

## 奥古斯丁与精神性存在

吴 飞

【摘 要】奥古斯丁对精神性存在的确立，使他能够从精神性存在的角度理解上帝、天使和自我，从而超越古希腊形质论的传统形态，全面确立基督教的存在论秩序。对于内在自我的发现，也开启了向近代哲学转向的契机。但奥古斯丁对精神性存在的规定也隐含着难以解决的问题，即精神性存在是否具有质料。这一困难也推动着此后的哲学家对奥古斯丁的方案进行修正。但总体而言，奥古斯丁对精神性存在的思考，决定了其后西方哲学家对存在论的基本理解方式。奥古斯丁构成了从古希腊存在论到近代哲学存在论转型的关键节点。

【关键词】奥古斯丁 精神性存在 上帝 自我 [中图分类号] B503.1

在《忏悔录》的自述中，奥古斯丁谈到，阻碍他皈依的是一个哲学困难，即如何理解作为精神性存在的上帝。“我希望沉思我的上帝，但除了将他想象为物质大块之外，我不知道该怎样思考他，因为在我看来，除了以这种方式，没有别的存在。这是我不可避免的错误的最大的、甚至是唯一的原因。”（《忏悔录》，V: 10 [19]）<sup>①</sup>而经过长期的哲学思考之后，他终于理解了：“你，最高的又最近的，最隐秘的又随时都在的，并没有或大或小的肢体，遍布于整全，无处不在，你没有身体的形式，但你按照你的形象造了人，看，人从头到脚都被束缚在空间中。”（《忏悔录》，VI: 3 [4]）

确立了精神性的存在，不仅标志着奥古斯丁摆脱了摩尼教的理论方式，而且是西方思想史上一个标志性的时刻。此前，没有人像奥古斯丁这样完全从精神性的角度理解上帝的存在，而总是或多或少地将上帝想象为一种物质性的存在。一旦从这个角度开始理解上帝，奥古斯丁不仅确立了基督教哲学的一块基石，而且决定性地改变了西方哲学史上的存在论架构。<sup>②</sup>

### 一 奥古斯丁之前的存在论架构

从巴门尼德开始，“存在”就成为西方哲学的核心概念。柏拉图在许多对话中都深入讨论了存在问题，但并没有认为世界上的万物都是“存在”。他在《蒂迈欧》中才为宇宙间的各种存在勾勒出了一个大致架构，但由于他是借着蒂迈欧所讲的神话来说的，这在多大程度上代表了其真实思想，是有很大讨论空间的。造物主德牧格按照永恒真实、没有变化的存在，制造了永远变化、没有真实的存在。那永恒真实的存在是不变的、不可见的；而所有被造物都是可变且可见的，最高的被造者是有理性、有秩序

<sup>①</sup> 本文所引《忏悔录》参考周士良译本（商务印书馆，1997），但主要由笔者自行译出，下不另注。

<sup>②</sup> Cf. Roland J. Teske, “Spirituality: A Key Concept in Augustine’s Thought”, *Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média / Philosophy and Spirituality in the Middle Ages*, Jan. -Mar., 2008, pp. 53—71.

的，但仍然是可见的星体，而非不可见的。但并不是一切都由造物主所造，接受的空间代表了必然性，这种必然性与被造的理性相结合，构成了万物。距离最高存在越远，这种必然性就越大。世界理性秩序的形成，来自理性对必然性的征服，但理性并不能完全取消必然性。

亚里士多德并不承认《蒂迈欧》中的创造模式，因而也并不认可其存在论架构。但他基于形式、质料概念的形质论，对于其后的存在论有着决定性的意义。一般而言，质料应该是物质性的，形式与质料是不可分割的。没有只有形式而无质料的存在物，也没有只有质料而无形式的存在物，只是在非常特别的情况下，形式有可能脱离质料。只有被生成的或可变的事物才有质料，但那些不变的事物就没有质料，因而第一原动力就是没有质料的。（《物理学》，1044b27-29）在极特别的情况下，亚里士多德也会承认，存在不可感的，即并非物质的质料，比如数学对象的质料。（《物理学》，1037a1-5）

普罗提诺的新柏拉图主义，结合了柏拉图的宇宙论模式与亚里士多德的形质论，形成了相当完备的存在论架构，它是对奥古斯丁影响最大、最直接的哲学体系。其中比较重要的几点特征是：

第一，新柏拉图主义的太一不是存在，而是高于存在的“按照顺序，太一之后是存在和理智，第三位是灵魂。”（《九章集》，V. 1. 10）<sup>①</sup> 普罗提诺特别强调“太一不是存在，而是存在的生产者。”太一最初流溢出来的产物，“它的止步和转向太一构成了存在，它对太一的凝视则构成了理智。因为它止步转向太一，把太一作为凝思的目标，因此它同时成为理智和存在”。而理智也会模仿太一，继续发出各种活动，“这种产生于理智实体的活动就是灵魂”。（以上均见于《九章集》，V. 2. 1）灵魂再产生出自己的像，即感觉灵魂和植物灵魂，然后再进一步流溢出无生命物。柏拉图主义传统并不以存在为最高，而各种存在都是由太一流溢出来的。

