

從“種子理式”到“原因理式”*

——發展、進步與自然世界的超越性組織原則

From “Rationes Seminales” to “Ratio Causalis”:
Development, Progress and the Transcendent
Organizational Principle of the Natural World

胡艾忻

HU Aixin

作者簡介

胡艾忻，上海財經大學人文學院副教授。

Introduction to the author

HU Aixin, Associate Professor, School of Humanities, Shanghai University of
Finance and Economics.

Email: huaixin@mail.shufe.edu.cn

Abstract

The doctrine of “rationes seminales” or “ratio causalis” represents a paradigmatic example of the contextualization of Christian thought during the Patristic period. Augustine, drawing upon the Stoic natural philosophical proposition of “seminal reasons”, sought to resolve the exegetical difficulty of reconciling the accounts of simultaneous creation and continuing creation between chapters one and two in Genesis. He adopted the Stoic conception of “seminal reasons” as an organizing principle governing the development of natural entities. However, he subsequently introduced a new expression, “causal reason”, emphasizing its primacy over “seminal reasons” in creative activities. This move allowed him to expunge the residual material-corporeal elements of the Stoic Logos-doctrine from the Christian conception of God and the natural world, while transforming the Stoic notion of “development” into a concept of “progress” informed by the Christian understanding of time. For Augustine, it is “causal reason”, determined by the divine will, that constitutes the fundamental organizing principle of the natural world. It can be signified by created nature but does not itself reside within that nature as a sign. This perspective inadvertently contributed to the medieval tendency to devalue or disparage the natural world.

Keywords: seminal reasons, hermeneutics, development, Augustine

一、問題的產生

《創世記》的創世敘事裏有兩處經文均以人的得造與出現為主題，它們分別是1,26-28和2,7。兩處經文雖然都記載了上帝如何造人，但它們各自的細節不僅不甚相同，還有彼此矛盾的嫌疑。1,26-28的敘事包含了三部分內容：（1）人由上帝所造並且分有了神的肖像與相似性；（2）上帝授予了人管理自然界所有生物的權力；（3）上帝造了男人和女人。相較於1,26-28的經文，2,7的造人敘事僅有一句話，“耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人，名叫亞當”（創 2:7）^①，講述了人的生命源自大地的塵土與上帝的“生氣”。希臘化時期以來的解經家深受古希臘哲學的影響，多認為這裏的“塵土”指人的質料，而“生氣”則指人的形式，主張從形質關係的角度解讀人的得造。《創世記》兩處造人敘事的不一致為後世讀者帶來了理解的困難。2,7是對1,26-28的總結性覆述嗎，還是說，2,7與1,26-28分別記述了兩次不同的造人事件？人的本質究竟是依據1,26-28所言的“我們的形像”，還是依據2,7所言的神的“生氣”？

這些問題正是奧古斯丁在神學實踐中遇到的理論問題，它們的產生直接源自聖經文本在字面義上表達的不一致。如果要捍衛聖經文本的真實性乃至真理性，即，聖經文本是對世界歷史和人類歷史的忠實描述，那麼，就必須闡明，應如何對待聖經文本措辭的不一

* 本文為國家社科基金宗教學類一般項目“奧古斯丁愛的宗教哲學研究”（項目號：23BZJ058）和上海財經大學新進教師科研啟動項目“奧古斯丁符號哲學及其對13世紀中葉經院哲學知識理論的影響研究”（2024110601）的階段性成果。[This article is supported by the following two funds: the National Social Science Fund of China for the General Project in Religious Studies, “A Study of Augustine’s Religious Philosophy of Love” (Project No.: 23BZJ058), and the New Faculty Research Initiation Project “Augustine’s Semiotic Philosophy and Its Influence on the Knowledge Theory of Mid-13th Century Scholasticism” (2024110601) from Shanghai University of Finance and Economics.]

^① 如無特別說明，聖經引文均引自和合本譯本。

致，又應尋求甚麼樣的方法去消解由字面義限制所帶來的含義衝突和理解困難。於是，擺在奧古斯丁面前的任務是，如何在堅持基督教“同時創世”的神學前提下，從解經的角度為1,26-28與2,7提供一個兼容一致的詮釋方案，幫助同時代讀者乃至後人正確地理解上帝的話語和啟示。“種子理式”（*rationes seminales*）和“原因理式”（*ratio causalis*）就是奧古斯丁構建針對《創世記》造人敘事衝突的解讀方案的核心磚石。對於前者，它可以追溯至斯多亞學派的λόγοι σπερματικοί（種子理式，複數形式）；對於後者，在古典拉丁語語料庫裏，奧古斯丁是它的提出者和獨特（甚或唯一）使用者，也是鮮有的將名詞“原因”（*causa*）作屬性化使用（*causalis, causaliter*）的古典拉丁語作家。^① 本文認為，奧古斯丁不僅借用了斯多亞學派的自然哲學命題λόγοι σπερματικοί及其包含的發展原則去消解1,26-28與2,7兩處經文的不一致，還對它做了理論改造，剔除了斯多亞邏各斯學說遺留在λόγοι σπερματικοί觀念中的物質主義和形體主義，將其揚棄於“原因理式”這個新的表述，為解釋不可見的上帝及其意志力量如何介入自然與歷史問題上提供了概念工具。我們發現，奧古斯丁雖然在表述上仍然保留“種子理式”，但其世界圖景的理論中心，不再是圍繞物體運動展開的自然哲學式的一元論宇宙目的論，而是圍繞上帝行動展開的一神論創造者目的論。

