

■宗教学

阿奎那对“个人灵魂不朽”的解释

徐 鑫¹, 李思凡²

(1. 武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072;

2. 华中师范大学 政法学院, 湖北 武汉 430079)

[作者简介] 徐 鑫 (1970-), 男, 湖北武汉人, 武汉大学哲学学院宗教学系讲师, 哲学博士, 主要从事宗教学研究; 李思凡 (1977-), 女, 河南信阳人, 华中师范大学政法学院硕士生, 主要从事西方哲学研究。

[摘 要] 托马斯·阿奎那从其“恩典不会摧毁自然”的立场出发, 并不反对运用理性来探讨“个人灵魂不朽”的可能性, 但又把理性的作用严格限制在论证和解释信仰的范围之内。通过对这一教义的理性分析和创造性发挥, 他不仅把亚里士多德关于存在与本质、形式与质料、现实与潜在的关系的学说引入了基督教的灵魂研究, 而且把新的含义赋予了教父们归属给灵魂的“非物质性”和“实体性”等本质特征。

[关键词] 阿奎那; 灵魂; 不朽; 肉体; 实体性形式; 理智

[中图分类号] B503.21 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2004)04-0465-06

一

在经院哲学的集大成者托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225 ~ 1274)的著作中, 拉丁作家常用来表述灵魂的 *anima* 一词虽然在大多数情况下被用于表述人的灵魂, 但有时也可以泛指包括植物的生魂和动物的觉魂在内的一切生物的生命原因(*principia animata*)。这是因为, 他在具体地论述灵魂的各种属性之前, 首先对灵魂一词作了广义的理解, 即把它等同于一切生物的生命原因, 也就是中世纪的人常说的“魂”。对于他来说, 这个 *anima* 不仅是生命的第一原因, 也是一个潜在地具有生命的肉体的“形式和现实性”, 离开了它, 肉体也就不成其为肉体。

不过, 他所说的“个人灵魂不朽”中的灵魂并不是作广义理解时的 *anima* 一词所泛指的生命原因, 而仍然是人所特有的“理性灵魂”(*anima rationalis*)。因为在他看来, 理性灵魂不仅仅是亚里士多德所说的“肉体的形式和现实性”, 也是一个包含着“非物质性”(*immatèriel*)和“实体性”(*substantia*)等本质特征的、不朽的“实体性形式”^[1] (P. 39)。但是, 他所说的理性灵魂又不同于笛卡儿以后的哲学家所说的心灵或“纯粹意识”, 因为在他的著作中, 表示心灵的 *mens* 一词仍然和 *intellectus* 一样, 指的是人的灵魂所特有的一种理性功能, 而不是灵魂本身, 更不是什么“通过自我反思达到的、包括理解、意志和情感等一切意识活动在内的整个内在王国”^[2] (P. 16-17)。

在崇尚权威的中世纪, 他之所以要这样定义人的灵魂, 当然不是为了标新立异, 而是为了调和亚里士多德关于“灵魂是肉体的形式”的定义与基督教的“个人灵魂不朽”教义的冲突, 以便使当时陷入困境中的基督教灵魂研究焕发出新的生机。但这样一来, 他的思想便同时具有了哲学层面与神学层面的双重含义, 从而使这两个层面的关系成了后来的研究者们关注的焦点。因此, 我们只有把这一思想置放到

整个基督教哲学的大背景中,才能对它的特殊本质和历史地位作出一个比较本真的说明。

二

基督教被称为启示的宗教,圣经则是它的全部启示的中心。但对于灵魂与肉体的关系,圣经中似乎有两种说法。有时候,它似乎认为人的本质是不朽的灵魂,而肉体只是灵魂的暂时居所。因为它多次指出,“那杀身体不能杀灵魂的,不要怕他们”(马太福音 10:28);“血肉之体不能承受神的国,必朽坏的不能承受不朽坏的”(哥林多前书 15:50);这就是后来被神学家们所宣扬的“个人灵魂不朽”教义的圣经依据。有时候,它似乎又认为灵魂与肉体是不可分割的统一体,上帝所要拯救的不仅仅是灵魂,也包括肉体。因为它一再强调,“岂不知你们的身体就是圣灵的殿吗”(哥林多前书 6:19);“那叫基督耶稣从死里复活的,也必借着住在你们心里的圣灵,使你们必死的身体又活过来”(罗马书 8:11)。这就是后来在教会中引起过无数争议的“肉身复活”教义的雏形。隐藏在圣经中的这两种不同倾向,预示了灵魂与肉体的关系问题在基督教哲学史上坎坷不平的命运。

