

# 奧古斯丁的「若我犯錯，我存在」與笛卡爾的「我在，我存在」

劉長安

德國圖賓根大學哲學系博士候選人

## 一、

實際上，在笛卡爾生活的十七世紀，就已經有一些哲學家或者神學家試圖表明笛卡爾在《談談方法》（*Discours de la methode*）和《第一哲學沉思集》（*Meditationes de prima philosophia*，下簡稱為《沉思集》）中的觀點——特別是通過反懷疑論的方式所確立的第一原理「我存在」——與奧古斯丁在《論自由意志》（*De libero arbitrio*）和《上帝之城》（*De civitate Dei*）中的觀點非常相似。此後的三百多年裏，圍繞奧古斯丁和笛卡爾進行的比較研究從未間斷過。儘管很少達成共識，但在這些比較中，有兩個哲學命題始終佔據着焦點位置，那就是奧古斯丁的「若我犯錯，我存在」（*si fallor, sum*）與笛卡爾的「我思故我在」（*cogito, ergo sum*）。<sup>1</sup>這兩個命題之所以如此受關注，主要是因為

---

1. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (trans. L. E. M. Lynch; New York: Vintage, 1960), pp. 41-43; Bruce Stephen Bubacz, "St. Augustine's 'Si Fallor, Sum'", *Augustinian Studies* 9 (1978), pp. 35-44; John A. Mourant, "The Cogito: Augustinian and Cartesian", *Augustinian Studies* 10 (1979), pp. 27-42; Christoph Horn, "Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26)", in Christoph Horn (ed.), *Augustinus, De civitate dei* (Berlin: Akademie, 1997), pp. 109-129; 泰勒 (Charles Taylor) 著，韓震譯，《自我的根源：現代認同的形成》（南京：譯林，2001），頁 196-197。

「自我的存在」對於現代哲學的基礎意義：「自我的存在」被尊為人類一切確定性的基礎，標誌着現代哲學的真正開端。正是在這個層面上，對這兩個命題的比較研究具有雙重意義，一方面是挖掘笛卡爾哲學的第一原理「我存在」的思想資源，另一方面則是證明（或者否定）笛卡爾作為現代哲學之父的正當性。<sup>2</sup>然而，必須要說的是，如果人們是抱着這兩個意圖去比較奧古斯丁的「若我犯錯，則我存在」與笛卡爾的「我思故我在」，那麼很可能已誤入歧途。因為儘管在《談談方法》、《沉思集》的「第二組答辯」、《哲學原理》（*Principia philosophiae*）以及《與伯爾曼的談話》（*Conversation with Burman*）中，都出現了「我思故我在」這樣的表述，但是我們在笛卡爾最重要的哲學著作《沉思集》中卻找不到這樣的說法。在《沉思集》中，現代哲學開端的標誌性時刻是這樣被說出來的：「至此所有的都已被儘可能充分地考慮了，最終必須做出這樣一個論斷，我在，我存在（*ego sum, ego existo*），無論何時被我說出來或者被我的心靈理解，都必然為真。」<sup>3</sup>既然一六四一年出版的這部著作才具有真正跨時代的意義，但其中卻看不到「我思故我在」這樣的表達，我們怎麼能夠把它

- 
2. 在二十世紀，對笛卡爾和奧古斯丁的比較研究呈現出兩種截然不同的解釋立場。比如以吉爾松（Etienne Gilson）為代表的一派學者就認為「高估笛卡爾『我思』的原創性是不明智的」（Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 43）；與之相反，阿伯克龍比（N. Abercrombie）則認為這些平行文本只是表面上的相似，其實質是不同的（N. Abercrombie, *Saint Augustine and Classical French Thought*, Oxford: Clarendon, 1938）。
  3. Rene Descartes, *Œuvres de Descartes* (ed. C. Adam and P. Tannery; 11 volumes; Paris: Vrin, 1897-1913)，引用時縮寫為 AT，後加卷數和頁碼。Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* (trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch & A. Kenny; 3 vols.; Cambridge: Cambridge University Press, 1984-1991)。引用時縮寫為 CSM I、CSM II 和 CSMK，後加頁碼。笛卡爾著，龐景仁譯，《第一哲學沉思集》（北京：商務印書館，1986）。引用中譯本時直接用譯者姓氏後加頁碼的方式。此處原文為“Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, Ego existo*, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum.”（AT VII 25/CSM II 9 / 龐 10）此處中文譯文有改動。

拿來和奧古斯丁的「我犯錯，我存在」進行比較，來挖掘笛卡爾哲學的第一原理「我存在」的思想資源，或者來證明（或否定）笛卡爾作為現代哲學之父的正當性呢？如果說一六四一年的「我在，我存在」應被視為一個範本式的、而且在本質上不同於甚至優先於「我思故我在」的命題，那麼怎麼可以忽略「我在，我存在」，而只拿最常被人們說道的「我思故我在」和奧古斯丁的「若我犯錯，我存在」進行比較？

對於這一問題，笛卡爾本人也在一定程度上應負有責任。他的三個朋友，梅爾塞納 (Mersenne)、考維烏斯 (Colvius) 和阿爾諾 (Arnauld)，曾先後請求笛卡爾澄清《談談方法》和《沉思集》與奧古斯丁的幾處相似文本的關係。但笛卡爾在每封回信中都明顯表現出與這位在十七世紀極具權威的思想家劃清界限的姿態，並堅持認為他的「我思故我在」與奧古斯丁的觀點是兩回事。儘管他曾澄清過「我思故我在」與奧古斯丁的「若我犯錯，我存在」的區別究竟體現於何處，但他在這些討論中從未提及《沉思集》中的「我在，我存在」。<sup>4</sup>後世學者並沒有因為笛卡爾所表現出的與奧古斯丁劃清界限的姿態而不再在這個問題上繼續糾纏下去，他們依然在挖掘這些平行文本所蘊含的更深的相通或者背離之處。但遺憾的是，幾乎所有學者的注意力都集中在「若我犯錯，我存在」和「我思故我在」這兩個命題上。

除此之外，在笛卡爾研究中，一個由斯賓諾莎開創、經康德直至黑格爾的解釋傳統也加劇了這一偏離。<sup>5</sup>該解釋

---

4. 但這並不意味着笛卡爾不承認《沉思集》中的「我在，我存在」相比於「我思故我在」的優先性。或許在笛卡爾看來，他的「我思故我在」已經不能與奧古斯丁的命題相提並論，更不要說「我在，我存在」了。

5. 此處參考了 Jean-Luc Marion, "The Original Otherness of the Ego: A Rereading of Descartes' Second Meditation", in *On the Ego and on God, Further Cartesian Questions* (trans. Christina M. Gschwandtner, New York: Fordham University Press, 2007), pp. 5-8。