二、“種子理式”的斯多亞淵源

一直以來，針對“種子理式”的語文學研究和概念史研究始終處於初步階段，故人們至今對它也只有一些簡單的了解和共識，即

^① 詳情請見拉丁語語料庫*Thesaurus Linguae Latinae*中的辭條“*caus(s)alis*”（Wulff, Lemma “*caussalis*”, *Thesaurus Linguae Latinae* 3）與拉-德大詞典《新喬治》的詞條“*causalis*”（Lemma “*causalis*”, *Der Neue Georges*, hrsg. von Thomas Baier, Darmstadt: WBG, 2013）。

它最先出現在芝諾的討論中，是斯多亞學派宇宙論裏的重要概念，並在普羅提諾那裏得到了進一步的發展。此外，“種子理式”通常被視作教父時期宇宙觀的核心命題之一。可人們往往容易忽略一個事實，那就是斯多亞式的“種子理式”思想與基督教信仰格格不入：芝諾將“種子邏各斯”（λόγος σπερματικός，單數形式）奠立為宇宙的化生原則（SVF I 102），這個單數形式的邏各斯裏蘊含着複數形式的“種子理式”^①，質料作為統一的被動基底接受了作為主動原則的種子理式後，萬物才得以各自成形、生發，而邏各斯（λόγος）或理式（λόγοι）——不管是單數還是複數——都是有形體的（σωματικῶς λέγοντας, SVF II 1051）；《約翰福音》序言雖也稱萬物經由邏各斯得造，卻強調邏各斯與上帝同一（約 1,1-3），這意味着，邏各斯必須與上帝一樣，也是無形體的。由此，斯多亞式有形體的邏各斯與約翰福音式無形體的邏各斯之間存在着牢固的對立，這為基督教神學批判性地吸收斯多亞學派的神聖觀念提出了挑戰。^②

人們習慣於將“種子理式”認定為一個概念，由此容易忽略，在早期的希臘哲學文獻中，種子與邏各斯/理式首先是兩個獨立的用語。“邏各斯”作為哲學用語最早出現於赫拉克利特，用於指示管理萬物運動的宇宙法則，表達的是一種無法用視覺去把握的存在。“種子”表達的卻是一種物質的、肉眼可見的存在。兩個用語在感官與理性的對立中展現出互不兼容。這種不兼容同樣見於亞里士多德。在《形而上學》VII,9裏，他就明確表達，種子“擁有潛能意義上的類-形式”（ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος, Met. VII,9 1034a35）。換言之，

^① 依據各自形而上學地位與含義的不同，本文對“種子邏各斯”和“種子理式”的術語翻譯作如下處理：將單數形式的λόγος及其拉丁對應詞ratio統一譯作“邏各斯”，將複數形式的λόγοι及其拉丁對應詞rationes統一譯作“理式”。

^② 普羅提諾最先將邏各斯概念納入他的層級化宇宙論體系，使之成為一個真正的本體論術語，完成了邏各斯概念去形體化-去物質化的重要環節。詳見：R. E. Witt, “The Plotinian Logos and Its Stoic Basis”, *The Classical Quarterly* 25, no. 2(1931): 103-111。

種子作為實現了的潛能，它是一種已然存在於物理世界中的可見效果，即，塑形了的質料，而非純粹的形式。

用“種子”去聯合“邏各斯”，並且在整體和部分的意義上區分邏各斯與種子理式，“種子邏各斯”的表述最早出現於芝諾（SVF I 102）。芝諾將邏各斯觀念置於哲學的中心，把赫拉克利特的“火”及其示意的創生力量寫入自己的邏各斯概念，進而提出，當“火”轉變為“水”時，邏各斯才會展現出完全的創生力量。這裏的邏各斯概念包含了兩個要點：第一，它被理解為推動宇宙運動和變化的力量，事物的運動與變化則是邏各斯存在的效果說明；第二，邏各斯能在對立中展開自身，從同一走向差異。^①種子理式就是同一的邏各斯在無限的個別事物中自身展開、從而獲得差異性的邏各斯。換言之，複數形式的種子理式是與具體個體產生了關聯的邏各斯。為了成為具體的種子理式並且通過它們實現宇宙的整體創生，邏各斯進入那接受它和承受它的質料之中，規範具體事物的生成與發展，由此規範宇宙的進程。

古代哲學研究者西貝克（Hermann Siebeck）注意到，種子理式學說中蘊含的一與多的模式可追溯至亞里士多德的類-形式（εἶδος）學說。^②比如，類似的關係也出現在亞里士多德《形而上學》X,9“依據類-形式而相異”（ἕτερον τῷ εἶδει）的思想中^③，即，類-形式之間相區別，其根據不在質料，而在形式（λόγος），形式中的對立產生了互不相同的、複數的類-形式（καὶ ἐπειδὴ ἐστὶ τὸ μὲν λόγος τὸ δ’ ὕλη, ὅσαι μὲν ἐν τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες εἶδει ποιοῦσι διαφοράν, Met X,9 1058a39-b2）。這裏，複數的“類-形式”與單數的“形式”，它們的邏輯關係跟斯多亞學派裏複數的種子理式與單數的邏各斯之間

^① Max Polenz, *Die Stoa: Geschichte Einer Geistigen Bewegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 78-79.

^② Polenz也認為，種子理式接替了亞里士多德式的類-形式（Eidos）概念（Ibid. 79）。

^③ Hermann Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen* (Halle: Verlag von G. Emil Barthel, 1873), 254.

