

物体性灵魂观

——基督宗教灵魂观的第一次尝试

齐飞智^[1]

摘要: 德尔图良的《论灵魂》是已知基督宗教灵魂论的第一次表达, 承袭了希腊化时期的物体性灵魂观念, 并为符合基督宗教信仰而加以改造。通过反对柏拉图主义的形式性灵魂以及赫墨根尼的质料性灵魂, 德尔图良从斯多亚主义的思想资源中创造出新的物体性灵魂观。这一灵魂观是两希文明相结合进程中的一种过渡性观念, 为后来更为健全的基督宗教灵魂观奠定了基础。

关键字: 德尔图良; 灵魂; 物体性

The Corporality of the Soul: The First Expression of *Anima Christiana*

Qi, Feizhi

Abstract: Tertullian's *De Anima* is the first expression of *Anima Christiana* as we know, which inherited the Hellenistic understanding of corporeal soul but was modified in accordance to the Christian faith. By rejecting Platonic formal soul and Hermogenes' material soul, and drawing from Stoic sources, Tertullian created a new concept of corporeal soul, which was a transitional notion in the process of integration of Greek with Hebraic civilizations and laid the foundation for a future and more mature *Anima Christiana*.

Keywords: Tertullian; soul; corporality

在理论哲学和实践哲学中, 作为生命原则的灵魂(ψυχή)概念处于核心地位, 构成古希腊哲学的重要主题。亚里士多德在总结诸家灵魂观点时认为灵魂具有三个普遍的特征: 运动(κινήσει)、感觉(αἰσθήσει)以及

[1] 陕西师范大学宗教研究中心博士后。

非身体性(τῷ ἄσωμάτῳ)。^[1]而对于基督宗教而言,灵魂因为与善恶相关联,从而在救赎论中处于核心地位。在希腊化宗教与文化土壤上成长起来的基督宗教必然在信仰的光照下重新审视希腊哲学中的灵魂母题。

德尔图良的《论灵魂》(*De Anima*)便是基督宗教灵魂论的最早尝试。其中表述了这样一种灵魂观:灵魂是物体性的,有神圣的来源,是单一的,有生但是无死,所有人的灵魂都是通过生殖来自于亚当的灵魂,死亡是灵魂与身体的分离,但是灵魂并不消散,也不进入轮回,而是保存在地狱(inferno)中等待最后的审判。按照乔纳森·巴恩斯(Jonathan Barnes)的观察,从德尔图良开始的基督宗教灵魂观(*Anima Christiana*)建立在基督宗教智慧和异教哲学的双重基础之上。^[2]无论是哲学的灵魂论还是基督宗教的救赎论,都面临一个中心问题:灵魂与身体的关系。德尔图良对这一问题的解决奠基于对灵魂的物体性(*corporalis*)的确认之上。本文将通过剖析德尔图良的物体性灵魂观来说明这一概念在基督教思想史中的重要意义,即在传承希腊哲学的灵魂论述的基础上开启了基督宗教的灵魂论。

一、灵魂物体性的含义

灵魂是一种物体(*corpus*)的观念并非德尔图良的原创,而是来自斯多亚主义(*Stoicism*)对灵魂的基本认识。对于斯多亚主义来说,物体既非无形式的质料(*materia*),也非单纯的形式(*forma*),而是类似于亚里士多德意义上的形式与质料相结合的现实性(*ἐντελέχεια*),即宇宙万物的

[1] Aristotle, *De Anima*, 405b11. 参见 Aristotle, *De Anima*, trans. R. D. Hicks (Cambridge: Cambridge University Press, 1907), p.18. (以下简注为 Aristotle, 标准编码)

[2] Jonathan Barnes, "Anima Christiana," in *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. Dorothea Frede and Burkhard Reis (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2009), pp.447-464.

