(一)、前言：

中世紀教父哲學的大師「奧古斯丁」(St. Augustine of Hippo)，在西洋哲學史上，其地位可以視爲整個中世紀的神哲學的重要里程之一。而整個中世紀的哲學史上，最爲出名的兩大神哲學家，除了聖多瑪斯・阿奎那(St. Thomas Aquinas)以外，奧古斯丁可算是另一個基礎。而由於就當時羅馬時代哲學的論點上，尤以奧古斯丁前後時期的哲學家，常可見到受及新柏拉圖主義的影響。所謂「新柏拉圖主義」，是有別於柏拉圖本來，而更加發展的理論，比較強調自我心靈由上帝之處所「流變」、所「分授」的觀念。因此，當奧古斯丁在接受思想的洗禮與自身思想的發展上，受到新柏拉圖主義的影響有多大？目前所現有的資料，則可從《論三位一體》、《上帝之城》等書中可見其端倪。

而論及奧古斯丁在談及自己的「身世」時，常以《懺悔錄》爲其主要的參考依據。而《懺悔錄》的內容，扣掉前大半部奧古斯丁自己的「心路歷程」外，後面的四個卷數則提到了關於認識上帝的概念。而對比於「上帝」這一觀念，奧古斯丁如何看待「我」的主體性？如果「我」是由上帝分授而出，那麼爲何心靈即是會由上帝所分出？因此此一問題即成爲本文興趣與撰寫的原因。[1]不過，在這邊的心靈，指的是奧古斯丁在認識上帝的存在時，所提出的個別論點。對於奧古斯丁來說，心靈的存在與激情的時刻，是感受到上帝對於「人」的愛與悲憐，而並非祇由於外在物質的豐富，造就了心靈的滿足而已。

(二)、《懺悔錄》的自我批判：

在《懺悔錄》一開頭，奧古斯丁對於「我」確定自身的歷史脈絡。「我」的這個角色，在奧古斯丁的年輕認知裡，由父親到母親，再來則是對於他所居住的世界開始。他提到，在他的幼年時期，出生在一個充滿兩個不同宗教的世界，稍長後則進入學校就讀。之後，他又再由故鄉到迦太基與羅馬城去學習，學習的是當時的雄辯術與修辭，其中也一度加入摩尼教。不過，這些都是他的心路歷程。爲的是什麼？奧古斯丁在出生的時候，對於基督教的信仰知識，全是來自於母親的述說。而在加入摩尼教的時候，甚至是對基督教反感。在年輕時代的放肆生活中，奧古斯丁於《懺悔錄》裡自己認爲，年輕時候家庭的自由作風，讓他能夠無拘束的生活，但也讓他自己因爲自由而卻不知自律。[2]就他自己的話說，他描述：

> 「就在那一年上我停學了。我去在鄰近的馬都拉城中開始攻讀文章與雄辯術。這時我離城回鄉，家中爲我準備更遠的到迦太基留學的費用。這是由於父親的望子成龍，不是因爲家中富有…這時誰不稱道我的父親，說他不計較家庭的經濟力量，肯擔負兒子留學遠地所需的費用？…我十六歲這一年，由於家中經濟拮据而輟學，閑在家中，和

