

## 奥古斯丁“时日”思想的两条道路<sup>\*</sup>

孙 帅

【摘 要】本文旨在揭示奥古斯丁解决“时日”问题的两条核心道路：存在的道路与认识的道路。前者侧重从形式与质料出发理解创世的时日结构，后者试图将创世中的时间性重构为理性造物的认识秩序。奥古斯丁从存在道路转向认识道路，并非要彻底抛弃前者，而是旨在通过认识秩序保障存在的生成，使非理性造物借助理性造物的中介从质料与虚无走向形式与存在。在此意义上，理性造物的认识对象可以说正是存在道路本身。

【关键词】创造 时日 形式 质料

【中图分类号】B503.1

《创世记》首章出现许多“时日”意象，诸如起初、光暗、昼夜，而且还反复用“有晚上，有早晨”来表示创造在时日中的有序推进。可是，在第四日光体造出来之前，最初三日在什么意义上可以被理解为“日（day）”呢？这些意象仅仅是比喻性的，可以用寓意解经法予以化解，抑或具有实质的时间意涵，因而需要从哲学上对经文进行直接的字面解释？为了克服时日问题带来的困难，奥古斯丁找到一条从形质论出发理解时日的方法，笔者称之为“存在道路”：他将昼夜分别解释成“形式”和“欠缺”，将早晨和晚上分别解释成“赋形”过程的始与终。然而令人不解的是，在《创世记字解》中，奥古斯丁先是沿着这条存在的道路解释创造与时日，不久又转而告诉我们，不能认为昼是形式，夜是欠缺，也不能认为早晨是造物的开始，晚上是其完成。奥古斯丁为什么会在贯彻存在解释的过程中突然宣告这条道路走不通，并随即诉诸一条全新的“认识道路”，借助理性造物的理智活动来重构“有晚上，有早晨”的时日秩序呢？存在道路走不通的根源何在？两条看似迥异的道路之间又有怎样的关联？笔者希望借探讨上述问题，呈现奥古斯丁创造学说中被普遍忽视的哲学层面<sup>①</sup>，及其背后预设的宇宙论和人性论构架。由此，我们也能够看

<sup>\*</sup> 本文系中国人民大学“奥古斯丁《创世记》注解著作的翻译与研究”（2018030089）项目的阶段性成果。

<sup>①</sup> 在为数不多的研究中，金允京的博士论文提醒我们注意奥古斯丁时日思想与字义解经之间的关联，参见 Yoon Kyung Kim, *Augustine's Progress in Interpreting Genesis 1—3 from De Genesi contra manichaeos to De Genesi ad litteram*, Ph. D. Dissertation, Saint Louis University, 2005。佩兰（Gilles Pelland）的著作 *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*（Bellarmín, 1972）重在梳理奥古斯丁不同文本对精神造物、昼与夜、第七日等问题的不同解释，但并未深入考察这些问题背后的哲学基础。瓦妮（Marie-Annie Vannie）从创造—转向—赋形出发重构奥古斯丁哲学的努力，对我们理解时日问题具有很大的启发意义。参见 Marie-Annie Vannie, “Creatio”, “conversio”, “formatio” chez S. Augustin, 2nd. edition, éditions universitaires Fribourg, 1997。另外，吴飞围绕心灵秩序进行的研究，向我们展现了创造与时日背后的宇宙与历史构架，参见吴飞《心灵秩序与世界历史：奥古斯丁对西方古典文明的终结》，生活·读书·新知三联书店，2013，尤其是第一部分第二章的相关讨论。

到奥古斯丁如何在“创世”问题上承接古希腊的形质论传统，又如何预示了一种理性主义的世界图景。

## 一 形式、质料与欠缺

奥古斯丁对时日问题的第一次集中讨论出自《创世记解：驳摩尼教》（*De Genesi contra Manichaeos*, 388—389）。在皈依后不久完成的这部著作中，奥古斯丁试图区分光体对时日的标记和作为时间的时日本身：虽然创世前三日太阳还没造出来，还没出现从一次日出到再次日出的运动，以及太阳运转对时日的可见度量，但这并不意味着不存在作为时间的二十四小时，即一日；只不过此时一日仅是时间长度，尚未通过太阳的运动加以度量。<sup>①</sup>也就是说，前三日指的是时间，而非太阳的运动；后者不是时间，而只是对时间的标记。不过，如果说当时还没出现日出或日落，那么又该如何解释创世前三日中的晚上和早晨呢？奥古斯丁认为，之所以说“有晚上，有早晨”，是为了表示创造工作的结束与开始：晚上指已经完成的工作，早晨指即将开始的工作，正如人类的劳作通常总是在早晨开始，在晚上结束。<sup>②</sup>

