

基督教经典译丛



Basil

Hexaemeron

创世六日

[古罗马] 巴西尔 著

石敏敏 译



基督教经典译丛



何光沪 主编

副主编 章雪富 孙 毅 游冠辉

Hexaemeron 创世六日

[古罗马] 巴西尔 著

石敏敏 译



Simplified Chinese Copyright © 2010 by SDX Joint Publishing Company. All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

创世六日 /（古罗马）巴西尔著；石敏敏译．—北京：
生活·读书·新知三联书店，2010.10

（基督教经典译丛）

ISBN 978-7-108-03512-7

I. ①创… II. ①巴…②石… III. ①圣经—研究
IV. ①B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2010）第 138794 号

丛书策划 橡树文字工作室

责任编辑 张艳华

特约编辑 许国永

封扉设计 罗 洪

出版发行 **生活·读书·新知** 三联书店

（北京市东城区美术馆东街 22 号）

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京京海印刷厂

版 次 2010 年 10 月北京第 1 版

2010 年 10 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1 / 16 印张 17.75

字 数 229 千字

印 数 0,001—8,000 册

定 价 28.00 元

基督教经典译丛

总 序

何光沪

在当今的全球时代，“文明的冲突”会造成文明的毁灭，因为由之引起的无限战争，意味着人类、动物、植物和整个地球的浩劫。而“文明的交流”则带来文明的更新，因为由之导向的文明和谐，意味着各文明自身的新陈代谢、各文明之间的取长补短、全世界文明的和平共处以及全人类文化的繁荣新生。

“文明的交流”最为重要的手段之一，乃是对不同文明或文化的经典之翻译。就中西两大文明而言，从17世纪初以利玛窦（Matteo Ricci）为首的传教士开始把儒家经典译为西文，到19世纪末宗教学创始人、英籍德裔学术大师缪勒（F. M. Müller）编辑出版五十卷《东方圣书集》，包括儒教、道教和佛教等宗教经典在内的中华文明成果，被大量翻译介绍到了西方各国，从徐光启到严复等中国学者、从林乐知（Y. J. Allen）到傅兰雅（John Fryer）等西方学者开始把西方自然科学和社会科学著作译为中文，直到20世纪末叶，商务印书馆、生活·读书·新知三联书店和其他有历史眼光的中国出版社组织翻译西方的哲学、历史、文学和其他学科著作，西方的科学技术和人文社科书籍也被大量翻译介绍到了中国。这些翻译出版活动，不但促进了中学西传和西学东渐的双向“文明交流”，而且催化了中华文明的新陈代谢，以及中国社会的现代转型。

清末以来，先进的中国人向西方学习、“取长补短”的历程，经历了两大阶段。第一阶段的主导思想是“师夷长技以制夷”，表现为洋务运动之向往“船坚炮利”，追求“富国强兵”，最多只求学习西方的工业技术和

物质文明，结果是以优势的海军败于日本，以军事的失败表现出制度的失败。第二阶段的主导思想是“民主加科学”，表现为五四新文化运动之尊崇“德赛二先生”，中国社会在几乎一个世纪中不断从革命走向革命之后，到现在仍然需要进行民主政治的建设和科学精神的培养。大体说来，这两大阶段显示出国人对西方文明的认识由十分肤浅到较为深入，有了第一次深化，从物质层面深入到制度层面。

正如观察一支球队，不能光看其体力、技术，还要研究其组织、战略，更要探究其精神、品格。同样地，观察西方文明，不能光看其工业、技术，还要研究其社会、政治，更要探究其精神、灵性。因为任何文明都包含物质、制度和精神三个不可分割的层面，舍其一则不能得其究竟。正由于自觉或不自觉地认识到了这一点，到了20世纪末叶，中国终于有了一些有历史眼光的学者、译者和出版者，开始翻译出版西方文明精神层面的核心——基督教方面的著作，从而开启了对西方文明的认识由较为深入到更加深入的第二次深化，从制度层面深入到精神层面。

