

【中世纪哲学】

类比的崩溃：中世纪晚期的 单义性革命与一本二元问题

雷思温

【摘要】自阿奎那将亚里士多德主义系统地整合入基督教神学后，基督教神学与存在论的类比学说就发生了整体性融合。相比新柏拉图主义的太一论与基督教神学的融合，这一基督教的“存在论神学”具有更深的危机和张力，并产生了存在论系统中上帝的超越性与内在性无法整合的困境。这一困境在14世纪造成了“类比的崩溃”，致使存在的类比学说分裂成两条单义性道路：埃克哈特、库萨等依据神性单义性所建构的一本之路，以及司各脱、奥卡姆等凭借心灵内在单义性所建构的二元之路。这一分裂意味着基督教语境中的“存在论神学”在一本与二元关系上的无法调和，从而塑造了路德、笛卡尔、斯宾诺莎等人的思想前提。此外，中世纪晚期发生的这一崩溃还造成了深刻的思想革命与近代效应。

【关键词】类比性；单义性；存在论神学；一本；二元

【作者简介】雷思温，中国人民大学哲学院。

【原文出处】《哲学研究》（京），2022.5.106~117

【基金项目】本文系2022年度中国人民大学科学研究基金面上课题“中世纪德意志神秘主义思潮研究”（编号202230095）的阶段性成果。

一、引言

面对存在的多重含义，亚里士多德主义在对存在问题的探索中普遍采用了“存在的类比”（Analogy of Being）学说来建立各含义之间的逻辑学和形而上学秩序的关系，由此确立了存在含义的中心点，明确了主词对于谓词、实体对于偶性的优先性。因此，形而上学也从对作为存在的存在的探讨转向了实体理论的建构。存在的类比学说也进而成为亚里士多德主义的核心哲学理论之一，这一学说的延伸意义还产生了深远的影响。如在丁耘新近出版的《道体学引论》中，类比学说及其存在论传统就与该著所倚重的新柏拉图主义太一论传统形成了呼应关系。（参见丁耘，第16页）该著对西学传统处理入手点即在于澄清太一论和存在论，以及柏拉图主义传统与亚里士多德主义传统的差异。在此基础上，该著集中讨论了一与存在/是以及一与多的关系，试图以太一

论来整合亚里士多德-海德格尔的存在论。其实，存在论传统尽管以存在问题作为核心议题，但同样包含了对一与多问题的回应，而存在的类比学说正包含了存在含义中一与多的结构，并与太一论形成了不同的神学系统。因此，两者的区别仍在一与存在/是的关系中。如以后世来看，相比存在的类比学说及其存在论传统，新柏拉图主义太一论则更受一神教传统的青睐，因其更有利于建立受造物 and 上帝的等级秩序及其创造论体系，并由此构造上帝相对于受造物的超越性和内在性。而存在论及其所代表的亚里士多德主义则不得不在新柏拉图主义的改造下，才被伊斯兰神学与天主教神学所吸纳。

在这个意义上，海德格尔以所谓的“存在-神-逻辑学”（Onto-Theo-Logik）作为检视西方思想的关键，正切中了亚里士多德主义与神学的张力与统合关系。（参见海德格尔，2011年，第63页）相较太一论，

存在的类比学说背后的亚里士多德主义传统,才是一神教传统真正难以统战的希腊传统。正是在这个意义上,经院哲学所面对的亚里士多德主义和拉丁阿威罗伊主义的思想挑战,要远大于奥古斯丁所面对的新柏拉图主义的挑战。毕竟教父思想不可能直接催生近代哲学的出场,而经院哲学却走向了瓦解并酝酿了近代哲学的革命。这一命运结局的差异就已经说明了经院亚里士多德主义神学包含着不可克服的困境,同时意味着面对一神教启示神学的来临,柏拉图主义与亚里士多德主义在新的神学语境中获得了前所未有的张力,这两种希腊哲学传统之间的差异性也就因此得到了深化。

因此,存在论及其类比学说在13世纪的基督教神学中,因两者的根本异质性而获得了极高的重视。这突出地表现在以阿奎那为代表的经院哲学家试图正面迎接这一挑战,改造类比学说以便建立受造物 and 上帝的形而上学关系,从而将实体与偶性之间平面性的类比关系,竖立为受造物与上帝的垂直类比关系,由此试图实现存在论系统与神学体系的整合工作。(cf. Wippel, pp.543-571)然而,这两种类比性从根本上是绝然不同的。因为上帝不能被完全置入实体与偶性的结构之中,不是属相与范畴,他甚至逾越了存在本身,同时还具有绝对的无限性、不可理解性与遍在万物的内在性,这也就是为什么在存在论框架中上帝与受造物的类比关系会造成崩溃的原因。

这一整合的重大意义,它标志着与基督教神学差异更大的亚里士多德主义与基督教神学获得了系统和解,两希文明最为根本的张力与综合即体现于存在论和启示神学的综合之中。与东正教和犹太-阿拉伯传统不同,西欧拉丁文明的根本天命在于,它必须同时接受希腊哲学与基督教神学的双重召唤。希腊哲学在其他一神教传统中(如东正教传统、犹太-阿拉伯传统)所造成的危机感,远远逊于对西欧拉丁神学的影响。因此,跟随启示宗教还是跟随亚里士多德就成为重大的生存论问题。在启示神学对希腊哲学的统战中,柏拉图与亚里士多德的差异性被逐渐放大,并亟需新的系统性整合。

为了吸纳亚里士多德主义,存在的类比性就在神学语境下获得了全新的用途,即可以用来解释受造物与上帝之间的相似性关系。而无论是相异的歧

义关系(Equivocity)还是相同的单义关系(Univocity),都无法承担这一相似性的建构工作。类比学说不但能够保证人类可以从受造物出发获得对上帝的自然认识与自然神学,还可以同时保证上帝的超越性,即我们的自然能力不能完满且充分地理解上帝的本质。面对不可理解的上帝,类比学说在充分认识上帝和完全不能接近、不能理解上帝之间,构建了平衡的中间道路,即我们可以比例性地形成对上帝的认识,但这一认识终究是有限的、不完满的,故而只是相似的,只是基于上帝的形象(*Imago Dei*),而非相异或相同。