傳統不僅認為「我思故我在」優先於其他表述，而且認為這一命題的要義在於「我思」與「我在」的同一性。在《笛卡爾哲學原理》（*Principia philosophiae cartesianae*）一書中，斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）將笛卡爾哲學的第一原理「我思故我在」解釋為「我思」（*cogito*）、「我在」（*sum*）以及「思者」（*cogitans*）三者之間的同一性。<sup>6</sup>按照康德的解釋，笛卡爾哲學的「我思故我在」中的「我在」，並不是從「我思」推導而來，而是本身就與「我思」相同，用其原話來說就是，「正如笛卡爾的那個被以為是推論的 *cogito, ergo sum* 其實是同義反覆一樣，因為 *cogito*（*sum cogitans*）直接說出了這個事實。」<sup>7</sup>而尊笛卡爾為現代哲學的真正開創者的黑格爾，認為笛卡爾的「我思故我在」是自我的思想與自我的存在之間不可分離的同一性，<sup>8</sup>並進一步在自己的哲學體系中把這一原則普遍化為思想與存在的同一性。這一解釋傳統相當深刻地影響了二十世紀對奧古斯丁與笛卡爾的比較研究，以致《沉思集》中的「我在，我存在」似乎完全被忽視了。

因此，為了真正全面、公允地展示現代哲學的奠基人與這位古代晚期的教父之間的同和異，我們必須把「我在，我存在」也納入討論。接下來的討論將分為三步：首先，討論奧古斯丁主要著作中的反懷疑論論證，並探究他的「若

---

6. “Ideoque cogito, ergo sum, unica est propositio, quae huic, ego sum cogitans, aequivalet.” Spinoza, *Principia Philosophiae Cartesianae* (ed. Carl Gerhardt; Heidelberg: C. Winter, 1925), p. 144. 斯賓諾莎著，王蔭庭、洪漢鼎譯，《笛卡爾哲學原理》（北京：商務印書館，1980），頁 46。

7. “... der vermeintliche cartesianische Schluß, cogito, ergo sum, in der Tat tautologisch ist, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt.” I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (ed. Jens Timmermann; Hamburg: Meiner, 1998), A 355, p.474. 康德著，鄧曉芒譯，《純粹理性批判》（北京：人民出版社，2004），頁 314-315。

8. G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie: Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Philosophie* (ed. Pierre Garniron & Walter Jaeschke; Hamburg: Meiner, 1986), p.93.

我犯錯，我存在」的基本性質；接下來，我們將考察笛卡爾的「我思故我在」和「我在，我存在」之間的關係；最後，我們將從笛卡爾本人對這一問題的回應出發，闡述笛卡爾哲學的第一原理「我在，我存在」在何種意義上與奧古斯丁的命題存在着相通之處，但在何種意義上又與它存在着根本的分野。

## 二、

與懷疑論的辯論，在奧古斯丁的神學和哲學思考中佔據着至關重要的地位。在不同語境下，奧古斯丁的反懷疑論論證表現為不同形式。比如，著名的「若我犯錯，我存在」出現在《上帝之城》（*De civitate Dei*）第十一卷第二十六章；其他形式的反懷疑論論證出現在《論真宗教》（*De vera religione*）第七十九章、《論自由意志》（*De libero arbitrio*）第二卷第七章、《論三一》（*De Trinitate*）第十卷第十四章和第十五卷第二十一章。為了準確把握奧古斯丁的思想，我們有必要逐一分析這些文本，然後再作比較。

奧古斯丁早期為了反駁摩尼教而寫的《論真宗教》中有一段文本，在這段話裏，他犀利地指出了徹底的懷疑論為何是不可能的：「若你尚未看清我所說的，或仍心存懷疑它是否為真，姑且考慮一下，你是否懷疑你在懷疑；若你對你在懷疑是確定的，問一下為甚麼你對這一點是確定的。〔……〕現在，我們把你在這裏認識到的規則表述如下：每個把自己理解為懷疑者的人，都思考着某個真的東西；他對自己所思考的東西是確定的；所以他對一個真理是確定的。所以，每個懷疑是否存在真理的人，在自身之中有個毋庸置疑的真的東西。」<sup>9</sup>結合引文中的第一句話，

9. "Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare

可知第二句話中的「某個真的東西」(verum)指的就是懷疑活動本身，因為「你是否懷疑你在懷疑」已經表明了懷疑活動本身的確定性和不可質疑性。澄清了這一點，我們可以將奧古斯丁的論證重構如下，根據前提：

(一) 每個將自己理解為一個正在懷疑是否存在真理的懷疑者的人，理解着一個真理——他在懷疑。

(二) 理解着某事的人，對自己所理解的東西是確定的。  
可以得出下面的結論：

(三) 他對一個真理，即他在懷疑，是確定的。

(四) 因此，他在自身之中有個毋容置疑的真理，即他在懷疑。

這個反懷疑論論證的核心在於命題(一)。對自己正在進行懷疑這一事實的理解，構成了懷疑活動本身的可能性條件。然而，需要注意，這個論證與著名的「若我犯錯，我存在」還有一定距離，因為它的落腳點只是懷疑活動本身的確定性，而不是懷疑者的存在的確定性。

在《論自由意志》第二卷，奧古斯丁和他的朋友埃伏第烏斯(Evodius)為了論證上帝存在並進而探討上帝的善與人的自由意志之間的關係，決定從「最顯然的東西出發」(de manifestissimis capiamus exordium)。在這樣的背景下，他們進行了這樣一段對話：「奧：我先問你：你自己存在嗎？或許你甚至害怕在這一點上出錯，但除非你存在，你顯然不可能出錯。埃：對，繼續吧。奧：既然你顯

---

non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum [...] Deinde regulam ipsam quam vides, concipe hoc modo: Omnis qui se dubitantem intellegit, verum intellegit, et de hac re quam intellegit certus est: de vero igitur certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare." Augustinus, *Augustinus Opera - Werk De vera religione / Die wahre Religion* (trans. Josef Lössl; Paderborn: Schöningh, 2007), pp. 200-203. 中文譯文為筆者自譯。

然存在，而且這不可能是顯然的，除非你活着，那麼你活着也就是顯然的了。你理解這兩件事是絕對真實的嗎？埃：我完全理解。奧：那麼第三件事，即你理解，也是顯然的。」<sup>10</sup>奧古斯丁在這裏找到了三個顯然的東西：存在（esse）、活着（vivere）、理解（intellegere）。雖然關於自我的存在的論證只有一句話「除非你存在，你顯然不可能犯錯」，但是很多研究者試圖借助模態邏輯的原理重構了奧古斯丁的論證，來解釋在何種意義上自我的存在構成了自己犯錯的可能性條件：<sup>11</sup>

- (a) 若你不存在，則你在任何情況下都不能犯錯。
- (b) 若你能犯錯，則你存在。
- (c) 若你犯錯，則你存在。
- (d) 若你沒有錯以為「你存在」，則你存在。
- (e) 那麼顯然，你存在。

