

解釋「第二律法」¹

——哲羅姆、安布羅斯與奧古斯丁的《申命記》釋經遺產及其早期接受

劉寅

浙江大學人文學院百人計劃研究員

《申命記》是《舊約》「摩西五經」的最後一部。根據《申命記》二十九章 1 節，「這是耶和華在摩押地吩咐摩西與以色列人立約的話，是在他和他們於何烈山所立的約之外。」²這部經書的主體內容包括摩西向即將進入應許之地的以色列人的幾番訓示，帶有預言色彩的「摩西之歌」和摩西對以色列人的祝福，以對摩西之死和約書亞接過對以色列人的領導權的敘述結束。公元前二世紀的希臘聖經譯本「七十士本」（Septuagint）在翻譯十七章 18 節中的希伯來文短語「律法的副本」時創造了希臘詞 δευτερονόμιον，意為「第二律法」。包括「武加大本」（Vulgate）在內的聖經拉丁譯本轉寫此詞，稱呼該書為 *Deuteronomium*。這也是《申命記》在各種西方現代語言中的書名的由來。³

1 本文寫作得到浙江省哲學社會科學規劃課題一般項目「《申命記》在中世紀早期拉丁世界的闡釋與接受史研究（5-9 世紀）」（20NDJC035YB）與浙江省教育廳一般科研項目「查理曼時代里昂地區的文化與社會革新研究」（Y201941209）的資助。

2 如無特別說明，本文中的聖經引文均取自「和合本修訂版」。全文中引用拉丁文獻叢書包括 *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL); *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (GCS); *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL); *Patrologia Latina* (PL); *Patrologia Graeca* (PG); *Sources Chrétiennes* (SC)，如無特別說明，中譯均出自本文作者。在引用拉丁校勘本時，非詞首的 *v* 均統一錄作 *u*。

3 參考 Patrick D. Miller, *Deuteronomy* (Louisville: John Knox Press, 1990), pp. 1-2。

現代聖經批評認為，《申命記》的最初形成與公元前七世紀時猶太王約西亞的改革運動有關，之後又經歷了數個世紀的多輪修訂後最終成書。⁴在信仰傳統中，《申命記》則被認為由摩西所撰，包含了神聖律法的核心精意。《申命記》在第二聖殿時期的猶太教的宗教教育、儀式和知識生活中扮演了關鍵角色。它同樣也是基督教《新約》中被引用次數最多的經書之一。這些已經受到了學者們的特別關注。⁵相比而言，針對《申命記》的早期基督教釋經史尚缺乏細緻研究，其中層次豐富的拉丁教父傳統尤其遭到忽視。⁶公元四〇〇年前後，哲羅姆（Jerome）、安布羅斯（Ambrose）與奧古斯丁在各自的著作中以不同方法對《申命記》經節進行闡釋，構成了《申命記》拉丁釋經學的發軔。在之後的數個世紀中，這三位教父的《申命記》釋經以不同的速率被後世的拉丁釋經家吸收和發揚，為《申命記》拉丁釋經傳統提供了高度多元化的奠基。

4 Christoph Bultmann, "Deuteronomy", in John Barton & John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary: The Pentateuch* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp 188-189

5 例如 David Lincicum, *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); Maarten J J Menken & Steve Moyise (eds.), *Deuteronomy in the New Testament* (London: T & T Clark International, 2007)。

6 雷納以《申命記》的早期釋經史為主題的論文未能對任何一位拉丁教父的《申命記》釋經展開細緻討論，參見 Thomas Renna, "Christian Exegesis of Deuteronomy: Patristic to Scholastic", *Michigan Academician*, 23 (1991), pp 19-29。坎嫩吉賽爾（Charles Kannengiesser）在他的《教父釋經手冊》（*Handbook of Patristic Exegesis*）中聲稱《申命記》沒有太多地吸引早期基督教教父的關注，隨後簡短枚舉了亞歷山大里亞的克雷門（Clement of Alexandria）、德爾圖良（Tertullian）、亞他那修（Athanasius）、尼撒的格里高利（Gregory of Nyssa）和優西比烏（Eusebius of Caesarea）在各自的著作中對《申命記》的零星引用，參見 Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Boston: Brill, 2004), vol 1, pp 285-286。林哈德（Joseph T Lienhard）對早期基督教的《申命記》經注做了更詳細的輯錄和翻譯，但主要摘自希臘教父的作品，參見林哈德編，吳軾凡譯，黃嘉樑編審，《古代經注（公元1-800年）·卷三》（上海：華東師範大學出版社，2016），頁381-471。

一、哲羅姆：奧利金的拉丁化與聖經語文學

作為拉丁聖經學的奠基人物，哲羅姆為後世留下了一部聖經拉丁譯本（「武加大本」）、二十五部聖經注釋和三十封釋經主題的書信。⁷儘管這其中並沒有針對《申命記》的專書注釋，但這位僧侶博士將希臘教父奧利金（Origen）對這部經書的預表法解釋⁸移植到了拉丁世界，而他個人以語文學導向為特徵的《申命記》釋經也對後世具重大影響。

在三九四年寫給諾拉的保利努（Paulinus of Nola）的書信第五十三中，哲羅姆對多部經書的主題做了總結，以指導保利努研習聖經。針對《申命記》的表述如下：「作為第二律法和對福音律法的預表，《申命記》不是也在其中包含了先前之事，以致從舊事呈現出的全是新意？」⁹在另一封書信中，哲羅姆稱《申命記》為「福音書的序幕」（*meditatorium euangelii*）。¹⁰將《申命記》理解為《新約》或福音書的預表的原創者是奧利金。根據阿奎雷亞的魯非諾（Rufinus of Aquileia）的拉丁譯文，奧利金在《論首要原理》（*De principiis*）中有下述表達：「因為對於有些人來說，被稱為第二部律法書的《申命記》的意義在於，當借摩西指定的第一部律法壽終正寢之後，第二部律法便開始付諸實施。這部律法書乃是摩西專門傳給他的追隨者約

7 詳細篇目參見 Aline Canellis, “Jerome’s Hermeneutics: How to Exegete the Bible?” in Tarmo Toom (ed), *Patristic Theories of Biblical Interpretation: The Latin Fathers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), pp 58, 59, 67。

8 作為一種釋經方法的預表法（typology）將《舊約》中的意象解釋對《新約》、基督和基督教會的預示。參考經典研究 Jean Daniélou, *From Shadows to Reality: Studies in Biblical Typology of the Fathers* (trans Wulstan Hibberd; London: Burns & Oates, 1960)。

9 “Deuteronomium quoque, secunda lex et euangelicae legis praefiguratio, nonne sic ea habet, quae priora sunt, ut tamen noua sint omnia de ueteribus?” Jerome, *Epistula* LIII 7, CSEL 54 (ed Isidorus Hilberg; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1910), p 454

10 Jerome, *Epistula* LXXVIII 43, CSEL 55 (ed Isidorus Hilberg; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1910), p 85

書亞的，而約書亞顯然被大家信奉的預表我們救主之人，借着救主的第二部律法，就是福音書的戒律（*cuus secunda lege, id est praeceptis euangelicis*），一切都得完全。」¹¹