与此相关，第一阶段的翻译是以自然科学和技术书籍为主，第二阶段的翻译是以社会科学和人文书籍为主，而第三阶段的翻译，虽然开始不久，但已深入到西方文明的核心，有了一些基督教方面的著作。

实际上，基督教对世界历史和人类社会的影响，绝不止于西方文明。无数历史学家、文化学家、社会学家、艺术史家、科学史家、伦理学家、政治学家和哲学家已经证明，基督教两千年来，从东方走向西方再走向南方，已经极大地影响，甚至改变了人类社会从上古时代沿袭下来的对生命的价值、两性和妇女、博爱和慈善、保健和教育、劳动和经济、科学和学术、自由和正义、法律和政治、文学和艺术等等几乎所有生活领域的观念，从而塑造了今日世界的面貌。这个诞生于亚洲或“东方”，传入了欧洲或“西方”，再传入亚、非、拉美或“南方”的世界第一大宗教，现在因为信众大部分在发展中国家，被称为“南方宗教”。但是，它本来就不属于任何一“方”——由于今日世界上已经没有一个国

家没有其存在，所以它已经不仅仅在宗教意义上，而且是在现实意义上展现了它“普世宗教”的本质。

因此，对基督教经典的翻译，其意义早已不止于“西学”研究或对西方文明研究的需要，而早已在于对世界历史和人类文明了解的需要了。

这里所谓“基督教经典”，同结集为“大藏经”的佛教经典和结集为“道藏”的道教经典相类似，是指基督教历代的重要著作或大师名作，而不是指基督徒视为唯一神圣的上帝启示“圣经”。但是，由于基督教历代的重要著作或大师名作汗牛充栋、浩如烟海，绝不可能也没有必要像佛藏道藏那样结集为一套“大丛书”，所以，在此所谓“经典译丛”，最多只能奢望成为比佛藏道藏的部头小很多很多的一套丛书。

然而，说它的重要性不会“小很多很多”，却并非奢望。远的不说，只看看我们的近邻，被称为“翻译大国”的日本和韩国——这两个曾经拜中国文化为师的国家，由于体现为“即时而大量翻译西方著作”的谦虚好学精神，一先一后地在文化上加强新陈代谢、大力吐故纳新，从而迈进了亚洲甚至世界上最先进国家的行列。众所周知，日本在“脱亚入欧”的口号下，韩国在其人口中基督徒比例迅猛增长的情况下，反而比我国更多更好地保存了东方传统或儒家文化的精粹，而且不是仅仅保存在书本里，而是保存在生活中。这一事实，加上海内外华人基督徒保留优秀传统道德的大量事实，都表明基督教与儒家的优秀传统可以相辅相成，这实在值得我们深长思之！

基督教在唐朝贞观九年（公元635年）传入中国，唐太宗派宰相房玄龄率官廷卫队到京城西郊欢迎传教士阿罗本主教，接到皇帝的书房让其翻译圣经，又接到皇宫内室听其传讲教义，“深知正真，特令传授”。三年之后（公元638年），太宗又发布诏书说：“详其教旨，玄妙无为；观其元宗，生成立要。……济物利人，宜行天下。”换言之，唐太宗经过研究，肯定基督教对社会具有有益的作用，对人生具有积极的意义，遂下

令让其在全国传播（他甚至命令有关部门在京城建造教堂，设立神职，颁赐肖像给教堂以示支持）。这无疑显示出这位大政治家超常的见识、智慧和胸襟。一千多年之后，在这个问题上，一位对中国文化和社会贡献极大的翻译家严复，也显示了同样的见识、智慧和胸襟。他在主张发展科学教育、清除“宗教流毒”的同时，指出宗教随社会进步程度而有高低之别，认为基督教对中国民众教化大有好处：“教者，随群演之浅深为高下，而常有以扶民性之偏。今假景教大行于此土，其能取吾人之缺点而补苴之，殆无疑义。且吾国小民之众，往往自有生以来，未受一言之德育。一旦有人焉，临以帝天之神，时为耳提而面命，使知人理之要，存于相爱而不欺，此于教化，岂曰小补！”（孟德斯鸠《法意》第十九章十八节译者按语。）另外两位新文化运动的领袖即胡适之和陈独秀，都不是基督徒，而且也批判宗教，但他们又都同时认为，耶稣的人格精神和道德改革对中国社会有益，宜于在中国推广（胡适：《基督教与中国》，陈独秀：《致〈新青年〉读者》）。

