

“我有幸得到了一个好灵魂”： 论奥古斯丁对《所罗门智训》 8:19-20 的诠释

石敏敏

内容提要：奥古斯丁主要使用神学释经法，使释经服务于神学论辩。本文从三方面阐释奥古斯丁对《所罗门智训》8:19-20 的理解：首先，《所罗门智训》的“好灵魂”专指基督或基督的灵魂；其次，根据《所罗门智训》第8章的“好灵魂”与《希伯来书》7:10，论证“好灵魂”与基督身体相匹配；第三，依据《所罗门智训》的“好灵魂”与《罗马书》7:23“心里的律”，阐释“不可见的情欲”（即无法避免的情欲）的内涵。本文最后归纳了奥古斯丁神学释经的三个特征：以神学主导经文内容，以神学确定何种语义为首要，以神学正确为目的。

关键词：奥古斯丁，好灵魂，基督，《所罗门智训》8:19-20

作者单位：浙江工商大学马克思主义学院

“I Obtained a Good Soul by Lot”: Augustine’s Commentary on Wisdom 8:19-20

SHI Minmin

Abstract: In St. Augustine’s writings, he mainly employs a theological exegetical method, subjecting exegesis to the service of theology. This essay illustrates Augustine’s understanding of Wisdom 8:19-20 from three perspectives: first, that the “good soul” in Wisdom refers exclusively to Christ or Christ’s soul; second, based on the “good soul” text in Wis 8:19-20 and on Heb 7:10, it is argued that “the good soul” matches the Body of Christ; and thirdly, based on Wis 8:19-20 and Rom 7:23 (the “law of the mind” text) the meaning of the “invisible lust” is explained. Three characteristics of Augustine’s theological exegesis are drawn out through the study: that theology guides the content of texts; theology determines the primary semantic meaning; and theological correctness forms the aim.

Keywords: Augustine, Good soul, Christ, *The Book of Wisdom* 8:19-20

Author’s contact info: School of Marxism Studies, Zhejiang Gongshang University. Email: shiminmin7633@163.com

古代基督教思想家的神学创作无不依凭圣经诠释，与现代基督教思想家较多仰赖哲学和人文学科的概念和思想方法存在明显分别。奥古斯丁虽然有明显的柏拉图、普罗提诺和斯多亚

主义的哲学背景，其奠基神学的主要依凭仍然是释经。奥古斯丁写过论述释经方法的专门作品，就是他的《论基督教教导》一书。奥古斯丁与佩拉纠派和多纳图派的论辩主要是借助释经来进行，尤其是针对保罗著作的释经。他还写有大量释经作品，例如《〈约翰福音〉布道集》《〈诗篇〉集释》以及《论四福音的和谐》等。奥古斯丁的神学释经别开境界，卓有所成。

本文探讨奥古斯丁关于《所罗门智训》8:19-20 的诠释。古代教父都把《所罗门智训》视为圣经正典的组成部分，奥古斯丁也不例外。在诠释《所罗门智训》8:19-20 时，他特别关注与灵魂相关的主题。奥古斯丁终其一生都在思考灵魂问题，事实上并未解决这个难题。^① 他既反对灵魂遗传论，也反对灵魂轮回说。灵魂遗传论宣称，灵魂来自亚当及人们的父母，故灵魂生而有罪。这种主张看似解决了原罪问题，却湮没了上帝创造的伟大，因为依据此说，上帝创造的每个人都无法胜过罪性的遗传。为此，奥古斯丁提出了灵魂繁殖论和注入论。他认为，人的灵魂有可能从亚当繁殖而来，但这却是无罪的繁殖，因为上帝每次都为新生婴儿创造新的灵魂。奥古斯丁还认为，灵魂注入论也可能正确，即主张，人的灵魂并非来自亚当，而是上帝每次把新创造的灵魂吹入新生婴儿的身体。但是，奥古斯丁承认，他无法确定繁殖论和注入论何者更正确。^② 在此基础上，他还提出了基督灵魂的来源难题：基督的灵魂是否如人

① 参看 Roland J. Teske, *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 221.

② Roland J. Teske, “Augustine’s Theory of Soul,” in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 120.

