

奥古斯丁与古今之争^{*}

——以确定性命题“我爱”为线索

胡艾忻

摘要:奥古斯丁区分欲求之爱与事实之爱,将后者规定为其内在生活概念的核心要件,并于《上帝之城》卷十一提出“我爱”的确定性命题,主张一种情感的确定性观念。事实之爱对欲求之爱的补充,丰富了古典世界对爱的理解,使之保存了人类生活的丰富与复杂,并且维护了一种关于情感的超越态度。自笛卡尔以来的现代世界以理智之爱取代了古典之爱,将“我爱”的确定性消融于“我思”的确定性中。我爱与我思、实践生活与理论生活谁具有优先性,成为判断奥古斯丁的精神属于古典世界还是现代世界的核心标准。

关键词:奥古斯丁;爱;确定性;理智生活;实践生活

DOI:10.11714/jssu.sse.202605015

引言:爱在近代形而上学中的缺场

对近代以来的形而上学,马里翁有一个诊断:“爱”一直被哲学史忽略了,笛卡尔则是造成这一效果的罪魁祸首,因为他的自我概念,或者说“我思故我在”,把“爱”从主体的领域中驱逐了出去,致使“爱”在衍生自“我思”的各种近现代哲学的主体性概念中销声匿迹^①。在研习笛卡尔哲学的过程中,马里翁重新发现了奥古斯丁,并在他那里逐步找回了被近代形而上学取消了的“爱”。

“爱”是奥古斯丁研究的经典主题。传统研究聚焦于爱的类型学辨析,主要围绕属人之爱(*eros*)与神圣之爱(*agape*)的关系展开探讨,并致力于寻求一个关于爱的一致性 or 兼容论说明。由于爱的类型主要取决于爱的对象,奥古斯丁也强调对至善(*summum bonum*)的知识是正确的爱的必要条件^②,故取传统进路的研究凸显奥古斯丁伦理学中的理智要素和真理诉求,多以认识论或新柏拉图主义式真理图式为旨归。在传统进路的视野中,奥古斯丁爱的概念也相应地被诠释为理智之爱(intellectual love)或具有克服自然效果的超越之爱(transcendental love)。马里翁挖掘出隐藏在奥古斯丁自我问题中的爱的形而上学优先性,向传统进路发出了挑战。

奥古斯丁主张心灵的自我是人类切入存在的通道,因为心灵的自我向自身直接显示出最原初的存

^{*} 收稿日期:2026—04—26

基金项目:国家社会科学基金项目一般项目“奥古斯丁爱的宗教哲学研究”(23BZJ058);上海财经大学新进教师科研启动项目“奥古斯丁符号哲学及其对13世纪经院哲学知识理论的影响研究”(2024110601)

作者简介:胡艾忻,上海财经大学人文学院哲学系(上海200433)。

① J.-L. Marion, *Le Phénomène Érotique: Six Méditations*, Paris: Bernard Grasset, 2003, pp. 16–19.

② 卡尼称,对上帝之爱与对善的知识是奥古斯丁伦理学的“双矩阵”。F. S. Carney, “The Structure of Augustine’s Ethics”, in *The Ethics of St. Augustine*, W. S. Babcock ed., Atlanta: Scholars Press, 1991, pp. 11–38.

在确定性(*intima scientia*, *Trin.* XV, 12, 21)^①。而思与爱则同为心灵的自我赖以朝向并通达存在的基础要素。可是,思与爱,谁在这一通达存在的自我道路中具有优先性呢?为了更深入地考察这个问题,我们先历史地寻找那个爱消失于形而上学史的最初时刻,再哲学地分析那消失的爱的本质特征,最后提出新的思考:爱在形而上学中的缺场,同古典世界与现代世界的精神断裂有何关系?

一、近代哲学开端中的“那个奥古斯丁段落”及其驳怀疑论论证

人文科学领域一直有一个悬而未决的问题,那就是我们现代人用以标记自身精神身份的“现代性”究竟始于何时。哲学史的一般看法是将现代世界的开端归于笛卡尔的“我思故我在”。可自笛卡尔从“我思故我在”的第一原理推导出“自我”为非物质性的存在者(*res cogitans*)以来,该论证的原创性便屡受质疑^②。通过查阅笛卡尔与其友人的信件来往,我们发现,《谈谈方法》的手稿刚面世,笛卡尔便收到来自友人梅森的友好提醒,指出他的“我思故我在”与“那个奥古斯丁段落”(un passage de saint Augustin)中的“若我犯错,则我在”(si fallor sum)如出一辙。即使笛卡尔为自己思想的原创性多番辩护,回应自己虽未读过“那个奥古斯丁段落”,但“很高兴自己的想法与一位如此卓越、圣洁的伟人相一致”(A. T. III: 248, 4-5)。后世质疑的声音也从未间断,于是笛卡尔“我思故我在”的原创性逐渐成为近代哲学史上的一桩公案。及至20世纪中叶,它更是发展为奥古斯丁研究的一个争论:奥古斯丁的哲学精神究竟属于古典世界还是现代世界?

以阿伯克罗姆比(Abercrombie)为首的“笛卡尔派”主张奥古斯丁的哲学精神应归于古典世界,同时否认笛卡尔与奥古斯丁的思想传承^③。他们从以下几个方面提供论据:第一,从文体类型上看,奥古斯丁一系列驳怀疑论的论述与笛卡尔“我思故我在”的论述,不过具有形式上的表面相似性;第二,从论述系统性看,“我思故我在”具有方法论的奠基意义,而奥古斯丁的“若我犯错,则我在”仅仅是一种反驳的论证策略;第三,从哲学主题看,笛卡尔赋予思维活动优先性,把确定性概念置于思维概念之中,从而构造出一种“唯我论式自我”(solipsistic ego)概念,这种模式明显违背了奥古斯丁把认识上帝作为他的认识论之根本努力的基本精神。简言之,笛卡尔才是近代哲学的奠基人。

以吉尔松(Gilson)为首的“奥古斯丁派”则充分肯定奥古斯丁对笛卡尔的影响,认为奥古斯丁才是现代思维的实质性奠基人^④。他们的理由是,奥古斯丁以“内在性”观念创立了一条新的西方精神路线,

