



创造论之辩
HOLDING FAST TO CREATION

大卫·霍尔
BY DAVID HALL

创造论之辩

大卫·霍尔 (David W. Hall) / 著

© 2010, 2018
The Covenant Foundation
648 Goldenwood Court
Powder Springs, GA 30127
(david.hall@midwaypca.org)

All Rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, without written permission from the publisher, except for inclusion in a magazine, newspaper or broadcast.

Hall, David W.
Holding Fast to Creation

1. Creation; 2. Church History;
3. Reformation Studies; 4. Theology;

Includes Bibliographical References

Second Edition 2018

Chinese Translation (Simplified and Traditional),

Copyright 2021, Reformation Translation Fellowship, Saint Joseph, MO

64506

RTFDirector@GMail.com <http://rtf-usa.com/>



目 录

- 第一章——不得已的争辩
- 第二章——持守信仰告白：科学、护教与真道
- 第三章——早期教父论创造论
- 第四章——加尔文与改教家
- 第五章——威斯敏斯德大会
- 第六章——启蒙运动与神的启示
- 第七章——保守派教会面临的挑战
- 第八章——创造论圣经神学
- 第九章——最近的争议
- 第十章——教会内部的争议
- 十一章——传说的演变：传统创造论饱经批判却站立得住
- 十二章——个人收获

第一章

不得已的争辩

本书记载了一个基督徒的观念变迁之旅，这种变化直接导致他反对自身所在的保守派教会的立场，违抗一个不知不觉间被奉为圭臬的观念。

书中的故事很大程度上是自传性质。至于这个故事是否典型，对他人是否具有参考价值，就留给读者去评判吧。如果算是一种典型，那自然是有价值的；倘若不算，至少也扩充了数据库，让那些身处相似处境的人可以借鉴而获益。

我的旅程：

从创造研究所到空集教条主义再到古典创造论

回顾来看，我现今持守的立场并非早已有之，我曾经历过三个阶段和三种立场。最初，我成长于美国的圣经地带，对于创造研究所（ICR）的理论非常熟悉。上大学之前，我曾认为圣经的创造论立场是非常明晰的，创造论的唯一选项就是年

轻地球论和六个二十四小时日创造说。然而跟同时代的许多大学生一样，我主要是从世俗群体听闻创造论的主流思潮，也就是年老地球论和漫长创造说，这还是在他们接受创造论的前提下。因此，进入神学院之前，我接收到的信息主要是各种形态的进化论。随着时间的推移，这些信息逐渐侵蚀到我的圣经本能。

接着是神学院前后的时期。我读的是位于圣路易斯的圣约神学院，那是上个世纪七十年代，我在那里接受了出色的神学教育。参加神学院以前，我曾是一名哲学系的学生，也曾花了三个月在瑞士求学，拜在法兰西斯·薛华的门下，于他的避难所团契受教。我在避难所学会了如何质疑。薛华教导我们从前设思考，对世俗理论进行各种各样的批判。我们不仅基于唯独圣经的立场批判现代哲学思潮，而且老师还鼓励我们批判世俗学科的根基，例如科学、艺术、文学、法律和政治，涵盖整个世俗文化。不论是什么领域，都当无惧采用基督教的方法论，抵达合乎圣经的结论。

在这个过程中，我们认识到现代人包括福音派信徒，有很多都会不时地被世俗之风摇动，随从现代流行观念。并且，虽然不是绝对的，但经常是古老的声音更加正统、更加可靠。我在避难所团契头一次听到针对进化论宇宙观的强烈批判，那是查理士·撒士顿（Charles Thaxton）博士为我们带来

的。他对于进化论体系的批判，得到了薛华和成百上千个学生的支持，导致新兴的护教家逐渐将质疑进化论宇宙观、批判相关的退让与妥协，当作一种荣誉徽章。薛华和撒士顿的教导让学生们在进化论问题上毫不让步，如同撒切尔夫人所言，忠诚的士兵绝不轻易休战。

在神学院读书期间，我师从不少杰出的旧约学者和护教家，在他们底下受教。他们如同薛华一样，教导我们防备世俗主义思潮的侵袭，特别是进化论的影响。其中有一位学者对我师恩浩荡，他就是哈利斯（Laird Harris）博士，在这个主题和许多其他旧约议题上都给我很多教诲。我深感是他装备了我们在这个议题上担起护教的重任。

神学院毕业后，哈利斯博士和其他老师的教诲，使得我对于任何宏观进化论都抱着坚决抵制的态度。不过毕业之后，还是有许多其他问题困扰着我，例如宇宙的年龄、日的长度、创世记第一章究竟有多少内容是诗歌体，以及创世记的特殊启示是否当与自然科学的发现相一致。完成神学训练和其他哲学课程之后，我在教义上一丝不苟地信从一个空集，没有具体相信的内容，只知道自己反对什么：基于护教与哲学立场，我绝对反对任何宏观进化论宇宙观，同时相信自己有义务怀疑一切的相关议题，这是由于在改革宗神学界，关于创造论已经存在

许多不同观念。尽管大家意见不一，但我被告知一直以来都是这样，在这个议题上我们需要接受多元的观念。

我成了空集教条主义者，这让我意气风发地捍卫正统观念，就像吹着一种抽象的号角，虽然没有太多具体内容，但也让我的立场在各个具体问题上显得很灵活变通，仿佛可以去写下一部科学畅销书。

我一直披着这种教条式的外衣，实际上却是一个怀疑论者，直到接触到另外两种趋势。首先，我搬到了一个有很多科学界人士的社区，在那里侍奉十余载后，我震惊地发现，很多科学界人士就跟全美橄榄球联盟的球员一样思想肤浅，在哲学思考上相当迟钝。当然了，有些人支持萨根和霍金的理论，但我们社区内大部分实验室科学家都强烈排斥探讨理论议题。他们是本质上的实证主义者，不论是否承认。我发现，很多科学家不仅从未思考过某些预设或哲学问题，而且他们实际上对此很反感。我们大部分人都会认为这种态度有失操守，神学家要想搞好神学，这种态度显然也是不可取的。然而令人惊奇的是，尽管铁证如山，却仍然有无知的神学家对这些骨子里的实证主义者毕恭毕敬。生活在一个科学界社区，让我明白我们当尊重一切精湛的学术，然而却不当把每位科学家潜在的神学思想与圣经清楚的教训等同视之，不论这个科学家有多大名气和

声望。科学家就跟神学家一样，并非绝对无误，也显然不会对每个相关的学术领域都有着精湛造诣。

第二个让我改观的经历是，我发现围绕着非传统观念的神学辩论存在许多的谎言和虚伪。我跟许多人一样，发现自己难以自抑地倾向于传统创造论，几乎是不得已地走向这个立场。因为那些支持现代创造论的人，其理论总是漏洞百出。一方面，他们缺乏来自神学传统的支持；另一方面，他们对圣经的诠释非常薄弱；最后，他们只将自己的方法论应用在这个议题上，对于其他议题却没有一致的处理。这些问题让我不安，经过一段漫长时间之后，我逐渐改变和理清了自己的观念，形成了更坚定的立场。

接下去要讲的便是我的革新之旅，我将这个故事分享出来，是因为深信它是一种共通的经历，而非非典型。或许不是人人都有这种经历，但至少也是很多人的经历。诚然，接下去的几十年间，会有越来越多的人经历到同样的体验。

第三个里程碑事件发生于 1997 年，那年我们宗派出现了一起关于创造论的神学争论，该争议最终上升到总会层面，我就是裁决委员会的成员之一。一些年前，有位牧师同僚打电话给我，问了我一个尖锐问题：「关于创造之日的长短问题，当年威斯敏斯德的神学家们有何高见？」我们宗派认信威斯敏

斯德信条，该信条拟定于 1643 年至 1648 年在伦敦举行的威斯敏斯德大会。我本着自己所知的信息回答说，当年这些神学家并未就此问题发表意见。我一直接受这种教导，许多十九世纪的解经家也都是这么说的。我能肯定，我们都以为在这个问题上，任何立场都缺乏充分的证据。这不过表明了我们的怀疑主义立场是多么错谬而无知，这种无知可能长达一个世纪。

要是我那时已经拥有现在的知识，我一定会跟那位牧师朋友打个赌，赢一些棒球赛的入场券。毕竟，从来没有人能证明威斯敏斯德的神学家们支持年老地球论，导致我不得不输掉棒球赛入场券。我只能在这些神学家的文献里看出 24 小时日创造论的证据。或许有人反对他们的立场，宣称自己拥有新的知识，但我个人认为，除非他们能证明威斯敏斯德大会的神学家们其观念和方法论有误，或是他们的解经更加优越和坚固，否则，彻底反对和摒弃威斯敏斯德神学家的立场是危险的，就如在其他议题上一样。

1997 年我给出的答案是错误的，当时我并不知道。我们很多人都错了。我之所以会被迫形成这种观念，主要是因为两件事的影响：（1）先前许多解经家伪造出的漫长纪元创造论；（2）我们信仰的先辈们在这个问题上没有明确表态。

然而从那时开始的旅程是何等奇妙！最终，哪怕是持相反立场的人也不得不承认，许多威斯敏斯德大会的神学家都明确主张「24 小时日」创造论，亦没有留下任何支持其他观念的文献。这个事实是不容置疑的，也十分令人惊讶。

当代的争议，以及我如何对信条和创造论产生兴趣

第一次听闻休·罗斯(Hugh Ross)博士是在 1991 年，他是一位天文学家，同时也是一名基督徒护教家。那年他受邀拜访田纳西州的橡树岭，这是一座高度科学化的城市，全美五大国家级实验室，就有一所坐落在这里。尽管我很欣赏他真挚的基督信仰和动机，我却难以认同他的护教方法论和某些观念。虽然如此，我还是认为可以就一些其他议题达成共识。很多人都受他影响，所以我想尝试进行一些联合护教的努力，将自己的不认同暂且放在一边。

他有两大主张，也是我在神学院和 PCA 社区里经常听到的。因着耳濡目染，所以我对这两者深信不疑：

- (1) 希伯来文的「日」是 yom，这个单词的意思具有一定弹性。因此，宇宙的年龄可能高达百亿年，因为「日」并不一定表示一天。

(2) 这个解经不是一种新发明，从前的很多甚至大多数基督徒都持有这种观念，认为 yom 具有更宽广的含义。罗斯声称，历史上的许多名人，从奥古斯丁到加尔文，再到当代最知名的思想家，都认同漫长纪元创造论。实际上，达尔文跟这些人也是可以达成愉快共识的。不过在我看，该主张言过其实，相当于篡改历史。

因为我发现，这场争论中出现了许多主张，这些主张很多都受到了福音派人士的推崇，不过仔细查究便可发现，它们大都经不起考验，缺乏事实依据。实际上，这场争论里撤回的主张就跟发出的一样多。

关于这个主题曾出现过许多被撤回的主张，这足以暗示其堪忧的可信度。它不过如坊间传说一般，虽然具有很高的流行度，却从未得到过原始资料的支持。接下来要描述的是自 1800 年来，我们长老会传统内部关于创造论的观念变迁。同时也是提供一份资料，说明长老会曾采用过哪些论据支持漫长纪元创造论，这些论据却终究站不住脚。

罗斯博士和霍华德博士 (Howard Van Till) 皆对奥古斯丁的观点作了诸般说明，阅读他们的著作让我眼界大开。起初，他们的主张似乎很吻合我的零集教条主义，但最终我发现

自己面临一个无法规避的任务：如果我要指望奥古斯丁作为论据，就必须自己阅读他的作品，而不是听别人怎么谈论他。最终我通过阅读原始资料发现，奥古斯丁并不是像坊间传说的那样，他的立场而是迥然有别。

霍华德声称，支持漫长纪元创造论就是在跟从奥古斯丁的思想。他试图将「持续创造论」折叠到神的护理这柄大伞之下，希望我们相信加尔文和奥古斯丁都是宇宙论上的时髦人士，具有超前的思想，其作品甚至呈现出进化论的结构。不幸的是，华菲德和霍奇先前也说过相似的话。假如我们持这种观念倒也无妨，知道奥古斯丁早就为现代思想开路，倒也有几分安慰。然而问题在于，奥古斯丁并没有如有些人以为的那样开过这条路，那不过是别人对他的误读而已。

不过，九十年代早期我并没有深究此事，而是直到一些年后才开始研究这个议题。那段时期，我逐渐注意到许多历史先贤都被人巧妙地歪曲和利用，历史让我看到这些信仰先辈们是如何被歪曲来为现代思想背书，尤其当现代的神学家试图利用古代神学家来当挡箭牌时，根本不会去管这些古代人的思想到底是否吻合他们的现代观念。为了避免学术上的窘迫，学者们很容易得出先入为主的结论。

就在那时，我遭遇了另外两个具有启发性的事件，虽然也不是什么乐事：

- (1) 我所在的保守派宗派里出现了一场运动，试图修订一份新的信仰告白。
- (2) 我发现，耳熟能详的「不断归正（Semper Reformanda）」的口号，经常不过是披着属灵外衣的世俗现代主义。

事实证明，不论是保守派还是自由派都会受到修正主义的影响。一些年前，我参加了一场由保守派宗派选出的领袖举行的会议，会议上那群福音派人士试图含蓄地修改自己的信仰定位。在这个保守派群体中，我很震惊地发现，他们的领袖可以轻易调用「不断归正」的口号。那时我已经脱离了自由派宗派，不论何时听到这句口号，我都会下意识地捂紧我的神学钱包，以免被自由派人士抢夺殆尽。大多数情况下，「不断归正」（其实存在翻译问题，这句口号原本不是主动语态，而是被动语态，意思是「不断被归正」）这句口号其实是反叛的讯号，象征着对真理的背离。我们当然承认过去的传统中包含谬误，没有任何传统是绝对无误的。然而，鲜少有教会走上「不断升级」而不断改进的道路，经常是所谓的修订非但不是进步，反而是一种背离正统真理的倒退。因此，我对于改革派「不断赶时髦」的风气发展出了一种本能的不信任。

因此，不论何时听到保守派人士发出这句口号，我都会感到诧异。在那场会议上，没有一个人提到那句口号的前半句：「已经归正（Reformatus est）」。如果一个人必须要提倡「不断归正」这句口号，至少也该引用前半句「已经归正」，以避免沦为纯粹的修正主义。在热烈倡导升级的同时，也该对前半句同样强调才对。

改教家不正是如此吗？实际上，我不确定他们有这么「平衡」。根据我对加尔文和其他改教家的阅读，我很难发现他们对于「不断归正」有多大的热情，他们似乎认为教会可以单纯地归回圣言的永恒真理，不要给现代主义范式留有余地。其实我从未看到过他们使用「不断」这个表述。或许是我孤陋寡闻，神学装备存在盲点，不过有人能举例证明，加尔文曾热烈提倡「不断归正」吗？¹大量证据表明加尔文呼吁「已经归正」，但我一次也没听过他呼吁「不断归正」。马丁路德也没有，特土良亦如是。整个十六和十七世纪的神学家留下的著作中，我一次都没有发现。在伟大的信经信条中，我也没有看到「不断赶时髦」的呼吁。十八世纪的苏格兰和美国长老会，亦未曾发出过这样的呼吁。霍奇（Hodge）、巴文克

¹ 四年多前，我们教会发出悬赏，只要有人能找到就可以获得一笔奖金。不过直到今天奖金都分文未动。

(Bavinck)、沃勒比乌斯(Wollebius)、埃姆斯(Ames)、柏金斯(Perkins)、波士顿(Boston)、华森(Watson)等现代神学家的作品中，我也找不到。或许是我读错书了吧。

又或者，「不断归正」这个层面对于神学而言，就如「无条件积极关怀」对于心理学一样，不过是现代主义的新奇发明，以支持本质上的修正主义？翻查教会历史便可发现，当病毒侵袭时，它们那革命性的外表与其内涵一样意味深长。

耶稣基督的教会迫切需要照着基督的样式生长，然而，效法基督不当与效法流行观念混为一谈。倘若我们估测得没错，「不断归正」这句口号其实是近现代才有的，由现代化欲求推动，那么或许我们对这句口号的第一反应应当是逃避。早年间我曾被教导，「不断归正」本质上是自由派的口号，没准这个教导是对的。华菲德曾警告说：「让我们大声疾呼，不断发展的正统与倒退的异端绝不能变成同义词。」

然而，哪怕是华菲德本人也未能总是践行自己所传讲的。

1994-1995 年间，我开始阅读霍华德对于加尔文和奥古斯丁的解读。八十年代末期，加尔文大学的霍华德开始写作，主张现代的神学变更其实与古时候的信仰如出一辙，遗憾的是，他所在的保守派宗派本身也是一样。我学到了一个教训：要提防那些宣称新奇观念跟古老观念一模一样的人，「没什么

大变化」或许就是革命之初的谎言。霍华德和其他人声称，加
尔文和奥古斯丁反对年轻地球论和近期创造论，他们赞同最新
流行的漫长宇宙观，不论是哪一个版本。

下一章将进一步阐述，为何事实并非如此。

第二章

持守信仰告白：科学、护教与真道

1995 年，我写了一篇论文呈交福音派神学协会，内中记载了我最初的研究结果。该协会是北美最大的福音派神学家协会。我的论文不够全面，只研究到宗教改革时期。

然而，这次的研究激发了我的兴趣。起初我只想稍加研究，不必花太多力气。跟大多数人一样，我也面临一个问题：为何萌生兴趣呢？为何不持守传统，除非遇到不得已的变故？尽管如此，我还是决定察验罗斯和霍华德关于加尔文和奥古斯丁的论点，看看究竟可靠与否。研究结果就是 1995 年的论文，《持守信仰告白：科学、护教与真道》，主要着眼于科学和护教的方法论。

我深知过去一个世纪里，护教学最激烈的争议就是创造论与进化论之争。近来，争论场上的敌意似乎有所减少，主要是因为有人主张创造论与进化论不必如此相争，争议可大可小，因为现代观念对于古人而言并不陌生。然而，这种表面上的祥和，其内核不过是修正主义。我的论文强调的重点之一就是，无凭无据地修改早期的基督教思想，无益于坚固科学和护教学。

我想用这篇论文实验一种科学与护教学交互的方法论，而非仅仅从历史维度加以考量。甚至可以这样看，这篇文章是将科学方法论（假设-实验-结论）应用于以下理论：「前达尔文神学家承认漫长纪元创造论的可能性，最出色的护教方法论已经与当代科学相一致。」以下便是对这些假说的验证，看看它们是否是捏造的虚言。

例如，经常有人会说，福音派信徒不必坚信年轻地球创造论，因为古教父和早期解经家并没有这种观念。约翰·麦金泰（John A. McIntyre）教授曾警告说，要抵制「基督徒健忘症」，据说基督徒们忘了早期解经家是如何理解创造论的：

「有些基督徒发明了一种现代的、天真的 24 小时日创造论，认为创世记中的日指的是 24 小时，这跟奥古斯丁、阿奎那和加尔文这些神学巨匠的解经相悖……如今的基督徒学者怎能如此摒弃过去神学家们的真知灼见？」² 我很稀奇，奥古斯丁、阿奎那、加尔文以及当代保守派的创造论学者，真的持守一种「语义上的弹性」³吗？这个问题姑且不论，先说那些生活在

² 约翰·麦金泰（John A. McIntyre），《科学的误用》（The Misuse of Science），未出版著作，1993 年，第 24 页。

³ 该术语引自一篇卓越的论文——地球的年龄：论创世记 1: 1-2: 3 中「日」的拟人化（How Old is the Earth: Anthropomorphic Days in Genesis 1:1-2:3），约翰·柯林斯（John Collins），1994 年秋出版，《长老会》第二十册，110 页。这篇文章中，柯林斯还主张，将查理

达尔文之前时代的人，他们自然没有受到进化论思想的影响。倘若这些人真的相信漫长、持续的创造，或是渐进创造论（Progressive Creationism），倘若他们相信不需要专门创造的渐进主义，那么后来的基督徒摒弃「从无造有论」也就情有可原。检验这些问题时，开放和谦卑的态度才是合宜的。查考古代人对于创造叙事的解读时，我们希望能避免自高自大的狭隘态度，认为自己的传统或时代比过去的世代与解读更加优越。我们不希望仅仅因为早期的基督徒生在一个古旧的时代，就认为他们的思想不值一提。出现历史相关问题时，我们必须跟随他们的脚踪谦卑作答，哪怕在这个过程中有必要质疑当下的主流观念。早期基督徒是否相信「从无造有」的立时创造论，还是他们的思想中为漫长、进化、渐进的创造论留有一席之地？

对于早期福音派信徒而言，现代的渐进式漫长纪元创造论是一种陌生观念。哪怕能从个别作者的著作里挖掘出一些貌似模糊或不同的思想，也完全不能得出结论说，古代的基督徒

斯·霍奇（Charles Hodge）、威廉（William Shedd）、爱德华·杨（Edward Joseph Young）和薛华这些人的观点定为「通往妥协之道」，等于是在责备这些人。然而，我们可以对这些人怀有高度的尊敬，与之同时不认同他们的部分思想。我们对信仰先辈的尊敬并不代表他们是绝对无误的（柯林斯显然明白这一点），也不代表他们的结论是不可更改的。相反，如这篇论文所言，对这些人最好的尊重就是诚实地指出他们思想的薄弱之处。

普遍具有漫长纪元创造论的观念。⁴ 如果有人想要反对短期创造论，那么他不大可能在宗教改革时期找到志同道合的伙伴，反而要往现代来找。然而，学界普遍存在这种对于早期基督徒的误解。

诸如安德鲁·迪克森·怀特（Andrew Dickson White）这样年代更早的学者，声称奥古斯丁「反叛至高者亲手创造宇宙的观念」。⁵ 怀特还替奥古斯丁说，奥古斯丁「相信物质的先存性」，且主张「加尔文反对立时创造论」，指控那些持有这种观念的人「是在侮辱创造主，将会受到严厉的审判」。⁶ 他甚至进一步为奥古斯丁编造，传说中世纪反叛字句主义，其实正是由奥古斯丁领导，因为他认为圣经比人的理性更加权威。⁷

⁴ 参阅约翰·柯林斯（同上，110 页）。柯林斯认为克莱恩（M. G. Kline）提出的假说，在解经上是站不住脚的。不仅如此，他还承认，建立在创世记 2: 4 中的语言之上的漫长纪元创造论「没有为我们提供 yom 在这个语境之外的含义信息」，并且「支持一日一纪说的学者们，也未能指明我们根据什么标准判定 yom 在特定语境下具有『纪元』的含义，有什么语境线索可以用于这种判断。这似乎是漫长纪元创造论的一个致命弱点。」

⁵ 安德鲁·迪克森·怀特（Andrew Dickson White），《科学与神学的战争史》（A History of the Warfare of Science with Theology），纽约 D. Appleton and Co. 1896 年出版，第 49 页。

⁶ 同上，第 73 页。

⁷ 同上，第 72 页。

当代则有罗斯发表言论称：「许多古代教父和圣经学者，都将创世记第一章的创造日解释为一段漫长的时期。名单包括……爱任纽……俄利根……巴西流……奥古斯丁，以及后来的阿奎那，这只是一小部分名单。」⁸ 罗斯进一步论述了漫长纪元创造论，⁹ 错误地指责基要主义发明了创造论。然而，罗斯、怀特和同道的学者们，对于奥古斯丁和加尔文思想的解读，最大贡献不过是表明早期的解经非常尊重象征型语言。¹⁰ 然而，通过这些神学家的象征型解经法，就判定他们反对前达尔文时代的传统创造论，实在是牵强附会。

不仅如此，尽管莫里斯（Henry Morris）将奥古斯丁关于「种子原理」的教义解读成「现代有神论进化论者」，¹¹ 但若是将奥古斯丁其余的写作全都纳入考量，那么要将奥古斯丁转变成一名有神论进化论者就远不是这么简单。莫里斯甚至大

⁸ 休·罗斯(Hugh Ross)，《神的指印》(The Fingerprint of God)，第二版，加州应许出版社(Promise Publishers)1991年出版，141页。

⁹ 同上，146-158页。参阅罗斯《创造与时间》(Creation and Time)，科罗拉多 NavPress 出版社1994年出版，45-71页。

¹⁰ 不必强调圣经的创造叙事在方方面面都是按照字面意思，非字面意义或象征型解经结论，与坚定地主张早期解经家跟现代观念一致，实在是两码事。

¹¹ 亨利·莫里斯(Henry Morris)，《对神发起的漫长战争》(The Long War Against God)，大急流城贝克出版公司(Baker)1989年出版，203页。

言不惭地说，奥古斯丁在《论三一》中主张继续创造论。¹² 难道奥古斯丁在他的时代独树一帜，不跟同代人的创造观一致，反而跟二十一世纪的新发明如出一辙吗？难道我们真能同意莫里斯的说法，认为「奥古斯丁、阿奎那和其他神学家的教导，结果导致了圣经权威的削弱」？¹³ 接受这种修正主义的说辞之前，有必要查考奥古斯丁本人的著作，让他为自己说话。为这些古代的神学家打造新人设，让他们变成二十一世纪的弄潮儿，早在千百年前就主张持续创造论，主张宇宙是经过百亿年方才成型——这样真的能提升科学或护教学的品质吗？

接下来，我要反驳年老地球创造论者的言论，即奥古斯丁、阿奎那、加尔文和其他神学家，皆主张宇宙的年龄高达160-180 亿年。这种护教学上的修正尺度极大，只需对比一下两个领域的解经，就可明确这样的修正是否正当：（1）前达尔文神学；（2）后达尔文神学。我想检验现代的一种常见假设，即正统基督教在创造论议题上一一直持开放态度，使得古代神学家的立场跟现代思想几乎没什么区别。

毕竟，尽管不大情愿，不过怀特本人也承认，加尔文对于创世记的解经相当「严格」，「直到并不久远的 1896 年，

¹² 查考奥古斯丁的《论三一》（尤其是第三章），并不能得出如此结论。不过，奥古斯丁在「创世记的字面意义」中清楚讲到，神的「安息」表明神完成了六日的创造之工。参阅 4: 11-12 以及 5:3。

¹³ 莫里斯，同上，205 页。

各处的人们仍然普遍相信，如今所见的宇宙是由一位全能者在六日之内创造出来的，这种创造是立时的、从无造有的，是借着创造主的声音、出于他的手……」¹⁴ 哪怕是反对派也很难篡改这种见证，尽管经年累月的误读和歪曲已经使得这种篡改愈加稀松平常。

用前达尔文时代验证这种假说

查考一下前达尔文时代的神学家，便可发现古代人并不普遍相信漫长纪元创造论或宇宙进化论。尽管存在一些引用，但许多这类的主张都指向一个可疑的论点，倘若联系前后语境，便可发现还有别的解释，不一定就跟现代观念吻合。这类的引用经常是基于不准确的引言，或是断章取义，或是非主流（跟主流的正统神学相悖）。

在这个议题上发表见解的古代神学家，最早包括安条克的狄奥菲鲁斯（Theophilus of Antioch），他于公元 181 年写道：「第四日神造了光体，既然神有先见之明，所以他明白

¹⁴ 安德鲁·迪克森·怀特（Andrew Dickson White），《科学与神学的战争史》（A History of the Warfare of Science with Theology），纽约 D. Appleton and Co. 1896 年出版，第 60 页。

愚蠢的哲学家一定会说，地球上的物体是星宿创造的，以此摒弃创造主。因此为了启明真理，神让植被草木和种子在星宿被造之前受造，因此后造出来的，自然不可能产生先前的事物。」狄奥菲鲁斯还主张，在他的时代，地球的年龄大约是 5698 年。

米兰主教安布罗斯（Ambrose of Milan, 339-397）是另一个明确教导创造论的古代神学家。他在《六日创世》中写道，尽管在他的时代，有些人认为物质「创造了万物」¹⁵，但他的观念却是：「圣经说的很直白：神创造天地。他创造了本来没有的东西，而不是早已存在的事物。」¹⁶ 论到宇宙由神的话受造，他接着说：「神说『要有光』，并不是在为表演做准备，而是大能的创造本身……他并非介绍将要有的行动，而是话语本身就完成了行动（进一步引用诗篇 148：5）。」¹⁷ 尽管没有任何证据表明创造之「日」是漫长的，安布罗斯还是在第五日创造的评论中进一步肯定这一点，说：「水立刻从源头冒出，江河开始流淌，湖水托载生命，海洋也恪守其职……海

¹⁵ 《古教父解经：安布罗斯论六日创世、乐园、该隐与亚伯》（The Fathers of the Church: St. Ambrose, Hexameron, Paradise, Cain and Abel），纽约 1961 年出版（Fathers of the Church, Inc.），第 42 卷，第 3 页。安布罗斯相信创世记出自摩西手笔，认为不当将创造之工与神的永恒性混为一谈（第 4 页）。

¹⁶ 同上，第 34 页。

¹⁷ 同上，38-39 页。

豚在海浪中嬉戏，壳类生物贴在岩石上，牡蛎潜到深处，海胆光滑如蜡。」¹⁸ 安布罗斯显然相信神立刻创造了多种生物，这些不同种类的生物并非逐渐发展出来：「鲸鱼和青蛙同时透过同样的创造大能诞生，神不费吹灰之力便创造出伟大的生物，他也乐意创造那些微小的生物。」¹⁹

在别处，安布罗斯进一步写道：「神同时创造了昼与夜，自那以后，昼夜更替，各司其职。」²⁰ 关于创造之日的长度问题，安布罗斯评论道：

「日的开头是神说要有光，就有了光。那日的结尾是夜晚。如今，昼夜更替，神的用意很明显。首先他称光为『昼』，称暗为『夜』。圣经的语言也是一样，圣经说『日』，而非『头一日』，因为还有第二日、第三日以及剩下的日。圣经可以提到『第一日』，然后这样自然接续，但圣经确立了 24 小时这个法则只能冠名为『日』，就好像人应当说，一日的长度就是 24 小时。」²¹

这部有关创造的最早著作以一段赞叹收尾：「但如今我们的论述已然到达尾声，既然六日的创造已经完结，创世的工已经全部收尾……我们也当静默，如同神在创世之工完成后

¹⁸ 同上，160 页。

¹⁹ 同上，163 页。

²⁰ 同上，72 页。

²¹ 同上，42-43 页。

进入安息……他是安息的创造主。」²² 查考其他古代教父的观点之前，既然安布罗斯说的如此清楚，我们就当询问：在他之后的奥古斯丁（354-430）会跟安布罗斯意见相左吗？奥古斯丁是否对《六日创世》持反对意见，相反倡导一种漫长的创世观呢？至少从表面上看，奥古斯丁似乎并没有反对安布罗斯的立场。

奥古斯丁的创世观并不总是晦涩难懂，在他所写的《教义手册》中，他声称基督徒相信「万物唯独起源于创造主的良善，不论是天上还是地下、可见还是不可见的，唯有创造主是独一的真神……万物都是由三位一体神创造，三一神的位格至高而同等，具有共通的良善」（第三章）。在《上帝之城》中，奥古斯丁亦有相似的主张，他为圣子的同质性辩护说：「……神的独生子正是那万物借之受造的智慧」（第十一卷，二十四章）。他进一步在书中肯定说：「再没有比神更高的创造主」（第十一卷，二十一章）；「没有一物不是透过神的创造而存在」（第十一卷，二十三章）；「人的本性是从无造出的」（第十二卷，第六章）；「唯有从无造出的本性才有被过犯败坏和扭曲的可能」（第十四卷，十三章；参阅第十四卷，十一章）。奥古斯丁毫不犹豫地采用「无中生有（ex

²² 同上，282-283 页。

nihilo) 」这个词，甚至接受了一个极少跟进化论一起出现的年代推测：「按照圣经给出的信息，从亚当到洪水有 2262 年」（第十五卷，二十章）。他最后总结说：「但如我前面所言，论到那三个根本问题，就是我们当指着任何被造物询问的——谁造了它？如何造的？为何而造？答案都是一样的：『神造的』；『借着他的话造的』；『因为神看着是好的』」（第十一卷，二十三章）。

在《论信心与信条》（Faith and the Creed）一书中，奥古斯丁写道：「如果他们承认世界是由全能之神创造的，那么他们必须承认神造万物是从无造有。如果神是全能的，那么他就是万物的创造主，没有一物不是他所造。哪怕他确实借着某种事物造出另外的事物，例如他用尘土造了亚当，那作为工具的物体也是他事先造出来的。他从无造出地球，而尘土正是地球的一部分……我们必不能认为物质是先存的，不论是多么混沌不可见，都不可能靠着自身而存在，就好像物质与神一样永恒而久远。」²³

与现代人绞尽脑汁的扭曲不同，奥古斯丁的《忏悔录》丝毫不能证明他是倡导进化论的先驱。他在多处主张：「地是空虚混沌……在你赋予这原始物质形相、把它区分之前，它是

²³ 《奥古斯丁早期作品集》（Augustine: Earlier Writings），约翰·伯利（John H. S. Burleigh）编辑，费城威斯敏斯德出版社（Westminster Press）1953 年出版，354 页。

什么也没有，没有颜色、没有形状，没有肢体、没有思想」

（第十二卷，3）²⁴；「你从空虚中创造了近乎空虚的、未具形相的物质，又用这物质创造了世界……你说『有』，就这样出现的」（第十二卷，8）；「凡我们所熟悉的、有形可见的一切，都是以后几天中由『混沌空虚的地』和『黑暗的深渊』形成而布置的」（第十二卷，17）。奥古斯丁在《忏悔录》中犀利地总结道：「不仅一切已造的和已成形的东西是出于你的创造，甚至可能创造和可能成形的东西，都可能由你创造，因为一切来自你」（第十二卷，19）。稍后他又说：「圣经上名为『空虚的地』和『黑暗的深渊』的无形物质，即使对于它的创造缺而不载，我们为何不能根据真理的教训，肯定它是天父从空虚中创造的，因此不能和天父一样永恒？」（第十二卷，21）。与罗斯和霍华德的主张恰恰相反，奥古斯丁的这些话明显与漫长创世观相悖。奥古斯丁甚至进一步向神祈求「忍耐」，以应对那些反对摩西教导的人，「他们的大言不惭，不是根据学识，而是由于师心自用，不是因为有先见之明，而是由于傲慢」（第十二卷，24）。他谴责那些「不是因为有先见之明，而是由于傲慢」而歪曲摩西本意的人。

²⁴ 《奥古斯丁忏悔录》（The Confessions of St. Augustine），约翰·雷恩（John K. Ryan）编辑，纽约双日出版社（Doubleday）1959年出版。

奥古斯丁一再地主张，起初是神创造了天地：「它们是由你创造，不是从你身上分出，也不是你身外先期存在之物分化而出的；它们是来自同样受造的，也就是说来自同时受你创造的原质，你不分时间的先后，把无形的原质形成万有」（第十三卷，33）。

现代人将奥古斯丁解读为「与现代进化论惊人地相似」²⁵，但这种话不过是将古人歪曲成现代人的样子而已，不分青红皂白，只顾着将古人的思想塞进现代的模具。奥古斯丁甚至还说过：「如果天父必须应用不受他创造的质料，然后能创造好的东西，那末天父不是全能了！」（第七卷，5）。要修改奥古斯丁的创世观，至少也要把下面的话纳入考量：「你怎样创造天地的呢？你用哪一架机器来进行如此伟大的工程？你不像人间的工匠，工匠是以一个物体形成另一个物体，随他灵魂的意愿，能以想像所得的各种形式加于物体——灵魂如不是你创造，哪会有这种能力？——以形式加于已存在的泥土、木石、金银或其他物质。这一切如果不是你创造，从哪里来呢？你给工匠一个肉躯，一个指挥肢体的灵魂，你供给他所需的材料，你赋给他掌握技术的才能，使能从心所欲的从事制作，你赋给他肉体的官感，通过官感而把想像所得施之于物质，再把制成品加以评鉴，使他能在内心咨询主宰自身的真理，决定制

²⁵ 同上，415 页。

作的好坏。这一切都歌颂你是万有的创造者……你也不是手中拿着什么工具来创造天地……因此你一言而万物资始，你是用你的“道”——言语——创造万有」（第十一卷，5）。如此鲜明的创世观表明创世是「借着话语从无造有」，这些早期著作中毫无渐进主义的影子，然而在后世却遭到严重的误读。

在「创世记释义」中，被现代人称为文体架构论 (Framework Hypothesis) 忠实拥护者的奥古斯丁这样写道：「因此，神的工作似乎是在一天之内完成的，随着夜晚降临，便是黑夜的开始。不仅如此，当夜晚过去，一整天就完结了，早晨是属于第二天的，神又开始了另外的创造工作。」²⁶ 鉴于这段话和许多其他的文献，奥古斯丁虽然明白象征主义的文学手法，但不当据此认为奥古斯丁支持 160 亿年宇宙观，除非是不断地歪曲他的本意。

奥古斯丁对某些特定主题的论述的确不够明晰，也颇为难解。²⁷ 例如，他主张安息日已经被废除了，²⁸ 第七日「之所

²⁶ 《古代基督教作家：古教父作品集》 (Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation)，创世记释义 (The Literal Meaning of Genesis)，新泽西州保罗传道会出版社 (Paulist Press) 1982 年出版，第一卷，第 29 页。

²⁷ 甚至是阿奎那也承认「奥古斯丁与其他解经家不同」。阿奎那《神学大全》，268 页。

²⁸ 奥古斯丁，《创世记释义》 (The Literal Meaning of Genesis)，约翰·泰勒 (John Hammond Taylor) 翻译，纽约纽曼出版社 (Newman Press) 1962 年出版，第一卷，119 页。

以不断循环，是为了组成月份、年和世纪」²⁹。此外，第六日象征着完成，因为它是所含数字的总和。尽管有这些奇怪的论述，他还是总结道：「因此，更合理的解释是这样的：我们时间中的七日，尽管跟创世的七日具有同样的名字和数字，一个接着一个按照顺序标记时间的进展，但历史上最初的六日，其发生形态是我们并不熟悉的……」。³⁰

然而，未免人以为奥古斯丁是在主张漫长创世观，世界是通过漫长的进化发展而成，奥古斯丁也主张整个创造都发生在一天之内：「或许我们应该说，神只创造了一日，让这一日不断循环出现，就形成了时光……因此，一切的创造都完成于这一日的六次循环中，这一日的昼与夜就是上面所解释的。」

³¹ 奥古斯丁认为：「因此，在整个创造的时间内，只有一日，而且不当理解为我们经验中的一天，就是按照太阳的活动轨迹来标注。这一日必定有其他意义，在天体诞生之前的三日内就已经具有这种意义。而这种意义也不当仅局限于最初的天……我们必须继续持守这种意义，甚至对于第六日、第七日也同样适用。」³² 他接着解释：「创造叙事中的那一日或多日，是按照它们的发生顺序来标注的，超越了我们这些地上的

²⁹ 同上，125 页。

³⁰ 同上，125 页。

³¹ 同上，128 页，133 页。

³² 同上，134 页。

凡人的经验和知识。」³³ 然而，奥古斯丁并不希望自己的思想被混淆为比喻或寓言，³⁴ 他认为：「整个创造都于六天之内完成。」³⁵ 他认为天使见证了神的创造，不存在时间上的间隔，例如时间的静止³⁶，然而的确存在时间次序。

奥古斯丁主张，天空、海洋、植被、天体和一切活物都是「同时被造」，³⁷ 他的思想离渐进式进化论相去甚远，他说：「或许我们不当认为，被造物在受造的時刻顺从于我们如今观察到的天性和规律，而当认为它们处于神奇妙的智慧与权威之下……神的智慧并不需要步骤的辅助，不是藉由多个阶段和步骤达成的，创造对神而言易如反掌，他智慧的大能在创造任何被造物上都游刃有余……因此，*创造并非按照一个缓慢的次序发生和发展，以便被造物缓慢地发展出一种天性；时间和纪元的被造与设立，也并非如现今一般缓慢。*」³⁸ 奥古斯丁与现代思想显然并不兼容，从这段话可见一斑：「受造物在被造并领受定律的时候，并不是经过时间的流逝而达成。我们若是这样想，那么它们最初由神的话受造时，自然界的发展过程就是按我们如今所熟悉的时间流逝速度，那些生根发芽的植物，

³³ 同上，135 页。

³⁴ 同上，135 页。

³⁵ 同上，125 页。

³⁶ 同上，136-137 页。

³⁷ 同上，141 页。

³⁸ 同上，141 页。

那些遍满地面的植物，就不可能只是需要一天的时间，而是要很长时间才能发芽生长。按照它们的本性，也需要特定的时间才能从地里长出来。而圣经说植物的受造是在一天之内，也就是第三天，若这是按照如今的速度，就必定是一个渐进的过程了。」³⁹ 奥古斯丁认为，创造的时候并无「先」、「后」之分：「因此，那创造万物的，是同时创造了六日或七日，而非将一天重复了六七次。」⁴⁰

因此，对于奥古斯丁的立场，我们可以总结如下：

- (1) 奥古斯丁的思想指向当时时代的一系列观念。
- (2) 他的思想应当放在当时的背景下解读，而非断章取义来适应后来的观点。
- (3) 他的创造观在神学史上显得相当特殊，很少有神学家对于创造叙事的解读像奥古斯丁一样充满创意（例如，他提出天使观看神的创造，就是前所未有的）。
- (4) 他并不希望被误解为灵意解经，他的意图是尽可能按照字面意思去解读。
- (5) 他认为创造之日不是寻常的「日」。

³⁹ 同上，142 页。

⁴⁰ 同上，142 页。

- (6) 他认为创造之日并非太阳日，因为在太阳被造以前，至少存在三「日」。
- (7) 他不相信创造花费了一段漫长的演进、发展时期，而是相反。
- (8) 奥古斯丁认为，一切的创造都是同时在一瞬间发生的。
- (9) 他也认为，耶稣在约翰福音第五章所说的话「我父做事直到如今」，仅仅适用于神的治理，而非神在创造任何「新的规律」。⁴¹ 因此，我们很难根据奥古斯丁的写作得出结论说，他支持继续创造说。
- (10) 奥古斯丁认为，「亚当是用地上的泥土造的，夏娃则是从丈夫的肋旁造的」。⁴²

麦克马林 (Ernan McMullin) 认为，奥古斯丁跟亚历山大学派的教父们观点一致，认为创造发生在一瞬间。他显然不相信创造之「日」是一段不确切的漫长时期：「实际上，他主张万物的被造都是立时发生的，六日是指着关于创造的奥秘知识而言，似乎只有天使才知道。创造的六日实际上是不可分割

⁴¹ 同上，117 页。

⁴² 同上，183 页。

的瞬间，因此创世记中的一切被造物都是同时受造的。」⁴³ 奥古斯丁从不相信「一个物种可以从另一个物种诞生」。⁴⁴

那些篡改奥古斯丁思想的现代辩士们，试图将奥古斯丁变成一个有神论的进化论者，主张漫长创世日观和继续创造说，他们至少也是在带着前设断章取义。而且，哪怕是他们断章取义的内容也不支持他们的论点，更不用说其他明显与之相悖的文本了。哪怕假定这些歪曲奥古斯丁思想以适应现代立场的现代人是无辜的，其他前达尔文时代支持进化论相关思想的解经家也是基本找不出一个，更不用说十九世纪之前的基督教世界，绝大多数都不会支持这种立场。

⁴³ 麦克马林 (Ernan McMullin)，《进化论与创造论》(Evolution and Creation)，美国圣母大学出版社 (University of Notre Dame Press) 1985 年出版，11-12 页。

⁴⁴ 同上，15 页。

第三章

早期教父论创造论

发现现代人对于奥古斯丁的严重误读之后，我决定重新查考古代教父们在这个主题上的立场。我们的加尔文学院搜集了许多古代教父的注释书，背后都带着漫长纪元创造论的立场倾向。然而，对原始文本进行细致的解读，却表明事实与现代人的误读正相反。如今我们可以安全地确信：古代教父跟后达尔文时代的修正主义完全不一样。以下资料皆是关于古代教父的作品，包括尼西亚前期、尼西亚时期和尼西亚后期的教父。

为了方便读者得出自己的结论，为了将偏见最小化，我们尽可能地奉上教父写作的原文。

殉道者游斯丁，《与特来弗对话录》

第八十章——游斯丁关于一千年统治的看法，被一些天主教人士反对。

特莱福回应称：「先生，我知道你是非常看重持守圣经的人。请告诉我，你真的认为耶路撒冷这个地方将被重建吗？你真的指望自己的人民要聚集起来，跟基督、以色列先祖、先知和其他圣徒团聚吗？又或者你之所以承认这一点，是为了显得你在争辩中胜过了我们。」

于是我回答说：「特莱福啊，我并非言不由衷之人。我向你坦率地承认，我和很多观点相同的人都认为会发生这样的事，如同你所知道的。但另一方面，我也要提醒你，很多敬虔的真信徒并不这么看。不仅如此，我还要向你指出，有些人自称为基督徒，却是不虔不义的异端，教导褻渎和愚昧的教义。但我这么说不是光对你说，我们之间的争论当有个了结了，我承认我先前向你承认的一切，因为我选择不跟从人和人的教义，而跟从神和神的教义。如果你碰到一些自称为基督徒却不认同这一真理的，胆敢褻渎亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神，说死人不会复活，灵魂死了之后就升到天上。那么，不要以为他们是基督徒。即使是他们也不会承认撒都该人、法利赛人这样的人是真正的犹太人，而只是被称作犹太人和亚伯拉罕的后裔而已，如神所言用嘴唇尊敬神，心却远离神。但我和其他人在这个议题上持着一样的见解，深信死人复活以及耶路撒冷的一千年，耶路撒冷要被重建、修缮和扩张，如同先知以西结、以赛亚和其他人所宣称的那样。」

八十一章——游斯丁用以赛亚书和启示录论证自己的观点

以赛亚书曾预言这一千年说：「看哪，我造新天新地；从前的事不再被记念，也不再追想。你们当因我所造的永远欢喜快乐！因我造耶路撒冷为人所喜，造其中的居民为人所乐。我必因耶路撒冷欢喜，因我的百姓快乐。其中必不再听见哭泣的声音和哀号的声音。其中必没有数日夭亡的婴孩，也没有寿数不满的老者；因为百岁死的仍算孩童，有百岁死的罪人算被咒诅。他们要建造房屋，自己居住；栽种葡萄园，吃其中的果子。他们建造的，别人不得住；他们栽种的，别人不得吃。因为我民的日子必像树木的日子，我选民亲手劳碌得来的必长久享用。他们必不徒然劳碌，所生产的，也不遭灾害。因为都是蒙耶和华赐福的后裔，他们的子孙也是如此。他们尚未求告，我就应允；正说话的时候，我就垂听。豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草与牛一样，尘土必作蛇的食物。在我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物。这是耶和华说的。」我们如今看到了圣经所采用的表述：「因为我民的日子必像树木的日子，我选民亲手劳碌得来的必长久享用。」这是在隐晦地预言一千年。亚当得知吃果子的那日必定死，我们就知道亚当没有完成那一千年。我们已经看到「主的日子是一千年」，这句话跟这个主

题相关。不仅如此，使徒约翰也曾预言，一切相信基督的人都要在耶路撒冷与基督一同居住一千年。随后才是全人类的复活与审判。如同我们的主所言：「当复活的时候，人也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一样。」

爱任纽，《反异端》

他们吃果子的当日就已经死了，成了欠死债的，因为是在创造的同一日。圣经说有晚上有早晨就是一日，如今他们吃了果子，也就在同一日死了。但按照日的循环周期，日复一日地轮转，如果有人殷勤查考，想知道亚当到底是在七日的哪一日死的，那么可以去看看主自己。从起初到末了，全人类都在基督里被总括，基督也总括了人类的死亡。由此显然可见，主顺服天父而死，是在亚当违背天父而死的那一日。神说亚当吃的那日必定死，所以亚当是在吃果子的那日死了。因此，主也在自己里面概括了这一日，在安息日之前经历苦难，也就是第六日人受造的那日。因此主用自己的受难使人类成为新造，将人从死亡里带出来。有些人将亚当的死贬抑为一千年，因为「主的日子是一千年」，但他没有逾越一千年，而是在其间死了，因此担当了他的罪。因此，不顺服的结局就是死，他们被

交给了死亡，成了欠死债的。他们吃果子的那日就已经死了，相当于最后的晚餐，也就是主受难的那日。不论亚当是否逾越了一千年，是否死在一千年之内，我们都看到神是真实的，因为那吃果子的人就死了，而蛇也被证明是谋杀犯和骗子，如同主指着他说的话：「他从起初是杀人的，不守真理，因他心里没有真理。」

亚历山大的克莱门，《杂文集》

克莱门论第四诫——神创造了世界，他将第七日赐给我们作为安息日。神自己并不会疲倦或缺乏，但我们这些肉身之人却需要安息。因此，第七日被设立为安息日，预备我们进入那真正的安息——他是起初的创造之光，万有都是借着他造的。从这一日，那起初的智慧和知识光照我们，透过真理的真相，圣灵临到一切相信之人，圣灵光照万人，使他们得着真知识。因此，我们一生跟随他便有喜乐，这就是安息。

所罗门曾说，天地万物被造之前，智慧已经与神同在。这智慧指教人领悟关于神和人的事。世界的被造发生在六日之内，自然界亦有许多例子表明六指向一个完整的周期，所以我认为六是完美的数字。婚姻发生于男女之间，六也是由三这个

奇数产生的，三被视为男性数字，二被视为女性数字，两个三就是六。六是生发的数字，一切事物的诞生都起源于此。而七则是无母无子，指向安息，象征着安息的属性，到那真正的安息日，人也不嫁也不娶。

主称自己为阿拉法和俄梅戛，他是始也是终，万有都是借着他造的，凡被造的没有一样不是借着他造的。神的安息并非停止作工，神是良善的，自然永远不会停止做良善的事，否则他就不再是神了。安息指的是被造物应当得到完整的维系，万物的秩序应当得到维持，受造物不再如同先前一般混沌无序。

拉克坦提乌斯，《神的要义》

柏拉图和许多其他哲学家对万物的起源一无所知，声称在世界变成如今的美丽样式之前，已经经过了千万年。但我们这些从圣经领受真理和真知识的人，知道世界的起源和末了是如何的。这些声称世界的诞生用了千万年的哲学家，要知道如今六千年还没有过完，而且等六千年过完了，终局也要到来，人类世界要被更新为更好的样式。神创造这个美丽的世界是在六日之内，这是圣经所教导的。神将第七日分别为圣，那是他

安息的日子。第七日是安息日，七日是一个完整的周期，七的循环组成一年。

因此，既然神的一切创造之工都是在六日之内完成的，世界就必须按照现有的样式保持六个纪元，也就是六千年。因为主的大日局限于一千年的循环，如同先知所言，在主的眼里千年如一日。神既然在六日之内完成了如此卓越的创造之工，他的真理和宗教也必须进展六千年之内，忍耐世间的邪恶。神既然完成了创造之工，在第七日安息，赐福给安息日，那么六千年的末了一切邪恶也都要从地上被清除，义人要做王一千年，世界也要进入安息。这一切是如何发生的，且容我来解释。我们经常说，小中见大，小事可以象征大事。我们如今的日子是透过太阳的东升西落来标记的，这是象征一千年的伟大一日。

而地上的人被造，同样也是指向天上之人的形成。万物被造是为了人的使用，神在第六日造人，将人带入世界这个神精心预备的家园。如今在那伟大的第六日，真正的人也由神的话成型，一群圣洁的子民被神的话语塑造成为义的器皿。如同肉身之人是从泥土而造，必须在这个世界活一千年，从地上的纪元也生出一个完美的人，由神重生，可以在这个世界统治一千年。

拉克坦提乌斯论世界的被造

世界的被造记录在摩西所著的创世记当中，神在六日之内创造宇宙万物，将第七日分别为圣，祝福为安息日。因此，因着这个缘故，天上地下的万物都是按照七的周期来编排。起初，神创造了光，用昼夜将之分别分隔为十二小时。因此，白昼会引入夜晚，以便人可以歇了手中的劳苦而安息。这夜晚又会由白昼来更替，安歇也会转变成又一日的劳作。「于是神造了两个大光，大的管昼，小的管夜，又造众星，就把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。神看着是好的。有晚上，有早晨，是第四日。」大光就是太阳和月亮，他又将其余的星辰安置在天上，让它们普照大地，并借着它们的位置分别季节和年月日时。

如今我们就看到为何第四日被称为 Tetras。我们这个世界由四种元素组成——火、水、天、地。这四种元素也组成时间或季节的四要素，太阳和月亮将一年划分为春夏秋冬四个季节，这四个季节又组成四要素。从这原则又可看到，神的宝座前有四活物，圣经有四福音，乐园中有四条河，亚当到挪亚有四代人，挪亚到亚伯拉罕有四代人，亚伯拉罕到摩西有四代人，摩西到神的儿子主耶稣基督有四代人。圣经描述了四活

物，人、牛、狮子和鹰；四条河，比逊，基训，底格里斯，幼发拉底河。耶稣基督是这一切的创造者，他落入罪人的手中，也是四个兵丁。

第五日，地和水中有了生物。第六日所缺的被造了出来，神用地上的尘土造人，统管他所创造的大地和海洋。然而他在造人之前已经创造了天使和天使长，将属灵的生命置于属地的生命之前。光在天空和大地被造出以前就已经受造，第六日被称作 *parasceve*，意思是为国度做准备。神使亚当完善，亚当是按着神的形象和样式造的。但因这个缘故，他在创造天使和人类之前就完成了自己的工作，否则天使和人类会误以为自己是神的帮手。这也是为什么在耶稣基督的受难日，我们会禁食。神第七日歇了自己一切的工，祝福第七日，称之为圣日。前一日我们禁食，到了主日我们就可以饮食并感恩。我们的禁食也当严肃，否则我们的安息日就会跟犹太人一样，变成神所恨恶的，如同他对先知所言。神吩咐摩西记载了割礼的律法，割礼不当超过第八日，第八日经常发生在安息日，如同我们在福音书所读到的。

因此在为第八日而写的诗篇六当中，大卫请求主不要在怒中责备他，不要在烈怒中审判他，因为这确实是未来的第八审判日，超过了七日的时间周期。耶稣自己也打破过安息日，命令以色列人围绕耶利哥城宣告对外邦人的战争。我们在马太

福音读到，以赛亚书也写到以赛亚的同胞破坏安息日，但真正的安息日会在第七个千年出现。因此神为七日的每一日赋予了一千年的对应时间，圣经因此警告，主看千年如一日。因此在主的眼中，每一个千年都是他所设立的。如我先前所说，真正的安息日会在第七个千年到来，基督和他的选民将要做王。不仅如此，七重天也与之对应，所以圣经警告我们：「诸天藉耶和华的命而造；万象藉他口中的气而成。」此外有七灵，它们的名字显在基督身上，以赛亚书说：「耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵。」因此最高的天就是智慧的天，第二重是悟性，第三重是谋略，第四重是能力，第五重是知识，第六重是敬虔，第七重是敬畏。因此，雷声大作，闪电激荡，火光四起。整个世界的作者就是耶稣，他的名字就是道，约翰福音开头写道：「太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的。」因此，首先是被造界被造，然后是人。因此创造光时，这道被称为智慧；创造天空时，被称为悟性；创造陆地和海洋时，被称为谋略；创造日月星辰时，被称为能力；创造大地和海洋时，被称为知识；创造人类时，被称为敬虔；祝福人、将人分别为圣时，就有了敬畏耶和華的名称。

巴西流, 《论创世六日》

创世记 1 : 5 说 : 「神称光为昼, 称暗为夜。」太阳被造以来, 它的光穿越空气, 照亮我们的半球, 这就是昼 ; 随着太阳消失, 出现黑影, 这就是夜。但是那个时候, 昼夜不是根据太阳的运动产生的, 而是根据最初的光以神所定的尺度在空气中运转或撤退而划分, 昼夜交替运行, 皆是神的作为。

「有晚上, 有早晨, 这是一日。」晚上是昼夜的分界线, 同样, 早晨是从夜转向昼的过渡。圣经把第一个昼的结束放在第一个夜的前面, 这是为了给昼优先权, 让夜跟在昼的后面。要知道, 在光尚未被造之前, 世界并非处于黑夜之中, 而是处于黑暗之中。正是昼的对立面才能叫做夜, 所以有了昼之后才有了夜的名称。神由此造出了晚上和早晨。圣经描述的是一个白天和一个夜晚的时间, 后来再也没有说昼和夜, 而是把它们都归入更重要的新名称, 所有地方都用日来计算时间, 并未同时提到夜, 你会发现整本圣经都遵循这一习惯。例如, 诗篇作者说「我们一生的年日」, 雅各说「我平生的年日又少又苦」。还有「我一生一世」这样的说法。由此, 神以历史的形式为万世制定了所要遵循的律法。

「有晚上，有早晨，这是一日。」圣经为何说「一日」，而不是「第一日」呢？在还未向我们谈到第二日、第三日、第四日之前，把那整个系列的第一个称为一，岂不是更自然吗？因此，圣经说「一日」，这是要确定昼夜的尺度，将它们所包含的时间合为一体。我们知道一日是由 24 小时构成，我们的意思是一昼一夜，即使在至日时昼夜也不是平分、相等的，圣经里标示的时间照样划分出它们的长短。就好比在说：24 小时是一日的长度。或者说，实际上一日就是诸天从某个点开始运动再回到这个点的时间。因此，太阳的每一次旋转，世界都会出现晨昏，它们的周期性交替都是在一日之内。

那么我们是否要相信，这里一定有一个神秘的原因呢？神造出时间，用日的长度来分配并测定时间，用一周作为时间的度量单位，就吩咐时间按照星期一次次地循环，以便计算时间的运动，使一日循环七次形成周：一个始于自身终于自身的固定圆圈。这也是永恒的特点，围绕自身旋转，没有终点。如果时间的开端称为「一日」，而不是「第一日」，那么是因为圣经想要确定它与永恒的关系。事实上，把这样的昼称为

「一」本身就是适当而自然的，它的特点就是完全与其他日子分离而独立。如果圣经向我们谈到许多世代，每一处都说「世代之世代，诸世代之世代」，我们不会认为这是把各个世代排列为第一、第二、第三。因此，我们看到的界限、终点和世代