的邏輯關係如出一轍：單數者均被視作根本原則的同一性，而複數者則被視作根本原則的多樣性；單數者是複數者的總體性存在（total being），複數者則是單數者的整體性存有（whole existence）。

從一與多的思維模式角度看，斯多亞學派裏邏各斯與種子理式的關係還可追溯到柏拉圖的理念論，即善的理念與作用於可感世界的諸理念之間的關係。據稱，普洛克勒斯（Proclus）認為，斯多亞學派正是用“種子理式”的新提法取代了柏拉圖的理念，把“恆常不變之原因”這個柏拉圖式的理念的形而上學特徵歸於種子理式（SVF II,717）。

筆者認同，斯多亞種子理式學說的內核是一與多的關係。可不管是亞里士多德的類-形式學說還是柏拉圖的理念論，它們關注的都是一與多，以及判斷一與多相區別的標準，其着眼點都是取靜態的視角為自然萬物的生成提供說明。但種子理式學說針對的卻是變化現象中的法則性方面，即，維持着一與多在變化現象中始終處於連接效果的那個永恆不變的作用通道，以及這個通道如何與自然萬物的生滅興衰相一致。單數形式的邏各斯被理解為創生的力量，並由此被抬升為在自身中已然包含萬物的初始原則。這一個邏各斯進入同質的質料，成為一個個力量實現程度不等的複數邏各斯或理式，由此塑形出無限的相異個體。“種子”或者說“種子理式”就是單數邏各斯在每一個這樣的個體中的具體表達，因此可被視作個體的生命原則。於是，“種子理式”描述的是邏各斯自身展開成為複數邏各斯的作用通道這樣的事件，它與斯多亞學派的諸如神意（*πρόνοια*, *providentia*，“預知”）、命運（*destinatum*）、秩序（*ordinatum*）等體現法則性的概念一樣，一方面展示了宇宙整體與宇宙內無窮的個別者之間的必然關係或預定關係，另一方面也是關於宇宙內個別者在宇宙中所處的具體位置的規定。正因如此，儘管“種子理式”以複數形式的邏各斯出現，它們每一個卻都仍然保持着作為“一”的邏各斯。也正因如此，“種子理式”表明了自身不可避免的泛神論立場。此外，由於宇宙內萬物的發展都遵循某種屬神意圖並且朝向一個終極的目的前進，宇宙整體的進程呈現

出“被設計的”的特徵，從而被視作處於理性的秩序之下。這意味着，宇宙內的一切個體，其活動都處於一種發展式的前進過程中，其任意一個階段也處於一個給定的發生序列內，每個階段受到的和產生的影響則都被寫入了邏各斯中，而種子或者種子理式則是這些影響預先存在的效果。因此，斯多亞學派的種子理式學說在根本上沒有為偶然性留下任何位置，它示意的宇宙化生模式——萬有生自有且無中只能生無——也無法運用到基督教式的無中生有（*creatio ex nihilo*）創世圖景中。這一點，為教父們日後為上帝的絕對意志——創造是上帝出於絕對意志的行動和行動結果——辯護帶來了極大的挑戰。

三、種子理式在《創世記字解》中的解經學運用

奧古斯丁在早期作品中常常使用形式（*forma*）、數字（*numera*）以及由它們所特別展現的理性結構（*ratio*）——注意要與秩序性（*ordo*）相區別——來解釋宇宙的發展與和諧。在《論自由決斷》（*De libero arbitrio*）第二卷接近結束的地方，他就明確提到，永恆的形式就是神意（*providentia*）：

萬物均受神意引導（*omnia providentia gubernari*）。
因為，若一切存有者因其形式被完全剝離而滅亡，則那些不變的形式本身——變化者通過它們獲得存在並由此受其形式的數字所填充和驅動——就是存有者的神意。
（*Lib. Arb.* II,17,45）^①

神意通過“數”的法則管理萬物，驅策它們走向自己的位置，讓宇宙處於有序與和諧之中，並因此內在固有的法則性而獲得了神

^① 如無特別標注，本文中的奧古斯丁文本均為筆者依據CCL或CSEL等現代校訂本譯出。

性 (divinitas)。在這一點上，奧古斯丁完全吸納了斯多亞學說的精髓，將神意視作神照看、管理萬物之起源與衰敗所使用的一整套法則和規則，因此也將有機生命的發展進程納入到一種必然的程序中。然而，由神意引導的神性宇宙，哪怕它擁有系統化的和諧、廣袤無限、永恆持續甚或獨立等古典世界所向往的種種特徵，對奧古斯丁來說，它仍然是缺失的。因為，聖經第一句話就教導，上帝從“無”中創造了天地，而一個出自“無”的自然界——如卡爾·洛維特一針見血地指出，“一開始就被剝奪了其自己的、本真的存在”。^①誠然，洛維特是基于對上帝作為絕對行動者的強調而得出上述貶損自然界的論斷。但我們發現，在教父時期的宇宙論圖景裏，與種子理式密切相關的另一個核心命題——*creatio ex nihilo*（無中生有），這個拉丁語表述恰恰也表達了相同的態度。