在几年后撰写的另一部作品《未完成的创世记字解》（*De Genesi ad litteram imperfectus*, 393—395）中，奥古斯丁对时日的解释出现了重要转向。他首先认为，鉴于上帝的创造不在时间之中，可以考虑将前三日的早晨和晚上理解为将来应该或可能发生的事，而非时间中已经发生的事。<sup>③</sup>他还把这种“可能性”的理解用于经文“就把光暗分开了”（创1:4）：第一，不管这里的光是物质之光，还是灵魂的理性之光，抑或感觉之光，暗都应该被视为光的缺失；第二，光暗之分说的是可能发生的事（*quod potest evenire*），因为理性有可能出现错误，感觉有可能变得迟钝。<sup>④</sup>基于这种关于光暗的粗糙解释，奥古斯丁开辟出一条理解时日问题的“存在道路”。

笔者所谓的“存在道路”解释，是指奥古斯丁从形式与质料出发解释创造与时日的进路。在他看来，无论当时被造的是哪种光，我们都应该将光与暗（以及昼与夜，即光暗的有序更替）的对立理解成形式与缺失的对立。关于经文“上帝看光是好的，就把光暗分开了。上帝称光为昼，称暗为夜”，他写道：

经上没说暗是上帝造的，因为上帝造的是形式本身，而不是属于虚无的欠缺（*privationes*）。所以，万物都是作为工匠的上帝造的（*facta*）。但对于经上所言，“上帝就把光暗分开了”，我们要将欠缺理解成上帝安排的（*ordinatas*），否则，在上帝统治和掌管的全中，缺失本身就不会有自身的秩序……有些东西上帝既造又安排，有些东西上帝只是安排。他造且安排正义的人，但罪人就其作为罪人而言，不是上帝造的，而只是上帝安排的。他把前者安置在右边，把后者安置在左边。他命令后者进永火，是他们罪有应得的秩序。所以，形式和自然本身是上帝造并安排的，但形式的缺乏和自然的缺失不是上帝造的，而只是他安排的。<sup>⑤</sup>

由这段话可知，“光”在哲学上被界定为形式，而形式的创造正是奥古斯丁创世存在论的根基所在：自然之为自然、存在之为存在，主要在于形式的被造和被安排。暗的欠缺之所以属于虚无，是由于去除形式的欠缺本身是一种反创造的机制。不过，也正因为有存在论上黑暗的无形式，才得

<sup>①②</sup> *De Genesi contra Manichaeos*, 1. 14. 20, 1. 14. 20. 除特殊说明外，本文所引奥古斯丁原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》，见 [www.augustinus.it/latino/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/index.htm)。

<sup>③④⑤</sup> *De Genesi ad litteram imperfectus*, 7. 28, 6. 27, 5. 25.

以成就世界整体的大美，而不只是形式本身的美，正如歌中的沉默、画中的阴影对艺术作品的整体秩序是必要的一样。上帝既造了单个事物的美，更安排出万物的大美。<sup>①</sup>上帝看着他造的每个东西都是好的，却唯独在造完万物之后，方才“看着一切所造的都甚好”（创1:31）。换句话说，包括欠缺在内的世界整体比任何单个的好东西都好。奥古斯丁注意到，《圣经》之所以没有在造人的时候说“上帝看着人是好的”，是因为预知人会犯罪，人的善会发生欠缺。“上帝看着一切所造的都甚好”这句话出现在创世过程的最后，就是为了不仅将上帝造的人本身，同时也将人的罪考虑进来；人的罪和其他欠缺一样都是与光分开的黑暗，这些黑暗和形式之光一起共同构成了世界整体的美与和谐。“对于自然，上帝是最好的建造者，对于罪，上帝是最正义的安排者。因此，即使事物单独因罪而变得畸形（*deformia*），它们所在的整全也仍然是美的。”<sup>②</sup>

此外，昼与夜还关系到受造自然的存在结构，及其与非受造自然（上帝）的关系。具体言之，昼与夜说的都是受造自然的状态，前者指受造物的形式，后者指它们的欠缺。受造物之所以会出现早晨和晚上的双重性，是由它们所处的双重关系规定的，一是与上帝的关系，二是与它们自身的关系：从上帝那里看受造物是形式，从受造物自身看则是欠缺。<sup>③</sup>形式与欠缺一体两面，共同揭示了受造自然的双重根源，即根源于上帝的形式和根源于虚无的欠缺。与上帝的关系就是与形式的关系，就是受造物的形式化；与自身的关系就是与欠缺的关系，就是受造物的虚无化和去形式化。

