

CHINA

思想

◇ 宗教与思想丛书 ◇

卓新平 主编

中国社会科学院基督教研究中心



# 记忆与光照

——奥古斯丁神哲学研究

△ 周伟驰 著

社会科学文献出版社

CHINA

2001  
B503.1  
7  
2

思想文库·《宗教与思想》丛书 / 卓新平

# 记忆与光照

## De Quantitate Christi

——奥古斯丁神哲学研究

周伟驰 著



社会科学文献出版社



3 0434 1275 2

CHINA

## 《宗教与思想》丛书



### 总 序

宗教作为人类精神文化的重要组成部分，表现出人的超越自我和信仰追求。宗教属于人的灵性世界，是对宇宙奥秘、自然奥秘、生命奥秘的永恒之问。在这种询问中，我们看到了人之精神向往、灵性需求和本真信仰。因此，宗教正是人在信仰中的生活、体验、思索、感悟、行动和见证。宗教所展示的乃人类文化大树上的一朵灵性之花，从其闪烁、迷离的花影中我们可以依稀辨认出人的上下求索、人的时空漫游、人的心醉神迷、人的超凡脱俗。作为穿越永恒与现实、无限与有限之间的精神飞舟，宗教表达了人的叹息、惊讶、不安和渴求。宗教具有的这种神秘感、惊奇感和超越感，揭示出人之灵性秘密，试说着人的文化真谛和人的生命意义。诚然，宗教表现了精神、心灵之浪漫，但它作为信仰之在、信仰之感和信仰之思而体现出的强大生命力和久远流传，却值得我们认真思考、深入研究。

在当今社会，对宗教的认识研究和理解诠释已在由表及里、由浅入深地系统开展，对其“形”、“神”之捕捉和勾勒亦颇有成就。人们在“究天人之际”、“神人结合”之关系上，在“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的理解上已窥见到宗教的一些基本特征，并且从哲学、人类

学、社会学、心理学等层面探究解释了“神道设教”这一神秘而复杂的精神领域，推出了种种界说和理论。然而，对宗教的这些认识和理解仍是初步的、多元的，因其初步而需要更深入、更系统和更全面地研究，因其多元而需要不同见解之间的互识、互补、互镜和互证。我们这里编辑出版的宗教与思想研究丛书，也是要说明并进而证实这一探究的开放性和持久性。为此，在这套丛书中，我们将逐渐推出当代中国学者在这一领域的一些最新研究成果、相关外文学术名著的翻译引进，以及20世纪上半叶问世的一批学术精品的整理再版。

宗教与思想的关系是千百年来中外思想家们反复讨论的一个重要话题，它为当代人的研究提供了广远的领域，亦需要其研究者具有宽阔的视野。在此，宗教与思想不仅仅论及人之“信与思”的关系，而且也涉及到人之“在与思”、“情与思”、“灵与思”等关系。人的存在是极为复杂的存在，人的本性包括性、情、意、智等诸多方面，这在宗教中均有体现。宗教与思想自然包括信仰与理性的关系，我们可在西方宗教思想史有关“信仰而后理解”、“理解而后信仰”的争论上见其端倪。然而，其论域及其引申又远远超越其限定。从宗教认知来看，人不仅具有理智和理性，而且也具有心智和灵性，“心灵”这一表述由此说明了人之理性认知的局限，以及人之信仰把握对纯理性思维的超越。正如帕斯卡尔所言，“人心有其理智，那是理智所根本不认识的”，“我们认识真理，不仅仅是由于理智而且还由于内心”。这种“心灵”或“心智”乃人之精神的奥秘所在，它表述了人的体验、人的感悟、人的惊讶和人的超越。所以，宗教之思乃是形象思维、意象思维和抽象思维的综合及结合，它说明了人之精神生活的丰富与复杂、深远与博大。

此外，如果说科学知识体现出理性的智慧，那么科学精神则不仅仅指理性精神。它也包括人之灵性中还具有的好奇、惊讶、想象、神往和超越等精神。宗教与科学在思想境界上的这种相遇，在著名科学家爱因斯坦身上得到了典型表述。同样，中外科学家与宗教思想家如帕斯卡尔、张衡等人的思与行，信仰与实践亦给我们留下了重要的思绪和启迪。因此，我们应展开的对宗教与思想之探就不仅仅是宗教与哲学的研究，而且也包括宗教与科学、宗教与文学、宗教与文化、宗教与艺术、宗教与社会、宗教与伦理、宗教与法律、宗教与历史等领域，有着更大的涵盖。总之，我们应展示古今中外人类精神贤哲大德的思想睿智和灵性境界，介绍各种视域的所思及所获。而且，这种宗教研究的开放性亦可在“思无涯”之表述上得到印证。

对宗教与思想的认识，是对人之存在及其意义的认识；而对宗教灵性的理解亦是对自我人性的理解，是对人类及其生存时空的理解。由此可见，我们要展开的研究乃旨在一种对话，一种古今中外的对话，一种理与信、智与灵、道与言、我与你的对话：对话以求理解！对话才是人类共在之智慧。或许，这是一场没有结局的对话。但我们并不奢求某种具体的结果，而只希望有更多对话者的参与，以参与对话来参与我们所遇的世纪之交，参与一种灵性认知上的送旧迎新。“行到水穷处，坐看云起时。”让我们以这种心境和胸怀来参与探究人的灵性之旅，这样，真诚的对话将不会结束，客观的研究则没有穷尽，求知的追求亦永无止境。

中国社会科学院基督教研究中心

卓新平

CHINA

## 本书序



在西方思想文化发展史上，奥古斯丁被誉为第一位“西方的思想家”。作为古代基督教著名思想家和教父学集大成者，奥古斯丁继承并发扬了早期基督教思想文化传统，梳理、总结了基督教教父们的理论学说，使古代教父学臻臻完备，达到顶峰，从而为基督教思想的总体发展开辟了道路，为基督教教义神学体系的创建奠定了基础。作为欧洲古代、中世纪交接之际的哲学大师，奥古斯丁上承古希腊、罗马思想传统，下启西方中世纪和近现代精神发展。他综合利用古希腊哲学唯“理”求“知”、古罗马思想重“行”修身和古希伯来宗教守“信”敬神的文化遗产，从而完成了西方古代思想史上“知”、“行”、“信”三阶段的过渡及融通，给基督教哲学乃至整个西方哲学的发展体系和理论方法提供了重要模式。在某种意义上可以说，正是通过奥古斯丁的努力，古代地中海世界才得以成为中古以来西方思想文化发展的“摇篮”。

奥古斯丁通过对古代文化的分析综合、改造扬弃而创立了一种全新的基督教文化体系，为西方文明的有序发展提供了“灵魂”和精神。在奥古斯丁的理论体系中，神学与哲学乃浑然天成、珠联璧合。它既体现了二者在形而上学意义上的凝合、聚焦，又展出了其在历史学意义上的伸



延、发展。奥古斯丁为西方神学和哲学确立了一些基本原则和理论框架，其提出的科学观、时间观、物质观、存在观（或“是”论）、价值观、伦理观，以及相应的认识论和方法论等，对二者都有着启迪和指导作用。在神学上，奥古斯丁以诠释《圣经》及古代教父著作来通古，系统提出了基督教的三一神学、历史哲学、基督论、原罪论、教会论、以及社会政治观；而其奠立的神学体系又通过阿奎那、波那文都拉、路德、加尔文和一批近现代基督教思想家而影响至今，成为整个基督教神学发展中的重要景观。在哲学上，奥古斯丁提炼并升华了柏拉图、亚里士多德、柏罗丁、西塞罗等人的思想认知，形成其独特的存在论和认识论，而其关于“是”、“时”、“思”之辩证统一的论说、其阐述“所是”、“记忆”、“时间”、“自知”、“内言”等问题上所闪现的思想火花，又通过笛卡尔、康德、费希特、黑格尔、海德格尔、胡塞尔、萨特、伽达默尔等人的讨论而走向现今和未来。由此可见，要研究和了解西方思想的理论体系和基本特征，离不开对奥古斯丁思想精神的研究和了解。

周伟驰博士的《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》一书，正是我国系统研究奥古斯丁思想的一部新著。他对奥古斯丁的“三一神学”、“记忆”概念，“光照”学说、“时间”理论和“是”之论说等都有着深入而独到的见解。为了这一研究，周博士不仅查阅了大量第一手文献资料和研究论著，而且还专门翻译了奥古斯丁的一些重要著述，表现出严谨的学风和刻苦钻研的精神。可以说，周博士对奥古斯丁的这一探讨，是我们在宗教与思想研究领域中的一个颇为重要的个案研究。我国学界从总体来看对奥古斯丁的研究仍很薄弱，而要真正摸清西方思想的精神源头，了

解其所思所言的理论特色和话语特征，我们却不可能绕过奥古斯丁博大精深的思想体系及其风格独特的语言表述。因此，走近奥古斯丁绝非纯形而上意趣的“发思古之幽情”，而有着认识西方、与西方对话的重要历史意义和现实意义。

卓新平

2000年1月24日 于望京德君斋

CHINA

## 序 一



伟驰的博士论文要出书了，我当然很高兴。在我的学生和几个博士生里面，他是会读书又能多读书的一个。对他想研究奥古斯丁，我一直是赞成支持的。因为奥古斯丁是基督教神哲学家中影响最重大和深远的一位顶级大师，凡想认识基督教神学深邃思想和1500年来西方哲学发展的，都绕不开他，所以以往国内对他研究很少实在是一大缺陷。可是这项研究做起来不容易，不仅要有哲学功底，更要有“三年不窥园”的埋头苦干精神。伟驰有此心和此种努力，前年写出博士论文进行答辩时，便以其优秀质量赢得了各位导师的好评。这两年来他继续钻研，译出了奥古斯丁名著《论三位一体》，对论文作了进一步加工，相信他的这些成绩会引起我国学界的关注，对开展有关研究有所裨益。

奥古斯丁以基督教神学观念吸取融会了柏拉图相论哲学思想，一方面他强调要在信仰指导下才能理解，另一方面他决不因推崇信仰而松懈理解的努力，而是以非凡的哲学工作和深刻理解力来帮助信仰。如果说前者是他的尽心的祈祷和忏悔，后者便构成了他的尽力和著作。这一信仰指导下的理解，包括由识神以识人、由识人来体悟神这两重角度两种路径的互相阐发。奥古斯丁对圣经及基督教极为虔诚，对希腊哲学又有精湛认识，他将这二者结合起来，

使自己对二者的领悟都达到了新高度。这样他对基督教神学和哲学两方面都开创了新局面：他为基督教神学中三位一体学说奠定了牢固的理论基础，而他的哲学思考不仅照亮了一千多年的基督教哲学，还为西方近代哲学创始人笛卡尔准备了深刻的洞见。伟驰在这本书中对此作了相当精细的分析，这对于我们是有重要帮助的。一般说来，我国多数学者、读者迄今对基督教及其神学所知还相当少，这种状态实在迫切需要改变，否则我们同西方将永远无法作深层次的思想文化交流。

同两年前相比，我以为论文修改中增加的对奥古斯丁本体论思想的阐发是最有意义的。本体论/ontology，顾名思义就是关于 on/being（英文）/esse（拉丁文）/存在—是（中文）的研究。更确切地说，是关于 on 本身，即 ousia/being as being/substance-essence/本体—本质的研究。这种研究是希腊哲学关注的中心，也是西方哲学一直围绕着加以发展的中心。

希腊化罗马世界在接受耶稣和保罗所传的基督教义时，经历了一个把希伯来和希腊传统融合起来的过程。信仰和理性是两种特点非常不同的智慧，因此这种结合充满着差异、对立和思想的冲突，需要反复深入的精细比较、参证和诠释的工作，才能找出克服冲突、实现优长互补和互相促进的路，得出令人信服的结果，以便至少能够在基督教内部得到共同认可的结论。这项工作若从菲洛用寓意解经法对希伯来圣经和希腊哲学相互诠释算起，经过基督教的希腊教父和拉丁教父们长期的努力，直至奥古斯丁集其大成，先后长达约 500 年。这就是所谓西方文化“两希”源泉的结合过程。奥古斯丁就处在这个结合的奠基阶段的顶点上，其意义可想而知。

奥古斯丁对基督教义的神学论证和哲学论证的结合点，就集中在这个 *on/being/esse/存在—是*，或 *ousia/substance-essence/本体—本质的概念*上。据伟驰找到的材料，奥古斯丁在著作中前后有 50 次引用了圣经《出埃及记》3: 14 的经文：上帝对摩西说：“I AM WHO I AM”（NAS 和 NI 版本英文译本）。在中文圣经和合本中，译为“我是自有永有的”。伟驰主张译为“我是我所是”。中文如何翻译涉及如何理解经文原义和原文词义的问题，不过无论如何，这个 *am/sum/eimi* 总是圣经经文中上帝对自己的说明或定义。其动名词的词形即是 *on/esse/being*。于是，圣经和希腊哲学的核心就在概念上同一、交汇了。奥古斯丁从这里论证了三位一体，论证了人可以由自己心灵的“在/是”去体验上帝的“在/是”，由追求“在/是”的真和善在认识上靠近三位一体的上帝。在这些研究论证中，他特别深入运用了柏拉图的哲学回忆说和相论的成就。伟驰本书写作原来就是对奥古斯丁这一成果的阐述，修改中他更把这个关键点（他强调只有用汉字“是”字来译和表示才合适）点明。为此他作了一些新的钻研和资料选取运用，都比原先论文更有进展。当我读到例如一（一）中他对奥古斯丁和柏拉图的“记忆”概念中所谓“是者性”的说明，二（一）中关于奥古斯丁所说的我们最确定的知识是“我知道我活着”，四（四）中奥古斯丁说上帝是“正是者”、是“正是”的观点，等等，觉得确实很要紧，得到了很好的启发。最后一章的总结性评论也是围绕着这个“是”来做的，这是很对的，用心的读者从中当能得到裨益。

我想说的一点是，由于如何理解这个 *on/being/esse*，或 *ousia/substance-essence/本体—本质概念*，原是希腊哲学和全部西方哲学—神学中带有核心性质的大问题，而在当代

又更加突出，因此掌握不易。伟驰意识到这个问题的意义开始钻进去努力，是很可赞许的，但是我想他还有大力继续钻研这个大问题的必要。我的这个意思，同他在后记中提到的我常常爱说的另一句话：做学问应取“眼高手低”之法，是一样的。这个话本来是贬义语，同说人“好高骛远”类似，都是对大话空想的批评。就此而言，它的用意有很对的一面。但是我想，这个话含义不清，也有些消极性的副作用：似乎毛病出在立志高、目标高，把它降下来就好，这就弊病大了。因为做人做学问的第一条就应该是立志高尚，要有远大目标。没有这点而只以蝇蝇苟苟为活着的目标，在学问和事业上还能期待什么呢？当然有了高的志向，跟着来的就是必须有最切实的下手处，才能使志向和目标通过长期努力逐步落实。所以我认为这句成语可以反其义而用之，表示一种积极的做人做学问的态度和方法。作为方法，“眼高”和“手低”两头都是要严肃审慎对待，并且即使开始定得比较好也要不断下功夫体验发展的；这两端总是在联系中彼此不断促进加深的。我有了这点想法，就给我的学生们讲到过，希望他们注意这种努力，但是这决非只是对别人讲的，其实不过是自己的一点体验，并且是要继续做的。所以，“眼高手低”之法便成了我同学生们切磋共勉的话了。现在看到伟驰关于奥古斯丁和希腊哲学中有关 on/being 的论述，我想又是一个很用得着这句话的地方，需要切磋。

从罗素在 20 世纪初通过揭示 on/being 概念在语义上存在着歧义与混乱，向以往全部传统的西方哲学本体论发起了挑战以来，对这个 on 该如何理解诠释，就一直成为哲学界讨论的中心热点，它引起了许多极有意义的哲学发展，包括语义学和比较语言学的重大成就，其中海德格的存在

主义新诠释尤占重要地位。在国内，大约 60 年前陈康在翻译柏拉图的《巴门尼德》篇时，对如何准确理解和翻译这个概念提出了重要的观点，认为应当突出其“是”的含义并如此翻译才对。几十年后，王太庆和汪子嵩先生再度提出了这个问题，他们针对了流行的只把它理解和翻译成“存在”的弊病，重新突出强调译成“是”的必要性。于是主张译成“是”和主张译成“存在”，也成为国内西方哲学和希腊哲学学者中讨论的一个热点。由于我很早就深受陈康的影响感染，在北大几十年和王、汪两先生一直有着比较多和亲密的交往切磋，所以我对他们的想法了解较多较深。我认为他们突出强调 *on/being* 的“是”的含义和作用是完全正确的，因为如汪子嵩所说，希腊哲学的特色在“求真”，高度重视真假的分辨，便特别发展了理性的判断和推理的逻辑，因此 *eimi* 作为构成判断句的系词作用的“是”含义，便得到了特殊的发展。对此我是完全赞成的，15 年前我写《哲学的童年：希腊哲学发展线索研究》时已不仅遵照陈康和王太庆把柏拉图的 *idea, eidos* 译成“相”（批评了“理念”的译法），而且对巴门尼德和亚里士多德的文本解释提出“双读”的做法。以后也一直同王、汪两先生继续切磋，关注这个问题。不过坦率地说，真正下点功夫还是近几年逼出来的。

在陈、王、汪的提倡下，认识到这问题的重要性的已经多起来了。年轻朋友中赞同新想法的居多，伟驰便是其中之一，这个进展是让人高兴的。但是在新情况下，我也发觉事情还有另一方面也需留意。别人的暂且不说，就拿伟驰的这本书的论述来说，我就感到他对这个问题的思想学术的高度，和所要求的种种哲学的和多种语文的功底，恐怕也同大多数朋友特别是年轻朋友们那样颇为估计不足。



最为突出的一点是直接的关于译法的问题。在提出和开始扭转忽视 on/being 有“是”的含义之后，现在又出现了把它只译为“是”而不再理解成“在”、“有”、“存在”和“实在”的情况，并且似乎正在成为流行的风气。伟驰似乎也是这样，例如，在一（一），他用“是者性”（the entitative aspect）的译法来表示“记忆”的一个最重要的性质，还专门写了“重要补充”讲如此翻译的理由。可是这里要表示的正是“记忆”（它和柏拉图的“相”和奥古斯丁的上帝概念相关）的最高最真实的“存在”含义。伟驰要读者用“是者”来理解这种“存在”，这如何能让我们的读者（要知道他们是中国人！）能懂你的意思？看来伟驰自己也未见得真的觉得合适，他在接下去的解释里还是悄悄地用“记忆的实体性”译法替换了这个生造的“是者性”。<sup>1</sup>

伟驰在突出奥古斯丁关于上帝是最高的 being 时，参考了西方某些学者的统计，据说奥古斯丁著作中反复引用圣经《出埃及记》3: 14 达五十次之多。这句经文的拉丁文英文译法是：Ego sum qui sum/I am who I am。中文和合本译为：上帝对摩西说：“我是自有永有的”。伟驰则认为应当译为“我是我所是”，他说把上帝称作“实体”不恰当，恰当的称呼是“是”、“是者”。译成“是者”，也就包含了上帝有“实存”和“实体”的意思。对于这一点，我认为至少现在是不行的，因为现代汉语中“是”字一般只用作系词，不兼“在”、“实在”的含义。

从这段经文的希伯来原文看，“我是我所是”的翻译是不准确的。因为照《圣经希伯来文希腊文对照详明大辞典》对这句经文中所用的这个被奥古斯丁译成拉丁文 sum 亦即英文 am 的希伯来词 hayah, haw-yaw, 其原义正是其“存在”含义，to exist, 而不仅是一个系词。<sup>2</sup> 并和“呼吸”即

“生存”含义联系在一起，这些都是实义动词的用法，不是单纯系动词或助动词的含义。由此可见，和合本的译法还是准确的，而伟驰的新译法倒还是值得商榷的。

提出这些想法，只供伟驰参考。目的还是为了推动我们的眼光眼力更加提高，工作入手处更趋切实。对伟驰我寄予厚望，所以当他诚恳地请求我写个序言时，我就用这种继续切磋的方式表达，希望多少对他的未来和更大成绩有所促进。是为序。

杨 适

2000年7月16日

CHINA

## 序 二



我第一次遇见本书作者周伟驰是在 1995 年的夏天。那时我刚刚开始和北京大学哲学系进行学术交流。杨适与张志刚二位老师告诉我有一位硕士生的论文答辩快要举行了，邀请我参加。我听说论文的内容是关于奥古斯丁的三一论的，起初有点半信半疑：在国内竟还有人研究奥古斯丁？但由于三一论也是我的研究领域之一，就答应了去参加。这也算是我第一次“相信”（听信）伟驰吧。（“相信就是肯定或赞成……标示着……接受的态度，奥古斯丁所谓‘相信就是赞同地思’……”见本书第二章）。在答辩中，我特别问到国外学刊刚刚发表的一些关于奥古斯丁的观点，不是想故意刁难这个年青人，而是要看看他的应对能力；未想到他不仅对我的提问，也包括对其他老师的提问都从容不迫地作出精细的分析与思辨，难得的是，可以回答的问题他能提出一个精简的回答；不可以回答的，他也能详细地分析为何不可以回答；不懂得回答的他除了很坦率地说他未接触过某某问题之外，更愿意作出某些假定后尝试回答。我那时知道眼前的年青人不仅是可造之才，将来更会是大有作为之人。这也算是我开始“理解”伟驰吧。按奥古斯丁的讲法我是得到了光照，“亲证亲悟”了伟驰的天份。

获得硕士后，伟驰对往后的方向开始时是有些犹豫的。因为若继续研究奥古斯丁拿博士学位，最担心的是国内的有关资料不充分。但我是相当坚持他继续研究奥古斯丁的，亦因此而萌生了把他送到加拿大我任教的研究院读一个时期的想法。1996年秋天，伟驰与另一位博士生成为了我们（维真学院）与北大哲学系共同培训博士生计划的第一批学生。在加拿大求学的8个月中，他搜罗校内各大图书馆有关奥古斯丁的原著与评著，日以继夜地啃读，吸收量惊人。更闹出一个可能伟驰也不知道的误会：那时因我父亲刚去世，伟驰就住在我母亲家的地下室，我母亲见他废寝忘食地夜夜挑灯苦读，心有不忍，竟责怪到我头上来，说我不应“给学生那么多功课！”我哑子吃黄连，心想伟驰又不是小学生，我何来给他功课，是他自己逼自己而矣。他对学问、知识、真理的那种热爱是很令人钦佩的。更难得的是，在加拿大的一个学年中，他成为了我夫妇两人的好朋友。伟驰生在湖南，长在广东。内子是湖南人而我是广东人。伟驰研读奥古斯丁而涉猎三一奥秘，我是研究三一神学而碰上奥古斯丁。这重重叠叠的关系与际遇，使我们的关系添上一份浓浓的缘份，虽未能也不能达到“理智直观”的境界（这是每个人仅与上帝才能建立的关系），但我们之间的“理解”有点像奥古斯丁所描述的“螺旋式上升”，进入友谊生命的实践，实是弥足珍贵。

本书是伟驰从他的博士论文修改增删而成。记忆与光照在奥古斯丁的整个神哲学系统中占着极其重要的位置，贯穿了他的认识论、本体论以至上帝论。伟驰对奥古斯丁的立场有着准确的掌握，作了严密与精辟的分析与论述，读者读罢自然会有同感，我亦无需多说。但我更希望指出的是，有不少学者误会奥古斯丁的认识论以至他的人学，

甚至认为他通过影响笛卡尔的人学而间接地导致了近现代的个人主义的兴起；有学者甚至认为奥古斯丁对近现代的无神论亦有某些间接的责任。通过阅读本书，读者应该可以消除这种误会。

奥古斯丁的认知进路最大的一个特点是人必须向自己的心灵里看，因为他认为所有的知识，无论是关乎自己的、世界的、以至上帝的，都是以自我认识为中介的。这对现代学者来说，都是有些近乎自相矛盾的，因为“向内看”的进路极其量仅能提供主观的知识，但与一切外在于人的关于世界的或超越世界的上帝的客观真理却是无缘的。但奥古斯丁不仅反复论证他的“向内看”的认知进路，并在排斥怀疑论之余，更坚持客观真理的实在性。人们不禁问：在人的主观里怎能获得客观的真理呢？

我相信现代学者对奥古斯丁的认识论的质疑与困惑基本上是由于现代学者大部分都认为主观的认知确立与客观的认知确立是完全对立、且是互不相容的。一方面，主观的、“向内看”的认知进路认为，人是一个完全独立于外界的主体，对个体以外的认知，人有完全的主权与责任。客观的世界是怎么一回事，完全在乎人在他的脑海（mind）里怎样想。另一方面，客观的、“向外看”的认知进路则认为人对世界的认知是由外在因素支配的。换言之，前者是人的心灵建构世界；后者是世界创造人的心灵。前者易陷于怀疑主义；后者则易沦为约化主义。但无论如何，若只从这两种进路来看，奥古斯丁由“向内看”而获得客观真理的进路都是一个不可理喻的吊诡。

解读奥古斯丁的认识论，首先是要理解到，他的人学是完全有异于现代的人学的。本书作者从不同的角度讨论了奥古斯丁的人学，给我们一个清晰的印象，对奥古斯丁

来说，人无疑具有自己的主体性，但人不是一个完全独立自主的主体，而是由始至终都是紧紧地与世界及创造世界的上帝有关系的被造的人。奥古斯丁之所以能够肯定所有的客观知识都必须通过自我认识为中介，是因为他同时肯定自我认识本身都是透过认识上帝为中介而获得的。奥古斯丁认为，在主观的自我中有一个客观的他者——上帝。这就提供了一个认知的确立（justification）。主观的认知进路可以抵达客观真理的理由，就在于人的主观心灵是与一个客观的实在连在一起的。奥古斯丁在他的《论三一》的第十四卷中说：“然而心灵对它的上帝却是记得的。[上帝]是全在的，[人的]心灵生活、行走、存留都在他之中……。”理解奥古斯丁的“向内看”的认知进路的关键是先明白奥古斯丁的人学。本书作者对这一点是看得很准的。他说，在奥古斯丁那里：“人的是来自上帝的是，上帝的是永恒而现在，人的是分过去现在与将来……，但人在任何一个‘现在’的时间点上，都可说是处于上帝的永恒中，上帝的全在是当下现在的全在，人就活在上帝的是中，不管你意识到了没有”（引自本书关于“是”、“时”、“思”的统一的部分）。

在奥古斯丁的人学的基础上，我们可以进一步了解他的认知方法。奥古斯丁沿着圣经的启示，相信上帝是按着自己的形象造人的。在他的《论三一》中，他更提出三位一体的上帝形象就是在人心灵中的，表现为记忆、理解、意志这三者的“三而一，一而三”的关系。人心里有上帝的记忆也就是一个很自然的事。奥古斯丁更认为上帝造人使人的心灵对它自身与心灵以外的世界都有直接的记忆。更重要的是，他不认为人心灵的记忆是人的一种潜能，就像一个载物的器皿，起初是空无一物，后来才慢慢地一点

一滴地积满了记忆。奥古斯丁在其《论三一》第十四卷指出，人的心灵从它开始存在的一刹那起，就从来没有停止过回忆、理解与爱它自身。换言之，人的心灵自始就有自觉与自知，而这自觉与自知的实在却不是源于人的自主能力，而是造物者赐予的。心灵认知的实在不仅是被赋予的，亦是人无法回避与否认的。人是本能地晓得区分黑与白，就如人听到别人说上帝的名字时就知道上帝是什么。

总而言之，正如本书作者所言，在奥古斯丁那里，由于上帝是纯粹的是，亦是创造万物的是者，作为被造的人既是有理智的是者，就自然有天赋的种种无形是者（相）的记忆。人的心灵是无法不认知它自身、它周围的世界以及造它的上帝的。奥古斯丁有一句话把这个意思说得最明白不过：“上帝比我更近我自己”（interior intimo meo）。

从奥古斯丁的认识论与人论的分析，我们应该看到人心灵自身的认知实在说到底是因为它是与上帝的实在连在一起的。奥古斯丁的“向内看”的心灵不是一种自我封闭的实在，而是一个向世界与造物主开放的实在。这就说明，奥古斯丁的所谓主观的自我认识是有一个客观的保证的。换言之，人的认知最终不在乎人的心灵如何认识在它自身之外的对象，而是完全在乎上帝在人的心灵中的作为。也许奥古斯丁真正明白到，人寻求认知的目的背后有一个更大的目的——就是人的救赎。人最终需要的知识是如何得到上帝的救赎。奥古斯丁明白到，因为人的罪性，人对上帝的记忆尽管还未彻底地遗忘，但却需要被提醒。只有当上帝的光照耀时，人才会回忆起潜藏在心灵中的上帝。而神圣真理之光就是基督，上帝的逻各斯，人理性中的“内在教师”。可见，奥古斯丁的认识论是建基于他的人学，而他的人学最终亦只能约化为三位一体的神学，这就如本书



作者所引用的奥古斯丁的话：“心灵的三一（记忆—理解—爱）之称得上为神的形象，并非因为它能自忆、自明和自爱，而是因为它也能忆起、理解并爱创造了它的上帝”（奥古斯丁《论三一》第十四卷）。人的心灵认知追求的最终结果是知道，人心灵本身真正渴望的就是去爱那赐予人心灵的上帝。恰如奥古斯丁的名言所道出的：“上帝啊，我们是为你而被造的。我们永远不会得到安息，直至我们安息在你怀中。”

奥古斯丁生于公元 354 年，卒于 430 年，享年 76 岁。他的神哲学精深博大，他的思想对西方文化的影响，直到今天还未有人可以超越。伟驰研究他的思想，就如人发现一个大金矿。金矿与金库不同之处是，后者仅需举手之劳，便可得到宝物；前者则要奋力发掘，在烈日下汗流浹背地去提炼，才会获得一点点的金子。拿在我们手上阅读的这本小书，就是伟驰多年来在奥古斯丁的金矿里劳动的成果。他无私地与我们分享，使我们得以休闲地享受这一小宝库。有时我想，伟驰跑进这个广大无垠的金矿，恐怕会消耗他一辈子的精力，值不值得呢？但每想到他就是如奥古斯丁那样一个竭力追求真理的人，本着“信仰寻求理解”的精神，为了获得真理我相信是值得的。奥古斯丁说过：“相信你还没有看到的，是信仰；这信仰的回报，是见到你所相信的。”伟驰的劳苦必得到他应得的回报，这是我的期望；读者一窥他的小宝库后，亦必得到相当的回报，这大概也是伟驰对读者的期望吧。

许志伟

2000 年 6 月 3 日于北京大学勺园

## 导 论



### 记忆和光照概念在奥古斯丁神哲学中的位置

奥古斯丁在早年和晚年都曾说过，他毕生所求的都是识神与识己。虽然他也关注外部世界，但他一贯秉着“由外（物）而内（心）而上（帝）”的原则，把目光投向知己与知神。这样就形成了一个奇妙的“解释学循环”：他用自我认识来深化对神的认识，又用对神的认识来加强自我反思。他对上帝的信仰是坚定不移的，但他认为不应满足于此，而应达到对神的“理解”。寻找是为了找到，找到又是为了进一步寻找，人对神的追求是一个无止境的过程，直至“彼世”达到荣福直观（beatific vision）。

而这场追寻的起点就是人有天然的上帝记忆和天然的追寻上帝的欲求，欲求或爱上帝又以对上帝的天然记忆为前提。所以，上帝记忆（或良知）成了奥古斯丁神哲学的出发点。

他为什么说人有上帝记忆？这个问题也许在他那个99.9%的人都信神的时代是自明的，但奥古斯丁这么说也有他的哲学背景。他在年轻时一度心醉神迷于柏拉图派

(主要是新柏拉图主义),<sup>①</sup>也从西塞罗那里得知柏拉图的回忆说,<sup>②</sup>柏拉图的天赋相论在他那里挥之不去,频频在他的著述里以基督教哲学的面目出现。从柏拉图的“回忆说”到奥古斯丁的“光照说”,除了神学前提的不同,贯穿在其中的不变因素,应算“记忆”与“回忆”。无论是对“正义”、“幸福”、“真理”、“上帝”这些超越的“相”,还是对“自我”这样切身的观念,对它们的追寻他都采取了柏拉图在《美诺篇》中苏格拉底对“美诺悖论”的解答方式:你已有对它们的潜在记忆,你努力地回忆吧!这之中的关键,我认为乃是奥古斯丁继承了希腊哲学的本体论(ontology,本书将译为“是者论”,理由见本书第四章(四)“‘是’、‘时’、‘思’在奥古斯丁神哲学中的统一”)传统:“是”乃是自明的,乃是涵括一切的最高概念(但不是种属概念意义上的概念),分有了“是”的是者如“相”亦自在乎人心,人本天赋有“相”之记忆,故而可经由回忆而想起“相”,其中包括“上帝”、“自我”和“公义”“美”等。

在《论教师》中,奥古斯丁独具一格地用符号学发展了柏拉图《美诺篇》<sup>③</sup>中的知识论,创立了“光照说”。奥古斯丁的符号说的特征说是强调“符号是指称实物的符号”,每个符号都表示一个与之相对应的实物。符号的目的在于让我们知道与之相应的实物。奥古斯丁举了教学中的

① Peter Brown, 《希坡的奥古斯丁》, pp.88~100, Univ. of California Press, 1969.

② 西塞罗介绍《美诺篇》回忆说的著作,可参 Douglas J. Herrmann 和 Roger Chaffin 编的《历史景观中的记忆》(*Memory in historical perspective*), p.80, Springer-verlag, N.Y., 1988.

③ Brian stock, 《作为读者的奥古斯丁》(*Augustine the reader*), p.147, the Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1996.

例子。比如，我若听懂了或看懂了老师的某句话，那就表示我知道了这句话所表示的实物或实情。如果我听不懂一个声符，那是因为我不知它是某物的符号，也就是我对该实物毫无了解，这时无论你怎么说，我都是听不懂的。据此奥古斯丁说，我们之所以能听得懂一些符号（主要指词语），是因为我们早已知道这些符号所指称的实物了，这些实物早就在我们“记忆”里了，现在我们只不过是“回忆”起来罢了。因此符号在交流中的作用只是一种“提醒”：它提醒我们回忆起我们本有的记忆内容。我们可以看到，说符号只是起到“提醒”的作用，这与柏拉图是完全一致的。贬低符号的作用后，奥古斯丁说，那么在认知过程中到底是谁在教我们呢？他说，是基督这位“内在的导师”在教导我们，是他在“光照”我们，将实物实情教给我们。这里，他极为强调认知过程中的“亲身”体知，比如一个人听老师讲勾股定理，他相信老师所说是真，但他还没有达到亲身的明悟，这时就不能说他得到了“光照”。“光照”意味着“亲知”——亲身明了、亲身印证。柏拉图《美诺篇》结尾处的“暂时”结论是：没有人可以教导美德，唯有出自神意。《教师论》的“光照说”则明确地说，没有人可以教导我，教导我的唯有基督，因此“光照说”可以视作《美诺篇》在神学这一边的逻辑发展。

对于相，奥古斯丁说，当我们听到“正义”、“善”、“真理”、“上帝”等词时，即明白了其义，这也是因为我们早已对之有所知了，<sup>①</sup> 我们已有其记忆，现在基督之光将之显明了。基督教我们理解了。

从奥古斯丁的总的思想倾向来看，可以将他的“光照”

<sup>①</sup> 如“正义”，见《论三一》卷8。

范畴分为两层来理解，一层为字面上的“顿悟”，比如对某条数学、几何公理的领悟，对某个词的了解；一层为体验、亲证、亲见、印证，比如对“己所不欲，勿施于人”这样的“金律”，我可能几年前就知道其字面意思，但我对它没有丝毫的“体会”，现在由于我本人的人生际遇，我对这句貌似简单的话有了一种深切的“体会”，这时我也是受到了“光照”。奥古斯丁的“光照说”是包括个人一切的认知活动的，这些活动都是“亲知”：无论是对字面意义的了解，还是更深一层的体会体验，都是我本人亲身进行的。

明白了光照说，就可以很容易地明白奥古斯丁的名言：“你若不信，便不能理解”——也即“信仰寻求理解”。奥古斯丁认为，人对于上帝是听信在先（时间上），理解在后（时间上），因为人是在社会群体中从别人那里听到上帝之名的。但是，奥古斯丁又说，时间在先不等于价值（逻辑）在先，只有当我们理解了上帝一词的意思才可能听信，而理解其义即已知该词所指之物了。所以，我们之能够信仰，是因为已有上帝记忆。但这上帝记忆是极不完全的，需要得到进一步的“提醒”，就是得到圣经、教会这两大权威的“提醒”，我们先是信任这两大权威，相信其所传内容（对象）为真，然后在这相信中逐渐达到对所信对象的亲证或亲见，直至在今生之后的荣福直观里，达到完全的知识。由此可见，信仰乃是达到知识的梯子，它不是最终的目的，却也是今生必不可少的。由是一点良知，经由信仰而达到亲知。本书讨论“上帝记忆”、“自我记忆”和“永恒记忆”及“记忆生言”的章节，都可以视作“信仰寻求理解”这一总的方法论的具体运用，就是通过类比等等来达到对我们开始知之不多、知得甚为模糊的对象的进一步了解，得到深一层的“亲证”、“亲见”和“亲知”。在此过程中，

“信”是起到了很重要的作用的：我们先得信有上帝、有自我、有永恒及“记忆生言”（实对应于“圣父生圣子”），然后在此信之上理解所信之对象或内容，得到更多更深的知识。

由于“记忆”蕴含了一切真理之相和后天获得的感性形象（images），“记忆”在奥古斯丁那里的功能与唯识宗之“藏”相似，包括了潜意识和意识的内容与活动，绝非心理学上的“记忆”所能涵括。在奥古斯丁那里，“记忆”实与“心灵”无异（当然，这是就其极而言）。<sup>①</sup>

“记忆”与“思想”（意向活动）相比，乃是潜藏的、持存的，它实际上是“思想”的支撑结构。“思想”的内容都来自于“记忆”（奥古斯丁称记忆中的内容为“知识”），“思想”使之“显现”了出来，“当下化”出来。所以，奥古斯丁说，是记忆产生了思想，思想显现了记忆。

他用“记忆”来类比“圣父”，这是为“记忆”取得的最高尊荣。因为圣父是万有之源，包括受造的万物和与他同在永在的圣子圣灵，后面二位格一个由他而生，一个由他（和子）而发。奥古斯丁用“记忆生内言”来类比“父生圣言”。

更有原创性的洞识还在后头。很多人认为奥古斯丁谈“记忆”只在《忏悔录》卷10和《论三位一体》（以后简称《论三一》）后8卷，至于《忏悔录》卷11是否和卷10相关一直存有争议。<sup>②</sup>其实《忏悔录》和《论三一》写作时间上

① Bourke, “记忆……是整个灵魂，它意识到它自己和它的内容。”转自 Mourant, 《奥古斯丁论记忆》，第12页。本书没有讨论奥古斯丁的感性记忆观念，有兴趣的读者可以集中阅读《论三一》卷十一及《忏悔录》卷十。

② 如 Mourant, 《奥古斯丁论记忆》附录。

有重迭，三一类比上亦有重迭，在形上思考上亦十分连贯。我们将看到，在《忏悔录》卷 11 “时间之问”里，三一论式的“时间—永恒类比”十分明显。奥古斯丁用“心灵的伸展”来类比“永恒”，在得出这个类比中“记忆”起到了关键的作用。将时间的过去—现在—将来和心灵的记忆—理解（感知）—期望对应不足为奇，亚里士多德早已做过；将心灵的伸张视作永恒在时间中的“形象”，也不够新颖，柏罗丁也已说过；但是将心灵三一、时间三一（过去的现在—现在的现在—将来的现在）与神圣三一对应起来，从而由心灵的“是”的方式体验上帝“是”的方式，达到“是”、“时”、“思”的统一，则是奥古斯丁的创举。

当代现象学中的一个“热点”问题是意识的 reflexive 活动（“返观自照”）问题。我们可以看到，奥古斯丁已经接触到这个问题，他在《忏悔录》卷 10 和《论三一》卷 10、14 都谈到过，心灵一直记得它自己，对它自己的活动（意向活动）都记得，甚至记得记忆活动自身。这种“自我记忆”就与“返观自照”密切相关。他这么想的原因，在于他要找出一种类比，使人体体会到三一上帝永远都在记忆、理解、爱着他自己，记忆、理解和爱既是三，又是一。奥古斯丁认为人有一个持恒的“自我”，为了保证这个“自我”的持恒，他认为人每时都在意识到、记忆着这个“自我”。他这么想，也是因为使用了“美诺悖论”中的提问方法：你在寻求“自己”，这表明你对“自己”还不了解，但是你既然已在寻求自己，那么也就证明你已经知道了自己，你已有对自己的记忆了。按照奥古斯丁的神学逻辑，一切的“相”都是上帝赋予人心的，因此我们之有“自己”（或“自我”）的“相”，也是上帝赋予我们的，是上帝在光照我们，让我们意识到我们的自我。

由于“记忆”观念在光照说、信仰—理性关系、自我意识、意向活动和时间说、是者论中的重要性，理应给它一个重要的位置。本书名为“记忆与光照”，“记忆”代表心灵的潜在状态，“光照”代表心灵的显在活动。后者也可名之为“思想”、“内心之言”、“观看”、“亲见”、“亲知”、“亲证”等等，都表示心灵有意向的活动。无论是记忆还是光照，在奥古斯丁那里都与上帝有着根本的联系，归根到底都是上帝赋予人的，因此，记忆和光照必须从神人关系来看。这也是本书副题“奥古斯丁神哲学研究”的由来：首先它是“哲学”，以爱智慧、求幸福为目的，其次这种哲学是在基督教神学的框架内展开的：爱上帝就是智慧，爱上帝就是幸福；更准确地说，上帝是三位一体的上帝，人是三一上帝照其形象所造，人渴望上帝、追求上帝、理解上帝、爱慕上帝是其天性使然。这就是奥古斯丁心目中“真正的哲学”。他所批评的新柏拉图派，在他看来，尚未达到真正的哲学，根本原因就在于他们未藉着基督认识真正的上帝。

在奥古斯丁看来，虽然人人都有上帝记忆（以及其他的“相”记忆），但是并非人人都能返身而诚，处于光照状态中。由“记忆”而抵达“光照”，直至“荣福直观”，这中间需要不断的外在的“提醒”，这提醒就是来自教会和圣经的提醒，也就是信仰：信仰就是相信还没有亲见之事。对于“上帝”虽然有一点记忆，一听到“上帝”之名便知道个大概（这是一种“光照”），但对“上帝”的了解人们是极不完全的，因此，在今生人们就要信任、信赖宗教权威，就是具有最多人信的、最古老的、最能结出道德善果的、最具有殉道士也即人们信得最坚定的基督教，由信赖它的教会和圣经而相信它们所传达的教义的真理性，再在



这信的基础上体验、领会、亲证到教义的真理性（亲证可以说是一种更高级的光照），而在亲证的过程中又需要信更多更深的道理，这反过来又促进了更多更深的“亲证”——“信”（听闻、外在提醒）和“见”（亲证、光照）就构成了一种“螺旋形上升”的辩证关系，它们互相促进、互相支持，直到今生之后达到“荣福直观”，完完全全地见到了上帝的真体，完完全全地只有“见”而无需“信”了。

倘若从“信仰寻求理解”的角度来理解奥古斯丁的“记忆”与“光照”范畴，则可以说，“光照”是信仰的前提，因为信一个东西之前，总得先知道这个东西是什么，起码知道对象何指；而“光照”的前提则无疑是“记忆”：只有心中有先天的“记忆”，我才可能“回忆”起它来，而这个“回忆”也就是“光照”的过程。但是“光照”不只是一种字面的了解，如上所说，它还含有“亲证”、“亲见”的意思，当我相信教会和圣经所传的教义并遵照实践时，我就会得到更多的“理解”即“亲证”、“亲见”，因此所谓“信仰寻求理解”里的“理解”主要是指一种“人生的亲证”，一种“印证”。它与单纯的字面上的理解是不同的。就我们生活中的大部分实践而言，可以说，都是“信仰寻求理解”的，而不是“先弄懂了再信”，比如我们对各行各业的“专家”、“权威”的信〔这在本书第二章将有详细分析〕。

在正文开始之前，也许对奥古斯丁的上帝论作一点介绍不无好处。在奥古斯丁那里，上帝就是三位一体，这是圣经和尼西亚信经所确认了的。但是如何理解三位一体存在着很大的问题。三位一体信仰所传达的主要意思可用以下几个命题表达：①圣父是神；②圣子是神；③圣灵是神；④圣父不是圣子或圣灵；⑤圣子不是圣灵；⑥神只有一位，

而非三位。理解的困难就在于如何协调命题①~⑥和命题⑦之间的矛盾。从神学史看，这个“三”与“一”之间的矛盾并没有得到真正的消除，所以到今天一般认为这是一个“奥秘”，是语言所不能阐明的。

但对奥古斯丁这样讲求“体会”上帝或“智观”上帝的神学家来说，若能用我们所清楚明白的东西来理解深奥难懂的神秘，那就会使信仰得到深化和充实。所以，奥古斯丁在其最深奥难懂的神学大部头著作《论三一》中，花了洋洋数万言（译成中文是28万字）从造物界来寻找三一上帝的“踪迹”，从最高级的受造物人心来寻找三一上帝的“形象”——因为圣经说人是上帝照着自己的形象造的，所以，只要找对了人身上的上帝形象，那就算找对了理解上帝的门路。奥古斯丁找到的最佳形象是什么呢？是心灵。因为心灵是人里面最属灵的、离动物最远、离上帝最近的部分。他在心灵找到了什么三一形象呢？最主要的就是“记忆—理解—意志/爱”这一个“三重组合”。简单地说，他认为，人的心灵总是记得自己，总是理解着自己，总是爱自己，同时记忆又可以说就等于心灵，理解和爱也可以说乃是心灵。记忆、理解、爱，这三样东西相互包含，你中有我，我中有你，但两个加起来并不比一个大，而是一样大，三个加起来也不比心灵本身大，而是相等。这就符合三位一体上帝里面的情形了：父和子加起来并不比圣灵伟大，子和圣灵加起来并不比父伟大，父子灵加起来并不比上帝本身伟大。部分之和大于部分的法则在上帝这里行不通。父、子、灵也是你中有我，我中有你，完全包含的。这样，就可以通过记忆=理解=爱=上帝来体会上帝三位一体中的父=子=圣灵=上帝了。当然了，这里的“父=子=圣灵”并不是说父就是子，子就是圣灵，而是说

他们是完全平等的。<sup>①</sup>

用来理解上帝奥秘的这种类比，奥古斯丁认为是绝对

- ① 关于奥古斯丁的三一论的中文专题研究，可以参看拙著“三一神论的‘三’‘一’之争”，载于香港《道风汉语神学学刊》1997（7），第47～89页。

这里顺便提提与三一论有关的翻译问题。中文“三位一体”中的“位”为 person/hypostasis，“体”为 substance/ousia。我们最好从拉丁文 persona 和希腊文 ousia 来理解“位”和“体”。拉丁文 persona 是个表示人的社会关系的词，指处于各种社会关系、法律关系中的个人。希腊文 ousia 来自于 to on（是），我们在本书中译为“是者”。与此相关的一个重要的词是 perichoresis，是由东方教父大马士革的约翰创造出来的，表示“三位一体”内部的极为密切的爱的关系。这也是一个很难翻译的词。有的学者（陈士齐先生）主张将 person 译为“仁者”，即是看到了其中的“关系”的含义，说上帝是“仁者”，无疑较适当地传达出了①上帝是仁爱；②上帝是关系。不过，由于 person 既可指上帝，又可指人，因此就造成了许多麻烦。这样“仁者”一译在许多场合就难以使用，比如“personal 上帝”，我们很难说是“仁者的上帝”；再如“personhood”，若译为“仁者性”，那也是很别扭的。Person 可指处于社会关系中一般的人，但一般的人是很难说“仁者”的，是人但不一定仁，有关系但不一定有爱。再者，若 person 译为“仁者”，那么 ousia 又当何译呢？刘小枫先生则将 person 译为“身位”，我想他可能是受到了《大秦景教流行中国碑》“三一分身”的启发，同时他本人的哲思有强调个人“偶在”、“肉身”的意思。但是，虽然我们可以说言成肉身的基督耶稣其人有其“身位”，却很难说超越的三位一体有什么“身”，在汉语里这只会引起误解，以人之身来度上帝之“位”。“三一分身”的译法，隐约透露出一丝“样态论”的味道，即上帝只有一位，这一位上帝像孙悟空那样可以分身办好几件事。当然，我们也可以不用“身体”来解“身”之一字，而是将它理解为“角度”“境域”，意即思维中心、立场、角度、出发点，这样父、子、灵就成了三个思维中心，但是这样一来，仿佛父、子、灵就不是全知全能的了。所以，person 一词的译法，既然有“位格”一词作为成译，也就顺从习惯好了。问题是加以好的解释。Ousia 译为“是者”较为允当，本书“永恒记忆”一章中的“‘是’、‘时’、‘思’在奥古斯丁神哲学中的统一”已作了详细说明。至于 perichoresis，许

不足以表达上帝的完美合一的。但有了这种类比，总比一点没有体会或理解好，这就好比说，上帝的光辉太强了，人眼不能见，但人通过人心这面镜子，返观到上帝的光辉，就可以体会到上帝的真光。奥古斯丁用基督徒的口吻说，我们今生不能只满足于盲信，还应亲身体会、洞察、验证信仰。这就相当于今人所说的“亲证”了。

当然，与基督徒末世的荣福相比，今生的这点亲证算不了什么。但是今生最高的境界，仍在于通过冥思上帝、爱上帝而达到对上帝的某种“观看”。

他也意识到心灵类比的局限性。在《论三一》的末了，他说，我们只能说记忆、理解和意志是心灵的三种职能，而不能说等于心灵本身。心灵是“拥有”它们，而不是“是”它们。这样，实际上就解构了他辛辛苦苦建立起来的三一类比。但这在他看来，更加反映了上帝荣光的不可比拟。

我们将在本书看到，他除了从“心灵是上帝形象”一点来体证三一上帝外，还从“时间是永恒的形象”以及“记忆生言正如圣父生子”来体证三一上帝。

奥古斯丁是一个“在写作中思考”的伟大神学家和哲学家。他的思想才能，充分地体现在他的“神学三部曲”之中。这三本书是：《忏悔录》、《上帝之城》、《论三一》。

(续上页注①) 志伟先生有好几个译法，如“互相寓居”、“互相融合”、“互相内栖”、“互相渗透”、“互相契入”等等。依笔者的看法，译为“互寓相摄”是较好的。“互”和“相”字传达出了三位格的关系性和“相对性”，“寓”表静态，“摄”表动态。另外，也可以考虑“互容相往”，其中“容”表被动地容纳其他二位，“往”表主动地将自身位格投入到另二位中。当然，这只是试译而已，不要看绝对了。只是要理解 perichoresis 的意思就好。

三本书的主题是一贯的：识神与识己。《忏悔录》是从个人的角度看神人关系，侧重于神恩之中的个人心灵史，具体生动；《上帝之城》是从人类的角度来看神人关系，侧重于上帝救恩计划中的整个人类历史，气势恢宏；《论三一》则是从三一上帝本身的角度来看神人关系，透显人是神的形象，深具形而上学的底蕴，该书具有永久的哲学和神学价值。《论三一》的神学影响到后世的三一上帝观，哲学影响到笛卡尔辈，重要性自不待言。本书即从《论三一》和《忏悔录》出发，打量奥古斯丁的记忆说与光照说中的神人关系。

# 目 录

本书序.....	卓新平	1
序一.....	杨 适	1
序二.....	许志伟	1
导论 记忆和光照概念在奥古斯丁神 哲学中的位置.....		1
一 光照与“相”记忆.....		1
(一) 柏拉图回忆说及记忆问题 .....		1
(二) 奥古斯丁光照说的一些出处 .....		18
(三) 光照说及其对回忆说的改造 .....		28
(四) 光照与三一论 .....		54
二 光照与上帝记忆.....		60
(一) “你若不信，便不能理解” .....		60
(二) 寻求上帝以上帝记忆为基础 .....		87

<b>三 自我记忆</b> .....	129
(一) 心灵意识活动中的“返观自照” .....	129
(二) 奥古斯丁最早发现“返观自照” .....	131
(三) “美诺悖论”与“自我记忆” .....	134
(四) “搁置”与自我意识行为的显现 .....	135
(五) “潜”与“显”的两种心灵三一 .....	139
(六) 类比的成功与失败 .....	144
<b>附录:</b>	
(一) se nosse 与自我意识现象 .....	145
(二) 笛卡尔的“先于反思知识的内在 意识” .....	151
(三) 胡塞尔“纯粹的直观”、萨特 “反思前的我思”和唯识宗的 “末那识” .....	156
(四) 费希特的“理智直观” .....	159
<b>四 永恒记忆</b> .....	174
(一) 时间受造说与主观时间说 .....	174
(二) “心灵的伸展”作为上帝的永恒 的类比项 .....	182
(三) 类比的局限 .....	189
(四) “是”、“时”、“思”在奥古斯丁神 哲学中的统一 .....	192
(五) 奥古斯丁:上帝是“正是者”,是 “正是” .....	200

(六) 三位一体与世界的受造 .....	211
(七) 是、时与思 .....	216
<b>五 记忆与思想 .....</b>	<b>228</b>
(一) 记忆生言与圣父生子 .....	228
(二) 圣言类比之不足 .....	236
(三) 内在之言的重要性 .....	239
<b>六 神人关系与“是”之意义 .....</b>	<b>256</b>
<b>后 记 .....</b>	<b>263</b>
<b>参考资料 .....</b>	<b>270</b>



CHINA

# — 光照与“相”记忆



## (一) 柏拉图回忆说及记忆问题

没有柏拉图回忆说就没有奥古斯丁光照说和记忆观，那么回忆说是怎样的呢？在具体讨论柏拉图的回忆说之前，了解他的哲学的努力目标十分重要。诚如古阿迪尼(Romano Guardini)所说，柏拉图并非为知识论而知识论，而是想要超越见闻之知直抵德性之知，达到美德的神圣源头，最终确立此世的行动伦理。<sup>①</sup> 苏格拉底关心人的德性的问题，柏拉图继承了这一点，并力图加以正面的建树，而不像前者那样只是用不断的诘问使自觉有知者终觉茫然无知。<sup>②</sup> 面对莫衷一是的纷纭意见，尤其是智者们的，柏拉图急切地想要找到确定的基础来建筑知识的大厦，尤其是美德的知识。从《美诺篇》开始，柏拉图结束了他的哲学“学徒”阶段，以“回忆说”着手构筑自己的理论体系。

① 转自“回忆”，《宗教百科全书》卷1，p.254，Macmillan Publishing Company, New York, 1987。

② 如 A. Nehamas, “美诺悖论与作为教师的苏格拉底”第 I 部分，见《柏拉图〈美诺篇〉专题》，(Plato's Meno in focus), ed. Jane M. Day, Routledge, London & N. Y., 1994。

美德 (arete) 在希腊语中不仅可用来说人, 也可用来说动物, 器具, 指品性上的优点, 出类拔萃。有人英译为 excellence, 有人译为 success。<sup>①</sup> 美德是否可教? 对这个问题, 柏拉图之前即已意见纷纷, 有人认为是天生的, 有人认为是学习得到的。这个问题实质在一个人可否通过受教育而在人群中出类拔萃、享有名望。<sup>②</sup> 苏格拉底承认自己对这个问题毫无所知, “根本不知美德自身为何” (71a~7), 并通过诘问否定了美诺的三次定义尝试。美诺晕头转向, 对寻找 arete 定义感到绝望, 只好说我现在甚至根本不能说 arete 是什么了 (8064)。这样他就去掉了先前自以为是的知识, 与苏格拉底处于同样无知的境地了。在这种情境里, 美诺提出了“美诺悖论”: “你在对一个东西是什么全然无知时, 能够寻求它吗?” (80D5~6)。苏格拉底敏锐地意识到这个问题的严重性: 既然我们承认对 arete 一无所知, 那我们还有必要和能力追问 arete 为何吗? 学习与寻求还是必

① Nehamas, “美诺悖论与作为教师的苏格拉底”第 I 部分, 见《柏拉图〈美诺篇〉专题》, (*Plato's Meno in focus*), ed. Jane M. Day, Routledge, London & N.Y., 1994。

② 关于苏格拉底的复述与美诺本人所说的有否差异存在争议。White 认为苏格拉底所作的“只是使美诺的迷惑可化为二难困境而变得显而易见”。Nehamas II。Moravcsik 认为美诺只是提出了苏格拉底所复述的“美诺悖论”的后半部分, 且“全然”之意被苏格拉底略去了, 被略去的还有“一个人怎能知道他找到的就是他开始寻找的呢?”一句, 故已有出入。见 Moravcsik, “作为回忆的学习”, 见《柏拉图〈美诺篇〉专题》, 第 116 页。关于“学习”的内容, Vlastos 认为专指命题知识, 而非非言词的技艺。Moravcsik 与 Nehamas 看法相似。后者指出, 在柏拉图那里, 听人说 (being told) 与模仿均非学习, 学习与“理解”见“明白”相连。Nehamas, II。我们将看到, 奥古斯丁一再地使用“美诺悖论”来达到他的光照说化了的“记忆”说 (智慧、幸福、真理、上帝的观念在人记忆中)。

要和可能的吗？苏格拉底将之重新表述为：“他〔学习者〕不能寻求他知道的，因为他知道它，也就没有必要寻求它了；另一方面，他也不会寻求他不知道的东西，因为他甚至还不知道要找什么”（80d~81a）。看来他们在美德问题上陷入了绝境。出路何在？谁能向他们指路告诉他们美德为何？智者吗？不行（95b~c, 96a6~b1）；受尊敬的、高尚的公民吗？不行（93b~94e, 95a~b, 96b1~3）；诗人吗？也不行（95c~96a）。

柏拉图让苏格拉底反求诸己，用回忆说来解决这个悖论。Irwin认为，该悖论是一个寻找主题（subject）的问题，若我对某物X什么也不知道，我便不能把它当作我寻求的主题，从而不能探究之。而苏格拉底则借童奴解几何题显示出，尽管童奴不知道X，却有关于X的足够的真信念来确定所指，这样，当寻找结束后，便能发现他所发现所寻求的是同一主题。Nehamas认为Irwin所说不当。因为在童奴解题过程中，他关于主题的真信念是在最后才恢复的，并非一开头就认出来了。所以须一步步盘问出来。且真假信念混在一起，盘问过程中须去假存真，所以不能说在寻求开端便已有了主题的真信念。<sup>①</sup>

Nehamas问，回忆说的覆盖面有多广？从苏格拉底引进回忆说方法及81d2~3, 81d4~5, 82a1~2来看，似乎与整个学习过程每一阶段都有关，故覆盖整个学习过程。但从苏格拉底告诉童奴一些基本原理，提出一些诱导童奴作出错误推测的问题，以及在83c8~d1和83d4~5代庖作出推理来看，似与回忆无关（这些算回忆的一部分吗？）。他认为，回忆说中的回忆只与学习的一小段相关，这从苏格拉

① Nehamas, IV.

