

奥古斯丁超越情感思想研究*

高 源

提 要：如何超越情感的干扰而寻求尘世心灵的健康安宁是希腊古典哲学探讨的一个重要主题。作为古典哲学向中世纪基督教思想传统转型中的教父巨擘，奥古斯丁有丰富的关于情感本质和心灵疗治理论的阐述，其中斯多亚学派和新柏拉图主义构成了奥古斯丁理解情感问题的两个重要思想资源。特别是在“不动情”(*apatheia*)和“怡情”(*eupatheia*)理论上，奥古斯丁展示出对古典哲学情感诠释的浓厚兴趣。然而，关于奥古斯丁是否真的承继希腊古典哲学调控情绪与超越情感的理论，学界一直有较大的分歧。一种观点认为，奥古斯丁与传统斯多亚学派立场相符并很好地保留了“不动情”的超越情感的哲学理想；而另一种挑战性观点则认为，奥古斯丁已经完全脱离希腊古典哲学的框架。本文将梳理奥古斯丁情感理论资源并定位出奥古斯丁关于超越情感思想的真实立场。在此基础上，我们将透视出晚年奥古斯丁情感思想的内在逻辑并探讨其视阈转型中所展示的新的情感价值向度和精神目标。

高源，上海交通大学人文学院哲学系副教授，芬兰赫尔辛基大学哲学博士。

关键词：奥古斯丁 希腊古典哲学 超越情感 不动情 情感成神

情感 (*passion*)^① 为困扰奥古斯丁并贯穿其一生思考的一个核心问题。早年的一些情感经历时常刺痛奥古斯丁来思考情感的本质及其在人生中的作用^②。在米兰悟道之前 (386 年夏)，奥古斯丁即已受到埃及隐士安东尼禁欲和修道理想^③ 的感召并同时受到不同哲学禁欲传统的影响。其中，斯多亚与新柏拉图主义成为塑造奥古斯丁“超越情感”理想的两个主要哲学流派，特别是其不动情” (*apatheia*; ἀπαθεια) 与“怡情” (*eupatheia*; εὐπαθεια) 理论^④。然而，关于奥古斯丁是否承继了希腊古典哲学不动情或超越情感的思想传统，学界争议较大。如下我们将首先介绍希腊古典哲学与奥古斯丁情感思想关联的争论背景，进而分析奥古斯丁哲学视阈的转型及其晚年情感思想坐标，从而揭示出奥古斯丁关于超越情感的价值指向及其神圣化的终极目标。

一、超越情感的传统：希腊古典哲学与奥古斯丁情感思想关联的争论

斯多亚主义 (Stoicism)^⑤ 与 [新] 柏拉图主义 (Neoplatonism)^⑥ 是影响奥古斯丁情感思想形成的两大主要古希腊哲学流派。例如，在柏拉

图主义流派中，柏拉图的灵肉二分观、亚里士多德与普罗提诺的心灵三分论、波菲利的意识与情感初动观、维吉尔的英雄观 (“*mens inmota mota manet, lacrimae voluntur inanes*”)^⑦ 对奥古斯丁关于心灵结构及其调控的理解具有较大影响^⑧；而斯多亚学派的“情感是病” (芝诺与克律西波斯)、“情感是意志的指向” (西塞罗)、“不动情” (奥卢斯·格里乌斯/Aulus Gellius) 等观念也大量在奥古斯丁著作中引述^⑨。然而，关于奥古斯丁晚年思想中是否依然秉持这些古典哲学家超越情感的观点，学界争论比较激烈，展示出截然相反的立场和证据。其论证背景如下：

欧·达利 (Oliver O'Daly) 为当代诠释《上帝之城》以及奥古斯丁情感哲学颇富影响力的学者。在其考察《上帝之城》“双城”概念时，他认为奥古斯丁并未接受斯多亚哲学家“不动情”之超越情感的理想。^⑩ (1) 在尘世之城的维度上，欧·达利强调奥古斯丁并未区分动荡情绪 (*passions*) 与不动情之怡然之境 (*constantiae*)，也没有将情绪/情感本身作出好坏之分，因为这些情感或好或坏完全取决于意愿 (*will*; *voluntas*) 的指向。而且，健康的人理应有适度

的情感，比如对惩罚的“恐惧”、对永生的“欲望”、对犯罪的“恐慌”、对罪恶带来的“痛苦”等。这些情感如“恐惧”和“欲望”都显示了正义性和适度性。^①更重要的是，奥古斯丁并未像斯多亚学派哲学家一样，将情感界定为一种“疾病”（diseases）或“罪恶”（evils），而是认为所谓的“超越情感”在尘世生活中实际是一种“非人性”（inhumanity）和“麻木”（insensitivity），丧失了最基本的情感的道德和伦理。^②（2）在上帝之城的维度上，欧·达利注意到人依然可以感受到一些情感，比如爱（love）和高兴（gladness）这些并不局限于尘世的情感。这些情感在奥古斯丁描述上帝之城中的精神状态时给予了肯定。^③这样，无论从尘世之城，还是从未来上帝之城的角度，奥古斯丁都没有接受斯多亚哲学超越情感（*apatheia*）的观点。在此基础上，欧·达利总结说，奥古斯丁的情感理论明显地区别于以斯多亚主义为代表的古典哲学，而奥古斯丁更没有承继这些希腊哲学家“超越情感”的哲学思想传统。^④

承接欧·达利的看法，玛西娅·科什（Marcia Colish）也认为奥古斯丁在其晚期著作中并未接受古典希腊哲学家的不动情理论。但科什注意到一个有趣现象：奥古斯丁早年紧随斯多亚哲学家立场并高扬不动情与心灵安宁之境，然而在中期（约 390 年左右）却修正了之前的观点，展现出较强的神学色彩。^⑤科什据此认为，在晚年奥古斯丁的动态历史神学视阈下，无论是堕落之前的伊甸园，还是尘世之城，还是未来上帝之城的时空中，他都没有接受古典希腊哲学家所谓的“不动情”的目标。也就是说，在奥古斯丁的“双城起源—尘世之城（朝圣之旅）—未来上帝之城”的整个时空观中，超越情感的“不动情”理想均未占丝毫位置。^⑥科什论证说，在奥古斯丁看来，即便是在堕落前，人类初祖（亚当与夏娃）也没有秉持“不动情”；否则，他们也不会“欲望地”想吃禁果。^⑦“不动情”的理想在此生不可能，而一些情感如“爱”与“喜乐”也会在未来永恒之城中存在。^⑧因此，科什作出结论：古典哲学家的超越情感的理想已经完全从奥古斯丁晚年的情感观中剔除了。