本体论存在。〔1〕

斯多亚主义将哲学分成三个部分,分别关涉自然、伦理与逻辑,〔2〕在这个分类中,关于灵魂的研究被放在自然哲学之中,属于宇宙论的一部分。大卫·哈姆(David E. Hahm)从物理学与生物学两个维度来分析斯多亚主义的宇宙论。〔3〕物理学的宇宙论认为,宇宙是唯一的和有限的球形物体,位于无限的虚空之中,由土、水、火、风四种元素构成,这四种元素按照一定的秩序围绕球形宇宙的中心排列;四种元素可以相互转换,每一种元素都对应一种性质,火对应于热,气对应于冷,水对应于湿,土对应于干;在宇宙内部,物质是连续的,没有虚空。〔4〕生物学的宇宙论认为,宇宙也是一种生命体,具有灵魂和理智,并且具有感觉和理性的能力,也就是说,宇宙也有其灵魂。〔5〕章雪富将哈姆所论述的这两个宇宙论维度概括为形体主义(corporealism)与宇宙生机论(cosmobiology):形体主义意味着,宇宙之内一切实存之物都是物体,都是有形体的,包括灵魂、情感、美德之类也都是物体;生机论则强调,整个宇宙是一个具有宇宙灵魂的生命体。〔6〕其实,形体主义与宇宙生机论是从两个角度来描述同一个事物,斯多亚主义的宇宙论的特征在于物体与灵魂的一一:物体具有灵魂,灵魂也是物体。

〔1〕 在通常的翻译中,corpus 会被翻译成“物体”,而corporalis 会被翻译成“有形体的”,如章雪富在《斯多亚主义(1)》(北京:中国社会科学出版社,2007年)中就是这样使用的。为了行文与论证的方便,本文将统一这两个术语的翻译,将corpus 翻译成“物体”,将corporalis 翻译成“物体性”。然而这并非一个十分妥帖的翻译,尤其是对于斯多亚主义而言,corpus 与物质质料(materia)是完全不同的概念,而“物体性”的翻译会误导中文读者。因而,常有人建议译为“形体”以避免误解,同时强调灵魂不灭的“形式”意味。这实在是个很麻烦的翻译,盖因corpus 既非“物”也非“形”,而实乃“体”。为了在“心物一元论”的论述中避免语言的混乱,本文依然将其译为“物体”,而混淆之处将在正文中澄清。

〔2〕 Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* 7.39, 参见拉尔修著,徐开来、溥林译:《名哲言行录:古希腊文、汉文对照》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第644页。(以下仅标注为Diogenes Laertius, 章节号)

〔3〕 David E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1977), pp.91-184.

〔4〕 *Ibid.*, p.115.

〔5〕 *Ibid.*, p.160.

〔6〕 Diogenes Laertius, 7.142, 参见章雪富:《斯多亚主义(1)》,北京:中国社会科学出版社,2007年,第57-72页。

二、驳斥柏拉图主义的二元论

德尔图良的物体性的灵魂观直接与诺斯替异端针锋相对,形式性的灵魂观很容易导致一种灵魂与身体的二元对立,并且如柏拉图那样贬低身体的价值。但这是与基督宗教信仰相违背的。因为身体是天主创世的作品,而天主视之为好的。《论灵魂》的开篇即表明,其写作意图在于摧毁异端的哲学基础。(3.1)^[1]

德尔图良在《论灵魂》第6章和第8章中引述了几类柏拉图主义的灵魂观,并加以驳斥:

(1)运动论证:一个物体要么有灵魂(animale),要么没有灵魂(inanimale);有灵魂的物体可以从内部获得运动,而没有灵魂的物体则从外部被推动;灵魂既不从内部获得运动,也不被推动,因此灵魂不是一个物体。(6.1)^[2]然而,是否有灵魂这个标准并不适用于判定灵魂本身的物体性,因为灵魂是造成物体从内部获得运动或被推动的原因,因此从运动方式上不能得出灵魂是否为物体的结论。(6.2)再者,可以被推动是物体的特征,而灵魂也具有同样的特征,如灵魂会受到预言或是疯狂的影响。最后,推动物体的施动者也是物体,灵魂推动身体,因而灵魂也是物体。(6.3)