的更替，并没有像行为的各种状态和样式之间的分别那么多。圣经说：「耶和華的日子大而可畏」（约珥书 2：11）；另一处又说：「想望耶和華日子来到的有祸了！你们为了想望耶和華的日子呢？那日黑暗没有光明」（阿摩司书 5：18）。黑暗的日子是为那些应得黑暗的人预备的，而这日子没有晚上、没有交替、没有终点。圣经并非不知道这日子，它就是诗篇作者所说的第八日，因为它在按周循环的时间之外。因此，不论你称它为日子，或为永恒，表达的都是同一个意思。如果把这状态取名为日，这日子没有几个，只有一个。如果你称它为永恒，它也是独一无二的，而非多种多样。正是为了将你们的思想指向将来，圣经才用了「一」这个词来修饰预表永恒的这个日子，这是日子的最初之果，与光同时存在，是耶和華的日子，由我们的主的复活带来荣耀的日子。「有晚上，有早晨，这是一日。」

查考古教父的著作可见，他们的作品中丝毫没有支持现代修正主义者的痕迹，早期神学家也并不支持年老地球论者的立场。这些人经常说奥古斯丁、安瑟伦、伦巴第和阿奎那支持漫长纪元创造论，然而约翰·柯林斯却承认说：「奥古斯丁和安瑟伦实际上并未探讨创造之日的长度……奥古斯丁和安瑟伦

显然不能被利用来证明『一日一纪』理论。」⁴⁵ 我们已经查考了奥古斯丁的观点，阿奎那也并未一致而明确地支持漫长纪元创造论。阿奎那认为：「一日这个表述出现在日的被造之时，表明这一日是由 24 小时构成。」⁴⁶ 不仅如此，他还在别处说：「宇宙并非从某种事物造成，否则世界上的物质就先于世界而存在了……因此，必须说世界是从无中被造出来的。」⁴⁷

中世纪著名神学家伦巴第对创造论亦有论述。伦巴第与当时的神学家一样，认为创造是从无造有的，亚当夏娃的受造是独特的，他且主张「天主教相信万物只有一个法则，由一个原因导致，那就是神。」⁴⁸ 不仅如此，伦巴第还认为神「从无中创造了天使和其他物质，在六日之内，他从未成形的物质创造出各种被造物……创世记所说的日，当按照字面意义理解为二十四小时。」⁴⁹ 如果将宗教改革之前的神学家放在他们的历

⁴⁵ 柯林斯，同前，113-114 页。

⁴⁶ 托马斯·阿奎那，《神学大全》(Summa Theologica)，伦敦 Burns Oates & Washbourne 出版社 1921 年出版，274 页。

⁴⁷ 托马斯·阿奎那，《神学大全》(Summa Theologica)，伦敦 Burns Oates & Washbourne 出版社 1921 年出版，248-249 页。

⁴⁸ 马西亚·柯里希 (Marcia Colish)，《彼得·伦巴第》(Peter Lombard)，E. J. Brill 1994 年出版，330-331 页。

⁴⁹ 同上，337，340-341 页。马西亚·柯里希 (Marcia Colish) 是一名中世纪神学历史学家，他这样总结伦巴第的思想：「按照伦巴第的观点，唯独神从无造了万物。他反对物质的先存性，或是存在神以外的创造因素。此外，他认为神自己完成了全部的创造之工……神不能等同于他所造的自然界力量……在一切意义上，神都超越于他所创造的世界。」

史背景中，对当时的背景有合宜的了解，那么就会发现，大部分基督教解经家都没有明确支持漫长纪元创造论和渐进发展论，以及年老地球创造论。⁵⁰

现代人的假说是，前达尔文、前宗教改革时期的基督教神学家，在创造论上跟后达尔文时期的理论一致，那么这个假说显然是错误的。下一章将检验宗教改革之后的神学家是否支持现代修正主义的创造论。

⁵⁰ 在附录中，大卫·柯西（David Kelsey）收录了一些早期神学家在这个议题上的写作。麦克马林（Ernan McMullin），《进化论与创造论》（*Evolution and Creation*），美国圣母大学出版社（University of Notre Dame Press）1985年出版，192-195页。他在「从无造有的教义」中引用安瑟伦，承认安瑟伦主张从无造有说。他又引用1215年举行的第四届拉特朗大公会议（The Fourth Lateran Council）说：「我们坚定地相信……真神……借着自己的全能之力，在时间伊始立时从无中造出万有……」1441年举行的佛罗伦萨大公会议（The Council of Florence）说：「神……是一切可见不可见之物的创造主，他愿意的时候，就本着自己的良善创造了一切被造物，包括属灵的和肉身的；这是美善的……因为这一切都是从无中造出来的……」

第四章

加尔文与改教家

我之所以会关注创造论议题，存在不少契机，其中之一就是听到诸如霍华德（Howard Van Till）这样的学者主张，加尔文的创造观跟现代科学的发现非常一致。我发现，现代主义者对于加尔文的歪曲，毫不亚于他们对古代教父和神学家的作风，同样都是歪曲事实来佐证自己的观点。加尔文（1509-1564）的创造论是相当一致的，认为创造如同一面「镜子」，向我们彰显不可见之神。他坚定地主张：「神借着话语成为宇宙的创造主。」⁵¹ 不仅如此，加尔文还说：「诚然，摩西对于创世历史的记录是非常明晰的」，神从空虚混沌中创造万有。

52

加尔文非但不支持继续创造说，以与进化创造论相适应，反而声称：「由于这种情形，我们离开了一切假神，归依

⁵¹ 加尔文（John Calvin），《基督教要义》（The Institutes of the Christian Religion），麦克尼尔（J. T. McNeill）编辑，费城威斯敏斯德出版社（Westminster Press）1960年出版，1.13.7。本书《基督教要义》的引言皆选自麦克尼尔编辑版本，并按照书中数字编排指代章节。例如，1.5.5指的是第一卷第五章第五节。

⁵² 《基督教要义》，1.13.14。

惟一的真神，这真神把他的工作分配于六日，叫我们纵使以毕生的工夫来思想他的工作，也不致厌倦。」⁵³ 他一再而一致地称摩西为「创造者惟一神的真见证和使者」⁵⁴。加尔文还说：「创造不是注入，而是从无造出一切本质的开端。」⁵⁵

在论述创造的主要章节中，加尔文开头便表明，自己支持安布罗斯和巴西流在创造论上的立场（参阅前述），加尔文总结「最初由摩西简略讲述的宇宙被造的历史」说：「于是我们知道，神以他的道与灵的权力，从虚无中创造了天地；又创造了一切有生命和无生命的万物；以令人叹服的等级，区分万物无穷的种类；给每一物种以适当的性质，分配它的任务，指派它的地区和地位。」⁵⁶

加尔文论述创造论的本意是诉诸于人的实际经验，让信徒不仅仅了解有关创造的知识，而且被激发去赞美创造主。神之如此大有能力，以至于六天创世完全不是夸张的虚谈，仿佛六日远远不够创造我们周遭这个美丽的世界。加尔文说：「他分六日创造世界，不是没有理由的；如果他要立时完成细微末节的一切，比逐步渐进地去完成创造，并不更困难些。但他在这里故意表明了他对我们的旨意和父爱，在造人之前，预先把

⁵³ 《基督教要义》，1. 14. 2。

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ 《基督教要义》，1. 15. 5。

⁵⁶ 《基督教要义》，1. 14. 20。

对人有益而合用的各样东西都安排妥贴。」⁵⁷ 总而言之，《基督教要义》并不主张渐进创造论，或是神导进化论，或是根据先存的物质创世的创造观。

加尔文的观点可以透过检视他对一些关键经文的解释，得到进一步佐证。这位日内瓦的改教家评论创世记 1: 1 说：「起初神创造天地，地是空虚混沌。他明确地用创造这个词来表明，在那之前并无物质存在，因为万物尚未被造出……因此，他的意思是，世界是从无中被造出来的。因此明显驳斥了那些愚昧地想象无形的物质自永恒就存在的人，同时还驳斥了一些人，他们基于创世记声称，世界是被新元素重新打造了一番，先前是贫瘠的，如今才有模有样。」⁵⁸

论到创世的第五日，加尔文注意到，即使是神通过已经存在的事物造出生命，这也是值得赞美的：「因此，这是一个伟大的奇迹，就跟神从无造有一样的奇妙。他用地上的材料进行创造，并不是因为他需要这些材料，而是让世界各个彼此分隔的部分得以与宇宙更好地结合。」⁵⁹ 加尔文并不否认神也透过已经存在的元素来创造，他而是强调要赞美神的每一种创造

⁵⁷ 《基督教要义》，1. 14. 22。

⁵⁸ 加尔文，《创世记圣经注释》（Commentary on Genesis），大急流城贝克出版公司（Baker）1979 年出版，1: 70。

⁵⁹ 同上，第 90 页。

方式。然而，赞美神也透过已经造好的事物进行再创造，并不能消减创造是从无造有的。

加尔文评论希伯来书 11: 3 说：「那些有信心的人，在神是宇宙的创造主上并没有丝毫的动摇，而是在心意中深深地相信这位独一的真神。不仅如此，他们切明白神话语的权能，不仅体现在立时地创造出这个世界上，而且体现在他持续地维系世界的运转上面。」⁶⁰ 关于这一段，他先前曾评论称，「即使是异教徒也承认」创造。⁶¹ 论到以赛亚书 40: 22，加尔文说：「起先，神用自己的话语呼出这个世界，使之受造，如今他继续治理这个世界。因为神并非仅仅在创世时稍稍使用片刻他的权能，而且还用他的权能维系这个世界的运转，他的能力在治理中大大彰显，如同在创世中彰显一样。这是值得我们注意的，因为假如神并没有继续用他的大能托住万有，那么对于神是世界的创造主这个事实，我们的思想也不会为之一振。」我们在加尔文的作品中一而再、再而三地看到加尔文对于创造之工的颂赞，他敦促信徒持续地认识神和神的护理。

有趣的是，假如加尔文真的要游说「漫长纪元创造论」，那么有两节经文是相当理想的佐证：诗篇 90: 4 和彼

⁶⁰ 加尔文，《希伯来书圣经注释》（Commentary on Genesis Commentary on the Epistle to the Hebrews），大急流城贝克出版公司（Baker）1979 年出版，264-265 页。

⁶¹ 同上。

得后书 3: 8。然而奇怪的是，尽管加尔文对这两节经文都有评论，但他却完全没有承认创世的六日中的「日」长达千年之久。这样的解经如今已经司空见惯，但根据加尔文先前的解经，便可发现他并不支持这种解法。这些经文不当被曲解来迎合特定的科学理论，而当被简单地解释为神是超越于时间之上的。在这一切之中，加尔文都呈现出一种表里如一的创造论，与现代带着自己目的的断章取义和歪曲完全相反。⁶²

马丁路德的创造论在很大程度上是无可争议的，因为它相当的明晰。⁶³ 尽管不缺可利用的文本，但有趣的是，路德很少被人歪曲和盗用。然而需要注意的是，既然年老地球论者很

⁶² 他的门徒西尔多·伯撒 (Theodore Beza) 也承认，希伯来书 11: 3 教导创世的从无到有。不仅如此，伯撒还解释道：「Mundum conditum ex nihilo: nemo potest comprahendere, quod ex eo quod non est fiat id quod est.」意思是世界是从无中被塑造出来，我们无法理解这究竟是如何发生的，无中怎么会生有。参阅西尔多·伯撒「Cours Sur les Epitres aux Romains et aux Hebreux (1564-1566)」, *Travaux d' Humanism et Renaissance*, 日内瓦 1988 年出版, 第 226 卷, 311 页。此外, 在 *Confession de Foi du Chretien (1558)* 一书中, 伯撒承认父神「从无中造出万有」(2.2), 以及「我们相信他不仅创造了这个看得见的世界, 即天地和其中包含的万物, 而且创造了不可见的灵界。」(2.3; 参阅英文译本《基督教信仰》(The Christian Faith), 雅各·克拉克 (James Clark), 基督焦点事工 (Christian Focus Ministries Trust) 1992 年出版, 第 3 页)。

⁶³ 参阅马丁·路德 (Martin Luther), 《马丁路德作品集》(Luther's Works), 第十七卷, 圣路易斯出版社 (St. Louis) 1972 年出版, 第 29、118 页。

少引用马丁路德以及一些其他神学家的写作，就表明他们对于文本的选择是非常片面的，只选择有利于自己的文本。如果要查考基督教正教在创造论上的历史观点，那么马丁路德显然是不可规避的，哪怕他无益于支持现代修正主义者极力主张的观点和立场。

声称古代基督徒不相信特殊创造的强力立场，与其他修正主义者的努力相类似。仔细查究便可发现，这些主张是站不住脚的，都是近期才出现，更多是一种理念上的妥协和歪曲，而非符合历史实际。如果将科学方法论（假设、实验、结论）应用于这个假设：「前达尔文时期的神学家们承认漫长创造说的可能性」，那么这样的假设显然是被实验证伪的。在达尔文之前，基督教神学家并不认为创造是独立于神存在的，他们不支持宇宙的诞生不是因为神介入了时空。罗伯特·毕肖普

（Robert C. Bishop）承认说：「不论是创世记原初的受众，还是两百年前以前的任何人，都不会认为『地质时代』是个有意义的概念。这个概念是直到两百年前才出现的。」⁶⁴ 几乎没

⁶⁴ 罗伯特·毕肖普（Robert C. Bishop），科学与神学：方法论比较（Science and Theology: A Methodological Comparison），《跨学科研究期刊》（Journal of Interdisciplinary Studies）第五卷，no. 1/2（1993），155 页。

有任何证据表明，十九世纪以前的人持有一种与宏观进化论相适的创造观，这样的思想在以前的时代一定是荒谬的。⁶⁵

值得强调一点：对于放弃历史性的正统观念，以便服从当前的科学理论，这种做派应当引起护教家的警惕和怀疑。一个持守可靠原则的警惕的护教家，不会那么适应文化而妥协。相反，他会更加不信任未得启示相助的人类思维，也更怀疑罪对人思想到恶影响。这样的护教也会警惕于战略性的让步，尤其是那些声称要重新解释历史的人。比起达尔文之后的护教家，早期的护教家远远不会妥协到如此地步。⁶⁶ 也许我们

⁶⁵ 与之相似的是，C. S. 路易斯也注意到，很多早期的科学家都知道一些听起来相当现代的观念，然而在历史上却经常遭到歧视。路易斯注意到：「这是一个简单的历史错误。托勒密就跟埃丁顿一样，知道跟整个宇宙比起来地球是多么渺小。毫无疑问的是知识已经增长，直到古老的思想框架不再能够囊括全部的知识。但真正的问题是，为什么地球的渺小和无关紧要，在几个世纪以来早就广为人知，但在上个世纪却突然被用来作为反对基督教的论点。我不知道为什么会这样，但我确信这并不标志着思想的进一步明晰，因为我认为本着体积大小来论证是站不住脚的。」路易斯（C. S. Lewis），*Dogma and the Universe*，大急流城艾德蒙出版社（Eerdmans）1970年出版，第39页。同时参考第74、99页。

⁶⁶ 约翰·柯林斯（John Collins）针对这些问题提出了最为深入、平衡的研究之一，他认为威廉·谢德（William Shedd）在这方面观点更宽容。但是根据我的看法，必须注意一点，谢德的主张是在达尔文和现代地质年理论出现近30年之后提出的，因此间接支持了我的核心论点。尽管我在许多地方仍对谢德（Shedd）保持高度的尊重，但看来他与霍奇（Hodge）、华菲德（Warfield）和达布尼（Dabney）犯了同一个护教学上的错误。柯林斯也提到了约翰·麦克弗森（John Macpherson）1882年

的作品，我的回应也是一样。

柯林斯通过引用威廉·埃姆斯（William Ames）对我的论文提出批判（同上，第114页）。柯林斯认为，埃姆斯当然「不会受到现代主义的压力而接受」六日创世说，在这几日之间又存在「中间的间隔」。但是，从埃姆斯的Medulla Theologica拉丁版本（1634年）扩充而来的译本写道：「世间万物的受造，然而（autem表示与上一段的联系）不是同时和瞬间完成的（与奥古斯丁立场相左），却是一部分一部分地完成，用了连续的六天分别完成，每天之间都存在正常的间隔。」来自亚祖市的拉丁文讲师罗伯特·贝利（Robert Bailey）友善地提供了埃姆斯原著的准确翻译：「但是，世间万物的创造不是同时发生的，也不是在一瞬间完成，而是透过一个一个的部分逐步完成，整个时长跨度为六天，每天之间有正常的间隔。」麦克弗森（Macpherson）对《威斯敏斯德信条》（The Westminster Confession of Faith, 1882）的注释中称，埃姆斯主张「活跃的创造时期是六个自然日，彼此之间没有固定的间隔」。但是，似乎加上「不固定」是麦克弗森的修改，而不是直接引用埃姆斯的原作。此外，将第28节与上一段进行比较时，似乎很明显不是在直接讲述创造，而是指着创造宇宙的各个部分而言。因此，埃姆斯的观点是，与奥古斯丁的立场相反，宇宙不是立刻在瞬间造出来的。相反，各个部分的创建是「依次进行，每个阶段在六天内成功完成，并在每天之间有正常的间隔」。如果将埃姆斯理解为反对奥古斯丁和亚历山大学派的观点，即所有六天的创造都是在一个瞬间发生的，那么埃姆斯的主张只不过是重申了安布罗斯的传统观点。此外，就埃姆斯而言，人们通常不认为他支持漫长创造说，以上列举的大多数人都是这种观点，因此，要证明埃姆斯具有如此现代的观点，光有麦克弗森的修订和歪曲还是远远不够的。

柯林斯的附录很诚实，但并不详尽。提到约瑟夫（Josephus）和爱任纽（如休·罗斯所言），仅能表明他们相信年轻地球创造论。柯林斯的附录未提及巴西流（Basil，也被休·罗斯拿来佐证）、安布罗斯（Ambrose）或路德（Luther）。但他对安瑟伦（Anselm）、阿奎那（Aquinas）和加尔文的论述倒是比较中肯。

应当让牛顿这个科学家来对创世记第一章的「日」是否纯属虚构作出终极裁决。牛顿于 1681 年的观点如下：「据我看来，神在西奈山所颁布的十诫中的一条，是先知所竭力要求的，是我们的救主和他的使徒所持守的，也是早期三世纪内的基督徒所持守的……不当被看为是基于一个虚构的故事。」⁶⁷

因此，查考了加尔文的《基督教要义》和圣经注释之后，对我而言，事实显而易见，加尔文、马丁路德和奥古斯丁的思想可以总结如下：

- 按照字面意义解经。
- 采用了通常的解经法（奥古斯丁除外，他有些观点十分古怪）。
- 他们得出的结论是，宇宙的年龄小于 6000 年。
- 他们持守字面意义上的「日」的解释。
- 他们的解经并不能支持现代的科学理论。

这个解经传统在历史上是相当一致的，直到相当现代的时期才被打破。

⁶⁷ 赛耶 (H. S. Thayer) 编辑，《牛顿的自然哲学：牛顿作品选集》(Newton's Philosophy of Nature: Selections from his Writings)，纽约哈夫纳出版公司 (Hafner Publishing Company) 1953 年出版，第64-65页。

从加尔文到威斯敏斯德时期

威斯敏斯德大会召开的前后一个世纪期间，不少改革宗神学家⁶⁸都论及如今所争议的一些问题，今天这些问题经常被用来反对传统的创造论，认为这些问题足以让人无法接受创造论的传统立场。但这种貌似障碍其实是人造的，是因为当代的神学家不熟悉我们的先辈们是如何处理反对意见的，现代科学革命之后，对于传统创造论的异议甚嚣尘上，但其实我们的信仰先辈早就处理过这些异议。以下问题是经常被拿出来讨论的——更遑论因着所谓的难点而产生的解经上的修正，也是我们要在下面加以察验的：

1. 改教时期的神学家们是否处理过光在「第一日」受造，而光体在「第四日」才受造的问题？
2. 他们是赞同常规的护理，还是认同存在中介因素，这种中介因素是创造的主要手段？
3. 他们是否给「日」下过明确的定义？

⁶⁸ 这一段部分节选自我与另外两位作者（Mark A. Herzer, Wesley A. Baker）共同撰写的文章 *History Answering Present Objections: Exegesis of the Days of Creation a Century Before and After Westminster, 1540-1740*。

4. 他们中有没有人支持漫长创世观？
5. 他们是否提供了一份一致的年代表？
6. 是否有足够的文本信息，表明这个时期存在一种基督教的正统解经立场？
7. 改教时期的解经家是否意在表明，他们的观点只是个人观点，还有其他具有同等地位的不同解经？

多项研究表明，威斯敏斯德大会上的神学家们的确就这个议题发表了一致而清晰的生命。1643-1648 年间举行的大会表明，他们明确承认「无中造有说」。有经验的历史学家足以看到，威斯敏斯德的神学家处于解经流派的中流。他们当然并非生活在解经真空中，包括加尔文和其他伟大改教先驱在内的神学家，比威斯敏斯德大会早了一个世纪。与此同时，在威斯敏斯德大会闭幕后至少一个世纪，其他改革宗解经家坚持传讲有关创世记第一章的传统解释。由于早期的研究主要集中于威斯敏斯德神学家们在其他文章中所写的内容，因此下面将为相关研究提供更广义的背景资料。我们将继续检验我们的假设，看看这些十七世纪的神学家们是否给教会带来了新的解释，他们对前后一个世纪的写作和观点是否认同。因此，下面将提供 1540 至 1740 年间著名的正统改革宗神学家的解经论述。

主流新教改教家，1540-1590

如先前所述，马丁路德的立场是相当明晰的。尽管文中的发现有待考证，但近期罗伯特·莱瑟姆（Robert Letham）在一篇文章中承认，路德（显然不是第一个采纳该立场的解经家）「毫不含糊地认为，创世之日就是二十四小时的自然日。与之同时，路德声称地球的年龄只有六千年。」⁶⁹

主教休伊·拉提莫(Hugh Latimer, 1485? -1555)声称，他的立场是当时许多基督徒所持守的。他的评论明显具有按照字面意义理解创造的倾向，有一篇 1552 年于林肯郡 (Lincolnshire) 的讲道中，他严肃地劝勉听众说：「我们怎能如此愚昧地倚靠这个世界，明知它不过会存在片刻的时间？根据圣经可知，一切博学之人也有相同主张，这个世界受造不过六千年之久。如今，这六千年已经过去了五千五百五十二年，然而为了选民的缘故，余下的时间也要缩短，如同基督自

⁶⁹ 参阅《威斯敏斯特神学期刊》(Westminster Theological Journal) 1999 年春季刊，第 61 卷，no.1。同时参阅《神真的在六日内创造世界吗？》(Did God Create in Six Days?) 一书中的脚注 28，田纳西州南部长老会出版社/圣约基金会 (Southern Presbyterian Press/ The Covenant Foundation) 1999 年出版，第 28 页。贝克 (William S. Barker) 注意到，路德和加尔文都反对奥古斯丁的观点。

己所见证的。」（《休伊·拉提莫作品集》（The Works of Hugh Latimer），I：20）。他又在一周后的讲道中讲了同样的论点，我们应当谨慎思量自己的道路，因为「按照圣经和博学之人的教导，神设定这个世界要持续六千年，如今这个数字已经所剩不多，五千五百五十二年已经过去了，所以只剩下四百四十八年，这不过是极其短暂的时间……」（I：52）。尽管这个数学上的减法肯定是吸引了听众的注意力，但我们还要注意他所说的其他内容：他显然相信创造叙事是按照字面意义纪年的。他从前提到劝勉的自然过渡是惊人的，但还有一点我们也不当忽视。他说「一切博学之人也有相同主张」，对此他自然是比我们更有发言权。

此外，在加尔文之后的许多加尔文派信徒，都对上述问题进行了回答。既然历史上早就给出了明确的答案，那么这个事实至少也当引起现代人的注意，如今的辩论中所涉及的问题，从来就不是没有出现过回答，也不是虚构的。我们今天面临的问题被视为传统创造论的绊脚石，但仔细查究便可发现，这些问题早就出现过，早就得到过研究和回答，也早就被信仰先辈们明确否认了。

1562年的日内瓦圣经注释，是关于这个议题的权威注释来源之一。论到创世记 1：3，加尔文还活着的时候，当时他

的国际声誉也处于顶点，日内瓦圣经的修订者与当时许多的新教代表人士一起，写下了有关创造叙事的最早英文注释之一：

「光在太阳月亮这样的光体被造以前就已经被造，因此我们必不能将唯独属于神的能力归给那些被造物，就是神的器皿。」因此，加尔文和他的同僚早就明白，太阳直到第四日才被造，这件事也构不成什么解经上的难题和障碍。尽管如此，他们仍然承认光是在太阳以前被造，阳光直到第四日才出现，但阳光不当与先前非阳光的光相混淆，第四日的受造之光，也不当与第一日「唯独属于神」的光相同。

今日很多人提出的问题，声称这些问题对于现代人而言构成相当的障碍，但在早期改教家的眼里，这些问题并不是什么难以逾越的障碍。他们的解经正面解答了这些问题，将太阳发出的自然光（自第四个自然日之后），跟第一日到第三日通过神奇的源头发出的光相区分。并非日与日的程度有所不同，而是光与光有所不同，前三日的光跟我们如今看到的光不一样，创造最初的几日，光完全是通过神的护理发出的。这种神迹也是早期的加尔文派所承认的，他们评论创世记 1: 8 说：「因此我们看到，唯独出于神的大能，本来贫瘠的大地如今变得丰富。」日内瓦圣经注释传播广泛，且居于正统地位，这些注释自然代表着当时的典型立场。

沃尔冈·穆瑟姆斯（Wolfgang Musculus, 1497-1563）是加尔文所尊敬的神学家，要明白加尔文对他的看法，只需看看加尔文在诗篇注释的前言中的评论，加尔文唯独把马丁路德和穆瑟姆斯拿出来赞叹。穆瑟姆斯一直是威斯敏斯德神学家所尊敬的权威，从这个事实可见一斑：威斯敏斯德大会神学家古德温（Goodwin）在一场辩论中引用穆瑟姆斯作为权威佐证（1644年5月13日论除教）。换句话说，穆瑟姆斯的思想影响了大量的威斯敏斯德神学家。若这还不够，他的著作还显然要早于威斯敏斯德大会，《威斯敏斯德大会记录》（Minutes of the Westminster Assembly）中写着：「……古德温先生也是从穆瑟姆斯……的思想出来的。」

穆瑟姆斯著有当时最有影响力的创世记评论之一，长达800多页。论到第四日的创造，他写道：「太阳之前有几天已经存在，正如在月亮和星星被造之前就有了夜晚……那时的日子充满了奇妙的光芒，没有可观察到的光线轨迹和正午，根据我们的经验，这些都是由太阳的路线决定的。因此，将它归因于太阳是正确的，因为我不是说它构成了每一天，而是说它划分并安排了每一天。但是，我并非自相矛盾，我理解的工作不是虚假的，而是自然日：不仅是太阳，还有月亮和星星……在一年的时间里，月球进行了十二次公转，即完整的十二个月。」

太阳年则是太阳返回其自身轨道的尽头，也是回到它的起点。」⁷⁰

论到创世记开头的经文，穆瑟姆斯认为神创造了「原始模型」，或者说神创造了第一个「日」。创世记 1: 3 中，论到为何会有「早晨和晚上」这样的表述，穆瑟姆斯认为，晚上并不是终点，而是自然日的起点。在那之后，他又说晚上是「一日的常规组成部分，夜晚之后就是早晨」（第 9 页）。他还主张利未记 23 中，摩西将夜晚与安息日联系在一起，作为七日的一日。因着这个缘故，他说犹太人的观念是以夜晚作为一个自然日的开始（*principium diei naturalis*）。穆瑟姆斯赞同巴西流和其他古教父的观点，认为对于希伯来人而言，时间的起点不是从终点开始，而是从第一小时的起点开始。他还引用克里索斯托（Chrysostom）的观点说：「早晨是夜晚的结束，是一日的完结。」穆瑟姆斯显然认为正统教会都

⁷⁰ 相关原文如下：「*lucem inarticulatam, ac nullis observabilibus indiciis graduum, horarum, ac meridiei, quae per cursum Solis ad usum nostrum administrantur, digestam ac signatam. Recte ergo soli tribuitur, quod diem non dico constituat, sed ordinet ac disponat. Non repugnarim autem, signis hoc loco non artificiales, sed naturales dies: & non solis duntaxat, sed & lunae ac stellarum opus intelligat. . . . Anni spacium duodenario lunae cursu: hoc est 12 mensibus absoluitur. Et solaris annus est, quando sol ad terminum unde coepit, circuitu suo revertitur*」（第 26 页）。

持着一样的观点，丝毫不存在异议，而且伦巴第也承认「早晨」并非一日的起点。穆瑟姆斯一再地将日解释为自然日：

「自然日由这些部分组成：夜晚和早晨，以便我们能正确地理解三日的周期已经在三个夜晚和白昼中完成了。」⁷¹

他随后又补充说，全世界都在六日受造：「因此，日被作为时间的标记。」他写道，这些日「继续存在，正如全世界都在六日内被造」。穆瑟姆斯的写作以及当时时代的主流神学，显然没有对「日」的长度和质量进行区分，就好像第四日开启了一个崭新的、不同的纪年。

他认为，每一天都「有夜晚有早晨」，夜晚和早晨应当按照诗篇五十五篇去理解（「我要晚上、早晨、晌午哀声悲叹……」）。穆瑟姆斯不认为有必要将创造之日延长，他说：「正如一个自然日被称作一天，而非夜晚」，因此夜晚和早晨应当如日之恒久。⁷²

早在现代理论出现很久之前，穆瑟姆斯就清楚光出现在太阳光之前，他还承认我们不能简单化地理解创世之前的时间质量。然而，他和大部分同时代的人都认为，创造的第一年由12个月组成，正如日和年在当今时代的定义。他知道人所能

⁷¹ 拉丁原文是：「ut recte triduum, trium dieru ac notium spacio ceseatur . . .」

⁷² 拉丁原文是：「quatumuis in illo noctis spacium diurna luce fit prolixius」（第13页）。

提出的一切问题，都可以由这个简单的事实作答：「太阳不是光的源头（Sol non est origo lucis）。」

彼得·马蒂尔（Peter Martyr, 1499-1562）。马蒂尔是欧洲和英国最著名的改教家之一，他留下了丰富的作品，因此我们只需听听他本人的声音。在 1543 年所写的作品中，马蒂尔写道：「在创世最早的几日，早晨和夜晚就已经造出。在太阳出现之前，神就已经造了光。」⁷³ 他还说：「当我们论到万物的被造，不是按照亚里士多德的观念从一物造出一物，而是承认全世界，不论是有形还是无形的——例如天使，都是由神的话从无中造出的。」⁷⁴ 对于现代解经家而言，须注意两点：

（1）他承认最初的几日，有晚上有早晨，那些都是自然日，而且是在太阳被造以前就已经存在；（2）他反对创造采用了亚里士多德所说的特殊力量，或是采用了「神的话」之外的任何力量。

⁷³ 彼得·马蒂尔（Peter Martyr），《彼得·马蒂尔作品集》（Works），1543 年出版，伦敦 1558 年重印，安东尼·马滕（Anthony Marten）翻译。见第 144 页文章 The Propositions of D. Peter Martyr, disputed openlie in the Common Schooles at Strasbourgh.

⁷⁴ 彼得·马蒂尔（Peter Martyr），《彼得·马蒂尔作品集》（Works），1543 年出版，伦敦 1558 年重印，安东尼·马滕（Anthony Marten）翻译。见第 144 页文章 The Propositions of D. Peter Martyr, disputed openlie in the Common Schooles at Strasbourgh.

马蒂尔的观点跟尤瑟（Ussher）的创造论本质相同，尤瑟说：「神是如何创造万物的呢？并非借着任何的媒介或工具，他并不是人，而是单凭他权能的话语，唯独因他的旨意，从无中呼出万物，希伯来书 11：3，罗马书 4：17，诗篇 148：5。」

马蒂尔并非缺乏启蒙，他也预料到了几个世纪以后的反对声音，他声称：「对神而言，为了彰显他的权能和慈悲，他在自然界中从无创造出有限的人。」像马蒂尔一样的早期神学家并非唯独或主要指望寻常的护理，而是认为：「约束大水毁灭大地的并非星宿的力量，而是神的话语，使植被从地上生发的也是神话语的能力……尽管神说地要生出、水要生出什么这样的话，但万物的被造都只能唯独归给神。」⁷⁵

因着这个缘故，如今像罗伯特·莱瑟姆（Robert Letham）这般解读马蒂尔的学者，其写作是在令人吃惊，他声称：「马蒂尔在施特拉斯堡辩论中所写的内容，有不少针对创世记第一章的论述，但跟我们的问题都毫不相干。这表明一个事实，尽管明显存在不同解释，但在那时并非值得辩论的话题，更不用说引起争议了。」实际上，马蒂尔确实对这些问题

⁷⁵ 彼得·马蒂尔（Peter Martyr），《彼得·马蒂尔作品集》（Works），1543 年出版，伦敦 1558 年重印，安东尼·马滕（Anthony Marten）翻译。见第 144 页文章 The Propositions of D. Peter Martyr, disputed openlie in the Common Schooles at Strasbourgh。

进行了辩论，而且他的辩论跟创世记纪年有着直接关联。他并非仅仅承认存在不同观点，而且还为真理辩护、抵挡错误观念。之所以没有引起大的争议，是因为当时的人普遍认同创造之日就是按照字面意义理解，所以根本没有什么观念上的冲突。

马蒂尔也并非孤立地探讨这些议题。在他所写的《札记》（Commonplaces）中，他预料到了一种错误的理论，并写道：「我们显然不能根据彼得所写的经文，将每处的一千年都解释成一天。彼得的本意是强调神的永恒性……然而，如果每一天都要被当成一千年，就显然有违神的本意」（例如在但以理书和其他地方）。马蒂尔已经意识到人们可能会把使徒彼得的经文用来延长创世之日的时长，所以为正教辩护，抵制这种观念。四世纪之前，教会就已经知道会出现这种不靠谱的解经。所以，如今那些期望教会采纳不可靠解经的人，有责任论证自己的观点是站得住脚的。

此外，论到第四诫，马蒂尔注意到「每七天就必须向神守一个安息日」，他显然认为创造之日与创造时的安息日，跟今天的日是一样的。

还有一位神学家跟加尔文同时代，那就是伟大的法学家弗朗西斯·霍特曼（Francois Hotman），他在 1569 年的著

作 (Consolatio Sacris Litteris) 中提出自己的见解。开篇的语言表明, 爱尔兰信条和威斯敏斯德信条中的立场, 不过是当时正统基督教采纳多时的立场: 「世界是由神在六日之内创造的 (Mundum sex dierum spacio a Deo conditum fuisse)。」在这个放胆无惧、清晰直白的主张之后, 霍特曼写道:

「神在第一日造出了一般的物质, 即混沌。接着创造了光, 因此被算为头一日。然而, 在接下来的五天内, 他将物质分为各个部分, 并一一加以安置。在第二日神将水分开……第三日神创造了地上的事物……第四日神创造了天体, 安置了日月星辰, 他将太阳定为主要的光之载体, 承载他在第一日创造的光, 以便随着天体的运转, 可以定年月日时, 确立日的周期。这是第五日所完成的……但如今到了第六日, 我们第一次看到野兽在地上行走。」⁷⁶

⁷⁶ 原文如下: 「. . . operis materiam, quum nonnulli chaos dixere: tum deinde lucem. Isque propterea dies primus numeratus est. Quinque autem in sequentibus diebus molis illius partes secrevit or dineque disposuit. Nam die secundo congeriem aquarum ita distinxit . . . secutus est dies tertius que Deus terra molem . . . Iam quarto die coeleste orbem creavit in quo Solem, Lunam, reliquaque Sydera omnia disposuit, quoru uni cuique certum eius lucis modum impertiuit qua primo die creavat, ut ex coruratis cursibus, annorum, mesium, ac dierum ratio constaret.

很显然，霍特曼跟加尔文、马蒂尔、穆瑟姆斯和其他神学家的观点并无二致，他们都认为创世之日是按着顺序的、寻常的，正如我们如今所数算的寻常的日子。

亨利·布林格（Henry Bullinger）是慈运理在苏黎世的接班人，史料称他比脾气火爆的慈运理更加温和。布林格是最具影响力的改教家之一，他的讲道不仅传遍英国，而且在整个欧洲都享有盛誉。他在一篇讲道中说：「神创造万有，彰显出极大的能力。他说有就有、命立就立，如果仔细查究神所创造的万物，他在六日之内创造的世界的各个部分，是何其有序，何其美丽……并且最终这一切都不费吹灰之力，神造它们易如反掌，如同摩西在创世记所记载的，那么怎能不赞叹神的美意和权能！」⁷⁷「不费吹灰之力」这样的表述，再次强调了在早期的解经家眼中，神创造世界并非采用寻常的护理作为主要媒介，也不需要经过漫长的时间。此外，在《讲道理》中，布林格还将安息日视为寻常的自然日。

然而，布林格在《讲道集》中的第一篇讲道，强调了神话语的历史真实性。摩西「因此有能力书写真实确切的历史，

Die quinto mere . . . At sexto die primum bestiast tum
gradientes . . .]

⁷⁷ 亨利·布林格（Henry Bullinger），《讲道集》（The Decades），第一个十年第七篇讲道。剑桥出版社 1849 年出版，126 页。

自创世伊始直到他自己的时代」，这「真实确切的历史」实际上包含着一个纪年，这个纪年只适用于字面意义的解经。布林格写道：「摩西因此写了五本书，被称为摩西五经，这是五部历史书，从创世伊始直到他自己的死亡，这段历史跨度为 两千四百八十八年，他记载了神对人的启示……」这不是布林格的全部观点，他跟尤瑟一样，说得清晰具体，将创世记家谱中的人物进行了计算，得出一个具体的圣经年代。按照他的观点，当时的时间加起来，「到大洪水时期，世界一共度过了一千六百五十六年」。布林格煞费苦心地计算圣经的年代，表明摩西领受的创造叙事是可靠可信的。接着，他用总结的口吻说道：「从世界被造伊始到摩西的降生，一共有两千三百六十八年。不论何人殷勤查考创世记和出埃及记，都会发现这个记录是真实可靠的。」布林格不仅说得非常详尽，而且还是在《讲道集》开篇就开门见山地表明立场。⁷⁸

莱瑟姆最近声称布林格对该议题没有发言权，从抽象意义看似乎有道理，但只有忽视整个的改教背景——尤其当我们看到这些主要的改教家立场何其一致，才能接受这般言论。威廉·柏金斯（William Perkins）跟布林格相隔的年代比我们要近得多，他认为布林格跟他的立场是一致的。难道柏金斯也错

⁷⁸ 甚至连巴克协会编辑的《讲道集》版本，都与我们的发现相一致：「布林格认同犹太的民间纪年」（第 42 页，n. 1）。

了，还是布林格确实清楚表达了自己的立场呢？莱瑟姆的主张应当根据布林格的《讲道集》来判断，同样的，莱瑟姆的结论（即「没有证据表明马蒂尔认为传世纪第一章中的日为二十四小时」），也是在大量忽视马蒂尔本人的写作之下，才能的出来。尽管如此，我们还是可以认同莱瑟姆的一个论点：*威斯敏斯德大会的神学家们确实阅读了布林格和基督教先驱们的著作，并且持认同态度*。改革宗群体总是承认古典创造论，反对与现代主义观念相似的立场。

在初代改革宗神学家当中，这样的传统解释一直都得到广泛的持守，至少到威斯敏斯德大会时期仍旧如此。并非本书选择性地节选文本，实际上，这方面的见证实实在多如牛毛，以至于找出一个例外都很难，不论是在日内瓦、巴拉丁、苏黎世、荷兰还是英格兰。在 1540-1740 年间，你将很难找到提倡「一日一纪元说」和文体架构论的人。鉴于当前经常有学者称改教家和威斯敏斯德大会的神学家在这些议题上意见相左、立场多样，这种现象就着实需要好好解释了。

乌尔西努（Zacharias Ursinus）所著的《海德堡要理问答释义》（Commentary on the Heidelberg Catechism, 1616 年初版），总结称：「按照普遍观点，从现在的 1616 年算起，世界被造以来一共度过了 5534 年。墨兰顿估算的年代是

5579 年，路德的估计则是 5576 年，而加尔文派的估计是 5559 年。」如果威斯敏斯德大会主张漫长创世观，那么距离乌尔西努 1616 年的主张不过 30 年之久，应当完全加以否定。乌尔西努总结说：「这些估算总体上呈和谐面貌，在大数字上是一致的，只是尾数上有所不同。按照这四个估算，*都是出自我们时代的博学之人*，因此总结起来可以说，神所造的世界不会超过 5559-5579 年太多。因此，这个世界不是长存的，而是有一个起点。」柏金斯也采用了同样的纪年，对于宇宙的年龄有一致的估算，因此表明了他的立场。

乌尔西努评论第四诫说：「神自己做榜样，在第七日安息，以便他可以全面人效法他——这是最好、最有效的逻辑，让人也在第七日安息，歇了周间六日的工作和劳动。」

俄利维亚努（Caspar Olevianus）认为，神「无所不在、知识、真理、良善、圣洁、全能、自由、公义和怜悯，本质上都是属灵、永恒和无限的……万有的被造与存在都出于神。」⁷⁹俄利维亚努还有许多类似主张，都跟现代年老地球论者的观念相反，后者将创造的大部分进度都归给神的一般护理，而非特殊创造。

⁷⁹ 卡斯珀·俄利维亚努（Caspar Olevianus），《论恩典之约的本质》（Concerning the Substance of the Covenant of Grace），日内瓦 1585 年出版，第 7 页。

威斯敏斯德大会期间最著名的加尔文派神学家要数约翰·迪沃达提（John Diodati）。他在《圣经注释》（Pious Annotations Upon the Holy Bible, 1643 年出版）中，数次提到加尔文的观点，那时尚未举行威斯敏斯德大会。论到创世记 1: 3, 迪沃达提写道：「很有可能光是先印在天上的某些部分，其运转组成了起初的三日。而第四日开始，光就被放到诸如太阳和其他星辰里面，不过程度有所不同。」论到第四节，按照威斯敏斯德大会时期加尔文派的观点：「神命令天体不停运转，并且，当印着光的半球在地球上方时，应该是白天；当它在地球之下时，应该是夜晚。这就是昼夜变迁的开始。」

迪沃达提所写的《圣经注释》是长达一个世纪的权威著作，其中将创世记第一章的「夜晚」解释成犹太人时间文化的来源，即以日落为一天的起点，跟西方的算法不同。夜晚的含义就是，在天空的第一次运转中，除了上述事物其他被造物尚未造出。论到创世记 2: 2, 身为加尔文和伯撒接班人的迪沃达提评论称：「他不再通过创造新事物来彰显自己的权能，但也没有停止对被造界的护理、维系和加增，这是透过自然界的秩序以及他的护理。」迪沃达提进一步指出，神在第七天“结束了创造的工作……这样安息，神就不会无限地继续创造，因此他不会留下任何有意创造却造得不够完全的受造物。”

迪沃达提将希伯来书 1: 2 中的世界解释成「一切服从于时间次序与分隔的现世之物」，论到希伯来书 11: 3，迪沃达提写道：「这是说，世界是由神的话从无中创造的，唯独是靠着神的权能和旨意。」论到罗马书 4: 17，迪沃达提解释道：「意思是他用话语创造了它们……如同他创造万物时一样，基督所行的复活神迹，如同神说要有光就有了光，拉撒路也从坟墓里出来。」将万物的受造唯独归给神的权能和旨意，显然排除了神借着一般护理进行漫长创造的可能性。

要主张改教时期的神学家支持漫长创世说，就必须忽略多特大会定下的 1619 年《荷兰全圣经注释》的有力证据。威斯敏斯德大会的神学家对该注释赞不绝口，论到创世记 1: 5，曾评论道：「昼/夜这些词的含义是，黑夜与白昼共同构成了一个自然日，希伯来人的一天从傍晚开始，直到第二天傍晚，才结束了二十四个小时。」客观研究能否为不同观点找到类似的重要依据呢？

约翰尼斯·波利安德（Johannes Polyander）的写作位于多特大会和威斯敏斯德大会之间，清楚表明传统创造论一直是神学家的主流观点。1624 年，波利安德捍卫该立场称：「我们知道世界的被造是从无造出的，唯独是出于神的美意与权能（*ex nihilo productionem sola Dei virtute*

omnipotente），正如圣经和使徒信经所教导的。」波利安德认为，圣经和信经都表明，创造当被理解为神的作为，并未借助任何自然进程。他接着说，世界是从无被造，神「在六日之内创造了一切的被造物（sex dierum spatio disposuit，注意这个表述跟加尔文和威斯敏斯德大会的用词几乎一模一样，表明这样的语言显然是普遍存在的），以彰显他无尽的荣耀与智慧。」与他同时代的神学家安德鲁·迪修斯（Andrew Thysius）也承认：「神在第七日歇了创造之工。」表明安息日显然不当被理解为一个继续的日子，如同有些富有想象力的现代解经家所言。

另一个后宗教改革时期的神学巨匠，约翰·奥西安德（Johan Osiander）也有同样的观点。他主张植物、动物和人类的被造是在六天之内。⁸⁰ 另一个与威斯敏斯德大会同时代的荷兰神学家约翰·海德格尔（John Henrici Heideggeri）也得出了相似的结论，他在一本著作的开篇说：「亚当是在第六日被造，大约是秋季前后，对应我们十月的最后一天（die，

⁸⁰ 约翰·奥西安德（Johan Osiander），《正教批判》（Orthodox Animadversions），图宾根 1693 年出版，301 页。

ultimo Octobris nostri respondented)]，这个时间点被他标记为第一年，接下去的年代都是按照顺序计算。⁸¹

约翰·海德格尔还主张，世界的被造算作第一年，他说摩西在某处有意指向这个第一年。约翰·海德格尔对纪年持严肃态度，他甚至讨论创世的第一天是否是十月 26 号，亚当是否是在十月 31 号的早晨被造，那时创世的第六个自然日。不仅如此，约翰·海德格尔还毫不犹豫地将创世追溯到基督出生的 3983 年前，如同柏金斯和其他神学家的方法一样。约翰·海德格尔甚至说，亚当是在「我们的第三时」被造，引用早期作者说：「被造是第三时，堕落是第六时，从伊甸园被逐出是第九时。」尽管约翰·海德格尔明白，这样的时间推测大概是超出了传统创造论的范畴，但对我们的研究来说，值得注意的是他和其他人对待创世之日的态度，都是将之看为我们如今的 24 小时日，并无二致，而非将「日」看作某种虚构的文学手法。后来，约翰·海德格尔承认第六日被分为 12 小时的白昼和 12 小时的夜晚。他总是把时间当做真实的时间看待，所以才问出这样的问题：「亚当是在一年的哪个时间点被造的？」

⁸¹ 约翰·亨里克·海德格尔 (John Henrici Heideggeri), *Historia Sacra Patriarchum, Exercitationes Selectae*, 1668 年原版, 1729 年重印。第三部分 547 页。

不久之后，伦纳德·雷森纽斯（Leonard Rysenius）为后宗教改革时期划上句号。他也相信创造是发生在秋分时分。这些观点一直延续到十八世纪，从雷森纽斯的观点可见一斑，他说尽管神有能力在片刻之内创造万物，但他愿意在六日之内完成创造。比起将创造之日视为自然日，若将之视为一段时间、纪元、地质纪元或任何时间架构，都很难找到依据，导致人乱解圣经。此外，雷森纽斯还解释道，之所以要反对奥古斯丁提出的「瞬时创造说」，原因之一是一个关键的解经事实：奥古斯丁的解经有违摩西的写作，就是称「日」为「日」。早期的解经的确处理了今日提出的问题，而且反对现代学者所提出的大部分解经。

这就是改教时期前后对于现代观念的驳斥，即神主要是透过一般护理、在一段漫长的时间之内完成了创造。早期的解经没有受到科学革命的影响，既没有实际的需要，也没有圣经依据去主张，受造物需要一段漫长的时间来进化为现在的样子。神话语的权能足以解释万物的存在。

加尔文和威斯敏斯德大会五十年之后（1540-1690），没有任何著名的改革宗神学家试图主张任何以下现代理论：

（1）时沟说（gap theory）；（2）一日一纪说（day-age theory）；或是（3）文体架构论（framework theory）。并且，这些信心伟人曾经回答了以下问题，他们的答案都是正统

的观点，这些答案是巴西流、安布罗斯、克里索斯托、伦巴第和其他神学家所提出的：

- (1) 改革宗神学家是否处理了太阳在第四日才被造的问题？

回答：是的，他们肯定了创世前三日的光并非太阳光，免得人敬拜被造物，将天体当做光的源头。不仅如此，他们也不相信前三日跟后面的「日」在纪年上有所不同。

- (2) 他们是否认为神以一般护理或其他工具为媒介创造世界？

回答：答案是否定的。他们一致地教导「神话语的权能」就是万物被造的「唯一」媒介，他们认为神的创造是奇妙的，无须借助其他的外力、进程或漫长的时间，只需「自然日」便可完成。他们的解经依赖于神的神迹，而非创造之后的护理。

- (3) 他们是否给「日」下了明确的定义？

回答：是的，很多神学家都明确提到日夜均有 12 小时，或是经常用来表示真实时间的流逝，而非

一种虚构。他们在这个问题上并不如很多人所期望的那般模棱两可。

(4) 他们有没有人支持漫长创世观？

回答：没有找到任何支持该立场的人。

(5) 他们是否提出了一致的纪年？

回答：很多人提出创世发生于秋季，大部分人都提供了只能与字面意义解经相兼容的年代推算。

前面的研究还回答了另一个经常出现的重要问题：例如埃姆斯、柏金斯这样为威斯敏斯德信条成型提供背景的神学家们，是否能被理解为在创造论上持模糊或自由主义的立场，尤其是考虑到如今大量可查的文本？历史给出的回答是否定的，再次驳斥了现代假说。

英国宗教改革神学家，1600–1650

清教徒巨匠威廉·埃姆斯（William Ames）在一个多世纪以来，一直被认为支持与进化论相适的宇宙观。在这个问题上具有重大意义的是，埃姆斯的年代处于威斯敏斯德大会召开不久前，他的思想对于威斯敏斯德大会产生了很有分量的影

响。埃姆斯否定了奥古斯丁的观点，无疑对威斯敏斯德大会的神学家产生了主导性的影响，是他为威斯敏斯德信条开辟了道路。

又是一个被歪曲的案例，1882 年，约翰·麦克弗森（John Macpherson）声称埃姆斯支持创造之日存在漫长的纪元间隔。尽管这个主张一再被不加批判地引用和重复，但查考埃姆斯本人的著作，却完全不能得出这样的结论。打着诚信学术的旗号，有些支持一日一纪说或文体架构论的学者，如此歪曲埃姆斯的思想，实在是不尊重埃姆斯本人的立场。

以下列表表明了麦克弗森是如何在创造论上歪曲埃姆斯的原意。

正确的翻译	拉丁原文	麦克弗森的错误翻译
<p>Eusden: 世界的这些部分并非同时受造，而是在六日之内分别完成。</p>	<p>creatio autem harum partium mundi non fuit, simul & uno momento, sed peragebatur per partes, sibi invicem sex dierum</p>	<p>麦克弗森的《威斯敏斯德信条注释》歪曲了埃姆斯的原文，以便支持这个假设： 「实际的创造用了六个自然日，</p>

<p>Bailey: 然而，创造世界的各个部分，并非同时于一刻发生，而是一部分、一部分地造成，并持续了六天的时间。</p> <p>扩充版: 然而，创造世界的各个不同组成部分，并非是在一瞬间同时造成，而是透过各个部分按照各自的顺序完</p>	<p>interstitiis succedentes.</p> <p>creatio autem harum partium mundi non fuit, simul & uno momento, sed peragebatur per partes, sibi invicem sex dierum interstitiis succedentes.</p> <p>creatio autem harum partium mundi non fuit, simul & uno momento, sed peragebatur per partes, sibi</p>	<p>每日之间的间隔是不确定的。」</p> <p>然而，「不确定」这个词是麦克弗森后加上去的，埃姆斯的原文中并没有。不仅如此，将 28 节与先前的段落相对照，很明显这里并非指着创造整体而言，而是指创造宇宙的各个部分。</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

成，并用了六天的时间，期间有正常的间隔。	invicem sex dierum interstitiis succedentes.	
----------------------	----------------------------------------------------	--

左栏中的翻译是正确的，而麦克弗森的则不是。最后一句的拉丁原文意思是「在六日之间」，而非「在六日之内，每日间的间隔是不确定的」。

尽管可以肯定，埃姆斯没有受到现代主义的施压，但引用他的最大问题在于，麦克弗森的引言根本就不是埃姆斯的原话。此外，将 28 节与先前的段落相对照，很明显这里并非指着创造整体而言，而是指创造宇宙的各个部分。因此，埃姆斯的意思跟奥古斯丁的观点不同，他认为整个宇宙不是同时在一刻间创造出来，而是各个部分按照各自的顺序在六日之间造成。如果埃姆斯明显反对奥古斯丁和亚历山大学派的观点，反对六日的创造都发生于一瞬间，那么埃姆斯的立场显然是跟安布罗斯的传统立场相一致。埃姆斯并不持有漫长创造观，麦克弗森需要进一步证明埃姆斯真的持有这种现代观念。在这个议题上，埃姆斯实际上跟威斯敏斯德大会的神学家意见一致，而非意见相左。

我们也当容许威廉·柏金斯（William Perkins）为自己说话，而非容让现代学者断章取义。在他论创造论最完整的作品中，他这样写道：「世界的开端大约在五千到六千年前，在这两个数字之间。摩西对创造的年代有着详细的估算，一直到他自己的年代，在他以后的先知也是如此，一直到基督的降世……有些人说，从创世到基督降生一共 3929 年，路德和我则主张 3960 年，墨兰顿说是 3963 年，布林格则说将近 4000 年……」这段话至少表明这些神学家都按照字面意义理解创世之日。柏金斯接着驳斥了立刻创造说，即奥古斯丁的观点。他写道：「有些人可能会问，神创造世界用了多长时间？我的答案是，神可以在顷刻间造出万物，但他的创造之工从开始到结束，一共用了六天的时间。」至于神为何要花六天创造世界，柏金斯声称：「神用六天创世，是为了教导他们他奇妙的大能与他赐给受造物的自由。因为他在尚没有日月星辰的时候就造了光，那照亮世界的光并不局限于太阳或任何被造的媒介，光是第一天受造的，而太阳、月亮和星辰则是第四天才造出来。」柏金斯的原文、他的纪年以及同代人对他的理解，都表明其立场与现代观念完全不同。他就跟尤瑟、埃姆斯和威斯敏斯德大会的神学家一样，都是按照字面意义去理解创造之日。

亨利·安斯沃思（Henry Ainsworth）是距离威斯敏斯德大会年代较近的神学家。在他所写的摩西五经和诗篇注释里，他也体现出一致的创世日观：「自第五节开始，不论是 从日落到日落的 24 小时的大日，还是从日出到日落的 12 小时的小日，都开始在世界运转。诗篇 104：19-23 亦有相同用法。」他对第五节的注释是：「与我们现今的 24 小时一样。」

在尤瑟之前，大部分神学家都是以同样的方式定义创世之日。沃彻斯特主教杰维斯（Gervase Babington, 1550-1610）评论创世记 1：7 中说，神的创造「不是在一瞬间，而是在六天的跨度内（*Non uno momento, sed sex dierum spatio*）」，从而体现了早期神学家使用“六天之内”指的是实际天数。后来杰维斯指出，在六日创世之后，神在第七天安息了，言语之间完全没有任何关于一段漫长创造时期的暗示。

威斯敏斯德大会的另一个先驱是安德鲁·威利特（Andrew Willet, 1562-1621）。威利特在《创世记六文本合参》中讨论了世界是在六天之内被造还是瞬间被造的问题。他认为，摩西叙事必须「按照字面意思解读」：「因为如果世界是一次被造的，那么它怎么可能是在六天内被造的呢？奥古斯丁在别处也曾主张相反观点，即世界不是一天之内建立的，而

是按照顺序被造……」这段引言表明，威斯敏斯德大会之前的这一代人始终否认奥古斯丁的解释。

与威斯敏斯德大会同时代的神学家约翰·理查森（John Richardson, 1580-1654）是阿尔达的主教，参与了这些写于1645年的注释。他后来（1655年）对这些注释进行增补，补充内容得到了尤瑟和威斯敏斯德大会神学家托马斯·盖特克（Thomas Gataker）的认可。理查森得到至少一位主要神学家即盖特克的支持，他在《创世记注释》中写道，创世天数是「由24小时组成的自然日」。此外，他还评论说：「晚上是夜晚的开始，而早晨是白天的开始，被称为第一天，指的就是自然的一天，即24小时。」理查森在创世记1:5的稍后部分写道，这一天的时间是犹太人正常的时间，「神的创世开启了以24小时为跨度的自然日……重点是它必须被理解为二十四个小时。」

温彻斯特主教兰斯洛特·安德鲁斯（Lancelot Andrewes）曾在他的讲道中断言，创世的次数应按以下方式衡量：「从日落到日落要算为一天。」后来，安德鲁斯肯定说：「因此，我们说一天有二十四小时……这一天本身就是一天，其他六天也都是独立存在。」安德鲁斯援引巴西流的话说，「yom」这个词「具有自然意义，即我们应该每天以二十四小时为一日……第一天正是为将来的自然日树立范式」。