① 如无特别标注,本文中的奥古斯丁文本均为笔者自行译出。奥古斯丁作品篇名均为拉丁语简写,简写与全称及汉译的对照如下:*Trin.* -*De Trinitate*/论三位一体;*Lib. arb.* -*De Libero arbitrio*/论自由抉择;*Conf.* -*Confessiones*/忏悔录;*Civ.* -*De civitate dei*/上帝之城;*Div. quaest.* -*De diversis quaestionibus*/八十三问;*Ep.* -*Epistulae*/书信集;*Beat.* -*De beata vita*/论美好生活;*Acad.* -*Contra Academicos*/驳学园派;*Ps.* -*Enarrationes in Psalmos*/诗篇解;*S.* -*Sermones*/布道集;*Sol.* -*Soliloquia*/独语录;*Ser. Dom. mon.* -*De Sermone Domini in monte*/登山宝训;*Spir. et litt.* -*De Spiritu et Littera*/论灵与字;*Gen. ad litt. imp.* -*De Genesis ad Litteram imperfectus*/未完成的创世纪字解。《书信集》参照奥古斯丁全集网络版 S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus (<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>)译出,其余作品均据 CCL 或 CSEL 等现代校订本译出。

② 从现存文献来看,至少有三位笛卡尔的同时代人通过书信来往的方式,就其“我思故我在”与奥古斯丁的“若我犯错,则我在”的相似性问题与其交锋。他们分别是梅森(Mersenne, A. T. I 376; A. T. II 435, 19-23; A. T. III 261),科尔夫斯(Colvius, A. T. III 247)和阿尔诺(Arnauld, A. T. VII 219, 7; A. T. IX-I 170)。其中阿尔诺的证据最为丰富,除了另外两位批评者都提及的《上帝之城》11, 26 外,他还提供了奥古斯丁《论自由抉择》II, 3, 7 (A. T. VII: 25) 和《论三位一体》X, 10, 14 (A. T. V 186) 的驳怀疑论论证的文本证据,质问笛卡尔是否也曾读过它们。

③ N. Abercrombie, *Saint Augustine and Classical French Thought*, New York: Russell & Russell Pub, 1972.

④ E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris: Vrin, 1969; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin, 1967.

成全了后来的“主体”概念。吉尔松从文献学的角度展示了笛卡尔式“我思”是奥古斯丁式“我思”的运用。高希尔(Gouhier)历史地考证了笛卡尔的求学经历,试图表明他不可能不熟悉奥古斯丁核心作品中关涉“我思”论证的文本^①。曼(Menn)的《笛卡尔与奥古斯丁》也详述了笛卡尔如何在吸收中世纪奥古斯丁传统的基础上发展自己的哲学^②。

由此可见,引发这桩公案的,是两位哲学家的相关论述都“不约而同”地发明了一种关涉思维主体的独立性的论证。那么,对于处在近代哲学开端之漩涡的“那个奥古斯丁段落”,它是否真的与笛卡尔式“我在”相干呢?接下来,我们考察位于“我思故我在”思想原创性疑案之中心、来自《上帝之城》的“那个奥古斯丁段落”:

因为,我们存在,我们知道我们存在,我们爱这知与存在。在我所说的这三者中,我们并不受或然的错误(*falsitas veri similis*)所困扰。因为,我们对它们的知觉,并不像见色、听声、闻香、触软硬那样用身体感官去接触外在物体。对于这些可感之物,我们把它们的像——虽与原物相似却不复为物——如实地拓印到思想之中,保存于记忆,再通过它们激发起对物的欲望。但是,无需担心受想象(*phantasia*)或想象之像(*phantasmata*)所愚弄,对我来说(*mihi*),我存在,我知道,我爱,这是最为确定的(*certissimum*)。关于这些真相(*verum*),我并不害怕学园派的反驳,因为他们也许会说:要是你犯错了呢?若我犯错了,我也在(*Si enim fallor, sum*)。因为,只有不存在的人,才能不犯错;由此,若我犯错,则我在。故,既然“若我犯错,则我在”[为真],那么,哪怕我在“我存在”[这个事情]上犯错了,我犯这个错误的时候,“[这个正在犯错的]我存在”不也是确定的(*certum*)吗?由此可见,既然当且仅当我犯错,我以犯错者的方式存在,又,在我知道“我存在”这个事情上,我并没犯错,这毫无疑问,由此可得:在我知道“我知道”这个事情上,我不会犯错。正如我知道“我存在”,循此逻辑,我知道“我知道”。若我爱这两者,则把此爱作为其价值毫不逊色于前两者的第三个,加入到我所知道的事情中。因此,我不会在“我爱”这个事情上犯错,因为,我不会在我的所爱上犯错;即便我的所爱是谬误(*falsa*),“我爱谬误”这个事情也是真的。如果“我爱谬误”这个事情是假的(*falsum*),那么谁又能正当的(*recte*)谴责、禁止我对谬误的爱呢?在这个例子里,假若我爱着某物是真的和确定的,那么,谁会对被爱之物有所怀疑呢?谁又会怀疑,爱本身(*amor ipse*)是真实的、确定的呢?正如无人不意愿(*nolit*)自身存在,同样也无人意愿(*velit*)幸福的对立面(*non esse beatus*)。因为,若人不过是虚无(*nihil*),他又如何能幸福(*beatus esse*)呢?(*Civ.* 11, 26)

奥古斯丁于上述文段中提出了三个“对我来说”“最为确定”的命题——“我在”“我知”“我爱”,并意图赋予它们知识的地位。“若我犯错,则我在”作为一个引理,仅仅在第一个确定性命题“我在”的论证中被使用,其演绎过程简述如下:

因为,命题“若人不存在,则人不会犯错”为真,
所以,其逻辑等价命题“若人犯错,则人存在”也为真,
令“人”为指示代词“我”,
则有引理“若我犯错,则我在”。

由此可见,引理“若我犯错,则我在”是一个功能论论题(Funktionalitätsthese),其中的“我”则是一个功能性主语。它一方面提示了动词与主词之间的语法关联,另一方面表明了活动与活动者之间在事件层面上的必然关联,并在此限制中可被还原为一个空的、纯形式的承载者^③。故这里的“我”并不指示一

① H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Paris: Vrin, 1969.

