

奥古斯丁情感思想源流考*

◎ 高 源

内容提要：作为西方拉丁教父巨擘，奥古斯丁对情感本质及其产生根源有丰富的阐述，其不仅与古希腊哲学流派密切相关，而且也对中世纪以降的情感思想传统影响深远。本文围绕当前学界关于奥古斯丁情感思想来源的争论，深入分析西方古典哲学向中世纪神学转型视阈下奥古斯丁情感思想的源流，从而进一步透析并定位出晚年奥古斯丁情学理论的真实立场。

关键词：奥古斯丁 情感思想 情学

作者简介：高原，中山大学哲学系[珠海]副研究员。

奥古斯丁一生为情(emotions/passions)所困^①。在其早年经历中，偷梨事件、骍妇情遇以及母亲病故等^②都引发其思考情感的本质及其生命角色。同时，两个主流的古希腊哲学流派(新柏拉图主义和斯多亚主义)对奥古斯丁情感观的形成影响甚巨^③。然而，学界关于这两个学派及其在奥古斯丁情感思想中的作用有较大分歧。传统观点认为，奥古斯丁情感理论乃根植于新柏拉图主义传统。而另一种观点则强调，奥古斯丁有明显的尚智主义倾向，其理论出发点乃出于斯多亚哲学传统。我们首先来分析这场争论及其各自的理论依据。

一、新柏拉图主义 vs. 斯多亚主义：奥古斯丁情感思想来源

凡·瑞尔(Gerd Van Riel)为当代国际奥古斯丁学界中新柏拉图主义诠释的重要代表^④。在其代表作《奥古斯丁情感理论的新柏拉图主义倾向》^⑤一文中，凡·瑞尔强调，许多新柏拉图主义者如普罗提诺、波菲利、维吉尔、亚里士多德等都对奥古斯丁的情感观有深刻的影响。他论证说，即便是奥古斯丁吸收了某些斯多亚学派的片段思想，也是通过新柏拉图主义者的中介^⑥。凡·瑞尔列出如下代表人物及其理论内容，来论证奥古斯丁情学思想的新柏

* 本文系教育部人文社会科学研究基金项目“海上丝绸之路：儒家经典首次西传中的拉丁文译本研究”(19YJC720012)与芬兰科学院国家重大项目“The Impact of Religious Values on Chinese Social Life”(FIN-314707)的阶段性成果。

① 值得注意的是，奥古斯丁时代尚无“emotion”这个词。奥古斯丁一般用*passio*, *affectus*, *perturbatio*, *motus animae*, *libido*, *concupiscentia*等拉丁词汇来指称心理与行为等涉及情绪与情欲变化的生理或精神现象。在本文中，我们一般用“passion”来指称情感“emotion”，因为“passion”更接近于希腊文*pathos*(πάθος)与拉丁文*passio*的传统用法。然而，在必要时候，本文也用“emotion”这个现代词来指称人的整体情感现象，并和拉丁词“*passio/affectus*”互换。关于情感术语及其历史演进，见Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp.152-172。

② 这些事件展示了奥古斯丁关于情感/情欲(passion)问题的心路历程。具体情节见《忏悔录》第二、六、九卷。

③ 奥古斯丁既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哲学关于情感心理学的立场。而是作为一种折衷的立场即“新柏拉图-亚里士多德主义”(Neoplatonic-Aristotelianism)，以区别于斯多亚主义。关于奥古斯丁将柏拉图哲学与亚里士多德主义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。

④ 关于凡·瑞尔及其代表性立场，见G. Van Riel, “Augustine’s Plato”, in *A Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, ed. H. Tarrant, F. Renaud, D. Baltzly and D. Layne (Leiden: Brill, 2018)。

⑤ Gerd Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, *Augustiniana*, Vol.54, 2004, pp.507-531。