托马斯主义对存在类比学说的改造,的确在类比的存在论和神学之间建立起平衡。但这一平衡很脆弱,上帝超越性要求突破存在论框架,上帝内在性又无法在类比性中获得保证。因而,这一学说很快在阿奎那之后被主流所抛弃。(cf. D'Ettore, pp.18-180)^①我们发现,作为距离阿奎那最切近的两转哲性神学家,埃克哈特(Meister Eckhart)与司各脱分别从完全不同的角度,出于神学动机而拒绝接受存在的类比学说,不约而同地采纳了存在的单义论。单义的存在论或者被纳入太一论的框架,或者内化成为人类心灵的内在确定起点。此后,神人关系被代之以神性中密契的合一,或者理智中相同的起点却在实在中根本相异,隐藏上帝及其造物的富有弹性的相似性结构也因而不复存在了。

埃克哈特、司各脱与奥卡姆的唯名论传统对存在类比学说的共同抵制,分别得到了不同研究传统的重视,却很少被人视为同一思潮的产物。由于它与传统存在类比学说的根本区别及其造成的深刻影响,我们将之合并称为“单义性革命”。之所以称之为“革命”,原因不仅在于这些不同取向包含了崭新的思想特征,还在于他们联手共同埋葬了传统亚里士多德-托马斯主义的路向,并由此构造了近代哲学革命的前提,成为近代思想最为切近的开端。尽管这些单义性道路之间未必有直接的影响关系,但为什么它们不约而同走上了通过单义性学说来反抗类比学说的道路,这是非常值得探讨的。因此本文认为,这一隐秘的哲学史线索值得充分展开,因为它不但能够检视基督教神学与希腊存在论之间的内在张力,还是理解中世纪思想向近代哲学转型

的重要线索。

我们将这些不同支流传统的单义性取向称为“类比的崩溃”，并将其产生的单义性革命视为中世纪晚期思想转型的重要特征。在神学语境中，类比的崩溃意味着人类与超越性的、整全性的神圣维度之间丧失了类比学说的阶梯和中介，而受造物与上帝的形而上学的相似性也就此受到压制。我们曾将这一由中世纪晚期发源的思想史处境称为“中介的消失”。（参见雷思温，第3-4页）而类比的崩溃正是这一处境在亚里士多德主义存在论传统中的直接体现，而其所包含的近代特征，又预示着对古代中世纪传统的告别，并直接催生了路德的新教改革与笛卡尔的主体性革命。

然而，看似完美的存在类比学说为何丧失了说服力？这极易引发哲学与神学危机，尤其会引发神人同形同性论（Anthropomorphism）错误的单义性学说，但它为何反而赢得神学家的青睐？这一单义性革命又如何成为近代思想的来源？本文将立足于“类比的崩溃”来探讨其发生的内在动因与后果。

二、从类比走向单义：埃克哈特、库萨与太一论

在本文看来，之所以会发生“类比的崩溃”是因为存在的类比平衡性无法在存在论结构中真正兼顾上帝的超越性和内在性。自13世纪末开始，出于维护基督教神学的基本立场，公教会的官方立场与神学家的自觉意识均开始重新衡量亚里士多德主义的流布与阿奎那的统战立场所造成的影响。尽管这一反思最直接的动机出自维护上帝相对于希腊哲学，尤其是相对于亚里士多德主义存在论的绝对超越性，并由此提升上帝的全能与自由。不过就本文来说，它牵涉一个经典的争议问题：用存在概念来言说和理解上帝是否适宜？基督教神学意义上的“存在-神-逻辑学”是否可能？

存在论与神学的关系，在基于自然视野的亚里士多德哲学中尚不会引起真正的断裂性危机，但伴随基督教创世论的出现，自然视野的自足性变为根本的不自足，并与逻各斯一道被改造为创造的产物，^②世界的诞生逐步获得出自虚无的绝对自由开端，而神获得了相对受造物的绝对超越性与不可理解性，并且还普遍地内在于万物中。如果引入亚里士多德存在论来解决这一挑战，又会导致两个问题：

第一，如果我们都用存在概念来言说上帝和受造物，又如何保证上帝的存在既超越又内在于受造物的存在？第二，上帝与存在的关系究竟该如何摆置？上帝不能彻底逾越存在，否则将无法构造存在论意义上的神学体系。上帝也不能臣服于存在，否则存在将成为上帝的来源。

针对第一个问题，我们不能用单义的存在概念谓述上帝和受造物，因为上帝会因此而丧失其超越性，并成为与受造物相同的次一级存在者，而存在概念也有沦为属相（Genus）的危险。这显然既不符合亚里士多德哲学，也不符合基督教神学立场。我们也不能用歧义的存在概念进行谓述，因为这不仅葬送了我们在存在论中对上帝的自然认识，也导致我们无法区分上帝与受造物的区别。因此，在神学获得存在论化的前提下，存在的类比学说似乎成为唯一的选择。在阿奎那看来，我们只是类比地使用存在概念来谓述上帝和受造物，因此我们对于上帝的自然知识只是类比性知识。究其原因，阿奎那等人不能接受亚里士多德与基督教神学的“双重真理”，而必须要将自足的亚里士多德主义存在论改造为不自足的启示产物，使其在启示的前提下还能自然地导向对上帝的言说。他不能放弃对亚里士多德主义存在论的统战，因为这会导致哲学与自然理性的自立，同时他也不能成为亚里士多德主义的忠实继承者，因为这又会摧毁创造论视野下上帝的超越性与内在性。

这进而就导致上述第二个问题的出现，即阿奎那既不能将上帝置于存在之上，也不能将其置于存在之下。这一悖论般的困境使阿奎那不得不将上帝理解为“存在自身”（*Ipsium Esse*），即上帝是所有受造物存在的唯一的终极来源，万物只是在比例性地、类比地分有作为存在自身的上帝中才能获得其自身的存在。由此存在概念不会凌驾于上帝，这满足了基督教神学的要求，而上帝也不会突破和逾越存在，这又符合了亚里士多德主义存在论的要求。而且上帝作为存在自身，既是超越万物的，同时也内在于万物之中。如此，存在的类比关系便渗透了万有归一的层级结构。在一些学者看来，这一主张已经渗透了柏拉图主义因素。（cf. Henle, pp.291-426）在存在论框架的背后，神学立场的太一论已隐隐若现，这一结

