

《〈创世记〉字解》： 奥古斯丁《创世记》注解中的解经学与 形而上学*

[德]约翰纳斯·布拉赫滕多夫

内容提要：《〈创世记〉字解》是奥古斯丁最重要的著作之一，深刻影响了古代和中世纪的基督教学宇宙论、哲学和解经学。在其中，他系统解释了《创世记》第1-3章中的创造叙事，包括创世、人类的受造、原罪和堕落等。然而，这也引发了如下重要问题，即人类如何得以把握圣经的真理，基督徒如何为其信仰辩护，回应异教哲学家和异端的诘难。本文将详细介绍并比较字义解经与其他解经方法。奥古斯丁认为，应当通过考察形而上学和历史性的现实，来着重理解《创世记》的字面意思，只有对个别文本才加以寓意解释。此外，他引入柏拉图主义哲学来阐发精神性存在与基督教学宇宙论，并将其与保罗的解经学相结合，发展了基督教学护教学。值得注意的是，

* 本文以德语写成，首发于本刊，由德国洪堡大学哲学系硕士研究生陈彦孚翻译成汉语。[Written in German specifically for this journal, this article has been translated into Chinese by Chen Yanfu, a master's student in philosophy at Humboldt University.]

奥古斯丁也依据其创造论形而上学根本性地改造了柏拉图主义。

关键词：奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，字义解经，柏拉图主义

作者单位：德国图宾根大学天主教神学系

De Genesi ad litteram:
Hermeneutics and Metaphysics
in Augustine's Commentary on Genesis

Johannes Brachtendorf [Ger]

Abstract: One of the most influential books in ancient and medieval Christian cosmology, philosophy and hermeneutics is Augustine's *De Genesi ad litteram* (*The Literal Meaning of Genesis*). In this work, he systematically interprets the creation narrative in Genesis 1-3 ranging from the creation of the world and human beings to the original sin and fall. Nevertheless, it gives rise to some critical questions. For example, how is it possible to grasp truths of the Bible? How can Christians justify their faith so as to counter the criticisms from both pagan philosophers and heresies? In this essay, we will provide an answer based on textual evidence from Augustine's work. Particularly, we will analyse his literal (*ad litteram*) interpretation of *Genesis* in relation to other exegetical methods he uses. As it will become clear, in Augustine's view, the literal meaning of *Genesis* must be highlighted by paying heed to both metaphysical and historical realities (*facta*). Nonetheless, we will point out that

Augustine also applies the figurative interpretation to specific texts elsewhere. Additionally, Augustine introduces Platonism to elucidate spiritual beings and Christian cosmology and integrates it with the Pauline hermeneutics in order to develop his apologetics. It is also noteworthy that Augustine even fundamentally reconstructs Platonism in accordance with his metaphysics of creation.

Keywords: Augustine, *De Genesis ad litteram*, ad litteram, Platonism

Author's contact info: Institut für Philosophische Grundfragen der Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen. Email: johannes.brachtendorf@uni-tuebingen.de

一、奥古斯丁的《〈创世记〉字解》

1. 古代宇宙论中的《〈创世记〉字解》

奥古斯丁的《〈创世记〉字解》是古代和中世纪基督教宇宙论最重要的著作。直到马丁·路德，没有任何对圣经创造叙事 (*biblischer Schöpfungsbericht*) 的注解能在声望和影响力上与之相媲美。早在 17 世纪初，伽利略 (Galileo Galilei) 就以这一著作作为根据，在同宗教法庭的辩论中证明，注解圣经绝不能与经验科学的知识相冲突。^①

柏拉图的《蒂迈欧篇》确立了哲学宇宙论，并由新柏拉图

① 伽利略引用了《〈创世记〉字解》1.19.39，参见 Galileo Galilei, *Schriften, Briefe, Dokumente 2*, hg. v. A. Mudry (Berlin: Rütten & Loening, 1987), 168–177。

主义所传承。不仅在奥古斯丁的宇宙论中，甚至在基督教的其他古代宇宙论中，借助柏拉图的宇宙论来解释基督教的创造叙事，也都是很常见的，但直至宗教的权威与哲学的反思准则相结合，才产生了基督教宇宙论的特殊效力。这一结合之所以可能，就是因为如果不考虑个体间差异的话，基督徒与柏拉图主义者对宇宙论的根本理解极为相近。这一理解就是：世界并非偶然生成的，而是由上帝所创造的；它不是一个单纯的事实，而是根据理性的方案来创造的；在其物质性中，世界非但不是恶的，反而是善的；创造者并未创造无限多个世界，而是仅仅创造了唯一一个，即最美好的世界；人在其中享有一种特殊地位，成为一个既被赋予心灵又具有躯体、既能行善又能作恶的生物。基于这些相似之处，基督教的大师们理所当然地借助异教哲学的思想资源，来反驳那些试图污蔑创造论信仰为反理性的派别，包括诺斯替教徒、摩尼教徒、宿命论者和物质主义者，从而为《创世记》辩护。

犹太学者亚历山大里亚的斐洛（约公元前15-公元40年）是该传统的创始人，其《论世界的创造》（*de opificio mundi*）是第一部以柏拉图主义为背景对《创世记》的注释。^① 奥利金（185-254年）的注释则标志着基督教宇宙论的第一个高峰。他撰写了十二卷本的《创世记》评注，囊括《创世记》1:1-5:1的经文，但已经遗失，只能被大致重构出来。^② 与此相反，奥利金论述《旧约》前六卷（*Hexateuch*）——主要是

① Philo, *De opificio mundi*, in *Philonis Alexandrini opera qui supersunt*, vol. 1, hg. von Leopold Cohn (Berlin: Typis et impensis G. Reimerii, 1896).

② Origenes, *Die Kommentierung des Buches Genesis*, Werke mit deutscher Übersetzung, Bd. 1,1, übersetzt von Karin Metzler (Berlin: De Gruyter, 2010).

《创世记》第1卷^①的讲道书，以及系统性的著作《论首要原理》，都流传了下来。凯撒利亚的巴西利乌斯（约330-379年）也有九卷关于创世六日（*Hexaemeron*）的讲道集（创1:1-1:25）得以幸存。^②尼撒的格列高利（335/340-约394年）撰写了《对创世六日的辩护》（*Apologia in Hexaemeron*），而米兰的安布罗斯也有对创世六日的著述。^③奥古斯丁十二卷本的《〈创世记〉字解》则成为这一系列著述的顶峰。

尽管《〈创世记〉字解》中时常讨论其他作者的观点，奥古斯丁却从未提及他们的名字。与之相比，在稍后创作的且同样以论述“创造”为主题的《上帝之城》第11-14卷中，奥古斯丁明确援引了伊壁鸠鲁、^④波菲利、^⑤柏拉图的《蒂迈欧篇》^⑥和西塞罗对《蒂迈欧篇》的翻译。^⑦他提及并深入探讨了奥利金，^⑧甚至熟知并谈论了中期柏拉图主义者阿提库斯。^⑨尽管在《〈创世记〉字解》中这些作者并没有被特别提及，却也都出现其中。奥古斯丁在此所讨论的观点可以一直追溯到凯撒利亚的巴西利乌斯和安布罗斯。此外，在《〈创世记〉字解》中，普罗提诺的思想也可以被明晰地辨识出来，尤其是在精神

① Origenes, *Homilia in Genesim* 1 (GCS NF 17 Habermehl).