⑥ Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p.510。

拉图主义倾向：

1. 普罗提诺（《九章集》）：普罗提诺为新柏拉图主义的典型代表，其灵魂内在二分（即感知与理智两部分）的理论深刻影响了奥古斯丁。在普罗提诺看来，情感只能源起于“具魂之身”（ensouled body），也即是灵魂感知部分和肉体的联合（见《九章集》第1卷8章15节14—18段）^①。普罗提诺认为心灵具有“灵感的肉体—感官—理智”三层结构中，当理智向下顺从肉体的冲动时，才产生了情感与情欲。在《论音乐》（第6卷第5章10节）中，奥古斯丁接受了以上灵魂三分法和情感/情欲发生学的观点，并借鉴了普罗提诺《九章集》第4卷4章20节18—20段以及第5卷第1章12节12—14段的论述^②。

2. 波菲利（《论禁欲》）：波菲利认为情感与情欲起源于灵魂感知或觉察，即心灵服从于肉体快感^③；这种观点影响了奥古斯丁。波菲利认为，“注意力”（*attentio*）为心灵结构中的高级部分，是一个关键官能来阻止心灵对肉体情欲的服从。通过转移注意力或保持“不动情”（*apatheia*）的办法，心灵就可以避免情感的干扰。波菲利的“注意力”诠释源自普罗提诺的“感知”理论，而奥古斯丁则在其《论音乐》（6.5.9-10）中不仅接受了波菲利《论禁欲》的思路（*De abstinentia* I, 38-39），也间接承继了柏拉图和普罗提诺的观点^④。

3. 维吉尔（《埃涅阿斯记》）：奥古斯丁引用并接受了维吉尔调控情绪（*μετριοπάθεια*）的方法。特别是当奥古斯丁引述新柏拉图主义者维吉尔名言“他[英雄埃涅阿斯]的心志坚定不移，尽管泪水徒然地流着”^⑤时（见《上帝之城》第九卷四章第三节），他认定新柏拉图主义调控与斯多亚主义在“不动情”观点上没有实质区别，因为两派都主张理性对情感的全控制。凡·瑞尔指出，这是一条明证，即奥古斯丁接受了新柏拉图式的调控情感的主张^⑥。

除以上新柏拉图主义代表人物以外，凡·瑞尔也注意到亚里士多德情感思想的影响，特别是其《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）中的调控情感（*metriopatheia*）与怡情之乐（*gaudium*）的思路对奥古斯丁影响甚巨。凡·瑞尔举例说，在《上帝之城》第十四卷第八章中，奥古斯丁用《尼各马可伦理学》第二章第四节关于调控（*μετριοπάθεια*）的思想来解释斯多亚的“怡情”（*εὐπάθεια*）^⑦。

以上这些论据符合“奥古斯丁之新柏拉图主义倾向”的传统观点并得到主流奥古斯丁学者的支持。彼得·金（Peter King）在评论凡·瑞尔的观点时说：“奥古斯丁反对斯多亚学派的原因在于其深度认可新柏拉图主义情感观”。以《上帝之城》（14.19）中奥古斯丁对“怒”（*ira*）与“欲”（*libido*）两种情感的评论为例，彼得·金指出奥古斯丁情感观所依据的心灵二分论实际来源于柏拉图《理想国》（436a-441c）以及亚里士多德的《尼各马可伦理学》（1.13）、《修辞学》（1.10）这些篇章^⑧。

① Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p.520.

② Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, pp.511, 514.

③ 波菲利《论禁欲》第1章第31与38节。Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p.520.

④ Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, pp.517-518.

⑤ *Aeneid* IV, 449: “*mens inmota mota manet, lacrimae volvuntur inanes*”. 见[古罗马]奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》（中），吴飞译，上海：三联书店，2008年版，第6页。

⑥ Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p.518.

⑦ Van Riel, “MENS INMOTA MOTA MANE: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions”, p.522.

⑧ Peter King, “Emotions in Medieval Thought”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, ed. Peter Goldie, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp.17, 171.

