

# 情感作为符号

——奥古斯丁与西方情感理论的实践转向

胡艾忻

---

---

奥古斯丁的情感概念具有显著的符号特征，而情感符号指示的“实事”则是意志的行动。正因为情感只是意志行动的符号，所以在奥古斯丁对情感现象的分析中，同一个情感样态能呈现出不同的、甚至是相悖的伦理-道德意义和多样化的语义结构。由于意志的行动从人的角度观察具有自由的属性，故自由也内嵌于奥古斯丁的情感概念中。本文论证的命题“情感作为意志行动的符号”旨在对当前奥古斯丁情感理论的道德心理学研究范式提出反驳。

**关键词：**情感 意志 符号 自由 道德心理学

**作者** 胡艾忻，中山大学哲学系博士后，德国慕尼黑大学哲学学院博士。

---

---

奥古斯丁的符号理论在西方符号学领域中具有奠基地位，他的符号理论不仅体现在语言学和圣经诠释学中，还贯彻于他对情感现象的理解和把握中。本文首先综述当前奥古斯丁情感理论研究的道德心理学范式并批评其不足之处，从而论证本文研究的必要性，继而分析《上帝之城》与《忏悔录》相关文本，展现奥古斯丁情感概念的符号特征，同时重构奥古斯丁情感理论的核心命题，即“情感作为意志行动的符号”。奥古斯丁的情感理论标志着西方古代思想世界的“情感复兴”，其情感概念也开启了情感问题研究从理论领域到实践领域的转向。

## 一、导论

### （一）当前的研究范式及其问题

情感的道德心理学研究是近 20 年来奥古斯丁情感理论研究的基本范式。斯多亚主义在当代西方的复兴和发掘奥古斯丁思想中的斯多亚渊源是推动该范式确立的主要力量。<sup>①</sup> 这一范式引导着诸多奥古斯丁研究者将注意力聚焦于奥古斯丁情感概念与斯多亚“前性情”（προπάθειαι）概念的关系上，断言在奥古斯丁那里，情感的最终出现并不是意志自身权能（*potestas*）的实现，而是理智执行判断活动的效果。在由该范式主导的研究里，Sarah Byer《奥古斯丁中的知觉，感受性与道德动机：一个斯多亚-柏拉图主义的综合论题》的解释最为激进：她不仅将奥古斯丁所论述的情感现象诠释为以理智判断为主导的认知现象，还通过列举一系列修辞性文段，论证奥

---

<sup>①</sup> 这得益于古典学家 Richard Sorabji 于 1997 年在苏格兰科学院最高荣誉的 Gifford Lecture 中所做题为《情感与我们该如何面对情感》（*Emotions and How to Cope with Them*）的报告，论述古代哲学——尤其是斯多亚哲学——中的情感问题。该报告后来扩充成书，并以《情感与心灵的平静》为标题出版（Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, Oxford, 2000）。

古斯丁把情感的感受性还原为身体的知觉现象——比如悲伤与身体痛感的融通,<sup>①</sup> 以此彻底取消奥古斯丁情感概念中的意志要素与自由属性。

道德心理学研究范式对奥古斯丁情感概念的解读主要围绕《上帝之城》第9卷第4章和第14卷第8、9章展开。在上述文本里,奥古斯丁系统地介绍和批评了斯多亚学派把情感看作心灵的“搅扰”(perturbationes)的观点,同时以辩驳的方式展开自己对情感问题的讨论。除了证明情感对人类来说具有必然性以外(Civ. 9, 4),奥古斯丁还将人类的情感还原为由意志执行的“赞同”(consensio, Civ. 14, 6)。在道德心理学研究范式的拥护者看来,奥古斯丁把“赞同”刻画为情感的构建性要素,这一点与斯多亚学派主张情感的本质是灵魂的“认可”(συγκατάθεσις)非常相似。<sup>②</sup> 于是,在设定奥古斯丁的意志的“赞同”与斯多亚学派的灵魂的“认可”具有继承关系的基础上,研究者们以塞内卡的“情感生成三阶段”模型为参照,重构了奥古斯丁论述中情感经验生成的心灵内部机制,把意志的“赞同”解释为基于思维意见与理性判断的认知行为,凸显奥古斯丁情感理论中的理智主义(Intellektualismus)内核。总体而言,道德心理学研究范式视域中的情感概念是构成人类心灵图景的一块重要拼图:意志是理性决策的自主实践者,理性是心灵的舵手,心灵内部各官能的协作与合作最终都倚靠理性能力的充分实现,情感只是理性与意志博弈结果的展现。

虽然道德心理学的研究范式为奥古斯丁的情感理论研究带来了丰硕的成果,但其缺陷也是明显的。理由有三:首先,道德心理学的研究范式预设了情感行为的主体是人类心灵,忽视了奥古斯丁讨论情感现象背后的神学意图,即向希腊化的基督教世界为圣经上帝的各种属人情感——旧约里耶和华的嫉妒、愤怒与新约里耶稣基督的忧伤、悲悯——提供理论解释与正当性辩护;<sup>③</sup> 其次,道德心理学的研究范式视理性或实践理性为道德行为的真正责任者,将在奥古斯丁那里对情感概念发挥着构成性作用的“意志的赞同”理解为意志对理性判断的展现行为,而非意志必须为之负责的属己(propriand)行动,这种遵循理论传统的看法与奥古斯丁思想中鲜明的实践旨趣并不相容;再次,道德心理学的研究范式忽略了《忏悔录》对情感问题研究的重要性,<sup>④</sup> 事实上,正是《忏悔录》——而非《上帝之城》——纠正了古代世界对情感现象的敌意,恢复了人类的情感经验的重要性。<sup>⑤</sup>

## (二) 本文的任务和论题

正是由于当前奥古斯丁情感问题研究范式存在上述缺陷,使得本文的研究具有必要性:一方

① Sarah Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge, 2013, p. 76.

② Friedemann Buddensiek, “Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug”, in *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, H. Landweer / U. Renz (Hg.), De Gruyter, 2012, p. 73, 尤其是注3; O’Daly, *Augustine’s Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles, 1987, p. 89.