当然，我们编辑出版这套译丛，首先是想对我国的“西学”研究、人文学术和宗教学术研究提供资料。鉴于上述理由，我们也希望这项工作对于中西文明的交流有所贡献，还希望通过对西方文明精神认识的深化，对于中国文化的更新和中国社会的进步有所贡献；更希望本着中国传统中谦虚好学、从善如流、生生不已的精神，通过对世界历史和人类文明中基督教精神动力的了解，对于当今道德滑坡严重、精神文化堪忧的现状有所补益。

尽管近年来翻译界出版界已有不少有识之士，在这方面艰辛努力，完成了一些极有意义的工作，泽及后人，令人钦佩。但是，对我们这样一个拥有十几亿人口的千年古国和文化大国来说，已经完成的工作与这么巨大的历史性需要相比，真好比杯水车薪，还是远远不够的。例如，即使以最严格的“经典”标准缩小译介规模，这么一个文化大国，竟然连阿奎那（Thomas Aquinas）举世皆知的千年巨著《神学大全》和加尔

文 (John Calvin) 影响历史的世界经典《基督教要义》，都尚未翻译出版，这无论如何是令人汗颜的。总之，在这方面，国人还有漫长的路要走。

本译丛的翻译出版，就是想以我们这微薄的努力，踏上这漫长的旅程，并与诸多同道一起，参与和推动中华文化更新的大业。

最后，我们应向读者交代一下这套译丛的几点设想。

第一，译丛的选书，兼顾学术性、文化性与可读性。即从神学、哲学、史学、伦理学、宗教学等多学科的学术角度出发，考虑有关经典在社会、历史和文化上的影响，顾及不同职业、不同专业、不同层次的读者需要，选择经典作家的经典作品。

第二，译丛的读者，包括全国从中央到地方的社会科学院和各级各类人文社科研究机构的研究人员，高等学校哲学、宗教、人文、社科院系的学者师生，中央到地方各级统战部门的官员和研究人员，各级党校相关教员和有关课程学员，各级政府宗教事务部门官员和研究人员，以及各宗教的教职人员、一般信众和普通读者。

第三，译丛的内容，涵盖公元1世纪基督教产生至今所有的历史时期。包含古代时期（1—6世纪），中古时期（6—16世纪）和现代时期（16—20世纪）三大部分。三个时期的起讫年代与通常按政治事件划分历史时期的起讫年代略有出入，这是由于思想史自身的某些特征，特别是基督教思想史的发展特征所致。例如，政治史的古代时期与中古时期以西罗马帝国灭亡为界，中古时期与现代时期（或近代时期）以17世纪英国革命为界；但是，基督教教父思想在西罗马帝国灭亡后仍持续了近百年，而英国革命的清教思想渊源则无疑应追溯到16世纪宗教改革。由此而有了本译丛三大部分的时期划分。这种时期划分，也可以从思想史和宗教史的角度，提醒我们注意宗教和思想因素对于世界进程和社会发展的作用。

中国人民大学宜园
2008年11月

凯撒利亚的巴西尔与 一种基督教神学的创立

(中译本导言)

托马斯·卡托*

381年的8月或者9月，纳西盎的格列高利为朋友巴西尔致葬辞，不仅称颂他在信仰上的献身精神，在哲学和修辞学上的精湛造诣，同时还赞美巴西尔家人对基督信仰的长期不屈不挠的委身。^①他告诉我们，“巴西尔父母的主要特点就是敬虔”，他的父母“对德性有一种共同的鉴赏力”，他们因“关爱穷苦人、款待外来客”而闻名遐迩。^②