类的灵魂那样来自亚当的繁殖？为了回答这一点，奥古斯丁引入《所罗门智训》8:19-20的经文并进行神学释经。所谓神学释经，就是以神学的方式读经。^①虽然有学者研究神学释经，但就目前出版的文献看，学者们研究古代神学释经的对象也仅限于七十士圣经译本，^②以及奥利金。^③就我们所知的材料而言，还没有研究奥古斯丁神学释经的相关文献，也没有专门研究奥古斯丁有关《所罗门智训》的作品。本文则试图透过探讨奥古斯丁对《所罗门智训》8:19-20的阐释，全面呈现其神学释经的特色。

本文还涉及奥古斯丁所谓“基督的灵魂”的研究。奥古斯丁认为哲学有两大研究对象，即上帝和灵魂，^④他也确实在上帝和灵魂之间建立起类比，^⑤但是除《〈创世记〉字疏》第10卷之外，他并没有讨论过“基督的灵魂”这样的主题。学者们在奥古斯丁对“基督的灵魂”的研究上也极其吝啬笔墨，他们关于灵魂论的研究都贡献给了奥古斯丁所谓的“人的灵魂”。^⑥

① Mark S. Gignilliat, *Karl Barth and the Fifth Gospel: Barth's Theological Exegesis of Isaiah* (Bodmin: MPG Books, 2009), 3.

② 参 Staffan Olofsson, *Translation Technique and Theological Exegesis: Collected Essays on the Septuagint Version* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009).

③ 如 Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin: Walter de Gruyter, 1985).

④ 奥古斯丁：《论秩序》第2卷第18章第48节，见于奥古斯丁：《论秩序》，石敏敏译（北京：中国社会科学出版社，2017）。[Augustine, “Lun zhixu” (On Order), 2.18.48, in *Lun zhixu* (On Order), trans. Shi Minmin (Beijing: China Social Sciences Press, 2017).]

⑤ 奥古斯丁：《论三位一体》，第8卷，周伟驰译（上海：上海人民出版社，2009年）。[Augustine, *Lun sanweiyiti* (On Trinity), vol. 8, trans. Zhou Weichi (Shanghai: Shanghai People's Press, 2009).]

⑥ 这方面的研究著作可谓汗牛充栋，重要的研究如：Teske, “Augustine's Theory of Soul,” 116-123; Rinnie J. Rombs, *Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and his*

就此而言，本文的研究在于另辟蹊径，把奥古斯丁的神学释经与“基督的灵魂”两个主题加以结合，既指出其释经的特色，也阐释“基督的灵魂”这个主题在奥古斯丁神学中所应具有的一席之地。

一

在基督教思想史上，“基督的灵魂”是一个重大的神学问题。在奥古斯丁之前，基督教思想家已经著有不少作品，就此问题进行过辩论。在与阿波里拿留主义的辩论中，这个主题更是成为焦点。阿波里拿留主义认为，基督不拥有人的灵魂，而是神性和肉身的直接结合。而作为卡帕多西亚三杰之一的纳西盎的格列高利著文指出：“神性若只是与肉体结合，那就不能成为人，只是与灵魂结合也不能。只是与肉身结合，却撇开理智，也不能成为人，因为理智是人之为人最本质的部分。”^①在格列高利看来，基督具有人全备的灵魂，并非如阿波里拿留主义所言，基督只有神性和肉身。奥古斯丁有关基督灵魂的解释建立在前期教父们的思想之上，但主题指向有所变化。他的解释重点并非基督灵魂的特性，而是它的起源。这是他讨论《所

Critics (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2006); Paul R. Kolbet, *Augustine and the Cure of Souls: Revising a Classical Ideal* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010); Philip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonism* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

① 纳西盎的格列高利：《神学讲演录》，石敏敏译（北京：三联书店，2009），293。[Gregory of Nazianzus, *Shenxue jiangyanlu* (Theological Orations), trans. Shi Minmin (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009), 293.]