[1] 本文之《懺悔錄》根據周士良所譯，台灣商務印書館所出版之中文譯本爲主，文中皆由每段引文末註明《懺悔錄》所引頁數。

[2] 亨利・查德威克著，黃秀慧譯《奧古斯丁》，(台北，聯經出版，民 76)，頁 41~42

父母一起生活，情欲的荊棘便長得高出我頭頂，沒有一人來拔掉它。但祢在我母親心中已經開始建造祢的宮殿，準備祢的居處。我的父親不過是一個『望教者』，而且還是最近的事。爲此，雖則我這時尚未奉教，我母親卻懷著虔誠的憂懼驚恐，爲我擔心，怕我『不面向你，而是背著你』踏上歧途。…我的父母都渴望我在學問上有所成就：父親方面，他幾乎從不想到你，對我卻抱著許多幻想；母親呢，則認爲傳統的學問不僅沒有害處，反而爲我日後獲致你能有不少幫助。這是據我記憶所及，回想父母的性情作如此猜測。他們從此對我不但不嚴加管束，反而放鬆羈絆，任我縱情嬉戲。我的天主，我周圍全是濃霧，使我看不見真理的晴天，而『我的罪惡恰就從我的肉體中長起來』」。(《懺悔錄》，頁 25~30)。

因此，對於奧古斯丁而言，他對自己自我批判的認識在於自身的放蕩與不確定，而不遵守基督教教義與母親的教誨。[3]但就上文來看，與對母親的敘述比較下，可以看見奧古斯丁對於年輕時的自己，在異教的選擇與徘徊並不是那麼難抉擇。不過，由於對母親的信仰，他反而開始思考到什麼是惡。對於「惡」這一概念來，奧古斯丁反而無法在當時的環境中認爲基督教就是解決惡的必要之路，[4]因此，他選擇加入摩尼教的信仰。在加入摩尼教到歸返上帝而受洗的這一段期間，奧古斯丁接觸了不少的社會歷練，例如學習占星學、前往羅馬擔任雄辯術的老師。但是，在羅馬時生活越是豐富，他卻越覺得空虛。他認爲：

「我並不爲別人的意志所束縛，而我自己的意志卻如鐵鏈一般的束縛著我。敵人掌握著我的意志，把它打成一條鐵鏈緊緊地將我縛住，因爲意志敗壞，遂生情欲，順從情欲，漸成習慣，習慣不除，便成爲自然了。這些關係的連鎖——我名之爲鐵鏈——把我緊纏於困頓的奴役中。我開始萌芽的新的意志，即無條件爲你服務，享受你天主，享受唯一可靠的樂趣的意志，還沒有足夠的力量去壓伏根深蒂固的積習。這樣我就有了一新一舊的雙重意志，一屬於肉體，一屬於精神，相互交綏，這種內哄撕裂了我的靈魂」。(《懺悔錄》，頁 151)。

羅馬的生活讓奧古斯丁不能平靜，因此，他決定轉向母親的信仰，去尋求心靈的慰藉。在此同時，奧古斯丁之前接受而後又離開的摩尼教之歷程上，反而不去多加著墨在其中的歷史，而是大多提到在加入摩尼教後所受到一些錯誤。在《懺悔錄》的後半部幾卷中，多少都有對摩尼教批評甚至是提出其中的問題。不過就自身的思考發展上，他重點還是放在接受基督教的信仰，而在接受基督信仰後，他回到北非的故鄉開始爲了上帝(或者說是宗教信仰的來源)著書並且論戰。奧古斯丁認爲：「Si Fallor ergo Sum」(我的受騙，所以我存在)，在《懺悔錄》裡年輕時接受摩尼教的行爲，是自己本來年少時期的放蕩不拘，而認爲自己受自己認識上

[3] 夏祖恩，〈《懺悔錄》奠定了奧古斯丁的神學史觀〉，《福建師大福清分校學報》第 1 期，1997，頁 1~2

[4] 柯志明，〈惡的詰難—康德根本惡說的反思〉，《哲學與文化》319 期，民 89，頁 1114~1120

的欺騙，而在離開分出善惡二元論的摩尼教之後，才投入上帝的懷抱。這對奧古斯丁而言，上帝才是唯一的真理。在說到上帝的啓示時，奧古斯丁有如下一段的敘述：

> 「突然我聽見從鄰近一所屋中傳來一個孩子的聲音——我分不清是男孩子或女孩子的聲音——反復唱著：『拿著，讀吧！拿著，讀吧！』立刻我的面色變了，我集中注意力回想是否聽見過孩子們遊戲時有這樣幾句山歌；我完全想不起來。我壓制了眼淚的攻勢，站起身來。我找不到其他解釋，這一定是神的命令，叫我翻開書來，看到哪一章就讀哪一章。我曾聽說安東尼也偶然讀福音，讀到下面一段，似乎是對他說的：『去變賣你所有的，分給窮人；你積財於天，然後來跟隨我』。這句話使他立即歸向你。我急忙回到阿利比烏斯坐的地方，因爲我起身時，把使徒的書信集留在那裏。我抓到手中，翻開來，默默讀著我最先看到的一章：『不可耽於酒食，不可溺於淫蕩，不可趨於競爭嫉妒，應被服主耶穌基督，勿使縱恣於肉體的嗜欲。』我不想再讀下去，也不需要再讀下去了。我讀完這一節，頓覺有一道恬靜的光射到心中，潰散了陰霾籠罩的疑陣。…接下去的一句是：『信心軟弱的人，你們要接納他。』…我早已望塵莫及的品性。他毫不猶豫，一無紛擾地和我採取同一行止」。(《懺悔錄》，頁 164)。

這一段著名的花園奇蹟，奧古斯丁以神聖來貫串他在認識上帝時，並非精神恍惚或是不正常，而是他對於上帝在「分授」出「神聖光芒」時所感受到的狀態。因此，對於奧古斯丁而言，若未離棄摩尼教與自我的反省，他自認爲根本無法認識到上帝的顯現。

(三)、《懺悔錄》中的上帝：

《懺悔錄》在走筆至奧古斯丁接受基督教的上帝信仰之後，他總結了一生的思考歷程。而接續則在之後的卷數裡，他論述了上帝的概念。在《懺悔錄》的最後四卷裡，奧古斯丁開始論證上帝的存在。「上帝」的概念就奧古斯丁而言，是唯一的、不可變化與最開始的意義，而這一意義對於人類而言是不可取代的。所謂「不可取代」的定義，是以上帝爲最先的，最完美的，而並非是之前還有更勝於上帝的存有。以下，本文則試著解讀後四卷的論點。

在第十卷開端是提到上帝「偉大」的定義。定義下說明因爲上帝的「存有」之「有」，才能成其爲人類感官經驗的來源。感官經驗源自於上帝的「分授」——新柏拉圖學派所使用的字眼，如普羅提洛(Plotinos，約 204～270)等人——這一個概念。接著由人類的記憶方面來著手，認爲人類的記憶，是來自於自身感官的認識，而感官的認識則是由於自然界萬物的「不變性」。這邊的「不變性」指的是說自然界萬物對於所表現出來的樣徵、形貌，都是相同的。不會因爲個別觀察者的差異眼光，而在整體上出現變化的樣子。因此，記憶的論點進一步再推論到人類的思想性。因爲人類是有限的認識者，因此推論出人類的思考性會因爲外在的影響，而有不同的思考(例如學問)，但是有一點絕對無法否認：上帝的無形是

人類之所以見不到上帝的原因，而此原因之所以特殊，就是因爲和可以所見到的自然萬物相比下，更勝於一大步。而在經歷過信仰上帝之前的年輕時間，奧古斯丁同意到，關於摩尼教的上帝觀，和現在所信仰的基督上帝而言，後者更是因爲無形、無像，才能由神蹟的展現，讓所有的人都能見到(如《上地之城》所言羅馬城之得救，神蹟顯現上帝之所以拯救羅馬城，就是因爲信仰上帝而帶來的神蹟)。而上帝也是因爲記憶能力的展現，才能是上帝的認識永存於心。奧古斯丁在本卷開始說明上帝的超越性。因爲之前度過一段荒誕的生活，之後去信仰產生善惡二元論的摩尼教，讓他的生活一直徘徊於世俗的不確定性，直到信仰基督教後，才開始認真去思考萬事萬物的生成。而在信仰基督教的日子裡，奧古斯丁受到之前新柏拉圖主義的影響，使用「分授」的概念，而認爲人類或是萬物皆是由上帝而來。

接續在十一卷之後，「記憶」的這一概念到達一個小結後，奧古斯丁開始推論到「時間」的性質。但是時間是不可捉摸的一個意義，因而對於時間本身而言，存在不是人怎麼去認識時間，而是藉由他自己對上帝的懺悔，而談到人的原罪。「原罪」是上帝爲了懲罰亞當與夏娃偷吃禁果的行爲，而將之驅逐出伊甸園後，人類始祖開始誕生。但是誕生下來的人類都是帶有原罪的血統。因此，藉由懺悔，也認知到自己在之前不信上帝的荒誕。而在論到人類之後，轉而開始提出時間的定義：時間是由上帝所創造，因爲在上帝創造萬物之前，並未有「那時候」的概念存在，所謂「那時候」，指的是在當下的階段，而上帝的存在並未限制於時間之內。因此既然沒有「那時候的」概念，則對人類來說則未有「過去」的意義，既然未有過去則不能說上帝是不存在的。因此在上帝創造萬物後，人類才能認識到過去的「時間」、現在的「時間」以及未來的「時間」這三個概念。但是，也是因爲如此，人類只能在萬事萬物的表象下去度量時間，而不能以時間來探知上帝的存在。因爲對於自然界來說，時間的意義是存在於可以觀察到的現象，但是上帝則是因爲無形，因此無法以「有形的」時間去觀察「無形的」上帝，而更由前面第十卷的推論，肯定上帝超越於時間的限制之外。[5]這是奧古斯丁對於在接受基督教之後，認知到時間的意義。而這是在他信仰上帝時，可以因爲他自己對於生活的現實，如羅馬帝國的衰敗，體悟上帝是超越或更是時間的創造者。但是對於上帝的信仰來說，這是一個契機，因爲對於現實環境來說，就因爲時間的不可確定，進而只能對人們宣揚信仰上帝的必須。

進一步，在第十二卷開始由生成自然的因素與時間性質的論點，奧古斯丁接續開始直接由《聖經》的〈創世紀〉篇文中的神學領域，開始提到神學的意義。在〈創世紀〉中，一開頭便直接說：「太初時，上帝創造了天地，而將天地分開爲光與暗」(創，1-1)，而光代表著上帝的真實。[6]進一步在七天的時間造生天地萬物。而奧古斯丁解釋，因爲天與地是由上帝所分開，因此上帝才是真正超越天

[5] 黃裕生，〈論奧古斯丁對時間觀的變革〉，《浙江學刊》第 4 期，2005，頁 16~17

[6] 奧古斯丁在《聖經》上〈創世紀〉一篇中，指出的是上帝的創造與神聖，而對於上帝的「神性」則是到最末卷才明確去定義。但是，就〈創世紀〉一篇開頭的文句，奧古斯丁顯然也將此認爲時間的意義解說。

地的存有者。但是一定有人會提出《聖經》只能當做參考，而不能視爲真正的基礎。但是這只是一個偏見，因爲由自然推論到時間，進一步在〈創世紀〉篇章裡，上帝顯現了這些都是由祂所顯現的神蹟，那麼這些神蹟可以不信嗎？如果真的不信，那人類豈不是不相信真理？因爲真理是至善的表現，而至善是人類所共同認知並同意的一個概念的認識，雖然至惡也是如此。但是惡的行爲太過於主觀，因而只能由人類的行爲才能去觀察到惡的現象，就如同對自然世界的觀察一樣。而上帝如果不是那個創造萬物的最高存有，怎麼可能會沒有辦法去認識到善與惡的事件與本質？而因爲人只能由表象觀察到善與惡的現象，因此單就對於「惡」這一本質上而言，只能認定「惡的行爲」是什麼，而既然至善是人們所同意的，那麼比起因爲個別主觀所認定的惡而言，善更爲真實。那麼，既然善是真理的象徵，而上帝則是超脫時間性的存有，那上帝必然可以見到善與惡的本質。而由前面對於「自然」和「不變」的推論可以肯定上帝是無形，且無法由人從表象認識，因此可以由此肯定上帝是至善的，而真理是至善的依附概念，因此，上帝以《聖經》的文句來述說真理的意義，使人類明白並信仰上帝。本卷則開始著手敘述對上帝創造萬物的自我認識。奧古斯丁因爲有其信仰光明與黑暗二分的摩尼教，因此在信仰基督教之後則將光明歸耀於上帝，但是也開始批評對《聖經》有所評論的人。而終其一生，奧古斯丁都在爲基督教做辯護，不是爲文批評在攻擊基督教信仰的人，就是在爲基督信仰的內容做闡發。