② Basilius, *Homiliae in Hexaemeron* (GCS NF 2 Mendieta/Rudberg).

③ Ambrosius, *Exameron* (CSEL 32 Schenkl).

④ *De ciuitate Dei* 11.5; 14.2.

⑤ *Ibid.*, 12.21; 12.27.

⑥ *Ibid.*, 11.21; 12.13; 12.19; 12.25; 12.27.

⑦ *Ibid.*, 13.16.

⑧ *Ibid.*, 11.23.

⑨ *Ibid.*, 12.16. 阿提库斯确立了一个前宇宙时代（*vorkosmische Zeit*），是由世界灵魂和精神性存在物的混乱运动所孕生。

性造物 (*creatura spiritalis*) 这一概念中。尽管《〈创世记〉字解》并未提及任何注释家的名字,但奥古斯丁仍然置身于同古代时期柏拉图主义和基督教宇宙论代表人物的对话之中。

2. 《〈创世记〉字解》在奥古斯丁著作中的地位

奥古斯丁对《创世记》的持续注释贯穿整个创作生涯,《〈创世记〉字解》是这一系列著作之一,而这些著作在注解文本的规模和解经方法上均各不相同。该系列起始于《论〈创世记〉:驳摩尼教徒》(*De Genesi aduersus Manicheos*, 389-399年)。在这一标题就带有反二元论立场的著作中,奥古斯丁注释了《创世记》1:1-3:24。其间,他虽然实质上根据字义 (*ad litteram*) 来解释《创世记》1:1-1:27,^①但后来却渐渐转向了寓意解经 (*allegorische Auslegung*)。紧接而来的是《〈创世记〉字解未完成》(*De Genesi ad litteram liber imperfectus*, 393年)。作为一部未完成的著作,它依据字义仅注释了《创世记》1:1-1:26。直到撰写《回顾篇》(*Retractationes*, 427年)时,奥古斯丁才再次反思这部著作。其中认为,《〈创世记〉字解未完成》在内容上已经被更重要的《〈创世记〉字解》所取代,而公开发布该书只是为了概述他之前的注释思路。^②在《忏悔录》第11-13卷中,奥古斯丁第三次注释《创世记》。第11卷包括对何谓“太初”(创1:1a)的理解,而第12卷则解释了剩余部分,特别是“天与地”这一表述。在这两卷中,奥古斯丁的注释方法是依据字义。第

① *De Genesi aduersus Manicheos* 1.1.1-18.29.

② *retractationes* 1.17.

13卷囊括了对《创世记》1:2-2:3的考察。在一个看似是根据字义解经的导论之后，奥古斯丁开始完全依据预言—寓意性的（*prophetisch-allegorisch*）方法来注释。^①第四次是最重要的尝试，他写成了《〈创世记〉字解》（约401-415年）。^②该书与《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》都注释了《创世记》1:1-3:24，但这次是以十二卷的篇幅进行详细注解。他明确强调，根据字义才是唯一的解经方法。尽管在《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》和《〈创世记〉字解未完成》中，奥古斯丁已经使用这一方法来解释六日做工（*Sechstageswerk*），但现在首次依据字面意思来解释乐园故事（*Paradiesesgeschichte*）与堕落叙事（*Sündenfallerzählung*）（创2:8-3:24）。《〈创世记〉字解》无疑成为奥古斯丁《创世记》系列评注的高峰，但这还

① 《忏悔录》13.7.8（*Confessiones* 13.7.8）讨论上帝的灵运行在水面上（创1:2），其后的解经方法明显转变为预言和寓意性的。

② 有关《〈创世记〉字解》的写作时间，存在诸多争议。大多数学者认为，其写作的起始时间应该在401年，而完成时间约在415年。参见Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles Recherches de Chronologie Augustinienne* (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2000), 8。在《〈创世记〉字解》的拉丁文—法文对照版（阿加斯 [Paul Agaësse] 与索利尼亚克 [Aimé Solignac] 编）中，399-410年被确定为第1-9卷的写作时间，而412-415年为第10-12卷的写作时间。参见 *Oeuvres de Saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne* 48, 26-29。与之相反，在新近研究中，霍姆伯特（Pierre-Marie Hombert）估计，404-405年为第1卷、第2卷和第3卷的前一半的写作时间，而从第3卷的后一半直到所有剩余部分都是在412-414年间完成的。相较于其他解释，霍姆伯特所确定的写作起始点要更晚，这也与他确定《忏悔录》的完成时间比较晚有关。此外，霍姆伯特还认为，在第3卷中存在长达约七年的写作中断期，而阿加斯和索利尼亚克更倾向于认为，整部著作是一个连续性的推进。在《〈创世记〉字解》的拉丁文—意大利文新版的译文导言中，莫罗（Enrico Moro）讨论了阿加斯/索利尼亚克和霍姆伯特的看法，并仔细权衡了二者。参见 *Agostino Commenti alle Genesi (testo latine a fronte), prefazione e note al testo latino di Giovanni Catapano, introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati di Enrico Moro* (Firenze: Bompiani, 2018), 325-335。

不是全部。在《上帝之城》第11-14卷中（412年以后），奥古斯丁再次深入研究《创世记》第1-3章，但不是对经文进行逐节逐句的注释，而是出自系统神学的考虑。从天使世界中的双城即上帝之城与地上之城起源的特定角度出发，他考察了关于神性来源和被造物秩序的问题。^①在这里，他所运用的注释方法依然是根据字义。最后，《旧约七书问题》（*Quaestiones in Heptateuchum*, 419年以后）也应该得到关注。其中奥古斯丁没有研究《创世记》第1-3章的创造叙事，而是从《创世记》第4章开始。从其所注释的圣经文本和所使用的方法来看，这一著作可以被看作《〈创世记〉字解》的进一步延续。奥古斯丁也因此始终坚持根据字义对经文进行解读。

3. 《〈创世记〉字解》的结构

在注解中，奥古斯丁无法对《创世记》第1-3章的所有经文都进行同样程度的考察，以下列表能说明这一点。其左边一列展示，《〈创世记〉字解》的哪一卷解读了《创世记》的哪些章节；中间一列描述各个章节的内容；而右边一列则标明，借助这些章节讨论了哪些系统性的神学问题。不难看出，在一卷的篇幅中，奥古斯丁有时讨论相当多的经文，例如第2卷和第11卷；有时则讨论很短的经文，例如整个第6卷仅讨论了《创世记》2:7a，之后整个第7卷仅讨论了《创世记》2:7b。甚至，第10卷和第12卷完全脱离了《创世记》的经文。显然，对于

^① *De Genesi ad litteram* 11.13.17-11.26.33. 特别是《上帝之城》第11-12卷与《〈创世记〉字解》第11卷存在明显的平行关系，都在详细解释魔鬼的受造和堕落；而《〈创世记〉字解》11.15.20也提及双城学说。关于魔鬼的受造和堕落，参见 *De ciuitate Dei* 11.11-15; 11.17-20; 11.33-34; 12.6-10。