③ 上帝也拥有人类的各种情感样态,但上帝的情感样态因神“在安宁之中”而与人类的情感样态在质上具有根本的区别。奥古斯丁不在情感样态的层面上区分上帝与人的情感品质,这点在《忏悔录》的描述中尤为突出,比如:“你[指上帝,笔者按]爱而不偏,嫉而不愤,悔而不怨,蕴怒而仍安”(Conf. I, 4, 4, 《忏悔录》,周士良译,商务印书馆,2009年,第5-6页)。

④ 总体而言,对奥古斯丁情感理论的研究主要集中在《上帝之城》与《忏悔录》。此外, Sarah Stewart-Kroeker 的一份关于奥古斯丁作品《诗篇36》的新研究,也为奥古斯丁情感理论的讨论提供了新视角,即从未世论秩序的角度解读奥古斯丁思想中情感与伦理生活的关系。参见 Sarah Stewart-Kroeker, “World-Weariness and Augustine’s Eschatological Ordering of Emotions in enarratio in Psalmum 36”, in *Augustinian Studies* 47: 2 (2016), pp. 201-226.

⑤ Johannes Brachtendorf, “Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannei”, in *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, H. Landweer / U. Renz (Hg.), De Gruyter, 2012, 第143页; 氏著, “Cicero and Augustine on the Passions”, in *Revue des études Augustiniennes*, 43 (1997), pp. 289-308; 氏著, “... damit sie weinen lernen im Tal der Tränen. Augustin und die christliche Rehabilitation der Affekte”, in *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, M. Fiedrowicz (Hg.), Trier, 2004, pp. 123-139; James Wetzel, “The Rehabilitation of the Affections”, in his *Augustine and the Limits of Virtues*, Cambridge, 1992, pp. 98-111.

面,澄清奥古斯丁用以构建情感概念的“意志的赞同”是意志独力推动和独立负责的行动,情感的伦理属性的根据在意志行动的动机中;另一方面,揭示奥古斯丁的情感概念的原初样态是心灵在此世处境中固有的“不安”(inquietus),它不仅指示了意志在存在层面上的“不强健”(infirmitas)——“要是意志完全地是其所是,它就不需要命令自己是己所当是,因为它早已实现了己之所是了”(Conf. VIII, 9, 21),还表明了意志具有抵抗堕落之必然性的能力。简言之,本文旨在论证情感具有自由的特征,并反驳道德心理学研究范式中认为情感具有命题特征的看法。

实现上述目标的核心路径在于阐明奥古斯丁情感概念的符号特征,即情感显示(ostendere)或指称(significare)意志的行动。对此,在以下篇幅中,笔者将首先阐明情感类型定义与意志行动在概念上的联系;接着说明情感如何通过意志在朝向上帝和朝向自我之间的决断而被赋予道德含义;然后通过比较《忏悔录》两处对哀伤描述——挚友之死的哀伤(Conf. IV, 4, 7-5, 10)和母亲之死的哀伤(Conf. IX, 12, 29-13, 37),例示意志的行动结构如何规定情感的语义结构;最后,笔者将分析《忏悔录》情感叙事的主题“不安意识”(cors inquietum,“不安的心”),从生存论和形而上学的角度论述情感的自由特征。

## 二、情感作为意志行动的符号

### (一) 情感的定义与意志的赞同/不赞同

在《上帝之城》卷14章6的一个著名段落中,奥古斯丁谈论了四种传统的情感类型,称情感为具体的意志(voluntates),即“赞同的意志”(voluntas in consensione)或“不赞同的意志”(voluntas in dissensione):

人的意志是如何的,这是决定性的。如果意志是颠倒的,那么这些[灵魂的]运动也是颠倒的;但如果意志是正直的,那么它们不仅不该被指责,还值得褒奖。意志(voluntas)存在于所有的情感中,应该说,所有的情感不过是一些意志(voluntates)。狂热与快乐如果不是赞同的意志——它赞同我们想要的(volumus)事物——还能是什么?惧怕与哀伤如果不是不赞同的意志——它不赞同我们不想要的(nolumus)东西——还能是什么?狂热就是我们热情地赞同那些我们想要的事物。快乐就是我们享受地赞同那些我们想要的事物。如果我们不赞同那些我们不想要发生的事物,这样的意志就是恐惧。如果我们不赞同那些我们不想要的、却已然发生了的事物,这样的意志就是哀伤。普遍来讲,与各种各样的事物会被追求和被逃避一样,人的意志也会被诱惑和被冒犯,从而变化辗转,进入到这样或那样的情感(affectus)之中。<sup>①</sup>

我们看到,奥古斯丁明确主张情感和意志二者的概念性关联,情感的实质就是意志赞同自身的

<sup>①</sup> 如无特别标注,本文引用的奥古斯丁文本均为笔者依据意大利学者编校的奥古斯丁全集 S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus (<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>) 自行译出。该文本也引起了汉语研究者的注意和仔细解读,相关研究成果,比较吴天岳:《意志与自由: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62-64页。

“意愿” (*velle*) 或者不赞同自身的“不愿意” (*nolle*)。<sup>①</sup> “意愿”和“不愿意”指的是意志受激发时形成的状态,前者指示意志对激发事物的倾向 (*allicitur*, 被诱惑),后者指示意志对激发事物的回避 (*offenditur*, 被冒犯),二者是严格的不相容选言命题关系。简单来说,“意愿”和“不愿意”只是情态动词,强调其主语意志在采取行动前所处的预备状态。<sup>②</sup> 与此相较,“赞同”和“不赞同”却是实义动词,指示作为行动主体的意志实现自身权能的过程。需要指出的是,上述文段并不是唯一一处奥古斯丁把“赞同”/“不赞同”的主体指派给意志的文本,在其它集中探讨意志及其自由抉择 (*liberum arbitrium voluntatis*) 的文本中,他也多次表达,“赞同或是不赞同,全在于属己的意志” (*consentire vel dissentire propriae voluntatis est, Spir. et litt. 34, 60*)。这意味着,赞同或不赞同是意志自发的抉择行动,而非由理性活动引导的选择行为,因为,“意志虽然只是受想象 (*visum*) 激发而想要去行动,但它选择什么或拒绝什么,这都属于它的权能 (*potestas*),而仅受想象触动是不关涉权能的” (*Lib. arb. III, 25, 74*)。总的来说,根据奥古斯丁的上述定义,情感就是意志的自发抉择行动,是意志依据自身对引起自身激发状态的对象肯定或否定,接受或拒绝。