与以上观点相反,一种挑战性观点认为,奥古斯丁的情学理论实际上源于斯多亚学派,而非长期所误读的新柏拉图主义。这种观点以玛西娅·科什(Marcia Colish)、约翰纳斯·巴赫腾朵夫(Johannes Brachtendorf)、理查德·索拉吉(Richard Sorabji)等奥古斯丁学者为代表。以玛西娅·科什为例,她强调奥古斯丁是“拉丁西方三至六世纪间斯多亚传统历史上最重要的代表人物”^①。科什注意到,奥古斯丁虽有时批评斯多亚哲学家,但他实际依附于斯多亚哲学的基本原则。科什总结说奥古斯丁展示了清晰的斯多亚立场,而非传统意义上的新柏拉图主义。围绕情感的起源、调控以及理想的情感状态这三个情感发展阶段,科什给出以下论证:

首先,奥古斯丁赞同斯多亚关于情感起源于心灵非理性判断的观点,即情感缘起于心灵,而非身体。换句话说,情感只有在心智判断参与的时候才产生。这意味着非意愿的神经冲动或初动(first movements)都不能算作情感。其次,在情感产生以后,奥古斯丁强调智力活动对情绪的控制作用,特别是情感在理性的完全控制下会催生美德和善行。这一点恰恰是斯多亚主义的理论重点。最后,在理想的圣人情感状态上(summum bonum),奥古斯丁接受了斯多亚通过理性判断来排除情绪干扰而达到心灵安宁(tranquillitas animi)的思路^②。因此,在情绪的生成、调控以及所追求的理想情感境界这三个根本问题上,玛西娅·科什展示了与凡·瑞尔截然相反的论证。基于此,科什进一步梳理了奥古斯丁的斯多亚思想资源并找到了如下对奥古斯丁影响深刻的斯多亚哲学家及其情感理论:

1. 芝诺(约前300年):心智(mind)对感觉信息的判断造成情绪产生的理论对奥古斯丁产生了深刻影响。芝诺用普纽玛(pneuma)理论^③论证说“真理-心智-感官印象(phantasia)”的判断结构会消除错误信息(如情感):“真理在心智中的压印将排除大脑的错误判断如情绪的产生。”科什留意到奥古斯丁在其《驳学园派》与《论音乐》的相关篇章中给出了相当正统的斯多亚情感观的描述^④。

2. 克律西波斯(前280—206):情绪/情感为心智的错误判断,但如果一个人依赖于理性而对情绪进行控制,则有可能达到理想的情感状态,即至乐之境(summum bonum)。科什发现奥古斯丁关于斯多亚“情感源于心智错误判断”的论述可以在其《登山宝训》与《论灵魂不朽》中清楚地看到^⑤。因此,奥古斯丁不仅接受了克律西波斯关于情感起源的理论,也将斯多亚学派至乐之境[通过理性沉思而获得]的理论引入其早期著作如《驳学园派》(1.2.5; 1.5.15; 1.8.22-23; 3.7.16-3.8.18)与《论生命之美》(2.4)相关章节中^⑥。

3. 奥卢斯·格里乌斯《阿提卡之夜》记录下的爱比克泰德(Epictetus, 公元55—135):奥古斯丁《上帝之城》第九卷第四章中关于“斯多亚在暴风雨中的恐惧”的故事实际来源于斯多亚哲学家奥卢斯·格里乌斯(Aulus Gellius)。这个故事揭示了影像感知(phantasia)与大脑判断间的反应差^⑦。特别是《阿提卡之夜》(Noctes Atticae 19.1.14-20)中奥卢斯·格里乌斯对爱比克泰德所遗失的第五部书《对话》(Discourses)的转述影响了奥古斯丁在《上帝之城》第九章第四节的评论。

① Marcia Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, Leiden: Brill, 1985, p.142.

② Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, pp.236, 209, 213.

③ 关于斯多亚普纽玛理论对奥古斯丁情感教义的影响,欧·达利(O'Daly)在其《奥古斯丁的心智哲学》中有丰富的论述。见 Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (London: Duckworth, 1987)。

④ Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, p.178.

⑤ Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, p.207.

⑥ Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, p.213.

⑦ Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, p.179.

