

国家“985工程”（二期）国家社会科学创新基地研究成果



宗教文化大系

赖永海 主编

自由、心灵与时间

——奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究

张荣 著

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社



自由与时间，这是理解奥古斯丁哲学的两大契机。本书围绕《论自由决断》和《忏悔录》（卷11）这两个文本，以心灵转向为主题，集中分析了奥古斯丁的自由之思与时间之问。

本书分上、下两篇。上篇集中分析了奥古斯丁的神正论，特别是讨论了恶的起源、人的自由和上帝的正义这些问题。在奥古斯丁那里，意志的自由决断不啻是罪恶的本源，而且也是人正当生活（生存）之根据。意志的自由决断是心灵转向的根据。意志的自由决断对于人的存在具有一种形而上的本源地位。

下篇是对奥古斯丁时间之问的全面考察，不仅考察了奥古斯丁对时间之存在（是）与时间之本质（是什么）的追问，而且考察了他关于时间存在的方式（怎样是）的追问。他关于“时间是心灵的伸展”这一回答，不仅使心灵之思和心灵之在合二为一，而且使他的时间之问走在存在论的途中。最后一章考察了奥古斯丁时间之问的现象学效应。

上架建议：宗教

ISBN 978-7-214-05894-2



9 787214 058942 >

定价：34.00元

国家“985工程”（二期）国家社会科学创新基地



宗教文化大系

赖永海 主编

自由、心灵与时间

——奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究

张荣 著

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

自由、心灵与时间:奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究 /张荣著. —南京:江苏人民出版社,2010.7

(宗教文化大系 / 赖永海主编)

ISBN 978-7-214-05894-2

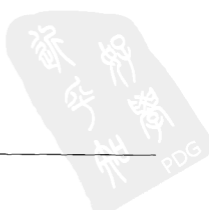
I. ①自… II. ①张… III. ①奥古斯丁,

A. (354~430)—哲学思想—研究 IV. ①B503.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 099718 号

- 书 名 自由、心灵与时间:奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究
著 者 张 荣
责任编辑 周文彬
责任监制 王列丹
出版发行 江苏人民出版社(南京湖南路1号A楼,邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京湖南路1号A楼,邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 江苏凤凰制版有限公司
印 刷 者 江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本 960 mm×1 304 mm 1/32
印 张 12.75 插页 2
字 数 330 千字
版 次 2010年9月第1版
印 次 2010年9月第1次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-05894-2
定 价 34.00 元

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。



“宗教文化大系”总序

“985工程”是国家创建世界一流大学的一个重大举措，其二期工程在全国若干所重点大学创建了一批哲学社会科学创新基地。创新基地的重要任务之一，是对哲学社会科学领域的某些重大课题进行一些开创性的研究。这次在南京大学建立的“宗教与文化研究中心”，是以南京大学哲学系、宗教学系为依托，整合南京大学中国古代文学、南京大学中华民国史研究中心、中国思想家研究中心和社会学系等相关院、系的有关研究力量组建起来的财政部、教育部哲学社会科学创新基地。

基地提倡以马克思主义的历史唯物主义为指导，把历史上特别是现当代各种宗教与文化普遍联系与深刻互动、各种宗教文化的历史发展规律及其在现当代社会中的价值作为重点课题。

“宗教文化大系”是南京大学“宗教与文化”创新基地的系列研究成果集成。这些研究成果，既有试图从理论层面较深入提示宗教与其他意识形态内在关系的“宗教文化专论”一辑五册：《宗教与哲学》、《宗教与科学》、《宗教与政治》、《宗教与伦理》、《宗教与文学》；又有着力于对世界五大宗教与五大文明系统之间相互影响进行相对宏观探讨的“宗教文化概论”一辑五册：《佛教与中国文化》、《基督教与西方文化》、《伊斯兰教与阿

拉伯文化》、《印度教与印度文化》、《犹太教与犹太文化》。

宗教与哲学的相互关系是创新某地的重点研究课题之一。“宗教文化大系”所推出的“东方宗教与哲学”的五部专著，对中国、印度和日本古代宗教与哲学相互关系，进行了较为系统、深入的专题研究。它们分别是：《儒释道三教关系》、《东亚道家与道教》、《印度宗教哲学》、《批判佛教的批判》。

利用南京大学宗教研究力量的资源优势，研究中心组织了早已把研究触角伸及宗教领域的八位南京大学教授，就他们各自学科、专业中的宗教问题，进行发掘性的专题性研究，作为成果，则是八部颇具特色和深度的研究专著：《宗教生命文化的哲学内蕴》、《佛教本土化研究》、《基督教哲学的源与流》、《圣经与西方审美文化研究》、《犹太教教义研究》、《什么是理性的宗教》、《宗教与逻辑》、《逻辑与宗教社会学》、《佛教逻辑发展史》。

对于无神论和马克思主义宗教学理论，南京大学哲学系有几十年的研究传统，在海内外具有相当的影响。这次研究中心借助于创新基地这一平台，组织了一批专门致力于这一研究领域的学者，推出了《马克思主义宗教观的人学向度》、《中国无神论史与论》、《中国无神论与政治》、《中国无神论与自然科学》、《中国无神论与西方无神论比较研究》、《中国无神论与儒家》、《中国无神论与道家》、《中国无神论与佛学》等七部专著，将该领域的研究再次推向了一个新的高度。

佛学研究是南京大学哲学系学术队伍最整齐、研究力量最雄厚和最具影响力的研究方向之一，十几年来该学科招收并培养了近百名以佛学为研究方向的博士生，推出了一批颇具影响力的佛学专著。“985工程”（二期）在全国各高校所设立的有关宗教研究创新基地中，与其他几个基地或侧重于基督教研究、或侧重于道教研究不尽相同，“南京大学宗教与文化研究中心”则是一个以研究佛教文化为主的创新基地。“985工程”（二期）启动后，从课题设计到投入力度，研究中心都把佛教文化的研究

作为创新基地科研工作的重中之重。为此，中心组织了国内十多个高等院校及研究所的二十多名相关学者，经过五年多的集体攻关，终于完成了国内外第一部起自两汉之际，迄于民国时期，总 15 册，共 650 万字的《中国佛教通史》。

“创新基地”贵在“创新”，这也是我们在落实“985 工程”各项工作中贯穿始终的一个最基本的指导思想。但是正如宗教的产生就其终极原因说，乃是人的愿望与能力矛盾的产物一样，对于宗教的研究，人们也经常会碰到能力与愿望的差距问题，虽然研究中心所组织的以上六套系列专著，都力图在某些领域、某些问题上有所“创新”，但由于撰著者的学力所限，加之时间较紧，能否完全如愿，尚有待于时间和历史的检验，但有一点是毋庸置疑的，我们真诚期待着学界同仁对我们劳动成果的关注、批评和指正，以便于在今后的科研实践中不断完善和提升这些成果的品质；同时，也热诚希望今后有更多的人加入这一行列，为把宗教文化的研究不断推向深入而共同努力。

赖永海

2008 年 11 月 6 日



前 言

奥古斯丁著作等身,思想恢弘,提出了不少重要观点。不过,在我们看来,就哲学思想影响而言,没有哪部著作像《论自由决断》和《忏悔录》卷 11 那样核心、关键并富有思想的穿透力。在这两个文本中,他提出了两个在西方哲学史上具有奠基意义的概念:自由与时间。本书就是对《论自由决断》和《忏悔录》卷 11 这两个文本的哲学阐释。

这两个概念作为奥古斯丁思想的两大基石,奠定了基督教哲学的基础。更为重要的是,它们共同完成了心灵的转向。这种转向是一个由外而内、由内而上的二次转向。第一次转向是内在化(性)转向,通过分析原罪论剥离出来。奥古斯丁在《论自由决断》中通过对原罪的哲学分析为神义论辩护。他对罪恶起源的分析,凸显出自由决断的基础地位。在他看来,意志的自由决断不啻是罪恶的本源,而且也是人正当生活(生存)之根据。罪恶产生于意志的自由决断,而非上帝的强迫,因此上帝的惩罚是正义的。上帝之所以赋予人以自由意志,是为了使人能够进行自由决断,为了人能够正当生活。

奥古斯丁就这样间接证明,善良意志的根据在于上帝,论证了上帝证明和自由决断的必然联系。

总之,人通过意志的自由决断,凸显了意志的尊严,彰显了自由之于人的生存(存在)的本源地位。自由不仅是人生存(哪怕是罪恶的生存)的前提,更是善生(人之为人、生存本身)的保障,因为善良意志根植于至善的上帝。

我们认为,上述思想观念就是奥古斯丁在《论自由决断》一书中的要旨,奠定了基督教哲学的基础。从哲学(史)上看,人的自由决断的真正意义在于,只有通过意志的自由决断,人才能实现心灵的内在化转向。这是心灵的第一次根本性的转向,使心灵从外物决定论的羁绊下解放出来,回归自身,直面自己的生存状态。这种心灵的自身性、独立性倾向(意图、意向性存在),对神学家的奥古斯丁而言,是罪恶的象征,因为它“意愿(赞同)”欲望(贪念)。可是,对哲学家的奥古斯丁而言,恰恰打开了心灵本己的生存(Existenz),心灵从此开始了自身意识,过上了反省、检视、忏悔的内在性生活(生命),踏上了内在经验之路。

然而,对于“深刻的”奥古斯丁而言,这绝非是心灵“工作(活动)”的全部,它还要“二次革命”,发生第二次转向,即由内(在)而(至)上的神圣性、超越性转向。这依然是心灵的一种内在“工作”,基于心灵的内部体验,基于对生存自身的担当,展开了自己在世的生存样态。心灵只有伸展自己,生存的维度才能打开。只有生存的维度打开了,也就是说,只有当生存时间化为过去、现在和将来,我们才可能通过思想再次“抓住”不停息地走向过去的现在,才能把过去和将来当下化,使变动不居的存在者(非存在)上升为存在。这就是心灵“工作”的独特任务。

一方面,奥古斯丁试图克服传统哲学对存在与非存在的二元割裂,在心灵的伸展中达至思想与存在的同一;另一方面,他对心灵伸展(自身状态)的考察,还有一个重要的思想任务往往被遮蔽了,这就是他试图通过对心灵伸展的分析形成一个“非受造的”存在概念。所谓形成“非受造的”存在概念,意味着不满足于从上帝的造物出发看待存在概念,而是力图使理解进入信仰。也就是说,奥古斯丁一方面从日常生活经验出发,从“川流

不息”的时间体验出发,考察心灵自身的存在(性);另一方面,他从上帝的永恒出发,考察心灵伸展的时间性方式。总之,这是自从心灵通过意志的自由决断实现第一次内在性(化)转向之后,它所从事的又一“工作”,这是一种二维的工作路线。无论从日常的生活经验出发进行理解,还是从上帝的永恒出发进行理解,都是对心灵自身的一种知与思。

对上述心灵的“工作”或伸展的分析,实际上就构成了《忏悔录》卷 11 中的时间分析(可以看作奥古斯丁的“时间书”)。因此,“时间”是继“自由决断”之后又一个核心概念。它们合二为一,“前赴后继”,共同揭示了心灵的转向,后一个(第二次)转向就是由内在性向超越性的转向。这意味着,时间就是心灵的伸展,奥古斯丁关于时间本质的追问构成了他关于心灵的第二次转向的考察。只不过,这个转向往往被人们忽视了。

为什么这样说呢?因为人们只关注到奥古斯丁对时间之存在(是)与时间之本质(是什么)这两个问题的追问,而忽视了一个更关键、更本真的问题:奥古斯丁的时间领会其实更关注的是,时间究竟如何存在(怎样是),及至心灵(人)究竟怎样是?人应该如何存在?或者说,心灵的伸展、人的自由究竟有没有限度?

我们认为,回答这些问题,同样是《忏悔录》卷 11 的思想任务,理应构成奥古斯丁时间之间的重要环节。否则,如果我们仅仅注意了该卷 14—28 章的“时间分析”,忽视 1—13 章和 29—31 章的分析,割裂第 11 卷和其余各卷的关系,不仅会导致把奥古斯丁时间追问的理解片面化为“纯哲学的知”,而且会歪曲了奥古斯丁心灵转向的整体意蕴。

所以,奥古斯丁通过“时间是心灵的伸展”这一回答,不仅使心灵之思和心灵之在合二为一,而且使他的时间之思走在存在论的途中。同时,我们也认为,他对心灵伸展之限度的认识,让我们的哲学之思有了更广阔、更开放的理解空间和可能性。

如果用一句话表达《论自由决断》和《忏悔录》卷 11 的要旨,那就是“自由使心灵伸展为时间”。这是我们对本书宗旨的一个提炼和补充。

目 录

上 篇 心灵转向及其根据

——《论自由决断》中的神证论与心灵转向问题

第一章 概念与任务 3

第一节 liberum arbitrium 概念释义 3

第二节 《论自由决断》的直接任务 8

第三节 对摩尼教的反驳 11

第四节 意志的自由与上帝的恩典 13

第二章 恶及其根源 18

第一节 恶行及其实质 19

一 恶行通论 19

二 永恒法与世俗法 22

第二节 善良意志与智慧 28

一 意志与理性 28

二 智慧与善良意志 32

第三节 再论恶行及其缘由 36

一 再论恶行 36

二 恶行的缘由 38



第三章 自由决断与上帝证明 40

第一节 原罪论的哲学分析 41

- 一 上帝证明的原因 41
- 二 “谎言”的实质是原罪 42
- 三 罪起源于意志的自由决断 45
- 四 心灵的尊严 49

第二节 上帝证明的准备与核心 50

- 一 信仰寻求理解 50
- 二 心灵的蒙蔽及其后果 53
- 三 灵魂的真正目标 56

第三节 意志的根据 58

- 一 自由意志的优先性 58
- 二 自由在于对真理的服从 61
- 三 一切实体都来自上帝 66
- 四 意志之前无存在 69

第四节 意志的尊严 75

- 一 意志之被给予性 76
- 二 捍卫正义的自由意志 78
- 三 追求共同善的意志 80

第四章 上帝证明的必要性及后果 83

第一节 证明的必要性 84

- 一 傲慢是恶 84
- 二 恶意的实质 89
- 三 奥古斯丁与托马斯·阿奎那的差异 92

第二节 上帝的预知与人的自由决断 96

- 一 问题的意义 97
- 二 上帝的预知和人的自由 99
- 三 上帝证明的必然后果 102

第五章 上帝证明与心灵转向 107

第一节 概论 107

- 一 讨论的基础、目标与方法 107



二	上帝证明的紧迫性	111
三	上帝证明的次序、问题及视域	113
第二节	内在证明与心灵的内在化转向	115
一	心灵的内在化转向	115
二	人类理解之路	116
第三节	超验证明与心灵转向的目标	120
一	上帝和理性的绝对差异	121
二	数目与智慧的真理性	123
三	有真理	128
结语	两个相关问题的回答	133
附论	奥古斯丁自由观的近代效应	
—	莱布尼茨理性视域中的“神义论”	136
第一节	莱布尼茨的上帝证明	136
一	莱布尼茨对本体论证明的改造	137
二	莱布尼茨的后天证明	139
三	莱布尼茨的前定和谐证明	142
四	康德对上帝存在证明的批判	145
第二节	上帝的惩罚是正义的	148
一	上帝的形象	149
二	上帝的预知与预定	153
三	上帝的预知、预定与自由并不矛盾	156
四	犯罪后的人仍有自由	159
第三节	自由意志是罪恶的原因	162
一	上帝允许恶事存在	162
二	恶的三重划分	165
三	恶是善的缺乏	168
四	罪恶是自由选择的结果	170
第四节	理性与信仰的融合	174
一	理性的神圣使命	174
二	理性与信仰的和谐	177
三	康德批判哲学中理性与信仰的分离	181



下 篇 心灵伸展与时间的本质 ——《忏悔录》卷 11 中时间追问的现象学意蕴

第一章 时间问题 189

- 第一节 奥古斯丁的时间追问 190
- 第二节 希腊的自然时间领会 194
- 第三节 中世纪的时间领会 198
- 第四节 《忏悔录》卷 11 结构简介 200

第二章 永恒与时间 204

- 第一节 心灵向永恒的开放 204
 - 一 时间-永恒模式 205
 - 二 “元始”概念 208
- 第二节 世界与时间 210
 - 一 上帝的创世及其方式 211
 - 二 元始、道与智慧 212
- 第三节 对摩尼教诘难的反驳 213
 - 一 “上帝创造世界之前做什么?” 214
 - 二 对这一诘难的反驳 215
 - 三 “永恒”的现代化解读 219

第三章 时间的存在 223

- 第一节 时间存在的哲学检视 223
 - 一 第一个哲学检视 224
 - 二 第二个哲学检视 228
- 第二节 时间的滞留与时间的存在 236
 - 一 时间的感知、比较和度量与现在的存在 236
 - 二 记忆和期待与过去和未来的存在 240
- 第三节 过去与未来的存在方式 245
 - 一 从“隐秘处所”到“哪里” 245
 - 二 记忆与过去的当下化 247
 - 三 期待与将来的当下化 252



四	对时间存在问题考察的反思	263
第四章	时间的本质	267
第一节	时间本质问题的困境与出路	267
一	困境之一:现在时间的度量和时间无伸展性假相	267
二	困境之二:时间伸展的日常领会和哲学领会的悖论	270
三	出路:时间不是任何物体的运动	273
第二节	时间是心灵的伸展	280
一	重提时间本质问题的困境:知道还是不知道	280
二	时间是心灵的伸展	281
三	返回自我伸展的心灵之时间滞留	285
四	时间度量之谜及其解答	297
第三节	本源的时间滞留与心灵伸展的限度	301
一	作为本源滞留的注意、期待和记忆	302
二	心灵伸展的限度	311
第五章	奥古斯丁时间观的现象学效应	316
第一节	胡塞尔的内在时间意识现象学	317
一	时间对象的构成	318
二	原印象和滞留	329
三	次级记忆、感知和次级期待的时间性	337
第二节	海德格尔的此在现象学	342
一	心灵的伸展是此在绽出-视域的时间性	342
二	担忧的世界时间和流俗的现在时间	359
第三节	从现象学视域看奥古斯丁的时间追问	370
结 语		378
参考文献		380
后 记		385



上 篇

心灵转向及其根据

——《论自由决断》中的神证论与心灵转向问题



第一章 概念与任务

第一节 liberum arbitrium 概念释义

奥古斯丁是古代哲学家中最多产的思想家之一,著作众多,他的各种著述逾千万字。其中《忏悔录》、《三位一体》和《上帝之城》被公认为他的“神学三部曲”,从不同的立场出发论述了人与上帝的关系。《忏悔录》是从人的立场出发论述人和上帝的关系,《上帝之城》是一般地讨论人与上帝的关系,《三位一体》则是从上帝的角度出发讨论人与上帝的关系,而他的论战性作品《论自由决断》^①其实是他众多哲学作品中最突出、最有影响的一部。关于这部书的意义和地位,我们可以引用 Thomas.

^① 本书虽然采取约定俗成的原则,一般认同德文版(Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, Dritte Auflage MCMILXI 1961, Verlag Ferdinand Schoningh-Paderborn. 1962)中把“De libero arbitrio”译为“Der freie Wille”的做法,也基本赞同中文版(《独语录》,成官混译,上海社会科学院出版社1997年)的“论自由意志”这一译法,但在本书中的具体文本分析中,为了更加准确地领会奥古斯丁的独特思想,文中绝大多数时候将“De libero arbitrio”翻译为《论自由决断》(相助于英文版的《意志的自由选择》)。当然,凡是无需特别交待其独特含义的地方,仍采取宽松的译法,如意志自由、自由意志、自由决断、自由的意志决断或意志的自由决断,甚至意志的自由选择等。

Williams 为《论意志的自由选择》英译本所作“导言”中的话加以说明：“尽管相对简短，但该书几乎包含了奥古斯丁哲学的全部显著特征。其中展现了他的伦理学精华，关于知识的理论，以及对上帝和人的本性的看法。因此，如果没有时间完整和详细地去阅读像《忏悔录》和《上帝之城》这样的长篇著作，那么，《论意志的自由选择》是进入奥古斯丁思想的理想门径，并可由此通向对中世纪哲学的研究。”^①Thomas. Williams 同时指出，该书虽然相对简短，但内容丰富。所以，他在“导言”中也主要就两个主要概念——自由与意志做了概括说明。他接着就该书的核心思想做了扼要分析：

那种认为人类具有形而上的自由的观点被叫做自由意志主义，如今在哲学家中已经不再流行了，他们中的大多数认为人类最多只具有自然的（本性的）自由。而奥古斯丁却是自由意志主义伟大的辩护者之一，事实上，正是他第一次清楚地阐明了这种自由意志主义的观点。根据奥古斯丁的看法，人类被赋予了叫做意志的力量。他将人的意志与无生命的物体所具有的重量做了比较：正如苹果由于它的重量掉到地上一样，人类由于自身的意志被带到他的目的地。但这一类比在一个很重要的方面是不恰当的。苹果对于它会掉到地上无能为力，而一个人却可以运用他的意志通达似乎是无限多样的方向。苹果垂直向下运动，而人通过意志有无限的方式进行选择。

奥古斯丁把意志的这种特性叫做“决断的自由（*liberum arbitrium, freedom of decision*）”或是“自由选择（*free choice*）”。因为拥有自由选择，意志就是心灵真正的船长，极目于可欲之物的浩瀚海洋，轻快地摆脱那左右着没有思想的、不自由的船体的因果关系的风浪，驶向任何令它愉悦的地方。这样，意志是不受任何外

^① Augustine, *On Free Choice of the Will*, Translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company Indiana Polis/Cambridge, 1993. 参见译者“导言”。

在因素决定的。只有它自己可以决定自己的选择。正是这一自由使得我们为自己的行为负责。如果是超越我们控制的外力迫使我们按照某种方式去选择行动,我们就很难对那样的行动担负责任。^①

应该说,Thomas Williams的分析是十分中肯的,“形而上学的自由”是奥古斯丁在本书中的一个独特术语,它是奥古斯丁对基督教原罪论进行哲学阐释的一个成果。

那么,“*liberum arbitrium*”概念究竟是什么含义呢?

W. Wieland在《中世纪词典》第11卷中关于“*liberum arbitrium*”是这样来解释的:

自由决断作为源自意志深思熟虑的决断能力(*Entscheidungsvermögen*)以一种为古代思想所缺乏的方式表达人的尊严和责任属性(*Verantwortlichkeit, das Verbindliche*)。中世纪在解释这个概念时沿着特别由奥古斯丁开创的道路进行。这是就中世纪哲学家持续坚持神的特权这一前提下对自由决断中的人的自因性(*Selbstursächlichkeit*)进行解释而言的。奥古斯丁的立场尤其是通过把意志自由看作救赎史上的重要事件表明出来的;意志自由首先在恩典说和预定论的情境中保持其恰当的位置。同时,人们徒劳地在奥古斯丁那里,从意志和理性的相互关系中寻找对该概念的心理学区解释。这甚至还对爱留根纳有效。后者同样在预定论的背景下考察这个概念,自由决断(*liberum arbitrium*)与自由意愿(*libera voluntas*)不同,自由意愿构成人的自然倾向,而且使人以幸福为目标,而自由决断在爱留根纳那里则被理解为原罪后上帝的恩赐,只有借助上帝的恩赐,自然的幸福追求方可从根本上实现。与爱留根纳相反,自由决断在奥古斯丁那里也保持在罪恶的状态,尽管也仅仅是作为犯罪的自由来保持的。

^① Augustine, *On Free Choice of the Will*, a. a. O. 参见英译者“导言”。

在中世纪后来的讨论中，心理学作为主题日益受到重视。尽管安瑟伦——这种讨论就是以安瑟伦为开端的——通过把自由决断规定为为了正义本身而维护意志的正义的能力，从而将目标思想置于显著地位，因此强调的是自由决断的形而上学维度，这个问题，首先是托马斯·阿奎那重提并深化的。与定义相关联——在定义之后，当人可以自愿地并且非强制地实现理性的抉择之时，就谈到了自由决断——阿伯拉尔考察了前两个概念的关系。此外，这两个概念尔后便勾勒出讨论的框架并且从总体上规定着问题的提法：理性与意志。另外，彼得·伦巴德的箴言——伴随着自由决断的规定——是理性和意志的能力——是提问的理由，在自由决断中涉及的究竟是一种能力还是一种习性(habitus)?

在12世纪，克莱尔法克斯的伯恩哈德的观点——他把自由决断(意志自由)描述为一种从意志的自由和理性的判断中推论出来的赞同行动并且同时把理性仅仅看作是意志的婢女(意志虽然一刻也离不开理性，但仍经常这样对待理性)——和克莱芒纳的普莱波西蒂诺的那种论点——在他看来，自由决断(*liberum arbitrium*)就是理性，尽管在我们的教师(基督)看来，不是这样——是极端的观点，实际上这一时期的讨论就摇摆于这两种极端之间。奥古斯丁的权威代表意志主义的解释类型，波埃修的权威代表理智主义的解释类型。不过值得注意的是：从阿伯拉尔经过麦伦的罗伯特、图尔奈的西蒙、克莱芒纳的普莱波西蒂诺一直到奥克塞尔的威廉和第一批多米尼加教派的教师，很明显，理智主义的阐释占上风，这条解释路线最先被奥弗格涅的威廉的反驳中断了，而且在菲力浦首相那里和弗兰西斯教派的教师那里为意志主义的解释所取代。从时间上看，这种转变虽然恰好是和接受亚里士多德的选择(*electio*)和考虑(*consilium*)的学说同时发生的，并且也可以看作是对此的回应。但是，亚里士多德的学说和这时被人们接受的约翰·大马士革人关于人

类行动的心理学的都不可能直接引起对传统的意志自由观点的变化。

托马斯·阿奎那利用了新获得的资料来阐明他自己的、完全定位于传统的学说,这种学说在一定意义上使关于意志自由的讨论得以终结。按照这种学说,自由行动的出发点和基础就是自然地所意欲的、无限制的善,而这种善作为最终目的不可能自身就是考虑和决断的对象,而是因为其无限性才使那种面对一切有限对象无动于衷的自由从根本上得以可能。定位于个别善这一领域是理性的责任,不过(1270年以后),托马斯将理性对构建意志自由的贡献限于形式因,因此限于对象的反映、呈现。选择自由的载体和动力因是意志,意志使考虑的过程得以进行,并且在理性所表现出来的行动能力之范围内做出决断。因此,意志的自我运动不可能通过细分对象来解释,而是根据实现最终目标的自然的本源来解释。同时,托马斯用这种意志活动的基础来限制选择自由,选择自由鉴于在现实性上和最终目标统一起来了,因而只是在这种统一中正在实现的本质自由(疑为自由决断)的一种缺乏形式。

关于意志自由(自由决断)的结构在以后的时间里虽然被延续下来了:对海因里希·根特——他不承认理性在详细说明自由行动时的任何原因性,因此强调意志全面的权威性——和格特弗里德·丰台内斯——与此相反,他判定理性在实现自由活动也是动力因,因此使意志降低为一种受动潜能——来说,13世纪末的决定性反对观点是令人尴尬的。毕竟约翰·邓·司各脱将自由的讨论又一次从心理学层面转到形而上学层面(在心理学和形而上学之间,在物理学和形而上学之间),并且赋予了一个全新的方向,因为他把意志理解为纯粹的完善,自发性和合理性都应直接归于意志,以至于意志从现在起就可以被看作是意欲的总原因。但是,这样一来,意志自由问题在哲学-神学的语境中就成了第二级次的问题。对这个问题的兴趣依然如故,尤其是人文学科的代表人,如洛伦索、

瓦拉就注意了这个问题。爱拉斯谟·罗特达姆——他在意志自由中看到了人用自己的力量建立与上帝关系的能力——似乎就处于这种传统中。而马丁·路德在他针对爱拉斯谟关于受制于人的意志(*servum arbitrium*)的观点中就上溯至奥古斯丁的要素。^①

W. Wieland 不仅谈到奥古斯丁的“自由决断”概念,而且谈到了这个概念在中世纪围绕意志与理性的关系进行的演变。

T. Williams 阐释奥古斯丁“自由决断”的形而上学性质:“假如我生活在一个决定论的世界,我的每一个选择都由那个世界的先验状态决定好了,这种先验状态就是我根本无法控制的。在自然意义上我仍然是自由的……我可以自由地按照我的选择行动,但我的选择本身却并不自由。以一种不受任何超出我的能力范围之外的东西决定的方式进行选择的自由,我称之为形而上的自由。”^②

综上所述,“自由决断”概念在奥古斯丁那里具有形而上学的涵义,并且直接影响了整个中世纪,乃至成为西方哲学中自由理念的真正起源。

第二节 《论自由决断》的直接任务

诚如奥古斯丁在《订正》中所言:“我们仍在罗马逗留的时候,便决定讨论恶的起源问题。……恶的唯一来源便是意志的自由选择,这些讨论所产生的3卷书就统称为《论自由意志》。……我们作这讨论,是为了驳斥那些人,他们否认恶之来源在于意志的自由选择,坚持认为我们应把恶归咎于一切本性(*natura*)的创造主上帝。这些人,即摩尼教徒,坚持这邪恶的错误,主张存在着一个与上帝一样永恒不变的恶的本质(*natura*)。”^③

① *Lexikon des Mittelalters* XI, Deutscher Taschenbuch Verlag 2003. S. 208ff.

② Augustine, *On Free Choice of the Will*, a. a. O. 译者“导言”。

③ 奥古斯丁:《独语录》(内含《论自由意志》),成官泯译,见附录《订正》卷1,章9节1—2,上海社会科学院出版社1997年,第213页。

显然,《论自由决断》的直接任务就是反驳摩尼教的错误,和反贝拉基的错误相比,前者显然在该书中处于优先地位。那么,摩尼教是何种宗教?它和基督教正统是什么关系?到底摩尼教的哪些错误观点需要奥古斯丁花如此大的力气去反驳呢?这些错误的根本特征是什么呢?奥古斯丁的反驳有什么哲学的效应呢?这些问题无疑是首先应予以回答的。

让我们还是先看看该书的德文版“前言”中译者的研究,以期了解奥古斯丁的创作道路及其思想发展的轨迹。德文版(*Der freie Wille*)“前言”中简明扼要地交代了该书的写作背景和直接目标^①。

按照该书译者的研究,奥古斯丁罗马时期的三部反摩尼教的作品分别是:《论灵魂的量》、《论自由意志》和《大公教教会和摩尼教的道德》(*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 以下简称《论摩尼教道德》)^②。

在《论灵魂的量》中,奥古斯丁说:“自由意志被归于灵魂。但是,那些以愚蠢的理由想要动摇这种意识的人是如此地盲目,以至于他们甚至都没有注意到,他们借助自己的自由意志说出如此虚妄的亵渎言论……惟独上帝可以被灵魂崇拜,因为他是灵魂的独一无二的创造者。愿意为上帝效劳,惟独这才是完全自由的。”^③

可见,灵魂与意志的关系,是该书的首要问题。我们也已经了解,恶的问题已经是《论秩序》中最主要的问题了。《论自由决断》中奥古斯丁如此重视秩序问题,足以看出《论秩序》对后者的重要性,是反对摩尼教的继续。在该书中奥古斯丁也在反对摩尼教,只是感觉和理智之间还不统一,感觉要告别摩尼教,但理智还在怀疑。“恶肯定是上帝的对立面。但是由于上帝被当作至上存在来认识,所以,恶只是被看作非存在来认

① Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, a. a. O. “前言·Ⅷ”以下部分。

② 周伟驰翻译为《论公教的生活之道和摩尼教的生活之道》,见《奥古斯丁的基督教思想》,中国社会科学出版社2005年,第36页。

③ Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, a. a. O. “前言·Ⅷ”以下部分。

识,看作无本质的现象,看作本质的褫夺(Wesensberaubung)。”^①

但只是在《论摩尼教道德》中,问题才得以形成了反命题的对照,由于问题在这期间完全显明出来了,而且,那时摩尼教的立场——恶归根结底是实体——为奥古斯丁的辩证法所克服。如果摩尼教供认的恶是违背本性的,那么,它也是违背存在和本质的,因为“本性、存在和本质是同一的概念。可是,恶抽走了善的本质,削弱了实体(存在性),败坏了本性,因而不是三者之中任何一方,而是只在三者中表现出自身,因为同一个东西不可能抽走自身,削弱自身,败坏自身。因此,恶是善的反面,恶从哪里来,本性、实体和本质就不从哪里来。说穿了,本书的最终问题依然是:恶从哪里来,而《论自由决断》就给出了回答。”^②

德译者还特别强调:“但是该书的目标在于它的标题,如上所说,这个标题(De libero arbitrio)的德文翻译 der freie Wille 也许不完全让人满意,但是实质上却传达了奥古斯丁所想的问题。”^③可见,我们对 liberum arbitrium 的理解和翻译能得到该德译者的支持。

奥古斯丁把人的自由意志列为中等之善,人拥有这种善。这种善在性质、方式、影响上和其他被赋予的善、大善和最小的善具有十分严格的区别。人必须为了拥有大善而获得大善,例如德行。他丧失最小的善,相反不能增加,例如美丽。人原则上以不同的方式为拥有一种像意志的善而欣喜,“没有意志人就无法正当生活”,当然,没有意志,他也就不能犯罪。

他在稍后对《论自由决断》的补遗《恩典与自由意志》中说:“在他看来,自由意志的存在不仅是一种哲学的真理,而且是一种启示的学说。”^④

① Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, a. a. O. “前言·Ⅷ”。

② a. a. O. “前言·Ⅷ”。

③ a. a. O. “前言·Ⅷ”。

④ 转引自 a. a. O. “前言·Ⅷ”。

第三节 对摩尼教的反驳

反驳是围绕“恶从哪里来？”这一问题展开的，而这恰恰构成了奥古斯丁《论自由决断》全书的主导线索。人的行为的恶来自“意志的自由决断(ex libero voluntatis arbitrio)”^①。

奥古斯丁在《订正》中虽然首先批判了摩尼教的罪恶观，但更为本质的是为“神正论”辩护。这种意识形态性的立场在基督教思想家那里(和批判哲学家不同)，是先入为主的，以信仰为前提。

关于问题的缘起，奥古斯丁说：“正因为如此，讨论就是用来驳斥那些人的，他们一边否认恶的起源来自意志的自由决断，一边固执地认为，如果恶有起源，那么，就应该归咎于上帝这个一切本性的创造者，他们就那样蓄意任其不虔敬的错误横行——事实上摩尼教徒就是这样的人。”^②

很显然，为了驳斥摩尼教关于恶的起源的观点，是一个直接动因，而背后的主因是为神正论进行辩护。

反驳主要围绕以下方面展开，首先是对摩尼教善恶二元论的反驳。

奥古斯丁很熟悉摩尼教的观点，因为他自己陷入摩尼教长达九年之久。摩尼教否认，恶的起源可以从自己的自由的意志决断推导出来。更有甚者，他们否认恶的起源本身。在摩尼教那里，决定论比自由论更基础，更流行。他们的不虔敬表现在：如果真的人所行的恶可以从自己的意志中推导出来，那么，上帝作为万物的创造者，即意志的创造者，本身必须受到谴责，而且作为有过错的创造者决不可能天生就是善的，毋宁说，除了他作为善的本性外必然存在一个恶的本性。这种恶的本性就其自身而论，和上帝一样是不变的，并且与上帝一起存在于永恒之中。

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章16节35。

^② 奥古斯丁：《订正》卷1，章9节2。

其次是对诺斯替教关于光明之国和黑暗之国的观点的驳斥。

摩尼教证明,在善与恶之间、光明与黑暗之间存在着斗争。摩尼教依据的是由许多要素复合而成的摩尼的学说,并且拒绝再次指向世界理性的,更确切地说是神秘理性的诺斯。一个主导性的、分裂为光明的世界和黑暗世界的王国的表象作为思想的事业成为课题^①。不过,这种诺斯替观点在中世纪初期奥古斯丁之前就已经被普罗提诺给消除了。普罗提诺阐明,按照理性,只有一个唯一性的原理才可能是完全是普遍性的原理^②。这是不可言说的,因为它无与伦比,是善的和彼岸的第一者,正如它向隶属于它并且转向它的理性展现其美丽一样,只要后者认识到其本源就是其根据。对奥古斯丁而言,因为普罗提诺已经克服了摩尼教的善恶二元论,实现了善恶一元论,因此,除了善这一主要本性外不可能还有一个同样永恒、普遍的恶的本性。奥古斯丁要揭示理性的笨拙(愚拙)不单单在于,它阻挡对唯一统治者的认识,而毋宁在于缺乏敬畏和爱。《论自由决断》一书讨论的首要课题就是彻底揭露错误,即深入到在不虔敬中表现出来的思想的恶意。

奥古斯丁对不虔敬这一恶意的揭露,不仅击中了摩尼教错误的要害,而且还暴露了包含不理睬基督教知识的思想这种一般错误。这样,第一,尤其也击中了继普罗提诺之后由波菲利发展出来的自然(自然与神秘之间的关联)的、更详细地说关于神秘理性的思想,这种思想试图并设想在自己精神中找到完满的幸福,同时不知道和承认,这种精神其实是一种次级实体^③。这种思想也是受不虔敬的错误操纵的,正因为如此并没有表现出任何接纳基督教知识的诚意。相反,这种思想甚至转向直接攻击基督教知

① H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München, 1980, S. 198ff. 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio*, 1986, Georg Olms Verlag, Hildesheim · Zürich · New York, S. 5. 以下凡引此书简化为 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*.

② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 214ff.

③ H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, a. a. O. S. 237f.

识,更确切地说,完全是有所目的的预谋。第二,奥古斯丁揭露不虔敬的错误,继续攻击由诺斯替教所接受的世俗的、更准确些说是神秘的思想,例如,这种思想继波菲利之后由扬布里奇作出了阐释。^①甚至扬布里奇的思想也是借助他不知的上述错误下判断,因为他不愿意认识这一错误。这种思想没有这样做——借助自己的意志——而是可能被法术实践迷了心窍,他醉心于魔术,为了使自已能够接受并且喜欢这个想象中等级森严的灵性世界。这种现象之所以发生是有目的的,通过靠近那个世界——超出自身——以上帝成人的方式实现完满本身,反之陷于对自己心灵和创造者圣灵之间绝对差异的错误认识。

只有揭露了敌对基督教的思想深陷其中的错误,或者说得更尖锐些,把这种态度的恶意暴露在光天化日之下,才会有前提和可能使迷途的思想背离其不虔敬,回归基督教知识,使人们理解这种基督教知识,就是奥古斯丁哲学的根本使命。由于他的哲学是在道成肉身这一基本爱的规定下知道自身的,所以,它就把自己理解为对智慧的爱。他的哲学本身不仅粉碎和改变了自然的和世俗哲学的上述形态,而且改变了这种概念哲学那先行的和标准的、普罗提诺的立场。对自己有吸引力的不可言说的太一的美显然变成了对由于恩典而服从的和上帝的道成肉身的爱。《论自由决断》中对恶的揭露就是根据这种知识而展开的。

第四节 意志的自由与上帝的恩典

奥古斯丁究竟赋予《论自由决断》和其中讨论的意志决断的自由问题什么意义呢?

《论自由决断》是奥古斯丁的早期著作,分3卷。第1卷是他在罗马返回非洲前完成的,第2卷和第3卷是在他祝圣为希波主教后完成的。

^① 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 7.

其实意志自由问题对奥古斯丁的一生而言都是主要的课题之一,具有重大意义。甚至在《论三位一体》中,奥古斯丁就说,意志是人的心灵的三种基本能力之一:“记忆、理解和意志”^①。在这三种能力共同起作用的三一一体中,意志具有决定性的地位,因为它给人类的总体行动指明了方向。意志有双重行为,可以向两个可能的方向中的一个方向伸展。它既可能向善,也可能作恶。人凭借意志过上幸福生活,也可能生活在外在的黑暗中^②。个人的幸福或者堕落,他作为人的至高使命的实现与否,都取决于他善良的或者相反倾向的意愿,取决于他对善或者恶的意志的肯定(赞同)或者否定(反对)。

可以看出,从一开始,奥古斯丁的意志学说就具有鲜明的实践特征,与人的正当生活和幸福密切相关。或者说,他的意志学说是生存论的,间接地折射出其意志论的存在论特征。

不过,尤为重要的是,对奥古斯丁来说,在他后期著述中,再次出现了如下问题:归根结底,从原则上看,人究竟是否和在多大程度上自由地根据其意志进行这样或那样的决断?这就是在和贝拉基主义者进行论战时的情况,那时,上帝恩典的意义必定被揭示出来并且被加强了。

奥古斯丁经过 30 多年的努力完成他的哲学著述之后,他是如何面对这个问题的呢?《论自由决断》中的早期思想还能得到一贯坚持吗?这 3 卷书肯定没有得到显著的修正吗?更确切地说,尤其是因为在此期间贝拉基已经恰恰明确地援引了该书中的一些观点,以支持他自己的立场,反对奥古斯丁的恩典论^③。

在奥古斯丁关于罪恶起源及其克服这一问题的思考中,存在着一个奇特的决定论链条,即外物决定论(摩尼教)—内在(意志)决定论(反摩尼

① 奥古斯丁:《论三位一体》卷 10,章 4 节 17,周伟驰译,上海人民出版社 2005 年,第 278 页。

② 同上书,卷 11,章 3 节 10,参见周伟驰中译本,上海人民出版社 2005 年,第 296—297 页。

③ 奥古斯丁对此的回答可以参见《订正》卷 1,章 9 节 2 的说明。另参见奥古斯丁《独语录》,上海社会科学院出版社 1997 年,第 213—214 页。

教)一恩典(上帝)决定论(反贝拉基主义)。他的思考表现出二重性:开放性和封闭性。一方面,从奥古斯丁反驳、克服摩尼教的外物决定论来看,他的思想具有开放性,因为他强调了意志的自由决断(选择)与恶的必然联系,自由决断成为心灵内在化转向的第一个契机;另一方面,从他反对贝拉基主义、捍卫恩典论的角度看,他的思想由具有封闭性,在罪恶的克服、人的得救问题上,坚持了恩典优先原则,贯彻了预定论(上帝决定论)立场。但无论如何,他对外物(在)决定论的反驳是一贯的。他对自由的领会坚持了内在-超越的路线。他对意志决断的强调是空前的。

如前所述,《论自由决断》一书的主要任务是反对摩尼教的决定论,克服外物决定论,实现心灵的内在化转向,从而为心灵的第二次转向做准备,也就是说,此书并非为反对贝拉基主义、捍卫恩典说而作。“恶从哪里来”是首要问题。他最迫切的任务是清除摩尼教关于存在着一个不变的和上帝同永恒的恶之本质(本性、实体)的错误。和摩尼教的论战不同于后期和贝拉基的论战,无需为上帝恩典之于人因善用其意志的事功的优先性辩护,因为它和这个问题(恶从哪里来)完全不相干。摩尼教谴责旧约,不承认原罪说,此外,他们不承认和这有关的《使徒书信》中的经文,按照奥古斯丁的话说,就是“厚颜无耻”。但是,如果我们没有认识到,正如摩尼教那样,人作为沉湎于罪恶中的人从一开始就总是已经行恶了,那么,关于先行于意志之善用的上帝恩典的讨论便无法进行,因为首先必须先提出这种根本(überhaupt)恶的问题,即恶从哪里来?只有当我们回答了这个问题,更进一步,借助这种回答——恶来自意志的自由决断——,我们才能深入讨论恩典的问题。换句话说,意志的自由决断问题是恩典问题的前提。回答惩罚(第二种恶)的正当性问题和作恶(第一种恶)的问题的思路如下:第一种恶来自自由决断;第二种恶因为前者而归责,表明惩罚的必然性和必要性,去除恶依靠恩典。

这里有一个很重要的思想。在我们能够讨论善良意志(意愿)的前提之前,首先要区分一下恶的意愿和善良意愿,为此,它们不仅要在善与

恶的对立意义上得到区分,而且要在善与恶的矛盾意义上区分。不过,为了这种区分,必要前提是不虔敬的错误已经被揭露。不虔敬已经昭然若揭,正如奥古斯丁在《论自由决断》中所为,尤其在第2卷中通过上帝证明充分地揭示了的那样,那时他竭力证明,上帝的恩典是必要的,以便将善良意志赐予人。所以奥古斯丁在《订正》中指出,正如讨论要求——他顺便也重申了恩典这一思想——不过无需恩典思想就通过费力的思考证明,因为这恰恰是一个完全不同的问题域。为恩典辩护只有在和贝拉基的论战中才是必须的。贝拉基虽然承认《旧约》和《新约》圣经,因此也知道堕落,但是不理解原罪的意义,而是否认其意义(他们不了解,第二种恶来自上帝公正的惩罚)。

贝拉基主义者认为,人只根据自己的善良意志就能成就自己,无需上帝恩典的佑助。他们认为,意志的决断如此自由,他们不愿意给上帝恩典留下位置,因为他们坚信,上帝的恩典凭着我们的事功就会降临。这恰恰就是奥古斯丁为什么要反对异端邪说、强调原罪并且捍卫成就意志的恩典的理由,因为,若没有原罪,恩典就无从谈起。

总之,奥古斯丁在《订正》中决没有背离他早期在《论自由决断》中的阐述。我们应当注意:首先,恩典不是《论自由决断》讨论的对象;其次,恩典思想已经在讨论中被连带考虑了。

奥古斯丁即便在他生命最后一刻也依然无限制地坚持其早期对意志自由的研究,这一事实表明,《论自由决断》对他而言是多么重要。这本书不仅是一本在他受制于摩尼教这一困境下形成的著作,而且对他而言是对恶的来源问题的一个基本的阐明,是对意志在恶的起源中所占据的意义的阐明。当然,这一点不仅从他在《订正》中对《论自由决断》的捍卫得知,因为人们还可能反驳说,这种捍卫原本就是基于贝拉基主义异端的压力。而且,这种事实也可以从奥古斯丁全集中剥离出来。在其中我们可以找到很多出处证明,奥古斯丁在他一生中不断地把《论自由决

断》中的论述当作某种最后深思熟虑的东西来追述和援引^①。

对于奥古斯丁后期的主要著作,若离开他的“恶起源于意志的自由决断”这一见解,我们就无法真正理解。如果我们这样看,那么,《论自由决断》中的已经阐明的思想就会向我们展示,奥古斯丁是站在什么立场上。这种立场在其上帝证明中被清楚地阐述出来。

^① W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 14.



第二章 恶及其根源

《论自由决断》第1卷的总问题是：恶从哪里来？并且卷首就开宗明义地讨论，什么是恶行？奥古斯丁指出，任何恶行都来源于意志的自由决断，因为没有人强迫理智服从激情。

奥古斯丁在《订正》中已经指出了《论自由决断》这本书的首要问题、方法和结论。首要问题是恶的来源问题。方法是通过辩论询问。结论是恶来自意志的自由决断。如前所述，奥古斯丁在《订正》卷1章9节1中就已经指出：“当我们还在罗马滞留的时候，我们就想通过辩论询问：恶来自哪里。而且，我们就这样辩论，以至于只要可能，我们就尽量在讨论中借助上帝使理性在思考和前进中引领我们凭靠神圣权威的支撑所信仰的东西也一直向前延伸到我们的理解能够企及的程度。而且因为我们通过认真的理性讨论一致同意，恶的唯一来源就是意志的自由决断。这些辩论所形成的3卷书，被称做《论自由决断》。”^①

^① 奥古斯丁：《独语录》，成官泯译，上海社会科学院出版社1997年，第213页。参见W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 1.

第一节 恶行及其实质

《论自由决断》第1卷第1章第1节开宗明义地提出了问题：上帝是恶的原因吗？为了回答这个问题，就需要先明确我们说的是哪种恶。他指出，恶有两种：主动作恶和遭受恶（被动的恶）。奥古斯丁首先从基督教信仰出发认为，上帝是善的和公义的，因此他会奖善惩恶，也就是说，上帝是第二种恶的原因，因为他的公义惩罚恶行。《论自由决断》主要探讨的是第一种意义上的恶，而且实际上，上帝惩罚恶行，究其根本还是因为人的主动作恶。主动作恶的原因显然不是上帝，而是另有原因。这就是奥古斯丁所说的，“每个作恶的人都是其恶行的原因”。而且，上帝惩罚恶行之所以是公义的，因为人的恶行是“有意为之”。可见，在第1节，奥古斯丁就已经把恶的原因探讨和人的自由意志联系起来。

一 恶行通论

既然作恶之人是恶行的原因，那么，人究竟因何作恶呢？或者说，人如何“有意作恶”呢？

为了回答这一问题，他引入了关于知识与恶之关系的讨论。在他看来，人不可能学习作恶，毋宁是背离了学问（知识）^①，因为学问是善的，意味着我们学会某些事。换句话说，学问本身是教人们为善，无所谓恶的学问，因为理解力作为人类的禀赋，是一种善，“每一位学者都理解，每一位理解者都在为善。”^②奥古斯丁竭力为人的理解能力的善进行辩护，任何学问都是善的，因为根本就不存在恶的学问。

接下来奥古斯丁把“因何作恶的问题”分解为两个问题。首先，什么是恶行？其次，我们因何作恶？

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章1节2。

^② 同上书，卷1，章1节3。

他在章2节4—5中摆明：“恶行的缘由”对他而言是一个长期以来“苦恼的问题”，即“如果你认罪是从上帝创造的灵魂而来，而灵魂又从上帝而来，不一会儿就会把罪归于上帝”^①。奥古斯丁搬出了他每每遇到困扰就依靠信仰的做法，再次强调：“除非信仰，否则无法理解”。他的信仰告诉他，一切善来自上帝，上帝不可能是恶的原因，因为上帝全能、全善、至高无上，公义，创造一切。然而，奥古斯丁毕竟是哲学家，他秉承了“信仰寻求理解”的教父学传统，试图以理性方式解决上述令他“苦恼的问题”。

所以在第3章他就继续探讨“恶行”，力图给出一个理性的解释。他采取了中世纪哲学家们惯用的列举法，列举了三件恶事：奸淫、谋杀和渎圣。他最后总结道：“使奸淫为恶的就是贪欲(libido)”，“贪欲引起了每一种恶行”^②。奥古斯丁在此提出了一个对后世产生了持久影响的思想：恶的原因一定得在人的主观动机中寻找，而不能在外在行为中寻找，这是心灵的第一次转向，是由外而内的转向。

同理，谋杀也是因贪念(cupiditas)而起。不过，奥古斯丁为了突出谋杀和一般的杀人(比如战士奉命杀敌)的区别，他进一步指出，“那叫做贪欲的可指责的贪念的本性，就是对本可违其意而失去的事物的热爱”^③，奥古斯丁从贪念使人作恶一步步地向律法的层面逼近。所以他在

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章2节4。

② 同上书，卷1，章3节8。

③ 同上书，卷1，章4节10。成官泯在《独语录》中把“cupiditas”翻译为“贪念”，把“libido”翻译为“贪欲”，我认为很好。虽然奥古斯丁的在“欲望”的意义上理解“cupiditas”，如在卷1章4节9的句首就把贪欲和贪念看作同一的。德文版中用“Lust”和“Begierde”翻译贪欲和贪念，这两个词要是在日常语言中使用，都做“欲望”讲，但在奥古斯丁这里，二者都与恶有关，是“过”、“失当”意义上的欲念与意向、意愿(voluntas)，是心灵(mens)的恶意犯罪。所以，“cupiditas”翻译为中性的“欲望”的建议虽然在卷1的文本中的确有这个意思，但那是在意愿(voluntas)层面讲，一旦和决断(arbitrium)结合，就是行动了，而且是一种错误的行动(恶行)，这时的欲望就已经不仅是贪意(恶)，而是付诸行动的贪念了。因此，我们不能同意吴天岳的建议(译为欲望)。参见吴天岳：“恶的起源与自由意愿”，载于彭小瑜、张绪山主编《西学研究》(第1辑)，商务印书馆2003年，第104页。

卷1章5中分别讨论了出于其他动机的谋杀、怀疑问题,世俗法和神意。若一个人为了生命、自由和贞节杀人,究竟是否有罪?是否同样是贪念使然呢?奥古斯丁在此着重讨论了世俗法律的作用及其限度。在法律允许的情况下,一个人出于正当防卫杀人,是无罪的,因为法律之为法律是公正的。士兵杀敌是执行法律,因为“法律本身是为保护公民而设立的,不能说有任何贪欲”^①。这是奥古斯丁对法律之效用的有限肯定。但是,他进一步指出,即便是那些人按照法律有权这么做(杀人),也无法逃脱罪责,“因为法律并没有强迫他们去杀人,只是把行为的力量给了他们,他们是自由的,可以不为了那些他们本可以失去因而不该热爱的东西而去杀任何人”^②。他们可以自由选择遵守那些世俗法,可以令出而不行,选择不杀人。奥古斯丁在此已经具有了在中世纪占主导地位的“自愿行为理论”的思想萌芽。而且他强调了绝对的完全的自愿行为的必要性,在道德归责问题上,他坚持强硬的立场。一个人出于正当防卫杀人,在法律范围内是允许的,但无法排除他是否怀有“报复的动机”。也就是说,世俗法律只能惩罚人的外在行为,不能惩罚他的内在动机,也就是说无法确定他是否是有意犯罪。因此,他是一个极端的动机论者,这影响了后来的阿伯拉尔和托马斯·阿奎那。

从法律的角度看,奥古斯丁贬低世俗法,是为了突出永恒法的优先地位。所以,他在节13中提到了一部“更有力的隐秘的法律”,即“神意(providentia)”。所以他说:“因此,在我看来,颁布出来治理公民的法律(成文法——引者)正当地允许这些杀害,神意却要报复。”^③这隐秘的神意就是他后来所说的永恒法,永恒法是世俗法的根据和源泉,凡是世俗法不能惩罚的,都由永恒法来惩罚。世俗法制裁恶的行为,而永恒法审判的是内在动机(贪念)。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章5节12。

② 同上书,卷1,章4节10。

③ 同上书,卷1,章5节13。

至于“渎圣”，奥古斯丁虽然没有像分析奸淫和谋杀那样详细分析，但它更典型地反映了恶行的本质：热爱暂时的东西，忽视了永恒之物。

二 永恒法与世俗法

奥古斯丁在卷1中探讨原罪的本质时花了大量篇幅讨论人的秩序和无秩序。人作为受造物本是有序的，但由于原罪失去了其根据（*Abgrund* 无根据、深渊）和秩序。人本来承蒙上帝恩典，拥有认识的理性，理性思考使人有序。那么，一个人怎么思想才算是“理性地”思想呢？他认为，人从知识出发进行的思考才是理性的思考。这种知识就是使人成为人的知识（*Das Wissen*），其实是智慧和数目，更确切地说，就是关于“永恒法（*lex aeterna*）”的知识，是“印在我们心灵中的永恒法律的意义”，“它是这样一部法律，根据它万物得以完美地安排乃是公义（*Ea est, quia iustum est, ut omnia sint ordinatissima*）”。^①

奥古斯丁运思向来都是把哲学和神学紧密结合起来的，认识论和救赎论不可分割，所以他把这种使得世界万物保持有序状态的法律看作不仅是受造世界（*Geschöpf*）本身必须遵循的规律，或者存在论的秩序，而且看作是人类进行理性思想时必须遵循的法则（*logos*），因此，这种被（先验地）印在人心中的法规直接是理性的法规。也就是说，永恒法就是理性，甚至是“至上理性（*summa ratio*）”^②。这种法规的权威性要求人们永远都得听从它，因为永恒法是合理性的，这种合理性中必然内涵着正义，所以，恶人得痛苦，善人得幸福。

奥古斯丁在论述恶的问题时，一直在变换视角（域），从不同的提问方式和问题域切入对恶的本质分析。与永恒法相对的是世俗法，它总是需要变化，因为需要指向总是必然出现的正义，而永恒法不受

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章6节15。

^② 同上。

变化的制约,因为正义在本质上就在自身中完全是正义的,因此不需要遵循在它本身之外的东西。至上理性或者永恒法是不变的(*incommutabilis*)^①。

永恒法是绝对的根据,并且本身就是人建立的一切世俗法律的基础。只有根据永恒法并且参照永恒法,我们才能决断,世俗法在何种程度上可以评价为正义的。

奥古斯丁进一步论述了世俗法和永恒法的关系。

首先,他不无辩证地指出,明文颁布的法律是有益于世人的,恶法非法,但是它是可变的,可能由正当变得不正当,需要更改。所以奥古斯丁说道:“因此,如果可以,我们就把那本来公正但可以随着时间公正地被修改的法律叫做‘世俗的’。(*Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quanquam justa sit, commutari tamen per tempora juste potest.*)”^②。

与此相对,永恒法是指“至上理性的法律,必须一直遵守的法律,因之恶人得苦难,善人得幸福的法律,因之‘世俗的’法律正当地制定又正当地更改的法律”^③。这样的法律具有两个特征:公义且永恒不变。世俗法之所以具有正义性,只因为它源自永恒法,世俗法从永恒法派生出来,后者为前者提供了合法性。

永恒法印在我们的心灵之中。它的意义在于:“根据它,万物得以完美地安排,乃是公义”,“它不可能以任何方式改变,因为任何暴力、任何偶然之事、任何灾祸都不能使万物之完美有序成为不义”^④。秩序的观念在此彰显无余。

奥古斯丁不仅从民族、国家和社会这种宏观层面论述正义、有序,而

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章6节15。

② 同上书,卷1,章6节14。引文依据米涅编拉丁文本翻译。

③ 同上书,卷1,章6节15。

④ 同上。

且谈到了个人的有序,尤其是灵魂的全然有序。与此同时,他重点考察了人对其有序的自身认识,谈到了灵魂的存在和自身意识。

首先,奥古斯丁区分了活着和知道自己活着是不同的。动物活着,但它不知道自己活着,而知道自己活着的事物肯定活着,因为知道是指“理性的知觉”,而只有人才有理性。理性是人的灵魂区别于动物灵魂的标志。从秩序论的意义上说,知道自己活着的事物比单纯地活着而不知道自己活着的事物更高级,也“更好”,因为知道、理解是一种更高的、更纯粹的生命,而理解无非是靠心灵之光去过更明亮的更完美的生活。^①理解是善生的前提。

其次,奥古斯丁指出,人之优于动物乃是因为心灵(mens)。“如果它统率着构成一个人的其他东西,那么这个人就是全然有序的。”“因此,当理性、心灵或精神控制着灵魂非理性的冲动,人就是由那应该掌管的东西依据我们已发现为永恒的法律掌管着。”反之,“若好东西屈从于坏的东西,我们就不会把它叫做正当秩序,甚至就不会是秩序了。”^②显然,被当作罪的恶行,就是对正当秩序的违背。奥古斯丁显然受到柏拉图-新柏拉图主义传统的影响,强调理性在人的生存论秩序中的主导地位。然而,奥古斯丁毕竟和柏拉图主义有本质区别,因为奥古斯丁理解的理性、心灵直接是受永恒法的“掌管”,这是柏拉图未曾论及的。

奥古斯丁试图借助世俗法和永恒法之关系的论述阐明原罪的本质(恶行的本质)。永恒法不仅是不变的,而且具有持久的不可动摇的力量,正如 J. Rief 所说:“没有任何东西,甚至时间维度都无法损害永恒法,或者使之失去其效力,它永远都是有效的和有作用的。它的秩序特征是不可摧毁的。”^③

永恒法被印在人心,意味着每个人都根据他自己的、总已被给予

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章7节16—17。

^② 同上书,卷1,章8节18。

^③ 转引自 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweise*, S. 43.

他的理性知道,永恒法就是以如上所述的方式而不是以别的方式表现自身。他知道这个,因为他是从这种理性(至上理性)并且通过它来认识的,但是他也只知道这一点,所以,必须限制性地补充,他只是以这种方式认识的。为此,他的思想必须从这种印在他心中的理性出发认识自身并且从中推导出来,即他的心灵必须利用它心中本有的理性知识,必须使用它。^①只有当心灵投身于秩序内部,按照秩序万物都是完美有序的,这乃是公义,那么,心灵就占据了与之相应的因此也是应得的位置,这就是在控制更低级者意义上的统治的位置。心灵根据理性应该控制什么呢?就是控制动物灵魂和性情(*Seele und Gemüt*)的一切活动^②,尤其当它们失序、非理性、因此充满恶意的時候。这就是说,心灵应该首先是其邪恶贪欲(*libido*)的主人。^③

如果心灵没有在人那里占据了至上的统治性地位——不是因为人没有心灵,而是因为心灵没有行使其合法权威(管理)^④——,那么,人就不是有序的了。奥古斯丁在这里依然探讨的是人对永恒法的违背,邪恶的原因是贪欲,邪恶的本质是对永恒法的违背。它行了不义,对至上的理性犯了罪。

奥古斯丁在卷1中逐步推进了问题的研究。问题总是有答案的。无论如何,一个不是在合适的地方提出的问题后来被重提了^⑤。研究本身根据秩序展开,即按照理性展开。可疑问题被合乎根据地提出,而这个根据必须是理性的。无论如何,在无止境的进展中讨论是不必要的,因此也是不允许的。即便像永恒法这样棘手的问题(与“世俗的人法”相比,永恒法首先被作为神圣的预知、神意引入^⑥),也可以且必须合乎理性

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章9节19。

② 同上书,卷1,章8节18。

③ 同上书,卷1,章3节8。“贪欲引起了一切恶行”。

④ 同上书,卷1,章9节19。

⑤ 同上书,卷1,章5节11。

⑥ 同上书,卷1,章5节13、章6节14。

地,即合乎逻辑地回答,决不是说这个问题可以无穷地讨论下去,这种无穷讨论是不允许的,因为这种讨论已然从一种不允许的意见出发,即从这样一种观点出发,那里似乎没有事情的界限,因为它本身就是无界限的。但是,这意味着假定事情没有秩序,因此没有理性。不过,无论是提问者还是回答者都要根据至上的理性提问和回答。

如果有人根据至上理性提问,那么,他就承认了至上理性的神圣性。如果他承认这种神圣性,那么,对他而言,这个最棘手的问题(前述“苦恼的问题”)也就迎刃而解了。正如奥古斯丁在驳斥埃乌迪乌斯因为提问无止境的怀疑时所言:

是的,你要勇敢些,怀着虔诚自信地走上理性的道路。然而,无论这条道路多么艰险困难,靠着上帝的佑助,它就会变得平坦和畅通无阻。因此,依靠他并祈求他的帮助,让我们探讨眼前的问题。(Imo adesto animo, et rationis vias pietate fretus ingredere. Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non Deo adiuvante planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus, quaeramus.)^①

首先,让我们看看成官混依据英文版的翻译:“振作起来,自信,虔诚,在理性之路上进发吧。这个问题最晦暗难明了,且不容易体会到上帝的帮助,所以,依靠他,祈求他的帮助,让我们探寻当前的问题。”^②这里的翻译似乎有问题,尤其是“这个问题最晦暗难明了,且不容易体会到上帝的帮助”这句有点不知所云。

其次,是香港基督教文艺出版社的《奥古斯丁选集:第2篇论自由意志》的翻译:“你要鼓起勇气来;你要带着靠信上帝的心,运用你的理智

^① 奥古斯丁:《论自由决断》,卷1,章6节14。

^② 奥古斯丁:《独语录》,成官混译,上海社会科学院出版社1997年,第87页。引文中个别地方的情作了改动。

(有误——引者)。不拘有什么困难当前,靠着上帝的帮助,都可以扫除。所以,你要让我们想到神(有问题——引者),求他帮助,来考察当前的问题。”^①

再次,Thomas Williams 英文版是这样译的:“Take heart, and set out confidently and piously in the paths of reason. There is nothing so abstruse or difficult that it cannot become completely clear and straightforward with God's help. and so, depending on him and praying for his aid, let's look into the question that we have posed.”^②

最后是 1961 年德文第三版的翻译:“Fasse nur Mut und geh im Vertrauen auf die Frömmigkeit die Wege der Vernunft. Denn nichts ist so mühevoll und schwierig, das nicht durch Gottes Hilfe hell und zugänglich wird. Im Blick auf ihn, von Dem wir Hilfe erleben, wollen wir das Begonnene weiter erforschen.”^③

我们根据以上三个西文版本直译为:“因为没有什么事会如此费力和困难,以至于借助上帝的帮助都不会变得平坦和顺畅。或者不存在什么借助上帝的帮助不会变得平坦、好走的事(道路)会如此费力和艰难。”

综合以上各种版本的得失后我们翻译为:“是啊,你要勇敢些,怀着虔诚、自信地走上理性的道路。因为无论这是多么地艰难困苦,靠着上帝的佑助,都会变得平坦和畅通无阻。因此,依靠他并祈求他的帮助,让我们探讨眼前的问题。”

对此,Neumann 解释说:“有勇气踏上理性的道路,承认其秩序并且使之成为自己思考的尺度,而非停留在总是已经被蒙蔽的思想之无序状态,这偏偏就是有能力讨论有待处理的问题的思想。如果这种决心不是

① 《奥古斯丁选集:第 2 篇 论自由意志》,香港:基督教文艺出版社 1962 年,第 191 页。

② Augustine, *On Free Choice of the Will*, a. a. O. P. 10.

③ Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, a. a. O. S. 17.

现成存在或者太小,不足以坚持到底,那么,这就意味着对理性知识本身的放弃,也就不可能再有别的进展了。”^①

Neumann 的解释抓住了问题的要害。奥古斯丁对恶的本质的思考之所以发人深省,就在于他从心灵的内在性中找寻罪恶的根源,从而告别了摩尼教的那种善恶二元论,告别了那种外物决定论思维方式。奥古斯丁对摩尼教的批判宣告了心灵第一次转向的开端。

不过,Neumann 的上述解释表明,她似乎并没有从这种思维方式的转变中读出更深的意义:“理性的勇敢无畏”是一把双刃剑,它既可以“斩断”心灵对外物的依赖,使心灵回归自身,也可能“阻断”心灵对神圣者(上帝)的渴求与敬畏,从而使心灵异化(陌生化),再度丧失自身,遁入无根据的深渊(Abgrund),失去自己的家园,心灵最终沦为“幽灵(Unheimlichkeit)”。而这后一种情形,就是当今工业社会的思想界在反思启蒙与现代化(性)时常常切身感知的事实。

第二节 善良意志与智慧

奥古斯丁在讨论意志和知识的关系时指出,知道某事在奥古斯丁看来就是指已经通过理性理解了某事^②。但是若有人什么都不愿意知道,或者不愿意再知道任何事,那么,只有中止研究。奥古斯丁必须让埃乌迪乌斯最清楚地看到这个事实,因为后者甚至都不知道是否想要知道有待研究的事^③。埃乌迪乌斯从奥古斯丁那里得到的回答是:因此就不要问我问题了(Nihil ergo deinceps me interroges.)。埃乌迪乌斯问:为什么呢?

一 意志与理性

奥古斯丁回答:“首先,因为除非你愿意知道答案,否则我就不应

^① W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 45.

^② 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章7节16。

^③ 同上书,卷1,章12节25。

该回答你；其次，除非你愿意得到智慧，否则我就不应该跟你讨论这些问题；最后，除非你愿意我幸福，否则你就不能是我的朋友。不过，你肯定已经明白，你是否愿意你自己幸福。（*quia roganti tibi respondere non debeo, nisi volenti scire quod rogas. Deinde sit nisi velis ad sapientiam pervenire, sermo tecum de hujusmodi rebus non est habendus. Postremo meus amicus esse non poteris, nisi velis ut bene sit mihi.*）^①

也就是说，如果一个人“不愿意”，那就没辙了。那样的话，无穷追问的后路就被斩断了，尤其是因为这种追问是徒劳的，所以，奥古斯丁认为，“走理性道路意味着走进理性（*in-gredi*）”，走进其秩序内部。

为什么必然出现这种“虔诚的自信行动”^②呢？这和理性及其秩序有何干系？同样靠着上帝的佑助？为了使最困难的事也成为最平坦（清楚明白）和最畅通无阻（通俗易懂），这对方法的证明过程是必要的吗？或者，这只是奥古斯丁的套话（*Floskeln*）？这决不是套话，而是精确的说明：正如 *in-gredi*（踏进）的主动意义的被动态一样指认识的两个方面，即一个主动要素和一个被动要素。

奥古斯丁指出，若有人“不愿意”走上理性道路，因此如果他什么都“不愿意”知道，那么，这就是他自己做出的决断（*Entscheidung*）。他是凭什么作决断呢？靠的就是理性本身，因为理性决不会因为他的决断而被抛弃，而是继续存在，因为理性（*ratio*）是不变的，是永恒法。理性是永恒法，这是奥古斯丁对理性的界定。永恒法的理性本性要求万物完美有序是正义的^③，这种秩序是永恒不变的秩序。这意味着，这种秩序的正义在过去、现在和未来都是当下的和有效的，它是不可动摇的，因此在任何时刻都有效。因此，这种正义刺痛了人——正义地——甚至在离他很近的现在是“眼下

① 奥古斯丁：《独语录》，成官译译，上海社会科学院出版社1997年，第97—98页。

② 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章6节14。

③ 同上书，卷1，章6节15。

的”，并且不仅仅是在遥远的未来。也就是说，如果秩序不是没有间断地保持下来，那么，就会违背了秩序结构的合理性。

奥古斯丁在此强调，罪恶的本质就是对理性、永恒法的违背（决定不愿意知道），这是秩序的颠倒，不遵循那永恒不变的，反倒是遵循那可变的了。

永恒法的正义怎样刺痛了不愿意知道其合理性的人？唯独是通过它的秩序，即他违背永恒法的秩序，因为他本人没有进入秩序结构，而甚至可以说置身其外。准确地说，由于他没有嵌入理性的秩序中，所以秩序刺痛了他。人越是违背了永恒法，他就越要因为他自己的违背而受惩罚，这时支配他心灵的不是在心灵（mens）统治^①之下的理性秩序，毋宁说，支配他的是无序。这就是无序的、不受心灵（mens）控制的灵魂的活动，时刻驱动着人的或多或少的邪恶的贪欲。它们折磨着人，在人的内心深处任由贪欲王国肆意妄行，更准确地说，这就是暴政（regnum）^②。不过，如果人不想让心灵之国主宰，那么他就无法认识至上理性。如果他不愿意成为智慧者，那么，他就是愚顽之人^③。这就是他的罪，同时也是罚——正如我们说无知、无能和死亡时所说的一样。

需要我们特别注意的，愿意或不愿意这种决断，准确地说，不是意愿（voluntas），而是意志的自由决断（liberum arbitrium）才是罪恶的根据（缘由）。

在奥古斯丁看来，如此顽固抗拒至上理性的人是不可能认识其真理的，也就是说，他不承认有至上理性，或者否认至上理性存在（有上帝，这是存在论意义上的真理，不是认识论意义上的对上帝的正确认识或者理论）。他必须有这个愿望，否则，他就不会这么干（这正是他的意志主义所在）。所以，寻求真理的爱（amor inveniendi veri）为他取得了神圣的

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章9节19。

② 同上书，卷1，章8节18、章11节22。

③ 同上书，卷1，章12节25。

佑助(*opem divinam*),以便他能够从异教的错误中解脱出来。如果缺少了寻求真理的爱,那么显然就不会有必要的意志,即理性意志。反之,如果有这种意志了,那么也就可以从这种错误中走出来了。

如果心灵(*mens*)占有它在秩序中应有的位置,它就拥有了令人惊异的力量。即,它不仅拥有对低于其自己灵魂结构的东西的至上权能,而且它就是不可战胜的,无论外部事物如何干扰它,因为什么事情都无法强迫它放弃其自身的有序^①。这种公正、有德的心灵之首要功德是出于意愿去遵守永恒法。它不反对永恒法,通过这种行为确认永恒法本身乃按其本质是其所是的东西,即至善。卷1的结论表明:承认这一点是不易的。因为尽管所寻求的“恶从哪里来”这个问题的回答已经确定,即恶来自意志的自由决断(*ex libero voluntatis arbitrio*),但依然出现了新的问题,这些问题——不管有意还是无意——都是对理性根据、至上理性的颁布者(即把它铭刻在心灵之上者)的责难。说到底,这是对上帝的责难。

如果说上帝赐予我们一种没有它我们就不能犯罪的自由意志是善的,那么这就是问题(要么没有恶,要么恶来自上帝)。换句话说,至上理性难道真的和人们所认为的那样好吗?如果人们认为,因提问者甚至不认为有理性道路,或者人们没有走理性道路,那么,他就会知道至上理性并且知道其真理,他就会彻底了解他的问题。但是既然他依然游离于至上理性的秩序之外,那么他就会一直问下去,如果他没有被阻止,他就会永远问下去:处于彻头彻尾的无限后退。而在长久和完备实施的讨论之后,问题就成了:人究竟在其本身而言怎样地完美有序^②?

为了最终结束这种无休止的和控告理性本身的缔造者及其根据的追问,奥古斯丁不得不去设想并且完成对这个根据的证明。所有追问必

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章8节18、章9节19、章10节21。

② 同上书,卷1,章7节16。

须在此终止。

二 智慧与善良意志

奥古斯丁认为,一个有序的人是有智慧的人,是有至上权力的人,能够实施心灵掌管的人。反之,愚拙之人(stulti)就是“心灵没有至上权力的人”^①。智慧者寥寥,愚拙者众多。奥古斯丁承认智者不多,这是众所周知的事,因为这是明显的事实。“少有人能够是智慧的”^②,少数人在此是指开始了解至善可能具有怎样尊严的人。因此,大多数人算不上是能够运用智慧的人(sapere possunt)。他们不属于那些爱智慧(爱智慧 Weisheit 而非爱知识 Wissenschaft)的人^③,意思是说,他们在进行哲学思考(philosophieren)^④。更确切说,他们是愚拙的人或者也是不智慧的人。为什么这样说呢?他们受困于错误不能自拔,他们的所作所为是无序的,正如傻子的行为一般,因为这种行为不受理性的指导。所以他们就是愚拙之人,他们的心灵没有至上的权能,他们不仅处于错误境地,而且实际上总是受困于咎由自取的错误中。

和智慧之人相反,无智慧之人不知道至善的尊严,就他们不愿意了解智慧而论,他本来肯定是知道智慧的,因为对任何人都有效的是:智慧的知识,即真理^⑤镌刻在人的心灵之上,是心灵固有的,智慧的观念内在于心灵之中^⑥。奥古斯丁认为,人之智慧与愚拙的区别关键在于心灵是否施行管理。他说:“心灵没有行管理的人是愚拙的,只有智慧者的心灵才施管理。”^⑦

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章9节19。

② 同上书,卷2,章11节31。

③ 同上书,卷2,章16节41。

④ J. Gercken,《奥古斯丁早期著作中哲学的内容和任务》,Osnabrueck 1939, S. 12ff. 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 45.

⑤ 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章9节26。

⑥ 同上书,卷2,章15节40。

⑦ 同上书,卷1,章9节19。

奥古斯丁把心灵控制、管理贪欲的这种至上权力看作是永恒法授予的，心灵统治贪念是正当公义的。他一边强调心灵之于其他东西的优越性，因而强调心灵的至上权力，但同时也强调，“一个公正的权威的精神或心灵”不能“驱使另一个以同样公正和美德进行掌管的心灵”去“屈从于贪欲”，因为“首先，每一个心灵都拥有同等的完美；其次，任何这样想的心灵必定已从正义堕落，沦为邪恶了，因此就是更弱的”。^① 奥古斯丁在此反复强调，和其他东西相比，心灵具有至上性，它是人区别于他物的标志，但是，同样具有心灵控制权的人和人之间是平等的，一方无权驱使另一方，因为他们的心灵是一样的，而在心灵之上存在着一个更高的实体，那就是上帝。

奥古斯丁之所以强调这些，正是为了突出意志的作用。心灵没有施行掌管，以至于做了贪欲的奴隶，其真正的原因就是心灵自己的意志和自由决断，这才是奥古斯丁的真正用意，所以他在 21 节有个概括性总结：

这样我们就得出结论了，对于进行管理又拥有美德的心灵，平等或优越于它的任何东西不可能使它作贪欲的奴隶，因为这样的事物必定是公义的，而比它低劣的东西也不可能做到，因为这样的事物太虚弱无力了。于是只剩一种可能，即唯独心灵自己的意志和自由选择能使它作贪念的帮凶。^②

而贪念掌管心灵也是一个不争的事实，是不小的惩罚（第二种恶）。这是意志自由决断的后果。奥古斯丁在 22 节用了一大段话描述了这种痛苦的生存处境：“一方面有恐惧，另一方面有贪念；一方面有忧虑，另一方面有虚空的喜乐；这里有从丧失所爱的东西而来的痛苦，那里有要得着尚未到手的东西的热望；这里有从受了伤害而来的愁苦，那里有如火

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷 1，章 10 节 20。

^② 同上书，卷 1，章 11 节 21。

烧的报仇心。无论他向哪里转,贪欲能够局限他,放纵能够消耗他,野心能够统治他,傲慢能够使他自大,嫉妒能够残害他,懒惰能够麻醉他,刚愎能够激励他,压制能够苦恼他,而其他无数的情感能够激发他情感的势力。”“凡是不紧随智慧的人都必定遭受这惩罚。”^①这并不是令人扫兴的对上帝肆意的断定,而是自然且必然的结果,如果你生活在一个法治的世界却试图蔑视这个世界的法。

奥古斯丁把智慧存在于心灵中的前定性问题搁置到第2卷中讨论,在卷1章12中紧接着智慧插入了对意志、尤其是善良意志和德行的讨论,并且把这看作心灵通达智慧的必由之路。

他首先指出,意志是人得到智慧的前提,人人意愿幸福,人有善良意志。那么,什么是善良意志呢?

他对善良意志给出了一个定义:“渴望过正直高尚的生活且达到至上智慧的意志。(*voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire.*)”^②。

愚拙之人缺乏的恰恰就是这种善良意愿。他对诚实、正直意义上的正当和正派生活没有兴趣,也不重视智慧的实现,相反,他的生活是摇摆不定和自相矛盾的。他没有目标,因为这种生活方式不是以至上智慧为目标的。虽然愚拙者愿意成为幸福的,因为正如奥古斯丁分析的那样,没有人不愿意幸福^③,不过,这里奥古斯丁旋即论述的是正确的意愿方式保证幸福,错误的意愿方式导致不幸。“也许是因为正确或错误地意愿是一回事,而因为善或坏的意志配得什么则是另一回事。幸福的人,必定也是善的,他们是幸福的,并不是仅仅因为他们意愿幸福,而是因为他们以正当的方式意愿它。”^④所以,愚拙之人之所以不幸福,遭受痛苦的罚

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章11节22。

② 同上书,卷1,章12节25。

③ 同上书,卷1,章14节30。另外参见卷3,章6节18:“我宁愿根本不生存而不愿意不幸福快乐”。

④ 同上书,卷1,章14节30。

(第二种恶),是因为他们不愿意付出必要的努力,不愿意使其意志指向至上的智慧。

奥古斯丁指出,所谓至上的智慧就是 *sapientia*,是圣言、道、耶稣基督,是永恒真理、永恒之光。鉴于愚顽之人背离了智慧,所以,下述的命题及其论证就是恰当的:

一个人在生活之路上犯错越多,他就越缺少智慧,实际上他离藉以分辨和享有至善的真理越远。(Et quanto magis in via vitae quis errat, tanto minus sapit. Tanto enim magis longe est a veritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum.)^①

在奥古斯丁看来,无论遵循智慧还是拒绝遵循智慧(趋向智慧和趋向不智慧),总是凭借自己的意志决断进行的。

和善人不同,恶人不愿意正当生活^②,恶人凭借意志来表达他们对罪的赞同,这甚至也适用于他们可能被诱导犯罪时的情形^③。

奥古斯丁在第 13 章就围绕希腊传统的四枢德论述了意志的作用。德行就在意志的权能之下,渴望过正直高尚的生活就是德行的表现。审慎、刚毅、节制和正义就是构成正直高尚生活的诸德行,它们是真实不变的善,和那些外在的善物相比,它们是大善。幸福生活就是拥有真实不变的善。

在第 15 章他再次结合两种法律谈论德行和幸福生活的关系。“那些因热爱永恒事物而幸福的人,生活在永恒法之下,而那些不幸的人则服从世俗法。”^④“永恒法要求我们抛弃世俗的朝向永恒的,从而纯洁我们的爱。”^⑤

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷 2,章 9 节 26。

② 同上书,卷 1,章 14 节 30。

③ 同上书,卷 3,章 10 节 29。

④ 同上书,卷 1,章 15 节 31。

⑤ 同上书,卷 1,章 15 节 32。

第三节 再论恶行及其缘由

我们在第一节中已经论述奥古斯丁对恶行及其实质的看法,那是第1卷前面部分的主要任务,现在我们再次提及,是因为他在《论自由决断》卷1最后部分再次对恶及其起源做了概括,一方面是对前面已经分析的内容的总结,另一方面,是为后面的两卷展开对恶的起源——意志的自由决断的分析作准备,尤其对下一卷开始的上帝证明是一个必要的过渡。

一 再论恶行

奥古斯丁在回答“恶行是什么”这个问题之前,一直围绕两种法律进行考察,而且多从人的意愿这一角度出发,探询恶行的实质。在他看来,物本身是中性的(neutral, indifferent),无所谓好与坏、善与恶。罪责不在物而在人,正如 G. 安德尔斯所言:“物本身是自由的,不自由的是人。”^①奥古斯丁指出,虽然就恶行的实质而言,恶就是追求可变的有形之物,背离不变的永恒之物,成为物的奴隶,但并不能因此指责物本身,因为:“本是同样的东西,为不同的人以不同的方式使用,有的用得坏而有的用得好。……显然我们不能责备东西本身,而应该责备的是错用它们的人。”^②人对物的不同态度可以区分为使用和享用两种,错用物的人,在于他把该使用的当成该享用的,把该享用的当作该使用的,比如,对永恒之物本是人该享用的,可是偏偏去使用了,而把该使用的可变的有形之物却当作享用的对象了。

在卷1最后一章,奥古斯丁再次从两种法律的比较中对恶行的本质

^① 参见 I. 布罗伊尔、P. 洛伊施、D. 默施:《德国哲学家圆桌》,张荣译,华夏出版社 2003 年,第 23 页。

^② 奥古斯丁:《论自由决断》卷 1, 章 15 节 33。

进行了概括。

他指出,事分两类:永恒之事和属世之事;人分两类:热爱追求永恒之物的人和热爱追求属世之物的人。什么人追求什么事,全在其意愿和决断,只有意志方能废黜心灵的权能并剥夺其正当秩序,不应该因人误用而责怪任何事物,只应责备误用它的人。

于是,奥古斯丁非常精当地概括了恶行的本质:“恶行无非是忽视永恒之物,即心灵靠自身便可知觉享有,且只要它热爱便不可能失去的永恒之物,反倒追求属世之物。”^①“所有罪都是因人远离真正永存的神圣之物而朝向可变的不定之物。”^②这和他所谓“恶就是善的缺乏(defectus, privatio)”^③的观点并无二致。所谓缺乏,也就是一种错误的归向,偏离最高的善,归向更低级的善,是心灵(魂)的一种错误的移动,是倒错。从恶的表现(显现、现象)看,恶就是不善,是缺乏善,这是对摩尼教善恶二元论的克服,从善恶二元论走向善一元论,而真正促使心灵之思完成转向(思维方式的变革)的契机就是意志的自由决断,或“自由”,因为它才是导致心灵发生错误归向的原因。意愿、意志而非物质,才是心灵犯罪的原因。

需要特别注意的是,我们在谈论奥古斯丁通过自由决断理论完成了从外物决定论向心灵的内在性转向时,说的是一种思维方式的转向,即从心灵的意志自由决断这个视域出发思考心灵的“归向(罪)”,不再是从恶的实体出发看待恶,否则,我们就很难理解“告别外物决定论”,因为罪的结果就是人陷于物的决定和奴役这一处境,这是一种实存意义的决定论状态。我们所说的奥古斯丁的心灵转向首先是“思维方式的变革”,其次才是推论得出的应然的(而非实存的)理想层面的生活方式的变革,人

① 奥古斯丁:《论自由决断》,卷1,章16节34。

② 同上书,卷1,章16节35。

③ 同上书,卷2,章17节46。参见拙著《神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究》,河北教育出版社1999年,第64页。

只有拥有自己的自由决断,才能告别物的宰制,使心灵回归自身。

二 恶行的缘由

接下来奥古斯丁又概括了恶行的缘由,这是卷1第一次明确无误地正面回答恶行的起源。他说:“我们行恶是出于意志的自由决断”^①。

但是,卷1最后关于恶行的缘由的回答并没有因此而终结,如前所述,“令他苦恼的问题”依然存在:是自由决断给了我们犯罪的能力,那么,它本是我们唯一的创造者给我们的吗?看来似乎是:“因为如果我们缺少了自由决断,我们本不会犯罪,所以仍然存在着这一危险,即上帝是我们行恶的原因。”^②

有鉴于此,奥古斯丁明确指出,卷1的首要问题“恶从哪里来”在回答之后就不能再拖延下去了,为了不使恶的起源的寻求——已经由来自意志的自由决断这一结果给出了答案——被无休止的回溯深入到根据(始基)本身,更准确地说采取了如下的方式:假定不存在一个绝对的根据,而只有一个原因,一个源自先前还存在的的原因的原因等等……换句话说,恶来自自己的意志,这种观点不能被转换为先于意志而存在的东西,以便把自己的罪责归咎于绝对的他者。

奥古斯丁在此实际上是对卷1章16中结论部分的阐释。恶的起源问题一旦给出意志主义的回答,就不能无限回溯了,因为那样会追溯到造物主,而这就和信仰违背了。这是奥古斯丁的特色,他的意志主义(或者意志的形而上学)带有强烈的神学信仰特色,而且神正论的特色非常明显,甚至可以这样说,上帝是正义的,这是信仰,正如“有上帝”是信仰一般,理解所要证明的(神证论),不是上帝存在,而是上帝如何存在,那么,上帝何以是正义的,就是需要理解的。“信仰寻求理解”是教父哲学

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章16节35。

^② 同上。

的传统。

《论自由决断》第1卷提出了全文的核心追问：恶究竟从何而来？同时，他也给出了全书都在论证的回答：罪恶起源于意志的自由决断。他的提问的旨趣是“神正论的”，他所问的，其实就是他首先要给出回答的，上帝是善的，恶与上帝无关。他对恶的起源问题的回答是哲学的、理性的，虽然间接地回答了上帝是正义的。奥古斯丁给出的这个回答本身虽然重要，但和他给出回答的过程相比，就微不足道了。这种回答过程，就是奥古斯丁《论自由决断》一书的意义，即对意志的形而上追问，这是一种存在论的追问方式。意志的自由决断何以是恶的起源，这个论证不仅需要阐明上帝存在，证明其存在方式，论证“神正论”和自由决断之间的必然联系，而且需要揭示意志的决断何以能够成为联结上帝和人（心灵）的中介。无论从上帝—意志—存在，还是从心灵—意志—尊严（人之为人），意志都是核心，是中间环节。一方面，意志的根据是上帝，另一方面，意志又是人之为人的根据。^①

^① 关于这个论断，请见下一章第三节，并参见拙文“论意志的根据——奥古斯丁《论自由决断》中的意志追问”，载于《江苏行政学院学报》，2008年第6期。

第三章 自由决断与上帝证明

在奥古斯丁看来,我们借以行恶的意志的自由决断正是这种需要论证的决断自由。换句话说,卷1最后关于恶的起源问题的回答——“恶起源于自由意志”需要从理性上加以证明,否则,会无限后退,导致将恶归咎于上帝这一“令人苦恼的问题”(这是上一章里反复提及的问题)。也就是说,既然是自由决断给了我们犯罪的能力,而这种能力本是上帝给予我们的,如果我们没有这种能力,我们本不会犯罪,那么,能否说明,归根结底,上帝是犯罪的根由?

这的确是一个挑战。这里不光涉及恩典的完全与否的问题,上帝创造人是按照自己的肖像创造,人不是木偶,不是被动的机器。这里其实也涉及信仰和理性的关系问题。神正论是一个信仰的问题,而“神证”则需要理性的大力支撑。也就是说,人被赋予决断的自由能力,是理性的,是善的,可是人却可能凭借着决断自由故意(willentlich)作恶。如果人没有接受这种能力,不是更好吗?人凭借其自由决断作恶,不是上帝自身的过错吗?——至少,如果人没有接受这种能力,它就不可能犯罪。^①

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章1节1。

第一节 原罪论的哲学分析

奥古斯丁的神正论首先是对基督教原罪论的理论阐释,而这种阐释也是上帝证明的内在要求和直接原因。

一 上帝证明的原因

上帝是恶的元凶——这个暂时并且已经同时在讨论一开始就由埃乌迪乌斯表达出来的怀疑借着第1卷的结论——我们是因着自由决断作恶仍没有消除。上帝是恶的原因——虽然埃乌迪乌斯并没有说上帝自己就是恶的,却很可能就是这个意思,意味着恶来自上帝。这里出现了对上帝的力量的怀疑。

这里被怀疑的是一位怎样的上帝呢?唯独是三一的上帝,他作为造物主出于善意创造了一切,作为圣灵主宰着并且在善中伴随着受造的世界,作为成为人身的道出于善意拯救了堕落的受造物。他就是上帝,就像在遵循正当秩序热爱智慧的人看来它就是至善那样^①。

Neumann认为:“在奥古斯丁的著作中,没有哪部著作像《论自由决断》一样包含了对上帝的详细证明。”^②该书讨论的直接主题是恶的来源问题,间接为神正论进行辩护,也可以说,从该书的宗旨看是一部神正论著作。Neumann的上述观点也大体上反映了这一点。非常有意思的是,“神正”和“神证”虽然仅一字之差,但包含着十分丰富的内涵,前者需要后者的支撑,后者为前者服务。“神是正义的”(神正论),这一立场(信仰)需要证明(神证论),但证明上帝的正义和证明上帝的存在却不完全等同,我们要特别注意这一点。究竟如何不同呢?就该书内容而言,我们认为,它直接证明的是上帝正义(善),是对上帝的善的“强证明”,而对

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章9节27。

^② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 15.

其“存在”的证明是一个“弱证明”。

我们这里关注的重点不是证明本身,而是这样一个问题,上帝证明为什么必须和自由意志问题结合起来?

二 “谎言”的实质是原罪

在《论自由决断》中,奥古斯丁关于上帝的证明是围绕愚拙之人心中那句话(谎言)——“没有上帝”^①而展开的。用他的话说,就是要把这句隐秘的谎言“揭穿”,证明“有上帝,而且是真实和至善”。

在奥古斯丁看来,认为“没有上帝”,这种忤逆上帝的话是一种行动。这是愚拙之人之所以陷于不幸的原因,其生活不如拥有善良意志的人的生活值得称赞^②。

为何恶人不愿意正当生活?他们为什么要赞同罪?因为他们好说谎。他们如此爱撒谎,以至于他们在其思想的深处、在其心中就已经在欺骗自己了——没有上帝。人自我欺骗,或者更准确地说,如《创世记》中所言,人可能被欺骗了^③,这是因为,人赞同了谎言^④,这谎言是魔鬼通过蛇提供给人的^⑤。由此谎言得出:上帝说了不实之词,并意味着,上帝本身不是真实存在的,因此真正说来没有上帝。这种对谎言的赞同本身就是恶,因为它是针对真理的,本身甚至就是谎言。谎言大致与这一思想过程相符,上帝既然不是其所是,因此,它就不是上帝,即没有上帝。

这是奥古斯丁对《创世记》中原罪论的部分概括,以谎言反映愚顽之人心中的罪性本质。《论自由决断》卷3最后几章围绕智慧与愚拙做了很多分析,无知既是罪之原因,也是罪之惩罚。奥古斯丁重点强调的是

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章2节5、章18节47。

② 同上书,卷1,章13节28。

③ 《圣经·创世记》3:1—24。

④ 同上书,3:4以下。

⑤ 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章25节74。

赞同的自愿性质：“这种对谎言的赞同是根据自己的意志做出的。”^①同意是一个行动，是在心中自发产生的，因为赞同的话就是在那里说出的，愚顽的人在其心中诉说(Dixit insipiens in corde suo)，这种话是在隐秘的地方说的，甚至都不用大声讲出来。

奥古斯丁认为，这种赞同就实质而言是对永恒法的违背。如前所述，永恒法意味着万物的有序，总是较坏的东西服从较好的东西^②。这样，人就在其心中参与到撒旦的引诱中去了，即劝导人相信的引诱，如果你只做你能力范围内的事，那会更好。上帝并非假托所是的东西，他骗你，由于他隐瞒了你的本质性方面。他并不像你以为的那么善，因为他妒忌你的完善。他不是你相信的那个上帝，因为针对作为至善的上帝本身的谎言，“没有上帝”就是针对至善上帝而言的谎言，其他谎言都是从此产生的。撒旦作为说谎者，作为搅局者，他的目的就在于反抗永恒法的秩序并且颠倒这种秩序。^③对这个邪恶精灵的第一赞同让自己成了愚拙者(可以看出，成为愚拙的和自由决断之间有必然关系)。他现在在他的其他行为中一起想着或者至少在企图图中可能一起思想，没有上帝，无论他意识到还是没有意识到。因此，他本身就成为了说谎者，并且他的后代和他一起都成了说谎者(原罪及其遗传、罪的本质)^④。

按照 Neumann 的研究(《上帝证明在〈论自由决断〉中的地位》)，原罪为什么被如此强调呢？奥古斯丁本人在《论自由决断》中似乎仅仅附带性地和事后论及这个事件^⑤。Neumann 认为，自己这么做的必要性就

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷3，章10节29。“正如人因着思想犯罪不是不愿意，人若不通过意志同意，那就不会同意邪恶的唆使。(Nam sicut propria cogitatione non peccat invitus, ita dum consentit-consentio male suadenti, —suadeo non utique nisi voluntate consentit.)”