因而,当奥古斯丁称“所有的情感不过是一些意志”时,他的意思显然并不是指心灵同时拥有不同的意志,比如好的意志和坏的意志,他的意思是,情感呈现出意志在面对自己处在具体情境中展现出倾向性时所做的自我抉择。狂热与快乐就是意志对引起自身趋向行为的对象的接受或肯定,惧怕与哀伤就是意志对引起自身逃离行为的对象的拒绝或否定。我们看到,意志的抉择,虽然在内容相关项上针对的是使其处于“意愿”或“不愿意”状态的激发物,但在权能的行使相关项上却是针对自身的——意志能使用自己为自己的运动规定方向。我们通过意志的抉择让自己潜在的情感倾向成为现实的情感,这就是奥古斯丁情感定义的内核。基于这一内核,情感的出现并不是一个由他者推动的自然运动 (*motus naturalis*) 过程,从而无法在认识论或自然必然性的框架中被讨论。情感属于意志“属己的运动” (*propius motus*),一种“任意的、同时又处于我们的权能之中的运动” (*motus [...] voluntarius atque in nostra positus potestate, Lib. arb. III, 1, 13*)。<sup>③</sup> 这意味着,意志作为抉择权柄的持有者和践行者,它是情感的唯一发起者。鉴于此,

① 对于在情感定义中起着刻画作用的赞同 (*consensio*) / 不赞同 (*dissensio*), 它的本质是判断行为还是抉择行为, 它的根本发起者是不是意志, 奥古斯丁都没有进一步澄清。这为对该文段的理智主义解读和意志主义解读都提供了诠释的空间。比较吴天岳:《意志与自由:奥古斯丁意愿概念的道德心理学解读》,第61页。

理智主义解读的支持者强调其情感概念中的认知要素,从而凸显理智 (*intellectus*) 在情感形成的心理过程中所起到的核心作用,甚至把理智看作情感活动的根本责任者,而意志仅仅是理智判断结果的“传达者”。相应地,情感现象被还原为基于判断的知识现象。理智主义的支持者主要从思想渊源的角度论证西塞罗、塞内卡等斯多亚哲学家对奥古斯丁情感理论的塑造作用,为自己的合理性辩护。支持理智主义的情感诠释的研究,参见 Josef Lössl, “Intelktualistischer Voluntarismus-Der Willensbegriff Augustins von Hippo”, in *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, J. Müller/R. H. Pich (Hg.), De Gruyter, 2010, pp. 301-330; Sarah Byers, “Augustine and the Cognitive Cause of Stoic Preliminary Passions (Propatheiai)”, in *Journal of the History of Philosophy* 41 (2003), no. 4, pp. 433-448; 杨小刚:《奥古斯丁的二阶情感理论》,《世界宗教研究》2018年第6期。

意志主义的支持者强调意志官能在人类心灵中的独立性及其之于理智官能的优先地位,凸显意志的选择能力和抉择能力在心灵的情感生活中的核心作用,并在此前提下区分“理性的赞同”与“意志的赞同”。本文也认同意志主义的情感解读,并提出“情感作为意志行动的符号”命题,尝试为该立场提出新的辩护方案。支持意志主义的情感诠释的研究,参见: O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles, 1987; James Wetzel, “Augustin”, in *Oxford Handbook of Religion and Emotion*, J. Corrigan (ed.), Oxford, 2008, pp. 349-363; 吴飞:《奥古斯丁论“前性情”》,《世界哲学》2010年第1期。

② Therese Fuhrer, “Wollen oder Nicht (-) Wollen: Zum Willenskonzept bei Seneca”, in *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, J. Müller/R. Hofmeister Pich (Hg.), Berlin/New York, 2010, pp. 72-73。

③ 奥古斯丁对“自然运动” (*motus naturalis*) 与“任意运动” (*motus voluntarius*) 即对应的“自然必然性”与“意志必然性”的区分与论述,请见 *Lib. arb. III, p. 1, 1-2, 4*。

我们可以在责任归属的意义上主张奥古斯丁的情感理论是一种意志论的情感理论，同时反对把情感归咎于理性能力不充分的理智主义情感理论。于是，情感现象首先表明了意志具有一种与理性的反思行为可类比的反身性行动的能力，就像理性能通过自身认识他者和认识自身，意志也能通过自身使用他者和使用自身（*Lib. arb.* II, 19, 51）。<sup>①</sup>“赞同”和“不赞同”刻画的既是意志的决断，也是意志的反身性行动：意志能够使用自身规定自身。狂热、快乐、惧怕与哀伤就像是意志在行动中表露出来的症状，通过它们，人们探察到意志对自身的力量。

## （二）情感的价值与意志行动的动机

从形式的角度看，情感只是外在的符号，它的功能是指示意志对自身的强力作用。从这个角度观察，情感只是一些价值中立的“事实”。然而，奥古斯丁把人的意志的“品质”（*qualis*）规定为情感概念的建构性要素，从质料的角度赋予了情感以道德价值。“因此，好人和坏人都都会欲求、惧怕和快乐，但前者以好的方式，后者以坏的方式，正如人有正直的意志或者颠倒的意志”（*Civ.* XIV, 8, 3）。于是，同一个情感样态可根据情感发起者的品质的差异，区分出价值不同的情感。比如忧伤，如果忧伤者的意志是颠倒的，那么它就是坏的忧伤，如果忧伤者的意志是正直的，那么它就是好的忧伤。换言之，具有正直意志的人，他们拥有的全部情感都是“正直的情感”（*affectiones rectas*, *Civ.* XIV, 9, 1）。