基于以上这些斯多亚哲学家及其理论的考察，科什认为奥古斯丁究其一生，展示了较清晰的斯多亚主义倾向。也就是说，奥古斯丁将大量的斯多亚学派情感心理学范畴和命题引入其著作中，而这些命题则构成了奥古斯丁关切的核心问题^①。特别是在察觉理论、智力功能（控制情绪）以及情感的道德判断这三个涉及情感缘起和特质方面，奥古斯丁的诠释与斯多亚学派若合一契^②。

巴赫腾朵夫（Johannes Brachtendorf）补充道，西塞罗为斯多亚情感理论的重要代表，其《图斯库卢姆辩论》为奥古斯丁情感思想的主要来源之一^③。巴赫腾朵夫认为，如下西塞罗—斯多亚式的情感理论构成了奥古斯丁情学思想的主要来源：

（1）“情感”是一种“病”（illnesses）。西塞罗强调情感本质乃心灵的波动，是一种不必要的干扰和疾病^④。受西塞罗《图斯库卢姆辩论》第三与第四章讨论阿尔西比亚德斯（Alcibiades）情感观的影响，奥古斯丁也在《忏悔录》（8.11.25；8.6.13；8.10.24；8.7.17）中也将情感定义为一种病（*morbus concupiscentiae*）^⑤。将“情感”视作一种病的看法亦展现于《上帝之城》（9.3-6；14.5-24）与《论婚姻与欲望》（1.23）篇章中，并与“罪”的概念相关联^⑥。

（2）所有的情感都是“意愿的指向”（directions of will）。西塞罗认为情感的四种类型都是意愿（*voluntas*）的不同指向，从而形成喜怒哀乐的种类。而情感的本质乃是心灵的骚动和意愿的悖乱。这些观点体现于奥古斯丁《上帝之城》第十四卷第六章中对情感本质的界定^⑦。

（3）不动情（*apatheia*）理论。奥古斯丁认为“不动情”是一种理想情感状态，但在此生中不能实现^⑧。这种典型的斯多亚不动情理论（作为超越情感的理想），反映于奥古斯丁许多著作中，比如《〈约翰福音〉评注》（*In Iohannis Euangelium tractatus LX*）^⑨。

可以看到，关于奥古斯丁思想源流究竟是新柏拉图主义还是斯多亚学派的问题，以上学者展示了截然相反的立场。其主要论证聚焦于如下三个方面，分别涉及情感形成和发展的三个阶段：1. 情感的起源（初动 *primus motus* 理论）；2. 情感的控制（调控还是完全排除；*metriopatheia vs. apatheia*）；3. 情感的状态（*eupatheia*）。然而，奥古斯丁在其晚年的著述中一反常态地评论说，无论柏拉图—亚里士多德流派还是斯多亚学派，他们关于情感的理论没有实质区别，其实质乃麻木不仁。我们进一步来分析奥古斯丁这一评论的理论依据并考察其晚年情感思想的真实立场。

二、另一种思想源流：早期教父传统与奥古斯丁情学价值重构

在其晚年著作《上帝之城》（第九卷第四章）中，奥古斯丁援引斯多亚学派、柏拉图学派、逍遥学派等希腊古典流派的情感术语和理论之后，匪夷所思地说：“斯多亚派同柏拉图学派和逍遥学派的分歧只是言词上的，不是实质的。”^⑩ 他这样解释：

① Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, pp.152-153.

② Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to The Early Middle Ages (II)*, pp.208-209.

③ Johannes Brachtendorf, "Cicero and Augustine on the Passions", in *Revue des Études Augustiniennes*, Vol.43, 1997, p.292; 亦见 Harald Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1967, pp.511-514.

④ *Tusc.* 3.80: ...*non naturale esse, sed voluntario iudicio et opinionis errore contractum.*

⑤ Johannes Brachtendorf, "Cicero and Augustine on the Passions", p.295.

⑥ Johannes Brachtendorf, "Cicero and Augustine on the Passions", p.306.

⑦ Johannes Brachtendorf, "Cicero and Augustine on the Passions", p.300.

⑧ Johannes Brachtendorf, "Cicero and Augustine on the Passions", p.296.

⑨ Johannes Brachtendorf, "Cicero and Augustine on the Passions", p.305.