底的总结看得出来。苏格拉底与美诺都同意，童奴只是以他自己的信念作答（85b8~9），童奴有关于现在他还未知的东西的真信念（85c2~7）。<sup>①</sup> 苏格拉底说，若有人问童奴同一个问题许多次，童奴最终会就此题目具有和别人一样多的知识（85C9~DI）。可见童奴此时还没有关于这个题目的知识（episteme）。苏格拉底认为他将来才会有（85D3~4），并认为对童奴来说，正是这仍在将来的知识的恢复才是回忆（85D6~7）。单只有真意见的恢复，这是算不上回忆的。回忆只与知识相关，而知识仅占学习到的东西的一个很小的部分。柏拉图在别的对话中认为信念与知识两分且不相干（如《国家篇》），但在这里（及《斐多篇》里）认为真信念（意见，doxa）若被因果推理（aitias logismos）束缚便会成为知识，“真意见+逻各斯=知识”，才是真回忆（98A4~5）。尽管《美诺篇》中回忆可能从未发生，童奴问答的最后一段却可视为回忆的“代表”。<sup>②</sup>

① 我们从经验中可以看到，正常的孩童在学校里能够学习到几何知识并正确地解题（回忆出知识而非仅是真信念），所以说一般人能够“回忆”出几何、数学、逻辑知识乃是正确的，不必纠缠于美诺的这个童奴的个别的细节上（如他是否看苏格拉底的眼色猜题、关键的一步他想不出来，等等）。Ross 就犯了这个毛病，Vlastos 令人信服地用设想童奴解  $13+7=?$  的算术题和一个逻辑关系转换问题反驳了 Ross，证明人确有不依于经验的命题知识。见 Vlastos, 《作为回忆的学习》第一部分。

② Nehamas, IV. 他认为 aitia Logismos 和回忆之所以可能，在于人具有系统地组织（几何学）信念的能力，能够进行推理，知道它们如何相互支持，能答出新问题，并能自己设问。仅具信念不足以成为知识，甚至仅仅见过、去过某条路，见过某件事都算不上知识，因为知识除了要直接、亲自地获得外，还要有系统化、证明、解释、说明即 aitia logismos。我们将看到，奥古斯丁极为重视学习中的亲自理解、领悟，但不重 aitia logismos。奥古斯丁的学习内容不像柏拉图限制于逻辑知识。

在问童奴的过程中，苏格拉底一再说，不是他在教童奴，不是他在把信息传递给童奴，而是童奴自己在恢复他自身之中的知识。他在这里强调的是理解的本己性与直接性，强调亲自做出证明或达到明悟的必要性，这与 Logos 相连。奥古斯丁正是抓住了回忆说中重理解与亲悟的这一点，在《论教师》中说：“无人可以教别人，唯有基督才教人”，以及“语言符号不能教我们什么，我们所以知道某物是由于神圣光照”。但是奥古斯丁所谓的“教/学”内容是普遍的信息，与柏拉图的以几何为典范的命题知识有别，故奥古斯丁并不看重严密的理性的论证与证明。<sup>①</sup>

数学、几何这样的“先验分析命题”知识的回忆并非柏拉图的最终目的，<sup>②</sup> 这类知识不过是他想达到德性之知的“跳板”和“样板”。在《国家篇》511a，他甚至不把这类知识称为知识，而仅称为理解 (dianoia)，它虽高于无知和意见 (doxa，包括信念 pistis 和臆测 eikasia)，却低于知识 (episteme) 即关于相或相 (eidos) 的知识。美德无疑属于这类相或相的知识。在 511b，他想以数学知识为范例，要 Logos 凭辩证法达到对相的纯粹知识而不使用任何感性事物，只使用相，从一个相推到另一个相并归结到相。《巴曼尼德篇》无疑是一个体现。所以，总的来说，柏拉图的回

- ① Burnyeat 将奥古斯丁“无人可教另一人知识”描述为对信息须有直接的理解，Nehamas 认为，若不加上 Logos 的“束缚”，这仍算不上真知，反而会认为知识可传递，因为无非是从见证者传至听信者，只是一个程度上的不同而已。见 Nehamas, V。
- ② Vlastos: “简要地说，柏拉图《美诺篇》中的‘回忆’一词指理解上的进展，这理解产生于对逻辑关系的领悟” (any advance in understanding which results from the perception of logical relationship)。Vlastos, 第一部分。他好像忘了提本篇对话是围绕“美德是否可教”而展开的。

忆说所回忆的是相，尤其是德性之知。但是相如何能像数学那样确定、清晰地回忆出来，即如何实行辩证法达到（回忆出）在人们内心之中的“善的相”，他未能给出任何成功的范例，只是用了“洞喻”、“日喻”等等一些比喻。同时，假如德性是知识（要不然怎能回忆），那么它就是可教的，因为知识是可教的，但既然智者、优秀公民、诗人都不能教，那么谁可以教呢？苏格拉底说，显然由神意（divine dispensation）而来（100b3），神通过祭司而宣谕。

在今天看来，德性之知属于伦理学，与几何—数学是相差殊悬的学科，用后者来要求前者具有同样的普遍性和必然性，实属枉然。一旦亚里士多德明确地将数学划归理论哲学，伦理划归实践哲学，以数学类比伦理就成了问题。既然伦理的普遍必然性求而不得，人们就可能放弃对普遍道德水准的追求了，后期怀疑论正是这么做的。<sup>①</sup>

确信德性之知的“是”，“逼”得柏拉图走上了“天路”。既然美德是知识，但又无人可教，那么这种知识只能来自于“天”了。诚如 Vlastos 所说，写完《美诺篇》之后的柏拉图面临的问题是，知识（尤其是德性之知——笔者）最终是如何获得的？<sup>②</sup> 灵魂不朽且轮回，但总有个第一次获得的问题。柏拉图以相论作答，如《斐德罗篇》247c~E, 249b~c 说，灵魂在天上时见过相，不过有的见得完全，有的只见到了一部分，有些则见都见不了，只好靠意见为生。轮回后，直到此世，有的还能回忆起来，有的则想不起来，柏拉图依回忆的程度将人由高到低分为九等，高踞塔顶的是哲学王（248c~e）。这样就由“天命”而建立起了

① 吕祥：《希腊哲学中的知识问题及其困境》，第 101、103 页，湖南教育出版社，1992。

② Vlastos，第二部分。

哲学家的“话语霸权”。哲学王的使命在教育人们，使他们实现“心灵的转向”，爱智慧。<sup>①</sup>人们之所以认为奥古斯丁神哲学是柏拉图主义的，从这里看，是因为无论是两个世界的划分、心灵的转向、智识之分，还是对“善的相”/上帝的先天记忆、知识学习中的亲悟、灵魂不朽等等，奥古斯丁都不仅“照着讲”，还“接着讲”。当然，奥古斯丁的“讲”是从他的基督教信仰出发的，对柏拉图进行了“更正”与改造，我们将在他的记忆观上看到最明显的“扬弃”。

下面讨论与奥古斯丁记忆说关系很密切的柏拉图回忆说的几个因素。

“美诺悖论”亦称“学习悖论”，学习以询问 (inquiry) 的形式出现 (81e4 ~ 5, mathesis, 学习; 80d ~ e, zetesis, 询问, 探寻、寻求)。询问可分为经验的询问与先验的询问。比如若我问你“北京空气污染严重吗?”“或”水在零度变成冰吗?”, 即属前者, 它涉及经验, 经验科学与日常生活中的寻求均以这种形式出现。对这类询问, 我们是首先明白其字面意思, 如“北京”、“空气污染”“严重”的意思, 然后对其内容加以证实或证伪, 这要牵涉到我们的经验, 比如我对北京的空气污染严重是有体会的, 再如对“水在零度结冰”也是可以实验证实的。但是另一类询问, 如“边长1米的正方形对角线长为2米吗?”或“红色是颜色吗?”属于先验询问, 我们对它的理解无需凭借经验的手段来加以证实或证伪, 一旦我们理解其字义, 即可加以判断, 所以理解与证实 (verification) 不能严格分开。这种分

① 范明生:《柏拉图哲学述评》,第89~129页,上海人民出版社,1984。关于柏拉图与回忆说有关的哲学部分,见汪子嵩等著《希腊哲学史》卷2,章15,16,18,19。



法是休谟的分法，Moravcsik 在其“作为回忆的学习”<sup>①</sup>一文中，用它来看待《美诺篇》中的询问。无疑，童奴所面临的几何题和“何为德性？”都被视为先验询问。以后我们将看到，奥古斯丁的“上帝询问”也是先验询问。经验询问中，回忆只与理解（字义）有关，因为这涉及我们过去对此的知识，确证（证实或证伪）则需要（将来的）实践，是询问时还不知道的东西。在先验询问中，由于理解与确证难分，回忆便与它们都有关系。

《美诺篇》的先验询问中，至少有两个与记忆（remembering）概念相连的特征起了作用。一个是记忆的历史性，一个是记忆的是者性（the entitative aspect）。

[重要补充：entity 为形容词 entitative 的名词形式，它来自拉丁文“是”分词 ens，等于 das Seiendes/ousia，中文可译为“是者”或“所是”。ens 本身则来自于“是”的现在不定式 esse，即 to be/sein/einai。英文 entity 相当于希腊文的 to on 和拉丁文的 ens，海德格尔《是与时》一书中 das Seiendes 就有人专门译为这个 entity。这是因为英文的 being 既可指动名词“是”，又可指分词“是者”，具有含混性。不像德文那样“是”与“是者”用两个专门的词分别表达：Sein（是）和 das Seiendes（是者）。奥古斯丁将希腊文的 ousia 对译为拉丁词 essentia，实际上等于后来托马斯阿奎那使用的 ens 一词，均可译为“是者”或“所是”。由于“是”对于古代西方人堪称一个用得最广、最不假思索的词，他们就认为“是”乃是最高的也是自明的概念，同时“是者”与“是”紧密相连，尤其在柏拉图哲学中，“相”由于分有了“是”而成为“是者”，从而他说人心本有“相”或“是

<sup>①</sup> 见《〈美诺篇〉专题》，第 112~28 页。

者”，只要努力回忆就可回忆出来。我们将看到，这对奥古斯丁光照说有着重要影响——译者。]

先来看记忆的历史性。

设想某人 A 在时间  $t''$  记得某事 p，则他必曾在早于时间  $t''$  的某时  $t'$  认识、相信或经验过 p，这就是记忆的历史性。缺了它便没有记忆，说“某人 A 在时间  $t''$  记得某事 p，但他在  $t''$  之前从未认识、相信或经验 p”是自相矛盾的。“记忆”这个词蕴含了历史性。

历史性虽然是记忆必不可少的，但并非有了它就一定有记忆，它并非记忆的充分条件。比如“A 在  $t'$  认识、相信或经验 p”，但他在后来  $t''$  彻底忘了 p，所以在后来的某个  $t''$  我们不能说“A 在  $t''$  记得 p”。但 A 虽然彻底忘了 p，却可能在  $t''$  又认识、相信或经验 p（在他自己看来是第一次认识、相信或经验 p）。所以，“A 在  $t'$  认识、相信或经验 p”并不能保证能区分“A 在  $t''$  记得 p”和“A 在  $t''$  认识、相信或经验 p”。<sup>①</sup> 所以，要区分二者，便必须在记忆中找其他的特性。这种能使我将过去认识 p 与现在认识 p 联系起来其特征，将在  $t'$  认识 p 与在  $t''$  记得 p 联系起来其特征，一般称之为记忆的是者性。它指有一个是者（entity）保留在记忆中，在  $t'$  与  $t''$  都保持同一性，当我（在  $t''$ ）第二次认识到 p 时，能与我在  $t'$  时的认识 p 连结起来，使我在  $t'$  与  $t''$  的认识活动保持连续性。<sup>②</sup> 我们可以看到，这里隐含了自我（认识主

① 奥古斯丁在《忏悔录》卷 10 和《论三一》卷 14 都提到过彻底遗忘的例子（如完全忘记了曾见过某个人），他说，在这种情况下你只能相信别人（说你见过他）了，假如这个别人是值得信赖的话，这时我们只有信而毫无知。

② Moravcsik, “作为回忆的学习”。

体) 的同一性。<sup>①</sup>

Moravcsik 认为, 柏拉图的回忆说乃是一个类比(将寻求与回忆类比), 这里面记忆的历史性没有什么作用, 是者性却既可回答悖论又可用来说明类比。为什么这样说? 因为寻求问题看来必然假设了, 寻求者(询问者)在一种意义上知道他在寻找什么, 在另一种意义上又不知道他在寻找什么。历史性对此无所助益。因为, 对“他是怎么知道他正在寻找的东西的?”这个问题, 我们不能以“他曾在前世(或天上)见过它”作答, 因为可能他虽在前世或天上见过(假设真有前世或天堂)它, 即他在时间  $t'$  见过(认识过)  $P$ , 但他在后来彻底忘掉了, 所以他即使现在  $t''$  见到了  $P$ , 也只能说“在  $t''$  他见到了  $P$ ”, 而不能说“在  $t''$  他记得  $P$ ”。要使“他曾在前世或天上见过  $P$ ”有意义, 必须用记忆的是者性将“前世或天上”与“今生或现在”连接起来, 使得我们可以说“他现在记得  $P$ ”, 这表示他在前世或天上(时间  $t'$ )获得的知识实体  $P$  一直保留在心灵中, 在现在(时间  $t''$ )他还能回想起  $P$ 。在《美诺篇》里, 重要的不是在前世学过几何学真理, 而是那真理总在吾心, 只待我再次想到它们。我想到时, 它便处于显在状态; 我未想到时, 它便处于潜在状态, 但仍在我心中。一方面, 可以说我不知道它, 因为我未想到它; 另一方面, 可以说我知道它, 因为它一直在我心中。用记忆的是者性来类比学习以解决“美诺悖论”确有方便之处。处于潜意识状态的知识是者乃天赋观念,<sup>②</sup> 经过适当的提醒或刺激, 便会醒来(85C4~5)。Moravcsik 认为, 天赋观念论可由回忆

记忆  
与  
光照

① 后来康德先验演绎正是由对象的同一证出主体的同一的。

② Vlastos 认为柏拉图并未指这一点, 只是说灵魂处于曾经学习过这一状态, 并不表示心里总留着个天赋观念, 见 Vlastos 文章的尾注 14。我觉得从柏拉图的整个哲学来看, Moravcsik 是对的。

说演绎出来,不过弃去了其历史性且修正了其是者性。天赋观念论认为心灵天生地拥有一套概念,其贮存方式类似于所记得的东西之被贮藏在我心中。<sup>①</sup>

灵魂在前世见过万有。万有血缘相通 (akin)。这样,我们的学习只是在回忆曾见过的互为亲缘的万有。万有为何?对此有争议。<sup>②</sup> 但不管如何解释, Moravcsik 说,柏拉图都认为心灵不仅有天赋能力,如推理能力,还有天赋的相,如几何与伦理价值的相。<sup>③</sup> 说相是天赋的,是指若经过适当的刺激与正常的发展,人都会在解释经验时使用这相,而这相既非来自经验抽象亦非来自别的认知过程。

通过文本分析, Moravcsik 认为,回忆说的论点是对“寻求先验事物是如何可能的”这一问题的一个先验非分析的回答 (an a priori non-analytic answer)。它看到了学习与回忆过程的相似。可用表对照如下。以童奴解答几何题的过程为例:

	输入		输出	输出的证据
可观察到的	问题,图表			对问题的回答
不可观察到的		心灵	理解几何学	

图 1-1 学习示意图

- ① Moravcsik, “作为回忆的学习”。另,笛卡尔天赋观念论更与奥古斯丁天赋记忆说接近,而后者系由改造回忆说中的历史性而来。见 Peter King, 《反学园派·论教师》序言。
- ② Moravcsik, “作为回忆的学习”。一种认为指先验命题即相的网络,一种认为回忆即直观相并对之进行演绎。相就是“是者”。
- ③ 这与陈康的解释矛盾。陈康认为《美诺篇》只指内容不指能力,只是到了《国家篇》才“心灵不再是知识内容的负荷者,只是知识能力的负荷者了。”见《论希腊哲学》,第 65 页,商务印书馆,1990。

	输入		输出	输出的证据
可观察到的	感觉材料与提醒者			报道
不可观察到的		心灵	回忆行为	

图 1-2 回忆示意图

Moravcsik 对《美诺篇》里的回忆特征的说明，对我们理解奥古斯丁的光照说和记忆概念会很有帮助。

在笔者看来，除此之外，还要考虑到以上讨论中的隐含的记忆的另一个显著的特征，即它的潜藏性。记忆与回忆有关连，但一般把记忆当作一种心理状态，而回忆则是一种思想行为。用现象学的语言来说，记忆是非意向性的，回忆是意向性的。设想一个生活中的例子。某人 A 在时间  $t'$  认识了另一人 B，B 的外貌和谈吐给 A 留下了深刻印象。两人分手后的时间  $t''$  里，A 忙于工作和别的琐事，头脑为这些事所占据。后来的某日（时间  $t'''$ ），由于看到一个长得和 B 相似的面孔，或仅仅因为听到某个声音而令他普鲁斯特式地回到了与 B 相识时的情景里，这时 A 就想起了 B。在  $t'$  和  $t'''$  之间的这段时间  $t''$  里，A 并未想着 B，但是，由于后来 A 在  $t'''$  想起了 B，故而可知 B 的（形象）实体一直在 A 心中，只是一直潜而未显罢了，A 之记着 B 是非意向性的。图示如下：

记忆与光照

	$t'$	$t''$	$t'''$
意识（有意向的思想）			+
潜意识（非意向的记忆）		—	

图 1-3 记忆的潜在性示意图

（ $t'$  早于  $t''$ ， $t''$  早于  $t'''$ ，箭号表示实体持存于心中。）

奥古斯丁把意向的心智行为称为“思想”、“内在地言说”或“内在地观看”。在这里内在的听觉与视觉的统一有其神学的原因，即神的智慧（圣子）既是言（Logos）又是光（Lumen）[见本书“记忆与思想”一章]。思想、感知等都与注意（即意向）紧密相连。奥古斯丁把非意向的心智状态称为“记忆”或“知识”（注意“知识”！），在神人三一类比中，他把圣父比作记忆。这样看来，记忆占据着核心的地位，记忆是“心灵自身”，记忆生思想正如圣父生子乃是思想背后的支撑结构和终极源泉。

奥古斯丁在《论三一》中举例说，一个多才多艺的人懂天文地理音乐几何医学，他现在正在跟你谈音乐，他头脑中想着的乃是音乐，但这并不表示他就不知道几何或天文了，几何或天文知识（或记忆）一直在他心中。同样，我们虽然很少有意识地作自我认识，但这并不表示我们就没有自我知识（或记忆），只不过它一直潜存于意识层面之下，不为我们想起罢了。所以，就我们一直有自我记忆（知识）而言，我们总是在理解自己、爱自己。当然，这里“理解”不是那种意向性的理解，爱也不是意向性的爱，而是一种非意向性的自我关注。

问题在于，从生活经验来看（如上举 A 之回想起 B），A 在  $t''$  的回忆也好，记忆也好，都与以前的某个时间  $t'$  里 A 的有意识的认识有关，没有  $t'$  和  $t''$  两个时间里的有意识的认识行为，或缺少了任何一个，记忆就称不上记忆了。

设想 A 在  $t'$  见过 B，但 A 在以后的任何时间  $t''$  都从未想起过 B，我们能说 A “记得” 吗？这里似乎有两种可能。（1）A 记得 B，但由于缺乏机缘来提醒 A 回想起 B，故 A 没有现实地想起 B。我们从经验中得知，我们在童年时认识一些人，后来我们可能十年二十年几十年都不曾想到过他们，

但由于有人提起他们或我们见到他们本人而想起过去的他们来，由此推断，在这几十年里，我们一直记得他们。同理可推断，A在 $t'$ （可能指一生的时间）从未想起B不等于说A不记得B。(2) A在 $t'$ 里发生了彻底遗忘，即使经提醒也无济于事，可见A在 $t'$ 里不记得B。但是总的来说，由于在 $t'$ 里（可能是终其一生）缺乏提醒者，我们只能说A可能还记得B，也可能不记得B了。

现在反过来考虑。假设A在 $t''$ 之前从未见过B，他在 $t''$ 认识了B，我们能说他在 $t''$ 想到B是“回忆”吗？这有可能是“回忆”吗？显然不可能。这不过是初次认识或学习。

亚里士多德在反驳柏拉图的“回忆说”时讲得好：“当一个人初次学习或接受某种感官印象时，还不存在什么记忆的恢复（因为以前什么也没有），也没有在一开始就获得它，只是当产生了那种状态或影响时才会有记忆……时间不成为过去，在本质意义上的记忆<sup>①</sup>就不可能发生；因为人是在现在记起过去所看见过或遭受过的事情的；他在现在不能记忆他在现在正经历的事情……笼统地说回忆是对先前即存在于我们之内的某事物的重新引入是不正确的，……同一个人完全可能两次学习或发现同一事物……我们在回忆时，就是在经历先前的刺激”。<sup>②</sup>

亚里士多德的意思是说，“回忆”这一个意向行为与先前的另一个意向行为相关，乃是“重新经历”。假如A在 $t''$

① 这里译为“回忆”（to remember）更好。

② 苗力田主编：《亚里士多德全集》卷3，《论记忆》451a~451b20，第137~139页，人民大学出版社，1992。题目译为《论记忆与回忆》更好，因为亚里士多德在453a5~15谈到动物也有记忆，但唯有人能回忆，故二者有异。

前并未认识过 B, 则 A 在  $t'$  想到 B 就不能说是“回忆”, 而只能是“初次学习或接受”。值得注意的是, 亚里士多德认识到, “同一个人完全可能两次学习或发现同一事物”, 这与 Moravcsik 是高度一致的, 即强调记忆与回忆的“是者性”。可见 Moravcsik 的“两特征”说不过是对传统记忆理论(表象论或形象论, the representative theory of memory)<sup>①</sup>的一个特征归纳, 并不算首创。

对经验知识的记忆如此, 对数学几何知识呢? 亚里士多德认为一样, 那与以前对它的明确的、清晰的、意向的认识有关。倘非如此, 便只能说是初次学习或认识, 而不能说回忆。这就反驳了柏拉图的回忆说。<sup>②</sup> 亚里士多德把保持知识的功能视作一种自然能力。这是能力上的而非记忆的内容上的。

柏拉图在《美诺篇》中不作如是想。在他看来, 童奴以前完全没学过几何, 何以能逐步推出答案来, 只能说是在回忆前世所知。这在亚里士多德看来, 并非回忆, 而是初次学习, 由基本的几何原理(苏格拉底已对童奴讲过了)推理出这个具体问题。证明只是人的能力, 证明的结果(内容)并不是我们早就清楚地知道的。柏拉图当然可以辩护说, 童奴在此生虽然没得出过这个答案, 但他在前世是知道的, 只不过由于出生而忘记了, 现在是帮他回忆起来。亚里士多德可以说, 既已忘记, 那与第二次重新学习(而非回忆)同一个东西又有何异? 柏拉图可以说, 这种忘记不是彻底的忘记, 而是部分的忘记, 所以, 经过适当的“提醒”, 童奴就能回忆出。亚里士多德可以说, 当我们说

① 见《哲学百科全书》, 卷 5, Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, p.266, New York, 1967。

② 亚里士多德《后分析篇》, 71a17~31, 99b19~36。



“回忆”时，指的是我以前曾认识某物，并且我现在想得起来我曾认识它，完全的、清晰的也好，部分的、需要提醒的也好，我现在都能确知我以前曾认识它。而你现在所举的例子（童奴解题）里，当事人并不能确定地想起他以前曾认识这类题，所以，他现在不过是第一次学习，而并非回忆。有的学者说，亚里士多德是古代哲学家中最有健康的常识感的，此语不谬。

亚里士多德的回忆观可用上面的图 1-3 表示。至于柏拉图的，可以表示如下（图 1-4）。

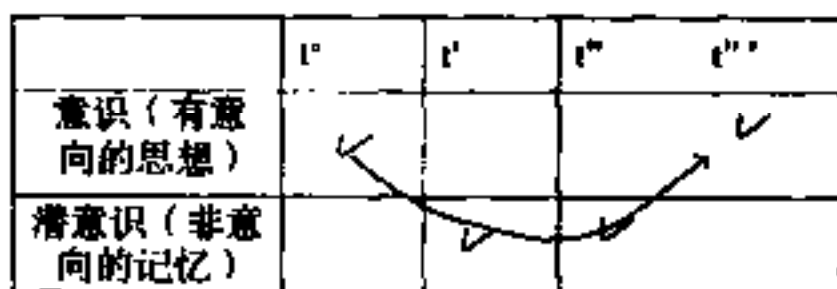


图 1-4 柏拉图回忆说示意图

（图 1-4 中的 t' 表示前世某个时间。t' t'' 先后均为今生时间，箭号表示实体持存于心灵之中）

对于奥古斯丁来说，设想灵魂轮回是不必要的（尽管他在灵魂是否在时间之初既已受造不置可否），重要的是我们在今生任何时候都可理解、领悟真理，而我们既可如此，便可假定真理早已在我们记忆之中了（不管是印在心中还是向心显现），我们之理解，之领悟不过是早已潜藏在记忆中的东西的“被照亮”而已。<sup>①</sup>

① 关于真理是在心中（印在心中）还是在心外显现有所争议。Nash 认为，真理印在心中，同时真理原型在神心中，见 Nash，第 110 页。但 Nash 引用《论三一》卷 14：4：21，是不准的，那里只是说极少数人心中印有了真理。Holscher 认为相在心外，但向心显现。Holscher, p.278, 注 288。

这可用下图表示：

	t'	t''	t'''
意识（有意向的思想）			
潜意识（非意向的记忆）			↗

图 1-5 奥古斯丁回忆说示意图

（其中 t'、t''、t''' 先后依次表示今生某个时间，箭号表示实体持存于心灵之中。）

亚里士多德和柏拉图的区别在于，（1）亚里士多德认为 t' 必定要有意向认识，柏拉图则认为没有也可；（2）柏拉图认为在前世 t<sub>0</sub> 曾有意向认识，但今生记不起来了，亚里士多德认为这表明 t'' 时不过是初次学习。二人的根本区别在于柏拉图认为“相”藏于心中，亚里士多德则认为我们拥有的只是证明的能力，即可由前提推出结论的能力，但并不表示在证明之前结论早就已潜藏于我们心中了。<sup>①</sup>

奥古斯丁与柏拉图都认为万相皆备我心，<sup>②</sup> 不过奥古斯丁否定了柏拉图的灵魂轮回说，<sup>③</sup> 记忆的历史性在奥古斯丁这里不太重要，他强调的是，不管灵魂有无前在（preexistence），相都早已具于心中，而且不管如何，不管是基督照亮了藏在我们心中的相还是基督照亮了相使它们向我们显现，我之能够明白地领悟它们就表明它们早已在记

① 《后分析篇》71a17~31, 99b~36。

② 《忏悔录》10: 10; 《独白篇》2: 20: 35; 《灵魂的宏量》20: 34, 他说学习不是别的, 只是回忆。这与柏拉图完全一致。

③ 《论三一》12: 14: 24; 《更正篇》1: 4: 4 及 1: 7: 2, 明确反对轮回说, 认为真理在真光中持续不断地向我们显现。我随时可想起它们, 正如随时可从记忆中回忆什么一样。

忆里。从总的格调来说，奥古斯丁与柏拉图是同一阵营的。但是奥古斯丁的神学色彩无疑要大大浓于柏拉图，基督之光的普在与直接内在于人心，使得奥古斯丁的记忆观笼罩着一层说不清道不明的“神秘的暧昧”。

就柏拉图的回忆说而论，如何解释如下难题，是需要人们继续探讨的：回忆的内容，是先验分析命题真理呢，还是伦理规则、物之种属、关系的“相”、还是所有这些？回忆的真理性，回忆中的出错是回忆的有机环节呢，还是只包括真实无妄的正确结论？当一个人以为他已回忆到了真理而实际上并未如此时，判断标准何在？如果数学、逻辑知识的回忆有确定性可言，伦理范畴如“善”、“正义”、“节制”若非空名的话，是否有“人同此心，心同此理”的普遍必然性呢？如果有，如何论证？如果论证不出，是否必然诉诸信仰？

就“回忆”（和记忆）这个词的日常用法而言，有历史性和是者性二重特征，柏拉图和奥古斯丁都偏离了这两个词的日常用法，从而与亚里士多德不同。现在可以来看奥古斯丁的记忆观和光照说了，他也面临跟柏拉图一样的问题。

## （二）奥古斯丁光照说的一些出处

奥古斯丁在刚开始从事哲学探讨的时候，通过新柏拉图主义受到过柏拉图《美诺篇》中的回忆说的影响。在《独白篇》2：19：33，奥古斯丁像柏拉图那样用心灵可把握的（在心灵中的）真理的不朽来证明灵魂的不朽，随后（2：20：35）他谈到了三种遗忘：一种是可辨认出非所记内容但就是想不起所记内容的遗忘，一种是一经提醒即可

想起所记之物但不经提醒便不能想起的遗忘，<sup>①</sup>一种是彻底的遗忘，如你生下来时笑了好几天，经提醒也想不起来，这时只有相信值得信赖的人的报告。<sup>②</sup>奥古斯丁说，有一种记忆像中间的那种情况，一经提醒即想起所记之物但未遇提醒便想不起的：

那些在人文学科上受到良好训练的人也像这样，他们在学习的过程中使那些无疑湮没在自己的遗忘中的知识显露出来，某种程度上甚至是发掘它们。

无疑这里是坚持着柏拉图的回忆说。回忆说认为心灵本在前世或在“天上”时有了真理，因人生此世，故忘记了，但通过适当的提问与学习可将之“回忆”出来，看来这时奥古斯丁也相信柏拉图的灵魂轮回说（轮回说是《美诺篇》中的，前在说 [preexistence] 则是《斐多篇》中的。从后来《论三一》卷十二奥古斯丁反驳柏拉图回忆说来看，他以为柏拉图主张的只有轮回说）。

关于这段话，他在晚年写的《更正篇》1: 4: 4说，他已抛弃了这一观点，因为更可信的是，甚至那些未受教育的人，若被恰当地提问，也能依某些学问原理给出正确的答案，因为永恒理性的光是根据他们各人的能力 (capacity) 临在于他们里面，在它之中便可看出永恒真理 (quia

① 奥古斯丁说，经过提醒，“整个事情立刻挽回我们的记忆，就像有光照亮，想起来就再不会有什么困难了。”看来，光照与有意识的想有关。

② 在《论三一》14: 4: 17亦举了一个完全忘记见过某人的例子，亦说这种情况下只能相信值得信赖的人的报告。人忘了伊甸园的故事亦与此相似，这时需圣经告知。

praesens est eis quantum id caperepossunt, Lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia Conspiciunt)。并非他们曾知道又忘了，像柏拉图和柏拉图派的哲学家们所相信的那样。

他这里反对的当是柏拉图的轮回说（即个体灵魂在此生之前曾在别的身體中生活），至于前在说（即个体灵魂在时间开端即已受造，存于某处但未入別的身體）是否该反对，他一直犹豫不决。

《独白篇》成于387年，虽然仍有回忆说，但也有了光照说的雏形。1：8：15说，正如大地可见，光可见，但大地若无光照则不可见；真理可理解，上帝可理解，但真理若非“就像被自己的太阳所照亮”那样被上帝照亮，便不能被理解。

388年写的《论自由意志》中，他谈到了人对数学真理的认识靠的是“内在之光”（2：8：24）；在另一处又说，正如肉眼喜观阳光下的物事且若健康活泼便愿直望太阳，理性的眼睛也爱看真理且愿看那“使一切真事得以显现”的“真理本身”（2：13：36）。这里明显与柏拉图的日喻和洞喻相似，不过后者更为复杂。在卷二末他说，真理之光不管人面向或背向上帝，都一样照耀心灵。

389年写的《论教师》是集中谈到光照说的著作。在这里回忆说的前提被取消了：尽管奥古斯丁在灵魂有无前在的问题上态度中立，但认为轮回说是没有必要的。

《论教师》对人的理解，领会过程颇为看重，理解是“内在之人”的事，外在的言词“教导”不可能把知识从一个人传递到另一个人。这里“教导”不独指正规的教育，还包括一切的信息交流。奥古斯丁想必以《美诺篇》的童奴解题为范例，尽管他也举了许多别的例子。对一问题理解与否的心理状态确实不同，我们自己在生活中也可体会

到。比如数学老师教我几何题，我死活解不出来，看到标准答案时仍领会不到怎能由这一步推到那一步——这时我便只是在相信真的应这样解。但是，当我苦思冥想半天并复习了以前学的几何基本原理后，我脑海中突然“灵光一闪”（英文叫做“the flash of insight”），终于“开了窍”，“看到”了（“seeing”）由这一步推到那一步的道理所在。所谓“豁然贯通”，所谓“领悟到”，均与这“看到”一样。它与我的亲身的，本已的确知有关。奥古斯丁把这叫作“光照”，他用的是一个柏拉图式的隐喻，指心灵对唯有心灵才可通达的相界的特殊对象（即相）的直接把握。不过柏拉图认为对相的领会发生在灵魂犹在天上时（见《斐多篇》），奥古斯丁则认为这发生在今生（见《论自由意志》卷2）。

对作为一个“看到”真理的内在事件的“光照”，存在的争议颇多。奥古斯丁之“光照”是指上帝的光照亮相从而使心能够看见相呢，还是指心本身（发出光来）领会相？《论教师》并未解决这个问题。从前面所提的《独白篇》以大地若无光照则不能为肉眼所见，真理若无神的光照则不能为心灵所理解来看，“光照”当指上帝（三一中的智慧圣子基督）乃是相的认识得以可能的条件；但从另外的文本来看，他又说心灵是光是智慧，<sup>①</sup>照此应当是心自身光照对象，使它被看见。这两种含义常混在一起，比如英文“the flash of insight”，flash 像我们凭之以见物的光，insight 则像是看这个行为本身，乃是心灵发出来的。<sup>②</sup>按我们的看法，这与奥古斯丁的三一类比及他对视觉的解释有

① 如《创世纪字解》12：31：59说心乃受造光，《忏悔录》12：15：20尤其提到了人是受造的光与受造的智慧！

② Peter King 译：《反学园派·论教师》序言，第15页。

关。心灵三一中的“理解”（understanding）与神圣三一中的“圣智”（圣子，圣言，圣光）对应，心灵为神按自己的形象所造，“理解”亦如圣光（圣智）一样发出光来，照见所看对象，只不过这光是受造，正如月之光反映的是日之光一样，其来源仍在圣光。再说视觉，奥古斯丁根据当时流行的看法（主要是柏罗丁的），认为肉眼之能见物，是因为肉眼中能放出光来照射在物体上。<sup>①</sup>此说诚然荒谬，且比柏拉图之认为视觉乃由眼睛的光与物体的光相遇而生有所倒退（因为不能解释为何黑夜不能见物），但对理解“光照说”之光却有好处。肉眼见物即如此，则心眼见相也相似了，必定是心灵发出光来照在对象上。同时，根据柏拉图太阳喻传统，太阳所照万物之生长均有赖于太阳，故肉眼发射的光与物体反光均源自太阳，心灵发出的光与“相”所沐浴的光当然也源自“善的相”。奥古斯丁知晓《国家篇》等著作，他当含有这个想法。心灵之光最终来自于圣光。Nash也注意到非受造光与受造光的区别，但他没有谈到奥古斯丁的视觉理论，也没有从三一类比来看光照说。<sup>②</sup>

奥古斯丁在《论教师》里说，把真理启示给我们的是在我们内心起作用的教师基督（11：38）。既然心灵受到光照可得知识，理解本身便已显示了上帝在世界中的临在。但知识指什么？有人认为上帝光照着一切知识领域，这称为“普遍光照论”；有人认为只光照着高级知识领域，如数学几何，这称为“特殊光照论”，光照作用范围大小也有争议。上帝在人每个认知的行为中都要直接行动呢，还是只是

① 蒙哥马利著，于海，王晓平译：《奥古斯丁》，第97页，中国社科出版社，1992。但在《论三一》，卷11中，奥古斯丁又认为视觉产生于物与眼光的相遇。

② Nash，《心灵之光》，第110页。

一般地使人能认识即可？这些都是蕴含在光照说里的问题。

尽管奥古斯丁也认为知识——信息可以传递，如他的符号学所显示的，即我们把内心的观念化为语言传递给他人，让他人知道我们内心的观念<sup>①</sup>，但他认为知识的获得即理解乃是自家的事，语言仅乃符号，我们若不能事先知道符号所指之物，则听见符号（声音或字形）也是无效（不能明白其意义）。这里奥古斯丁的思路与柏拉图“美诺悖论”相似：除非我知道符号所指之物，我是不能知道符号是一个符号的——但这样我就没有从符号学到任何东西；我对它所指的物的知识乃是知道它是符号的前提，因为符号即某物的符号（10：33）。知识直接源于物，词仅具提醒作用（11：36）。

那么，我不是从别人的报道与描述学到许多知识吗？奥古斯丁说，若别人所说的词所指的物不是已为我们所知的话，它们也不能使我们知道，另外，对我们所听到但未真正明白的报道，与其说是知识不如说是信念，所以知识不可传递（11：37）。除此之外，奥古斯丁又加上了几个“词不等于思想”的例子如言者不知、知者不言、听错、欺骗、无意义的话、说错（无意识的）、误解等等。即便听者明白说者之所说，也不能判断其所说是否为真。知识的检验（test）仍在每人心中，符号最多只能引向别的符号的知识，而不能引向非符号的被指之物。<sup>②</sup> 唯有光照才能起到检

① 见《关于约翰福音的布道》37：4：14—24；《基督教教义》2：2：3；《论三一》，卷15中关于“内在之言”与“外在之言”的论述。

② Peter king 译：《反学园派·论教师》一书的导言，Hackett, publishing Com. Inc, 1995, 第19页。这好象是针对当代一些语言学家的，如有的解构主义就认为一个能指引向另一个能指，处于永远的滑动之中，不要指望有固定的所指。脱离了物，最终只能如此。



验真理的作用，唯有“内在教师”基督才能告诉我们真相。对于他的光照说本身，读者也要凭着光照来亲自检验。所以当代有些学者认为，奥古斯丁的重视亲悟的光照说与禅宗有异曲同工之妙。

到了写《忏悔录》时，奥古斯丁亦提到光照说，<sup>①</sup>他说，我真正能知道的关于我自己的东西，都是由于上帝对我的光照而知的。他相信真正的理解是突然地、灵光一闪地（in a flash）发生。这就像在黑暗里有光闪亮一样。这时，不可见之物被理智见到了。<sup>②</sup>

在约写于409年的给 Consentius 的一封信里（信札120：10），他对理智之光作了解释：

我们并不形成正义和智慧这类东西的形象，倒是用与此不同的方式看见它们的。我们凭着单纯的理智的注意得睹这些不可见的质（*Simplici mentis atque rationis intentione intellecta conspicimus*）而无任何形状或空间维度……有着我们由以辨认（*discernimus*）所有这样的东西的光本身（*ipsamque lumen*），在它之中有如下东西的充足的证明：我们相信了但未完全明白的东西、我们在知识中掌握的东西、我们关于物体形状回忆到的东西、我们在想象中构造的东西、身体感官把握到的东西、心灵将之视为物体的东西、理智思索（*intelligentia contempletur*）为确定的并与一切物体大为不同的东西——在其中所有这些对象被判定各不相同的这光，并不像太阳的光辉或别的物体之光那样通过

① 如《忏悔录》10：5：7。

② Bourke, p.130.

空间位置而漫射。它并不用可见的光辉来照耀我们的心灵，倒是不可见且妙不可言地照耀着，但对我们来说，它之确定正如我们在它的帮助下直观到的东西 (*quam nobis efficit certa quae secundum ipsum cuncta conspiciamus*)。

这里有几点值得注意。首先，正义和智慧这类对象我们是看到它们本身而非它们的形象（我们并不形成其形象），它们不是抽象得来的；其次，观看这些对象的是“理智的注意”，理智是灵魂中的最高部分；第三，不仅这些对象，还有一切感觉的、记忆的、自我认识的对象都是处于“光本身”的光照之中的，这样我们就可见到这些对象，它给了它们“充足的证明”，即真理性；第四，这“光本身”也照耀着我们的心灵，正如它照耀着所有这些知识对象；第五，这“光本身”是肉眼不可见的，但它确实“是”，无庸置疑，只有在它帮助下我们才能认知这些对象，它普照着一般的人。上面引用过的《更正篇》1: 4: 4，奥古斯丁在解释为何这些未受过教育的人，如《美诺篇》里的童奴，能够回答关于几何的问题时说，这是“由于永恒理性之光”，他们才在它之中看见这些不易的真理的 (*Lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciant*)。他修正了柏拉图的前世说，认为心灵的理性部分天然地有理智之光的帮助。

在413年写给Paulina的信里（信札147），他说今生直接智观（*vision*）神是非常罕有的，但直觉到许多相而无物质形象却有可能，比如仁爱、喜乐、信仰、和平、善性等，它们也是在某种特殊的理智之光里被领会的。

在414年写的《创世纪字解》末章（12: 31: 59），他

列举了以理智之光理解的几种美德：虔敬、信、望、忍耐。他说：

与这些对象不同的是灵魂得以被照亮的光，以便它（灵魂）可以看见并真正理解所有的或者在它自身之中或者在光之中的东西。因为这光是上帝本身（nam illud jam ipse Deus est），而灵魂是一受造物；然而，由于它是理性和理智的，便是按照他（神）的形象受造的。当它试图注视这光时（cum conatur lumen illud intueri），它因自己的软弱而颤抖，发现自己不能够这样做。

这里把理智之光与上帝本身等同起来了。在别处也有同样说法，如“他们说（指新柏拉图主义者）我们由以学习所有东西的心灵的光（lumen mentium）就是万物为其所造的同一个上帝。”<sup>①</sup>但从大多数别的涉及理智之光的段落看，这光并非上帝，而是某种被创造的东西。Bourke 注意到，通常，奥古斯丁在谈到光之源时，用 lux 一词；谈到接受光的媒介或反射物的光时，用 lumen 一词。但这也并非固定不变。如上面两段引文中均以 lumen 指光本身（上帝）。<sup>②</sup>

在约写于 419 年的《论三一》12：15：24，奥古斯丁在反驳柏拉图的回忆说时谈到，理智心理被上帝造得自然而然地与理智对象（可理解之物）相配，它之看见它们是凭了一种独特的非物质之光（sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea）。关于这段话历史上争论很热烈，我们在

记忆与光照

① 《上帝之城》，8：7。

② Bourke, 《奥古斯丁之爱智》，第 131~132 页。

下面将讨论。这里指出 Bourke 注意到的两点：首先，整段话的意思是强调理智之光在其中得以发挥作用的情境的自然而然；其次，*sui generis incorporea* 字面意思为“非物质的且和它自己一类的”，“这似乎暗示，心灵之光虽非物质的，却仍是上帝提供来帮助人在其天然的努力中理解那些不变原理或真理的东西”。<sup>①</sup>

同样在《论三一》14：4：21 中，奥古斯丁说不义之人 (*impii*) 即便心中几乎没有正义，也知道正义的基本律则，这不可能是因为他们在自己心中发现了这些规则。<sup>②</sup> 那么，“这些规则写在哪里呢？”他问，“若不是写在那被称作真理之光的书中？”。Bourke 说，这对我们理解理智之光的本质无甚帮助，但能使我们知道这光是所有人都有的 (*available to all people*)。中世纪对自然道德律的思考即受此影响。<sup>③</sup> 关于这段话后面我们也要谈论。

414~417 年，奥古斯丁在《约翰福音评注》里引用了“这圣言乃是照着一切人的真光” (约 1：9) 之后说，“照明的光是一个东西，被照明的又是一个东西”，并说除非我们的心灵为真理之光所照，“是不能获得智慧或正义的”。

《上帝之城》10：2 写于 415 年左右，提到柏罗丁与《约翰福音》的一致，说柏拉图亦认为灵魂出自于光，这光与灵魂不同且创造了灵魂。藉着这光的理智光照，它 (灵魂) 发出理解之光 (*lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet*)。

最后是 426 年写的上引的《更正篇》1：4：4。

① Bourke, 《奥古斯丁之爱智》, 第 132 页。

② 这与 Nash 的解释是矛盾的, Nash 认为, 人心是受造光, 神将律法等印在 (所有人的) 心里, 见 Nash, 第 110 页。

③ Bourke, 第 132 页。

在 Bourke 看来，奥古斯丁似乎谈到了四种光。一种光即上帝的实体，这是今生之人不能直接天然地见到的；另一种是《创世纪》1: 3 上帝命令“要有光”（fiat lux）后创造出来的光，包括理智灵魂的非物质之光（这指的是属灵世界如天使的太阳吗？——译者）和天空中的太阳的物理之光；第三种光即人的理性之光（当指人的理性自身的光）；第四种是心灵的光，某种被造来使人能够作出真判断的辅助光（some created aid）。它是人人都天然有的，并非给予一小批先知和特别有智慧的人的。<sup>①</sup>

由于光照说用的是比喻和隐喻，对它的解释往往莫衷一是，各执一偏。我们再来看奥古斯丁的知识论大背景下的光照说，他是如何反对回忆说的，他的反对是否有理，他的光照说应当如何解释，记忆与光照说的关系等等。

### （三）光照说及其对回忆说的改造

对“光照说”如何解释，历来争论不休，从中世纪经院哲学到当代，都是仁者见仁，智者见智。Nash 在其《心灵之光》（1969）中主要介绍过托马斯主义、方济各派、形式派和是者论四种解释。<sup>②</sup> Caroline E. Schutzinger 在《德国关于奥古斯丁光照说的争论》（1960）一书和《奥古斯丁光照说最新探讨》（1962）一文中，将有关解释分为四种：①是者论的解释（the ontologistic interpretation），认为上帝的行为是人类理性籍以从事理解的手段（God acts as the means through which the human reason understands）；②协调的解

① Bourke, 第 133 页。

② Nash, 第 7, 8 章。

释 (the concordant interpretations), 试图把奥古斯丁的观点与别的相关知识理论尤其是托马斯的调和起来; ③历史的解释 (the historical interpretation), 名虽如此, 实际上不过是仅凭文本解释奥古斯丁的方法; ④生存的解释 (the existential interpretation), 以奥古斯丁的生活为线索运用历史方法来研究他的教导, 把光照论当作内在的神人关系 (the interior godsoul relation) 的一种解释。<sup>①</sup>

在我们的生活、学习中, 都要不断地领悟新的信息和知识, 汉语说“心中明白”、“亮堂”、“聪明”、“灵光一闪”、“心中透亮”、“心中雪亮”、“心照不宣”等等, 都与理解有关, 从这些字眼看, 也都与“光”、“日月”、“亮”有关, 可见把心智的悟性与光明联系起来在各语言中是个普遍现象。奥古斯丁说, “光照”是我们在生活经验中常体会到的, 在领悟永恒真理的行为中就有一种光亮 (Luminosity), 但要把它说明白却是不可能的。<sup>②</sup> Kalin 也说, “奥古斯丁本人从没有成功地、满意地搞明白理智知识 (intelligent knowledge) 是怎样通过神圣光照而发生的。”<sup>③</sup>

这样复杂的一个问题, 是极难解决的。下面只是先介绍一些当代学者的看法, 再提出自己的一点看法。

奥古斯丁的光照说乃由柏拉图的回忆说脱胎而来, 现在来看看他对后者的改造是如何进行的, 我们将作出一定的评价。奥古斯丁的“智慧说”与柏拉图的“灵魂转向说”<sup>④</sup> 在大方向上是一致的, 即灵魂须由对感性世界 (现象

① 转自 Holscher, 第 275 页。

② 《约翰福音评注》(Tractatus in Evangelium Ioannis), 40: 5。

③ 转自 Holscher, 第 276 页。

④ “灵魂转向说”可参考范明生《柏拉图哲学述评》, 第 89~129 页, 上海人民出版社, 1984。

界)的沉迷转向对相世界(实在)的沉醉,尤其是沉思其最高者:上帝或善的相。不过上帝乃三位一体,乃位格神,与非位格的善的相有异。就人的受造而言,他被赋有认识能力与永恒相(rationes aeternae),故可认识物理世界及相世界。就人的心灵与相世界而言,有个问题需要解决:心灵是有限且变化的,相则是必然且不变的;二者性质殊异,如何解释心灵之认识相?①奥古斯丁否定了几种解释。其中之一为认为形式(相)由感觉经验而获致,之二为柏拉图的回忆说;之三为藉言语传教说。下面依次来看。②

首先,有人认为形式是从感觉经验来的(如亚里士多德的抽象说),奥古斯丁在《论自由意志》中对此作了反驳,他本人坚持的是柏拉图的形式先验论,认为形式独立于经验,反驳如下:

①就数学原理来看,是心同理同,东海西海,人人都可同样地发现而非任意发明的,它们对任何人都一样,不因人的主观情况之异而异。人的运算可能出错,把握程度也有精深疏浅之别,但数字本身客观地是着,真实无妄;③

②有人认为,数字是由于我们经验中接触到有形物质

① 柏拉图以灵魂中的理性部分不死作答,亚里士多德以“主动理智”作答。

② Nash《心灵之光》,肯塔基大学,1969,第6章。下文次序参考了此章,但来源仍是《论自由意志》卷2。Nash以《论自由意志》为讨论重点,其实在《驳学园派》中奥古斯丁在论证“有无可怀疑的真理”时,就提出了这里的一些观点。

③ 《论自由意志》II, 8, 20。“发现”与“发明”之别,也是近代哲学家如莱布尼茨等人所坚持的。在《驳学园派》3: 11: 25,奥古斯丁说 $3 \times 3 = 9$ 这一真理即使没有人也是有的。

而映入我们心中的影像，<sup>①</sup> 奥古斯丁说，即便数字本身由感官感知，感觉经验也不能感知数之间的关系和数的运算。后者是没有变化，永远如此的，如  $7+3=10$ 。<sup>②</sup> 与此不同但相似的是，眼睛看见太阳在不同的位置，但“升”“落”的观念却不是人可以感觉到的，只有心灵才有“升”“落”的观念；<sup>③</sup>

③一切数均可由数字1演算而来，但1的观念却非自感觉来，因为感觉所接触的只是杂多（只是物质，而物质是由部分组成的）。反过来，若不先知有1，也不能算物体的多。若1（奥古斯丁用“统一”，unity，来称呼1）不自感觉来，在它的基础上演算出的多也就不自感觉来了；<sup>④</sup>

④就数的运算而言，我们可以把同样的规则应用于无穷多的数，而对运算结果保持确知。“我们是如何发现这贯穿于数的系列的不变的、牢不可破的规则的呢？身体感官不能与所有的数相接触，因为它们是数不尽地多。我们怎么知道这规则贯穿始终？”<sup>⑤</sup> 如此少的几个规则（如乘法表）怎么能有效地应用于无限

① 《论自由意志》，II，8，21。

② 柏拉图《美诺篇》童奴解题即如此。

③ 在后来的《论两个灵魂》里奥古斯丁曾生动地举例阐明感觉与心灵之知的不同。我们眼睛所见只是太阳在天空中的不同位置，“升”“降”与时间的概念则由心生。

④ 奥古斯丁似乎混淆了数字1与作为一个含有诸多部分的物体的统一体的“统一”二者，实际上，我可凭感觉知“一个”物质（统一体），我感觉到的并非总是多。

⑤ 《论自由意志》，II，8，23，Nash 将之与休谟对因果概念的质疑对比，因为因果判断也超出了经验所予，可无限贯穿下去，正如这里的数学“规则”。见 Nash，第79~80页。



多的数的计算？其根据何在？奥古斯丁的解答不像康德那样（用“先验范畴”来回答休谟的因果问题），而是神学式的，他说：“我们必定是藉着内在之光知道这（超出经验的数学真理）的，身体感官对之则毫无所知”；<sup>①</sup>

- ⑤以上都是利用数学论证形式之知独立于经验，与此相似的是几何原理；
- ⑥伦理原则也是普遍的，只能为理性所晓。人都应追寻智慧，应正义地生活，等等，这些真理也都是心同理同的，不能说它们是我私人拥有的真理，因为它们对有能力沉思它们的人都是一视同仁地、不变地呈现着的。<sup>②</sup>
- ⑦美的原则也是如此。我们之所以能判断外物为美，乃因我们内心有美的原则可援。<sup>③</sup>

以上部分总起来说，乃指永恒真理绝对不变且客观地是着，独立于感觉、经验、愿望，单为人的理性所晓。从总体框架来看，这仍没有逃脱柏拉图相论。以数学、几何论证人有先验知识，柏拉图及其前驱后学早已为之；以数学、几何知识作类比来论证伦理、审美领域也有先验知识，柏拉图亦已为之。不过在柏拉图那里，用辩证法来达到（回忆）善的相及整个相界难以成功，最终只能诉求于灵魂轮回；奥古斯丁则有上帝作担保，承认信仰的优先（于理性的）地位，缓解了科学世界与价值世界之间的矛盾。

其次，柏拉图认为，灵魂不灭，以前曾在天上见过形

① 《论自由意志》，Ⅱ，8，23。  
 ② 《论自由意志》，Ⅱ，10，28。  
 ③ 《论自由意志》，Ⅱ，16，41。

式，故而在今生可回忆起形式来，<sup>①</sup> 奥古斯丁对这种回忆说持反对态度，虽然他深受其影响。<sup>②</sup>

在晚年所写的《更正篇》中，谈到《论灵魂的宏量》时，奥古斯丁说：

不要把我所说的学习不过是回想和回忆看成以为我赞同如下教义，即灵魂曾在某时是于此处或别处的另一身体之中，在它自己的身体之中或之外……灵魂当然并不（天生就）带有一切艺术，也不同样地占有它们。因为，就属于身体感觉的艺术而言——医学的诸多分支和星占学的全部——除非一个人学习它们，他是不能说他占有它们的。但是，只属于理解的那些艺术，他却因我提到过的原因而精通，只要他自己或别人能巧妙地向他自己提问和提醒，正确的答案就会产生出来。<sup>③</sup>

这里有好几点是值得注意的。首先，他否认灵魂有前在轮回；其次，他认为一些学习有赖于感觉经验；第三，尽管他拒绝灵魂轮回说，但仍坚持在“属于理解”的那些学科领域（如以上所谈数学、几何、伦理等）里有“学习即回忆”现象。第三点与柏拉图回忆说并无区别，第二点恐怕

① 柏拉图《斐多篇》72d~76a；《美诺篇》85c~86a。二者说法有异，见下文。

② 奥古斯丁在《论灵魂的宏量》20:34说，“…在我这一方看来，灵魂（天生）带有一切艺术；因为学习不是别的，不过是回想和回忆而已”。在后期的《论三位一体》14:11:14亦有同调。在《论教师》中他对柏拉图《美诺篇》回忆说作了改造。

③ 《更正篇》1:8，亦可见1:4。

也与柏拉图出入不大，因为柏拉图回忆说所忆内容为数学逻辑关系、正义、善等的相，经验科学在柏拉图那里并不算知识，同时，感觉经验在他那里起到了一种“提醒者”的作用，从这个角度说，我要回忆起“马”的相也有待具体的马的“提醒”与刺激，并非相（尤其非数学—逻辑的相）的回忆与感觉经验全然无关；第一点则属于宗教信仰前提的不同，奥古斯丁之改造柏拉图的回忆说，正是从这里下手的。除了这一点不同外，二者还有别的不同吗？柏拉图之论证灵魂不灭，是从“实在的真理永远地寄居于”其中着手的；<sup>①</sup> 奥古斯丁的论证方式也大同小异，从心内有永恒的真理（如数学真理）而得出灵魂不灭。<sup>②</sup> 不灭的灵魂（理智部分）对应于不灭的真理，不正好吻合吗？不正好与柏拉图一致吗？为何还要反柏拉图回忆说呢？（除了灵魂轮回说？）

在《论三一》卷十二，奥古斯丁提到了柏拉图《美诺篇》中的回忆说，并提了几点反对意见：

……这就是为何高尚的哲学家柏拉图试图说服我们，人的灵魂在穿上这些身体以前曾在这里生活过，<sup>③</sup> 所以学习更加是回忆已知之物而非获知新的东西。他

① 柏拉图论证如下：

(1) 如果实物的真理在心灵中，那么心灵就是不死的；

(2) 因为心灵是不死的，故而它在时间内获得的一切知识都能被回忆。

见陈康：《论希腊哲学》，第39页，商务印书馆，1990。

② 如：《论灵魂的宏量》中的证明。

③ 这只适用于柏拉图《美诺篇》81d~84，那里讲的是灵魂的转世或重新投胎；不适用于《斐多篇》（72e）和《斐德罗篇》（249c~250），那里说的是灵魂在纯相界的“天上的”存在。

讲了某个男孩被问到几何问题并仿佛是一个行家里手地作了回答的故事。他当然是很巧妙地一步一步受到了盘问，从而看到了他将看到的，说出了他所看到的。但是，假如这是对先前已知之物的回忆，也不是每个人或事实上每个人在受到同样的盘问时都能够这样；不大可能每个人在前生都是几何学家，因为几何学家在人群中是如此凤毛麟角，单是找出一个就是一件大工作。我们应得出的结论倒该是，理智心灵的本性是如此地按神的旨意受造的，以致它可以在本性的秩序上与理智之物相配 (is subjoined to)，从而它可以在一种自成一类的 (sui generis) 非物体之光中看见这样的真理，正如我们的肉眼在物体之光——这光是被造的可为肉眼接受且匹配的——中看见我们身边的这些东西一样。并不是因为眼睛在受造成为肉眼之前已知黑白，它们现在便能不经教导便区分黑白。不管怎样，为什么巧妙的盘问所能得出其答案的东西只是理智之物，尽管对答案所属的学科他暗昧无知？为什么没有一个人关于感性之物也能这么做（回忆出答案），除非他亲眼见过、亲耳听别人用嘴说过、见过有知之人写过的东西？我们不能真的相信有些人，他们说萨摩斯的毕达哥拉斯可回忆起他前生以另一身体在这里生活时所曾经历过的这一类事；<sup>①</sup> 传说还有别的人也是如此。但这些都是假记忆，正如我们在梦中常经验的，那时我们似乎记得正在看见或做我们从未曾看过或做过的事情；甚至有人在醒着时也会为邪灵所侵扰，它们在灵魂里播下并增强假观念。我们可得出结论说，

① 《前苏格拉底残篇，恩培多克勒》，129（据 Hill 注）。

确实如此，因为假如这些东西都是对他们先前轮回时所见过的东西的记忆的话，这类事情就会在许多人，实际上几乎每个人，那里发生了，既然这种理论认为生者来自死者死者来自生者，正如醒者来自睡者睡者来自醒者，中间没有中断。(12:25:24)

这里奥古斯丁提出了两点反驳，并对此作出自己的解释。第一，即便柏拉图证明了男孩记得前生学过的真理，也不能证明每个人都能像男孩那样回忆出几何真理来，因为可能若真有前生的话，那也并不是每个人前生都精通几何学，所以，柏拉图不能由男童的例子证明人人都能成功地进行回忆。奥古斯丁本人对心灵之能认识真理（理智真理）的解释是，它被上帝造得互相匹配，而不是灵魂在前生曾学习过真理。第二，回忆说不适用于见闻之知，不适用于经验科学，个人经历尤其如此，如毕达哥拉斯的传说等。他本人对此的看法是，这都是假记忆，与做梦或被邪灵扰乱神智时所见幻觉类似。以上第一点反驳并没有什么力量，因为柏拉图不过用男童答题的例子说明人人都可在经受适当的提问的情况下回忆起数学——逻辑知识，就正常人而言，这都是可能的，虽然在现实生活中不是人人都能成功地做到。奥古斯丁用现实生活中不是人人都能成功地解几何题推出假如有前生的话，也并非人人都是几何学家，这缺乏说服力。（正常人的）心灵在柏拉图那里是与相正好匹配的，这与奥古斯丁本人的观点一致。这种匹配正好表明人人都能认识相（尤其是数学的），与奥古斯丁本人的看法（现实中有人不能做出几何题故在能力上不能

做)正好相反。<sup>①</sup>以上第二点反驳也不太准确,因为柏拉图回忆说所忆的都是先验知识,如逻辑关系、普遍伦理规范等(这也是奥古斯丁本人坚持的),恐怕柏拉图也不会同意个人经历可在灵魂轮回时完全重演。Nash举的例子,如此刻我在读书上的字句、看树叶落地,很难说我在前生曾读过见过这同样的东西,现在不过在回忆<sup>②</sup>——很没有说服力,因为柏拉图本人很可能也会同意!

既然这两点反驳都难以成立,那我们就只能说奥古斯丁的记忆论与柏拉图的回忆说的差别在于其宗教信仰前提的不同上,即一个主张灵魂轮回说,一个不主张灵魂轮回说而持光照说。由于奥古斯丁取消了灵魂的前生观念,即取消了回忆的历史性,所以在他这里回忆就成了当下的(present)。<sup>③</sup>而在柏拉图那里,由于有前生观念,回忆就有了历史性(表面上如此,实际上我们已经分析过了,其历史性最终落实在是者性上),回忆乃是对前生所学的过去的知识的回忆。奥古斯丁用光照说来取代柏拉图的回忆说有其内在的逻辑合理性,因为回忆中最关键的是是者性而非历史性,柏拉图也并不能逻辑地由现在可发现真理而推出心灵有前生及灵魂轮回,砍去了轮回观的回忆说就成了光照说,在这里回忆是对现在回忆:

- ① Nash认为奥古斯丁的反驳只适用于《美诺篇》而不适用于《斐多篇》中的回忆说,因为在后者那里形式之被见到不是有肉身的灵魂而是无肉身的灵魂进行的,灵魂在死后与再次投生之间可见到形式,包括几何知识,这是任何灵魂都可见到的。见Nash,第137页,注18。
- ② Nash,第83页。倒是希尔(Hill)在译注奥古斯丁《论三一》时注意到奥古斯丁对柏拉图回忆说的“亚里士多德式的怀疑”。见Hill译《论三一》第340~1页,注63。
- ③ 吉尔松注意到这一点,见《奥古斯丁的基督教哲学》,第83、102页。另见Mourant《圣奥古斯丁论记忆》,第22~23页。

即使是未受过训练的人，若经过适当的提问，也能够就某些艺术得出正确的答案来，对此更为可信的解释是，他们按其自然能力有着永恒理性之光的在场（the presence of the eternal light）。这样他们就得以瞥见不易的真理。其原因并不是像柏拉图及类似的人曾想过的那样，以为他们一度曾认识它却忘却了。（更正篇 1：4）

联系《忏悔录》卷十及《论三一》有关记忆的部分，可知上帝无时无刻不在我们生命内在场，他的光照耀在我们“内在的人”之中，使我们得以“万相皆备于我”，一切知识（真理）都潜在地印在我记忆之中，只待我们“返身而诚”，将之明确地实现出来。这实现即回忆。这回忆不是柏拉图式的将前生明确地学到过的知识在今生再回想起来，而是将潜藏的知识实现出来。但是由于原罪的影响，人虽有神的光照却不能自觉此光照及神的临在。故而“你与我同在，我却不和你在一起”了。<sup>①</sup>人虽不肖，却仍具三一上帝的形象，体现在心灵的记忆——理解——爱结构上，其中“记忆”可释为潜藏的，未被意向化的知识，“理解”可释为正在实现的，正在意向化的知识（“回忆”乃一种意向活动，它以记忆之所藏为其内容），“记忆”对应于圣父，“理解”对应于圣子。圣父生子，子显现圣父，父冥冥稀声无象（潜在？对应于奥古斯丁式记忆即潜意识？），子则将父“实现”出来（对应于理解、思想、有意识）。我们在光照说中将看到，人的理解之所以可能，乃在于“内在的教师”、基督之光开启吾心，可见奥古斯丁

<sup>①</sup> 《忏悔录》，10：27。

在早期便已将圣子与“理解”挂上钩来，至于是否可借助三一类比探讨光照说的“记忆—理解”关系问题，下文再见分晓。

以上我们讲了在可变心灵与不变真理关系上，奥古斯丁反对通过感觉经验获得真理说和通过柏拉图式的回忆获得真理说，那么他会不会觉得真理来自人的教导呢？在《论教师》中他集中讨论了这个问题。

在《论教师》中，奥古斯丁和其子阿德俄达特(Adeodatus)在讨论观念由来时，首先的结论是，观念由教师自外传来，若无符号则无物可被教。<sup>①</sup>但经过讨论，旋及又得出有人可受教而不凭符号的结论。<sup>②</sup>事物自身可被教而无须符号作为中介。更深地想，则无物可凭其符号而学之。当一个符号被显示给我，若我不知道它是何物的符号，则它什么也教不了我；但若我知道了它是何物的符号，则我又藉着符号学到了什么？<sup>③</sup>即，我已经知道事物本身了，符号岂不无用？奥古斯丁的这个问题，与柏拉图“美诺悖论”相似。柏拉图以回忆说解决悖论，奥古斯丁呢？

至于符号的作用，奥古斯丁说，乃在提醒我们去观物。他说：

当词被说出时，我们要么知道它们所指为何物，要么不知道；如果我们知道，则这毋宁说是提醒而非

① 《论教师》，10：31。指墙、行走例见其上。

② 《论教师》，10：32。捕鸟人例见此。

③ 《论教师》，10：33。随后奥古斯丁举了学习圣经中碰到一个生词（“sarabarae”）的例子。若我已见过此物，则我自会知此词；若我未见此物，则听见此声（“sarabarae”）亦无知。



学习 (it's reminding rather than learning); 但如果我们不知道, 则甚至连提醒也不算了, 尽管也许我们记起了该寻找的。<sup>①</sup>

既然外在的符号只起提醒作用, 那么学习到底是什么? 是向谁“学”? 柏拉图认为, 学习即回忆, 回忆在天上见过的相, 奥古斯丁不认为人有前世, 故不能说学习即回忆前世所见, 他在这时求助于神启, 提供了一种基督教的认识论(即光照说):

就我们理解的东西而言, 我们并不请教在我们外面的发出语声的说话者, 而是求教于内在地居于心灵自身之上的真理 (the Truth), 虽然词语也许促使了我们去请教他 (基督)。更进一步, 这被请教的他 (基督), 这据说居于内在之人<sup>②</sup> 里面的他 (基督), 是他 (基督) 在教导: 基督在教导, 他 (基督) 乃是神的不变的权能, 长存的智慧,<sup>③</sup> 是每个理性灵魂都求教的, 他 (基督) 也展现给每一个人, 在他 (人) 能领会的程度内, 照着他 (人) 或善或恶的意志。<sup>④</sup>

就人间教师来说, 其所说之言在听者那里有三种反应: (a) 听者不知它是否为真; (b) 知其为假; (c) 知其为真。就

① 我依据的是 Peter King 的译本 (Peter King, 138); Nash 书中将此处的“提醒”译为“记得” (remember). (if we know, then we remember rather than learn.)。

② 《以弗所书》, 3: 16~17。

③ 《哥林多前书》, 1: 24。

④ 《论教师》, 11: 38 奥古斯丁早期认为智慧有赖于人的道德。

(a) 而言，他或是相信它，或是有关于它的意见，或是怀疑它，就 (b) 而言，他反对并拒绝它；就 (c) 而言，他对真相有见证。三种反应里，他都未学到什么。<sup>①</sup>

言词与思想并非一码事。言词作为符号，与我们内心的理解不同，所以言词不能教给我们什么。奥古斯丁举了好几个例子来论证言与思的不一致，比如言者不知，知者不言；说谎者与受骗者之间的言意之误；失语（思此而言了彼）；误语（以此词换了彼词）；一词多意引起争辩，因听错而对某词所作的解释的不一致。<sup>②</sup> 它们都表明“心口不一”，即符号（言语）与理解的不同。符号只是起到了“提醒”的作用，对一物的理解与掌握则有赖于内在之光照彻“内在的人”。那么人们为何以为是教师教给他们知识的呢？这是因为一般来说，“在说话的时间与认识的时间之间毫无间隔”，既然在讲者的刺激下他们很快就内在地学知了 (learn internally)，他们就以为是从那刺激了他们的人那里外在地学知的。<sup>③</sup>

他在谈到理解者、真理与基督三者关系时说：

现在，我已提示你，不应将（理解）归诸言词，甚于它当得的。作为结果，我们现下便不仅该相信还该开始理解，圣经上所说的我们不应称尘世任何人为老师有多么真切，因为“只有一位是你们的师尊，就是基督”<sup>④</sup> 除此之外，他（基督）本人将教给我们“在天上”的究竟是什么——藉着人使用的符号来从外激发我

① 《论教师》，12：40～13：41。

② 《论教师》，13：41～13：44。

③ 《论教师》，14：45。

④ 《马太福音》，23：9～10。直译应为“在天上有一位是万有之师”。

们，使我们得以受教，内在地转向他（基督）。认知他（基督）并爱他（基督）乃是幸福生活……<sup>①</sup>

具体说来，当一个人“教给”另一个人知识时，言者一般自己在内心“见到”过真理（这也是内在之光所照的），当他言说时，听者也要凭其“内在的眼睛”同样地去“看”这些真理，他不是受教于言者之言而是受教于上帝展现给他的、内示于他的相本身。<sup>②</sup>

那么，在我们的学习与理解过程中，不是会时时出错吗？如何解释呢？难道错误也算“光照”的一部分？在柏拉图那里，相似地可以问，难道错误也算“回忆”的一部分？<sup>③</sup> 柏拉图没有正面回答过这个问题，也许对他来说，错误不过是漫长回忆过程中的必经之路。但对奥古斯丁来说，上帝光照是绝不可能有错的。所以，他明确地说：

如果有时人犯错误，这不是由于那被请教的真理（the Truth）里面的缺陷而发生的，正如肉眼常常出错不是外面阳光的缺陷一样——我们承认，我们就可见之物而有求于这阳光，它把它们显示给我们，使我们能够辨认出来。<sup>④</sup>

正如晚期奥古斯丁在讨论恩典问题时说信徒之犯错乃由于自身，信徒之行义乃出于恩典一样，<sup>⑤</sup> 这里的

① 《论教师》，13：46。这里“在天上”的东西指理智真理，或相，学习或理解即基督将相照耀于吾心。关于具体的解释，见下章。

② 《论教师》，12：40。

③ 参 A. Nehamas：“美诺悖论与教师苏格拉底”。

④ 《论教师》，11：38。

⑤ 如《论恩典与自由》。

早期奥古斯丁在知识论上无疑也持相同的立场：真理归于上帝，谬误归于世人。

以上已说过奥古斯丁在可变心灵与不变真理关系上的基本观点，即，①反对真理藉感觉经验获得说；②反对柏拉图回忆说（虽然在我们看来不甚成功）；③反对知识可由人教导说；并在此反驳之后提出④光照说，即真理来自神的教导。<sup>①</sup>

现在来详细地谈光照说，先讲其理论与神学来源，再讲内容、问题与解释。

在《圣经》里，尤其《约翰福音》中，屡屡把上帝比作光：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光……那光是真光，照亮一切生在世上的人……”<sup>②</sup>

希腊哲学里老早就以光来喻“是”了。巴曼尼德以

① 关于《美诺篇》与《论教师》的差异，William Mann 在其“Perplexity and mystery”一文里，提出了四点：首先，美诺悖论并没有“一切学习都不可能”的后果，该悖论是针对 propositional learning 的，而不管“学习的技巧”；奥古斯丁则是针对一切学习，主要是技艺型（如捕鸟例）、“显示”型而非告知型的；其次，柏拉图要解释必然的真理知识、命题知识，奥古斯丁所谈的则是一切必然的、偶然的、经验的真理；第三，柏拉图的“万相血脉相通”说的是对原理的理解是整体性的，而奥古斯丁的光照说则是指单个的真理认识中的理解而非整体，故而“回忆说”和“光照说”在二人的思想中所占地位是不同的；第四，光照说本质上依赖于神的作为，而回忆说则不是。

② 《约翰福音》，1：1~10。再如《诗篇》，119：105“是我路上的光”，《弥迦书》7：8“耶和华却作我的光”，《约翰一书》2：8“真光已经照耀”，等等。

“以太的火焰”（残篇 8）、“光明”（残篇 9）来比喻“是”照亮一切“所是”。在柏拉图那里，“是”降为“是者”，善成了最高范畴，但他亦以太阳之普照万有来类比“善的相”之启明人心。在《国家篇》，他说，肉眼看东西时，有三种因素，一为眼睛的看的能力，一为被看的对象，一为阳光。阳光来自太阳，有了阳光才可有看（包括看的眼睛与被看的物体）。太阳虽非视觉和被看的对象，却是二者的必不可少的原因。人对相或相的认识尤其是“善的相”的认识，可用此来作类比。（507e~508c）“善的相”相当于“太阳”，理性相当于肉眼，可知的对象相当于可见的物体，“真理和实在”相当于阳光。太阳既能使对象被看见，又是事物产生、成长和得到营养的原因，“善的相”也通过真理和实在使可知对象为理智所明，还使可知的对象——“相”得到它们的真实的“是”，所以含有认识论与是者论的双重意义。<sup>①</sup> 善的相“是目的因还是动力因”后世有所争议，柏拉图本人并未明说是动力因，但在以太阳作比喻时，提到了神话中的日神阿波罗，这就为后世神学家留下了想象的余地。<sup>②</sup> 到了《蒂迈欧篇》。柏拉图在作为目的因的“善的相”上加了动力的作用，就成了创世的神了。<sup>③</sup> “太阳”与“善的相”类比可图示如下（图 1-6）：

- ① 汪子嵩等著：《希腊哲学史》第二卷，第 786~787 页，下图亦引自该书。
- ② 《希腊哲学史》，第 789~791 页。
- ③ 《希腊哲学史》，第 791 页，另见该书第 24 章。在柏罗丁的《九章集》中，“太一”到了最后也不是一动不动的，而是有主动性的，见 Meijer, 《柏罗丁论至善或太一》，J.C.Gieben publisher, Amsterdam, 1992, 第 321~323 页。



图 1-6 太阳与“善的相”的类比示意图

在本文引过的奥古斯丁反驳柏拉图回忆说的那段文字中，奥古斯丁曾说过，人的理智被上帝造得恰可认识理智之物（相或形式），正如肉眼被造得恰与可见的有形之物相配。<sup>①</sup> 在肉眼见物与心灵见相之间有类比关系。<sup>②</sup> 上帝之于心灵正如太阳之于肉眼（独白篇 1：8：15）。上帝光照“相”，也光照人心，使心与相相吻合。在人的一切知识领域都有神的光照：认知、信念、记忆、想象、感觉。<sup>③</sup> 在认知上，人心不是自足的，有待神光照临。这与柏拉图说人有先验记忆（内容与能力）故可自足地回忆不同。后来奥古斯丁将人的认知上的非自足性扩展到道德信仰领域，看来是他自身思想的合理推进，不纯是（或主要不是）受佩拉纠刺激而成。

在奥古斯丁的智、识之分中，识指我们通过感官而认识物质世界，智指我们的理智通过自身把握理智知识，这种形式的知识的对象是永恒的相，如数及数的规则、道德规则、美的律，<sup>④</sup> 逻辑中的非矛盾律和排中律，<sup>⑤</sup> 等等（这

① 《论三一》12：15：24。

② 《论秩序》2：3：10；《独白篇》，1：6：12。《论自由意志》，2：13：36。

③ 《信札》，120：10，转自 Nash，第 92 页。

④ 《论自由意志》，2：16：41 以后。

⑤ 《反学园派》，13：29。

在下面还要说)。但它们到底指什么？有何本质特征？

在一段著名的话里，奥古斯丁说：

相是如下这些东西的一定的原则性的形式 (principales formae) 或稳固不变的理型 (rationes)，这些东西本身不是形成的，从而是永恒的并总保留着同样的样子 (eodem modo sese habentes)，这些东西被保存在神圣理智里。①尽管相从不生成也不消亡，但仍然据说一切能够且确实生成和消亡的事物都是照着它们而形成的。②灵魂若非是理性的是不能沉思它们的，这理性是灵魂得以优于他物的职能，即心灵和理性自身，这是灵魂的脸或它的内在的和理智的眼睛……③既然受造的和将受造的万物的这些相被保存在神圣的心灵里，在那里一切都是永恒不变的，既然柏拉图把事物的这些原则性的理由称为相，它们便不仅仅是相，而是真相 (ipse verae sunt)，因为它们是永恒的，并不变地保持同一个样子。④正是通过分有它们，所是的东西，不管是什么，都生存，只要它是。⑤但上帝所造的事物中间，理性灵魂出类拔萃并最与上帝接近，只要它是纯洁的；只要它在爱中依恋他（神），他（神）就用那理智之光来沐浴并光照它，所以通过那使它优于他物的最佳职能即理智而不是通过肉眼，它感知到这些相，看见（或智观到）它们使它最幸福。①

这里说了好几件事。首先，相不随时间变化且保持同一性，如  $1/2=2/4$ ，万世如是，无生灭变迁，故而它们只能在永

① 《八十三个不同的问题》之 46，“论相”。

恒不变的上帝心中，具体说是在上帝的“理智”里。

其次，尘世之物在时间中处于永不停息的变迁之中，在每一刻都无法保持着不变的同样子，所以乃是非真实的是者（与“相”相对比而言）。<sup>①</sup>但尽管如此，它们却是照着相而被塑造成形的，本质上是趋向于真正的是者界的。诚如 Coelestin Zimara 所言，“正是在真正的受造是者的基础上并为此目的才设定神圣的‘相’的”。<sup>②</sup>若不分有“是”的基本规则，如无矛盾律，则物根本不可能是。再如真、善、美、智慧俱如是，倘只有假、丑、恶，则无物可存，早就因自相矛盾和腐败而不能是了。此外，这些相不仅是物的理由，它们本身还是真实的（*ipsae verae sunt*），即永恒的真理（*verities*）。真理不能够不是，它们是永恒的。所以分有这些永恒真相的事物才有生存。

第三，就灵魂与相的关系言，灵魂由于是有理性或理智的，便得以看见这些相。二者被上帝造得正好相配。但这“看见”需要一种理智之光、真理之光，正如肉眼见物一样，<sup>③</sup>是基督使相向人显明。<sup>④</sup>在理智领会真理时，有种“光感”使我们确知它为真。在此意义上，永恒之相照人人之心，即我们分有了真理之光本身（*particeps veritatis*）。<sup>⑤</sup>更重要的是，这分有使我们得到确定不疑的必然的有效的真理（如  $3 \times 3 = 9$ ）。<sup>⑥</sup>

① 《信札》，2：1。

② 转自 Holscher，第 274 页。另参第 105~106 页。

③ 《论三一》，12：15：24，下文还将分析这段。

④ 《论教师》，12：40。

⑤ 《忏悔录》，4：15。

⑥ 《论自由意志》，3：1：1；《反学园派》3：11：25。参见 Holscher，第 108 页。



最后，对本文有重要含义的是，上帝对灵魂的光照是有一定的条件和等级程度的。从可能性上说，灵魂被造得与相相配，可以认识相，但在现实生活中我们可看到并非人人如此，甚至只有少数杰出的人才能认识到一些真理。奥古斯丁在这里说，灵魂“只要是纯洁的”，便与上帝最近；灵魂若在爱中依恋上帝，就会受到理智之光的照耀。所以，这与灵魂的纯净与否、爱上帝与否有关。后面我们还要联系《论三一》卷十四和《忏悔录》卷十二中的与此相似的文本来讨论这个问题。少数的先知和哲学家能认识到真理，但就大多数人来说，除了偶尔“时不时地”受到真光照耀之外，大部分时间都是远远不够的、受限制的、会犯错的。<sup>①</sup>除了一般的犯错之外，人的无知似乎还应与他的原罪说联系起来看，即人普遍地陷在原罪带来的愚昧黑暗里。

上面这段涉及相与光照、人心及物质世界的关系，再来看心、理关系。在《论真宗教》里有一段，讲到心与理的关系（39：72~3）：

不要走向外面；回归到你自身之内。在内在的人里面居有真理；若你发现了你的本性乃是变动的，也超越你自己。但记住，这么做时，你也必须超越即便是一个推理的灵魂的你自己。出去达到理性之光被点燃的地方。每个善推理的人所获得的，除了真理还是什么？因为真理当然不会凭借推理而达到它自己，真理显然是那些推理的人想要获得的东西。看，那里有一个没有什么比它更大的大和谐，把你自己和它统一

<sup>①</sup> 关于犯错的分类，可见 Holscher，第 108 页。

起来。坦白承认你不是它之所是：它不寻求它自己，但你通过一种心灵的倾向而非空间的寻求来达到它，故而内在的人可在一种不低级不肉欲的而是至高无上的精神的快乐中把自己与内居的真理合一起来……推理并不发明真理而只发现真理。在真理被发现之前，真理居于自身之内；当真理被发现之时，真理更新我们。<sup>①</sup>

所以，真理内居于人心，但这真理乃是人人都有的“公理”，人人都可达到同一个真理（见《论自由意志》卷二）。说真理内居于人心，应当是说真理像上帝一样既有内在性又有超越性。幸福、正义、真理、 $3 \times 3 = 9$  这些真“理”都客观地是于上帝心中，但它们又都像月印万川一样反映在每个人的潜意识的记忆之中，人只要返身内求，就可发现（而非发明）“公”理，这个发现是一个有意识的、自觉的行为。

据 Nash 所述，历史上对奥古斯丁光照说主要有四种解释，托马斯主义的，方济各的，形式派的，以及是者论的。

托马斯·阿奎那认为人心凭之以认知的那光即主动理智。这光由上帝赋予人，故有其神圣来源。“他（神）赋予灵魂自身理智之光，并在其上印有第一原则的概念。”这种观点的当代代表有 Charles Boyer。

托马斯把我们在本文中曾引过的《论三一》12: 15: 24 中的这句话，“理智心灵的本性是如此地按神的旨意受造的，以致它可以在本性的秩序上与理智之物相配，从而它可以在一种自成一类的（Sui generis）非物体之光中看见这

<sup>①</sup> 英译依据 Holscher, 第 111 页。

样的真理……”，<sup>①</sup> 其中的“Sui generis”解读为“像它一样的同类的”，即光与心灵是同一实体，神圣之光在某种意义上属于心灵。神圣之光即主动理智。但据吉尔松的研究，从语境上来分析，sui generis 当指“个别种类的”，这句话不过指心灵与光二者都是非物质的，并不指光即心。须知奥古斯丁继承的是柏拉图传统而非亚里士多德传统。<sup>②</sup>

方济各派认为光照不是主动理智之功用，而是上帝把形式（相）输入或印在人心。这些输入的形式便成了人所知的第一批对象或得以判断经验的规范。此派中有波那文都、莱布尼茨及罗吉尔·培根等人。著名哲学史家柯普斯通（Copleston）认为，此派解释对人心的积极主动性过于贬抑，只把它当作消极被动的接受者了。他认为神的光只是使得真理可知，而非将形式印于人心，奥古斯丁所重在观念的质（确定性）而非内含。<sup>③</sup>

形式派认为，奥古斯丁光照说谈的不是观念的起源而是这些观念的确定性的根据，光照的作用不在给予人心某些明确的知识内容，而在保证某些观念的确定性与必然性。持此观点的有吉尔松、波尔克（V.J. Bourke）和柯普斯通

① Nash 引用的译文为：But We ought rather to believe, that the intellectual mind is so formed in its nature as to see these things, which by the disposition of the Creator are subjoined to things intelligible in a natural order, by a sort of incorporeal light of an unique kind (sui generis). Hill 的译文为：The conclusion we should rather draw is that the nature of the intellectual mind has been so established by the disposition of its creator that it is subjoined to intelligible things in the order of nature, and it sees such truths in a kind of non-bodily light that is sui generis.

