

無中生有與精神質料

——奧古斯丁《創世記》詮釋的兩個問題

吳飛

北京大學哲學系教授

《創世記》第一章，是基督教哲學關於世界構成的哲學理論的經文依據。亞歷山大的斐洛（Philo of Alexandria）就已經通過對這一章的哲學解釋來形成他的哲學體系。在基督教思想的形成過程中，很多早期教父都深入詮釋了這一章對世界形成的理解，一方面推動了基督教哲學的完善，另一方面也改變了古典希臘哲學中的世界圖景。對這一章的詮釋，可以看作一神教思想與希臘哲學交匯的樞紐。

奧古斯丁非常關注對《創世記》第一章的解釋，在一生中先後五次（即《論〈創世記〉駁摩尼教》[*De Genesi contra Manichaeos*]、《未完成的〈創世記〉字解》[*De Genesi ad litteram imperfectus Liber*]、《懺悔錄》[*Confessiones*]卷十一至十三、《〈創世記〉字解》[*De Genesi ad litteram*]、《上帝之城》[*De civitate Dei*]卷十一至十三）回到這個問題，在對《創世記》的詮釋中形成了自己的形而上學體系，因而他的詮釋中有許多地方都是值得認真對待的。在本文中，筆者特別提出討論的，是「無中生有」和「精神資料」兩個概念。這是奧古斯丁形而上學中非常獨特的概念，深刻地改變了西方哲學中對世界構成的理解。

一、「無中生有」作為一個哲學問題

對「無中生有」(creatio ex nihilo)的哲學討論，可以追溯到古希臘哲學的「真空」概念。原子論哲學家曾提出過「真空」的問題，因為原子要在真空之間運動，但原子論者認為原子是永恆的，因而還沒有無中生有的問題。¹柏拉圖並沒有接受真空的概念，但他在《蒂邁歐》(Timaeus)中提出了創世的問題：

談到整個天體或宇宙(這兩個詞哪個合適則使用哪個)，開始時的問題是：它是永恆存在沒有原因的呢，還是被造的有開端的？我認為，它是被造的，因為它是有形的物體，可見可摸。可感知的物體總是在被創造的過程中。(28b2-c1)²

柏拉圖如果主張世界是被創造的，有一個開端，那就應該存在甚麼都沒有創造的時候，會推論出，世界是無中生有的。針對這一點，亞里士多德在《論天》(On the Heavens)中批評說，天不可能是生成的，而應該是永遠存在的(280a30)。³許多柏拉圖主義者認為，亞里士多德在這裏誤解了柏拉圖的意思。柏拉圖並沒有認為世界是在時間中無中生有被創造的，他和亞里士多德一樣，認為天是永遠存在的，《蒂邁歐》中只是在比喻的意義上說神與天的關係。⁴

這種辯護是有道理的。在《蒂邁歐》的整個架構中，一

1. 參考 Czeslaw Lejewski, "The Concept of Matter in Presocratic Philosophy", in Erman McMullin (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1965)。
2. 柏拉圖著，謝文郁譯，《蒂邁歐》(上海：上海人民出版社，2005)，頁 20。
3. 亞里士多德著，徐開來譯，《論天》，載苗力田編，《亞里士多德全集》(十冊；北京：中國人民大學出版社，1990-1997)，第二卷，頁 301。
4. Joseph Torchia, *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine* (New York: Peter Lang, 1999), p. 23.

共有三種東西：生成的來源，即永恆的形式；生成的承載者，應該就是質料；生成後的東西。柏拉圖明確說，生成的承載者不是神創造的，它「不以任何方式在任何時候佔據任何一種形式，儘管事物進入它時是擁有形式的。它是承受一切形式的鑄造材料，由它所承受的各種形式所改變，所表現，並因此在不同時候看上去不一樣。」（50c1-5）⁵

顯然，柏拉圖認為神的創造就是使本來沒有秩序的質料世界變得有序，而不是從絕對的虛無中造出一切，他並不認為神創造了質料。但亞里士多德在《論天》中也批評了柏拉圖主義者的這個觀點：

在主張世界雖不消滅但要生成的人中，有些人企圖通過提出一個不真實的類比來自我辯護。他們說，他們關於世界生成的說法類似於幾何學家畫的圖形，並不意味着世界真的在某個時候生成，而是出於講授的目的，使問題更容易理解……他們說，有序在某時生成於無序，但同一事物不能同時既無序又有序，所以，必然有一個時間的間隔來分開這兩種狀態。⁶

即使像柏拉圖說的那樣，所謂創造只是為無形的質料賦形，仍然有從未賦形到賦形的變化，那就還是有可能存在在未曾賦形時的純質料狀態。亞里士多德的這一批評，涉及到對形式與質料關係的一個根本理解。在亞里士多德看來，質料是事物的潛能，形式是事物的成全，兩者並不是可以獨立存在的兩個東西。如果《蒂邁歐》中主張神為質料賦形，那就似乎已經預設了，沒有形式的質料也可能存在，因而質料與形式是可以相互獨立存在的。⁷

5. 柏拉圖著，謝文郁譯，《蒂邁歐》，頁34。

6. 亞里士多德著，徐開來譯，《論天》，頁300。

7. 索拉布吉（Richard Sorabji）指出，由《蒂邁歐》中關於創造的爭論，事實上也是圍繞

由於《蒂邁歐》文本本身的複雜性，我們此處不必糾纏柏拉圖的主張，但亞里士多德與柏拉圖主義者就這個問題的爭論已經使我們看到了後來的教父們談無中生有的創造時所關心的主要理論問題。他們繼承了柏拉圖主義者的一些觀念，運用亞里士多德的形式與質料的概念和《蒂邁歐》中的創世故事來理解《創世記》，並以此建構了基督教的世界觀。

《創世記》並未明言世界是無中生有的，但《聖經》中的其他文本卻给出了一些綫索。《馬加比二書》七章 28 節說：「上帝從虛無中造出萬物。」這句話是「無中生有」說最直接的經文依據。而《所羅門智訓》十一章 18 節說：「你全能的手，從無形式的質料中造出了世界。」這句話又支持將「無中生有」理解成為質料賦形。

基督教思想家很早就有意識地用《蒂邁歐》中的哲學觀點解釋上帝創世。⁸殉道者遊斯丁 (Justin Martyr) 說：「柏拉圖從我們的導師，也就是先知們給出的說法中學到，上帝轉化了無形的質料，造了世界。」他引用《創世記》開頭的三句話後說：「於是，柏拉圖和那些同意他的人，還有我們自己，都學到了，你也可以相信，靠了上帝的言，整個世界就從摩西前面所說的質料中造出來了。」⁹他在後

時間是否永恒的爭論。亞里士多德學派強調世界不是無中生有的，因而也就會認為時間是永恒的。基督教思想家以無中生有來詮釋宇宙的存在，就必然會推出時間有一個開端。參見 Richard Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), pp. 268-283。

8. Torchia, *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine*, p. 6。參考 George H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretation of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics* (Leiden/Boston: Brill, 2005)。

9. Justin Martyr, *The First Apology*, 59。本書所引遊斯丁、阿泰納克拉 (Athenagoras)、塔提安 (Tatian)、安布羅斯 (Ambrose)、奧利金 (Origen) 等人著作，如無特別說明，均用《前尼西亞教父》英譯本 (*Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*; eds. the Rev. Alexander Roberts & James Donaldson; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1956-1957)，只注出章節號。

文又說：「上帝改變了黑暗與質料，造出世界。」¹⁰很顯然，遊斯丁在用柏拉圖的哲學來解釋《創世記》中的說法，認為上帝的創世就是給質料賦形。

雅典的阿泰納戈拉（Athenagoras）也非常強調唯一的上帝作為創世者的地位，明確區分永恆的上帝與被造的質料之間的絕對差別：

大眾們不能區分質料與上帝，不知道它們之間有多大差別，於是向質料做的偶像祈禱；而我們區分和隔離非被造的與被造的，存在的與不存在的，靠理智把握的和靠感官看見的，並給它們合適的名字。……它們之間的距離是最大的，就像工匠與材料的差別……比如陶工和陶土，質料就如陶土，工匠就如陶工。製作世界的上帝和他之下的質料的關係也一樣。但如果沒有技藝，陶土不會自己變成器皿；如果沒有上帝這個製作者，質料也不能接受形式，接受區分、形狀，和秩序。¹¹

阿泰納戈拉從《蒂邁歐》中所說的為質料賦形的角度，來理解上帝的創世。他們都說質料與上帝有根本的差別，但又都沒有說質料本身也是創造的。拓奇亞（Joseph Torchia）說，遊斯丁和阿泰納戈拉的講法中有一個矛盾。他們既然認為上帝以無中生有的方式創造了萬物，那為甚麼還認為，在上帝創世之前，存在某種質料？¹²這種創造究竟是從絕對的虛無中創造出一切，還是給已經存在的質料賦形？在亞里士多德看來，雖然柏拉圖主義者承認質料不