后来，拒绝奥古斯丁古怪立场的神学家们继续了这一传统，而且是只持这一个传统立场，直到 18 世纪中叶。关于这种传统创造论存在的唯一争议是，当它开始受到挑战或开始衰落时，神学家会起来捍卫。对之的挑战自然是远在加尔文和威斯敏斯德大会之后。大量证据表明，在伦巴第和阿奎那之后，宗教改革派人士对奥古斯丁的观点持相当一致的反对态度，并明确地保持了将创世之日解释为自然日的共识，这种共识从宗教改革之前延续到之后，一直未变。现代学者所期望的那种模棱两可、含糊不清，声称存在于威斯敏斯德大会之前的一个世纪中，这种含糊显然并不存在，至少在正统改革宗内部并未出现。

十七世纪中叶，对于创造论，威斯敏斯德大会神学家们的立场呈现出统一而非多元的景象。现代学者声称威斯敏斯德大会的神学家，普遍接受不可知论、冷漠创世论或多元论，这种断言不仅毫无凭据，而且与历史相悖。大量历史文本表明，这些神学家与现代创造论毫无干系，这样的断言纯属捏造。此外，传统创造论以相当独一而普遍的方式延续了很长时间，至少延续到 1740 年。接下去的研究将找出传统被打断的具体时间点，最有可能是 1800-1860 年代。在我看来这并非偶然，而是与敌对的科学理论的广泛普及有关，以达尔文的理论为首。

第五章

威斯敏斯德大会

十九世纪以前，威斯敏斯德大会的神学家以及教会历史一直在创世之日上持明确观点，教会的立场从未模棱两可。这个史实在如今经常被刻意模糊，除了研究的前设偏见外，也有研究视域的真空。尽管自十九世纪以来，很多当代学者大胆地声称威斯敏斯德信条中的「六日之间」真正的意思是 160 亿年，但仔细查考这些神学家的著作便可发现，他们根本就没有赶如今的时髦，而是一如既往地坚守传统立场。

跟过去一百五十年间的神学传说化风气不同，威斯敏斯德大会上的神学家在这个主题上留下了非常清晰的论述和著作，而且他们的立场呈现出惊人的一致性。查考他们本人的著作，只会使那些断章取义的歪曲之人羞愧。

首先，为了追根溯源，确切地跟随大会神学家的思想脉络，神学侦探们大概需要先拔除杂草，就是现代学者所播撒的稗种。这些学者告诉我们，大会神学家并未就这个主题留下清晰的论述和写作，所以对于他们的意图和立场，我们一无所知。这实在不符合事实，除非查考的人只截取极其有限的文献资料。我们还被误导去相信，英文圣经采用了「在六日之间」

的表述，来意译圣经的教训。但这也不符合事实。我们还被告知，诸如埃姆斯这样的清教徒，很多都接纳漫长创世观。这同样也纯属虚构。奥古斯丁的思想被歪曲了，迫使我们相信奥古斯丁是古代的卡尔·萨根（Carl Sagan），这种无稽之谈也只有修正主义者才会相信。许多有名的福音派学者都是这么教导我的。

根据历史和圣经的记载，这些主张的错谬就显露无疑。声称威斯敏斯德信条在这个议题上采用了模糊的语言，以至于我们无法清楚明确其立场，这完全不吻合事实。威斯敏斯德信条清楚地说：「在六日之间」，这个表述具有特定含义，就是当初的含义，如今我们也要尊重这个原义。或许关于信条的主张存在不同意见和质疑，这些也都是要处理的，但信条用词的含义却是可以考证的，而非模糊不明。

然而，我在上面提到的现代传说，却一下子变得根深蒂固，在学术界霸占了课堂长达一个世纪。至少在改革宗圈子里，这种现象有其靠山，大部分都是举着近代改革宗英雄人物的权威大旗。要我们在著名神学家犯错的时候还对他深信不疑，这也是难以理解的。

我很荣幸地承认，查理斯·霍奇和华菲德在许多神学领域都给我们留下了丰厚的遗产。他们是所在时代的神学先驱，但即使是这样的伟人，偶尔也会犯错。而在创世之日的长度问

题上，他们就曾经偏离。好人也会犯错，改革宗传统也一再表明，真实而漫长的历史传承，其分量重于一时的风云人物，哪怕是霍奇、谢德或华菲德这样的人物。

威斯敏斯德大会的神学家如何理解创世之日？

得出下面的结论并非草率，期间也并非没有更正。铁磨铁磨出刃来，严厉的批评一直有助于打磨我的论点，究竟站立得住与否，取决于是否合乎真理。1998年七月，我向教会提交了一份报告，里面列出了至少七位对于创世之日长短问题有过明确论述的威斯敏斯德大会神学家。研究很快引起了争议，并遭到了严重的批评。我所受到的批评帮助我进一步修正和坚固自己原初的论点。

以下是升级版的论证，只局限于威斯敏斯德大会的神学家（没有收录大会同时代的神学家，如同之前的研究所收录的）。该论证旨在论证信条「在六日之间」的表述指的就是自然日，不仅从数量上论证，也从质量上论证。大量证据表明这个论点是真实的，而且证据越来越多。现代人在这个议题上观点不一，但不能再说原初的意图是不明显的。在大量的挑战、

交流之后（尤其感谢教导过我的神学院老师的指正），在最初出版的研究之后，下面我将呈现最新的研究结果。

以下参与了威斯敏斯德大会的神学家，就这个议题上留下了自己的观点。⁸² 既然讨论过程不再聚焦于神学家是否清楚表达过自己的立场，我将对大会神学家进行分类：立场明确的投票成员，立场明确的非投票成员，立场含蓄的投票成员，立场含蓄的非投票成员。学者们可以评估对这些不同的分类人员，以及非同时代的人，应当给予多大的分量。此外，原初我说或许有 20 位大会神学家明确或含蓄地就创世之日问题表态，如今随着研究的进展，这个数字已然加增。

1. 约翰·莱富（John Lightfoot）。他写了五部作品，但算作一个。然而，资料源的数量以及讲道不当被忽视，仍然可以传递出原作者的意图。莱富在《作品集》（Works）中明确指出：「……在二十四小时之内完成。」若说莱富对于创世之日的长短没有明确表述，实在是站不住脚。

⁸² 在我调查过的所有其他威斯敏斯德大会神学家中，有许多人未就此事发表书面评论，但我发现没有人与自然日的立场相矛盾。

莱富的表达十分明晰，他甚至说，天在黑暗中运转了「二十四小时」，直到神命令光的发现。⁸³并且，六个创世之日都是 24 小时的自然日（334-335）。论到第二天，他说：「……是在二十四小时内完成。」为了澄清埃姆斯的观点，莱富说摩西「记录了世界诞生的第一周，这是连续的一周七日。」莱富是当时的希伯来专家，他如尤瑟一样，将创世的六日视为有限的自然日，而非想象出一段漫长的进化时期。莱富评论创世记 1: 9 说：「地立刻长出各种各样的树木。」

莱富在至少三部其他著作里表达了同样的观点，在「时间年代表」中，他对 24 小时日的理解非常清晰地表达如下：「宇宙有过 12 小时的黑暗，然后光就发现了，又照亮了另外 12 小时。」同样的，在「研经原理」中，他主张日与夜都是 12 小时：「神的命令于 24 小时内成就。」在 *De Creatione* 中，这位威斯敏斯德大会的旧约专家写道，创世之日是自然日，其长度为 24 小时。

莱富也在《作品集》的第七卷直接谴责奥古斯丁的观点，并在一篇名为「安息圣日」的讲道中解释了为何创世花了六天时间。他在其中似乎暗指一种原始形式的进化论或哲学思想，说：「神在六日之内创造天地，第七日安息——以色列从

⁸³ 《莱富牧师全集》（*The Whole Works of the Rev. John Lightfoot*），伦敦 1822 年出版，第二卷，333 页。本章其余部分对莱富的引用皆出自这本书。

这句话得到的神学和哲学，要比外邦人崇尚的智慧和哲学更卓越，他们一千年也得不出如此结论。他们有些人不以为世界是神创造的，而是认为世界根本不是被造的，而是永恒的，没有开端。还有些人认为世界本身就是神，世界是自我创造的。还有些人认为世界是从原子或微粒的运动诞生的，最终形成了我们现今所看到的宇宙。罪人是如此瞎眼，不承认他的创造主，因为自己眼睛瞎了，没有别的视力可借。以色列则有神圣之光的光照，他们可以从这短短几句话就学习世界的起源：世界不是永恒的，而是有开端，是被造的；世界不是自我创造的，而是神所造的；世界不是偶然发生的，虽然我们不知道神是如何创造的，但神在六日之内创造了世界。」

这段话表明摆在大会神学家面前的观点何其多，以及唯一的正统立场是什么。假如文体架构论也摆在他们眼前，看看他们如何处理这样的解经，必定非常有趣。莱富还问了一个问题：「既然神明明可以在瞬间造出宇宙万物，又为何要花费六天的时间呢？」他的回答是，神是在为我们的时间设定范式：「他透过自己的作为，为我们的时间设定了节奏和进程，将我们的日与周标记出来，并以此来衡量一切的时间。」莱富进一步澄清自己的观点说：「因此看看第一日的创造，神在瞬间就造出天地，天被造就开始移动，时间的轮盘也开始运行。因此，宇宙经历过 12 小时的黑暗。然后神说：要有光，光就从

东方发现，又照亮世界 12 小时，这就称作早晨和晚上。这早晨和晚上就组成了第一个自然日，12 小时的黑暗和 12 小时的光明。」

莱富的表述是清晰的，创世之日就是 24 小时的自然日。他认为亚当被造的那天就堕落了，他说：「救赎发生于第六日，堕落也是在第六日……大约在第三时，献祭和祷告之后。很可能亚当是大约在第六时或正午受造的，亚当也可能在那天堕落了，吃果子的时间……如约翰所言，大约在第六时，他被定罪，被拉出去钉死……后来的经文帮助明确亚当是在第六日堕落，就是他被造的那日，一整晚都是失去尊贵的状态。」

此外，留意安息日与 24 小时的创世之日关联何等密切。「接着我祷告，为何摩西在描述世界的第一周时，要说神将安息日分别为圣，他的意思不是那一周的第七日被分别为圣吗？若是理解为：神在六日创造天地，第七日安息，因此，2513 年之后，他祝福第七日，称之为圣日？这又怎么说得通呢？但读一读经文，他在安息日安息，因此，主祝福安息日，称为圣日。必定是他祝福了第七日，安息，称之为圣日，因此接下来的第七日都是被祝福和分别为圣的。」对于莱富而言，世界的第一周必定是正常的一周，否则我们就无法理解安息日了。创世的第一周就是时间的原型，也是安息日的原型。

莱富论神的创造

一. 为何圣经最先提到创造？

首先，认识神的第一步便是透过创造，而透过创造对神的认识主要是「神的永能和神性」（罗马书 1：20）。因此，圣经正确地从创造的历史开始，以便创造让神的大能清楚彰显出来，在整个历史中宣扬神的神性。神的名是「以罗欣」，尽管是形式上的复数，数量上却是一，表明神的权能。神的名称就指教我们他的永能和神性。被造界本身是美丽的，如果你观察大自然，看到其中的秩序和美丽，一定赞叹不已。假如自然界是如此完美，各方面都精彩卓绝，那么自然揭示出创造它的创造主是何等伟大、智慧和良善。

其次，记载教会历史的时候，最先有必要记录教会的起源。教会确实是有其起源，正如世间万物一样，教会与世界并存，并且一直延续到世界的末了。

第三，神安置世上的万民和万国，他使列国兴衰，人不可亵渎他的公义。在教会历史上，已经出现过许多这样的例子。人应当明白，世界的起源就是神，全地都属于神，因此神有权柄按照自己的喜好在世间行事运筹。

最后，简单地说，世界的起源指向其终极目的，因此回顾起点便可得神的指教，神有自己原初的设计和意图，要达成自己的旨意。我们可以从创造推出复活，既然神有能力将我们从无造出，他自然有能力使我们复活。

二. 第一日的工作

天地的被造——全能的三一神是自有永有的，他乐意与被造物分享自己，因此在起初创造了天地，天地是同时从无中造出的。

天被造是完美的，有自己的本质、形态和秩序，然而地起初却缺少装饰，尚未完全，有水覆盖大地，漫过高山。地是空虚混沌，渊面黑暗。而天被造便由神的灵推动，围绕着大地和大水运转。

云的被造——云是与天一起被造出来的，充满了水，水与云一起围绕着曲面运转。这些云的起源并不是蒸汽，就是我们每日可以观察到的现象，而是被称为「大水」、「天上的窗」的存在。神用普世的洪水毁灭人类时，也是用的这里的水。

然而我们相信，这一切是与天一起被造出的，有两个原因。第一是因为，第二日所列出的创造工作中，提到了上下的

水。第二是因为，大卫说神「在水中立楼阁的栋梁，用云彩为车辇，借着风的翅膀而行」（诗篇 104：3），表明这些云是与天一起被立的。因此，上面的水就被称作天，下面的水被称作地。

天使的被造——神造天的时候，也造了天使作为其中的居民。天使是智性的被造物，有能力与神交流。实际上，神自己给他们赋予了明亮之星、早晨之子的美丽名号，他们称颂神的作为，在大地根基被立的时候发出赞叹。大卫也在诗篇 104 说：「披上亮光，如披外袍，铺张穹苍，如铺幔子。在水中立楼阁的栋梁，用云彩为车辇，借着风的翅膀而行，以风为使者，以火焰为仆役，将地立在根基上，使地永不动摇。」因此将天使囊括在这一日的创造中，甚至是天上首先被造出来的。

摩西五经没有提到天使的受造，部分是因为摩西自己只受命记录可见的部分，部分是为了避免以色列人被引诱，去尊崇敬拜天使，把这些被造物当做主人，既然人是后造的，免不了可能将本来是观众的天使当成自己的创造主或受造的媒介。

光的受造——天在黑暗中运转了 12 小时之后，神说要有光，便有了光。光很可能是照耀在伊甸园将被安置的那个半球。光照了 12 个小时，逐渐从天上转移到另一个半球，就是

伊甸的另一边，很可能也是在那个部分的世界里照耀了 12 个小时，组成第一个自然日。第一个自然日就是如此由 24 个小时组成。

首先，世界是在春分时节被造的，这一点是毋庸置疑的。尽管有些人怀疑那个春分究竟是在春天还是秋天，不论是哪一个，当时日夜都是均等的，都是包含 12 小时，而且夜晚在白昼之前。圣经总是说有晚上、有早晨，是为一日。因此，毋庸置疑，全世界在享受光照之前，曾经浸没在 12 小时的黑暗中，尽管这一点还有待众人认可。其次，头三日不是由太阳光照的，而是由神创造的光照耀，也必然是跟太阳光照的效果差不多，在光的运转、周期和长短上，都类似我们所知的太阳光，因为接下去的日子也要如此才好理解。不然，我们就无法确切地区分这一周了，究竟是不是六日，或是将安息日也囊括进去了。只有在昼夜均等、时长均等的模式确立之后，才有可能出现有夜晚、有早晨的一日。我们必然要肯定，前三日都是这样的日。不仅如此，太阳既然如今是这样运转，一次照耀一个半球，那么在前三日尚没有太阳的时候，我们必然要得出结论说，那三日的日照也是按照太阳的模式。否则，摩西对前三日的划分，就被太阳的出现打断了，太阳就引入了非同寻常的模式，给创造带来了变化。我们可以推论说，之后的日是怎样，之前的日就是怎样。

以上是莱富对创造的公开论述，显然足以证明他并不如现代学者所声称的那般含糊。莱富又说：「世界是在春分时被造的，众所周知⁸⁴，但具体时间点存在不同意见，或是三月 11 号，或是九月 12 号。我坚定地认为是在九月。万物被造就已经成熟，果子是熟的，可以直接享用，正如我们从亚当夏娃吃禁果所见到的……所以，回顾神创世的第一日，神是在瞬间创造了天地。天一旦被造和运行，时间的轮轴也就开始运转。因此，宇宙经历了 12 小时的黑暗，被称作早晨。接着神说：要有光，光就从东方发现，照耀半球 12 小时，这被称作早晨或白昼。晚上和早晨组成了第一个自然日，12 小时的黑暗，12 小时的光明。」威斯敏斯德大会的神学家们确实没有试图将创世的春分时间点明确化，但他们一致地宣认，世界的被造是「在六日之间」。

尽管莱富在治理模式上跟其他神学家意见相左，但很少有人质疑他旧约专家的能力，或是他对创造论的解释跟大会其他神学家立场一致。现代学者经常声称，威斯敏斯德大会的神学家们并未就创世之日的定义给出明确答案，然而他们的不可知论却站不住脚，大量史料表明相反的事实。如果讨论的焦点

⁸⁴ 强调「众所周知」是要引起注意，在当时这个主题是达成共识的，莱特富特认为是无可争议的。

在于原初的意图和立场，那么有大量同时代的文献可以进一步论证。

2. **约翰·怀特 (John White)**。他在创世记 1-3 的注释中写道：「这里的 yom 跟夜晚有别，在这个语境下，指的就是我们的日历日，也就是 24 小时中光明的那部分。但在随后的语境中，yom 指的是自然日，包含 24 小时，其中自然也包含光明的时段。」

怀特还写道：「夜晚的意思是整个夜间，从光的落下去到第二天黎明之间的区间 (space) ……希伯来人到如今都是以夜晚来计算时间周期的。」怀特对「space」的使用，并说神「创世时用了六天的时间……」，表明威斯敏斯德大会的神学家们在使用「之间 (in the space of)」这个表述时，并非指代一段不确定长度的、漫长的时期。

3. **约翰·雷 (John Ley)**：「第一日包含二十四小时」；「安息日也包含二十四小时。」他又在别处写道：「日这个词指的是自然日，也就是二十四小时，一般是从日出到日出来计算，或是日落到日落。」雷还注意到，出埃及记 12: 29、民数记 3: 13 和 8: 17 也采用了相同的用法，指向二十四小时的时间区间，所以威斯敏斯德大会神学家们的观点一点

都不含糊，而是非常明晰的。雷和其他神学家都追随尤瑟的纪年法（参阅创世记 2：4）。

4. **乔治·沃克（George Walker）**。我要感谢威尔博士（Will Barker）提醒我尚未留意的另一个证据。威尔博士说：「另一个威斯敏斯德大会神学家乔治·沃克，曾经在《神以他的作为彰显自己：论神的外在作为》（*Made Visible in His Works, or A Treatise of the External Works of God*）一书中提到，创世必然是发生在春分。」

5. **托马斯·古德温（Thomas Goodwin）**。古德温认同尤瑟、莱富、埃姆斯、柏金斯和特里斯（Twisse）的观点，他写道：「弟兄们，我们基督徒为何要从基督开始纪年？我们不是从创世开始纪年，我们不会说现在是五五多少年，如同从创世记年所得出的数字，我们却说一六多少年，这是从基督开始纪年，为什么呢？是因为基督开启了我们的新世界。」作为大会的独立派成员，他暗示了莱富和尤瑟所代表的伊拉图斯派、古德温所代表的独立派，以及下面成员所代表的长老会，都在这个立场上达成共识。因此，如此众多神学家达成了共识，却说他们没有明确表态，就实在是无稽之谈。若要进一步证明这个现代主张，必须拿出更多原始资料的证据才行，证明大会神学家提出的不过是一家之言，期间还存在许多不同的观点，而这些多元化的观点都被认为是正确的，居于同等地位。

6. **威廉·特里斯 (William Twisse)**。特里斯是大会的第一位仲裁员，作为威斯敏斯德大会的主席，也是最受尊敬的神学家，特里斯与其他神学家一样，采纳了尤瑟的纪年法，用「2500 年后……」来指代创造。这位大会的先驱神学家既跟随尤瑟的纪年法，又认同创造是在短时间内完成的。特里斯在《论第四诫的道德性》(Of the Morality of the Fourth Commandment) 中，主张亚当是在第七日堕落，就是在第六日的 24 小时之后：「……亚当给动物命名是毫不费力的，这也无疑是在正午之前完成的，这个区间足以让魔鬼去试探夏娃……」即使对这些观点的其他部分不甚认同，我们也可以轻易地发现，威斯敏斯德时代的神学家对「六日之间」的时间跨度，的确有着一致而明确的共识。

7. **西门·雅什 (Simeon Ashe)**。威斯敏斯德大会神学家西门·雅什为《基督教教理简要》(Short Treatise containing all the principle grounds of Christian Religion) 一书作序时，曾写道：「什么是创造？就是神在六日从无中造出万有……第一个物质是怎么造出的？是在时间之内从无造出的（希伯来书 11: 3）。」仔细查考他的话，只能得出一个逻辑结论。

尽管如此，西门·雅什的观点在《古旧美道》(The Good Old Way or Perkins Improved: A Plain Exposition

and Sound Application) 一书中得到进一步证实：「世界是何时被造的？世界被造到如今约有五六千年了。如果要问是一年中何时被造的，最可能的答案是春季。至于是用了多久的时间创造出来，答案是六日之间。」

8. 托马斯·盖特克 (Thomas Gataker)。盖特克为约翰·理查德森的《注释》背书，理查德森得到了盖特克的特别祝福，在创世记注释中写道，创世之日是「24 小时的自然日」。此外，他还评论道：「晚上是夜的开端，早晨是日的开端，合起来就是第一日，是一个 24 小时的自然日。」后来论到创世记 1: 5，理查德森写道，日的时长是犹太的通常算法：「创世开启了 24 小时的自然日……重点是必须将之理解为 24 小时的自然日。」盖特克不仅在序言中认可这个观点，而且在自己的要理问答中也进一步陈述了相同立场。

9. 但以理·菲特力 (Daniel Featley, 1582-1645)。菲特力在他的著作 (Clavis Mystica: A Key Opening Divers Difficult and Mysterious Texts of Holy Scripture) 中收录了一篇申命记 32:29 的讲道⁸⁵，开头如下：

⁸⁵ 经过初步研究，马克·赫泽 (Mark Herzer) 和卫斯理·贝克 (Wesley Baker) 博士为我提供了宝贵的帮助。经过他们的进一步研究，与他们共同撰写的论文发布在：<http://capo.org/1540-1740.html>。下面有关菲特力、塞尔登、贝利、卡里尔和卢瑟福的发现由赫泽博士提供。

「以诺是亚当之后的第七代，他在安息中离世，因此今生永世都是活的。今生的劳苦被太阳的运转所规限，也在其中终结。来世则象征着永恒的安息。以诺与神同行，因此被神接走，没有见死，这告诉我们那与神同行的人不被定罪，而是立刻从死亡进入生命，从暂时的死进入永远的生命。这是由创世的第七日所向我们显明的。先是六日的创世，我们读到有晚上、有早晨，是第一日，然后是第二日到第六日。但论到第七日，神安息了，赐为圣日，先前的句式就终结了，并没有说：有晚上，有早晨，这是第七日。因为在天上，也就是安息日所指向的实际，并没有夜晚和早晨，而是永远的正午。因为羔羊就是那里的光，是公义的日头，永远不会升落，而是在天堂的中央，坐在神的宝座上。在地狱则恰恰相反，那里除了永久的午夜和永恒的黑暗以外，别无其他。」

菲特力的写作暗示了创世六日的每一日都是 24 小时的自然日。他并未否认，第七日的描述中没有出现夜晚和早晨，但这种缺失其实是为了神学目的。

他甚至将创造建立在基督论上：「……我们蒙福的救主用了六步走向十字架，在六日之内成就了人的救赎，如同父在六日之内成就了创世之工，他在第七日于坟墓中安息。」

然而，或许最惊人的发现在于菲特力的灵修作品（*Ancilla Pietatis*），被称为当时最流行的灵修著作。这本

书九次再版，或许很难想象这样一部流行的灵修作品中会出现创造论的讨论，然而我们却发现，菲特力的创造论为整本书起到了框架指南作用。

菲特力针对每一天的阅读、默想和祷告提供了指南，以下是其中一周。周三的标题是「周三灵修，创世第四日」，他用创世记 1: 14-19 作为阅读的材料和依据。早晨默想中，基督徒要默想神造了两个大光。早晨的祷告中，基督徒要赞美神「创造了荣耀的天和光体，日月分管昼夜，定时令，司其职，周转不休」。星期四的灵修也采用了同样的方法：「周四的领袖，创世的第五日」。祷告再次是基于创造叙事，感谢神造了飞在天空中的鸟。

菲特力勉励圣徒每天感谢神，每一天都对应着创造的一日。因此，菲特力的立场是创造之日为自然日，这不仅仅是一个无关紧要的问题，而且还涉及到信徒的敬虔生活与操练。神的百姓应当积极回想神的创造，称颂造物主。倘若菲特力不是持着自然日的创造观，这般操练就无法解释了。

10. 罗伯特·贝利 (Robert Baillie, 1602-1662)。罗伯特·贝利是著名的苏格兰神学家，他在一本书 (*Operis Historici et Chronologici Libri Duo; In quibus Historia Sacra and Profane compendiose deducitur ex*

ipsis fontibus, á creatione Mundi ad Contantinum
Magnum) 中论及以下主题，这些章节的标题尤其有趣：

第一章：从创造到洪水

第二章：前一章的问题和疑问

世界是在一年的哪个季节被造的？

摩西的「年」跟我们的一样吗？

组长们采用古代的纪年法吗？

希伯来文的纪年，是否能证明洪水前的族长年代的希腊解法是错误的？

贝利认为：「我们认为世界和其部分是在六日的时间内从空中造出的」(visum in tempore mundum omnesque mundi partes, spatio sex dierum, ex nihilo creare)。

关于第二个问题，创世的季节，贝利采纳了传统的苏格兰立场，认为创世发生在秋天：「Quae anni tempestate mundus sit creatus. Secundo Quaeritur, quo anni tempore mundus creatus sit? Respondeo, est in confesso Solem & Lunam creata in stata aliqua & sexta parte Zodiaci, host est, vel in uno aequinoctiourum seu Verno seu Autumnali, vel in uno Solstitiorum seu hyberno seu aestivo: quanquam in circulo & motibus Palnetarum

circularibus nullum vere sit principium nec finis, nec medium, nec quidquam statum and fixum, sed quod auna ratione concipitur principium, altera medium, altera finis dicis potest: tamen relatione ad certas terrae partes & incolas, praedictae quatuor Zodiaci partes recte notantur ad varios usus in humana vita ut statae & fixae Primo, Tempus quo arbores onerantur fructibus est Autumnus: at tempore quo creabatur Mundus, arbores onerabantur fructibus, ut ex historia lapsus in paradiso statim a creatione patet.]

翻译如下：第二个问题——世界是在一年的哪个季节被造的？我的答案是太阳和月亮的被造有其固定方位，且是按照十二宫的六个部分，即在一个或另一个春分点或秋分点，冬至或其他时间点，或是冬天或是夏天。尽管行星在许多轨道上作圆周运动，但它们的起源不是在这些轨道的尽头或中间，而是由神确定和固定的。树木第一次开花结果是在秋天，当世界被造的时候，树木正在结实，因此，从伊甸园的堕落历史可以推算众所周知的创世时间。

这位苏格兰的著名神学家显然认为，这个问题的答案是清晰的、固定的、按照字面意思的，而且是众所周知的。

11. 约翰·塞尔登 (John Selden, 1584-1654)。塞尔登被认为是威斯敏斯德大会上最博学的神学家之一，他试图在一本书 (Theanthropos: or, God made Man, A Tract proving the nativity of our Saviour to be on the 25. of December) 中证明基督出生在十二月 25 日 (跟当时大部分圣公会信徒一样，他相信圣日)。作为大会上主要的平信徒 (三十个其中的一个)，他不一定公开辩论过这一点，但在书中却未圣诞的传统日期辩护。基督降生于哪一年，有过多种揣测，他探讨了 4711, 4549, 4550, 4710 的可能性。这种纪年法也被古德温采用，也就是从创世之日计算基督的降生。这种纪年法是大会神学家普遍接受的，而却从来没有看到他们支持一日一纪说，或是文本架构论。塞尔登在另一本书 (Uxor Hebraica) 中表明，犹太人在重大的法律文书或是节日上，都是按照创世开始纪年 (「自创世以来已有多少年」)。这些引用自然支持自然历的纪年法，数算的是自然日。

12. 约瑟·卡里尔 (Joseph Caryl, 1602? -1673)。卡里尔写了当时体量最大的约伯记注释，在其中论及创造话题。约伯记注释涉及的诸多主题中，自然也没有漏掉创造这个大主题。

卡里尔处理的第一个问题是确定约伯的年代，卡里尔引用一位约伯记专家称：「自创世以来 2230 年，洪水以来 574

年，亚伯拉罕以来 282 年。」他回应道，自己无法如此精确，不是因为纪年法不合适，而是因为很难确定约伯所在的历史背景。然而，他总结称：「我们至少可以说，约伯活在亚伯拉罕和摩西之间，更接近摩西而非亚伯拉罕。」

卡里尔也很想确定「明亮之星」是哪一日被造的，他的答案是「他们的被造发生于第一日，起初神创造天地，这句宏大的表述也包含天使。只是物质的天体还没有造出……」尽管这句话内涵丰富，以下引言却可进一步证明。

处理约伯记 38：12 时，卡里尔引用了创世记 1：5，神的命呼出第一个早晨。他解释道，第一个早晨背后的神学意义是，神其实是在说：「人呐，有一个早晨在你们的日子之前，让你们的日子得以延续和推展。然而不是出于你的命令，而是出于我的。正如我在第一日造出光，第四日造出光体，将光聚入光体，让光发现的时候称为早晨。」还有：「正如没有被造物比光更让我们联想到神，光是神第一日创造的，如今他也让光呼出每一个早晨，日复一日。」在最后一个引用中，他将创造的第一日等同于自然日。更重要的是，卡里尔声称约伯记 4：20 的「早晨和晚上」是自然日，并根据创世记 1：5 论证这一点：「早晨和晚上属于自然日，即创世记 1：5。或是自然日的两个部分，组成完整的一日。」这句引言的重点在于他

引用了创世记，对这位威斯敏斯德大会的神学家而言，自然日的依据在于创世记 1: 5。

卡里尔的注释中多处提到创造叙事，列举之前，让我们注意在卡里尔眼里，创世记究竟是什么「文体」。创造叙事是「一个圣洁的故事」，包含了「创世的历史」，因为「创世记是历史」。

「造了大光的神，让太阳管昼，月亮和星辰管夜（创世记 1: 16）。如果神没有预备太阳（虽然太阳之前已经过了三天，但如今是太阳管白昼），对我们而言昼也是夜。如果神没有预备月亮和星辰，夜只剩下黑暗……创造是六日完成的工作，但神的护理之工永不止息……」

创造「不是没有技艺就搭起的房屋，尽管是六日内用话语完成的，却是带着无限的智慧……」此外，他还写道：「我们能理解创造之工，不是因着自然季节的力量，而是透过信心……」；以及「在神使被造界完善之前，一切都空虚混沌。但随着六日的创造，空虚混沌不复存在，而是变得美丽、充满秩序。」

13. **卢瑟福 (Samuel Rutherford)**。在《基督为罪人而死》(Christ Dying and Drawing Sinners to Himself) 一书中，卢瑟福写道：「我们的救主允诺我们灵魂的安息，自己却不得安息：他的灵魂如今在撕扯之中，一切被造物也都在运

转，自亚当堕落以来，没有一个受造物得以安睡。太阳和月亮也因运转而劳苦，一切被造物都劳苦叹息。海洋不得安息，风与河水也不得安息，天体已经运转了五千年，除了一次以外，连六分钟的安息也没有过。一切被造物都在劳苦地走向死亡……君王在床上不得安息，六日创造的世界一直在不停地运转，哀告叹息，然而那孩子尚未降生。」

卢瑟福又写道：「蒙拣选的天使从未失去他们在创造中的长子名分，如同人和魔鬼所丧失的。他们被造如百合或玫瑰，具有荣美和芳香。他们是无罪的，他们的衣服五千年之久都没有污秽变色，因为他们从未犯罪。很多人都认为，亚当连一天也没有守住自己的圣洁。」

关于卢瑟福，我们可以得出两个重要结论。第一个结论很明显，卢瑟福的纪年是从创世开始的，如同许多同时代的清教徒一样，我们也看到了。因此，关于清教徒是如何纪年的，并不存在什么争议，这件事是显而易见的。然而，卢瑟福上面的话还包含了两个其他概念，他将六日的创造与 5000 年相对应。不论我们如何解释这一点，六日和 5000 年在他眼中都是自然日。六日创造出来的世界已经劳苦叹息了五千年，这似乎是他话语背后的意思，也自然是暗示了自然日的字面意义解经。

此外，论到亚当的犯罪也意义重大。卢瑟福表示，亚当或许是在第六日堕落的（至于他本人是否这么看却不那么重要），表明亚当的堕落之快。莱富自己持这种观点：「救赎发生于第六日，堕落也是在第六日……大约在第三时，献祭和祷告之后。很可能亚当是大约在第六时或正午受造的，亚当也可能在那天堕落了，吃果子的时间……如约翰所言，大约在第六时，他被定罪，被拉出去钉死……后来的经文帮助明确亚当是在第六日堕落，就是他被造的那日，一整晚都是失去尊贵的状态。」卢瑟福并未否认莱富的理论，只是想强调亚当很快就堕落了，这也是清教徒的普遍观点。至少，有人认为亚当是创世的第六日堕落的，卢瑟福对此并不感到突兀。

14. **约翰·沃利斯（John Wallis, 1616-1703）**。沃利斯也是威斯敏斯德大会上的一名神学家，他在《为基督教安息日辩护》（A defense of the Christian Sabbath. Part the second: being rejoinder to Mr. Bampfield's reply to Doctor Wallis's discourse concerning the Christian Sabbath）一书中写道：「尽管圣经没有写，但我要说第七日也是一样，有晚上有早晨。」

沃利斯以要理问答的形式写道：「什么是创造之工？是不是神在六日之间从无造出万物？是的。是否是神用其他事物创世？不是，神创世是用他话语的权能。没有采用其他的工具

吗？没有。」沃利斯对「六日之间」跟「没有工具」的表述，清楚表明他并不赞成漫长纪元创世观。

15. 但以理·考德里 (Daniel Cawdrey) 也在书中 (Sabbatum Redivivum: Or the Christian Sabbath Vindicated) 论及这个话题，特别提到第四诫要求完整的一日：「因此，安息日要守一整天。如果有人说这个诫命是礼仪律，我们要回答，安息日不是礼仪律，因为没有人能说 24 小时的时间是奥秘的、礼仪性的，这明显是按照时间的自然划分，就是在创世时就有了划分。有晚上、有早晨，是第一日，第二日，以此类推……自然日确实包含 24 小时，而且在世界伊始就是如此，在创世中就是如此划分时间。」这进一步肯定了我们先前的主张，即帕姆 (Herbert Palmer) 跟考德里在安息日问题上持相同立场，只是他先逝世，所以余下第二到第四部分给考德里去完成。

立场明确的非投票成员

16. 雅各·尤瑟 (James Ussher)。在《威斯敏斯德大会议》 (The Westminster Assembly and its Work) 一书中，华菲德列了一章表格，将尤瑟的思想跟大会的神学结论相

对照，体现出二者之间的密切关联。华菲德的列表中也提到了「在……之间」的表述，表明尤瑟的纪年法并不容许漫长纪元说，他引用尤瑟的话说：「为何人们如今不想要圣经？就如起初一样，从创世以来直到摩西的日子，一共有 2513 年。」这个纪年明显代表着特定的创世观，也就是 1540-1740 年间唯一被改革宗正教所接受的创造论。

1615 年的《爱尔兰信经》（Irish Articles of Religion），是华菲德认为的威斯敏斯德信条的主要来源。其中说：「在时间伊始，万物都尚不存在，神唯独借着他的话语，在六日之间创造万物。之后，又借着他的护理、按照他的旨意维系万物，使其发旺。」这个表述并不指向漫长的纪元，尤瑟的纪年法跟前后一个世纪的神学传统相一致。

在《基督教的本质与总结》（Sum and Substance of Christian Religion）一书中，尤瑟肯定了年轻地球论，并主张之所以支持这个立场，原因之一是「为了说服那些以为世界没有开端，或是世界起源于数百万年前的人。神可以在一瞬间造出万物，使其完善，然而他却在六天六夜里创造了世界。」尤瑟还举了另一个原因：「以便我们可以明白，很多事物在它们的寻常致因存在以前就已经被造出，因此让我们明白主并不受限于任何被造物或任何工具媒介。因此，太阳直到第四日才

被造，然而如今由太阳开启的白昼，却在第四日以前就已经存在。」

在《旧约创世编年史》（The Annals of the Old Testament from the Beginning of the World）一书中，尤瑟不仅将创世之日列为 24 小时的单元，而且认为它们是连续的日子，第一日是公元前 4004 年十月 23 日。只需将尤瑟与海德格爾的观点相对照，便会发现这些问题并不是什么新问题，基督教给出的答案也不是什么特立独行的答案。

尽管尤瑟确实被大会委派，但他没有参加，因为他很快便于 1643 年离开前往牛津任教。尤瑟相当于大会神学家的信仰前辈，所以大会人员不可能背叛尤瑟的创造论立场。认为他们会「私下里」持漫长纪元创造论的立场是没有资料支持的，这种相悖的立场在信条中没有体现。

如果上述内容只有一半是正确的，那也必须拿出资料支持部分大会神学家持漫长纪元创造论立场，也只有该立场的支持者也承认，他们的立场没有前人的支持，也与威斯敏斯德大会的立场相悖，才算数。我们仍然在搜寻大会神学家是否有这样支持漫长创世观的人，然而一个也找不到，我们只找到大量相反的证据。该立场明显是现代的发明，在我们所在的世纪有大量的支持者。尽管我们的研究可以提供 5-9 个，或 19-21 个无可争议的证据，证明大会在这个议题上的神学立场，但奇

妙的事实是，历史学家必须最终同意，威斯敏斯德大会的神学家们在创世之日的属性问题上究竟持何种立场。他们必须认同这个结论，除非找出相反的证据，证明这些神学家持相反立场。否则就是铁证如山的。单纯的揣测和歪曲是无济于事的，拿不出可靠的证据，就无法证明自己的主张。不带偏见地查考这个问题的人一定会发现，声称威斯敏斯德大会的神学家们持漫长纪元创世观，这不过是缺乏证据支持、站不住脚的偏见和歪曲，完全建立在错误的二手资料上。

立场含蓄却并非沉默的投票成员

17. **司提反·穆谢尔 (Stephen Marshall)**。穆谢尔所著的《为基督教安息日辩护》(The Christian Sabbath Vindicated) 一书得到了大会领袖查理斯·赫尔勒 (Charles Herle)、考德里和帕姆的认可。在这本书中，穆谢尔将通常的安息日与创世的第七日关联起来。后来，穆谢尔也将安息日的意义与太阳的循环联系起来。

18. **查理斯·赫尔勒 (Charles Herle)**。赫尔姆是大会的第二任仲裁人。

19. 赫尔伯特·帕姆 (Herbert Palmer) , 参见 15、17 条。

20. 威廉·古琦 (William Gouge) 也认同该立场。在《安息日的圣化》(The Sabbath's Sanctification) 一书中, 古琦以问答的形式写道: 「安息日包含多少个小时? 二十四个小时 (创世记 2: 3)。安息日被称为第七日, 因此它是一周的第七个部分, 因此其他日由多少小时组成, 安息日就由多少小时组成, 答案当然是二十四小时。」早前在他所著的 1635 版本的《小要理问答》(A Short Catechism, Wherein are briefly handled the Fundamental Principles of Christian Religion) 中, 古琦采用了与尤瑟、柏金斯、埃姆斯相同的用词: 「神如何创造万物? 借着他的话语, 从无在六日之内造出万物, 神的创造是极好的。」为了避免「六日之内」的显然所指, 有些现代神学家试图声称这个词语没有意义。当然了, 若是真的没有意义, 古琦和其他人何必不直接隐去这个词语, 除非解经者对于「借着他的话语」、「从无造出万物」这样的表述, 也要说它们没有任何意义。这个表述在语境中的明确含义, 是我们必须面对的。古琦在 1635 年的《小要理问答》中说: 「神如何创造万物? 借着他的话语, 从无在六日之内造出万物, 神的创造是极好的。」

不仅如此，在《希伯来书注释》中，古琦这样写道：

「创世记第一章中清楚列出了神在六日的每一日造了什么，我们不要以为，是神需要这么长的时间来创造万物，就好像神不能顷刻间造出一切……是的，神确实可以在一瞬间就造出宇宙万物，但神之所以花了六天的时间创世，主要有两个原因。首先，借着详细地查考每一日的工作，我们得以更好地看清楚各个受造物之间的分别，将它们区分开来，也看到它们是如何相互依赖、彼此关联。因为首先被造的，是为了被后来的造物使用。第二个原因就是，神可以为历世历代的人设立一个模式和典范，让他们知道如何度过自己的时光，即 *在每一周的六日内工作，第七日安息。*」⁸⁶

古琦后来进一步澄清自己的观点（体现出尤瑟的影晌），评论希伯来书 4: 5 时说：「因此，世界的起初就提到了安息，那就是安息日的安息。如今三千多年过去了，圣经提到了另一个安息。」

21. 约翰·阿罗史密斯（John Arrowsmith）是大会上一名剑桥神学先驱，以下引言体现出他的立场：「……太阳和人体有一个媒介型受造物，媒介本身不能产生如此效果，唯有借

⁸⁶ 威廉·古琦（William Gouge），《希伯来书注释》（Commentary on Hebrews），大急流城克里格出版社（Kregel）1980 年出版，303 页。

着神创造的话语。」⁸⁷ 然而，鉴于上述其他神学家的立场，认为这句话体现的立场跟其他人的立场不同，也是不合逻辑的。

88

⁸⁷ 约翰·阿罗史密斯 (John Arrowsmith)，《神学原理》(A Chain of Principles or An Orderly Concatenation of Theological Aphorisms and Exercitations)，剑桥 1659 年出版，366 页。

⁸⁸ 自从 1999 年 3 月 10 日发布我的修订版研究以来，以下几位神学家（感谢马克博士和凯西博士的工作）被确定为改革宗传统 24 小时日创世观的坚持者，尽管不是威斯敏斯德大会的成员：（1）**爱德华兹**《救赎之工的历史》(A History of the Work of Redemption) - 「创造的特殊奇妙事件花了六天时间，但是救赎之工却继续展开，以至于至少用了六、七千年的时间，因为我们有从上帝的圣言中得出的结论。」（2）**威廉·柏金斯**《信条释义》(An Exposition of the Creede) - 「世界的开端大约在五千到六千年前，在这两个数字之间。摩西对创造的年代有着详细的估算，一直到他自己的年代，在他以后的先知也是如此，一直到基督的降世……有些人说，从创世到基督降生一共 3929 年，路德和我则主张 3960 年，墨兰顿说是 3963 年，布林格则说将近 4000 年……」(I: 143)。这显然表明他们全都按照字面意思理解创世之日。柏金斯又在反对瞬时创造说（与奥古斯丁相反）的部分写道：「有些人可能会问，神创造世界用了多长时间？我的答案是，神可以在顷刻间造出万物，但他的创造之工从开始到结束，一共用了六天的时间。」(I: 143) 关于上帝为何花这些天来创造万物，柏金斯说：「神用六天创世，是为了教导他们他奇妙的大能与他赐给受造物的自由。因为他在尚没有日月星辰的时候就造了光，那照亮世界的光并不局限于太阳或任何被造的媒介，光是第一天受造的，而太阳、月亮和星辰则是第四天才造出来。」（3）上面的几年方法是主张 24 小时日创世说的标志，有 **理查德·巴克斯特** (Richard Baxter) 进一步佐证，《巴克斯特作品集》(The Practical Works of Richard Baxter) [IV: 87]，「家庭要理问答」 - 「第七问：他什么时候创造了万物？答：距他创造这个世界还不到六千年，甚至与我们所知道的一样多。第八问：神创造这个世界用了多久？答：按照他的美意，用了六

22. 耶利米·布罗斯 (Jeremiah Burroughes) 也是大会上的一名领军神学家。他跟尤瑟、柏金斯和莱富的观点一致：「基督降世 4000 年前，他的降生就已经被圣经预言了。女人的后裔要伤蛇的头，这就是福音最初的预言……」⁸⁹

天；他将第七天分别为圣，作为安息日，要求人们记念这一天，并敬拜他们的创造主。」更多的证据，请参见 **塞缪尔·威拉德** (Samuel Willard, 1640-1707 年；后来的美国清教徒)，*A Compleat Body of Divinity*，讲道 35 (1690) —「圣经历史实际上是从起初开始的，距六千年还差很多。」**托马斯·曼顿** (Thomas Manton)，《作品集》(Works, XIII: 431-432) —「另一个问题……在六天内创造世界仅仅是为了让我们理解吗，还是真的如此？神是否乐意使所有的事物都瞬间造出，还是如创世记的历史所暗示，是在不同的日子完成的？」曼顿回答说：「尽管神可以在瞬间造成万物，但我们绝不能从神的能力去推理神的旨意，也不能指示他如何做事……但查考摩西的历史，可以证实，很明显神是按照这个顺序创造世界的。之所以如此，明显的原因是：[1]如果神一次创造了整个世界，那么摩西如何详细记录下每一日的工作呢？[2]摩西的写作是基于历史事实，因此必须正确理解他的话。」**亨利·安斯沃思** (Henry Ainsworth) 是大会神学家的前辈，他在《摩西五经和诗篇注释》(Annotations on the Pentateuch and Psalms) 中体现出当时关于创世之日的共识：「自第五节开始，不论是 从日落到日落的 24 小时的大日，还是从日出到日落的 12 小时的小日，都开始在世界运转。诗篇 104: 19-23 亦有相同用法。」他对第五节的注释是：「与我们现今的 24 小时一样。」我要再次感谢德克萨斯州达拉斯的克里斯托弗·库德韦尔 (Christopher Coldwell) 先生为协助整理上述 2-3 和 8 号文献提供的帮助。

⁸⁹ 耶利米·布罗斯 (Jeremiah Burroughes)，《耶路撒冷的荣耀传遍世界》(Jerusalem's Glory Breaking forth into the World) 为 Giles Calvert 印刷，1675 年，40-41 页。

立场含蓄的非投票成员

23. 阿多兰·佰福德 (Adoniram Byfield) 是威斯敏斯德大会上的一名书记。他曾写道：「首先，世界有一个开端，世界不是永恒的。其次，这个世界和其中的万物都是神造的。第三，这一切都是从无中造出的。第四，神唯独借着他的话语创造了万物。第五，万物被造就是美好的。」这段话难道不足以表达大会神学家的原初意图吗？不仅如此，第四点中的「唯独」一词明确排除了神借着漫长时期创造的可能性，神的创造不是以自然进化为媒介。或许有人不认同这一点，但这显然就是佰福德的意思。

从方法论角度，我们不能说因为佰福德是一名书记，所以他自己不能写作，或是他所写的不能体现大会与会人员的神学立场和倾向。他所记录的显然不是等闲之作，不能因为他是书记，就说他没有正确反映出大会的立场。书记本人的立场当然不是权威，若是跟其他与会人员的立场相悖，自然就失去可信度。然而，假如书记的立场跟其他人的见证是一致的，并不矛盾，那么就没有理由说，书记的立场并未体现大会与会人员

的神学倾向。在否认尤瑟、沃利斯或佰福德的价值之前，历史学家需要根据其他相似研究来论证其方法论的合理性。⁹⁰

总结：即使在大量研究这个主题之后，仍然没有找到任何大会神学家支持漫长纪元创世观的证据，也没有文本证明有人支持文体架构论。所找到的支持依据是零。另一方面，至少有二十三位威斯敏斯德大会的与会神学家，要么是参与人员，要么是服侍人员，要么是记录人员，他们或是明确或是含蓄地表明了他们在创世之日问题上的神学立场，他们都相信二十四小时日创世说，认为创世到基督降生之间存在一段较短的历史，而且他们都一致反对奥古斯丁的立场。虚伪地将书记的见证资格排除在外，或是剥夺其他神学家的资格，甚至剥夺明确就这个议题写作的神学家的资格，相当于人为地将比分从 15 清零，是毫无道理的。

关键在于，有大量见证证明我的论点，而没有任何有力的证据证明相反的论点。因此，*我们可以合理而公平地要求那些持漫长创世观的人，拿出更合理、更有力的证据，以证明他*

⁹⁰ 必须强调一个更重要的观点：问题不是要确定奥古斯丁的观点，因为各方都承认他的立场，大会也坚决驳斥了这一观点。例如，威斯敏斯德信条也不认同奥古斯丁对于圣礼的神学。因此，试图在圣餐神学上结合奥古斯丁和改革宗传统，等于是创造出一种与信条不同的混合神学。同样，在创造论问题上，奥古斯丁的观点不应混淆也不相关。尽管许多人可能对它感兴趣，但是它只能转移问题和制造逻辑冲突。

们对历史的评述和呈现是正当的、合乎实际的，是值得我们严肃对待的。

除了上述 23 位神学家的见证之外，还有两个神学家为托马斯·文森特（Thomas Vincent）的《小要理问答》背书。在这本书中，文森特采用了「在六日的时间内」的表述，这句话完全不能被歪曲为指向漫长的纪元，只能被解释为字面的意思。文森特著于 1674 年的圣经注释要理问答特别有分量，当时很多大会神学家尚且健在，这本书就是在那时出版的。不仅如此，《小要理问答》（The Shorter Catechism Explained From Scripture）还得到了其他两位威斯敏斯德大会神学家的认可和背书：艾德蒙·柯兰梅（Edmund Calamy）和托马斯·卡塞（Thomas Case）。

文森特的作品中有一个关键词，经常遭到人们的忽视：他加上了「时间」一词，来修饰「六日」，信条的表述是「在六日之间」。文森特写道：

第四问：神在什么时间创造万物？

答：神在六日之间创造万物。他可以在一瞬间造出万物，但他用了六天的时间（语境和时间一词均表明这里指的是字面意义的六天）来创造，并在第七日安息。目的是让我们更

好地领会创造的秩序，并效法他的典范，在一周的六天内（而不是六个「纪元」）工作，在第七日安息。

在这一问之后，文森特写了另一个关于每日创造内容的问题，毫无支持漫长创造说的痕迹，表明不论是他还是其他认可他作品的威斯敏斯德大会神学家，都不支持这样的创世观。

因此，我相信可以确切地得出结论，**艾德蒙·柯兰梅**（Edmund Calamy）和**托马斯·卡塞**（Thomas Case）是第 24 和 25 位支持年轻地球论的威斯敏斯德大会神学家，他们对时间的定义是在六天之内，指着字面意义而言。至少他们并未保持沉默。客观地研究一下，能够得出这两位神学家没有确切神学立场的结论吗？至少这些见证总比现今的改革宗英雄们可能提供的二手资料来得可靠，毕竟这是他们原初的声音。换句话说，在历史议题上，本人的声音总比后人的解读来得靠谱，不论本人的说法是直接还是含蓄。任何声称大会神学家持相反立场的主张，必须能够与这些历史事实调和，否则就不过是纯粹的虚构和站不住脚的假说而已，根本就没有实际有分量的证据。

第一轮研究之后，比分是 18: 0，或是 15: 0，或是 9: 0；而最多则可能是 25: 0——这要归功于额外发现的史料，例如沃克、古德温、波罗斯、阿罗史密斯，除了这些人

外，未来很可能还会有新的发现，这个名单还会再增加。纯粹基于偏见、猜想和不相关的二手资料而提出相反的假说，不能跟拿历史史料的原文提出论证相提并论。

不仅如此，还有其他神学家也写了要理问答，但没有一个人支持漫长纪元创世观。此外，其他同时代神学家的观点也进一步佐证了这种一致的立场，除非能证明这些都是虚假的，否则在这么多的证据下，说这些神学家的立场我们无从得知，或是没法得知，根本称不上可靠的学术研究。难道还会有其他更有利的证据吗？

因此，我们看到在创世之日的长短问题上，历史结论是一致、清楚、充分、无可辩驳的，不仅仅是有可能得出，而是明确已经存在。与这般一致立场相左的意见确实有可能存在，但坦白说应当被视为异议，也只有当不会给教会造成混乱时才能发布。

尽管有些人拒绝承认大量的证据表明了原初的立场，但客观公正的学术研究一定会承认上述证据，看到威斯敏斯德大会的与会神学家们在创造论议题上已经清晰表态，而非模糊不明、模棱两可，或是持相反立场。哪怕并非人人都明确表述自己的观点，但公正地阅读他们的著作，足以得出其中的推论。结论只有一个：威斯敏斯德大会的与会神学家们认同同一个立

场：创世之日是正常的自然日。目前尚未有任何证据支持相反的结论。

突变

接下来，因着科学主义的猛烈攻击，有些神学家试图在所谓的约翰·柯克特（John Colet）的作品中寻找庇护。

实际上，很难找出一个前威斯敏斯德时期的神学家支持漫长创世观，除了对奥古斯丁或斐洛（后者对改革宗群体倒也算不上什么榜样）的误读之外，前威斯敏斯德时期唯一一个可能诉诸于的持漫长创世观的神学家，就是约翰·柯克特——由亚历山大·米彻尔（Alexander Mitchell）宣称，以及威廉·埃姆斯——由约翰·麦克弗森编造。如果这两个人是除威斯敏斯德大会神学家之外最具影响力的人物，那么这样的论证其实比它的倡导者想象得要弱得多。

柯克特并没有明确地倡导漫长创世观，实际上，柯克特不过是在复述奥古斯丁的观点，认为整个宇宙是在「完整的一瞬间」被造出来。⁹¹ 柯克特强调「神立刻造出了万物」，而非

⁹¹ 本节中括号内的引文来源为：Joannis Coleti Opuscula Quaedam Theologica, 《致拉杜夫的信：有关摩西的创造叙事》（Letters to

神用了一段漫长时期创造万物，「宇宙是在永恒中造出来的……没有时间的分隔……万物是立刻清楚出现的，整个宇宙皆是如此」。按照柏拉图的语言说就是，宇宙证明了形与质的结合，「在一瞬间、永恒中」，这样的表述导致了奇怪的解读：「也就是说，时间和整个被造界的尺度就是永恒，每个时间都是没有被分割的时间，每一天都是一天。」这种明显的泛神论基调，难怪威斯敏斯德大会的神学家没有引用柯克特，因为他似乎更关心将「暗物质」与「不可分割的永恒」相调和，而非忠于希伯来原文。

柯克特几乎不相信圣经的明晰性，他说过这样的言论：「摩西的写作几乎没有人可以理解」，并且经常矮化圣经的原初听众，说他们是「没有受过教育的人、愚昧的群众、凡夫俗子、学问粗浅之人、乡野之人……除了头顶的天什么也看不到」，他认为这些人是未开化的。此外，他还说摩西「犯了一个大错」，因为他写的创造叙事导致人质疑圣经的权威，不得不要神自己证明这是他的启示。既然他的话暗示只有具备超凡文学技能的人才能理解圣经，那这自然就削弱了圣经的明晰性。

Radulphus on the Mosaic Account of the Creation), 禄普顿 (J. H. Lupton) 译, 伦敦乔治贝尔出版社 (George Bell and Sons) 1876 年出版, 第 5 页。

试图用拟人化的手法来解经是一回事，但柯克特的意思是，圣经对于原初听众而言是难以理解的，他们受的教育太少，以至于神根本无法跟他们交流。

柯克特主张「瞬间创世论」，此外还说过诸如「万物在顷刻间受生」、「宇宙在第一日快速地生成」这样的话。此外，柯克特还将「第二日」解读为指向「永恒的时间」。他还有其他古怪的观念，毋庸置疑是来自柏拉图的理念，包括提到诺斯底派的显灵说：「大地在星辰诞生之前就显现在神面前，因为先前的必须先显现，后面的才能开始。」

尽管柯克特认同奥古斯丁对传道书 18: 1 的误读（「认为神一个接一个地创造，实在有违神的尊荣，因为他可以在瞬间造出万有，刹那之间便可完成」），他还得出结论说，创造叙事的目的是支持一日的安息：「……目的是强调他们应该每六日就停下自己手中的劳作，将第七日用于尊崇赞美神。这就是将创造事件拆解为六个部分的目的，也就是说，是为了宗教的缘故，为了划分日的顺序。」

柯克特显然是跟奥古斯丁一样，没有按照字面意义去解读，但说他支持漫长创世观也是过于牵强，毕竟在柯克特的著作中，包括《罗马书释义》中都找不到该理论的影子。因此，米彻尔宣称威斯敏斯德大会的神学家对柯克特的理论「可能很熟悉」，然后误将柯克特当做大会神学家立场的见证者，实在

不符合事实。实际上：（1）我们无法确定柯克特的作品在1876年之前是否已经流传；（2）我们不确定柯克特是这部作品的作者，因为原作被突兀地中断，而且跟另一部作品绑在一起；（3）没有任何证据表明，威斯敏斯德大会的神学家认可这部作品，视之为权威或是仿效的典范；（4）即使上述理由都不重要，柯克特本人也没有写下任何文字，足以证明他支持漫长创世观。因为（5）虽然有米彻尔的主张，但柯克特不过是在追随奥古斯丁，甚至有很大篇幅是受到了柏拉图主义的影响。他认为创造发生于一瞬间，这明显不是指着漫长纪元说的，说以纳秒为单位还差不多。

仅寄希望于当代人依赖米彻尔的论述，而放弃改革宗传统的立场，这实在是太过鲁莽。⁹² 米彻尔的论点是依赖于柯克特，而柯克特又是误读奥古斯丁。柯克特根本就不是改革宗立场的权威代表，因为威斯敏斯德大会显然完全没有追随柯克特的立场。

柯克特是一个热心的柏拉图主义者，而且有学者研究表明，他的《论创造叙事》（*Letters to Radulphus on the*

⁹² 参阅：邓肯（J. Ligon Duncan）对米彻尔的分析比米彻尔对大会神学家的分析更准确，参阅米彻尔「*Animadversions on Alex Mitchell's View of the Westminster Assembly and the Days of Creation*」。

Mosaic Account of Creation) 就是最明显的证据。⁹³此外, 这本书也不像现代人所想象的那样, 而是证明柯克特跟随奥古斯丁的观点, 认为创造发生在一瞬间, 而不是现代人所主张的漫长的纪元。与修正主义者不可靠的引用相反, 米勒斯澄清道: 「然而, 柯克特承认摩西的「日」指的是相关联的顺序, 天使、天地、天上的天体、地上的鱼鸟, 都是按照顺序显现的。」这也是奥古斯丁的观点, 并没有支持漫长纪元创世说。