罗门智训》8:19-20的原因所在。

《所罗门智训》8:19-20的经文如下：“*puer autem eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam; et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum.*”（“我从小天赋优异，我有幸得到了一个好灵魂；既然我比普通灵魂要好，我就进入了一个未受玷污的身体。”）^①在阐释基督的灵魂时，奥古斯丁的辩论背景也与纳西盎的格列高利不同。格列高利批驳的是灵魂一致说，奥古斯丁反对的则是灵魂遗传论。^②奥古斯丁关于“好灵魂”的诠释与此相关：无论灵魂是繁殖还是注入，都事关灵魂的起源。那么，本处经文中的“好灵魂”是指基督的灵魂，还是指基督之外的其余人的灵魂？它与灵魂的起源又有何相关之处？奥古斯丁有关《所罗门智训》8:19-20的释经，单单出现在《〈创世记〉字疏》第10卷中。在这卷书中，奥古斯丁探讨灵魂的起源问题，考察了上帝创造灵魂三种方式的观念何者更正确：上帝为每个个体创造灵魂；亚当之后人类的灵魂都从他得到繁殖；上帝先创造灵魂的理性形成原理，并由此涉及基督灵魂的起源。^③

为了使阐释更清楚明白，奥古斯丁先指出有关这段经文的错误看法。人们认为，这段经文中的“好灵魂”并非指基督的灵魂，其依据是《所罗门智训》7:2：“与血脉相连，由一个

① Augustine, *De Genesi ad literam* 10.17.31.

② 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》（下册），石敏敏译（北京：中国社会科学出版社，2018），第10卷第17章第31节。[Augustine, *Chuangshiji zishu* (The Literal Meaning of Genesis), vol. 2, trans. Shi Minmin (Beijing: China Social Sciences Press, 2018), 10.17.31.]

③ 同上，第10卷第3章第4节。

人而出 (*ex semine viri in sanguine coagulatum*)。”^① 在他们看来，若依据《所罗门智训》7 章的经文及其文学脉络，就不能认为 8:19-20 中的“我”是指“基督”。因为《所罗门智训》7 章经文指的是亚当的后裔，其中的“我”是从亚当血脉出来的，血脉则指人的交合方式。如果经文支持这样的脉络，就显然不符合基督的生育方式，因为基督不是从人的交合而来，人的“这种出生方式与从童贞女出生是完全不同的，童贞女不是从男人的精子怀上基督的身体，这是每个基督徒都深信不疑的。”^② 如果基督的灵魂出自亚当遗传的精子，那么他就是从人的交合所生，所获的灵魂也就不合乎基督的完全性。依据《所罗门智训》的上下文，这些人认为，“我有幸得到一个好灵魂”中的“我”有可能指亚当后裔中的某个人。以此而论，“好灵魂”并非指基督的灵魂，经文所提到的“我”也不是指基督。

然而，奥古斯丁认为，上述观点是错误的，因为参考其他经文的文学结构就能够发现，《所罗门智训》8:19-20 中的“好灵魂”可以专指基督的灵魂。他引用《诗篇》21:17-19 为证：“他们扎我的手、我的脚。我的骨头，他们都一一数过；他们瞪着眼看我。他们分我的外衣，为我里衣拈阄。”在奥古斯丁看来，这节经文显然指向基督。然而，稍前的经文即 21:2 却写道：“我的上帝，我的上帝，请看顾我。你为什么离弃我？我罪孽的言语使我远离救恩。”此处经文中的“我”并非指基督。^③ 可见，这并不影响《诗篇》21:17-19 中“我的手、我的脚、我的骨头”中的“我”是指“基督”。奥古斯丁认为，《诗篇》

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第 10 卷第 18 章第 32 节。

② 同上。

③ 同上。

第21篇的文学结构与《所罗门智训》第7章和8章的文学结构相似。从这一结构来说,《诗篇》第21篇前半部分的“我”与后半部分的“我”并非同一个“我”,但17-19节中的“我”却是指“基督”。以此类推,《所罗门智训》8:19-20的“我”也并非第7章的“我”,所指的乃是“基督的灵魂”。

奥古斯丁还指出,《路加福音》第2章的文学结构与《所罗门智训》8:19-20具有相似之处。《路加福音》2:40称“孩子渐渐长大”;第52节又说“这孩子年龄在智慧和智慧上增长”。奥古斯丁认为,《路加福音》第2章专指基督取了仆人的形象,其意在于指基督与教会合一。《路加福音》的这两处经文也说明了基督的灵魂最优异,“他十二岁的智慧就受到长老的仰慕”,^①与《所罗门智训》8:19-20称基督拥有好灵魂形成互参,“谁能比基督的灵魂更加卓越?”^②因此,《所罗门智训》用“好灵魂”专指基督,是可以得到其他经文支持的。