受造物内在的欠缺倾向源于“无中生有（*creatio ex nihilo*）”：“就其在自身之中而言，受造物可能欠缺，因为它们是从虚无中造的；而就其不欠缺而言，不是由于它们那无中生有的质料，而是由于最高的那位，他将它们创造在它们自身的种类和秩序中。”<sup>④</sup>严格来讲，“无中生有”指的是受造物的质料而非形式，但质料不仅不足以阻止受造物的虚无化，反而将自身的虚无性带到了受造的自然之中。作为最低的存在，质料的虚无性恰恰源于它们缺乏一切形式，从而是彻底的无形性（*informitas*）。

这里需要特别注意的是，《未完成的创世记字解》12.36 先是将早晨与晚上分别理解为形式与欠缺，随后 15.51 却相当肯定地将其理解为加在质料上的形式和无形式的质料（*materiam informem*）。就是说，12.36 认为晚上是欠缺，15.51 认为晚上是质料。表面上，后者的理解更符合经文，因为“有晚上，有早晨”的字面意思是，“晚上被造了出来，早晨被造了出来（*facta est vespera, factum est mane*）”。欠缺，就其作为形式的缺乏而言，不是上帝造的，只属于被安排的秩序；质料却是上帝造的，同时属于被造和被安排的秩序。问题在于，我们是否可以就此认为这两处文本相互矛盾，或认为奥古斯丁由于表述不严谨而混淆了欠缺和质料？

事实上，欠缺与质料之间的关系要比表面上看起来更为复杂，用奥古斯丁的话说，夜所代表的“欠缺本身，就是从形式趋向于质料和虚无”<sup>⑤</sup>。一方面，质料与欠缺不同，前者是创造出来的存在，后者是反创造的非存在；前者可以接受形式，后者是彻底的去形式。另一方面，两者之间又有非常内在的关联，因为质料正是从虚无中造的，是无形式的欠缺性存在；而所有欠缺又都是某种去形式，都意味着从形式向质料的转向。质料之所以能够获得形式，正由于它是完全的无形性，是受造物自身的虚无化。也正因此，奥古斯丁对“无中生有”概念的使用相当随意，经常说一切都是从虚无中造的，而不在严格的意义上说只有质料是从虚无中造的，因为，虚无性通过质料被传递给了赋形后的万物。在此意义上，光与暗、早晨与晚上、昼与夜，这三对时日概念所要呈现的区别，归根结底都是形式与无形式、存在与虚无的区别。如此看来，不但关于晚上的两

<sup>①③④⑤</sup> *De Genesi ad litteram imperfectus*, 5. 25, 12. 36, 12. 36, 15. 51.

<sup>②</sup> *De Genesi ad litteram*, 3. 24. 37.

种解释（即欠缺和质料）没有根本矛盾，12.37中关于夜的两种解释也没有根本矛盾：一种将夜理解为欠缺，另一种将其理解为无形性，只不过欠缺偏重指“去形式”，无形性偏重指“无形式且可能获得形式”。

## 二 赋形与转向

从《创世记解：驳摩尼教》到《未完成的创世记字解》，奥古斯丁对时日的理解，特别是对晚上的解释，显然发生了巨大的转变。他此前认为晚上是与开始相对的结束，是一日造物的完成，现在则认为晚上是与形式相对的无形性或欠缺。换言之，他此前认为晚上代表存在的完成，现在则认为晚上代表存在的虚无。有趣的是，在400年前后对《创世记》进行字解的再次努力中，奥古斯丁似乎又重新回到了驳摩尼教时的进路，并进一步完善了前述存在道路的解释。

根据《未完成的创世记字解》，奥古斯丁倾向于认为“起初上帝创造天地”说的是质料，而之所以称质料为天地，是由于天地万物都是从质料中形成的“地是空虚混沌，渊面黑暗”，说的是质料的无形性、混乱与虚无“上帝的灵运行在水面上”，说的是被动的质料完全受制于作为创造者的上帝。简言之，这是“世界的质料，无形式的质料，可制作的质料”<sup>①</sup>。与此同时，光和早晨则被解释为形式，暗、夜与晚上被解释为欠缺或质料。问题在于，奥古斯丁此时并没有澄清形式如何产生，质料如何被赋形，以便造出万物；也没有澄清受造物何以具有克服质料之欠缺的可能性。而只有澄清这两点，他才能讲出创造最深的道理，并融贯地解释其中的时日问题。