② 同上书，卷1，章6节15、章8节18。

③ 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 21f.

④ 奥古斯丁：《论自由决断》卷3，章20节55。

⑤ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 22. 这种说法不够客观。奥古斯丁对于原罪和谎言的密切关系十分重视，甚至可以说，全书都是对原罪论的哲学阐释，“恶来源于意志的自由决断”作为核心主题，是对罪恶起源的分析，不能说“仅仅附带性地论及这个事件”。

在于这个研究中的立意(在于探讨和揭示《论自由决断》一书思想进路中神证的地位)。她进一步指出,之所以考虑原罪的理由,排除奥古斯丁自己在一些地方讨论原罪这一事实外,更详细的原因在于如下情况^①:

由于《论自由决断》的标题已经揭示了对首要问题(恶从哪里来的回答),所以,鉴于首要问题,实际上,没有什么问题非常需要像恶及其起源那样研究了。既然奥古斯丁毋庸置疑在研究中是从基督教知识出发的,这种知识的基础是《新旧约全书》,那么,同时考虑原罪也就是必要的了,特别是按照基督教知识,恶从原罪开始就被传给整个人类^②。虽然在《论自由决断》的思路中,《创世记》中记载的事件更多的是无关紧要的,并且并没有逐行被讨论,但是按照《订正》中的描述,却可以从奥古斯丁这部著作的顺序中得知:奥古斯丁在其他早期著作中已经深入探讨了原罪和由此派生的遗传性罪责。尤其是在这种关系中已经提及《论〈创世记〉,反摩尼教》(388—390)。按照奥古斯丁自己的说法,他此时实际上已经在非洲定居了(iam vero in Africa constitutus),已经出版了这本书,因此是在完成《论自由决断》第2卷和第3卷之前发表的。正是在《论〈创世记〉,反摩尼教》这本书中,展开讨论了原罪问题^③。

我们认为,的确应该注意《论自由决断》和反摩尼教二元论和外物决定论的这一思想背景,奥古斯丁在写作出版《论自由决断》和《论〈创世记〉,反摩尼教》这两本书的时间关系也说明了这一点,正如他的其他著作(比如《忏悔录》)也非常重视对《创世记》进行注释一样,原罪的分析构成了《论自由决断》一书的重要一环,特别是在第2卷中。

奥古斯丁反复强调,在原罪之后人性总的说来变得不纯洁了,一切

① 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 22ff.

② 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章10节31。

③ 奥古斯丁:《论〈创世记〉,反摩尼教》卷2,章15节22以下,转引自 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 24.

人都是说谎者,从此,人性受到说谎的心灵(有罪灵魂)的支配与控制。应该怎样详细理解这种情形呢?让我们来看奥古斯丁关于罪的两个起源的分析。

三 罪起源于意志的自由决断

按照奥古斯丁的说法,“罪有两个起源,一个是思想的自发性,另一个是劝服”^①。两种情况都是罪,不仅自己自发地针对上帝的思想行动是罪,而且由于人的劝服而对引诱的赞同也是罪,因为“两者都是自愿的(utrumque voluntarium est quidem)”^②。他强调,自发性的思想是人的第一罪。之所以如此,因为这是人自己的行动,而不是他人决定的行动。奥古斯丁在这里强调的是自由决断的本质特性:自发、思想、自行决定,这是由自己做出的选择和决断,奥古斯丁特别强调了人的自由决断在获罪过程中的优先性^③。

对此,Neumann的分析还是相当精当的:“尽管人在伊甸园中没有选择的自由,无论他除了上帝的命令外是否识破了蛇的引诱并且也没有决定上帝发布什么命令、魔鬼怎样唆使的自由,但是,他拥有要不要把一个当作更优越的东西加以接受的自由,并且拥有要不要把另一个当作更低劣的东西加以拒绝的自由。更确切地说,由于他是理性实体,特别是因为他是在健全的智慧(sanitas sapientiae)状态下受造的。”^④一言以蔽之,人下决断是不自由的,但他如何决断是自由的。后者是指人在决断的方式上是有自由的,因为人有思想的自发性,思想使人可以做出自己的决断。人是上帝的肖像,这个前提是关键。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章10节29。

② 同上。

③ 同上书,卷3,章25节74、75。

④ 同上书,卷3,章25节74。参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 25, 脚注 76。

上述思想非常重要,奥古斯丁不仅在卷1中,而且在卷2和卷3中一以贯之地坚持了这一立场:人的原罪是主动犯罪,是第一种恶的真正来源,是思想犯罪——意愿犯罪。愚顽之人在心中说“没有上帝”就是原罪的实质表达,这种行动和对他人劝服的赞同一样是出于自愿而发生的。如前所述,两种情形都是罪,因为两者都是自愿的^①。上面已经指出了他的论证:“正如人因思想犯罪并非不情愿一样,如果不是经过意志的同意,人也不会同意邪恶的唆使。(Nam sicut propria cogitatione non peccat invitus, ita dum consentit male suadenti non utique nisi voluntate consentit.)”^②

总之,两种犯罪皆出自意志(voluntas),意志才是罪之根源,这是奥古斯丁对原罪的解剖,也是他对《论自由决断》(De libero arbitrio)的破题。人在原罪中借这两种罪首先反对上帝,即反对真理,其次站在魔鬼的一边,即赞同其欺骗性的诱导。人遭遇正义的惩罚因此是一种双重的惩罚。首先,惩罚人对上帝的不服从,其次,惩罚人对魔鬼的服从。不服从上帝导致了人与神的分离(心灵与智慧的疏离),因为人在其本性上变得不像上帝了,即不诚实了。而听从魔鬼导致人与魔鬼的亲缘关联,因为他在其本性上像魔鬼了,即变得好说谎了。人听从了魔鬼,因此就选择魔鬼作为自己的主,因此就隶属了魔鬼,这个主现在就合法地统治人了,因为他获得了对人的占有权。尽管魔鬼是出于嫉妒和狡诈而获得对人的这种占有权,因而他比被引诱的人更有罪,但是仍然存在一个事实,他是合法地支配了人,因为人是出自自由决断而赞同的。

人是否有罪、受罚是否合法、行为是否应该谴责的根据不是别的,正是自由决断。所以奥古斯丁指出:“因此,正在惩罚的上帝的公义就通过两种罪被维护了。听从了魔鬼邪恶的引诱的人就无法拒绝魔鬼的权能了,这完

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章10节29。

^② 同上书,卷3,章10节29。

全符合公平原理,相反,如果人不受缴获他的魔鬼统治,反倒是不公平了。(servata est ergo in utroque peccato iustitia Domini punientis. Nam et illud adpensum est aequitatis examine ut nec ipsius diaboli potestati negaretur homo quem sibi male suadendo subiecerat. Iniquum enim erat ut ei quem ceperat non dominiaretur.)^①不过,奥古斯丁也强调,和魔鬼的罪相比,人的罪并非不可饶恕,上帝的公义不仅体现在公义的惩罚,更体现在他的仁慈(这正是上帝的永恒的正义,即公义,而不是世俗的正义:分配意义上的因果报应)上。所以,他旋即指出:“可是决不能设想:至高至真的、无处不在的上帝的完美公义,真的会不重建秩序就对罪人的不幸置之不理。(Nec fieri ullo modo potest ut Dei summi et veri perfecta iustitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium.)”^②

在原罪中,人脱离了他和上帝直接的真理关联性,他从本质上受到了伤害,他不再能够和他的造物主有直接联系了,因为他根本上变得爱说谎了,他自己完全不能再认识如其本身所是和使万物充满的真理,尤其是,他再也不能认识上帝的真理。而上帝的真理意味着,他的真理就在于其有效性的意义,不仅是在正当性意义上的真理:有上帝,而且是真的、至上的上帝。

上述观点是奥古斯丁对愚顽之人的隐秘谎言“心中说:没有上帝”的驳斥。有上帝,不仅是真的,而且是至上的。

人与上帝的疏离(原罪)首先就导致了“无知”。用奥古斯丁的话说就是“看不见上帝了”,把思想转向说谎的灵魂就导致自己的认识能力陷于黑暗,“他就看不见智慧了”^③。

在人对上帝的盲目中,变得不服从的人就像是一个失明了的病人,

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章10节29。引文依据米涅编拉丁文本翻译。

② 同上书,卷3,章10节29。

③ 同上书,卷2,章16节43。

他失去了他在其中受造的健全智慧,他的视觉器官、他的心灵(mens)都昏暗了,他再也认识不到他的至上者上帝了,他被“无知”击倒了。

关于无知究竟是罪的原因还是罪的结果这个问题,奥古斯丁在《论自由决断》中给出了回答。他认为,无知是罪的必然结果,罪的必然原因是自由决断,而知或无知不是原罪的必然原因。奥古斯丁始终是在第二种恶的意义上看待无知和无能,因为他强调,无知或者对上帝的盲目,是惩罚(人遭受的恶)^①,它是人背离真理之光的后果,人感受不到光的愉悦了。奥古斯丁使用光-暗这一比喻,再次强调人的心灵转向的实现根据在于自由决断。这种对真理之光的无知,作为惩罚,其根据则在于上帝的公义^②。

Neumann 正确地指出:“认识到这种无知的来源在我们关于奥古斯丁神证地位的所有思考中具有非常重要的意义,因为奥古斯丁的神证恰恰就是为了证明这种知识:有上帝。”^③

“无知”是人类始祖及其后代所遭受的所有惩罚中的第一罚,接下来的第二罚和第三罚是“无能”和“死亡”^④,也叫做生命的痛苦和肉身的死亡,这三种惩罚的必然性就是上帝对公义的喜好。不过,上帝的喜好是更加广博的,不可能只是对公义的喜好,赦免的仁慈可以被理解为赐予人的圣言,圣子耶稣基督的道成肉身^⑤。

三重惩罚中,无知关乎人的知识(对真理、上帝的知识),无能关乎他的生活方式(无法选择智慧),而死亡关乎他的肉身。与之对应的就是身体,灵魂、精神或心灵(corpus, anima, mens vel animus),类似于存在、生命和理解。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章16节43。

② 同上书,卷3,章20节55。

③ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S.28. 参见《论自由决断》卷2,章2节5。

④ 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章20节55。

⑤ 同上书,卷3,章10节30。

四 心灵的尊严

奥古斯丁指出,只有当心灵的变暗(无知、蒙蔽状态)被揭示出来,人认识到其本性的堕落状态时,心灵才能意识到自身被赋予的尊严。奥古斯丁的心灵哲学与众不同之处恰恰就在于此。

心灵的尊严在哪里?按照奥古斯丁的立场,心灵的优越与尊严就在于人是被当作上帝的肖像创造的^①。只有当人意识到这种尊严时,他才能爱上帝,爱人如己^②。这种对人而言乃是必要的思想转向,从蒙蔽转向自识,从恶意转向为善,从外感觉转向理性,就是对“没有上帝”这种谎言的克服和对“有上帝”这一知识(对信仰的理解)的接受。

在奥古斯丁看来,正是接受“有上帝”这一信仰的知识才导致了心灵的转向。心灵在朝向其中打上烙印的知识这一方向上变为一种完全不同的东西了,心灵可以重建和这种知识的联系。就此而言,心灵踏上了皈依的返乡之路,成了宗教性的。真理之光的明晰性照亮了它的无知,伴随心灵的改变及其和无知的关联,灵魂同时在改变,并且灵魂与无能的关联以及身体及其死亡所具有的意义也在改变,因为心灵的改变攫取了整个人。

灵魂的激情得到了一种前所未有的意义,人的生活方式从根本上发生了改变,因为自己的行动现在在心灵——已经成为一直向上帝渗透的了——的主宰下,已经在智慧、基督的所为中找到了其榜样。为了这种行动,身体也被利用起来,因此回到了其恰当的位置。但身体最多因为它的死亡在改变了的规定中出现而获得了新的意义。虽然它是有死的,因为死亡——和无知与无能一样——作为惩罚并没有完全被否定,但是,相信有上帝的人明白,死亡的惩罚引起了改变,因为基督自己已经通

①《圣经·创世记》,1:26。参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 31.

②《圣经·马太福音》22:34。

过献血(十字架之死)承担了对人的一切惩罚。死亡失去了绝对恐惧的意义,死亡现在就显现为通向永生的入口,或者说,死亡是重生的必由之路,在永恒生命中,身体就被赋予了其永恒的性质^①。

愚顽之人不承认这一切,也不愿意听人们说,他极其坚决地反抗上帝,因为他决不意愿他的堕落和出于恶意的恶行曝光。因此,他说“没有上帝”,这就是他的最极端的力量,这是他对印在他心里的知识(有上帝)的反抗,尤其是,上帝不是作为一个以某种方式、因此随意被想象出来的上帝而存在,而是仅仅以至善的方式而存在,这种至善包括了公义的惩罚和宽恕的仁慈,这是和宗教的启示知识相吻合的。

第二节 上帝证明的准备与核心

我们在展开奥古斯丁关于上帝证明的论述之前,首先需要弄清楚他的基本立场和原则,并概括出其核心思想。

一 信仰寻求理解

准确地说,奥古斯丁在其上帝证明中要揭示的,就是对这种知识的违背。为此,他必须驳斥愚顽者的这种否定,他必须拿掉他的面具,以便他不能缩到背后去并隐匿起来。

上帝的善、正义和怜悯如果缺少了相应的知识,就被遮蔽了,而且从根本上看,由于每个人都好说谎,所以每个人都不了解这一点。所有人都必须从他所固守的堕落状态下解脱出来。如果他不乐意这么做,那么,他就陷于绝望的纠缠之中,因为他自己的堕落状态使自己在黑暗中故步自封。

但是,从这种蒙蔽状况中解脱出来显然并不容易,因为即便人们相

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章20节57。

信了解上帝的善意、正义和仁慈，像埃乌迪乌斯所做的那样，这还远远不意味着把这种知识当作知识来拥有。拥有这种知识要特地去获得。这种知识需要人们去获得(erwerben)，而非先天拥有，认识到这一点很重要。

所以，埃乌迪乌斯知道，上帝的善意(Güte)在受造世界(Geschöpf)、尤其在人世中彰显，正义在对人的惩罚中显现，其仁慈呈现在他对人的拯救中^①。但是他还不知道上帝为何要在创造中、惩罚中和拯救中显现这些根据(理由、原因)，尽管他这么信了，但是他并不知道至善的真理，因为否则他就不再有异议了^②。这就显明了理解的特殊意义，“信仰寻求理解”。

而在奥古斯丁看来，在我们的心灵(mens)之上存在着真(理)，因为这种真理不可抗拒的神圣性，说它是至善不仅没有任何异议，而且毋宁说只有无限地赞美它^③。只有当我们找到绝对的根据(理由)时，所有对这种根据(理由)的善意的怀疑才能消除，对上帝的无限后退式归责才能消除。

如前所述，使人的堕落状态曝光并且揭露出来，困难尤其巨大，这是因为，首先，这要求使一个根本什么都不愿意知道的堕落了的思想明白这种堕落状态；其次，尤其是因为承担这个任务的思想本身必须首先从这种知识的软弱性中解脱出来，可它还是受制于这种软弱。思想为什么还要受制于它呢？因为我们必须在因尘世而来的软弱中走出一条通往永恒真理的沉思之路^④。这就要求思想以坚定的信念坚持信仰真理^⑤，尤其是在上帝证明的整个过程中。只有那时，人们才可以说，确实有上帝，而且真实无上。

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷3，章2节4。

② 同上书，卷3，章4节9。

③ 参见同上书卷2，章13—14；卷3，章13节37、章16节46、章25节77。

④ 同上书卷3，章21节60。

⑤ 同上书，卷2，章15节39。

如前所述,奥古斯丁首先关心的并不是对上帝存在(有上帝)的证明,而是要揭示出上帝的存在方式(是真实至善),即不是特别关心上帝是否存在的问题,而是更关心上帝如何存在的问题。这里显示出奥古斯丁和希腊哲学家柏拉图的相似之处,这也说明新柏拉图主义对他的影响。

正如 Neumann 指出的那样:“因此,任何对奥古斯丁的指责都是没有理由的,说他试图在上帝证明中通过一个纯粹抽象的真理概念证明上帝这一真理(真实性)。”^①的确如此,奥古斯丁在认识论上虽然具有柏拉图的前定论(回忆说)的痕迹,而且更明确地坚持光照论,反对任何抽象论(无论是亚里士多德主义还是托马斯主义的抽象论),但在上帝证明这个问题上,他其实既不同于托马斯的后天证明,也不同于安瑟伦的先天证明,奥古斯丁的证明更多地是一种目的论的或秩序论的证明,他首要证明的不是上帝的存在,而是上帝怎样存在。

无论如何,奥古斯丁对真理的看法值得我们注意。逻辑的和事实的两个方面都是真理问题域必须考虑的。也就是说,奥古斯丁在这里区分了真理概念(知识论真理)和真实存在(存在论真理),后者是前者的根据。上帝如何存在这个问题是在赞美中(忏悔中)表达出来的。奥古斯丁在这里谈到了一个关键词:达至(*adtingere* 译为“献身”更適切)。献身并不象征着知识的软弱无力,毋宁是知识的力量象征。“因为真理(上帝)锲而不舍地从一端不断地到达另一端,令人愉悦地治理一切。(Attingit enim a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.)”^②奥古斯丁指出,“大有能力地从世界的一端达到另一端”是数目,而“美好地治理万物”是狭义的智慧,但两种能力属于同一个隐秘的智慧。

^① W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 36.

^② 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章11节30。参见《圣经·智慧书》8:1的翻译:“他大有能力地从世界的一端达到另一端,并美好地治理万物。”

在奥古斯丁那里,上帝证明虽然是理性的思想,但绝非单纯的认识理论,其目的是敦促人认识这一真理:人的使命就是享有上帝(fruitio Dei)。所以,不仅有上帝,而且上帝真实存在并且是至善。对于愚顽之人而言,他应该意愿的就是享有至善这个唯一目标。上帝证明的真正目的就在这里,因此消除了所有对至善的怀疑。

但是,究竟如何使这种真理在赞美中显现出来呢?奥古斯丁也许想提出反问:它怎么能不这样呢?甚至,怎么不必如此呢,如果反正它是时时处处都在场的话?我们只关心的是,我们看到真理。如果我们见到了,我们会赞美。但是,真理如何能够被我们见到呢?唯一的方式就是:每个人都必须实现真理。真理必须由各自的心灵发现。这种可能性显现在如下事实中:一个人只要他发表一个真实的判断,总是已经按照他自己的心灵感知到的真理进行判断了^①。真理在本质上是不变的,所有人都拥有对它的共同判断,因为它是唯一的真理,是独一无二的。

如前所述,卷1末尾那个“棘手而苦恼的问题”(无限回溯恶的来源,最后归咎于上帝)始终是奥古斯丁面临的理论困难,需要破解。按照那种无限回追的方式,个人的责任就被从根本上取消了。而在奥古斯丁的思考中,个人的责任问题贯穿了他生命的始终,从《忏悔录》中对自己16岁的“偷梨”经历的反思一直持续到他所有著述中对恶的起源问题(人为什么会作恶)的紧张思考。

所以奥古斯丁认为,那种试图越过这一结论——恶来自意志的自由决断——回返归咎于世界的创造者(上帝),试图推卸自己责任的做法本身就是恶行(male facere)^②。

二 心灵的蒙蔽及其后果

为什么奥古斯丁坚持要剔除这种恶行,尽管它不能损害根据本身,

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章10节28。

^② 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 50.

即作为至善的上帝？他这么做一方面是因为，谴责那个不能谴责的上帝——因为他的善——是无礼的^①；但另一方面，特别是因为应该使愚拙者（实际上是指信仰与理解脱离的人）意识到自己的罪。这种罪对罪人而言是全然无知的，他不理解自己的罪，因为他不认识上帝的善。但是，由于奥古斯丁坚信，罪责唯独在于愚拙者一方，而非在上帝一方，所以他揭露，愚拙者被蒙蔽了。这种错觉就是愚拙者对他自己的造物主的错误相信，但这种相信对受骗的人是有害的，因为这样一来，他应该走的道路就被堵死了。

这种蒙蔽有多么危险，奥古斯丁在第3卷里着重作了阐明。第3卷处理的是大量具体问题，其中之一就是关于所有那些跟随人类始祖的人的灵魂产生蒙蔽的各种可能性。没有经过长期的讨论就在这个棘手的事情上作出结论性的判断，鉴于唯一最重要的事提醒人们注意：“唯独不要相信任何关于上帝实体的错误和不恰当的意见，因为我们使得虔敬之路倾向于他。因此，如果我们感觉他和他的实体不同，那么，我们的意图就不会使我们进入幸福中，只会使我们堕入深渊。（*tantum adsit fides nihil de Substantia Creatoris falsum indignumque sentiendi. Ad illum enim tendimus itinere pietatis. Si ergo aliud de illo senserimus quam est, intentio nostra non in beatitatem sed in vanitatem nos ire compellet.*）”^②如果我们处于对上帝这一实体的错误意见中，那么，虔敬的道路就被堵死了，因为如果连目标都不知道，就不可能上路，而且，如果不知道上帝的实体，就不知道目标。但是，正如奥古斯丁仅仅在稍后所说的那样，上帝的这种实体正是三位一体——不多也不少^③。

在奥古斯丁看来，任何试图把出自意志的自由决断犯下的错误归咎于上帝的做法都是对上帝的冒犯，是大罪。针对造物主的错误和一个针

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷2，章2节4。

② 同上书，卷3，章21节59。

③ 同上书，卷3，章21节60。参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 51.

对受造物的错误相比,要严重得多。为什么对造物主犯错误并且因而迷失了虔敬的道路会有如此大的危险呢? 因为人若迷失了虔敬的道路,就违反了他那最独特的使命:“因为为了获得幸福,我们受命朝向的不是受造物,而是造物主本身。因此,我们只有信服本该相信的造物主,否则,我们就是被最危险的错误蒙蔽了。因此,追求不存在的东西,或者即便存在却不使人幸福的东西决不能使人达至幸福生活。(Non enim ad creaturam iubemur tendere ut efficiamur beati, sed ad ipsum Creatorem, de quo si aliud quam oportet ac sese res habet nobis persuadetur, perniciosissimo errore decipimur. Ad hoc enim pergendo quod aut non est, si est, non facit beatos, ad beatam vitam pervenire nullus potest.)”^①一旦虔敬的道路受阻并且没有达到目标,人就丧失了其“幸福的生活”,失去了对上帝的享有。

奥古斯丁指出,针对上帝这一实体的错误(没有上帝)引起了严重的后果。这种危险并非只有当出现一种关于受造物的错误意见时才会出现,因为为了永福,对人最重要的事仅仅在于,找到通往根据的方向并且以完美的方式让意志受它的规定。人作为受造物依赖于造物主,正因为如此应该向他伸展,他应该通过意志——正如通过一个箭头——沿着唯一正确的方向致力于其目标。为此,他必须破除错误并且走上虔敬之路。关于上帝这一实体的错误就是,“上帝实体与三位一体或多或少是不同的(Substantiam Dei vel plus vel minus quam Trinitatem esse)”^②。

关于造物主的这种最严重的错误可以以不同的形式并且甚至以真正权威的狂妄形式出现,正如奥古斯丁所言,“它给自己带上了上帝权威的面具”,即它扮演了这种权威的角色,接受了其位格。如果这个犯错的人自以为拥有人身或者上帝位格的作用,那么,他就有意

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章21节59。引文依据米涅编拉丁文本第1300页翻译。

^② 同上书,卷2,章21节60。

搞错了三位一体的最独特之处。他这样做就是为了完成他的错误工作。

这种对神圣权威的攫取事实上就有异乎寻常的恐怖影响。

奥古斯丁在这种错误出现时首先想到的是异教者，他反对的是错误的强大力量，或者也是反对强大的犯错误的人。他依赖如下证明达到这一目的，在人的心灵之上有一个不变的实体，人类意志的恶行不能被推卸给它。

三 灵魂的真正目标

不能把我们的恶行和我们的罪归于上帝^①。这是《论自由决断》的真正旨趣，甚至还要比指出罪恶来源于人的自由决断这种正面观点还要重要，起码从他的世界观上看是这样。罪之原因只能在自己的意志中寻找，正如奥古斯丁自己所言，“邪恶意志是万恶之因（*ergo improba voluntas, malorum omnium causa est*）”^②。

但意志本身作为上帝的赠予物却是善的，它是一种被给予人的善^③。人应该通过意志重归于他的造物主。他的造物主是三一上帝，因此所有人都必须致力于归向三一。如何归向呢？当然是必须理解三一上帝这一实体。

人们又如何理解三一呢？奥古斯丁多次指出，通过意志指向智慧，意志和智慧联接就是理解的具体方式。智慧是什么呢？它就是基督，通过走上虔敬的道路，基督已经通过他的行动指出了这条道路，承认上帝实体是三位一体。

奥古斯丁着重指出，这种理解是 *intellegere*，意识到并承认造物主与受造物之间存在着绝对的界限，也是 *mens* 和高于 *mens* 之上者之间的区

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷3，章16节46。

② 同上书，卷3，章17节48。

③ 同上书，卷2，章18节48。

别,因此这种理解一定是发生在必须的虔敬和节制这一界限内。

为了彻底根除故意把罪恶归于上帝这种做法,一方面奥古斯丁使人们注意如下事实:所有灵魂的运动都必须置于理性的统治之下,以便使归咎于上帝这种做法成为枉然,更确切地说,以便不要归咎于上帝而是归咎于自己的人格,这种人格不愿意让被给予自己的心灵(mens)本身统治自己。简言之,奥古斯丁提请人们注意:意志应该是善良意志。为了继续消除对上帝的终极指责,即兜底指责:上帝似乎和他的所是不同,——甚至是恶的——或者说到底,他并不存在;另一方面,奥古斯丁指出,明白这种最危险的错误是必要的,即对造物主的错误信念这一错误。对上帝的错误意见,或者说,人们对上帝的想象应该放弃。唯独三一是上帝,即他的实体,因为对他的任何其他想法(更别提完全否认他的存在这一事实)都是错误的意见,是“最有害的错误”。根据这一证明,上帝就是至善。

为了帮助这种失去理智的盲目思想走出其恶意,克服将罪恶归咎于上帝这种做法的种种道路,奥古斯丁指出,认识所有寻求和找到的目标并且尽一切力量通过自己的意志致力于这一目标,是非常必要的。它是至上者,是一个超越于所有想象至上的目标——因为它是如上所述的绝对的他者。

在这方面的所有努力必须针对在未来有待期待的东西(未来的希望)。因此,一切学习都一定会发生^①。他指出,关于过去所犯的错误并不像关于在未来应该实现的目标的错误那么严重。例如,对于一个乘船驶往罗马的人而言,关于在哪启航方面所犯的错误要比在哪里到达方面所犯的错误小多了。

那么,应该达到的目标究竟是什么呢?在奥古斯丁看来,这个目标只能是上帝。心灵努力的惟一目标就是上帝(Qui unus laborum animae

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章21节61。

finis est)^①。鉴于这一完美无缺的目标,应该放弃无止境地抱怨这一缺陷。

奥古斯丁在他的上帝证明中集中阐述这一目标的完美无缺和真理性,以便向寻求者指出揭示达到这一目标的方向。值得特别注意的是,奥古斯丁在此已谈到了心灵的存在方式——作为心灵伸展的时间和自由意志之间的必然联系,自由意志和时间对奥古斯丁哲学而言绝对是两个根本主题。

我们完全有理由认为,《论自由决断》中的“神证”是为神正论所做的辩护。该书的确是第一本神正论著作,比莱布尼茨的《神正论》要早了1300余年(前者写于388—395年,后者在1710年才出版)。

第三节 意志的根据

上帝证明和自由决断的必然关联不仅是《论自由决断》卷2的主题,也是全书的核心。本节就是对构成其中关键环节的意志进行形而上的分析,进而揭示出意志的根据。这无疑是本章的一个核心论题。

一 自由意志的优先性

在卷1中奥古斯丁对恶的起源问题做了肯定性回答——恶来自意志的自由决断。在卷3中他对恶的起源问题做了否定性回答——恶不是来自上帝。在神正论这一大背景下,奥古斯丁在卷2中进一步展开了关于自由意志的论述,这无疑具有极为特殊的地位,其中具有形而上意义的问题是意志的根据问题。

Neumann 在其《上帝证明在〈论自由决断〉中的地位》一书的第1部分第3章中,指出上帝证明和自由意志之所以有必然联系的四个原因:

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章21节61。

必须揭示恶行,必须清除无限归咎,必须明察意志的根据,必须了解意志的尊严^①。我们研究发现,前两个问题分别是《论自由决断》第1卷和第3卷的核心问题,“意志的尊严”在3卷书里都有论述,而“意志的根据”主要是在第2卷中得以阐明的。

我们知道,意志概念是奥古斯丁众多著作中的关键词,比如,他不仅在反摩尼教著作《论自由决断》中讨论意志,而且在前面我们提到的阐述教义与道德的著作《论摩尼教道德》(388)、反贝拉基派的著作《论恩典与自由选择》(426/427)和阐述特定教义的著作《三位一体》(400—416/419)中均对意志问题进行了论述,尤其是在《论三位一体》中,他围绕上帝三一和心灵三一展开对人的意志和上帝关系的阐述具有高度的形而上学维度。他指出,意志和记忆、理解一样是心灵的三种能力之一,必须明白意志作为一种能力的根据恰恰就是上帝^②。

奥古斯丁从以下几个方面论证“上帝是意志的根据”。

通过前面的分析,我们已经了解,对上帝的证明(结合该书,奥古斯丁其实是对上帝存在方式的证明,尤其是对上帝的善和正义的证明)出于如下必要性:卷1结尾部分重现了卷首的怀疑(上帝是恶的原因吗?),上帝也许是恶的原因?!^③

之所以这是个“恼人的问题”,乃是因为我们虽然已经明白,恶行来自意志的自由决断,但依然不明白:既然人是凭借自由的意志决断犯罪,为什么还要说“人被赋予自由的意志决断是善的”,罪可是给人招致了无知、无能甚至死亡的惩罚。

也就是说:上帝给了人可能使他堕入不幸的“自由意志”能力,这不是和上帝的善相矛盾吗?如果他给了某种使人做出恶行的东西,他怎么是善的呢?

① W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S15—81.

② 奥古斯丁:《论三位一体》卷10,章4节17,周伟驰译,上海人民出版社2005年,第278页以下。

③ 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章1节1,章16节35。

这始终是一个难题,是摆在所有为神正论辩护的人的面前一个两难问题。一方面,恶是人利用意志进行自由决断的结果;另一方面,人又是从上帝那里接受了这种意志能力,究竟在人的自我决定和上帝的给予两者之间哪一个才是恶的原因呢?这是奥古斯丁不得不面对的难题。他究竟是如何破解这一难题的呢?上帝究竟是否是一个善的上帝?

总的看来,奥古斯丁认为,恶行不能归咎于上帝,上帝出于善意给予人自由意志,上帝意愿善本身(*deus vult boni per se*),只是人误用了它才做出恶行,因此罪责完全在人自己。所以,他把这种误用看作是倒错(*Verkehrung*)。只有倒错的认识才会产生诸如可能根本就不存在什么善的上帝这一怀疑。真正理性的心灵会看到,善良的上帝所给予的东西不可能是恶。后一种观点切实出自信仰,出自牢不可破的信念,这种观点是不容置疑的,是独断的,这一点注定了奥古斯丁的思想不满足近代以来那种怀疑主义的批判哲学所要求的彻底性资格,反而具有一种鲜明的基督教性格,这是我们始终无法把奥古斯丁看作启蒙意义上的哲学家之最根本的理由。但是,纵观西方哲学的发展历史,我们发现,哲学思维有多样性,不是铁板一块,就如胡塞尔、海德格尔哲学不同于康德、黑格尔一样,近代(现代)启蒙哲学和前现代哲学也不可能具有彻底的同一性。

反之,若我们放眼整个哲学史,特别是站在后现代哲学的视野下,站在反思启蒙的立场上,我们就可以清晰地看出这种具有厚重基督教性格的思想对我们反思现代性和启蒙具有非常重要的借鉴意义。在这个意义上,我们认为,这种融合了信仰的理性思考仍然具有某种哲学性,因为它已经嵌入我们对现代性的反思之中。

奥古斯丁对意志本身所做的分析就是这样。他试图理性地理解原罪的本质,并把罪恶归咎于意志的自由决断,从而使责任上升为一个不仅具有道德意义而且更具有形而上学意义的哲学概念,而且使之有个根基,意志的自由决断就是责任的基石。更主要的,他还力图论证意志本

身的善,它是善良意志。它之所善,是因为它源自上帝,(善良)意志的根据在于上帝。尽管这种论证不怎么具有批判怀疑的理性性质,带有信仰的成分,但这一点仍然非常重要。试想一下,如果我们因为现代性本身的危机就解构整个现代性事件的必然性(必要性),那我们又如何能够建构我们整个生存的信念。在此,我们不能一味地要求哲学的彻底批判性,而不容忍信念本身的哲学性,在这个意义上,如果说基督教哲学具有独断性质,那么,我们认为,这种独断性质乃是人类思想无法根除的。所以,我们曾经说过:“独断与怀疑的对峙是人类思想史上的一个现象,永远都会存在。”^①

善良意志是善的,因为它是上帝给予的,意志的根据就是上帝。在奥古斯丁看来,认清这一点,对完成上帝证明是关键性的,因为必须彻底破除对上帝的无止境的归咎,以便罪人最后认识到自己的罪责,以免无止境地推卸自己的责任。我们必须注意到,奥古斯丁在此强调的是人对责任的担当。担当责任,是人生存的使命。现代哲学家海德格尔、汉斯·约纳斯等人都把担忧(Sorge)看成是人的责任,甚至就是人的存在的意义。自由与责任之间的必然联系就这样被建立起来了。

和那种把自由看作一种状态的观点不同,奥古斯丁始终把自由看作人的一种能力,自由意志就是赞成或反对一件事情的能力,即赞成或反对上帝这一实体(Substantia Dei)的能力。

自由意志的能力,作为受造的东西,和所有其他受造物一样,其根据都在上帝本身之中。现在的任务就是要解释:这种根据和意志之间的关系究竟如何?

二 自由在于对真理的服从

这个问题是在卷2中阐明的,而且构成了上帝证明的核心。在奥古

^① 参见拙文“Si fallor, ergo sum——奥古斯丁对希腊哲学的批判与改造”,载于《哲学研究》,1998年第10期。

斯丁看来,只有完成了整个证明:上帝真的存在,它就是至善,自由的意志决断这一能力的善性这个问题才得到充分的回答。上帝证明需要解决三个问题:

首先,上帝存在怎样是显明的?

其次,一切事物,就其是善的而言,是否从上帝而来?

最后,自由意志是否应该本看作是善的?①

奥古斯丁对这些问题的详细解答容我们后面再做具体分析,在此只需指出,为什么上帝的证明是必要的,从人的决断自由来看,这个证明具有什么意义。

奥古斯丁在证明中得出结论,存在不变的真理^②。不仅在存在本身的方式上看,而且在它对每个人都存在这一方式上看,准确地说,它是作为至善甚至显现给每个人。由此可见,对于人而言,追求不变真理是多么重要,人只能通过其意志追求不变的真理,因为意志是使他能够追求真理的能力。人怎样才能喜欢并自为地意愿至善的真理呢?他只有通过不变真理有一个“观念”或者一种“认识”才能意愿它。“幸福观念已经印在我们的心灵中了(notio beatitudinis est mentibus nostris impressa)”^③,通过这一观念,我们才能“意愿”那自在的、对我们而言是至善的东西(智慧、真理)。

奥古斯丁在此不仅是在阐明智慧和幸福的关系,而且是在阐明意志和根据之间的必然联系。所以,他才有如下的问题和思考:可是有福的观念真的就是对一个完全可靠的知识的认识吗?或者,它只是一个模糊的、可能是虚构出来的表象?对他而言,有福的观念无疑是一种知识,因为他说:“我们通过这个观念肯定知道并且毋庸置疑地说,我们宁愿是幸福的。(per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章3节7。

② 同上书,卷2,章12节33。

③ 同上书,卷2,章9节26。

nos esse velle.)”^①我们所有人都意愿幸福并且知道这一点。

实现幸福的愿望只取决于意志朝向不变的真理。或者说,向善的意志是幸福的前提。这意味着,意志必须实现其理性化状态,它必须是“理性意志”(而非横冲直撞的意志),因为它必须以真理为目标。为了这个目的,它本身必须能够被真理确定方向,以便它能够朝着这个方向前进。因此,它必须服从真理,接受真理领导。它必须这样做,因为真理高于它,按照证明“真理就是高于心灵和理性的东西”^②。这一点可以参见后面我们对证明过程的分析。

由真理给自己确定方向,接受它的领导,这意味着接受真正的(本己的)自由(*die eigene Freiheit*)。如何理解这真正的自由呢?

奥古斯丁明确指出:“一旦我们服从真理,我们就有了自由。(haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati.)”^③“我们的自由”,奥古斯丁特别强调其“本己的(*eigen*)”、真正的、接受的含义,这是奥古斯丁对真理与自由的独特阐释,是在上帝的给予性和人自身的被给予性(接受性)这一独特视域中理解的。从这一点上看,奥古斯丁的自由观是封闭的。但纵观全书,他对自由意志的理解更多地是在丧失这种本己的自由决断和重新获得这种自由的善良意愿之间的紧张中展开论述的,因此从总体上看,他对自由意志的论述仍然是开放性的。

上面句子中的拉丁文 *subdimur* 是被动态,若将上面的句子 *cum isti subdimur veritati* 翻译成中文,严格说来就是“我们被抛入那真理之下”。所以,德文的准确翻译应该是: *wir werden der Wahrheit unterworfen*^④。奥古斯丁从未使用主动的语气说到这种自由,注意这种区分是十分必要的。接受的自由就是在这个意义上说的,否则,就很难

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章9节26。

② 同上书,卷2,章13节35。

③ 同上书,卷2,章13节37。

④ 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 60. 脚注 131。另参考《上帝之城》卷11章13。

理解奥古斯丁基督教哲学的古典气质,反而会把他现代化。

所以,如果像某些人那样把 *subdimur* 这个被动形式翻译为反身动词 *sich unterwerfen*,片面理解为服从,并没有传达出奥古斯丁的真正用意^①。这里的自由,实质是解放,而解放者不是我们自己,是上帝。所以,上面那句话的完整意思就是:当我们服从真理时,我们就是自由的,因为真理把我们死亡、从罪恶状态下解救出来,真理就是上帝本身。这应了《约翰福音》的话:“你们若常常遵守我的道,就真是我的门徒。你们必晓得真理,真理必叫你们得以自由。”^②因为“灵魂若非可靠地享有一件东西,就不可能自由地享有。”^③

很清楚,奥古斯丁谈论这种本己的自由时,是和真理、幸福、得救结合在一起讲的,不是在纯哲学、纯认识论意义上讨论真理与自由,而是在救赎论意义上讲生存问题,自由就是得救,只要坚信人的得救不是自主的,那么,自由就是接受性的,对真理的服从,不是自发主动而起,而是被置于或者被抛入真理之下,这就是服从的含义。所以,作为被动态的拉丁文动词 *subdimur*,与之对应的德文最好的翻译是 *unterworfen (untergegeben) werden*,即便翻译为 *sich unterwerfen*,也要作为意志的被动活动去理解,因为主动的活动已经发生在原罪活动中了,此时的得救——从罪恶和死亡中得自由不再是人的意志主动获得,所以,中文翻译拉丁文 *subdimur* 或德文 *unterworfen werden* 时最好是翻译为“被抛入……之下”,原罪是 *sich unterwerfen, sich täuschen*,因为这是人主动归向比灵魂更低级的东西,即偏离 *defectus*,而得救只能是被抛 *unterworfen werden*,人是被上帝抛入到上帝之下,也就是服从上帝。所以,我们可以这样对比,原罪是“自抛”,抛入死亡、罪恶之中。这时人不是服从了真理、上帝,而是听从了魔鬼的谎言。

① *Aurelius Augustinus: Der freie Wille*, a. a. O. S. 91. 参见《独语录》第 140 页。

② 《圣经·约翰福音》8:31—32。

③ 奥古斯丁:《论自由决断》卷 2,章 13 节 37。

奥古斯丁为何使用“服从”这一被动形式？为何坚持被动阅读这种被动形式呢？我们认为（经过仔细研究而非推测），原因很可能是为了突出根据之于意志的主导地位，正是根据使意志服从真理。因此，意志根本不可能从自身出发（自动、主动）——甚至可以说擅自地归顺（*sich unterstellen*）在根据之下。它做不到这一点，因为这个根据只能是那高居在理性之上的上帝。所以，主动性必须划归于根据（上帝）。这也是《论自由决断》卷2的核心论点之一。

如前所述，当奥古斯丁说，根据即上帝，他把我们从死亡和罪恶状态下解放出来，获得自由，他所说的死亡首先是指灵魂的死亡，灵魂的死亡先于肉体的死亡，比肉体的死亡严重。为什么呢？奥古斯丁依然坚持秩序论的立场，因为灵魂比肉体拥有更高的等级^①。而且，因为灵魂的死亡导致了肉体的死亡。

所以，当奥古斯丁说，从罪恶的状态下解救，意味着从奴役中解救。这对人而言，就是从死亡的奴役中解脱，正如灵魂的死亡导致肉体的死亡一样，从灵魂的死亡中得救也导致了从肉体死亡的得救。这种解救（解放）具有某种暴力的（他律）特征，因为我们被抛入到真理之下（服从真理）。这里的关键信息是：人的得救是外力的他律的结果，而非自救。只不过，人隶属于真理之下这一事件的暴力性质是合法的，因为它是为了真理本身的缘故并且是出于真理并且通过真理而发生的^②。

因此，根据、上帝本身就是自由的给予者，上帝期待人接受真理。接受之所以能够发生，是由于人认识到自己是真理的主体，他知道真理是高于理性的。人就这样实现根据以理性的方式向他提出的要求，要求他的意志以根据为目标。这样，他就接受了其中包含的自由。

因为根据是不变的，以这种方式成为主体的人就能够可靠地享有向

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章10节20；卷2，章18节48。

② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 61f.

他显现出来的真理^①，这种可靠性在享受其他所有可变的善物时是没有的，因为这样达到的自由可能因为自己的意志决断而丧失。

三 一切实体都来自上帝

如前所述，奥古斯丁关于上帝证明的关键不是证明上帝存在，而是证明上帝怎样存在。明确这一点有助于我们理解他的神正论和神证之间的逻辑关联，即我们前面曾经说过的：神证是为神正论服务的。

所以，愚拙之人当在其愚拙中被击倒。这种愚拙只有当他彻底明白上帝有怎样的本质时候才能被克服。证明上帝的存在，对顽固的愚拙之人来说还不足以使他思想的注意力集中于那为其自身之故要被爱戴的智慧。单纯的上帝存在证明还不会点燃这种爱，因为爱与智慧相关，而上帝存在的证明充其量是知识。这种爱只能指向具有三一本质的上帝。所以，证明的目的在于：正好是证明上帝作为真理的本质不仅存在（上帝是真的），而且要揭示出真理怎样存在并尽可能让心灵感受到它的美（上帝是至善的）。心灵应该且必须明白其全部的需要，以便准备好接受真理作为它事实上最高的善，这是由于它可以被真理——在其意志的自由决断向善中——制伏。这是在对证明所证明的东西的承认中发生的，证明揭示：真理是存在的，它高于我们的心灵（*mens*）和理性（*ratio*）。

因此，奥古斯丁根据所做的证明在一个详细的赞美中阐明了正在显现的真理的神圣本性。他首先指出，人的所有渴望都在真理中得以完美实现。“你瞧，那就是真理本身：只要你能够，就拥抱它并且尽情享有它吧，而且，取悦于上帝吧，他会将你内心的愿望赐给你。因为你除了求有福祉有何求？而且，谁还比享有持久、不变和最好的真理的人更有福呢？（*Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes et fruire illa et, delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui. Quid enim petis*

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷2，章13节37。

amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?)”^①

奥古斯丁认为,在世俗的善物中没有什么应该像这一真理那样受重视。人通常都习惯意愿拥有这些世俗之物。他们根据喜好通过感性知觉能够接受的所有物,无论是通过触觉、味觉、嗅觉、听觉还是视觉,都不能和真理的美相提并论。唯独真理是真正值得追求的,真理之光是幸福生命的居所^②。

这样,作为至善的上帝这一实体的崇高性就一目了然了。他就是心灵的意志应该朝向的目标,以便心灵能够分享这种崇高。因为幸福正是对至善的享受。在“至高的善”这一真理中显现的是所有真正存在的善,即关于它们的理念是可以直观到的,因为它们是被真理显现的。

因此,大多数人总是根据其理解能力从真正的善之中选择一些善给自己,他们的选择是任意的。可是,心灵的目光(acies mentis)^③应该越过大量真实不变之事转向完美的真理,因为只有在真理中“许多真实的东西”才会聚集,只有在真理中,真实的东西才可以按照秩序被认识和得以判断。哪里缺少认识真理的能力,哪里因而也就缺少按照真理进行判断的能力,这样,判断就必然是不完全的。

从这样一种不完全的判断中也就产生出卷 1 结尾的那个问题:究竟是否应该给予人自由的意志决断能力。因为自由的意志决断对上帝进行证明提出了挑战。

在奥古斯丁看来,在回答了上帝的存在何以是显明的这个问题之后,紧接着就该讨论自由的意志决断这一能力的“善性”问题了,也就是说,自由的意志决断为何是善的?因为上帝给予人的一切都是善的,或本是善的,正因为如此,人利用它做出恶行才要被归责,只有本来善良的

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷 2,章 13 节 35。

② 同上。

③ 同上书,卷 2,章 13 节 36。

自由意志,若经过决断做出恶行才能问责,试想一下,如果像摩尼教的主张那样,本来就有邪恶的实体存在,或者适当转换一下,若意志本来就是邪恶的意志,那它做出恶行还有归责的必要吗?更何况,若是那样,上帝的惩罚怎能显出其公义呢?

既然意志既可能向善也可能为恶,那么,对于没有把心灵的目光投向真理的人而言,仍然成疑的是,自由的意志决断究竟是否是一种善并且在何种意义上是善的?

早在卷1中奥古斯丁就已经指出,意志就其是善而言,是一大善^①。在卷2中,他在追述已经完成的证明(上帝的存在是显然的)时指出,自由地做出这样那样决断的意志本身,是一种善,和所有的善物一样,都在已经证明的真理中有其根据。例如四枢德,即明智、勇敢、节制和正义(*prudentia, fortitude, temperantia, iustitia*),或者像数目法则^②,都在“至善”真理中有其根据,这和“可变的意志”在真理中有其根据相比,更易于理解。意志的可变性意味着,意志可能从向善转而倾向恶,或者从恶转向善。但是,这里可能涉及一个错误的结论,似乎在这样那样的情况下,单纯的可理解性都是适合的。奥古斯丁无论如何都不满足于此,而是要证明,不仅“不变的善”而且“可变的善”,都在“至善”中有其根据。

从我们现在是否已经是智慧和幸福的这一问题出发,奥古斯丁首先指出,即便是还不智慧的人也对智慧有知识^③。智慧观念(*notio sapientiae*)如同前面我们所说的幸福观念那样“被印在”人的心灵中了(天赋观念论的雏形)。因为如果智慧的观念没有烙在他的心灵里的话,他就不知道他意愿智慧(和有福)。归根结底,心灵所有的努力之所以都指向智慧,只因为他的心灵拥有对于智慧的知识。意志能够指向智慧,这一点已经表明,存在一种像智慧的观念这样不变的善。它必然是一种

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章12节26。

② 同上书,卷1,章13节27;卷2,章10节29。

③ 同上书,卷2,章15节40。

被给予的善,因为人无法自己给予自身这种知识,由于他并不智慧,而是正在通向智慧的途中^①。

不仅智慧观念和有福观念被看作不变的善,而且一切不变的和属于智慧的或者通往智慧的善都被看作不变的善,它们帮助人走上智慧之路,因为智慧本身使人愉悦并且通过它们教导人,而且把人吸引到自己身边。“这些真实确定的善,甚至现在就在这暗路上闪光,叫我们为之欢喜。经上岂不是记着智慧对前来寻找它的钟情者正是如此吗? 他们在他们的路上和蔼地向他们显现,并以一切照顾来迎接他们。”^②

如果说“不变的善”在智慧(真理)中有其根据,那么,即便“可变的善”通过智慧也就分有了不变的特征(智慧的特征),并且因此在不变的真理有其根据。

根据的特征是如何显现在“可变的善”之中的呢? 很显然,根据的特征根植于智慧烙在其中的印迹里^③。所有这些善都打上了永恒不变的形式烙印。

所以,对于任何存在者而言,它要么就是上帝本身,要么从上帝而来:“一切……实体要么就是上帝,要么来自上帝,因为一切善的事物要么是上帝,要么是来自上帝。(omnis... substantia aut Deus aut ex Deo, quia omne bonum aut Deus aut ex Deo.)”^④

四 意志之前无存在

诚如前面所说,《论自由决断》的关键词是意志,意志概念对理解奥古斯丁的基督教哲学而言是一个核心概念,不仅仅对上帝证明而言是核心,而且对理解基督教哲学的奠基和历史效应而言同样如此。

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章16节41—42。

^② 同上书,卷2,章16节41。

^③ 同上。

^④ 同上书,卷3,章13节36。

按照 Neumann 的研究，“意志之前无存在 (Kein esse vor dem Willen)”构成了“意志的根据在于上帝”这一论点的三个论据之一^①。Neumann 的这个概括是从奥古斯丁自己的下述论述中得来的。

奥古斯丁首先结合事物 (res) 与形式 (forma) 的相互关系来阐述。其代表性命题就是：“任何存在物若无形式便是虚无。”“形式若不存在，事物就不存在。”^②

形式与事物究竟是什么关系呢？什么能够给予事物以形式呢？形式为何是事物存在的必要条件呢？

在奥古斯丁看来，这一观点适用于任何“可变的”和因此“可赋形的”事物^③。“可是，无物能给自己本身赋形，因为事物无法给予它自身没有的东西。而且，若它有形式，一定是被他物赋予形式的。(Nulla autem res formare se ipsam potest, quia nulla res potest dare quod non habet, et utique ut habeat formam formatur aliquid.)”^④奥古斯丁非常重视形式，他把形式和存在看作同一的概念。不过，奥古斯丁对存在和形式的理解和希腊哲学相比有明显不同。存在者的形式不是自有的，而是被给予的，是被赋形的，形式和赋形两者涉及事物的存在及其原因。前者是事物的存在，事物没有形式便无存在，后者是存在之为存在的原因，是“是其所是”，是根据。事物本身不可能是自己存在的根据，这根据一定在他者那里，在赋形者那里。

正如吉尔松所言：“只有一个天主，这一个天主就是自有 (Being, ipsum esse)，这是全部天主教哲学之基石，这块基石并非柏拉图、亦非亚里士多德而是随摩西奠立的。”^⑤在吉尔松看来，基督教的存在论，特别是

① W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 68. 另外两个论据就是我们前面已经分析过的：自由是对真理的服从和一切实体来自上帝。

② 奥古斯丁：《论自由决断》卷 2，章 17 节 45。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ E. 吉尔松：《中世纪哲学精神》，沈清松译，台北：商务印书馆 2001 年，第 44 页。

《出埃及记》中的上帝观念——“上帝是自有永有的 (Ego sum qui sum)”^①进一步为希腊存在论奠定了根基。因为希腊哲学家讨论的存在要么是从善-理念(柏拉图)的意义上探讨,从而看到了至善的神性,但由于与现实无涉,因此在通往自身存在的道路上往往是“半途而废”;要么是从运动的角度——从潜能到现实的转化考察(亚里士多德),进而强调思想的卓越,把神看作是“思想的思想”,亚里士多德的“神的属性也只严格限制在思想的属性内”,而只有《出埃及记》里面的“我是我所是”,才第一次给“神”冠以“存在”的命名,它不再是“善”理念,不是“得穆革”,不是诸神,不是“万有”和诸存在者,不是思想、意志或权力第一推动者,不是思想的思想,不是存在者的集合,而是那存在本身(ipsium esse)^②。如是,自从天主教开始,存在概念才真正既告别了借助外物而成的“外求”方式,又告别了“反求诸己”的内在性模式,真正达到了“超越的”层面,实现了上帝的存在与本质同一,而万物的存在与本质相分这一认识的划界目标。

所以,我们要进一步了解奥古斯丁是如何看待“赋形”和“被赋形”的。在奥古斯丁那里,事物“被赋形”意味着事物可以被永恒、不变的至高形式赋予其规定性,即奠基(Grundlegung)。“这一根据本身通过其中所固有的那些同样永恒不变的理性根据——通过永恒不变的理性或形式使他所造的东西形式化。”^③奥古斯丁认为,关键的问题不在于我们如何称呼这些理性根据,而在于认识它们的真理——这些根据是真实的存在。他在《83个不同的问题》中说:“可以把它们叫做理念或形式或形相或理性,虽然多数人都同意这么叫,但只有少数人觉察到它们是真的存在。(quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet,

① 《圣经·出埃及记》3:14。

② E. 吉尔松:《中世纪哲学精神》,沈清松译,台北:商务印书馆2001年,第43页。

③ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 69.

sed paucissimis videre quod verum est.)”^①

正如奥古斯丁指出的那样,说到底,一切可以认识的东西都属于受造物。这样的东西有:(1)单纯的物体;(2)无理性天赋的生物;(3)有理性天赋的生物。^②一切都是这样安排,以其方式赞美着造物主。因为即便其可变的形式转变或堕落为更低微的东西,它都指向其永恒的形式并且指向其创造者、至上的形式。这三种存在者都是受造的,是被赋形的,而赋形者就是造物主,是上帝。奥古斯丁不厌其烦地阐发了其正统的基督教立场,并以理性为之辩护。

不过,这里仍潜伏着他的一个重要思想:究竟自由意志在这个存在的秩序论结构(存在—形式—赋形)中处于什么位置?

在他看来,意志的自由决断能力也属于上述三种被赋形物(formatae)之列。这种能力作为受造物,和所有受造物一样,都具有善的本性。自由意志是一种善。这样,在根据和意志之间的奠基性关联就被建立起来了。

然而,依然受到怀疑的是:究竟自由意志是否真的是某种善?^③这是奥古斯丁在卷2章3节7中提出的第三个问题。

奥古斯丁指出,尽管已经证明:上帝是作为至善而“存在”,一切“存在”的东西本身都是作为善而受造的,可是如果人们依然怀疑自由意志的善性,那么,我们能够做什么呢?那样的话,不理解这一点的人就应该牢记已经完成的证明,而且,不理解的人就应该尽其意愿和理解力弄清楚这一证明,他别无选择。

上述证明的结论是:“上帝存在;一切善来自上帝。”^④这就是卷2三个问题中的前两个。针对埃乌迪乌斯的第一个怀疑——似乎上帝不

① 奥古斯丁:《83个不同的问题》,转引自 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 69.。

② 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章17节46。

③ 同上书,卷2,章18节47。

④ 同上书,卷2,章18节47。

该赐给我们意志的自由决断,因为凡犯罪的人都是藉着它犯罪,奥古斯丁在第2卷第17章第48节对讨论的整个过程给予一个简短的总结性回顾。概括起来就是:“没有自由意志,人决不能正当地生活(*sine qua nemo potest recte vivere*)。”这里的“正当生活”,就是奥古斯丁所谓“意志之前无存在”中存在概念的真实含义。奥古斯丁正是在强调自由意志之于正当生活的前提性意义上,强调自由意志的为善(*Gutsein*)。没有自由意志,人就不能为善,不能善生,因此,没有意志就没有存在。可以看出,奥古斯丁对存在的理解依然是生存论的,是具体的,而非抽象的,他对存在的理解和对个体人的具体存在处境的分析是紧密联系的。

接下来,奥古斯丁对埃乌迪乌斯第二个无厘头的怀疑——自由意志是否是某种善,做出了更激烈的反应。他反复强调,自由意志是那种没有它我们就无法过正当生活的善,远比那我们不具备也能正当生活的小善更优越^①。

Neumann指出,“这里有一个已经完成的证明的先入之见在起作用:每每在遇到怀疑的时候都可能被动用,直至《论自由决断》一书的结尾都在起作用。”^②这种“前见”说明了什么呢?这在奥古斯丁那里是不言而喻的,说明了信仰的优先性和特权。奥古斯丁这一“先入之见”在哲学思想中始终是个问题,削弱了其思想的哲学效应。

在阐明我们自己的立场之前,我们还是先看看奥古斯丁自己的解决方案。奥古斯丁坚持了创世说。在他看来,造物主不能受到谴责,因为他在一种等级分明的秩序中创造了世界,在这个秩序中,存在着较高级的善和较低级的善。上帝没有过错,因为他本身具有完满的善,是至善。但他是如此地至善,以至于在他的善和所有受造的善之间存在着绝对的

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章18节49。

^② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 71.

差异。最极端的例子就是上帝和心灵(mens)之间的差异。心灵进行真实的判断时,是根据高于心灵的真理来判断的,但它本身却不是真理。

一切善都来自上帝(这正是对卷2章3节7中的第二个问题的回答),即便是最低级的善也是来自上帝。人如何使用这些善,这取决于其意志力。他如何使用意志本身这个善,也取决于其意志力^①。如果他的意志转变为邪恶的意志,那么,这种善的下降就是“出自意志”,而且因此就被置于“我们的权力之下”。不过,一切善都是来自上帝,因此没有什么本性不是来自上帝的^②。

每一缺陷(privatio)来自虚无。那种出自意志的下降就是缺陷,这种下降运动来自哪里,不就昭然若揭了吗?它肯定不是来自上帝。这里再次出现了先入之见,又一次出现了信仰的特权。奥古斯丁强调,下降运动来自意志决断,因为它是自愿发生的,是在我们意志的权能之下。“若你不意愿它,它就不存在”,这是奥古斯丁对“意志之前无存在”的否定性诠释。任何该谴责的事都不能发生在意志之前。因为任何事,任何实体或本性作为受造的至少都是善的,正因为这种善是不可谴责的。善良意志向邪恶意志的转变,也就是罪,不是可以用一种实体或者一个存在解释的,因此与上帝无关。背离上帝只能用意志本身来解释,因为任何存在作为受造物都是善的。他以自杀为例,自杀者认为其生存是痛苦的不值得的,他的痛苦仅仅是由于他在其存在中远离了他从中获得其存在并且应该靠近的东西,不是他的存在令他痛苦,而是他疏离了至善。实际上,任何存在,不论它处于何种等级,都是值得热爱的,因为它是善,而且它是值得赞美的,因为它作为受造物指向其创造者。

在任何情况下,即便在自杀的时候,罪责都在于不愿意的人。在这种情况下,“自己”不愿意。他不自愿,虽然他拥有高的等级。因为他是

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章19节51。

^② 同上书,卷2,章20节54。

作为上帝这一实体的肖像受造的。即便他有最堕落的灵魂,和太阳光相比,他还是一种更高的善^①。他想任意挥霍这种善,希望不再活着。可是奥古斯丁仍旧在“自己”不愿意中揭示了同样任意的谎言^②。

所以奥古斯丁说:“拥有一种生活,其中你不愿意的事都不可能发生,这不是最大的安全吗?只是由于我们无法像自发地跌倒那样也能自发地站起,所以我们就以坚定的信抓住那已从高天伸向我们的上帝的右手吧,那就是我们的主耶稣基督,让我们以可靠的望等待他,以炽热的爱渴求他。(Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Jesum Christum, fide firma teneamus, et exspectemus certa spe, et charitate ardenti desideremus.)”^③

第四节 意志的尊严

在奥古斯丁那里,上帝证明的目的之一就是敦促背离了其根据的心灵重新回归根据本身。这个证明应该劝服它相信真理。此外,要让心灵明白,通过哪种善才能完成改过自新?

答案是:堕落的心灵只有通过它自己的和自由的意志决断才能完成这一回归的任务。可是,这如何理解呢?难道是意志决断使人回归?这是一个困难的问题。

每个人都有意志,每个人都能而且必须在自己的责任中使用这一意志。正如上帝证明是为了揭示受蒙蔽的心灵、为了揭示其愚拙一样,意志之尊严的阐明也是为了心灵的蒙昧和愚拙。应该向它指出,回归智慧。

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章5节12。

^② 同上书,卷3,章6节18、章7节20、章8节23。

^③ 同上书,卷2,章20节54。

一 意志之被给予性

自由意志的善已经在卷1中区分了意志和善良意志之后得以强调。奥古斯丁曾经把“善良意志”界定为“渴望过正当诚实的生活并达到无上智慧的意志(voluntas, qua adpetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire)”^①。

在这个定义中,包含着善良意志的两个要素:其一,过正直诚实的生活;其二,达到无上的智慧。前者与我们的此岸生活有关,后者同样也与此生有关,但在本来的意义上涉及期待中的彼岸生活。

在奥古斯丁看来,意志是借以过上正直且有德生活的手段,“正直”在秩序论意义上是“有德的”,这种正直和诚实的生活就自身而言,却是达到无上智慧的手段,可同时也是追求智慧的一个结果,智慧是真正的目标,而且本身是自我显现的。

在这两个要素之间,存在着一个交互关系。正直诚实的生活是达到无上智慧的前提,是先决条件。反过来说,智慧是努力的真正根据,因此同时往往就是目标。

因此,这两个要素在理论和实践两个方面描述了善良意志的特征:

(1) 意愿知道真理;(2) 意愿行善。

真理和善是意志的旨归,意志应该以真理和善为目标,因为真理和善就是用来赞美上帝,正如在上帝证明中所指出的那样:“上帝存在,且真实无上(vere summeque)”^②。上帝存在,并且上帝怎样存在,这应该就是意志通过其求知的意愿想要知道的,并且把它看作自己行善意愿的例子。

同时,善行必须以智慧为目标,而智慧就是耶稣基督。具体说,善行

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章12节25。

^② 同上书,卷2,章15节39。

就以耶稣基督所行作为自己的榜样,这只有通过意志能力才得以可能。这里其实有个循环,善良意志和意志之间的互为前提关系。善良意志的两个要素中包含着意志的两个功能:真知和善行,只不过,当奥古斯丁强调善行必须通过意志能力才有可能指向智慧时,他强调的是意志之善的实现。所以 Neumann 指出:“只有通过意志的‘善’的现实化,人才能达到无上智慧。”^①一个人只有这样才能过上一种“值得称赞的生活”^②,并且赢得幸福的生命。

奥古斯丁不仅对意志作了形而上学的阐明,而且也进行了功能主义的分析,他对意志的积极功能的分析和他对其消极功能的分析同样引人注目。他指出,和“可悲的痛苦生活”一样,“值得称赞的幸福生活”同样取决于意志,意志是能够在两种可能性之间进行自由选择的善,功德在于这种自由选择。不过,奖与罚呈现于幸福和不幸中,奖罚都取决于意志,只有意志才是达到幸福或导致不幸的手段。

因此当一个人想要达到无上智慧时,他可以并且应该通过被赋予他的自由意志这一手段来实现。同时,意志能力对有待达到的或者已然达到的其心灵对智慧的态度做出决断,已然处于支配地位的心灵只能通过自己的意志被最高的智慧统治和正当的秩序废黜^③。

奥古斯丁就这样强调了意志的双重功能,进而强调意志的尊严。但是,正如他在《订正》里所讲的,该书是为反摩尼教的决定论而作,不是为反贝拉基否认恩典的自由主义而作,因此,在这里奥古斯丁并没有集中讨论意志与恩典的关系,只讨论意志与本性的关系。

我们始终认为,奥古斯丁反对摩尼教的这一背景恰恰奠定了《论自由决断》这本书的哲学史地位及其效应。

① W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 76.

② 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章13节28。

③ 同上书,卷1,章16节34。

二 捍卫正义的自由意志

奥古斯丁反复强调,自由意志只是为了让人有正当行为才被给予的,这是全书的主题。在上帝的善、人的自由和恶的起源三个主题中,虽然恶的起源被首先追问,但实质上,上帝的善才是论证的目的所在,因为它是神正论的基础。奥古斯丁在卷2中反复地论证这一点。“意志本该追求善,它应该是善良意志。”^①这意味着,一旦意志指向善的反面,指向了恶,那它就错失了自己的目的。也就是说,如果意志被借以犯罪,那就是不义了,因为它之被给予是为了正当生活。正当行为,正当生活,幸福生活都是意志的同一个目标。

不过,如果完全缺少意志的决断自由,那样虽然排除了犯罪的权能(*facultas peccandi*),但缺少了去正当行为(*ad recte faciendum*)的必要手段。当然,若少了这种正当行为的手段,奖善罚恶的合法基础同时也就丢失了。意志的决断自由是奖善罚恶的合法根据,是道德问责的基础。

自由意志与道德责任的必然关系就这样被奥古斯丁第一次揭示了出来,尽管是在神学的背景下提出了,但无疑产生了深远、持久的影响,从中世纪的奥古斯丁主义传统,经过阿伯拉尔的意图论再到托马斯的自愿行为理论,再经过莱布尼茨的中介之后,间接地影响了康德的道德哲学。可以说,把道德行为的责任归咎于意志决断,是西方哲学和伦理学的一个强大传统,尽管这种传统在20世纪一度遭遇了语言哲学和元伦理学的怀疑甚至拒斥,特别是“当代英美心灵哲学家对意志概念合理性的抨击。Gilbert Ryle在《心的概念》一书中强调,意志概念纯属人为虚构,我们其实并不需要意志概念来描述和分析道德行为。”^②

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章1节3,6。

^② 参见吴天岳“试论奥古斯丁著作中的意愿概念”,载于《现代哲学》,2005年第3期。

可是,在主流的道德哲学史上,奥古斯丁的立场还是很有代表性。由于他把这种自由意志看作是有助于上帝荣耀的东西,作为一种善,表达了上帝正义的本质。比如他在第2卷第1章第3节末尾就集中阐明:上帝赋予人自由意志是正当的。他这样说:

归根结底,假如人类没有自由的意志决断,那么,怎么可能存在那种以奖善惩恶的正义面目出现的善?因为如果人没有自由意志,就既不会有罪,也不会有善行,而且因此惩罚和奖赏就是不义了。但是,在奖善惩恶中必然存在着正义,因为正义是一种来自上帝的善。因此,上帝应该给予人自由意志。^①

也就是说,正当生活只能通过自由意志能力才会达到,因为一个人凭借意志正当生活,而离开意志就无法正当生活。奥古斯丁说:“适用于三种心灵(mens)能力的东西,同样适用于意志,它们总能通过自身被使用。正如某人通过其理性(ratio)不仅能够认识其他事物,而且也能认识其理性自身,而且,正如他通过其记忆(memoria)不仅可以记起其他事物,而且能记起他的记忆本身,同样,他能够通过其意志不仅意愿其他东西,而且能够意愿意志本身。”^②因此,意志具有意愿的权能。

在奥古斯丁看来,如果人将其意志的权能转向了恶,这与上帝的正义并不矛盾,相反,这种转向行为仅仅和他应当行的事相左,这种行为违背了(为上帝所要求的)正当生活(recte vivere)。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章1节3。拉丁文是:Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio. Non enim aut peccatum esset aut recte factum quod non fieret voluntate. Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem liberam non haberet. Debit et in supplicio et in praemio esse iustitia, quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex Deo. Debit igitur Deus dare homini liberam voluntatem.

② 同上书,卷2,章19节51。

总之,自由的意志决断乃是人达至“正当生活”绝对必要的条件^①。

三 追求共同善的意志

在上帝证明中,上帝的存在已经被证明了——上帝存在,他就是真理。奥古斯丁说:“若有什么比真理更完美,它就是上帝;若没有什么比真理更完美,真理本身就是上帝。”^②

他指出,真理的崇高无以言表。如果要说的话,充其量只能说,真理是“稳定、不变、最完美的”^③。

奥古斯丁围绕自由意志的尊严进一步探讨了真理的崇高与卓越。意志只朝向真理,指向这种完美、不变、稳固的真理,以真理为旨归。他认为,真理是善,不仅对个人的意志而言,而且“对所有人的意志都是最高的善”^④。奥古斯丁在这里区别了德性、真理与智慧。他指出:“德性虽然是人心中最大的、最重要的事,但不完全是公共的,而为拥有它们的个人私有。但真理和智慧则不同,为一切人共同拥有。所有智慧、幸福的人都是凭靠忠于真理和智慧而成就。”^⑤“忠于真理和智慧”是一种怎样的活动呢?说穿了,就是意志的活动,因为意志配享有这样的尊严,它能够在自由决断中为所有人——以永恒的名义——最终带来幸福(*beatitudo*),正如 Neumann 分析的那样:“意志之所以能实现幸福,是因为意志忠于至善。”^⑥

一切值得人追求的善都包含在福乐之中,即便是德行只有通过意志方可达到。“因此,若意志忠于共同的不变的善,就可得到属于人的首要的和

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章18节49,“没有自由意志,无人能正当生活”。拉丁文是:
sine voluntas libera recte nemo vivit.

② 同上书,卷2,章15节39。

③ 同上书,卷2,章13节35。拉丁文是:*inconcussa, incommutabilis, excellentissima.*

④ 同上书,卷2,章19节52。

⑤ 同上。

⑥ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 79.

最大的善,尽管意志本身是中等的善。”^①意志是中等之善,因为它是可变的,以至善为目标。意志在忠于至善这个前提下,就能达到那首要的和高级的、不变的善。四枢德——明智、勇敢、节制和正义的情况就是这样。

人能够通过意志做到这一切。只要他的意志是善的意志,即依靠和忠于那共同的不变的善,与之保持一致,那么,他就能做到这一切。

由此可见,向善的意志是联结上帝与人、人与上帝的中介。向善的意志是联结上帝与人的中介,是因为“人被基督敦促着通过自己的谦卑模仿基督的行为”^②,善良意志是联结人与上帝的中介,是因为人意愿信靠(忠于)基督,因为基督是出于爱而对人施以拯救。

奥古斯丁一再提请人注意:这个目标是人通过自由意志的善可以达到的。为了对这种善进行合乎理性的论证,他对上帝的存在(尤其是怎样存在)进行了证明。Neumann 指出,奥古斯丁通过这一证明,使“自由意志的尊严受到了维护,因为它的尊严显示出来了”^③。

毋庸讳言,从这个证明中首先得到维护的是上帝的善,其次才是人的自由的尊严(人义论)。证明上帝的善和正义,是任何时代一切神正论的永恒主题,这也同样是作为神学家的奥古斯丁的首要使命。奥古斯丁对自由意志之尊严的维护不仅对后世哲学产生了划时代的影响,而且这种维护方式不啻是神学的,也具有理性的哲学性格,而且具有形而上学的深度、厚度和广度。如果没有奥古斯丁的这一贡献,我们很难想象自由意志问题会成为一切哲学形而上学的核心课题,无论从笛卡尔到斯宾诺莎,还是从莱布尼茨到康德,自由问题和上帝、不朽问题相比,毫无疑问是近现代哲学最重要的主题,正如在康德哲学中的情形一样,自由、理性和形而上学一起,构成了其批判哲学的基本架构。

诚然,就连奥古斯丁本人恐怕也不会想到,他对自由意志尊严的思

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章19节53。

② 同上书,卷3,章25节76。

③ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 80.

考能够在哲学史上发生如此重要的效应，因为他始终把论证和维护上帝的善当作他思想的终极目标，而自由意志始终是他论证的工具。所以，当我们看待奥古斯丁自由意志思想的历史效应时，应该结合历史和文本的实际做出限制性评价，否则，就是主观的甚至是“暴力”的解读。

让我们再次来结合奥古斯丁在《论自由决断》结尾的思考“落实”我们的上述看法。他在那里再次指出，通过意志达到的永恒目标是神圣的，具有无与伦比的崇高和优越，因为奥古斯丁赞美了这一目标具有高于一切世俗愉悦的美和喜乐：

正义之美是如此感人，永恒之光，即不变真理和智慧的喜乐如此吸引人，以至于：即便容我们居于期间不超过一日，但就算只为了这短暂的逗留，我们也要正确并且理该轻视那种追逐今生的富足快乐和充裕的世俗之善的无尽岁月。^①

我们无疑要注意，这才是奥古斯丁的思想旨趣。他真正的兴趣就在于向人们指出，自由意志的目标不在世俗之物，而在于朝向那永恒之物。这样的意志才是善良的自由意志，相反，心灵那种背离永恒之物，转向世俗之物的意志活动，就是原罪，也就是堕落的意志。奥古斯丁的出发点和归宿在此合二为一。

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷3，章25节77。



第四章 上帝证明的必要性及后果

奥古斯丁之所以把上帝证明和自由意志问题联系起来,首先是为了揭示恶行的必要性,揭示愚拙之人心中的谎言(没有上帝);其次,是为了解除无限归咎这一“恼人的问题”;再次,是为了使人明白意志的根据就是上帝;最后,是为了弄清楚:意志本身是一种善。这其实是奥古斯丁对《论自由决断》第2卷中提出的三大问题的回答。无论是论述恶的起源,还是论述意志的自由决断,都要回答以上问题,因此,自由决断和上帝证明就必然相关。否认上帝存在这一谎言就是恶意,否认恶起源于自由意志其恶意也是企图将恶归咎于上帝。在奥古斯丁看来,上帝赋予人善良意志,是为了让人正当地生活,上帝允许人做出自由决断,是为了彰显惩罚的公义。

本章在具体阐明奥古斯丁关于上帝证明的具体过程之前,再次概括我们已经阐明的论点,以便凸显奥古斯丁的上帝证明在《论自由决断》中的地位,进一步了解证明的必要性,尤其是显明这一证明直接的必然后果:上帝应受赞美。

第一节 证明的必要性

上帝证明的终极目的就是为上帝的善辩护,也就是说,是为了神正论,因此揭示罪的本质就是非常必要的。本节主要围绕“傲慢”这一恶意展开论述。

一 傲慢是恶

愚拙的人在其受蒙蔽的心里说:没有上帝^①。他的心(*cor*)或者准确地说,他心灵的眼睛(*acies mentis*)不认识上帝是真实和至上的存在这一真理^②。对这种真理的认识未能发生,因为他不愿意这样认识。奥古斯丁认为,意愿是认识的前提,这一点构成了其意志主义的本质。愚拙之人不愿意这样认识,因为这种认识会对他提出要求,要求他改变其颠倒了的的生活方式。改变这种颠倒了的的生活方式对他而言就意味着必须将其行动对准真理那示范性的所为。换句话说,这意味着他必须服从上帝的智慧,即耶稣基督。

奥古斯丁认为,愚拙之人坚决反对使他的堕落和恶意曝光,这就是傲慢(*superbia*)。奥古斯丁说,傲慢是“唯一的恶习”,它拒绝“仁爱这一药方”^③。

傲慢是恶,自原罪以来一直祸害着人类,它剥夺了——由于人听从了撒旦的唆使——人健全的智慧。出于傲慢,人故意反对正当秩序,变成了说谎者。正如魔鬼及其追随者一样,人对自身的兴趣远比对作为独一无二至上的善的上帝的兴趣更甚。

奥古斯丁根据保罗书信中的话“自称为聪明,反成了愚拙”^④对此事

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章2节5。

② 同上书,卷2,章15节39。

③ 同上书,卷3,章10节29。

④ 《圣经·罗马书》1:22。

态做了解释。他说，“因为傲慢使人背离智慧，而背离导致了愚拙。（*Superbia enim avertit a sapientia, aversionem autem stultia consequitur*）”^①奥古斯丁对愚拙这一事态进行了如下的描述，愚拙实际上就是眼睛看不见了，即因为心灵变暗而失明的状态，正如保罗所说：“无知的心就昏暗了”。

既然这涉及上帝证明的关键环节，这个思想就再次被予以特殊强调并详细引证。但是，这种昏暗之源若不是背离智慧之光，又来自哪里呢？背离智慧之光使人的心灵陷于蒙蔽状态，让他的心陷于黑暗，以至于他再也无法认识真理那真正在场并穿透一切的光了。而且背离的原因在于：“这种背离是人不想以上帝的善为自己的善，倒想要以自己为自己的善，好像他自己就是上帝似的。”^②人试图自己作自己的主人，这就是傲慢的实质。他意愿自己本身的善，不意愿承认任何高于自己心灵之上的东西，只愿意在自己的心灵中找到满足。

奥古斯丁进一步分析这种傲慢时指出，通过自己的权能和想要成为上帝。这意味着，受造的心灵完全的自我封闭，因此故意背离造物主-圣灵。受引诱的和引诱的心灵曾经以自己的方式参与了这种事件，它们总是视其在自己的责任中选择背离上帝的态度表达了这一点。

现在，奥古斯丁首先关心人的心灵，或者人的灵魂，而不是堕落天使或者撒旦的灵魂。因此人们可能会问：人的心灵究竟怎么能以自身为满足？奥古斯丁在稍后讨论心灵实现对至上智慧的沉思的地方曾说到人类心灵可以在自己身上得到愉悦。“然而，心灵（*animus*）对至上智慧——既然是不变的，就决不是心灵——的静观中，也直观到自己本身是可变的心灵，而且以某种方式进阶一直到精神（*mens*）中，而这要发生，须当心灵直观到自己与上帝不同，而且次于上帝，能够

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷3，章24节72。

② 同上。

使人愉悦。(ut autem in contemplatione summae sapientiae-quaе utique animus non est, nam est incommutabilis-, etiam se ipsum qui est commutabilis animus intueatur et sibi ipse quodam modo veniat in mentem, non fit nisi differentia qua non est quod Deus et tamen aliquid est quod possit placere post Deum.)”^①在奥古斯丁那里,人的心灵在受造物的等级秩序中始终处于较高的地位,它的美丽超过了一切更低级的东西,比如,无生命的自然界,即一切物体,或者也如所有其他不具有理性的生物。所以,心灵由于其类似于上帝,受喜爱的程度仅次于上帝,由于它自我认识。它可能喜欢像这样被一起思考,如果它是按照正当的秩序安排的话。这种自我喜爱因此不是傲慢。

人是作为上帝的形象受造的,因此可以把自己当作上帝的形象去爱。作为不应该只以自身的善,应该以至善为目标的心灵(精神),即爱智慧的心灵,它必须使自己心灵的眼睛指向至上智慧,而不是指向自身。这意味着,它必须保持自身与上帝之间的绝对差异。因为它虽然是善但不是至善。所以,奥古斯丁继续说:“但是,若它为了不变上帝之爱而遗忘自身,或者全然在和它的比较中轻视自身的话,就更好了。”^②人的心灵只有当蔑视自身以爱上帝时,才能保持人与上帝之间的绝对差异。所以他才说:“但是,相反地,似乎只要它喜欢以错误的方式模仿上帝,意愿享受自己的权能,那样以来,它越是想伟大,就越渺小。(si autem tamquam obvius sibi placet sibi ad pervers imitandum Deum ut potestate sua frui velit, tanto fit minor quanto se cupit esse maiorem.)”^③

于是,受造的心灵由于其上帝给予的美可能而且应该拥有的对自己的爱就变成了一种颠倒的自爱。这种自爱使心灵失去了和理性根据的

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章25节76。

② 同上。

③ 同上。

关联,自爱成了无根据的、无理性的了。心灵掉进了深渊。归根结底,这是意志的自由决断造成的,这就是傲慢的真正本源。

值得注意的是,Abgrund 这个德文词很清楚地说明了原罪的实质,背离上帝就是偏离了上帝这个根据。正如 Hans Poser 分析莱布尼茨的自由概念时分析的那样:“根据(Grund)有两个含义:理性(ratio)和原因(causa)。”^①Abgrund 就是“无根据”,是无理性、无原因。这是人自由选择的结果,是原罪的表现,自爱正是这样。

对上述颠倒的行为(傲慢),奥古斯丁在同一个地方做了进一步阐述。他指出,“傲慢起因于人对上帝的背离”^②。

一切罪都是来源于傲慢,傲慢就是人的傲慢,与上帝疏离,或者就是背叛上帝。傲慢这一恶习是最顽固不化的恶习,它影响最深,它最深刻地影响了上帝作为自己的形象(imago Dei)所造的人的结构。人的心灵遭受这种恶的侵染就如同患了病一般。从此,所有人都成了说谎者。而治疗这种疾病的所谓“药方”^③只能是仁慈的基督,因为人痛苦和可怜,于是上帝的道就“化为肉身”^④。奥古斯丁援引《约翰福音》第1章的“道成肉身”说:“由此可见,万物藉以受造且给了一切天使以福乐上帝的道(verbum)就成了肉身,住在我们中间。”^⑤上帝的言词化作肉身与人同等。上帝在这种屈尊为人的过程中显现了其智慧,这智慧就是基督。奥古斯丁在此对比了人的傲慢和上帝屈尊为人的仁慈和谦卑(作为人效法的榜样),并且指出了人的傲慢这种疾病何以能够得到医治的“药方”。耶稣基督就是“药”,是“理性造物的粮”,正如他所说:“通过他的神性,他内在地滋养我们,而通过我们的人性,他外在地警训我们……所以,灵魂

① 参见 Hans Poser, Leibniz's dreifaches Freiheitsproblem, 电子版。另参见 Hans Poser, Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2005, S. 151ff.

② 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章25节76。

③ 同上书,卷3,章10节29。

④ 同上书,卷3,章10节30。

⑤ 同上。

出离其内在的傲慢,便找着他在外在的谦卑,与他一起归向他那不可见的伟大。”^①正如《圣经》上所言:“所以天父的儿子若叫你们自由,你们就真自由了。”^②

作为神哲学家,奥古斯丁非常强调“谦卑(humilitas)”的价值。Neumann认为,“这是一个在今天的语言用法中几乎绝迹的概念”^③,因为这意味着出于爱的自愿的自我贬低,与之对应的是“傲慢”,傲慢这个概念在今天也是几乎无法理解的。它意味着那种骄傲自负的自我拔高。因为它来自上帝的敌手,是魔鬼的伎俩。所以,正如魔鬼在其傲慢中出于对人的幸福的嫉妒,即对人的健全智慧的嫉妒,通过自己的唆使诱人参与他独具的傲慢^④一样,基督在他的谦卑里出于对人之不幸的同情,即对人由于无知而陷于死亡境地的同情,引领人通往他独具的谦卑。两者作为摹本(imitatio)显示出来:“撒旦是傲慢的典型,基督是谦卑的榜样。(diabolus ad imitationem superbiae, Dominus ad imitatioem humilitatis)”^⑤

榜样的选择由人自己决定,这突出了意志的自由决断的作用。如果有人选择了恶,他就通过他自己对恶的同意行恶。所以他说:“因此,邪恶的意志是万恶之因”^⑥。这种选择的后果就要由他自己负责,无论不幸还是痛苦,都是他咎由自取。如果他选择了善,他就同样是通过他自己的同意去行善。这样,他的意志作为上帝的恩典就行他当行的,意志就是向善的意志了。这种选择的后果同样也由他这个选择者来承担,因为由于他选择了谦卑,或者准确地说,选择了虔敬之路(iter pietatis),他就踏上了通往幸福生活的道路。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章10节30。

② 《圣经·约翰福音》8:36。

③ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 86.

④ 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章25节76。

⑤ 同上。

⑥ 同上书,卷3,章17节48。



奥古斯丁的上帝证明的主旨在于反对无知的心(*insipiens cor*)。无知的心若不愿意接受正在向它显现的“药(基督)”,那么,这只因为它自己的恶意。“愚拙的人在心中说,没有上帝”,这就是因为恶意,奥古斯丁的上帝证明的目的就是要揭穿这一谎言的真正秘密。

意志的自由决断是道德归责的基础,这是奥古斯丁的《论自由决断》一书贡献给后世哲学的一个最基本的理论观点。

其实,奥古斯丁使用“谦卑与傲慢”这个“对子”的真正用意在于突出和强调原罪的“恶意”本质,表明上帝的善意与仁慈和罪人的恶意之间的绝对差异,从而彰显基督教的道德基础——爱。从伦理学上看,这种以圣爱为基础的谦卑,恰恰表明基督教榜样伦理学的实质,耶稣基督以自己的道成肉身这一“谦卑”行为呼唤人朝向那不可见的伟大智慧——向永恒之物的回归。这是和基督教的救赎之路分不开的。尽管如此,我们认为,强调谦虚,反对骄傲自大,即便在世俗伦理学中也是美德。尤其在中国传统道德教育中,谦虚使人进步,骄傲使人落后,已经深深地扎根于我们的教化哲学。基督教伦理学和世俗伦理学在此融合。

二 恶意的实质

那么,究竟什么是恶意?它隐藏在何处?奥古斯丁证明,它就是那句话:“没有上帝”,上帝不存在。在奥古斯丁看来,愚拙之人是自欺欺人,因为他在其内心深处寻思,我不愿意上帝存在,他存在不可能是真的。如果他是作为上帝这一存在者而在,那么,他就会看穿我的谎言并且识破随之而来的行为。

只要愚拙之人坚持这种自我欺骗,他就会沉浸在其自己的恶意中不能自拔,成了自己那一再重复且如此日积月累或者与日俱增的恶行(*male facere*)的奴隶,因为他不愿意通过他那被给予的意志力放弃罪之镣铐。奥古斯丁强调,愚拙之人的决断不是被强迫的,而是他自己意愿这样行,因为意志就在其权能之下,正如他关于意志所做的分析那样,

“只需愿意 (*velle solum opus est*)”^①，“因为意志是完整的不停顿的，一旦我们想要，它立刻就掌握在我们手上。”^②因此，愚拙之人不能为自己的行为辩解。

在《论自由决断》的整个思想进程中，奥古斯丁一直致力于消除愚拙之人的所有遁词。这种工作在全书中都有表现，上帝证明产生了如下结果：

造物主及其不可言说的善不可指责，有罪的是他的造物，一切罪责都仅仅在于犯罪者自己，他们按照自己的意愿行动。他们所行的恶，是根据自己的恶意行恶，而这种恶意就是他们的傲慢。

“*superbia*”这个拉丁文术语，我们无论把它翻译成中文里的“骄傲”还是“傲慢”，抑或是德文通常译为“*Hoffart*”，都具有自大、无礼、犯上等贬义，和自豪意义上的褒义的“骄傲”无关，表面上虽然有伦理的含义，但在奥古斯丁这里，它具有本体论的形而上学意味。它意味着：人出于其意志的自由决断选择背离上帝，这是“犯上作乱”，即违背上帝的永恒法，是秩序的倒错-颠倒，因而导致了原罪，这是大罪的原因。意欲作恶，即德文 *Boshcit*。正是在这个意义上，Neumann 才说，这个词在今天的语言使用中几乎已经绝迹。也就是说，在世俗生活世界里，通常不使用这个词，因为它特指人与上帝的疏离，不适用于人与人、人与物之交流。而且，这个拉丁文术语从构词上看，就是“在……之上”，自以为优越于一切，正如我们在其他地方评论原罪时所说的，“这是人试图自己作主”^③。

总之，这个概念特别与基督教的罪恶观相关。

什么动机促使奥古斯丁如此强调人的罪责？而且他是出于何种必要性和目的提供了这个上帝证明呢？据 Neumann 的研究，H. Boeder 对这个问题曾多次予以分析。关于人之罪责，H. Boeder 如此写道：“为人

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷1，章12节26。

② 同上书，卷3，章3节7。

③ 参见拙著《神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究》，河北教育出版社1999年。

所特有的背离上帝意志的罪责,在‘教义’中就为上帝成人和补赎工作(*opera reparationis*)提供了根据。它不单为所有人所特有,而是——正如创世论不断在表明的那样——一种整全的罪责,因为受造的世界整个辜负了上帝的意志,只因万物起源于它,因此离开了它就不可能存在。而且,归根结底,三一学说表明,这种罪责是多么地险恶,因为上帝的意志从根本上说就是内在一三的爱。上帝意愿一切不仅是由于充盈的善——类似于柏拉图主义的原则(新柏拉图主义的流溢说——引者),而且甚至是由于充盈的爱,这种爱提供了‘对上帝的享用(*Fruitio Dei*)’。”^①人对上帝之爱的背离这一罪责因此是一种在广度和深度上完全彻底的罪责。若没有上述那种拯救者的仁慈(*misericordia liberantis*)或者这里所谓的道成肉身和补赎之工(*opera reparationis*),那么,这种罪恶就是无法宽恕的了。

奥古斯丁强调,自己的上帝证明所确立的目标就是应该且必须明白这种罪责(傲慢、无视上帝)是针对一切先天遗传的和后天获得的无知(*ignorantia*)而言。之所以如此,就是为了能够使仁慈发挥效用。

在他看来,上述无知(*ignorantia*)一半是遗传,和原罪本身有关,一半是原罪的罚和后果,或者用奥古斯丁在《论自由决断》卷1章1节1中的话说,就是“主动作恶”和“遭受恶”。换句话说,傲慢与无知之间一方面是因果关系,因为傲慢导致了无知;另一方面,无知本身也是傲慢的一种表现,因为无知之人(愚拙者)不愿意去了解“上帝是真的和至上的存在”,所以才在心中说“没有上帝”。正因为如此,我们认为,Neumann的分析也是比较中肯的:“人背离上帝中产生的无知根本上就已经是恶意了,因为它源于傲慢。”^②心灵的这种无知,即心灵的软弱,与其说是人

① H. Boeder: *Fruitio Dei*, in *Forschungen zur römischen Literatur*, Festschrift zum 60. Geburtstag v. K. Büchner, hrsg. v. W. Wimmel, Wiesbaden 1970, S. 14 - 20, vgl. S. 19. 转引自 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 89.

② a. a. O. S. 90.

思虑的软弱,不如说是人性堕落的一种表现。

三 奥古斯丁与托马斯·阿奎那的差异

按照 H. Boeder 的分析,奥古斯丁的上帝证明的历史阐释究竟在哪里呢?它在于揭示无知者(愚拙之人)受蒙蔽的心灵,无知者应该在三一的、爱的上帝那无法言说的神圣面前承认自己的堕落。使人承认自己的无知和堕落,不仅是基督教的主旨,同样是苏格拉底哲学的真谛。

H. Boeder 指出,即便是中世纪大马士革的约翰的上帝证明还完全遵从了奥古斯丁的思想。“虽然托马斯·阿奎那的理性(ratio)追随安瑟伦把中世纪形而上学的理性形象终结于一种源自自然理性的神学并且追随圣维克托的理查德把它终结于源自世界理性的神学,但他仍觉得必须以一种和奥古斯丁和奥古斯丁主义传统完全不同的方式完成上帝证明。《神学大全》中的五路证明就是从如下的预先考虑出发的:上帝既不可能存在也不必然存在。而这些预先考虑就指出一种在原则上和奥古斯丁不同的意图。”^①

那么,托马斯和奥古斯丁的上帝证明之间究竟有何本质区别呢?

在 H. Boeder 看来,托马斯和奥古斯丁及奥古斯丁主义传统的首要区别就在于,“和他的先驱者不同,托马斯不可能受众所周知的圣经中‘愚拙者’这个词的促动去证明”^②。因此,推动托马斯做出他的“五路”证明的原因不是愚拙之人的恶意,不是既定存在的人性堕落。托马斯不同于奥古斯丁的上帝证明——首先是上帝存在本身的证明而非怎样存在的证明——的挑战源自于以下的困境:人们可能进行上述双重的考

^① 这是 Neumann 根据 H. Boeder 的《形而上学拓扑学》和《五路和托马斯神学原则》以及《有关本性的三个讲座》(当时未发表)进行疏排后的引证。参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 91f. 另见 H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, a. a. O., S. 275f, S. 278 - 282.

^② H. Boeder, 《五路》,转引自 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 92.

虑——这种考虑可能导致上帝的不存在,尤其是有充分根据。这就促使托马斯做出证明:“他本人就对上帝的存在提出了两个异议。它们不是单纯的相信,而是从那个也贯穿于他五路证明的前提出发进行论证。如果情况确实如此,上帝就是可以证明的,可以根据他所创造的东西证明。”^①

上帝的存在可以从他所造的事物来证明,这是为什么呢?

自然之思尤其是世俗性思想正好和一切事物由上帝创造这一观点相左,上帝是一切原因的原则(根据),这个观点对我们关于一切世间物的知识论证是多余的。此外,说他是无限的善,他作为目的并且在理性的意义上影响一切,这种观点是不可能的。在两种情况下,上帝存在这种假定都是违背理性的,尤其是正好考虑到作为他的结果而起作用的东西,考虑到我们关于这些倒是应该提供一个证明的唯一可能的出发点的结果^②。

上帝“创造”的东西,也可能“天生”就存在,因此无需上帝充当其根据(始基),因此上帝不必存在。因此,托马斯就必须考虑自然理性和世界理性的这些异议。他以自己的五路证明来与之对抗。证明的出发点证实,尽管对于上帝的存在有异议,但上帝恰好可以根据他所造的东西进行证明。他是可证明的,因为他作为第一因在其后果中绝对不同于一切受造者,可受造者仍然作为被他产生的东西指向它,指向第一必然的和至上的存在者。

随着揭示出在这件事情上无穷归咎之不可能,针对信仰和启示的攻击就被消除了。上帝是第一因,说穿了就是他关于自己本身所知的,但不是在那些不信仰者的论证中对他的反对意见。与此同时,托马斯主义的科学信念就立足于启示知识之上。这种启示知识是上帝从自身出发

^① H. Boedder,《五路》,转引自 a. a. O. S. 93.