(2)认知论证:我们通过感觉(sensus corporales)来认知物体性的事物,而用智性(sensus intellectuales)来认知非物体性的事物,我们只能够用智性认识灵魂,因此,灵魂是非物体性的。(6.4)^[3]德尔图良提出反驳:既然我们可以用感觉来认识非物体性的东西,例如用听觉感知声音,用视觉感知颜色,那么用智性来认识物体性的东西也就是可能的。(6.5)

(3)营养论证:物体(身体)是从物质性的东西中获得营养,而灵魂

[1] Tertullianus, *De Anima*, 3.1, 以下仅在正文中以括号注出章节,不再脚注。

[2] 类似的论证见于 Nemesius, *De Natura Hominis*, 2, 参见 J.H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima* (Leiden & Boston: Koninklijke Brill NV, 2010), p.133。(以下简称 Waszink, 页码)

[3] 类似的论述见于 Plato, *Phaedo*, 79A-B.

则从非物质性的东西中(如爱智慧)获得营养,因此灵魂不是物体。(6.6)^[1]德尔图良引述索拉努斯(Soranus)^[2]来反驳这一论点,认为灵魂也是受到物质性的东西滋养的。当灵魂虚弱到将要离开身体的时候,没有人会认为,需要用哲学来喂养灵魂,野蛮人和无知的人的生命力并不弱于哲学家。因此哲学并没有增强灵魂的本质。此外,斯多亚主义认为,技艺也是物体性的,那么如果说灵魂是靠技艺滋养的话,灵魂也就是物体性的。(6.7)

(4)空间论证:两个物体不能占据同一个空间,而灵魂在身体当中,灵魂与身体占据同一个空间,因此灵魂不能是物体。(6.8)^[3]德尔图良反对这个论证的前提,并举孕妇的例子来说明,多于一个的身体可以占据同一个空间和位置。(6.8)但是这一例证基本上是无效的,除非德尔图良认为,孕妇所怀的胎儿并不占据空间,或是双胞胎在空间上不可分割。另外,从生发的状态也可以看到,生者与被生者处于同一处,却是两个物体。(6.9)

(5)差异论证:灵魂如果是物体的话,应该具有同物体相同的特性,但实际上灵魂与物体的不同之处却非常显著,因此灵魂不应该是物体。德尔图良指出,这个论证是不充分的,即便是我们确定为物体的东西,之间的差异也是非常大的,不能因为差异就说灵魂不是物体。(8.1-2)

德尔图良对于灵魂的非物体性的反驳并不那么彻底,而我们也无法肯定,他所使用的论据是自己的观点。有的时候,他似乎是使用一个他不能认同的观点来反对一个他所反对的观点。例如,在营养论证中,他同时引述索拉努斯和斯多亚主义,前者的前提中区分了物体性的物质和非物性的观念,而斯多亚主义则承认了观念和技艺的物体性,这两种论述的前提互不相容。或许对于德尔图良而言,灵魂的物体性已然是先(a priori)的真理,而持有灵魂的非物体性的观点无疑就是错误的,因此他对待反驳就像对待一场辩论赛:结论已经是确定了的,努力的方向在于尽可能地驳倒对手。

[1] 类似的论述见于 Nemesius, *De Natura Hominis*, 2, 参见 Waszink, p.140, 另外, Plato, *Phaedo*, 84A 中也有灵魂以真理为营养的表述。

[2] 公元1到2世纪的希腊医学家,来自以弗所(Ephesus),是德尔图良的主要思想来源。参见 Waszink, pp.22-44.

[3] 同样的论述见于 Aristotle, 409b.