第二，普罗提诺结合了柏拉图的宇宙创造论与亚里士多德的形质论，更认真地看待万物的形质构成，并特别解释了质料。他认为，质料是某种未定型、无形状的运动，不存在于可理知世界。（《九章集》，II. 4. 2）他把质料定义为接受形式的容器和基质，显然是综合了柏拉图和亚里士多德的不同说法。（《九章集》，II. 4. 1）容器的说法来自《蒂迈欧》，但柏拉图没有使用“质料”的概念，而且认为这个容器不是德牧格所造的。普罗提诺的流溢体系却与此不同，他不可能承认质料不是来自太一，但质料的无限定性又不可能是太一所具有的。他只能说“无限定性并不存在于太一里面，但是由太一产生出来。”在流溢体系中，质料处于最末端，距离存在最远，但又不能说成完全不存在，“因而，尽管它是非存在的，但在这个意义上也可以说是某种存在”（均见《九章集》，II. 4. 15）。它是存在的某种缺失。

第三，由于以亚里士多德的形质论来解释柏拉图式的宇宙架构，普罗提诺要特别认真对待万物的形质结构。将质料理解为未定型、无形状，是对亚里士多德质料观的发展，但既然普罗提诺的宇宙架构中有太一—存在/理智—灵魂这样的生成次序，他就必须处理其中每个阶段的形质关系。太一既然是超越存在且非生成的，当然就不需要质料。作为本体的存在/理智和灵魂虽然是生成的，但应该是单一的，似乎也不需要质料。“如果每个可理知存在者都是单一的，那就不需要质料。”（《九章集》，II. 4. 2）然而在他看来，可理知存在物似乎并不都是单一的，哪怕是永存物。“生成物的质料总是接受不同的形式，但是永恒之物的质料始终如一，总是拥有同样的形式。也就是说，感觉世界的质料完全不同于可理知世界的质料，因为这里的万事万物都是变动不居的……而在可理知世界，质料同时就是一切事物，因此它不需要变成任何其他事物。”（《九章集》，II. 4. 3）既然可理知世界的质料始终接受同样的形式，那岂不可以说它只有形式而无质料？普罗提诺反驳说，虽然可理知世界从来都是存在的，其中也有形式和质料的双重性，因为任何质料都是黑暗的，光把它照亮，只是可理知事物的黑暗不同于可感觉事物的

<sup>①</sup> 本文所引《九章集》文本，均使用石敏敏译本（中国社会科学出版社，2009）。

黑暗。可理知的质料有一个明确有智慧的生命。（《九章集》，II. 4. 3）普罗提诺此处所说的可理知事物，似乎就是第二和第三本体，它们是永恒存在的，没有时间上的开端，就此而言是非受生的，但就其为太一所生而言，又是受生的。可理知世界的“异”就是质料的原理，就是最初的运动。“源于本原的运动和异是未定型的，需要第一者规定它们；它们一旦转向本原，就获得了规定。但在未转向它之前，质料也是未限定的，也是异，因而还不是善，还未从本原得到光照。”（《九章集》，II. 4. 5）但是，这样非受生的、永恒的存在，难道不应该是单一的吗？若是单一的，为什么还会有质料呢？普罗提诺此处表现出的矛盾，已经展现出可理知质料这一概念的内在困难。对可理知质料的论述，是新柏拉图主义开启基督教世界观的关键一点。而其呈现出的困难，也将在奥古斯丁以降的哲学中凸显出来。

由于新柏拉图主义综合柏拉图与亚里士多德的特点，才有了上述这三个非常独特的方面。而在基督教哲学体系形成的教父时期，新柏拉图主义正是最被看重的哲学体系。奥古斯丁通过继承和改造新柏拉图主义，形成了基督教式的存在论架构。

## 二 上帝作为精神性存在

普罗提诺的三个本体学说，辗转经过后世新柏拉图主义者的不断修正，最终从维克托利奴斯和波菲利手里传给了奥古斯丁，形成了三位一体哲学的基本框架。<sup>①</sup>但奥古斯丁与普罗提诺有一个非常根本的不同：奥古斯丁理论中的第一位格“圣父”，不再是超越于存在的，而恰恰是最高存在。

本文开篇谈到，奥古斯丁在很长时间里都苦于无法超越物质性的思维来理解上帝。直到有一天，他在自己的内心深处，而不是高高的天上看到了上帝：

我进去（我的内在自我），用我的灵魂之眼，看到，就在我这灵魂之眼上面，在我的心智上面，那不可变的光。不是所有的血肉都能观看的普通的光，也不是这同类光中更亮的，就好像这普通的亮度增加了好多倍，以其巨大的亮度铺满了整个空间。并不是这样的光，而是另外一种，一种全然不同的光。它在我的灵魂之上，并不是像油在水上，也不像天在地上，而是在我的灵魂之上，因为它造了我；我在它之下，因为我被它所造。那知道真理，知道那光是什么，知道这些的那一个，知道永恒。爱也知道它。啊，真理，你是永恒！爱，你是真理！永恒，你是爱（《忏悔录》，VII: 10 [16]）