这一点在《上帝之城》卷14章9得到进一步的阐述，在那里奥古斯丁反驳斯多亚哲学家把情感看作“心灵的搅扰”（*animi perturbationes*）、从而否认情感在道德生活中的价值。奥古斯丁论证了在拥有正直意志的人的生活中，斯多亚情感理论中所谓的“心灵的搅扰”其实是可被称为德性（*virtutes*）的情感。他先是援引圣经的描述，强调圣徒拥有常人的各种情感，因为这些情感的发起者是朝向善和上帝的意志，所以它们是德性。然后他以耶稣基督为例，指出完美的人子也拥有真实的情感，进一步例证情感和德性在道德典范中的统一。下一步，奥古斯丁为情感现象的必然性提供了一个神学—形而上学的解释，指出上帝针对初人犯罪的惩罚是人类情感的存在依据——“出于人的羸弱的境况（*ex humanae condicionis infirmitate*），我们才有它们〔指情感，笔者按〕”<sup>②</sup>，“人的羸弱”（*infirmitas humana*）在奥古斯丁的神学世界观中正是原罪的后果。<sup>③</sup>换言之，情感是规定和限制人类此世存在的条件。接着，奥古斯丁再以“奴隶之畏”（*timor servilis*）和“圣洁之畏”（*timor castus*）为例，说明情感只是意志的标记。在奴隶之畏中，意志竭力避免惩罚，而惩罚意味着必须遭受自身不愿意遭受的缺失。在圣洁之畏中，意志竭力避免因“人的羸弱”而犯罪所招致的与上帝的分离。我们看到，上述两种“畏”的形式结构是一致的：两种“畏”中都包含着意志不意愿、却又必然会遭遇的“恶”（*malum*），两种意志都在各自的决断中进一步拒绝这个自身所不愿的“恶”。但是，两种“畏”的动力学依据是不一样的：在“奴隶之畏”中，意志害怕自身遭受缺失，故意志的决断行动由意志对自身的爱所激发；在“圣洁之畏”中，意志害怕上帝的舍弃，从而失去与上帝的关系，故意志的决断行动由对上帝的爱所激发。<sup>④</sup>最后，奥古斯丁表明，正是意志行动的动机——爱自己还是爱上帝——唯一地决定了人类伦理生活的品性：当爱指向人自己，这样的生活是不正义的；当爱指向上帝，这样的生活才是正义的；“正义的生活（*vita recta*）以正义的方式拥有所有情感，颠倒的生活（*perversa*）以颠倒的方式拥有所有情感”（*Civ.* XIV, 9, 6）。于是，情感其实仅仅起到标示作用，即标明伦理生活的主体是意志——“那个被命名为（*nomine*）圣洁之畏的〔情感〕，意志被它所指称”

① 奥古斯丁认为人类心灵有三种不同的反身能力，即理性通过自身认识自身、自由意志通过自身使用自身和记忆通过自身回忆自身。具体论述请见 *Lib. arb.* II, p. 19, 51。

② *Civ.* XIV, p. 9, 4。

③ *Nat. et gr.* p. 81; *S.* 362, p. 5; *Pecc. mer.* p. 1, 67。

④ 比较 Thorsten Dietz, *Der Begriff der Furcht bei Luther*, Tübingen, 2009, pp. 34–43, “3.1 Furcht bei Augustin”。

(*significata est*, *Civ.* XIV, 9, 5)。<sup>①</sup> 因此, 在奥古斯丁看来, 被斯多亚哲学家所贬斥的“心灵的搅扰”并不是斯多亚哲学家所主张的“反对理性的心灵运动”(*motus animi contra rationem*, *Civ.* XIII, 17), 它们甚至不是独立的心灵运动, 它们只是意志行动的符号。只有当正直的意志在场时, 心灵的运动才能整体性地朝向善与幸福, 该情况下“心灵的搅扰”其实是德性。

### (三)《忏悔录》中的两种哀伤

我们发现, 与斯多亚哲学家不同, 奥古斯丁不在情感的现象层面上判别情感的好坏, 他在意志行动的根本动机的层面上判别情感的好坏。《忏悔录》中奥古斯丁对自己的哀伤的两处描述和评论, 佐证了上述观察, 它们同时也是奥古斯丁在《上帝之城》中的情感论述的重要补充。

这两处对哀伤的描述分别位于 *Conf.* IV, 4, 7 - IV, 6, 11 和 *Conf.* IX, 12, 29 - 37, 前者关涉挚友的死亡, 后者关涉母亲的死亡。这两个死亡事件分别发生于奥古斯丁皈依大公教会前后, 分别对应于人对自身的爱(或朝向自我的意志)与人对绝对他者的爱(或朝向绝对他者的意志)。<sup>②</sup>

在沉迷摩尼教的年代中, 奥古斯丁结交了一位非常投契的朋友, 获得了“无比甜蜜”的友谊。这位朋友骤然离世, 使得奥古斯丁的心“被极大的痛苦所笼罩”(*Conf.* IV, 4, 7)。他分析了自己的痛苦并且发现, 虽然这份痛苦直接关涉的是朋友之死, 但与该痛苦真正相关的是奥古斯丁自己的快乐的丧失, 而不是作为他者的朋友的丧失——“我并不希望他死而复生, 我的眼泪也并非要求他再来人世, 我是仅仅因伤心而痛哭, 因为我遭受不幸, 丧失了我的快乐”。<sup>③</sup> 从奥古斯丁的自我观察来看, 与这位朋友的友谊仅仅是奥古斯丁用以实现自己快乐的方式, 换句话说, 这位朋友并未因自身的缘故被追求, 奥古斯丁以自己的快乐为目的“使用”(*uti*)这位朋友。<sup>④</sup> 总结来说, 朋友的死亡是奥古斯丁不意愿的(*nolle*), 哀伤这一情感样式标示了意志对朋友之死的不赞同; 但激发意志的拒绝行动的动机不在于友谊关系的保存, 而在于自我快乐的保存。奥古斯丁当时的意志指向他的自我, 他并没有“以正确的方式”拥有这位朋友, 故不能“以正确的方式”哀悼这位朋友的死亡。