② Nash, 95~96。关于托马斯的“主动理智”，可参傅乐安《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第136~140页；第148~157页，上海人民出版社，1990。

③ 《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第97~98页。

等人。Nash 本人认为，奥古斯丁既认为知识的确定性来自光照，也认为某些知识内容（如数学与伦理）来自光照，故形式派只对了一半。<sup>①</sup>

剩下的还有是者论的解释。这派观点后人不太清楚，从托马斯派对其反驳看，他们似乎认为人在今生若可见到神圣观念，便可见到上帝，因神是绝对真理；从马勒伯朗士（Malebranche）常被视作是者论的最佳代表来看，该派似乎认为身心毫无关连，心灵拥有万有的知识，包括感性知识，但不是由身体感官而来，而是因为“我们在神之中见到万有”。<sup>②</sup> 这与奥古斯丁颇有不符。

Nash 认为，光照说中有三个悖论需要解决：首先，奥古斯丁似乎认为理智既是主动的又是被动的；<sup>③</sup> 其次，他又

- ① Nash, pp.98~101. 确实，奥古斯丁有大量地方谈及来自光照的观念，无论就知识的内容还是确定性而言，他的光照说都与柏拉图的太阳喻相似，在后者那里，与“光”对应的“真理与实在”实即真理的确定性。
- ② Nash, pp.102~4. 另可参 Nicholas Jolley, "Intellect and illumination in Malebranche". In: *Journal of the history of philosophy* 32: 2 April 1994.
- ③ 消极被动的：见《论秩序》2: 8: 25, 神的律被转写于人心上；《论三一》14: 4: 21, 人由以进行道德判断的规则之印于人心正如图章之印于蜡上（我们在后面将看到，Nash 对该段原文理解有不确之处，原文并不人人都被印上了真理。）。积极主动的，可见《论三一》卷12, 其中的“识”（Scientia）即指心灵可将神赋观念运用于判断感性事物。Hill 对“智”“识”之异作了详尽的解释。——Nash, pp.104~105. Hill, p.260.

说形式（相）既异于又不异于心灵；<sup>①</sup> 最后，他说心灵既是

- ① 形式异于人心，见《论三一》，2：6：11 形式“在心目之上”；《论自由意志》，卷二（15：39）详细论证了真理高于人心；《论三一》，12：2：2，形式“若非在人心之上，便断不会是不可变的”。但若高高在上，性质相异，则人心何以认识形式？所以他又说形式乃人的理性本质的部分。《忏悔录》，10：12，记忆含有无数数律与相，均异于外在物体；《论灵魂的不朽》，第44，当回答问题时，我们在心中发现真理；同书第6章，理智所把握之物存在于心灵自身之中；《论三一》，13：3：4，若非善本身的观念已印于吾心，便不能择优从善；《上帝之城》8：6，“因为没有有形之物的美不是心灵加以判断的，不管是物体的境况如身体，还是物体的运动如音乐均如此。但若不是在心灵自身之中存有这些东西的高级的形式，无声无形，无空间无时间（指相的超时空性与抽象性），这是永远不会发生的。”既然相在心中，那么心会否如相一样，永恒不变？他说，聪明的人比迟钝的人判断得好，训练有素的人比生手判断得好，同样的一个人在获得经验后比以前判断得好，这都表明心有变异。假如心是不变的，那么会人人判断得一样好了，但事实上并非如此。“由此，那些深思过这些东西的能干的人已看到，第一形式（the first form）不能在那些其形式会变化的事物中找到。既然他们看到身、心可在形式上更美或不那么美，且身、心若缺乏形式便不会存在；他们也就会明白，存在着某种存在者，在它之中有第一形式，它（形式）是不可变的，所以没有比较的等级（degrees of comparison），在他们最正当地相信的东西之中，有非受造的、万物藉之而受造的物的第一原理（the first principle of things）。”（同上）第一形式不是上帝就是神心中之相。Nash 总结说，形式存于三处，首先是神心中的永恒原型，其次是个别事物因模仿原型而拥有的形式，有程度高低的变化，最后是人心中形式，使得“识”（Scientia）成为可能。Nash, pp.105~107。

又不是使知识得以可能的光。<sup>①</sup> Nash 的解答是，就最后一个悖论来说，有两种光，一个是受造的理智之光即人心，

- ① 心灵本身是不是知识之光？在有些地方他说，心不是光，《约翰福音注解》3：4说，“心灵的光高于心灵，超出一切心灵。”但在《反摩尼徒福斯图斯》，20：7说，“可变有限的人心可说是光。”我形成我从未见过的亚历山大里亚城的概念的行为，迥异于思及我所认识的迦太基城。但与我思及我所看过故而认识的有形之物之异于我理解正义、贞洁、信仰、真理、爱、善这类东西相比，这又显得微不足道了。你能描述这理智之光吗？它不仅能清晰地感知那些东西本身之间的区别，还能感知它自身与别的东西的区别。但仍不可在这种意义上说上帝是光，因为这光是受造的，而上帝乃是造物主；这光是被造的，而上帝是创造者；这光是可变的。因为理智由不喜爱变得欲求，由愚昧变得有知，由遗忘变得回忆出来（from forgetfulness to recollection）。上帝呢，则在意志、真理与永恒上都保持着同一。故而光照说中的“光”有两种，一为上帝之光，一为受造（人心）之光，人心及人心所获之相均乃上帝及神心中之相的反映（reflection），从某种意义上说，乃是天赋的，天然的，因为知识来自人天赋的理性资质（capacities）。故此，观念之在人心，乃是（1）先验的，（2）潜在的，（3）识的在先条件（preconditions of scientia）。说是先验的，因它们不自经验来；说是潜在的，因为它们即便不正被思及，也在记忆之中，如音乐，几何等，这在《论灵魂的不朽》与《论三一》中均有大量讨论；说是识的在先条件，是因有了这些普遍观念，才可应用于感觉，使知识成为可能。若非有美的相，便难判断外物美否（《论自由意志》2：16：41），若非有善的相在心中，便不能作价值判断（《论三一》8：3：4）。人乃神的形象，神是光，人亦乃受造之光，故可认识相世界及按相受造的尘界。人本性中有相，据此以判断感性世界，故心、相不离。相不自感觉抽象而来，不自受判断之物来，而是神赋，潜存于吾心，受外物提醒而“由遗忘变得回忆出来”。见 Nash, pp.107~110。在这里可见出奥古斯丁受柏拉图的影响极大，除相的先验性与相乃识的前提外，相的潜在性乃承柏拉图之回忆说而来。在柏拉图那里，人在前生（在天上）已具备相，不过今生出世后遗忘了，需要借外物来唤醒之，回忆出来；在奥古斯丁这里，人无前生，但人自出生之日起，神便已赋相于其心，只不过这相处于潜隐状态、无意识状态、“记忆”状态，需要“想”起来，即奥古斯丁式的“回忆”。

一个是非受造的理智之光即上帝；就第二个悖论来说，形式（相）在时间上、理智上、“是”上都先存于上帝之心，然后才衍生地是于人心的理性结构之中，就第一个悖论而言，心灵在接受相上是被动的，在将相应用于感性事物上是主动的。心灵虽乃受造之光，内赋有相，但并不因此就是自足的。人要认知真理，还需要上帝自外而来的持续不断的帮助和光照<sup>①</sup>，认知乃是一个漫长而复杂的动态过程，真理的掌握有着浅显与深刻的不同。在启示真理上尤其如此，《论三一》卷十四有不少说法。

这种对光照说的解释，在 Nash 看来即是者论的解释，它成功地说明了知识之可能在于上帝照着自己的形象造了人（理性灵魂），在于上帝持续地支持、帮助灵魂寻求知识。这种解释也是对另外三种解释合理的综合与扬弃，更符合于奥古斯丁文本。但我们也可以看到，它并非毫无瑕疵，它对光照说中的“等级”观难以解释。

#### （四）光照与三一论

在《忏悔录》，12：15：20，奥古斯丁把神光与受造光、神的智慧与受造的智慧放在一起谈论，他说：

尽管我们在它之前没找到时间（因为“智慧在万有之前受造”，智慧书 1：4），它却肯定不是那绝对与你我们的上帝它 [这个它指圣子神的智慧] 自己的父共永恒且相等的智慧，它肯定不是那万物藉着它而受造的智慧，在其中你造了天地的元首（principium）。它

<sup>①</sup> Nash, p.111.

是一个受造的智慧 (sed profecto sapientia quae creata est)。一个理智的本性，这本性由于沉思圣光而成为光 (intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est)；因为它也被称作智慧，即便它是受造的。但在作为光照之源的圣光和接受它的光之间却有巨大的差别，创造的智慧与受造的智慧也同样有巨大的差别。<sup>①</sup>

Bourke 将这里“受造的智慧”解作“圣人”，即那些在理智和意愿的完善上达到了很高程度的人的灵魂的特别的主观品质。智慧使他们能够作出特别好的判断并自愿地按永恒的美德标准行事，且能克己，控制自己的感性冲动。这种人在人群中显然凤毛麟角。Bourke 认为，奥古斯丁在这里所指的乃是少数哲学家（如柏拉图、柏罗丁）。

在《信札》120：18，奥古斯丁提到另一种智慧，它既非圣子亦非哲学家的理性智慧，而是上帝给予某些人的特殊恩典，他们比那些寻常的精神上完善的人更胜一筹，这些人就是上帝的先知和使徒等。奥古斯丁说，“他（神）的一些光在我们里面并被称作我们的智慧”，这无疑指被神选中的先知。

所以，Bourke 说，奥古斯丁所谓智慧分三个层次。首先指圣智圣子，其次指先知和圣徒，最后指少数超群的哲学家。<sup>②</sup> 由于“智慧”即“光”，故“光”也可分指圣子之光、先知之光和哲学家之光。我们可以看出，这与前面我们在说及《八十三个不同的问题》之 46“论相”和《论三

① 根据 Bourke 的英译，见 Bourke, p.210。

② Bourke, pp.212~213.



一》14: 4: 21 中的光照等级说恰相吻合，即每个人受有光的多寡、深浅是不一样的，在笼统地说“光普照每个人”之外，还须注意到这一点。<sup>①</sup>

在受造光中，基督教的先知和圣徒当然该是那在心中“印有了来自那被称作真理之光的书上的公义律法”的人，他们的灵魂纯洁（“清心”），热爱上帝，依恋上帝，他们是义人，能够行出公义，故而这类德性之知的“永恒相”必定印于其心，可自然而然地行出来，可以说，他们是为光所“化”之人；其次是作为自然理性之光的哲学家，他们虽然还不认识宗教真理（故而“不义”），但上帝给了特殊的理性上的恩宠，使他们心下明白何为公义以及其他的真理，虽然他们自己行不出来，但认识上已达到了，已在真理之光中看见了真理（但这真理并未印在他们心上）；最后是寻常的人，他们跟上面两类人一样陷在原罪的黑暗中，但没有他们那样幸运，可以得到或看见真理。他们只是偶尔看见真理，大部分时间都是是非不分、不明事理的。

我们的这种解释显然与 Nash 有所不符，因为 Nash 的是者论解释认为，人人均乃受造光，就接受相而言，这光是被动的，就运用相于物质世界言，这光是主动的，相既在上帝心中，也印在人心之中。Nash 这样说有他的道理，也有文本上的支持，但我们的这种解释也有文本为证。现

① 后来托马斯阿奎那似乎注意到这点，在他那里，在人这里的神的“形象”有三种含义：首先，指每个人都有认知上帝和爱上帝的能力，该能力是在心灵自身的本质中的，因此也是所有人都有的；其次，指某些人今生受到神的恩典，可以做到实际地或习惯地（habitually）认知并爱上帝，尽管这是不完善的；第三，在天堂在荣耀的样式中，在行为上完美地实现了对上帝的认知和爱。所以，“形象”是有等差的。见 Michael A. Dauphinais, “Loving the Lord your God: the imago Dei in St. Thomas Aquinas”. In: *The Thomist* 63 (1999). p.252.

在有两种可能：要么奥古斯丁思想处于变化发展之中，故而有时会前后自相矛盾；要么奥古斯丁有个一致的思想，只是我们看得不全面，故而还需要引进新的因素来对看似矛盾之处加以协调。

第一个看法是有道理的，因为奥古斯丁的许多说法明显前后不符，如在自由意志问题上的决定权问题，再如这里的相到底是在心（记忆）外还是印在心内的问题，等等。

但第二个看法也有可能。比如我们可以这么想：就可能性而言，相藏在每个人心里，如“月印万川”一样，故而人人都有天赋的知识的记忆；但要把它“现实化”出来，尚需要“灵光一闪”，需要当下的意向性的领悟。有些人的当下的思想能力强，有些人则较弱，因而有现实生活中的贤愚不肖的区别。结合我们后面几章以圣子圣智圣光为心灵当下的思想、感知、内在的言说的类比项，可图示如下：

永恒三一	圣父	圣光（圣子）	圣灵
心灵三一	记忆	受造光（理解、思想、意向）	期望（意志）
时 间	过去	当下	将来
显 意 识		光照 领悟	
潜意识（记忆）	（内在记忆之光）		

图 1-7 光照说与三一论关系示意图

对这个图的解说：

①从神人之异来看，光分为创造的光和受造的光。受造光由于被圣光所“化”的程度不等，分为先知、哲学家和常人三等。（文本根据：《忏悔录》12:15:20；《论三一》

14:4:21;《八十三个不同的问题》之46“论相”)

②就所有受造光而言，其记忆（潜意识）中都已有了相（不管它们是印在心中还是在真理之光中向心灵一直呈现），这是因为上帝既超越又内在，上帝把相象“月印万川”一样向记忆开放，这可称为“记忆之光”，不管人是背着光还是向着光，都有此光照。（文本根据：《忏悔录》10:10:26;《反摩尼教徒福斯图斯》20:7）

③所有的受造光由于天赋有相的记忆，故可能顺其自然地将这些相运用于物质世界，即受造光具有主动性，可按“智”来行“识”。

④但是自为自觉与自在自然不同，圣徒、先知、哲学家与“不知律法”者的不同就在于前者能够自觉地认识真理（宗教的、伦理的、科学的）并按真理行事。（文本根据：《论三一》14:4:21）

⑤能够自觉意识到真理的人，在认识到真理的时候，有“灵光乍现”的感觉，这表明他受到了另一种光照，这光照可能是他作为受造光的自身的理解之光或注意力之光，也可能是基督在这时给了他特殊之光，也可能是二者的结合，总之，这理解（启悟）之光不同于记忆之光。<sup>①</sup>（文本根据：《论教师》）

关于受造光里面记忆和思想（理解）的关系，可以引用《忏悔录》10:11来作结：

（学问、知识等）这些概念，如果霎时不想它们，便立即引退，好像潜隐到最幽远的地方，必须重新想

① 许多人注意到“光照”的当下性，“光照”不是静止不动的，而是在思想的意向中跳跃性地出现的。前面在讨论《论教师》时实际上也谈到了这点。

到它们时，再把它们从那里——因为它们并无其他藏身之处——抽调出来，重新加以集合，才会认识，换言之，是由分散而合并，因此拉丁文的思考：“cogitare”，源于 Cogere（集合），一如“agitare”的源于“agere”，“factitare”的源于 facere。但 Cogitare 一字为理智所擅有，专指内心的集合工作。<sup>①</sup>

记忆提供知识的资源，思想对资源进行加工，使之成为产品。若无记忆则思想成空，若无思想则记忆不能实现出来：这就是二者的主要关系。在以后我们将看到，记忆所蕴藏的知识受到意向之光的照耀就显现为思想（“记忆与思想”一章），思想与记忆的结合意味着时间渗透进了认识过程和人的“是”的过程（“‘是’、‘时’、‘思’的统一”）。

<sup>①</sup> 引自周士良的中译本。

## 二 光照与上帝记忆



### (一) “你若不信，便不能理解”

#### 对知识的分类

在《论三一》15：21，奥古斯丁按照确定性的程度，对人类所能获得的知识作了一个划分。他先是谈到了感官之知与“我思”之知——前者是最不确定的，后者是最为确定的；前者可能出现幻觉、错觉，而后者是怀疑派都绝对怀疑不了的：

首先来看我们在说我们知道某物时，我们的思想由之得以真正形成的知识；即便是人间最博学多知的，其知识又真能增长到何等地步、种类又能有多少呢？除开从感官进入意识的东西，它们有如此之多地是与看起来的样子迥异的，以致一个头脑中塞满了它们的引人入胜的幻觉的疯子认为他是正常的——这便是为何学园派哲学发展到了怀疑一切的地步，从而它本身也陷入了更扭曲的疯颠中；除开了这些从感官进入意识的东西，还剩下什么是我们可以像“知道自己活着”那样确定地知道的？至少在这件事上我们从不怕为某些错觉所欺骗，因为甚至一个正在受骗的

人也正活着，这是十分确定的。这不同于外在地显现的可视之物，在那种情况中眼睛可受蒙蔽，如桨在水中看似折断了，灯塔在驶过它旁边的人看来正在移动，以及诸多的此类事例；不，这不同于肉眼所见之物。

我们由以知道我们活着的知识是最切近地内在的，不能为学园派的这句话所动摇：“也许你是在做梦，并不知道它，你所看到的一切都是梦”。谁意识不到梦者所见常极像醒者所见？但确知他自己活着（这一知识）的人并不是在此基础上说“我知道我醒着”，而是说“我知道我活着”。在这一特定知识上为梦所骗是不可能的，因为甚至睡眠和在梦中看东西都只对活着的人才是适当的。学园派也不能反驳这一知识，说，“也许你疯了，你不知道疯子所见很像正常人所见”。但若一个人疯，他便活着；反对学园派的人不是在说“我知道我不疯”，而是在说“我知道我活着”。所以，说知道自己活着的人从不能在撒谎或受骗。即便提出一千种错觉幻觉来反对说“我知道我活着”的人；他也不会为它们而焦虑，因为即使饱受幻觉之苦的人也活着。[对比笛卡尔“我思故我在”及其对梦、错觉、幻觉的讨论。]

这最不可怀疑的，就是奥古斯丁的“我思故我在”或“我疑故我在”了。关于这我们在《自我记忆》一章将有详细论述。由于感官之知是可怀疑的、不可靠的、常易出错的，那么真正确定的知识就只是“我思故我在”了，但是，这类最为确定的知识在数量上未免太少了，当然你也可以将它无限地扩展下去，只不过是毫无新鲜东西罢了：

但若这是唯一的一种真正属于人类知识的东西，则其例子便极端罕见了——除非任何知识点都可如此地繁殖，以致其例子可增至无限之多，远非少数可言。说“我知道我活着”的人只说了他知道一件事；但若他说“我知道我

知道我活着”，便有两件事。他知道这两件事本身又成了第三个知；若他有时间，他可用这种方法加到第四第五及数不尽的知。但要么因为他不能通过一个一个地相加来掌握一个数不清的数，要么因为不能给它数不清的表达，他所能确实地把握的只是这是真的，以及它是如此地数不尽以致他不能掌握或表达无限数目的言词。

与此属于同一类的知识可以说是“德性之知”，就是我对我自己的意志尤其是道德意志的知识，这有点像中国哲学里的“我欲仁，斯仁至矣”：我对我自己进行的意识活动尤其是我的伦理道德决定这种意向活动有着最为确切的意识。它们在数量上也与“我思”相似：

在意志的确定性里也可看到同样的事。假如有人说“我想要幸福”，你若回答他“也许你受骗了”，这不是太冒失了吗？如果他说“我知道我想要幸福，我知道我知道它”，在这两者之上可加上第三者，即他知道这两者；第四者，即他知道他知道这两者，如此反复以至无穷。如果有人说“我不想出错”，则不管他出错与否，他不想出错却肯定是真的。你若对他说，“也许你受骗了”，不是太冒失了吗？因为显然不管他如何受骗，他在不想受骗上却未受骗。若他说他知道这，他能随他所喜欢的一直把数目加下去，并看到可能的数目是无穷的。说“我不想受骗，我知道我不想受骗，我知道我知道这”的人可由此出发，显示一无穷数，即便他不能找到它的适当表达。还有许多别的事例可用来驳倒学园派的“无物可为人所知”的论点。[自我意愿行为的确定性。]

虽然感官之知可能会有错，但是对它们我们远不至于大加怀疑，因为从数量上来说，我们的大量知识都是从感觉来的，以及根据别人的见证来的。怀疑派对于“我思”

这样的内在知觉 [ 以及对于“相”以及“ $3+2=5$ ”这样的数理逻辑知识 ] 无可怀疑，对于感官之知和间接知识也大可不必那么苛刻：

毕竟有两类事物是可知的，一类是意识通过身体感官感知的，一类是意识通过自身感知的。这些哲学家一直在盲目反对身体的感觉，但至于意识藉着自身得到的关于真实事物的绝对坚固的觉知，如我提过的“我知道我活着”，他们却一点儿也不能质疑。不管怎样，我们也远不能怀疑我们通过身体感觉得知的事物的真理性。正是藉着感官我们得知天、地及其中可知之物，正如创造了它们及我们的主所希望我们知道的那样。我们也远不能否认我们知道我们在别人的见证基础上得知的东西；否则我们不会知道海洋存在 [ 指大西洋——笔者 ]；不会知道因其声名卓著而传到我们耳中的国家与城市；不会知道我们曾从历史读物中得知的人及其作品真正存在过；不会知道每天从各处报道给我们的东西，由持续不断的指示物所证实；最后不会知道我们在何处出生、为哪对父母所生，因为这些都是我们在别人见证的基础上相信的事物。如果说这些事是荒谬的，则不得不承认，大量的东西是由别人的身体感官加到我们知识里的，正如我们的感官一样。所有这些人类意识通过它自身、或通过身体感官、或通过别人的见证感知而知的东西，都堆放在记忆的仓库里。（黑体字为笔者之强调）

如果否认了感官之知，那我们就会无端地怀疑我们“藉着感官”得知的“天、地及其中可知之物”（如果你信仰上帝，也就会相信这些知识是确定的）。而如果否认了间接之知呢，甚至更多的知识我们就得不到了：这包括我们自己没有亲眼看见亲耳听见的但由别人告诉了我们的一切事物，没有亲身经历的但由别人或由历史记载得知的一切



历史事件（历史知识），最后甚至包括我们对自己父母之为我的父母的基本信念：若是不相信别人的见证，我们连父母是不是自己的父母都不会知道，因为我们出生时是毫无思维能力、不能确定所发生的事实真相的。

根据《论三一》，15：21 结合第一章的研究，我们可以将奥古斯丁的“所知”分为这么几类：

- ①确定的知识（心灵自身即知、无需感官及他人报告即知的）
  - “我思”之知（对自己的确知）
  - 德性之知（对自己意愿的意识，对“公义”、“善”等相的认识）
  - 数理逻辑之知（后世所谓纯形式知识或分析命题知识）
- ②不那么确定的见闻之知（有待自己的身体感觉、有待他人见证或报告的）
  - 经由感觉而得到的知识（直接知识，常识，包括自然知识）
  - 自他人报告或见证而得到的知识（间接知识，常识，包括历史知识）

其中的“我思”之知，我们将在《自我记忆》一章讨论。

“德性之知”这里主要是指一个人对自己意识行为尤其是意愿行为的意识，这乃是绝对确定的，我们可以看看奥古斯丁是如何在比较中肯定作为意识活动的“信仰”的确定性的：

至于信仰本身，人若信的话，就可看到它在他心里，若不信的话，也可知道它不在那儿，这信仰我们是以另一种方式知道的；不像物体是我们用身体的眼睛看到的，且在它们不在场时，我们藉着保留在记忆中的它们的形象可以思想之；也不像我们并未曾见、只是根据所曾见的事物构想出来的东西，以及我们留在记忆里故而能在喜欢时回到它那里，通过回忆再次看到它们，说得更确切些就是我们固定在那儿的它们的无论什么形象；也不像一个活人，他（活人）的灵魂是我们从我们自己的灵魂推测出来的，即使我们看不到它，我们也还可以由看到他的身体的运动而将他识为活的，故而我们可以通过思想它们，来将他描绘为如此这般。这也与信仰在拥有信仰者的心中如何看见的方式不同，它（信仰）乃是绝对确定的知识把握的，并为自我知识所宣示。所以，尽管我们被命令去相信（因为我们不能看到我们被命令相信之物），但信仰本身在我们拥有它时却是我们在自身之内看得见的东西，因为对不在场之物的信仰本身乃是在场的，对外物的信仰本身乃是内的，对没被看见之物的信仰本身乃是可见的；然而它仍是在时间中发生在人心里的，如果一个人由信者变成了不信者，它（信仰）也就从他们心中消逝了。当然了，有时信仰的东西是假的；比如我们有时说“人们信他，但他骗了他们”。人们一旦在发现真相后就从心里将假信驱逐出去，从而这样的信就消逝了，这是不该受到指责的。我们所盼望的是，对真实之物的信仰最终会转变为真实之物本身（指智观到信仰对象本身）；若过去曾信仰的东西后来被看到了，则说“信仰消亡了”就不当了。既然信

仰在《希伯来书》里被定义为“未见之事的的确据”（11：1），它也就再不能被称作信仰了，不是吗？（《论三一》，13：1：3）

至于数理逻辑知识之确定性，用不着多说（在《反学园派》中有大量例证，在本书第一章我们也介绍了奥古斯丁相关的理论）。

“见闻之知”可分为直接知识和间接知识。关于直接知识，大体说来，奥古斯丁虽然看到其可能出错——比如，在堪称“视觉现象学”的《论三一》的第十一卷，他就谈到了想象力对真实印象记忆的干扰，从而造成臆断——但是，相对而言，他对感觉印象还是持肯定态度的，比如在《反学园派》里他就说，我们看到桨在水里是弯的，就视觉而言，这并没有错，错的只是我们的理性作出的“桨是弯的”这一判断。

不过，奥古斯丁在哲学史上第一个遇到了“他心”证明的问题。他对这个问题的解答，我们不妨称之为“类推—信念说”，这与现象学有相近之处，只是他强调了“信念”的作用。他是这么说的：

正是通过与我们自己作比较，我们由看见别人的身体运动而得知，别人也像我们自己一样生活着，我们注意到这些别的身体作出的运动我们自己也在生活中同样作。情况根本不是这样的：当一个活的身体运动时，我们眼里有一个孔隙为之而开，透过这孔隙眼睛能看到它的心灵。后者是不能为眼睛所见到的。但我们意识到，在那团物质里面有某种东西，跟我们里面以同样方式移动我们肉体的东西是相似的，这就是

生命和灵魂。这也不是人类智慧或理性专有的推理活动。动物也不仅意识到它们自己，还意识到同类及我们[人]是生活着的。它们没看到我们的灵魂，但它们凭着一种自然的亲密(natural affinity)，由我们的身体运动快捷、轻易地感知到了它。所以，我们从自己的心灵知道别人的心灵，且从自己的心灵出发，我们相信我们不认识的任一心灵。实际上，我们不仅意识到心灵，甚至还能够由思考自己的心灵而知道心灵为何；因为我们都有一颗心（《论三一》8：4：9）。

对他人我们只能有所感觉，但他人是不是也像我自己一样有颗“心”，我是类推出来的，我对“他心”的存在是相信甚于亲见。倘若我们不能“见到”而只能类推地相信别人也有生命和灵魂，那么可以说，我们对整个社会的了解都是建立在信念的基础上的了，因为社会是由与我一样有灵魂的个体组成的。

关于这里的“间接知识”，奥古斯丁在《论八十三个问题》第48问里明确地将之说成是“信念”，是由权威树立起来的信念，从而是与严格的知识甚至直接感觉知识不同的。二者似乎是矛盾的。有的学者认为，这是因为在《论三一》，15：21奥古斯丁志在反驳怀疑论，而在《论八十三个问题》里则是在探讨信念与理解的关系。在我看来，二者并没有矛盾之处，只是持有知识、信念的主体不同罢了。在《论三一》里，他人见证之为“知识”，是从人类范围说的——历史事件归根到底是有人亲见过的，极深的物理知识归根到底是有人用实验证实了的，难以理解但有逻辑必然性的数学推理归根到底是有人作到了的；而在《论八十三个问题》里，则是就个人而言的。对个人来说，许多信

息，如历史事件、专门学的信息，都是我从别人那里得知的，我对它们没有“亲见”或专门研究，我只是“相信”它们乃是真的，它们可能在别人那里是“知识”，但在我这里只能是“信念”。

### “你若不信，便不能理解”——信仰与理解的关系

奥古斯丁是第一位把圣经信仰观念与柏拉图知识及信念概念结合起来的基督教哲学家。就信仰与理性的关系言，他的看法可以一言蔽之，即“信仰寻求理解”（*fides quaerens intellectum*）。这句话并非奥古斯丁原句，乃由奥古斯丁之后六百年的安瑟伦道出<sup>①</sup>，但一般认为它道出了奥古斯丁在这一问题上的精髓所在。

“信仰寻求理解”这句话，在奥古斯丁那里，其原型为《圣经·以赛亚书》9：7的七十贤人本译法：“你若不信，便不得解”（*If you will not believe, you will not understand*）。此句希伯来原文的准确译法应为“你若不信，便必立不起来”（*If you will not believe, surely you will not be established*）（RSV），这里的“信”含有“信任、信靠、信赖”上帝的意思，有意志——情感方面的因素，与单纯的理智方面的“相信”还有区别。至于“立”与“解”差别就更大了。奥古斯丁不是没有意识到七十贤人的译法不准，但他偏爱这一译法，认为与后一译法一样，“对有辨别力的读者，二者都有莫大的价值”，<sup>②</sup>这当然与他本人的“前理解”有关。这个“前理解”就是他要将理性的因素加入到信仰中来，从而达到对信仰对象的直观。比如在《论三一》第七卷的

<sup>①</sup> 安瑟伦，*Proslogion* 序。Anselm of Canterbury, Vol. one Hackett publishing, Inc, Indianapolis/Cambridge, 1995, pp.89~90。

<sup>②</sup> 《基督教教义》2：12：17。

末尾，他在先依圣经总结了三位一体本身的本质、属性、工作，从而对三一“信仰”作出了一些表达后，准备再用理性来对这些表达进行“理解”时，他说：

不过，现在人们一般同意运用那些指称关系之外的别的名称的复数，以应付辩论之需，好用一个名称来回答“三个什么？”的问题，说是“三个位格”或“三个实体”。但是，当我们用这些词时，不要想到体积或间歇，或任何微小的不肖，以致把三位一体中任何一位看作比另一位小一点。必须不要有位格的混淆或混乱，也不要有任何差异所隐含的不同等。倘若这不能用理解力来领会，就要用信仰来把握，直到那籍先知说“你们若是不信，定然不得理解”（赛7：9；奥古斯丁依据的是拉丁文本，希伯来文应为“不能立稳”）的主，照耀在我们的心田。

意思是说，倘若一开头不能理解教义（如“位格”、“实体”这样的词），这时也不能放弃教义，而是要信仰它，把定信仰后，才有可能理解，否则由于不可理解而先放弃信仰，就谈不上后来的理解了。持定信仰后，加上生活的实践和宗教的虔诚等，就可以慢慢地得到上帝的光照，从而越来越多地理解原先理解不了的教义。

圣经上帝乃是活灵活现的位格神，与希腊哲学的理性神殊异。柏拉图的“善的相”，亚里士多德的“纯形式”，均乃非位格的“终极原理”。早期教父如德尔图良，在信仰与理性关系上持不妥协的唯信仰立场：“上帝之子死了。这是可信的，因为它是荒谬的（*ineptum*）。他被埋葬后，又复

活了。这是确切的，因为它是不可能的”<sup>①</sup>。但随着文明融合的进深，如何阐释此“荒谬”、“不可能”的信仰成为理性的一大问题。奥古斯丁所信仰的对象乃是三位一体，这一信仰对象本身就是一个理性无法穿透的“荒谬”：三如何一，一如何三？另加其他不合常情的教义，如基督神人二性、肉身复活、原罪等等，该如何对待？是视此“荒谬”为“可笑”而弃之如敝屣，还是可发现其中另有隐情和深义，它们貌似荒谬，实则深刻，中有理路可寻？我们可以看到，奥古斯丁不像德尔图良以及后来的祁克果那样坚持“唯信论”，认为信仰与理性无关，信就是纯粹的信，不顾及理性的证明和证实等等；同时也不像托马斯在对付怀疑论时采取纯理性的方法，来证明上帝存在，好让人“先明白再信仰”。奥古斯丁的作法是，先听信权威，由权威的可靠进而信靠权威所信的同上帝，在与上帝同在的生活中体会上帝、一步步深入地领会和了解上帝，在此过程中一些“荒谬”之处自然会有所解决，由不明白而越来越明白，直到最后在“荣福直观”里完全见到上帝，那时一切的“荒谬”都不复存在，有的只是完全的明白。因此相信权威并不只在于听信权威所说之物，而是要从可见的迈往不可见的，从可见的或可证实的见证人的权威，如教会，迈往见证人所报道的不可见的事。

那么，“信仰寻求理解”中的“信仰”何解？“理解”何解？我们不妨遵照卡尔波普的“反对大词”的原则，具体分析“信仰”和“理解”。由于时代语境的变迁，今天的人们所说的“信仰”可能大不同于奥古斯丁或安瑟伦时代的“信仰”，“理解”（或“理性”）亦复如是。

<sup>①</sup> 转引自 Paul Helm, 《信仰与理解》，第 34 页，爱丁堡大学，1998。

奥古斯丁对信仰和理解的定义是：“相信你还没有看到的東西，是信仰；这信仰的回报，是见到你所相信的”。《新约》中明确地说过这个意思。一个人在今生是不可能见到或完全认识上帝的，这只能在末世实现；但是他可以在今生坚持相信上帝，只有信仰上帝，他才能在末世得到直观上帝的荣耀。

“相信”与“知道”不同，我相信命题P为真，我之相信是有根据的（如我先信了别人的权威，然后由他的权威而相信他所持的这一信念），但是我并不能保证命题P确实是真的，是与“事实”相符的。由于我之相信乃是有根据的，因此就与轻信或盲信不同。奥古斯丁说：“在人那里，有三种紧密相连但需要区分的心智活动，即认知、相信与持有意见。就其本身而言，第一种总是无误的，第二种有时无误，第三种从不无误”（布道43）。第三种指强不知以为知，是不懂装懂，当然总是错的。这里我们可以看到，在确定性上，信念处于中间层次，它不如知识确定，但也不是毫无根据的，它是有其产生的基础的。

一般的认识活动，主要就是认知和相信。其中认知也即理解，本质上是一种“看”，这种“看”（vision）有三个层次，<sup>①</sup>最终可还原为两类：有形的看与理智的看，前者有待感官，后者独凭心智就可以了；相应地，看的对象也分为两类：心灵藉由感官而知的有形物体，心灵凭自身认知的对象如相、规则等（《论三一》，15：21）。“看”是与“听”不同的，“看”就有“亲见”、“亲悟”、“亲证”、“亲解”的意思（奥古斯丁的知识论和光照说强调的就是这个，

① 《创世记字解》12：6：15。有形的观看，如眼看到白纸黑字，写着“爱你的邻人”；精神的观看，如脑海中记得邻居的样子；理智的观看，如诫命中的爱邻人之“爱”。



“亲”指个人自己)，而“听”是从别人那里听到的事，并没有亲见，当然，它也可能转化为亲见。比如，我听老师讲“勾股定理”，我相信它是真理，但是我一时还不明白，这时，“勾股定理”对于我来说就只是一个信念，我还没有亲见它的真理性，用光照说的语言，就是我没有得到光照。可见奥古斯丁知识论中最重视的乃是亲证亲悟。

“我知道 P 为真”与“我相信 P 为真”显然是不同的，我“知道”表示我亲见或亲证了 P 的真理性，而“我相信 P 为真”更多地表明了我的一种命题态度：虽然我没有亲见 P 的真，但是我已接受了、把它当作真的了，接受它的真理性意味着我倾向于在行动上作出与之相应的行为。“相信”是对一个命题作出了断定，它牵涉到一种接受的态度。而一般的“我知道 P”则只是一种陈述，它并未作出断定。“我知道 P 为真”虽是一种确定的断定，却与态度无关。

如果与“怀疑”相比较，“相信”可以得到更多的理解。“怀疑”和“相信”是对同一个命题的不同态度：信念（相信）是肯定或赞成该命题，标志着断定或接受的态度，奥古斯丁所谓“相信就是赞同地思”（论圣徒的预定，5）恰好表明了这点，而怀疑则是对该命题的真实性提出责问（也即奥古斯丁所谓“有些人思想是为了不信”（同上）；“怀疑”和“相信”过程中的心理状态也不同：怀疑是一种不安和不满的状态，而相信是一种平静的、满足的状态。

那么，对“亲见”与“听信”的关系，奥古斯丁有什么看法呢？由于“亲见”即“理性”或“理解”，“听信”即“信仰”或“信念”，我们不妨先来看看“信仰与理性的关系”这样的大问题。

在这个问题上一般有这么几种看法：①信仰与理性是完全对立的，如前述德尔图良——耶路撒冷和雅典有何相

干呢？——唯有信就够了，不要理性的证实证伪也罢；②符合理性的东西才是可信的，而“符合理性”即要求先经过理性的检测，看你信的东西是否可证实或证伪，看你信的东西是不是清楚自明的，或是不是从清楚自明的东西推衍出来的，如果不是，那么你的信仰就没有及格，就是不可信的，如果“达标”，那么你的信仰就是理性认可了的，就是“可信的”，这是启蒙主义以及实证主义的想法；③信了再说，信了以后在宗教实践中你才可以慢慢体会初看起来“不可思议”之处的“可思议”之处，你才可以明白当初不明白的一些“悖论”教义，得到合理的解释，从而信仰得到了理解，这是奥古斯丁传统，当代英美“基督教哲学家”们在不同程度上都认可这一传统，因为他们都在阐述基督教信仰（主要是信仰命题）的合理性，从而在当代语境下护教；④德国神学家潘能伯格从其末世论认识论出发，提出了一种新的理性与信仰关系观，认为理性活动本身就是以末世论信仰作为其存在前提的，因此二者并不是分开的，而且内在互含的。<sup>①</sup>

现在可以对“信仰寻求理解”这句话里的“信仰”和“理解”以及“寻求”作一点分析。

“信仰”这个大词可以分出“信仰内容”、“信仰行为”、“信仰情感”。当然情感往往与行为相连。“信仰”有这么三个情感上的因素：相信、信任、信靠。在日常用语中，我们说“相信”某人，一般指相信某人说的话等，用逻辑形式表达，就是“某人 a 相信某人 b 所说命题 P 为真”。如果

① Wolfhart Pannenberg, "Faith and Reason", 载 *Philosophy of Religion*, ed. By M. Y. Stewart, Jones and Bartlett Publishers, 1996, pp. 17-31. 在该文中他从自己的分类标准（如主动理性、接受理性等）对“理性”作了历史考察。

我相信 P 为真，那一般意味着我准备照 P 所要求的去行动（如果 P 含有教导因素的话）。在对权威的态度上，也有“相信”与否的问题。上面我举的例子现在还可以用：老师对我讲解了“勾股定理”，但我就是不明白，这时我只能相信“老师所说的‘勾股定理’为真”。而“信任”显然要比“相信”深，它更含有实践行动上的意义，我信任某人就表示我对某人的态度友好，表示我会对他有着友好的行为，这时我不单只是相信他一时的言行为真，而是长时间地相信他的言行，并能对他的明显与我的信任相违的言行作出无损于我的信任的解释，直至他可能一再地欺骗我，使我不再信任他。而“信靠”就更不得了，它在“信任”的基础上还加上了“依赖”、“依靠”的意思。一个人信靠另一个人，那就简直是“委身”了，一言一行都以之为标准或按他所要求的去做。一般来说，“信任”和“信靠”都只是针对人的，我们不能说对某一命题“信任”或“信靠”，我们只是相信它为真。但是，信任某个人一般也就包括了相信这个人所说的话是真的。

“信仰”内容可以表述为信仰命题，比如基督教的一部分主要信仰内容可以表述为这么几个命题：

- ①有一个全知、全能、全善的上帝，他从无中造了世界
- ②他赋予人自由意志，但人滥用了自由，陷在罪里不能自拔
- ③他派出他的独生子基督降世成人，拯救堕落了的人类

我们还可以将“上帝”具体表达为“三位一体”，将“人陷在罪里不能自拔”具体表达为原罪教义，将“基督降世成人”具体表述为“基督神人二性”等，从而就有了一

系列的由命题形式表现出来的信念。这些命题可能是很难理解或根本不可能理解的，甚或可能最终只能是“奥秘”，如“三位一体”。

“理解”（intellectum）在英文中译为“understanding”，这个词要比“理性”（reason）专且深，在功能上是要高级一些的，含有“智性”或“知性”的严格意思。理解既可指对信仰的字面意义的“明白”或“懂”甚或更深一层的“吃透”，如对“救赎”或“原罪”这个概念有一个了解，这仍只是一种智性的活动——这种意义上的“理解”或“理性”，与“自明真理”、“命题分析”、“逻辑一致性”等等密切相关。我们在上面一章讲过，就先验命题来说，比如“4的平方是16”，我们单纯地按照理性就可决定其真实与否；但对“水在零度结冰”，我们除了要明白其字面意思外，要确定其真实与否，还得以经验来证实或证伪。

奥古斯丁的原话：“你若不信，便不能理解”，明显是说的宗教信仰命题。在这里，“信”显然是“理解”的一个必要条件，没有这个条件，“理解”就不可能，由此可见，奥古斯丁的“理解”并不是单纯的知性上的了解，因为非基督徒也可以单纯地从知性上了解某一教义，并不是非得成为基督徒之后才可以了解它的。因此，奥古斯丁的“理解”必定含有别的意思。这个别的意思，就是指一种亲身体会，对理解对象的本性或特性的一种“体悟”，它强调的是“亲身体会”或“印证”或“亲证”，这要求理解者与被理解者有着密切的交往实践，要求理解者先得相信、信任被理解者。这种“亲证”来自于一种“清心”，对此他在《论八十三个问题》里有所讨论：

先被相信后才被理解的对象，如那些除清心者外

不能被理解的神圣事项，只有服从诫命，适当地生活才能达到这条件（第48个问题）。

综观奥古斯丁的整个思想，我们可以看到，他对“理解”一词的“知性的了解”和“亲证”两种含义都有所关注，而不是只重其中之一。Hoitenga看到了“亲证”的一面，当然没有错，但其实奥古斯丁所作的神学工作，首要的目标还是在于“解难解之奥秘”，使臻于可理解之境，就是使信仰命题能够得到我们理性的接受和同情，他在三一论上使用了那么多的三一类比，无非就是为了使该奥秘能在今世就为人窥见一部分，而不至于成为一个完全的“荒谬”。与此同时，他对圣灵的“爱”的体会，则是与一种“信仰”之为“道”的生命实践紧密相连的，由于有了“圣灵之爱”，他才可以战胜试探，成为圣洁，这就不只是命题之了解了，而是生命之亲证了。而这两种意义上的“理解”，又都是在“寻求”的过程中辩证地渗透在一起的。

所谓的“寻求”，是表示“信仰”自身有一种冲动或倾向，使它不能只局限于自己之内，只保持为纯粹的信仰，而要求得到一种确认，一种更加高级的境界。信仰当然没有错，奥古斯丁认为“唯信”是远远不够的。在他看来，光只是信尚没有达到信仰的更高级的阶段，因为信仰只是达到“荣福直观”的手段，只是由于现在还见不到而只好暂且相信，这只是今生莫可奈何的选择。基督徒的最高福祉，乃在与上帝“面对面”，知道上帝如同上帝知道他一样，这在今生虽不可达到，但今生也不能只甘于信，今生还要努力明白圣经和教义的道理，透过自然和心灵这种种“镜子”，模模糊糊地看见三位一体上帝，从而在今生就预尝到将来“荣福直观”的喜乐，从而更加坚定信仰，再在

此坚定的信仰上更进一步，这实在是一个辩证的动态过程，是一个“螺旋式的上升”。以荣福直观或“理智直观”为最终目的，这无疑有柏拉图哲学的影响在。此外，“寻求”这个动词，当然含有活动的意思，可以指一种实践活动，它是一种有目的的行动，它是有其指向的对象的。

### 个人信念的分类

在《论八十三个问题》里，奥古斯丁说：

有三种信仰（念）对象：一种是总是被相信而从不理解的，如在时间与人类事件过程中的历史个例；其次是那些一被相信即被理解的对象，如数的领域或任何学术研究中理性的运用；最后是先被相信后才被理解的对象，如那些除清心者外不能被理解的神圣事项，只有服从诫命，适当地生活才能达到这条件（八十三个不同的问题，第48问）。

这里区分了几种情况：历史事件是我们个人只能相信而不能理解即亲见的，因为历史事件发生时我们并不在场；数学和逻辑对象我们一般在相信它们时也就理解了它们，因为它们永远是“是”着的，是任何时代的人都可凭着理性亲见的；宗教崇拜对象（如三位一体）则只能在未来见到（荣福直观是今生信仰的报偿），因此对它们我们只能先信，以后再理解（亲见）。

如果我们将他的话仔细琢磨一番，便可发现，我们个人真正能亲见或亲知的事物，委实少得可怜。下面我依次从常识（主要指物理）、数学—逻辑、历史、伦理、文学、宗教信仰几个方面来说明。

普通的物理常识我们一般也懂一些，如水在零度结冰、人吃不干净的东西容易生病等等，但是追溯起来，我们绝大部分的所谓物理常识，也是我们相信专家、权威的结果。比如与电脑有关的事，我虽然也知道一点 office97 的运用，但在其他方面我就只能依赖别人告诉我的去操作。再比如家用电器，我虽然知道如何打开一台电视看节目，但要是电视机坏了，就只能请修理行家来修理，这时我就只能相信他懂得怎么办。更高深的，如核裂变、核聚变、纳米等等，我都只知道其大致的词意，关于它们的具体知识，我只能相信专家们说的是对的。我们看报纸，今天它说吃某某食品有益健康，明天它又说吃这同一种食品有害健康，这时我实在没有什么发言权，因为我在这方面别无专长，我只能信这方面的行家，但要是行家出现了“两个声音”，那我就束手无策了。

就数学—逻辑而言，我当然也懂得一点，比如我可以算出来， $103 + 102 = 205$ ，对于  $3 + 2 = 5$  这样的算法，我还可以说是“一信即明”，不假思索地就可以亲知到。这与奥古斯丁的说法倒是一致。但是像“哥德巴赫猜想”或者“费马定律”我就不明白了，在这方面我只能相信数学家们的意见。若是他们认为某个定律是可以证明的，可以成立的，那我就相信确实有这么个定律；若是他们认为不可以证明从而并没有这么一个定律呢，我也就只好相信确实没有这么个定律了。逻辑中的排中律之类我也知道一些，但是像数理逻辑那么复杂的公式我就看不懂了，如果这个领域的权威人士说，这里那里有个什么定理，那我就只好相信他。

历史事件与物理、数学—逻辑对象有着性质上的不同：因为它是在时间中发生的，它是不可重复的、只发生一次

的。历史事件发生时，我根本就没有出生，根本就不在场。因此关于某个历史事件是否发生了、是如何发生的，我只能相信目击者的报道和记载。就此而言，奥古斯丁所谓“只能相信而从不能理解”乃是对的，当然这里“理解”是说“亲自见到”或“亲自经历”。当然你可以说，我们可以像顾颉刚那样用实证主义的作法来加以证实呀。考古当然起到了一些作用，可以改变我们的关于一些历史事件的信念。但是，考古所能确定的东西，和文字记载的东西相比，实在太稀罕了。如果我们不是相信古人的记载，而是一切要加以考古的证实，那我们的“历史”就根本不成其为历史了。还有，就个人来说，每个人对历史了解的深度和广度是不同的，比如一个只从电视连续剧里了解了一点唐太宗王朝的事的人，比一个专门研究前期唐史的人当然要贫乏得多，后者完全可以成为他的权威，从而形成他关于唐太宗王朝的“正确”信念。而后者的信念也主要来自于唐太宗时的记载及有关材料，他对那时发生的事件是不可能亲见的，他只能相信这些记载绝大部分是确实的。即使不说太遥远的事，当我看新闻或听新闻时，我也只能相信别人的目击，若是我事必躬亲，否则便不相信，那么我就什么知识也得不到了。

再如伦理。一个人可能从小就知道“公义”、“待人如己”、“己所不欲，勿施于人”这些话的字面意思，但他对它们并没有什么体会。而有些老人有着丰富的阅历和对伦理的体验，他们对“公义”、“待人如己”的理解就其深度而言一般要超过年轻人，更有一些专门研究伦理学（广义）的人，比如罗尔斯，写下《正义论》这样的著作，其所理解的“正义”当然有一般人或年轻人还没有达到的深度和广度，这时在伦理行为上年轻人听老人的话就一般都没有



错，在伦理理论上普通人听专家或权威的话也一般没有错，这样，对于老人或专家是“知识”或“亲见”的东西，对于年轻人或普通人可能就是“信念”了。

文学作品我们一般不说它们是“真”的，但是无疑当我读某一作品，比如陶渊明的诗时，我会认为陶渊明说了他想说的话，他不是故意说他并不真心说的话，就是说，我倾向于认为他所说为真。但是，虽然我认为他道出了生命中的真情，但我对他的理解是不可能一下子就“透彻”的，我只能对他的诗作不断地进行阐释。比如这样的诗句：“人生无根蒂，飘如陌上尘。分散逐风转，此已非常身。落地为兄弟，何必骨肉亲？……”（杂诗十二首之一），我可能在少年时就读过（也得参考权威的释读本），知道它的字意，权威也说它道出了这个那个人生的体会，但其实我并没有体会到它里面的深意。当我经过了人生的一些变幻无常之后，重新读到它时，可能与它发生共鸣，知道它真的道出了生命的实情，但我仍不能说彻底读懂了它。因为可能当我“垂垂老矣”时再来读它，又另有一番隐趣。虽然它的字数有限，但它的意义乃是不可穷尽的。在我尽可能地穷尽它的意义之前，对它的真情我只能信：它是有的。有的人在小时候就熟读“慈母手中线，游子身上衣。临行密密缝，意恐迟迟归……”，也知道它说的是什么意思，但是在母亲身边惯了，也并没有什么特别的感受。到某一天母亲故去了，当他偶然念到这首诗时，想到母亲在世时的慈爱，不禁潸然泪下。这时我们可以说，他达到了“亲证”，亲证了诗中的母子真情。那么他少年时所理解的又是什么呢？那时可能他并没有什么亲证，而只是相信教科书权威所作的解释，相信这首诗是讲母亲的爱的。那时他还只是相信而已。有非常遭遇的时代或人，一般来说能够理

解深刻的悲剧，而浮华富足的时代和人，多喜轻松的喜剧，后一类型的时代和人可能也能欣赏前一类型的时代和人，但是并不能引起深刻的共鸣，这是因为其存在境遇不同，后者不足以“亲证”前者亲身体会到的一些情感。

宗教对象（如上帝）我也只是听别人说有，尤其是听教会说有，或听有过宗教体验的人说有。我自己还没有亲身体会，因而我自己还没有知。我可以对别人的见证或体验持怀疑态度，也可以持相信的态度（“信就是赞同地思”）。另外，如果像奥古斯丁说的那样，历史事件是过去的事，宗教对象则是未来的事（比如在末世，倘若我们相信末世的话），那么个人对宗教对象或末世事件也只能纯粹地持相信的态度而不能亲见了。（当然，奥古斯丁并不全然认为宗教对象只在将来才可亲见，他在别的地方表示，人在今生就应当努力达到一定程度的亲见，预尝今生之后的“荣福直观”）。

按照奥古斯丁强调“亲知”、“亲见”的知识论（光照说），我们头脑中的绝大部分观念，只能算作“信念”，我们得到的这些观念，都是在信任别人尤其是权威的基础上持有的。事实也证明，我们天天、时时都在信权威，信别人，信他们所说的话（命题）为真。在今天，这一情景不是因为人们讲求“理性”和“证据”而减弱了，反而因为人类知识量的爆炸和分工的日趋细致而加剧了。电视广告岂不是每天都在对你说“信我的没错”么？电视上的权威人士岂不是每刻都在劝你相信他们对时局、经济、文化的分析，从而塑造着你的态度、倾向和行为么？报纸不是每时都在对你报道“第一手”的新闻，叫你相信么？各种思想、各本书、各种潮流不是叫你相信它们，加入它们，跟着它们一起走么？这时信哪个权威就显得重要了：信错了

权威就会引起问题。当代社会有各类权威认证机构，实际上就是要确定哪个权威才真正具有权威性。

为什么只能“听信”而不能“亲见”？这是无可选择的事。首先是由于个人的天然的局限性。个人都生在一定的时代和空间里，他所接触的东西是极为有限的，更何况他所处的时代本身的知识量也是有限的；其次，处于同一时代、空间里的人，也由于彼此的兴趣、专业分工、精力、学识、天资、气质、经济条件、实验设备、认知环境、时代精神、社会风气、身世、个人遭遇……等等的不同，而有着知识量的差别，对他不懂或不那么有把握的事情，他最好或只能相信权威人士所说；第三，即使是在同一领域的人，也由于彼此的研究深度不同，刚入门的人得要相信本领域的权威，要不然“教材”或“教科书”何用呢？奥古斯丁曾以讲演术来类比宗教。他说，人们都知道西塞罗的讲演术是最好的，超过了他同时代的别的讲演家，这是西塞罗时代的人所公认的，那时他的学生是最多的。权威就这样形成了。这一认识传了下来，后来的人就以西塞罗的讲演内容作为讲演课本。后来的人并没有亲自听过西塞罗讲演，他们是听信了前人的看法，是以前人为权威。真正的宗教可能也是这样的。奥古斯丁说，基督教信的人最多，比犹太教和异教徒加起来的总和还要多，基督教的历史也很悠久，代代相传，这表明了它是真宗教。

对于只发生一次的历史事件，我们只能相信权威而不能亲见亲历，这一看法在奥古斯丁那里有着重要的意味。因为在基督教那里，耶稣其人的生、死、复活，都是历史事件，都是实实在在地发生过的。有人要求将死人复活的事证实出来，对此奥古斯丁可以作出合理的回答：我相信耶稣死而复活，我是根据教会传统而相信的，这个传统一

直可以追溯到亲眼见到耶稣复活的耶稣门徒。我相信他们的记载，这和我相信四百年前西塞罗处死了搞阴谋的人并没有什么本质的不同。这种见解在当代解经学里仍然在用，教会史专家们对耶稣死后为何基督教发展得那么快一直感到不解，有的人就说：这只能表明耶稣死后确实发生了不同寻常的事（如死而复活），使得他原本怯懦的门徒义无反顾地走上了四处传教的路途。可以说，他们是对传统持一种“赞同地思”的态度，而不是一种怀疑的态度。

对于过去之事的信是如此重要，没有了它，整个社会的亲和力都会崩溃，文化传统也将不复存在。对此，奥古斯丁举了一个我们因太熟悉了反而想不到的例子（这个例子其实在前面所引的《论三一》15：21里也提到过）。他说：

如果不被知的事就不能信，那我要问，如果孩子们不相信他们的父母是他们的父母，他们怎会报答性地尽义务，事奉并爱他们呢？那是不能凭理性知道的。谁是父亲，是根据母亲的权威而相信的，至于母亲、助产婆、护士、奴仆，也是得相信的，因为母亲可能会骗他，而母亲本人也可能会受骗，她的儿子被人偷换了。但是我们相信，且毫不犹豫地相信，我们所承认的事情是我们并不知道的。否则谁会看不到人类最神圣的纽带即义务会被这一最为专横的邪恶所破坏无遗呢？谁会如此疯狂，以致于认为这样的人——对他相信是他父母的人尽义务，即便他们实际上不是他的父母——应该是受责备的呢？另一方面，谁不会认为那些因为害怕所爱不是自己的父母而不爱可能是他真父母的人，乃是应该受惩罚的呢？我可以举许多例子

来表明，如果我们决定没有确切的把握就什么也不相信，那么人类社会就没有什么是稳定的了。（论信念的益处 11：26）

可见信任和信念乃是人类社会关系的基础。一个社会中若是人与人丧失了起码的信任，一切都要以确凿无疑的个人亲见、理性证实为准，那么这个社会马上就会崩溃不复存在。因为有些事确实是无法做到亲见或完全的证实的，我们只能相信别人，相信他们有着基本的诚实。

虽然至此还不足以说明宗教信念的“真”，但起码可以让我们逐步地理解宗教信念并不像我们原先所想的那样荒诞不经，相信权威也并不像我们原先以为的那样是什么不合理的事：原来它就时时刻刻发生在我们的生活里，甚至我们绝大部分的观念都是从权威那里来的。

就宗教方面的权威而言，实践有着关键的作用。我相信宗教信仰对象确实存在，是因为我先相信有些人确实是虔诚的宗教徒，虽然我开头并不懂他说的一些本宗教的“行话”，但我看他的为人，确实与他所信的一致，总是爱神爱人，总是平安喜乐，总是克己忍耐，总是牺牲自己成就他人，确实有一般人达不到的精神境界，那我就会认为（但不必然）他所信的东西也是好的，也是存在的，他的力量就来自于这对象。比如，特雷莎修女就会使我觉得她所信的宗教是令人敬佩的。她的人格魅力虽然不必定使我相信她所信的，但会使我相信，她所信的必有她的道理，是我不能轻率地嘲笑或否定的。相反，口号喊得再漂亮，若是实践表现很恶劣，那也就没有“权威性”了。据一些学者的研究，国民党在大陆时腐败的程度之深，连党员都以承认自己是国民党党员为耻，虽然那时报纸上也仍在高喊

“三民主义”、“礼义廉耻”之类，但它在老百姓心目中一点权威性（“威信”）也没有，人们自然也就不会相信这些主义和口号是真理了。而当时共产党之所以声望高，是与它在实践中表现出来的爱人民的风格分不开的，人们都以加入共产党为荣，并能严格地要求自己，她在人们心目中有着极大的权威性，人们也就相信她所宣扬的马克思主义是真理了，虽然他们可能对理论毫无了解。奥古斯丁在谈到基督教乃是真正的宗教时说，早期基督教受到罗马帝国的迫害，有那么多人只要说一句话，表示放弃自己的信仰，就可以得到生命，但仍有许多人殉道而死，这表明了他们亲证过基督的真理，是他们所深信无疑的。<sup>①</sup>

- ① 奥古斯丁在《论信念的益处》和《论宗教》的一些部分集中论述了信仰与理性、信仰与权威的关系。

《论信念的益处》写于491年奥古斯丁成为希坡教会的长老之后，据奥古斯丁晚年在《更正篇》1:14所说，是写给一个为摩尼教所骗且仍在坚持摩尼教的名为Honoratus的朋友的。这位朋友嘲笑公教只要人们相信，而不用无可置疑的理性教导人们真理。奥古斯丁写信劝他放弃摩尼教，皈依公教。奥古斯丁谈到了自己过去陷在摩尼教里的惨痛经历（20）。他为公教传统的权威辩护，认为它是建基于历史事件（基督生平及新约中的神迹），并已为举世接受，鼓舞了人们过禁欲生活，因此人们大可相信它，信任它，将它作为起点，至少对那些追寻真宗教（最高智慧）的人是如此。即便那些认为单凭着理性就能获得真知的人也不能忽略公教传统这一权威。

为什么要将该文标为《信念的益处（或用处）》而不是《信念的合理性》？这是因为在早期奥古斯丁看来，知，乃是理性演绎的结果，是心灵的最高成就。但除了极少数的智者外，人们很难得到它。信念乃是达到这种完全的知的一个手段，是绝大多数人所需要的必要手段，甚至智者也不该轻视它，免得较愚钝的人失去信心。对理智生活来说，更为重要的是生活实践。连怀疑派也认为在实践生活中或然性乃是规则，从而就暗暗承认了信念乃是人类社会的一个纽带。此外，历史事件，如基督的生平和教导，严格地说，是不能说可知的，而只能被相信，在可信的见证的基础上被相信。这一论证在后来以极端的形式说了出来：“若不是公教会的权威推着我相信，我是不会相信福

(续上页注①) 音的” (驳摩尼教徒的基本的信, 6)。在《论信念的益处》里, 奥古斯丁认为真宗教就是智慧 (14)。在意见纷歧的地方, 我们应该接受最为出名的导师, 即使错也是与整个人类一起错 (15)。比如, 最好的修辞学教师通常身边都环绕着大群学生, 学生中出类拔萃的也只有极少数人; 宗教导师也是如此。他们门徒的众多不应该使我们望而却步 (16)。公教信仰大有权威, 也为举世接受, 得到普遍支持, 这至少是我们信从它的显而易见的起点 (18)。奥古斯丁还举了自己皈依公教的例子 (20)。随之他着重谈了信仰与理性的关系。先是区分相信与轻信, 不要以为凡相信都是轻信 (22)。追求宗教真理的人, 必须要别人相信 he 自己是真诚的 (23)。在宗教的事上, 并不是每一个人都能运用理性。那些有理性能力的人也不应该鄙视那些理性能力不够的人走信仰这条较容易的路 (24)。接着奥古斯丁区分了知、信和持有意见。只有理性的真理才可被知。发生在过去的事件严格来说是不能被知道而只能被相信的。在实践生活中, 或然性是唯一的向导, 而这暗含着某种信仰 (25)。人类社会的稳定有赖于人与人之间的相信, 比如最基本的子女对父母乃是自己的亲父母的信念 (26)。愚钝的人须相信并服从智慧的人, 尤其是在宗教方面 (27), 但是愚钝的人不可能判断出谁是智慧的 (28)。人们若不是先相信上帝存在并给了寻求真理者帮助, 人们是不会渴切地去寻求宗教真理的 (29)。最后他谈到了对基督的信仰。一切打着基督之名的异端都要求人们在圣经的基础上信基督。但这样的信只能建基于公教传统之上 (31)。基督本人也要求人们信, 并施行神迹, 好征服那些不能用理性征服而只能用神迹征服的人, 使他们有信 (32)。公教传统的权威是建立在基督过去的神迹上的, 他用神迹聚拢了众多的信徒, 公教传统的权威也是建立在基督教的成功扩张及持续上的 (34)。许多简朴的基督徒的禁欲生活也支持着公教传统的权威 (35)。

《论真宗教》是 390 年奥古斯丁写给他的朋友 Romanianus 的。在该文 24: 45~38: 71 谈到了权威与理性的关系。关于权威, 作者说到, 在时间上权威是先于理性的, 我们都是先从别人那里听闻到某事, 然后才理解和进行思考的 (45)。权威属于那些号召我们崇拜一个上帝的人, 因为统一是最好的 (46)。神迹在教会历史初期是必要的, 但现在不是这样了 (47)。一个自然人人生的五个阶段 (48)。灵性生活的七阶段, 即脱去旧人换上新人 (49)。从亚当到末日审判的世界史; 两类人, 重生者与不虔诚者。他们的定命 (50)。上帝在以色列人和教会中间教育人类的方法 (51)。关于理性, 作者说到, 生命胜于无生命 (52); 理性则胜于生命 (53)。而高于理性的是相世界; 上帝则是大写的真理, 是永恒的律法 (54~58)。要人们超越感官知识有很多困难 (59~64), 这样才有偶像崇拜, 更糟糕的是崇拜邪恶 (68~69)。基督三次受试探显示了应该如何克服邪恶 (71)。

## (二) 寻求上帝以上帝记忆为基础

**寻求的悖论：记忆作为信念的起点，光照（理解）作为信念的深化**

但是，我们在上一节所说的“理解”或“亲见”、“亲证”等，可能用得还不太精确，还会产生歧义。比如，当我说，“他理解了这句话”，这个“理解”到底是什么意思呢？是他字面地知道、懂得了这句话的意思，还是他对这句话所表达的实在有所体会？因此我们得要严格区分“理解”的几个意思。这几个意思上面也说过一些，那就是：①懂得每个词的字面意思，懂得词所连成的句子与命题的字面意思（这里也有光照，比如当我明白“ $3+6=9$ ”或“唐太宗定都长安”的字面意思时）；②亲见。主要的含混就出在“亲见”这里。我们可以依照亲见的对象的内容将其进行分类，比如，对于历史命题来说，“亲见”指“亲身经历”；对于物理命题来说，“亲见”指“证实”或“证伪”，如“水在零度结冰”只知道其字面意思是不行的，要判断其真伪，还得有后验的证明，与经验或实验相连；对于伦理命题、文学—人生命题和宗教命题来说，则指“亲身体验”或“亲证”，它们更多地是与个人的生命遭遇、境遇、存在体验、心性、才情相关，因此与物理命题的证实或证伪不同，它们是有一种主观性的。所有这些“亲见”都是有光照的，因为它们都牵涉到“明白”、“领悟到”、“明确地意识到”，都是意向性的，（且是带有感情的）。

我们所说的“信念”或“信仰”，其实质就在于：当我们只是明白其字面意思时，我们先行跨越了一步，以赞同



的态度作出一个断定：它是“真”的，它是（原则上、将来）可以被我们“亲证”、“亲见”的。而现在我们仅仅是明白其字面意思，我们之相信它们为真，是因为我们信任将它们告诉给我们的（我们所认为的）权威人士。这里存在着一种“托付”，存在着一种“冒险”，可见“信念的冒险”并不是什么奇怪的事，它每天都在发生。宗教“信仰的冒险”只不过是额外突出些罢了。

现在来谈谈“字面意思”的“理解”。这种理解也是一种光照，是让对象在意向中得到明晰化，是明确注意到对象，让它呈现出来。而它的基础乃是先天的“记忆”。

一个人在相信某一命题之前，总得明白这个命题的意思。比如某人向我说“我的父母亲是湖南人”，我要相信他所说的这句话是真的，就得先明白他这句话的意思。这里就涉及“相信”与“（字面）理解”的关系问题了，对此奥古斯丁说过相关的话，他说，“相信就是赞同地思想”：

谁看不出思想在先于相信呢？因为若不是先已想到要相信什么，是没有人能相信什么的。因为尽管有些思想是突然地、迅速地飞到意志面前要它相信，从而意志对它们的注意是与它们的到来紧密连合在一起的，但我们相信被信之物，是因为已有了在先的思想，这仍是必然的。尽管信本身甚至也不是别的，而正是赞同地思。因为并非每个思想的人都相信，因为许多人思想是为了可以不相信；但每个相信的人却都思想——既在相信中思想，又在思想中相信。（论圣徒的预定，章5）

我们要相信某事，总得先明白某事到底是何事；但是我们明白某事，并不必然导致我们会相信某事。正如上节所言，这里面有个态度的问题。有些好疑的人“思想是为了可以不相信”，而另一些倾向于相信的人思想则是为了理

解。一个带着“赞同”态度的人，他在懂其字面之意时就已倾向于信了。比如我所信任的某人向我说了命题 P，我明白他所说的 P 的字面意思（这是我的“信”的逻辑前提），同时我相信他所说的 P 为真（而这时我可能还并没有“亲证”其真理性，因此此时这个“真”还是没有落实的，故此我也就只是“相信”而非“知道”它为真而已）。这就是信与思的关系。这里的“思”我们也可以称之为“理解”，但是为了不与作为“深化”意义上的“亲见”、“亲历”、“亲证”相混淆，我们可以称之为“字面理解”。这种字面理解也是一种“见”（这我们上面已说过），不过它乃是信的逻辑前提：信之时总得知道信的对象。这种“字面的理解”意义上的“见”乃是信仰的起码前提，它的内容来自于“记忆”，将这“记忆”的内容“回忆”起来的意识行为就是“光照”。

按照光照说，我们之所以能明白一个字词、一个符号的意思，是因为我们已经有了这个符号或字词所指称的实物的记忆了，符号或字词只是起到了“提醒”我们的作用，它们使我们能够“回忆”起这实物来，这就是光照，是基督之光照耀着我们内在之人，使我们有“理解”。所以，就此而论，记忆是逻辑在先于信仰的，它也是后来的理解力深化的根基和出发点。我们之所以要信，是因为信仰可以起到一种提醒的作用，在信仰的基础上我们可以达到更为明晰的“见”，得到更多的“光照”。

在《论教师》中，奥古斯丁说，当我碰到一个生词，如 Sarabarae，不知其义，它听来不过是一个噪音而已，但若有人告诉我它指“头罩”且我知头与罩为何物，“当我得知它所指的事物时，它就变成了符号。我不是自符号而是自见到实物而得知的”（《论教师》，10：33）。只有先见过

实物，我才能明白其符号之意；先知符号而不知所指之物，则这符号不过是一串无意义的噪音而已。所以，当有人告诉你什么，而你不事先知道了他所说为何物，则你始终不会明白，只会当它为无意义的音响（比如一门你听不懂的外语）。

我们可以说，在“信”与“知”（即字面理解）的关系上，“信”是时间在先于“知”的，我是先听到别人说，然后才在听的时候知道其意的（也正如圣经所言：信道是从听道来的）；而“知”则是逻辑在先于“信”的，我要听别人的话，先得有起码的语言能力，知道他所说为何。不过，从最终的价值而言，奥古斯丁是偏向于“知”的，如果“知”指“字面的理解”，则它是信仰的起点（“字面的理解”本身又以“记忆”为起点），如果“知”指“亲证”、“亲见”，则它乃是信仰的目的或终点，信仰只不过是手段而已，是达到目的后就可以像梯子一样抛掉的（达到“荣福直观”后就不需要信仰了）。

奥古斯丁继承了古代符号学的将符号当作推论的看法，如由“烟”推出“火”，故以为可由词而找到物，将词的价值置于物之下。在奥古斯丁看来，词的价值仅在于“邀请我们寻找物”，而非将物直接显示给我们。而真正的教师却须将物直呈于我们面前。这在 Hoitenga 看来，是混淆了知识的起源（origin）与附加（additions）。比如，我首次听信“温哥华”时，我只知道它，但并没有直接见到它。我当然也可能亲见它，但那是在我知道它的名字之后了。<sup>①</sup> Hoitenga 其实就是说，奥古斯丁误将“字面理解”与“亲证”混淆了。其实不尽然，因为奥古斯丁对数学几何知识

记忆与光照

<sup>①</sup> Hoitenga, 《从柏拉图到普南丁格的信仰与理性》，第 72 页。

和物理感性知识作过严格的区分，他说，前一类知识我们在看到或听到其符号时单凭心灵就能明白它们本身，而后一类知识则需要感觉的帮忙。就前一类知识而言，说是“教师”将“实物”（数学几何中的“相”）直接呈现给我们并没有什么不妥。但后一类知识则分为两层，一层是字面的理解，另一层是其真理性有待字面理解之外的经验的证实或证伪。这同一点 Moravcsik<sup>①</sup> 在分析柏拉图《美诺篇》时就想到了，他将经验命题的理解（知识）区分为两个步骤：①理解其字面含义，如“水在零度时结冰”、“温哥华濒海”的字面意思；②证实（亲见）或证伪其内容，如做实验或亲自去看，去体验。<sup>②</sup>

这样，我们可以对上节奥古斯丁所谓的“三类信仰对象”作一个更具体些的解释。首先，那些“只能被相信而不能被理解”的历史事件，我们关于它们的知识都是经验命题，所以，我们可以把奥古斯丁的“总是被相信而从未被理解的”准确地表述为“总是被相信而从未被亲历”，以及“被相信时其字面意义可被明白的”。物理对象信念则可表述为“由于实践上的原因被相信而未被亲见的，但一旦条件具备，即可亲见的”，同时“被相信时其字面意义可被明白”。这两类信念，就其最终来源说，都来自直接见证（他人的亲知），但对信者而言，乃是①听信在时间上先于亲见，或有听信而不能有亲见；②字面意义的理解在逻辑上先于听信，否则信者不知所信为何。

其次，“一被相信即被理解的对象”指的是数学的、伦理的、玄学的知识。上面我已不厌其烦地说过了，这类知

① Julius Moravcsik, 《作为回忆的学习》 (Learning as recollection), 载 Plato's Meno in focus, ed by Jone M. Day, Routledge, 1994, p.114.

