

# 人性的影像化

——奥古斯丁哲学中的精神性问题\*

## Image and the Self: Spiritus in Augustinian Philosophy

孙 帅

SUN Shuai

### 作者简介

孙帅，中国人民大学宗教学基地、哲学院讲师。

### 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

精神实体的发现对奥古斯丁哲学具有奠基意义。根据《忏悔录》的叙述，奥古斯丁皈依前遭遇的核心困难，就在于无法摆脱物质或形体的（corporeal）空间范畴，无法将上帝和灵魂理解为真正的精神性存在。<sup>①</sup> 这一问题的最终解决得益于新柏拉图主义，后者的非形体观念使他能够突破受旧约、摩尼教和斯多亚主义深刻影响的形体主义，从而得以回到“内在自我”（inner self），并清楚确定地看到，无论自我还是自我之上的上帝都是精神性的存在。<sup>②</sup> 奥古斯丁的皈依不仅是他自身的转变，同时也意味着大公教的转变，因为他用一套“精神性形而上学”取代了拉丁哲学长期以来的“物质主义”，最终催生一种对后世影响深远的、新的大公教。而如何评价奥古斯丁的“精神转向”及其对于西方“精神性”（spirituality）的开端意义，<sup>③</sup> 依然是我们今天研究基督教与西方哲学所面临的重要任务。

奥古斯丁从形体道路到精神道路的形而上学转向，又可以归结为

---

\*本文是国家社会科学基金课题《奥古斯丁形而上学思想研究》（项目编号：15CZJ007）和中国人民大学科学研究基金项目《奥古斯丁〈创世记〉注解著作的翻译与研究》（项目编号：2018030089）的阶段性成果。[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> 参见奥古斯丁：《忏悔录》，7.1.1，周士良译，北京：商务印书馆，1996年，第113页。[Augustine, *Confessions*, 7.1.1, trans. ZHOU Shiliang (Beijing: The Commercial Press, 1996), 113.] 本文在引用奥古斯丁著作的中译本时，将根据需要对译文略作调整，下文不再一一注明。凡未注明出版信息的引文，皆为笔者从拉丁文自行翻译，所用底本为意大利学者编校的奥古斯丁全集 *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*（网址见 [www.augustinus.it/latino/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/index.htm)）。

<sup>②</sup> 关于奥古斯丁的转变过程，参见孙帅：《皈依与节制：奥古斯丁〈忏悔录〉中的宗教经验》，载《哲学门》，第20辑，2013年，第77-119页。[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. 中文研究参见吴飞：《奥古斯丁与精神性存在》，载《哲学动态》，2018年第11期，第45-54页。[WU Fei, “Augustine and Spiritual Being,” *Philosophical Trends*, no. 11 (2018): 45-54.]

一个更为具体的问题，即，如何理解希腊哲学传统中的pneuma（普纽玛）及其相应的拉丁概念spiritus（精神、灵性）。在哲学上，普纽玛先是因亚里士多德而获得一席之地，后在斯多亚学派和新柏拉图主义那里得到发扬光大，同时经旧约译者和新约作者的采用进入到基督教的视野。<sup>①</sup> 早期基督教作家多倾向于将其理解为形体性或物质性的东西，后来由于受新柏拉图主义影响，在西方教父笔下pneuma/spiritus逐渐出现一个精神化的过程，而奥古斯丁则是这一过程最重要的推动者与完成者。

在奥古斯丁这里，spiritus既可以指人的心智（mens），即灵魂中的理智部分，也可以指灵魂用以形成物体之影像（imago），并将其保存在记忆中的灵魂力量，二者在不同文本中都被称为“灵性”。<sup>②</sup> 作为心智或理智的灵性，是希波主教得以表述基督教三元人性观，即身体-灵魂-灵性，进而突破古典自然人性的关键所在，所以一直以来都是学界研究的焦点。<sup>③</sup> 不过与通常的研究不同，本文从比较低的灵性出发，尝试考察与影像相关的灵魂力量具有怎样的精神意义。在这方面，晚近为数不多的研究或偏重考察新柏拉图主义对奥古斯丁的影响，或偏重分析想象力（phantasia）在心灵认知中的功能，<sup>④</sup> 而没有实质性地触及此种精神性所蕴含的人性论问题。笔者认为，如何理解灵魂形成与保存影像的精神力量，不仅关系到如何理解人性的构成问题，而且关系到如何理解人与物体的关系，以及世界对于个体存在的

<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); 奥古斯丁：《论三位一体》，14.16.22，周伟驰译，北京：商务印书馆，2015年，第437-438页。[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.

意义问题。本文关于这种影像机制的探讨，就旨在揭示奥古斯丁精神性学说的另一个隐秘面向。为了澄清这一点，下面我们先来考察奥古斯丁提出灵性问题的文本语境。

## 一、身见、灵见与智见

关于灵性与影像问题，《论三位一体》《上帝之城》《忏悔录》等著作均有涉及，不过讨论最充分的还是当数《创世记字解》卷十二，在此奥古斯丁正式将灵性的影像机制当成一个专门的精神性问题提了出来。这一问题的提出是为了解释《哥林多后书》，12:2-4：

“我认得一个在基督里的人，他前十四年被提到第三层天上去。或在身内，我不知道，或在身外，我也不知道，只有神知道。我认得这人，或在身内，或在身外，我都不知道，只有神知道。他被提到乐园里，听见隐秘的言语，是人不可说的。”