奥古斯丁的这一理解虽然主要借助于新柏拉图主义，却还是有非常本质的不同。他强调，他是在自己的内在自我之中，通过灵魂之眼看到上帝的，这个上帝不是坐在某个宝座上的君王，没有肢体，更没有喜怒哀乐，他的光不是可见光，他的存在不能通过身体的任何器官去认知，只能通过灵魂去观看，是比“我”的灵魂更高的一种存在。但他在灵魂“之上”的含义，并不是空间式的在上，而是存在意义上的在上，即他的存在是我的存在的原因——他造了我，是精神性存在。这便是与新柏拉图主义最大的不同：上帝是最高存在，而不是超越于存在之上的。因而，虽然上帝不是像油或天那样的物质性存在，但他和灵魂、天地、油、水等一样，都是确定无疑的存在。

这里也体现出奥古斯丁独特的三位一体观：圣父是永恒的、最高的存在，圣子是最高的理智和光，圣灵是最高的爱。所以，奥古斯丁反复强调永恒之在、知道真理、爱之间的相互关系。这种强调在他几乎所有主要著作中都不断出现。三个位格的哲学诠释，来源于新柏拉图主义的三个本体说，但一体的观念，却是新柏拉图主义不曾有的，因为在普罗提诺看来，太一是绝对高于理智/存在和灵魂这两个本体的。奥古斯丁将普罗提诺那里属于第二和第三本体的存在、理智、灵魂三者，转化为三个位格各自的哲

<sup>①</sup> Cf. Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, 1968.

学属性，取消它们之间的高低关系，强调圣父作为永恒存在也有理智和爱，圣子作为理智也存在和爱，圣灵作为爱也永恒存在且有理智，这与新柏拉图主义的三本体说已经相去甚远了。<sup>①</sup>

由于奥古斯丁对“一体”的强调，他不可能像新柏拉图主义那样，把一个位格当作存在，又让另一个本体超越于存在之上。他特别强调，虽然三位一体的痕迹在所有被造物中都会找到，但被造物的三个位格都是分离的；而上帝是绝对简单的，他的三个位格不可能相互分离。（《上帝之城》，11：10）因此上帝也就不会有形式和质料的区分，因为万物的形式和质料都是上帝所造的。

所以，上帝这种精神性存在是最高的、绝对的、永恒的、简单的、不变的，虽有三个位格的区分，三者却是完全合一的。而所有被造的存在都来自上帝、低于上帝，因而是相对的、时间性的、复合的、变化的。对上帝的理解决定了奥古斯丁对所有其他存在的理解，也构成了其存在论的出发点。

### 三 质料与精神质料

奥古斯丁从新柏拉图主义那里理解了形质论，并以此来理解整个被造世界。在《忏悔录》第12卷，奥古斯丁叙述了他理解纯质料的过程，与理解精神性存在非常相似，他很难剥离形式来理解质料，因为质料总是依托于形式存在的。到最后，他通过事物的变化来理解质料，因为变化的都是形式，而质料就应该是使一个形式变为另一个形式的那种可变性：

我怀疑这种从形式到形式的变化，要通过某种没有形式，但又不是完全不存在的某物完成。……变动的事物的可变性可以接受所有的形式，使可变的事物变成那种形式。但这种事物是什么呢？不是心灵？不是物体？不是心灵或物体的型（*species*）？如果说“某种无（*nihil aliquid*）”和“不存在的存在（*est non est*）”，我说的就是这东西。而它此前还必须存在，才能接受可见的和有秩序的型。（《忏悔录》，12.6.6）

上帝是永恒不变的，而被造物都是在时间中变化的，这种使万物区别于上帝的可变性就是质料。以可变性来理解质料，在普罗提诺那里已见端倪。奥古斯丁和普罗提诺一样，认为凡是被造物都有质料。普罗提诺的可理知质料，仅限于第二和第三本体；在奥古斯丁的宇宙论中，却有天使这样一大类精神性被造物，而且，天使还有相当实质性的变化：其中一些会变成魔鬼。既然有如此巨大的变化，当然要有质料。因而，奥古斯丁所理解的精神质料，远比普罗提诺的可理知质料更实质。而在普罗提诺处已经出现的可理知质料中的理论张力，在奥古斯丁这里也大大凸显出来了。

奥古斯丁一生五次重解《创世记》，集中于前三章，甚至主要在于第一句“上帝以太初造天地”。其间令他反复思索的症结之一，就是此处的“天地”究竟指什么。<sup>②</sup>到了《忏悔录》中，他非常详细地考察了理解天地的各种可能性，并逐渐给出了自己的倾向。在第12卷的一处，他说“一个是开始就赋形了，一个是完全没有形式。那天是‘天外之天’，这地是空虚混沌的地。”（《忏悔录》，XII.13 [16]）按照这里的说法，天是已经被完美赋形了的精神存在物，地是几乎完全无形式的物质质料。他虽然说天已经被完美赋形了，但这里已经假定，即使天使这样的精神被造物，也有形式和质料之分，因为天使也会变化。但如果天使一开始就被完美赋形了，已经变成绝对智慧和幸福的，那他怎么会堕落为魔鬼呢？因而，究竟如何理解这里的“天地”，他并不敢确定下来，而是在反复分析之后，给出了五种可能性：（1）天地分别指被赋形的精神造物和物质造物；（2）天地指整个物质世界；（3）天地分别指

<sup>①</sup> Cf. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Vintage, 1967, p. 200.