⑩ [古罗马]奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》（中），吴飞译，上海：三联书店，2008年版，第4页。

不论他们把这叫什么,是好还是功用,两派的基本看法是一致的。斯多亚派纠缠于此只是因为喜欢新词。在我看来,性情究竟能降到智慧者的心灵,还是只能外在地起作用,都是词句之争,没有实质的差别。我认为,若注意问题的核心,而不是字词的说法,斯多亚派与柏拉图学派和逍遥学派的观点在此没有区别……他们都认为智慧者的心志和理性是可以不受它们统治的。^①

在奥古斯丁看来,无论斯多亚学派,还是柏拉图主义-逍遥派,都强调理性和心志在统治情感方面的核心作用,故两者没有本质区别。这一点,受到索拉吉(Richard Sorabji)等学者的批评,认为是奥古斯丁对斯多亚情感理论的误解^②。在索拉吉看来,奥古斯丁首先误解了斯多亚“初动”概念,进而又误释了“不动情”(apatheia)理论^③。然而,奥古斯丁将两派心灵理论混同的评论似有其深层次的原因。他在《上帝之城》十四卷九章中作出了这样的解释:“只要生活正直,所有的情感都是正直的;只要生活下流,情感就是下流的。”^④而情感的好坏则决定于意愿(voluntas),即“好人和坏人都可以有意志、谨慎和喜悦;换言之,好人和坏人也都可以欲、惧、乐。但好人以好人的方式,坏人以坏的方式使用,正如人的意志可以正直也可以下流”^⑤。我们看到,情感的好坏,已经不在于其本身词源修辞学意义,而是决定于支配情感的意愿、动机和爱。然而,奥古斯丁并未对意愿或动机持乐观的看法,而是从原罪角度强调“意愿与爱的重量”(pondus voluntatis et amoris)^⑥。因此,可以清晰地看到,奥古斯丁晚年已经转移到宗教人类学视阈中对情感命题以及斯多亚等古典哲学流派进行重新评估。与斯多亚主义与新柏拉图主义这两派的哲学背景相关联,我们进一步来探测哪些教父理论资源对奥古斯丁产生了影响。

1. 亚历山大城的克莱曼特:克莱曼特认为情感是不可控制的、非理性的冲动;强调圣爱(agape)在疗治情感中的作用。克莱曼特相信调控是人们应该实现的基本的调节式治疗,但是较难实现“不动情”^⑦。只有将“不动情”(apatheia)与圣爱(agape)相结合才是理想的怡情状态。克莱曼特关于心灵二分的立场、调控的方法以及圣爱视阈下的“怡情”境界的观点,在奥古斯丁《上帝之城》(14.19)、《三位一体》(10.10.13)等章节中均有印证。

2. 奥利金:奥利金将斯多亚“不动情”与“初动”的观点纳入其“罪”的视阈中,对奥古斯丁产生了影响。奥利金将“初动”视作超越情感的心理状态,作为圣化之境的一部分^⑧。他指出高尚之人应该超越情感比如苦恼、恐惧、欢乐、欲望与性欲,应该排除这些干扰以达到心灵的完善之境,即不动情与成神状态^⑨。奥利金认为非意愿的初动都是肉体不好的建议

① [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(中),第6页。

② Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, New York: Oxford University Press, 2000, pp.207-209.

③ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp.397-398. 关于奥古斯丁初动理论的最新研究,参见Wu Tianyue(吴天岳),“Are First Movements Venial Sins? Augustinian Doctrine and Aquinas’s Reinterpretation”, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, ed. Pieter d’Hoine and Gerd Van Riel, Leuven: Leuven University Press, 2014, pp.475-516; “Rethinking Augustine’s Adaptation of ‘First Movements’ of Affection”, in *The Modern Schoolman*, vol.87, 2010, pp.95-115.