彼得·金（Peter King）对以上玛西娅·科什的观察做出一些修正，认为奥古斯丁拒绝了斯多亚哲学家的情感理论但却保留了“非波动的情

感”（*dispassionate passions*）的理想。然而，当评论奥古斯丁晚年的神学框架时，彼得·金指出奥古斯丁连“非波动的情感”状态也一并放弃了，即已经完全抛弃了古典希腊哲学流派的不动情的情感立场。^⑨与科什的观察略有不同的是，彼得·金认为古典哲学家如斯多亚学派的超越情感的理想实际在奥古斯丁这里保留了很长时间，而不是科什所说的“早期著作之后，奥古斯丁立即放弃了古希腊哲学的不动情教义”^⑩。也就是说，奥古斯丁晚年的新的情感理论已经完全脱离了以斯多亚哲学为代表的古典希腊哲学流派的不动情教义。

与以上立场截然相反，德国约翰纳斯·巴赫腾朵夫（Johannes Brachtendorf）^⑪提出，奥古斯丁实际并未脱离古典希腊哲学“不动情”的理论框架，而是奥古斯丁与斯多亚哲学家给出了不同的超越情感的方案。巴赫腾朵夫强调，虽然奥古斯丁晚年采取神学的立场（特别是以耶稣基督的情感为价值坐标），他实际上并未真的批评斯多亚的道德心理学；恰恰相反，奥古斯丁呼应了斯多亚哲学不动情的理想以及古典流派长期以来的“超越情感”的哲学主题。巴赫腾朵夫作出如下精彩的评论：

斯多亚不动情（*apatheia*）理想需要与奥古斯丁在什么意义上言说的完美情感之境（state of perfection）相比较。用耶稣基督的标杆来批评斯多亚的[不动情]理想毫无意义……通过基督的情感的波动 [*perturbationes*]，我们可以重新获得安宁；通过他[基督]的软弱，我们再次变得坚强。基督主动承担此生的波动情感 [*passions*]，目的恰恰是想让人们脱离情感[免受此生情感的困扰]。^⑫

巴赫腾朵夫认为，对奥古斯丁来说，“超越负面的情感”恰恰是救赎的必要条件。没有人可以做到像基督那样对抗情感，因为基督“道成肉身”故意来体验尘世的情感，以达到治愈情感、教人超越情感折磨的目的。^⑬巴赫腾朵夫强调，基督提供了一个不可企及的治愈情感的标杆，正像斯多亚不动情的理想一样；唯一不同的是，基督的标杆乃植根于救赎为目的的语境中。这样，无论斯多亚的“不动情”，还是基督的“超越情感”，在现实中都是一种模范标杆，其原理是一样的。^⑭

巴赫腾朵夫继续论证：（1）对基督而言，经

受情感折磨恰恰是为实现拯救人们脱离情感的目的，以此来帮助他们重新回到安宁、没有干扰的生活状态。这显然并未离开斯多亚的哲学理想。^⑤（2）对奥古斯丁而言，其目的也不是攻击不动情的理想，而是批评古典哲学家连“积极情感”都抛弃。^⑥因此，无论奥古斯丁还是斯多亚学派，都追求不动情的情感状态以及超越情感的理想状态。^⑦一言以蔽之，在巴赫腾朵夫看来，奥古斯丁与斯多亚哲学流派在“不动情”和“怡情”的理论上并无二致，只是在具体治愈情感的方略上奥古斯丁采用的是宗教的手段而已。

凡·瑞尔（Gerd Van Riel）^⑧赞同巴赫腾朵夫的看法，认为奥古斯丁将这些哲学观点纳入其晚年思想中，而不是脱离古典希腊哲学的思维框架。与巴赫腾朵夫从斯多亚角度阐发略有不同，凡·瑞尔侧重从新柏拉图主义情感理论角度来论证奥古斯丁的古典哲学立场。在他看来，奥古斯丁关于不动情和怡情（*eupatheia*）的阐述乃是对古典哲学家的重新解释和确认。比如在末世论的情感“怡情之乐”（*pleasure; gaudium*）的阐述上，凡·瑞尔强调指出，奥古斯丁并未脱离[新]柏拉图主义框架^⑨，而是接受了新柏拉图主义的“乐”的观点：“奥古斯丁指出我们的意志（*voluntas*）只有在抵达完满之境时才能被最终完善（*perficitur*）；而此时，平生的欲望也将更新为[一个充满爱的人的]怡然之乐（*amor fruentis*）。”^⑩奥古斯丁的“怡然之乐”包括两个层面，一个是肉体的完善，另一个是人的意志和精神永歌于上帝怀抱。凡·瑞尔指出，奥古斯丁将这两个层面都与那个永恒的善好相结合，这恰恰与亚里士多德主义“怡情之乐”（*gaudium*）的定义相符。^⑪基于此，凡·瑞尔评论说，奥古斯丁在其救赎神学中保留了“乐”与“爱”这两种情感而并未离开整个的柏拉图主义哲学框架。

以上针对奥古斯丁是否离开了古典哲学关于超越情感的思想传统这个核心主题，学界展示了截然相反的论证和立场。这些相反解释都似乎颇有道理。然而，这些讨论都没有深入考察奥古斯丁改变早年哲学立场的深层次原因。特别是对一些关键哲学范畴如意志（*voluntas*）、爱（*amor*）、正义（*iustitia*）、不动情（*apatheia*）、怡然之情（*eupatheia*）等的理解上，奥古斯丁已不同于以往解释。^⑫对这些根本范畴的诠释的改变，深刻地反映了奥古斯丁情学视阈的转型。在接下来本