奧利金之後的希臘釋經家似乎都沒有接受他的《申命記》預表論。¹²與在希臘世界遭遇的冷遇形成對比的是，哲羅姆的發揚使奧利金的《申命記》預表論在隨後多個世紀中逐步發展成為拉丁世界闡釋《申命記》的中心綱領。早在五世紀初，哲羅姆書信第五十三中的表述先後於五世紀初被里昂的優克里烏（Eucherius of Lyon）、¹³於七世紀被西班牙教父塞維利亞的伊西多爾（Isidore of Seville）引用。後者在他所撰《詞源》（*Etymologiarum siue Originum*）中援引哲羅姆的原話作為《申命記》的定義。¹⁴在他影響深遠的《舊約釋義·〈申命記〉篇》中，伊西多爾更是開宗明義地表示，「《申命記》被稱為象徵了福音書的第二律法。」¹⁵在

Copyright ISCS 2020

-
- 11 奧利金著，石敏敏譯，《論首要原理》（香港：道風書社，2002），卷四，第1章，第24節，頁310。拉丁原文參見 Origen, *De principiis secundum translationem Rufini*, GCS 22, (ed Paul Koetschau; Leipzig: J C Hinrichs, 1913), p 343。
 - 12 5世紀注釋《申命記》的希臘教父包括和奧利金同屬亞歷山大學派的亞歷山大里亞的西里爾（Cyril of Alexandria, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68, cols. 133-1126; *Glaphyrorum in Deuteronomium liber*, PG 69, cols 643-678）、迦薩的普羅科匹烏（Procopius of Gaza, *Commentarii in Deuteronomium*, PG 87 1, cols 893-991），以及安提阿釋經學派的塞浦路斯的狄奧多勒（Theodoret of Cyprus, *The Questions on the Octateuch* [Greek text revised by John F Petruccione; trans Robert C Hill; Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007], vol 2, pp 170-259）。狄奧多勒甚至明確表示《申命記》不是「第二律法」，而是對先前律法的重述和概括，參見 Theodoret of Cyprus, *The Questions on the Octateuch*, pp 170-173。
 - 13 “Deuteronomium secunda lex in quo est euangelicae legis praefiguratio” Eucherius, *Instructionum ad Salonium libri II*, II 15, CCL 66 (ed Carmela Mandolfo; Turnhout: Brepols, 2004), p 215
 - 14 “Deuteronomium Graeco sermone appellatur, quod Latine interpretatur secunda lex, id est, repetitio et euangelicae legis praefiguratio; quae sic ea habet quae priora sunt, ut tamen noua sint omnia quae in eo replicantur” Isidore of Seville, *Etymologiarum siue Originum libri XX*, VI II 7 (ed W M Lindsay; Oxford: Oxford University Press, 1911)
 - 15 “Liber Deuteronomii repetitio est praecedentium quatuor librorum legis” Isidore of Seville, *Expositio in uetus testamentum*, V 1 1, PL 83, col 359

他之後，大多數的《申命記》拉丁注釋都以奧利金－哲羅姆的預表論開篇。¹⁶

儘管奧利金在凱撒利亞（Caesarea）擔任教會的官方佈道士期間（238-244）為《申命記》所撰的佈道辭後來軼失不傳，¹⁷但他對《申命記》特定經節的闡釋散見於他留存於世的作品，大多側重於闡釋經文的「寓意」，即隱藏在文字之後的深層教誨。¹⁸哲羅姆翻譯和化用，成為了它們進入拉丁釋經學的窗口。此處僅舉一例。在對《利未記》的第七篇佈道辭中，奧利金將《申命記》二十一章 11-13 節中關於以色列人迎娶被俘女性的程序規定（「若你在被擄的人中看見美麗的女子，喜歡她，要娶她為妻，就可以帶她到你家去。她要剪頭髮，修指甲，脫去被擄時所穿的衣服，住在你家裏為自己父母哀哭一個月。然後，你就可以與她同房；你作她的丈夫，她作你的妻子。」）解釋為基督徒對「某些理性學問」（rationabilis aliqua disciplina）的接納。¹⁹哲羅姆在他的

16 篇幅所限，此處只能略作枚舉：八世紀中葉的偽比德（Pseudo Bede）的《〈摩西五經〉注釋》（*Commentarii in Pentateuchum*, V 1, PL 91, col 379）：“Quod autem Deuteronomium secunda lex, uel iteratio legis dicitur, significat, quod nouum Testamentum veteri succederet”；九世紀初的里昂無名《申命記》注釋（Paul-Irénée Fransen, “Un commentaire marginal lyonnais du Deutéronome du milieu du IXe siècle”, *Revue Bénédictine* 117 [2007], p 35）：“Deuteronomium est ueteris iteratio legis; quae iteratio ad Nouum pertinent Testamentum”；九世紀二〇年代後期拉巴努斯·毛魯斯（Hrabanus Maurus）的《〈申命記〉注釋》（*Enarratio super Deuteronomium*, PL 108, col 839）：“Deuteronomium quoque, ut beatus Hieronymus in quadam epistola sua ad amicum ait, secunda est lex, et euangelicae legis praefiguratio; sic que ea habet quae priora sunt, ut tamen noua sint omnia Quapropter haec res operosa indiget solutione: scilicet quod ita historialiter ordinentur uetera, ut spiritaliter omnia demonstrentur noua, et legis per figuram patefecit littera quae sacer Euangelii textus in se continet sacramenta ”

17 參考 Pierre Nautin, *Origène: Sa vie et son oeuvre* (Paris: Beauchesne, 1977), pp 225-260。哲羅姆在一封書信中枚舉奧利金的著作時提到「十三篇對《申命記》的佈道辭」（In Deuteronomio omeliae XIII），參見 Jerome, *Epistula XXXIII*, CSEL 54, p 257。但沒有證據表明他曾經讀到過這些佈道辭。

18 奧利金的寓意釋經，參考章雪富，〈論奧利金的寓意解經法〉，載《聖經文學研究》2（2008），頁 48-62。

19 Origen, *Homiliae in Leuiticum secundum translationem Rufini*, I 1, GCS 29 (ed Wilhelm Baehrens; Leipzig: J C Hinrichs, 1920), pp 390-391

一封書信中化用了這種解釋：「〔保羅〕在《申命記》中讀到過通過主的聲音給出的訓導，被擄的女子在剃去頭髮和眉毛、脫去身上的所有衣衫、修去指甲之後，就可以被娶為妻。既然如此，如果我因為言辭迷人和形體俊俏，而想要將世俗智慧從被俘的侍女變成以色列人；如果我在割去或剃去她所有那些關於偶像崇拜、色慾、錯誤和慾念的死物後，與她最純潔的身體結合、產出萬軍之主的僕從，又有甚麼好奇怪的呢？」²⁰直到二十世紀五〇年代，還有很多學者以為這個在中世紀歐洲流傳甚廣的解釋是哲羅姆的原創。²¹