最後在第十三卷的結尾之篇章中，開始論述「聖靈」的概念。由於上帝是最高的存有，那麼在述說真理的時候，只能由聖靈來顯現，而聖靈是體現於萬事萬物之間。首先，在神學基礎中上帝是不會「被創造」的，如果是被創造則後面還有個創造者，那麼無限循環下去還是會有一個最高的存有，因此上帝則只能夠是最原始也是最高的存有。[7]接著，因爲上帝無法直接對人類言說，因此藉由《聖經》，透過聖靈的顯現，來述說上帝的偉大。而上帝因爲創造萬物，因此讓三位一體(聖父、聖子與聖靈)能夠由《聖經》上得知。但是也會有人認爲：上帝只不過是這個世界的維護者而非創造者。對於此，奧古斯丁則是以《聖經》來作爲反駁，認爲既然《聖經》是上帝的語言，那麼怎麼可能上帝會不清楚創造世界的是誰，如果真要追問，那能說是上帝認識祂自己，因爲上帝是無形且無法完全以人的有限性來認識，而只能由自己的信仰，對於上帝的神聖性進行理解。

這裡奧古斯丁則對於摩尼教徒進行批評。因爲對於摩尼教徒而言，世界是一個已然生成的，而不論是上帝或光明，甚至是黑暗，都是在世界的運行當中。但是，也是因爲這樣，世界有一套運行規法，不可能由所謂的造物主來改變。而奧古斯丁便攻擊這一點；既然沒有造物主，那麼世界是要怎麼產生？如果世界是無中生有，那麼上帝則是不可能由造物主所造，因爲上帝就是最原來的造物主，摩尼教徒如何解釋是藉由無到有？如果是自然而然生成，那麼世界的運行規則如何產生？如果沒有上帝，那怎麼世界的生成是由天與地，陸與海，生命與非生命等

[7] 這在後來聖多瑪斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas)的《神學大全》(Summa Theologica)一書中「五路證明」的第一路證明中有詳細的論證。

等來運行。因此，藉由對《聖經》的理解，說明「聖靈」的概念，但是聖靈並不是他自行創造的概念，而是在《聖經》中的上帝的真理言說之文字意義，由此奧古斯丁解釋世界的變化與成敗，都是由上帝所來。[8]

(四)、奧古斯丁對自我主體的解釋：

由以上之敘述，奧古斯丁在自我與上帝之間有了何種體悟？對於上帝的觀念而言，可以產生「記憶」、「時間」或者是「神性」的概念。但是，自我的「人」這一概念，卻只能也只能在上帝之下。自我主體之所以必須在神性之下，則是因爲對於「人」而言，是一個有限性的有限物質體，這意味著人會生老病死，人會有七情六慾。但是這些行爲則都是附屬於時間或概念之下行動。而「時間」等概念則無法超越於「上帝」這一觀念。因此，對於當說出「上帝」而言，並無法由有限性的人而去認識到。