于是, 这段友谊在奥古斯丁的自省中被描述为“不是真正的友谊”(*Conf.* IV, 4, 7)。理由在于, 被“使用”的朋友是“另一个自我”——“我的灵魂与他的灵魂是两个身体中的一个灵魂”(*Conf.* IV, 6, 11)。朋友生命的丧失就像是奥古斯丁的自我被褫夺了它的一部分存在, 剩余的另一部分并未因自身的幸存而欣喜, 相反, 它的“活着”时刻提示着自我的有朽以及未知的死亡。于是, 通过揭示朋友的丧失对当时的他而言意味着自己快乐的丧失, 奥古斯丁把他的哀伤还原为展现在生存维度上的另外两种情感的对立——“对生的厌倦”(*taedium vivendi*)和“对死的恐惧”(*moriendi metus*), 并把这种情感的对立刻画为自我的冲突。奥古斯丁用“不得安宁”(*nec requies*)去描述这种内在的冲突, 并以“不幸”标示出这种冲突状态的伦理意义: “我背负着我的撕裂的、血淋淋的、不肯被我背负的灵魂, 我也找不到安放它的地方(*ubi*)……我对我自身而言不过是一个不幸的场所(*locus*), 既不能存在, 也不能离开”(*Conf.* IV, 7, 12)。我们看到, “不得安宁”表现为两方面。第一, 自我的存在并没有天然给定的处所, 故自我的不

① 中括号内容为笔者所加。

② 对《忏悔录》的哀伤叙事的研究, 参见 William Werpehowski, “Weeping at the Death of Dido: Sorrow, Virtue, and Augustine’s Confessions”, in *Journal of Religious Ethics* 19 (1991: 1), pp. 175 - 191。

③ *Conf.* IV, 5, 10。某种意义上, 奥古斯丁与这位朋友的友谊仅仅是奥古斯丁用之实现快乐的方式, 换句话说, 这位朋友并未因自身的缘故而被追求(*frui*), 而是因快乐的目的而被使用的对象(*uti*)。故奥古斯丁称这段友谊“并不是真正的友谊”。

④ 参见 *Doc. chr.* I, 7: “那些被使用的东西帮助我们追求幸福, 就像它们给予了援助, 使得我们能由此到达和停留在那个让我们变得幸福的东西”( *istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciant pervenire atque his inhaerere possimus* )。

安是其自身固有的不确定性的必然后果。第二，自我在自身中为自己的存在规定处所，该行动具有伦理意义——虽然是消极的伦理意义——，因为在奥古斯丁看来，自我被限制在自身的不确定性中，这样的生活是不幸的。

在整个朋友之死的叙事中，伴随着对哀伤的描绘与分析，奥古斯丁反复强调当时的自己是不幸的。但该不幸不是由个体心智的错误认识所导致，而是个体意志决断的实践后果：“我像爱一个不会死亡的人那样爱着一个终有一死的人。”（*Conf. IV, 8, 13*）奥古斯丁当时的错误不在于他不知道世人终有一死，而在于他的意志为自身规定了朝向必朽者的方向。颠倒的意志，或者说，失序的爱，才是我们遭遇的各种不幸的始作俑者。

《忏悔录》记述的第二次哀伤出现在奥古斯丁的母亲莫妮卡去世的时候。彼时的奥古斯丁已经领受洗礼，皈依大公教会，他的爱与意志发生了根本的改变，“过去生活的种种烦恼离开了我们 [指与奥古斯丁一起受洗的人，笔者按]”（*Conf. IX, 6, 14*）。即便如此，母亲去世的时候，奥古斯丁依然感到“巨大的悲痛”（*Conf. IX, 12, 29*），感情现象并没有因意志的“悔改”（*conversio*）而消失。他同样描述和分析了自己的痛苦，却发现自己经历的是一种“双重的哀伤”（*duplici tristitia, Conf. IX, 12, 31*）。他把第一重哀伤称之为“肉体的情感”（*carnalis affectus, Conf. IX, 13, 34*），并把它与“依据应然的秩序与限制我们的命运所必然发生的人事”相关联（*Conf. IX, 12, 31*）。奥古斯丁清楚，母亲的死亡只是遵循自然生命的规律与人类终有一死的命运。即便如此，像他先前的朋友之死感到哀伤那样，奥古斯丁的意志仍然选择拒绝母亲的离开，他依然为失去所爱之人悲痛不已。“肉体的情感”表达了意志运动的某种惯性，在当前的例子中就是不由自主地感到哀伤，即意志形式地拒绝自身所不意愿的东西。在更深入的自我分析中，奥古斯丁发现意志能够拒绝自身情绪运动的惯性，而这样的拒绝构成了另一重哀伤：“我为我的悲痛感到悲痛，这是另一种悲痛，我被这双重的哀伤所折磨。”（*Conf. IX, 12, 31*）另一重哀伤发生的语境是，皈依了大公信仰的奥古斯丁在理智层面上很清楚，母亲的逝世只是此世生命的结束，她将在上帝中拥有更好的生命，从信仰的角度来看，人们应该为莫妮卡此生的结束感到喜乐；但他在意志层面上却始终软弱，无法真诚地接纳母亲的离开。我们看到，另一重哀伤首先针对的是意志自身，它是意志的高阶反身性行为的表现：意志不仅能决断，即接受自己所倾向的或拒绝自己所回避的（第一重哀伤），它还能再次否定自己的决断（另一重哀伤）。在第一重哀伤中，意志使用自身发起一个属己的行动，它的实质是对固着于自身中的必然性的肯定或赞同。简单地说，意志意愿自己所意愿的，不意愿自己所不意愿的。在第二重哀伤中，意志同样使用自身发起一个属己的行动，但它的实质是对固着于自身中的必然性的否定，是对自己的决断的再决断。简单地说，意志有能力不意愿自己的意愿所意愿的。这意味着，服从必然性不是意志行动的唯一可能性，它拥有不受必然性规定的、另外的可能性。另一重哀伤就是这个超越必然性的另外的可能性的表征。

我们发现，上述的“另一重哀伤”并未出现在奥古斯丁对朋友之死的哀伤的分析中。他强调，真正激发出另一重哀伤的原因在于“我的眼睛转向了你”（*Conf. IV, 6, 11*），“在你的目光中，我因为她的缘故并为她而痛哭，我也因为自己的缘故并为自己痛哭”（*Conf. IX, 12, 33*）。意志让自身的兴趣不再聚焦于自身之中，它把兴趣转向了绝对他者——与“我”全然异质的“你”。只有意志的“观看”（*intentio*）从自身转向绝对他者，它才能获得重新审视自身决断的标准。因此，意志对绝对他者的意向（*intentio*）在根本上重塑了情感的语义结构。首先，母亲作为处于母子关系中的母亲丧失了生命，对此的悲痛关涉自我与他者的关系的丧失，故此时的悲痛不包含生存论层面上的畏惧感，奥古斯丁甚至称“我的心能在这些悲痛的泪水中获得安宁”（*Conf. IX, 12, 33*）。其次，自我在悲痛中领会到了自身受限于必然性，并为自身的局限性感到悲痛，因为只有面向绝对他者，意志自身的局限性才能被映照或者说显现。总结来讲，伴随着意