奥古斯丁而言，有关人类灵魂与其起源、人类肉体、天堂至福与末世圆满之间关系的追问有着特别的重要性。由此，他把圣经文本仅仅作为深层次的、系统性的反思的起点。在第10卷中，人们可以清晰地看到这一点。尽管圣经记述了夏娃肉身的创造，即源自于亚当的肋骨，却省略了她如何被赋予灵魂。在一定程度上，奥古斯丁填补了这一空白，并以此为契机来彻底考察人类灵魂的起源，而这却是创造叙事中完全没有提及的。显然，《〈创世记〉字解》承载着对系统性的强烈关切，远超于任何一部现代注疏作品令人所期待的（参见表格1）。

表格1：《〈创世记〉字解》的结构和主题

第1卷： 《创世记》1:1-5	创世第一日： 天与地，光与混沌	作为被造的理性存在者的精神性被造物
第2卷： 《创世记》1:6-19	创世第二日至第四日： 世界大全，大地、植物与陆地动物	宇宙的物理构造
第3卷： 《创世记》1:20-31	创世第五至第六日： 鱼类，鸟类，人类	有益的与有害的动物 / 作为上帝形像的人类
第4卷： 《创世记》2:1-3	第七日： 上帝的安息	完美的数字六 / 上帝安息的含义
第5卷： 《创世记》2:4-6	野地的草木和大地的灌溉	被造的方式：在一瞬间的同时创造以及在时间中的延展 / 作为原动力的种子因 (<i>seminales rationes</i>)
第6卷： 《创世记》2:7a	亚当的肉身	亚当的动物性肉身与对肉身不朽性的追问
第7卷： 《创世记》2:7b	亚当的灵魂	亚当灵魂的创造 人类灵魂的功能
第8卷： 《创世记》2:8-17	伊甸园的植物与园中的树	对善恶的认知 / 作为不顺从上帝的罪
第9卷： 《创世记》2:18-24	夏娃的被造	为什么夏娃被造？ 婚姻的良善

第10卷:	_____	人类灵魂的起源: 创造说与遗传说
第11卷: 《创世记》2:25-3:24	引诱人们犯罪以及被逐出乐园	魔鬼的本性与天使的堕落 / 人类的罪
第12卷:	_____	最初的天堂, 保罗的第三层天, 末世的永福 / 三种观看

二、奥古斯丁根据字义解经对《创世记》 第1-3章的解读

1. 《论〈创世记〉: 驳摩尼教徒》: 四种解经方法与属灵的 (*spirituell*) 理解

在《〈创世记〉字解》以及更多稍早的作品中, 奥古斯丁列举出四种不同的解经方法, 尤其是针对《旧约》文本的解释。就基本特征而言, 其方法是相互重合的, 但个别地方又有所差异。对于《〈创世记〉字解》有特别意义的是, 奥古斯丁在《论〈创世记〉: 驳摩尼教徒》2.2.3中罗列出四种解经方法: 根据历史 (*secundum historiam*)、根据预言 (*secundum prophetiam*)、根据字义 (*secundum litteram*) 和以寓意与谜语的方式 (*figurata et in aenigmatibus*)。

在此, 奥古斯丁还谈到“属灵理解” (*spiritaliter intellegere*, 1.17.27)。^① 他给出的解释是: “(发生

^① 有关《论〈创世记〉: 驳摩尼教徒》中的方法论, 参见 M. Dulaey, introduction to *Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin 50, De Genesi contra Manichaeos* (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004), 40-58; Roland J. Teske, introduction to *Saint Augustine on Genesis*, translated by R. Teske (Washington: Catholic University of America Press, 1991), 6-31。

过的)事实根据历史来叙述,未来则通过预言来预先揭示。”(*Secundum historiam facta narrantur, secundum prophetiam futura praenuntiantur*, 2.2.3)根据字义(*secundum litteram*)来解经意味着,对经文的理解要忠实于原文。^①原则上,根据字义来解经是最优先的选项。只有在根据字义难以解释时,才可以设想,经文是“以寓意与谜语的方式”(*figurate atque in aenigmatibus*)在言说。

然而,上述四种解经方法并不处于同一层次上。更确切地说,根据字义或寓意的解释构成一组,可以与其他解经方法进行不同搭配。举个例子,由历史解经所阐述出的事实可以借助字义解经来理解,又或者可以根据寓意被看作对未来的征兆。^②先知的预言同样也能根据字义或寓意加以解释。以夏娃从亚当的肋骨被造这一创造叙事为例:“因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体”(创2:24)。亚当无父无母,使得这一说法无法根据历史来套用在他身上,但可以根据预言解读成对其子孙后代的预言。而如果对此不加变通,则就是在根据字义理解。此外,也可以如保罗所做的那样,对之进行有所不同的且隐秘的解读。保罗说,“这是极大的奥秘,但我是指着基督和教会说的。”(弗5:32)这里的意思是,基督(男人)已经离开了父亲,即他来到了此世,为了同教会(女人)相结合。就这样,保罗对《创世记》2:24的预言进行了寓意与谜语方式的解读。由此可以得出如表格2:

① “omnia quae dicta sunt secundum litteram accipere, id est non aliter intellegere quam littera sonat” (*De Genesi aduersus Manicheos* 2.2.3).

② 对于在旷野中被蛇咬而造成二万三千以色列人暴毙,保罗将之解释为对受试探的基督徒的警告(民21:4-9;林前10:1-11)。

表格 2

	1. 根据字义 (<i>secundum litteram</i>) 本身的 (<i>proprie</i>)	2. 以寓意与谜语的方式 (<i>figurata et in aenigmatibus</i>) 比喻的 (<i>allegorice</i>)
A. 根据历史 (<i>secundum historiam</i>)	IA. 《民数记》21:4-9 那些在抱怨的犹太人之死	II A. 《哥林多前书》10:1-11 对我们的警告
B. 根据预言 (<i>secundum prophetiam</i>)	IB. 《创世记》2:24 男人与女人	II B. 《以弗所书》5:32 基督与教会

从上述列表看,属灵解经一开始并未出现,直至《论〈创世记〉:驳摩尼教徒》。^①在这里,奥古斯丁对其加以阐发,并将之用于讨论人类作为上帝的形像(*Gottebenbildlichkeit, image of God*,创1:27)。上帝的形像并非指上帝拥有一个如同人形的身体。恰恰相反,这是指,人拥有一个心灵,并在其中作为一个纯粹精神性的存在物而与上帝相似。任何以此方式解释圣经的人都是在进行属灵的(*spiritaliter*)理解。在这里,奥古斯丁并未说明,对圣经的属灵解读与其他解经方法有怎样的关系,但从如下例子可以做出推断:有关人类被造的圣经叙事在此显然不能被看作寓意性的或预言意义上的,而应该被看作对一件真实事件的描述,即根据历史。^②由此,属灵解经可以作为对IA类解经的进一步补充而发挥作用。

在《〈创世记〉字解未完成》2.5中,以及在《论信仰之

① *De Genesi aduersus Manicheos* 1.17.27.