值得一提的是，這裏的論證雖然以第二人稱表達，但由於這是在對話之中進行的，奧古斯丁真正想要論證的應該是「自我的存在」而不是「你的存在」。通過上面的重構，自我的存在成功地被確立為最顯然的東西，因為不存在的東西不可能犯錯。命題（b）是（a）的逆否命題。而從（b）推出（c）則借助了模態邏輯的一個原理——現實性包含可能性。命題（d）是一個同義反覆。因此，從前提（c）和（d）可以得出結論（e）。這是一個真正的哲學論證，

---

10. “Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? Ev. - Perge potius ad caetera. Aug. - Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intellegisne ista duo esse verissima? Ev. - Prorsus intellego. Aug. - Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te.” Augustinus, *Augustinus Opera - Werk De libero arbitrio - Der freie Wille* (trans. Johannes Brachtendorf; Paderborn: Schöningh, 2006)。奧古斯丁著，成官泯譯，《論自由意志》（上海：上海人民出版社，2010），頁 103。

11. 此處參考了 Bruce Stephen Bubacz, “St. Augustine’s ‘Si Fallor, Sum’”, pp. 37, 41。

它不依賴任何特別的前提。這種不依賴任何特別前提的論證中蘊含着奧古斯丁反懷疑論論證策略的全部力量。這一論證與我們接下來要討論的《上帝之城》中的「若我犯錯，我存在」相差無幾，兩者都在挖掘犯錯的可能性條件。在「存在」、「活着」和「理解」中，存在着一個等級結構。在本體論層面，理解居於最高位置；但在認識論層面，奧古斯丁卻認為我們應該從自我的存在出發。

接下來就是著名的《上帝之城》第十一卷第二十六章，這一章的主題是在我們自身之中尋找至高的三一的形象。奧古斯丁認為儘管人無法在此世直接看到神聖三一「聖父—聖子—聖靈」，但是卻可以在自身之中認識這一形象，因為人的心靈就是上帝的形象。儘管這一形象「和上帝並不同，〔……〕不過，在上帝的造物中，沒有比這離他更近的事物。」<sup>12</sup>那麼我們在自身之中認識到的這個三一是甚麼？「我們存在，我們知道自己存在，我們熱愛自己的存在和對此的知識。」<sup>13</sup>對於奧古斯丁來說，這樣一個三一不存在任何可以質疑的地方。奧古斯丁假想自己的論敵學園派懷疑論者對自己發出詰難，並對借此再次論證了自我的存在、對自我存在的認識、對自我的存在和對自我存在的認識的愛。我們在這裏只分析與我們的討論直接相關的第一位格，即「自我的存在」：「在這些方面，我根本不害怕學園派的說法：你要被騙了呢？即使我被騙了，我還存在（*si enim fallor, sum*）。因為不存在的人不能被騙；如

---

12. “Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima.”  
奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城：駁異教徒》（三冊；上海：上海三聯書店，2007-2009），中冊，頁 105。

13. “Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.” 同上。



果我被騙，這恰恰證明我存在。因為被騙了我也存在，那麼在我肯定我存在這件事上，怎麼能騙我呢？即使我被騙了，我也要先存在才能被騙；那麼無疑，在我直到我存在這一點上，我也不會被騙。」<sup>14</sup>這裏就是「如果我犯錯，我存在」的標準出處。我們嘗試將這一論證重構如下：

- (i) 不存在的人，不能犯錯。
- (ii) 可能犯錯的人，存在。
- (iii) 犯錯的人，存在。
- (iv) 若我犯錯，則我存在。
- (v) 「我存在」這個命題沒有錯誤。

這一論證可以分為兩個部分，第一部分是從 (i) 到 (iii)，第二部分是從 (iii) 到 (v)。第一部分從自我的存在作為犯錯的可能性條件出發，借助模態邏輯的原理「可能性包含現實性」可以得出結論「犯錯的人存在」。而第二部分則分析了 (iii) 的特殊情況，即「我犯錯」，再通過三段論就得出了結論「我存在」。現在的問題是，可否不借助三段論，而是直接論證自我的存在？答案是肯定的。如果我們拋開奧古斯丁一開始說的「不存在的人不能犯錯」，而直接考察後面說的「即使我犯錯，我也要先存在才能被騙」，我們就可以把前面的重構修改如下：

- (i') 若我不存在，我不可能犯錯。
- (ii') 若我可能犯錯，我存在。
- (iii') 若我犯錯，我存在。
- (iv') 若我犯錯，則我存在。

---

14. "Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor." 同上，頁 105-106。

(v') 因此，我存在。

所以，我們並不一定要把「我存在」解釋為通過三段論得到的結論。因為歸根結底，三段論不增加任何新的知識。三段論中的結論的真假，由其大前提的真假來決定；而三段論的大前提，作為一個全稱判斷，其真值由全稱判斷所包含的每個特殊判斷共同決定。因此，在這裏，以第一人稱單數「我」表述的論證，更具基礎意義。欣蒂卡（Jaakko Hintikka）對奧古斯丁的「我存在」的分析頗為著名，他認為該論證基於語言行動和思考行動背後的存在論預設。<sup>15</sup>

在《論三一》第十卷，奧古斯丁為了從心靈的第一個三一「心靈—心靈對自己的愛—心靈對自己的認識」（*mens - amor sui - notitia sui*）過渡到一個更理智的三一「對自我的記憶—對自我的理解—對自我的愛」（*memoria sui - intellegentia sui - amor sui*），通過挖掘懷疑活動的可能性條件，得到了一系列毋容置疑的東西：「然而，肯定沒有人懷疑他生活、記憶、理解、意願、思想、認識和判斷。至少，如果他懷疑，他就生活着；如果他懷疑，他就記得他為何正在懷疑；如果他懷疑，他就懂得他正懷疑；如果他懷疑，他就有意志要確定；如果他懷疑，他就思想；如果他懷疑，他就知道他還不知道；如果他懷疑，他就判斷自己不應匆忙地同意。你可以對任何別的東西加以懷疑，但對這些你卻不應有懷疑；如果它們是不確定的，你就不能懷疑任何東西。」<sup>16</sup>

15. Jaakko Hintikka, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", in *Philosophical Review*, 71 (1962), pp. 3-32.