保罗遇到的困难在于，他知道自己被提到了“第三层天”，但不知道自己当时“在身内”还是“在身外”，而这似乎是指，不清楚自己是用肉眼还是用灵魂看到第三层天的。观看方式的不确定又意味着观看对象的不确定，因为看的方式与对象一一对应，不知道怎么看到的，就不知道看到的是什么。鉴于肉眼观看的对象是物质事物，灵魂观看的对象是精神事物，奥古斯丁进而提出关于第三层天的三种可能，即：物质之天、影像之天与理智之天。首先，如果保罗看到的是物质之天，自然可以确定是在身内看到的，因为只有通过肉眼才能看到物体。因此，第一种可能性可以被排除。其次，如果看到的天是非物质的理智之天，既不是物体也没有相应的影像（物体皆有影像），则可以确定是在身外看到的，因为理智性的东西是肉眼看不到的，只能被灵魂看见。对这种最高之天的观看拥有最高程度的确定性，就像智慧与德性被看见一样，这时借助的是肉眼之外的“另一种视觉，另一种光，另一种显现事物的方式，而且远比其他方式高级和确定”。<sup>①</sup>

第三，表面上看，影像之天的可能性更大一些。在存在等级中，影像介于有影像的物体与没有影像的精神之间，保罗之所以不知道是在身内还是身外，好像正是由于看到了影像之天，但又无法将其与物体区分开来：“若非对它们是物体还是物体的像有疑问，他又怎么会对在身内还是身外看见它们有疑问呢？”<sup>②</sup> 这是影像通常会带来的困惑，它们与物体之间的相似性让人分不清物与像，正如我们做梦或出神时常常误以为所见之像就是现实中的事物本身，尽管它们只是物体的相似物。因为“物体的影像会在睡眠时，或在出神状态下出现，根本无法与物体区别开来”<sup>③</sup>

不过奥古斯丁敏锐地发觉，要是使徒所见是影像性的精神之天，而不是物质或非物质的实体本身，他也就无需再区分“知道”与“不知道”了：“如果使徒意愿用‘天’称呼与物质之天相似的灵性影像，他也就是在自己身体的影像中被提升到那里的。这样，他会将其称为自己的身体，尽管那只是身体的影像，正如他称其为天，尽管那只是天的影像。如此，他便不用费力区分他知道的和不知道的，即，他知道一个人被提到了第三层天，却不知道是在身内还是在身外，而只是简单地叙述所见，用其他事物的名字来称呼他看见的、与那些事物类似的东西。”<sup>④</sup> 换句话说，在这种情况下，不会出现知道观看对象、不知道在身内还是身外的可能，因为二者的确定程度是一样的，在什么程度上知道或不知道前者，就在什么程度上知道或不知道后者，反之亦然。可是现在保罗清楚地告诉我们，他知道自己所见是第三层天而非它的影像，却不知道是怎么看到的。问题是，人何以会不确定自己观看“事物本身”时的身心处境呢？

考虑到通常情况下面对物体不会出现在身内还是身外的疑问，奥

---

<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.

古斯丁认为保罗遇到的情况，只可能是在观看非物质的第三层天时，陷入了在身内还是身外的困惑。换言之，对本身没有影像的非物质存在的观看本该是最确定的，现在却遭遇到了与观看影像类似的困惑，仿佛成了最不确定的。

为了解释保罗的困惑，奥古斯丁引入了关于三种视觉或观看方式的著名区分。他认为，存在三种类型的观看（vision），从低到高依次为身体性的（corporeale）、灵性的（spiritalle）与理智性的（intellectuale），我们可以将其称为“身见”“灵见”与“智见”。三种视觉的形成分别依赖于身体感官、灵魂中的灵性与理智，相应的对象分别为：1）天地万物，即各种形体性的物体；2）各种或真实或虚拟之物的影像；3）那些本身就没有影像的东西，如上帝、爱、德性、智慧。

与最常见的“身体—灵魂—灵性”三元人性观不同，奥古斯丁这里提出了另一种三元结构，即，“身体—灵性—理智”。《创世记字解》卷十二列举很多例子，试图证明作为影像形成机制的灵性是一种不同于且低于理智的灵魂力量：“我们身上确实存在某种灵性的自然，物质事物的影像就是在那里形成的。”<sup>①</sup> 灵性高于身体、低于理智，与此相应，灵性产生的影像则介于物体和非物质实体之间，是灵魂中产生的最接近物体的东西。影像在非物质的意义上高于物，正如灵性高于身体、灵见高于身见：“不是物体但像物体的东西，居于真实的物体与既非物体也不像物体的东西之间。”<sup>②</sup> 影像之为影像是由于与物体相似，但它并非物体在灵性中造成的东西，而是高于物体的灵性主动产生的结果：“灵性先于物体，物体的影像后于物体，而因为时间上在后的，产生于自然上在先的，所以灵性中物体的影像就高于就其实体而言的物体自身。”<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.对比奥古斯丁：《论三位一体》，9.11.16，第273页。

整体上，身见、灵见与智见，一方面对应外物、物的影像和非物质事物之间的等级秩序，另一方面也向我们展现了灵魂的认识秩序，因为身体在外物那里感知到的，要依次汇报给灵性和理智，最后才能产生真正的判断和知识。其次，更重要的是，从身见、灵见到智见的推进，大体符合奥古斯丁的灵魂上升模式，即，由外而内、由内而上的灵魂转向。“正如已经从身体感官那里被提走，以便置身于通过灵性看到的那些物体的影像，如果他还从后者那里被提走，以便被带到理智或可理解的那个领域，在那里可以认识透明的真理，而无任何物体的影像。”<sup>①</sup>

联系保罗的问题，我们注意到，从物体、影像到理智领域的视觉上升，正好对应从物质之天、影像之天到理智之天的上升。保罗被提到第三层天等于上升到最高的智见，而对第三层天的观看就是对上帝的观看：“如果第三种视觉就是使徒所说的第三层天，那么，上帝的荣耀就是在这种视觉中被看见的。”<sup>②</sup> 对上帝直接观看以灵魂的出离与净化为前提，要求灵魂“脱离所有的身体感官，和灵性所有谜一般的指示”。<sup>③</sup> “这时心智完全离开、走出和摆脱肉身的感官，并得到净化，从而能够通过圣灵的爱以不可言喻的方式看见和听见第三层天上的东西，上帝的实体本身，以及万物藉以被造的上帝即圣言。如果这样来理解，我们便可以毫无矛盾地认为，第三层天就是使徒被提至的地方，而且那里也许就是最好的乐园，是乐园的乐园（如果可以这样说的话）。”<sup>④</sup>

可见，智见之所以是最确定的，是因为超越了感官和物体、灵性和影像，从而达至对上帝实体的直接观看，这时所见之事和视觉本身的清晰性远远超过了身见和灵见。所以，保罗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.