② 在一个寓意解释中,人类的受造被对应于基督的道成肉身(*De Genesi aduersus Manicheos* 1.23.40)。当创造叙事被看作人的灵性发展的比喻时,人所具有的上帝形像就以男人和女人来象征理智与行动的统一,并从中产生出善工(*De Genesi aduersus Manicheos* 1.25.43)。

善》(*De utilitate credendi*) 第 5 章中，^① 奥古斯丁列出了四种解经方法：根据历史的 (*secundum historiam*)、根据寓意的 (*secundum allegoriam [figurate]*)、根据类比的 (*secundum analogiam* ，如旧约—新约) 和根据原因的 (*secundum aetiologiam*) ，但并未列出根据字义的 (*ad litteram*) 。^②

2. 《论基督教教导》：论对语词的正确运用

在《论基督教教导》第 3 卷中，^③ 奥古斯丁讨论了根据寓意和根据字义的圣经注释，并进一步分析了具体的方法论。关于针对语词的运用，他认为，正确的字义解经应当避免两个可能的错误。第一，把借助寓意表达的讲话方式按照字面意义来解读。正如在《哥林多后书》中，保罗所警告的：“因为那字句叫人死，精意是叫人活。”(林后 3:6)^④ 第二，低估圣经经文的谓述力。这是因为，就其自身而言，被一个语词所直接谓述的对象往往可以继续指向甚至指称不同事物。^⑤ 如果人们无法提升自己心灵的眼睛，以超越被直接指称的对象从而接受

① 在《论信仰之善》(*De utilitate credendi*) 第 6-8 卷中，奥古斯丁宣称，所有被提及的针对《旧约》文本的解经方法在原则上都是有效的，因为耶稣和使徒已经运用了它们。对此，他给出福音书和保罗书信中的经文作为例证。

② 在《回顾篇》中，即在写作本书的约 35 年之后，奥古斯丁首次把这部残篇命名为《〈创世记〉字解未完成》。

③ *De doctrina christiana* 3.5.9-3.6.10; 10.14; 15.23; 24.34-29.41.

④ *Littera occidit, spiritus autem vivificat* (2 Kor 3.6).

⑤ 在这句话中，奥古斯丁总结了两种错误：“Qui enim sequitur litteram, translata uerba sicut propria tenet, neque illud quod proprio uerbo significatur, refert ad aliam significationem.” (*De doctrina christiana* 3.5.9)。

永恒之光，那么这一错误就会出现。^①而按照这一颠倒的方式死扣字眼的人无法理解，尽管一个语词能够指代一个感官上可感知的对象，但其最终所指称的是一个可理解的现实。

上述两个错误都源于理智对肉体的屈服。在第一种情况中，这表现为，《旧约》中的规定（诸如安息日的诫命）被绝对化了，从而不能被置入指向基督救赎史的语境中。而根据奥古斯丁，犹太人就犯了这种错误。^②在第二种情况中，这表现为，针对真实事物的形而上学思考较为狭隘，即只把物质性的事物看作真实的，而非物质性的事物则不予考虑。这也是一种属肉体的想法，必须借助灵来克服它。根据奥古斯丁，在《哥林多前书》2:10-3:3中，保罗区分了属肉体的（*carnales*）与属灵的（*spiritales*），并将这一对立作为讨论的主题。在此，奥古斯丁并不认为，犹太人犯了这个形而上学的错误，因为他们已经习惯于将真实性与上帝相关联；相反，他针对的是那些崇拜偶像的异教徒和代表物质主义世界观的人，首要的正是摩尼教徒。

这两种死抠字眼的错误方法都是属肉体的（*carnalis*）。与之相反，根据字义的正确解读才是属灵的（*spiritalis*）。它从律法的字眼（仅在创造叙事中对于上帝安息日这一主题及其对于安息日的意义，它才是重要的）中解脱了出来，而且它清楚，以可见之物的名义，《创世记》一书常常是在强调那些不可见的实在。由此，奥古斯丁认为，对《创世记》必定不能在

① “Et demum est miserabilis animae seruitus, signa pro rebus accipere; et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen leuare non posse.” (*De doctrina christiana* 3.5.9).

② *De doctrina christiana* 3.6.10-3.9.13.

属肉体的而应当在属灵的意义上来根据字义来解读。这就使得，属灵的解经所发挥的作用也得到进一步解释。《论基督教教导》也证实了读者从《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》中所得到的印象，即其中涉及根据字义解经的一种样态（1a），也就是关系到如下的字面解读：它并不受现实在感官感知方面的局限，而是以一种恰当的方式同样考虑到可理解之物的更高级的现实性。表格3有助于说明这些关系：

表格3

	属肉体地根据字义 (<i>carnaliter ad litteram</i>)	属灵地根据字义 (<i>spiritaliter ad litteram</i>)
在救赎史上 (<i>Heilsgeschichtlich</i>) (林后 3:6)	1a 安息日的戒律	2a 把在上帝中安息作为人生的目标
在形而上学上 (<i>Metaphysisch</i>) (林前 2:10-3:3)	1b 对真实事物的物质性还原	2b 对可理解现实的领悟

3. 《〈创世记〉字解》：永恒的（*das Ewige*）、属时的（*das Zeitliche*）和历史的（*das Geschichtliche*）

根据《〈创世记〉字解》1.1.1，释经者应当注意：“哪些永恒之物被关注”（*quae aeterna intimentur*）；“哪些事件被讲述”（*quae facta narrentur*）；“哪些未来的事件被预言”（*quae futura praenuntientur*）；“哪些必须做的被要求或告诫”（*quae agenda praecipiantur vel admonentur*）。

首先要注意的是，在这一串罗列中，正如在《〈创世记〉字解未完成》和《论信仰之善》中，并未谈及字义解经。此外，引人注意的是，奥古斯丁在这里首次未提到解经的立场（*secundum* …），而是提到释经者所关注的对象。不过，要从某些特定的立场出发才会识别出这些对象，从而再次与之

前的表格 1 确立明晰的联系。由此，释经者可以判断，“哪些事物被讲述”（*quae facta narrentur*）是属于根据历史（*ad historiam*）的解读对象。在《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》2.2.3 中，前者又被称为“根据历史被讲述的事件”（*secundum historiam facta narrantur*）。此外，“哪些未来的事件被预言”（*quae futura praenuntientur*）对应于预言性解经，又被称为“未来通过预言而被预先揭示”（*secundum prophetiam futura praenuntientur*）。对《〈创世记〉字解》的回顾表明，在本书的特定章节中，奥古斯丁着重处理了方法论问题。在其中，他深入对比了两种解经方法，并称其一为“根据字义的”（*ad litteram*）、“根据字义本身”（*ad proprietatem litterae*）、“本身的”（*proprie*）或“根据所成就事物的本身”（*secundum proprietatem rerum gestarum*），抑或是仅作为对已经发生的事物（*quod factum est*）的考虑。在此，奥古斯丁把根据历史（*ad historiam*）和根据字义（*ad litteram*）的解经方法结合起来，并使用“本身的”（*proprie*）来表示。他把另一种解经方法称为“寓意性的”（*figurate*）、“依据寓意的”（*in figura*）、“预言性的比喻”（*allegoria prophetica*）、“寓意性的和预言性的”（*figurate et propheticæ*），或类似名称。这里显然是指“未来的事物”（*quae futura praenuntientur*）。