奥古斯丁还阐释道,“好灵魂”能与基督的身体相匹配,其所依据的经文仍然是《所罗门智训》8:19-20。第8章说,“我进入了一个……身体”,意味着经文中的“我”“进入了一个未受玷污的身体”^③。而这个“未受玷污的身体”指的是“母亲的体”,即马利亚的身体。如此而论,经文中“我”的身体来自于“他父亲的灵魂和身体”^④。由于基督道成肉身的身体既出自未受玷污的马利亚的身体,也出自“他父亲的身体”,

① 奥古斯丁:《〈创世记〉字疏》,第10卷第18章第32节。

② 同上。

③ 同上,第10卷第17章第31节。

④ 同上。

而所谓的玷污就是“经血”^①，由此可见，基督的降生与“经血”无关。既然如此，基督的身体就不是有罪的肉身。因此奥古斯丁说：“基督的身体虽然是出于一个女人的肉身，这个女人又是从一个有罪族类的肉身怀胎生育而来，但因其它在她肚腹里受孕与其母亲怀她的方式不同，所以它不是有罪的肉身，只是罪身的形状。”^②由于基督有一个无罪的身体，他就能匹配一个好灵魂。

既然基督的无罪身体与好灵魂匹配，这就能够合理地解释《所罗门智训》8:19-20与其他经文的关系。《所罗门智训》第8章称“我从小天赋优异”，表明“我有幸得到了一个好灵魂”中的“好灵魂”是“从小天赋优异”的原因。^③天赋优异与《所罗门智训》第7章所讲的“普通灵魂”是相比较而言的，可见第7章中的“我”并非普通人，而普通人的灵魂来自于亚当或者与亚当的受造相关。第7章的“好灵魂”“传自他父亲的品性或者良好的身体素质”^④，表明“好灵魂”源于亚当之外的源泉。^⑤如果这个推论合理，则显然“好灵魂”直接来自上帝本体。在所有存在者的灵魂里面，除了基督，不可能有其他灵魂来自于上帝本体。

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第17章第31节。

② 同上，第10卷第18章第32节。

③ 同上，第10卷第17章第31节。

④ 同上。

⑤ 同上。

二

奥古斯丁有关“好灵魂”的阐释基于如下前提：基督的灵魂与亚当后裔的灵魂存在着根本差别。奥古斯丁虽然反对灵魂遗传论，但却认为亚当后裔的灵魂带着亚当的特性，这种见解与灵魂遗传论存在相似之处。由于奥古斯丁认为，基督的灵魂与亚当甚至与亚伯拉罕的灵魂都不存在继承性关联，《所罗门智训》第8章的“好灵魂”只可能指代基督的灵魂。即使如此，奥古斯丁认为，基督的灵魂也能够代表全人类。为了形成更有力的解释，奥古斯丁引用《希伯来书》7:4-10作为参照，来补充阐释《所罗门智训》第8章。《希伯来书》7:4-10的内容如下：^①

你们想一想，先祖亚伯拉罕将自己所掳来之物取十分之一给他，这人是何等尊贵呢！那得祭司职任的利未子孙，领命照例向百姓取十分之一，这百姓是自己的弟兄，虽是从亚伯拉罕身中生的，还是照例取十分之一。独有麦基洗德，不与他们同谱，倒收纳亚伯拉罕的十分之一，为那蒙应许的亚伯拉罕祝福。从来位分大的给位分小的祝福，这是驳不倒的理。在这里收十分之一的都是必死的人；但在那里收十分之一的，有为他作见证的说，他是活的。并且可说那受十分之一的利未，也是藉着亚伯拉罕纳了十分之一。因为麦