因此, 历史文本表明, 柯克特的主张跟奥古斯丁并无二致, 只是弱于奥古斯丁。此外, 柯克特本人也从来没有被视为改革宗神学的权威或代表。⁹⁴

柯克特的《论创造叙事》一书, 不过表明有些人继续持奥古斯丁的观点。然而, 大会采用了「……之间」的表述, 这个表述本身就是明确否认奥古斯丁的瞬间创世说。奥古斯丁显然是这些清教徒神学家所敬重的人物, 他们和同代人已经明确反对奥古斯丁的观点, 若声称他们持如此自由派的立场, 就需要拿出证据, 比如私下或公开的作品。

⁹³ 米勒斯 (Leland Miles), 《柯克特与柏拉图传统》(John Colet and the Platonic Tradition), 伊利诺伊州 Open Court 1961 年出版, 31 页。

⁹⁴ 柯克特还犯过其他柏拉图式的错误, 甚至否认神是全能的 (米勒斯, 同上, 第 65 页)。米勒斯总结道: 「令人惊讶的是, 他可以吸收如此多的异教哲学, 并且仍然算在基督教的范围内」(米勒斯, 同上, 第 65 页)。

清教徒巨匠威廉·埃姆斯的著作，因着糟糕的学术，被学者们扭曲长达一个实际，用来支持与进化论相适的创造论。埃姆斯确实是改革宗神学的权威人物，这一点他是当之无愧的。他比柯克特晚一个世纪，比威斯敏斯德大会又稍微早一点。他反对奥古斯丁的观点，显然也比柯克特对大会神学家的影响更大。我们很难找到大会神学家引用柯克特的证据，但加尔文、埃姆斯、伯撒和其他反对奥古斯丁观点的神学家，倒是经常被与会神学家引用。

因此，威斯敏斯德大会神学家们的立场是清晰明确的。接下来的神学家，以各种各样的方式表明自己支持创世记中的「日」是 24 小时，这些人没有一个曾被证明支持相反结论。

威斯敏斯德大会一世纪后的改革宗神学家，1650-

1740

不久之后，约翰·欧文，托马斯·文森特，托马斯·曼顿 (Thomas Manton)，托马斯·华森 (Thomas Watson)，杜仁田 (Francis Turretin)，以及很多其他神学家，都持年轻地球创造论，且一致地反对奥古斯丁的观点。托马斯·威利

(Thomas Wylie) 在《要理问答》(Catechism) 一书中也挑

战奥古斯丁的观点，相反主张六日创世观：「问：神用了多少天创造世界？答：虽然可以在一瞬间创世，但为了我们的缘故，主用了六天创造世界。」

约翰·欧文 (John Owen) 评论希伯来书 11: 3 称：

「我们如今看到的充满秩序、荣耀和美丽的万物，都是由神的能力从空虚混沌中造成，而起初的空虚混沌，也是神从无中造出的，本身并不是万物起源的因由。唯有神的能力才能创世。」

杜仁田 (Francis Turretin)：在威斯敏斯德大会一个世代之后，杜仁田在他的著作 (Institutes of Elenctic Theology) 中写道：「奥古斯丁认为，创世是在一瞬间发生的，不是发生在六日之内。」他接着反对奥古斯丁的观点，而是认同尤瑟的观点，说：「摩西记录的神圣历史的跨度，并不超过六千年……希腊历史几乎不超过两千年。」杜仁田甚至进一步引用尤瑟和其他人的观点称，创世发生于秋季而不是春季。

费雪 (Fisher) 在《要理问答注释》 (Commentary on Catechism: The Shorter Catechism Explained) 一书中写道：

第八问：难道神不能在一瞬间创造万物吗？

答：是的，但神认为，用六天的时间创世、第七日安息，更能彰显他的荣耀，也更有利于人的益处。

托马斯·波士顿（Thomas Boston）的作品稍微晚于杜仁田，他延续了改革宗一贯的传统，反对奥古斯丁的观点，他也采用了「之间」的表述。他在《托马斯·波士顿作品全集》（The Complete Works of Thomas Boston）中写道：「接下来我们要解决世界是在多长时间内受造的，并非是在瞬间造成（如奥古斯丁所言），而是在六日之间，如摩西的记载所清楚写明的。对神而言，在一瞬间创世就跟六日创世一样容易，但他采用这种方法，是为了让我们看到神创世之工的智慧、良善与权能，可以激发我们一一思想这些工作，也是为了设立第七日（24 小时）为安息日。」

后来，与奥古斯丁和柯克特的观点相反，波士顿再次重申：「尽管神没有在一瞬间创造万物，但天使仍然是在六日之间受造的。」他接着详细论述了每一日的创造，显然指的是每一日有 24 小时。波士顿不认同奥古斯丁的创世时间观，而是更认同尤瑟：「世界很可能是在秋季被造的，那也是自然界万物成熟和完善的日子……」

因此，不论是威斯敏斯德大会之前还是之后，十七世纪的神学家都主要受到尤瑟观点的影响，而非奥古斯丁。

不仅如此，1611 年出版的 KJV 版圣经也完全没有体现出奥古斯丁或柯克特的影响，这个版本而是体现出当时的共识，用「the space」这个表述表示确切的时间，在申命记 2:14，启示录 2:21，以西结书 9: 8，使徒行传 5:34，使徒行传 15:33，使徒行传 5: 7，启 8: 1，创世记 29:14；利未记 25: 8，使徒行传 19: 8，以及其他经文都采用了这种用法。然而，KJV 版圣经却从未在创造叙事或相关经文中使用「in the space of」这个短语，若是他们想这么做，自然是可以的，但这些伊丽莎白时代的文字专家却谨慎地遵循圣经。

为什么呢？因为「in the space of」这个表述在圣经中并未出现，而是在信条中出现了。它不是无意义的，确有其意，尤其在要理问答和信条中重复出现，目的是指向时间的维度。信条的用词并不表示创世的一周在时间划定上是多元的，而是要强调创世用了有限的时长。所以这个表述就是字面的意思，如同我们教会所相信的。

然而信条的语言虽然小心，却仍旧跟圣经相当不同。自 1830 年以来富有革新精神的解经家，除了单纯的臆测之外，尚未能找到证据表明威斯敏斯德信条是仿效某个英文版本，也未能证明大会有哪位或多位神学家支持漫长创世说。如此捉襟见肘的论证，跟这个主题汗牛充栋的著作体量比起来，实在是不相称。关于这个主题的作品多如牛毛，有创世记第一章的解

经注释，有系统神学论文，有信条，也有神学家的独立作品，资料不可谓不丰富，然而无人能找出资料证明，有神学家在达尔文之前就支持漫长创世论。仅有的「证据」不过是五世纪一名不清不明的历史学家普罗科匹厄斯（Procopius），米彻尔引用他的话，但研究者尚未能找到原话的出处。而这位历史学家的历史著作，也从极少被我们的神学家引用。此外还有对于奥古斯丁的误读，奥古斯丁在这个主题上已经被加尔文主义的神学家明确否认，而且奥古斯丁的原意也只能支持我们的立场，而非相反。此外还有被错误翻译的埃姆斯，还有诉诸于「威斯敏斯德大会神学家的私下见解」，再往后就是引用达尔文之后的几个学者。

威廉·贝弗里奇（William Beveridge, 1637-1708）。

贝弗里奇是一名加尔文主义的主教，为人极其虔诚，是一名备受尊敬的宗教人士。他并没有对威斯敏斯德大会产生什么影响，但他是一名在圣公会复兴加尔文主义的著名布道家，著有《宗教的默想》（Private Thoughts on Religion）一书。论到创世的第一日，他在《威廉·贝弗里奇作品集》（The Works of the Right Rev. William Beveridge）中说：「最初受造的光有着一样的轨迹，照耀的地方就是白天，而其他地方则是晚上，直到被光照耀。它就如太阳如今在 24 小时内的

运行轨迹一样。因此光不在的地方就是夜晚，光出现了就是早晨，这就是第一个自然日，跟我们如今的自然日是一样的。」

托马斯·瑞琪利 (Thomas Ridgely, 1667-1734)。瑞琪利著有最详尽的大要理问答注释，他有几个论点非常重要。他强调了神创造的方式是借着祂权能的话语，神创造的目的是为了祂的荣耀。在「论六日的创世之工」一章中，他解释了每一日的创造内容，以及天使和光是在第一日被造，尽管光直到第四日「才被聚入太阳和星星中」。

首先，他探讨了立时创世说（奥古斯丁的观念），予以强烈的否定。甚至有一章的标题就叫「创造不是永恒的」，他在其中说：「我们从圣经直到了世界起源的时间点，离现在不超过五到六千年。」

然而，瑞琪利不仅反对立时创世说，而且还提到，奥古斯丁相信世界是「六千年」之久，而非「四千四百年」：「我们可以就此机会来证明圣经的记录，世界据创造起大约有五到六千年……」他引用了《神之城》，这个数字较高是因为七十士译本缘故，因为他们不懂希伯来文。

瑞琪利认为，自创世到罗马被哥特人占领一共有 5611 年。他说，实际上「按照圣经所写，迄今为止 6000 年尚未过

去。」不论他是如何引用奥古斯丁的，都不是要延长创世所需的时间。⁹⁵

此外，如同威斯敏斯德大会上的苏格兰成员（Robert Baillie）一样，他也询问了「万物在哪个季节或时间点被造」的问题，并得出结论说是在秋季。

以西结·霍普金斯（Ezekiel Hopkins, 1633-1689）。

霍普金斯也是一名主教，以下引言主要来自他所写的关于十诫的论文。论到安息日，他写了如下的内容。

论到安息日是何时设立的，霍普金斯写道：「神创造世界之后，特别在第七日安息。因此，神特特将那一日分别为圣，并使之成为往后所有安息日的起点。因此你可以看到，安息日只比人类年轻一天，是为人设立的，是在人无罪、正直的时候设立的……尽管直到摩西领以色列人入旷野，也就是创世大约 2450 年后，我们没有在之间看到圣经提及安息日，但安息日并没有停止。在神的百姓中，他们谨慎遵守神的律法而蒙福，我们不能认为他们没有遵守这个律法，而要假设那些敬畏

⁹⁵ 1855 年版的注释（由 Still Waters Revival Books 重版）为瑞琪利主张连续六日创世说表示歉意。托马斯·瑞琪利（Thomas Ridgeley），《大要理问答注释》（Commentary on the Larger Catechism），第二卷。美国 Still Water Revival Books 1993 年再版。但是，1731 年第一次出版时，没有人认为这种立场有什么偏差。

神的人继续持守安息日。直到在西奈山上，安息日以新的权威得到重申、再次确立。」

先前，他还提到了十诫颁布的具体时间：「按照最好的纪年法，时间大约是创世以后 2460 年……」他不仅为地球的年龄辩护，而且特别提到，安息日「只比人类年轻一天」。因着这句话，我们可以看到他认为创世之日就是 24 小时日。

法兰西斯·罗伯茨 (Francis Roberts, 1609-1675)。

罗伯茨论创世叙事说：「世界的创造描述如下……按照神创造的次序，在六日之内依次完成。」此外，与同时代的其他神学家一样，他明确地将整个创世记的历史进行编年：「有证据表明，创世记的历史一共持续了 2368 年的时间。」

乔治·休斯 (George Hughes, 1603-1667)。在《创世

记释义》(An Analytical Exposition of the Whole First Book of Moses, called Genesis...) 一书中，休斯写道：

「早晨和晚上与黑暗和光同义，组成一个自然日……光的时间包含自然日的 12 个小时……」

西门·派翠克 (Simon Patrick, 1626-1707)。作为一

名主教，派翠克跟威斯敏斯德大会神学家是同时代人。他在长老会按立，不过后来在圣公会服侍。他曾私下被著名的约瑟·霍尔 (Joseph Hall) 博士按立，也受到剑桥著名的柏拉

图学者约翰·史密斯（John Smith）的影响。派翠克是一名多产的作家，写了大量关于旧约的作品。从他的创世记注释（A Commentary Upon the Old and New Testaments, with the Apocrypha）的 1694 版引言中，我们读到：「有些人大胆地说，很难相信世界的被造是在六天之内。也很难相信伊甸园、始祖的堕落、蛇的引诱，等等。但我希望我说的足够清楚，这样的话是毫无根据的，我们有充分的理由相信摩西所记载的一切。这么说等于放弃其字面意思，采用灵意解经。」

在创世记注释中，他采用了流行的灵修注释法，每节经文都提供了灵修的注释。在创世记 1: 4，他写道：「神将光与暗分开，命令它们总是彼此交替，如我们现在所见，这光如今已经由太阳体现出来。起初也是一样，像这团光耀的火球一样，环绕着空虚混沌绕了 24 小时。它所到的地方就是白天，不在的地方就是晚上。」

论到 1: 5，他这样说：「有晚上，有早晨，是头一日。希伯来文中，晚上和早晨代表着一整天。如果我们认为光是正午被造的，那么就是在混沌的物质四周绕了 24 小时。」

他最后引用迈蒙尼德（Maimonides）总结道：「因此，神起初创造万物，它们不是立刻全部出现的，而是在六日之内一个接着一个被造，并开始运转。光是神第一日创造的。」在

这里，「六日之内」指的就是传统的 24 小时日，如同他在创世记 1: 4 的注释中所言。

解释摩西是如何领受创造叙事的，派翠克说，创世记的历史跨度为 2369 年：「创世的真理对于摩西而言并不难得知，因为到摩西之手不过才几个世代。从亚当到挪亚，然后玛土撒拉活得足够长，两个人都见过。因此从挪亚到亚伯拉罕，闪是关联人。以撒是亚伯拉罕和约瑟的中间人。所以这些事可以轻易地传到摩西。」这一切的解经中，他都采用了 24 小时日的概念。

约翰·崔普 (John Trapp, 1601-1669)。约翰·崔普是一名流行度颇高、博学的圣经注释家，他在《新旧约注释》(A Commentary or Exposition Upon the Books of the Old and New Testaments) 中写道：「主在三日之内铺展了世界，在后三日装点世界。」他的其他作品中还有其他有趣的论述，例如，崔普提到约伯是怎么知道「在水面的周围划出界限，直到光明、黑暗的交界」(约伯记 26: 10) 的：「要么是他从摩西得知，要么他活在摩西之前。很可能他确实活在摩西之前，若是这样，他就有很多人可以得知，先祖可以传给他。」这只能表明崔普是按照字面意义理解创世记的纪年，如同其他神学家一样。不过，他还要更具体一点。

在第四卷中，崔普确定了一个人的年代，就是自创世以来的年代。他说以斯拉是在「创世大约三千六百年后，比现存的任何世界编年都要早」。塞尔登是威斯敏斯德大会的一名委员，他曾主张这个创世年代是普遍为人接受的。在这里，我们注意到崔普的观点可以佐证塞尔登的话。

约翰·豪伊（John Howe, 1630-1705）认为，创世记前几章的家谱应当找字面意义理解并接受。对于豪伊来说，这就让创世继续和其他古代事件得以一直传承到摩西。在他所著的《约翰·豪伊作品集》（The Works of the Rev. John Howe）中，他尽管并未明确提及其他神学家对于创造议题的论述，但他的创造论方法论仍然是明晰的。圣经「指教我们万物被造的次序，这是理性永远无法告诉我们的，也是理性永远无法发掘的真相。」他接着列举了每一天创造的内容：「接着，在第六日，神创造了人，使人进入这个预备妥善、有理有序的世界。」对于豪伊来说，一切都是按照次序、按照字面意义记载的。他认为创世记一二章的创世记叙和追叙，都是基督教可信的根基。对于我们有些人来说，似乎是一种似是而非的推理，但仍然让我们看到豪伊的时间观。从创世继续中：「我们可以透过信心明白世界是在怎样的时间跨度内，以怎样的次序被造。理性永远不能告诉我们这一切。」以及「创世之工是在有限的时间内完成的，即六日的时间之内，没有任何推理能够

告诉我们这一点。」虽然如此，倒是有大量的推理来反对这一点。「在六日的时间之内」是一个有趣的表述，指代我们正常的自然日。我们必须接受这个时间限度，因为我们是以「信靠神启示的信心」领受它。

约翰·斯文 (John Swan)。约翰·斯文在他的作品 (*Speculum Mundi*) 中一改先前的观点，即世界是在秋季被造，转而接受太阳是在四月 27 日被造的观点。不论是哪一个观点，其按照字面意义理解创世叙事的本质都是明显的。

公开的挑战

这是我们公开的挑战：那些主张 1540-1740 年间的改革宗神学家已经提倡现代观念的人，说这些神学家支持一日一纪说或文体架构论，他们能够举出具有同等分量的例子吗？

为了支持他们的主张，即现代观念实际上已经经过了漫长的历史，他们必须举出证据才行。否则就要放弃这种主张，承认从改革宗传统立场到现代观念的转变，更接近于 1850 年，这个年代本身也可能需要一些解释。

支持漫长创世观的朋友们，不会承认他们是在追随十九世纪早期的科学，但他们却不能举出十九世纪之前的解经证

据，来支持自己的观点。这一奇怪的历史现象值得进一步解释，否则不能将年老地球论奉为圭臬。问题可以总结为 1830-1859 年间，圣经有什么改变吗，足以让前达尔文时期历世历代的敬虔解经传统失效？

倘若拿出一张纸，中间写上 1830-1859 年，然后左边列出那些不持 24 小时日创世观的人：某个古代的异端（倘若这一派的支持者想要为柏拉图辩护，就请自便吧），一个五世纪不知名的历史学家（要是真能找到出处的话），划掉奥古斯丁、埃姆斯和威斯敏斯德大会的成员，也要划掉柯克特——整个十九世纪之前的神学历史就是如此。然后问一问：这样的传统若是真能称之为传统，我们有必要追随吗？有必要更改我们的信仰告白，误导我们的信徒和子子孙孙吗？还是我们至少应该列一列右边那一栏：安布罗斯，被正确解读的奥古斯丁，伯撒，杜仁田，二十世纪之前的一切信条，特里斯，赫尔勒，阿罗史密斯，欧文，波士顿，华森，曼顿，费雪和基督教世界的绝大多数。

尽管怀着尊敬的心态，但即使这些辩论者们举出霍奇、华菲德和其他现代学者的名号，我们也觉得，还是跟路德、加尔文、安布罗斯、威斯敏斯德大会成员、杜仁田和整个漫长的教会史站在一边比较安全。

此外，对方证据如此稀少的原因很简单，证据稀缺导致这些学术精英无法说服我们的原因也很简单，因为根本就没有证据，除了一些极端的例子。（实际上，莱富、塞尔登和其他威斯敏斯德大会成员，肯定知道早先的非正统教导，他们不过是选择反对而已。）年老地球论实际上在历史上是到了现代才大量涌现，连亚流派和阿民念主义举出的古代文献，都远远超过这些神学家！

留给学术的问题在于：一些不知名的神学家，或极少数人，或是某个特定哲学流派的信徒，足以决定教会的信仰告白和道德吗？神学家总是可以引用资料，问题在于：诚实地研究圣经和解经历史，我们的先祖真的认为，神的话教导的是漫长纪元创世观吗？还是我们以为自己比他们更聪明，或是我们活在某种科学纪元，就比之前的人有着更多洞见？要理问答的教导——尽管它标志着现代人喜爱的理论的死亡——是否是按照字面意思呢？是的，神所说的正是他所做的，就是这么简单！

神的话是我们可以信赖的，不管年老年少，不管我们是解经专家还是平信徒，我们都可以确信神的话就是字面的意思。我们相信神的话是清晰的，观念革命不能说服我们相信神的话暗昧不明。我们不会在这个议题上跟随霍奇的观点，不会仅仅因为科学之风往相反的一边吹，我们就像墙头草一样随风摇摆。

我们不想将教会与平面世界理论，牛顿力学，哥白尼前宇宙论甚至 200 年前的光学理论联系在一起。但我们也不希望教会在未来被视为跟随十九世纪的科学糟粕，主要被世俗学科驱动着，而不是反过来领导世俗学科。我们有巨大的机会站起来领导，成为火车的引擎而非最后一节车厢。改革宗宗派可以站起来领导，而不是跟随其他福音派群体，这些群体大概已经受了神学上的水刑长达一个世纪了。

如今，我们已经很清楚威斯敏斯德大会的成员们在这个问题上有着清晰的看法：他们反对奥古斯丁的观点，坚持 24 小时日创造论。这对许多人而言没什么可惊讶的，但对那些故意想在「六日之间」的字里行间抠出另一番天地的人，却一定是种打击。

不论个人的最终结论如何，为了捍卫特定的立场，既然有如此多的历史资料和文本资料，就必须要么拿出历史文本的证据来证明自己的论点（我们仍然等着人找出 1540-1740 年间的神学家支持一日一纪说或文体架构论的证据），要么干脆地承认文本史料证据并不充分，不足以支持假说，停止这种故意歪曲的行为。

我们不禁要问，这些从历史改革宗传统中伪造出如此多的证据，支持现代主义观念的人，什么时候才能出一张勘误表呢？罗伯特的结论很有力：「不论是创世记的原初听众，还是

直到两百年前的所有人，都不认为『地质纪元』是什么有意义的概念。」⁹⁶ 威斯敏斯德信条⁹⁷和其他宗教改革信仰告白，显然也完全没有考虑这个选项。

因此，认为威斯敏斯德大会的成员并没有斩钉截铁的定论，持多元而开放的态度，让其他观念也有立足之地……这种主张实在是没有说服力。没有研究确切地证明大会成员对多元主义或自由主义持接纳认可态度，如同现代学者所主张的。如果大会成员认为某个主题不重要，或是圣经经文开放给多种解释，他们是会照着处理的，以避免在模糊的问题上步入教条主义。但事实上，关于创世记一章存在大量的解经注释，而且是早在科学革命之前就已经存在，表明他们在这个主题上确实有一个教义，而非开放给多元的结论。今天的人或许意见不一，但他们在这个问题上却是相当清晰、明确和一致的，是达成共识而非充满争议。因此，要证明他们有意支持这个主题上的多元信仰，很难从他们的写作中找到依据。我们最好将这个问题

⁹⁶ 罗伯特·毕肖普 (Robert C. Bishop)，科学与神学：方法论对照 (Science and Theology: A Methodological Comparison)，发表于《跨学科研究期刊》(Journal of Interdisciplinary Studies)，1993年 vol. v, no. 1/2, 155 页。

⁹⁷ 唯一接近的参考点 (但不是关键点) 是：从威斯敏斯德大会记录 (Minutes of the Westminster Assembly, 第 216 页) 中，以下内容于 1646 年 4 月 6 日得到确立：「该问题得到解决，『由 24 小时组成』这些字应该删掉。」然而，神学家是在讨论关于安息日部分的变更，而不是关于最初创造的时长。至于他们为什么接受或删除措辞，则没有记录。

的结论局限于他们自己的著作，承认他们在这个问题上具有一致的声音，而不是强行将我们的猜测生硬地套在他们身上。

威斯敏斯德大会的神学家们，或是加尔文，在创世之日长度的问题上，跟先前存在的共识有什么不同吗？如果有，他们在何处表达了对传统立场的背离呢？

就威斯敏斯德大会前后一个世纪的历史看，我们找不到任何证据支持我们的信仰先辈对创世叙事的解读，跟六个自然日有什么不一样的地方，他们都认同神在六日以神迹的大能创造万物。似乎唯有不被证据支持的修正主义者才继续幻想着能找出过往一些带有进化论色彩的解经。

现代学者希望他们的一日一纪说、文体架构论，是得到历史支持的，不是短命的存在。他们也需要解释下面这些在现代科学兴起之时或之后的写作：

- 撒母耳·戴维斯（Samuel Davies）：1756 年戴维斯写了「耶稣基督的中保国度和荣耀」一文，文中称「创世与洪水之间的间隔大约是 1600 年」，表明他采纳了尤瑟、加尔文、埃姆斯、柏金斯、莱富和威斯敏斯德大会成员的观点。
- 约翰·亚当斯（John Adams）：他在自己的时代显然是一名进步人士，他在 1813 年仍然赞同神在「六千年前」创造了宇宙。

- 杰迪达·摩斯 (Jedidiah Morse)：他是美国第一个采纳尤瑟纪年的地理学家，在 1796 年的《美国地理》(American Universal Geography) 中，他计算创世与亚当夏娃的年代在基督降生前 4004 年。⁹⁸
- 司布真 (C. Spurgeon) 于 1885 年仍旧相信，神的全知不仅意味着他知晓世间的一切动态，而且意味着「宇宙间所有的世界——不仅是地球被造以来的六千年，而且还包括永永远远」，这是他对诗篇 139：6 的注释中写道的。
- 安德鲁·怀特 (Andrew Dickson White) 在 1896 年写道：「加尔文对创世记的解读是严格的，至 1896 年，基本上人人都认为我们所看到的宇宙，是透过全能之神的话和手而造，是他从无中创造的，或是立刻或是在六日之内……」⁹⁹

⁹⁸ 雅各·斯密勒 (James H. Smylie)，美国的政治盟约、圣经与加尔文主义者 (America's Political Covenants, the Bible, and Calvinists)，发表于《长老会历史评论》(Journal of Presbyterian History)，1997 年秋季刊，154 页。

⁹⁹ 安德鲁·怀特 (Andrew Dickson White)，《科学与神学相争史》(A History of the Warfare of Science with Theology)，纽约爱普顿出版公司 (D. Appleton and Co.) 1896 年出版，60 页。

因此，从十九世纪解经家霍奇（A. A. Hodge）的圣经注释和 1855 年瑞琪利编辑的评注可以看出，似乎变化发生于亚当斯的评论（1813）之后，有些先锋神学家到了十九世纪五十年代被这种观点同化，与之同时很多人没有意识到基督教正教中间发生的这种变化，例如司布真和怀特。几乎像是有人改变了理论，但忘了跟其他人说一声。

研究历史并不能支持现代学者的假说，也不能驳倒传统解经的立场，似乎越是研究这个主题，就越清楚两件事：

（1）在十九世纪的科学革命之前，基督教正统神学就这个问题一直都有明确答案；（2）解经上的转变发生在世俗科学理论出现之后，也就是十九世纪之后。

那些十九世纪之后的理论若是正确的，那么整个教会都需要改变自己的神学。它也需要坦然地解释为何转变是从科学理论出现的，而不是从历史的圣经解经出现的。然而倘若科学理论不是正确的，那么仅仅因为一时的新奇理论就改变整个的正教传统，未免太过鲁莽而草率。

第六章

启蒙运动与神的启示

大部分现代美国福音派信徒，都对十九世纪的著名神学家查理斯·霍奇和华菲德怀有深深的敬重。然而，尽管深怀感激之情，却不可忽视一个薄弱之处：他们似乎对进化论领域护教修订主义的危险没有觉察。尽管他们有意持守正统神学，但他们似乎不加批判地采纳了一些世俗科学方法论的元素，因此这些信心的伟人对于这方面的妥协风险似乎不够谨慎。

西尔多·博斯曼（Theodore Bozeman）在书中颇有见地地总结道：「人们可能会质疑，在美国过去的任何时候，宗教领袖是否都在这方面实现了福音和文化的更大融合。毋庸置疑，如果说保守派能够预见达尔文或物理学的胜利会破坏过去的经验主义，那么他们既不会急于接受培根作为正统，也不会急于接受将科学试验作为信仰的自然组成部分。」¹⁰⁰

确实，对博斯曼来说：「有一个现象意味深长，其他著名的保守派人士……如今都愿意接受，如果某个归纳法得出的

¹⁰⁰ 西尔多·博斯曼（Theodore Bozeman），《科学时代的新教徒》（Protestants in an Age of Science），北卡大学出版社（University of North Carolina Press）1977年出版，174页。

『无可争议』的结论跟教会现有的教义相悖，那么神学家必须重新思考自己对神话语的解释，看看是否存在误解。保守派曾经是坚定的字面意义解经派，也不屈不挠地委身于信仰告白，毫不让步。如今却有这般变化，确实是一个实质性的让步。」¹⁰¹ 至少在充当解经媒介上面，科学至少在理论上超越了圣经本身的地位。

霍奇和其他福音派人士对待科学的态度，跟另一位福音派护教家克尔凯郭尔亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper）的态度截然不同。¹⁰² 实际上，凯波尔曾谴责霍奇在这个护教论点有所妥协。有些与霍奇同时代的福音派人士，对霍奇在护教学上的让步感到不满，这一点本身也值得考量。

凯波尔：护教上的对比以及早期的批判

约拿单·威尔斯（Jonathan Wells）注意到，早在 1863 年，霍奇就曾被指控「承认圣经有可能需要基于科学研究的新

¹⁰¹ 同上，118 页。

¹⁰² 参阅我所写的「十九世纪科学对宗教的优势」（*Angels Unaware: The Ascendancy of Science over Orthodoxy in Nineteenth Century Reformed Orthodoxy*）一文。

证据被重新解读」。¹⁰³ 此外，《纽约观察家》（New York Observer）曾指控霍奇「容让科学来领导圣经」。¹⁰⁴ 霍奇有好几次不得不在为自己辩护，声称自己「并未让圣经臣服于科学」。因此，至少在这个议题上，与他同时代的人曾认为他「被科学证据说服来更改自己对圣经的诠释」，他想要「使圣经与已确定的科学事实相调和」。¹⁰⁵ 霍奇将圣经与科学发现相对等，从他在 1856 年所写的一篇评论可见一斑：「如果科学可以成功地证明地球的年龄有数百万年之久，那么我们必须乐意相信创世之日的长度是一段不确定的区间。」¹⁰⁶

尽管霍奇有时能抵制特定科学理论的强大拉力，但他仍然「对宗教与科学的和谐抱有极高的信心……在某种程度上导致了科学与宗教的独立」。¹⁰⁷ 威尔斯富有洞见地说：「尽管霍奇临死前并未承认进化论与圣经可以调和，但他的神学却包含这种调和的种子。」¹⁰⁸

¹⁰³ 约拿单·威尔斯（Jonathan Wells），查理斯·霍奇的圣经与科学观（Charles Hodge on the Bible and Science），《长老会历史评论》（Journal of Presbyterian History），1988 年秋季刊，161 页。

¹⁰⁴ 同上，160 页。

¹⁰⁵ 同上，161 页。

¹⁰⁶ 同上，160 页。

¹⁰⁷ 同上，158 页。

¹⁰⁸ 同上，163 页。

另一个有力的批判来自凯波尔，他比霍奇稍微晚一些，但也是同时代人。普林斯顿的神学家对凯波尔相当敬重。凯波尔特别谴责可霍奇在自证事实的领域让步太多。凯波尔曾经这样评论：「外面流行着一种神学迷思……认为圣经在手，人可以独立基于基于这种原理建构自己的神学。」¹⁰⁹ 这一批判很可能是指着霍奇和其他类似学者而言，他们基于自己对确定事实的前设来拥护科学。

凯波尔在另一处曾指名道姓地谴责霍奇，他认为霍奇犯了「将事实与真理混合」的错误，导致他自身的系统崩溃。凯波尔说，霍奇要求「神学家成为验证真理真确性的那一位」。¹¹⁰ 此外，凯波尔还谴责霍奇屈服于「将神学与其他科学相对等的试探」。¹¹¹ 此外，这位荷兰神学家还说：「他的事实的真确性导致他在逻辑上返回到自然科学的势力之下，尽管作为一个有信仰的人，他曾勇敢地加以抵制，但他的论述却缺乏逻辑必然性……整个接下去的神学研究的对象都替换了，将原初神学所对应的历史纽带切断。这样的研究除了将心理学和人类文化学的分支重新整合成一个新的科学门类以外，没有什么别

¹⁰⁹ 亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper），《神学原理》（Principles of Sacred Theology），大急流城贝克出版公司（Baker）1980年出版，574页。

¹¹⁰ 同上，318页。

¹¹¹ 同上。

的建树。然而这种整合并不能导向对神的认识，而是旨在使宗教知识成为人类生活中的一种现象。」¹¹²

凯波尔反对「任何形态的中立，最终其内核都是不诚实」。与霍奇相反的是，凯波尔坚持认为，对待科学数据没有中立可言，可谓预设护教学派的先驱。凯波尔超越了他的时代，甚至注意到即使是明智的观察者也不能免疫于「他所在的历史潮流的驱动」，这样的观察者也「在观察研究中对观察对象达成全面的审视」。¹¹³

不论根由如何，凯波尔对待科学的护教方法论跟霍奇的都截然不同。凯波尔一再强调，宗教预设是不可避免的：「因此，除非人类意识中对于对象具有特定的感知力，使得我们的意识能够领会其属性和形态，否则人类不可能形成任何的观念或观察结论。」¹¹⁴ 因此，凯波尔不会容许证据单独为自己说话。

凯波尔也指出了科学所固有的预设：「从自然主义前提出发的所有对于科学的指控，都否认陈腐观念的主观事实，以及特殊启示的客观事实，而这一事实恰恰与之相对应。」¹¹⁵ 凯波尔警告称，科学不仅受到了罪的影响，而且科学若是不承

¹¹² 同上，319 页。

¹¹³ 同上，49-50 页。

¹¹⁴ 同上，71 页。

¹¹⁵ 同上，224 页。

认罪的实际以及对科学研究的作用力，本身就妨碍了它的进展。他警告说，罪「对我们整个的意识领域都产生强大的主导作用……过去称之为所谓的世界观、人生观，这些根本的观念主导着我们的意识。」¹¹⁶ 肯定了罪对于智力的影响之后，他警告称：「如果我们犯了一个错误，或是某一步走错了，那么这个错误难道不会对我们整个的科学研究产生严重影响吗？这是必然的。」¹¹⁷ 他进一步警告称：「倘若科学不能提防罪的影响，搞研究的人缺乏这种意识，罪的冲动必然会污染科学的方向，每个试图制造神的知识的科学研究都会失败……它无法防止罪侵蚀你的知识理论……」¹¹⁸ 凯波尔说：「罪对数据的篡改是强大的，就是你在智识领域和建造科学理论时所要处理的数据。一切真科学的道路上，最大的绊脚石都是忽视罪的影响和阻力。」¹¹⁹ 罪的影响是如此深远，以至于凯波尔坚称：「无可否认的是，对实际的错误呈现已经进入了生活的方方面面……」¹²⁰ 在这个方面，凯波尔堪称一位卓越的护教家，对观察者的角色以及证据本身都做了评估。

¹¹⁶ 同上，109 页。

¹¹⁷ 同上，110 页。

¹¹⁸ 同上，113 页。

¹¹⁹ 同上，114 页。

¹²⁰ 同上。

不久之后，华菲德步了霍奇的后尘。在 1915 年一篇名为「加尔文关于创造的教义」的文章中，甚至华菲德也为现代科学的某个理论辩护。看到华菲德试图将加尔文变成一个进化论的先驱，我们不得不质疑他的解经能力。华菲德甚至曾经说：「加尔文无疑并没有提出进化论理论，但他教导了进化的教义。他并不反对，反而教导它，是对于创造活动的一种维系……」¹²¹ 华菲德甚至猜测称，假若一些条件满足的话，「加尔文甚至可能成为现代进化论理论的先驱。」¹²² 在一条反驳巴文克的脚注中，华菲德总结道：「加尔文的思想明显体现出有神论进化论的脉络。」¹²³ 如果研究一下加尔文的《基督教要义》或其他著作，就会发现加尔文是一名进化论者的可能性压根就不存在。

像霍奇和华菲德这样的正统神学捍卫者，竟然甘愿成为问题的一部分，而非为问题的解决做贡献，这实在是一种讽刺。这种短浅的神学眼光体现出他们在护教上的结构性缺欠，或许这项研究可以揭示出修正主义的一些危险迹象。我们若能对寻求符合现代性的认识论持保留态度，那就是可取的态度。

¹²¹ 马可·诺尔 (Mark Noll) 编辑，《普林斯顿神学，1812-1921》(The Princeton Theology)，新泽西州菲利普斯堡长老会与改革宗出版公司 (Presbyterian and Reformed Publishing Co.) 1983 年出版，298 页。

¹²² 同上。

¹²³ 同上。

对科学极权主义持幼稚态度，不论是对科学还是护教学的发展都没有好处。

关键在于，当信徒们与现代主义的认识论进行斗争时，他们往往更倾向于真正的妥协和让步，而不是真正的护教。为了避免将来出现这种护教上的错误，必须采用一种更好的护教学方法论，一种更能抵制现代主义及其修正主义产物之风潮的方法论。

也许人们低估了一点：肉搏战式的护教比赛是不充分的。实际上，纯粹的证据主义方法永远不会带来确凿的证据。这种方法的一个弱点是，对当前的宇宙学理论抱有几乎天真的全盘接受态度。对于大爆炸理论扩充版的偏爱，仍然太过迁就于当前不断变化的理论。在察验这些最新的宇宙论时，难道不会忘记护教者严格的证据主义，以免他们陷入与现代理论结盟的险境。证据主义者最好思考一下，这些最新的宇宙论可能有一天也可能会被离弃，被证明是错误的。采取证据主义态度，表明一旦发现新的证据，现有的理论就将过时，必须被丢弃。然而，随之而来的还有最新的经验发现。可悲的是，证据主义方法被证明是一把两刃剑，尽管它减少了宇宙学先前的错误，但刀片却向后摆动并剔除其他证据，因为遗憾的是，证据主义者将圣经臣服于宇宙学最时尚的新证据之下，而这些证据本身可能是基于很高的理论比例和很少的观察。

最近的科学研究将宇宙年龄定在 73 亿年，¹²⁴意味着休·罗斯所追随的某些宇宙学的根本前提其实是错误的。随着最近的科学估算趋向于更年轻的宇宙，学者却很难放弃从前的理论。在最新的日期设定中，一位评论员指出，天文学家可能会被愚弄，「误以为宇宙以比实际花费的时间更少的时间达到了现在的大小，就好像在没意识到运动员作弊的情况下，没有看到对方在没有人看时冲刺，就测量竞走运动员的均速。」¹²⁵ 证据主义者是否会在某种程度上承认理论之外不存在证据，从而更好地为自己的理论服务？显然，该理论本身才是基础。

鉴于这种证据主义的缺陷，我们应当看出两个错误：

（1）古代福音派信徒没有传播与有神论进化论或其现代变体相类似的观点；（2）一些后达尔文时期的福音派信徒尽管在许多其他教义上都坚定不移，但在某些教义上屈服让步了，然而这种让步不应当被效仿。因此，如果必须尊重我们信仰的先辈，那么历史上任何时期的常态都不支持我们对现代假说作出让步。

前设护教法还带来了另外两个方面的益处：（1）在证据主义中，罪的影响力被低估了，但不应被最小化。我们要记住圣经关于意志的堕落和人心败坏的教义（以弗所书 4：17-19；

¹²⁴ 《新闻周刊》（Newsweek），1994 年 11 月 7 号，55 页。

¹²⁵ 同上。

5: 8)，人们应该怀疑大多数非基督徒不会仅仅根据证据就轻易地肯定神的启示真理。从理论上（和实践上）否认圣经启示的真理，相关的借口可能是无穷无尽的，因此可以使不信的人永远无法从结论和逻辑上顺服真理。人们不应该低估堕落的创造力，这种创造力能够产生无穷无尽的偶像，作为神的替代品（罗马书 1: 21-25），而不是简单地接受并顺服独一的永生真神。

（2）屈服于不信的科学观念是不明智的，无论如何这都不是护教该起到的角色。这项研究试图证明它也没有什么果效。早期的护教家在这些问题上没有让步，公正地审视历史便可发现，我们没有义务屈服于修正主义的创造论。

好的科学和好的神学应该彼此兼容。然而，不准确的历史、神学修正主义和次等的护教学，却很少能够真正推动二者的对话。倘若能更加谨慎地对待思想史和证据史，那么对科学和护教学而言都会是一种坚固。如果对现代的流行观念比对陈旧的真理之路更加痴迷，那么科学和护教学都会止足不前甚至倒退。当曾经免于批判的某些科学理论，最终因自身的错谬而倒塌，那么我们很好奇某些对过去和现在无知的思想家，是否仍然会捍卫其漏洞百出的思想架构。少量的历史研究至少可以减轻一定的朋辈压力，后者期望每个现代人都无条件相信现代的错误理论。证据主义者几乎无助于此，而上述的凯波尔模型

却能做到。当然，仅仅坚持早期的正统解释也可以避免很多麻烦。

因此，在进行了这些初步研究之后，我拒绝了现代福音派的主张，并决定在人们提出类似主张时表示怀疑。我完全没想到这种情况会出现在我自己所在的保守派里，但是两年之后，它还是发生了。

第七章

保守派教会面临的挑战

在进一步讨论之前，容我先总结一下 1995 年左右新加尔文派的典型理论：

- 奥古斯丁不是按照字面意义解经（尽管他的主要著作就是《创世记的字面意义》）。
- 奥古斯丁对希腊哲学比对圣经更感兴趣。
- 加尔文只促进了对创世记进行非字面解读。
- 加尔文相信「离世创世说」或护理说。
- 加尔文自己认为创世之日的时长是不确定的。
- 一切正宗的加尔文主义者都会追随这一主张，除了一些偏激人士。
- 关于上述理论，霍奇和华菲德（以及凯波尔和巴文克）可以证明。

霍奇的确说过，假如宇宙真的被证明有数百万年，那么他必定乐意改变自己对创世记的解读，以与研究结论相适。¹²⁶

¹²⁶ 查理斯·霍奇，《普林斯顿评论》（Biblical Repertory and Princeton Review），1856 年 28，162 页。

而华菲德于二十世纪早期提出，加尔文采用了与有神论进化论相吻合的解经。

1850 年后，的确有一些改革宗神学家在创世记解经上作出让步和妥协，开始更改传统立场。这确实是事实，但这种变更是明智的、正确的吗？是值得效法的吗？

同时，我发现即使是一些非常保守的宗派，在这个至关重要的问题上也被打得措手不及。我所服侍的宗派可能是一个值得研究的例子。美国长老会（PCA）成立于 1973 年，相当于美国长老会内部的福音派。尽管规模不大，但内部和外部人士都将其视为不折不扣的保守传统大本营。然而，沿袭上个世纪以来的传统，PCA 的许多创始人在创造论的许多细节方面作出让步。这个保守的宗派曾经以反对攻击创世记的历史真实性为荣，然而 1998 年，在其成立 25 周年之际，它批准了一个危险的先例，破坏了对创世记文本及其历史真实性的传统信仰告白，而该信仰告白正是拟定于 1640 年的威斯敏斯德信经。以下是我对发生事情的简要介绍。

1997-1998 年，我聆听了司法委员会对某个创造论案件的审理。PCA 的常设司法委员会（SJC）是由 24 名成员组成，成立于 1989 年，负责处理宗派内部的投诉和上诉。从 1989 年成立到 2000 年，我一直是该委员会服侍。1997 年，新泽西的一位牧师和一个堂会提出了申诉，指控区会（基于使徒

行传十五章设立的区域性监督机制)犯了一个错误,允许一种比圣经和信条范畴更广的观念(有关信条这部分的历史背景和原始措辞,请参见本书的前几章)。申诉人之间有一个简单的分歧:长老会在创建之日并未遵循圣经和威斯敏斯德信条对于创世之日的论述。新泽西州区会没有遵循对历史悠久的信条的字面理解,而是试图以自己认可或不认可的内容为标准。这样做的结果就是,在创造之日和其他议题上接纳了大量不同观点,甚至没有排除某些有关生物进化论的观点。区会的尝试是为了规避信条语言的局限性——威斯敏斯德信条一直是 PCA 章程的一部分,取而代之的是自己更现代的解读。不幸的是,这种偏离的实质是不容妥协的:要么必须接受威斯敏斯德信条的初衷(我也相信圣经),要么必须尝试修改和扩增章程的含义。

因此,申诉人罗伯特·卡梅伦(Robert Cameron)博士要求委员会介入此事,认为 PCA 肯定会坚守自己的信仰告白。他要求委员会驳回区会通过的一些更宽泛的标准,恢复章程本来的标准。经过下级法庭和委员会的一个小组委员会审查之后,此案于 1998 年 3 月到达位于亚特兰大的全体 24 名成员参与的听证会。在这场听证会上,委员会选择支持区会的做法,支持更宽泛的神学立场,而不是与申诉人和章程的初衷站在一起。

PCA 的司法委员会试图捍卫自己的决议，并寻找证据支持（同时也寻求本书前面出现的许多虚假神学家的掩护）：他们断言威斯敏斯德信条对此确实没有明确的表述。他们的意思是信条从来都不是很明晰，原初的与会人员打算在这个问题上采取宽泛而非苛刻的态度，任何牧师都可以自由地解释创世记中创世之日的问题，只要他还声称相信亚当夏娃的历史真实性和创世记的叙述。我们中有些人认为，这样做等于是基于贫瘠的证据，放弃圣经的明确教导和信条的支持。24 名委员中有 8 名联合反对，因此要求将该案（根据特别规则）于 1998 年夏天移交总会审理。我们大多数持异议的人就此案得出了三个结论：（1）圣经无须被解释得吻合本身就摇摇欲坠的一切科学理论。（2）大约在 1800 年之前，教会从来没有登上现代修正主义的列车。查阅古代解经书，可以看到普遍的字面意义解经法，这是教会历史的共识。（3）如果我们的信条在创世之日的长短问题上持不可知论或现代立场，那么它就等于是反教会传统的。

出于上述三个原因，我们中的一些人认为必须进行这场战斗。尽管战斗人员是迫于无奈、不情不愿的，但我们也不能忽视以下关键问题：

（1）就历史而言，我们根本不认为威斯敏斯德大会的神学家们像现代学者暗示的那般赶时髦。因此，为了对历史诚

实，我们必须得出结论说，当威斯敏斯德信条谈到「在六日之间」时，它具有明确的含义。

(2) 为了信条和教会的纯全性，如果无法理解这些短语的含义，那么在解释任何其他清晰语言时，我们都会遇到麻烦（参阅下面关于童女生子的寓言）。

(3) 出于护教方面的原因，我们怀疑这些让步本质上是对过去两个世纪世俗思想的让步和妥协。

这三个原因迫使我们反对自己所在的司法委员会的大多数成员。司法委员会的领袖们辩称，他们自己的许多老师都对此问题留有余地，他们听说甚至在 OPC（另一个保守派宗派）中，许多人对此也很宽容。不要忘了华菲德和霍奇，再加上薛华和梅钦。当然了，很多这些对名人的引用，都是为了证明修正主义的立场，然而最后却显出是被选择性地引用，或者被错误陈述和歪曲，根本不符合语境和原义。1998 年三月以后，我们当中那些被良心催逼的人，决定开始公开质疑并辩论此事。然后，我们开始扩大搜索范围，从一开始的奥古斯丁至加尔文时期，转而扩大到十七世纪，并专注于威斯敏斯德大会的神学家。

二月到四月呈交司法委员会的研究结论

多年来，许多人在这项研究计划中为我提供了帮助。我要感谢他们所作的贡献。

•首先，得克萨斯州达拉斯拿弗他利出版社（Naphtali Press）出版社的出版商，科德维尔（Christopher Coldwell），在寻找威斯敏斯德大会神学家的观点方面非常有帮助。

•其次，我在约翰·莱富（John Lightfoot）的作品中发现了关键的关键。但是，韦斯利·贝克（Wesley Baker）牧师在翻译莱富的创世记解经，并为我提供其他拉丁文翻译方面，一直是不可估量的帮助。

•第三，我重新研究了尤瑟主教（James Ussher）的著作和爱尔兰信条。这让我发现了一个非常清晰和确切的研究通道。

•第四，我在密西西比州改革宗神学院的两位神学教授那里获得了极大的帮助，他们是黎根·邓肯（Ligon Duncan）博士和邓肯·兰金（Duncan Rankin）博士。此外，我还得益于路易斯安那州门罗市律师达勒·匹考克（Dale Peacock）的帮助，使我呈交的报告简短而不涉及技术问题。

•第五，1998年五月下旬，我的报告在格林维尔长老会神学院的几位教授面前得到了初步审核。我与约瑟夫·皮帕，莫顿·史密斯，本杰明·肖和乔治·奈特教授分享了演示文稿的草稿。

•第六，我们起草了我们的少数派报告，至少有10位威斯敏斯德大会神学家的立场是明确或暗指的。我们知道对方的数字为0，但老实说，我们希望他们在大会召开时能发掘一些数字。惊讶的是这些弟兄竟然会在如此缺乏证据支持的情况下，做出如此大胆的断言。

•第七，感谢我们的长老马克·巴克纳（Mark Buckner）为大会准备了幻灯片视频，让大会可以在1998年7月1日聆听我们的案件。

•第八，在神的护理下，我去了爱尔兰一个月从事事工和研究。这让我得以使用爱丁堡都柏林的图书馆和伦敦新建的图书馆，来补充我已经收集的威斯敏斯德神学家证词。我还发现，那些出色的图书馆中，找不到一本书反驳大会神学家坚持24小时日创世说。请注意，任何优秀的神学好比优秀的科学，应寻求反驳，并在公开发行人前接受猛烈的批判。

到1998年在圣路易斯举行大会时，如果点票没错，我们有近20名证人。后来一些学者试图削弱我们的证据，但证据

是令人信服的。然后，我们将该材料提交给了 1998 年的总会，并以大约 2: 3 的比例败诉。

面对如此压倒性的资料证据，政治、社会和情感因素都会影响投票。作为回应，宗派成立了一个研究委员会，后来这个委员会自己分裂了，其后又解散了。到了 2000 年在坦帕举行的总会上，总会否定了正统观念，并在这个问题上接受了自由主义的论调。考虑到我们必须推翻一个半世纪以来不断反复的错误，我认为我们正在取得一些进展，赢得辩论，并会在未来逐渐纠正这一情况，或许是逐一纠正。

仅出于非历史性的考虑，总会拒绝了压倒性的证据。这本身倒也不失为一种进步。同时，我很高兴地说，以下通过诉诸于古代神学家来为修正主义提供支持的尝试，可以被判定为「到达时已死亡」。

换句话说，以下所谓的「证据」已经被驳倒，并没有证实现代观点。

- 巴西流
- 安布罗斯
- 奥古斯丁
- 克里索斯托
- 安瑟伦
- 阿奎那

- 马丁路德
- 加尔文
- 伯撒
- 1540-1600 年的新教注释书与信条
- 威斯敏斯德大会的神学家
- 埃姆斯
- 约翰·柯克特
- 托马斯·布朗
- 威廉·柏金斯
- 1650-1750 间的加尔文主义者

这些都是论点中的死胡同，写着此路不通的大字。如果有人试图在将来的辩论中援引这些言论，他只会冒着尴尬或缺乏学术信誉的风险。提出的问题几乎就像司布真关于教会历史和阿民念主义的主张一样。他要求学生回去搜寻古人，然后人们会发现大多数伟大的神学家都相信预定论。不这样做意味着拒绝所有伟大的前人，而被抛在一边。

下列的现代学者也曾被错误地引用和歪曲，来支持修正主义的观点：

• 弗朗西斯·薛华（Francis Schaeffer），他尊重许多人，但对进化论并无好感。

•威斯敏斯德学院的安利斯（O. T. Allis）教授，在这个问题上并不拘泥于教条，但也发表了一些强烈的警告，不要对现代世俗主义过于屈从。

•梅钦（J. Gresham Machen），他在该主题上的著作很少，但他很少被人视为神学主题上的创新主义者。

•亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper），他撰写了一篇有关进化论的文章，谴责其为哲学概念。

•赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck），他撰写了一篇有关创造的冗长论文，但总的来说是坚持正统观念。

•苏格兰人托马斯·查默斯（Thomas Chalmers），这个人的确偏离了传统的正统观念，并与现代化主义者为伍。但是，查尔默斯是在早期神学发展的某个时间点偏离的，他也不是相关议题的专家。确实，尤其是在 20 世纪，只有 1800 年以后的美国和其他现代主义者持修正主义的观点，这种观点在我们的神学院中广为流传。该立场的许多主要观点现在已被普遍认可。的确，一些学术和教会不会接受这种反驳（它们也有坚持传统，我们也应该尊重），但是肯定会有更多学者承认这一点。重视真理和忠于圣经的年轻学生和教会信徒也将继续接受真理。从下表可以看出观点是何时开始从传统转向现代的，该表列出了我们所在的宗派何时偏离历史正统观念。十九世纪二十年代，托马斯·查默斯（Thomas Chalmers）提出了他的

理论，在当时实属罕见。1855年，托马斯·瑞琪利（Thomas Ridgeley）所著的《威斯敏斯德大要理问答注释》编辑威尔逊（John M. Wilson），在脚注中表示不认同瑞琪利的立场。1856年，查尔斯·霍奇评论道：「如果科学能够成功地证明地球已有几百万年的历史，那么我们会乐意相信，创世之日的时长是一段不确定的时期。」

- 1869年霍奇对威斯敏斯德信条的注释，暗示了创世之日长短的灵活性。

- 1870年代的詹姆斯·伍德罗（James Woodrow）争议，1861-1888年。

- 1872年亚历山大·米彻尔（Alexander Mitchell）对威斯敏斯德大会的研究认为，大会神学家对此事未发表评论。他还推测柯克特和其他人可能支持现代观点。

- 1878年，麦克弗森（J. Macpherson）错误地解释埃姆斯的观点，以支持日益增长的异端。

因此，关键的变化发生在1830年至1880年之间。到19世纪后期，神学界发生了变化，华菲德、谢德和其他人声称，加尔文和古代神学家实际上已经预见了许多现代进化论思想。有了这些神学巨匠的支持（鉴于他们在某些领域的持续排斥新思想，这一点显得有些古怪），就等于有了极佳的掩护，为二十世纪教会内部削弱福音派传统提供了遮盖。福音派传统很快

就转向了一种带有世俗思想的解经。结果一些较新的解经得到了认可，许多优秀的福音派人士很少查考传统立场，所以仅听一面之辞就倾向于现代修正主义的观点。

因此，当传统立场得到揭示时，对于很少听说过它们被有力地传讲和辩护的人而言，似乎是新颖且具有威胁性的。有些人担心教会里善良的牧者会从宗派中被逐出，但这从来不是我们努力或希望的一部分。我们只想捍卫圣经和信条的正确含义。我们很快了解到，这不仅需要对信条作者的初衷进行研究，而且还需要对传统创造论进行全面而合理的解经辩护。尽管我们的信心先辈早在几个世纪前就提供了这样的辩护和解释，但我们的弟兄似乎并没有意识到，关于创世之日的传统立场，确实存在唯独基于圣经和释经学的辩护。我们中有些人也会头也不回地把手放在那犁上，这样的解经所导出的圣经神学，也是科学进展的必要组成部分。既然已经发掘了大量的历史证据，是时候基于积极而连贯的圣经神学论证传统创造论了。

第八章

创造论圣经神学

既然过去的一百五十年间，甚少出现关于传统创造论全备的神学辩护，我们就面临这样的挑战，为我们的立场重新提供一份圣经神学的论证。同时也要回答反对方提出的合理问题。在《创世记之争》（The Genesis Debate）一书中，黎根博士与我试图就此议题向学界提供一份简短的论述。以下是我们大部分的研究成果，其中我们追溯了从创世记到启示录所出现的创造主题，尤其聚焦于「日」的解释。

摩西五经和正常创造日

摩西五经是神所启示的历史，通过假设创造日是正常的太阳日来讲述创造叙事。与创世记 1-2 章一样，五经的其余部分（实际上是圣经的其余部分）都主张，世界是神借着他的话语创造的，没有使用其他的媒介，与漫长纪元创世说不同，

神也没有使用自然护理作为创造媒介。此外，摩西五经从未暗示创世不是在六个 24 小时自然日中完成。

创世记

创世记 5: 1-2 总结早前的叙事说：「亚当的后代记在下面。当神造人的日子，是照着自己的样式造的，并且造男造女。在他们被造的日子，神赐福给他们，称他们为人。」这段经文并未表示创世花费了数百万年的时间，而是像创世记 1-2 章一样，教导神造人没有采用自己以外的任何媒介。创世记也没有别的经文表示创世之日很长，或是创世采用了除了神以外的任何方法。¹²⁷

¹²⁷ 路易斯·伯克富 (Louis Berkhof) 等人指出，希伯来语中的「创造」(bara) 仅指从无到有的创造活动，《系统神学》(Systematic Theology)，大急流域艾德蒙出版社 (Eerdmans) 1941 年出版，第 132-33 页。其他希伯来语短语可能表示「形式」或「发展」，但 bara 特别用于创造而不是塑造。伯克富还认为，教会对创世之日的解释具有普遍性，直到最近的时代，此外，「改教家认为创世之日是六个字面意义上的日子」(同上，第 127 页)。类似的讨论参阅加尔文对创世纪一章的评论；达布尼 (Robert L. Dabney)，《系统神学讲义》(Lectures in Systematic Theology)，苏格兰爱丁堡真理之旗信托 (The Banner of Truth Trust)，1985 [1871] 版，第 247-49 页。杜仁田 (Francis Turretin)，《反辩神学要义》(Institutes of Elenctic

在创世记的其他地方，无论是公开还是隐秘，创造始终被视为神的直接活动，而不必注入或依赖于其他力量或媒介。在大洪水之前，神明确要从地上灭绝「所造的人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟」（6：8）。尽管这段经文描述了几个世纪以后的事件，但它与神在创造中所描述的相似。这种相似性揭示了一个实际，即洪水¹²⁸之前的受造物是通过与创世记一章所述的创造过程相同的过程创造的。在创世记 6：8 中，圣经的语言清楚地表明神将消灭那些「我……所造的」。如果神希望暗示一段漫长的发展时期作为创造的模式，那么他当然可以揭示这一事实，从而被旧约的人理解。然而，即使面临着使圣经中的某些词语与时代的某些暂时理论相关联的压力，我们看到的事实仍然是，除了将释经学重新解构，否则创世记中没有任何一处教导，神创造的过程是一段缓慢的、漫长的时期。相反，每一节经文都看不到这样的主张，每一节都肯定了圣经的字面含义，即神就是创造了世界，他有足够的能力可以迅速地创世，而无需其他力量的协助。