16. "Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat, de his

我們可以將這個清單大致分為四類：（一）活着；（二）記憶；（三）理解、認識、思想；（四）意願、判斷。第一類，即「活着」的確定性，在前面我們引用過的《論自由意志》那段話中也出現過；其餘三類是奧古斯丁接下來發現心靈的第二個三一「對自我的記憶—對自我的理解—對自我的愛」的準備工作。這些東西使得懷疑成為可能，而其本身是毋庸置疑的。而到了最後一卷，奧古斯丁再次通過反懷疑論論證找到了一個三一「我活着—我知道我活着—我想要幸福」<sup>17</sup>，這個三一包含三個維度的確定性：活着的確定性、認識的確定性和意志的確定性。

現在，我們可以對奧古斯丁的反懷疑論論證的策略做一個小結。奧古斯丁從懷疑本身或者從假設「我犯錯」中發現了一大串確定無疑的東西，比如《論自由意志》中的「我存在—我活着—我理解」、《上帝之城》的「我們存在—我們知道自己存在—我們熱愛自己的存在和對此的知識」、《論三一》第十卷的「對自我的記憶—對自我的理解—對自我的意願」以及第十五卷的「我活着—我知道我活着—我想要幸福」。我們已經論述了，這些東西構成了犯錯或者懷疑的形而上學基礎和可能性條件，如果它們是不確定的，那麼就不可能進行懷疑或者犯錯。換句話說，作為懷疑或者犯錯的可能性條件，它們本身是免於懷疑、免於錯誤的。但是，我們不能忽視的問題是：自我的存在與這個清單中的其他東西是甚麼關係？相對於其他東西，自我的存在是否優先性？在後面的論述中，我們還會回到這個問題。

---

omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.” *De Trinitate* X.10.14. 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》（上海：上海人民出版社，2005），頁 275。

17. “scio me vivere”，“volo beatus esse”。同上，頁 420-421。

三、

在《哲學原理》的法文版序言中，笛卡爾強調，作為哲學活動起點的「原理」需要滿足兩個要求，一是必須非常清楚分明而不至於產生任何懷疑，二是必須不依賴於任何別的知識。<sup>18</sup>因此，毋庸置疑的清楚分明性和無依賴性構成了原理的試金石。在一六四六年寫給克萊瑟耶（Clerselier）的信中，笛卡爾指出，真正能夠同時滿足這兩個要求而配得上被稱為第一原理的是我們心靈的存在，「因為沒有甚麼比它的存在更為我們所知」。<sup>19</sup>儘管該第一原理沒有強大到可以證明所有其他命題，但在笛卡爾看來，「通過思考自己的存在，能先讓自己確信上帝的存在，之後再確信其他被造物的存在，已經非常有用了」。<sup>20</sup>但是在不同著作中，笛卡爾在表達他的第一原理時，卻採用了不同的形式。在一六三七年的《談談方法》、一六四四年的《哲學原理》以及一些書信中，第一原理都被表述為「我思故我在」；而在最重要的著作《沉思集》（1641年）中，

---

18. “qu’afin que cette connoissance soit telle, il est necessaire qu’elle soit déduite des premieres causes, en sort que, pour estudier à l’acquerir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premieres causes, c’est à dire des Principes; & que ces Principes doiuent auoir deux conditions: l’une, qu’ils soient si clairs & si euidens que l’esprit humain ne puisse douter de leur verité, lorsqu’il s’applique avec attention à les considerer; l’autre, que ce soit d’eux que depende la connoissance des autres choses, en sorte qu’ils puissent estre connus sans elles, mais non pas reciproquement elles sans eux;” (AT IXB 2/CSMI 179)。「因此，要研究獲得知識的方法（正好被稱為哲學思考），則我們必須起始研究那些號稱為原理的第一原因。這些原則必須包括兩個條件。第一，它們必須是明白而清晰的，人心在注意思考它們時，一定不能懷疑它們的真理。第二，我們關於別的事物方面所有的知識，一定是完全依靠於那些原理的，以至於我們雖然可以離開依賴於它們的事物，單獨瞭解那些原理；可是離開那些原理，我們就一定不能知道依靠於它們的那些事物。」笛卡爾著，關文運譯，《哲學原理》（北京：商務印書館，1959），頁 IX-X。

19. “En l’autre sens, le premier principe est que *notre Ame existe*, à cause qu’il n’y a rien dont l’existence nous soit plus notoire.” (AT IV 444/CSMK 290)

20. “... au lieu que c’est avec tres grande utilité qu’on commence à s’assurer de l’existence de Dieu, & en suite de celle de toutes les creatures, par la consideration de sa propre existence.” (AT IV 445/CSMK 290)

卻表達為「我在，我存在」（*ego sum, ego existo*）。現在擺在我們面前的問題非常複雜。首先，如何理解「我思故我在」中的「故」（*ergo*）？如果「故」意味着一種推論關係，那麼「我在」這一結論就需要依賴「我思」這一命題，如此一來，配得上被稱作第一原理的就是「我思」而不是「我在」了。另外，如何理解「第二沉思」中的這個獨一無二的表達方式「我在，我存在」？如果這兩個問題不能得到很好地分析，我們無法把它們拿去和奧古斯丁的「若我犯錯，我存在」比較。

我們先來分析《談談方法》和《哲學原理》中的「我思故我在」。這個「故」字帶來了一個很大的麻煩，那就是「我思故我在」可能會被理解為一個省略了大前提的三段論：大前提是「所有思考的東西都存在」，小前提是「我思」，而「我在」是結論。這種猜測並非完全沒有文本依據。比如，在《談談方法》中，笛卡爾說：「我發現，『我思故我在』這個命題之所以使我確信自己說的是真理，無非是由於我十分清楚地見到：必須存在，才能思考。」<sup>21</sup>以及《哲學原理》中的「因為要想象一種有思想的東西是不存在的，那是一種矛盾。因此，我思故我在的這種知識，乃是一個有條有理進行推理的人所體會到的首先的、最確定的知識。」<sup>22</sup>三段論解釋必然會取消「我在」第一原理的地位，甚至可能會威脅到「我思」第一原理的地位。但問題是，作為大前提的這個普遍命題「所有思考的東西都存

---

21. “Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en cecy: ie pense, donc ie suis, qui m’assure que ie dis la verité, sinon que ie voy tres clairement que, pour penser, il faut être.” (AT VI 33/CSM I 127/王 28) 笛卡爾著，王太慶譯，《談談方法》（北京：商務印書館，2000）。譯文有所修改。

22. “repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.” (AT VIII 7/CSM I 195/關 8)

在」，真的配得上被稱為第一原理嗎？在前面提到的那封一六四六年寫給克萊瑟耶的信中，笛卡爾否定了這種可能性。在笛卡爾看來，這些普遍命題儘管非常清楚，但卻不能讓我們「知道任何事物的存在，而只是確認我們已經認識了的真理」。<sup>23</sup>就我們這裏的討論而言，「我存在」，並不是從大前提「所有思考的東西都存在」和小前提「我思考」中得到的新知識；毋寧說，通過這個三段論，已經認識了的真理「我存在」得到了再次確認。因為「我思故我在」作為一個特殊命題，已經被包含在普遍命題「所有思考的東西都存在」之中了，如果要判斷普遍命題的真假，首先就要判斷其中的特殊命題的真假。在這個意義上，特殊命題是在先的。其實，這個道理在《哲學原理》中也曾被說過，「在任何能按條理進行推論的人看來，我思故我在的這個命題，是最基本、最確定的。我說這話時，並不因此就否認我們必須知道甚麼是思想、存在和確實性，否認必須知道先存在才能思想的這個真理等等；不過因為這些都是最簡單的概念，而且它們自身也不足以使我們認識任何存在的事物，因此，我就覺得，在這裏列舉它們是不恰當的。」<sup>24</sup>關於「思想」、「存在」、「確定性」以及「存在的東西才能思考」的知識，在笛卡爾看來，儘管是最簡單的普遍概念，但是因為它們不帶來任何事物存在的知識，所以並不構成「最基本的、最確定的命題」。