「使奧利金說拉丁語」（*Origenem faciam latinum*）：哲羅姆在一篇譯序中的這句自況，很適於概括他在向拉丁世界移植奧利金的《申命記》釋經遺產方面的貢獻。²²但在此之外，哲羅姆還有一套自己的語文學導向的釋經方法。他編撰於三九〇年前後的《希伯來名稱譯釋》（*Liber interpretationis Hebraicorum nominum*）是一部《聖經》希伯來語地名和人名辭典。其中《申命記》部分錄有六十個詞條。²³這些詞源釋義被幾個世紀之後的拉丁釋經家吸收和利用。舉例來說，加洛林時代的釋經家拉巴努斯·毛魯斯（*Hrabanus Maurus*）在他的《〈申命記〉注釋》中對《申命記》一章 4 節（「那時，他〔摩西〕已經擊敗了住希實

20 “Legerat in Deuteronomio Domini uoce praeceptum, mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos et unguis corporis amputandos et sic eam habendam in coniugio Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii uenustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiua Israhelitina facere cupio, si, quidquid in ea mortuum est idolatriae, uoluptatis, erroris, libidinum, uel praecido uel rado et mixtus purissimo corpori uernaculus ex eagenero Domino Sabaoth?” Jerome, *Epistula LXX 2*, CSEL 54, p. 702

21 Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture* (trans. Mark Sebanc; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998-2009), vol. 1, p. 213

22 Origen, *Homiliae in Ezechielem secundum translationem Hieronymi*, “prologus”, GCS 33 (ed. Wilhelm Baehrens; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1925), p. 318

23 Jerome, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCSL72 (ed. Paul de Lagarde; Turnhout: Brepols, 1959), pp. 85-88

本的亞摩利王西宏和住亞斯她錄、以得來的巴珊王疆。」) 提供了如下闡釋：「經書記載西宏住在希實本，因為作為萬惡之源的魔鬼介入人的思想，把不必要的思慮加諸心靈，使人無法發現真理的言說、無法履行虔敬的善功。希實本的意思是『憂愁的心思或束帶』(cogitatio uel cingulum moeroris)。經書還記載，巴珊王疆在亞斯她錄和以得來。亞斯她錄的意思是『入口或前廳』(uestibula siue atria)，以得來的意思是『惡事的洪流』(inundatio malorum)，它們所指的難道不是不信神與邪惡的行徑嗎？因為惡魔在那些地方戰鬥，使所有那些以他為國王的人不能進入信仰之門，而是始終在門外不信神，總是行不義之事。」²⁴這段注釋中對希實本、亞斯她錄和以得來的詞源學解釋，都取自於哲羅姆的《希伯來名稱譯釋》。²⁵

通過對希伯來語、希臘語和拉丁語的不同版本之間的比較研究來探索經文的真意，也是哲羅姆常用的釋經手段。一個例子是他在《〈加拉太書〉注釋》中對《申命記》二十一章 23 節（「被掛〔在木頭上〕的人是神所詛咒的。」）的闡釋。保羅在《加拉太書》三章 13-14 節中引用了這句經文。哲羅姆對它的闡釋是通過「檢視多個譯本中的字句」(componere illud caeteris editionibus) 展開的。通過比照希

24 “Habitasse autem dicitur Seon in Esebon, quia diabolus, omnium radix uitiorum, cogitationibus se intermiscet humanis, et mentem cingit sollicitudinibus superfluis, ne uerba proferat ueritatis, et opera exerceat pietatis Interpretatur autem Esebon cogitatio uel cingulum moeroris Sic quoque et Og regem Basan manere in Asseroth et in Edrai Scriptura commemorat Et quid Asseroth qui interpretatur uestibula siue atria, et Edrai, hoc est inundatio malorum, significant, nisi infidelitatem cum prauis operibus? Inde enim certat diabolus, ut omnes quorum ipse rex est nunquam fidei ianuam intrent, sed foris manentes in infidelitate, operibus semper insistant iniquis” 米涅《拉丁教父文庫》中所刊這段文字 (Hrabanus Maurus, *Enarratio super Deuteronomium*, I 1, PL 108, col 842) 存在較多錯訛。上述拉丁文由本文作者從九世紀抄本 Vercelli, *Archivio Capitolare*, 153, fol 4v 中謄錄。

25 “Esebon cogitatio siue cingulum moeroris”, Jerome, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCSL 72, p 81; “Asseroth atria siue uestibula,” p 86; “Edraim inundatio malorum,” p 86

伯來語版本和六個希臘文版本，以及檢索「詛咒」一詞在所有聖經篇目中的使用情況，哲羅姆認為，保羅在《加拉太書》中引用的這句《申命記》經文中的「神」應當是衍文；原初經文預表了耶穌基督「掛在木頭上，以通過木頭來抹除我們通過善惡知識之樹犯下的罪。」²⁶

這段結合了語文學與預表法的段落頗能代表哲羅姆《申命記》釋經的特徵。它也被優克里烏收入他於四三〇年前後撰寫的《讀經指南》(*Instructiones*)。《讀經指南》集結了百餘條前代教父對各部經書中疑難問題的解讀。其中針對《申命記》經文的兩條均取自哲羅姆的作品。²⁷由此可見，這位僧侶博士對「第二律法」的釋經在拉丁歐洲很早就具備了權威性。

二、安布羅斯：律法的訓導

與哲羅姆的情況類似，安布羅斯沒有寫過《申命記》的專書注疏。²⁸但在米蘭主教自己的表述中，這部經書似乎對他有特殊的意義。安布羅斯在書信第三十三中談到他閱讀聖經時的體驗時說：「當我閱讀聖經時，神在天堂中行走。《創世記》是族長們的德性噴薄的天堂；《申命記》是律法的訓導 (*legis praecepta*) 生長的天堂；福音書是生命之樹結出善果、在所有民族中傳佈永恆希望的教義的天堂。」²⁹安布羅斯以《創世記》中的各位族長為主題撰寫了

26 “Ille pependit in lingo ut peccatum quod commiseramus in ligno scientiae boni ac mali lingo deleret appensus” Jerome, *Commentarium in epistula Paulina ad Galatas*, II 3, CCSL 77A (ed. Giacomo Raspanti; Turnhout: Brepols, 2006), pp. 89-93

27 另一個《申命記》條目分別取材自哲羅姆的《〈創世記〉希伯來本疑難》(*Hebraicae quaestiones in Genesim*)。Eucherius, *Instructionum ad Salonium libri II*, I 41-42, CCSL 66, pp. 99-101。

28 安布羅斯二十部釋經作品（包括注釋和佈道辭）的詳細篇目，參見 Boniface Ramsey, *Ambrose* (New York: Routledge, 1997), pp. 56-60。

29 “Et nunc deambulat in paradiso Deus, quando diuinas scripturas lego Paradisus est Genesis liber, in quo uirtutes pullulant patriarcharum, paradisus Deuteronomium, in quo germinant