Theology），詹姆斯·丹尼森（James T. Dennison, Jr.）编，宾夕法尼亚州菲利普斯堡长老会与宗教改革出版社，1992 [1679-85]版，第 1 卷，第 431 页。

¹²⁸ 有趣的是，与创造相反，对洪水的解释很少试图以非字面意义的方式解释那些日子（例如创 8:10）。似乎若要保持一致性，为了使圣经与地质学保持一致，对挪亚等候了七日这类经文的解释，似乎也应该延伸到很长的纪元，但是我们看不到这样的解释。

甚至以色列之外也有人称赞神是创造者。麦基洗德是至高神的祭司，他并非以色列人。他与亚伯兰一起敬拜并祝福神，称神为「天地的主」（14:19）。此后，亚伯兰以立约的语言起誓，指着「天地的主至高的神」的名义起誓（14:22）。那些灵意解经的人必须证明，公元前 19 世纪麦基洗德的听众（或摩西时代的读者），或者任何旧约解经家，将这种描述理解为神之外的事物。这段经文难道不是像创世记一章一样，是指着神在六天的时间内创造万物而言？圣经其他地方都没有否定这种理解，主流的解经也没有，直到一些世俗理论兴起之前都没有。

出埃及记

出埃及记回顾了创世记创造记叙，而没有延长创世的时间。历史上，针对出埃及记二十章第四诫和其他经文的解经传统，再次证实旧约把创世之日视为寻常的自然日。

第四诫命令神的子民：「六日要劳碌做你一切的工」（出埃及记 20: 9），完全没有暗示那几天不是 24 小时。神没有在文中给出修饰语，以表明除了正常的日子以外，还有其他的可能性。第四诫当然不是要人守安息日六千年，或六百万

年。最初的听众和十九世纪之前的解经家，一致正确地理解了诫命指的是正常日子而言。

历史上有一位著名的旧约学者，在出埃及记 20:11 的讲道中称这六日为「自然日」，当时该术语指向 24 小时日。约翰·莱富（John Lightfoot）主教曾这样问答：

「但是，让我们考虑第二件事，因为它位于诫命的结尾，阐明了神设立安息日的原因。他在『六日内』创造了万物，这本可以在一瞬间完成，为何他需要六天呢？他是世界的主，世界是属于他的，他根本不需要花时间去创造。究竟是什么原因呢？他是以自己的行动来设定时间的指针，标记出日和星期，让晚上和早晨组成一个自然日，以此来计算所有时间。这都是按照他自己的标准。例如，白天和黑夜；七个自然日为一周；劳动六天，第七天休息……世界是在春分被造，众所周知，¹²⁹但具体时间点存在不同意见，或是三月 11 号，或是九月 12 号。我坚定地认为是在九月。万物被造就已经成熟，果子是熟的，可以直接享用，正如我们从亚当夏娃吃禁果所见到的……所以，回顾神创世的第一日，神是在瞬间创造了天地。天一旦被造和运行，时间的轮轴也就开始运转。因此，宇宙经

¹²⁹ 莱富声称，「众所周知」这一表述非常重要，这表明在英国清教运动最盛时期，此议题存在共识，并决定性地主张传统立场。奥古斯丁完全不是倡导漫长的创造纪元，已被否决。而剩下的这种共识一直持续到十九世纪的科学革命为止。

历了 12 小时的黑暗，被称作早晨。接着神说：要有光，光就从东方发现，照耀半球 12 小时，这被称作早晨或白昼。晚上和早晨组成了第一个自然日，12 小时的黑暗，12 小时的光明。」¹³⁰

威斯敏斯德大会的主要神学家威廉·特里斯（William Twisse）认同莱富和尤瑟的观点，主张创世用了较短的时间。他说亚当是在第七日堕落的，紧接着 24 小时的第六日：

「……亚当给动物命名是毫不费力的，这也无疑是在正午之前完成的，这个区间足以让魔鬼去试探夏娃……」¹³¹ 清教徒的先辈显然对「六日」的含义有明确的所指。

当出埃及记 31：12-18 重申安息日的诫命时，体现出的是更高的重要性，因为石板是「神用指头写的」（18）。这些石板上所刻的内容，不包含误导性或含糊的信息。相反，当神在大约公元前 1400 年向原初的听众讲话和写字，并说安息日将是一个长存的记号，他的意思就是他传达信息时的字面意思：「因为六日之内耶和华造天地，第七日便安息舒畅」

（17）。经文明确说神在六天内创造万物，并希望人永远这么理解。任何相反的理解都必须基于传统解经理论之外的发明，经文本身提供了充分的证据。

¹³⁰ 《莱富作品集》，11 页。

¹³¹ 威廉·特里斯，《论第四诫的道德性》（Of the Morality of the Fourth Commandment），伦敦 1641 年出版，51 页。

申命记

申命记进一步完善了摩西五经的见证，主要有两点。在申命记 4:32 中，摩西挑战听众，将真神与假宗教进行对照。在这种特定的对比中，摩西提醒公元前十四世纪的这些听众留意创世之日的长度，他们得知「自神造人在世以来（from the day God created man on the earth）」，没有发生如此令人震惊的事情。请注意，这段文字不是在说神在地上造人的纪元，而是在说神造人的「日子」。

稍后，申命记 32: 6 的颂歌赞美神是「你的父，将你买来的吗？他是制造你、建立你的」。这经文原文是希伯来文，有着希伯来人的听众，表明除了将创世之日解释成自然日，别无其他的理论选择。没有任何证据表明以色列的敬拜者支持将这些话解释为漫长创世论。

旧约诗歌文学与自然创造日

旧约的诗歌文学和敬拜传统进一步坚固了创世之日是自然日的事实。

约伯记

约伯记多次提到无媒介的创造。当主斥责约伯时（约伯记 38-41），他首先以自己大能的创造来纠正约伯。神问约伯：「我立大地根基的时候，你在哪里呢？你若有聪明，只管说吧！你若晓得就说，是谁定地的尺度？是谁把准绳拉在其上？地的根基安置在何处？地的角石是谁安放的？」这样做的目的，不仅是要向约伯显示他在神面前的渺小，而且要揭示神的创造值得称颂，因为这是三一神的奇妙作为，没有任何辅助。如果这段经文支持长时间的进化发展创造论，那么神的属性就会被削弱。

此外，神继续拷问约伯说：「海水冲出，如出胎胞，那时，谁将它关闭呢？是我用云彩当海的衣服，用幽暗当包裹它的布，为它定界限，又安门和闩」（38：8-10），海洋及其边界，皆在否认逐步发展论或漫长创世观。相反，约伯教导创造宇宙的受造是戏剧性的，没有借助媒介，在短时间造成。约伯记 38：12-13 说：「你自生以来，曾命定晨光，使清晨的日光知道本位，叫这光普照地的四极，将恶人从其中驱逐出来吗？」这里的语言类似于创世记一章中早晨和晚上（参阅创世

记 1: 5, 8, 13, 19)。圣经文本没有任何暗示漫长进化创世论的线索。

约伯记 38:19 甚至与创世记的继续相呼应，经文说到太阳，言下之意似乎光除了太阳之外，还有别的源头。天体星座早在公元前 2000 年就已为人所知并进行了编目，而约伯因这样的创造而赞美神。本节的大部分内容早于摩西撰写的创世记，确实既不是为了回应后来的神灵而写，也没有暗示神使用缓慢的寻常护理来达成创造之工。

诗篇

诗篇包含大量对神创造大能的赞美，皆指向神立时的创造。从诗篇第八篇开始，神因创造地球而得着称颂。他将自己的荣耀「彰显」在天上（诗 8: 2），他没有在天上慢慢地呈现自己的荣耀。当大卫思考诸天和星宿时，他认为诸天和星宿是由神「陈设」的。如果仅仅是对一位开启创造的神的赞美，他的赞美可能会大大削弱，就好像神是创世的开创者，他随后虚弱地退居二线，借着护理的力量完成创造的过程。大卫认为，第五天和第六天创造的所有生命（8: 6-8）都是神的话（而不是非位格性力量）创造的，因此威荣唯独归于神。

在诗篇 19 中，诸天述说神的荣耀。如果它们是从较早的形式或物质演变而来的，对这些力量表示适度赞扬也无可厚非。然而有趣的是，诗篇中对创造的过程没有赞美，赞美仅归给不使用任何媒介创造的主。大卫相信，整个被造界都在如此见证神的创造（19：2）。

接着，大卫像之前的约伯一样，赞美神创造世界及其中的万物（24：2）。¹³² 与某些文体架构论的主张不同，不是创造的部分相互成就，在这里的旧约正典中，而是神创造并建立了「地和其中所充满的，世界和住在其间的」，没有任何经文线索暗示神使用了中间媒介。

诗篇 33 对神的创造活动进行了大胆陈述。「耶和华的言语」是正直诚实的（33：4），这言语也是创造诸天的手段。与旧约的信息一致，诗篇作者不赞美任何媒介，除了神的话。同一首诗篇中还说：「因为他说有，就有；命立，就立」（33：9）。这种希伯来文体采用平行的方式，两次重申相同的概念。神说有就有，命立就立，中间没有别的事发生，经文指向已经完成了的创造。因此，诗篇 33 肯定，神说完话或发出命令后，立刻就完成了完整的创造。没有迹象表明中间经过

¹³² 诗篇 89:12 主张神创造了「南北」的壮举。创造南北两个极点似乎是瞬时的，而不是渐进的。同样，在旧约的末尾，阿摩司也肯定了神的创造是毫不费力的（阿摩司书 4:13）。我们很难想象山脉的形成或风的形成需要经过长期的演化过程。

了很长的时间，也没有迹象表明有中介的介入：「诸天藉耶和华的命而造；万象藉他口中的气而成。」

诗篇 136：5-6 同样肯定了神直接的创造，神的慈爱永远长存。圣殿里的敬拜者会以「他的慈爱永远长存」的赞美来对接「称谢那用智慧造天的」那一位，就像他们以同样的话回应「称谢那铺地在水以上的」一样。此外，第四天（创世记 1:16）的「大光」——太阳主宰着白天，月亮主宰着夜晚，也标志着他恒久的慈爱。这些见证神长存慈爱的标志，除了通过他的话语生出以外，没有被明确地描述为以任何其他方式发生。只有在将圣经之外的理论强加于圣经，才会提出这种主张，因为圣经本身并不暗示这种理论。所有这些创造出来的物体都要赞美神（诗篇 148），因为是神「将这些立定」。圣经没有教导它们经过了漫长的进化才变成如今的样子。

诗篇 148：5 也主张，神在很短的时间内完成了创造，时间的长度就是神说话所需的时间。以色列这样赞美神：「你们要赞美耶和华！从天上赞美耶和华，在高处赞美他。他的众使者都要赞美他，他的诸军都要赞美他。日头、月亮，你们要赞美他！放光的星宿，你们都要赞美他！天上的天和天上的水，你们都要赞美他！」因此，古代的以色列人和唱诗篇的人，都承认了神仅凭命令就创造了创世记一章的万物。这种音乐上的重复，可能部分是为了解释神在各个自然日创造的内容。

箴言

箴言 3: 19 呼应了类似的主题，说大地是神用自己的悟性和智慧立定的。箴言赞美了人格化的智慧：「他立高天，我在那里」（箴 8:27）；「大山未曾奠定，小山未有之先，我已生出」（第 25 节），然而并未赞扬长时间的自然进化。¹³³

迄今为止，在启示的过程中，我们无法合理地将任何旧约圣经，解释成支持中介的创造论（即依赖于寻常护理和次级媒介的创造）。相反，旧约一致的观点是，神的创造没有经过媒介，而是借着他权能的话语直接做成。

旧约预言与自然创造日

旧约的预言只讲了正常的创世之日。无论是大先知书还是小先知书，这一事实都确凿无疑。

¹³³ 无奈之下，有些人甚至试图用亚他那修来支持漫长纪元创世说，这是根据他对箴言 8 中的人格化智慧的评论。亚当那修并不是支持漫长纪元创世说，他不过说了智慧存在于「太初创造万物之先」（箴 8: 22），完全没有支持一日一纪说的意思。

大先知书

以赛亚书一再申明，世界是直接通过神的圣言而不是寻常护理受造。以赛亚书 40-45 章中，包含至少 10 个关于神创造的明确肯定，都没有暗指漫长的创世时间。神创造了万物，包括天上的光（赛 40:26）。神是「创造地极的主」

（40:28），其中没有提到他的创造是凭借护理或进化的发展而成就。根据圣灵对公元前八世纪听众的启示，他们没有理由指望神会花漫长的纪元创造世界，以赛亚书启示了神是「创造诸天，铺张穹苍，将地和地所出的一并铺开，赐气息给地上的众人，又赐灵性给行在其上之人的神耶和华」（42: 5），神是创造雅各的耶和华（43: 1），而且是为自己的荣耀而创造的那一位（43: 7）。这位神是创造天与雨（45: 8），人类，并「铺张诸天」的那一位：「我亲手铺张诸天，天上万象也是我所命定的」（45:12）。现代的漫长纪元创世观，完全不吻合这里的经文。如果神的子民只有在达尔文出现之后才能够理解这些经文，那么所有之前的人要么是被欺骗去相信「日」是正常的太阳日，要么是被如此启示自己的神所误导。灵意解经的拥护者，仍然需要解释这些文本如何以及为什么会用这些预言指代超过 24 小时的「日」。

神也是呼吸的创造者，神给了人生命的气息（57：16）。在以赛亚时代之后，他会「创造」新天新地（65：17-18）。再次可见，这些经文没有暗示创造不是立时的、快速的、由神的话宣告的、不依赖任何媒介或自然进程的。

耶利米也提到神通过说话来创造。耶利米宣布：「那使太阳白日发光，使星月有定例，黑夜发亮，又搅动大海，使海中波浪匍匐的——万军之耶和华是他的名」（耶利米书 31:35）。神的命令和天上的光，只能是指着短暂的创造时间而言。耶利米又说：「耶和华用能力创造大地，用智慧建立世界，用聪明铺张穹苍」（10：12）。

以西结书 28:13 也提到了伊甸，称之为“神的园”：「你曾在伊甸神的园中，佩戴各样宝石，就是红宝石、红璧玺、金钢石、水苍玉、红玛瑙、碧玉、蓝宝石、绿宝石、红玉和黄金，又有精美的鼓笛在你那里，都是在你受造之日预备齐全的」（结 28:13）。他所指的不是漫长的创造，而是一天。后来，他重申这里的灵性受造物是在一天内被造的，而不是一个纪元（以西结书 28:15）。

小先知书

先知阿摩司将神「造山」与「造风」的神联系在一起：

「那创山造风，将心意指示人，使晨光变为幽暗，脚踏在地之高处的，他的名是耶和华万军之神」（阿摩司书 4:13）。

在旧约后期，尼希米肯定了神创造了诸天和万象：

「你，惟独你是耶和华！你造了天和天上的天，并天上的万象」（尼希米记 9:6），从未提及中间媒介或冗长的过程。

玛拉基书通过追溯创造主张神是全人类的父：「我们岂不都是一位父吗？岂不是一位神所造的吗？」（玛拉基书 2:10）。没有任何迹象表明神通过话语以外的任何方式创造了世界，圣经的原初受众根本不需要什么一日一纪说、文体架构论，这些解释只是在某些科学理论占主导的时候才出现。

总结：旧约律法、诗篇和先知书体现出一致的创造论：

圣经作者没有提供任何证据支持漫长纪元创世观，如同许多现代人所揣测的。除非出现圣经本身的证据支持进行不同的解读，否则更改解经的唯一理由就是圣经之外的理由。当代人基于宇宙学重新解释圣经，这种现象只发生在十九世纪往后，而且从未发生在那些没有受到现代世俗理论「启蒙」的解经家身上。

基督、福音书与自然创造日

至此，我们已经看到整个旧约都启示了一致的创造论，没有任何经文证据表明创世是一段漫长的时期。当然了，新约的宇宙观与旧约一脉相承，并无二致。在约翰福音的序言中，约翰讲到了「道（Logos）」起初就与父同在。透过这道，万有被造：「万物是借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的」（约翰福音 1：3）。而非透过什么自然界的帮助，或是以自然进化过程、神漫长的护理作为手段。

约翰的创造论与旧约是一致的，他是在延续旧约的教导，主张创造的「从无造有」。如果创造唯独借着神的话达成，而非透过次级的媒介，那么旧约启示的创造论就必然是基于自然太阳日的创造，而不是像多种在十九世纪以前没有出现过的现代理论所说。因此，新约本身必须纠正现代观念对我们造成的影响，让我们回到新旧约一致的创世观。然而，福音书并不要求我们更正旧约的创世观，不论是在创造的过程、媒介、程度或时长上，都与旧约一致。不仅如此，新约其余部分也是如此。新约每次提到创造，都是认同旧约的立场，而不是有所更正，即神是从无造出万物，在六天之内受造，一天也是我们平常所理解的一天，并且万物受造都是好的。

基督自己也对这样的解经表示认可。他认可了对于神起初造男造女的正常理解（马太福音 19：4），我们的主从未试图主张什么进化论，也未曾给这样的理论留下一丝余地，尽管作为全知的神，他一定预见到了十九世纪和二十世纪的理论。现代的解经者必须能提出证据，证明耶稣自己曾试图更改人们对于创世之日长短的通常认知，然而这个任务可谓是不可能的任务。不论是在马可福音 10：6 还是 13：19，耶稣都认同摩西五经里的创世观，他从未表示反对，或是要澄清什么。不论是创世的哪一个方面，摩西写作的意图就是耶稣所认同的。有一次，耶稣甚至说：「因为在那些日子必有灾难，自从神创造万物直到如今，并没有这样的灾难，后来也必没有」（马可福音 13：19），这表示神的创世也是发生在同样的时间进程中，是「日子」。换句话说，要是他想有所更改，那么他完全有机会修正摩西时代对于日的理解。然而耶稣却一直与摩西和其余旧约圣经的创世观保持一致。

使徒书信、启示录与自然创造日

使徒书信和启示录也未曾引入过其他的创造论，而是一致地主张创世之日就是自然的日子。若是这部分的圣经能被用

来支持漫长创世说，那么必定需要将圣经之外的理论强加在经文上面，然而这种解经明显是错误的。

使徒行传 17: 24 肯定说：「创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿。」罗马书 1: 20 也延续了旧约的解经，称神为创造主（参阅罗马书 1: 25）。神从未被描述为一个培育者、伟大的钟表匠或是第一因。罗马书 4: 17 强烈地肯定了神的创造是从无造有。经文不仅指向神在亚伯拉罕和撒拉身上所行的神迹（这神迹也不是借着自然进程），而且形容神是「叫死人复活、使无变为有」的神。基督教正教一直都将这节经文解读为指向神是从无造有的创造主，他在万物尚不存在的时候，就用自己的话语呼出万物，使它们被造。¹³⁴

哥林多前书 11: 9 中，保罗也发表了同样的立场。这节经文中，他肯定了人的受造，且亚当的受造先于夏娃：「并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的。」¹³⁵ 哥林多后书 4: 6 说：「那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光，显在耶稣基督的面上。」经文

¹³⁴ 许多解经家将此经文作为文本依据，支持从无到有的无中介创造。其中有威廉·亨德里克森（William Hendriksen），他将这节经文解释为「在创造的一周中」。

¹³⁵ 在圣经其他地方也教导了亚当夏娃的历史真实性，使徒行传 17:36，罗马书 5: 12-14；哥林多前书 15:22；提摩太前书 2: 12-14 和犹大书 14。

将光的即时受造，与神在我们心中大能的救赎作为相对应，二者都是神直接的作为，不需要媒介或过程，经文也没有任何地方暗示创世之日不是自然日。以弗所书 3: 9 中，保罗肯定了神创造万物，无意修正、澄清或纠正摩西的创造叙事：「又使众人都明白，这历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘，是如何安排的。」此外，歌罗西书 1: 16-17 形容耶稣说：「因为万有都是靠他造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是借着他造的，又是为他造的。他在万有之先，万有也靠他而立。」因此，耶稣是万物被造的手段，不论天上地下，万物都不需要进化过程，不论是可见不可见的，万有都是借着他造的，也是为他而造。创造的功劳完全属于神自己（提摩太前书 4: 3-4），新约也认可了对于安息日和创世之日的正常理解，就如摩西时代的理解一样（希伯来书 4: 3-4）。

此外，希伯来书 11: 3 将信心与特定的创造论联系等同起来「我们因着信，就知道诸世界是藉神话造成的，这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的。」¹³⁶ 人非有信，就不能得神的喜悦（希伯来书 11: 6），既然如此，信徒就必须达

¹³⁶ 约翰·欧文（John Owen）评论希伯来书 11: 3 说：「我们如今看到的充满秩序、荣耀和美丽的万物，都是由神的能力从空虚混沌中造成，而起初的空虚混沌，也是神从无中造出的，本身并不是万物起源的因由。唯有神的能力才能创世。」

到神在这节经文所设立的标准。具体说来，信神意味着我们要「知道诸世界是藉神话造成的……所看见的，并不是从显然之物造出来的」。这种观念符合摩西在创世记一章和二章的教导，也符合整本圣经的教导。没有任何圣经经文要求我们相信其他理论，即创世之日并非 24 小时的自然日。只有不基于圣经的解经才会导向这种结论。希伯来书 11: 3 至少肯定了三件事：（1）宇宙不是自存的，也不是自我进化而来，而是由一个不出于自己的外力造成的；（2）这非自存的宇宙，其受造的方式是透过神的命令，而非透过自然进程、进化，甚至是神的护理；（3）受造的宇宙是直接从神的命令诞生，包含万物，皆是从无中被造出来，而非透过先存的物质不断进化发展而来。

按照希伯来书 11: 3 的观点，这个教义是信心的彰显，是基督教的核心。不仅如此，作者并没有任何要修正摩西创造论的意思，而是在这节经文中暗指许多旧约经文，大多都来自创世记，而且论述方式皆符合对于创世记语法和词语的通常理解。所以，原初的听众理解的是什么意思，后来就是什么意思，不需要额外的解经和语法技巧才能明白真正的意思。世纪以来，希伯来书 11: 3 一直被理解为与耶稣和摩西的创造论

相同。¹³⁷ 新约没有其他书信试图纠正这种理解，不论是创世的媒介、机制还是时长，圣经新旧约的见证都是一致的。若是我们要跟随现代修正主义的立场，那就必须证明事实恰恰相反。

彼得后书 3: 5 进一步肯定说：「他们故意忘记，从太古凭神的命有了天，并从水而出藉水而成的地。」这节经文表明宇宙是「从太古凭神的命」而有的，不是凭着进化过程，或是非直接的媒介和手段。不仅如此，后面有一节经文进一步表示，维系宇宙运转的也是神奇妙的话语：「但现在的天地还是凭着那命存留，直留到不敬虔之人受审判遭沉沦的日子，用火

¹³⁷ 加尔文的门徒西尔多·伯撒 (Theodore Beza) 也承认，希伯来书 11: 3 教导创世的从无到有。不仅如此，伯撒还解释道：「Mundum conditum ex nihilo: nemo potest comprahendere, quod ex eo quod non est fiat id quod est.」意思是世界是从无中被塑造出来，我们无法理解这究竟是如何发生的，无中怎么会生有。参阅西尔多·伯撒「Cours Sur les Epitres aux Romains et aux Hebreux (1564-1566)」，Travaux d' Humanism et Renaissance, 日内瓦 1988 年出版，第 226 卷，311 页。此外，在 Confession de Foi du Chretien (1558) 一书中，伯撒承认父神「从无中造出万有」(2.2)，以及「我们相信他不仅创造了这个看得见的世界，即天地和其中包含的万物，而且创造了不可见的灵界。」(2.3; 参阅英文译本《基督教信仰》(The Christian Faith)，雅各·克拉克 (James Clark)，基督焦点事工 (Christian Focus Ministries Trust) 1992 年出版，第 3 页)。清教徒领袖柏金斯 (William Perkins) 也在他的希伯来书十一章注释 (Commentary on Hebrews 11) 中教导过同样的内容，天路客出版社 (Pilgrim Press) 1992 年出版。

焚烧」（彼得后书 3：7）。不论是哪一节，彼得都没有将世界的被造归于通常的护理，而是归给神的大能。

新约有多处经文有力地见证了传统的创造论。启示录四章也肯定了创造的教义，没有任何纠正摩西创造论的迹象。在圣洁、配得和全知的属性之外，神还被称赞为创造主。这明显是神之所是的重要组成部分，神的创造之工特别值得我们的颂赞。他不仅是创造的发起者，而且借着他的旨意，万有都受造而存在。因此，神的创造涉及世界的方方面面，创造不是唯独在创世记才至关重要的事，而是具有恒久的重要性。创造主成了神属性的重要组成部分，在这段经文中与其他属性相比并无地位上的差别。

经文中的颂歌赞美的是神的品格和他何其配得，他配得荣耀、尊贵和权能。这配得部分自然与他是创造主紧密相连，这首歌称赞神是创造主，他是特别的创造主，按他的旨意创造万物。神的创造并不借着时间或化学反应，而是借着他的旨意。万物的存在都是神的功劳，且唯独是这位创造主的功劳。

138

新约没有任何经文试图更改或重新解读创世记的创造叙事，一切都是按照起初采用的正常语词和语境，就是原初人们

¹³⁸ 此外，「在大地的根基被立以先」这个短语曾多次出现（马太福音 13：35，25；34；约翰福音 17：24；以弗所书 1：4；彼得前书 1：20；启示录 13：8，17：8），但都没有主张创造是进化的、渐进的和漫长的。

理解的那样。圣经一致的见证是，世界是神唯独透过他的话语，在六天的时间之内创造的。没有任何经文支持相反的观点，因此要得出相反的结论，一定不是从圣经得出的，一定是歪曲圣经、强行加入现代的思想而得出的。大部分背离传统创造论立场的现代解读，都是由与世俗理论妥协的动机驱使的，是出于妥协和让步。因为圣经本身完全没有这样的呼吁，没有要求我们要重新解读创造论。现代世界观之前的解经家，也显然没有出现过这样的妥协和让步。

在漫长创世说声称自己站得住脚之前，必须首先解决两个解经上的问题，给出更有说服力的答案：

- 在创造论议题上，假如漫长纪元创世观是对的，那么为何新旧约都没有提到漫长创世论，或是缓慢的进化发展时期？换句话说，圣经哪里支持对创造之日进行自然日以外的解读？
- 为何在特定的科学革命发生以前，历史上没有解经家支持漫长纪元创世说，没有人支持缓慢进化创造论？如果这些解读跟历史上的传统解经相悖，那么基督徒为何要顺服这种明显因文化妥协基督的立场呢？

回答异议

上文确定了圣经关于创世之日的教导，也列出了世纪以来的大量见证人，如今我们要回答以下的常见异议，作为结束。

第四日光体的受造

异议：如果太阳和月亮直到第四天才出现，为何前三天会有字面意义上的晚上和早晨呢？

答：对于这个异议存在一个简单的解决方案，即认为神这位创造主在创造太阳之前，曾经使用一个非太阳的光源。毕竟，神是光，在他毫无黑暗，他当然不需要倚靠太阳提供光。在太阳和月亮受造之前，光很可能是来自某个不是太阳的源头。圣经最后一章与这个观念一致，讲到了在未来，光也要从非太阳的源头出来（启示录 21：23；22：5）。这两处经文都表明，光并不局限于太阳。对于创造叙事的解读，倘若把被造的太阳变成绝对的物体，就等于为受造物注入了超越创造主的元素和属性。约瑟夫·霍尔主教（1574-1656 AD）就曾肯定以前的传统解读，说道：

「你创造了太阳，但不借着太阳你就已经创造了光，那时太阳尚未造出，光自然是取决于你的，而不是取决于受造

物。你的能力不会受限于媒介，对你而言，不借着太阳就创造诸天、不借着光就创造诸天都是易如反掌，没有太阳的天、没有日的时间，亦是如此。你是创造的主……有一天我们会再次见到没有太阳的光……如今这光有三日散步在天上，然而，你却喜悦最终将光聚入太阳这个光体内。在太阳受造之前，整个天空都是我们的太阳。」¹³⁹

假如唯一未解决的困惑和挑战在于，神如何能行跟我们日常观察相当不同的事，那么答案就是创世的一周是神迹的一周，充满了神迹与奇妙。可以肯定的是，所发生之事的确非常不吻合我们平常的观察和经验，但我们的观察和经验本身并不能作为标准。

加尔文曾评论创世记 1: 3 称，光在太阳之前就出现，这非但不是什么问题，反而是我们赞美神的理由：「我们有一种根深蒂固的倾向，要将神的能力局限于他所采用的媒介或工具。太阳和月亮为我们提供光芒，所以按照我们的观念，我们对它们本身能作为光源深信不疑，以至于觉得假如它们从世间

¹³⁹ 约瑟夫·霍尔（Joseph Hall），《新旧约历史段落评注》

（*Contemplations on the Historical Passages of the Old and New Testaments*），英格兰伦敦 1854 年出版，原版[1661]，第 2 页。同样，约翰·迪沃达提（John Diodati）的理解是：「很有可能光是先印在天上的某些部分，其运转组成了起初的三日。而第四日开始，光就被放到诸如太阳和其他星辰里面，不过程度有所不同。」《圣经注释》（*Pious Annotations Upon the Holy Bible*），伦敦 1643 年出版。

小时，就不会再有光存在。因此，神在创世的顺序中告诉我们，他才是光的源头，光在他的手中，他有能力不借助太阳月亮就为我们提供光。此外，从经文明确可知，光的被造也是为了与黑暗交替。但人们可能会问，光与暗的交替是否是在全世界范畴内发生的，还是黑暗只覆盖了世界的一半，光则照亮另一半。只是，光与暗无疑是交替的，但至于是在全世界的各处都同时交替，还是有一半是夜晚有一半是白昼，这个问题我倒愿意不去追究，也不太有必要追究。」¹⁴⁰

自然护理和植物的生长

异议：如果我们将创世记 1: 12 和 2: 9 按照字面意思理解，难道它们不是在说，植物是透过一段时间逐渐生长出来的吗？

答：这个异议的根据不太可靠。我们不当按照自己的日常经验和观察来理解这段经文，不能用创造后的现象去理解。如果这里描述的事件是超自然的，那么经文显然不是指向一个自然的生长过程，例如有人提出来的几千年。¹⁴¹ 创造最初的

¹⁴⁰ 加尔文，《创世记注释》（Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis），第一卷，76-77 页。

¹⁴¹ 例如，正统拉比解经传统一致将「日」解释为正常的自然日，除此之外没有依据支持别的立场。关于植物生长的具体问题，迪沃达提在《圣经注释》（Pious and Learned Annotations upon the Holy Bible）中阐明了先前的共识，对创世记 1: 5 的评论：「意思是第一批植物是神立即造

发生是非典型的，跟我们的经验并不一样。因此，将我们所认为的常态加于这段经文，等于是扭曲了经文的原意。那些如此解读的人，是将经文跟我们所观察到的自然护理相混淆，忘了神的创造本身就是超自然的，并不是在自然护理的范畴内运行。

出的，当时自然界的秩序尚未建立……」此外，费济世（Herman Witsius）反复重申，创造仅靠神的话语——「仅凭神的命令和意志」，而没有其他中间媒介，《使徒信经注释》（Sacred Dissertation on the Apostles Creed），新泽西州长老会与改革宗出版社 1993 年出版，[1681]原版，第 1 卷，第 197 页。他采用了我们所使用的语言：「……这是一种直接行为，在这种行为中，没有媒介，甚至没有任何工具」（同上，第 198 页）。他赞成犹太教的解经传统，即创造是「立时的，不需要各方面因素的联络与合作」（同上）。

正统拉比解经学派的人也认同该主张，在回应我就创造论议题提出的询问中，拉比切斯纳（Y. Chesner）这样写道：「犹太教一直都主张 24 小时创造日，如同妥拉创世记里写着：有晚上，有早晨，是头一日。晚上的意思就是夜晚的开始，早晨的意思就是白昼的开始，加在一起组成一天，也就是 24 小时。创世的其他五日也是一样，圣经对它们都这样描述：有晚上，有早晨。塔木德也主张 24 小时日，所有正统的妥拉解经注释，也都是讲创世之日视为 24 小时的自然日。有些现代学者想要将之解释成漫长的纪元或类似的观念，以便使创世的故事迎合现代科学观念，但这不是一个被接受的立场。可以参阅西门·撒奇瓦（Shimon Schwab）《撒奇瓦作品集》（Selected Writings）的 55 章和 22 章。」拉比斯皮瓦克（Yaakov Spivak）也肯定地说：「中世纪学者和卡巴拉主义者纳曼德斯（Nachmanides）对创世之日的长短持字面意思的解读，他认为创世发生在六个 24 小时的自然日之内。」

第六日的事件

异议：创世记 2：5-25 所发生的一切事件，怎么可能发生在第六日的一天之内呢？

答：对于这种将创世记第一章和第二章相对照来「找茬」的解读，试图找到两章中间的矛盾之处，大部分正统解经家的回应是，纵览七日的创造（创世记 1：1-2：4），创世记 2：5-25 是重点聚焦于其中一天：第六日的创造。当然了，若非如此，唯一的解经选项只剩下认为这两章的叙事存在矛盾了。

但是摆在我们面前的问题并不是真正的问题，尤其当我们考虑到神迹。这种解经并不新奇，特里斯主张亚当是在第七日堕落的，在第六日 24 小时之后：「……亚当给动物命名是毫不费力的，这也无疑是在正午之前完成的，这个区间足以让魔鬼去试探夏娃……」¹⁴² 即使对这些观点的其他部分不甚认同，我们也可以轻易地发现，威斯敏斯德时代的神学家对「六日之间」的时间跨度，的确有着一致而明确的共识。所以这个异议并不是真正的问题，除非提出的人想要否认创造的神迹，或是给圣经强加矛盾。需要强调的是，在达尔文之前，并不存在这样的「问题」。

¹⁴² 威廉·特里斯，《论第四诫的道德性》，第 51 页。

创世记 1-2 章对「日」的使用

异议：创世记 1: 1-2: 4 中，是否希伯来文的「日」至少存在三种用法？如此，在解释「日」时，我们难道不当谨慎吗？

答：这个意义其实本身也是一种回避，在回答下一问时我们会呈现这一点。实际上，漫长纪元创世观的倡导者，并没有什么理由采取他们未经证实的结论，认为创世记 1: 1-2: 4 中的 yom 并不是正常的一天。此外，这个意义也不合事实，因为 yom 指向由光所标记的自然日的一部分，即白昼时 (1:5, 14, 16, 18)，还具有一层微妙含义，这并不是什么不同的含义。在这样的经文中，我们只需要用解释夜晚/黑暗一样的方式去解释日/光就好了，1: 10 是另一个例证。此外，当我们 1: 14 中的「日」解释成字面意思以外的含义，基于一致性原则，我们也必须将「季节」、「年」这样的用语不按照字面意思解释。而在这个语境下，这么做是没有道理的。底线就在于，那些提出这种异议的人根本没有理由去假设 yom 的意思不是自然太阳日，即摩西时代到耶稣时代的听众所理解的那样，他们的反对根基完全是基于自己的宇宙学前设。不仅如此，世纪以来解经家对于创世记 2: 1-3 中第七「日」的理解，就跟创世记一章中的「日」是一样的，其长度并无分别。

创世记第一章和第二章的区别

异议：为什么创世记第二章提到的事件，记载的顺序跟第一章有所不同？

这个意义跟上面那个异议有关。简单地说，创世记第一章和第二章之间并不存在什么本质区别，除非这种区别是强加于经文的。以下理由证明这两张圣经不是彼此矛盾的：

- 创世记 1：1-2 对创造前的景象有一个纵览，没有地方暗示时间指代需要不同的定义来解释。
- 创世记 1：3-5 用寻常的语言描述了光的受造，这是第一日。这光不一定是太阳光。这一日由晚上和早晨来划定，按照希伯来文学对日的划分。
- 创世记 1：6-8 用寻常语言描述了第二日的创造，神造了天空和海洋，这一日由晚上和早晨来划定，同样是按照希伯来文化对日之起点的划定习俗。
- 创世记 1：9-13 用寻常语言描述了第三日的创造，神造了地上的植物和蔬菜，会按照自己的种类繁殖。这一日也是由希伯来文化习俗下的晚上和早晨来划定。
- 创世记 1：10-19 用寻常语言描述了第四日天体的创造，由希伯来文化中的晚上和早晨来划定。

- 创世记 1：20-24 描述了第五日海洋和天空中动物的创造，它们可以各从其类地繁衍。这一日同样由希伯来文化中正常的晚上和早晨来划定。
- 创世记 1：25-31 用寻常语言描述了第六日陆地动物和人类的创造，动物们也可以各从其类地繁衍。这一日也是由希伯来文化中正常的晚上和早晨来划定。创世记 1：25-31 将人类放在动物之后，表明了人是创造的冠冕，是一种强调。创世记 1：26 中的「神说」一词，不一定要被理解为严格的次序。第六日的一切创造活动都指向人类的受造，因此，我们看到 1：31 的经文强调这一日的受造是甚好的，与好相区分。创世记 1：3-2：4 提供了创造的纵览。
- 创世记 2：1-4 用寻常语言描述了神在第七日的安息。既然不再有额外的创造，也就不再需要用通常的希伯来时间——即晚上和早晨来划定。创造活动被视为彻底完结。
- 创世记 2：5-25 没有回到第一日和第五日，而是如第七节所言，只追溯了神用地上的尘土造人。这些经文就像特写镜头一样，是为了放大某个部分，而不是与创世记 1：25-2：4 相矛盾，也不

是提供时间顺序上的描述。相反，创世记 2：5-25 主要聚焦于第六日创造的一个方面，即人类的受造与在其他受造物当中的角色。创世记 2：8-14 提供了堕落前的伊甸园历史细节，以及伊甸园所在的方位。创世记 2：15-17 写到了神与亚当起初所立的约。创世记 2：18-25 则描述了亚当与其他动物的关系，以及女人的受造。除非将特定的哲学预设强加于这些经文，否则经文本身的暗示是许多事件都发生在第六日。然而，圣经本身没有任何迹象表明，第六日的区间是漫长的纪元，以便万物可以进化而生。尽管经文本身需要我们用信心接受，但这样的信心一定好过人造的暂时的理论。

因此，世纪以来，创世记 1-2 章都是被解释为彼此和谐一致的，只有后来与圣经为敌的宇宙学才将这种和谐扭曲成矛盾和问题。假如是基于可靠根基的解经，又怎么会背离世纪以来的解经立场和洞见，仅仅为了迎合一时兴起的科学理论呢？

历史解经的可靠性

异议：现代解经家难道不比古代的解经家更优越吗？

答：我们不认为现代解经家具有知识的垄断权，也不认为当代的神学家一定就比前人更加优越。尽管许多人都假设现代的就是更优越的，但他们不能只是接受这种观念，而是要证明这个论点，证明这是无可置疑的原则，值得我们相信。我们或许在一些问题上跟信仰先辈的立场有所区别，但那都需要站得住脚的理由，而不能只是基于一点科学风潮就背离古道。

我们不愿意看到的是基于前设的解经，不基于压倒性的证据，而是基于现代的偏见和研究，就想当然地假设这些研究比历史上教会的神学思想更优越，从初期教会，到中世纪，再到宗教改革，再到清教徒时期，难道全都不如我们有智慧？这样剥夺十九世纪以前神学家的解经资格，实在不是什么明智之举，就好像这些先辈都是神学的蠢材。不仅如此，认为现代的牧师和神学家一定比亚他那修、奥古斯丁、马丁路德、加尔文、特里斯、尤瑟等历史上的神学家更有能力、更有洞见，这个论点本身并未得到证实，所以不能被理所当然地用作可靠的方法论。¹⁴³ 我们相信独一、神圣、大公、使徒的教会，这就

¹⁴³ 约翰·柯林斯，地球的年龄：论创世记 1：1-2：3 中「日」的拟人化（How Old is the Earth: Anthropomorphic Days in Genesis 1:1-2:3），110 页。柯林斯认为克莱恩（M. G. Kline）提出的假说，在解经上是站不住脚的。不仅如此，他还承认，建立在创世记 2：4 中的语言之上的漫长纪元创造论「没有为我们提供 yom 在这个语境之外的含义信息」，并且「支持一日一纪说的学者们，也未能指明我们根据什么标准判

表示我们不能将现代的结论理所当然地放在历史前面，认为在教义上我们具有一种优越性。

例如，仅仅因为现代神学家在创造论上持与历史正教不同的观点，他们的理论具有某种自洽性，但在逻辑上并不表示这是唯一自洽的解释，也是合乎真理的解释。有一种情形很常见，博学的神学家反而很擅长编故事，将一段经文解释得另辟蹊径，是之前没有出现过的，以迎合当代的科学理论，外表看起来天衣无缝。然而，有趣的解释不一定有必要，而且可能不会得到科学的长情，科学本身也是善变的，说不定哪一天这样的解释就会被科学抛弃。¹⁴⁴

如果现代的神学家确实提供了解经上的优越性，那么我们一定会像讲理的人一样，给予其当得的资格。然而，这个过程也要求信徒群体详加查考，到底什么才是最合乎圣经教训的研究和发现。如果现代神学家可以证明早先的解经家犯了错，并解释错在哪里，是基于解经而非科学假说来证明，那么我们

定 yom 在特定语境下具有『纪元』的含义，有什么语境线索可以用于这种判断。这似乎是漫长纪元创造论的一个致命弱点。」

¹⁴⁴ 随着信息时代科学革命的迅速发展，不难想象一个世纪后的教科书（也许相当于对我们而言前一千年的神学文献）将记载着福音派群体中某些人，在世俗理论架构的影响下改变其解经立场的速度之快。除非有人认为二十世纪的宇宙学（以进化论为前提）是绝对真理，比圣经解经还免疫于后人的修正，否则我们会更加谨慎地期望，进化宇宙学比正确理解的圣经教义更短命。如果人们对惯用的科学范式崩溃后的未来尴尬能有所预料和防备，那么应该不会如此匆忙地更改解经传统。

当然可以存着开放的思维聆听甚至接受。但单纯地声称信仰的先辈们是由于处于近代科学发展之前的历史阶段，因而没有正确解经的希望，这个理由并不充分。我们会发现，在很多议题上，我们信仰的先辈们都体现出更优越的虔诚和更清晰的思维。在弃绝他们的立场之前，我们必须证明他们在这个议题上确实论证不充分，否则就不能轻易弃绝。

简单地讲，我们不当预先假设我们懂得更多，仅仅因为我们生活在所谓的「现代」，是在达尔文理论提出之后出生的。假如这些科学假说是正确的，那么我们必定可以从中得益。但假如它们是错误的，那么哪怕是不小心建立在其上的神学，都一定会像不稳固的房屋一样坍塌。特别要小心的是，我们并不确定现代解经家在解经上拥有更卓越的技能，或是比先前的神学家更对文化的不利影响免疫，具有更加成圣的思维。只要能证明现代的解经比前人的解经更免疫于偏见，更加优越，我们一定会乐意听从。但假设跟证据是两码事，假设某事并不代表事实一定如此。

不仅如此，所罗门早就说了，日光之下无新事，这似乎要求我们青睐古代的智慧。我们至少不能预先将现代学术提升到超越教会漫长解经历史的高位，尤其是在一个主要是解经议题的主题上。在现代主义的大浪之下，我们必须重复地询问：「为何我们属灵的先祖千百年来在性、伦理、敬拜或宇宙观上

持强力的立场，有什么理论变化值得我们对圣经进行不同的恶解读？」难道现代理论是如此斩钉截铁，要求我们改变我们的解经吗？现代世俗理论并没有那么大的说服力，以至于要求教会变更其解经结论。

我们仍然无法对这种妥协让步，尤其当提出的一方认为教会的神学必须与世俗理论相适。这不仅是对圣经的权威不忠心，而且也是不尊重科学本身。最好的世俗科学本身就知道自己是暂时的，不是绝对的，其理论是实验性的、不断改变的，总是需要不断的验证和观念的重构。

托马斯·库恩(Thomas Kuhn)在《科学革命的结构》(The Structure of Scientific Revolutions)一书中，对科学进程进行了更合理的分析和解读。尽管这本书本身也有值得批判的地方，但其核心论点还是为大部分历史学家所接受。库恩的理论是，科学世界观是不断变化的，会经历形成、修改到作废的过程。他记录了不少资料，表明科学家本身的假说会出现变革，通常是一段之内，不是立刻发生的。当足够多的证据表明范式不足以解释事实，就需要形成新的范式。

十九世纪中期的达尔文革命也是这样一种科学革命，似乎很快就会被一种更优越的范式替代。尽管我们尚不知道这将来的范式是什么，但十九世纪达尔文的进化论已经出现了大量问题和疑点。库恩的批判是真实的，哪怕进化论的拥护者一直

在抵制这种理论解体的危机。连无神论者都开始反对的科学理论，却要福音派去辩护，这实在是不合宜的。

上述解经若是能鼓励其他福音派不要登上这辆由世俗思想开动的火车，因为火车机师自己都不愿意上车，那么就算成功了。如果福音派更改自己的神学，与一个日渐衰落的科学理论相适，那么世俗主义者已经开始意识到这个理论站不住脚时，我们会羞愧，因为我们未能向一个失丧的世代见证永恒的真理。

因此，换句话说，我们有充分可靠的理由坚持传统的解经立场。那些背离这种立场的人，不愿意跟随先辈们的智慧，那么他们必须提出更好的证据来说服我们放弃摩西和耶稣时代的听众所理解的真理。这种证据不仅是解经上的，而且是神学、历史和实践上的。不然，应当是不断变化的理论改变，而不是我们。

科学革命终归是经常发生的事，二十世纪的科学经历了很多变化，二十一世纪的结论也不一定会在一些年后还显得那么优越，过去的科学总是可能显得蠢笨，现在的在未来也指不定如此。

因为科学的本质就是暂时的，教会必须对迎合科学的理论报谨慎的怀疑批判态度。已经得到证实的真理是我们应当坚守的，除非那些反对的人能证明自己的结论是基于更优越的解

经。因此，在更卓越的解经诞生之前，教会应当持自己原有的立场。

特殊启示和自然启示的关系

异议：特殊启示和自然启示之间是什么关系？

答：我们对于 24 小时日创造论的论证，暗示了一个需要清除说明的推论：我们不当给予自然启示与特殊启示相等的地位，甚至更高的地位。自然启示总是会受到解读者的过滤，但经过信仰群体的解读和检验的特殊启示，应当被摆在更高的位置。

尽管「自然之光」是当然存在的，新教神学对于自然启示的角色也存在许多理解，但福音派的传统从来没有将自然启示抬高到对特殊启示的正确解读之上，自然启示在认识论上的权威要低于后者。如果权威源头之间出现冲突，不得不选择其中一个，我们应当如使徒保罗所言，说：「神是真实的，人都是虚谎的」（罗马书 3：4）。

结论

倘若有人反对上面总结的传统立场，认为无关紧要，缺乏实际价值，我们的回答是那位启示圣经的神并不认同。一个人的创造论会影响许多其他领域，它影响到洁净原则、宇宙学、护教方法论、对下一代的养育，以及新旧约圣经的可靠性。简单地说，既然创造论是世界观的一部分，其影响就是方方面面的。

或许早期神学家对此更加敏锐。尤瑟详细地解释了为何创造议题非常重要，对于信心和实践都很关键。他认同传统立场，声称之所以坚持这种立场，原因之一是「为了说服那些以为世界没有开端，或是世界起源于数百万年前的人。¹⁴⁵神可以在一瞬间造出万物，使其完善，然而他却在六天六夜里创造了世界。」¹⁴⁶ 尤瑟给出的另一个原因是：「以便我们可以明白，很多事物在它们的寻常成因存在以前就已经被造出，因此让我们明白主并不受限于任何被造物或任何工具媒介。因此，太阳直到第四日才被造，然而如今由太阳开启的白昼，却在第四日以前就已经存在。」¹⁴⁷ 因此，尤瑟认为神的神迹创世教

¹⁴⁵ 雅各·尤瑟 (James Ussher)，《基督教的本质与总结》(Sum and Substance of Christian Religion)，伦敦 1841 年出版，118 页。

¹⁴⁶ 同上。

¹⁴⁷ 同上。

义具有极大价值，他解释了这一点与哪些教义生死相依，对我们今日具有很大的指导意义。

不论是尤瑟还是在他之前的神学家，都不认为神的创造是「间接的」，在第一周内采用了自然护理作为手段。相反，神是「立刻直接」创造了万物，但不能跟「一瞬间」创世的观念相混淆。意思是神不需要也没有采用任何他话语之外的力量或媒介来创造世界。

费济世（Herman Witsius）解释道，任何容许自然进程夺其功劳的创造论，任何不以神迹解释世界受造的创造论，都一定会导致约伯能够回答神的问题：「你在哪里呢？」那等于「与先知和神自己相悖，因为他们清楚表明，唯独神铺展穹苍，万物的受造不需要任何其他导致因素。大地也是唯独神自己创造的，这是立时的创造，不需要工具的辅助，不需要神之外的力量……」¹⁴⁸

费济世比怀有现代主义偏见的解经家更加睿智，他观察到：「创造之举是唯独属于神的，没有任何受造物能分一杯羹……如果想象一下，神曾将这个特权与任何受造物分享，这个受造物一发出命令，有什么事物就被创造了出来，那么这个事物要么是不需要神的参与就可以存在……其存在等于是完全

¹⁴⁸ 费济世，《使徒信经注释》（Sacred Dissertation on the Apostles Creed），198 页。

归功于发出命令的那个受造物；要么是同时出于神的旨意和命令，以及那个受造物的创造而存在。不论是哪一种可能，都是不荣耀神的，而且体现出巨大的自相矛盾。」¹⁴⁹

我们认同圣经关于创世之日的教导，认同犹太传统，认同使徒的教训，认同教会先辈的共识，认同改教家和清教徒神学家的观点，认同教会历史上一致的见证。除此之外别无选择。

未来的世代或许会嘲笑十九世纪和二十世纪一度盛行的达尔文进化论，看到费济世、尤瑟和其他如云彩般的见证人所见证的立场，远比达尔文的进化论更加长命。我们所看到的天地都会过去，但神的话却永远长存。乌尔西努（Zacharias Ursinus）曾对第四诫有过相似评论：「神自己做榜样，在第七日安息，以便他可以全面人效法他——这是最好、最有效的逻辑，让人也在第七日安息，歇了周间六日的工作和劳动。」

¹⁵⁰ 对于那些希望历史在这个议题上并没有明确表态的人来说，「周间六日」这样的表述好比是肉身中的一根刺。

¹⁴⁹ 同上，199-200 页。

¹⁵⁰ 乌尔西努（Zacharias Ursinus），《海德堡要理问答注释》（Commentary on the Heidelberg Catechism），俄亥俄州斯科特与贝斯康（Scott and Bascom Printers）1852 年出版，1616 年原版，531 页。

有罪答辩

上述立场曾遭到了一些友好的批判，如下：（1）跟其他门外汉一样，按照字面意义理解圣经；（2）坚持一种过时的主张；（3）更相信神的百姓世纪以来对于特殊启示的解读，而不是世界不断变化的解读；以及（4）对非基督教思想抱着多疑的态度。¹⁵¹

¹⁵¹ 迈克尔·布谢尔（Michael Bushell）写道：将 3100 个单词的希伯来单词与 4000000 个英语单词进行比较，具有很强的误导性。正如脚注所言，如果我们消除化学单词和物种名称以及其他一些非常专业的单词，那么英语词汇量将接近 500000 个。但这甚至无关紧要，这些词中的绝大多数都不是常用的。真正的问题是圣经英语词汇与圣经希伯来语词汇相比如何，答案是它们差不多是等量齐观的。通过 TWOT 词典中的条目数，它们的数目大概都在 3100 左右。但是该词典是按词汇根排列的，不包括派生形态，大多数形态在词法上都被作为独立词汇使用。因此，实际词汇量要大得多，也许要大好几倍。一般来说，我们可能认为政客们会玩这类数字游戏，但是神学家们显然应该更谨慎一些。

作者声称「圣经中的希伯来语除了 *yôm* 以外没有其他词可表示较长的时间跨度。」实际根本不是这么回事，而是这正是 *olam* 一词的含义。他们在文章的稍后部分指出：「希伯来语词典显示，只有在圣经后的著作中，*olam* 才被用来指代很长的纪元或时代。」旧约中 *olam* 首次出现在创世记 3:22（接近创世记的创造叙事），其中 *~l' [ol* 被翻译成「永远」，它基本上意味着「很长一段时间」，并且在七十士译本中被译为 *eivj to.n aivw/na*。希腊语的 *aivw/na* 表示「纪元」或「漫长的时间」或「万古」。正是罗斯和亚彻在解释中的意思，七十士译本的译者选择它来表达 *~l' A* [。但是，即使我们按照字面意义接受作者关于 *olam* 一词的说

我们确实相信神的话是真实的，下面我们想给出三个坚持传统立场的良好依据：（1）历史上，这种立场从未被迫改变过；（2）要想坚持圣经的明晰性和基督教的超自然性，我们必须这么做；（3）弃绝创造论的传统立场，同时也会迫使在基督教的其他真理上作出调整，这会进一步扭曲正统神学体系。

首先是历史性的总结。我们注意到以下事实：（1）创造论的议题一直都被视为基督教的根基教义，是基督教跟其他宗教的区别所在；（2）这个教义在我们的时代遭到了猛烈的攻击，对于基督教正统而言至关重要；（3）尽管关于该教义的传统神学立场是清楚的，但一些著名神学家在这个问题上持不同看法。我们也承认，有些基督徒在这个议题上曾经太过松

法，他们的观点仍然无效。底线是 *yôm* 的基本含义不是很长一段时间，当圣经作者想用这个词表达很长一段时间这个模糊概念时，他们经常将其与 *]* *%r*, *ao* 结合使用（意思是「长度」，诗 21: 4，来 21: 5；诗 91:16；箴 3: 2, 16；申 30:20）。如果罗斯和亚彻希望我们相信，摩西除了使用这个简单的单词来传达很长一段时间外，别无其他词语选择，那是不正确的。

本部分的主要目的是谴责年轻地球创造论者不能解释当前观察到的大量物种，而无需采取他们否认的观点，即物种是透过进化才得到如此之多的种类。如果作者能针对这一点提供更多文献依据，那会更有帮助。因为这个问题已经解决很多次了，「物种」一词不是圣经中的「类」（希伯来语 *miyn*），圣经中的「类」当然要广泛得多。没有理由为什么在相对较短的时间里，圣经「类」的范畴里就不会有物种形成。我认识的创造论者都不否认这一点。

懈，还有些人的思维太过狭隘。以下是对于该教义历史的总结。

- 神的话不仅是无误的，而且不论是对于博学之人还是无学问的人，都是同样清晰的。因此，我们主张当神启示自己的真道时，不论是创造论还是其他议题，他都有能力用寻常语言让人了解他的意念，不需要超凡的解经技能才能明白。
- 因此，我们相信，当神启示创造是透过他话语的权能从无造有，当他用「第一日……第几日」这样的语言描述创造的六日，用「有晚上有早晨」这样的表述来描述那几日，这些语词都当按照公元前两千年希伯来人的正常认知去理解，神有意传达这样的讯息，他的创造是用了六个自然日，第七日是安息日，这七日就像我们如今的 24 小时日一样，其跨度并无二致。
- 我们相信，精确地研究旧约，并不会支持鸿沟理论、文体架构论、一日一纪说。我们确实发现旧约的创造经文应当被解释为自然日，没有任何经文表明创世记 1-2 章应当被重新解释。犹太的解

经史、希伯来文化的纪年、犹太正统思想，一直都是将创世之日理解为自然日。

- 新约教会和圣经也不支持篡改这一观点，也从未出现过支持文体架构论或一日一纪说的经文。我们当然相信，若是创世记 1-2 章的语言需要进一步澄清或修正，以排除希伯来语言的通常含义，那么神不可能在新约误导我们。
- 圣经写成之后最早期的解经文献，要么是支持 24 小时日创造论（例如巴西流和安布罗斯），要么是像奥古斯丁那样受柏拉图影响的理论。然而，奥古斯丁的观点是创造发生在一瞬间，他也没有支持一日一纪说或文体架构论的迹象。
- 直到宗教改革时期，都只有两种立场：（1）奥古斯丁的观点（安瑟伦和柯克特追随奥古斯丁），以及（2）24 小时自然日创世观，得到了阿奎那、伦巴第和其他神学家的支持。
- 主要的改教家都采纳了 24 小时自然日创世观，他们的立场是一致的，而且公开反对奥古斯丁的观点。

- 在威斯敏斯德大公会议之前，基督教正教内只有两种主流观点，埃姆斯和柏金斯这样的清教徒神学家，以及其他接受奥古斯丁观点的神学家。
- 威斯敏斯德大会的与会成员，要么并没有感到有必要对创世之日的长短作出评论，因为这个问题是显而易见的；要么在相关论述中呈现出一致的主张，或是直接或是含蓄地支持 24 小时创世观。参加大会的有 60-80 名神学家，其中至少 20 人曾在出版著作中论及该议题，暗示他们理解的创世之日就是 24 小时或自然日，没有人持相反观点。不仅如此，没有任何大会神学家写作提倡一日一纪说或是文体架构论。我们仍然尊敬这些神学家，不仅是因为他们写了信条，而且是因为他们是忠心的解经家。因此，我们反对某种科学理论要求我们在这个议题上重解圣经的主张。
- 威斯敏斯德大会后，美国改革宗传统的见证也追随尤瑟、柏金斯、埃姆斯、威斯敏斯德大会神学家的立场，例如爱德华兹。毋庸置疑的是，这个问题一直不存在什么争议，直到 1800 年后，欧洲开始出现了不同的思想风潮。