*Nihilum*常常被含混地譯作“無”或“虛無”。瓦羅 (Varro) 的《論拉丁語》 (*De Lingua Latina*) 為我們提供了 *nihilum* 這個拉丁語最早的詞形分析和詞義解讀：*nihilum* 由前綴 *ne*，表“不”，和詞根 *hilum*，表“些微，少許”，共同構成，用於描述人或事物“毫無用處或價值” (*Ling. Lat.* 9,54)。於是，*nihilum*，其最初的含義並不包括“甚麼都不存在”或“虛空”——這些含義由拉丁詞 *vacuum*（表真空、甚麼都沒有）或 *inane*（表空無）承載——這樣的自然哲學或宇宙論意涵，也不關涉存在本身或存在的狀態，而是用於描述價值的用語，用以表達對沒有價值的人或事的貶低態度。由此來看，早期教父使用 *creatio ex nihilo* 的表述去規定關於世界起源的教義，他們其實並不懷有任何被稱作“自然哲學/物理學興趣”的動機，他們的術語選擇受“價值”這種與人的自我意識息息相關的倫理興趣所驅動。

這是人們探究教父時期的種子理式學說時常常忽略的觀念背景，

^① 洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，李秋零、田薇譯，北京：商務印書館，2020，第198頁。[Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, trans. Li Qiuling and TIAN Wei (Beijing: The Commercial Press, 2020), 198.]

即，種子理式作為解釋有機生命之運動的原因（αἷτια）和作為解釋有機生命從潛能轉變為現實的發展原則，它們雖然是永恆且不變的，但它們本身不是自有永有的，也不是永恆地周而復始，而是與天地一樣，源自一個在價值上被貶損的“無”，“一開始就被剝奪了其自己的、本真的存在”。所以，在教父時期的宇宙觀裏，種子理式雖然保留了其作為有機生命的形式根據的形而上學地位，卻並非世界的真正本源。它們不過是與世界同時出現的時間性造物，並因自身的原則功能而具有規定人與自然的生命節奏的指導效果，但它們本身並不具有介入或干預那些生命節奏或生命進程的權力（potestas），從而與有機生命之間並不存在真正的因果關係。^① 基督教的邏各斯，那位擁有使得處於絕對衝突之間的“有”與“無”得以現實地進入到生成關聯之中的權力的位格神（personal god），才是世界起源的真正原因。

只有結合上述觀念，我們才能理解，奧古斯丁為何選擇種子理式去消解創世紀1,26-28與2,7兩處經文的不一致，又把它揚棄於原因理式中。在筆者看來，包含在斯多亞式的種子理式學說裏的預定論思維和發展思想首先為奧古斯丁的護教式解經提供了以下優勢：（1）最大限度地維護上帝創造活動是唯一的和一勞永逸的，（2）堅持神的同時創造（simul creavit）能兼容不斷出現的新生命，（3）但仍可充分說明不斷出現的新生命實際上並不是新的，並且還有至關重要的一點，即，（4）在擺脫了固着於斯多亞式神意（πρόνοια）觀念內的空間性時間觀後，仍能確保創造活動後再無新事物。下面這段文本，展現了奧古斯丁如何借鑒卻又修改了斯多亞學派關於種子理式的學說：

不能這麼說，即男人在第六天被造，而女人卻晚幾天才被造。因為，經裏明明白白地說，正是在第六天，“他造了他們，男人和女人，並且祝福了他們”，等等，這全

^① 比較奧古斯丁的相似說法：*Gen. Litt.* 9,17,32; *Quae. In Hep.* II, 21。

是關於這二者的和對這二者說的話。因此，這二者以一種方式生於那時，卻以另一種方式生於現在。一方面，“那時”，即依據那通過上帝之言如種子般置入宇宙之中的潛能，上帝同時創造萬有，安息由是歸於第七天，從此，萬物按照各自的時間，在塵世秩序的進程中，得造與出現。另一方面，“現在”，即依據時間進程中的、“他直至現在仍在做着的”的工效，而亞當應是按照他的時間[於現在，筆者加]從大地的泥土中得造與出現，他的女人則從男人的肋骨中[得造與出現，筆者加]。（*Gen. Litt.* 6.5.8）

在這段針對初人得造的經文詮釋裏，奧古斯丁以比喻的方式賦予了“種子”一個辯證的哲學形象，用它去統一創造活動的“同時”與發展。值得注意的是，奧古斯丁尤其使用了“那時”（*tunc*）和“現在”（*nunc*）這組對立的時間性陳述去消解創世紀1,26-28與2,7的不一致，進而去建立種子理式的辯證形象。換言之，奧古斯丁在時間的視野中去把握邏各斯的永恆發生，並由此切入種子理式。但事實上，從純粹時間的維度去描繪神性，這對希臘思維來說是全然陌生的。因為，希臘思維習慣於在一種此岸與彼岸的空間對立中去把握神性和自然，由此獲得逃離時間輪迴、得到永生或救贖的倫理方案。這種思維習慣在柏拉圖那裏體現得最為顯著。比如《蒂邁歐》主張時間是對永恆的模仿，或者說是永恆與時間是原型與像的關係，它的理論基礎是“兩個世界”的對立。從這個角度看，奧古斯丁在此用“那時”與“現在”的對立去陳述上帝造人這一神聖事件，無疑暗示了原始基督教思想對空間性的神聖觀念以及由此規定的自然觀念的拋棄。

讓我們回到奧古斯丁的解經文本。從引文中可知，“那時”和“現在”分別示意了兩種截然不同的關於人之受造的理解方式。“那時”指的是“受造物以潛能和原因的方式……得造”（*potentialiter atque causaliter*, *Gen. Litt.* 6,5,7），它被用於幫助理解1,26-28所描繪

的人之受造，即，人通過上帝之言——基督教的邏各斯——獲得了他作為人的一切潛能，就像種子包含了有機生命的一切可能性一樣。這裏的預定論思想是很明確的。這種理解方式強調了人在誕生的那一瞬間就已經被決定了，他在未來的每一個行為都預先地存在於他作為人的種子中。“現在”指的則是“受造物……在上帝‘直至現在仍做着工’的時間進展中……得造”（*Gen. Litt.* 6,5,7），它被用於幫助理解2,7所描繪的人之受造，即，人通過神的作為，在指定的時間點上真實地出現於世界。神始終在做工，“現在”這個時間狀語展示的就是神的作為的持續性，這點很可能是受新約將永恆視作時間的無限延展所影響。神的做工持續地對“天地”——古代晚期裏更慣常的提法是“世界靈魂”——以及作為整體性的、邏輯上先於任何一個具體受造物的“普遍自然”產生影響，而神的工效在可見領域內的展示，就是時間的前行以及附着於每一個前行階段上的關於萬物的細節。人的潛能依托時間的進展，一個時間點接着一個時間點地走向現實，就像植物的種子春天萌芽，夏天枝葉繁盛，秋天碩果累累，而冬天則落葉枯萎。這裏的預定論思想不僅更為清晰，還因上帝活動的持續介入而被進一步劃入一種由權力結構規定的前因後果的線性思維中。

首先，時間因其受造物的身份被歸屬於上帝的權柄，其無窮無盡的特性也由此與上帝的永恆相互區別，而後者，或者說上帝時間的無限性只能由上帝獨自把握，而非受造物可領會的。其次，上帝通過掌控時間去掌管自然與有機體的生命節奏，反過來說，每一個個體的生命歷程都是上帝活動展現其作用效果的場所——奧古斯丁甚至曾稱種子事實上的生長全在於上帝的意志（*Gen. Litt.* 6,15,26）——由此，個體與自然的命運就成為了上帝意志及其意圖始終而持續地滲透其中的“個體歷史”和“自然歷史”，而這樣的“歷史”，或者說基督教式的時間概念，它在根本上不是人類理性能夠通過觀察、研究自然萬物的演變和人自身的感官體驗而得到的知識所能產生的——這是希臘語“歷史”（*ἱστορία*）的基本含義——從而不屬於人類理性能力可以施

展或管轄的領域。

要提醒讀者的是，由希羅多德引導的希臘歷史概念，以及隨後被保留在斯多亞宇宙觀的宿命論，事實上在這裏遭到了完全的拋棄，從而為一種由基督教式的時間概念引入的“進步”觀念騰出了位置。希羅多德用他的“見聞錄”將歷史概念定義為關於人與人的行為以及人的行為如何不能免於宇宙運動法則之影響的“探究”（ἱστορία），並得出了以下結論，即，對於那些因為“神靈的鼓動”（ἐπεὶ δὲ δαιμονίη τις γίνεται ὁρμή, *The Histories* 7,18,3）而必然啟動的事情，人只能服從，並因意識到自己對事件進展的不可控而感到掙扎和痛苦。這種針對由神意干預所規定的必然性而產生的無力感，它雖然孕育了人的自我意識，但也否定了任何一種真正的進步觀念。理由可以從兩方面去論述。第一，人雖然參與了一個由自然運動刻畫的世界，但人充其量只是一個擁有理性能力的“觀察者”，不具有改變——不管是改變自然還是改變自身——的能力，因此，指向“改善”或“更完滿”諸如此類目標的進步也就無從談起。理由是，進步必然意味着善或完滿的目的的實現程度在逐漸增長並且不再減損，直至完全，是一種朝着目的的線性遞進。第二，在神意對宇宙的化生與運行的機械引導下，萬物在時間序列層面上出現的累積變化（如衰老）或形態變化（如變態發育）僅僅是一系列的“在先”與“在後”。當這些“在先”與“在後”被習俗化和體制化時，它們就被視作人在某個地域中的生活方式，從而被視為政治-社會的規律；而當這些“在先”與“在後”被行為化和機制化時，它們則被視作人對環境刺激的關聯性應對，從而被視為心理的規律。於是，被納入政治-社會規律或心理規律的那些“在先-在後”，它們本質上與自然的四時變化並無差別，只不過是在不同的事物、個體中上演的周而復始的生成與毀滅，都是閉合系統內諸要件之間的邏輯聯結，從而對“努力”（conatus）——它意味着這樣一種生命的傾向，即主動將“未來”納入到“現在”的籌劃中從而緩解未來與現在在個體中的緊張關係——沒有任何的訴求

與要求。事實上，人們很難把遵循機械因果鏈而產生的過程推進納入進步的觀念。最為樸素的理由就在於，由神意推動的因果鏈運動，它只是不同力量之間的對抗和此消彼長，本身沒有好與壞的區分，從而無法為個體生命的活動方向提供真正有效的指引。換言之，因果鏈運動不容納任何涉及價值的倫理理想。但進步觀念中包含了對“未來”的確定性的期待，正是有了對“未來”的信仰，進步才獲得了它的根本標準，個體生命的活動才能依據這個標準籌劃和規範自己當下的行為。基督教的邏各斯用人格化的神意取代了命定的神意，用創造的權力取代了天命運行的引力，使得原本中立的“目的”概念變成了絕對權力者的偏好與選擇的結果，為進步概念的引入提供了必要條件。總結而言，希臘的神意觀念以及圍繞着它展開的宿命論，不擁有促進進步觀念產生的根本條件。