的是什么，不可能不清楚是通过什么方式看到的。他之所以说不知道自己在身内还是身外，显然不是由于不知道是通过身体还是灵魂看到的，或不知道所见对象是物体、影像还是上帝，而只可能是由于不确定灵魂看见上帝的时候在多大程度上摆脱了身体和感官：

在被提到第三层天时，我真看见了他当时看见且坚信自己知道的那个东西本身，而非通过影像看见的。不过他并不确定，脱离身体是指完全抛下身体，让它死去，抑或指灵魂还在那里按照某种方式让身体活着，而其心智被带去看见或听见那种视觉中的不可言喻之事。<sup>①</sup>

看见第三层天的时候，身体可能死去，也可能还活着。而保罗之所以不确定灵魂是完全抛下了身体，还是继续让它活着，并不是由于离开身体的程度不够彻底，因为即便他真的死了，也有可能不知道自己在身内还是身外，也有可能还间接受到身体的牵制。不过，在身内还是身外的困惑，对于得见第三层天的保罗而言，与其说源于身体感官的影响，不如说源于灵性影像的干扰，不管是身体本身的影像，还是其他东西的影像。在此意义上，影像成了对灵魂上升最致命的阻碍，而这又反过来揭示出一种新的身心关系。

因为，保罗，这位“被提到最高视觉那里的伟大使徒”<sup>②</sup>，之所以不能摆脱肉身的影响，不知道自己在身内还是身外，不再是因为灵魂没有彻底脱离身体，反而是因为灵魂离开了身体。根据奥古斯丁，灵魂和身体的结合是自然的，而非堕落的结果，这样一来，不仅与有朽身体的结合会阻碍堕落灵魂的上升，对身体的抛弃同样会阻碍灵魂，导致我们不能像天使那样清晰地看到至高之天。换言之，为了看到第三层天，灵魂需要脱离身体，但也正由于脱离了身体，灵魂不能

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

<sup>②</sup> *Ibid.*, 12.28.56.

获得清晰的观看，不清楚自己在什么程度上离开了身体。但这又是为什么呢？

奥古斯丁发现，其中的原因在于灵魂统治身体的欲望：

从肉身感官那里被提走或死后的人类心智，尽管已撇开肉身，甚至超越了物体的影像，却依然不能像圣天使那样看见不变的实体。这要么是由于其他不明的原因所致，要么是由于灵魂固有一种掌控身体的自然欲望，只要没有身体在它控制之下，灵魂就总会受欲望阻碍（只有掌控身体才能平息那种欲望），无法带着全部注意力推进到那层至高之天。<sup>①</sup>

一方面，人必须在身外才能获得智见，但另一方面，智见的不完全性又是灵魂离开身体这件事所造成的。灵魂掌控身体的欲望表明，灵魂没有也不可能彻底超越影像，因为，这种欲望的干扰意味着灵魂并未完全净化掉身体本身的影像。也正因此，奥古斯丁才会认为，那些死后的人，无论是遭受惩罚，还是享受安息，都处在灵性的影像之中，经历影像性的痛苦和快乐。他们已经脱离身体，却并未净化掉身体的影像，因而仿佛仍然在身体中经历这一切。所以，像天使那样完善的智见，需要以灵魂与身体的结合而非分离为前提，但不能再是灵魂性的身体，而必须是人复活后重新获得的另一种身体，即不朽的灵性身体：“尽管使徒摆脱肉身的感官，被提到第三层天和乐园里，他肯定还缺乏天使对事物所拥有的那种完全完善的知识，就是说，不知道是在身内还是身外。而等到死者复活重获身体时，当然便不再缺乏那种知识。”<sup>②</sup>

---

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

<sup>②</sup> *Ibid.*, 12.36.69.

综上，为了突出影像的精神意义，奥古斯丁在“身体-灵魂-灵性”之外，提出了另一种三元人性结构，即身体-灵性-理智，将作为影像机制的灵性理解成身体与理智的中介。奥古斯丁告诉我们，其他注家在解释第三层天时，通常将人性划分为身体、灵魂与灵性，但他“更愿意将他们所说的灵魂性和灵性之事，分别说成灵性的和理智的”。<sup>①</sup> 这表明，身体-灵性-理智才是奥古斯丁人性论的基本结构。

## 二、普纽玛的精神化：从斯多亚到奥古斯丁

对于新柏拉图主义传统下的奥古斯丁而言，灵性与影像本来只是灵魂在上升过程中必须超越的中间环节，没有影像的东西本身才是看的最高对象。不过奇怪的是，在讨论身见、灵见与智见的上升阶梯时，他对灵见的兴趣明显超过另外两种视觉，这不禁让人怀疑，也许灵性对影像的观看才是《创世记字解》卷十二的主要动机。

要想澄清奥古斯灵性概念的哲学意图，我们需要将其放在古典哲学的脉络中加以考察。从斯多亚、新柏拉图主义到基督教，*pneuma/spiritus*观念发生了巨大的变化，奥古斯丁在这一过程中处于至关重要的位置。在斯多亚主义那里，普纽玛，即气和火的混合物，是形体性的生命原理和主动本原，遍布整个宇宙和所有存在者之中，无生命物、植物和动物都拥有相应形式的普纽玛。普纽玛既是宇宙统一性和连续性的基础，也是每个事物得以凝聚、形成和保持为整体的原理，因而通常被等同于神、逻各斯、灵魂、自然、必然等概念。<sup>②</sup> 在奥古斯丁看来，这种普纽玛观念最大的问题是其形体主义：无论多么精微和稀薄，神和灵魂的普纽玛依然是某种物体，依然占据某种空间，因为根据斯

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

<sup>②</sup> 关于斯多亚的普纽玛观念，参见章雪富：《斯多亚主义》（I），北京：中国社会科学出版社，2007年，第106-112页。[ZHANG Xuefu, *Si duo ya zhu yi* (Stoicism), vol. 1 (Beijing: China Social Sciences Press, 2007), 106-112.]