志的“转向”(*conversio*)，情感在质料上发生了彻底的改变，奥古斯丁“以正确的方式”哀悼了母亲的死亡。<sup>①</sup>

我们从《忏悔录》的两段哀伤叙事中可以归纳出以下几个要点。第一，就样式而言，情感本身只是一些必然的、价值中立的“事实”，情感样式本身并不具有伦理意义。我们不能说快乐就是好的、有价值的情感，哀伤就是不好的、没有价值的情感。第二，情感的伦理意义由意志的品质赋予。以哀伤为例，如果意志的意向朝向自身，那么伴随的哀伤就是不好的；如果意志的意向朝向绝对他者，那么伴随的哀伤就是好的。第三，意志的行动结构决定了情感的语义结构。同样是哀伤这一情感样式，在朋友之死的例子中，意志的决断出于自身并且为了自身，故其哀伤包含了畏与怕，在母亲之死的例子中，意志的决断以绝对他者为立足点和根据，其哀伤包含了平静与希望。这一点同样适用于说明《上帝之城》卷14章9中“奴隶之畏”和“圣洁之畏”的区别。这些观察，尤其是第三点观察，充分展现了情感的伦理符号特征：情感本身不具有独立的伦理意义，也不承载伦理责任，它的存在和样式仅仅具有显示或指称的功能，<sup>②</sup>它提示心灵把注意力投向联结情感现象的、超越情感现象的“另外的东西”，也即意志。

#### (四) 小结

因此，在奥古斯丁的情感理论中，情感的实质就是意志行动的符号。从符号的角度来看，情感与身体的感觉及其在心灵中引起的波动相关，情感的样态是人的此世遭遇在感官知觉中的间接展现形式，情感的具身性是情感最为显著的符号特征。<sup>③</sup>从伦理角度来看，作为符号的情感在伦理生活中并不实质性地参与伦理主体性的构成，情感的伦理意义也由意志的决断赋予。这一点已在上文，对“奴隶之畏”/“圣洁之畏”和奥古斯丁遭遇朋友之死/母亲之死的悲痛这两组例子的对比和分析中，予以论述。意志及其品性才是伦理主体性的奠基性要素。在此意义上，对情感施行医治，或者用认知治疗将情感从人类的精神生活中剪除，类似的斯多亚式哲学方案并不能真正帮助人们实现“美好生活”的伦理理想。从形而上学角度来看，情感与意志行动的指称关系不仅表明了情感与意志在实体性(*Substantialität*)层面上的区分，还提示了情感与意愿在意识现象层面上的单向相关性。<sup>④</sup>情感并不是独立意识现象，也不构建意愿或意志行为的实现过程，它仅仅是意愿或意志行为实现自身时的伴随之物。简而言之，情感现象是人类意志在遭遇此生情境时具有和实现自身权能的标志。其中，“不安”(*inquietus*)作为最原初的情感形式，它本身便是具有双重性：“不安”不仅指示人类在此生中的存在(*Dasein*)状态，也更指向意志在此生遭遇中具备的道德可能性。

① 事实上，奥古斯丁的母亲去世不久后，他的儿子也去世了。相较于“以正确的方式”哀悼母亲的去世，奥古斯丁进一步以“虔敬的感情”(*affectus pietatis*)描述自己对失去儿子这一此世事件的哀伤：“你不久就使他[指奥古斯丁的儿子阿得奥达多斯，笔者按]脱离尘世，我对此感到安心，他的童年、青年以及他的一生，我可不必为抱杞忧了”(Conf. IX, 6, 14, 《忏悔录》，周士良译，第170页)。

②③ 参见奥古斯丁对“符号”的定义：“符号是这么一种东西，它不仅让自身印刻于感官中的图像显现于思想中，它还使得另外的东西以某种方式通过它显现于思想中”(Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire, Doc. chr. II, 1);“符号就是这样的东西，它一方面向知觉显现自身，另一方面超越自身向心灵显现另外的东西”(Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit, Dial. 5)。

④ 如何理解情感现象与意志现象的关系，这是奥古斯丁的情感理论与现象学视野中的情感理论最大的区别：前者主张情感的基调由意志的倾向和朝向规定，故情感与意志单向相关；后者既强调情感作为“世界-态度”(Welt-Haltung)所敞开的道路所规定的意愿和行动在“生存之诗意”(das Dichterische der Existenz)中的界限，也凸显意愿和行动在生成之时已是带着情调的意愿和行动，故情感与意志双向相关(“因为不仅每一个意愿和行动都受情绪所感染，而且反过来，每一个情绪都已然用意志、行动和斟酌瓜分了世界”，Paola-Ludovika Coriando: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt am Main, 2002, 第254页，笔者译文)。