文的论证中，我们将看到晚年奥古斯丁从宗教人类学的角度来重新评估斯多亚主义和[新]柏拉图主义的哲学立场，展示出一种集“悲观”与“乐观”双重视阈于一体的动态人类学图景。一方面，奥古斯丁持一种悲观的态度来看地上之城中的情感现象，用“原罪”之棱镜来观察人在此生的悲惨社会生活；另一方面，他以乐观的超越性的视角来看上帝之城中被救赎城民参与到三位一体内在神圣生活的精神生命。于此，奥古斯丁用宗教人类学的有利据点（*vantage point*）来重新评估古典希腊哲学流派的情感术语与价值取向。

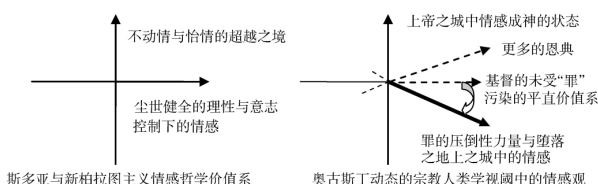
二、奥古斯丁哲学视阈的转型及其晚年情感思想坐标

早年奥古斯丁崇尚古典哲学的不动情与怡情境界。在一些早期著作（约395年之前）如《论音乐》（*De musica*）、《论公教会之道》（*De moribus ecclesiae Catholicae*）、《论秩序》（*De ordine*）、《驳学园派》（*Contra Academicos*）中^⑬，奥古斯丁认同斯多亚与柏拉图主义的完全控制心灵的理性状态，追求不动情及其相应的四种美德：谨慎、节制、刚毅与正义。在这些著作中，奥古斯丁强调理性对情感的绝对支配权并赞同斯多亚学派关于智者应该完全将情感排除心灵之外的智慧之举——即便是怜悯（*compassion*），也需一并戒除，因为任何干扰哲学家的情绪都是一种“病”^⑭。然而，在其中期作品如《忏悔录》（397—401）中，奥古斯丁越来越感觉到人的能力的局限性，特别是在控制情感方面时常软弱。值得注意的是，在皈依基督教期间（386年），奥古斯丁也同时接触了许多新柏拉图主义的著作。^⑮他开始逐渐怀疑斯多亚不动情观念并试图从柏拉图主义的“调控”（*moderation*）视角来修订之前的立场。一个明显的例子即是在《忏悔录》（9.12.33）中，当面对母亲莫妮卡之死时，奥古斯丁并未像斯多亚哲学家那样全然冷漠，而是有节制地“流泪了一小段时间”（*flevisse me matrem exigua parte horae*）：

我乐于在您[天主]面前为她流泪，也为我自己。现在我把强忍回去的眼泪自由地流出来。我的心安实于这些眼泪，因为您在聆听眼泪的诉说，而不是那些所谓的批评者[*cuiusquam*]傲慢地评论我的哭诉。^⑯

奥古斯丁承认，在面对母亲过世的场景中，有节制的哭泣反倒是一种释怀。^⑤由此，奥古斯丁察觉到人的意志在控制情感之时的软弱和无力。与其消灭情感，不如有节制地调控。

然而，在晚年作品中如《上帝之城》（413—427）中，奥古斯丁的立场已不同于之前所依附的斯多亚或新柏拉图主义诠释，而是在“双城”的视阈下引入原罪和恩典这两个关键神学范畴。这使其视野呈现出与古典希腊哲学不同的多维动态空间：



在尘世层面上，奥古斯丁强调原罪的压倒性力量。从原罪的倾斜性视角出发，奥古斯丁批评希腊哲学家高估了他们的理性与美德，处于一种“骄傲”和自我为中心的膨胀状态。在奥古斯丁看来，堕落境遇中的人的意志、爱、理性功能均已被弱化和扭曲，体现出颠倒的倾向，即“意志与爱的重量”^⑥。同时，基督建立了一个未被“罪”扭曲的价值坐标，提供了一个评估人的情感质量的新的标准。在末世论层面，奥古斯丁认为朝圣之民将进入上帝之城，在圣爱和更多恩典（*gratia maiore*）的提携下将参与三位一体内在的神圣精神世界。其中，堕落的意志将被修复而情感将得到圣化（*deified*）^⑦。我们看到，晚年奥古斯丁已从哲学视阈转向宗教人类学。在这个新的情感思想坐标中，如下五个方面成为支撑其论证的关键点：（1）罪的压倒性力量导致现实社会的悲惨处境；（2）人不可能通过自身力量进行自我救赎；（3）道成肉身的基督没有被原罪所污染，因而可以提供一个正确的价值坐标；（4）为拯救堕落的人性状态，一种外部力量（基督）需切身感受并参与人性的虚弱处境；（5）这个外部力量具有足够的力量扭转堕落的人性现实。^⑧这样，奥古斯丁晚年的神学根基于这样一幅动态人类学综合图式：人类颠倒的（*perverted*）现实社会生活、神性未受污染的平直坐标参照系以及未来上帝之城中的情感的神圣之境。

从这样的动态视阈来反观斯多亚与柏拉图主义学派，就会发现哲学家所崇尚的决定情感质量

的中枢器官（理性与意志），在奥古斯丁这里都已受到质疑。在秩序颠倒的尘世神学图景中，意志与爱呈现一种重量，这种重量（*pondus*）体现了原罪引起的结构性的堕落和价值偏斜。这种“意志与爱的重量”的观念和偏斜的世界图式在古典希腊哲学流派中均不存在。因此，古典哲学家推崇的“不动情”所依赖的理性与意志，在奥古斯丁看来，都已经失去原有的平衡而呈现错误的倾向。这样，在斯多亚价值坐标中或许可能的不动情（*impassibilitas*）的境界和美德，在奥古斯丁所理解的地上之城变得不可能，甚至是一种邪恶。如《上帝之城》14卷第9章末所评论：