<sup>②</sup> 关于奥古斯丁在不同著作中对“天地”的不同解释，参见吴飞《无中生有与精神质料——奥古斯丁〈创世记〉诠释的两个问题》，载《道风：基督教文化评论》第45期，道风书社，2016。

精神质料和物质质料；(4) 天地指全部物质质料；(5) “上帝以太初造天地”指的是，上帝先造了无形的质料，然后给它们赋形。(《忏悔录》，XII. 20 [29]) 这五种解释并不包括前文那种将天当作完美赋形的精神被造物的解释，他似乎已经放弃了那种可能性。等到了此书第13卷开头，奥古斯丁说：

物质质料在你面前有什么可夸呢？它们不过是“空虚混沌”，因为如果你不创造，它们根本不会存在。因为它们本不存在，就不能要求你造它们。那原初的精神被造物在你面有什么可夸呢？它们不过像是深渊上流动的黑暗，和你不像，除非被你的言转向你的言，就是那造它的言，被它用光照亮，变得像那和你等同的形式，虽然它并不能变成和这形式等同的。就像物体的存在和物体的美是两回事（否则就不会变丑了），同样，精神被造物的活着，不同于智慧地活着（否则，就会是不变的智慧）。(《忏悔录》，XIII. 2 [3])

这里非常明确，《创世记》第一句话里说的“天地”，分别指精神质料和物质质料，都有待于上帝的赋形。上帝造光，就是为精神质料赋形，其后数天，就是为各种物质质料赋形。这是奥古斯丁较晚的观点，在《〈创世记〉字解》中也有较明确的体现，虽然他始终没有排除其他解释的可能性。<sup>①</sup>

奥古斯丁纠结于如何来理解《创世记》第一句话中的“天地”，这只是解经的问题，而它背后的存在论，无论采取上述的哪种解释，都是明确的，即物质存在物和精神存在物都是由质料和形式组合而成的。在这样一种存在论已经确定的前提下，究竟如何解“天地”，其实指向了这一形质论中更加复杂的问题：精神存在物的质料和物质存在物的质料是不是不一样？

如果精神被造物 and 物质被造物都有同样的质料，那就是形式决定了它们的差异，如果奥古斯丁仅仅将质料解释为可变性，形式就需要有物质和精神的区分了。但从亚里士多德以来，都不可能物质形式和精神形式的区分。物质存在物的物质性，当然应该是其质料导致的，普罗提诺也赞同这一点。而物质被造物的质料应该是物质性的混沌大块，精神存在物中怎么会包含这个呢？

另外一种可能性是，分别有精神质料和物质质料，奥古斯丁也比较倾向于这种说法，特别是他把《创世记》第二句中的“渊面幽深”解释为精神质料，“空虚混沌”解释为物质质料，就更支持这一解释。但这种解释有更大的困难。精神性存在物的质料如果不是那种混沌的物质大块，会是什么呢？前引的一段说“精神被造物的活着，不同于智慧地活着（否则，就会是不变的智慧）。”后文又说“因为那里已经有了一种生命，等待你来照亮。”(《忏悔录》，XIII. 3 [4]) 那么，精神质料就包含了活着，而被赋形就是使之智慧地活着。到了《〈创世记〉字解》中，他更进一步阐释了精神性质料的含义：

一个被造物，即使是一种精神性的和理智的或者理性的被造物，并且看起来比其他被造物更接近圣言，却也可能有一种未赋形的生命，因为它来说，尽管存在同样也就是活着，而活着却并非就是智慧地和有福地活着；因为如果它从不变的智慧转身离去，那么它就会愚蠢而悲惨地活着。但无论如何，通过转向不变的智慧之光，即上帝的圣言，它被赋形了；它从圣言那里获得了生存，即任何方式的存在和活着，并且为了智慧地和有福地活着，它必须转向圣言。(《〈创世记〉字解》，I. 5 [10])<sup>②</sup>

精神质料是活着的，赋形就是使它智慧而幸福地活着。这样看来，精神质料并非物质质料那样的混沌大块，而是已经有了生命，甚至也有了意志和理解力的精神性存在，只是其生命尚不幸福，意志尚无方向，理解尚无智慧，这就是“渊面幽深”的含义。这样的“精神质料”是一个尚无方向的生命，它与传统的质料概念简直大相径庭。而且这里还有进一步的困难：若是精神质料的赋形就是使它变得智慧

<sup>①</sup> Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 197.

<sup>②</sup> Saint Augustine, *On Genesis*, Edmund Hill (trans.), New City Press, 2002, p. 172.

和幸福,那么,魔鬼是否被赋形了呢?如果被赋形了,他怎么会堕落?如果没有赋形,难道魔鬼只有质料,没有形式?那魔鬼作恶的力量从何而来?为什么又说他曾经是最美的天使?<sup>①</sup>

前文看到,普罗提诺的可理知质料概念已经存在了一定的张力,因而他对此有些含糊其辞。而在奥古斯丁这里,由于天使在其基督教存在论体系中占据非常重要的位置,魔鬼的堕落和恶的产生又是他的哲学体系中至关重要的问题,因此上帝所造的精神存在物,成为奥古斯丁着力强调的一个问题,其间的张力也变得尤其突出,以致后来的研究者很难把握他究竟持哪一种观点。但不论怎样,天使作为一种由精神质料构成的精神存在物,在奥古斯丁的存在论架构中已经确立起来了。