### 三、情感的自由特征

人类精神的“不安”不仅是贯穿整部《忏悔录》的线索，同时也是该作品中各个情感叙事所突出的统一主题。“不安”作为人类精神生活的基本情感特征，与“安宁”作为人类意志普遍追求的目标，<sup>①</sup>二者的张力是推动奥古斯丁的忏悔叙事的基本动力要素。<sup>②</sup>“不安”与“安宁”的对立在《忏悔录》开篇就以修辞的方式获得充分展现：“在你中获得安宁以前，我们的心都是不安的”（*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Conf. I, 1, 1*）。在接下来以个体生命历史进程铺展的篇章里，“不安”分别以妒忌（*zelans, Conf. I, 7, 11*）、欲求与羞愧（*appetitus et turpis, Conf. II, 4, 9-10, 18*）、同情（*misericordia, Conf. III, 2, 2-4*）、骄傲（*superbia, Conf. III, 4, 7-10, 18*）、忧心（*cura, Conf. V, 3, 4*）、憎恨（*odium, Conf. V, 12, 22*）、快乐（*laetitia, Conf. VI, 6, 9-10*）、情欲（*concupiscentia carnis, Conf. VI, 12, 21-16, 26*）、可耻（*pudor, Conf. VIII, 7, 16-18*）、烦忧（*molestias, Conf. X, 28, 39*）等情感样式在奥古斯丁对自我生命的省察和分析中具体呈现出来。及至《忏悔录》末卷，奥古斯丁从秩序的角度定义了“不安”与“安宁”，指出“不安”显示了意志背离秩序这一决断行动的“发生”：“秩序缺少便是不安，秩序井然便是安宁。我的重量就是我的爱 [指意志，笔者按]，它去哪里，便把我带到那里”（*minus ordinata inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror, Conf. XIII, 9, 10*）。<sup>③</sup>

在奥古斯丁的术语体系中，爱的重量或曰意志的重量（*pondus voluntatis et amoris*），就是意志的任意运动的内在动力因，也是判断意志的任意运动之稳定性（*securitas*）的依据：<sup>④</sup>心灵的意志朝向哪里，心灵作为整体就会自发地朝向那个目的运动，直至心灵在那个目的中获得“安宁”，不再变动自身。这个过程，就好比水浇在油上时，水依据自身的“重量” [即现代物理学

① *Lib. arb. III, 8, 23*: “因此，如果某人……决定自杀并采取行动，那么虽然在想法上他受具有极大缺陷的错误所影响，但在感觉上他却是受本性中对安宁的追求（*naturale desiderium quietis*）的影响”；*Cat. rud. 16, 24*: “人们在此生中都投入巨大的辛劳去追寻安宁与稳定（*requiem et securitatem*）”；*En. Ps. 48 (II), 6*: “所有人都追寻安宁与善好之物，但所有人都不在它们所属的境遇中追寻它们”。

② 相似的看法请参见 F.-B. Stammkötter, “Das Ideal der Ruhe in den Bekenntnissen. Tranquillitas philosophiae gegen requies christiana”, in *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins cessiones*, M. Fiedrowicz (Hg.), Trier, 2004, 第 32 页；Kurt Flasch, *Augustin: Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1994, 第 257-258 页。

③ 把意志比作“重量”（*pondus*），进而在意志-任意运动和自然-物理运动之间建构哲学类比，这是奥古斯丁意志形而上学的一个重要理论步骤。除了 *Conf. XIII, 9, 10* 的论述外，相关文本例举如下：*Gn. lit. IV, 4, 8*: “存在一种意志的或者爱的重量，它展示了在欲求、逃避和偏爱中，被衡量的对象及其占比的量”（*[...] et est pondus voluntatis et amoris, ubi apparet quanti quidque in appetendo, fugiendo, praepedendoque pendatur*）；*Trin. XI, 11, 18*: “意志……与重量相似”（*voluntas [...] ponderi similis est*）；*Mus. VI, 11, 29*: “兴趣就像是灵魂的重量，因此兴趣归置灵魂”（*delectatio est quasi pondus animae. delectatio quippe ergo ordinat animam*）；*Civ. XI, 28*: “因为身体的爱就是重量的运动根据，不管是通过它的重力下沉还是通过它的轻重上浮。重量载着身体去它要去的地方，爱载着灵魂去它要去的地方”（*nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocumque fertur*）；*Ep. 157, 2, 9*: “诚然，心灵的爱负载着心灵，就像它被重量所负载那样；因此，戒律要求我们摘除欲望的重量，并填充以圣爱的重量，直至前者被清空，后者达至完满”（*animus quippe velut pondere, amore fertur quocumque fertur. iubemur itaque detrahare de pondere cupiditatis quod accedit ad pondus caritatis, donec illud consumatur, hoc perficiatur*）。

④ 需要指出的是，“稳定性”（*securitas*）在奥古斯丁那里兼具理论意义和实践意义，它可看作“不变”（*immutabilitas*）这一形而上学性质在其它领域中的对应表达。对奥古斯丁来说，理论领域中的“稳定性”意指通过理性获得的“确定性”概念（*certa ratione*）以及早期作品中受斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派影响的“寂静”概念（*tranquillitas*）；实践领域中的“稳定性”意指以他的恩典学说为前提的“安宁”概念（*quies*）与“和平”概念（*pax*）。具体参见 G. P. Lawless, “Interior Peace in the Confessions of St. Augustine”, in *Revue des études Augustiniennes* 26 (1980), pp. 45-61；F.-B. Stammkötter, “Das Ideal der Ruhe in den Bekenntnissen. Tranquillitas philosophiae gegen requies christiana”, in *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, M. Fiedrowicz (Hg.), Trier 2004, pp. 25-39。

术语系统中的密度，笔者按]必然下沉，油依据自身的“重量”必然上浮那样，事物“依据自身的重量行动 (*aguntur*) 并追求自身的位置 (*loca sua*)” (*Conf.* XIII, 9, 10; *Ep.* 29, 2, 10)。但如果意志向下校准自身，追求秩序程度比自己低的事物，它就无法找到一个合适的位置实现自身的稳定存在，只能在“困顿” (*difficultas*, *Lib. arb.* III, 18, 52)、“辛劳与忧心” (*labores et curas*, *Ep.* 55, 9, 17) 中不间断地运动，并受“堕落之必然性的枷锁” (*Conf.* VIII, 5, 10) 限制，在各色各样生灭变化的尘世之物中变化自身。因此，意志发起了“爱更低的事物”的运动，从而肩负了与自身存在不相称的重量，这是“不安”情感的根本指称项。情感的“不安”本身并不是心灵的疾病，它只是意志“不强健” (*infirmitas*) 的表征。