---

23. "qu'il peut generalement servir, non pas proprement à faire connoistre l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que, lors qu'on la connoist, on en confirme la verité par un tel raisonnement" (AT IV 444/CSMK 290)。筆者自譯。

24. "Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideò negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item, quòd fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas." (AT VIII 8/CSMI 196/關 4)

既然「我思故我在」並非是從三段論中推導出的新知識，那麼它究竟是如何得到的？針對這一問題，笛卡爾在「第二組答辯」中的這段話解釋得非常清楚：「當人說『我在思考，因此我存在，或我實存』時，他並不是通過三段論從思想中演繹出了存在，而是通過心靈的簡單直觀發覺它是某個自明的東西。這是很清楚的，如果他通過三段論來演繹出，那麼他必須先有一個關於大前提『所有思考的東西，都在，或存在』的知識；然而實際情況是，他從自己的經驗中得知，他不可能在自己不存在的情況下還能思考。這就是我們心靈的本性，即從對特殊命題的認知出發來形成普遍命題。」<sup>25</sup>首先，笛卡爾明確反對用三段論來解釋「我思故我在」，因為這將意味着在它之先還有一個普遍命題。其次，他澄清了「我思故我在」在何種意義上能夠稱得上是第一原理，在笛卡爾看來，該命題不需要依賴其他任何知識，心靈只需要對自身之內的思考活動進行簡單直觀就能得知這個自明命題「不可能在自己不存在的情況下還能思考」。直觀解釋與三段論解釋的根本不同體現在：三段論解釋是一種邏輯的解釋；而直觀解釋是一個形而上學的解釋，即對「我思」的形而上學條件的解釋。通過一個簡單直觀，笛卡爾就獲得了全部科學的毋庸置疑的「形而上學的確定性」。<sup>26</sup>現在，我們能夠回答前面提出的第一個問題：如何理解「我思故我在」中的「故」？根據

---

25. "... neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet." (AT VII 140-141/CSM II 100/龐 144) 中文譯文有所修改。

26. "nempe certitudine illa Metaphysicâ, de qua solâ hîc quaestio est" (AT VII 352/CSM II 243-244/龐 355)。

我們前面的解釋，「我思故我在」並不是一個普通的邏輯推論，在這個邏輯推論中，「我思」作為前提，「我在」作為結論；恰恰相反，它是一個形而上學解釋，「故」字其實是指形而上學條件，即「我思」在形而上學意義上必然有一個可能性條件，那就是「我在」。換句話說，「我在」根本不能在結論的意義上來理解，而應該在奠基的意義上理解。

在解釋了「我思故我在」之後，我們接下來考察只在《沉思集》出現過的「我在，我存在」。究竟該如何理解這個獨一無二的表達方式？一六四一年那段著名的話是這樣說的：「如果我曾經說服我自己相信甚麼東西，那麼我確實曾經存在過。但有一個我不知道是甚麼的、無所不能而且狡猾至極的騙子，一直想辦法來欺騙我。毫無疑問，我也存在，如果他欺騙我的話；而且任由他竭盡所能來欺騙，他也絕不會使我成為無，只要我在思考自己是一個甚麼東西的話。至此所有的都已被儘可能充分地考慮了，最終必須做出這樣一個論斷，我在，我存在（*ego sum, ego existo*），無論何時被我說出來或者被我的心靈理解，都必然為真。」<sup>27</sup>與這段引文相比，無論是一六三七年的《談談方法》還是一六四四年的《哲學原理》，都沒有出現這裏提到的這個「我不知道是甚麼的、無所不能而且狡猾至極的騙子」。在第一原理「我在，我存在」發現的過程中，這位無所不能的騙子究竟扮演着怎樣的角色？實際上，在

---

27. “Imo certe ego eram si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.” (AT VII 25 / CSM II 17 / 龐 23) 中文譯文有所修改。



這段引文中，笛卡爾在「我在，我存在」這個表述之前，曾三次提到我的存在，但是卻以三種不同的方式。

首先是「如果我曾經說服我自己相信甚麼東西，那麼我確實曾經存在過」，無論是拉丁文版，還是後來的法文版，都用的是過去時來表達「我存在」；在這裏，「我曾經存在過」的確定性，是通過「我曾經說服我自己相信甚麼東西」而被發現的，因為「我曾經存在過」是「我曾經說服我自己相信甚麼」的可能性條件和形而上學基礎。但笛卡爾並不滿足於「我曾經存在過」，因為畢竟它並不意味着「我現在存在」。

接下來，在假設了有一個無所不能的騙子之後，笛卡爾又兩次提到「我」的存在。「毫無疑問，我也存在，如果他欺騙我的話。」(*haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*) 這句話看起來非常類似奧古斯丁的「如果我的確犯錯，我存在」(*si enim fallor, sum*)，特別是當它們被改寫為「我存在，如果他欺騙我」(*sum, si me fallit*)和「如果我犯錯，我存在」(*si fallor, sum*)。從表面上看，對於奧古斯丁和笛卡爾而言，「我存在」都被視為「被欺騙」或者「犯錯」的可能性條件。儘管如此，我們不應忽視「我」究竟是被一個甚麼樣的騙子所欺騙。笛卡爾的懷疑論假設中的騙子有兩大屬性，一是無所不能(*summe potens*)，二是邪惡(*malignus*)；與之相對的是第三沉思中的上帝，同樣也是無所不能(*summe potens*)，但卻是至善的(*summe bonus*)。<sup>28</sup>騙子的邪惡體現在他是真理的摧毀者，而非真理的源泉(*fons veritatis*)。即使這樣一個無所不能的騙子盡其所能來騙「我」，與「我」作對，摧毀「我」的真理，

---

28. "Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret." (AT VII 22/CSM II 15/龐 20)。