#### 四 自我成为一个问题

精神存在的第三个方面是自我,而这是奥古斯丁精神存在的关键论题,是连接上帝与天使之精神存在的枢纽。他在《忏悔录》里的名言“自我成为一个问题”(《忏悔录》,X.33 [50])已经成为西方哲学史上的里程碑。将自我变为一个哲学问题,可以说是奥古斯丁对西方精神发展史的首要贡献,前人的研究也已经汗牛充栋。<sup>②</sup>本文不拟重复前人的这些研究,而更希望在存在论架构中讨论这个自我问题,因为奥古斯丁的贡献不止是将自我变成了问题,更是开辟了以自我为核心的存在论架构。

自我作为一种精神性存在,首先在于“我”的灵魂,或者内在自我。“认识你自己”是柏拉图已经在强调的哲学命题,苏格拉底也特别强调灵魂之于身体的优先性,并对灵魂有非常深入的分析。奥古斯丁对灵魂与自我的重视,自然与柏拉图主义的哲学传统有关。但柏拉图和新柏拉图主义者都没有奥古斯丁这样的“内在之人”的概念。保罗书信中出现过三次内在人的概念<sup>③</sup>,都是与外在人相对而言的。奥古斯丁的内在人,显然是综合了柏拉图主义与保罗的概念而来的:

我转向自我,问我“你是谁?”我回答“是一个人。”看,一个身体,一个灵魂,一个是外在的,一个是内在的。我通过哪个来寻求上帝?我通过身体,从地寻求到了天,只要我能遣出我的信使,即我的目光。但内在人更好。因为身体的信使传回消息的时候,由他来主宰和评判关于天和地,以及其间的万物。它们说“我们不是上帝。”“上帝造了我们。”内在人通过外在人的工作认识这些。内在自我认识这些,我,心灵之我,通过我身体的感觉,向世界之大块询问我的上帝,它向我回答“我不是,但是他造了我。”(《忏悔录》,X.6 [9])

以内在人来指代灵魂,外在人指代身体,与单纯的灵魂身体二分已经不同。无论柏拉图、亚里士多德还是普罗提诺,虽然也非常重视灵魂-身体之分,但在他们的框架中,灵魂只是一个客观概念,自我的灵魂与他人的灵魂是没有区别的。柏拉图在讲“认识你自己”的时候,并不特别强调认识“你”独一无二的内在世界,而是尽可能发挥人人都有的灵魂的理性功能,去接近善的形式。因而,通过研究人人都有的灵魂,“我”就可能更好地认识自己。但奥古斯丁则将灵魂和身体分别理解为内外之人,他特别强调,别人的灵魂并不是“我”的内在人,“我”不可能通过研究他人的灵魂理解内在自我,他人的灵魂和一切其他事物一样,都是外在于“我”的。因而,“我”只有通过向内观察自己的灵魂,才能认识独一无二的内在自我。

因而,在对内在自我的认识中,“记忆”就变得至关重要,也因此才会有《忏悔录》中自传式的叙述。从第1卷开始,奥古斯丁就从自己出生的时候讲起,这个过程既是他不断忏悔、不断认罪的过程,

<sup>①</sup> 对这个问题更详细的讨论,参见吴飞《无中生有与精神质料——奥古斯丁〈创世记〉诠释的两个问题》。

<sup>②</sup> 如加里(Cary)的几部著作。Cf. Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford University Press, 2000; *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, 2008; *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford University Press, 2008.

<sup>③</sup> 《罗马书》,7: 22 《哥林多后书》,4: 16 《以弗所书》,3: 16—17。

也是他通过记忆认识内在自我，并由此认识上帝的过程。他在第 10 卷指出了这种记忆的实质意义：“我超越了我的自然，拾级而上，趋向创造我的那一个。我到达了记忆的领域和广阔殿堂，那里有无数幻影的宝藏，是感官感知事物后带进来的。”（《忏悔录》，X. 9 [12]）只有通过进入记忆的殿堂，才能真正了解自己的灵魂，并由灵魂趋向比灵魂更高的精神性存在——上帝。奥古斯丁认为，《创世记》1: 26—27 说，上帝按照自己的形象造人，人的灵魂作为上帝的形象，主要体现于其三位一体的结构，即，人的记忆对应于圣父之存在，理智对应于圣子之智慧，意志对应于圣灵之爱。这种说法在《论三位一体》等著作中俯拾皆是。灵魂的存在不像肉身的存在那样，以其不变的物质构成展现出来；记忆，便是灵魂之存在的标记。因为记忆，不同时期的“我”联结为时间中的一种延伸，即使记忆中出错了，也并未否定这一延伸的存在。“你要被骗了呢？即使我被骗了，我还存在，因为不存在的人不能被骗；如果我被骗，这恰恰证明我存在。因为被骗了我也存在，那么在肯定我存在这件事上，怎么能骗我呢？即使我被骗了，我也要先存在才能被骗；那么无疑，在我知道我存在这一点上，我也不会被骗。”（《上帝之城》，11: 26）这是奥古斯丁与笛卡尔非常近似的几段话之一。他们都强调自我存在的绝对性，但笛卡尔并没有像奥古斯丁这样强调记忆的存在论意义。我们可以进一步推论“我”的记忆出了差错，甚至“我”把某个重要的事情忘了，但只要“我”仍然在记忆，那么“我”就是存在的——不是肉身的存在，而是灵魂的存在，即使身体的物质构成早已变了，内在之人仍然存在。