從“那時”過渡到“現在”，就是奧古斯丁越過斯多亞的物質論宇宙觀，從教父哲學的角度賦予種子理式辯證形象的理論方式。於是，種子的發展不再是從“潛能”進展為“實現”的物理學模式，而是朝着未來的一個給定事件逐漸遞減的時間圖式。由於未來的給定事件在一個時間的中點上得到了真實的宣告，故那個作為中點的“現在”與“未來”之間的時間，它對人的心理來說不再是空洞的，而是具有了意義的關聯。“現在”與“未來”之間的意義關聯填充了人所生活的大地空間，讓每一個從“潛能”到“實現”的發展，從“原因”到“效果”的轉變，都能在這同一個大地上——而不是另一個神聖的彼岸——轉化為導向終極之善的進步。這種獨特的時間思維發揮了以下哲學作用，即，（1）將上帝在時間中不斷變化的、有時甚至出乎意料的作為，與永恆不變的創造活動協調起來，（2）將神意與創造者的角色都寫入上帝概念中，並最終表明，（3）只有上帝才能對自然和有機生命體實施因果影響，從而給出了另一種因果關聯的理解模式：上帝的意志就是自然萬物的必然性（*cuius voluntas rerum necessitas est*, *Gen. Litt.* 6,15,26；上帝之城也有過類似的提法）。

四、原因理式作為自然的根本組織原則

奧古斯丁對種子理式學說的修改，表明了他在關於自然世界的因果關聯結構問題上持有一種非命定論的立場：自然法則及其所有效力，都來自上帝的意志以及自此而來的持續影響。可這裏有一個論證的難題：如何展示上帝的意志與它的實際效果之間存在因果關聯呢？因為，不同於機械式的因果鏈，構成其一連串“在先”與“在後”的有序關聯，都是一些經由感官所實現的“可見者”（visibilia）——比如太陽曬石頭熱——它們之間穩固的前後相繼，可以在自然世界中通過觀察予以確定。但對由上帝意志及其權柄發起的因果關聯而言，上帝意志本身是不可見的，甚至，上帝意志的存在本身，也需要由它造成的效果間接證明。於是，這裏陷入了一個循環論證的窘境：意志的原因地位依賴於它造成的可觀察效果，一個效果被視作結果卻又依賴於它之於原因的在後者地位，可作為原因的意志對人來說卻又是不可見的，故人們無法安全而確定地在效果的產生與一個虛無縹緲的東西之間建立可經驗的相關性，更不用說確證因果關聯的必然性了。

不得不承認，奧古斯丁也沒有真正地解決這個窘境。但他顯然認為，樹立一種不可見者與可見者之間的因果相關性是必要的。^①因為，如果不存在這種必然關聯，那麼，上帝觀念又要掉入物質主義的牢籠之中了。為了破除物質主義的上帝觀念，奧古斯丁在“種子理式”這個傳統表達的基礎上，逐漸將“種子”這個帶有物質主義傾向的斯多亞傳統術語置換為“原因”，提出，“上帝是唯一獨一的創造者，將原因本身與種子的理式都植入事物之中”（Deus vero solus unus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus iniecit. *Quae. in Hep. II*, 21）。

^① 需要說明的是，這裏的不可見者與可見者的因果關聯，並不包含柏拉圖式的影像對理念原型的模仿或分有。

如今，原因理式與種子理式被奧古斯丁賦予了同樣的功能，它們都展現出“未來”的預先存在的效果。“然而……種子提供一個顯著的比喻，因為未來保存在了它裏面，但是，那些原因又先於（ante）每一顆可見的種子”（*Gen. Litt.* 6,6,11）。種子理式與原因理式都被視作自然世界的組織原則，但兩種組織原則的原因性地位並不相同。奧古斯丁先用“比喻”去刻畫出這一差異，凸顯“不可見的”與“可見的”的屬性區分，再強調原因理式是種子理式的“前件原因”（ante, anticendent cause），凸顯原因理式對種子理式的限定效果，提示原因理式才是那個為生命演進提供持續的效力支持的完全性原則，並在此意義上令自然的生命進程進入必然性。

事實上，通過奧古斯丁作品的語料庫搜索，我們發現，從《創世記字解》（*De Genesi ad litteram*）卷六結束部分（6,14,25）開始，即，奧古斯丁準備講述自然萬物發展的必然性依賴於上帝意志之前，奧古斯丁就開始頻繁地使用“原因理式”的表述，指示創造活動進行時，上帝意志介入事物運動的法則：

然而，如果上帝滿足於祇將潛能的力量（vim possibilitatis）置入原因理式，那麼，他[指初人]就可以以任意的方式得造，這樣，他就可能成為這樣或那樣，也就是說，也能成為現在這般，因為上帝能讓他這樣，也能讓他那樣。然而，上帝將自己實際上想要去創造初人的方式保留在了他自己的意志中，並沒有將其統合進世界的構建中。很明顯，人並沒有以違背那個最初的原因的條件的方式得造。因為它在那裏，所以它可以如此，即便它不在那裏，它也必然如此：因為這不在於受造物的條件，而在於造物主的喜愛（in placito Creatoris），他的意志就是事物的必然性。（*Gen. Litt.* 6,15,26）