「我毫無疑問也存在」。只有「我存在」這一真理能夠在最徹底的懷疑中倖存下來。

關於自我的存在的第三種表達方式是這樣的：「而且任由他竭盡所能來欺騙，他也絕不會使我成為無，只要我在思考自己是一個甚麼東西。」與之前的「我曾經說服我自己相信甚麼東西」不同，這裏的「只要我在思考自己」是以現在時來表達的，那麼它指向的就是「我」當下的存在，而不是記憶中的自我的存在。另外，自我的存在被表達為「一個甚麼東西」(aliquid) 和「非無」(nunquam tamen efficiet, ut nihil sim)，笛卡爾明確使用了一個用來表達效力因的術語 (efficere)，也就是說即使存在一個擁有全能的惡魔，他也無法真正把自我的存在摧毀為絕對的非存在。

經過這一系列的準備工作，笛卡爾才最終找到了他的阿基米德點——「我在，我存在」。笛卡爾使用「無所不能的騙子」而進行的懷疑論論證包括兩個面向。一方面，自我的存在構成了「我被欺騙」以及「我思」的形而上學基礎；另一方面，相比其他所有真理，自我的存在具有最高意義上的不可動搖性，因為其他所有真理都可能會被惡魔懷疑動搖。

無論是一六三七年和一六四四年的「我思故我在」，還是一六四一年的「我在，我存在」，都表明自我的存在構成了確定性的形而上學基礎。然而，相比於前者，「我在，我存在」具有優先意義。因為「我在，我存在」直截了當地說出了第一原理，因而不會招來三段論質疑。此外，按照斯賓諾莎以降對「我思故我在」的經典解釋，它意味着「我思」與「我在」的絕對同一；然而，在第二沉思，自我的存在先於自我的本質（思想者）而被揭示出來。更重要的是，只有《沉思集》中的「我在，我存在」面對了

最徹底的懷疑論的挑戰，並最終倖存了下來。

#### 四、

在笛卡爾與他的朋友們的通信中，我們注意到他們多次討論到《談談方法》和《沉思集》與奧古斯丁的《上帝之城》和《論自由意志》中的類似表述。根據對照的文本，我們可以將他們的討論分為兩組，一組是《談談方法》和《上帝之城》的比較，另一組是《沉思集》和《論自由意志》的比較。前者可見於一六三七年五月至一六四〇年十二月之間笛卡爾與梅爾塞納和考維烏斯的幾封通信，後者可見於《沉思集》完稿後，阿爾諾與笛卡爾之間進行的反駁與答辯。

從一六三七年五月二十七日笛卡爾寫給梅爾塞納的信，我們可以得知，梅爾塞納在讀過《談談方法》的手稿之後發現了其中的觀點與奧古斯丁觀點頗為相似，並建議笛卡爾在出版時加以說明，但笛卡爾拒絕這一建議並做出了兩點解釋，一是這段文字的用法與奧古斯丁並不相同，二是書已經印出來了，沒法再添加注釋來澄清與奧古斯丁觀點的關係。<sup>29</sup>究竟梅爾塞納所說的是奧古斯丁哪部著作中的觀點，我們從這封回信中無從得知。但從一六四〇年十二月笛卡爾寫給梅爾塞納的信，我們可以得知，他們討論的是《談談方法》中的「我思故我在」與《上帝之城》第十一卷第二十六章。<sup>30</sup>至於這兩個文本之間究竟是甚麼關

---

29. "T'ay receu cy-deuant tous les paquets dont vous me saites mention en vostre derniere, mais je ne vous ay rien mandé du billet où estoient les sautes de l'impression, pour ce qu'elles estoient desia imprimées, ny du passage de saint Augustin, pource qu'il ne semble pas s'en seruir à mesme usage que ie fais." (AT I 376)

30. "Vous m'auiez cy-deuant auerty d'un passage des S. Ausgutin, touchant mon Je pense, donc ie suis, que vous m'auiez, ce me semble, redemandé depuis; il est au liure onzième de Civitate Dei, chap. 26." (AT III 261/ CSMK III 161)

係，笛卡爾在一六四〇年十一月十一日寫給考維烏斯的信中做出了明確回答：「感謝你提醒我注意奧古斯丁的這個段落與我的『我思故我在』相關。今天我去了鎮上的圖書館讀了這段話，的確發現他是為了證明我們的存在的確定性。他接着說明，在我們之中有個確定的三一的形象，即我們存在，我們知道我們存在，並且我們愛這一存在和我們有的這一知識。另一方面，我用這個論證是為了說明這個在思考的東西是一個非質料性實體，該實體中不包含任何物體性的成分。它們是兩件非常不同的事情。從一個人在懷疑這一事實推出他存在，本身就是一件非常簡單而自然的事情，以致在任何作者那裏都可能發生。但我還是很高興發現我與聖奧古斯丁的一致之處，要是它能使那些試圖給這一原理挑錯的弱小的心靈沉默下來的話。」<sup>31</sup>在這段引文中，有以下幾點值得注意：首先，笛卡爾認為「我思故我在」本身非常簡單而且自然，以致任何人都可能認識到這個原理。其次，笛卡爾承認與奧古斯丁的確存在一致之處，他們都是在證明「我們的存在的確定性」。最後，至於差異，笛卡爾認為，他和奧古斯丁的論證的真正用途不同，他自己是為了說明在思考的東西的非物質性，而奧古斯丁則是為了說明心靈中的三一形象。

而在「第四組反駁與答辯」中，阿爾諾和笛卡爾討論

---

31. "Vous m'avez obligé de m'auertir du passage de saint Augustin, auquel mon le pense, donc ie suis a quelque rapport; ie l'ay esté lire aujourd'huy en la Biblioteque de cette Ville, & ie trouue veritablement qu'il s'en sert pour prouuer la certitude de nostre estre, & en suite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous sçavons que nous sommes, & nous aymons cét estre & cette science qui est en nous; au lieu que ie m'en sers pour faire connoistre que ce moy, qui pense, est une substance immatérielle, & qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses sort différentes. Et c'est une chose qui de soy est si simple & si naturelle à inferer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle auroit pû tomber sous la plume de qui que ce soit; mais ie ne laisse pas d'estre bien aise d'auoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne seroit que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tasché de regabeler sur ce principe." (AT III 247-248/CSMK III 159)

的是「第二沉思」和奧古斯丁《論自由意志》的相似性。阿爾諾是當時的詹森主義（Jansenism）的代表人物之一，奧古斯丁的思想是這一神學運動的主要靈感源泉。他對奧古斯丁的著作非常熟悉，所以在閱讀經梅爾塞納轉寄來的《沉思集》時，就發現了笛卡爾哲學的奠基性原理與奧古斯丁《論自由意志》第二卷第三章中所說的「除非你存在，你顯然不可能犯錯」完全相同。<sup>32</sup>然而，笛卡爾似乎不太願意阿爾諾將他的觀點與奧古斯丁的權威扯上關係，因為「他〔阿爾諾〕好像怕其他人們感到這些理由還不夠堅強、有說服力」。