在拉丁教父中,最早通过这种关系来论证“肉身复活”的必要性的是德尔图良(Tertullianus, 160-225)。他指出,把人的本质仅仅归结为不朽的灵魂实体不符合圣经的原意,而是一种来自异教哲学家(指柏拉图)的观点。他批评坚持这种观点的神学家说:“他们从一开始就到处痛骂肉体,指责它的起源,指责它的基质,批评它的死亡和等待肉体的不同的终结,说它最初从尘土中被造时就是不洁的,后来又因为它自身变形陷入泥沼而变得更加不洁,……,它命中注定要消失,化为完全的乌有,这就是肉体要经历的死亡”。但事实上,就基督救赎之恩的受体而言,肉体要比灵魂重要的多,因为“如果灵魂与肉体在起源上没有什么联系,那么后者在名称上就具有拥有一切事物的特权”,而且“只有肉体得到基督的血与肉的喂养,灵魂才能靠着神而育肥。当它们一道侍奉神的时候,它们在赎罪中是不能分离的”^[3](第 164-165 页)。这种解释迎合了早期基督徒盼望主再来的急切心理,所以一度在西方教会中产生了很大影响。

然而,又是一个多世纪过去了,耶稣还是没有回来,许多门徒的肉身却已经开始腐烂,这对于那些把“复活”的希望主要寄托于肉体的基督徒来说,显然是一个严峻的挑战。更为严重的是,当“福音”开始被上流社会的知识分子所接受之后,这种素朴的灵魂观又受到了古希腊哲学中更为系统化和更为完整的灵魂观的挑战,从而显得漏洞百出,实在难以再担当宣扬永生复活、末日审判和天堂地狱等教义的重任。

因此,3 世纪之后的基督教哲学家不得不逐渐引入一些能够同圣经的教导相协调的新柏拉图主义的观点,对灵魂进行一番非物质化和实体化的工作。但由于圣经中关于死人复活的记载仍然是不能否认的,长期以来形成的道成肉身、肉身复活等教义也已经为绝大多数基督徒所接受,所以他们在把灵魂加以非物质化和实体化的同时,又不得不为肉体的实体性及其与灵魂的统一性留下地盘,以说明死人的灵魂在末日审判的时刻为什么不能单独承担责任,而必须与自己的肉体重新结合。

但由于他们大都像奥古斯丁(Augustine, 354-430)一样,在承认灵魂与肉体具有不同属性的同时,又把这种不同推向了二元论的极端,即把灵魂看成一种寄居于肉体之中的精神实体,而不是肉体的形式,从而为两者之间的相互联系与作用设置了障碍。因此,他们在具体地论述和解释灵魂与肉体的统一时,又不得不采纳新柏拉图主义的意见,把这种统一牵强附会地说成两个不同实体之间的“推动与被推动”的关系^[4](P.62)。这种说法虽然有利于论证圣经中关于灵魂不朽的启示,却难以说明为什么灵魂与肉体的结合所形成的是一个统一的人,而不是柏拉图所说的“一个使用肉体的灵魂”,从而也无法真正说明为什么灵魂不能脱离自己的肉体而单独接受审判。为了弥补这一缺陷,奥古斯丁曾提出一个介于灵魂和肉体之间的第三实体作为联结它们的纽带,他的追随者也曾试图用新柏拉图主义的流溢说来把灵魂和肉体重新捆绑在一起^①。但诸如此类的解释都未能真正消除横亘于精神实体与物质实体之间的障碍,显然是一种自欺欺人之谈。

因此,在卡罗林文化复兴之后,一批被称作拉丁阿威罗依主义者^②的经院哲学家又开始尝试用亚里士多德的学说来重新解释灵魂与肉体的统一性,并由此同顽固坚持奥古斯丁观点的波那文都等人展开