应该如何归类针对永恒之物（*quae aeterna intimentur*）的解经方法呢？前面的列表中没有直接提及。不过，在奥古斯丁告诫要对创造叙事进行属灵理解的地方，读者可以找到相关提示。在《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》中，他借助讨论上帝的形像考察人的称义之路。其中写道：“从中可以看出，我们

的心灵应当被提升至那超越它之上的亦即永恒的精神性之物那里去。”^①在此，永恒之物与属灵之物的关联极为重要。在《论基督教教导》中，我们还可以找到另外一处提示。奥古斯丁强调，对字句的属灵理解（与纯粹属肉体的理解相反）所依据的是，解经者将其心灵之眼抬升，从而超越物质世界，以朝向永恒之光。^②在这里，他又建立了属灵解经与观看永恒之间的联系。这说明，正如《〈创世记〉字解》1.1.1首先提及对永恒之物的解读，前者就意味着对字句进行属灵解读。它不受困于形体之物，从而得以窥见可理解的现实。由此，对事件和永恒之物的解读可以被整合成一个不属肉体的、而是像之前所提到的属灵的字义解经（参见图表2，类别2b）。

为了更好地理解永恒之物的作用，首先应当注意，《创世记》第1-3章在讨论哪些“*facta*”。这些“*facta*”可以分为两类，一类是上帝创造万物的作工，另一类是乐园创建以及全部堕落史(*Sündenfallgeschichte*)所记叙的行为和对话(创2:8-3:24)。在奥古斯丁所引用的经文中，第一句就使用了“*facere*”（造）：“起初，神创造天地”（*In principio fecit Deus caelum et terram*）（创1:1）。之后，在讲述每个创造日的开头和结尾时都说道：“就有了”（*et facta est*），“就这样成了”（*et sic est factum*）。这类“*facta*”表达了上帝在时间的第一个瞬间里所创造出来的有限的被造物。与之相反，第二类“*facta*”（创2:8-3:24）是在已经被创立了的世界中所发生的。在现存

① “Quo significatur etiam animum nostrum in superna sua, id est in aeterna spiritalia, erectum esse debere.” (*De Genesi aduersus Manicheos* 1.17.28).

② “Supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen leuare.” (*De doctrina christiana* 3.5.9).

的世界和时间的进程中，上帝、人与魔鬼展开了特别的活动。因此，可以把形而上学意义上的“*facta*”，即被造物从无中生有的创造，区别于历史意义上的、用以描述乐园故事和堕落史的“*facta*”。

针对形而上学意义上的“*facta*”即被造物的解释，读者需要以一种特别的方式回溯到永恒之物那里，因为这一意义上的所有事物都要借由被上帝创造来解释。与所造世界的时间性相反，上帝是永恒的，并借助永恒的言说即其独生子来创造。此外，这一永恒的言说包含了那些作为物质性被造物之基础的永恒原因（*aeternae rationes*）。^① 根据奥古斯丁，创造叙事以一种间接的方式讨论了天使的创造。尽管并不享有上帝那样的永恒，但从非时间性的永恒来看，天使的确参与到了上帝的永恒性之中。所有从无中被造的事物都以永恒的上帝和他一样永恒的言说作为基础。正如奥古斯丁所计划的，一个对创造叙事具有反思性的和以形而上学为依据的解释，必须清晰地阐释和系统地把握同永恒之物的关联，并阐发有关创造者永恒性的问题。因此，根据奥古斯丁，对于永恒之物的解释是根据字义解释创造叙事的一个内在环节，不能被归为预言或寓意的解经法。相反，它是在根本意义上对被造物始基的追问（*in creaturarum conditione proprie*）。^②

借由以下例子可以证明，奥古斯丁确实将字义解经运用于解释创造叙事中讨论永恒之物的经文。在《〈创世记〉字解》4.28.45中，他总结了自己关于天使世界（*Engelwelt*,

① *De Genesi ad litteram* 4.24.41.

② *Ibid.*, 4.28.45.

spiritalis et angelica creatura)的学说:天使是“光”与“日”“夜”与“昼”(创 1:3-1:5);他们沉思上帝的永恒言说,并在不变的真理中观看自身和其他被造物。奥古斯丁在此强调,人们不能误将对光、日、夜和昼的纯粹形而上学解读当作寓意性或比喻性的(*figurate atque allegorice*);相反,它全然是就其本身的(*proprie*)和根据字义的(*ad litteram*)。日常语言会把昼夜与自然的天空而非同天使的理智之光联系在一起,从而与上述解读相互冲突,但这绝不意味着,日常的语言使用是就本身而言的,或对天使世界的相关理解是寓意性的。反过来说才更准确,因为实际上,理智之光而非自然的天空生成了夜与昼。此外,尽管奥古斯丁认为自己的解读是正确的,但并不认定这一解读是强制性的。因此,对于那些不依循预言—寓意解经法而是像他一样寻求本身解读的人们,他鼓励他们继续追求更好的解读方法。^①

但对于历史性的“*facta*”而言,情况却有所不同。这是因为,在此所涉及的并非对永恒原因而是对其历史性的追问。《创世记》2:8-3:24所叙述的故事和对话是真实发生过的吗?还是应当对相应的叙述进行隐喻的理解?其中的首要问题是乐园本身。乐园是作为时空内某个物理位置而存在——即形体性的(*corporaliter*)存在吗,抑或只是在探讨一个纯粹精神性的量值呢?类似的问题也出现在被逐出乐园的事件上。究竟人

① “Quisquis ergo non eam, quam pro nostro modulo uel indagare uel putare potuimus, sed aliam requirit in illorum dierum enumeratione sententiam, quae non in prophetia figurate, sed in hac creaturarum conditione proprie meliusque possit intellegi, quaerat et diuinitus adiutus inueniat.” (*De Genesi ad litteram* 4.28.45). 《〈创世记〉字解未完成》2.5中有类似表达,奥古斯丁在历史解经法中区分了属人的历史和属神的历史。

们必须真的从最初居住过的地方离开，还是文本实际上在谈论失去最高的善与至福呢？由此，奥古斯丁在第8卷开头解读乐园故事（创2:8-2:17），在第11卷探究堕落史（创2:25-3:24），并回归到方法论问题，便非偶然。他的原则是，乐园故事与堕落史应当被看作记录真实事件的史实性报道。他认为，整个乐园故事并非《雅歌》式的寓意性讲述，而是《列王纪》式的史实性报道。^①因此，对这些文本应当根据字义来理解，即，将之作为对历史上真实事件的忠实描述。

不过，奥古斯丁还是补充了一点区别。原因在于，在这一叙述中，上帝与其他行为主体会偶然采用一些无法根据字义来恰当理解的措辞。他认为，只能借助寓意来解读上帝对蛇的咒诅。这是因为，咒诅实际上并非针对蛇，而是针对利用这只动物来同人类对话的魔鬼。^②但毋庸置疑的是，这些对话当时确实在乐园中发生过。^③同样地，上帝对女人和男人施加惩罚的讲话（创3:16-19）应当被看作历史上的真实事件，只是究竟用寓意、预言或从字面上加以解读，则见仁见智。对于制作皮衣的描述，这同样成立。^④应当确定的是，那些被描述的言谈与行动都是作为历史性的事件发生过的。此外，人们也可以追问，对于这些言谈与行动的实质含义，究竟要根据字义本身（*ad proprietatem litterae*）来理解，还是应当（或仅仅只能）以

① *De Genesi ad litteram* 8.1.2.

② 奥古斯丁还提及《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》，借之说明对该文本的寓意性解读（*De Genesi aduersus Manicheos* 2.17.26-2.18.27）。

③ “Si autem in uerbis dei uel cuiusquam personae in officium propheticum adsumtae dicitur aliquid, quod ad litteram nisi absurde non possit intellegi, procul dubio figurate dictum ob aliquam significationem accipi debet; dictum tamen esse dubitare fas non est.”（*De Genesi ad litteram* 11.1.2）。

④ *De Genesi ad litteram* 11.38.51-11.39.52.

寓意和预言的方式来理解。与此相似，被逐出乐园（创 3:24）还有一层附加意义，即在精神意义上，乐园寓意着初人由于原罪所失去的幸福生活。但根据奥古斯丁，这里无法推导出如下观点，即被驱逐本身描绘了一个纯粹精神性的事件。相反，在他看来，这是作为一件具体的、历史性的事实而发生的。^① 根据字义来解读圣经的记叙恰好意味着，将之看作对历史上的真实事件的报道。

相较于早期对《创世记》的评注，在《〈创世记〉字解》中，奥古斯丁显然更清楚地意识到，《创世记》第 1-3 章中所讨论的是两种不同类型的“*facta*”，其一是被永恒上帝从无中创造出来的（被造物），其二是由不同的行为主体在历史中所完成的（事件）。由此，他区分了对永恒之物的解释和对被造物的解释，并借助根据字义的理解以创造作工来把握这二者。与此相反，根据字义对史实性的报道进行解读并不涉及永恒原因，而只关乎事件的历史性。

三、柏拉图主义与《〈创世记〉字解》中对柏拉图主义的批判

1. 奥古斯丁《创世记》解读中的柏拉图主义哲学

在解读《创世记》时，奥古斯丁注意到永恒之物。这表

^① “Et hoc significandi gratia factum est, sed tamen factum, ut contra paradysum, quo beata uita etiam spiritaliter significabatur, habitaret peccator utique in miseria.” (*De Genesi ad litteram* 11.40.55). “Non tamen frustra factum esse nisi quia significat aliquid etiam de spiritali paradiso non est utique dicitandum.” (*De Genesi ad litteram* 11.40.55).

明，柏拉图主义为其创造论学说提供了哲学背景，因为柏拉图学园是古代晚期唯一把永恒之物当作流变之物的原因的哲学流派。由此，在《上帝之城》第8卷中，奥古斯丁将柏拉图主义者与其他哲学流派区分开，只有前者把上帝当作物质性和精神性实在的创造者，并把他理解为不变的理智之光。“但是，他们（柏拉图主义者）承认有这样一个上帝，他高于一切有灵魂的存在物（也包括世界灵魂），不仅创造了通常被人们称为天堂和大地的可见世界，也创造了一切被称为灵魂的事物，还让理性的、精神性的灵魂（包括人类灵魂在内）通过参与那不可变的、非形体性的光而被赐福。”^①在这里和另外一处，奥古斯丁赞扬了柏拉图主义者，因为在所有古代哲学家中，只有他们领悟到了正确的、与基督教观点相符合的创造论思想。他对此写道，唯有柏拉图主义者“认知到上帝，并找到了世界生成的原因”^②。奥古斯丁发现，柏拉图《蒂迈欧篇》中的创造描述与圣经的创造叙事存在紧密联系，并由此推断，柏拉图在旅居埃及期间可能接触过口述的《旧约》，特别是其创造叙事。在他看来，《旧约》与柏拉图主义中的上帝形像具有一致性，这惊人地表现在《出埃及记》3:14中。“我是自有永有的，你要告诉以色列的子孙：‘那自有永有的他打发我到你们这里来，尽管与因自有永有而真实不变的他相比，所有可变之物的

① “Isti uero supra omnem animae naturam confitentur deum, qui non solum mundum istum uisibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit.” (*De ciuitate Dei* 8.1).

② “Isti deo cognito reppererunt ubi esset et causa constitutae uniuersitatis.” (*De ciuitate Dei* 8.10).

存在都如同不存在一般。’”^①那真实的、不可变且永恒的上帝创造了这可变的存在。由于其可朽性和依赖性，后者仅在有限的意义上享有存在。奥古斯丁认为，这是《旧约》和柏拉图主义者在创造论学说上的共同基础。

在奥古斯丁时代，虽然用柏拉图主义的方式阅读《创世记》并不新奇，但这在说拉丁语的帝国西部还没有大规模流传开来。^②直至进入米兰主教安布罗斯身边的知识分子圈子之后，奥古斯丁才接触到柏拉图主义哲学。在《忏悔录》第6-7卷中，他提到自己在新柏拉图主义哲学著作的影响下摆脱了物质主义的上帝形像，并采纳柏拉图主义的理解，将上帝看作一个理智性的、不可变化的存在。根据奥古斯丁，安布罗斯在布道中经常提及从保罗那里继承来的释经学原则，“那字句是叫人死，精意叫人活”^③（林后3:6）。借助一种属灵的（*spiritualiter*）解经，安布罗斯为《旧约》的叙述破解了其荒唐的外表。尽管这一解释克服了经文中难以自洽的内容，但至于其自身是否为真，奥古斯丁还无法判断，因为他此时还只能以看待形体之物的方式来思考精神性的事物（*spiritalia*），也还没有关于上帝永恒真理的任何概念。^④直至阅读新柏拉图主义者的著作，^⑤

① “Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad uos, tamquam in eius comparatione, qui uere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint.” (*De ciuitate Dei* 8.11).

② 在这里，虽然斯多亚主义属于物质主义，但依然可以被看作历史背景中的哲学理论。一些学者甚至认为，北非教会中广泛流传着一种反智主义。参见 Teske, introduction, 10-12.

③ *Littera occidit, spiritus autem uiuificat* (2 Kor 3.6).

④ *Confessiones* 6.4.6.

⑤ *Ibid.*, 7.9.13.

奥古斯丁才拥有了用灵魂之眼观看上帝的非形体性和不变之光的能力。^①随后,他才理解到,圣经经文需要通过两种方式来阅读,它既可以用直白的言语将自身呈现给所有人,又可以向部分有能力的人展示,使其对奥秘达到更深层次的、只有理智才能把握的理解(*in intellectu profunfiore*),即把握经文所包含的理性真理。^②同时,奥古斯丁认为,对《约翰福音》的序言进行新柏拉图主义式的解读大有裨益;这一序言可以作为《创世记》创造叙事的补充和评注,其中解答了何谓“太初”,把上帝的永恒言说看作三位一体中的第二个位格,还解释了上帝在创世时的言语。^③

因此,对于奥古斯丁来说,存在着两类读者。一类是未受过哲学教育的大众,会以直截了当的方式来理解圣经的字句。而一旦文本中出现逻辑上难以自洽的问题,他们就会陷入迷茫。奥古斯丁经常称这类人为“婴孩”“理智上迟缓的”或“一无所知的”^④。第二类是受过哲学教育的,尤其是柏拉图主义的教育,可以首先认识到创造叙事的深层含义。他们以一种深刻的、对理智有极高要求的方式来阅读《创世记》。正是在这一层面上,摩西的哲学化神学与柏拉图的形而上学才会在多重维度上相互契合。受到《约翰福音》序言的激励,他们将柏拉图

① *Confessiones* 7.10.16.

② *Ibid.*, 6.5.8.

③ *Ibid.*, 7.9.13.

④ 奥古斯丁还提及 *paruuli* (*De Genesi ad litteram* 2.1.4; 2.6.13; 5.3.6); *carnales* (*De Genesi ad litteram* 1.2.5; 1.18.36; 2.1.4; 4.34.55; 8.21.41; 9.14.24); *tardiores* (*De Genesi ad litteram* 1.14.28; 1.15.30; 6.6.9); *imperitiores*; *animales*。对读者群体进行对应的二分,参见 *De Genesi aduersus Manicheos* 1.1.2; 1.3.5; 1.5.8; 1.7.12; 1.17.27; *De Genesi ad litteram in p.* 5.19; 7.28; *Confessiones* 12.4.4; 12.27.37; 12.30.41; 13.18.23。

主义的解释学运用到了圣经的创造叙事上。

2. 奥古斯丁的柏拉图主义—保罗式的解释学：作为属肉体的 (*carnales*) 与属灵的 (*spiritales*) 《创世记》读者

在奥古斯丁看来，圣经文本有两种含义层次 (*Bedeutungsebene*)，一是直接体现在字句上的层次，二是指向更深层现实的层次。对于同一文本可以进行双重方式的理解，即质朴的和反思性的。在《忏悔录》中，奥古斯丁大致表述了这一解释学的两个层面：“你的话真是多么深奇奥妙！这些话好像体贴我们的幼稚，仅把极肤浅的意义透露给我们，但已是多么深奇奥妙，我的天主多么深奇奥妙！”^①由此，对于“婴孩”，即质朴的和未受过教育的读者，文本的浅层含义具有吸引力。然而，对于智慧的人，并非一目了然的、必须被发掘的深层含义才是美妙的。在奥古斯丁看来，只认识物质性现实的人可以把握浅层含义，而了解了柏拉图主义哲学的读者可以揭示深层含义，知道在可变的、物质性的现实之外还存在着永恒的、可理解的现实。

奥古斯丁的解释学不仅受到柏拉图主义哲学的影响，也与保罗书信有着密切关联。正如他所提到的“婴孩”，这明显指

① “Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens paruulis: sed mira profunditas, deus meus, mira profunditas!” (*Confessiones* 12.14.17) 译文来自周士良。参见 E. Moro, “Mira profunditas eloquiorum tuorum: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle Confessiones e nel De Genesi ad litteram,” in *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaemeron in Patristic and Medieval Literature*, Hg., G. Catapano and E. Moro (Padua: Il Poligrafo, 2016), 11–39.

向《哥林多前书》。在那里，保罗说：“弟兄们，我从前对你们说话，不能把你们当作属灵的（*spirituales*），只能把你们当作属肉体（*carnales*）、在基督里为婴孩的。我是用奶喂你们，没有用饭喂你们。那时你们不能吃，就是如今还是不能。”^①（林前 3:1-2）奥古斯丁认为，与保罗对属灵和属肉体的关键区分相对应，属灵的是指那些受过柏拉图主义哲学教育的读者，他们有能力解读创造叙事，并认识到文本所讨论的理智性实在。与之相反，属肉体的是指那些质朴的、具有物质主义倾向的受众，他们无法把握一个非形体性实在的观念，而只会把手能触摸和眼能看见的对象当作实在。

在《哥林多前书》中，保罗把属血气的（*animalis homo*）、无法理解圣灵启示的人归为一类，而上帝借助圣灵（*spiritus Dei*）向另一类人揭示自身的奥秘（林前 2:10-16）。不过，借助讨论在基督里作婴孩（*paruuli in Christo*），这一鲜明对比不仅被弱化了，还被转化成一项教育计划。哥林多教会的信众也是属肉体的，虽然已经是基督里的婴孩，但仍需要营养，才能够由婴孩长大成人。对应于他们的吸收能力，保罗只能以“奶”来喂养他们（林前 3:2）。只有成长为属灵的之后，他们才能够吃“饭”。显然，保罗不是仅仅区别这两类人，即属肉体的和属灵的，而是实际上相信，一旦获得合适的食粮，属肉体的人也能够成长为属灵的人。

奥古斯丁汲取了保罗式的教育思想，并将之运用于《创世记》柏拉图主义化的解释。属肉体的人被看作基督里的婴孩，

^① “Et ego, fratres, non potui uobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus, tamquam paruulis in Christo. Lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis.”（1 Kor 3.1-2）。

但与属灵的人阅读同样的圣经创造叙事。对此，属肉体的人仅仅领悟到作为“奶”的浅层含义，而属灵的人已经挖掘到作为“饭”的深层含义。质朴的读者只能浅层阅读，这与他们的理解水平相对应。但教育的目的就在于，将属肉体的人引导向更深层的理解，使他们不用再吃“奶”，而能够吃“饭”^①。

正如在《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》的开头，奥古斯丁提出柏拉图主义—保罗式的《创世记》解释学，其初衷很可能是护教。这是因为，摩尼教徒借助批判《创世记》刁难“我们的婴孩和弱者”^②，后者却无法替自身辩护，奥古斯丁的解释学首要的目的可能就是替他们辩护。如同“我们的婴孩”，摩尼教徒也是属肉体的，是在浅层含义上阅读《创世记》。但不同于“在基督里为婴孩的”，他们在物质主义的理解中没有遵循基督教创造论信仰的规范，^③反而为了挣脱创造论信仰，倒向了圣经经文中看上去自我矛盾或荒谬的地方。除了对信仰的绝对忠诚，基督里的婴孩对此亦毫不抗拒，因为他们遵循着浅层含义。奥古斯丁的解经学要保护这些婴孩和弱者不受摩尼教

① 在《论〈创世记〉：驳摩尼教徒》1.23.40中，奥古斯丁运用了类似于《哥林多前书》2:14-15中的对属灵的人与属血气的人的比较。同样，在《忏悔录》第13卷中，他引用了《哥林多前书》2:10-16，其中说，圣灵可以揭示上帝深奥的事。在奥古斯丁看来，属灵的人可以借助圣灵看见上帝的永恒和创造物的形而上学原理。属灵的人如此观看上帝，而这就是上帝本身，后者也是如此观照自身的。“Sic ea, quae uos per spiritum meum uidetis, ego uideo.” (*Confessiones* 13.29.44). “Qui autem per spiritum tuum uident ea, tu uides in eis.” (*Confessiones* 13.31.46). 同样地，《约翰福音》第1章也提及《哥林多前书》第2-3章，但自身生涩难懂，像“太初有道，道与神同在”（约1:1）。在完整的、创造论的意义上，这句话只有属灵的人可以理解，但也可以揭示给“婴孩”（Io.eu.tr. 1.1-2; 1.8-13）。

② “Infirmos et paruulos nostros.” (*De Genesi aduersus Manicheos* 1.1.2).