② Moravcsik, 《作为回忆的学习》, 同上书, 第114页。

识与历史、物理等经验知识不同，对其理解只有字面的而无需证实<sup>①</sup>。奥古斯丁说，当我听父母或教师说 $2 \times 2 = 4$ ，当我听到“正义”、“爱”等美德之名时<sup>②</sup>，当我看到玄学术语，如“是”、“本质”、“属性”时，我一旦相信，也就理解了，我之“亲见”它们是因为我把注意力集中在对象本身上，我见到了对象本身。这类对象都是无形体的“相”，只能凭理性而知，不能凭感官来感知、证实、经验，所以说“理解”它们，就真是理解其字面意义（即它们“本身”），而无需去证实。至于历史的与物理的经验知识，则是心灵凭着感官去知的，感官与有形的对象相触，少不了这一环，但归根到底亦是一心在知而非感官在知。所以，对有形与无形对象的知识的区别不在主体的不同（因均乃一心之用）、而在前者有待于感官，后者无需凭借感官，有形物质与心灵性质不同，心凭感官摄取其形象，形象则可为心所用，均为精神。无形对象则与心灵本属同类，它们自身出现在心灵之中，为心灵所知，则毫不为怪。“这些东西不是我携来的形象，而是事物本身……我并不曾留下形象而将其现实置之于外”（*忏悔录* 10: 9: 16）。无形体对象与有形物体不同，不是其形象而是它们本身进入心灵。重要的是，奥古斯丁有时将“上帝”这个“相”归入这一类，他说，我一听说你的名，就认识了你，知道“上帝”的意思，这表明你原本就在我心里，就在我记忆里。现在只是基督光照我，使我回忆起我本有的记忆内容了。他认为

① Moravcsik, 《作为回忆的学习》，第 115—116 页。当然，Moravcsik 所论集中在数学—逻辑知识上，这里则按奥古斯丁本人的分法，把玄学与伦理也包括在内。

② 《忏悔录》4: 16; 10: 9: 10, 另见《论三一》卷 8、10 等谈“正义”章节。

“上帝”这个“相”乃是比所有其他“相”（主要是数学逻辑伦理的“相”如“正义”等等）都要高级的最高的“相”，这样，倘若我们能从字面理解“上帝”这个“相”，也就可以说是在某个程度上认识到了“上帝”本身，虽然这是极为不完全的，有待在信仰过程中改进的。

在心灵认知之前，无形是者存于何处？相在心中还是心外？柏拉图以“回忆说”来解决这个问题：人有前生相本在心中，人因诞生于此世而忘却，若受到适当的提问则可学习即回忆起来<sup>①</sup>。奥古斯丁拒绝了柏拉图的轮回说与前生说，但仍认为相在心中潜藏，学习亦乃回忆，不过乃是有神光照耀的回忆：“永恒理性之光按照他们的天然资质向他们呈现，故而他们得以瞥见不易的真理”（更正篇 1：4：4）。Hoitenga 依据 R. Nash 的观点解释说，这样的学习乃是“当下之回忆”（a remembering of the present），我们之得知相（普遍），乃因神光照亮了我心中所藏之相<sup>②</sup>。吉尔松认为奥古斯丁与柏拉图的“回忆”之异在于奥古斯丁乃“当下之回忆”，柏拉图乃“过去之回忆”，可是照上述当代柏拉图哲学研究情况来看，柏拉图之“回忆说”（《美诺篇》）中最核心的也还是说“相之是者（entites）总在我心”，而非“我前生见过相”（可参见 Moravcsik，“作为回忆的学习”），故柏拉图之“回忆”最主要的也还是“当下之回忆”，与奥古斯丁并无本质分别。即便就“照耀”而言，柏拉图之以太阳比喻“善的相”与奥古斯丁之以太阳比喻上帝亦有异曲同工之妙。就肉眼观物而言，阳光是必要条件，没有它即便有有形物体与健康的双眼也是没有用的；就心

① 《美诺篇》、《斐多篇》，前者讲轮回，后者讲在天上见到真理。

② Hoitenga, pp. 77~78.

目观相而言，上帝亦为必要条件，上帝照亮相使相能为心目所见。奥古斯丁这里的上帝当然乃位格神，但柏拉图的“善的相”发展到《蒂迈欧篇》亦未尝不有位格的特征。所以在我看来，二人的区别主要是神学前提上的（如自然神论与三一神论），而非哲学本质上的。

这神圣真理之光即基督本人，即神的逻各斯，即我们“内在之人”（理性）的“内在教师”，人间的教师在人对真理的领悟中起不了决定作用，真正教导我们的是基督。“如果听我讲话的人用他自己的内在的眼睛看到了这些东西，渐渐知道了我所说的，这也不是我说话的结果，而是他自己沉思的结果。即便我在说真实之物时他看到了真实之物，那也不是我在教他。他不是被我的言词而是被事物本身教导，上帝已经内在地使它们向他呈现了。”<sup>①</sup> 奥古斯丁贬低语言（实即信仰的语言）在获得无形对象的知识中的作用，这在 Hoitenga 看来，混淆了（a）教师不能代替我们自己（for us）去知，须得亲知，与（b）在我们的获知过程中，听到他人的话并没有必要的作用；并且，当奥古斯丁说无形对象“自身”在我心中时，他也未区分相自身与我们对于相的知识，后者乃是心智的一种状态，以命题的组织形式出现。<sup>②</sup>

第三，“先被相信后才被理解的对象”也是无形之物，但专指宗教信仰，它与第二类的差异在于，它不是“一信即知”，而是要深奥些，要后来才能知道；它还不是任何人

① 《论教师》，12：40，并见《论三一》12：45。注意此处说教导内在之人的不是人的词语，但亦非基督本人，而是“事物本身”。基督只是起到了“使它们显现于他”的作用。也许这才是“真师”。

② Hoitenga 是从奥古斯丁“就他们所能够地”辨明真理推测出这种情形的。见 Hoitenga，第 78~79 页。

都能知道的，知道它要有道德上的“清心”，“清心”乃是“理解”它们的必要条件。那么，这类对象到底指什么呢？这里所谓“理解”到底当作何解？这类对象是指某些基督教教义，如死后复活、三位一体。这些“奥秘”的字面意思我们是懂的，（当然，“三位一体”比较难懂其字面意思），但在原则上我们今生是不能亲证其真理性的，只能在来世亲证。今生我们只能相信权威（圣经与教会）。这样，“对过去的可见之物，我们只是凭信仰才坚持，因为没有希望再见到与时俱逝之事……对将要来但仍未是之物，如我们属灵身体的复活，我们之相信它们只是希望看到它们，但它们现在不能被体验到”（信 120）。

这是在断言，对宗教信仰的事，今生今世是不可能有所亲证或亲见的。不过，奥古斯丁在别的地方说得很明白，在今生我们也不能只是单纯地信，我们还是可以在信仰与道德实践中逐步地、慢慢地体会到这些“奥秘”的一些真理性的，这可以说是对将来亲见或亲证的一种“预尝”。比如他对三位一体所作的阐释就是一个突出的例子。《论三一》实际上回答了这样一个问题：今生可否知神？他认为人人都可在听到“上帝”之名时对上帝有个字面的了解，这表明上帝之相本在人心（这是按照其符号说推出的），但这时的知，还只是那么一点“良知”，只是很有局限性的一点点，要将它发扬光大，达到对上帝属性乃至“是”的由浅入深的亲见，还需要坚定的信仰和依据信仰过清心的生活。在今生，可以像照镜子一样“模模糊糊”地知道一些上帝的事，但在将来，圣徒将获得信仰的报偿，“得睹上帝的真体”，就是完全的“亲见”或“荣福直观”。

在《论自由意志》中，奥古斯丁将他在《独白篇》1：15和2：13～20的一些想法加以补充和发挥，从真理之



“是”来“证明”上帝之“是”。

### 无需证明上帝的存在

关于奥古斯丁有没有证明上帝的存在（“是”），学者们存有争议。E. Portalie 认为奥古斯丁提到了所有的上帝存在的证明（proofs）<sup>①</sup>，A. Solignac 在评注《忏悔录》10：6：9～10 时，说它是奥古斯丁的上帝证明，C. Boyer 从托马斯主义出发，也常在奥古斯丁那里发现各种证明。反之 J. M. le Blond 则认为《忏悔录》卷 10 中奥古斯丁所说的天地万物“喊着说”上帝乃其造主并非上帝存在的证明，并非追溯其起源，而仅是欣赏神的造物（物体）之美。V. J. Bourke 在讨论《忏悔录》卷 10 时说，奥古斯丁写作时针对的并非无神论者，那时 99% 的人都是有神论者，所以奥古斯丁的目标并非证明上帝的存在，而是要显示公教信仰并不违背理性，故可用“信仰寻求理解”来解释他的一些说法。将他的一些劝说性的修辞与托马斯的证明上帝存在的五种方法等同并不适宜<sup>②</sup>。奥古斯丁时代的人绝大多数都相信上帝遍在于他们的日常生活经验之中。<sup>③</sup>

就奥古斯丁的思想方式来说，一般认为他是用柏拉图的智观模式（the model of vision），而非亚里士多德——阿奎那式的证明模式（the model of proof），来建构我们对神的基本知识的。吉尔松对此看得明白：“纯粹思想的分析将显示上帝‘是’。当然这不会是凭借抽象概念对上帝存在所作的辩证演绎；它不如说是对它的实验性的证实

① Portalie, 《奥古斯丁思想导论》, 第 125 页。

② Bourke, 《奥古斯丁之爱智》, 第 139 页。

③ S. J. Grabowski 《遍在的上帝：奥古斯丁研究》, St. Louis, Mo: Herder, 1954。

(experimental verification), 这是通过把那些唯有用上帝才能解释的人类思想因素孤立起来而达到的”<sup>①</sup>。光照说与内在教师说均视神为一位格的是者, 这与纯理性的证明确有不同, 但即便是从“纯粹的思想分析”如从真理的“是”高于人的理性来“显示”上帝“是”(论自由意志, 卷2), 也仍会使人情不自禁地将此“显示”当作证明, 比如Copleston就认为奥古斯丁在《论自由意志》中证明了上帝的存在, 不过这证明与托马斯不同, 乃是纯从真理论入手。<sup>②</sup>

Bourke 提请我们注意《论自由意志》卷2中的对上帝“是”的讨论是以埃伏迪(Evodius)的如下陈述开始的, 即他和奥古斯丁是在回答这样一个问题: “如何使理解力明白上帝确实存在, 即便上帝的存在是它坚信不移的?”

所以, 即便我们把奥古斯丁这里对上帝存在的哲学推理当作“证明”, 也与那种纯凭理性自身证明上帝“是”的证明不同, 因为在奥古斯丁这里是从对神的“是”的“坚信不移”出发的, 这种哲学推理不过是为了使理性更清楚, 正如埃伏迪所说: “对我们所相信的, 我们也愿意知道和理解”(论自由意志2: 2), 而这不过是“信仰寻求理解”的表达而已。下面我们要仔细讨论《论自由意志》中的有关“证明”。

在该书2: 2, 对话这样进行:

奥古斯丁: 你至少确知有上帝吧。

埃伏迪: 即使是这也是靠信仰, 不是自己知道的。

① 吉尔松, 《奥古斯丁的基督教哲学》, 第66页。

② Copleston, 《西方哲学史》卷2第1部分, Image books edition, 第83~84页, 1962。

奥古斯丁：经上说：“愚顽人心里说，没有上帝”（诗篇 14：1；53：1）。假使有这样一个愚顽人对你说没有上帝，并且不像你这样信，但他想知道你信的是不是真的，你是不加理会，还是认为多少有义务试着劝说他你所信为真，特别是他若不是只想强辩而是诚心想知道？

埃伏迪同意他该劝说这个愚顽人，但此人至少先得根据圣经的权威相信“上帝是”，因为耶稣基督的门徒乃是上帝之“是”的见证。

奥古斯丁：但是如果你认为上帝的“是”得到了充分的证明，对证明了这的圣经作者我们认为应当信赖，为什么对我们开头讨论的那些事（指恶的起源问题）不也相似地信赖他们的权威，反倒好像它们是不确定的、超乎知识的呢？这样我们就会劳而无功了。（1）

埃伏迪：是的。但是我们想要知道并理解我们所信的。（2）

奥古斯丁：你还记得，这很好。我们必须坚持前面讨论开始时所说的。若非信仰与理解是两件不同的事，若非我们是先相信我们渴望理解的伟大又神圣的事，先知所说“除非相信，你们不能理解”便是无根据的了。（3）我们的主自己以言以行劝勉那些蒙召得救的人先要相信他。（a）当他说到他将给信徒的恩赐时，他不问：“相信，这就是永生”，而说“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约 17：3）。对已信他的人，他说，“寻找，就寻见”（太 7：7）。一个人若只是相信他所不知之物，便不能说找到了。（b）但若一个人不先相信他以后将

学知之物呢，就不配找到上帝。(a) 因此，让我们寻找时遵循主的命令，继续探讨。(b) 因我们照他的吩咐所寻的，主自己会按我们这样的人在今生能寻见的那样让我们找到。我们必须相信，具有优秀品格的人甚至在此尘世便已感知并拥有这些东西了，(c) 而在来世呢，所有善良敬虔的人都能看得更清楚、更完全。(d) 我们必须希望自己有一天也能这样，且全心渴慕这些事，并把俗世之事视若尘土。

在这段引文中，奥古斯丁的出发点是在圣经作者的权威上相信上帝是 (1)，在这点上，他与埃伏迪一致 (2) (3)。“信仰寻求理解”，信赖权威在先，寻求理解在后，这是他们的共同点。他们是在信仰“有上帝”的基础上出发寻找证据以“看清楚”的。为什么“想要知道并理解我们所信的”？像德尔图良那样唯独信仰不就行了吗？这是因为知识乃是自己亲自看到某事，而信仰则只是相信他人之见证，比不上知识切己。就知—信关系而言，信在先 (a)，尤其是信上帝“是”在先，这乃是起点；今生不能光信而不努力去知，知神乃是信者的义务 (b)；美德超群的圣徒甚至可在今生知神，故道德修养乃是知的一个必要条件 (c)；在来世虔信者将“看得更清楚、更完全” (d)，这是此生寻找（如此处用证据来“看”上帝的“是”）的继续与发展。

Hoitenga 在其《从柏拉图到普南丁格的信仰和理性》一书中对此作了认真的研究，他认为，那些以为奥古斯丁在《论自由意志》卷 2 想要纯凭理性“证明”上帝“是”的人将要面临好几个困难：

首先，假如奥古斯丁想“证明”上帝“存在”，则为何在“证明”之前先已相信了其结论“上帝存在”？这岂非等

于说，只有有神论者才能证明上帝存在？若他真的想这样证明，他就该先使“愚顽人”变成基督徒，使他信圣经权威了，何苦再来说一大通？

其次，基督命令信徒寻找、理解，认识上帝（3）（b），而这种“认识”倘若是“证明”，则会出现一系列荒谬的结论，比如那时人人都要像自然神学家那样去进行理性推理，比如可能证明了半天还是证不出或者证出了“上帝不存在”<sup>①</sup>，这样普通人（缺乏逻辑训练的人）就很难信神了，因为他们不惯于艰深的推理……而实际上虔信者大多没有什么文化，如奥古斯丁的母亲莫尼卡就属于这样一种人。

第三，“证明”若指理性上的推导，则何以解释奥古斯丁在此处说知神与道德上的清心、成圣相关连？

第四，倘指“证明”上帝存在，则为何谈来世？“证明”乃是来世“荣福直观”的预尝吗？恐怕并非如此。

最后，倘使独凭理性即可证明上帝存在，则圣经权威对那已证明的人还有必要吗？奥古斯丁从未说今生有人可取代圣经权威。<sup>②</sup>

回到《论自由意志》上来。在奥古斯丁和埃伏迪的对话中，奥古斯丁以真理永恒不变，心灵变化不定、真理乃是心灵作判断的标准等推出了有上帝<sup>③</sup>。奥古斯丁接着说：“现在我们不再是仅以断然的信坚持这一真理，而是取得某种虽很肤浅，但正确无误的知识了。”<sup>④</sup> 注意奥古斯丁的意思是在以上的推知过程中，他们是以“断然的信坚持这一真理”即“有上帝”，推知是在这“断然的信”的前提下获

① 这一点是 Hoitenga 未注意到的。

② Hoitenga, 第 88-89 页。

③ 《论自由意志》2: 6: 14; 2: 14: 38。

④ 同上, 2: 15: 39。

得的某种“虽很肤浅，但正确无误的知识”。这是一种什么知识？

在《论三一》卷12里，奥古斯丁区分了识（scientia）和智（sapientia）。一般我们将前者译为“知识”，它指心灵凭着天赋相对感性形象和事物作出判断，乃是相的运用；后者则译为“智慧”，指心灵对神圣之事进行冥思，如思考相、上帝及其他属神之事。奥古斯丁的这种区分并非独创，柏拉图的“心灵转向说”及“回忆说”、“智慧说”，柏罗丁的心灵返回其源说等等均含有这种划分，甚至东方哲学“转识成智”亦与此相似。奥古斯丁有时用“知识”一词统称“识”与“智”，他在这里指智慧吗？

看来并非如此。当埃伏迪欢欣雀跃，以为获得了真理时，奥古斯丁用了柏拉图《美诺篇》中的苏格拉底式的诘问，证明埃伏迪所达到的知识（即推出了有上帝）并非智慧：（a）真快乐只来自于智慧；（b）你（埃伏迪）还不智慧，而只是在寻找智慧；（c）所以，你的快乐不是真快乐；（d）所以，你从这一推理得到的知识并非你寻找的知识，后者乃是智慧（《论自由意志》2：39）。智慧与对神的虔敬、赞美、爱紧密相连，它不单只是证明。难怪奥古斯丁对证明不满意。

早在接触新柏拉图主义时，奥古斯丁就选择了另一条通往上帝的“内省”之路：由外而内而上。在作于390年的《论真宗教》里他说：“不要外求。回归你自己。真理居于内在的人里面……为真理之光的点燃腾出空间来。每个擅长推理的人所获得的，除了真理还是什么？然而真理却不是通过推理达到的，它自身就是所有推理的人的目标”（《论真宗教》39：72；40：113）。又说：“让我们的宗教把我们和独一无二全能的神连在一起吧，因为在我们的心灵和

他之间没有（别的）造物（相隔），而他乃是父与真理，即我们由以知道他的内在的光”（《论真宗教》39：72；40：113）。奥古斯丁在这里将理性的推论功能置于对神的直观之下，与柏拉图之倚重对“善的相”的直观相似。奥古斯丁在晚年写信给埃伏迪，提到了《论真宗教》：“你也对那本论宗教的书有所帮助；假如你评论并仔细读它，你就永远不会认为理性能证明上帝的‘是’的必然性，或凭着推理就可得出上帝必然‘是’的结论了”（信162）。所以，奥古斯丁在认识上帝上采取的方式是柏拉图主义的智观（vision）而非证明（proof）。

奥古斯丁之所以不喜欢或反对证明，也与他“理性的傲慢”或“骄傲”的看法有关。他本人一度迷恋新柏拉图主义，借助它认识了上帝的非形质性而摒弃了摩尼教的神话形象的思维方式，但这不仅未使他在神面前谦卑，反而骄傲起来，自以为有知识，有智慧，不愿为过去的罪孽忏悔，遑论在谦卑的基础上过仁爱的生活（《忏悔录》7：20：26）。他甚至揣测说，倘若他是在皈依公教后才读到这些书，他可能会被引上歧途，背离信仰的（《忏悔录》7：20：26）。以为单凭理性即可得出宗教真理，无疑具有道德上的危险性。在证明有上帝这一点上，也体现出理性的骄傲。

奥古斯丁之重智观而不喜证明乃是一贯的。有一个感性世界，这无需证明，感官的见证是真实的，水中桨“看起来”是弯曲的，这个现象并没有错，错的是理性判断说：“桨变弯了”；有一个相世界，这无需证明，我们直观到数学、逻辑的确定真实性<sup>①</sup>；我们都有一个自我，这亦是理智

<sup>①</sup> 《反学园派》3：11：24~26；3：10：23~25。

直观到的而非证明出的<sup>①</sup>；对于他人是否有心灵，我们并不证明，也不能直观到，只能相信（《论三一》，卷8和卷10）。既然奥古斯丁不证明有外部世界、自己、他人、相世界，我们也可推测他也不证明有上帝。所以，《论自由意志》中的“证明”只是一次例外。

那么，问题出来了：理性怎么能够不去证明有一个上帝，但又渴望认识（知道）他？我们看到，只要有这么一个“寻求”的问题，奥古斯丁就必然倒向柏拉图《美诺篇》里的“回忆说”的思维方式。因为“寻求”乃是一个悖论：只要你寻求，就表示你已知所寻求对象为何；同时只要你还在寻求，就表示你对这个对象还不了解，故仍须进步。我们在作为柏拉图“回忆说”的基督教翻版的“光照说”里已经看到，我心里有“上帝”的记忆，当我听到别人说“上帝”时（听信），我就明白了“上帝”，这就表示我受到了基督的光照，是基督在教我知“上帝”为何。在这过程中，“听信”起到了提醒的作用，只有别人对我说“上帝”及上帝的事，我才能得到提醒，我才能将记忆“当下化”化为“回忆”，将原本潜藏之物明晰化。

奥古斯丁用比喻说，理性之直接见到上帝就像肉眼之直接见到太阳一样，乃是自明的、无需什么证明的。“灵魂的感官恰如心灵自己的眼睛……我（理性）之在心灵中正如看的行为之在肉眼中。有眼不就是看，有看不就是见到。因此灵魂需要三个不同的东西，即能恰当使用的眼睛、看、

<sup>①</sup> 可参见 Holscher, 《心灵的实在》论 se nosse 部分。奥古斯丁讲自知的确定性的段落颇多，如《论幸福生活》2: 7; 《独白篇》2: 1: 1; 《论自由意志》2: 3: 7; 《论真宗教》39: 73; 《论三一》10: 10; 15: 12。《上帝之城》11: 26。



见到。”<sup>①</sup> 如上章所说，这个比喻与柏拉图的日喻有关系<sup>②</sup>。在同一篇的另一处他又用到了它：

上帝当然是可理解的，科学的那些原理也是可以理解的，但它们差别也大。地是可见的，光是可见的，但地若非受到光照，是不能被看见的。所以，与此相似，那些人们在科学中所教的、每个人都理解且毫不挑剔地承认为最真的东西，人都必须相信，它们若不是受到某个别的东西的照耀，好象受到太阳照耀那样，它们是不能被理解的，所以，正如对太阳可指出三件确定的事，即它是、它闪耀、它光照，对你渴望认识的最隐秘的上帝也有三件事，即他是、他被认知、他使别物被认知（独白篇 1：8：15）。

奥古斯丁在别处将上帝定义为“至善”（《忏悔录》，7：4：6），并说上帝是“没有什么比他更好更崇高”的是者（《上帝之城》1：7：7）。前一句令人想起柏拉图以太阳喻“善的相”，后一句使人想起安瑟伦的“本体论”证明。就神如太阳，心如肉眼来说，心也不能久视神，因为人心（理性）乃受造物，有局限性，而且人受罪的影响，视力衰弱，神光之浩大与人心之暗弱使得今生见神大受影响。“光是上帝本人，灵魂是受造物；但由于它是理性的和理智的，它便是按他的形象受造的。当它试图凝视光时，它因自己的虚弱而发抖，发现自己不能够凝视”（《创世纪》2：13：59；《论三一》中亦有相似观点）。这与柏罗丁之见到太一

记忆与光照

① Hoitenga, p.97.

② 柏拉图《国家篇》，506～508。

强光不能久持相似（《九章集》6：9：1）。太阳的强光一向如是，眼力的衰微却可凭信、望、爱三德而治疗，眼睛因罪而染上的宿疾与污垢逐渐清除后，人心也就能较长久、稳固地凝视神了，对神的知识也就会趋于丰富（独白篇 1：6：12）。

对“理性怎能不证明上帝存在？”这个问题以“日喻”作答，恐怕仍不能令人满意。推究起来，这恐怕与奥古斯丁的创世说及记忆论相关。奥古斯丁认为，上帝是纯粹的“是者”，甚至就是“是”（est）本身，上帝将“是”赋予一切受造物，使它们成为“是者”（beings），其中人是有理智的是者，人能够意识到上帝的“是”。上帝在照着自己的形象造人时，赋予了人关于他和天界属灵是者（相）的记忆，从而人天赋有这些相，遇到适当的提醒就能回忆起来。“是”对于当时语言中的人仿佛是自明的（就如汉语的“有”一样，当“有”发展为一个普遍的哲学范畴时，仿佛就是不言而喻的了）。既然上帝是“是”本身，人也是最高的受造是者，那么人这种是者天赋有“是”本身的记忆，也就是可以理解的了。人天天与其他是者打交道，不由推测有一个万是之源，即“是”本身。比如平常人在生活中不自觉地按着良知告诉他的“公义”的原则作判断、行事，倘违背了“公义”，他就会感到问心有愧。我们虽然不能肉眼看到什么“公义”，就是说“公义”并没有时空中的存在，但我们藉着现实时空中的公义的人和公义的事就可以智观到“公义”的相，“公义”没有存在（我们用英文表达就是：it doesn't exist in time and space），但它“是”（there is justice）。这种超时空的“是者”如果一定要说出“是”于何处，也可以说“是”于观念世界中。

同样，上帝也不是于时空中，而是是于永恒中，不能

照一般的理解说上帝“存在”，只能说上帝“是”（there is a God）。奥古斯丁虽然也说上帝“存在”，但我们从他的整个神哲学可以看出，他“论证”上帝“存在”的地方，实际上都是说上帝“是”。我们的证据就是他在说到上帝的“是”的时候，都总是将之与“相”的“是”连在一起。比如在《论自由意志》、《忏悔录》、《论三一》里，都是先说有“善”、“大”、“美”、“公义”等等的相，然后说还有比它们更高的、永恒不变的、作为它们的本源的“上帝”。虽然有的学者说安瑟伦的“本体论证明”来源于奥古斯丁，但有一个根本的差别是无法抹杀的，那就是，在奥古斯丁这里，上帝首先是“是”，他“是”于永恒之中，而不是“是”于时间和空间之中。而在安瑟伦那里，“是”已经落实到了“存在”；他要证明的“没有其他是者比他更完善的是者”也必然地在现实时空中“是”，即“存在”，可能这实际上是奥古斯丁所反对的。因为奥古斯丁卖力地阐述的上帝，乃是永恒的，上帝的“所是”既无时间性，亦无空间性，上帝是不“存在”的——倘若“存在”指在时空中现实地存在的话（但“是”的上帝为要与人打交道，也会以种种方式出现于时空中，但这是另一个问题了）。所以，在我看来（当然这可能是错误的），奥古斯丁那里只有上帝“是”，而没有上帝“存在”，只是到了安瑟伦，尤其经院哲学，才开始“证明”上帝现实的存在起来。到了近现代，实证主义一出，那就更是要提着灯笼在现实时空里寻了。

记忆与光照

### 上帝就在心中：遗忘与提醒

只要讲“寻求”或“渴望”知道上帝，那就必定落入“回忆”说或“光照”说。“寻求”的必要前提就是，在寻求之时已经知道自己所寻对象为何了，寻求是在这基础上

的进一步发展：要了解得更多、更深、更广。

奥古斯丁以朋友之谊来类比我们对神的认识。这无疑是在考虑到了神的位格性，从而与日喻有所不同。人对朋友都所知不多，需要加深认识，更何况知上帝？<sup>①</sup> 我们无疑已知友人之是，但对他的性格、气质、为人，却是有个知的程度问题，“相交越久相知越深”。两个位格之间的互动除了理性的认识，还包含有信赖、爱等因素，而且信赖与爱对双方的彼此认识都有决定性的作用。当代神学家多以人与人之间的关系（如母女、父子、朋友）来类比神人关系，以此来考虑人对神的认识，背后实有一传统。不过，寻求的起点仍是要着重谈的。

在《论三一》卷14里，他谈到了心对上帝的记忆就像心对心自己的记忆一样不算外来的，而是固有的、内在的。心灵的三一（记忆—理解—爱）之称得上神的形象，并非因为它能自忆、自明和自爱，而是因为它也能忆起、理解并爱创造了它的上帝。它若这么做，就变得智慧，否则便是愚蠢（《论三一》，14：4：15）。那么人能够认识神吗？放心，“他造它时给了它能力认识他并分享他。这样它便可因分有那至上的光而不是凭着自己的光成为智慧”。这里的神“给了它（心灵）能力认识他”与“分享”、“分有”他（光），均与记忆有关，尽管与记忆有所不同。人的认知能力是天赋的，人可认知相世界，上帝亦在此世界之中。人乃是受造光，正如月反射日的光一样，人作为光也有其辉煌处（如进行识的判断活动），但这是“分有”了神的光，不能以为自己是独立的“发光体”<sup>②</sup>。神光普照，如日当空，

① 《独白篇》1：3：8。奥古斯丁举的是他的友人阿利皮（Alypius）的例子。

② Nash, 《心灵之光》, p.108。

与人同在，但人虽“生活、动作、存留都在乎他”（《使徒行传》17：27），却不一定都“与神同在”。“人的最大的不幸就在于不与神同在，而没有神他便不能是。显然他并不是没有他（神），他是在他（神）之中的；但若他不能记起、理解并爱他（神），他就不是与他（神）同在了。”<sup>①</sup>上帝虽然把自己的观念像“公义”、“幸福”那样赋予了人心，但人却可浑然不知，不能想起来，这在某种意义上即是“遗忘”。在奥古斯丁看来，灵魂是身体的生命，上帝是灵魂的生命，灵魂若忘记了上帝，就好像忘记了自己的生命，跟死了一样（《论三一》14：4：17）。

遗忘有不同的程度。最严重的是彻底的遗忘，假如有人跟你打招唤，说你认识他，但你想不起来，他说你在哪里哪时结识过他，你还是根本忆不起来，那就表明你已彻底忘记了。这时你全无知识，而完全只能有信念了（即要信他说的你认识他），信念也还要看这个人是否值得信赖。假如你认为他不值得信赖，则你连相信（你认识他）也不会。这时即使提醒你也无济于事（例见《论三一》14：4：17）。奥古斯丁用这个例子暗示了一个严重的问题。

奥古斯丁生活的古典时代绝大多数人都是有神论者，无神论（如伊壁鸠鲁式的无神论）尚未构成全面而尖锐的挑战。奥古斯丁引《诗篇》的句子证明人们还未彻底忘记上帝，故可由“提醒”而恢复记忆，恢复对神的知识。《诗篇》9：17说，“恶人，就是忘记神的外邦人，都必归到阴间”；22：27说，“地的四极都要想念耶和华，并且归顺他。”<sup>②</sup>奥古斯丁说，这些国度还未忘得那么厉害，以致不

① 《论三一》14：4：16。亦见《忏悔录》10：27：38；4：12：18。

② 当然这里提到的是启示神，作例子有一定的局限性。但要看到奥古斯丁讲的是一般的神的观念问题。

能经提醒而想起上帝了。忘记神就好像死亡，受到提醒而归顺主就好像“通过记起他们已忘的生命而死里复生了。”（《论三一》14：4：17）。提醒者即是受到上帝默示的圣经作者、诸先知，（以及诸天使之传言），其最终权威来自上帝。之所以能够“提醒”，是因为人们本有对神的天然记忆；之所以需要“提醒”，是因为他们忘记得很厉害了（但还未彻底完全地忘记）。理解与爱上帝均以记得上帝为前提，足见记忆的重要性。这里的“提醒”与柏拉图《美诺篇》中的提醒功能相似，都是把我们心中潜藏的东西（一个是“上帝”、一个是“美德”[实例乃几何知识等]）“提”到意识层面上来，让沉睡着的東西“醒”过来。提醒者可以是圣经作者、圣灵、天地万物<sup>①</sup>，他（它）们唤醒心中的上帝记忆，使人赞美神。对于柏拉图，提醒者可以是（苏格拉底这样的）哲学家（在天上见过真理且未全忘记者，其功能与受默示者相类），也可以是天地万物（睹物而思相）。

记忆与信仰、光照的关系在下面这段话里有充分的表达：

在心灵领受神的圣灵之后真正地回忆起它的主时，它很清楚地感到……它的墮落是由于自己的任意胡为，它的上升乃是凭着他的恩典。它当然不记得它的幸福了<sup>②</sup>。那是曾经有但不再有的，心灵已全然忘了它，甚至不能经提醒而想到它。但它相信它的上帝的关于它

① 《论自由意志》卷2末，《忏悔录》卷10，《基督教教义》。万物均乃指向上帝的符号，提醒人心归向上帝。

② 这里指始祖在乐园时的故事。奥古斯丁认为始祖墮落责任在己，人（包括所有人，不止始祖）的得救则全赖恩典，这与他的原罪说有关。

的可信文献，这是他的先知们写的，他们谈到了天堂极乐，并通过一个历史传统使它知道了人首次的善与恶。①然而心灵对它的上帝却是记得的。……他是全在的，心灵生活，行走、存留都在他之中，故此它能记得他。②它之记得他不是因为它在亚当中认识过，也不是在此肉身之前的别的地方，也不是在它首先受造以植入此肉身时认识过他。它根本不记得这些事；不管他们是否属实，它都已全然遗忘。③然而它得到提醒归顺主，仿佛归向光，这光即便在它背离他时也以某种方式继续抚触它。④正是由于这光，甚至没有神的人也能想到永恒，并正确地对人们行为中的一些成份或褒或贬。我问你，如果不是凭着他们所知的人应如何生活的标准，他们能用什么标准来判断，即便他们本身并不按标准那样生活呢？他们在哪里看到这些标准？不是在他们自己的本性里，因为无疑他们是用心灵看到它们的，我们也都同意，他们的心灵是可变的，但每个能看到这类东西的人都知道，这些标准却是不变的。他们也不是在他们自己心灵的态度里看到的，因为这些是公义的标准，而大家都知道他们的心灵却是不义的。那么，这些标准写在哪儿，不义的人在哪儿认识到何为义，在哪儿看到他该有却没有的？它们写在那被称作真理之光的书上，任何公义的律则都复印自它并被植入行公义者的心中，不是通过空间的位移而是通过一种印记，正如图章既印在蜡上本身又不留在里面一样。⑤至于本身不行义但又见到该怎么做的人，是那些背离了光但仍为它所照之人。⑥但那甚至看不到该如何生活的人罪更可怒，因为不知法者不罪；但即便这样的人也时不时地为遍在的真理之

光所照，在他接受提醒并忏悔之时。⑦（《论三一》，14：4：21）

现在依次讨论奥古斯丁这里所说的。①有些事，如始祖在伊甸园的幸福与堕落，是心灵已全然忘记了，甚至不能经提醒而想起<sup>①</sup>，这时该怎么办？答案是信仰圣经权威与教会传统权威。全然遗忘实与从头学知无异，所以要讲“信仰寻求理解”，先信再解。②对上帝本身，心灵是记得的。为什么？这就涉及上述光照说与记忆说了。③奥古斯丁先设想了别的几种可能的解释，其实是记忆与灵魂的起源问题，他否认了灵魂（记忆）遗传说、轮回说（柏拉图的）、灵魂受造移入肉体时直接见神说，达到④光照说，这光乃是普照之光，它是不顾人心的向背善恶而一视同仁地照耀着他们的。这光是认识性的、客观的，所以⑤受这光照耀的人，无论善恶贤愚不肖，都心中有公义的评判标准，这标准不自他们自己的本性来，因为人心可变，也不处于他们心灵的态度中，因为他们的心不义。那么这些正义的标准、律则都来自何处，不义者何以知义的标准律则呢？答案是：“它们写在那被称作真理之光的书上”，上帝把它们像在蜡上印图章一样印在行公义者心上。这里有个问题，律则载于真理的光的书上，神将它复印在“行公义者的心中”，奥古斯丁没有说“所有人的心中”，那么，他是不是认为不义者没有得到复印呢？单从这里的上下文看，他似

① 奥古斯丁在这里似乎是认为一般人的心中本有历史事件（在今天看来是神话故事）的记忆，后来才全然忘了。这与光照说似乎是矛盾的，因为光照所予的都是数学、伦理、信仰规则而非历史故事，而且历史故事“只可信不可解”，心灵并未亲见过，则伊甸故事之记忆何从说起。



乎认为行公义者得到了公义印记，但另有两类人在这种赐予之外：⑥本身不行公义却知道公义的人，虽然背对光但仍受照耀，他们可能没有受到印记，但仍受到真理之光的书的某种影响；⑦连义的律都不知道的人，这种人资质更弱，他们心中就没有个伦理标准，他们受到的光似乎是不完全的。我这种解释与一般的光照说的解释不同<sup>①</sup>，但放在原罪说与恩宠说的背景下似乎较易明白，上帝在所有罪人中挑选一些，给他们公义律印记，另一些则给得少甚些或不给，这也有可能。奥古斯丁在这里似乎考虑到了现实生活中人的差异，上智与下愚、圣贤与一阐提、清明与浑浊，得要给个解释。他也可能受到柏拉图的启发，柏拉图根据对天上的真理的记忆的清晰程度将人划为九等，从哲学王到暴君不等。但这种解释是否混淆了认知（科学）与伦理？或者要分开说，就科学真理而言，人人都一样被光照、受到印记；就伦理标准而言，待遇有差等？从基督教的“上帝面前人人平等”来看，这种差等似乎又可理解为职分的不同。不过这个问题似乎比较复杂，这里不必纠缠不放。<sup>②</sup>

现在回过头来说心灵的上帝记忆。心灵之记得上帝，是因为它“生活、行走、存留都在他之中”，可说人“是”于上帝之中，这由光照说可明，没有光照所提供的真理标准、公义律则，恐怕心灵难以生活下去。光虽照耀它，但它不一定会明确地认识到光（神），它需要“得到提醒”，

① 一般解作所有人都受到光照，没有差等，如 Nash。

② 但也不是完全找不到同调。据 Bourke 的研究，奥古斯丁的智慧观念分为三个层次，首先智慧指圣子，其次指上帝赋予某些被挑选中的人的智慧之恩宠，如先知，最后指极少数的凭自然理性可认识相界的哲学家，无疑指柏拉图派中人。Bourke, 《奥古斯丁之爱智》，p.213。另见 Hottenga, pp.107~109。

才能归顺上帝。

记忆中的上帝观念乃是“良知”，是我们所有受到光照之人都有的天赋观念，跟“正义”、“幸福”一样，唯其如此，它也就是一般启示，非基督徒亦有。至于三一奥秘、死后复活等基督教的特殊启示，则并非人人都有，这在奥古斯丁看来，即表明人没有这些奥秘的记忆或已彻底遗忘，提醒也无济于事，需要找可信的权威来相信，这权威即圣经、圣灵与教会。由于我们记忆中有上帝观念的“良知”，当我们听到上帝之名时，心中就会明白。在奥古斯丁的时代，有神论者占了人类的绝大多数。在各民族的语言里，都有“神”的字眼，这无疑可做奥古斯丁的良知论的佐证。“神”这个词的流传，按奥古斯丁的符号说，设定了古代人民的直接见证，传到后代即成信念。但听信的人一听即解，又表明他们理解了此符号之意义，这按奥古斯丁在《论教师》里的说法，即他们已“见”到了此词所示之物（对象）故而才明白了它<sup>①</sup>。而这是受到神本身的光照和教导而明白的。

虽说可能人人有良知，但现实生活中总还有人认识、不相信神，又如何解释？奥古斯丁说，这是原罪的后果，良知受到减弱与扭曲。这种解释，我们在当代“基督教哲学家”那里亦可见到，比如 Alvin Plantinga 就说今天之所以有些人没有意识到自己心中本有的上帝观念，就是因为受了原罪的影响。他这是经加尔文而来的说法，加尔文则受到奥古斯丁的影响。倘若我们将上面说过的“信仰寻求理解”用在自然神学上，即“对神的自然信仰寻求自然理

<sup>①</sup> 奥古斯丁无疑继承了柏拉图传统，这与近代颇为不同。洛克说：“既然心灵除了它自己的观念什么也知觉不到，又怎能知道它们与物本身一致呢？”（人类理解研究 4：4：3）。观念与物有了鸿沟。

解”，就可创“良信”一词来表达“对神的自然信仰”，故可说：“良信寻求良知”。用今天的话说，人总有“终极关怀”，此即良信。但在奥古斯丁看来，良信、良知俱受罪之影响，“良信寻求良知”亦屡有扭曲，而与基督信仰不同。新柏拉图主义即为其表现形式之一。在奥古斯丁看来，当时所有学说中，最与基督教一致的即柏拉图派，但即便如此，纯凭自然理性寻求上帝的作法也仍具危险，理性的骄傲与道德自大即其中之一，它最终会导致自爱与贪恋尘世之物，而基督信仰则终将引人爱神并爱邻人。奥古斯丁之不喜甚或反对用纯理性去证明上帝，实因对原罪状态中理性的能力怀有疑心。

良信作为听信，最终来自良知（见证者的亲知）并归于良知（听信者的亲知）。

再来讨论奥古斯丁思想中上帝之“相”与记忆的关系。

奥古斯丁在《忏悔录》里说，“我甚至要越过我的这被称作记忆的力量……以达到你，甜蜜的光”。这里的“光”当指“至善”，凭自然理性即可达到，如柏拉图那样。但他又疑惑了，若他不是已经知道关于神的一些东西，他又怎能发现上帝：“但是，若我毫无记忆地找你……我又怎可找到你？”（《忏悔录》，10：17：26）。奥古斯丁需要先已有的上帝记忆以帮助他发现上帝，但这不必定要假设柏拉图的灵魂轮回说与前在说，奥古斯丁可能有时确实认为个体灵魂曾经不带身体地先存在过且在降生于斯世之前拥有某些认识经验。这与对灵魂来源问题的看法有关。他在四种看法中犹豫不决：①源自一个首先的灵魂；②每次有人出生，上帝便造一个新的灵魂；③在时间的开端即已受造，没有身体地贮存在“另一个地方”，在适当时候被上帝送入其身体与之结合；④这一受造且以前便已“是”的灵魂自发地

进入其身体<sup>①</sup>。在最晚的一封未写完的答朱利安的信（2：168）里他坦率地承认他不知道要选哪个。为何他迟疑不决？原因有二：①上帝六天创世，此后无新物，灵魂须在这六天内受造；②人由始祖繁殖而来，均为其原罪玷污。始祖乃第六天的受造物且人的原罪即由他们而来，奥古斯丁不得不认为每个人的灵魂均已在开始为神所造。既然始祖犯罪后人亦犯了罪（原罪），始祖有神的知识后人也该有神的知识（原知？）<sup>②</sup>。这使得奥古斯丁认为孩童也有某种先验的对上帝的知识<sup>③</sup>。但这在逻辑上与光照说有所不合，因为认为灵魂有“前在”实与柏拉图、奥利金无异，乃为先验的上帝记忆找时间上的根据（记忆的历史性），但我们在分析《美诺篇》时已指出，记忆的本质在于是者（entity/ousia），即所忆内容的不间断的在场。抓住了是者性，才有了奥古斯丁的光照说对柏拉图的回忆说的改造。光照说认为，心灵不管在哪个时间上都可认知真理（包括上帝观念），因为光始终照着他，真理〔是者〕始终在他那里（潜在地）是着。前生说或轮回说是没有必要的，先天内在（innate）说也是不必要的，只要人有意识地想到了某个真理，即受到了光照，即可认为此真理早已在人心。诚如 Joseph Owens 所言，“这意味着，不管是什么事物，拥有其知识即如其永恒地存于圣言中那样去目睹它。感觉认知是需要的，但只是提醒我们去看显现在圣智中的东西，这圣

① 《论自由意志》3：20～21，56～59。《创世记字解》1：10；《信》143，164，166；《论灵魂及其起源》1：2；《答朱里安》5：17；《更正篇》1：1；3。

② Bourke, 《奥古斯丁之爱智》，pp.172～173。

③ Bourke, 《奥古斯丁之爱智》，pp.172～173。

智照耀着每个认知者。”<sup>①</sup>

奥古斯丁用福音书中的妇人寻找丢失的硬币的故事来比喻人有先验的上帝记忆。她“若不是保留有对它的记忆，是找不到它的”，帮她找的人也许会问：“是这枚吗？还是这枚？”她不能回答，若不是记得的话（《忏悔录》，10：18：27）。当人听到“上帝”一词时，就他们懂得其意而言，他们已经知道他了，因他们早已有他的记忆。<sup>②</sup>

与上帝相似的是幸福，也是所有人都寻求的。实际上，幸福生活即属不离开上帝的福佑生活。人人都追求幸福，尽管有人拥有了目标才幸福，有人未拥有但只是盼望也感到幸福，有人既未拥有也不盼望，但均早已有了关于幸福的知识，所以，幸福之知必定早已在他们记忆之中。他说，我们不能爱我们所不知的，不是“幸福”一词的发音而是它的意义在我们记忆之中。他揣测说，也许所有人都享有亚当曾经体验过的最初的幸福（原福？）：“那人是第一个犯罪的人，在他之中我们都死了，我们都自他而生于不幸之中”（《忏悔录》，10：20：29）。

人生而欲追求幸福，这是奥古斯丁的一贯看法（《论幸福生活》1~5；《反学园派》1~2）。这种天生欲望（良欲？）以对“幸福”的天生记忆（良知）为前提。那么，奥古斯丁问，这种幸福记忆与别的记忆相似吗？比较的结果是，既不像感官所见物体如迦太基城的记忆形象，亦不像数字与辩论术，倒是有些像快乐。“也许如此”（《忏悔录》，10：21：31）。但情感记忆是复杂的，人可在快乐时回忆悲伤，亦可在悲伤时回忆快乐，以乐喻福似乎不太妥

① 转自 Bourke, p.178, 注 11。

② 可参见 Hoitenga, 第 128 页; Bourke, pp.174~176。

当（《忏悔录》，10：14：21）。奥古斯丁经过思考，后来又对“原福”说有所不满，他说，“何时、何地我曾体验过我的幸福生活，以致我现在记得、爱并欲望它呢？”原福说不能令人信服，他认识到不同的人会喜欢不同的目标。但仍坚持说，唯有最终的目标即幸福生活是“所有人都努力要达到的”。他又谈到上帝是真正的快乐。这就将上帝、幸福、与快乐等同起来了。在我们看来，幸福与快乐都是人的主观心理状态，不能与上帝等同。但须理解其意乃指若无上帝则人不能获得最终的幸福。后来，奥古斯丁对他前面说过的话感到犹豫，他说，断言人人都欲幸福，是不是错了，“因为那些不愿在你（神）这里找到他们的快乐的人事实上并不欲望幸福生活，故而不一定所有人都希望幸福？”这时他引入了“真理”概念来论证。有人想欺骗别人，但无人愿受骗，故人人都爱真理（实），享受幸福。既爱之，则必已有真理之记忆。为何有人不明白这点呢？也许他们只是“黯淡地记得”而未明确地意识到那使他们幸福、快乐的真理。对此我们在前一章讨论“真理之光”时已有所谈论。要注意到在奥古斯丁那里。上帝与真理是等同的。尽管奥古斯丁在这个问题上方式是神学的基于哲学的，但他认为人有上帝、幸福、快乐、真理的记忆，则是可以肯定的。

奥古斯丁对记忆大为看重，上帝的一切都可在记忆中发现痕迹：“我未曾找到任何关于你的东西没有保留在我记忆里的，自我听到你来”；“从我听到你起，没有忘记你”（《忏悔录》，10：21：31等）。他坦言“我向来相信你确实存在”（《忏悔录》，10：24：35）。在《忏悔录》前九卷中可看出这点，作为孩童他就相信，不过长大后他更乐于从真理的“是”入手去发现神：“现在，无论我在哪里发现真

理，就在哪里发现我的上帝真理本身。”这是他那个时代的地中海世界的普遍信仰状况，人们绝大多数都信神，哲学家们尤其是柏拉图派更发展出理性神观。奥古斯丁以真理本身为神即体现了这一点。他坚持真理实在论，真理可经由寻视记忆而发现。上帝作为真理的至高点，也在心中：“你确居于我记忆之中，我确在那里发现你，当我记起你并以你为乐”（《忏悔录》，6：5：8）。

发现上帝的唯一道路是“向里看”，在心外不可发现。在后面他又说上帝在心灵之上（*supra me*）（《忏悔录》，10：26），但紧接着又说进路乃是内视。

上帝在我心中？奥古斯丁说上帝内居人心，须与他的形象观联系起来看。万有为神所造，均留有神的“踪迹”，其保存亦在乎神力。万有之灵的人亦为神所造，人心理性部分乃是三一上帝照着自己的形象造的，其保存也有赖于神。对于奥古斯丁来说，说神内在于万有，并不等于说上帝即宇宙或仅存于宇宙内。所以这不是泛神论。神的内在与神的在场（*praesentia*）相连，上帝遍在于一切，不受时空的限制。无论何时何地，神都与任何受造物同在，人心也不例外，人的自由意志的善用与理智判断的运作都有神的协作。<sup>①</sup>

Bourke 注意到，奥古斯丁所说的“你确居于我记忆之中”（*manes in memoria mea*）中的“居”（动词形式为 *manere*）不仅是在时间中的持续，亦可指永恒的临在（*praesens*）。神所造万有有其秩序，均趋向至善，此中有神不间断的临在，引导万有归趋于神<sup>②</sup>。人心亦有此趋向，诚

① 当然，这里面包含有严重的问题，即奥古斯丁—佩拉纠论战中，自由意志与神的恩典的关系问题。倘一切由神决定，人还有自由意志吗？

② Bourke, pp.192~193.

如《忏悔录》开篇所言，若不在神之中，人心难得安息。此处亦说，神之临在使心欣然（《忏悔录》，10：24：35）。

接着奥古斯丁又像前面追问幸福一样（《忏悔录》，10：21：31）追问，既然说上帝在我心中，那么在哪儿呢？在人与动物均有的形象记忆中吗？不是，因为神无形象。在情感记忆中吗？看来也不是（神不能说有喜惧爱等人的情感）。在心灵向自己显现的地方吗？也不是，因为神不是心自身。他说，万物皆变，唯神不变地居于它们之上。神降卑居于我的记忆之中（*et dignatus es habitare in memoria mea*）。但他又发生怀疑，问：“为什么我在它（记忆）之中找你居住的地方，仿佛它里面真有地方一样？”结论明确：当他在心前忆起上帝时，确在记忆里找到上帝（*et in ea invenio, cum recordor te*）（《忏悔录》，10：25：36）。

他仍难以确定神的临在的“地点”：“在人的灵魂之内没有地方（*nusquam locus*），上帝原本得在“高于我的你自身之中”（*in te supra me*）找到。真理本身在万有之上，亦在人心之上。人以之为师（《忏悔录》，10：26：37）。

在这里有问题：上帝到底是在记忆之中还是在记忆之上？似乎他两者都认为是。根据 R.Nash 的修正了的光照说的是者论解释，真理原型本在上帝心中，故高于人心，故人是在上帝中得睹真理（《忏悔录》，12：25：35；《论三一》，8：9；9：7）；但上帝把真理印在人心，故人心中有真理之“印”（《论三一》，14：5：21，但如前所述，Nash 的解释不确）。这也适用于“上帝”这个观念（真理）本身。一方面，上帝内在于记忆中，一方面，上帝超越于记忆上，于是有了悖论：

所以我甚至要超越记忆而达到你天主，达到使我



异于走兽，使我比飞禽更聪明的天主那里。我将超越记忆而寻获你。但在哪里寻获你？……如果在记忆之外寻获你，那么我已经忘了你。如果我忘了你，又怎能找到你？（《忏悔录》，10：17：26）

则他须走出心灵以知神，尽管认识无形象之物即是在心中拥有它。

奥古斯丁用柏拉图式的方法解决这个悖论。一方面，上帝在我们心中临在；如果不是这样，我们就不能够寻求神，也不能够评判别的事物，因为一切评判的标准、真理来自上帝；哪里有真理，哪里就有上帝（《忏悔录》，10：24：36）。另一方面，上帝作为心灵的超越的造主，在我们心灵之上，“若不是在我之上的你自己之中，我曾在哪里找到过你呢？”（《忏悔录》，10：26：37）

他在心与神的问题上感慨很深：

我爱你已经太晚了！你是万古常新的美善，我爱你已经太晚了！你在我身内，我驰骛于身外。我在身外找寻你；丑恶不堪的我，奔向着你所创造的眩目的事物，你和我同在，我却不与你相偕（《忏悔录》，10：27：38）。

所以由于神的遍在宇内，普照人心（这里隐含了光照说），神与人同在，任何人都有神的记忆、神的良知。但是人也可受罪的影响，自恋并贪恋外物，驰心向外，忘却上帝，则不与神相偕，不能有意识地由物之美善而忆起神。这就好比孟子所言恻隐之心（良知）本有，但因人一心外求，舍本逐末枯亡其心，故须圣人出来提醒点拨，“求其放心”，

指出人本有四端，如乍见孺子人并便动惻隐之心，须保守发扬之，由自然到自觉。在奥古斯丁看来，神光照人心，人生而有上帝记忆（良知），生而有追求幸福的欲望（良欲？）和能力（良能），最终的幸福即上帝，唯在神的怀中人心才得安息。但因受原罪影响，迷失其途，贪恋外物，自我中心，放浪至于潦倒（试想“浪子回头的故事”），空虚，焦虑导致内心失重（试想奥古斯丁本人故事）。此时需要有哲学家和先知站出来，直指人心（其权柄最终出于上帝）。柏拉图之试图以“回忆说”确立美德的良知（人有先验的美德知识），柏罗丁之以心灵回溯其神圣源头，奥古斯丁之继承柏拉图传统以真理的“是”与理解来印证上帝的“是”与临在，以道德评判标准的“是”来点出先天的德性之知，均体现了此种努力。但这仍属一般启示的范畴，凭理性即可指点迷津。至于犹太先知，则每在族人安逸淫佚，多拜偶像之时，大声疾呼，坚定上帝信仰。基督教的使徒、圣徒何尝不也如此？这属特殊启示范畴。奥古斯丁在此中亦占一席之地。指出人生而受神圣光照故有上帝记忆，可使人由茫然不觉到自觉反省内视，这是奥古斯丁之良知说的作用。

奥古斯丁说，自听说上帝以来上帝便在他记忆之中（《忏悔录》，10：24，25），听信在时间上在先，理解在逻辑上在先。此理解即良知。良知即记忆，它本质上乃是智观。

尽管我们可将奥古斯丁的良知说简化为神光普照人心，故心中有上帝记忆，人人如是，不管是基督徒还是异教徒与“愚顽人”。但奥古斯丁所言的上帝，明显地是他心目中的基督教上帝，从《独白篇》等早期著作他即已明确地说上帝乃三一上帝。《忏悔录》之回顾少年荒唐事，以及幡然

悔悟，皈依上帝事迹，均是以相信上帝的“是”为起点，而非从无神论者转变为有神论者。相信上帝“是”乃是四、五世纪罗马帝国北非人的普遍日常生活事实。奥古斯丁的一次次的信仰上的脱魅与人魅实其人生的“天路历程”，由童年不喜公教到捧读西塞罗《荷尔顿西乌斯》，由罪恶问题而入摩尼教九年到日渐失望终至以怀疑派学说清算之，由对怀疑派的怀疑到转入新柏拉图主义到听盎布罗司的布道，到花园归信基督：这不是由无神而有神，而是由其他的神到三一神，是“信仰寻求理解”中的“理解”之作为“智观”的由浅至深，由模糊至清晰，由偏至全的过程，也是“理解”之作为“解释”<sup>①</sup>的一步步深化过程。信仰即听信，听信之可能即在良知（逻辑在先）。

由天赋上帝记忆的良知出发，对上帝的认识步步加深，由认识神的“一”到认识神的“三一”，乃是一个螺旋形的上升，其中信与知互相支持，互相渗透，人首先是从父母、他人那里听到语言中的上帝之名，由其理解而领悟到自己本有上帝良知（根据奥古斯丁的符号学与光照说），然后听信权威，听信基督，虽然今生不可完全明了，但总可解释，来世可望明悟。在晚年，奥古斯丁总结“寻找”与“找到”上帝的辩证关系时说：

（诗篇说）“寻求耶和华的人，心中应当欢喜；要寻求耶和华与他的能力，时常寻求他的面”（105：3～

<sup>①</sup> Hoitenga, pp.115~117. 对信仰的理解是在生命中不断深化的，实即一种不断的阐释。尤其基督教奥秘，大多不可理喻，唯可盼来世明晓，今生需先信定，不可一步达到亲见。但仍需理解与阐释信仰，使之得到正确的表达，使之看来协调一致不相互冲突，以及避免伪信念。此实神学任务。

4)。不过时常被寻求的似乎永远也未找到，寻求者既找不到所寻求的，又怎能心中欢喜而不是哀伤呢？你看，诗篇作者不说“让找到的人心中欢喜”，而说“寻求主的人心中欢喜”。但是，先知以赛亚却又表明若寻求则可找到，他说，“寻求主，一旦找到他便求告他，他相近时，让无神的人离弃自己的道路，不义的人除掉自己的意念”（《以赛亚》55：6）。若寻求便能找到，为何圣经说“时常寻求”呢？也许，即便已找着他了，仍须继续寻求？这实际上是寻找难懂得之物的方式，以免能发现他所求之物有多难懂的人觉得他什么也没找到。如果不是因为只要你在探求难解之物的过程里有所进展你便不会放弃探索，如果不是因为你在寻求如此之大善的过程中变得越来越好，且你寻找这大善是为了找到他，你找到他是为了寻求他，当你知道了你所寻之物有多难之时，你为何还寻找什么呢？你寻找他是为了更勤勉地找到他，你找到他是为了更热心地寻找他。这就是我们该如何理解《智慧书》里智慧的话：“吃我的人仍将饿，喝我的人仍将渴”（《智慧书》，24：29）。他们吃喝是因为他们找到了，由于他们饥渴便仍得寻求。信仰寻求，理解找到；这便是先知所说“除非你信，你不会理解”（《以赛亚》7：9，七十贤士本）。再次，理解仍要继续寻求它已找到了的那位；因为，正如我们诗篇所唱，“耶和华从天上垂看世人，要看有明白的没有，有寻求他的没有”（诗 14：2）（论三一，卷 15 序言）。

人之所以能寻找上帝，是因为上帝给了人良知良能，人心中有上帝记忆（这也是柏拉图解决“美诺悖论”即“寻找

悖论”的办法，即人心中先天地具有知识)。人之所以还要寻求上帝，是因为他还知之不多，尤其是因为他还没有达到自觉。从时间上说，人是先由父母师长听到上帝之名，此时是信。当他由听信而反省（返身而诚）到上帝普照万物及人心，由见到真理（永恒相）而智观到上帝时，便达到一定程度的理解。但上帝乃是有位格的上帝，如朋友一般虽认识却不密切，虽密切却不相契，虽相契却可不尽如我，所以需要在这不尽的爱的过程中渐臻化境。今生理智智观到上帝，柏拉图派中人也可做到，但这智观不完全。因为只可知神为一而非三一。对奥古斯丁来说，真上帝乃是三位一体，他是由听信教会权威而进至听信圣经权威，“信仰寻求理解”，对奥古斯丁的信仰寻求不断的解释和参悟，其中盼望与爱也起很大的作用。在今生不可得睹三一真体，但可返观自照，由己心三一形象而模糊地看到三位一体。凭着信望爱，终可在来世与神面对面相晤，那时信仰才会完全消逝，变成了完全的“亲见”。<sup>①</sup>寻找是为了找到，找到是为了进一步地寻找；信仰后理解，理解后加深信仰。从时间上说，先是听信人间权威，最后是在来生获得智观。从逻辑上说，先有良知，才能一步步直至完善的智观。

良知说（人有上帝的记忆）来自光照说，与奥古斯丁的基本神学信条一致，尤其是上帝全在的信念一致。但也与他的实在论的符号学有关。在奥古斯丁看来，我们之所

<sup>①</sup> 《论三一》14：5：23：“唯有在它（心灵）达到对神的完善的凝视时，这一形象（心灵）才生有神的完善的相似。”这与柏罗丁之神人合一相类，在那里人因得见光而变成了光，见 P.A.Meijer, 《柏罗丁论至善或太一》，J.C.Gieben publisher, Amsterdam, 1992, pp.315-316。应注意奥古斯丁这里是相似而非变成，因造物与造物主非连续体。

以理解一个词，并非因为我们听到了它的声音或字形，而是因为我们已经知道了这个词乃是某个物的符号，即已经知道了其“实”。我们听到“上帝”这个词时，之所以可以明白其意，便是因为我们已有关于他的良知了。这种观点在今天比较容易反驳<sup>①</sup>。我听人说“飞马”时也明白其意，但“飞马”真的存在吗？不定如此。我心中有关于飞马的良知吗？不定如此，但奥古斯丁可以反驳说，“飞马”属于有形质之物，我们可以验证它是否在实际时空中存在，而上帝与“正义”一样属于精神性的东西，上帝并不必然要在时空中存在；与此相似的还有数学和逻辑真理，我们在听人说“正义”或“三角形”时都明白，这表明我们有它们的良知，而我们知道，“正义”或“三角形”确定“是”，为什么“上帝”不也如此呢？你可以向奥古斯丁指出，他混淆了好几个领域的东西，不能用数学或逻辑真理来类比伦理的和神学的信念，类比是非法的<sup>②</sup>。数学或逻辑是“必然如此”，伦理是“应当如此”，二者不可混淆。至于神学，与伦理不同，更遑论与数学或逻辑相类了。把“上帝”挂靠在“三角形”一边就会犯跟柏拉图把“美德”挂靠在几何题上一样的错误，把“上帝”挂靠在“正义”一边就会犯康德那样的错（道德论证）；至于从良知来显示上帝

① 现代语言学（如索绪尔）分词为能指（声音）与所指（概念），与古代符号学（如奥古斯丁）的一大差别即在于抛开了与物的实在的对应。

② 吕祥：《希腊哲学中的知识问题及其困境》，第100页，“柏拉图自己成功证明的‘回忆’却只是有关数学知识的回忆，至于如何从抽象的数学知识上升到最高的善的知识（即如何实行他的辩证法），他却未能给出任何成功的论例，而只能给出一些诗意而且激情万分的比喻。”

的存在，则又与安瑟伦的“本体论”证明何异？<sup>①</sup> 奥古斯丁可能会说，“是”不等于“存在”，上帝可以“是”于我心中，但他不一定要像事物一样存在于时空现实中。他像“三角形”一样在我心中起作用就行了。“三角形”我们也并不能在现实空间中找到，因为现实时空中的三角形都不是概念中的那个完美的三角形。而上帝比三角形这样的东西还要高级。他还可能说，可能现在没有人意识到良知了，做不到自觉了，但是在古人那里必定有，他们必定明确地意识到神的“是”，不然为什么他们会有“神”的词眼呢？你可以反驳说，首先，这不过是古人对一些现象的解释，他们对一些现象感到困惑，便以神来解释之，现在有些可以用自然科学来解释，有些可以用社会—人文科学来解释了，所以没有必要采取这种解释方法了；其次，如果有“神”的词便有神的“所是”，那么“鬼怪”、“妖精”乃至“宙斯”、“赫拉克利特”和“玉皇大帝”均有其所是了？奥古斯丁可能会辩解说，这些东西你也知道乃是有限的存在物，都不是永恒的、无限的、全知全能的上帝，上帝是与他们迥异的。同时，科学只是对一些假设（原理）的运用，这些假设自何而来？而且所知范围越大，未知领域也就会越多，困惑也就会越多，岂不是更应该信神？而且在道德领域，德性之知与科学显然不同，乃是规范而非规律，这些规范最终来自哪里？这不表明人有天赋真理吗？此外，在“鬼怪”、“诸神”、“宙斯”这些通名或专名背后，不正

<sup>①</sup> 有的学者认为安瑟伦的本体论证明来自奥古斯丁，可参见 John F. Callahan, 《奥古斯丁与希腊哲学家》 (Augustine and the Greek philosophers), Villanova Univ. Press, 1967, 第 32~46 页。但我们上面说过了，奥古斯丁所说上帝的“是”首先是永恒的“真正的是”，并不着重在时空现实中的“存在”意义。

是透露出人对另一世界的强烈感觉吗？这在奥古斯丁看来，恰恰是良知“是”的证据，只不过由于受罪的影响，这良知意识遭到了歪曲的表现。看来，这会是两个“信念系统”之间的对话，具有一定的不可通约性，每个系统都有自己的核心信念，又有支持核心信念的边缘信念，在遇到其他系统的信念冲击时，这系统可以作出一定程度的调整，为自己辩护，适应生存。

奥古斯丁的良知论在后世得到了继承，如加尔文在其《基督教教义》(Institutes of the Christian Religion) 开端说，在人心内本能地有对神的意识，为了免得有人装作对神愚昧无知，上帝已在所有人心中种下了对其神圣尊荣的一定的理解。所以人都体知到有一个上帝，他是他们的创造主，若他们不荣耀且委身于他，便该受谴责(1:3:1)，还说，人对上帝之“是”的确信乃是所有人都生而即有的，仿佛深入骨髓。这不是一个先得在学校学习的“教义”，而是每个人在母亲子宫里时即已掌握了且天性自身不让任何人忘记的，尽管有许多人使尽浑身解数要达到这一目的(1:3:3)。

奥古斯丁的良知说在当代最重要的继承者是 Alvin Plantinga<sup>①</sup>，他的基本出发点，就在于认为“有一个上帝”乃是我的天然的、基本的、适当的信念，这个信念是完全合理合法的。当然，就当代基督教而言，能否跳出用自然

① Plantinga 是当代“改革宗认识论”的主要代表。著有 God and other minds, God, freedom and evil, The nature, 及 Warrant and proper function. Hoitenga 的《从柏拉图到普南丁格的信仰和理性》一书就是讲普南丁格的思想渊源的。国内资料可以参看张志刚教授《理性的彷徨》一书中的有关介绍。



理性“证明”上帝存在的传统<sup>①</sup>，能否以天赋上帝记忆作为信仰合理性的起点，仍然存在着许多问题。即使我们相信，上帝信念以及其他宗教信念确实确实是天然合理的，是“良知”，是无需证明的，基督教也得面临一个更大的、也许更生死攸关的问题，也即宗教多元论的问题：当彼此冲突的宗教信念都可证明为合理合法的时候，还有没有宗教存在的实在论基础？还有没有宗教真理？只是作为当代宗教哲学中的最热门话题，这些问题（宗教信念论和多元论）都需要专题研究，不是我这里三言两语就能讨论得了的。

① 当初托马斯·阿奎那恰恰是在反对传统的柏拉图——奥古斯丁——波那文都的“人有上帝的直接知识（良知）”观点上提出证明上帝存在的五种方法的。托马斯认为，奥古斯丁——安瑟伦由有上帝的观念推出上帝存在是混淆了思维与存在（这我们在奥古斯丁说我既明“上帝”一词的意义则我知“上帝”一词的所指本身存在可以看出来），上帝的存在并非天然自明的，故需要后验的证明。但具有讽刺意味的是，人们看到，托马斯在论证之前便已经形而上学地肯定上帝为最高的存在了。（见傅乐安《托马斯·阿奎那的基督教哲学》，第59～66页，上海人民出版社，1990。）所以可以说，奥古斯丁的良知说在这里依然成立：正因为你心中已先有了上帝记忆，你才会去寻找“证据”来“理解”得更多一些。这与《论自由意志》中埃伏迪所说的“我想知道并理解我们所信的”并无分别。在当代神学中，有人强调insight这个词。说两人才智、情感、背景、年龄各方面都几乎一模一样，为什么一个有上帝存在的insight，一个没有呢？但我们须知，当代基督教哲学并不倾向于积极地证明上帝的存在，而在消极地打防御战，辩护上帝存在信念的“合理性”。

## 三 自我记忆



### (一) 心灵意识活动中的“返观自照”

#### 从现象学与唯识宗的意识结构分析谈起

当代有些现象学学者注意到唯识宗与现象学在对意识结构分析上的一致：<sup>①</sup>

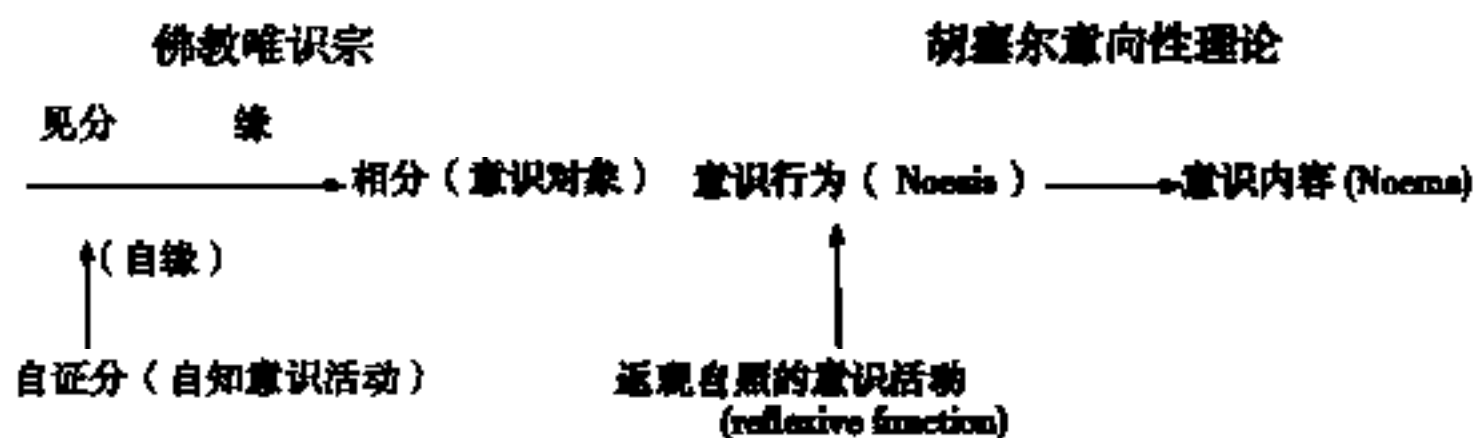


图 3-1 唯识宗与胡塞尔返观自照观点比较示意图

<sup>①</sup> 可以参看熊十力《佛家名相通释》，东方出版中心，上海，1985。耿宁 (Iso kern)：《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》，载于《中国现象学与哲学评论》，第一辑，第 351～363 页，上海译文出版社，1995 年 9 月；张庆熊《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》，第 81～101、265～269 页，上海人民出版社，1995。

假如我们撇开艰深的“名相”，大致可以这样说，当我在进行某一认识行为，如意、向行为的时候，我在想着某个对象，同时我知道我在想这个动作本身。我之“想”对象是意向性的，我之知道我在“想”对象则是非意向性的、伴随状态的。后面的这个“知道”在唯识宗称为“自证分”（这是公元480~540年的陈那主张的），在现象学称为反照（reflexive）的意识活动。这个意识活动张庆熊译为“返观自照”，非常贴切而传神。“返观自照”就好比在说，意识行为在通过自身知道自身时，跟一盏灯在照亮别的东西的同时又照亮自己一样。这里“同时”概念是很重要的。两个意识行为（意向性行为与返观自照行为）是同时的。对此玄奘有一个论证：

（宗）：意识行为必定在意识到对象的同时意识到自己。

（因和喻）：因为我们在回忆的时候不仅回忆到意识的对象，而且还回忆意识的行为。比如，我们不仅回忆到所看的树，而且还回忆到对树的看。

如果我们在当时没有对意识行为的知觉，那么我们必定不能对它回忆，正如我们对当时没有知觉到的对象，如一棵树，不能回忆一样。<sup>①</sup>

这种认为存在着“自证分”或“返观自照意识活动”的想法必定跟我们日常语言的用法有关。比如昨天我看到许多人在草坪上放风筝，当我回忆时，我可以说，“昨天许

① 玄奘：《成唯识论》，金陵刻经处版，第69页；熊十力：《佛家名相通释》，第131页；转自张庆熊：《熊十力的新唯识论和胡塞尔的现象学》，第269页。

多人在草坪上放风筝”，但我也可以把整个情况说出来，“我昨天看见许多人在草坪上放风筝”。我所看到的和我的“看”这一行为本身都必然在我说的意思里面。由于和“看”差不多的词（如“听”、“闻”、“想”、“信”、“欲”等表达意向的词）并不多，故而胡塞尔可以在意向行为的分类上搞出些名堂来，如不同的行为性等等，最后，报道者（说话者）所说的一切内容之前无疑都可加上一个“我认为”、“我相信”、“我听说”……等等，总之少不了一个“我”字，这个“我”就可变成先验的我，它当然只有一个了，它与行为的少量的多和对象的无限的丰富多样在数量上相比是个“1”。哲学史上对这个“我”的建构和解构，乃是一个大项目。

## （二）奥古斯丁最早发现“返观自照”

还是由语言转向“内在意识”。历史上可能并非陈那，而是比他稍早的奥古斯丁（354—430），最早注意到“返观自照”。根据当代一些现象学家的“发掘”与“知识考古”，细读文本，发现奥古斯丁对这种意识行为早就“情有独钟”。<sup>①</sup>

奥古斯丁认识自我是为了认识上帝，认识上帝是为了认识自我，二者处于一种互相阐发、步步深入的“解释学循环”之中。由于尼西亚会议正式确定了“三位一体”教

<sup>①</sup> Holschor《心灵的实在》是这方面的一本十分重要的书。笔者曾在1994年末1995年初讨论过这个问题并考察出从奥古斯丁 *Se nosse*（我译为自我意会，实即返观自照）到笛卡尔、康德、费希特、胡塞尔，直至今天的 *karol wojtyla* 的意会之知的一条线索，并将之与末那识作了比较。参本章“附录”。

义这一上帝观的革命性颠覆成果，至奥古斯丁时，就面临着一个如何理解、解释信仰（“信仰寻求理解”）的问题。为了防止在解释三一上发生各种各样的偏差，奥古斯丁由最与神接近的人的灵魂中的心灵出发，抓住圣经说的“人是神的形象”大作文章，说人心中的形象即在心灵的自我记忆——自我理解——自我爱恋上，这三者既互相区别，又共一本体，且总是共在，由此我们可些些许领略神圣三一中父、子、灵既互相区分，又同为一本体，永远同在的奥妙。这是 Vision 的深化。

奥古斯丁说，心灵“总是”记得、理解并爱它自己，它没有一刻不是这样的。这种记忆，理解和爱与那种明确地，意向性地“想”到了自己是不同的，因为我们并不经常明确地“想”到自己。<sup>①</sup>这种与心灵共在的自我记忆、理解和爱自己心灵（人）出生之日就开始了，一直未曾停过。<sup>②</sup>

现在来看看他是怎么说的：

① “……心灵之被自己知道，方式与那些储存于记忆里的东西之被知道是一样的，尽管人并未想到它。我们可以说某人知道文学，哪怕他现在想着别的事，并没有想到文学……”（《论三一》，14：6：8）。

② “……心灵……总是记得它自己，总是理解并爱它自己，虽然它并不总是想着它自己，将自己与那些不是它自己的东西区分开来”（14：6：9）。

③ “……不知道一个东西与不想它是不同的……心灵本身发现，它不仅记着、理解着，而且爱着它自

① 《论三一》，14：6：8；14：6：9；14：7：10；14：10：13。

② 《论三一》，14：10：13，14：7：10。

己，即使它想着别的东西而没有想着它自己……”  
(14: 7: 10)。

④ “……论到心灵得以记得它自己的内在的记忆，得以理解它自己的内在的理解力以及得以爱它自己的内在的意志……这三者总是在一起的，并且自产生之日起就在一起了，不管它们是不是被想到……” (14: 7: 10)。

⑤ “……从产生之日起，心灵就从未曾停止过记忆、理解并爱它自己……” (14: 10: 13)。

从上面的引文可以看出，奥古斯丁认为人有一种内在的自我理解，它总是不断地在知道着心灵本身，从心灵产生之后这一自知就未曾停过。心灵有时也把自己当作一个认识客体，思想它，但并不总是如此。它所想的常常是别的东西。在这里“自知”与“自思”的区分是非常明显的，前者是恒常持久、始终伴随着心灵的自我意识，它不是那种类似于后者的明确的自我反思，后者的“思”，是一种典型的认识行为，即自己把自己当作一个客体来加以认识。与“自知”相比，“自思”还有一个特点就是它只是“有时”才有，即心灵只是在某些时候才会把自己当认识对象来加以反思，而不是每时每刻都在反思。所以二者的区别，首先是时间上持久与否，一为终生伴随，一为偶一为之；其次是方式上的，一为类似于记忆，虽未被想到却是有的，一为主一客认识，是明确的自我反思。

在我看来，奥古斯丁在这一点上的核心即在“自我记忆”上。因为很明显，他这里说的自我记忆、理解和爱均非意识层面的意向性的认识行为，而是潜意识层面的、非意向性的、伴随状态的记忆（请回想我们在第一章讲到的

记忆的特性和奥古斯丁与柏拉图、亚里士多德的不同)。

### (三) “美诺悖论”与“自我记忆”

他为什么会认为人生而有“自我记忆”？这照样与“美诺悖论”（寻求悖论）有关。如果柏拉图借助“美诺悖论”“回忆”出了先验的相（几何知识和美德），那么奥古斯丁则借助“美诺悖论”“回忆”出了自我和上帝，这里回忆出的是自我。

令人注意的是，奥古斯丁寻求自我时与柏拉图寻求美德时处境和方式都高度相似。

首先，在《论三一》卷10里，奥古斯丁像《美诺篇》中的苏格拉底那样，经过不断地诘问、反问和怀疑，将关于心灵自我的一切值得怀疑的“意见”都否定了，或者说，都“搁置”了起来。这时，他就处于彻底的“无知”状态，这种状况是在扫除各种“意见”后得到的，当初苏格拉底和美诺也曾处于这一状态；

其次，在对对象的这种彻底的“无知”中，又发现有某种确定的“知”，这就是我们先天的“记忆”，我们记忆中一直有它，现在它终于显山露水了。在柏拉图那里，这先天的记忆是“美德”（具体的例子是几何知识），在奥古斯丁这里，这记忆即“自我记忆”。他说，当心灵一听到“知道你自己”时就有所悟，但我们又明明知道了心灵什么别的也不是（不是如那些意见所言）。更重要的是，我们直观到自己的意识行为（这直观即后来哲学史上所谓“理智直观”），这是最确定可知的、给定的、可把握到的，由这行为的确定可知行为的主体即是我自己。

#### (四) “搁置”与自我意识行为的显现

在《论三一》卷10里，奥古斯丁采用了彻底怀疑的方法，将关于心灵自我的一切值得怀疑的意见都搁置了起来，单刀直入“知道你自已”本身：

(a) 如果它 [心灵] 不知道它自己，它又从哪里知道它自己的在知 (knowing) 呢？因为它知道别的东西却不知道它自己；故此它也知道什么是在知。(b) 不知道它自己却又知道它自己在知 (knowing) 某东西，这是怎么知道的？因为它并未发现 (know) 是别的心灵在知 (knowing)，而是它自己在知。因此它知道它自己。(c) 因此，当它寻求去知道它自己时，它已经知道自己了。(d) 就它知道它不知道自己而论，它肯定地知道自己，故此它并非对自己暗昧无知。(e) 但假如它并不知道它不知道自己，它就不会为了知道自己而寻求自己了。(f) 因此，它寻求它自己这一事实清楚地显示了它对自己的知甚于无知。(g) 因为当它寻求知道自己时，它知道自己是在寻求着的并且是还不知道的 (as seeking and not knowing)。(10: 3: 5)

在这里奥古斯丁直接面对的是“在知”、“在寻求”这一绝对被给予的意识行为。对它的较为详细的解释也许是必要的：(a) 心灵在寻求知道自己的过程中，首先唯一能肯定的只能是知道自己在知 (knowing)。这时它还不知道自己，因它仍在寻求自己，但它知道它知道别的东西（虽然不确定，值得怀疑），这样它就知道了什么是“在知”，把注意



力放在“在知”这一点上，就它知道自己“在知”这一点而论，它可以说是知道自己的；(b) 它意识到是自己“在知”，因为它并没有也不能发现是别的心灵“在知”，而是它自己在知，它自己就是“在知”这一行为的主体，所以就这点来说，它是知道自己的；(c) 这样，我们就可以发现，当它寻求知道自己（寻求意味着还不知道）时，它已经知道它在寻求自己，即在已经对“寻求”这一“在知”有了意会，因此可以说，当它寻找自己时，它已知己；(d) 这样，当它还不知己，还在寻己时，由于它知道自己是在“寻找”自己，它便确切地知道自己，不可能完全对自己暗昧无知；(e) 这也就是说，它若完全对己暗昧无知，它就不可能去寻求知道自己了。这就是说，在心灵把自己当作对象加以反思前，它已经对自己有了一种意会之知；一种“前理解”，否则的话它就无从把自己当作对象来加以反思了；(f) 心灵在寻找着它自己，这显现着心灵对自己的知甚于无知，即意会之知甚于毫不自知；(g) 这是因为如上所言，当它寻求知道自己时，它对自己的“正在”寻求和仍未知己均有所意会，从而使它的“寻找自我”不致于堕入一种恶性循环：全不认识自己为谁同时又要去确定自己为谁。这就是说，“自我”不是“不是”（虚无），而是有所是；它不是完全的遗忘，而是有所记忆，所以，它可以“是”出来，“忆”出来。

奥古斯丁将一切外在于意识自身的对象（如外物、意象、情绪等）通通用括号括了起来，甚至把一切关于意识能够自我认识的解释，如认为心灵之所以形成了自己的形象是因为它听说过别的心灵很美，如认为心灵根本就不认识自己，如认为心灵对自己有一种秘密的知识，或因为它爱它自己才有了自我形象……把这一切说法都搁置了起来，

而直接切入最本已的意识活动之中。就心灵寻求自己（把自己当作一个固定的、客观的“对象”）而言，它既不知道自己应该是什么样子，也不知道实际是什么样子；但就其寻求自己而言，就其“在知”而言，心灵对此是知道的（即知道自己<sub>在知</sub>），即心灵自我意会到它在知。注意，现在心灵把注意力集中在“在知”而不是“如何”上，即直接面对意识行为本身，这时它发现自己并非全然不知，而是知道“在知”；同时它意会到这一在知不是别的心灵在知，而是它自己在知，它自己就是在知的主体。这样，由意会之知它就对自己有所知，虽然仍缺乏明确的概念性的自我认知。

Holscher 对此写道：

在此我们找到了一种最为独特的自知，它建基于这样一种意识之上，即在寻求知道自我本质的求知行为中我已知道了我自己；没有别的东西来执行这些求知，我意识到我自己就是它们的执行主体。

具体说来就是：

奥古斯丁表明了，心灵在知它自己的在知（即思）之中知道是它自己在知。因为它并未发现（know）有另一心灵在知（思），而是它自己（在思）。它知道它自己在知（某东西）这一事实本身就暗示了它自己乃是知者。心灵寻求自知还与此相同，奥古斯丁正是从此出发的。因为在这一行为寻求知己中，……，心灵

知道自己是那个正在寻求知道的东西。<sup>①</sup>

联系上面一（一）中对“自我反思”与“自我意会”的区分，可以说，在“我疑”这样一种形式的自我反思中，自我可以否认任何给自我加上的形象（如说心灵是水火土风原子等），可以不知道任何的“客观”的自我形象，它寻找着，思考着自己的形象但未找到或找不到，因为任何“客观形象”都与自身有了一条主体—客体的鸿沟，都是值得怀疑的、可能出错的，但是，在“疑”、“思”、“寻求”自我（而未找到自我）的同时，由于“自知”（自我意会）时时刻刻都在意会着我的行为，心灵对“疑”、“思”、“寻求”这些行为本身有所意会，它们成了心灵直观的绝对的被给予物，故心灵因为知道它们而知道了自己乃是一在思者。

对奥古斯丁的 *se nosse* 洞识，Seifert 评价说，它是“认识论——形而上学最伟大的贡献之一”。<sup>②</sup>

心灵寻求别的知识（如几何），发现它们早已在自己的记忆里；心灵寻求自己呢，也发现它早已在自己之中！这也是在上帝光照之中发现的，所以，虽然奥古斯丁说没有什么比自我知识更确定的，但他在别的地方又说，上帝比我们自己更清楚我们的自我！这意味着，自我认识在奥古斯丁那里并不只是单纯的自我意识结构分析，而是与他的整个神学框架连在一起的。“自我”（这个相）作为心灵自身的认识对象，是从一出生开始就被给予了的，而这个给予者就是上帝。“自我”从一开始就与“绝对他者”不可

① Holscher, p.153.

② Holscher, p.300.

分割。对此，Charles T. Mathewes 说了一段很精妙的话：

在奥古斯丁的 *memoria* 分析中得到揭示的心灵与它自身的不异在性 (*inalienability*)，意味着在一个严格的神学语境中建立起心灵及一般自我性的被给予性；因为自我在其被给予中是与一个给予者连在一起的。自我的不与自己相异的显现 (*the inalienable presence of self*) 揭示了自我是着落于 (*to be anchored in*) 一个“全然的”他者即上帝的行动和显现中的。这就是奥古斯丁的自我分析的最终的神学观点——自我唯有在得到一个他者、一个神圣的他者的关照时，才能发现它自己。……整部《论三一》意味着传授一种“欲望的教育”，将行事人的欲望引向对上帝的正当的爱，并教导行事人，他们的欲望尽管是扭曲的，却总是已经有上帝作为他们的最后的目的了。<sup>①</sup>

### (五) “潜”与“显”的两种心灵三一

但是，这种 *se nosse*，这种自知，这种自我记忆，到底是一种潜意识的东西，我们必须经由明确的意向性的自我认识才能认识到在此之前一直有此 *memoria sui*。所以奥古斯丁又时常说另一种意义上的自我对自我的思想。但不幸的是，由于他那时还没有专门的术语来区分潜意识、潜能与意识，行为，这两种类比就时常混在一起，即

三  
自  
我  
记  
忆

① Charles T. Mathewes, “多元、他者和奥古斯丁传统” (*Pluralism, otherness, and the Augustinian tradition*), in: *Modern theology* 14: 1 January 1998. p. 99.

- ①自我（潜）记忆、（潜）理解、（潜）爱  
 ②自我（显）记忆、（显）理解、（显）爱

这里的①实质上即“自我记忆”，②实质上即“自我思想”，可图示如下：

	$t'$	$t''$	$t'''$
显（思想）			（偶尔产生）
潜（记忆）	一直持续不断，可化为思想		

图 3-2 “潜”与“显”的两种自我意识示意图

$t'$ 、 $t''$ 、 $t'''$ 表示人一生中先后的任何时间（刻）。自我思想（用奥古斯丁的话说，即心灵产生的自我的“词”）产生于自我记忆（记忆生词，请看《记忆与思想》第一章），是后者的意向化、明晰化，但它在时间上不是连续的而是间断的，所以奥古斯丁虽然取其长处（记忆生言）来类比圣父生子，但仍倚重“自我记忆”来说明父、子、灵“永远”共在之“永远”，因为“自我记忆”无疑是一直持续不断的。

但他是这么做的第一人，具有原创性，所以有时往往来不及细细地梳理自己的思想。他有时看来想把这两种好处（自我记忆的持续不断性和自我思想的明显性）揽在一起，充分地类比神圣三一之永恒的现实的共在。所以在《论三一》14：3：13他说：

（心灵）自它开始存在的时刻起，就从未停止过记忆它自己，从未停止过理解它自己，从未停止过爱它自己，这我们已显示了。①所以，当它在思想中转向

它自己时，就形成一个三一，其中也可觉知到一个词。  
 ②它当然形成自思想这一行为，而意志则将二者（指词与自我记忆）结合在一起。正是在这里而非在别处我们应认识到我们正在寻找的三一。③

这里的①讲的是潜意识里的自我记忆；②讲的是由潜而显（这是由于思想的作用，它把记忆变成了词），这时形成的三一乃是自我思想的三一；③则说，意志将词（自我思想）与自我记忆结合在一起了，这里是将潜和显通过意志混在一起了（这在卷 14 可看出来，即圣父生子的类比）。所以这里讲了三个层面的三一：①潜意识层面的，②意识层面的，③将这两个层面结合起来的垂直线的。

Hill 为奥古斯丁辩解，说奥古斯丁犯的这个糊涂只是字面如此，实质上意思还是明白的。他说，“奥古斯丁似乎缺乏亚里士多德传给经院哲学的方便实用的潜能与现实（行为）的标准术语。但是实际上，他说的是心灵总是潜在地是上帝的三一形象，但这一形象只有通过思想行为才可现实化。当然这也是形象无限地追不上它的原型的一个方面，用阿奎那的语言说，在原型里面没有潜能，只有纯粹的行为，且圣言永远地为一永恒的神圣的思想行为所生。”<sup>①</sup>

Hill 的这一辩解有一定道理，因为奥古斯丁在 14: 2: 10 明确地说，“这三者（内在的记忆、理解、爱，即潜意识的记忆、理解、爱）同时在一起且从开始存在之日起便已总是在一起，而不管它们是不是被想到。看来实际上这一（内在的）三一形象只属于记忆……”还有，在 14: 2: 9，他明确谈到自我“理解”的这个“理解”的用法，提到

① Hill, 《论三一》14: 3: 13 后面的注。

“在何种方式上理解属于思想，而对藏于心中但未被想到的东西的意识则可说只属于记忆，假如如此，则它并不总是有这三者，即并不总是记得，理解并爱它自己，而只是记得它自己，然后当它开始思想自己之后才进而理解并爱它自己。”他接着举了一位音乐家兼几何学家的例子，此人现在正在想（谈论）几何，但我们不能因他正在想几何就说，此人尽管现正在想、谈几何，因此他现在只理解几何而不理解音乐。我们只能说，他此时虽然正在想、谈几何，但他也记得、理解并爱音乐。

他总结说：

这告诉我们，在心灵的幽深处，有对各样事物的各样意识，当它们被想到时，就多少跑出到开阔地来，在心灵的视野里更显清晰，然后心灵发现它记忆、理解并爱某物，这某物它在想着别事时并未想到。……  
(14: 2: 9)

从根源上说，奥古斯丁的“记忆”乃是柏拉图式的，而与亚里士多德不同（这我们已比较过了）。在奥古斯丁这里，“记忆”与佛教的“藏”相似，万有森然具于方寸之中，其中包括先验的知识。亚里士多德则由于拒绝天赋知识内容，故他眼中的记忆均是在我们有意识地感知或学习过之后留下的印象，这在托马斯·阿奎那那里就成了“习惯知识”（habitual knowledge）。

托马斯在其《论真理》10: 3里回答记忆是不是区分于理解正如一种能力（power）区分于另一种能力时说：

我们必须说，灵魂中的三一形象可用两种方式来

讲：其一之中有神圣三一的完美的模仿（imitation），另一则是不完美的。

完美的模仿是说心灵现实地（actually）记忆、现实地理解并现实地意愿。之所以如此，是因为在非受造的三一里，中间的位格乃是圣言。而只有具有了现实的认识（cognition）才能有言。所以，正是根据这种完美的模仿，奥古斯丁才把形象置于记忆、理解和意志之中。在它里面，记忆指习惯知识，理解指发自（proceeds from）记忆中的习惯知识（habitual knowledge of memory）的现实的认识；意志指发自思想的现实的意志的运动。

当我们按照习惯与能力（powers）来指称形象时，我们就有了不完美的模仿的形象。这是因为奥古斯丁把灵魂中的三一形象奠基在心灵、知识和爱之上。这里，心灵意味着能力；知识和爱则意指存在于心灵中的习惯。在知识（一词）的位置，他本该说习惯理智的，因为二者均可在习惯的意义上使用。这在《论三一》里很清楚，他说：“我们能正确地说，音乐家知道音乐，但他现在不理解它，因为他现在没有想着它，或者他现在理解几何，因为他正在想着它吗？这种意见显然是荒谬的。”所以，在这个意义上，知识和爱被视作习惯，只属于记忆，这从引文看得很真切了。<sup>①</sup>

所以，后来托马斯在说三一类比时，只讲“完美的模仿”即现实的自我记忆—理解—爱了，而忘记了“不完美

① 英译据 J. V. Mc Glynn. 转自 D. J. Herrmann 和 R. Chaffin 编：《历史景观里的记忆》（*Memory in Historical perspective*），Springer-Verlag New York Inc., 1998. 第 137-138 页，另可参考第 139-141 页。



的模仿”即潜意识中的自我记忆了。由于他对“现实的”思想（意向）行为的强调，西方哲学史上就发生了重要的遗忘：遗忘了记忆。这后果是严重的，因为潜在的自我记忆正是后世所谓“自我意会”或“返观自照”，是保证自我同一性的支柱。托马斯本人没有提出“返观自照”或“理智直观”来阻止“我思想我思想我思想……”的恶性后退，与他遗忘了自我记忆（实即自我直观）有关。<sup>①</sup>

### （六）类比的成功与失败

奥古斯丁更看重的恰恰是潜意识的三一类比，内在的人里面的同在的记忆、内在的理解和内在的爱，总是和心灵共始终，恰好类比神圣三一。这可以图示如下：

神圣三一

就实体言，父 = 子 = 灵 = 神。

就位格言，父 ≠ 子 ≠ 灵

心灵自我记忆三一（潜意识中的）

就实体言，记忆 = 理解 = 意念 = 心灵。

就功能言，记忆 ≠ 理解 ≠ 意念

（论三一，10:11:18~~≠~~）≠

最后须指出的是，奥古斯丁承认心灵与其创造主之间有无法逾越的鸿沟，故心灵三一万难类比神圣三一。在

<sup>①</sup> Anthony kenny, 《阿奎那论心灵》(Aquinas on mind) Routledge, New York,。第10章“自我知识”，尤其是第122页。Kenny在这里表明了阿奎那无力防止“我思我思我思……”的“恶性后退”。

《论三一》15:42 他说,“通过这三者(记忆、理解、爱),我记忆,理解、爱,我本人既不是记忆也不是理解也不是爱,而是我拥有这三者。这就可说是一个人占有这三者,而不是这个就是这三者。”这就是说,心灵实体是实体,功能是功能,不能说记忆是心灵,理解是心灵,意志是心灵。但在上帝里,尼西亚信经说,父是神,子是神,灵是神,但唯有一神。所以奥古斯丁实际上宣告了心灵类比的失败,但这却是辉煌的失败,因为人到底可借着类比多少模模糊糊地“得见”(Vision)三一奥妙,总比唯有信而不解要好。“信仰寻求理解”精神所在就是从心里体验上帝的“是”!

## 附录

### (一) *Se nosse* 与自我意识现象\*

其实远在 Wojtyla 之前,现代哲学中就已开始有人意识到自我意会(即奥古斯丁的“自知”, *se nosse*)的存在。十九、二十世纪之交,胡塞尔受到布伦塔诺的启发,将意识内容分为不同的两类:意识的意向对象与意识的真正内在的部分,如行为、体验、情感,它们可算是意识的实在(realities),与此分类相应,“有意识的”也就指向两类不同的状态了,一指对意向对象的意识,一指对意识内在部分本身的意识,这也解释了意识的意向性关系与内在知觉的区别。

\* 本文除结尾的三段话及引用的比如“返观自照”的例外,都写于1995年初,曾以“*se nosse* 与自我意识”[包含本章正文四(四)的内容]为题发表于北京大学研究生学刊1995年第4期。

其后 Moritz Geiger 区分了意向性意识与意识行为的内在体 (experiencing)。前者指其物作为对象被意识把握, 后者指被经验内容在其被经验时的内在意识, 即 Wojtyla 所谓的“自我反映”。与他同时还有 Roman Ingarden 也对意向与意会作了区分。

1969 年, Walter Hoeres 在其《先验哲学认识论批判》一书中提到上面两个人的工作, 并阐发了他本人的“此在之知”, 认为人越是有意识地进行意识行为, 就越少地意会到自己在进行此行为。

其后 Dietrich Von Hildebrand 与 Josef Seifert 区分了“前意识”与“后来充实的意识”, 认为二者不能等同, 也不能将一个还原为另一个, 否则会自相矛盾且无穷倒退。

Karol Wojtyla 在结合奥古斯丁研究的基础上对意向与意会之分、对意会之知作了充分的揭示, 认为人与动物的根本区别就在于人有意会之知。Holscher 在其《心灵的实在》一书中较详细地介绍了 Wojtyla 的研究成果并据此对奥古斯丁的 *se nosse* 作了深入了阐释。那么 Wojtyla 的观点是怎样的呢?

Wojtyla 对“意识的行为” (conscious acting) 与“行为的意识” (consciousness of acting) 作了区分。前者指人有意地呈现在其行为里、人有意地亲历这些行为, 作为他的实际的意识生命的构成部分, 后者则指人对其行为的意识及其作为行动者的自我意识。前者指的是人的行为是有意识的, 不是没有意识的, 后者则指的是人对自己的行为本身及他自己作为行为主体的意识, 即意会。

自我意会可说是人类区别于动物的本质特征, 即人总是对自己的行为有一种自觉的意识, 意识到自己在有所作为且此有所作为者是他自己, 而动物则缺乏这种意识。

Wojtyla 说：

是一个个体 (suppositum) 和体悟到自己是一个个体，是两码完全不同的事。仅在后者那里我们才可遇到人类的‘我’才具有的实在 (reality)。很清楚在构成人的个人主体性的这第二个层面上，意识扮演着一个关键性的组成角色。人们也可以说，正是因为意识，个体才变成了并显明了它是人类的‘我’。(《心灵的实在》，p.163)

这种自我意会有两种功能，第一为“自我反映”功能 (reflecting function)，第二为“自我反察”功能 (self-reflexive function)，二者均是对“意识的行为”的意识，但并非笛卡尔式的“思” (意向行为)，即那种明确的自我反思 (如果按 Hintikka 的解释)，而是先于和独立于一切由反思得来的明确的自知。

自我反映指自我对自己及其行为的意识，它与其对象 (自己与自己的行为) 的关系不是反思式的、直接的、明确的、意向性的认识，而是内在地“准意向性的”、对意向行为的一种伴随性的意识。此外，反映功能又能使自我以一种类似于意向性之主—客那样的意识关系的方式出现于自己面前，它被意识反映着就好像它是对立于它之前的客体 (对象) 似的。这就是说，反映类似于反思，虽非意向性的，却也可算是“准意向性的”。这一准意向性可解释自我意会里为何含有认知功能，因主—客关系以一种非常独特的方式保留在自我意会里 (但是算不上真正的主—客关系)，即意会虽非意向行为，却仍可使我们对自我及其行为有一种知识 (即奥古斯丁的“自知”)。Josef Seifert 在解释

Wojtyla 时说：

意会在本体的意义上有某种‘认知’功能，并默含有对我们意识行为的诸悉，好像它们是我们意会的客体似的，然而实际上并非如此。

这就是说，在自我反映中，被反映的东西（自我及其行为）不可看成是意向认知中的那种“对象”或“客体”，虽然有时为了方便也这样说。

意会的第二种功能即反察功能使我们意会到我们的行为是我们自己的行为。“意会使我们不仅有对我们行为的内在观念（内在知觉）及对它们在来源上依赖于自我（ego）的内在观念，而且将这些行为体会（experience）为行为并且是我们自己的行为。”这样，在自我反映里隐含着的准意向性的意会与其“对象”之间的准距离也就被消除了，因为这乃是我自己的行为，一切都归于自我。

那么自我意会与自我反思又有什么联系呢？

在前面所说的自我反映功能里，还有一种“印”的作用，即把意识行为进行时所伴随的自我意会在记忆中储存保留起来，以供以后“审视”、意向地认知之用。奥古斯丁之所以强调“内在记忆”与内在理解、内在之爱的密不可分，可说是深刻地洞察了这一点。

自我反思即奥古斯丁所说的“自思”（thinking of），是意向行为，是把自己当作认识客体，放在视域内加以认识。反思本质上与别的意向行为是一样的，因此它也可跟别的意向行为一样，被自我反映功能“印”下来。同时，通过意会的反察功能，我意会到此行为确乃我自己的行为，我自己是执行它的主体。

这就是说，在自我反思中，有两个两层面的自我意识，一为意向性的自我反思，它是浮在上面的；一为意会性的自我意会，不仅内在地意会到反思行为（主体我思考或怀疑客体我），而且意会到是我自己在此反思行为中执行了此反思行为并被思考（主我即客我），这一个层面是潜在下面的。在自我反思这一意向行为中，可以说反思先于意会，因为意会的存在要以意向行为为条件。

但在另一种意义上反思又可说是意会的结果。因为我能把意会中已经反映并记忆起来了的自我意会“客观化”，使它成为我的明确的意向对象。既然行为都“储存”在我的记忆里，意会就能够被直接置于我的意向视域之中。自我反思不仅把人及其行为当作对象，还把这个人意会到自己及意会到自己的行为当作对象。

由于意会与其对象（我自己、行为）的关系并非全然的意向性，而是“准意向性的”，就不能把这种关系“扩伸”到明确的自思中来。需要有一个新的行为，即意向行为，来将意会所反映并记忆下来的东西“显现”出来。我所反思的正是意会所反映的。

奥古斯丁的 *se nosse*（自知）是自我意会，而非意向性的 *se cogitare*（自思）。正是由于 *se nosse*，我们才有关于我“是”的绝对确定性。奥古斯丁的“我思故我是”与“我疑故我是”、“我错故我是（*si fallor, ergo sum*）”（如《上帝之城》11：26）均与 *se nosse* 相关。要理解他的“我疑故我是”，必须联系到自我意会。

奥古斯丁说：

……然而谁曾怀疑过他自己是、记忆、理解、意欲、思考、知道和判断呢？须得明白，即使他怀疑

(自己的是), 他也是; 如果他怀疑, 则他记得他为何怀疑; 若他怀疑, 他便理解他怀疑; 若他怀疑, 他希望确定; 若他怀疑, 他便是在思想; 若他怀疑, 他知道他还不知道; 若他怀疑, 便是在判断他不应该轻率地同意。因此不管谁怀疑别的一切, 也不应该怀疑以上这些东西。若非如此, 则他不能怀疑任何东西。”(《论三一》10: 10: 14)

联系到奥古斯丁在别处论述过的“我疑故我是 (sum)”(如《独白篇》2: 1; 《论自由意志》2: 7; 《真宗教》73), 可以知道他的想法是, 先让怀疑论者进行一个意识行为(怀疑自己是), 然后通过提示让他意会到正是他自己在怀疑, 不管怀疑这一意向行为的对象为何(如认为自己不是), “怀疑”这一意向行为在“是”着却是无可怀疑的, 怀疑即理解、即思想、即判断等等的意向行为, 对于意会来说都是绝对的被给予物。自我反映使怀疑者意会到“怀疑”行为本身, 自我反察又使他意会到怀疑行为的执行者正是他自己。

一个怀疑论者可以坚定地相信“我不是”, 这种“我不是”信念是作为他的思想的认识(客体)被思及的(cogitari), 它站在他的心灵面前, 隔着一些意向距离, 表现为要想及的一个“对象”——对立之象。然而, 他意识到“我不是”这一意识行为本身却不是通过直接的反思维被知道的, 即不是作为“对立之象”被知道(否则的话会导致“无穷后退”, 后面论费希特时将谈到), 而是内在地通过奥古斯丁称为 *se nosse* 和 Wojtyła 称为反映与反察的自我意会知道的。

可以说, 人正是在意识行为的进行里(如“怀疑”这

一行为)对其实化的现实化有所体悟,对其真实的是有所体悟。这一体悟并不是思想得到的,而是在 se nosse 这一独特的“自知”方式里被不可怀疑地给予的。

前面已说过 se nosse 可意向化为 se cogitare (即奥古斯丁所谓“心灵被思想转向于它自己”或“思想让心灵转向自身”)(《论三一》14:10:13)。自思,当它是 se nosse 的主题性阐明时,就可获得不可怀疑的确定性。在这里,它把一种排除了一切受骗的可能性的经验“客观化”了。因为 se nosse 并不含有 se cogitare 的认知特征,相反它所“知”的是我与我自己所能有的最直接的真正联系,我无法有意识地“逃避”我的真我。这与那种认为“我是原子”、“我不是”的 se cogitare 是迥异的。只有当 se cogitare 植根于 se nosse 之上时,它才“分有”se nosse 中含有的确定性(即奥古斯丁所谓“我知道我在知”),才能得出“我知则我是”这一确定无疑的结论。

以上对自我意会与自我反思的说明,可以看作是 Wojtyla 及 Holscher 等人对奥古斯丁思想的阐释与发挥。但本文的目标并不仅止于此,在 Holscher 等人视野(关于奥古斯丁 se nosse 的讨论,可以参考 Hoscher《心灵的实在》一书)之外还有着更为广阔的天地。奥古斯丁的 se nosse 对后世哲学有着深刻的影响。下面先从笛卡尔那著名的“我思故我是”谈起。

## (二) 笛卡尔的“先于反思知识的内在意识”

应了那句老话,“一千个人有一千个哈姆莱特”,行为主义者辛提卡就有一个行为主义者笛卡尔。

正如胡塞尔所曾注意到的,辛提卡也注意到笛卡尔的



“思”的含糊不清性，并认识到其中最本质的内容在于“我疑故我是”（《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务，1992，第34节。Jaako Hintikka, “Cogito, ergo sum: inference or performance?” 载于 *The Philosophical Review*, LXXI 1962, 3~32）。

辛提卡认为，“我疑故我在”（Hintikka用的是“exist”，实即 sum，“我是”。下面暂按传统的“在”的译法）既非直观，亦非推论，而是一“行为”的“生产过程之产品”（products of process）。这一行为就是他所谓的“存在悖论陈述”。

比如某甲对某乙说：“我不在”，则在某乙看来，这明明是在撒谎嘛，所以某甲在才是真的。辛提卡把这一戏剧性的小型对话“搬”到了笛卡尔心里，“内在化”为两个笛卡尔。笛卡尔甲对笛卡尔乙说：“我不在”（此即“我疑”也），笛卡尔乙的反应当然是“你这个骗子！你疑故你在呀！”

且不管这一幕小型话剧能不能在“心灵剧场”上演，能不能有两个主角。单说若一个人要知道自己是“在着的”，是不是要每时每刻都对自己说：“我不在”，然后说：“我不在是不对的，故其反题为真，所以我在，我在……”？这样，“我在”就成了荒诞剧了。因为我们并不每时每刻都想及（think of，借用一个奥古斯丁的词）我们的在，但我们照样知道（know）我们的在。“在”不在意向性的“疑”中，而在意会性的“知”中。但“知”就不会那么明确地、大张旗鼓地“自问自答”演戏了。这就是说，在辛提卡的“行为”里，一问一答都是意向行为，会产生严重的后果。首先，“在”乃是应着“疑问”才具有的，在没有问时这个人还在不在（即他知道他“在”还是“不在”）不得而知，

就是说，当我没有怀疑或思考（我的在）时，我在不在就成了问题；其次，在这一问一答里，有一个时间的先后顺序，所以很可能出现这样一种情况：笛卡尔甲在第一秒钟里相信他不在，真的相信他确实确实不在，当笛卡尔乙认为他在时，这已经是第二秒钟了。当笛卡尔乙告诉笛卡尔甲他（甲）在时，笛卡尔甲是在第二秒才相信自己在的。对于笛卡尔甲来说，他“不在”和“在”都是真的。这就是说，辛提卡没有认识到 *se nosse* 里自我意会与意识行为的“同时性”，而是认为只有两个一先一后的意向行为，造成的后果就是“我疑时我不在”和“我在时我不疑”，“我疑”与“我在”之间没有那个“故”，即并没有那种必然的“生产过程—产品”关系。

若把笛卡尔的“我思”理解为对自我的意向性反思，除了会有上述两个问题外，还会有与它们有关的另两个问题，一个是：既然“我在”依赖于“我思”，则“我思”就须伴随着我的一生（既然我是着），这个“我思”是哪一种“我思”？第二个问题是：既然在进行“怀疑一切”的完全的怀疑之前我什么也不知道（没有一个信念是敢肯定的），那么我说“我思故我在”岂不是表明我早已既知道“我思”为何物，又知道“我在”为何物了吗？怎么又说我这时还在寻求之中，要找一个绝对的哲学出发点呢？这两个问题正是奥古斯丁的 *se nosse* 所能够解决的。现在看笛卡尔会如何回答。

实际上笛卡尔的同代人也提出过这两个问题。当时有人说：“……也许心灵中有许多东西心灵没有意识到。还在母亲子宫里的婴儿的心灵有思想的能力，但并没有意识到它（能力）……”

笛卡尔的回答是：

不是思想或与思想相依的东西就不会属于思想者的心灵，我们也不能有那种既在心灵内同时心灵又意识不到它的思想，就此而言，我不怀疑心灵在婴儿期就开始思想了（as soon as it is implanted in the body of an infant），并且它马上就意识到（and it is immediately aware of）它的思想了，即使它日后因这些思想的印象并未保留在它记忆中而想不起来。必须注意的是，虽然我们实际上总是意识到（always actually aware of）我们心灵的行为或运作（acts or operations），却除了潜在地意识到心灵的机能或能力外，并不总是意识到它们（指机能或能力）……（出自：Descartes: selected philosophical writings, pp. 130 ~ 131, Cambridge University Press, 1988.）。

想想这与奥古斯丁所说的“自产生之日起心灵就从未停止过记忆、理解并爱它自己”是多么相似！而且这里笛卡尔所说的“实际上总是意识到我们心灵的行为或运作”不明明指的是 *se nosse* 吗？这里“意识”即“意会”，而“行为或运作”即意向活动，从其产生之日起，心灵就一直在“实际地”意识着它自己的意向活动！这里笛卡尔的“思”即意会！

记忆与光照

再看第二个问题。若“我思故我是”之“思”为意向性认识活动，则对“怀疑”这一意向行为的意向性的“思”又可成为进一步反思的对象，如此反复以至无穷。笛卡尔对这个问题的答复是：

除非一个人知道思想是什么和存在（existence）是什么，他才能肯定他是在思想或他存在（exists），这是

真的。但这并不要求反思的知识 (reflective knowledge), 或通过论证而获得的那种知识, 即知道我们知道, 并知道我们知道我们知道, 如此无穷反复……我们是通过那总是先于反思知识 (precedes reflective knowledge) 的内在意识 (internal awareness) 来知道它 (指“我思故我是”) 的, 这就足够了。这一对思想和存在的内在意识是如此地深植于所有人心中, 以致即使我们被偏见蒙蔽、重辞甚于重意从而伪称没有它, 我们事实上也不能没有它。因此任何人只要注意到 (notices) 他自己在思想以及随此而来的他存在, 即使他以前也许从未问过思想是什么或存在是什么, 他也仍然毫不缺乏在这一方面满足他自己的充足的知识 (即“思”与“在”) (同上, pp127~128) [我们要知道这里所谓的“存在”, 实即“是”。虽然用了一个不同的词。它指的不是肉体我的存在, 而只是指纯粹思的我。]

先不谈这里的“先于反思知识的内在意识”与萨特“反思前的我思”有何惊人的类似之处, 比较它与奥古斯丁的相似也就够了。在笛卡尔看来, 对思想行为 (特指“我疑”这一意识行为) 的内在意识是先于任何反思知识的, 这种“内在意识”是人生来就有的, 它完全不是“反思知识”, 但它也算得上一种“知识”。用 Wojtyla 的术语来说, 这个“内在意识”就是“自我意会”, 也就是奥古斯丁的“自知”——知道自己在知。它当然不同于意向性的自我反思了。

不过, 与奥古斯丁相比, 笛卡尔只达到了“自我反映”的认识——即只认识到了内在意识对意向行为及行为执行主体的意会, 而没有达到“自我反察”的地步。

也许，这是一个奥古斯丁主义者笛卡尔？

### （三）胡塞尔“纯粹的直观”、 萨特“反思前的我思”和唯识宗的“末那识”

几乎整个的近现代西方哲学都在笛卡尔的“我思故我是”所圈定的范围内推土动工建立高楼大厦。在笛卡尔之后，对“我思”作我思者层出不穷。有些人如费希特、胡塞尔和萨特等都注意到了 *se nosse*，不过表述方法不一样而已。费希特是“意会高手”，留待下面再讨论，先让我们来看胡塞尔和萨特的有关论述。我们从这里可看出奥古斯丁不仅堪称中世纪的导师，也堪称近现代的精神教父。用一句玩笑话说，近现代哲学是呆在笛卡尔的阴影里，笛卡尔则是呆在奥古斯丁的阴影里。

胡塞尔在《现象学的观念》一书里写道：

在进行任何智性的体验和任何一般体验的同时，它们〔指体验之知觉〕可以被当作一种纯粹的直观和把握的对象，并且在这种直观之中，它是绝对的被给予性。它是作为一种存在者，作为一个此物被给予的，而对这个此物的存在进行怀疑是根本无意义的（李幼蒸中译本，第30页）。

胡塞尔在这里谈的是笛卡尔的“我思故我是”，他认为在包括进行“怀疑”在内的知觉活动和“体验”的同时，这一知觉活动本身可以成为一种“纯粹的直观”所直观的“对象”。请注意“同时”这个词，它表明了在人意识活动中有两重结构：一个是意向性的、主—客式的“任何智

性的体验和任何一般的体验”，一个是对此体验的意会式“直观”。就直观而言，它的“对象”就是种种意向活动、知觉、体验、想象（包括“怀疑我自己的是”在内），它们是它的“绝对的被给予性”，它们的“是”本身是绝对不能怀疑的。所以虽然我可说“我的‘是’是可疑的”，但在我这么说的同时，我的“纯粹的直观”告诉我，我说这句话这一行为本身是“绝对不可疑的”——我直观，故我是？也许我们可以这样说。

萨特在其《存在与虚无》一书的导言部分第三节里，谈到了“反思前的我思”。他说，“自我意识不是成对的。如果我们想避免无穷后退，意识就必须是自我与自我之间的一种直接的、而非认识的关系”。他的意思是说，对自我的意识活动的意识不是那种主—客式认识，而是意会，即他所谓的“非位置性意识”，从而避免了那种主—客关系的无限后退（观念的观念的观念……）。他说，“所有对对象的位置性意识同时又是对自身的非位置性”，即在所有的意向行为的同时又有自我意会，这一意会是感知意识的构成成分，它与它意会到的那个意识是同一个东西，用我们的术语来说，就是“自我反察”。

萨特举了个数盒子里的香烟的例子。我的意向活动是朝向香烟的数量性质的：它们是一打。然而对数它们，我可能根本没有一种位置性意识，即根本未意向到“数”这一个行动。但是当我发现香烟是一打时，我对我的相加活动有一种非正题的意识，即意会之知。事实上，如果有人问我：“你在那里做什么？”我会立即回答：“我在数”。萨特对此评论说：“这个回答，不仅针对我通过反思所能达到的这一瞬间的意识，而且针对未经反思到而发生着的意识，针对我刚刚过去的永远不被反思的意识。因此，反思一点

也不比被反思的意识更优越；并非反思向自己揭示出被反思的意识。恰恰相反，正是非反思的意识使反思成为可能：有一个反思前的我思作为笛卡尔我思的条件。如其不然，相加活动如何会是我的诸意识的统一主题呢？这个主题要想先于统一和认识的整个综合系列，它对自身呈现时，就不能作一个物件，而只能是像海德格尔所说的作为一种‘揭示—被揭示’来存在的活动意向。那么，为了计数，就要对计数有所意识。”<sup>①</sup>

萨特在这里不仅揭示了在意识行为中，同时有意向活动与自我意会，而且自我意会还是意向活动的“真正条件”，这与费希特的观念是完全一致的，但比不上费希特分析得那么细腻。当然，萨特对笛卡尔“我思”的理解仍是传统式的，没有注意到笛卡尔也曾谈到过“反思知识之先的内在意识”。

无独有偶，在佛教那里，除了“返观自照”外，我们还可在唯识宗的“八识”里发现类似“自我意会”的心理活动。八识的前五识为五种感觉，第六识名“意识”，属“识”，是向外求的意向认识活动；第七识则属“意”，是对“心”本体（即阿赖耶识）的自我意会。二者的区别在于：“以相续思量故，此但名意；第六缘境，转易间断，故加识名”（《成唯识论》论第七识），这就是说，第七识的思量活动是持续不断的，所以它的本名是“意”（“意”有二义：一乃是思量事物，二乃心念前灭后从不间断）；第六识因以外境为对象而具有间断性，故名之为“识”（“识”指对差别的事物加以了别），与前五识属同一范畴。那么第六、第七识关系如何？梁译《摄论》说：“彼（指第六识）为依此

<sup>①</sup> 《存在与虚无》，第11页，中译本，三联出版社，1987。

末那意而生之识，故曰意识。即依主释也。”又说末那识“思量我为法，故名末那，我法二执之根本也。”可见第六识的产生是以末那识为条件的，而末那识由于既是第六识的产生的前提，又是“恒审思量”着阿赖耶识且执以为“我”的意识活动，故成了“我、法二执之根本”。《唯识论》说末那识“是为一切众生妄惑之根本。”

末那识与阿赖耶识的关系是：“依彼转，缘彼，思量为性、相”（《成唯识论》卷4），即第七识只有“依”靠“彼”，第八识，方能生起（“转”），“阿赖耶为依，故有末那转”，同时，又“缘彼”第八识，“恒审思量”第八识为“我”，这就是它的体“性”，亦是它的行“相”。由于它“不间断了别第八识”，执以为“我”，故而是产生“我痴、我见、我慢、我爱”的根源（以上主要参考杨卓《佛学基础》）。

虽然最终的价值取向迥异，所用术语也有诸多细微差别，但我们可看出“末那识”是与“自我意会”极为相似的：首先，均是“恒审思量”心灵本体，从不间断，它们与“外向型”的意向认识活动是不同的；其次，它们都是不外于心的，即它们是心灵本身发生出来的，用萨特的话说，它们是“意识的构成成分”，它们与它们所意会到的那个意识是同一个东西。

#### （四）费希特的“理智直观”

费希特可以说是自奥古斯丁以后唯一对 *se nosse* 予以特别重视，给以特殊地位的哲学家，其他人如笛卡尔、萨特等虽然意识到了，却算不上其哲学“主旋律”，而且论到深刻度，都似乎比不上他。

在费希特那里，自我意会（*self-awareness*，亦可像上面



那样译为“返观自照”，以避免“自我意识”一词可能带来的不精确性）是一种独特的、非表象的（nonrepresentational）自我显现方式。他的总的看法是，主体在所有的时间里都在意识内自我显现（present to itself），这种自我显现的方式从根本上区别于认识主体对认识客体的意识。

费希特是在批判康德哲学的过程中形成这一理论的。关于这放在后面再谈。现在先来看费希特对意向行为与意会活动的区分。由于那时还没有专门的“意会”一词，费希特用的是含混的“意识”一词——正如萨特一样。

费希特写道：“当你意识到某一对象时——比如，你面前的墙——你意识到你在想着（deines Denkes）这堵墙，对墙的意识只有当你意识到你的想（thinking）时才是可能的。但是为了意识到你的想，你必须意识到你自己…… [这样]，除了在我也意识到我自己即意识的主体这一条件下，没有对象是能被我意识到的。这样说并没有矛盾。但如果说在这一自我意识里我是我自己的一个对象的话，那么在前一种意识里 [即意识到墙] 关于主体的看法也适于这一种情况里 [即自我意识] 的主体。它又变成了一客体并要求一新的主体，如此无穷反复。按这种观点，主体和客体在一切意识状态里都是彼此区分的，并且……这就是为什么……意识不能如此解释的原因。”（Frederick Neuhouser, *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge University Press, 1990. p. 73 引文）

可以说，对“我想我想我想……”这种思维的恶性循环的打破是走向 *se nosse* 道路的第一步。上述笛卡尔、萨特均做到了这一点。有些大哲学家，如托马斯阿奎那，过分囿于那种僵硬的主—客二分认识模式而无法踏出这第一步（见 Anthony Kenny, *Aquinas on mind*, Routledge, New

York, 1993, 第 10 章“自我知识”, 尤其是第 122 页。) 可以看到, 费希特非常明确地意识到了这一问题, 并用“自我意识”来解决之。他首先区分了意向行为与自我意会, 并且认为自我意会才是最根本的, 是意向行为得以实施的条件, 其次他认为自我意会中的意会“对象”与意会“主体”并非意向行为中的那种客体与主体, 否则的话会造成主—客—主—客……关系的恶性循环。那么“自我意识”是用来干什么的呢? 从他的哲学别的地方可看出它是用来统一意向行为中主—客之分的。(Fichte's theory of subjectivity, p. 76 引文)

与胡塞尔评笛卡尔时所说的一样, 费希特也认为 *se nosse* 是先验地给予的, 不是从经验中来的:

绝对主体, 我, 不是经由经验直观给予的, 而是通过理智直观提供的 (*posited, gesetzt*) ……不是在经验意识内显现的, 除非与表象有关 (即把自己当作对象、客体、表象来加以反思) ……人永远不能对绝对主体有意识 [意向认识] ——它显现但不能被显现 ……像经验地被给予之物一样。(Fichte's theory of subjectivity, p. 74 引文)

这里“理智直观”与胡塞尔的“纯粹直观”多么相象! 他看到了自我反思中的自我 (乃一现象或客体) 与自我意会中的自我 (绝对主体) 是多么地全然不同的, 同时认为“绝对主体”是不能像认识经验预料那样地来认识的。“绝对主体”是时刻在活动着的实践主体, 不能成为意向认识的对象, 一旦成为对象被认知, 就已面目全非了。这与胡塞尔是不同的, 胡塞尔虽然认为“任何一种反思都具有一

种意识变样的特征”，但他仍要通过“记忆”、“印象”回溯到“源初体验”中去。（《纯粹现象学通论》第148~149页）

那么这种不同于经验直观的理智直观与认识主体的认识活动有什么关系呢？费希特对此有深刻的洞察：

意识正是这样地观察它自己（sieht sich selbst zu），这种自我观察与属于意识的一切东西都亲密无间地（immediately）连在一起，意识的本性就在这一个‘是’与观看（seeing）的亲密无间的联系里……这样，形象地说，在意识里就有了‘是’与观察（being and observing）、真实与理想（the real and the ideal）的二重系列，它的本质就在于这二者的密不可分。（引自 Fichte's theory of subjectivity, p.79）

意识的本质就在于意向性与意会性这二重系列里，自我意会伴随一切意向活动（即费希特所谓“自我观察与属于意识的一切东西都亲密无间地连在一起”）。Benson 曾很详尽地说过费希特的这个意思：“二重系列”须得这样理解，即对任何对象 x 的意识都与实际意识内的不可分割的两个概念性地不同的组成成分有关：一个是外面的，指向对象的意识（关于 x 的意识），一个是内向的、指向我的意识（关于我正意识到 x 的意识）（出处同上）。Neuhouser 说，费希特所谓“自我观察”，指的就是意识对其状态的意识，即它对它正处于意识状态中的意识。用我们的术语来说，即意会到其意向，既反映了意向活动，又自我反察到我即彼意识者。

费希特为什么要提出这么一个“二重系列”来？是什么使他认识到自我意会的“是”？这有哲学根据吗？

我们都知道，康德是反对“理智直观”的，因为康德

认为，知识必须是经验直观与先验范畴结合的产物，没有直观而谈知识，只能是无内容（感性杂多）的空谈。这就产生了一个问题，即康德本人的“纯粹理性批判”既然处理的都是范畴及它们之间的关系，与经验直观搭不上边，那么它算不算知识？

费希特对这一点看得很清楚，他说：

“康德反对理智直观……但是在我们的理智直观里被直观到的一切都是一行为（an acting）。实际上，他的整个哲学都是这种直观的产物，因为他坚持说必然的诸表象都是理性是者的行为（acting）的产物而非消极接受的结果。但这只有凭借直观才能认识到。”

同时他在脚注里还说：“康德的体系仅在反思这种理智直观上失败了，然而他的体系却包含着这一理智直观的成果：我们的诸表象是我们的自我活动的心灵（self-active mind）的结果。”（费希特，Foundations of transcendental philosophy, Cornell Univ.. Press, Ithaca and London, 1992. p. 117）

所以可看出费希特“理智直观”是为了帮康德摆脱困境，为康德的整个哲学体系找到一个基础。那么在费希特心目中，“理智直观”到底为何？他说：

我们必然拥有这一终极基础 [指“自我设定自身”] 的某些知识，因为我们能够谈论它。我们通过直接的直观（immediate intuition）获得这一知识，反过来，我们直接地直观我们的直接的直观本身，即，我们有一直观的直接的直观。对作为主体—客体的我的

纯粹直观因此是可能的。既然此类纯粹直观不包含感性内容，可恰当地称之为“理智直观”（同上，第115页）。

不管用语有多晦涩，大体的意思是可以明白的。理智直观这个不同于经验直观的纯粹直观，即费希特哲学第一命题“自我设定自身”中所用的方法。费希特说，“绝对的第一原理只能被找到（be sought out），而不能被证明，也不能受限制”（同上，第118页）。所谓“找”即“设定”，即“理智直观”到。这第一原理既是一理智直观，当然不能用逻辑论证出来，也不能受任何别的认识的限制了。它本身即包含于全部认识中且是全部认识的先决条件。费希特说：

每一表象（representing）行为都是一自我设定行为。一切都始于我。我并非表象的一组成部分，相反，一切表象都是由我而出的（proceeds from the I）。一切可能的意识都先设了直接的意识，且不能用别的方法来领会（同上，第113~114页）。

看看这里“直接的意识”与笛卡尔的“先于反思知识的内在意识”和萨特的“反思前的我思”是多么相象！这一“直接的意识”（即自我意会或“返观自照”）乃是意向行为的先决条件，它并非主—客认知模式中的一个组成部分，而是其“是”之前提。为什么？！

我们知道，康德是反对笛卡尔“我思”的经验性及心灵实体的，康德的先验统觉不是实体而是一种功能或活动。康德的“我思”是：

我把（‘我思’）称为纯粹统觉……因为它是那样一种自我意识，在产生出‘我思’表象时，（它必能伴随一切表象，并且它在所有意识里都是一个且是同一个），它自身不被别的表象所伴随（KRV, B132）。

费希特对这段话特别地重视，他在引用这段话后写道：“这里写出了纯粹自我意识的本性，它在一切意识里都是同样的。”这就是说，在诸多意识活动中有个纯粹自我意识保持着自身的同一性。这样理解有道理吗？

康德在《纯粹理性批判》B133谈到过意识统一的条件，认为统觉的“分析的”统一，即对意识的统一或同一的意识，只有先设了某些先验的、原始的综合才是可能的。这些先验的、原始的综合实际上建立了表象之中的连接并使统觉的分析的统一成为可能。这就是说，康德用原始综合说把产生意识的统一条件这一主动角色派给了主体，这一前提条件是使主体历经各样的表象（representations），而能意识到其本身的同一性的能力成为可能的前提条件。此外，康德还指出，我的所有的表象，不仅仅是那些我对之有明确的自我意识的，全都必须服属于这一原始综合，否则的话它们就不会属于我的意识，并且在我看来是“无”。

费希特提出“自我设定自身”是用来建立起意识统一性的条件的。这是因为费希特认为康德的原始统觉并不能建立起我的一切表象中的意识的统一性。康德本人也说过，“我思”并非总是现实的。在KRV, B131里康德说过，虽然自我意识对意识主体必须总是可能性，却并不因此之故而总是现实的：“‘我思’必须（仅仅）能够伴随着我所有的表象”。这就是说，康德认为并非一切表象都在事实上伴随有明白的“我思”，即，当我反思性地将“我思”与一现象

相连时意识的统一性并不先产生出来，因为既然表象实际上并非都与明白的“我思”相伴，那么就可设想有些表象里并没有“我思”，那么就可以说有些表象虽是我的表象，但却在我的意识统一性之外（就是说有游离于原始统觉之外的知识），这就破坏了康德的整个哲学的初衷，而这是不可能的；因此要确证康德哲学，就必须找到一个“理智直观”作为绝对可靠的基础，就是说理智直观到在作出任何明确的自我反思之前，意识的统一在某种意义上就已经有了。用我们的术语说就是，康德的“我思”仍属意向性认知，是自我反思，而自我反思并不总是有的。既然康德说“我思”乃意识统一的条件，那么现在有些表象并不伴有“我思”，则它们就没有统一性了。这就是说，自我反思不能保证意识的统一性，只好靠自我意会来保驾了。费希特正是这么想的，他也走到了“反思前的我思”或“反思前的内在意识”这条路上。在他看来，诸表象只有与意识主体相关时才能成为统一的意识的部分，这种关系正是理智直观能够建立的。这样，费希特的第一原理就可看作这样一种企图，即给予主体条件一种解释，这一条件是所有的主体的表象都能够属于一单纯意识的条件。这也就是前面所说的，在一切意识行为中必须有自我意会来保证自我是同一个自我，虽然不同的意向对象出现在它面前。费希特在反诘一般的康德派所认为的意识统一性时说：“这里说的是哪一个‘我’呢？……因此上引康德的句子就意味着：我，那想着（think）D的，是那想过（thought）C和B和A的同一个我，并且仅仅通过想及（thinking of）我的多样的想（thinking），我就变成了一个为我自身（for myself）的我，即那在多样中同一的——是这样的吗？”（自 Fichte's theory of subjectivity, p. 94）。

费希特说的是，假如我在认识一条由 A、B、C、D……多个点组成的线条，仅仅说认识 A 时的意识与认识 B、C、D 时的意识是一个统一的原始的意识是不够的。还要有对主体的“在认识”的意识，这种意识不能从意识的对象里来。反思也必须以此意识为先验条件，因为反思并非总是有的，而此意识却在一切意识行为中。在认识 A、B、C、D 等点构成的线条中，这一意识意识到进行认识 A、B、C、D 等点的“我”是同一个“我”，同一个意识。

用我们的术语说就是，自我意会在各种各样不同的意向行为（指向各种各样不同的意向对象，如上述的 A、B、C、D 各点）中总是意会到一个单一的我，这个单一的我是同一个我，这个同一的我是诸多不同的意向行为的主体。对这个自我的意会就是理智直观，它是非常直接的，与主—客式的意向性认知不同。只有保证了这形形色色表象中的我是同一个我，谈论“意识的统一”、“先验综合”才是可能的。同时只有这种自我意会的确定性才能保证康德哲学的确定性。

费希特用“理智直观”所发现的意会之我为康德“意识的统一性”打下了基础，那么，“理智直观”本身既已为“直观”，把它“提”出来作为认识对象，这不是自相矛盾了吗？这里也碰到了后来胡塞尔碰到的“变形”难题。费希特对“意会”与“意向”的互相转化作过探讨：

为了知道我自己正在设定自我，必须假设我已经设定了。我从平静的、不活动的状态转到自我设定活动上……只有通过把我们自己从平静状态转开去并转入相反的状态，我们才能够获得我们活动的意识（直观）。只有通过这一相反状态我们才获得‘活动’



(acting) 是什么的清楚的意识 (因这是我们十分难以定义的东西), 我们只有通过固定下来的东西、通过平静状态才能想到活动性 (activity); 反之, 我们又只能通过活动性来想到稳定性 (stability)。这样, 只有通过相反的方法我才能清楚地意识到我的活动并获得对它的直观。

又说:

现在让我把注意力集中在平静状态上, 其中真正是活动的东西变成了被设定的东西。它不再是一活动, 它变成了一产物, 但却不是与活动本身分离来的产物。它变成的不是先于我的表象的某种物质或东西。发生的事情仅仅是, 通过被直观, 活动变得固定了。这样 (一个被固定下来的活动的例子) 就叫做一个“概念”, 与一个直观相反, 后者是直接指向活动的……只有直观才能被直观而不能被思想, 思想只能被思想而不能被直观 (Foundations of transcendental philosophy, pp. 116-117)。

记忆与光照

这就是说, 为了对我设定自身这一活动有所意识或认识, 我必须先把这一行为“固定”下来, 作为“对象”来认识它。这时作为对象固定下来的东西是“早已经被设定了”的活动 (“活动”已“不动”了, 变成了“记忆”), 它已不是活生生的活动本身而是一“产物”了 (当然这产物与别的东西不同, 它与活动本身仍有一种摆不脱的联系)。这产物就是自我反思中的对自我活动的认识“概念”, 而再不是对活生生的活动的直接的“直观”了。概念是僵死的,

而直观是活泼泼的。自我意会一旦变成了自我反思（落人言荃），就被“固定”下来，就把实践的我（“绝对主体”）变成了一个“对立之象”，一个“客体”，从而也把自己变成了一个“主体”，虽然在自我反思中主客同一。在自我反思的同时，由于自我反思是一意向行为，所以这一行为又有一“当下的、直接的”自我意会，正是它保证了是我自己在反思自己。

从对活动的意识流的不自觉的意会到自觉的反思，是一个由直观到概念的过程。这概念虽是僵固的，却可促使我们自觉地直观我们自己的意向行为中伴随着的“意会行为”，此意会行为是一切意识活动的基础。对此意会的认识是哲学的起点。正如费希特所言：“对直观有所意识，这就是‘哲学天才’的含义。一切思想都始于直观，相应地，一切哲学事业（philosophizing）也必须始于直观”（同上，第117页）。

以上对奥古斯丁之后有关 *se nosse* 的论述的考察，显示了奥古斯丁的创始性。根据这些“意会论”者或“返观自照”论者的观点，我们似乎可尝试着可以这样说：

在人的一切的认识活动中，都有一个二重结构：一个是人作为认识主体认识认识客体，这种认识是一种意向性的行为，是向着主体之外的某个对象，主体在此总是超出于自身之外（不管是否得到充实）；另一个是人的自我意会，人意会到自己的认识活动和活动者本身的是，并且意会到这个活动者就是他自己，故此这种意会是内向的，并且由于它意识到自己就是那认识者，就不会又形成一种主—客型的关系，就不会超出于自身之外，而是意识到自己就是那认识者，就是认识活动的一个组成部分。

传统认识论只意识到认识活动的第一个层面，即主—

客认识图式，造成的后果是很严重的。仅就自我反思而论，传统认识论认为我作为主体把自己当作客体来加以认识即可，殊不知这会导致“我想我想……”的无穷倒退的恶果以及前面评辛提卡行为说时指出的那些弊端。正是基于对这一点的认识，费希特等人（包括笛卡尔本人）才意识到必定有一个自我直观作为“底基”，正是它防止了无穷倒退。

认识活动的第二个层面，依奥古斯丁和笛卡尔，是“终生伴随”着人的，只要人有了认识活动；依笛卡尔和萨特，是“时间上在先”于“反思”知识的；依费希特，是“逻辑在先”于意向行为的，因为只有自我意会才能保证不同的意向行为的主体是同一个“我”；否则的话认识就失去了统一性，就是不可能的。这对于目前国内一些谈论“天人合一”、“主客合一”的哲学家们也许会有些参考价值，因为“天人合一”、“主客合一”若没有主体内部的“合一”，恐怕是难以“合一”的。

真正的自我反思的无可怀疑性，必须植根于自我意会上，否则的话就会成为那种没有“根”的主—客自我认识玄谈。诚如奥古斯丁所言，当“思想”开始自觉地去认识自我意会时，自我意会就成了自我反思，自我反思虽然在费希特看来已经是“概念化”了，但由于它是来自于自我意会的，故而仍具有“不可怀疑”性，是真实的自我认识，即认识到自己是一在思维的主体，而不是脑脉冲、原子、神经，或某一人格形象等等（这是心理学、社会学等等的任务）。

在我看来，费希特“理智直观”到的“绝对的我”，实质上又恢复了心灵是者（而与康德的功能性的先验我不同），发展到后来黑格尔的“主体即实体”，已与康德大相径庭甚至背道而驰。Holscher 在其《心灵的实在》一书中根

据奥古斯丁的思想对康德以及近现代哲学中否定心灵实体的看法作了有力的批驳。只要承认有 *se nosse*, 就会很自然地承认有一个主体, 叫它“心灵”也好, 别的什么也好, 总之它是。

上面已经说过, 自我反思的确定性来自于自我意会的确定性。如 Wojtyla 所说, 自我反映功能把自我意会 (“返观自照”) 活动 “储存” 在记忆里, 以使后来可以对它加以反思。自我反思是作为主体的我认识作为客体的我, 这一客体的我是由原先活泼的意会的 “准对象” 经过 “固定” 而成的 “概念” (但仍带有确定无疑性, 故而与一般的所谓自我认识不同)。由于自我反思是由自我意会 “转化” 而来的, 虽已不是 “当下直接” 的自我反察到的 “我即彼” 关系, 已有了一定的主—客距离, 主我和客我仍可认为是同一个我。

在自我反思这一认识活动中, 照样也有两个意识层面。除了上面已说过的主我—客我概念性认知外, 还有 “底下的” 自我意会, 即我意识到我在反思自己, 意识到我就是这个在反思的我。这个意会的我永远 “活动” 着的, 是费希特的绝对的我, 实践的我。同时由于这个我亦即那个在自我反思的我, 因此他又是认识主体, 又是认识的我 (实体即主体?)。

这就是说, 按照 “返观自照” 意识论传统, 在心灵的自我反思这一意识行为中, 有三个 “我” 同时出现, 一个是主体我, 一个是客体我, 一个是意会 (“返观自照”) 我。主—客我是意向与被意向的关系, 主—意我是意会与被意会的关系 (返观与被返观的关系), 客—意我是记忆与被记忆的关系。由于意会有自我反察的功能, 即反察到这个在意会 (返观) 的我即彼被意会的 (被返观的)、在进行认识

活动的我，故意会我 = 主体我；由于主—客我关系来自于意会，来自于对自我意会的“理智直观”，故主体我 = 客体我；又由于客体我乃是对保留在记忆中的以前的意会我（即主体我）的认识，虽然“记忆可能褪色”，也可以认为客体我 = 意会我（当下在意会着的我）。因此在心灵的自我反思活动中，有三个不同的“我”，而这三个不同的“我”本质上又是同一个“我”，即同一个心灵。

但是，我们从哲学史也知道，从休谟开始，“自我”就受到了攻击和解构，在休谟看来，我们所谓的“我”不过是一串意识流而已，我们并不能由一串意识流推出该流背后有一个什么固定不变的“自我”实体。到了胡塞尔，据倪梁康的研究，就认为自我与他人、事物一样，都是意识活动“构造”出来的，都是意识超越被给予物的结果。“自我”并不具有优先地位。我们应严格区分对意识行为的直观和对“自我”的超越性建构，区分“自身意识”和“自我意识”。<sup>①</sup>

在“解构”流行的今天，“自我的分裂”是人们常谈的一个话题，但“自我的分裂”如果我没有领会错的话，当指人的社会身份等等的分裂，而不是这种认识论意义上的“我”的分裂。因为虽然当下我只意会到有一束意识行为，并没有一个“我”，但这个意识行为和我对这个意识的意会本身必定有一个“动作执行者”，而这免不了是“我”或任何别的相当的称号。实际上，正是因为有这个“三而一”的我“是”，人才拥有其社会学的我、心理学的我、伦理学的、法学的我等等身份。否则人的身份（或同一性）就成

<sup>①</sup> 倪梁康：《‘我愿故我在’及其现象学的解析与重构》，《开放时代》，1999年第2期。

了问题，社会就会没有了存在的基础。当代解构主义者喜欢说“自我的消亡”，在我看来都是一种文学性的、社会性的作法，与哲学意义上的“自我”并没有多大关系。

胡塞尔、费希特、萨特、Wojtyla 等人认为有一个潜意识的、非直观的我，始终伴随着意向的、感知的我，从而确保我的同一性、身份与连续性。但是：我们无法确知真有这么一种非意向意识活动，因为我们的一切意向活动，都只能是现时有意识地发生的，都是被意向之光照耀到了的。凡光照不到之处，我们就不能肯定其有无。凡意识活动“重新构造”出来的记忆，都是变了形的，都是可疑的。胡塞尔也清楚这点，所以他说，“任何反思都具有一种意识变样的特征”。在我看来，我们之有同一个身份、有连续性、有同一性，只能由信念来担保。因为我们不总是时时刻刻都能意识到我自己，故而从理性上我们无法证明自我的连续性和同一性。同时，我们的记忆并不总是可靠的，记忆总不是当下的，总是“变形”的，因而它的天性就是“不清楚”。而别人的目光与思想也无法保证我们自我的同一性。因为别人并不时时刻刻都在观或思我们的身体，何况我们的心灵状态。所以，“我”之同一性只能是信念的产物。在认知活动中，信念保证了是“我”在“是”，是我在当下化。信念保证了物的同一性，因为我是相信（而不是眼见或理解）当下我所见之物乃前一瞬我所见之物，且预知到它也将是我下一瞬所见之物。这里只有信念的力量。正是信念保证了各个“我”的同一性。没有信念，单凭理性，恐怕真的只会有“自我的分裂”了。我们从上一章以及本章可以看出，若是没有信念，不仅他人的存在，连我自己的存在都会成为问题，因此，可以毫不夸张地说，支撑着我们的个人生活以及整个人类社会的存在的，乃是信念。

## 四 永恒记忆



### (一) 时间受造说与主观时间说\*

罗素认为奥古斯丁提出了两种主观主义，一为主观时间论，是康德时间论的先声；一为“我思”学说，是笛卡尔的前驱，对奥古斯丁的“主观时间说”他评价尤高<sup>①</sup>。胡塞尔也说，如果有人想处理时间问题，他必须彻底地对《忏悔录》第十一卷第14~25章进行钻研，因为现代对这个问题的探讨，并没有比奥古斯丁进步了多少。<sup>②</sup> 柏格森，海德格尔和维特根斯坦也很重视奥古斯丁的时间说，赞成也

---

\* 关于奥古斯丁时间说与上帝论关系的专题研究，中文资料可以参看拙著：《时间中的永恒三一形象——奥古斯丁时间说与三一论的关系》，载于《现代语境中的三一论》，第91~118页，香港汉语基督教文化研究所编，1999。本章引用了其中小部分资料，在此仅向汉语基督教文化研究所表示谢意。

① 罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》，第436页，商务印书馆，1963。

② 胡塞尔：《内在时间意识现象学》，序，第3页，Kluwer Academic publishers, 1991。

好，批评也好，无不受他的影响。<sup>③</sup>

那么，奥古斯丁时间说究竟是怎样的？是不是“主观时间说”？与记忆概念又有何联系？下面就着重从“记忆”问题的角度出发讨论奥古斯丁的时间论。

在奥古斯丁的整个神哲学体系中，“主观时间说”出现在《忏悔录》11：14～11：29。但除此之外，还有所谓的“客观时间说”，即认为时间是上帝创造的，时间是有开端的。这在《忏悔录》11：1～13和11：29：31，第12卷，《上帝之城》有关部分都有所交代。

在《忏悔录》卷11开始，奥古斯丁严肃地对待这么一个问题：“上帝在创造天地之前做些什么？”奥古斯丁用上帝的“永恒”是“永远的现在”作答。在上帝那里没有过去、现在、将来的时间三态。因此上帝的“永恒”不是线性时间的无始无终的无限延伸。上帝的“永恒”是永远的现在，在他那里没有丝毫的过去和将来之分。这样，说“上帝在创造天地之前”就没有道理了，因为在上帝那里并没有之前之后的差别，在他那里只有现在。在将“永恒”理解为“永远的现在”这一点上，奥古斯丁是继承了柏罗丁的思想，从而避免了早期教父如奥利金将上帝的“永恒”设想为时间的无限延伸的困窘。因为若上帝的永恒就是时间的无限化，那么上帝就处于时间中了，就是在时间中创世了。

奥古斯丁坚定地认为，时间是上帝创造的。上帝从虚无中创造世界万物时也创造了时间。时间与万物的关系是：“如果没有过去的事物，则没有过去的时间；没有来到的事

<sup>③</sup> 可参见 Kurt Flasch, 《何为时间?》(Was ist Zeit?), 前言, Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1993。



物，也没有将来的时间，并且如果什么也不‘是’，则也没有现在的时间”（11：14）。时间与客观是着的事物有关，准确地说是与其变化有关。上帝与万物的客观之“是”对奥古斯丁是不成问题的，照理时间也如此。时间既为上帝的造物，那么就是完全“客观的存在”（《忏悔录》，11：1—13，30—31）。如果时间果真是我们主观意识的“产物”，在造物界并无客观的时间，便会产生一系列的问题，直至威胁到上帝的“是”。这当然是身为基督徒的奥古斯丁不愿意看到的。那么如何解释他的“客观创造说”与“主观时间说”呢？

从《忏悔录》卷11行文安排来看，所谓的“主观时间说”集中体现在第14—29章。在第29章，作者终于由时间之谜“跳脱而出”，意识到“我的生命不过是挥霍（distractio）”，需要借助于基督而“进入永恒”，瞻仰你（上帝）无未来无过去的快乐。这是一种神秘主义，本质认为人可经由荣福直观而与神同化，“分享”神的永恒。故第30章说“我将坚定地站立在你上帝之中”，认识到神“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。”最后以第31章之称颂神之永恒不像人的时间分过去未来等等而结束全卷。

将这些章节与第12卷联系起来看，就可清楚地看到奥古斯丁的“时间创造说”。第12卷阐释了《创世纪》开篇神创造天地的故事。奥古斯丁认为，圣经所说“起初神创造天地”，“起初”指圣子即神的智慧，这实际是从三一角度看创造，与《约翰福音》相应；“天地”则指还不受时间影响、没有时间变迁的两类造物。其中“天”指“天外天”或“诸天之上”，“是一种具有理智的受造物”，如属灵的是

者和“相”，它们虽不能和三位一体同居永恒，却能分享神的永恒。“地”则指“某一种未见形相的原始物质”，它处于形相与虚无之间，是一种“既非形相又非虚无，近乎虚无而未显形相的东西”（12:6），它与虚无不同在于它具有“取得可见的和复杂的形相”的能力，它总是有一种“是”而不是非“是”。

上帝从绝对虚无中创造了“天地”，又从这个不具形相的“地”，近乎虚无的“地”，创造了变易不居的世界万物；在这个变化不定的世界中，表现出万物的可变性，我们从而能觉察时间和度量时间，“因为时间的形成是由于事物的变化，形相的迁转，而形相所依附的物质即是上述‘混沌空虚的地’”（12:8）。有人认为，一切形相消除后，仅仅剩下无形的物质，这物质有时间的变迁，奥古斯丁认为“这是绝对不可能的”，“因为没有活动变化，便没有时间；而没有形相便没有变化”（12:11）。所谓变化乃指从一个形相转变到另一个形相，而“地”是这样的一个“混沌空虚的原质，没有一时如此、一时如彼的时间变迁，因为既没有形相，便说不到如此如彼”（12:13）。“这物质没有形相，便没有组织，没有时间的变迁；虽不是完全空虚，但近乎空虚”（12:15）所以，这“地”不受“时间的支配”（12:12）。“天”也由于分享着神的永恒而没有时间的变迁。因此可以说“天”和“地”是“半永恒的”（aeviternity）。

这样，在整个“是者”界，有三种是者：最高的是作为“是”（est）本身的上帝，他是永远的现在，是真正的永恒的是者；其次是“天”和“地”，它们没有形相的转变，堪称是“半永恒的”；最后是人和其他的万物，都算是时间中的“是者”，是于时中（being in time），有生灭变迁。

我们可依照《忏悔录》11:1~14, 29~31, 12:1~21

对“时间”作如下定义：时间与永恒相反，也不同于半永恒，它与有限是者有关，它是永恒上帝的造物，与宇宙有形相物体共始终。可以说它指有形相物质的变化运动，即从一个形相转变到另一个形相。<sup>①</sup> 时间状态有三：过去、现在、将来。

“那么时间究竟是什么？没有人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了”（11:14）。

在有限是者这里，其时中之是（being in time，或译“是于时中”）分为三态：过去、现在、将来。但是，这三态本身是否“是”乃是可疑的，因为“过去已不是，将来尚未是”，一个已经不是了，一个还没有是，所以说它们“是”到底是什么意思呢？至于“现在”，如果它永久是现在，便与“永恒”无异了。“现在的所以成为时间，由于走向过去”，那么怎能说现在“是”呢？现在所以是的原因是即将不是；“现在虽然与过去、将来不同而保持其是，但其是的原因却正在于它‘即将不是’”（11:14）。

对“现在”的分析表明，“现在”是没有丝毫长度的。因为不管“现在”是一年也好，一天也好，一小时、一分钟、一秒种甚至一个瞬间也好，都是无限可分的，直至“分”得没有丝毫的长度：“而这一小时，也由奔走遁逃的分子所组成，凡飞驰而去的，便是过去，留下的则是将来。设想一个小得不能再分割的时间，仅仅这一点能称为现在，

<sup>①</sup> Robert Jordan, "Time and Contingency in St. Augustine", 载 Augustine, ed. By R. A. Markus, Doubleday & Company, INC., N. Y., 1972. 第 270~ 273 页。Jordan 将奥古斯丁的“时间”定义为：Time is a relation, with a foundation in successive states of finite or limited being, whose measurement is a cognitive act terminating in the "distentio" of the mind.

但也迅速地从将来飞向过去，没有瞬间伸展。一有伸展，便分出了过去和将来，现在是没有丝毫长度的。”（11:15）。所以，现在是不能说长短的，它没有伸展。

理性的逻辑分析显示了没有时间是可以把握的，但是我们凭经验觉察到确有时间的距离，能把它们相互比较，说哪个长哪个短，还度量长短多少，如一天是一小时的二十四倍。经验告诉我们，时间是有长短的，过去和将来是有长短的。我们度量时间是在现在进行的。

时间的理性分析和经验感觉恰恰相反。我们可以列出相关的 11 个命题（后面括号里注明它们的出处）：

首先是 7 个理性分析命题，它们表明时间不可度量：

- (1) 时间分过去、现在、将来（11:14）
- (2) 过去已不是（11:14）
- (3) 将来还未是（11:14）
- (4) 现在正在是（11:14）
- (5) 现在没有长度（因为无限可分。11:15）
- (6) 不是者不能被度量（11:15）
- (7) 无长度者不能被度量（11:21）

然后是 5 个经验命题，它们表明时间有长短：

- (8) 经验中时间确可被度量（11:21, 11:16）
- (9) 经验中时间是在现在被度量的（11:16）
- (10) 经验中过去和将来有长度（11:15）
- (11) 现在包含了过去的记忆与将来的期望（11:20）

下面试着由这些命题进行一些推理：

由(1) (2) (3) (4) 可推出

(a) 时间只有现在才“是”

由 (2) (3) (6) 可推出

(b) 过去、将来不能被度量

由 (5) (7) 可推出

(c) 现在不能被度量

由 (b) (c) 可推出

(d) 时间不能被度量

(d) 与 (8) 矛盾，此即理性与经验之矛盾。矛盾需要调和，奥古斯丁于是用 (4) (8) (9) (11) 推出

(e) 经验中的在现在被度量的是过去的记忆和将来的期望。

这与 (8) 不矛盾，得到了调和。奥古斯丁又用 (7) (9) (10) (11) 推出

(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待的长度。

由 (d) (e) (f) 可推出：

(g) 经验中的在现在度量时间所度量的实际上不是时间而是记忆和期望。

由 (e) (f) (g) 可推出奥古斯丁的那句有名的话：

(h) (经验中的)“时间是心灵的伸展”(11:26)。

这句话得到 11:27 的一句话的说明：“它(声音)在经过时，伸展到一定距离的时间，使它可以被度量。”假如我们再加上奥古斯丁说过的期待本身根源于记忆(11:18, “根据已经存在而能看见的预言将来)，变为命题

(12) 期望来自记忆。

则由 (12) (g) 可推出

(i) 度量时间度量的不过是记忆 (11:27)。<sup>①</sup>

奥古斯丁的时间之问的结论是：“根据以上种种，我以为时间不过是伸展，但是什么东西的伸展呢？我不知道。但如不是心灵的伸展 (*distentio animi*)，<sup>②</sup> 则更奇怪了” (11: 26)。

奥古斯丁的时间观中的主客两面是否构成不两立的冲突，是否一个是“客观时间说”，一个是“主观时间说”，二者互相否定？这是个有争议的问题。比如罗素就认为，奥古斯丁的主观时间说恰好与他的神学教条相冲突，主观时间说取消了上帝创造时间说。但据 Roland J. Teske 的研究，奥古斯丁虽认为时间是个人心灵的“伸展”，但并不导致主观论，因为奥古斯丁像他的先驱，同样主张时间是心灵的“*diastasis*” (希腊文，“伸展”) 的柏罗丁一样，也认为有一个世界灵魂或普遍灵魂 (大写的 Soul)，这个灵魂保证了个人心灵的伸展并不是主观的、个人的，而是普遍的 (*Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette Univ. Press, 1996, pp.46~55)。这是一个十分重要的提法，它有

① H.M. Lacey 在其《经验主义与奥古斯丁的时间问题》一文中，谈到 A, 唯有现在存在, 过去、将来不存在, B 现在无时间长度, C 不存在的不能被度量, D 被度量的东西是有长度的, E 只有过去、将据说有长度, F 现在包含过去的记忆和将来的期望这六个前提中, 由 ABC 推出 (a) 唯有无长度的现在才可被度量, 这一步应该推错了, 起码不完全。我们可由 (5) (7) 明显地看出奥古斯丁本人的推论是 (c) 现在不能被度量。Lacey 的铺误可能在于没有看到奥古斯丁在 11:21 说的“无长度者不能被度量”。见《奥古斯丁》, 第 281~282 页。另外, 他还可能把“在现在度量”和“现在可度量”等同了, 见他列出的推论 C 后面的说明。

② 周士良先生译为“思想的伸展”, 不太准确。其余部分仍从原译文。

望解决一个长期悬而未决的问题。

## (二) “心灵的伸展”作为上帝的永恒的类比项

奥古斯丁《忏悔录》卷 11 中的时间讨论，其神哲学目的在达到“心灵的伸展”（*distentio animi*），以从心灵这面“谜镜”中尽管不完全但仍可模模糊糊地领略到三一上帝的某个侧面，即上帝的永恒性。由“外”而“内”而“上”，这是奥古斯丁趋向上帝的三步曲，在这里亦不例外。（“三步曲”指人要认识上帝，先得摒弃物念，忘怀物象，将自我与物象区分，使自心呈现，然后由自心而向上观看到还有高于自心的“相”，还有高于“相”的永恒不变的上帝。）

关于“心灵的伸展”，他还有话说：

根据以上种种，（指用短音来量长音等等）我以为时间不过是伸展，但是什么东西的伸展呢？我不知道。但如不是心灵的伸展（*distentio animi*）则更奇怪了……假如我大约估计说：“这一段时间比那一段长”；或正确地说：“这一段时间是那一段的一倍”；我在度量什么？……我不量将来，因为将来尚未是；我不量现在，因为现在没有长短；也不量过去，因为过去已不是。那末我量什么？（这时奥古斯丁举了个听声音响的例子）在响的时候可以度量，因为具有度量的条件。可是在当时声音并非停留不动的，它是在疾驰而过。是否它的可能度量在乎此？因为它在经过时，伸展到一定距离的时间，使它可能度量，而当前则没有丝毫长度……（奥古斯丁举了以短音量长音的例子）只有在它们（长短音响）过去结束后，我们才能如此说

(说出长短比例)。因此我所度量的不是已经不是的语音本身，而是固定在记忆中的印象。我的心灵啊，我是在你里面度量时间。事物经过时，在你里面留下印象，事物过去而印象留着，我是度量现在的印象而不是度量促起印象而已过去的实质；我度量时间的时候，是在度量印象。为此，或印象即是时间，或我所度量的并非时间。(11:26~27)

我们所说的“现在”是一个有一定时间长度的区域，它不只是转瞬即逝的、毫无长度的当下一刻，而是向两边伸展：一边向着过去伸展，把记忆纳入自身，一边向着将来伸展，对之有所期望。这样就形成了一个“时间晕”，即奥古斯丁所说的时间只有“过去的现在、现在的现在和将来的现在”（11:20）。心灵的时间是当下化的，将过去和将来“化”为当下。如果说过去的现在是记忆，现在的现在是注意，将来的现在是期望（11:20），则心灵将这一切“当下化”了，使得“现在”并非转瞬即逝、毫无长度，而是伸展出一定的长度。我们可以看出，这里正是“是”、“时”、“思”统一的地方。

“心灵的伸展”是用来类比上帝的永恒的，过去的现在、现在的现在和将来现在都是“现在”，它与上帝永恒的“现在”有相似之处。在上帝那里没有过去和将来，只有现在。在“心灵的延伸”中，虽然延伸范围有限且总有时间先后之分，但仍可模糊地领略到“永恒的现在”的一点滋味。

以“现在”来类比“永恒”，或在时间中体验永恒，这是受了柏拉图主义的启发。柏拉图在《蒂迈欧篇》已经说到，创造者用“一直在是”的“时间”（实即永远的现在）



的“相”来规范受造界，使它们的运动有先后秩序。柏罗丁则说得很明白，时间是永恒的“形象”，永恒是时间的样板，在时间中得到体现。<sup>①</sup>永恒是什么？永恒是充分意义上的无限度的生命，没有过去和将来，没有运动变化来动摇它的完满性。<sup>②</sup>永恒是“是之丰盈”（fulness of Being）<sup>③</sup>，因为它是永远的“现是”或“正在是”，它没有丝毫的过去、现在、将来之分。柏罗丁还认为，“时间不能被想成是在灵魂（大写）之外的；永恒不在真是者之外”，认为时间是“灵魂的生机的某种伸张”。<sup>④</sup>永恒在太一之中正如时间在灵魂[大写，SOUL]之中，<sup>⑤</sup>灵魂若止息自己一切的行为，则可转入永恒。<sup>⑥</sup>“灵魂若（由向外行动）撤回来，把它自己再次沉入它的原始的统一中，时间就会消失。”<sup>⑦</sup>

我们可以看到，奥古斯丁和柏罗丁一样，都坚持时间是永恒的“形象”，时间是“心灵的伸展”，由这伸展可以体验永恒，从而可以停止一切外的行为，反身而诚，体验到“是之丰盈”。我们还可以看到一个重要的联系，那就是柏罗丁这里大写的“灵魂”正可以解决奥古斯丁主观时

- ① 英译《九章集》3: 7: 1, p.119; 3: 7: 11, p.126。柏罗丁无疑是将柏拉图在《蒂迈欧篇》37d6~7的思想放大了。在那里柏拉图将时间定义为“永恒性的活动的形象”（the moving image of eternity）。见 Andrew Smith, “Eternity and time”, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge Univ. Press, ed. by Lloyd P. Gerson, 1996. 该文介绍了柏罗丁时间论的一般理论。
- ② 柏拉图：《蒂迈欧篇》，英译《九章集》，3: 7: 5, p.121; 3: 7: 3, p.120。
- ③ 《蒂迈欧篇》，英译《九章集》，3: 7: 6, p.122。
- ④ 《蒂迈欧篇》，英译《九章集》，3: 7: 11~12, pp.126~7。
- ⑤ 《蒂迈欧篇》，英译《九章集》，3: 7: 11~12, pp.126~7。
- ⑥ 《蒂迈欧篇》，英译《九章集》，3: 7: 12, p.127。
- ⑦ 《蒂迈欧篇》，英译《九章集》，3: 7: 12, p.127。

间与客观时间的矛盾，从而不至于让主观时间说否定了上帝创造时间说。

当然，奥古斯丁也有重大的变化和发展：

① 柏罗丁那里的第三人称的大写的“灵魂”（SOUL）在奥古斯丁这里变成了第一人称的小写的“我”的灵魂或心灵（anima）。无论是他“宏观地”忏悔自己的过去，还是“微观地”分析听音乐这样的事情中的时间的现象，都是从生活经验出发的；

② 把“灵魂生命的伸张”明确、具体、细腻地与心理时间体验中的记忆、注意、期望连结起来，成为“灵魂的伸展”（distentio animi），灵魂的当下总是处于“注意”之中，而这个“注意”里面渗透有“记忆”和“期望”，从而“现在”里面渗透了“过去”和“将来”，达到了“时”与“思”的统一；

③ 时间虽是三位一体的永恒的形象，但受造者的时间与创造主的永恒之间存有鸿沟，因此心灵不能回到上帝那里，最多可“分享”、“依恋”上帝的永恒；

④ 从方法上看，奥古斯丁创造性地把芝诺对空间的无限分割运用于时间，从而使纯理性的时间与经验时间构成了一种“悖论”，发现了所谓的“主观时间”，这从他的12个时间命题可分为前7个逻辑命题和后面的5个经验命题看得出来（这种将时间空间化的作法后来遭到了柏格森的批评）；

⑤ 更值得注意的是，奥古斯丁把他的三一类比与时间分析结合了起来，从而达到了一个宏大的三一神学体系。在他这里，上帝（父—子—灵）造出心灵（记忆—理解—意志），心灵乃是前者的“形象”。这就是心灵的伸展与统

一，就是记忆、理解（注意）和意志（期望）<sup>①</sup>的统一；在时间上，就是过去、现在和将来的统一。有了三一类比，才有奥古斯丁的时间上的重大发现；

⑥最后，对我们这一章具有决定性意义的是，由于在奥古斯丁这里，上帝是“是”（est）本身或至高至真的是者，是永恒的“是”，而心灵是有理解能力的“是者”，因此人可以藉着“时间是永恒的形象”，从自己的时间中的“是”来智观上帝永恒的“是”。而这在柏罗丁那里是不可能的，因为柏罗丁那里最高的范畴并不是“是”或“是者”，而是“太一”。在柏罗丁那里，“太一”高于“是”，因此柏罗丁最终要体验的、要回归的仍然是“太一”，而不是“是”。

西文的“是”之一词与时间紧密相连，体现为种种时态。因此“是”与“时”有一种天然的联系。对于上帝来说，他无论如何都是is，对于人来说，总是有was, is, will be。因此上帝“是于永恒中”，人则“是于时间中”（being in time）。人的“时中之是”趋向于虚无（“不是”）：过去已不是，将来还未是，现在无限可分，没有长度，趋向于不是。不过，人虽然趋向于“不是”，但仍然有一个非常短暂的“当下一瞬间”的是。倘若只把“当下一瞬间”当作真正的“是”（is），那我们只可以说the present is。这里the present指“当下一瞬间”。对于过去和将来我们则只能说：the past was, the future will be。

倘若对听一段乐曲（或一个诗句）的过程加以理性的

① 奥古斯丁没有明确地说过心灵三一中的意志/爱即心灵伸展中的期望，但这么说并非没有理由，期望指向一个目标，它本身由记忆与注意而出，爱也是指向一个目标，但本身由记忆与注意而出。这恰好对应于圣灵之出于父与子。对于“现在”来说，与之对应的正是“理解”和“圣子”，这就够了。

分析，那么它最切近、准确的“是”乃是我听到它的其中一个音（无限可分）时的是，此即其当下一瞬间的是。以此定义“是”，则此当下一瞬间之前的声音已不是，此当下一瞬间之后的声音还未是，故过去、将来均不“是”，唯有当下“是”，但由于当下可无限地分为过去与将来，故此“是”乃指当下在场，非此则为“不是”。

但我们又从经验中得知，与完全的“不是”相比，过去、将来总是有某种“是”，这种“是”以记忆和期望的形式表现出来。它们作为一种“是”，虽然与当下一瞬间的“是”有异，但与真正的“不是”相比较，它们与当下一瞬间的相同点仍胜过了它们与“不是”的相同点，因此也算一种“是”。在这里，瞬间过去、瞬间现在和瞬间将来连在一起构成了一个“现在时段”。在这个“现在时段”里，过去、现在和将来都可以说是“是”：The past is, the future is, the present is。这正体现了“心灵的伸展”中展现出来的“永远的现在”。而上面第一种含义的“是”则是有过去、现在、将来时态的，在那里我们只可以说：The past was, the future will be, the present is。

当我说“过去不是”时，是从“是”专指当下一瞬间说的；当我说“过去仍是”时，是从“是”专指“现在时段”说的。“现在时段”包括了瞬间过去记忆、瞬间当下注意、瞬间将来期望。既然我们可以说“现在时段”是，那么这些活动，除了瞬间当下“注意”之外，瞬间过去“记忆”、瞬间将来“期望”也堪称“是”。奥古斯丁发现心理时间，关键就在于“当下一瞬间”与“现在一时段”的分别。

除此之外，我们还有一种较长时期的“是”，比如我在半小时之内做了某事，我现在说起来时，仍是用“一般现在时”，反映在“是”动词上，就是用“是”（is）。

试举奥古斯丁所喜欢用的听音乐的例子。我正在听某曲。就瞬间而论，我在每个几乎毫无长度的“当下一瞬间”都只能听到一个同样几乎毫无长度的音，这时只有这个几乎毫无长度的乐音在“是”，刚刚过去的音已经不是，还未到来的音仍然未是。我的注意力（听力）决定了我也只是在这些不连续的当下瞬间“是”。倘若我在听时，前一个瞬间的音没有留在我记忆里，后一个瞬间的预感没有出现在我的期望里，那么我就无法“听”音乐、欣赏音乐了。我所听到的只是莫名其妙的不连续的噪音。但其实根据我的经验来看，音乐声在我耳中连成一片悠扬曲调，此起彼伏连续不断，旧的印象徐徐消退，新的注意不绝形成，乐感产生。因此我的各个瞬间注意必定彼此渗透，构成了绵延之势，在此时我很难说哪个瞬间才“真正”地“是”，哪个瞬间“已不是”或“还未是”。倘若这个乐曲有15分钟长，则我在比如每个3秒的时间里必是将这3秒内的无数个瞬间连成一片的，我可以十分自然地称这个时段为“现在”，称它“正在是”。15分钟内听完，我会将所有听到的音通过有意的回忆连而为一曲，说这一曲“是”（is）如何如何。我并不说它 was 或 will be 如何如何。我将这15分钟内的音聚而为一曲，而不是分割为彼此有异的众多噪音。所以，这里有三种意义上的“现在”：一指当下瞬间，一指短时间的现在，一指较长时间的现在；相应地就有三种意义上的“是”：一指当下瞬间的“是”，一指短时段的“是”，一指较长时段的“是”；相应地就有三种意识活动：在各个分开的当下瞬间里，可以认为只有注意（意向活动），而在“现在时段”里，由于过去记忆与将来期望与现在注意交织在一起，因此就形成了一个较复杂的“现在意向结构”——它以当前一瞬间的意向行为为主体，但同时伴随着前一瞬

间的记忆和后一瞬间的期望。记忆和期望之所以是“伴随”的，是因为它们不是有意的意向行为，而是非意向的、自动的支撑结构——注意、记忆、期望三者渗透在了一起。意向行为是“显”，它们则是“潜”。而在较长的时期里，对过去和将来都是有意的“回想”和“展望”，是明显的意向行为。我们可以看到，“时”、“是”与“思”密不可分。

在以上的意识行为中，记忆起到了举足轻重的作用。我们可以看到，注意力要能够形成，就必须以记忆和预感作为支持结构。而预感或预见本身并没有自身的内容，它乃是以记忆作为其内容的！奥古斯丁在《论三一》中用记忆来类比三位一体中的圣父，可见“记忆”像圣父一样乃是“注意”和“预见”/意志的源泉。

奥古斯丁的创举在于发现了“现在时段”里的过去、现在、将来都乃一“现是”（is），从而为“是于时中”的人这个是者去体会上帝永恒的“现是”找到了最佳切入点。我们不能忽略他的时间论的神哲学背景，他这么做是为了心灵能够藉着自身智观到上帝的“永恒”。

### （三）类比的局限

我们在前面已说过，在奥古斯丁这里，神是绝对“他者”，与受造的人本质殊异，这与柏罗丁不一样。在柏罗丁那里，神人乃是连续体，故“知己则亦知其源”，这在奥古斯丁则难矣。在时间上，“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”（《忏悔录》，11：30），所以，人不能达到柏罗丁那样的“是之丰盈”，因为人不能进入上帝的所是。

但是，时间的分析可以使人明白自己是永恒在时间中

的肖像，是有着自己的统一性的，这即“心灵的伸展”的统一性。明白了这个，可以使人“只着眼于目前种种”，不再驰心向外，碌碌于过往种种、将来种种，不再挥霍 (distracted)，而专心追随神的招唤，领悟神的永恒 (11: 30)。这与柏罗丁的灵魂生命在领悟自己的“原始的统一”后停止“行为”是一致的。这里“挥霍”一词为 distraction，“向两边拉”的意思，指人为外物所牵，为过去之事，未来之事牵挂，而忘记了回忆自己的“永恒的肖像”，忘记了永恒，把自己“消磨在莫名其妙的时间之中”。

但人神殊隔。常人唱歌曲时虽有心灵的延伸，但无人能像记歌曲一样知一切过去未来，了然于胸，更何况上帝的知识完满，一无增减，决无过去将来之分 (11: 31)。因此，凭“心灵的延伸”我们也难以领略神的真正的风采。在《论三一》15: 2: 12 里奥古斯丁说，在神圣三一中，不能说唯有圣父是记忆而圣子、圣灵无智慧，也不能说唯有圣灵是仁爱而圣父、圣子无仁爱，实际上三一本体为一，三位格均有同一记忆、智慧、仁爱，而非三个记忆、三个智慧、三个仁爱。随之在 15: 2: 13 中，他说，在神的智慧那里，“将来之事不必像还未发生似的那样等待，而是与过去之事、现在之事一道当下并存；且事物不是一个换一个地想及，不是从一念头转到另一个念头，而是万有均在灵光一瞥中领悟”。由于习惯上称圣父为记忆，圣子为智慧，圣灵为仁爱，就三一之永恒而论，无疑过去（记忆）、现在（圣子）、将来（圣灵）当下并存，这对于人心来说，当然难以理解，因为在人这里，

记忆  
与  
光照

呈现给我们的理解力或感官的事物我们至少能观察；曾呈现但现已不在场之物我们也可凭记忆认识，

如果还没忘记的话。我们凭过去之事对将来作出猜测，而不是相反，却没有任何确定的知识。有些思想是我们可相当清晰明确地看到将在瞬间将来发生的；但我们之能如此，乃是凭记忆之助，记忆都是关于过去而非将来。(15:2:13)

他举了回想的例子，即诵唱的例子。人们在说话或唱歌时（这里当指唱熟悉的歌），是在“凭记忆搬弄词儿”。预见与记忆虽有不同，却密切相连。“除非我们在思想中预见到什么要跟着来，我们是不会说出它的。但指示我们如何预见的都不是先见，而是记忆。直到我们完成了所诵所唱，发出的一切都无不是预见过的。能做到这点，却不可说是从先见中诵或唱，而是自记忆中诵或唱的，那些擅长背诵大量这类事情的人常常不是因其先见而是因其记忆受人钦佩。我们完全确知这些事都发生在或出自我们的意识，但我们越是想密切地观察它们如何发生，我们的语言就越是开始蹒跚无力，注意力也不能坚持下去”（《论三一》15:12:13）即不能在预想过程中把注意力集中在瞬时将来预知而不是集中在事物整体上，否则就会造成“诵唱之流”的受干扰或中断。奥古斯丁感慨说：

我们可以设想，凭着如此虚弱不堪的心智能力，我们可以领会神的先见是如何与他的记忆、他的理解力相同，以及他如何不通过一个换一个地想物而观物，而是在永恒不变、难以言喻的一瞥里容纳有万有的吗？在这种困难与挫折中，这样地向活泼泼的神呼叫乃是一种宽慰，‘你的知识奇妙，是我不能测的；至高，是我不能及的’（诗篇 139:6）。（同上）



虽然在感知中，人心有伸展能力，可将过去/记忆、当下/注意、将来/期望熔于“现在”，故多少与神的永远“现在”有点相似，但仅限于短时段感知活动，且此“现在”之中仍有先后之分，是之丰盈度仍有强弱之分，这我们已在上面讲过了。在永恒三一那里，观物不分过去，当下与将来，记忆=理解力=先见，实即圣父=圣子=圣灵，这当然是人心不能测、不能及的了。

#### (四)“是”、“时”、“思”在奥古斯丁神哲学中的统一

##### ousia 一词的时间含义

希腊语语法相当复杂，在这里我们只看希腊哲学里到处都用的“是”的有关变化。是属于那类第一人称单数现在直陈式以 -mi 结尾的词，叫作 -mi 动词。Eimi 这个 -mi 动词的现在直陈式变化规则如下：eimi (I am), ei (you are), esti (n) (he/she/it is); esmen (we are), este (you are) (复数), eisi (n) (they are)。其主动式现在直陈不定式 (present indicative) 为 einai (to be)。<sup>①</sup> 我们在西方哲学中常接触到的与“是”相关的词形，就是其中的 eimi, esti (n) 和 einai。einai (to be) 的中性分词为 on (das Seiendes/being)。所谓“分词” (participle) 与“分有” (participate) 在后来拉丁文中有同一词根 participe (参与)。所以照拉丁文法来看，柏拉图用 on 指“相”时，含有“相”分有“是”的意思。<sup>②</sup> eimi

① A New Introduction to Greek, by Alston Hurd Chase and Henry Philipps, Harvard University Univ., 1963. p.41.

② 俞宜孟：《本体论研究》，第 569 页，上海人民出版社，1999 年 5 月。该书为第一部也是重要的一部中文“是者论”专著。

的阴性分词为 *ousa*，后演变为 *ousia*（亦可译为 *das Seiendes/being/that which is*）。与此相对应，拉丁文里的形式是这样的：*sum* (I am), *es* (you are), *est* (he/she/it is); *sumus* (we are), *estis* (you are), *sunt* (they are)。其现在不定式为 *esse*。至于与 *ousia* 对应的词，在托马斯阿奎那的时代已普遍流行 *ens*。我们将看到，在奥古斯丁的时候，还主要是用 *essentia* 来对译 *ousia* 的。但 *essentia* 到了后来演变成了 *essence*（本质）的意思。

在古代希腊，“是”之一词的各种形式几乎可说是无处不用的。如主人叫仆人把某些东西取来，就可以直呼，把 *ta onta*（那些“是”们）拿来。<sup>①</sup> 根据权威学者卡恩（Kahn, C.H）的研究成果，*eimi* 在希腊文里表现为最普遍的用词，有三种用法：系词用法，存在用法和断真用法，系词用法又是其中最普遍的。他统计过，在《伊利亚特》前 12 卷中，*einai* 这个动词出现的情况里，系词的比例至少是 80%，也许是 85% 以上。他认为，这些事实证明，“纯粹从量的角度说，*eimi* 的主要用法是系词构造”。他还认为，古希腊文中的“是”乃是一个统一的体系，“是”这个词有不同的含义和用法，它们系统地与一种根本的用法相联系，而这种根本的用法就是系词用法。<sup>②</sup> 我们从哲学史上可以看到，由于希腊文“是”将这三种功能集于一身，“是”、“存在”和“真”往往就是搅在一起的。尤其前面两项，造成了不少的哲学难题。王太庆先生曾举例说明西文的“是”

① 斯希平：《亚里士多德与 *analogia entis*》，《学人》，第三辑，第 466 页。斯希平这篇论文介绍了亚里士多德对“是”之多义性统一的探讨。

② 以上引自王路：《“是”之研究述评》，《哲学动态》，1999 年 6 期，第 44 页。卡恩的著作名为 *The Verb “to be” in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, 1973.

同时含有中文的“是”、“有”、“在”三个意思，因此作为范畴超过了汉语里的“是”、“有”、“在”。如“这是一本书”（this is a book），“有一本书”（there is a book），“那本书在我书包里”（that book is in my bag），都用了一个“是”（is），但在汉语里就分别用了“是”、“有”和“在”。他还说，倘若单用一个“是”，如说“某某是”（estin=it is），就表示“起作用”或“有能力”；但若加上某事就成了“起什么作用”或“有什么能力”了。说“某某 estin 什么”，就是一个判断。<sup>①</sup>实际上这是说 estin 原为实质动词，后来才成为系词的。这与海德格尔一致。<sup>②</sup>

根据希腊语的语法习惯，系词在具体的上下文中是要根据主语的单复数、时态、语态（主动、被动）等等的不同而变化形式的。由于这个缘故，希腊（后来是拉丁）哲学家们在思考问题的时候，几乎是出于本能地将他们语言的特征烙在了他们的哲学上。“是”的时态与他们的时间论的关系就是鲜明的一例。我们下面在谈奥古斯丁时将详细地讲这一点。

关于 ousia，我们上面说过，乃是由 eimi/einai 的阴性分词 ousa 变化而来的（on 则是“einai”的中性分词，二者同为分词，只是性别不同）。ousia 陈康先生在译注柏拉图《巴曼尼得斯篇》时译为“自在的”。<sup>③</sup>海德格尔对它的理解是：“这个词的意思是指经常在场，经常现成的意义之下的

① 王大庆：《我们怎样认识西方人的“是”？》《学人》，第四辑，第425、429页。

② 海德格尔，熊伟译：《形而上学导论》，第71页，商务印书馆，1996。俞宣孟：《本体论研究》，第534页。

③ 柏拉图：《巴曼尼得斯篇》，陈康译注本，第85页，商务印书馆，1997。

这个“是”；以及“这个字的意思作为哲学概念讲来就是经常在场”；其实它与 on 是一个意思：“由此看来本真是着的就是这个永远是者，aei on”。<sup>①</sup>

上面说过，einai 乃是现在直陈不定式，所以 einai 本身就体现了一种“现在”时态，从而与“过去”和“将来”划开了界限（当然，希腊语的时态不止现在的英语这样简单，我们这里只是知道意思而已）。海德格尔这样说到一般的希腊动词：“当然有而且恰恰在希腊文中也有被动态与中动态的不定式以及现在式，完成式与未来式的不定式，于是不定式就至少表现出动态与时间之别来了。”<sup>②</sup>“是”又何尝不是如此！我们可以用柏拉图《巴曼尼得斯篇》来表明古时哲学家受语言的时态形式的影响。

在柏拉图建立其“是者论”的过程中，他讨论了“一”与“是”的结合问题，其中涉及到“一”分有“是”的问题。如果“一”是“一”，那么“一”是分有“是”的。但是“是”是有时间的，有现在的是、过去的是和将来的是。“一”既分有“是”，也便就分有“是”所具有的时间了。对此陈康先生的注是这么说的：

[注 225] ……<sup>①</sup>“是”的分有只有三种样式，即“已是”、“正在是”和“将是”。这事实上即等于讲：“是”的分有只有在时间里；时间以外没有“是”，没有超时间的“是”。这是希腊哲学中很奇异的一点，以为“是”只在时间里。如若一人的思想不出于感觉——外感觉和内感觉——的对象以外，这样的意见并不足怪。但在希腊哲学

① 海德格尔：《形而上学导论》，中译本，第 192、193 页。译本中的“在”我改为“是”。

② 海德格尔：《形而上学导论》，中译本，第 67 页。译本中的“在”我改为“是”。

家中正是那以高级认识的对象为玄学中心的（历史上的）巴曼尼得斯，却以为他的“有”[按：应为“是”]是在时间里的（Fr.8, 5Diels）；正是那以主张“相论”著名的柏拉图，却在《会饮篇》里明白地提出，“相”永远是在时间里的（aei on211A）。这样，高级认识的对象——若用中世纪哲学上的术语讲来——只是 *sempiternus* [半永恒的]，不是 *aeternus* [永恒的]。本节以为“是”只在时间里，正是这同一个思想的另一表现。

②所谓“是”只在时间里，“是”必分有时间，意义如下：无论“甲是”或“甲是子”，这个“是”不能逃脱“已是”、“正是”和“将是”以外。这思想显然受了语言的影响，在语言方面确实是如此。如若人表示“甲是”，人必然讲 *ti esti* 或 *ti estai*；因此人以为在事物方面也是如此。

③因为“是”只被认为在时间里，无论关于感觉对象或高级认识对象皆是如此，所以这里所讲的时间里的“是”并不等于后世所谓的“存在”。它的范围比较“存在”广；“存在”只是“甲是子”中“子”的一种殊例。

[注 227] ……如若“一”不和其他的“相”或范畴结合，结果必成为：它既不已是，也不正在是，也不将是，即它完全不是。“一”和它们的分离决定了“一”的“不是”……

[注 228] ……如若“一”在无一样式里是，它也不已是，也不正在是，也不将是，结果它也不能是“一”。因为如若它是“一”，它必然 *hen en* [已是]，*hen estin* [正是] 或 *e estai* [将是]，但这样它就分有“是”了；然而它不分有“是”。结果是：“一”不是“一”。这个结论的意义乃

是：如若“一”是隔离了孤立的，“一”即不是“一”。<sup>①</sup>

照我理解，这里陈康是说，当希腊人说“是”的时候，总是有时态的，要么用过去时态，要么用现在或将来时态。“一”若与这种种“是”“态”都不沾边，那也就不能说它“是”了。当说“一”是或“一”是如何如何时，“是”都得有时态，不是已是就是正是或将是，倘若无一这样的是，那它就不是。由此我们看出，“是”是不可避免地必然地与“时”连在一起的。

不过，重要的是看它们“是”的时候，是的是哪个“时”。我们看到，巴门尼德在论述“是”的标志时，是这么说的：

还只剩下一条途径可以说，即：“是”。在这条途径上有许多标志表明：因为它不是产生出来的，也不

<sup>①</sup> 《巴曼尼得斯篇》陈康译注本，同上，第159~161页。柏拉图关于“一”与是的时态关系的正面论述，另见注338~341。另参俞宜孟：《本体论研究》，第254、257页。对上面这段话如何解释存有争议，如康福德认为柏拉图这里并不是指“一”的“相”，而是指时空中存在的“实体”（One Entity, entity 实即德文中的 das Seiendes, 是者），见汪子嵩等：《希腊哲学史》卷二，第889页。陈康则似乎认为柏拉图在这里改变了他以前的“相论”，认为“相”不仅是静止的，还是变动的，就是与其他“相”结合的。我曾请教靳希平先生，他表示有可能柏拉图是说相是在逻辑联结运动中的，因此可说也是在一种“时间”里。这似乎与陈康是一致的，因为陈康在这里明明说，这里“所讲的时间里的‘是’不是后世所谓的‘存在’。因为从‘一’不‘存在’（Dasein）如何能推论它不是‘一’（Sosein）？依据后世的‘存在’概念我们讲善人、善事存在，善不存在，我们不能由‘善’的‘不存在’推论它不是‘善’。反之假设‘善’不是，我们很可由它的‘不是’推论它不是‘善’，即从未分化的‘不是’推论一种特殊的‘不是’”（注228之2）。所以这里所讲的“时间里的‘是’”不是时空现实中的存在物的“是”，那么这里的时间也不是存在物的时间了。

会消灭，所以它是完整的、唯一的、不动的、没有终结的。它既非曾是，亦非将是，因为它即当下而是，是全体的、一和连续的。<sup>①</sup>

他还说：“是，不可能不是，这是劝谕女神的途径（因为她留意于真理）；另一条则是：不是，必不是，这一条路，我告诉你，是一条完全不能有所察觉的道路。因为你既不能对不是有所知——这是枉然的——也不能把它指出来”（残篇2，译文据俞宣孟）。这里“是”的希腊文原文为 *estin*，相当于英文的 *is*，所以应为“现在是”。

但在柏拉图《巴曼尼得斯篇》这里，像“一”这样的“相”既然“是”，那么也就分有“是”的时间性，也就要么过去，要么现在或将来“是”。但是，如陈康先生所说，“是”比“存在”概念要广，因为所谓“存在”（*existence*）是指“是”于时间和空间里，如我们说“善人”、“善事”存在，是指确有这样的人和事在具体真实的时空里发生。但是“相”只“是”于时间里而不“是”于空间里，故而中世纪说它们是“半永恒的”。陈康先生在注225（3）、注226、注228（2）都指出这里柏拉图所说的时间里的“是”不是“存在”，“是”比“存在”广，由此不能从“善人”、“善事”不“存在”推出“善”不“是”。真正“存在物”的“是”的时间，在关于“其他的”[指事物]的推论里，才被说了出来，在这里，柏拉图说到了事物若真有是，那么也就有“是”的完备的时态，即陈康所说：“‘其他的’既现在是、也曾经是、也将要是，即具有完全的‘是’”（陈康《论柏拉图的〈巴曼尼得斯篇〉》，见译注本附录，第

<sup>①</sup> 据俞宣孟：《本体论研究》，第544～545页。

403页)。因此我们猜测，柏拉图这里的两种时间是不一样的，一个是另一个的“相”或摹本。至于摹本里的时间即现实的时间，我们当然用过去、现在、将来加以理解，凡物都是如此，有产生和消灭、过去现在将来的时间变化。相界的时间，则理解为相的联结运动过程也有先后可能更为恰当。

(不过陈康先生将巴曼尼德和柏拉图的“是”拉在一起，似乎有点误解巴曼尼德。因为巴曼尼德的“是”是“现是”而非“过去是”和将来“是”。就是说，巴曼尼德的“是”是的方式跟后来柏罗丁和奥古斯丁所理解的“永恒”一致：乃是“永远的现在”。)

在《蒂迈欧篇》里，柏拉图说，我们只能说“时间”原型“现在是”或“一直是”，（这又与语言有关，因为希腊文的现在式有一种用法是表示超时间的是之状态的，相当于中文说的“一直是”），不能说它“已是”或“将是”。时间原型并不在真实的时间流程中存在，宇宙处于真实时间中，是无限延伸的，在“无限”的意义上可以说它是时间原型的模本。这与柏拉图的相论一致。因此从总体上考虑，柏拉图的时间原型似乎已有了“无限的现在”的意思。

这若放在奥古斯丁神学里是很好理解的，因为奥古斯丁认为，物体和人的身体等低级的受造是者都是于时间和空间中，既有时间的变化亦有构成部分空间的改变；人的灵魂这样高级的受造是者则只在时间中变化，而没有空间的变化；而上帝作为“是”本身，则既没有时间的变化也没有空间的变化，他乃是永恒的、普现的。但是奥古斯丁将“相”放在哪个位置上呢？这在今天仍是一个值得探讨的问题。因为一方面，他认为“相”在圣言基督里面，是基督拿来创世的模型；另一方面，又认为“相”是上帝太初创造出来的。不过，总的看来，“相”更应该是《忏悔



录》第12卷所说的“诸天之天”，即虽不与三一上帝共永恒，但分有了上帝的永恒的“理智的受造物”，它们“超越了时间的变迁”（《忏悔录》，12：9）。所以与柏拉图《巴曼尼得斯篇》里的虽无空间变化但分有时间的相有所不同。

[亚里士多德的著名的“哲学的未完成式” *to ti en einai* 译为英文相当于 *what the “to be” (of something) was/what it was (for something) to be*，指一物是其向来所是，一般译之为“本质”（英文 *essense* 中仍可体会到 *ens* 即“是”的意思），但中文“本质”一词使人看不到其中的“是”的含义了，因此余纪元先生译之为“恒是”，王太庆先生译之为“向来是”。一物现在之所是与过去之所是有着同一性，有着必然的连续性，这就是我们所谓该物的不随偶性变化而变化的本质。如果换了柏拉图的相的语言，必定说相这种东西是持续不变的、是历经时间三态而保持同一的。在奥古斯丁这里，就是说比如我们的“自我”是具有同一性的，而不会像经验还原论者那样认为，我们所得到的只是一堆感觉经验的流，并没有一个什么稳定不变同一的“自我”。但是“向来是”按字义亦可译为“是其所曾是”，这里使人注意到了其中的时间变化问题，从而与认为“相”没有过去和将来而只有永恒现在不同。可能这与亚里士多德着重于现实世界中的物理事物有关，因为事物都是处于时间三态中而又有其同一性的。（以上可以参见：汪子嵩、王太庆合写，“关于‘存在’和‘是’”，复旦学报社科版，2000年第一期，第35页。）

### （五）奥古斯丁：上帝是“正是者”，是“正是”

上面我们说过，希腊语中不定式“是”有多种时态，

eimi 只是不定式中的一种，是现在主动直陈不定式。

“是”的用法极为复杂，我们今天从英语的“是”动词就可以看出，它在不同的时态、语态中使用时都要变形，但不管怎么说，都来自同一个词源。它可以用不同的形式表达过去、现在、将来、过去将来、将来过去、现在完成、将来完成、过去完成等等时间上的区别。因此，选用哪一种不定式及其动名词或分词形式，本身就含有一种时间上的偏爱。

中文哲学和神学翻译中过去习惯于把“being”译为“存在”，这种翻译有较大争议。有人建议另译为“存有”、“有”或“是者”；也有人认为“是”、“有”、“在”各有所侧重，因此在不同的语境中可以适当地使用。<sup>①</sup> 要注意的是，在希腊哲学里，ousia 的意思，乃是 that which is。这在英美哲学史研究里，已是常识（比如在 James Anderson 所著

① 如赵敦华就认为应根据不同语境、哲学体系分别译为“有”、“在”、“是”，见赵著《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》，《学人》，第四辑，第391~417页。王路在其《“是”之研究述评》里批评了这种看法。王路自己坚持“是”的译法，其主要根据就是 Kahn, C.H 的研究表明，eimi 主要是起系动词的作用，而汉语中唯有“是”可译之。因此王路的观点与陈康《巴曼尼得斯译注本》，第107、396页等）、王太庆、俞宣孟是一致的。我本人同意这种观点，并赞成将 eimi 的中性或阴性分词 to on/ousa-ousia 译为“是者”或“所是”。我的理由除了“是”作为范畴高于、涵盖“有”、“在”且能反映西方语言和哲学的根本特点外（是乃是系动词），另有一点就是从词形词源上看这个“是”在西哲史上是“一以贯之”的，虽然各个哲学家对其阐释与理解不同。这与中国哲学史相似：虽然历代对“仁”、“理”等等范畴的看法，但我们并不就将根据不同的理解而将之写为不同的词，“仁”、“理”还是用同样的词。所以这是一个解释虽异名称却同的问题。除此之外，主要还因为“是”可分为“过去是”、“现在是”和“将来是”，若是译为“过去存在”、“现在存在”和“将来存在”，就会很别扭，且看不出“是”的明显时态特征。

的 *St. Augustine and Being* 一书里就将 *ousia* 译为 *that which is*, 见该书第 66 页)。王太庆先生将这个 *that which is* 译为“是者”、俞宣孟译为“所是”是有道理的, 这下面我们在译奥古斯丁 *essentia* 时, 会深刻地感受到这一点。不过, “是者”在中文里, 也会产生歧义, 按照中文“者”的惯用法, 如“来者”、“善者”、“行者”、“仁者”等等, 大多与“主体”相关, 即指一个行动者(当然不是完全没有表物的“…者”, 但这样的词相对较少), 而 *that which is* 除了可指行动者外, 还可指一般的物体, 享有“是”但不行动的物体。同时, *being* 在行文中, 有时指的就是 *to be*, 而不是 *that which is*, 因此翻译过来也不好直接译为“是者”。所以, 还是可根据语境分别译为“是者”、“是”或“所是”——当然这是英文的情况: 无法区分作为 *to be* 的动名词的 *being* 和作为 *to be* 的分词的 *being*, 因为二者是一样的。但在德文里这是分得很清楚的: 不定式 *sein* 的动名词为 *Sein*, 分词为 *seiend*, 分词加以名词化就是 *das Seiendes*。不过, 德文虽然清楚, 但据我翻译 *essentia/ousia* 的体会, 有时 *essentia* 译为“是者”是很恰当的, 有时则“所是”最好, 译为“是者”反而很别扭。比如: “上帝的 *essentia* 既是永不改变的, 其本身也是永不能看见的”(《论三一》3: 3: 21), 这里 *essentia* 译为“所是”就很顺眼, 译为“是者”就多少不顺。我想, 这是因为“是者”强调的是“者”(一个东西), 而“所是”强调的仍是“这个东西”的“是”, 陈康先生译为“自立的是”就显明了这点。

在拉丁文里, 对应于 *eimi/einai* 的词为 *esse* (*to be*), 至于 *ousia*, 塞内卡已用 *essentia* 来对译, 所以在塞内卡那里, *essentia* 即“being”(相当于 *das Seiendes*) 之义。奥古斯丁就是在这种意义上使用 *essentia* 的。 *essentia* 这个词后来演变

出“本质”之义，且渐成主流用法，至托马斯阿奎那，*essentia* 已确定为“本质”。至于对应于 *ousia* 的拉丁文，在托马斯的时代，普遍使用 *ens*。<sup>①</sup> 在奥古斯丁的时代，还没有用 *ens* 这个词。

现在来看奥古斯丁的情况。奥古斯丁非常明确地用 *essentia* 来对译 *ousia*，且谈到 *essentia* 与其词根 *esse* 的关系。他多次谈到这一点。比如在《论三一》5: 3 他就说：

至少，无疑的是，上帝乃是实体，或用一个更好的词说是 *essentia*；无论如何正是希腊人称作 *ousia* 的东西。正如我们从“有智慧”得到“智慧”，从“知道”得到“知识”，我们也从“*esse*”得到“*essentia*”。

所以我们要注意到在奥古斯丁这里，*essentia* 是 *ousia* 之义，而绝不是 *essense* 之义。就是说，奥古斯丁是在塞内卡的意义上使用该词的。

在《上帝之城》12: 2 有一段较长的话可以作为我们分析的对象：

这种错误，一个人越是容易除掉它，就越是能清

① James Anderson, *St. Augustine and Being*, p.67. 在这本书里，Anderson 还比较了奥古斯丁与新老柏拉图主义者的不同，后者将“是”置于“一”之下。柏罗丁认为，*to on* 不是无限的，有其限度与稳定的状态（九章集 5: 17），先有“太一”（*to hen*），后有“是”与奴斯，最后才有灵魂（九章集 5: 1: 10）。太一不可言表，甚至不能用“是”来说它（九章集 5: 3: 13）。这与柏拉图《巴曼尼得斯篇》对“一”的讨论是相似的。奥古斯丁则从转译自七十贤士圣经旧约《出埃及记》3: 14 的拉丁文译法出发，将上帝牢牢“锁定”为“是”，上帝因为“是”才善，才太一，而不是反过来因善成太一才是。

楚地领会到上帝所说的“我正是我所正是”的意思，这句话是摩西被选为以色列子民的头领时上帝藉着天使说的。

既然上帝是至高无上的是者 (essentia)，就是说，既然他至高无上地是，从而是不可变更的，那么，他就将“是” (esse) 赋予了他从无中创造出来的所有东西，只不过它们不是绝对的是者。某些东西他给了多一些的是 (esse)，某些东西则给得少些，从而以等级的方式安排了一种是者本性的秩序 (atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit)。(“essentia”这个名词，出自动词“esse”，正如“智慧”出自动词“是智慧的”。在拉丁语里，essentia是一个新词，这个词古人还没有用过，近来却被选用为希腊词 ousia 的一个对等的词，essentia 乃是 ousia 的确切的对译。) [括号内话是奥古斯丁的原话。]

因此，除了不是者 [指虚无，绝对的不是] 外，没有本性能对反于至高无上的、创造了拥有是的一切 [除他自己之外的] 别的本性的那一本性。换言之，没有什么是的东西站在自是者 [上帝] 的对立面。所以，没有是者与上帝反对，后者乃是至高无上是者，他是全部是者的来源。(“[]”号为笔者所加之注。)

从这段话我们可以看出，上帝是一个是者 (essentia)，他拥有是 (esse)，且在从无中创造万物时将“是”赋予了它们，使它们也成了是者，这些是者各自得到的“是”有多有寡，从而形成了一种“是者”的等级秩序。在这里不会造成上帝只是是者，从而需要从“是” (动词) 本身那里得到或分有“是”成为“是者”的问题，奥古斯丁说得很

明白，上帝将“是”给予了受造物，可见上帝本身即有“是”，他无需他待。

在有些地方，奥古斯丁觉得光说上帝是“至高无上的是者”仍不够生动，他就干脆说：“上帝无以测度，倒不如说，他就是是”（*non aliquo modo est, sed est est*）（《忏悔录》13: 31: 46）；甚至说上帝的永恒就是上帝的实质：

在它之中没有什么过去之物，仿佛它不再是似的；没有什么将来之物，仿佛它还未是似的。在它之中除了“正是”，没有别的（*non est ibi nisi Est*）；在它之中没有“曾是”和“将是”，因为曾是之物不再正是，将是之物仍未正是，但在它之中不管有什么正是，都只是“正是”（*sed quidquid ibi est, non nisi est*）。（《诗篇阐述》101；*Enarratio in Psalmum 101, s.2, 10: CCL40, 1445*）<sup>①</sup>

“在他之中除了‘正是’，没有别的”（诗篇评注 CI，布道 2: 10）。这说得再直接不过了，上帝就是 *est/is*！由于上帝既是“是者”又是“是”，就免去了后来一些神学家或哲学家割裂上帝与“是”的麻烦，就不会像艾克哈特那样认为上帝只是是者，在上帝背后还有一个“是”，这个“是”比上帝还要高！当代蒂利希也从海德格尔“基础是者论”出发，认为“是”高于传统的“是者”上帝，从而造成了“是”与“亚伯拉罕的上帝”的分裂。但对于奥古斯丁来

① 拉丁文转引自 Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 76 注 60。Teske 本人将 *non est ibi nisi Est* 译为：in it there is only "is"。未反映出奥古斯丁用双重否定式所作的强调。今改为“在他之中除了‘正是’，没有别的”。

说，上帝同时是最高的是者，也是“是”本身。而且与《出埃及记》3: 16 的话一致：这个“是”，也就是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，是在历史中施行救恩的上帝，是经世的三位一体。而且，就上帝这个最高是者的“est”来说，这个 est 岂不正是“正是”么？它既赤裸无疑地是“是”动词，又明白通透地含有“现在”之意！所以，上帝是全在的，这个在就是永远在人的现在时间里在。

所以，我们可以推测奥古斯丁的“是”性：上帝之所以是是者，是因为他自己就是是。由于他是自是其所是的是者，他也就能将是赋予受造物，使它们成为是者（小是者，或可称为有待的是者）。这些是者按分有的的是的多寡形成一个是者界，也即宇宙层次。所以，我们在读比如奥古斯丁的《论自由意志》中所说自然的层次时，一定要领会他不是谈一个纯粹物理或受造界的世界，而是是者的世界。

单从词源上看，being (das Seiendes) 乃是 to be 的现在分词，这里面就已蕴含有一种时间的含义了。奥古斯丁正是在这个意义上看 being 的。在他看来，真正可以称为 being 的，只有上帝，上帝“是”的方式正是永恒的现在，永恒乃是上帝的“今日”（《忏悔录》，11: 13: 16）。

如果我们不能把握奥古斯丁对 *essentia* (*ousia*) 一词的“现在”时态的理解，我们就很难切入他的时间论、三一上帝论和是者论。奥古斯丁神哲学中的一系列关键词，如“不动性”、“不变性”、“永恒”、“真实的是”、“绝对的是”等等，就无法得到精切的解释。

不要忘记奥古斯丁是修辞学家，对文法和语言有着一一种职业的敏感，这从他行文时爱用繁复的语言修辞看得出来。奥古斯丁当然不会看不到 *essentia* 一词中所包含的“现

在”的时间意义。为表明这一点，我们不妨引用“硬证据”。这个“硬证据”就是他对《出埃及记》3:14中上帝所说“我是我所是”(Ego sum qui sum/I am who I am)的理解和解释。对《出埃及记》3:14，奥古斯丁前前后后共作过约50次的阐述，所以有人将之称之为“《出》3:14形而上学”(E.Z.Brunn, 页111)。<sup>①</sup>

对于我们这里来说，最有创见性的不是他的 *essentia* 一词本身，而是 *essentia* 与时间的关系，就是说，在谈奥古斯丁时，不能光顾着他早期如《论真宗教》中的 *essentia*，而应将他的 *essentia* 与他的时间论、三一论通盘联系起来看，这样才能把握奥古斯丁思想的一贯性和深刻性。具体到奥古斯丁著作上，就是要将他的“《出》3:14形而上学”与他在《忏悔录》中的时间论、《论三一》中的三一上帝论结合起来看。这点正是 Brunn 他们所缺乏的。

切入是者论与“时”论的最佳点，就在下面这段谈论《出》3:14的话里：

现在，《诗篇》作者……用了现在时，是为了让我们懂得，上帝的实体是绝对不可变更的，人不能说它曾是，也不能说它将是，而只能说它正是。由是而有‘我是我所是’(Ergo sum qui sum/I am who I am)，和“是其所是者打发我到你这里来”，以及：“你将改变他们，他们将改变，但你，你总是同样的，你的年岁将不会过去”(诗101:27~28)。这里就是这永恒，它

① 这个统计见 Emilie Zum Brunn, *St. Augustine: Being and Notheingness in the Dialogs and Confessions*. 1988, published by Etudes Augustiniennes, p.111. 该书讨论了奥早期著作中的灵魂从“小是”变为“大是”的思想。



[永恒] 已成为我们的荫庇，因而在它之中且为了停留在它之中，我们才从这短暂尘世时间的可变性中飞离。  
(诗篇阐述，关于诗 89: 15 的阐释)

在这里，我们可以清楚地看到，奥古斯丁所强调的，乃是“我是我所是”中这个“是”的现在时态：“现是”或“正在是”（sum 相当于希腊文中的 eimi，“我现是”），从而与“过去是”和“将来是”区别开来。所以“Ergo sum qui sum”可以更准确地翻译为“我现是我所现是”或“我正是我所正是”，因为中文的“我是我所是”无法传达出“是”的时态性，“我是自有永有的”就更远离原文的意思了。若将上面所引的“在上帝之中除了‘est’，没有别的”中的这个 est 译为“正是”，就会很准确。

你可以反驳我说：不错，这里确实有“现在”“正在”的意思，但是并不能由“我正是我所正是”这句话就推出 *essenita* 也有“现在”或“正在”的意思。那么现在让我们来看看奥古斯丁如何理解 *essentia* 的时间性。

在上面引用过的《上帝之城》12: 2 里我们已经看到了：

既然上帝是至高无上的是者（*essentia*），就是说，既然他至高无上地是（*est*）……

所以，在他那里，至高无上的 *essentia* 也即至高无上地是的东西，由动词转到名词是顺理成章的事。

奥古斯丁经常从上帝的 *essentia* 和人的 *essentia* 的对比来理解 *essentia* 的时间性。

上帝的 *essentia* 或 *ousia* 是没有过去、将来而只有现在

的，所以“现在”是上帝 *essentia* 的方式，这个“现在”，也被奥古斯丁称为“永恒”：

在永恒者 [上帝] 里面，没有什么过往，也没有什么将临，因为过往者已经停止是，将临者仍未开始是；永恒自身除了是之外没有别的；说它曾经是，仿佛它是某种可不再是的的东西似的，这是不可能的，说它将要是，仿佛说某物仍未是似的，也是不可能的。这就是为何只有它才能成功地做到对人心真实地说：“我正是我所正是”；这就是为何只有它可能十分信实地说：“正是其所正是者打发我到你这里来”（论真宗教 49：97）。

这段话可能只不过是重复了上面所引的那段话，不过仍可加深我们的这么一个印象：上帝无过去将来，只有现在或永恒。如果再加上下面这段话，可能你就会看到，奥古斯丁确实是在说，上帝的 *essentia*，乃是永恒的、不可变的：

所以显然，上帝被不恰当地称作实体 (*substance*)，是为了用一个更常用的词来指称“是者” (*essentia*)。他被真实而恰当地称为是者 (*essentia*)，是在这么一种意义上说的：也许唯有上帝才应该被称为是者 (*essentia*)。唯独他才真实地是，因为他是不变的 (*ut fortasse solum Deum dici oportet essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est*)，他将这作为他的名告诉了他的仆人摩西，他说：“我正是我所正是”，以及“那正是其所正是者打发我到你这里来”（出 3：14）。不过，不管怎样，不管他是被恰当地称作是者 (*essentia*)，还是被不恰当地称为实体，这两个词

[“是者”和“实体”]都是就其自身而被称谓的，而不是就其与他者的关系而言的。所以对上帝来说，“是”（esse）与“实存”（to subsist）是一样的，因此若三位一体是一个是者，它也就是一个实体。”（《论三一》，7：10）

关于“实体”，这里要作一个解释。“实体”原文为 *substantia*，出自动词 *subsist*（存在）。*Substantia* 这个词，奥古斯丁是用 *esse* 来定义它的：“*substantiaa...liquid esse est*”（实体乃是着的某物）（诗篇之 68 评注，布道 1，5），实即“是者”。所以在这种意义上上帝也可以说是一个实体。不过，由于人们一般用这个词与“偶性”相对，故奥古斯丁有时认为这个词用于上帝是不恰当的，因为在上帝那里是没有偶性的（《论三一》7：10）。中世纪一般用这个词来对译 *ousia*，只是它的“是”的含义被弱化甚至被湮没了。

这里非常明确地称上帝是唯一真实的“是者”，而他之所以唯一真实地是，与他的不变性有关。在这里奥古斯丁是在讨论称上帝为实体恰当与否。当时拉丁语里一般人用“实体”，是指有偶性变化的物体，比如白颜色之于某物是一偶性，是可消失而无损于该物的独立存在的。但在上帝那里则不然，上帝之中无偶性，不能说上帝一时有某偶性，一时又无某偶性。所以这里面也还是隐含了时间的变迁。既然没有偶性，没有偶性的变迁，而“实体”本是不变的，所以上帝也就不会有时间上的变化了。

当奥古斯丁说“不变”的时候，他更多是是将上帝的不变性与人的可变性作对比，而当他说“永恒”的时候，则是强调上帝的“现在”的稳定性。他强调上帝是“永远的现在”的地方真是数不胜数，比如：“这‘道’是‘和你上帝同在’的上帝，是永永不寂的言语，常自表达一切，无起无讫，无先无后，永久而同时表达一切，否则便有时

间，有变化，便不是真正的永恒，真正的不朽不灭”（《忏悔录》，11：7）；比如“时间不论如何悠久，也不过是流光的相续，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”（《忏悔录》，11：11）……

我们可由上面而总结出一个道理，奥古斯丁所谓的“永恒”，其实是从时间中“抽离”出的一个态，即现在时态，将之无限化了。他在这点上继承了新柏拉图主义。柏罗丁已经将永恒定义为“永远的现在”，而不是传统意义上的时间的单纯量上的无限伸展和无始无终。这种永远的现在，应该说是“无时间的”（timeless），就是毫无过去将来之变迁，事物保持绝对同一（selfsame），一点也没有时间上的间隔或先后相续。这种永恒观念，据一些学者的研究，始出于柏罗丁《九章集》3：7。奥古斯丁可能是通过 Marius Victorinus 的拉丁文翻译读到《九章集》的，可以很明显地看到他所受影响。<sup>①</sup>

## （六）三位一体与世界的受造

奥古斯丁一生孜孜以求的，乃是理解上帝和自己的灵

① R.J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p.21. 我们在本章已经对奥古斯丁在时间论上具体受到的柏罗丁的影响和他自己的创造性已作了探讨。Teske 仅是提到了奥古斯丁的“永恒的现在”的柏罗丁来源，远远没有看到这一永恒观念在他整个思想中的重要地位。另外，也很难说无时间性的永恒观念就始出于柏罗丁，因为我们在巴曼尼得斯那里就已看到，“是”既非曾是亦非将是而乃是正是。关于 Plotinus 的时间说，除《九章集》3：7 外，比较重要的研究论文可以参看 Andrew Smith, “Eternity and time”, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1996, pp. 196~216.

魂。他所理解的上帝，是尼西亚信经意义上的三位一体上帝。人与万物为上帝所造，上帝本为永恒的“是”和“是者”，奥古斯丁将上帝称为“真是”（*vere sees*）、“恰是”（*proprie esse*）、“源是”（*primitus esse*）、“纯是”（*simpliciter esse*）、“至是”（*summe esse*），都无非是表示上帝是永恒、单一不杂、没有时间变迁、作为万物之源的自立的是。恰如奥古斯丁所言，“他（上帝）至上地、源始地是，他是完全不变的，只有他才可以在充分的意义上说：‘我正是我所正是’”（*Ille summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est, et qui plenissime dicere potuit: Ego sum, qui sum*）。上帝创世，将“是”赋予人与万物，人与万物便都程度不等地分有了是。若将上帝理解为本来意义上的“是”或“是者”，那么人与万物便都算不上“是”或“是者”；但是和虚无（即“不是”）比较起来，他们仍算得上是者，因为他们有所是。上帝“是”的方式是永恒，即永远的现在；而人“是”的方式则是时间，即有过去、现在、将来的时间变迁。这是上帝的“是”与人的“是”的根本区别。

由于上帝是三一，故在上帝内部，有一个父、子、圣灵的“是”的起源与关系问题。奥古斯丁认为，父是“是”的源头，是父将“是”给予了子，这种给予当然与给予受造物不同，父是“生”了子，是将自己绝对的、真正意义上的“是”给予了子。他说：“我们现在不得不补充说，只是因为他生了他自己的是或‘是性’（*is-ness*，这是 Hill 的译法），他才成了就其自身而言的他之所是。正如他唯因他所生的伟大才伟大，他也唯因他所生的‘是性’（*is-ness*）或是而是，因为对他来说，去是与是伟大并非二事”（《论三一》，5：3：7），虽然这段话不是奥古斯丁的定论（奥古

斯丁在结论中认为，父不是因子的伟大才伟大，因子的是才是，而是他自己就伟大，就是），但我们看得出来，他的讨论方式乃是围绕真正的、绝对的“是”的传递而进行的。与此相似的话，在《论三一》，7：1：2可以看到：“但是现在我们不得不特地说，唯是因为他生了他自己的是或‘是性’，他才是他就其自身而言之所是。正如他只藉他所生的伟大才伟大，他也只是藉着他所生的‘是性’或是才是，因为在他那里去是与是伟大并非二事”。圣灵依此类推。

父藉着子创造世界：“智慧本身〔子〕虽是不变，却非高高在上，远离是者，而是居于变动不居的是者之中，因为无物不是由它所造”（《论三一》，3：2：15）。三一上帝先是造了万物之相，万相在圣言（子，又称智慧）中也与圣言、上帝一样是永恒的、没有时间变化的：

因为上帝的圣言只有一，万物都是藉着他造的，在他之中万物都是原始地、不变地共是，这里“万物”不只是现在的这整个受造界，还包括曾是的和将是的一切；但在真理〔子〕之中，它们是不存在“曾是”或“将是”的问题的，在那里它们只是“现是”；在那里万物都是生命，一切为一，或不如说，在那里只有一个“一”和一个生命。（《论三一》，4：1：3）

与此类似的话还有：

所以，不管何时有关于这些东西〔尘世之物〕的言语，我认为都是知识的言语，它是与智慧的言语有别的，后者是关于既不曾是也不将是而只是现在是的事物的，并且由于处于永恒之中，人们在谈到它们时虽也会使用曾是、正是、将是，但却并没有真正的时态变化。它们并不是曾经是而现在已经停止了是，或

它们将要是而现在还未是，而是总是有同样的是。  
(《论三一》，12：4：23)

这无非是说，永恒的真理（属灵的真理与类似于柏拉图“相”的东西）是没有时间变化的，智慧就在于领会这些真理。人在尘世之中所见所感仅为知识，人要超出自己的“小是”，达到“大是”或“纯是”，就是由时间达到永恒，途径之一就是领会到这些永恒真理。由识归智，乃是由小是而大是的过程。奥古斯丁“主观时间论”本质上就是将以前高不可攀的“永恒”“拉”了下来，让人返身而观，从“过去的现在、现在的现在、将来的现在”这一“现在”三一结构中领会上帝三一的“永远的现在”！这是体验上帝的“是”的功夫！它与后来笛卡尔以“我思故我是”来体验、把握那个高高在上的“是”相似。

在上帝的智慧那里，不仅有万物之相，还有万物将来实现后的变迁、发生的事件：

在那里（圣言或智慧）过去和将来都是现在，仿佛是静止的。（《论三一》，4：4：23）

（希腊哲学家们）既不配将心灵之眼专注于属灵和不变的永恒性上，所以不能在宇宙的创造者和管理者的智慧里面看见那些业已存在于那智慧里面的世代之变迁，也不能在那世代的变迁里看见心灵和身体改恶迁善，直到完善的地步。（《论三一》）

不如举个具体的例子：圣子对他自己将来言成肉身这件事的了解：

尽管如下说法是真实的：在太初与神同在且就是神的圣言里，就是在神的智慧里，早已经无时间性地

(timelessly) 有了智慧于其中将现为肉身的时间。所以尽管在“太初有言，言就是上帝”的太初没有任何时间和开端，在圣言里却无时间性地有了言成肉身且住在我们中间的时间（约 1: 1, 2, 14）。“及至时间丰盈 [和合本为“时候满足”]，上帝就差遣他的儿子为妇人所生”，就是说，生在时间里，好叫那成肉身的言向人显现出来；而成就这事的时间早已无时间性地定在圣言之内了。所有的时间系列都已无时间性地包含在上帝永恒的智慧里了。（《论三一》，2: 2: 9）

这无疑是在化解永恒与时间之间的矛盾，因为我们无法理解，时间性怎么就“无时间性地”在永恒的智慧里了。这个问题，对永恒与时间关系如何理解的问题，直到今天仍是一个大难题。我们这里不触及这个问题。

永恒是者先是创造了相（也是一种是者），然后这些相在时间里渐次实现出来（“是”出来）成为实物（另一种是者）（关于创世说详情，可参看《忏悔录》后 3 卷，以及《创世记字解》）。万物中唯有人最为灵秀，因为他有理解力，上帝使人能够领会到上帝的是：

然而心灵对它的上帝却是记得的。他 [上帝] 永远是；他不是曾经是而现在不是，也不是现在是而过去不曾是，而是正如他永不会将不是一样，他也永不会曾不是。他是全在的，心灵生活、行走、存留都在他之中，故此它能记得他。（论三一 14: 4: 21）

我认为，这段话在奥古斯丁神哲学中占有关键的地位。人的是来自上帝的是，上帝的是是永恒的现在，人的是分



过去现在和将来 [即有时间的]，但人在任何一个“现在”的时间点上，都可说是处于上帝的永恒中，上帝的全在是当下现在的全在，人就活在上帝的是中，不管你意识到了没有。“上帝是活人的上帝，不是死人的上帝”！由于人“活”在上帝的现在之中，因此人就处于上帝的光照之中，处于上帝的恩宠之中。当然，说人就活在上帝的是中，并不是说，人就成了永恒的、成了上帝。由于万物都笼罩在上帝的是中，故“种种所是，无非一是”，都有一个共同的来源。作为是者的人有作为“是”本身的上帝的记忆，人可以体验到作为是者的上帝，在奥古斯丁看来，乃是自明的。我们可以看到，这典型地反映出了欧洲语言的思维方式：由于“是”是天天用的词，与“是”有关的词似乎对于当时的人是自明的，既然上帝是“是”，那么上帝就是自明的，是人心本有的记忆。奥古斯丁说人心本有上帝的记忆，上帝本在人心，似乎也可以从这方面来理解。光照说、时间说等等都似乎也可以从这里来理解。上帝既然是“是”，是永恒的“现是”，那么他就不像受造是者一样“存在”于时空中，故而无需证明上帝“存在”——上帝像公义、美、善的相一样永恒但还要高。上帝必定“是”，但不一定要在时空中“存在”。安瑟伦的“本体论证明”是把上帝时空化了。

### (七) 是、时与思

这个问题其实我们已在前面说过一些。上帝“是”的方式是永恒，人类“是”的方式则是时间，即“是于时中”(being in the time)，乃是“时中之是”。人的“是”来自上帝，同时人心是上帝在受造界中的“形象”，因此，就他们

都有“是”来说，人的“是”就不可避免地映射出了上帝的“是”的一些特征，二者必然有某种实质的联系和相似，同时二者也有本质上的不同，因为一个是至善的是，一个是介于至善与虚无之间的是。说人心是上帝的形象，反映在时间问题上，就是人的“时中之是”乃是上帝的“永恒之是”的尘世代表，这，已经由“心灵的伸展”体现出来了。同时，这也仅仅是一种相似，一种极不完全的相似，因为即使在人最类似于上帝永恒的“心灵的伸展”中，也仍有记忆、意向、预知这三种意识活动所表示的过去、当下、将来三种时态的间隔，而这在永恒里是根本不会有的。虽然奥古斯丁用“记忆”来象征父、“理解”来象征子、“爱/意志”来象征圣灵，但他明确地说，我们不能设想父只记忆而无理解，或子只理解而无记忆，等等，因为在上帝那里没有潜在的东西需要由萌芽状态实现出来的（“实现出来”就是一个时间过程了，见《论三一》第15卷奥古斯丁本人关于三一类比的反思）。用中世纪经院哲学的话来说，就是在三一上帝中只有“纯粹行为”，没有潜在的行为，就是说没有记忆和预知。在上帝那里只有完全现实的意向行为。

虽然有根本的差异，但人仍可自觉地从自己是上帝的形象这一点而体会永恒。奥古斯丁的时间分析（《忏悔录》，卷11）就是把握三一上帝“是”之方式的一种尝试。这我们已在本章说过了。现在我们感兴趣的问题是：奥古斯丁谈了那么多的人心三一痕迹（其中最高级的是心智三一形象），这里面除了展示了“时中之是”与“永恒之是”的某种相似，还有没有展示“原本”与“形象”的别的相似？

从柏拉图哲学到新柏拉图主义，与别的哲学体系比起来，根本的特点就是将世界一裂为二：一个是相界，一个

是尘世；一个是永恒界，一个是时间界。人如何能理解“那个”世界，始终是个问题。奥古斯丁既继承了柏拉图这条路子的思想，也就不可避免地存在着这个问题：如何才能对三一上帝的“是”、对属灵界的“相”有所体会？对于奥古斯丁来说，上帝及那个世界是怎样的，圣经上已说得清清楚楚，人的任务就是如何正确地理解、“见到”（亲身明白，受到光照）、体验到圣经上的真理，也即“印证”真理。上帝是永恒的，如何体会“永恒”，奥古斯丁就分析了心理时间，从而让人切身地领会到，我心内确有这么一种“伸展”，推而广之，上帝的永恒必也是这么一种“伸展”，只不过上帝的“伸展”是绝对超乎我的。我的“现在”也就是我的“现是”（eimi/sum），因而我可以体验到上帝永远“现是”是什么滋味，那就是他不像我这样只有一种瞬间的“伸展”，他不像我这样有过去、现在、将来时间的不可阻挡的单向流动，他在时间上是“静止的”，但这并不意味着他是没有行动的。

对奥古斯丁时间说，一般认为，他所谓永恒，就是指上帝只有瞬间现在。就是说，我们不能想象在他里面有任何的时间间隔，有任何的过去、现在、将来之分。

不过，根据心理时间论，也许我们可以这样极端地设想：在上帝那里也有行为（当然是即行为即思想），甚至有我们意义上的时间的变化，时间的间隔，但对于上帝的“心灵”来说，这些变化都是当下现在的，他的心灵有足够的力量“伸展”到过去和将来，将过去和将来强行拉入当下现在，成为现在，也即他无需记忆和预想便可知道过去和将来之事。

在奥古斯丁时间说的主观方面，心灵的当下“现在”是与“思”或“感觉”紧紧连在一起的。过去—记忆，现

在一思想，将来一预知，这从亚里士多德起就连在一起了。亚里士多德在《论记忆和回忆》449b4~20说，“记忆属于过去”，“对现在也无可记忆，而只能感觉，因为对将来和过去我们都无法靠感觉来认识，只有对现在才能这样”，“将来是不可能记忆的，因为将来是猜想和希冀的对象”；又在449b25说，“感觉属于现在，希冀属于将来，记忆属于过去”。

不过，奥古斯丁承认有当下记忆，而亚里士多德则明确否认（449b15“对当下的现在则无法记忆”）。奥古斯丁承认的实际上就是瞬间记忆，是心灵“伸展”的结果。在《论三一》分析视觉的第11卷，他还说，我们在观物时，该物的形象就在我们观看的同时印在了我们眼里，使我们日后可以回忆起它。所以，在感知的同时，是有记忆的。而这也是亚里士多德明确反对的（亚里士多德449b25，“人们不可能在此刻记忆此刻的事物”）。奥古斯丁之所以能“发现”主观时间，正是因为突破了这种固定的过去—记忆、现在—思想、将来—预知的框架，而看到在当下“现在”中包含了过去和将来，或不如说过去、现在和将来只能说成“过去的现在、现在的现在、将来的现在”，从而发现这是由心灵的“伸展”引起的。但是即使是在这里，“现在”也仍是“思想”或“意向”的过程，记忆和预知只是“思想”或“意向”的伴随过程、非意向过程，只是作为背景起支持作用。比如我正在注意地看某个人物，我的意向有感觉的充实；我也可能在想某个人物，但这个人物目前并不在我眼前，所以我的意向没有得到充实；但在这两种情况下我都是在“思”，在“想”，在作一个意向行为。[故此我们在这里只说意向行为或注意，而不管是否有感觉的给予。]我在“思”的时候，“思”是意向性的，但同时伴随

有非意向性的记忆和预知，比如我对这个人以前的印象被我重新唤起，比如我在下一刻的想要以上一刻的内容为基础，否则我的想就无法持续下去，同时我的想要有一定的预知，否则我现在也不能继续想。意向性的思永远是现在时。回忆是意向性的思，因而回忆是现在进行的，虽然回忆的内容是过去的记忆。奥古斯丁的功劳就在于发现了当下现在的意向性的思想背后的“支撑结构”，现在的思想需要有记忆和预知来作它的后盾，然后它才能涌现出来。

从早期起，奥古斯丁就将当年芝诺“阿基里斯追龟”悖论中的“空间无限分割法”转用于时间，对时间作一种纯理论的研究，将人们习以为常的“时间”加以无限分割，从而发现：过去已不再是，将来还未是，现在又无限地可分，没有长度（《忏悔录》，卷11）。正是在此前提下，他才提出他的时间之问，并作出了他独特的回答。

现在我们不妨看看他在早期著作《论灵魂的不朽》中对“时”与“思”关系的分析：

没有物体没有部分，正如没有时间没有延迟的间隔一样，即便它〔时间〕是由一段非常短的音节表现的也好，且对此音节你既未听见头也未听见尾。另外，发生的事需要期待，这样它才可能被完成；需要记忆，这样它才可能被理解。期待是关于将来的事的，记忆则是关于过去的事的。但行动的意向（intention）则属于现在时间，将来就是通过它转入过去的。没有记忆我们就不能期待业已开始的一个运动的终结。因为，若是或者忘记它已开始，或者忘记它正处于运动之中，我们怎能期待它停止呢？完成现在之事的意向也不能没有对终结的期待，终结乃是将来：没有什么还未是

或已经停止是的事〔现在〕是。所以，在行动中能有某种东西，是属于那些还未是的东西的〔指期待之于将来之事〕。在行动者（agent）里面能够同时有好几件东西，尽管这些分开的行为在被执行时不能同时是。相似地，它们能够同时是于推动者里面，尽管它们不能〔同时是〕于被推动的东西里面。〔指心灵中可同时存在，而在身体不可能。〕但不能在时间中同时存在却仍可从将来转变到过去的东西，不管是什么，都必然是可变的。

这里说到了在现在的意向行为中“同时”有好几件东西，无非就是关于过去的记忆和关于将来的预期。还提到了他后来在《忏悔录》里提到的时间无限可分思想：没有时间没有间隔，正如没有空间没有部分一样。他在《论音乐》里举了听觉的例子：

既然连最短的音节都有始终，其开端响的时间与其结尾响的时间不同。故此它在一个时段中伸展。而不管这时段有多短，就是说，它伸展着，从开始经中间到结尾。这样，我们的理性发现，时间间距能像空间间距一样无限可分；所以，一个音节的结尾不能和它的开头一道被听见。作为结果，我们可以说即便听最短的音节我们也什么都听不到，除非我们的记忆帮助我们，从而使得在音节的开头已不再响而结尾正在响的那一时刻，音节在开头响时曾进入所是的那一运动仍留在心中。（《论音乐》6：8：21）

奥古斯丁的心理时间说自始至终都与对意识活动的分

析连在一起，我们想象不出，没有了意识活动的分析，奥古斯丁还能提出他的时间之问并加以解答。而他的意识活动分析中最精彩也是最关键的，除了自我记忆、自我意识、返观自照外，就是对意向或注意的分析了。在上引《论灵魂的不朽》、《论音乐》、《忏悔录》里我们都可见到他对当下认知活动中记忆、预知参与的重视，在《论三一》卷 11（该卷堪称奥古斯丁的“视觉现象学”），他非常仔细地分析了五种感觉认识中最具代表性的视觉：感官意义上的视觉与心灵意义上的“内视觉”（心灵之眼，实即意向或注意），认为无论是在我们对现实物体的观看中，还是在对这些物体留在记忆中的“样形”的回忆中，我们都可以发现，起主导作用的都是我们的有意注意。我们可以听人说话而不“留神”，虽听到声音但没有领会它的意义，从而也就谈不上有对它的记忆；我们可以走路而不知道走的哪条路，因为“心不在焉”——我们的作为感觉的视觉需要意志的兴趣将它指向某个方向，使它注意什么东西（《论三一》11：15）。这在现象学里就是意向充实的问题。同时，在那里他也谈到了感觉记忆的问题，人在回忆中就是将以前所印下的物体“样形”翻印出来，用“心灵之眼”对它重加注意（《论三一》11：11）。

奥古斯丁对“思想”（cogitare）的说法，我们不妨再引用一次：

这些概念 [指记忆中的学问、知识]，如果霎时不想它们，便立刻引退，好像潜隐到最幽远的地方，必须重新想到它们时，再把它们从那里——因为它们并无其他藏身之处——抽调出来，重新加以集合，才会认识，换言之，是由分散而合并，因此拉丁文的思考

: “cogitare”, 源于 cogere (集合), 一如 “agitare” (摇动) 的源于 “agere” (行动), “factitare” (习惯于) 的源于 “facere” (作为)。但 cogitare 一字为理智所擅有, 专指内心的集合工作。(《忏悔录》, 10: 11)

所以, 理智所进行的“思想”, 就是一种“集合”的活动, 集合的对象, 就是记忆之所藏。思想是与记忆不可分割的。在心理时间分析中, 这种“集合”更加明确了是要以记忆和预知为背景的。而在记忆和预知中, 预知是没有本身的内容, 有自己内容的唯有记忆: 或是过去的感觉印象, 或是印在心中的永恒理念。将“思”说成是集合, 这与海德格尔考证 logos 的原义是“是者本身的集中”、“是者之内在的集中, 也就是是”颇为相合(形而上学导论, 中文版, 130, 132)。但海德格尔是从存在论上说这番话的, 没有注意到这种“集中”与记忆的关系。

奥古斯丁关于人的当下的思想和感觉活动, 作过许多的探讨, 从其总体精神来说, 是将“是”与“思”与“现在”结合在一起, 人是“是于时中”的是者, 人“是”的内容就是“思”。人“是”的方式与上帝不同, 上帝的“是”是永恒的, 人的“是”则有时间之分, 不断地由将来经现在奔向过去, 成为一种记忆意义上的“是”。人的“现是”是朝向虚无的, 是非常短暂的、稍纵即逝的, 因为过去已不再是、将来还未是。上帝的“是”是永远的“现是”, 而毫无过去将来之分。

人的“现是”的内容是“思”, “思”的结构是多元而复杂的, 在“思”中有“记忆”和“预知”掺杂进来, 而后二者正牵涉到过去和将来的时间, 所以人的“现是”里面内含了“过去是”和“将来是”, 正如人的“现思”里面



包含了“过去思”和“将来思”。在上帝则不然。在上帝里面只有纯粹单一的“现思”，上帝不可能还有潜在未现的记忆或隐含未明的预知，上帝的“思”是纯粹现实的意向行为。人有“思”的过程，比如由回忆而慢慢地将过往的印象“想”出来，比如在推理活动中由一个概念推到另一个概念，在人的“思”的活动中是绝对需要一个时间过程的。而在上帝那里则唯有直观，而且这种直观是根本没有时间过程，根本不需要从一点推理到另一点的。上帝的直观是与上帝的“是”的方式完全一致的：上帝是永恒的“现是”，在他那里没有一点过去和将来的成份。（《忏悔录》，11：31；《论三一》，15：2：13）

至于“思”的对象，在人可按“智”“识”来分，人若进行一般的尘世感觉活动，以物理地理天象人事等等为认识对象，那么人就是在“识”；若进行对上帝的冥思，思考上帝的道理，那么就是在“智”，智在将来的日子里要成为荣福直观（《论三一》，卷12）。上帝的“思”则是我们难以知道的，不过，不妨推测，上帝既为三位一体，那么在父、子、灵三位之间，必有一种永远的相互直观，这种直观又何尝不是爱？因为在上帝那里，一切美德、属性都是一。但是上帝对受造界如何“思”呢？这里面是有很多问题的。或是上帝“先”是思永恒的“相”，“再”将“相”现实化出来成为存在物？但这里是否有了时间过程？或是上帝本就永远地思着受造界，从而受造界本是永恒的？但这里要么将受造界永恒化了，要么混淆了两种永恒，即混淆了时间无始无终单纯无限地延伸的永恒，和“永远的现在”的永恒。根本难题就在于，按奥古斯丁的理解，永恒既为“永远的现在”，那么如何从“永远的现在”创造出了“时间之是者”呢？如何从“一”创造出了“多”呢？如何在

“永恒”与“时间”的鸿沟上搭起理解的桥梁呢？虽然奥古斯丁在心理时间说里“体证”了永恒三一“是”的方式，但这些凡是依柏拉图哲学体系思考的人都会碰到的问题，也是他无例外地要遇到的。

“时间”的希腊文为 *chronos*，“理性神”的意思。可见时与思（理性）有词源上的渊源。*Logos* 和 *cogitare* 都出自“集合”、“结合”，也都与“思”有关。*Cogitare* 既与过去的记忆和现在的“集合”相关，也就与时间有了不解之缘。同时，据海德格尔的考证，*ousia* 出于动词 *einai*，它与另一个派生的名词 *parousia* 同义，而 *parousia* 指“在场”、“出场”（*presence*）（《是与时》，中文版，第32页）。按照海德格尔的说法，“在场”就意味着人正存在于此时此地，事物和他人都在他的周围现出来，他的思向着他们。他或“看”或“听”他们，但都是心灵的注意“看到”或“听到”的：这就是思。思使思之对象“是”出来：他必须不断地作判断，“这是某”、“某是某”等等。（思物就是海德格尔所谓的“烦物”，思人就是海德格尔所谓的“烦人”，二者都是 *sorge*，“烦心”）。

在奥古斯丁那里，人在向外思想的同时，他也对自身有一个意识。他应该“向内”，进而“向上”，从而既认识到他自己与物有异，应该不把自己当物，也认识到他自己本是上帝的形象，有其神圣来源。如是他才能藉着上帝之力提拨自己。这是奥古斯丁不厌其烦地在《论三一》后8卷里讲的，他之所以要人们“认识你自己”，无非是为了要他们摒弃外物，分清物我，不再粘连于物，沉溺物欲之中，而是要反身而诚，向着高于物的“我”攀登，然后在“我”里面发现还有比我更高的相，比相更高的上帝，从而认识上帝并爱上帝。因此，在奥古斯丁这里，对人的“是”、

“时”、“思”的分析有其伦理—宗教的框架，而不像海德格尔那样是抽空了伦理和宗教的纯粹现象学分析。

对于奥古斯丁来说，人是有限的是者，他的是是上帝赋予的，是偶然的是、有待的是。人的有限性最根本地体现在他的“是”是有时间性的，是终有一死的，当然同时也受到空间的局限。人在这种“是”的方式里不断地作着“思”：思物、思人、思神，他的“思”总是在现时中进行的，是有时间性的，这体现在“思”要以“记忆”和“预知”作为背景支撑，因此他总是当下的“思”就渗有了非当下的过去和将来，即具有了时间性。“是”、“时”、“思”是完全统一在一起的。我思就是我是，而我是也就是我正是。这个我是个纯思的东西，我的肉身的存在是第二位的，是可以怀疑的，正如我们对他人的心灵只可猜测、相信和推想而不能见到一样。[请想想奥古斯丁的“我疑故我是”、“我错故我是”（*si fallor, ergo sum*）]。我由我思体验到我所是之是：我乃是一个纯粹属灵的是者，我乃是心灵的理解力，我可以返观自照，体察到我完全是一个三一形象，从而体察到上帝的是，上帝的永恒。我由我是有记忆、理解、预知的而体验到我是有时间的，我由我的现在是过去、现在、将来三者聚合为一体的而体验到上帝的“永远的现在”；我也由我的理解和记忆、意志的合一境界而体验到上帝三位一体的“互寓相摄”的奥秘，尽管非常不完全；我由我记忆生内言而体验圣父生子，我由我内心言词发而成声而体验圣言化身成人的奥秘……这些体验乃是因为我先已相信，然后才力求理解。没有理解的信仰是盲信，没有信仰的理解无以立人。对信仰的理解是一个体证的过程，是逐渐加深的，直到世界的终了，在荣福直观里，才能“面对面”，真正地“明白”，那时就不再需要信仰了，那时

人也进入了永恒了，没有过去和将来，没有记忆和预知，而只有永恒的现在的荣福直观了。这，可算是对奥古斯丁神人论的一个小结吧。

后世笛卡尔的“我思故我是”，我们可以看到，在奥古斯丁这里轮廓已是相当的明显了，尤其重要的一点，就是奥古斯丁的“我思”、“我是”是完全与“时间”连在一起的，而这也正是笛卡尔所忽略了的，造成了近代哲学中“时间的缺场”。直到柏格森、海德格尔才重新重视起来。同时，奥古斯丁的“是”又是与“思”连在一起的，因此是者论并不妨碍对心灵“思”之结构的分析，胡塞尔与海德格尔之间出现的意识分析与“存在”分析的差异在奥古斯丁那里并不矛盾。更重要的是，奥古斯丁对人的“是”所作的一切认识，只是为了体证上帝的“是”，理解信仰从而坚固信仰，从而维护一整套的宗教伦理价值，对人生的实践起一种根本的“意义保障”作用。而这是西方近现代以来不断形式化的伦理学所缺乏的。

## 五 记忆与思想



### (一) 记忆生育与圣父生子

在三一那里，有这样的关系：

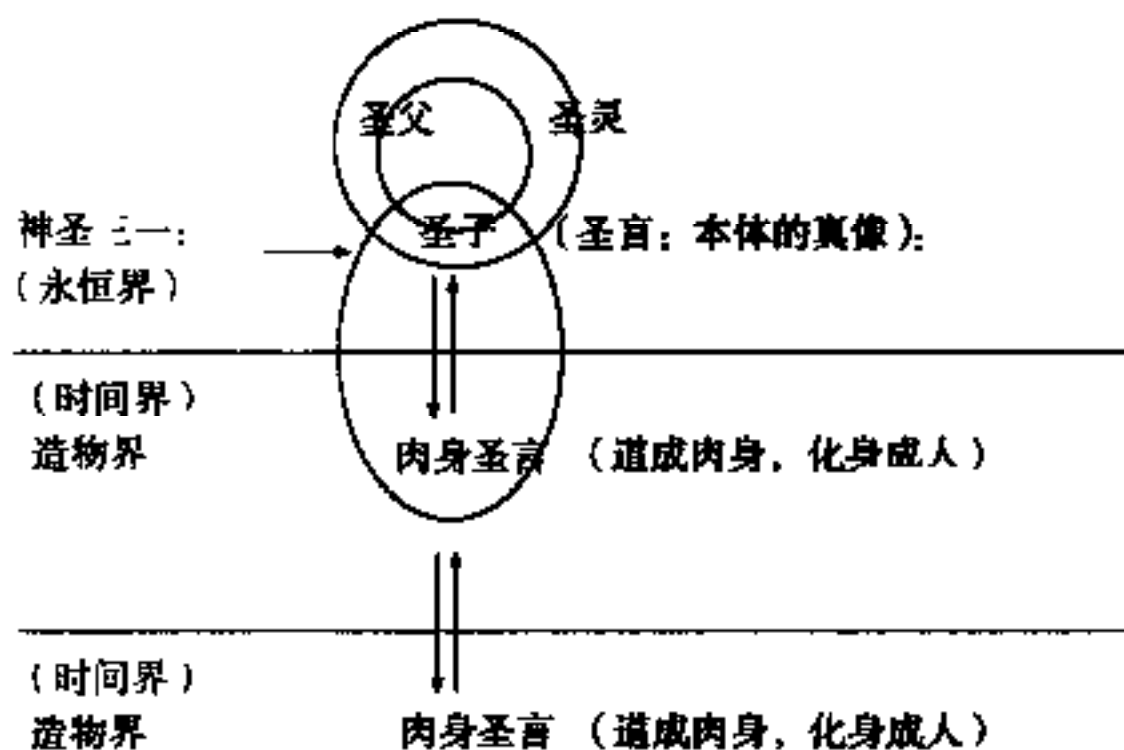


图 5-1 三位一体与言成肉身关系示意图

圣父生子，父、子、灵本体为一，父、子、灵位格有别，互相渗透。父子有位格之异，但子是父智慧、父的圣言 (logos)、父本体的真像。永恒三位一体一起创造了万有 (包括时间)，其中人是“按神形象创造”的，原人因自由

意志堕落，关系破裂，人陷于原罪之中，圣父遣子化身为  
人，言成肉身，降入时间界，成为人子耶稣，宣讲天国福  
音，显示三一圣爱典范，被杀升天，圣三一亦有所变动  
(尤其在喊：“我的神，我的神，为何离弃我？”时)。奥古  
斯丁不仅找到了心灵的三一类比项（记忆—理解—意志），  
还找到了圣言类比项，如下图：

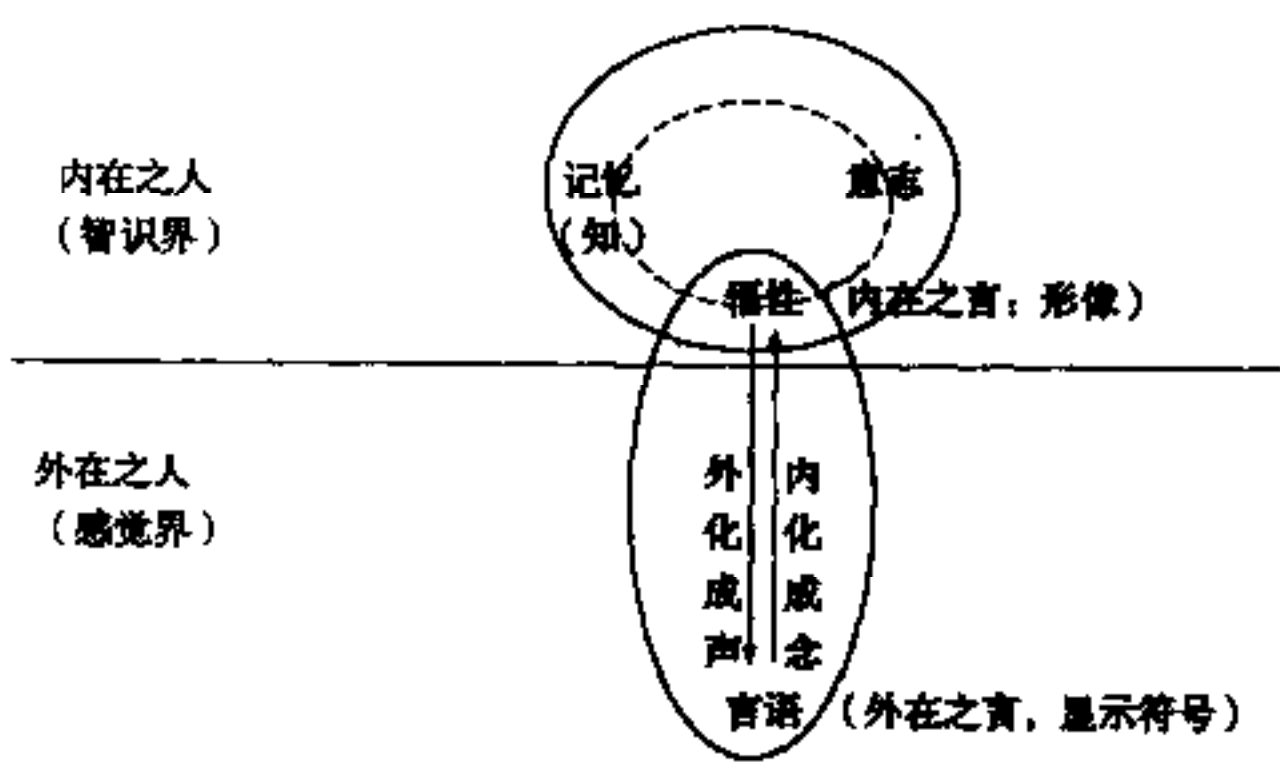


图 5-2 心智三位一体与言成肉身关系示意图

现在我们的重点在考察其圣言类比，可比照如下：

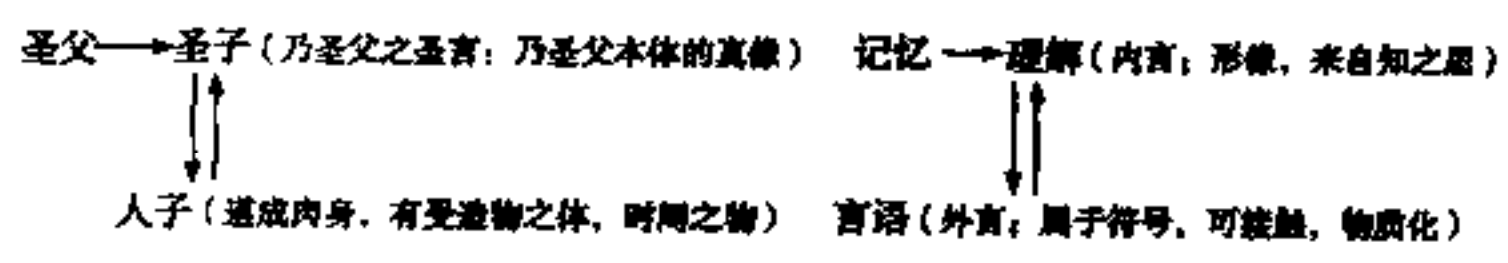


图 5-3 圣三一、言成肉身与人的心智三一、  
内言化为外言的类比示意图

奥古斯丁在《论三一》XIV: 3: 4 有大量论述，其中  
第三章主要说二者之相似，第四章主要说二者之差异。在

五  
记  
忆  
与  
思  
想

这里我们亦可见到“记忆”的重要作用。

由于神的绝对单纯性，我们从受造界只能认出有一个神“是”（《罗马书》1:20），但不能分辨出三一，因为在神那里，“永恒、智慧、幸福”等等这些属性均为一，且父、子、灵均有完全一样的属性，乃是一体，在人是无从分辨的（14:2）。人心难以直接视神，光线太强，心之眼难以适应，倒是较易在人身上的神的形像上下功夫（14:2:10）。所以在14:3，奥古斯丁根据《哥林多前书》13:12所说的“我们如同仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了”来考虑间接地看见三一奥秘的可能性。“镜子”被理解为神的形象即人的心灵，奥古斯丁花了大量篇幅讨论这一形象的迷样的本性，主要是关于“心言”的，正是在这里他找到了心灵类比项来解释为何应该是圣言而非圣父圣灵化身为人。

在心之“谜镜”中，人可以在某种程度上“看到”他自己的思想，而思想乃是意识的“一种视觉”（15:3:16）。思想的视线所见之物，“是我们在意识到时便想到的，甚至没有想到时也意识到的。须知，若我们想要说出它们，除非我们想到它们，是不能说出的。即便无词被说出，正在思考的人也无疑正在心里说”（14:3:17）。知识不管我们想到与否，都在心（记忆）里，而把它们意向化即想到它们，则与“在心里说”有关。

这在圣经里有根据。《智慧书》2:1说，“他们对自己说话，不出声地思想”，以“思想”来解释“他们对自己说话”。福音书也一样。当文士听到耶稣对瘫子说“你的罪赦了”，就对他们自己说，“这个人说僭妄的话了，”奥古斯丁问，除了用思想，他们还能怎样对自己说呢？经上还接着说，“当耶稣看到他们的念头，就说，你们为什么心里怀着

恶念呢？”（《马太》9：2）。路加则这样报道：“文士和法利赛人开始想，说，这说僭妄话的是谁？除了神以外，谁能赦罪呢？耶稣知道他们的思想，回答他们说，你们心里所想的是什么呢？”（《路加》5：21）。奥古斯丁观察到，“《智慧书》里的‘他们想着，说’在这里变成了‘他们说着，想’。两处都显示，这种对自己说和在心里说是用思想说……所以，思想是心的一种言说，也有它的嘴……”（15：3：17~18）。<sup>①</sup>

这是在说，思想即心之言，心之词，“内在之言”。奥古斯丁又曾把思等同于“看”，那么“说”（听）与“看”又有何关系呢？他说：

我们说思想是心的言说，并不意味着当它们真实地产生自意识的看时，它们便不是看，我们外在地藉着身体视听时，说话是一回事，观看是另一回事；但我们内在地思想时，它们却是同一回事；就跟身体感觉中视听本为二事，意识中都不分视、听一样。就外而言，是听人说话而非看人说话；《福音书》说的却是内在的言说，即思想，主是看到而非听到它们的。“他们对自己说”，接着，“这个人说僭妄的话了”，再加上，“当耶稣看到他们的念头”（《马太》9：3）。所以他看到了他们所说的。他用他的思想看到了他们的思想，他们本以为这些思想只有他们自己能看到（15：3：18）。

在意识（思想）中不分视听，说与看是一回事，故言

① 奥古斯丁除了多圣经影响外，可能过受 Origen 启发，后者对“内在之人”与“外在之人”作过详细区分，其中包括与外在五官相区分的内在五官，内在五官是属于倾听基督圣言的“内在之人”的。



与像亦相等价，言是思想“说”出来的或听到的，像是思想“看”到的，“以思想观思想”与“以思想听思想”在耶稣那里也应无所区别。但这种“观”与“听”在常人那里恐怕比较困难，须借助于外在符号方能推知，故涉及到“外在之言”，奥古斯丁首先对“内在之言”与“外在之言”作了区别：

如果有人能理解词是如何成词的，不仅在它被高声说出之前，甚至在其声音的形像（*imago*）在思想中被反复考虑之前——这是不属于任何语言，即不属于任何所谓的民族语言，其中我们的是拉丁语的词；我以为，如果有人能理解到这一层，他便已能对着这面镜子且在此镜中看到圣言的某种样貌，关于这圣言经上有云，“太初有言，言与神同在，言就是神”（《约翰福音》1: 1）。因为当我们吐真言，即吐真知时，言词便必然生自我们贮存在记忆里的知识，这言词绝对与产生了它的知识是同一种东西。这形成于我们所知之物的思想，正是我们在心里说出的言词，这言词既非希腊语也非拉丁语亦非任何别的（民族）语言，但当有必要把知识传达给我们的听者时，我们便采用某些符号来指这个言词。通常是用声音，有时也用姿势，一个对付他们的耳朵，一个对付他们的眼睛，以凭身体符号使得我们心中所带之词为他们的身体感觉所知。做手势便是一种可看见的说话方式……（这里他举了《约翰福音》13: 21 中西门彼得打手势的例子——译者）……文字是发明来使我们能与那些不在场的人交流的；但它们是口头语的符号，而我们的口头语又是我们所想之物的符号。（15: 3: 19）

这里引用的也许太长了，但对于我们所讨论的问题却是必要的。奥古斯丁在这里区分了作为思想的“内在之言”与作为（主要是口头）声音的“外在之言”，其中“外在之言”包括两种情况，一种是眼睛、耳朵可以看到、听到的身体符号语言（如手势），一种是日常语言交流中语言的声音在我们头脑中的形像，实即民族语言在思想中的有声音的样子。文字呢？文字是语言符号的符号，相对于思想来说，它已是符号的符号的符号了。我们不妨将上面的引文结合背景知识图示如下：

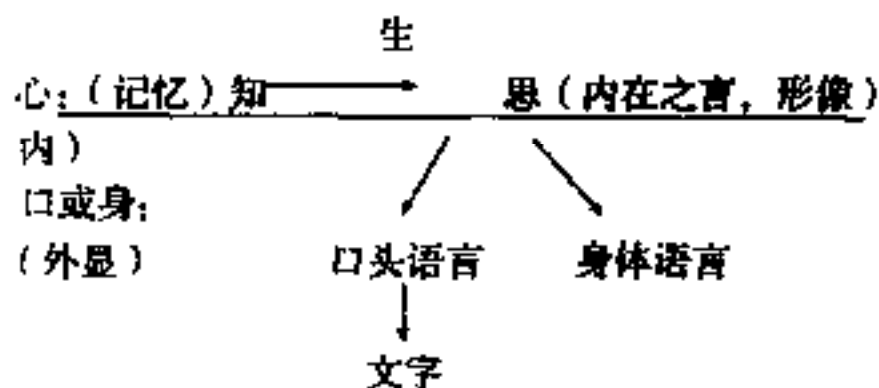


图 5-4 内在之言与外在之言关系示意图

汉语中常说“他不理解我的意思”，这里“意思”更多地是指“思想”（内在之言），但若两个人很“知心”，是“知交”，则不止思想，连思想所由之成形的“知识”都可相通，两个人若长期生活在一起，有共同的兴趣、经历、爱好、背景知识、则常常会有“心领神会”，“心有灵犀一点通”之默契，这种情况下，我们说他们的交流已达到很完美的地步了。推诸神圣三一，其至善至美之交流境界，当然是人难企及的了。

上引的文中奥古斯丁已提及圣言，实际上用“心言”来类比圣言方是他意之所在，下面他说得更为详尽：

鸣声在外的词乃是明亮于内的词的符号，后者才

配享‘言’之美名。因为肉嘴所说的确乃‘言’的声音，它之被称作‘言’乃是因为内在之言采用了它以对外显示。我们的言以一定方式变作了肉体的声音，以此向人的感官显现，正如神的圣言化身成人，以此向人的感官呈现。也正如我们的言变成了声音却并不就等于声音，神的圣言化身为入，却不可想象它就等于肉身。是通过采取而非通过耽溺消溶于其中，我们的言成了声音，圣言成了肉身（15：3：20）。

在别的地方奥古斯丁曾反复讲过符号（如语言）与噪音的区别，噪音缺少的是符号中的“内在之言”（意义），符号虽然采取了声音的形式（噪音也有声音），但它有意义。这样，声音符号显然可分出两大成份，一为精神内容，即“内在之言”，一为物质形式，即口头发出的声音。奥古斯丁劝告我们，若你希望找到神的圣言的某种样子，就不要在耳朵边响的声音那里去找，也不要心里默默想着的声音那里（如在心里默默地哼一首歌）去找，而须超越这声音，进到“内在之言”那里（14：3：20），这“内在之言”“在先于所有指称它的符号，为居于意识内的知识所生，其时这知识之被内在地言说正如其所是之”而未变样（同上）。由此受造形象可类比受生形象，后者与圣父本体相当。这样我们就得出了本章开端的那两张示意图。

除此这外，奥古斯丁还找到了人言与圣言的另外两个相似，都是从言行思想实践的角度看的。首先，他说，圣经说万有都是圣父藉着他的独生子圣言造的，故言在行先；同样，人的作工也没有不先在心里说的，经上说“一切事功之始在言”原因便在此。真言乃善行之始，它本身又产生于真知。“若在一个人应如何生活的知识上为‘是’，便

在一个人藉以作工的言上‘说是’；若‘不是’，便‘说不是’。倘若是非颠倒，这样的言就会成为谎言而非真理，从它出来的将是罪行而非正行了”（同上）。实际上这与中国的正行必先正想正念一样也与“知行之辩”相仿。

其次，他说，“我们可有言而无行，却不可无言而有行，这正跟圣言即便没有任何受造物‘是’也仍旧‘是’，而受造物若非藉着圣言便不可能‘是’一样”。奥古斯丁一句话应当有两层含义，第一层是圣言在创世时造了我们，第二层是圣言在我们堕入罪中后又化身为入，以让我们追随并效仿他的榜样，凭着对他的信仰得以有正言并行出正行，过上义人的生活。当然在今生这生活不会完善，在来世则可望“得见主的荣光，变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（同上）。这实际上与他的自由意志说相合，人若有向善意志（言），则会作出决断，行出善行来，与懵懵懂懂的动物般的“无言而有行”不同。联系到他的“失形—复形记”，不难推出，堕落前的原人本有圣言的形像，即正言（正思），此正言因堕落而缺乏，人在罪中唯有凭信才能复得正言（效仿基督，以他为言），摆脱困局，行出公义，复归圣言形像，与圣言的“形状”相似。

在后现代，一切以往的“理性”之言均丧失了合理性，此时“信仰的冒险”成了选择的必要，圣言化身成人，以其完美无瑕的人格形象，在“众言纷纷”中无疑具有独特的感召力。

总结以上所说，可将心言与圣言相似点列出如下：

- ①内在真言生于知识，如圣言生于圣父，言与知同等；
- ②内言采取了口头语言的形式但并不就是口头语言（还有思想），同样圣子化身成人，但并不就单只等于人（还是圣子）；

- ③言在行先；
- ④可有言无行，不可无言有行。

## (二) 圣言类比之不足

以人心的“内在之言”与外化为词来类比圣言与道成肉身，确可在某种程度上加深我们对圣言的了解，使我们此生“在谜镜中”得以对圣言“先睹为快”。但是，受造物与造物主人神两殊，本体迥然相异，故难以用受造物（即便是其中最高的心灵）来类比上帝，任何类比均有其不足之处，圣言类比亦不例外。

首先，奥古斯丁说，生出了心言的知识难以用来类比生出了圣言的圣父。人获得知识要么是通过心灵自身，要么是通过自己的身体感觉，要么通过别人的见证，但是对生了圣言的圣父来说，这三种方式都不可能（15：4：22）。神无身体，也没有人那样多变化的心灵，亦无需别人（天使与人）来告知他什么，但他“自身足以知道所知的万物”（同上）。他的智慧无增无减，过去将来对他都和现在一样。在他那里，知识即智慧，智慧即“是”即实体。但在人这里，就其知识的大多数对象而言，在时间中却既可得亦可失，既可增亦可减，这是因为人没有神那样的纯一性，人的“是”与认识与智慧是可分离的，人可“是”而毫无智慧。人的知识不能和圣父相比。

其次，圣父生圣言的完善性也是记忆（知识）生心言难以比拟的。圣言与圣父在所是上同等，“仿佛把自己说出去了，父生出了在一切事上与他同等的圣言。若他的圣言中有任何东西是多于或少于他自己中的，他便不曾完全地、完善地说出自己了”（15：4：23）。圣言是真实无妄的真

理，他之中从不会有假的东西。<sup>①</sup>他是出自神的神、出自智慧的智慧、生自是的是，发自光的光，他以父的意志为自己的意志，这不是出于软弱，而是由于真理之不能成谬的力量（同上）。他与父一样，对万有的知识都是“一览无余”的，没有时间先后之分，不像人那样要在时间中一个接一个地看（同上）。至于人的言词呢？人的言词（思想）不只是生自知识，还生自愚昧无知，人们常常说他们对之毫无所知的东西，且认为所说的是真的。在奥古斯丁看来，“言词若非生于已知之物是算不得真的”（同上），心中若本无知识便议论一番，当然是“瞎说”，即便“不幸”言中了，也不过是“碰巧”。人在怀疑时对所疑之物可以无真言，但对怀疑行为本身却有真言。那么撒谎呢？撒谎时我们知道自己在撒谎，这是真言，至于撒谎的具体内容，则是谎言了。但这种情况在圣言那里是绝对不会有的（同上），圣言与父（知识，记忆）绝对保持一致，即使我们退一步，说言乃是出自视觉的视觉，出自知识的知识，与知识一致，它也能象圣言那样乃是出自是的是吗？不能。因为在人这里“是”与知识是分离的，我们可无知而仍然是，或有知而发生了遗忘但仍然是，这在神那里是不可思议的。

那么，在人的自我知识上，我们不是有自出生之日起便持续不断，分秒不离的 *se nosse*（自我意会）吗？我们不是总知道我们自己活着吗？它算不算与“是”不分离的知识？虽然可以认为如此，但这知识与它生出的言（思想）却仍是分离的。“对心灵来说，活着是持存的，知道它活着是持存的，但想到它的生命或想到它的生命的知识却不是

① 会不会面临柏拉图的问题：如何解释假丑恶和难以判断其价值的东西的产生？

持存的，因为它开始想着彼物时便停止想着此物了，尽管它并不停止知道它自己”（15：4：25）。于是人心中便记忆与思想割裂，有知而无言了。但这在三一那里却是不可能的，不可能有圣父（知）而无圣言。父与圣言是永远地在一起的。

可能有人反驳说，人心中不一定有知而无言，人心所知之物能够在未被想到时想到，从而言与知一样持存不断。但还未在实际思想视觉内形成的东西怎能算言词？假如它连言的形式都没有，怎能说它与产生了它的知识相象？是因为它能够有这形式而可称为言吗？用（后世）经院哲学术语说，这便等于说因它有潜能，故而可称言了。

那么，奥古斯丁进一步追问，这能成言但还未成言的东西是什么呢？它由未成形到成形有一个运动过程，在这过程里我们想来想去、到处寻找一个合适的词：

当我们到处寻找的此心智之物落到我们所知的某物上，并形成于它，并取了与它一样的样子，从而此物之被想到正如它之被知，即在心里被说出而无任何属于民族语言的声音或声音的思想，这时，你便得到真言了。（同上）

我们在经验中会遇到这种情况，当我们心中突然有了一个“念头”但“难以言传”时，会很费劲地在记忆的知识库里寻找一个可供表达的妥切的词（这里指概念），当我们在记忆库的众多词里找出了一个自认恰当的词时，便形成了一个“思想”，或者用奥古斯丁的话来说，便是一个可能的言找到了它的形式（“落到我们所知的某物上，并形成于它，并取了与它一样的样子”），从而形成为思想。陶渊明诗句：

“此中有真意，欲辨已忘言”情景与此相似，不过他的思（真意）未找到记忆概念（言），故一闪即过，难以固置了。

人心思想有一个由无形而可成形到有形的“成形”过程，这个“形”是由“知”（记忆）提供的。“但是，谁看不出这里有与圣言的巨大不相似呢？后者本就在神的形式之中，并非先是可成形的然后才成形，并且从不会无形式，而是与他所由以出且共永恒的圣父相等，是他的纯粹的形式’（同上）。用经院哲学的话来说，圣言永远现实地与圣父（知）同在，并没有一个由潜能到现实的实现过程。人是时间中的是者，其思想也带有时间性，并不时时与其知识同在，它有一个发生、发展、消亡的过程，而这在神那里是不可能的。

这样，由于人的知识的可变性（可增可减），人的思想（言）的可无知及可撒谎性以及人的思想形成的时间性，一句话，由于人的受造性，人言难以充分地类比与圣父同等、真实无妄、现实永在的神的圣言，难以类比作为其创造者的圣言。

似可将以上所说表示如下：

<u>圣言</u>	<u>心言</u>
1. 所由以出的圣父(知)无变化永恒	所由以出的知识有变化
2. 与圣父同等,“本体的真像”	可作伪、可撒谎、可言而无知
3. 没有形成过程,现实地与神永远同在	有形成过程,由潜能而现实
4. 造物主:永恒、不变、真理、现实	受造物:时间、变化、可出错、有过程

### （三）内在之言的重要性

由上我们已知，在奥古斯丁那里，所谓“内在之言”



实即思想概念，它生于记忆（知识），外化为语言符号。知识与思想密切相关，同时又有差别；那么思想与语言呢？

与“言成肉身”相类似，“内在之言”也“化身”为物质声音，向人显示自身（藉着听觉）。上面已说过，“内在之言”虽“化身”为“外在之言”，却并不就等于“外在之言”，不如说，它是披着“外在之言”的皮的“意义”，能指背后的所指。关于语言与思想的不等同，奥古斯丁在别处作过论证：

①语言是传达观念（ideas）的最常用的手段，但观念的传达除了语言这种听觉符号外，还可用视觉符号如身体姿势来执行，比如聋哑人的交流，比如指物行为（如我指着一堵墙以回答问我墙是什么的人）。此外，还可用物或行为本身来传达观念，比如我用走路的行为向问我何为“走”的人示意，或观看捕雀人捕雀以得知“捕雀”的观念。所以，若说思想即观念，语言即言词，则二者虽有重迭，却不等同，因为言词并非传达观念的唯一途径。所谓“思想交流”，手法丰富多采，不必囿于“语言”一隅。

②常有“言者不知”、“知者不言”的情况出现，同样的话由说者之口说出来，听者却可能感受殊深，所谓“言者无知，听者有意”。比如某教授深信伊壁鸠鲁派的“人终有一死”，但他亦可讲授论证“灵魂不朽”，这论证“灵魂不朽”的话虽然在他形如儿戏，“不往心里去”，却可能打动其听者，引发深心共鸣，思想发生改观。故而同样的言词在不同的人那里有不同的观念或思想，同样的语言表达在不同的心灵那里有不同的真理价值。后世黑格尔亦曾云，同样的一句感慨人生的话可经由黄口小儿与白发老人说出，但在前者那里不过是单纯的词语，而在后者那里却已是包含了一生沧桑的复杂体验了，是“合题”的“具体

性”了。

③更进一步，符号常引起误解，不同的人从不同的角度对同样的言词作出不同的理解。比如我的朋友说“动物优于人”，惹得我很恼火，极力反驳。但在争论过程中我们很快发现，他所谓“动物优于人”指的是动物在体能上优于人，我则从精神上、理性上考虑，在这方面当然要算人优于动物，我们的解释双方都是可以接受的。所以，言词相同思想不同，语言与思想不可等同。

④再进一步，有些词我们即使在未使用时，也可因其含义而发生争执，比如你说你记得有句广东话专讲“琐屑搞笑动作”的，我则说你记错了，说是“故意逗笑”的，虽说我们俩都想不起这个词（如“无厘头”），却可引起争议。对话常成独白，思想成了单纯的词语，这在生活中常常如此。<sup>①</sup>

但生活中不也有着思想的交流吗？字词及其意义不是可从一人传至另一人吗？老师教学生，不就是通过字词把观念教给学生吗？

奥古斯丁认为，可分不同的情形来看这个问题。就感觉、物质对象来说，学生要理解老师所教的，必定要么是头脑中已先有这些对象的观念，或已先有这些对象的组成成分的观念，如学生在读圣经时不明 *sarabarae* 为何物，教师解释为头罩 (*head-dresse*)，学生因早已知何为头何为罩则才明白头罩。若学生要了解此物详情，则教师可诉诸一切学生已明的方法，或图画或手势，故此过程中教师并未把原先不在那儿的的东西赋予学生。

① 吉尔松：《奥古斯丁的基督教哲学》，第 67 页。吉尔松漏提了奥古斯丁的另几个“思言不一”的例子，如误语等。见本书一（三）中有关《论教师》的部分。

若学生问的不是物而是观念的意义呢？人们常认为，是教师把新观念播撒到了学生心中，其实恰好相反，因为假如学生明白（understands）教师所教的，则教师并未教他什么，并未把一个新东西传输到了他心中。言词携带着意义传至听者耳中，若听者不明了言词的意义，则言词仅为无意义的声音，而此“明了”便表示听者心中已先有此意义，否则言词便不可解。这与柏拉图《美诺篇》中的童奴学几何例相同。

尽管在奥古斯丁看来思想与语言有这样的不同，但为了类比“言成肉身”，他须得竭力强调它们之间的相同之处，因为在“言成肉身”那里，永恒基督化身为耶稣其人，其“本来面目”必定在耶稣身上有充充分分的体现，正如圣子是圣父“本体的真像”一样，耶稣也必定是基督“本体的真像”，耶稣即基督，基督即耶稣，耶稣完完全全地向世人显示了基督，揭示了他就是基督，三一中的那位神子。后世神学的根基和入手处即在耶稣的自我启示上，<sup>①</sup> 他启示自己为圣子，从而向上揭示了圣父、圣子、圣灵三位一体，向下揭示了他是罪人获救的通道。

根据伽达默尔所述，<sup>②</sup> 由于基督教“言成肉身”（incarnation）观念与希腊传统的“下凡附体”（embodiment）不同，使得教父们把“言”作为一个重要神学概念来处理，从而使得西方思想对语言的遗忘不至于那么彻底。在希腊哲学中，灵肉截然不同，“肉体是灵魂的牢狱”，灵魂虽然“下凡附体”，却自始至终保持着它的清静本性，它与肉体的分离被看成是得救与复真。若有神下凡，也不过是示人

① 如卡尔·巴特。

② 参见伽达默尔：《真理与方法》，修正版，The Crossroad Publishing Company, N.Y., pp.419~426, 1989。

以人形但仍完全保持着他的超人神性，他是没有人性的。但在“言成肉身”这里，神子却成了完完全全的人子（尽管他也仍是神子，见“一位二性”教义）。尤其重要的是，“下凡附体”不像“言成肉身”那样直接与“言”相关。圣约翰单单说太初有“言”（logos）、“言”成肉身，其中定有深意，这使得教父们和经院哲学家们绞尽脑汁，不能不涉及言与思想的关系。奥古斯丁是教父哲学集大成者，他在这一点上的主要论述已如上所见，后来的人如阿奎那便主要是根据对他的阐述来展开言意之辩的，这使得异于希腊思想的语言观有了可能。“假如圣言（the Word）化为肉身且唯有在此化身中精神（spirit）才得到充分的实现，则言（logos，逻各斯）便自其精神性（spirituality）获得了解放，同时亦自其宇宙潜能性（cosmic potentiality）解放出来。”<sup>①</sup>言成肉身作为独一无二的拯救事件，把历史性引入了西方思想，使“语言”不再只沉溺于意义的纯理性之中，并使它得到了哲学反思。与希腊的逻各斯相反，基督教的言乃是纯粹的事件（*verbum proprie dicitur personaliter tantum*）。

起初教父们借用斯多亚派的一对词：内在逻各斯与外在逻各斯（*logos endiathetos - prophorikos*）。这两个词原是用来区分斯多亚派的作为世界原理的逻各斯与外在地重复一个词时发出的声音的。一经教父之手就发生了微妙的变化，外在的词马上就获得了积极的、正面的意义，在口头大声说出的词（外在之言）与内在之言的类似现在获得了示范价值。世界是藉着言而受造的，言从一开始便被用来解释这异于希腊的创造观。更为重要的是，言受父遣化身为人，使得教父们解经时大有用武之地，他们用吐言

<sup>①</sup> 伽达默尔，第419页。

(the speaking of the word) 来类比父之遣子化身成人。两种情形里生成行为 (the act of becoming) 均非一物变成另一物。也不在于将一物与另一物分离，也不在于内在的词因外化而减弱，也不在于一物变成相异的某物，即内在之言耗费一空 (Assumendo non consumendo)，这我们上面已说过了。即便直接地用言说行为即大声说话来比拟圣父遣出圣子，也最终因有次位论 (subordinationism) 之嫌而遭到反对，因此重思语言的奥秘及言意关系仍是必要的。圣言的神奇处不在成了肉身，而在他成肉身之前便已是言了。正统教义在反次属论中获得确立，圣言永恒地与父同在，这样就把语言问题锁在内在思想之中了。奥古斯丁虽也说及外在之言，但我们也看到，他的焦点在于用“内在之言”来类比三一中的圣言 (圣父生言)，外在之言并非他的着意点，其价值他也不很看重。“真”言 (verbum cordis) 是“内在之言”，比“外在之言”更配享“言”之美名，这上面已引述过了。当奥古斯丁及其经院哲学后继者考虑言的问题以阐明三一奥秘时，别忘了他们所说的均乃此“真”言，内在之言，与有各种腔调的民族的、具体的“口舌”语言不同。