^② 同上。

给予人本身的，例如经上说：“我是我所是(ego sum qui sum)”^①。

这种以启示知识为基础的信念受到托马斯的辩护，根据世俗的和自然的理性反对上帝存在的思想论据被一些来自形而上学理性的论据证实是一些伪论据，因而被废除了。^②

应该承认，H. Boeder 对托马斯的分析是准确的而且的确具有哲学家的系统眼光。和奥古斯丁相比，尽管托马斯对待世俗理性和自然理性的态度更温和、更宽容，但他并没有真正告别奥古斯丁的基督教传统，维护启示信仰之于知识的基础地位，是教父时期以来直至中世纪鼎盛时期一直持续的任务。托马斯和奥古斯丁的哲学气质之间的差异犹如亚里士多德和柏拉图之间的差异，但在神学气质上，托马斯和奥古斯丁的同质性远胜于其异质性。两人思想气质（不仅指他们的哲学气质也包括其神学气质）的这种张力关系不仅反映在他们两人关于理性和信仰的关系上，而且也反映在意志和理性的关系上。奥古斯丁对待人性的态度的确有些阴郁和悲观，而托马斯则要乐观得多，他对自然理性更有信心。

正如 Neumann 所言：“完成上帝存在的‘五路’证明这一任务对于托马斯而言，无需特意强调人性的堕落，即无需愚拙者在其真正的意义上成为主题。H. Boeder 在提及奥古斯丁和约翰·大马士革时说，愚拙者就是‘迷失于其邪恶的人，他事实上只能思想：上帝不可能存在’。”^③

因此，“当托马斯考虑并驳斥这些责难（没有上帝）——照这些责难，根据不信上帝者的理解，上帝既不可能也不必然存在——时，奥古斯丁则在分析，人们向来所考虑的‘没有上帝’在此意味着，不信上帝者作为不爱智慧的人事实上是不愿意上帝存在，而且正因为如此上帝不可能存在”^④。奥古斯丁的重点在于解剖“愚拙者在心中说‘没有上帝’”这句话

① 《圣经·出埃及记》3:14。

② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 94.

③ H. Boeder:《五路》，第76页，转引自 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 94.

④ a. a. O. S. 95.

的真正实质(不愿意)。显然,意志(意愿)在奥古斯丁这里处于优先地位,而在托马斯那里,处于优先地位的则是理性和思想。

H. Boeder 的评论对我们领会奥古斯丁和托马斯两人的思想关系富有启发性。就像 Neumann 指出的那样:“除了 H. Boeder 外,由于我在所有我能找到的关于上帝证明的文献中没有发现一个在历史阐释中强调这个非常重要的区别,即理性之区分的研究,所以,我再一次从 H. Boeder 的《形而上学拓扑学》中引用并评论了他所阐明的这一思想。在这本书中,他考察了托马斯的这个思想并且从他出发回顾了奥古斯丁的思想。”^①

H. Boeder 在《形而上学拓扑学》中如此分析了两人的区别:“愚拙者绝非缺乏理智,他知道,他的判断旨在论证他说的话:上帝不存在,上帝不必然存在。不过,他隐瞒了心灵的理性预先告诉他的事实:上帝不可能存在,似乎这个理性-意志的判断甚至被故意遗忘了。神学如此迁就自然的(世俗的)理智,以至于神学并不考量它的判断的来源,而是考量其可理解性。神学只是直接用这个名称来反驳这些判断,上帝自己愿意知道自己就是在这个名称中被理解为我是我所是——现在不再是诺言,而是陈述。这种神学和自我封闭的心灵的坚强(意志)无关,而是和人的理智相关,例如人的理智首先并且大多数情况下虽然缺乏决断力,但不缺少服从的练习。”^②

他在此强调,奥古斯丁把“我是我正是者”看作上帝的诺言,而托马斯则看作是陈述。因此,托马斯眼里的愚拙者和奥古斯丁眼里的愚拙者绝对不是同一个人。只有在奥古斯丁那里自原罪以来已经堕落的人的整个恶意才成为主题。于是,奥古斯丁在《论自由决断》中也直接从恶出发并且问:恶从哪里来? 他的意图从一开始就是揭示

^① a. a. O. S. 95.

^② H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*. a. a. O. S. 286.

恶。相反,托马斯的意图是改正一个无论如何(无论是世俗的还是自然的)错误的判断。

简言之,奥古斯丁意欲通过公开恶意敦促处于恶意中的人改过自新,以便使人理解,人乃是真理或者至善的主体,是三一上帝的形象,以便把人带往至上的智慧并达至对神的享有。因此,托马斯关心的是人的错误判断,而奥古斯丁关心的则是人完全错误的心灵态度,即意志。

由是观之,奥古斯丁和托马斯坚持了不同的路线,前者走的是意志主义道路,后者是相对理性主义的道路。在这一点上,我们发现,H. Boeder和E. 吉尔松的观点是较为一致的。吉尔松在其《中世纪哲学精神》中指出:“托马斯立足于波埃修的理智主义和邓·司各脱的意志主义之间。同波埃修一样,托马斯认为一个自由意志的行动是一个自由的判断,但他会加上:(所谓自由判断)。因为本质上那是一个意志所要的行动,而不是理性判断的行动。同邓·司各脱一样,托马斯承认,自由本质上属于意志,但他拒绝在定义自由意志时忽略实践理性的判断,而后的出路乃终结于意志的选择。就质料而言,自由乃是意志的事业;就形式而言,自由意志乃是理性之天职。”^①吉尔松对中世纪的自由观给予高度评价,他说:“基督教的自由观在本质上虽然是宗教性的,但对于理解哲学上和道德上的自由意志问题,却有深刻的影响。”^②

我们认为,奥古斯丁对愚拙之人心中的傲慢与恶意(没有上帝)的批判要比托马斯的批判更深刻。从证明的目的和必要性来看,也要比后者更基础和正统,这是两个不同时代的历史任务的差异使然。

第二节 上帝的预知与人的自由决断

如前所述,恶的起源问题在《论自由决断》一书中占据着突出位

^① E. 吉尔松:《中世纪哲学精神》,沈清松译,台北:商务印书馆2001年,第284页。

^② 同上书,第286页。

置。我们在第二章第二节中就已经初步分析了奥古斯丁在该书第1卷中对“恶行缘由”的探讨。那时他就已经指出，“恶来自意志的自由决断”，恶行的实质是背离不变的善、趋向可变的善，或者是背离永恒之事，趋向世俗之物。然而，问题依然存在，因为自由意志来自上帝，上帝是意志的根据，这也是我们在第三章中着力分析的。奥古斯丁在卷2着重论述了自由意志的合法性，特别是论证了自由意志的善与尊严。

一 问题的意义

在我们对卷2的分析中，我们重点探讨了奥古斯丁对意志和上帝之间的形而上学的内在一致性，这是起点和终点的一致性，即上帝创造和世界得救的一致性，是封闭的。

但是，奥古斯丁的《论自由决断》的重点其实并非昭示这种一致性，而是再现其“不一致”，即世界是善的，为什么会产生恶？世界、意志和上帝之间究竟是何关系？他探讨的是开放性的自由意志及一个由可变的意志开出的一个可能性的偶在性的世界。

和奥古斯丁一样，我们也在不同的地方，从不同的角度出发探讨了恶的起源，《论自由决断》第2章第2节是欠充分的，那是因为卷1在结尾部分只是给出了回答，恶的起源之所以是难题，在某种意义上说，就是这个回答而起，因此，在第2卷和第3卷中，奥古斯丁无非就是解决这一难题而已。

本章第一节我们着重从智慧与愚拙的对立出发，探讨了人的恶意的实质，说明上帝证明的必要性。现在，我们则要围绕第3卷开头几章，展开奥古斯丁对本是善良的意志为何会发生错误的移动——背离活动之原因分析。

奥古斯丁在卷2的最后两章中再次提出了罪的问题（和卷1的恶的起源问题相呼应），罪就表现为意志对不变之善的背离，因此表现为对上

帝的背离,并且表现在“意志向可变的善的趋向”^①。意志背离上帝的活动(移动)不可能源于上帝。它只是“背离无(defectus ex nihilo)”^②。这里的“无(nihilo)”不是虚无,而是上帝的道和圣言,正如上帝的创世是“无中生有(creatio ex nihilo)”一样,上帝创世是从自身出发进行创造,不假外物,因此上帝的创世是绝对的自由创造。所以,“背离无”就意味着背离上帝,忤逆上帝的意志。

既然这背离是出自故意,它就被置于我们的权能之下,受我们控制。对人而言,安全(自由)就在于决定其生活本身的这种意志的权能。奥古斯丁说得很好:“既然那移动是自愿的,它就在我们的控制之下。若你畏惧它,就不会意愿它;而若你不意愿它,它就不会存在。拥有一种生活,其中你不意愿的事都不可能发生,这不是最大的安全吗?”^③

这就是说,奥古斯丁否认心灵的这种背离运动是出自本性(natura),因为真正有尊严的心灵的一切活动都出自自愿,这是我们可以对意志活动进行归责的根据。正如奥古斯丁所说:“若运动是出自本性或必然而存在,它就是不可指责的了。”^④

现在的问题是,既然心灵的背离是可指责的,那么,这一运动的原因是什么?它是谁的运动呢?

这个问题构成了第3卷的“罪恶起源论”的主导线索。

非常有趣的是,奥古斯丁以石头的自由落体运动为例,说明本性的(自然的、物体的)运动和意志运动的区别。他认为,石头的降落是自然的运动,而心灵的背离活动“不同于石头的自然运动”,它是非自然的(不是出自本性)运动,因为“只有心灵自己的意志才能使它成为贪欲的奴隶”,“意志从喜爱造物主转向喜爱其造物这一运动属于意志本身”^⑤。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章19节53。

② 同上书,卷2,章20节54。

③ 同上。

④ 同上书,卷3,章1节2。

⑤ 同上。

他认为,意志的运动属于意志,石头的运动属于石头,在这点上二者是相似的,但二者的不同更根本:“石头无能力阻止其下落运动,但意志只有在自己意愿如此时,才抛弃更高的而爱更低级的事物。”^①二者的区别是自然的和意志的区别。奥古斯丁始终从意志的这种运动是可指责的这一立场出发,论述罪恶的起源。既然它是可指责的,那么,该谁承担罪责呢?

奥古斯丁强调意志的“本己”特征。“我有一个使我趋向喜爱某物的意志。如果我借以选择或拒绝的意志不是我的,真不知什么叫做我的。如果我用我的意志行恶,除了我自己,谁当负责呢?善的上帝造了我,而我除非通过我的意志不能行善,所以很清楚意志是仁慈的上帝赐予我让我行善的。”^②

这里的问题是,如同第2卷中所证明的,意志本身的根据就是上帝,作为上帝给予的礼物,意志本是用来行善的。善良意志之背离上帝的恶行的缘由却和上帝无关,而是人的意志决断。

二 上帝的预知和人的自由

人的心灵本有决断能力(可变的),这一点也是上帝预知(*praescire*)了的。“因为上帝预知了始祖会犯罪”^③。现在的难题是,上帝预知一切未来之事,我们犯罪是出自意志,不是出自必然这两种观点是否矛盾?^④或者,既然上帝预知了一切,始祖要犯罪,人如何能够自由?这里的问题说穿了,就是上帝的预知和我们的自由决断是否矛盾?

奥古斯丁的精彩解答是这样说的:“上帝预知他引起的一切事,但并

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章1节2。

② 同上书,卷3,章1节3。

③ 同上书,卷3,章2节4。

④ 同上书,卷3,章3节6。

不引起他预知的一切事。”^①这的确是奥古斯丁的独特思想。因为一方面他无疑承认，上帝预知一切未来之事（因为上帝是全知的创造者），另一方面，奥古斯丁也认为，意志就在我们的权能之下。他有一句经典的话：“尽管上帝预知我们将来意愿什么，但这并不意味着我们不以意志意愿。”^②也就是说，上帝的预知和我们的意志决断不矛盾，二者是统一的。那么，我们该如何理解这一点呢？

除非上帝的预知(*providentia*)^③，无物能够产生。也就是说，上帝预知他引起的一切事，一切都在他的神意(永恒法)的支配之下。比如，上帝预知人将来的幸福，但并不意味着人将违背自己的意志而有福。“上帝的预知，甚至近日便确知你将来的福，却并不取消你要有福的意志；同样，你可指责的意志也并不仅仅因为上帝预知你将有它而不再是这一意志。”^④上帝预知一切，但不预定(决定)一切，人之被给予意志是上帝的恩典，但恩典并不取消其自由决断。人作为上帝创造的作品，就是要靠意志的决断过上正当的生活，这也是上帝赋予人善良意志的原因。因此，背离的行为不是来自上帝的预知，而是来自意志的自由决断。这和卷1末尾的结论是吻合的。

奥古斯丁反复强调，意志之所以是意志，乃是因为它在我们的权能之下。“如果意志不现在我们的权能之下，意志就不会是我们的意志。既然它在我们的权能之下，我们就是自由的。”^⑤

“上帝预知他引起的一切事”，包括他预知我们拥有自己的意志，“但并不引起他预知的一切事”，意味着将上帝的预知(神意)实现出来，要靠我们的意志决断，二者不但不矛盾，反而构成了造物主和受造世界(包括人在内)的完美秩序。人的意志活动虽然发生了背离，因此产生了恶行，

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷3，章4节11。

② 同上书，卷3，章3节7。

③ 在第1卷中，奥古斯丁认为预知就是神意，是永恒法。

④ 同上书，卷3，章3节7。

⑤ 同上书，卷3，章3节8。

但这恰恰为惩罚的公义提供了依据。如果没有人的自由决断,上帝的奖善惩恶就不是公正的了。

所以奥古斯丁澄清说:“上帝也不强迫人犯罪,即便他预见他们将以自己的意志犯罪。”^①这说明,奥古斯丁坚持意志的背离是出自意志本身的自由决断,而非出自必然。“上帝不是恶的原因,而是公义的报应者。”^②上帝预知罪恶,但不引起罪恶,所以,他的惩罚是公义的。

奥古斯丁在论述了上帝的预知和意志的自由决断的一致关系,澄清了罪恶来源于意志的决断而非上帝这一问题之后,接下来又强调了意志之于人的价值。他反复强调,拥有意志的心灵在受造世界中的地位是“万物之灵”,并不因为它犯了罪就不再优异。他的名言是:“那以自由意志犯罪的受造者,总比那只因没有自由意志而不犯罪的受造物更完美。”^③一个拥有意志的灵魂,即便犯了罪,仍不失其灵魂的卓越。人不会因为犯罪就使灵魂失去了向善的自由意愿(尽管能力已经丧失),自由意愿是灵魂之为灵魂的根据。“灵魂总优于有形之物。有罪的灵魂,无论如何堕落,总不会变为有形之物;它永远都是灵魂。”^④人作为有罪者始终保持了自由意愿(绝对性),不仅魔鬼诱导人犯罪时靠说服(*persuasio*),而非靠强迫(*per vim*),上帝也珍视人的自由意愿,他将恩典赐予人时也不是靠强力,所以,人的犯罪不是被迫的,而是自发的^⑤。

奥古斯丁在谈论意志和灵魂的内在关联时再次论述了理性之于心灵的独特价值。他认为,人的灵魂受意志支配产生的罪才当被问责,出于本性(自然)的非意愿的罪(过错),属于因原罪而来的惩罚(比如无知、无能等),充其量是第二种恶。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章4节10。

② 同上书,卷3,章4节11。

③ 同上书,卷3,章5节15。

④ 同上书,卷3,章5节16。

⑤ 吴天岳:“恶的起源与自由意愿”,载于彭小瑜、张绪山主编《西学研究》(第1辑),商务印书馆2003年,第107页。

正在这个意义上,他区分了理性(ratio)和习惯(usus)。他认为,“理性的评价是一回事,习惯是另一回事。理性依据真理之光进行判断,以便正确判断较小的属于较大的。而习惯受相宜的习俗(conuetudo)左右,所以常把被真理显明为低下的判为更有价值的。”^①也就是说,当灵魂受本性驱使而非意志的控制时,往往是习惯在起判断作用,这时理性丧失了应有的作用,限于“无能”的境地,这恰恰是因意志决断而犯罪带来的公义的惩罚。奥古斯丁对于这种无能状况也给予较为详细的分析(前面已经论述),特别是在解释灵魂起源的四种看法时进行了充分的阐明。

他认为,关于灵魂起源,有四种看法:“(1)来自生殖;(2)在每人出生时分别受造;(3)它们先存在于别处,由上帝差遣进入新生之人的身体;(4)它们自己选择进入身体。”^②奥古斯丁主张,不要轻易相信任何一种意见,他认为重要的是接受人的现实的罪恶的生存处境,明白这是上帝公义的惩罚。我们的行为是因自由意愿而起,但受惩罚还是受奖赏则由“隐秘的神意”决定。

因此,“我们的意愿是自由的,但所意愿的对象给予我们的方式却是神秘的、不由自主的,并不在我们的权能之内。”^③

总之,奥古斯丁对上帝的预知和人的自由决断的论述,旨在强调上帝是善的,自由意志来源于上帝,因此也是善的。虽然上帝预知了意志的背离,但没有强迫人背离,背离是自由决断的结果。

三 上帝证明的必然后果

在奥古斯丁看来,上帝证明的目标不仅要揭示傲慢和恶意,证明上

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章5节17。

② 同上书,卷3,章21节59。

③ 参见吴天岳“恶的起源与自由意愿”,载于彭小瑜、张绪山主编《西学研究》(第1辑),商务印书馆2003年,第108页。吴天岳对奥古斯丁《自由决断》卷3章25节74的翻译比较符合拉丁文原意,参见《独语录》中文版的翻译:“我们能掌握自己接受或拒绝我们看见的任何东西,但我们看见什么则由不得自己。”参见奥古斯丁《独语录》,成官泯译,上海社会科学院出版社1997年,第210页。

帝的预知、预定不是恶的原因,恶起源于意志的自由决断,而且,正因为如此,上帝证明必须揭示出这一必然后果,上帝不可冒犯,上帝应受赞美。凡是滥用自由意志,忤逆上帝的人必然要冒犯上帝,在心中说“没有上帝”。奥古斯丁通过揭示上帝证明的必然后果,旨在警醒世人:上帝是至善,他不可冒犯,应该受到赞美。

根据已经完成的证明所做的回答(卷2—卷3),心灵以意志的尊严荣耀了上帝,正如整个证明所显示的那样,奥古斯丁的兴趣并不在于只是证明上帝的存在(有上帝),而是在于使人们注意到上帝的神圣和卓越(上帝是怎样一位上帝)。通过揭示存在着某种比我们的心灵和理性更优越的东西^①,上帝的尊严得以证实。上帝是一种实体,作为不可改变地显现的真理包含了一切真实的东西,此外还以分级的方式把其智慧和数目的法则镌刻在所有隶属于它的自然物(实体)之中^②。

奥古斯丁以意志的尊严彰显了上帝的尊严,上帝是神圣不可侵犯的,即便发生了意志的误用导致了恶行。他始终认为,我们从对不变真理——上帝的神圣认识中显露出极大的喜乐。他是这样赞美的:“我们都平等共同地享受真理,它的宝库丰富,毫无缺乏。它欢迎所有爱自己的人,其中并没有基督,它属于所有人,对每个人都是忠贞的。”^③因此,真理是为所有人完整纯洁存在的。

如果喜乐一再重新显露,那么,这不是因为证实了上帝存在,而是证实上帝怎样存在。无论何时何地,无论任何事物,都无法损害真理的美,哪怕是更低级事物的美。“然而,真理和智慧的美,阻止不了人享有它,只要有坚定意愿。无论来的人是多少并且有多拥挤,它都不会时过境迁,黑夜遮挡不了它,阴影隐藏不了,身体感官知觉不了它。”^④总之,上帝

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章13节35。

② 同上书,卷2,章11节31。

③ 同上书,卷2,章14节37。

④ 同上书,卷2,章14节38。

不可冒犯。

接下来奥古斯丁还要揭示的上帝证明的另一个必然后果就是，上帝应受赞美。

如前所述，奥古斯丁的批判表明，人的作恶阻挡了人追寻真理的道路，甚至使人与真理分离。人的作恶一方面是与生俱来的，从原罪遗传而来，因而是先天的，另一方面是一种获得性的恶（本罪或者主动作恶），因而是后天的。奥古斯丁对作恶的这种二重分析无不具有辩证的意味。在任何方面看，人的作恶都是一种行为，总是已经并且一再是一种“恶行（male facere）”。归根结底，人的作恶来自于人对上帝的背离。奥古斯丁所做的上帝证明就是要表明上帝存在和上帝怎样存在。总是已经失去理智的人应该明白，究竟谁才是他自己真正更好的主人，到底是作为至善的上帝（正如他对这个在耶稣基督的谦卑中已经知道的那样）还是上帝的敌手（正如他通过其傲慢已经使得每一个人的心灵陷于桎梏，即蒙蔽状态）。

如果人们弄清楚了上帝存在并且是真实至上的，那么，心灵（mens）的蒙蔽状态就被打开了。随之而来的又是一种行为。为什么是一种行为呢？按照奥古斯丁的理解，因为“记忆、理解和意志作为心灵的三个基本要素总是处于活动状态”^①。上帝存在，而且在我们的心灵之上，这种认识使意志正好指向这一至善。人心灵的行为就根据这一至善变化。于是，它就成了一个关于上帝的赞美。这种赞美对应于人的行为，即对应于他的三重行为：他过去的行为、当下的行为和他允诺的将来行为^②。

上帝证明已经表明：“真理是稳固不变和最完美的”，“确有上帝，且他的存在真实无上”。^③ 从已经证明的真理之神圣性中，《论自由决断》中

① 奥古斯丁：《论三位一体》卷 10，章 4 节 17，周伟驰译，上海人民出版社 2005 年，第 278 页。

② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 98.

③ 奥古斯丁：《论自由决断》卷 2，章 13 节 35，章 15 节 39。

的其他问题都可以找到其答案。在第3卷中,奥古斯丁就集中论述这个问题:“意志的背离运动究竟来自哪里”?并且对原罪的惩罚“是否可以和上帝的公义联接起来”?奥古斯丁一再阐明,“不能谴责造物主”^①。因为他“不欠任何人”,他毋宁永远都是给予者:“但上帝不欠任何人东西,因为他无偿地提供一切。(Deus autem nulli debet aliquid, quia omnia gratuito praestat.)”^②

奥古斯丁在第2卷完成了上帝证明之后,第3卷几乎完全是赞美三一上帝的神圣及其创造的世界,因为世界作为最有秩序的世界证明了上帝的神圣,并且因此以这种方式赞美了上帝。

理性地看,《论自由决断》第3卷也是对上帝的崇高和上帝创世的崇高的唯一赞美。之所以理性地看,因为奥古斯丁自己在第2卷末尾说,他认为越过罪恶的起源再继续讨论完全是不必要的,也就是说,他的限定是“罪恶的起源”,这是他再次对该书主旨的强调。《论自由决断》是反对摩尼教的善恶二元论和外物决定论,而不是反对贝拉基主义的自由主义和取消恩典的论点。完成后一个任务是神学家的奥古斯丁的护教使命,而前者无疑是理性主义的奥古斯丁,是希腊哲学的遗产对奥古斯丁的效应。他利用新柏拉图主义的思想克服摩尼教二元论,同时完成内在化转向,由外物决定论转向内在决定论,把恶的起源归于人的自由决断,从而使道德的归责问题有了根据。罪恶来自于人的自由的意志决断,这一讨论无疑是理性的探讨,而且对后世哲学产生了持久的广泛的影响。至于罪恶的克服,要靠上帝的恩典这一回答方式其实奠定了奥古斯丁在神学阵营内部的正统地位。正如 Neumann 总结的那样:“尽管如此,当奥古斯丁在第3卷中讨论其他问题时,他只不过是為了使回答和对上帝尊严的赞美与具有完美秩序的受造世界的赞美相结合。”^③

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章1节1,章19节53,章16节46。

② 同上书,卷3,章16节45。

③ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 135.

奥古斯丁在《论自由决断》的末尾,再次使上帝的尊严(神圣不可侵犯)成为主题,正如它已经特别通过基督的救赎行动显现给人了。而人们所期待的对这一具体的救赎行动的反应只能是一个具体的行动。奥古斯丁说:“……我们愿意怀着如此炙热的爱依附于我们的救主(adhaeremus)并且愿意被他如此伟大的光明拖到他那里去(in eum rapiamur),以至于来自低等事物(即洞穴)的任何幻觉都无法使我们的注意力从高等事物移开……”^①

Neumann 指出:“这种具体行动就是奥古斯丁的上帝证明,这种证明开辟了通往不变真理与智慧的攀登之路。智慧的喜乐就是‘永恒之光的喜乐’。”^②

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷3,章25节76。

② 同上书,卷3,章25节77。



第五章 上帝证明与心灵转向

我们前面已经分别论述了恶的起源、自由决断、上帝证明及其必要性与后果,涉及的问题依次是:恶的问题、自由意志问题、上帝证明和自由意志的必然联系、恶意的实质等。本章我们以《论自由决断》第2卷的文本为据,围绕奥古斯丁对上帝如何存在这一核心问题进行的理性解答,展开奥古斯丁的“神证”过程,同时揭示心灵的两大转向及其契机。我们试图通过较为详细和完整的分析,揭示其中蕴含的丰富哲学思想。

第一节 概论

一 讨论的基础、目标与方法

上帝证明的核心内容和任务就是要使自由决断问题通向理性的根据,即自由的意志决断和理性根据的关系问题。而理性的根据就是目标、真理、三一。在这个问题上,奥古斯丁毫无疑问坚持了他自己一贯的“有前提的”哲学立场:信仰在先,而且信仰是一门知识(*scientia*)。“有上帝,而且是真的和至善的”,这是奥古斯丁所有思想的前提,是不允许怀

疑的。

尽管如此,奥古斯丁依然认为,这一“信仰”需要理解。“信仰寻求理解”就是他的思维方式,也是其神证论的目标。他要让人们明白上帝存在,尤其明白上帝如何存在的方式。

在奥古斯丁看来,我们不仅要信仰这种作为信仰的知识,而且应该去理解这一信仰知识。这样做的目的在于:其一,为了满足自己理性的欲求^①;其二,为了使不信仰启示知识的愚拙者可以被理性定罪,因为他在其心灵的冥顽不化中不愿意相信借助理性意志可以理解的东西。因此,在卷1中,奥古斯丁在探究恶的起源时引入了对学习和学说的探讨。

为了实现对被信仰知识这一真理的理解,学习和学说就是必须的。关于学习和学说(*discere* 和 *disciplina*),奥古斯丁如此定义:学说是一种善,而学习只能针对善,即旨在通过学说传授的知识(*scientia*)。相反,罪人不可能被“教导”,恶行也不可能被“学习”,因为谁要是教人们作恶,那他事实上就不是教师,而是恶人了^②。谁要是学习作恶,那他事实上就不是学生,而是一个转而背离学说(问)的人了。

奥古斯丁在卷2中这样说:“根据我们共同认定的那个真理的内在准则进行判定(*secundum illas interiores regulas veritatis quas communiter cernimus*)”^③。正如 Neumann 所言,“奥古斯丁承认的仅仅是最严格意义上的学说(问)和学习的积极含义”。^④ 学说(*disciplina*)具有知识(*Wissenschaft*)的含义,更确切地说,在这种情况下具有理性知识的含义。而学习(*discere*)意味着心灵(*mens*)在对至上理性(*summa ratio*)的顺服中的训练(*Bildung*)。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章2节5;卷2,章2节5。

② 同上书,卷1,章1节2—3。

③ 同上书,卷2,章12节34。

④ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 101.

学习的目标是发现真理,在本质上就是寻求。心灵自知依赖于真理,它意愿真理为自己显明。寻求的真理就是已经被信仰的真理,即三一之真理。研究就在确定性中开始,确定那总是被理解为三一的上帝将在寻求中帮助我们、扶持我们。正如奥古斯丁所说:“因为上帝帮助我们,他使我们理解我们所信的”^①,正如经上的话“除非信仰,否则你们无法理解”^②。这种确定性源自信仰,信仰已经知道,上帝帮助我们,因为他是援手,他本身就是将使我们理解我们所信的人。

在奥古斯丁看来,在我们能够从根本上讨论自由的意志决断问题之前,我们必须已经拥有了关于信仰的知识,明确这一点是十分重要的。换句话说,信仰在前,理解在后,自由意志决断的问题发生在信仰知识之后。这是奥古斯丁所奠定的“信仰寻求理解”的中世纪哲学基本范式。同样的情形适用于上帝证明,即引领决断自由直达其根据的上帝证明。自由决断和根据,理解和信仰在整个哲学史上竟然也是被奥古斯丁第一次主题化了。H. Boeder 指出:“正是奥古斯丁构想出这种信仰知识——本质上就是新约的信仰知识。”^③

信仰知识为讨论方法提供了可信的合法基础:“因为我们深知我们处在先知描述的境地:‘除非信仰,否则你们无法理解’。”^④

离开了对启示的信仰,《论自由决断》中所要求的理解就不可能完成。信仰是理解的先决条件,在信仰-理解模式中,不仅要求无信仰者信仰,而且要求信仰者理解。

在第2卷的证明展开之前,奥古斯丁再次借助信仰-理解这一模式直接接受了以赛亚书中的话(除非信仰,你们无法理解),奥古斯丁在开

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章2节4。拉丁文是:Aderit enim Deus et nos intellegere quod credidimus faciet。引自米涅编拉丁文本。

② 《圣经·以赛亚书》7:9,和合本译文是:假若不信,你们便不能立稳。

③ H. Boeder: *Topologie der Metaphysik*, S. 238ff. 参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 122.

④ 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章2节4。

始真正的提问之前就在第1卷通过这句话为其讨论的方法进行了辩护。为了阐明信仰性的思想和认识性的理解之间的差异,并且为了再次指出必要的步骤,他说:“因为除非相信是一回事,理解是另一回事,而且,即便我们渴望理解伟大和神圣的事,但如果我们开始时甚至可能都不信仰,那么,先知的話‘除非你们相信,否则你们就无法理解’都是徒然(*frustra*)。”^①他指出,这种旧约中的命令在新约中以变化了的和更尖锐的形式向人提了出来。他是这样说的:“同样,我们的主自己首先以言词和行为敦促那些他召叫得救的人去信仰,但随后,当他说到他将给予信徒的恩赐时,他并没有说:‘嗨,信仰吧,这就是永生’,而是强调:‘认识你,真神,认识你所差来的耶稣基督,这就是永生。’”^②耶稣基督首先通过道言和行为勉励人去信仰;其次,耶稣敦促人去认识自己。虽然信仰先行,理解随后,但信仰若无理解的加入,便是空信。同样,他把信仰叫做寻找,把对信仰的理解叫做找到。^③

奥古斯丁一边阐明这种认识的方式和方法,一边再次强调其必要性。他这样写道:“因此主给信他的人说:‘寻找吧,你将寻见’,如果人们相信的东西是他不知道的事,并不能说是找到了,而且,一个人事先不相信他后来应该知道的事,他就无法找到上帝。”^④这样一来,奥古斯丁所选择的讨论方法就不是任意的,而是有要求的。这种方法的奠基(*Fundierung*)是在新约的知识中完成的,更确切地说,是直接在开始决定性的证明步骤之前完成的。

彻底的遵从就是真理之思的藏身之所。奥古斯丁是这样解释的:“因此我们要遵从(*obtemperantes*)上帝的命令,并且不断地勤奋寻求,因为我们按照他的告诫寻求的,倘若在今生能够被我们寻见,我们也将

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章2节6。引文依据米涅编拉丁文本翻译。

② 同上书,卷2,章2节6。

③ 参见拙文“信仰是赞同的思考”,载于《世界宗教文化》1998年第1期。

④ 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章2节6。引文依据米涅编拉丁文本翻译。

通过他的指示寻见。”^①

在证明过程中,信仰之思强调自己是理解性的认知,它对真理的依存同时就是其最高的自由。奥古斯丁强调,思想的自由就在于对真理的服从,因为正是思想对真理的依存使之通向所寻求和渴望的真理。这样,人们就已经意识到,这种依赖性就已经被镌刻在心灵之中了,因而是完成具体证明步骤中的判断之唯一被许可的同时被确定的准绳。奥古斯丁以思想对真理的依赖性来廓清真理与自由的关系,这种廓清具体反映在他的证明之中。

二 上帝证明的紧迫性

如前所述,上帝证明之所以必需,是因为必须驳斥“没有上帝”这一谎言,这是愚拙者对启示知识的反对。为了维护启示知识,进而维护对它的信仰——信赖,必须消除讨论开始时已经说过的那个怀疑:上帝是恶的原因吗(卷1开头)?因为第1卷的结论——恶行来自于意志的自由决断^②,还不能消除这一怀疑,因为让人生疑的问题是,人可能借以转而为恶的决断自由能力究竟是否与上帝是绝对的善这一学说相矛盾?

这种对上帝的善的怀疑事实上来自这个在心中说过的“没有上帝”,并且暗示,心灵还处于蒙蔽状态或者,心智(*cor*)还处于昏暗之中,即盲目无知状态,而通向上帝的心灵之路就在如下的阐述中被揭示出来。

初始问题——上帝是恶的原因吗?

埃乌迪乌斯的追问“请你告诉我,上帝究竟是否是恶的原因”不仅开启了《论自由决断》的运思,而且一直贯穿全书。不过,其咄咄逼人的挑

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章2节6。引文依照米涅编拉丁文本翻译。

^② 同上书,卷1,章16节35。

衅气势直至第2卷中作为中心思想的上帝证明中才被彻底压伏。讨论开始于对恶的原因这一概念的阐明,对学说(问)和理解的界定。据此,第1卷的首要问题就被提出了:我们缘何作恶?

在讨论埃乌迪乌斯提出的问题“请告诉我我们缘何作恶”(见本书第二章)之前,就对分析的方法(从信仰到理解)做出了解释。上帝的定义(认为上帝是最好的)就在进一步研究之前提出,整个问题分为两个子问题。

1. 什么是恶行?

奥古斯丁举了三个恶行的例子:(1) 通奸;(2) 谋杀;(3) 渎神。判定罪行时产生的困难引导着人们对法律的注意(永恒法与世俗法)。

奥古斯丁的回答是:一切恶行都是“忽视心灵赖以愉悦、心灵通过自身理解和(爱)不能失去的永恒之事”^①。

2. 我们缘何作恶?

一个如此有序、有德行的心灵是不可能被战胜的(既不能被更低级的东西战胜,也不能被更高级的东西战胜),如果心灵不依赖智慧,那么,情欲的暴政就会在人的内心肆虐。^②

接下来是对意志、尤其是善良意志的讨论。“善良意志就是我们借以渴求过上正当高尚的生活并且达至上智慧的意志。”^③

善良意志是大善。这要通过培养明智、勇敢、节制和正义四枢德来特意加强^④。奥古斯丁说到这四种德行时指出,它们通过意志“住在我们的心灵中(*animum nostrae incolent*)”^⑤。

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章16节34。

② 同上书,卷1,章10节20,22,23。

③ 同上书,卷1,章12节25。拉丁文是:*E. Quid est bona voluntas? A. Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire.* 见米涅编拉丁文本第1234页。

④ 同上书,卷1,章13节27。

⑤ 同上书,卷1,章13节29。

谁“以正当生活为乐(diligit)”^①,他同时就是热爱(amat)这种区别(两种法律的区别),因此热爱区别之根据就在其中的秩序,即永恒法,它“不可动摇地规定了:功德(meritum)在于意志,但是在幸福和不幸中存在着奖与罚”^②。

奥古斯丁对这一问题的著名回答就是:人们作恶是“出于意志的自由决断”^③。

上面我们简要回顾了奥古斯丁在卷1中关于恶的起源的思想进程。可是,卷1中依然存留一个不能忽视的问题:上帝是我们恶行的原因吗?这个问题是“恼人”的。奥古斯丁虽然对该卷开头的那个怀疑——上帝也许是恶的原因从两个方面加以驳斥:其一,根据信仰知识——上帝是善的;其二,根据证明——任何人的恶行都来自其意志决断。可是,怀疑现在却在加深,猜测出现了,可是上帝很可能——以甚至可以说是阴险的方式——是人的恶行的原因,因为它作为造物主给了人意志的自由决断(*liberum voluntatis arbitrium*),并且给了人犯罪的能力(*facultas peccandi*)^④。

在《论自由决断》卷1的末尾,正是这个怀疑(而非卷首的怀疑)表明,上帝存在(特别是真的和至善的存在)的证明是必需的而且是紧迫的,这就导致了整个卷2的证明(工作),而且说明,上帝证明和自由意志的联系是必然且必要的。

三 上帝证明的次序、问题及视域

(一) 上帝的存在是至真的

自由意志的必然性(必要性)基于以下两个事实:

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章15节31。

② 同上书,卷1,章14节30。

③ 同上书,卷1,章16节35。

④ 同上。



其一,自由意志对于过正当生活是无条件必需的;
其二,若无自由意志,上帝的惩罚就是不正义的。^①

(二) 否认上帝的危害——动摇信仰

否认上帝的本质在于愚拙之人的无智慧,他们不愿相信,而是希望了解。按照信仰,上帝的权威是不可冒犯的。如果意志作为某种为人的本质所特有的东西,是这个其权威不可冒犯的上帝的给予物,那么,它必然在其被给予的方式上,准确地说,以其自由决断的能力而言是善的。^②意志这种被给予的善的不确定性(即可能为善,也可能为恶)就导致如下问题:这种被给予物(意志)究竟是否为上帝给予?^③

奥古斯丁在“神证”问题上强调指出,关于上帝的知识虽然是来自信仰的知识,但却不是来自直观的知识。埃乌迪乌斯在回答奥古斯丁的问题——“你至少确知上帝存在吧”时也说:“即使这一点,也不是靠着直观,而是凭借信仰确知的(*etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum*)”。于是,无信仰的愚拙之人对三一上帝的确定性的怀疑就显现出来了,即“愚拙之人在其心里说,没有上帝”。愚拙之人虽然不愿相信,但却要知道所信的,因而,这种“要知道”就导致了对上帝的存在进行证明。埃乌迪乌斯说,“因为我想知道并理解我们所信的”^④。

卷2的总问题其实在第3章第7节才交代为前后相关的三个问题,即仅仅因为犯罪的意志自由是上帝给予的这一困难导致了三个问题:首先,上帝的存在(Dasein)是怎样显明的?其次,一切就其性质而言是善的事物,究竟是否来自上帝?最后,自由意志是否该算作善?(*primum, quomodo manifestum est Deum esse? Deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona? Postremo, utrum in bonis*

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷1,章1节3、5、7。

② 同上书,卷2,章1节4。

③ 同上书,卷2,章1节5。

④ 同上。

numeranda sit voluntas libera?)^①

这三个问题不仅是卷2的中心问题,而且是整个《论自由决断》中的核心问题,它不仅从根本上解决了人的自由意志和上帝的关系,而且与恶的起源问题和上帝的正义问题都有关系,因为“一旦回答了这些问题,上帝是否该给人自由意志的问题(自由意志对于正当生活是无条件地必需的,若无自由意志,上帝的惩罚就是不正义的)就昭然若揭了”。其中,对第一个问题的回答在卷2中就构成了奥古斯丁“神证论”的基本轮廓,形成了完整的“上帝证明”,在三个问题中居于基础地位,甚至在整个《论自由决断》中都处于核心的地位。^②

这个上帝证明分两大阶段进行,形成了两大视域:

1. 从人的存在出发进行证明;
2. 从人的内在性出发进行证明。

第二节 内在证明与心灵的内在化转向

这是能够证明奥古斯丁心灵转向的第一个环节,即由外向内的转向。在奥古斯丁那里,告别外物决定论,实现心灵的第一次转向——内在化转向的真正契机和根据就是意志的自由决断,因此,他从人的存在出发进行的证明,其必然成果是剥离出“内在性”这一具有深远意义的哲学概念。

一 心灵的内在化转向

奥古斯丁首先提出了一个三级性的生存论系统:存在、生命和理解(*esse/vivere/intellegere*),他首先从人的形体性、躯体性、自然性的存在事实出发,他把人的存在看作是“自明的”起点。他说:“你自己存在

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章3节7。

^② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 113.

吗？或许你甚至害怕在这一点上犯错误，但除非你存在，否则你显然不可能犯错误。”^①一个犯错的人，就他犯错而言，是存在的。所以，人的存在(esse)是一个自明的起点，是第一个生存论环节(事实)。一个明白其存在的人(自身认识)同时有生命(在活着)，因为如果没有生命(活着)，他就不可能认识其存在。这就导出第二个生存论环节(事实)：生命(活着)。

从人的存在和生命(活着)这一显明状态就推出了第三个生存论环节(事实)：理解。因为人若不理解，他就无法认识到他存在和活着这一显明状态。存在、生命(活着)和理解这是一个由低到高的生存论秩序。因为理解是三个环节中“最优越的”。同时，这是人之生存论秩序中由外到内的次序。理解之所以居于优先地位，是因为理解包括了存在与生命(活着)，其“优越”之处还在于：理解是人区别于他物的标志，是由外在性向内在性跳跃的关键和契机。

首先，理解区别于单纯物质性的东西，如只是一块仅仅存在着的石头或者尸体；

其次，理解区别于一般的动物，因为动物只是存在、活着，但缺乏理解，惟独人既存在着、活着且理解着。^②

奥古斯丁描述了理解在这种生存论环节中的优越之处，进而突出了人的理性这一尊严和确定性，然后继续讨论了人类理解之路：外感觉、内感觉和理性。他通过对人类理解之路的分析阐明人的本质，即阐明人之为人的标志就是理性。

二 人类理解之路

人类理解之路的起点是外感觉。外感觉是人进行感知的个别感官

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷2，章3节7。参见拙文“Si fallor, ergo sum——奥古斯丁对希腊哲学的批判与改造”，载于《哲学研究》1998年第10期。

^② 同上书，卷2，章3节7。

活动,外感觉(*corporis sensus*)包括视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉这五种身体官能。因此,外感觉其实就是人的身体感知,对有形之物的感觉,如视觉的对象是“一切物体对象”。

外感觉虽然可以对个别的各自的物质对象进行感知和区别,但对个别感官本身无法进行判别,更无法进行联接,因为有些对象只需一个感官知觉,而另一些则需要几种感官的共同知觉,而且我们无法靠这些感官确定什么东西只属于一种感官,而什么东西则为几个感官共同知觉,要“确定”这一点,只能靠“内感官(*interior sensus*)”。

内感觉的存在要靠理性才能证实,但内感觉并不是理性本身。奥古斯丁说:“内感觉本身既不是视觉,也非听觉、嗅觉、味觉或触觉,它是统帅它们的另一种东西。虽然我说,我们是通过理性理解这种感觉,但我们不能将它等同于理性本身,因为显然动物也具有它。”^①动物能感受到什么对它们有害,什么对它们有利,从而实施其趋利避害的行为。当然,理性也依赖内感官“把握外感官传达给我们的东西”,否则,“我们是不能有知识的”。^②

然而,理性毕竟和内感觉不同,它是人特有的。人的理性(*ratio*)胜过外感觉和内感觉,因为只有人才具有概念思维的能力,人能根据其理性进行区分、定义和列举。例如,从物体对象到理性的认识道路就是:颜色、视觉、内感觉、理性。

值得我们注意的是,奥古斯丁把上述两个序列结合起来进行比较考察,进而强调理性及其理解的优越地位。

外感觉作为人类理解之路的起点,和单纯的“存在”这个环节相比,其等级要更高些,因为外感觉的对象是一切物质性对象,属于单纯“物”的领域,相反,外感觉本身却属于生命(活着)领域^③,生命是更高等级的

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章3节8。

② 同上书,卷2,章3节9。

③ 同上书,卷2,章5节11。

东西,它借着生命而同时拥有了存在。

内感觉也属于生命这一类,但比外感觉更高级,它是对外感觉的感知。所以奥古斯丁认为,内感觉就是外感觉的“驭手”和“判官”^①。

在他看来,区分同属于生命领域的外感觉和内感觉的标志在本质上就是一种能力,即一种感觉评判另一种感觉的能力,他把这种能力叫做判定(iudicare de)。由于内感觉判定外感觉,前者是判定者,后者是被判定者,因此前者高于后者,优越于后者。

如前所述,奥古斯丁把感觉的对象和感觉者(感官)做了区分,感觉者优越于对象。现在他进而认为,感觉本身也有内外差异,内感觉之所以优越于外感觉,是因为内感觉是判定者,外感觉是被判定者,先前属于感觉者的外感觉现在成了内感觉这一感觉者的感知对象。感觉者优越于对象,这是奥古斯丁的一个基本立场。

然而,最高的判定能力只为理性本身才拥有,理性借助它特有的判定能力——理解(intellegere)完成对两个序列——存在-生命-理解和外感觉-内感觉-理性——的各个分支的区分与结合工作。因此,理性也对内感觉进行判定,比内感觉高一个等级。

奥古斯丁秉承并发展了普罗提诺的秩序论。我们从他对上述人的存在的生存论环节的分析中最终可以剥离出来的一个重要成果就是:人有理性尊严。换句话说,理性之于人有崇高地位,理性不仅可以区分和结合低于自身、不同于自身的东西,而且能够对它自己的行为和理解进行评判(自身意识),因为它认识到,它在认识并且以判定的方式进行认识,它甚至可以借助它自己的理解把握自身,它认识到并且知道,它在所联接的序列中处于最高地位。这种崇高地位究竟如何表现出来呢?

奥古斯丁指出,无机物(corpus exanime)只有存在,没有生命与理

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章5节12。

性,低于拥有存在和生命的动物灵魂(*anima bestiarum*),而后者又低于完全拥有存在、生命和理性的人的理性灵魂(*animus, mens*)^①。这三个部分充分地体现在人身上,但只有理性是最高贵的。奥古斯丁在和埃乌迪乌斯对话时说:“我们拥有身体,也拥有给身体以生气和滋养的生命,这两者也是动物所有的,但我们有第三件,即灵魂的头或眼,或者还有更恰当描述理性和理解力的术语,这可是动物所缺乏的。所以,我问你,你能找出人的任何一种本性比理性更高贵吗?”^②奥古斯丁在此谈及人性(人的构成)三要素:身体、动物灵魂和理性心灵(*mens rationalis*),与前述三个生存论环节:存在、生命和理解相一致。他也用了三个概念:*corpus, anima, mens*。*corpus*就是我们谈到外感官(觉)时说的“有形之物”,*anima*比较特别,特指生气(呼吸)、营养意义上的有机体,是生物学和动物学意义上的灵魂(自然属性),灵魂(*anima*)和心灵(*animus*)^③不同,前者是人和一切生物(包括动物)共有的自然灵魂,而*animus*是人所特有的。为了区分,奥古斯丁更多的时候使用*mens*这个术语。所以,在奥古斯丁著作的德语翻译中我们发现,*anima*通常翻译为“灵魂(*Seele*)”,指动物灵魂(包括人的动物性灵魂),*animus*专指人的理性灵魂,所以,为了区别起见,*animus*又叫做*mens*,*mens*只能翻译为“*Geist*”(心灵)。但我们受黑格尔的影响太大,很容易把这个词翻译为“精神”,其实这是不合适的,因为*mens*这个词在中世纪是有特别含义的。如果说,*anima, animus*还表明了人与动物的一致性与差异性(相对的不同、程度的差别)——“人乃万物之灵”,那么,*mens*这个词则表明了人与神

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章6节13。

② 同上。

③ 奥古斯丁对*anima*和*animus*的区分是严格的,两个词虽然只有性的区别,前者是阴性名词,后者是阳性名词,但前者指自然生物和人共属的自然性灵魂,后者特指人的心灵,对应于*mens*,在德文中一般翻译为*Geist*(心灵而非精神)。相应地,拉丁文*anima*对应的德文是*Seele*。参见拙文“奥古斯丁的灵魂观”,载于《河北师范大学学报》1998年第3期。另参见本书下篇第五章第二节的相关注释。

的关联。圣灵(Der heilige Geist)中的灵就是人之所以为万物之灵的根本(ratio, Grund),是上帝的肖像,这涉及人与神的一致性和差异性(肖像)。

所以,奥古斯丁论及 mens 时频繁地和 ratio(理性)一起使用。为什么说理性是人所特有的呢?或者说,为什么动物就只有 anima 而没有 animus(mens)呢? mens 是和上帝(根据)相通的,所以才是理性。可见, mens(Geist)和神性相关,奥古斯丁的理性概念与近现代的理性概念是不同的,这一点我们要特别注意。

正因为如此,奥古斯丁才强调,上述三个环节之间存在着“绝对的差异”^①。

无机物(身体)、动物灵魂(生命)和理性心灵(理性)之间虽然存在着联系,后者包括前者,但从等级上看,后者与前者具有绝对的差异。这特别表现在人的心灵与动物灵魂之间的关系上。理性心灵是人的本性中最高的最卓越的部分,奥古斯丁比喻为“灵魂的眼或头”^②。

如果说还有比理性更高的等级,那么,它肯定超出了人的内在本性(自然),越出了内在性,进入了超验(超越)的领域,这个领域就是“上帝之国”。

这样,奥古斯丁就完成了从外在论向内在性的过渡,并且开始向上过渡到超验的上帝。

第三节 超验证明与心灵转向的目标

这实际上是从人的内在性出发所做的证明力求达到的目的。奥古斯丁通过内在性证明揭示上帝与心灵(理性)的绝对差异,并且为

^① W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 114ff.

^② 奥古斯丁:《论自由决断》卷 2,章 15 节 39。

心灵开始第二次超越性的转向作准备。因此,在他那里,内在性和超越性是其形而上学的两个向度,即内在经验的形而上学与皈依的形而上学的统一。实际上,这是从内在人向至善的一次逼近。本节的分析将阐明,这种超验证明为奥古斯丁在《忏悔录》第11卷中的“时间追问”奠定了基础,尤其是为永恒与时间的绝对区分奠定了理性基础。我们将在本书“下篇”看到,奥古斯丁的时间追问之所以从永恒与时间的对立模式出发,在某种意义上说,就是这里的超验证明的成果之一。

一 上帝和理性的绝对差异

如上所述,奥古斯丁认为,在人的本质中,理性是最卓越的。然而,信仰告诉我们,在理性之上,必然还有更高的东西。不过,这种信仰需要理解。上帝的存在不只是所信的,而且当能证明。

因此,奥古斯丁在《论自由决断》卷2章7以下部分展开了对上帝存在的证明,证明的前提是,上帝和理性之间存在绝对差异。

上帝与理性不仅在等级、程度上(秩序论意义上)有别,而且在实体(substantia)上有根本区别。奥古斯丁再次对理性和上帝两者进行了类似前面的对比,无论如何,上帝实体都要优越于理性实体,而且是理性的“驭手”和“判官”,指导着理性,因为三一上帝的真理(veritas和verum)——至真存在(有上帝)可以借助定义(per definitionem)断定,万物由他创造,人的理性也是他创造的。奥古斯丁一再强调,上帝和理性的关系是创造和受造的关系,因此差别是绝对的。

上帝和理性的实体性差异缘此表明出来,物体、生命、理性都是可变的,惟有上帝是永恒不变的。

奥古斯丁在和埃乌迪乌斯就“有上帝”展开对话时指出,上帝不仅优于理性,而且优于任何事物。所以,“我需要做的只是证明这种东西存在,而

你承认它为上帝,或者,若更高的东西存在,你就会承认这更高者为上帝”^①。这里的关键是,奥古斯丁要把“认之为真”的信仰经过“证明”显明出来:“无论是否有那更高者,若我既照着自己允诺的,靠它的帮助证明了有某物高于理性,上帝之存在就得以显明了。”^②

在奥古斯丁的“神证”中,他关心的不止是证明上帝是最高的等级,不仅要指出“上帝存在(有上帝)”,而且尤其需要明示“上帝怎样存在”,这是因为,通过揭示上帝“是(存在)”的方式,以便让愚拙之人注意其恶意,因为愚拙之人不愿意相信的首先是上帝存在而且是真的和至上的存在,即上帝真的是至善。

其实,这句话的前半句是有关上帝存在的,后半句话是关于上帝存在的方式的,即真实且至上。一旦能够阐明,上帝怎样存在,就可以揭示出“在我们的理性之上(*supra rationem nostram*)”的实体。这一实体和人的理性这一实体是有绝对差异的。

如上所述,身体、灵魂和理性本性(*natura* 和 *substantia* 在奥古斯丁那里是同义词^③)都表明其共同的特征是可变性,反之,上帝这一本性(实体)是永恒不变的至善。所以,对上帝怎样存在的证明就聚焦于至善实体的证明上。

理性本身必须被证明。奥古斯丁在卷2的第7章和第8章花了大量篇幅阐明,理性必须不借助于任何其他的感官(无论内外),唯独纯粹出自理性自身来证明,只有这样,才能保证所证明的东西不是可变的、私人的、主观的,而是不变的、共同的、普遍的真理。奥古斯丁此处的阐明具有类似康德的“纯粹主义”气质。这种证明之所以必需,乃因为认识必须是一种超越理性之上的认识,决不是低于理性的认识,因为后一种情况,即依赖感官进行的认识——是不纯粹的,因为它涉及外物(有形之物),对低于理性的

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章6节14。

② 同上书,卷2,章6节14。

③ 同上书,卷3,章13节36。

感性(感觉经验)有依赖性,不独立;而上帝是超验的圣灵,必须以灵(mens 纯洁的心灵)的方式去认识,而且上帝是圣灵,是在绝对差异的意义上说的,因此只有在绝对差异中才能被认识,或者说,上帝不是被认识,而只是被信仰。也就是说,只有借助超越于理性之上的东西才能达到独立于经验、完成纯粹认识的目标。在这里,奥古斯丁的思想和康德既相似又不同。相似之处在于:奥古斯丁也强调理性认识的非经验特征——独立、纯粹、普遍、共同性,但达到目标的方式是截然不同的。康德借助先天理性能力,奥古斯丁借助圣灵帮助。而且,康德区分了认识与信仰,把上帝从认识中剥离出去,归入信仰,而奥古斯丁则试图使理性认识进入信仰,因此在“神证”中,上帝成了理性证明的对象。尽管他也说,上帝不是被认识,而只是被信仰。

奥古斯丁是这样来表述这个有待证明的论点的:“若理性不靠任何身体工具,不靠触、尝、嗅,也不靠眼和耳或任何低于自身的感官,只凭它本身注意到某种永恒不变之物,那么,它就会承认,自己本身是更低级的,那永恒不变之物应该是它的上帝。”^①这段话其实也是对上述理性证明之纯粹性的最好注脚。

所以理性必须看到“某种永恒不变之物”,甚至必须“同时”知道自身和所看到的实体有绝对差异,只有满足这两个前提,理性才会承认,它所看到的实体就是上帝。^②

二 数目与智慧的真理性

奥古斯丁在证明中要揭示,理性不仅能够认识和区分什么东西具有

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章6节14。拉丁文是:Quae si nullo adhibito corporis instrumento neque per tactum neque per gustatum neque per olfactum neque per aures neque per oculos neque per ullum sensum se inferiorem, sed per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et se ipsam inferiorem et illum oportet Deum suum esse fateatur. 译文依据米涅编拉丁文本第1248页翻译。

② W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 122f.

可变性,而且通过自身并且通过区分就能够自动地看到某种永恒不变之物。为此,奥古斯丁从两个方面进行了揭示(证明)。

首先他以“数目这一牢不可破的真理”^①为例证明可变性与不变性的差异;其次以“智慧”^②说明理性实体与永恒不变的上帝实体的差异,他从两个方面阐明上帝实体的存在方式。

首先,我们来看奥古斯丁关于数目之真理性的阐明。

奥古斯丁在第8章谈论数目,其实是以第7章为基础的。在第7章中,奥古斯丁就以感觉为例,着重考察了私人认识和共同认识的问题,借以讨论不变性的标志。他曾说:“所以,为我们所知觉、但不改变的东西显然不属于我们感官的本性,而为我们共同拥有,既然它们不会变成我们自己的私人特性。”^③究竟是否存在对所有人而言都是共同的对象?

奥古斯丁指出,这样的东西是存在的,比如数目。数目对所有思想者而言之所以是共同的,而非因人而异的,因为数目本身不变。“数目这一不朽真理对于我和所有思想者都是共同的”。之所以数目是一种不变的牢不可破的真理,就因为数目的本质是“纯一”,“对任何数目,它的名字就是它所包含的一的倍数”。而“一不是靠感官感知的”,感官感知到的永远是物质性的,拥有无数部分的杂多。任何物体都不是“纯一”。奥古斯丁说:“我从何处知道这不是一物体的‘一’呢?无论是从哪里,我都不是通过感官感知它;感官感知的仅仅是物质对象,我们已经发现那不是真正的纯一。”^④

“纯一”最能代表数目的真理性,即不变性,这是感觉无法把握的,只能靠理解,靠心灵之光去发现数目之间的秩序,这秩序是固定、可靠、不

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章8节21。

② 同上书,卷2,章9节27。

③ 同上书,卷2,章7节19。

④ 同上书,卷2,章8节21。

变的。

奥古斯丁令人惊讶地阐明了数目之间的内在秩序。“一之后是二，它二倍于一，但二之后不是二之二倍，而是三，再后是四，它才二倍于二。这秩序以固定不变的规律延伸到所有数……所以，我们看到对于所有数目，这一秩序都是固定、可靠、不变的。但我们从何知道这一点的呢？”^①

奥古斯丁明确指出，我们既不是通过感官感知的，也不是靠想象或幻想，而是借助心灵的“内在之光”^②。

数目的秩序和感觉无关（尤其是和身体感知、外感觉无关）。可是它完整不变地存在，且为凡是运用理性（这是上帝赐予人的探寻能力）的人“共同看见”，这种共同认识就是智慧，因此数目和智慧相关，奥古斯丁援引《圣经·传道书》里的话说：“我转念，一心想知道，要考察，要寻求智慧和数目。”^③

其次，奥古斯丁重点论述了“智慧”，这部分内容构成了第2卷中“神证”的核心环节，从第9章到第17章占了卷2的1/3多的篇幅。

和数目一样，智慧也揭示了不变性的特征，是永恒不变之真理的标志。问题是，应该怎样看待智慧？是否人人各有其智慧，抑或说存在着普遍智慧？究竟什么是智慧？

埃乌迪乌斯在列举了很多关于智慧的意见后，回答奥古斯丁说：“既然我们同意只在清楚知道的基础上，而非在仅仅相信的基础上回答问题，我现在就不能回答你的问题，除非我已经靠理性和反思知道什么是智慧了。”^④

奥古斯丁显然立足于清楚的认识这一基础上，通过理性和反思回答

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷2，章8节23。

② 同上。

③ 同上书，卷2，章8节24。

④ 同上书，卷2，章9节25。

“什么是智慧”这一问题。所以在 26 节他开宗明义地说,“智慧就是人们在其中看到并理解至善的真理”。智慧就是真理,在真理中至善为人们认识和把握。智慧首先要求正确了解(理解)什么是善,其次是选择正确的生活道路,因此,“什么是智慧”涉及知与行两个环节。“一个人追求他不应追求的,就是错了,尽管他以为他追求的是善的”,这里关键的是“他追求的是他自以为是善的东西”,亦即外在善(善物)、私善,而非善本身、共同的善(至善),换句话说,对善的不明确可能导致追求善的不正当。所以他又说:“一个人若毫无追求,或追求他应该追求的,就不会出错。”^①这里的问题是,什么是人应当追求的?

人追求有福的生活,这是自希腊以来的人性理论(人人都愿意幸福),这本身没有错,错就错在“偏离了导向幸福的道路”,或者“循了不能引领我们到目的地的道路”。“一个人越是偏离了生命的正确道路,便越少智慧,也离认识并把握至善的真理越远”。虽然人追求有福没有错,但由于不了解“什么是有福的生活”,所以追求了不应追求的,导致他没有过上有福的生活,反而陷入不幸的境地。

奥古斯丁在回答“什么是智慧”时,引入了真理、至善、认识和理解这些概念,同时更引入了“幸福”概念,可见奥古斯丁的“智慧”观念的确具有很强的实践色彩,兼有知与行两个环节。

我们知道,奥古斯丁在此目的是为了证明上帝的存在(怎样存在),数目、智慧、真理、至善、幸福都是为此服务的。“一个人只有拥有了在我们称之为‘智慧’的真理中认识并且把握的至善,才是幸福的。”^②这和他他在《忏悔录》和《论幸福生活》中的“幸福就是拥有上帝”这一观点是一致的,在我们拥有幸福之前,我们就在心中拥有这种幸福的观念。正是因为这一观念才使人们明白智慧是什么。

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷 2,章 9 节 26。

^② 同上。

对此,奥古斯丁承认,智慧和数目一样,对每个人都是共同的,至善也一样。他指出,若人们不知何为至善,就不可能有福,正如人们确知不得到它就不可能有福一样,因为幸福生活是由至善保证的。

关于智慧的知识是一种共同知识,因为所有人都渴望幸福,在此,智慧的存在被揭示。奥古斯丁强调,我们是借助理性认识这一知识的真理,人人都知道,他借助幸福的目标意愿是智慧的,甚至也应该如此意愿,正如他自己所言:“因为若你的心灵完全不知道智慧,你就不会知道,你愿意是智慧的并且不知道,你应该如此意愿。(Nam si eam [sapientiam] nullo modo animo cerneres, nullo modo scires et velle et esse sapientem et velle debere.)”^①

总之,智慧以幸福为旨归,幸福在至善中有其根据。如上所述,智慧就是真理,在真理中至善被认识和把握,智慧作为真理而存在,而且是对所有人而言是共同的和真正不变的,但这看上去有些可疑,因为人人信仰的至善是不同的。

针对这种怀疑,奥古斯丁首先断定的是单纯的可能性。尽管人们有许多追求的目标,但仍然可能有一种为大家公认的智慧,这对自然的与感官相关的思想是不言而喻的。为了迎合这种自然思想,并且为了同时使得这种思想扩展至超越于我们理性之上的领域,就产生了“太阳光”和“智慧之光”的比喻,追求自然美景要靠太阳光,而追求精神的财富则要借助那唯一的智慧之光,在智慧之光中,精神的善才得以被看到并且被把握。

奥古斯丁随后以“德行的法则”和“德行之光(Regulas et lumina virtutum)”,德文把 lumina 翻译为 Fackeln,而不是翻译为 Licht,是强调抽象的含义,取“光辉”之意^②为例,说明存在人人共同知晓的真理、智慧。人们

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章9节27。

^② 同上书,卷2,章10节29。参见 Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, a. a. O. S. 83。

总是偏爱更好的胜于更坏的,不可朽坏的胜于可朽坏的,永恒的胜于暂时的,不可侵犯的胜于可侵犯的^①。奥古斯丁把追求这种生活的人看作是有智慧的人,因为这是正当生活,是有德之人的生活。他曾经规定的真理是:“人应当正当地生活;低等之物当服从高等之物;相应的类应与相应的类比较;每个人都应得到其理当得的。”^②一个要过上正当生活的人首先要明白这些真理。如果他不明白上述真理,他是断然无法正当生活的。所以,奥古斯丁对希腊传统的四枢德——正义(iustitia)、审慎(prudentia)、节制(temperantia)、勇敢(fortitudo)进行了分析(虽然不是很明确很仔细)。他指出:“很显然,所有这些我们叫做法则和德行之光的东西都属于智慧。一个人越是利用它们安排生活并且按照它们生活,他的生活与行为就越智慧。而凡是智慧地发生的事,都不可能脱离智慧。”^③

从人的生活这一角度考察智慧,是基督教哲学的传统,奥古斯丁也不例外。人越是正当生活,就越接近智慧。智慧与正当生活不可分割地联系在一起。遵循智慧就意味着行智慧,德行是通往智慧的必由之路。奥古斯丁借助德行这一不变真理及其属于智慧这一性质证明,智慧存在(有智慧)。

因此,第10章的结论便是:“正如数目的法则一样,智慧的法则同样是真实不变的。”

三 有真理

数目和智慧这两个实体的存在,印证了真理的存在,因为前两者的不变性反映了后者的不变性。在我们的心灵之上存在的数目实体之不变的真理被证实了,就如同智慧实体这一不变的真理被证实一样。

当然,为了认识这一点,就要人在一种情况下(如上所述)用心去思

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章10节28。

^② 同上。

^③ 同上书,卷2,章10节29,参见 Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, a. a. O. S. 84f.

量,在另一情况下要人关心更智慧地生活与行动(*sapienter vivere und facere*)^①。若不把所要求的行动付诸实施,认识的真理之确定性也就被架空了,这种真理之所以没有被认识,因为不知道,因为没有行动。不过,这种无能仍然既不影响数目的真理性,也不影响智慧的真理性,两者在实体上说都是牢不可破的。

对于进一步的证明来说,无论数目或智慧是否占据更高的等级,是无关紧要的,说到底也不是决定性的,如奥古斯丁所说,“两者(数目和智慧)都包含在最隐秘和最确实的真理中(*in secretissima certissimaque veritate*)”^②。《圣经·智慧书》(8:1)里说:“它大有能力地从世界的一端达到另一端,并美好地治理万物。”奥古斯丁解释道:“大有能力地从世界的一端达到另一端”之能力是指数目,而“美好地治理万物”之能力是指狭义的智慧,尽管二者共属于同一个智慧、同一个真理。^③

Neumann 分析道:“真理就是根据,数目和智慧就是在其中拥有其存在的。数目和智慧是同一件事(*una quaedam eademque res*)。”^④

在奥古斯丁看来,适用于数目法则和智慧的,从理性的方式看,也适用于它们各自的全体,如何用“数目”和“智慧”来表达——“尽管究竟数目是智慧的一部分或根植于智慧,还是反过来智慧是数目的一部分或根植于数目,抑或二者都是同一个事物的名称,这还是悬而未决的,但至少我们清楚,二者都是真实的,且是不可改变的真实。(*Illud certe manifestum est utrumque verum esse et incommutabiliter verum.*)”^⑤这就是该证明的结论。

这是奥古斯丁对卷2第一个问题的总结性回答。不变真理的存在方

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章10节29。

② 同上书,卷2,章11节30。

③ 同上。

④ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 128. 另见《论自由决断》卷2,章11节30。

⑤ 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章11节32。

式在本质上就是活动性。他说：“因此，你决不能否认有不变的真理（*veritas*），它穷尽了一切不变、真实（*verum*）存在的东西，它不是你的或我的或第三者的真理，而是以奇妙的方式、正如一束同时隐秘而公共的光一样，属于所有人，并且公开地将自身呈现给所有能够辨别不变真理的人。”^①

只要数目和智慧实体不变真实地存在，那么，“真理”就存在。这就是通过数目和智慧对真理存在的证明的结论。

这一思想在越来越深入的论证中、在同时越来越高的攀登中被导向了不变的真理。概括而言，攀登从正当的生活开始，越过四枢德的培养，四枢德只是例子，同时还谈到了最重要的德行——谦卑（*humilitas*），一直到德行的法则和德行之光，从它们到所有的智慧，而现在从智慧不断向真理这一实体或者准确地说本性（*substantia* 和 *natura*）本身攀升。

奥古斯丁指出，这种本身包含了一切真实存在性的不变真理不可能是私人真理，即人人都有各自的真理，它也不是什么可以获得的東西，而是一个人们必须据以进行判断的实体（*substantia*）。它甚至是自身显现的存在（*praesto esse*）的，是“当下具有的”，不只是因为其当下是有益的，就像一束特别神秘且为大家共有的光，而是因为它把自己甚至“提供给”所有能够公开地看到不变真实存在的人。奥古斯丁真理观的最大特点是：真理是公共的，不是私人的，是大家都能“直观”到的，同时又是神秘的，是自身显现为当下的，不是我们主观能够获得（占有的）的东西。奥古斯丁的这种真理观虽然是中世纪的，但却和现象学的真理观（尤其是海德格尔）一样，和符合论真理观相左，真理就是自身显现。

接下来奥古斯丁在 12 章 34 节中强调指出，真理比心灵（*mens*）更高级。这种高级是在绝对差异上的高级，因为真理是不变的，而心灵是可

^① 奥古斯丁：《论自由决断》卷 2，章 12 节 33。引文依照米涅编拉丁文本和德文本翻译。参见奥古斯丁：《独语录》，成官泯译，上海社会科学院出版社 1997 年，第 137 页。

变的：“因为我们的的心灵认识真理有时清楚，有时不怎么清楚，这说明我们的心灵是可变的。真理本身是持存的，并不因为我们看到得多而增加，也不因为我们看到更少而减损，而是完好无损的。”^①我们的心灵对真理之光的直观是多还是少，丝毫不影响真理，真理不受任何伤害，是完好的。

在这个意义上，不变的真理本身就是我们寻求证明的目标，因为奥古斯丁说：“若有比真理更完美的东西，那就是上帝；若无，真理本身就是上帝。”^②它显现出来——越过通向福乐（享有上帝）的攀登之路——“因为除了有福之外，你还有何求呢？谁比享有那稳固、不变、最完美的真理的人更有福呢？（*Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?*）”^③后一句话的意思是：“幸福就是拥有上帝”。这么重要的一句话在德文版《论自由意志》中竟然被漏译了^④。

“幸福就是拥有上帝”这一思想在随后的第36节和37节都得以保持和发挥。“因为我们只有在真理中才知晓至善，并且因为这种真理就是智慧，我们就在真理中看到并且把握至善，并且享有至善。因为只有那享有至善的人才是幸福的。”^⑤

由此可见，从数目到智慧，从至善到真理，一步步攀登直至上帝。这种心灵的转向——从外物向心灵内部再向上的攀登，经历了由可变到不变的过程，这种心路历程即是心灵的自我理解之路，更是“皈依之路”。奥古斯丁把心灵的这种理解看作是寻求幸福的道路，也是自由之路。

所以，在13章37节中奥古斯丁有一段十分精彩的表述：“当我们服

① 奥古斯丁：《论自由决断》卷2，章12节34。

② 同上书，卷2，章15节39。

③ 同上书，卷2，章13节35。

④ *Aurelius Augustinus, Der freie Wille, a. a. O. S. 90.*

⑤ 奥古斯丁：《论自由决断》卷2，章13节36。参见拙文“奥古斯丁的基督教幸福观辨正”，载于《哲学研究》2003年第5期。

从这一真理时,这就是我们的自由,而这个使我们从死亡即罪恶的状态下得自由的真理,就是我们的上帝本身。”他援引《约翰福音》8:31—32中的一段话加以论证。“你们若常常遵守我的道,就真是我的门徒。你们必晓得真理,真理必叫你们得自由。”他补充解释说:“灵魂若非可靠地享有一件东西,就没有自由地享有。”^①“可靠地(cum securitate, 德文是 in Sicherheit)”和“自由地(cum libertate, 德文是 in Freiheit)”是同一的。

如前所述,奥古斯丁谈论自由决断与恶的起源之间的关联时,更多地是从“能力”角度进行论述,而在这里则从可靠、安全、自由自在、无牵无挂的角度理解自由,倾向于把自由理解为一种状态,而不再是一种能力,不再从与物对抗的意义上将自由理解为“对物的制伏”,而是理解为“一种从人与神的疏离关系脱出的一种不再紧张的状态”,即“对上帝的服从”,这种状态不仅使人自由、无牵无挂,而且使人自由自在、安全和可靠。所以,奥古斯丁的这种自由观是一种不同于纯粹理性主义的哲学自由观,更不同于近代以来的那种启蒙意义上的被康德加以理性论证的主体的先验自由能力。

因此,上述的享有(fruitio, Genießen)不是指理性意义上的占有、获得(Erwerben),而是一种向上帝的敞开状态,正如奥古斯丁在《忏悔录》卷11第1章中所说:“因此,向你诉说我们的忧患和你对待我们的慈爱,是为了向你披露我们的衷情(affectus),求你彻底解救我们——因为你已开始解救我们——使我们摆脱烦恼,在你身上找到幸福。”^②

奥古斯丁在此把信仰和理解连接起来。只有心灵占据其应有的地位,它才承认和认识高于其上的真理。心灵的自由就在于这种承认(接受)。只有当心灵在基督教信仰中踏上攀登之路时,才是可能的,这和先于证明提出的那个从信仰到理解的方法论要求是相符合的。所以,这个

^① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章13节37。

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章1节1。参见《忏悔录》,周士良译,商务印书馆1963年,第231页。

攀登之路就是对真理(基督)的承认之路,所以,在承认基督的行为中,首先就是谦卑之路。因此他指出,享有上帝的安全可靠就在于,不可能违背自己的意愿迷失真理^①。

从这种认识中可以得出如下观点,上帝真的存在并且是至善^②,这就是奥古斯丁对上帝存在之显现方式的证明。

结语 两个相关问题的回答

我们已经指出,奥古斯丁在第2卷中要解决三个问题,上帝证明是对第一个问题的回答。我们现在顺带重述一下我们前面在第三章和第四章中讨论过的奥古斯丁关于第二个和第三个问题的回答,以便结束本书上篇的讨论。

首先,善来源于上帝。

在奥古斯丁看来,智慧作为真理,是至善得以认识的居所。这本身就已经是对卷2章3节7中提出的那个问题:“一切事物,就其是善而言,是从上帝而来吗?”的回答了。

上述回答已经表明智慧启发人,因为它已经在“足迹”中镌刻在所有善之中了。它直接和人对话,以便把人的注意力以由外而内再向上的方式引向自身:“我们努力成为有智慧的人”;“我们提及这点,我们已经在路上了。”^③“因为无论你转向哪里,智慧都借助经上所镌刻的足迹和你说话,并且把正在沉沦于外物的你通过种种外在形象唤回,使你重返内心。”^④这些有形之物就这样在数目关系中被形式化了,以至于它们能够受到人们内心的“美的法则”的检视和同意。

然后奥古斯丁继续说:“因为你注意到,一切使你对有形之物着迷并且

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章14节37。

② 同上书,卷2,章15节39。

③ 同上书,卷2,章16节41。参见 W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 132.

④ 同上书,卷2,章16节41。

因为有形之物而吸引你感官的东西,都具有数的性质。而且你会自问,这些数目究竟从何而来,回到你的内心,并且认识到,对通过外感官(身体感官)所感知的东西,你既不能赞同,也不能反对,除非你同时内心有某些特定的美的法则,用以度量所有你借助外感官所感知的美的事物。”^①这样,奥古斯丁就彻底完成了由外向内的转向,人的内在美法则是度量外在物的美的尺度。

因此,受造物的美,包括有形之物的美,都使我们明白善是受造的。奥古斯丁再次强调,正是智慧吸引人去认识所有物都是受造的,智慧在受造物中向人“暗示”自身,由于它用自己的暗示装扮它的受造物。“哦,智慧,纯洁心灵最甜美的光!因为你不停地向我们暗示你的存在,暗示你怎样存在,而且,你的暗示对受造物整体都是优美。(O suavissima lux purgatae mentis sapientia! non enim cessas innuere nobis quae et quanta sis, et nutus tui sunt omne creaturarum decus.)”^②

在奥古斯丁看来,第二个问题的回答有赖于第一个问题的解答,所以,上帝证明完成之后,善的来源问题也就迎刃而解了。他从“任何有形之物都可以被赋形”以及“在存在、生命和理解之外,再无其他的生存论环节”这两个论点出发,经过论证,最终得出了“善的事物,无论大小,都是从上帝而来”^③这一结论。

其次,自由意志当归于善。

在卷2章3节7中的第三个问题“自由意志是否应归于善”马上就得到了回答,因为这个问题已借助前一个问题被回答了^④,如果一切善(物),包括最低等的善、单纯的物质,都是上帝在智慧(道)中创造的,那

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷2,章16节41。

② 同上书,卷2,章16节43。

③ 同上书,卷2,章16节44、45、46。

④ 同上书,卷2,章18节47。

么,自由意志(*libera voluntas*)也必然是作为一种善被创造的,因为“没有自由意志人就无法正当生活”^①,这一点“甚至那些过着最邪恶生活的人也是承认的”^②(节 49)。

这样,卷 2 通过回答以上三个互相关联的问题之后,意志的自由决断(*liberum arbitrium*)能力的根据就是上帝这一核心论题也就得到了圆满解决,神正论和神证论就合二为一了,正如 Neumann 总结的那样:“人在其决断中究竟是否自由的问题导致了证明上帝的必要性。通过这个证明揭示出,在人的恶行中显明的罪责只属于人自己的责任,罪责既不能归咎于上帝,也不能归咎于任何其他人,更不能归咎于这样那样的客观情况。

惟独不变的真理、作为三一的上帝而不是任何他人的真理给了人渴望的自由,也就是说,只有当人在自己的意志决断中服从作为至善的上帝时,他才能拥有自由。^③

① 奥古斯丁:《论自由决断》卷 2,章 18 节 48。

② 同上书,卷 2,章 18 节 49。

③ W. M. Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises*, S. 136.



附论 奥古斯丁自由观的近代效应

——莱布尼茨理性视域中的“神义论”

莱布尼茨的著作《神义论》是对奥古斯丁“神义论”的进一步系统化，该书几乎就是《论自由决断》一书的眉批与注释。在一些根本问题上，莱布尼茨并没有跳出奥古斯丁的思想范式，只是在一些局部问题上提出了修正，而这种修正却反映了时代精神，即理性化倾向和“人义论”趋势。

第一节 莱布尼茨的上帝证明

上帝存在的证明构成了莱布尼茨神义论的起点。因为很显然，如果理性不能证明上帝存在的话，那么，对他而言，理性与信仰的一致以及运用理性对上帝正义的辩护将是无根据的。莱布尼茨关于上帝存在的证明可以说是上帝存在证明的最后形态。在之前已经有过各种证明，但各个证明之间是互相排斥的，而莱布尼茨则认为“几乎所有用来证明上帝存在的办法都是好的和可以有帮助的”^①，于是，那些互相排斥的上帝存在证明其实达成了和解。在《神义论》和《人类理智新论》中，莱布尼茨尝试从本体论、宇宙论视域出发进行证明，而其中最有个性的则是他的前定和谐证明。

^① 莱布尼茨：《人类理智新论》，陈修斋译，商务印书馆 1982 年，第 515 页。

一 莱布尼茨对本体论证明的改造

本体论证明最初是由安瑟伦提出的,后来为笛卡尔继承并且加以发挥,而莱布尼茨对笛卡尔的这个证明又作了进一步的改造。笛卡尔关于上帝存在的本体论证明可以概括如下:

1. 我们拥有上帝的天赋观念。

2. 我们心目中的上帝观念是这样的,即“一个无限、永恒、常驻不变、不依存于别的东西,至上明智、无所不能以及我自己和其他一切东西由之而被创造和产生的实体”^①。简言之,上帝是至上的实体。

3. “每一个东西的观念或概念都包含着存在性,因为我们只有在一个存在着的東西的形式里才能领会什么东西;然而不同的是:在一个有限的东西的概念里,仅仅包含着可能的或偶然的存 在性,而在一个至上完满的存在体的概念里,却包含着完满的必然的存在性。”^②

4. 因此,上帝存在。

莱布尼茨对笛卡尔的这个证明作出了自己的理解。因为显而易见,且不管我们是否真的天赋有上帝观念,单就上述命题 3 也是站不住脚的:“每个东西的观念或概念都包含着存在性”这一命题经受不了经验哪怕是日常经验的检验。根据这一命题,我设想任何观念的对象都会有存在性,甚至连梦想或幻想的对象都会有存在性,而这显然是荒谬的。因此,莱布尼茨对这一证明的关键之处作了一些改动。

他认为:“存在是比不存在较多的某种东西,或者说存在在伟大性或圆满性上增加了一个程度。”^③而现在,既然上帝包含了一切程度的完满性和最高的伟大性,那么上帝肯定是存在的,倘若上帝不存在,则上帝就不是具有最高伟大性和圆满性的实体。一般性的观念可以没有存在性,

^① 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆 1996 年,第 45 页以下。引文略有改动。

^② 同上书,第 116 页。

^③ 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆 1982 年,第 513—514 页。

但是在作为至上完满性的上帝的观念中,则肯定包含存在性。

因此,可以看出,莱布尼茨的本体论证明和安瑟伦、笛卡儿的证明并无本质区别。这一要义在于从上帝的观念推论出上帝的存在,认为在关于上帝的至上完满性的观念中已经包含了存在,否则这至上完满性就不是至上完满性。也正因为如此,他们尽管为上帝存在提出了证明,但实际上,他们认为上帝的存在是自明的,就包含在上帝概念中,上帝存在是从上帝这一概念中分析得出的。不过至此,莱布尼茨对笛卡儿的证明仍然是持保留态度的,他“并不认为笛卡尔派从上帝的观念得出的那种证明是完善的”^①。这除了我们已经指出的原因外,还在于莱布尼茨对天赋观念论持有不同的见解。

笛卡尔认为:“上帝在创造我的时候把这个观念放在我心里,就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样;这个标记不必一定和这个作品有所不同。可是,只就上帝创造我这一点来说,非常可信的是……当我对我自己进行反省的时候,我不仅认识到我是一个不完满、不完全、依存于别人的东西,这个东西不停地倾向、希望比我更好、更伟大的东西,而且我同时也认识到我所依存的那个他者,在他本身里边具有我所希求的、在我心里有其观念的一切伟大的东西,不是不确定地、仅仅潜在地,而是实际地、现实地、无限地具有这些东西,而这样一来,他就是上帝……我再再说一遍,恰恰是这个上帝,我在我的心里有其观念,也就是说,它具有所有这些高尚的完满性,对于这些完满性我们心里尽管有什么轻微的观念,却不能全部理解。他不可能有任何缺点;凡是标志着什么不完满性的东西,他都没有。”^②

上帝观念在笛卡尔那里是上帝所赋予我们与生俱来的清晰自明的观念,并且我们现实地具有上帝观念。正是在这一点上,笛卡尔受到了洛克的攻击。洛克明确提出,“上帝的观念不是天赋的”^③,因为从事实的角度

① 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆1982年,第513页。

② 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆1996年,第53页。引文略有改动。

③ 洛克:《人类理解论》,关文运译,商务印书馆1981年,第49页,原文就是“上帝底观念不是天赋的”。

来说,很多国家,很多民族的人心中并没有上帝观念,而且“纵然一切人类到处都有一个上帝观念,我们亦不能因此就说那个观念是天赋的,因为我们所见的国家虽然都是上帝一名,而且对它有一些含糊的意念,可是并不能证明那个意念是人心中自然的印象。”^①在洛克看来,所有的观念都来自于经验。面对洛克的诘难,莱布尼茨主要发挥了笛卡尔后期已经采用的天赋观念潜存说,我们心中无疑有一些天赋的概念和原则,但这些原则只是以潜在的方式而在我们心中,它们被唤起而成为现实的概念和原则需要有外在对象的刺激,不过“外在的对象是靠机缘而把这些原则唤醒了”^②。而上帝的观念也一样,最初也只是潜在的,需要外在对象的刺激才成为现实的,尽管这外在对象的刺激需要有一定的机缘。不过,当上帝的观念被激发出来,它就是所有观念中最为清晰的观念。于是,在莱布尼茨看来,笛卡尔的本体论证明在他这里被完善了。

二 莱布尼茨的后天证明

如果说,关于上帝存在的本体论证明是先天证明(*Argumentation a priori*)的话,那么关于上帝存在的宇宙论证明可以恰当地称之为后天证明(*Argumentation a posteriori*)。这个证明其实就是从日常经验出发来证明上帝的存在。最先作证明的是经院哲学家托马斯·阿奎那。在《神学大全》第一部第二题第三讲中,阿奎那提出了五个著名的关于上帝存在的证明,其中前三个就是宇宙论证明。这三个证明如下:

第一种证明方法是根据运动来证明。在阿奎那看来,感觉也可以证实在这世界上有些事物在运动。但感性事物不是自动的,必然为另一事物所推动,而其本身则具有被推动起来的可能性,相对于这个被推动者,这个推动者必须是现实的,否则就不会有“推动”发生。但是,我们所觉

^① 洛克:《人类理解论》,关文译译,商务印书馆 1981 年,第 51 页。

^② 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆 1982 年,第 3 页。

察的推动者,都不是自动的,它之作为推动者,本身又是由其他推动者所推动的。“然而,这又不能永远推论下去,因为这样就没有第一推动者了,鉴于后来的运动者仅仅因为被第一运动者推动才运动,这样也就没有其他的运动者,就像手杖是因为被手推动才运动一样。因此,最后必然追溯到一个不为其他事物所推动的第一推动者,这就是大家所理解的上帝。”^①

第二种证明方法是根据直接作用因(*efficient cause*)进行证明。在他看来,在一些感性事物中有一个直接作用因的系列,但是这些感性事物自身并不是其自身的直接作用因,“因为如此一来,它就会比自己的存在还早,而这是不可能的”^②。亦即,感性事物的作用因不在它自身,而在于他物。而这个他物自身也是一个感性事物,也有其作用因,但同前面一样,这个他物同样也不是它自身的作用因。然而,这种关系也不能永远地推论下去,在由作用因组成的序列中,必须有一个最初的作用因,这就是上帝。

第三种方法是运用可能性与必然性来证明。阿奎那认为,有些事物有生有灭,所以它们就可能存在,也可能不存在。但是,必须有一些必然的事物,因为可能存在也可能不存在的事物,总会在有些时候不存在。如果一切都是这种存在,那么总有一天什么都会消失。而这是荒谬的。“因此,并不是所有的存在都仅仅是可能的,而是必须存在某物,这样的某物,其存在是必然的。”^③然而必然的事物其必然性并不在它自身,而在于它之外的事物。如此继续下去,就会有一个必然性的原因所组成的序列,但这种推论不能无穷地推论下去。因此,必须有一个在其自身就是必然的并且是其他一切必然事物的根据的存在者,这就是上帝。

^① Saint Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas I*, 中国社会科学出版社 1999 影印本 p. 22.

^② 同上。

^③ a. a. O. p. 23.

不难看出,在这些证明中有两个预设,其一是无穷后退不可能,这一点构成了阿奎那宇宙论证明的内在逻辑;其二是被我们经验的事物不是自动和自因的,这一点尤其表现在前两个证明当中,在第三个证明中也有所体现(感性事物的必然性的原因不在其自身),但却不太明显(因为这种证明出发点毕竟是模态范畴,与确定性相关)。而正是这第二个预设构成了莱布尼茨与阿奎那的冲突。因为依据莱布尼茨,世界上的一切复合物都是由单子构成的,而单子是具有自发性和能动性的,从而是自动和自因的。不过尽管如此,莱布尼茨对宇宙论证明的大体思路和内在逻辑还是持肯定态度的,并且对上述第三个证明作出了改动而提出了他自己的宇宙论证明,这种改动后的宇宙论证明其实就是我们所熟知的依据充足理由而对上帝存在的证明。

莱布尼茨认为,理性运用遵循两大原则,即矛盾原则和充足理由原则。依据前者,“在两个相互矛盾的命题中一个是真理,另一个则为谬误”,而依据后者,“任何事物的产生都不可能没有原因或者至少不会没有一个确定的理由”。^① 他依据这两个原则区分了两种真理,即永恒真理(理性真理 *Vernunftwahrheit*)和事实真理(*Tatsachenwahrheit*)。永恒真理的反面是谬误,它主要指那些天赋的、具有自明性的概念和原则,尤其是指我们对于上帝所具有的知识;而事实真理的反面是可能的,并不一定是谬误,这样一些真理不是天赋的,而是由经验所提供的,其内容是经验中的事实。与阿奎那不一样,莱布尼茨认为,现存的一切都是偶然的,因为其反面是可能的,即是说,现存的一切都可以不存在,其存在没有绝对的(*kategorisch*)必然性,即使有必然性,也仅仅是假设的(*hypothetisch*)必然性,但现存的东西毕竟已经存在。而任何存在的东西,都有充足的理由,否则便不会存在,即是说,“充足理由也必然存在于偶然

^① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 134 页。

真理或事实真理之中,即存在于被创造的对象之结果和联系之中。”^①然而,如果我们仅仅就这些事实或这些事实真理来分析,是得不出任何充足理由的,因为这些事实只是偶然性的集合。众多偶然性的集合所得出的结果仍然只是偶然性,其反面总是可能的,因此继续分析偶然性的事实所得出的结果仍然是偶然的。然而如上所说,这些偶然性的事实必然有充足理由。因此,既然充足理由不能在偶然真理的事实之中寻找到,那么“真正充足的或最终的理由必然在多种多样的偶然性的序列或者序列组合之外”^②,而这样一个在偶然性序列之外的充足理由不可能是偶然的实体,不可能是可以存在也可以不存在,否则我们就找不到任何的充足理由。这样一个处于偶然性序列之外的充足理由一定是一个绝对必然的实体,即上帝。而正是这个上帝同时是这个世界的偶然性的原因,并且也为这个世界的存在提供了充足理由。首先,在上帝的理智中包含有许多可能的世界,就此而言,这个现存的世界可以不存在;其次,但是这个现存的世界已经存在,这是因为上帝出于道德的必然性和至善理由而选择了这个世界,由此这个现存世界所具有的假设的必然性实际只是道德的必然性。

三 莱布尼茨的前定和谐证明

真正属于莱布尼茨的上帝存在证明是前定和谐的证明。“前定和谐本身也提供了一种新的无可争辩的证明方法”^③,其出发点是他的单子论。莱布尼茨认为,所有的复合物都是可分解的。但这种分解不能无限地进行下去。必须有一个不能再进行分解的部分存在着,否则一切受造物的本性都会是不可理解的。而这不能再继续分解的部分或者存在于空间之中,或者不在空间之中。如果这个部分在空间之中,则这个部分

① 莱布尼茨:《单子论》,载于《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 485 页。

② 同上书,第 486 页。

③ 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆 1982 年,第 515 页。

就会占有一定的空间,从而是一个具有广延性的,具有量的规定性的物质实体;如果这个部分不在空间之中,则这个部分就会是一个没有广延性,没有量的规定性的精神实体。而在前一种情况下,由于空间是可以无限继续分割下去的,而这个部分又以广延性为其主要特征,因此这个部分也是由部分构成的,而这个部分的部分也是由部分构成的,如此以至无穷,这样我们就得不到最初的实体。因此,如果有最初的单纯实体,这实体必定是单纯的、不在空间中、不具有广延性的精神实体。而依据前提,分割不可以无限进行下去。因此,这样的单纯实体(das Einfache)是存在的,这便是莱布尼茨所谓的单子。

而精神性单子最基本的规定性便是知觉。单子一般说来具有知觉的能力。依据知觉的清晰程度,单子可分为以下几个等级:隐德莱希,即只有素朴知觉的单子;灵魂,即具有知觉并且伴有记忆的单子;上帝,最为原始的单子,其他的一切单子都被设想为上帝的创造物,其知觉的程度是最高的。虽然通过对单子的划分,莱布尼茨已经得出了上帝,不过莱布尼茨仍然要为上帝的存在作出证明,因为这里得出的上帝,只是理论上的推论。而这种证明实际上是由两个证明组成的。

其一,就单子之间的关系而言,由于单子只是精神性的,没有广延性,也没有部分,因此,“单子没有使某种东西能够借以进出的窗口……不论实体还是偶然属性都不可能从外部进入一个单子之内”^①,亦即,单子是孤立存在的,在各个单子之间不可能发生那种物理的影响,“只发生此一单子对彼一单子的观念的影响(idealer Einfluß)”^②。由于单子之间互相独立,自为其自身的原因,因此,这种观念的影响并不能通过那些被创造的单子而得以实现,它只能由上帝,即最高的单子的干预才得以实现。即是说,如果单子之间发生了实实在在的相互影响,那么这种影响

① 莱布尼茨:《单子论》,载于《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 480 页。

② 同上书,第 489 页。引文略有改动。

必定是经由上帝的干预得以完成的。因此,如果单子之间发生了实实在在的相互影响,则上帝肯定存在。而在单子之间,依照莱布尼茨,确实是相互影响的。在此,我们可先不考虑单子是不是上帝创造的,作为不是上帝的单子,同时是完美的和不完美的,亦即,这种完美不是绝对的,而是相对的。正是因为如此,单子同时是主动的和受动的,并且这种主动和受动始终是相互性的,而这样一来,便有了单子之间的相互适应性。由此可见,单子与单子之间确实是相互联系的。因此,上帝存在。

当然,这一证明是由单子论本身的困难引发出来的。既然复合物是由单子所构成,那么单子在数量上必然为众多,而“复合的东西并非其他什么,而只是单一体之累积或者组合而已”^①。既然单一体的组合构成了复合的东西,而复合的东西存在着,那么单子之间必然是有联系的,借用费尔巴哈的话来说,“单子的本质或概念就是单子的普遍联系”^②,否则单子就不足以构成复合物。然而依据单子的本性,各个单子之间又是相互独立的,单子自身并不能成为这种联系的根据,联系的根据最终只能落到上帝的身上。在这个意义上,人们似乎也可以说,“莱布尼茨设定上帝存在是他的形而上学体系本身的需要”^③。但是这种看法只是站在今人的立场上对莱布尼茨思想的评价,即莱布尼茨的形而上学体系无疑是哲学家的主观构造,因此,上帝仅仅是一种体系的主观需要。但问题是,莱布尼茨自己会把自己的体系仅仅看作是主观的构造吗?

