

奥古斯丁的二阶情感理论

奥古斯丁的情感理论具有明显的认知主义特色，他不仅赞同情感以理性判断为基础的观点，还让人们注意到情感的最初波动中包含的认知要素。不同层次的认知要素使得情感具有二阶的结构，不同的心灵状态都是其运作的结果。这一结构和奥古斯丁关于人的心灵和意愿的图景相一致，是其心灵学说和意愿理论的重要组成部分。同时，作为二阶情感模型核心的意愿概念又具有唯意志论的倾向，这使得奥古斯丁在解释意愿薄弱现象时面对一个复杂的理论困境。

关键词：情感 意愿 二阶 认知主义 唯意志论

作者 杨小刚，中山大学哲学系副研究员。

对奥古斯丁情感理论的研究，集中于他对斯多亚学派最初波动（*primus motus*）或谓前性情（*προπάθειαι*）概念的接受。塞涅卡的著作是关于这一概念的最重要文本来源。^① 相对于源自柏拉图将情感视为心灵不服从理性活动的传统定义，塞涅卡坚持斯多亚派的正统主张，认为情感是某种特定的理性判断。^② 在此基础上，他区分了情感产生所经历的三个阶段：首先是不受理性控制、最初的生理和心理的波动，心灵察觉这一波动后产生伴随着某种理性判断的第二波波动，例如愤怒的最初情绪使人做出愤怒对象如何可恶的判断，但理性尚未完全纵容情绪，最后理性完全放弃对情绪的掌控，人失去自制。^③ 许多研究者注意到，奥古斯丁接受了这样一种对情感产生机

① 但塞涅卡并非这一概念的发明者。参见 M. Graver, “Philo of Alexandria and the origins of the stoic *προπάθειαι*”, *Phronesis* 44, no. 4 (1999): 300–325; C. Halbig, “Die stoische Affektenlehre”, in *Zur Ethik der älteren Stoa*, ed. B. Guckes (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 57–60; J. A. Stevens, “Preliminary impulse in Stoic psychology”, *Ancient Philosophy* 20, no. 1 (2000): 139–168; F. Buddensiek, “Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug?”, in *Handbuch Klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein*, ed. H. Landweer, U. Renz (Berlin: De Gruyter, 2012), 76.

② 对于斯多亚学派的主要代表在这一点上是否完全一致学者们意见不一。Inwood 认为学派创始人芝诺和第三代掌门克里希普观点一致，克里希普只是更为精致地陈述了芝诺的看法，参见 B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism* (Oxford: Clarendon Pr, 1985), 130 f. Sorabji 则认为二人之间存在差异，参见 R. Sorabji, “Chrysippus-Posidonius-Seneca: A high-level Debate on Emotion”, in *The Emotion in Hellenistic Philosophy*, ed. J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers 1998), 150; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000), 63–65. Sorabji 和 Brennan 则分别就克里希普和公元前 2–前 1 世纪的斯多亚哲人波塞冬之间是异是同持相反观点。参见 Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 94; T. Brennan, “Rezension zu Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*”, *Philosophical Books* 43 (2002): 178.

③ 参见 Seneca, *De ira* II 3, 1 及 4, 1。文本据 Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften*, Lat. u. dt., 5 vols., vol. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999)。

制的分析^①，他对罪的产生三阶段的描绘与塞涅卡所说的三重情感波动遥相呼应。

斯多亚情感理论对奥古斯丁的影响非常明显，不过这一视角的研究仅仅将情感问题作为一个单独的主题来处理，没有注意到奥古斯丁对情感的理解与他对心灵（尤其是意愿）的理解相互吻合、实为一体。当代研究揭示出，奥古斯丁的意愿概念具有一种二阶的结构，这已成为许多学者的共识。^② 我们将看到，奥古斯丁的情感发生机制正是在这一二阶结构中运作，从而具有某种更为强化的认知主义特色。不过，这一认知主义模式是否使得心灵的运作完全可理解尚不确定。要知道，尽管在希腊化时期哲学家们就已发展出这样的解释框架，但以康德义务论为代表的现代哲学仍旧延续了源自柏拉图的理性与情感的二元划分。^③ 晚近关于情感的哲学和认知科学研究，虽然重新揭示了情感具有的认知和理性化功能，反驳了这种传统的二元划分，尤其是反驳了康德对于情感的立场^④，但以意愿官能为核心的二阶情感理论是否完全解决了柏拉图的心理二元论试图要解决的问题仍然需要讨论。本文将首先考察奥古斯丁对于情感与判断之关系的辨析：第一部分解释奥古斯丁与斯多亚情感理论相关的几处重要文本，以说明他在多大程度上与塞涅卡的最初波动说保持一致；第二部分以他的认识论和意愿概念为背景重构出一个完整的二阶情感理论。最后我们将对情感的认知主义式理解与柏拉图式的非理性化理解做一比较，探讨理性情感的二元划分要解决的问题在二阶情感理论框架下是否得到很好的处理，由此凸显出该理论仍然需要面对的难度。

一、最初波动中的认知因素

奥古斯丁在《上帝之城》卷九中引述了盖留斯（A. Gellius）《安提卡之夜》中一个斯多亚

① 参见 Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 372; Sarah Byers, “Augustine and the Cognitive Cause of Stoic Preliminary Passions (Propatheiai),” *Journal of the History of Philosophy* 41, no. 4 (2003): 436; Simo Knuuttila, “The Emergence of the Logic of Will in Medieval Thought”, in *The Augustinian Tradition*, ed. Gareth B. Matthews (Berkeley; London: University of California Press, 1999), 210 – 214; Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Oxford Univ. Press et al., 2004), 155; 吴天岳：《意愿与自由：奥古斯丁意愿概念的道德心理学解读》，北京大学出版社，2010年，第69页；Tianyue Wu, “Rethinking Augustine’s Adaptation of ‘First Movements’ of Affection”, *The modern Schoolman* 87, no. 2 (2010): 95 – 115。

② 参见 Johannes Brachtendorf, “Augustine’s Notion of Freedom: Deterministic, Libertarian, or Compatibilistic?”, *Augustinian Studies* 38 (2007): 219 – 231; Eleonore Stump, “Augustine on Free Will”, in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 124 – 147; Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval*, 172; Nico W. den Bok, “Freedom of the Will: A Systematic and Biographical Sounding of Augustine’s Thoughts on Human Willing”, *Augustiniana* 44 (1994): 237 – 270; T. D. J. Chappell, *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action, and Akrasia* (New York: St. Martin’s Press, 1995), 150 – 153; Christoph Horn, “Augustinus und Die Entstehung des Philosophischen Willensbegriffs”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996): 115。

③ 康德在1766年的《对自然神学和道德的基本原理之明晰性的探究》（Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral）中说道：“我们必须首先确认，决定道德的第一原理的，究竟仅仅是认知能力还是情感（欲求能力的最初内在根据）”。参见康德全集，普鲁士科学院版，卷2，300。众所周知，康德后来抛弃了以苏格兰启蒙哲人哈钦森（Francis Hutcheson）为代表的道德情感学说，将道德的奠基功能放之于纯粹的、不受经验限定的实践理性之上。关于康德早期伦理学的一个重构式研究，参见 D. Henrich, “über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion”, *Kant-Studien* 54, no. 4 (1963): 404 – 431。

④ 对当代情感理论的一个综述，参见 S. A. Döring, “Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute”, in *Philosophie der Gefühle*, ed. S. A. Döring (Frankfurt: Suhrkamp, 2009), 12 – 75。