七部釋經作品，³⁰對《路加福音》著有十卷本的注釋。安布羅斯將《申命記》與《創世記》和福音書並舉，足以證明他對這部律法書的看重。

稱《申命記》為「律法的訓導」，幾乎相同的表達也出現在安布羅斯對《詩篇》第三十六（希臘編號）的注釋的序言中：「所有神聖的經書，要麼是自然性的（*naturalis*），要麼神秘性的（*mystica*），要麼是道德性的（*moralis*）。《創世記》是自然性的，表達了天、海和地是如何被造的，以及世界是如何被安排的；《利未記》是神秘性的，包含了祭司的奧義；《申命記》是道德性的，在其中，人的生活被按照律法的訓導規範（*secundum legis praeceptum uita humana formatur*）。」³¹安布羅斯在此處呼應的是奧利金的聖經「三重義」理論，即認為經文的含義可以從字面義、道德義和精神義（或神秘義）三個層面理解。奧利金的道德義「要求信眾將聖經的經節直接『運用』於自己的內心，以經文來幫助心靈之修養。」³²安布羅斯對某些《申命記》經文的闡釋很符合奧利金這一釋經思路。一個例子是他對娶女性俘虜為妻（申 21:11-13）的解釋。本文前節已經談到了哲羅姆如何化用奧利金的寓意釋經，將這條經節解釋為基督徒對異教世俗智慧的吸收利用。在寫於三八七年前

legis praecepta, paradisi Euangelium, in quo arbor uitae bonos fructus facit et aeternae spei mandata diffundit per uniuersos populos” Ambrose, *Epistula* VI 33 3, CSEL 82 1 (ed Otto Faller; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1968), p 230

30 《論該隱與亞伯》（*De Cain et Abel*）、《論諾亞》（*De Noe*）、《論亞伯蘭罕》（*De Abraham*）、《論以撒與靈魂》（*De Isaac et anima*）、《論雅各與幸福生活》（*De Iacob et uitabeata*）、《論約瑟》（*De Ioseph*）與《論族長》（*De patriarchis*）。

31 “Omnis scriptura diuina uel naturalis uel mystica uel moralis est: naturalis in Genesi, in qua exprimitur, quomodo facta sunt caelum maria terrae et quemadmodum mundus iste sit constitutus; mystica in Leuitico, in quo comprehenditur sacerdotale mysterium; moralis in Deuteronomio, in quo secundum legis praeceptum uita humana formatur” Ambrose, *Explanatio Psalmorum* xii, “Explanatio Psalmi XXXVI”, 1, CSEL 64 (ed Michael Petschenig; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1919), p 70

32 高峰楓，〈奧利金論《聖經》三重義〉，《歐美文學論叢》3（2004），頁 93。

後的書信第四中，安布羅斯把同段經文闡釋為靈魂如何自我棄絕邪念和惡習，成為基督的新娘。³³或許受到安布羅斯的直接影響，類似的解釋也出現於伊西多爾的《舊約釋義·〈申命記〉篇》中。³⁴

不過，安布羅斯對《申命記》更具個人特色的道德釋義，體現為強調基督教德性的公共屬性。他在《〈路加福音〉注釋》序言中如此界定「三重智慧」中的道德性智慧：「好的德行湧出純潔的〔井水〕，這種屬人的善好 (*bonitas ipsa popularis*) 對自己嚴苛、對他人益處多多。」³⁵身為天主教的安布羅斯更注重運用對聖經道德義的闡釋來幫助營造基督教社群的公共倫理生活。

對《申命記》中的道德訓導的闡釋特別體現在安布羅斯的兩個文本中：書信第十五與《論多俾亞》(*De Tobia*)。書信第十五是安布羅斯對一位名叫伊里奈烏 (Irenaeus) 的米蘭公民的回信，回答後者關於如何理解《申命記》二十二章 5 節中禁止易裝的規定（「婦女不可穿戴男子所穿戴的，男人也不可穿婦女的衣服，因為這樣做是耶和華—你神所憎惡的。」）安布羅斯先是強調兩性之間的自然差異：「自然賦予了兩性各自的穿戴。事實上，男性和女性在習性、容貌、姿態、步態、力量和聲音上都有所不同。」接着，他進一步指出，「與其說是衣着」，《申命記》中的這條訓導更多是指「在操行或我們的習慣和行為方面，男

33 “Haec est anima illa, quam lex demonstrat tibi in specie mulieris bonae, quam uideris in praeda et concupieris accipere in uxorem tibi ...” Ambrose, *Epistula* IV 13 11, CSEL 82 1, pp 106

34 “Nos uero, quibus militia spiritualis est, et arma non carnalia, sed potentia Deo, si decoram mulierem, id est, animam, quae a Deo pulchra creata est, in gentili conuersatione inuenerimus, et sociare uoluerimus eam corpori Christi, deposito idololatriae cultu, induitur lugubribus poenitentiae indumentis, et deplorat patrem, et matrem, hoc est, omnem memoriam mundi, eius que illecebras” Isidore of Seville, *Expositio in uetus testamentum*, V 18 3, PL 83, col 368

35 Ambrose, *Expositio euangelii secundum Lucam*, “prologus,” CCSL 14, ed Mark Adriaen (Turnhout: Brepols, 1957), pp 1-2

女應當各有一套適合的作風」。安布羅斯認為，女性在社會生活和信仰生活中都應該服從男性。最後，他再度把道德闡釋上升到了反對奢靡 (*luxuria*) 與提倡淳樸 (*castimonia*) 的高度：「對於那些自己蓄長鬍鬚，讓奴僕留散亂的捲髮、帶項飾，認為這樣就顯得奢靡的人，我們又該怎麼說呢？可以說，在缺乏性別區分時，人們無法做到淳樸。」³⁶安布羅斯通過多層次的闡釋使這條《申命記》經文在更寬泛的層面上為基督徒正確的生活方式提供指導。

《論多俾亞》是安布羅斯以反對高利貸為主題的論作。多俾亞是次經《多比傳》中的人物，他無私地與窮人分享衣食並提供關照，不求回報。安布羅斯以這位聖經人物為引，歌頌慷慨的德性、抨擊放貸的惡行和惡果。學者一般認為，《論多俾亞》是由安布羅斯的兩篇或三篇針對公眾的佈道辭捏合而成，最終成書於三七六年前後。³⁷第 46-87 節相比其他部分具有更強的釋經性質，討論「神聖的舊律法的訓導」³⁸對高利貸的約束。其中最集中闡釋的是《申命記》中的相關段落。第 48-51 節解釋《申命記》二十三 19-20 節（「你借給你弟兄的，無論是錢財是糧食，或任何可生利息的財物，都不可取利。」），安布羅斯指出，這段

36 “Suis unumquemque sexum induit natura indumentis Denique diuersus usus, diuersus color, motus, incessus, diuersae uires, diuersa uox est in uiro et femina...Arbitror autem quod non tam de ueste quam de moribus dixerit uel de usibus nostris adque actibus, quod alius uirum, alius feminam deceat actus...Quid de aliis dicimus, qui hoc ad luxuriam diriuandum putant, ut calamistratos et torquatos habeant in ministerio, ipsi promissa barba, illos remissa coma? Merito illic non seruatur castimonia, ubi non tenetur sexus distinctio” Ambrose, *Epistulae*, IV 15, CSEL 82 1, pp 112-114

