COMING TO GRIPS WITH GENESIS

掌握创世记

圣经的权威和地球的年龄

特里·莫滕森 博士
余理斐 博士
编辑

掌握创世记

Coming to Grips with Genesis

特里·莫滕森 博士
Terry Mortenson，Ph.D.

余理斐 博士
Thane Hutcherson Ury，Ph.D.

编辑

译　　自：Coming to Grips with Genesis （2012年版）
编　　辑：特里•莫滕森（Terry Mortenson）
　　余理斐（Thane Hutcherson Ury）
封 面 设 计：Farewell Communications
原版出版人：Master Books
地　　址：P.O. Box 726, Green Forest, AR 72638.
电　　话：（870）438-5288
网　　址：www.masterbooks.net

版　　次：2018年4月（中文简体初版，作内部材料使用）
联 系 方 式：ChuangZaoQiaoLiang@gmail.com
规　　格：140mm*215mm（534页）

内部材料

版权所有© 2008 Master Books
未经出版人书面授权，本书的任何内容均不能以任何方式加以复制，
文章或评论中的简短引用除外。
本书经文以圣经和合本（中国基督教协会）为准。

A Division of New Leaf Publishing Group

目录

序　言.....亨利·莫里斯.....5

序　言.....约翰·麦克阿瑟.....11

前　言.....特里·莫滕森 & 余理斐.....17

第一章　教会先贤对创造、洪水和地球年龄的见解
詹姆斯·穆克.....27

第二章　创世记第1-11章解经概述：从路德到莱尔
大卫·W·霍尔.....59

第三章　“深度时间”与教会的妥协：历史背景
特里·莫滕森.....93

第四章　自然界是圣经的第67卷书吗？
理查德·梅休.....125

第五章　当代对创世记第1-11章的诠释方法
塔德·毕欧.....157

第六章　创世记1:1-2:3的文学体裁：这些经文是什么意思？.....史蒂文·W·博伊德.....193

第七章　创世记中能嵌入深度时间吗？
特雷弗·克雷根.....225

第八章　评创世周的框架解释论
罗伯特·V·麦卡比.....247

第九章　挪亚洪水及其地质学意义
威廉·D·巴里克.....291

第十章　创世记第5和第11章的家谱有空缺吗？
特拉维斯·弗里曼.....323

第十一章　耶稣对地球年龄的观点
特里·莫腾森.....361
第十二章　使徒对创世记、创造与洪水的见证
罗恩·明顿.....399
第十三章　死亡从哪里来？关于死亡与自然之恶的圣经神学.....詹姆斯·斯坦博.....427
第十四章　路德、加尔文、卫斯理谈自然恶之起源：重拾遗忘的纲领，捍卫“甚好”的创造
余理斐.....455

后　　记.....487

附　　录
敬记 小约翰·魏德孔博士
保罗·J·沙尔夫.....501
一致的基督教（圣经）世界观中必须具备的确认和否认.....515

文献举荐.....521
作者简介.....529

序言

亨利·莫里斯（Henry Morris）博士

此书乃福音神学界所急需，面世恨晚。将该书献于我的老友兼同事约翰·魏德孔（John Whitcomb）博士，更是再恰当不过。我很荣幸为本书作序支持，并且鼓励各地的基督徒阅读此书，并在各人的福音事工和为主做见证时使用它。我特别建议福音派牧师和神学院及圣经学院的圣经教授们仔细考量书中所提出的证据和论点。基督教领袖中在神的创造和早期历史问题上妥协的大有人在。近 50 年来，约翰·魏德孔的声音犹如旷野中的呐喊。他一直在试图呼唤他的神学家弟兄们在这些重大问题上能回归于圣经的明确教导上。现在他们终于回来了，本书各章的作者提供了充分的原由。

我是一名专职科学家兼业余圣经学者。有件事情在我看来早已不正常，那就是基于圣经的创造论（我不喜欢“年轻地球创造论”一词）的现代复兴主要是由科学家而非神学家所倡导。1961 年出版的《创世记大洪水》一书中的科学讨论多于圣经讨论，这就是一个例证。1963 成立的创造研究学会是一个创造论科学家的组织。之后创造论组织数量激增，这些组织的成员也大都是科学家。紧随其后出版的大量有关“创造科学”的书籍，也同样大多由科学家撰写。

的确，很多有力的科学证据指向特殊的创造、年轻的地球和全球性的洪水。多年来，这些证据被创造论科学家们在辩论会、讲座和研讨会中大力地宣扬和推动，收效颇丰。但是最令人信服的确据是在圣经里，而非在科学里。科学及其方法的确支持创造论，但永远都不能够证明创造论或否定进化论。科学也无法确定地球的年龄或证明史前时期是否曾发生过全球性大洪水。

然而，在这些问题上圣经却毫不含糊。在圣经里找不到任何与进化或者进化所需漫长年代有关的蛛丝马迹。圣经也只字未提创世记大洪水是局部性的或者是“平静的”——这是妥协于进化论的神学理论所赖以存在的必要条件。你无需成为神学家或者圣经学者就能明白这些。任何一个阅读圣经并相信圣经是上帝的话语并且准确无误的人都明白这些显而易见的道理。

但是，为什么大多数神学家包括福音派神学家及其神学院培养出来的牧师都认识不到这一点呢？这是不正常的。他们都声称自己相信圣经是神所启示的话语，而圣经的记载显然是这样的。

长期以来，即使是正统保守的福音派神学院也一直在教导他们的学生接纳进化论的世界观——或至少接受进化所需的漫长年代的观点。他们试图使用间隔论（gap theory）、长日论（day-age theory）、甚至极其模棱两可的框架理论（framework hypothesis）来达到这个目的。

但是这些理论在经文上讲不通，在科学上也毫无必要。在我看来，这些折衷观点的根本动机是捍卫福音，以在世俗主义占主导地位的社会里依然赢得人心，使人归向基督。但这确实是不必要的。通常神学院设立很少与科学有关的课程，但总体感觉是：既然“科学” 已经证明了进化和地质年代的存在，无论如何也要把这些概念纳入神学中。为此他们甚至不惜高度扭曲或“灵意化”创世记。

尽管现在已有成千上万有资历的科学家是“年轻地球创造论者”，但主流科学界仍然坚持进化论。领先的科学期刊甚至大多数

报纸都拒绝发表创造论的文章，科学协会全都由进化论者主导。他们的领袖极力反对在公立学校里讲授创造论（甚至不许提到任何反对进化论的证据）。只要提到这个问题，他们便重复念叨：“创造是宗教，进化是科学。”

所有这些似乎把大多数神学家吓倒了，以至于长期以来，基于圣经的创造论在基督教的神学院里都鲜有传讲，几乎跟州立大学里一样。

但是福音神学应该被神的话语而非科学家的宣告所支配。这就是为何说本书如此及时、如此必要。本书各章作者完全有资格从圣经和神学的角度就此主题作出论述。他们毫不含糊地阐述了上帝的圣言所教导的是特殊的创造、年轻的地球、全球性的洪水、以及以上帝为中心的总体世界观。对于所有真正相信圣经准确无误的人，这些研究应该一劳永逸地解决了这个问题。

然而，对于属世的进化论者来说，这些论述是毫无作用的。几乎可以肯定，进化论的世界观将继续主导整个世界。实际上，圣经的预言正是这样显示的，但这并不能成为福音派赖以妥协的理由。至此，不如说“神是真实的，人都是虚谎的”（罗 3:4）。在基督审判的宝座上行使权柄的是神的话语，而不是“科学”。

事实上，没有真正的科学证据证明进化的存在。许多创造论科学家的著作已经充分阐明了这一点。在数千年有记录的历史里，从来没有人观察到曾经发生过任何真正意义上的进化（即宏观进化）——所以进化当然不是可观察的科学的一部分（而真正的科学应该是基于观察和重复）。

此外，除了几个有争议的宣称之外，还从来没有人在地壳的沉积岩里所保存的数十亿化石中找出一个真正的进化过渡系列。证据显示，过去也不曾发生过进化。

实际上，从科学上讲，任何水平的进化似乎都是不可能的。有序的复杂性只能减少，这是一个普遍原理（熵定律）。从分子到人

的进化，其复杂性如此大幅度的增加，这是肯定不可能发生的。

这些真理在许多有资历的创造论科学家所写的书籍和文章中被充分论证了。持相反观点的神学家们其实没有真正尽职尽责地研读过这些作品。

实际上，进化论是一种宗教，不是科学。这个信仰体系试图解释在没有上帝的情况下万物何以存在。也可以称之为无神论人本主义教，或者是未来的敌基督教。神学家、牧师或任何教导圣经的人真的没有理由去屈从它或继续与之妥协。保罗对年轻的提摩太牧师最后的训诫是“务要传道”（提后 4:2）。他指的是本来意义上的“道”，而不是与现代“似是而非的学问”（提前 6:20）的某种妥协。

论及地球年龄和全球性洪水，结论也是一样。创造科学已经显示，几十个全球性自然过程均提示地球太年轻，真正的进化不可能发生。最近，创造研究院和创造研究协会的科学家们进行了关于放射性同位素与地球年龄的研究（RATE 项目），结果甚至显示用放射性同位素测年法（基于铀衰变和放射性碳衰变等过程）也测出地球是年轻的。放射测量系统一直被用作支持“深度时间”的确凿“证据”，也是推测古老的地球以自然的、均变的方式进行运转的主要依据，但现在这种所谓的“证据”却不适合再用了。

圣经上（特别是彼得后书 3:3-6）明明写着：用均变论这个无效的前提来理解创世记大洪水发生之前或发生之中的事件是不恰当的。但是，均变论正是地质柱和地质年代的大厦所赖以竖立的根基。

如今，越来越多的地质学家正在摒弃均变论，尽管他们仍然坚持进化论。因为他们认识到如下事实：所有的地质构造，无论大小轻重，都是至少在某种形式上的局部“灾难”中形成的，而非经历漫长岁月缓慢而逐步地形成的。也就是说，地质变动的指导理论由均变论（他们曾说，“现在是过去的钥匙”）变为“新灾变论”。

人们普遍接受，地质柱里没有全球性的“间歇期”，而且地质柱中每个重要的单元必定是快速地、灾难性地形成的，因此科学的

结论必然是：整个地质柱一定是快速地、灾难性地形成的，中间没有任何明显的中断。还有许多其他的科学迹象表明，确实发生了全球性的洪水。

当然，这些都不是真正的证据。作为基督徒，我们毕竟不能在地质学中寻找终极答案。唯一的确凿证据是上帝话语中的记载。对于那些真正相信圣经是神所默示且准确无误的人来说，有圣经的记载就足够了。但是，很显然，对于许多福音派神学家而言，圣经的记载还不够，所以他们才竭尽全力以某种方式来解释圣经，从而使其与地质年代和数十亿年的地球年龄相符合。

至少对于任何一个读过这本书的人来，上面所讲的解经策略将不再有用。本书各章令人信服地表明：圣经记载是以近期的创造和全球性洪水为基础的。创造论科学家们也越发证明，真正的科学支持这一结论。无论喜欢与否，事实就是如此！

多年来，约翰·魏德孔一直在强调这个伟大的真理。现在，如此众多杰出的圣经学者也都信服这一点，并把这部精彩的会议论文集奉献给约翰·魏德孔和他久经考验的、忠实于圣经的传道事工，如此做法是恰如其分的。

2005 年 6 月

编者注

在经历几次短时间的中风后，在 2006 年 2 月 25 日，亨利·莫里斯（Henry Morris）博士便离世回到他所爱和忠心事奉数十年的上帝那里，享年 87 岁。当询问任一位按照圣经的字面意思深入研究创造论核心问题的学者时，他们立刻就会想到约翰·魏德孔（John Whitcomb）和亨利·莫里斯的名字，他们已经成为创造运动的丰碑。

本书的两位编辑都深受莫里斯所著的 60 多本书和其他文章的影响（包括 1961 年莫里斯与约翰·魏德孔博士合著的《创世记洪水》）。莫里斯博士是一位敬虔、仁慈的学者和科学家，他从圣经的第一节开始，详细解释并坚定捍卫了上帝话语的真理，所有现代年轻地球创造论者都是站在这位信仰巨人肩膀上的。尽管这本书的某些章节在莫里斯博士离世时还没有完成，因他了解本书的很多位作者，所以他很有信心地向读者推荐这本书。我们也很荣幸地得到莫里斯博士给本书所写的序言。

序言

约翰·麦克阿瑟（John MacArthur）
马斯特大学与神学院校长

使徒保罗在提摩太前书的结尾处敦促这位年轻的牧师要保守托付于他的真道，“躲避世俗的虚谈，和那敌真道似是而非的学问”（提前 6:20-21）。“似是而非的学问” 在英文钦定版中翻译成脍炙人口的”虚假的科学（Science falsely so called）。”

在人类历史过程中，各种各样的猜想被错误地标记为“科学”，并被精英人士错误地认作真实可靠的知识。过去的科学理论中有不少教条今天已被推翻，有些甚至可笑。其中包括炼金术（中世纪认为其他普通金属可以转化为黄金）、颅相学（维多利亚时代的人认为头骨的形状反映了性格特征和智力）、占星术（异教徒认为人类的命运取决于天体的运动）和无生源说（长期以来人们认为生物是由有机物腐烂而自发产生的）。所有这些错误的信念都被当时的主流思想认为是可靠的“科学”。

我们就来看一个例子——无生源说，就是大家所熟知的“自然发生论”。这种想法过去是，现在依然是“似是而非的学问”。这也是所有的已经被证伪的“科学幻想”中最顽固的理念之一。从亚

里士多德以来，叶露生蚜、陈饼生霉、腐肉长蛆等概念在人类最聪明的知识分子看来一直就是不证自明的，[1] 直到路易·巴斯德最终证明——从无生物质中不可能自发地衍生出生命。

科学历史上一个富有讽刺意味的巧合是，查尔斯·达尔文第一版《物种起源》的出版距离巴斯德的著名实验 (证明生命不可能由非生命物质自发产生) 相差整整两年。达尔文这部著作的出版标志着进化论的神圣化，它根植于一个基本前提之上：即在适当的情况下，生命可以从无生命的物质中自发产生。换句话说，在无生源说被科学推翻的两年之前，它实际上已被供奉为现代世俗信仰关于生命起源的核心教条。跳蚤不是从脏狗背上的皮屑分解物中神奇地形成的，但这一发现并没有改变科学界中大多数人认为宇宙中所有的生命都是从无到有地自发产生的观念。直到现在，关于生命是从非生命自发产生的信念仍然是进化论教条背后一个巨大的无法解释（尽管很容易被驳倒）的假设。

今天在科学界的许多人已经完全不能理喻这种讽刺意味，事实上，进化论已成为一种信仰——不可动摇的信仰。

进化论者通过反复地、无穷无尽地延长对地球年龄的估计，已经方便地“解决”了生物自发发生的问题。似乎只要有了足够的时间，一切皆有可能。进化论者虽然竭力抵制圣经中关于永恒的概念，但是他们造就了另一种无限性。每当现代进化论面临挑战时，地质学家和天文学家就会尽职尽责地将亿万个春秋嵌入他们的地球年龄理论中，为了解释一个又一个不可能性，需要多少亘古时代都在所不惜。

---

1 十七世纪苏格兰作家亚历山大·罗斯（Alexander Ross）因为托马斯·布朗（Thomas Browne）爵士质疑自然发生论的教条而严厉地批评他。在“老鼠和害虫从腐败中发源，甚至在人体中产生”的标题之下，罗斯写道：“他怀疑老鼠能否在腐败中生育出来，那么他也可能怀疑奶酪和木材中能生出虫子，或者牛粪中能否生出甲壳虫和黄蜂，或者蝴蝶、蝗虫、蝈蝈、蛤蜊、蜗牛、鳗鱼能否从腐烂之物中被衍生出来，腐烂之物凭着其固有的生化能力本不难变成这些生物的形状。怀疑这一点，就是怀疑理性、常识和经验。如果他怀疑，那就让他到埃及去，他就会发现从（尼罗河的）污泥中生出的遍地老鼠。” *Arcana Microcosmi,* (London: Newcomb, 1652), book 2, chapter 10, p. 156.