派哲人的故事，其中提到斯多亚派哲学家爱比克泰德（Epictetus）对于情感的理解。这位与盖留斯同行的哲人在经历一场海上风暴后，被一位富人问道，既然他认为自己无惧于危险与灾难，为何面对风暴他也会心惊胆颤（*extimescere*）、面色苍白（*pallere*）。在回击了富人的挑衅后，他向虚心求教的盖留斯拿出爱比克泰德的著作，让其阅读。盖留斯在书中读到，人的心灵（*animus*）是否以及何时会受到各种景象（*visa*）的搅扰（*moveant*），完全不在其掌控之中（*nec in potestate*），当惊人、可怕的事物袭来时，即便智者的心灵也难免受惊，以至于片刻间或因害怕而慌张（*pavescat*），或为悲伤所触动，而这些搅扰（*motus*）在心智（*mens*）或说理性履行自己的职责之前就已产生（*passionibus praevenientibus mentis et rationis officium*）。但心智并未就此认为发生的是坏事（*opinionem mali*），也未对它们做出赞同（*adprobari*）和认可（*consentiri*）。^① 斯多亚哲人们想要的，就是心智的赞同与认可在其掌控之中。他们认为，这正是智者与愚人的区别，愚人的心智顺从（*cedit*）于这些搅扰，而智者即便不可避免地承受这些搅扰，也能毫不动摇地坚持正确的观点（*sententiam*），知道应当合乎理性地追求什么，避免什么。^②

这段叙述的前文中，奥古斯丁明确提到，他是在讨论古希腊哲学家们所说的 *πάθη*。拉丁文中的 *perturbationes*、*affectiones* 和 *affectus* 都与此词对应，最合适的翻译则是 *passiones*（*De civitate dei* IX 4, 1）。索拉布吉在其被广泛讨论的研究中认为，奥古斯丁在这里误解了斯多亚学派的 *πάθη* 概念。他对比了盖留斯的原文和奥古斯丁的转述，发现前者陈述的爱比克泰德的观点中只说到智者面对惊人的景象时会脸色发白（*palescere*），而后者则说智者也会慌张（*pavescere*）。他认为，奥古斯丁之所以会做这样的改动，是因为盖留斯本人也用 *pavidus* 和 *pavor* 来描述同行的斯多亚哲人，以至于他混淆了这两个有着重要差别的词，并最终错误理解了斯多亚的情感概念。按照索拉布吉的解释，爱比克泰德表述了一种与塞涅卡相同的情感理论：智者的心灵会受到外在景象激起的最初波动的影响，但并未对此做出任何判断和认可，只有当心智认同了最初波动的影响时才会产生情感。就此来看，脸色发白只是最初的生理波动，而慌张已然是成形的情感。奥古斯丁用 *pavescere* 来描述智者的反应，并称其为 *passiones*，还多次用害怕（*metus*）、悲伤（*tristitia*）来形容智者，是错将最初的波动当成情感。他继而声称斯多亚派与逍遥派关于情感的观点只是言辞之争也是基于这样的误解，因为斯多亚派说智者不会受情感搅扰是指他们不会认可最初波动对心灵造成的影响，并非说他们丝毫不为外在景象所动。索拉布吉进一步认为，奥古斯丁的误解最终导致他在其原罪学说中对自然的性冲动做出过度的谴责。^③

① *Animus* 指人的包括高级和低级部分在内的整个心灵，而 *mens* 通常指心灵中的高等部分，我们将前者译为心灵，后者译为心智。参见 Gerard J. P. O'Daly, "Anima, Animus", in *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer and Andreas E. J. Grote (Basel: Schwabe, 1986 -); *Augustine's Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press, 1987), 7。

② *De civitate dei* IX 4, 2; "in eo libro se legisse dicit a. gellius hoc stoicis placuisse, quod animi uisa, quas appellant phantasias nec in potestate est utrum et quando incidant animo, cum ueniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moueant, ita ut paulisper uel pauescat metu, uel tristitia contrahatur, tamquam his passionibus praeuenientibus mentis et rationis officium; nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec adprobari ista eis que consentiri. hoc enim esse uolunt in potestate id que interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit atque adcommodat mentis adsensum; sapientis autem, quamuis eas necessitate patiat, retinet tamen de his, quae adpetere uel fugere rationabiliter debet, ueram et stabilem inconcussa mente sententiam." 奥古斯丁著作章节划分依据 *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 32 - 47, Paris 1841 - 1849。引文均依据 Library of Latin Texts (LLT, URL = <http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=LLT-O>)。该数据库文本根据 *Corpus Christianorum series Latina* 和 *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*。

③ Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 375 - 384。

吴天岳在其博士论文中已对索拉布吉的解释做了批评性回应，他强调奥古斯丁所说的肉欲（concupiscentia carnalis）在人的心灵中所处的微妙而紧张的地位，为奥古斯丁做了辩护。^① 吴飞关于奥古斯丁如何接受斯多亚派前性情（propatheia）概念的论文也处理了《上帝之城》中的同一段文本。他同样不同意索拉布吉的结论，认为奥古斯丁清楚斯多亚派对前性情也就是最初波动和情感之间的区分，并且对斯多亚表示赞赏，只是不同意他们的最终结论。按照他的观点，奥古斯丁完全同意斯多亚派指出的，即便智者也会受到最初波动或说前性情的搅扰，不过奥古斯丁认为即便是最初波动也要受到谴责，因为它表明了心灵的犹疑不定，和有罪的情感之间只有程度差异，并无本质不同。吴飞立论的依据是伯尔斯（Sarah Byers）的观点：奥古斯丁不仅像斯多亚派一样认为完整的情感是判断的结果，而且认为前性情这种人性天生的弱点也有判断上的原因。^② 但对这一关键之处，他并没有详细引述伯尔斯的论证，而我们会发现，伯尔斯的观点有其合理之处，但也并非完全成立，吴飞基于其观点的推论因此也值得怀疑。

伯尔斯的论文是探讨前性情中的认知因素，在她较近的一本专著^③中这一论题得到了更深入的扩展，着眼点是上文提到的拉丁文词 visum 对应的希腊文概念 φαντασία 的含义，这一概念在日常意义上指各种景象，在认识论的意义上可译为表象，而不是如吴飞引述的译为带有真假判断含义的“幻象”^④。这一问题至少可以回溯到柏拉图关于表象与意见（δόξα）之关系的讨论（*Sophista* 263e - 264d）。索拉布吉在前引著作中指出，柏拉图认为表象是一种意见，而亚里士多德第一个提出，表象和意见是两种不同的东西，斯多亚学派继承了这一区分。^⑤ 伯尔斯则接受因伍德（Brad Inwood）的观点，认为斯多亚学派仍然将表象与意见做了某种特殊的联系。在塞涅卡的《论愤怒》中可以看到，他将激起愤怒的、对不公正之事的感受同时称作 species iniuriae 和 opinio iniuriae（*De ira* II 1, 3, 2, 2, 3, 5, 22, 1, 28, 6），而 species 和 opinio 意思分别是表象和意见。^⑥ 伯尔斯则从斯多亚逻辑学的角度对这一特殊用法做了解释，认为按照斯多亚的逻辑学，表象包含了可言说、可陈述的内容。^⑦ 对此不做赘述，本文要考虑的是奥古斯丁如何理解前性情中的认知因素。

回到上述《上帝之城》卷九的文本，奥古斯丁在引用盖留斯的转述时明确说到，外界景象在激起心灵中的搅扰之时，心智或说理性尚未履行自己的职责，心智并未对此做出是好是坏的判断，没有对其表示认可。认可（consensus）正是斯多亚派的重要术语 συγκάθεσις 的拉丁文对应词^⑧，表示心灵对一个可表述的谓词做出其为真的陈述，在其情感理论中认可为构成情感之基

① 吴天岳：《意愿与自由：奥古斯丁意愿概念的道德心理学解读》，第 19 - 54 页。

② 吴飞：《奥古斯丁论前性情》，载《世界哲学》2010 年第 1 期，第 38 - 42 页。

③ Sarah Byers, *Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013)。

④ 吴飞：《奥古斯丁论前性情》，第 39 页。在斯多亚的认识论中，幻象由另一个术语 φάντασμα 来表达。参见 *Diogenes Laertius* 7. 49 - 51。文本据 Laertius Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. Robert Drew Hicks, 2 vols. (Cambridge, Mass., London: Harvard university press; W. Heinemann Ltd, 2000)。

⑤ Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 41。

⑥ Brad Inwood, “Seneca and Psychological Dualism”, in *Passions & Perceptions*, ed., Jacques Brunschwig and Martha C. Nussbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 174 - 177; Byers, “Augustine and the Cognitive Cause of Stoic Preliminary Passions (Propatheiai)”, 435。

⑦ Byers, *Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, 8 - 16。

⑧ 参见 O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, 89; Charles H. Kahn, “Discovery of the Will: From Aristotle to Augustine”, in *The Question of “Eclecticism”*, ed. John M. Dillon and A. A. Long (Berkeley: University of California Press, 1988), 245 以下。

础的判断,它以这样的形式表达出来:“去做……对我而言是好的”^①。而在最初的生理或心理波动中并不包含心智的认可。其实,仅仅根据这一句引文,即可断定,奥古斯丁没有误解斯多亚学派的情感概念,尽管他用 *passiones* 来指称最初波动,但那是先于理性之判断的 *passiones*。这样的用法并非源于误解,一方面如许多研究者指出的,奥古斯丁在术语的使用上往往没有严格的限定, *passio* 也被他用来指称年老、疾病、劳累等身体的生理变化^②;另一方面,不同的学派本身就在不同的意义上使用 $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ——按照厄尔文(T. H. Irwin)的观点,在奥古斯丁同时提及的逍遥派那里 $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ 就是指没有理性认可的激动,两个学派的争议在于是否用 $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ 来指称感性表象在心灵中激起的波动,就此而言奥古斯丁所谓“两个学派只是言辞之争”亦可成立。^③ 言辞之争在奥古斯丁看来进一步表现在斯多亚派坚持只有德性是善好,而在最初波动中显示出来的倾向所顾及的事物是无关紧要之事,仅是人的偏好,然而他指出,即便斯多亚不把那些事物称为好或坏(*bona vel mala*),却也把它们称为适或不适(*commoda vel incommoda*),这同样是一种评价(*aestimare*),风暴中的斯多亚哲人并不比逍遥派哲人更少地担心自己的人身安全,他同样感受到风暴的来临让他的身体不适,只不过他尚未对这种没有用命题陈述出的偏好表示认可(*consentire*)。^④ 虽然奥古斯丁认为斯多亚派区分好与偏好属于言辞之争忽视了斯多亚哲学体系的严格性^⑤,但他揭示出的最初波动中所蕴含的对适与不适的偏好式倾向与斯多亚派关于表象中包含认知因素的看法相互一致。

伯尔斯将先于心智的认可但蕴含认知因素的 *passiones* 与斯多亚派的 $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha\ \delta\omicron\rho\mu\eta\tau\iota\kappa\eta$ 概念^⑥联系起来。这一概念将表象和欲求($\delta\omicron\rho\mu\eta$)联结在一起,意为刺激性表象,这种表象区别于单纯具有认知内容的一般表象,在人的心灵中激起冲动,驱使人们采取某种行动,但行动最终

① 参见 Stobaeus, *Eclogae* 2. 88. 1。文本据 Sedley, David N.; Long, A. A. (ed.), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 197, 202。

② 参见 *De immortalitate animae* 5, 7: “namque aut secundum corporis passiones aut secundum suas anima dicitur immutari. secundum corporis, ut per aetates, per morbos, per dolores, labores, offensiones, per uoluptates. secundum suas autem, ut cupiendo, laetando, metuendo, aegrescendo, studendo, discendo。”

③ T. H. Irwin, “Augustine’s Criticisms of the Stoic Theory of Passions”, *Faith and Philosophy* 20, no. 4 (2003): 431 – 40。不过厄尔文也指出,如果逍遥派的情感概念指无理性的激动,那么他们就无法说明情感与行动之间的因果关系,也无法说明情感导致的行动的责任归属,因为逍遥派也承认行动必需心智的认可才能发生并确定责任归属。

④ *De civitate dei* IX 4, 3; “accidunt autem animo sapientis salua serenitate sapientiae propter illa, quae commoda uel incommoda appellant, quamuis ea nolint dicere bona uel mala. nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat, sicuti est uita ista salus que corporis: non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur. uerum tamen et illam poterat per motionem pati, et fixam tenere mente sententiam, uitam illam salutem que corporis, quorum amissionem minabatur tempestatis inmanitas, non esse bona, quae illos quibus inessent facerent bonos, sicut facit iustitia. quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda: uerborum certamini, non rerum examini deputandum est. quid enim interest, utrum aptius bona uocentur an commoda, dum tamen ne his priuetur non minus stoicus quam peripateticus pauescat et palleat, ea non aequaliter appellando, sed aequaliter aestimando? ambo sane, si bonorum istorum seu commodorum periculis ad flagitium uel facinus urgeantur, ut aliter ea retinere non possint, malle se dicunt haec amittere, quibus natura corporis salua et incolumis habetur, quam illa committere, quibus iustitia uiolatur. ita mens, ubi fixa est ista sententia, nullas perturbationes, etiamsi accidunt inferioribus animi partibus, in se contra rationem praeualere permittit; quin immo eis ipsa dominatur eis que non consentiendo et potius resistendo regnum uirtutis exercet。”

⑤ 对这种区分所具有的严格哲学含义的一个辩护参见 Tad Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 119 – 132。

⑥ 这一概念在古代文本中的记载参见 Stobaeus, *Eclogae* 2. 86. 17 – 2. 87. 6, *Florilegium* 2. 7. 9。

的发生需要心智的认可。按照伯尔斯在其专著中的解释，奥古斯丁在区分罪的发生三阶段时的用词尤其表明他对这一概念的熟知和接受。在《论创世纪：驳摩尼教徒》中，他用伊甸园中蛇、夏娃、亚当的形象来比喻罪的发生经历的三个阶段：最初是通过思维或感官产生的罪的暗示（*suggestio sive per cogitationem, sive per sensus corporis*），但尚未在心灵中激起犯罪的欲求（*cupiditas ad peccandum*），好比蛇的引诱；然后是心灵对这样的暗示产生喜爱，欲求已然产生，但尚被理性所压制，好比妇人被蛇所说服；最后是理性认可了对罪的欲求，好比亚当屈从于夏娃的主张。（*De Genesi aduersus Manicheos* II 14, 21）伯尔斯指出，*suggestio* 是四世纪的拉丁作家们惯用的对 φαντασία ὁρμητική 的意译。在奥古斯丁的其他著作中还能看到 *suggestio* 与这一斯多亚术语的关联。在《论登山圣训》中，奥古斯丁更为明确地将罪的三个阶段标示为暗示（*suggestio*）、喜爱（*delectatio*）和认可（*consensio*），并用 *fantasmata* 指称仅仅在思维中产生的暗示（*De sermone domini in monte* I 12, 34）。在另一本小著作《论节制》中，则直接使用了“表象呈现出的暗示”这样的表达（*occurrentibus suggestionibus visorum*）（*De continentia* 2, 3）。^①除了伯尔斯指出的这些段落，奥古斯丁对暗示和表象的来源的说明也证明了二者的等同。暗示要么源自身体的五种感官，要么源自思维的构想，而表象，奥古斯丁也提到，要么来自感官要么来自思维（参见 *De Genesi ad litteram* IX 14, 25）。

伯尔斯在其论文中提出前性情中包含错误的判断，她转而依据奥古斯丁《布道辞》（*Sermones*）中的若干段落，论证奥古斯丁将怀疑视为前性情的认知原因。^②然而在她引用的几处文本中，奥古斯丁用各种比喻描述了人在嫉妒、担心、愤怒等不同的情绪中所产生的犹疑与踌躇，这样的怀疑的确与前性情处于某种联系之中，但很难从这几处推论奥古斯丁认为怀疑是前性情的认知性原因，更别说这些非理论性的描述是奥古斯丁情感学说的重要组成部分。单就问题本身而言，说怀疑是前性情的认知性原因也让人难以理解。刺激性表象在心灵中激起的波动是人的—种感知能力，基于这样的感知心灵能够形成某事物让自己适或不适的判断，但此判断没有强到如伯尔斯所说的将某种仿佛是好的东西当作至善的程度，而怀疑即在于不确定此判断所陈述的适或不适即是好或不好，它显然不处于前性情之中，而在心灵更高的部分之中。就奥古斯丁的文本而言，伯尔斯的观点有着视所有前性情均为坏的倾向，而这与奥古斯丁在《上帝之城》第十四卷中所述好的情感的说法明显相悖。我们接下来就根据第十四卷中的论述进一步分析奥古斯丁的情感理论。

二、二阶的情感

为了说明奥古斯丁将情感描画为一种双层的认知结构，可以首先从他关于认识论的论述中找到一处可兹佐证的文本。在《论自由决断》第二卷中，奥古斯丁提出，人的不同认知能力都在不同程度上进行判断（*iudicare*）。身体感官对外在物体进行判断，按照它们对身体的触碰是轻柔还是激烈而感知到快乐或疼痛，趋乐而避苦。内感官判断身体感官的运作是否正常。理性是最高权威的，对感官和内感官感知到的内容进行判断，判定孰优孰劣（*De libero arbitrio* II 5, 12–6, 13）。内感官对外感官运作机能的判断与主题无关，不做讨论；不过外感官获得的感性图像也可以在回忆中通过内感官呈现出来，且同样包含快与不快的感知。所以可以将外感官和内感官视为同一个认知层次，于是存在一个双层的认知结构，在这个结构中非理性的感官和理性分别做出自己的评判。情感的形成便内嵌于这样一个认知结构中，具有二阶的特征。

① Byers, *Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, 23–39.

② Byers, “Augustine and the Cognitive Cause of Stoic Preliminary Passions (Propatheiai)”, 438–448.

《上帝之城》卷九中所说的先于理性之认可、却包含对适与不适的认知的最初波动，即是身体感官对物体进行判断的表现。而在卷十四中，奥古斯丁谈到理性的判断之于情感形成的作用。在这里他给出一个不同于前文的情感定义。首先他仍旧在相同意义上使用 *perturbatio*、*passio*、*affectus* 和 *affectio* 四个术语，但不再用其指称表象激起的波动，而是与意愿（*voluntates*）等同起来。他说，柏拉图派区分的四种基本情感（*perturbationes*）欲求（*cupiditas*）、惧怕（*timor*）、喜悦（*laetitia*）和悲伤（*tristitia*）中，欲求与喜悦包含着对我们想要的东西的认可的意愿，惧怕与悲伤作为意愿，则包含着对我们不想要的东西的拒绝。包含着对没有得到的东西的认可的意愿是欲求，包含着对得到的东西的认可的喜悦，包含着对我们不希望发生之事的排斥的意愿是惧怕，而对违背我们的意愿发生之事的排斥是悲伤。^① 在此他将认可（*consensio*）和拒斥（*dissensio*）视作情感形成的基础，德国学者布拉赫腾多福（Johannes Brachtendorf）据此认为他接受了西塞罗转述的斯多亚派的情感定义，将情感视为以意见为基础的心灵变化，以理性活动为前提，因此与他在卷九中的论述自相矛盾。^② 布拉赫腾多福的观点是正确的，但他的论证尚不充分。鉴于奥古斯丁的术语缺乏严格性，卷十四的表述并不能让人直接确信他提出了一个迥然不同的情感定义，尤其当我们再结合西塞罗同样引起歧义的陈述。

卷十四的论述确实明显受到西塞罗的影响，尤其当奥古斯丁谈论好坏情感的区分时。西塞罗在《图斯库兰谈话录》中转述了斯多亚派对四种基本情感和相应的三种恒心的分析。西塞罗在那里首先提到，斯多亚派的创始人芝诺认为情感是心灵之中与正确的理智背离的、反自然的运动，又说，不同形式的情感都产生自臆断的好或坏（*opinatum bonum et malum*）。快乐关乎眼前之善，欲求针对将来之好，悲伤源于当下的苦难，惧怕则指向未到的灾厄。与四种基本情感相对有三种恒心（*constantiae*）：基于理性对将来之物的追求被斯多亚派称作 *βούλησις*，西塞罗将其翻译为 *voluntas*，而在平静中对眼前之善的满足是愉悦（*gaudium*），对未到的灾祸基于理性的防备则是谨慎（*cautio*），而悲伤没有对应的恒心，因为智者不会为任何已经发生的苦难所动。西塞罗继而提到，斯多亚派认为所有的情感都基于判断（*iudicium*）和意见（*opinio*）发生。各种各样的情感都是由作为基础的判断或意见和附着其上的心灵状态组成，都可以划分在四种基本情感之下。（*Tusculanae disputationes*, IV 11–21）

然而西塞罗并没有仔细辨析这一情感的定义与芝诺观点的差异，没有认为这一定义和将情感看作单纯的非理性活动的传统看法有多大区别，他仍旧特别强调斯多亚派中将情感看作心灵的疾病的观点。基于此他也不同意逍遥派的观点，逍遥派认为心灵必然受到情感的影响，但可以加以节制，从中获得益处。^③ 西塞罗认为情感和身体的疾病一样本身就是坏的，就像恶行不存在节制，控制在一定程度上的恶行仍是恶行，疾病也无论如何都是坏的。（同前，38–43）然而，西塞罗很可能误解了逍遥派的观点。正如前文所引厄尔文的观点指出的，逍遥派所说的情感对应的是斯多亚派所谓的前性情，否则逍遥派不可能一方面认为心灵必然遭受到激动（*perturbari*），一方面认为智者能够对其加以控制，从而免于情感的困扰。这让人怀疑西塞罗是否真的认为情感以

① *De civitate dei* XIV 6: “nam quid est cupiditas et laetitia nisi uoluntas in eorum consensione quae uolumus? et quid est metus atque tristitia nisi uoluntas in dissensione ab his quae nolumus? sed cum consentimus appetendo ea quae uolumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae uolumus, laetitia uocatur. item que cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis uoluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis uoluntas tristitia est.”

② Johannes Brachtendorf, “Cicero and Augustine on the Passions”, *Revue d'Etudes Augustiniennes* 43 (1997): 296–300.

③ *Tusculanae disputationes*, IV 38: “Quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quandam quem ultra progredi non oporteat.”

某种理性活动为前提，不是表象激起的波动。如上所述，在古代哲学传统中存在关于表象和意见之关系的争论，意见和判断之类的概念有时也在很宽泛的含义上使用，并不一定指用命题做出一个陈述。在西塞罗自己的陈述中也可以找到这两个概念相纠缠的痕迹：欲求关于好的意见被那些显得（videtur）是好的东西牵扯、点燃和引诱（同前，12）。如果说奥古斯丁接受了西塞罗的定义，他所说的情感包含的认可和拒斥也未必就是理性的判断，它们也可以指卷九中说的适与不适的倾向性感觉。不过我们再进一步对不同文本作整体考虑的话，会发现这一观点并不成立。

奥古斯丁在卷十四（*De civitate dei* XIV 8-9）中未对西塞罗的转述仔细辨析，但他基本与逍遥派的观点一致。他认为，西塞罗说的三种 *constantiae* 就是希腊文中的 *εὐπαθείας*，亦即好的情感；而三种 *perturbationes* 则是 *πάθη*，也就是说，二者是好坏情感之分。他随后说到，善人与恶人均会欲求、惧怕与快乐。^① 他也不同意西塞罗说的“悲伤没有对应的恒心”。根据《圣经》经文（哥林多后书，7，8-11）他指出，与尘世的悲伤相对的是虔敬的悲伤，前者为了尘世的好处，后者则因为对罪责和过错的悔恨。《图斯库兰谈话录》中提到的被苏格拉底说服、意识到自己的愚蠢而后悔忧伤的阿尔卡比亚德（III 32）在他看来便是后者的一个例证。好坏情感的区别在于拥有正确的意愿（*recta voluntas*）还是颠舛的意愿（*perversa voluntas*），或者说是被正确的爱还是错误的爱所指引。依照奥古斯丁的观点，正确的爱是对永恒不变之善的爱，错误的爱是对尘世流逝之善的爱。这可以说是一个目的论式的评判标准：心灵是为了私己的尘世之好还是为了永恒的善好而为情感所动。就此而言，情感以对尘世之好和永恒之好的认识为前提，这就绝不仅仅是最初波动中包含的倾向性感觉，而是要以知识为依据对这些感觉做出判断（*iudicium*）。好的情感是认可最初波动中关乎的永恒之物为真正的好或坏，波动激发的倾向以永恒的善好为目的；坏的情感则是认可最初波动中关乎的尘世之物为真正的好或坏，接受了它激起的求取或躲避的倾向。

前文已述，卷九在引述斯多亚的观点时说到，智者的心灵虽然被外在景象所激动，但心智或谓理性尚未履行自己的职责，未对表象所推动的求取或躲避的倾向做出认可。略加思索会发现，这一认可和卷十四说的 *consensio* 和 *dissensio* 指向两个不同的层次。欲求和喜悦是对想要之物的认可，惧怕和悲伤是对不想要之物的拒斥，而这些情感是通过心智分别对外在表象激起的求取和躲避的倾向的认可形成，也就是说，情感必然是通过对最初波动的认可形成，而这一认可表现为对某个对象的认可或拒斥。综合两处文本的论述，可以说，奥古斯丁并不认为情感是以心灵的某一个部分的意见和判断为基础的活动，而是说情感是心灵的各个部分的不同认知功能相互协作的结果，其形成经历了一个二阶的过程：首先是表象引起的波动传递适或不适的信息；随后理性对此适或不适是否关乎真正的好或不好做出判断，认可自认为关乎真正的好或坏的波动，反之则否决；基于认可形成的情感则是对自认为有益于真正善好的认可，或自认为有损真实善好的拒斥。最初波动传递的信息可能与理性的判断一致或相悖，一致时的认可和拒斥是好，相悖时若心智仍旧依照最初波动呈现的意见做出认可或拒斥则是坏，如是情感有好坏之分。

理智判断的依据当是知识（*scientia*）^②，个体的心灵可能拥有亦可能缺乏知识，而在拥有知识的情况下，心灵可能遵从知识亦可能屈从于违背知识的最初波动，因此情感的产生有四种不同情况。奥古斯丁并未明确分析这四种不同情况，但在他的著作中可以找到相关的阐述。在《论

① *De civitate dei* XIV 8: “proinde uolunt cauent gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis uerbis eauntiemus, cupiunt timent laetantur et boni et mali; sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa uoluntas est.”

② 奥古斯丁在早期十分强调知识的作用，将德性定义为与知识和理性保持一致的生活。参见 *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 30-31, *De quantitate animae* 16, 27。

自由决断》卷三中他提出一个贯穿后期著作始终的命题：一切罪都在无知（*ignorantia*）或困苦（*difficultas*）的状态中产生（*De libero arbitrio* III 18, 51 以下；亦参见 *Contra Iulianum opus imperfectum* I 44, 47, 104 – 105, V 28）。心智对最初波动可能认可或者否决，认可和否决可能因为拥有知识而是正确的，亦可能因为无知是错误的。在无知的情况下，心智完全依照最初波动的适或不适判断好坏，从而将流逝变动的事物当作真正的善好，由之而来的认可或拒斥都是坏的情感。在拥有知识即知道什么是真实善好的情况下，当最初波动传递的信息与知识一致，适宜的有益于真正的善好，不适的有损真实的善好，此时心智因对真实之善的爱做出的认可和拒斥产生的都是好的情感。当最初的激动与理性基于知识的判断相悖，适或不适都与真正的善好无关，而只关乎流逝变动的善好，心灵却因为对尘世之物的爱和自身的软弱屈从（*cedere*）于非理性的激动，这产生的同样是坏的情感。倘若心灵坚定理性的判断，反抗（*resistere*）非理性的激动，最终能保持心灵的安宁与平静（*serenitas*）。《上帝之城》卷九中描述的愚人和斯多亚智者分别符合第一和第四种情况，卷十四中论及的恒心则属第二种情况，而奥古斯丁在晚期反复强调的困苦或说软弱（*infirmitas*）便是第三种情况（参见 *Contra duas epistulas Pelagianorum* I 3, 7; *De natura et gratia* 30, 34, 51, 59; *Contra Iulianum opus imperfectum* III 110）。^① 可以用图 1 来描画情感产生的不同情况：

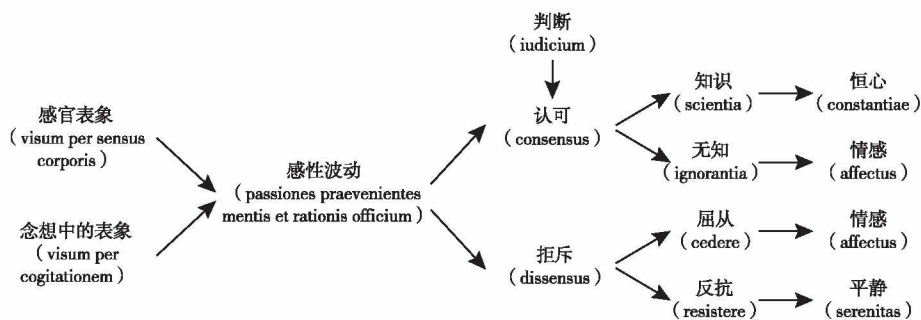


图 1

此图中没有严格限定 *passiones*、*perturbationes* 的含义，而是依照奥古斯丁的用法用它们同时指称最初波动和情感。我们将最初波动视为一阶的情感，以认可为基础的是二阶的情感，二者具有不同的认知基础。一阶情感包含的是纯粹无理性的感知，二阶情感则以心灵的高等部分的判断为基础。二阶情感的分析框架由布拉赫腾多福提出，不过他仅仅将类似阿尔卡比亚德那样因悔过而难过的好情感称为二阶情感，一阶情感则是在二阶情感中反思的对象，例如阿尔卡比亚德所悔过的欲求和软弱，它们是关乎流逝之善的求取或排斥。不清楚的是，布拉赫腾多福所说的一阶情感是指最初波动还是已经得到心智认可的坏的情感。就他说的一阶情感均以错误的流逝之好为目的来看，已经是指被心智认可的坏的情感。^② 如果是这样的话，二阶情感仅是在对过去的坏的情感进行反思的意义上是二阶的。这当然是二阶情感的一个表现，不过本文所说的二阶情感是在更普遍意义上表现出其二阶特性，即对最初的感性波动做出认可或否决。作为一阶情感的最初波动是中性的，可好可坏，它最终是否产生背离理性的后果端赖心智自身的

① 我们默认心智不认可最初波动时，是以知识为基础做出理性的判断，不过从逻辑上推论的话，也存在激动带来的适或不适关乎真正的善好、心智却将其否决的情况这样的情况如果不是不可理喻的话，只能推测是心灵同时受另一种激动牵制而如此决断，所以也可以归为无知或软弱。

② Brachtendorf, “Cicero and Augustine on the Passions”, 295, 301 – 303. 不过他也说到，一阶情感要影响理性使其做出错误的选择，这似乎又意味着它还不是得到心智认可的完整情感，而只是最初的波动。

认可或否决。这种二阶特性是所有情感的普遍特征，所有情感的发生都要经历这样一个二阶的发展阶段，无论好坏。

这种二阶结构不仅仅属于情感，而且是意愿的基本结构。奥古斯丁不仅将情感视为不同的意愿。很多学者注意到，表示情感的几个概念、表示中性欲求的 *appetitus* 和 *voluntas* 时常被奥古斯丁混用，概指以获得或避免某事物为目标的心灵运动。^① 这种混用恰恰是意愿的二阶结构的一个体现，因为奥古斯丁将情感和欲求视为意愿的不同表现形式。准确地说，不同的倾向性意愿，因为产生某种情感或欲求并不代表会直接付诸行动。它们均可视为一阶的意愿，区别于做出认可和否决的二阶意愿。^② 奥古斯丁对 *appetitus* 的分析也清楚地说明了这一点。在《创世纪字义》卷九中他分析了 *appetitus* 产生的过程，具有与情感明显的同构性。他说到，所有的心灵都由通过感官或者通过精神自身产生的表象所推动，去追求或者躲避某物。与那些因为感性表象的刺激而产生必然的肉体需求的生物相比，人的心灵拥有判断能力 (*iudicium*)，能对这些表象催生的需求认可或否决，而他把这种认可或否决明确地称为意愿的决断 (*voluntatis arbitrium*)。^③ 在其他著作中他指出，心智 (*mens*) 给予某个欲求以认可是意愿 (*voluntas*) 的行为 (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum* II 4, 4)。意愿的决断正是人的自由所在，在《上帝之城》卷五辨析自由与必然时他强调，唯有意愿的决断不被必然的因果链条、因果秩序所决定，在我们的掌控之内 (*in nostra potestate*)。同时他也使用“在意愿的掌控之内” (*in potestate voluntatis*) 和“在我们的意愿之内” (*in nostra voluntate*) 这样的表达 (*De civitate dei* V 9)。在讨论意志自由的专著《论自由决断》中则有这样的表述：除了意愿自身之外，没有什么在意愿的掌控之内 (*De libero arbitrio* I 26, 86, III 3, 7-8)。如前所述，在情感产生的过程中，在我们掌控之内的便是对最初波动的认可或否决（还可参见前引，III 25, 74）。

可以说，奥古斯丁对情感和欲求产生的描述与其意愿理论相契合。研究者很早就注意到奥古斯丁的意愿概念表现出的二阶特性。他们指出，奥古斯丁区分了复数的 *voluntates* 和单数的 *voluntas*：前者指称各种倾向性、习惯性、仅停留于想法的欲求；后者则指对这些倾向加以认可或拒斥的决断能力，即 *arbitrium voluntatis*，经此某种倾向才会被转化为行动或者被禁止。各种杂多的意愿均由意愿的决断能力来安排和筹划，单数的意愿是对各种复数的意愿的意愿。^④ 一些学

① 混用的情况见 *De doctrina christiana* II 1, 2; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum* II 19, 33; *De fide et symbolo* 3, 4; *De trinitate* IX 12, 18。其他学者的观点参见 Bonnie Kent, “Augustine’s Ethics”, in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. , Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 221; Sarah Byers, “The Meaning of Voluntas in Augustine”, *Augustinian Studies* 37, no. 2 (2006); O’Daly, “Appetitus”, in *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer and Andreas E. J. Grote (Basel: Schwabe, 1986 -), 421。

② *Amor*, *concupiscentia*, *delectatio* 和 *libido* 等术语也用来表示意愿的不同形式。参见 Dany Dideberg, “Amor” in *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer and Andreas E. J. Grote (Basel: Schwabe, 1986 -); Gerald Bonner, “Concupiscentia” *ibid.*; Cornelius Petrus Mayer, “Delectatio (Delectare)” *ibid.*。

③ *De Genesi ad litteram* IX 14, 25: “omnis enim anima uiua, non solum rationalis sicut in hominibus, uerum etiam inrationalis, sicut in pecoribus et uolatilibus et piscibus, uisus mouetur. sed anima rationalis uoluntatis arbitrio uel consentit uisus uel non consentit; inrationalis autem non habet hoc iudicium, pro suo tamen genere atque natura uisus aliquo tacta propellitur. nec in potestate ullius animae est, quae illi uisa ueniant siue in sensus corporis siue in ipsum spiritum interius, quibus uisus adpetitus moueatur cuiuslibet animantis。”

④ 参见 Chappell, *Aristotle and Augustine on Freedom*, 150 - 153; den Bok, “Freedom of the Will”, 237 - 270; Stump, “Augustine on Free Will”; Brachtendorf, “Augustine’s Notion of Freedom”; Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval*, 172。

者在决定论 (Determinism)、自由意志论 (Libertarianism) 和兼容论 (Compatibilism) 的争论背景下讨论了奥古斯丁的意愿概念, 他们将当代分析哲学家亨利·法兰克福的兼容论版的二阶意志理论与奥古斯丁的学说做了对比, 认为奥古斯丁早已提出类似的主张。^① 按照法兰克福的观点, 各种一阶意愿都由必然的因果链决定, 但在二阶意愿层面人仍然拥有对一阶意愿加以认可或否决的自由。^② 不过, 法兰克福的理论与奥古斯丁学说的差别也是明显的, 这点学者们并未加以辨析。在法兰克福看来, 人的自由仅仅在于对一阶意愿做出判定上, 但二阶意愿并不一定能决定某个一阶意愿是否付诸实践——即便人不愿意让自己的某个意愿实现, 但它依旧必然会发生。而奥古斯丁认为, 任何付诸行动的意愿都以意志的决断为基础。如果人行了某事, 那必然是认可了要实现它的一阶意愿, 故而人必须对自己的一切行为负责。如果结合奥古斯丁的情感理论我们还会发现他与法兰克福之间的深层次差异。在他那里, 意愿的二阶结构不仅体现在二阶意愿是否愿意将某个倾向性的一阶意愿付诸行动上, 也体现在倾向性一阶意愿的产生上。自然的因果秩序决定了, 某个感性表象必然会在心灵中激发某种最初波动, 但是否对这种波动所包含的某事物是好或是坏的感觉加以认可, 从而产生某种倾向性的情感则在意愿的掌控之中, 是心灵基于判断力做出的决断。综合奥古斯丁关于情感和意愿的论述可以勾勒出一个从感性表象到行为的完整的行动理论框架。^③ 按照这个框架, 人不仅要对自己的行为负责, 也要为自己的倾向性情感和欲求负责, 这样的心灵图景完全继承了斯多亚派源自芝诺的彻底的理智主义立场。^④

三、二阶模型的理论困境

与上文揭示的奥古斯丁思想的斯多亚背景不同的是, 他通常都被认为是一个柏拉图主义者——是他将柏拉图派思想加以基督教化。他对心灵的理解也确实带有鲜明的柏拉图色彩, 在他的著作中多次提到理性和非理性的灵魂部分的区分。^⑤ 奥古斯丁了解柏拉图的灵魂三分说 (*De civitate dei* XIV 19), 知道灵魂马车的类似比喻 (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* I 4, 6)。^⑥ 但是, 他的情感理论和意愿理论中展现出的心灵图景与柏拉图的灵魂学说之间并不融洽。柏拉图认为作为灵魂三部分之一的欲求 (ἐπιθυμητικόν) 不受理性节制, 灵魂中存在互相独立且会互相冲突的理性部分和非理性部分, 这种观点被视为心理二元论 (psychological dualism)。奥古斯丁虽然经常使用心灵的理性部分、非理性部分或者高级部分、低级部分的表述^⑦, 并不代表他接受了柏拉图式的心理二元论。一方面, 尽管他持身心二元论的立场, 认为身体和心灵是两个独立的实体, 但却认为身体和心灵依照上帝的创造完美地结合在一起, 身体的生理活动受心灵的监控和节制, 将身体视为心灵的牢笼, 因而引起灵魂非理性部分与理性部分冲突的柏拉图式观点在他看来有导向摩尼教善恶二元论的危险 (*confessiones*

① 主要参见 Brachtendorf, “Augustine’s Notion of Freedom”; Stump, “Augustine on Free Will”。

② Harry G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68, no. 1 (1971)。

③ Byers 做出了这样的尝试。参见 Byers, “the Meaning of Voluntas in Augustine”。

④ 参见 *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, ed. H. Flashar and F. Ueberweg, vol. 4. 2 (Basel: Schwabe 1994), 545。

⑤ 例见 *De duabus animabus* 46, 2; *De immortalitate animae* 25; *De civitate dei* V 11, XIII 24, XIX 14; *De trinitate* III 3, 8, XV 1, 1。参见 O’Daly, *Anima, animus*, 322f。

⑥ 参见 V. J. Bourke, “The body-soul relationship in the early Augustine”, in *Augustine “second founder of the faith”*, ed. J. C. Schnaubelt et al. (New York et al.: Lang, 1990), 442–443。