種子理式作為一個形式的概念，它以可能性的方式（potentialiter）為事物的出現提供了說明，由此也能以原因-必然性的方式（causaliter）為事物的出現提供說明（*Gen. Litt.* 6,5,7）。換言之，所有的種子理式同時也是原因理式。可是，並不是每一個原因理式都是種子理式。因為，奧古斯丁將上帝的喜愛作為首要要素寫入了原因理式的本質規定。而“種子理式”的概念卻不包含任何情感傾向的可能性。上帝的喜愛以及隨之而來的意志，並不是有待選擇的諸多可能，而是已然決斷了的、唯一的現實。所以，原因理式之於世界的運作方式，就是上帝實現其決斷的方式。並且，奧古斯丁着意突出了上帝的決斷不是任意的或隨意的，而是帶有着情感的偏好（in placito Creatoris）。這裏，情感變成了純粹自發的第一因——它自由地確立了創造者與受造物的關係——而不是基於某種影響的激發或結果。正是這種無由而來的喜愛之情，以及由此引發的整個創世活動，提供了不可見者與可見者之間建立起因果聯繫的最基礎的方式說明或“樣式”（modus）。這種樣式超越力學的規律，並且表明，物體的運動乃至物體之間的相遇、碰撞，在根本上都是某個處於絕對前件地位的情感所引發的效果，它們都是一些可被感知的跡象，示意着創造者的愛。事實上，在《論自由決斷》第二卷的上帝存在證明裏（*Lib. Arb.* II,43），奧古斯丁就用“你的跡象”（vestigia tua）指稱受造物 and 可見的自然世界，批評那些把認識真理的活動局限於可見者和感官領域的心靈，主張心靈應該越過受造物的可見部分（corpus）去觀看受造物的“形相”（species）及其“美”（pulchritudo），經由受造物的理性結構去認識不可見的造物主，“以便帶着情感復歸於那個製作者中”（ut in eum qui fabricaverit recurat affectu, *Lib. Arb.* II,43）。

既然人與自然作為受造物在根本上都源自於一個情感的、處於絕對前件位置的原因，而這個原因又超越自然運動的一切法則，那麼，對奧古斯丁來說，要徹底地理解人與自然，古典哲學所教導的自然

哲學和宇宙論就不再適用了。對他來說，自然事物作為顯示上帝之工（opus dei）的跡象，它們僅具有符號的功能與價值，它們的意義由行造物之工的上帝所確立。因此，若人愛造物而不愛造物主，就會像是人聽演講時祇沉迷於悅耳的語音語調而忽略了統攝那些語言符號的思想內容（*Lib. Arb.* II,43），捨本求末。

這裏，我們覺察到了奧古斯丁為中世紀帶來的新思想，即，自然世界之內的事物，它們不僅是“物”（res），更是“符號”（signum），相應地，自然世界的運動規律，不僅是物質運動的規律，更是符號系統的運作法則。於是，要探索自然的真相與真理，人們要麼向造物主請求啟示，要麼需奮力擺脫符號的桎梏，去探索符號所意指的東西：

服務或推崇一個意指着的物（rem significantem），
卻對其意指內容（quid significet）渾然不知，這樣的人
是符號的奴隸。不過，服務或推崇一個其用處由神
所確立的符號（utile signum divinitus institutum），
並且理知（intellegit）其力量和意指，這樣的人所推崇
的，不是那些可見的、轉瞬即逝的東西，而是那關涉着
（referenda）它們的東西。這樣的人是屬靈的和自由的
（spiritalis et liber）……（*Doctr. Christ.* III,9,13）

奧古斯丁為“物”賦予了一個“意指”（significare）的功能，經由意指的實現而被寫入人對物的認知的東西，就是物的意指內容或“意義”。具有意指功能或用途的物都是符號。奧古斯丁接續保羅的看法，認同上帝創造的自然物是人認識不可見的上帝的媒介（哥前 7,31），將自然物的知識媒介功能深化為意指功能，使得自然物具有了與詮釋活動緊密結合的“意義”。上述引文提供了一個基本印象，即，除了呈現給感官的意義內容外，自然物還有另一層由理智所把握

的意義內容^①，而屬靈的與自由的人則能把握自然物的多重意義。對奧古斯丁而言，自然物具有多重意義本就是聖經文本的教導^②，人們對自然物的認知能到達哪一層意義，完全取決於人們對自然或可見者的態度。這一點，在他對創世記1,5裏關於“日”的解釋中展現得尤為充分。太陽得造於第四日，可在此之前，經上記載已使用“日”。對於這個雖先於太陽、但在後仍被指派給太陽及其運動的經驗現象，它的真正意義雖“遠非我們能夠感覺到的；也是我們不能理解的，但我們還應該毫不猶豫地相信”。^③而這裏的“相信”，指的是相信聖經及存在於其中的聖靈的權威（*Civ.* XI,3）。一方面，聖經中關於“日”象徵着純粹精神體的記載不止一處（如：加 4,26；帖前 5,5），另一方面，組成“日”的“早晨”與“晚上”，它們與太陽的東升西落無關，而意指受造物的愛“朝向”或“背離”造物主，這一點可由聖經敘述中不出現“造了夜”——夜象徵着虛無——的語用現象所確認（*Civ.* XI,7）。由此可見，上帝七日創世的敘事裏，“日”至少具有物理現象的理解（指太陽）、靠感知把握的理解（指早晨、晚上的交替）和屬靈理解（指精神體及其正確的愛）這三重含義，並且，奧古斯丁事實上認為屬靈理解的含義處於最優先和最核心的地位，即便他也努力地謀求前兩重含義與第三重含義之間的平衡，讓對自然物的寓意解釋不僭越聖經的敘述。儘管如此，奧古斯丁對自然或可見者的貶損態度是毫不含糊的：人們如果死死地盯着“太陽”這個自然物，推崇太陽所規定的關於“日”的理解樣式，甚至由是構築起宇宙自然的普遍意義結構，他們就會變成“符