了激烈论战。在这些人当中,以巴黎大学艺学院的西格尔(Sigerus)最为著名。他指出,亚里士多德之所以把灵魂与肉体的关系看成同一个实体内部的形式与质料的关系,是因为灵魂本身并非不朽的“精神实体”,而是可朽的“肉体形式”。这主要表现在,理智活动是没有肉体参与的纯粹精神活动,因而这种活动的主体不可能属于作为肉体的形式的“个人灵魂”,而只能属于分离存在的“统一理智”(unitate intellectus),个人灵魂的作用只是为这个统一理智提供作为思想材料的“映像”(phantasma),并通过映像与它的活动相沟通^[5](P.178-179)。这种解释把作为灵魂的“非物质性”和“实体性”的重要证据的理智活动从个人灵魂中分离了出去,从而使亚里士多德的观点与“个人灵魂不朽”的教义发生了冲突。因此,西格尔及其追随者虽然没有直接从神学上否定“个人灵魂不朽”的可能性,却在事实上否定了它作为理性所能证实的“哲学真理”的可能性。

三

对于把哲学视为神学的婢女的阿奎那来说,这种“双重真理”论的解释是无法容忍的,但他又不愿像保守的神学家那样,对建立在自然理性之上的亚里士多德哲学采取全盘否定的态度,而是试图从“自然是恩典的先导”的原则出发,对那些似乎与个人灵魂不朽的教义相冲突的亚里士多德观点作出与西格尔相反的解释,以达到从思想根源上消除拉丁阿威罗依主义的影响的目的。为此,他既反对像德尔图良那样,为了强调“肉身复活”的必要性而忽视灵魂的非物质性与实体性,也反对像奥古斯丁那样,为了论证“个人灵魂不朽”的合理性而把灵魂的非物质性和实体性推向二元论的极端,而是试图通过扬弃亚里士多德哲学的方法,为“个人灵魂不朽”的教义提供一种新的、“温和实在论”的解释。

他注意到,亚里士多德虽然认为灵魂与肉体的关系是同一个实体内部的形式与质料的关系,但他对这种关系是否适用于灵魂的理智活动却语焉不详,甚至多次提出这种活动可能来自分离存在的永恒实体的观点^[6](第231-232页)。而西格尔和他所崇拜的阿威罗依(Averroë)则据此认为,亚里士多德关于灵魂的普遍定义并不涉及人的理智活动,因为理智活动的主体不是作为肉体形式的个人灵魂,而是独立于个人灵魂之外的永恒实体^[7](P.196-197)。客观地说,虽然亚里士多德本人没有明确提出过这种观点,但如果把他的观点贯彻到底,又势必会得出与之相似的结论。就此而论,对他的观点作出阿威罗依式的解释也未尝不可。但由于这种解释否定了灵魂不朽、至少是个人灵魂不朽在哲学上的可证实性,因此理所当然地遭到了致力于综合哲学与神学的阿奎那的反对。

在他看来,拉丁阿威罗依主义的解释不仅违背了理性,也歪曲了大哲学家的原意,因为它表面上代表着激进的亚里士多德主义,实质上却同柏拉图主义一样,把理智活动的主体说成独立于肉体之外的精神实体,而犯了极端二元论的错误。为了用釜底抽薪的方法肃清这种解释的影响,他决心依据莫尔伯克的威廉(Guilelmus Moerbeke)的翻译,对亚里士多德著作中的相关思想作出重新解释。

他指出,亚里士多德之所以把理智比喻为太阳的光芒,而不是太阳本身,是因为太阳虽然只有一个,它所发射的光芒却是多种多样的,而理智也和太阳的光芒一样,在每个人身上都是不同的。因此,从思想整体上来看,亚里士多德在谈到理智的分离性时,只是想表明它是一种不依赖任何肉体器官的活动,而并非要否认它是具有非物质性、实体性等本质特征的“人的实体性形式”的活动,更不是要从中推论出一个独立于个人灵魂之外的、所有人共享的“统一理智”^[1](P.49)。

他接着指出,理性灵魂一旦与肉体相结合,便被其个体化为整个肉体及其每一部分的形式和现实性,因而它所特有的理智功能与它和肉体共同执行的生命功能一样,都“不再是灵魂或肉体的功能,而是由这种结合所形成的人的功能”^[1](P.41-42)。这样一来,他便把包括理智功能在内的整个理性灵魂都归结成了肉体的形式和现实性,从而既批判了阿威罗依和西格尔试图依据亚里士多德的观点来否定个人灵魂不朽的危险,又在一定程度上克服了亚里士多德本人在论述灵魂与肉体的关系时所表现出的矛盾倾向。