多亚哲学，不占据任何空间的东西毋宁说是虚无或绝对的非存在。而这恰是奥古斯丁皈依前关于上帝与存在所持的观点，那时的他以为，“不被空间所占有的东西，在我看来，即是虚无，绝对虚无。”<sup>①</sup>

对普罗提诺的阅读使奥古斯丁得以从根本上克服这种形体主义，因为在前者那里，只有有质料的世界是形体性的，太一、理智和灵魂都是非形体的，不占据空间却更为真实。这样，奥古斯丁便能与斯多亚的普纽玛彻底划清界限，不再将上帝和灵魂设想为某种物质。奥古斯丁在解释上帝通过吹“气”造人的灵魂时指出，不能认为上帝是从气元素中造了非物质的灵魂：“灵魂不是物质性的，而凡出自世界的物质元素必然都是物质性的，并且气也属于世界的元素。即便有人说灵魂是从天上那纯净的火元素中造的，也不应该相信。”<sup>②</sup>

尽管如此，奥古斯丁所受斯多亚的影响依然清晰可见，只不过他将灵魂中作为主动原理的普纽玛替换成了身体中的光与气。也就是说，非物质的灵魂利用身体中比较精微的光（火）与气，来控制身体中比较粗糙的水与土，以便产生感觉和身体的运动。<sup>③</sup> 作为身见媒介的身体感官便是在光与气的主导下由四大元素构成的，只不过奥古斯丁认为，发动和控制感觉的始终是非物质的灵魂，而不是身体中的元素和感官本身。是灵魂推动身体进行感觉和运动，而非相反。所以，奥古斯丁虽然没有完全抛弃元素论对人和世界的解释，但也只是将其限定在身体和物质领域，使之成为灵性与身体的中介，而没有在灵魂的构成中给元素留下任何地盘。在他这里，我们能否有所感觉的关键，主要不在于是否有外物刺激和推动身体，而在于灵魂的意向或注意力（*intentio*）是否转向外物。因为，如果灵性完全从感觉那里撤回，或专注于内在的影像，即便睁大眼睛也不会形成真正的视觉。

奥古斯丁对斯多亚存在论的整体批判在很大程度上得益于对普罗

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《忏悔录》，7.1.1，第113页。

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

<sup>③</sup> Ibid., 7.15.21.

提诺的阅读，但具体到普纽玛问题，他受到的哲学启发很可能直接来自波菲利（Porphyry）。<sup>①</sup> 这主要表现在奥古斯丁将灵性置于理智与身体之间，因为在波菲利那里，普纽玛正是灵魂与身体的中介物。根据波菲利，除了通常的自然身体，灵魂还拥有某种位于灵魂与自然身体之间的“普纽玛载体”（πνευματικόν ὄχημα）。<sup>②</sup> 这样的普纽玛是灵魂在下降过程中从天体那里借来的，最初获得时没有差别，但在每个人死后，灵魂将根据生前的生活获得或以太或太阳或月亮那样的载体，或完全不能再上升的载体。这是新的普纽玛。也就是说，不管在尘世，还是死后，灵魂都拥有普纽玛作为环绕着自己的载体；也只有借助普纽玛，灵魂才能与身体结合在一起，因为非物质与物质实体的接触需要一个中介。在进入物质世界过程中，普纽玛接收来自感觉的影响，从而在自身中形成各种各样的影像，这是生命和机体的正常功能。只不过在这一过程中，普纽玛也会受到污染，正因此，灵魂的回归同时必然要求普纽玛的清洗或净化。

奥古斯丁十分熟悉波菲利关于普纽玛和灵魂回归的观点，<sup>③</sup> 比如在《上帝之城》中，他就对波菲利的相关学说作了相当详细的批评，其中明确提及普纽玛问题，只不过他将其理解成了灵魂的灵性部分，不管这是否是出于对波菲利的误读：

他一会儿告诫我们，这种【召神术】技艺是骗人、危险、不合法的，另一方面他又屈从于这种技艺的赞美者，说它有益于清洗灵魂的一部分。这并不是指理智的部分（理智的部分可用于抓住可知事物的真理，这种真

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

<sup>②</sup> 关于波菲利浦纽玛概念自柏拉图和亚里士多德以降的思想史渊源，参见Proclus, *The Elements of Theology*, Appendix II, trans. E. R. Dodds (Oxford: Oxford University Press, 1963), 313-321.

<sup>③</sup> 奥古斯丁与Nebridius的通信明确提到波菲利的普纽玛载体，见Augustine, *Epistula*, 13.2, in *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, see [www.augustinus.it/latino/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/index.htm).