三、反对质料性的灵魂观

德尔图良固然反对形式性的灵魂观,但如果灵魂是一种物质的话,就会面临消解和灭亡,这也是他所不能容忍的。德尔图良所谓的物体性灵魂绝对不是一种会消解的物质,与赫墨根尼(Hermogenes)的争论澄清了这一点。这个争见于已失传的《查考灵魂》(*De censu Animae*),〔1〕然而可以从《论灵魂》的只言片语和《驳赫墨根尼》(*Adversus Hermogenem*)中大致还原出来。

《驳赫墨根尼》是德尔图良对赫墨根尼的创世论的反驳。赫墨根尼认为,天主从质料(*materia*)中创造了世界。其论证如下:天主要么从自身创造世界,要么从虚无中创造世界,要么从其他的什么东西中创造世界。〔2〕天主不可能从自身创造世界,因为天主是完全的,不可分割的,始终如一的,没有部分,因而不可能从自身的材料中创造世界。〔3〕天主也不可能从虚无中创造世界,因为天主是至善的,不可能造出恶的材料,因此如果说天主从虚无中创造了世界,那么天主也便是这世界中的恶的创造主,但这是不可能的。〔4〕因此,天主只能从其他的材料中创造世界,这“其他的材料”即质料。作为创世材料的质料本身是永恒的,这是因为天主是永恒的主,相对于永恒的主,就一定要有永恒的奴仆,因为没有奴仆,也就没有主;在这个意义上,天主是作为永恒的质料的永恒的主。〔5〕

我们从赫墨根尼的创世论中可以了解他的理论特质。德尔图良称赫墨根尼从教会转向学园派和斯多亚主义,又从后者继承了质料非生非造永恒存续的观念,将质料放在与天主同样的位置上。〔6〕这里所说的学园派观点是指柏拉图在《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)中所表达的创世论:在创世之前已经有了永恒的质料,而造物者(Demiurge)只是按照完善的理

〔1〕 Waszink, p.7.

〔2〕 Tertullianus, *Adversus Hermogenem*, 2.1.

〔3〕 *Ibid.*, 2.2-3.

〔4〕 *Ibid.*, 2.4.

〔5〕 *Ibid.*, 3.1.

〔6〕 *Ibid.*, 1.4.

念,赋予混乱的质料以形式和数,构成万物。〔1〕斯多亚主义的哲学家继承亚里士多德的质料本原论,〔2〕以无规定性的基质为生成宇宙的基本要素。〔3〕然而,柏拉图、亚里士多德和斯多亚主义对待质料的态度不尽相同。柏拉图认为,质料是无序的和恶的;亚里士多德对待质料的态度比较中立,认为质料是构成实体的本原之一,纯质料本身是绝对的潜在,谈不上什么善恶;而斯多亚主义对待质料持一种正面的观点,认为质料(如火元素)具有理性原则,甚至是神性。〔4〕赫墨根尼对待质料的态度颇为暧昧,至少在德尔图良的叙述中是不清楚的。他在论述天主不是从虚空中创造世界的时候,似乎是要避免天主创造了恶的结论,这样看来,他认为恶存在于质料当中。但是他又认为,质料是无所谓善恶的,〔5〕既如此,那么恶的存在又不得不归因于天主的意志。正如德尔图良的批评:如果天主允许恶存在于质料当中,那么他依然是恶的创造者。〔6〕赫墨根尼认为,灵魂源于质料的主要依据也在于他所持有的神义论:

他(赫墨根尼)并不忠诚于圣经原文,将气息(flatus)改为圣神(spiritus),既然天主的圣神不可能陷入罪恶且被审判,那么就应该相信,灵魂来自质料(ex materia)而非天主的气息(ex dei spiritu)。(11.2)〔7〕

天主至善,而灵魂会犯罪,所以灵魂不可能来自天主。然而,德尔图良认为,灵魂本性上是善的,而恶有另外的来源:

因此,灵魂中的恶,在由邪灵(spiritus nequam)所造成的之前,还有一种出于原罪(ex originis vitio)的恶,从某种意义上来说也是本性的。然而,正如我们已经说过的,本性的堕落是另

〔1〕 Plato, *Timaeus*, 29E-53C.

〔2〕 质料作为实体和本原,是无形式的和永恒的。见 Aristotle, *Physics*, 191a9-14; *Metaphysics*, 1024b8-9; 1042a33-35.