他同时还注意到,亚里士多德虽然反对像古希腊的自然哲学家那样,通过把灵魂归结为“有形质料”

的方式来说明它与肉体的统一性,但是他在说明灵魂的居所及其对肉体的依赖性时,又曾经提出,灵魂“必然类似于治理中枢”,存在于人的心脏部位。更有甚者,他还认为灵魂能够通过一种有形的媒介作用于肉体,这种媒介就是所谓的“生气”,它与灵魂同居于心脏,“血脉流行的沟渠就是它的沟渠”^[8](第 63-65 页)。

但在阿奎那看来,这种说法不仅不能得到任何证实,而且把有形质料的特征重新赋予了作为形式因素的灵魂,从而违背了亚里士多德自己关于形式与质料的关系的基本原则。为了防止拉丁阿威罗依主义者以此为依据来否定灵魂的非物质性和实体性,他不得不对灵魂的居所作出了与奥古斯丁相类似的解释。按照奥古斯丁的观点,灵魂与肉体的关系是对“三位一体”的造物主与受造物的关系的摹仿,因为灵魂的三个部分(记忆、理解和意志)同时存在于肉体的每一部分,但又不是多,而是一。他也以“人的实体性形式是他的一切低级形式的统一性”为由,认为“灵魂在肉体的每一部分,充满全部有机体”。所不同的是,在奥古斯丁那里,灵魂是以类似于“三位一体”的方式寄居于肉体之中的精神实体,而在他这里,灵魂是与肉体“共为一体”(consubstantia)的实体性形式,它“不仅是整体的形式与现实性,也是每一部分的形式与现实性”^[6](P. 492)。

四

不过,他没有使自己停驻在对前人思想的重新解释之上,而是试图从他所倡导的这种“温和实在论”的灵魂观出发,对“个人灵魂不朽”的可能性作出新的论证。为此,他虽然没有直接否定奥古斯丁和安瑟伦(Anselmus, 1033-1109)把灵魂与肉体区分为两类不同实体的主张,却明确否认了灵魂与肉体的统一可以通过这两个不同实体之间的“推动与被推动”的关系得以实现^③。他指出:“由于物质世界中常见的推动者与被推动者的联合只有在双方的质料被混为一体的条件下才会发生,所以,没有质料的灵魂不可能通过这种方式实现与肉体的统一,而只能把自己植入质料之中,与它融和成一个统一的肉体”^[5](P. 164-165)。但这样一来,灵魂就不再是一个与肉体相分离的精神实体,而成了整个肉体及其每一部分的形式与现实性,因而只能存在于肉体的每一部分之中,与肉体的器官共同执行各种生命功能,两者“不分彼此,也没有主动与被动、推动者与被推动者之分”^[9](第 391 页)。

上述思想的独特之处在于,他既没有完全否定灵魂作为不依赖于肉体而存在的精神实体的可能性,又承认了灵魂在作为人的“实体性形式”的过程中对肉体质料的依赖性。这就为他在不否认亚里士多德关于肉体形式的定义的前提下,对“个人灵魂不朽”教义及其与“肉身复活”的关系作出新的说明创造了条件。

首先,他从存在与本质、形式与质料的区别出发,对“个人灵魂不朽”的可能性作出了有别于奥古斯丁传统的论证。他指出,使一个东西停止存在的方式有两种:一是由于构成它的形式与质料的分离,如人由于他的灵魂和肉体的分离而死亡;二是由于它赖以存在的基础的解体,如桌子的形式因为这个桌子的解体而消亡。但理性灵魂既不是形式与质料的复合体,所以不能通过第一种方式停止存在;又具有不依赖于肉体的、通过自身而实现的理智活动,以及由此体现出来的依靠自身(per se)而存在的特性,所以也不能通过第二种方式停止存在,因此,“理性的灵魂是不朽的”。

其次,为了说明人的灵魂在末日审判的时刻为什么不能单独承担责任,而必须与复活的“肉身”一起接受基督的赏赐或惩罚,他又根据灵魂与肉体的统一性对“肉身复活”的必要性作出了新的论证。他指出,人的本质并不像柏拉图所说的那样,是一个使用肉体的灵魂,而是一个被赋予了灵魂的肉体,故而灵魂就其本性来说不适合于作为独立的精神实体而存在,而只适合于同特定的肉体相结合。同时,肉体不仅是使灵魂得以个体化的必要条件,也是使它获得知识的感觉器官,因此,离开了肉体的灵魂虽然不会停止存在,但并不成其为人,而是处在一种又聋又瞎的“反常状态”之中,这种反常的、不完善的东西当然不可能单独作为基督的救赎之恩的受体。

最后,为了能够把这两个教义内在地结合起来,他又对“个人灵魂不朽”的圣经依据作出了新的注

解。他首先承认,正如圣保罗在这几节经文中所说的那样,“我们若靠着基督,只在这个生命中有指望,就算比众人更可怜”(哥林多前书 15:17-19)。但接着又问到:“保罗所说的是不是完全真实的呢?基督徒是否可以把所有的指望都寄托在这个生命之中呢?或许肉体只能满足于它在这个生命中得到的善,但灵魂是否能够指望在来世获得更大的善呢?”对于上述问题,他提供了两个答案:“第一,假如我们否定肉身复活,那么灵魂不朽不是变得更容易论证,而是变得更难论证了;因为灵魂与肉体的统一是一种自然的统一,而它们的分离是一种不自然的、强加的分离,所以离开肉体的灵魂只能生活在一种反常的、不完善的状态之中……。第二,人按照其自然本性必然渴望自身的存在,但我的灵魂不是我。它只是我的肉体的一部分,而不是整个人。因此,即使它能够在另一个生命中获得拯救,那也不是对我的拯救”^[10](P.192-193)。

他由此认为,由于灵魂所具有的惟一不依赖于肉体的活动是理智活动,而理智活动总是离不开灵魂与肉体相结合的“内感觉”所提供的映像,所以一方面,“只有具备理智功能的灵魂是不朽的,而柏拉图认为动物和植物的灵魂也是不朽的观点是错误的”^[7](P.267-269)。另一方面,人的灵魂在肉体死亡之后也不能再按以前的方式进行思维,并不再具有感觉、情感等一切与肉体相关的属性,这种状况一直要持续到末日审判的时刻,当灵魂在创造者的奇妙作为下与原来的肉体重新结合为止^[11](P.59)。

用今天的标准来衡量,上述论证似乎过于原始和简陋了,因而即便是最保守的新托马斯主义者,也不再指望仅仅通过它们来论证“个人灵魂不朽”的合理性及其与“肉身复活”的关系。但是在当时的历史条件下,这种通过新的哲学方法来论证古老的神学真理的创新精神是令人钦佩的。如果从基督教哲学史上的作用来看,他的论证的影响更是深远的,因为他的论证不仅在当时起到了改良与统一经院哲学各派思想的作用,也使后来的基督教哲学家意识到,对“个人灵魂不朽”的论证和解释不一定要采取教父们采取过的极端二元论的形式,而完全可以像他这样,通过引入新的哲学理论和逻辑方法,来对这个古老的教义作出创造性的发挥。这一认识在一定程度上导致了中世纪晚期的基督教亚里士多德主义,以及后来的自然神学和新托马斯主义的兴起,也对梵二会议之后天主教神学的“现代化”及其“人类学转向”起到了积极的促进作用。

对此,著名中世纪哲学史家吉尔松(E. Gilson)曾在其“托马斯主义的精神”一文中作出过较为中肯的评价。他指出:“圣托马斯同所有最伟大的哲学家一样,在满足各个时代的特定需要时都走在了最前列。因此毫不令人吃惊的是,当哲学与现实的联系已经被我们这个时代的唯心主义者所割断,而无数的心灵正在为如何恢复这种联系而焦虑的时刻,形形色色的托马斯主义者都应该坚持圣托马斯关于存在的现实性的哲学观。事实上,他们中的一些人已经通过不同的途径得出了与他相同的结论,这无疑会使他们的汇合之处显得更加有意义”^[12](P.363)。