理并无物质影像），而是灵性的部分（spirituali），我们用它接受物质事物的影像……他又说，理性的灵魂，或者用他更爱用的词“理智的”，可以跑回到天空，哪怕其灵性的部分不受召神术的清洗。而灵性部分即使受到了召神术的清洗，也不能因此达到不朽和永恒。<sup>①</sup>

波菲利之所以将普纽玛的清洗单独区分出来，一个重要的原因在于普纽玛并非灵魂的一部分，而只是环绕着灵魂的中介物，某种物质性的“身体”。但到奥古斯丁这里，普纽玛或灵性从根本上被划归为灵魂的内在力量，在自然上是非物质性的。就普纽玛是灵魂的力量而言，奥古斯丁更接近斯多亚；就灵魂的精神性而言，奥古斯丁更接近新柏拉图主义；而就普纽玛本身的精神性而言，奥古斯丁既不同于斯多亚，也不同于新柏拉图主义，因为这两个学派都将其视为物质性的存在。

波菲利对奥古斯丁的启发不只限于普纽玛在人性结构中的位置，他将普纽玛与phantasia（想象）联系在一起的做法，对后者具有更为实质的意义。正如上述引文所揭示的，波菲利那里的普纽玛是用来“接受物质事物的影像”的，而影像正是想象行为的结果。对奥古斯丁而言，“想象”同样是灵性这种力量的本质活动或表现：他不仅有意用imaginatio来翻译phantasia，<sup>②</sup>而且对这一从柏拉图、亚里士多德沿用至斯多亚和新柏拉图主义的经典概念，作出了自己深入而独特的思考。<sup>③</sup>

简单地说，首先，不同于柏拉图，在奥古斯丁这里，与灵见相应的想象既不是感觉，也不是感觉与判断或意见的结合，因为判断属于灵性影像传递给理智后的智见活动。其次，不同于亚里士多德，作为

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《上帝之城》（中），10.9.2，吴飞译，上海：上海三联书店，2008年，第40页。[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> 有关“想象”的思想史梳理，可参见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).

灵性作用的想象被奥古斯丁视为灵魂在感觉基础上对影像的主动制造，而不能单单归结为现实感觉所产生的运动；尽管想象处在感觉与思想中间，思想本身却不必然伴随想象。第三，不同于斯多亚，奥古斯丁这里的想象虽然是物体能够在灵魂中显现出来的基本方式，通过想象形成的灵性影像却并非灵魂的自然形式，对人性不但不具有自然构成意义，反而有可能导致灵魂陷入物与像的世界，从而丧失真正的自我，无法回到没有影像的事情本身。第四，不同于普罗提诺，奥古斯丁认为想象处在感觉和理智之间，仅仅属于灵魂的低级部分即灵性，作为高级部分的理智本身并无想象，因此从低到高的上升呈现为摆脱和超越想象的过程。

对奥古斯丁而言，灵性中形成的影像不只包括基于感觉形成的印象，对过去的记忆和回忆，对将来的期待和筹划，对真实或虚拟之物的创造性构想，还包括梦见的东西，灵魂出神所见的异象，先知所见的预言性符号，以及其他灵性（天使）在人类灵性中产生的影像，等等。将这些影像统一归到灵性的想象范畴下面，严格说来并非奥古斯丁一个人的独创，而是他对此前哲学传统中各种讲法的综合与扩展。正如下面将会看到的，问题的要害在于，基于对古典观念的批评和转化，奥古斯丁所谓的灵性不仅不再是物质性的，也不只是制造影像的灵魂官能，而是成了一种对人类生活进行全面精神化塑造的力量，成了人面对物和世界的基本方式。因为，灵性在自我与物体之间建立的影像性关系，使影像对在世界中的存在具有实质性的构成意义。人性影像化的哲学基础正在于此。

### 三、自我、影像与世界

奥古斯丁灵性思想的人性基础首先源于影像在感觉中的作用：灵见不仅高于身见，而且是身见得以可能的前提，就是说，感觉活动必然同时伴随灵性影像的形成，虽然在感觉发生过程中难以将身见和灵

见区分开来。奥古斯丁写道，“没有灵见，就不可能有身见，因为，在身体感官接触物体的同一时刻，灵魂中也会产生不是那个物体、但像它的某种东西。而如果不产生，就不会有身边外物被感知的那种感觉。毕竟，不是身体在感觉，而是灵魂通过身体在感觉，好比将身体当成信使来使用，以便在自身中形成从外部传递来的东西。因此，除非同时产生灵见，否则不可能出现身见”。<sup>①</sup>

虽然身见发生在身体感官中，但毕竟是灵魂通过身体在感觉，因此只有借助灵魂中形成的外物之影像，我们才能所感觉。如此，想象似乎就不再像亚里士多德所认为的那样仅仅是感觉产生的运动，<sup>②</sup> 反而在感觉或身见的构成中起着必不可少的作用，甚至可以说是感觉的前提。不过，影像对人性的意义不只限于灵性活动的这个最初环节，而是还蕴含着更深更复杂的心理结构。

在《论三位一体》卷十一中，奥古斯丁从意向性入手分析外在之人的两个三一结构。我们发现，从卷九到卷十一，不仅意味着从内在之人的三一过渡到外在之人的三一，而且意味着从自我过渡到世界，从自我本身的内在关系过渡到自我与物的外在关系，亦即身见与灵见。而在《论三位一体》的最后，卷十四、十五则进一步推进到自我对自我的记忆、理解和意愿，并借此将上帝视为记忆、理解和意愿活动的最高对象，亦即智见的对象。不难发现，影像对人性的构造以自我与世界的关系为前提，或者说，同时就是对自我与世界之间关系的构造，只有看到这一点，我们才能真正澄清奥古斯丁影像思想的关键之所在。

《论三位一体》没有直接提出身见、灵见与智见的区分，但外在之人的两个三一，其实就是身见的三一和灵见的三一，二者分别是基于物和影像建构起来的。首先是身见的感觉三一，其构成要素为：

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

<sup>②</sup> 亚里士多德：《论灵魂》，427a17-429a9，秦典华译，载《亚里士多德全集》第三卷，北京：中国人民大学出版社，2016年，第71-75页。[Aristotle, *On the Soul*, 427a17-429a9, trans. QIN Dianhua, *Complete Works of Aristotle*, vol.3 (Beijing: China Renmin University Press, 2016), 71-75.]