^① 奥古斯丁引用的拉丁文本《希伯来书》与中文和合本圣经无殊，引文采用和合本圣经的翻译。

基洗德迎接亚伯拉罕的时候，利未已经在他先祖的身中（*adhuc enim in lumbis patris sui fuit*）。

奥古斯丁解释的重点在于最后一句：“因为麦基洗德迎接亚伯拉罕的时候，利未已经在他先祖的身中。”他先是区分利未和麦基洗德，进而区分了利未和基督。奥古斯丁认为，亚伯拉罕向麦基洗德纳了十分之一，亚伯拉罕纳的十分之一也包括利未的，因为利未在亚伯拉罕的身体里面了。由于亚伯拉罕纳了十分之一，也就意味着，在他里面的利未也纳了十分之一。^①如果利未纳了十分之一，那么基督有没有向麦基洗德纳十分之一呢？其中隐藏的神学问题是：基督是否在亚伯拉罕里面？如果基督在他里面，那就意味着，基督出自亚伯拉罕，他的灵魂也来自亚伯拉罕。如果基督的灵魂来自亚伯拉罕，也就意味着，基督来自亚当。然而，奥古斯丁认为，基督不在亚伯拉罕里面，因此没有向麦基洗德纳十分之一，“但是如果利未也得缴纳十分之一，因为他已经在亚伯拉罕的身中，则基督就不必缴纳十分之一，恰恰因为他不在亚伯拉罕的身中”^②。因此，预表基督的不是利未，而是麦基洗德。麦基洗德不在亚伯拉罕和亚当的谱系中，他是独立的谱系。基督与麦基洗德同谱，因此无须向麦基洗德纳十分之一。

如果是这样，又会引出一个问题：基督是否不经由亚伯拉罕而成为人类后裔呢？如果基督不是经由亚伯拉罕而成为人类的后裔，他怎么又成了犹大支派的后裔呢？如果他不是犹大支派的后裔，又如何能够为人类赎罪呢？奥古斯丁从解释《希伯

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第19章第34节。

② 同上。

来书》第7章入手，提出了一种更复杂的理解。他指出，《希伯来书》第7章讲的基督并非身体意义上的基督，而是灵魂意义上的基督。“然而，如果我们对利未在亚伯拉罕身中这话不是按灵魂理解，而只是按肉身理解，则基督也在他身中，因为基督按肉身说也是出于亚伯拉罕的族类，那么也得向基督征收十分之一”^①。就肉身来说，基督也在亚伯拉罕里面，因此基督被纳入亚当和亚伯拉罕的族谱里面了。就此而论，也可以说，基督向麦基洗德纳了十分之一；但是就灵魂来说，基督不在亚伯拉罕之中，因此没有向麦基洗德纳十分之一。

因此，基督的灵魂独立于亚当及其后裔——包括亚伯拉罕的灵魂之外。奥古斯丁据此进一步论证，《所罗门智训》8:19-20中的“好灵魂”指的就是基督，而不是其他某个人，包括某个因着前世功德而被授予“好灵魂”的人，因为没有人可以因着自己的功德，或者因着祖辈的功德，而能够被称为义人。^②奥古斯丁这样说：“基于利未向麦基洗德缴纳十分之一这一点——因为他已经在亚伯拉罕身中——将基督的祭司职分与利未的明确区分，这究竟有什么意义呢？……但关键在于，我们必须明白，基督在某种意义上并不在那里（亚伯拉罕身中）。但谁会否认按肉身说他是在那里呢？”^③由于基督的灵魂不在亚当的灵魂里面，也不在亚伯拉罕的灵魂里面，虽然世人的灵魂都在亚当的灵魂里面，但是作为第二亚当的基督的灵魂却与第一亚

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第19章第34节。

② 参看 Jason G. Rheins, introduction to *The Intelligible Creator-God and the Intelligent Soul of the Cosmo in Plato's Theology and Metaphysics* (Ann Arbor: UMI Dissertation Publishing, 2011), vii.

③ 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》第10卷第19章第34节。

当无关，因此不需要向麦基洗德纳十分之一。

奥古斯丁还特别解释了《所罗门智训》8:19-20 中“我有幸得到一个好灵魂”的“有幸”(*sortitus*)一词。他努力避免“有幸”这个词与“功德”的关系：“或许他说过：‘我有幸得到一个好灵魂’这样的话（如果这话应是指着我们的主说的），因为幸运(*sorte, sors*)所赐予的就是上帝赐予的；或许这话是按照我们的信仰说，免得有人认为基督的灵魂也是依据先前的作为上升到如此卓越的位置，即使他道成肉身之后也与它一起，住在我们中间，因而使用‘幸运’(*sortis, sors*)这个词是为了消除人们关于前世功德(*praecedentium meritorum*)的猜测。”^① 奥古斯丁认为：“幸运”或者“有幸”包含两个意思：（1）上帝的恩赐；（2）基督不是藉着先前的作为，即不是藉着功德而有“好灵魂”。因此，他说《所罗门智训》8:19-20 中使用“幸运”一词是为了消除基督有“前世功德”的猜测。《所罗门智训》8:19-20 中称基督有好灵魂，并不是指基督藉着他自身的作为。这段经文告诉我们，基督是藉着上帝的恩赐而具有好灵魂。同样，人的灵魂也不是因为其功德才能上升到上帝面前，而是被称为好的。