《忏悔录》后三卷（397—401）对《创世记》的解释稍晚于《未完成的创世记字解》，此时奥古斯丁在形质论的带动下深化了对创造的理解。与此前不同的是，《忏悔录》卷12倾向于将“起初上帝创造天地”中的天理解为最高的“天外之天”，将地理解为纯粹的质料。具言之，天是完善的精神造物（亦即天使），他们虽具有内在的可变性，但由于沉思和分有上帝的永恒而能保持不变，由于克服了支离的时间性而能不暴露其可变性。地既不是某种实体性的东西，亦非绝对的虚无，而是“接近虚无”的存在，因为它指的是“没有任何形式的无形性”<sup>②</sup>，是不可变的可变性本身。奥古斯丁发现，正是考虑到天地都不可变，上帝才选择在所有创世时日之前的“起初”创造它们。<sup>③</sup>

变化是形式之间的相互转变或替代，变化的可能性却源于质料，或者说源于质料本身的可变性原则。换言之，无形式的纯质料和无质料的纯形式都不可变，两者的结合却会造成变化。“一切可变的东西显然都是从某种无形式的东西中被赋形的。”<sup>④</sup>有质料，所以可变；有形式，所以可能丧失形式。从一种形式到另一种形式的变化所借助的，正是质料蕴含的可变性原则。由此可知，可变而不变的最高之天也必然是一种有质料的受造物。根据《忏悔录》卷12，这种理智之天似乎一被造就处于完善的状态，丝毫看不出它的质料性；然而从随后卷13开头的讨论可以发现，理智之天的存在结构中同样有缺乏形式的内在可能性，所以，起初创造的天似乎更应该被理解为无形式的精神质料，而非赋形后完善的精神造物。

《忏悔录》卷13关于质料的分析不只限于物质质料及其无形性，而同样涉及精神质料。精神质料和物质质料的无形性自身必然趋于不受控制，从而变得与上帝不相似。在此意义上，即便是精

<sup>①</sup> *De Genesi ad litteram imperfectus*, 4. 15.

<sup>②③</sup> *Confessiones*, 12. 3. 3, 12. 13. 16.

<sup>④</sup> *De Genesi ad litteram*, 1. 14. 28.

神造物，也得被圣言召唤到上帝的“一”那里，从而被“赋形”，否则就会处于“渊面黑暗”的欠缺状态。因为，最初的精神造物只有转向（*converteretur*）它借以被造的那同一个圣言，才能由于被圣言光照而变成光，才能符合圣言的形式。对这种精神造物而言，活着不等于智慧地活着，如果不亲近圣言的形式，它必然会丧失由于皈依而获得的光，坠回到深渊般的黑暗生命中。<sup>①</sup>“愚蠢悲惨地活着，就是精神造物的无形性。”<sup>②</sup>上帝起初造的“天”，就是这种无形而黑暗的生命（即精神质料的状态），它只有转向形式和光才能被赋形，从而自身也变成光。

精神质料被赋形后，首先造出的是创世第一日的光“上帝说，要有光，就有了光。”奥古斯丁不认为从精神造物来理解这句话有什么不妥，“因为已经存在某种有待你照亮的生命了”<sup>③</sup>。圣经这句话说的，就是那先已存在的质料性生命被光照成为光的过程。等到写作《创世记字解》时（401—416），奥古斯丁已经相当坚定地认为，起初所造“天地”中的天不是完善的精神造物，而是未赋形且接近虚无的精神质料，亦即有待照亮的生命。这样也就能更好地解释天与第一日所造之光的区别和联系：天是精神造物的纯质料，光是质料被赋形后的精神造物。

在奥古斯丁看来，质料的赋形就是时日中的创造，这一创造的展开在于质料听从召唤而转向神圣理智，即圣言中的形式。<sup>④</sup>也正因此，不同于质料的创造，作为赋形的创造才要通过上帝的言说来进行。所谓通过言说创造，就是召唤质料转向形式：

每当《圣经》说，“上帝说，要有”，我们都应该将其理解为在圣言（与上帝共永恒）的自然中进行的非物质言说，他召唤被造物的不完善回到他自身，如此它们就不再是无形式的，而是每个被造物都按照先后次序被赋形。在这样的回转和赋形中，每个被造物都以各自的方式模仿作为圣言的上帝，即，模仿上帝的子——子永远亲近父，与父完全相似，且本质相同，因而与父为一。而如果被造物背离造物主，保持无形式的不完善状态，那它就不再模仿圣言的形式。<sup>⑤</sup>