37 最佳拉丁校勘本和最系統的研究，參見 Lois Miles Zucker, *S. Ambrosii De Tobia: A Commentary, with an Introduction and Translation* (Ph D dissertation, Catholic University of America, 1933)。祖克爾沿用 CSEL 舊本的做法，將全文分為 29 章和 93 節。下文中引述時以章節號 (s) 和頁數 (p) 標示。關於成書過程與成書時間的考察，參考 Zucker, *S. Ambrosii De Tobia*, pp 2-5；W Dunphy, “On the Date of St Ambrose’s ‘De Tobia’”, *Sacris Erudiri* 27(1984), pp 27-36。

38 “ueteris atque diuinae praescripto legis” s XIV 46, p 60

經文教導我們，把錢借給商人、收取物品而非金錢作為利息是「對律法的欺瞞或規避」，³⁹也不被允許；經文中所說的「弟兄」不僅指血緣意義上的同族，「因為首先在信仰的意義上、其次在羅馬法的意義上，每個人都是你的弟兄」。⁴⁰第 57-58 節針對《申命記》中限制抵押品的幾段經節 (24:6, 10-13, 17)，安布羅斯將之推而廣之，提出應禁止向任何人收取任何形式的抵押。第 59-66 節將《申命記》二十八章 12 節（「他必賜福你手裏所做的一切。你必借給許多國家，卻不必去借貸。」）的「借貸」釋為對聖言和信仰的傳播：「並非是金錢帶來賜福，而是對上帝的知識，對聖言的佈道，如果我們借出主的恩典，如果我們把主的言說傳授給窮人，如果我們遵守神聖的戒令。」⁴¹安布羅斯將宣講聖言稱之為「合法的借貸」（*faenus legitimum*）。⁴²延續這一思路，第 67-84 節對限制放貸者取抵押品的經文進行了再度闡釋：「無論是取走窮困之人的勞動工具和生活必需品，還是拿寡婦的抵押，從字面義理解（*secundum litteram*）都是嚴重的罪孽，但更加嚴重的是吝惜對靈魂的言說，使靈魂成為聖言的寡婦，令她無法生育。」⁴³《申命記》中關於借貸和抵押的經節在安布羅斯的闡釋下，為讀者提供了如下的道德訓導：不要做收取利息、佔有抵押的壞放貸者，而努力做傳播福音的好放貸者（*boni faeneratores*）。⁴⁴

39 “Fraus enim ista et circumscriptio est legis” s. XIV 49, p. 64

40 “Frater autem tuus omnis, fidei primum, deinde Romani iuris est populus” s. XV 51, p. 66

41 “Non pecunia utique benedictum facit, sed cognitio Dei, praedicatio uerbi, si gratiam Domini faeneremus, si indigentibus eloquia Domini conferamus, si obseruemus mandata caelestia” s. XVIII 62, p. 78

42 s. XX 67, p. 82

43 “Graue et secundum litteram utrumque, ut usum instrumentumque uiuendi egeno auferas aut uiduae pignus detrahas, sed grauius, si animae, quae uerbi uidua est, uerbum teneas, ut ei sterilitatem uiduitatis indicas” s. XXI 84, p. 96

44 s. XVI 55, p. 70

無論書信第十五還是《論多俾亞》，安布羅斯以公共倫理為導向的《申命記》闡釋在之後數個世紀中少有響應；直到公元八〇〇年之後才開始受到徵引。九世紀初里昂地區的一份無名《申命記》注釋利用了安布羅斯在《論多俾亞》中的釋經。⁴⁵毛魯斯編撰於八二〇年代後期的《〈申命記〉注釋》引用了安布羅斯書信第十五。⁴⁶

三、奧古斯丁：字義與屬靈義

拉丁基督教神學的奠基人奧古斯丁在《申命記》釋經方面為後世留下了兩份性質迥異的遺產。他側重闡釋經文字義的《七經疑難》（*Quaestiones in Heptateuchum*）包含了史上首部拉丁《申命記》專書注釋。但後世釋經家最先接受的是希波（Hippo）主教更早年間對《申命記》律法「屬靈義」的闡釋。

成書於四一九年的《七經疑難》脫胎於奧古斯丁在「研讀《聖經》正典並使用『七十士本』對參其他版本」時形成的筆記。⁴⁷這部作品延續了他在四一五年前後寫作的《〈創世記〉字解》（*De Genesi ad litteram*）的釋經方式，注重《聖經》的「本義」（*secundum proprietatem*），即把經文

45 “*Fenerabis gentibus multis*. De apostolis dicit ex Iudeis electis qui cunctis *gentibus* fenus id est pecuniam uerbi Dei *fenerauerunt* id est comodauerunt, ipsi uero a gentilibus sapientiam huius mundi non acceperunt” Paul-Irénée Fransen, “Un commentaire marginal lyonnais du Deutéronome du milieu du IXe siècle,” *Revue Bénédictine* 117 (2007): p 54; “*Faenerabit tibi et tu non faenerabis*. Sicut enim in primo aduentum Domini per apostolorum predicationem gentes crediderunt, ita secus finem mundi per predicationem sanctorum ex gentibus electis Iudeorum populus in Christo Domino crediturus est, et hoc significat quod ait: *Ipse fenerabit tibi pecuniam uidelicet uerbi Dei, et tu non fenerabis ei*” Ibid, p 361; “*Non fenerabis fratrituo adusuram pecuniam*. Sicut est illud in psalmo: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*, et per Ezechielum prophetam: *Ad usuram non commodauerit et amplius non acceperit*.” Ibid, p 349

46 Hrabanus Maurus, *Enarratio super Deuteronomium*, II 29, PL 108, cols 922-923

47 “Cum scripturas sanctas quae appellantur canonicae legendo et cum aliis codicibus secundum Septuaginta interpretationem conferendo percurreremus...” Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, “prologus,” CCSL 33 (ed Jean Fraipont; Turnhout: Brepols, 1958), p 1

的記載理解為實際發生之事。⁴⁸對經文字句的推敲，也反映於奧古斯丁大約同時寫作的《七經非慣用語》（*Locutiones in Heptateuchum*）中。⁴⁹

《七經疑難·〈申命記〉篇》共有五十七個條目，長段不一，按照被釋經節的順序排列。其中一些條目是十分具體的文本辨析。有些近乎於瑣屑。譬如，對《申命記》二十三章 18 節（「妓女和狗的賞金，都不可帶進耶和華—你神的殿中還願。」），⁵⁰奧古斯丁疑問，為甚麼單單針對狗，以及，「我們必須要問，這條禁令是否不適用於豬，以及為何如此」。⁵¹但細微的考察時而會延伸出具備神學意義的討論。例如，在條目第二十三中，奧古斯丁試圖辨析《申命記》十五章 19 節（「你牛群羊群中頭生的，凡是公的，都要分別為聖，歸給耶和華—你的神。」）中的「頭生」（「七十士本」的 *πρωτότοκα*），被譯作拉丁詞 *primogenita* 是否合適。奧古斯丁認為這兩詞之間有着細微的差異，*πρωτότοκα* 指母方的頭生子，而 *primogenita* 指公方或父方的頭生子。他進而將討論延伸到聖子是聖父的「首生子」的稱呼，並猜測，此處希臘經文中之所以使用 *πρωτότοκος*，是要特別強調「聖父生出了與他平等的〔聖子〕」（*pater*