其中有人因为极为少见，也极为怪异的虚妄，对自己极为自恋，丝毫不为情感所刺激、鼓动、感染，或控制。与其说他们得到了真正的平静，不如说他们彻底失去了人性。心硬未必就正直，麻木未必就健康。^⑨

“其中有人”这里主要指斯多亚与新柏拉图主义者以及种种不为情所动的哲学家。在奥古斯丁看来，没有怜悯、没有情感，是一种虚妄、自恋、傲慢，甚至是麻木不仁。可以清楚地看到，奥古斯丁已经远离了古典哲学家所宣扬的不动情，认为在尘世既不可能，也不健康，更是一种恶。然而，这并非意味着他放弃了“超越情感”的理想追求。我们进一步来探索晚年奥古斯丁“超越情感”的真正指向。

三、走向成神：晚年奥古斯丁超越情感的终极目标

如上所述，奥古斯丁已不满于斯多亚等哲学流派所宣扬的不动情的理想状态。然而，并非其抛弃了“超越情感”的追求。恰恰相反，奥古斯丁将此理想定位于上帝之城中的“成神”之精神生命。这直契早期基督教的成神思想传统^⑩。

在一卷佚失已久的证道集手稿中（*Sermones nouissimi* 23B），记载着奥古斯丁关于“成神”（*dii fiant*）的演讲辞。该拉丁文手稿约写于403与404年之交的迦太基，传达着奥古斯丁关于人的终极理想及其情感状态：

我们期待着成神。因为上帝不仅有好生之德，而且要使我们成神……正如〔神〕所说，‘你们知道我如何的爱你们，这是多么的确实即我将给你们真实的神性？！为此我承担起了你们道德的虚弱’……我们不要觉

得成神不可信，兄弟姊妹们，即凡夫俗子可以成神 (*homines erant dii fiant*)。因为确据已发生，即上帝道成肉身，我们相信这已发生并期待另一件的来临：神子成为人子，为使入子成为上帝之子。^④

实际上，奥古斯丁多次直接用“*deificare*”的成神论术语^⑤。虽然成神的篇幅并不多，但却在奥古斯丁神学思想中占据核心地位。奥古斯丁在此演讲辞中提出情感成神的重要途径，即“倒空” (*kenosis*) 和“神圣交易” (*commutatio/divine transaction*) 这两个概念。通过神圣的交易，人的情感将被神化而参与到三位一体的内在情感生命中。奥古斯丁在手稿 (*Sermones nouissimi* 23B 1) 中这样介绍这个“交易”逻辑：在一座天平秤上，两边放着一系列貌似“等值的”情感物件，比如屈辱与荣耀、折磨与拯救、死亡与生命。而交易的地点则通过基督的受难 (*Passion*)。基督倒空其自己作为奴隶的形象，吸收所有人类此生的波动情感 [心灵的动荡]，虚弱甚至是死亡。作为一种交易，参与者将获得他的神性、永恒的生命和精神情感生活^⑥。通过这样的“神圣交易”，人将摆脱此生悲惨的情感状态而抵达神圣永乐之境，从而实现“神子成为人子，为使入子成为上帝之子”的终极目标。奥古斯丁在《上帝之城》的最后这样描述情感成神：

在那个城里，所有人都有一个共同的、不可分的自由意志，解脱了所有的坏，充斥了所有的好，毫无缺陷地安享快乐的喜悦……上帝是要把我们变成神，但不是通过背离，而是通过参与。^⑦

这里，“毫无缺陷地安享快乐的喜悦” (*fruens indeficienter aeternorum iucunditate gaudiorum*) 中所蕴含的各种情感特质如“永恒的喜悦”“幸福的享受”“永恒稳定的喜乐”都意味着真正抵达成神状态而参与 (*participation*) 到三位一体的内在神化情感本质中。作为完美的上帝的形象 (*imago Dei*)^⑧ 而与上帝本质融合。而“参与” (*participatio*) 与“融合” (*unio*)，在奥古斯丁看来，则是情感成神的重要途径。

此时，人的情感已摆脱地上之城中的心灵动荡，呈现“超越情感”的圣化之境，而朽坏的人之尘世心灵也将修复至原初良善的自然秩序。^⑨ 此种心灵治愈被称为“基督之恩典” (*gratia Salvatoris Christi*)。然而，恩典不仅仅局限于

治愈，而将赋予人的意志更多的自由：远离情感在尘世的波动特质而拥有永不再堕落和罪恶的自由。因此，自由意志已脱离尘世罪的状态而重新得到了完善的心理结构和永远平静的情感状态。此新的不动荡的情感已与圣爱 (*caritas*) 相结合，展现出永恒喜悦之乐。

至此，可以清楚地看到，奥古斯丁最终将超越情感的理想锁定在了上帝之城中的成神之境上。其可能性途径乃是通过基督的“倒空”与“神圣交易”。凭籍基督道成肉身与受难 (*Passion*)，其吸取了堕落境遇中人的苦难、折磨和波动的情感，而赋之于圣民以神性与永恒不动情的喜悦。此时，圣爱作为一种强有力的情感纽带将圣化之后的人格与三位一体的神格绑定起来^⑩，成为奥古斯丁眼中真正超越尘世情感波动的终极理想之境。

四、结 语

综合以上分析，我们看到晚年奥古斯丁已将不动情的理想与圣爱结合起来，这早已超越了斯多亚与新柏拉图主义的情感哲学框架。欧·达利 (Oliver O'Daly)、玛西娅·科什 (Marcia Colish) 与彼得·金 (Peter King) 等学者正确看到奥古斯丁已经脱离了希腊古典哲学框架而构建他自己的神学理论。然而，他们并未察觉到奥古斯丁实际上也保留了某些斯多亚和柏拉图主义的术语与超越情感想法的痕迹。这些观点缺失被巴赫腾朵夫 (Johannes Brachtendorf) 和凡·瑞尔 (Gerd Van Riel) 所弥补，但后者并未留意到奥古斯丁实际上业已修订了超越情感的内涵并扬弃了古典哲学框架 (即便是保留了相同的术语)。这意味着奥古斯丁在其晚年情学神学的构建中，试图寻找继承和扬弃古代哲学超越情感思想传统上的平衡点。