因此，奧古斯丁就自我而言，自我主體可以確立的基礎在於因爲神蹟的信仰，但是神蹟是因爲聖靈的展現。而聖靈的展現是因爲上帝無法由人類有限性來認識，因此得以由聖靈來表達。聖靈表達的方式可以是透過如《聖經》(文字)，或是自我生命的歷史(生活)，而展現出神蹟。到此，聖靈是否可以等同神蹟？奧古斯丁在《懺悔錄》中並未述說，但是，對聖靈的定義而言，之所以由有聖靈，就是因爲上帝欲將所要表現的事情，透過聖靈而表現。那麼神蹟就是一種基本的表現方式，因此，可以暫時斷定說聖靈其實即爲神蹟的意義。如此對於聖靈而言，可以說是人與上帝能夠區別的「橋樑」。對於人而言，人的自我認識反省到自我是爲一有限體的實在，而上朔到歷史的開端，則是因爲亞當與夏娃的偷吃禁果，人無法再直接經驗到上帝的存有。因而必須透過聖靈的傳遞，才能夠知曉上帝的顯示。而在透過聖靈的顯示時，「人」會因爲始祖的原罪，而認識到自身的有限性。有限性一旦反省到，人的不完美則可以確定。而既然「人」此一生命是不完美，則必須要透過經驗而來認知到世俗間的世界。但是，世俗間的世界與神聖性相比，世俗仍然被包含在時間的「流」之中，[9]因此，人一旦反省到自身在時間之內這一步時，永恆的存有與自身不完美的存在會對比，而在人的方面則因爲是帶著原罪的後代，那麼聖靈的顯現即可解釋人爲何不完美的原因，那麼人類始祖是由上帝所分授流出則可以肯定。因爲就上帝創造人而言，是一個最大的神蹟，而此一神蹟因爲透過文字所記載的聖靈，即《聖經》的顯示，因而可以確定。如此則上帝在對於人展現神蹟時，即是讓人可以反省到自我其實與上帝有所差別，但是差別是在於人是有限的實在，而上帝是無法完全認識的觀念。另一方面，人也因爲認識到這一差別，才能體會到聖靈的展現，認識到自我其實是由上帝所流變而出。

---

[8]「聖靈」一名詞在奧古斯丁同時期的第一次尼西亞會議中，提出《尼西亞信經》，其中確立聖靈概念是與「聖父」和「聖子」相同的位格。但是也是因爲相同與否的問題，造成東西方教會產生意見分歧。

[9]「時間」概念對奧古斯丁來說，變化的形樣可以用流水的描述來形容，但是就時間的本質而言，變化的意義即在於一物與另一物的邏輯承遞關係。

當然，對於有限性的人而言，「信仰」可以是一種認識上帝的方法。但是這一個方法就奧古斯丁而言，必須要由「神蹟」等超自然力量才能實現。那麼，是否可以問說，對於奧古斯丁而言，人是一個自我，而上帝是這自我的產生者，因此這樣一來，人的認識能力因爲在時間之間，而人在認識上帝的方式，是因爲神蹟的顯現，也因爲有此神蹟，才能區別出來人和上帝是不同的兩種範疇？就《懺悔錄》而言，上帝顯現神蹟是透過「聖靈」的展現。但是「聖靈」則是以《聖經》的文字性，來表達出聖靈確實存在。如此一來，奧古斯丁在生命歷程的前半部，所要表達的，是「聖靈」對於在「奧古斯丁」這一生命體身上所表現的神蹟。當然，這樣可以說神蹟並不一定是因爲「出現」超自然的力量(例如《聖經》上記載摩西獲得十戒的碑文之經過)，而是如同奧古斯丁在對於自我區別的行爲上，反省到他自己年少輕狂的「惡」與後半輩子的「善」，因此體會到上帝因爲透過聖靈，而在奧古斯丁困惑之時，呼喚他去閱讀《聖經》。這樣一來，透過「聖靈」的這一概念，自我與上帝之間的區隔，可以簡略的分辨出來：對於「人」的生命體而言，聖靈的存在是爲了指引人心靈向善，而人依靠《聖經》的述說，來達成對聖靈體悟的展現，另一方面，上帝則是將善的概念，以《聖經》的方式來表現出來，而讓人有所指引。但是，也是由於如此，自我在認識到自身，進而反省自身的時候，仍然是在時間之中，而如何在「時間」概念底下的有限性，由聖靈的展現來感受上帝的存在？奧古斯丁則轉向認爲聖子存在有其必要性。