- 到了十九世纪中叶，一些福音派先驱开始在解经上向当时的科学作出让步和妥协，包括查里斯·霍奇、阿奇博得·霍奇、谢德和华菲德等。我们认为，这是一个解经上的错误和悲剧，也是背离圣经显然的意思和历史信条的立场。
- 然而，仍然有不少著名神学家抵制这种思想在教会中扩散。
- 到了二十世纪早期，许多福音派人士，包括一些神学院，越来越趋向于世俗的宇宙学，逐渐背离传统立场。
- 然而，在某些领域，甚至世俗世界对于宇宙学初期假设的信心也在衰减。
- 因此，我们宣告我们的立场与威斯敏斯德大会神学家的立场一致，肯定神是在「六日之间」借着他的话的权能创造世界。我们还相信，应当在教会和讲台传讲信条的明确含义，防范背离该传统立场。

综上所述，目前应该清楚地看到，我们反对下列现代观念：（1）约翰福音 5:17 教导第七日继续创世说；（2）死亡在人类堕落之前就进入宇宙；（3）一般护理是创造的主要手

段：（4）十九世纪以前的圣经听众必须具备超凡的文学技能才能理解圣经；（5）圣经本身采用「有晚上有早晨」这样的表述，在创世之日的长短问题上是不明确、不清楚的。

第九章

最近的争议

我发现，即使在陈述和纠正了历史事实之后，在这个议题上仍然存在强烈的抵制。甚至陈述了上述信息之后，很多人似乎还是不愿意接受历史事实。这让我不得不奇怪，圣经到底哪里有强大的依据支持这种抵制，仍然拒绝十九世纪之前历史的神学传统。

有一所我所尊敬的机构最近发表了一篇声明，其中对上述几乎所有例子都有论述。注意，这篇声明的最早日期是1998年六月，后来在1998年十月12日重新修订，也就是我提交报告证明威斯敏斯德大会神学家立场的三个月后。我曾特别反驳了威斯敏斯德神学院原初声明中的几个结论，包括：

- （1）威斯敏斯德信条接纳了奥古斯丁的立场；
- （2）埃姆斯曾在写作中论及创世之日之间的间隔；
- （3）柯克特是威斯敏斯德大会神学家在这个议题上追随的一位榜样；
- （4）大会神学家在这个议题上观点模糊，不甚明确。

此外，该机构还在 1998 年十月的版本中发表了以下主张¹⁵²，同样不符合历史事实：

- 就好像奥古斯丁的观点（即创造发生在一瞬间）我们无从得知一样，该机构主张：「众所周知，奥古斯丁本人论到创世记一章中的日说：『这些是什么样的日，是在很难理解，或许对我们而言是不可能理解的。』」然而，奥古斯丁清楚写过创世之日就是眨眼的一瞬，显然与一日一纪说相悖。
- 他们拒绝按照安瑟伦原作的意思解读安瑟伦，即安瑟伦追随了奥古斯丁的观点。
- 当他们承认「改教家似乎普遍将日解释为自然日，即 24 小时日」，但他们仍旧在以下主张中违背威斯敏斯德信条（以及多特大会的修订）显然的含义，威斯敏斯德信条并不是要支持多元化的创造论，但该机构称：「然而这种立场跟奥古

¹⁵² 在重新考虑他们先前的声明之后，威斯敏斯德神学院于 1999 年 3 月 1 日发表了修改后的声明，尽管尚不清楚该声明将在何处发表。尽管该声明是对于该学院所持立场的「精准描述」，但遗憾的是，修订后的声明仍然坚持好几种错误或具误导性的主张。显然，我的文章强烈反对他们的主张，即威斯敏斯德大会的立场与传统改革宗立场不同。可能这份第三版的声明才剥夺了将近 3800 年正统信仰捍卫者的立场，远甚于保守派人士的任何举动。

斯丁的观点不同，似乎从未在改革宗教会中被当做正统的判断标准。」如果信条不是改革宗教会正统与否的判断标准，尤其当信条反对奥古斯丁的观点，那么信条存在的目的是什么？我们不禁要稀奇：他们究竟有什么证据，证明大会神学家没有把信条当做正统与否的判断标准？就方法论而言，问题在于：信条不过是提供了一系列朦胧的观念，还是申明一系列合乎圣经的教义？

- 他们主张：「从柯克特的作品可见，圣经学者在这个议题上存在挣扎，柯克特于十五世纪末主张近似一日一纪说甚至文体架构论的观点。」然而这种主张不过体现了他们根本没有亲自阅读柯克特的写作，若是亲自读了便会发现，柯克特若真是那些作品的作者，那么他最多是跟随了奥古斯丁的观点，要么就纯粹是一个反常的柏拉图主义者。尽管米彻尔试图引用柯克特来支持一日一纪说，但靠谱的历史学家不会认同这种歪曲。
- 当一所著名神学院称「其他人认为，在这一点上，信条不过是在复述圣经的语言，并没有处理创世之日长短的问题」，他们可能是想自己翻译一本圣经吧？毕竟，圣经创世记第一章哪里采用

了信条的用语，提到「在六日之间」这样表述？不管多少人犯了同样的错误，没有依据就下断言，这不是恰当的方法。神学院第二个版本的声明倒是更诚实一点，说：「之间这个用语，如同上述的其他观点一样，似乎是为了进一步澄清才加上的，作为肯定、排除或反对之用。」

- 他们吝啬地承认道：「尽管信条的作者们可能私下里认同 24 小时日的创造论，但这种观点并没有在信条中体现出来。」然而，他们引用的是埃姆斯，就好像埃姆斯支持漫长纪元创造论，他们扭曲了埃姆斯的原意，希望能支持他们的主张，即「之间的这个划定不是为了限制，而是为了强调创世之日的长短」。¹⁵³

如果史料并不明确，那么上述猜测和修正我们也只能接受。在这个世纪的早期，或许情况是那样，然如今已经有了大量证据驳斥这样的主张。如今要说大会神学家们立场模糊，就

¹⁵³ 感恩的是，1999 年 3 月 1 日修订版的声明中，纠正了对埃姆斯的误解。然而，即使进行了这种更正，该学院却一方面主张「加尔文、埃姆斯和威斯敏斯德信条的作者，除极少数例外[其实没有一个引用]，无疑都将创世之日理解为平常的自然日」，另一方面在接下来的几句话中，却出现令人震惊的不一致：「没有理由认为他们打算排除任何其他观点，特别是创世之日可能更长的观点。」从清楚的历史记录中得出的结论，并不能证明该声明符合历史。这样看来，正常的历史文献已经不再是标准了。

需要离弃大量直接和间接的史料依据，忽视神学家们原初的意思（原初的原始资料没有任何矛盾之处），或是唯独依赖二手资料，要么就是依赖错误的方法论，提出与信条原来的语言和意思完全相悖的主张。

该声明大大缺乏对于威斯敏斯德大会神学家立场的探讨，¹⁵⁴ 这种缺失相当明显。不仅如此，唯一提到威斯敏斯德

¹⁵⁴ 我最近与该学院首席历史学家威廉·贝克博士的交流，印证了以下几点：（1）威廉·柏金斯「比起对尤瑟，也许对大会有着更直接的影响。」尽管华菲德和其他人认为尤瑟的爱尔兰信条影响力更大。尽管如此，柏金斯仍主张传统观点，即六个不同的日子。他自己的作品无法支持他可能主张漫长创世说。相反，他采用的观点几乎与尤瑟的观点相同。

（2）诉诸于非正统的《禧年书》（Book of Jubilees, 4: 29-30），认为亚当的930年寿命比1000年少70年，是「因为1000年在天上算作一天」。请注意，除了启示文学的手笔和毫不相干的内容外，上下文并没有表示这跟创世之日的长短有关，而是指向实际的年代。（3）赫尔曼·韦内玛（Hermann Venema, 卒于1787年）「反对摩西指的不是普通的自然日，而是纪元和几个世纪这种看法」，正如贝克所表示的那样，这暗示着「这种看法是十八世纪他的圈子中的某些人持有的观点」。（4）阿里乌斯派数学家威廉·惠斯顿（William Whiston）被认为在1698年的著作中，将日解释为很多年（在我看，这样的说法还是首次出现，使其既纯属虚构，又与牛顿和威斯敏斯德大会的观点背道而驰）。（5）据称，并非威斯敏斯德大会人员的约翰·弥尔顿（John Milton）和托马斯·布朗（Thomas Browne），他们都坚持奥古斯丁的瞬时创世观。尽管众所周知，他们都对大会没什么好感。贝克指出，大会的同时代人严肃批评了布朗的观点，「瞬间创世说可能在威斯敏斯德大会同时代得到一定的传播」，这也可能是对的。贝克没有解释为什么威斯敏斯德的信徒会在1640年代如此迅速地批判布朗和弥尔顿，同时让威廉·惠斯顿的观点在50年后成为可接受的观点。因此，有几点尚未得到证实：（1）有哪个大会成

大会主张的一段，即缺乏文献依据，又与证据完全相反，就是「尽管信条的作者们可能私下里认同 24 小时日的创造论，但这种观点并没有在信条中体现出来……」这一段。¹⁵⁵ 这纯粹是主观的总结，没有客观依据。若是能将巴克（Will Barker）的结论囊括在内，即至少五位神学家明确留下了 24 小时创世说的立场，而且没有被任何与会神学家反对，这也能帮助规避这样的结论。没有原始资料就声称神学家的用语是「不是为了限制，而是为了反对瞬间创世说，为了强调创世之日的长短」，这也是纯粹的主观臆测。在大会上神学家本身的作品中，我没有找到支持该说法的依据。或许该机构应当重新考虑自己的申明，提供神学家本人的原话，或是澄清一下这个说法仅是该机构自己的解读。¹⁵⁶

员持 24 小时日创世观以外的任何观点；（2）有哪个大会成员持一日一纪说或文体架构论。如同贝克博士一直在提醒我的那样，在研究信条原意时，只能考虑那些被委任并亲自参与了大会和投票的人，只有他们能代表大会的立场。

¹⁵⁵ 1999 年 3 月 1 日的修订版，可能是为了更加顺应不断挖掘出的历史资料，将几个想法合并为一个不完全清楚的句子：「尽管信条作者大部分都个人地持 24 小时日创世观，但信条没有要排除其他观点的意思。」我们不禁要问，这么说到底有什么意义，因为奥古斯丁已经被明确驳斥了。

¹⁵⁶ 当然，这种观点很可能与威斯敏斯德神学院的传统是一致的。该学院成立于 1930 年。但是，这种观点与信条作者和早期几个世纪的见证之间，几乎没有有什么一致性。此外，该声明似乎认为创世记一章的释义与信条作者的解经之间存在割裂，这些作者明明清楚地表达了自己对创世记一章的解释，意思是 24 小时日，创世发生在秋分或春分。该声明断言：「信条

唯一支持现代观念的依据，都是来自十九世纪和二十世纪的神学家。在那之前，唯一的选项就是：奥古斯丁或威斯敏斯德。

在创造论议题上，尽管我不想站在一些改革宗人士的对立面，但似乎他们的一些主张是站立在 3800 年历史（追溯到约伯时代）的对立面。至少可以说，早期的基督徒并不认同该机构的主张，即创世之日的长短问题是不明确的。恰恰相反，他们的理解相当一致。

不论是漫长的犹太传统，还是犹太正统的解经，都没有出现过将创世之日解释为 24 小时以外答案的迹象。论到植物的生长问题，迪沃达提澄清了早期的共识，评论创世记 1: 5 说：「意思是最初的植物是由神立刻创造出来的，自然界的秩序当时尚未被立。」此外，费济世也曾引用拉比传统解释，称创造是「立时的，不需要各方面因素的联络与合作。」¹⁵⁷

正统拉比解经学派的人也认同该主张，在回应我就创造论议题提出的询问中，拉比切斯纳（Y. Chesner）这样写道：

制定者将是第一个坚持通过创世纪一章的解经来解决这个问题的人。」他们也的确这样做了，只不过最近的这份声明虽然忠实地呈现了 1930 年之后成立的美国某教会机构的立场，却与威斯敏斯德大会神学家已经发表的任何作品的立场相背离。

¹⁵⁷ 费济世，《使徒信经注释》，198 页。

「犹太教一直都主张 24 小时创造日，如同妥拉创世记里写着：有晚上，有早晨，是头一日。晚上的意思就是夜晚的开始，早晨的意思就是白昼的开始，加在一起组成一天，也就是 24 小时。创世的其他五日也是一样，圣经对它们都这样描述：有晚上，有早晨。塔木德也主张 24 小时日，所有正统的妥拉解经注释，也都是讲创世之日视为 24 小时的自然日。有些现代学者想要将之解释成漫长的纪元或类似的观念，以便使创世的故事迎合现代科学观念，但这不是一个被接受的立场。可以参阅西门·撒奇瓦（Shimon Schwab）《撒奇瓦作品集》（Selected Writings）的 55 章和 22 章。」

拉比斯皮瓦克（Yaakov Spivak）也肯定地说：「中世纪学者和卡巴拉主义者纳曼德斯（Nachmanides）对创世之日的长短持字面意思的解读，他认为创世发生在六个 24 小时的自然日之内。」希伯来的纪年法也暗示了犹太拉比在这个问题上的一贯看法，漫长的历史一直都是如此。

如果研究委员会要否定其他六个支持者，那么公平起见，在向教会呈递结论说他们保持沉默之前，在我看来，至少要说明一下历史事实。如果你愿意，大可以说他们的立场是间接含蓄的，但他们留下的记录并不是无声的。至少算作间接写作是没有问题的，比没有原始资料支持的妄加揣测要好。目前，公平的汇报应当是这样的：「所有一手证据都证明，大会

神学家持 24 小时自然日创世说。尽管很多人这么说，但我们没有发现任何持一日一纪说或文体架构论的威斯敏斯德大会神学家。」

重点很明显：尽管很多研究和现代立场想要歪曲史实，但没有任何原始资料能证明大部分大会神学家支持将创世之日解读成漫长的纪元，也不支持文体架构论。当我们看到，威斯敏斯德的神学家当中，支持漫长纪元创世说的人数确实多于明确支持 24 小时日创世说的人，那么辩论才算正式开始。如果能明确用引言和文献资料证明支持漫长纪元创世说的神学家，要么是他们直接的解经证据，要么是他们的声明不是为了为改革宗教会确立解经标准，那么这些证据应该很容易发现才是。但令我惊讶的是，这种证据是缺乏的。尽管那些想要重新解读圣经的人，有责任提供这样的证据，但在这个议题上，是我们这一方承担了所有的重担，而对方尽管有霍奇、华菲德、谢德和麦克弗森的支持证据，却发表了大量不符合史实的主张和声明，从无凭无据到纯粹的猜想，无不是拙劣的学术。

感恩的是，有些神学院人士在这个争议中逐渐转变立场。甚至连莫顿·史密斯（Morton Smith）博士，相对于 40 年前的他而言，如今的他在这个领域也有所成长。这是一个可以借鉴的榜样。

方法论的演变，混合主义能维持多久？

如今，有的人可能还是想要拒绝如上的好建议，而与有问题的立场站在一起，但该立场节节败退，显为空洞，这也是令人难堪。

最后我还有几个留待讨论的问题：

- (1) 还有什么其他问题是我们以这种方式处理的？
- (2) 先前的解经错在哪里？一旦大家能承认现代的漫长纪元说和文体架构论，偏离了威斯敏斯德的立场，那么我们就可以开始辩论究竟哪种解经更卓越。但首先要证明，先前的解经有什么问题或缺陷，以及我们是基于什么持久的权威来称之为缺陷。

另一个重要问题是：近代的传统比真理更重要吗？霍奇¹⁵⁸、华菲德、谢德和薛华（以及一些神学院）或许足以组成现代的长老会传统，但这个传统也是偏向达尔文主义的，如果称

¹⁵⁸ 尽管如此，即使是他们的一些同时代人，也认为他们是屈服于由进化论导致的学术界朋辈压力。如果这确实是事实的一部分，那么我们自然可以正当地提出这个问题：世俗现代理论有什么依据，要求教会改变其传统的解经结论？

得上是传统，也是跟族长传统、宗教改革传统和威斯敏斯德传统相背离的。

十九世纪和二十世纪，地质学与进化论对神学研究产生了不可否认的影响，即使是最好、最纯洁的神学家也未能免疫于世俗思想的侵蚀。然而，当世俗理论居于掌控位置，那么我们必须谨慎衡量提出修正主张的神学家的思想，哪怕会遭到很大的阻力。世俗思想的影响是我们必须不断衡量和检验的。

妥协的假设是我们不能认可的，即教会的神学必须与世俗理论相适应和匹配。这个方法不仅是对圣经的权威不忠，而且也不符合世俗科学的自我定位。

至于说现代神学家一定比前人更优越，这一点我也无法被说服。有位朋友认同我论证的合理性，却不愿意跟随威斯敏斯德神学家的立场，他说：「没准有一天我们将证明他们在这个问题上是对的。」或许有些人将会实际制造点什么证据出来，证明这些前人比我们想象的要时髦得多。

认为现代主义更优越，这个前设确实不失为一种可能性。教会或个人在研究特定议题时，或许确实发现他们不认同先辈们的主张。至少到宗教改革时期，新教教会都承认不接纳传统的合理性和正当性。如果传统是错的，那么试图寻找圣经真理的人，就有责任改革传统、纠正传统。这种情况下，或许有一个选项：那些如今看到威斯敏斯德神学家确实持 24 小时

日创世说的人，或许想要修改信条和要理问答，使之有违作者的原初意图。

这倒也算是一个诚实的办法。不过，我们不愿意看到这种预设，在没有强力的证据支持下，就想当然地认为我们的现代偏见和研究，自动比 1640 年代的神学研究更优越。从方法论上来讲，说我们的牧师和神学家比诸如加尔文、马丁路德、埃姆斯、特里斯、尤瑟和其他人更加卓越，更有能力，这个结论并没有得到证实。我们相信独一、圣洁、大公、使徒的教会，这就使我们不能得出结论说，一切现代结论都自动在教义上占据优势地位。

如果我们的神学家想要卷起袖子，展示出更优秀的研究能力，更卓越的解经技能和神学素质，那么自然是再好不过，也是我们求之不得的。然而，这也意味着信徒群体需要衡量哪项研究和发现最符合圣经教导。如果现代神学家反对威斯敏斯德神学家的解经结论，基于圣经解经证明他们的错误，而不是基于科学的牵强附会，那么我们确实当存着开放的心态。但单纯地声称信仰的先辈们是由于处于近代科学发展之前的历史阶段，因而没有正确解经的希望，这个理由并不充分。我们会发现，在很多议题上，这些清教徒都体现出更优越的虔诚和更清晰的思维。在弃绝他们的立场之前，我们必须证明他们在这个议题上确实论证不充分，否则就不能轻易弃绝。

简单地说，我们不当预先假设我们懂得更多，仅仅因为我们生活在所谓的「现代」，是在达尔文理论提出之后出生的。假如这些科学假说是正确的，那么我们必定可以从中得益。但假如它们是错误的，那么哪怕是不小心建立在其上的神学，都一定会像不稳固的房屋一样坍塌。

特别要小心的是，我们并不确定现代解经家在解经上拥有更卓越的技能，或是比先前的神学家更对文化的不利影响免疫，具有更加成圣的思维。只要能证明现代的解经比前人的解经更免疫于偏见，更加优越，我们一定会乐意听从。但假设跟证据是两码事，假设某事并不代表事实一定如此。

不仅如此，所罗门早就说了，日光之下无新事，这似乎要求我们青睐古代的智慧。我们至少不能预先将现代学术提升到超越教会漫长解经历史的高位，尤其是在一个主要是解经议题的主题上。

结论：创造论相当于现代人的一面镜子，可以折射出我们的形象，这种形象是我们很难见到的，除非在镜子里见到。我们喜欢告诉自己，我没有受到世俗理论的玷污和侵蚀，但福音派信徒在这个问题上的历史似乎证明，事实恰恰相反，这是一个愈加效仿世俗哲学的历史。

不仅如此，这个议题也是一个很好的方法论测量工具。若有人不认同传统立场，那么就有义务为自己的修正辩护。这

么做的时候，我们会发现自己不得不捍卫现代主义这个特洛伊木马，采纳我们在其他相似议题上不愿意采纳的方法论。创造论的教义是给我们的挑战，要么修正一个特定的教义来迎合现代理论，要么修正我们的方法论，来匹配现代理论的真正实质。

坚守一种更稳固的神学方法和已经得到确立的解经，失去的只不过是与世俗主义为友的关系，这难道不是更明智、更简单，也更值得拥护吗？

有些人甚至试图拉达布尼（Dabney）和松威尔（Thornwell）来为自己站队。¹⁵⁹ 只是达布尼的立场是清楚的，他评论创世记说：「叙事明显是历史叙事，不是象征意义的；因此一上来的假设就是，所有元素和部分都当按照其明显的意思接受和解读……确实，日这个词在希腊文圣经和希伯来文圣经中都大量出现，跟我们的日常对话一样，可以指向时代、季节、一段时间。但这种用法明显是衍生用法，没有人否

¹⁵⁹ 邓肯·兰金（Duncan Rankin）教授与我分享了以下参考文献，由 19 世纪后期松威尔接班人之一爱德格（JB Adger）撰写：「二十五年前，如果我知道教会对于地质学有什么看法，我会去佐治亚州拜访一所大学的名誉校长塔尔玛奇牧师。他认为世界只有六千年的历史，而且圣经一直是这样教导的，那是当时教会的主流观点。当我来到哥伦比亚时，我发现亲爱的松威尔持有相同的观点，他的接班人也是如此。」詹姆斯·伍德罗（James Woodrow），哥伦比亚神学院「自然科学与启示关系」教授（1861-1887），摘自爱德格《我的生活和时代》（My Life and Times），511 页。

认这一点。日的字面意思和最主要的意义仍然是自然日。我们也知道，在分析文本时，尽管我们愿意根据语境接受语词的衍生含义，但最直接的仍然是接受其字面含义和主要含义。这段经文并没有什么语境要求我们将这个字理解为衍生的意思。」

160

达布尼主张，这个证据就足以要求我们采用字面意义去解读「日」：

「圣经作者似乎唯独允许我们接受字面意义的解法，他形容日是由自然日的正常元素组成：有晚上，有早晨……明确地用晚上加早晨来组成第一日，或第二日，这难道还不足够看出作者的意图吗？他是希望我们按照自然日去理解，每一日都由两个连续的部分组成，一部分是由晚上开启的，一部分是由早晨开启的。这些先生们似乎无法解释这些表述，但普通读者读起来一点问题都没有。当我们有了晚上和早晨，就知道这是一个自然日，这两个部分恰好组成完整的一天。」¹⁶¹

信条采用了教义性的语言，即使在详细查考信条之后，都没有发现信条有任何跟圣经差异巨大的用词。我们有大量的文献证据，若是有人能找出达尔文之前的神学家支持达尔文理

¹⁶⁰ 达布尼，《系统神学讲义》（Lectures in Systematic Theology），大急流城 1972 年出版，254-255 页。

¹⁶¹ 达布尼，《系统神学讲义》（Lectures in Systematic Theology），大急流城 1972 年出版，255 页。

论的证据，我们也恭喜他们，但他们找到的不过是：五世纪一名不清不明的历史学家普罗科匹厄斯（Procopius），米彻尔引用他的话，但研究者尚未能找到原话的出处。而这位历史学家的历史著作，也从极少被我们的神学家引用。此外还有对于奥古斯丁的误读，奥古斯丁在这个主题上已经被加尔文主义的神学家明确否认，而且奥古斯丁的原意也只能支持我们的立场，而非相反。此外还有被错误翻译的埃姆斯，还有诉诸于「威斯敏斯德大会神学家的私下见解」，再往后就是引用达尔文之后的几个学者。

持漫长纪元创世说的朋友们，一定会反对他们是在追随十九世纪的科学，但他们却无法举出十九世纪以前的解经证据，来支持自己的观点。这个古怪的事实是他们需要解释的。

鉴于这样的现状，问题就在于：本着对圣经和解经历史的诚实研究，我们的先辈们是否认为神的话教导一段漫长、不确定的创造时间？除非我们胆敢认为，我们比他们更聪明，或是因着生活在所谓的科学时代，就比他们更优越。否则我们必须询问他们是怎么理解的，也要问要理问答是否教导神的话就是字面的意思？尽管让现代人难堪，但答案是肯定的。

我们相信神的话是鲜明的，没有什么观念的革命能说服我们相信相反的主张。如今，我们已经很清楚威斯敏斯德大会的成员们在这个问题上有着清晰的看法：他们反对奥古斯丁的

观点，坚持 24 小时日创造论。这对许多人而言没什么可惊讶的，但对那些故意想在「六日之间」的字里行间抠出另一番天地的人，却一定是种打击。他们越是提出站不住脚的解经和历史论据，就有越多人趋向于经得住神学风暴的立场。

到最后，传统立场一定会赢，单纯因为它是最经得住考验和检验的。

下面是我发往本宗派研究委员会的一封公开信。

给 PCA 创造论研究委员会的一封公开信，2000 年 2 月 16 日

到如今，我深信 PCA 创造论研究委员会已经疲于此项研究，以及接受更多额外的建议。你们已经付出了很大的努力，鉴于这个事实，我想对你们表示衷心的感谢，谢谢你们的殷勤、专业和在这个艰难领域服侍的意愿。你们的任务并不轻松，你们也无疑清楚 PCA 内部在这个议题上的争议。我们从未达成共识，主流观点和少数派观点的比例大概是 4: 3，你们的比例大概也差不多，所以我建议采取一种方案，可能有助于彼此的协作与合一。司法委员会回顾的时候，也可能宁可当时采取过这种方案。我的提议自认为是合理的，就是建议你们将主要问题分解成多个部分，将先辈们的意愿跟我们愿意走的

实践相区分。如何应用信条标准本身就是个棘手的问题，所以愿意跟你们探讨这个提议。希望提出这个建议，不是什么不合宜的事，也不会给你们造成负担。我愿意呈交在这个问题上的最新研究，回应相关的挑战。

我的建议是，不论你们在创世记 1-3 章的解经上提出什么神学主张和解经建议，不论 PCA 会如何在将来的议题上应用信条，请回答一个如今答案非常明显的问题，要么就请提供一手文献资料，证明威斯敏斯德大会神学家提倡当今所青睐的观点。我想请你们要么承认大会神学家对创造之日的时长持有特定的看法，要么举出他们支持漫长纪元创造论和文体架构论的证据。这个提议跟大会神学家在三个半世纪前的主张有关，也是你们可以回答的。如果神学家持多样的立场，就很难找出多个证据证明支持 24 小时日创世说。不论你们给出的答案是什么，都有容许人们意见不一的余地，但我们至少要准确地传递历史事实，因为这事实很容易分辨，并不模糊不明。

最初我向 1998 年的总会成交了原始资料的研究报告。我对自己的研究发现抱有健康的批判态度，所以想要跟教会分享我所发现的最好的研究，并请求大家诚实的批判和指正。有些最有帮助的批判来自我先前的神学教授威尔·巴克，他曾教导我热爱教会历史。我想回应他在《威斯敏斯德神学期刊》（Westminster Theological Journal）上的回复，但也想向

委员会宣布，在这个议题上，我愿意放弃任何非直接、不明显的资料。我认同他的意见，基于先前的研究我得出的结论是 21 位神学家在这个议题上曾经表态，但我乐意听从他的意见，为了教会辩论的缘故（若不是为了学术缘故），如今结论是有 7 位神学家直接在这个议题上表态，主张自然日创世观。我还想补充几位，我想贝克博士和其他人也会同意。

事先说明这一点，是作为对贝克博士的感谢，我想谢谢他对我论点的指正和意见。然而，论点本身却尚未被驳倒，也没有基于一手史料的其他论点被广泛接受。只是，先前我举了 15 位神学家的例子，现在是 7-9 位，这几位都是直接的见证人。我相信你们是忠心服侍的，能够避免糟糕的争论和修正，也能领导我们的教会承认一些无可辩驳的事实。

然而，你们和其他人为 PCA 内部的实践提供什么结论，则可能是另一回事了。例如，我仍然不认为持与信条相反立场的人，应当在教会传讲他的观点。这一点本身跟其他许多问题一样，一直存在争议，但信条的原作者具有一致的立场，且以简要的语言反对一些异议。我的建议是，对于跟信条原初意图不同的立场，PCA 的处理方式应该跟长老会处理相似议题一样，例如安息日。这一点还是由你们的智慧去判断吧，尽管就安息日的问题，你们可能会发现一些大会神学家在守安息日的定义和程度上有所区别，而在「六日之间」的问题上，却不存

在原资料上的分歧。对我们许多人而言，需要看到教会在处理相似问题上的一致性，而不能变成双重标准。

下面我将与委员会简短分享最新的研究成果，并提供补充资料。

贝克博士与我的共识

以下是基于贝克博士即将发表于《威斯敏斯德神学期刊》2000年春季刊的文章。

- 我完全同意他对奥古斯丁的描述，即奥斯丁主张瞬间创造说。此外我也同意他说马丁路德和加尔文反对奥古斯丁的观点。
- 我也认同他对于加尔文、改教家和大会神学家对于创世记一章解经的论述，其中包括太阳在第四日被造。加尔文确实持这种观点，大部分清教徒和威斯敏斯德大会神学家也是一样。从以下穆瑟姆斯和柏金斯的谈话可以看出，该立场在威斯敏斯德大会一个世纪以前就已经广为人知。
- 我感谢贝克博士对加尔文详细的引用。加尔文对于光暗交替的描述，与一个世纪以后莱富的描述非常接近。有些人认为莱富的描述是反常的，其实不然。

- 我绝对认同加尔文与巴西流和安布罗斯观点一致：「安布罗斯明确主张 24 小时日创造论，但他和巴西流都清楚表示，太阳只在第四天被造。」对此我表示认同。
- 我同意柏金斯和其他神学家没有使用「太阳日」这样的说法。他们也是跟随加尔文和其他欧洲改教家的立场，即太阳是在第四天被造。实际上，与稻草人谬误不同，神学家们采用了另一套词语，他们用「寻常的自然日」这样的词语来表达，显然是意识到了这个问题。
- 在这种背景下，迄今为止，我同意说有七位神学家明确持 24 小时日创世观，并且我们还发现了 14-15 位间接见证人，他们也是无可否认的。七位直接见证人已经超过我所想所求，而且我还有 2-5 位新的补充证人，我相信贝克博士不会否认。（请注意：我希望我们都认同一点，不论我们找到的直接见证人是 15:0, 9:0, 21:0 还是 7:0，贝克博士的这个标准都不能只应用于我们这一方，那些声称大会神学家支持现代立场的人，却找不到一个证人，那么这个事实也当汇报给教会。）

- 最后，我同意威斯敏斯德大会没有为莱富和其他人的全部个人见解背书。信条很明智，没有在创造发生于一年的哪个时间点上得出固定结论。然而，如莱富所言，所有人都同一，创造发生于某个春分或秋分，意味着他们认为创造起源于一个自然日，随后逐一推进。大会之所以没有进一步澄清日的时长，是因为对此没有什么争议可言，全体成员都有一致共识。

因此，从我们彼此磨砺的交流中可见，奥古斯丁、加尔文、马丁路德、莱富、安布罗斯和巴西流的立场没有得到明确澄清，甚至在其他议题上意见不一的历史学家，在这个议题上也可以达成共识，即信条原初的意思是什么。不仅如此，我所引入的见证人都是符合严格标准的：（1）他们参与了威斯敏斯德大会；（2）他们在写作中以明确的语言论及创世之日的长度，尤其将创造的时间点与某种具体的纪年法连在一起。贝克博士是对的，只有严格的标准才是好的，不符合标准的就应当排除，这样的严格标准才能帮助教会回答这个问题：大会神学家的原初意思究竟是什么？

我与贝克博士的观点分歧

我不认同贝克博士的以下主张：问题不在于有没有大会神学家持 24 小时日创世说的立场，而在于「信条的语言是否要求 24 小时日创世说，别无其他」。既然没有看到反对方能拿出大量的原始资料，我必须重申一点，大会上只有另外一个主流观点被否定了，也就是奥古斯丁的观点，因此大会上仅剩一种观点。我从未见到证据支持，有大会神学家支持现代的一日一纪说或文体架构论。难道能举出一个例子吗？我跟许多其他研究此议题的人一样，仍然持开放的态度，如果能有原始资料证明，不论是神学家写的解经书、讲道还是论文，能有支持现代观念的，我都会考虑。如果委员会承认大会否定了奥古斯丁的观点，并有意主张他们持 24 小时日创世说之外的观点，那么教会应当聆听这样的证据。然而，这些神学家只在作品中表达了一种观点、一种立场，目前为止我们找不到其他的立场。大会之外的人（例如布朗和柯克特）可能持别的观点（虽然更接近奥古斯丁而非现代观念），但声称一回事，不代表证明是这回事。声称神学家可能持其他观念，并不能证明他们确实持其他观念。学习清教徒历史的大部分人，都很难相信神学家在自己的神学立场上胆怯退后，只敢反对奥古斯丁的观点，却不敢亮出自己真正的主张。因此，我不得不反对贝克博士的论证结构，除非我们仅剩下一个选项，就是不严肃对待原

作者的意图，而是将信条视为一个我们可以随便解读的文献，我们可以随意裁剪修改，让它适应不断变动的人类理论。

我不认同托马斯·布朗（Thomas Browne）的著作具有相关性。先前我引用的神学家都是经过了严格标准的筛选，因此我也提出要让布朗接受这些标准的检验。我提出的见证人，至少都是参与大会的神学家，而布朗从来都不是大会的出席人员，大会的神学家也从来没有在这个议题上引用他的著作作为权威。他的书论及另一个议题（而有效的引言只能是在创造议题上引用他的著作），此外，布朗重构了奥古斯丁的立场，而这正是大会神学家、加尔文和改革宗正教所驳斥的。我不认为我们需要从大会成员外抓一个证人，然后抬高他模糊的言论——其实他是奥古斯丁立场的支持者，高过大会神学家的声音。如果在确立信条原意上面，必须平等地对待我们的信心先辈们，那么一个没有参与大会的圣公会神学家，论及另外一个主题，自然不能被用来支持现代观念。真正有效的证据是找出确实参与了大会的改革宗神学家，也确实论及相关议题。

我不认同柏金斯不持自然日创世说的主张，希望主张该论点的人能查考柏金斯本人的著作，柏金斯曾公开直接地论及创造论议题，他的写作只能呈现出 24 小时日的创世观，别无其他。

柏金斯生活在威斯敏斯德大会前期不久，我们也当容许威廉·柏金斯（William Perkins）为自己说话，而非容让现代学者断章取义。在他论创造论最完整的作品中，他这样写道：「世界的开端大约在五千到六千年前，在这两个数字之间。摩西对创造的年代有着详细的估算，一直到他自己的年代，在他以后的先知也是如此，一直到基督的降世……有些人说，从创世到基督降生一共 3929 年，有些人说是 3952 年，我跟路德一样主张 3960 年，墨兰顿说是 3963 年，布林格则说将近 4000 年……」这段话至少表明这些神学家都按照字面意义理解创世之日。柏金斯接着驳斥了立刻创造说，即奥古斯丁的观点。他写道：「有些人可能会问，神创造世界用了多长时间？我的答案是，神可以在顷刻间造出万物，但他的创造之工从开始到结束，一共用了六天的时间。」至于神为何要花六天创造世界，柏金斯声称：「神用六天创世，是为了教导他们他奇妙的大能与他赐给受造物的自由。因为他在尚没有日月星辰的时候就造了光，那照亮世界的光并不局限于太阳或任何被造的媒介，光是第一天受造的，而太阳、月亮和星辰则是第四天才造出来。」

柏金斯的原文、他的纪年以及同代人对他的理解，都表明其立场与现代观念完全不同。而且他也认为，其他的权威也都认可这种立场。

我不确定这一点是否也算作一个分歧，不过不论尤瑟主教是否参加了威斯敏斯德大会，他的观点都不模糊，他的影响力也非微不足道。尤瑟跟加尔文一样，其立场跟 1615 年的爱尔兰信条相似。华菲德认为，爱尔兰信条对威斯敏斯德大会产生了不小的影响。贝克博士当然无意否认尤瑟持 24 小时日创世观，不论是尤瑟的纪年法还是他直接的言论，都清楚表明其立场，无可辩驳。因此，他可以作为我们达成共识的第八位见证人，尽管他没有出席大会，虽然他获得了参与资格。

我强烈反对采用虚构的对话，哪怕用来描绘也不行，因为已经有大量非虚构的证据，而虚构的对话很可能跟原初参与者的言论和立场相悖。我当然希望，如果想象出来什么对话，那么不能用来决定关键议题，而且也这种想象也应该尽量符合作者的原意。人可以轻易编造一段对话来巧妙地否定童女生子（尽管这个委员会不会这么做），因为信条里没有明确出现这些词语。目前我不认为有哪个 PCA 长老会说威斯敏斯德大会的成员不支持童女生子，因为信条里没有包含这样的表述。我也从未听到 PCA 的人说：「如果你要更改信条，何必在信条第八章里加上童女生子这个表述？」重点是我们不需要适应每一代人的创意虚构对话，我们需要让原始资料为自己说话。

真相是，这些神学家从来没有进行过贝克博士这样的对话。不论是大会之前、期间还是之后，这些神学家都主张一个

观点，并用精妙的语言反对其他观点。他们不认为自己是多元主义者，不过是在给出虔诚的建议。我们可以看出，他们认为自己在解经，结论就是神话语的意思。

我要再次感谢贝克博士及时的批判，但我也希望我的上述论点能对委员会的报告有所帮助。我相信，你们的改进可以进一步增强我研究的中心论点，但你们也得举出 7-9 位支持相反立场的神学家见证人才行。如我在别处所言，只要能找到证据，证明有神学家持 24 小时日创世说以外的立场，出于公平起见，我一定会将那些证据发表在内。

倘若能得到授权，我乐意在我们的网站上付上贝克博士最新的论文，我也邀请他或委员会回应我的最新论述。为了倡导自由讨论的氛围，我们应当乐意在自己公开发表的研究中囊括其他的学术研究。似乎这种公开的讨论氛围，而不是回避可靠的研究，可能带来一些我们所需要的合一，尽管这样的态度对于一个集体而言有些挑战。

威斯敏斯德大会的神学家们对创世之日的长短问题有过相关论述，而且仅有一种观点，这一点的证据是在加增还是减少？答案是在加增，参与的神学家论述这一点的解经证据在快速增长。我们不愿意看到教会走相反的道路。两年前第一次将研究报告呈交总会时，我列出了 10 个直接或间接的证人，如今的数字有两倍之多，包括直接和间接。贝克博士确实出于学

术公平，协助我找到了更多的见证，例如乔治·沃克。我承认，我没有找到任何证据证明大会神学家持相反见解。我在各地的图书馆查找了每一份能找到的原始资料，包括都柏林、爱丁堡、伦敦、日内瓦，等等。

除了莱富、雷、怀特、沃克、特里斯、古琦和盖特克以外（甚至不算尤瑟），我相信以下威斯敏斯德大会神学家可以作为先前七位的补充，他们也认可相同的观点：贝利、塞尔登、菲特力、卢瑟福、卡里尔（参见本书第五章）。

保守估计，至少有九位比托马斯·布朗更有分量的神学家可以查考其著作。1998年的报告中，我从未声称没有任何神学家支持一日一纪说或文体架构论，只说了我还没有找到。我很期待有人能呈交相反的证据，但将近两年过去了，一个都没有出现。不论友好的批评者们如何试图削减我们的证人清单，但事实上，我们的数目很多，而且在不断加增，但对方却连一个原始资料证人都举不出来。因此，对于任何没有将这一历史事实纳入考量的建议，教会都不应采纳。毕竟，证据一直只朝一个方向发展。

关于太阳第一次出现在第四日的问题，我已经在一篇文章里详细解答。在这里，我想举几个简单的例子。

要明白巴西流和安布罗斯的解经传统仍然有效，只需要看看沃尔冈·穆瑟姆斯（Wolfgang Musculus, 1497-1563）那

篇著名的创世记解经。1554年，穆瑟姆斯在文中解释第四日的创造时写道：

「太阳之前有几天已经存在，正如在月亮和星星被造之前就有了夜晚……那时的日子充满了奇妙的光芒，没有可观察到的光线轨迹和正午，根据我们的经验，这些都是由太阳的路线决定的。因此，将它归因于太阳是正确的，因为我不是说它构成了每一天，而是说它划分并安排了每一天。但是，我并非自相矛盾，我理解的工作不是虚假的，而是自然日：不仅是太阳，还有月亮和星星……在一年的时间里，月球进行了十二次公转，即完整的十二个月。太阳年则是太阳返回其自身轨道的尽头，也是回到它的起点。」

穆瑟姆斯赞同巴西流和其他古教父的观点，认为对于希伯来人而言，时间的起点不是从终点开始，而是从第一小时的起点开始。他还引用克里索斯托（Chrysostom）的观点说：

「早晨是夜晚的结束，是一日的完结。」穆瑟姆斯显然认为正统教会都持着一样的观点，丝毫不存在异议，而且伦巴第也承认「早晨」并非一日的起点。

他随后又补充说，全世界都在六日受造：「因此，日被作为时间的标记。」他写道，这些日「继续存在，正如全世界都在六日内被造」。穆瑟姆斯的写作以及当时时代的主流神

学，显然没有对「日」的长度和质量进行区分，就好像第四日开启了一个崭新的、不同的纪年。

早在现代理论出现很久之前，穆瑟姆斯就清楚光出现在太阳光之前，他还承认我们不能简单化地理解创世之前的时间质量。然而，他和大部分同时代的人都认为，创造的第一年由12个月组成，正如日和年在当今时代的定义。巴克博士承认，加尔文和许多清教徒都承认这种观点，早在我们之前就已经被提倡了很长时间。穆瑟姆斯知道，人所能提出的一切问题，都可以由这个简单的事实作答：「太阳不是光的源头（Sol non est origo lucis）。」

其他改教家和接班人。所有著名的改教家，包括加尔文之后的解经巨匠伯撒、迪沃达提、波利安得和清教徒，都持上述立场。实际上，加尔文的观点一直占据主流，直到威斯敏斯德大会（1643-1648）前后皆是如此。其他后宗教改革时期的神学家也有同样的共识，例如乌尔西努、墨兰顿、莱富、巴克斯特和柏金斯。

我们继续邀请我们的朋友们回答一个问题：这些敬虔的解经家怎么会如此一致地在这个问题上犯同样的错误？要回答这个问题，现代解经不仅要拿出自己的前设，而且要展示这种普遍的共识究竟错在哪里，究竟为何有如此大的规模。简单地

说，为什么这么多人在这个问题上错得这么严重，而且还错了如此之久？

早期解经家并不像如今的解经家一样，在这个立场上三心二意。因此，历史资料显示，现代的修正主义观点，不过是科学革命被广泛接受的产物。没有任何信条或大会提倡一种替代观念，直到十九世纪科学和基督教的战争打响之后。

尽管有些现代解经家无法接受这个显然的事实，即早期信徒在创造论上持明确立场，但这个事实仍然是清楚的：我们的信仰先辈们不但对创世之日持固定看法，即创世之日是自然日，而且他们的立场相当普遍，以至于信经信条可以轻易编纂入内，而不会听到任何异议。早期的基督教正教在这个议题上没有争议，所以将该立场放在信条中，而尤瑟（爱尔兰信条）、加尔文（威斯敏斯德信条）、路德、柏金斯和其他人对此也没有异议！他们的主张是明确的、清晰的，以至于再多解释都是没有必要的。

这些早期的解经家和相应的信条，并不只关注谁创造、创造了什么这样的问题，他们还进一步主张什么时候创造、如何创造。因此，那些想要重新解经的人，有责任向我们显示创造用了多长时间这个问题，既然神已经明确启示，为何不那么重要。

威斯敏斯德大会前后一个世纪的解经家，在这个议题上给教会留下了怎样的解释呢？我要总结一下最新的研究。

研究欧洲宗教改革和后宗教改革时期的主要创世记解经著作，只能得出一个结论：这个时期的神学家持传统的 24 小时日创世观。他们对此问题并不含糊，而是一致而明确。没有任何迹象表明，威斯敏斯德神学家背离了这个早期的正教传统。大会后一个世纪仍然反对奥古斯丁的立场，坚持自然日创世说。没有证据表明他们背离了前一个世纪的改革宗解经传统。

教父们在这个议题上持多元主义的态度吗，亦或他们的观点不甚明朗？

对于创世之日长短的问题，我曾出版过一系列的古教父评注。从中清楚可见，安布罗斯、巴西流、克里索斯托和其他教父，都明确持自然日创世观。唯一清楚持其他见解的是诸如俄利根和斐洛这样的异端，他们的思想并不正统。奥古斯丁的观点尽管到宗教改革时期一直有人拥护（改教后拥护者少了很多），并且被加尔文、柏金斯、埃姆斯和威斯敏斯德大会一致驳斥，但显而易见的是，现代以前，没有一个解经家持一日一纪说、文体架构论这样的观点。

研究历史表明，十九世纪以前的神学家并非多元主义者，也不是像今天有些人那样看待创世记第一章。经文本身没

有证据支持字面意思以外的解读，好的解经需要维持经文本来的意思，尤其要记住，不要要求圣经原初的听众或是没有多少学问的人，必须具备过去两个世纪才发明出的语言学专业技能，才能理解圣经。这种大费周章的脑力创意，不过是为了使圣经迎合科学而已。

问题在于：十九世纪以前，相信圣经的神学家是否在创世之日问题上达成共识，就是古往今来的共识？如果他们表示了反对，那么是何时表达这种反对的？直到过去两百年间，才有部分基督徒注意到这些现代观念，而威斯敏斯德大会的神学家根本没有提到这种主张。不仅如此，不论是圣经时代还是后来时代的圣经读者，都没有过这种认知。我们不能想象第三世界国家的农民需要展开文法分析才能理解圣经，那些技能属于学术精英。我们也不能想象旧约的犹太人对「日」的理解是千百万年的漫长纪元。我们也不相信，神的话需要如此超凡的文学能力才能读懂。

现代科学发展以前，没有人对创造持六个自然日以外的看法，创造是基于神的神迹和大能。现代认识希望提倡文体架构论或一日一纪说，想要历史来支持他们的主张，那得首先解释基督教的历史才行。

研究历史并不能支持现代学者的假说，也不能驳倒传统解经的立场，似乎越是研究这个主题，就越清楚两件事：

(1) 在十九世纪的科学革命之前，基督教正统神学就这个问题一直都有明确答案；(2) 解经上的转变发生在世俗科学理论出现之后，也就是十九世纪之后。

那些十九世纪之后的理论若是正确的，那么整个教会都需要改变自己的神学。它也需要坦然地解释为何转变是从科学理论出现的，而不是从历史的圣经解经出现的。然而倘若科学理论不是正确的，那么仅仅因为一时的新奇理论就改变整个的正教传统，未免太过鲁莽而草率。我希望我们的委员会能起到领导作用，而不是跟随糟糕的方法论。

贝克博士提出了一个问题，威斯敏斯德大会 615 会议中，「由 24 小时组成」这个表述被删掉了，我猜意思大概是大会神学家有意避免这样的主张。他接着写了一段虚构的对话来支持这一点。以下我提供了一份不那么虚构的对话，包含作者所写的原文，可以解释为什么会删掉这样的表述，其实原因跟创造论无关。既然这是唯一一次提及我们所讨论的议题，就特别需要正确的解读。实际上按照米彻尔的记录，大会是针对安息日问题展开了辩论。

约翰·怀特：自加尔文卓越的解经之后，很少有人还持奥古斯丁的观点，不过为了彻底止息奥古斯丁的立场，我想提

议在原文中增加「由 24 小时组成」的表述，变成：「神在圣经中特别指定七日中的一日为安息日，并且以正面的语气将它归成道德诫命，永远遵守，吩咐历世历代每个人都要向他守这日为圣，由 24 小时组成。从世界开始到基督复活之前，这圣日为一周的最后一日，从基督复活之后，这圣日改为一周的头一日，在圣经中称为主日，而且要延续下去。这是基督教的安息日，直到世界的末了。」我强烈支持 24 小时日的理论。

约翰·雷：我基于审美的角度反对这个提议，我们应当精简自己的用词。怀特先生的观点太明显了，这里没有一个人反对，就不用再加入到已经越来越庞大的信条中去了。我们已经有了「在六日之间」这样的表述来形容创造。尽管这个内容毋庸置疑，但却没有必要。我的观点也是在座各位所认可的，已经在注释里明确：「日这个词指的是自然日，也就是二十四小时，一般是从日出到日出来计算，或是日落到日落。」

约翰·莱富：不过我认为还是尽可能清晰比较好，毕竟，我们都认同创造发生于寻常的日子内，我们中间唯一的分歧在于，究竟第一日是在春分还是秋分。我也认可大会的观点，即在春分还是秋分的问题上，不需要太过教条。很显然：「有晚上，有早晨，这样的表述是指向第一个自然日，包含 12 小时的黑暗，12 小时的光明。」

威廉·古琦：我们中有人持不同于 24 小时日的看法吗？据我所知没有一个。我赞同埃姆斯、加尔文、马丁路德、柏金斯和大部分教父权威的解法，既然这是我们的立场，为何不明确表达呢。如我先前评论创世第七日所言：「安息日包含多少个小时？二十四个小时（创世记 2：3）。安息日被称为第七日，因此它是一周的第七个部分，因此其他日由多少小时组成，安息日就由多少小时组成，答案当然是二十四小时。」这也是为什么我们要加上「之间」的表述，而不是留下一个可能模糊的「六日」。我们的观点应当肯定「之间」，跟加尔文一样，要求对创世记一章进行字面意义的解读。让我们尽可能澄清为好。

罗伯特·贝利：苏格兰的各位都认同，神用话语的权能创世，而非借助盲目的外力，他是透过说话来创造。变水为酒的神是从无造有的神，因此对「日」的唯一合理解释就是将其视为自然日，即寻常的日子，跟其余的日子一样，因为创造是神的神迹和大能。不过太阳是到了第四日才出现的，因此人类永远无法将造物看得比创造主还重要。我曾在别处论到创造的第一日说：「它发生于秋分，树木已经结实。」

托马斯·盖特克：既然我们圈子外还存在一些怀疑和不靠谱的神学，或许明智的做法是对时间进行明确的划定。我们

知道，卢瑟福、卡里尔、菲特力、塞尔登等弟兄都认同这个观点。

大会主席威廉·特里斯站起来，读了一封来自**雅各·尤瑟**的信，信中写道：弟兄们，再也没有人比我对该议题的研究更详尽和刻苦了。我毫无疑问地深信，神创世的日就是自然日，这也是神的意思。我出版过无数的文章论及该主题，不仅如此，还论到纪年的问题。世界上在没有人比我更坚信 24 小时日创世说了，不过，我也因此反对将「由 24 小时组成」加入对安息日的描述中。

我的原因很简单，尽管我认为自创世伊始，神就设立了 24 小时的安息日，但我恐怕将这个表述应用到复活，会在人们中间产生混淆，要求他们相信耶稣埋葬了 72 小时也就是三天。如你们所指，我们的主是在星期五的下午埋葬的，或是大约四点左右，借着到了星期日早晨，他大约在七点复活。那三天不是寻常的三天，我们的主最多花了 40 个小时在坟墓里，因此除非你们澄清，否则加入 24 小时来修饰我们的主死亡到复活之间的时长，就是不明智的。这增订只修饰创造的话，我完全赞同。但这一段根本也不是要讲创造，你们是在讲安息日的延续性。我们已经清楚采用了爱尔兰信条的语言，肯定神在六日之间创世，这是明确的语言，确定创世是用了六个自然日的时间。

我们已经清楚表明了，创世之日是自然日，因此就让我们不要把复活的时长从 40 小时延伸成 72 小时。一切都要明确谨慎才好。

主席威廉·特里斯：我本来是准备好支持这项修订的。我甚至曾写过，第六日的创造就是字面意思，我认为亚当在「正午」之前就完成了自己的工作。然而，听到尊敬的尤瑟学者的话之后，我认为我们应该删掉「由 24 小时组成」这样的表述。在这一点上我们已经很明确了，这一段需要专注于安息日的主题。

特里斯：有人反对吗？没有的话，那我们就不需要加入这个表述来修饰安息日。信条将写道：「神在圣经中特别指定七日中的一日为安息日，并且以正面的语气将它归成道德诫命，永远遵守，吩咐历世历代每个人都要向他守这日为圣。从世界开始到基督复活之前，这圣日为一周的最后一日，从基督复活之后，这圣日改为一周的头一日，在圣经中称为主日，而且要延续下去。这是基督教的安息日，直到世界的末了。」任何其他关于创世之日的问题，都可以查考前面论创造的内容，以及要理问答。我们没有别的立场，已经加上了「在六日之间」来表明意图。因此，下面让我们转到下一个话题吧。

当然了，如果有人反对我加入这样的虚构对话，我就要建议反对方也放弃这样的形式。上面的对话至少有直接的引言来支持最终的结论。

结论：我们有义务向总会汇报，信条的原作者写了「在六日之间」这样的话，究竟是什么意思。有充分证据表明，他们支持古教父、改教家和后改教时期主要解经著作的立场，他们跟前人的立场是一致的。与之同时，没有证据支持他们持不同观点。

如我所展示的，虽然其他问题是存在的，但有一个事实是清楚的：大会神学家持 24 小时日创世观，并且没有提倡其他观点。若有人主张相反的观点，就必须举出证据来，引用这些神学家本人的著作来证明，而不是用大会之外的人想象出来的对话来证明。虽然这样的对话很有创意，动机也是好的，但却不足以作为实实在在的证据。那么可以帮助教会避免因这个问题而分裂，清楚说明这个史实，以此领导教会。

如今我已经与你们分享了我最新的研究成果，我唯一的请求就是你们能不要逆着清晰的历史证据行事。我想，那对我们的教会而言是不可接受的，也是不明智的。

对我而言，你们的义务仅仅是就创造论议题汇报你们的建议，你们没有义务针对信条本身提供一种主导立场。既然如此，你们的建议就不当如此。我力劝你们不要使自己的任务比

起本身的内容更加复杂艰巨，不必回应种种的相关问题，而仅仅就这一个任务回应就好，但要就事论事，而不是武断而行，这就是对教会的帮助了。

如果教会法庭希望就信条原意提出异议，就跟我们怀着爱心处理安息日、儿童圣餐、恩赐的终止等议题一样，那么我建议我们能对这些议题一视同仁，在处理的逻辑上保持一致性，即要求人们陈述他们理解的原意，并提供他们不认同原意的理由。或者委员会应当提供一套解经原则，适用于信条该部分，同时也适用于信条的其他部分。

若是在我们这个历史关头做不到这些，一定会招来批判，甚至导向无法解决的更大的问题。开门见山地说，若是不能汇报信条清晰的原意，一定会在许多其他议题上产生困惑，导致很多人在信条上绊跌。鉴于压倒性的证据全都是支持一个立场，而反方的立场则拿不出任何历史根据，既然如此，若是处理不好就一定会造成损害。

你们的侍奉向来很好，我不希望增加你们的负担，但我认为，你们若是能精准地汇报威斯敏斯德大会神学家的原初立场和意图，在这个议题上，就是对教会最好的服侍。然后如果你们想针对现代教会如何处理该议题提供一些建议，那就清楚地推荐你们认为的最好措施，这可能意味着将我提出的问题分开而论。

或许你们可以考虑以下措辞：「基于我们最近的研究，似乎关于创世之日，威斯敏斯德大会神学家的原初意图是视之为寻常的自然日。从他们的著作中，我们找不到支持其他立场的依据。鉴于有些肢体可能不认同，我们建议教会法庭以爱心对待那些在该议题上持不同意见的弟兄，只要他们在其他领域皆显出合乎圣经和信条的立场与教导。直到有进一步的研究发现，否则诚实地暂且采取异议，在当下不失为一个良策。」

感谢你们的辛劳工作，我会继续为你们祷告。

你们诚挚的主内同工

大卫·霍尔

另：在处理这个议题上，我所提出的建议是考虑到本宗派教会的和睦。除此之外，或许我们也应当考虑 PCA 在这个议题上愿意采取多么强烈的立场，以便吸引更多成员加入，并作为其他福音派机构的榜样。让我们起来带领，而不是落在后面，除非我们很确定离弃历史的传统立场是站得住脚的。无论如何，单从实用主义的角度考虑哪种观念更流行，这不是当有的做派。

驳回与进一步的回应

发出上面的回应之后，我收到了我的朋友威廉·贝克博士的回信。我仍然期望他能同意我公开他的信件，主要是基于两个目的：（1）为了辩论的公平起见；（2）体现出弟兄们可以尖锐地彼此辩论，但仍然怀着谦恭的态度。

以下是我的回应。

2000年2月26日的回信

亲爱的威尔：

我今天收到了你的回信，能感受到你对我的沮丧。对我而言，你沮丧的原因也是显而易见的。前一封信中，你表达了你感到我们的讨论有点不在一个频道。为了缓解这种情形，我想直接回应你最近的写作。这至少能让我们聚焦于同一个话题。与之同时，如果你和委员会能回应一下那些有关威斯敏斯特大会神学家原始资料的问题，那对我也会很有帮助。对我而言，你们不举出大会神学家的作品作为证据，证明他们的原意，这让我很沮丧，让我觉得你们并没有回应我提出的问题。

其实，我的努力不过是阅读尽可能多的原始资料，也就是大会参与人员的作品，然后跟你们汇报我的发现而已。我肯定你们能理解，这种看似愚侠的请求背后，并无什么心理、政治上的动机。我不过是想要明白当初参与大会的神学家，在这

个议题上到底是怎么想的。似乎有时候听到的全都是间接的解读，而不是原始的材料，听不到这些神学家自己的声音。所以，请容许我转变一下话题的走向。

我的研究一如既往得益于你的批判和指正，所以我诚挚地感谢你的帮助，以及你与我共度的时间。你确实指出了我研究中一些可以改进的地方，更有利于我的论点。我很确定，到了总会开会的时候，我可以呈交一份更好的研究报告。我会立刻纠正研究中的一些错误，我也认为，在这场讨论中我们还是有所进展的。假如我们不忽视对方的观点，或许能达成更多的共识。