〔3〕 关于质料在斯多亚主义当中的地位,以及斯多亚主义的质料观与亚里士多德的质料观的联系,参见章雪富:《斯多亚主义(1)》,北京:中国社会科学出版社,2007年,第96-112页。

〔4〕 参见西塞罗:《论神性》,石敏敏译,上海:上海三联书店,2007年,第61页。

〔5〕 Tertullianus, *Adversus Hermogenem*, 37.

〔6〕 *Ibid.*, 10.

〔7〕 引文为笔者从 Waszink 校勘的拉丁文版本中翻译成中文,下同。

外一种不同的本性,有其自己的神和父(*suum deum et patrem*),即堕落的创造者。灵魂的善依然应该属于原初的、神圣的、真实的以及合适的本性。那来自于天主的,不会被毁灭,只会被遮掩(*obumbratur*)。能够被遮掩,是因为它(灵魂中的善)本身并非天主;不能被毁灭,是因为它来自于天主。(41.1-2)

灵魂中有两种恶,一种是外来的,一种从某种意义上来说是本性的。但即便是本性的恶,也并非出于天主,而是有另外的来源。灵魂真正的本性是出于天主的,是善的。灵魂之所以会犯罪,是因为其本性被遮掩了。

德尔图良不能接受一个最终会分解灭亡的质料性灵魂,因而根据对圣经的解读,在灵魂的起源问题上反对赫墨根尼,坚持认为,灵魂虽然是物体,但是源于天主的生气,故而具有不可分解与灭亡的特性。然而,德尔图良并没有解决赫墨根尼提出的神义论问题,解决灵魂不死的问题,却留下了恶的来源问题。为了安放这一问题,不得不假设罪恶另有“自己的神和父”,无意间暗示了另有一个与至善神相对立的恶神。这可以视为德尔图良的基督宗教灵魂论所不能圆融的一面。

四、德尔图良的物体性灵魂观

无论是形式性的灵魂观,还是质料性的灵魂观,都不能令人满意。德尔图良灵魂观的构建,除了要依靠哲学论证之外,还要依靠圣经和宗教启示,在他的正面论述中,也同时包括了这两方面的思想资源。他从哲学论证、圣经依据、宗教经验三个方面阐述了灵魂的物体性。

首先,德尔图良引用斯多亚主义来构建物体性灵魂观的哲学论证,分别引述了芝诺、克林提斯(Cleanthes)和克律西波斯(Chrysippus)。^[1]

芝诺的论述是,若一物的离开导致生命的消亡,则此物为物体性的。人若没有了气息(*spiritus*),也就没有了生命,因此气息本质上是物体性

[1] 这三位哲学家为早期斯多亚主义前后相继的三代领导人,关于三人的生平见于 Diogenes Laertius, 7。

的。而气息与灵魂是同一的,^[1]因此灵魂也是物体性的(5.3)。

克林提斯是从家族相似性的角度来论述的,儿子相似父亲的相似性不仅体现在身体上,也体现在灵魂上。而只有物体能够说“相似”或是“不相似”,因此说灵魂相似也就预设了灵魂是一个物体(5.4)。再者,灵魂同身体有一种物体性的“共同遭受”(passionum communio),身体疼痛时,灵魂也一起疼痛;当灵魂遭受焦虑、压力与爱时,身体也会无力;而灵魂羞愧和畏惧时,会出现脸红或苍白之类的身体反应。从遭受的相互性来看,灵魂应该是物体性的(5.5)。