48 奧古斯丁將他在《〈創世記〉字解》中所用釋經方法概括為「根據實際已發生之事的本義，而非對未來之事的神秘指示」（*secundum proprietatem rerum gestarum, non secundum aenigmata futurarum*），參見 Augustine, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I 17, CSEL 28 I (ed. Josef Zycha; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1894), p. 25。“*Secundum proprietatem*”一詞在《七經疑難》中前後出現過三次。此外，奧古斯丁在《七經疑難》中跳過了《創世記》的前三章，並聲明這些經段「已在別處給予了盡可能詳盡的討論」，所指即《〈創世記〉字解》（參見 Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, “prologus,” p. 1），進一步印證了這兩部著作之間的緊密關聯。

49 Augustine, *Locutiones in Heptateuchum*, CCSL 33 (ed. Jean Fraipont; Turnhout: Brepols, 1958), pp. 381-465

50 和合本中的此段經文將「狗」意譯為「男娼」。

51 “De cane autem noluit, utrum et de porco et quare noluerit, requirendum est et, si de omnibus talibus noluit, quare solum canem isto loco exceptum fecerit” Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, “in Deuteronomium,” XXXVIII, p. 296

generit aequalem sibi) ，意味着一種獨特的「新創造」(nouam creaturam) 。這一猜想是否可以坐實，奧古斯丁認為不能魯莽地定論，而是要在各部經書中細緻地勘查。⁵²

儘管《七經疑難·〈申命記〉篇》以理解字義為基礎方法，寓意釋經的元素並沒有完全遭到排斥。例如，在條目第五十六中，奧古斯丁堅定地指出《申命記》三十三章1-2節（「主從西奈來，從西珥向他們顯現，從巴蘭山發出光輝；與數千人一起到達加低斯。」⁵³）是一處「預言」（prophetia），「宣告了蒙基督的恩典領受以色列之子之名的新民」（populum nouum Christi gratia sanctificatum praenuntians ideo sub nomine filiorum Israhel）；並運用哲羅姆的《希伯來名稱譯釋》對經文中出現的地名一一給出了寓言義的解讀。⁵⁴不過，在《七經疑難》中，這種寓言義導向的釋經屈指可數。奧古斯丁在《〈申命記〉篇》也沒有對「第二律法」做預表論的解讀，而是簡單地表述為「對之前律法的複述」。⁵⁵奧古斯丁貫徹了他在《〈創世記〉字解》確立的釋經原則：對於那些以記載過去發生之事為主體內容的經書，應當以闡釋字義為優先。⁵⁶

52 “Sed ista distinctio non temere ad firmanda sed in scripturis diligentius perscrutanda est” Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, “in Deuteronomium,” XXIII, pp 289-290

53 奧古斯丁使用的「七十士本」對這段經文的讀法與和合本有較大出入。

54 奧古斯丁將西奈（「審判」）釋為基督的受難；將西珥（「長毛的」）釋為罪人；將巴蘭（「肥沃之山」）釋為教會；將加低斯（「改變」與「神聖」）釋為外邦人的皈依。參見 Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, “in Deuteronomium,” LVI, p 310。

55 “Ostendit unde appellatus sit liber Deuteronomion quasi secunda lex Ubi magis illius repetitio est quam aliquid aliud; pauca enim sunt, quae ibi non sint, quod primum datum est” Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, “in Deuteronomium,” XLVIII, p 304 值得注意的是，奧古斯丁並非不知道奧利金－哲羅姆對《申命記》的預表論闡釋。在《七經疑難·〈約書亞記〉篇》中，他將《申命記》、法版的復造（出 34:1-4）與約書亞向百姓重復律法（書 24:25）一併稱作對《新約》的預表。參見 Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, “in Iosue,” XXX, p 333。所以奧古斯丁應當是刻意不在《七經疑難·〈申命記〉篇》中運用預表法理解「第二律法」。

56 Augustine, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VIII 1, pp 229-230。奧古斯丁在《論基督教教導》中將《舊約》經書分為「歷史書」（*historia*）和「預言書」（*prophetia*）兩大

然而，《七經疑難》這部反映了奧古斯丁成熟釋經思想的作品早期接受卻並不熱烈。由盧卡蘭姆的優吉匹烏（Eugippius of Lucullanum）在五〇〇年前後選編的《聖奧古斯丁著作文摘》（*Excerpta ex operibus sancti Augustini*）在早期中古時代被認為是進入奧古斯丁的《聖經》闡釋的門徑。但其三八四個條目中，取自《七經疑難·〈申命記〉篇》的僅有一條（條目第 42）。⁵⁷事實上，在拉巴努斯九世紀二〇年代後期的《〈申命記〉注釋》之前，沒有任何一部已知的拉丁《申命記》注釋利用過《七經疑難·〈申命記〉篇》。

早期中古時代的釋經家對奧古斯丁的《申命記》釋經的選擇性接受，反映於一部僅存於九世紀抄本（Paris, BnF, lat.12309）上的《七經注解》（*Expositio in Heptateuchum*），署名作者為「羅馬教會的助祭約翰」。學界主流的觀點認為，這位「約翰」就是後來的羅馬教宗若望三世（John III，561-574 年在任）。從體例上說，約翰的《七經注解》是最早的拉丁釋經集萃（*catenae*）之一，由先前作家的釋經段落的編輯串聯而成。⁵⁸其中的《申命記》部分針對七個經節摘引了八條釋經，而這八條中有七條出自奧古斯丁的論戰作品《駁摩尼教徒福斯圖斯》（*Contra Faustum Manichaeum*）。這部作品寫作於四〇〇年前後，用意是反駁北非的摩尼派主教福斯圖斯敵視《舊約》與《新約》的

類，參見 Augustine, *De doctrina christiana*, II 26-28 (ed R P H Green; Oxford: Clarendon Press, 1995), p 68。《申命記》屬於前一類。

57 Eugippius, *Excerpta ex operibus sancti Augustini*, c 376, CSEL 92 (ed Pius Knöll; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1875), pp 1078-1079

58 Anne-Marie Genevois, "Autour de Jean Diacre et de son Expositio in Heptateuchum," *Du copiste au collectionneur: Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet* (ed Donatella Nebbiai-Dalla Guarda, Jean-François Genest, and André Vernet; Turnhout: Brepols, 1999), pp 35-48。該作品現今尚無印刷版。下文中的討論基於本文作者對抄本 Paris, BnF, lat 12309 的考察。