为了表明我确实在尽可能地聆听和采纳你的观点，我列出了几个方面，（1）共识/信条；（2）一些需要澄清的点；（3）一些你有空不妨回应的问题，虽然有点喋喋不休。回答这些问题或许能说服我和其他人，你们是怎么解读信条原意的。列出可以说服我们的条件，我们可以明白自己是否存着开放的态度。你们若是能提供一份相似的研究问题，我盼望能与我分享，我会尽可能地直接回应它们，不过不是稻草人式的问题，因为那些本质上是无法回答的。我们针对彼此的研究提出犀利的问题，难道不是吗？这么做是为了不放弃彼此，也不会忽略彼此的声音和主张。

一. **我应承担的责任。**我承认，我先前发给你的两篇文章，确实是匆忙之下写成的。不过，匆忙之下的错失都是可以很快纠正的，后面我发布在网站上的一定会是修正后的内容。前面的文件，我只发给过委员会的成员。因此，我希望能将你提点的那些错误一一纠正，就此要再次感谢你。你为我提供了这么多帮助，我希望我的写作也能对你有所服侍。

关于约瑟·卡里尔，这不是阅读不仔细的问题，而是记忆贫瘠的问题。跟马可交流的时候，他问在你看来，卡里尔是否算得上是一个大会神学家。我告诉他，我认为你没有将卡里尔算在内。但我错了，你没有算在内的是威廉·杰金斯和雅各·詹妮伟，如果这次我记的不错的话。这个问题我会纠正。既然纠正了，我想是否意味着你赞同将约瑟·卡里尔增加到我们的清单上？

关于威廉·柏金斯，我的错误在于没有将最后的 12 行囊括在内，但这不能改变他的立场以及我的引用。你是否相信，他在最后 12 行里面主张跟我的引用不同的立场？你有文本证据表明，大会神学家认为柏金斯（1）反对奥古斯丁的观点；（2）接受创世记自由解经观；或是（3）第一点和第二点的混合？我仍然认为，柏金斯跟马丁路德、加尔文、埃姆斯和尤瑟的立场一致。请帮助我们，提供更多大会神学家对柏金斯看法的史料依据，而不是争论我到底引用了多少行。你肯定认

同，我的引用风格已经够冗长了。不过如果你能补充希望我增加的内容，我第二天就会补充上去。只是这么做可能也无济于事，但我还是愿意纠正。诚实地说，我没有错误地呈现柏金斯的立场。

最后我想说的是：我从来没有试图歪曲你的立场。我确实理解你的立场，也可以复述出来。总的来说，你认为威斯敏斯德大会的神学家采用「在六日之间」这样的表述，是为了反驳奥古斯丁思想的残余影响，你认为奥氏的立场在当时还是比较流行的，尤其是基于布朗的作品可见。除此之外，你不认为他们对创世之日的时长有着明确的主张和定义，你也不认为他们在信条中排除了其他的立场。如果我的总结有误，尤其是最后一句，请纠正，并告诉我关于创世之日的长度，除了针对奥古斯丁之外，他们还肯定什么、反对什么。

我明白你所说的，你的观点若是离开历史背景，倒是听起来很可信。你的观点很有创意，若是基于事实，能否告诉我哪位神学家的写作可以证明，他们除了有意驳斥奥古斯丁的观点之外，还对其他立场持开放态度？你的观点虽然有创意，但却无法回答很多问题。我恐怕到此为止，你的修正是较为随意的后见之明，缺乏历史依据。因此，下面的问题可以用来评估你的观点，我认为，你肯定希望能直接引用大会神学家的作

品，来证明你的论点，而不是引用大会之外的人，或是几个世纪以后的人，那些人明显已经受到科学革命的影响。

不过，如果我对你的总结有误，我表示诚挚的道歉，也愿意进行改正。你知道我对你是何等敬重，甚至当我沮丧的时候，也仍然尊敬你。当你评估我的论点时，我希望你能考虑到这个事实。我的写作中确实有技巧上的问题，但我确实想回应你先前所说的内容，以及威斯敏斯德神学院的声明。

二. **一些需要澄清的点。**关于太阳日，我不认为我错过了重点，如果我能为自己申诉的话，我想强调的重点是：改教家和威斯敏斯德大会的神学家，似乎都将创世的前三日视为正常的自然日，由正常的晚上和早晨组成。没有经文证据暗示这些日的长度比自然日更长（我以为我们是在讨论这个），它们不过是在太阳出现以前存在而已，不过仍然是寻常的自然日。宣称前三日是太阳日是不恰当的，因为那时还没有太阳，这也是 1540-1640 年的解经立场。对我来说，看到他们的立场还有个奇妙的地方，他们的立场也回应了创造主和被造物的分别如何维系的问题。他们看前三日为自然日，是正常的日子，只是没有太阳作为光源，但不影响时间的进程，因为这不意味着存在什么时间的拉伸。如果这一点上我有什么错误的理解，请提供大会神学家的作品来纠正，让我明白他们明确地将前三日视为漫长的纪元，或是架构之类的其他事物。

我同意，大会上神学家并没有为莱富的全部主张背书的意思，这一点没有问题，我也在公开信中说了。

关于大会神学家的意图仅仅是反驳奥古斯丁的问题。有一点我们是有共识的，就是这些神学家有意驳斥奥古斯丁的瞬间创世论，希望这种观点能被消除。不过也正是因为此，所以我坚持认为，他们接受的是 24 小时的自然日创世观，原因在于：*当时的时代，除此之外就没有剩下什么其他立场了，除了奥氏的观点之外，唯一剩下的就是按照里面意义去理解创世之日。*难道还有什么其他立场吗？如果你认为有，你与委员会能否提供文本依据，好帮助教会看到，这些神学家支持：

- 时沟说？
- 一日一纪说？
- 文体架构论？
- 拟人论？
- 甚至是奥古斯丁的观点？
- 或是其他观点？

我实在找不到神学家为上述立场背书的证据，证据唯独指向一个观点，就是字面意义的自然日创世观，这也是尤瑟、特里斯、莱富等神学家的立场。这也是为什么我认为，如果奥古斯丁的立场是信条所明确反对的，也是神学家写作信条的目的之一，那么他们究竟持什么立场，必定是按照当时的历史所

允许的情形。如果奥古斯丁的立场是大会明确驳斥的，那么当时还剩下什么别的立场呢？你能提供神学家的原作，证明还存在自然日以外的其他立场吗？

这不是像你所说的那样在攻击稻草人，尤其当考虑到上述现代立场，如果威斯敏斯德大会的神学家在这个议题上立场模糊，他们是在允许一种「你好我好大家好」的包容主义，那么你至少能举出一些例子，证明大会上有人支持上面列举的现代立场吧。这不是在攻击稻草人，而是一个不能回避的至关重要的问题。

我努力回答你所提出的问题，或许你若有时间作答，我们会达成更多共识。我愿意将讨论聚焦在探讨大会神学家的写作原意上面，这是必要的，也是公平的。

我确实相信，相较于两年前，我们还是有了不小的进展。当时有些人还以为奥古斯丁支持漫长纪元创世说。从你的信中我还看出另一个进步，先前我不知道你同意威斯敏斯德大会上，没有神学家提倡文体架构论或是一日一纪说这样的理论。若是我早就知道这一点，就可以节约大量的时间。从今往后，我可以认为这是你的观点吗？既然你承认这一点，我们就奥古斯丁、马丁路德、加尔文和大部分神学家达成共识，那么我的总结你是否可以接受呢？或者，你可以提供指正，让结论更加精确。

1. *改革宗神学家是否处理了太阳在第四日才被造的问题？*

回答：是的，他们肯定了创世前三日的光并非太阳光，免得人敬拜被造物，将天体当做光的源头。不仅如此，他们也不相信前三日跟后面的「日」在纪年上有所不同。

2. *他们是否认为神以一般护理或其他工具为媒介创造世界？*

回答：答案是否定的。他们一致地教导「神话语的权能」就是万物被造的「唯一」媒介，他们认为神的创造是奇妙的，无须借助其他的外力、进程或漫长的时间，只需「自然日」便可完成。他们的解经依赖于神的神迹，而非创造之后的护理。

3. *他们是否给「日」下了明确的定义？*

回答：是的，很多神学家都明确提到日夜均有 12 小时，或是经常用来表示真实时间的流逝，而非一种虚构。他们在这个问题上并不如很多人所期望的那般模棱两可。

4. *他们有没有人支持漫长创世观？*

回答：没有找到任何支持该立场的人。

5. *他们是否提出了一致的纪年？*

回答：很多人提出创世发生于秋季，大部分人都提供了只能与字面意义解经相兼容的年代推算。

委员会难道不能提供上述的报告吗？亦或者，针对这些问题你们有不同答案？还是我们可以达成共识呢？或许我们的确有所进步。

此外，我察看了自己先前的笔记，盖特克资料（来自他的要理问答）是从大英图书馆查阅的，古琦的资料则来自都柏林的三一大学。如你所知，这两个地方都不允许现场复印，不过你若是需要，我会尽快提供我的笔记。

三. **可以帮助我们彼此聆听的问题清单。**我承认对你也有类似的沮丧感，所以我提出了以下问题，为的是追问大会神学家到底是什么观点，如果你有时间的话，请根据他们的作品回答以下问题。我相信，没有人比你更擅长研究大会神学家的著作和思想。

1. 大会神学家确实驳斥了奥古斯丁的立场，但除了否定之外，他们 *肯定* 了什么立场呢？请举出文献资料，证明他们所主张的观点，不然我们就不得不采取一种

欠佳的立场，即认为这些教义上向来明明白白的神学家，在这个重要议题上却不清不楚，反而持怀疑主义的态度。如果他们在这个问题上不清不楚，你能根据他们的写作证明这是事实吗？

2. 你是否有基于原作的证据，证明他们的动机只在于反对奥古斯丁或托马斯·布朗的观点，别无其他？
3. 此外，我还有一个疑惑：我不熟悉托马斯·布朗，据我对大会的研究，我从不知道布朗的影响力这么大。你能引用大会神学家的著作，证明布朗对大会人员的影响力，以及他们写作信条时，是回应布朗 1643 年的著作吗？这会更好地帮助说服我们。你的主张相当大胆，你说「问题在于确定创世不是瞬间发生的，而是发生在六个时间区间内。问题不在于创世之日是 24 小时日」，这似乎更像是一种断言，或是一个提问，而不是有理有据的事实。
4. 你怎么看我们对于贝利、菲特力、卡里尔和其他人的新发现呢？这些人，你认为谁是怀疑主义者，或是持字面意思以外的其他立场呢？除了我们已经引用的资料外，你能举出其他的证据吗，不管形式多不完美都没关系？如果他们并没有持字面意义的解经立场，那么你能帮助解释他们的立场到底是什么吗？

5. 你能否列出大会上神学家与 6000 年以内宇宙观相一致的全部观点（除了已经被排除的奥古斯丁）？我之所以这么问，而不是作为一个简单的声明，是因为我衷心地相信，他们不存在除此之外的其他观念。这不是没有证据的观点而已，而是一个逻辑推论。在这一点上我愿意接受你的指正。具体的逻辑是，也没有神学家提出不同的纪年法，或是他们已经提出的纪年（包括穆瑟姆斯、马丁路德和柏金斯），能跟一日一纪说或文体架构论相匹配吗？或许你可以举出十七世纪或二十世纪的具体例证？
6. 威斯敏斯德大会之后，该议题的立场出现过大规模的转变吗？你能否找出近似巴文克观点的威斯敏斯德神学家？他们有没有人有过相似的写作，还是那不过是修正主义而已，即使是一位改革宗神学家的修正？我想强调的是，大会神学家的观点是一回事，十九世纪之后的修正则是另一回事。哪怕是巴文克或华菲德、霍奇这样的神学家，他们都是生活在科学革命之后，听从他们也不一定符合史实。现实是，只在十九世纪之后，才有人提出信条是模糊的。巴文克没有举出大会神学家的原作作为证据，又怎能说那就是大会神学

家的原意呢？如果那些神学家真的持这样的现代观念，请拿出证据说明他们持多种不同观点。

最后，有什么好的理由足以支持不充分将历史实际汇报给教会吗？不论你们的结论如何，难道不都当完整地回报大会神学家原初的意思吗？我仍然请求你将自己全部的所知与教会分享。

在我看来，你们花了大量的精力来讨论特定神学家写作的技术性细节，而不是回答上述的关键问题。你可以直接汇报这些神学家是怎么说的、怎么想的，这就是给教会最好的帮助。如果你们回避这样的汇报，那么不论处理了多少其他的次要问题，不论提出多少种创意的解读，我们许多人都会觉得，你们根本不听我们诚实的提问，将我们的问题置之不理，而且也不诚实汇报大会神学家在这个问题上的历史论述。这些都是学术的起码要求，我想并不为过。

谢谢你的聆听，我承认我的错误，也会在委员会开会之前加以修正。我希望以上内容能帮助澄清我的想法，最重要的是，我希望能有人回答我提出的问题，而且是本着威斯敏斯德本身的史料来回答，而不是根据大会之外的资料，也不是想象出来的对话，也不是单纯提出论点而没有论据，也不是攻击我

们论述中的技术性错误，也不是错误地将消极的动机归于我们这些提出质询的人。

我仍然坚定地想要了解大会神学家在这个议题上的原意，这就是我的动机，清白而简单。你能帮助我吗？

我再次向你肯定我对你和委员会的爱与尊重，我会将这封信抄送主席，盼望我的问题能在下次会议上得到解答。

我也想提出一个请求，请容许我将你在 2 月 27 号的信公开发布，或是其他你愿意我公开的内容。

不论结果如何，我都必须回到喜乐的讲道侍奉职责中去。我邀请你参加坦帕的总会时，能与我一同去看棒球赛。不过有一个条件：只谈运动，不谈其他。

愿神大大祝福你

大卫·霍尔

另：对我而言，最重要的问题就是：作者的原意是什么？所以我认为其他问题都是次要的细节问题。我很乐意纠正我在细节上的错误，但我请求你跟我们一起研究大会与会神学家的原作，这不是在吹毛求疵。

第十章

教会内部的争议

从上面的讨论可见，传统立场并非无关紧要，需要我们重新审视，将之作为基督教世界的主流立场，正如从前一样。它是站得住脚的，跟不同立场比起来，它看上去更坚固、更持久，而其他立场一经批判和检验便会显得非常薄弱。

要试验一个理论，最好的办法是看看它能否经得住其他人的批判和审视。在现今的争议中，我已经从他人的批判中受益颇多。2000年6月，我跟另一个区会的治理长老罗伯特·罗格兰（Robert Rogland）博士有过一些邮件往来，我非常尊敬他。下面将我的回信附上，读者可以从我的回复中得知他的立场。

给罗格兰博士的回信

首先，终于有人承认，大会神学家们不可能持十九世纪后的现代宇宙学观念，这实在是令人安慰和欣喜。这可能是回

归解经的关键一步，回归解经本来就是关键。罗根兰博士承认，历史事实表明威斯敏斯德大会的神学家排除了一切当时存在的观念，除了「在六日之间」这个观念，这是一个非常大的肯定，也是我欢迎的。信条的含义是包罗万象的，我们必须诚实公平地处理其真正的内涵与范畴。

例如，「堕胎」这个词虽然从未出现在信条中，但是它显然属于大要理问答关于谋杀的那部分。若是有人基于威斯敏斯德信条没有采用「堕胎」这样的词语，就支持堕胎，这种方法论是我们都想要规避的，也是诚实处理历史文献所必须的。同性恋议题也是一样，它属于第七诫的范畴，其他许多议题都是这样。

二．其次，他认为一日一纪说、文体架构论这样的理论是新的，是威斯敏斯德大会之后出现的（实际上是十九世纪和二十世纪才出现），这么说是对的。我仍然相信，一旦有人承认这些理论是新的，是近代才有的，就意味着它们需要接受圣经的检验。第一步就是不要再躲在这些理论的倡导者背后，例如霍奇、华菲德、梅钦、薛华等等，而是要将这些议题与漫长的解经历史相对照，而不是只看现代的几个著名神学家。这么做一定会导向一个显然的结论，十九世纪以前，基督教正统解经历史一直将创世之日理解为寻常的自然日，几乎没有例外。没有任何主流神学传统背离这个立场，那些在这个议题上提出

其他创意主张的人，都是出现在哲学与科学革命之后。这个事实是我们不当轻视的，也要求我们诚实地加以检验。

一旦我们确立了历史的大数据和基调，我们就可以回归古老的解经范式。这么做，我们就发现，不论是威斯敏斯德大会，还是清教徒巨匠，还是加尔文、马丁路德、埃姆斯、柏金斯、尤瑟，基本上每个人对「日」的解释都是一样：24 小时的自然日。十九世纪以前没有人在这个议题上发明出其他花样，难道这一点不奇怪吗？

这个事实当然需要解释。

真正的问题在于解经，而非教会史。然而，我们可以查考信仰先辈们的教导，以检验我们自己的可靠与否。基于当下问题，去查考和检验教会历世历代的立场，这不是一件坏事。

因此我们若是认同：（1）诸如一日一纪说、文体架构论、拟人说这样的理论，都是近代才出现；（2）古老的解经具有惊人的一致性，要说服教会采纳现代观念，那么担子落在修正主义者身上，他们应当拿出铁一般的证据，证明他们的解经更优越。基于现代主义思想与科学革命密切相关，这种证明就更有必要了。在我和许多人看来，这不仅仅是「存不存在其他解经」的问题。基于前两点，真正问题在于：「在创世之日的问

题上，最好、最经得住检验的解经立场是什么？」这才是问题所在，就是这么简单纯粹。

遗憾的是，PCA 里面很多人似乎都倾向于去争辩历史或传统，而不是争辩圣经经文本身。在这一点上，我跟你一样感到沮丧。

三．我完全认同罗格兰博士，真正的问题在于：圣经究竟怎么说？鉴于历史上漫长一致的解经史，鉴于这些历史先辈们的忠心，我们必须有充分的理由才能考虑接纳新的解释。有时候的确会发生这种情形，但一般来说，我们很难证明现代的解经一定比古代、中世纪和改教时期的解经加起来更优越。

罗格兰博士说：「现代观念是基于地质学和宇宙学提出来的，这一点不当被作为它们是否合乎圣经的证据。」或许吧，但另一方面，基于过去两个世纪福音派显出的妥协和让步，假如有人对最新冒出来的宇宙学抱着怀疑的态度，这个人也不当被视作愤世嫉俗。尤其是过去的解经史在这个议题上持一致的立场，对转变的时间点有所考量，也是无可厚非的。

四．还有一点我认同罗格兰博士，假如这些新观念是符合圣经的，那么信条就需要修订，以融入这些观念。这不过是诚实的做法而已。然而，要发生这样的事，必须满足两个条件：（1）尊重历史，承认这些新观念是背离了过去的解经史；（2）如果采纳这些观念，那么其支持者就必须拿出强大

的基于解经的证据，证明它们确实合乎圣经。如今就让大家继续争辩吧，也应该如此。然而，修正主义者却不容许这样的争辩，他们也不会容许，因为他们一直声称威斯敏斯德大会的神学家在这个问题是模糊的。我认同大家基于解经来争辩，诚实地检验信条的可靠性。

此外，如果新观念的支持者深信不疑，那么他们应该毫不畏惧这样的检验才对。他们应该主动寻求修正，这是有益无害的。

五．罗格兰博士愿意在信条的清楚含义问题上提出异议，我认同这一点。我也曾给那些持不同观点的弟兄投票，你们的区会应当继续聆听和持开放的态度。我还确定，对于罗格兰博士的正统性我们是无须存疑的，我们不愿意就此问题产生分裂。为了教会和睦的缘故，我们愿意多走一里路！

我还认同，这个议题不当成为争论的焦点。在我们这个相对没那么严厉的区会里面，尚未发生这种情形。要规避这样的局面，就必须多走一里路，这或许也是罗格兰博士的动机，以防止这样的争论。

六．回想二十年前的景况，或许这么多年来学到了两个教训。我不确定任何参与这场辩论的人，会将思想的成长因素排除在外。至少我不愿意。有两个领域已经出现了长进：

(1) 越来越确信世俗宇宙学一直都是欠缺的，现在越来越多

的人不再对各种形态的进化论深信不疑。因此，我们很多人会重新检验相关的神学话题，这也是其中之一。（2）关于威斯敏斯德大会的主张，我们如今有了更多的资料，因此对我们的认知很有帮助。史料有助于驳斥我们听到的坊间传说。如今，何不回归圣经去寻找答案呢？

这就好像生长在一个严格的美南浸信会家庭，最终却发现圣经并不是完全禁酒的，那一切的「解经」都本没有那个必要。

此外，我们需要容许 PCA 不断成长。打一个比方：我不再采用我在薛华那里学得的护教法。我原本以为薛华是不容置疑的，直到我在圣约神学院听到雷蒙德博士对薛华的批判。二十年来，我越来越成为一个预设主义者，在很多领域都不再追随薛华的思想。我们有多少人随着时间的推移，越来越喜欢清教徒了呢？我总是对薛华心存感恩，然而，我的成长却也不是错的。难道我们不总是如此，对老师心存感恩，然而继续成长吗？

想到「不断改革」的口号，我很难在初期教会历史中发现这个口号。不过如今，似乎这第二句口号更加响亮。不过，这个问题仍然不是我们领受了什么传统的问题，而是圣经怎么说的问题。

为什么会出现这个问题，还有另一个简单的解释：在现代之前，没有人强烈反对传统主张。一日一纪说、文体架构论，这些理论的拥护者如今都带着狂热的痴迷。

只恐怕，真正的重担落在这些修正主义者的肩上，他们应当拿出论据来坚固自己的论点，至少我是这么看的。

与其试图反驳我们已经呈现的历史事实，不如努力证明他们自己的论点，只要回答以下问题，便会对他们的论证有所帮助：

- (1) 为什么诸如一日一纪说、文体架构论或拟人化解经，在十九世纪以前很少或从未出现过？支持者当然会承认，奥古斯丁的思想跟这些现代观念也不是一回事，那么早起基督教解经，哪里认同这些现代理论呢？
- (2) 为什么威斯敏斯德神学家没有采用模糊性的语言，以明确在创世之日的问题上留有余地呢？毕竟，他们可以要么放弃「六日之间」这样的表述，要么写一些「神从无造出万物」这样的话，或是直接引用圣经，即「在六日」。修正主义者必须举出证据证明，威斯敏斯德大会的神学家认同这些解经。

- (3) 如果信条不过是在复述圣经，那为何没有一本英文圣经出现了「在六日之间」的翻译呢？注意，早期的主张是信条在引用圣经，如今又说信条不是在引用，而是在复述。实际上，信条本来就是在解释圣经，即使说是复述，也是包含了作者的解经。
- (4) 为何儿童和其他圣经的初读者，不会自然地采纳上述三种现代观念呢？

下面我也附上曾与 PCA 的创造论研究委员会分享的一系列问题，遗憾的是，这些问题仍然没有得到回复。我相信，我们应该寻求这些问题的答案，而不是得出这个问题无解的怀疑主义结论。

可以帮助我们彼此聆听的问题清单

我提出了以下问题，为的是追问大会神学家到底是什么观点，如果你有时间的话，请根据他们的作品回答以下问题。我相信，没有人比你更擅长研究大会神学家的著作和思想。

1. 大会神学家确实驳斥了奥古斯丁的立场，但除了否定之外，他们 *肯定* 了什么立场呢？请举出文献资料，证明他们所主张的观点，不然我们就不得不采取一种欠佳的立场，即认为这些教义上向来明明白白的神学家，在这个重要议题上却不清不楚，反而持怀疑主义的态度。如果他们在这个问题上不清不楚，你能根据他们的写作证明这是事实吗？
2. 你是否有基于原作的证据，证明他们的动机只在于反对奥古斯丁或托马斯·布朗的观点，别无其他？
3. 此外，我还有一个疑惑：我不熟悉托马斯·布朗，据我对大会的研究，我从不知道布朗的影响力这么大。你能引用大会神学家的著作，证明布朗对大会人员的影响力，以及他们写作信条时，是回应布朗 1643 年的著作吗？这会更好地帮助说服我们。你的主张相当大胆，你说「问题在于确定创世不是瞬间发生的，而是发生在六个时间区间内。问题不在于创世之日是 24 小时日」，这似乎更像是一种断言，或是一个提问，而不是有理有据的事实。
4. 你怎么看我们对于贝利、菲特力、卡里尔和其他人的新发现呢？这些人，你认为谁是怀疑主义者，或是持字面意思以外的其他立场呢？除了我们已经引用的资

料外，你能举出其他的证据吗，不管形式多不完美都没关系？如果他们并没有持字面意义的解经立场，那么你能帮助解释他们的立场到底是什么吗？

5. 你能否列出大会上神学家与 6000 年以内宇宙观相一致的全部观点（除了已经被排除的奥古斯丁）？我之所以这么问，而不是作为一个简单的声明，是因为我衷心地相信，他们不存在除此之外的其他观念。这不是没有证据的观点而已，而是一个逻辑推论。在这一点上我愿意接受你的指正。具体的逻辑是，也没有神学家提出不同的纪年法，或是他们已经提出的纪年（包括穆瑟姆斯、马丁路德和柏金斯），能跟一日一纪说或文体架构论相匹配吗？或许你可以举出十七世纪或二十世纪的具体例证？
6. 威斯敏斯德大会之后，该议题的立场出现过大规模的转变吗？你能否找出近似巴文克观点的威斯敏斯德神学家？他们有没有人有过相似的写作，还是那不过是修正主义而已，即使是一位改革宗神学家的修正？我想强调的是，大会神学家的观点是一回事，十九世纪之后的修正则是另一回事。哪怕是巴文克或华菲德、霍奇这样的神学家，他们都是生活在科学革命之后，听从他们也不一定符合史实。现实是，只在十九世纪

之后，才有人提出信条是模糊的。巴文克没有举出大会神学家的原作作为证据，又怎能说那就是大会神学家的原意呢？如果那些神学家真的持这样的现代观念，请拿出证据说明他们持多种不同观点。

7. 最后，有什么好的理由足以支持不充分将历史实际汇报给教会吗？不论你们的结论如何，难道不都当完整地回报大会神学家原初的意思吗？我仍然请求你将自己全部的所知与教会分享。

在我看来，你们花了大量的精力来讨论特定神学家写作的技术性细节，而不是回答上述的关键问题。你可以直接汇报这些神学家是怎么说的、怎么想的，这就是给教会最好的帮助。如果你们回避这样的汇报，不论处理了多少其他的次要问题，不论提出多少种创意的解读，我们许多人都会觉得，你们根本不听我们诚实的提问，将我们的问题置之不理，而且也不诚实汇报大会神学家在这个问题上的历史论述。这些都是学术的起码要求，我想并不为过。

再答罗格兰博士和 PCA 研究委员会

两方对我们皆有如下指控：（1）像其他门外汉一样，按照字面意义理解圣经；（2）坚持一种过时的主张；（3）更相信神的百姓世纪以来对于特殊启示的解读，而不是世界不断变化的解读；以及（4）对非基督教思想抱着多疑的态度。

我们确实相信神的话是真实的，下面我们想给出三个坚持传统立场的良好依据：（1）历史上，这种立场从未被迫改变过；（2）要想坚持圣经的明晰性和基督教的超自然性，我们必须这么做；（3）弃绝创造论的传统立场，同时也会迫使在基督教的其他真理上作出调整，这会进一步扭曲正统神学体系。

首先是历史性的总结。我们注意到以下事实：（1）创造论的议题一直都被视为基督教的根基教义，是基督教跟其他宗教的区别所在；（2）这个教义在我们的时代遭到了猛烈的攻击，对于基督教正统而言至关重要；（3）尽管关于该教义的传统神学立场是清楚的，但一些著名神学家在这个问题上持不同看法。我们也承认，有些基督徒在这个议题上曾经太过松懈，还有些人的思维太过狭隘。以下是对于该教义历史的总结。

- 神的话不仅是无误的，而且不论是对于博学之人还是无学问的人，都是同样清晰的。因此，我们主张当神启示自己的真道时，不论是创造论还是其他议题，他都有能力用寻常语言让人了解他的意念，不需要超凡的解经技能才能明白。
- 因此，我们相信，当神启示创造是透过他话语的权能从无造有，当他用「第一日……第几日」这样的语言描述创造的六日，用「有晚上有早晨」这样的表述来描述那几日，这些语词都当按照公元前两千年希伯来人的正常认知去理解，神有意传达这样的讯息，他的创造是用了六个自然日，第七日是安息日，这七日就像我们如今的 24 小时日一样，其跨度并无二致。
- 我们相信，精确地研究旧约，并不会支持鸿沟理论、文体架构论、一日一纪说。我们确实发现旧约的创造经文应当被解释为自然日，没有任何经文表明创世记 1-2 章应当被重新解释。犹太的解经史、希伯来文化的纪年、犹太正统思想，一直都是将创世之日理解为自然日。
- 新约教会和圣经也不支持篡改这一观点，也从未出现过支持文体架构论或一日一纪说的经文。我

们当然相信，若是创世记 1-2 章的语言需要进一步澄清或修正，以排除希伯来语言的通常含义，那么神不可能在新约误导我们。

- 圣经写成之后最早期的解经文献，要么是支持 24 小时日创造论（例如巴西流和安布罗斯），要么是像奥古斯丁那样受柏拉图影响的理论。然而，奥古斯丁的观点是创造发生在一瞬间，他也没有支持一日一纪说或文体架构论的迹象。
- 直到宗教改革时期，都只有两种立场：（1）奥古斯丁的观点（安瑟伦和柯克特追随奥古斯丁），以及（2）24 小时自然日创世观，得到了阿奎那、伦巴第和其他神学家的支持。
- 主要的改教家都采纳了 24 小时自然日创世观，他们的立场是一致的，而且公开反对奥古斯丁的观点。
- 在威斯敏斯德大公会议之前，基督教正教内只有两种主流观点，埃姆斯和柏金斯这样的清教徒神学家，以及其他接受奥古斯丁观点的神学家。
- 威斯敏斯德大会的与会成员，要么并没有感到有必要对创世之日的长短作出评论，因为这个问题是显而易见的；要么在相关论述中呈现出一致的

主张，或是直接或是含蓄地支持 24 小时创世观。参加大会的有 60-80 名神学家，其中至少 20 人曾在出版著作中论及该议题，暗示他们理解的创世之日就是 24 小时或自然日，没有人持相反观点。不仅如此，没有任何大会神学家写作提倡一日一纪说或是文体架构论。我们仍然尊敬这些神学家，不仅是因为他们写了信条，而且是因为他们是忠心的解经家。因此，我们反对某种科学理论要求我们在这个议题上重解圣经的主张。

- 威斯敏斯德大会后，美国改革宗传统的见证也追随尤瑟、柏金斯、埃姆斯、威斯敏斯德大会神学家的立场，例如爱德华兹。毋庸置疑的是，这个问题一直不存在什么争议，直到 1800 年后，欧洲开始出现了不同的思想风潮。
- 到了十九世纪中叶，一些福音派先驱开始在解经上向当时的科学作出让步和妥协，包括查里斯·霍奇、阿奇博得·霍奇、谢德和华菲德等。我们认为，这是一个解经上的错误和悲剧，也是背离圣经显然的意思和历史信条的立场。
- 然而，仍然有不少著名神学家抵制这种思想在教会中扩散。

- 到了二十世纪早期，许多福音派人士，包括一些神学院，越来越趋向于世俗的宇宙学，逐渐背离传统立场。
- 然而，在某些领域，甚至世俗世界对于宇宙学初期假设的信心也在衰减。
- 因此，我们宣告我们的立场与威斯敏斯德大会神学家的立场一致，肯定神是在「六日之间」借着话语的权能创造世界。我们还相信，应当在教会和讲台传讲信条的明确含义，防范背离该传统立场。

创造论是对神学方法论的检验

创世之日是否被解释成严格的 24 小时日，这不是唯一一个常常跟创造论联系在一起的重要问题。我不愿意这个教义细节成为检验信仰正统与否的唯一试金石。然而，一个人用来解释创世记中创世之日的办法，却可以体现出一种神学方法论上的正统与否。

创世之日的议题引导我步入一个有趣的方法论旅程，在这个过程中，我的观念经历了多次的转变。然而对我而言，作为一个神学家，最有趣的是看到在这个小小的解经议题上，许

多关于神学方法的重要问题交织在一起。我的意思是：当神学家在创世之日问题上采取某种立场，不论是否是刻意的，他都是在对经文（例如创世记一章）进行特定的解读，不仅如此，他还体现出自己的神学方法论。到最后，这些相关议题可能跟单纯的解经结论同样重要。

从事这项研究时，我曾被问道：「清教徒和威斯敏斯德大会的神学家，对于创世之日的时长到底是怎么看的？他们有没有明确的立场？」我曾告诉一个提问者说，我不知道大会议程何处曾提及他们对该议题的明确立场。当时的我真的以为答案是一张白纸，要么他们没有写下自己的主张，要么他们对该议题持怀疑的态度，所以不确定答案。当时我不认为存在清晰的证据。

但我错了，接下来的一年我就发现了大量的证据，不论是这些神学家写的解经、讲道、要理问答还是其他神学论文。有 20 位大会神学家¹⁶²曾在其他作品中论及他们的观点，他们虽然没有在要理问答和信条中明确写出来，但这很可能是因为这个议题不存在什么争议和难度，既然是众所周知的事，也就不需要进一步定义。如今，不论是正方还是反方¹⁶³ 都可以看到，大会神学家的观点是确实存在的。

¹⁶² 参阅我的清单：<http://capo.org/creationRevise.html>。

¹⁶³ 爱德华·莫里斯（Edward D. Morris）曾写道：「信条的表述——在六日之间，必须按照字面意思解读，因为这就是大会精准的原意。」《威斯

在一个理性的世界，「威斯敏斯德大会的神学家，对于创世之日的时长到底是怎么看的？他们有没有明确的立场？」这个问题会有一个盖棺定论的答案，大家也会达成一致的共识。但如今，现实并非如此。我发现某种观念已经被奉为主臬，以至于历史事实都无法叫人醒悟。

既然走上了这条研究之路，我就很困惑，为什么很多人不接受这段历史呢，为什么不能像接受乔治·华盛顿的历史那么理所当然呢？证据和资料都很充分，事实显而易见，没有任何相反的证据和史料。因此只能得出结论说，那些不愿意接受历史上的神学家采用 24 小时自然日解经的人，要么是有着其他的目的，要么是有着方法论上的障碍，导致他们无法接受显而易见的历史。

这就导向好几个问题，我会列在下面。这些问题可以作为神学方法论的检验：

- 既然存在这么多的历史证据，为何有些人还是不屈不挠地试图歪曲和抹杀历史证据？
- 为什么有些人想要将自然启示抬高到与特殊启示同等的地位？

敏斯德的神学》(Theology of the Westminster Symbols)，俄亥俄州哥伦布市 1900 年出版，202 页。

- 对于创世记第一章的解读，究竟是由什么解经方法支撑的？
- 传统比真理更重要吗？
- 我们应当看重现代理论，胜过使徒的教会吗？

我会一一回答这些问题，我还要争辩说，我们如何处理创造论的教义，既体现了我们的方法论，也能够检验我们的方法论。

一. 历史问题：历史记录是充分而显然的，然而，要说服这些神学家放弃一个与历史相冲突的观念，几乎要费上九牛二虎之力。我们不得不疑惑，这种抵制究竟是什么，尤其当它违背显而易见的事实。我的问题是，为何这些优秀又敬虔的神学家，会如此抵制明确的历史事实呢？这种抵制所显示出来的是方法论的问题。

不仅如此，我还很惊讶在这个议题上历史被歪曲的程度。很少有什么现代神学议题会如这一个一般，充满了如此之多的歪曲、偏见和谬误。现代神学家几乎饥不择食地在历史中挖掘，逮着任何人都想要把他放在 24 小时创世日的敌军阵营里，哪怕这跟这位历史人物本来的神学立场截然相反。

这种对历史的歪曲和制造层出不穷，让我感到震惊。从方法论上考虑，我很稀奇这些支持漫长纪元创世观的人，是否

真的想要歪曲历史事实到这种地步，连威斯敏斯德大会神学家的立场也被歪曲了。既然我曾在别处评论过这一点，这一点就不再展开论述。

例如，曾有学者声称费济世在创世之日的问题上观点模糊。最近，为了强行制造依据，有些人声称费济世支持漫长创世说。费济世的立场一点也不模糊，而且也不支持漫长创世说，注意下面的史料。有些人提供的文本依据，加以检验会发现根本站不住脚。文本的真义被忽略了，请注意以下细节：

(1) 费济世一再主张，创世是唯独借着神的话语（「唯独借着神的命令和意志」），并不是借助其他媒介。他采用了我们采用的语言，说：「……这是一个直接的举动，没有其他导致因素，甚至是工具……」他也正面引用犹太拉比的解经传统，称创造是「直接的，没有其他因素的参与和连结」。这句拉比引言十分关键！他显然排除了其他因素的参与和连结，这些都不是创世的源头。

(2) 关于创世可以不借助神迹，而借助自然因素的连结互动的观点，费济世主张如下：

- 「新哲学可憎的教义」；
- 「危险的倾向……鲁莽的傲慢」；

- 「太过鲁莽……应当予以否决……会贬低创造之工的神迹性质……可能会最终导致创造的教义被贬损、嘲笑和弃绝」；
- 「极度贬低神至高的尊荣」；
- 总的来说：「我绝对厌恶对于创造的这般否定。」

费济世总结道：「创造之工对神而言是如此独特，没有任何受造物能分一杯羹。它是神独有的，没有任何受造物能邀功。」

(3) 他的观点是，创造发生于「六天，而不是六个瞬间」。结合上下文，费济世显然是在争辩创造是否发生于每一天的 0.01 秒之内，还是延展到一天的跨度，也就是正常的跨度。

(4) 费济世也接受了宇宙六千年的纪年法，这一观点不可能被歪曲来支持漫长纪元创世说。不仅如此，费济世还认同莱富和尤瑟的观点，认为创造发生在秋季，这个观点显然主张创造的具体时间点。他还主张，被造的宇宙是一个成熟的宇宙，「一切的果子都熟了」，这个观点也与漫长纪元创世说无法兼容。

费济世 (Herman Witsius) 解释道，任何容许自然进程夺其功劳的创造论，任何不以神迹解释世界受造的创造论，都一定会导致约伯能够回答神的问题：「你在哪里呢？」那等于「与先知和神自己相悖，因为他们清楚表明，唯独神铺展穹苍，万物的受造不需要任何其他导致因素。大地也是唯独神自己创造的，这是立时的创造，不需要工具的辅助，不需要神之外的力量……」¹⁶⁴

费济世比怀有现代主义偏见的解经家更加睿智，他观察到：「创造之举是唯独属于神的，没有任何受造物能分一杯羹……如果想象一下，神曾将这个特权与任何受造物分享，这个受造物一发出命令，有什么事物就被创造了出来，那么这个事物要么是不需要神的参与就可以存在……其存在等于是完全归功于发出命令的那个受造物；要么是同时出于神的旨意和命令，以及那个受造物的创造而存在。不论是哪一种可能，都是不荣耀神的，而且体现出巨大的自相矛盾。」¹⁶⁵

看到如此多的对史实的歪曲，实在叫人倒吸一口凉气。我们不禁要问：历史为何会沦为人自己背书的工具呢？如果一个人已经有了先入为主的观念，是自己无论如何都不会放弃

¹⁶⁴ 费济世，《使徒信经注释》(Sacred Dissertation on the Apostles Creed)，198 页。

¹⁶⁵ 费济世，《使徒信经注释》(Sacred Dissertation on the Apostles Creed)，199-200 页。

的，哪怕跟历史不合，那么这个人就应该承认这个观念是自己的信念，不论事实如何。如果一个人主张一种不合圣经的观念，却又不接受任何指正，那么这种方法和模式只会导向异端。

我发现，即使在陈述和纠正了历史事实之后，在这个议题上仍然存在强烈的抵制。甚至陈述了上述信息之后，很多人似乎还是不愿意接受历史事实。这让我不得不奇怪，圣经到底哪里有强大的依据支持这种抵制，仍然拒绝十九世纪之前历史的神学传统。

看到其他优秀的弟兄都表现得要么好像证据不存在，要么证据不重要，实在令人伤心。

案例：威斯敏斯德神学院最近的两份声明

注意，这份声明是 1998 年十月 12 日发出的，那是在我提交了威斯敏斯德大会研究报告的三个月后。在那份早先的报告中，我特别反驳了神学院的一些关键结论，其中包括：

（1）威斯敏斯德信条接纳了奥古斯丁的立场；（2）埃姆斯曾在写作中支持创世之日之间存在漫长的间隔；（3）大会神学家在这个议题上曾以柯克特为权威。

神学院得出了以下不合史实的错误结论：

- 就好像奥古斯丁的观点（即创造发生在一瞬间）我们无从得知一样，该机构主张：「众所周知，奥古斯丁本人论到创世记一章中的日说：『这些是什么样的日，是在很难理解，或许对我们而言是不可能理解的。』」然而，奥古斯丁清楚写过创世之日就是眨眼的一瞬，显然与一日一纪说相悖。
- 他们拒绝按照安瑟伦原作的意义解读安瑟伦，即安瑟伦追随了奥古斯丁的观点。
- 当他们承认「改教家似乎普遍将日解释为自然日，即 24 小时日」，但他们仍旧在以下主张中违背威斯敏斯德信条（以及多特大会的修订）显然的含义，威斯敏斯德信条并不是要支持多元化的创造论，但该机构称：「然而这种立场跟奥古斯丁的观点不同，似乎从未在改革宗教会中被当做正统的判断标准。」如果信条不是改革宗教会正统与否的判断标准，尤其当信条反对奥古斯丁的观点，那么信条存在的目的是什么？我们不禁要稀奇：他们究竟有什么证据，证明大会神学家没有把信条当做正统与否的判断标准？就方法论

而言，问题在于：信条不过是提供了一系列朦胧的观念，还是申明一系列合乎圣经的教义？

- 他们主张：「从柯克特的作品可见，圣经学者在这个议题上存在挣扎，柯克特于十五世纪末主张近似一日一纪说甚至文体架构论的观点。」然而这种主张不过体现了他们根本没有亲自阅读柯克特的写作，若是亲自读了便会发现，柯克特若真是那些作品的作者，那么他最多是跟随了奥古斯丁的观点，要么就纯粹是一个反常的柏拉图主义者。尽管米彻尔试图引用柯克特来支持一日一纪说，但靠谱的历史学家不会认同这种歪曲。
- 当一所著名神学院称「其他人认为，在这一点上，信条不过是在复述圣经的语言，并没有处理创世之日长短的问题」，他们可能是想自己翻译一本圣经吧？毕竟，圣经创世记第一章哪里采用了信条的用语，提到「在六日之间」这样表述？不管多少人犯了同样的错误，没有依据就下断言，这不是恰当的方法。神学院第二个版本的声明倒是更诚实一点，说：「之间这个用语，如同上述的其他观点一样，似乎是为了进一步澄清才加上的，作为肯定、排除或反对之用。」

- 他们吝啬地承认道：「尽管信条的作者们可能私下里认同 24 小时日的创造论，但这种观点并没有在信条中体现出来。」然而，他们引用的是埃姆斯，就好像埃姆斯支持漫长纪元创造论，他们扭曲了埃姆斯的原意，希望能支持他们的主张，即「之间的这个划定不是为了限制，而是为了强调创世之日的长短」。

如果历史的记载并不清晰，那么对于这些猜测和臆断，我们也只能作罢。然而，历史的证据是丰盛的，因此这些杰出的学者之所以能得出这样的结论，肯定是背后有什么方法论作祟，导致他们得出明显与自己宣信的信条原意相悖的结论。

如果史料并不明确，那么公平起见，我们只能接受上述猜测和修正有一定的可能性。不过，史料如此丰富确凿又清晰明确，他们的抵制又如此强烈，我们不禁要问，他们到底采用了什么方法论，导致如此坚定地回避历史清晰的记载。

自然启示能与圣经等同吗？

我们应当给予自然启示何等的分量？在其他问题上，自然启示也被给予了这般的分量吗？

有一次，我在一次会议上分享了自己的部分研究，在那之后，我跟另一位神学家交谈。他承认道，历史确实可以为我的论点作证，不过他很快补充道：「然而，我们可能比早期的神学家知道得更多。」我点头同意，并问他：「现在有什么新信息呢，来源是什么呢？」他接着引用了「两本书」的概念说，神已经在圣经这本书和世界这本书中启示了自己。

我接着问他：「如果必须要分出高下，哪一个更优越呢？」我的朋友回答说，二者是平等的。这个答案揭示了另一种未经检视的假设，也没有跟新教正统神学保持最好的一致。如果结论是自然科学家跟正统的圣经解经相等，那么认识论、伦理学以及许多基督教教导，都不再具有超越时代理论的优越性。这样的自然启示和特殊启示的关系是应当接受检验的，至少不能一上来就让某种预设摧毁基督教神学。

我们不当给予自然启示与特殊启示相等的地位，甚至更高的地位。自然启示总是会受到解读者的过滤，但经过信仰群体的解读和检验的特殊启示，应当被摆在更高的位置。尽管「自然之光」是当然存在的，新教神学对于自然启示的角色也存在许多理解，但福音派的传统从来没有将自然启示抬高到对特殊启示的正确解读之上，自然启示在认识论上的权威要低于后者。如果权威源头之间出现冲突，不得不选择其中一个，我

们应当如使徒保罗所言，说：「神是真实的，人都是虚谎的」（罗马书 3：4）。

针对创世记一章的解读，背后到底由什么解经支撑呢？基于上述的现象，我们不禁疑惑，那些反对传统立场的人是否能大大方方地亮出自己的解经方法，并接受我们的检验，看看这些解经原则是否合理。

近代的传统比真理更重要吗？霍奇、华菲德、谢德和薛华（以及一些神学院）或许足以组成现代的长老会传统。然而，甚至是他们的同代人中，也有人怀疑他们受到了学术界朋辈压力的挤压，即进化论范式带来的学术压力。如果事实如此，我们一定要问一个正当的问题：世俗理论是否足够站得住脚，以至于足以要求教会改变其解经结论？

十九世纪和二十世纪，地质学与进化论对神学研究产生了不可否认的影响，即使是最好、最纯洁的神学家也未能免疫于世俗思想的侵蚀。然而，当世俗理论居于掌控位置，那么我们必须谨慎衡量提出修正主张的神学家的思想，哪怕会遭到很大的阻力。世俗思想的影响是我们必须不断衡量和检验的。

妥协的假设是我们不能认可的，即教会的神学必须与世俗理论相适应和匹配。这个方法不仅是对圣经的权威不忠，而且也不符合世俗科学的自我定位。

托马斯·库恩(Thomas Kuhn)在《科学革命的结构》(The Structure of Scientific Revolutions)一书中,对科学进程进行了更合理的分析和解读。尽管这本书本身也有值得批判的地方,但其核心论点还是为大部分历史学家所接受。库恩的理论是,科学世界观也就是范式,本质上是不断变化的,会经历形成、修改到作废的过程。他记录了不少资料,表明科学家本身的假说会出现变革,通常是一段之内,不是立刻发生的。当足够多的证据表明范式不足以解释事实,就需要形成新的范式。

十九世纪中期的达尔文革命也是这样一种科学革命,似乎很快就会被一种更优越的范式替代。尽管我们尚不知道这将来的范式是什么,但十九世纪达尔文的进化论已经出现了大量问题和疑点。库恩的批判是真实的,哪怕进化论的拥护者一直在抵制这种理论解体的危机。

科学革命终归是经常发生的事,二十世纪的科学经历了很多变化,二十一世纪的结论也不一定会在一些年后还显得那么优越,过去的科学总是可能显得蠢笨,现在的在未来也指不定如此。

因为科学的本质就是暂时的,教会必须对迎合科学、背离传统解经立场的理论报谨慎的怀疑批判态度。已经得到证实的真理是我们应当坚守的,除非那些反对的人能证明自己的结

论是基于更优越的解经。因此，在更卓越的解经诞生之前，教会应当持自己原有的立场。

我们应当看重现代理论过于使徒的教会吗？

若说现代神学家一定比前人更优越，这一点我实在无法被说服。有位朋友认同我论证的合理性，却不愿意跟随威斯敏斯德神学家的立场，他说：「没准有一天我们将证明他们在这个问题上是对的。」

认为现代主义更优越，这个预设确实不失为一种可能性。教会或个人在研究特定议题时，或许确实发现他们不认同先辈们的主张。至少到宗教改革时期，新教教会都承认不接纳传统的合理性和正当性。如果传统是错的，那么试图寻找圣经真理的人，就有责任改革传统、纠正传统。这种情况下，或许有一个选项：那些如今看到威斯敏斯德神学家确实持 24 小时日创世说的人，或许想要修改信条和要理问答，使之有违作者的原初意图。

这倒也算是一个诚实的办法。不过，我们不愿意看到这种预设，在没有强力的证据支持下，就想当然地认为我们的现代偏见和研究，自动比 1640 年代的神学研究更优越。从方法

论上来讲，说我们的牧师和神学家比诸如加尔文、马丁路德、埃姆斯、特里斯、尤瑟和其他人更加卓越，更有能力，这个结论并没有得到证实。我们相信独一、圣洁、大公、使徒的教会，这就使我们不能得出结论说，一切现代结论都自动在教义上占据优势地位。

如果我们的神学家想要卷起袖子，展示出更优秀的研究能力，更卓越的解经技能和神学素质，那么自然是再好不过，也是我们求之不得的。然而，这也意味着信徒群体需要衡量哪项研究和发现最符合圣经教导。如果现代神学家反对威斯敏斯德神学家的解经结论，基于圣经解经证明他们的错误，而不是基于科学的牵强附会，那么我们确实当存着开放的心态。但单纯地声称信仰的先辈们是由于处于近代科学发展之前的历史阶段，因而没有正确解经的希望，这个理由并不充分。我们会发现，在很多议题上，这些清教徒都体现出更优越的虔诚和更清晰的思维。在弃绝他们的立场之前，我们必须证明他们在这个议题上确实论证不充分，否则就不能轻易弃绝。

简单地说，我们不当预先假设我们懂得更多，仅仅因为我们生活在所谓的「现代」，是在达尔文理论提出之后出生的。假如这些科学假说是正确的，那么我们必定可以从中得益。但假如它们是错误的，那么哪怕是不小心建立在其上的神学，都一定会像不稳固的房屋一样坍塌。

特别要小心的是，我们并不确定现代解经家在解经上拥有更卓越的技能，或是比先前的神学家更对文化的不利影响免疫，具有更加成圣的思维。只要能证明现代的解经比前人的解经更免疫于偏见，更加优越，我们一定会乐意听从。但假设跟证据是两码事，假设某事并不代表事实一定如此。

不仅如此，所罗门早就说了，日光之下无新事，这似乎要求我们青睐古代的智慧。我们至少不能预先将现代学术提升到超越教会漫长解经历史的高位，尤其是在一个主要是解经议题的主题上。

这种方法论上的否定倒是给了我们一种积极的办法，我的方法论预设一直是相当保守的：我们应当维持古往今来有根有据的可靠教导，直到它们被更卓越的解经否定。我们相信，这样的预设既能促进对话，又能防止教会因不可靠的研究结论而走上错误的道路。

那么我们是否有义务忠于近代的其他福音派传统呢？难道我们能谴责诸如霍奇、谢德、华菲德和薛华这些先前的福音派神学家吗？

我并不认为早先的教义是无法提升的，尤其当世俗理论解体，教会更加成熟，异端也甚嚣尘上。

尼西亚和迦克墩会议都是为了解决先前未解决的问题，这些都是好的典范，表明随着世俗理论的黯淡或异端问题得到

光照，教会可以在教义上进一步提升和精炼。若是排斥这种教义上的进步，单纯地认为「从未有过先例」，这是一种错误的奉为圭臬的做法。我们许多人都不相信，仅仅因为美国长老会早年并未事无巨细的陈述各种观点，就不再存在教义上进一步炼化和清晰化的可能性。

整个教会历史上，有些正统神学是在异端的灼烧之下才得到炼尽和升华，在那些情况下（例如大公会议和宗教改革信条），教会的进步就在于宣信自己的信仰。我们大部分人在自己的信仰生活、教会和宗派里，也经历过相似的情况。合乎圣经的假设是：即使是教义和正式的信仰告白，也处在成圣的进程中。

正如三位一体的教义打开了新局面，这不是一个新的概念，但是第一次被清晰地表达出来。三位一体的教义也是为了反对异端而炼化的。称义的教义也是在宗教改革中才清楚声明，也不是新概念，而同样是清晰化表达。当时代论开始流行，盟约派教会才进一步清晰化自己的教训。教会历史上很多的教义，都是在于错误相争的过程中才得到进一步的清晰化。所以我们相信，在定义我们的信仰上更进一步、更清晰化，这不是没有可能的事，尤其当错谬或世俗理论加持，教义也会随之发展为更坚固的形态。

如果我们可以在一些领域胜过我们的信仰先辈，例如华菲德和薛华，那么难道这些先辈们会不支持教会在真理上成长、愈加吻合圣经教导吗？尽管他们犯了一些错误，但他们肯定不会要求我们把他们当做无误的典范。

因此，我的方法论预设就是：在教义的表述上面，一定会存在进步和炼化的可能性，而且通常也应该如此。信仰告白上的进步本身就是教会成圣的一部分。

爱尔兰 1720 宣言，以及美国 1729 宣言，都是教会在教义上进步的见证。两者都是因为神格独一论的兴起威胁到教会正统，因此信徒不得不更清晰定义自己的信仰内容。遭遇异端挑战的时候，教会会以更清晰的信仰告白回击，这些信仰告白并不是新的发明，只是更加清晰地表述圣经的教训，更清晰地表达对于特定教义的委身。历史上这两个事件，都不当被解读为概念上的新发明，而是更坚定地持守古老的信仰。

直到有人能向我们证明，我们无法从错误中学习，或是无法在神学上更加成圣，否则我们就不能太过教条，坚称我们不能进一步澄清自己在教义上的委身（只要不违背本质的立场）。

认识论的检验

当然了，这些问题也是对认识论的检验：我们在何种程度上容许世界来模塑我们的知识体系，尤其当基督教正统神学已经研究过这个议题并给出答案？在我们弃绝先前的解经立场之前，必须谨慎再谨慎，因为问题可能出在现代解经家的身上，他们可能不知不觉就向不合圣经的观念妥协了。像霍奇和华菲德这样的正统神学捍卫者，竟然甘愿成为问题的一部分，而非为问题的解决做贡献，这实在是一种讽刺。这种短浅的神学眼光体现出他们在护教上的结构性缺欠，或许这项研究可以揭示出修正主义的一些危险迹象。我们若能对寻求符合现代性的认识论持保留态度，那就是可取的态度。对科学极权主义持幼稚态度，不论是对科学还是护教学的发展都没有好处。关键问题在于，当信徒们与现代主义的认识论进行斗争时，他们往往更倾向于真正的妥协和让步，而不是真正的护教。为了避免将来出现这种护教上的错误，必须采用一种更好的护教学方法论，一种更能抵制现代主义及其修正主义产物之风潮的方法论。是否有杰出的学者支持其他理论呢？当然，基督教正统神学也不是一成不变的。然而，在按照世界的节奏前进之前，我们必须极其小心。创造论相当于现代人的一面镜子，可以折射出我们的形象，这种形象是我们很难见到的，除非在镜子里见

到。我们喜欢告诉自己，我没有受到世俗理论的玷污和侵蚀，但福音派信徒在这个问题上的历史似乎证明，事实恰恰相反，这是一个愈加效仿世俗哲学的历史。不仅如此，这个议题也是一个很好的方法论测量工具。若有人不认同传统立场，那么就义务为自己的修正辩护。

这也是对教会和护教方法论的检验

也许人们低估了一点：肉搏战式的护教比赛是不充分的。实际上，纯粹的证据主义方法永远不会带来确凿的证据。这种方法的一个弱点是，对当前的宇宙学理论抱有几乎天真的全盘接受态度。对于大爆炸理论扩充版的偏爱，仍然太过迁就于当前不断变化的理论。在察验这些最新的宇宙论时，难道不会忘记护教者严格的证据主义，以免他们陷入与现代理论结盟的险境。证据主义者最好思考一下，这些最新的宇宙论可能有一天也可能会被离弃，被证明是错误的。采取证据主义态度，表明一旦发现新的证据，现有的理论就将过时，必须被丢弃。然而，随之而来的还有最新的经验发现。可悲的是，证据主义方法被证明是一把两刃剑，尽管它减少了宇宙学先前的错误，但刀片却向后摆动并剔除其他证据，因为遗憾的是，证据主义

者将圣经臣服于宇宙学最时尚的新证据之下，而这些证据本身可能是基于很高的理论比例和很少的观察。

最近的科学研究将宇宙年龄定在 73 亿年，¹⁶⁶意味着休·罗斯所追随的某些宇宙学的根本前提其实是错误的。随着最近的科学估算趋向于更年轻的宇宙，学者却很难放弃从前的理论。在最新的日期设定中，一位评论员指出，天文学家可能会被愚弄，「误以为宇宙以比实际花费的时间更少的时间达到了现在的大小，就好像在没意识到运动员作弊的情况下，没有看到对方在没有人看时冲刺，就测量竞走运动员的均速。」¹⁶⁷ 证据主义者是否会在某种程度上承认理论之外不存在证据，从而更好地为自己的理论服务？显然，该理论本身才是基础。

好的科学和好的神学应该彼此兼容。然而，不准确的历史、神学修正主义和次等的护教学，却很少能够真正推动二者的对话。倘若能更加谨慎地对待思想史和证据史，那么对科学和护教学而言都会是一种坚固。如果对现代的流行观念比对陈旧的真理之路更加痴迷，那么科学和护教学都会止足不前甚至倒退。当曾经免于批判的某些科学理论，最终因自身的错谬而倒塌，那么我们很好奇某些对过去和现在无知的思想家，是否仍然会捍卫其漏洞百出的思想架构。少量的历史研究至少可以