由此，奥古斯丁就回到“好灵魂”的源头问题：这一灵魂是谁的好灵魂，又来自于何处？既然依据《希伯来书》，“好灵魂”与利未无关，那就说明，它不是利未的好灵魂，与希伯来的祭司传统无关。既然好灵魂与任何个人的义行无关，那就不能够说，好灵魂是因功德而得到的奖赏。如此而论，好灵魂就只可能来自上帝的源头，而非亚当的源头，因为无论祭司传

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第19章第33节。

统，还是其他义人，他们都是亚当的传统，可见“好灵魂”属于上帝这一纯粹本体。奥古斯丁总结道：“因此，他在进入身体之前之所以是好，出于另外的源泉，但肯定不是因为他生活方式中的独特性，因为先前的生命没有行为可称为功德；也不是因为他身体上有什么独特之处，因为他进入身体之前就是好的。那么这好的源泉是什么呢？”^①奥古斯丁的回答是：上帝就是好灵魂的源泉，基督的灵魂单纯由上帝而来。亚当及其后裔的灵魂虽然也是上帝创造的，^②但仍然与人的生育活动相关。因此，基督的灵魂与亚当及其后裔的灵魂存在差别，而《所罗门智训》第8章和《希伯来书》第7章的经文都支持这一观点。

三

在讨论了所区分的两类灵魂即基督的灵魂和亚当及其后裔的灵魂之后，奥古斯丁还讨论了利未的灵魂。在诠释《所罗门智训》第8章时，他把利未的灵魂作为第三类灵魂。在用《希伯来书》7:4-10进行补充阐释时，奥古斯丁加强了暗示。他认为，利未因为在亚伯拉罕身中，也向麦基洗德纳了十分之一，但是基督未在亚伯拉罕身中，并没有向麦基洗德纳十分之一。^③奥古斯丁继续解释说，这里所谓的“基督未在亚伯拉罕身中”指的是，基督的灵魂不在亚伯拉罕身中，但他的身体仍

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第17章第30节。

② Teske, “Augustine’s Theory of Soul,” 117.

③ 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》第10卷第17章第30节。

然在亚伯拉罕的身体里面。^①这就产生了如下问题：利未的灵魂与基督、亚当及其后裔的灵魂有什么分别？利未的灵魂是否就是亚当及其后裔的灵魂？奥古斯丁的回答是：“从灵魂说，不论是利未还是基督，都不在亚伯拉罕的身中。”^②这一观点包含深意，阐释起来却极为困难：因为利未的身体和基督的身体都在亚伯拉罕里面，但他们的灵魂又都不在亚伯拉罕身中，那就意味着，他们在身体上都从亚伯拉罕而出，但其灵魂都与亚伯拉罕及后裔的灵魂有别。如此而论，利未的灵魂就既不是基督的灵魂，也不是亚当及其后裔的灵魂，与二者都有区别。因此，利未的灵魂属于第三类灵魂。^③

我们要追问，利未的灵魂是什么呢？它是否也是《所罗门智训》第8章所言的“好灵魂”？奥古斯丁显然并不如此认为，因为他已经指出，《所罗门智训》8:19-20中的“好灵魂”专指基督，“如果有人问耶稣基督的灵魂从哪里来，我更愿意听取更优秀更博学之人的观点。但就我对这个问题的理解，我会回答说，它的源头就是亚当获得灵魂的源头，但不是从亚当自己的灵魂而来”^④。其中所谓的“灵魂的源头”就是上帝。基督的灵魂从上帝而来，故好灵魂是基督。利未的灵魂与此有别，奥古斯丁认为，它是从“理性种子”来的。“利未按理性种子说已经在那里，一旦父母同房，他就必定进入她母亲的肚腹；但基督的肉身在那里并非出于这样一个理性，尽管马利亚的肉