④ [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(中),第202页。

⑤ [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》(中),第197页。

⑥ 奥古斯丁在《上帝之城》多处提到“意愿与爱的重量”这一概念,比如 *De civitate Dei* 11.16; 13.18; 19.12; 22.11等。这个概念亦出现在其之前的著作如《论音乐》(*mus.* 6.11.29)、《创世记》字义注(*Gn. litt.* 4.3.7-4.5.12; 4.4.8; 4.18.34)、《论三位一体》(*De Trin.* 6.10.12; 11.11.18)、《忏悔录》(*Conf.* 13.9.10; 4.15.27; 7.17.23)等。

⑦ Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p.117.

⑧ Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p.127.

⑨ Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p.122.

(*De principiis* 3.1.2-4), 但是如果理性排除它们, 则不被认为是罪。奥利金对情感起源的解释显示了教父哲学与斯多亚哲学综合的立场。在《登山宝训》(12.34-5) 等著作中, 奥古斯丁展示了与奥利金相似的“肉体建议-感官快乐-意志赞同”的情感生成图式^①。

3. 卡帕多肯教父: 巴西流、尼撒的贵格利、格列高利·纳齐安作为卡帕多肯教父的三个代表, 受到亚历山大学派(特别是奥利金)与柏拉图主义情感理论的影响。卡帕多肯教父承继奥利金将初动视作有罪的“情感”, 同时也都一致赞同心灵二分论并强调理智对情感的控制。关于调控与不动情这两种方法, 卡帕多肯教父认为情感的境界有低阶与高阶之分, 前者指情感的调控, 后者指不动情与圣爱相结合的境界。与奥利金相似, 卡帕多肯教父建议苦修来实现精神提升与美德思想, 对奥古斯丁产生了直接的影响^②。

4. 哲罗姆: 哲罗姆的初动与不动情理论影响了奥古斯丁。哲罗姆认为, 初动倾向于导致罪恶的情感, 特别是等主观赞同之后就会产生罪(*vitium*)。初动虽然不是情感, 但应该视作有害的诱惑而加以排除。哲罗姆以道成肉身为例, 认为人子因为有初动而开始悲伤, 因此区分了“在悲伤”(一种情感)与“开始悲伤”(一种初动)这两种状态^③。在此基础上, 哲罗姆认为“不动情”在此生难以实现^④。此种论述亦在奥古斯丁晚期著作《上帝之城》(如十四卷第九章)中出现。

5. 安布罗斯: 安布罗斯承继了理性控制情感的尚智传统。他将情感分为两种类型: 一种指称心灵的运动如贪婪、骄傲、嫉妒、激动等, 另一种指肉体的骄奢淫逸。在其《论职责》(*De officiis*)中, 安布罗斯警示说任何心灵属世的运动都应该避免; 应该像门卫一样保持时刻的警惕^⑤。一个人应该控制情绪特别是超出理性的冲动并将这些冲动消除于萌芽状态; 否则, 一旦心灵受到袭击, 这些冲动就会变得越来越有害^⑥。这种圣爱视阈下的斯多亚-柏拉图主义的综合立场对奥古斯丁有直接的影响。

我们看到, 虽然这些早期教父们也受到了斯多亚与柏拉图-亚里士多德诸流派的影响, 然而他们更多地从原罪的视角来看情感的起源(初动)、过程中的控制(不动情或调控)以及未来的理想情感状态。他们的修订体现在以下几个方面: (1) 初动(*primus motus*)被认为是情感的开始, 而且常常是一些诱惑性的建议(*suggestions*), 这即是堕落后人性脆弱的标志; (2) 超越情感的干扰或不动情是一种理想的情感状态, 但需要苦修与沉思等方式; (3) 堕落前、堕落后与未来世中的意愿与情感关系处于不同的状态, 而最终的理想是参与到三位一体情感生活中。因此, 教父传统修订了斯多亚和新柏拉图主义关于情感起源、调控方式与理想情感的教义, 为晚年奥古斯丁提供了新的思想资源。

三、宗教人类学的视阈转型与晚年奥古斯丁情学立场

晚年的奥古斯丁更加承继的是早期教父传统。虽然时常引用斯多亚学派、柏拉图学派、逍遥派等古典希腊哲学的术语与观点, 但已纳入宗教人类学的论域进行重新评估, 展示了哲

① Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p.170.