意志的不强健才是心灵的疾病的真正根由。而意志的不强健是人的意志的形而上学不完满性导致的实践后果——“要是意志完全地是其所是，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” (*Conf.* VIII, 9, 21)，并以“意志的分裂”的形式展现自身。<sup>①</sup>事实上，奥古斯丁也直接使用“不强健的意志” (*voluntas infirma*, *Ep.* 179, 5; *Gn. litt.* VIII, 24, 45) 这一表达，分述“人的羸弱” (*infirmitas humana*)，说明人在此生的存在处境或生存特征。<sup>②</sup>神学-人类学生存论视角下的“羸弱”落实到具体的意志生活就体现为“困顿”。<sup>③</sup>朋友的死亡对奥古斯丁来说是“困顿之事” (*difficultas rerum*, *S.* 351, 4)，他遭遇了极大的痛苦，他的意志无法克制自己的悲痛，他的心灵对自己的悲痛充满了疑惑——“我使得我自身成为了一个大问题” (*Conf.* IV, 4, 8)——奥古斯丁的自我疑惑实质上是以追问 (*quaerere*) 的方式切近人对自身存在的局限性的意识。<sup>④</sup>意志在此世生活中遭受困顿并受困顿之事的阻碍 (*Trin.* XI, 8, 15)，意志的困顿实质上起到了引导的作用，提醒人类心灵要意识到自身存在的局限性 (*S.* 351, 4)。

情感的“不安”、意志的“不强健”或“困顿”，“人的羸弱”等一系列表达构成了奥古斯丁的生存论术语词表。一方面，它们最终都指向人的存在的局限性，另一方面，它们却是人的生活具有道德性的必要条件。“但要是我们只承受这此生的羸弱，却不拥有任何的情感，那我们不会过正直的生活” (*Civ.* XIV, 9, 4)。人的羸弱是人在此世生存中的必然限制，但人在此世中的生活依然具备了超越该必然性的可能性，而这种可能性就显发在情感现象中——根据我们上文的分析——即在作为意志行动的符号的情感现象中。“出于人的羸弱的境况 (*ex humanae condicionis infirmitate*)”，人会在不愿意落泪的时候落泪，——就像奥古斯丁面对朋友和母亲的死亡那样——，但意志拥有执断的权柄，有能力抵抗人性中的必然性 (即圣经宗教语境中的人的骄傲和堕落)，从而为自身行动规定一个朝向绝对他者的动机，使得人能够“以正直的方式”落泪。意志具有执断自身、抵抗深植于此世生活中的必然性的权能，这种在行动领域中展现出的、超越于必然性的、生存论意义上的可能性，就是奥古斯丁式的自由，即心灵的意志始终有可能不

① 用“分裂的意志”这样的隐喻去指示意志的不强健，《忏悔录》卷八最为典型：*Conf.* VIII, 5, 10-11; *Conf.* VIII, 8, 19; *Conf.* VIII, 9, 21-22。此外，*Conf.* VII, 16, 22。

② *Infirmitas* 及其形容词 *infirmus* 是奥古斯丁中后期作品中的高频用词。关于该术语在奥古斯丁作品中的具体意义及相关使用情况，请参见 Therese Fuhrer, “*Infirmitas, infirmus*”, in *Augustinus-Lexikon (III)*, Cornelius Mayer (Hg.), Basel, 2004-2010, pp. 598-601。

③ 生存论视角中的“虚弱”落实到具体的理智生活中就体现为“无知” (*ignorantia*)。无知与困顿都是原罪的后果，并因此成为限制人类此生存在的条件 (*condicio humana*)，可看作奥古斯丁的生存论术语。具体请参见 *lib. arb.* III, 18, 52-25, 74。

④ 《忏悔录》中另一处相似的文本请见 *Conf.* X, 33, 50：“在你眼里，我使得我自身成为一个大问题，而且它本身是我的疲弱” (*in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus*)。关于“自我作为问题”这一奥古斯丁式洞见的核心要义，参见 Jean-Luc Marion, “*Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing*”, in *The Journal of Religion*, Vol. 85 (2005), No. 1, pp. 1-24; 氏著“*Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine*”, in *The Journal of Religion*, Vol. 91 (2011), No. 1, pp. 24-42。

受限制地、基于它自身的衡量地作出抉择去让自身朝向他者 (*liberum arbitrium voluntatis*)。正因为意志具有决断的自由,所以作为意志的行动的符号的情感,也具有自由的特征。

#### 四、总结

在告别希腊哲学式伦理理想“哲学的平静” (*tranquillitas philosophiae*),即藉由哲学和知识免除人生的不幸与痛苦,并接纳基督教伦理理想“基督教的安宁” (*requies christiana*) 的过程中,奥古斯丁构建了情感概念的个体性转向和实践传统转向,为西方古代晚期的思想界带来了“情感的复兴”。<sup>①</sup> 奥古斯丁的情感概念对于西方思想史中的情感问题史的典范意义就在于此。

在这方面,虽然奥古斯丁并未作系统的课题式论述,但在以《忏悔录》和《上帝之城》为核心的文本中,我们依然能够发现奥古斯丁对人类情感现象的论题化探讨,并由此重构出“情感作为意志行动的符号”这一针对人类情感现象的、刻画宗教与道德的密切关系的中心命题。奥古斯丁的情感概念包含于其意志决断的概念中,在他看来,宗教与道德两个领域不具有明确的界限。情感的“不安”直指上帝在个体自身构造的内在性中的不在场,而上帝的“不在场”则是意志的“不强健”引发的实践后果:在“不安”这一原初的情感中,人与上帝的关系兼具了形而上学和道德的形态。正是对这一点的扬弃,受康德的启蒙思想洗礼的施莱尔马赫结束了奥古斯丁在情感问题影响史上的统治地位,并以情感概念和直观概念的结合为奠基,开启了宗教作为宗教情感的新时代。

(责任编辑:袁朝晖)

---

<sup>①</sup> Johannes Brachtendorf, -Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannei“, in *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, H. Landweer/U. Renz (Hg.), De Gruyter, 2012, 第143页; 氏著, - Cicero and Augustine on the Passions“, in *Revue des études Augustiniennes*, 43 (1997), pp. 289 - 308; 氏著, - ... damit sie weinen lernen im Tal der Tränen. Augustin und die christliche Rehabilitation der Affekte“, in *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, M. Fiedrowicz (Hg.), Trier, 2004, pp. 123 - 139; James Wetzel, -The Rehabilitation of the Affections“, in his *Augustine and the Limits of Virtues*, Cambridge, 1992, pp. 98 - 111。