然而,我们认为,上述评价既有一定的合理性,又有一定的偏颇之处。因为从更全面的观点来看,他的思想所涵盖的面是极为广泛的,其中所表现出来的思维方式也是多种多样的,而不是单一的。因此,如果要对他的思想作出全面的评价,就应该承认:其中既包含着把信仰理性化的基督教哲学的成分,也包含着一定的神秘主义因素和直接来自亚里士多德主义的哲学观点。这就意味着,当我们以他对“个人灵魂不朽”的解释为例,来肯定中世纪的“基督教哲学”的存在时,并不是要像吉尔松和马利坦等人那样,片面地认为信仰与理性的关系在整个中世纪哲学中都是内在的和良性的,而只是要通过具体情况具体分析的方法来说明:至少在这位中世纪哲学家的这一理论中,这种关系不完全是外在的和恶性的,而常常是内在的和良性的。

注 释:

① 一些经院哲学家认为,“高一级实体的完善性必然会流溢到低一级实体之中,低一级实体也会主动地追求高一级实体的完善性”。参阅赵敦华:《基督教哲学 1500 年》,北京:人民出版社 1994 年版,第 426 页。

② 拉丁阿威罗依主义以全盘接受阿拉伯哲学家阿威罗依(又名伊本·路西德)所介绍的亚里士多德哲学和“双重真理论”而得名,故又称“拉丁亚里士多德主义”。

- ③ 阿奎那不同意古代教父的“精神质料”说,因为他认为,精神实体只有存在与本质的区分,而无形式与质料的区分,所以作为精神实体的灵魂是没有质料的纯形式。参 E. Gilson, *History of Christian Philosophy in The Middle Ages*. London: Sheed and Ward, 1978, PP362-363.

[参 考 文 献]

- [1] Selman, F. J. *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth*[M]. Edinburgh: T & T Clark, 1994.
 [2] Kenny, A. *Aquinas on Mind*[M]. London & New York: Routledge, 1993.
 [3] 王晓朝. 信仰与理性: 古代基督教教父思想家评传[M]. 北京: 东方出版社, 2001.
 [4] Vaske, M. *The Philosophy of Man*[M]. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1956.
 [5] Aquinas. *Summa contra Gentiles; Book II*[M]. New York: Image Books, 1956.
 [6] 赵敦华. 西方哲学通史: 第 1 卷[M]. 北京: 北京大学出版社, 1996.
 [7] Mcinerny, R. *Aquinas against The Averroists*[M]. Indinan: Purdue University Press, 1993.
 [8] 高新民. 人自身的宇宙之谜[M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 1989.
 [9] 赵敦华. 基督教哲学 1500 年[M]. 北京: 人民出版社, 1994.
 [10] Aquinas. *Commentary on ST Paul's First Letter to The Corinthians*[A]. *Aquinas Selected Philosophical Writings*[M]. Oxford & New York: Oxford University Press, 1993.
 [11] Hibbs, T. *Thomas Aquinas on Human Nature*[M]. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
 [12] Gilson, E. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*[M]. London: Victor Gollancz LTD, 1957.
 [13] Aquinas. *Summa Theologiae; Part I*[M]. New York: Blackfriars, 1970.

(责任编辑 严 真)

Aquinas' s Explanation of *The Incorrptibility of Individual Soul*XU Tao¹, LI Si-fan²

(1. School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China;

2. Politics and Law School, Central China Normal University, Wuhan 430079, Hubei, China)

Biographies: XU Tao (1970-), male, Doctor, Lecturer, School of Philosophy, Wuhan University, majoring in the science of religion; LI Si \ | fan (1977-), female, Politics and Law School, Central China Normal University, majoring in the science of Western philosophy.

Abstract: Thomas Aquinas is not against the rational inquiring into the possibility of *the incorruptibility of individual soul*, since the basic opinion that *Grace never destructs Nature* is his starting point. However, he always kept ration in the scope of proving and explaining beliefs. Through the rational analysis and creative elaboration of this doctrine, he not only introduced Aristotle's theory of being and nature, form and matter, reality and potentiality into Christian study of soul, but also gave some new meanings to the concept of *immaterial* and *substantiality*, which were described as the natural features of soul by those church fathers.

Key words: Aquinas; soul; incorruptibility; body; substantial \ | form; intellect