② S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

③ 参见康德关于纯粹理性的谬误推理中第一个谬误推理的论述(*KrV* A341-351, B399-432),以及后面提出的“单纯的我”(das einfache Ich)或“意识的纯然形式”(die bloße Form des Bewusstseins)概念(A382)。

个具有实体意义的“主体”概念或某种“主体性”义涵。此外,“犯错”也仅表达一个偶然事件,与“我走路”“我做梦”等相类似,故“犯错”所具有的思维特性,在最宽松的审查中也并不能作为本质规定性写入自我的定义中^①。总之,“我在”作为“我犯错”的发生构件,已然逻辑地蕴含在“我犯错”中,它表达的是一种形式的确定性概念。

然而,我们发现,尽管“若我犯错,则我在”作为一个功能论论题并不能推出任何关于自我的本质规定,但奥古斯丁却在第二个确定性命题“我知”的揭示中实现了一种主观的自我确定性。值得注意的是,该确定性并不得自逻辑推证,而是以某种内在直观的方式呈现于“我”。一方面,因为不管是“我知道我存在”还是“我知道我知道”,“我知”的关涉项都是一些在场的、非间接的个体体验,它们不是一些可置入怀疑之中、从而被摒除的“东西”或客体(*res*),而是与怀疑本身一样,是直接显现于意识之中的内在体验;另一方面,负责让这些内在体验显现于意识之中的活动者,不是理智,而是“内感”(*interior sensus*):

我们用身体的感官去把握它们[指有形物体,译者按],但不用身体的感官去判断(*iudicemus*)它们。因为,我们拥有一种远比身体感官更为出色的感官,即内在的人的感官(*interioris hominis sensum*)。我们借助它去觉知(*sentimus*)正义者和不正义者:通过可理知的理念而觉知前者,通过其缺乏而觉知后者。眼睛的瞳孔、耳朵的耳道、鼻子的鼻腔、舌头的味蕾或其它身体部分的触碰,都不与这一感官的职能(*officium*)近似。在内在的人的感官那里,我确定我的存在与我对该存在的知;我爱这二者,我也以同样的方式确定“我爱”。(*Civ.* 11,27)

上述引文中“内在的人的感官”指的就是内感。与身体的感官相似,内感也具有“觉知”(*senire*)的职能。但这种职能虽被归入知觉(*sensus*)的范畴,却有着与其余五种身体感官截然不同的职能对象和知觉发生机制。视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉的发生基于物质性存在者对生理器官产生的作用。内感的发生却基于一种复合函数式机制的作用:非物质性的理念对心灵产生了影响,该影响又对内感器官产生了作用。于是,内感因同样以人的受动($\pi\alpha\theta\eta$)——它的完整进程都发生于人的内在——为活动相关项,而与身体感官同属知觉的范畴,但又因其知觉相关项的非物质性来源,而拥有了区别于身体感官的职能。也正因如此,奥古斯丁称,借助内感的职能,我们得以进行判断的活动。

但这仅仅表明,内感是参与判断活动的一个活动者,而非判断活动的职责承担者和能力持有者。奥古斯丁在《论自由抉择》中对此有相关论述(*Lib. arb.* II,2,6)。他提出,存在一些性质,它们是不止一种感官的知觉内容相关项,故能被多种感官“公共地”(*communiter*)觉知,并且在多种感官的知觉中被感知为同一者。比如物体的形状(*forma corporis*)。一个圆形的硬币,它的形状性质不仅可通过眼睛达于视觉,还可通过皮肤达于触觉,并且在这两种知觉中被意识到是相同的性质。在此意义上,奥古斯丁称,与形状性质相关的知觉现象,不是“单独的”(*singulos sensus*),而是“公共的”(*communis sensus*),公共的知觉现象正是内感存在的证据。理由在于,我们之所以能意识到视觉所接受的“圆”与触觉所接受的“圆”是同一性质,乃是因为人于其内在有一活动者,它能裁决(*diiudicare*)形状这一性质是归单一的感官独自拥有,还是归多个感官共同拥有。换言之,那是一个以引导具体感官行为为自身活动相关项的活动者,也是那个使对象得以被认识者把握为认识之对象的重要环节。它能统筹两件事情:第一,哪些具体的感官应当去知觉那已被接受的性质;第二,指挥具体的感官趋向或避开它的知觉内容相关项,比如指挥眼睛张开去看或闭上不看。由此可知,该活动者必不是身体感官中的任意一种。因为,正如眼睛的知觉内容相关项是光亮、颜色、形状等性质,而非自身看或不看的行为;又因为“看”和“不看”不在眼睛的职能中,所以眼睛本身并不能判断,在一个知觉场景中对它来说什么是缺场的,什么又是充足的,故也无法命令

^① J. Hintikka, “Cogito, Ergo Sum: Inference or performance?”, in *The Philosophical Review* 71(1), 1962, pp. 3–32; C. Horn, “Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26)”, in *Augustinus. De Civitate Dei*, Berlin: Akademie Verlag, 1997, pp. 109–129.