克律西波斯是从接触的角度来说的,只有物体才会相互接触,而没有接触的话也就无所谓分离。因此物体性的东西是不会与非物体性的东西相分离的。然而死亡就是身体与灵魂的分离,因此灵魂必然是与身体有接触的,因此灵魂与身体一样是物体(5.6)。比较有趣的是,在谈到物体之间的接触时,德尔图良还引用了卢克莱修(Lucretius):“若非物体,则不能接触和被接触。”(5.6)^[2]先不说卢克莱修与斯多亚主义的分歧,德尔图良自己也必定不能同意,在灵魂的问题上持有一种伊壁鸠鲁式的原子论观点,然而这并不影响他在如灵魂的物体性的问题上引述卢克莱修的观点。另外也要看到,斯多亚主义和伊壁鸠鲁学派也有相互影响的一面,至少其自然哲学的渊源是相似的。在灵魂的物体性上,伊壁鸠鲁学派与斯多亚主义达成共识也不是什么奇怪的事情。事实上,卢克莱修在阐述灵魂是一种物体的时候,所用的论证同德尔图良笔下的克林提斯和克律西波斯并没有什么不同:

没有物体就没有接触,
难道不能承认理智与灵魂本性为物?
你知道,我们的理智与身体一同运作,
在身体当中,理智感同身受。^[3]

但是斯多亚主义的哲学论述并不能满足德尔图良的灵魂观,为了保

[1] Diogenes Laertius, 7.156: τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικὴν, ταύτην δ' εἶναι τὸ συμπνεῦς ἡμῶν πνεῦμα.

[2] 原文为“tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res,” 参见 Lucretius, *De Rerum Natura*, 3.166; nec tactum porro sine corpore.

[3] Lucretius, *De Rerum Natura*, 3.166-169, 引文为笔者所译。

证物体性的灵魂能够在死后独立存在,还需要引入圣经文本和宗教经验。在第七章中,德尔图良试图引用圣经中富人在阴间受苦的例子来表达灵魂的物体性:

有一个富家人,身穿紫红袍及细麻衣,天天奢华地宴乐。另有一个乞丐,名叫拉匝禄,满身疮痍,躺卧在他的大门前。他指望藉富家人桌上掉下的碎屑充饥,但只有狗来舐他的疮痍。那个乞丐死了,天使把他送到亚巴郎的怀抱里。那个富家人也死了,被人埋葬了。他在阴间,在痛苦中举目一望,远远看见亚巴郎及他怀抱中的拉匝禄,便喊叫说:父亲亚巴郎!可怜我罢!请打发拉匝禄用他的指头尖,蘸点水来凉润我的舌头,因为我在火焰中极甚惨苦。(《路加福音》16:19-24,思高本)

德尔图良推论说,如果灵魂没有物体性的话,也就不在物理世界中占据位置,那么天使也不可能把死后的拉匝禄送到亚巴郎的怀抱中。如果灵魂不是物体,富人的灵魂也不会在火焰中感到惨苦,也不会哀求亚巴郎打发拉匝禄用指头尖(身体部位)蘸水(物质)来凉润(物理效果)自己的舌头(身体部位)。然而前文中已经交代,富人和拉匝禄都已经死了,并且富人“被人埋葬了”,那么在阴间的只能是灵魂,灵魂有感觉,能受苦,也有位置,就必然是物体性的。德尔图良推论的前提在于圣经的真理性,也就是说圣经中的记载只能是真实发生的事情,而不能是一个寓言,可见德尔图良是不接受寓意解经法的。^[1]

除了圣经的例子,德尔图良在第九章中还引述了一位教内姊妹的经验。这位姊妹在聚会时会见到异象,根据她的描述,她见到的灵魂具有光亮的和空气般的颜色,具有与人完全一样的形状(9.4)。德尔图良认为,这样的描述是可信的(9.5-8)。

[1] Gregory of Nyssa (335-395)对拉匝禄的故事的解读完全不同:“这两人的身体都已经埋入土里,他们的灵魂已经脱离身体,也不再是由部分组成,所以,我们如果按字面意思来理解,那么叙述的整个故事都显然与真理不相吻合,我们唯有把每一点都翻译成观念世界里的对应物,才能与真理一致。”参见尼撒的格列高利:《论灵魂和复活》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2004年,第121页。