从巴西尔弟弟尼撒的格列高利的笔下，我们也可以看到一个富足但具有非同寻常之热心的卡帕多西亚家族的生动画面，这位弟弟本人也注定作为卡帕多西亚教父之一被载入史册。在歌颂他们的姐姐玛克里娜(Macrina)的传记里，我们读到，巴西尔(约出生于330年)、格列高利以及他们的兄弟瑙克拉提奥(Naucratiōs)都进了最好的修辞学学校，表面上是追随父亲的脚踪，但也“在敬虔的功课上接受训练”。^③后来，由于他们的父亲过世，母亲又信奉一种严格的隐修制度，巴西尔就搬到

* Thomas Cattoi, 加州伯克利圣克拉拉大学耶稣会神学院和联合神学研究院教授。

① 纳西盎的格列高利《神学讲演录》43 (PG 36, 493—605)。

② 纳西盎的格列高利《神学讲演录》43 (PG 36, 500b); 9 (PG 36, 505a)。

③ 尼撒的格列高利《玛克里娜传》(Vmac.) 3—12, 见圣尼撒的格列高利《隐修作品集》(Ascetical Works, trans. By Virginia Woods Callahan, Washington, DC: Catholic University of America), 163—191。

了卡帕多西亚的凯撒利亚，就是在那里遇见他的终身朋友纳西盎的格列高利。两人在君士坦丁堡学习过一段时间，有机会聆听著名的利巴尼奥（Libanios）讲课，而此人是拒不皈依基督教的极少几位修辞学家之一。他们最后在雅典待了差不多六年，4世纪中叶的雅典正处于经济文化持续复兴时期。两个好朋友在雅典并肩一起研究未来帝王叛教者朱利安（Julian），这段时间可说是巴西尔个人生涯中的关键时期，而这一时期的经历也确立了他作为一位基督教思想家和哲学家的自我认识。

格列高利的作品与巴西尔的作品一样，处处提到雅典人。在《自传》（*De Rebus Suis*）里，格列高利称雅典人为“希腊的荣耀”^①，《生平》（*De Vita Sua*）里也不时提到雅典城；^②在巴西尔的葬礼演说上，他抒情般地谈到“雅典，辩才之乡；雅典，在我心目中，如在任何人心目中一样，是真正的黄金之城，一切美善之物的扶持者”。^③但是，他意识到雅典“对灵魂之事是有害的”，因而他的热情才有所缓和。在《生平》里他说，他总是想方设法利用“出身不正的文字”——古典哲学和文学——服务于“真正的文字”，即基督教圣经。^④根据格列高利的记载，当他与巴西尔来到雅典时，年纪尚轻，但他们的信仰已经很稳固，所以他们在那里经历的一切都使他们更加坚定。与奥利金年轻时非常相似，他们的目标是成为基督教修辞学家；他们在文字的技巧上花了大量时间，但是“就是这些”，格列高利说，“我也置于基督的脚下，向永恒的上帝之道致敬”。^⑤

年事渐高之后，巴西尔对他年轻时如此热衷于文字领域大加批判，他写的大量书信都对非基督信仰的理智形式提出很多批评。有些书信强

① 纳西盎的格列高利 *De Rebus Suis*, 96—98, 收于卡洛林·怀特（Caroline White）《圣纳西盎的格列高利：自传体诗集》，Cambridge: Cambridge University Press, 1996。

② 纳西盎的格列高利《生平》（*De Vita Sua*）113（trans. By Christoph Jungck. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1974）。

③ 纳西盎的格列高利《神学讲演录》43, 14（PG 36, 513—514）。

④ 纳西盎的格列高利《生平》113。

⑤ 纳西盎的格列高利《自传》98。

调指出，他的家庭和祖先因信基督而遭受很多磨难，这对他的灵性发展影响最大。^① 在另一封信里，他进一步声称“在被上帝变为愚昧的那种智慧的空洞教训上浪费了大量时间”之后，他醒悟了，“如同从沉睡中”清醒过来，仰望“福音那奇异的光”，他认识到世俗智慧实际上徒劳无益。^② 巴西尔没有说他这一叙述是指一种特殊的皈依经历，或者——更有可能——指渐渐对世俗教育不抱任何幻想。我们所知道的一点是，在357年，巴西尔受洗之后，就游历到叙利亚、巴勒斯坦、埃及等东方地区学习更多关于隐修生活的知识。然而，巴西尔与几十年后的本都的埃瓦格里奥（Evagrius of Pontos）不一样，他没有发现单独隐修的魅力，而是选择回到故土建立一个宗教团体，这个团体吸纳了他家族里的许多成员。几年后，在362年，巴西尔成了一位执事；365年，他得到祭司职分，370年被选为继优西比乌后的凯撒利亚主教。巴西尔委身于教牧之职并没有妨碍他持续不断的写作，作品中有些是释经的，有些是告诫的，有些则讨论更思辨的神学问题，其中主要是对三位格之间关系的争论。本书的两篇作品——《创世六日》和《论圣灵》——表明巴西尔对释经学和三一论发展的贡献，但更广泛地说，这证明了他相信基督教神学源于一种活生生的灵性实践。正是这种灵性经验的背景，使巴西尔能够从古典文化遗产中找到用于为真理斗争所需要的材料，而把其余无益或有害的东西丢弃。格列高利在379年巴西尔逝世后谈到巴西尔和他自己时，自豪地说：“我们【从古典文化】采纳了探究和思考的原则，同时我们拒斥了一切通向恶灵、错误和地狱的东西。”基督教隐修主义教导他们“分辨善恶”，分辨异教学问中的瑕疵，使他们自己的教义坚不可摧。^③

早在400年的时候，巴西尔的大部分作品都已译为其他语言，现存的有叙利亚语、格鲁吉亚语、拉丁语、亚美尼亚语、科普特语、阿拉伯

① 参见凯撒利亚的巴西尔《书信》204, 210 (PG 36, 743—756, 767—778)。

② 凯撒利亚的巴西尔《书信》223, 2 (PG 32, 323—324)。

③ 纳西盎的格列高利《神学讲演录》43, 11 (PG 36, 507—510)。

语、古斯拉夫语。第一个现代印刷版本由哲罗姆·弗洛本 (Jerome Froben) 于 1532 年出版,但弗洛本没有把巴西尔专门为隐修实践而写的作品包括进去。1535 年,雷金纳德·波勒 (Reginald Pole) 出了第二版,这是一个更为完整的版本,在 18 世纪修道院院长圣莫尔 (Saint Maur) 的本尼迪克版出现之前一直都被作为标准版。1857 年,米涅 (Migne) 基本上重印了所谓的莫尔版,称为《希腊教父集》(*Patrologia Graeca*),不过,里面有很多讹误和遗漏。^① 1968 年,斯坦尼斯拉斯·吉特 (Stanislas Giet) 为“基督教文献资料”(*Chretiennes Sources*) 丛书推出了《创世六日》,随后贝诺特·普鲁奇 (Benoit Pruche) 1947 年为同一文集出版了《论圣灵》。这里第一次向中文读者推出的巴西尔的这两篇作品就是以这两个版本——分别重印于 2002 年和 2006 年——为参考的标准。我们可以期待,随着中国对西方思想的兴趣越来越大,越来越多的巴西尔和其他早期基督教作家的作品将渐渐有中文版面世。

《创世六日》的九篇布道书是作为一种赎罪操练在凯撒利亚宣讲的,就如禁食期间——比如基督降临节和四旬节期间——典型的做法。虽然没有明确的信息可供我们判断布道书的写作时间,但其中偶然提到巴西尔作为教牧者的责任,又讲到教会在抨击异端之后终将享有一段和平时期,根据这些我们可以推测,《创世六日》可能写于巴西尔被选为主教之后。^② 前四篇布道书与后四篇均系为期两天的讲演,第五篇是一个插曲,可能是某一天因为经过了较长时间的崇拜仪式,再讲两个布道书显然不现实,故而就有了这样一个讲演。第一天,巴西尔上午讨论天地的被造(布道书一),晚上接着讲光的被造(布道书二)。第二天,巴西尔上午讲论天空的被造(布道书三),晚上论及诸水的聚集(布道书四)。布道

① 关于巴西尔作品的现代出版史,见斯蒂芬·希尔德布兰特 (Stephen Hildebrandt) 《凯撒利亚的巴西尔的三一神学:对希腊思想和圣经真理的一个分析》(Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007) 193—194。

② 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》4 (SC 26bis, 39E)。

书五讨论植物的被造，从而结束对前三天创世的探讨。第三天，巴西尔上午思考日月星辰的被造（布道书六），晚上讲爬行动物的被造（布道书七），由此在一天之内讨论了创世的第四天和第五天。最后一天的讲论覆盖创世的第六天即最后一天，上午讲飞鸟的被造（布道书八），晚上讲地上活物的被造（布道书九），还简要涉及人的被造。

按当时的惯例，巴西尔用的圣经是希腊文七十士译本，从未想过希伯来原文。巴西尔的主要意图是注释经文，因而他的目标是为听众梳理出属灵的意义，但他采用了今人称之为跨学科法的进路：历史、地理、动物学、天文学、数学、气象学、植物学方面的参考资料遍布全文，还不时提到古典的文学、哲学作品，当然还有圣经的其他经文。我们从这九篇布道书里一次又一次地看到，对巴西尔来说，神学的任务就是证明神的启示如何成全，如何从根本上终结古典学术的见解和智慧。《创世六日》有许多段落揭示神性三位格的活动，但这不是三一神学作品，巴西尔想要表明整个创世是作为造物主之上帝的作为，他的神圣计划确保所有造物都走向各自的目标，都是圣爱的领受者。巴西尔强调宇宙的秩序性，也同样强调这种秩序与在圣经里所发现的道德诫命最终是一致的。前两天讨论创世时还常常转向思考不同的哲学体系，而后两天的讨论则完全致力于道德教导。

《创世六日》是巴西尔的晚年作品，因此，我们可以从中粗略地了解他成熟时期的思想，这时的他对圣经智慧与世俗知识之间的关系已经历多年思考，对这个问题的看法已经趋向精致完善。本作品采取布道书的形式，而这提醒我们注意，在阅读《创世六日》时不应寻求关于创世的一个系统化神学。尼撒的格列高利在为哥哥的作品辩护时，似乎想要说明巴西尔不愿意从事更抽象的思考是有道理的，他指出巴西尔“面对大庭广众讲话时，总是想方设法使用听众听得懂的语言”。事实上，巴西尔的听众中有不少人能够参与深奥的哲学谈话，但更多的人“不可能从事更深的思考，他们只是普通民众、体力劳动者、不曾受过文科文艺教育

的妇女、少年人和老年人”。^①事实上，在这一方面，《创世六日》达到了自己的目标，巴西尔并没有因对手的反反而离开自己的轨道，他努力通过向听众揭示圣经的奥秘，激励他们振奋精神。尼撒的格列高利注释《创世记》时使用历史和比喻描述上帝的内在生命（神圣的逻各斯——道），因而其圣经注释必然试图揭示神圣计划的内在一致性，而巴西尔只限于对创世故事的各个不同部分加以注释，并不试图将它们纳入一个宏大的理论体系。^②

格列高利在评论《创世六日》时指出，上帝的创造行为怎样在创世的一瞬间就使其旨意^③渗透整个宇宙，这旨意决定造物后来在一切方面的变化和显现。从这个角度看，我们必须专注于特定陈述的含义，对经文的理解不能只求它的寓意，或者只求它的字面意义，而是“保留”经文的字义，同时能够提炼出它的哲学意义。^④然而，格列高利似乎更愿意接受寓意解释，在为寓意解释辩护的时候，甚至基于这样的理由：这是经文真实的字面含义；他指出质料的创造不可能与理智的创造相混合，所以声称，论到高处的水与低处的水分开的段落表明，天使之族超越于自然世界。^⑤巴西尔则相反，只要寓意解释不敬地抛弃圣言本来的含义，将它们用于人的某些推测，^⑥他就公开指责寓意解释。在他看来，高处的水不是别的，就是水；亚当和夏娃不是别的，就是我们的始祖，有自己的特质；创世故事里的每一个词都应当从字面意义去理解。在最后一篇布道书里，巴西尔清楚地说，“在我，青草就是青草，无论是植物，是鱼，是野兽，是家禽家畜，我都按字面意思理解。因为‘我不以福音为耻’。”这种字面意义论使巴西尔得出一些同时代的读者可能觉得难

① 尼撒的格列高利《〈创世六日〉辩护篇》(*Apologia in Hexaemeron*) (PG 44, 65a)。

② 尼撒的格列高利《驳欧诺米》(*Adversus Eunomium*)，12 (PG 45, 996d)。

③ 尼撒的格列高利《〈创世六日〉辩护篇》(PG 44, 77d)。

④ 尼撒的格列高利《〈创世六日〉辩护篇》(PG 44, 124b)。

⑤ 尼撒的格列高利《〈创世六日〉辩护篇》(PG 44, 76cd, 124b)。

⑥ 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》(SC 26, 15)。

以接受的结论，比如：天空和诸天是两种不同的实体。^①同时，如果有经文作证据，巴西尔并不拒绝多种意义解释的可能性，比如，在论到有神的灵在水面上运行这一段，巴西尔声称经文直接谈及的是风（空气的弥漫），但我们甚至可以在这段话里看到圣灵，只要这样的理解可以使人从中受益。^②因此，无论是尊重术语的字面含义，还是有时引申为灵意解释，都是为了使读者能从经文中汲取灵性上的益处。

然而《创世六日》——还有格列高利对它的注释——并非试图表明圣经故事包含了对一切有关创世和宇宙结构的问题的回答。比如，在第九篇布道书里，巴西尔指出《创世记》根本没有讲到日食的原因，也没有对地球的真实大小提供任何暗示。究其原因在于，圣经向那些能够看见的人提供有关不可见世界的准确线索，但对我们不应感兴趣的问题保持沉默，因为它们无益于教化我们的灵魂。^③在为巴西尔的《创世六日》辩护时，尼撒的格列高利一度讲到“我们没有必要费力地寻求真理的一切痕迹”^④，相反，正是借助于可能性，思考才引导我们走向真理。^⑤格列高利与其说是对实体（reality）的确定性感兴趣，不如说是对突现其逻辑结构感兴趣，而后者是神圣智慧的一面镜子。巴西尔似乎嘲笑那些追逐世俗智慧的人，他们终其一生致力于无法解决的问题，比如元素的数量问题。在第一篇布道书里，他指出，在有些人看来，诸天是由四种元素构成的，但有些人拒绝这个观点，认为它站不住脚，又假定了第五种元素的存在，然而还是有人不接受这种回答……^⑥巴西尔告诫听众不要去寻找答案，这样的答案不是我们力所能及的，试图去弄明白是否有一个支撑大地的三角墙，这只能使我们迷惑而混乱。^⑦在巴西尔，圣经

① 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》（SC 26, 23c）。

② 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》（SC 26, 18b）。

③ 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》（SC 26, 80e）。

④ 尼撒的格列高利《〈创世六日〉辩护篇》（PG 44, 97a）。

⑤ 尼撒的格列高利《〈创世六日〉辩护篇》（PG 44, 100b）。

⑥ 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》（SC 26, 10d）。

⑦ 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》（SC 26, 9ab）。

的话为我们提供通向真理的路径，而世俗智慧只能以其荒谬的推论使我们混乱。^①

鉴于这些考虑，我们在阅读《创世六日》时，可以认为这是巴西尔关于神圣启示与世俗学识之间关系问题的定论。这个问题，如我们提到的，在其他卡帕多西亚教父的作品中一再地出现。为“基督教文献资料”丛书编辑《创世六日》的斯坦尼斯拉斯·吉特指出，吊诡的是，这篇作品论到世俗学识时总是带着悲观主义，而这种悲观主义可以在柏拉图本人的作品中找到根源。^② 在《蒂迈欧篇》里，我们看到很多段落反思属人推论的错谬，甚至认定必须有神的介入。人的智慧所能获得的东西是可能性，不是确定性，“雅典哲学家说：唯有神的介入才能确保我们找到真理”。^③ 大多数时候，如果我们对实体的描述与世界实际的情形一致，那我们就应对已经取得的知识心满意足，而不应奢求更多。柏拉图甚至说“唯有神能够混入单一的成分，然后又将它们分开。没有人具有这种能力，他也永远不可能有这种能力”。巴西尔对人的能力或者世俗学问持不信任的态度，而且整部作品都是如此，所以他对那些博学的人不能明白人性的内在有限性感到非常悲哀：“有些人有能力极其精确地思考某些转瞬即逝的对象，但是一涉及人的才智和技能从何而来的问题，他们就束手无策了。其实他们只缺乏一样技能：就是使他们发现宇宙之创造主上帝的技能，有了这种技能，他们才可能领会与审判论相一致的世界结构。”从这个角度看，神圣启示超越并成就人智力的见解，后者最大的危险就是自我封闭，不接受更高智慧的暗示。《创世六日》使我们将《创世记》里关于创世的叙述看做神圣教育上的一次操练，在巴西尔看来，思考并反思这卷书，可以使我们洞悉神对宇宙的计划，而这一计划的最终目标则是对人类的救赎，我们永远不可忘记这一点。

① 凯撒利亚的巴西尔《创世六日》(SC 26, 30e)。

② 见斯坦尼斯拉斯·吉特《〈创世六日〉导论》32—47。

③ 柏拉图《蒂迈欧篇》72de。

事实上，如斯蒂芬·希尔德布兰特（Stephen Hildebrandt）在研究巴西尔三一论时指出的，在巴西尔看来，救赎就是知识本身。^①奥古斯丁关注人的意志，它知道何为对，何为错，但不能依此行动，巴西尔则坚持认为，罪是因为无知而引发的。在《论圣灵》里我们看到一个段落直接复述柏拉图《理想国》第七卷里著名的洞喻神话，这个神话描述了心灵如何被从无知的黑暗里引出，进入知识的光明之中。^②圣经里之所以有这样一个循序渐进的进程，原因在于上帝让“我们先是学习基础性的、较容易的课程，就是那些与我们的智力相适合的内容，同时我们命运的管理者始终引导我们向上，使我们渐渐习惯，就如眼睛离开黑暗，抬升到伟大的真光。”^③然后引我们走向完全。上帝丰富的智慧何其深，他智性的判断何其难测，他宽恕我们的软弱，开出这样温和的处方，以适合我们的需要，使我们逐渐习惯先看物体的影子，看水中的太阳，使我们避免一下子撞上纯净未有掺杂的真光而变成瞎子。^④智力逐渐上升到真理这个观念与本都的埃瓦格里奥作品里的灵性进步可谓很相似，后者约于相同时代在埃及将奥利金主义传统与科普特的修道主义融合为一种新的灵性生活观，这种观点影响苦修实践达几个世纪。^⑤在《论圣灵》里，救赎并不要求必须从罪到义的转变，但这种转变伴随着从无知到有知的转变。罪为何使我们无法辨认上帝为人制定的计划，原因在于“属肉体的人，就是心窍从未习练通达，反倒沉溺于对肉体的体贴之中，就如陷在烂泥里的人，没有力量仰望真理属灵的光”。^⑥

因而，《论圣灵》不仅是巴西尔论三一神学的主要论著，也是最完全地阐述巴西尔信念的作品，他坚定地相信，救赎论、救赎史和对三一奥

① 斯蒂芬·希尔德布兰特《凯撒利亚的巴西尔的三一神学》174。

② 柏拉图《理想国》(514a—17c)。

③ 凯撒利亚的巴西尔《论圣灵》14, 33 (PG 32, 27e)。

④ 凯撒利亚的巴西尔《论圣灵》14, 33 (PG 32, 27e—28a)。

⑤ 见比如埃瓦格里奥《论祷告的一百五十三段经文》，G. E. H. Palmer, P. Sherrard and Kallistos Ware, *Philokalia* Vol. 1 (Faber and Faber, London, 1979), 55—72。

⑥ 凯撒利亚的巴西尔《论圣灵》22, 53 (PG 32, 46a)。