自己睁眼或者闭眼。动物能在自己想“看”的时候睁开眼睛,想“不看”的时候闭上眼睛,所以必然存在一个活动者,它能“敦促动物的灵魂张开闭上的眼睛,补充那在觉知中缺场的东西”(Lib. arb. II, 5, 12)。简言之,该活动者以身体感官行为为自身的活动相关项,由是具有指引身体感官的职能。这种指引关系提示了生命体的一种内在规范性,但仍不是一种理性的、具有命令特征的规范性,故该活动者也不是理智。奥古斯丁给出的理由很简单:动物也拥有这个能指引五官各司其职的活动者,但动物并不能理解(intellegere)感官的对象,即那个处于个体知觉中的、能被每个其余同类知觉却又不发生变化的东西(Lib. arb. II, 7, 19)。于是,这个活动者高于身体感官、低于理智,又因为它不与外部世界的对象直接相关,所以奥古斯丁把它称作内感。相应地,内感的裁决也是一种介于外感知觉和知识判断之间的内在活动。

内感的裁决是一种类判断活动,但还不是基于主客体相互作用的知识活动(intellegere)或理性的反思,故由内感所明见(manifestum)的确定性,是一种直接的确定性,它的有效性被严格限制在个体的意识活动之内。由此,我们终于清楚,奥古斯丁主张“我知”属于“我不会犯错”的事情,贯彻的是一种有别于“若我犯错,则我存在”的思想见解,其要害在于,“我知”中的“我”被理解为一个内在活动的执行者。“我”的活动,或“我”的内在经历,“于我而言”是切身真实的(leibhaftig)。当这种直接的真切性(Leibhaftigkeit)被理解为自己确定性的首要特征时,奥古斯丁实质上打开了进入哲学研究的另一扇大门。在这里,客体——由认识活动所强制的、具有有效性特征的对象——不再仅仅指物理领域的存在者(entia extra animam),还指那些存在于人之内在的存在者(entia in anima),以及它们于人之内在所呈现的诸效果,由此也必然关涉人类内在生活的种种进程。这些效果及其关涉的内在进程的整体性,构成了奥古斯丁式内在性概念。“若我犯错,则我在”的驳怀疑论策略,仅仅是筑起这座内在性大厦的其中一块砖石。因此我们可以说,梅森的质疑,哪怕只是一个友好提醒,也是不公正的。因为,他既未看到奥古斯丁所发现的“哲学新大陆”^①,也没有意识到自己早已处于“哲学新时代”^②。

① 相似的见解,参见 T. Fuhrer, “Skeptizismus und Subjektivität: Zu Augustins antiskeptischer Argumentation in Contra Academicos”, in *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, R. L. Fetz et al. ed., Berlin/New York, 1998, pp. 319–339; M. Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, in *The Philosophical Review* (91), 1982, pp. 3–40。

② 从文献学的角度观察,“奥古斯丁究竟归属古代还是现代的精神世界”的学术争论,属于19世纪下半叶至20世纪初欧洲精神科学界关于“心理学”的大讨论的核心。“新心理学”作为现代哲学的标志性领域,其标志性特征在于一种关于心理实在性或内在体验之客观性的主张,与此相对的“旧心理学”则仅将经验视作灵魂的诸功能的表征,不具有独立性或客体地位。是否认同存在一个独立于亚里士多德式的逻辑有效性所统领的科学—知识领域,是当时语境中的古代与现代之分野的根本标准。在上述大讨论里,古代哲学与现代哲学的分界线,逐渐从笛卡尔开始往前推。有观点认为应回溯至邓·司各脱(H. Siebeck, „Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik“, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 93, 1988, Leipzig, S. 161–216)或其同时代人、样态主义语法学派(Modistae)集大成者埃尔福特的托马斯(Thomas von Erfurt)。因为14世纪的埃尔福特传统(die Erfurter Tradition)——尤其是《镜观语法学》(*Grammatica speculativa*, 其作者长久以来被误认为司各脱,终于在1923年被 Martin Grabmann 纠正)和相关的语法学教材注疏文献——主张一种不同于巴黎传统(die Pariser Tradition)或经院化的亚里士多德词项逻辑传统的语义理论,提出作为语言原理的“意指样态”(modi significandi),主张语法是世界的本体论结构本身的镜映,以此开辟了一个独立于自然领域(“modi essendi”, 存在样态)和思想领域(modi intelligendi, 理解样态)的新的实在性领域,为中世纪晚期乃至近代对古代知识理论的批评开启了序幕。还有观点认为应回溯至奥古斯丁,主张奥古斯丁是“第一个现代人”(A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, S. 104–107),理由在于,“奥古斯丁的《忏悔录》赋予了人类内在体验以绝对价值,开拓了一个古代哲学未曾踏入的主体性领域,同时使知识的有效范围从客体世界延伸至主体世界”(胡艾忻:《记忆与心灵的自身意识》,《古典与中世纪研究》第6辑,北京:商务印书馆,2025年,第159页)。但不管是谁揭开了现代的帷幕,“现代”的标志性特征一直聚焦于“思”。质言之,存在与思具有同一的结构,是现代哲学乃至现代精神的根本命题。

二、“我爱”的确定性

在分析“我在”与“我知”命题中确定性概念的类型特点及其有效范围的过程中,我们找到了显著展示出所谓“奥古斯丁式我思”区别于笛卡尔式我思的证据。前者的“思”仅关涉一种当下的、可被经验的内在活动,后者的“思”却指向一种普遍的必然属性。事实上,还有另一个证据表明,笛卡尔并没有借鉴“那个奥古斯丁段落”,因为这一证据展示了笛卡尔与奥古斯丁在哲学立场上的根本分歧:笛卡尔的“思之物”理智地爱(intellectually loves),奥古斯丁的“我”情感地爱(affectively loves)。

这个分歧最先由马里翁所揭示。马里翁的《爱欲现象学》开篇引言就以“爱的沉默”(Le silence de l'amour)为纲领,谴责笛卡尔式“思之物”的“不爱”特征。他给出的理由是,在笛卡尔那里,“爱不属于思维的初始样态(modes premiers),由此也不规定‘自我’的最原初的本质”^①。而相较于这个世界之中的其他存在者,比如动物和人工智能体,只有人会爱,而且人能“以他们的方式”(à leur manière)去爱^②。“追问”(quaerere)就是人类独特的爱的活动。然而,追问自我并不能把人带到自我的定义中,因为任何一种“针对”(gegen)自我的知识性尝试,都会带来一种哲学的异化,即把生命不息的(vivens)自我及其明见的存在特征限制在普遍的“对一象”(Gegen-stand)概念中,使得人的自我滑入那令主体与客体相隔离的深渊之中,最终让对“我”而言最为真切、明见的“自我”质变为“我的陌生人”^③。在马里翁看来,近代哲学的“错误”(erreurs)就在于,它在笛卡尔开辟的“思”的道路上孜孜不倦地追求一个具有稳定性的、异化的“自我”,却没有发现,自我对其自身来说是且只能是“最靠近的、最可达的”(le plus proche, le plus accessible)现象。于是,人不能通过逻各斯被定义,也不能通过自身之中的存在事实被定义^④。任何一种试图把握人的定义或本质的尝试,都不过是思维的画地为牢。于是,马里翁在奥古斯丁那里发现了“人没有定义”这个思维窘境(aporia)的现象学式表达——“我对我自己而言成了大问题”(mihi magna quaestio factus sum),并受其思想启发,找到了切断思与存在的相关性(la corrélation)的要害——爱^⑤。

让我们再次回到“那个奥古斯丁段落”,考察其中的第三个确定性命题“我爱”,以便看清楚爱如何越过思直接与存在相关,从而进一步揭示笛卡尔与奥古斯丁的根本区别。如上所述,“我在”命题揭示了一种功能论的确定性类型,表明了主语之于谓语的不可或缺;“我知”命题揭示了一种真切的确定性类型,表明了意识对自身活动的直接感知。“我在”与“我知”的不可置疑指向了主词/主体(subject)的确定性,或者说主观的(subjective)确定性。但在“我爱”命题中,奥古斯丁引入了“爱本身”,把主观的确定性真正置换为属己的确定性。

奥古斯丁对“我爱”命题的分析可分为三个步骤:第一,爱的活动作为内在体验——与知的活动相似——其确定性“于我而言”仍是明见与真切的,即便“我的所爱”是谬误,“我爱”也是不容置疑的(一种*si fallor sum*的变体);第二,在“我爱”中,真实而确定者是“爱本身”;第三,类比于每个人都有渴求幸福的本性,爱本身也属于人的本性或心灵的固有属性。

“爱本身”作为真实而确定者,是“我爱”命题区别于“我知”命题的要害。因为,即便“我知”中的知觉

①②④ J. -L. Marion, *Le Phénomène Érotique: Six Méditations*, p. 17, p. 18, p. 18.

③ J. -L. Marion, “Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing”, in *The Journal of Religion*, Vol. 85, No. 1, January 2005, pp. 5-6.

⑤ 爱是自我的重量,这一比喻是奥古斯丁带给马里翁的重大启发。马里翁的奥古斯丁研究专著《在自我的处所之中》(*In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*, J. Kosky tran., California: Stanford University Press, 2012)正是他对奥古斯丁以下见解的现象学式诠释:“我的重量就是我的爱,它去哪里,便把我带到那里[指存在序列中的位置,笔者按]。”(*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*, Conf. XIII, 9, 10)它的马里翁式表达则是:“我原初地爱着。”(l'ego originellement amant)

相关项仅关涉显现于意识之中的杂多内在体验,其区分性仍未被理性把握为对象,可它们已经在“意识之镜”(speculum cogitationis, Sol. II, 35)中成为被给予性,从而间接表明了知的活动的反射(reflexive)特征^①。“爱本身”——而非“我的所爱”——由“我在爱中”所确认,这提示了“我爱”与“我知”的区别在于前者具有非反射(non-reflexive)的特征。换言之,“我”并不以“我的所爱”的爱的回应为前提实现爱的活动,由此,“我的所爱”既不是“我爱”中的充分要素,也不是“我”与他者在相互作用的进程中被构建的对象。这意味着在“我爱”中,一种类比于主客体间的认识者—被认识者的相互作用并不存在,否则,爱也会像“知”那样,可被最终还原为两个存在者之间的不可逆关系。就奥古斯丁而言,不仅“我”通过“爱”爱着,“爱”也通过“我”爱着(Trin. VIII, 8, 12)。爱本身的单独在场就足以保证“我”的确定性,因为它除了是“我的”爱以外,还能是谁的爱呢?在确定性论证中,爱比“我”的存在更具优先地位,理由在于,相较于关联的关涉项,关联本身更具形而上学优先性。“我”的存在由爱给予,“我”在爱的视域中成了被给予者而非爱的活动执行者。同时,只要爱本身是持续不断的,“我”的存在也必然是持续稳定的。因此,从“我爱”命题中不难演绎出“有爱,故我在”的新命题。

不过,要是奥古斯丁式“爱”的本质仍为某种理智活动,即与“在怀疑,在肯定,在否定,知道的很少,不知道的很多,在愿意、在不愿意、也在想象、在感觉”(A. T. VII, 34)等思维活动样态并无本质差异,都聚焦于被给予者在思维领域中的显现,那么奥古斯丁式“我爱”也不过是笛卡尔式“我思”的特殊样态,由此,奥古斯丁发现的内在性新大陆也可合理地被诠释为笛卡尔开创的主体性新时代的黎明时刻。可是,奥古斯丁式“爱”恰恰不是理智活动的属性,它并不提供知识或理论的确定性,而是提供一种实践的确定性概念。

从奥古斯丁的角度来看,爱不属于理智活动,首要理由在于他对异教哲学问题域划分的基本理解。哲学,作为“对智慧的追求(studium sapientia),由活动与沉思(actione et contemplatione)组成……活动的部分关涉行动的生活(agenda vitam),即道德教育(mores instituendas),而沉思的部分则与静观自然的原因和至纯真理相关”(Civ. 8, 4)。哲学的沉思部分钻研万物本性,以真理诉求为特征,心灵经过感知、直观、判断等系列理性活动,最终形成知识(scientia)。于是,经由理智获得的知识一方面展现了心灵向“是其所是者”的跨越,另一方面则表明一种独立于情境的给予性在心灵中成为现实性。由此,知识的产生意味着心灵在其运思中采纳了具有普遍性的确定标准。通过诉诸该标准,心灵对对象作出判断,以终止自身的内部运动,获得一种哲学的平静(tranquillitas philosophiae)^②;但由于确立一个具有普遍性的确定标准本身又是一个判断行为,它也要求另一个具有同等效力或更加基础的确定标准,从而陷入无穷倒退的逻辑困境。所以,如果不借助独断论的强力,哲学的沉思部分要么在“大概为真”(probabile)的怀疑论泥淖中挣扎,要么“悬置”(ἐποχή)一切,不赞同任何东西,超脱于物外。对沉思部分而言,为了避免错误,悬置在某种意义上是合理有效的举措^③,但对活动部分而言,悬置却意味着停止行动或“无为”

① “我知”的反射特征在某种程度上表明了“知”的活动执行者与客体的同构关系,就像眼睛具有感光的结构,物体具有反光的物质结构,并且两种结构相互兼容,眼睛才能感受到物体的颜色。

② “从此以后[指读了西塞罗的《荷尔顿西乌斯》后,笔者按],我怀着对哲学的炽热之爱,迫不及待地踏上了哲学的征途……在很长的一段时间里,学园派为我掌舵,助我抵抗大海中的所有风浪……我又读了几本普罗提诺的作品……随后便扔掉了我的所有东西,驾驶着这艘已然千疮百孔的船,驶向那求之若渴的平静。因此你看,现如今我就停靠在这些哲学港湾中。”(Beat. 4-5)值得注意的是,奥古斯丁在《论幸福生活》中以奥德修斯的航海归途为意象,描写自己寻找智慧的哲学征途。

③ “在庄园[指米兰附近的加西齐亚根,奥古斯丁在那里过了一段哲学沉思的生活,并写下一系列哲学对话录,参见Conf. IX, 3, 5, 笔者按]的那段闲暇时光里,我时常思考,这一‘大概为真’(probabile)或‘或然性’(veri simile)是如何保护我们的活动(actus)免于错误(erore)。”(Acad. III, 15, 34)

(ἀπρᾶξις)。它招致的后果是,心灵完全弃绝生活与行动,进入全然寂静、远离人伦的状态^①。反观奥古斯丁式的爱,它的根本诉求不在真理,而在恒常不灭的快乐或“固着于不变之善的心灵情状”(animi affectio inherens incommutabilis bono, *Lib. arb.* II, 19, 52, 比较 *Civ.* 11, 25)。此外,爱的运动是朝向目的自主运动(*Div. quaest.* 83 35, 1),运动的发动本身就表明一种对悬置的拒绝态度,因为目的的抉择与确立就是实质性的赞同行为。故爱不属于沉思部分的主题,也在此意义上不被看作心灵的理智活动。

这里,我们从方法论的角度找到了一个使奥古斯丁的内在性哲学进一步区别于笛卡尔主体性哲学的核心特征:笛卡尔以“怀疑”这一意识行为构建起确定性概念,奥古斯丁则以基于爱或意志的“赞同”(consensio)构筑起另一种确定性概念^②,并从行动的角度对怀疑论作出了反驳。怀疑论主张对任何意见都不予赞同,由此规避错误的风险,它带来了实践的不良后果,即行动及其义务失去了自身与真理的关联,从而失去了自身的合法性根基。奥古斯丁主张“赞同”指示一种不基于理性判断的、仅与善好意愿(benivolentia)存在内在关联的行为(*Ser. Dom. mon.* 1, 11, 31),在多处文本里,他甚至明确地把“赞同”规定为“属意愿的”(consensio [...] voluntis est, *Spir. et litt.* 54),把赞同/不赞同都指派为意志自身的事务(ibid. *consentire vel dissentire propriae voluntatis est*),把道德上的恶定义为“自由意志的罪恶的赞同”(pravum liberae voluntatis adsensum, *Gen. ad litt. imp.* 1, 3)。通过把赞同重新诠释为完全归属于意志的权能的行为,又通过论述对权威或信念的赞同,即相信(credere)某个命题为真(*Acad.* III, 14, 31-32),是知识进程得以发生的起点(*Lib. arb.* I, 2, 4; II, 1, 1-2, 6),奥古斯丁不仅表明了意志的赞同对知识获得的必要性和积极作用,还修复了行动与真理的直接联系。因为,一旦赞同在人的内在中被给予,人便已然在行动中了^③。于是,“思”的进程被纳入行动领域——而非如笛卡尔般仅属于思维领域——义务由此得以在人的内在行动中与真理重新建立起直接联系,成为人的真实行动,而非关于“应该做什么”的教条。因此,行动和义务的规范性被奥古斯丁从思想领域转移到生活领域——他谈的首先是内在生活的领域——使得心灵的生命具有了实践维度,而非如新柏拉图主义的努斯(νοῦς)概念那般仅有理论维度^④。

奥古斯丁在爱或意志的赞同中重塑了行动与真理的直接关联,为确定性概念的证成提供了一种实践的可能性。这点不仅与他把爱的主题归入哲学中“关涉行动生活的活动部分”相呼应(*Civ.* 19, 35),还带来了一种非理智主义的(non-intellectualistic)德性理解:这个哲学的“活动部分”致力于生活的美好

① 参见奥古斯丁从悬置的伦理后果的角度对怀疑主义作出的批评(*Acad.* III, 14, 30-26, 36),尤其是*Acad.* III, 15, 34中讲述的处于岔路口的两位旅行者的故事,奥古斯丁称“不仅那位沿着错误道路前进的旅行者犯错了,而且另一位在正确道路前停滞不前的旅行者也犯错了”,以讽刺怀疑论者用执意停留原地、不表达认同的方式去避免错误的“悬置”态度。岔路口是古典拉丁作品的传统意象,常用于指示人们在正确和错误之间面临选择的处境。

② 拉丁名词 consensio 的字面义是“与……相一致、相和谐”,基本意义指在另一个心灵中引起同样的感受,引申为对某些意见、看法或观点的认同。在奥古斯丁的语汇表中,意义相同的表达还有 consensus(与……意见一致)、adsensus(认同)、consentire(认可)。武加大译本使用 consensus 及其动词形式 consentire 作为一系列表达认可、态度或立场一致等希腊词的拉丁翻译。如 σύμφημι(“承认”,罗 7:16), συναπαγόμενοι(“服从于”,罗 12:16)。对于那些涉及 consensus 或 consentire 的经文译文,奥古斯丁大多持认同和采纳的态度。有时候他也会自行更改译文,用 consentire 取代原来的翻译。而这些被取代的翻译,有表示具体行为(*S.* 359, 3),有表示态度(*Ps.* 68, 2, 13),它们都强调人类行为的倾向性或基本态度,不涉及以分析或综合为主要特征的判断活动。