其二,莱布尼茨运用前定和谐对上帝的证明实际上与笛卡尔遗留下来的身心问题紧密相关,可以说,解决身心关系问题是他的前定和谐体系的一个出发点。在笛卡尔看来,灵魂与身体都是实体,并且二者是本质不同的实体,前者的本性是精神和思维,而后者以广延性为自己主要特征。二者彼此独立,笛卡尔试图将这二者统一起来,并为此提出了生

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第479页。

② 费尔巴哈:《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》,涂纪亮译,商务印书馆1997年,第57页。

③ 江畅:《自主与和谐》,武汉大学出版社1995年,第197页。

理学的构想(设想了松果腺作为二者统一的契机),但这种构想从哲学上来说是不成功的。莱布尼茨也认为,“灵魂不可能通过物理的作用力使器官运动起来”^①,当然躯体也不会直接去影响灵魂,这不仅在于单子自身是独立的实体,更在于灵魂与躯体在本质上是不同的,“灵魂按照最后理由法则,通过欲求、目的、手段而起作用。躯体的活动则遵循作用因(bewirkenden Ursachen)或者运动的法则。”^②由此可见,莱布尼茨实际上接受了笛卡尔身心相分的思想,但莱布尼茨并未停留于这种二元论,他要克服二元论。二者的统一在生命体(das Lebendige)中实现。生命体是实存的,这是一个无法否认的事实。而“从属于作为其隐德莱希或灵魂的一个单子的躯体与隐德莱希一起构成了人们可能称之为生命体的东西”^③,在这样一个生命体里面,灵魂与躯体必须是相互联系的,并且只有躯体从属于灵魂或单子才会有生命体。然而,按照上面所说,灵魂并不能直接作用于躯体。它们之间的联系只是在更高的存在者那里有其根据,这更高的存在者便是上帝。在上帝的理智中,预先决定了它们的和谐一致,“它们借助在一切实体当中预先规定的和谐而相遇”^④。因此,必然有一个上帝存在,这一点只要我们好好的思考我们自己,便可以得出这样的结论,因为我们自己正是由灵魂和躯体结合而组成的生命体。

四 康德对上帝存在证明的批判

在康德看来,以理性的方法证明上帝的存在只有三种方式,即“要么是从确定的经验和由这种经验所认识到的我们感官世界的特殊性状开始,并根据因果律由它一直上升到世界之外的最高原因;要么经验性地

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第419页。

② 莱布尼茨:《单子论》,载于同上书第495页。

③ 同上书,第492页。朱雁冰先生一直翻译为“隐泰莱希”,我们遵习惯改译为“隐德莱希”。

④ 同上书,第495页。

以不确定的经验为基础,也就是说以某一种存在为基础;最后,要么抽掉一切经验,完全先天地从纯然的概念推论到一个最高原因的存在。第一种证明是自然神学证明,第二种证明是宇宙论证明,第三种证明是本体论证明。没有更多的证明方式,也不可能有更多的证明方式”^①。

在这里,莱布尼茨的前定和谐证明是不被看重的。之所以如此,是因为莱布尼茨的前定和谐的理论是为解决单子论的困难以及身心问题提出的。其中,单子论构成了前定和谐的理论基础。单子论认为一切复合物是由单纯的单子构成。这种观点的内在逻辑是亚里士多德所发明的“无限后退不可能”以及“无限分割不可能”的思想。然而在康德看来,无限后退是否不可能,这超出了我们理性的回答范围,我们所能确定的只是这个后退能够不确定地进展下去。同样,对于无限分割是否不可能也不是我们所能知道的,我们所能知道的只是尽可能地分割下去。由此,单子论是可疑的。而就身心关系而言,在康德看来,以往在解决身心关系的问题上,不论是哪种观点(包括莱布尼茨的前定和谐理论),都犯了一个同样的错误,即把身心都看作是自在存在的并且是本质上不同的实体,因而使身心关系问题得不到圆满的解决。然而康德指出:“物质并不意味着实体与内感官对象(灵魂)完全有别的、异质的一类,而仅仅意味着一些(就自身而言不为我们所知的)对象的显现的异类性,我们称它们的表象为外部的,乃是与我们归之于内感官的表象相比较而言的。”^②因此,身心都只是现象,在这种情况下,“问题就不再是灵魂与我们外面的另一些已知的和异类的实体的共联性,而纯然是内感官的表象和我们外部感性的种种变状的联接,而且不管这些变状如何按照恒常的规律相互联接、以至于在一个经验中相互联系”^③,而它们在经验中都统一于统觉之下,于是身心关系问题在康德这里以另一种

① 康德:《纯粹理性批判》(第2版),李秋零译,载于《康德著作全集》第3卷,中国人民大学出版社2004年,第387页。

② 同上书(第1版),李秋零译,载于《康德著作全集》第4卷,中国人民大学出版社2004年,第240页。

③ 同上。

思路得到了解决。

就这里所提到的三个证明而言,本体论证明简单说来就是从上帝的概念推论出上帝的存在;宇宙论证明简单说来就是从偶然的的存在推论出绝对必然的存在者的存在;自然神学证明是莱布尼茨没有提到的。这一证明是这样的:“1. 在世界上到处都有一种按照一定的意图的秩序的明显迹象,这种意图是以伟大的智慧在一个不仅内容纷繁复杂无法描述、而且范围广大无边无际的整体中贯彻的。2. 这种合目的性的秩序对于世界的种种事物来说是完全陌生的,只是偶然地附着于它们,也就是说,如果不是由一个进行安排的理性原则按照作为基础的理念为此真正说来加以选择和安置,不同事物的本性就不能自行通过如此众多结合起来的手段协调一致地实现一定的终极意图。3. 因此,有一个(或者多个)崇高和智慧的原因实存着,它必然不仅仅作为盲目地起作用的无所不能的自然通过能产性成为世界的原因的,而是作为理智通过自由成为世界的原因的。4. 这个原因的统一性可以从像一个人工建筑之各环节的世界之各部分的相互联系中,根据我们的观察所及,确定地、但进一步却按照类比的种种原理或然地推论出来的。”^①由此我们不难看出,自然神学证明的内在逻辑实际是一种简单的类比推理,以类比人工产品而说明有一个智慧的世界建筑师安排了这世界上的一切,所以这世界上的一切才会如此完美和谐。

在康德看来,关于上帝存在的证明尽管有这三种方式,但这三种方式之间却不是平行的。宇宙论证明和自然神学证明依赖于本体论证明,或者说宇宙论证明和自然神学证明当中都包含有本体论证明。因为,无论是宇宙论证明还是自然神学证明,其结论都是推断性的,它们只是根据经验而得出了上帝概念。上帝,如果仅仅依赖于自然神学证

^① 康德:《纯粹理性批判》(第2版),李秋零译,载于《康德著作全集》第3卷,中国人民大学出版社2004年,第408页。引文依据 *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993年德文版有所改动。

明或宇宙论证明,仅仅是应当存在。不过当人们得出这个应当存在的上帝的时候,他们就会觉得这个上帝肯定存在。因为这个应当存在的上帝,被设想为是无上完满和自足的,在这种情况下,如果上帝不存在,他就不是无上完满的,因此上帝肯定存在。而这恰恰是本体论证明的思路。

然而在康德看来,“‘是(Sein 存在)’显然不是什么实在的谓词,也就是说,不是关于可以加给一个事物的概念的某种东西的一个概念。它纯然是对一个事物或某些规定自身的肯定。在逻辑应用中,它仅仅是一个判断的系词”^①。即是说,“是”不能被看作某物的属性。因此,当我们说“上帝是最完满的”的时候,这里的谓词只有“最完满的”,“是”在这里只是表达了“上帝”这一概念与“最完满的”这一概念之间的逻辑上的统一关系;而这个“最完满的”当中也并没有“存在”在其中,我们分析“最完满的”这个概念,并不能分析出“存在”出来。实际上,我们可以毫无矛盾地设想任何某物 X,并作出设想:“X 是最完满的”,但尽管如此,总还会留下“X 是否真的存在”这样一个问题。因此,“就从概念出发对一个最高存在者的如此著名的本体论证明(笛卡尔学派的证明)而言,一切力气和劳作都白费了”^②。换句话说,在康德看来,从概念到存在,从应当到存在的推论是无效的。于是,莱布尼茨整个关于上帝存在的证明在康德这里便破碎了。

第二节 上帝的惩罚是正义的

在基督教思想中,一个重要的问题即是罪恶与上帝的正义问题。上帝既然是全知的,那么上帝必定会预见到罪恶;上帝既然是全善的,那么上帝应当阻止罪恶;而上帝既然是全能的,那么上帝必定能够阻止罪恶。

^① 康德:《纯粹理性批判》(第2版),李秋零译,载于《康德著作全集》第3卷,中国人民大学出版社2004年,第392页。

^② 载于同上书,第394页。

但是,上帝却没有阻止罪恶,由此,罪恶来到了尘世。既然如此,那么上帝对罪恶的惩罚似乎不是正义的。一般而言,这就构成了对上帝正义的异议。而对这一异议的反驳构成了莱布尼茨《神义论》的主题。为了进入正题,我们首先需要弄清上帝的形象。

一 上帝的形象

在阿奎那看来,上帝是神圣本质,某种超出一切事物之上并且作为一切事物本质的存在。上帝是一,是绝对的单纯性,是“是其所是”。“上帝是绝对的形式,更确切些说,上帝是绝对的存在。”^①而上帝的理智与其存在同一,知识对于上帝来说,“不是品质,不是习惯,而是实体和纯粹的行为”^②。这主要体现在两个方面:

其一,人的理智不可能达到完全认识的最高存在者,也即上帝对他自身的知。只有上帝才能对他自身拥有完满的知,因为“上帝通过自身理解自身……他的理智和这种理智的对象必定是完全同一的”^③。

其二,上帝对受造物拥有完满的知,因为在他看来,“犹如结果事实上预先存在于它们的原因之中一样,在上帝的本质之中业已以非质料的方式包容所有的事物,因此,只有上帝才能通过他的本质理解所有的事物”^④,即是说,上帝从范围上来说,理解所有的事物,而从程度上来说,他对所有的事物具有最深刻的理解,因为正是他自身构成了事物的本质。

这两方面的知又是同一的,上帝自身中的理智包含了所有事物的形式,而上帝的理智则与上帝同在。从存在论的角度来说,上帝是最高完美,无所缺乏;而从道德的角度来说,上帝凭借自身的公正实施对恶的

① Saint Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas I*, 中国社会科学出版社 1999, p. 34.

② a. a. O. p. 136.

③ a. a. O. pp. 137 - 138.

④ a. a. O. p. 798.

惩罚。并且，“上帝按他自己的意志决定在人类中显示他的善：对那些他所选定的人，他以他的仁慈宽恕他们；对于那些他所摒弃的人，他以他的公正惩罚他们……不过，除了神性的意志之外，上帝为什么挑选某些人而摒弃其他人并没有什么特别的原因”^①。上帝的全能在阿奎那看来则意指：“被动性力量根本不存在于上帝那里，上帝只具有最高程度的能动性力量……因为通过上文所述，上帝既然是纯粹的活动，并且是绝对普遍地完美的，根本没有任何不完美的地方，那么很显然，只有能动性的原则才能属于上帝。”^②上帝之所以是全能的，就在于他能够做一切绝对可能的事，这突出表现在上帝能够超出自然秩序之外创造奇迹，整个自然秩序就是上帝创造的一个奇迹。

不难看出，阿奎那对上帝形象的论述，不能够很好解决以下困难：首先，既然上帝是受造物的本质，在上帝的理智中已经包含了所有事物的形式，那么由此似乎可以得出结论：受造物不完美以及罪与恶来源自上帝；其次，既然上帝是全能的，那么上帝就有能力创造一个比这个世界更加完美的世界，并且上帝既然是全知的，那么上帝就应当能够预见到人会犯罪，并且作为全善的上帝有义务去阻止这种犯罪；再次，上帝既然是全善的，那么他就应当在其自身就是善的，没有必要通过惩恶扬善来显示自己的善，说上帝意欲在人类中显示他的善，这本身就是有损于上帝的形象。许多异端以及后来的一些唯物主义者，如培尔正是这样来攻击基督教的上帝。同时，就上帝的全知、全善和全能在阿奎那那里还缺乏内在的关联，就是说全知、全善和全能这些特征相互之间还只是相互外在的，这些毋宁说是对上帝的溢美之词。

正因为如此，莱布尼茨对上帝的形象作出了自己的理解。

首先，在莱布尼茨看来，虽然受造物是上帝的产物，但上帝与受造物

^① Saint Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas I*, 中国社会科学出版社, 1999, p. 247.

^② a. a. O. pp. 259 - 260.

之间没有根本的区别,上帝也是单子,或者说“唯独上帝是原始的单一性(Ur-Einheit)或原始的单子(Ur-Monade)”^①。上帝作为单子与其他被创造的单子的区别仅在于两个方面,其一是其他的单子是他的创造;其二是在知觉的清晰程度上,上帝的知觉在所有的单子当中是最清晰的。但是,从单子本身的根本规定来说,上帝与他的造物都是精神性的,都具有表象能力或者说都具有知觉。并且其他的单子和上帝一样都是独立的。其他的单子对上帝的依赖性仅仅是在这个意义上来说的,即其他单子是上帝的创造,其完美性来源于上帝。由于单子本身是独立的,这就为莱布尼茨维护上帝的公义性——罪恶不是来自上帝,奠定了一个理论基础。

莱布尼茨认为,上帝的全知(智慧)不仅是一种“自知”,也不仅是对事物最本质的认识,而且“包括了一切观念和一切真理;这就是说,既有一切联系着的东西,也有一切不联系着的东西,即一切可以作为理智之对象的东西,它同样也涉及现实的东西和可能的东西”^②。实际上,依据莱布尼茨的矛盾原则,“一切不包含矛盾的东西都是可能的”^③,然而,“可能事物的数量之无限不论可能多么大,都不至超过洞悉一切可能性的上帝智慧之无限”^④,亦即,上帝洞悉一切可能性,一切可能性都在上帝的无限智慧之中。但是上帝的全知并不仅仅满足于包容一切可能性,他还探索这些可能性,对这些可能性作出比较和对照,亦即,上帝的全知还在于知道各种可能性的完美性的程度以及善与恶,而不仅仅在于知道事物的本质。

而上帝的全能主要表现在两个方面:一是上帝不依赖于其他一切事物的独立性;二是其他一切事物对上帝的依附性。上帝的独立性又表现

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第488页。

② 同上书,第450页。

③ 同上书,第294页。

④ 同上。

在两个方面：一是上帝的存在，上帝是自在的存在者，是“自有永有”（是其所是），也正因此，上帝的独立性实际是绝对的独立性；二是上帝完全凭自身去行动，完全是自由行动者，没有其他什么东西规定他去行动，更没有其他的什么东西会规定他该怎样去行动，他自身以及他自身的意志就是其行动的最终根据，这实际是说，上帝在道德上是独立的。

在莱布尼茨那里，“其他的一切”被分成了一切可能的东西和一切现实的东西。就可能性而言，在上帝的永恒理智当中已经包含了所有可能性的东西，亦即，“现实中并不存在的事物之可能性在上帝的此在中有其确定的现实”^①；就现实的东西而言，现实的东西由于是上帝的自由意志创造的，所以，现实的东西首先从存在上依附于上帝；其次，就现实事物的行动而言，现实事物也是依附于上帝的，这不仅表现在现实事物的行动的原因来自上帝，而且也表现在上帝直接参与现实事物的行动，由此，现实世界得以保持其现在所是的样子，现实世界的存在具有了持续性。实际上，可能性之所以是可能性，如我们将在下文所说，不仅仅在于其本身不包含矛盾，而在于上帝的全能，只要上帝愿意，上帝就能够将这些可能的东西实现出来，但是上帝却只是选择了这个世界，而这其中的原因则在于上帝的全善。

在上帝的理智中包含无限的可能性，从世界的角度来说，即在上帝的理智中包含了无限可能的世界。而这每一个世界都趋向于存在，并且只要上帝愿意，它们都会存在。但是这许多世界却不可能同时存在，而上帝恰恰只是选择了这个世界。上帝在这许多可能的世界中的选择，不是任意的选择，不是可以选择这一个，也可以选择那一个。上帝自身必须依据最佳者作出选择，这个世界在所有的可能世界中必然是最好的世界，这就是这个世界存在的充足理由。而这里的必须，不是一种形而上的不可违背的必然性，而仅仅是一种道德的必然性。上帝之所以选择这个世界，完全是他

^① 莱布尼茨：《神义论》，朱雁冰译，香港：道风书社 2003 年，第 449 页。

的慈善的本性使然：“上帝意欲善本身(Deus vult bona per se)”^①，“上帝在他意志的对象中以最好者作为终极目的”^②。

通过我们的论述不难看出，上帝的全知、全善和全能在莱布尼茨这里达到了统一。就全善而言，上帝从无限可能的世界中选择这个世界，这个世界是所有可能的世界当中最好的世界，但是，没有全知，那么上帝便不能作出合乎他的慈善的本性的选择，上帝只有知道各个可能世界的优劣，才能作出最好的选择，而一旦上帝选择之后，有能力将他所选择的世界创造出来，而这恰恰是表现出了上帝的全能。并且通过这样的论述，莱布尼茨就为解决神正论的问题准备了一个理论前提。

二 上帝的预知与预定

在以往的大多数神学家看来，上帝的预知和预定几乎是一对同义词——上帝预见到什么事情要发生，这件事情肯定会发生，因为，在上帝的理智中，已经安排好了一切，亦即，上帝的预知是与必然性紧密联系在一起。但莱布尼茨区分了预知与预定。从字面意义上来说，预知是预先知道，而预定是预先规定，前者与上帝的智慧相关，而后者则与上帝的意志和全能相关，实际也正是如此。对此，我们需要从上帝预知了什么和预定了什么说起。

就预知而言，上帝预知到所有的可能世界。即是说，在我们所生活的现存世界之外，还有其他的可能世界存在于上帝的理智之中。这个现存世界不是唯一可能的世界，它只是所有可能世界当中最好的世界。根据这一点，现存世界的存在不具有绝对的必然性，而只是具有假定的必然性。对于什么是假定的必然性，莱布尼茨没有给予过多的解释。我们姑妄言之，这种假定的必然性当指我们所熟知的道德的必然性，即上帝

^① 莱布尼茨：《神义论》，朱雁冰译，香港：道风书社 2003 年，第 454 页。

^② 同上书，第 455 页。

基于至善理由选择了现存的世界。因为莱布尼茨提出假定的必然性是针对形而上的必然性而言的,形而上的必然性是绝对的必然性,以至于其反面是不可能的,而这种假定的必然性仅仅不是这种形而上的必然性,因此这种假定的必然性的对立面并非不可能。但现存世界已经存在,既然存在就得有一定的理由,这理由构成了现存世界的假定的必然性之所在,而这理由在上帝那里只能是道德的理由,即上帝基于至善的理由让这个现存世界存在。不过有一点是确定的,即现存世界的假定的必然性改变不了现存世界的偶然性,并且因为现存世界只具有假定的必然性,使得不可能的与未被选择而没有发生的事之间区别开来,不可能的只是那些在自身包含矛盾之物,而可能世界虽然未有发生,但却并不是矛盾的,并且趋向于存在,趋向于现实化。而现实世界首先只是可能世界,存在于上帝的理智之中。

但可能世界何以是可能的,对此我们需要考察一下莱布尼茨的可能性思想。自康德开始,莱布尼茨的可能性思想便经常遭人误解。而这种误解是由两方面的原因造成的,一方面是对康德的断章取义,另一方面是忽视了莱布尼茨的神学思想。康德说过,“只要概念不自相矛盾,它就总是可能的。这是可能性的逻辑标志,而且它的对象也由此与 nihil negativum[否定的无]区别开来。但尽管如此,如果概念由以产生的综合的客观实在性并没有得到特别的阐明,这概念仍然可能是一个空洞的概念。然而,如上面已经指出的,这种阐明任何时候依据的都是可能经验的原则,而不是分析的原理(矛盾律)。这是一个警告,不要从概念的可能性(逻辑的可能性)马上推论出事物的可能性(实在的可能性)”^①。在这里,我们很容易将康德所批驳的逻辑的可能性与莱布尼茨所谈论的可能性混为一谈,因为二者有

^① 康德:《纯粹理性批判》(第2版),李秋零译,载于《康德著作全集》第3卷,中国人民大学出版社2004年,第390页。

一个共同的标志,即逻辑上的不矛盾。当然,无可否认,康德这么说的确是针对莱布尼茨的。但康德对莱布尼茨的否定有一个前提,那就是,康德不承认莱布尼茨运用理性对上帝存在作出的证明,并且认为逻辑上的不矛盾律只是针对人的理性才有效,而人类的理性是否与上帝的理智一致,这是我们所不知道的。因此,在康德看来,莱布尼茨谈论的可能性针对的只是人的心目中的理性观念,人的心目中的理性观念具有概念的可能性,而人的能力是有限的,并不能够实现他所想到的一切——想到一百元钱并不能马上就有一百元钱摆在面前。就此而言,这种可能性的确是抽象的空洞的可能性。

但就莱布尼茨自己而言,可能性并不首先在人的理智中,正如我们在前面所说,上帝洞悉一切可能性,一切可能性都在上帝的无限理智中。正因为如此,使得这些可能性免于空洞,上帝诚然从这所有的可能性当中选择了最好者并将其实现出来,但这并没有使那些上帝未有选择的东西马上变得不可能。事实上,可能性之为可能性有两方面的要素,其一是逻辑上的不矛盾,任何在逻辑上包含有矛盾的东西都是内在的不可能的,是荒谬的,这是可能性的逻辑维度;其二是上帝的意志,这些可能性之为可能性就在于只要上帝愿意,上帝就会将它实现出来,这就是可能性的神学维度,这一维度实际也就是可能性在基督教哲学中的存在维度。因此,就可能世界是可能的而言,一方面是因为可能世界包含在上帝的概念中,其本身是不矛盾的,并且趋于存在;另一方面则是只要上帝愿意,可能世界就会实现出来。

而就上帝的预定而言,主要是指上帝预知所有可能世界的同时,便预先规定了所有的可能世界的秩序,这其中包括现存世界所必然遵守的秩序。在莱布尼茨看来,“在这个现实世界中发生的一切及其作用和结果已经包含在这同一个作为可能的世界之世界的观念之中了,在这个观念中已考虑到如何获得自然的或超自然的恩宠,什么会招致惩罚,怎样

谋取奖赏。总之,在这个观念中已经包含着在上帝选择这个世界之后,一切应如何在这个世界的现实中发生的情况”^①。亦即,当上帝选定了这个世界,就为这个世界排定了秩序,规定了原因与效果之间的联结。但在这里,上帝并没有为现存世界安排一切,原因与结果之间的联结是确定的和必然的。但是,由于这个世界首先只是可能的世界,是一种偶然意义上的世界。因此原因本身在这里并不是确定的,上帝只是预先规定了这个世界会出现这样的结果,而那个原因会出现那样的结果,但并没有规定一定发生这个原因或那个原因。

由此可见,无论预知还是预定,在莱布尼茨这儿都没有以前那种绝对的形而上的必然性,而只具有假定的必然性。在这里,上帝的预知并不是这个结果存在的原因,结果存在遵从其自身的法则,只是当某件事发生了,这个事件的结果被上帝预先知道了,仅此而已。当然,这里原因与结果之间的联结存在于上帝的理智之中,是上帝规定了这样的秩序。而上帝规定秩序也只是形式上规定,至于具体有什么样的原因,这是上帝所没有预先规定的;不过具体会有哪些可能的原因会出现,这是上帝所预先规定的,而这里,之所以称这种原因与结果之间的联结是必然的,是因为虽然这种原因与结果之间的联结存在于上帝的理智之中,但是上帝并不会随意修改他所规定的秩序。

三 上帝的预知、预定与自由并不矛盾

在莱布尼茨看来,“自由中有两个东西,即自由的自决与选择”^②。这不仅仅是解释人的自由的关键,同样也是解释上帝的自由的关键。自决首先就是自己决定,自决是自由的,要求意志的这种自己决定自己不是受强迫的,而这首先要求意志具有对外来的影响具有某种独立性。就自

^① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第140页。

^② 同上书,第128页。

由是自决而言,它是内在于单子的本性之中的。单子本身具有自发性和自由,各个单子之间没有物理的影响,因而各个单子之间是互相独立的。因此,如果单子能够决定,那么它只决定自己,并且是不受外来影响地自己决定自己。而就自由是一种选择能力而言,这种选择不是任意的随机的选择,因为在诸选项之间没有平衡,对此,只要“我们审视一下自己本身便会发现,总是有某种原因或者理由促使我们倾向于为我们所采取的决定,虽然我们往往并没有察觉是什么东西推动着我们”^①,因此,意志不会对各个选项都保持一种漠然的态度,总会倾向于其中某一项或某几项。然而,“自由的实体(*la substance libre*)是通过其自身作出决断的,即根据为理智所认识到的善之动机作出决断,这种动机激动它却并不强迫它”^②,亦即,意志虽然会倾向于选项中的某一项或某几项,但这种倾向并不是随机的,也不是意志与生俱来的倾向,即不是本能,这种倾向有其内在根据,即理智认识,但却正是因为这种倾向不是与生俱来的本能,所以意志虽然会按照理智认识的要求进行选择,但意志也有可能进行其他的选择。就此而言,有理由认为这种选择相比于其他的可能的选择而言,是偶然的,有一种任意包含于其中,在这里没有任何形而上的逻辑的必然性。而这样的自由与预知、预定并不矛盾。

其一,上帝预知或预定一切可能世界,这就为上帝自身创造世界敞开了一个自由领域。因为,自由是一种选择能力,而选择需要有可选项。而上帝自身的理智为自身自由创造世界提供了一切可能的选项,因为一切可能世界都包含在上帝的智慧之中。就此而言,上帝是绝对自由的,因为它不仅能够选择,而且选择项也是由其自身提供的。当然在这些可能世界中,总有一个是最好的世界。而这个最好的世界也是包含在上帝的理智之中的,上帝预先知道了这个最好的世界,并且恰当地选择

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第129页。

② 同上书,第343页。

了它。而上帝的这种选择“是智慧为满足慈善的要求而进行的一种选择”^①,或者说,上帝基于其自身的慈善的本性而选择了这个最好的世界,上帝自身的慈善本性促使上帝作出这样的选择。

在这里,如果仅仅从上帝恰好只选择了这个世界的角度来说,似乎上帝的选择是不自由的。这也正是当时培尔的意见。在培尔看来,“在上帝方面毫无自由可言,他为他的智慧所强迫而去创造,精确地创造一件确定的作品,而且要精确地使用确定的手段”^②。不过,自由的本质规定在于自己做主,是自决。上帝虽然恰好只选择了这个世界,但这是上帝的向善本性使然,在这里并没有什么外在的强制力量规定上帝恰好作出这样的选择,同时也不是什么内在的激情迫使上帝作出这样选择。而上帝的向善本性虽然促使上帝选择了这个最好的世界,但是这种向善的本性并不强迫他去作出这样的选择,一方面是因为向善是上帝自身内在的本性,因此,如果说,向善的本性强迫了上帝,那么这无异于说,向善的本性强迫了向善,而这是荒谬的。也正因为如此,上帝选择最好的世界只是通报了自身,彰显了自身的慈善;另一方面也因为,上帝虽然选择了这个最好的世界,但这并不至于使得其他可能世界就不可能存在,亦即“不会使上帝所不做者包含一种矛盾”^③。因此,“在上帝身上存在着的是一种不仅摆脱了强迫而且也不受必然性(指形而上的必然性)制约的自由”^④,这种自由并不因为上帝预先规定了这个世界并且依据其向善的本性而必然(道德的必然性)会选择这个最好的世界而有所损伤。

其二,上帝的预知和预定与人的自由并不矛盾。这首先是因为“上帝的预知与我们的自由行动之依赖性或者独立性没有任何关系”^⑤。因为,上帝预知的只是可能世界。这些可能世界不仅仅为上帝的创世敞开

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 295 页。

② 同上书,第 296 页。

③ 同上书,第 297 页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第 133 页。

了自由的境域,而且也为人开了一个自由的疆域,因为人有理性,可以认识这些可能性。正因为有了这些可能世界,所以这些可能世界当中的每一个都被设想为偶然的和自由的。因此,在这一层意义上,上帝对我们的预知只意味着上帝预先知道了我们所有可能的行为及其结果。而上帝虽然选择最好的世界,但上帝允许一切可能的世界,我们一切可能的行为都是为上帝所允许的。因此,上帝的预知并未改变我们行为的自由性质。其次就预定而言,如上文所说,这种预定只是预先安排了所有可能世界的秩序,只是安排了原因与结果之间的必然联结,但这种原因与结果之间的必然联结并不妨碍自由。因为实际上,上帝在这里通过他的智慧为人安排了许多条道路,如 $A \rightarrow B; C \rightarrow D; E \rightarrow F \dots$ 这里的必然性只存在于各个因果联结的前项与后项之间,即如我们在上文所说的,如果 A,那么 B,同样,如果 C,那么肯定会有 D,而单个 $A \rightarrow B$ 或 $C \rightarrow D$ 或者 $E \rightarrow F$ 相比于所有其他的因果联结又只是偶然的。人的意志可以在 A、C、E……之中进行选择,而上帝并没有干预人的意志,从而使得人一定会选择这个或者那个从而得到这个或那个结果,即是说,人的选择在这里并没有受到来自外部的强迫。关于人的内在激情,莱布尼茨在这里论述不多,不过依照他的整体思路来看,即便是激情促使人作出这样或那样的选择,也不能说这种选择是不自由的,因为构成人本性的不是激情,而是理性,理性在人的灵魂中处于支配地位。因此,如果激情促使人作出选择只能说是理性甘愿作激情的奴仆,而这并不改变理性对灵魂的支配地位这一事实。简单说来,人的选择不管有没有受到激情的影响,都是自由的,是一种自主的选择。

四 犯罪后的人仍有自由

当莱布尼茨谈到上帝的预知和预定同人的自由并不矛盾的时候,实际上对自由作出了两种区分:第一种区分是完全的自由和不完全的自由,第二种区分是原罪之前的自由和原罪之后的自由。第一种区分实际

是上帝的自由和人的自由的区分。在莱布尼茨看来,只有上帝才拥有完全的意志自由,因为只有上帝的自由才是完全奠立在理性之上的,由此,上帝的自由必然会倾向于至善、最好者。而人的自由则不是完全的意志自由,或者说,人没有完全的自由,因为人的自由与人的感官认识以及各种各样的情欲相关,不完全与信仰或者理性认识相关,因此,人的自由是不纯粹的^①。也正因为人的自由是不纯粹的自由,才有了所谓自由的第二种区分。^②

原罪之前的自由指亚当在未有犯罪之前享有的自由。“上帝按照自己的形象创造了人并使他具有正直的品格,但他也使人享有自由。”^③严格地说,这时自由尚不是属人的自由,当然也不是纯粹的自由。之所以不是属人的自由,是因为,如我们在下文所将要谈到的,人只有通过犯罪才获得时间性的生存,成为实存的人,只有犯罪了,上帝才会给人配备新的完美品格,即理性,言下之意是说,亚当在未有犯罪之前是没有理性的,因此这种自由是没有理性认识作为支撑的自由;而之所以是不纯粹的自由,是因为这时的自由并不完全以信仰或者说上帝的意志为根据。这时亚当作为自由的亚当,具有向善与向恶的两种可能。而他之为自由的,关键在于他具有自发性,对此,莱布尼茨说道,“我们以及一切单一的实体(substances simples)都有一种严格的自发性,它在理性的或者自由的实体中成为支配其行动的主宰”^④,正是由于这种自发性,“我们的一切行动和意志动作才完全从属于我们”^⑤,因为所谓的自发性是指行动由行动者自己开始,自己为自己的行为作主。

① 这里涉及到自由的运用的条件,对此,我们在下文涉及到罪恶的时候将有详细的论述。

② 这里涉及到自由的两种区分,严格说来,莱布尼茨在他的《神义论》当中并没有明确提出。但尽管如此,这两种区分却经常潜藏在他的具体论述当中,只不过在不同的地方以不同的术语出现,这对于一个通俗的,并且是论战性的哲学著作来说是不可避免的,我们在这里为了方便叙述,暂以这两对术语来表示。

③ 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 334 页。

④ 同上书,第 344 页。

⑤ 同上书,第 352 页。

而犯罪之后,人有没有自由的问题,历来说法不一。如奥古斯丁就认为,人犯罪之后失去了自由能力。因为这时人疏离自己的存在,陷入了无知与无能的境地,完全为罪所控制,由此,继续犯罪成为了必然。在这种情况下,人的拯救只能完全依托上帝的恩典。只有借助上帝的恩典,人才能重获自己的存在,重获自己的自由。而在莱布尼茨看来,“即便我们处在罪的控制之下,我们的堕落也并非完全是不可克服的,我们之犯罪也不是必然的”^①,亦即,我们处于罪之下也拥有自由,虽然亚当因犯罪的倾向而使自己成为罪人,但这种并没有破坏偶然性,即使犯罪了,也仍然有着多种可能摆在他的面前供他选择。而这种自由的本质即是奴隶的自由,对此莱布尼茨说道:“因为我们深陷于罪,我们只拥有一个奴隶的自由。可是一个奴隶即便作为奴隶也拥有与其地位相当的选择自由,虽然他大都处于严酷的必然状态,即不得不在两恶之间进行选择,因为凌驾于他之上的力量使他得不到他所追求的善。镣铐和强迫在奴隶身上所做到的正是激情在我们身上所做的,激情的力量尽管和缓,但并未因此而更少危险性。固然,我们只要求我们感到满意者;但不幸的是,我们在此一瞬间感到满意者往往是真正的恶事,一旦我们理智的眼睛睁开,它就使我们感到厌恶了。可是,奴隶的逆境以及我们身处的情况并不妨碍我们(完全像他那样)进行选择,选择那种在我们所处的状况下和根据我们当前的力量与认识最使我们感到满意的东西。”^②

但尽管如此,并不意味着人在罪的控制之下就失去了向善的可能性,因为在堕落之后,“摩西以上帝的名义说:我今天以天地向你们作见证。我将生与死、祝福与诅咒摆在你们之前,你们要选择生命。同样,上帝主说:瞧,我将你们放在生命之路和死亡之路之前”^③。并且,如我们将

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 335 页。

② 同上书,第 343 页。

③ 同上书,第 334 页。

在下文说到的那样,恶不是实体,而只是善的缺乏。我们在罪的控制之下,虽然不得不在两种恶之间进行选择,但这两种恶根本就不是实体性的恶,而只是相对的恶,而这两种恶之间因程度之异,其中一个相对于另一个便是善,亦即那种在我们所处的状况下和根据我们当前的力量与认识最使我们感到满意的东西。因此,即便我们堕落了,我们也没有完全失去向善的能力,没有完全失去向善的可能性,在这种情况下,只要我们的意志愿意不断接受上帝恩典的佑助,我们就会获得拯救,获得那种原初的自由。实际上,我们处于罪的控制之下,之所以有自由,除了上述的偶然性以外,还有以下两个原因:其一是亚当犯罪后,上帝给予人以理性,使得人能够辨别善与恶,正是理性为人提供了多种选择的可能性;其二是自发性,亚当虽然犯罪,从而使人处于罪的控制下,但这并没有取消人的自发性,自发性实际上内蕴于单子的本性之中,如果没有了自发性,也就没有了单子,从而也就没有了人的灵魂。由此可以看出,原罪之前的自由与原罪之后的自由之间的差别仅在于原罪之前的自由是没有理性参与的自由,而原罪之后的自由是有理性参与的自由。实际上,按照莱布尼茨的意思,如果原罪之后人没有自由,那么上帝对人原罪之后的派生的本罪的惩罚就无所谓正义或不正义了,上帝只应该对人的原罪进行惩罚,而不应该对原罪之后的派生的罪恶进行惩罚。但现在,原罪之后,人也具有某种程度的自由,这就为上帝对原罪之后派生的罪的惩罚之正义性奠定了一个理论基础。

第三节 自由意志是罪恶的原因

一 上帝允许恶事存在

尽管现存世界是上帝选择的最好世界,但上帝允许恶事。这如何理解?对此,我们需要从上帝的先行性意志和决定性意志说起。

上帝的“先行性意志针对某些自身为善者的东西,即与善的某种程

度相适应,因此它只符合善的某一程度”^①,其“目的在于提供一切善者和避免一切恶者,只要善者为善,恶者为恶,并与其善和恶的程度一致”^②。正是从这种先行性意志出发,莱布尼茨不赞同以奥古斯丁为代表的拣选论的观点,那种观点认为上帝偏爱某些人而使这些人获救,而莱布尼茨认为,从上帝的先行性意志出发,“上帝倾向于每一种善,只要它是善……它有着圣化和拯救一切人、排除罪并阻止判罚的严肃倾向”^③。但是,上帝的这种先行性意志,只是一种倾向,尚不是决定。并且尽管上帝的先行性意志倾向于一切善,但一方面,一切善的总和并不是最大善;另一方面这一切善中的每一个都“只符合善的某一程度”,亦即这每一个善都是自身特殊的,而每一个都要求完全实现自身,于是不可避免地产生诸善之间的冲突,因为上帝的创造只有一次。在这一次创世的计划中,上帝不可能毫无差别地实现所有的先行性意志所倾向的善,如果上帝这样做了,那么这个世界将会是呆板的和毫无生机的一个美好的世界,必然要有层次差别,这种层次差别符合至善法则,就像一幅画应该错落有致一样。实际上,正是从所有的先行性意志的争斗中产生了决定性意志。如果说,先行性意志是“多”的话,那么决定性意志则是“一”。这种决定性意志所产生的决定是唯一一个总体决定,即创造最大的善的世界的决定,“此一总体决定均衡地包容着一切特殊决定,其间不存在等级秩序”^④,这是因为先行性意志所具有的特殊的倾向,所倾向的善因程度而有等级的善被包含于总体的决定之中从而被赋予了整体的最大的善性。正因为如此,这里“不存在等级秩序”是就每个部分都被赋予了整体的善性而言。正是上帝的决定性意志允许恶事,上帝之所以容许恶事,乃是因为:

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 452 页。

② 同上书,第 453 页。

③ 同上书,第 120 页。

④ 同上书,第 160 页。

首先,上帝的决定性意志要创造最好的世界,即一个整体的最大的善,而恶对于整体的最大的善是必要的,这样的恶只是整体中的部分,我们只是纯粹从部分来考察它,它才是恶,亦即这时的恶之为恶纯粹在于脱离整体的善。若我们把它放在整体之中来考察,它同时又是善,并且还促成了整体的善,就像莱布尼茨所言,“最好的整体中的部分并不一定是由这一部分可能构成的最好者,因为一个美的东西的一部分不见得同样是美的,其原因在于它可能是以不规则的方式从整体之中抽出的或者从其上取下的”^①;不仅如此,在莱布尼茨看来,“恶事与一切可能的善中之最大的善是联系在一起的”,因此,如果上帝不容许恶事,便是一个错误。这是就形而上的和形体的恶事而言的。

其次,就道德上的恶事而言,莱布尼茨认为,“上帝不得不选择”“亚当犯罪的组合”^②,因为这一组合是所有的组合中最好的组合,因此“上帝不可能阻止犯罪”,阻止犯罪实际上就是破坏至善,就是做与自己的责任相反的行动,就是做破坏自己的神性的事。实际上,上帝的创世只有一次,这是一次奇迹,这一次奇迹造成了最大的完美,显示了上帝的全能。如果上帝阻止犯罪,这实际是在创造新的奇迹。而对于全能的上帝而言,一次奇迹就已经够了,如果再创造奇迹,这等于是说,上帝不是全能的,因此上帝原先创造的世界不是最好的,或者说上帝在没有审视好一切的情况下进行了创造,由此,上帝也就不是全知的。因此,如果上帝阻止犯罪,那么上帝实际是在否定自身的至上完美,而上帝如果是至上完美,那他就不会阻止犯罪。不仅如此,在莱布尼茨看来,“既然上帝的智慧需要一个形体世界,需要一个具有感知能力而不具有理性能力的实体的世界;既然在一切事物中必然选择从总体上产生最好作用的东西,而劣行也经由此一门径进入世界,那么假若上帝将劣行排除在外,他便不

^① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 286 页。

^② 同上书,第 236 页。

会是全善、全知的了。”^①因此，上帝的智慧和慈善要求上帝容许道德上的恶事。

简言之，上帝之所以容许恶事，是为了成就整体的更大的善，亦即，恶对于整体的善是必要的。正是从这种整体的观点出发，莱布尼茨认为，在这个世界，善绝对多于恶，恶相比于善是微不足道的。平常人们之所以觉得恶事多于善，是因为人生活在善中，习惯于善，于是反而忽视了善，而恶事却更容易引起人的注意。而就人类而言，也许的确恶多于善，但相比于整个宇宙而言，这是微不足道的。

二 恶的三重划分

上帝允许恶事，而这样被允许的恶被莱布尼茨分成了三种，即形而上学的、自然的(形体的、肉体的)和道德的恶。“形而上学的恶事在于纯然的不完美性，形体的恶事在于痛苦，道德的恶事在于罪。”^②形而上学的恶事，其产生是必然的，这是因为，受造物从其本质来看是有限的，也正是因为如此，在亚当和夏娃还未有犯罪之前，在他们身上便已经有了一种原初的不完美，这种原初的不完美伴随受造物相始终。而受造物的这种有限的本性，是上帝理智的对象，内在于上帝的理智之中——受造物不能达到上帝自身的那种程度的完美性。而这不是说上帝不能创造一个与其自身完美性相当的受造物，而是说，即便上帝创造了一个与其自身完美性相当的受造物，这个受造物作为受造物从其产生来说，就是具有依赖性的，只要有依赖性存在，受造物就是不完美的。不过，受造物的这种不完美性并不是说受造物一无是处。实际上，在受造物身上，完美性与不完美性同时并存，其完美性来自上帝，而其不完美性则来自自身的惰性，完美性与不完美性共同构成了受造物的有限性。由于受造物的

^① 莱布尼茨：《神义论》，朱雁冰译，香港：道风书社 2003 年，第 202 页。

^② 同上书，第 120 页。

这种有限性,导致了受造物并不必然向善或必然向恶,换句话说,在受造物身上同时存在着道德上的向善与向恶的两种可能。因此,莱布尼茨认为,“罪的源头是造物之本原的不完美性,这使造物有能力去犯罪;而且,在事物进程中也出现了使这种能力得到实现的环境”^①,并且也正因如此,上帝容许恶事,不仅仅容许这种形而上学的恶,而且也容许自然的(形体的)以及道德上的恶。

关于道德上的恶事,莱布尼茨像以往的基督教哲学家一样,也区分出了两种,即原罪和派生的罪(本罪)。但在具体的论述上又有所不同,这尤其表现在对原罪的论述方面。以往关于原罪的观点主要有以下几种观点:灵魂的“前在说”,认为灵魂在前世或者说另一个世界犯下了罪恶并因此被判嵌入人的躯体之中;“转移说”,认为灵魂是由其他的有罪的灵魂生育而成并因此带有原罪;“创造说”,认为有罪的灵魂是上帝所创造。而在莱布尼茨看来,“在某一天应成为人类灵魂以及其他种类的造物物的灵魂都包含于精子之中,包含于一直到亚当的祖先之中,它们自事物的起始就存在于一种有机的躯体之中”^②。而在亚当和夏娃还未有犯罪之前,亚当和夏娃还不是真正意义上的人。而此时孕育在亚当的精子中的灵魂还不是人的灵魂,因为它们只具有感觉能力,但没有理性。只是当亚当和夏娃犯了罪时才“成为”人,因为这时亚当和夏娃因为犯罪而被上帝赋予理性,与此同时,上帝也赋予所有的灵魂以理性,因为“后代的灵魂在亚当身上已经受到感染”^③。于是理性成了人有罪的标志。但理性之所以是人有罪的标志,是因为理性完全是为有罪的灵魂而配的,它是上帝赋予有罪灵魂新的完美品格,对于无罪的灵魂是不需要理性的。实际上,当亚当和夏娃因犯罪而成为人,罪便成了人的本质规定,亦即,人之为人就在于人有罪,这就是后代人有原罪的原因。当然,这并不否

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 234 页。

② 同上书,第 165 页。

③ 同上书,第 464 页。

认“真正的原罪之根在于造物之原初的不完美性和脆弱性”^①。一方面，罪成为人的本质规定，另一方面，所有的造物都具有这种不完美性，于是原罪便伴随人类命运的始终。由此可见，在莱布尼茨那里，原罪既不是来自人灵魂在另一个世界的罪，也不是因为有罪灵魂生育的结果，更不是因为上帝的创造，而是人自身选择成为人的结果，换句话说，是人类的始祖自我决定不依赖上帝。

尽管上帝赋予人的灵魂以理性是为了“要求理性作为巨大的善阻止相关的恶事”^②，并且，理性自身就是一种善，但是人的灵魂毕竟以罪为其本质规定，由此，在人的灵魂内便有了两种倾向，即向善的倾向和阻止向善的倾向，而这种阻止向善的倾向本身并不是一种实体性的力量，而纯粹是因原罪而产生的某种惰性，这种惰性妨碍人向善。而这两种倾向实际是两种可能，因此，“灵魂会在罪的控制之下，而且一旦人能够使用他的理性便准备在事实上犯罪”^③，这种恶事就是人在人世派生的罪。这种派生的罪又被分为两种，即一时的犯罪和习惯性的犯罪。“一时的犯罪部分是内在的行为，部分是内在的和外在的行为交织在一起的行为；部分是行动之罪，部分是不行动之罪。”^④“习惯性的罪往往产生于反复的或至少严重的恶劣行为，这是大量或强烈的印象造成的后果。”^⑤而不管是一时性犯下的罪，还是习惯性的罪恶，就其作为派生的罪而言，其本质均在于不遵从理性的指导而屈从于感性的情欲行事。

而形体之恶事又被称之为惩罚之恶，莱布尼茨认为它是道德之恶事的结果。因为形体之恶所指就是痛苦、烦恼和其他任何一种不快以及中间状态（即既不痛苦也不快乐）的缺乏。而之所以会出现这样的状态则在于对道德恶事的惩罚，因此莱布尼茨认为，“人的一切不幸几乎全是其

① 莱布尼茨：《神义论》，朱雁冰译，香港：道风书社 2003 年，第 463 页。

② 同上书，第 189 页。

③ 同上书，第 166 页。

④ 同上书，第 466 页。

⑤ 同上。

恶行的结果”^①。而形体之恶事因其程度的不同而有所区分,其中最大程度的形体之恶事在于受永罚——一种持续并且持久的形体之恶,这种永罚的原因则在于罪过的持久性,在于人不运用恩典的佑助以便改恶从善,在于仇恨上帝、亵渎上帝,而这必然会导致永久不幸。

三 恶是善的缺乏

为了解决恶的来源问题,历史上曾经出现过善恶二元论的观点,依据这种观点,善与恶是互相对立的两个实体、两个原则,善来自善的原则,而恶则来自恶的原则。这种善恶二元论的思想对于解决恶之来源问题是方便的,但它同时会取消责任,因为既然恶来自恶的原则,至少,人就不应该为他的恶行承担全部责任。

正因为如此,莱布尼茨认为:“如果人们专门为某一现象制定一条特殊原则,即为恶制定一条 *principium maleficum*(恶的原则),为冷制定一条 *primum frigidum*(冷的前提条件),这就不是对一个现象的完美解释了,没有比这更轻而易举、更平庸的了。”^②一方面,从上帝这方面来看,虽然上帝允许恶事,但这并不意味着恶本身是一个独立的原则,更不是一个独立的实体,因为“上帝预先要求善者,随后要求最善者,至于谈到恶事,可以说,上帝根本不要求道德上的恶事,同样也不要求形体上的恶事或者痛苦”^③。而就形而上的不完美而言,虽然受造物原初的不完美内在于上帝的理智之中,但上帝根本就不要求它,因为这根本就不是独立的原则,因为不完美是相对于完美性而言的;并且,上帝倾向于使所有的受造物都达到完美,而且从根本上而言,所有的受造物都是完美的,其完美性来自上帝,处于整个完美和谐的宇宙之中,被赋予整体的完美性,其不完美只是相对的,其完美性则是绝对的。另一方面,就意志这方面而言,

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 324 页。

② 同上书,第 231 页。

③ 同上书,第 121 页。

意志是单一性的,对于单一性的意志来说,一个原则就已经足够,两个原则只会让意志陷入分裂,而从更深远的意义上来说,则会让灵魂陷入分裂,于是,灵魂不再单纯,而灵魂作为上帝创造的单子,绝对是单纯的实体,是上帝维护了他们的单纯性,上帝使一切受造物从本性上都倾向善,因此“自由意志的目的在善,即便涉及到恶,也纯属偶然,因为恶隐藏在善之后,恶在某种程度上是伪装起来的”^①。

既然恶不是实体,不是独立的原则,那么恶又是什么呢?对此,莱布尼茨援引了奥古斯丁的观点:恶是善的缺乏。不过,由于莱布尼茨将恶分为了三种,因此,在具体的表述上又有所不同。

形而上的恶,我们在上文说过,就是受造物原初的不完美。但是不完美不是说受造物没有完美性,而只是说受造物的完美性是有局限的完美性,实际是说,这种完美性是有限完美性,因此受造物的完美性同时是不完美,缺乏完满的完美性。而当受造物堕落后,偏离了自己的位置,这种不完美的程度增加了,不仅仅是缺乏完满的完美性,而且还缺乏在未有堕落之前所具有的完美性。道德上的恶事也是缺失,对此,莱布尼茨说道:“意志一般而言都是向善的;它应追求适合于我们的完美。至高的完美在上帝身上。一切享受本身便有某种完美感。但是,如果人们局限于感官的享受或者其他有害于更大的善的享受,如有害于健康、美德、与上帝的合一、幸福等,那么不完美便在于缺乏远大的追求。一般说来,完美是肯定的(positivie),即一种绝对现实;相反不完美是缺失性的(privatif),它产生于局限,倾向于新的缺失。”^②因此,没有独立存在的邪恶意志,所谓的邪恶意志在于局限于感官的享受,这种享受本身也是善的,但却妨碍了意志去追求更大的善,因此缺乏道德上的善性。而就形体上的恶事而言,也是缺乏,即缺乏幸福快乐等等。实际上,在这里,三

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第232页。

② 同上书,第128页。这里的“确定”和“缺失”在拉丁文中是 *positiv*, *privativus*, 分别是绝对、肯定和剥离、缺乏之意。

种恶的缺乏是相对于三种善而言的。莱布尼茨在区分三种恶的同时，也区分了三种善，即形而上的善——受造物由上帝赋予的原初完美性，这种原初的完美性同时是不完美性，即形而上的恶，而当受造物堕落后，就是这种原初的完美性也缺乏，产生了新的形而上的恶，而这新的形而上的恶同时也是完美，因为上帝所创造的一切都是完美的；道德上的善，即有德行，灵魂受理性指导和支配而产生善行；形体上的善，即理性受造物的幸福。三种恶就是分别缺乏这三种善。恶就是善的缺乏，其实这也是上帝允许恶的原因，因为在莱布尼茨这里，“恶就是善的缺乏”所要表达的意思是：就整个宇宙而言，没有恶。

四 罪恶是自由选择的结果

尽管上帝容许恶事，从而容许道德上的罪恶，但并不能由此认为，上帝是道德上的恶事的原因。虽然受造物原初的不完美包含于上帝的理智之中，正是这种原初的不完美是一切罪恶的根源，但这并不是说，受造物的原初不完美必然会导致罪恶，只是说受造物原初的不完美可能导致罪恶，但也可能导致道德上的慈善，亦即如我们上文所说，在受造物原初的不完美之中同时孕育着向善与向恶的两种可能。上帝绝对地创造了善，创造了一个善的世界。受造物成就其自身的善，这不能归功于受造物自身，从其根源上来说，是上帝的佑助使受造物成就了其自身的善，因为受造物的完美性来自上帝。因此，善的现实性来自上帝。但与此相反，罪恶的现实性则来自受造物自身，就我们人而言，罪恶是我们自己所创造的，换句话说，上帝在其自身的理智之中虽然有恶的可能性，但上帝并没有创造罪恶，不是罪恶的创造者。罪恶的创造者是我们人类自身。罪恶是我们的自由意志的结果，“自由意志是罪过之恶事的原因”^①。

然而，通常的观点认为，人的自由意志是上帝的创造，既然自由意志

^① 莱布尼茨：《神义论》，朱雁冰译，香港：道风书社 2003 年，第 342 页。

是罪过之恶事的原因,那么,上帝要为恶事承担责任。对此莱布尼茨说道:“诚然,当上帝在我们心中创造一个意志的时候,他也在创造着一个自由行动;不过,在我看来,这并不是普遍的原因或者适合造物自身的意志之创造,因为在造物身上具体存在着的东西实际上始终像事物之其他任何一种绝对现实一样,是通过上帝佑助创造的,毋宁说这是意愿之理由,是上帝在赋予我们一种善良意志或者容许我们怀有邪恶意志时所使用的。产生意志者——不论它是善的还是恶的——始终是我们自己,因为这是我们的行动;始终也有使我们采取行动的理由,但并未因此有损于我们的自发性或者自由。恩典所赐予者只是通过相应的动力因有助于唤起意志的印象。”^①

也就是说,上帝没有创造自由意志,而且自由意志并不必然是邪恶意志。实际上,依据莱布尼茨的意思,上帝只是赋予了我们自由,并且还赋予了正确使用自由的手段,但人却滥用自由,产生了邪恶的自由意志,从而堕落了。而人之所以会滥用自由,则涉及到自由的运用。在莱布尼茨看来,自由的运用涉及到以下一些条件,即“理智、自发性和偶然(在)性”^②。这其中,“理智认识犹如自由之灵魂,其余则是躯体和基础”^③。而理智认识之所以这么重要,是因为自由作为选择能力要在最终有所选择,即有所决断。有所选择就要求有可选项,而正是理智认识为自由提供了多种可能性,即选项;有所决断要求自由的实体不能对各个选项保持一种漠然的、不偏不倚的态度,它需要打破这种平衡以形成决断,而这需要理智认识对各个选项进行比较。然而,“我们的认识

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第348—349页。

② 这里的“偶然性”就是 *Contingenz*, 引者常翻译为“偶在性”,这是莱布尼茨的一个标志性概念,来自中世纪的邓·司各脱。按照 Hans Poser 的解释,偶在(性)不等于偶然 *Zufall*, 而仅仅指“非必然性”。按照莱布尼茨的单子论和神义论,这个词与“可能性”与自由紧密相关。参见 Hans Poser, *Leibniz's dreifaches Freiheitsproblem*, 电子版。另参见 Hans Poser, *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2005, S. 151ff.

③ 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第343页。

(connaissance)是双重的:清晰或者模糊。清晰的知识或者洞观植根于理性的真正运用。而感官却只为我们提供模糊观念。可以说,我们只要是借助清晰的认知行动便摆脱了奴隶状态;如果我们的知觉是模糊的,我们便成为激情的奴仆”^①,同时,“一切禀受理性的创造物却容易受到某些激情的感染,或者至少会受到一些并不确切地存在于我称之为相应理念(idées adéquates)的东西之中知觉(perception)的影响”^②。亦即,理性受造物并不完全以理性作为行动的根据,不啻如此,理性有时会自甘堕落,成为感性或者情欲的帮凶,由此,人的理性认识是不完美的,正因此而产生了邪恶的意志。但人认识的不完美性存在于上帝的智慧中,而现在从这种不完美的认识中衍生出了邪恶意志,似乎是上帝在作恶。其实不然,自由的实体诚然是根据认识形成的动机作出最后的决断,但这种动机仅仅是激励它作出这样的决断,并没有强迫它作出这样的决断,亦即,它作出这样的决断是偶然的,它完全是自发地作出这样的决断的,这正是自由之所在。因此,即便受造物因为自身认识的不完美性而已经形成了向恶的倾向,它也并不必然会产生邪恶意志,所以莱布尼茨说,“即便我们处在罪的控制之下,我们的堕落也并非完全是不可克服的,我们之犯罪也不是必然的”^③。因此,我们犯罪完全是出于我们自己。我们要对我们的罪行承担起责任。

也正是因为人要独自为他的罪恶承担责任,所以对这种罪恶的惩罚是必然的。惩罚就是要给予犯罪者所应得的,就是要犯罪者为其恶行承担起责任,为其恶行负责,因此,惩罚是正义的。而上帝对这种罪行惩罚是绝对地正义的,因为这种正义是与上帝的慈善联系在一起的。在莱布尼茨看来,正义可分为两种,即报复性正义和引人向善的正义。所谓报复性的正义,顾名思义就是仅仅以惩罚本身为目的的正义,但上帝的正义

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 343 页。

② 同上书,第 356 页。

③ 同上书,第 335 页。

绝不是这种报复性的正义,因为上帝是至高伟大的,没有什么东西可以伤害他,没有什么东西可以亵渎他,并且上帝创造的世界是和谐的,人的罪恶丝毫不能破坏这种和谐,因此,这种报复性正义对他而言是不必要的。上帝的惩罚的目的是为了使人向善,因为“上帝往往将它(形体的恶事——引者)视为罪过应得的惩罚,视为达到目的的手段,即为了防止更大的恶事或者为了达到更大的善行”^①,并且,“惩罚也用来教人改过以及当作儆戒性的例子,恶事往往是为了使人对善行有更高的鉴别力,它甚至有时帮助那种有耐性的人达到更高的自我完善”^②。因为如我们前面所说,上帝倾向于使一切人得救,这要求上帝必须通过某种手段使罪人向善,而这手段就是惩罚之恶。而惩罚之恶之所以能够作为达到善的手段,是因为,经验已经证实,“对惩罚的畏惧和对奖赏的希望使人避恶向善”^③。同时,因为“上帝的至高之善使他的先行意志拒绝每一种恶事,拒绝道德上的恶事更甚于其他任何一种恶事”^④,而上帝的决定性意志则要成就整体的最大的善,从这个角度来说,既然上帝容许道德上的恶事,那么对道德上的恶事的惩罚对于成就整体的善就是必要的。另外,上帝对道德上的恶事的惩罚不是随意的,而是有着精确的比例,“他即便在进行惩罚或者奖赏时也注意掌握正确的比例”^⑤。

而自由对于上帝的创世来说是绝对必要的。对此,我们可以从莱布尼茨的单子论得到解释。上帝创造了构成复合物的单子,这等于是说,让单子存在,更准确地说,是让单子自己存在,或者说让单子拥有自己的存在,因此自由是必要的,“假如人们要求上帝不要给予理性造物以自由意志,这恰恰是在要求这种造物根本不存在”^⑥。既然自由是必要

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年版,第 121 页。

② 同上书,第 121 页。

③ 同上书,第 150 页。

④ 同上书,第 184 页。

⑤ 同上书,第 160 页。

⑥ 同上书,第 193 页。

的,同时是上帝所赋予的,那么自由就其自身而言是善的,而且上帝还给人提供了正确使用自由的手段,但人却滥用自由而犯下了罪,因此,人应独自为他的恶行承担责任,而上帝对人的恶行惩罚就不能说是不义的。实际上,联系到上帝对恶行惩罚的目的来看,上帝对恶行的惩罚是绝对正义的。

第四节 理性与信仰的融合

理性与信仰的关系是贯穿西方哲学史的一个重大事件。哲学家、神学家或基督教哲学家都试图对这个问题作出回答。在奥古斯丁看来,人堕落后,陷入了无知与无能的境地,人每每运用自己的理性,只能加深自己的罪恶。奥古斯丁的这种观点为中世纪哲学家在这个问题上的回答奠定了基调。而经过文艺复兴,伴随着自然科学的兴起,哲学家转而运用理性反对信仰,在这种情况下,倾向于基督教信仰的哲学家再也不能像中世纪那样反对或拒斥理性了,于是,重新定义理性和信仰之间的关系便成了他们的一个新课题。莱布尼茨试图在新的条件下重新理解理性与信仰的关系。

一 理性的神圣使命

如前所述,人是因为犯罪而获得理性。而理性自身是一种善,但是人一旦被赋予理性,由于人对理性的滥用,于是便产生了作为伴生情况的罪恶——派生的罪恶。但上帝之所以赋予人以理性,是因为上帝“纯粹的先行性意志要求理性作为巨大的善阻止相关的恶事”^①,并且作为理性的伴生情况的恶事,会在宇宙的整体方面促成更大的善事。不过,上帝赐予我们的理性只是潜在的,人真正具有理性是因为人认识了必然的

^① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 189 页。

和永恒的真理。在这种情况下,人达到了认识自己和上帝的高度而具有了理性,只是在这时,那原先潜在的理性才转而成为现实的理性。正是借助于理性,我们才得以与动物区别开来。这是因为,理性在莱布尼茨这里主要是一种推理的功能,“这种功能在我们尘世间是只有人才真正具有的,尘世界的其他动物并没有表现出这种功能”^①。三段论是这种推理的主要工具。

也正是因为理性主要是一种推理的功能,所以莱布尼茨又说:“理性是诸真理之联结”^②。因为真理必然要表现为命题,而借助于理性的推理,各个命题之间形成了关联,三段论的大前提、小前提以及结论本身都自成真理,并且三段论中的每一项都是结论,都有其前提,如此,最终可还原为最原始的事实真理或理性真理,这些真理借助于三段论这样一个推理的形式而得以联结。而三段论自身的形式,即诸真理之间的联系“本身也构成了普遍和必然的真理。这些联系,即便只产生一种意见,当经过切实研究之后,就我们所能判断范围内的概然性的优势地位可以得到证明时,其实也是必然的”^③。而“作为诸真理之联结中的理性有理由联结经验为它所提供的真理,以便从中得出综合结论;而纯粹的和单纯的、与经验区别开来的理性却只能联结不凭靠感官的真理”^④,由此可见,就理性联结的真理来看,主要有两类,一类是由经验所提供的,一类不是由经验提供,而是由理性自身所提供的真理。

而理性所运用的主要工具——三段论——之所以有效,是因为两大理性原则,即我们所熟知的矛盾原则和充足理由原则。对应于这两大原则,分别有两种真理和两类三种必然性,即永恒真理及其所具有的形而上的必然性以及事实真理及其所具有的自然必然性和道德必然性,自然

① 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆1982年,第569页。

② 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第33页。

③ 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆1982年,第569页。

④ 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第33页。

必然性莫基于道德必然性之上。永恒真理是理性的一些先天的无需证明也不可证明的自明性命题,最主要的是指一些同一性命题,这些同一性的命题实际也就是一切推理最终可以还原而达到的原始的理性真理。其作为永恒真理,不仅仅在现存的世界中是真理,而且在所有可能的世界中都是真理。而事实真理其对立的命题可以成立。在这里,虽然莱布尼茨并未明言,但依照他的意思,所有的自然科学的反映事物之间的联系真理都是这种事实真理,其作为真理仅仅在这个现存世界才是真理。而其作为真理是智者的智慧选择的结果,而智者的选择不是任意的选择,而是有着内在根据的,这根据即是道德必然性。无上的智者即上帝选择了这个世界,上帝自身知道其选择的充分理由,但人却并不完全知道这充分理由,亦即人的理性并不能完全窥探上帝行事背后的道德必然性。而尘世有限的理性存在者选择这样或那样的行为,从而造成这样或那样的事实,并由此产生了这样或那样的事实真理,这样的事实真理的充足理由对于造成这种行为的有限理性存在者来说是可知的,他自身的理性是这种行为的根据。也正因为上帝根据其自身的道德必然性而选择这个世界,因此,自然必然性是建立在道德必然性之上的,神恩与自然达到了和谐。

正是借助于这两大原则,各个真理才能够在推理中形成一个“链”。依据矛盾原则,三段论大前提和小前提之间具有某种程度的同一性,由此得出的结论表现为必然的^①;而依据充足理由原则,三段论的各项之间具有某种程度的依赖关系,由此得出的结论不是绝对必然的。莱布尼茨

① 莱布尼茨在这里所说的大前提与小前提之间的同一性,在现代的逻辑学当中实际是指大项、中项和小项之间的周延关系。而这里矛盾律所指就是形式逻辑中的同一律、矛盾律和排中律。同一律的基本内容是,任何思想都与其自身等同,矛盾律是说两个相互矛盾的命题不能同时为真,而排中律是说,两个相互矛盾的命题不能同时为假。而在莱布尼茨看来,这三个形式逻辑的基本规律实际上只是一个规律。依据同一律,任何一个思想或命题A要与其自身等同,亦即“A是A”,而与命题A矛盾的命题则可以用非A来表示,现在在A与非A之间既不能同真也不能同假,否则“A就不是A”。

是否专为三段论发现理性运用的这两大原则,我们在此不想做一番历史学的考察。但是这两大原则的阐明以及由此而来的两类三种必然性的区分则为莱布尼茨解决理性与信仰的关系问题准备了一个理论前提。正是基于这种对理性的理解,使莱布尼茨在处理理性与信仰的关系时,显得与前人不同。

二 理性与信仰的和谐

莱布尼茨认为,理性与信仰是和谐一致的。这包含以下两层意思:其一是理性与信仰不矛盾,其二是理性可运用于信仰。

理性之所以与信仰不矛盾,是因为:从性质上来说,理性与信仰都是上帝的赐予,都是上帝赐予人的认识手段,如果说理性与信仰是互相反对的,那只能说是一场上帝自己反对自己的争斗,而这是荒谬的。从对象上说,信仰的对象是上帝启示的真理。而理性,我们在上文说过,是诸真理的联结,它所联结的真理或者由理性自身提供的普遍必然的永恒真理,或者是由经验所提供的事实真理。这两种真理都是理性所认识的真理。所不同的是,一个是先天被认识的,另一个是后天被认识的。普遍必然的永恒真理,主要是那些依据同一性规则的一些命题,而这同一性规则本身又是永恒真理,并且是一切同一性命题之为真理的基础。就此而言,信仰是不能够与之矛盾的,譬如,当理性说“A 是 A”,信仰不能因为自己是信仰就说“A 不是 A”,因为这些理性真理具有逻辑的形而上的必然性,与这样的真理相矛盾即意味着与自身相矛盾。因此,“任何信仰条文都不可以包含矛盾”^①。而在信仰的条文上,最容易被认为是包含矛盾的是神圣的三位一体说。按照通常的说法,这是基督教信仰当中最为矛盾和荒谬的地方:父不是子,子不是圣灵,圣灵也不是父,但上帝却是这三者,这三者都是上帝,这是明显违反同一性规则的。但

^① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 53 页。

在莱布尼茨看来,这里并不存在矛盾,他说道,“如果说,父是上帝,子是上帝,圣灵是上帝,尽管如此却只有一个上帝,虽然这三个位格相互间是不同的,但人们必须作出判断,上帝这个词在这一命题的开端以及结尾并非同一个涵义。事实上,它时而指神性的本质(substance divine),时而指一个神性位格(personne de la divinité)。”^①既然最容易被认为包含矛盾的条文实际上并不包含矛盾,那么任何信仰条文,只要属于原始的上帝启示,都不可能包含矛盾。实际上,如果上帝启示的真理包含矛盾,那只能说明上帝自身是荒谬的,是不同一的,但这是不可能的,因为只有上帝是绝对的自身同一者。

而就事实真理而言,信仰也并不与之矛盾。事实真理之为真理在于充足理由。而这种充足理由对于信仰的真理来说也是适用的,即是说,任何信仰条文都有其充足的理由。当然,无可否认,这充足的理由包含上面所说的不矛盾并且以不矛盾为前提,但除此之外还有其他的一些理由。这些理由共同构成了“可信性的动机”^②。正因为如此,“上帝除了他使人相信的是基于理性,是决不会给人信仰的;否则他就会毁灭了认识真理的手段,并为狂信打开了大门”^③。但是这里的信仰之真理性背后的理由,除了其不矛盾这一条理由外,其他的充足理由有时是不为人所知的。这涉及到超理性和反理性之间的区分。反理性的是指那些明显违反基本逻辑规则的东西,也即违反这里所说的矛盾律和充足理由的东西;就超理性而言,它只是针对人类的理性而言的,因为超理性的东西无非是上帝所完成的、人只能知道但却不能理解的奇迹,也就是奥秘,而这些东西对于上帝来说并非奇迹,并非奥秘,因为上帝理解它们。因此,尽管我们不能理解奥秘,但并不能由此就认为奥秘就违反了理性,这是就事实真理背后的理性原则在信仰中的运用而言的。由此,

① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年,第54页。

② 莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修高译,商务印书馆1982年,第599页。

③ 同上。

信仰的真理,就其内容作为上帝造成的事实而言,也可以被看成是事实真理。

不过,当莱布尼茨认为事实真理不与信仰真理相矛盾时,还有另外一层意思。我们在上文说过,所有自然科学的命题都是事实真理。当时的一些唯物主义哲学家正是利用自然科学的命题反对信仰条文。在他们看来,基督教信仰的条文当中的一些奇迹是荒谬的,处女是不可能怀上圣婴的,死人不可能复活,道不可能成为肉身等等。他们实际是把自然的必然性当成了唯一的必然性,把自然界的物理秩序当成了唯一的秩序。而在莱布尼茨看来,处女怀上圣婴,就这个命题本身而言,并没有什么自相矛盾之处,因此,它就是可能的;死人复活,道成肉身也与此一样。这些以自然科学的命题来反对信仰的人,在莱布尼茨看来,实际是混淆了自然必然性与形而上的逻辑必然性。而自然必然性以及以之为基础的自然秩序,本身就是一个奇迹,它们是智者智慧选择的结果,属于上帝创世计划的一部分。而上帝创造的这个世界,并不是唯一的世界,在上帝的无限智慧中有无数可能的世界,因此在这个世界秩序中不可能的事物或者说违反这个世界秩序的事物,并不意味着具有绝对的不可能性。而这些可能的并且违反这个世界的规律的事物,可以恰当地称之为奥秘。如我们上文所说,奥秘可能超过我们的理解范围,但并不能由此断定奥秘是违背理性的。说奥秘超过我们的理性,只是说奥秘的充足理由往往不被我们所知。也正因为如此,上帝赐予了我们两种认识手段,即理性和信仰,我们以理性认识那些可以被我们完全认识的东西,以信仰认识那些我们不能完全认识的并不违反理性基本原则的东西,这二者有着严格的界限。这并非是上帝的权宜之计,因为在受造物那里有着原初的不完美,由此,被受造物的理性是有限的,并不能认识一切,但上帝倾向于使一切受造物都达到完美,使人类得救,而这需要对真理尽可能多的认识。由此,人需要上帝的佑助,而上帝借启示向人道出了最完全的真理,对上帝启示的

真理,人没有必要也没有可能知道其全部的根据和理由,只要知道并相信:“事情如此”,“这就够了”。^①

而就理性在信仰中的运用而言,一方面是指理性可以用来检验信仰,另一方面则是指理性提出的异议可以巩固信仰。就前一方面而言,我们在上文已经说过,因为理性检验信仰的主要标准就是矛盾律,任何信仰条文,如果包含有自身的不同一性,就可以摒弃。只不过,在使用这个标准的时候,我们需要注意:这个信仰条文是否真的包含有矛盾,需要将自然必然性与形而上的必然性区分开来。而就后一方面而言,莱布尼茨说道,“我确信,对真理提出的、表面上似乎言之有据的异议是大有益处的:它有利于巩固和澄清真理,因为它为思想机敏的人提供了另辟蹊径或者拓宽旧有蹊径的机会”^②。真正说来,那些经过理性检验的信仰真理是不会遇到不可辩驳的异议的,因为理性所提出的异议都是一些推断性的理由,即一些只具有或然性的理由,并不具有绝对形而上的必然性。而面对异议,维护信仰条文的人,没有必要去证明信仰条文,但有责任去阐释信仰条文,回答异议,而正是在这过程中,信仰条文的真实含义得到了明确化和细化,从而巩固了信仰。

通过以上论述我们可以看出,在莱布尼茨这里,信仰与理性的关系是双向的。一方面就理性和信仰同属于上帝的恩赐而言,信仰不会遇到来自理性不可辩驳的异议,尤其在涉及超越人类理性的事物上,我们只能求助于信仰,在这些事物方面,人类有限的理性是无能的,这是理性让位于信仰的一面,人类理性需要信仰来补充自己认识的不足;另一方面,理性的原则,尤其是矛盾原则又可以有效地运用于信仰条文,以此来检验信仰,这实际是在信仰之下宣扬了理性。

^① 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社 2003 年,第 76 页。

^② 同上书,第 65 页。

三 康德批判哲学中理性与信仰的分离

莱布尼茨对理性与信仰的这种处理,康德是不满意的。莱布尼茨区分了理性和信仰,但他又使理性和信仰交织在一起。这在康德看来是一种不彻底的表现,他实际上并没有真正区分开理性和信仰。于是,理性和信仰在莱布尼茨这里都是不纯粹的。康德不仅仅像莱布尼茨那样区分理性和信仰,而且还要严格将理性和信仰分离开,以维护它们各自的纯粹性。对此,我们需要从康德对上帝存在证明的批判开始讨论。

对这个批判,海涅曾说到,康德在这里“扮演了一个铁面无私的哲学家,他袭击了天国,杀死了天国全体守备部队,这个世界的最高主宰未经证明便倒在血泊中了,现在再也无所谓大慈大悲了,无所谓天父的恩典了,无所谓今生受苦来世善报了,灵魂不死已经到了弥留的瞬间,发出阵阵的喘息和呻吟”^①。尹大贻认为:“康德这种对上帝存在的证明的批判看起来只是对一种宗教教条的批判实质上是对上帝的批判,看来是对神学的批判,实质上是对宗教的批判,看来是对理性的批判,实质上是对信仰的批判。康德的体系证明理性神学不可能存在,因为理性有它的一定范围。它不能超越这个范围证明上帝存在,但实质上却证明了上帝是不存在的,因而给正统宗教以沉重的打击。”^②

康德在《纯粹理性批判》当中究竟有没有杀死上帝?真的如尹大贻认为的那样,“实质上却证明了上帝不存在”吗?对此,我们需要从康德关于现象与本体的区分说起。可以说,康德对他自己的本体概念是非常看重的。这从一个细节就可以看出:当费希特发表了《全部知识学的基础》之后,康德曾经对这部著作作出了批评,认为这部著作的不当之处在

^① 海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,商务印书馆1972年,第111页。

^② 尹大贻:“康德对上帝存在的证明的批判及其理性宗教观点”,载于中国社会科学院哲学研究所编《论康德黑格尔哲学》,上海人民出版社1981年。

于可能取消本体概念。正是基于本体概念之上,康德才构建了他的道德王国,因为他的道德哲学的出发点是自由,而自由的前提恰恰是本体以及本体界,自由被设想为本体的属性,被设想为存在于本体界,因为现象界处于自然必然性的统治之下,没有自由。一般看来,自由是联结两大批判的纽带。但实际上,本体概念也是联结两大批判的纽带。人们通常认为,康德的本体在他的知识学当中是一个划界的概念,即为知识划定界限。但我们却往往会忽视与此相联系的另一层含义,即本体同时也是一个“悬搁的概念”^①。我们所知道的并且所能知道的只是这个界限之内的东西,对于这个界限之外的,我们只能保持沉默,亦即“这个界限之外是否有什么存在”这个问题是超出我们的认识范围的,是“不可知的”。“不可知”正是这“悬搁”的本意。康德在《纯粹理性批判》第2版序言中所说:“所以我不得不限制知识,以便腾出信仰的地盘”。信仰不属于知识的范围,不可能以认知的方式证明其真。但我们并不能够根据这种“不可知”而推论出在这个界限之外没有任何事物存在,否则,我们就要犯类似于井底之蛙那样的错误。而这个本体,从其内容上来说,其所指主要是物自体,即上帝、自由与不朽。因此,当康德把他批判的矛头指向上帝存在的证明时,其意思是人类的理性不恰当地超出了自己的边界,而这犹如井底之蛙(假设青蛙也有理性)运用自己的理性去论证在它所看到的圆的天之外的天是方的一样,这实际是理性的“僭越”。因此,在《纯粹理性批判》中,康德并没有杀死上帝,并没有因为上帝不是(aufheben)知(Wissen)的对象而否定上帝的存在。

^① “problematisch”这个词从字面上具有“成问题的、存疑的”含义。事实上,和康德的 aufheben (存而不论)概念、甚至胡塞尔的 epoché(括出去)概念有关,就是说:本体不是“知”的对象。因此,李秋零翻译为“或然的”的确是“成问题的”,参见《康德著作全集》第3卷《纯粹理性批判》(第2版),中国人民大学出版社2004年,第205页。邓晓芒翻译为“悬拟的”,还有一定道理,因为“悬拟(或悬置)”总还是有点“epoché”的意思,但不很确切。参见康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年,第231页。我们主张翻译为“悬搁”,不仅不是 problematisch 可以这样译,而且 aufheben 也可以这样翻译。

实际上,康德在这里的意图是要求理性不要干预信仰以维护信仰本身的纯粹性,从而免受来自理性的挑战。因为一个无可否认的事实是,千百年来,尽管有理性神学,即以理性作为工具的神学,但是有多少对神学的理性论证,就有多少同样也是理性的对这种理性论证的批判。双方在一个形而上的战场上大肆拼杀,谁也不服谁,谁也战胜不了谁,僵持不下。现在,康德作为一个法官,终于结束了这场战争,理性神学在批判哲学面前宣告破产,但与此同时,对这种理性神学的批判也宣告破产。“理性神学”、“理性的信仰”这些词在批判哲学这里成为了一个自相矛盾的名词。由此,理性神学关于上帝的正义、恶、自由等等问题的表述也就失去了根基,莱布尼茨关于上帝正义的论述在康德这里实际上成为了空中楼阁。

就像有些学者所说的那样,康德在理性中剔除了信仰。不过这只是问题的一个方面,另一方面,康德在信仰中剔除了理性——信仰的事由信仰来解决,并且这一面似乎显得更为根本,因为本体的“悬搁”虽然是人的自由预留的,但是自由的人必然要皈依上帝,因此,这个“悬搁”的意义实际也是为上帝预留的。可以说,如果没有上帝,自由就是空洞的。自由的人只有意识到自己的自由才可以说是自由的,但自由的人并不能直接意识到自由,因为自由是超感性的,其直接意识到的是那存在于人心的道德律。道德律的存在是一个直接的理性事实,道德律实际上是在“我们日常的道德思想、情感和判断中被找到的”^①。而自由是道德律的存在根据,因为这里的自由主要是指意志的自由。而意志原初是一种决断(任意)^②。作为决断(任意),意志能够进行选择,并且独立于任何一个选项,因此,自由包含独立性。而这里的独立性主要是针对两方面

① 罗尔斯:《道德哲学史讲义》,张国清译,上海三联书店2003年,第366页。

② 本章初稿的作者(彭雨森)从邓晓芒,一直将康德的 Willkür 当任意来读,而我们主张做“决断”来讲,特别在此处。参见拙文“决断还是任意(抑或其他)?——从中世纪的 liberum arbitrium 看康德 Willkür 概念的汉译”,载于《江苏社会科学》2007年第3期。

而言的,即“欲求能力的质料”和“形式的先天原则”。如果没有独立性,或者意志就会为作为质料的后天动机完全规定,这样,将不会建立起任何具有普遍性和客观性的实践法则,即不会有道德律;或者意志将完全被“形式的先天原则”规定,于是,就不会有以“应该”作为表达形式的道德律出现,意志的一切决定都是最好的。实际上道德律就是意志自律的原则,“自律性是道德的唯一原则”^①。而“自律的人应该摆脱一切对象,使对象不能左右意志”^②,亦即自律的人在其自身首先是自由的,独立于对象的。因此,人一旦意识到道德律,便也就意识到自己是自由的。由此可见,自由的人同时是道德的人。

现在,既然道德律是一个理性事实,而自由又是道德律的存在条件,那么自由也是存在的,或者说,是具有“客观实在性”的。而真正自由的意志就是那遵从道德律的意志。自由的意志诚然可以选择那“欲求能力的质料”作为自身的规定根据,但这样做无异于自甘失去自由,因为这是自愿使自己处于感性的自然必然性的支配之下,而在感性自然之内是没有自由可言的。不过,这自由的意志不能仅仅停留在被道德律规定这种自身同一状态,否则连道德律一起都将成为空洞的形式,因此它必须有所追求,即必须有自己的客体。而他自己的这个必然的客体就是善与恶,“人们通过前者来理解欲求能力的一个必然对象,通过后者来理解厌恶能力的一个必然对象”^③。不过对于同时不纯粹的自由意志而言,仅仅追求善是不够的,还必须要以幸福作为自己的追求对象,因为“纯粹实践理性并不要求人们放弃对幸福的要求……就某个方面来说,照管自己的幸福甚至也可以是义务;这部分地是因为幸福(技巧、健康、财富、都属于此列)包含着履行他的义务的手段,部分地是因为幸福的缺乏(例如贫

① 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海世纪出版集团2005年,第62页。

② 同上。

③ 康德:《实践理性批判》,李秋零译,载于《康德著作全集》第5卷,中国人民大学出版社2004年,第62页。

穷)包含着逾越他的义务的诱惑”^①。不啻如此,纯粹的德行原则还承诺:自己就是幸福的原因——德行使我们配享幸福。因此,自由意志以善作为自己的客体必然会以善福结合的至善作为自己的必然客体。然而,至善在现世是不能够实现的。这一方面是因为,由于至善是由道德律直接规定的,因此使我们配享幸福的德性必须是完全的、纯粹的,不能有丝毫的杂质。然而今生的我们永远面临着感性欲望的诱惑,我们克服感性欲望总是带着痛苦。我们的意志与道德律的完全符合只能设想在一个无限的进程中才能达到,因此需要假设灵魂不朽;另一方面更为重要的是,支配我们今生生活于其中的感性自然的是自然律,而非道德律。因此,人在现世并不能因遵从道德律而指望可以获得幸福。为了至善,为了幸福我们还必须假定上帝存在,假定有来世。因为只有上帝这一无上的精神力量能够在来世确保德性与幸福的严格一致,使德性成为幸福的原因。于是,我们便通过道德律而走向信仰。

在此,由于道德律、自由、至善与上帝之间存在着一种必然推论,而道德律是一个理性事实,自由的客观实在性由道德律来阐明。所以,上帝概念在这里也获得了一种客观实在性——必须有一个上帝。因此我相信有一个上帝,这就够了,否则,我在人世所意识到的一切道德性都是没有根基的。而问题的关键是,我在人世的确是一个道德的人。因此,原本在思辨理性那里只是被悬搁起来的上帝概念通过道德-信仰得到充实。在这里,尽管人类理性无法认识上帝,但对于上帝,只要怀有信仰就已经够了,正如井底之蛙,只要相信在它所看到的天之外还有一个更大(而不是追究这个天是方的还是圆的,也不论证有没有这样的天)的天就已经够了。

于是,伴随着康德将认识和实践区分开来,理性和信仰也被分离。

^① 康德:《实践理性批判》,李秋零译,载于《康德著作全集》第5卷,中国人民大学出版社2004年,第99页。

这里的困难在于：理性被康德区分成了思辨理性和实践理性。因此，理性与信仰的分离首先是思辨理性与信仰的分离，思辨理性不可超越有限的感性事物去窥探那些处于时空之外的无限之物，那些无限之物属于信仰之内的事。然而，正是实践理性颁布的道德律把我们引向了宗教，引向了信仰，似乎康德也没有把理性和信仰完全分开。

对此，我们只需注意实践理性所起的功能。实践理性，纯粹的实践理性向意志颁布无上的实践法则，要求意志去遵守，人因为具有纯粹的实践理性成为道德人。作为道德人，根据上文所说，需要有一个上帝，因此他意愿有一个上帝，因此相信上帝，这就够了。在这里，实践理性对上帝的并没有提出太多的要求，它只根据它自身的道德推论要求人相信上帝，要求人有信仰，根本就没有依据自身证明上帝存在，它只是要求人们在谈到上帝的时候，要“信其为真”，这仅仅是一种要求，只具有实践理性的主观必要性。

当然，在康德那里，具有信仰的道德人同时也是自由人，上帝虽然是他的最后依靠，是他实现至善的保证，但他在此生的行为（德行）仍然是按照实践理性、自由原则而行，即是说，信仰本身并没有取代实践理性对意志的支配地位。所以，我们能够说，在康德那里，无论信仰还是理性，都是纯粹的，自由的维度和神圣的维度在康德那里就在“纯粹的”这一视域中融合了。

由此可见，在莱布尼茨那里，理性和信仰相分的观点在康德这里得到了进一步深化。



下 篇

心灵伸展与时间的本质

——《忏悔录》卷 11 中时间追问的现象学意蕴



第一章 时间问题

时间问题是贯穿西方哲学史的一个基本问题,除了存在问题外,恐怕没有哪个问题比时间问题更能把西方哲学从古代到现代如此持久牢固地贯通起来。纵观西方哲学史,我们不难发现,中世纪哲学在时间和存在问题上的贡献远比人们想象的重要而富有个性。我们暂且撇开存在问题不论,在时间本质的追问史上,奥古斯丁做出了独特而卓越的贡献。以研究存在与时间问题著称的海德格尔曾在其演讲“圣奥古斯丁的时间领会”^①中开宗名义:“在西方哲学中有三个关于时间本质的沉思是里程碑式的:第一个是亚里士多德的,第二个是奥古斯丁的,第三个来自康德。”^②奥古斯丁被看作除亚里士多德和康德以外最重要的三位伟大的时间思想家之一。海德格尔虽然不喜欢基督教哲学这个名称,但他非常推崇奥古斯丁的“时间追问”,当然,后者的时间领会具有基督教哲学的

^① *Zeitverständnis* 这个词,当我们在大多数情况下当作“时间领会”使用时,是强调对时间的理解、思考,甚至体验,这明显是在海德格尔的意义上使用。而有时候,当我们抽象地言及一种时间理论或学说时,我们也把它看作“时间观”,当然,有时候我们也在领会意义上谈这种时间观,因此也就不严格区分了。

^② F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1992. S. 16. 以下凡引此书简化为 F.-W. von Herrmann, *Augustinus*.

特色。所以,我们在此分析阐明这种时间领会的两个向度,以凸显其在西方哲学史上的个性化品质和突出贡献。

第一节 奥古斯丁的时间追问

关于奥古斯丁时间追问的现代意义,除了海德格尔外,胡塞尔、罗素等人也都纷纷肯定。著名的现象学专家 Rudolf Bernet 说:“这一点(胡塞尔十分重视对奥古斯丁《忏悔录》第 11 卷的阅读)并不奇怪,因为他在其《内在时间意识现象学》的描述中,研究了奥古斯丁的时间分析及其所隐含的前提,并且可能深受鼓舞,以至于人们甚至可以说,这是胡塞尔对奥古斯丁《忏悔录》第 11 卷的眉批和注释。”^①

胡塞尔本人在《内在时间意识现象学》“导言”中开宗明义:“对时间意识的分析是描述心理学和认识论的一个古老包袱。深切感受到这里存在的巨大困难,并几乎为此付出绝望努力的第一个人便是奥古斯丁。”^②

罗素曾经把奥古斯丁的时间理论和他的“我错误所以我存在(*si fallor, ergo sum*)”一起看作是基督教哲学家奥古斯丁最纯粹的哲学理论。他说:“在圣奥古斯丁的著作中,《忏悔录》第 11 卷是最好的纯粹哲学作品。”^③他还说:“比起希腊哲学中所见的任何有关理论,这个理论(时间理论——引者)乃是一项巨大的进步。它比康德的主观时间论——自从康德以来这种理论曾广泛地为哲学家们所承认——包含着更为完善、

① R. Bernet, Einleitung. In: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hg. und eingeleitet v. R. Bernet. Philos. Bibl. Bd. 362. Hamburg 1985. S. XI, 转引自 F.-W. von Herrmann, *Augustinus*.

② 胡塞尔著、黑尔德编:《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社 2002 年,第 70 页。参见 Hua X., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*(1983—1917), Hg von Rudolf Boehm, Haag 1966. S. 3.

③ 罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,商务印书馆 1991 年,第 434 页。

更为明确的论述。”^①尽管罗素关于“奥古斯丁的主观时间说取消了上帝创造时间说”这一观点不太恰当,但他的确意识到奥古斯丁时间观独特的价值。

基督教神学家蒂利希也说:“从哲学上说,时间学说是奥古斯丁的最大成就,因为在这里,他真正开始了关于时间概念的思想的新时代。”^②

Hans Poser 说:“奥古斯丁的提问听起来很现代,而且的确如此,因为它不只在中世纪产生了影响,而且在 20 世纪引发了广泛效应,例如在存在主义、生存论与生命哲学那里,在海德格尔以及萨特那里,同样在柏格森、胡塞尔和利科那里仍然具有引导意义。”^③

可以看出,作为中世纪思想前驱者的奥古斯丁的时间之问在现当代赢得了广泛声誉。然而,我们必须注意,奥古斯丁的时间追问本不像罗素等某些现代人所解读的那样是“纯粹哲学的作品”。他们的一个共同倾向是有意无意地忽视了奥古斯丁时间观的基督教哲学特征,把时间观片面理解为心灵的伸展这一向度,忽略了上帝的创造这一时间向度,即时间首先和万物一样来自永恒上帝的创造,是上帝绝对自由意志的体现。因此,奥古斯丁时间领会其最初的意图是要证明上帝的永恒和超时间性,为上帝的绝对自由辩护,即便心灵的伸展这一向度,也是为了证明上帝的存在乃绝对存在,上帝是超越时间的,只有人的存在才是在时间中的存在。正如有的学者指出的那样:“奥古斯丁试图通过时间的心灵化,也就是说通过把时间与人拉近来拉开时间与上帝的距离,从根本上把上帝从希腊人的物理学时间中解放出来。”^④可见,奥古斯丁时间观有

① 罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,商务印书馆 1991 年,第 436 页。

② 蒂利希:《基督教思想史》,尹大贻译,香港:汉语基督教文化研究所 2000 年,第 180 页。

③ Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit bei Plotin und Augustinus*, Cramer; *Vortragsreihe Zeitbegriffe des Mittelalters*, TU, FU, HU, WS 98/99. 参见 Kurt Flasch: *Was ist Zeit?, Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Historisch-Philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar, Frankfurt a. M.: Klostermann 1993. S. 27ff. 以下凡引此书简化为 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*

④ 黄裕生:《时间与永恒》,社会科学文献出版社 1997 年,第 25 页。

两个向度——作为受造的时间和作为心灵伸展的时间。作为受造的时间，它与上帝永恒的超时间创造相对；作为心灵的伸展的时间，它与人的存在与自由紧密相关。我们认为，前一个向度体现了上帝的预定，后一个向度体现了属人的自由、人的存在处境及其命运，两个向度之间是有张力的，即上帝的绝对自由与人的自由之间充满张力。而这种张力关系自康德以来就被平面化了。正如 Hans Poser 指出的那样：“今天的时间理论和永恒概念无关，无论是爱因斯坦还是莱欣巴哈，无论是皮亚杰还是爱利亚斯 (Elias)，无论是胡塞尔还是海德格尔，无论是 Bieri 还是 Deppert 都不使用这个概念。”^①

尽管在德国古典哲学中的情况有些复杂，但康德起码在理论哲学中也在极力抽掉时间的永恒向度，只从纯粹理性的主观角度谈论时间，认为作为认识图型的时间是“先验想象力的产物”。这是和康德的哲学使命分不开的，他为了给人的自由进行辩护，竭尽所能，甚至连本属于上帝的能力也归之于人了。因此，在康德那里，“时间只是人的时间”^②。而我们则试图通过追述奥古斯丁时间观的希腊背景，分析奥古斯丁时间观的两个向度，说明现代哲学家对奥古斯丁时间观的理解有失偏颇，遗忘了其基督教哲学的特征，我们的最终目的是还其时间观之本来面目。

正因为如此，我们要切忌把奥古斯丁关于时间的内在化考察单纯主观化。奥古斯丁在时间问题上的内在化转向不等于时间的主观化。这一点同样值得我们注意。Kurt Flasch 在其名著《什么是时间》中，结合 19 世纪的一位著名思想家 Paul Yorck von Wartenburg 的《哈纳克〈教义史〉评注》、《意识的地位》和《赫拉克利特残篇》间接地分析了他对奥古斯丁时间观的看法。概括言之，Yorck 反对将奥古斯丁时间观主观化的

^① Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit—Zeitkonzepte als Orientierungswissen*, in: H. M. Baumgartner, *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg/Br.: Alber 1993, S. 17-50.