不過，奧古斯丁如何看待「耶穌」這一「聖子」的概念，而由耶穌的「聖子」問及是否也和人一樣，也區別於上帝？這一個問題反而是在他之後《論三位一體》一書中，對於「三位一體」的定義，亦即聖父(上帝)、聖子(耶穌)、聖靈(神的語言)，是同一個觀念，而只是就救贖人類的心靈上，區分出不同的歷程。因而，耶穌和人類一樣，可以是有血有肉的人，但是卻因爲是「一個」的神的觀念，而其實是在於上帝與此一「聖子」的自我主體上，所表現出來。就聖子的身分而言，由於是神性的必然，而相對於人的不完美，耶穌的身分更是因爲替世人受罪而釘上十字架，因此與世俗不完美的人區分出來。[10]那麼，「聖子」的定義依照《聖經》來說，是上帝在世俗間的表現，而「聖靈」如果是上帝所展現，那麼對於看待《聖經》中〈福音書〉裡對於聖子的歷史記載，[11]以〈福音書〉裡所敘述的耶穌之神聖性，有限的人如何透過此來對自我主體進行認識？奧古斯丁對於此一問題，則將論點提到《聖經》中〈保羅書信〉的文句。他認爲，人既然對上帝的無限無法認知，而必須由聖靈所展現才能理解上帝，那麼對於耶穌這一身分，則是因爲如同上述所言，耶穌爲了世人的罪而被釘上十字架，而在受苦難的過程中，替世人解除了罪惡的身分。那麼就「人」自我而言，認識到自我是自由的則必須

[10] 在《論三位一體》一書中，奧古斯丁盡全力描述世俗的「人」之概念，由人的心靈墮落，在轉而對自我心靈的反省，進而對於自己的「我」達到完善的境界。而此一境界相比於上帝而言，雖然不完善仍然存在，仍然無法完全體會到上帝的完善，但是對於自我智慧與知識則更邁進一大步。

[11] 在歷史上，猶太教不認爲耶穌是猶太先知所預言的彌賽亞身分，因此對於《聖經》中的〈新約〉部分則不予承認爲聖典的部分。

承認耶穌是承擔了世人的罪惡。而這樣一來自我因爲上帝無法直接認識，因此透過聖靈去理解，而「聖靈」的展現除了上帝在對自然所施予的神蹟外，也是紀錄了「聖子」爲世人承受了罪惡。在《聖經》〈歌林多前書〉裡，保羅即以十字架的存在，來說明上帝的「有」就是因爲爲展現智慧的榮耀。而智慧的表達則是自我在認識自己時所獲得的解放，此一解放的真正表現就是耶穌在十字架上的流血(歌前，1-18)。因此，「人」既然由《聖經》而理解上帝的「有」，也由耶穌的身分來獲得原罪的解放，而此兩者皆是因爲聖靈的展現。有限的自我依此而獲得智慧的認識，而在此認識的進行間反省自我的不完美性，進而去信仰上帝與聖子的完美，以及對於聖靈的體現。

(五)、結論：

不論是中世紀初期的「教父哲學」，抑或是中世紀中後期的「士林哲學」，對於神存在之肯定證明，都是此一時期的哲學家們想要努力論述的。教父哲學時期因爲經過羅馬時期的哲學洗禮，某些帶有新柏拉圖主義的某些色彩，因此，就論述上帝的存在時，所表達的意義多少擁有流變與分授的基礎。