奥古斯丁用原罪和恩典的动态历史视阈来重新审视古典哲学对人类尘世境遇的观察。在地上之城的历史维度上，奥古斯丁不再相信哲学家不动情的理想可以一劳永逸地抵达，因为决定情感质量的动机性官能已经败坏了。不同于斯多亚学派全面否定情感的立场，奥古斯丁强调意志和爱在情感现象中的决定作用，并肯定在一定条件下可对情感进行调控。同时，奥古斯丁相信道成肉身的基督提供了评估情感性质的一套合理的价值坐标。在末世论维度上，奥古斯丁秉持情感在圣

爱的提携下融入三位一体生命的成神之途。这在根本上超越了希腊古典哲学不动情和怡情的理念以及一些早期教父所崇尚的伊甸园人类初祖曾经拥有过的情感状态。这样,在对古典哲学情感医疗传统的反思的基础上,奥古斯丁发展出了集悲观与乐观于一体的宗教人类学情感观。

可以看到,奥古斯丁将超越情感的终极目标定位在上帝之城中被神化的情感状态上。情感成神(deification of emotions)成为奥古斯丁晚年思想中的理论新开掘。这不仅提供了一种扭转尘世堕落情欲而实现圣化的一种可能性途径,也为走出古典哲学情感思想的传统窠臼开拓了新的思想资源,为中世纪情感思想的发展奠定了一座基石。

(责任编辑:若火)

* 本文系国家社科基金后期资助项目“走出古典哲学:奥古斯丁情感思想研究”(19FZX030)阶段性研究成果。

- ① 在奥古斯丁时代,“emotion”这一术语尚未出现。承继西塞罗(Cicero)的用法,奥古斯丁一般用 *passio*, *affectus*, *perturbatio*, *motus animae*, *concupiscentia* 等拉丁词来指称涉及情绪变化的精神现象。本文一般用“passion”来指称情感“emotion”,但偶尔也用“emotion”这个现代词来指称人的整体情感现象,并和拉丁术语“*passio*”或“*affectus*”互换。值得注意的是,中文亦没有“*passio/affectus*”的确切表达,为方便故,本文用“情感”“情欲”或径直用“情”来指称“emotions/passions”。关于奥古斯丁时代情感术语的种类和历史演进,见 Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Robert C. Solomon, *The Passions, Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.
- ② 见奥古斯丁《忏悔录》第二、六、九章。
- ③ 在早期生活的叙述中,奥古斯丁描述他为情欲所困而深陷罪恶。因此,如何超越情欲和情感的干扰,成为他思考的一个核心问题。在《忏悔录》第十章中,奥古斯丁表达了他向往埃及隐士安东尼修道生活的意愿,希望独自飞越现世生活而摆脱尘世焦虑的困扰(*Conf.* 10.43.70: *Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae, agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem*)。奥古斯丁关于沙漠隐士安东尼控制情感/情欲思想的知识来源,乃是通过安条克·爱娃格力乌斯(Evagrius of Antioch)对亚他那修《安东尼传》(*Life of Antony* by Athanasius)的拉丁文翻译。关于沙漠隐士安东尼超越情感理想对奥古斯丁的影响,见《忏悔录》(8.6.13-15)。亦见 *Confessions*, transl. Henry Chadwick, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 143; Simo Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval*

Philosophy, Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 139; Gao Yuan, *Freedom from Passions in Augustine*, Oxford: Peter Lang, 2017, p. 55.

- ④ 作为希腊哲学的两个重要概念,“不动情”(apatheia)与“怡情”(eupatheia; constantia)均指理性对大脑/心灵(mind)的完全控制。前者(apatheia)主要指心智高级官能(如理性和意志)对整个心灵的掌控和将情感完全排除心灵的调控功能;而后者(eupatheia)主要指情感被排除心灵之外的怡然境界。这两种理性之境,在斯多亚学派(Stoics)看来,唯有智者或哲学家才可拥有,一般人却很难达到。关于“不动情”与“怡情”两者的关系,学界有如下的诠释:(1)两者均指完全理性之智者的合乎时宜的心灵触动;故“不动情”(apatheia)即是“怡情”(eupatheia)(Brad Inwood 观点);(2)两者均是完全理性的态度(Margaret Graver, Gerd Van Riel 与 Martha Nussbaum 的观点);(3)“怡情”是一种好的状态,而指向真正的善好而表现出一种情感冷漠(Tad Brennan 观点);(4)两者都是一种理想,不为情所动(Sorabji 观点)。见 Tad Brennan, “The Old Stoic Theory of Emotions”, in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen, Dordrecht: Kluwer, 1998, pp. 21-70; Nussbaum, 1994, pp. 379-399. 结合以上学界诸观点,本文倾向于认为,“不动情”与“怡情”均指智者的不为情所动的完全理智状态。在这个意义上,两者均指大脑在清醒状态下的理性判断,但同时反映出对外在事物的冷漠的态度(indifferent attitude)。
- ⑤ 奥古斯丁对于斯多亚学派的知识的了解主要是通过西塞罗(Cicero)。西塞罗在其《图斯库卢姆辩论》(*Tusculanae disputationes*)中介绍了大量斯多亚哲学家“不动情”的理论,成为奥古斯丁情感思想的重要来源。关于西塞罗作为奥古斯丁的斯多亚情感理论的一个主要来源渠道的论述,见 Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 121; Harald Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1967, pp. 511-514.
- ⑥ 奥古斯丁并未严格区分柏拉图主义与新柏拉图主义,也没有区分柏拉图主义与亚里士多德主义(逍遥派)关于情感心理学的立场。当提及“柏拉图主义”“新柏拉图主义”或“亚里士多德主义”情感理论时,奥古斯丁倾向于一种折衷的“新柏拉图—逍遥派”立场(Neoplatonic-Peripatetic position),作为一种相对的立场区别于斯多亚主义(Stoicism)。如奥古斯丁在《上帝之城》第9卷第4章中就将“[新]柏拉图学派”与“亚里士多德主义”的情感观相连通。关于奥古斯丁对“[新]柏拉图主义”与“亚里士多德主义(逍遥派)”作为整体考虑的现象,见 Sarah Catherine Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013; Christoph Horn, *Augustinus*, München: Beck, 1995; Carol Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

- ⑦ 见维吉尔《埃涅阿斯记》/Aeneid IV, 449.
- ⑧ 关于奥古斯丁的[新]柏拉图主义立场, 代表性的研究是 Gerd Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine's Theory of the Passions”, in *Augustiniana* 54 (2004), pp. 507—531. 此外, 彼得·金 (Peter King)、欧·达利 (Oliver O'Daly)、特兰斯·爱文 (Terence H. Irwin)、玛塔·慕丝鲍姆 (Martha Nussbaum) 等著名奥古斯丁学者也为“奥古斯丁之柏拉图主义”立场的主要代表人物。其代表著作包括 Peter King, “Dispassionate Passions”, in *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. Martin Pickavé and Lisa Shapiro, Oxford University Press, 2012, pp. 9—31; Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London: Duckworth, 1987; Terence Henry Irwin, “Augustine's Criticisms of the Stoic Theory of Passions”, in *Faith and Philosophy* (20; 4, 2003), pp. 430—447; Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- ⑨ 与以上奥古斯丁新柏拉图主义立场相对, 支持奥古斯丁受斯多亚学派支配的学者有玛西娅·科什 (Marcia Colish)、约翰纳斯·巴赫腾朵夫 (Johannes Brachtendorf)、格拉德·凡贝克 (Gérard Verbeke)、查理斯·帕古爱特 (Charles Baguette)、密察尔·思帕纽特 (Michel Spanneut) 等。他们主张奥古斯丁展示了明显的斯多亚主义倾向, 特别是在语义学、现象学、伦理学、心理学等领域。代表性著作包括 Marcia Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages* (II), Leiden: Brill, 1985; Johannes Brachtendorf, “Cicero and Augustine on the Passions”, *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), pp. 289—308; Gérard Verbeke, “Augustin et le stoïcisme”, *Recherches augustiniennes*, I (1958), pp. 67—89; Charles Baguette, *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, Université de Louvain, Ph. D. diss. 1968, pp. 256—260; Michel Spanneut, “Le stoïcisme et saint Augustin”, *Forma Futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellerino*, Torino: Bottega d'Erasmus, 1975, pp. 896—914.
- ⑩ 欧·达利评论说, 奥古斯丁将所谓的古典哲学家“不动情”境界视为一种精神残忍和肉体麻木, 并认为真正的不动情之境在此生难以企及。见 Gerard O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 156.
- ⑪⑫ 同注 Gerard O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, pp. 155, 156.
- ⑬ 将“情感”视作“病”是斯多亚哲学家较普遍的看法。比如西塞罗在介绍斯多亚哲学时, 强调情感是心灵的波动, 是不必要的干扰和疾病。 *Tusculanae disputationes* 3. 80: ... non naturale esse, sed voluntario iudicio et opinionis errore contractum.
- ⑭ 凡·瑞尔 (Gerd Van Riel) 在此持相同的观点, 认为奥古斯丁在末世论意义上肯定了一些情感如“乐” (joy) 与“爱” (love) 并认为奥古斯丁采取了新柏拉图主义关于“高兴” (pleasure) 的定义。见 Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine's Theory of the Passions”, in *Augustiniana* 54 (2004), pp. 524—531.
- ⑮ 科什留意到奥古斯丁在其著作中展现了从支持古典哲学不动情到怀疑的动态过程。标志性的时间段乃是 380 年末期与 390 年早期, 这个时期恰恰是奥古斯丁米兰悟道 (386 年) 到担任希波大主教 (395 年) 期间。见 Marcia Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages* (II), Leiden: Brill, 1985, p. 221.
- ⑯⑰ 同注 Marcia Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages* (II), pp. 225, 225.
- ⑱ 笔者按: 科什此处关于人类初祖在堕落前不具有“不动情”的论证并不确切。在《上帝之城》14 章 10 节中, 奥古斯丁说在堕落前, 伊甸园中这个时空并无“罪”, 亚当和夏娃过着安全恬静和幸福的生活, 没有情感波动, 也没有诱惑。这种满足的心理状态指向纯然的善好; 与斯多亚哲学家所描述的“不动情”极为相似。正如奥古斯丁原著中作出如下非常有趣的论证: (1) 伊甸园中, 人类初祖以完全平静的心灵来享受上帝之荣光, 无需要 (want), 无欲望 (desire), 也无身体的朽坏 (corruption)。他们过着真实善好的生活 (*De civitate Dei* 14. 26; *Uivebat itaque homo in paradiso sicut uolebat, quamdiu hoc uolebat quod Deus iusserat; Uivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus; Uivebat sine ulla egestate, ita semper uiuere habens in potestate ... Nihil corruptionis in corpore uel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in animo tota tranquillitas*); (2) 即便在伊甸园的性生活过程中, 人类初祖也没有情欲升起; 亚当将“种子”播入妻子夏娃的子宫中, 在这个过程中既无心灵的动荡 (情欲), 也无夏娃生殖器的破损和身体朽坏 (*De civitate Dei* 14. 26; ... *et sine ardoris inlecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris*)。这两点说明亚当和夏娃在受到诱惑之前, 的确是过着“不动情”的无情、无欲、无动荡的安宁生活。奥古斯丁在原文中指出, 唯有夏娃被诱惑来偷吃禁果的那一刻, 欲望升起才显示出原罪的特征 (*De civitate Dei* 14. 10; *Si enim habebant, quo modo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso? ... Amor erat in perturbatus in Deum atque inter se coniugum fida et sincera societate uiuentium ... Erat deuitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum omnino alicunde malum quod contristaret inruebat ... Absit, inquam, ut ante omne peccatum iam ibi fuerit tale peccatum, ut hoc de ligno admitterent, quod de muliere Dominus ait: Si quis uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo*)。因此, 在奥古斯丁看来, 超越情感的“不动情”状态曾是人类始祖堕落前的真实写照。如上奥古斯丁关于伊甸园是否有情欲 (心灵的波动) 及其与原罪关系的拉丁文论述, 非常有趣, 值得关注。
- ⑲ Peter King, “Dispassionate Passions”, in *Emotion*

and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy, ed. Martin Pickavé and Lisa Shapiro, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 21–22.