10. Justin Martyr, *The First Apology*, 67.

11. Athenagoras, *A Plea for the Christians*, 15.

12. Torchia, *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine*, pp. 8-9.

是被造的，他們還是難以逃脫將形式和質料分離，因而使世界有一個無中生有的開端的錯誤。

但這背後的一個哲學問題是，在沒有形式的情況下，質料真的可以「存在」嗎？亞里士多德既否認世界的被造，也在根本上認為，質料其實不能脫離形式存在。所以，在亞里士多德主義者看來，如果《蒂邁歐》中說的是，質料永恒地存在，到了某一天神就為它賦形了，那也是錯的。只有當形式與質料結合的時候，才真正有了各種存在物。若是按照這樣一條思路理解，則柏拉圖主義者所謂的「為質料賦形」，和無中生有的創造並無根本的不同，因此他們的辯護並不成功。於是，當早期教父們說創世就是為質料賦形時，他們未必意識到這裏有根本的矛盾。他們若是從亞里士多德的角度來看質料與形式的關係，則質料在沒有被賦形的時候，並沒有永恒地「存在」着，而只是存在的一種潛能；只有當上帝為這些質料賦形的時候，萬物才真正存在了。

但是，基督教思想家畢竟有了與柏拉圖和亞里士多德都非常不同的考慮。亞里士多德並不承認真空的存在，他既然認為既不可能有世界尚不存在的狀態，也不可能只有質料、沒有形式的狀態，則虛無不會構成一個嚴肅的哲學問題。但在基督教中，創造者與被造物之間的差別成為最根本的問題，虛無問題也就不可回避了。

塔提安 (Tatian) 就深刻地意識到了這個問題，試圖結合新柏拉圖主義的創世說，將基督教的創世論系統化：

上帝在太初，而我們得知，太初就是聖言的權能。……
靠了他簡單的意志，聖言生了出來；聖言的來到不是無謂的，他是上帝所生的第一個作品。我們知道，他就是世界的太初。但他是以分參的方式生的，而不是以分離的方

式。……而聖言在太初被生之後，又生了我們的世界，首先為自己造了必須的質料。¹³

他在這一段裏描述了創造的兩個階段：首先是聖言的受生，其次是質料的創造。至於質料的創造與賦形，他也明確地分為兩個階段：

我們可以看到，世界的整個秩序，以及所有的被造物，是從質料中造出來的，而質料自身則是上帝創造的；於是，一方面，當質料尚未有區分的時候，可以被看成粗糙和無形式的；另一方面，當這種區分做出了，它們就被安排成美麗和有序的了。¹⁴

塔提安把世界的創造分成了三個階段：生出聖言，造出質料，為質料賦形。他明確將質料說成是從無到有的，於是就澄清了這樣幾個問題：第一，真正的虛無，是連質料都沒有的狀態；第二，上帝的無中生有，首先指的是從虛無中創造出質料來；第三，質料有可能脫離形式而獨立存在。塔提安的這一說法構成了基督教對這一問題的標準講法。後來的教父，比如奧利金（Origen），在討論創世問題時，一般結合《聖經》傳統和柏拉圖與亞里士多德的哲學，認為創世包括無中生有和賦形兩個階段。無中生有，指的是質料被創造這一階段的事；而賦形，則是將已經存在、但雜亂無章的質料賦予形式，只有有了這形式，世界才真正形成了。¹⁵

比起之前的教父們，奧古斯丁又有了進一步的發展。

13. Tatian, *Oratio*, 5.

14. 同上，12。

15. Torchia, *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine*, p.16.

首先，他對完全沒有形式的純質料有了一個更系統的哲學講法，並將它與時間哲學關聯起來；其次，奧古斯丁並不將質料等同物質，將形式等同精神，而是認為，質料包括物質質料和精神質料，而無論精神質料還是物質質料，都是需要賦形的。正是因為他區分了這兩種質料，和兩者的各自賦形，才有了對天使與魔鬼的哲學性解釋，也因而才能深入對道德善惡的理解。

奧古斯丁在《論真宗教》（*De Vera Religione*）中說：「他從哪裏創造？從無。於是，上帝造萬物的所自，既無形式，也無型，不過就是無。因此，雖然世界是從某種未賦形的質料造的，這質料自身也是從絕對的虛無中造的。」¹⁶在奧古斯丁這裏，無中生有首先講的是質料的創造。¹⁷不過，奧古斯丁認為萬物的創造都發生在一瞬間，並不是先有了沒有形式的質料，過了一段時間，質料才被賦形。奧古斯丁強調質料是無中生有的，並不意味着質料真的有一段時間曾經脫離形式而存在。所以，創世的這兩個階段可以理解為，上帝無中生有創造了物質質料和精神質料，並以聖言中的永恒道理為其賦形，於是有了各種自然。這並不是時間上的兩個階段。

不過，奧古斯丁既然強調質料本身是無中生有的，那麼，質料所代表的存在意義還是非常重要的。雖然質料不可能脫離了形式而存在，質料的「好」也應該通過形式表現出來，但奧古斯丁不認為質料是不存在，是惡。於是，純質料就成為一種非存在的存在，一種還不好的非惡。這種東西究竟怎樣存在，奧古斯丁自己也費了很大力氣才能理解。但這種近乎不存在的存在，卻是萬物被造的開端，

16. Augustine, *De Vera Religione* (Patrologia Latina 34), 18[35].

17. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York: Vintage Books, 1967), pp. 189-190; Torchia, *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine*, p. 98.

決定了造物主與被造物的根本分別。創世過程中最關鍵的轉捩點，就是從虛無到質料創生這個時刻。這就是《創世記》第一句話中「天地」的創造。

二、天地的構成與質料

《創世記》第一句話「上帝以太初造天地」¹⁸中的天和地分別指的是甚麼，與後文的創世六天有甚麼關係，是奧古斯丁哲學體系的核心問題。早在《未完成的〈創世記〉字解》中，他就已經注意到需要特別澄清天地的含義，並嘗試給出解釋：

天地可以被理解為所有的被造物，因而這可見的以太的蒼穹稱為天，那些不可見的超絕的被造的權能，都可以被稱為天；地，就可以指世界上整個較低的部分，包括其中居住的生靈。或者，天說的是所有高貴的、不可見的被造物，地是所有的可見之物。……靈魂也是不可見的，但是她若沉入對可見之物的愛，並追求獲得它們，就稱為地。¹⁹

按照這裏的解釋，天地就是指所有的被造物。但天和地分別指甚麼，卻有兩種可能：一、天包括物質之天和天使，其他一切被造物稱為地；二、天就是指天使，其他一切造物都是地，包括人的靈魂。

但隨後，奧古斯丁又提出了另外一種理解：

但也可以問，究竟是被分隔和排列清楚的一切稱為天地，還是宇宙最初無形式的質料以「天地」的名字稱呼？靠

18. 為了符合奧古斯丁的理解，我們沒有按照和合本《聖經》的譯文，而是重新翻譯了相關的經文。

19. Augustine, *De Genesi ad litteram imperfectus Liber* (Patrologia Latina 34), 3[9].

了上帝不可言說的命令，它們被分配給了這些形式和型。我們在《聖經》上讀到「你從沒有形式的質料中造了世界」，²⁰不管這質料是甚麼，我們不能說不是上帝造的。我們承認並相信，萬物都是從這質料中造的。於是，對這些質料的分派和安排，它們被賦形和相互分隔，就稱為世界；而那質料稱為天地，是因為它們是天地的種子而這麼稱呼。²¹

按照這種解釋，這句話中的「天地」乃是整個宇宙的質料。之所以這樣解釋，他是為了強調上帝創世是絕對「無中生有」的，即在創世之前，除了上帝沒有任何存在，連質料也不會有。這種對無中生有的強調，也是為了在理論上瓦解摩尼教二元論的哲學根基。既然沒有甚麼不是上帝創造的，萬物除了至善的上帝外，不會有其他的根源。對無中生有的強調促使奧古斯丁思考，質料也應該是上帝造的。由於奧古斯丁對柏拉圖比對亞里士多德更熟悉，所以在對形式與質料關係的理解上，他一開始就認為，質料與形式可以相互分離，這更像是《蒂邁歐》中的形質關係，而不是亞里士多德式的形質關係。因而，他現在必須討論，最初的質料如何被造。