從這些回覆來看，笛卡爾的態度是比較曖昧的。一方面他多次試圖與當時的思想權威奧古斯丁劃清界限；但同時他又承認自己與奧古斯丁的一致之處，即他們都論證了「我存在」。關於笛卡爾為何要與奧古斯丁劃清界限，原因可能是多方面的。正如笛卡爾所說，他不認為自己論證的說服力需要奧古斯丁的權威提供說明，但笛卡爾的措辭的確略顯傲慢。然而不可忽視的是，笛卡爾明確澄清了他與奧古斯丁的根本分野：奧古斯丁的「我存在」與他的三一學說有着直接關係；而自己的「我存在」是他的實體學說的基礎。笛卡爾的這一澄清對於我們理解兩人在「我存在」問題上的分野至關重要。

我們之前說過，在奧古斯丁看來，構成懷疑的可能性條件的並不僅限於自我的存在，還有活着、記憶、理解、意願和愛等等。只有在三一論中，這些東西之間的關係才能得到澄清。《上帝之城》中的三一結構「我的存在—我

---

32. "Hic primum mirari subit, Virum Clarissimum idem pro totius suae Philosophiae principio statuisse, quod statuit D. Augustinus, acerrimi vir ingenii, nec in Theologicis modo, sed etiam in Philosophicis rebus plane mirandus. Lib. enim 2 de Libero arbitrio, cap. 3" (AT VII 197 / CSM II 139 / 龐 200) 譯文有所改動。

對我的存在的知識－我對我的存在的愛和對我的知識的愛」，與《論自由意志》中的「我存在－我活著－我理解」、《論三位一體》第九卷中的「心靈－心靈對自己的認識－心靈對自己的愛」、第十卷中的「我對自己的記憶－我對自己的理解－我對自己的意願」(memoria sui - intelligentia sui - voluntas sui) 以及第十五卷的「我活著－我知道我活著－我想要幸福」一樣，都表達了心靈的本質結構。我們以《論三一》中的人的第一個三一「心靈－心靈對自己的認識－心靈對自己的愛」為例，來解釋它們之間的關係。在奧古斯丁看來，人的心靈是上帝的形象，而心靈的三一結構與上帝的三一結構在根本上具有相似性。根據奧古斯丁的理論，人們信仰的是三一上帝：「父、子、靈乃是一個上帝，是萬有的創造者和統治者；父非子，靈既非父亦非子，但他們乃是彼此相關的位格三一體，乃是平等存在者的同一體。」<sup>33</sup>在這裏，奧古斯丁將神聖三一的本質規定性表達為獨立性、平等性、同一性和相關性。

同樣地，人的心靈的三一結構「心靈－心靈對自己的認識－心靈對自己的愛」中的三個位格也具有着同樣的規定性：獨立性、平等性、同一性和相關性。在《論三一》第八卷末尾，奧古斯丁在對愛的分析中發現了「愛－愛者－被愛者」的三一結構，當心靈愛自己的時候，愛者與被愛者都是心靈本身，於是就得到了「心靈」和「心靈對自己的愛」；同樣，通過對心靈自我認識的分析，也可以得到「心靈」和「心靈對自己的認識」；當這兩組合為一體

---

33. “Quod ergo ad itsam quaestionem attinet credamus patrem et filium et spiritum sanctum esse unum deum, universae creaturae conditorem atque rectorem; nec patrem esse filium nec spiritum sanctum vel patrem esse vel filium, sed trinitatem relatarum ad invicem personarum et unitatem aequalis essentiae.” 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，頁 242，翻譯有所改動。

時，就得到了一個三一結構「心靈—心靈對自己的認識—心靈對自己的愛」。它們三個既不是三個實體，也不是一個實體、兩個偶性，而是彼此相關的位格三一體，是平等存在者的同一體。<sup>34</sup>奧古斯丁首先分析的是獨立性。在本體論中，奧古斯丁認為認識和愛並不是心靈的偶性，並不是依附於心靈而存在的；而是可以超越心靈而指向心靈之外的物件。而三者之間的平等性體現在，它們的本體論地位是平等的，沒有哪個比其他另外兩個更高。而同一性則體現在，各個位格實際上是完全相同的，每個位格都代表了另外兩個位格，或者說代表了心靈的整體。相關性則體現在，心靈總是認識着自己，總是愛着自己。<sup>35</sup>

奧古斯丁習慣上把這個層面稱為「自我認識」（*se nosse*），儘管這是一個認識論的表達方式，但實際上它也指這個層面上的一切其他東西，因為它們是相互平等、相互關聯着的同一體。與之相對立的是「自我思考」（*se cogitare*）。在奧古斯丁看來，心靈「總是認識它自己、總是意欲它自己，〔……〕它總是記得它自己、總是理解它自己，儘管它並不總是思考着它自己，把自己與那些非其所是的東西區別開來。」<sup>36</sup>「認識自己」與「思考自己」的對立並不限於理論層面，也涉及道德層面。在理論層面，前者指的是心靈對自己一直都有的認識，這種知識以內隱的方式（*implicite*）始終存在於心靈之中；而後者指的是心

34. 同上，頁 243-248。

35. 關於三一理論中的心靈問題，可參考 Johannes Brachtendorf, "Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes - Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten", in Johannes Brachtendorf (ed.), *Gott und sein Bild, Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn: Schöningh, 2000), pp. 155-172。

36. "Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate suimetipsius talem reperiebamus ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur, quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est." (X.12.19) 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，頁 280。譯文有改動。

靈對自己專注的認識，只有當心靈如其所是地思考，這種知識才以外顯的方式（*explicite*）存在於自身之中。<sup>37</sup>而在道德實踐層面，前者指的是僅僅活着並努力自我保存；<sup>38</sup>而後者指的是「按照本性活着」，<sup>39</sup>以有理性的被造物的方式活着。在奧古斯丁看來，作為被造物，心靈居於造物主之下，而作為有理性的存在，它又居於物質性的存在之上，這個存在等級也意味着一個價值等級，因此按照本性活着，就是不驕傲地以上帝的方式活着，同時也不沉溺於肉體欲望，而是按照在本體論等級中的位置，以有理性的被造物的方式活着，不貪愛物質，而愛自己，愛上帝。

借助笛卡爾的提示，我們已經在三一論框架下闡述了自我的存在與那些同樣從反懷疑論中確認的其他東西之間的關係。在反懷疑論論證中，構成懷疑活動本身的可能性條件的存在、活着、記憶、理解、意願和愛等一系列東西，並不是孤立的。它們既不應被理解為多個實體，也不應被理解為一個實體和多個偶性，而應被理解為彼此相關、相互平等的同一個實體。在這個意義上，自我的存在並不具有任何優先性，因為它們之間是同一的。但對於笛卡爾來說，這種同一性並不成立。比如說，理解和意願是思想實體的兩種不同的樣態，而不是思想實體本身。無論是思想實體與兩個樣態，還是兩個樣態內部，都存在着區分，這種區分被笛卡爾稱為樣態的區分。<sup>40</sup>