② 关于情感的医疗, 见巴西流的《禁欲著作》(*Ascetical Works*), 格列高利·纳齐安的《反愤怒》(*Adversus iram*, PG 37, 813-51), 尼撒的贵格利的《论摩西生平》(*De vita Moysis* 2.18 (38.23-5))与《论灵魂与救赎》(*De anima et resurrectione*, PG 46, 61B)。

③ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p.354.

④ Jerome's *Letter* 133 to Ctesiphon (CSEL 56. 246) .

⑤ *De officiis* 1.47.228.

⑥ *De officiis* 1.47.229.

学向宗教价值视阈转型中的情感观。

与斯多亚和新柏拉图教义不同,奥古斯丁引入两个关键性的宗教哲学概念(罪与圣爱)使得其世界图式展示出多向度。在尘世向度,奥古斯丁从原罪视阈出发批评希腊哲学家高估了他们的理性与意愿官能,处于一种“骄傲”(superbia)和自我为中心的生活状态。一方面,在堕落状态,人的意愿、爱、理性功能已经被弱化和扭曲,体现出一种“意愿与爱的重量”(pondus voluntatis et amoris)^①。另一方面,道成肉身的案例建立了一个公义和未被扭曲的价值坐标,提供了一个评估人的情感和行为的新的标准。在晚年奥古斯丁看来,如果不对照人子(三位一体第二格)的未受污染的价值系统,斯多亚哲学家很难意识到自我的道德缺陷(比如,骄傲)与堕落的本性。在末世学向度,奥古斯丁强调“双城”公民将会分开。前者由于圣爱而进入神圣之城,重新获得修复好的意志并参与三位一体中永恒的乐;另一类人则依然处于罪的状态而受到公义的审判^②。可以看到,奥古斯丁这个宗教人类学价值系统包括以下五个关键点:(1)原罪的力量折射出现实社会的悲惨处境;(2)人们自身思维官能和意愿在现实处境中处于朽坏状态;(3)三位一体没有被罪所污染,因而可以提供正确的价值标杆;(4)为了修复堕落的状态,三位一体中第二格自愿进入并参与到人类社会现实,作为圣爱的标志和礼物;(5)圣爱具有足够的能力帮助堕落人性从折磨与颠倒的生存处境中解脱出来^③。

与斯多亚和新柏拉图主义哲学图式相比较,我们可以看到,奥古斯丁对尘世社会生活的总体看法是悲观的。他相信一个外部的力量需要介入来改变人性堕落境遇并扭转到更好的状态中。同时,奥古斯丁对圣爱力量完全信任,认为圣爱(agape)不仅仅会修复人性堕落和败坏的境遇,而且会赐予更多的礼物(gratia maiore)而变成更好的存在(substantia itaque nostra mutatur in melius),即成神(θεοποιεῖν)^④。因此,晚年奥古斯丁情感理论根基于尘世颠倒的人类生存图式、三位一体未受污染的价值坐标以及未来完满的精神生活这幅综合动态的宗教人类学图景。

在这样的宗教人类学框架下,奥古斯丁展示了一幅看似矛盾却又耐人寻味的不同于一般哲学视角的情感理论体系,揭示了双城视阈下情感的本质、特质和现实处境:1.在尘世之城,情感为罪之境遇的一种标志。因为情感干扰心灵使其动荡不安。2.情感反映了一种虚弱,但如果没有它们,生命就不会正义。3.情感在义人那里则展示出一种正义性。4.不希望未来之城中依然有此生的波动的情感状态。5.当爱与意愿都指向善好的时候,情感是好的;否则,情感则呈现相反的价值追求。6.不动情作为心灵的安宁当然是一种理想境界,但在此生会显得麻木。^⑤这些情感特质的描述反映了双城视角下尘世情感的尴尬境遇。而评估情感性质、作用和角色的出发点乃是奥古斯丁对人性堕落和意愿功能败坏的观察。这也正是奥古斯丁批

① 罗明嘉对奥古斯丁“意愿与爱的重量”进行了系统哲学分析。他说:“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[芬兰]罗明嘉:《奥古斯丁〈上帝之城〉中的社会生活神学》,张晓梅译,北京:中国社会科学出版社,2008年版,第41页。

② De civitate Dei 14.1; 15.1.

③ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London: A & C Black, 1977, pp.353-366.

④ De Trin. 5.16.17: ...Substantia itaque nostra mutatur in melius cum filii Eius efficitur...关于奥古斯丁情感成神论的研究,见 Gao Yuan, “Augustine’s Doctrine of the Deification of Emotions: A Confrontation with the Eastern Orthodox View of Theosis”, in *Augustiniana*, Vol.68, no.2, 2019, pp.209-227.

⑤ 关于这六点的叙述,见 De civitate Dei 14.9.

评斯多亚哲学家理性主义傲慢的原因，即高估理性的功能以试图完全消除尘世的情感。在奥古斯丁看来，这样的不动情（*apatheia*）显得麻木不仁^①。

可以看到，晚年奥古斯丁已经不再同意斯多亚或柏拉图-亚里士多德学派的思维框架。他将这些哲学观念和术语放置于原罪和未来之城的动态宗教人类学坐标系中加以重新审视。在这样新的价值系中，奥古斯丁不认为斯多亚“不动情”的理想状态可以在尘世实现，因为决定情感/情绪的核心官能（意愿和理性）被削弱了。虽远离了斯多亚和柏拉图主义立场，奥古斯丁依然肯定用调控的方法将情感置于正义和爱的控制之下。在未来之城中，奥古斯丁强调超自然的圣爱将把圣民的情感提携入三位一体的喜悦生活中，展现出圣爱与情感的高度融合。这样的圣化精神生活将超越斯多亚与柏拉图主义哲学家们所描述的“不动情”境界，甚至高于原初伊甸园中的情感状态。这样，奥古斯丁发展出集悲观与乐观于一体的情感宗教人类学综合图式。

因此，晚年奥古斯丁的立场已经远离了新柏拉图主义与斯多亚哲学流派的传统立场，而是从新的动态宗教人类学价值角度重新评估这些情感哲学术语和理论。在“双城”视阈下，奥古斯丁勾勒了一幅综合的人类学图景，将情感置于伊甸园（堕落前）、尘世间（双城交织与历史演进）、未来之城的不同时空论域中进行重新审视。奥古斯丁情学视阈的转型不仅构成了一种强有力的传统对中世纪哲学产生了根基性的影响，也为当代重思情感本质及其价值提供了丰富的思想资源。

综合以上分析，我们看到斯多亚学派、柏拉图学派、逍遥派等古典哲学流派曾对奥古斯丁情感理论的形成有深刻的影响。除此之外，早期教父传统也构成了奥古斯丁的思想源流之一。然而，奥古斯丁并非单一地承继以上任何一种立场，而是在不同人生阶段对斯多亚和新柏拉图主义情学理论有不同的理解倾向。在其晚年著作中，奥古斯丁更多地吸收了早期教父们的思维元素，重新思考和定位这些哲学术语与情学理论，发展出一幅动态的宗教人类学综合图式。其中，原罪视阈下动荡的现实生存图式、三位一体未受污染的价值坐标以及未来之城中圣化的情感精神生活构成晚年奥古斯丁思考情学问题的基本出发点。因此，奥古斯丁从哲学到宗教人类学的视阈转型，使其进一步发展出“意愿与爱的重量”“双城与两种爱”“情感成神”等重要观念，这既不同于以往的希腊古典哲学流派，也不同于同时代的教父主张，而是形成一种新的传统（即奥古斯丁传统）为中世纪以来的情学理论奠定了一座基石。

（责任编辑 王 伟）

^① *De civitate Dei* 14.9: ...*Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum.* 关于奥古斯丁对“不动情”问题的批判，见 Gao Yuan, *Freedom from Passions in Augustine (Religions and Discourse)*, Oxford: Peter Lang, 2017, pp.63-143.