五、物体性灵魂观的思想史意义

在论述了灵魂的物体性特质之后,《论灵魂》开始阐述灵魂与身体的关系:灵魂本质单一却遍布全身,在身体的不同部位发挥不同的机能(10-18),其中有一种生殖机能,使得始祖亚当的灵魂能够通过生殖繁衍出不同个体后代的灵魂(19-21)。灵魂与身体一同生长、发育和成熟,在死亡时与身体分离,但是并不消散和灭亡(22-58)。这种身心关系的论述无疑是以灵魂的物体性为基础的,只有灵魂与身体一样具有物体性时,才能够与身体接触,并作用于身体;也只有物体性的灵魂观的基础之上,才能够理解灵魂的繁衍和成长。

灵魂的物体性是斯多亚主义的一种流行观念,从思想上来讲,德尔图良承接希腊化哲学的流行观点是顺理成章的事情。但是从基督宗教的救赎论角度来说,必须假定灵魂在死亡之后继续存在,不会解体和灭亡。然而,斯多亚主义与伊壁鸠鲁学派都不能保证灵魂不死,这也是赫墨根尼的质料性灵魂观所面临的问题。但是另一方面,德尔图良坚决反对诺斯替主义将灵魂与肉体作二元的理解。对于诺斯替主义者来说,救赎仅仅是灵魂的救赎,他们忽略了肉体的重要价值。德尔图良的物体性灵魂从某种意义上来说体现了一种斯多亚主义式的心物一元论观念,处于赫墨根尼的质料与诺斯替主义的二元论中间:灵魂既是物体,又是不可分割的与具有神性的。在建构基督宗教灵魂论的时候,这种德尔图良式的物体性在理论上的优点在于:(1)在哲学上持有一元论的世界观能够更好地处理身心关系的问题;(2)如在拉匝禄的例子中,物体性的灵魂能够更容易地与圣经文本协调一致;(3)对于鬼神异象之类的宗教体验具有解释力;(4)灵魂的生殖理论解决了原罪的传递问题,奥古斯丁困扰于原罪问题时也不得不向这种生殖论寻求帮助。^[1]

但是,物体性的灵魂观始终具有难以克服的困难:灵魂为何能够不死?德尔图良只是设想了一种不死的物体,但是在理论上却很难有说服

[1] 参见 Augustinus, *De Genesi ad Litteram* 10.24.40: ut animas ex parentibus credant propagari. 另参见汪聂才:《朝向上帝的灵魂之旅——奥古斯丁早期灵魂思想研究》,中山大学哲学系博士论文,2012年,第38页。事实上生殖说与灵魂的物体性更为圆融。

力。这或许就是在新柏拉图主义出现之后,物体性的灵魂观很快就被教父们抛弃了的原因。〔1〕另一方面,德尔图良对哲学家的反驳更像是智术师的反驳:针对观点作针锋相对的反驳,而并不在意自己的理论和观点的自洽与圆融,在反驳时甚至不惜使用诡辩的方式。这种智术师的方式对于德尔图良来说是没有问题的,因为他的主要目的并非探求真理,而是在于说服异端或心向异端者,因此只要能反驳敌对观点就可以了。而真理是经由启示而非论证获得的。〔2〕在这样的态度之下,对待论证自然是不那么用心的。

至此,我们可以将德尔图良的物体性视为从希腊化哲学到基督宗教灵魂论的一个过渡性理论。这个理论并不完备,而且事实上德尔图良也并没有建立一个完备理论的意图,只是在两种异端之间谨慎地保持中立。但是作为基督宗教灵魂论的第一次尝试,德尔图良客观上建立了一种将希腊哲学观念与基督信仰相结合的模式,启迪了后来者的理论建构。后来的教父思想家在接受了新柏拉图主义一元论和寓意解经法这两种理论工具之后,能够开创一种更加圆融的基督宗教灵魂论。

〔1〕 新柏拉图主义在灵魂和肉体之间建立了一个完满性的等级,从而解决了二元论的问题。

〔2〕 参见 Tertullianus, *De Praescriptione Haereticorum*, 7.12: Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium。