

# 人性的影像化

——奧古斯丁哲學中的精神性問題\*

## Image and the Self: Spiritus in Augustinian Philosophy

孫 帥

SUN Shuai

### 作者簡介

孫帥，中國人民大學宗教學基地、哲學院講師。

### Introduction to the author

SUN Shuai, Assistant Professor, School of Philosophy, Renmin University of China.

Email: sunshuai@ruc.edu.cn

## Abstract

According to Augustine, human spirituality includes not only the intellectual parts of soul, but also inferior spiritual parts, i.e. the ability to form images. This article focuses on this seriously overlooked aspect of spirituality in Augustinian philosophy, as well as his thorough transformation of the ancient conception of pneuma. This article suggests that the spirit, as a mechanism of producing images, not only ensures our ability to perceive and record external bodies, and allows the external world to be interiorized in a world of images, but also organizes more fundamentally our daily actions and integrates our being as images in time into an ordered totality. Image is the basic way of being in the world, and one of the biggest tests that individuals face in collecting the fragmented self.

**Keywords:** Augustine, spiritus, image, vision, self

精神實體的發現對奧古斯丁哲學具有奠基意義。根據《懺悔錄》的敘述，奧古斯丁皈依前遭遇的核心困難，就在於無法擺脫物質或形體的（corporeal）空間範疇，無法將上帝和靈魂理解為真正的精神性存在。<sup>①</sup>這一問題的最終解決得益於新柏拉圖主義，後者的非形體觀念使他能夠突破受舊約、摩尼教和斯多亞主義深刻影響的形體主義，從而得以回到“內在自我”（inner self），並清楚確定地看到，無論自我還是自我之上的上帝都是精神性的存在。<sup>②</sup>奧古斯丁的皈依不僅是他自身的轉變，同時也意味着大公教的轉變，因為他用一套“精神性形而上學”取代了拉丁哲學長期以來的“物質主義”，最終催生出一種對後世影響深遠的、新的大公教。而如何評價奧古斯丁的“精神轉向”及其對於西方“精神性”（spirituality）的開端意義，<sup>③</sup>依然是我們今天研究基督教與西方哲學所面臨的重要任務。

奧古斯丁從形體道路到精神道路的形而上學轉向，又可以歸結為

---

\*本文是國家社會科學基金課題《奧古斯丁形而上學思想研究》（項目編號：15CZJ007）和中國人民大學科學研究基金項目《奧古斯丁〈創世記〉注解著作的翻譯與研究》（項目編號：2018030089）的階段性成果。[This paper is supported by project “A Study in Augustinian Metaphysics,” National Social Sciences Foundation of China (Project No.: 15CZJ007) and project “Augustine’s Commentaries on Genesis: Translation and Study,” Scientific Research Fund of Renmin University of China (Project No.: 2018030089).]

<sup>①</sup> 參見奧古斯丁：《懺悔錄》，7.1.1，周士良譯，北京：商務印書館，1996年，第113頁。[Augustine, *Confessions*, 7.1.1, trans. ZHOU Shiliang (Beijing: The Commercial Press, 1996), 113.]本文在引用奧古斯丁著作的中譯本時，將根據需要對譯文略作調整，下文不再一一注明。凡未注明出版信息的引文，皆為筆者從拉丁文自行翻譯，所用底本為意大利學者編校的奧古斯丁全集*S. Aurelii Augustini Opera Omnia*（網址見www.augustinus.it/latino/index.htm）。

<sup>②</sup> 關於奧古斯丁的轉變過程，參見孫帥：《皈依與節制：奧古斯丁〈懺悔錄〉中的宗教經驗》，載《哲學門》，第20輯，2013年，第77-119頁。[SUN Shuai, “Conversion and Continenence: Religious Experience in Augustine’s *Confessions*,” *Beida Journal of Philosophy* 20 (2013): 77-119.]

<sup>③</sup> F. Masai, “Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident,” *Moyen âge*, no. 67 (1961): 1-40.中文研究參見吳飛：《奧古斯丁與精神性存在》，載《哲學動態》，2018年第11期，第45-54頁。[WU Fei, “Augustine and Spiritual Being,” *Philosophical Trends*, no. 11 (2018): 45-54.]

一個更為具體的問題，即，如何理解希臘哲學傳統中的pneuma（普紐瑪）及其相應的拉丁概念spiritus（精神、靈性）。在哲學上，普紐瑪先是因亞里士多德而獲得一席之地，後在斯多亞學派和新柏拉圖主義那裡得到發揚光大，同時經舊約譯者和新約作者的採用進入到基督教的視野。<sup>①</sup> 早期基督教作家多傾向於將其理解為形體性或物質性的東西，後來由於受新柏拉圖主義影響，在西方教父筆下pneuma/spiritus逐漸出現一個精神化的過程，而奧古斯丁則是這一過程最重要的推動者與完成者。

在奧古斯丁這裡，spiritus既可以指人的心智（mens），即靈魂中的理智部分，也可以指靈魂用以形成物體之影像（imago），並將其保存在記憶中的靈魂力量，二者在不同文本中都被稱為“靈性”。<sup>②</sup> 作為心智或理智的靈性，是希波主教得以表述基督教三元人性觀，即身體-靈魂-靈性，進而突破古典自然人性的關鍵所在，所以一直以來都是學界研究的焦點。<sup>③</sup> 不過與通常的研究不同，本文從比較低的靈性出發，嘗試考察與影像相關的靈魂力量具有怎樣的精神意義。在這方面，晚近為數不多的研究或偏重考察新柏拉圖主義對奧古斯丁的影響，或偏重分析想像力（phantasia）在心靈認知中的功能，<sup>④</sup> 而沒有實質性地觸及此種精神性所蘊含的人性論問題。筆者認為，如何理解靈魂形成與保存影像的精神力量，不僅關係到如何理解人性的構成問題，而且關係到如何理解人與物體的關係，以及世界對於個體存在的

<sup>①</sup> G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1945), esp. 489-510.

<sup>②</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.7.18, in *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, see [www.augustinus.it/latino/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/index.htm); 奧古斯丁：《論三位一體》，14.16.22，周偉馳譯，北京：商務印書館，2015年，第437-438頁。[Augustine, *Lun san wei yi ti* (On the Trinity), 14.16.22, trans. ZHOU Weichi (Beijing: The Commercial Press, 2015), 437-438.]

<sup>③</sup> Henri de Lubac, *Theology in History* (San Francisco: Ignatius Press, 1996), 117-220.

<sup>④</sup> Stéphane Toulouse, "Influences néoplatonisiennes sur l'analyse augustinienne des visions," *Archives de Philosophie* 72, no. 2 (2009): 225-247; Emmanuel Bermon, "Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia (Lettre 6-7)," *Archives de Philosophie* 72, no. 2 (2009): 199-223; Gerald O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), 106-130.



意義問題。本文關於這種影像機制的探討，就旨在揭示奧古斯丁精神性學說的另一個隱秘面向。為了澄清這一點，下面我們先來考察奧古斯丁提出靈性問題的文本語境。

## 一、身見、靈見與智見

關於靈性與影像問題，《論三位一體》《上帝之城》《懺悔錄》等著作均有涉及，不過討論最充分的還是當數《創世記字解》卷十二，在此奧古斯丁正式將靈性的影像機制當成一個專門的精神性問題提了出來。這一問題的提出是為了解釋《哥林多後書》，12:2-4：“我認得一個在基督裏的人，他前十四年被提到第三層天上去。或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，只有神知道。我認得這人，或在身內，或在身外，我都不知道，只有神知道。他被提到樂園裏，聽見隱秘的言語，是人不可說的。”

保羅遇到的困難在於，他知道自己被提到了“第三層天”，但不知道自己當時“在身內”還是“在身外”，而這似乎是指，不清楚自己是用肉眼還是用靈魂看到第三層天的。觀看方式的不確定又意味着觀看對象的不確定，因為看的方式與對象一一對應，不知道怎麼看到的，就不知道看到的是什麼。鑒於肉眼觀看的對象是物質事物，靈魂觀看的對象是精神事物，奧古斯丁進而提出關於第三層天的三種可能，即：物質之天、影像之天與理智之天。首先，如果保羅看到的是物質之天，自然可以確定是在身內看到的，因為只有通過肉眼才能看到物體。因此，第一種可能性可以被排除。其次，如果看到的天是非物質的理智之天，既不是物體也沒有相應的影像（物體皆有影像），則可以確定是在身外看到的，因為理智性的東西是肉眼看不到的，只有被靈魂看見。對這種最高之天的觀看擁有最高程度的確定性，就像智慧與德性被看見一樣，這時借助的是肉眼之外的“另一種視覺，另一種光，另一種顯現事物的方式，而且遠比其他方式高級和

確定”。<sup>①</sup>

第三，表面上看，影像之天的可能性更大一些。在存在等級中，影像介於有影像的物體與沒有影像的精神之間，保羅之所以不知道是在身內還是身外，好像正是由於看到了影像之天，但又無法將其與物體區分開來：“若非對它們是物體還是物體的像有疑問，他又怎麼會對在身內還是身外看見它們有疑問呢？”<sup>②</sup> 這是影像通常會帶來的困惑，它們與物體之間的相似性讓人分不清物與像，正如我們做夢或出神時常常誤以為所見之像就是現實中的事物本身，儘管它們只是物體的相似物。因為“物體的影像會在睡眠時，或在出神狀態下出現，根本無法與物體區別開來”<sup>③</sup>

不過奧古斯丁敏銳地發覺，要是使徒所見是影像性的精神之天，而不是物質或非物質的實體本身，他也就無需再區分“知道”與“不知道”了：“如果使徒意願用‘天’稱呼與物質之天相似的靈性影像，他也就是在自己身體的影像中被提升到那裡的。這樣，他會將其稱為自己的身體，儘管那只是身體的影像，正如他稱其為天，儘管那只是天的影像。如此，他便不用費力區分他知道的和不知道的，即，他知道一個人被提到了第三層天，卻不知道是在身內還是在身外，而只是簡單地敘述所見，用其他事物的名字來稱呼他看見的、與那些事物類似的東西。”<sup>④</sup> 換句話說，在這種情況下，不會出現知道觀看對象、不知道在身內還是身外的可能，因為二者的確定程度是一樣的，在什麼程度上知道或不知道前者，就在什麼程度上知道或不知道後者，反之亦然。可是現在保羅清楚地告訴我們，他知道自己所見是第三層天而非它的影像，卻不知道是怎麼看到的。問題是，人何以會不確定自己觀看“事物本身”時的身心處境呢？

考慮到通常情況下面對物體不會出現在身內還是身外的疑問，奧

---

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.3.6.

<sup>②</sup> Ibid., 12.3.7.

<sup>③</sup> Ibid., 12.2.3.

<sup>④</sup> Ibid., 12.4.10.

古斯丁認為保羅遇到的情況，只可能是在觀看非物質的第三層天時，陷入了在身內還是身外的困惑。換言之，對本身沒有影像的非物質存在的觀看本該是最確定的，現在卻遭遇到了與觀看影像類似的困惑，彷彿成了最不確定的。

為了解釋保羅的困惑，奧古斯丁引入了關於三種視覺或觀看方式的著名區分。他認為，存在三種類型的觀看（vision），從低到高依次為身體性的（corporeale）、靈性的（spiritalis）與理智性的（intellectuale），我們可以將其稱為“身見”“靈見”與“智見”。三種視覺的形成分別依賴於身體感官、靈魂中的靈性與理智，相應的對象分別為：1）天地萬物，即各種形體性的物體；2）各種或真實或虛擬之物的影像；3）那些本身就沒有影像的東西，如上帝、愛、德性、智慧。

與最常見的“身體—靈魂—靈性”三元人性觀不同，奧古斯丁這裡提出了另一種三元結構，即，“身體—靈性—理智”。《創世記字解》卷十二列舉很多例子，試圖證明作為影像形成機制的靈性是一種不同於且低於理智的靈魂力量：“我們身上確實存在某種靈性的自然，物質事物的影像就是在那裡形成的。”<sup>①</sup> 靈性高於身體、低於理智，與此相應，靈性產生的影像則介於物體和非物質實體之間，是靈魂中產生的最接近物體的東西。影像在非物質的意義上高於物，正如靈性高於身體、靈見高於身見：“不是物體但像物體的東西，居於真實的物體與既非物體也不像物體的東西之間。”<sup>②</sup> 影像之為影像是由於與物體相似，但它並非物體在靈性中造成的東西，而是高於物體的靈性主動產生的結果：“靈性先於物體，物體的影像後於物體，而因為時間上在後的，產生於自然上在先的，所以靈性中物體的影像就高於就其實體而言的物體自身。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.23.49.

<sup>②</sup> Ibid., 12.24.51.

<sup>③</sup> Ibid., 12.16.33.對比奧古斯丁：《論三位一體》，9.11.16，第273頁。

整體上，身見、靈見與智見，一方面對應外物、物的影像和非物質事物之間的等級秩序，另一方面也向我們展現了靈魂的認識秩序，因為身體在外物那裡感知到的，要依次匯報給靈性和理智，最後才能產生真正的判斷和知識。其次，更重要的是，從身見、靈見到智見的推進，大體符合奧古斯丁的靈魂上升模式，即，由外而內、由內而上的靈魂轉向。“正如已經從身體感官那裡被提走，以便置身於通過靈性看到的那些物體的影像，如果他還從後者那裡被提走，以便被帶到理智或可理解的那個領域，在那裡可以認識透明的真理，而無任何物體的影像。”<sup>①</sup>

聯繫保羅的問題，我們注意到，從物體、影像到理智領域的視覺上升，正好對應從物質之天、影像之天到理智之天的上升。保羅被提到第三層天等於上升到最高的智見，而對第三層天的觀看就是對上帝的觀看：“如果第三種視覺就是使徒所說的第三層天，那麼，上帝的榮耀就是在這種視覺中被看見的。”<sup>②</sup> 對上帝的直接觀看以靈魂的出離與淨化為前提，要求靈魂“脫離所有的身體感官，和靈性所有謎一般的指示”。<sup>③</sup> “這時心智完全離開、走出和擺脫肉身的感官，並得到淨化，從而能夠通過聖靈的愛以不可言喻的方式看見和聽見第三層天上的東西，上帝的實體本身，以及萬物藉以被造的上帝即聖言。如果這樣來理解，我們便可以毫無矛盾地認為，第三層天就是使徒被提至的地方，而且那裡也許就是最好的樂園，是樂園的樂園（如果可以這樣說的話）。”<sup>④</sup>

可見，智見之所以是最確定的，是因為超越了感官和物體、靈性和影像，從而達至對上帝實體的直接觀看，這時所見之事和視覺本身的清晰性遠遠超過了身見和靈見。所以，保羅不可能不清楚自己看到

---

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.26.54.

<sup>②</sup> Ibid., 12.28.56.

<sup>③</sup> Ibid., 12.27.55.

<sup>④</sup> Ibid., 12.34.67.

的是什麼，不可能不清楚是通過什麼方式看到的。他之所以說不知道自己在身內還是身外，顯然不是由於不知道是通過身體還是靈魂看到的，或不知道所見對象是物體、影像還是上帝，而只可能是由於不確定靈魂看見上帝的時候在多大程度上擺脫了身體和感官：

在被提到第三層天時，他真看見了他當時看見且堅信自己知道的那個東西本身，而非通過影像看見的。不過他並不確定，脫離身體是指完全拋下身體，讓它死去，抑或指靈魂還在那裏按照某種方式讓身體活着，而其心智被帶去看見或聽見那種視覺中的不可言喻之事。<sup>①</sup>

看見第三層天的時候，身體可能死去，也可能還活着。而保羅之所以不確定靈魂是完全拋下了身體，還是繼續讓它活着，並不是由於離開身體的程度不夠徹底，因為即便他真的死了，也有可能不知道自己在身內還是身外，也有可能還間接受到身體的牽制。不過，在身內還是身外的困惑，對於得見第三層天的保羅而言，與其說源於身體感官的影響，不如說源於靈性影像的干擾，不管是身體本身的影像，還是其他東西的影像。在此意義上，影像成了對靈魂上升最致命的阻礙，而這又反過來揭示出一種新的身心關係。

因為，保羅，這位“被提到最高視覺那裡的偉大使徒”<sup>②</sup>，之所以不能擺脫肉身的影響，不知道自己在身內還是身外，不再是因為靈魂沒有徹底脫離身體，反而是因為靈魂離開了身體。根據奧古斯丁，靈魂和身體的結合是自然的，而非墮落的結果，這樣一來，不僅與有朽身體的結合會阻礙墮落靈魂的上升，對身體的拋棄同樣會阻礙靈魂，導致我們不能像天使那樣清晰地看到至高之天。換言之，為了看到第三層天，靈魂需要脫離身體，但也正由於脫離了身體，靈魂不能

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.5.14.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 12.28.56.

獲得清晰的觀看，不清楚自己在什麼程度上離開了身體。但這又是為什麼呢？

奧古斯丁發現，其中的原因在於靈魂統治身體的欲望：

從肉身感官那裏被提走或死後的人類心智，儘管已撇開肉身，甚至超越了物體的影像，卻依然不能像聖天使那樣看見不變的實體。這要麼是由於其他不明的原因所致，要麼是由於靈魂固有一種掌控身體的自然欲望，只要沒有身體在它控制之下，靈魂就總會受欲望阻礙（只有掌控身體才能平息那種欲望），無法帶着全部注意力推進到那層至高之天。<sup>①</sup>

一方面，人必須在身外才能獲得智見，但另一方面，智見的不完全性又是靈魂離開身體這件事所造成的。靈魂掌控身體的欲望表明，靈魂沒有也不可能徹底超越影像，因為，這種欲望的干擾意味着靈魂並未完全淨化掉身體本身的影像。也正因此，奧古斯丁才會認為，那些死後的人，無論是遭受懲罰，還是享受安息，都處在靈性的影像之中，經歷影像性的痛苦和快樂。他們已經脫離身體，卻並未淨化掉身體的影像，因而彷彿仍然在身體中經歷這一切。所以，像天使那樣完善的智見，需要以靈魂與身體的結合而非分離為前提，但不能再是靈魂性的身體，而必須是人復活後重新獲得的另一種身體，即不朽的靈性身體：“儘管使徒擺脫肉身的感官，被提到第三層天和樂園裏，他肯定還缺乏天使對事物所擁有的那種完全完善的知識，就是說，不知道是在身內還是身外。而等到死者復活重獲身體時，當然便不再缺乏那種知識。”<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.35.68.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 12.36.69.



綜上，為了突出影像的精神意義，奧古斯丁在“身體-靈魂-靈性”之外，提出了另一種三元人性結構，即身體-靈性-理智，將作為影像機制的靈性理解成身體與理智的中介。奧古斯丁告訴我們，其他注家在解釋第三層天時，通常將人性劃分為身體、靈魂與靈性，但他“更願意將他們所說的靈魂性和靈性之事，分別說成靈性的和理智的”。<sup>①</sup> 這表明，身體-靈性-理智才是奧古斯丁人性論的基本結構。

## 二、普紐瑪的精神化：從斯多亞到奧古斯丁

對於新柏拉圖主義傳統下的奧古斯丁而言，靈性與影像本來只是靈魂在上升過程中必須超越的中間環節，沒有影像的東西本身才是看的最高對象。不過奇怪的是，在討論身見、靈見與智見的上升階梯時，他對靈見的興趣明顯超過另外兩種視覺，這不禁讓人懷疑，也許靈性對影像的觀看才是《創世記字解》卷十二的主要動機。

要想澄清奧古斯靈性概念的哲學意圖，我們需要將其放在古典哲學的脈絡中加以考察。從斯多亞、新柏拉圖主義到基督教，*pneuma/spiritus* 觀念發生了巨大的變化，奧古斯丁在這一過程中處於至關重要的位置。在斯多亞主義那裡，普紐瑪，即氣和火的混合物，是形體性的生命原理和主動本原，遍佈整個宇宙和所有存在者之中，無生命物、植物和動物都擁有相應形式的普紐瑪。普紐瑪既是宇宙統一性和連續性的基礎，也是每個事物得以凝聚、形成和保持為整體的原理，因而通常被等同於神、邏各斯、靈魂、自然、必然等概念。<sup>②</sup> 在奧古斯丁看來，這種普紐瑪觀念最大的問題是其形體主義：無論多麼精微和稀薄，神和靈魂的普紐瑪依然是某種物體，依然佔據某種空間，因為根據斯多亞哲

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.37.70.

<sup>②</sup> 關於斯多亞的普紐瑪觀念，參見章雪富：《斯多亞主義》（I），北京：中國社會科學出版社，2007年，第106-112頁。[ZHANG Xuefu, *Si duo ya zhu yi* (Stoicism), vol. 1 (Beijing: China Social Sciences Press, 2007), 106-112.]

學，不佔據任何空間的東西毋寧說是虛無或絕對的非存在。而這恰是奧古斯丁皈依前關於上帝與存在所持的觀點，那時的他以為，“不被空間所佔有的東西，在我看來，即是虛無，絕對虛無。”<sup>①</sup>

對普羅提諾的閱讀使奧古斯丁得以從根本上克服這種形體主義，因為在前者那裡，只有有質料的世界是形體性的，太一、理智和靈魂都是非形體的，不佔據空間卻更為真實。這樣，奧古斯丁便能與斯多亞的普紐瑪徹底劃清界限，不再將上帝和靈魂設想為某種物質。奧古斯丁在解釋上帝通過吹“氣”造人的靈魂時指出，不能認為上帝是從氣元素中造了非物質的靈魂：“靈魂不是物質性的，而凡出自世界的物質元素必然都是物質性的，並且氣也屬於世界的元素。即便有人說靈魂是從天上那純淨的火元素中造的，也不應該相信。”<sup>②</sup>

儘管如此，奧古斯丁所受斯多亞的影響依然清晰可見，只不過他將靈魂中作為主動原理的普紐瑪替換成了身體中的光與氣。也就是說，非物質的靈魂利用身體中比較精微的光（火）與氣，來控制身體中比較粗糙的水與土，以便產生感覺和身體的運動。<sup>③</sup> 作為身見媒介的身體感官便是在光與氣的主導下由四大元素構成的，只不過奧古斯丁認為，發動和控制感覺的始終是非物質的靈魂，而不是身體中的元素和感官本身。是靈魂推動身體進行感覺和運動，而非相反。所以，奧古斯丁雖然沒有完全拋棄元素論對人和世界的解釋，但也只是將其限定在身體和物質領域，使之成為靈性與身體的中介，而沒有在靈魂的構成中給元素留下任何地盤。在他這裡，我們能否有所感覺的關鍵，主要不在於是否有外物刺激和推動身體，而在於靈魂的意向或注意力（*intentio*）是否轉向外物。因為，如果靈性完全從感覺那裡撤回，或專注於內在的影像，即便睜大眼睛也不會形成真正的視覺。

奧古斯丁對斯多亞存在論的整體批判在很大程度上得益於對普羅

---

<sup>①</sup> 奧古斯丁：《懺悔錄》，7.1.1，第113頁。

<sup>②</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 7.12.19.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 7.15.21.



提諾的閱讀，但具體到普紐瑪問題，他受到的哲學啟發很可能直接來自波菲利（Porphyry）。<sup>①</sup> 這主要表現在奧古斯丁將靈性置於理智與身體之間，因為在波菲利那裡，普紐瑪正是靈魂與身體的中介物。根據波菲利，除了通常的自然身體，靈魂還擁有某種位於靈魂與自然身體之間的“普紐瑪載體”（πνευματικόν ὄχημα）。<sup>②</sup> 這樣的普紐瑪是靈魂在下降過程中從天體那裡借來的，最初獲得時沒有差別，但在每個人死後，靈魂將根據生前的生活獲得或以太或太陽或月亮那樣的載體，或完全不能再上升的載體。這是新的普紐瑪。也就是說，不管在塵世，還是死後，靈魂都擁有普紐瑪作為環繞着自己的載體；也只有借助普紐瑪，靈魂才能與身體結合在一起，因為非物質與物質實體的接觸需要一個中介。在進入物質世界過程中，普紐瑪接收來自感覺的影響，從而在自身中形成各種各樣的影像，這是生命和機體的正常功能。只不過在這一過程中，普紐瑪也會受到污染，正因此，靈魂的回歸同時必然要求普紐瑪的清洗或淨化。

奧古斯丁十分熟悉波菲利關於普紐瑪和靈魂回歸的觀點，<sup>③</sup> 比如在《上帝之城》中，他就對波菲利的相關學說作了相當詳細的批評，其中明確提及普紐瑪問題，只不過他將其理解成了靈魂的靈性部分，不管這是否是出於對波菲利的誤讀：

他一會兒告誡我們，這種【召神術】技藝是騙人、危險、不合法的，另一方面他又屈從於這種技藝的讚美者，說它有益於清洗靈魂的一部分。這並不是指理智的部分（理智的部分可用於抓住可知事物的真理，這種真

<sup>①</sup> 參見Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*, 362-394.

<sup>②</sup> 關於波菲利浦紐瑪概念自柏拉圖和亞里士多德以降的思想史淵源，參見Proclus, *The Elements of Theology*, Appendix II, trans. E. R. Dodds (Oxford: Oxford University Press, 1963), 313-321.

<sup>③</sup> 奧古斯丁與Nebrius的通信明確提到波菲利的普紐瑪載體，見Augustine, *Epistula*, 13.2, in *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, see [www.augustinus.it/latino/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/index.htm).

理並無物質影像)，而是靈性的部分（spirituali），我們用它接受物質事物的影像……他又說，理性的靈魂，或者用他更愛用的詞“理智的”，可以跑回到天空，哪怕其靈性的部分不受召神術的清洗。而靈性部分即使受到了召神術的清洗，也不能因此達到不朽和永恆。<sup>①</sup>

波菲利之所以將普紐瑪的清洗單獨區分出來，一個重要的原因在於普紐瑪並非靈魂的一部分，而只是環繞着靈魂的中介物，某種物質性的“身體”。但到奧古斯丁這裡，普紐瑪或靈性從根本上被劃歸為靈魂的內在力量，在自然上是非物質性的。就普紐瑪是靈魂的力量而言，奧古斯丁更接近斯多亞；就靈魂的精神性而言，奧古斯丁更接近新柏拉圖主義；而就普紐瑪本身的精神性而言，奧古斯丁既不同於斯多亞，也不同於新柏拉圖主義，因為這兩個學派都將其視為物質性的存在。

波菲利對奧古斯丁的啟發不只限於普紐瑪在人性結構中的位置，他將普紐瑪與phantasia（想像）聯繫在一起的做法，對後者具有更為實質的意義。正如上述引文所揭示的，波菲利那裡的普紐瑪是用來“接受物質事物的影像”的，而影像正是想像行為的結果。對奧古斯丁而言，“想像”同樣是靈性這種力量的本質活動或表現：他不僅有意用imaginatio來翻譯phantasia，<sup>②</sup>而且對這一從柏拉圖、亞里士多德沿用至斯多亞和新柏拉圖主義的經典概念，作出了自己深入而獨特的思考。<sup>③</sup>

簡單地說，首先，不同於柏拉圖，在奧古斯丁這裡，與靈見相應的想像既不是感覺，也不是感覺與判斷或意見的結合，因為判斷屬於靈性影像傳遞給理智後的智見活動。其次，不同於亞里士多德，作為

---

<sup>①</sup> 奧古斯丁：《上帝之城》（中），10.9.2，吳飛譯，上海：上海三聯書店，2008年，第40頁。[Augustine, *The City of God*, 10.9.2, vol. 2, trans. WU Fei (Shanghai: Shanghai san lian shu dian, 2008), 40.]

<sup>②</sup> Augustine, *Epistula*, 6-7.

<sup>③</sup> 有關“想像”的思想史梳理，可參見Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought* (Galway: Galway University Press, 1988); J. M. Cocking, *Imagination: A Study in the History of Ideas* (London and New York: Routledge, 1991).

靈性作用的想像被奧古斯丁視為靈魂在感覺基礎上對影像的主動製造，而不能單單歸結為現實感覺所產生的運動；儘管想像處在感覺與思想中間，思想本身卻不必然伴隨想像。第三，不同於斯多亞，奧古斯丁這裡的想像雖然是物體能夠在靈魂中顯現出來的基本方式，通過想像形成的靈性影像卻並非靈魂的自然形式，對人性不但不具有自然構成意義，反而有可能導致靈魂陷入物與像的世界，從而喪失真正的自我，無法回到沒有影像的事情本身。第四，不同於普羅提諾，奧古斯丁認為想像處在感覺和理智之間，僅僅屬於靈魂的低級部分即靈性，作為高級部分的理智本身並無想像，因此從低到高的上升呈現為擺脫和超越想像的過程。

對奧古斯丁而言，靈性中形成的影像不只包括基於感覺形成的印象，對過去的記憶和回憶，對將來的期待和籌劃，對真實或虛擬之物的創造性構想，還包括夢見的東西，靈魂出神所見的異象，先知所見的預言性符號，以及其他靈性（天使）在人類靈性中產生的影像，等等。將這些影像統一歸到靈性的想像範疇下面，嚴格說來並非奧古斯丁一個人的獨創，而是他對此前哲學傳統中各種講法的綜合與擴展。正如下面將會看到的，問題的要害在於，基於對古典觀念的批評和轉化，奧古斯丁所謂的靈性不僅不再是物質性的，也不只是製造影像的靈魂官能，而是成了一種對人類生活進行全面精神化塑造的力量，成了人面對物和世界的基本方式。因為，靈性在自我與物體之間建立的影像性關係，使影像對人在世界中的存在具有實質性的構成意義。人性影像化的哲學基礎正在於此。

### 三、自我、影像與世界

奧古斯丁靈性思想的人性基礎首先源於影像在感覺中的作用：靈見不僅高於身見，而且是身見得以可能的前提，就是說，感覺活動必然同時伴隨靈性影像的形成，雖然在感覺發生過程中難以將身見和靈

見區分開來。奧古斯丁寫道，“沒有靈見，就不可能有身見，因為，在身體感官接觸物體的同一時刻，靈魂中也會產生不是那個物體、但像它的某種東西。而如果不產生，就不會有身邊外物被感知的那種感覺。畢竟，不是身體在感覺，而是靈魂通過身體在感覺，好比將身體當成信使來使用，以便在自身中形成從外部傳遞來的東西。因此，除非同時產生靈見，否則不可能出現身見”。<sup>①</sup>

雖然身見發生在身體感官中，但畢竟是靈魂通過身體在感覺，因此只有借助靈魂中形成的外物之影像，我們才能所感覺。如此，想像似乎就不再像亞里士多德所認為的那樣僅僅是感覺產生的運動，<sup>②</sup> 反而在感覺或身見的構成中起着必不可少的作用，甚至可以說是感覺的前提。不過，影像對人性的意義不只限於靈性活動的這個最初環節，而是還蘊含着更深更複雜的心理結構。

在《論三位一體》卷十一中，奧古斯丁從意向性入手分析外在之人的兩個三一結構。我們發現，從卷九到卷十一，不僅意味着從內在之人的三一過渡到外在之人的三一，而且意味着從自我過渡到世界，從自我本身的內在關係過渡到自我與物的外在關係，亦即身見與靈見。而在《論三位一體》的最後，卷十四、十五則進一步推進到自我對自我的記憶、理解和意願，並借此將上帝視為記憶、理解和意願活動的最高對象，亦即智見的對象。不難發現，影像對人性的構造以自我與世界的關係為前提，或者說，同時就是對自我與世界之間關係的構造，只有看到這一點，我們才能真正澄清奧古斯丁影像思想的關鍵之所在。

《論三位一體》沒有直接提出身見、靈見與智見的區分，但外在之人的兩個三一，其實就是身見的三一和靈見的三一，二者分別是基於物和影像建構起來的。首先是身見的感覺三一，其構成要素為：

---

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 3.24.51.

<sup>②</sup> 亞里士多德：《論靈魂》，427a17-429a9，秦典華譯，載《亞里士多德全集》第三卷，北京：中國人民大學出版社，2016年，第71-75頁。[Aristotle, *On the Soul*, 427a17-429a9, trans. QIN Dianhua, *Complete Works of Aristotle*, vol.3 (Beijing: China Renmin University Press, 2016), 71-75.]

(1) 所見物體的形式，(2) 印在感官上的影像，即視覺或被賦形的感官 (*imago eius impressa sensui quod est visio sensusve formatus*)，(3) 將感官運用於可感物的意志。<sup>①</sup> 感官從外物那裡接受的形式 (好比戒指印在蠟上)，是人接觸外物後形成的感官影像或印象。正如上面所說，僅僅這一點並不能保證感覺的完成，而是還需要另一個影像的出現，即與此同時在靈魂中形成的靈性影像。從奧古斯丁的分析來看，不同於物質性的感官影像，靈性影像是靈魂在此基礎上形成的精神性影像。由於有靈魂的參與，印在感官中的影像混合了某種精神性的因素 (*habet admixtum aliquid spiritale*)，<sup>②</sup> 可儘管如此，它主要還是屬於身體而非靈魂。靈性影像則明顯屬於靈魂，因而具有更多的精神性，它是外在之人能夠形成第二個三一的基礎。

按照奧古斯丁的考察，靈性影像形成後便成為“記憶”儲存在靈魂中，此後當意志將注意力轉向記憶時，“心靈的眼睛” (*acies animi*) 就會被記憶中的影像賦形，從而在“思想的想像中” (*in phantasia cogitantis*) 形成一種內在的視覺，<sup>③</sup> 一種對記憶角落中的影像的喚起和“思”。這就是靈性三一：(1) 記憶中的影像；(2) 內在的視覺；(3) 以及將二者連接起來的意志。用奧古斯丁的話說，

因為甚至在身體感官所感知到的物體的形式被拿走之後，記憶中仍保留着它的一個相似物，意志可再次將注意力轉向它，以從內部被相似物賦形，一如感官被自外向它呈現的可感物體賦形一樣。這樣，人們就可得到另外一個三一，即記憶、內在的視覺和將這二者偶合起來的意志；當這三者被聚合 (*coguntur*) 進一個統一

<sup>①</sup> 奧古斯丁：《論三位一體》，11.2.5，第313-314頁。

<sup>②</sup> 同上，11.5.9，第321-322頁。

<sup>③</sup> 同上，11.7.11，第324頁。

體，其結果就被稱作思想（*cogitatio*）了，這正是從聚合（*coactu*）這一行為而來的。<sup>①</sup>

對於感覺或身見而言，物體、感官中的影像和意志是三個不同的東西，物體和影像都不同於意志，不屬於意志所在的靈魂實體。外在之人的第二個三一則不同，因為無論是記憶中儲存的影像，還是注意力轉向記憶後形成的視覺，都與意志同屬一個實體：“這三者本性並無不同，而是屬於同一個實體，因為它們全都是內在的，全都是一個心靈”（*quia hoc totum intus est, et totum unus animus*）。<sup>②</sup>換句話說，奧古斯丁借助對記憶和回憶的理解，將靈性的影像和對影像的觀看界定為靈魂裏面的東西。在感覺基礎上形成的靈性影像，是自我對物的形式化把握，也正因此，《論三位一體》又將“影像”稱為“形式”（*forma*）。換言之，影像是物在我這裡的內化。

內在於靈魂的影像在人的日常生活中扮演着必不可少的構成性作用。不僅物體需要通過感覺內化為靈魂中的影像，而且我的所有日常生活和行為也都必須在影像的基礎上才能展開。在這個意義上，奧古斯丁的靈性與影像分析徹底超出了古代哲學的問題視域。他注意到，

物體一被眼睛看見，它的影像立刻就在看見者的靈性中形成了，其間沒有任何時間差。聽覺亦如此，若非耳朵一聽到聲音，靈性立刻在自身中形成聲音的影像並保存在記憶裏，你根本就不知道第二個音節是不是第二個，因為第一個音節觸到耳朵後便過去了，根本就不在了。這樣，如果靈性不把正在進行的身體動作保持在記憶裏，將其與行為中隨後的動作聯繫起來，所有有用的言說，所有優美的歌唱，以及最後，行為中所有的身體動作都將陷入

<sup>①</sup> 奧古斯丁：《論三位一體》，11.3.6，第315頁。

<sup>②</sup> 同上，11.4.7，第319頁。



癱瘓，且不會取得任何進展。而只有自身將影像造在自身中，靈性才能保持它們。將來那些動作本身的影像要先於我們行為的結果。畢竟，我們通過身體所做的事情中，有什麼不是靈性要先行想到，先在自身中看見所有可見的操作之像，並以某種方式對它們進行安排呢？<sup>①</sup>

在這裡，靈性的作用從作為感覺對象的物體擴展到了人的所有日常行為：不單對外在物體的把握和記憶需要影像，我生活中的所有行為也都要被預先想到，並隨之被記憶；由此，我過去、現在和將來經歷的一切都將內化為靈性的影像，我在物質世界中的所作所為都將成為我內心世界的一部分。在此意義上，人性的影像化也是世界和生活對自我而言的影像化。生活是物的世界，生活在物的世界中同時意味着生活在內心的影像之中，通過內在的影像和世界打交道，以此構造自我的在世生活。正如我不可能拋開靈性直接感覺外物，我也不可能離開內心的影像構造塵世的生活。

正如上述引文所表明的，影像不是對物體和生活本身的簡單複製，而是在根本上組織着我的所有行為，因為，如果沒有伴隨感覺的影像，沒有對影像的記憶，沒有對將來的影像性期待，我的生活就完全無法展開。生活之所以是生活，之所以呈現為一個流動有序的整體，之所以不是一個個孤立的感覺瞬間，不是無數從感覺和想像產生的影像碎片，正是因為靈性的影像機制能夠借助記憶和期待，將自我先後做出的行為組織成一個有秩序、有關聯的意義整體。這一點突出表現在奧古斯丁關於音樂的分析上面。若要從一系列前後相繼的音中聽出一支旋律，自我就必須既記住剛剛過去的音，同時又有對接下來的音的預期，並注意當下正在發出的音，而這三者無不以影像的方式出現在我的靈魂中。聽音樂如此，所有的日常行為和生活，以及我的整個一生，無不如此。

<sup>①</sup> Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12.16.33.

到這裡已經很容易發現，影像在生活安排和籌劃中的組織作用充分揭示出靈性機制的時間性結構，而這也正是奧古斯丁時間學說的要害所在。<sup>①</sup> 我們注意到，《懺悔錄》卷十一中關於時間的重新界定正是從影像出發的。為了解決時間不存在與沒有長度的困境，奧古斯丁將時間還原為“心靈的延展”（*distentio animi*），即對過去的記憶，對將來的期待和對現在的注意：記憶是過去的影像，期待是將來的影像，注意是現在的影像。以現在的注意為中心，心靈向過去和將來延展，將三個維度的影像把握成一個連續在場的整體。可見，人性的影像化必然意味着時間的影像化，也就是說，靈魂中的靈性機制推動人以影像化的時間面對並存在於世界中。這一點突出表現在奧古斯丁關於記憶的分析上面。

《懺悔錄》卷十的分析告訴我們，記憶的主要對象之一便是通過五官進入記憶這片“田野”或“宮殿”裏的各種影像，<sup>②</sup> 奧古斯丁又將其比喻成“洞穴”：“記憶把這一切全都納之於龐大的洞穴，保藏在不知哪一個幽深屈曲的處所，以備需要時取用。一切都各依門類而進，分儲其中。但所感覺的事物本身並不入內，庫藏的僅是事物的影像，供思想回憶時應用。”<sup>③</sup> 記憶不僅使我的經歷和生活以影像的方式保存在我這裡，而且使我在影像中面對自己，因為記憶的影像所呈現的，就是我在世界中的存在。我曾經做過的事情，以影像的方式進入並塑造了現在的我，使我首先成為影像化的自我：“我在記憶中遇到我自己，記得我過去某時某地的所作所為以及當時的心情。”<sup>④</sup>

然而，也正是記憶造成的影像化，使我把握不了我自己。基於對

---

<sup>①</sup> 關於時間與影像，筆者將另行撰文處理，這裡限於篇幅，不擬展開討論。可參見孫帥：《奧古斯丁〈懺悔錄〉中的時間與自我》，載《哲學門》，第17輯，2008年，第33-55頁。[SUN Shuai, “Time and the Self in Augustine’s *Confessions*,” *Beida Journal of Philosophy* 17, (2008): 33-55.]

<sup>②</sup> 奧古斯丁：《懺悔錄》，10.8.12，第192頁。

<sup>③</sup> 同上，10.8.13，第193頁。

<sup>④</sup> 同上，10.8.14，第193頁。



靈魂中影像空間的洞察，奧古斯丁發現記憶這個“巨大的力量”，這個“無限的內在區域”，完全超出了自我所能理解的範圍。自我的無法把握性，不只意味着記憶內容的雜多性，更意味着自我的影像性存在本身難以被規定。因為，我在記憶中所無法把握的，正是我自己的存在：“記憶是我心靈的力量，且屬於我的自然，但我卻把握不了我所是的整體。”<sup>①</sup> 換句話說，對影像的記憶尤其能夠說明我的存在總是處在支離破碎的狀態，而沒有被整合為一。<sup>②</sup>

不過嚴格來說，記憶中基於感覺保存下來的影像並不是無限的，真正無限的毋寧說是我們思（*cogitare*）或回憶那些記憶時出現在靈見中的影像。而且，思的無限性比記憶的內容本身更能揭示人性的影像化與自我的不可把握性。一方面，我們通過感覺保存在記憶中的影像，在數量、性質、形式等方面都是有限的，另一方面，通過將意向轉向記憶中有限的影像，心靈卻可能在思的活動中產生無限的視覺。“那些思的視覺”（*visiones tamen illae cogitantium*）儘管生自記憶中的東西，卻會“擴大和變化（*multiplicantur atque variantur*）到一個數不盡、確實無限的數目”。<sup>③</sup> 思的無限性既是靈見的整體無限性，也是每一個影像記憶所蘊含的無限性。比如，用奧古斯丁舉的例子來說，我記得有且只有一個太陽，單是關於記憶中這唯一的太陽影像，就可以形成無限多的思：我可以想像存在多個太陽，可以把太陽想得大（小）一些，也可以想成運動或靜止的，方的或綠色的，等等。因此，任何一個特定的記憶都意味着思的無限可能性，對記憶中同一個影像的每一次回想都是獨特的，都會在靈性中產生一個新的影像。即便記憶中的某個影像已被遺忘，也不妨礙意志通過思的活動形成靈見的影像，這是由於，雖然無法再回到被遺忘的那個記憶，心靈卻可以自由地“編造”（*confingere*）不曾被記憶的影像——奧古斯

<sup>①</sup> 奧古斯丁：《懺悔錄》，10.8.15，第199頁。

<sup>②</sup> 同上，10.17.26，第201頁。

<sup>③</sup> 奧古斯丁：《論三位一體》，11.8.13，第327頁。

丁將其稱為phantasma。不過，“編造”也離不開記憶，因為這指的是，通過“增加、刪減、改變或拼湊”記憶中尚未遺忘的那些影像，來想像心靈知道不是這樣或不知道是這樣的東西。<sup>①</sup>總之，自我不僅是一個保存外物之影像的內在“倉庫”，更是一個包含無限可能性的影像生產機制。自我的存在怎樣，不僅取決於我記住了什麼影像，更取決於什麼影像通過“思”或“編造”出現在心靈中；在此意義上，人性影像化的根源與其說在於世界與物的內在化，不如說在於靈性基於記憶製造影像的無限可能性。

靈性中的影像不僅可能被錯誤地當作物本身，而且從根本上阻礙着個體對自我的認識，於是，能否克服自我的影像化便成了心智認識自身的關鍵所在。根據奧古斯丁，心智不可能不“知道”（nosse）自己，其原因在於，沒有什麼比心智對心智自身更加“在場”（praesens），而且心智不可能不向自身整體在場。所以，接受“認識你自己”（cognosce te ipsam）誠命的心智，就不應像自己不在場那樣尋找自己，“不應彷彿它已被從自身拉走那樣地開始尋找自己，而應拿掉它加到自身上的東西”。<sup>②</sup>奧古斯丁認為，心智加到自身上的東西就是“影像”。這意味着，心智不應該把自己想像成不在場的物體，然後通過影像來認識和尋求自己，因為精神性的心智不是物體，也沒有影像，它不可能在空間意義上離開自己。如果說心智外在於自身，那也只有的愛影像和物體的意義上來理解。“因為心智在它帶着愛思考的東西裏面，而且它已習慣了愛可感物，即物體，所以它不能在自身之中而無它們的影像……心智不能將自己與可感物的影像區別開來，以便只看到自己……當它試圖只想它自己時，它把自己設想為別的東西，沒有它們它就不能思考自己。”<sup>③</sup>由於自己對自己在場，心智始終潛在地知道自己，但它無法直接把握自身本己的呈現方式，

---

<sup>①</sup> 奧古斯丁：《論三位一體》，11.5.8，第319頁。

<sup>②</sup> 同上，10.8.11，第296頁。

<sup>③</sup> 同上，10.8.11，第295-296頁。

而總是不得不借助影像性的思來理解自己，將自己視為有影像的物體而非無影像的精神，結果，心智就始終遮蔽在影像的雲霧之中，並通過影像深深陷進物的世界而無法回到真正的自我。這是奧古斯丁備受古代形體觀念困擾的根本原因所在。在他這裡，影像不再只是我們感覺物體和世界的媒介，而是最終成了人面對和思考自我的基本方式。因此，對於影像化的人性來說，認識自我就首先要求心智剝離加在自己身上的那些影像，將思的注意力從後者轉向更加內在的自我，以便認識到自己始終知道自己，自己對自己始終是在場的。

問題在於，影像既已成了“在世之靈”（卡爾·拉納語）無法輕易擺脫的人性處境，那麼，若要真正把握自己對自己的在場，心智恰恰需要借助靈性之思懺悔自己的影像性存在。在此意義上，如果說《懺悔錄》的寫作是一次尋找自我的行為，那麼，這首先就表現在對自我過去生活之影像的收束，以便達到對沒有影像的事情本身的把握，乃至看到保羅被提及的第三層天。這是一場充滿考驗和挑戰的影像性操練，因為在懺悔的收束過程中，作為目的的智見也許只是一瞬間，甚至從未到來，對影像的回憶和觀看卻成了這場操練的主要組成部分。不僅如此，旨在收束自我的懺悔本身也將變成新的影像進入記憶的洞穴，從而使影像化的自我深淵變得越來越難以把握。在抵達沒有影像的事情之前，自我需要謹慎耐心地面對影像中的自己，以及以影像的形式進入到我裏面的世界，因為，當意志將注意力一次次投向靈魂“洞穴”裏的影像之時，我根本不能確定自己會不會將這些內在的視覺當成心性安頓的所在，將那些飄忽不定的靈性影像當成真正的精神性自我。

由此可見，雖然波菲利那裡的普紐瑪被奧古斯丁改造為一種非物質的精神力量，他隨之在靈性深處為每個人製造的影像深淵，卻不但沒有使靈魂對形體世界的擺脫變得更容易，反而使沉淪於世的個體通過想像更深地與物捆綁在一起。正如他自己深刻體會到的，由於肉身生活的習慣，各種各樣的想像之像（*phantasma*）會以物體相似物的

形式湧進我們內在的眼睛當中。雖然靈見三一的想像活動是內在的，想像的對象卻依然是通過身體連接的外物。<sup>①</sup> 而鑒於每一次意向性的“看”都由意志或愛發動，人在世界中的存在就總面臨着沉淪於物及其影像的危險。由於心靈無法將物體帶入自身的精神性本質之中，它必然會“捲起物體的影像抓到自己那裡，這些影像是在它自身之中造的，出自它自己”。<sup>②</sup> 如此，作為“在世之靈”的自我便被製造成為一個巨大的影像性深淵，且由於思的無限可能性而難以達至對自我和上帝的觀看。

---

<sup>①</sup> Augustine, *Epistula*, 147.42.

<sup>②</sup> 奧古斯丁：《論三位一體》，10.5.7，第291-292頁。

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [Works in Western Languages]

- Augustine. *De Genesi ad litteram*. In *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. www.augustinus.it/latino/index.htm.
- \_\_\_\_\_. *Episulae*. In *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. www.augustinus.it/latino/index.htm.
- Bermon, Emmanuel. “Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia (Lettre 6-7).” *Archives de Philosophie* 72, no. 2 (2009): 199-223.
- Cocking, J. M. *Imagination: A Study in the History of Ideas*. London and New York: Routledge, 1991.
- De Lubac, Henri. *Theology in History*. San Francisco: Ignatius Press, 1996.
- Masai, F. “Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident.” *Moyenâge*, no. 67 (1961): 1-40.
- O’Daly, Gerald. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.
- Proclus. *The Elements of Theology*. Translated by E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Toulouse, Stéphane. “Influences néoplatonisiennes sur l’analyse augustinienne des visions.” *Archives de Philosophie* 72, no. 2 (2009): 225-247.
- Verbeke, G. *L’évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1945.
- Watson, Gerard. *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press, 1988.

### 中文文獻 [Works in Chinese]

- 亞里士多德：《論靈魂》，秦典華譯，《亞里士多德全集》第三卷，北京：中國人民大學出版社，2016年，2016年，第71-75頁。[Aristotle. *Lun ling hun* (On the Soul), *Complete Works of Aristotle*, vol.3. Translated by QIN Dianhua. Beijing: China Renmin University Press, 2016.]
- 奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良譯，北京：商務印書館，1996年。[Augustine. *Chan Hui lu* (Confessions). Translated by ZHOU Shiliang. Beijing: The Commercial Press, 1996.]

- 奧古斯丁：《論三位一體》，周偉馳譯，北京：商務印書館，2015年。[Augustine. *Lun san wei yi ti* (On the Trinity). Translated by ZHOU Weichi. Beijing: The Commercial Press, 2015.]
- 奧古斯丁：《上帝之城》（中），吳飛譯，上海：上海三聯書店，2008年。[Augustine. *Shang di zhi cheng* (The City of God), vol. 2. Translated by WU Fei. Shanghai:SDX Joint Publishing Company, 2008.]
- 孫帥：《奧古斯丁〈懺悔錄〉中的時間與自我》，載《哲學門》，第17輯，2008年，第33-55頁。[SUN Shuai. “Aogusiding *Chan Hui lu* zhong de shi jian yu zi wo (Time and the Self in Augustine’s *Confessions*).” *Beida Journal of Philosophy* 17, (2008):33-55.]
- 孫帥：《皈依與節制：奧古斯丁〈懺悔錄〉中的宗教經驗》，載《哲學門》，第20輯，2013年，第77-119頁。[SUN Shuai. “Gui yi yu jie zhi: Aogusiding *Chan Hui lu* zhong de zong jiao jing yan (Conversion and Continnence: Religious Experience in Augustine’s *Confessions*).” *Beida Journal of Philosophy* 20, (2013):77-119.]
- 吳飛：《奧古斯丁與精神性存在》，載《哲學動態》，2018年第11期，第45-54頁。[WU Fei. “Aogusiding yu jing shen xing cun zai (Augustine and Spiritual Being).” *Philosophical Trends*, no. 11 (2018): 45-54.]
- 章雪富：《斯多亞主義》（I），北京：中國社會科學出版社，2007年。[ZHANG Xuefu. *Si duo ya zhu yi* (Stoicism), vol. 1. Beijing: China Social Sciences Press, 2007.]