从形质论的存在道路来看，奥古斯丁这里的创造明显包含两个环节，一是创造质料，这发生在创世六日之外的“起初”；二是给质料赋形，这发生在六日之内。质料的转向就是从无形式走向赋形，从存在走向完善，从起初走向圣言，从作为起源的基督走向作为形式的基督，同时也是从混沌的黑暗走向光与昼，从时日之外走向“有晚上，有早晨”的日子。

基于以上两个环节，奥古斯丁最终得以给出从存在道路入手解释时日的完备方案。具体说来，光是赋形后的精神造物，之所以称其为光，是由于它被上帝的智慧之光照彻后便成为了光，获得了发光理性的能力。<sup>⑥</sup>在这里，暗不再是作为欠缺的虚无本身，而是成了与形式相对的质料。准确地说，是光赋形后剩余的未赋形状态。光暗的分别就是“有形式之物与无形式之物的分别”，而昼夜则是两者之间有序交替。暗与夜被分别出来，一方面是为了表明质料的无形性并非没有得到有序的处置，受造物的生灭变化并非不能增添宇宙的光辉；另一方面是为了表明给质料赋形的过程尚未结束，另有其他造物将会从中造出。因此，对第一日而言，“有晚上”是指已经完成的光的赋形，而“有早晨”则是指剩余质料再次赋形的开端，其他几日的晚上与早晨可依次类推。“在造光体之前的整个三日中，把晚上理解为已经完成之工的终结，也并不荒谬；而早晨，则指将要到来的工。”<sup>⑦</sup>这一对“有晚上，有早晨”的理解等于重新回到、并用赋形理论深化了驳摩尼教时的解释

①③ *Confessiones*, 13. 2. 2—3, 13. 3. 4.

②⑤⑥⑦ *De Genesi ad litteram*, 1. 5. 10, 1. 4. 9, 1. 17. 32, 1. 17. 35.

④ 关于创造、转向（皈依）与赋形之间的关系，本文重点参考了 Marie-Annie Vannier, “*Creatio*”, “*conversio*”, “*formatio*” chez S. Augustin.

思路。而相比《未完成的创世记字解》中的看法，“晚上”的地位被大大提升，它不再是事物的欠缺或质料，反而成了赋形后的完善状态。

关于这种“存在道路”的时日解释学，奥古斯丁在《创世记字解》卷4有更加明确的表述：“对万物来说，晚上就是它们被造成的完善的终结，早晨则是它们的开端。因为万物都局限在自身的始点和终点之间。”<sup>①</sup>至此，奥古斯丁沿着形质论的存在道路对创造与时日作出了近乎完美的解释，但令人意想不到的，在这一卷的后面，奥古斯丁又突然否定了这样的解释模式“在创世的叙述中，不能把昼理解为造物自身的形式，不能把晚上理解为造物自身的终结，也不能把早晨理解为另一造物的开始。”<sup>②</sup>那么，到底该如何看待奥古斯丁这里的矛盾呢？

### 三 “认识秩序”

上述存在道路面临的直接困难，在于无法很好地解释上帝在第七日的安息。<sup>③</sup>在创世六日中，“有晚上，有早晨”每天都出现一次，根据存在道路的解释，晚上表示当日造物的终结，早晨表示次日造物的开始。等到这句话第六次出现时，如果说晚上表示第六日造物的终结，那么，是否可以认为早晨表示第七日造物的开始呢？答案是否定的，因为万物到第六日都造完了，上帝在第七日歇了一切的工就安息了，什么都不再造。第七日的早晨不是创造的开始，而是不再创造的开始；不是任何受造物存在和赋形的开始，而是万物永久安息的开始。所以，存在道路的解释实际上只能用于创世六日，而不能用于第七日的早晨，更不能用于理解第七日本身。严格说来，第七日是创世时日的例外，它不像前六日那样是造出来的，而是彻底摆脱工作后才能进入的状态，因而可以说是对前六日的终极完成。“由于接着不再造什么，于是便在第六日的晚上之后造出早晨，不是作为其他被造物的开始，而是作为万物在造物主的安息之中安息的开始。”<sup>④</sup>