- ⑳ “Colish ... maintains that Augustine abandoned the ideal of passionlessness after this early period. I disagree, as will be evident shortly”. 同注 Peter King, “Dispassionate Passions”, p. 20.
- ㉑ 笔者按：约翰纳斯·巴赫腾朵夫（图宾根大学哲学与神学教授）为当前比较活跃的德国奥古斯丁学者，积极参与和推动当前中国中世纪研究委员会的筹建（北京大学）以及教父学学科建设。他在奥古斯丁情感哲学以及中世纪教父研究领域的著述甚丰。其最近的研究深入讨论了希腊古典哲学情感论与中世纪基督教传统（特别是奥古斯丁与阿奎那语境）的思想关联。参见 Johannes Brachtendorf: “‘Et lacrymatus est Jesus’ (John 11: 35): The Sorrow of Jesus in the Teaching of Augustine and Aquinas on the Affections”, in *Augustinian Studies* (48: 1, 2017), pp. 225–245.
- ㉒ “The Stoic ideal of *apatheia* has to be compared with what Augustine says about the state of perfection. To criticize this ideal by reference to Jesus Christ makes no sense ... Through Christ’s *perturbationes* we can regain tranquility, and through his *infirmetas* we become firm again. Christ’s evocation of passions aims at deliberating humans from their passions.” Johannes Brachtendorf, “Cicero and Augustine on the Passions”, *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), p. 304. 此处中文翻译为笔者译。
- ㉓㉔㉕㉖ 同注 Johannes Brachtendorf, “Cicero and Augustine on the Passions”, pp. 304, 304, 304, 296.
- ㉗ “Augustine’s reflection on Christ’s passions is not an attack on Stoic moral psychology. Instead, Augustine uses Cicero’s analysis of the passions to explain Christ’s way of therapy ... In fact, freedom from passions is a necessary condition of salvation as far as negative second-order passions are concerned ... since Christ deliberately suffered from passions, the Christian’s fear of death does not prevent him from reaching the goal of goals”. 同注 Johannes Brachtendorf, “Cicero and Augustine on the Passions”, pp. 305–306. 需要注意的是，当巴赫腾朵夫解释斯多亚情感和不动情理论时，他常引用西塞罗的观点作为斯多亚哲学的一般特质。
- ㉘ 凡·瑞尔长期活跃于柏拉图影响下的古希腊哲学以及奥古斯丁传统与古代哲学关系领域的研究，为“奥古斯丁之柏拉图主义诠释”立场的重要代表。代表著作是《奥古斯丁情感理论的新柏拉图主义倾向》。参见 Gerd Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, in *Augustiniana*, 54 (2004), pp. 507–531.
- ㉙ 同注 Gerd Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p. 530.
- ㉚ “Augustine points out that our will is accomplished or perfected (*perficitur*) when it attains what is was tending to, and when it takes rest in this attainment. The result of this is that the desire of the one who was seeking (*appetitus quaerentis*) is modified into the love of the one who feels joy (*amor fruētis*)”. 同注 Gerd Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p. 530.
- ㉛ “Thus, we can conclude that when Augustine transposes pleasure to the state of the redeemed body, he is doing the same as the pagan Neo-Platonists; he follows Aristotle rather than Plato”. 同注 Gerd Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p. 530.
- ㉜ 甚至，有些学者将奥古斯丁的新诠释视为一种“误解” (misunderstanding)。比如理查德·索拉吉 (Richard Sorabji) 批评奥古斯丁误解了斯多亚不动情 (*apatheia*) 理论，而误解的原因在于奥古斯丁首先对“初动” (first movements) 作了错误解释，误认为由于初动而斯多亚哲学家不可能达到不动情的境界 (参见 Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 397–398, 383)。这种批评，实际并未注意到奥古斯丁立场的阶段性调整，即早年依附于斯多亚情感诠释，中晚期则从宗教人类学的新的角度对斯多亚不动情理论进行深刻反省和重新评估。
- ㉝ 这些著作追溯至 386 年至 391 年间：《论音乐》(387—391)、《论公教会之道》(写于 388 年，修订于 390 年)、《论秩序》(386 年 11 月至 387 年 3 月)、《驳学园派》(386 年 11 月至 387 年 3 月)。
- ㉞ 奥古斯丁此时对怜悯的看法受斯多亚影响较深。在斯多亚看来，任何情感 (乃至怜悯) 都是心灵的一种痛苦，更是一种“病”。作为哲学家，必须完全避免情感这种“病”的干扰。关于斯多亚将情感视为“病”及其对“怜悯”的教导，见 Brad Inwood, “Why do fools fall in love?” in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 41 (1997), p. 63 (n. 22).
- ㉟ 《忏悔录》(7. 9. 13–14) 提到 386 年夏，奥古斯丁从获得了一批新柏拉图主义著作。彼得·布朗 (Peter Brown) 考证说，这些著作许多都是普罗提诺的作品并经过维克多努斯 (Marius Victorinus) 拉丁文翻译。其中也包括波菲利的一篇作品 (现佚)。见 Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 85.
- ㊱ *Conf.* 9. 12. 33: ...*et libuit flere in conspectu tuo de illa et pro illa, de me et pro me. et dimisi lacrimas, quas continebam, ut effluerent quantum uellent, substernens eas cordi meo; et requieuit in eis, quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum.* 此处中文翻译为笔者从拉丁文译出。
- ㊲ “因此，您 [天主] 可否解释为什么当我不开心的时候，流泪是一种释怀？” (*Conf.* 4. 5. 10: ... *ut dicas mihi, cur fletus dulcis sit miseris?*)
- ㊳ “意愿与爱的重量”为奥古斯丁晚年神学的重要理论贡献。如罗明嘉 (Miikka Ruokanen) 在解释该概念时说：“重量 (*pondus*) 的原则，乃是指理性存在者的意志与爱，要么遵从、要么偏离原始自然秩序的倾向。因堕落之故，在奥古斯丁的术语中，*pondus* 一词基本上是指败坏了的理性存在者从向上转而向下的倾向，亦即从朝向造