^② 黄裕生：《时间与永恒》，社会科学文献出版社 1997 年，第 26 页。

做法,反对把奥古斯丁归入诸如康德式主观时间论的阵营。

在 Kurt Flasch 看来,使 Yorck 这个未完成的文本如此重要的,是他对时间问题及其历史的一些评论。Flash 是这样总结的:

论赫拉克利特的这篇文章已经简要地包含了 Yorck 关于时间与永恒对立的历史起源的理论。这种对立影响了整个欧洲形而上学的结构,这种对立要归功于一种对立的经验:星球具有永久的秩序,而地球处于生成与消亡之中。不变性和非时间性只有在天体中才存在。为了能够不顾死亡经验而生活,进而为了反抗这种倏忽即逝的压力,巴门尼德和毕达哥拉斯设立了真正、永恒的存在和非永恒的非-存在者的二分法。按照 Yorck 的看法,他们对世界历史的后果做出了自我维护这一行动。天体的明见性、可计算性和数学秩序给思想提供了支撑,以便能够经受住死亡的威胁,归根结底经得住时间的非永恒性。这种具体的生活需要就是承担了形而上学沉思的理智行动。可是,正在形成中的形而上学由于区分永恒与时间性,从而割裂了这种活生生的关联。形而上学使它的思想物独立地处于臆想中,是纯粹理论性的,远离感受,处于形而上学的无时间性状态。由于表象(想象)和感受分离,它就从物的流动变化中固定了它的对象,并且将它们传送到空间中。这种对象化的固定就掩盖了感受者的真正时间性,掩盖了其威胁和需要。表象、意愿和感受在其中不可分割地统一的本源的生命统一体,就分裂为部分功能。在其中,表象最远离它们,它从感受者的时间性状况中脱出并且遵守了其物化的内容。一旦表象远离了生命关联,成了原始的数据,那么,形而上学就形成了。^①

Yorck 在其著作《〈意识的地位与历史〉残篇》中分析了表象的优先

^① 参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, S. 37f. Yorck 的思想非常重要,但在这里我们没有能够展开,容以后专文分析。

性和空间化趋势,探讨了这一趋势与通过表象的“去时间化”掩盖感受的时间性这一做法之间的关系,并且这样解释形而上学的形成。

Kurt Flasch 从 Yorck 的分析中引申出三个应该注意的主题,这些主题都和人们对奥古斯丁时间的理解有关。这些主题阐明了 20 世纪的人们可能对奥古斯丁时间理论提出的或者不得不提出的问题。

首先,抽象、清空了的现在特征和对“主观化”的高估;

其次,形而上学-物化的时间考察和现代技术的关系;

最后,可怀疑的永恒价值优先,或者说,永恒化与超验的冲突。^①

Flasch 分别对这三个问题进行了分析与批判。在他看来,奥古斯丁的时间观恰好不像 20 世纪很多人想象的那样,既不是单纯的主观化,也与现代技术专政扯不上干系,更别提永恒化和超验的冲突了。^②

让我们先来看看希腊人是如何看待时间问题的。人们通常把希腊哲学的时观说成是物理时观。我们侧重从时间与永恒的关系出发,考察一下这种时观与奥古斯丁时间追问的关联。

第二节 希腊的自然时间领会

罗素在比较基督教与希腊世界观的差异时指出:“无中生有的创造,对于希腊哲学来说是一个完全陌生的概念。当柏拉图论及创世时,他想到的是由上帝赋予形相的原始物质;而亚里士多德也是如此看法。他们所说的上帝,与其说是造物者不如说是一个设计者和建筑师。他们认为物质实体是永恒的,不是受造的,只有形相才是出于上帝的意志。与此相反,圣奥古斯丁像所有正统基督教徒那样,主张世界不是从任何物质中创造出来的,而是从无中创造出来的。上帝创造了物质实体,他

^① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S.39.

^② a. a. O. S.39-42. 这里我们暂且将 Flasch 的评论搁置起来,留待我们在随后的章节里再加以详细分析。

不单纯是进行了整顿和安排。”^①可以说,希腊时间观的特征是由其宇宙观决定的,有什么样的宇宙观就有什么样的时间观。

Hans Poser 指出:“柏拉图、亚里士多德、普罗提诺和奥古斯丁就是一些规定着中世纪时间反思的思想家,因为他们从一开始就把时间领会为一种本质性的辨别框架。从一开始,时间和时间性在与永恒的关系中就被看作基本的对立一极。这分三个阶段:第一是柏拉图和亚里士多德的初始状况;第二是普罗提诺的新解释;第三是奥古斯丁的解决方案。”^②

首先,在《蒂迈欧篇》中,柏拉图在描述造物主的创世时指出:“制造一个运动着的永恒影像,于是他在整顿天宇的时候,为那留止于一的永恒造了依数运行的永恒影像,这个影像我们称之为时间。”^③简言之,柏拉图把时间看作“永恒运动的形象”。他认为,时间的出现伴随着“天”,即与开始创造宇宙一起出现,宇宙终结时它也结束。柏拉图时间观之于奥古斯丁的意义在于:时间与创造的关系问题被作为主题加以讨论。例如,他说:“天是按照永恒的模式建构的,意在使之尽可能与永恒相似,这个模型是永恒的,所以被创造的天在过去、现在和将来的一切时间中存在。这就是神在创造时间的念头和想法。”^④虽然柏拉图的造物主“得穆革”和基督教的上帝有着本质的不同(一个是理念,一个是实体、大有),但两段引文中已经隐含奥古斯丁时间之问与答的两个向度——上帝创造和心灵伸展的雏形,二者的差别是永恒与影像之间的区别。

其次,亚里士多德从范畴论出发,对“时间是什么”进行了探讨。他认为,时间是无限的东西,因为运动是无限的。他力图从事物运动的无限性出发考察时间的本性,以此告别柏拉图那种时间受造观。所以,他就在《物理学》中把时间看作是“不动的推动者和记数的奴斯(Nous)”,规

① 罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,商务印书馆 1991 年,第 434 页。

② Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*, a. a. O. S. 17 - 50.

③ 《柏拉图全集》第 3 卷,王晓朝译,人民出版社 2003 年,第 288 页。

④ 同上书,第 289 页。

定为“就先后而言的运动的数目”^①。在该书第4卷中他就把无限制的因而也非受造的时间看成是循环运动中有一定比例结构、可以度量的东西。不过,这还是产生了与永恒的关联,但首先通过天体运动的确立而得以联接,这在《论天》中更明显。亚里士多德的时间领会具有典型的希腊特征:时间是运动的度量,尽管心灵的记数表明时间与心灵相关,但时间无法摆脱运动的事物,这依然表明他的时间领会还是一种自然的(物理的)时间领会,具有某种客观的“外在论”特征。

当然,在时间概念的讨论中,对西方思想具有决定意义的“一跃”发生在从希腊到中世纪的转折关头,这是通过普罗提诺实现的^②。他提出了一个影响后世的“永恒-时间”这一认识模式,并从这个两极模式出发,对柏拉图和亚里士多德的时间领会进行了批判。他在《九章集》卷3章7中就专门讨论了“永恒与时间”。

他既不同意柏拉图把时间规定为“永恒的运动形象”的观点,也拒绝亚里士多德把时间看作“不动的推动者和记数的奴斯”的观点,而把时间规定为“世界灵魂的运动”。他认为:“时间不可能是运动,因为在时间中不可能有快或慢,而且被度量的不是时间,而只是一个时期。”^③不过,时间也不可能产生于某种绝对静止的东西,因为(按照莱布尼茨的话说):“理念本身不活动,活动的是心灵(*ideae non agunt, mens agit*),因此,其形象就被看作无时间的生命,即灵魂。”^④而且,时间不在灵魂之外,就在

① 亚里士多德:《物理学》,徐开来译,载于苗力田主编《亚里士多德全集》第二卷,中国人民大学出版社1991年,第117页。

② Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit bei Plotin und Augustinus*, Cramer; Vortragsreihe Zeitbegriffe des Mittelalters, TU, FU, HU, WS 98/99.

③ 普罗提诺:《九章集》Ⅲ.7.5,转引自 Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*, a. a. O., S. 17—50. 参见其《自然、凝思和太一》,石敏敏译,中国社会科学出版社2004年,卷3,章7节8。奇怪的是: Hans Poser 的引文出处标注的是卷3,章7节5,而在中文版中疑为卷3,章7节8,以下的引文也和中文版有不同程度的差异。我们手头没有《九章集》的原版,无法证实究竟是推出了问题。所以,我们权且遵循 Hans Poser 的引文,标注为“转引自”。

④ 转引自: Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*, a. a. O. S. 17—50.

灵魂之中。正如 Hans Jonas 所言：“如果不安的心灵返回到其本源，那么，时间就会停止，而它的持存，只有在天的运动归于停歇的时候才可能。”^①

普罗提诺认为，永恒也是一个派生的概念。“永恒不是基质，而是从基质流溢出来的。”^②时间也不是什么永恒的摹本。他解释道：“灵魂首先把自己时间化并作为永恒的替代物而创造了时间，可然后呢，它也使如此形成的宇宙处于时间的桎梏之下……因为既然宇宙是在灵魂中运动——因为除了灵魂外它没有别的运动场所——，因此宇宙也必定在灵魂的时间中运动。因此，时间就是永恒借助于灵魂的自我运动的产物。”^③

“如果我们把时间描述为其运动中由一种生命形式向另一种生命形式过渡的灵魂的生命，那不是很好的说法吗？如果永恒不断地以同一性方式不变和完全无限存在，而时间是永恒的摹本，与我们的宇宙跟来生的关系相适合，那么人们必须在生命的处所那里开始另一种生活。生命具有灵魂的巨大力量。……在灵魂之外不能确定时间，正如在存在者之外很少能确定永恒一样。……时间就在灵魂中与灵魂共在，正如永恒一样。”^④至此，希腊哲学家关于时间的考察已经越来越接近奥古斯丁后来的视域（心灵的伸展）了。在时间问题上，从柏拉图经亚里士多德到普罗提诺再到奥古斯丁，遵循了自外而内再向上的发展理路。普罗提诺有下列名言：“控制就是时间，宇宙在时间中。”“时间本身不是尺度。……就

① H. Jonas, *Plotin über Zeit und Ewigkeit*, in: *Politische Ordnung und menschliche Existenz*. Festgabe für E. Voegelin, München 1962, S. 295 - 319. 转引自 Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*. a. a. O. S. 17 - 50.

② 普罗提诺：《九章集》Ⅲ. 7. 3, 转引自 Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*, a. a. O. S. 17 - 50. 参见《自然、凝思和太一》，石敏敏译，中国社会科学出版社 2004 年，第 151 页。

③ 同上书Ⅲ. 7. 11, 转引自 Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*, a. a. O. S. 17 - 50. 参见《自然、凝思和太一》，石敏敏译，中国社会科学出版社 2004 年，第 164 页。

④ 同上，转引自 Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*, a. a. O. S. 17 - 50. 参见《自然、凝思和太一》，石敏敏译，中国社会科学出版社 2004 年，第 165 页。

其本质而言,时间并不以度量为目的,它是非-尺度。宇宙的运动就是度量时间的尺度,时间不是运动的尺度,由于其本质,而只是附带性的。”^①

这样,柏拉图作为神话的“得穆革”为世界灵魂的精神性运动所取代。这种运动同时与时间一起存在,被创造的宇宙和度量时间的人都分有了这种运动。

总之,在普罗提诺看来,时间是不依赖物质及其运动的,而是依赖于灵魂生命的延伸。正是他开启了“时间的内在化”转向,这是奥古斯丁内在论时间领会的雏形,普罗提诺自己常常言及“我们的内在时间意识”、“我们内在的时间观”^②。“灵魂的活动”是时间的本质。按照 Flasch 的研究,除了以上三人外,和奥古斯丁时间观有传承关系的还有怀疑论的研究,尤其是塞克斯都·恩披里可,还有塞涅卡^③。

第三节 中世纪的时间领会

同样,根据 Kurt Flasch 为《中世纪辞典》写的“时间”条目,我们可以看到,他对中世纪哲学家围绕《忏悔录》卷 11 展开的争论是那么深入和层层推进。

Kurt Flasch 首先指出,时间和时间学说自奥古斯丁和波埃修以来就是中世纪哲学的典范性主题。中世纪思想家围绕着对亚里士多德物理学的注解来探讨时间问题,但也在某些神学难题的关联中来探讨,如波埃修在《哲学的安慰》中提出问题:意志自由是如何可能的,如果上帝预知了将来要发生的事?

中世纪关于时间问题的思考有其共同的文本资源,即柏拉图的《蒂迈欧篇》37cff、亚里士多德的《物理学》卷 4 和普罗提诺的《九章集》卷 3

① 普罗提诺:《九章集》Ⅲ.7.12,转引自 Hans Poser, *Zeit und Ewigkeit*. a. a. O. S. 17-50.

② 同上书Ⅲ.7.7. 参见《自然、凝思与太一》,石敏敏译,中国社会科学出版社 2004 年,第 157 页。

③ Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 125, S. 150.

章 7 和《忏悔录》卷 11。

亚里士多德是在物理运动中讨论时间,奥古斯丁是在神学的提问、创造的问题域(上帝在创造天和地之前做了什么,卷 11,章 10 节 12)中来探讨;亚里士多德从时间难题(过去不再存在,未来尚未存在,当下不存在)出发进行推论,时间虽然没有独立的存在,但它却构成了运动的一个契机(《物理学》卷 4,10,219FF)。和亚里士多德不同,奥古斯丁否认时间具有一种实在的独立于灵魂的存在。时间的形式——过去、当下和未来,对奥古斯丁本人而言不能持久(《忏悔录》卷 11,章 15 节 20),相反地,时间是意识、心灵的伸展(《忏悔录》卷 11,章 26 节 33)。尤其是自 13 世纪亚里士多德物理学中的时间考察被普遍认识以来,在时间存在问题上,亚里士多德和奥古斯丁之间的对立就是无数争论中的焦点所在。在这些争论中,阿威洛伊的《物理学》注释也起了决定性作用。中世纪的亚里士多德主义者,尤其是代表人 Heinrich v. Gent 通过分析运动概念后认为,存在一个灵魂之外的时间,时间作为连续性的变化表示一种自然的过程,这个过程即便没有感知和计算它的灵魂存在,也会继续下去。

中世纪围绕以上问题争论的焦点在于:时间究竟是在灵魂之内存在还是在灵魂之外存在?奥古斯丁也许正因为承认时间在灵魂之内存在,所以才不知其本质(因为本质是超越的而非内在的),在罗素看来,奥古斯丁时间观比康德的时间分析更为细密的原因可能正在于此。

Dietrich v. Freiberg 试图在他的自然哲学著作《论自然及其连续性》中特别论证了时间的原因和本源。他探讨了三个原因:天体运动(首要的但却是遥远的原因);表象力——我们通过表象力认识到,我们遭受着一种可分的存在;理性在运动过程中显示出不同的要素并且在它们之间确立一种延续的距离,根据这些距离我们才能具体区分运动的部分并且从整体上确立运动的大小。在他看来,时间首先只是可能性存在,只有通过构造时间的灵魂或理性,时间才能变为现实的时间,使时间由可

能变为现实的是理性的力量和功能。^①

第四节 《忏悔录》卷 11 结构简介

《忏悔录》全书共 13 卷,前 9 卷是奥古斯丁的生活传记,主要记载了他的皈依之路。后 3 卷是对《创世记》的解释,第 10 卷是论“记忆”,通常被当作一个中间环节,从生活传记向自身反思过渡。

如前所述,其中第 11 卷最为重要,是最纯粹的哲学作品。有“时间书”之称^②。本卷共 31 章、41 节。可以分为导论(1—3 章,1—5 节)、正文(4—29 章,6—39 节)和结束语(30—31 章,40—41 节)^③。而正文又可以划分为两部分,4—13 章、6—16 节为第一部分,14—29 章、17—39 节为第二部分。

第一部分 1—16 节——从广义上看,第 1 章到第 13 章,讲“时间的存在问题”。

第二部分前半部分 17—27 节——14 章到第 21 章,讲“时间的度量问题”,我们度量的东西究竟是否存在。在时间的三个向度中,能到达的只有当下,而“当下”是不可伸展的,不可伸展的东西怎么能够度量呢?第二部分的后半部分,从 22 章(28 节)开始,一直到 29 章(39 节),就是探讨这个问题。两部分合起来回答“时间是什么”这一本质问题。海德格尔认为,前半部分的目标是我们度量的东西存在,后半部分的目标是什么是我们度量的东西。^④ 具体说来,我们可以按照节来描述 11 卷的结构。

① 以上部分主要参考 *Lexikon des Mittelalters IX*, Deutscher Taschenbuch Verlag 2003. S. 509f. 同时参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 187 - 189.

② 在西方哲学文献中,特别是古文本中,书一般都分为卷,而卷其实就是书(liber, Buch, Book) 比如《忏悔录》就分 13 卷,第 11 卷主要是奥古斯丁的“时间分析”,所以就是时间卷、“时间书”。

③ Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 76ff.

④ 海德格尔:《奥古斯丁的时间考察》,打字稿 S. 8. 参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 76 - 81.

章 1 节 1 首先开宗明义：上帝是永恒的，他在无时间的当下具有一切，也拥有其知，而我们人是在时间中生活和知。如果上帝知道一切，那我们向上帝忏悔有何意义呢？忏悔的意义不在于上帝获知了某种新的东西，而是说，要敦促自己的感官(思想)和其他信徒通向上帝。——节 1。

然后，奥古斯丁解释了他为什么要换个话题。他不愿意继续像 1—9 卷那样以个人自传的方式写作，时间与精力都不够。他很久以来有一个想法，深入研究《圣经》里的秘密并把秘密说给他人听。——节 2。

祈祷之后，奥古斯丁说了自己的计划。他在仔细研究和思考《圣经》隐秘的意义这一过程中寻求纯粹的快乐，他愿意为自己和他人这样做，因为《圣经》写出来是为了人们领会，上帝本来的意愿就是让《圣经》给我们愉悦和给养的。——节 3。

奥古斯丁保证自己的要求与世俗之事无关。他想要在《圣经》中见证所有智慧和知识的宝藏，这是从《摩西一书》开始的。——节 4。

紧接着《创世记》第一行(上帝开始创造了天和地)就提出了问题。摩西写了它之后就死了，我们无法问他这句话的意义。但我们永远都无法从一个课本那里获知真理，因此，不可能从外部得知，而只能通过内在的教师、通过向我们的内心说话的上帝的道获知真理。——节 5。

1—5 节讲忏悔的意义，决定把《圣经》当作知识的全体来描述，从《创世记》第 1 章第 1 节开始。

6—11 节，万物受造的“原始(开端)”就是永恒的道，永恒的智慧。

12—16，反驳这个问题：“上帝在创世之前在做什么？没有世界就没有时间，因此没有‘以前’。”

章 14 节 17，讲时间的三个不同样式(*temporis differentiae tres*)，和永恒的上帝当下这一持存的现在相比，时间不过是不停顿地向非存在的流逝。

17—39 节是相对独立的部分。无论是中世纪神学家还是近代哲学家，都认为这是他的时间观，因为不仅有论题，而且有论证。

如果把 11 卷第二部分(14—29 章、17—39 节)再划分一下,那么,17—27 节就构成一个统一体。这些章节研究的问题是:我们度量的东西究竟是否存在?在时间的三个向度中,这只适用于当下(现在)。但现在是没有伸展的,没有伸展的东西怎么能度量呢?

11 卷第二部分的后半部分,28—39 节就是讨论这个问题。后半部分(28—39 节)研究:什么是我们度量的东西?奥古斯丁首先考虑,如果我们假定另一个时间定义,时间的度量难题是否可以避免?

他讲到,他听说过一种时间定义,把时间看作是天体运动(芝诺),但是,他谴责这种观点,尽管天体运动很安静,但仍然有时间中的运动,因此,这种局限于天体运动的做法是没有道理的。此外,运动虽然在时间中运动,但运动不是时间。人们必须把运动和运动的度量尺度区分开来,后者可能就是时间。他要驳斥那种把时间与运动等同起来的做法。——29—31 节。

尽管他把二者区分了开来,但仍然不知什么是时间?——节 32。

我们怎样度量时间?朗诵一首诗的例子。时间是心灵(Geist)的一种伸展。——节 33。

他以听歌为例,再次探讨时间度量的可能性。我们能够度量歌声的长度,如果我们能够度量它的瞬息即逝。为了这个目的,变化的起点和终点必须是并存相邻的,因而是当下的。——节 34—35。

一般而言,我们无法度量瞬息即逝的时间之物本身,而只能度量我们记忆中保存的关于它的印象。因此,我们度量心灵中的时段(长)——根据记忆保存下来的过去之物的影像(痕迹,印迹),根据我们对将来之物的预言。——节 36。

减少的将来之物和增加的过去之物,它们仅仅在心灵中存在。事实上仅仅是对将来事物的期待、对当下之事的当下注意和对过去之物的记忆。事物的经过仅仅在心灵对当下之事的领会中才有可能,正在到来之物向已经过去之物的过渡仅仅发生在心灵的活动中。——节 37。

奥古斯丁以听歌为例指出,我们是如何通过预知和记忆使未来之事和过去之事当下化的,歌的情况就和生命整体和世界本身一样。——节 38。

这就表明,我们是怎样被伸展,但因此也被分裂且散开。只有人子基督才能作为神圣的一和我们的多与分裂状态之间的中保。——节 39。

通过追溯 12—16 节,奥古斯丁再次抨击了摩尼教荒唐的问题:上帝在创世之前做什么了。——节 40。

最后,他通过展望被规定为心灵伸展的时间证实上帝存在和上帝之知的异样之处。这种不同早在 1—10 节就已经说过了:上帝存在、知和行动无需伸展-延伸-分裂(*distentio*)。——节 41。



第二章 永恒与时间

本章讨论《忏悔录》第11卷第1—13章(1—16节)。在国内外关于奥古斯丁的哲学研究、特别是时间理论的研究中,这些章节向来为人们所忽视。我们认为,要想完整理解奥古斯丁的时间观,完整理解14—29章的时间分析,就必须同样认真对待这部分文本,否则,我们就不能全面理解奥古斯丁的时间分析,不能真正明白其时间观的两个向度。换句话说,如果我们不从上帝的永恒出发,就难以找到理解奥古斯丁时间分析的出发点,无从理解他关于“时间是什么”这一卓越的哲学追问。所以,永恒与时间的对照,就构成了奥古斯丁时间观的必要组成部分。

第一节 心灵向永恒的开放

这实际上是1—5节文本所关注的问题,往往被看作奥古斯丁时间观的导论^①。这预先给定了时间领会的运思方向,也构成时间伸展的一个界限。

^① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 76ff.

一 时间-永恒模式

前面我们已经简要论述了普罗提诺的时间观,其内在模式是奥古斯丁内在时间观的雏形,普罗提诺在“永恒-时间”的对立中展开他对传统时间观的种种批评。他在论述时间的产生时就说,“正是有了朝着这个方向的这种运动,以及这种形式的灵魂生命,时间才得以产生”^①;“因为灵魂是在创造宇宙的同时生出时间的。”^②这里其实已经蕴含了奥古斯丁思想中的两个向度。上帝的创造是我们谈论时间的一个基本向度,和信仰有关,世界和时间一同受造。时间的这种本性是被给予的。

然而,奥古斯丁认为,更重要的是日常时间经验和时间意识,甚至日常的时间性之物,都是我们要关注的。也就是说,奥古斯丁身负对信仰进行理解的“天职”,他必须以日常时间为理解的“地基”和地平线,探讨一个非受造的时间概念的形成,理性地思考“什么是时间”。

我们在前面已经指出,奥古斯丁的时间观有两个向度,上帝创造的向度和心灵伸展的向度。创造的向度,主要指时间的神圣起源,永恒必须是时间探讨的前提。然而,这个前提在随后的哲学分析中必然要被穿越,或者要理性地剥离(remotiv)。

奥古斯丁的《忏悔录》前 10 卷(尤其是前 9 卷)主要是生活传记,是对世俗生活(时间中所发生的事)的记录,是以时间经验为依据的。而从卷 11 开始,一直到卷 13,奥古斯丁的论说主题发生了由俗到圣的转变。因此,他的“时间之问”从本质上看,或者从价值论上看,是以“永恒”的优先性为前提的,尽管在他的分析(尤其是 14 章以后的分析)中,交叉着俗与圣的变换。

① 普罗提诺:《九章集》Ⅲ·7.12. 见《自然、凝思和太一》,石敏敏译,中国社会科学出版社 2004 年,第 166 页。

② 同上。

我们发现,奥古斯丁在卷 11 开篇是在《〈创世记〉注释》这一视域下提出时间之间的。他预设上帝是最高的存在、万物的创造者,受造物是其大有的证据(*vestigia des Magnum Est*)。时间是什么的问题首先就是时间的受造问题。

奥古斯丁开宗明义指出:“主啊,永恒属于你。”^①永恒只是上帝的属性,因为它是不受时间限制的。上帝不受时间制约地看见时间中发生的事,知道人向他诉说的话。因此,上帝的永恒是我们探讨奥古斯丁时间之间的起点。正如 Flasch 所言:“我们不应该从时间条件出发去想象永恒与时间的对立,永恒必须无条件地和时间条件分开,因此,应该想到,它们具有质的差异性,不同于一种空间上的间隔。简单地说,永恒不是时间的条件。尽管如此,我们仍然要问,永恒与时间彼此之间究竟是怎样一种关系。上帝独立于时间并知道时间。时间与永恒的对立不能直观地去领会。”^②时间与永恒的对照构成了 11 卷研究的支架和轮廓。

卷 11 的整个时间分析并没有解决永恒与时间的联接问题,奥古斯丁始终强调的是二者的距离。所以,Flasch 指出:“奥古斯丁的‘时间书’不是从永恒出发去领会,而是从人的时间经验出发去领会。”^③这种认识是以 7—9 卷所描写的从时间到永恒的认识之路为前提的。不过,时间性的经验描述并非时间之本质认识。所以,11 卷中假定,时间与永恒的对立是在理智上将心灵提升至永恒的成果。

卷 11 开头的这个“宣言”以告白的方式说明,奥古斯丁的时间之间和上帝救赎有不可分割的关系。正因为上帝是永恒的,他才能允诺给我们幸福(永福)。在这段中有一个关键词是“*affectus*”,周士良先生译为

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 1 节 1。拉丁文是: *tua sit aeternitas*。

② Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 289.

③ a. a. O. S. 292.

“衷情”^①。它对理解心灵向永恒的开放至关重要。

关于 *affectus*, 在节 1 中的任务就是“驾驭激情转向上帝”, 这涉及心灵的转向, 其实和我们在上篇中分析自由意志问题时谈论的心灵转向有关。我们认为, 能否准确地翻译该词对我们理解奥古斯丁时间观具有借鉴意义, 这涉及对奥古斯丁时间观的评价(究竟是内在时间意识还是主观论的时间观)。一般来说, 拉丁文 *affectus* 和来自该词的英文 *affection* 都是指感触、刺激、激发、触发等, 与感觉的关系非常密切。Kurt Flasch 在德文翻译中就翻译为 *Sinn*。他认为, “我们切忌以 *Gefühl* 或 *feelings* 翻译 *affectus*, 那样可能会带进太多新的感伤性因素。Affectus 和现代的感情 (*Gefühl*) 不同, 是灵魂的整体状态, 因此是整个生活取向, 先于思想、意愿和感觉的分离。……Affektion 就是灵魂的居所。……因此, 它不是一个部分, 而是在其指向性中灵魂的总体。”^②

我们认为, Kurt Flasch 的思考无疑是很有见地的。按照奥古斯丁的观点, *affectus* 不可能是近代意义上的感觉经验或者感情, 更不是多愁善感意义上的感伤情绪, 奥古斯丁的灵魂概念尚是整体的广义的, 不单单是思想, 也包括意愿和感觉。用一个比较恰当的词说, *affectus* 就是生命之知, 生命之愿, 生命之感情, 而且是善生的渴望。因此, 我们认为, 把它翻译为“爱好”、“性好”也未尝不可, 但是, 它毕竟和康德意义上的 *Neigung* 不同, 因为康德这里的 *Neigung* 更多地指自然(本性)倾向, 而且和义务相对, 而奥古斯丁的 *affectus* 是圣洁的, 是心向上帝的渴望。所以, 我们认为周士良先生翻译为“衷情”实在是妙不可言, 要比德文 *Sinn* 好得多。和它有关的词是“我们的忧患”, “你的慈爱”, “解救”, “幸福、和平与安宁”。因为人的灵魂是可变的和时间性的, 所以 *affectus* 是上

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 1 节 1, 周士良译, 商务印书馆 1963 年, 第 233 页。本书引文主要根据该译本, 适当参考了米涅编拉丁文本和 Kurt Flasch 的拉德对照本, 后者对卷 11 的德文翻译见上书第 232—279 页。以下凡是引文未加特别注明周士良译本的地方, 根据拉德文本进行了改动, 凡改动性的引文一律只注明本书的卷、章、节。

② Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S.294f.

帝的恩典作用于本性的影像,这种“触发”也不是灵魂的自发性行动,而是一种来自外来恩典救渡的成果。

正因为上帝是永恒的,他才能对人的灵魂产生如此的“激发”(affectus)。

二 “元始”概念

卷 11 前 3 章(1—5 节)作为整个“时间书”的导论,主要讲上帝及其永恒属性,这为奥古斯丁展开他的时间考察准备了基础。这就是我们所说的奥古斯丁时间观之“上帝创造的向度”。所以,在第 1 章(第 1 节)他突出了造物主上帝的永恒和受造物的时间性之后,第 2 章(2—4 节)旋即转向对上帝永恒法律的赞美。在他看来,人的心灵若想了解上帝的永恒、智慧和真理,承认自己的知识与无知,就得依靠上帝的“光照”,正如他所说:“叙述你照耀我的光”^①。

第 3 章(第 5 节)在整个 11 卷中具有相当重要的地位,因为奥古斯丁开始寻求对《创世记》第 1 章第 1 节的那句名言“我听受并知道,你怎样在元始创造了天和地”^②的理解。他在此引用摩西这句话的真正意图在于:从理论上理解其真理性,理解时间性的世界从永恒的逻各斯(道、言)的产生。但是,从整个 11 卷的时间论题来看,奥古斯丁不仅仅强调世界的第一因、上帝,而且强调上帝如何创世。因此,我们可以看到,奥古斯丁强调人对上帝命令(道言)的理解是一种“意志”的滞留,所以 Kurt Flasch 的德文翻译很妙:“Das will ich hören und einsehen”^③。而且,奥古斯丁使用“倾听(audiam)”这个关键词,以强调基督教和希腊哲学的视觉主义(观看)不同的“听觉”优先性,同一个 logos 在希腊哲学和基督教哲学中具有了不同的含义。和德

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 2 节 2,周士良译,商务印书馆 1963 年,第 232 页。

② 同上书,卷 11,章 3 节 5。这句话的拉丁文是:Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram.

③ Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 237. 翻译为中文就是“我愿意倾听并明辨”。

文翻译相比,我们认为周士良的译文更传神,他翻译为:“使我听受、使我懂得你怎样‘在元始创造了天和地’。”^①这里把人意愿了解《圣经》中的上帝法律归结为上帝的关照,是上帝使人愿意这么做,这就和第1节中的 *affectus* 和第2节中的“光照”相吻合。更要紧的是对上面那句话中的“*in principio*”的翻译。在现代西文中, *Prinzip*, *principle*, 我们一般情况下都翻译为“原则或原理”,无人有太大的异议。而在此处的翻译就很有深究的必要。*Kurt Flasch* 在德文中翻译为“*Am Anfang*”,周士良先生翻译为“在元始”,和合本《圣经》通译为“起初”。我们就这三种译法做个比较性讨论,以期了解这句话在奥古斯丁时间观中的真正含义。

联系到该卷中一个奥古斯丁必须面对的、来自摩尼教的质疑“上帝在创造天地之前在做什么?”^②,我们就会提出如下问题:世界究竟有无开端?这个开端究竟是一个时间性的起点还是逻辑的根据?我们的看法是,这里的“起初(*principium*)”不是一个时间上的先后概念,而是一个逻辑的根据。这句由摩西写的话不是用任何有形有声的言语表达的,人们知道它并且懂得它是真理,只是在“我的身内,在我思想的居处”^③,即“心灵的居所”中发生。这和我们前面说到 *affectus* 时一样,心灵的居所其实就是心灵之所向——永恒。“在元始创造了天和地”这句话之所以是真理,乃是因为“真理说:‘它说得对’,我立即完全信任它,肯定地说:‘你说得对’。”也就是说,这个元始乃是人们的心灵之所以能够达至真理的根据,或者,如我们在本书“上篇”中分析自由意志和上帝证明的必然关系时所阐明的,上帝就是意志的根据。

如果我们站在永恒与时间的角度思考时间的起源时,就可以这样

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章3节5,周士良译,商务印书馆1963年,第234页。

② 同上书,卷11,章10节12,周士良译,商务印书馆1963年,第239页。

③ 同上书,卷1,章3节5。拉丁文是: *intus in domicilio cogitationis*。Flasch 译为 *Innen im Haus meines Denkens*。参见 *Kurt Flasch, Was ist Zeit?*, S. 236f.

说,时间的本源(起源)就是永恒,上帝之永恒就是心灵之时间的根据。这个根据(Grund)是心灵之所由的尺度(ratio)和根据,更是心灵之所向、之所依的原因(causa)。这是我们在考察奥古斯丁时间观时特别要注意的问题。上帝的永恒(真理、智慧)既是世界(包括人)的起点(原因),也是终点(目的)。时间作为人的心灵伸展,就是在起点和终点之间运动。这个运动就是我们经常给予高度评价的理性的时间考察内容,是对“时间是什么”、“怎样是”的回答。其实说到底,时间考察构成了奥古斯丁心灵哲学的“座架”。

我们在本节试图围绕前5节着重阐明奥古斯丁时间之间的缘起。

按照奥古斯丁的文本,我们用拉丁文圣经中的 **Princip** 解释时间的本源(心灵的根据)要比德文 **Anfang**、和合本圣经中的“起初”能够更好地把握奥古斯丁的思想。所以,周士良先生的译文“在元始创造了天地”真的是妙不可言!“元始”这个词甚至比我们受德语哲学的影响经常用到的起源、本源(**Ursprung**)都要好,甚至比“源始”都要好。因为“元始”绝妙地表达了永恒与时间的关系,或者把时间的两个向度统摄在一起。因此,这里的元始(元-始)就是后面奥古斯丁所谓“一言而万物资始”的“言”、“道”。元始就是言(**verbum**),就是道(**logos**)。开出、成就的含义压倒了开始、形成的含义。从奥古斯丁的时间追问中我们能够领会,他试图通过心灵的伸展活动,从存在者的受造事实中脱出,逐渐开出、成就一个非受造的存在概念,或者说,完成对“什么是时间”的哲学回答。这就是永恒向度给我们的启示。

第二节 世界与时间

接下来(4—9章、6—11节)奥古斯丁讨论了上帝创世的方式,顺便提到时间的受造问题,但重点回答了“元始”与道、智慧的关系。这为他进一步驳斥摩尼教的谬论——讥讽的问题打下了基础。

一 上帝的创世及其方式

如前一节,永恒只是上帝的属性,因为它是创造者,不仅创造了世界,也创造了时间。第4章的论见更为传神:“天和地存在着,它们呼喊着,他们是受造的,因为它们在变动和转化。”^①天地通过呼喊展现自身的存在,这种自身展现的分析就具有了现象学的特征^②。而且,“受造存在”的属性表现为“变动(mutari)和转化(variari)”,而这种变动和转化正是天与地以及一切类似存在者的现象学特征。变动和转化意味着运动,而一切运动都是在时间中进行的。这典型反映在下一句:“然而,不是受造的、但却存在着的東西,在它身上没有什么东西是先前(ante)不存在、因而是变动(mutari)的和转化(variari)的。”^③两相对照,一切隶属于变化的事物,都是以前尚未是,以后将不再是的事物。以前和以后之间横亘着一个现在,这样的事物只有现在才是^④。

这样,奥古斯丁从上帝的永恒与创世出发,论及世界(连同心灵)的受造性及其“在时间中的存在”。第5章讨论的是“如何”创造的问题,即创造的方式问题。E. Gilson 指出:“在奥古斯丁眼里,世界只能有两种可能的起源,或者上帝从无中创造了世界,或者他以自己的实体创造了世界。”^⑤按照 Gilson 的分析,“从无中创造”意味着:“上帝想要万物生

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章4节6,周士良译,商务印书馆1963年,第234页。引文根据J. P. Migne 编 *Patrologia Latina* (Paris, 1841) 酌情改动。拉丁文是: *Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur.*

② Herrmann 认为,奥古斯丁的时间分析之所以是现象学的,原因有三个:其一,他的研究满足胡塞尔的“面向事情自身”的标准;其二,满足解蔽的要求;其三,他的时间考察可以从日常生活的自然、前哲学的时间领会出发为其有待追问的时间让步。参见 F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 19.

③ 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章4节6,周士良译,商务印书馆1963年,第234页。引文有改动。

④ 我们主张对 *esse* 灵活翻译,特别在论时间与“存在”的情境中,可以把它译为“是”,方便理解其“时态”。

⑤ Stefan Gilson, *der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Aus dem Französischen übersetzt von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M. 1930, S. 332.

成,万物就生成了”^①,就是《圣经》上说的“要有光,就有了光”。正如奥古斯丁所言:“因此,你一言而万物始,你是用你的‘道’——言语——创造万有。”^②道是永恒而无声的言语,与有声的变化的言语不同,无先无后,存在于一种不动的永恒中。这里的道也是元始(principium)。总之,上帝的绝对意志是万物唯一的原因。上帝的创造是超时间性的。

二 元始、道与智慧

关于上帝之“言”,奥古斯丁反复强调,这是圣言,与任何世俗的有声言语都不同,因为它是“永恒的言语”,是“在我之上,永恒不灭的”。^③ 这言语就是道,是天主,无先无后,在世界(天地)受造之前,无物存在,所以,道是真正的永恒,真正的不朽不灭。

正是这种永恒的道才能“从无中创造”万物。在某种意义上说,“从无创造”才是“元始”的含义。所以,奥古斯丁在第8章第10节中才说,“永恒的思想(ratio)就是你的‘道’,这‘道’也是‘元始(principium)’”^④。“不变的真理”训导我们,使我们归向本原。上帝的道之所以是元始,因为它是常在,是这种常在(永恒的存在)才使我们有所归依。

奥古斯丁在第9章第11节里进一步描述道:元始(Ursprung)就是道,是圣子(耶稣基督),是智慧,是真理,是德性(virtus)。人们对他既恐惧又热爱。“恐惧,是因为我和他有不同之处;热爱,是因为我和他有相同之处。”^⑤这其实就是“道成肉身”的耶稣基督。在他身上,神性与人性合二为一。正知道成肉身肩负了救赎使命、体现上帝的仁慈一样,

① Stefan Gilson, *der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Aus dem Französischen übersetzt von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M. 1930, S. 333.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章5节7,周士良译,商务印书馆1963年,第236页。

③ 同上书,卷11,章6节8。

④ 同上书,卷11,章8节10。

⑤ 同上书,卷11,章9节11。

这元始也绝非是一条单纯的认识论先天原理,而是一个生存论的救赎论本源。正如我们在讨论《论自由决断》中分析的那样,至上智慧是善良意志的目标,是人之所以能够善生的保障。所以,奥古斯丁在《忏悔录》里常常以忏悔的方式向上帝祈祷,祈求上帝的拯救,赞美上帝的承诺(圣言也是诺言)。例如卷11第1章第1节曾经说过的“向你披露我们的衷情,求你彻底解救我们”,元始就是那解救者,他创造了世界(人),也成就了世界(人),在起点与终点之间就是时间——灵魂的伸展。

所以,Kurt Flasch认为:“在11—16节里,奥古斯丁阐明了时间性之物从不变的永恒之言中的本源(起源)并且最后试图拒斥一种使救赎成为多余的人的心灵和永恒智慧的接近。”^①这一说法还是准确的。由于人和基督之间有绝对差异,或者说,人的理性(知识)和上帝的智慧之间有绝对差异,所以,人的心灵无论怎么延伸、活动,都无法成为智慧。也就是说,耶稣基督可以肉身成人,唯独人,绝对无法上升成为神。这也是卷11第30和31章的基本思想。

第三节 对摩尼教诘难的反驳

从12节到16节,奥古斯丁总是面对一个来自摩尼教的诘难:上帝在创造天地之前做了什么?对这个诘难的反驳虽然算不上奥古斯丁时间研究的主体,但却是一个重要线索,是引导时间追问的一个关键契机。从第一部分(14章以前)一直到结束部分(30—31章),上述诘难一直牵动着他的思想神经。而且,由于这个问题直接涉及永恒与时间的关系,所以,对这个诘难的反驳就为他接下来分析时间的存在与本质奠定了坚实的基础。

^① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 327.

一 “上帝创造世界之前做什么？”

然而，如果我们从日常的生活经验（时间经验）出发，就无法理解“元始”的“从无到有”。也就是说，永恒上帝的创造使我们无法规避一个问题，即上帝创造的时刻问题。这个难题在整个第 11 卷中是一个关键问题，正如《论自由决断》卷 2 中的那个问题——愚顽的人心中说——没有上帝，或者也像卷 1 末尾的那个“恼人的问题”：既然恶来自意志的自由决断，那么，上帝为何要给予人自由意志？

所以，从第 10 章开始，奥古斯丁就必须面对摩尼教的质疑“天主在创造天地之前做些什么？”^①这涉及时间的受造性与永恒的超时间性。奥古斯丁的讨论这样展开：

1. 问：上帝在创造天地之前在干什么呢？

答：什么也不干。

2. 问：为什么上帝老是无所为，以后同样无所事事，正如他在创造之前总是不作为？

答：在上帝那里，必定已经形成一个活动和一个新的意志决定（Willensentschluss）。

3. 问：在以前不曾有过的意志决定出现的地方怎么还能说是真正的永恒呢？

答：上帝的意志本身不是什么受造的东西，本身不是时间内的东西。受造的东西只能根据神的意志被造，神的意志先行于一切受造物。结论是：神的意志、因而创造意志属于上帝本身的本体。但是，如果在这本体中，前所未有的创造的意志决定已经形成，那么，神的本体自身就不能被称为是真正永恒的。

这个问题之所以关键，是因为它提出了上帝永恒属性的理解问题。

^① 奥古斯丁：《忏悔录》卷 11，章 10 节 12，周士良译，商务印书馆 1963 年，第 239 页。

或者说,就是如何理解“在元始”。奥古斯丁首先提出了一个命题:天主的意愿(*voluntas dei* 上帝的意志)属于天主的自体(*substantia*)。^① 这个命题是为了对付上述那个挑衅性的问题,是为了自 14 章 17 节开始的时间分析所做的一个背景性铺垫,总结性地阐明上帝的永恒和受造物时间性之间的本质差异。

上帝的意愿是永恒的,属于上帝这一自体(作为所是的东西,即 *substantia*)。这一命题的真正含义是什么呢?

奥古斯丁在第 11 章中指出,提出上述问题的人不了解“元始”、天主的智慧,他们不懂得“从无创造(*creatio ex nihilo*)”的真正含义。时间无论如何长久,都无法和永恒相比。永恒不是长的时间,永恒“卓然不移”,时间“川流不息”。奥古斯丁在此简要地说明永恒与时间的差异。“时间无论如何悠久,也不过是流光的相继,不能同时伸展延留,永恒却没有过去,整个只有现在,而时间不能整个是现在,他们可以看到一切过去都被将来所驱除,一切将来又随过去而过去,而一切过去和将来却出自永远的现在。”^②

这段话是奥古斯丁在 14 章之前对永恒与时间的集中比较。永恒完全是现在(当下具有),时间有产生和消灭,有过去和将来,而且,时间出自永恒,因为过去和将来出自现在。

二 对这一诘难的反驳

如前所述,对那个质疑的回答是:上帝在创造天地以前他什么也没有做,但现在关键的是,这个“以前”不能领会为一种时间内的东西,倒是必须把“太初”领会为没有先后的静止的当下。

^① 按照 Flasch 的研究,这个问题在 12 节提出,一直持续到 16 节,在卷 11 的末尾(第 40 节)再次提及。奥古斯丁没有指名道姓地说是谁的观点,其实就是摩尼教的观点。参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, S. 109.

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 11 节 13,周士良译,商务印书馆 1963 年,第 240 页。

在 12 章中奥古斯丁首先指出,这个诘难是个严重的、有挑衅性的质疑,对这个诘难不能采取打趣的方式回答说“上帝正在为放言高论者准备地狱”。因为在奥古斯丁看来,关键在于理解(知道)如下事实:那种认为“上帝在进行创世之前就进行了创世”的说法是自相矛盾的,对于上帝而言,创造某物就意味着创造一个世界(Geschöpf)。奥古斯丁强调了其认识的确定性程度:大胆地说(audenter dico)。他提出“进行(machen)”这个词以反对摩尼教。摩尼教的假定是荒谬的,这是词义分析表明的。奥古斯丁在此并非在神学上进行论证,而是在修辞学-辩证法形式这一学院意义上进行论证。

在最后一段,奥古斯丁还提到了“有益之知(utiliter scire)”。古希腊哲学尤其是柏拉图主义化的哲学很少谈论利益,产生好处的知识并不是建立在单纯的求知欲之上。奥古斯并没有把利益概念看作是功利主义的(章 2 节 3),在他看来,这个概念还遮蔽了一些我们可能冒充为思辨的问题:合理的、有意义的求知意愿产生好处。^①

13 章证明那个质疑是个假问题,因为这个问题假定创造前一个长的无限时间,而没有注意到,即便这种无限的时间(长时间)及其过去和未来也是受造的。

非受造的神圣存在者被奥古斯丁规定为全能的、创造一切的并且拥有一切的存在者。时间及其不再是和尚未是也属于非神的东西,以至于创造的上帝也是一切时间、甚至是被假定为无限时间的创造者和建立者。所以,在创造之前根本不可能有长的或者无限长的时间,因为连这种时间也是在创造中才产生的。时间、时间的继起、它的过去并不在创造那些非神的存在者之前存在,而是相反地,时间之被创造是与这种存在者一起作为其时间形式被创造的。创造本身和“在起初”必须在思想中和那些时间特征分开,这些时间特征属于从尚未存在向不再存在的过

^① 参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 333.

渡。因为在创造非神的存在者(天地)之前没有时间,所以,也没有“那时(创造前那时)”。

神圣的创造一切的存在者是如何先行于受造的存在者及其时间形式呢?这种先行没有时间性含义。上帝作为时间本身及其特征的本源不可能是“在”时间中先行于时间的,而仅仅是像永恒作为时间的本源那样先行于时间的,即逻辑在先。上帝永远当下的永恒先行于一切过去的事物,但并不是像一个较早的现在先行于较晚的现在那样,不是以时间性的方式而是以超时间性的方式先行于一切过去的事物。永远当下的永恒先行于一切过去的事物,先行于作为这一个时间向度的过去,正如让产生的起源先行于被产生的东西一样。

永远当下的永恒胜过一切未来的事物。当奥古斯丁为了永恒与过去的关系而谈到先行时,他把永恒与未来的关系说成是一个超越(*superare*)。甚至这种超越在先行于未来的意义上也不是这种方式,正如一个未来的现在被一个处于还遥远未来中的未来之现在超越。这种方式,永远当下的永恒也是以这种方式超越了时间的未来向度,这同样是超时间的方式。永远当下的永恒、静止的当下,就是未来和过去的起源,因此也是不静止的当下的起源。

13章以永恒与时间的对比结束。

这种对比也必须这样来领会:被叫做正在结束的对真正永恒的描述只有在抽除了相应的时间特征时才获得。上帝存在的永恒被看作同一个存在本身(*idem ipse esse, identity, identification*),作为不可改变的同一个存在本身,是作为概念的规定在摆脱时间内自我变化中获得的。上帝的永恒不受减少和消失(*deficere*)的限制,这是在摆脱一切时间性存在时而言的。一切时间性存在都是在时间中存在的,以至于存在性就从现在到不再现在逐渐下降了。永恒无所谓来和去,无所谓作为从现在到不再现在(过去)的过去的“去”,无所谓从还不现在到现在的“来”。我们只有排除时间性的去和来,才能否定永恒的去和来。

我们并不能因为奥古斯丁在永恒与时间的对比中首先刻画永恒,然后使时间与之对照,就认为对时间特征的描述产生于永恒的出身(传统)。毋宁说,它们的关系正好相反,也就是说,我们是从时间性(时间经验)出发,达至永恒的。

内时间性的存在之总体只是整个就在现在的相继中,在不再现在(过去)与尚未现在中,而神的存在之总体超越时间,不可改变地就是总体。神的存在之永恒就是一个同时的延续,一个同时中的持守。这种延续是在抽除性(保持距离,间接)的脱离时间性的去、来、穿越中被思考的。

总之,奥古斯丁在第13章集中论述了永恒与时间的关系。他认为,时间是上帝创造的,在天地创造之前没有世界,也没有时间,所以说上帝在创造天地之前“那时候”在做什么的问题是无意义的,而且是自相矛盾的。上帝也不在时间上超越时间。“你是在永远现在的永恒高峰上超越一切过去,也超越一切将来,因为将来的,来到后即成过去。……你的日子,不是每天,而是今天,因为你的今天不离明天,正如也不跟随昨天一样。你的今天就是永恒。……你创造了一切时间,你在一切时间之前,而不是在某一时间中没有时间。”^①这段文字非常精当地反映出永恒与时间的复杂关联。

Kurt Flasch 也认为,奥古斯丁在章13反驳摩尼教的上述诘难时使用了如下的正反两个论据:

第一,摩尼教的诘难利用了那些无法将时间作为被给予的东西来假定的时间规定。一个在时间之前的时间是自相矛盾的。奥古斯丁和柏拉图、亚里士多德一样看到了时间自然变化的关联和非同一性,因此,在有世界之前不可能有时间。^②

第二,即便我们承认,在世界存在之前有时间,那么,这种时间也和

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章13节16,参见周士良译,商务印书馆1963年,第241页。

^② 柏拉图:《蒂迈欧篇》38b6。参阅普罗提诺《九章集》Ⅲ,7,12,23。

所有时间一样都是上帝创造的。

无论如何,一切时间都是上帝产生的,即便是人们错误想象为一种在可见世界受造之前的那种时间也是上帝创造的。希腊教父们已经教导我们,上帝不是在时间中创造世界,而是创造了世界与时间。^①

针对奥古斯丁在《忏悔录》卷 11 章 13 节 15 中的“没有时间,便没有那时候”这一观点,Flasch 首先指出,“没有时间就没有之前和以后。这是奥古斯丁对摩尼教时间之前的时间这一假定的笼统和完整的论证。……奥古斯丁是否在后来可能把这个论证坚持到底了,这里无法断定。人们可能怀疑这一点,因为奥古斯丁后来可是谈到了太阳和月亮受造前的天使的时间。这和他对运动的独特看法有关:如果在物体运动之外也有一种心灵运动,因而如果上帝驱动天使仅仅穿越时间,而使世俗的受造世界穿越时间和地点,那么,必然存在时间,只要天使存在,即便天体尚未存在或者静止不动。”^②

三 “永恒”的现代化解读

奥古斯丁反对把上帝说成先行于时间。他认为,这样会把上帝的永恒当下时间化。上帝是持存的存在,这是奥古斯丁的上帝观念。尽管这表明他的思想受到了自巴门尼德-柏拉图-新柏拉图主义这一传统观念的影响,但是,有人却贸然地把奥古斯丁关于永恒的思想现代化了。如 R. De Montecelli 就论证说:奥古斯丁把持存的存在进而把永恒思想为自我。奥古斯丁说到永恒的自我及其持续的今日(参见 16 节)。今日这个术语表明了和眼下的关联,表明有一个正在言说的主体。因此,奥古斯丁就这样为自己的时间哲学奠基。时间哲学的基础就在于这一理解,没有自我,就没有当下。三一上帝的第一位格说他的儿子

^① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, S. 333f. 参见奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 13 节 15。

^② a. a. O. S. 335. 另参见奥古斯丁《上帝之城》卷 11 章 9,《创世记》注解》章 8 节 26。

是在一个必然的当下和被言说的词语之关联中说的。这种现代的时间意识现象学——20 世纪的哲学家们一再采信的——因此就具有了一种神学的根源。^①

但是,Flasch 对这种彻底的理解持反对意见,这一点也是我们在阐释中应特别加以注意的。Flasch 指出,这种假定在最近的奥古斯丁研究文献中不时出现,因此应该引起人们注意。主要有以下几点:

1. 无论是普罗提诺还是奥古斯丁都没有使用主体这一现代术语。

2. 奥古斯丁乐于采用新柏拉图主义的逻各斯学说。

3. “今日”这个术语与一个言说的主体有关,它让人注意到一个眼下和一个地点,这是一个正确的见解,但奥古斯丁没有这样讲。奥古斯丁甚至反对这样说,因为他说的一个永恒的今日,和经验性的眼下和地点并不相符。外推出来的是当下、言说者和今日。他使所有这些规定都失去了具体的肉身关联和眼下关联,而 20 世纪的哲学家就立足于此。这也是他们为什么不再像奥古斯丁那样在他们分析时间时从永恒出发的原因。

4. 奥古斯丁是否要给出一种时间意识现象学(如 R. De Montecelli 和胡塞尔所说的一样),对于这个问题,Flasch 也表示怀疑。

因此我们无理要求奥古斯丁得出那些他不曾得出的结论。例如,任何“今日”都假定了一个在此和这时正在言说的主体。

5. 时间的主观化趋势有一个神学的基础,这是一种和 E. Gilson 和 J. Guitton 有关的虚构假设:(1) 把现代的时间理论强加于奥古斯丁;(2) 遗忘了亚里士多德《物理学》、特别是普罗提诺《九章集》卷 3 章 7 中心灵(psyche)的作用;(3) 没有认识到神学家们对 13 和 14 世纪的时间主观化做法的反对。另外就是对奥古斯丁时间理论从方法论上看是可

^① 转引自 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 336.

疑的现代化做法,如 K. Gloy 等人。^①

我们认为,Flasch 的观点的确值得我们注意。在我们的研究中,也要特别警惕试图把奥古斯丁现代化的种种尝试,尽管我们也在试图剖析奥古斯丁思想的现代效应,但一定要注意平衡和客观,任何拔高或视而不见都是错误的。

奥古斯丁时间观的第一个向度围绕时间与永恒的关系展开。正如 Dorothea Günther 指出,永恒是否可以被理解为无限的时间,时间能否被理解为有限的永恒这两个问题,前者是伪问题,与奥古斯丁的时间观相左,但后者却似乎是可能的。何以见得?

对前者的否定可以按照两个方面进行。首先,如果说永恒是无限的时间,必然被设想为正在消逝的时间段之无限系列;其次,必然被描述为一个在自身中滞留的时间,即当下的驻留(nunc stans);而这和奥古斯丁的时间观相左。但是,设想时间是有限的永恒似乎是完全可能的,因为时间完全可能被看作“永恒的一瞬(vestigium aeternitatis)”^②。

奥古斯丁始终从永恒出发演绎出时间。追问时间的本质必须以寻找永恒为前提,正如 Dorothea Günther 引用 Hans Georg Bachschmidt 的观点所表达的那样:“问题总是从上帝的永恒——在奥古斯丁看来是静止的顶点,一切都必然与之相关——这一存在论背景出发。这样,他也就在这种基本构想的指引下回答‘时间何以可能’这一形而上学问题,并试图从永恒出发推演出时间的本质。”^③这让我们想起费希特后来把康德的范畴从本原行动中推演出来,而奥古斯丁从上帝的创造行动出发进行时间推演,要比费希特早了整整 1400 年。而康德尽管非常强调时间在纯粹理论理性中的作用,但对其出身始终未作出令人信服的推演。“时间

① Kurt, Flasch, Was ist Zeit? S. 336f.

② Dorothea Günther, *Schöpfung und Geist, Studium zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones*, Amsterdam-Atlanta, GA1993. S. 81.

③ a. a. O. S. 81.

是什么”的问题固然重要,而且影响深远,但若没有永恒这一向度,也就无法达至本质。

保罗·蒂利希也从上帝和世界的关系中理解奥古斯丁的时间理论。他说:“奥古斯丁认为,创造与保存是一回事;世界一时一刻也不能独立于上帝。实在的形式、规律和结构并不使它成为一个独立的实在。这使得上帝和世界这两个实在的固定成为不可能。上帝是持续不断地与世界相关联的根据。”^①世界之存在的根据就是上帝及其创造行动。所以他接着说:“说到有限性是存在和非存在的混合物,或非存在呈现于任何有限事物中时,我就是与奥古斯丁关于任何事物都处在不可度量的虚无深渊的危险之中的陈述有关系。”“时间对上帝是无效的。时间如何在创世之前这个问题是没有意义的。时间是与创造世界一同创造的;它是世界的形式。时间也和空间一样,是事物有限性的形式。”^②

总之,1—13章是奥古斯丁的神-哲学探究,即对时间起源这一哲学问题的神学根基的探讨,而从14章开始,才真正开始了哲学的时间探究。

① 蒂利希:《基督教思想史》,尹大贻译,香港:汉语基督教文化研究所2000年,第180页。译文有改动。

② 同上。



第三章 时间的存在

奥古斯丁在驳斥了摩尼教的荒唐诘难之后,紧接着在 14—20 章(17—26 节)集中考察了时间是否存在的问题,这种考察是以自然的日常时间领会和哲学时间领会之间的对话为基础的,是一种哲学的检视,而且构成了奥古斯丁严格的时间分析的第一个重要环节^①,并且为他真正回答“究竟什么是时间”奠定了基础。

第一节 时间存在的哲学检视

奥古斯丁在第 14—15 章(17—20 节)中展开了日常时间领会和哲学时间领会之间的对话。他从日常时间经验出发,一步步逼向时间的本质,用 Herrmann 的说法就是对时间存在问题的一种“哲学检视”^②,这样的检视包括两个步骤,或曰“两个检视”。

^① 这是按照通常的研究看待的,其实,按照我们的研究,这种说法还是有些欠妥当的,充其量是在哲学的理解上,或者是在奥古斯丁的时间哲学这个意义上,才可以这么说。

^② F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 58.

一 第一个哲学检视

第14章(17节)讲的是“时间是什么”的问题。这是奥古斯丁时间追问的真正起点,构成了其哲学时间领会的逻辑前提。然而,他的追问依然是从日常时间经验开始的。

一般地追问什么是时间,这是苏格拉底以来的西方哲学时间追问传统,不过奥古斯丁的本意并非区分主观时间和客观时间,而是设法证明,时间是否可以获得存在性?因为按照日常时间经验,时间有过去、现在和未来三维,而过去已经不再存在,未来尚未到来,现在没有伸展,我们怎能去度量呢?也就是说,我们如何概念地领会时间是否存在呢?

诚如 Flasch 所言:“奥古斯丁的时间追问使他获得了荣誉,但应该注意,奥古斯丁并不像洪堡以来的近代思想家那样使思想受制于语言,因此,他也没有强调时间的语言特性,以至于将时间看作纯粹或者首先是语言的与一个切身的言说者的这里和现在相关的指涉系统。”^①

在14章一开始奥古斯丁就指出:“因此,不存在一个你什么都不创造的时间,因为时间本身就是你创造的。”^②这是哲学检视的出发点,奥古斯丁再次提到时间和永恒的差异,时间是与世界一同受造的,永恒属于上帝,常在不变,而时间的本质就是非常在性。也就是说,和永恒的上帝当下这一持存的现在相比,时间不过是不停顿地向非存在的流逝。

可以说,这个判断是一个联接,具有承上启下的作用,总结了1—13章的论述,开启了他的时间之问。

紧接着奥古斯丁提出了一个影响深远的问题:“时间究竟是什么?”^③这是一个核心问题,构成了他的“时间追问”。

^① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, S. 341.

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章14节17。拉丁文是:Nulla ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras.

^③ 同上书,卷11,章14节17。拉丁文是:quid est enim tempus?

“时间究竟是什么？(Quid est enim tempus? Was ist denn die Zeit?)”之后的几句话意味着，要清楚地回答这个“是什么”的问题，必须概念式地领会。至于日常的自然时间，我们可以领会，时间是常见又熟悉的。但上述问题我们无法直接回答。

所以就有了典型的“时间之问”，这凸显出自然时间领会与哲学时间领会的差别(熟知与真知的差别)。关于这个著名的时间问题，奥古斯丁是这样说的：“那么，时间是什么？没人问我时，我知道，我要向提问者说明时却知道了。”^①即便如此，从自然时间领会看，奥古斯丁还是相信自己肯定是知道的(知道时间是什么)。

这就是说，时间本质的哲学追问是以日常时间经验的自我言说为开端的。若没有什么东西过去，就不会有什么过去的时间，若没有什么东西到来，就不会有将来的时间，如果没有什么正在存在，就不会有当下的时间。时间以存在者的存在为前提，有存在者存在，就有时间。这是时间的存在问题。日常时间经验首先告诉我们：时间有三态，有三维，而且不可逆。时间就是过去、将来和现在。这是从三种时间样式的事物的日常领会中得知的。因为存在着过去的事物，所以就有过去，因为有将来的事物，所以就有将来，因为有当下具有的东西，所以就有当下(现在)。

Herrmann 指出：“因此，当奥古斯丁以自然时间领会谈论所知道的时间时，奥古斯丁是怎样认识时间的呢？他是从时间内的事物出发的，是从过去的事物、将来的事物和当下的事物出发看待时间。他从时间内的过去之物出发看待过去这一时间向度，从时间内的将来之物出发看待将来这一时间向度，从时间内的当下之事出发看待当下这一时间向度。但是，这种做法不应该遭到谴责，好像他使时间依赖于时间性的对象似的。不应该这样谴责奥古斯丁的做法，似乎他认为，时间向度以按照其

^① 奥古斯丁：《忏悔录》卷 11，章 14 节 17。拉丁文是：Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.

排列的时间内之物为前提,反之,时间内之物却以时间向度为前提。因为这个谴责误解了奥古斯丁的做法。奥古斯丁不想坚持时间(时间形式)对于时间内之物的依赖性,毋宁说,他只想指出,我们如何从时间内之物中获得关于时间的知识。这不意味着,我们能够把时间当作时间形式直接领会并把握,而是意味着,我们可以从时间内之物出发,达到对作为时间形式的时间的领会。时间内之物首先是向我们揭示出时间本身,它使我们领会,存在着时间,时间‘存在’三个向度。”^①

Herrmann 的看法还是相当准确的。奥古斯丁在第 14 章如此提出时间问题的方式的确是基于日常的自然的时间经验,但这种做法并不意味着,时间形式依赖于时间之物,因为如果是这样,我们就很难理解奥古斯丁与希腊传统时间观的本质差异。我们更应该注意,奥古斯丁力图通过这种追问的出发点去实现对作为时间形式的时间存在与否的回答。

所以 Herrmann 接着指出:“在自然时间领会根据三个时间向度的显明存在表述了自身之后,就可以尝试着眼于如此‘存在’的时间提出时间本质的哲学追问。但是,鉴于这种确信时间的存在这一观点,现在在哲学的时间领会中就出现了怀疑,尤其是过去和将来的时间向度‘不存在’。这种怀疑是哲学的怀疑,是在对自然时间领会假借领会了的东西的批评性检视中形成的。因为自然时间领会甚至都不想对其进行中的时间之知做批判性检视,因为不言而喻的事就属于这种时间之知。”^②

他在此突出奥古斯丁关于时间存在问题上两种观点的对照:自然时间领会和哲学时间领会。在日常理解中不言自明的时间经验(有时间)在哲学时间领会中就可能招致怀疑,怀疑时间的存在性,比如过去和未来这两个时间向度的存在性就令人怀疑。所以,奥古斯丁在第 14 章末尾指出:“既然过去已经不在,将来尚未到,则过去和将来这两个

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 59.

^② a. a. O. S. 59.

时间怎样存在呢？……现在所以在的原因是即将不在；因此，除非时间走向不存在，否则我便不能正确地说时间不存在。”^①

关于时间存在与否的考察，涉及到不同的考察方式，考察方式不同，其结论也就不同。在奥古斯丁看来，时间的本质与时间的实存是分不开的。两种时间——过去和未来究竟是怎样实存的(*sunt, existieren*)，如果过去不再是(不再是现在)，将来尚未是(还不是现在)？关于现在(当下)，如果它永远是当下，并且不走向过去，那么，它就不再是时间，而是永恒了。所以，如果当下只是由于它走向过去(*transit, übergeht*)才是时间，那么，我们怎么能说现在存在(有现在)？现在之所以存在的原因在于：它将不再是现在。所以，我们实际上只因为时间在向不存在过渡，才能说它存在。时间的存在和永恒的存在不是同一层次的概念。

与永恒相对，时间不存在(不是不变的存在)，但时间毕竟存在，因为它走向过去，走向不存在(*zum Nichtsein übergeht, tendit non esse*)^②。时间的本质特征是变化。与希腊的巴门尼德等哲学家把存在和变化对立起来的做法不同，奥古斯丁试图通过追问“什么是时间”来解决存在与变化的同一问题。这的确是奥古斯丁时间追问的一大贡献。

因此，时间的存在与否的问题就成了贯穿 14—20 章的主线。时间究竟在什么意义上存在？在什么意义上不存在？

如前所述，奥古斯丁在两种不同的时间领会中穿梭。从自然时间领会看，人们自信，过去和将来都存在，从哲学领会愿望的批评检视看，它们不存在(只有现在)。这是我们前面曾经分析过的两种对立观点。从一开始，哲学时间领会就必然与自然时间领会相左。

可是，现在(*praesens*, 当下)的存在又如何呢？至少，当下就是那种在自然时间领会中正确认为的存在着的时间吗？时间也许仅仅是作为

^① 奥古斯丁：《忏悔录》卷 11，章 14 节 17。参见周士良译，商务印书馆 1963 年，第 242 页。

^② 同上。参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 250。

当下而存在？当下是三个时间向度中唯一能够摆脱“不存在”的向度吗？

在奥古斯丁看来，当下也不能摆脱“不存在”的特征，因为当下不停地走向“不再”。如果它并非不停地走向过去，那它就永远是当下了，即是永恒而非时间。说穿了，当下只是由于它不停地走向过去而成为时间的一个向度的。所以，当下也具有了一种特殊形式的“非”的特征。它并非永远都是当下，而在本质上是在走向过去。但是，如果这就是当下的情况，那我们怎么能够说，它“存在”着？当下之所以存在的根据就是：它势必将不再存在。

奥古斯丁指出，因为“尚-未-现在”刚刚转化为现在，这种现在也就是走向“不-再-现在”了。因此，我们之所以把当下看作时间，是因为当下趋向不存在。^①

二 第二个哲学检视

这主要反映在 15 章(18—20 节)中，主要是对第一个批判性检视成果的反思。

奥古斯丁指出，当自然时间领会自信地表示，所有的时间三态都“存在时”，这就触及对存在的一种明显和不确定的领会。对时间存在的这种领会现在就彻底转变为一种批评性检视的“非存在”了。

以上就是 14 章的结论。不过，自然时间领会将不会对此结果感到满意。它将对时间之知指出一个不同的现象诊断(不寻常的检视结果)，即不论第一个批评的检视结果如何，时间都具有一种存在方式。

15 章包括 18—20 节，主要讲时间的长短，其实是驳斥第一个批评性检视的成果，进而引出了第二个批评性的哲学检视。

在 15 章 18 节，奥古斯丁一开始就指出，我们说时间长短，只能是针对过去和未来而言。无论说“百年”之前，还是“十天”之前，都是针对过

^① 奥古斯丁：《忏悔录》卷 11，章 14 节 17。

去而言,无论是“百年”之后还是“十天”之后,都是针对将来而言,无论长短,都是要么针对过去,要么针对将来。这实际上是对自然时间领会的总结。

可是,从哲学时间领会看,不存在(不是当下)的时间怎能有长短呢?“因为过去已经不再存在,将来尚未存在。所以,我们不能说时间是长的,对于过去的时间,只能说曾是长的,对将来的时间,只能说将是长的。”^①也就是说,现在没有长度。

然而,不存在者没有长短,因此不能被度量。这是第 18 节的基本观点。正如他说:“既然过去,已不存在,既不存在,何有长短?”因此,他旋即又说:“时间的长短仅仅在乎现在。”^②

在 18 节中,表面上奥古斯丁在论证“现在存在,过去和将来不存在”,其实他的重点是论证“不存在者不能被度量”,这也构成了时间存在的第二个哲学检视的主题。

奥古斯丁认为,在时间的三个向度中,现在始终处于优先地位。所以,“现在的时间能否是长的(能否度量)”这个问题就成了 19 节的主题。

他举了日历中的一些例子。他之所以经常举一些自然的日常时间例子,是因为这些例子属于真正的时间现象。如今天前的一百年是长的过去,今天后的一百年是长的将来。我们谈论短的去和短的将来,可以以十天为例。在奥古斯丁看来,当我们在哲学上对时间进行追问时,必须认真对待这些来自自然时间领会的现象之真实性。正如 Herrmann 所言:“因为这种自然的时间领会包含着真正的时间现象,尽管自然的时间领会是以非概念的方式理解这些现象。由于自然时间领会拥有非概念性的知,所以,这种自然之知绝非是不真的。……只要自然时间领会坚信,时间向度不是‘不存在’,而是‘存在’时,就可能表明,时间向度实

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 15 节 18。

② 同上书,卷 11,章 15 节 18。参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 253。

实际上就以确定的方式‘存在’了，就自然时间领会实际存在而言，对时间之存在的自然解释只需进行一种概念性的修正。”^①

所以，这种自然时间领会就可能致力于时间长的存在和短的存在（*spatium*），因此致力于时间的伸展，甚至致力于过去和未来的时间伸展了。这就表明，过去的时间不仅以某种方式“存在”，而且作为如此“存在者”是长的和短的，因而是伸展的。不过，通过自然时间领会对时间的伸展进行解释同样需要通过哲学时间领会进行一种修正。

现在，当自然时间领会暗示了长的和短的过去和将来的自然言说时，也就心照不宣地说明了，某种以长或短的方式存在的东西也一定“存在”。我们在日常的生活过程中与长短的时间段进行照面，这种暗示就被当作过去和将来时间存在的明证。

可以看出，奥古斯丁对自然时间领会给予了充分重视，并没有否认这种“时间意见”的“真理性”。可是问题依然存在：不存在的东西以什么方式存在呢？

哲学时间领会坚持了其第一次检视的成果，但同时奥古斯丁也知道，是长是短（存在）属于量的范畴，多长这个量只能被一个基本的存在者来表述。奥古斯丁在《忏悔录》卷4第16章中提到亚里士多德的《范畴篇》，第一个范畴是实体，某物的量也属于其余九个范畴。是长的和短的作为量的规定（时间长短的度量）使人注意到“存在”并且只能作为如此存在的东西用量来规定。简言之，若没有某种因为其存在而长或短的某物存在，就不会有长短的存在。

哲学时间领会遵循了第一次存在检视的成果：过去不再存在，将来尚未存在，每一个都以自己的方式不存在。可是，不存在的东西怎么会是长或短呢？如果时间作为过去已经不再存在，作为将来尚未存在，而毋庸置疑，我们可以说及长的和短的时间，并且打发着长的和短的时间，

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 64.

那么,哲学时间领会就不能说过去的时间“是”长的,而要说过去的时间曾是长的(*fruit, ist lang gewesen*)^①;对于将来的时间也是一样,我们不能说将来是长的,而只能说,它将是长的(*erit. wird lang sein*)。

Herrmann 不厌其烦地重复 15 章 18 节一开始的那段话,其目的在于凸显奥古斯丁关于哲学时间领会与自然时间领会之间的张力,哲学时间领会打算借此对长的或短的去和将来时间的自然言说进行一种精确修正。经过语言的这种修正就得出了一种检视,即过去的时间是否曾是长的,怎样曾是长的。人们根据“曾是”的意义来追问它,这种追问通过向上帝的呼求推出:“我的天主,我的光明,现在你的真理不也要嘲笑我们人了吗?”^②这种呼求使我们想起,“时间考察”,即奥古斯丁在其哲学时间领会和自然时间领会之间的对话被置于有限认知的人和无限光照之上帝的告白式对话中了。

认识到这一点是至关重要的。这种对话绝非单纯在哲学时间领会和自然时间领会之间对话,而是认识的人和光照的上帝之间的对话,是差异者与同一者、永恒回归者的对话。

“曾是长的”有两个含义:一是作为过去的时间曾是长的;二是当过去还是当下时,曾是长的。第一个含义鉴于第一次检视的结果不予考虑,因为时间作为过去的时间已经不再存在了,而从根本上说已经不再存在的东西,也不可能是长的。可是,“曾是长的”第二个含义可以被考虑和检视。曾是长的时间,当它还是当下的那会儿曾是长的,因为那时它存在着并且进而作为存在的东西成为长的伸展。

如果情况是这样,那就需要对我们关于曾是长的过去的言说进行进一步修正,因为“曾是长的”也可能具有这样的含义:过去的时间作为过去曾是长的,因此,曾是长的必须得到一个补充。曾是长的,指那个当下

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 65f.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 15 节 18。

的时间,是一种作为当下时间的过去时间,即当它还是当下的时候。只有当它曾是当下的时候,它当时是存在的并且作为存在的东西也是长的或短的。当现在已经过去的时间当时还是当下的时候,那时它还未走向过去(*praeterierat*),因而还没有发生(过去),而是可能长的东西存在。但是,当它过去之后,它也就不再是长的伸展了(*longum esse destitit* 停止是长的),因为它就不再存在(*quod esse destitit*)了。

对时间的哲学领会愿望表明,现在必须检视当下的时间(现在)能否是长的(19节)。Herrmann指出,虽然在14章中在对时间的存在进行第一次检视时当下也被取消了存在,因为它不断地走向非-存在,然而,因为一个不可被否认的事实是,我们同这样那样地伸展了的时段照面,并且因为第二次检视取得的成果是,只有当下的时间作为尚未过去的时间才可能是长的,所以现在就必须考察当下的时段能否真的是长的。如果这可以证实,那么,通过理解当下时间可以是长的,也就理解了当下的存在,因为只有存在的东西才可能是长的。^①

由此观之,能否从哲学理性的逻辑方式证明当下时间的存在,必须证实当下时间能否是长的这一难题。这也就包含着下面的主题:时间的长短是时间度量的前提,因此也是回答“是什么”这一时间本质追问的前提。

在第19节一开始,奥古斯丁再次以一个呼喊开始:“人类灵魂啊,你让我们明白,当下的时间能否是长的,因为你被给予了感知和度量时间间隔的能力。”^②人类灵魂是自主的灵魂。奥古斯丁在此呼求的虽然不再是上帝、人的光明(光照),而是诉求于人的灵魂,因为人类灵魂是自主的,能够

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 67.

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章15节19。周士良先生的译文绝大多数情况下很好,但此处的翻译并不很准确:“因为你有辨别快慢、衡量快慢的能力”,见周士良译本,第243页。拉丁文是: *datum enim tibi est sentire moras atque metiri*. 其实,Flasch的德译文更好: *denn dir wurde die Fähigkeit gegeben, Dauer moras wahrzunehmen und zu messen*. 参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, S. 252f. 此处引文据 Flasch 版译出。

进行理性反思的,可以进行感知和度量,而这种能力毋庸置疑地是来自上帝的光照。按照 Herrmann 的分析,这个呼求清楚地表明,时间-研究是一个在探究时间的灵魂和在时间过程中进行领会的心灵之间的一个对话。人类灵魂是自主的灵魂(die eigene Seele)。① 对时间的哲学领会愿望求助于自然时间领会,也就是说,感知和度量一个时间间隔只有对自然时间领会才是可能的,即按照经验的理解,当下的时间是有长度的。

在第 19 节,奥古斯丁第一次提到灵魂的两种时间滞留方式:对当下时间的感知和对感知到的时间的度量。这种度量不能在科学-自然的物理的上来理解,因为我们在自然意义上度量时间以前,我们就是在前科学的意义上进行度量,和我们自然生活过程的时间打交道。这种自然的时间-度量属于我们日常和时间打交道(照面)的方式,这种时间就是我们在期间做这个不做那个的时间。

一百年,一个月,一天,一小时都是这样。“整体当下”是奥古斯丁为了应对过去已经不再、将来尚未存在这个难题而提出的概念。而“整体当下”不再分裂为“不再和尚未”。但是,这样不可分的部分(绝对的当下)是不存在的。任何当下都会分裂为过去和将来。也就是说,当下在整体的不可分的意义上没有伸展。

对当下的第二个存在检视就是,因为百年并非在整体上是当下的存在,它们和一切更小的时段一再分裂为“不再”和“尚未”,所以这些时段也不可能是长的。作为不是整体的当下,它们也不是在整体上的存在,并且作为非存在的东西也不可能是长的。

所以,第 15 章在多层意义上进行检视。一种当下作为整体能否是当下并且本身能否是长的,是为了作为当下的时间存在问题而发生的。这种检视就是由自然的言说——过去的时间曾是长的——而引起的。在奥古斯丁那里,时间作为过去曾是长的这种可能性不予考虑,但是,当

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 67.

现在已经过去的时间无论在之前还是当下时,它曾是长的,这种可能却必须受到考察。考察的结果是:过去的时间也不可能当它还是当下的时间时就作为整体的时间曾是当下的。

在15章考察了什么是过去的时间不曾是长的之后,接下来奥古斯丁考察了当下时间整体上能否是当下并且作为当下的时间能否存在并且作为存在的东西能否是长的。在这种考察之后他得出了否定的结果:过去的时间和当下的时间都不可能是长的。他还要考察将来的时间能否是长的。因为我们也谈及长的将来时间段并且与之照面。我们称为长的时间在哪里,如果不是过去的时间也不是当下的时间?也许是将来?——哲学时间领会如此问(20节首句)。正如15章开始时对“过去是长的”做了语言上的修正,修正为“曾是长的”一样,现在也把与将来相关的“是长的”转变为“将是长的”,因为只要可疑的时段还是将来,那么它就尚未存在,而且作为非存在的东西,看来也不可能是长的。正如过去的时间似乎只有当它还是当下的时间时,才是长的一样,未来的时间也似乎只有当这种时段不再是未来的,而是走向现在(当下)时才可能是长的。未来的时间似乎只有当它从尚未存在的未来开始存在并且成为现在(*esse iam coeperit et praesens factum erit*)时,才是长的。因为未来的时间,正如可能的那样只有当它作为存在-当下的时间时才是长的。与此同时,我们已经知道现在的时间,它无需伸展就走向不再,因此是不可能存在的,并且本身也不可能是长的(20节最后一句)。

15章一开始,自然时间领会已经对哲学时间领会及其第一个检视结果给予驳斥。我们说到长的和短的时间,并且在我们日常的生活过程中,我们以感知和度量的方式与我们的所作所为的长的或短的时间距离照面。如果我们与长或短的时间照面,那么,这种时间也必须是存在着的。因此,哲学时间领会就走上了检视的道路,过去的、现在的和将来的时间能否是长的?现在的时间看来最可能是长的,并且似乎最可能是有伸展的。然而三个时间向度的存在的第二次检视结果再次表明,过去、

现在和将来不可能是有伸展的,不可能是存在的,不可能是长的。奥古斯丁是这样说的:“假如说从尚未存在的将来,开始存在,即将成为现在,能有长的属性,这时间是长的,则我们上面已经听到,现在的时间正在高喊说它不可能是长的。”^①

如上所述,奥古斯丁在 15 章的最后两节(19—20)中对时间长短的讨论就开始由“空间性的广延”开始向“心灵伸展的方向”展开,即从自然的日常时间经验开始转向哲学的概念性理解,20 节最后一段话就是向 16 章时间度量问题的过渡。

在自然时间领会看来,时间是存在的,因为时间有长短变化,对哲学时间领会而言,时间是存在的,既然它可以度量,时间度量这个问题就不仅和时间的存在有关了,而且和时间的本质相涉。这样,“时间是什么”的问题就是一个时间的持存性问题,而不再是一个以“变化的存在”能够回答的了。

第一次检视的成果就是,过去不再存在,将来尚未存在,二者都不是以其方式存在。可是,不存在的东西怎么能是长的或短的呢?^② 这是整个 15 章的问题,即对 14 章的批判性检视成果的质疑和因此引发的第二次检视。

在 18 节中,奥古斯丁曾指出,我们不能说过去是长的,只能说过去曾经是长的(*fruit*)。同样,我们不能说将来是长的,而只能说将来将是长的(*crit*)。而在 19 节中,他又追问,过去和将来没有长短,现在能有长短吗?在什么意义上有长短呢?

因此,从 16 章开始,奥古斯丁就对三种时间向度的存在进行再次检视。不过,他转换了视角,他不再从物体运动、而是从心灵的活动(伸展)来考察。过去、现在和将来不可能是伸展性的、存在的和长的,于是,时

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 15 节 20。

^② F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 65.

间的度量就成为首要问题了。用 Herrmann 的话说,就是回到“时间的感知、比较和度量的时间滞留和当下的存在”^①问题了。

第二节 时间的滞留与时间的存在

这是 16—17 章(21—22 节)重点考察的内容。即便在时间的存在问题上,奥古斯丁也是立足于心灵的活动考察时间,他这种内在论时间领会的特征在此已经表露无遗。

一 时间的感知、比较和度量与现在的存在

这样,针对时间存在的第二个检视结果,自然时间领会再次指出了哲学时间领会的愿望,并且强调现象的事态,这清楚地表明了当下的伸展存在,因此揭示了当下时间的存在。二次检视的结论是:当下不是作为整体而存在的(整体的当下不存在),毋宁说,它不断地分裂为“不再存在”和“尚未存在”。自然时间领会以这种现象的事态来反对对当下存在进行哲学的研究。在奥古斯丁看来,对不同长度的时段的感知和度量属于对我们日常生活滞留的领会(比如一炷香、一袋烟工夫)。

在 15 章中,我们已经提及对自我伸展的时间的感知和度量这种时间滞留,而它们并没有特地为了回答当下的存在问题被主题化。对不同长度的时段的感知和度量被列入我们日常生活进行(*Lebensvollzug*)^②的展开式的(*vollzugshaft*)时间领会,我们也借助于自己的所作所为理解我们的所为在其中展开的时间。我理解,我现在的滞留将持续多长时间

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 72.

② *Vollzug* 是海德格尔的一个标志性术语,反映其生存现象学的展开特征,但该词实在是难译,与之相关的词有很多,这里的两个词就很典型:*Lebensvollzug* 和 *vollzugshaft*。我们在本书中把前一个翻译为“生活进行(或生存进行等)”,后一个则翻译为展开式(打开状态的)。它来源于反身动词 *sich vollziehen*,本来意思是发生、展开,作及物动词时表示实施、执行、贯彻。

间。我借助另一个滞留的持续比较这个持续。例如我为这事我必需较长时间,为那事我必需较短时间。这种自然时间领会也表明,我们也度量被感知的和被比较的持续。这个持续的时间正好是那个的一倍长。这种度量(比如一炷香、一袋烟工夫)我们必须在自然时间划分的意义上来领会,自然的时间划分属于展开式的时间领会。当听到时间度量,我们今天马上会想到精确的科学度量。但我们忘了,属于我们自然时间领会的是一种独立的以度量方式进行着的时间划分,一种为了我们自然的生活过程而进行的时间划分。

借助对时间的自然感知、比较和以划分方式进行的度量这种暗示,自然时间领会首先表明,如此被感知、比较和划分、被度量的持续过程也“存在”。自然感知、比较和度量持续(时间间隔)这种暗示表明自身就是对被感知和度量的时间持存的一种证实。如果一个不可否认的现象是,我们在日常生活展开中感知、比较和度量伸展了的时间,那么,时间,尤其是当下怎么能被否认其存在呢?^①这就是说,16章以时间的度量为主题,目的是为了说明当下时间的存在问题。

因此,哲学时间领会意愿用一句话来回答自然时间领会的这个驳难:“当我们通过感知度量时间持续(间隔)时,我们只是把它们当作正在走向过去之事来度量的。(Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur.)”中译本的译文是:“我们通过感觉来度量时间,只能趁时间在目前经过时加以度量。”^②在奥古斯丁看来,正在经过的时间就是当下正在走向过去的时间持续,与已经经过的、过去了的时间持续不同。我们只度量那些正在当下伸展、在现在和现在的正在经过中伸展的那些时间持续,因为我们只感知当下正在经过的时间,我们只能在其持续中(长度)度量我们已经感知到的时间。如果这些持续过去了,我没

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 73.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章16节21,周士良译,商务印书馆1963年,第244页。

有把它们当作正在经过的东西来感知和度量,那么,我就不能再当作过去之事来感知和度量,因为一旦过去,就不再存在,就没有可以度量的长度了。同样,我们也不度量将来的时间持续(*futura tempora*),因为将来的东西尚未存在,本身不可能是伸展的,不可能在其长度中度量。

16章短短几句话就概括了一个核心观点,存在的东西才能度量,而且是在其经过时加以度量,一旦过去,或者尚未存在,都无法度量。

Herrmann 非常细致地分析了这一观点。在上面分析了哲学时间领会愿望对自然时间领会的驳难之后,他继续做了深入的分析,我们将再次介绍他的观点,同时表明我们自己的看法。

在《奥古斯丁和时间的现象学追问》中,Herrmann 接着发问:“在哲思的这一回答中发生了什么事呢?很显然,发生了某些关键的事,不仅对眼下,而且对整个时间考察的进一步发展都是关键性的。因为哲思的时间领会现在第一次认真对待现象的时间-感知和时间-度量。从现在起,它提出了当下和当下时间的存在问题,还仅仅是从感知出发,从以感知方式度量当下正在经过的时间和在其中伸展的时间这种时间滞留被主题化的认识道路出发提出问题。”^①

Herrmann 再次追溯了15章的考察。在第15章中,我们已经在当下的直接指向性(*Geradehingerichtetheit*)中追问过当下的存在了。在这种考察中,对当下正在经过的时间的感知这一时间滞留(*Zeitverhaltung*)^②没有

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 74.

② Herrmann 基于现象学立场阐释 *Verhaltung* 这一心灵的伸展活动,由于它使流动的东西持存,所以具有“滞留”之义。有趣的是,这个词不仅在胡塞尔那里甚为关键,即便在海德格尔那里,同样是一个关键概念。他在《存在与时间》§44节中论“真理”时曾明确用 *Verhaltung* 界定真理,称“揭示状态和显明开来”是真的行为。参见 Heidegger, *Martin, Sein und Zeit*, §44, *Achtzehnte Auflage* Max Niemeyer Verlag Tübingen 2001, S. 220. 陈嘉映在《存在与时间》第1、2版中译为“行为”、“行为举止”。这种翻译似乎不够确切,尤其是“行为举止”,海德格尔的意思当是:存在只有通过思想才能表达其意义,思想的滞留活动揭示了存在与时间(性)的关联。把这一思想行为归于时间,是胡塞尔和海德格尔之所以器重奥古斯丁时间领会的根本原因。因此,我们在本书中从头到尾一般都以“滞留”对应德文“*Verhaltung*”。

受到重视。但现在,在 16 章中哲学时间领会抛弃了迄今为止对当下的直接指向性所持的倾向性态度并且使感知度量这种时间滞留主题化了。也就是说,奥古斯丁在 16 章试图把感知的度量这种时间滞留方式作为主题。

Herrmann 说:“从现在起,对当下正在经过的时间的感知这种滞留方式就构成了当下存在问题的主导线索。”^①也就是说,当下及其感知问题是 16 章的核心问题。我们认为,Herrmann 的观点无疑是适切的。这样,哲学时间领会就转变了其迄今的发问。它不再在向当下的直接转向中追问当下的存在,而是从时间-感知这一主题化的主导线索出发考察当下的存在。

我们把这种提问起点的转变称为“哲学时间领会从直接指向性向时间滞留的后退”^②。如果以前人们尝试在直接指向中当下把握当下存在,那么,从现在起,人们试图从滞留方式的共同主题化为当下出发,保证当下的存在。

16 章的最后一句话总结了 this 成果:“当当下时间正在经过时,我们能够感知和度量,但如果已经过去,就不能再感知和度量,因为它已经不再存在。”^③这是对那种从自然时间领会中被事先拿出(预先规定)的关于时间段的感知和度量的现象事态所做的哲思性解释。现在,当哲学时间领会承认,当下正在经过的时间被感知到并且在其持续中被度量时,同时就已经承认,正在经过的时间就其是已经被感知的而言,正在伸展,能够被当作自我伸展的东西而“存在”,并且本身可以根据其长度被度量。

这很可能就是正在经过的时间向感知这一时间滞留的返回。尽管正在经过的时间是流动的,但这个返回并没有使当下分裂为单纯的不再和尚-未,而是使其作为当下伸展。同时,若无这些当下距离,那么,

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 74.

② a. a. O. S. 75.

③ 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 16 节 21,周士良译,商务印书馆 1963 年,第 244 页。

当下怎样伸展,暂且还是晦暗不明的。不过,如果我们明白,我们“通过感知度量当下正在经过的时间”(16章的关键命题),是根据其长度来度量,那么,首先就明白在感知中被度量的时间“存在”。这意味着,当下正在经过的时间仅仅作作为被感知的时间,只是在向通过感知领会当下这一时间滞留的返回中有其存在。也就是说,当下正在经过的时间之所以存在,是因为感知及其度量,没有感知就没有长度,没有伸展就无法度量,没有度量也就没有存在。这就是奥古斯丁在16章中表达给我们的最主要信息。一句话,当下(现在)的存在性离不开感知这一时间滞留。

Herrmann 正确指出:“在14章和15章,当下的存在之所以未能显明,是因为人们并没有根据同时主题化的当下滞留来认识当下。”^①可以说第16章是关于当下存在认识的一个“拐点”,一个转折。

但是,当下正在经过的时间段是怎样通过其被感知的存在,通过其向时间滞留的返回而“存在”,暂时还是一个谜团。奥古斯丁并没有任何交代。

二 记忆和期待与过去和未来的存在

如上所述,16章围绕感知度量展开对当下存在的分析。三个时间向度的存在问题,迄今只讨论了现在,对于过去和将来的存在的讨论集中在17章。也就是说,17章讨论的是过去和将来这两种时间向度如何获得存在方式。早在16章(21节)中奥古斯丁便首次提出了时间的度量问题。而且,他把时间的度量和时间的存在联系起来,该章试图通过寻求度量过去和未来的方式以期规定其存在性。

奥古斯丁在16章已经给出了度量时间的方向,即心灵的感知,而且是当下感知,因为当下正在经过的现在是存在的,所以能够度量,而过去

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 76.

和将来是非存在的,怎么度量呢?只能使过去留驻,使未来留驻,这就是现象学所说的“滞留”或“前摄”,相应于对过去的回忆和对将来的期待。也就是说,奥古斯丁把过去与未来的存在和回忆和期待这种时间滞留(Zeitverhaltung)联系起来,并且把这种方式当作时间度量的方式。

在17章(22节)一开始,奥古斯丁就指出,不存在三种时间,只存在现在,过去和未来不存在。那么,过去和未来到底是否存在呢?对哲学时间领会而言,迄今只证明了当下的存在。但自然时间领会却坚持其时间之知的确实性,不仅当下和当下的事物存在,而且过去和过去的事物以及未来和未来的事物都“存在”。“不存在的东西谁也看不到”^①。

Herrmann 对此分析道:“正如16章中的自然时间领会已向哲学时间领会指出当下的特定滞留(当下感知)那样,现在,它指出了对未来和过去的自然滞留。不过,自然时间领会仅满足于指出,在对未来事物的预言中,我们与之照面的东西,并非‘不存在’。同样,我们在讲述过去的事物时同样与某种‘存在的东西’照面。”^②实际上,我们与之照面的东西并非不存在,也就是说,自然时间领会通过对未来事物的预言宣告,存在未来的东西(将来是存在的),因为“预言”存在。因为“讲述”存在,所以,过去就存在。在此,我们可以注意到,奥古斯丁在时间领会上的确实现了一次“哥白尼式的转折”:从外物向内心的转变,或者是内在论的转向。在17章,奥古斯丁虽然没有使用回忆和期待这两个术语,但他使用了“预言(cecinerunt)”和“讲述(narrant)”这两个词,而且还用了一个更特别的词“隐秘处所(Versteck, aliquo occulto)”。正如奥古斯丁自己所言:“既然将来不存在,预言将来的人从何处看到将来?不存在的东西,谁也看不到。讲述过去之物的人,如果心中没有看到,所讲述的不会真实;如果过去不留一丝踪迹,便绝不能看到,据此而言,过去和将来都存

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章17节22。参见周士良中译本,商务印书馆1963年,第245页。

② F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 76.