如果说《忏悔录》中的自传是靠记忆连缀起来的，以记忆为主题的第 10 卷则点明了记忆连接自我与上帝之存在的功能。因为自我是上帝的形象，是诸种存在物中与上帝最像的，因而，若想认识上帝，任何外在的方式都是次好的；最好的方式恰恰是进入自我之中，通过自我逐渐认识上帝。对于“自我作为上帝的形象”这一命题，奥古斯丁用过很多比喻，比如镜子、印章，等等。通过自我认识上帝，正如在镜子中看上帝的形象，也正如通过所盖之印看到印章的本来面貌。因此，内在自我的记忆，成为我们认识上帝的必由之路。

在奥古斯丁将记忆当作寻找上帝的道路之后，他从中搜索到了各种各样的痕迹，有感官留下的各种外物的影像、经过思想改造后的思虑、他的一切过去、他的整个学识、他所经历的整个世界、他所有过的各种念头……它们全都藏在记忆当中。“我的上帝，记忆的力量真伟大，深邃而又变化万千。这就是心灵，这就是自我。我到底是怎么样的，我的上帝？我的自然是什么？”（《忏悔录》，X. 16 [25]）《忏悔录》第 10 卷谈记忆，第 11 卷谈时间，两个主题无疑是紧密相关的。时间由过去、现在、未来三个维度构成，其中真正存在的只有现在，过去已经不复存在，未来尚未存在，而现在又是不可把握、转瞬即逝的。人与上帝的根本差别就在于，上帝是永恒的现在，没有过去和未来，人却永远在三个维度的撕扯当中，把握不到现在。奥古斯丁经过复杂的讨论后指出，所谓现在、过去、未来，其实不过是现在的三个维度：记忆、注意与期望。（《忏悔录》，XI. 28 [37]）过去和未来其实都是存在的，但不是存在于另外的时间，而是以记忆和期望的方式存在于现在。对过去的记忆，把“我”在过去每个时间的存在和灵魂中曾有过的各种影像，都汇聚于内心深处，构成自我的精神性存在，这记忆的力量就体现了生命的存在力量。对未来的期望也是生命的力量，奥古斯丁认为意志就是人的重量；但在《忏悔录》自传的语境中，他更强调记忆。无论意志还是记忆，作为存在和生命的力量，永远是有缺陷的，因为它们总是模糊呈现，而不能清晰地显现于当下，这正是时间中的人与永恒上帝的差别。

奥古斯丁不断重复说“我走遍了记忆的各个角落找寻你，在记忆之外没有找到你。从我知道要认识你时开始，凡我找到有关你的东西，都不出乎我的记忆的范围。”（《忏悔录》，X. 24 [35]）“主啊，你驻在我记忆之中，究竟在哪里？”“自从我认识你开始，你就驻到了我的记忆里。但我怎么找到你驻的地方，好像我的记忆里有空间似的？你当然在那里，因为从我认识你，我就记着你，我在记忆里想着你，一定要在那里找到你。”（《忏悔录》，X. 25 [36]）他相信上帝一定在自己的记忆中，但在记忆中

又找不到上帝。那就必须通过记忆而又超越记忆以认识上帝。“我的上帝，你才是我真正的生命，我该做什么？我会超越我这被称为记忆的力量，超越它，朝向你。”（《忏悔录》，X. 16 [25]）

但怎样超越记忆呢？“在我认识你之前，你还不在我的记忆里。我从哪里寻找你以认识你呢？只能在你里面，在我上面。”（《忏悔录》，X. 26 [37]）怎么寻求比“我”更高的精神存在呢？在没有认识上帝的时候，他似乎不在“我”的记忆中，却仍然在自我中。“看，你在我里面，我却在外边找你。”“你和我在一起，我却不和你在一起。”（《忏悔录》，X. 27 [38]）所以，说上帝不在“我”的记忆中，和说别的某人某物某事不在“我”的记忆中是不一样的。“我”虽然不认识上帝、不记得上帝，但他一直和“我”在一起，“我”所能记得的一切都和祂有关。“我”要认识祂，不是使祂从自我之外进入记忆当中，而是把记忆中那些“我”本以为和祂无关的东西发现出来，认识到这一切其实都来自上帝，甚至我的记忆和自我都来自上帝。因而奥古斯丁才有名言“你比最内在的自我还内在，比最高的自我还高。”（《忏悔录》，III. 6 [11]）因而，“我”只能在自我的最深处去寻求上帝的永恒存在。只有通过超越整个自我，并以自我为镜子，“我”才能认识上帝；也只有通过认识上帝，“我”才能真正认识“我”是谁。这就是自我这种精神性存在与上帝这种精神性存在之间的关系。

意志也有类似的意义。每个人的意志都朝向某种“好”，但只有朝向至善的上帝，其意志才是完满和真正自由的。对当下的注意也一样，现在是真实的存在，也是“我”的时间性存在与永恒上帝最相像的地方，但“我”在注视“现在”这一时刻时，却不能把它和永恒联系起来，而只有把它和永恒联系起来，才能真正把它恢复到最本真的存在。因而，记忆、注意、意志，因时间的三个维度而将“我”的存在撕扯向不同的方向；只有三个维度都指向同样的上帝，才能收束自我，形成自我的本真存在。<sup>①</sup>