第七日只有早晨，没有晚上，从而能够克服创造的形质结构中所蕴含的光与暗、昼与夜、晚上与早晨之间的张力。从根本上来讲，安息日的早晨并非真的是上帝自身安息的开端，因为在永恒中同时进行创造与安息的他，始终在无始无终地安息。安息日之所以会有作为开端的早晨，是指人终将安息在上帝之中，因为只有完善后的人才能从形式与欠缺交织的时日进入第七日的例外。<sup>⑤</sup>与其说第七日的例外意味着所有创造和工作的最终完成，不如说意味着对所有创造和工作的“解构”：它虽然在创造的前六日之后到来，却不是工作本身的完善，相反是对工作的根本性超越，正因此，什么都不再造的第七日，比所有创造之日、比造完天地万物的第六日都更加神圣。第七日没有作为终结的晚上，因为不再有什么需要完善，因为那一日不再结束的早晨本身就意味着一切创造都已终结。第六日的晚上是完成性的终结，第七日的早晨则是对终结的终结，此后不再有新的晚上到来。总而言之，正是创造在第七日的永久终结迫使奥古斯丁不能继续用赋形的开端与完成解释第七日，因为到第七日一切都彻底“完”了，不再有开端和完成的区分。

存在道路的解释到第六日戛然而止，那时天地万物在形质意义上的存在都已造成，于是，第七日便成了无法被纳入创造秩序的剩余之日，严格来讲它既不能说是新造的时日，也不能说不是上帝的造物：

在那七日中，我们知道最初的六日是何时造的，却不知道上帝何时造了被命名为安息日的第

<sup>①②④</sup> *De Genesi ad litteram*, 4. 1. 1, 4. 26. 43, 4. 18. 32.

<sup>③</sup> 佩兰也注意到了这一点。Cf. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, p. 193.

<sup>⑤</sup> *De Genesi ad litteram*, 4. 18. 31. 关于安息问题，参见孙帅《爱的重量：奥古斯丁世界的自由秩序》，载《道风：基督教文化评论》第45辑，2016。

七日。在那日他确实什么都没造，相反，他在第七日歇了六日创造的工，安息了。那么，他如何可能在一个他并未造的日子安息呢？或者，既然他在第六日完善了他所造的万物，既然第七日什么都没造，而是歇了他一切的工，安息了，那么，他如何紧接着前六日而造出第七日呢？<sup>①</sup>

为了突破从存在道路解释安息日的局限，奥古斯丁转而选择一条全新的道路来理解时日在创造中的哲学内涵。其中的关键，在于将创世中先后出现的七日理解为第一日造成的理性造物或精神造物，即天使。这样，“日”或“日子（dies）”便不是狭义的时间概念，也不再是万物形质结构中蕴含的由始及终的存在界限，而成了精神之光或理性造物在上帝创造中的在场。他认为，创世前六日乃至第七日，实则只是同“一日”，而不是先后造出的七个不同的日子。所以，恰如奥古斯丁洞察到的，造光的时候《圣经》所言不是“有晚上，有早晨，这是第一日”，而是“有晚上，有早晨，这是一日（dies unus）”。这“一日”甚至直接被奥古斯丁等同于天使。如此，他便能克服存在道路在第七日问题上遭遇的解释困难，现在第七日被视为最初那同一日的第七次重复或再现，而非在六日之后新造的时日：

也许上帝只造了一日，目的在于使许多所谓的日子因这一日的重复而流逝和穿梭。这样，是否就无须创造第七日，因为一日的第七次重复自然就是第七日？关于光，《圣经》有言，“上帝说，要有光，就有了光”，他把光暗分开，称光为昼，称暗为夜。这样，上帝就造出了“日”，它的重复被《圣经》称为第二日，随后是第三日，直到上帝完善其造物的第六日。这样，原初造的那一日的第七次重复就被称为第七日，即上帝安息的日子。因此，第七日本身不是一种造物，而是同一日重复到来七次——这同一日就是上帝称光为昼、称暗为夜时造的那一日。<sup>②</sup>

随着创世时日被理解为同一日的重复，奥古斯丁也改变了对创造的哲学阐释，由此明确将同一日的七次再现视为理性造物的认识。其中，前六次再现是天使理智对上帝造物的六次认识“上帝使他造的日子向他造的事物呈现六次，不过这不是时间段中的更替，而是原因方式之下有序的思（ordinata cognitione causaliter）。”而且，那一日“有序的思”不仅存在于前六日中，还存在于第七日中；不仅有创造之时的思，还有创造之后的思，只不过第七日理性造物的认识对象不是创造，而是创造的终结“上帝在第七日歇了这些工，就安息了，并且乐于让这同一日认识和喜悦他的安息。”<sup>③</sup>这就是奥古斯丁解释时日问题的“认识道路”。他在另一个段落中写道：