③ 在《〈创世记〉字解未完成》1.2-1.4中，奥古斯丁列出了创造论信仰的准则。

的诘难，并指明这一浅层含义如何且从何处可以被提升到深层含义，而属肉体的理解如何且在何处可以被属灵的理解所克服。在深层含义的层面上，文本中看上去自我矛盾或荒谬的地方将被一一化解。如此一来，摩尼教徒的诘难就变得空洞无凭，自身也只是一个有欠缺的、属肉体的文本理解。

3. 奥古斯丁的创造论形而上学及其对柏拉图主义的批判

以上分析表明，柏拉图主义深刻影响了奥古斯丁对《创世记》的理解，但这并非误导人们去认为，奥古斯丁的创造论形而上学彻头彻尾是柏拉图主义的。因为，他对柏拉图主义也做了重要修正，即以如下原则作为根据：上帝是一切可流变之物的不变始基；他是永恒的，而被造物是时间性的；上帝借助与他一样永恒的、既无起始又无所终的言说来创造；作为圣子，言说有着与圣父相同的本质；在他里面有被造物的模板，而所有被造物都借助他才获得确定性与秩序；唯独上帝是创造者，他将万有从无中创造出来。

尽管奥古斯丁采纳了柏拉图主义宇宙论的许多观点，但也引入了根本性的区分，即强化了创造者和被造物之间的差异。不同于柏拉图主义构想出多重层级，并允许两个领域相互沟通，奥古斯丁坚持了绝对的分割。我们可以借助以下四点略述来证明，而完整的分析则需要另外一篇文章了。

(1) 如同在柏拉图那里被理解的，普罗提诺将德穆革(Demiurge，造物主)转化为第二神性位格(努斯，

Nous），从属于第一神性位格（太一，*Eines*）。^① 奥古斯丁把上帝在创世时的言说解释为，借助圣子进行创造，而圣子是圣父的永恒言说。作为创造的始基，努斯和圣言（*verbum*）具有一定的相似性，但重要区别在于，奥古斯丁认为，圣言并不从属于圣父，而是同他享有相同的本质。^② 因此，新柏拉图主义对实体的这一分级模式被打破了，上帝与被造物之间的明晰分别则被确立起来。

（2）柏拉图把创造理解为形式赋予非被造的质料，而这正是德穆革的作工。与之相反，奥古斯丁把创造理解为，所有实在都是从虚无中被造，包括质料在内。^③ 这一从无中创造（*creatio ex nihilo*）的观念加深了奥古斯丁与柏拉图主义在创造论上的对立。

（3）新柏拉图主义者主张，宇宙是在永恒中被造。由于上帝在本质上是善的，且出于这一善性而创造世界，那么他一定自永恒以来就这么做了。与之相反，奥古斯丁认为，世界不是永恒的，而是（同时间一起）从某个特定时间点起才开始存在，也就具有一个有限的年岁。^④ 在宇宙的非永恒的有限性里，神圣创造者的主权得到了表达。

（4）“精神性被造物”（*creatura spiritalis*）是《〈创世记〉

① Plotin, *Enneade* V 1.8.5–1.8.15.

② *De trinitate* 1.9; In *Ioannis evangelium tractatus* 48.6.

③ Platon, *Timaios* 52d–53c; Augustinus, *Confessiones* 12.7; 12.37; 13.48; *Contra adversarium legis et prophetarum* 1.11.

④ J. Brachtendorf, “Augustinus, Stephen Hawking und der Anfang der Zeit, ” *Theologie und Philosophie* 4 (2018): 481–501.

字解》中最为复杂的主题之一。^① 尽管《创世记》第1-3章从未明确提及天使的被造,但奥古斯丁试图将之纳入创造叙事中。与此同时,他还联系到世界灵魂学说,而后者在柏拉图的《蒂迈欧篇》和普罗提诺的《九章集》中发挥着重要作用。^② 在精神性被造物这一概念中,奥古斯丁甚至在细节上吸取了柏拉图主义的世界灵魂学说,也做出了重大修正。因为在柏拉图和普罗提诺那里,世界灵魂并不单是德穆革和努斯的被造物,其自身也是活跃的、有创造力的。例如,柏拉图的德穆革将创造所有生物的有朽躯体的任务委托给了被造的诸神,而他们与世界灵魂相互关联。与之相反,奥古斯丁明确拒绝了这一看法,即被造物自身也可以进行创造。^③ 他认为,只有唯一的上帝进行创造,且创造了一切不属于上帝本身的事物。因此,奥古斯丁使得创造者与被造物之间的区别极端化,而这在柏拉图主义那里从未出现过。

参考文献 [Bibliography]

Agaësse, P., and A. Solignac. "Introduction générale, S. 32-50." *Bibliothèque Augustinienne, Oeuvre de Saint Augustin 48, De genesi ad litteram*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

① J. Brachtendorf, "Himmel und Erde, Licht und Finsternis – der erste Schöpfungstag, " *Augustinus, De Genesi ad litteram - ein kooperativer Kommentar / a cooperative Commentary*, hg. von J. Brachtendorf und V. Drecoll (Paderborn: Brill | Schöningh, 2021).

② Platon, *Timaios* 30 c; Plotin, *Enneade* V 1.3

③ *De ciuitate Dei* 12.25; Platon, *Timaios* 41a-d.

- Agostino Commenti alle Genesi* (testo latine a fronte). Prefazione e note al testo latino di Giovanni Catapano, introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati di Enrico Moro. Firenze: Bompiani, 2018.
- Bogaert, P. M, and I. Bochet. "Art. Scriptura." *Augustinus-Lexikon*, vol. 5, fasc. 1/2. Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- Brachtendorf, J. "Augustinus, Stephen Hawking und der Anfang der Zeit." *Theologie und Philosophie* 4 (2018): 481-501.
- . "Himmel und Erde, Licht und Finsternis - der erste Schöpfungstag." *Augustinus, De Genesi ad litteram - ein kooperativer Kommentar / a Cooperative Commentary*, hg. von J. Brachtendorf und V. Dreccoll. Paderborn: Brill | Schöningh, 2021.
- Dulaey, M. Introduction to *Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin 50, De Genesi contra Manichaeos*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004.
- Galilei, Galileo. *Schriften, Briefe, Dokumente 2*. hg. v. A. Mudry. Berlin: Rütten & Loening, 1987.
- Hombert, Pierre-Marie. *Nouvelles Recherches de Chronologie Augustinienne*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2000.
- Moro, E. "Mira profunditas eloquiorum tuorum: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle Confessiones e nel De Genesi ad litteram." *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaemeron in Patristic and Medieval Literature*, Hg., G. Catapano and E. Moro. Padua: Il Poligrafo, 2016.
- Origenes. *Die Kommentierung des Buches Genesis*. Werke mit deutscher Übersetzung, Bd. 1,1, übersetzt von Karin Metzler. Berlin: De Gruyter, 2010.

Philo. *De opificio mundi*. In *Philonis Alexandrini opera qui supersunt*.

Vol. 1. hg. von Leopold Cohn. Berlin: Typis et impensis G. Reimerii, 1896.

Teske, Roland J. Introduction to *Saint Augustine on Genesis*, translated by R. Teske. Washington: Catholic University of America Press, 1991.

(程小娟 编)