⑦ 例见 *De civitate dei* IX 4, 6, XIV 19, XV 7。

VIII 10, 24), 另一方面如上所述, 奥古斯丁所继承的斯多亚派情感理论不接受柏拉图将欲求理解为纯粹非理性活动的看法。^① 从上述分析中可以看到, 情感和欲求并无截然的区分, 柏拉图式的灵魂三分对于奥古斯丁便不成立。^② 情感和欲求均基于心灵的认可形成, 不存在完全脱离理性控制的、非理性灵魂及其主导的情感或欲求。这种斯多亚式观点被视为心理一元论 (psychological monism), 认为各种心灵能力每时每刻都在理性的掌控下处于和谐之中。^③

柏拉图的心理二元论在回答人是否会明知而做恶这一问题时清楚展示出来。他认为, 人的一切恶行都源于无知, 在某些情况下是因为理性的缺乏造成错误的认识或者纯粹是知识的欠缺, 继而导致我们如今视为“无心之错”的错误行为, 在某些情况下是因为将某种长期的、有害的快乐视为善或者将某种短期的、有益的痛苦视为坏而引发。而人之所以认识不到眼前的苦与乐的本质, 源于其心灵受到非理性部分的主导, 理性被蒙蔽 (*Protagoras* 358c-d)。后一种情况依今日之观念乃故意之错, 但在柏拉图看来原因仍在于没有认识到什么是真实的好和坏。故而他认为不存在后世称为“意志薄弱”的“不自制” (*akrasia*) 现象。“不自制”的含义是行为者认识到选项 A 优于选项 B, 但仍然选择做了 B。按照柏拉图的解释, 行为者并没有真正认识到 A 之为善, 而是被 B 所蕴含的眼前的苦与乐所牵引, 所以不存在不自制, 这种情况下的无知根源在于非理性情感或欲求对心灵的主宰。^④ 由此可见, 柏拉图主张非理性的灵魂部分可以独立决定人的行为, 是与理性相对立的另一种或另一组心灵官能。

在奥古斯丁的二阶情感模型中, 心灵单纯的非理性活动仅限于最初波动的阶段。而无论是停留于心理活动的倾向性情感和欲求, 还是引发行为的意愿, 都是在心智或者意愿认可的基础上形成的; 恶行因此不可能全部归咎于非理性情感或欲求的蒙蔽, 理性不能以失察为由开脱自己的责任。故而如上所述, 奥古斯丁认为罪的原因有无知与困苦两种。其中困苦后来又被称为软弱 (*infirmetas*) 或意愿的软弱 (*infirmetas voluntatis*)。^⑤ 无知指的是人无知于善好的高低优劣, 不认识以上帝为至善的价值的等级秩序, 软弱指的是人已然明了善好的等级秩序, 却仍然倾向于追求低等的、与上帝背离的世俗之善。如果要在心理层面对软弱进行更细致的描述的话就是——心智明知肉身的快乐或者躲避肉身的痛苦是低等的善好, 却仍然为此背离追求上帝的生活, 认可最初波动呈现的适或不适的讯息, 形成各种以肉身的快乐为目的的情感或欲求。按照这样的描述, 意愿软弱的根由尚不清楚。

在斯多亚心理一元论的图景中, 理智时时刻刻体察内心的情感和欲求变动, 并因此为之负

① Byers 即认为奥古斯丁所吸纳的柏拉图派思想和斯多亚派思想不兼容, 并指出他所说的心灵的高等部分和低等部分并非指心灵的二分, 而是指不同的习惯、态度、人生取向。参见 S. Byers, “Augustine on the ‘divided self’: platonist or stoic?”, *Augustinian Studies* 38 (2007): 112 – 116。

② O’Daly 曾指出在柏拉图那里被视为两种心灵能力的愤怒和欲求在奥古斯丁那里处于同一层级。O’Daly, *Augustine’s philosophy of mind*, 12 – 13; *Anima, animus*, 322 – 323; “Hierarchies in Augustine’s thought”, in *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in honor of John O’Meara*, ed. F. X. Martin et al. (Washington, DC: Catholic Univ. of America Pr., 1991), 143 – 154。

③ 参见 F. Buddensiek, “Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug?”, 72。

④ 参见 C. Horn, “Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996): 131; C. Bobonich, “Plato on Akrasia and knowing your own mind”, in *Akrasia in Greek philosophy*, ed. C. Bobonich, et al. (Leiden; Boston: Brill, 2007), 41 – 60。

⑤ 用软弱指称对人的惩罚见 *Contra duas epistulas Pelagianorum* I 3, 7: “neque enim agit in eis etiam qui suadet et decipit, nisi ut peccatum uoluntate committant uel ignorantia ueritatis uel delectatione iniquitatis uel utroque malo et caecitatis et infirmitatis。”亦见 *Contra duas epistulas Pelagianorum* III 3, 4 – 5, 7, 18; *Ad Simplicianum* II 2, 4; *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium* I 33, 38; *De natura et gratia* 51, 59; *Contra Iulianum opus imperfectum* III 110; *De correptione et gratia* 12, 38。

责；所以斯多亚派体现出道德上的严苛主义，要求人严格体察自己内心每一刻的情欲变动，加以理性的驯化。奥古斯丁的心理一元论同样试图将心灵的各种能力看作理性掌控下的和谐整体，但由于拒绝用非理性情感解释意愿的薄弱，同时又将意愿看成一个独立的官能，他在此遇到一个棘手的困难。如果理性已经获得相应的知识，而心灵的非理性部分又不可能脱离理性主宰人的心灵，那么说“理性自相矛盾地认可了不符合自身认识的感性波动”就显得不可理喻，因为这就等于说“p 是好的”，“非 p 也是好的”。对奥古斯丁而言更好的做法是将认可的最高权能交给意愿，确认意愿自身是其软弱的根由，并为其负责。在他的表述中，认可的主语时而是心智，时而是意愿^①，这可以理解为意愿是心智的一部分，所以意愿做出认可也就是心智进行认可。上文也提到，奥古斯丁说过，心智的认可是意愿的活动。但对此还可能有另一种解释。在对《上帝之城》卷九的分析中我们看到，理性（ratio）所要履行的职责便是对最初波动加以认可或拒斥，因此心智的认可也可能指理性的活动。这自然会让人们困惑：究竟是理性还是意愿承担认可的职责，亦或二者有什么样的分工合作？理性和意愿都是心灵的高级部分——心智的组成之一，意愿对于最初波动和倾向性情感或欲求的认可或拒斥需要以理性的认识为依据，但二者并不等同。奥古斯丁从未明确解释过意愿和理性之间的关系，究竟是意愿还是理性拥有最终的决定权并不清楚。^② 不过，既然不接受独立于理性的情感，让理性对认可感性刺激负责又难以理解，为了解释意愿薄弱现象，奥古斯丁必须将最终的决定权交给意愿。按照二阶情感理论，感性波动、理性和意愿的关系如图 2 所示，理性和意愿是心灵的高级部分，相互合作，但为了解释意愿薄弱的根源，三者的关系只能以图 3 的方式来理解，即感性刺激和理性判断在心灵内部的最高法庭——意愿那里争夺自己成为判决依据的权利。对感性波动和情感的认知主义式理解也支持这样的描述：感性波动和理性判断具有不同的认知来源，二者分别将自己的认知讯息交由意愿裁决。当意愿接受理性所判定的好或坏，却又不能拒斥感性刺激带来的适或不适时，便造成自身的软弱。就意愿占据心灵的最高权位而言，奥古斯丁已经具有唯意志论（voluntarism）的倾向。

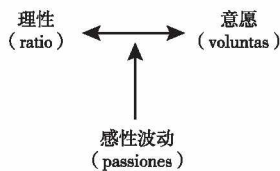


图 2

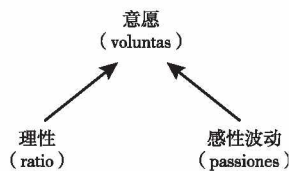


图 3

与柏拉图将不自制归结为非理性情感引起的无知相比，这样的解释更符合对心灵统一的直观看法，并要求人对自己的软弱负责，而且似乎用一个统一的意愿主体克服了理性判断和感性波动的分裂。但稍加审视会发现，奥古斯丁的唯意志论其实又将柏拉图式的整个心灵内部的二元分裂

① 划归给 voluntas 的见 *De spiritu et littera ad Marcellinum* 34, 60; *Epistulae* 217 2, 4; *De civitate dei* I 19; *Contra Iulianum* III 26, 62; *Retractationum* I 15, 2。划归给 mens 的见 *De civitate dei* IX 4; *Contra Iulianum* IV 14, 65, VI 19, 60; *Contra Iulianum opus imperfectum* I 68, IV 50, V 59。

② 这关系到奥古斯丁是理智主义者还是唯意志论者。相关研究可参见 Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982); Kahn, “Discovery of the Will”; T. H. Irwin, “Who Discovered the Will?”, *Philosophical Perspectives* 6 (1992); Gerd van Riel, “Augustine’s Will, an Aristotelian Notion?: On the Antecedents of Augustine’s Doctrine of the Will”, *Augustinian Studies* 38 (2007); Mary T. Clark, “Was St. Augustine a Voluntarist?”, in *Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference*, ed., Elizabeth A. Livingstone, *Studia Patristica* (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ, 1989), “Augustinian Freedom”, *Augustinus* 39 (1994)。

移植到了心灵的高等部分之中：当意愿的认可和拒斥不以理性的思考为根据而仅以自身为依据时，我们所面对的便是意愿和理智的分裂与冲突，或者说，理性和非理性情感之间的冲突转化为意愿究竟要以理性判断还是感性波动作为自己决定的依据。当意愿既认可了感性带来的快乐又认可了理性所确认的真正善好时，冲突便转至意愿自身内部，造成自我的分裂。这种分裂在奥古斯丁对花园皈依的矛盾心情的记叙中有着最鲜明的表现：“在我这儿虽然升起一个新的意愿，要忘我地崇敬祢——上帝，唯一稳靠的欢乐，要将你作为生命的目的去安享，但它还不够强大，不够去克服早前随着时间愈发牢固的意愿。两个意愿故而在我这里争斗，新的对旧的，精神的对肉身的。它们的冲突撕裂了我的灵魂。凭着自身的经验我认识到我曾读过的：肉身欲求的反对精神，精神欲求的反对肉身。我自己站在两边，不过更多站在我肯定的这边，而非我谴责的那边。因为在我不可认可的那边我的自我更少地是自身，因为我大部分是违背意愿地忍受着那一边，而非有意去行那事。然而因为我的罪习惯在反对我的争斗中更强了，因为是我自愿陷入到我本不该行之事之中。”（*Confessiones* VIII 5, 10 - 11）新的意愿要皈依上帝，旧的意愿却又难以舍弃肉欲带来的快乐。两个一阶意愿同时在心灵中呈现，都得到了二阶意愿的认可，由此而来的推论只能是二阶意愿本身产生了分裂——也就是奥古斯丁说的，自我在时间中散裂在杂多的情感和欲求之中。

分裂的意愿和自我最终也无法解释意愿薄弱现象。无论是情感和欲求的形成，还是某个行为的发生，对其做出解释、使其可理解要么是诉诸行为者的知识信念，要么是说明行为者感性上的感受；但如果二者都不是最终的决定因素，唯有意愿才是最高的权能，那么意愿的活动事实上就没得到任何进一步解释。上文使用的拟人的法庭类比已隐含问题。法官对不同诉求的裁决以法律和自己的知识信念为依据。意愿本应依靠理性判断对感性刺激进行认可或拒斥，但在意愿薄弱现象中，前者未能构成拒斥后者的根据，而意愿又不能将自身的屈从归咎于感性刺激，既不遵从理性亦非由感性刺激决定的意愿成了彻底独立、无所仰仗的心灵官能，心灵中的至高权能却成了无根基的虚位。奥古斯丁的情感和意愿理论于是始终面对一个无解的理论难题：心灵为何在明知善好的等级秩序的情况下仍旧滑向恶的深渊？晚期他只能将这个未解的心灵学说层面上的问题放到形而上学层面加以讨论，声称心灵和有形的存在者一样，都因为上帝自虚无中将其创造而具有根深蒂固的朝向无（*nihil*）的倾向。

这一形而上学和神学的解答是否有效，本文不作讨论。兼容认知主义基础和唯意志论倾向的二阶情感理论虽然难以对意愿薄弱现象做出完善的解释，但相比心理二元论，它使得问题更加深入。二阶情感模型明确了感性刺激具有的认知含义，让意愿同时面对感性上的适或不适以及理性所认识的好或不好的讯息，这就促使人们去思考，在感性感受和理性判断之间如何进行比较和权衡，如何判定感性刺激呈现的适与不适符合还是违背理性所认识的真实的好与坏。在奥古斯丁的思想中理性所认识的善好乃是一超验的价值等级秩序，因此与感性感受有着完全不同的认识来源，感性感受到的适或不适只有在作为追求更高等级善好的工具时才具有价值。但如果将二阶情感模型做一般的运用，不接受超验的价值设定，那么理性认识的好或坏必然有着经验来源，它们和感性感受之间有何关系就必须仔细考虑。工具 - 目的的解释仍然适用，但成问题的是理性判断本身是否也会以感性感受为来源——尤其当理性判断涉及的是道德价值时，如果拒绝道德价值的超验性或者先验性，那么就必须回答单纯生理的感性感受如何能够转化为一个道德判断。二阶情感模型也描述了行为产生的一般过程，它着重强调了由感性刺激发展来的各种情感和欲求，与理性认知一起成为意愿决定的行为选项的过程。时至今日这仍旧是一幅有效的心灵结构图。^① 借助

① 当代神经科学家们用来描述行动产生的心理模型依然没有超出奥古斯丁的框架。例见 A. M. A. Kalis, T. S. Schweizer, S. Kaiser, “Weakness of will, akrasia, and the neuropsychiatry of decision making: An interdisciplinary perspective”, *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience* 8, no. 4 (2008): 402 - 417.

这样的模型人们需要考虑，行为的产生是否仅仅以认知为根据。如果是的话，为何在意志薄弱现象中理性判断无法转化为行动；如果不是的话，除了认知之外还有什么能够推动行动的产生，这种推动力是否来自于感性波动，又是否伴随所有的行动。这些问题超出了奥古斯丁研究的范围，不是本文能够回答的，但藉此想要表明，哲学史的研究同样可以倒逼出当代研究仍未能解决的问题，促使人们进行进一步的思考。

四、小结

奥古斯丁在古代哲学诸学派争论基础上发展出的情感理论在今天看来依旧有其价值。它展示出人类心灵运作的一个基本结构，按照这个结构人的各种情感、欲求或说意愿的产生均是心灵的低级和高级认知功能协作的结果。心灵首先在通过感官或自身想象获得的感性表象刺激下产生适或不适的波动，然后由意愿依靠理性判断对这些波动中蕴含的认知信息加以认可或否决，判断的依据不同导致不同的情感状态。这样的框架反对理性认知和非理性情感的二元划分，强调情感中包含的不同层次的认知因素。随之而来的问题则是，如果一切情感和欲求以及人的行动都以意愿的认可为基础，当心灵获得关于真实善好的知识后，为何还会存在背离这种知识、追求低等善好乃至恶的意愿软弱现象。奥古斯丁的理论既不能将其归咎于理性的缺乏，也不能归咎于非理性波动的控制，只能让意愿自身为其负责。这使得意愿占有了心灵的最高权能，但意愿在此情况下认可或拒斥的决定就丧失了根基，无法解释。虽然面对这样的理论困境，但理解奥古斯丁的思想能够促使人们进一步思考：理性认知为何无法单独构成行为的动因？如果将行动的终极动因归诸意愿，意愿这种没有根基的推动力该如何理解？如果不归诸意愿而采取传统的办法归诸感性刺激，那么在认知主义模式下，是感性刺激及由此形成的情感包含的认知因素构成了行动的动因还是别的什么？这些都是当代哲学仍旧需要回答的问题。

（责任编辑：李文彬）