觀點。因此，奧古斯丁在《駁福斯圖斯》中特別注重闡發《舊約》經文對《新約》與基督教教義的呼應與預示，用他自己的話概括：「主如今並非要求我們以屬肉的方式遵守 (*obseruare corporaliter*) 〔《舊約》中〕所記之事，而是以屬靈的方式理解與實踐 (*intelligere et facere spiritaliter*) 它們。」⁵⁹約翰的《七經注解》中所引《駁福斯圖斯》中的《申命記》釋經均體現了這一釋經取向，大致內容逐一概括如下：一、《申命記》十八章 15 節中的「先知」是對基督的預言，摩西的繼任者約書亞預表了基督，摩西的律法無法將人引領向天國但基督的恩典與真理可以；二、二十一章 23 節中被處死後掛在樹上的罪人意指為承擔我們的罪業而受難的基督；三、二十二章 10 節中的誠律（「不可並用牛和驢來耕地」）意指不應同時向聰慧之人與愚笨之人傳佈聖言；四、二十四章 1 節中關於離婚的律條與福音書中禁止離異的訓導並無矛盾；五、十五章 5-10 節中所述叔娶寡嫂的習俗意指使徒在基督復活和升天後與教會結合、以基督之名養育耶穌的子民；六、二十八章 15 節中摩西的詛咒具有預言性；七、二十八章 66 節中「懸空的生命」意指基督。⁶⁰這其中的第三條與第五條釋經被大格里高利（Gregory the Great）利用。⁶¹它們同樣出現在伊西多爾的《舊約釋義·〈申命記〉篇》中。⁶²奧古斯丁對《申命記》的屬靈義闡釋，早於他的字義性闡釋，被拉丁釋經學吸收。

59 Augustine, *Contra Faustum*, VI 9, CSEL 25 (ed Josef Zycha; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1891), pp 299-301

60 七條釋經的出處分別是：Augustine, *Contra Faustum*, XVI 19, pp 460-461; XIV 3, pp 404-405; VI 9, pp 301-302; XIX 26, pp 527-528; XXXII 10, pp 768-769; XVI 22, p 465; XVI 22, p 466。

61 Gregory, *Moralia in Iob*, I 16, CCSL 143 (ed Marci Adriaen; Turnhout: Brepols, 1979), p 36; *Regula Pastoralis*, I 5, SC 381 (ed Floribert Rommel; Paris: Éditions du Cerf, 1992), pp 146-149。這兩條釋經均被收入了帕特留編輯的大格里高利的釋經選集《證言集》，參見 Paterius, *Liber testimoniorum*, V 10, PL 79, col 778; V 18, PL 83, col 781。

62 Isidore of Seville, *Expositio in uetus testamentum*, V 6 3, PL 83, col 362; V 14, PL 83, col 365

四、結語：多元發生與曲折接受

本文意在梳理哲羅姆、安布羅斯與奧古斯丁在各自作品中對《申命記》經文的闡釋，以及他們的釋經遺產在早期中古時代的接受。這三位教父對這部經書的闡釋路徑各有特色。哲羅姆向拉丁世界移植了奧利金的《申命記》預表論與這位希臘教父對《申命記》特定經節的寓意詮釋；同時，他自己也發展出了基於版本學與語文學的釋經方法。安布羅斯致力探索《申命記》的「律法的訓導」對基督教倫理生活的指導意義。奧古斯丁對《申命記》經文屬靈義的闡釋旨在勾連《舊約》律法與福音信仰之間的聯繫；而他晚年則更傾向於通過細膩的研讀來靠近經文的本義。

如果我們對九世紀及之前的《申命記》拉丁釋經史進行階段劃分，那麼，四〇〇年前後的這三位教父，大致可以算是《申命記》拉丁釋經學的起點。⁶³本文着力展現了這一初始階段的多元性特徵。七世紀初是第二個重要的時間節點。大格里高利的文書帕特留（Paterius）於六〇〇年前後將這位教宗各部著作中的解經段落整理編排，成書《證文集》（*Liber testimoniorum*）。其中錄有《申命記》釋經二十二條。⁶⁴六〇四至六一五年期間，伊西多爾編撰了《舊約釋義》，其中的《申命記》釋經亦為二十二條。釋經方法上，大格里高利側重揭示經文有助於牧靈與靈修生活的屬靈含義；伊西多爾則明確以探索寓言義為釋經目標。這

63 因為篇幅所限，本文無法討論同一時期的另一位重要釋經家卡西安（John Cassian）。卡西安的《申命記》釋經側重於運用對寓言義的闡釋指導基督教生活。例如，《修院要則》（*De institutis coenobiorum*）第七卷第15節中將《申命記》二十章8節（「誰懼怕，心驚膽戰，可以回家去，免得他弟兄的心像他的心一樣消沉。」）解釋為心志不堅的基督徒不應投身修道事業。Cassian, *De institutis coenobiorum*, VII 15, CSEL 17 (ed. Michael Petschenig; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1888), pp. 138-139。

64 埃泰指出了米涅《拉丁教父文庫》中的《證文集》版本（PL 79, cols. 683-916）所存在的衍文與條目誤分問題，參見 Raymond Étaix, “Le Liber testimoniorum de Paterius”, *Revue des Sciences Religieuses*, 32 (1958), pp. 73-74。

也體現在他們對前代教父釋經遺產的「窄化」上：《證文集》中的二十二條《申命記》釋經中，僅有兩條化用自前代教父，均出自奧古斯丁《駁福斯圖斯》；⁶⁵《舊約釋義·〈申命記〉篇》更大規模地利用了前代教父，但哲羅姆的《希伯來名稱譯釋》、安布羅斯的書信第十五與《論多俾亞》和奧古斯丁的《七經疑難》中非寓言義取向的聖經闡釋均未被援引。⁶⁶《證文集》與《舊約釋義》主導了此後近兩個世紀的《申命記》拉丁釋經。九世紀初則構成了第三個時間節點。伴隨着加洛林文藝復興（Carolingian Renaissance）對更豐富的教父釋經傳統的重新發現，拉巴努斯的《〈申命記〉注釋》、里昂無名《申命記》注釋更加兼容並包地吸收了這三位教父的多元釋經遺產。

關鍵詞：《申命記》 釋經學 哲羅姆 安布羅斯
奧古斯丁

Copyright ISCS 2020

作者電郵地址 yliuhistory@163.com

⁶⁵ 參考本文注釋 55。

⁶⁶ 初步研究，參考 Donald Jacob Uitvlugt, “The Sources of Isidore’s Commentaries on the Pentateuch”, *Revue Bénédictine* 112 (2002), pp 72-100。

中文書目

- 林哈德編。《古代經注（公元 1-800 年）·卷三》。吳軼凡譯。黃嘉樑編審。上海 華東師範大學出版社，2016。[Lienhard, Joseph T., ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament, Volume III*. Translated by WU Yifan. Proofread by WONG Ka-Leung. Shanghai: East China Normal University Press, 2016.]
- 高峰楓。〈奧利金論《聖經》三重義〉。載《歐美文學論叢》3 (2004)。頁 82-96。[GAO Fengfeng. “Aolijinlun sheng jing de san chongyi”. *Review of European and American Literature*, 3 (2004). pp. 82-96.]
- 章雪富。〈論奧利金的寓意解經法〉。載《聖經文學研究》2 (2008)。頁 48-62。[ZHANG Xuefu. “Lunaolijin de yuyijiejing fa”. *Journal for the Study of Biblical Literature*, 2 (2008). pp. 48-62.]
- 奧利金。《論首要原理》。石敏敏譯，香港 道風書社，2002。[Origen. *De principiis*. Translated by SHI Minmin. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2002.]