而就奧古斯丁來說，上帝是人類不可能完全認識的存有。但是透過神蹟，亦即聖靈的顯現，則可以說明「人」這一有限體的自我，是因爲上帝的精神所流出。對於自我來說，透過神蹟的信仰，不論有限性的極限到於何處，只要神蹟存在，那麼上帝的觀念則可以和人區別出來。一旦區別出來，那麼人的自我與上帝其實就是區別成不一樣的兩種，而這兩種則也是因爲聖靈，也才能知道「自我」其實就是上帝所流出的精神。

參考文獻：

奧古斯丁著作中文翻譯部分：

周士良譯，《懺悔錄》，台北，台灣商務印書館，2004 年

王曉朝譯，《上帝之城》上、中、下三輯，香港《歷代基督教思想學術文庫》，道風書社，2004 年

周偉馳譯，《論三位一體》，上海，上海人民出版社，2005 年

湯清、楊懋春、湯毅仁選編，《奧古斯丁選集》，香港《基督教歷代名著集成，第 1 部，第 10 卷》，基督教文藝，1986 年

專書部分：

C. Kirwan，1999，《Augustine》，Routledge Press

E. Stump and N. Kretzmann，2001，《Augustine》，Cambridge University Press

P. Cary，2000，《Augustine’s Invention of the Inner Self》，Oxford University Press

亨利·查德威克(H. Chadwick)著，黃秀慧譯，《奧古斯丁》，台北，聯經出版，1987 年初版

卡爾·雅斯培(K. Jaspers)著，賴顯邦譯，《奧古斯丁》，台北，自華印行，久博總經銷，1986 年初版

彼得·畢爾格(P. Burger)著，陳良梅、夏清譯，《主體的退隱》，南京，南京大學出版社，2004 年

范明生，《晚期希臘哲學和基督教神學》，上海，上海人民出版社，1993 年

郭　湛，《主体性哲學：人的存在及其意義》，昆明市，雲南人民出版社，2002 年

趙敦華，《基督教哲學 1500 年》，北京，人民出版社，1994 年

周偉馳，《奧古斯丁的基督教思想》，北京，中國社會科學，2005 年

《記憶與光照—奧古斯丁神哲學研究》，北京，社會科學文獻出版社，2001 年

章雪富，《希臘哲學的 Being 和早期基督教的上帝觀》，北京，中國社會科學出版社，2005 年

期刊部分：

K. Michael 著，陳儀芬譯，〈奧古斯丁「懺悔錄」中的閱讀（與信仰改變）〉，《中外文學》345 期，2001 年

林中澤，〈早期基督教的人性與奧古斯丁神學中的『人』〉，《華南師範大學學報》(社會科學版)第 3 期，1999 年

劉錦昌，〈奧古斯丁的靈修神學〉，《神學與教會》29 卷，2004 年

盧　德，〈奧古斯丁的聖三靈修觀〉，《神學論集》139 期，2004 年

柯志明，〈惡的詰難—康德根本惡說的反思〉，《哲學與文化》319 期，2000 年

黃資皓，〈馬可•路德的「兩個國度」概念與奧古斯丁的「上帝之城」概念的比較〉，《新北大·史學》卷 2，2004 年

黃裕生，〈論奧古斯丁對時間觀的變革〉，《浙江學刊》第 4 期，2005 年

夏祖恩，〈《懺悔錄》奠定了奧古斯丁的神學史觀〉，《福建師範大學福清分校學報》第 1 期，1997 年

張　榮，〈創造與伸展—奧古斯丁時間觀的兩個向度〉，《現代哲學》第 3 期，2005 年

蔡英田，〈時間的困惑──讀奧古斯丁《忏悔錄》〉，《吉林大學社會科學學報》第 3 期，1997 年

鄔昆如，〈聖奧斯定的懺悔〉，《哲學雜誌》36 期，2001 年