(1) 所见物体的形式, (2) 印在感官上的影像, 即视觉或被赋形的感官 (*imago eius impressa sensui quod est visio sensusve formatus*), (3) 将感官运用于可感物的意志。<sup>①</sup> 感官从外物那里接受的形式 (好比戒指印在蜡上), 是人接触外物后形成的感官影像或印象。正如上面所说, 仅仅这一点并不能保证感觉的完成, 而是还需要另一个影像的出现, 即与此同时在灵魂中形成的灵性影像。从奥古斯丁的分析来看, 不同于物质性的感官影像, 灵性影像是灵魂在此基础上形成的精神性影像。由于有灵魂的参与, 印在感官中的影像混合了某种精神性的因素 (*habet admixtum aliquid spiritale*), <sup>②</sup> 可尽管如此, 它主要还是属于身体而非灵魂。灵性影像则明显属于灵魂, 因而具有更多的精神性, 它是外在之人能够形成第二个三一的基础。

按照奥古斯丁的考察, 灵性影像形成后便成为“记忆”储存在灵魂中, 此后当意志将注意力转向记忆时, “心灵的眼睛” (*acies animi*) 就会被记忆中的影像赋形, 从而在“思想的想象中” (*in phantasia cogitantis*) 形成一种内在的视觉,<sup>③</sup> 一种对记忆角落中的影像的唤起和“思”。这就是灵性三一: (1) 记忆中的影像; (2) 内在的视觉; (3) 以及将二者连接起来的意志。用奥古斯丁的话说,

因为甚至在身体感官所感知到的物体的形式被拿走之后, 记忆中仍保留着它的一个相似物, 意志可再次将注意力转向它, 以从内部被相似物赋形, 一如感官被自外向它呈现的可感物体赋形一样。这样, 人们就可得到另外一个三一, 即记忆、内在的视觉和将这二者偶合起来的意志; 当这三者被聚合 (*coguntur*) 进一个统一

<sup>①</sup> 奥古斯丁:《论三位一体》, 11.2.5, 第313-314页。

<sup>②</sup> 同上, 11.5.9, 第321-322页。

<sup>③</sup> 同上, 11.7.11, 第324页。

体，其结果就被称作思想（*cogitatio*）了，这正是从聚合（*coactu*）这一行为而来的。<sup>①</sup>

对于感觉或身见而言，物体、感官中的影像和意志是三个不同的东西，物体和影像都不同于意志，不属于意志所在的灵魂实体。外在之人的第二个三一则不同，因为无论是记忆中储存的影像，还是注意力转向记忆后形成的视觉，都与意志同属一个实体：“这三者本性并无不同，而是属于同一个实体，因为它们全都是内在的，全都是一个心灵”（*quia hoc totum intus est, et totum unus animus*）。<sup>②</sup>换句话说，奥古斯丁借助对记忆和回忆的理解，将灵性的影像和对影像的观看界定为灵魂里面的东西。在感觉基础上形成的灵性影像，是自我对物的形式化把握，也正因此，《论三位一体》又将“影像”称为“形式”（*forma*）。换言之，影像是物在我这里的内化。

内在于灵魂的影像在人的日常生活中扮演着必不可少的构成性作用。不仅物体需要通过感觉内化为灵魂中的影像，而且我的所有日常生活和行为也都必须在影像的基础上才能展开。在这个意义上，奥古斯丁的灵性与影像分析彻底超出了古代哲学的问题视域。他注意到，

物体一被眼睛看见，它的影像立刻就在看见者的灵性中形成了，其间没有任何时间差。听觉亦如此，若非耳朵一听到声音，灵性立刻在自身中形成声音的影像并保存在记忆里，你根本就不知道第二个音节是不是第二个，因为第一个音节触到耳朵后便过去了，根本就不在了。这样，如果灵性不把正在进行的身体动作保持在记忆里，将其与行为中随后的动作联系起来，所有有用的言说，所有优美的歌唱，以及最后，行为中所有的身体动作都将陷入

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《论三位一体》，11.3.6，第315页。

<sup>②</sup> 同上，11.4.7，第319页。

瘫痪，且不会取得任何进展。而只有自身将影像造在自身中，灵性才能保持它们。将来那些动作本身的影像要先于我们行为的结果。毕竟，我们通过身体所做的事情中，有什么不是灵性要先行想到，先在自身中看见所有可见的操作之像，并以某种方式对它们进行安排呢？<sup>①</sup>

在这里，灵性的作用从作为感觉对象的物体扩展到了人的所有日常行为：不单对外在物体的把握和记忆需要影像，我生活中的所有行为也都要被预先想到，并随之被记忆；由此，我过去、现在和将来经历的一切都将内化为灵性的影像，我在物质世界中的所作所为都将成为我内心世界的一部分。在此意义上，人性的影像化也是世界和生活对自我而言的影像化。生活是物的世界，生活在物的世界中同时意味着生活在内心的影像之中，通过内在的影像和世界打交道，以此构造自我的在世生活。正如我不可能抛开灵性直接感觉外物，我也不可能离开内心的影像构造尘世的生活。

正如上述引文所表明的，影像不是对物体和生活本身的简单复制，而是在根本上组织着我的所有行为，因为，如果没有伴随感觉的影像，没有对影像的记忆，没有对将来的影像性期待，我的生活就完全无法展开。生活之所以是生活，之所以呈现为一个流动有序的整体，之所以不是一个个孤立的感觉瞬间，不是无数从感觉和想象产生的影像碎片，正是因为灵性的影像机制能够借助记忆和期待，将自我先后做出的行为组织成一个有秩序、有关联的意义整体。这一点突出表现在奥古斯丁关于音乐的分析上面。若要从一系列前后相继的音中听出一支旋律，自我就必须既记住刚刚过去的音，同时又有对接下来的音的预期，并注意当下正在发出的音，而这三者无不以影像的方式出现在我的灵魂中。听音乐如此，所有的日常行为和生活，以及我的整个一生，无不如此。