构和亚里士多德存在论之间的张力关系就成为阿奎那形而上学的基本线索。基于理念论和存在类比学说的“范本主义”(Exemplarism)即是这一调和工作的产物,阿奎那因而既不是真正的柏拉图主义者,也不是彻底的亚里士多德主义者。(cf. Doolan, pp.191-252)这意味着纯粹的亚里士多德主义存在论才真正难以置入启示神学的要求中。这一类比化的存在论神学看似同时保障了上帝的超越性和内在性,但在后继的神学家看来,其实恰恰使得两者均无法获得保证,这是类比性在实体与属性关系中不曾遇到的困难。上帝不是实体这样落入范畴的存在者,而是同时保持着不可理解性与遍在性的存在者。因此,如果上帝与受造物的关系以存在的类比学说作为支撑,它就只能最终导向歧义性的结局。类比学说试图寻找中间道路的做法注定不会成功,这主要体现在以下两点:

首先,类比性不能保证上帝的绝对内在性。既然万物是类比地分有了作为存在自身的上帝,那么类比学说就难以证成上帝内在于万物之中,因为两者只是类比关系,而上帝并非真正地遍在与内在。为了维护亚里士多德主义的基本立场,阿奎那不得不一方面捍卫万物在其自身(*per se*)的存在,另一方面却只能将上帝的内在性主要归为其与万物存在的因果关系。在阿奎那看来,万物的存在(*esse*)从根本上来自上帝这一“存在自身”或者“共同的存在自身”(*Ipsium Esse Commune*),由此两者之间的因果关系就保障了上帝内在于所有事物(cf. Aquinas, 1a, q.8, a.1);其次,它也不能保证上帝的绝对超越性。类比的尽头,是我们无法认识的上帝本质。然而类比学说中的存在自身已成为万物的终极来源与支撑,那么上帝与受造物的绝对差异性就难以真正获得维护。类似于黑格尔批评斯宾诺莎时所指出的“无世界论”,如果这一类比性的存在自身概念再走一步就会出现单义性的“无受造物论”或泛神论,亦即受造物的存在从根本上只是上帝的存在。

这两种看似完全不同的结局,正是存在的类比性试图平衡却注定失败的必然命运。它要么不能真正内在于万物的存在,要么又垄断了万物的存在。相比于单义性,类比性更近歧义性,因为两者都无法确定地构造上帝与受造物的关系。面对不可理解的

超越上帝,我们作为有限的存在者,如何能够建立与他的类比性?这种不可能的类比关系实则已经预设了歧义性在内,而歧义性恰恰是神学家最不能接受的关系,因其完全阻断了我们认识上帝的所有自然进路。正是在这里,单义性取向已呼之欲出。尽管通常认为是司各脱在批判根特的亨利(Henry of Ghent)的存在类比学说时提出了单义性学说,但我们认为这一学说在早于司各脱的埃克哈特思想中就已经出现。区别在于,埃克哈特将单义性赋予了神性,而司各脱与奥卡姆则将单义性赋予了人类理智秩序。虽然这两种单义取向方向不同,但各自保障了上帝超越性与内在性的平衡。

因此,埃克哈特更为明确地接受了存在的单义性,并容纳了有限的、相对的类比性,而并非像阿奎那一般自始至终贯彻类比学说。埃克哈特从“世俗谛”和“胜义谛”的不同角度赋予了单义和类比各自的意义。若从受造物角度的“世俗谛”出发,所获得的存在和所有完满性都是以类比的方式取自上帝,而上帝则正是存在与所有完满性自身。在他看来,上帝是受造物的原型,而受造物则是上帝的形象,因此原型和形象之间可以用类比的方式来处理。在这一点上,埃克哈特与阿奎那的立场并无根本区别。(cf. Eckhart, *LW* II, pp.280-282; Mojsisch, pp.49-65)^③然而关键在于,埃克哈特并没有从根本上保留阿奎那依然坚持的亚里士多德主义立场,即受造物依然拥有在其自身的存在。这尤其展现在埃克哈特的舍离学说(*Abgeschiedenheit*)中(参见文森,第3-53页),^④即从最为究竟和终极的“胜义谛”来看,上帝是存在,也是无,是理解,同时也是一,更是先于“存在起来”与“无起来”的一。上帝作为单义性的一,剥离了所有受造物的自持与自存,而这就使得埃克哈特在坚持单义性的前提下避免了神人同形同性论的神学错误。

通过灵修活动的践行,灵魂得以从对万物、自我甚至是上帝的执着之中超脱出来,由此才能真正实现单义性的究竟合一。而灵魂也借此彻底展现出离基性的、非受造的火花(*Der funken im urgrund der seele*),从而汇入神人合一的共同源头。埃克哈特因之才认为“上帝的根据与灵魂的根据是同一个根据”(Da gottes grund und der sele grund ain grund ist)(Eckhart, *DW* I, S.253, 254),而这里的“根据”正是使得一

切根据得以可能的离基性“深渊”(Abgrund)之无。

毋庸讳言,埃克哈特思想深受伪狄奥尼修斯(Pseudo-Dionysius)的神秘主义神学和新柏拉图主义太一论的影响,并由此突破了存在论结构。但其根本区别在于,埃克哈特利用单义性的离基性合一,彻底拆除了新柏拉图主义所保留的存在者等级秩序,代之以甚至先于等同和差异的绝对而纯粹的一。这种类似“离一切相即一切法”的境界,彻底剥离了自我、上帝和世界的自性与执着。浑然同一的一本一体,也是无本无体,由此诞生了一种彻底敕平化的太一论,存在论也被收摄其中。因此,这一来自神性的存在单义性既包含存在与无,也成为两者的来源。如果单义性仍依赖阿奎那的“存在自身”,那么它将抹平类比性中上帝与受造物的实质性差异。故而坚持单义性的前提恰恰在于破除存在与无的分别,并同时破除上帝与受造物在存在者层次上的执着。从这个角度来看,埃克哈特在神人关系上持有的是直接性立场。神人的合一无需中介,直接合为一体。而存在的类比学说过于拉大了上帝与灵魂的距离。不过这种单义性的上帝刻画,诚然比类比学说更加实现了上帝的绝对内在性,其超越性却似乎丧失殆尽。但关键在于,只有作为一的上帝才拥有单义性,任何受造物都因其有限性和受造性而无法与上帝真正相同。(cf. *ibid.*, DW II, S.729, 497)^⑤从这个意义上说,埃克哈特与库萨(Nicholas of Cusa)都不能被视为严格意义上的泛神论者。

不过受造物毕竟不是一无所有,而是源自上帝的创造。为了统合永恒而究竟的一与在时间中创造的多,埃克哈特区分了神性(Gottheit)与上帝。神性作为隐秘寂静的无,反而才是作为创造者上帝的真正根据。创造中这一无“有起来”并成为上帝,而自身则岿然保持为不动的一。一动一静的不一不异,成为即有即无的一,并同时构成了灵魂与上帝的合一根据。不但如此,三位一体的三个位格的差异性与独立性也在神性的一中被抹平,达到了无需返回自身、也无自身的否定之否定。

除开受造物视角中残留的类比性,埃克哈特的终极立场因而也是单义性。它融合了上帝超越性和内在性,并以上帝既是存在,又即有即无的方式,实现了以太一论驾驭存在论的新道路。限于篇幅,我

们无法逐一讨论埃克哈特后学的发展,只以库萨为例来说明这一单义性思路的展开。与埃克哈特更关注灵魂与上帝的关系相比,库萨更为全面地引入了宇宙论,不过他放弃了亚里士多德主义与新柏拉图主义所构造的存在者的连续整体,并在保留埃克哈特式的上帝内在性的同时,增强了上帝相对于宇宙的超越性。为了弥合这一超越性,库萨通过各种隐喻、象征、谜语等方式来模拟无界(*Indefinitum*)宇宙相对于上帝的中介性结构。比如,他使用各种数学记号来隐喻受造物形象对神圣范式的相似性。(参见库萨的尼古拉,1988年,第21-24页)显然,这些记号和隐喻建立了有限者与无限者之间的类比性。但这一类比性和相似性只是不可理解性所支配的猜测与象征,它们最终显现的不是稳定有序的整体结构,而是在无界性和无限性之中宇宙各事物之间公度性的瓦解(参见科瓦雷,第1-14页),以及上帝绝对的不可理解性。库萨的宇宙观因而是去中心化的:“世界的动力不可能有一个物质的土地、气、火或任何别的东西作为一个固定不动的中心”。(库萨的尼古拉,1988年,第103页)这就意味着除了不可理解、无法言说的上帝是宇宙中心,受造物之间并不包含任何类比且相似的中介结构。我们认为,库萨正是由此与唯名论运动形成了内在呼应的关系。因此,这一猜测、模拟的类比结构,最终依然消失于上帝绝对的单义性之中。与埃克哈特相似,库萨也认为上帝即有即无,但这一“即”的关系既非肯定亦非否定,也非肯定且否定或既不肯定也不否定,而是先于这一切,并且甚至先于“先于”。(参见库萨的尼古拉,2017年,第6-7页)这种“遮诠”法所显现的上帝,以其殊绝的超越性内在于万物中,并与万物判然有别。比之埃克哈特,库萨通过宇宙论进一步敕平化了新柏拉图主义的等级秩序,并将存在论更彻底地吸纳进太一论的结构中。

从取消任何形式的实质中介来说,埃克哈特与库萨并无二致,这种单义性的取向标志着他们与传统新柏拉图主义立场的根本区别。整体来看,这条道路更多地保证了上帝的内在性,而上帝超越性则是以取消受造物在其自身的存在,并且是以打散万物间有机的类比关系为前提的。不同的是,司各脱与奥卡姆的唯名论运动,正是要进一步提升上帝超越性,并构造人类心灵内在秩序的确定性。

三、内在性的下沉：司各脱、奥卡姆的存在论二元转向

通过区分受造物走向上帝和上帝自身这两个角度，德意志神秘主义使用了类比性和单义性的不同构造方式。不过，单义性合一依然是根本，这也是保持上帝超越性和内在性张力的关键。库萨所使用的隐喻、象征和猜想等都只是有限者的权宜之计，而单义性则只能基于无限者。然而司各脱与奥卡姆虽然同样坚持对存在类比的批判，并坚持单义性立场，却将其改造为一种内立于人类心灵秩序的新形态。存在的单义性不再出现于上帝之中，而是降临在人类心灵的内在认识秩序的起点之中。由此，单义性就实现了从传统存在论向着人类心灵内在秩序的主体性转化。在某种意义上，我们可以将这一转向称为中世纪晚期的“哥白尼革命”，而上帝的单义内在性则被转换为人类认识秩序的单义内在性。这一内在性的革命性转向，本文称之为“内在性的下沉”。由此，传统的存在论被内化为人类认识秩序的问题。如果说德意志神秘主义为存在概念赋予了即有即无的太一论前提，那么司各脱与奥卡姆则拒绝了太一论取向，并更加自觉地实现了人类认识秩序与上帝自身存在存在论意义上的二元分化。由此，存在概念获得了更为积极的肯定，因其正是对于人类现有心灵而言获得自然知识的确定性起点。无疑，这里正隐隐包含着笛卡尔“我思”的先声。

不过这一单义性学说在诞生之初就引起争议，因其泯灭了受造物 and 上帝以及实体与偶性的根本差异，进而导致了神学和哲学的崩溃。比如，这一学说既无法保证上帝的超越性（因其单义地分享与受造物相同的存在概念），也无法保证其内在性（因为单义性概念只是内在于人类心灵）。但是，为何司各脱与奥卡姆宁愿拒绝看似平衡的类比性方案，也要铤而走险地采纳更富争议的单义性学说？

在两人对类比性的繁杂批判中，最核心的理由在于类比性并不能真正确保我们可以获得对上帝的自然认识。与实体和偶性的类比关系绝然不同的是，上帝与受造物的类比性最终消失于上帝的绝对超越性和不可理解性之中。既然如此，我们又如何确保从受造物出发可以类比地认识上帝？类比学说的核心只是基于相似性关联，而相似性关联并不能

真正构造我们理解上帝的确定而共同的前提与基础。因此，对上帝的认识要么只能以单义性的方式，以绝对确定的开端构造可靠而共同的认识起点，要么最终消失于歧义性的模糊中，致使我们甚至无法分辨一块石头和上帝的区别。这些理由的真正根源在于希腊哲学的自然视野与基督教创世论之间的根本不相容。与其他一神教文明不同的是，拉丁天主教会在经历了长期与希腊哲学传统的磨合之后，不得不同时接受两个传统。相比理念论和太一论传统，亚里士多德的存在论传统所倚重的类比关系最终无法既确保人类自然认识上帝的能力又确保上帝的绝对超越性、源初性。简单而言，即是理性和信仰必须在存在论的视野中获得成功调和，从而不至于让启示的信仰真理完全脱离自然理性，由此造成哲学的彻底独立，同时也得以从非神学的自然起点出发，依然可以证成神学的终极目的。