在。”^①而那个神秘的处所，不是别的，就是“心中”。

在 17 章的第二个追问“或者过去和将来也存在？”中，哲学时间领会表达出来了，它立即从现在开始从主题化了的将来和过去的时间滞留出发追问将来和过去的存在。也许，过去和将来也存在？未来之事也许存在，以至于将来成为当下时，将来从某个隐秘处所（im Verborgenen）产生？我们以为以某种方式“存在”的将来之物，在隐秘处所中保持不变并且“是”作为如此在隐秘处所中保持不变的东西吗？未来之事在这个隐秘处所中已经具有了存在的方式吗？当它从将来过渡为当下时，它不是从单纯的不-存在（尚-未），而是从作为将来之物的存在过渡为当下之物的存在？无论将来还是过去，它们之成为现在，都是从有到有，而非从无到有。

这就是关于未来之事的“预言”之第一个尝试性解释。换句话说，当我们预言将来时，肯定是我们以某种方式看到了。然而，只有以某种方式“存在”的东西才能被看见。迄今为止，对未来之事存在的检视结果表明，未来作为尚-未是不存在的。预言是一个现象性事态。以某种方式“存在”就是看到和预言的关键。未来的东西以某种方式成为当下，就是未来以某种方式“存在”。因此，上述的那个隐秘处所（in aliquo occulto, im Verborgenen）就是“存在”的方式。

过去的存在也以类似的方式被追问。过去也许存在，以至于它回到某个隐秘处所，当它从当下过渡为过去时？过去也在隐秘处所保持不变并且作为如此在隐秘处所持存的东西？过去之获得存在方式，是因为它在隐秘处所持存并且在那里并非完全不-再，而是以某种方式“存在”？过去在隐秘状态下还具有一种存在方式，以至于当它从当下过渡为过去，并且成为过去时，过去不是从存在过渡为单纯的不-再，而是从当下的存在过渡为过去的存在？

^① 奥古斯丁：《忏悔录》卷 11，章 17 节 22。

这是对“讲述”的第一个尝试性解释。奥古斯丁指出,讲述过去的人,如果他心中没有看到过去之物,那么,他们不可能讲出真实的东西。正如将来的预言是期待这一时间滞留一样,关于过去的讲述就是回忆这一时间滞留。Herrmann 指出:“正在回忆的与过去相关的存在就是对这种过去之物的一种观看。这种回忆中对过去的观看就展开为一种心灵(Geist, animus)的滞留(Verhaltung),一种灵魂(Seele, anima)的滞留。所以,回忆就是心灵中对过去的观看,正如期待是心灵中对将来的观看一样。这种在回忆中被看到的过去作为如此被看到的東西就不可能完全不存在。”^①它必然以某种方式存在,也许就是这样,它作为在隐秘处所中的过去之物还以某种方式存在。例如,如果将来之物完全不存在,人们就不可能通过期待看到将来,同样,如果过去之物完全不再存在,那么,人们也就不可能通过回忆看到过去之物。只要将来完全不存在,那么,它就不可能被期待,而且不可能在期待中被看到。如果过去完全不存在,它就不可能被回忆并且在回忆中被看到。

17章的结束句是“过去和将来都存在(Sunt ergo et futura et praeterita)”。在拉丁文中这个被置于开头的“存在”强调了过去和将来的存在。这个问题若是放在14和15章,那是不可想象的,过去和将来怎么会存在呢?过去已经不再存在,将来尚未存在。也就是说,那时,它们之所以不存在的原因就是直接指向性(Geradchingerichtetheit),因此撇开过去和将来的特定时间滞留不论。但现在,既然哲学时间领会为其过去和将来的存在之间选择了关于将来的期待和过去的回忆这些主题化了的时间滞留为主导线索,那就第一次表明,过去和将来有一种存在方式。正如当下之事和当下时段的存在再次受制于(rückgebunden)特定的当下滞留一样,现在,过去的存在再次受制于过去-滞留,将来的

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 78.

存在受制于未来-滞留。

Herrmann 指出：“然而，过去和过去的持续（时间间隔）怎样通过其返回到回忆这一滞留而‘存在’，过去怎样通过这种返回而拥有了一种独特的存在方式，在 17 章中还没有被讨论。将来和将来的时段怎样通过其返回到期待这一滞留而‘存在’，将来怎样通过这种返回拥有了一种独特的存在方式，同样还没有得到阐明。”^①的确如此，17 章没有进一步阐明以上问题。

在 16 和 17 章中——这根本不可能被足够清楚地得到阐明——时间-考察转入了与之相应的关于有待考察的时间这一认识轨道。这条新道路表明：三种时间（17 章开头所说的过去、现在和将来）的存在问题不应该在时间向度的当下指向性中来讨论，而应该从三种时间滞留的主题化出发加以阐明和修订。时间滞留就是领会时间心灵的滞留。在我们日常的生活展开中，我们通过感知与当下照面，通过回忆与过去照面，通过期待与将来照面。

现在，如果下面应该这样追问被感知的当下、被回忆的过去和被期待的将来的存在，以至于这种追问沿着这三个时间滞留的主导线索进行，那么，我们就必须以正确的方式展开这种追问。而只有当我们坚决置身于这三种时间滞留中时，这种追问才可能发生。虽然我们不断驻足其间，但这样一来，我们就陷入这些时间滞留之中，而不理会它们（只缘身在此山中）。在这些时间滞留的自然进行中，我们根据被感知的当下、被回忆的过去和被期待的将来生活，以至于在其中还遮蔽了如下问题：当下、过去和将来是如何与时间滞留再次关联起来的。如果这导致在哲学上将时间滞留主题化，那么，危险就在于：我们就将它们像一个对象性的对立面那样确定下来，而不是让它们从其进行特征中明确地形成。这些滞留的结构性的内容只有当这些

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 79.

滞留不是在对象性的对立面中,而是从其进行性滞留出发得以阐明时才显示出来。

对奥古斯丁而言,他从进行性滞留出发,把通过感知关涉到被感知的当下、通过记忆关涉到被记忆的过去、通过期待关涉到被期待中的将来主题化,这是不言而喻的。但现在,同样的事也必然对我们有效。对于奥古斯丁从三种时间滞留的主题化认识道路出发对三种时间向度存在的考察,只有当我们将已经进行的时间滞留的主题化出发进行解释时,我们才会根据文本做出符合实际的阐释。在感知中被感知到的当下、在记忆中被记忆的过去、在期待中被期待的将来的存在问题只能被每一个人共同追问,每个人都明确地表达出向来本己的时间滞留,并且沿着这些时间滞留的主导线索来注意被感知的当下、被记忆的过去和被期待的将来的存在。

第三节 过去与未来的存在方式

奥古斯丁在 16—17 章(21—22 节)从总体上考察了三种时间滞留和三种时态的存在方式之后,在 18—19 章(23—25 节),他重点考察了过去和未来的存在方式,即记忆与期待,逐步使时间的考察从外物转向心灵内部,完成了时间分析的一个重要跨越。

一 从“隐秘处所”到“哪里”

18—19 章探究的问题是:这种被期待的将来和被记忆的过去究竟怎样存在?在哪里存在?正如奥古斯丁在 18 章开头第二句话所提出的:“如果过去和将来都存在,我愿意知道它们在哪里。”^①哲学的时间领会认为,将来和过去向来都以当下的方式存在。正如 Herrmann 所言:“被期

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 18 节 23。

待的将来和被记忆的过去的独特存在方式不是当下具有的当下,而是当下和在场的一种向来本己的方式。”^①

而 18 章所问的这个“哪里”其实就是 17 章曾提到的那个隐秘处所 (*occulto*)。也就是说,只要过去还在,将来已经在,即当下存在、在场,那么,它就在某个隐秘居所那里保持自身了。以某种方式还在场的过去和以某种方式已经在场的将来的隐秘之物不同于非-隐秘之物、真正当下之事的显明之物。如果将来也在隐秘处所那里只是将来,那么,它在那里就尚未存在,只要它完全尚未存在,那么,它就完全不会有存在的方式。同样,如果过去在隐秘居所那里也只是过去,那么,它在那里就完全不再存在。

返回至回忆中被回忆的过去以如下方式“存在”:它就作为过去为了我在我的记忆中当下存在、在场。当然,它不像当下是为我而当下存在,而是作为过去、不在场同时为我而存在。

同理,返回至期待中的被期待的将来以如下方式“存在”:它作为将来为了我在我的期待中当下存在、在场。但是,它不像当下是为了我而当下存在、在场,而是作为将来、作为在这个意义上的不在场为了我在期待地与之关涉中当下存在、在场。

这里有一个问题必须注意:一方面当下之事的当下(在场)和被记忆的过去和被期待的将来的当下(在场)——两种当下之间究竟如何区别呢?在奥古斯丁看来,被感知的当下在感知中是具体的当下(切身的),而在记忆中被记忆的过去不再是切身的在场,正如在期待中被期待的将来尚未切身地在场一样。这就是说,上述两种当下的区别就是切身与否的区别。被感知的当下之在场性受制于在场者的切身性。相反地,被记忆的未来和被期待的将来的在场性通过切身被给予性的缺席而刻画了出来。

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 82.

所以,在奥古斯丁看来,哲学时间领会暂且总结了这个思想:“无论它们(过去和将来)在哪里,无论它们是什么,它们只是作为当下而存在。”^①

对此,Herrmann 指出:“这个‘无论在哪里’再次包括暂时还没有回答的‘哪里问题’。‘无论是什么’涉及‘是什么(Wassein)’,涉及本质,涉及暂且搁置起来的本质问题。……‘什么’问题为了存在问题暂时搁置起来了,而存在问题刚刚给予了肯定的回答。就过去是一个被记忆的过去而言,过去的存在就是过去的当下(现在),就将来是一个被期待的将来而言,将来的存在就是将来的当下。在这个被称做‘无论在哪里’的关联中,现在也十分清楚,‘哪里-问题’既包括了时间的存在问题,也包括了时间的本质问题。只要揭示了三种时间向度是在‘哪里’有其自己当下的存在方式,那么,借助这个‘哪里’也就找到了时间本质的‘居所’。三个时间向度在哪里具有一种向来本己的存在方式,时间在哪里也就显示出其本质状态(Wesensverfaßtheit)。”^②也就是说,“哪里问题”使我们一步步逼近了时间“是什么”的问题。

综括了本节的内容大意后,我们再逐一分析、讨论过去和将来的当下化问题。

二 记忆与过去的当下化

在 18 章的思想进路中,奥古斯丁首先解释了过去或者回忆中的过去如何获得一种当下存在方式。哲学时间领会是:“不过,当我们讲述真实的过去之物时,我们并非从记忆中取出已经过去的事实本身,而是根据事实的影像构成言语,这些影像仿佛是事实在消逝的途中通过感觉遗

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 18 节 23。

^② F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 83.

留在我们心中的踪迹。”^①奥古斯丁在这里不止论述过去的存在方式,更是讨论到记忆和回忆的区别。这个区别相当有趣。他在进一步分析时说:“因为我的童年已经不在,属于已经不在的过去时间;然而童年的影像,当我回忆和讲述时,我在当下时间中直观得到,因为它至今还存在于我的记忆中。”^②奥古斯丁这里用了 *recolo* 这个词,指代“回忆”这一心灵的滞留。这种回忆是一种从记忆中的取出(*proferre*)。

所以 Herrmann 正确地指出:“记忆和回忆不同。就记忆是对过去之物的记忆而言,它就叫做知的方式,我是以知的方式知道在一种被包藏起来的方式中的过去之物。对过去之物的记忆之知就是一种被包藏起来的过去之知。相反,回忆是一种滞留,我在其中将根据记忆保持下来并被包藏起来的关于过去之物的知展现开来。通过回忆展现出根据记忆被包起来的的东西,这具有直观的当下化特征。”^③

任何回忆都是对以滞留(保持)方式所知的过去之事的一种取出,是从记忆隐秘性中出来进入直观性的当下化。被记忆的过去之物总是按照记忆的打开方式或多或少直观地被当下化的东西。回忆是一种当下-化(*Ver-gegenwärtigen*),而感知则是一种当下具有(*Gegenwärtigen*)。因为感知使被感知之物在其切身的当下中在场。回忆并非当下具有,而是当下-化,它让过去之物产生出来并进入到它所具有的当下中去。

在回忆中——哲学时间领会这样看——从记忆中被取出的并非是事实本身,因为事实已经过去。这些事实本身是什么呢?它们就是当下

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章18节23。引文根据 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 256 拉丁文翻译,拉丁文是: *Quamquam praeteritacum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixerunt.* 参见周士良中译本,商务印书馆1963年,第245页。

② 同上书,卷11,章18节23。引文依据 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 256 拉丁文翻译。

③ F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 84f.

感知的切身当下具有之物。因为记忆的过去之物缺乏这种切身的当下，所以回忆绝非是当下具有的，而是当下-化的。当下化的东西不是事实本身，因为事实本身作为当下化的东西不再是在其切身的当下中被给予的。

奥古斯丁追问，在回忆中被当下化之物是怎样被给予的？什么是在回忆这一时间滞留的过程中被展示和当下化为记忆保持下来的东西？哲学时间领会说：这就是物的影像、那些甚至不再存在的事实本身。可是，什么是影像呢？哲学时间领会说：物和物化的事件通过感官在当下具有的感知中经过，它们在心灵中仿佛留下了踪迹，这些踪迹具有影像之摹写的特征。一个摹写本身携带着对被摹写的东西的指引，影像作为摹写就是反映某种别的东西的摹写者，物在其中被摹写的东西就是摹写物。

对什么是在记忆中取出的记忆影像这个问题，将通过描述当下具有的感知给予回答。如果回忆就其本质是以相似的方式重复已成过去的感知，那么，以回忆描述感知及感知的描述，就是恰当的。被记忆的过去之物就被当作一种“被感知到的-曾在”当下-化了。

关于记忆和感知，奥古斯丁在《忏悔录》卷 10 中给予了集中分析。用 Herrmann 的话说，“奥古斯丁在《忏悔录》卷 10 中的伟大记忆-分析对感知做出了详尽分析。”^①这的确是一个“伟大的记忆-分析”。在卷 10 章 8 中，奥古斯丁谈到记忆的“庙宇与殿廷”，“那里充满着我的感官所能搜集到的关于一切事物的无数影像的宝藏”^②，稍后，奥古斯丁说，“凡是我们通过感官感知到的一切都进入记忆，每一个都通过其门径，可见的东西通过视觉能力，可触的东西通过触觉能力，依次类推，凡是这样以不同的感觉渠道进入记忆的东西都被收藏在记忆中。

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 86.

② 奥古斯丁：《忏悔录》卷 10，章 8 节 12。引文依据周士良译本，但参考米涅编拉丁文本本的情感动。另参见 F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 86。

然而,进入记忆的,并非是感官可感知的事物本身,而是可感事物的影像(*imagines*)在那里呈现出来。影像呈现在记忆中是为了供思想回忆时使用(*cogitationi reminiscenti eas*)”^①。奥古斯丁强调,进入记忆府库的不是事物,而是事物的影像。至于“影像是如何形成的”,他认为无人能够说明它们是通过哪些感官形成的。所以,奥古斯丁在本章结尾,即第15节中,再次对上述问题做了回答。他说:“我双目所及的东西,并不被我收纳在我身内;在我身内的,不是这些东西本身,而是它们的影像,对于每一个影像,我都知道是由哪一个外感官提供的。”^②他强调,我们认识的不是事物,而只是事物的影像,尤其是影像和感知、记忆的关系。或者说,在通过感知关注被感知的事物这一过程中,我直接关注的不是被感知的事物本身,而是心灵内在的感知影像。我对被感知事物直接的感知之知就是内在的感知影像,这些影像是在感知过程中形成的。这样,奥古斯丁就回答了14节中的问题:影像究竟是如何形成的。

这种感知不是外感知(*sensus corporis*),而是内感知(*sensus interior*)。所以,我们的感知之知具有内感知影像的特征,只有影像才能进入我的感知心灵内部,而被感知之物只停留在心灵之外。

迄今我们围绕18章23节关于记忆和回忆的关系展开的分析早已突破奥古斯丁的文本表面,深入到文本背后,这种分析最主要的信息就是,奥古斯丁的时间分析坚持了一贯的内在论路线。而我们的分析所依据和参考的研究文献,特别是Herrmann的研究成果,却突破了单纯的内在论这一认知立场,一直向前努力地和现象学接轨。所以,按照Herrmann的观点,奥古斯丁之所以如此强调内感知,强调影像、记忆和内在感知的关系,是因为“奥古斯丁已经把感知之知解释为对感知影像的

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷10,章8节13。

② 同上书,卷10,章8节15。

持有,所以他也把作为一种被感知的-曾在的过去之物的记忆和回忆规定为记忆和回忆影像的一种持有和取出。在回忆中,作为被感知的-曾在,当下呈现的过去就成为当下化的东西,因此就具有了影像的特征。在正在展开的回忆中,按照奥古斯丁,我就对作为回忆影像打开的记忆影像产生了意向”^①。围绕内与外的感知分析,意向、意向性概念是 Herrmann 在此剥离出来的核心概念。被记忆的过去之存在方式是当下化,而当下化就是感知的当下注意、当下感知,即意向。被记忆的过去在一个回忆影像中的当下最突出的例子就是“童年”。奥古斯丁在 18 章 23 节中的分析就围绕“童年”展开。我是当下时间中直观到它的影像,虽然童年的事实已经不再存在,属于过去,但是关于它的这个影像却存在于我的记忆和回忆中。我在当下直观到我的童年这一回忆影像。由于回忆影像具有摹写特征,所以我在回忆中不仅指向当下的影像,而且指向被摹写的过去了的童年。这样一来,就在影像和真实的事物之间建立了关联,这种关联就是意向性关联。

综上所述,前面我们提及 18 章开头的那个“哪里”,现在就一目了然了,这个“哪里”就是“心灵的记忆(memoria animi)”。因为心灵(无论是 animus 还是 anima)就是通过感知和记忆进行滞留的范围。只有对正在感知和记忆的心灵而言,才有当下和过去的存在。也就是说,没有心灵的感知和记忆,无论是当下之物还是过去之物,都不会有其存在。这就是奥古斯丁时间分析的伟大意义。存在与思想是同一的,这个巴门尼德的伟大命题,在奥古斯丁这里通过时间的切换再次得到了论证。也就是说,思想与存在的同一这个任务要靠心灵的感知和记忆这种时间滞留才能实现。

基于这一认识,我们才能理解,为什么 Herrmann 会认为,奥古斯丁在时间领会问题上实现了内在论与外在论的分离,对“这种需要通过认

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 87f.

识影像来达成领域划分的第一步,就是胡塞尔对真正通过意向表达意识及其作为行动体验这一情形的本质洞察。这种本质洞察就是海德格尔如下洞察的前提:人的本质不单单是通过意向表达的意识,而是在绽出-视域中表达的此在”^①。

三 期待与将来的当下化

在18章第二部分(23节第二段和24节)中,奥古斯丁试图解释将来如何在期待这一被给予的方式中获得一种本己的当下方式。简言之,将来何以存在,即将来如何当下化。在他看来,指向将来视域的对将来的预言,由于它也包括了对《旧约》中先知书的未来直观,因此也就获得了一个特别的含义。他试图借助解释期待和所期待的将来之存在方式同时对预言的可能性做出哲学阐释。

哲学时间领会首先问:就未来的预言而言,是否存在一种与过去的讲述类似的原因(similis causa)?奥古斯丁提出了问题:在期待尚未存在的东西时,是否已经事先感知到了现存的影像?正如他所说:“至于预言将来,是否也有同样情况呢?是否事物虽则尚未存在,而它们的影像已经存在并呈现出来?”^②因此,奥古斯丁首先以“预言”为突破口。这里考察的相似性首先就是预言和讲述之间、期待影像和回忆影像之间的相似性。这里再次谈到了将来的事物和将来的影像。是什么使二者既相互区别又相互关联呢?当然是预言,是期待。然而,这种期待和回忆的相似性不单单是我们考察的问题。这首先涉及期待影像的本源(起源),即在期待影像的起源和回忆影像的起源之间是否存在一种符合。也就是说,这个问题被切换为:正如一种对即时当下的感知过程先行于对过去的记忆一样,一种对后来当下的事先-感知也先行于对将来的期待吗?

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 90.

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章18节23。参见周士良中译本,商务印书馆1963年,第246页。

如果我们在先行的感知中赢得感知影像,确切地说赢得回忆影像,那么,相应地,我们在一种对将来的预先感知中可以形成期待影像吗?

奥古斯丁在 23 节第 5 段中使用了一个动词 *praesentire*(预先感知或预感)。在原文中是这样用的:“我只知道一件事,我们往往预先考虑将来的行动,我们的这种预先考虑本身是现在的(被预感),但我们所预先考虑的行动尚未存在,因为是将来。只有当我们着手并且开始预先考虑行动时,行动才是现实的,因为这时它不是将来,而是现在。”^①这里的关键是“我们的这种预先考虑本身是现在的”,拉丁文是“*nostras eamque praemeditationem esse praesentem*”,其中 *praesentem* 是关键中的关键。这里有两种可能,一是“现在的(*praesens, praesenti*)”,一是“预感(*praesentire, praesentio*)”。按照 Herrmann 的分析, *praesentem* 就是 *praesentire*, 与之对应的是 *sentire*(感知)。“*sentire* 是对作为切身当下被给予东西的感知,而 *praesentire* 必定是将来在其中已经当下呈现的东西,以便本身在与切身当下的感知类比中预先被感知。在这种预先感知中,关于将来的期待影像必定被获得。”^②其实,上述引文中的 *praesentem* 就其表面意义讲,就是当下(现在)的意思,但与那种切身当下(*leibhaftig Gegenwärtiges*)不同,是一种将来的当下或对将来的当下化(呈现),类似于德文中的 *vergegenwärtigen*,而这就需要心灵的滞留,即预先感知(预言、期待)。换句话说,正是这种预先感知才完成了将来的当下化。所以我们认为, *praesentem* 这个词兼有两重含义:一是当下(现在),一是形成这种当下的原因。正如前面所讲的,关于将来期待影像的本源(起源)正是这种预先感知。而这就是奥古斯丁哲学时间领会的特征。

然而,我们一定要注意奥古斯丁在本节上述引文之前的一句话:“我

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 18 节 23。

② F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 91.

的天主,我承认我不知道(*nescio*)”。他不知道什么呢?或者,什么问题是人不知道的呢?这就是对将来的预言,将来尚未存在,为何其影像却已然存在?我们必须注意的就是他对《旧约》先知书的引证,人之所以不能预言将来,“不知道”将来的存在(确切存在),是因为人无法“先知”。所以,记忆和期待两种影像虽然有类似之处,但二者的区别更显著,两者不仅有不同的本源,而且确定性不同。期待与记忆相比,前者是人无法确定的,而后者则可以确定。我们可以从他举的例子中看出这一点。“童年”和“日出”。关于后者,在 24 节中奥古斯丁有精彩分析,我们随后再行论述。

先让我们来看 Herrmann 的分析。他指出:“对将来的预先感知被当作一种为人类心灵不能认识的方式剥夺了。因此,期待影像的本源与形成和记忆影像的本源并不一致。”^①这样,奥古斯丁就拿这种不适宜于期待的将来滞留与期待的将来当下方式的预感(*praesentire*)和预先沉思(*praemeditari*)做比较。也就是说,这里出现了一个“不知道”和“知道”的对子。正如前面所分析过的,奥古斯丁一方面承认,尚未存在的将来怎么可能已经有影像存在?我们如何预言将来?在这点上他“不知道”;但另一方面他肯定知道:“我们往往预先计划将来的行动,计划属于现在,计划的行动既是将来,尚未存在;我们着手时,开始进行我所计划的行动,这时行动出现,不是将来,而是现在了。”^②

在这段话中,有三层含义。首先,周士良先生翻译的“预先计划”就是 *praemeditari* (前瞻、预先沉思,与反思、后思相对),它是“现在的(*gegenwärtig, praesentem*)”;其次,“计划的行动(前瞻中的行动)”尚未存在,因为是将来;第三,当我们开始进行“计划中的行动”时,行动就不再是将来,而是现在了。这就是将来的当下化进行(*Vollzug*)。非常有

^① F. -W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 92.

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 18 节 23。

意思是,这个进行是一个现在-将来-现在的阶段性划分,预想(现在)-预想的行动(将来)-行动的进行(现在)。在这个现在-将来-现在的过程中,预感(预想)是现在,而现在是永恒,将来是尚未存在,把尚未存在的东西(将来)当下化的是预言(期待),前面我们已经说过,人类心灵没有这种能力做到“先知(预先感知)”。因为“先知”未必是建立在“先见”之上的。这本来是奥古斯丁哲学时间领会的应有特征。但是,奥古斯丁的独特之处恰恰在于:他习惯游弋于哲学时间领会和日常时间领会之间。在他看来,我们的生活本质上就是从这种预想的抢先行动中展开,作为我们在当下将要的生活。预想在此就是期待这一未来的滞留。预想是当下的(预先感知的结果)。因此,预想滞留就和我在这种滞留中所关涉到的、在这种滞留中通过预想看到的東西一样,包括了预想及其当下(原因与结果)。未来行动就具有了一种存在方式,一种当下方式。

所以,在 24 节一开始,他就围绕对未来的“神妙预感(*arcana praesensio*)”展开他那种“之间性”的时间理解。不过,奥古斯丁在时间-研究中致力研究的是自明的、明智的认识。对将来的“神妙预感”不是他明智性认识的主题。相反,对他而言,明智的认识就是:“人们只能看见存在的東西,但是,已经存在的東西,不是将来的東西,而是当下的東西。”^①这就是日常的理解,只有当下正在存在的東西,才能看见。将来的東西尚未存在,我们看不见。这里的关键词是“看见(*videre*)”与“存在(*esse*)”。Herrmann 指出,“奥古斯丁是在感性观看的意义上使用动词 *videre*,这种观看既有感知(*sentire*)的意思,又有预先感知(*praesentire*)之意。只有本身已经是切身当下的東西才能被感性地观看,所以未来的東西不能被预先感知到,不能预先被感性地直观。无论是对回忆中的过

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 18 节 24。拉丁文 *videri nisi quod est non potest. Quod autem iam est, non futurum sed praesens est.* 引自 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S.256。

去的回忆性直观 (Schauen), 还是对期待中的未来的期待性直观 (Schauen), 都与感性的观看 (Sehen) 不同。奥古斯丁用动词注视 (cernere) 或直观 (intueri) 指代前一种观看 (Schauen), 这种观看不是对一种感性地和切身地被给予物的注视。”^①

也就是说, 奥古斯丁在使用动词 *videre* 时针对的是对感性被给予物的感性观看, 这很清楚地反映在他的下述看法上: “当人们说, 将来被看到, 这种看到并不关涉本身尚未存在即将来的将来之物, 而是可能看到了已经存在的原因或征兆。”^② Herrmann 明确指出, “这些原因和征兆绝不是期待影像, 而是能够被当作切身当下物被感性地看见、被感知到的东西。”^③ 也就是说, *videre* 的对象是感性被给予物, 是当下存在的切身之物。“切身 (*leibhaftig*)”这个词非常精妙地反映了奥古斯丁时间观的日常特征。

现在的问题是, 鉴于对这些原因和征兆的感性感知, 将来之物如何被期待并且通过当下化方式直观、但在原本的意义被看到? 这就是 24 节后半段要探讨的问题。他首先强调: “对看到的人而言, 这些原因和征兆不是未来的, 而是当下的。人的心灵从它们之中形成关于将来之物的表象 (*concepta*), 然后就能预言 (*praedicunt*)”, 紧接着他又说: “而这些表象 (*conceptiones*) 已经存在, 预言将来的人把这些表象本身当作当下存在的东西来直观”^④。按照 Herrmann 的分析, *conceptiones* 在此实质上和作为期待影像的 *imagines* 一样, 它们之所以没有立即被说成影像, 是因为它们作为所期待的将来之物的影像并不具有像回忆影像那样的摹写特征。^⑤

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 93.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 18 节 24, 引文根据拉丁原文译出。见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 256。

③ F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 93.

④ 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 18 节 24。

⑤ F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 94.

奥古斯丁区分了当下为了期待将来物暗示未来的的两种方式。一是切身当下的原因和征兆；一是心灵内当下的期待影像，这些影像以其摹写功能使人注意到尚未-存在的东西。然而，这不意味着，当下的两种方式对每一种期待都必然是决定性的。对于正期待的与一个被期待的将来的关联而言，本质上必然决定性的仅仅是以影像方式形成的表象（conceptiones），按照奥古斯丁的看法，我在这些表象中直观到将来之物预先形成并且在其中当下化了。

当奥古斯丁当作未来期待的例子追述切身当下的对原因和征兆的感知，以便尚未切身当下的未来参与其中时，那时他只想表明，在一种期待、一种未来预言的关联中，只能被称做一种观看（videre），被称做感知（Wahrnehmung）的东西，不是注视（cernere），不是直观（intueri），不是正在当下化的期待影像中对未来的正在当下化的直观，而仅仅是在某些情况下同时进行的关于时间内先行于将来和预先指向继起性未来的东西的感性感知。

奥古斯丁为了继续阐明上述观点，专门举了一个“日出”的例子。这是24节的一个著名例证，和23节的“童年”那个例子同等重要。而且，我们试图通过分析这个例子，说明奥古斯丁在将来的“神妙预感”这一问题上究竟与前面关于过去的讲述那种分析有何不同。

为了预言尚未当下的东西，奥古斯丁举了一个例子，根据我对朝霞的感知，预言“日出”即将来临。这个例子很有代表性。

他说：“我观朝霞”，这里的动词“直观（intueri）”表示感性直观，而他以前用这个动词表示对期待影像的内在直观。在对朝霞的感性直观中，“我预言日出即将到来”。感性直观是将来预言的基础，同时，日出的预言也需要以内心的日出影像（期待影像）为前提。所以，他紧接着说：“我看见的是现在，预言的是将来。”感性直观（intueri）到的是切身当下的东西（朝霞）。我根据被感知到的朝霞预言的还是将来（日出）。正是：“朝霞是现在，日出是将来。”奥古斯丁强调，在

期待地预言日出期间,太阳本身绝非是未来,而仅仅是太阳的升起(行动)。当我感知朝霞时,太阳本身于我虽然尚未被切身地在当下的直观中被给予,但是,我知道,太阳本身在我的感知范围之外伴随着切身当下的东西同时成为当下的。当我在感知朝霞时想到太阳,想到它现在处于地平线之下时,我也就和太阳发生了当下化关联。可是,这种当下化并不涉及未来向度,因此不是期待,它也不涉及过去向度,因此不是回忆,而是指向当下这一向度。因为当下向度不仅是我的直接感知范围的向度,而且是超出我当时感知范围的当下存在的当下。

那么,后一种当下如何理解?一种超出我当时感知范围之外的当下是什么样的当下呢?

按照 Herrmann 的研究,“在我原初的感知范围之外与感知范围之内切身被给予物同时当下存在的东西,不像切身的当下物那样被我当下具有 (*gegenwärtigt*), 而是作为非切身当下之物被当下化 (*vergegenwärtigt*), 但是作为当下物或者确切地说作为伴随性当下物在宽广的当下向度之内当下化 (*vergegenwärtigt*)”^①。简单地说,就是切身的当下和非切身的当下。前者就是前面我们分析过的切身当下的原因和征兆,即本例子中的“朝霞”之被看见,后者是心灵内当下的期待影像,即本例子中的“日出影像”。正如奥古斯丁所言:“将来存在的,不是已经存在的太阳,而是尚未存在的日出。但是,若心中没有日出的影像,正如我现在所做的,我正在谈论日出,我也无法预言日出。”^②这段话的拉丁文值得在此推敲一下,以便我们理解刚才分析的第二种当下。拉丁原文是这样的: *non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est, tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id*

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 96.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 18 节 24。

loquor, non cum possem praedicere. 其中的关键词是 nisi animo imaginarer, 即如果心中没有日出的影像。我们同意 Herrmann 的分析, animo imaginarer 这个词意指在一种指涉未来的表象影像——期待影像中对未来日出的想象性表象(das imaginative Vorstellen)^①。这就是非切身的当下化, 而不是切身的当下具有。

在这里, 奥古斯丁从两个方面剥离出被预言的作为将来被期待的日出, 一方面从现在被感知到的朝霞中剥离, 另一方面是从我的心灵中被期待的东西中剥离。日出的预言通过这两种方式才得以可能, 其实就是前面所说的感性直观和内直观。对朝霞的感性直观和心中关于日出的内在直观或期待影像, 虽然都不是日出, 但预言尚未存在的日出, 说明将来的当下化却离不开这两者。所以, 他又说: “我仰望天空的朝霞, 虽然是日出的征兆, 但并非日出本身, 而我心中所形成的影像也不是日出。二者都是现在看到, 然后才能预言将来。”^②朝霞是切身的当下, 而期待的影像不是显明的当下, 而是一种本身属于心灵存在方式的心灵内部的当下, 因为它们分属两种不同的直观: 感性直观和内直观。后者对奥古斯丁而言, 是更根本的一种方式, 反映了其时间领会的本质。

这种心灵内的当下作为尚未到场的东西对我而言就是在当下化中到场的。作为尚-未-当下的东西, 将来就从借助期待影像正在当下预先形成的要求这一当下中获得其当下方式或在场方式。

在 Herrmann 看来, 这样就完成了一种对奥古斯丁关于期待-影像的一种现象学阐释。奥古斯丁对期待的解释在方法论上是现象学的, 而在主题方面并没有解决下述问题: 他在其阐释中对现象实情所作的分析, 是否和这个事态就其自身和从其自身出发自我显示的情形一样?^③

Herrmann 作为现象学专家对《忏悔录》所作的现象学分析非常详

① F.-W von Herrmann, *Augustinus*, S. 97.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 18 节 24。

③ F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 97f.

细,甚至过于琐碎,但是他的确看到了奥古斯丁时间分析在哲学时间领会与日常时间领会之间对话的努力。这种努力折射出一种现象学方法和态度。尽管奥古斯丁的时间现象学是方法论的,而非主题性的,但在纯粹方法论方面,对一种在主题方面缺乏真正现象学结构的文本进行现象学分析不仅是可能的,而且是必要的。这种现象学分析之所以可能,是因为奥古斯丁用来解释某些现象的方式可能比通常的文本阐释更广泛地被直观地当下化。通常的文本阐释只满足于指出那些在奥古斯丁的阐释过程中得出的事实。比如,通常的文本分析认为,奥古斯丁试图通过期待及其影像把将来之物的存在规定为将来之物的一种当下存在(或当下方式)。但是,这样仅仅是指出了一个小事态,而非阐明其中所包含的直观地可以阐明的实际内容。在非现象学的文本分析中出现的单纯列举具有空洞意向的特征,而现象学的文本分析是在直观地充实单纯的空洞意向过程中进行的。一种文本分析,如果它只是在直观的空洞中列举有待分析的现象并且在其中揭示出来,那么,它就是在空洞意向中运作。与此相反,一种文本分析,如果它直观地使空洞意向中单纯被揭示的东西成为被给予性,向自己本身自我展示,那么,它就是在直观的充实中进行的。这就是 Herrmann 现象学文本分析之所以可能的根据^①。他试图以此区分两种不同的文本分析具有的不同特征。

的确,这种分析不仅是可能的,也是必要的。所以 Herrmann 紧接着指出:“对一种在主题方面不完全是现象学地思考的文本的现象学分析也是必要的,因为这种现象学的缺失或者不充分情况只有通过一种现象学的分析,即通过一种直观的阐明不充分的或者甚至缺乏的现象阐释才能在现象学上被得以明确澄清。”^②

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 98.

^② a. a. O. S. 99.

和 18 章(25 节)相比,虽然 19 章无论在内容还是篇幅上都要短小些,看上去就是一个“长祈祷”,但却有着重要意义,该章和 18 章的关系是紧密的,特别和 24 节关系甚密,是为了阐明“将来的预言”服务的。

在我们具体分析 19 章之前,先让我们来看 18 章 24 节最后几句话。“为此,将来尚未存在,尚未存在即是不存在;既不存在,便绝不能被看见(videri);但我们能够根据已经存在和我们看见的现在预言将来。”^①一方面,将来尚-未-存在,是不存在,不存在,所以不能被看见;另一方面,我们能够以已经存在和看见的现在为基础,预言将来。简言之,只有存在的东西才能看见;只有根据现在,才能预言将来。也就是说,对将来一定要通过将来的当下化才能进行预言。将来如何当下化,便是迄今我们所讨论的。现在的问题是,即便我们有如此充分的讨论作基础,我们对将来的预言依然是举步维艰。为什么呢?

正如我们前面分析预先感知的时候指出的那样,“对将来的预先感知对人的心灵而言是不可能的认识”。所以,在 19 章 25 节奥古斯丁又重提上帝的启示,谈到先知的预言。因此,我们认为,24 节最后几句话不仅是对 18 章特别是 24 节的总结,而且是联接 18 章和 19 章的一个纽带。不存在的将来因为不能看见(感性直观),所以需要以当下的存在和被看见为基础,我们才能对它进行预言。问题是,不存在的将来的当下化却不是感性直观就能“把握(erfassen)”的,而是需要一种特殊的、非感性的直观,这种直观不是人类心灵所具有的内直观或者本源直观,这种能力是领受了上帝启示的先知才拥有的。

因此,我们看到,19 章的内容在现象学视域中是陌生的,因为这不是现象学的特征,而具有《圣经》解释学的特征。于是,前面那个啰嗦的现象学专家 Herrmann 在这里几乎沉默了,他仅用半页的篇幅简要地总结

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 18 节 24。

了该章。他的总结虽然简短,但其中也透露出来了一些值得我们认真对待的信息。

他首先指出,“奥古斯丁在短短的 19 章中根据 18 章中所获得的对将来-预言的本质洞察对先知的未来观做出了总结性解释。”然后,他进一步指出:“虽然预言通过上帝的启示和赐予才会发生,预言的这种神圣方面对人的有限认识而言是不可及的。但是,就先知的预言在人的有限性范围内进行而言,就感性可感知的事件被当作将来事件先知性地预言而言,这种预言也必须是明智的。”^①

所以,奥古斯丁说:“你是一切受造物的主宰,你究竟用什么方式把将来启示给心灵?你曾启示先知们。对你而言,没有将来,但你怎样启示将来呢?更确切地说,你怎样启示将来事物的现在?因为不存在的事物,绝不能被启示。你启示的方式远远超越我的理解力;它对我是太高深了!凭自己的力量我不能到达,但依靠你的帮助就能到达,只要你赐予我,‘你是柔和的光明,照耀我昏蒙的双目’。”^②

“将来事物的现在”,或者“将来的当下化”这一“神妙的预感”(24 节首句)只能通过上帝的启示或教导,我们才能看懂。我们人类的心灵若离开了上帝的帮助,都无法理解这高深的“预言”。这是一个方面。另一方面,将来的当下(将来事物的现在)这一转换,对奥古斯丁的理智性理解而言,意味着这种“当下”就是某些现在已经可感知的尚-未-现在的当下之预兆、原因和信号,另外就是在心灵中被直观到的期待影像。因为现在尚未存在以后才将存在的将来,对我而言只能是现在已经以某种方式当下、在场,它在现在已经可感知的预兆中被揭示并且在与我的自身当下一起当下具有的期待影像中被当下化。Herrmann 就是这样来看待这种将来的当下化问题的。

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 99.

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 19 节 25。

我们认为,奥古斯丁基于日常时间经验的现象学分析,实质上是企图在宗教与哲学之间进行对话,他对期待的分析和他对其余时间向度的分析一样,都是围绕《圣经·创世记》的分析展开的。正因为如此,我们就不难理解,他为什么总是要在其分析中插入“祈祷”的内容,尤其是在分析对未来的期待和预言时,实质上要让人们理解人和先知在这个问题上存在着本质的差异。关于这一点,Herrmann 是忽视的。虽然他的确注意到,在 19 章的文本中奥古斯丁对未来的预言的思考存在着一种为基督教哲学所惯有的在启示与理性之间运思的奇特张力。

四 对时间存在问题考察的反思

迄今为止,我们考察的是奥古斯丁对三种时间向度的存在方式的考察,其成果是积极的、肯定的。奥古斯丁在 20 章给予了简要总结,依次论述了领会时间的心灵其三种时间滞留和过去、现在和未来的存在方式之间的必然联系。

他首先回顾了 14 章中对时间存在的第一个检视中已经得到的观点:“现在很显然的是,将来和过去并不‘不存在’。”^①自然时间领会的言说“存在三种时间”是不恰当的。也就是说,将来和过去“不是作为单纯的将来和单纯的过去而存在”,因为它们并不在其与时间滞留的反向关联之外存在。当然,14 章的考察结果不能绝对化,必须加以限制。这种限制来自于那些自 16 章以来随着发问的转变一步步获得的观点。如果宣称,无论从哪个方面讲,三个时间向度都没有一种存在,那么,时间存在的第一个检视成果就被绝对化了。但是,只有当时间向度不再是在直接呈现(Geradehingerichtetheit,当下指向性)中,而是从时间滞留的主题化出发加以探究时,其存在方式才会显示出来。

而“恰当的说法”是“过去的现在、现在的现在和将来的现在”,而这

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 20 节 26。

三类“存在我们心中，别处找不到”。我们知道，这是 18 章开头第一次提出的那个著名的“哪里”问题。现在，在经过了 16—18 章的逐一揭示（在 16 章，集中揭示了当下之为“被感知”的当下；17—18 章，揭示了过去之为“被保持和记忆”的过去，17—18 章，揭示了将来之为“被期待的”将来）之后，在 20 章，该问题得到了集中回答：三类时间就是过去事物的现在、现在事物的现在和将来事物的现在，即回忆、当下感知和期待。这是哲学时间领会对自然时间领会的扩充和改变。若离开了心灵的时间滞留，将来和过去的当下化就是不可能的。

无论如何，自然时间领会讲的三种时间（三个时间向度）其实都不具有存在性，无论时间三维中的哪个向度，都不是一个存在着的東西。其实，时间向度是否具有存在性，是否可以把时间和存在者画等号，都和存在概念的领会有关，存在者不等于存在。另外，奥古斯丁的用意在于克服将时间本身客观化的做法，时间不是通过客观化为外在的事物（者）而获得存在的，而是通过心灵的活动获得存在性的。因此他主张，时间不是现实的存在者。

所以 20 章说的是哲学时间领会，这些时间作为一种三一体存在于心灵中。理解时间的心灵就是时间存在的那个“哪里”，那个隐秘的处所。所以，Herrmann 说：“只有当我们为了时间的存在问题而把领会时间的心灵主题化时，过去、将来和现在的存在方式才会显示出来。”^①领会时间心灵的主题化，就是主导线索的主题化，在时间滞留中被领会的过去、将来和现在，关于其存在就顺着这个线索被探询。换句话说，自然时间领会所言的三种时间之所以能够当下化，获得其存在方式，根源于心灵的时间滞留。没有心灵的伸展，过去和将来就不存在。

我们在本章中虽然探讨时间的存在与否这个问题，其实是借助这个问题的回答逼近时间本质的问题。我们发现，“心灵”是奥古斯丁时间领

① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 101.

会的第一关键词。这是我们遵循奥古斯丁的时间-研究文本——《忏悔录》第 11 卷进行实事求是分析的一个核心收获。

诚如我们前面分析中所看到的,奥古斯丁在 17—19 章中围绕心灵展开的时间分析已经指出,对现在的感知、对过去的讲述、对将来的预言,都是心灵的滞留活动,这是通常的(自然的时间领会)文本分析的做法,而在哲学的现象学分析中他使用了不同于“感知、讲述和预言”的“注意、回忆和期待”。在 20 章中,奥古斯丁使用了三个拉丁原文: *contuitus, memoria, expectatio*。我们之所以能够勉强地说有过去、现在、将来三种时间,不是因为存在着三种类型的事物:过去的事物(存在者),现在的事物,将来的事物,而是因为心灵的三种滞留,即注意、记忆和期待,所以才能恰当地说及三种现在(当下):过去事物的现在、现在事物的现在和将来事物的现在。从过去事物到过去事物的现在的转变就是从存在者向存在本身的转变。依次类推。

不过, Herrmann 指出:“记忆(*memoria*)不单单是在保持(*Behalten*)这一狭义上的‘记忆(*Gedächtnis*)’,而是在回忆(*Wiedererinnerung*)这一广义上的‘记忆(*Gedächtnis*)’,注视(*Contuitus*)可以用目睹(*Augenschein*)和直观(*Anschauung*)来翻译。对切身当下物的直观就是在感知意义上说的。期待意味着期望和对将来向度的当下化探究,正如记忆是对过去向度的当下化探究一样。”^①

三个时间向度的存在方式对应于心灵的三种滞留方式(当下):记忆中被记忆过去事物的现在(记忆);期待中所期待之将来事物的现在(期待);感知中所感知之现在事物的现在(注视或直观)。

“存在”三个时间向度,不过,它们只是相对于心灵的三种时间滞留而“存在”的,并且也不是脱离它们而存在的,因此,它们不是绝对的,自然时间领会对此是不知道的。当人们在思想中洞悉三个时间向度如何

^① F.-W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 102.

获得存在方式以后,人们就可以(如奥古斯丁所阐明的那样)再次返回到自然言谈所习惯的简略说法,自然言谈是说,有三种时间,没有进一步说,它们如何存在(日常思维方式不进行追根究底的追问)。不过,对于这种简略说法,只有当哲学时间领会铭记,三个时间向度仅仅为这个记忆、期待和感知的心灵而存在时,才能保持住它。简略说法不能使人以为,将来之物本身已经“现在”,如当下之物一般,过去之物已经像当下之物一般“现在”。将来之物只“现在”于被期待的存在方式中,过去之物只“现在”于被记忆到的存在方式中。

在20章奥古斯丁是以一个对不同话语方式的有趣注释作为结束语的,即我们谈话时,真正恰当的话很少,很多时候都是不恰当的,但人们会明白我们说的是什么。这个注释很重要。因为它表明,奥古斯丁非常清楚,一种思想观点也必须以恰当的方式表达出来,相反地,自然语言往往说得不够恰当,但是,即便是思想观点也并非总是这样直接呈现的。

这就是说,奥古斯丁在讨论三个时间向度如何从“不再存在”的过去事物转变为过去事物的现在(当下化),从“尚未存在”的将来事物转变为将来事物的现在(当下化),从“正在走向过去”的现在事物转变为现在事物的现在(当下化),简言之,从不具有存在性的变化多样性的存在者转变为作为其根据的不变的存在(是其所是)的过程中,不仅强调心灵的时间滞留——记忆、注视和期待这些思想活动在期间所起的决定性作用,而且强调了语言表达的确当性。奥古斯丁一方面非常重视哲学时间领会之于自然时间领会的优先性,但同时也适当给予自然领会以一定的地位,这种妥协再次表明,奥古斯丁那种“基督教是真哲学与真宗教的统一”的立场对平民日常生活的一种眷顾。这不仅是自巴门尼德-柏拉图以来“解救现象”的一个堪称伟大的尝试,而且体现出其基督教哲学的独特品性。他一方面试图从上帝的永恒创造出发,形成一个“非受造”的存在概念,另一方面试图从日常生活赖以维系的存在者中发展出存在概念。这正是奥古斯丁时间追问的哲学价值与历史意义。

第四章 时间的本质

21—29章(27—39节)构成了奥古斯丁时间研究的主体,一般被称做时间研究的“第二部分”。无论如何,这部分都是非常重要的,它是对14章提出的那个著名的“时间之问”的彻底回答,这种回答首先围绕时间本质问题的困境入手,继而寻找到摆脱困境的出路。本章的核心当然是对时间本质的界定,特别是时间度量之谜的解答。同时,我们集中阐明了奥古斯丁关于本源的时间滞留这一思想。

第一节 时间本质问题的困境与出路

这个问题反映在21—24章(27—31节)。我们首先阐述奥古斯丁关于时间本质问题的困境的思考,继而突出这种思考的哲学史意义。奥古斯丁解决困境的方案非常独特,构成了时间观念史上的一次重要转向。

一 困境之一:现在时间的度量和时间无伸展性假相

我们已经指出,早在第14章,奥古斯丁就已经开启了时间本质之问。只不过这个问题曾经让位于时间存在问题,被一度搁置下来,直到

21章重新提出并设法给予回答。当然,提法有了改变。他从时间的度量开始进行追问。这里已经不再重提“时间究竟是什么”的问题,相反地,他从自然的时间领会出发着手研究时间的度量问题,这样一来,时间的度量就成了回答“时间是什么”问题的起点,时间的度量问题始终为时间的本质问题服务。

正如他所说:“我们是在时间经过时度量时间”^①。在自然的时间领会中,时间是稍纵即逝的,而要从哲学上领会时间,对时间做出断定,务必要要求时间是可度量的。可是,当下正在经过的时间(现在)没有伸展,但是作为被度量的时间必须是有伸展的。这样,时间的可度量性问题又和时间的可伸展性问题相关。

因此,时间“是什么”的问题,即时间本质的问题就是被感知和被度量的时间何以能够有伸展的问题。时间的本质问题就被当作时间的伸展和延伸来寻求。如果理解了时间在其走向过去(Vorübergehen)时怎样具有伸张和延伸,那么,时间的本质问题也就得到了回答。

在21章,奥古斯丁开宗明义地指出:“我上面说过:我们能够度量正在经过的时间(*praetereuntia tempora*)。”^②这里实际上是重复16章的观点,那里第一次提出了时间的度量问题。我是怎样知道的呢?他指出:“我知道,因为我们度量时间(*tempora*时段),并且因为不存在的东西我们不能度量。”^③所以,过去和未来因为不存在,所以不能度量。我们度量的只是正在经过的时间,我们是在时间经过时度量时间,也就是说,我们只能度量现在。

然而,问题依然存在:现在的时间没有体积(*spatium*),我们怎么度量呢?如果我们仅仅度量当下正在经过的时间,那么,我们怎么度量它(*quomodo metimur*)呢,如果它本身没有体积(*quando*

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章21节27。

② 同上。

③ 同上。

non habet spatium)的话?这再次成了哲学时间领会的问题。早在15章奥古斯丁就指出,当下没有伸展(因为它在走向过去,没有滞留)。在当下的直接呈现(Geradehingerichtetheit 当下指向性)中,正在经过的时间无伸展地分裂为不再和尚未。虽然在第一部分中当下的存在就其在直观中以感知的方式被直观而言,它被领会。可是,这种观点并没有回答如下问题:已经感知到的正在经过的时间是如何伸展的?

哲思时间领会的窘境在于,一方面,没有一条时间的伸展可能在其上被认识的道路;而另一方面,一个现象的诊断(不寻常的检视结果)则是我们是在时间经过时度量时间,而不是在它已经过去后度量。因为,如果它已经过去,而我们已经感知和度量了它,那么,它就不再存在了,以至于它也不可能在此后被度量。

21章再次出现了时间的伸展问题,这清楚地表明,第二部分旨在澄清时间的本质特性。人们必须从现时的窘境中寻找一条出路。必须研究当下正在经过的时间何以有伸展性,而对正在经过的时间如何伸展(滞留)问题的研究就是时间本质的研究。

因此奥古斯丁探询,如果我们度量正在经过的时间,那么,时间(伸展)来自哪里?经过哪里?往哪里去?对这个三重问题的回答还是遵循了15章的研究状况,涉及到对时间的直接呈现(Geradehingerichtetheit 当下指向性)的坚持(现在没有长度)。正在经过的时间来自尚未存在的将来,经过没有伸展的现在,走向不再存在的过去。

但是,一个无可争议的现象是我们在我们的自然的时间领会中度量时间。我们必须问:“可是我们如果不是度量在一定的空间中的时间,还能度量什么呢(*quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio*)?”

此处我们要注意两个关键词“*quid* 和 *spatium*”,即“什么和时段

(*Ausdehnung* 延展)”。甚至这里已经很清楚,我们所探究的时间本质问题(是什么)就是时长(持续、延展)问题。被度量的时间必须是延长(拉长)了的。

我们在度量时间时说一倍、两倍、三倍、相等,只会说及已经伸展了的时长(*spatia temporum*)。鉴于这种时长,必须再问:“我们是在哪个时段(*spatium*)度量正在经过(*praeteriens*)的时间?”是将来吗?不可能是它所出的将来,因为将来尚未存在,尚未存在的东西不能被度量。也不可能是时间所向的过去,因为它不再存在,而不再存在的东西不能被度量。那么,我们度量作为现在在伸展(时段)中的时间吗?我们在当下正在伸展的时间中度量正在过去的时间吗?我们是在时间经过的现在中度量时间吗?但是,如果现在没有伸展(*spatium*),那么,我们也不会把时间当作现在来度量。从本节(27节)的文本看,*spatium*是一个关键词,它是时间(*tempus, Zeit*)的日常化,甚至是其空间化表象,能够与之对应的拉丁文是 *tempora*, 德文是 *Zeiten*。时间持续、长度、延续、延展、延长,甚至伸展都表达 *spatium*。所以,在 Kurt Flasch 和 Herrmann 的德译本中往往以如下德文词翻译它,例如 *Zeiten*(复数对应于拉丁文 *spatia*), *Abschnitt*, *Dauer*, *Ausdehnung*, *Zeitraum*。总之,*spatium*是一个日常、自然的时间概念,与空间关系密切,而且与事物紧密相关。*quid*(什么)基于 *spatium*(时段、时长)。总之,时间的伸展是时间度量的前提,而度量则是回答时间本质问题的关键。

尽管如此,我们还必须坚持这个现象的诊断,时间就其被度量而言,为了度量起见,必须以某种方式伸展。

二 困境之二:时间伸展的日常领会和哲学领会的悖论

奥古斯丁向来以类比方式思考问题,他在谈论时间的度量时也向上帝求助。因为上一章的时间度量之谜一直折磨着他,所以他在 22 章一

开始就呼喊道：“我的心渴望能揭穿这个纠缠不清的谜！”^①他请求上帝的光照破解这一难题。也就是说，每当哲学的时间领会和自然时间领会的对话限于困境之际，奥古斯丁就搬出一段祈祷，请求信仰的支持（光照的支撑），并且认定这种请求是被允许的。在一段祈祷之后，奥古斯丁点出了关键问题：“时日正在过去，怎样过去的呢？我不知道。”^②

于是他就以“寿命”为例，指出了时间中年龄这一自然现象，力图借此表达自然的时间领会。我知道我自己的寿命，我的日子正在消逝（经过、消磨与伸展），我一天天老去。奥古斯丁试图通过这个自然的生命例子说明，迄今为止已经经过的时间是有伸展的。它从我当时的现在伸展为过去，这样，我就可以对我的已经到期（终止）的寿命在其伸展中进行预先展望（通观）。我逝去的寿命伸展得越广，我就变得越老。我在我日常的“过活（Lebensvollzug）”中领会这一点。但是，如果我在哲学思考中做一个尝试，试图在思想中领会我的寿命的伸展，那就成谜、无解了。这就是自然时间领会和哲学时间领会的“知道”和“不知道”的悖论，表现了现象与本质之间的张力，奥古斯丁也试图透过时间的伸展现象（是否存在）把握时间的本质（是什么）。

在奥古斯丁看来，“我”^③知道，我的寿命在消逝，我已经活过的寿命在伸展，但我不知道，它是怎样逝去，如何伸展的。这样，我们再次遇到曾经出现的那种情况——14章那个著名的时间悖论：知道还是不知道？——自然的和过活的时间领会和在日常生活（度日）中总是已经领会的时间之哲学领会愿望之间具有紧张关系（张力）。哲学思想者之所以处于这种基本状况，既是为了追问时间的存在（esse），也是为了追问时间的本质（quid）。

① 奥古斯丁：《忏悔录》卷11，章22节28。

② 同上。

③ 奥古斯丁在该卷中经常使用第一人称“我”，主要是想表达“大我”、心灵，而非近代自我意识或我思。

为了描述关于伸展了的时间的自然领会,奥古斯丁提及时间的自然言说。在这种关于时间的自然言说中,表达着时间伸展性的自然领会。“我们说这个时间,这些时间,许多时间,‘多久以前这人说了这话’,‘那人做这事花了多长时间’,‘已有多久没见这个东西’,‘这个音节所用的时间是那个短音节的一倍’。……这是最清楚、最寻常的事。”^①这种自然的时间言说中所涉及的时间是复数的时间(*tempora*),是这样那样的时间,而不是时间(*tempus*)本身、时间一般(*Zeit überhaupt*)。上述引文中的“这个音节比那个短音节长一倍时间”,拉丁文是“*Duplum temporis habet haec syllaba ad illam simplam breuem*”。很显然,奥古斯丁使用了日常的自然言说领会时间的长度和可伸展性,并认为上述现象是“最清楚、最寻常的事(*manifestissima et usitatissima*)”,实际上,自然时间领会往往是见仁见智,我们彼此生活在一种不同的时间领会中,我们在日常的彼此相处中,以日常的方式领会时间,领会其伸展性,这是最明白不过和最寻常的事。但同时,这对哲学的领会而言就太过隐密了,因此首先必须在思想中揭示出来。所以,他在讲述了日常理解的时间可伸展性之后,又不无深刻地指出:“但就是这些字句包含有深邃莫测的意义,而研究发明是一件新奇的事。”^②也就是说,要想对这种日常言说的意义进行哲学的把握不是那么容易,这就是知道和不知道的两难困境。奥古斯丁在此触及语言与意义(指称)、现象与本质、日常理解与哲学理解的关系问题。

我们注意到,在 22 章,奥古斯丁极力想让人明白,哲学要解决的问题是:时间怎么可能伸展?这是对自然时间领会的哲学研究。这种借助自然时间领会阐释时间之伸展性的做法可能出错,但本身可以通过对如何伸展的哲学领会来纠正。不过,我们并不能因此指责对时间伸展性的

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 22 节 28。

② 同上。

自然领会,并且以一种哲学的时间领会取而代之。因为自然时间领会在领会时间时,尽管是以前主题化的前概念的方式来领会,即以展开的方式(vollzugsweise),但这种前概念的理解方式并不虚假。

自然时间领会的真理(真确)也以自然语言表达自身。我们就是这样谈论我们日常的时间领会,以至于一种关于记忆中的过去、期待中的将来和感知中的现在的自然知识(领会)在这种谈论中显示出来。同样,我们的自然时间领会表明,在所谈论的东西中显现出对时间伸展的一种自然知识。不过,一个是对自然的生活过程的日常领会,另一个则是对自然时间领会中被领会的真正时间特征这一哲学领会愿望。

三 出路:时间不是任何物体的运动

我们注意到,23章和24章是奥古斯丁回答“时间是什么”的一个初步尝试。尝试是围绕天体运动展开的,时间究竟是否是天体运动(23章)?如果时间不是天体(太阳)的运动,那么,时间是否可能是其他物体的运动(24章)?奥古斯丁通过考察得出了否定的回答。时间不是任何物体的运动,这表明他和传统观念发生了一次根本性的翻转,可以说是寻求时间伸展方向的一次“哥白尼式转折”。

所以,我们必须从全局出发理解这种翻转产生的意义,因为在时间研究的整个第二部分中,时间本质问题处于主导地位。“究竟什么是时间”这个问题始终和时间的伸展紧密相关,时间的本质就被设想是在其伸展中。而对这种伸展(Dehnung,而非 Ausdehnung),从前人们可能没有抓住要害,人们也许是沿着错误的方向寻求伸展了。我们以引人注目的方式在物体运动中经验到某种如伸展和伸展了的延续,也许我们必须要在物体运动中寻求伸展。也许伸展是运动的一个特征,因而时间就是被伸展了的物体运动。也许时间在其伸展中根本不是什么(与运动相比)独立的东西,而是运动本身。

所以,奥古斯丁在23章一开始指出:“我曾听见一位学者说时间不

过是日月星辰的运行。我不敢赞同。”^①也就是说,这位学者试图对时间的本质进行哲学的把握,并且把时间概括为“天体的运动”。我们通常把这种观点看作亚里士多德的观点,其实是不准确的,因为奥古斯丁在此分两个步骤考察,第一个是从“天上的物体(天体)”的运动进行考察,第二步才是从“地上的物体(物体)”的运动进行考察,亚里士多德的考察大致属于第二种,因为他把时间和物体运动的度量联系起来来了。

根据 Flasch 考证,这里的学者实际上是指早期斯多亚派的芝诺^②。芝诺只是说,日月星辰的运动就是时间本身,而没有说,即使运动也是在时间中进行。之所以这样,是因为地球围绕太阳的运动需要时间,这是一种当我们按照太阳运动以便把时间度量和划分为“日”和“年”时很容易产生的观点。

而同时,奥古斯丁反对把天体运动等同于时间的做法,因为它把时间的伸展和物体运动等同起来了。在他看来,即便天体终止了其运动,地球上的物体运动依然会在时间中进行,例如陶工制作用的陶盘的旋转。即便天体静止了,时间也不会消除,陶盘在时间中或慢或快地转动。现在也可能对或慢或快的转动的不同延续进行度量。天体,它们的运动和各种方位,不是时间本身,而仅仅是用来规定按照日和年伸展的时段。这样,奥古斯丁就把伸展(*distentio, Dehnung*)和时段(*spatium, Ausdehnung*)区分开来了。

在他看来,我们当作“日”或“年”来经验的东西,不是太阳运动的固有特征,而是时间的本质特征。太阳运动也是在时间中进行的。我们感知到的依照天体的匀速运动进行的旋转,不是这种运动所固有的东西,相反地,这种运动之所以伸展,仅仅是因为它们是在自身伸展的时间中进行的。在运动和时间的关系上,奥古斯丁进行了明确区分,运动不是

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章23节29。

^② 参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 111ff, S. 370ff.

时间的度量媒介,相反,我们是借助时间度量运动。因此,在 23 章中的 30 节,奥古斯丁一再强调,他想知道“赖以度量物体运动的时间”“是什么”。无论天体运动还是运动的持续(*spatium*)都不是时间。他不关心“一天是什么,而是问借以度量太阳运动的时间是什么”^①。他不追问时段(*spatium*)是什么,只寻求时间是什么。正是为了回答后者,才需要寻求时间怎样伸展以及伸展的处所在“哪里”。

所以他进一步指出,伸展是时间的所有物,而非运动的所有物。时间也给了天体运动以伸展,因此,这种运动之所以被人们经验到是伸展的,只因为它们是在伸展的时间中进行的。不是时间与天体运动同一,而是天体运动乃时间内的运动。运动依赖于伸展着的时间,而非相反。

奥古斯丁在 30 节一开始曾经指出,他在考察时间是否只是天体的运动这个问题时只关心“这时间具有什么力量和本性(*Vis et natura*)”^②。周士良先生翻译为“能力和性质”。而 *Flasch* 则把 *Vis et natura* 翻译为“*Die reale Bedeutung und das Wesen*(真实的意义和本质)”^③。这种翻译似乎有问题。在奥古斯丁看来,我们借助“力量和本性”度量天体运动。本质在此被看作本性,看作本质性质(状态),看作力量,看作是这种本质(状况)的能力和强大状态。这里考察的问题是:时间的本质状况(本性)怎样使物体运动有延续,怎样使物体运动过程能够根据其长度被度量。物体运动之能被度量,只因为这些运动有一个延续过程(时长)。运动有过程是因为它们是在时间中运动。能使物体运动具有一个过程的时间的本质属性究竟是什么?

稍后在本章中奥古斯丁追问:究竟什么是时间?我们借以度量太阳

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 23 节 30。

② 同上。

③ Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 263.

运行,这种运行迄今已经在寻常运行的一半时间中进行。23章里因而再次出现了首次在14章中曾经引入的本质问题,在时间考察第二部分考察的是本质问题,绝非是单纯的时间度量问题。两个文本——我们借以度量太阳运行的时间是什么(*quid sit tempus, quo metientes solis circuitum*)和因此我想知道我们借以度量物体运动的时间的力量和本性(*ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus*)的一致性表明,在力量和本性这一说法中,说出了时间的本质(*quid*)。时间究其本质(*Zeit in ihrem Wesen*)、本质属性是什么呢,以至于我们能够借助时间度量太阳运动的延续?使太阳运动具有我们能加以度量的延续这种时间的本质状态(属性)是什么呢?

所以,23章的末尾变换了寻求时间本质方向之后得到一种哲思性的时间领会,这种时间领会(对时间本质的界定)就是对早期斯多亚派代表芝诺的传统的时间定义——时间是天体运动的一种颠覆。时间究其本质、本性和力量而言,是一种伸展。奥古斯丁说:“因此我看出,时间就是一种伸展”^①。这是卷11第一次明确使用“*distentio*”这个词。需要注意的是:*distentio*是活动意义上的*Dehnung*,而非结果意义上的*Ausdehnung, spatium*。在此,我们认为,Herrmann以*Dehnung*翻译*distentio*^②是对的,而Flasch把*distentio*翻译为*Ausdehnung*^③似乎不妥。*Distentio*当是活动意义上的*Dehnung*,而非结果意义上的*Ausdehnung, spatium*。Flasch没有注意*distentio*和*spatium*的细微区别,前者是时间化的,实现了时-空的分离,因此完成了由外而内的内在化(而非主观化)转向,而后者更多地具有空间含义,有长度、体积、膨胀、大小、范围等意,因此是时间段、时长,或者时空(*Zeitraum*)。前者讲本

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章23节30。拉丁原文是:Video igitur tempus quamdam esse distentionem. 参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 264。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 113.

③ Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 265.

质,后者讲度量,是本质与存在的关系,或者本质与实存的关系。

另外,对奥古斯丁的拉丁原文“*video igitur tempus quamdam esse distentionem*”中的“*quamdam*”这个词,无论是 Herrmann 还是 Flasch 都存在错拼的嫌疑,这个词应该是 *quamdam* (某种)^①,是 *quidam, quodam* 的第四格。所以,我们才能翻译为“因此我看出,时间是某种伸展”。这里的“某种”就意味着一种不同于传统的作为伸展结果的物的运动 (*Ausdehnung, spatium*),而引起这种结果的原因——伸展本身 (*distentio*),乃至伸展的主体只能从物(哪怕是天体)之外去寻找。只有转变思维方式,改变寻求的方向,我们才能找寻到那个“哪里”,找到那个“什么”,这就是他苦苦寻找、后来 26 章发现的那个定义:时间是心灵的伸展。只有这样,我们才能抓住并领会“*quamdam*”的确当含义。从此,奥古斯丁终于把 *spatium* 和 *distentio* 严格区分开来了。他以前基于日常生活中的时间经验——时长 (*spatium*) 寻求时间 (*tempus*) 的哲学界定的努力,只有当完成了上述区分以后才可能取得实质性的进展。也就是说,通过这样一种思维方式的变革,从心灵的伸展出发,而非从运动出发,才能回答时间是什么这一本质问题。

正因为如此, Herrmann 才认为,这个转变在术语学表述上之所以产生,“是因为一个体积或者确切地说一些空间是已经伸展了的时段(作为结果)或者时间张力,这些时间张力之所以可能,是因为时间本身就具有自我伸展这一固有特征。时间这种本质性的自我伸展在其自身中就使已经伸展了的时间张力或者时段得以可能”^②。

当然, Herrmann 始终立足于现象学视域理解奥古斯丁的这种转变,进而认为,“时间本质追问的初步结果是,时间必须被描述为处于一种伸展、自我伸展的状态中,以便可能有某种像可度量的延续那样的东西存在。

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 23 节 30。参见米涅编拉丁文本,第 821 页。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 113.

奥古斯丁把对时间的伸展特征的了解称做观看(videre)。不过,他试图了解,这种思想性的观看究竟是一种真实的、借此有待思想的事物的自身展示(Sichzeigen)规定自身的观看,还是说仅仅只是一种自以为是的观看?这里也可以看出奥古斯丁时间思想的一种现象学特征。如果时间的伸展现在真的是一种被直观到的东西,那么,它是像它实际上按照其本身的样子呈现(verfaßt ist)的那样显示自身呢,还是说,这种自我显示不过还是以某种方式被想象出来?”^①

奥古斯丁在 23 章反驳了“时间是天体运动”这种传统观点之后,在 24 章接着反驳了“时间是其他物体运动”的观点。也就是说,我们同样也不能把时间和其他物体运动等同起来。所以,24 章的核心论点是“时间不是物体的运动”^②。

首先,他利用了上帝的启示作为论据:“物体只能在时间中运动”。时间是运动的场所。可是,我们度量一个物体运动时度量的是什么呢?度量肯定要借助时间这个媒介,度量从其运动的开始到运动的结束持续多久(quamdiu)。正如他说:“物体运动时,我用时间来度量,度量物体从开始运动到结束运动共经过多长时间。”^③在开始运动和停止运动期间存在运动的延续。

其次,奥古斯丁更关心的问题是,当物体运动延续期间,我们如何能够用时间进行度量?这个如何度量的问题其实和度量什么紧密相关。所以他认为,度量运动持续的前提是观看(video),观看是度量的前提,这是第二个论据。观看也就是感知。从时间研究的第一部分(时间存在之考察)中我们已经得知,正在经过的东西只有当它被感知时,才能被度量。这里考察的是,如果我没有感知到物体运动的开始,没有感知它的结束,如果我仅仅是在运动过程中感知到它们

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 113.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 24 节 31。

③ 同上。

(始终)有一个时长(时段),那么,我就无法在开始和结束期间度量运动的延续(过程),而只能在我的感知的开始及其结束之间进行度量。如果我感知到物体运动不是从一开始起一直到运动结束,而只是感知了长的时间(时长),那么,我只能说运动延续了一个长的时间,而不能说整个运动延续了多久。所以,度量的前提就是,应该被度量的东西在感知中被领会。

奥古斯丁指出:“如果我看得见很久,也只能说时间很长。因为要确定多少时间,必须做出比较。比如说,彼此一样,彼此相差一倍。”^①如果我们能够比较(度量)、规定空间距离,一个运动着的物体在其位置运动中从哪里到哪里,那么,我们也能够说,这个物体从一个地方向另一个地方运动花了多长时间。

由此可见,一个物体的运动和我们借以度量该物体运动了多久、延续了多久的东西是不同的。并非运动就是时间,而是说,时间就是我们用来度量运动的东西,而且,我们对运动所度量的,也是运动的延续。我们用一个本身得自时间的尺度度量时间性的多久。我们是借助时间尺度度量时间,度量一个运动的延续。

时间不是运动本身,这也显示在如下事实中,我们不仅度量运动,而且度量一个物体在其延续中的静止。我们借助时间度量运动的延续,也度量静止的延续。不仅运动在时间内进行,而且作为运动界限的静止也是在时间中。时间就是运动于其中的处所。

所以,24章的结束语就是“时间并非物体的运动”。时间与运动是不同的,但它们是相互联系的。以我们在物体运动中感知的延续形态进行的伸展,就是时间的特性(*das Eigene*)。我们应该注意,“延续”在此也是关键词。

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章24节31。

第二节 时间是心灵的伸展

在 25—27 章(32—36 节)中,奥古斯丁重点回答了“时间是什么”这一问题。从“时间是某种伸展”,到“时间是心灵的伸展”,再到“度量记忆”,无不和时间的本质问题相关。

一 重提时间本质问题的困境:知道还是不知道

如前所述,奥古斯丁在 23 章首先反驳了时间是天体运动的观点,在该章末尾对时间是什么的问题已经得出暂时性的回答:时间是某种伸展。接下来在 24 章又反驳了另一种观点——时间是其他物体的运动,最后终于明确地指出时间不是物体的运动。这样,就为 25 章进一步确定地回答时间是什么做好了准备。

所以在 25 章一开始,他承认,迄今为止仍然没有找到时间本质问题的答案。只有当人们明了时间怎样是、以何种方式是一种伸展,时间怎样才能获得这种本质特征时,这种回答才能以充分的方式被给出。他一如既往地先祈祷后分析,重提时间本质问题的两难困境:既不知道又知道。他首先坦白道:“我向你坦白,主啊,我仍不明白,什么是时间。”也就是说,他“不知道”时间是什么。而与此同时,他又马上承认:“但我同时承认,我是在时间中说这些话,并且花了好长时间讨论时间。”^①换句话说,他“知道”我的言说是在时间中进行。与前面关于物体运动是在时间中进行一样,现在,心灵的言说活动也是在时间中进行的。

我怎么能既知道时间已然为了我的言说(谈论时间)提供了延续(多久),而我又在思想中不知道什么是时间?这里再次显示出知道

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 25 节 32。

和不知道的悖论。关于时间本身的谈论有可度量的延续(过程),这种知识(知道)属于自然的时间领会。而这种“不知道”则是哲学的无知,不知道时间怎么能在其经过中具有一种伸展,于是,不仅当下正在经过的时间,而且已经过去的和尚未过去的时间都被当作有伸展的来经验了。

可是,哲学思想的领会意愿是:这种无知具有怎样的性质呢?也许,我的确知道,时间怎样具有伸展,只是我还不知道,我应该怎样表达我知道的这种东西?25章后面几句话就是表达这个思想。哲学思考的领会愿望表明,奥古斯丁非常接近时间怎样伸展这一决定性的领会(观点)了,他已经望见了人们对本质问题的回答应该期望的方向了,这个回答已经开始显现出来,可他毕竟还不能用来表达他开始看到的东西。这种观点是第一次获得的,因此甚至还没有一个恰当的语言表达。这里已经触及思想与语言的关系,涉及意识和自身意识的区分问题了。我在度量(意识)时间,这一点基于日常的自然时间经验,我是知道的,但我不知道如何表达这一点,正如26章一开始他提出:“我在度量时间时,真的不知道度量的是什么呢?”^①

二 时间是心灵的伸展

26章得出了那人们寻觅已久的见解:时间是如何具有伸展的。奥古斯丁再次从自然时间领会的现象学诊断出发,据此我们总是一边度量和划分着时间,一边打发着我们的日常生活(度日)。与这种自然之知相对的是对“什么是时间”的无知。因此他要解释,度量时间是什么意思呢?我们已经知道,当我度量物体运动时,我是借助时间度量它的。我借助时间度量运动在其中进行的时间本身(这是个难题)。一个物体运动延续了多长,只有当我度量为这种运动所必须的时间段

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章26节33。

时,才能度量。

但现在他首先提出了关键性问题,对它的回答导致了时间伸展方式的第一个见解。当我们度量运动于期间的的时间时,我是根据什么度量延续(时间的长度)呢?我借以度量时间内消逝的不同延续(长度)的那个时间尺度本身含义如何呢?自然时间领会的是:我们是否用较短的时间度量较长的时间(Zeitspanne)?例如我们用一肘之长度量一柱之长。我们知道不同的空间尺度,我们用这些空间尺度度量空间的距离及其长度。类似地,也存在一个或不同的时间尺度吗?如果是,怎样存在呢?存在一个和空间尺度一样方式的时间尺度吗?例如,这种可能的时间尺度就是我们用以度量长音的延续(时长)的短音的延续。长音的延续时间是短音的延续时间的一倍。我们怎样通过短音的短长度度量长音的长短呢?绝非是在写满了诗篇、诗句和音节的纸上度量。现在,我们谈及的不是空间的度量而是时间的度量,不是空间性延伸(Ausdehnung),而是时间性的伸展(Dehnung)^①。

奥古斯丁追问,我们是否拥有一个固定的时间尺度?如一肘子是一个固定的空间尺度。从可比拟的方式上,存在着一个如同空间尺度那样的时间尺度本身吗?显然,短音不是时间的确实尺度,因为甚至会发生这样的事:“一句短诗,如果我们把它读慢些,那么它就好比一个人们迅速读过的长音还需更长时间。一首诗,一个音节,一个音都能如此。”^②这里显示出一种经验,经验现在在寻求时间怎样伸展的问题中便有重大的影响。经验表明,我本人可以任意延长和缩短所发出音节的时间尺度。这种对于自然时间领会不言而喻的事实,现在就导致哲学时间领会达到对时间伸展方式的突然领会,即顿悟。

我可以把一个已经被说得短的音节拖长了说,这个经验首先证实了

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 26 节 33,章 23 节 30。参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 113.

^② 同上书,卷 11,章 26 节 33。

23章已经说过的观点:时间在其本质上就是一种伸展。但是现在,26章所说的自我经验——我也可以把短音延长了说,超出了那种单纯的证实,而达到了决定性的观点:时间是如何获得伸展性的。

首先,哲学的时间领会在接着已经说过的自我经验之后说:“因此,我以为,时间不过是一种伸展,但是,是什么东西的伸展,我不知道。”如果仅仅停留于此,那只是重复23章的观点,但奥古斯丁马上说:“可是,如果不是心灵自身的伸展,我倒感到奇怪了。”^①这就是著名的时间定义的出处。拉丁文是:Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi。这种自我经验——我本身就是可以任意延长所说的音节、字句或诗行的长度的人——保证了如下观点:时间的伸展就是心灵的自我伸展。

这种心灵的自我伸展有什么本质特征呢? Herrmann的分析很有意思。他认为,“心灵的自我伸展的本质特征是 Michausspannen”^②。这里他没有使用一般的第三人称反身动词 Sichausspannen,而用了一个第一人称反身动词 Michausspannen。这个词有两个表面上意思相反的含义:拉紧(伸展)和放松。前者符合自我伸展的含义,后者包含心灵通过伸展使自身放松的含义,我们认为这两个含义恰好表达了时间的一种张力。“张力”用德语表达是 Spannungskraft,有张有弛,时间只有作为心灵的伸展才能收放自如,开显出三个时间向度:过去、现在和将来。心灵伸展不仅是规定时间是什么的根据,更是规定时间怎样是的方式,即滞留(Verhaltung)。滞留是心灵伸展的方式,是心灵的态度,心灵以这种态度与自身和他物照面、打交道、相处。

其实,Michausspannen这个概念还表达了心灵伸展的自身性、当下性,它不仅指代第一人称的(自)我伸展,而且表明心灵如此伸展的原因:

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章26节33。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 119.

使自己放松。如果我们稍微前瞻一下,考虑到心灵伸展的意图是奔向那个超然的至高存在者,那么,我们就不难理解,这种奔向为什么会使人放松了。当然,这层含义不是现象学家 Herrmann 所关注的,但却是基督教哲学家奥古斯丁时间领会的生命线。

正因为凭借心灵的伸展,时间伸展出一个长度,时间才能度量。因此,在领会短音节的长度时,我变换了这种长度。如果我把音节说长了,那么,我就是一边领会一边变换着长音节。但这表明,延续(时长)说到底只是当回溯至我的正在领会时间和时间长度、在这种领会中自我伸展(延续)的心灵时,才有伸展(时长)。

当然,这样一来,还没有揭示出在正在领会的心灵伸展中被领会的时间是怎样获得其伸展性的,在心灵之领会时间的自我伸展中,正在经过的时间是如何伸展的,以至于诸如时间张力、时间段、时间距离、伸展了的长度(过程)这样的东西如何形成。

在时间的伸展方式这个问题被给出第一个关键性回答:时间的伸展是领会时间的心灵伸展之后,奥古斯丁给出了其对迄今仅被说及的论题的第一个解释。哲学的时间领会再次必须面对的问题是:当我说这个时间比那个时间长时,我究竟度量什么?我度量的是时间。这一点“我知道”。但度量哪一种时间呢?不是将来的时间,因为将来尚未存在,也不是过去的时间,因为过去已经不再存在,但也不是当下的时间,因为当下没有长短。当下怎么会没有长短呢?因为现在之为现在不是在一个当下的部分意义上伸展了,现在仅仅是“不再和尚未”之间的界限。

那么,我度量时间时,我度量什么呢?奥古斯丁在 26 章末尾以提问的方式给出了回答:度量正在经过的时间。而且,他重新提到,这一点自己早在 16 章就指出了。

而正在经过的时间如何度量,这个问题就构成了 27 章的主题。27 章比较长,包括 34、35、36 三节。在我们展开 27 章的分析之间,先预先

提醒一下我们将要回答的问题：为什么只有正在经过的时间才能被度量？

在他看来，我们之所以能够度量正在经过的时间，是因为我们在其延续(长短)中感知它。哲学的时间领会借助这个命题给出了方向，当人们要规定时间的伸展怎么是领会时间的心灵伸展时，另外也必须看到这个方向。在对正在经过的时间的感知中，领会时间的心灵独特的时间滞留肯定还被蒙在鼓里，正在经过的时间就是从这些独特的时间滞留中获得其伸展、延伸和长度的。这种独特的时间滞留也许并不是我们迄今以感知、回忆和期待这些主题所认知的东西。这些我们还不知道的时间滞留——以隐密的方式出现在对正在经过的时间的感知中——将是自以为是的那些东西，领会时间的心灵在期间伸展(活动)，以至于在心灵自己的伸展中，正在经过的时间尽管走向不再，来自尚未，但依然伸展到我们能够度量的长度。

一种摆脱了“不再和尚未”的伸展何以可能？奥古斯丁将在随后两章中展开论述并且最终得以回答。

三 返回自我伸展的心灵之时间滞留

我可以任意延长由我自己设定的一个短音节的时间尺度，这个经验在 26 章中表明，正在经过的时间从领会时间的心灵自我伸展中获得其伸展性。不过，同时尚未解决的问题是：心灵的自我伸展是什么？正在经过的时间如何从这种自我伸展中获得其伸展性？当下正在经过的时间向不再和尚未伸展何以可能？领会时间的心灵在其领会时间的自我伸展中对在经过中被领会的时间做了什么，使得后者伸展？简言之，我们如何度量正在经过的时间？这就是 27 章讨论的主要问题。

奥古斯丁从度量的时间滞留开始，阐明当下正在经过的时间怎样从时间内的东西出发伸展，怎样在主题化的、正在过去的时间滞留中能够

从哲学上领会时间的自我伸展方式。从方法上看,对正在经过的时间的感知性领会和度量的时间滞留的主题化意味着从直接指向我的时间领会向时间滞留的回归,旨在沿着时间滞留这一主导思想,依据时间的伸展明察在时间滞留中被领会的时间。

在时间考察的第一部分我们已经实现了从时间领会的当下指向性向时间滞留的回归,以便从时间滞留的主题化中、根据主题化了的滞留这一主线规定被感知的当下、被记忆的过去和被期望的未来。现在,在时间考察的第二部分,讨论的是向时间滞留和沿着这些为了时间的本质问题、为了在经过中的时间伸展问题的滞留所进行的追问的回归。在第一部分中已经出现了感知、记忆和期待这些时间滞留,它们构成了考察三个时间向度存在方式的主线。现在,第二部分看上去就是有关度量、同样是感知的滞留,它们构成了提问的入口。可是我们将看到,这些滞留只是形成了发现本源的时间滞留(与回归有关)的起点。正在领会时间的心灵就是在这些本源的时间滞留中伸展的,并且正在过去的时间从中获得其伸展。

27章一开始,奥古斯丁就举了一个在时间内过去的事件的例子。一个物体的声音的响声,一首诗的有声朗诵或者一首歌的发声。这些声音开始响了,它响了一会儿,现在停止了。根据这个时间内的事件可以区别开始、停止和在这期间伸展的延续。在声音开始响起之前,声音还完全是将来的,本身还不存在,因此还是不可度量的。在声音停止以后,声音就已经过去,不再存在,因此不可能再被度量。声音只有当它还在响的时候(正在经过时)才能被度量,因为那时能够被度量的东西“正是(在)”。

可是,声音在响的时候怎么会是当下的呢?肯定不是以空间性的停顿(stare)方式。作为当下正在响的声音,它是在其开始和结束期间伸展,而非作为停止的当下伸展。即便作为当下在响的声音,它也过去了,并且从身边流逝。它的当下不是停顿的当下,而是一种本质上

“正在经过的当下”，也就是说，声音的当下是绝对运动而非静止不动的。声音恰恰是因为它正在经过才可以被度量，因为作为正在经过的声音，它伸展至一定的时段(*spatium temporis*)，正在经过的和在经过中伸展的声音鉴于其已经伸展了的长度才能被度量，而当下本身没有延伸(*Ausdehnung, spatium*)。当下本身，即不同于过去和将来的当下没有伸展，因此它一点儿都不是正在经过的当下，而是停顿的当下。但是，当下正在经过的和在经过中被感知地抓住的时间，即被领会的时间在伸展并且可以被度量为如此伸展的时间。

所以现在的核心问题是，既然当下正在经过的时间不等于现在、过去和未来三维中的当下，那么，时间难道有第四个向度？除了上述三个外，可能还有一个正在经过的当下吗？它何以伸展并且怎样有其伸展？如果按照 26 章的考察，时间的伸展是领会时间的心灵自我伸展，那么，当下正在经过的时间在心灵自我伸展中是如何伸展的？正在经过的当下伸展和延伸方式如何，如果这种当下不是纯粹(单纯)与不再和尚未不同的当下？

因为第一段的考察得出了一个暂时性的结论，正在响起的声音只能在它发出响声和经过期间才能度量，因为它只是在其当下经过期间伸展为一个可度量的过程，整个声音开始响起并且仍然不断地在响。现在，在它响的期间它应该能够被度量，因为它现在才伸展。一旦它停止响动，它也就停止伸展了。如果我们不在它当下在响的时候度量它，那在它停止响动之后就不能再度量了。

不过，度量声音只意味着在开始与结束之间度量它的长短(距离)。因为声音仍然在响，还没有结束，所以，我(似乎)不能度量还在响的和还没有结束的声音。于是，我必须尽可能等待声音结束，以便能够度量 and 规定声音在起始之间的距离(*spatium*)。可是，我等待着度量，一直等到声音结束，那么，声音最终就过去了，那么也就不能度量了。声音的延续从开始到终结没有停顿，我只能在始终之间度量声音，正如

我度量声音的那些同时被给予的终点之间的空间距离。尽管如此,对自然时间领会一个非同寻常的(现象的)诊断是,我们度量在当下经过时响动的声音。我们度量时段(Zeitabschnitt),各种时长(Zeitspannen)、延续,但不度量那些尚未“是”的时间,也不度量那些不再“是”的时间。可是我们也不度量那些没延伸到某些时间间隔的时间。最后,我们不度量那些没有任何边界的时间,因为度量仅仅在边界、开始与终结、一个时间内的运动之间才有可能。没有延伸至一定时间间隔的时间是没有伸展的时间。当下与过去和将来不同,本身是这样一种没有伸展的时间。

因此,哲学时间领会可以说,我们既不度量将来的时间,也不度量过去的时间,也不度量当下的时间,因为当下仅仅作为界限(过去与未来的界限)没有伸展。

我们也不度量正在经过的时间,因为作为正在经过的时间还未达到度量所需的终点。在目前的情况下,还没有表明我们如何在声音开始响起之后已经开始在感知中进行度量,而不必为此已经感知到声音响动的终点。

为了揭开当下经过的时间怎么延伸至时间内之物的时间间隔这个谜团,奥古斯丁在 27 章 35 节又举了一个以短音度量长音的例子。

首先,我让一个短音以其间隔响起,以之作为时间尺度(单位)。接着,我使长音响起作为我们要用短音度量的时间单位(尺度)。只不过,当长音响起,以便能够度量长音的间隔时,我要用来度量的短音已经结束(响完了)。很显然,为了度量长音,我必须在短音响的时候无论采取什么方式都要滞留住它,以便能够用滞留(festhalten)住的短音来度量正在响动的长音。因此,奥古斯丁发问:“我如何抓住短音,如何以短音度量长音,如何把它当作度量长音的尺度来使用,以便发现,长音是短音的一倍?与此同时,当短音停下来时,长音才开始响起。至于长音,我是否是趁它在当下时去度量?可是,如果它不结束,我就无法度量,而一旦它

结束,却又成了过去。”^①

tenebo 是 *teneo* 的第一虚拟式,这个句子里的关键词是抓住或滞留 (*tenere, festhalten*)。它显示出领会时间的心灵的那种进行方式。心灵就在这种滞留中延伸为当下正在经过的音节的自我伸展过程。当我们感知首先响起的短音时,必然会出现一种对首先在响的短音的滞留、抓住。而长音,在哲学时间领会看来,我把它本身还是当作仍在当下响动的长音来度量。既然我只能把它当作已经结束的东西度量,可是已经结束的东西不再“在”了。也许,在通过感知领会在响动时正在经过的长音的过程中也发生了一种滞留,一种抓住,正是这种滞留使得得以在长音一旦结束时进行度量。这就是从上述日常的时间经验(声音现象)中剥离出来的一个非常重要的哲学思考成果。我们惊讶地发现,奥古斯丁以 *tenere* 这个词为轴心演绎出很多概念,表达了心灵伸展独有的特征:时间的当下化。无论是 *Verhaltung, Zurückverhaltung, Voraushaltung* 等等都表示心灵伸展性的滞留活动,使过去的东西保持住,叫滞留或回返滞留,使将来的东西提前到来并且保持在当下,就叫先行滞留(前摄)。这些思想对胡塞尔而言,简直就是他的现象学“宝藏”。虽然他没使用 *Verhaltung, Zurückverhaltung, Voraushaltung*, 而使用 *retention, prentention*, 但词根却来自 *tenere*。^② 难怪 Herrmann 要把《忏悔录》第 11 卷当作现象学解读,我们仅从词源学上就可以看出,胡塞尔对奥古斯丁的尊敬绝非恭维。

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11, 章 27 节 35。拉丁文是: *quomodo tenebo breuem et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inueniam, quod bis tantum habeat, quandoquidem longa sonare non incipit, nisi breuis sonare destiterit?* 周士良先生把 *quandoquidem longa sonare non incipit, nisi breuis sonare destiterit* 这句话漏译了。参见周士良中译本,商务印书馆 1963 年,第 254 页。在拉丁文拼写中,正如字母“i”和“j”有时互换一样,“v”和“u”在有些版本中也往往互换使用。例如上面的拉丁引文,Flasch 在他的拉德对照本中的拉丁文本中,就经常把“v”拼写为“u”,把“u”换成“v”。例如他就把“ubi”拼写为“vbi”,把“inueniam”拼写成“inueniam”。参见 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 272。

② 有关胡塞尔的滞留观念容我们在最后一章专门论述。

因此,在 35 节最后一段,奥古斯丁接着问:“那么,我度量的究竟是什么?”哲学的时间领会借助这个问题重提第三段最后谈到的问题,即我是否在长音尚在当下时加以度量?现在在第四段哲学的时间领会要问:我当作长音度量的东西是长音本身吗?或者,不是长音本身,而是和长音不同的东西?同样,这里可能也在问:什么是我借以度量的东西?是短音本身还是和短音不同的东西?接着“我度量什么”这个问题的是下面两个问题:“我借以度量的短音在哪里?”“我度量的长音在哪里?”“我度量什么”中的这个“什么”问题我们通过“哪里”问题来解释。我度量的东西、长音本身是在外面吗?是在我正在感知-度量的心灵之外还是在我感知-度量的心灵之内?我在外面度量长音本身还是在度量里面的、在我心灵内部的某种东西?如果哲学的时间领会问:什么是我们在自然的时间领会中度量的东西?那么,它同时借助这个问题在问:被度量的音节在哪里?因为这个“什么”意味着长音就是其本身或者是某种和长音不同的东西。但是,长音本身的处所和别的代替长音被度量的东西(短音)所在的处所不同,一个处所在心灵外部,另一个处所在心灵之内。

我们是从时间考察的第一部分(14—20 章)中知道这个问题的。在那里,我们曾考察:三个时间向度在哪里获得自己的存在方式?是在领会时间的心灵外部还是内部?现在第二部分问:时间在哪里获得所寻求的伸展的?是在心灵之外还是心灵之内?

最先发出的音在哪里,当我要用它度量时?接下来发出的音在哪里,我想度量它的延续过程?哲学的时间领会回答:短音和长音响过了,飞驰而去,从身边溜走了,它们本身都不再存在了。它们不再是作为在我感知-度量的心灵之外正在当下响起的存在。尽管如此,我还是借助短音及其延续度量长音的延续。之所以能说长音是短音的一倍,只因为在度量的时刻不仅长音过去了,而且短音也结束了。

奥古斯丁的回答很经典:“我度量的不是已经不存在的东西(音节)

本身,而是某种留在我记忆中的东西(影像)。”^①这样,考察的结果是:我们与某说在度量音节,还不如说度量记忆。正如18章中我们已经了解的那样,影像(imago)仿佛就是“事物在消逝途中通过感觉而遗留在我们心中的踪迹”。

在此,时间的本质与第一部分研究的结论相关。在第一部分得出的观点是:现在之物只有作为在内在的感知印象中被感知到的东西才“存在”,即当下存在,在这种内在的当下感知印象之外,当下无伸展地分裂为不再和尚未。对内在当下的感知印象——在这些印象中,所感知到的东西具有一个可度量的延续——的提示在16章和20章中首先应该只保障当下和其中当下之事的存在方式。但是,如果16章已经暗示,我们感知当下正在经过的时间并根据其延续的长度进行度量,那么,这个暗示就表明,在感知期间并且为了这种感知也必须抓住(滞留)总在经过的东西,而且表明,这种对感知的实现、对形成内在的感知印象来说决定性的滞留构造了感知(觉察、感知)印象的内在延续。可是在16章中那时“抓住”这种时间滞留还不是主题性的。但现在既然要问时间怎样能够获得伸展这个本质特征,那么,这种对觉察和度量的实现(进行)乃是决定性的滞留就被主题化了。

我在我的记忆中度量某种东西,这种东西是留在记忆中的印象,而同时,时间内响起的字音已经过去,这里说的就是27章第5段所阐明的。在奥古斯丁看来,伸展应该归于领会时间的心灵内部。所以,他在第36节开头就说:“我的心灵啊,我是在你里面度量时间(tempora)。”^②时间只有在领会时间的心灵内部才有伸展。时段只在心灵中存在(存在方式),三个向度也一样,这是第一部分曾经考察的。

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章27节35。拉丁文是:Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod infixum manet.