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

到这里已经很容易发现，影像在生活安排和筹划中的组织作用充分揭示出灵性机制的时间性结构，而这也正是奥古斯丁时间学说的要害所在。<sup>①</sup> 我们注意到，《忏悔录》卷十一中关于时间的重新界定正是从影像出发的。为了解决时间不存在与没有长度的困境，奥古斯丁将时间还原为“心灵的延展”（*distentio animi*），即对过去的记忆，对将来的期待和对现在的注意：记忆是过去的影像，期待是将来的影像，注意是现在的影像。以现在的注意为中心，心灵向过去和将来延展，将三个维度的影像把握成一个连续在场的整体。可见，人性的影像化必然意味着时间的影像化，也就是说，灵魂中的灵性机制推动人以影像化的时间面对并存在于世界中。这一点突出表现在奥古斯丁关于记忆的分析上面。

《忏悔录》卷十的分析告诉我们，记忆的主要对象之一便是通过五官进入记忆这片“田野”或“宫殿”里的各种影像，<sup>②</sup> 奥古斯丁又将其比喻成“洞穴”：“记忆把这一切全都纳之于庞大的洞穴，保藏在不知哪一个幽深屈曲的处所，以备需要时取用。一切都各依门类而进，分储其中。但所感觉的事物本身并不入内，库藏的仅是事物的影像，供思想回忆时应用。”<sup>③</sup> 记忆不仅使我的经历和生活以影像的方式保存在我这里，而且使我在影像中面对自己，因为记忆的影像所呈现的，就是我在世界中的存在。我曾经做过的事情，以影像的方式进入并塑造了现在的我，使我首先成为影像化的自我：“我在记忆中遇到我自己，记得我过去某时某地的所作所为以及当时的心情。”<sup>④</sup>

然而，也正是记忆造成的影像化，使我把握不了我自己。基于对

---

<sup>①</sup> 关于时间与影像，笔者将另行撰文处理，这里限于篇幅，不拟展开讨论。可参见孙帅：《奥古斯丁〈忏悔录〉中的时间与自我》，载《哲学门》，第17辑，2008年，第33-55页。[SUN Shuai, "Time and the Self in Augustine's *Confessions*," *Beida Journal of Philosophy* 17, (2008): 33-55.]

<sup>②</sup> 奥古斯丁：《忏悔录》，10.8.12，第192页。

<sup>③</sup> 同上，10.8.13，第193页。

<sup>④</sup> 同上，10.8.14，第193页。

灵魂中影像空间的洞察，奥古斯丁发现记忆这个“巨大的力量”，这个“无限的内在区域”，完全超出了自我所能理解的范围。自我的无法把握性，不只意味着记忆内容的杂多性，更意味着自我的影像性存在本身难以被规定。因为，我在记忆中所无法把握的，正是我自己的存在：“记忆是我心灵的力量，且属于我的自然，但我却把握不了我所是的整体。”<sup>①</sup> 换句话说，对影像的记忆尤其能够说明我的存在总是处在支离破碎的状态，而没有被整合为一。<sup>②</sup>

不过严格来说，记忆中基于感觉保存下来的影像并不是无限的，真正无限的毋宁说是我们思（*cogitare*）或回忆那些记忆时出现在灵见中的影像。而且，思的无限性比记忆的内容本身更能揭示人性的影像化与自我的不可把握性。一方面，我们通过感觉保存在记忆中的影像，在数量、性质、形式等方面都是有限的，另一方面，通过将意向转向记忆中有限的影像，心灵却可能在思的活动中产生无限的视觉。“那些思的视觉”（*visiones tamen illae cogitantium*）尽管生自记忆中的东西，却会“扩大和变化（*multiplicantur atque variantur*）到一个数不尽、确实无限的数目”。<sup>③</sup> 思的无限性既是灵见的整体无限性，也是每一个影像记忆所蕴含的无限性。比如，用奥古斯丁举的例子来说，我记得有且只有一个太阳，单是关于记忆中这唯一的太阳影像，就可以形成无限多的思：我可以想象存在多个太阳，可以把太阳想得大（小）一些，也可以想成运动或静止的，方的或绿色的，等等。因此，任何一个特定的记忆都意味着思的无限可能性，对记忆中同一个影像的每一次回想都是独特的，都会在灵性中产生一个新的影像。即便记忆中的某个影像已被遗忘，也不妨碍意志通过思的活动形成灵见的影像，这是由于，虽然无法再回到被遗忘的那个记忆，心灵却可以自由地“编造”（*confingere*）不曾被记忆的影像——奥古斯

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《忏悔录》，10.8.15，第199页。

<sup>②</sup> 同上，10.17.26，第201页。

<sup>③</sup> 奥古斯丁：《论三位一体》，11.8.13，第327页。

丁将其称为phantasma。不过，“编造”也离不开记忆，因为这指的是，通过“增加、删减、改变或拼凑”记忆中尚未遗忘的那些影像，来想象心灵知道不是这样或不知道是这样的东西。<sup>①</sup> 总之，自我不仅是一个保存外物之影像的内在“仓库”，更是一个包含无限可能性的影像生产机制。自我的存在怎样，不仅取决于我记住了什么影像，更取决于什么影像通过“思”或“编造”出现在心灵中；在此意义上，人性影像化的根源与其说在于世界与物的内在化，不如说在于灵性基于记忆制造影像的无限可能性。

灵性中的影像不仅可能被错误地当作物本身，而且从根本上阻碍着个体对自我的认识，于是，能否克服自我的影像化便成了心智认识自身的关键所在。根据奥古斯丁，心智不可能不“知道”（nosse）自己，其原因在于，没有什么比心智对心智自身更加“在场”（praesens），而且心智不可能不向自身整体在场。所以，接受“认识你自己”（cognosce te ipsam）诫命的心智，就不应像自己不在场那样寻找自己，“不应仿佛它已被从自身拉走那样地开始寻找自己，而应拿掉它加到自身上的东西”。<sup>②</sup> 奥古斯丁认为，心智加到自身上的东西就是“影像”。这意味着，心智不应该把自己想象成不在场的物体，然后通过影像来认识和寻求自己，因为精神性的心智不是物体，也没有影像，它不可能在空间意义上离开自己。如果说心智外在于自身，那也只能在爱影像和物体的意义上来理解。“因为心智在它带着爱思考的东西里面，而且它已习惯了爱可感物，即物体，所以它不能在自身之中而无它们的影像……心智不能将自己与可感物的影像区别开来，以便只看到自己……当它试图只想它自己时，它把自己设想为别的东西，没有它们它就不能思考自己。”<sup>③</sup> 由于自己对自己在场，心智始终潜在地知道自己，但它无法直接把握自身本己的呈