^① 相似的看法也出現在奧古斯丁對“符號”的定義中，參見*Doctr. Christ.* II,1,1: *Signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*（因為，符號是這樣的物，它不僅是通過感官獲得的圖像，還會使別的東西進入思想）。

^② 比如創世記裏雅各比放在自己頭上的石頭（創 28,11），亞伯拉罕用於取代兒子向上帝獻祭的羔羊（創 22,13），等等，參見*Doctr. Christ.* I,2,2。

^③ 奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒（上）》，吳飛譯，上海：上海三聯書店，2022年，第480頁。[Augustine, *Shang di zhi cheng bo yi jiao tu shang*, trans. WU Fei (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2022), 480.]

號的奴隸”，深陷於對可見者的欲望中，離真理越來越遠。

奧古斯丁將自然物的本性規定為符號，認為物本身並不包含真理，僅僅起着“警示”（*admonere*, *Mag.* 36）心靈的作用，提醒心靈去追問和尋找自然物所象徵的含義，去研究對那些象徵含義的最直接的提示——聖經。因為，聖經才是上帝直接且持續展示其意志的啟示，閱讀它，認識和領會裏面每一個符號的含義與象徵，才能理解這個世界的原初依據——原因理式。在寓意解經的神學實踐中，奧古斯丁創造性地將他的符號學說融入了人的詮釋活動^①，將詮釋的力量從思想的領域拓展至自然物的領域。

五、總結

在面對釋經困難時，奧古斯丁並沒有使用宗教權威的強制力去構造解釋，而是主動援用異教的哲學資源，為衝突的經文提供一個具有公共說服力的理性解釋。當斯多亞學派使用“種子理式”或“種子邏各斯”的概念去說明宇宙萬物的化生與演變時，他們先為種子理式規定了形體的屬性，再將種子理式視作能夠捕捉或顯示宇宙化生進程的因果結構。一種非形體的因果結構在斯多亞思想裏是不可想像的。因為，“因”之所以為“因”，其根據在於，它在“果”上持續地作用和產生影響，而作用與被作用的效果均依賴於物體。可是，這樣的形體-物質因果觀念和上帝觀，它們與聖經敘事以及由此而來的神學教義並不兼容。奧古斯丁的釋經方案是，他一方面保持斯多亞學派在因果問題上的理論聚焦點，將因果結構的考察範圍收窄至行動領域，另一方面，則為行動的因果結構加入了新的範例——不可見的上帝之愛與受造物作為愛之效果，並且賦予上帝之愛絕對的前件原因地位。最後，通過將揭示上帝之愛的詮釋活動與他的符號理論聯繫起來，奧古斯丁展示了世界的非形體的、更原初的組織原則——原因理式。

^① R. A. Markus, “St. Augustine on Signs,” *Phronesis*, no. 1 (1957): 60-83.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Arnould, Jacques. "Les »rationes seminales« chez saint Augustin par des théologiens du XIX et du XX siècles." *Augustinianum* 38, no.2 (1998): 429-453.
- Capdet, René. "Les raisons causales d'après saint Augustin." *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 50, (1949) :208-229.
- C. O.-G., Lemma. "Sperma." In *Wörterbuch der Antiken Philosophie*. Hrsg. von Christoph Horn und Christof Rapp. München: Verlag C. H. Beck, 2002, 402-403.
- Holl, Adolf. *Seminalis Ratio: Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*. Wien: Verlag Herder, 1960.
- Markus, R. A. "St. Augustine on Signs." *Phronesis*, no. 1(1957): 60-83.
- Mayer, Cornelius, Lemma. "Creation, Creator, Creatura." In *Augustinus-Lexikon*. Hrsg. von Cornelius Mayer. Basel: Verlag Schwabe, 1996-2002, 56-116.
- Munier und Stead, Lemma. "Causa." In *Augustinus-Lexikon*. Hrsg. von Cornelius Mayer. Basel: Verlag Schwabe, 1986-1994, 820-828.
- O'Meara, John J. *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*. Villanova: Villanova University Press, 1980.
- Polenz, Max. *Die Stoa: Geschichte Einer Geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Siebeck, Hermann. *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*. Halle: Verlag von G. Emil Barthel., 1873.
- Thonnard, F.-J. "Les raisons séminales selon St. Augustin." *Actes du Xie Congrès International de Philosophie* 12, (1953) : 146-152.
- Varro. *De Lingua Latina* (II). Translated by Roland G. Kent. London: Harvard University Press, 1951.
- Witt, R. E. "The Plotinian Logos and Its Stoic Basis." *The Classical Quarterly* 25, no.2 (1931): 103-111.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 約翰納斯·布拉赫滕多夫：《〈創世記字解〉：奧古斯丁〈創世記〉注解中的解經學與形而上學》，陳彥孚譯，《聖經文學研究》2022年第25輯，第1-32頁。[Brachtendorf, Johannes. "De Genesi ad litteram: Hermeneutics and Metaphysics

in Augustine's Commentary on Genesis." Translated by CHEN Yanfu, *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 25 (2002): 1-32.]

卡爾·洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，李秋零、田薇譯，北京：商務印書館，2020年。[Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Translated by LI Qiuling and TIAN Wei. Beijing: The Commercial Press, 2020.]