在存在的序列中，上帝和天使都是比自我更高的精神性存在。上帝与自我的关系是清楚的，但天使与自我的关系却有些模糊。“我”不可能在自我中找到天使，因为他不是“我”的创造者。奥古斯丁在《〈创世记〉字解》中说，天使辅助上帝创造了各种物质被造物，但他不可能参与人的灵魂的创造，那么他参与创造人的身体这种物质了吗？似乎也不可能。而人的灵魂与天使是否是一样的存在？特别是，人的灵魂的材质与天使的精神性质料是否相同？奥古斯丁对此讨论了很多，却很难给出一个完满的回答。他倾向于认为，人和天使是由同样的精神质料创造的，那人的灵魂为什么会进入身体，而不像天使那样保持纯粹的精神性存在呢？这就带来了奥古斯丁研究界争论不休的问题：人的灵魂为什么进入身体。<sup>②</sup>对这个问题我们不必深究，大致说来，天使与“我”的关系，和另一个灵魂与“我”的关系是一样的，虽然在存在巨链中的等级不同，但“我”和“他”都是上帝所造的精神性存在，都有自由意志，都会变恶而堕落，被救的人是高于堕落天使的。（《上帝之城》，11：16）

因而，奥古斯丁形成了如下存在论结构：上帝是所有精神性存在和物质性存在的创造者，天使和人都是被造的精神性存在，人的精神性存在主要体现在自我中，而其他所有被造物，都是物质性存在。

## 五 奥古斯丁之后的存在论结构

奥古斯丁确立的这一存在论架构，在随后八百年中成为支配性的架构。其中，究竟如何理解天使的精神性存在，特别是如何理解其形质论结构，成为奥古斯丁遗留的重要问题。有学者认为，中世纪哲学

<sup>①</sup> 参见吴飞《心灵秩序与世界历史》，生活·读书·新知三联书店，2013，第201页。

<sup>②</sup> S. J. Robert O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386—391, Harvard University Press, 1968; *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, Fordham University Press, 1987; Ronnie J. Rombs, *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, The Catholic University of America Press, 2006.

中的精神质料概念是为了回应 1215 年召开的第 4 次拉特兰会议而产生的，因为会议确定了精神造物 and 物质造物的信条，却还没有从哲学上给予形质论的解释。<sup>①</sup>但实际上，拉特兰会议的决议有深刻的奥古斯丁痕迹，这一会议或许直接刺激了相关问题的讨论，而其根源仍在奥古斯丁那里。在亚里士多德著作逐渐被重新发现、其形质论得到更充分讨论的时候，精神质料与天使的关联就尤其被突出了出来。多明我会的费夏克里 (Richard Fishacre) 就非常认真地讨论了天使的精神性质料和形式问题，奥古斯丁精神质料概念的张力也充分展现了出来：他有时候区分了精神质料与物质质料，认为天使所有的只是精神质料；有时候又认为，精神被造物与物质被造物共享同样的质料；或者，用学者詹姆斯的解释来说，奥古斯丁认为本来有共同的质料，但这质料后来分裂为了精神质料和物质质料。<sup>②</sup>费夏克里认为，天使质料少而形式多，质料虽为必朽的，形式却可弥补这一缺陷而使天使变成不朽的。正是因为天使也有质料，所以天使也会占据一个点，因而就回答了中世纪著名的神学问题“一个针尖上能站几个天使”。他的答案是：一个点上只能站一个天使，但一小段距离也会有无数个点，因而一小段距离上也会有无数个天使。<sup>③</sup>真正不占据空间的只有上帝，因为只有上帝是完全没有质料的。

精神质料学说存在很大的理论困难，但因为基督教思想要解释天使的存在，而天使既是精神性的，又是被造物，因而在形质论的框架中很难找到另外的解释，所以无论多明我会还是方济各会，都在相当长时间里以此来解释天使的形质论构成。其中，方济各会的波纳文图拉等人还长期坚持这一学说，但多明我会的阿尔伯特和阿奎那相继批评了这一概念，导致多明我会放弃了它。阿奎那对这个问题的论述很有代表性。在《神学大全》第一部分第 50 个问题“绝对考察天使的实体”中，他首先确认了天使是没有物质的纯粹精神性存在，然后问道“天使是不是由质料与形式构成的？”他给出了明确的回答：不是的。他对这一回答的阐述并不困难，因为精神质料问题从奥古斯丁之时就已经暴露出了严重的理论问题，在中世纪的讨论中更显得捉襟见肘，阿奎那只需抓住这些问题，就足以否定精神质料说。他首先对“精神质料与物质质料相同”的说法给予了有力的批评：

精神和物质形式不可能被同一种质料所接受，否则，同一个东西就既是物质的，又是精神的了。剩下的选择就是，一部分质料接受物质形式，另一部分接受精神形式。但是，按照亚里士多德的《物理学》，除非按照量，质料是不能分割成部分的，没有量，实体是不可分割的。这样，精神质料就会有量，而这是不可能的。因而，物质质料和精神质料不可能一样。