不管所言之“言”为“内”为“外”，三一奥秘均已反映在语言的奥秘中了。三一中的圣言所说的均出自父，乃是父真实无妄的启示。这里着眼点不是地上的肉身之言，而是天国里与父同体的圣子。“这里，属人的类比项——心智之言 (the verbum intellectus) ——有所助益。这不仅仅是一个隐喻，因为在人这里的思想与言语 (thought and speech) 间的关系尽管不够完善，仍对应于三一中的神圣关系。内在的心智之言之与思想同体正如圣子之与圣父同体 (the inner mental word is just as consubstantial with thought as

is God the son with God the Father)。<sup>①</sup>

这里伽达默尔犯了一个错误，圣子之与圣父同体在人心中 的类比是思想（内在之言）与知识（记忆）同体，而非心智之言与思想同体；同时，亦非用“思想与言语”来类比，而是“知识与（内在）言语”。由于奥古斯丁要强调的是圣言乃是圣父真实无妄、完全相等的揭示（revealing），故他选择的类比项是“记忆生思想”而非“思想生言词”。我们已从根本上区分了他反复说过的“知”“思”之别，这里不可不察。那么伽达默尔为什么犯了用语错误，这应该与他用阿奎那来解读奥古斯丁有关。

“内在之言”实即不属任何具体语言的“理性语言”（language of reason），这种“语言”真的 有吗？脱离了具体语言的“内在之言”真的 有吗？伽达默尔认为，虽然可以认为理性语言不囿于具体语言，理性不囿于用语言来进行思考（thinking with language），如我们可发明使用人工的符号语言，把一种语言翻译成另一种语言，但这些发明使用翻译的能力本身仍是语言的。既然事实上“内在之言”仍逃脱不了语言的束缚，那么它到底是什么呢？伽达默尔说，它不能是希腊的逻各斯（logos），即心灵与自己作的对话，相反，逻各斯被译为理性（ratio）与言词（verbum）两者本身便显示了语言现象在经院哲学那里变得比在希腊那里更重要了。阿奎那将“内在之言”当作探讨形式（forma）与言词（verbum）的相关性的自明前提，言词仍带有将一个人的思想传达给另一个人的思想的言说事件的 本体特征，“内在之言”仍与其可能的言说相关。它既非具体语言亦非思想中的语言之声（如心中默唱一首歌），而是对某一物的

<sup>①</sup> 伽达默尔，第 421 页。

自始至终的思考 (*forma excogitata*)，它与一个由始至终的思考过程有关，里面有过程的要素 (*a processual element*)。它不是言说而是思想，但在这自我对话 (*speaking to oneself*) 中得到的却是思想的完善。诚如奥古斯丁所说，人心不能像神那样在永恒的当下一瞥中领会万有，只能一个接一个地思及，并将之呈现于心灵自身之前，仿佛是在同它自己进行一场内在的对话。在此意义上一切思想都是对自己的言说 (*speaking to oneself*)。柏拉图无疑也知道这点，在《智者篇》263e 他把思想描述成灵魂与自己的内在的对话 (*an inner dialogue*)，哲学家须不断地努力对话，这种辩证的努力的无穷尽性也揭示了人的有限的理解力的逐题进行性 (*discursiveness*)。但若人的“内言”不过意味着人的思想与言说的逐题进行，它又怎能被用来类比子由父生呢？神的直观与人的东拉西扯逐题进行岂不太过悬殊？这两个“生发” (*processes*) 有何共同点？

我们已说过，在奥古斯丁看来，这两个“生发”之所以可以类比，乃因有如下相似：

①言生于知。在人心是真实的内在之言生于记忆中的知识，在三一是圣言乃圣父真实无妄的本体的真像；

②言知同体；言即是知；

③言化为声但并不就等于声，道成肉身但并不就等于肉身；

④言在行先；

⑤可有言无行，不可无言有行。

而这类比之不能充分且根本，乃是因为神是永恒的造物主，而人是受造物，处于时间变化中，知识有变，内言有变，言知不能尽合（如伪言谎言错言），言有形成过程，由潜能而现实（这在上面已较详细地谈过了）。

根据伽达默尔的陈述，在阿奎那看来，若思想一个接一个地思及物，这便显示它知道自己在做什么，知道如何连接一物与下一物，从而与此相关的便不是一个时间的关系（a temporal relation）而是一个心智的过程（process，或译生发，an emanatio intellectualis）。子由父出正如柏罗丁那喷泉般的太一自身永不穷竭的流溢。与此相似，对自己言说的思想在产生心智之词的过程中也同时全然仁于自身之内而永不穷竭（a total remaining within oneself）。倘若像圣言之全由圣父而生，词（the word）亦全由理智（the intellect）而出，则一词之完全源自另一词——即在心中有其起源——便如由前提推出结论一样了。“故此思想的过程与出现不是一个变化（motus）的过程，不是一个从潜能到行为的转变，而是一个由行为到行为的出现（but an emergence ut actus ex actu）。词之形成并非只是在知识行为完成之后，而是即知识行为本身，所以词与这个理智的形成是同时的”。<sup>①</sup>

阿奎那说词由理智出当与中世纪借用亚里士多德术语明确区分潜能与现实有关。奥古斯丁的心灵的自我记忆——理解——意志类比隐含着一个矛盾，即心灵虽说总记得（知道）它自己，但并不总是现实地想得到（思想）它自己，那么这个类比就有毛病了。这一点奥古斯丁本人也有所意识。阿奎那看到了这点，在他看来，三一中的每位均是现实的，不可说圣言生自圣父乃如思想生自知识，这中间并没有一个由潜在到实现的过程。反过来套在心词的形成上，他便认为词由理智生而非记忆生了，“虽然词的产生的理智的本质在它作为神学模式上才是关键的”，子由父出与词由

<sup>①</sup> 伽达默尔，第424页。



智出有共同之处。这与奥古斯丁以词由知出类比子由父出便有了重大出入。在奥古斯丁那里，词由知出是由潜在变为现实，而非由前提到结论的过程。

神人悬殊，神在一瞥的直观中把握万有，创造万有，这创造并没有一个时间的过程，神在自知的同时亦知万有，人则不能既自知同时又知他（按阿奎那的以思解“知”定然如此，按奥古斯丁则人既可自“知”亦可同时思他）。

根据伽达默尔所述，阿奎那认为神人之心差异有三：<sup>①</sup>

①人之言词在实现以前乃是潜在的。它可成形但还未成形。思想过程始于某物，“自记忆涌上心头，但这‘涌’乃是流溢，因记忆并未损失什么。涌上心头的东西还未最终成形，未达到其结论，这时真正的思想运动才刚刚开始：心灵急急地从一物到另一物，东转西转，掂量这个掂量那个，到处寻找它的思想的最佳表达，这寻找是通过探索（*inquisitio*）与思考（*cogitatio*）而进行的，均乃意向行为。因此最佳词唯有在思想中才形成，但一旦形成，便充分地体现物，无须再添了。”阿奎那以镜喻词，在此镜中事物纤毫毕现。尤为奇妙的是，这镜中只有此物形象（*similitudo*），舍此之外无它，故词乃物之至善至美之反映，而丝毫不着成形过程痕迹。而在神心那里并无此成形与完形之异。

②与神不同，人之言词本质是不完全的。这不是说词不能尽现事物，而是说人心不能总是完全地向自己呈现，而是想东想西忽七忽八。而在神那里，神永远想着自己，尽现自己于圣言中，同时又可思想万有。人心则不能想己想物同时兼得，言词纷然杂陈，不如圣言之纯一。

③与此相连，圣父之本质实体直接尽现于圣言之中，

<sup>①</sup> 伽达默尔，第424~426页。

我们的每一思想（从而每一个词）则仅是心之偶性。心词直指事物，但不能将物作为总体纳于己身。故须逐一认识，不能毕其功于一瞥。这一“不能够”完全有其积极的一面：它揭示了心的真无限，心不断地在新的心智过程中超越己身，在不断的新的策划中发现自由。

我们可以看出，阿奎那的这三点乃是奥古斯丁思想的阐明与发挥，在本质上并没有超出奥古斯丁，并且缺乏后者的原创性。在奥古斯丁那里，记忆，尤其是自我记忆扮演着极端重要的作用。由于心灵总是记得它自己，故而我们说它一直在（非意向地）向自我呈现，用这种记忆来类比圣父圣子甚为恰当，尽管在这时我们不能说圣子乃圣父之真“言”（因为“言”在奥古斯丁那里等于意向性的“思”），但却有持续不断的自我呈现（本体的真像），而这在“思”是不可能的，因为思有间断性与流变性，且一般总是针对外物的。由于人与永恒的三一不同，人处于时间之中，故而人的“思”亦有时间性，其“词”形成有时间性，其认识万有总体有时间性，只能逐个逐个地来。由于乃受造物，本性中有虚无成份，故人可有伪言谎言错言之言，而不能与真实无妄的圣言相比，而言之为伪为谎为误，均与不能与“知”相合有关，故而“知”（记忆）成了一个判“言”标准，而这是阿奎那未涉及到的。比诸奥古斯丁，阿奎那的最大优点在于强调了（意向性的）思，即理智，这传统后来由笛卡尔一直下传，比诸奥古斯丁，阿奎那的最大缺点在我看来乃是忽略了记忆的作用和地位，忽略了（非意向性的）“知”尤其是自知（*se nosse*），从而在后世导致了记忆的遗忘，“人”成了单纯理智的人，没有“知”与“记忆”的人，成了没有主体感的削平了的人。胡塞尔的意向性理论研究的重点乃是“思”之构成，也许直到伽达默

尔，“前见”（记忆，知识）才成为西方思想的焦点。而这距奥古斯丁的记忆说已一千五百年了。

有位名为 Grondin 的学者为了了解解释学的最普遍的主张，<sup>①</sup> 曾找伽达默尔倾谈。后者最后明确地、总结性地对他说，解释学的普遍方面“在于内在之言（the verbum interius）”。Grondin 感到惊愕，因为《真理与方法》对“内在之言”着墨不多。在他追问下伽达默尔继续说：“这种普遍性在于内在言说（inner speech），在于一个人不能够什么都说。一个人不能够表达他心中所有的任何东西即 logos endiathetos（内在的言）。这是我从奥古斯丁《论三一》学到的东西。这种体验是普遍的：内指之物（the actus signatus）从不能被外表之物（the actus exercitus）所覆盖。”

乍看起来，这与伽达默尔的基本主张相反，即解释学的普遍性在于万有均可用真正的语言表达。反对语言的普遍性的人也必须以语言来表达其反对。“可被理解的所是即语言”（being that can be understood is Language），成了他的名言。

那么该如何理解他对“内在之言”的倚重呢？Grondin 翻阅了保存在海德堡大学图书馆的《真理与方法》原本，逐渐认识到，“解释学的普遍主张实际上只能源自内在之言教义（the doctrine of the verbum interius）——即，源自这么一种洞察（起源于海德格尔所读出的奥古斯丁），说出口的话语（spoken discourse）总是落在一个人想说或不得不说的东西即内在之词的后面，且一个人要理解被说出口的东西，只有当他从隐藏在它背后的内在言说中引申出它时才

① 参见 Jean Grondin, 《哲学解释学导论》（Introduction to philosophical hermeneutics），Yale Univ. Press, 1994, 伽达默尔的序，作者前言及第32~39页。

能如此 (spoken discourse always lags behind what one wants or has to say, the inner word, and that one can understand what is said only when one derives it from the inner speech lurking behind it)”。这听起来老套且虚玄,即认为语言背后还有一个内言世界。但却可以克服传统形上学中给予命题的本体及逻辑优先性。后者认为,命题足以充分表达万有。解释学则相反地认为命题不过是第二位的,言说、对话才是第一位的。“内言”乃解释学之言,它指的不是存在于词语表达之前的私人的或心理的内在世界,而是那努力要在口头语言中得以外化的东西。外在化了的语言是挣扎与斗争的场所 (site)。并没有“先于词语的” (preverbal) 世界,只有定位于语言的世界 (only world oriented to language), 这世界总要化入词语之中 (to be put in words), 尽管从未完全成功。这便是 Grondin 所认为的解释学的独特的语言观。

伽达默尔对奥古斯丁的看重,当与海德格尔有关,后者曾在 1921 年夏季学期讲述奥古斯丁与新柏罗丁主义,在 1923 年夏天那个学期亦曾热情地说到过奥古斯丁《基督教教义》卷 3 的开篇:“奥古斯丁以宏伟的风格展出了第一个‘解释学’:‘敬畏上帝者勤恳不倦地在圣经寻求他的意志。为免逆爱,神让他敬虔且温柔。神还为他准备了语言的知识,免得他被不懂的词或方言 (locutions) 阻挠。(神) 还准备让他获知一些必要的东西,免得当它们被用来表达相似性 (similitudes) 时他意识不到它们的力量与本质’”。<sup>①</sup> 海德格尔认为这与后来施莱尔马赫之将此“宏伟风格”缩减为“理解技巧”是不同的。在奥古斯丁这里,解释者与被解释者有着生存论上的相关,而不是相脱离的、纯认识论的

<sup>①</sup> Grondin, 第 33 页。

过程。到了1930年，海德格尔又开过一个讲座，题名“Augustinus: Quid est tempus? Confessions lib XI”（奥古斯丁：何为时间？《忏悔录》卷11）。至于1927年出版的《存在与时间》（最好译为《是与时》），对奥古斯丁的评价引人注目，因为在对西方是者论的批判与解构中，奥古斯丁却占了一个正面的地位。之所以如此，在伽达默尔看来，是因为他在奥古斯丁那里找到了可用来与传统形上学的命题相反对的陈述实行意义概念（conception of the enacted meaning of statements），区分内指行为（the actus signatus）与外表行为（the actus exercitus）。至于海德格尔对奥古斯丁的详细的评介，我们将在适当的时机讨论，此处略过不表。<sup>①</sup>

伽达默尔在说话中将解释学的一般主张归之于奥古斯丁的“内言”，显示了他对奥古斯丁的看重。在《真理与方法》中，我们上面也已看到，他认为奥古斯丁的语言观（内言论）克服了希腊是者论对语言的遗忘，显示出传统从未完全忘掉语言。唯有在奥古斯丁对“内言”的深思里，传统才公正地对待了语言的存在。通过显示言词之产生正如圣言之如圣父生发，奥古斯丁揭示了解释学以语言为界限。

那么，Grondin是如何理解奥古斯丁的言观的呢？他认为，奥古斯丁不止是存在主义似地提出了“是”即理解，且提出了一些具体的解释方法，尤其是在《基督教教义》一书里。在第三卷，奥古斯丁就如何解释圣经中的“晦暗段落”提出了一些建议。解释者先得有信、望、爱作为根基，通读圣经，以清晰的部分来对比，参照着阐明晦暗的部分，要具备一些基本的语言、历史、修辞知识等等。在这卷的结尾他

<sup>①</sup> 可参见 I. Kiesel, 《海德格尔的〈存在与时间〉起源》（The genesis of Heidegger's Being and Time), California Univ. Press, pp. 192 - 219, 1993。

说到符号与词、思的关系，而这需参考《论三一》来解，尤其是符号 (signum) 与言词 (verbum) 的关系。

我们在上面已经看到，奥古斯丁以“内言”来类比与父恒在的圣言，以“外言”来类比化身成人的圣子，从而与次位论 (subordinationism) 划清了界限。就人的交流而言，说者将内言化为外言，听者将外言化为内言，须超越感性的外言抵达说者的内言，方才为真意。这内言非耳朵所能听见，却居于一切语言之中并且先于它得以被翻译成的任何符号。内言与外符有一定差距，故人的语言不能尽显内心思想，这与圣言化身成人尽显与神同在的圣言不同。人的内言与圣言的不似，在上面已经详细地说过了。值得注意的是，Grondin 认为，奥古斯丁所说的“内言”之采取 (draws on) “隐藏的知识” (implicit knowledge)，一种 “je ne sais quoi”<sup>①</sup> (quiddam mentis nostrae) 以助其 (指内言) 思想找到表达，此 je ne sais quoi 指具体语言，此 je ne sais quoi 没有固定形式，因为它并不源自清晰的智观 (vision)，倒是无限可形成的 (formable)。这里 Grondin 认为隐藏的知识即具体的语言，当有所值之处。因为知识 (记忆) 之储藏可以说是以语言的形式进行的，当我现在有了一个“念头”时，我想表达，便须在我的词汇库中寻找一个对应的词，而这需要一个寻找的过程，但找到的东西常常不那么妥贴。但 Grondin 认为“知识”乃具体语言，又似乎与奥古斯丁的一贯想法相反，因为这岂非在说，“内言”归根到底来源于“外言”了？所以这里有一个问题。

我们所须理解的言词并非仅是声音，而是有所意指。用来表达“心声”的声音符号。它具有偶然性与物质性，

<sup>①</sup> 法语，“我不知是什么，我不知为何”之意。

仅只能显现一个人想说的东西的一个方面。奥古斯丁“心词” (verbum cordis) 之说提醒我们不要把言词符号 (the verbal sign) 当作终极之物。符号总是心词的不完善的翻译 (interpretation)。心词既然非个别语言，亦非心中声音，而乃从头想到尾的主题物 (the subject matter thought through to the end)。它之中有一个过程因素。这是伽达默尔读出来的意思。在伽氏看来，这过程因素即对话。每一个表达均只表达出了语言活在那对话的一个片段。“从头想到尾的主题物只存在于对话之中。”伽达默尔从奥古斯丁那里得知，凭着语言而得到交流的意义，“不是像一个陈述那样的可抽象的逻辑意义，而是发生在它之中的实际的相互作用 (actual interplay)”。<sup>①</sup> 西方哲学迷醉于命题 (propositions)，使得语言最重要的层面被遗忘了，这就是语言是植根于对话之中的。专注于命题的逻辑内容，把它从活生生的问与答的话语活动中抽象出来，乃是希腊传统哲学的致命伤。而“语言之作为 (问与答对话的) 事件”在奥古斯丁这里却得到了注意。语言的真实普遍性在于问答辩证法，这辩证法乃是“解释学的源现象” (hermeneutic urphenomenon)：“任何断言，若不能被理解为对一个问题的回答，便是不可能的，且断言只能够以此方式得到理解。”Grondin 说：这种对话观响应着奥古斯丁的心词教义，藉着它伽达默尔努力克服西方对语言的遗忘——即从活生生的语言事件中抽象出意义来并将之固置在命题上，将后者当作终极之物。伽说：“词不能仅被理解为指向一个确定意义 (determinate meaning) 的符号；相反，须尽可能地努力倾听它们所一起挟带来的一切东西。”又说：“我们试图把握

<sup>①</sup> Grondin, p.37.

其真理的陈述 (statement), 没有一个是仅能在其表现的内容的基础上得到领会的。每个陈述都有其从未得到表达的预设 (presuppositions that never get expressed)”。Grondin 由此得出结论说, “语言的普遍性不是能够说出的语言的普遍性; 而必定是‘内在之言’的普遍性”,<sup>①</sup> 即奥古斯丁的“内在之言”的普遍性。这并非贬低具体语言, 倒是使它在解释学视野中有了正当地位。我们不能听见“精神的”言词 (内在之言), 但我们确能在理解说出的语言时拥有它们。外言不能尽表内言, 任何陈述在原则上均有局限, 这源于我们历史的有限性和我们的“是”的语言性。伽达默尔说:

……从这些例子我们可看到陈述在原则上的那种局限。它永远也不能够说出一切要被说出的东西……柏拉图称思想为灵魂与自己的内在对话。这里事情的结构变得全然明显了。它被称为对话, 是因为它由问与答构成, 因为一个人问自己正如同别人, 对自己说什么正如同对别人说什么。很久以前, 奥古斯丁就谈到这种对自己言谈的方式了。每个人都究其然是与他们自己的一场交谈 (conversation)。即便那些与别人交谈的人也必定仍在与他们自己交谈, 只要他们继续在思想。语言的范例并不在陈述之中, 而在交谈之中, 后者被视为出自问与答的交互来往的意义的统一。唯有在这里语言才全然丰满。<sup>②</sup>

① Grondin, p.38.

② 转自 Grondin, p.39.



## 六 神人关系与“是”之意义



由以上各章所说，可以化约出下面的这样一个示意图：

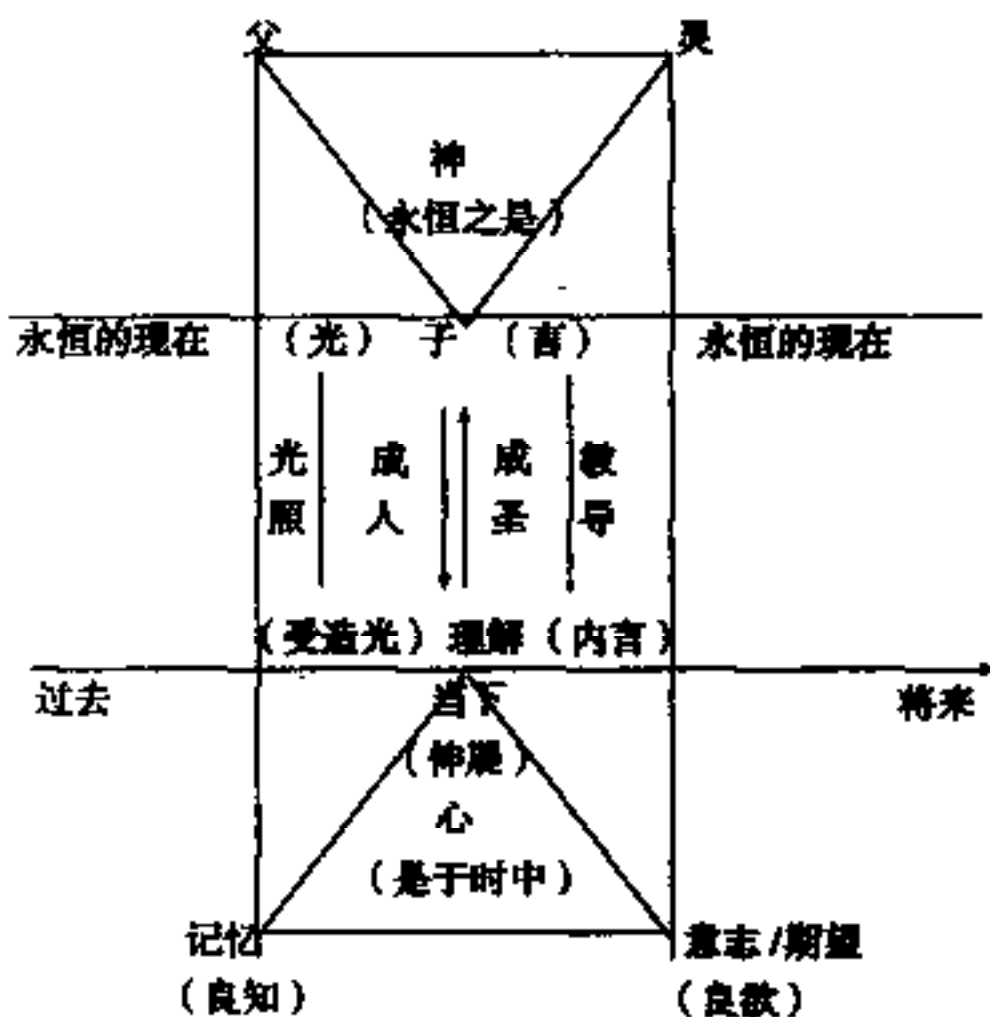


图 6-1 圣三一与形象三一的关系

这张图是在结合了《论三一》全书及《忏悔录》主要章节（如 10、11 卷）以及《论教师》等奥古斯丁著作之后作出的，我想还不至于牵强。从奥古斯丁著书时间顺序上说，《忏悔录》约成于 401 年，《论三一》始于 400 年，二书时间

上相当接近，甚至有交叉。这从书的一些内容重迭上也可看得出来，比如《忏悔录》8：8：11里的“是”——认知——意愿这一三一在《论三一》9：4：3也有。<sup>①</sup>

无论是在早年还是中晚期，奥古斯丁都明确地说过，他一生的思想活动目标只有一个：识神与识己。这二者是紧紧交织在一起的，有着一个奇妙的互相阐释的“解释学循环”。对神的认识加深了对人的认识，对人的认识又反过来加深了对神的认识。在自传体的《忏悔录》中，他对自己的描述与剖析总是“由外而内而上”，先是回忆自己的一个外在的行为，再回忆当时的内心的体验与情感，最后从超越的“上帝视角”来对此作出解释和剖析。如果说《忏悔录》着重的是从个体的“是”之体验阐发人神关系的话，《论三一》则更看重神人在内在结构上的形而上的相似性，不管这结构是动态的还是静态的。<sup>②</sup>为了在今生达到对上帝的理解，尤其是较充分的智观（vision），奥古斯丁不惜在“形象”观上大费笔墨，神人互阐。至于《上帝之城》，则是从人类的宏观的历史来看神人关系，探究历史的意义与目的所在。有人说，在奥古斯丁的“神人戏剧三部曲”中，《忏悔录》写的是“个人戏剧”，《论三一》写的是“上帝戏剧”，《上帝之城》则写的是“人类戏剧”，三个剧合起来看，则真是一部多层次、多角度、多场景的“大戏”，小到纤毫毕现的一个偷梨的心理，大到“世代如落叶”的罗马帝国的黄昏命运，都无不栩栩如生。此言诚是。

本文限于作者学力、时间和兴趣，仅集中在奥古斯丁的“形上学”的一个侧面。写下数万字绝非为奥古斯丁辩

① Mourant, 《圣奥古斯丁论记忆》，第36页。

② Hill在《论三一》译本后八卷中强调过三一形象的动态结构。

解，实际上，他思想中许多方面为今人所诟病，如“三一神论”。笔者重“史”甚于重“论”，只想“看出”一个较为“客观”的奥古斯丁形上学，至于是否落入了柯林武德式的“一切思想史都是当代思想史”，仍有待专家学者来客观评价。不过，在笔者看来，倾听好过主观臆断，仔细听出古人为什么那样想而不像我们今天这样想，可以为我们打开一种新的“可能性”，知道在我们今天这样想的方式之外还有另一种方式，我们的思维方式并不是天经地义地“政治正确”的。

言归正传。综合以上各章来看，从神、人及神一人关系三个方面我们可以看到：

①就三一本身而论，父、子、灵均为永恒、均为现实的、最充分的“是”之位格，在这里没有潜能与现实之分，也没有潜意识与意识之分，也没有由“不是”到生成到消逝等生灭变迁现象，这里只有永恒的“是”。说父是记忆，只是说父永恒地生着他的现实的圣言（理解、智慧或圣子），说圣灵是爱，只是说圣灵永恒地现实地由圣父和圣子发出。<sup>①</sup> Mourant 说，在神圣三一中，也有一个 Divine Cogito，他称父、子、灵分别为大写的 Memoria dei, Intelligentia 和 Amor。<sup>②</sup> 此言诚是，不过这是承奥古斯丁与托马斯而来。就神圣三一内部而论，Memoria Dei 占据首要地位，他是其他位格的生因和成因，所以，记忆乃是根本。

②就人心而论，它处于不断的时间变迁之中，但即使在变迁之中也体现出上帝的形象性。首先，它在记忆—理解—意志/期望的三一结构上与父—子—灵关系相似，其中

① 奥古斯丁坚持天主教的传统，认为圣灵由父“和子”发出。

② Mourant, 《奥古斯丁论记忆》，第 51 页。

也是记忆生内言，内言体现记忆；其次，它在时间流变中仍保留着“永恒的形象”，这表现在它的“伸展”上，它能够凭着记忆、理解和期望把时间当下化和现在化，构成“过去的现在、现在的现在和将来的现在”，从而在一定程度上与三一的永恒现在相似。

特别值得注意的是，奥古斯丁说人心是受造光、受造的智慧 and 类似圣言那样地“内在地言说”的言说者。这里都指人的思想之光、意向之光、当下“是”之光。人在时间中是，但只在当下瞬间才充分地是，这“是”是以当下的意向之光表现出来的。人们之接人应物，“在世界之中是”，总是要有意之所向，这意之所向便在当下的时间中展开。

这意向之光以“记忆”为支撑结构和根源，没有记忆，意向、思想必将陷于瘫痪状态。是爱（意志）把记忆与内言结合起来，从而产生持续不断的当下的现实的存在。“记忆”从长期来说，即“前理解”（“前”于“理解”，多好！）或一个人的“成见/偏见”；从短时说，即瞬时记忆，没有它理解/意向活动便会马上中断。从内容上说，记忆为理解提供资源。在奥古斯丁这里，“是与时”、“是、思与时”和“是、永恒、时间”这类题目早已蕴含着只待开掘了。

③与现当代西方哲学丧失伦理 宗教维度不同，奥古斯丁是个“上帝中心论”者，或更准确地说，是个“三位一体中心论”者。近代以降，笛卡尔以自我的“我思”取代上帝的“我思”，成为第一原理，此后一切都在分裂之中，都堪称“无信仰的理性”的自身的必然分裂：是与思、知识与智慧、哲学与神学、信仰与伦理、科学与哲学，一切都力争自己的独立权，就象诗人叶芝所言：一切都在旋转啊旋转，再也保不住一个中心！这导致的是人的“是”

的碎片化、时间的碎片化，是奥古斯丁所痛惜的“挥霍”和“消磨”（distractio），与他所要追寻的“心灵的伸展”中透显出来的“永恒的统一”正好相反。近代以来，时间由于不再有原型而丧失了其神圣意义，<sup>①</sup> 附带着也丧失了其伦理意义。海德格尔剖析“是与时”，讲“存在之光”，但这光不过是纯形式的，在伦理上是空洞的，没有实质的，其所谓“沉沦”与“良知的呼唤”也不过是“空名”，<sup>②</sup> 近代欧洲人可以是任何的是，但就是不为了一个具体的三一上帝而是，而这个上帝本来给了人实质性的伦理规则。

在奥古斯丁这里，神圣三一和人心三一的关系在于“类比”，但这个“类比”不是一种修辞学意义上的相似，不是流水的漩涡与云朵的舒卷之间的相似这样的一种外在的相似，而是一种有创造——被创造的实质关系的和内在结构上的相似。在奥古斯丁看来，上帝按照自己的形象创造了人，人尽管在本性上是受限制的且在时间中流放和消磨，但人仍有上帝的形象，人生的意义就在于从自己的“是”中自觉地体验上帝的“是”，从时间中认识永恒，从自身的自我认识中意识到上帝的临在与恩典，从而在普遍的焦虑的罪的状态中趋向上帝，恢复那已失去的形象。

第一步就是认识到人心本有“上帝”的记忆，当听到“上帝”之名时，即意识到上帝原来本已在我心，因我能够知其意义。按照奥古斯丁“思即是”的符号学逻辑（《论教师》），按照柏拉图以降的“回忆说”传统，奥古斯丁认定

① Paul Plass, “奥古斯丁和普鲁斯特论时间与记忆” (Augustine and Proust on time and memory), 见 *Soundings* 73.2 - 3 (Summer/Fall 1990), 第 355 页。

② 对海德格尔的伦理批判，可参艾·勒维纳斯《上帝，死亡和时间》，三联出版社，1997。

人有上帝良知。同时，奥古斯丁从意志、愿望来说人也天然地有趋向上帝的欲求，如重物坠地始得安稳，人心不在上帝怀中，便不得安息。无论从个人、家庭、城邦、国家还是全人类来说，都以“和平”为最终指归，唯有上帝才能给予这最终和平。<sup>①</sup>良知、良欲均显示了人的终极目的在上帝。反过来看，这也就是上帝把自己的观念置于人心，并使他们有趋向他的欲求。

就人的理解而言，亦可智观到上帝的在场。人心可变而真理不变，故真理高于人心，哪里有真理哪里就有上帝。另外，就人的当下理解行为而言，外在的言词几乎不起作用，因为若我们不懂词语所示之物本身则无论如何不会理解，故而我们之所以能够理解，乃因为内在的教师在教导我们，奥古斯丁认为，这教师即基督。内在的理解犹如光照耀，这光乃是圣光。奥古斯丁为何不说这“内师”是圣父或圣灵？为何独独说是“真光”、“真言”基督？这亦与他（后来发展出）的整个三一神学有关。虽然人也是光（受造光），但不过是真光的反映（如月之反映日光），光源还是在上帝。另外，基督化身成人，自父的无形无边的“深渊”的“记忆”中“显现”，“居住在人们中间”，具有现实性与当下临在性，为人眼人耳所见所闻，恐怕这是奥古斯丁“光”、“言”类比的现实的原因，因为人们都是以眼以耳来接触人物的。神学上的原因当然是圣经上的“光喻”和“言喻”了，只不过这在奥古斯丁那里“内化”了。

“上帝记忆”（memoria Dei）是信仰的起点。信仰（听信）时间在先于理解，理解逻辑在先于信仰。有了上帝记

六 神人关系与「是」之意义

<sup>①</sup> 参《忏悔录》卷首，《上帝之城》论“和平”部分。另参吉尔松《奥古斯丁的基督教哲学》，第134页。

忆，人才能步步进深，获得关于上帝的更多更丰富的 Vision，“寻求”与“找到”是一个辩证发展的过程。从这方面说，记忆比起“理解”和“爱”有优先地位。而据我们的理解，他之所以认为有“上帝记忆”，是与希腊哲学是者论传统分不开的。上帝是“是”本身，一切的是者都分有了“是”，故一切的是者中都有上帝的痕迹，一切的是者都以“是”或真正的“是者”作为“是”之目的，天然地趋向于它。到了人心这一最高的受造是者这里，就可以反身而诚，自觉地认识和追寻上帝的“是”，从心性结构、从时间、从信仰等等路径向着上帝靠近。

在今天，越来越多的神学家和哲学家把眼光转向奥古斯丁，从他那里汲取灵感和智慧，从修辞学到符号学，从历史哲学到神学，都可找到宝藏。虽然在笔者看来，他的上帝记忆、光照、趋向上帝的天然欲求等范畴仍有神秘之处，从理性上无法言明，但仍可找到许多启示，如是与是的关系，是与记忆、理解的关系，自我意识的返观自照，自我意识内部的语言冲突等，对于今人有着巨大的启示作用。

## 后 记



大约是在 1993 年，勒希平先生在其教授的近代哲学课上，讲到笛卡尔时，给每个上课的研究生复印了一份奥古斯丁的《论三一》第十章谈自我意识确定性的那部分。正是这部分使我感到了震惊、惊讶于他与笛卡尔的异曲同工之妙，甚至令我怀疑笛卡尔有“抄袭”之嫌。正好其时我的学习兴趣由康德认识论转入基督教哲学，就决定选择奥古斯丁三一论作为我硕士论文的主题。读博后由他的三一论慢慢地扩展到他的光照说、时间论等较“形而上”或哲学的部分，现在则扩展到他的原罪论、基督论和社会正义论等等神学—社会学的部分。

本书由我的博士论文增删而来。论文题目原为《奥古斯丁的记忆概念及其相关词》，原文约有十四万字，共有五章。讨论的分别是：①相记忆，实即奥古斯丁光照说与柏拉图回忆说的渊源，②上帝记忆，主要是奥古斯丁对信仰、权威、理性的看法，③自我记忆（这一章篇幅是非常短的），④永恒与时间的类比，实即奥古斯丁的时间论，⑤记忆生言，探讨记忆与思想、内在之言、外在之言的关系。因为这一切都是在神人关系的框架内进行的，故而副标题为《三一论景观中的神人关系》。

奥古斯丁的上帝论或三一论，全是从“人是神的形象”



着眼的，他要人们切切实实地从自身体会、理解到“神的形象”是怎样的，哪怕是很模糊不清的也好，总好过只有盲信而无理解。照我的体会，他的“信仰寻示理解”，乃是一种“信仰寻求体会”的过程，使信仰真正地落到实处，而不是盲信或空洞的玄思。这种“理解”的生发点，就是人心天然具有对上帝的记忆。这种“理解”的最高境界，就是“荣福智观”，就是直接见到上帝的所是，不过这只能在将来成就。虽然如此，今生能达到一种一般的智观也是相当的有福了。达到这一点，信仰起到了不可替代的“提醒”和促进人们回忆、爱上帝的的作用。这都在他的三一论里谈到了。

原论文第二章和第四章现在几乎全改动了，另外还增加了两个部分。一个是《自我记忆》那一章的附录。奥古斯丁想在自我上面作文章，说心灵自诞生之日起便一直在记忆、理解、爱它自己，以此与上帝永远在记忆、理解、爱上帝自己作类比。其实这三者仍然不过是记忆，婴儿甚至连这种记忆都不具备。人真正的记忆、理解和爱，只有在意向活动里才可能有，但由于奥古斯丁看出人并非一直都对自己有一个意向认识，故而并不总是在理解自己，而这是不能拿来类比上帝的（因为上帝永远都在记忆、理解并爱自己），所以他就有意无意把两种意义上的记忆、理解和爱混在一起了。后来他自己也坦白了这点。虽然如此，但“心灵总是记得它自己”这个观点却在近代哲学里通过笛卡尔而得到了复兴，这恐怕是他料想不到的吧！增加的另一部分是《永恒记忆》那一章关于“是”、“时”、“思”在奥古斯丁哲学里的统一的，是受到王太庆先生的提问而作的。（但我不一定答对了。）除了想考察奥古斯丁这种心灵天生就有“上帝记忆”、“相记忆”等记忆的理论来源外，我在这里还想表明，奥古斯丁实际上统一了这三者，因而

他的哲学具有一种罕有的品质，这种品质甚至是柏拉图、笛卡尔、康德都缺乏的，那就是“体验”信仰。在他那里，人可由自己的“在时间中的是”体验上帝的在永恒中的“是”，由自己在时间中的思体验上帝在永恒中的直观。“是”、“时”、“思”统一的关键，就在于我们总是处于现在时态的“思”之中，但“思”要进行，必须且必然要有记忆渗透进来，而记忆本质上意味着过去。（预知由记忆而生，它本身是没有实质内容的。）在某种意义上，奥古斯丁准确地回到了巴曼尼德，从而成为海德格尔的遥远先驱。而在另外一些哲学家或神学家那里，这三者总是难以齐备，不是有“是”与“思”但缺乏“时”，就是有“时”与“思”但缺乏“是”，等等。

至于 to on/being 应该如何翻译和理解，这是当前一个极富争议的问题。1998 年在我的论文答辩之前，我曾找过王太庆先生，他就向我提出过这个问题。老实说，我当时并没有意识到这是一个什么大问题，因此论文中对 being 和与它有关的词的翻译并不统一，有时译为“存在”，有时译为“实体”，有时又译为“存有”，他对我的做法提出了批评，并提出了许多问题，使我意识到可能有一个新天地在里面。杨适先生也一直关注着这个问题，近来有突破性进展，可惜他为我写的序只是“冰山露出了一角”。王太庆先生去年冬天去世前一天，杨先生去医院探望他，二人还为此进行过热烈的讨论。二位先生的观点有所不同。王先生是主张译为“是”的，杨先生则认为不应以“是”抹杀了“在”，也要把“在”的意思译出来。就目前学界的讨论来看，主张“是”的声音似乎盖过了别的声音，但这会不会导致新的误解，我就知道了。我本人是觉得，在西文里，像 to be 这样的词，确实同时含有“是”、“在”、“有”等等

意思，中文难以尽传其义。根据我读奥古斯丁的一点小体会，我倾向于译为“是”，但我要说明一点的是，这个“是”也包含有“在”、“有”的意思。因此，当我说“上帝是”的时候，这个“是”并不是系词，而是一个动词，无非就是“有上帝”、“上帝在”（但异于时空中的在）、“上帝起作用”的意思。因此，在这点上，我觉得我与杨先生并没有实质性的冲突。那么，我为什么不直接将它译为“在”或“有”？这是因为这个 to be 又确实是与时态等等语言特征连在一起，译为“在”或“有”就无法传达出原来的那个意思。比如“上帝无以测度，倒不如说，他就是是”（*non aliquo modo est, sed est est*）（《忏悔录》13: 31; 46），这里用了两个 est，后面的那个 est 当然有“在”的意思，但若我译为“他就是在”，就无法传达出这个“在”的原文是 est 了。奥古斯丁所引用的拉丁文的《出埃及记》3: 14 原文为 *ego sum qui sum*，奥古斯丁对这句拉丁文添加上了他对上帝“永恒的现在”的理解，强调的不是别的，就是上帝的这个“是”的“现在时态”。再比如下面这段话：

在它〔上帝的永恒〕之中没有什么过去之物，仿佛它不再是似的；没有什么将来之物，仿佛它还未是似的。在它之中除了“正是”，没有别的（*non est ibi nisi Est*）；在它之中没有“曾是”和“将是”，因为曾是之物不再正是，将是之物仍未正是，但在它之中不管有什么正是，都只是“正是”（*sed quidquid ibi est, non nisi est*）。（诗篇阐述 101; *Enarratio in Psalmum 101, s.2, 10: CCL40, 1445*）。

奥古斯丁在这里要强调的是上帝的永恒是指上帝永远处于“现在”之中，而表达这一点的正是“是”动词那丰富多彩的时态变化形式。别的译法怕是难以传达出这点意思。我当然也可以将它译为“正在”，但这样一来，就又无

法与前面的“sed est est”这样的说法保持一致了。

另外，与“是”相关的那些词，如 *essentia*, *entity* 等等，也最好能统一地译出其与“是”的关系，否则一会儿用“在”，一会儿用“是”或“有”，读者也会看不出它们在原文中原来是同一个词或来源于同一个词。至于别的理由，我在“‘是’、‘时’、‘思’在奥古斯丁神哲学中的统一”那一章也说过了。

但是，这种译法也有十分不方便的地方，那就是如杨先生指出的：别扭。这是因为中文中没有将“是”当作动词来用的作法。不过，我想，这个译法是可以透过宣传、解释和频繁的使用使大家逐渐习惯并接受的。只要大家都接受了将“是”也当作一个动词使用的作法，今后的翻译恐怕就会顺一些了。现在有人在将 *to be*, *being*, *essentia/ousia*, *entity* 等词的译法统一起来，如汪子嵩和王路，我想这未尝不是一个可喜的开端。既然连“哲学”这样的词也是汉语原来没有的但大家都接受了，为什么不能接受一个对“是”的添加用法呢？

本书写完后，用“诚惶诚恐”来形容我的心情毫不为过。这本书仅仅讨论了奥古斯丁丰富的思想中的几个方面，另有大量的宝藏有待我们去发掘。比如他的虽不讨人喜欢但对人性有着深刻洞察的原罪说，他的心理分析、对怀疑论的批驳、解释学、符号学、历史神学、对社会公义和政治的探讨，尤其是他的深刻地影响了后世基督教思想发展的恩典论，都是弥足珍贵的，值得我们好好研究。

在材料的使用上，我主要用了《论三一》、《忏悔录》、《论教师》、《论真宗教》、《论信念的益处》以及《上帝之城》和《论自由意志》有关章节。其中《论三一》是我最重视的一本。这本书我已全译为中文，因此也有一种体会

和方便在里面。在二手研究资料上，我着重参考了 Holscher, Hoitenga, Nash, Bourke 等人的研究成果。从著作中可以看出我对他们著作的引用、对话和辩驳。对老一辈的 Gilson 也作了细读，他的书作为概论是不错的。

我觉得做得比较有新意的是：①分析了奥古斯丁光照说与柏拉图回忆说的不同主要在于神学预设上的不同，柏拉图的回忆预设了灵魂的前在，奥古斯丁的光照说则预设了上帝与灵魂的当下同在；②揭示了奥古斯丁自我记忆或自我意会 (se nosse) 与“美诺悖论”的关系，以及托马斯陷入“我思我思我思……”的恶性循环的原因就在于遗忘了记忆；考察了笛卡尔哲学中用自我记忆来保证自我同一性正是渊源于奥古斯丁的自我记忆；③指出在奥古斯丁那里，“是”、“时”、“思”是统一的，它们之间有一个较完整的网络；并探索了奥古斯丁先天的上帝和相记忆的可能思想及语言来源；④指出另一个更大的思想网络的存在，那就是三一类比中创造光与受造光、永恒与“现在”、圣言与内言、圣父与记忆、圣子与理解、圣灵与仁爱等等的对应，这我已在最后一节的图示里作了说明。当然还有一些“顺手指出”的例子，比如萨特在建立自己的学说时说，笛卡尔的我思之前还应该有一个“反思前的我思”，其实这个“我思前的我思”在笛卡尔那儿早就有了，因为笛卡尔在这点上继承了奥古斯丁的。再比如伽达默尔对奥古斯丁的“内言”的误解等等。我们不要忘了奥古斯丁是拉丁语作家中最大的修辞学家之一，因此他掩盖在修辞之下的丰富思想有待我们探微索隐。我的立论都竭力做到有文本根据，这想必读者从我讨论奥古斯丁时间说的那一章看得出来。有些立论可能没有那么具体，但都是我在读了原著的基础上体会出来的，从总体上看，我觉得是有根据的。

在此我要感谢杨适教授在六年的时间里对我学术上的指导和生活上的关心，他的“眼高手低”的非常严格的学术训练令我大有受益。“眼高”是指立意要远，“手低”是指要从原文详析做起。虽然限于学力我还难以达到这点，但我会继续努力的。我也非常怀念在学校课堂上、在先生家中为求真知而师生进行热烈讨论的情景。

我还要感谢我的另一个指导老师、加拿大维真学院(Regent College)的许志伟教授，在我去温哥华期间，他给了我许多无私的帮助，他的博学精思和亲切幽默，令我既把他当作老师，更把他视为朋友。

我要感谢我们宗教所的所长卓新平教授，正是由于他的努力，本书才得以出版。

我要感谢刘小枫教授，他曾经热情地推荐这本书出版。

最后我要对在我求学期间和本书写作过程中给予了我指导和帮助的几位老师表示感谢。他们是北大的王太庆先生(愿他在天之灵安息)、朱德生、赵敦华(他在“是”的问题上对我作了一些提示)、靳希平(他对我的关于“是”的提问作了细致的回答)、张志刚、孙永平、韩水法、孙尚扬、王宗昱教授，苏贤贵、吴玉萍老师，以及中山大学的胡锦涛、陈立胜、李平、冯平、叶侨健教授，远在加州的谢文郁博士，中国社会科学院哲学所的梁志学老先生(他提携后学的态度令我深受感动)、叶秀山教授(他热心地为我提供了一些参考意见)，美国 Bethel College 的 Mel Stewart 教授、意大利的 Angelo Lazzarotto 教授(他热情地帮我寻找奥古斯丁研究专家 Lawless 教授应答我的提问)、我们所的任延黎、周燮潘教授。詹宇国博士、成官混博士也给我提供了帮助。我的女友张宇凌小姐在帮助我校对和打印上出了不少的力，对论文提出了一些宝贵的专业意见，这是我要特别地表示感谢的。

## 参 考 资 料



### (一) 主要原著 (年代顺序依 Peter Brown)

奥古斯丁著作的常用版本为 1680 年的圣毛尔的本笃会 (*the Benedictines of St. Maur*) 编的 *Opera omnia*。其后被收入 J.P.Migne 编的 *Patrologia Latina*, T.XXXII~XLVII (Paris: Garnier Bros., 1877~1890)。校对版有 *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna: A.G. Tempsky, 1896~1913)。

奥古斯丁英译本收入较全的有: *The Works of Aurelius Augustine*, 共 15 卷, 编者为 M.Dods (Edinburgh: T. and T. Clark, 1871~1874); *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 卷 I~VIII, 第一系列, 总编为 P. Schaff (Buffalo: The Christian Literature Co., 1886~1888)。奥古斯丁的著作还被收入到较新的系列 *Fathers of the Church* (Catholic University of America Press), 以及 *Library of Christian Classics* (Westminster, John Knox), 以及 *Ancient Christian Writers* (Newman, Paulist Press)。90 年代以来出现了一套名为 *A Translation for the 21th century* 的丛书 (ed. By John Rotelle, New City Press), 该丛书主要

收录的就是奥古斯丁的英译著作。Edmund Hill 精译的《论三一》、《基督教教义》和《书信集》等都在其中，堪称目前最好的英译本。

当今最好的奥古斯丁研究中心是法国巴黎的 Institut des etudes Augustiniennes，该所出定期的学刊 *Revue des etudes Augustiniennes*。美国 Villanova University 有一个“奥古斯丁系列讲座”，每年根据讲座出一本奥古斯丁研究的小书，迄今已出几十本，是英美学界研究奥古斯丁神哲学的一个重镇。近年来他们还出一本定期刊物 *Augustinian Studies*。

《反学园派》(386) [*contra Academicos*]

《论教师》(389) [*De Magistro*]

英译本：Peter king, trans., *Against the academicians, The teacher*, Hackett publishing Company, Inc. 1995.

《独白篇》(386) [*Soliloquia*]

《论真宗教》(389) [*De vera religione*]

《论信仰的益处》(391) [*De utilitate credendi*]

英译本：John H.S. Burleigh 译，“The soliloquies”，“of true riligion”，“The usefulness of belief”，载于 *Augustine's Earlier writings*. The westminster Press, Philadelphia, 年代不详，

《论自由意志》(388~395) [*De Libero arbitrio*]

英译本：*On free choice of the will*, trs. by Anna S. Benjamin & L.H. Hackstaff, The Bobbs-Merrill Company, Inc, 1964.

《基督教教义》(396~426) [*De doctrina christiana*]

英译本：*Teaching Christianity*, trs. by Edmund Hill, New City Press, 1996.

《忏悔录》(397~401) [*Confessiones*]



英译本有多种：

*The confessions of st. Augustine*, trs. by Rex Warner, The New American Library of world Literature, Inc, 1963.

Trans. by Henry Chadwick. Oxford: Oxford Univ. Press, 1991.

Trans. by Richard Sevrson, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 1996.

Trans. by R.S.Pine-Coffin, N.Y.: Viking Penguin, 1961.

Trans. by Vernon J. Bourke. In: the Fathers of the Church: A new translation. Washington D.C.: Catholic Univ. Of America Press, 1953.

Trans. by William Watts. Loeb classical library. 2 vols. London /cambridge, MA: William Heinemann /Harvard Univ. Press, 1977.

《论三位一体》(399~419) [*De Trinitate*]

英译本: *The Trinity*, trs. by Edmund Hill, New City Press, 1991.

《上帝之城》(413~427) [*De civitate Dei*]

英译本: *City of God*, trs. by Gerald G. Walsh, etc. Image books edition, 1958.

中文译著有：

《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963。

《独语录》（内含《论自由意志》），成官混译，上海社科出版社，1997。

《论三位一体》，周伟驰译。

《奥古斯丁原罪论文选》，周伟驰译。

## (二) 主要参考文献

- Abercrombie, Nigel, 《圣奥古斯丁与法国古典思想》( *St. Augustine and French classical thought* ), Oxford, 1938.
- Anderson, James, 《圣奥古斯丁与“是”》( *S. Augustine and being* ), 出版年代地址不详。
- Arendt, Hannah, 《爱与圣奥古斯丁》( *Love and saint Augustine* ). Ed. by Joanna V. Scott & Judith C. Stark. The Univ. Of Chicago Press, Chicago & London, 1996.
- Armstrong, Arthur Hilary, 《柏罗丁与基督教研究》( *Plotinian and Christian studies* ), Variorum reprints, London, 1979.
- 《希腊化与基督教研究》( *Hellenic and Christian studies* ). Variorum, Gower Pub. Group, 1990.
- Booth, Edward, 《圣奥古斯丁与西方自我认识传统》( *St. Augustine and the western tradition of self-knowing* ), Villanova Univ. Press, 1989.
- Bourke, V.J., 《奥古斯丁之爱智》( *Augustine's Love of wisdom* ), Purdue Univ. Press, 1992.
- Breidenthal, Thomas, 《耶稣是我的邻人:阿伦特、奥古斯丁和道成肉身政治学》( *Jesus is my neighbor: Arendt, Augustine, and the politics of incarnation* ), in: *Modern Theology* 14:4 Oct. 1998.
- Brown, Peter, 《希坡的奥古斯丁》( *Augustine of Hippo* ), Univ. of California Press, 1969.
- Bubacz, Bruce, 《圣奥古斯丁的知识理论》( *St. Augustine's theory of knowledge* ), Edwin Mellen Press, N.Y.,

1981.

Brunn, Emilie Zum, 《圣奥古斯丁: 对话录和〈忏悔录〉里的‘是’与‘无’》(*St. Augustine: Being and Notheingness in the Dialogs and Confessions*), 1988, published by Etudes Augustiniennes.

Callaham, John F., 《奥古斯丁和希腊哲学家》(*Augustine and the Greek philosophers*), Villanova Univ. Press, 1967.

Chadwick, Henry, 《奥古斯丁论异教徒和基督徒: 对宗教和社会变迁的反思》(*Augustine on pagans and Christians: reflections on religious and social change.*) in: *Augustine II*. Ed. by Paul Lockely. Univ. Of St. Thomas, Houston, Texas, 1996. pp.197~214.

Chappell, T.D.J., 《解释不可解释的》(*Explaining the inexplicable - Augustine on the fall*). In: *Journal of the American academy of religion* VII /3.

Clark, mary T., 《奥古斯丁的位格主义》(*Augustinian personalism*), Villanova Univ. Press, 1970.

Copleston, Frederick, 《哲学史卷2·中世纪哲学第一部分·奥古斯丁至波那文都》(*A history of philosophy volume 2·mediaeval philosophy · part one · Augustine to Bonaventure*), Image books edition, N.Y., 1962.

Creswell, Dennis R., 《圣奥古斯丁的二难困境》(*St. Augustine's dilemma*), Peter Lang Publishing Inc., New York, 1997.

Dauphinais, Michael A., 《爱主你的神: 圣托马斯阿奎那论上帝形象》(*Loving the Lord your God: The imigo Dei in saint Thomas Aquinas.*) in: *The Thomist* 63 (1999):

241~267.

Elshtain, Jean Bethke, 《奥古斯丁与政治的限度》(*Augustine and the limits of politics*), Univ. Of Notre Dame Press, 1995.

《为何奥古斯丁? 为何现在?》("Why Augustine? why now?"), in: *Theology today*, Vol.55 No.1, Apr., 1998.

Evans, G.R., 《奥古斯丁论恶》(*Augustine on evil*), Cambridge Univ. Press, 1982.

Ferretter, Luke, 《三一踪迹: 圣奥古斯丁语言理论中的基督和差异》("The trace of the Trinity: Christ and difference in Saint Augustine's theory of language"), in: *Literature and Theology*. Vol.12 No.3, Sep. 1998.

Gilson, Etienne, 《奥古斯丁的基督教哲学》(*The christian philosophy of st. Augustine*), Random house, N.Y., 1960.

《托马斯·阿奎那的基督教哲学》(*The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*), London, victor Gollancz LTD., 1957.

《波那文都哲学》(*The philosophy of St. Bonaventure*), St. Anthony Guild Press, Paterson, N.J., 1965.

《中世纪的理性与启示》(*Reason and revalation in the middle ages*), Charles Scribner's Sons, 1966.

《中世纪哲学精神》(*The spirit of medieval philosophy*), Univ. of Notre Dame Press, 1991.

Griffin, David Ray, 《信仰与属灵操练: 奥古斯丁与过程神学比较》(*Faith and spiritual discipline: a comparison of Augustinian and process theologies*). In: *Faith and philosophy* Vol.3 No.1 January 1986.

- Guillon, Jean,《圣奥古斯丁的现代性》(*The modernity of st. Augustine*), Geoffrey chapman, London, 1959.
- Harrison, Caroe,《圣奥古斯丁思想中的美与启示》(*Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*), Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Hundert, E.J.,《奥古斯丁和分裂自我的起源》(*Augustine and the sources of the divided self*), in: *Augustine II*, pp.435~453.
- Henry, Paul,《圣奥古斯丁论位格性》(*St. Augustine on personality*), N.Y., The macmillan company, 1960.
- Hoitenga, Dewey J.,《从柏拉图到普南丁格的信仰与理性》(*faith and reason from Plato to Plantinga*), State Univ. of N.Y., 1991.
- Holscher, Ludger,《心灵的实在》(*The reality of the mind*), Routledge and began paul, Lond and N.Y., 1986.
- Jolley, Nicholas,《马勒布朗士思想里的理智和光照》(*Intellect and illumination in Malebranche*). In: *Journal of the history of philosophy* 32:2 April 1994.
- 《贝克莱、马勒布朗士和上帝之中的智观》(*Berkeley, Malebranche, and vision in God*). In: *Journal of the history of philosophy* 34:4 October 1996.
- King, Peter,《奥古斯丁论教导的不可能性》("Augustine on the impossibility of teaching"), in: *Metaphilosophy*. Vol.29 No.3, July 1998.
- Kirwan, Christopher,《奥古斯丁》(*Augustine*), Routledge, London and N.Y., 1991.
- Mann, William E.,《困惑与神秘》(*Perplexity and mystery*), in: *Metaphilosophy* Vol.29 No.3, July 1998.

- Marrou, Henri,《圣奥古斯丁》(*St. Augustine*), New York, 1957.
- Markus, R.A, 编《奥古斯丁: 批评论文集》(*Augustine: a collection of critical essays*), Doubleday & Company, Inc., N.Y., 1972.
- 著《奥古斯丁精神生涯中的皈依与去魅》(*Conversion and disenchantment in Augustine's spiritual career*), villanova Univ.. Press, 1989.
- Matthews, Gareth B.,《奥古斯丁和笛卡尔的自我的自我》(*Thought's Ego in Augustine and Descartes*), Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1992.
- 《苏格拉底式的奥古斯丁》(*The Socratic Augustine*), in: *Metaphilosophy*, Vol.29, No.3, July 1998.
- Mathewes, Charles T.,《多元、他性和奥古斯丁传统》(*"Pluralism, otherness, and the Augustinian tradition"*), in: *Modern Theology* 14:1 Jan. 1998.
- Mourant, John A.,《圣奥古斯丁论记忆》(*St. Augustine on memory*), Villanova Univ. Press, 1980.
- Meagher, Robert,《奥古斯丁导论》(*An introduction to Augustine*), N.Y. Univ. Press, 1978.
- Menn, Stephen,《笛卡尔与奥古斯丁》(*Descartes and Augustine*), Cambridge Univ. Press, 1998.
- Milbank, John,《神圣三一: 奥古斯丁和印欧灵魂》(*Sacred Triads: Augustine and the indo-european soul*), in: *Modern Theology* 13:4 Oct. 1997.
- Nash, Ronald H.,《心灵之光》(*The light of the mind*), the Univ. Press of Kentucky, 1969.
- O'Daly, Gerard,《奥古斯丁的心灵哲学》(*Augustine's*

*philosophy of mind*), Duckworth, 1987.

《柏罗丁著作和奥古斯丁早期两篇文章中的记忆》(*Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine*), in: *Studia Patristica* vol.14 pt3, ed. by Z. Livingstone, Forrest .

O'Connell,《奥古斯丁后期著作中的灵魂起源问题》(*The origin of the soul in st. Augustine's Later works*), N. Y., Fordham Univ. 1987.

Osa, Tarsicius Jan van Bavel,《奥古斯丁〈论三一〉中的作为上帝形象的妇女》(*Woman as the image of God in Augustine's 'De Trinitate III'*), in: *Augustine II*, pp.348~369.

Pelikan, Jaroslav,《上帝的形象:对〈神学大全〉1部93问的一种阐释》(*Imago Dei: an explication of Summa Theologiae, Part 1, qustion 93.*) in: *Aquinas II*, 143~164.

Phelan, Gerald B.,《圣托马斯对奥古斯丁的智慧的发展的几个例子》(*Some illustrations of st. Thoma's development of the wisdom of Augustine*), the Argus Press, Chicago, 1946.

Pegis, Anton C.,《托马斯人观的起源处》(*At the origins of the Thomistic notion of man*), the Maemillan Company, N. Y., 1963.

Pelikan, Jaroslav,《连续性》(*Continuity*), Univ. Press of Virginia, 1986.

《〈神学大全〉1部93问中对‘上帝形象’的阐释》(*Imago Dei: An explication of Summa theologiae, Part 1, Question 93*), in: *Aquinas II*, pp.143~164. ed. by

- John Dunn & Ian Harris, Edward Elgar Publishing, Inc., 1997.
- Plass, Paul, 《奥古斯丁和普鲁斯特论时间与记忆》(*Augustine and Proust on time and memory*), in: soundings 73.2~3 (summer/Fall)1990
- Portalie, Eugene, 《圣奥古斯丁思想导论》(*A guide to the thought of saint Augustine*), Greenwood Press, publishers, westport, Connecticut, 1960.
- Power, Kim, 《头巾掩盖下的欲望:奥古斯丁论妇女》(*Veiled desire: Augustine on woman.*) The Continuum Publ. Comp., N.Y., 1995.
- Sen, Joseph, 《奥古斯丁论想象空间》(*Augustine on the space of imagination*), in: Idealistic studies, Vol.(?) 1998.
- Severson, Richard James, 《时间、死亡与永恒》(*Time, death and eternity*), the Scarecrow press, Inc. Lanham, Md; and London, 1995.
- Stock, Brian, 《作为读者的奥古斯丁》(*Augustine the reader*), the Belknap press of Harvard univ. Press, 1996.
- Teselle, Eugene, 《神学家奥古斯丁》(*Augustine the theologian*), London, Burns and Oates, 1970.
- Teske, Roland J., 《奥古斯丁的时间悖论》(*Paradoxes of time in Saint Augustine*), Marquette Univ. Press, 1996.
- Weithman, Paul J., 《奥古斯丁和阿奎那论原罪与政治权威的作用》(*Augustine and Aquinas on original sin and the function of political authority*), in: Aquinas II .pp. 455~479.



《走向奥古斯丁自由主义》( *Toward an Augustinian liberalism* ), in: *Faith and philosophy* Vol.8 No.4 October 1991.

Yoshichika Miyatani, 《圣奥古斯丁〈忏悔录〉里的‘记忆’的含  
义》( *The meaning of memoria in the Confessions of St. Augustine* ), in: *Kwansei Gakuin Univ. Annual Studies* vol.34, Dec. 1985. Nishinomiya, Japan.

Zum Brunn, Emilie, 《圣奥古斯丁:早期对话篇与〈忏悔录〉中的存在与虚无》( *St. Augustine: being and nothingness in the Dialogs and Confessions* ), Pargon. House Publishers, 1988.

F. 费里埃伏迪著,卢思社译:《圣奥古斯丁》,商务印书馆,1998。

W. 蒙哥马利著,于海、王晓平译:《奥古斯丁》,中国社科出版社,1992。

蔡英田:《时间的困惑》,载于人民大学复印报刊资料:《外国哲学》,1997年第7期。

周伟驰:《三一神论的‘三’‘一’之争——奥古斯丁的心灵三一论路线及社会三一论对它的批判》,载于香港《道风汉语神学学刊》,1997年第七期,秋季号,第117~147页。(约2万字)

《时间中的永恒三一形象》,载于《现代语境中的三一论》,香港汉语基督教文化研究所编,1999。(约2万字)

张荣:《奥古斯丁的基督教人类学》,人民大学博士论文,1997年。

“Si fallor, ergo sum”, 载《哲学研究》,1998年第十期。

唐逸:《希坡的奥古斯丁》(上、下),《哲学研究》,1999年第二、三期。

### (三)其他有关参考资料

- Day, Jane M. 编,《柏拉图〈美诺篇〉专题》(*Plato's Meno in focus*), Routledge, London & N. Y., 1994。
- Duesing, K, "Gibt es einen Zirkel des Selbstbewusstseins - Ein Aufriss von paradigmatischen Positionen und Selbstbewusstseinsmodellen von Kant bis Heidegger", 《德国哲学论文集》, 第 16 辑, 第 182~220 页, 北京大学出版社, 1997。
- Ferrarin, Alfredo, 《胡塞尔论自我及其 Eidos》(*Husserl on the Ego and its Eidos*) [Cartesian Meditations, IV]. in: *Journal of the history of philosophy* 32:4 October 1994.
- Filippo, Joseph, G. De, 《〈形而上学〉A9 里的‘思想的思想’》(*The 'thinking of thinking' in Metaphysics A.9*), in: *Journal of the history of philosophy* 33:4 October 1995.
- Flasch, Kurt, 《何为时间?》(*Was ist Zeit?*), Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1993.
- Gadamer, Hans Georg, 《真理与方法》(*Truth and method*), revised version, The Crossroad Publishing Company, N. Y., 1989.
- Grondin, Jean, 《哲学解释学导论》(*Introduction to philosophical hermeneutics*), Yale Univ. Press, 1994.
- Herrmann, D.J. 和 Chaffin, R. 编,《历史景观中的记忆》(*Memory in historical perspective*), Springer-Verlag N. Y. Inc, 1988.
- Prestige, G.L., 《教父思想中的上帝》(*God in Patristic Thought*), second edition, London, S.P.C.K, 1952。
- Wiles, Maurice, 《基督教教父》(*The Christian Fathers*),

SCM Press Ltd., London, 1966。

陈立胜：《自我与世界》，广东人民出版社，1999。

范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993。

傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海人民出版社，1990。

耿宁：《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》，《中国现象学与哲学评论》第一辑，上海译文出版社，1995年9月。

高新民：《‘他心’的证明与认识问题》，《江海学刊》，1998年4期。

靳希平：《亚里士多德与 analogia entis》，《学人》，第三辑。

倪梁康：《胡塞尔哲学中的‘原意识’与‘后反思’》，《哲学研究》，1998年第1期。

《超越笛卡尔（试论胡塞尔对意识之‘共现’结构的揭示及其潜在作用）》，载于《江苏社会科学》1998年2期。

《前笛卡尔的‘自识’概念》，《南京大学学报》（哲学人文社科），1999年第2期。

《‘我思故我在’及其现象学的解析与重构》，《开放时代》（广州），1999年第2期。

刘小枫：《从三一论看现代文化语境中的信仰辩难》，载于刘著：《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，1997。

吕祥：《希腊哲学中的知识问题及其困境》，湖南教育出版社，1992。

唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，台湾东大图书公司，1992。

- 汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚：《希腊哲学史》卷2，人民出版社，1993。
- 汪子嵩、王太庆编：《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆，1995。
- 王 路：《‘是’、‘是者’、‘此是’与‘真’》，《哲学研究》，1998年6期。  
《‘是’之研究述评》，《哲学动态》，1999年6期。  
《‘是’、‘所是’、‘是其所是’、‘所是者’》，《哲学译丛》，2000年第2期。
- 王太庆：《我们怎样认识西方人的‘是’？》，《学人》，第四辑。
- 汪子嵩、王太庆：《关于‘存在’和‘是’》，《复旦学报》（社科版），2000年第1期。
- 许志伟：《位格与关系：从三一教义看中国上古文化》，载于加拿大《维真学刊》，1997年第二期。
- 杨 适：《哲学的童年》，人民出版社，1987。  
《伊壁鸠鲁》，台湾东大图书公司，1998。  
《爱比克泰德》，台湾东大图书公司，2000。
- 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，人民出版社，1982。  
《苏格拉底及其哲学思想》，人民出版社，1986。  
《诗、史、思》，人民出版社，1988。
- 俞宣孟：《本体论研究》，上海人民出版社，1999年5月。
- 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994。  
《‘是’、‘在’、‘有’的形而上学之辨》，《学人》，第四辑。  
《柏罗丁》，台湾东大图书公司，1998。
- 张庆熊：《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》，上海人民出版社，1995。

《胡塞尔论内在时间意识》，《中国现象学与哲学评论》，第一辑，上海译文出版社，1995。

《胡塞尔论自我与主体际性》，《哲学研究》，1998年第8期。

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。

张志刚：《理性的彷徨》，东方出版社，1997。

卓新平：《当代西方天主教神学》，上海三联出版社，1998。

《当代西方新教神学》，上海三联出版社，1998。

**图书在版编目(CIP)数据**

记忆与光照:奥古斯丁神哲学研究/周伟驰著. - 北京:社会科学文献出版社, 2001.4

(思想文库·宗教与思想丛书)

ISBN 7-80149-488-1

I. 记… II. 周… III. 奥古斯丁·A. (354~430) - 哲学思想 - 研究 IV. B503.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 08437 号

思想文库·《宗教与思想》丛书

**记忆与光照**

——奥古斯丁神哲学研究



丛书主编: 卓新平

著者: 周伟驰

责任编辑: 何炳济 王元佑

责任校对: 刘玉霞

责任印制: 同非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 850×1168 毫米 1/32 开

印 张: 10.25

字 数: 218 千字

版 次: 2001 年 4 月第 1 版 2001 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-488-1/B·085

定价: 17.00 元

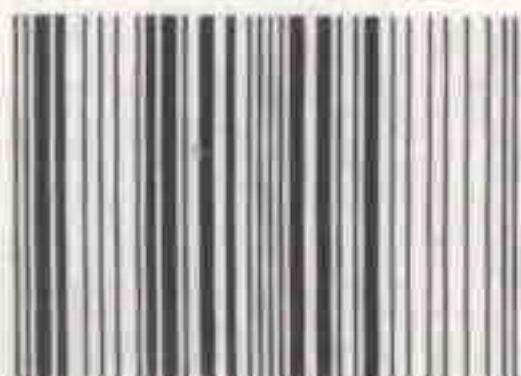
版权所有 翻印必究

CHINA

<http://www.ssdp.com.cn>

记忆与光照在奥古斯丁神哲学中的位置  
奥古斯丁对信仰、权威、理性的看法  
三一论景观中的神人关系  
神人关系与“是”之意义

ISBN 7-80149-488-1



9 787801 494887 >

ISBN 7-80149-488-1/B · 085

定价:

17.00元