37. 奧古斯丁通過一個例子解釋了內隱知識與外顯知識的區別。當一個既懂修辭術又懂醫術的學者正在運用醫術同時又沒有在思考修辭術的時候，我們是不能說他沒有關於修辭術的知識。即使他沒有專注地思考修辭術，將注意力轉向修辭術，關於修辭術的知識也以內隱方式存在於自身之中。

38. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城》，中冊，卷十一，第 27 章，頁 106-107。

39. “*secundum naturam suam vivat*” (X.5.7) 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，頁 269。

40. 《哲學原理》第一部分第 32 和 61 條。“*Duos tantum in nobis esse modos cogitandi, perceptionem scilicet intellectus & operationem voluntatis.*” (AT VIII 17/CSM I 204/關 18) “*Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum propriè dictum, & substantiam*



奧古斯丁的「若我犯錯，我存在」與笛卡爾的「我在，我存在」

因此，我們既不能忽視笛卡爾和奧古斯丁在確立「我存在」時的根本一致性，即都基於自我的存在對於懷疑的基礎意義。然而，我們必須重視為何笛卡爾一再反對將奧古斯丁的「若我犯錯，我存在」與自己的第一原理相提並論，因為奧古斯丁的理論與自己試圖為所有科學奠基的第一哲學之間存在着根本的分野。只有笛卡爾的「我存在，我存在」才能被真正看作是現代哲學的原則，因為它在《沉思集》中經歷了最徹底的懷疑的挑戰並最終倖存下來，它先於其他一切真理，甚至包括自我的本質，而被確認。

**關鍵詞：**奧古斯丁 笛卡爾 懷疑 自我的存在  
哲學開端

作者電郵地址：liuchangan07@gmail.com

---

*cujus est modus; alia inter duos modos ejusdem substantiae.*” (AT VIII 29/CSM I 213-214  
／關 24)

## 中文書目

- 泰勒。《自我的根源：現代認同的形成》。韓震等譯。南京：譯林出版社，2001。[Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Translated by HAN Zhen et al. Nan Jing: Yilin Press, 2001.]
- 笛卡爾。《哲學原理》。關文運譯。北京：商務印書館，1959。[Descartes, Rene. *Principia philosophiae*, Translated by GUAN Wenyun. Peking: The Commercial Press, 1959.]
- 。《第一哲學沉思集》。龐景仁譯。北京：商務印書館，1986。[Descartes, Rene. *Les Meditationes de prima philosophia*. Translated by PANG Jingren. Peking: The Commercial Press, 1986.]
- 。《談談方法》。王太慶譯。北京：商務印書館，2000。[Descartes, Rene. *Discours de la méthode*. Translated by WANG Taiqing. Peking: The Commercial Press, 2000.]
- 康德。《純粹理性批判》。鄧曉芒譯。北京：人民出版社，2004。[Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated by DENG Xiaomang. Peking: People's Publishing House, 2004.]
- 斯賓諾莎。《笛卡爾哲學原理》。王蔭庭、洪漢鼎譯。北京：商務印書館，1980。[Spinoza, Baruch. *Principia philosophiae cartesianae*. Translated by WANG Yinting and HONG Handing. Peking: The Commercial Press, 1980.]
- 奧古斯丁。《論三位一體》。周偉馳譯。上海：上海人民出版社，2005。[Augustine. *De Trinitate*. Translated by ZHOU Weichi. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005.]
- 。《上帝之城：駁異教徒》。吳飛譯。三冊。上海：上海三聯書店，2007-2009。[Augustine. *De civitate Dei*. Translated by WU Fei. 3 volumes. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2008.]
- 。《論自由意志》。成官泯譯。上海：上海人民出版社，2010。[Augustine. *De libero arbitrio*. Translated by CHENG Guanmin. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2010.]

## 外文書目

- Abercrombie, N. *Saint Augustine and Classical French Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1938.
- Augustinus. *Augustinus Opera - Werk De vera religione /Die wahre Religion*. Translated by Josef Lössl. Paderborn: Schöningh, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Augustinus Opera - Werk De libero arbitrio - Der freie Wille*. Translated by Johannes Brachtendorf. Paderborn: Schöningh, 2006.
- Brachtendorf, Johannes. “Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes - Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten”. In *Gott und sein Bild, Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Edited by Johannes Brachtendorf. Paderborn: Schöningh, 2000.
- Bubacz, Bruce. “St. Augustine’s ‘Si Fallor, Sum’ ”. *Augustinian Studies*, 9 (1978). pp. 35-44.
- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*. Edited by C. Adam & P. Tannery. 11 Volumes. Paris: Vrin, 1897-1913.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophical Writings of Descartes*, Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch & A. Kenny. 3 Volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-1991.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L. E. M. Lynch. New York: Vintage, 1960.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie: Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Philosophie*. Edited by Pierre Garniron & Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner Verlag, 1986.
- Hintikka, J. “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?” *Philosophical Review*, 71 (1962). pp. 3-32.
- Horn, Christoph. “Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26)”. In *Augustinus, De civitate dei*. Edited by Ch. Horn. Berlin: Akademie Verlag, 1997. pp. 109-129.

- Marion, Jean-Luc. "The Originary Otherness of the Ego: A Rereading of Descartes' Second Meditation". In *On the Ego and on God, Further Cartesian Questions*. Translated by Christina M. Gschwandtner. New York: Fordham University Press, 2007.
- Mourant, John A. "The Cogitos: Augustinian and Cartesian". *Augustinian Studies*, 10 (1979), pp. 27-42.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Edited by Jens Timmermann. Hamburg: Meiner Verlag, 1998.
- Spinoza, Baruch. *Principia Philosophiae Cartesianae*. Edited by Carl Gerbhardt. Heidelberg: C. Winter, 1925.

# Augustine's "*Si Fallor, Sum*" and Descartes' "*Ego Sum, Ego Existo*"

LIU Chang'an

Ph.D. Candidate, Department of Philosophy  
University of Tübingen, Germany

## *Abstract*

The certainty of our existence is a hot topic in the comparative study of Augustine and Descartes. Almost all previous studies were focused on Augustine's "*Si Fallor, Sum*" and Descartes' "*Cogito ergo Sum*". This article emphasizes that the privileged proposition "*Ego Sum, Ego Existo*" in *Meditations* should not be overlooked. The way, in which Augustine and Descartes established the certainty of our existence, is essentially similar. Both of their ideas are based on the theory that our doubt or thinking presupposes our existence. On the other hand, for Augustine, our existence is not absolutely prior to many other propositions. However, for Descartes, the existence of our self is regarded as the Archimedean point of all human certainty. It is only Descartes' "*Ego Sum, Ego Existo*" that should be respected as the genuine principle or beginning of modern philosophy.

**Keywords:** Augustine, Descartes; Doubt; Existence of Self;  
Beginning of Philosophy