^② 同上书,卷11,章27节36。

接下来的一段非常重要。奥古斯丁把 35 节末尾曾经所暗示的东西明确化,即“我度量的保留在记忆中的东西”不是别的,就是“印象(affectio)”。这不同于 18 章所用的影像(imago)。Affectio 就是正在经过的事物经过之后留下的印象。他是这样说的:“事物经过时,在你里面留下印象,事物过去而印象持存,我是在当下度量印象本身,而非度量在经过时引起印象的事物,我度量时间时,是在度量印象。”^①

这一破题之语构成了时间度量问题的经典文本。早在 16 章,奥古斯丁第一次提出时间的度量问题,经过一系列的逻辑和经验证明之后,终于在此处给出了答案。我度量的既不是物体的运动,也不是音节本身,而是度量记忆和记忆中的印象。这个回答实际上与“时间是心灵的伸展”这一回答相吻合,时间的本质和时间的度量紧密联系。奥古斯丁关于时间度量的过程和推论容我们在后面适当的时候集中展示。

简而言之,度量时间就是度量印象,或者说,时间即印象。正如他紧接着总结的那样:“要么印象就是时间,要么我没有度量时间。”^②这里的时间是复数形式的时间(tempora)。另外,奥古斯丁把“印象称做是内感觉感受到的东西(Affectio als Eindruck ist das immanent sinnlich Empfundene)^③”。这样,他就把时间、印象、感知置于同一个层面,共同反映“心灵的伸展”这一时间本质。

在 27 章 36 节最后一段,奥古斯丁在进一步分析“我怎样才能听到正在过去的字音”这一问题时,再次强调了心灵伸展的特征乃是“滞留”,尤其是“当下的意志把将来带向过去”这一句。心灵的意志就是以滞留的方式把将来带向过去。

对正在向“不再-现在”过渡的当下滞留就是心灵或灵魂正在领会时

① 《忏悔录》卷 11,章 27 节 36。引文依据 Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S.272 拉丁文译出。

② 同上书,卷 11,章 27 节 36。拉丁文是: *Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.*

③ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S.128.

间的进行方式。在这种当下滞留中,心灵从其当时的现在延伸为已经过去的时长(Dauerstrecke)这一连续统一体,不过,这种时长作为已经过去的时间被滞留住了。我首先以这种方式“听见”正在响起的短音,它的延续就是在我内心中通过滞留正在转变的现在形成的。每当短音已经不再响时,就已经在我领会时间的心灵内在性中通过这种滞留、通过这种对正在流逝的现在之独特滞留形成字音的延续。对于感知过程而言,这种滞留导致如下结果:我在记忆中滞留住了短音和长音。所以,哲学的时间领会才会说,它借助我记忆中的短音度量长音的延续(连续不断的长音)。

在27章最后一段,奥古斯丁实际上已经预先暗示了三种本源的时间滞留方式。除了上述当下滞留(感知)外,还有以将来为目标的“先行滞留(这里他用的词是‘预先决定’,即期待)”,以及以过去为目标的回返滞留(记忆)。在他看来,所有三种滞留一起在感知一个时间内之物的延续时都是关键性的。他围绕“静默(声音停止)”展开分析,我们在正在响起的声音延续之外也可以度量静默的延续。首先,我们感到声音是有长度的(或者我们感知到声音是在其长度中感知的,我们感知其延续中的声音)。这种长度以如上所述的方式内在地形成。其次,我度量静默是有长度的(延续),这种延续以同样的方式内在地形成。再次,为了能够度量声音在期间不响的延续长度,“是否我们的思想是着重于声音的长度,好像声音还在响似的,然后才能断定静默历时多少?”^①拉丁文是: *nonne cogitationem tendimus ad mensuram cocis, quasi sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus?* 其中思想(*cogitatio*)针对灵魂(*animus*)而言,“着重于(*tendere*)”应归于延伸(*distendere*)和伸展(*distentio*)。其实, *tendere* 这个词翻译为“着重于”似乎不妥,其实应该翻译为“紧绷”。上面的话可

^① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章27节36。

以重译为：“紧绷思想于声音的测量上，似乎它还在响似的，以便能述说静默的延续(时长)。”

我们可以再检视一下这个拉丁文句子的另几种翻译，从中我们可以获得某种启发。

除了我们上面所引的周士良译文外，Kurt Flasch 的译文是：“um Phasen der Stille innerhalb eines Zeitraums bestimmen zu können , denken wir uns dabei nicht die Stimme als Maß,— so als ertönte sie? (为了能够在一个时段内规定静默的时长，我们没有把声音思想为尺度，好像声音还在响似的。)”^①

还有就是 Herrmann 的阅读：Spannen wir den Geist auf das Zeitmaß der Stimme , als ob sie noch erklänge), um etwas über die Dauer der Stille aussagen zu können.^②翻译为中文就是：为了能够述说静默的延续，我们使心灵的注意力集中于声音的时长上去，好像声音还在响似的。

通过比较，我们认为，周士良译本很凝练，比较贴近拉丁文，而且很美，如果让我直译就是：是不是我们让思想专注于声音的时长，就好像它还在响似的，以便我们能够对一个时段里的静默间隔做出解释。很显然，周译比我的直译要好很多，好一个“历时多少”。当然，周译没有翻出拉丁文“tendere”的特别含义，用“着重于”似乎不够传神，而且削弱了“滞留”的特征。

至于 Kurt Flasch 的译文，好处是把 cogitationem 的意思翻出来了，但并不贴切，而且把 aliquid 漏掉了，太硬。缺点和周译本一样，也许更大，最起码不贴近拉丁文。

相比之下，Herrmann 的译文更贴近拉丁文，因为他不仅翻出了

^① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S.273.

^② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 129.

aliquid,把拉丁文的味道翻出来了,而且把 *tendere* 和 *cogitatio* 都译出来了。当然也有问题,虽然 *Spannen* 对应前者不错,但用 *Geist* 翻译 *cogitationem* 就太含蓄,需要进一步解释,好在他的确解释了。

他解释说:“这里重要的是这个措辞‘我们绷紧思想(*cogitationem tendimus*)’。思想在这里是对心灵而言的,但绷紧属于延伸和伸展。”^①

然而,让心灵如此向听到的声音延续伸展,以至于声音似乎在响,仅仅意味着“回忆”这种时间滞留。我是在这种滞留中再现被听到的声音延续。但是,这样一种回忆着的再现之所以可能,只因为这种延续原本就是在感知绷紧、感知正在流逝的不再现在(过去)之滞留中形成的。这种在滞留中形成的延续可能在继续后退中变暗和收缩,但那样一来就可以在回忆中在其原始的延续长度中得以彰显和再现。

不仅在对转变为不再-现在的即时现在的原始滞留中,而且在回忆着的再现中,领会时间的心灵表现为一种自我伸展的心灵。心灵不仅在原始形成的延续中、而且在被再现出来的延续中伸展自己。

我们甚至不用作声、不动唇舌,在思想中(*cogitando*)默诵诗歌文章,同时对时间的伸展长度作出断定,好像我们在发声似的。这些提示是对以下事实的另一个证明,即时间向时间内事物的长度(延续)伸展,这些长度(延续)的度量是在领会时间的心灵内在性中进行的。

现在,他在第5段中第一次点出那三个共属性的时间滞留。领会时间的心灵原本在这些时间滞留中伸展,以至于在这种三一伸展中形成已经发出的和当下在响的声音的延续。有人意图发出一个比较长的声音。在他的考虑(预先思考)中他确定声音应该响多长,这是因为他静默着测算出一个时段。为此,心灵涉及一个在其自我伸展中形成的延续。但是,这种滞留是一个针对将来的再现,因此是一种期待。在这种期待中我预先再现了(当下化)当作现在之物将要感知的事。现在,如果奥古斯丁说,如此在期

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 129.

待中形成的延续将交给记忆,那就意味着,在期待中被预先当下化的延续被保持下来。

现在,如果我转而身临其境地说明预先当下化的东西并且发出声音,那么,我就不再停留在预先当下化上,而是活在现在开始对我发出声音的当下感知中。但是,感知正在响的和在响声中过去的声音是如何进行呢?我怎样抓住在其延续中正在经过的声音?哲学的时间领会是在感知正在响的声音及其延续中“这种对总是现在被感受到的东西的当下指向(Sichrichten)”^①。

如前所述,27章末尾有句话把时间滞留的特征非常精当地表达出来了,即“当下的意志把将来带向过去,将来逐渐减少,过去不断增加,直到将来消耗殆尽,全部成为过去”。其中“当下的意向把将来带向过去”的拉丁文是: *praesens intentio futurum in praeteritum traicit*. Kurt Flasch 把这句话翻译为德文: “Dabei führt die gegenwärtige gespannte Zuwendung (intentio) das Zukünftige hinüber ins Vergangene.”^②

当下意向(die *praesens intentio*)在感知过程内属于那种总是特殊的、我在期间领会现在和现在正好被感知到的东西或被感受的东西的阶段。在这种当下凝神(意向)中我的感知保持着本真状态(*primär*)。就此而言,我总是关注即时现在之物。

与此同时,我借助这种即时现在也领会了直接跟随这种现在而来的尚未现在——“立即”和“刚刚”。我对现在的领会在本质上对本身将成为现在的“立即”开放。在对现在的领会中我已经把作为“立即”的尚未现在(将来)拿到面前(抢先抓住,先行滞留)。可是,对“立即”的这种领会并非限于一种唯一的尚未现在。借助对现在的即时领会我把尚未现在拿到面前(先行滞留)。我的时间领会更是一种对即时现在的领会和跟随这种现在而来

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 130.

^② Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 273 - 275.

的尚未现在的领会。同时，“立即”并不是完全空洞地被领会，而是在我们的例子中被领会为充满正在响的声音之尚未到场的延续。

但是，我也在现在和现在先行滞留的尚未现在之领会中领会由即时现在变化而来的不再现在。我是在一种为我们所熟知的滞留(抓住)中领会它的。这种滞留是一种回返滞留(zurückhalten)，而对尚未现在的领会是一种先行滞留(vorhalten)。正如在正在流逝的不再现在之回返滞留中这种不再现在保持了其当下存在方式一样，在先行滞留中已经被领会了的尚未现在之连续体获得了其当下存在方式。

我们现在更加清楚地理解了时间的伸展就是领会时间的心灵自我伸展这句话的含义。领会时间的心灵在感知那个当下在响的和当下经过的声音时伸展为三个层面：即时现在、尚未现在这一被先行滞留的连续体和被滞留的不再现在这一连续体。

我并非是在回忆和期待中才伸展为过去和未来两个向度，而是早已在感知中进行了。因为在感知中被领会的被感知物之延续，就其已经结束而言，就从即时的现在开始伸展为被滞留住的不再现在这一连续体。在对即时的当下阶段和属于整个阶段的已经结束的延续之领会中，我也领会属于当下阶段的尚未响起的延续。

所以，在当下感知在响的声音时，已经响过的延续(长度)加剧了还没有延续(长度)事物的减少(消耗)。^①

四 时间度量之谜^②及其解答

自 16 章提出时间度量问题以来，奥古斯丁一直在谈论并且尝试解决这个问题，因为这个问题与时间本质问题密切相关。时间本质问题是时间伸展问题。而伸展问题又是存在问题，也就是我们前面曾经提到过的那个

^① 奥古斯丁：《忏悔录》卷 11，章 27 节 36。

^② 奥古斯丁在第 22 章开宗明义地指出：“我的心渴望能揭穿这个纠缠不清的谜”。

观点：奥古斯丁时间领会的意义就在于试图赋予变化的东西、非存在的东西以存在性，使变动不居的东西持存，从而形成一个非受造的存在概念，这就是他时间领会的真正意义，作为心灵伸展的时间保证了思想与存在的同一，从时间这个角度完成了对巴门尼德所提出的这个命题的哲学论证。

因此，如前所述，在《忏悔录》第11卷中始终贯通着一个基于日常的自然时间领会和哲学时间领会的对话，在这个有趣的充满张力的对话中，围绕时间度量问题也相应地存在着两种分析，即先天的理性分析和后天的经验综合，共同构成了他时间度量的推论。这主要反映在14章—27章。^①

我们知道，时间是什么的问题之所以是一个“两难”问题，原因就是时间没有长度，没有长度的时间怎么能够度量呢？因此时间度量的问题也是一个“两难”问题，可度量还是不可度量？如果可以度量，究竟度量的是什么？由于我们上面已经围绕时间伸展回答了时间是什么的问题，同时也已经分别谈到了奥古斯丁的一些论证方面的命题，这里只需集中起来展示奥古斯丁的论证，以期把握其独特风格，这种风格也典型反映了他在“时间是什么”问题上的著名“悖论”——“知道”和“不知道”的悖论。

奥古斯丁虽然是在16章才提出时间度量问题的，但与度量相关的是时间存在问题，所以，下面的论证所涉及的观点和命题要早于16章，最早回溯至14章。按照周伟驰的概括^②，七个理性命题（哲学时间领会）中仅14章就占了其中四个，其余三个分别出现在15章和21章。这七个命题构成了先天逻辑分析的原命题，反映了哲学时间领会，时间不可度量。基于这一点，哲学时间领会才“不知道”时间是什么。

① 周伟驰：《记忆与光照》，社会科学文献出版社2001年，第179—181页。周伟驰结合英文研究文献概括为七个理性分析命题和五个经验命题。我们下面的分析参考了他的概括，但提出了不同的看法。

② 同上书，第179—181页。

1. 时间分过去、现在和未来。
2. 过去已经不再存在。
3. 将来尚未存在。
4. 现在正在存在。^①
5. 现在没有长度。^②
6. 不存在者不能被度量。^③
7. 无长度者不能被度量。^④

以上七个命题都是哲学时间领会得出的判断,是理性的先天分析命题,共同构成了时间本质问题之两难困境中的“我不知道”——“时间不能被度量”这一否定性结论。

而五个经验的原命题,作为后天综合命题则反映了日常的自然时间领会:我知道——“时间可以被度量”这一肯定性结论。这五个经验的原命题是:

8. 经验中的时间可以被度量。^⑤

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章14节17。周伟驰对第四个命题的概括似乎不太准确。在14章里奥古斯丁没说“现在正在存在”,倒是说“现在正在走向过去,即将不存在”。如果把这句话解释为“现在正在以这样的方式存在”,那是合适的。与过去和将来的“不再”和“尚未”相比,现在“正在”,正在“走向过去”。但与永恒相比,是“即将不再”。这是现在时间的特征。所以奥古斯丁说:“但现在如果总是现在,不走向过去,那么,现在就不是时间,而是永恒了。”

② 同上书,卷11,章15节18、20:“我们说时间长短,只能对过去或将来而言”;“现在的时间正在高喊说它不可能是长的”。

③ 同上书,卷11,章16节21、章21节27,周伟驰认为这个命题来自15章,其实是来自16章21节和21章27节,分别是:“谁敢说不存在的东西也能度量”、“不存在者不能被度量”,因为如前所述,奥古斯丁第一次提出时间的度量就是在16章,15章讲的是“时间的长短”。

④ 同上书,卷11,章21节27:“我们是在时间经过时度量时间”,“度量时间应在一定的空间中度量”,这里的空间就是“长度”,“spatium”是表达日常时间领会中的时间概念,有体积、长度、时段等含义。

⑤ 同上书,卷11,章16节21、章21节27。“我们觉察到时间的距离”,“我们通过感觉度量时间”;“我也说过,我们是在时间经过时度量时间”,即“在某种长度中度量时间”。觉察是日常的自然感知。我们能经验到时段,这种“经验”基于生活的展开和进行,因此不是概念的哲学时间领会,而是自然的日常时间领会。

9. 经验中的时间是在现在被度量的(趁还在时度量)。^①

10. 在经验中过去和将来有长度。^②

11. 现在包含了过去的记忆和将来的期望。^③

12. 期望来自记忆。^④

在奥古斯丁的时间度量推论中,以上命题绝大部分是原初命题,少部分是分析得出的,我们统称为“原命题”,而从这 12 个原命题出发,就可以推出如下的派生命题。这种推论大大地提高了奥古斯丁时间领会的哲学思维力量。更有意思的是,那些派生命题都可以在奥古斯丁的原文中找到。我们依据周伟驰的《记忆与光照》第 180—181 页的推论结论把它们落实到原文中。

由 1、2、3、4 推出派生命题

A: 只有现在的时间才存在(15 章)。

由 2、3、6 推出派生命题

B: 过去、将来不能被度量(16 章)。

由 5、7 推出派生命题

C: 现在不能被度量(21 章)。

由 BC 推出派生命题

D: 时间不能被度量(21 章)。

可是,这样一来,D 和 8 就相矛盾了。一方面,经验中的时间可以被度量,另一方面,时间不能被度量。这就是时间度量问题之所以成谜的原因。其实这是两种时间领会之间的矛盾,正如,在“什么是时间”问题上的知道和不知道的悖论一样。

① 奥古斯丁:《忏悔录》,卷 11,章 16 节 21。

② 同上书,卷 11,章 15 节 18。

③ 同上书,卷 11,章 20 节 26。如第 4 命题,这是经过解释得出的结论,而不是原文的直接引用。

④ 同上书,卷 11,章 18 节 24,据 24 节“但我们能够根据已经存在和看见的东西预见将来”分析得来。这个命题被周伟驰作为一个由派生命题 H(见随后的推论)和此处的引文结合而成的派生性经验命题,我们认为,这是一个原命题。

于是,奥古斯丁又基于 4、8、9、11 推出派生命题

E:经验中的在现在被度量的长度是过去的记忆和将来的期望^①(20 章)。

这个推论看上去有些牵强,需要主观解释,但和 D 相比,命题 E 就和 8 不矛盾了。

由 7、9、10、11 推出派生命题

F:经验中的在现在被度量的长度是过去的记忆和将来的期望的长度(27 章)。

由 DEF 推出派生命题

G:经验中的在现在被度量的不是时间而是记忆和期望(27 章)。

由 EFG 推出派生命题

H:(经验中的)“时间是心灵的伸展”(26 章)。

由 12 和 G 推出派生命题

I:度量时间度量的“不过是记忆”(27 章)^②。

汤姆森认为:“奥古斯丁将时间等同于记忆与期望,原因显然是他拒绝放弃寻找时间的指称定义。这种方法具有反讽性,因为在他的神正论里,‘恶’这个术语并不指称任何确切的存在物。”^③

这样,时间度量之谜的解决不仅为回答时间本质问题服务,更重要的是,对这个问题的解决终于完成了时间领会的转向,从度量物体运动转向度量记忆,这是时间观念史上的一次哥白尼式转向。

第三节 本源的时间滞留与心灵伸展的限度

在 28 章,奥古斯丁集中论述了三种本源的时间滞留。29 章是时间

^① 这个命题的推论稍显牵强,我们大致能落实到卷 11,27 章 36 节。

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 27 节 35。“因此,我所度量的不是已经不存在的音节本身,而是固定在记忆中的印象”。拉丁文是:Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet.

^③ 沙伦·M.凯、保罗·汤姆森:《奥古斯丁》,周伟驰译,中华书局 2002 年,第 76 页。

研究的一个总结。而 30—31 章是对第 11 卷的总结或结束语,道出了心灵伸展的限度,虽然是向时间之上帝创造维度的复归,退回至基督教的自身知识,但同样是构成奥古斯丁时间观的重要部分。

一 作为本源滞留的注意、期待和记忆

在 27 章 36 节末尾,奥古斯丁首次明确指出了本源三一的心灵伸展(本源的时间滞留),在心灵的伸展中,当以感知方式领会当下正在经过的声音时,这种声音的延续长度就在领会时间的心灵之内在性中形成了。他说:“当下的意向把将来带往过去,将来逐渐减少,过去不断增加,知道将来消耗殆尽,全部成为过去。”^①这里关键的是“当下的意向把将来带往过去”这一句,当下对即时现在的注意带领未来经过现在走向过去。

从术语学上看,这里的意向首先是“当下的意向(*praesens intentio*)”,属于“当下感知”,是一种本源的时间滞留,然而,当下意向同时蕴涵了其他两种本源的时间滞留。我们在解释当下意向时已经强调过,我们把其中一种叫做“立即”意义上对“尚未”现在的“先行滞留”或者前摄,把另一种叫做“刚才”意义上对“不再”现在的回返滞留或者滞留^②。

在 28 章中,奥古斯丁对这两种本源的时间滞留也进行了集中阐明。他在这里才真正回答了这个问题,领会时间的心灵在其内在性上是如何延伸为三种本源的时间滞留的,或者说,流逝的时间是如何在这种三一的伸展中获得其伸展的,也就是说,变化的时间究竟是如何持存的,这就是我们反复强调的奥古斯丁时间观的存在论意义,即赋予

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 27 节 36。拉丁文是: *praesens intentio futurum in praeteritum traicit*。周士良先生把 *intentio* 译为“意志”有一定道理,但并不很准确。该词虽然有意志之含义,但只是主观的意图、意愿层面,尚未到达意愿的进行,而且尚未经过“决断”的环节。所以, *intentio* 当译为“意向”或“意图”。“意图”确实属于“自由意志”的范畴,它对阿伯拉尔的意图论,尤其是对托马斯的自愿行为思想产生了重要影响。不过,“意图”作为心灵的伸展活动,反映了心灵三一(记忆、理解和意图)的最主要特征:当下注意。正是这层含义对现象学产生了划时代影响,这也值得我们特别注意。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 133.

非存在以存在性,以便克服巴门尼德对非存在和存在的割裂。

所以,28章以下面的问题开始:“但将来尚未存在,究竟怎样减少、怎样消耗呢?但过去不再是,又怎样增长和增加呢?”^①

这是因为“这样工作的心灵中存在着一个三一”^②。也就是说,心灵内部有三种工作。上一章末尾的那个“带过去”只是其中一种。它也是心灵对时间的一种本源领会,Herrmann主张把“agit(工作)”翻译为“vollziehen(进行)”^③。心灵的工作就是进行。他明显是受了海德格尔现象学的影响。关于这一点,我们将在本书第五章第二节中加以讨论。至于这个心灵的三一体,他是这么说的:“因为心灵在期待和注意且在回忆,所期待的,通过注意,进入记忆。”^④

所谓心灵三一就是指心灵的期待、注意和记忆。这就是三种本源的时间滞留,它们在其共属性中构成了当下的感知过程——当下意向。奥古斯丁现在不称之为 *intentio* 了,而叫注意(*adtere*)^⑤。

而“把将来带向过去”,意味着“把立即带向现在”,这是在“期待”这一时间滞留中完成的。但是,因为这里说的是对“立即”的领会(属于对即时现在的领会),因为现在-领会和立即-领会两者属于当下感知过程的统一,所以,这种期待(*expectare*)具有一种在本质上与20章中已经被称之为期望(*expectatio*)的东西完全不同的特征。^⑥

Herrmann指出,“与其说记忆(*meminisse*)是一种对刚刚成为过去的现在的滞留,还不如说是一种自身记忆,或本源记忆。在这种滞留中,这种即时过渡为不再现在的现在作为刚刚曾在和即时新的现在相关。

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章28节37。

② 同上书,卷11,章28节37。拉丁文是:*nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt.*

③ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 133.

④ 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章28节37。拉丁文是:*Nam et expectat et adterdit et meminit, ut id quod expectat per id quod adterdit transeat in id quod meminerit.*

⑤ 该词具有“拉紧、延伸、走向、倾向于、同意、服从、企图、抵抗”等丰富含义,其实和27章36节末尾中的“当下意向”是同一个东西。注意和意向意味着关注某物(*Sichrichten auf*)。

⑥ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 134.

这种结束了声音响动的东西就这样延伸到一种在记忆中滞留和保持下来的延续。记忆作为保持,在 27 章是被当作滞留来看的。在作为记忆的滞留中,在声音的响动中,延续是作为一种正在延长的不再现在的连续体形成的。已经结束的延续过程的连续体,伴随着现在向不再现在的每一个新的过渡而延长。每个正在向‘不再’变化的现在就获得了一种存在方式,因此这个不断增加的连续体得到一种存在方式,结果就是被保持住的延续为我这个保持者而‘存在’。”^①

正如记忆一样,期待(*expectare*)从根本上看,属于正在响动的声音之当下感知,与其说是对尚未现在(仍未到时)的预先滞留,还不如说是一种期待。因为,尚未现在被领会为那种立即将成为现在(马上到时)的现在。这种在即时的现在领会中被共同领会的立即也具有一种尚未现在的延续。在这种伴随着对即时新的现在的领会被共同领会的尚未现在之连续体中,我把那种延续称之为未来的、我先前在期待中或者在预先当下化中所规定的延续。只要我确定了声音于其间响动的延续长度,我就在对预先当下化的先行滞留中存留。如果我接下来考虑,使声音响起来,并且把它当作正在响动的声音去感知,那么,我不再生活在先行当下化中,而是生活在感知中。可是,正如我们现在所看到的,感知不单单是对作为现在的当下的领会,而且是对尚未现在和不再现在的领会,具体地说,是在某种确定的方式中领会。在开始感知的时候,我从现在开始领会,先前在预先当下化中形成的声音延续是一种连续不断地从先行滞留的尚未现在过渡到即时新的现在的延续。在这种属于现在领会的先行滞留中,延续仍然是作为将来的、但旋即就向现在过渡的延续被理解。在这种预先滞留的领会中,将来的延续就获得了一种存在方式,以至于它可能具有我所确定的长度,并且可能在连续不断地向即时现在的过渡中减少其长度。

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 134f.

在我的感知这种滞留中,我最初活在当下意向中,活在注意中,活在我对延续不断地自我更新的现在及其现在事物的关注中。当下意向、注意和关注是同一个东西。但是,注意(*attentio*)在感知范围内是一种非独立的时间滞留,它和20章我们所称的 *contuitus*(直观)不同,后者叫做切身感知意义上的直观,而注意(*adtendere*)仅仅是感知结构中的共同行动。直观、感知是一种独立的时间滞留,而当下意向、注意是感知这种独立滞留内部的一个非独立要素。

注意(*adtendere*)是非独立的滞留,因为它只是在与记忆(*meminisse*)和期待(*expectare*)^①的三合一中工作。可是,后两者向来也是非独立的滞留,因为它们也仅仅发生在和注意的统一中,即依赖当下注意。

我们需要注意,28章这里所说的记忆(*meminisse*)和20章的记忆(*memoria*)不同,因为那里是借助记忆讨论作为再当下化(回返滞留)的回忆这种独立滞留。同样,期待和20章讨论的期待也不一样。20章的期待是指预先当下化意义上作为先行滞留的期待这种独立滞留。可是,隶属于当下意向的记忆既不是一种再当下化,属于注意的期待也不是一种预先当下化(先行滞留)。

Herrmann 指出:“从根本上说,它们不是当下化,而属于当下具有(*gegenwärtigt*)感知之物的感知时间性建构。在独立的时间滞留中,我要么活在一种期待中,要么活在回忆中,要么活在感知中,唯独不是活在它们的统一中。在当下感知中,我并非同时活在当下化的期待和当下化的回忆中。但我也许活在它们之中,以至于我同时不断地借助对即时性现在的指向(*Gerichtetsein*)保持(*behalten*)刚刚曾在的东西并且先行保持即将到来的东西。”^②

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章28节37。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 136.

Herrmann 紧接着分析,心灵三一的自我伸展并非首先发生在时间考察的第一部分已经知道的感知、回忆和期待三种时间滞留中,而是早已在那三种非独立的但却是共属性的时间滞留(注意、记忆和期待)这种统一体中发生了,因为这三种非独立的滞留本身已经构建了感知。正是为了感知的进行,领会时间的心灵伸展为三个时间向度。它并非首先是在回忆这种独立滞留中领会过去,而是早已在保持性领会(回返滞留)刚刚曾是(不再存在)这一非独立的滞留中领会过去。心灵领会将来,也并非首先在期待这一独立滞留中领会,而是早已在对立即(尚未存在)的前摄性领会(先行滞留)这一非独立的滞留中进行了。所以,三种非独立的时间滞留就是本源的、向三个时间向度进行的滞留。^① 简言之,非独立的滞留就是本源的滞留。

奥古斯丁说:“所期待的东西,穿越注意,进入记忆。”^②“所期待的东西”,并非指独立的期待,而是对作为立即到时的将来的原始期待(*primäre expectatio*);“穿越注意”,不是指“感知”这一独立滞留,而是指在感知这一独立滞留中所标明的感知阶段——在这个阶段即时的现在和现在之物得以被领会。最后,所谓“进入记忆”,即这种自身记忆并非指再当下化意义上的回忆这一独立滞留,而是指在现在连续不断地向不再现在过渡中发生的对刚刚曾在的滞留性保持。

在区分了三种非独立的时间滞留和三种独立的时间滞留之后,我们循着奥古斯丁在 28 章中的思路进一步分析:“谁否认将来尚未存在”?这里所说的“将来”意味着“立即到时”,即表示即将的将来,而非当下的将来。这种“立即到时”“尚未”是,它在心灵内在的时间滞留之外得不到任何存在方式。与立即到时相应的时间滞留不是那种独立的期待,而是对立即到时的连续体之非独立的前摄性(先行滞留)领会。虽然将来作

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 137.

^② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 28 节 37。

为立即-现在在领会时间的心灵之外尚未“是”，但是，“对将来的期待已经在心灵中存在(*iam est in animo expecatio futurorum*)”了。所以，他才说：“谁否认将来尚未存在？但对将来的期待已经存在于心中”。这里说的是为了当下的感知过程在尚未现在的先行滞留中被领会的将来，它被先行滞留为“尚未被感知、但立即将被感知之物”。

同样，“谁否认过去已不存在？但过去的记忆还存在于心中”。这里，过去意味着刚刚曾在，它不再“在”，即它在心灵之外不具有任何存在方式。刚刚曾在在领会时间的心灵内在性之外没有当下(存在)的任何方式，而过去的记忆迄今还存在于心灵中(*tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum*)。记忆在这里的目的也是在当下感知过程中发生的对刚刚曾经被感知之物的滞留性保持。

所以他说：“谁否认当下时间没有长度，只是疾驰而去的点滴？”被感知之物的当下在心灵之外，没有长度。这里，现在就是过去和将来、非存在的不再和非存在的尚未之间的界限。虽然当下(当下时间)若是回溯到相应的时间滞留，那么在心灵之外就没有伸展，但是“注意仍然继续下去，将来通过感知走向过去”^①。延续不断的注意不是总的感知滞留，而是那种特殊的、我在其中努力企及的即时现在之物的感知阶段。延续的注意就是当下的意向。这种感知阶段构成了感知过程的核心。奥古斯丁把这个核心就叫做“意向(*intentio*)”或“注意(*attentio*)”。所有这三种本源的滞留在奥古斯丁看来都是在领会时间的心灵内在性中进行的。

当奥古斯丁不仅把动词的期待和记忆，而且把名词的期待和记忆都应用于非独立的时间滞留之际，我们必须再次强调指出，他在时间考察的第二部分中使用这些术语和在第一部分使用这些术语具有不同的用意。

① 奥古斯丁：《忏悔录》卷 11，章 28 节 37。拉丁文是：*Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit.*

在探讨时间的存在问题时,期待和记忆是被当作期待和回忆这些独立的滞留看待的。而在讨论时间本质问题时,他则是把两者看作是非独立的却是本源的滞留。记忆是对刚刚曾在的滞留性保持(回返滞留),而期待则是对立即到时的先行滞留。这些非独立的滞留和独立的滞留相比,意味着一种完全不同的领会过去和将来的方式。它们是非独立的却是本源的时间滞留,它们一起借助意向或注意、借助对即时现在的领会构建了当下感知这一独立的滞留。更有甚者,它们从根本上构建了每一种当下进行的滞留,甚至是回忆和期待。因为后两者也是在当下进行的,当下就其自身而言只是在注意的现在-领会中展开自身,而这种注意的现在领会就包括了对立即的先行滞留和对刚刚的回返滞留。^①

奥古斯丁随后在 37 节末尾对这种哲学时间领会关于本源的时间滞留进行了总结。他是这样概括的:“因此,不是将来时间长,将来时间尚未存在,所谓将来长是对将来的长期等待,并非过去时间长,过去已不存在,所谓过去长是对过去的长期记忆。”^②无论将来时间还是过去时间,之所以有长度,可以度量,可以存在,无不是因为存在于心灵之中。长的将来之所以长,是因为心灵的长期等待,长的过去之所以长,是因为心灵的长期记忆。前者是非独立的、本源的、对立即的先行滞留。这种期待是在当下的感知过程中进行的,是对其中所期待的立即的滞留。

Herrmann 恰当地指出:“期待(Erwartung)这个词指期待(Erwarten)和所期待之物(Erwartete)。这不仅对作为非独立的滞留的期待有效,而且对作为独立滞留的期待有效。”^③当奥古斯丁说,长的将来是对将来之物的长的期待时,期待必须在所期待之物的意义上而非在期待的意义上理解,长的将来时间不是因为所期待之物伸展了长的时间才是长的,而是它作为所期待的、作为先行被滞留的将来时间是一种将来的延续。所

① 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 139.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 28 节 37。

③ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 140.

以,它作为未来的时间拥有一个伸展了的延续,只因为它是在非独立的滞留中被理解为所期待的(被先行滞留的)时间。同样,过去的时间不是在其在记忆中被保持下来这一活动之外而存在。过去的时间在这里就是刚刚-曾在,而记忆在这里就是对刚刚曾在的保持这一非独立的滞留。如果我们严格注意作为独立回忆(而非记忆)的记忆和作为非独立的保持的记忆之间的区别,那么,我们也可以把对刚刚曾在的滞留这一非独立的滞留称作记忆:“本质上是在当下感知过程中进行的对其中所记忆的刚刚的记忆。据此我们在此也看到,记忆(Erinnerung)既是记忆(Erinnern),也是所记忆之物(Erinnerte)。”^①

现在,当奥古斯丁说,长的过去是对过去之物的长期记忆时,他不是指一种具有长的伸展的记忆,而是一种被记忆到的在流动中被滞留住的长的过去延续。因为记忆本身作为进行方式不必有和所记忆的、即被滞留住的过去延续一样的长度。同样地,正在期待的先行滞留不必有和所记忆的、先行滞留住的将来延续同样的长度。

为了使28章37节中的思想更容易理解,在38节奥古斯丁举了一个歌唱的例子。“在开始唱以前,我的期待集中于整个歌曲,开始唱以后,凡是我从期待抛进去的,记忆都加以接受,因此,我的活动向两面展开,对已经唱出的来说,是属于记忆,对未唱的来说,是属于期待,当下则有我的注意力,通过注意把将来引入过去。这活动越是在进行,期待就越缩短,记忆越是延长,直至活动完毕,期待结束,全部转入记忆之中。”^②

奥古斯丁借助三种非独立的时间滞留的统一,阐明了哲学的时间领会:我行动的生命被伸展了。他先前曾两次使用 *tendere* (绷紧)这个动词,表述对立即的先行滞留这种方式中的自身伸展和对刚刚的回返滞留和保持这种方式中的自身伸展。自我伸展的两种方式都属于注意,属于

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 140.

^② 《忏悔录》卷11,章28节38。

对现在的关注。奥古斯丁通过了解这种三重伸展阐明伸展(*distentio*)的方式。心灵在其本源的时间领会中伸展为三个时间向度:现在的当下、刚刚曾在的过去和立即到时的未来。我行动的生命,在这里就是唱歌和对有声的歌曲的感知,被伸展为记忆,这是因为我已经唱过了,被伸展为期待,因为我还将唱。记忆和期待,对刚刚的滞留和对立即的先行滞留,属于我的注意,属于我对即时现在的关注。^①

奥古斯丁通过这个例子旨在说明心灵伸展的三种具体方式。

有意思的是,E. Gilson 在评论奥古斯丁的“伸展”概念时如此评论:“为了尽可能准确地领会持存者和流变者之间的关系,奥古斯丁使用了一个比喻,他建议把时间看作心灵的一种伸展,使未来物和过去物在当下同时存在得以可能,并且因此使人感知和度量延续。”^②针对这种看法,Herrmann 认为,“心灵的伸展不是为了让其中的思想直观化的比喻。毋宁说,心灵的伸展是一个概念,它是在阐释事情本身时从自我显示的东西中、从现象中产生出来的。产生这个概念的事情本身,就是人的时间领会,这是奥古斯丁通过哲学思考分析出来的。与此同时,作为人类时间领会的基本结构显现给他的东西,他在心灵的伸展这个概念中进行领会。心灵的伸展并非一个或多或少是适切的、本身不知从什么地方捡来的并且用于描述领会时间之心灵的文学比喻。时间领会本身具有一个结构,必须被当作伸展、当作三一的自我伸展来领会的结构。这种自我伸展和自我绷紧不是对时间领会的比喻,而是时间领会自身。”^③

我们认为,一方面,Gilson 的观点有一定道理,因为他敏锐地发现了奥古斯丁时间领会的实质,即打通自巴门尼德以来传统哲学对存在与非存在、一和多、持存与变化的二元割裂,这种认识和我们前面的分析相一致;

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 142.

② E. Gilson, *Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*. Hellerau 1930. 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 142f.

③ a. a. O. S. 143.

另一方面, Herrmann 从现象学出发, 对奥古斯丁时间领会特征的描述也是有放的、相当中肯的, 尤其是他对三种时间滞留的深度剖析非常精妙。

但我们同时也认为, 无论 Gilson 还是 Herrmann, 他们的观点也存在问题。首先, Gilson 关于“心灵的伸展是一个比喻”的说法, 我们觉得不妥。这和奥古斯丁在《忏悔录》中的详细论证实际不相符合。其次, Herrmann 虽然精当地分析了奥古斯丁时间领会的现象学特征, 但似乎夸大了, 与奥古斯丁的基督教哲学家身份不尽一致。关于这一点, 我们将会在最后一章给予比较详细的分析。

二 心灵伸展的限度

按照 Flasch 的观点, 29 章 39 节是奥古斯丁时间研究第二部分的最后环节, 而 30—31 章(40 节和 41 节)是结束语。^① 我们认为, 29 章是一个转折点, 一方面是哲学领会的终点, 是对心灵伸展的总结和定性, 尤其是对伸展之限度的厘定; 另一方面, 却是向卷 11 前 13 章的回归和重新检视, 他试图表明, 我们是怎样被伸展的, 但因此也是怎样被分裂并散开的。只有人子-基督才能作为神圣的一和我们的多与分裂状态之间的中保。

这样, 在 30 章和 31 章中, 他不仅通过追溯 12—16 节的内容再次抨击了摩尼教的荒唐诘难: 上帝在创世之前做了什么? 而且在最后一章, 他通过展望被规定为心灵伸展的时间以证实上帝存在和上帝之知的非同寻常, 这种非同寻常之处早在 1—10 节就已经显明。上帝存在、上帝之知和上帝行动无需伸展-延伸-分裂(*distentio*)。

所以 Flasch 指出: “剩下的三章(29—31 章)使 11 卷的时间分析成果融为一个整体。它们在风格和主题的取舍上都和 17 节之前的文本联系起来, 因此和永恒与时间的模式契合, 与人的角色相关, 奥古斯丁在

^① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 82.

40节(30章)最后再次回顾了12—16节的讨论(摩尼教的诘难:上帝在创世之前在做什么?)。①

29章以一个祈祷开始:“你的慈爱比生命更好’,我的生命不过是挥霍。”②“生命(vita)”这个本来在《忏悔录》中(乃至奥古斯丁的全部著述中)十分关键的概念在《忏悔录》11卷中“似乎”变得边缘、模糊了,而从39章开始再次回归其主题位置。其实,早在28章末尾就已经再次变得重要且明显了。那时他就写道:“人的整个活动不过是人生的一部分,对整个人生也如此,人生不过是人类整个历史的一部分,对整个人类历史亦复如此。”③“人生”在拉丁文中即是 *vita hominis*。奥古斯丁把心灵的伸展看作是生命的活动。所以,周士良先生那句“我的生命不过是挥霍”,就是绝妙的翻译。从表面上看,他把伸展(*distentio*)翻译为“挥霍”似乎欠准确,但其实是非常传神的译文。无论是心灵的“伸展”,还是生命的“挥霍”,其实都是讲时间,讲人心灵的存在方式——流变地居住,也就是说,人的思想和认识无论如何都是有限制、有限度的。相反,上帝的存在方式是永恒的,他的行与知都是与人绝然不同的(41节)。所以,本章一开始奥古斯丁就点明:“你的慈爱比生命更好’,我的生命不过是挥霍。”这是其时间研究的纲领性总结。上帝的永恒和人的时间性形成鲜明对比。上帝将我(人)置于“恩主”、处于独一的你和芸芸众生之间的中保——耶稣基督之中,使“他把握我,我也把握他”,使我摆脱旧时的一切(罪及其惩罚),折身归向至一的你,使我忘却“过去”,不为“将来”的一切束缚,只专注于“目前”,不再眷恋外物,而“专心致志,追随上天召我的恩命”,那时,我将“听到称颂之声”,瞻仰“你无未来无过去”的快乐。在此,奥古斯丁从否定意义上讨论了心灵伸展是对生命的“挥霍”,是“撕裂”。

① Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, S. 397.

② 奥古斯丁:《忏悔录》卷11,章29节39。拉丁文是: *Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea.*

③ 同上书,卷11,章28节38。

而且,他试图从检视这种生命入手,探寻重振生命的道路。

上述这一段话无疑是对时间研究、尤其是对“时间究竟是什么”这一问题探究的宗旨的概括。上帝是永恒的,人的心灵伸展是有时间性的,心灵伸展不是漫无边际的,而是有“指向”、有界限的。所以,他在最后又说,“你是永恒的,而我却消磨在不知其秩序究竟为何的时间中,我的思想、我心灵的最隐秘的脏腑,为喧嚣的动荡所撕裂,直至有一天为你的爱火所洗炼,在你怀抱中弥合。”^①

Flasch 特别指出,奥古斯丁所谓“我的岁月消耗在呻吟之中”,“这是几处罕见的、在 11 卷中寻求基督教时间经验的读者能够在那里发现一种暗示的地方之一,暗示在永恒的上帝和迷失于时间中的人之间存在着鲜明的对比。”^②的确如此,奥古斯丁时间研究的宗旨之一就是强调永恒上帝和迷失于时间中之人的绝对差异。“基督教的时间经验”就是奥古斯丁时间分析的背景,尤其是那种自然的日常时间领会赖以维系的基础。不了解这一背景,就算不上理解奥古斯丁,在他那里,不存在什么纯粹的时间哲学。

因此,我们更应该注意,切忌把奥古斯丁时间分析纯粹化、形式化,即过分哲学化、理性化,不要遗忘了其深厚的基督教时间经验和生命体验。也就是说,我们要注意,他的时间分析在两种时间领会之间进行对话时,其实始终保持着一种“平衡”。所以,Flasch 才这样说:“关于时间,我曾谈及一个对否定式联想的一个评价的骤变、突然的一跃。但是,这个印象可能只出现在新近的价值前提之下,而不是出现在奥古斯丁的前提下,奥古斯丁本人从未讲过通过心灵构造时间,只是新近的阐释把这个来自胡塞尔或者康德的术语不合乎历史地转嫁给奥古斯丁了。”^③

① 《忏悔录》卷 11,章 29 节 39。

② Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 400.

③ 同上。

Flasch 的观点一针见血。我们确实要切忌把奥古斯丁过分现代化。奥古斯丁之所以那么重视生命体验和心灵伸展,唯一的原因就在于对幸福的渴望,而且我们要注意他对这种幸福的寻求方向:“绷紧”心灵专注于那永恒的上帝。这也是《忏悔录》卷 1 章 1 中曾经给出的方向:“我们的心如不安息在你怀中,便不会安宁。”^①正如 Flasch 所言:“我们知道奥古斯丁的价值观,幸福仅仅在于沉思,就像在第 2 节、但首先是在 28 节中所言。……幸福的生命基于对至高上帝的平静沉思,而不必向外寻求。”^②我们前面已经指出,奥古斯丁的时间分析完成的时间观念转向,是心灵的转向,首先是由外而内的转折,即由外在的时间领会转变为内在的时间领会;其次,从某种意义上讲,也是由内向上的攀登,即心灵由自己的内在性向上帝的超越(超验)性的伸展和趋向。而后一种意义正是 11 卷最后三章着力强调的。这三章和 12 卷、13 卷,以及 11 卷前 13 章一样,都是讲这个向度的。

上面已经讲过,在 30 章(40 节)中,奥古斯丁重新回到本卷前 12—16 节讨论过的问题:上帝在创世之前做什么?这曾经是摩尼教的荒唐追问。在此奥古斯丁之所以旧话重提,是为了进一步廓清其时间观的两个向度——上帝的创造和心灵的伸展^③。

他在本章中其实并没有比 12—16 节中做得更多,只是重新回顾那时已经得出的观点,上帝是永恒的。因此说“上帝在创造天地之前在做什么”是无聊的,因为在天地受造之前,没有时间,也就没有“以前”,因为《圣经》中“起初,上帝创造了天和地”里的那个“起初”,不是单纯时间意义上的“起先”,而是“在元始”,我们在本篇第二章中已经就“in principio”这个词做了充分的讨论,这是“始基”,是那个“道”本身,是世界得以产生的根据,道生万物的“道”,是“无中创有”的“无”,说到底是那

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 1,章 1 节 1。

② Kurt Flasch, Was ist Zeit? S. 401.

③ 参见拙文“创造与伸展:奥古斯丁时间观的两个向度”,载于《现代哲学》2005 年第 5 期。

个永恒的世界缔造者,是他在创造世界的同时创造了时间。所以,奥古斯丁在本章重新指出:“没有创造,就没有时间”^①,时间与世界一同出现。“你是在一切时间之前,是一切时间的永恒创造者;任何时间,任何受造之物,即使能超越时间,也不能和你同属永恒。”^②

Flasch 着重指出:“虽然奥古斯丁说过‘没有创造,就没有时间’这样的话,但他在这里并没有说,在有构成时间的人的心灵之前,不可能有时间。这一点本来根据 17—39 节(14 章—29 章)是可以期待的。但是奥古斯丁在此并没有述及真正的时间研究;这里再次出现了 1—16 节(1—13 章)和 17—39 节松散的联合。对基督教教义而言,把时间还原为心灵的活动这种做法是多余的。”^③Flasch 的看法是有道理的。奥古斯丁在此的重点不是谈论时间本质的哲学回答,而是通过区分时间与永恒来突出人与上帝的绝对差异。

其实,“没有创造,就没有时间”,说的是时间的受造向度,这是基督教背景下的时间存在观念。而“在有构成时间的人的心灵之前,不可能有时间”,说的是时间的本质,尤其是哲学的时间领会。如果说后者体现了奥古斯丁时间观的哲学意蕴,体现了其哲学史效应,表明其开放性,那么,前者则反映了奥古斯丁时间观的基督教性,体现出其封闭性的一面。显然,31 章着重于回归这种基督教性。

总之,我们应当看到,奥古斯丁一方面强调时间是心灵的伸展,强调时间与心灵之思的内在一致性,表明这种哲学的时间领会之于构建存在论(Ontologie)的重要意义;另一方面,他始终强调人类心灵三一与上帝三一之间的绝对差异。所以,他把永恒上帝看作是心灵伸展的界限,看作心灵意向的终极目标。

① 奥古斯丁:《忏悔录》卷 11,章 30 节 40。

② 同上。

③ Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 403.

第五章 奥古斯丁时间观的现象学效应

按照 Flasch 的研究,奥古斯丁的时间观在 20 世纪产生了多方面的效应,在这种效应光谱中,就有柏格森、瓦尔腾堡的保罗·约克^①、胡塞尔、海德格尔、维特根斯坦和罗素等人^②。前面我们已经谈到了保罗·约克对奥古斯丁时间观的看法,在以下部分,我们则主要围绕胡塞尔和海德格尔,分析奥古斯丁时间观的现象学效应。

前四章我们主要立足于《忏悔录》第 11 卷这一文本,详细分析奥古斯丁时间观的主要内容,尤其是分析了时间的存在、本质,时间观的两个向度,并且强调指出,他关于自然时间领会和哲学时间领会之间的对话,其意义在于弥合哲学史上关于存在与非存在、持存与变化之间的二元割裂。同时,我们还尽量展示奥古斯丁在基督教时间经验和哲学理智思考之间保持平衡的努力和尝试。在本章中,我们则尝试从现象学基本思想出发,通过描画胡塞尔和海德格尔自己的现象学,梳理出奥古斯丁对他们发生的实际影响。最后我们还力图廓清二者之间的真实关系,以免犯

① Paul Yorck von Wartenburg 的时间观以及他对奥古斯丁时间观的看法,我们在本书“前言”中作了分析。另参见海德格尔《存在与时间》§ 77。

② Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* S. 27-64.

两种错误：一是无视奥古斯丁时间观发生的历史效应；二是拔高这种效应。

第一节 胡塞尔的内在时间意识现象学

胡塞尔在现象学运动中的地位犹如康德在德国古典哲学中的地位，他是哲学史上又一座无法跨越的“王山”。他的名著《内在时间意识现象学》是对奥古斯丁时间观富有成果的发挥，胡塞尔也因此是近现代著名哲学家中充分吸收奥古斯丁哲学营养并对之评价最高的一位。同时，我们通过研究发现，在创造性地发展奥古斯丁思想成果的后世哲学家中，他也是最有争议的一位。这种情形，在某种程度上可以和海德格尔对康德的解读一样，理应受到人们的关注。

丹麦现象学家扎哈维在谈到为什么胡塞尔对时间研究看得如此重要时指出：“首先，如果人们忽视了意向行为和意向对象的时间维度，那么，胡塞尔对意向性的研究就是不完整的。比如，没有对时间意识的研究，就不可能理解知觉和回忆之间的重要关系，也不可能理解重要的同一性综合。……第二，更加重要的是，胡塞尔的先验分析并不能简单地给出一个对象构成的阐明。比如，在《观念 I》里，胡塞尔局限于对被构成的对象和构成性的意识之间关系的分析。他阐述了对象的被给予性以哪种方式以主体性为条件，但是没有强调经验并不是以和对象相同的方式而被给予的，他并没有进一步追问主体性自身的被给予性问题。但是，这样的沉默在现象学中是不可接受的。……胡塞尔意识到这一点，并且在《观念 I》中，他明确地承认留下了一些最困难的问题，即那些和内在时间意识相关的问题。而且，正如他补充的那样，只有对时间意识的分析，才能揭示真实的绝对者。胡塞尔谈及现象学的绝对，而且更一般地谈到构成现象学基石的时间性分析，这正是因为它无论如何不能被看成仅仅是对象之时间性的给予性研究。它也

是对意识自身的时间性之自身被给予性的阐述。”^①应该说,扎哈维的分析是非常中肯的。

胡塞尔关于内在时间意识的现象学分析首先从时间对象^②的构成开始。

一 时间对象的构成

我们已经指出,奥古斯丁在探讨时间的存在问题时,实现了从物体运动的考察向领会时间心灵之内在性考察的转向,而胡塞尔考察时间问题时,则从现象学出发,从考察主体的时间意识出发,首先追问时间对象的形成问题。

胡塞尔对时间意识的现象学研究集中反映在1905年的哥廷根讲座手稿中,这个手稿1928年由海德格尔编辑出版,冠名为“内在时间意识现象学讲座”^③。胡塞尔让这些研究从奥古斯丁的时间考察开始,他要求每个研究时间问题的人详细研究《忏悔录》第11卷14—28章,这足够清楚地表明,他赋予《忏悔录》第11卷以十分重要的意义^④。

我们已经知道,奥古斯丁的时间研究沿着两条道路进行:追问时间存在的道路和追问时间本质的道路。这两条道路都在理解时间心灵之内在性中展开。Herrmann指出:“这种在时间的哲学追问史上首次特有地把时间问题定位在领会时间心灵之内在性中的

① 丹·扎哈维:《胡塞尔现象学》,李忠伟译,上海译文出版社2007年,第82—83页。

② “Objekt der Zeit”这个概念是胡塞尔时间现象学中讨论时间意识构造时提出的一个关键术语,倪梁康统一翻译为“时间客体”,我觉得似乎欠妥,翻译为“时间对象”比较好,因为这个对象有内在的和超越之分。胡塞尔自己在《内在时间意识现象学》中就指出:“我们所理解的特殊意义上的时间对象,不只是时间中的诸统一体,而且自身包含着时间的伸展”。参见Hua X, § 7, S. 23. 引文可同时参见胡塞尔著、黑尔德编《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社2002年,第78—79页。

③ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893 - 1917), Herausgegeben von Rudolf Boehm, Haag Martinus Nijhoff 1966. 以下简称 Hua X.

④ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 145.

做法对胡塞尔来说,就是奥古斯丁时间追问的意义所在。因为对他而言,哲学的时间追问必须当作时间意识的追问来分析,这是不言而喻的。”^①

在奥古斯丁那里,领会时间的出发点是心灵的内在性,而在胡塞尔那里就是“内在的时间意识”。胡塞尔认为,所谓心灵的内在性就是“意识的内在性”,心灵(animus)被转换为意识(Bewußtsein)。这就是说,奥古斯丁和胡塞尔在时间研究上的立足点是不同的。很显然,胡塞尔坚持了近代的那种“我思”传统。

既然胡塞尔对时间的哲学追问是一种对时间意识的现象学分析,那么,他必须首先从方法论上获得“主体的时间意识”这一开端。因为自然时间领会中的时间是“客观的时间”,胡塞尔也叫做“实在的时间”或“世界时间”,或依照亚里士多德的理解叫“自然时间”。这种客观时间不是现象学时间分析的主题,因为世界时间就是在本源的主观时间意识中构造的并且按照意识被设定为客观的、实在的时间。然而,构造客观时间的主观时间意识隐晦地固守了自然的态度,只知道客观时间。在构造性地设定为实在的客观时间中,本源地构造时间的主观时间意识本身隐而不宣。在这种自我遮蔽中,这种时间意识作为客观领会中时间的本源地所遗忘了自身。

Herrmann 解释说:“为了能够使主观的时间意识在其本源的时间构造本质中成为现象学分析的主题,首先必须‘消除’对客观时间的设定。‘消除客观时间的设定’^②意味着,现象学分析不使用日常话语中的客观时间。使客观时间无效,这导致领会时间的意识(在自然态度内将自身设置在客观时间中)从这种设定中摆脱出来。这样摆脱了实在的世界时间设定的意识就发生在其纯粹的主观内在性中。‘纯粹’指‘涤除’客观

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 146.

② Hua X. S. 5.

世界时间中的被设定状态(Gesetztheit)。”^①

只有立足于纯粹的(纯化的)主观时间意识,我们才能追问“客观的时间”怎么可能在主观的时间意识中构造起来?在胡塞尔那里,纯粹主观的时间意识就是纯粹主观的时间体验。时间意识和时间体验是一回事。现象学分析追问的就是这些时间体验及其在现象学中可以描述的内涵。借助这种对客观时间的方法论涤除,才能抛弃自然的态度,进入哲学的现象学态度。

不难看出,这里在涤除作为实在的意识被设定起来的客观时间的方法中酝酿了那种胡塞尔后来伴随自行发生的先验转向描述为现象学的悬搁和还原的基础方法^②。所谓“悬搁(epoché)”就是使自然-质朴的存在在设定、自在存在(Ansichvorhandensein)的设定失效。而在奥古斯丁那里,“悬搁”则有两重意味:其一是通过心灵活动(包括思想活动和意志活动)告别外物决定论,试图通过心灵的思想滞留住变动不居的存在者,使其获得存在性;其二是使思想进入信仰,试图通过心灵的伸展工作形成一个“非受造的存在”概念。后一个要素通常被遮蔽了。

在胡塞尔这里,客观时间也就是指这种自在存在的设定。“还原”意味着从自然的总命题中被设定为实在的意识返回到涤除了自然的存在在设定、因而是纯粹的或先验的(transzendente)意识生活。^③在现象学态度中,纯粹主观时间意识被当作时间来考察,时间不是被涤除了的“经

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 147. Gesetztheit 这个词对应于 Gesetz. 参见 HuaX, S. 10 中的术语“die apriorischen Zeitgesetze”。倪梁康把它翻译为“先天时间规律”,其实,我们觉得似乎应该翻译为“法则”。相应地, Gesetztheit 只能翻译为被设定状态,不能翻译为“规律性”。参见胡塞尔著,黑尔德编《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社 2002 年,第 77 页。

② 参见胡塞尔:《观念 I》,32 和 33 节。Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Husserliana Bd. III. Hrsg. W. Biemel, Haag 1950.

③ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 148.

验世界的时间”，而是“内在意识过程的时间”^①。在胡塞尔那里，“时间本质这一问题就化为时间‘本源’问题了”^②。而现象学的本源问题，按照 Herrmann 的分析，依次追问三个相关问题：“首先，在纯粹主观的时间意识中，时间的产生是如何被体验到的；其次，现在、不-再-现在和尚-未-现在在哪些本源性的时间体验中被本源地体验到；最后，在这些本源性的时间体验中如何构成事件和对象的时间性延续。”^③

对胡塞尔而言，“对一个时间性对象的感知”^④构成这些现象学时间分析的起点。时间性对象就是这个在感知中被感知的对象。它之所以被看作时间性对象，是因为在对主观时间意识的现象学分析中，需要以现象学方法描述被感知对象的时间性延续是如何在感知过程中构建起来的。感知本身就是以感知的方式指向被感知的对象，被感知的对象就是在感知中所意向的东西，在感知的意向中所意向的东西就是被意图的或意向的对象。同一个对象也可能在另外一些通过意向表达的体验中有所意图，例如，在回忆中。在记忆性意向中，对象就以一种和感知不同的方式以意识的方式被给予。在意向性体验中被意图的、即被意指的对象的各自被给予性方式取决于这些正在体验着的意向性本质构成(Wesensartung)。如果正在感知的意向在切身-在此(Leibhaft-da)这一特定的被给予方式中给予它所意指的对象，那么，同一个对象的特定被给予方式就在回忆中受到这一切身-在此的缺场的限定。

内在时间意识的现象学分析不仅追问感知的意向性对象的时间性，而且追问由意向所表达的感知本身的时间性。被感知对象的延续的感知包括了感知过程的延续。在内在时间意识的内在时间中既形成了感

① Hua X. S.5.

② a. a. O. S. 9.

③ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 148.

④ Hua X. S. 22.

知的延续,也形成了被感知物的延续。

胡塞尔把时间对象区分为“超越的时间对象”和“内在的时间对象”^①两种。这种区别当然和我们在奥古斯丁那里了解到的那个区别不同。奥古斯丁在外在的对象和心灵内部的影像之间做了区分。按照他的区分,认识对象在某种程度上是一个二重的对象,即直接的内在认识图像和在这个图像中所反映的真正意指的对象。但对胡塞尔来说,这个区分不再有效。他从实事出发,要洞察一切正在领会对象的体验之意向性本质。

“超越的时间对象”意指一切空间物,它们本身就是感知的意向性对象,因而是我们直接在感知中所指向的对象,无需任何一种内在的表象图像为中介。而“内在的时间对象”是没有体积和广延的对象,因此不是狭义上的物,而是存在于时间先后中伸展的对象,一切听觉可感知的对象,如声音和旋律都属于此列。甚至作为内在时间对象的声音和作为超越时间对象的房子一样也是在感知中直接意指的意向对象。声音-感知,即对一个正在响起的声音延续的感知,胡塞尔在他的内在时间意识的分析中是当作首选例子使用的。

无独有偶,奥古斯丁在《忏悔录》第11卷中大量使用声音的例子说明时间的度量。胡塞尔对声音-感知的这种偏爱表明他和奥古斯丁的时间考察具有相似性。胡塞尔现象学研究的问题是:在发源于意识内部的时间中,我的感知的时延性延续和在时延性感知过程中被感知的响动的声音之时延性延续是怎样建立的?

不过,在我们论述内在时间的构造之前,我们必须强调胡塞尔和奥古斯丁在追问方法上存在两个不可忽视的区别^②。

关于第一个区别,Herrmann做了详尽的分析。他首先分析了二者

^① Hua. X. S. 22.

^② 以下部分参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 150.

的一致。他指出这种一致性首先是出发点上的相似性。他说：“胡塞尔从涤除属于自然态度的客观的世界时间出发，这似乎导致了和我们在奥古斯丁那里描述为从自然时间领会的直接指向出发向时间滞留的后退一样的后果。”^①

也就是说，奥古斯丁的后退是向时间滞留的后退，而在胡塞尔那里，则是从客观时间向纯粹主观的时间意识及时间体验的后退。当然也不能否认，奥古斯丁向领会时间心灵的时间滞留的后退，已经表明他倾向于表达某种主观时间意识。这种倾向，胡塞尔也是在其奥古斯丁研究中认识到的，并且对他自己的哲学思考具有重要意义。

然而，Herrmann 提请我们注意，在奥古斯丁那里，这仅仅是倾向而已，因为他还不清楚客观时间和内在时间以及纯粹主观时间体验的区别。纯粹主观的时间体验已经祛除了客观时间中它们那种内在时间性的被设定状态。相反，奥古斯丁在领会时间心灵的内在性中看作时间流的东西，是客观时间，更确切地说，就如同客观时间被内在地领会了一样。也就是说，胡塞尔和奥古斯丁在提问的出发点上首要差异在于他们对待客观时间的态度不同。

应该说，Herrmann 的分析是有道理的，因为领会时间心灵的内在性不等于内在的时间意识，奥古斯丁强调心灵的内在性，而胡塞尔注重主观意识。在胡塞尔看来，被内在地领会的流动的时间其实也是外在的物质世界的时间，而实际上，如何领会和领会的对象是有差别的。在奥古斯丁那里，在内在性之外流动的时间并非存在（当下之事的当下、过去之物的当下和将来之物的当下），更非本质。当然，我们也需要注意奥古斯丁的立场，即离开了心灵的内在性（即伸展），流动的时间既无存在，也无本质。这里我们再次能够领会奥古斯丁时间观转向的真正哲学意义。只有心灵及其时间滞留（思想）才能挽救变动不居的东西，赋予其存在

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 150.

性。换句话说,只因为环绕一切受造存在者的时间在心灵内在性及其时间滞留中被领会,现在、过去和未来才获得了一种本真的存在方式。奥古斯丁假定了客观的时间延续,为了这一延续,他在向心灵之时间滞留的后退中寻找关于正在存在并已经伸展了的时间之直观所以可能的主观条件。时间滞留,如感知或回忆得以在期间运行的时间,就是内在地被领会的客观时间。有鉴于此,奥古斯丁并非不顾一切地涤除客观时间,以至于使心灵的时间滞留从它们被设定于客观时间中的状态下解脱出来。

也就是说,奥古斯丁虽然使时间领会从外在的自然领会转向了内在的思想领会,但他并没有彻底消除自然的日常时间,他的转向充其量是内在性转向,而非主观性转向。注意这一点是非常重要的。

胡塞尔借助在方法上对客观时间进行彻底的消除,因而开出了纯粹主观的时间意识和在其中产生和运行的内在时间。我们注意到,Herrmann在区分二者的区别时,使用了两个表达“内在”的术语:“innerlich”和“immanent”。前者适用于奥古斯丁,后者更适合用于胡塞尔,因为胡塞尔从康德那里汲取了足够的思想营养。“immanent”是一个主观化、形式化的概念,胡塞尔借助它使奥古斯丁的追问更加彻底化了。这种彻底化也只有追随笛卡尔并遵循他创立的原理:一切哲学思考都必须从它自己所确定的意识出发,才有可能。^①

第二个本质区别是纯粹主观的时间意识和领会时间心灵之内在性的根本差异。

Herrmann在谈及胡塞尔和奥古斯丁在追问的出发点上存在的第二个本质区别时指出:“我们其实在第一次考察感知和其他一切对象-领会体验的意向性表达时提过了。按照奥古斯丁的说法,我在感知中注意的

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 152.

是心灵内部的感知图像,这些图像在其功能上作为映象表明(verweisen)^①心灵之外的、而且在此意义上超越的物本身(res ipse)。按照奥古斯丁的观点,我偏偏以各种不同的当下化方式和内在的表象图像发生关联。在与当下有关的当下化中,存在着一些表象图像(Vorstellungsbilder),它们把那些我自以为和我的感知范围内可能被感知为切身现在之物同属当下的物当下化了。在和过去相关的当下化中,按照奥古斯丁的观点,我注意的是记忆图像,它们把曾经被感知的物当作过去之物当下化了。在和未来相关的当下化中,存在着期待图像,它们在其反映功能中表明未来将被感知之物。”^②

他接着分析道:“这种对物-领会的解释遵循的是一种特定的、人们叫做图像化表象或者图像感知的表象方式,同时无需为了这种遵循,以其未歪曲的意向本质来解释图像感知本身。如果后一种情况发生了,那么,也就会得出如下观点:感知也好,还是各种不同的当下化方式也好,都不能按照图像感知来解释。胡塞尔把那种认为必须借助认识图像解释对象-领会体验的对象关系理论叫做‘图像论’^③。正如一幅被感知的图像表明其中所反映的、非切身当下的对象一样,类似地,内在的认识图像表明外在对象本身,表明了存在的当下之物、过去之物和将来之物。胡塞尔认为,这种在对象-领会体验中对象关联的图像论解释是‘荒谬的’^④。这种图像论解释之所以荒谬,因为它与正在感知、记忆和期待与被感知、被记忆和被期待之对象的关联含义相左。这种对象-领会体验毋宁必须从它们自身出发来解释。”^⑤

① verweisen 这个词很不好译,有“反映、呈现、使人注意到”等含义,在此我们翻译为“表明”。倪梁康译为“指明”,参见倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》,三联书店1999年,第482页。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 152.

③ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserllina Bd. X IX/1, Hrsg. U. Panzer. The Hague 1984. S. 436ff.

④ a. a. O. S. 439.

⑤ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 152f.

众所周知,现象学分析所遵循的准则就是“回到实事本身”。胡塞尔之所以反对图像论,因为图像论不是源自实事、体验本身的理论,而是一种从外部强加给实事、体验本身、在本质上看是歪曲的理论。

在胡塞尔看来,为了使体验能够像它们在其自身中被表达出来的那样显示自身,获得体验本身意味着在解释中遵循体验特有的方向感(Richtungssinn)。在感知中,在记忆中,在期待中,我向来都以自己的方式指向被感知的当下之物、被记忆的过去之物和被期待的将来之物。当我通过现象学直观仅仅追随体验的方向感时,任何内在的表象图像都不会显示出来。毋宁说,这些体验或行动意向的方向感使我明白,我在它们之中间接或直接地领会感知、记忆和期待中所意指的对象。这些超越性对象如空间物,本身就是意向性体验直接意向的对象。它们是超越的,并非因为它们(例如在奥古斯丁那里)存在于意识和心灵的内在性之外,以至于在对象-领会之心灵内在性和有待领会之对象的超越性之间裂开了一条必须用内在的认识图像及其摹写的表明(verweisen)打通的鸿沟。外在的、具有时空质料的对象在意识的意向中被直接意指和领会,它们本身只是那些体验的意向性对象。作为在滞留意向中被意指的对象,和体验或行动之真实的(reelle)内在性相比,它们是超越的。它们甚至不是一个行动的内容,而是和行动有别,但作为这种不同的东西依然被行动所意指和领会。作为在行动意向中被意指的对象,它们有着世俗(weltlich)实在性固有的存在方式。当它们在意识行动中被意向时,它们就保持了其存在方式,即便它们被意识体验所领会,也没有接受意识的存在方式,而是在其实在性的存在方式中依然不同于意识的存在方式。

也就是说,胡塞尔借助从方法上消除客观时间获得的纯粹主观时间意识和奥古斯丁领会时间的心灵之内在性不同。心灵的内在性在胡塞尔那里就是意向性对象。如果感知图像、记忆图像和期待图像对体验来说是一种不可或缺的基底,那么,被感知的现在之物、被记忆的过去之物

和被期待的将来之物就基于内在表象图像的形成理应具有存在和伸展。感知、记忆和期待根据其意向性本质直接就是正在直观的行动。在这些行动中,被意向的对象及其时间性延续就被直观为“自身被给予的”。

在当下进行的感知中,被感知的对象不仅一般地、而且以一种特别的方式自身被给予,因为其自身被给予性具有“切身当下”这一特征。在胡塞尔看来,切身性是自身被给予性的突出方式,这种标记的准则就是最大程度的直观充盈,这种充盈本身就是和切身的被给予性相联系的。被直观的对象自身被给予其中的这种直观充盈绝不能给予其当下化了的对象以一种当下化。^①

现在,如果我们注意到,我们在感知中不只是一般地直观到切身被给予的东西,而是这种切身被给予的东西在时间性方面就是在其延续中的当下之物,那么,这就表明,我们是在感知中直接直观被感知对象的当下和当下性的延续。而非(例如在奥古斯丁那里)只是在内在的感知图像中进行直观。在感知中,我们不仅无需中介性的图像直观到切身被给予物本身,而且直观被感知物的时间性及其延续。在胡塞尔看来,时间领会作为当下领会不是在内在图像中领会当下,而是对被感知的对象性延续本身的一种领会。在我作为当下体验的时间体验中,我并没有停留在关涉表象图像的心灵自我封闭的内在性中。在我当下-领会的时间体验中,我以意向的方式和被感知的对象及其对象性延续发生关联。

这同样也适用于对过去的记忆和对将来的期待。回忆是当下化的一种方式,甚至在回忆中我也是直接地、因而无需借助于内在图像就指向曾经被感知的对象。正在记忆的当下化也是一种直接的直观行动,在这种直观行动中,在或近或远的过去中被感知的对象都被当下化了,并且作为曾经被感知的对象给予自身,自身被给予而非通过一个内在图像的中介被给予。当然,曾经被感知之物、被记忆之物的自身被给予性,其

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 155.

特征就是切身性的缺失。

这就是说,切身的被给予性和自身被给予性是不同的,虽然某物切身的被给予性也是自身被给予性,但是,反过来,并非每一种自身被给予性也包含切身的被给予性。一个对象不仅当它也是切身被给予时才是自身被给予的。在所有形式的当下化中切身性的缺失很容易导致内在表象图像的假定。在这些情况下,我也是在曾在之物的当下化中直观这种曾在之物本身乃是过去之物。在回忆中,我把时间直接直观为过去。在过去中,我就直接领会到曾被感知的对象之曾经的延续,而非像奥古斯丁那样只是在内在的记忆图像中领会这种延续。

期待作为与将来有关的当下化,也是一种直接的直观行动,所期待之物、将被感知的对象在这种行动中就以其被意向的方式自身被给予了。对象作为被期待的、作为将来有待感知的对象就在期待本身中,而非通过一个内在的期待图像被给予出来了。被记忆之物的自身被给予性也就具有了切身性的非缺失特征。可是,切身性的缺乏也不是自身被给予性的缺乏。在期待中,我不仅直观未来有待感知的对象本身,而且也直观其时间性本身,直观其将来及延续。在期待中,我直观所期待对象之时间性本身,而且,并非像奥古斯丁那样只在一种内在的、与将被感知的对象有别的期待图像中进行直观。

关于感知、回忆和期待这些独立行动的真正意向性就是这样。但我们在奥古斯丁那里也认识到一些非独立的但却是本源的时间滞留,它们在其时间性中建构了独立的时间滞留,即对即时现在的领会,保持了与以预先滞留方式进行的对立即现在的领会和以滞留方式进行的对刚刚曾在的领会的统一。我们将看到,胡塞尔正好赋予奥古斯丁的这一发现(发现了本源时间构造的意识方式)以重大意义。由于奥古斯丁对这种本源时间滞留的解释和对独立滞留的解释一样都借助了内在图像,所以胡塞尔通过对意向性的现象学阐明也将这种本源时间构造的意识方式

从其图像论的解释中解放出来。

二 原印象和滞留

胡塞尔对原印象和滞留的论述旨在说明：正是在纯粹主观时间意识的内在时间流中，自我构造了时间对象的延续，意识到同一时间对象的时间性显现方式。

胡塞尔通过消除客观时间的方法达至纯粹意向性表达的时间意识内在性^①。这种内在性构成了对“一种声音乃是一个内在时间对象”这一感知的现象学描述的开端。因此两种不同的描述方向在此展现开来：

1. 对正在延续的声音的感知意识；
2. 关于同一个声音延续的不同时间显现方式的感知意识。

第一种描述方向描述在声音-感知中被给予的东西。声音现在开始响起，现在它还在延续，其延续的一部分已经消逝，延续的声音之每一个现在时段连续后退至不再-现在，后退至过去，伴随着即时现在时段的消逝出现了一种新的即时现在时段，声音的延续现在结束了，过去的延续远离新的不再是声音延续的即时现在，这种距离随着常新的现在时段的不断消逝而增加，所有这些新的现在时段不再靠声音的内容充盈，而是靠其他的被我感知的东西充盈，被感受的声音延续，最终陷于过去的黑暗。

在胡塞尔看来，第二个描述方向注意的是那些意识方式。在这些意识方式中，第一种描述方向中所说的声音的显现及其延续的差异得以被意识。这时，我在现象学描述中注意的不光是作为声音和声音延续被给予的东西，而是声音怎样以意识的方式被给予。这同一个声音延续就在一种关于各种不同的显现方式的连续流动中被意识。

^① Hua. X. § 8.

在对正在开始响起的声音的意识中,声音延续的第一个时间点就以现在这一方式被意识,即对现在正在开始的声音的现在-意识、现在-体验。然而,关于声音的现在-意识并不局限于其开始的现在。声音被意识为现在被给予的,其时间和声音的任何一个时段被意识为现在所用的时间一样长。我对它的现在-意识就是对常新的现时声音-现在的意识。只要声音延续的一个现在时段是现时的现在(*aktuelles Jetzt*),即只要声音的延续仍然是在当下从现在到现在形成的,那么,声音延续-时段的一种连续就被作为“刚刚”来意识。迄今所听到的声音从开始的现在一直到即时当下的现在的延续是作为已经结束的延续被意识的。要么是声音尚未被意识到自己尚未出场,要么被看作虽然还未出现、但马上出场的东西。

当声音延续之最后的现在转变为“不-再-现在”之后,整个的延续被意识到已经结束。在对已经结束的声音延续的这种意识中,这个时长作为曾经的声音延续还被意识。对不再是当下被感受的东西,确切地说被感知的东西的这种“仍旧意识到(*Nochbewußthaben*)”,是一种意识性的滞留,一种在马上就要陷于过去的黑暗之前的一种回返滞留。这种以滞留方式抓住从现时的现在过渡到不-再-现在之物和我们在奥古斯丁那里当作“*tencere*(抓住)”认识的东西,胡塞尔就叫做滞留(*Retention*)。

这里需要注意的是:无论奥古斯丁的 *Verhaltung, Festhalten*, 还是胡塞尔的 *Retention*, 其实都是拉丁文 *tencere* 的含义,即紧紧抓住。我们在奥古斯丁那里看到的,肯定要比在胡塞尔这里看到的更多,因为在前者那里,生存问题占据首要地位,而在后者,首要的仅仅是意识。

对刚刚曾在之物的滞留性意识也属于对当下现在的意识。当声音结束其延续时,声音在滞留中就被意识为仿佛是死的东西。只要声音延续的现在时段仍然是一个现时的现在时段,声音的延续就表明自己是一种有生命的自我生产者 and 建构者。声音延续的这个总是新的当下现在,

就是其延续的生产时刻,从这个时刻出发,声音延续就连续形成了。作为不再继续生产的声音延续,它仅仅还以滞留的方式被意识,以至于它在向过去这一黑暗的不断回返中不断地修正自身。这种修正涉及已经结束的声音延续是怎样通过其自身和即时新的现在之间变得越来越大之间的距离向我在意识中出现的方式。声音本身及其结束的延续是同一个东西。

只要声音在延续,我们就说声音的感知^①。声音延续被感知的长度,就是一种延续时段向总是现时的现在递进的长度。但在感知的严格意义上,被感知的永远只是声音之即时现在的在当下现在中被给予的延续时段。由于声音延续的每个时段是在现在当下被感知,所以我们在涉及声音延续时可以从总体上说,它被感知,尽管已经结束的声音延续的长度在严格意义上不再被感知。被胡塞尔当作严格的狭义感知,奥古斯丁则理解为当下意向、注意(*praesens intentio, attentio*)^②。

但现在,不只已经结束的声音延续在一个时长里还被滞留地意识,而且在其结束期间每每已结束的东西在滞留中被意识。声音延续的这些时段(离现时的声音延续-最近)更清楚地被意识为更远处继续在过去的延续时段。或大或小的明晰性涉及直观充盈中的差异。声音延续的时段越广,或已经结束的声音延续总体上已经后退至内在的过去,那么,对曾在之物的滞留性意识就变得越缺乏直观(与直观充盈相对的直观空虚)。在对已经结束的延续的滞留性意识完全消失之前,它就是一种空虚的、无直观的滞留性意识。

属于对刚刚曾在的滞留意识差异的还有:在明晰这一领域内,滞留性意识仍尽可能被区分^③,同时它交织着和当下现在的时间性距离的增

① Hua X, § 9. 参见胡塞尔著、黑尔德编《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社 2002 年,第 81 页以下。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 159.

③ 倪梁康把 *Auseinandergehaltenheit* 翻译为“扩延性”,参见胡塞尔著、黑尔德编《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社 2002 年,第 82 页。

加,并且与之聚拢。在滞留性的过去意识这一范围内的现象,胡塞尔叫做“时间的视角性”^①。在滞留性的过去意识中,时间的视角性不断地修正自身,以滞留方式被意识到的过去之物就在这种时间的视角性中被给予。

胡塞尔和奥古斯丁一样,把声音的延续看作时间对象,因此,关于时间对象的形成也就是声音延续的形成。胡塞尔把形成一个时间对象(如声音)在我关于它的感知意识中出现的不同方式,即时间性的显现方式称之为“经过样式(Ablaufmodi)”^②。

任何时间性存在,任何时间对象都总是出现在一种在内在性时间之流中连续改变的经过样式中。虽然声音在其延续中是同一个声音,但声音延续在其即时的经过样式中总是另外一种延续。我的感知意识借助即时的、声音在其时间性方式中被给予的经过样式与声音本身相关。声音延续终止了。在正在经过的声音延续的任何现在时段里,这种声音延续就以另一种样式被给予。任何新的经过样式本身都是一种连续性,更确切地说,只要通过任何新的声音现在,不仅直接先行过去的声音现在转变为不再,而且借助这种声音现在,已经终止的声音延续-过程的整个连续性得以自我修正,发生滞留性转变。因为借助任何新的声音现在,迄今已经终止的声音延续总体上如同它被滞留性地意识到那样在自行转变,所以在任何新的声音现在中,总体的声音延续就在一种新的经过样式中以意识的方式被给予了。

胡塞尔也把对当下现在的意识称之为“原印象(Urimpression)”^③。有时他也把它当作“源点(Quellpunkt)”^④来解释。在源点上,即时现时

① 倪梁康把 *Perspektivität* 译为“透视性”,参见同上书,第 82 页。

② *Hua X*, § 10. 参见同上书,第 84 页,倪梁康译为“流逝模式”。

③ *Hua X*, § 11. 参见胡塞尔著、黑尔德编《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社 2002 年,第 85 页以下,对应于奥古斯丁的当下意向或者注意 (*praesens intention*, *attention*),胡塞尔如前所述的“严格的狭义的感知”。

④ 参见同上书,第 85 页以下。

的现在及其内容都源自当下现在之物。关于现时的声音现在的原印象意识正处于不断变化之中^①。

注意甄别 *tenere* 和 *tendere* 这两个词是很有趣的。前者是滞留、抓住、保持、使……持存的词根,后者是注意(意向)的词根。德语和拉丁文的表形距离比较大,如前者常译为 *halten*, 相关词有 *Verhaltung*, *Zurückhaltung*, *Festhaltung*, *Vorhaltung* 等等,后者译为 *richten*, 相关词有 *sich richten*, *richten auf*, 甚至 *Geradehingerichtetheit*。由各种前缀或者介词分别构成滞留、意向。而英语则和拉丁文在表形上很相似,如滞留、注意就分别是 *retention*, *attention*。

因为在原印象中被意识的切身的声音现在,例如胡塞尔也称之为现时的声音现在,不停地转变为在滞留中被意识的作为刚刚曾在的不-再-现在。在滞留中转变的原印象之后,总有新的关于原印象的意识出现。

Herrmann 强调,正确理解胡塞尔的思想是很重要的:“当他说,如果对声音现在的意识、原印象过渡为滞留,那么,这种滞留本身又是现在了。”^②胡塞尔究竟是什么意思呢?因为他紧接着说:“滞留本身是现时的(但不是现时的声音),同时它又是关于曾在声音的滞留。”^③

Herrmann 在进一步解释胡塞尔的这个思想时指出:“在滞留这里应该区分作为对某物的滞留性意识之滞留本身和它通过滞留所意识的东西。这就是滞留的意向性,它在意向和意向物(*intentio und intentum*)之间做出区分。作为对某物的滞留,滞留是现时、属于原印象的现在。在现时的现在-意识中,同时存在着原印象的意识和滞留性意识。在原印象的意识中意识的对象是声音延续的即时现在,而在现时的滞留性意识中意识的对象则是刚刚曾在的声音。原印象的意识就是对切身的声音现在的意识。属

① 倪梁康把“in etw. begriffen ist”翻译为“被包容在变化中”,似不妥。参见同上书,第 85 页。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 161. 参见同上书,第 85 页。

③ 胡塞尔著、黑尔德编:《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社 2002 年,第 85 页。

于同一个现在意识的滞留性意识是对刚刚曾在的声音的滞留。通过滞留意识到的东西已经过去,但滞留本身却是在即时的现在中。滞留属于意识之现时的现在。因为任何现时的现在都变为不再-现在,所以,在现时滞留的现在向不再-现在的过渡中,就发生了对先行滞留的滞留。现在作为对先行滞留的滞留,再次成了当下的滞留。对待这种当下滞留的方式和对待先于它发生的滞留的方式是一样的。因此滞留形成了一种连续性^①。任何新的当下的现在点不仅是为了直接的先行滞留而滞留,而且是为了整个滞留的连续统一体而滞留。对正在经过的延续之原印象的意识不断地过渡到总是新的滞留性意识并且被总是新的原印象意识所取代。任何新的滞留性意识来自原印象向滞留的过渡,它不仅是对原印象的修正(Modifikation),而且修正了所有更早的滞留性变异^②,就它们属于声音延续的端点(Einsatzpunkt)而言。”^③

我们已经说明,在结束了当下正在生产的声音延续之后,对先行发生的声音的滞留性意识还在瞬间存在,并且随着直观充盈的日益减少而清醒起来。胡塞尔把这种不断跟随已结束的感知意识的滞留也称作原记忆(primär Erinnerung)。其实,在他那里,滞留(Retention)本身就有记忆的含义。滞留原本就是记忆的滞留,这些思想在奥古斯丁那里我们已经充分讨论。滞留性地意识到(Bewussthaben)从现在的过渡中形成的过去(Vergangen)乃是“保持清醒(Wachhalten)”,就是原记忆,和胡塞尔称为回忆(Wiedererinnerung)或者再当下化(Rückvergegenwärtigung)这一独

① 滞留的连续统一体,正如胡塞尔在《内在时间意识现象学》里讲的,构成了“滞留串”系列,同上书,第93页。

② Modifikation 是胡塞尔时间现象学的一个关键词,倪梁康基本上统一翻译为“变异”。这个词主要讲原印象这种时间滞留对印象的一种修正和改变,所以,在本书中我们把“变异”、“修正”互换使用。在下一节中,我们在分析海德格尔的世界时间向纯粹的现在时间的转换中,在生存的被抛-筹划中,也可以见到这个术语,实质上都是讲“修正”,是思想的一种工作,所以我们觉得根据上下文也可翻译为“修正”,可能要比强硬地固定翻译为“变异”更灵动些。同上书,第85页以下。

③ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 161f.

立行动的次级记忆(*die sekundäre Erinnerung*)不同。

记忆是自身记忆、原记忆,回忆是次级记忆。所以,当我们在翻译胡塞尔文献时,要注意区分 *Erinnerung* 和 *Wiedererinnerung* 这两个概念,不能把两者不加区分地翻译为“记忆”或者“回忆”。两者的区别是原记忆(自身记忆)和次级记忆的区别。奥古斯丁在《忏悔录》卷 11 章 27 和 28 中说到记忆意义上的记住(*meminisse*)^①和记忆(*memoria*)时,说的就是原记忆,但不是次级记忆。只要声音延续还在当下的现在时段经过,那么这种当下的现在时段就构成了与声音延续的现在时段有关的滞留串之核心。^②

在上一个声音延续的感知阶段之后,就是对已消逝的延续之原记忆或者滞留的第一阶段,紧接着该阶段的又是一个阶段等等。原记忆或者(如胡塞尔所说)鲜活记忆(*frische Erinnerung*)的每个新阶段都把滞留中所意识的延续越来越激烈地推向过去。伴随着每一次更广大的后推而来的是重新滞留的修正,直至滞留性意识消失为止。

在这种关联中,胡塞尔注意到,原时间域(*das originäre Zeitfeld*)总是有限度的。原时间域就是原印象意识到的当下及其向滞留中意识到的过去。而时间域的限制意味着,时间域总是有同样的伸延(*Extension*),滞留性意识到的过去具有同样有限的延伸(*Erstreckung*)。

胡塞尔把原印象、即时当下的现在解释为“绝对的开端”^③,诸滞留性修正就肇始于此。这些滞留性的改变,作为意识成果就按照意识进行生产。与此相对,原印象并不是意识产生的。关于当下现在的原印象的意识并非像滞留那样作为一种按照意识生产出来的东西形成。毋宁说,正如胡塞尔所说,它是通过自发的起源(*genesis spontanea*)形成的。它是

① *meminisse* 是 *memoria* 的动词不定式,相应的第一人称单数是 *memini*,即我记忆,知道。如 *ut memini*,就是“就我所知”。

② *Kometenschweif von Retentionen* 直译是“滞留的彗星尾”。参见胡塞尔著、黑尔德编《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社 2002 年,第 93 页。

③ Hua X., *Beilage I*, S. 99ff. 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 163.

原生产、原创造，它不像产生于原印象的滞留那样从一个胚胎生长出来。意识的生产只是即时的滞留性改变。即时在原印象中涌出的现在不是什么意识的生产物，而是原始被生产者(Urgezeugte)，即时新的东西，以不同于意识的方式形成的东西(das bewusstseinsfremde Gewordene)和在原印象性意识中被接受的东西。反之，所有滞留性变异都是某种被意识自发性生产的東西。意识的自发性是有限的，因为它只能通过滞留性改变使原始被生产者剖析出来。但是，它不能产生新东西，如原印象的现在。滞留性变异作为意识的自发性是一种本源自发性(Urspontaneität)。

在胡塞尔看来，原记忆，进而滞留只能作为不断地以先行感知或者准确地说原印象为起点而存在，这是一种先天的合规律性^①。而且，任何原印象所意识到的现在时段只有作为时段，即作为滞留的一个连续体的界限才能想象。既然借助任何一个新的、总是只能设想为现在时段的现在，一个新的滞留被给予，那么，这种滞留也只能想象为没有伸延可能性的时段。既然每一个新的滞留从根本上都改变了迄今已构造出来的滞留的连续体，那么，这种属于一个当下现在的滞留系列也永远只是被意识为一个不断伴随着每一个新的滞留性修正而改变的时段。

胡塞尔在其《内在时间意识现象学讲座》第13节中，明确反对对原记忆的图像论解释，这也是我们在奥古斯丁那里所熟知的。如果我们认为，一个在现在现存的图像是为了另一个和它相似的、本身不再存在的物而存在，属于原记忆的本质，那么，这就完全错误了。滞留从其滞留性本质看来，是完全不同于图像意识的东西。在感知及感知的原印象中，我觉察出现在存在。在伸延性感知中，正如在声音-感知中，我觉察到从现在到现在延续的对象。我也在原记忆中、在滞留中觉察到过去之物。过去之物作为刚刚曾在之物是在滞留性意识本身中被给予的。因此，原记忆就是关于过去之物的自身被给予性。

^① Hua X, § 13.

三 次级记忆、感知和次级期待的时间性

Herrmann 指出,胡塞尔在《内在时间意识现象学讲座》第 14 节中把“次级记忆”理解为我们通常叫做记忆、回忆的东西^①。我们认为, Herrmann 的解释欠准确。如前所述,记忆和回忆是不一样的,不能混淆。如果我们注意到,对过去之物的原记忆在刚刚经过之物的意义上作为“彗星尾巴(Kometenschweif,实指‘滞留串’)”属于原印象中正在经过的或者准确地说已经过去的、对当下正在形成的声音-延续的感知,而回忆就自身而言并没有同时建立起感知过程,那么,我们就不难看到次级记忆和原记忆之间的本质区别。

原记忆是非独立、但却是本源的构造时间的意识,反之,次级记忆是一种独立的意识行动。回忆(再记忆)叫做次级记忆,因为它本身只能立足于原记忆的基础上。因为在原记忆的时间连续体中本源地构造出来的陷于时间性的意识远端(Bewusstseinsferne)的过去可以通过一个独立的回忆行动揭示出来并且被当下化。回忆行动的独立性表现在它是以一种类似于感知的方式建立起来的。

我们选取一个被感知到的、即被听到的旋律的“当下化”为例。回忆的时间性经过正如感知的经过一样表明一个优先点。正如感知在一个当下的、正在不断修复的现在开始一样,回忆也在一个当下的不停地在修复的现在开始。在次级记忆从现在到现在的经过中,我将曾被感知的“旋律”逐段当下化了。我现在仿佛听到旋律的第一声响,然后是第二声响。在回忆的每一次当下的现在中,先前被感知的声音-现在(属于过去)作为一种“似乎现在”被当下化了。正如感知的正在流逝为不-再的现在^②在滞留中被修正和意识一样,滞留在对回忆过程的时间性构造中

① Hua X. § 14. 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 164.

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 165. Herrmann 在此处犯了一个技术性错误,把中性的 Jetzt 拼写为 die Jetzt.

也加入到即时当下的现在中了。通过在回忆中存活,仿佛现在听到的(因此当下化了的)声音在滞留中被修正和保留,然后我们在回忆过程之内就拥有了对刚刚仿佛听到了的声音的原记忆。

但现在,属于回忆之当下现在的,除了滞留中保持的连续体外,也有原期待、对我马上仿佛听到的旋律还未发出的声音的前摄(*Protention*)。前摄就是那种非独立、但本源的构造时间的意识,我在其中展望到作为立即的尚-未-现在。在我们对奥古斯丁的阐释中,就是指先行滞留,奥古斯丁在 27 和 28 章中曾经解释过这一现象。他在描述的时候,把它看作和独立的期待行动一样,是 *expectatio*。正如次级记忆这种独立行动只能以滞留性的过去意识(原记忆)为基础一样,期待这一独立行动(次级期待)也只能立足于前摄性的将来意识。所以胡塞尔把后者也称之为原期待^①,以区别于次级期待。

正在经过的回忆的现在时点,或者即时当下的现在时段也有一个时间晕(*Zeithof*),它一方面延伸为滞留性意识的关于仿佛听到的旋律之声音的过去连续体,另一方面延伸为对仿佛马上将听到的声音之前摄性意识的将来连续体。在这种对本源构造时间的意识向时间域(*Zeitfeld*)或者向时间晕的延展(*Erstrecktsein*)中,再次显示出胡塞尔和奥古斯丁所谓“心灵伸展”的相近之处。

然而,在对回忆和感知构造中的相似性并不能掩盖二者之间的本质区别。在感知中,声音延续被切身地感知,其中即时当下的当下之物是被切身地感知到的,在现在向刚刚曾在的滞留性修正中正在进行构造的过去是被切身地给予的。反之,在次级记忆(回忆)中,先前被感知的旋律的当下不是切身的,而作为被当下化了的的东西被给予。同样,在次级记忆中,对仿佛被听到的声音的滞留地意识到的过去不再(如感知中一样)是切身地被给予的,而是作为被当下化了的过去被给予。它不再是原初地被给予的和

① Hua X, S. 39.

原初地被直观的滞留地意识到的过去,而是次级被给予和被直观的,因此是当下化了的过去。这就是感知和记忆的根本区别。

另一方面,我们必须从回忆中被当下化了的先前的当下和先前的原初过去中提取回忆(过程)之当下的时间性本身。这里涉及一种切身被给予的当下,涉及切身被给予的现在,涉及切身被给予的滞留地意识到的过去,涉及当下正在流逝的记忆的不-再-现在的连续体。

胡塞尔把感知行动叫做“当下具有(*gegenwärtigen*)”^①,因为在感知行动中以感知方式意向到的东西是切身当下的。这样一种感知行动就是从原印象的、滞留性的和前摄性的意识中形成的。被感知的时间对象作为感知的广义上的被感知物不只是当下之物这一狭义上的当下之物,而且包括了时间性差异,即滞留地意识到的作为刚刚曾在的过去和前摄地意识到的作为立即的将来。在被感知的时间对象的被给予性中的时间性差异就根植于原印象、滞留和前摄这些非独立的构造时间的行动要素。^②

可是,感知行动不仅是和向来正是的现在(*das je gerade Jetzt*)有关的感知,而且它之所以能这样称谓,是因为我们在它之中感知滞留地意识到的过去,虽然不像一个当下之物,但可能是当作一个自我构成的过去之物^③。胡塞尔说,我们感知到,原印象的现在正在过渡为滞留性的不-再-现在。在滞留性意识中,我们直接就在切身被给予的刚刚-曾在中和刚刚-过去中存在。

在胡塞尔看来,原印象、滞留和前摄之所以是构造时间的行动要素,是因为它们把内在时间构造成原印象的当下、滞留性的过去和前摄性的将来,只有在原记忆中才形成过去,原记忆呈现性(*praesentativ*)地构造

① Hua X, § 16, 陈嘉映在《存在与时间》中把“*gegenwärtigen*”翻译为“当下具有”。相应地,他把“*vergegenwärtigen*”翻译为“再现”。我们以为,前者我们可以翻译为“正在当下”,或“当下具有”,其实就是切身(*leibhaft*)的当下,是当下感知性的;而后者可以翻译为“当下化”。参见海德格尔《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,三联书店1999年第2版,第371页。

② 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 165 - 167.

③ Hua X, § § 16 u. 17. 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 167.