随后，他又进一步批评说，天使不可能有任何质料：

进一步，理知实体不可能有任何质料。因为一种东西的行动是根据其实体的模式进行的。而理知是一种完全非质料的 (immaterialis) 行动，由其对象可见，实现由此接受其种与理。一个东西质料越少，越可被理知；质料中的形式是可分的形式，理知并不能把握其本身。余下的就是，所有的理知实体都是完全非质料的。

阿奎那的意思并不是理知不能够理解有质料的事物，而是当理知把握对象时，都会把它转化为形式。因而，比理知低的形质结合物，当被理知把握时，就变成了更简单的形态。通过这两步论证，阿奎那已经确立了“精神性存在不可能有质料”的观点，因而只有物质才会有质料，而这本来就是“materia”这个拉丁词的含义。但阿奎那必须面对前辈哲学家所回避的一个更艰难的问题：如果天使只有形式而无质料，那他的精神性存在与上帝的精神性存在有什么区别呢？

阿奎那深深意识到了这个问题。他设定的第三、第四个质疑都与此有关。第三个质疑说“形式就是

<sup>①②③</sup> R. James Long, “Of Angels and Pinheads: The Contributions of the Early Oxford Masters to the Doctrine of Spiritual Matter”, *Franciscan Studies*, Vol. 56, 1998, pp. 239—254.

现实。但天使不是纯实现，因为只有上帝是纯实现。因而天使不是只有形式，而是有形式有质料。”第四个质疑说“形式是被质料制约和限制的。如果有形式无质料，形式就是无限的。因为所有被造物都是有限的，所以天使的形式要和质料结合。”这两个质疑都明确提出，天使作为一个被造物，必须与上帝区别。上帝是纯实现，是无限的，因而是纯形式，但被造物都有潜能，都是有限的，因而就应该有质料，天使也不例外。这正是奥古斯丁以降的哲学家坚持精神质料这一明显有问题的概念之理由所在。在阿奎那时代，亚里士多德哲学已经得到充分的发现和诠释，上帝与天使的区别，就以这两组亚里士多德概念表达了出来。

阿奎那也深知这两个质疑的力量，他无法在既有的哲学架构内作出合理的回应，但是阿奎那还有一个重大发明，就是对存在与本质的区分。<sup>①</sup> 针对质疑三，他说：

天使确实不是由形式和质料构成的，但他还是有现实和潜能的区分。我们考察有质料物就会看明白这一点，因为它们有两重的构成。首先是形式和质料，这构成了其自然。但是这自然还不构成它的本质，而本质就是其实现。因而其自然与本质的关系，就是潜能与实现的关系。如果没有质料，可设定其形式自己不带有质料，我们还可以把形式与其本质的关系类比为潜能与实现。于是，在天使长中，我们可以这样理解其构成。这就是一些人所说的，天使由其怎样在与何在构成，或者像波埃修所说，由其本质与存在构成，他的存在，就是其形式之所在，但其本质是其实体之在，就像在跑使跑者跑。但在上帝当中，本质与存在没有区别，如前文所说的。因而只有上帝是纯粹实现。

阿奎那将天使与上帝的差别落在了“本质与存在是否合一”上面。他对质疑四的回答也大致遵循了同样的思路。其要点是：有质料物的形式受到质料的限制，因而是有限的；无质料物的形式不会被接收到质料中，就此而言是无限的，但是其本质是有限的。<sup>②</sup> 而在论人的部分，阿奎那说，人的灵魂是纯形式，没有质料，但灵魂与天使又不是同种的（Q. 75. a5 - a7），人的灵魂构成了身体的形式（Q. 76. a1）。

我们可以大致这样概括阿奎那的存在论结构：上帝是纯形式，且存在与本质合一；天使是纯形式，但存在与本质不合一；人的灵魂是具有理知能力的形式，身体是质料；动物、植物和无生命物则由物质质料和越来越低的形式构成。

阿奎那并没有像奥古斯丁那样重视自我。但到了我们更熟悉的笛卡尔哲学，存在论结构又发生了进一步的变化，大致有如下几个方面：第一，笛卡尔不再像奥古斯丁和阿奎那一样，将上帝当作一个不可怀疑的前提，也不再考虑天使的问题；第二，笛卡尔大大推动了奥古斯丁的自我观念，使之成为存在论结构的出发点，笛卡尔的精神性存在主要集中于自我；第三，笛卡尔并没有很看重形质论结构，而是以广延来理解物质存在物这种与精神存在完全不同的存在。这一存在论架构，就成为现代哲学的起点。

因此，无论是阿奎那还是笛卡尔的存在论架构，都是由奥古斯丁的存在论架构发展而来的。奥古斯丁对精神性存在的思考，使得上帝和自我在存在论框架中获得了基础性的地位。尽管精神质料的问题不断推动着后来的哲学家修改奥古斯丁的框架，但从根本上讲，奥古斯丁仍然决定了其后西方哲学史理解存在论的基本方式。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑 韩 骁

<sup>①</sup> 参见托马斯·阿奎那《论存在者与本质》，段德智译，商务印书馆，2013。

<sup>②</sup> 以上均见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, Vol. I, Q. 50 a. 2, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, pp. 361—363。