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第19章第34节。

② 同上，第10卷第20章第35节。

③ 从宽泛的含义讲，好灵魂也可以指有灵性权柄的灵魂，包括圣天使和利未谱系的灵魂。可参看 Teske, *To Know God*, 222。

④ 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》第10卷第18章第33节。

身也是因这样的理性而存在”^①。基督的灵魂和利未的灵魂在来源上存在区别：基督的灵魂来自上帝；亚当后裔的灵魂来自亚当；利未的灵魂来自“理性种子”，属于第三种来源。后两者的灵魂都不能被称为“好灵魂”。

奥古斯丁所谓的“理性种子”或者“种子”是指，上帝在创造具体万物之前所造的一般性存在物，类似于柏拉图所说的理念。^②作为二次创造论者，奥古斯丁认为，上帝先创造了万物的理念，再从万物的理念创造出具体事物。他把理念称为“理性种子”或者“种子”，“因为在种子里既有可见的形体胚胎，也有不可见的形成原理，两者都源于亚伯拉罕，或者甚至源于亚当，进入马利亚的身体，她的身体就是以那样的方式受孕并出生的。”^③除利未之外的其他亚当后裔，他们的种子都源于亚伯拉罕，包括他们的形成原理也源于亚当和亚伯拉罕。然而，利未作为种子的源头来自两个不同的部分：就不可见的形成原理来说，利未的灵魂来自理性种子，而非来自亚当和亚伯拉罕的形成原理。奥古斯丁所谓的理性种子是不同于基督的好灵魂的受造物；就可见的形成原理即身体的胚胎来说，利未的身体来自于亚当和亚伯拉罕的种子。

如此而论，利未的灵魂与基督的灵魂（“好灵魂”）的区别在于：前者来自上帝创造的理性种子，后者来自上帝的本体。

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第20章第35节。

② 奥古斯丁的“理性种子”“种子”“原因理性”和“形式”观念与柏拉图的理念非常相似。柏拉图认为神在创造各种具种事物前，先创造了“灵魂的质料”，它具有三种本性：“Intermediate Being”，“Intermediate Sameness”和“Intermediate Otherness”。可参看 Rheins, *Intelligible Creator-God*, 61。

③ 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第20章第35节。

利未的灵魂与亚当后裔的灵魂的区别在于：前者来自上帝创造的理性种子，后者来自亚当的灵魂。因此，利未的灵魂介于基督的灵魂和亚当的灵魂之间。这里引出的进一步问题是：作为祭司一族，利未的灵魂在起源上高于一般人的灵魂，但为什么与一般人的灵魂有同样的结果呢？这一结果就是死亡。奥古斯丁认为，这是由于，两者的灵魂都有“情欲”的加入。“但从肉身说，利未和基督都在亚伯拉罕身中，只是利未是按情欲来的，基督则是完全按他的肉身实体说的”^①。利未和基督身体的区别在于：利未的身体来自于情欲，就是男女的交合，男女的交合得有情欲活跃其中。因此，利未的灵魂虽然在来源上比亚当后裔更高贵，^② 但因其身体必须从性欲而生，他就必然掺入了“不可见的情欲”（*invisibilem concupiscentiam*），以致他的灵魂即便出自不可见的形成原理，但仍然受到身体生育的影响，就不能保持其为“理性”。

然而，基督的降生方式使得他所从上帝而来的灵魂保持为“好灵魂”。“但从肉身说，利未和基督都在亚伯拉罕身中，只是利未是按情欲来的，基督则是完全按他的肉身实体说的”^③。奥古斯丁用“按肉身实体说的”，指基督的身体不源于“情欲”。“肉身实体”并不是“情欲”，而是单纯意义上的物体，就如上帝创造时所赋予的那个样子。与之相比，利未身体的形成则必须通过性即情欲，“而基督诚然从童贞女的肉身取了可见的肉身实体，但他得以孕育的形成原理不是源于某个男人的种子，而是以完全不同的方式源于至高者。所以，就

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第20章第35节。

② Rombs, *Saint Augustine*, 175.