2001 年，我写了一本关于创世记第 1-3 章的书。在前言中，我开门见山地指出 , 自然主义已成为当代世俗社会的主要宗教。我写道：“描述自然主义的最恰当的词就是宗教。自然主义哲学完全是建立在信仰的前提之上。它的基本预设（拒绝一切超自然现象）需要巨大的信心飞跃 , 而且其辅助理论也几乎全部需要凭信心接受。”[2] 作为一个典型的例子，进化论理念的出发点就是，生命是在永恒的过去的某个时候，从无生物质中自发产生的。这不仅需要我们刻意放弃对生命起源的确切知识，搁置无生源说的不可能性，而且还需要足够的幼稚去相信，对地球年龄的不断修改的估算足以解答纯自然主义所面临的的一切问题和矛盾。

同时，在大众媒体中，进化论和不断扩展的史前观念被人以新兴教派的虔诚狂热极力宣扬。在网上论坛、发现频道（Discovery Channel）的节目、大众媒体上发布的采访和文章、学校的教材以及针对非专业读者的书籍中——你通常会看到粗鲁的论断、蛊惑、恐吓和嘲笑（尤其是当有人提及圣经有神论和创世记的记载时）。如果你胆敢质疑所有生命都源自一个自发产生的细胞这一教条，或者指出宇宙充满了智能设计的证据，或者要求支持进化起源的最平常不过的科学证据，火热的进化论者会直接把你判定为最恶毒的异端或偏执狂。他们默契地承认，就他们而言，进化论是以毋须言表的信心来接受的教条，而不是可以用科学来证明的。然而，真正的科学主张始终可以在实验室中被研究、观察、重复、测试和证明。因此，坚持认为必须毫无疑问地接受进化论和所谓的“深度时间”学说，实际上只是默认这些根本不是科学思想。

请考虑以下典型的进化论者语录：

- “今天不会有生物学家考虑提交题目为‘进化的新证据’的论文；在过去的一个世纪中这根本就不是问题了。”[3]

2 John MacArthur, *The Battle for the Beginning* (Nashville, TN: W Publishing Group, 2001), p. 11.

3 Douglas J. Futuyma, *Evolutionary Biology,* 2nd ed., (Boston, MA: Sinauer Associates, 1986), p. 15.

- “是时候了，研究进化过程的学者们，尤其是那些被创造论者错误地引用和利用的，要清楚地指出进化是事实而不是理论。所有现存的生命形式都起源于和现在不一样的祖先。鸟类来自非鸟类，人类来自非人类。没有一个假装对自然界有一点点了解的人能否认这些事实。”[4]

- “这是真正的科学家与智能设计派的伪科学家之间的分水岭。所有真正的科学家都同意的一件事就是进化本身的事实性。事实上，我们是大猩猩、袋鼠、海星和细菌的亲属。进化是与太阳的热量一样的事实。这不是一种理论，为了上苍的缘故，让我们不要再这样称呼之，免得让哲学上天真的人困惑。进化是一个事实。”[5]

然而正如这些陈述本身所表明的那样，进化是一个教条，而不是可证明的“事实”。我坚持我在《起初之争》（*The Battle for the Beginning*）一书中的立场：“相信进化论是纯粹的信仰问题。和任何有神论的世界观一样，是个宗教。”[6]

我还要进一步说：科学无法权威性地谈论宇宙的开始时间、形成方式、或生命在地球上的起源。科学，据其定义，所处理的是可以通过经验手段观察、测试、衡量和研究的事物。科学数据，据其定义，是能够通过可控制、可重复的实验来证明的事实，实验的结果必须始终如一。宇宙的开端就其本质而言不在科学研究的范围之内。

直白地说：没有科学的方法可以解释创造。除了上帝以外，没有人真正地观察过创造。它不是通过任何均一的、可预测的、可观察的、可重复的、固定的或自然的规律而发生的。它不是一个自然事件，也不是一系列自然事件。物质的最初创造是一个瞬间的、大

4 R.C. Lewontin, “Evolution/Creation Debate: A Time for Truth,” *Bioscience* (1981): 31: p. 559.

5 Richard Dawkins, “The Illusion of Design,” *Natural History* (November 2005): p. 53.

6 MacArthur, *The Battle for the Beginning*, p. 12.

规模的、无法解释的奇迹——与“自然”现象正好相反。宇宙的形成是一系列短暂的超自然事件，科学根本无法研究或解释。创世不涉及自然过程。创造的行为不能重复，无法测试。因此，旨在解释宇宙起源和年龄的自然主义理论是无法验证的。

换句话说，创造是一个神学问题，而不是科学问题。圣经是我们有关创造的唯一可靠的信息来源，因为上帝自己是这一事件的唯一目击者。我们可以相信他所说的话，也可以拒绝之。但是，基督徒们不应该认为关于宇宙起源的信仰是次要的、非必需的、或无关紧要的事情。毕竟，这是神自我启示的起点。

实际上，创世记 1:1 简短而清晰地描述了宇宙、地球以及地球上所有事物的形成方式：“起初，神创造天地。”这不是模棱两可的宣称。直到达尔文进化论发起一场运动，将创世记载带入自然主义的“科学”领域——特别是在现代怀疑论渗透到教会之前，自称是基督徒的人从来没有对创世记的记载感到过一丝困惑。

基督徒不应该被教条式的自然主义吓倒。每当某个地质学家或天文学家宣称宇宙必定比他以前认为的更古老时，我们没必要发明一个对创世记的新解释。我们也不应该担心合理的科学会对圣经的真理性构成任何威胁。最要紧的是，我们绝不能设法绕开神话语的明确意思，在我们对造物主的信任上妥协，更不能不断地向每一个似是而非的科学新理论让步。保罗对提摩太的警告正在于此。

可悲的是，近几十年来，在自称基督徒的人中间，进化论思想和对创世记有关创造记载的疑虑已达到流行病的水平。为了适应自然主义地质学家和天文学家不断变化的估算，太多的基督教领袖、福音派学校和圣经评论家都愿意放弃圣经所记载的相对短暂的地球年龄。他们抛弃了扎实的解经学原则（至少在创世记的前几章），以迎合最新的进化理论。当我遇到有人认为进化论的教条胜过圣经对创造的描述时，我想问问他们对圣经的信仰从哪里开始。是记载亚当堕落和原罪的第 3 章吗？是记载了人类早期历史的第 4-5 章

吗？是有洪水记录的第 6-8 章吗？是记载巴别塔的第 11 章吗？因为如果你将自然主义及其预设条件带入创世记的早期章节，这离否认圣经中所有的神迹（包括基督的复活）就只有一小步之遥了。如果我们想用科学检验圣经的真理，而不是相反，那为什么不能质疑圣经中关于复活的记载呢？这不与拒绝创世记的记载一样有道理吗？但是，“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里！……我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜。”（林前 15:17-19）。

本书的所有作者都认真地对待创世记，并接受了相对年轻地球的记载。他们共同为我们提供了关于该主题的裨益深远的资源。无论您是想了解圣经与真正的科学如何联结的普通信徒，还是试图对关于创世时间的各种见解加以取舍的资深牧师，或者是为解释年轻地球观点寻找可靠资源的学者，这些文章都会使您受益匪浅。

推荐此书来纪念约翰魏德孔博士的教学事工，我对此深感荣幸。他是圣经创世论领域的先驱和英雄，他完全理解宇宙的起源是圣经已经为我们定论的神学问题。我们向他致敬，感谢他在过去六十年中从事了大量的宣讲、教导和写作。他忠实地维护了关于耶稣基督的真理，即“万物是藉著他造的；凡被造的，没有一样不是藉著他造的。”（约 1:3），“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；一概都是藉著他造的，又是为他造的。”（西 1:16-17）和“因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物”（出 20:11）。

我很高兴与魏德孔博士的许多学生和朋友们一道加入这次献礼，因为他们共同致力于清楚地理解圣经，并满怀信心地教导从无到有的创造，使人明白“年轻地球” 的观念不仅是合理的，而且是确定的。

前言

特里·莫腾森（Terry Mortenson）
余理斐（Thane Hutcherson Ury）

本书的编者们合起来在 23 个国家做过关于创世的讲座，所以我们可以体验到全球范围内对这个题目的热切兴趣。近年来，对起源的关注有了相当健康的增长。这一方面可以归因于圣经创造论者和智慧设计论者发起的运动，另一方面则是因为一些新闻报道，从最新的“过渡物种”、刚刚“进化出来”的禽流感病毒到火星上水的遗迹，以及一系列所谓达尔文主义的明证。除了这种持续的媒体轰炸，还有科学在学术界毫不掩饰地肆意霸权，使得信徒们恒常在如何平衡信仰与科学之间挣扎。

越来越多的福音派信徒认识到创造论与进化论的争论是关乎哲学的假设，而不仅仅是经验证据的问题。更重要的是，尽管常常听说“地球年龄问题是不重要的”，人们开始意识到这个问题背后有深刻的神学意义。对地球年龄的争论已经发酵了很久，全世界的信徒在寻求答案，比以前任何时候都急切。[1]

1 例如：Joseph A. Pipa and David W. Hall, *Did God Create in Six Days?* (Taylors, SC: Southern Presbyterian Press, 1999); J.P. Moreland and John Mark Reynolds, eds., *Three Views on Creation and Evolution* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999); David G. Hagiopian, ed., *The Genesis Debate: Three Views on the Days of Creation* (Mission Viejo, CA: Crux Press, 2001); John Ankerberg TV debates (Hugh Ross v. Kent Hovind debate

一些有影响的福音派作者恰当地督促基督徒强化其基督教世界观的哲学基础。然而这些作者多数从来不处理地球年龄的问题。比如，大卫·诺博（David Nobel）检验了许多世界观，衡量它们与神学、哲学、伦理学、生物学、心理学、社会学、法律、政治、经济和历史的关系。但是他没有考虑地质学和宇宙学，尽管这些学科与圣经世界观有紧密的关系。[2] 在《世界观冲突》（*Worldviews in Conflict*）一书中，罗纳德·纳什（Ronald Nash）对付了自然主义和邪恶的问题，但是令人吃惊地几乎完全没有引用圣经，而且完全忽略了堕落一事。[3] 纳什正确地宣称自然主义是基督教在西方的“主要对手”，但是他没有提进化论和“深度时间”（长时间的宇宙和地球年龄），两个支撑自然主义哲学的主要支柱。詹姆斯·塞尔（James Sire）的《邻家宇宙》（*The Universe Next Door*）一书把基督教与其它世界观作了很好的比较。但是在随后的三版中他几乎完全没有提神对被造物的咒诅，也没有提大洪水，尽管两者都对地球年龄的问题举足轻重。[4]

其它神学家和护教学者宣称地球年龄问题无关紧要，通常还声称它太倾向于造成分裂（隐含着指责年轻地球论者承担分裂教会的罪责），或者它会拦阻那些正在考虑基督教的真理性的人。在一篇写给国际圣经无误论协会（ICBI）的论文中，车理深（Gleason Archer）声称年轻地球论者在“降低圣经的可信性”。[5] 但是，那些签署了 ICBI 宣言的创造论者一直好奇为何如此，因为他们好像是坚持宣言第十二条的少数派，其中说圣经无误论者“否认可以恰当地使用科学关于早期历史的假设来推翻圣经关于创世和大洪水的教导。”[6]

---

in October 2000, and the 8-part “The Great Debate” series of Ken Ham and Jason Lisle v. Hugh Ross and Walter Kaiser aired in January–February 2006.

2 David A. Noebel, *The Battle for Truth* (Eugene, OR: Harvest House, 2001).

3 Ronald H. Nash, *Worldviews in Conflict* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992).

4 James W. Sire, *The Universe Next Door* (Downers Grove, IL: IVPress, 1997, 3rd ed.).

5 Gleason Archer, “A Response to The Trustworthiness of Scripture in Areas Relating to Natural Science,” in Earl Radmacher and Robert Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), p. 325.

6 “The Chicago Statement on Biblical Inerrancy,” in Norman L. Geisler, ed., *Inerrancy*

一个更严肃的指责是说年轻地球论者在某种意义上否认现实。车理深和休·罗斯（Hugh Ross）甚至说年轻地球创造论“强制推行一种类似诺斯底派的神学——相信物理领域是虚幻的，只有属灵领域是真实的”，而且“在终极层次，这一 [年轻地球] 观点否认圣经本身”。[7] 本书的读者必须自己决定这一评论是否符合现实。

诺曼·盖思乐（Norman Geisler）和彼得·波契诺（Peter Bocchino）在他们的护教学网页上鼓励年轻地球论者“停止在年龄问题上的内讧，”因为“许多真诚、诚实、智力超群的学者”在为年老地球争辩。[8] 虽然真诚、诚实和智力超群是护教学家需要的品质，但是仅有这些还不能保证拥有科学的真理，更不能保证符合圣经的正确思维。

在 1982 年，《今日基督教》（Christianity Today）杂志的编者表达了他们对宇宙年龄问题之争论的关切，宣称：

> “那些为年轻地球辩护的创造科学家有可能在过分地四面出击。坚定地委身于圣经无误论不等于绝对需要为地质学时间表辩护，也不等于需要坚持宇宙是年轻的。”[9]

(Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980), p. 496.

7 Gleason L. Archer and Hugh Ross, “The Day-Age View,” in Hagopioan, ed., *The Genesis Debate*, p. 128–131. See also, Andy Butcher, “He Sees God in the Stars,” *Charisma* (June 2003), p. 38–44; and Hugh Ross, *Creation and Time* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1994), p. 118.

8 Norman Geisler and Peter Bocchino, *Unshakeable Foundations* (Bloomington, MN: Bethany House, 2001), p. 175, fn. 6. 人可以质问为什么不把同样的宽容给予穆瑞·哈里斯（Murry Harris）、克拉克·平诺克（Clark Pinnock）、约翰·桑德斯（John Sanders），以及其他相信湮灭论（Annihilationism）的学者？盖思乐多年来严厉批评他们。这些人的观点或许是错的，但是他们也是“真诚、诚实和智力超群的学者”。我们希望盖思乐对年老地球论者的论点进行哲学性的和解经学的严格批评，因为他以严谨著名而且被人爱戴。他在 2003 年从福音派神学协会（ETS）退会，解释是他热爱“这个组织和其曾经持有的立场——神的话语的完全和实质的无误。”有趣的是：他从 ETS 退会的原因是因为 ETS 允许开放神学家（Open theists）保持会员身份。有讽刺意义的是：开放神学、湮灭论和深度时间的神学使用几乎同样的解经方法。更重要的是，盖思乐和韦恩·豪斯（Wayne House）都说开放神学是对神的本质的直接攻击；这也正是促使本书出现的原因。

9 Editors, “Of Evolution and Creation and the Space Between,” *Christianity Today* 26 (May 7, 1982): p. 13, quoted in J. Kenneth Eakins, “The Relationship of the Bible to Natural Science,” *The Proceedings of the Conference on Biblical Inerrancy* 1987 (Nashville, TN: Broadman Press, 1987), p. 360.

但是，不愿在太窄的前线作战的无误论者在问：“如果神的话语对宇宙和地球的年龄有足够清楚的教导，一个虔诚的基督追随者能接受不信的科学家所制定的进化论时间尺度吗？”他们随便使用“地质时间表”一词，好像它拥有与元素周期表同等水平的经验证据，这种做法使得我们不得不认为《今日基督教》杂志的编者们已经在下意识地把地质学的权柄高抬到圣经之上了。我们随后会展示，深度时间地质学的时间表实际上是一个解释性的哲学构造。

《今日基督教》杂志的宣称有两个问题。第一个是它明显地假设创造论者没有足够地理解地质学。这反映出对创造论地质学家已经作出的大量科研成果完全无知。[10] 第二个，也是更严重的，就是这种思考方式打开更多的通向妥协之门。那些相信同性恋和通奸被圣经定罪的人，会不会因为有人说他们排斥现代心理学的研究成果而被封口呢？我们还能继续使用解经的良心，坚持说以色列出埃及正像摩西记载的那样发生，还是要因为没有接受世俗的和自由派神学的埃及学家的研究结果而受责怪呢？ICBI 所定义的、为多数福音派人士所接受的“无误”这个词，是有其历史含义和边界限制的；如果要求它必须接受圣经以外的影响，尤其是那些经仔细审查被证明是反圣经的观点，那么这个概念就会被抽空。创造论者在说的是：持守圣经无误论的立场必须坚定，而不是被不断演化的科学主义所作出的最新敕令摔得颠三倒四。

另一个把地球年龄问题降格对待的方式是古德恩（Wayne Grudem）的作法。他认为这个问题必须从属于另一些神学上更重要的教义。古德恩在他被广泛使用的优秀的系统神学教科书里说圣经对于地球的年龄的说法“远不如更重要的教义”，如：（1）神创造万物是从无到有；（2）被造物与造物主不同，永远依赖于神；（3）神造万物是为了彰显他的荣耀；（4）神造的宇宙甚好；（5）圣经和科学之间没有终极冲突；（6）那些否认神是造物主的世俗理论，如达尔文进化论，明显地与圣经的教导不可协调。古德恩接下去说

10 见本书末推荐的书目中关于证实年轻地球和全球大洪水的地质学证据。

地球年龄的问题的重要性远远低于另外两个他将在以后的章节中处理的教义：（7）创造天使界；和（8）用神的形象创造人。[11]

但是，古德恩的这些声称只是声称而已，既没有进一步论证，也没有圣经证据支持。注意他的第一个要点，神从无到有地创造，是一个基于圣经的合乎逻辑的神学推演，而不是引述创世记的直接教导。与之对比的是创世记里有许多对创世的日子的直接记载和创世记第 5 章和第 11 章里记载的从创世以来经历的时间。还需要考虑的是对地球年龄的问题的解答对于他的第三个和第四个要点都有直接影响，因为它们都与年轻地球论直接相合。还有，从圣经中对古德恩说的要点说得多么少，和对创世的时间因素说的多么多来判断，地球年龄问题绝对不至于像他建议的那样是“次要”的。

古德恩正确地论证说，凡是否认神是创造者的理论（包括达尔文进化论）都与圣经不能恰和。但是我们还要争辩说，所谓“不能恰和”的意思必须包括在假设对创世记进行字义解经的前提之下。当神创造了最早的植物、动物和人类的时候，他十次强调了被造的不同“类”的生物是成熟的、预备好“各从其类”地繁殖倍增的（而不是从一类变成另一类）。如果神的话是真的，那么从微生物到微生物学家的进化就是假的。但是，如果圣经关于地球年龄的记录是正确的，那么不相信神说的关于地球年龄的话岂不是设立双重标准吗？为什么不相信创世周的日期和长度就像创造的次序（圣经中的次序排除了大爆炸理论、进化论和地质年龄）那样是字义的呢？还有，为什么不假设全球性的、毁灭世界的大洪水会留下巨量的恒久的地质学证据（比如沉积岩层、风化遗迹、岩浆沉积、和化石等），而跟随戴维斯·杨（Davis Young）接受大洪水是“在地质学上无足轻重”的理论呢（就像古德恩所做的那样[12]）？本书的建议是：有强有力的释经、神学和历史的证据支持应该字义地理解创世记第

11 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 289.

12 如前引，306-307 页。格鲁登说大洪水是世界范围的，而且“对地表造成了巨大的影响”。但是他没有明说这些地质学影响是什么；这明确地显示他认为大量的沉积地层是亿万年形成的，而不是大洪水的结果。

1-11 章，就像早期希伯来人理解摩西的话的那样。

再有，目前占据主导地位的宇宙学理论认为宇宙和地球是来自亿万年的自然演变，几乎没有任何“假设上帝存在”的需要，所以与圣经信仰也同样不能恰和。当科学理论是建立在反圣经的哲学假设之上的时候（正如我们随后会证明年老地球论的确如此），难道我们理当给它权柄来指导我们解释圣经么？年老地球论的提倡者毫不犹豫地要求教会在释经时必须依从传统的地质学的信念，隐含着说我们必须承认多数地质学家的声称是绝对事实。

但是，历史证明几乎所有的科学突破都来自于少数人愿意挑战传统。科学家应该是最后忘记以下事实的，即科学上的多数人意见已经一次又一次地被证明是错误的。而且福音派应该永远不忘这个历史的提醒，就是赛默维斯反射（Semmelweis-reflex）是活生生地真实存在的。[13] 耶利米亚·奥斯特里科博士（Dr. Jeremiah Ostriker），杰出的天文科学教授，普林斯顿大学天文台的前主任，似乎认为科学界需要多一点谦卑：“如果观察历史，就会发现人们在任何时候建立的任何模型都是错的。所以，没有任何理由说它们现在不是如此，或者说为什么科学家会如此愚蠢地认识不到这一点”。[14]

宗教改革时建立的关键原则“信心类比”（*analogia fidei*）到哪里去了？根据这个原则，信徒通过以经比经来寻求正确的教义。我们胆敢如此争辩说，虽然神的启示包括经文的一点一划，因此我们需要注意新约解经的一切细节，但是在对待创世和洪水的记载的时候，这些原则就都不成立了？为什么不断地对神学院学生讲必须按照上文下理解经，但是在对待这两个圣经主题时，这个原则就不必

13 例如，亚他那修（Athanasius）被五次放逐这件事本身就几乎让多数人认为亚流（Arius）关于基督本质的观点是正确的；在马丁·路德的时候，几乎全教会在关于赎罪卷和救恩的教义上都是错误的；伽利略的望远镜被称为魔鬼的工具；多数十八世纪的医生都错误地认为放血可以治病；魏格纳的大陆漂移论在一开始是被人嗤笑的；而多数的现代学者接受达尔文主义是事实（尽管年老地球创造论者不承认）。伊格纳斯·赛默维斯（Ignaz Semmelweis）在医学界同中行遇到了强烈的讽刺和反对，因为他宣告说洗手能拯救生命。结果出现了“赛默维斯反射”这个说法，来描述对一个概念的自动排斥，根本不予考虑、思想、或实验，因为它挑战了已经扎根的传统范式。

14 Alan Lightman and Roberta Brawer, eds., *Origins: The Lives and Worlds of Modern Cosmologists* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), p. 262–263.

坚持了？我们建议说在争辩地球年龄背后的真正的“冒烟的枪”是企图降低圣经的权威和给上帝的“良善”一个全新的涵义。

但是，我们如何对待这个冲突的方式完全取决于我们如何理解上帝的启示。就像我们即将证明的，它直接指向我们如何理解创造者的本质。在警告福音派内部的危险方向的时候，盖思乐说了一句显然可以被应用在这里的话：“基督徒最好不要试图改变永恒上帝的本质”。[15] 我们完全同意。

我们的个人经验是：福音派的大学和神学院教授一般来说不太了解年轻地球论创造论者的最佳论证。有一些学术著作处理创造与进化之争的具体方面。有时最好的论证是在少见的杂志里，而多数的图书馆不收藏它们。因此，本书的编者觉得有强烈的必要在一卷书里给福音派提供关键的历史、解经和神学论证，以显示圣经教导近期字义六天创造和全球范围大洪水。

本书的一个更大的核心主题是：创世的年代问题是一个基要问题，对于基督教教义至关重要。你在此信什么真是大事。事先说明：我们不是在说一个人必须是年轻地球创造论者才能得救和与神有正确的关系。单单信靠耶稣基督就足够。但是，我们在此信什么与以下息息相关：圣经无误论、释经方法论、还有圣经是否在一切它所讲过的问题上都有最高的权柄。而且极度相关的还有我们对死亡和神的品格的理解；这会影响我们对福音应许的末世盼望的信心。所有的信徒都可能对教会历史上是如何理解创世记第 1-11 章感兴趣。

无论你在世界何处，学校里（至少在大学里，如果不是在中小学里）都把进化论和深度时间当作事实来讲，还不算自然历史博物馆、电视上的科学节目、国家公园、主流媒体、还有好莱坞。基督徒必须坚定地信靠神的话，而且有清楚的理解，就是撒旦非常狡猾地留下怀疑的种子，好在某日导致人去否定神的话。“神岂是说……？”对欺骗夏娃是相当有效的，因此我们必须假设同样的伎俩在今日也

15 Norman Geisler, *Creating God in the Image of Man?* (Minneapolis, MN: Bethany House, 1997), p. 11. 这一尖刻的警告完全适用于本书全部。

被撒旦使用。只有这样，我们才能坚定地站立，向被进化论教义洗脑了的世界作见证。神说话了，这不是问题——问题是，我们听吗？

面对世界范围的挑战，不仅进化论和深度时间的世俗教条，还有教会内部的妥协主义倾向，愿本书能帮助许多人相信、宣告和分享创世记第 1-11 章的真理。这不是关于次要教义的古旧争辩。恰恰相反，这是关乎荣耀造物主的圣名和本质、高举神的话语的权威和清晰性、增强教会的能力，为了把来自世界万国万族万民的罪人带入救恩。当你阅读以下各章的论文的时候，请记住这就是我们的祷告。

还有一句要说的话，是关于本书所面对的读者。我们原本想要服事的读者是基督教高等院校的教授和学生，希望本书能作为相关课程的教科书，无论是基本的或是辅助的。然而，我们在选择章节题目和编辑过程中一直记得学术界以外信徒的需要。结果是，我们把章节里出现的希伯来文和希腊文的字句都作了音译，还改变了一些写作风格来适合非学界的读者。保持高度的学术水平，又保证对普通信徒友好，这是一个需要精妙平衡的目标。我们是否达到了这个平衡的中点，只有请您评价了。

最后，我们希望读者知道我们把本书献给我们的创造者、救赎者和主，就是圣经的三位一体的上帝。我们也把本书献给神的忠实的仆人——魏德孔博士（Dr. John Whitcomb, Jr.）。本书各章的作者们许多都曾经是他的学生。每位作者都曾经受益于他在这个问题上的贡献。

在本书末收入的魏德孔博士的传记解释了他并非从来就是年轻地球创造论者。他从年老地球论立场变过来，是因着受到亨利·莫里斯博士（Dr. Henry Morris）的影响，即创造研究院（Institute of Creation Research）的创始人和长期院长。这个关系导致后来合作出版的《创世记大洪水》（*The Genesis Flood*，1961 年），开创了现代年轻地球创造论运动。后来，魏德孔博士又写了好几本书，为创世

记的字义真理辩护。

有一句精妙的俗语说：开路者的标志是他背上的箭伤！我们都欠您的债，魏德孔博士，因为您坚持信仰超过半个世纪，尤其是考虑到您所经历的妥协主义风暴。几乎没有任何其他的神学家对解释和辩护年轻地球创造论作过与您可比的贡献。通过教导这些真理、教导您的神学生、在全世界讲学、写作引人入胜的书籍，您在不懈地启发世人，您的精神遗产是丰富而长存的。本书是作者们和编者们所能作的小小的努力，作为我们的心声：“感谢您，魏德孔博士，为了您的温柔而鼓舞人心的精神，为了您的忠实教导，特别是关于起源这个大问题。您建立了一个黄金标准，教给人如何作一个敬虔的学者。每一章的论文都是在试图跟随您的引领。”

2008 年 8 月 26 日

第一章

教会先贤对创造、洪水和地球年龄的见解

詹姆斯·穆克（James R. Mook）[1]

有关魏德孔博士的个人手记

我在读圣经学院和初次在教会青年部服事的时候，读过魏德孔博士与亨利·莫里斯博士合著的《创世记大洪水》（*The Genesis Flood*）。那是我初次接触魏德孔博士的著述。我是在公立学校接受的教育，只学过进化论，从未听说过创造科学。

20 世纪 70 年代，当我参与教会的青少年事工时，我希望高中生们阅读和学习创造科学，以使他们认识到创造科学的合理性，并使他们能够机智应对高中乃至以后大学里提倡进化论的理科教师。那些高中生们发现魏德孔博士的著作极具启发性。到了 90 年代，当我在神学院做教授教书期间，我的学生们也发现魏德孔的著述有醍醐灌顶、顿开茅塞之效。他们由此注意到了达尔文主义不科学的哲学前提，并发现地质学数据与圣经所记载的创造和大洪水在科学上相吻合。

近些年我终于见到了魏德孔博士。我发现他是一位敬虔、友好、

1　感谢余理斐（Thane Ury）对本章最后定稿的大力帮助。

善良而又严谨的神学家和护教士，也得以亲自向他表达我对他的赞赏。我要在此重申，感谢他勤奋而勇敢的工作，感谢他在教会内外直面并驳斥有关起源的进化论地球历史概念。

教会先贤的立场对地球年龄争议的重要性

创世记最初的几章是整部圣经的根基。对于基督教信仰而言，如果推翻了这些章节，其余的经文也确实没有什么持久的意义了。基督教几乎所有的主题都基于这几章。这也是早期教会的作者们如此注重这些章节的原因之一。这也提醒了我们，神学发展的历史本质上是释经学的历史。

自教会成立以来，先贤的释经学一直在神学辩论和阐明正统的标准中发挥着关键作用。关于基督论、三位一体论和经典化的争论很激烈，有时数百年难解。早期教会内曾有像亚他那修（Athanasius）那样的信徒，不惜冒着生命危险“为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩”（犹大书 1:3），如今有哪位敬畏上帝的基督徒不会为之感恩戴德呢？

直到如今，有关地球年龄的争议仍在继续。人们再度关注教会先贤，看他们是如何解释创造日子的长短、地球年龄和创世记大洪水之类的问题的。[2] 由于人们一直想探寻他们在神学问题上的观点，可以预料，当人们在谨慎地使用他们的智慧的同时，难免会有人倾向于曲解先贤们的著作。正如对待圣经一样，对待先贤的教义也同样会有断章取义、搀入己见或者遮盖本意的嫌疑。

值得注意的是，个别知名作者募集了教会先贤来接受深度时间

2 关于教会先贤的可用资源很少。最近的一个亮点是由 InterVarsity Press 出版的大型著作 *The Ancient Christian Commentary on Scripture Project*，总编辑是托马斯·奥登（Thomas Oden）。这部 28 卷的丛书呈现了公元 749 年前教会先贤对圣经的注释。此著作对于每一位渴望充分了解历史遗产的福音学者或基督教徒是必不可少的。在这套丛书里，我们完全撇开现代潮流的羁绊（请参见下面的注释 12），采样展示什么是对启示的上帝和上帝的启示的敬重。以 749 年为界并非随意，这是约翰·达马森（John Damascene）逝世之年，标志着东方先贤时代的终结。西方先贤以伊西多尔（Isidore）逝世之 636 年为止点。

的观念。威廉·谢德（William G.T. Shedd）等学者们认为自先贤时代就有人教导长日创造论。亨利·布洛克（Henri Blocher）声称奥古斯丁持有类似框架理论的观点。阚亚瑟（Arthur Custance）把俄利根（Origen）当作间隔论的拥护者。这些五花八门的见解给普通读者带来极大的困惑，以致于我们不得不提出以下四个重要的问题。

首先，这些现代学者们具体地使用了哪些古典论著来将古人划归于后达尔文式的类别呢？其次，这些现代作者有没有遗漏什么著述资料？第三，如果有资料被忽视，是否由于只参考了二手材料而造成无意的疏漏？第四，如果我们提出足够的先贤方面的反证，这些作者们在以后的著作中会不会引述这些反证？本章旨在应对一些对先贤的误读，通过分析原始资料来澄清先贤的著作是否真正支持现代深度时间理论。

当代对教会先贤的错解

长日创造论和框架理论的倡导者声称，六日创造主义是较为近期的复古运动，是对均变说和原始达尔文主义的反应。他们提出，早期杰出的释经学者主要追求神学上的意义，而非历史意义，因此不会认同现代年轻地球理论。他们中间有些人质疑先贤的观点与当前的辩论是否有关，但另一些人，如休·罗斯（Hugh Ross），则很清楚地说，教会先贤的认可对于一种神学立场是很有价值的。

因此，像谢德、波洛克和阚亚瑟等人一样，休·罗斯试图用先贤的力量来支撑他的年老地球立场。他们所有的提议都似乎包含四条共同的逻辑：首先，这些现代年老地球论者都认为，在早期教会澄清和强化其信条的过程中，地球的年龄对基督教的基要真理并没有那么重要。第二，这意味着（甚至昭示着），如果这些敬畏上帝的先贤都心安理得地接受关于宇宙年龄的各种各样的释经法和释经学结论，我们也应当效法他们。第三，他们宣称先贤的著述足以证实，年轻地球创造论并非早期教会的立场，也绝对不是正统教会所

必须坚持的传统。第四，每当现代学者引用奥古斯丁等先贤，称他们认可深度时间的时候，关键的前提似乎是，相信亿万年并非是向均变论让步，反而是符合历来正统的立场。

基督徒应当意识到教会历史上有大量的见证人，如同云彩围着我们，明智地使用先贤的观点是有意义的，有启发性的。[3] 虽然基督徒的最高和最终权威始终应该是经文，但是人们对教会历史的了解越多越好。有了先贤的指引，我们会有更好的装备来辨别和应对古往今来层出不穷的神学异端。

休·罗斯对先贤的运用可以在《创造与时间》（*Creation and Time*）和后来与车理深合著的《创世记争论》（*The Genesis Debate*）中找到。[4] 但是他向先贤最强的诉求见于《几天的事》（*A Matter of Days*）一书中。这本书中“时代的智慧”（“Wisdom of the Ages”）一章专门阐释了早期教会先贤对创造日的长度相对不太关注。休·罗斯指出，凡提到该话题的都不把一个创造日当作 24 小时。他进一步断言，现存的著作表明，先贤“承认”创造日子的长短“对他们的理解和解释而言是一种挑战”。因此，除了奥古斯丁之外，他们“只是暂时表达自己的观点”，“仁慈地包容多种观点”，而不是教条地只坚持一种解释。[5]

再早，休·罗斯辩称：“许多早期教会先贤和其他圣经学者把创世记第 1 章的创造日解释为长久的时间段。”他认为爱任纽（Irenaeus）、俄利根、巴西流（Basil）、奥古斯丁和阿奎那（Aquinas）都是长日创造论的倡导者。[6] 尽管休·罗斯在这里比先前在《创造与时间》的“早期教会领袖的解释”（“Interpretations of Early

3 *Ad fontes*,（回归源泉）对基督徒来讲，在现代就像在过去一样重要。

4 Hugh Ross and Gleason L. Archer, “The Day-Age View” (and responses to the 24-hour view and the framework view), in David G. Hagopian, ed., *The Genesis Debate: Three Views on the Days of Creation* (Mission Viejo, CA: Crux Press, 2001).

5 Hugh Ross, *A Matter of Days: Resolving a Creation Controversy* (Colorado Springs, CO: Navpress, 2004) p. 48–49. See also *Creation and Time* (Colorado Springs, CO: Navpress, 1994), p. 24.

6 Hugh Ross, *The Fingerprint of God* (Orange, CA: Promise Publishers, 1991, 2nd ed.), p.141.

Church Leaders”）[7]一章里稍加谨慎了些，但他的描绘仍然基本相同，因此仍然很不准确，如下文所示。对教会先贤的自然解读表明，虽然他们对创造日有不同的观点，而且都（正确地）注重创造的神学意义，但是他们都明确地肯定地球是在距他们不到 6000 年之前瞬间被造的。他们没有给休·罗斯等现代人提倡的“年老地球”留下余地。

教会先贤的自然主义时代氛围

按常识来说，我们同意休·罗斯的观点，即教会先贤不可能受过达尔文主义或现代地质学上的年老地球论的影响。[8] 这看似不言而喻的事实却忽略了一点，即在基督时代之前，各种进化和均变论概念已经融入了希腊思想。[9] 早期的护教士坚持圣经关于创造的启示，反对希腊的宇宙学。例如，罗马的一位长老，希坡律陀（Hippolytus，约公元 170-225 或 235 年）非常熟悉希腊的许多自然主义教导，并一一摒弃。在《所有异端的驳斥》（*The Refutation of all Heresies*）第一部中，他对希腊“自然哲学家”的各种观点加以定义并总结道：

> “斯多葛主义者认为宇宙是从没有质量的统一体而产生的。根据他们的观点，没有质量而在各个方面都容易发生变化的物体，构成了宇宙的起源原理。因为当这种变化发生时，就会产生火、风、水、地。然而，希帕索斯（Hippasus）、阿那克西曼德（Anaximander）和米利都人泰勒斯（Thales the Milesian）的弟子们倾向于认为所有事物都是由一个具有质量的实体而产生的。麦塔庞顿人希帕索斯和以弗所人赫拉克利特（Heraclitus the Ephesian）

7 Ross, *Creation and Time*, p. 24.

8 Ross, *Matter of Days*, p. 49.

9 在寻找进化论的前身时 , Henry Osborn 惊讶地发现许多达尔文式的概念可以追溯到公元前 7 世纪。见 Henry F. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 2nd ed. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1929), p. xi; cf. 41–60 and 91–97).

> 宣称火是万物的起源，但阿那克西曼德说是风，泰勒斯说是水，色诺芬尼（Xenophanes）说是地。根据色诺芬尼的说法，‘万物从地而出，且万物回归于地。’”[10]

凯撒利亚主教巴西流（Basil of Caesarea，公元 329-379）时不时提及哲学家们以及他们的宇宙学观点。他反对希腊人的谬误，因为他看到这些学说被后来的新学说一一推翻，而且其中没有一个学说持守一个有智能的元初动因，而是将一切归于“偶然”。他写道：

> “‘起初，上帝创造天地。’我对这个念头赞叹不已……希腊哲学家们上下求索以解释大自然，然而他们的体系没有一个能站得住脚，而是被后人一一推翻了。反驳他们是毫无意义的，因为他们的理论足以互相推翻。那些愚昧无以认识上帝的人不能容许或接受宇宙诞生于智者的设计。这是导致他们陷入可悲后果的主要谬误。他们中有的求助于物质原理，将宇宙的起源归因于世界里的元素；另一些则幻想原子、不可分割的物体、分子和通道通过它们的结合而形成可见的自然世界。原子的重聚或分离产生了生与死，而最持久之物的构成仅仅是由于其原子间相互粘合的强度高：这些作者赋予天、地、海如此不堪一击的起源，且鲜有一致性，他们编织的理论如蛛网般脆弱！这是因为他们不懂得如何说：‘起初，上帝创造天地。’他们内心的无神论误导了他们，在他们看来宇宙似乎没有治理和统领，一切都是出于偶然。为了防止这种错误，创世记从一开始就用‘上帝’二字来启发我们的理解：‘起初，上帝创造。’”[11]

---

10 阿那克西曼德（公元前 611–547 年）相信人类是鱼类的后代；而恩培多克勒（Empedocles, 公元前 490–435）则被称为“进化论之父”。见 Richard Lull, *Organic Evolution*（New York: Macmillan, 1947), p. 6.

11 Basil of Caesarea, *Hexaemeron* 1.2 in Alexander Roberts, James Donaldson, Philip Schaff, Henry Wace, eds., *The Nicene and Post Nicene Fathers, Series 2* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994) vol. 8.（随后简称为 *NPNF2*）。当我们把当前关于起源的科学理论当作解经的认识论根基时，应当思量巴西流关于自然主义理论之短命的言论。

另外应当考虑拉克唐修（Lactantius，约公元 250-325）的著述。他强烈反对柏拉图等希腊哲学家的年老地球论：

> “因为对万物的起源和世界的创造的那个原始时期的无知，柏拉图等诸多哲学家宣称说，这个美丽的世界在数千个时代之前已经形成了。他们也许在此沿用了迦勒底人的观点。正如西塞罗（Cicero）在他的第一本关于占卜的书中提到的那样，迦勒底人愚蠢地讲到自己的纪念物已经存在了 47 万年。因为他们以为自己不可能为此而被定罪，所以可以随心所欲地散布谬误。但是，我们这受过圣经教导认识真理的人知道世界的起源和终结。在第二卷已经谈到了起源，所以在本卷结束的时候要谈到终结。那些认为从世界起源之后已经过去数千个时代的哲学家们需要知道，第六千个年头至今尚未完结。等六千年的数目满足之后，大结局即将来到，人类事务的状况将被重塑改善。这里需要先呈现证据，为让这事件本身显而易见。正如充满奥秘的圣经上所记载的，上帝在六天的时间内完成了创世之工，他所造的自然界令人惊羡，第七日歇工，并将第七日分别为圣。这就是安息日，在希伯来文就是第七日，因而数字七代表合理完整。因为有七天，七天的交替组成岁月的周转……”[12]

所以不能说先贤的创造观念是在真空中形成的（即没有现代进化论和均变主义观念的压力）。先贤们强调自己的观点主要是为了驳斥与现代思想非常相似的希腊哲学的自然主义起源理论。[13]

12 Lactantius, *Institutes* 7.14, in *ANF*, vol. 7

13 虽然教会先贤面对的挑战与今天有所不同，但是，他们所受到的挑战也不小，因为他们也一样会变成自己所处的环境的产物。空气中总是有各种各样的强力哲学思想与文化压力。这些因素对每一位先贤的神学思想的形成的影响有时显而易见，有时候只能从迹象中推断。总之他们的思想都不是在密封的环境下形成的。除了他们自己在成长和训练过程中受到的影响，其时代背景中总有新柏拉图主义、斯多葛主义、诺斯底主义、摩尼教、希腊罗马密教、多神论等多种哲学思想、邪教和基督论异端的威胁。

创造日的长短

先贤们都赞同瞬间创造，而非渐进。其中按字面解读圣经的人都指明创造的六日各有 24 小时。寓意解经派，如革利免（Clement）[14]、俄利根和奥古斯丁，并不将创造的日子视为 24 小时的一天，但他们也都不认为非字面的日子与年轻地球论有抵触，这一点即使年老地球论的倡导者戴维斯·杨（Davis Young）也不否认。[15]

字面理解的拥护者

在早期教会里，寓意解经派和字面解经派的关系有些紧张。字面解经派的一位著名代表、做过君士坦丁儿子家庭教师的修辞学家拉克唐修，把一个创造日视为 24 小时。[16] 他引用圣经对创造的记录来反对柏拉图等希腊哲学家的年老地球论观点，认为五千多年前上帝用六天的时间创造了世界。他认为“七日”组成一周，并且“七天的交替组成岁月的周转”。[17] 显然，对拉克唐修来说，创造日与组成一年的每一周的日子相同。

普图伊主教维多利诺斯（Victorinus, 公元 304 年卒）明确地指出了创造的第一天分为 12 小时白昼和 12 小时黑夜。他说：“创造的速度是如此之快，正如摩西在其创世记中所记载的，上帝在六天之内为了他威严的装饰而创造这一切的一切，并赐福第七日……最初，上帝创造了光，并将一昼夜各自精确地分为十二小时……那么，如上所述，一天均分为两部分——白天与晚上各十二小时。”[18]

---

14 像特土良、俄利根和优西比乌等思想家可归类为教会学作者。在本章，为了方便，“先贤”一词用的范围比在研究教会先贤本身时更为广泛。

15 Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982), p. 19 and 22.

16 许多人虽然未明确地提出 24 小时的长度，但其作品也似乎很自然地把每一日理解为普通的太阳日，因为他们把创世记第 1 章的其余词语都按字面意思理解。见 Theophilus of Antioch (c. A.D. 115–168–181), *To Autolycus* 2.11–12); Methodius (A.D. 260–312), *The Banquet of the Ten Virgins* 8.11; 9.1; Epiphanius of Salamis (A.D. 315–403), *Panarion* 1.1.1.; Cyril of Jerusalem (c. A.D. 315–386), *Catechetical Lectures* 12.5.

17 Lactantius, *Institutes* 7.14, in *ANF*, vol. 7. 整段引述见上文。

18 Victorinus, *On the Creation of the World*, in *ANF*, vol. 7. p. 341

叙利亚的耶福列木（Ephrem the Syrian，约公元 306-373 年）是一位执事、赞美诗作者、颇具影响力的神学家和释经学家，也是少数懂希伯来文的先贤之一。他完全按字面解释创世记第 1 章里一日的长短：“尽管光和云是在眨眼间创造的，但是第一天的白天和晚上各在 12 小时内完成。”[19] 耶福列木反对关于创世记一章的寓意解释：

> “因此，不要以为神在六日之内的工作是寓意性的。不要说关于这六日的事物是象征性的，也不能说这些都是一些无意义的名词或者这些名词象征着其他事物。相反，我们要据此知道最初天与地究竟是以什么方式创造的。‘天’与‘地’这两个名词并不指代任何其他事物。这里指的就是天与地。神随后的其他工作和被创造的事物也不是毫无意义的符号，因为它们的名称与其实质内涵相对应。”[20]

凯撒利亚的巴西流著有六日谈（*Hexaemeron*），是他在四旬斋期间关于创造日的讲道集，[21] 他特别反对“失真的寓意解经”，指责寓意解经派只是“为自己的目的”，“在经文之上自我发明并引以为荣”。相反，他提倡谦虚地接受“常识”，即经文“白纸黑字的字面意义”。[22] 巴西流明确地指出世界的创造是在 24 小时的日

19 Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis* 1, quoted by Seraphim Rose, *Genesis, Creation and Early Man: The Orthodox Christian Vision* (Platina, CA: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 2000), p. 101.

20 Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis* 1.1, in Kathleen E. McVey, ed., *Ephrem the Syrian: Selected Prose Works*, trans. Edward G. Mathews and Jospeh P. Amar, in *The Fathers of the Church* (*FC* hereafter) (Washington, D.C., 1961), 91:74.

21 六日谈体裁包括专论、讲道和解经，按照创造的六日安排内容，其中有的是释经类，有的是比较寓意性的。六日谈包括所有的关于创世记中的创造记载的作品，有正式的、有二级文献，也有诗歌。六日谈文学在 17 世纪以前颇受欢迎，也成为了一些教会先贤特别关注的体裁，尤其在四旬斋期。许多作者都效仿巴西流九堂讲道的模式。巴西流的兄弟，尼撒的格理高利（Gregory），及安波罗修（Ambrose）都有六日谈的著作。关于巴西流之前的犹太教和基督教六日谈作者，如卡尔齐地乌斯（Chalcidius）、犹太人斐洛（Philo Judaeus）、希坡律陀（Hippolytus）、帕皮亚斯（Papias）、潘代诺（Pantaenus）等，以及许多其他后期的六日谈作者，请参见 Frank Egleston Robbins, *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1912).

22 Basil, *Hexaemeron* 9.1, in *NPNF2*, vol. 8.

子里迅速完成的。谈到第一天光的创造，他说：“这样，在一瞬之间，通过一句话，万物的创造者就将光赐给了世界。”[23] 注意巴西流对日子的长短讲得很清楚：

> “‘有晚上，有早晨，是一日。’（译者注：圣经原文中‘一’用的是基数词，此后几日都用序数词）。为什么圣经说头一日是‘一日’呢？在讲到第二、第三和第四日之前，是否应当把这一系列之首称为‘第一日’呢？既然说是‘一日’，那么其用意就是要确立一昼夜的长短，把黑夜白天的时间段合并为一个概念。一天的时间为二十四小时，就是要把白天与黑夜加起来算。哪怕在夏至和冬至，两个时间段不一样长，但圣经标出的时间依然规范了一定的长度。这好比说：二十四小时为一天的时间段；或说，实际上一天是天空回归到同一个位置所需的时间。日落日出，使晚上或早晨呈现在世界上，其交替的周期总不会超出一天的时间……上帝造出了时间的本质，测定了时间段，用日子作为划分时间的尺度。为了用星期作为另一个时间长度，他让星期自我轮回以计算时间的进程，并规定一日轮转七次为一个星期：周而复始。”[24]

---

23 同上，2.8, in *NPNF2*, vol. 8.

24 同上。休·罗斯和车理深曾断言在下一段能找出巴西流容许创造日可能长于 24 小时的证据，但他们错了。巴西流强调的关键是“一日”与永恒时间（“世世代代”）的分别。巴西流先前的论述仍然限定了“一日”为 24 小时。这是相关的段落：“但我们是否必须为此假设神秘的因由呢？上帝造出了时间的本质，测定了时间段，用日子作为划分时间的尺度。为了用星期作为另一个时间长度，他让星期自我轮回以计算时间的进程，并规定日子轮转七次为一个星期：周而复始。永恒的本质也是如此，自我轮回，无休无止。那么，假如时间之初被称为‘一日’而不是‘头一日’，也是因为圣经意欲描述其与永恒之间的关系。其实，将与其他日子完全独立并分割出来的那一天称为‘一日’是恰当而且自然的。如果圣经要对我们说许多时代，就会说‘世世代代’，而不会将之列成第一、第二和第三。由此可见，这里呈现给我们的不是时代的界限、起始和循环，不是神的作为的各个阶段及各种方式的分界。”见 Ross and Archer, “The Day-Age Reply,” p. 205。莱森（Robert Letham）似乎认为，巴西流关于一日 24 小时的概念和他所说的一切是在“不到一瞬、迅速到无法察觉的刹那间所创造”（1.6）有冲突。不过，要解决这个矛盾，只要留意巴西流如下的观点即可：上帝先把一切的根本创造出来，然后再用七天给与形状。他认为“起初其实是不可分割的，是瞬间发生的”。见 Robert Letham, “‘In the Space of Six Days’: The Days of Creation from Origen to the Westminster Assembly,” *WTJ* 61 (1999): p. 152–153。

“圣大巴西流”是四世纪最重要的教会领袖和神学家之一，坚决捍卫尼西亚三位一体论，反对亚流（Arius）教派和撒伯流（Sabellius）主义的异端。[25] 他还因救济饥荒而闻名，曾建立贫民院、医院和临终关怀院，并撰写修道院规则。巴西流的六日谈历来被看作最具有实质的六日谈著作，并激发了许多人撰写与六日相关的评论。尼撒的格力高利（Gregory of Nyssa，335- 约 395 年）在他自己的六日谈中说：“圣巴西流关于创世的论述……是唯一仅次于圣经的著作。”他称自己的著作不会“随从大众的观念。”他只不过想“明白……按一定秩序描述创造过程的经文的根本意思，即‘起初，上帝创造天地’[创世记 1:1]，以及六天内所包含的其余的关于宇宙创造的经文。”[26]

寓意解经派

教会先贤中的寓意解经派虽然不认为创造日是 24 小时的真实日子，而仅仅是创造顺序的象征，但他们在抵制当时的年老地球论方面也表现出色。

亚历山大教理学院院长，亚历山大城的革利免（Clement of Alexandria，约公元 150-211 或 216 年）声称六个创造日并非字面意义，而是象征着在时间开始之前一瞬间的创造顺序：

> “上帝的安息并不像有些人所认为的是代表上帝停止做工。因为上帝本为良善，如果他停止行善，那么他就不再是上帝，而这样说就是亵渎。因此，上帝的‘安息’意

25 Thomas Torrance 很好地总结了巴西流观点的历史意义：“宇宙与其理性秩序绝对相关的基督教概念正是【巴西流】宇宙学观念的根本。上帝从无到有创造出了人类思想并恩慈地使其与他自己超越的思想维持独特的关系，这是对古希腊人来说不可思议的核心概念。巴西流六日谈里的这些概念意义重大，他不仅挑战了对有形和无形的现实世界的古典见解的理性基础，而且也促进了希腊思想的转化，甚至在西方文化的基础上留下了印记。” Thomas F. Torrance, *The Christian Frame of Mind: Reason, Order and Openness in Theology and Natural Science* (Colorado Springs, CO: Helmers and Howard, 1989), p. 5.

26 Gregory of Nyssa, *Hexaemeron*, trans. Richard McCambly, in J.P. Migne, ed., *Patrologia Graeca* (Paris: Migne, 1863), 44:68–69.

> 味着命定受造物的秩序不被干扰、所有创造物脱离最初的混乱。各日的创造顺序非常重要，使万物按照创造的先后得到不同的尊荣。虽然万物在神的思想里是一同被造的，但各有其不同的价值。既然万物是一起被造的，那么每一样的创造也不是以话音为标志的。毕竟各物必先命名，后创造。万物是出于同一个权能，同时从一本而生，后宣告之物又源于先宣告之物。因为神只有一个身份，一个旨意。既然我们看到时间与存在之物一起诞生，创造何以在时间之内发生呢？”[27]

这一观点，即上帝“同时”并“一起”创造万物，为后来的俄利根和希波的奥古斯丁所拥护。

俄利根（约公元 185-254 年）也曾为亚历山大教理学院的负责人。尽管如今人们认为他的教导有重大问题，但他还是早期基督教最伟大的思想家之一。不幸的是，虽然他属于当年最多产的作家之一，但他的大部分著作失传了。他像保罗和奥古斯丁一样饱受争议，被称为“圣经批判学之父”。他的《论首要原理》（*On First Principles*）是东方系统神学的第一部作品。然而，他的主要影响是作为早期教会勾画寓意解经学的主要人物之一。因而，他认为创造周的六天只是“看起来像”字面上的日。[28] 事实上，俄利根认为有“理智” 的人不会把创世记第 1 章解释为“纯粹的事件史”。他声称这些事不要当作真正发生过，而是要理解成属灵意义。[29] 另外，

---

27 Clement of Alexandria, *Stromata* 6.16, in *ANF*, vol. 2.

28 Origen, *Contra Celsus* 6.60, in *ANF*, vol. 4: “我们尽力答复了对上帝‘指令第一、二、三个事物产生’的异议。为此引用了‘因为他说有，就有，命立，就立；’说明直接的造物主，乃世界的创造者，正是道，是上帝的儿子；而道之父命令自己的儿子，道，来创造世界，是首位的造物主。关于第一日造光、第二日造穹苍、第三日天下的水聚集成几个大水库（因而地发生仅受大自然控制的果子）、第四日造光体和众星、第五日造水生动物、第六日造陆生动物和人，我们在创世记注释和前几页详细地谈过，并反对那些按表面上的意思来理解神的话语、说世界的创造是在六天内发生的人。为此曾引用下面的话：‘创造天地的来历，在耶和华 神造天地的日子。’” 关于俄利根三分法的“三重”诠释学，另参见 4.11–13。Jean Daniélou 告诫我们，俄利根在现实中的做法比他在理论上更加有寓意性，见 Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, (3rd ed.; Grand Rapids, MI: Baker, 1970), p. 31–33. 比较 Louis Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker, 1950), p. 20.

29 Origen, *De Principiis* 4.1.16 (Greek translation), in *ANF*, vol. 4; Ross, *Matter of Days*, p.

俄利根坚持认为创世记第 1 章的第七天持续到世界的末了。[30]

在同一个段落里，俄利根断言说：“细心的读者可能会在福音书中注意到无数类似的经文，因而将确信，在按字面意思记录的历史中，会插入未曾发生过的事件。”[31] 因为福音派人士不能在坚持圣经无误的同时又拥护俄利根对创世记和福音书的概念，那么敏感的读者会要求说明。如果要责备休·罗斯挑选那些支持深度时间的教会先贤，那么创造论者何以不因为引用俄利根而受到类似的责备呢？我们如何能够认同俄利根关于创世记第 1 章的某些说法，却不接受其余的，尤其他稍后认为福音不是字面上的历史事件的观点呢？这是个很有道理的问题，对此我们提供七点值得注意的事项。

首先，我们在这里搬出俄利根来回应深度时间的倡导者，旨在说明他们为了反对字面意义上的日子而引用俄利根是无济于事的。其次，创造论者很少提及俄利根，除非是强调他偶尔的“年轻地球”类论点，但这只不过是因为其历史价值，而不是用他的理念来支持自己的立场。第三，虽然俄利根的寓意化观点可能在灵修、历史研究或其他方面有价值，但是我们要警戒，对他的论点应该负责任地、谨慎地应用。第四，有些重要因素需要牢记：虽然俄利根没有将创世记第 1 章看为字面的历史，但他还是肯定了休·罗斯和莱森（Letham）莫名地忽略了的一些内容。例如，在斥责克理索（Celsus）时，俄利根明确地指出“摩西对创世的记载……教导说世界历史远远不到一万年。”[32] 此外，他还专为反对希腊人和埃及人关于“世界没有被创造”而是永久存在的说法而强调自己的这个观点。[33] 莱森和休·罗斯拿俄利根作为对创世记第 1 章非字面理解的早期前例，但因俄利根（莱森所承认的）新柏拉图式的寓意主义和（莱森没有

44.

30 Origen, *Contra Celsus* 6.61 in *ANF*, vol. 4：“……在创造万物完毕后，上帝歇工的安息日只要世界存在就一直持续。凡是在六日内完成了自己的工、没有忽略他们的任何任务的人，他们的灵性将在安息日提升，思考属灵的事物，加入公义有福之人的会堂，并与上帝一同庆祝。”

31 Origen, *De Principiis* 4.1.16 (Greek translation), in *ANF*, vol. 4.

32 同上，1.19。

33 同上，1.20。

提到的）对年轻地球的认可，俄利根的话对他们的帮助并不大。[34] 第五，纵然俄利根不从字面上理解创造日，但若称他支持“长日论”或“框架假说”，就是对他莫大的误解。俄利根没有在任何地方阐明这样的论点。第六，在如今的福音派神学院里，俄利根理解经文的方式通常是被当作主要的反面教材来介绍的。如此可疑的解经方法引出第七点也是最后一点：俄利根的许多信念是如此明显地不正统，即使现代的包容主义者也不愿与之为伍。他可能带给人的益处完全被他在释经学上的缺点所掩盖。莱森和休·罗斯说创造论者不承认也不尊重俄利根的权威，这种宣称是误导读者。鉴于俄利根在许多领域不合正统，更有意义的问题应该是针对莱森和休·罗斯。即，他们为何使用俄利根来帮助支持自己对深度时间的辩解。

奥古斯丁属灵和释经学上的导师、米兰主教安波罗修（Ambrose, 约公元 338-397 年）凭着他对希腊语的了解研究了斐洛（Philo）、俄利根和亚他那修，并与巴西流进行了交流。虽然安波罗修总体上属于新柏拉图学派，是亚历山大式的寓意主义者，[35] 但从他对巴西流六日谈的评论中看出他对六日时间长度的字面理解：

> “圣经规定，只有包含白日和黑夜的 24 小时才称为‘日’，就等于说一日的长度为 24 小时……在这种算法中，黑夜被看作日的一部分来计算。因此，每当时间轮回一次，里面只有一日。上帝创造了晚上和早晨，圣经在这里指的是一个白日和一个黑夜的时间，此后就不再称之为白日和黑夜，取而代之的是用其中更重要的部分做为名字：这是贯穿整本圣经的习惯。”[36]

看来，安波罗修认为创世时的每一个“日”的长度为 24 小时，而因为白日是 24 小时内比较重要的那部分，所以“日”这个词也

34 Letham, “‘Space of Six Days,’” p. 151–152.

35 Peter Brown, Augustine of Hippo: A Biography (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), p. 85, 153–154.

36 Ambrose, *Hexaemeron* 1.10.3–7, in Ambrose, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, trans. John J. Savage, in FC (Washington, D.C., 1961), 42:42–43.

包括了黑夜。

据称，希波的奥古斯丁（Augustine of Hippo，公元 354-430 年）允许创造日长于 24 小时，因而成为了最常被引用的权威。杰克·路易斯（Jack Lewis）说，奥古斯丁认为创世记第 1 章是关于未来的寓言。[37] 但他进一步说，奥古斯丁同时想阐明圣经的作者 “关于上帝与世界”究竟想说什么。[38] 奥古斯丁认为创世记 2:4 提示万物不是六天创造的，而是同时创造的。[39] 根据他的观点，物质和灵魂按其本性被创造，而其余的万物被造时则是隐形的（基本原理）。随着创造之后上帝持续的照应和工作，万物才得以从“基本原理或隐形中”中发展出来。最初的创造没有“任何时间间隔” 。[40] 路易斯指出，这种随天意渐进发展的概念被后来的进化理论系统引以为例。然而以此为例是颇具讽刺意味的，因为仔细考察就不难发现，很显然奥古斯丁相信不同种类的动植物是在一瞬间创造成的。在路易斯看来，按照奥古斯丁的说法，自上帝完成了“第六日” 所描述的创造之后，并没有再创造新的生物。[41]

但是萨尔法提（Sarfati）敏锐地观察到，奥古斯丁因为不懂希伯来文，几乎完全依靠拉丁文圣经。他只是在晚年，在创世记评论

37 Jack P. Lewis, “The Days of Creation: An Historical Survey of Interpretation,” *JETS* 32 (1989): p. 440–444. Lewis 对奥古斯丁观念的综述是我这里的提要的主要基础。又见 Letham, “‘Space of Six Days,’” p. 154–157; Bradshaw, “Creation and the Early Church,” chapter 3, www.robibrad.demon.co.uk/Chapter3.htm.

38 Lewis, “Days of Creation,” p. 440.

39 Louis Lavallee 指出，奥古斯丁瞬间创造观的来源是对七十士译本西拉书 18:1 的错误翻译：“根据翻译家 J.H. Taylor 的说法（*The Literal Meaning*1. 254），拉丁文版本中 ‘*simul*’ 一词（同时 , 一同）看似是希腊文 ‘koine’（通常，无例外）的误译。耶柔米（Jerome）因为不接受旁经，没有重新翻译西拉书，所以如今的拉丁通俗译本仍包含最早的拉丁译文。”（Louis Lavallee, “Augustine on the Creation Days,” *JETS* 32 (1989): p. 469-61, n. 20）因为克莱曼特和巴西流都持有基于创世记 2:4 的类似观点，所以这种观点不可能是奥古斯丁的发明。

40 Augustine, *Confessions* 13.33.48, in Alexander Roberts, James Donaldson, Philip Schaff, Henry Wace, eds., *The Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 1* (*NPNF1* hereafter) (reprint ed.; 14 vols; Hendrickson, 1994), vol. 1: “ 因此，早晨晚上交替，半明半暗。是你由无而创造，未由你，未由非属你之物，或前所创造之物，而是由你同时所造之实物，是你在没有任何时间间隔的过程中把无形的形成。因天地之物质统一，天地之形体不一，是你由无而创造出物质；但世界之形体你却是由无形之物质造成。都在一时，让形体无间隔地随物质。 ”

41 Lewis, “Days of Creation,” p. 441–442.

完成后很久，才有了对希腊语的基本认识。正如萨尔法提所指出的，因为他不了解希伯来语，也许就不知道希伯来语“即刻”（רֶגַע，参考出埃及记 33:5、民数记 16:21, 45、以斯拉记 9:8）这个词。也许，如果奥古斯丁懂得希伯来语，他就不会拥护万物瞬间创造的看法。但是正如萨尔法提所指出的那样，即便如此，奥古斯丁的解释“也与年老地球拥护者的主张截然相反！”[42]

奥古斯丁断言，创造的六日难以构想，但那不是字面意义上的六天，因为创造的日子只是一天。[43] 路易斯准确地观察到，奥古斯丁认为创世记第 1 章的六日是给天使和那些无法理解他在一刹那创造一切的人的渐进启示。创世记第 1 章的日子体现出创世一刹那中的次序，然而，其所描述的都是在一瞬间发生的。这些日子不是太阳日，也不是漫长时代，而是启示创造在一瞬间之内的进展的标点。[44]

路易斯正确地指出，奥古斯丁不相信创造是在六个字面的日子里完成的。乍看这似乎是与近期创造的观点相悖，但细察并非如此。首先，非字面的解释并不意味着年老地球的解释。其次，没有证据表明奥古斯丁（或任何的先贤）支持创造发生在亿万年前的提法。第三，相反，很显然奥古斯丁认为创造是在瞬间发生的。第四，奥古斯丁明确指出圣经所记载的历史与世界有“万年以上”历史的观点相矛盾。他相信按圣经教导，地球年龄还不到 6000 年。[45]

---

42 Jonathan Sarfati, *Refuting Compromise* (Green Forest, AR: Master Books, 2004), p. 118. 希伯来圣经中 יוֹם（*yôm*） 和 רֶגַע（*rega'*） 之间的区别，也见 Jim Stambaugh, “The Days of Creation: A Semantic Approach,” *Journal of Ministry and Theology* 7 (Fall 2003): p. 61–68.

43 Augustine, *City of God* 11.6, in NPNF1, vol. 2: “如果神圣而无误的圣经说，起初神创造天地，以便让我们理解到，他在此之前没有进行过创造——因为如果说他在之前创造过，那么之前所创造之物才值得被称为‘起初’所造——那么，可以肯定，世界没有在时间之内被造，而是与时间一同被造。因为凡是在时间之内创造的一定是在某个时辰之后、某个时辰之前——即在过去的之后和将来的之前。但是不存在过去，因为时间是通过受造物的运动来衡量的，而那时还没有受造物。如果说，从头六七日的次序可以看出，随着天地的创造，变化与运动也被创造，那么，世界是与时间同时被造的。在那几天里，早晨和晚上被计数，直到第六日，上帝完成了万物的创造，第七日奥秘地、奇妙地标志了上帝的安息。这些日子究竟如何，是我们难以想象，更难以言表的！”

44 Lewis, “Days of Creation,” p. 441–442; Augustine, *City of God* 11.33, in *NPNF1*, vol. 2: “……首先，是概括介绍创造的过程，随后根据神秘的天数列出每个阶段。”

45 总体而言，大多数早期先贤都依靠七十士译本或拉丁文译本，而不了解希伯来语或

> “它们也被那些声称世界有万年以上历史的欺骗性文件所迷惑。按照圣经来估算，世界历史不到 6000 年。”[46]

> “总是有人问人类为什么不是在向过去无限延申的若干年代之前被造，而是出现得如此之晚。我告诉你们，根据圣经，从人的诞生到现在还不到 6000 年……”[47]

切记奥古斯丁相信上帝在一瞬间创造了一切（至少包括万物的基本原理），以免有人以奥古斯丁的观点为依据，说亚当在不到六千年前被造，但其余万物的创造则早得多。另外请注意奥古斯丁的评论，他说那些古老地球倡导者是反对圣经中所阐明的历史的（见下文）。此外，正如下文将要表述的，奥古斯丁认为，创造的“六天”预表了全部的地球历史将持续 6000 年。

总而言之，我们请那些引用奥古斯丁的权威来捍卫深度时间并反对一日为字面上的 24 小时的人注意以下六点：首先，他的《创世记解说》（*Interpretation of Genesis*）是基于耶柔米（Jerome）的拉丁文翻译，而不是基于希伯来原文。其次，由于他不了解希伯来语，所以不得不依靠拉丁文。他从未亲自研读过创世记原文。第三，他属于亚历山大学派，该学派以大量使用寓意解经著名，而不是使用严谨系统的语言学方法来解经。第四，他不相信堕落之前有人死亡。第五，他相信字面上的全球性洪水。第六，通过对其著作的现代解读，我们没有把握认为奥氏曾摆脱过他早期的新柏拉图主义倾向。鉴于这些事实，年老地球论的倡导者援引奥古斯丁关于创造日长短的观点来支持亿万年历史并反对年轻地球观，是说不通的。[48]

亚兰语（俄利根和优西比乌例外），并且对闪族人的思维方式不大熟悉。

46 Augustine, *The City of God* 12.10, in *NPNF1*, vol. 2.

47 同上，12.12。

48 年老地球和年轻地球的创造论者必须立定心志，在使用和信任奥古斯丁或任何其他先贤的权威上要前后一致。显然，我们并不是说不能引用、信任或模仿先贤。恰恰相反，本书的主题正是“回归源泉”。我们知道上述规则同样适用于年轻地球创造论者所引用的先贤。我们只是提出一个适当的建议，即要负责任地引用过去的杰出人物，而不是断章取义或随意取舍。先贤的权威很宝贵，但是当他们的观点与我们的论点相悖或相反时，我们需要诚实地承认。

六日的末世预表

通过考查先贤对创造日长度的看法可以得出结论：教会先贤都是年轻地球创造论的支持者，这与休·罗斯等人的说法相反。首先，大多数先贤将一日视为 24 小时，有些甚至指明了小时的数目。其次，即便有的先贤坚持认为创世记第 1 章里‘日’的概念只是象征性的，但他们仍然相信创造是在相对短暂的时间内——甚至是在一瞬间——完成的。第三，先贤的著作中并没有任何章节可以供现今的年老地球创造论者用来支持创造日为亿万年漫长时代的说法。

教会先贤中有一种六 / 七千年时代论，认为地球年龄少于 6000 年并在 6000 年后不再保持当前状态。这一观点更进一步证明他们支持年轻地球创造论。在教会历史的前两个世纪，教会先贤相信前千禧年末世论，认为第七个千年就是千禧年。随着基督教合法化，而且正式成为罗马帝国的国教，无千禧年论变成了主流的末世论。但即使在末世论转变之后，先贤们仍然保留着 6000 年的世界历史框架。

背景

六 / 七千年时代论是出自对六个创造日的类比解释。根据诗篇 90:4 和彼得后书 3:8（“主看一日如千年，千年如一日”），先贤们认为创造周的每一天代表未来地球历史的一千年。[49] 这种类比预表学说（类型学）在基督教出现之前已经存在。19 世纪的泰勒（D.T. Taylor）总结了许多有关六 / 七千年时代概念的文献。[50] 他指

49 这一段与休·罗斯和车理深相抵触。他们认为：“殉教者贾斯汀、里昂的主教爱任纽、拉克唐修、普图伊的维多利诺斯和奥林匹斯的麦托丢（Methodius of Olympus）都明确地支持创造日代表六个连续的千年时代。”（Ross and Archer, “The Day-Age Response,” p. 69; see also Ross, *Matter of Days*, p. 45）. Duncan 和 Hall 指出这种说法是十分错误的 （J. Ligon Duncan III and David W. Hall, “The 24-Hour Reply,” *The Genesis Debate*, p. 99–102）。在这一段讲到的先贤并没有讲每个创造日的长度是 1000 年，而是指出创造日从类型上预表着后来世界历史的六个时代，每个时代有 1000 年。另参 Sarfati, *Refuting Compromise*, p. 114–122.

50 D.T. Taylor, *The Voice of the Church on the Coming and Kingdom of the Redeemer*: *or, a History of the Doctrine of the Reign of Christ on Earth* (8th ed.; Albany, OR: Ages Software, 1997), p. 32–36. 第八版是 1866 由 Scriptural Tract Repository 出版。

出，根据 18 世纪的天文学家大卫·格里高利（David Gregory）的说法，古代的卡巴拉学派[51]最早提出六千年历史的概念，其根据有两点：1. 在创世记 1:1 中，希伯来字母 aleph 出现了六次，而 aleph 在犹太算术中是代表 1000 的符号；2. 创造周为六日，而且一日如千年。泰勒指出，普鲁塔克（Plutarch）说迦勒底人、琐罗亚斯德教徒（Zoroaster）和波斯人认为人类历史将持续 6000 年。阿诺德·埃勒特（Arnold Ehlert）也指出，陀斯卡拿人（Tuscans）、波斯人和伊特鲁里亚人（Etruscans）认为创造过程包含了六个千年时代，而此后人类又将存在 6000 年。[52] 当时的犹太拉比对于从六日类比中发展出的末世论尤其坚持。埃德斯海姆（Edersheim）在对《塔木德》（犹太公会版本）的总结中提到了卡蒂娜（Kattina）拉比基于诗篇 90:4 的见解：

> “世界将持续 6000 年，根据以赛亚书 2:17 的预言，其中有一千年的荒凉时期。澳巴伊（R. Abayi）根据何西阿书 6:2，认为此状态将持续两千年。然而，这些经文也用来支持卡蒂娜的见解，他认为每逢一个七就有一个安息年，这里的一天等于一千年的荒凉与安息——经文根据是以赛亚 2:17、诗篇 92:1 和诗篇 90:4。”[53]

尼西亚会议之前的前千禧年论者

殉教者贾斯汀（Justin Martyr, 公元 100-165 年）向犹太人特里弗（Trypho）宣称，“有主见的基督徒”相信，从死里复活之后，将有“在耶路撒冷的一千年。到那时，这座城市将被重建、装饰和扩建，正如以西结和以赛亚等先知所宣示的那样。”[54] 贾斯汀认为，

---

51 “卡巴拉”（希伯来语 קבל“接受”）基本上是源于犹太拉比的一套古代神秘主义文献，指基于对希伯来圣经的一种秘传的解释，其中含有诸多泛神论因素。卡巴拉的秘传教义今天在“极端正统”的哈西迪派和路巴维奇派犹太教中仍可见到。

52 Arnold D. Ehlert, “*A Bibliography of Dispensationalism, Part 1*” *BSac* 101 (January 1944): p. 99.

53 Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (2 vols.; reprint ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 2:738.

54 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho,* p. 80, in *ANF*, vol. 1.

亚当未满 1000 年而死——如同神所警告的那样，他死在了吃树的果子的 “那一天”。由此可以看出贾斯汀 “一天” 预表一千年的概念。他把一天的预表性与“‘主看一日如千年’的话语”连在一起。然后，他将这种说法和使徒约翰的预言联系在一起：“凡信我们的基督的将在耶路撒冷居住一千年，此后将发生普遍性的、永恒的复活，全人类受审判。”[55]

《巴拿巴书》（公元 130-131 年）里有接受这种六日类型学的早期迹象。以十诫中关于安息日的诫命为基础，该书信说六日是指上帝在当今世界的做工将在 6000 年后结束。而在“第七日”之初，基督将第二次降临并开启他的安息日。耶稣复活的“第八日”将成为新天新地里复活的众圣徒最后的安息日。[56]

克鲁奇菲尔德 （Crutchfield） 指出，巴拿巴认为第一到第五天预示历史的前 5000 年（过去）。他认为第六天是指他自己的时代，即第六个千年时代（当今）。第 7 天是对千禧年的预言，乃是第七

55 同上，第 81 页。全文引述如下：“亚当被告知，他在吃树上的果子的日子必定会死。因而，我们知道他没有活满一千年。另外，我们意识到‘主看一日如千年’的说法和这个主题有关联。再者，名叫约翰的那位基督的使徒，曾与我们同在。他依靠神对他的启示预言过，凡信我们的基督的将在耶路撒冷居住一千年，此后将发生普遍性的、永恒的复活，全人类受审判。”贾斯汀没有说创造的第六日要持续一千年，而是说亚当如果吃树上的果子，就会在他所生活的当日的时间限制（1000 年）之内就会死去。把贾斯汀当作长日论的先例并不合理（反驳 Ross and Archer, “Day-Age Reply,” p. 204; Ross, *Matter of Days*, p. 43）。关于休·罗斯和车理深引用的爱任纽在《驳异端》（*Against Heresies*） 5:23.2 中的言语，也可以作出类似的答复。爱任纽没有认为创造的第六日为 1000 年。他的意思是：第六日，即亚当被造的那一天是他自己的 1000 年的日子的开始。在那一天，亚当成了对死亡的债务人，没有活到他自己的日子（1000 年）的尽头。参见 Bradshaw, “Creationism and the Early Church,” www.robibrad. demon.co.uk/chapter3_pf.htm. 据说贾斯汀认为，因为创世记第 1 章里的第七日没有写“有晚上，有早晨”，所以这“意味着在那日未尽的时候大结局即将发生。” — *Fragments from the Lost Writings of Justin* 15 （*ANF*, vol. 1） —Anastasius 文选 .

56 *Epistle of Barnabas*, p. 15, in *ANF*, vol. 1: “关于【耶和华】在西奈山面对面交代给摩西的十诫中的安息日有以下记载：‘手洁心清地将耶和华的安息日分别为圣。’ 另外有说：‘我的儿子们只要遵守安息日，我将使我的怜悯安息在他们身上。’安息日在创造之初就被提及：‘六日之内上帝创造他手之工，在第七日完毕，并安息，并赐福给第七日。’ 我小子们啊，注意到这个说法的意思，‘他在六日内完成的。’因主看一日如千年，这就意味着主将在六千年内完成一切。他亲自作证说，‘看哪，今天将如一千年。’因而，小子们，六日之内，就是在六千年后，一切将结束。‘在第七日安息了’是指：当上帝之子【再】来临，他将毁灭恶人的作为、审判不敬虔的人、使日月星辰改动。在那时，他将是真正的安息。‘月朔和安息日我不能容忍。’请意识到上帝如何表达：你们目前过安息日的方式我不能接受，但这就是我所做的，【即】当使一切都安息时，我会让第八日作为新的开始，即是新世界的开始。因此，我们欢心地守住第八日，也就是耶稣从死里复活的那一天……”

个千年时代，而第 8 天所预言的是永恒的状态。后来的许多先贤，甚至于那些不认同巴拿巴的前千禧年论的（例如俄利根和奥古斯丁），都响应他这种类型学的使用。他们将第七天视为永恒的状态。[57]

里昂主教爱任纽（公元 130-202 或 212 年）是早期教会里第一位伟大的系统神学家。他坚决反对诺斯底主义，认为《启示录》中的数字 666 概括了这种 “六千年中发生的最大的叛教事件”。他随后申明，世界将在与创造世界的天数相应的千位数“终结”。创世的六天与上帝安息的第七天是“对先前所造的事物的说明，也是对即将发生的事情的预言。”将创造日与末世论关联在一起的基础是“主看一日如千年，在六天之内万物创造完毕，由此可见，万物将在第 6000 年终结。”[58] 爱任纽接着描绘了前千禧年论者对耶稣第二次降临的场景。当“敌基督”在“耶路撒冷的圣殿”统治“三年零六个月”之后，主将再临，将敌基督和他的追随者“送入火湖”，并开启“国度的时代……带来安息……，即神圣的第七天。他将恢复所应许亚伯拉罕的产业，即主所宣称的‘从东从西将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席。’的国度。”[59]

希坡律陀在评论但以理书第 2 章的大像时，把半铁半泥的脚视为“十角”，把“敌基督”视为“其中长起的小角”。打碎这像而“充满天下”的“石头”即为“从天降下来审判全世界”的基督。基督“以肉身……第一次降临……在伯利恒，在奥古斯都的统治下”，是发生在“第 5500 年”。（约翰福音中的描述证明这个计时法。“约有午正”标明当时已过半天。主看一日如“一千年”，因此其半截为 500 年）。在接下来的 500 年中，福音将传遍全世界。然后“6000 年必须满足，以使神圣的、‘神歇了他一切创造之工’的安息日来临，”安息日是“圣徒国度”的象征，它将满足创世六日的类比性预言：[60]

57 Larry V. Crutchfield, “The Early Church Fathers and the Foundations of Dispensationalism: Dispensational Concepts in the Apostolic Fathers,” *Conservative Theological Journal* 2 (1998): p. 258–259.

58 Irenaeus, *Against Heresies* 5.28.2-3, in *ANF*, vol. 1.

59 同上，5.30.4。另见 5.33.2; 5.29.2。

60 Hippolytus, *On Daniel* 2.3-6, in *ANF*, vol. 3. 其他先贤同样给出了地球的具体年龄：安提阿的提阿非罗（约公元 180 年）说是 5698 年（*To Autolycus* 3.28）；迦太基的

> “……因为‘主看一日如千年’。因为上帝在六天内创造了万物，所以 6000 年必须满足。然而至今尚未满足，正如约翰所说，‘五位已经倾倒了，一位还在，’即指第六个；‘一位还没有来到’。”[61]

普图伊的维多利诺斯一样期盼着“那基督与他的选民作王的第七个千年时代。”他称这个未来的国度为“那真实又公平的安息日”。他同样依据圣经中千年与一日的关联把自己的时间架构建基于创造日的类型学预言上：“因此，主将一千年归于那七日中的每一日。所以有这样的警告：‘主看一日如千年。’因此，在主的眼中，每一千年都是被立定的，因我发现主的眼有七只。因此，正如我所描述的那样，基督与他的选民共同作王的真正安息日将在第七个千年时代。”[62]

奥林匹斯主教麦托丢（Methodius，公元 260-312 年）主张字面解经，反对俄利根的灵意主义。麦托丢提出，六天的创造之后是上帝歇了创造之工的第七天，七月为守“耶和华的节”而收藏地的出产，这都表示“当这个世界在第七个千年时代终结时，当上帝完成了他在这个世界的工作时，他将为我们欢喜。”[63]

这里的 “节” 似乎是旧约的住棚节。对麦托丢来说，这意味着信徒的复活、离开“今生埃及”、“在复活的第一天建造自己以美德果子装扮的会幕”，为的是“与基督庆祝千禧年的安息，乃第七日，即真正的安息日。”在此之后，如同以色列人“在住棚节的安息后，来到了应许之地”，信徒们的身体将会在“一千年的时期

居普良（约公元 205–258）认为“自从魔鬼首次袭击人类以来，已经过了将近六千年。”（*Exhortation To Martyrdom* 11）；朱利叶斯·阿弗里卡纳斯（Julius Africanus, 约公元 200–232–245）以 5500 至 5531 为第一次降临的年代（*The Extant Fragments Of The Five Books Of The Chronography Of Julius Africanus* 1; 18.4）。有三位非前千禧年论者也给出了地球的具体年龄：亚历山大的革利免说是 5592 年（*Stromata* 1.21）；该撒利亚的优西比乌（约公元 270–340）说是 5228 年（*Chronicle*）；希波的奥古斯丁在 *City of God* 12:11 也提到地球年龄。参见 Bradshaw, “Creationism and the Early Church,” chapter 3, Table 3.4, www.robibrad.demon.co.uk/Chapter3.htm.

61 Hippolytus, *On Daniel* 2.4, in *ANF*, vol. 3.

62 Victorinus of Pettau, *On the Creation of the World*, in *ANF*, vol. 7.

63 Methodius, *The Banquet of the Ten Virgins (or Concerning Chastity)* 9.1, in *ANF*, vol. 6.

后”由“必朽坏的肉身变为天使般的形式与美姿”并上升到“上帝天外的殿中。”[64]

拉克唐修在写给君士坦丁的《神圣原理》（*Institutes*）中广泛使用创造日类比的末世论来展开他关于前千禧年论的构想：

> “因此，由于上帝的一切做工都在六天内完成，世界必以目前的状态持续六个时代，即 6000 年。正如写下‘主啊，在你看来，千年如已过的昨日’的先知所示，上帝的大日为一系列的千年所规范。就像上帝在那六天内劬劳，创造出如此美妙的作品，他的宗教和真理必在这 6000 年里劬劳，而这 6000 年也是邪恶盛行并实行统治的时候。既然上帝在完成做工以后，第七日休息并赐福于它，那么在 6000 年完毕之时，一切邪恶必从地上除灭，正义必统治一千年。必有宁静与安息，终止这世界长久忍受的劳苦。”[65]

拉克唐修相信，就如上帝在第六天创造“属地的人”并将他放入“精心准备的家园里”一样，在当前的“第六天”，“属天的”、“真实的”、“圣洁的人”是“从上帝的道生成的”，是“用上帝的教义和戒律为正义而塑造的’。第一个人是“必死的且不完美的”，是“用尘土造成的”，要“生活在世一千年。”然而，“一个完美的人”正在“这尘世间”形成，要“被上帝复活”并“在世做王一千年。”[66] 这将在何时发生呢？当“6000 年满足”的时候，“大结局的最后一天即将来临”。实际上，根据针对这一“完满之日”“所预言的先兆”，每位写过关于“自创世以来的年数有多少”这个话题的作者——尽管他们当中关于既往年数的分歧较大——但都认为剩余的时间最多不到 200 年（“所有的预期都不超过 200 年的大限”）。[67]

---

64 同上，9.5。

65 Lactantius, *The Divine Institutes* 7.14，in *ANF*, vol. 7.

66 同上。

67 同上，7.25。拉克唐修相信这些事只有在罗马城陷落之后才会发生。因此，如果可

通过分析拉克唐修关于“七千世界”的起始和终止的谈论，我们得知他指的是字面意义上的“千年国度”。他说，在“神圣统治”之初，撒旦将“被上帝捆绑”，而当这个时代临近结束时，撒旦将“被重新释放”，并将“召集列国”以“向圣城争战”。而当这个“无数国联军”“围攻这城”时，“上帝最后一次的怒气要降临在万国之上，并彻底摧毁万国。”[68]

特别需要指出的是，拉克唐修之所以这么写，是基于他对圣经的信心，以及对当时年老地球哲学家们的抵制：

> “如果有谁对他们有所期待，或者对我们缺乏信任，请走近天书的圣殿。让他通过信实的圣经得到更充分的教导，让他认识到哲学家们犯了错误，他们以为这个世界是永恒的，或者以为自创世以来会有无数的千万年。6000年尚未完结，当这个数字满足时，一切恶行终将被除去，单靠正义统治。”[69]

尼西亚会议之后的反千禧年论者

自公元三世纪开始，随着前千禧年派不再主导末世论，现存文献中提到六 / 七千年架构的就为数不多了。然而，该观点以新末世论的面貌幸存了下来。泰勒指出，耶柔米（约公元 340-420 年）和波提亚的希拉流（Hilary of Poitiers，约公元 291-371 年）断言，在 6000 年末，基督将再临，随后将是永恒的、天上的（非尘世的）国度。[70]

奥古斯丁虽然在早年拥护前千禧年论，但后来因视之为属“肉体”的学说而拒绝之。[71] 不过，他并没有拒绝六 / 七千年的地球历

能的话，应该恳请上帝延迟“那可憎的行出如此大事的暴君的到来，并挖出那只眼睛，因他所行的毁坏，世界本身将遭受灭顶之灾。”（要记住拉克唐修是在为皇帝服务。他对罗马的态度与此前大迫害的时期大不相同！）拉克唐修不认为罗马城将再持续太久。

68 同上，7.26。

69 Lactantius, *Epitome of the Divine Institutes* 70, in *ANF*, vol. 7.

70 Taylor, *Voice of the Church*, p. 82–84.

71 Augustine, *City of God* 20.7ff., in *NPNF1*, vol. 2. 注意奥氏之前是“千禧年论”者，后来发生了变化：“福音作者约翰在启示录里谈到了这两次复活。但一些基督徒不理

史架构。如上所述，他认为自创世以来一共不到 6000 年。[72]

需要再次强调的是，奥古斯丁坚持 6000 年的历史观，是因为他相信圣经是这样教导的，并且反对当时的年老地球观。例如，他反对埃及人所声称的对星辰的了解已经超越十万年的说法，因为他们的说法与上帝记载的历史相矛盾。在这点上，他也拒绝了其他历史学家的观点，因为他们彼此矛盾：

> “有人从最空洞的假设出发，反复念叨埃及人了解星辰的运行已经有十多万年，这是徒然无益的。埃及人在哪些书里有关于这一数字的记载呢？他们在两千多年前才通过其偶像伊西斯学会了识字！这一点是瓦罗（Varro）提出来的，他在历史学上有一定的权威，他这种说法也不与圣经的真理相矛盾，因为距第一个人（称为亚当）面世还不满 6000 年。有人要劝我们相信与确切的真理相差甚远甚至相悖的时候，我们与其说要反驳他们，倒不如说该嘲笑他们。在过往的历史学家当中，要不是那位连将来之事也曾预言过而且其预言正在我们眼前应验的他，有哪位更加值得我们信赖呢？历史学家之间的分歧为我们提供了一个很好的理由，让我们应该相信那位不与我们所坚持的神圣历史相矛盾的他……但是我们，在基督教历史方面受到上帝权威的支持，因此毫无疑问地认定，任何与其相对立

解他所提到的第一次复活，因而用各种荒谬的幻想来解释这些经文。正如使徒约翰在上述书卷中所说：‘我又看见一位天使从天降下……在头一次复活有份的有福了，圣洁了！第二次的死在他们身上没有权柄。他们必作神和基督的祭司，并要与基督一同作王一千年。’凡是根据这段经文的信息而猜测头一次的复活是将来的、是肉身的人，主要是为一千年这个数字所感动（也有其他的理由），他们认为圣徒应当在那个时期享受一种安息。他们考虑到人类从被造后辛苦了六千年，当年因罪孽而被逐出乐园去面对凡人的祸患，所以享受神圣的休闲是应该的。正如经上所写的那样，“主看一日如千年，千年如一日。”他们认为如同六日后有安息日，那么，在六千年后也应有千年的安息。而圣徒们正是为了庆祝这些安息的日子而复活。如果说众圣徒在安息时的喜乐是属灵的并来自于上帝的同在，那么这种观点就没有什么可反对的。我自己也曾经持有这种观点。不过，既然他们断言凡在那个时候复活的人都会享受过度的、属肉体的闲暇宴席，其酒池肉林不仅让有节制的人震惊，而且也不可思议，只有属肉体的人才会相信这种宣称。我们称相信这些的人为千禧年论者。一一地驳斥这些观点太烦琐，不如着手展示应该如何理解这段经文。”关于奥古斯丁对第二次降临前 7000 年正常结构的改变，另参见诗篇 6.1。

72 见注 44 和 45 的引文。

的思想都是极为错误的……”[73]

在奥古斯丁的末世论里，“第七天”不再是第七个一千年的时代，而是第二次降临之后的永恒状态。他说“第七天”指向“永生的安息日”。[74] 像伪巴拿巴（Pseudo-Barnabas）、特土良（Tertullian）和维多利诺斯一样，奥古斯丁的确提到了“第八天”，并论证教会做礼拜的星期日即“第八天”。他不承认第七天是地上的千禧年，反而强调“第八天”（一周的第一天）象征着复活和“第七天”永恒的安息：

> “你如果在阅读创世记的时候检索这七天的记录，就会发现第七天没有晚上。这意味着其所象征的安息是永恒的。最初赋予的生命因人的罪孽而不能永存。然而，第七天所象征的最终安息是永恒的，所以第八天也会得到永恒的祝福。第八天接续了而不是破坏了永恒的安息，因为这安息如果能被破坏，那就不是永恒的了。因此，第八天，即一周的第一天，对我们来讲，代表着那最初的生命。不是被夺走，而是变为永恒。”[75]

在以上引文中，请注意奥古斯丁明确地使用创世记第 1 章的“七日”作为地球历史时代的一种预表模式；因此他肯定认为地球的创造（包括人类的创造）发生在不到 6000 年之前。奥古斯丁以象征着“第七日”在天堂里永恒的生命的“第八日”作为《上帝之城》（*City of God*）的结束——在地球经历了六个历史时代之后：

> “如果我们按照圣经定义的时期把时代看作日，那么这一安息更加明显，因为这个时期就是第七日。第一个时代相当于第一日，从亚当延伸到大洪水。从大洪水到亚伯拉罕为第二个时代。相同之处不是在时间长短上，而是在世代数上，即每个时代包括十代人。如福音作者马太所计

73 同上，18.40。

74 Augustine, *Confessions* 13.36.51, in *NPNF1*, vol. 1.

75 Augustine, *Letter 55: Part 2 of Replies to Questions of Januarius* 9.17, in *NPNF1*, vol. 1.

> 算的，从亚伯拉罕到基督降临，共有三个时代，每个时代包含十四代人——分别是从亚伯拉罕到大卫的一个时代，从大卫到被掳的第二个时代和从被掳到基督以肉身降临的第三个时代。至此共经过了五个时代。我们目前正处于第六个时代。我们不能用任何世代数来衡量这个时代的长度，正所谓：‘父凭着自己的权柄所定的时候，不是你们可以知道的。’ 过了这个时代之后，上帝将像在第七日一样安息。那时他将赐予我们主内的安息（即第七日）。这里限于篇幅不能详细地讨论各个时代，但以上所述足以说明，第七个时代将是我们安息的时代。那个时代不以晚上结束，而是以主的日子结束。主的日子就是第八日，是永恒的日，因基督复活而成圣，预示着灵魂的永恒安息，也是肉身的永恒安息。那时我们将在安息中看见【他的面】，因看见而爱，因爱而赞美。这就是无尽的结局。除了迈向永久的国度，我们还想要怎样的结局呢？”[76]

因此，奥古斯丁认为世界历史的前五个时代 / 日已经完成，而当时正处于第六个时代 / 日。无法确定奥氏是否也像之前的某些作者一样认为每个时代是精确的一千年。事实上，他似乎认为第六个时代的长短无法断定，而将由第七个时代来结束。另外，奥古斯丁认为“第七个时代”不属于“这个世界”：

> “……起初，上帝创造天地万物之时，他六日做工，第七日安息。因全能者的大能，即使在一瞬间也能造出万物。确实，‘他说有，就有。命立，就立。’所以他并没有为享受（必要的）安息而做工，反而是为了指向他将在这世上的六个时代之后的第七个时代，如同在第七日，与众圣徒安息。众圣徒当完成服侍神的所有善工之后同样将在主内安息。这一切善工又由上帝实现；是他召唤、教导、赦免过去的罪，并称罪人为义。”[77]

76 Augustine, *City of God* 22.30, in *NPNF1*, vol. 2.

77 Augustine, *The Catechising of the Uninstructed* 17.28, in *NPNF1*, vol. 3.

请再次留意奥古斯丁认为上帝“即使在一瞬间也能造出天地及其中所充满的”。创世记的“第七日”指向“第七个时代”，即在“这世上的六个时代之后。”奥古斯丁明确指出，第七个时代将不在人间，而在天堂：

> “神在六天之内完成创造之工，在第七天歇息。世界历史以神与人的交往为标志分为六个时期，……目前处于第六个时期，该时期将止于至高的救主为审判而再临之际。与第七日相应的是圣徒的安息——不是在今生，而是在来世，就是在地狱中受苦的财主看到拉撒路安息的地方，那里没有夜晚，因为没有衰败。”[78]

晚年的奥古斯丁可能不再完全持守六天并非字面意义的概念。事实上，他在《撤回（修订）》（*Retractions Revisions*））中表示，自己在《创世记的字面意义》（*The Literal Meaning of Genesis*）中提出的问题多于“找到的答案”，而且在这些答案中，“只有少数是确信的。”[79]

因为他没有具体说明哪些“答案”是确信的，我们不能断定他指的就是六日的自然属性。关键的是，即使在他对创世记采用最为寓意性的解释的时候，奥氏也坚持认为当时地球的年龄少于 6000 年。并且他坚信古老地球年龄的说法与上帝在圣经中的历史记载相违背。奥古斯丁是相信年轻地球创世论的主流先贤的杰出代表。

教会先贤对大洪水的认识

先贤们似乎并没有把地球年龄的概念建立在挪亚大洪水的基础上。很显然，当时在判断地球年龄时无需考量或顾及地质学方面的问题。在宗教改革后的欧洲，地质学、大洪水和地球年龄才被纠

78 Augustine, *Reply to Faustus the Manichaean* 12.12, in *NPNF1*, vol. 4. For this period, see also *Sermon 75.4* (vol. 6); *Tractates on John* 15.6, 9 (vol. 7).

79 Augustine, *Revisions* 2.24, in John E. Rotelle, ed., *On Genesis*, trans. Edmund Hill (Hyde Park, NY: New City Press, 2002), p. 167.

缠到一起。目前，只需注意到大多数先贤把大洪水视为真实的全球性事件就足够了——他们论断异教中的洪水故事不是圣经中的大洪水，而是地区性洪水。

殉道士贾斯汀在这个问题上没有太多评论。但是他确实指出："正如圣经所说，全地都被淹没，水的高度超过了所有山脉十五肘。"[80]

安提阿教父提阿非罗（Theophilus，约 115-185 年）更具体地反驳过柏拉图。柏拉图曾说，大洪水"只延及平原，而非全地，而且那些逃往最高山丘的人得以自救。" 提阿非罗也不接受希腊人的诸如"杜卡利翁（Deucalion）和皮拉（Pyrrha）在"柜子"中躲过大洪水；某个叫克纽麦努斯（Clymenus）的生活在第二次大洪水的时候"等的说法。他称这些希腊人为"可怜、非常亵慢和无知的人"，并回答他们说 "我们的先知、上帝的仆人摩西在记载世界的起源时"，详细地描述了洪水如何"来到地上"——"而没有讲到皮拉、杜卡利翁或克纽麦努斯的传说；也真的没有说只是平原被淹没，或只有逃到山上的人得以幸存。"提阿非罗接着争辩说，摩西从来没有教导过第二次洪水，反而说"再也不会发生普世性洪水了；之前没有，将来也不会再有。" 提阿非罗说，摩西讲述"洪水持续了四十昼夜，""大水高过每一座高山 15 肘"，而且除方舟上八人之外，"全人类"被"摧毁"。提阿非罗进一步评论大洪水，指出"方舟的遗迹至今仍在阿拉伯山区能看到"，最后提到摩西讲述的是"大洪水的历史"。[81]

早期北非三位一体派的重要神学家特土良（115-222 年）断言"整个地球被大水淹没"。他的证据是"直到如今海螺等软体动物还寄居在高山上；它们急于向柏拉图证明，高山也曾与波浪共舞。"[82] 特土良还把大洪水称为 "普世的灾难，万物的终结者。"[83]

80 Justin Martyr, *Dialog* 138, in *ANF*, vol. 1.
81 Theophilus of Antioch, *To Autolycus* 3.18-19, in *ANF*, vol. 2.
82 Tertullian, *On the Pallium* 2, in *ANF*, vol. 4.
83 Tertulliam, *On the Apparel of Women* 1.3, in *ANF*, vol. 4.

纳赞祖斯的格里高利（Gregory of Nazianzus，公元 329-389 年）曾任君士坦丁堡主教（380-381 年），是反亚流的神学家“卡帕多西亚三杰”之一。格里高利指出，挪亚“受托从大水里拯救全世界”，并且“在小方舟里逃离洪水”。[84] 在肯定挪亚洪水的普世性的先贤中，伟大的西方神学家奥古斯丁也是卓尔不群。他断言洪水是如此浩大，其水位“上升到最高山脉之上十五肘”，从而反对纯粹寓意性的解释。[85]

关于教会先贤一贯支持全球性洪水的立场，戴维斯·杨列举了更多证据。他提到，加萨的普罗科皮乌斯（Procopius of Gaza，约公元 465-528）在他所著的《创世记评论》（*Commentary on Genesis*）中，伪修斯（Pseudo-Eustathius，生卒不详）在他的《六日谈注》（*Commentary on Hexaemeron*）中，都提及在高山上发现海洋遗骸（如贝壳、各种鱼类），以此论证洪水的全球性。伪修斯声称鱼类定然是“被泥土裹挟才汇集到山洞里的。” 戴维斯·杨指出，伪贾斯汀（Pseudo-Justin）（大概是赛勒斯的西奥多雷特，Theodoret of Cyrus，约 393-466）是唯一提议洪水可能是局部性的教会先贤。[86]

结论

教会先贤对创造的讲论不胜枚举。对他们而言，创世记时间顺序的框架预示了整个世界历史的发展，直到末日。他们看到，受造界秩序的起源隐含着对现在和未来的预期。而且，在地球年龄的问题上，教会先贤立场鲜明地反对当时的自然主义哲学：

1. 教会先贤写作的形势下充斥着自然主义的宇宙起源思想，

84 Gregory of Nazianzus, *Second Theological Oration* 18, in *NPNF2*, vol.

85 Augustine, *City of God* 15.27 in *NPNF1*, vol. 2. 有关教会先贤和大洪水的更多信息，请参见 Bradshaw, “Creationism and the Early Church,” chapter 6, table 6.1. 在线：www.robibrad.demon.co.uk/Chapter6.htm

86 Davis A. Young, *The Biblical Flood* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 26–27.

其中大多数理论认为地球是非常古老的，甚至是永恒的。即便这些哲学家提出有智能的起因，因为他们不相信圣经中的上帝，先贤们依然把这些思想家看作无神论者。

2. 大多数先贤使用经文中关于创世的权威性记载来反驳当时的自然主义起源理论。亚历山大学派比较容许使用科学研究的论证，但他们依然把圣经看作支持自己关于上帝创造过程的观点的最终权威。

3. 我们已经表明，大多数教会先贤坚持创造日为字面上的每天 24 小时的日子。至少他们都认为创造是突然发生的。我们陈明了没有任何一位先贤提出过任何肯定深度时间的说法。这与休·罗斯的宣称形成鲜明的对比。从逻辑上讲，如果哪位没有说明每个创造日的确切长度，甚至将其视为纯粹的象征意义，这也并不意味着他不看重创造的时间框架，或者把深度时间当作一个可行的选择。经常列为反例的克莱曼特、俄利根和奥古斯丁——他们的观念要以亚历山大学派的寓意解经学为背景来理解 ——他们都认为创造是在一瞬间内完成的。

4. 尽管先贤们对创世记第 1 章采取的诠释方法不同，但他们都坚持了六日预表六 / 七千年的类型学末世论。他们传统上认为创世发生在不到 6000 年之前，6000 年结束时主会再临，世界将会终结或发生剧变。

5. 先贤们断言，创世记第 6-8 章中的洪水是全球性的，有的还认为化石的存在是这一灾难的证据。

6. 先贤们是年轻地球创造论者。

7. 先贤们并不追求新颖。他们只是把自己的任务看作是梳理、凸显并保存使徒留下的古老正统教义。

教会先贤的著作能为当今的基督徒带来启发。先贤并不完美，

但他们曾把圣经视为最高权威的上帝话语而寻求与其进行虔诚的互动，并阐明了三位一体和基督位格这两条基础性的正统教义。他们在教义方面的工作体现在与圣经共鸣的信条里，这些信条在今天依然对福音派教会发挥着有益的影响。因此，我们不应该假定教会先贤关于地球年龄、创造周和普世性洪水的思想不如启蒙运动以后的科学，甚至已经被科学所取代。如上所示，既然教会先贤们笃信圣经真实地教导地球是在数千年以前用字面上的六天创造的，而且洪水是普世性的大灾变，他们的见解更应该得到尊重。先贤们在面对当时的自然主义进化理论时，因为确信那些概念是根植于异教，而非圣经，所以坚定地持守基于圣经的宇宙起源观。我们想，神会喜悦教会认同并听从约翰金口（John Chrysostom）1600 年前写下的话语：

> “不信服圣经的教导，却引入自己头脑中的异想——我相信如此做法会导致巨大的风险”（《创世记讲道集》（*Homilies on Genesis*，XIII，第 3 页）。

第二章

创世记第1-11章解经概述：从路德到莱尔

大卫·W·霍尔（David W. Hall）

乔治·山塔亚纳（George Santayana）曾经写道：“那些不记得过去的人注定重蹈覆辙。” 一些学者似乎也避免不了这种重复过去的错误或错谬观念的倾向。这种倾向表现最明显的一个学术领域就是基督教学者对历史的评估，特别是针对创造和相关的问题，关于谁在什么时候确认了什么。沃尔特·凯泽（Walter Kaiser）就是众多例子之一，他认为，“长日论自公元四世纪以来一直是教会的多数观点”。[1]

为了澄清许多没有查证的引述、市井传说以及对著名思想家赤裸裸的断章取义，我们整理了 19 世纪中叶教会放弃传统观念之前对创世记第 1-11 的释经史，希望能够成为学者或对正确释经感兴趣者的有用资料。

有这样一个市井传说：在基要派和现代派论战正酣的时候 , 被动的年轻地球福音派人士炮制出从无到有的字面六日创造论。德州

1 Walter Kaiser 等 , *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove, IL: IVPress, 1996), p.104. 又见于 Walter Kaiser, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), p. 75.