¹⁶⁶ 《新闻周刊》（Newsweek），1994 年 11 月 7 号，55 页。

¹⁶⁷ 同上。

减轻一定的朋辈压力，后者期望每个现代人都无条件相信现代的错误理论。证据主义者几乎无助于此，而上述的凯波尔模型却能做到。当然，仅仅坚持早期的正统解释也可以避免很多麻烦。

结论：创造论相当于现代人的一面镜子，可以折射出我们的形象，这种形象是我们很难见到的，除非在镜子里见到。我们喜欢告诉自己，我没有受到世俗理论的玷污和侵蚀，但福音派信徒在这个问题上的历史似乎证明，事实恰恰相反，这是一个愈加效仿世俗哲学的历史。

不仅如此，这个议题也是一个很好的方法论测量工具。若有人不认同传统立场，那么就有义务为自己的修正辩护。这么做的时候，我们会发现自己不得不捍卫现代主义这个特洛伊木马，采纳我们在其他相似议题上不愿意采纳的方法论。创造论的教义是给我们的挑战，要么修正一个特定的教义来迎合现代理论，要么修正我们的方法论，来匹配现代理论的真正实质。

坚守一种更稳固的神学方法和已经得到确立的解经，失去的只不过是与世俗主义为友的关系，这难道不是更明智、更简单，也更值得拥护吗？

这是怎样一个紧要关头呢？正如达布尼所言：「叙事明显是历史叙事，不是象征意义的；因此一上来的假设就是，所

有元素和部分都当按照其明显的意思接受和解读……确实，日这个词在希腊文圣经和希伯来文圣经中都大量出现，跟我们的日常对话一样，可以指向时代、季节、一段时间。但这种用法明显是衍生用法，没有人否认这一点。日的字面意思和最主要的意义仍然是自然日。我们也知道，在分析文本时，尽管我们愿意根据语境接受语词的衍生含义，但最直接的仍然是接受其字面含义和主要含义。这段经文并没有什么语境要求我们将这个字理解为衍生的意思。」¹⁶⁸

达布尼主张，这个证据就足以要求我们采用字面意义去解读「日」：

「圣经作者似乎唯独允许我们接受字面意义的解法，他形容日是由自然日的正常元素组成：有晚上，有早晨……明确地用晚上加早晨来组成第一日，或第二日，这难道还不足够看出作者的意图吗？他是希望我们按照自然日去理解，每一日都由两个连续的部分组成，一部分是由晚上开启的，一部分是由早晨开启的。这些先生们似乎无法解释这些表述，但普通读者读起来一点问题都没有。当我们有了晚上和早晨，就知道这是一个自然日，这两个部分恰好组成完整的一天。」

¹⁶⁸ 达布尼，《系统神学讲义》，254-255 页。

十一章

传说的演变：传统创造论饱经批判却站立得住

根据上面的论述可见，如今有 *四件事* 是毋庸置疑的：

一．漫长的解经史，尤其是威斯敏斯德大会神学家的著作，只支持当今主流宇宙学理论的其中之一：*这些神学家都认为创世不是发生于一瞬间或是漫长的纪元，而是发生在正常的六天之内，一天的跨度也是如我们现今的理解。*生活在科学革命之后的现代人，或许想要反对这样的历史，甚至改变历史的事实，但历史资料是大量、充分而明晰的。奇特的是，至今没有出现任何与该结论相反的原始资料，威斯敏斯德大会的神学家在其余存下来的出版资料中，全部都只支持一种观点，别无其他。既然我已经发布了自己的研究，就不用再赘述，这本书里都已经收录了。总结起来就是：总共有 21 位见证人（这个数字还在增长），至少有 8 位是明确支持 24 小时日创世说，这个数字本身也很可能增加。对于学术研究而言，有一个现象很奇特，这些先辈的声音直到近代才遭到扭曲，其原意遭到误解和歪曲。

以上就是我的旅程，也是我发现现代学者更改威斯敏斯德信条原意的旅程。若是忠于护教学原理去论证，长远看来，人们一定会不得不倾向于传统立场，也就是历史显明的立场，而不是现代的发明。其实，传统创造论越是遭到不靠谱理论的攻击，就越是站立得住，越显出其优越性。¹⁶⁹

尽管我们的观点如所有观点一样，也存在弱点，但我们宁可跟漫长的解经历史一致的见证站在一起，也不要站在一个十九世纪之后才出现的躲躲闪闪的理论那一边。

二. *基督徒在这个问题上观点不一*。不过，这个陈述性事实并不是将正常的发展排除在外。我们在这个问题上要持发展的眼光，接纳我们的弟兄，他们都是我们在基督里的同工和手足。比如，像哈里斯博士（R. Laird Harris）这样的人，一定称得上信仰的长辈，也是我所见过的最敬虔的人之一，也毋庸置疑是一名杰出的神学家。不过，尽管我们要避免个人性的攻击或学术偏见，但不意味着在这些重要议题上，我们不能

¹⁶⁹ 最有可能还会出现其他的古代文献证据，而 1650-1800 年间的解经史将支持大致相同的论点。因此，有充分的证据表明，历史上立场的转变是在一个可以确定具体时间的时间点。我和黎根教授最近研究了休·罗斯（Hugh Ross）和克莱恩（Meredith Kline）等人的观点。我们得出的结论是：只要正确理解奥古斯丁的观点，那么在 1800 年之前，在整个基督教世界，无论是一日一纪说还是文体架构论，我们都几乎找不到任何的文献依据。这种匮乏使现代主义者处于不断地为自己辩护的位置，他们不愿意接受自己背离了传统信仰的指控，然而他们却拿不出除了摇摇欲坠的理论之外的新的依据。

衷心地不认同他们的观点（反过来也是一样）。我们明白，即使是敬虔之人也会有不同看法，但我们都明白，敬虔之人也确实彼此学习。我们都可以从与我们立场不同的肢体身上学习。

三. *科学上的共识也会有改变的一天*。科学革命来了又去，先是急剧上升，然后居于主导地位，但最终也可能面临衰退。我们这个世纪就有一个主流世界观出现这样的衰退。

毕竟，科学革命终归是经常发生的事，二十世纪的科学经历了很多变化，二十一世纪的结论也不一定会在一些年后还显得那么优越，过去的科学总是可能显得蠢笨，现在的在未来也指不定如此。

因为科学的本质就是暂时的，教会必须对迎合科学、背离传统解经立场的理论报谨慎的怀疑批判态度。已经得到证实的真理是我们应当坚守的，除非那些反对的人能证明自己的结论是基于更优越的解经。因此，在更卓越的解经诞生之前，教会应当持自己原有的立场，毕竟，教会是「真理的柱石和根基」（提摩太前书 3: 15）。

四. *信徒的思想也会改变，他们会成长*。尤其是在我们的宗派里，有些人认为 1973 年一小群人的立场，足以抵制教义上任何的进步和发展，哪怕这些 1973 年的立场跟漫长的教会历史和解经史相矛盾。

我认为我们的确有所长进，当下的争议也为我们提供了一个契机，可以进一步炼尽和坚固我们的神学，因为世俗范式已经开始瓦解，也是其支持者所无力捍卫的。我们愿意委身于捍卫传统，但不意味着我们不能在神学上更加成熟。这也是成圣的一部分，哪怕在特定领域会遭受阻碍。

当问及我们跟近代福音派传统的关系，或是这个尖锐问题：「难道我们能谴责诸如霍奇、谢德、华菲德和薛华这样的早期福音派神学家吗？」我没有丝毫的兴趣去谴责他们，他们所教的好的内容，我们可以获益，但错误的地方我们也不当跟随。

我并不认为早先的教义是无法提升的，尤其当世俗理论解体，教会更加成熟，异端也甚嚣尘上。

整个教会历史上，有些正统神学是在异端的灼烧之下才得到炼尽和升华，在那些情况下（例如大公会议和宗教改革信条），教会的进步就在于宣信自己的信仰。我们大部分人在自己的信仰生活、教会和宗派里，也经历过相似的情况。合乎圣经的假设是：即使是教义和正式的信仰告白，也处在成圣的进程中。它们也应当不断成长，越来越符合神全备的话语（使徒行传 20: 27）。

十二章

个人收获

因此，这些古老信条的原意，至此应该很清楚了吧？然而，如果这是唯一的问题，我们就可以转移话题。然而，这并非唯一的问题。这场论战中，有些解经问题是正当的，但很多上面提出来的问题都是不合理的。以下是我在这个过程中学到的教训。

我的收获：十个教训

一. 不论有多少证据，如果人怀着根深蒂固的其他目的，仍然不会接受。教会也有政治，教会不是完美的，就好像其牧者和信徒都对各种派系之争免疫。关于这个问题的讨论之下，有很多潜藏的顾虑：如果我持传统立场，谁会被坚固，谁会被摧垮？如果牧者或教会不跟现代立场站在一起，会不会感觉受到威胁？有没有什么备受尊敬的人物会遭到负面的影响？新的研究会威胁到谁的学术前途？这些对于个人、名声和

学术前途的顾虑，在这场讨论中是真实存在的，哪怕很少有人愿意承认这个真相。传统也是很难克服的障碍，如果神学院决定跟随传统，而不是登上新进历史发现的列车，那么显然就是传统主义作祟。即使是我们中最出色的人，也会委身于非理性的传统，只是我们很少有人愿意承认。不仅如此，人与人之间的关系和忠诚，也会导致一叶障目，影响人的结论。此外还有最显然的那个因素：世俗科学是一种强大的理念，我深信它给许多讨论投下了巨大的阴影，甚至比很多人意识到的更大。因此，当旧有的范式遭到挑战，会发生什么也就可以预料了。旧有范式的捍卫者们很快就会将新的发现定为异端，但这也是暂时的。虽然政治上的考量与攻击应当考虑在内，但它们也不是结果的决定因素。

二. 信徒的辩论方式经常跟非信徒一样，试图逃避某个不可避免的问题。我不认为所有跟我持相反看法的基督徒都是叛教者，这是显而易见的。不过有趣的是，我发现信徒之间争论的方式，经常跟不信的人一样。例如，许多 PCA 里的人都争论说：「我们无法得知威斯敏斯德大会的神学家是否有意在这个问题上明确答案，他们没有清楚表达出来。」然而，当一位聪明的神学家也询问：「但他们有意在这一点上明确立场吗？」我不禁要稀奇，我们还需要知道什么才能回答这个问题。毕竟只要想一想便知道，这些神学家写的可是要理问答和

信条，是为了教导未来的教会而写的。信条清楚的结论，目的就是宣明永恒的真理。没有任何证据表明，大会神学家有意在这个问题上持多元主义的开放态度。对于这些一板一眼的清教徒来说，这种思想太新潮、太前卫了，完全就是现代人的歪曲和投射。当其他学者花费大量精力否定历史史料，说它们不够明确，而不是花费精力好好挖掘支持自己论点的史料，这种做派也跟世人试图诋毁基督教真理的做法如出一辙。我很高兴地说，这些 PCA 里的辩论者都是杰出的基督徒，但我也要诚实地承认，他们的有些争辩风格和方法，看起来就像是世人攻击和削减基督教历史真实性的做派。看到杰出的肢体竟然采用敌对者的工具，实在叫人遗憾。

三. 经常，若是越过了底线，证据主义者就会变得像前设主义者一样，反之亦然。我称之为绝望论证的角色置换，有些与我辩论的人可能跟我不一样，他们不是采用凯波尔的护教法。然而，有一个奇怪的现象需要解释，那些习惯性依赖证据的人，在这场辩论中却看起来好像最顽固的前设主义者一样。他们持守特定的前设，然后不论呈递多少的证据，都不足以说服他们事实是什么。反过来也是一样，我本来是一个彻头彻尾的前设护教主义者，跟随凯波尔的思想，但我却反而拿出了大量的证据和史料。我堆出了大量的历史文本，大量的文献，试图说服任何有理智的人，证据要求我们接受事实。然

而，我的朋友们却不接受同样的事实。在这个过程中，我清楚地看到，理论可能比事实更具决定作用。预设比大部分人想得要更加重要，甚至在信徒的辩论中也是如此，先入为主的观念居于不可撼动的地位。有时候，哪怕有如山的铁证，我们也不会改变自己的神学。有时候，不论有多少的研究，人都不会承认特定的结论。这是一个严肃的警告，这些搞神学的人都是一些会犯错的人类，都是一些有各种预设和出发点的个体，他们有自己的利益和兴趣点，不会轻易就放弃。

四. 我们必须保障自己研究的可靠性，并为论点提供充分的论证和证据。我很同情那些没法用证据支持和捍卫自己论点的人，这是很尴尬的局面，提出大胆的主张，却没有依据支持。我们教会里有很多受过高等教育的牧者，在他们面前犯这样的错误，实在令人羞愧。当然了，我们提出主张却不能证实，这也会教导我们谦卑。不过，我们还是要确保自己的研究是可靠的，自己的立场是正确的，并要不断按照证据修正，这一点非常重要。我起初声称现代观念是在 1854 年之后发生转变，后来学习到其实更准确的说法是 1820 年。只要纠正一下这个说法，论点仍旧是有效的。毕竟，我们追随的不是感觉，而是真理和准确性。任何关注这场论辩的人，都当知道要引用原始资料，并且总要进行检验，看看是否是这样。上面我已经写道引用奥古斯丁、比近似、埃姆斯、柯克特和其他神

学家，说他们支持现代观念，这种大胆的宣称却不合史实。如果查阅原始资料，包括古教父的著作，就会发现那些资料根本不支持这样的论点。基于这个缘故，在我们公开发表自己的发现之前，应该聆听良好的批判和指正，至少可以避免将来的羞愧和窘迫。此外，即使是最受尊敬的公众人物也会犯这样的错误。

最近一次的总统大选就是一个很好的案例。超级律师戴维·博伊斯（David Boies）于2000年11月下旬在佛罗里达州最高法院对戈尔副总统的案子提出争议，并敦促他们根据类似的伊利诺伊州先例对点票数进行点算。佛罗里达州法院并未调查早先的案例，而是仓促接受了博伊斯先生的论点，原因就是这位律师的权威。但是，在感恩节的早晨，大家醒来时，发现《芝加哥论坛报》调查了此案，先例恰恰相反！猜猜谁根本没有查阅历史资料，而是凭着偏见示人？教会法庭可以采取这种方式吗？恐怕他们经常会基于谣言这种无法维持的归因，以及可能被错误陈述或扭曲操纵的权威而采取行动。这意味着有思想的基督徒应当检查信息的来源，甚至检验最优秀的神学家的推理，看看究竟站不站得住脚。另一个案例是索科尔骗局，最近一本书对此进行了详细介绍，记录了一位物理学家的一场实验。为了回应两位保守派科学家的主张，即学术期刊只有在拥护政治正确的情况下才会发表文章，索科尔教授决定通过提

交一篇充满政治正确主张的论文来检验这个理论。他的假设是：通过提交不是建立在合法引用基础上的论文，如果政治正确的魔咒是真是的，那么《社会文本》（Social Text）杂志的编辑委员会就会接受该论文，即使文中的引用不完整且存在缺陷。确实，该论文已经发表，索科尔的假说，即学术上的错误引用和错误方法经常不经检验，从而得到了证实。在我们这场论辩中，有没有人数算过错误引用和歪曲史实的数量？过去150年间对历史神学家的概括和引述，实在令人羞愧。

五. 真理最终一定会得胜。既然存在大量的歪曲和无效论证，那么我们是否已经失败了呢？不然，我相信在短短的时间之内，已经出现了显著的进展。我仍然认为，真理最终一定会得胜，一定会浮出水面。这只是需要先为真理开路。在保守派教会中，这场论辩已经在朝着正确的方向发展。很多人拒绝接受将名人与明显的错误相组合的霸凌式出击，对有些人而言，这是一个发人深省地发现，他们明白了自己不需要害怕坚守传统和真理，只要我们衷心相信，又愿意教导我们的儿女。世俗的思想会不断减弱，基督徒要大胆主张传统立场，这是最好的立场。此外，在名声的战斗中，有时候先输掉一场公开的论战，最后又得到平反，反要好过一上来风光无限，最后却被揭穿。人的改变也需要时间，这是很正常的事。

六. 然而，中间的道路却可能是曲折险峻的。我们不当指望 150 年的传统一下子就改变了。指望一场总会或区会就能扭转乾坤，这是不切实际的。大的群体向来都行动缓慢，经常要纠正一个过去的错误，需要一整代人的时间。即使是成圣的基督徒，有时也会倾向于这些过去的错误。神学院和教育系统都很重要，如果它们的教导存在不正确的地方，那么它们需要接受好的地方教会和长老的监督和指正。很多信徒都把这些机构的人员当做超级保守人士，有时候，有的人不想被贴上这种标签，以至于他们确实不再保守。他们经常是教导下一代牧师的人，因此神学院会出现一种基于反应的不当教学，可能会最终导向教会的分裂。因此，改革宗教会的规则应该是：重大的改变，必须保持至少一代人的时间。短期内很容易沮丧甚至绝望。有时候，那些对教会不接受正统立场感到最失望的人，经常太过沮丧，因为他们希望问题能很快得到解决，但这些问题要几十年才能解决。这种期望是不切实际的，对成长也没有帮助。

七. 学习用魅力、幽默和吸引人的元素来呈现革命性的观念——哪怕已经明显看到了对手在逻辑上的薄弱之处。如果那些想要纠正教义错误的人，显得太过刺耳或狂妄，就无益于他们想要从事的事业。经常，那些在特定教义问题上最成熟的人，反倒是最没耐心和忍耐度的人。这可能算是一种神学上

的战斗疲劳。不过，这种疲惫却很可能拒人于千里之外。改革本身既然涉及到改变，就需要我们有耐心，在辩论中考虑周到，小心谨慎。那些最强大的辩手，反而应该最谦卑、最仁慈。因此，应当小心不要在反对谬误时越了界、过了度，摧毁性的言辞应当最小化地使用，辩论越是激烈，就越需要提醒自己和他人对手的美德。合理地使用幽默和恩典，可以提醒我们和他人，这些辩手都是我们的肢体而非仇敌。不仅如此，我们必须持守原则，如果对方没有声明自己的动机，那么我们不能想当然地假设。我们不当越过证据本身，去投射阴谋论或推断别人的动机。倘若发生在我们身上，我们都不会喜欢，因此我们要应用黄金律，不要随意判断别人的动机，除非动机是显明的。

八. 就像一个流行车尾贴所言：「不要信任现代主义」，或者叫「抵制权威」。我们特别需要养成不断提问的习惯：「真的吗？是这样吗？」例如，最近有一项基于纳什维尔的研究表示，有五分之一少女曾遭遇强暴。我们认识纳什维尔的人，所以很怀疑真的有五分之一的少女被强奸吗？这不是在否认有很多人有了性生活，然后后悔了，也不是在说强奸的数字高得难以置信。但采纳这个研究结论之前，可能需要进一步研究查证。同样的到底，很多主张都不是基于可靠的神学研究。经常人们采纳的是不加检验的坊间传闻。在这个论辩

中，如果听众能询问讲员或教授，要求他们为自己的主张拿出证据和文献依据来，效果一定会大大不同。

九. 哪怕是伟大的神学家也会犯错，如果他们不检验原始资料的话，很可能会重复自己的错误。与上面那段相似，甚至是最好的神学家也会犯错。霍奇、华菲德和其他人，声称加尔文支持特定形态的有神论进化论，这明显是错误的。对加尔文的歪曲导致很多人以为，加尔文跟自然律理论是相适的。尽管这些主张是由可敬的学者提出来的，但那也不能使之变成事实。同样的道理，仅仅因为加尔文引用过不信的作者，不能等同于他接受这些人的外邦哲学。最好的学术不仅要正确引用资料，而且要按照原初的语境正确解读。

十. 其他人可能更喜欢你的研究，而不是你朋友的。这是你的安慰：神比 PCA、OPC 或其他宗派更大，有很多敬虔的基督徒都会支持圣经真理。真理具有磁石一般的地引力。如果你的地方教会不接受，那肯定还有其他人，我们只要忠于真理即可，管它流不流行。伟大的神学家是我们的榜样，他们认为讨神喜悦比讨人喜悦更重要。神仍然动工改革他的教会，我们的任务是研究圣经，不要傲慢地摒弃可靠的解经，哪怕很多人都这样做。不过流行总在变，真理才恒久长存。

不仅如此，我们还要学会批判性地思考。我们需要认识到福音派肢体当中存在的人间传统。试图改革 PCA 回到 1973

年或 1955 年或 1933 年是不够的，我们还需要回归得更久远。与之同时，我们要尊重那些与我们持不同看法的人。然而，下面这个比喻表明，有些争战很重要，我们不能轻视。如果信条清楚支持的创造论没有得到正确的解读，那么其他教义就不会在未来遭受同样的攻击吗？

附录一：一个方法论的寓言

以下是一个比方，假如我们用对方处理信条关于创造论的方式，去处理童女生子，会是怎样的情形。

威斯敏斯德大会的神学家显然知道关于「童女生子」的反对理论。按照麦克弗森的观点，他认为自己记得在哪里看到过一篇讲道（出处以后再补充），大会神学家有意采用信条的语言，为的是在这个议题上持开放的多元主义态度，跟处理其他议题一样，而不是斩钉截铁地主张「童女生子」。因此，长老会不应该持守这个教义。

信条本身只说，基督是在童女的子宫内受孕，而不是生出（信条 8：2）。斐洛、埃利乌斯、普罗科匹厄斯等神学家都主张，人可以在童女的子宫里受孕，但不一定是由童女生出。随着自然科学的兴起，佩奇和巴菲德都同意，教会可以更改其教义，以适应生物学的发展。

有趣的是，大要理问答并未采用「童女生子」这样的表述，而只是主张基督在「成孕和出生」中经历了降卑，一点也没有提到马利亚，只是说他由女子所生，生于卑微的地步。

后来，要理问答不再暗示原初的意图。小要理问答只用了「由圣灵的大能感孕于童女马利亚的腹中」，要是神学家想

要进一步澄清，他们本可以用「童女生子」这样的表述，但这个词并未出现在信条和要理问答中。如果神学家，殴打妻子者，共产主义者，种族主义者，污染者，司法活动家和其他各种各样的创新者，希望将这一短语添加到信条中，则必须对信条进行修正。

此外，神学家也暗示了他们在这个议题上的分歧和多样性立场。他们只用了「生在卑微的地步」这样的表述，而非「童女生子」。若是他们想主张该教义，自然可以，但他们却没有采用这样的措辞。既然他们知道存在其他的立场，这种不明确的语言就暗示了，他们想在这个议题上留有余地，容许多样性的解读。

因此，威斯敏斯德信条从未教导童女生子。若有人不主张童女生子，也可以接受按立，只要主张跟童女生子相关的比喻或架构就足矣。注意，在代赎和其他教义问题上，我们也采取过相似的做法，因此只要教会不断扩增，这都是可行的。（参阅最近一次总会对于马太福音 7: 13 的解释）。

尽管最近有人声称，有超过 20 位神学家以不同形式暗示了他们对于该词语含义的立场，但该证据并不如它所声称的那般可靠。20 位神学家中，有 3 位是左撇子，7 位出生在五月，2 位是议会成员。剩下的 8 个引用中，3 位都是大会的书记，因此不作数不具备资格（因为他们虽然参与了大会的全

程，但却不同意我们的主张），2 位也不作数（因为我们不喜欢他们的作品），剩下的一位也不作数，因为著名的、没有偏见的神学家米彻尔曾说：「拉丁文 *Non est virginitas conceptus vere corpus divinitatem*（童女生子不是神性的一部分），是奥古斯丁、埃姆斯、柏金斯的主张，薛华清楚表示，信条根本没有意义。」

因此，我们不仅不必要持守这种古旧的观点，而且也没有证据证明前人相信这样的观点，信条也没有类似的教导。

附录二：我们教会的最新决议（2001）

2001 年的 PCA 总会处理了四个关于创造论的提案与异议。法案和提案委员会专员将三个相似提案组合到一起，回应称：「加略山区会的第七号提案，新河区会的 20 号提案，以及密西西比谷区会的 23 号提案，皆是关于创世之日长短问题，委员会已经给予否定答案。」依据如下：「决定个人观点是否与信条相悖，是下级法庭的权限。」当然了，这也是 7、20 和 23 号提案的呼吁，这些提案都是要鼓励任何与威斯敏斯德信条明显的意思相悖的人，能公开表达自己的异议，谦卑地接受司法委员会的审查，由这些法庭怀着爱心和公正判断这样的异议是否构成本质的背离。在一个少数派报告中，少数派对总会的提议如下：

既然 PCA 是一个基于圣经和特定教义宣言的有信仰告白的教会，认信并持守威斯敏斯德信条，那么圣经既然在创世记一章、出埃及记 20：11 和出埃及记 31：17 明确教导，神在六日内创造了天地海和其中的万物，并且「诸世界是藉神话造成的，这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的」（希伯来书 11：3）。我们的信条说神创造宇宙是「在六日之间」（信条 4：1，大要理问答 15，120；小要理问答 9，58-

59)。第 28 届总会肯定「在创世之日上存在观点的多样性，我们接纳这种多样性」。因此本质上，使任何明确的信条声明无效。本宗派许多人都将第 28 届总会的裁决，解释为取消原司法委员会确定某人观点可接受性的权限，只要该观点是创造论研究委员会报告中提到的众多观点之一即可。正常情况下，「在六日之间」一词的合理解释是连续六天的正常时间，而所谓的「在六日之间」一词的任何歧义，都通过不断加增的历史和学术证据得以澄清，从而证明了威斯敏斯德大会将「六日之间」定义为正常的自然日。信仰的正直迫使一个人向原管辖法庭公开他的不同观点，尤其是当这些观点不同于我们的信条。拥有原始管辖权的法庭应该检查这样的人，并确定该人的特定观点是否与我们的信条标准吻合。鉴于以上原因，特请 PCA 第 29 届总会对本宗派所有成员怀着爱心澄明事实，出于对我们信条的忠诚，公开承认威斯敏斯德信条中的「在六日之间」一词，意味着创造的六天是正常的自然日，每天都由晚上和早晨组成；并进一步决定，为了教会的和平，任何人如持有与「在六日之间」的上述含义不同的观点，应将这种观点通知其管辖法庭。并由该法庭以谨慎、慈爱、诚实和公正的态度，对一个人观点的可接受性做出一切相关决定。

经过简短的辩论之后，总会以 60：40 否决了少数派报告，并坚持主张原初的决议，即由下级法庭决定一个人的观点是否有违信条标准。否决的理由是担心出现「悲剧」或是对职分的限制，这些都完全不是少数派报告的本意。

然而，迄今为止，仍然没有任何证据表明威斯敏斯德大会成员，持有自然日创世说以外的任何立场。而少数派报告的解释才是目前为止最靠谱的，也可以使我们免于捍卫地方传统。尽管 PCA 将其论点基于过去 150 年的传统，这可能是一个有效而合理的举措，但这仍然是一种断章取义的做法，因为 150 年也不过是一小部分的历史。这就好比基于一章作品就断定一个人的一生，而这个人还有大量额外的作品。毕竟，威斯敏斯德神学家们都不是糟糕的解经家。我们当然可以人为制造出一些替代方案（例如时沟说，我尊敬的一位朋友特别拥护的 1+2+3+1 的文体架构论，甚至是出埃及记十灾的 3+3+3+1 的架构论），但除了外部压力之外，实在没有内在或解经上的理由，要求我们顺服过去 150 年的历史传统。若是将这样的方法论应用于像童女生子、有限的代赎这样的重大教义（参见附录一），就会导致严重的问题。我真诚地相信，我们可以改善我们的立场，但不必使优秀的肢体受损，同时也保护我们信仰告白的纯洁性。少数派报告可以帮助达成这个结果，而不是接受一种多元主义的解经。少数派报告是为了教会的和平而提出

的，而且本可以帮助平息这样的争议。毕竟，我们没有人希望将事业建立在这场辩论上，没有人能从中得到什么利益。不仅如此，谨慎地阅读少数派报告，可以降低人们担心被革职的恐惧。这本不是报告的本意，也不当如此解释。报告本是为了平息和解决，而非挑起事端。

要想达成未来的合一，第一步可能就是与过去和解，与信条作者清楚的原意和解。如果我们能通过少数派报告，就可以避免无止境的争论，因为对于原意最好的解读就是这个，它完全没有违背圣经。就算「多元主义导向虚无主义」不是真的，多元主义也不是该议题的答案，而不过是对特定的势力屈服而已。到最后，接纳妥协和让步，让下级法庭去决定，这举措不前不后、不进不退。此外，在 29 届总会之前，关于前一年创造论研究委员会的立场，书记曾给出以下建议。

- 是为了跟其他临时委员会一样（例如关于灵恩问题）。
- 创造论研究委员会的报告并没有更改宪章，那只能依据特定章程进行。委员会的报告应当是其他法庭所慎重考虑入内的。
- 一切相关的提案若被采纳，则跟其他总会决议具有同等效力。在最终采纳之前，CCB 也提供了下述的意图声明：「一个人在该议题上的立场，是

否决定他能否接受按立，则由下级法庭的决定，其决定接受正常的司法监督和审查。」因此，PCA 似乎希望保护原初司法委员会的权限，而不是对各种观点进行一个最终的判定。有一项单独的提案，即北佐治亚区会的 30 号提案（为了在该议题上准许良心自由，并对自然启示给予更大的分量），也被否决，依据是：「（1）检验一个人的立场是否与宪章相符合，是次级法庭的权限，而不是这个人自己，也不是总会，除了在司法案例当中。（2）用一般启示来决定教义，违背信条 1.6。」与之同时，PCA 的以下区会却实践了少数派报告的部分提议，包括：路易斯安纳区会、恩典区会、密西西比谷区会、威斯敏斯德区会、加略山区会、北大湖区会、升高区会，以及雅各河区会。

回应最近的批判

过去三年间，有几位著名基督徒针对我们的上述论述提出反驳。尽管我们永远无法回应所有的批判，但有些友好的批

判特别需要回应。约翰·菲斯科（John Fesko）博士针对我关于大会上神学家的研究提出批判，他在《威斯敏斯德神学期刊》63 号刊中刊登了「OPC 关于创造之日的立场以及信仰告白」一文。菲斯科博士是最先回应的人之一，主张在创世之日的长短问题上，威斯敏斯德大会神学家不当被解读成字面意思。与之同时，他还试图回避他们清楚的原意，将内在的意图跟有些人后来逐渐变化的实践等同起来。菲斯科博士试图确定信条「在六日之间」措辞的原意，以及「OPC 对信条的认信内容」。

因此，他支持一种特定的实用主义实践，主张某种现代的立场，将之与信条等同甚至超越信条。尽管我们已经习惯于司法活动家在世俗议题上采用相似的战术，也见证了教会中自由派的风气越来越浓厚，但 PCA 不当支持将这种解读信条的方法论当做正统。尽管我很确信，信条作者并不是要持开放态度，让教会自行决定其含义，但菲斯科的论述也根本站不住脚，不论是针对该议题还是其他教义，他都未能证明这一点。菲斯科回应我们的研究时，他首先没有公正地呈现我们的本意。他决定将我们定义为 24 小时字面意思解经者，这或许是为了掩饰他后来将莱富变成字面解经人士的做法。尽管威斯敏斯德大会的神学家经常使用这个词来形容他们对该主题的看法，不过他们将之等同于「自然日」、「寻常的日子」这样的

表述，其含义都是一样。他们的意思是，创世之日就跟我们现今经历的每一天在时间上是一样的。因着某些原因，菲斯科早前一直歪曲我们的论点，说大会神学家青睐于「自然日」这样的表述，是要求每位神学家采用 24 小时的语言，否则就被视为与「自然日」观点相悖。不过，我一直都很愿意承认，早期作者采用了多样的语言，有时用 24 小时，有时用自然日、寻常之日这样的表述，我不认为他们是自相矛盾，只因为用不同词语表达同一个概念。或许这是我们没有太说清楚的一点，或许菲斯科没有注意到这个细节，但显然不支持他的论点，即因为莱富提到了一个 36 小时日，所以威斯敏斯德大会神学家在这个议题上持多元主义的立场。

莱富提到第一天是 36 小时日，这是他自己的独特观点，他显然是为了将第一日与其他 24 小时日相调和。这只能在 24 小时的概念中才会出现。此外，历史学家也不认为莱富持有 24 小时创造日之外的其他观点，尤其是莱富有其他具体的言论。

除非有史料证明莱富支持其他观点，否则很难否定他持 24 小时日创世观，至少在第 2-7 天上，他是这么看得。不论怎么解释莱富，我都不知道有什么研究或解经将莱富作为反对 24 小时日创世的代表人物。莱富跟奥古斯丁一样，也有一些独特的观点。然而，除了一些对他深信不疑的人外，36 小时

日的建构从来不为大多数人所接受。我们早先的研究中，为了尊重莱富的作品，也捍卫其他神学家的教导，我们采用了他们的一些措辞。神学家采用「自然日」、「寻常之日」这样的表述，其具体含义是清楚的。有晚上、有早晨，这样的表述也进一步佐证了这一点。我认为，莱富就跟创造论研究所的人一样，动机是尽可能地按照字面意思去讲。这就是为何他会得出自己的创世构建。我跟大多数人一样，不认为莱富的构建有必要，也不认为莱富代表了一种非字面的立场，恰恰相反，莱富非常按照字面意思。莱富显然不会支持诸如一日一纪说、拟人说、文体架构论这样的理论。或者说，即使将莱富完全排除在外，不作为我们的见证人，我们的论证也是站得住脚的，具有同样的说服力。我们的论证完全不是唯独基于莱富。此外，菲斯科也用虚构的内容来论证，似乎背离原意就不得不开始虚构，他承认他对莱富的解读是「处境化」的，以及或许有其他人持同样观点。但事实上，他没有引用任何人来佐证。

一个人对历史的猜想，当然不能跟清楚的历史记载相等同。不仅如此，菲斯科认为大会神学家既然没有回应莱富的建构，就代表彼此认同，这是忽略了一个关键事实：信条没有处理创世季节的问题（有些人认为在秋季，有些人认为在春季），也没有处理其他的细节问题。而「在六日之间」这样的表述是直白的，其含义也是清楚的。

威斯敏斯德大会神学家是否如现代人希望的那样灵活？

然而，菲斯科的论证有两个主要的弱点，就是他试图确立的两个论点。首先，他试图主张原作者采纳了一种「你好大家好」的多元态度，因为信条既然是一份共识文件，就要容许各种不同观点。其次，他将后来一些人的内心状态提升到信条原意的水平。下面，我将针对两者进行回应。菲斯科最初试图辩称，如果发现证据证明，「大会上加尔文四要义者」，那就等于「证明了信条的原意是接纳普救论」。这个方法既反逻辑，又薄弱地处理历史事实。菲斯科将之进一步延伸到好几个案例上。

我想就菲斯科博士在这方面的方法论指出两点。首先，威斯敏斯德信条很少被指责包容普救论，也通常不被理解为对普救论的放任。相反，真正的加尔文主义完全不能解释为加尔文四要义。即使菲斯科在一些地方引用了孤立的文本（我们尚未研究过这些文献的上下文），但鉴于威斯敏斯德作者的整体语境，仍然很难断言信条或大部分信条作者，认为加尔文四要义跟加尔文五主义一样正统。当然，菲斯科博士不希望争辩说

这对他们来说都是一样的。此外，十七世纪的那代人很少（甚至从来没有）将威斯敏斯德信条解释为对普救论的轻描淡写或表现出多元化的态度。可以肯定的是，后来的解读者经常因为他们自己堕落的实践而诉诸于此类争论，但这既不是威斯敏斯德大会的原意，也不符合历史上的人对他们的解读。

第二，菲斯科博士错误地认为，大会成员在这个问题上二分两半。他的分析未能看到一个关键点：虽然大会不能就所有议题达成全体一致的共识，但经过争论后，总是有多数立场和少数立场，就跟现代的会议一样。例如，仅仅因为教会里有一些儿童圣餐的实践，不能代表这也是一个居于同等地位的立场。这个实践是违背教会历史和教义告白的，是极少数的，不代表跟多数立场占据同等地位，好像不存在对或错。主张多样性或多元性，是相当现代的观点，但说当初的威斯敏斯德大会也是带着这样的相对主义态度处理教义问题，则是另一码事，缺乏历史依据。哪怕是引用后来著名神学家的解读，也不能代替信条的原意。除非菲斯科博士原意将多数人通过的结论，与少数人不成功的提议相区分，否则他的论点就是站不住脚的。

在当下的问题上，不仅「自然日」创世观是唯一被威斯敏斯德大会成员明确表达的立场，而且没有史料支持他们持其他立场。不仅传统创造论是主流观念，而且菲斯科和其他规避历史的人都没有承认一个简单的事实：大会神学家驳斥奥古斯

丁的观点时，剩下的只有一个观点了，不存在除了自然日以外的解经立场。因此既然排除了奥古斯丁的观点，就只剩下一个选择：自然日创世观，而不是多个选择。逻辑很简单：如果要么是 A 要么是 B，那么既然不是 A，就是 B，非 A 就意味着 B。除非这些神学家被歪曲成该议题上的不可知论者，否则后来的读者是不可能误解他们的意思的。排除了奥古斯丁，这些神学家在这个议题上就剩下一个立场了：自然日的立场，也是当时早就确立稳固的立场。

菲斯科博士接着引用好几个跟信条原意相悖的现代依据，遗憾的是，他的论证不过表明了一个错误的假设：如果特定的团体声称持守信条，但却不相信信条的全部细节，那么这个团体的实践跟信条作者的原意同等重要。这就揭示出他试图使历史文本相对化的努力，菲斯科所举的例子，包括护教学、末世论、基督的代赎、教会论，显示出他将教会实践跟信条原意摆在同等位置的倾向，认为也要通过教会后来的实践来解读原初的信条。

他想要证明的主张是：「按照霍尔的方法论，我们看到信条会沦为支持普救论，因为不仅有四位大会神学家的支持，而且信条本身没有明确反对普救论。」菲斯科论点的一个致命弱点在于，他没能认清两个历史背景：（1）大会神学家经常是就特定章节写作，要将卡拉米(Calamy)、希曼(Seaman)、

马歇尔（Marshall）和韦恩斯（Vines）等人的部分作品解读成他们支持普救论，这个结论只能通过研究他们的全部作品，外加同时代人的见证才能成立。（2）该论证未能看清多数立场和少数不被接受的观点之间的区别。菲斯科博士若是对教会论进行比较研究，或许会明白这一点。大会有些人员是伊拉斯图派的，有些是独立派的，但只有长老会被编入信条的相关章节。¹⁷⁰ 再次强调的是，存在少数人的观点，不能被等同于十七世纪版本的多元主义。

菲斯科提出以下例证，用于佐证现代教会如何不当被文本原意牵着走：

- 既然与范泰尔的护教学相比，信条（1:1, 1:6, 21:1）给予了「自然之光」更大的分量，那么 OPC 的牧师候选人就当对信条的那个部分提出异议，如果他要持守原意的话。我还认同，信条本身没有规定某种特定的护教方法为正统。此外，基于范泰尔在 OPC 成型期间的主导作用，大家就可以理解，为何 OPC 比其他宗派更加看重护教

¹⁷⁰ 参阅我所写的「威斯敏斯德大会原意」（The Original Intent of Westminster as clarified by the Jus Divinum Regiminis Ecclesiastici, 1646），《教会治理的权柄》（The Divine Right of Church Government），德州拿弗他利出版社（Naphtali Press）1995 年出版。

学。然而，该主张或许仅适用于 OPC。很少有其他美国长老会宗派试图将威斯敏斯德信条与范泰尔的思想摆在同等地位。菲斯科认为，在当下的创造论议题上，「严格地解读信条，将要求任何不认同这些结论的人也要对信条表示异议，若是采用霍尔的方法论的话。」更精确地说应该是：

「严格地解读信条，将要求任何不认同这些结论的人也要对信条表示异议，若是采用菲斯科所说的 OPC 的方法论的话。」对大部分人而言，只需将信条对于「自然之光」的陈述跟加尔文的著作对比一下，就会显然地看到，信条并没有过分侧重自然启示。

- 菲斯科声称，盖特克、特里斯和韦恩斯试图游说大会在信条第十一章中采纳他们的措辞，然而信条最终的结论却是：「透过将基督的顺服与功德归给他们。」菲斯科显然认为这是「信条的一个弱点」，可能导致长老会同意按立一个否认基督主动顺服也是称义依据的候选人。然而，需要注意的是，特里斯的同时代人却没有这种顾虑，没有资料显示如此。更重要的是，这种争论未能看到，一个是跟别的主张相反的主张，一个是未能

明确处理所有现代顾虑的主张，这二者是有区别的。菲斯科最终承认了这一点，他总结道：「按照信条，慕理的观点是可接受的，但不是信条所要求的。」尽管威斯敏斯德大会的神学家可能不会处理 OPC 的所有具体问题，但 OPC 的传统应当被视为一种二十世纪的传统，可能并不总是等同于十七世纪英国清教徒们的立场。此外，关于菲斯科就此议题的争论，还有两件事需要留意：

（1）很少有史学家声称，特里斯的基督代赎观跟信条的最终结论相反；（2）OPC 坚持主张基督的主动顺服，这可能是因为梅钦和慕理的著作。若是他们想要将这些作为正统观点，不如直接修改信条来的简单。

- 菲斯科根据谢德的主张认为，信条体现出一种堕落后预定论的倾向，这一点是值得华谊的。考虑到早期的历史背景，更被说特里斯和其他人就此议题的写作，说信条要求堕落后预定论，实在是很奇怪。有些加尔文主义的批判者反而有相反的主张，例如，说威斯敏斯德信条具有堕落前预定论的立场。但很少有研究了早期历史的人会认为堕落后预定论是当时的结论，尤其是根当时的先

驱神学家立场相反。确实，那些神学家可能不会在每个议题上都起到主导作用，但也没有证据表明，主流的观点触犯了他们的良心。

- 论到神治论的问题，菲斯科说现代重建主义者跟信条十九章的表述相悖，这是对的，信条主张犹太的民事律是暂时的。菲斯科说：「按照霍尔的方法论，神治论者肯定要对信条的这一部分提出异议。」这也是对的，确实，在长老会里，这个领域就像创造论议题一样，如果大家能坦诚表露自己的立场，就可能避免更多的冲突。我的方法并不会「导向一大堆的神学问题」，而是要求坦诚，顺服弟兄，并明确立场。我们仍然认为，这些都会帮助教会，而非对教会有害。总的来说，我不认为处于维护信条原意的考虑，在这些方面表达异议是有害的。至少保留一种客观的标准，哪怕需要我们的努力，总好过摧毁信条清楚的意思。我看不出教会若是在自己的信仰告白上被误导，对教会有什么好处。若是教会愿意，大可以进行修订。

后人对信条的解读比信条原意更值得采纳吗？

菲斯科的第二个顾虑跟第一个一样站不住脚。他声称教会的意思也很重要，甚至比原文更值得采纳。他误解了查理斯·霍奇的意思，他引用霍奇来论述一切诚实之人对待信条和誓约都会采用的两个原则，那就是「首先是文本的历史含义；其次是认信之人对文本的解读」。注意，第二条是霍奇自己的补充。遗憾的是，菲斯科跟现代护教家一样，误解了霍奇的原则，而且两条都误解了！霍奇的第一个原则，经常在如今的教会讨论中被忽视，他的意思是文本具有「直白的历史含义」。当威斯敏斯德大会的神学家写下「在六日之间」这样的措辞，他们的意思就是这个字面意思，这个事实应当足以平息一切争论。确实，不需要什么现代的修订，大会的神学家应当按照字面意思被解读。只有当现代人发现，他们跟先辈们的立场起了冲突，他们才试图在信条「直白的历史含义」中找出一种模糊的语义。换句话说，的确存在精确、平白的字面意思。

只有当原话的意思不甚明朗，才需要进一步的澄清。霍奇提出这两个解释原则时，根本就不是在支持「动态文件论」。即使菲斯科努力让自己不显得那么「读者决定含义」，但他还是将动态文件论扩展为集体动态文件论，否定冷静的个体有重新解释信条的权力。此外，他还未能看到，我们的观点

恰好能规避这一点：我们的观点首先接纳信条直白的历史含义，这也是我们大部分治理长老的意思（他们都是未经神学院训练的读者）。若是菲斯科和其他人能正确理解霍奇的意思，我们的论证就可以进一步确立。

菲斯科也误解了霍奇的第二个原则。霍奇说「认信之人对文本的解读」，这种解读只能是基于对这些先辈们著作的仔细查考，这也正是我所努力去做的。若是这么做，就只能看到威斯敏斯德大会的神学家在创世之日议题上持一种立场。

对于现代人而言沮丧的是，这些神学家的作品中并没有体现出多样的观点。因此，菲斯科变成（1）承认大会神学家有意反驳奥古斯丁的观点；（2）同时试图让他们变成不可知论者。尽管他们确实是特别反对首先由奥古斯丁提出的瞬间创造说，但很难证明信条 4: 1 只是为了反驳瞬间创造的观点，同时又将其他的主张全都包含在内。此外，还要针对菲斯科的论述回应三点。

首先，他对于大会神学家的论述中，论到他们如何重新解释使徒信经中「降在阴间」的那一句，我要简单地说，使徒信经的这句话确实有缺陷，很多人都承认这一点，包括大会之前和之后，例如加尔文。这不足以证明大会神学家在实践一种「文本解读论」，好像文本是不断进化的。

其次，他说大会神学家拒绝将安息日定义为 24 小时日，针对这个问题，参阅前文的相关部分。

第三，认为莱富反对 24 小时日创造论，这是站不住脚的，前面已有论述。菲斯科还说，只有 19%的大会参与者支持自然日创世说，以及「甚至占不了多数，我们对很多神学家的立场都一无所知」，这实在是缺乏依据。并非所有的神学家都明确论述过这个话题，也不可能论述过每一个话题，但那些已经论述过的，都一致地支持自然日创世说。可以这么说：19%的参与人员明确表达过立场，而 0%提出其他见解，这只能证明当时就此事存在的共识。保守地说，那些 19%表达立场的人，很可能代表了将近 100%参与人员的立场。

或者，用更具挑战意义的话说：至少五分之一的成员已经被证实具有明确立场。菲斯科和其他人能找出 20%的人支持另外一种立场吗？若是如此，那么就要拿出 20-25 位大会神学家反对自然日创世说、提倡其他理论的证据。我们不想重复这一点，但我们仍然在等候对方拿出史料的依据来，证明大会上确实存在过 20-25 位时髦的现代主义者。

菲斯科在文末总结说，信条是一份接纳多元主义的「共识文件」，并询问：「谁能说所有 109 位神学家都反对文体架构论或一日一纪说」，他不仅是承认了我们先前的论据，而

且还是诉诸于虚构而非事实。只需要制造出 20%的威斯敏斯德大会成员支持上述立场，我们的争论就可以到此为止了。

我们对该议题的真理仍然感兴趣，以至于愿意为自己的理论接受检验，但对方却在堆积如山的史实面前，仍然不承认自己存在歪曲和虚构。他们似乎要在铁证面前主张自己的论证是免疫于任何篡改的。最后，如果 OPC 的梅钦和其他人，并没有在他们的时代针对这一点提出异议，不论原因为何，都意味着我们不能忽视霍奇的两个原则：（1）首先是句词的直白含义；（2）其次是威斯敏斯德大会的成员原初的见证，当时的其他成员并未就此议题提出反驳。哪怕 OPC 采用约翰·穆塞尔（John Muether）的「相信弟兄」原则对待信仰告白，最多也只能解释美国某个现代传统而已。这不一定等同于清教徒的原意。我们不能将自己的实践抬升到同等位置，这是极大的修正主义，不仅是在这个议题上，而且还会成为其他议题上的方法论。

在该议题的全备研究出版之前，梅钦、杨、阿里斯、莫顿·史密斯以及许多人，都曾对这个议题持自由主义立场。但基于诚实的缘故，我们不能抬升他们的观点，哪怕非常尊敬他们本人和他们的事工，但我们不能摒弃信条本来的含义，尤其是没有相反的证据支持信条作者持其他立场。不论我们就此议题或其他议题针对信条提出什么样的异议，但现代人的观点不

等同于信条作者的原意。我们必须谦卑接受这个事实，只需表达异议，在这样的领域可以得到接纳。然而，我们不能篡改历史，将清教徒变成现代多元主义的先驱。

再次强调，那些不认同信条显明含义的人，尽管身为杰出的学者和牧师，但未能改变这个简单的历史事实：信条作者的确有明确的立场，与之不同就是与之不同。不论是虚构故事、假设还是借口，都不能改变这一点。不仅如此，如果将这样的方法应用于其他教义，那么菲斯科博士的方法就无法保护教会免遭多元主义对其他教义的侵蚀和毁坏。如果信条必须被这般随意地解读，那么任何教义都无法长存。不但如此，圣经是我们的终极标准，圣经在此议题上也是清楚显明的。

因圣经创造论而欢喜

圣经教导我们，神以他的话语在六天之内从无造出万物，这六天都是有晚上、有早晨，神所造的一切都是好的。不论是现代人还是古代人，富人还是穷人，男人还是女人，受过教育的还是没受教育的，都当以这个显然的事实为乐。不仅如此，早期信徒一直持有这个共识，有两件事是显然的。首先，从神的启示诞生直到十九世纪，整个基督教世界对创世记 1-2

章的解读，都是神的创造是个神迹，不需要漫长的发展过程。其次，十九世纪后，很快出现了挑战传统立场的虚构观念，自那以后，很多基督徒还是在创造论上妥协让步，退入一种有害神威严和尊荣的创造论中。

结果，现在我们看到基督徒对「日」这个字感到游移不定，还有的人甚至走得更远，向世俗主义者点头称是，认为他们比摩西本人更有资格解释神的创造。遗憾的是，很多敬虔的基督徒都过早地在这个重要议题上让步，随从习俗向非信徒妥协，以免触犯他们。然而，按照创世记的教导，创造论是一个对于人的天然思维而言深具挑战性的教义，是不可避免会触犯罪人的堕落思维的。或许，我们最好的办法就是接受神的话语，而不是向世俗的宇宙学点头，或是试图耍小聪明，重新定义圣经词汇，以便更好地契合我们时代堕落的科学理论。

此外，向世俗主义投降也是同等的悲剧，即使信徒是出于良好的动机，但代价仍然高昂。这样做的后果很严重，除了事工上的超载，还意味着我们必须：废弃 1850 年之前基督徒的普世智慧；以怪异的方式重新解读早期的信条；唱着圣经的话，却名不副实；导致儿女越来越没法为信仰辩护；在这个议题上模糊地讲道；削减神迹。这场「重新发明创造论」运动中，最大的悲剧在于对圣经的清晰性或充足性失去了信心。因

为若是创世记的经文不是字面的意思，那么很多经文的真实含义都要受到质疑。

林肯有一句话说对了，他说：「若是你在人生中走迷了路，就像在森林里迷路一样，那么只须沿着你的脚印往回走。」对于很多基督徒而言，如果我们能简单地回顾一下，或许就能走出这个迷雾。或许我们敬虔的先祖们，既然没有受到进化论的侵蚀，不带有进化论的偏见，没准他们对创世记的解读比我们更加智慧！

关于创造的第一个启示中，没有任何暗示创世之日长于自然日的线索，创世之日就是昼夜交替的自然日。后来的读者可能会往经文里添加含义，但希伯来文本本身，却没有表示这些日子都是漫长的纪元，若是如此，完全可以用其他的词语来表达。创世的叙事甚至采用了希伯来文化的时间观，一天的第一个部分是晚上（从日落开始），夜晚过去之后是早晨。很难想象古代的希伯来人，在公元前二世纪，会把这些措辞当做比喻性的诗歌，认为「日」这个字的意思是「纪元」。世纪以来，希伯来圣殿崇拜都引用创造叙事，甚至到了基督道成肉身也一样，从来不知道什么一日一纪说、文体架构论，或是其他的现代理论。

希伯来的纪年仍然是 5761 年，见证了这个简单的事实：最初开始纪年的人，一定是按照字面意思理解创世记的。

耶稣自己也从未重新解读这些经文，他接受旧约的一切人物，包括亚当、该隐、亚伯和挪亚，他们是真实的历史人物。新约其余部分也肯定：

- 神从无中创造了物质（罗马书 4：17）；
- 物质和非物质都是直接由基督创造的（歌罗西书 1：16）；
- 相信创造需要信心（希伯来书 11：3），神用他大能的话语创造，而不需要漫长的发展过程作为辅助。

世纪以来，教会一直认同这些圣经真理，直到软弱的西方教会开始向现代理论妥协和让步。甚至在我们福音派的英雄人物中，也出现了深受其时代影响的人，例如查理斯·霍奇和华菲德。然而，直到十九世纪以前，历史上这些基督徒一直坚定地主张，神从无中以话语创造万物，而不是借助进化过程，而世界历史的总和远远小于亿万年。这份共识的名单包括：巴西流、安布罗斯、奥古斯丁、安瑟伦、伦巴第、阿奎那、路德、加尔文、伯撒、柏金斯、埃姆斯、尤瑟、爱德华兹，甚至包括美国的第一位地理学家杰迪代亚·莫尔斯（Jedidiah Morse），他在《美国地理》（American Universal Geography）一书中，推算亚当夏娃的年代为公元前 4004 年。

一直到十九世纪晚期，像司布真这样的神学家一直都认为，自地球被造以来，世界的历史尚不足六千年。因此，即使我们继承了现代的观念——这些观念在学界本身又变成传统，认为这些是福音，但若是查考圣经以及 1850 年之前的解经传统，就会显然地发现，早期基督徒并不会在圣经中「找到」文体架构论，或是一日一纪说。这些都是学术精英一而再、再而三的说辞，直到今天，新信徒或没有加入西方科学俱乐部的人，只要打开创世记，他们的印象仍然跟早期教会一样：神在六个自然日内创造世界，之所以用了这么短的时间，都是因为创造是神迹，是神大能的作为。

放在历史背景下看，将创世之日解释成千百万年，首次出现在爵士乐登上音乐舞台的时代。而文体架构论则直到披头士乐队出现才流行起来！相反，按照字面意思理解创世记，这种立场则可追溯到亨德尔、巴赫和苏格兰盟约派的诗篇圣乐，甚至可以追溯到所罗门圣殿里的希伯来诗篇。

没有人会这样解释创世之日，直到十九世纪的科学革命之后，这难道不奇怪吗？

早期基督教思想家在这个问题上也是毫无争议，他们大胆地宣告，全能的神用自己神迹的话语创造万物，不需要任何其他媒介的辅助。早期基督徒没有对世俗理论让步，使自己的解经迎合当时最流行的科学观念。我们难道懂得更多吗？

历世历代的教会都承认，神比最聪明的人更加智慧。除非出现更卓越、更简单的解经，否则我们应当持守圣经的启示，而不是认为历史上每一个基督徒都太过天真，在这个问题上毫无洞见。

没有人应当低估罪对于教会神学的影响。世界一直在强烈地拉扯神的圣徒，要我们与它妥协，向世俗观念低头。因此，我们应当警惕而不是让步。福音派人士可能登上了一辆不知开往何处的列车，而就连世界的科学家都已经下了车，承认达尔文主义及其变种存在严重的缺陷和问题。

不仅如此，假如创世记第一章的「日」不是「日」，那么教会在以下问题上也会面临绝望的处境：

- (1) 我们怎么知道创世记一章的其余部分不是诗歌呢？怎么知道「有晚上、有早晨」和「事就这样成了」确实是真的呢？
- (2) 旧约和新约为何没有提到漫长的日，或世界缓慢的进化和发展，又或者它们在误导我们？
- (3) 为何其他敬虔的解经家没有发现漫长纪元创世观、文体架构论，或是缓慢的进化，即使在特定的科学改变发生之后？
- (4) 如果安息日不是像其他六日那样，都是 24 小时，我们该如何计算历史呢？

仅仅是部分基督徒持更现代的观点，不能证明这就是对的，就跟基督徒持守其他错误的理念，也无济于事一样。关于这个议题的各种妥协，或许类似另一个议题，有些基督徒支持由国家来保障福利，这并不能使之合乎圣经或明智。

基督徒在洗礼、教会秩序、预定论、代赎论、三位一体和基督的神性上面，是否存在不同看法呢？当然，但 *有些人持不同看法，并不意味着真理不存在，或所有看法都是对的。* 究竟真相如何，取决于神的话，而不是人的推理，就好像观念的多样性就能胜过神的启示一般。

我越研究这个议题，就越看到传统立场的坚不可摧，因为它是最好的。其他观点都经不起考验，古老的真理不会被科学迷花了眼，会更长久地支持神的百姓，而不是像适配达尔文进化论的解经理论一般短命。

最后，只有两个主要的解经选项（不是三个也不是四个）：妥协或不妥协。新的妥协派观点，应当接受罗马书 12: 2 的提醒：「不要效法这个世界。」其次，古老的观点需要勇于接受明日的挑战。不仅如此，信徒也是时候停止接受「专家们」的霸凌，我们的传统创造论不是二流理论，而是正统基督教千年以来的立场，其根基绝对稳固！

我们不希望教会像过去一个世纪那样，因着效法世界而继续沉沦下去。相反，我们要坚守神迹创造论，呼吁世俗思想向真理看起，而不是稀释我们的信仰。我们在世俗自然主义的祭坛上牺牲了这么多，真能换来科学家最终的青睐吗？实际上，堕落的罪人会更惊讶于神创世的威严与荣美，而不是现代妥协主义背后那不起眼的上帝。

许多神学家都忘了一点：创世记的经文总是对各种各样的人显露敞开的，对形形色色的人都是显明、容易理解的。教会历世历代的信条也是如此。在这个领域若是向世俗主义妥协，其可怕后果也是显而易见的。

是时候记住启示录第四章的称颂和赞美了：「我们的主，我们的神，你是配得荣耀、尊贵、权柄的，因为你创造了万物，并且万物是因你的旨意被创造而有的」（11节）。

天军赞美神的创造时，没有一丝一毫的让步和犹疑。我们也当如此。