物主转而朝向被造物。”见 [芬] 罗明嘉著、张晓梅译：《奥古斯丁〈上帝之城〉中的社会生活神学》，北京：中国社会科学出版社，2008 年，第 41 页。关于尘世向度人性的堕落以及“意志与爱的重量”问题的讨论，见高源：《奥古斯丁情感思想源流考》，《世界宗教文化》2019 年第 4 期，第 158 页。

- ③⑨ *De civitate Dei* 15. 1: ... quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum uiuunt; quas etiam mystice appellamus ciuitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.
- ④⑩ 参见 J. N. D Kelly, *Early Christian Doctrines*, London: A & C Black, 1977, pp 353—366.
- ④⑪ *De civitate Dei* 14. 9: ... et si nonnulli tanto inmaniore, quanto rariore uanitate hoc in se ipsis adamauerint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu; humanitatem totam potius amittunt, quam ueram adsequuntur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum. 中文翻译见吴飞译：《上帝之城：驳异教徒》（中），上海：三联书店，第 203 页。
- ④⑫ 最早的成神观可追溯到二世纪的爱任纽 (Irenaeus)。爱任纽在《反异端》中说：“神子成为人子，以便使人子成为神子” (factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse)。承继其表述，四世纪的亚他那修 (Athanasius) 在其《论道成肉身》第 54 章中说：“神成为人，以便使人成为神” (Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν)。成神的阐述在希腊教父中更为常见，如巴西尔在《论圣灵》第 9 章 23 节说：“人将像神，甚至最高的欲望，即成神” (become like God, and, the highest of all desires, becoming God)。参见 John Kaufman, *Becoming Divine, Becoming Human: Deification Themes in Irenaeus of Lyons*, Oslo, MF Norwegian School of Theology; PhD Dissertation, 2009, pp 8 and n 27。关于基督教成神传统，见 Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004; Veli-Matti Kärkkäinen's *One with God: Salvation as Deification and Justification*, Collegeville: Liturgical Press, 2004; David Vincent Meconi, *The One Christ; St. Augustine's theology of Deification*, Washington: The Catholic University of America Press, 2013; Daniel Keating, *Deification and Grace*, Naples, FL: Sapientia Press, 2007.
- ④⑬ *Sermones nouissimi* 23B. 1: ...expectamus diuinitatem. Vult enim Deus non solum uiuificare, sed etiam deificare nos ...tamquam dicens: “Vis nosse quantum te diligam, quam certus esse debeas daturum me tibi diuinum meum? Accepi mortale tuum.” Non nobis uideatur incredibile, fratres, deos fieri homines, id est qui homines erant dii fiant. Incredibilius est quod iam nobis praestitum est, ut qui Deus erat homo fieret. Et illud quidem iam factum credimus, alterum

futurum expectamus. Filius Dei factus est filius hominis, ut filios hominum faceret filios Dei. 关于奥古斯丁这段成神思想的演讲辞的讨论，亦见高源：《芬兰学派奥古斯丁成神论思想研究及其新进展》，《中山大学学报》2018 年第 4 期，第 158—159 页。

- ④⑭ 哥纳德·伯纳 (Gerald Bonner) 在八十年代对奥古斯丁证道集中 *deificare* 的 15 种案例作了深入分析。见 Gerald Bonner, “Augustine's Concept of Deification”, in *Journal of Theological Studies*, 37 (1986), pp 369—386。实际上，成神术语 “*deificare*” 早在五十年代即被重视，代表性研究是简·斯杜朴 (Jan A. A. Stoop) 1952 年的著作 “*Die Deificatio Hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus*”，但尚未出版。见 David Vincent Meconi, *The One Christ; St. Augustine's theology of Deification*, Washington: The Catholic University of America Press, 2013, pp. xvi—xvii.
- ④⑮ *Sermones nouissimi* 6D (= 23B) .1: *Gerimus mortalitatem, toleramus infirmitatem, expectamus diuinitatem. Vult enim Deus non solum uiuificare, sed etiam deificare nos. Quando hoc sperare humana infirmitas auderet, nisi diuina promitteret ueritas?*
- ④⑯ *De civitate Dei* 22. 30: *Erit ergo illius ciuitatis et una in omnibus et inseparabilis in singulis uoluntas libera, ab omni malo liberata et impleta omni bono, fruens indeficienter aeternorum iucunditate gaudiorum... Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei.*
- ④⑰ 对于人成神后作为上帝的形象 (*ad imaginem Dei*) 与三位一体之第二格作为上帝的形象 (*imago Dei*) 的区分的分析，见 Gerald p. Boersma 最新关于 “*The Imago Dei in De Trinitate*” 的讨论：Gerald p. Boersma, *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp 254—263; Gao Yuan, *Freedom from Passions in Augustine*, Oxford: Peter Lang, 2017, pp 262—265; 亦见高源：《芬兰学派奥古斯丁成神论思想研究及其新进展》，《中山大学学报》2018 年第 4 期，第 161 页。
- ④⑱ *De civitate Dei* 19. 13: *Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum ...pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* 关于奥古斯丁心灵治愈思想的研究，见 Paul Kolbet, *Augustine and the Cure of Souls: Revising a Classical Ideal*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010.
- ④⑲ 圣爱绑定成神之人格与三位一体之神格的思想乃基于奥古斯丁典型的“和子”观 (*filioque*)，见 *De Trin.* 15. 17. 28—29; 7. 3. 6。关于奥古斯丁“和子”观，见 Allan Fitzgerald, “*filioque*”, in *Augustine through the Ages; An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Michigan/Cambridge: Eerdmans, 1999, p 369; Eugene TeSelle, “Holy Spirit”, in *Augustine through the Ages; An Encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Michigan/Cambridge: Eerdmans, 1999, pp 434—436.