显然，从近代哲学的角度来看，存在论与启示神学的调和最终以失败告终，路德与笛卡尔的出现让亚里士多德主义和基督教信仰的张力更为撕裂。但就司各脱本人，他的确完成了新的整合。诚如埃坦尼·吉尔松（Étienne Gilson）所言，单义性的存在概念提供了一个没有神学预设的前提。（cf. Gilson, p.265）类似阿维森纳将本质概念作出的无分别化（*Indifferentia*）处理（cf. Avicenna, pp.228–229），^⑥司各脱对存在概念也进行了彻底的无分别化，致使它可以完全均质地运用于所有的存在者与存在含义，这就使我们不必从神学前提出发就能获得自然认识的绝对确定起点。然而，问题并未得到彻底解决，还有非常关键的两点：第一，为何存在概念可以成为这一再无其他前提的起点？第二，这一单义性前提又如何确保上帝的绝对超越性，从而不至于陷入神人同形同性论？

第一个问题涉及什么才是形而上学与人类理智的第一对象。与阿维森纳相似，对司各脱来说存在概念是我们去除了其他所有概念和对象之外依然存在的最源初的概念。其他概念最终都可以回溯至存在，但反之并不亦然。从这个意义上说，卢德·霍耐费尔（Ludger Honnefelder）才会认为，是司各脱重启了西方形而上学的新开端，即再度把作为存在的存在树立为形而上学的真正主题，从而复兴了始终被基督教神学所牵制的亚里士多德主义存在论传统。

(cf. Honnefelder, S.85-132)

然而,司各脱的神学目的最终仍然逾越了这一传统。如前文所述,与亚里士多德主义的根本区别在于,司各脱和奥卡姆的思想已出现了类似笛卡尔、康德式的主体性转向,这就能回答上述第二个问题。因为单义的存在概念对于司各脱而言只是我们在“当前状态下”(In Ipso Statu),也即拥有原罪的此生此世的状态下受限的起点,并首先是语义学意义上的起点。我们将上帝理解为无限的、完满的存在者,但这些概念只是上帝对有朽心灵的眷顾。很多神学家将《出埃及记》中著名的“我是我所是”(Ego Sum Qui Sum)看作神学与存在论合流的关键性证据。然而,在司各脱看来,这只是上帝迁就人类心灵的表述。(cf. Scotus, 1966, p.3)上帝自身自始至终保持为绝对超越与不可理解的他者。且存在概念也不是属相,而是作为超越者超越了一切种属结构和范畴结构。

作为沉沦于尘世的“羁旅者”(Viator),人类心灵不得不从自身的有限自然能力出发,通过上帝已经赐予我们的认识方式去认识那本身并不可理解的上帝。这就意味着,司各脱正是完全立足于人类自身所具有的自然认识能力,探索并确定了人类认识形而上学乃至上帝的确定性起点。这一新起点的核心精神在于完全悬置与上帝的实在性关联,而诉诸相对心灵的直接性与明见性。由此,存在论就转换为人类现有心灵的内在秩序,并被剥离了心灵之外的实在性。形而上学就此分裂为相对于我们而言的形而上学,和在其自身的形而上学这两种形态,对上帝的认识也裂变为我们对上帝的认识和上帝的自身认识,这正是存在论经历了主体性内在化之后的二元分裂。

当然,这一二元化结构并不是司各脱和奥卡姆的发明,因为埃克哈特和库萨也区分了从受造物出发对上帝的类比性与上帝自身的单义性,阿奎那也保留了这一超越性维度。但司各脱和奥卡姆依然与这些取向有三重差异:第一,两者的出发动机并不包含任何宇宙论或者灵魂的上升与回归,而是专从人类心灵直接的内在性自立秩序出发;第二,两者也没有在存在论视野中探讨人类灵魂与上帝的合一。相反,他们均自觉拒绝这种合一关系,并将人与上帝的沟通让渡给神学信仰与实践生活。如司各脱通过圣

爱(Caritas)来构造不同于存在论进路的神人沟通。而存在与圣爱孰为根本问题,再现于海德格尔和现象学神学转向的分歧中;第三,两者没有在我们对上帝的认识与上帝自身之间构造类比且相似的中介,而是将之划分为异质的二元领域。因此,人类心灵的内在秩序并不像奥古斯丁那样不得不浪子回头,自认不可安顿从而臣服于上帝的恩典,而是开始依靠自身的绝对确定性,凭借没有神学前提的心灵意义结构与自然能力而开启一切形而上学与自然神学的起点。

与奥古斯丁主义相比,这一主体性转向的立场更近于佩拉纠主义。与埃克哈特与库萨构造上帝的内在性不同,我们将司各脱与奥卡姆的思想取向称为“内在性的下沉”,即将上帝内在性下沉为人类心灵秩序的内在性。不再是受造物通过破除自我执着而回归神性的内在性,而是从心灵内在的确定性出发,将对上帝和外部实在的认识内在化为人类理智及其心灵秩序的独立构造。如果说司各脱保留了一定的实在论因素,那么奥卡姆则激化了司各脱的立场。他反对司各脱将共相与个体性只看作为形式的分别,因为这等于同时保留了两者在灵魂之外的实在性。奥卡姆逐一批驳一切可能的共相实在论,否认在灵魂之外存在任何意义上的共相与共同本性。他甚至认为在心灵中共相也没有内在的基体(Subiectum)。(cf. Spade [trans. and ed.], pp.114-231)^⑦共相因而既不拥有外部实在性,也不拥有心灵实在性。奥卡姆对共相的批判极易转为洛克式的经验论立场。此外,奥卡姆还将存在概念改造为词项逻辑和命题逻辑中的意谓和指称。存在概念因此被剥离了传统的形而上学与实在论意义,从而促进了第一哲学的退场及其逻辑学转向。(cf. Ockham, pp.110-141)