後面的一句「地是空虛混沌，深淵上是黑暗」，奧古斯丁認為仍然是在說最初的質料：

這裏說的，還是前面稱為「天地」的萬物的質料，於是「上帝以太初造天地」的意思就是，這裏所謂的天地，就是空虛混沌的地，深淵上黑暗；即所謂的天地，就是混亂的質

20. 《所羅門智訓》十一章 17 節。

21. Augustine, *De Genesi ad litteram imperfectus Liber*, 3[10].

料，世界的兩大部分，即天和地，都是靠從中清理出各個元素，讓它們接受形式，造出來的。²²

奧古斯丁還進一步指出，「上帝的靈運行在水面上」中的「水」，指的也是這一團混沌的質料。

如果按照第一種理解，則「天地」是所有精神造物與物質造物的總和；若按照第二種理解，似乎天地只是天地萬物的物質質料，於是，「天地」一詞似乎就是指同一種質料，而不是「天」、「地」各指一種質料。因此，他才會認為，隨後一句話中的「地」可以指代前一句中的「天地」。

雖然這部書裏的思想非常粗糙，奧古斯丁後來也不滿意，放棄了這一計劃，但這兩種解釋卻指向了奧古斯丁後來思考的兩個基本方向：一、將天地分別理解成精神造物和物質造物；二、將天地理解為世界的基本質料。只是現在奧古斯丁還無法巧妙地將這兩條思路糅合在一起。

在《懺悔錄》卷十二，奧古斯丁再次解釋「上帝以太初造天地」這句話時，就試圖將這兩條思路糅合到一起，提出了成熟得多、系統得多的看法，但同時也遇到了巨大的困難，因而在幾種不同的解釋可能之間猶豫不決。

他意識到，由於這句話中的「天地」是以後所創造的萬物的基礎，因此只有理解了構成世界的「質料」（*materia*），才能解釋清楚相關的問題。但當他試圖理解這個概念時，他卻感到了巨大的困惑，因為他只能想象出有各種形式的事物，但很難想象出完全無形式的質料：「我更容易想象事物完全剝去了形式，不存在了，而很難想象在形式和虛無之間，既不是有形式的，也不是虛無的，而

22. 同上，4[11-12]。

是接近虛無的無形式之物。」²³

奧古斯丁的這個困惑，是對教父傳統中強調沒有形式的純質料可以存在的傳統的反思和總結。按照亞里士多德對形式與質料關係的經典界定，質料是潛能，形式是成全，二者是不可能各自獨立存在的。雖然形式和質料被分開來談，形成了一種二元結構，但亞里士多德的形質學說中始終有一種非常強的辯證關係。柏拉圖主義者已經將形式與質料分開，因而就有可能推進到討論純質料的困難當中。基督教教父對質料被無中生有創造出來的討論，正是對這一思路的進一步推論。

由基督教教父所發展的賦形說雖然越來越成熟，但始終未能很好地回應亞里士多德的批評。奧古斯丁的困惑表明，他非常充分地意識到了純質料學說的理論困難。但無中生有的觀念使他不再像柏拉圖主義者那樣迎合亞里士多德的思想。他嘗試着給出了自己對亞里士多德的一個回答：

於是，我的心智不再探詢我那充滿了帶有形式的物體的精神，它們可以隨意志的抉擇而變動和遷移，而是注意那些物體本身，更仔細地看它們的變動，當它們不再是原來的那樣，開始成為不曾是的那樣，我懷疑這種從形式到形式的變化，要通過某種沒有形式，但又不是完全不存在的某物完成。……變動的事物的可變性可以接受所有的形式，使可變的事物變成那種形式。但這種事物是甚麼呢？不是心靈？不是物體？不是心靈或物體的型（species）？如果可以說「某種無」（*nihil aliud*）和「不存在的存在」（*est non est*），我說的就是這東西。而它此前還必須存在，才能接受可見的和有秩序的型。²⁴

23. Augustine, *Confessiones* (Patrologia Latina 32), 12:6[6].

24. 同上，12:6[6]。

奧古斯丁終於「理解」了不帶形式的純質料。純質料雖然是現實中不可能出現，人也很難想象出來的，卻體現在被造物的變化中。他認為，一個事物之所以可以從這種形式變成另外一種形式，背後一定有一種接收不同形式的東西；這個東西，就是他所謂的純質料。奧古斯丁在這裏說的究竟是甚麼意思，需要我們仔細分析。

質料與變化的關係，前面所引的《蒂邁歐》中已經談到過了，只是柏拉圖沒有這麼明確地將二者聯繫在一起。在亞里士多德的哲學中，質料究竟是可變還是持存的，也是一個長期爭論的問題。他在《物理學》（*Physics*）中說：「質料是相對於某者而言的。因此相對於不同的形式，質料也就不同。」²⁵按照亞里士多德在這裏的理解，當形式變了，質料也就變了，並不存在同一質料接受不同形式的情況。我同意曹青雲博士所說的，質料是一種流變性，而不是持存，²⁶但亞里士多德形質學說之所以會引起那麼大的爭議，其中的張力也顯而易見。現在奧古斯丁面臨同樣的問題。當他說所變的是形式的時候，他似乎是在說，不變的質料接受不同的形式，因而導致了變化。但質料的特點恰恰是可變性，是質料帶來了不同形式之間的變化的，形式來自上帝，因而不可能變化。那麼，質料本身是否可變？仔細辨析奧古斯丁的說法，他的意思應該是，質料作為可變性，本身並不變化，但這種可變性會導致從一個形式變為另外一個形式，即變化必然發生在不同的形式之間，因而，只有質料與形式相結合之後，才会有真正意義的變化。

雖然奧古斯丁很年輕時就讀過亞里士多德的《範疇篇》

25. 亞里士多德著，徐開來譯，《物理學》，卷二第2章，194b9，載苗力田編，《亞里士多德全集》，第二卷，頁36。

26. 曹青雲，《流變與持存：亞里士多德質料學說研究》（北京：北京大學出版社，2014）。

(*Categories*)，²⁷但他應該沒有機會系統研究亞里士多德的學說。他雖然使用了亞里士多德哲學中的概念，但他的理解更像在講柏拉圖主義的形式與質料。在《懺悔錄》這一段裏，奧古斯丁所做的，無異於給質料一個重新的定義，即把它理解為可變性。由於萬物的形式（理式 *ratio*，*forma*）都永恆地存在於聖言之中，形式並不依賴質料才能成全。於是，雖然質料仍然是構成被造物的存在的重要因素，它卻是使被造物區別於造物主的原因。

在奧古斯丁的時間學說中，造物主的永恆才是真正意義上的存在。萬物之所以是存在的，在於它們具有來自聖言的形式。形式使質料存在，這一點還是繼承了亞里士多德的說法的。既然如此，作為可變性的純質料還沒有分參聖言中的形式，在甚麼意義上會是一種「存在」？在這裏，奧古斯丁把從遊斯丁以來就已經有的問題非常尖銳地提了出來。他深切地意識到，無論按照希臘哲學，還是按照他自己的基督教哲學，純質料都不大可能是一種真正意義上的「存在」。

上帝擁有絕對的、永恆的不變真理，而不會在不同的真理和形式之間變來變去，所以奧古斯丁在講上帝與被造物的特點時，特別強調上帝的存在和他的智慧不是兩回事，不是兩個形式。而由於形式都來自上帝，形式本身也應該是不變的。但現實中的形式往往是可變的。任何被造物，一方面可能有很多個形式；另一方面，它的形式總會處在變化之中。因此，一個被造物的存在不等同它的各種形式。比如，一塊石頭現在是硬的，一會可能變成軟的。這塊石頭仍然存在，但它的形式已經不同了。之所以會這樣，奧古斯丁的解釋是，因為它的存在不等於它的形式。

27. Augustine, *Confessiones*, 4:16[28].

同一個存在，可以一會接受硬的形式，一會接受軟的形式。但形式來自聖言，是不變的。那麼，這可變性來自哪裏？奧古斯丁推測出，萬物的這種「可變性」（mutabilitas）就來自質料。

可變性，使被造物的形式不會像上帝那樣永恒不變，那麼，這種可變性豈不就意味着存在的不完全，或者說，使存在趨向不存在？但若是沒有這質料，被造物根本就不能存在。於是，正是靠了質料，萬物才得以存在；也正是因為依賴質料，所以萬物的存在都是不完全的。因為萬物是無中生有的，所以質料表明了它們介於虛無和永恒存在之間的狀態。於是奧古斯丁說，質料是一種「非存在的存在」；但這又不是絕對的虛無，而是某種存在，即上帝最初創造的東西。

時間在於變化。沒有變化就沒有時間，所以上帝是永恆的；有了變化，就會產生時間，所以純質料作為可變性，就指向了時間的創造。凡是來自質料的存在物，都是可變的，因而就都存在於時間當中。

奧古斯丁解釋說，「地是空虛混沌，深淵上是黑暗」所描述的，正是原初質料的這種可變性：

從這空虛混沌的地，從這無形式中，從這近乎虛無之中，你造了萬物，這變動的世界就由此構成，但又不構成。這世界的變動性就表現在，時間可以被感覺和度量。事物的型在變化和轉換，其變動性就構成了時間，其質料就是所謂的空虛的地。²⁸