③ 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第20章第35节。

他从母亲得到身体这一点而言，他也是在亚伯拉罕的身中”。^①基督的身体保留了受造物的纯粹性，不具有堕落之后的人的肉身的罪性。

可见，利未的身体就如亚当其他后裔的身体，他们出生时都无法避免“肢体中的律”。奥古斯丁认为，“好灵魂”不出自两律的交战，但是利未仍然在“肢体中的律”之下。“利未从他父亲亚伯拉罕出生，就如亚伯拉罕从自己的父亲出生，即通过肢体里与心里的律相争的那个律（罗7:23），以及一种不可见的情欲（*invisibilem concupiscentiam*）出生”^②。所谓不可见的情欲，是指亚伯拉罕身中的利未的种子理性仍然具有情欲的性质，因为它仍然必须透过情欲行为才能导致新身体产生。基督的“好灵魂”之所以“好”，在于他不在“肢体中的律”之下，所有其他人的灵魂，无论是利未的还是别的族裔的，不管之间存在多大的差别，都仍然在“肢体中的律”之下。因此，基督的“好灵魂”高于“律法”，其他人包括利未的灵魂都在“律法”之下。

小结

奥古斯丁对《所罗门智训》第8章中“好灵魂”的分析饱含深意，从中可略见其神学释经的特征。首先，神学释经并不排除文学释经，也不排除语言和修辞结构分析，但后者都只是神学释经的一部分。在分析《所罗门智训》第8章时，奥古斯

① 奥古斯丁：《〈创世记〉字疏》，第10卷第20章第35节。

② 同上，第10卷第20章第36节。

丁就使用了文学释经。其次，神学释经使得释经目的更加单纯。经文本身诚然包含多种意思，但神学释经的目的在于捍卫神学的正统性和一致性。在上述释经中，奥古斯丁的目的是指出“好灵魂”与基督的关系、基督与利未和亚当的关系。第三，神学释经容许圣经经文有其他引申义，但前提是确立起正确的神学框架。^① 因此，透过奥古斯丁的神学释经，我们可以看到早期基督教思想家所奉行的教会确立圣经的原则，也就是透过教会教导才能够确立圣经的正解，而教会教导又有赖于神学框架。因此，以神学的方式阅读圣经，以神学的方式解释圣经，就是以教导的教会性确立圣经。

参考文献 [Bibliography]

- Cary, Philip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Gignilliat, Mark S. *Karl Barth and the Fifth Gospel: Barth's Theological Exegesis of Isaiah*. Bodmin: MPG Books, 2009.
- Kolbet, Paul R. *Augustine and the Cure of Souls: Revising a Classical Ideal*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010.
- Olofsson, Staffan. *Translation Technique and Theological Exegesis: Collected Essays on the Septuagint Version*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.
- Rheins, Jason G. *The Intelligible Creator-God and the Intelligent Soul of*

① 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译（北京：商务印书馆，2013），第12卷第30节。
[Augustine, *Chanhuilu* (Confessions), trans. Zhou Shiliang (Beijing: Commercial Press, 2013), 12. 30.]

- the Cosmo in Plato's Theology and Metaphysics*. Ann Arbor: UMI Dissertation Publishing, 2011.
- Rombs, Ronnie J. *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- Stump, Eleonore, and Kretzmann Norman, eds., *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Teske, Roland J. *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2008.
- Torjesen, Karen Jo. *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1985.
- 奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京:商务印书馆,2013。[Augustine. *Chanhuilu* (Confessions). Translated by Zhou Shiliang. Beijing: Commercial Press, 2013.]
- :《〈创世记〉字疏》(下册),石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2018。[Augustine. *Chuangshiji zishu* (The Literal Meaning of Genesis). Translated by Shi Minmin. Beijing: China Social Sciences Press, 2018.]
- :《论三位一体》,周伟驰译,上海:上海人民出版社,2009。[Augustine. *Lun sanweiyiti* (On Trinity). Translated by Zhou Weichi. Shanghai: Shanghai People Press, 2009.]
- :《论秩序》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2017。[Augustine. *Lun zhixu* (On Order). Translated by Shi Minmin. Beijing: China Social Sciences Press, 2017.]

“我有幸得到了一个好灵魂”：论奥古斯丁对《所罗门智训》8:19-20 的诠释

纳西盎的格列高利：《神学讲演录》，石敏敏译，北京：三联书店，2009。[Gregory of Nazianzus. *Shenxue jiangyanlu* (Theological Orations). Transated by Shi Minmin. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009.]

(孙彩霞 编)