如果上帝最先造的那一日，指的是精神性和理性的造物，也就是最高天上的天使和德能，那么它就按照某种秩序，即认识秩序（ordine scientiae），呈现给上帝造的万物。按照这种秩序，那一日在上帝的圣言中预知将要被造的事物，而事物造成后，它便在它们自身中认识它们。但这并非不是同时段的间隔，而是造物序列中的先与后，虽然在造物主的作用下万物都是同时造的。他造的确实是将要存在的事物，但他并非在时间中创造时间性的事物，相反，时间由于他的创造才得以流逝。<sup>④</sup>

认识秩序不是时间秩序。因为，第一，上帝的创造和安息都不在时间之中，而是在永恒中同时进行的。第二，天使对创造和安息的认识也并不真正经历时间的先后延展，而是可以同时完成对将要受造之物的“预知”和对已经造成之物的“认识”。“天使足以一次同时拥有这三者，即昼、晚上和早晨：正如万物是同时造的，天使也可以同时在万物藉以被造的、原初且不变的理式中沉思它们（这就是昼），在它们自身的自然中认识它们（这就是晚上），并从这一较低的认识转而赞美造物主（这就是早晨）。”<sup>⑤</sup>归根结底，前六日的认识秩序是一种因果秩序的先后“除非先有要被认

①②③④⑤ *De Genesi ad litteram*, 4. 20. 37, 4. 20. 37, 5. 23. 46, 4. 35. 56, 4. 34. 53.

识的东西，否则就不会有认识；而这些要被认识的东西先存在于藉以创造万物的圣言之中，然后才存在于已经被造的万物之中。”<sup>①</sup>

进一步考察不难发现，在认识秩序的因果序列中，受造物的完成要经过双重认识和双重创造。首先，当上帝说“要有”，即要造某个东西的时候，理性造物便在上帝的圣言中认识即将受造的东西，于是那个东西就先在天使的认识中被造了出来。这是第一重认识，也是第一重创造，即上帝在圣言中造出受造之物的形式。所谓“事就这样成了”，说的便是事物在天使的认识中被造成了。然后，经过第一重认识和创造之后，受造物的自然本身才能真正造出来，或者说，受造物才被造在自身的自然中，这就是《圣经》所说的“上帝就造出……”，即在那个东西自身中造出那个东西，这是第二重创造。如果说第一重创造是造形式，第二重创造便是给质料赋形，造出完全赋形的被造物。受造物既已造出来，天使便对之进行第二重认识，从之前在圣言中的第一重认识转到在受造物自然中的再认识。如果说前者是就上帝来认识一个东西，认识那个东西的形式；后者则是就那个东西来认识那个东西，认识赋形后的自然本身。

在时日的认识秩序中，第一重认识就是《圣经》上说的“有早晨”，以及以早晨为开端的“昼”，第二重认识则是“有晚上”；前者较为清晰，是“大的认识”，后者较为晦暗，是“小的认识”。<sup>②</sup>这里的关键是，天使在转向受造物时并未停留在那里，而是在认识到受造物不“是”造物主的一瞬间立刻重新转向上帝，因已完成的创造赞美上帝，并进而认识次日即将新造的东西，这种新的第一重认识又再次成了“早晨”。由于不曾停留在受造物上面，天使的整个认识秩序中并没有出现“夜”，而只是在“有晚上，有早晨”的交替中推进创造：

在整个六日之中，当上帝逐个造他喜欢造的事物时，天使首先在上帝的言中接受它们，这样它们便先在天使的认识中被造，这时《圣经》说“事就这样成了。”难道不是这样吗？接着，事物就在其自身所是的自然中被造了，且由于是好的而令上帝喜悦，此后，天使再次认识它们，这是用“晚上”之名来表示的较低的认识。随后，晚上就变成了早晨，这时天使因上帝的创造而赞美他，且在随后要造的事物被造之前，他们先从上帝的言中认识它们。<sup>③</sup>

按照这种理解，创世第一日既是“一日”之光（即精神之光）的创造，也是光对自身的认识。与其他东西相比，光的出现尽管也包含双重认识，却只包含一重创造，因为在这里并不区分认识意义上的创造和自然意义上的创造，两者对光而言是一回事，因为“这种理性造物并非先认识它的赋形，然后再被赋形，相反，它在自身被赋形的过程中进行认识”<sup>④</sup>。在真正被造出来之前，光还不存在，因此不可能在上帝那里认识自身将要被造的道理。也正因此，造光之时《圣经》上既没说“事就这样成了”，也没说“上帝就造出光”，而只有一句“上帝说，要有光，就有了光”。因为“当上帝说，要有光时，一个将要被造之物的理式（ratio）首先出现在上帝的言中，然后出现的是光本身（天使的心智就藉着这光被赋形），这样它就在自身的自然中被造了……上帝的言一说出来，光就被造了”<sup>⑤</sup>。这是一步到位的创造，是在自我认识中发生的创造，只不过，这里的自我认识先发生在上帝的言之中，其后发生在光自身之中。