世界的變動性和時間性，在根本上來自空虛混沌的質

28. 同上，12:8[8]。

料。這質料是從虛無中造的，近乎虛無，但又不是虛無。因而奧古斯丁對它的理解就是，流動的、變動不居的、混沌的一團。《懺悔錄》中的這一段為《未完成的〈創世記〉字解》中以質料理解天地的說法提供了一個理論基礎，也使他可以進一步思考「天」和「地」有甚麼區別。

三、理解天地的可能性

在澄清了純形式之後，奧古斯丁說：「你從虛無中造了天地，一個大東西，一個小東西，由於你萬能而至善，你造的都是好的，大的天和小的地，這兩個東西，其中一個接近你，另一個接近虛無；一個，只有你高於它；另一個，只有虛無比它更低。」²⁹在這裏，天就是最高的被造物，地則被理解為最低的被造物。顯然只有地指的是近乎虛無的純質料，天不僅不是純質料，而且還有最完美的形式：

我發現你造了兩種時間之外的造物，雖然它們都不與你共永恒。一個得到了那樣的形式，不間斷地沉思，沒有變動帶來的間隔，雖然也是可變的，但是不變地安享你的永恒與不變；另外一個，是那樣的無形式，根本無法通過運動或停留，從一種形式變成另外一種形式，因而也就沒有時間。³⁰

無形式的純質料不是變動性的來源嗎？變動性就意味着時間。但他為甚麼在這裏說，質料是時間之外的？其原因正是我們上文所說的，質料雖然是變動的來源，自身卻是不變的，但這種不變與近乎永恒的不變不一樣，不是因為超越了時間，而是因為還沒有形式，變無可變。

29. 同上，12:7[7]。

30. 同上，12:12[15]。

奧古斯丁清楚地知道，質料必須依賴形式而存在。雖然他說有純質料，但是如果沒有形式，質料是不能實現它的存在的。因為尚無法接收形式，質料就不能從一種形式變成另外的形式，也就無法實現真正的變動和時間。既然質料必須依賴形式才能存在，他在甚麼意義上說，這種純質料是存在的？

奧古斯丁仍然保留了亞里士多德那裏質料作為潛能的意義。他所理解的上帝創造純質料，就是創造出一種變動性的存在的潛能。這種潛能必須通過形式才能成全，才會有那些介於永恆與虛無之間的被造物。但若沒有這種潛能，這些被造物也不會存在。由於奧古斯丁強調，在創造質料和為質料賦形之間，並無一個時間間隔，這些都是同時發生的，只是根據邏輯順序而有敘述的順序，所以，本來就沒有只有純質料存在的狀態。從質料被造到被賦形，也並沒有時間上的間隔。但這並不意味着，他強調純質料的獨立性和不變是無意義的。雖然純質料不變動的狀態並不會真的在某段時間存在，但純質料就其自身而言，是不會變動的，雖然它為變動性提供了基礎。

與地相對，天是精神造物，即天使，具有被造物所能具有的最完美的形式，雖然不像上帝那樣永恆，卻參與到了永恆當中，因而超越於時間之外。

將天理解為最完美地被賦形的被造物，將地理解為近乎不存在的原初質料，³¹奧古斯丁在《懺悔錄》卷十二的前半部分非常明確地表達了這個意思：「一個是開始就賦形了，一個是完全沒有形式。那天是『天外之天』，這地是空虛混沌的地。」³²這裏的「天外之天」來自《詩篇》一一

31. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 198。但吉爾松 (Etienne Gilson) 並沒有注意到，奧古斯丁在《懺悔錄》卷十三和《〈創世記〉字解》中已經改變了觀點。

32. Augustine, *Confessiones*, 12:13[16].

五篇 16 節，奧古斯丁認為就是天使。奧古斯丁說天是完美賦形的精神造物，暗含的一個邏輯應該是這樣的：上帝作為真正的存在，三位一體無法區分、永恆不變的。精神造物作為萬物中最好的被造物，是最接近上帝的，因而，精神造物也幾乎是質料和形式不能區分的，雖然本來應該是可變的，但因為從上帝那裏接受了完美的形式，幾乎不變，所以它一被造出來，就是被完美賦形的，幾乎是不在時間中變化的。

不過，精神造物畢竟不是上帝，而是一種被造物，並且，它們還有墮落的可能，所以，奧古斯丁還要承認它的形式和質料還不像上帝那樣不可區分，也不能是完全沒有變化。但只要一承認精神造物是有形式和質料之分，會有變化，那就很難維護精神造物不在時間中變化的特點，也必須在邏輯上區分精神被造物的形式和質料——因為變化來自質料。所以，雖然奧古斯丁在此並不傾向把「天」說成精神質料，但這句話裏已經透露出了他和亞里士多德哲學的又一個重大不同：他不再認為物質都是質料，精神必然是形式，而是認為，物質和精神都是既有質料，也有形式的存在物。

關於精神被造物的質料，在普羅提諾 (Plotinus) 的《九章集》(Enneads) 中已有端倪。普羅提諾談到，理智世界也存在質料，甚至永恆的存在也有質料，這種質料是永恆不變的。³³奧古斯丁的理解顯然受到了普羅提諾的影響。但普羅提諾認為物質質料是惡的來源，因而可以判定理智世界的質料並不變化。奧古斯丁既不認為質料是惡的來源，也不認為物質是惡的來源，所以他面臨着比普羅提諾大得多的困難。在《懺悔錄》卷十二前半部分討論精神被造物

33. 普羅提諾著，石敏敏譯，《九章集》(北京：中國社會科學出版社，2009)，II.4，頁 136。

時，他應該更多接受了普羅提諾的說法，但在後文，他的理解會變得逐漸複雜起來，與普羅提諾的差別也越來越大。

於是，形式／質料的二分，不再等同精神／物質的二分；二者變成了相互交叉的兩種二分方式，世界的質料／形式二元結構被改寫成了精神質料／精神形式／物質質料／物質形式的四元結構。在這個四元結構中，形式都來自上帝，因為萬物都是被上帝賦形的。因此，世界的根本結構又可以化約為質料（包括精神質料和物質質料）／上帝（形式）的一種二元結構。但這種二元結構，已經非常接近於摩尼教的善惡二元結構了。奧古斯丁需要進一步將這個二元結構化約為唯有上帝存在的一元結構，以強調質料都是無中生有的，而非獨立於形式之外的另一種實體。

在這樣一條思路之下，究竟如何來理解這個一開始就被賦形了的「天外之天」？奧古斯丁雖然說它一開始就被賦形了，但這話裏已經暗示了，精神造物也有自己的質料，在理論上也應該有一個被賦形的過程，雖然精神質料的被創造和被賦形是沒有時間先後的。可是，奧古斯丁又說，在天地的創造和後面六日的創造之間，本來就沒有時間的先後。³⁴若是這樣，則無論精神質料的創造、精神被造物的賦形，物質質料的被造、物質質料的賦形，都是同時發生的，雖然在理論上，每一對質料和形式又都是相互獨立的。那麼，天外之天的從質料到被賦形，和物質質料的創造和賦形，究竟有甚麼區別？他為甚麼說，第一句話裏的天是已被完美賦形的精神質料，而地是沒有賦形的物質質料？這是奧古斯丁上述解釋面臨的一個巨大困難。因而，他在後面的解釋中，嘗試提出種種可能性，來化解這裏的困難。

34. Augustine, *Confessiones*, 12:29[40].

奧古斯丁並不認為天是本質上不變化的，它只是因為被完美地賦形而不受時間之流的困擾。和所有被造物一樣，天也應該是無中生有創造出來的，那麼也就具有自己的質料（形式來自上帝自身，如果只有形式，就不可能是無中生有被造的），因而也有可變性：

無疑，你以太初造的「天外之天」是某種理智的造物，雖然它不與你的三一共永恒，但它參與了你的永恒。它因沉思你而有了甜蜜的幸福，以此限制自己的可變性。它因為是可變的，本來也會滑跌，但現在不會了，因為親近於你，而超越了時間一切變化無常。³⁵

天雖然因參與上帝而限制了其可變性，但這並沒有改變其無中生有的特質。如若天不沉思上帝，以限制其變動性，即不被完美地賦形，則它不僅會變化，而且可能滑跌。魔鬼的存在更證明，這些精神被造物中已經有了滑跌的事實。奧古斯丁強調無中生有和上帝對質料的創造，本來是要對抗摩尼教的二元論，但他必須更嚴肅地對待惡的存在這一事實；具體到精神造物上，對惡的起源的討論就變成了對天使與魔鬼之區別的思考。若是上帝一開始就創造了被完美賦形的精神被造物，那天使還怎麼會墮落，魔鬼怎麼會出現？奧古斯丁強調精神質料與形式的區分，是他解釋惡的起源的一個必然推論。

奧古斯丁在《懺悔錄》中雖然並未像在《〈創世記〉字解》和《上帝之城》中那樣糾結於魔鬼與天使的關係，但他對惡的起源問題的關注也使他難以滿足於上述普羅提諾式的解釋。於是，他在給出了自己的理解之後，應該感

35. 同上，12:9[9]。

到了不確定因素很多，於是轉向了其他解釋的可能性。

他想到了種種可能的解釋，但並不能判斷究竟哪一種是正確的。他在這個問題上翻來覆去，做了很多非常細緻的討論。在《懺悔錄》卷十二的核心部分，他理出了解釋這句話時必須堅持的十條原則，隨後又給出了基於這十條原則的五種解釋的可能性。我們先來看他給的十條原則：

（一）上帝造了天地；（二）上帝用以造萬物的太初就是第二位格，即上帝的智慧；（三）構成可見的世界的幾大部分，可總稱為天地；（四）萬物可變表明了一種無形式的形態，可以接受形式，以變動和轉化；（五）與不可變的形式極為親近的存在雖然是可變的，但不在時間中變化；（六）近乎虛無的無形式，也不足以經歷時間的變化；（七）從其中造出某物的質料，可以用那種被造物的名稱來稱呼，因此從其中造出天地的質料，也可稱為「天地」；（八）在有形式的萬物中，地和深淵最接近於無形式；（九）上帝不僅造了有形式的萬物，而且造了可接受形式的質料；（十）凡是從無形式而被賦形的，先是無形式，再被賦形。³⁶

這十條構成了奧古斯丁理解上帝創世的基本出發點。但我們若看其中的第四、五、七、十條這四條，就會發現對天的理解還是存在很大的空間。究竟該如何理解精神造物，奧古斯丁還在徘徊猶豫。第五條試圖維護精神造物接近上帝、不在時間中變化的特點，但又不得不承認精神造物還是可變的，因而還是有其質料的。第四條中說可變的萬物都來自無形式的質料，而第十條說凡無形式後來被賦形的都是先無形式再被賦形，那麼，天所代表的精神被造物，到底有沒有過無形式的狀態，或者說，精神被造物有

36. 同上，12:19[28]。

沒有自己的質料呢？我們若再看第七條，其中的意思是說，天地的質料也可稱為「天地」。這裏的天指的是物質之天還是精神之天呢？如果只是物質之天，此處說的似乎與《未完成的〈創世記〉字解》一致；但若是精神之天，上帝最初造的「天」，究竟是天的質料，還是已經賦形的精神之天？

且不管奧古斯丁怎樣解釋上帝以太初所造的天，這些原則放在一起，就展示了這樣一個觀念：作為無中生有的被造物，精神之天也應該有質料，雖然上帝最初造的未必是這種質料。所以，如何解釋《創世記》第一句話是一回事，如何理解世界的構成是另外一回事。雖然奧古斯丁對於究竟該如何解釋天和地還存在很多疑問，但這十條原則中透露出的是他對世界構成的基本理解：物質造物和精神造物都各有其形式和質料，質料就意味着變動性。

基於上述十個基本原則，奧古斯丁認為，有五種關於天地創造的解釋都有可能是對的：（一）天地分別指被賦形的精神造物和物質造物；（二）天地指整個物質世界；（三）天地分別指精神質料和物質質料；（四）天地指全部物質質料；（五）「上帝以太初造天地」指的是，上帝先造了無形的質料，然後給它們賦形。³⁷

隨後，奧古斯丁又列舉了對「地是空虛混沌，深淵上面是黑暗」的五種可能解釋：（一）上帝造的物質造物還是混沌黑暗的無形式質料；（二）整個物質天地還是無形式和黑暗的質料；（三）精神性的天外之天和物質性的地還處在無形式的黑暗質料的狀態；（四）這就是物質和精神質料，上帝從中造了天地；（五）這是全部物質質料，

37. 同上，12:20[29]。

上帝從中造了物質性的天地。³⁸這五種解釋差別非常細微，而且與前五種並不一一對應，但都在強調對質料的理解。

奧古斯丁認為，所有這些解釋都有可能是對的，他並不想明確評判它們之間的正誤。但值得注意的是，在所有這些解釋中，沒有一個是奧古斯丁先前所持的觀點，即認為天是被賦形了的精神造物，地是未賦形的物質質料。當然，奧古斯丁可能只是在談那些和他不同的觀點；但在列舉這些可能性的同時，他自己似乎也逐漸受到了影響。在對《創世記》中的這句話細緻檢視的時候，奧古斯丁偏離新柏拉圖主義越來越遠了，也逐漸忍痛割愛，淡化了將天理解為完美賦形的觀點。普羅提諾那裏講的最好的被造物到最低的被造物之間，是從高到低的一個存在鏈條，但奧古斯丁現在更關注的，卻是構成世界的質料和它們的形式之間的關係。而且他一再強調，質料應該是先於形式創造的，雖然這並不是時間上的先於。

為了進一步澄清，奧古斯丁又分析了第一句話中的兩個關鍵字的可能理解方式。首先，「太初」可以理解為上帝的永恆智慧，也可以理解為時間上的起點。若理解為上帝的智慧，則「天地」可以有這樣幾種理解方式，第一種是把天理解為質料，第二種是理解為被賦形了的被造物，第三種是把天理解為被賦形的精神造物，地理解為未被賦形的物質質料，即奧古斯丁前面的理解。

奧古斯丁又進一步認為，從前兩種理解中，還可以再分出第四種理解，而這正對應於上舉五種理解中的前四種：如果按照第一種理解，即天地均為質料，也可以有不同的理解，一種認為其中包括精神質料和物質質料，一種認為其中只有物質質料；如果按照第二種理解，天地都是

38. 同上，12:21[30]。

被賦形的造物，也有不同的理解，一種認為，其中包括精神和物質的造物，另一種認為，其中只包括物質造物。³⁹

至於那些認為「太初」就是時間的起點的，奧古斯丁認為，只能有一種方式來理解天地，即它們是全部精神造物和物質造物的質料。如果造的是被賦形的全部事物，那後文所說的究竟是創造甚麼？只有把天地理解為質料，才能理解以後的創造，雖然這裏的前後未必是時間上的前後。⁴⁰

《懺悔錄》卷十二中對「天地」的各種解釋的討論基本結束了，奧古斯丁並沒有回到他在本卷最初的說法，雖然也並沒有明確否定它。而他最後以天地分別為精神質料和物質質料的觀點結束，或許體現出繁複的思考之後的一種傾向。

四、對天地的新理解

在進入《懺悔錄》卷十三之後，奧古斯丁接着討論上帝在第一日造的光。我們已經不大能看到卷十二前半部分的觀點，即上帝一開始就造了有形式的精神造物。他似乎已經把無形式的精神質料與有形式的精神造物的區分當做了基本前提。比如他說：

物質質料在你面前有甚麼可誇呢？它們不過是「空虛混沌」，因為如果你不創造，它們根本不會存在。因為它們本不存在，就不能要求你造它們。那原初的精神被造物在你面前有甚麼可誇呢？它們不過像是深淵上流動的黑暗，和你不像，除非被你的言轉向你的言，就是那造它的言，被它用光照亮，變得像那和你等同的形式，雖然它並不能變成和這形

39. 同上，12:28[39]。

40. 同上，12:29[40]。

式等同的。就像物體的存在和物體的美是兩回事（否則就不會變醜了），同樣，精神被造物的活着，不同於智慧地活着（否則，就會是不變的智慧）。⁴¹

奧古斯丁將物質質料和精神質料並列起來。他認為，正如最開始創造的物質造物是接近虛無的物質質料一樣，最開始所造的精神造物只不過是黑暗的、流動的，傾向虛無。只有在被光照亮之後，它才會從上帝那裏獲得形式。隨後的區分更加明確。物質質料被造後就「存在」⁴²了，但要等到被賦形之後，才會是美的存在；同樣，精神造物一開始就已經活着了，但只有在被光照亮之後，才會是智慧的生靈。無論精神造物還是物質造物，其形式都有可能變化，這就說明其存在不等於賦了形的存在。正如前文所說，可變性來自質料；而他現在又用可變性來解釋存在與形式之間的差別，說明，精神造物也有未被賦形的質料。只有在光被造出來，精神質料被照亮之後，精神造物才是被賦形的。

奧古斯丁在後文進一步說，上帝對光的創造，指的就是精神造物的被賦形，「因為那裏已經有了一種生命，等待你來照亮。……它的無形式的狀態，是你所不喜歡的，除非它被造成光，不僅靠存在，而且靠沉思光源，並親近光源。」⁴³他又說：「你造了它們，不是因為你需要它們，而是來自你充盈的善好，限制它們，將它們轉向形式。」⁴⁴這些地方都非常明顯地透露出，在光創造之前，上帝造的只是精神質料，而不是被賦形的精神造物。

41. 同上，13:2[3]。

42. 嚴格說來，質料也尚未「存在」。

43. Augustine, *Confessiones*, 13:3[4].

44. 同上，13:4[5]。

但他並不是完全忘記了「天外之天」的說法。不過，他似乎已經不再認為，上帝在最開始所造的，就是完美的天外之天了：

關於天外之天、空虛混沌的地，和深淵上的黑暗，我們已經談了很多。它是黑暗的，就是因為無形式的精神被造物沒有定型，除非轉向 (converteretur) 任何生命的源頭，被照亮，才能成為有型的生命，成為「天外之天」，也就是超越於後來被造在上面的水和下面的水之間的天以外的天。⁴⁵

在此，奧古斯丁還試圖調和卷十二和卷十三的兩種說法。他把「深淵上面是黑暗」理解為未賦形的精神質料，沒有定型，傾向虛無，在沒有被照亮之前雖然有生命，但不可能是美麗、智慧的天外之天。所謂的天外之天，指的是天使被賦形之後的完美狀態，而天使的被賦形，就是光的創造。上帝最初所造的，只是天外之天的質料。根據前面的第七條原則，某物的質料可以用它的名字來稱呼，於是，奧古斯丁就把天外之天的質料也稱為天外之天。但這樣一種模式，應該不是他在寫卷十二前半部分時就想到了的，而很可能是在經過了卷十二後半部分的仔細分疏，再有了關於光的創造的思考之後，給出一個解決方案。

到了《〈創世記〉字解》當中，奧古斯丁又給出了理解「天地」的幾種可能性：一、天地指的是全部精神和物質造物；二、天地指的是全部物質造物；三、天地指的是構成精神和物質造物的質料；四、天是完美的精神造物，地是物質質料。在這四種理解中，他對第二種有比較大的懷疑，因為如果那樣理解，這裏就只是在談物質造物，而

45. 同上，13:5[6]。

不談精神造物。對於第一種，他列舉了之後，就沒有再談。他更加重視的，應該是第三和第四種。

對第四種，也就是他在《懺悔錄》卷十二所持的這種觀點，奧古斯丁認為，後面的「地是空虛混沌，深淵上面是黑暗」提供了證據，因為那是在講物質的質料。但他馬上又認為，對這句話也可以有另外的解釋，即「空虛混沌」指的是物質質料，「深淵上面是黑暗」指的是精神質料，這正是《懺悔錄》卷十三中給出的解釋，而這種解釋更傾向於對天地的第三種理解：天，指的是「還沒有轉向創世主的、在其自身內所是的精神生命——正是通過轉向創世主，精神生命才得以被賦形和完善，而如果它不如此轉向創世主，它就是無形式的」；地，指的是「物質存在，如果它可以被理解為缺少了任何形體品質，當存在可以被視覺或身體的其他感覺所感知的形體時，這種形體品質便會在成形的質料中顯現出來。」⁴⁶

雖然奧古斯丁謙遜地表示不敢做出最後的斷言，因而並未最終評判這幾種說法的正誤，但從他前後的行文來看，《〈創世記〉字解》中已經明顯傾向第三種說法，即認為天地分別是精神質料和物質質料，雖然他對自己曾經持有的第四種說法還稍有眷戀。在後文對光的創造，乃至對萬物的創造的詮釋中，他都比較明確地以這一觀點為基本前提。

那麼，這種無形的精神質料到底是甚麼，為甚麼精神造物還會有質料？奧古斯丁解釋說：

一個被造物，即使是一種精神性的和理智的或者理性的
被造物，並且看起來比其他被造物更接近聖言，卻也可能有

46. Augustine, *De Genesi ad litteram* (Patrologia Latina 34), 1:1[2-3].

一種未賦形的生命，因為對它來說，儘管存在同樣也就是活着，而活着卻並非就是智慧地和有福地活着；因為如果它從不變的智慧轉身離去，那麼它就會愚蠢而悲慘地活着。但無論如何，通過轉向不變的智慧之光，即上帝的聖言，它被賦形了；它從聖言那裏獲得了生存，即任何方式的存在和活着，並且為了智慧地和有福地活着，它必須轉向聖言。⁴⁷

這裏的解釋，和《懺悔錄》卷十三中是一樣的。奧古斯丁認為，作為永恒的三一，上帝的存在就是他的智慧，上帝和他的屬性是不可分的。但和上帝相比，所有被造物都存在都不等同於它們的屬性，即存在和美是兩回事。因此，天使雖然永遠幸福地活着，但是它們的活着和幸福還是兩個概念。而這一點就表明，其存在來自質料，其幸福來自形式。所謂的精神質料，就是天使們那尚未獲得智慧和幸福的形式生命。

在《上帝之城》中，奧古斯丁沒有再反覆討論天地被創造的方式，因為其主題是兩座城的歷史，所以他在全書第二部分的一開始，就從天使的創造與分離談起。但我認為，這裏的討論仍然以《〈創世記〉字解》中關於精神質料的觀點為基礎。他說，天使的創造「可能包括在了『上帝以太初造天地』裏『天』的名字中；更可能，他們包括在了『光』之中。」⁴⁸這是以另外一種方式重述關於天的兩種理解，即要麼，上帝最初造的天就是被賦形了的天使，要麼，當光被造出來的時候，天使才真正造出來。而後一種，是他現在更傾向的方式，是他後文進一步討論世界之創造的基礎。

47. 同上，1:5[10]。

48. 奧古斯丁著，吳飛譯，《上帝之城：駁異教徒》（三冊；上海：上海三聯書店，2007-2009），中冊，卷十一，第9章，頁86。

五、反思無中生有

以上梳理了奧古斯丁對《創世記》第一句話中「天地」的詮釋。究竟該如何來理解天地，對《聖經》詮釋而言，當然是一個至關重要的問題。但《懺悔錄》和《〈創世記〉字解》中提出的不同解釋，都基於大體一致的哲學體系，構成了奧古斯丁理解世界構成的哲學內核。我們可以不必過多糾結各種《聖經》解釋之間的差別，而要更深入地考察其背後的哲學意義。

「無中生有」(creatio ex nihilo)是奧古斯丁理解上帝創世的最重要概念，意在強調萬物都是上帝創造的，無論形式還是質料，因而都不是惡的來源。正是因為無中生有的特點，所以被造物都是趨向虛無、變動不居的，是上帝賦予的形式使它們不再趨向虛無，而有了一定程度上的存在。他說：「你不是從你當中造了天地，否則天地就會和你的獨生子平等，因而也和你平等了，而不從你當中來的某物和你平等，這不可能正確。在你之外，你又不可能從甚麼東西裏來造，上帝，三中的一，一中的三，因此你從虛無中造了天地。」⁴⁹

這段是對「無中生有」的典型證明，奧古斯丁的推理如下：第一，上帝不可能從自己當中造了天地，否則那被造物就像聖子一樣，和上帝是同等的；第二，上帝也不可能從上帝之外的別的甚麼東西中造了天地，因為上帝創世時沒有其他的存在；第三，那就必須得出結論，上帝不從任何存在中造了天地，即從虛無中創造。注意，他這裏強調的是，不從任何東西中創造，而不是從某個叫做「虛無」的東西中創造。對無中生有的強調，是為了反駁摩尼教的二元論，奧古斯丁不能承認在上帝之外還有另外的存在來

49. Augustine, *Confessiones*, 12:7[7].

源，⁵⁰但那些低於上帝的存在又不可能來自上帝本身，所以只能無中生有地創造，而不是像柏拉圖和亞里士多德說的那樣，從某種現成的材料中創造萬物。但奧古斯丁又接受了形質論，認為沒有質料就不可能有萬物。同時，奧古斯丁又認為，萬物的形式都來自上帝的永恒智慧，只有轉向上帝，質料才能被上帝賦形，⁵¹因此，無中生有的既不是任何形質結合體，也不是形式，而只能是質料。質料，是「唯一一個不來自你的東西，是虛無的」。⁵²由於質料來自虛無，「無論精神的還是物質的，都傾向混亂無序，與你越來越不同。因而，無形式的精神高於有形式的物質，無形式的物質又高於完全的虛無。」⁵³由於上帝是絕對的存在，虛無就是不存在，與上帝這個絕對存在完全不同。那些本質上無中生有的質料，都會傾向回到虛無，除非上帝給它賦予了形式，使它的存在在一定程度上確定下來。但由於其存在仍然是無中生有的質料，所以這形式還是會變化。

上帝從虛無中創造，就是上帝不從任何存在中創造，那麼，這種質料的本質到底是甚麼？如果其本質是虛無，又在甚麼意義上可以被當作一種存在？甚麼都不存在的虛無，是無法作為質料的，質料又如何從其中被造？奧古斯丁把作為可變性的「質料」說成是「某種無」、「不存在的存在」，意在強調它和真正意義上的存在不同，但這種無畢竟不是甚麼都沒有，因為它還是高於完全的虛無的。

奧古斯丁並沒有陷入到原子論者關於真空是否存在的複雜討論，但「無中生有」的命題已經包含了對這個問題的理解。如果虛無是一種「真空」，這種真空是質料的本

50. 參考同上，13:30[45]中的討論。

51. 同上，13:3[3]。

52. 同上，12:11[11]。

53. 同上，13:2[2]。

質，則幾乎是將真空當作與上帝對立的另外一種存在，是質料與惡的來源；或者至少，空間不是上帝造的。這就不知不覺地接受了摩尼教的二元論。奧古斯丁的體系是無論如何不能接受這樣的理解的。但是，當奧古斯丁講上帝從虛無中創世時，又很難避免將虛無理解為真空的傾向。

每當談到「無中生有」(creatio ex nihilo)的時候，奧古斯丁都很難避免對虛無(nihilo)更實質性的理解。比如在這段話中：「不來自你的，只有不存在的。你存在，意志遠離你，就是朝向更少的存在，這樣的運動就是錯誤和罪。」⁵⁴奧古斯丁堅持，在創世之時，上帝是唯一的存在，除了上帝之外，沒有任何存在物。但「沒有任何存在物」(non est)這句話，似乎又可以理解成「只有虛無存在」。上述的這段話裏，充滿了對這種歧義的利用。如果沒有任何存在物，無論在空間上還是時間上，都應該沒有任何東西存在，包括真空或虛無也並不存在，上帝怎麼從虛無中創造？既然甚麼都不存在，何談「虛無中」？但若把這句話理解成「只有虛無存在」，問題似乎就可以解決了，因為既然有虛無存在，無論我們把它理解成一個甚麼都沒有的空間，還是一個完全沒有實體的東西，甚至就是沒有形式的質料，它一定在某種意義上是異於上帝的存在，上帝就可以「無中生有」，從這虛無中造出無形式的純質料了。

再如：「你造萬物，不是從你的形像當中，那是萬物的形式，而是從虛無中，那是無形式的，是你的形像的反面，但你用你的形像為它們賦形……」⁵⁵這句話當中的「虛無」幾乎無法被理解成甚麼都不存在，因而恰德威克認為，

54. "hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est." (同上, 12:11[11]。)

55. "fecisti omnia non de te similitudinem tuam formam omnium sed de nihilo disimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam..." (同上, 12:28[38]。)

此處所理解的無中生有，就不是從絕對的虛無，而是從近乎虛無中創造。這種「近乎虛無」，究竟是連質料都沒有的虛無，還是無形式的質料？而奧古斯丁之所以特別強調在絕對的虛無和性質結合體之間存在一種無形式的質料，就是為了避免將虛無理解為某種存在。即上帝創造萬物的材料並不是虛無，而是某種近乎虛無的存在。

奧古斯丁不會承認，他所謂的虛無是一種真空式的存在。但他又明確講，無形式的質料是「某種無」或「不存在的存在」。這種「不存在的存在」是從絕對的虛無到真正的存在，即形質結合體之間，的過渡。它之所以是不存在的存在，是因為只有形式才會帶來真正的存在。因而，無形式的質料這個概念有一種非常大的模糊性，它既是某種存在（因為不是完全的虛無），又不是真正意義的存在（因為還沒有形式）；既不是惡，也還不是某種好（因為只有在被賦形之後，才會成為真正好的）。

這種模糊性和虛無的模糊性正好相應。絕對的虛無是不存在的，但又似乎是某種類似真空的存在，否則就很難無中生有，正如無形式的質料是存在，但還沒有真正成為存在。這二者都有非常致命的模糊性。奧古斯丁在解釋上帝創世時遇到的最大困難，就來自這兩方面的模糊。而這兩種模糊性的實質是同一個問題，就是對無中生有的理解。奧古斯丁要讓上帝從根本不存在的絕對虛無中創造出有最低限度存在的純質料，然後再為這種純質料賦形，從中造出天地萬物來。這對模糊性始終存在於奧古斯丁的形而上學當中，以後托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）試圖重新解釋無中生有的形而上學意義，就是要避免奧古斯丁的問題。

六、反思精神質料

奧古斯丁關於精神質料的說法，也是後來托馬斯極力修正的一個問題，因為前述奧古斯丁的形而上學困難，在精神造物上表現得更加突出。他對天地的解釋之所以前後有那麼多變化，之所以那樣猶豫不決，一個重要原因就在於對精神被造物的理解存在巨大問題。

他先是把《創世記》第一句話中的「天」理解為完美賦形的精神被造物，隨後又提出了各種解釋，逐漸傾向把「天」理解為未賦形的精神質料。無論是哪種解釋，他都認為，精神被造物 and 物質被造物一樣，既有形式，也有質料。

如果精神被造物也有形式和質料，那麼它的質料應該是怎樣的？既然是無形式的質料，那就應該符合奧古斯丁對質料的基本定義，即質料就是可變性，也是從虛無中造出來的，再由上帝為它賦形，但質料本身又無法變動，因為還沒有形式供它變動，所以也應該是一片混沌的狀態。但若是這樣，精神質料與物質質料有甚麼區別？難道精神質料與物質質料是同樣的質料，因為上帝的賦形才從中區分出了精神實體和物質實體？顯然不是這樣的，必須有單獨的精神質料，是專屬於精神被造物的。

既然是精神被造物的質料，它哪怕在沒有被賦形的狀態，也應該有精神意義上的「存在」，在奧古斯丁看來，這種精神性存在就是生命，那麼，這種生命的未賦形狀態與賦形狀態的差別是甚麼？他說：「就像物質，存在與美的存在不同，否則它就不會成為醜的存在了，同樣，精神性的被造物的生活不等於智慧的生活，否則它就會是不變的智慧了。」⁵⁶又說：「對於它而言，活着與幸福地活着是不一樣的，因為哪怕在它的黑暗狀態，也會有一種流動的生活。

56. 同上，13:2[3]。

它還需要轉向它的創造者，通過生命之泉獲得越來越多的生命，在他的光之中看到光，變得完美、光亮、幸福。」⁵⁷

在此，奧古斯丁將《創世記》第二句話中的「空虛混沌」解釋為物質質料，把「深淵上面是黑暗」理解為精神質料。那時候，物質質料和精神質料都還沒有賦形，但物質質料的未賦形體現為一片混沌，精神質料的未賦形體現為精神上的黑暗。賦形就是將精神質料照亮，即使生命獲得智慧與幸福，變成智慧和幸福的生命。奧古斯丁認為，上帝在第一天創造光，就是為精神質料賦形，也就是創造出完美的天使。

因而，他在《〈創世記〉字解》裏也說：「一個被造物，即使是一種精神性的和理智的或者理性的被造物，並且看起來比其他被造物更接近聖言，卻也可能有一種未賦形的生命，因為對它來說，儘管存在同樣也就是活着，而活着卻並非就是智慧地和有福地活着。」⁵⁸

如果被賦形之後的精神質料就是既有智慧又被賜福的天使，那麼精神質料在賦形之前的狀態到底是怎樣的？奧古斯丁沒有非常充分地正面回答這個問題，但在許多地方暗示了。比如他說：「有某種生命等你來照亮。」⁵⁹不僅天使是精神性的被造物，人的靈魂也是精神性的被造物。因而他在談天使之後又說：「至於我們，我們就靈魂而言也是精神性被造物。」⁶⁰上帝在第一天造的光是天使，照亮了一部分精神被造物，但人要以後才會造。當然，這個問題非常複雜，奧古斯丁在《〈創世記〉字解》中詳細地討論過人的靈魂和天使的關係，並沒有得出一個明確的結論，

57. 同上，13:4[5]。

58. Augustine, *De Genesi ad litteram*, 1:5[10]。

59. “erat iam qualiscumque vita quam inluminares.” (Augustine, *Confessiones*, 13:2[3], 5[6].)

60. “nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus.” (同上，13:2[3].)

但就這個機會相對詳細地討論了精神質料的問題，我們引述他的這一長段如下：

至於精神質料，如果存在，並且靈魂是從其中造的，或者如果有某些存在，靈魂仍然在從中製造，它到底是甚麼？在萬物的建造中，它到底有甚麼名字，甚麼類型，甚麼用處？它有生命，還是沒有？如果有生命，它怎麼行動？它對宇宙整體的效力有甚麼作用？它過的是幸福的生活，還是悲慘的生活，或者兩者都不是？它可以帶來生命嗎？或者它這些都沒有，而是休息在宇宙中某個隱秘的地方，沒有意識的感覺，也沒有生命的運動？如果它還根本不是一種生命，這個無生命的東西怎麼能成為將來非物質的生命的質料呢？或許這是假的，或太晦暗不明了。如果它是生命，而又既不幸福也不悲慘，怎麼會是理性的呢？如果在人的靈魂從這種質料性的自然中被造的時候，把它造成自然的，那麼，就是在理性的靈魂中，即人的靈魂中，有一種非理性的生命質料。這樣，人和野獸有甚麼不同呢？或者只是一種理性的可能性，還沒有實現出來？我們來看嬰兒的靈魂，那已經是人的靈魂，但還沒有開始成為理性的，我們還是誠之為理性的；為甚麼就不可以認為，用來造人的質料，感性的活動還是潛息的，就像嬰兒的那樣，那當然是人的靈魂，但在那時候，理性的活動是潛息的。⁶¹

這是討論精神質料非常重要的一個段落，雖然他似乎只是就人的靈魂的精神質料來談的，但其中的基本道理也適用於天使的精神質料。他發現，如果承認有精神質料的話，那麼精神質料就不可能是物質質料那樣的混沌，而必

61. Augustine, *De Genesi ad litteram*, 7:10[7].

須是有生命的，精神質料的賦形不是賦予生命，因為對它而言存在就是活着，因而也應該可以給身體帶來生命。精神被造物的賦形不是賦予生命，而是賦予智慧和幸福，那麼未賦形時的生命是甚麼狀態的？應該是既不智慧也不幸福的，是否也不是理性的？沒有智慧怎麼會是理性的？沒有被賦形怎麼會有智慧？顯然，未賦形的精神質料不應該是真正理性的。但奧古斯丁發現這又是有意義的，因為好像人的靈魂只有與身體結合時才成為理性的，似乎人的靈魂在本質上與動物的靈魂是一樣的。在這樣的二難之下，奧古斯丁說，精神質料應該是有理性的，但這種理性就如同說嬰兒的靈魂是有理性的一樣，這種理性是潛能，只是在成長起來真正獲得知識之後才實現出來。或者說，精神質料具有理性的能力，但尚未獲得任何的知識，因而還沒有運用理性的機會。

奧古斯丁此處沒有詳細談到的幸福而言是否也是如此？這是比理性更加複雜的一個問題。他說精神質料是既不幸福也不悲慘，那是一種怎樣的狀態？如果和前面所說的理性相配合的話，那應該是，精神質料已經有了愛的力量，但既沒有愛上帝，也沒有愛別的甚麼東西，因而就既不幸福也不悲慘，正如它既沒有完美的知識，也沒有錯誤或欠缺的知識。

哪怕是生命的存在，也應該有一個類似的理解。存在、形式、意志，這三位一體是奧古斯丁哲學的基本框架。就精神被造物而言，這三者就分別表現為記憶、理性、意志（愛）。精神質料的理性能力和意志能力都以潛能存在，那麼其記憶能力也應該以潛能存在，因為它還沒有時間中的生命歷程，還沒有甚麼發生過的事情可供記憶，所以，它也只是有一種記憶的能力而已，卻沒有真正的記憶。

理性生命是由這三個方面共同構成的，所謂的精神質料，就是這三個方面都以潛能的方式存在，在上帝賦形之後，三個方面才真正實現出來，即無論記憶、理性還是意志能力，都切切實實地實現了出來。

這樣，我們似乎可以比較圓融地理解奧古斯丁所謂無形式的質料了。無形式的物質質料就是一片混沌，是物質的變動性，但因為物質被造物還沒有賦形，不可能從一個形式變成另外一個形式，所以雖然變動性已經存在，但還沒有真正意義上的變化發生。同理，無形式的精神質料就是理性生命的存在，體現為最基本的記憶能力、理性能力和意志能力，相對於永恒的上帝而言，理性被造物也有其變動性，就體現在精神質料的這三種能力是完全分開的，而不能像上帝的三個位格完全合一，但在沒有被賦形之前，因為記憶、理智、意志都沒有任何內容，所以也就沒有任何變動可以發生，只有在被賦形之後，精神被造物才可以充分運用這三個方面的能力，要麼歸向上帝，要麼背叛上帝，因而形成了精神意義上的時間。

上面的這些說法，奧古斯丁並沒有充分地講出來，我們是根據他對精神質料的討論，幫助他講出來的，並且盡可能幫助他將質料問題講圓滿。不過，隨後還會出現很多進一步的困難。比如，如果天使被一下子完美賦形了，魔鬼究竟是何時以及怎樣墮落的？墮落之後的天使與未賦形時的精神質料到底區別何在？如果人的靈魂和身體分別有其質料與形式，但靈魂又賦予了身體以生命，那麼，靈魂是否也是身體的形式，若是這樣，難道在人性當中竟有三個層次的形質關係，這豈不太複雜了嗎？

七、結語

作為教父哲學的集大成者，奧古斯丁對創世的詮釋不僅是他自己的思想體系的哲學基礎，而且也是基督教思想體系的基礎。無中生有和精神質料這兩個緊密相關的問題既體現出奧古斯丁基督教思想的重要取向，也揭示了其中的巨大困難。面對二元論的威脅，無中生有的創世觀確立了上帝的絕對性、唯一性，但從虛無中創造卻有無可化解的內在矛盾。奧古斯丁關於無形式質料的學說是其無中生有學說的必然推論，而他對精神質料的討論又是其質料學說的一個重要方面，但對精神質料的強調在根本上改變了亞里士多德的形質論，因而也帶來了許多理論上的困難。

因而，奧古斯丁這個龐大的哲學體系，從一開始就有其深刻的內在張力。在奧古斯丁主義佔統治地位的八百年中，其思想的張力也逐漸顯現出來。托馬斯·阿奎那就深刻意識到了奧古斯丁主義的問題。他對創造和天使的理解都與奧古斯丁大異其趣，試圖從一個新的基礎上重構基督教哲學體系。但托馬斯對奧古斯丁的修正是否解決了這兩個理論難題，我們還需要以後更多的研究與思考。

關鍵詞：精神質料 無中生有 虛無

作者電郵地址：wufeister@pku.edu.cn

中文書目

- 亞里士多德。《論天》。徐開來譯。載苗力田編。《亞里士多德全集》第二卷。十冊。北京：中國人民大學出版社，1990-1997。
[Aristotle. *De Caelo*. Translated by XU Kailai. Volume 2 of *Completed Works of Aristotle*. Edited by MIAO Litian. Beijing: China Renmin University Press, 1990-1997.]
- 柏拉圖。《蒂邁歐》。謝文郁譯。上海：上海人民出版社，2005。
[Plato. *Timaeus*. Translated by XIE Wenyu. Shanghai: Shanghai People's Press, 2005]
- 曹青雲。《流變與持存：亞里士多德質料學說研究》。北京：北京大學出版社，2014。[CAO Qingyun. *Change and Persistence: A Study on Aristotle's Theory of Matter*. Beijing: Peking Univeristy Press, 2014.]
- 普羅提諾。《九章集》。石敏敏譯。北京：中國社會科學出版社，2009。[Plotinus. *Ennead*. Translated by SHI Minmin. Beijing: Chinese Academy of Social Science Press, 2009.]
- 奧古斯丁。《上帝之城：駁異教徒》。吳飛譯。三冊。上海：上海三聯書店，2007-2009。[Augustine. *De civitate Dei*. Translated by WU Fei. 3 Volumes. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2007-2009.]

外文書目

- Augustine. *Confessions*. Oxford: Oxford Press, 1991.
- Augustine. *On Genesis*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Vintage Books, 1967.
- Lejewski, Czeslaw. "The Concept of Matter in Presocratic Philosophy". In *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*. Edited by Erman McMullin. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1965. pp. 25-36.

- Roberts, Alexander & James Donaldson, ed. *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1956-1957.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation, and the Continuum*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Torchia, Joseph. *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine*. New York: Peter Lang, 1999.
- van Kooten, George H., ed. *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretation of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*. Leiden/Boston: Brill, 2005.

Creatio ex nihilo and Spiritual Matter:

Two Issues in Augustine's Interpretation of Genesis

WU Fei

Professor, Department of Philosophy
Peking University

Abstract

In his interpretation of Genesis, Saint Augustine constructed his Christian metaphysics. This article examines two related issues in his metaphysics: *creatio ex nihilo* and spiritual matter, which made him significantly different from Greek philosophers. By emphasizing *creatio ex nihilo*, Augustine argued that both form and matter are created by God. At the same time, he argued that all created things consist of form and matter. Hence spiritual creatures, namely angels, must consist of form and matter. With these two concepts, Augustine had great difficulties both in philosophy and in theology.

Keywords: Spiritual Matter; *Creatio ex nihilo*; Nothingness