③ “当他赞同为了激发愉悦而行动时,他已经在行动了。”(*si titillanti delectationi faciendum esse consenserit, iam fecit*, *S.* 139A)。

④ 行动与真理的关系在奥古斯丁的“忏悔”(confiteri)概念中最为突出:“我意愿行(facere)真理,在我的心中,在你的跟前,在忏悔(confessione)里,在我的这本为人们所见证的书里。”(*Conf.* X, 1, 1)拉丁语 confiteri 有承认、告白、宣告罪行等义涵,名词形式为 confessio(中译常作“忏悔”)。在《论三位一体》卷九和卷十五中,可见奥古斯丁关于“以内在言语去行动”这一思想的核心理论构建论述。参见[加]格朗丹著,何卫平译:《奥古斯丁:内在逻各斯的普遍性》,《云南大学学报》2005年第4期。

与幸福,关注行动以及行动的内在动机,由此对心灵提出了德性——德性即“行动生活的技艺”(ars agenda vitae, Civ. 19,3,1; Trin. XV,6,10)——的要求。奥古斯丁把爱规定为“真德性”(Ep. 155,3,12; Civ. 19,4,5),使之包含全部德性,提出“唯有爱使得德福一致”的主张(Ep. 155),破除了爱作为应受理性规训和克服的欲望的旧见解,为爱的主题在古代幸福伦理学的框架中争取了合理合法的地位,从而凸显其实践特征。奥古斯丁把目的论内嵌于其爱的概念,强调它与人的实现活动的结构性关联,这是奥古斯丁论述爱的实践特征的基本思路^①。

爱的德性形态是爱作为实践概念的一般表征,它意味着人能够持有与上帝同在恒在的价值,这样的价值指向了真正的幸福(Conf. X,20,29-22,32)。爱的德性一旦成为现实,便会对人的伦理生活展示出征服的力量,因为,它关涉的不再是知识,而是力量/能力——心灵有力还是无力追随更高级的存在者。事实上,如果爱是出于身体的倾向和自然的快乐,根本不与人的罪性——其实质为固着于内在生活中的一股诱惑性力量——抗争从而克服它,也就不可能包含价值:

这爱本身是被爱的,我们的证据是,在人那里,谁更正确地爱,爱本身的被爱就会更甚。事实上,人不因知道善是什么,却因纯洁地爱着善,而配称良人。如此,我们在我们自身之中觉知到的(sentimus),难道不是我们通过它来爱着爱本身、并爱着诸善的爱吗?也存在一种爱,人通过它爱着不该爱的事物。但对于纯洁地爱着应该被爱的事物的人来说,他憎恨在他里面的这种爱。因此,二者能存在于一个人之中。但那使我们活得好的被提振,使我们活得恶(male)的变衰微,该进程会一直持续,直至我们的生活整体地被完全治愈和转变为善。这对人来说是好的。(Civ. 11,28)

奥古斯丁通常把人对善的渴求与人对幸福的渴求看作是等义的,因为其实质都是人对上帝的渴求(Lib. arb. 17,45-19,53; Beat. 19-21)。然而,奥古斯丁并未从知识的角度强化心灵与善之间的形而上学关联——上述引文甚至提示了一种没有理智要素参与的善的概念——他主张“纯洁的爱”才是心灵与善之间的通道,把爱的要素注入了善的概念及其所表达的完满的存在状态。在纯洁的爱中,心灵借助自身对善本身的感应而趋近善,自觉地接受由善流溢而出的影响,成为诸多善的心灵中的一个。又因为奥古斯丁把纯洁的爱规定为爱着爱本身的爱,所以爱本身与善在奥古斯丁的形而上学观察中具有紧密联合。于是,心灵对善的感应也会伴随着对该紧密联合的感觉——奥古斯丁称之为“爱的职分”(officium caritatis, Civ. 19,19)。职分的义务感仅仅发生在心灵的内在生命中,并不与任何经验对象相关联,从而也无需经受怀疑的考验以证明自身的真。它明见于人的“心”(cor nostrum)都经历着的“不安”(inquietum)之中^②:人必须命令自己去爱至善,而非天然地始终爱着至善。

这里,我们触及奥古斯丁思想中关于爱的一大疑难:人不能确确实实地去爱他本要爱的东西,故人不得不使用“属己的”(proprium)权能,向自身提出赞同至善的要求,并在意志的这个具体的赞同行为中把潜在的自由能力(libera voluntas,自由的意志)实现为现实的“自由的执断”(liberum arbitrium)。它表明在人的内在生活中,意欲层面的爱与事实层面的爱(faktische Liebe)往往并非同一者。其根源在于,

① 详见胡艾忻:《爱的德性与奥古斯丁的幸福伦理学》,《哲学研究》2022年第10期。

② 在奥古斯丁那里,“爱”是人心本来的样子,“安”(requies)是人心向往的样子,“爱”与“安”构成其存在论伦理学的基本架构。《忏悔录》开篇即言:“我们的心如不安息在你之中,便不会安宁。”(inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Conf. I,1,1)篇终则说:“你通过有序之情(per affectus ordinatos)节制信仰者那有生命的灵魂……你的圣灵抓住了我们的心(cor nostrum),我们便受感动,从而向善而行(ad bene faciendum)……在那以后,我们盼望安息于(requieturos)你那无限的圣善之中。”(Conf. XIII,34,49-38,53)奥古斯丁晚年订正其《忏悔录》时,又以“人之智与情”论定其忏悔叙事:“这涉及我的恶与善的十三卷忏悔之书,赞美了公义与良善的神,并且召唤人的理智与性情走向他。”(in eum excitant humanum intellectum et affectum, Retr. II,VI,1)人心从不安(inquies)变为安宁(requies),既是贯穿整部《忏悔录》的精神线索,也是该书的伦理主题。爱作为“有序之情”,幽隐则人心躁动不安,显明则人心宁静致远,它使《忏悔录》内部运动得以可能并使之成为现实的推动力量,以其缺场或在场所引起的不同状态,标记自身与人心的必然关系。