外文書目

- Ambrose of Milan. *Explanatio psalmorum xii*. CSEL 64. Edited by Michael Petschenig. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1919.
- _____. *Expositio euangelii secundum Lucam*. CCSL 14. Edited by Mark Adriaen. Turnhout: Brepols, 1957.
- _____. *Epistulae*. CSEL 82/1-4. Edited by Otto Faller & Michaela Zelzer. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1968-1996.
- Augustine of Hippo. *Contra Faustum*. CSEL 25. Edited by Josef Zycha. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1891. pp. 251-797.

- ____. *De Genesi ad litteram libri duodecim*. CSEL 28/1. Edited by Josef Zycha. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1894. pp. 3-435.
- ____. *Quaestionum in Heptateuchum libri VII. Locutionum in Heptateuchum libri VII. De octo quaestionibus ex veteri testamento*. CCSL 33. Edited Jean Fraipont. Turnhout: Brepols, 1958.
- ____. *De doctrina christiana*. Edited by R. P. H. Green. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Bultmann, Christoph. “Deuteronomy”. In *The Oxford Bible Commentary: The Pentateuch*. Edited by John Barton & John Muddiman. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 188-189.
- Canellis, Aline. “Jerome’s Hermeneutics: How to Exegete the Bible?” In *Patristic Theories of Biblical Interpretation: The Latin Fathers*. Edited by Tarmo Toom. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 49-76.
- Cassian, John. *De institutis coenobiorum*. CSEL 17. Edited by Michael Petschenig. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1888. pp. 3-231.
- Cyril of Alexandria, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*. PG 68. cols. 133-1126.
- ____. *Glaphyrorum in Deuteronomium liber*. PG 69. cols. 643-678.
- Daniélou, Jean. *From Shadows to Reality: Studies in Biblical Typology of the Fathers*. Translated by Wulstan Hibberd. London: Burns & Oates, 1960.
- de Lubac, Henri. *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998-2009.
- Dunphy, W. “On the Date of St. Ambrose’s ‘De Tobia’ ”. *Sacris Erudiri*, 27 (1984). pp. 27-36.
- Étaix, Raymond. “Le Liber testimoniorum de Paterius”. *Revue des Sciences Religieuses*, 32 (1958). pp. 66-78.

- Eucherius of Lyon. *Instructionum ad Salonium*. CCSL 66. Edited by Carmela Mandolfo. Turnhout: Brepols, 2004. pp. 77-216.
- Eugippius of Lucullanum. *Excerpta ex operibus sancti Augustini*. CSEL 9/2. Edited by Pius Knöll. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1875.
- Fransen, Paul-Irénée. “Un commentaire marginal lyonnais du Deutéronome du milieu du IXe siècle”. *Revue Bénédictine*, 117 (2007). pp. 31-63, 339-382.
- Genevois, Anne-Marie. “Autour de Jean Diacre et de son Expositio in Heptateuchum”. In *Du copiste au collectionneur: Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*. Edited by Donatella Nebbiai-Dalla Guarda, Jean-François Genest & André Vernet. Turnhout: Brepols, 1999. pp. 35-48.
- Gregory the Great. *Moralia in Iob*. CCSL 143, 143A&143B. Edited by Marci Adriaen. Turnhout: Brepols, 1979-1985.
- _____. *Regula Pastoralis*. SC 381 & 382. Edited by Floribert Rommel. Paris: Éditions du Cerf, 1992.
- Isidore of Seville. *Expositio in uetus testamentum*. PL 83. cols. 207-424.
- _____. *Etymologiarum siue Originum libri XX*. Edited by W. M. Lindsay. Oxford: Oxford University Press, 1911.
- Jerome. *Epistulae*. CSEL 54-56. Edited by Isidorus Hilberg. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1910.
- _____. *Liber interpretationis hebraicorum nominum*. CCSL 72. Edited by Paul de Lagarde. Turnhout: Brepols, 1959. pp. 57-161.
- _____. *Commentarium in epistula Paulina ad Galatas*. CCSL 77A. Edited by Giacomo Raspanti. Turnhout: Brepols, 2006. pp. 1-227.
- Kannengiesser, Charles. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Boston: Brill, 2004.

- Lincicum, David. *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Maurus, Hrabanus. *Enarratio super Deuteronomium*. PL 108. cols. 837-998.
- Menken, Maarten J. J. & Steve Moyise eds. *Deuteronomy in the New Testament*. London: T & T Clark International, 2007.
- Miller, Patrick D. *Deuteronomy*. Louisville: John Knox Press, 1990.
- Nautin, Pierre. *Origène: Sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Origen. *De principiis secundum translationem Rufini*. GCS 22. Edited by Paul Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913.
- _____. *Homiliae in Leuiticum secundum translationem Rufini*. GCS 29. Edited by Wilhelm Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1920. pp. 280-507.
- _____. *Homiliae in Ezechielem secundum translationem Hieronymi*. GCS 33. Edited by Wilhelm Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1925. pp. 318-454.
- Paterius. *Liber testimoniorum*. PL 79. cols. 683-916.
- Procopius of Gaza. *Commentarii in Deuteronomium*. PG 87.1. cols. 893-991.
- Pseudo Bede, *Commentarii in Pentateuchum*. PL 91. cols. 189-394.
- Renna, Thomas. “Christian Exegesis of Deuteronomy: Patristic to Scholastic”. *Michigan Academician*, 23 (1991). pp. 19-29.
- Theodoret of Cyprus. *The Questions on the Octateuch*. Greek text revised by John. F. Petruccione. Translated by Robert C. Hill. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
- Uitvlugt, Donald Jacob. “The Sources of Isidore’s Commentaries on the Pentateuch”. *Revue Bénédictine*, 112 (2002). pp. 72-100.
- Zucker, Lois Miles. “S. Ambrosii De Tobia: A Commentary, with an Introduction and Translation”. Ph.D. dissertation, Catholic University of America, 1933.

Interpreting “the Second Law”:

The Exegesis of Deuteronomy by Jerome, Ambrose and Augustine, and its Early Reception

LIU Yin

Assistant Professor

School of Humanities

Zhejiang University

Abstract

As the last book of the Pentateuch, Deuteronomy was considered divine law *par excellence* in early and medieval Christianity. Circa AD 400, Jerome, Ambrose and Augustine, each with their own emphasis, provided expositions for this biblical book, thus shaping the beginning of the Latin exegesis of Deuteronomy. Jerome transmitted to the Latin world Origen’s typological motif and his allegorical expositions; as he was meanwhile developing a philology-based exegetical approach of his own. Ambrose was interested in expounding the “precepts of the Law,” and used them as the guide to the ethics of the Christian common life. Augustine searched for the link between the Old Law and the Gospel via “spiritual understanding”; he was more inclined to study “the proper sense” of the biblical text later in his life. The exegetical heritage of these three Fathers was then gradually received by the Latin exegetes

of later centuries, and functioned as the diverse foundation for the Latin exegetical tradition of Deuteronomy.

Keywords: Deuteronomy; Biblical Exegesis; Jerome; Ambrose; Augustine

Copyright ISCS 2020

This is a blank page.