在我们看来,这一“内在性的下沉”及其相对于心灵的直接性正是主体性哲学出现的先驱。甚至可以说康德的物自体思想正是迂回地起源于上帝的不可理解性和超越性,从而致使亚里士多德存在论所出发的自然视野无法成为意识无需自反性就得以出发的视域。人类的认识活动不得不倒转回来从心灵的内在能力出发,由此建立一切认识论甚至存在论的确定秩序。这样一来,试图在受造物和上帝之间构建链条的类比性学说就最终让位于人类心灵的单

义性秩序。这就意味着存在概念首先是一个直接对心灵有效的纯粹逻辑概念。这一从司各脱开端,并在奥卡姆的唯名论思想中完全展开的新道路,不但大幅削弱了传统第一哲学的实在论基础,还完成了存在论的内在转向。

四、一本与二元:类比的崩溃与中介的消失

经过上述两节的勾勒,我们可以大致看到亚里士多德与阿奎那所坚持的存在类比性,逐步让位于两种形态的单义性理论,即或者是基于上帝内在性的单义性,或者是基于人类理智内在性的单义性。前者所调用的古代资源为新柏拉图主义,并将之进行了平级化的改造,而后者则以此为基础开辟出了对近代哲学影响深远的唯名论学说,从而联手通过单义性革命而造成了“类比的崩溃”。尽管这两条思想道路都能够在古代哲学中找到其不同的来源,不同的希腊哲学以不同方式和份额掺杂在不同神学家各自的理论构造之中,然而我们依然认为这两条道路具有非常鲜明的新特征。如果说埃克哈特与库萨构造的是神秘主义合一理论前提下神性的一本论,那么司各脱与奥卡姆则是在坚持人类心灵秩序与上帝自身之间具有根本差异的前提下所形成的二元论。一本和二元并不是完全新鲜的理论结构,然而关键在于,在“类比的崩溃”的前提下,一本和二元无法在基督教存在论神学的结构中获得相互圆融、整合的形而上学维度,而是裂变成彻底的一本与彻底的二元。

因此,取代类比学说的单义性之路,造成了一本与二元的撕裂。就彻底的一本而言,上帝内在性在单义的合一中实现。而只有上帝才拥有这一单义性,受造物在根基上的“自性”被取消,这又保障了上帝的超越性。一本乃是无本之本,是离基深渊的建基。而在彻底的二元中,上帝超越性和人类心灵的内在单义性分道扬镳,成为存在论框架之内与之外的两个世界。上帝内在性及其与人类灵魂的沟通主要发生于神学维度下的实践和伦理世界,这突出体现在圣爱与意志的优先性融通了二元破裂,然而思辨科学所探讨的存在论形而上学则不得不接受二元化的局面,并被心灵彻底内在化。从这一区别来说,如以埃克哈特与库萨的视角来看,司各脱和奥卡姆依赖于存在的单义性,从而在存在论视野中加剧了

人类心灵的自主内在性与上帝超越性的鸿沟,削弱了太一论视野的合一取向。而从司各脱和奥卡姆来看,埃克哈特与库萨太倚重作为一的神性根源,并没有为人类认识上帝提供确定的内在起点。但无论哪一种取向,拒绝前现代的存在类比性结构则是他们共同的态度。

在本文起始处,我们曾指出“类比的崩溃”正是“中介的消失”的重要展现,即在神人之间、各存在者及存在含义之间丧失了所有层级性的中介结构,取而代之的是直接性的思想道路。埃克哈特断然否认上帝中有任何中介:“任何中介(Vermittlung)都异于上帝……在(上帝的)本性以及相应于本性的一性的诸位格中,都没有差异”。(Eckhart, DW V, S.501)“(宁静而隐蔽的圣言)就在灵魂所能给予的最为纯明(Lautersten)的东西里,在最崇高的东西里,在根据里,是啊,在灵魂的存在,也叫作灵魂最隐蔽的东西里。那儿‘中介’(Mittel)沉寂着”。(ibid., DW IV, S.343-344)显然,埃克哈特所描述的神性是先于一切差别的纯粹的一,而这也正是灵魂解脱的源头。而埃克哈特与新柏拉图主义的最实质差别正在于此,即埃克哈特采纳了神性的单义性平级结构,从而在“中介的消失”这一前提之下,取消了上帝与受造物尤其是灵魂之间的所有中介。

当然库萨的处理则更为复杂,他并未彻底取消中介,而是代以更现代的宇宙论中介。套用谢林对否定哲学和肯定哲学的区别,埃克哈特提供的只是否定哲学,并没有发展出详尽的肯定哲学来解释一切如何发生并展开。尽管这一维度要在文艺复兴时期的波墨哲学中才能彻底展开,但在库萨哲学中已经有了萌芽。晚期库萨的能在论(*Possest*)和非他者(*Non Aliud*)等新学说,很大程度上也是为了解释上帝与多样化的受造物之间的形而上学创生关系。不过即便如此,库萨的宇宙论仍然不足以像阿奎那的五路证明那样提供实质的中介功能。伴随上帝超越性的提升,自然世界已同步无界化、无公度化,它不再是亚里士多德-托马斯主义的中介或意义结构的确定秩序,而只是用不可理解的方式来猜测不可理解的上帝的象征。而且尽管库萨使用流溢论来解释绝对极大的上帝与相对极大的宇宙的创生关系,却拒绝了阿维森纳的传统新柏拉图主义所确立的创造层

级秩序,并认定这一流溢始于虚无,而宇宙的一切存在者是一同被造、一同产生的。(参见库萨的尼古拉,1988年,第77页)

这一“中介的消失”同样发生在司各脱与奥卡姆的思想中。如果说埃克哈特与库萨的直接性思想主要体现在神与灵魂、与受造物的关系中,那么司各脱和奥卡姆的直接性则主要体现在对心灵内在明见性的直接证成上。有论者指出,与阿奎那相反,司各脱和奥卡姆都认为我们可以运用自己所理解的语言来指称神圣本质,但同时这一神圣本质又完全不可理解,而非只是比例性的不可理解。(cf. Ashworth, pp.29-38)司各脱指出:“我们既不拥有,也不能拥有对于一个无限对象知识的可理解活动”。(Scotus, 1954, *Ordinatio*, I, d.3, p.1, qq.1-2, n.65)尽管我们可以拥有对我们而言有意义的形而上学与自然神学,但我们所获得的确定性恰恰是这一确定性的终结。我们必须捍卫确定的心灵的内在秩序,但也须将上帝的超越性置于这一秩序之上。因此,司各脱大幅削弱了神圣理念的沟通与中介作用,更为实质地提升了神圣意志的决定性和优先性。进而,二元之间也就不复存在缓冲的形而上学的中介地带。奥卡姆也继承了司各脱的这一思路,并大幅度削弱了自然神学,加深了理性和信仰的相互独立,当然两者又在近代哲学中发生了迂回的相互渗透。但在奥卡姆那里,两者的渐行渐远则更突出,神学逐步被驱逐出科学的范围,自然理性对启示信仰更为疏远。上帝的全能及其自由得到了进一步提升,而奥卡姆对教皇无误论的抨击更是直接威胁甚至取消了教会与教皇所承担的中介作用。

此外,在“中介的消失”中,唯名论式的个体主义倾向也得到了提升。上帝与受造物的类比关系发生崩溃,受造物彼此间的类比关系同样丧失。尽管这一点最淋漓尽致地展现在奥卡姆及其唯名论的运动中,但也渗透在其他几位神学家的思想中。例如,司各脱虽然还未真正接受唯名论思想,且依然承认个体之间共同本性的实在性,但他著名的“这个性”(Haecceitas)理论则已经将亚里士多德对基底和主体讨论的最小单位,即“这一个”视作不可还原、不可通约的个体事物的本质部分。奥卡姆更进一步将共相和共同本性化约为人类心灵内在的构造(*Fictum*)。

(cf. Spade [trans.and ed.], pp.114-231)二者还共同提升了上帝对所有个体的直接控制,并不再依赖类比性的中介。

埃克哈特和库萨不但弱化了个体受造物的共同本性,还像奥卡姆一般弱化了教会的代表与中介作用。在埃克哈特看来,耶稣基督虽然仍是灵魂与上帝的中保,但他却直接植根于每个个体灵魂的生养中:“圣子生养在我们中,而我们生养在圣子中,我们就成了一个圣子”。(Eckhart, *DW II*, S.692)这就意味着耶稣基督不再只是外在的单一中保,而是直接降临并根植于每个个体灵魂的内在根基中。库萨同样从宇宙论角度强化了受造宇宙事物的个体性:“上帝既在宇宙之中,也就在每一个体之中,并且每一现实存在着的个体,都同宇宙一样,也直接地在上帝之中”。(库萨的尼古拉,1988年,第78页)宇宙全体虽然可以承担上帝与个体事物的中介,但这一中介却最终消失在上帝对个体事物的直接管理之中。

至此,我们既讨论了“类比的崩溃”局面之下所发生的一本与二元的分裂,也借助“中介的消失”展现了这两条道路的内在相合之处,即层级性的彻底消失以及个体性与上帝的直接关联,而这又根源于存在论与基督教神学的不相容。由此,近代哲学的重新出发才成为必要,并得以可能。

五、结语:类比崩溃的近代效应

如前所述,伊斯兰、犹太和基督教神学与新柏拉图主义太一论中曾进行过相对稳定的整合,然而却在亚里士多德主义存在论中造成了极为强劲的张力。存在论神学比太一论神学更加危机四伏。与其他一神教文明相比,西欧拉丁文明在维护启示信仰的同时,更为自觉地保留了希腊哲学的各种进路,其中存在论与神学的张力正是近代哲学的基本背景,同时也是海德格尔力图拆解的根本传统。除此之外,这一张力还展现了柏拉图与亚里士多德的根本差异,以及一与存在/是的紧张关系。

在所谓“存在-神-逻辑学”的问题上,本文采取了“类比的崩溃”这一视角,并通过“中介的消失”勾勒了中世纪晚期思想中一本与二元的撕裂及其内在的暗合之处。一言以蔽之,中介的形而上学类比结构,被直接性的合一或分裂所取代。两者在保留存在论视野的前提之下,均展现了上帝对于存在概念

的绝对逾越性。埃克哈特与库萨所刻画的神性即有即无,并成为先于存在与无的一。而司各脱与奥卡姆则将存在概念内化入人类心灵的秩序中,从而为上帝的超存在性腾出了空间。在看似坚持存在论的表面,两条道路都蕴含了彻底超越“存在-神-逻辑学”的维度。新柏拉图主义的基督教化改造与更富现代精神的唯名论,正是对启示神学进行亚里士多德主义存在论化的两种反抗形式。

这一现象具有深远的近代效应:首先,单义性的一本之路,通过库萨和布鲁诺的改造,最终诞生在斯宾诺莎哲学中,并进一步成为谢林与黑格尔等绝对唯心论者整合康德二元论的思想源头。而他们试图打破直接性的思想取向,并借助“自身中介”结构恢复中介的整体性,正是为了应对近代哲学中“类比的崩溃”。德勒兹则再度发挥单义性资源来瓦解这一形而上学自身中介的同一性逻辑。其次,二元之路及其“内在性的下沉”正是笛卡尔主体性哲学出现的基本前提,自我意识的自身确定性与明见性,不得不成为唯一可靠的存在论出发点。存在概念被内在化,并不得不通过自我意识才得以证成。而上帝的超越性也同时获得了更为强劲的提升。这一思路进一步在康德哲学中得到更为彻底的展开,造成先验性与超验性的区分。甚至在胡塞尔主体性哲学与列维纳斯他者维度的差异之中,我们依然可以依稀看到这一遗产的现代形态。马里翁的笛卡尔解释及其神学立场,可以看作在现代哲学的前提下,将主体性哲学及其现代存在论传统重新回置入神学太一论的努力。最后,路德与新教神学的崛起,吸纳了两条道路中的直接性思想,从而清除了个体与上帝之间包括教会在内的一切中间阶层,从而也是类比崩溃现象在基督教神学内部的激进化结果。

不过,这些转变还有太多的具体环节尚需补充,但基本的问题格局的确可以上溯至14世纪所发生的“类比的崩溃”。究其根源,正是亚里士多德主义的存在论神学无法整合上帝的超越性和内在性。与之相关的是,《道体学引论》正试图重启“道体”来取代中国哲学史研究过于依赖的存在论/本体论概念,并进而展现各种思想取向所共同源出的相即为一的结构。因此,不难理解为什么它的西学取向更为倚重

新柏拉图主义太一论,并由此试图吸纳亚里士多德-海德格尔的存在论传统。在中国传统思想中,类比问题还涉及天人关系的构造。不过无论是“继善成性”还是“天地不仁”,似乎均未发生过类似在基督教视野下“类比的崩溃”的现象。而且由此引发的一本与二元关系即便始终存在内在张力,但一本之路并未发展成为均质性的、救平化的单义性整体,而二元之路也未由此逼迫出自我意识及现代主体性哲学的诞生。无论是实体与偶性的类比关系,还是上帝与受造物的类比结构,都均未诞生在中国传统思想的世界中,遑论这一类比关系的崩溃。

当然,无论与希腊存在论有多大差异,中国传统思想所面对的西学冲击更多还是来自基督教神学与现代自我意识的形而上学建基筹划,“类比的崩溃”也是在这一思想根源下产生的。尽管希腊存在论及其第一哲学超越自然(Meta-physics)的奠基倾向并不与中国传统思想相合,但仍然含有相互发明的广阔余地,而真正难以消化的陌生他者,乃是基督教神学所带来的一系列思想革命,因其通过创世论学说彻底摧毁了希腊存在论在超越自然的同时依然保留的自然(physis)视野。而由此所产生的对纯粹的“无”的探讨以及从无至有的意志论取向,也同样是希腊哲学不曾出现过的学说。而笛卡尔与主体性哲学的出现,更是在近代物理学与存在论革命的前提下,将经院哲学依然残留并統合的希腊自然经验彻底埋葬。德国古典哲学与现象学运动中精神与自然、生命经验、世界视域等论题,以及海德格尔与施特劳斯返回希腊自然视野的努力,多少都是在这一背景下产生的。

在主体性哲学已经获得胜利,在原初自然经验甚至形而上学本身已被现代自然革命与政治革命驱逐的现代世界之中,在基督教传统与中西哲学传统的基本分野之间,如何再度阐发中华古学的现代意义,的确挑战重重。从本文来说,“类比的崩溃”或许能够为描绘这一现代处境及其来源提供线索。启示神学虽被置入存在论之中,但终究要彻底逾越这一结构的束缚,而太一论也必须在经历基督教的神学思想革命之后,才得以摆脱古代哲学的范式,成为近现代哲学的重要源头。类比的建构与崩溃,均是西欧思想不得不承担的命运。从这个意义上说,中西

哲学的悠远传统并未退场,反而是以失落的方式更为深远地植根于我们的当下与未来中。

注释:

①多米尼克·艾托尔(Domenic D'Ettore)梳理了阿奎那之后的存在类比论者,的确应者廖廖,而且该书忽视了埃克哈特的单义性思想。

②海德格尔在《论根据的本质》中特别探讨了世界现象古今流变的不同形象,其中基督教的创世论以及自笛卡尔以来的主体性传统,均是对希腊世界现象的改造甚至颠转。(参见海德格尔,1996年,第173-179页)

③埃克哈特标准著作集的拉丁语著作简称为LW,德语著作简称为DW。

④马克斯·文森(Markus Vinzent)的《无执之道》中译本将Abgeschiedenheit译为“无执”,本文译为“舍离”。

⑤“由于上帝超然于(ledig)所有事物,他也就由此是这所有事物”(Eckhart, DW II, S.656);“上帝在所有事物中。他越在事物之中,就越在事物之外;他越在里面,他就越在外面,他越在外面,他就越在里面。”(ibid., S.94)

⑥阿维森纳创造性地将本质理解为无分别性的概念,即它对于实存于何处、普遍还是特殊、一还是多,均持有无分别、无差异的中立性,用他的著名论断来说,即是“马性在其自身中仅仅只是马性”。

⑦奥卡姆在对《箴言书》的评注(Ordinatio)中批判了认为共相有心灵中基体的理解论(intellectio)。

参考文献:

- [1]丁耘,2019年:《道体学引论》,华东师范大学出版社。
- [2]海德格尔,1996年:《海德格尔选集》上,孙周兴编,上海三联书店。
- 2011年:《同一与差异》,孙周兴、陈小文、余明锋译,商务印书馆。
- [3]科瓦雷,2003年:《从封闭世界到无限宇宙》,郭波涛、张华译,北京大学出版社。
- [4]库萨的尼古拉,1988年:《论有学识的无知》,尹大贻、朱新民译,商务印书馆。
- 2017年:《论隐秘的上帝》,李秋零译,商务印书馆。
- [5]雷思温,2020年:《教平与破裂:邓·司各脱论形而上学与上帝超越性》,生活·读书·新知三联书店。
- [6]文森,2016年:《无执之道——埃克哈特神学思想研究》,郑淑红译,华夏出版社。

[7]Aquinas, T., 1948, *Summa Theologica*, Fathers of the English Dominican Province (trans.), New York: Benziger Bros.

[8]Ashworth, E. J., 1980, "Can I Speak More Clearly than I Understand?": A Problem of Religious Language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham", in *Historiographia Linguistica* 7 (1-2).

[9]Avicenna, 2005, *The Metaphysics of the Healing*, M. E. Marmura (trans.), Provo, Utah: Brigham Young University Press.

[10]D'Ettore, D., 2019, *Analogy after Aquinas: Logical Problems, Thomistic Answers*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

[11]Doolan, G. T., 2008, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

[12]Eckhart, M. J., 1936-, *Die Deutschen und Lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart and Berlin: W. Kohlhammer Verlag.

[13]Gilson, É., 1940, *The Spirit of Medieval Philosophy (Gifford Lectures 1931-1932)*, New York: Charles Scribner's Sons.

[14]Henle, R. J., 1970, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague: Martinus Nijhoff.

[15]Honnefelder, L., 2008, *Woher kommen wir?: Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin: Berlin University Press.

[16]Mojsisch, B., 2001, *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*, O. F. Summerell (trans.), Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner.

[17]Ockham, W., 1974, *Ockham's Theory of Terms: Part 1 of the Summa Logicae*, M. J. Loux (trans.), Notre Dame, London: University of Notre Dame Press.

[18]Scotus, J. D., 1954, *Opera Omnia*, III, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

1966, *A Treatise on God as First Principle*, 2nd ed., A. B. Wolter (trans. and ed.), Chicago: Franciscan Herald Press.

[19]Spade, P. V. (trans. and ed.), 1994, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

[20]Wippel, J. F., 2000, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.