---

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《论三位一体》，11.5.8，第319页。

<sup>②</sup> 同上，10.8.11，第296页。

<sup>③</sup> 同上，10.8.11，第295-296页。

现方式，而总是不得不借助影像性的思来理解自己，将自己视为有影像的物体而非无影像的精神，结果，心智就始终遮蔽在影像的云雾之中，并通过影像深深陷进物的世界而无法回到真正的自我。这是奥古斯丁备受古代形体观念困扰的根本原因所在。在他这里，影像不再只是我们感觉物体和世界的媒介，而是最终成了人面对和思考自我的基本方式。因此，对于影像化的人性来说，认识自我就首先要求心智剥离加在自己身上的那些影像，将思的注意力从后者转向更加内在的自我，以便认识到自己始终知道自己，自己对自己始终是在场的。

问题在于，影像既已成了“在世之灵”（卡尔·拉纳语）无法轻易摆脱的人性处境，那么，若要真正把握自己对自我的在场，心智恰恰需要借助灵性之思忏悔自己的影像性存在。在此意义上，如果说《忏悔录》的写作是一次寻找自我的行为，那么，这首先就表现在对自我过去生活之影像的收束，以便达到对没有影像的事情本身的把握，乃至看到保罗被提至的第三层天。这是一场充满考验和挑战的影像性操练，因为在忏悔的收束过程中，作为目的的智见也许只是一瞬间，甚至从未到来，对影像的回忆和观看却成了这场操练的主要组成部分。不仅如此，旨在收束自我的忏悔本身也将变成新的影像进入记忆的洞穴，从而使影像化的自我深渊变得越来越难以把握。在抵达没有影像的事情之前，自我需要谨慎耐心地面对影像中的自己，以及以影像的形式进入到我里面的世界，因为，当意志将注意力一次次投向灵魂“洞穴”里的影像之时，我根本不能确定自己会不会将这些内在的视觉当成心性安顿的所在，将那些飘忽不定的灵性影像当成真正的精神性自我。

由此可见，虽然波菲利那里的普纽玛被奥古斯丁改造为一种非物质的精神力量，他随之在灵性深处为每个人制造的影像深渊，却不但没有使灵魂对形体世界的摆脱变得更容易，反而使沉沦于世的个体通过想象更深地与物捆绑在一起。正如他自己深刻体会到的，由于肉身生活的习惯，各种各样的想象之像（*phantasma*）会以物体相似物的

形式涌进我们内在的眼睛当中。虽然灵见三一的想象活动是内在的，想象的对象却依然是通过身体连接的外物。<sup>①</sup> 而鉴于每一次意向性的“看”都由意志或爱发动，人在世界中的存在就总面临着沉沦于物及其影像的危险。由于心灵无法将物体带入自身的精神性本质之中，它必然会“卷起物体的影像抓到自己那里，这些影像是在它自身之中造的，出自它自己”。<sup>②</sup> 如此，作为“在世之灵”的自我便被制造成为一个巨大的影像性深渊，且由于思的无限可能性而难以达至对自我和上帝的观看。

---

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

<sup>②</sup> 奥古斯丁：《论三位一体》，10.5.7，第291-292页。

## 参考文献 [Bibliography]

## 西文文献 [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.

## 中文文献 [Works in Chinese]

- 亚里士多德：《论灵魂》，秦典华译，《亚里士多德全集》第三卷，北京：中国人民大学出版社，2016年，2016年，第71-75页。[Aristotle. *Lun ling hun* (On the Soul), *Complete Works of Aristotle*, vol.3. Translated by QIN Dianhua. Beijing: China Renmin University Press, 2016.]
- 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1996年。[Augustine. *Chan Hui lu* (Confessions). Translated by ZHOU Shiliang. Beijing: The Commercial Press, 1996.]

- 奥古斯丁：《论三位一体》，周伟驰译，北京：商务印书馆，2015年。[Augustine. *Lun san wei yi ti* (On the Trinity). Translated by ZHOU Weichi. Beijing: The Commercial Press, 2015.]
- 奥古斯丁：《上帝之城》（中），吴飞译，上海：上海三联书店，2008年。[Augustine. *Shang di zhi cheng* (The City of God), vol. 2. Translated by WU Fei. Shanghai:SDX Joint Publishing Company, 2008.]
- 孙帅：《奥古斯丁〈忏悔录〉中的时间与自我》，载《哲学门》，第17辑，2008年，第33-55页。[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.]
- 孙帅：《皈依与节制：奥古斯丁〈忏悔录〉中的宗教经验》，载《哲学门》，第20辑，2013年，第77-119页。[SUN Shuai. “Gui yi yu jie zhi: Aogusiding *Chan Hui lu* zhong de zong jiao jing yan (Conversion and Continenence: Religious Experience in Augustine’s *Confessions*).” *Beida Journal of Philosophy* 20, (2013):77-119.]
- 吴飞：《奥古斯丁与精神性存在》，载《哲学动态》，2018年第11期，第45-54页。[WU Fei. “Aogusiding yu jing shen xing cun zai (Augustine and Spiritual Being).” *Philosophical Trends*, no. 11 (2018): 45-54.]
- 章雪富：《斯多亚主义》（I），北京：中国社会科学出版社，2007年。[ZHANG Xuefu. *Si duo ya zhu yi* (Stoicism), vol. 1. Beijing: China Social Sciences Press, 2007.]