## 结 语

由上可见，奥古斯丁在解释创世时日日从存在的道路转向认识的道路，既是为了融贯地解释前六日和第七日，更是为了利用天使的中介推进创造和赋形，用理性造物的认识讲出存在的道理。因

<sup>①②③④⑤</sup> *De Genesi ad litteram*, 4. 32. 49, 4. 32. 50, 4. 31. 48, 2. 8. 16, 4. 32. 50.

为,“如果没有光的认识,它之下的其他造物就不会被造,所以,那同一日每次都重复,目的在于:随着事物各从其类地被造出来,可以通过那同一日的重复造出许多日子,直到终结于数字六的完全性”<sup>①</sup>。在这个意义上,笔者认为奥古斯丁其实并未摒弃存在的道路,他仅仅是在时日的解释上,不再将早晨和晚上统一理解为赋形的开始和完成,而代之以理性造物的双重认识。作为认识秩序之根基的仍然是存在秩序的双重创造:在某种意义上,天使先后作出的双重认识恰好针对赋形的开始和完成,即被造物之形式的受造与被造物之赋形的完成。也就是说,奥古斯丁最终将两条道路结合在了一起,通过认识秩序来保障存在道路的畅通,使缺乏理性和意志的造物通过理性造物的中介回应圣言的召唤,从晦暗的质料走向光明的形式。因此,天使的双重认识就是对存在道路本身的认识:先在圣言中直接看到被造物的理与形,然后再在已赋形之物的自然中间接看到它们。

不过奥古斯丁认为,并非所有造物的受造都需要经过天使的中介,因为,和天使一样同为理性造物的人就不需要任何中介,而是和天使一样都是在自我认识中受造和完善的“如果《圣经》先说‘事就这样成了’,然后说‘上帝就造出’,这意味着,先在理性造物的知识中受造,然后再实际受造,这指的是非理性造物。但我们这里说的是理性造物,他在自身的认识中得到完善。人堕入罪之后,根据上帝的形像,在对上帝的认识上渐渐更新。”<sup>②</sup>在人和上帝之间没有任何中介,人的受造就是人的自我认识,就是看到自身的形式和本质,但存在的卓越之处也是最危险之处,正是这样的自我认识最终导致了人类的堕落,使初人像魔鬼一样喜爱并安于对自身的认识。于是,第二重认识的晚上便变成了夜的认识,光便被暗所遮蔽,形式便趋于欠缺和虚无。作为对堕落的扭转、对创造的回应,拯救同样发生在人的自我认识之中:若要从背离光的黑暗中超拔出来,恢复上帝的形像,个体必须在心灵的认识上渐渐更新,在圣言中认识自我的理与形,从而真正扭转罪的反创造,于心性深处一次次上演自我的皈依与赋形。

由此可见,奥古斯丁“时日”思想的两条道路,通过对古代形而上学的利用和改造,潜在地埋下了现代哲学的可能性。一方面,他将创造理解为“分有”的思路诚然来自柏拉图主义,但他将理与形归于上帝理智的做法,又极大地扭转了《蒂迈欧篇》中造物主与理念二分的模式。笛卡尔的“我思”哲学无疑是这一扭转之革命性最深远的体现。<sup>③</sup>另一方面,时日秩序被还原为认识秩序的奥古斯丁道路,同时意味着对内在时间概念的开启,因为他不再像柏拉图和亚里士多德那样根据运动,而是根据心灵的活动来界定时间<sup>④</sup>,笛卡尔、康德、胡塞尔、海德格尔的时间学说均在此基础上发展而来。世界中唯有人的存在具有内在的时间性,当自我聆听召唤、转向自身的形式时体现收束的时间性,当他沉沦于虚无、转向欠缺的质料时则体现散失的时间性,而这两者均取决于自我内在的思。

(作者单位:中国人民大学哲学院、宗教学基地)

责任编辑 韩 骁

①② *De Genesi ad litteram*, 4. 22. 39, 3. 20. 32.

③ 李猛 《奥古斯丁与世界秩序的理念化》,《社会科学战线》2011年第4期,第42—46页。

④ *Augustine, Confessiones*, 11. 26. 33.