了过去,正如原印象呈现性地给予当下一样。我们只有在原记忆中才直接直观到正在形成的过去乃是有别于现在的先前和刚刚-曾在,正如现在-感知使现在得以切身直观一样,原记忆使过去得以切身地直观。

我们认为,在“时间如何获得存在性”这个问题上,与奥古斯丁相比,胡塞尔其实并没有原创性贡献,川流不息的时间之所以能够获得三种存在样式,正如如何使现在、过去和将来持留住,皆是因为时间滞留活动。这种活动在奥古斯丁那里叫“心灵的伸展 (*tendere, distentio*)”、叫“抓住”,在胡塞尔这里是意识的滞留,是“原印象、滞留和前摄 (*Urimpression, Retention, Protention*)”。从心灵到意识,就是胡塞尔对奥古斯丁的本质性继承,彰显出奥古斯丁时间观的现象学效应。

所以,胡塞尔进一步指出,与原记忆相比,次级记忆仅仅是当下化。虽然它使过去之物当下化了,以至于过去之物自身被给予了,而且不仅是关于过去之物的一个记忆图像。但是,作为当下-化 (*Vergegenwärtigung*),次级记忆不像原记忆那样呈现过去,而是再-现 (*re-präsentiert*)了它。原记忆使过去得以切身地直观,次级记忆没有使过去得以切身地直观,因为它只是当下-化了或者再-现了先前滞留中已经被切身直观了的过去。因此,原记忆与次级记忆的本质区别在于是否使过去得以切身地直观。因此,“切身直观”就是现象学的关键词之一。

适用于期待、次级期待^①这种独立行动的,同样适用于次级记忆。这种行动原则上也是以和感知同样的方式建立起来的。正如次级记忆是对被曾经-感知的存在的意识一样,次级期待仿佛就是被颠倒过来 (*umgestülpte*)的记忆、对将-被感知的-存在的意识。在次级期待中,我把一种未来的感知当下化了。正如滞留性的意识、原初的记忆意识使过去的视域向正在当下化的次级记忆开放一样,前摄性的意识、原初的期

① Hua X, § 26.

待意识也使未来的视域向一种可能的当下化的次级期待开放。

这样一种期待行动的意向性,只有当我置身于这样一种预先当下化行动并且描述我在其中的意向性生活时,它才能被客观地(sachgemäß与bewußtseingemäß相对)加以解释。在我当下经过的期待行动的每一个当下现在中,我把未来有待感知的时间对象的一个尚-未-现在当下化了。任何先行当下化的现在都被滞留性地修正为预先当下化了的刚刚-曾在。当被期待的旋律在预先当下化中逝去时,在期待中就随之出现一种关于仿佛已经听到的旋律的滞留性意识。

综上所述,尽管胡塞尔从现象学态度出发对时间做了深入、细致、彻底的考察,但无疑没能够跳出奥古斯丁的考察框架。正如我们在本篇一开始引用 Rudolf Bernet 的话时指出的那样:胡塞尔的《内在时间意识现象学》“是对奥古斯丁《忏悔录》第 11 卷的眉批和注释”^①。所以, Herrmann 总结性地指出:“胡塞尔关于主观的或内在的时间意识的现象学分析这一透视是在奥古斯丁的时间-研究所划定的界限内进行的。但愿它能够向我们指出,胡塞尔是如何着手研究由奥古斯丁第一次开始注意到的时间领会的现象,尤其关于独立的和非独立的时间滞留之间的本质区分,并且是怎样在方法或内容方面更彻底和更细致地加以完善的。原则上我们可以这样说,胡塞尔对内在时间意识的现象学分析赖以进行的基础就是由奥古斯丁在哲学的时间追问史上首次剖析出来的,它对哲学的时间追问产生了富有成果的影响。”^②

结合我们前面对《忏悔录》第 11 卷的详细分析,不难发现,事情的确如此。无论是 Bernet, 还是 Herrmann, 他们的观点都有一定道理。无论我们如何评价胡塞尔的时间现象学,都无法抹杀奥古斯丁时间研究的奠基性贡献。没有奥古斯丁在时间研究上的内在化转向这一革命性的

① R. Bernet, Einleitung. In: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, a. a. O., S. XI. 转引自 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 16.

② a. a. O. S. 169.

突破,就难以真正领会胡塞尔的时间现象学的基本性质、地位和意义,甚至无法理解他的整个现象学。这就是我们所强调的要开显奥古斯丁时间研究之当代效应的根据。当然,我们也要注意二者之间的区别,也就是说,胡塞尔在哪些方面继承了奥古斯丁,在哪些方面发展了奥古斯丁,同时我们又如何看待这种“发展”的真正意义和由此带来的新问题。这个任务我们将在本章第三节中试图加以回答。

第二节 海德格尔的此在现象学

如果说胡塞尔的时间现象学分析是围绕内在时间意识的自我构造活动,分析时间对象的形成,从而突出“主观意识”的核心地位,那么,海德格尔则是从“此在”出发,分析心灵伸展和绽出视域的时间性的关系,进而凸显出“日常生活世界”与时间的内在关联,这一点是胡塞尔在阐释奥古斯丁时间分析时所忽视的。

一 心灵的伸展是此在绽出—视域的时间性

我们已经充分考察了奥古斯丁关于时间本质的追问进程,明确了其界定:时间是心灵的伸展。这个界定不仅对胡塞尔、同样对海德格尔的现象学均具有奠基性意义。正如 Herrmann 所分析的那样:“对胡塞尔内在时间意识现象学基本特征的勾画已经表明,奥古斯丁当作心灵的伸展首次在哲学上加以认识并被阐发的东西,对胡塞尔自己的时间追问而言,具有重大意义。因为胡塞尔在奥古斯丁的心灵的伸展中看出了一个雏形,他自己本人彻底地当作三种本源地构造的意识方式的共属性在纯粹主观的时间意识中现象学地予以展示。即便在海德格尔看来,奥古斯丁对时间乃是心灵的伸展,这一规定,也是《忏悔录》卷 11 中时间考察的关键。但是,对胡塞尔而言,心灵的伸展暗示了对现在的原印象的意识、对‘刚刚曾在’的滞留性意识和对‘立即存在’的前摄性意识的方向,而对海德格尔而言,心灵的

伸展指出了一种在本质上不同的方向。”^①

海德格尔从心灵的伸展中看到一种反照,他把心灵的伸展当作“本源的时间”在现象学-解释学上进行了展示。但是,“本源的时间”对他而言,并非像对胡塞尔那样,是和客观的实在时间对比之下的作为内在时间意识的主观时间,而是绽出-视域的时间性的三重统一的伸展。

所以,海德格尔也把心灵的伸展(*distentio animi*)转换为心灵的伸延性或者自我伸展(*Erstrecktheit bzw. Das Sicherstrecken des Geistes*)。他以这种方式在术语学上加以描述的东西,就是人的本源的存在状态(*Seinsverfassung*)^②。但是,海德格尔并没有根据这个“存在状态”把人的心灵看作主体、意识和自我意识,而是看作“此在(*Dasein*)”。所以,在绽出视域的时间性这一方式上,此在的自我伸展就被海德格尔描述为“本源的时间”。这样,奥古斯丁关于时间是心灵的伸展这一界定,从胡塞尔到海德格尔就经历了一个从内在时间意识到此在的自我伸展再到本源时间的发展过程。因为本源的时间就是产生那种我们在奥古斯丁和胡塞尔那里了解到的时间领会的本源领域(*Ursprungsbereich*)。在这两个思想家那里,都涉及到从尚-未-现在向现在和从现在向不-再-现在

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 170.

② 陈嘉映在《存在与时间》中将 *Seinsverfassung* 译为“存在法相”,有时译为“存在机制”(第1版),有时译为“存在建构”(第2版)。参见《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,三联书店1999年,第44、65、71节,第253、372、419页。另见 Heidegger, *Martin, Sein und Zeit*, a. a. O., S. 221, S. 326, S. 370。我们认为译为“存在状态”也不错。比如 § 65 那句:“这一意义的现象的、源自先行决心这一存在状态(*Seinsverfassung*)的内涵就满足了时间性这一术语的含义。”海德格尔使用这个概念时,力图表明此在的存在状态和存在方式,如 § 44 的标题就是“此在-开显状态(*Erschlossenheit*)、真理”; § 65 的标题是“时间性乃担忧的存在论意义”; § 71 的标题是“此在的历史性和世界-历史”。这些标题都和此在的存在状态有关,虽然都涉及一个结构或机制的问题,但重要的是开显和打开的状态。“时间性”是理解这一开显方式的关键。*Verfassen* 的本义是“表达”,*Seinsverfassung* 是表达存在的方式,表达是思想行为或滞留(*Verhaltung* 这个词是在《存在与时间》第44节中论“真理”时使用的一个词,陈嘉映在第1版中翻译为“行为”,第2版中翻译为“行为举止”,其实它就是奥古斯丁意义上的时间滞留),存在只有通过思想才能表达其意义。其关键意义在于揭示存在与时间(性)的关联。这也是海德格尔之所以器重奥古斯丁时间乃心灵的伸展这一定义的原因。

的过渡,涉及到“以现在为目标”的时间。同时,它就是我们需要哲学的思考就在日常生活进行(*Lebensvollzug*)中领会的时间,例如我们说:“现在”我做这事,“之前”我探究那个事情,“之后”我将转向另一件事。

时间的哲学省思,正如我们在胡塞尔和海德格尔那里密切关注的那样,原则上和我们在哲学省思之前已然运思的那种时间领会相关。前哲学地总是已经被领会的时间和哲学地被理解的时间就是以现在为目标的时间。

前哲学的时间领会和传统的哲学时间领会有一个共同之处:它们都把当下领会为“现在”,把过去领会为“不再现在”,把将来领会为“尚未现在”。因此,海德格尔把如此被领会的时间叫做“现在-时间”。这种现在-时间就是通常的、流俗的时间(*vulgäre Zeit*)。可是,在海德格尔看来,时间的本质并不仅限于从现在出发领会的时间。在他看来,现在-时间并非整全的时间现象。不仅前哲学的、而且同样哲学反思中以现在为目标(旨归)的时间领会,都遮蔽了本质、本源的时间。虽然作为现在、尚未现在和不再现在来解释的时间是一个真正的时间现象。但是,它不可能提出从总体上详尽阐述时间现象这一要求。相反地,现在时间是一个派生的时间现象,是从本源的时间中产生出来的。

在《存在与时间》第 81 节,海德格尔论述了流俗时间概念的产生,分析了其流俗性特征,即“时间是一个无限的、正在沉沦着的、不可逆转的现在序列,这种时间特征描述源于沉沦着的此在的时间性”^①。根据这一本源,流俗的时间表象就有了其自然的权利,但它无法提出构造唯一、详尽的时间概念这一要求。可是,现在-时间这一表象不断地提出了这种要求,因为它掩盖且不知道其真正本源、三重伸展的此在的时间性。

在哲学的时间概念历史发展的各个阶段,人们总是只注意作为现在的时间。亚里士多德是第一个详尽理解现在时间的人,以至于所有后来

^① Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 426.

的时间考察都遵循着由他制定出来的现在时间这一基本结构。

在上述意义上,胡塞尔对内在时间意识这一内在时间的现象学领会也属于以亚里士多德为代表的关于时间的基本领会(Auffassung)^①。在胡塞尔的意识内形成的时间和一切时间对象的时间性之现象学中,本源的时间(正如海德格尔在现象学解释学上指出的那样)是现在时间的本源,既是客观时间的本源,也是主观时间的本源。而这一点长期被遮蔽了^②。

Herrmann 指出,“胡塞尔时间领会和奥古斯丁时间领会的一致之处在于:两位思想家从根本上都把现在时间主题化了。胡塞尔从奥古斯丁‘心灵的伸展’中发现了对构造时间意识方式的第一个哲学认识:内发性的时间作为内在的现在时间就以意识方式形成。在海德格尔那里,心灵的伸展指明了本源的时间这一方向,而奥古斯丁并没有把这种本源的时间作为主题。”^③

我们认为,Herrmann 对上述三个人的时间领会之内在关系的理解是到位的,即胡塞尔和奥古斯丁的关系,比海德格尔和奥古斯丁的关系似乎更近些。不过,我们同时也要看到,海德格尔对本源时间(有终的)和流俗时间(无终的)的区分,正是得益于奥古斯丁对本源而非独立的时间滞留和非本源却独立的时间滞留的区分。奥古斯丁基于日常时间领会,强调了“心灵的伸展”之于“什么是时间”这一本质问题的基础地位。恰恰这一点促使海德格尔克服了胡塞尔由于对客观时间的消除而产生的对本源时间的遗忘,进而试图对那种立足于自然(客观)、日常时间经验的本源的时间性进行解释,从而还原奥古斯丁时间观在两种时间领会

① G. Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, a. a. O 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 172.

② R. Bernet, *Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger*. In: *Heidegger Studies* 3/4(1987/88), S. 89 - 104. 转引自 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 172.

③ a. a. O. S. 172.

之间对话的原貌。这就是海德格尔区分本源时间和流俗时间的真正意义。

例如,他在《存在与时间》81节末尾一段中,在集中阐述流俗时间经验时指出:“虽然流俗的时间经验首先且往往只认识‘世界时间’,这种时间经验却也总同时使世界时间突出地与‘灵魂(Seele)’和‘心灵(Geist)’相关。即便那时还远离明确和首要地制定对主体的哲学追问的方向,情况亦是如此。为此,举两个典型的论据就够了。亚里士多德说:‘如果说除了灵魂与灵魂的意念之外,就没有任何东西自然地有记数禀赋’,那么,如果没有灵魂,时间就是不可能的,而且奥古斯丁写道:因此,在我看来,时间无非是某种伸展,但我不知它是什么事物的伸展,而若不是心灵自身的伸展,倒让人奇怪了。”^①在他看来,在时间观念史上,古代的亚里士多德和奥古斯丁是两个典型的代表。亚里士多德开始使时间考察向灵魂活动逼近,而奥古斯丁完成了这一心灵的内在化转向,后来间隔了十数个世纪,直到康德才又出现了第三个高峰,然后是黑格尔。康德的主观时间说,黑格尔对时间与精神之关联的明确论证,都是海德格尔所看重的。

我们认为,海德格尔虽然也从现象学出发考察时间,但他不满足于胡塞尔对客观时间的涤除这一使本源时间纯化为单纯时间意识的做法,

^① Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 427. 这是海德格尔非常重视奥古斯丁时间分析的一个重要文本依据。遗憾的是,陈嘉映在1987年版和1999年修订版中似乎存在着翻译问题。我们注意到,两版中对 *Seele* 概念的翻译有所改变,第1版译“灵魂”,第2版译“心灵”,尤其是联系到奥古斯丁,将“*animus*”改译为“心灵”是不错的,但令人生疑的是,两版中对 *Geist* 和 *distentio* 分别翻译为精神、广延是有问题的。我们暂且不说 *Seele* 是否应该翻译为灵魂(因为亚里士多德的 *Nous* 和奥古斯丁的 *animus*, 在前者似乎可以翻译为灵魂,在后者应翻译为心灵),单就 *Geist* 这个词,无论在亚里士多德那里还是在奥古斯丁那里都不能翻译为“精神”。事实上,在这里,奥古斯丁的 *animus* 概念,德译一般翻译为 *Geist*(对亚里士多德恐怕不合适),这个词不能译为“精神”而只能译为“心灵(因为圣灵)”。更值得生疑的是对 *distentio* 的翻译,“广延”不能用在心灵活动上。我们认为,“*distentio animi*”不能翻译为灵魂(心灵)的“广延”,而应翻译为“心灵的伸展”。参见《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,三联书店1987、1999年,第482、501页。

因为这造成了对本源时间的遗忘。^① 所以,在他看来,只有一个已然对这种本源时间有熟练掌握的人才能在心灵的伸展中看到一个针对现在时间的本源时间的反照。胡塞尔以奥古斯丁首次发现的时间现象为出发点,并且规定了他自己哲学基础的前提下使之更彻底了。可是,这种彻底化做法从原则上看还是停留在时间即现在时间这一传统理解阶段。相反,当海德格尔发现心灵的伸展中包含着一个决定性的暗示——本源的时间即此在的绽出视域的时间性时,他已经背离了奥古斯丁和胡塞尔曾经做出的对现在时间的遵守^②。当然,这不意味着海德格尔就把定位于现在的时间当作一种错误的时间表象来指责。他在哲学上质询的仅仅是貌似无可置疑的意见:时间只能在其现在、不再现在和尚未现在中找到其真正的本性。正如已经指出的那样,海德格尔关心的问题恰恰是从本源的时间出发证明:现在时间乃是一个真正的时间现象。^③

在海德格尔看来,尽管亚里士多德的时间考察最深入地从概念上规定了现在时间,但在奥古斯丁的时间考察中包含了一种更彻底的追问。这种追问之所以更彻底,是因为奥古斯丁从时间本身退回至领会时间的心灵及其伸展,追问第一次预示了:时间本质的追问必须返回到领会时间的心灵的存在状态(*Seinsverfassung*)。海德格尔认为,这种彻底的“返回”是通往本源时间、此在的绽出视域的时间性的一个可能性出路。

不过,这样一种更彻底的“返回”依然只有当奥古斯丁更彻底地提出存在问题时才有可能。因此,奥古斯丁比巴门尼德、柏拉图和亚里士多德更彻底地提出存在问题,“这意味着,他不仅追问存在者之为存在者,即存在者不是这个或那个存在者,而是一个根本存在者,而且追问存在

① 黄裕生:《时间与永恒》,社会科学文献出版社 1997 年,“引言”及第 4 章。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 173.

③ 同上。

之为存在,追问存在自身,追问存在具有的敞开状态。”^①在海德格尔那里,“存在追问”就变为追问存在作为存在必须怎样敞开并且作为敞开的东西如何去领会,以便我们在这样被领会的存在之敞开物中把我们这样那样与之照面的存在者当作其存在状态的存在者来领会。以这种方式开始并且拟就的存在追问,意味着第一次追问存在之为存在在其敞开状态下的领会。这一追问将哲学思想带至独一无二的、作为存在领会者的人的存在方式面前。只有人才具有这种存在方式,即在其本己的敞开状态下领会存在,因此是人最本己的存在方式,海德格尔称之为生存(Existenz)。^②

我们认为,Herrmann的理解和叙述是准确的,不过,他并没有道出海德格尔和奥古斯丁之间的内在关联。实际上,海德格尔之所以能够这样追问存在的方式,首先是因为奥古斯丁对时间的追问,即时间是什么的追问本质上就是时间究竟怎样存在并且如何领会这种在的方式,这种追问不仅带出了心灵的伸展而且带出了对这种伸展方式(时间滞留)的领会,他关于时间度量之谜的破解之路其意义也正在于此。

“生存”在彻底提出的存在追问这一范围内并非意味着实存之物(existentia)、现实存在、现有存在,而是我们必须言及其结构的存在方式,我在我的存在中想到的是我的存在,我在我的存在中与之照面。生存作为人的存在方式具有进行特征^③。我们认为,“进行特征(Vollzugscharakter)”在某种意义上就是海德格尔存在论的特征。

在海德格尔看来,我在我的存在中与我的存在照面(sich verhalten zu etw),在这种照面中,我关心我的存在。我就以这种进行方式领会我

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 174. Herrmann在此叙述海德格尔的这个思想时,使用了几个同义词, das Sein als solches, das Sein selbst, die ihm eigene Enthülltheit. 尤其是把 überhaupt, als solches, selbst 作为同义词使用,可以间接帮助我们理解 überhaupt 这个概念的汉译,学术界目前在对康德著作的德文版进行翻译时,常常固守了“一般的……”这种译法。这种固定的译法不利于我们理解康德哲学(乃至整个纯粹哲学)。我们建议根据上下文的语境将该词灵活翻译为“本身”、“归根结底”、“完全”、“从根本上说”或“……一般”等。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 174.

③ 同上。

自己的存在,这种存在就对我进行性地敞开。存在就在我的存在进行的敞开状态中存在,我以生存方式与之照面的存在者的存在方式和存在特征就一同被敞开。借助生存进行,存在本身而非仅作为生存的存在,就从整体上被敞开。对于“敞开”,海德格尔在《存在与时间》中常常比作打开(erschlossen)、开启(aufgeschlossen),而对于敞开状态(Enthülltheit),被比作被打开的状态(Erschlossenheit)、被开启的状态(Aufgeschlossenheit)、照亮(Lichtung 澄明)和被照亮的状态(Gelichtetheit)。如果我在我的存在中以生存这一存在方式关心我的存在,那是在整体存在问题这一关联中说的,我在我的生存进行中关心的是整体存在、存在本身的被打开状态或照亮。只有在存在本身的被打开状态或照亮中,我才能作为正在与别的存在者照面的存在者开放给我自己,并且才能领会这种我正在与之照面的存在者作为怎样存在(是)并且是(存在)什么东西。

如前所述,海德格尔比他的先驱者奥古斯丁更彻底地提出存在问题,这意味着围绕作为此在和生存的人这一主线来拟就这一存在追问。可是,巴门尼德、柏拉图或亚里士多德据以对存在者的存在进行追问的主线并非是作为此在与生存的人的本质,而是作为有理性的感性存在者(das vernünftige Sinnenwesen)的人的本质。在古典时期所获得的本质规定(按照这种规定,人及其属本质[Gattungswesen]是一种和动物一样的感性存在者,并且只因为其类本质[Artwesen]、理性和动物区别开来)在存在论上看,就在作为本质(essentia)的存在和作为实存(existentia)的存在之间的区分上保持不变。按照这种人的本质观,人就 and 所有存在者一起分享同样实存的存在方式。存在者的差异,按照传统的本体论,并非是存在方式的差异,而只是本质的差异,属本质和类本质的差异。人最本己的存在方式,从来都不是单纯的实存,它在传统的人之本质规定中基本上被遮蔽了。但是,只要它未被注意到并且没有被主题化,存在问题也就不可能被彻底地当作存在本身的问题被提出来。因为使存在本身成为主题意味着在其本己的打开状态中或真理中探究它。但是,

为整体存在所固有的真理只有当人的本质不是在理性的感性存在者中，而是在生存中被认识时才显示出来。因为只有借助生存的进行，存在之为存在和存在本身(*Sein als solches und überhaupt*)的打开状态才被开启。只有当作为生存的最本己的存在方式成为主题，哲学思想才成功地了解本源时间、此在的生存-视域的时间性。^①

在海德格尔看来，尽管奥古斯丁借助对心灵的伸展的领悟触及人最本己的存在状态，触及生存论时间性这一方式中此在的伸展，但他并没有向前推进到这种生存论时间性，即本源时间，因为他和他的先驱者一样也是围绕理性的感性存在者这一主线进行追问。

生存进行(*Existenzvollzug*)表明了一种三分的存在结构，海德格尔不是从人类学上而是从纯粹存在论上把这种结构看作是担忧(*Sorge*)^②。如果这三重的、构成担忧-状态(*Sorge - Verfassung*)的整体性的生存论结构根据其存在论的存在意义被质询并被解释，那么，这些结构就表明自身是三分的绽出-视域的此在的时间性。在作为担忧进行的生存进行中，此在就在其时间性中到时。在其正在到时的时间性之进行中，存在本身和整体存在的打开状态就从时间中被开启。在担忧的进行中正在以生存-视域到时的此在的时间性乃本源时间。

同时，奥古斯丁并不是在更彻底的存在本身的追问的关联中，即同时不是循着领会存在的“此在”这一主线展开对时间的追问，因为他在其追问中毋宁受一个“存在概念”的牵引，因此，他就把存在局限于现有存在和在场存在，并且也是从这个存在概念出发看待领会时间的心灵，所以，虽然他明白心灵的伸展，但是通往心灵最本己的存在方式和通往本源时间的入口对他而言还是封闭的。只有当伸展作为“正在到时的此在的生存的伸展”被看作基本现象时，才会理解分裂为现在、尚未现在和不再现在的时间就

① 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 174 - 176.

② *Sorge* 这个词，陈嘉映翻译为“烦”，我们以为，似乎翻译为“忧”或“担忧”比较好。

是一个本源的派生物。在海德格尔看来,这个“本源”,作为此在的生存论视域的时间性,就是本源的时间。也就是说,现在时间只有当它从作为本源的绽出视域的时间性出发被理解时,它才在其本质上被领会。海德格尔把对现在时间源自一种本源的、自身不可能从现在、尚未现在和不再现在来把握的时间现象这一情形的证明引入了《存在与时间》。^①

所以,Herrmann 指出,海德格尔思想的根本问题或基本问题,与传统相比,就是对存在本身(Sein überhaupt)意义的更本源的反复追问。“意义”在此就叫做视界或视域(Gesichtskreis oder Horizont),人们对存在的所有方式和特征的领会都从这个视域出发。因为存在追问是针对存在本身的追问,即在其内在杂多性的整体上进行追问,所以只要它能够比传统上被更本源地追问,就必须围绕“此在”这一主线拟就为一种对正在领会着存在的生存之分析。领会存在的视域属于与生存一起正在进行中的存在领会,它仅仅是为了领会才是视域的。因为视域和生存性的存在领会具有反向关联,所以只有沿着一种生存分析的道路才能被开显。对生存的分析,就是从存在论出发探究此在的生存,根据构成此在生存的生存论环节(Existenzialien)来探究。所以,海德格尔谈及此在的生存论-存在论分析时指出,其首要任务就是把此在拟定为存在问题的更为本源的主线。^②

在方法上看,海德格尔对此在的分析是现象学-解释学的^③。作为现象学分析,它把自己理解为一种正在显示的、正在敞开的“让观看(Sehenlassen)”,“让观看”什么?就是观看在这种正在敞开的显示和开显中向其自身且从其自身出发自行显现的东西。这就是现相(Phänomene)。此在分析之所以又是解释学,因为那正在显示的“让观

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 176f.

② a. a. O. S. 177.

③ 《海德格尔和胡塞尔的现象学方法》,参见 O. 珀格勒《海德格尔对现象学概念的新规定:现象学概念的新近发展》,《现象学研究》(9),弗赖堡-慕尼黑 1980, S. 124 - 162. F. - W. von Herrmann,《海德格尔和胡塞尔的现象学概念》第 2 版,美茵河畔的法兰克福 1988 年。参见 F. W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 177.

看”在其生存中具有解释的基本特征。这里所谓“解释”是指解释甚至受被解释的东西、此在之生存的支配。根据其领会存在的生存对此在进行的 phenomenological 解释本身就是有待解释的生存的一种进行方式。在更彻底地提出的存在问题和隶属于它的此在分析的范围内,哲思不再受传统的理智和理性能力的支配,而受此在和生存的生存论结构的限定。这就是海德格尔存在论与传统形而上学的区别所在。同时,他通过把现象学刻画为一种解释学现象学,此在的分析使自己明确和胡塞尔那种非解释学的或前解释学的现象学区别开来,胡塞尔的现象学不是此在的现象学,而是意识的现象学,因为这种意识概念原则上属于传统的把人的本质理解为理性灵魂的做法。尽管在前解释学的现象学和解释学现象学之间存在这种本质区别,不过,在现象学-领会中,依然保持了一个共同点:哲思可以让事情本身主导(das Sichleitenlassen von den Sachen selbst)。这表明,海德格尔的此在分析依然行走在胡塞尔开辟的现象学道路上。

生存论-存在论的此在分析在《存在与时间》里是分两个明显相得益彰的步骤进行的。第一个步骤是在第一篇中进行的,是“此在的预备性基础分析”。在其中,生存的基础结构在具体分析中被现象学-解释学地开显出来。基础分析之所以是预备性的,因为在其中生存论环节的结构首先还无需借助其最本源的存在论意义的共同主题化就被展示出来。

在第一篇中被本质上提高到其存在意义的生存论环节的存在论解释随后就作为进行此在分析的第二步骤出现在第二篇“此在与时间性”中。第二步骤在现象学-解释学分析中指出,生存论-存在论结构的多样性是如何在此在的时间性中有其最本源的存在意义的。“时间性”这个词,我们已经在分析胡塞尔时间意识现象学的几个基本特征时见过了,在那里,我们说过感知或记忆的时间性。那时,“时间性”指感知或记忆在意识内自我构造时间的过程以及被感知的时间对象的延续的建构,在那里,被胡塞尔本人描述为时间性的东西属于现在时间。相反,海德格尔运用“时间性”这个术语并不是为了描述流俗的时间,而是为了描述其本源,为了描述

此在的生存论视域的自身到时这一本源时间。^①

在《存在与时间》第二篇中,首先在第3、4、5章中,海德格尔根据不同的解释方向在现象学-解释学上发现了本源的时间、此在的绽出视域的时间性之后,他在第6章——最后一章中转而进一步对流俗的时间领会、现在时间和现在序列从本源时间中的产生进行了现象学的揭示。之所以说这是一种逐步的现象学揭示,是因为它表明:对时间的担忧(Besorgen)和在这种担忧中所担忧的时间是如何从此在自身到时的时间性这一特定方式中产生出来的。海德格尔把这种“被担忧”的时间叫做世界时间,这和胡塞尔用这个术语所表达的意思是不同的。毋宁说,被担忧的世界时间就是作为现在序列被流俗地领会的时间沿着对其世间特征的一种抹平和遮蔽的道路所源出的时间现象。^②

无庸讳言,Herrmann对奥古斯丁时间观的现象学效应的分析,首先立足于对胡塞尔和海德格尔现象学的概述,也就是说,从描述他们的时间现象学的基本特征出发,显露奥古斯丁思想的痕迹。而为了能够在流俗时间的基本特征中领会这种“源出”,首先需要根据生存论-存在论的此在分析一直到此在的生存论时间性的敞开进行描述。

那种存在方式显示了一种海德格尔称之为在世存在的基本状态。因此,我在我的在世存在中关心的就是这种在世存在。世界自称是存在现象,不是作为存在者整体的宇宙,而是海德格尔称之为意蕴^③的意义关联(Sinnbezügen)的整体性。世界本身属于生存可能性,属于那些我在开放的世界上与世间内的存在者照面的可能性。生存可能性就是

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 178f.

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 179. 海德格尔使用 nivellieren 这个词比喻传统时间观(包括奥古斯丁在内)拘泥于现在时间,从而把时间的三重向度特别是将来向度遮蔽了、拉直了,他在《存在与时间》82节中批评黑格尔的时间领会时就特别提到这一点,陈嘉映将该词翻译为“救平”,甚感生疏,为了好懂,我们主张翻译为“抹平”,取其“平面化了”之意。

③ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. § 18, 海德格尔的标题就是“Bewandtnis und Bedeutsamkeit, die Weltlichkeit der Welt”,陈嘉映翻译为“因缘与意蕴:世界之为世界”,是精妙的翻译。

我在世存在的可能方式,就是我如何把世界领会为意蕴关联并如何从这种过程性的世界领会出发,与那种来自世界领会的世间内存在者照面的方式。这种我以生存方式与之照面的存在者的世间内存在性(*Innerweltlichkeit*)就是向来合乎意蕴的领悟状态(*jeweilige bedeutungsmäßige Verständlichkeit*)。在这种领悟状态中,存在者对我而言是显明的。这种抢先于合乎含义的世间内存在者的显明性行动并使之可能的世间领悟,就属于广义的(*weitgefaßt*)存在领悟。这种存在领悟在我的生存中并且与我的生存一起得以进行。

在生存进行中,生存的存在方式向自身展开。生存的这种自身打开状态尤其是向作为意蕴视域的世界以及世间内存在者的存在状态敞开。向自身展开的生存在其自身打开状态中出神,对世界和世间内存在者的存在状态的打开状态着迷。海德格尔把此在的正在生存着的向来已经出神状态(*Entrücktsein*)叫做生存的绽出性(*das Ekstatische*)。出神状态也可以被称做伸延(*Sicherstrecken*),更准确地说叫做此在的打开状态(*Erstrecktsein des Daseins*)。当海德格尔将心灵的伸展(*distentio animi*)翻译为心灵的伸延和打开状态时,他想借以表达的是:在这种奥古斯丁所经验到的伸展(*distentio*)中存在着绽出的生存倾向(*Tendenz*)。但是,向自身展开的生存向何处出神,这就是世界视域和存在视域。所以,生存就是绽出-视域性地展开。换言之,生存、世界和不合乎此在的、但此在却以生存方式与之照面的存在者之存在方式的打开状态,就被表述为绽出-视域式的。在这个意义上,我们说的就是借助“生存进行”打开的整体存在的打开状态。

所有决定性的、首次以现象学-解释学方式敞开了生存论-存在论的此在分析的基本现象就是打开状态。一切对生存及其生存论环节、对在世存在的世界和不合乎此在的存在者的存在方式的解释,都必须从它出发来认识并理解。于是,传统的形而上学和本体论都从作为存在本身和存在一般的敞开状态中被彻底克服。

在生存进行中并且借助生存进行绽出-视域地被打开的打开状态，就是海德格尔称之为“人之此在”的东西的存在论意义。因为字母 Da 指整体的打开状态，而“- sein”只意味着人的存在方式、生存。“此在”就是指在生存进行中并借助生存进行(- sein)和开启整体的打开状态(da-)。整体的打开状态本身就被表述为绽出的打开状态和视域的打开状态。在绽出的打开状态中，生存的存在方式及其生存论环节就被开显出来。在视域的打开状态中，即生存被绽出性地开显所到之处，世界的意蕴关联和不合乎此在的存在者的存在方式和存在特征就被开显出来。^①

但是，人怎么是他的“在此(Da)”、整体的打开状态、其即时的在世存在和整体存在的打开状态呢？在这个问题上，我们期望的是那些构成生存之独特进行的生存论特征，以至于我们说：此在在其存在中关心其存在。这里首先说的是那种生存论结构，海德格尔称之为“被抛状态”^②。此在在其生存中，感到自己由于一种无法支配的抛投运动被抛入到其“在世存在”和整体存在的打开状态中。这种打开状态(da)在生存中时时在实际中显明。这种实际的开显方式就昭示在此在的情绪状态中，昭示在其即时的现身情态中。实际开显的打开状态是这种生存可能性，是我的在世存在的可能性。借助这些可能性，其他并不决定遵循此在的存在者的存在方式实际上被开显出来。被抛状态是此在之生存的一种基础生存论方式。

在海德格尔看来，第二个同样本源的、此在生存的基础生存论方式就是“筹划”^③。当被抛入我的在世存在的可能性的打开状态时，此在尤其是作为一个对向来是一种在被抛状态中预定的、实际开显的可能性的自我筹划而生存。此在向来只是根据一种在世存在的可能性生存，它接

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S.179 - 181.

② 这是海德格尔《存在与时间》第 29 节的主题。

③ 《存在与时间》第 31 节的主题。

受性地开启了一种从实际的打开状态中可选择的、为了其生存而筹划的可能性,此在作为这样被选择的在世存在,就生存于这种可能性中。^①

海德格尔认为,我们已经能够根据“被抛”和“筹划”这两种本源的基础生存论环节领会到“我在我的存在中关心我的存在”这句话究竟是什么含义了。当我在筹划生存论被抛状态中预先规定了我能够在世存在的可能性时,我就在我的存在中与我的存在照面了。海德格尔也把这种筹划称作领会,是对向来本己的、在一种存在可能性中并且源自存在可能性的能够存在的自我筹划。

在被抛-筹划这一生存进行中,即时具体的在世存在的打开状态事实上以进行的方式自行展开,而且,伴随着这种在世存在,存在本身或整体存在的打开状态就开显出来。可是,属于生存进行的首要仍是第三种生存论的存在结构,它让我们注意到,那个此在在世存在中与之照面的存在者是如何让世间的意蕴关联之被抛的打开状态显明为世间内的特定物。第三个生存论的结构就是正在生存着的、寓于世间内正在出现的存在者的存在。

在海德格尔那里,作为生存论结构,这种“寓于……存在(Sein-bei)”与所有生存论环节一样,都是通过绽出-视域来表达出来的。因为我生存在“寓于……存在”中,着迷于被抛-筹划了的、实际上和进行中被开启的世界打开状态。在“寓于……存在”中,为了源自绽出-视域的世界-开显状态、作为世间内的存在者与我照面的存在者的显明,我保留了我在世存在的被抛-筹划的世界-开显状态。绽出视域的“寓于……存在”就是意向性的生存论居所,就它被生存的存在方式规定而言,意向性不再是体验或意识行动的一种本质状态(Wesensverfassung),而是此在的一种状态。在正在生存着的“寓于……存在”中,此在让不遵循此在的

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S.182.

存在者从已被抛-筹划好的世界-打开状态中现出为世间内的存在者^①，或者如海德格尔所说，此在揭示这种存在者为世间内的存在者，它让后者深入到被揭示状态。此在作为被抛的筹划一边开显一边生存，即向来已经是生存、世界和存在本身以有限的方式在开启着的实际打开状态，只有这样，它才作为“寓于……存在”一边揭示存在者一边生存。

另外一个建基于作为筹划的领会中的生存论环节，参与了这种正在揭示或显明的、让存在者从绽出的被抛-筹划的世界-打开状态中让“现出(Begegnenlassen)”这一活动。这就是“解释(Auslegung)”这一生存论的存在方式^②。在我们正在选择的表述中我们不能忽略这一生存论环节，因为它在我们还有待讨论的、被担忧的世界时间和现在时间源自生存论时间性这一问题中承担了一个关键功能。解释作为此在的生存论存在方式，意味着对那种在被抛的筹划中开显和领会的东西的占有(Zueignung)和阐明。

作为正在揭示的“寓于……存在”，此在以解释的方式生存着，例如，此在就是敞开地解释被抛-筹划的世界-打开状态，根据其中所包含的、包裹着的意蕴关联进行解释。这种合乎世界的关联，海德格尔称之为“为之故的关联(um-zu-Bezüge)”，因为这些关联把我们与之照面的存在者规定为“为了……”而存在的存在者，即为了和它这样那样地照面。“为之故的关联”就构成了世界向来的整体性，构成一个世界视域。只要存在者从这个为绽出的生存展开的世界视域中现出为世间内的存在者，那么，它在存在论上就已经在其内世间性上被那种世间性关联规定了。海德格尔也把“为之故关联”称为“因缘关联(Bewandtnis-Bezüge)”。因为此在伴随着任何世间内存在者一道与某物结下了因缘。在生存论解释的进行中，此在把被抛-筹划的世界-打开状态中包含的世

① 这里我们把“aus... begegnen”翻译为“从……现出”，而非“照面”。

② 这是《存在与时间》第32节的主题。

间关联摆明(herauslegen)并加以分解(auseinanderlegen),以便在如此被摆明的世间关联的开放状态下揭示存在者及其世间内状态。对被抛-筹划之物的正在生存的揭示,同样本源地伴随着对存在者的揭示或“让现出”。

在“此在的准备性的基础分析”这部分的第6章中,海德格尔以现象学-解释学方法分别阐明筹划、被抛和寓在的那种整体性。海德格尔在纯粹存在论取向上把它描述为“担忧”。第6章和第41节的标题都是讲“担忧”,只是章标题叫做“作为此在的存在的担忧”,节标题是“作为担忧的此在的存在”。

海德格尔指出:“因此,此在的存在论结构整体之形式的生存论整体性必须以下述结构来领会:此在的存在表明‘先行于自身已经在(世)的存在乃是寓于(世界内现出的存在者)’。”^①这种存在满足了担忧这一标题的含义。这个存在论结构是一个三分的结构,“先行于自身的存在”是筹划的结构,因为在我对一个即时实际上展开的在世存在之可能性的筹划中,我先于作为生存的我自己。可是,这种先于我自身而存在只有在“已经在世存在”中,即已经被抛入实际的属于生存可能性的世界的打开状态中才有可能。而正在筹划的先于自身的存在在被抛的已经在一个实际上打开的世界上存在不是自由飘荡的,而是为了生存之故“在世间内有待揭示的存在者那里”发生的。

生存进行是一种正在担忧的进行,此在于其中担忧(Sorge),为了它的在世存在和存在整体的打开状态担忧,并且为了此在以生存方式与之照面的存在者的被揭示状态而担忧。因为正在生存着的与存在者的照面在生存论-存在论上是通过三分的担忧而可能的,所以,正在生存着的照面的生存论存在方式就得到了担忧这一术语学称谓。^②

① 德文很长: Sich-vorweg-schon-sein -in - (der-Welt-)als Sein-bei (innerweltlich begegendem Seienden). 参见 Heidegger, Martin, Sein und Zeit, a. a. O. S. 192.

② F. - W. von Herrmann, Augustinus, S. 183 - 185.

总之,海德格尔描述三重划分的担忧结构,是为了描述它们是如何在三重绽出视域的时间性、本源的受打开状态制约的时间中具有其本源的存在意义的。其核心的要旨在于:本源时间就是被担忧的世界时间和被抹平的现在时间的本源。

二 担忧的世界时间和流俗的现在时间

这集中反映在《存在与时间》第 65 节中,这一节的标题“时间性乃担忧的存在论意义”,属于第二篇“此在与时间性”的第 3 章,因为第 3 章的标题就是“此在的整体能在与时间性乃担忧的存在论意义”。可以看出,65 节是整个第 3 章的核心。担忧的存在论意义追问的是:什么东西使担忧的三重划分的结构之整体性“在其被打开了的划分的统一中成为可能”^①。

Herrmann 指出,在我们能够转向这个论题之前,我们还必须对第一篇“此在的准备性基础分析”中的一个生存论-存在论事态加以阐明,这对领悟生存论时间性是必不可少的。^② 这涉及那个海德格尔以生存论-存在论的成对概念“本真性-非本真性”概括把握的东西。这些概念指出:作为进行担忧的生存进行不是千篇一律的,而是生存的担忧(Sorgetragen)以两种可能的基本方式进行。因为我在我的存在中关心的存在是“向来我属”的,即存在就是通过“向来我属性”规定的。我能够这样和向来我属性中展开的存在照面,以至于我在我的存在中选择自身,或者导致了我在我的存在中自我迷失。如果我这样在我的存在中关心我的存在,以至于我自己选择自身,那么,我就作为本真的自身存在生存。“本真的”意味着我以我的存在这种方式占有我。但是,如果我在我的存在中这样和这种本真的自身存在照面,以至于我在其中迷失自身,那么,我就

^① Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 324.

^② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 185f.

作为非本真的、不是自己拥有的自身存在生存。海德格尔把这种自身存在的方式叫做常人-自身,叫做受制于匿名的人人(Jedermann)这一自身存在。^①

当此在原初地靠着以自身特有的方式进行的被抛的筹划生存,并且将自己从这样进行的被抛的筹划带入其担忧的寓于世间内存在者的时候,担忧就以本真状态这一基本形式发生了。相反,当此在离开自身特有的被抛的筹划可能性并且原初地靠世界和担忧的寓于世间内的存在者的存在生存,而无需本源地从以自身特有的方式进行的被抛的筹划中展露世界和担忧可能性的开展状态的时候,担忧就在非本真状态这一基本方式中发生了。即便在非本真状态这一生存形式中,此在也一边被抛-筹划,一边生存。但区别在于:被抛的筹划面对本真状态这一方式的被抛的筹划在其进行方式中发生变异。属于此在进行的日常性的情况是:此在“首先并且在大多数情况下”生存在非本真性状态这一形式中,或者也生存在情态的冷淡(modale Indifferenz)这一方式中。只有从这种方式中此在才获得其可能的本真状态。

因为此在在非本真状态这一生存方式中原初地转向正在担忧的寓于世间内的存在者的存在可能性,它没有从这种自身本有的筹划这一进行中开出这些可能性,所以,此在以非本真状态这一方式背离其本真的能够自身存在,并且沉沦于世间和可担忧的存在者。非本真状态这一生存结构就叫“沉沦”^②。“沉沦”作为担忧的进行方式在世存在的打开状态中有一个封闭的特征(einen verschließenden Charakter)。在非本真状态这一生存方式中,伴随着担忧的进行展露的在世存在的打开状态以一种非本源的方式展露开来。这就是沉沦之封闭(Verschließung)的存在论意义。非本源性就以本真性状态这一方式变异为本源地开启的打

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 186.

^② Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. § 38.

开状态。^①

因为在日常情况下,此在首先总是以生存性地沉沦至世界和世间内存在者的方式自行展开,所以,生存论-存在论的分析在准备性的基础分析中是从向来本己的此在在这种日常非本真的打开方式中自身被给予性出发的。不过,考虑到此在就是这样为了这种基础性分析而被纳入现象学-生存论解释计划中,这些基础的存在结构仍然被剖析出来,它们不仅以非本真的生存方式,而且以本真的生存方式表达(*verfassen*)存在。在这个意义上,我们可以设想筹划、被抛和正在担忧的寓于世间内存在者的存在这三个生存论结构。担忧及其三个生存论结构的整体可以以非本真的方式(沉沦)或者以本真的方式进行。此外,在准备性的基础分析中,就获得了那些特殊的、表达了非本真状态的生存方式的生存论结构。

而后,海德格尔在第二篇中使担忧之存在意义作为生存论时间性敞开之前,还对他称之为“此在之整体能在”^②的东西进行了生存论分析。接下来他对“本真的能在”^③、本真性进行了生存论分析。在这些分析中,对此在的生存论时间性的分析也就准备好了。借助对此在的整体能在的追问,海德格尔追问此在如何在其生存中总是领会其死亡,以至于通过领会与其本己的死亡的自身照面在本质上规定了生存进行。海德格尔在术语学上就把这种在生存中与本己的、本身参与到生存里面的死亡的自我照面称之为“向死而在”。此在的生存向死亡开放,死亡在生存的进行中就被理解为“此在绝对的不可能性这种极端可能性”。绝对不可能性必须从此在的打开状态来理解,理解为对这种打开状态的“绝对否定(*Nichtung*)和封闭(*Verschliessung*)”^④。

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 187.

② 这是《存在与时间》第一部第二篇第1章的主题,标题是“此在的整体能在和向死而在”。参见 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 235.

③ 《存在与时间》第一部第二篇第1章的主题是“一种本真能在的合乎此在的表达和决心状态”,参见 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 267.

④ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 188.

在非本真性这一生存论形式中,此在这样和死亡照面,以至于此在在死亡面前逃遁了,并且在这种生存性的逃遁中作为可能性渗透到此在的绝对不可能性中将自身封闭起来。在本真性状态的形式中,情况则会不同,在这种形式中,此在以非-封闭地向死亡、生存的绝对不可能性的先行(Vorlaufen)这一方式展开其已经抛出的筹划。

关于本真性、本真的能够存在这一生存结构,海德格尔是在《存在与时间》第一部第二篇第2章中沿着一种对良知和罪责这些生存现象的生存论分析这一道路拟定的。在本真性方式中实施的被抛的筹划就以本源的方式开启了在世存在的打开状态。海德格尔把其中正在打开的打开状态叫做决心(Entschlossenheit),这不是指意志决断(Willensentschluss),而是在非伪装的本源性这一方式中在世存在的打开状态。因为决心只是在那种正在生存着的向死亡的先行中重建起来,所以,海德格尔才说到先行的决心^①。

现在,当第3章(65节)开始从现象学-解释学上揭示担忧之存在论意义时,为了这种分析,担忧就在先前展露出来的本真性方式中被纳入了解释学的计划。此在的生存论时间性分析,和第一篇的基础分析相比,走上了相反的道路。它首先强调了其本真性方式下的时间性,接下来突出了在其非本真性方式下的时间性。不过,现在也要注意,借助于在本真性方式下的时间性的展露,形式-漠视的时间性结构同时被展露开来,这种结构本身也标志着非本真的时间性。

而生存论的时间性在多大程度上使担忧成为可能?^②如前所述,担忧的三重划分状态是此在三重划分的时间性中的“先行于自身已经

^① 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 188. 这里已经很清楚,Entschlossenheit 不能翻译为决断,只有 Willensentschluss 才能叫做决断,决断本身就是意志行为,而且已经是对意志的首要层面——意愿的实施了。陈嘉映、王庆节在《存在与时间》第1版中曾经将 Entschlossenheit 翻译为“决断”,在第2版中修订为“决心”是有道理的。

^② F. - W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu "Sein und Zeit"*. Frankfurt a. M. 1974. S. 76 - 91.

在(世)的存在作为寓于(世界内现出的存在者)”。每一个担忧的结构性要素都根植于一种时间性的绽出。先行存在(*das Sichvorwegsein*)作为筹划,就是此在的正在到时的归-向-自身(*Auf - sich-zukommen*)。在生存着的已经在世存在中,在被抛中,此在回到自身(*Auf sich zurückkommen*)。在正在担忧着的寓于(世界内存在者)中,此在让存在者以当下具有的方式(*gegenwärtigend*)现出。这种走向自身-回到自身-当下具有的整体性结构就是在形式上-漠视的生存论-存在论的时间性结构。漠视(不加区分)是针对本真性和非本真性的生存论差异而言的。^①海德格尔试图通过揭示此在的三重时间性结构克服传统时间领会那种将时间“抹平”为现在时间的做法获得本源的时间。

Herrmann 指出,在第一个担忧的结构性要素中,筹划作为先行存在在这种走向自身中具有其最本源的存在意义。这种在此在的存在中发生的走向自身,就是将来的本源现象。作为本源的将来,将来这一本源现象并不是流俗地被领会的尚未现在,而是正在生存着的、属于本源时间、属于生存论时间性并且必须从打开状态中得知的将来。

在担忧的第二个结构性要素中,此在作为已经在世存在,作为被抛状态以本真方式生存,不再虚伪地承担着其被抛存在,此在回归其最本己的曾在。回归其良心就是被抛之最本源的存在意义。这种存在意义就是一个生存论-时间性的存在意义,是和生存论的将来一起属于本源时间、生存论时间性的曾在状态(*Gewesenheit*)的生存论现象。作为生存论的曾在状态,本源时间(生存论时间性)不是被流俗地领会为不再现在的过去,而是绽出性打开状态的一个时间特征。

在担忧的第三个结构性要素中,这种正在生存着的寓-在(*das Sein - bei*),作为一个本真的存在,海德格尔称之为被担忧的存在者

① F. - W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu "Sein und Zeit"*. a. a. O. S. 83.

的“当下具有(Gegenwärtigung)”、有其本源的生存论时间性的“能够(Ermöglichung)”。

“当下具有”这一术语,我们在概括胡塞尔时间现象学的基本特征时曾遇到过。在胡塞尔看来,当下具有是对感知特征的描述,和回忆这种当下化(Vergegenwärtigung)有所不同。当胡塞尔考虑正在当下具有的感知的的时间性时,他借助内在时间这一原则上属于现在时间的视域对它进行了规定。

相反,当海德格尔论及当下具有时,他看到的不是现在时间的一个时间现象,而是本源的时间、生存论的时间性。在海德格尔的时间思想中,“当下具有”叫做当下的生存论时间现象,不是作为现在的当下,而是作为生存论的当下具有。如同所有的生存论时间现象一样,这种生存论的当下具有必须从绽出的打开状态中获得。

生存论的将来(走向自身)、生存论的曾在(回归自身)和生存论的当下(当下具有)的这种统一现象,海德格尔称之为“生存论时间性”。它就是此在担忧结构的时间性之存在意义。此在在其存在中作为担忧进行只是可能的,因为在其存在中它被表述为生存论时间性。在术语学上是这样来表达的:此在在其时间性上到时。时间性的到时(Zeitigung)意指归向自身、回到自身和当下具有,就是此在存在中最本源的事件。

在生存论的将来(Zukunft)之“走向自身”中、在生存论的曾在之“回归自身”中、在正在揭示的生存论当下之“让现出”中,此在以在自身外存在的方式生存。海德格尔始终尝试克服传统的那种将时间现在化、平面化的做法,力图消除时间的内在性、在场性,因为这种做法是流俗的时间领会,而非本源的时间领会。所以,他把三个生存论时间现象叫做“时间性的绽出”。此在作为担忧的生存进行,由于它在其时间性的三重绽出的统一中到时,此在不是在自身内以内在性方式存在,而是本质上在自身之外以打开状态存在。三种时间性绽出就是三种时间性的此在被绽出地展开的方式,是三种时间性绽出的打开方式。他把这三种打开

方式叫做“视域”，它们共同构成了视域性的打开状态。生存论时间性就在绽出-视域性上被表达出来了。

海德格尔在《存在与时间》第 65 节中借助对“本真的担忧”的关注，从现象学-解释学上强调了生存论时间性之后，接下来在第 4 章中剖析了此在的非本真的时间性。但是，本真的时间性同时也就得以被更敏锐地规定。第二篇的 68 节 a“领会的时间性”特别重要。因为这里讨论了领会（筹划）的时间性，尤其讨论了本真的和非本真的领会的时间性，在其三重划分的结构中给予了客观的讨论。正如在本真的时间性中三种绽出的任何一个都在本真性的形式中到时一样，在非本真性的时间性中，任何一种绽出都在非本真性形式中到时。因此，现在对于任何的时间性绽出而言，此在都需要两个不同的术语表达，即本真的和非本真的表达方式。从现在开始，海德格尔把本真的走向自身叫做叫做“先行（*Vorlaufen*）”。但是，此在在非本真的担忧之进行中如何走向自身？在这个进行中，此在并非从其可能的自身本有的方式出发实施其筹划，而是将其生存迁移至世界并迁移到正在担忧着和可担忧的世间内存在者打交道的可能方式。在这种对担忧的实施方式中，此在这样走向自身，以至于它从可担忧之物的可能性出发使自身成为当下的。现在，“当下具有”就是表达非本真的将来现象的生存论-存在论术语。

此在的本真的回归自身、本真的生存论的曾在，现在就得到了“重演（*Wiederholung*）”这一特殊称谓。重演意味着本真的曾在，因为此在在本真的担忧进行中再次带到其被抛的曾经被敞开状态面前，预先带到非本真的时间性的封闭面前。^① 在非本真的担忧之进行中，在当下具有的走向自身中，此在借助本真的被抛甚至封闭地维持了其本真的被抛之在、其曾经的敞开状态。此在在其生存中与其本真的曾在封闭地打交

① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 192.

道。这种“封闭”，海德格尔称之为“遗忘”。它是表示非本真的生存论的曾在的生存论-存在论术语。

本真的当下，现在被海德格尔叫做“眼下(Augenblick)”。但是，眼下并不是在现在或者现在时段这一意义上说的，而是本真的当下绽出。此在在当下的绽出中，向那种在先行着的重演敞开的在世存在的状况依据可担忧的可能性显示出来的东西出神(绽出)。但是，非本真的当下作为一个专名得到了当下具有这一称谓。虽然任何生存着的当下及其绽出都是正在当下具有的，但非本真的当下并不具有“眼-下”特征。因此，“当下具有”这个表述有时作为在形式上不加区分地表达生存论的当下现象本身的术语使用，另外也充当了专名，表述非本真的当下，与作为本真性当下的“眼-下”有别。

由此可见，与被抛和担忧着的“寓-在”一致，领会的本真时间性就是“先行-重演-眼下”的绽出性统一，而同一领会的非本真的时间性作为“当下具有(正在遗忘着的当下具有)”到时。本源时间的这两种生存论形式就是此在之绽出视域性的打开状态在时间中(zeithaft)展露的方式。^①

在当下具有(遗忘着的当下具有)中，此在针对一个作为意蕴的可能世界和属于它的担忧地与可担忧的世间内存在者照面的可能方式筹划自身。领会的非本真的时间性因此将自身展开为担忧地与世间内存在者照面的特定时间性。69节a讨论的就是这种生存论的担忧的时间性。当我们标明生存论-存在论的世界-概念时，我们就把意蕴解释为“为之故或因缘-关联”的一种打开了的整体性。任何被海德格尔在存在论上看作和在手物有别的手用工具之周围世界的存在者，在其原初的什么-存在(Was-sein是什么)中，在存在论上都受到一个合乎世界的属于作为意蕴的世界因缘关联的规定。根据这种关联，被称做用具的存在者向

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 193.

来都该归入一个合乎存在地被缠绕的用具的关联中。用具本身就因其作为因缘的“是什么”而存在,存在者借助用具在其他存在者那里拥有了对同一个用具关联的因缘。在担忧地与世间内存在者打交道中,我领会了其用处(Dienlichkeit)或可使用性,只要我和它的照面受到从被抛-筹划的意蕴中摆明的因缘关联的引导。在存在领悟中,领会这种关联意味着领会因何与那个存在者结缘。这种过程性的对因缘向来的“何所依”也有当下具有的生存论-时间性结构。在因缘之何所依的当下具有中,我回归到因缘的“何所藉”。海德格尔把这种生存论-时间性的、向向来的何所藉的回归称作“居持(Behalten)”。于是海德格尔可以说,“何所依的当下具有连同因缘之何所藉的居持一起在其绽出的统一中使其特有的正在进行的当下具有成为可能”^①。这种当下具有(居持着的当下具有)就是和周围的世间存在者担忧地照面的生存论时间性。它从领会的非本真时间性、当下具有(遗忘着的当下具有)中发展而来。

现在,这种绽出视域性的担忧之时间性表明,它就是那种把时间当作现在、尚未现在、不再现在来理解,而不是把这样正在产生的时间当作先后相继的现在之纯粹杂多性来表象的时间领会的直接本源。这种来源在第6章第79节以“此在的时间性和时间之担忧”为题予以揭示。我们已经提及解释这一在筹划着的领会中奠基的生存论存在方式。现在,解释在担忧的时间从绽出-视域的担忧之时间性中产生时就发挥了关键作用。担忧三分的生存论时间性(作为生存论的时间性属于本源时间)借助于正在担忧地与可担忧的存在者照面之进行来解释自身。绽出性的当下具有就在“以后(dann)”中阐明自身。我们说得很大声可以被听见,或者寂静无声地说“以后可能发生各种事”。这种绽出性的居持就在“先前(zuvor)”或“那时(damals)”自行显现。我们用听得见或听不见

^① 参见海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,三联书店1987年,第418页。引文据 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 353.

的声音说“之前还必须做好另一件事”。这种绽出性的当下具有,最终同样得以在“现在”中显明,当我们大声地可以让人听见地说或者不说“现在我这样或那样做”时。

在领会“以后”中存在的是“现在尚未”,在领会“那时”中存在的是“现在不再”。“以后”和“那时”是着眼于“现在”被领会的。但是在“现在”中,生存论的当下具有显现自身。在非本真的领会之时间性中和在担忧地照面的时间性中,当下具有显示出某种优势,而在本真的时间性中,生存论的将来占据主导地位。因为在非本真的时间性中,当下具有占优,所以在被解释的、以“以后”、“那时”和“现在”言说的时间中,现在就构成了中心。

下一个“以后”就在“立即”中被领会,下一个“那时”就在“刚刚”中被领会。正在担忧的照面的时间性这样显明自身,以至于被解释的“以后”、“那时”和“现在”各自有一个独特的视域。属于“以后”的视域是“随后(späterhin)”,一切可能的“以后(dann)”都在期间被领会。“以前”属于“那时”的视域,它囊括了所有的“那时”,而“今天”属于现在的视域,而其中包含了所有可能的现在。

与那些从生存论时间性中显明的“以后”、“那时”和“现在”自行照面,海德格尔称之为“时间的担忧”,即“被解释的时间”。因此也叫做被担忧的时间。海德格尔在此认为,担忧和解释是同一的。但是,被担忧的“时间”,即“以后”、“那时”和“现在”,不是作为单纯的尚未现在、不再现在和现在来领会的,而是被领会为“以后”,即我将做各种事的时候;“那时”,即我做各种事的时候,被领会为“现在”,即正在做各种事的时候。被解释和被担忧的时间的关联性结构(按照这种结构,时间就是我即时的所作所为及其事件的时间),海德格尔称之为“原初的、即先于历法的可注明性”^①。

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 194 - 196.

被担忧的时间的世间特征就属于“可注明性”这一结构,海德格尔根据这种世间特征,把被担忧的时间称做“世界时间^①”。在担忧地和周围世界的存在者的照面中、从绽出视域性的担忧的时间性中剖析出来的时间向来已经被领会为“干什么”的时间(Zeit - zu),即这样那样地和可担忧的存在者担忧地照面(verhalten)的时间。我们和每一个被剖析的“现在、正在发生种种事件的时间”照面,以至于我把它领会为“适宜于这种担忧的”的东西,或者“不适宜于那种担忧的东西”。这种被剖析的被担忧的时间自身显示出对……适宜性或不适宜性的结构。在正在担忧地和被剖析的时间照面中,我们这样和它照面,以至于我们把它看作适合干什么的时间或者不适合干什么的时间(Unzeit - für)。因此,被担忧的时间就受到“为之故关联”的制约。它就是为了做这做那的时间,是为了在它期间按照它合乎世间的为之故关联担忧地和这或那照面的时间。为之故关联、甚至构造了被剖析的和被担忧的时间的关联,就属于作为生存论地被敞开的意蕴世界。被担忧的时间作为干什么的时间就具有世界特征,并且因此在术语学上就可能被当作世界时间来领会。

胡塞尔把“世界时间”看作是客观的、实在的时间,与主观、内在的时间不同,客观的世界时间就是在这种主观、内在时间中形成的。海德格尔在“世界时间”观念中思考我们和世间内存在者担忧地照面的被担忧的时间,它本身在生存论的时间性中有其本源。世界时间的“合世界性(Weltmäßige)”在胡塞尔那里和在海德格尔那里的含义也是不同的。在胡塞尔那里,所谓世界时间中的世界是主观和客观地现存于时间中的存在者整体。相反地,在海德格尔的世界时间中,世界属于意蕴意义上的生存论世界。^②

由此可见,被担忧的世界时间就其自身而言,就是海德格尔称之为

① Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, § 80, a. a. O. S. 414.

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 197.

“流俗时间领会”的直接本源。我们已经分析指出,在流俗的时间领会中,时间被领会为纯粹的现在序列。把时间领会为单纯的现在序列意味着把时间看作是不断现有的、已经再次过去和到来的现在序列。这种流俗的时间领会把时间看作纯粹的现在先后相继,看作现在之河流。但是,被担忧的世界时间如何变异为单纯的现在时间呢?海德格尔在《存在与时间》第 81 节中以“时间内状态和流俗的时间概念的起源”为题对这个问题予以回答。流俗的时间领会是在正在计数的时间度量中形成的。在注意计数的现在中,正在计数的时间领会鉴于可注明性和合世界的意蕴结构而遮蔽了计数的时间,而不知道这种遮蔽。如果时间被当作单纯现在的前后相继,那么,时间就不再作为世界时间出现。伴随着被担忧的时间的可注明和合世界的意蕴之遮蔽,正在担忧着的照面之绽出视域的时间性(被解释状态就是所担忧的世界时间)就完全被遮蔽并被抹平了。现在,每个被剥夺了其合世界性的现在就与其他的现在等同了,作为纯粹现在序列的时间表象也就形成了。

第三节 从现象学视域看奥古斯丁的时间追问

Herrmann 指出:“如果一个思想家考察思想史,那么,他总是受其独特提问动机的激发。胡塞尔在考察哲学的时间观念史时之所以赋予奥古斯丁时间研究一个特别的地位,这源自他自己追问时间的方式。奥古斯丁时间研究的重大意义对他而言首先表现在:这一研究首次在时间追问史上发展为对领会时间的心灵、领会时间的灵魂及其时间滞留的一个深入透彻的研究。”^①

胡塞尔適切地在奥古斯丁的时间追问中看到了他自己的内在时间意识现象学的一个雏形。虽然他感到,奥古斯丁在他自己对认识现象的

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 198.

阐明中遵循了图像论,但他本人通过对真正的意向性和内时间意识的现象学本质阐明指出,图像论是没有根据的。这是胡塞尔和奥古斯丁在时间问题上最大的差别。

然而,正如我们前面曾经分析的那样,和海德格尔相比,胡塞尔对奥古斯丁的继承性辩护更加突出。因为在胡塞尔看来,奥古斯丁不仅看到了独立的时间滞留(*Verhaltung*,胡塞尔称之为体验或行动),如感知、记忆和期待,并且使之主题化了,而且奥古斯丁的研究一直深入到心灵的伸展(*distentio animi*)的本源、非独立的时间滞留,这些本源的非独立的时间滞留本身对独立的非本源的时间滞留的进行具有决定性意义,这一点很可能唤起了胡塞尔对奥古斯丁的强大兴趣^①。奥古斯丁当作心灵伸展阐明的意向或注意、记忆和期待,在胡塞尔的时间意识的分析中得到了原印象、滞留和前摄这些名称。但无疑奥古斯丁是在本源的构造时间意识方式这一原创领域(*primärer Bereich*)做出突出贡献的第一人。因为从根本上说,奥古斯丁已经向时间之思那一问题域前进了,这个领域也成为胡塞尔自己的时间-思想的研究领域,所以,甚至对奥古斯丁的时间研究的一种内在论阐释来说,从胡塞尔的内在时间意识现象学出发,依赖胡塞尔的解释范畴也是未尝不可的。

虽然 Herrmann 常常用一些推测性、弱式判断摆明奥古斯丁对胡塞尔现象学的可能性影响,应该说这是一种哲学史研究应该坚持的客观谨慎态度,然而,由于他的现象学眼光和研究背景,认为对奥古斯丁采取现象学的解读是完全可能的。“奥古斯丁被推举为在本源的构造时间意识方式这一原创领域的第一人”这种看法就是一个明证。然而,事情果真如此吗?要辨明这个问题的真相,就需要认真辨析内在性和内在意识的区别。我们在前面已经指出,奥古斯丁的内在化转向具有时代特征,它是相对古希腊的时间领会而言的,是相对于外在论而言的。

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 198.

如果说 Herrmann 对奥古斯丁之于胡塞尔时间现象学的效应采取相对积极的态度,有胡塞尔自己的明确言论为依据^①,并非无中生有,那么,他对奥古斯丁之于海德格爾的意义更加重视。他这样写道:“海德格爾从西方哲学的视域出发,把奥古斯丁的时间研究归入三个开创性的时间本质思考之列。”^②这种理解也是基于海德格爾自己的看法。如前所述,他曾经在演讲“奥古斯丁的时间领会”中强调指出,在西方哲学中有三个人关于时间本质的沉思是里程碑式的。第一个是亚里士多德;第二个是奥古斯丁;第三个是康德。^③奥古斯丁被看作除亚里士多德和康德以外最重要的三位伟大的时间思想家之一。这种认识同样源自于奥古斯丁自己的设问。

在海德格爾看来,亚里士多德的时间研究之所以是划时代的,因为在其中第一次且同时在概念的严格性上突出表达了对后来的哲学时间观念史具有决定意义的流俗时间领会的本质性结构,即亚里士多德指出了“时间与心灵”的关联。而“康德时间之思的开创性在于:康德在纯粹知性概念的图型说这一问题中第一次看到了存在(范畴)和时间(先验图型)之间的实际关联,尽管康德把范畴的时间化(Verzeitlichung)当作他的图型说主题,但这种主题化依然停留在现在-时间之内,而海德格爾本人则从此在的绽出-视域性的时间性出发彰显出存在的时间意义”^④。海德格爾

① 胡塞尔:《内在时间意识现象学》“引论”,参见胡塞尔著、黑尔德编《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译,上海译文出版社2002年,第70页。

② F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 199.

③ 由于“时间”在海德格爾思想中具有独特地位,所以他对奥古斯丁时间研究的关注是异乎寻常的。按照 Herrmann 的研究,他在1924年的马堡演讲“奥古斯丁的时间研究”、1930年的 Kloster Beuron 演讲“时间概念”、马堡讲座和《存在与时间》中都阐述了奥古斯丁时间研究的意义。另外,还在1921年夏季学期的弗赖堡讲座“奥古斯丁和新柏拉图主义”中就以《忏悔录》卷10的“记忆学说”为主题。在1926/1927年冬季学期的马堡讲座“从托马斯到康德的哲学史”中,他也高度评价奥古斯丁的时间分析。在1927年夏季学期的马堡讲座“现象学基本问题”中,他就论及亚里士多德和奥古斯丁的时间研究。而集中反映奥古斯丁时间领会对海德格爾的影响的文本当首推《存在与时间》。参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 16.

④ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 199.

说：“在康德那里，时间虽然是‘主观的’，但独立不羁地并立在‘我思’一边。”^①也就是说，时间虽然是主观的，但不属于单纯意识的范畴，而是时间与意识并列。这就是说，时间与其说属于意识，不如说属于存在，使时间与存在共属，是海德格尔之所以看重康德的理由。

不过，在海德格尔看来，奥古斯丁的时间研究之所以是开创性的，是因为奥古斯丁第一次在深入透彻的分析中突出表达了时间与心灵的关系，“因此对作为时间性的此在的阐释从根本上看也并非在流俗的时间概念这一视域之外”^②。在海德格尔看来，奥古斯丁的时间研究中有两个方面是非常重要的。

首先，奥古斯丁时间研究的开端是“日常时间经验”。海德格尔把它叫做生活进行(*Lebensvollzug*)，属于自然的、前哲学的、前概念的时间领会。同样重要的是，奥古斯丁描述自然时间领会和哲学时间领会之间的对话时，并非从单纯的时间顺序和现在-时间出发的，而是把我们从容地做这做那所需的时间描述为我们在日常的所作所为中与之照面的时间。奥古斯丁通过分析日常生活中的自然时间领会，指出了那种海德格尔在其时间思想中作为被担忧的世界时间加以强调的时间现象。但是这种被担忧的世界时间，只要它以正确的方式被理解，就指向其真正的本源、正在担忧地和世界内的存在者打交道的“绽出视域的时间性”。尽管奥古斯丁并没有向前深入到此在的生存论时间性这一领域，但他至少已经经验到并规定了时间的本质乃是“心灵的伸展”。这种伸展作为心灵的重重伸展是一个暗示，暗示了海德格尔首次强调的此在的绽出视域的时间性。^③

透过海德格尔的这种现象学-解释学分析，奥古斯丁时间领会的生存论特征就呼之欲出了。当然，他至多是从心灵之内、而非在世界之内

① Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 427.

② a. a. O. S. 427.

③ F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 199f.

经验到这一点的,而且,他的时间领会也只意味着此在的心灵与其自身的照面,而非和寓于世界内存在者的照面。而且,如果抛开纯粹哲学的维度看,那么,奥古斯丁的时间追问说到底还是和超越的存在者——上帝的照面,这种照面只能采取信仰方式,这就是《忏悔录》卷 11 最后两章所要昭示的。这一点构成了奥古斯丁时间观的另一个向度:时间的受造本性预先规定了心灵伸展的限度。这一点是为海德格尔所轻视的。

不过奥古斯丁毕竟在心灵的伸展中发现了时间的本质。这对海德格尔自己的时间之思来说,是奥古斯丁时间研究的第二个重大意义。

正如胡塞尔在心灵的伸展中看到了以意向方式表达的内在时间意识及其构造时间意识方式的一个雏形一样,海德格尔认为,心灵的伸展是一个指针,指明了此在的绽出特征和此在绽出视域的时间性。当奥古斯丁认为时间的本质就是心灵的伸展、心灵的三重延伸时,在海德格尔看来,时间不单纯是前后相继的现在时刻。他认为,时间的本质不是平面化的现在序列,时间的本质就是人的生存本质,人是在三重的时间到时之延伸中获得本质,成为自己的。奥古斯丁规定,时间的本质就是心灵的三重延伸,而海德格尔更彻底,但同样在同一个思维路线上规定时间的本质,即此在的生存论时间性的三重绽出的统一。

所以,Herrmann 在比较胡塞尔和海德格尔时指出:“在胡塞尔看来,奥古斯丁正处于通往时间意识的路上,在海德格尔看来,奥古斯丁正在通向此在之生存论时间性的途中。”^①

如果人们对海德格尔不同时期关于奥古斯丁时间研究的表态(一方面是在上述讲座中、在《存在与时间》中和在马堡演讲“时间概念”中的表态,另一方面是在他的贝洛纳[Beuroner]演讲中的表态)做个比较,那么,就会发现一个显著的区别。在上述讲座(包括马堡演讲)和《存在与时间》中,海德格尔虽然强调了奥古斯丁时间追问的突出意义。与亚里

^① F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S.200.

士多德相比,奥古斯丁更彻底地追问和更本源地直观(Sehen),但同时明确了其时间追问的边界,这种限度是奥古斯丁和其他传统的时间研究所共有的。在《现象学基本问题》中,海德格尔在涉及亚里士多德时间研究的解释时,同时也附带谈到对胡塞尔的看法:“一旦我们没有充分理解灵魂、理智,即理解此在的话,那么,我们就很难说时间就在灵魂之中。”^①

这说明,尽管奥古斯丁第一次将心灵的伸展当作一个真正的现象加以分析,但他还是没有从中获得对此在的充分理解。海德格尔在《论人类自由的本质——哲学导论》^②中指出:“这样,亚里士多德、奥古斯丁、康德和黑格尔的时间研究就其意义而言,是不成问题的,不过仍然受到原则性的质疑:时间问题离开了对存在问题本身的基本的和明确的指向就被普遍地开始提出并加以讨论。”^③对“此在的充分理解”只能“在彻底地提出的存在问题”中获得,相反地,存在问题只能“遵循此在的主线”被彻底提出和修正。而这两个方面在奥古斯丁的时间考察中也是缺乏的。这是其一。

另一方面,在上述讲座的同一年,海德格尔也做了一个贝洛纳的奥古斯丁讲演。在这个讲演中,海德格尔以令人瞩目的方式避而不谈奥古斯丁时间思想的界限,毋宁说,他只讨论在其整个时间考察中更彻底、更本源的意向,按照这些意向,奥古斯丁正处于通往此在的生存的绽出性特征和绽出-视域的时间性途中,但他并没有说明,奥古斯丁究竟为什么没有进入这个问题域。

因为海德格尔在这个报告中让人们顺利发现了这些意向并且使之发生了作用,所以他也不是在图像论的方向上阐释奥古斯丁关于想象(imagines)的言论,因而不是把想象当作摹本来看待,而是看作可发现的

① GA. Bd. 24, S. 335, 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 201.

② Heidegger, Martin, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie. GA. Bd. 31. Hrsg. H. Tietjen. Frankfurt. a. M. 1982.

③ GA. Bd. 31. S. 120. 参见 F. - W. von Herrmann, *Augustinus*, S. 201.

东西(erblickbar)。这种解释看上去和别的解释——阐明了奥古斯丁的时间追问和规定之界限——相矛盾。可这里谈论的不是矛盾,而是两种合理的、必须一起来认识的解释方式。在两种解释方式中,不只涉及一种内在的解释,而且涉及这样一种解释:通过剖析被遮蔽的意向使人明白,对人和时间的本质真正的追问和研究必须选取什么方向。

奥古斯丁的时间研究在本世纪面临两种不同的质询,也可能给出两种不同的回答。在胡塞尔的拷问中,它的回答方式可能是:它表明自己就是内在时间意识现象学的第一个开端。当它后来受到海德格尔的诘难时,它向海德格尔揭示出那些暗示对此在生存论的绽出-视域的时间性这一倾向。

我们认为,Herrmann的上述分析、比较固然是到位、适切的,但他并没有真正触及问题的关键和要害,尤其没有真正揭示奥古斯丁对海德格尔思想的本质意义,而在《主体与此在》中解释海德格尔的《存在与时间》时,他才真正画龙点睛地道出了这种本质性的意义。他指出:“海德格尔对时间本源的本质追问同时就是对存在本身之意义的追问。两个问题,说到底是一个问题,它们在‘存在与时间’这个用语中被统一起来了。因为追问存在与时间,就意味着根据时间本源的本质思考存在本源的本质,根据存在本源的本质思考时间本源的本质。”^①

他还说:“此在的时间性与作为存在本身之意义的时间究竟是什么关系?这两者都无法从传统的时间领会出发去理解。相反,此在的时间性和作为一切存在领会的视域的时间,必须从它们自身出发,首先使日常的和哲学传统中的时间领会从存在论上显明。”^②

我们认为,这种阐释有的放矢,言简意赅。这里不仅道出了海德格尔思想的真谛,真正领会了“存在与时间”这两个孪生的哲学主题。虽然

^① F. - W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu "Sein und Zeit"*, a. a. O. S. 77.

^② a. a. O. S. 82.

海德格尔仍然把奥古斯丁的时间领会纳入传统的流俗时间领会之列,因为这种时间领会中的时间本质上是现在时间,是平面化的。其实,从海德格尔的论述看,传统时间领会,无论把时间看作心灵的伸展,还是物体的运动,或灵魂的“记数”,抑或主体的知性思维图式,还是内在的时间意识,甚至精神的自身伸展,时间都不是“此在的绽出-视域的时间性”。一句话,他们只看到了流俗的派生的时间,遗忘了本源的时间,只注意到存在者,而遗忘了存在之为存在自身。

但我们同样也应看到,海德格尔试图通过转换时间分析的视域,发起对传统本体论的生存论-存在论革命。关于这种努力和尝试,我们在奥古斯丁的时间分析中依稀可以看到其雏形。奥古斯丁对两种时间滞留的分析,在自然时间领会和哲学时间领会之间的对话,我们都可以理解为他也在试图通过转换时间分析的视域重新理解存在概念。这种理解何尝不是一种“根据时间本源的本质思考存在本源的本质,根据存在本源的本质思考时间本源的本质”的尝试!只不过,他的存在概念立足于心灵,立足于心灵的日常时间(生命)体验和哲学的理性思考之间的对话,但同时却不失为一种基于生存论视域的思考。



结 语

在“前言”中，我们曾用“自由使心灵伸展为时间”来概括本书，或者用一个关键词序列就是：“自由·心灵·时间”。在此，我们换一个说法概括本研究的宗旨和学术取向：“心灵·自由·神圣”^①。本书以自由与时间为主题，展开关于奥古斯丁心灵转向问题的哲学思考。

在某种意义上说，奥古斯丁的哲学和形而上学也是纯粹哲学。这怎么理解呢？因为他追问的是自由之于（人的）存在的意义，追问的是心灵的伸展与时间的本质。而纯粹哲学首先是自由哲学。哲学是爱智之思，爱智的本质是对自由的寻求。唯有纯粹，才能觉悟自由，而一旦自觉到自由，也一定是纯粹的。奥古斯丁无疑也是这样的追求者，他对原罪的哲学分析，其实就是对意志之自由决断的呵护，是对智慧与至善的寻求。他为正当生活辩护，守卫着人的尊严。

只是我们必须注意：奥古斯丁对自由的理解首先是基督教式的，因为他的首要目标是为神义论辩护，其次才剥离出自由决断的尊严。所以，他的自由观和近代启蒙意义上的那种绝对自由观不同，他并非也不

^① 我们前不久刚刚为《凤凰文库·纯粹哲学系列》写了一个评论，初稿曾取名为“纯粹·自由·神圣”，我觉得安置在这里也很合适，只是把纯粹改为心灵，立义（*Auffassung*）还是一样。

可能追寻“自由就是独立思考、勇敢地运用自己理智的能力”这一启蒙理想,他的理想是“奔向永恒”。然而,奥古斯丁以其独特的方式(信仰和理性二重视域的融合)同样捍卫了某种思想的独立性,告别物质决定论,回归心灵自身。这种回归的确是一种心灵的内在化转向,也是精神的自我解放,它要求人自由决断并承担起本己的责任。与此同时,心灵回归自身,就意味着心灵拥有自身的工作、活动,能够自身伸展,也就是说,时间是心灵的伸展。只有在伸展中,心灵才能抓住并克服自身的变化(异化),奔向永恒。

所以,对于奥古斯丁而言,自由绝非纯粹哲学的唯一向度,心灵不可能仅仅在自身状态下伸展,它要向上攀登,奔向神圣的超越者——上帝。这是其时间追问昭示出来的另一思想向度。在哲学上看,开启一个神圣的向度,实质上打开了一个超越的思想视野,也可以说是从人的灵魂实现了自外向内的转向之后,必须要经历的第二次转向,即由内而上的转向。如果说灵魂的第一次转向催生了自由(或者说是人凭靠自由决断实现了这一转向),那么,第二次转向则催生了神圣性意识,或者说,人只有通过理性的深刻反思,反思人的自由,尤其是明察、洞见到自由的界限,人才会使那种潜在的神圣意识显明,进而凭借这种神圣意识去守护人的尊严和人格,正当地生活。神圣意识不仅有助于保证个人的幸福,而且有利于社会的福祉,有助于保障人类和平。从生活方式的角度看,神圣意识也是纯粹哲学的天职,因为有神圣感的人,籍着对绝对他者的敬畏,才能自觉地和周围世界平和相处,并学会谦虚地对待他人。



参考文献

一、奥古斯丁原著

1. *Augustini opera omnia*. In: J. P. Migne, *Patrologia Latina* T32 - 47. Paris 1841.

《奥古斯丁全集》，载于 J. P. 米涅编《拉丁教父》，巴黎 1841 年拉丁文版，32 - 47 卷是奥古斯丁作品。

2. *De libero arbitrio* (col :1219 - 1319). 《论自由决断》。

英译: Augustine, *On Free Choice of the Will*, Translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company Indiana Polis/Cambridge, 1993.

德译: Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, Dritte Auflage MCMILXI 1961, Verlag Ferdinand Schöningh - Paderborn. 1962.

《独语录》(含《论自由意志》), 成官泯译, 上海社会科学院出版社 1997 年。

《奥古斯丁选集: 第 2 篇 论自由意志》, 香港: 基督教文艺出版社 1962 年。

3. *Confessiones* (col :661 - 868). 《忏悔录》。

Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Historisch - Philosophische Studie. Text - Übersetzung-Kommentar, Frankfurt a. M.: Klostermann 1993. S. 229 - 279.

《忏悔录》, 周士良译, 商务印书馆 1963 年。

4. 《论三位一体》(De Trinitate), 周伟驰译, 上海人民出版社 2005 年。

5. 《上帝之城》(De civitate Dei)。

德译: *Vom Gottesstaat*, Übersetzt von Wilhelm Thimme, eingeleitet und

erläutert von Karl Andresen. Artemis Verlag Zürich und München 1855. Vollständig bearbeitete Auflage 1978.

《上帝之城》(上、中、下册), 王晓朝译, 香港: 道风书社 2003 年。

《上帝之城: 驳异教徒》上册, 吴飞译, 上海三联书店 2007 年。

《上帝之城: 驳异教徒》中册, 吴飞译, 上海三联书店 2008 年。

二、重要研究文献

1. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980.

2. Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Historisch – Philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt a. M. Klostermann 1993.

3. F. – W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main; Klostermann 1992.

——*Subjekt und Dasein. Interpretation zu "Sein und Zeit"*. Frankfurt a. M. 1974.

4. Stefan Gilson, *der heilige Augustin – Eine Einführung in seine Lehre*, Aus dem Französischen übersetzt von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M. 1930.

5. Dorothea Günther, *Schöpfung und Geist, Studium zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones*, Amsterdam – Atlanta, GA 1993.

6. Waltraud Maria Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio*, 1986, Georg Olms Verlag, Hildesheim · Zürich · New York,

7. *Lexikon des Mittelalters IX*, Deutscher Taschenbuch Verlag 2003.

8. Hans Poser, *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2005.

三、相关外文原著

1. *Saint Thomas Aquinas, Basic Writings of Saint Thomas Aquinas I*, 中国社会科学出版社 1999 英文影印本。

——*Saint Thomas Aquinas, Basic Writings of Saint Thomas Aquinas II*, 中国社会科学出版社 1999 英文影印本。

2. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893 – 1917), Herausgegeben von Rudolf Boehm, Haag Martinus Nijhoff 1966. 简称 Hua X.

—— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Husserliana Bd. III. Hrsg. W. Biemel, Haag1950.

—— *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Husserliana Bd. X IX/1, Hrsg. U. Panzer. The Hague1984.

3. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Achtzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen2001.

—— *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA Bd. 31. Hrsg. H. Tietjen. Frankfurt. a. M. 1982.

四、相关中文译著

1. 柏拉图:《蒂迈欧篇》,载于《柏拉图全集》第3卷,王晓朝译,人民出版社2003年。

2. 亚里士多德:《物理学》,徐开来译,载于苗力田主编《亚里士多德全集》第二卷,中国人民大学出版社1991年。

3. 普罗提诺:《自然、凝思和太一》,石敏敏译,中国社会科学出版社2004年。

4. 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆1996年。

5. 洛克:《人类理解论》,关文运译,商务印书馆1981年。

6. 莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译,香港:道风书社2003年。

——《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆1982年。

——《新系统及其说明》,陈修斋译,商务印书馆1999年。

7. 康德:《纯粹理性批判》(第2版),载于李秋零主编《康德著作全集》第3卷,中国人民大学出版社2004年。

——《纯粹理性批判》(第1版),载于李秋零主编《康德著作全集》第4卷,中国人民大学出版社2004年。

——《实践理性批判》,载于李秋零主编《康德著作全集》第5卷,中国人民大学出版社,2004年。

——《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年。

——《道德形而上学原理》,苗力田译,上海世纪出版集团2005年。

8. 费尔巴哈:《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》,涂纪亮译,商务印书馆1997年。

9. 海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,商务印书馆1972年。

10. E. 吉尔松:《中世纪哲学精神》,沈清松译,台北:商务印书馆2001年。

11. 罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武 李约瑟译,商务印书馆1991年。

- 《对莱布尼茨哲学的批判性解释》，段德智、张传有、陈家琪译，商务印书馆 2000 年。
12. 蒂利希：《基督教思想史》，尹大贻译，香港：汉语基督教文化研究所 2000 年。
13. 胡塞尔著、黑尔德编：《生活世界现象学》，倪梁康、张廷国译，上海译文出版社 2002 年。
14. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，三联书店 1987、1999 年。
15. 罗尔斯：《道德哲学史讲义》，张国清译，上海三联书店 2003 年。
16. 沙伦·M.凯、保罗·汤普森：《奥古斯丁》，周伟驰译，中华书局 2002 年。
17. 丹·扎哈维：《胡塞尔现象学》，李忠伟译，上海译文出版社 2007 年。
18. I. 布罗伊尔、D. 洛伊施、D. 默施：《德国哲学家圆桌》，张荣译，华夏出版社 2003 年。

五、中文研究文献

1. 黄裕生：《时间与永恒》，社会科学文献出版社 1997 年。
——《宗教与哲学的相遇》，凤凰文库·江苏人民出版社 2008 年。
2. 江畅：《自主与和谐》，武汉大学出版社 1995 年。
3. 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，三联书店 1999 年。
4. 张荣：《神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究》，河北教育出版社 1999 年。
5. 周伟驰：《记忆与光照》，社会科学文献出版社 2001 年。
——《奥古斯丁的基督教思想》，中国社会科学出版社 2005 年。
6. 中国社会科学院哲学研究所编：《论康德黑格尔哲学》，上海人民出版社 1981 年。

六、相关研究论文(包括德文和中文)

1. R. Bernet, Einleitung. In: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hrsg. und eingeleitet v. R. Bernet. Philos. Bibl. Bd. 362. Hamburg 1985.
2. H. Jonas, Plotin über Zeit und Ewigkeit, in: *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für E. Voegelin*, München 1962.
3. Hans Poser, Zeit und Ewigkeit bei Plotin und Augustinus, Cramer; *Vortragsreihe Zeitbegriffe des Mittelalters*, TU, FU, HU, WS 98/99. (电子版)
——Zeit und Ewigkeit——Zeitkonzepte als Orientierungswissen, in: H. M. Baumgartner, *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg/Br. :

Alber 1993.

——Leibniz' dreifaches Freiheitsproblem (Tu Berlin) 12. 2. 06/2. 2. 06. (电子版)

4. 吴天岳：“试论奥古斯丁著作中的意愿概念”，《现代哲学》，2005年第3期。

——“恶的起源与自由意愿”，载于彭小瑜、张绪山主编《西学研究》(1辑)，商务印书馆2003年。

5. 尹大贻：康德对上帝的存在的证明的批判及其理性宗教观点，载于中国社科院哲学研究所编《论康德黑格尔哲学》，上海人民出版社1981年。

6. 张荣：“信仰是赞同的思考”，《世界宗教文化》，1998年第1期。

——“奥古斯丁的灵魂观”，《河北师范大学》，1998年第3期。

——“Si fallor, ergo sum——奥古斯丁对希腊哲学的批判与改造”，《哲学研究》，1998年第10期。

——“奥古斯丁的基督教幸福观辨正”，《哲学研究》，2003年第5期。

——“创造与伸展：奥古斯丁时间观的两个向度”，《现代哲学》，2005年第5期。

——“论传统神正论的当代转换：从奥古斯丁的传统神正论到约纳斯的责任哲学”，《文史哲》，2006年第6期。

——“奥古斯丁论法律”，《宗教研究》，2006年辑。

——“决断还是任意(抑或其他)?——从中世纪的 liberum arbitrium 看康德 Willkür 概念的汉译”，《江苏社会科学》，2007年第3期。

——“论意志的根据——奥古斯丁《论自由决断》中的意志追问”，《江苏行政学院学报》，2008年第6期。



后 记

该书缘于 985 二期“宗教与文化创新基地项目”的子课题“基督教哲学源与流”的筹划。当时我是“情急之下”申报的。签约之后我才发现，这是一项在限期内几乎不可能完成的计划。后来我和项目负责人认真讨论之后，终于确定为这个题目。

这是我十多年研习中世纪哲学思想的继续，也是十年前撰写博士论文时欠下的一个“债务”。因为当时由于种种限制，我对奥古斯丁的“时间书”竟然没有涉及，多年来一直“耿耿于怀”。缺少了对“时间追问”的研究，就无法理解西方哲学的“存在追问”，当然算不上真正研究奥古斯丁，更遑论研究纯粹哲学了。其实，弥补这个缺憾的想法早就有了，但要实现这个愿望，却绝非易事。比如，如何真正领会《忏悔录》卷 11 的哲学价值，就是一个非常棘手的问题。该书自从问世以来，就一直为不同时代的人们津津乐道，被评价为“纯粹哲学”作品。以前，我只是从一般的哲学史角度看待它，或者充其量是从基督教思想的角度理解它，认识它，甚至阅读的时候更多是当作一种生命哲学来领会。

随着时间的推移，我对该卷所蕴涵的哲学思想也在慢慢“觉悟”，意识到其“纯粹”品质。近几年来，我一直给学生开设中世纪哲学、德国哲

学课程,我和我的学生们一起学习、思考、讨论,彼此分享思想的“酸甜苦辣”。我在给研究生授课时主要讲三个文本:除了康德的《纯粹理性批判》外,就是奥古斯丁的《论自由决断》和《忏悔录》(尤其是第 11 卷)。随着阅读经验的累积和思考的不断深入,我越来越领悟出奥古斯丁“时间书”所蕴涵的纯粹哲学气质。

我觉得,如果我们不设法研读奥古斯丁,就无法很好理解西方哲学何以是纯粹的哲学、自由的哲学和神圣的哲学,尤其无法真正领会哲学思想的神圣性维度。如果我们不尝试理解奥古斯丁的自由意志、心灵、存在(生存)、时间、神圣这些关键词,不研读、思考其从出的文本及其思想史效应,我们就不仅是懒惰的,更是有罪责的了!正如康德所言,如果我们不去勇敢地运用自己的理智,造成思想的不成熟状态,那么,我们就是失职,是“咎由自取的(selbstverschuldet)”。

拉丁语中有一句话叫“fiat voluntas tua!”有志者,事竟成!我觉得,它也可以用来自我催促、自我鞭策。因为我们常人是很容易懒惰的,即很容易放弃独立思考。这种状态在我身上常常发生。我深知,阅读并理解奥古斯丁的自由与时间这类关键词结晶出来的思想颗粒,光有志向还是不够的。中世纪哲学既是神圣的殿堂,使人神往,同时又往往使人敬畏,甚至在它面前感到压抑、窒息,真正研究起来常常有战战兢兢、如履薄冰之感,因为它需要太多的积累。其中最要紧的是拉丁语言知识和思想本身涉及的现代哲学修养。

近十年来的思考经验和学术训练表明,我越来越有依赖感。面对优秀的哲学作品时更是如此。多年来我虽然一直对人的生存、对人究竟是否能够达到自由以及如何保持健康的自由这类问题有自己的鲜活思考,但一旦决定做课题研究的时候,这种依赖感还是很明显。在筹划对奥古斯丁的《论自由决断》和《忏悔录》卷 11 进行文本分析之际我尽可能查找了一些文献,其中最重要的有 W. M. Neumann 的《上帝证明在〈论自由决断〉中的地位》,F. - W. von Herrmann 的《奥古斯丁与时间的现象学

追问》，还有 E. Gilson, K. Flasch 等人的研究性著作。所以，我首先要感谢这些作者们的出色研究成果，因为它们对我的研究提供了很大帮助。

“上篇”末尾的“附论”，是我的研究生彭雨森先完成初稿，然后由我修改、加工并定稿。我同样要对他的工作表示感谢。

我还必须感谢南京大学 985 二期“宗教与文化创新基地项目”的总负责人——赖永海教授，感谢他准许我延迟交稿，否则我肯定无法完成本书的写作任务。

我虽然在本书的写作中付出了艰苦努力，但可能还存在诸多不足之处，例如思想不够从容，“述”多“论”少，某些论断的论证尚未充分展开，甚至存在思想的“裂缝”，对自身之思和他人之思的界限也缺乏足够的明晰性。最要紧的是，我在“前言”和“结语”中虽然试图勾勒出自由与时间两个主题的内在逻辑，但因为写作时间仓促，这一点并没有在正文中充分展示出来。凡此种种不足，还恳请学界前辈、老师、师兄和同学提出批评的意见和建议，以便将来再求精进。

最后，我还想声明，本书中对一些专业术语的翻译提出了一些自己的看法，涉及学界、特别是现象学界的前辈、师兄的已有成果，这仅仅是一种讨论方式，学习是首要的，商榷是第二位的。

作者于

2008 年 8 月 31 日

谨记