人因对至善的感应而产生了至善的普遍欲求,但人却没能把至善纳入具体意志行动的动机之中,所以,人需要通过意志向自己下达爱的命令,让爱的本然对象以强制的方式成为爱的应然对象。人应该去爱他本然就爱着的至善,这是爱的大疑难的简要表达——既本然如此,又何须下令? 它还向我们展示了一个伦理学的形而上学悖论:“要是意志完全地是其所是(*esset*),它就不需要命令(*imperaret*)自己是己所该是,因为它早已实现了己之所是了。”(*Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset, Conf. VIII, 9, 21*) 在哲学语境中,它可作如下重述,即人只能通过道德命令的方式弥补伦理学与形而上学之间的裂痕。

意志对至善有着天然的欲求,爱的欲求方面表明人的意志处于虚无(*nihil*)与存在本身(*esse*)之间的本体论层级,这是从柏拉图式爱欲观念衍生出来的说明模式,它强调的是意志或人的爱在形而上学层面的有限性。而该有限性的最终确认,则需要通过理智对至善的认识或把握来辩证地完成,故爱的欲求方面并不具有形而上学的优先性,它仅仅表明人之内在中存在一条通往至善的道路——自我的道路。马里翁以自我本质的不可知开拓了一条通达形而上学的道路,该主张的落脚点正是爱的欲求方面^①,故马里翁是在理论哲学的视域中,以“不知的优先性”(The Privilege of Unknowing)为宣言^②,挑战自笛卡尔以来的奥古斯丁自我问题诠释的现代传统,并未在最严格的意义上以爱切断思与存在之间的本质关联。然而,对奥古斯丁而言,爱不止有欲求的方面,还有行动的方面。人命令自身把至善接纳为每一个决断(*arbitrium*)的动机,这就是爱的行动方面的显著表现。爱的命令不以关于至善的知识为前提,它仅仅依赖于自至善而来的感应(*affectus*),或者说心之原初涌现:“人不因知道善是什么,却因纯洁地爱着善,而配称良人。”正是爱的命令——去服从和追随至善——使人体验到自身与至善之间真实而直接的关联,在此意义上,本文认为,爱在自身的行动(*facere*)方面——它同时也是爱的事实(*factum*)方面——展现出了自身的形而上学特权。爱的行动不需经由理性就通达于真理,或者说,爱统一了伦理生活中的至善与在静观生活中被把握到的绝对存在,这正是“我爱”确定性命题的题中之义,也是古典世界的根本旨趣的奥古斯丁式表达。

三、结论与问题

通过重思笛卡尔“我思故我在”思想原创性公案中的“那个奥古斯丁段落”,我们发现,奥古斯丁的确定性概念呈现出更丰富、更复杂的涵义层次与结构。它不仅覆盖了以亚里士多德《范畴篇》为蓝本的古代理性学式功能论确定性,还指示了笛卡尔所追求的认识论确定性,更提出了一种直到施莱尔马赫的“绝对依赖感”那里才得到回响的情感确定性^③。以爱的原初情感为理论贡献,奥古斯丁不仅保存了人类生活的丰富与复杂,还维护了一种超越的态度,从而把古代晚期的“情感复兴”推向了高潮^④。

然而,人类生活中的情感复兴在近代哲学的开端却遭遇滑铁卢。我们也看到,不管笛卡尔是否曾从“那个奥古斯丁段落”中获得启发,他的确没有接续“那个奥古斯丁段落”中具有实践意义的“我爱”命题,更没有意识到那内在于自我命令行动中的爱的原初情感。“我爱”命题表明,处于奥古斯丁哲学思考中心的,不是作为类的人的普遍思维活动,而是单个的人的内在行动生活。笛卡尔的“我思”命题在推动哲学

① J. -L. Marion, *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*, pp. 145-190.

② J. -L. Marion, “Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing”.

③ 参见施莱尔马赫对“虔敬感”(das fromme Gefühl)的相关论述(CG¹, KGA I/7. 1, 32; CG², KGA I/13. 1, 35)。

④ 西方古代晚期的思想世界发生了一场情感的复兴,这一新共识的形成,是学界对Richard Sorabji的重要著作 *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford University Press, 2003) 的总体性评价和正面回应。

研究的认识论转向时却并未延续爱的主题化研究,这导致爱与知识活动、宇宙图景的主题性关联在近代以降的哲学史叙述中消失得无影无踪。

哲学的词源学含义是“爱智慧”。现代人常常将目光聚焦于其中的“智慧”,强调哲学的核心意涵乃是智慧之学或关于真理的学问,相应地,近代以来的哲学研究鲜少探讨或研究作为活动本身的“爱”。可如果哲学想要彻底地反思自己,那么这个根本的自我反思,应该是关于宾语性的“智慧或真理”的反思,还是关于动词性的“爱”的反思呢?奥古斯丁与古典世界给出的答案很明确:哲学是实践的活动,是“行真理”(veritatem [...] quoniam qui facit eam, *Conf.* X, 1, 1)。

Augustine and the Debate between Ancients and Moderns: With the Proposition “I Love” as a Clue

Hu Aixin

Abstract: Augustine distinguished between love as desire and love as fact, defining the latter as a core component of his concept of inner life. In Book XI of *The City of God*, he advanced the proposition of “I love” as a determinate claim, thereby proposing a conception of emotional certainty. Love as fact, as a complement to love as desire, enriched the classical understanding of love, enabling it to preserve the richness and complexity of human life and to maintain a transcendent attitude toward emotions. The modern world, beginning with Descartes, replaced classical love with intellectual love, subsuming the certainty of “I love” into the certainty of “I think”. Whether primacy belongs to “I love” (amor) over “I think” (cogito), and to the practical life over the theoretical life — this very question has come to constitute the fundamental criterion by which Augustine’s philosophical project is to be situated either within the classical worldview or within the emerging horizon of modernity.

Keywords: Augustine; love; certainty; theoretical life; practical life

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】