农工大学物理学教授约翰·麦金太尔（John McIntyre）因此警告所谓的“基督徒失忆症” —— 声称人们忘记了早期的解经家们对创造的观念：“（有些）基督徒引进了现代的、天真的观念——以 24 小时解释创世记的一天，与奥古斯丁、阿奎那和加尔文对创造日的经典而细致的分析背道而驰。今天的基督徒学者怎能如此彻底地忽略之前伟大的基督教学者？”[2] 本章旨在挑战麦金太尔的判定，并专注于宗教改革之后的历史，因为穆克在前边的一章已经讨论了宗教改革之前的历史。

因此，以下的总结包括了自 1500 年到约 1830 年间（大约是深度时间地质理论的领袖人物查尔斯·莱尔的年代）最著名的神学家的观点。我们要表明，这些神学家对创世和地球年龄的观点基本一致。[3] 我们认为，在 1800 年以前的基督教文献中很难找到既采用严格的解经方法，又捍卫非字面解释创世记 1-11 的著述。

在这一点上，我们可能联想到路易斯（C.S. Lewis）的多彩用语“时代势利眼”。通常，很多人在讨论中似乎已经先入为主地贬低早期基督徒，仅仅因为他们是早期的（或“前科学的”）。尽管如此，我们还是应该明智地注意一些“重新发现”古老正统的人所带来的挑战。如果他们反对历史上相当令人信服的、早期作者的释经共识，就更当重视。因此，我们认为，今天福音派对创世记的完整解释不仅要求持守圣经无误，而且要求更严肃地考虑创世记第 1-11 章的解经史。

我们只能猜测，为什么不信的人通常比基督教的神学家和历史学家在承认这一点上更具有客观性。安德鲁·迪克森·怀特（Andrew Dickson White）尽管有很强的反基督教偏见，但是他观察到一条历史悠久的解经路线：从阿奎那到加尔文，人们都坚持遵循了字面解

2 John A. McIntyre, *The Misuse of Science* (unpublished manuscript, 1993), p. 24.

3 这些内容的有些部分曾经发表于 David W. Hall, *Holding Fast to Creation* (Powder Springs, GA: The Covenant Foundation, 2001, 2nd ed.). 又见 David W. Hall, “The Evolution of Mythology: Classic Creation Survives as the Fittest Among Its Critics and Revisers,” in Joseph A. Pipa Jr. and David W. Hall, eds., *Did God Create in Six Days?* (White Hall, WV: Tolle Lege Press, 2005), p. 265–301.

经的原则。[4] 怀特在 19 世纪后期不得不承认加尔文对“创世记”有一个“严格的”解释；而且“几乎直到我们这一代人开始记事时，这一解释‘始终被各地各方所有的人’所接受：就是我们现在所见的宇宙是直接由全能者的话音、双手或话音加双手从无到有地在瞬间或 6 日内创造出来的。”[5] 既然有很多像这样的无可争议的见证，为什么一些现代福音派人士还是继续歪曲事实呢？这个问题值得研究。

当我们从整体上考虑第一手资料，而不是盲从当代古老地球创造论倡导者的无稽之谈时，我们会看到马丁·路德、约翰·加尔文、威斯敏斯特神学委员、约翰·卫斯理等人都不是深度时间或渐进创造论的朋友。他们的声音几乎是一致的。他们是明确的正意解经，截然不同于地质学禁锢下的私意解经。过去 200 年的均变论地质学扭曲了人们对圣经的解释。硬说从路德到莱尔的大多数解经家的信念都与 140 亿年的宇宙兼容，实在是篡改历史的一个令人尴尬的极端。

新教改教家

马丁·路德的观点明确得几乎无可争议。[6] 大量文献表明，他清楚而坚定地持守字面创造日、在人堕落前没有死亡或自然之恶、及全球性洪水。[7] 但值得一提的是路德（1483-1546）在更多的时候不是被歪曲地引用，而是被完全忽略。忽略路德（及其他人）作为参考点有力地说明了研究人员的选择性偏见。罗伯特·莱森（Robert Letham）在最近的一篇文章中证实，路德“毫不含糊地接受了二十四小时创造日的解释，同时又极力为六千年的地球历史辩护。”[8]

---

4 Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*(New York: D. Appleton and Co., 1896), p. 49.

5 同上，第 60 页。

6 参例如：Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 17 (St. Louis, MO: Concordia, 1972), p. 29, 118

7 请参本书中余理斐（Thane Ury）的章节。

8 Robert Letham, *“ ‘In the Space of Six Days’: The Days of Creation from Origen to*

在加尔文的著作发表之前不久，英格兰教会主教休·拉蒂默（Hugh Latimer，1485-1555）表达了他认为代表了当时的基督教世界的观点。他的圣经注释把字面理解创世记第 1 章看为理所当然。在 1552 年的一次讲道中，他用这些发人深省的话语告诫听众：“既然知道这个世界只会存留一点点儿的时间，我们怎么能如此地愚蠢，把这个世界看得那么重要呢？因为我们从圣经中知道，所有有学问的人也都肯定这一点，那就是世界被造出来只要持续六千年。现在，在这六千年中，有五千五百五十二年已经过去了，而且，这剩余的时间会为选民的缘故而缩短，正如基督本人所做的见证。”[9] 一个星期以后，他再次劝告听众反省他们的所为，因为“圣经和所有学识渊博的人一致同意，在神的命定中，这个世界要延续六千年。现在，这一数目已经过去了 5552，所以只剩下 448，这不过是一丁点时间了。”[10] 除了这个减法运算，我们还应该听到他的弦外之意：拉蒂默显然相信按创世记载的字面意思来计算的时间。他从自己的前提（地球的年代）轻易地就转到警告，这实在让人吃惊。但是还有一点不容忽视。他声称所有“博学的人都同意”。他应该比我们大多数人都更了解他的同代人对创造的看法。

因此，声称中世纪晚期和宗教改革时期的基督徒并不坚持特别创造论，这是篡改历史的做法。仔细检查就发现该主张是站不住脚的，是相对近期的观点，是为了适应意识形态的产物而不是为了历史的准确性。在莱尔之前，不可想象忠实的基督徒们会建议创造可以发生在神命令的话语之外，更不用说发生于数个不确定的漫长时期了。正如罗伯特·毕晓普（Robert Bishop）所言：“这卷书（创世记）的原始读者和直到 200 年前的任何人都不会知道‘地质时代’的概念。”[11] 在 19 世纪之前，与宏观进化兼容的创造论观点即使

---

the Westminster Assembly,” Westminster Theological Journal, vol. 61:2 (Fall 1999): p. 149–174. 也参 Pipa and Hall, *Did God Create in Six Days?*, p. 280，关于路德的脚注 28.

9 *The Works of Hugh Latimer*, I:20.

10 同上，I：52。

11 Robert C. Bishop, “*Science and Theology: A Methodological Comparison*” in Journal of Interdisciplinary Studies, vol. v, no. 1/2 (1993): p. 155.

存在，也属凤毛麟角。

霍华德·凡·提优（Howard Van Till）等人声称，约翰·加尔文（1509-1564 年）所持守的思想与现代科学的发现很兼容。[12] 然而，仔细审查就可以看出，这和古老地球倡导者对教会先贤作品的扭曲如出一辙。加尔文对创造有个一以贯之的看法，他明确地说，“神，靠着他的话语，是宇宙的创造者。”[13] 他还肯定 “摩西对创世的历史所作的见证的确是非常清楚的”，就是神从“无形之物”创造。[14]

加尔文没有提倡“持续创造”作为妥协的模式，而是指出：“我们被吸引离开其他虚构的故事来到独一的神面前，他将创造之工分配到六天的时间里，好让我们即使终生默想，也不至于厌烦。”[15] 他反复并一贯称摩西为“独一神和造物主的可靠见证人和先锋”。[16] 加尔文还写道：“创造不是从外部倾入，而是物质从无到有的发源。”[17]

加尔文在他关于创造的主要释经著作中，首先指出他同意以前巴西流和安波罗修对这个问题的解释。加尔文在总结“摩西简短叙述的关于宇宙创造的最初历史”时指出：

> “从这段历史中，我们可以学习到神借着他的话语和圣灵的力量从无到有地创造了天地，并在其上造出了各种生物和非生物。在一连串精彩的活动中，他将万物分门别类，赋予每一类独特的性质和功能、指定的场所和位置。”[18]

他的讨论目标是实践性的知识，也就是说，他不仅要让信徒知道关于创造的真理，而且要引导他们来赞美造物主。神是大能的，他要造出我们周围所有的美丽世界，六天的时间绝不是太短，

12 Howard Van Till, *The Fourth Day* (Grand Rapids, MI, MI: Eerdmans, 1986).

13 John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, J. T. McNeill, ed. (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960), 1.13.7.

14 同上，1.13.14。

15 同上，1.14.2。

16 同上。

17 同上，1.15.5。

18 同上，1.14.20。

加尔文断言：“因为将宇宙的创造分成六天自有其意义，对于他来说，在一瞬间完成整个工作的所有细节并不比这样分步完成来得困难。”[19] 加尔文的《基督教教义》（*The Institutes of the Christian Religion*）并不支持渐进进化论或神导进化论，也不支持从已经存在的物质进行创造。

加尔文的观点可以从他在圣经注释中对关键经文的解释而得到进一步证实。在对创世记 1:1 的论述中，他这样解说：

> “当神起初创造天地时，地是空虚荒芜的。并且，他用‘创造’一词教导说，以前不存在的东西还没有被造。所以他的意思是世界是从无到有地受造的。由此就驳斥了那些人的愚昧，他们以为未成形的物质是永恒存在的，他们从摩西的叙述中只看到世界被装上新的装饰品，并且得到了之前所缺少的形式。”[20]

在谈到创世的第五天时，加尔文观察到，即使神从已经存在的物质中塑造了新生命，也是值得称颂的：“因此，他命令地生出这些东西来，这一神迹与凭空造出这些东西来同样伟大。而且他从地球上取材不是因为他需要这种材料，而是为了更好地将世界的各个部分与宇宙本身结合起来。”[21]

加尔文对希伯来书 11:3 的注释：“因为有信心的人并非仅仅有一个关于造物主上帝的见解，而是头脑中有深刻坚定的信念，并且仰望真神。再者，他们了解神话语的大能，这大能不仅在创造世界的过程中即刻彰显，而且也在维护世界的过程中不断彰显 。”[22] 关于这段经文，他曾指出“即使异教徒也承认”创造。[23] 关于以赛亚书 40:22，加尔文观察到：“他以前讲到世界的创造，但现在他

19 同上，1.14.22。

20 John Calvin, *Commentary on Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker, 1979), 1:70.

21 同上，p.90。

22 John Calvin, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: Baker, 1979), p. 264–265.

23 同上。

论及世界的持续治理；因为神不仅在短时间内发挥力量创造了世界，而且他通过维护世界同样有效地表现出自己的力量。这一点值得注意：如果神没有持续地伸出手来托住万有的存在，那么我们的头脑中对于上帝是造物主也不会有深刻的印象。” 在该语境中，加尔文非但没有贬低神短时间的创造，反而大加颂扬；但他也敦促圣徒不断认识神和他的治理。

有趣的是，如果加尔文想提倡“漫长的年代”，他完全可以使用今天的长日论倡导者所经常使用的两节经文：诗篇 90:4 和彼得后书 3:8。但是，加尔文没有提出创世的几天可能长达千万年的想法，他认为这些段落只是意味着神是超越时间的。

加尔文在 1554 年的解经著作中讨论到创世记 1:5 时发表了关于神迁就的著名说法，这让有些人猜想：如果加尔文今天还活着，他将是创世记第 1 章的非字面解释者。但是仔细分析，他的文字并不支持这种臆想。他写道：

> “那些人的错误在这里被明显地驳斥了，他们坚持认为世界是在瞬间造成的。说摩西仅仅为了传达教导的需要就将神一下子完成的工作分配到六天之内，这实在是太过牵强。让我们宁可得出这样的结论：神自己花了六天的时间，目的是为了让他的工作迁就人的能力。”[24]

他有意识地拒绝了奥古斯丁的观点，[25] 表明在他的思想中，创世记不只是一个用于教导神学的文学框架，而是记录了那几日神的“作为”。此外，他在该著作的其他地方确认（1）光是在太阳和月亮之前被造的；（2）第 2 天将水聚在一处是一个神迹；（3）他

24 John Calvin, *Genesis*, translated by John King (Edinburgh: Banner of Truth, 1992 reprint), p. 78. 他对 1:16 作了相似的注释（第 86-87 页）。

25 有一个流行的传说，说奥古斯丁先发制人地预见了均变论。穆克（Mook）在本书第一章里指出，奥古斯丁对创造日长度的困惑是由于他的拉丁语译本有错而他自己又不懂希伯来语。但是尽管奥古斯丁确实没有支持 24 小时的日，他实际上是朝相反的方向而去，把创世的六日当成一瞬间。所以休·罗斯（Hugh Ross）和其他古老地球支持者来跪拜在奥古斯丁脚前，是很有讽刺意味的。他们因为误解了奥古斯丁的观点而完全忽视了一个事实，那就是改教运动之后的“争论”不是在深度时间与字面的日之间，而是在纳秒与字面的日之间。

在第四天创造了众星；（4）亚当是实实在在用地上的尘土造出来的，（5）大洪水是全球性的，（6）创世记第 5 章和第 11 章的家谱是严格的纪年表（没有间隔）。[26] 因此，我们得出结论，加尔文在这个问题上的观点始终如一，这与现代人企图将亿万年的历史嵌入创世记载的做法形成鲜明的对比。

加尔文的副手西奥多·贝扎（Theodore Beza，1519-1605）也清楚而简洁地表达了他的观点。他确认希伯来书 11:3 所讲的是“从无到有”的创造。[27]

在查阅了早期新教领袖加尔文、贝扎和路德的著作之后，我们可以把他们的观点总结如下：

- 创世记 1-11 的本意就是按字面理解的历史
- 这些人采用了正常的释经学
- 他们得出的结论是宇宙的历史不到 6000 年
- 他们持守字面的天

从加尔文到乌雪（Ussher）

在加尔文死后（1564 年）的一个世纪，众多改革宗神学家 [28] 回答过现在经常提出的一些问题，这些问题在今天仍被当作接受创世记 1-11 的传统解释的不可逾越的障碍。之所以如此，很可能是因为当代神学家们不晓得我们的解经前辈已经很好地处理了这些反对意见，只不过这些反对意见因着现代科学革命而变得更加突出。

---

26 Calvin, *Genesis*, p. 76（第一点）, 81,（第二点）, 83 （第三点）, 111 （第四点）, 250, 272, and 281 （第五点）, and 231 and 313 （第六点）.

27 Theodore de Beze, Cours Sur les Epitres aux Romains et aux Hebreaux (1564-1566) in Travaux d’Humanism et Renaissance (Geneva: Librarie Droz, 1988), vol. 226, p. 311. 清教徒传道人 William Perkins 在他长篇的 *Commentary on Hebrews 11* (Boston, MA: Pilgrim Press, 1992 reprint) 中也类似地教导 11:3.

28 这一段落的部分是引自我与 Mark Herzer 和 Wesley Baker 所著文章 “*History Answering Present Objections: Exegesis of the Days of Creation a Century Before and After Westminster, 1540–1740,*” 发表于我的书 *Holding Fast to Creation* (Powder Springs, GA: The Covenant Foundation, Second edition © 2001) 中 .

以下要研究的问题代表了让许多人觉得必须修改解经方法的一些所谓困难：

1. 改革家们是否回答了光在第一天被造，而太阳直到第四天才被造的问题？
2. 他们是否将自然过程作为创造的主要手段？
3. 他们是否定义了“日”的含义？
4. 他们允许长时期的创造过程吗？
5. 他们是否都认同某个特定的时间表？
6. 他们的著作是否仅反映了个人对创造的看法，还是在这一时期对创世记有正统的解释？

有几项研究罗列了威斯敏斯特神学委员会就有关问题的大规模、统一和明确的见证（无论是明示的还是隐含的）。[29] 当然，很难想象在1643年至1648年的委员会会议中，这些解释者“从无到有”地创造了一个解经共识。博学的历史学家们意识到，威斯敏斯特神学委员会是漂流在一条释经的河流中间，他们当然不是生活在释经的真空中。包括加尔文和其他主要改革家在内的解经家们比威斯敏斯特神学委员会早一个世纪。而在威斯敏斯特会议结束之后，其他改革宗的解经家们坚持创世记 第 1 章的经典解释至少又有 1 个世纪之久。由于较早的研究主要集中于神学委员们各自撰写的论文内容，因此这里有必要提供一个大背景，为下面的讨论铺路，也有助于更好地理解前人的研究。我们将继续检验我们的假设，看看那些17 世纪的神学委员们是否将新的解释强加于教会。与其前一个世纪和后一个世纪的解经家相比，我们看到的是步调一致还是百家争鸣？因此，下面要向读者展示 1540 年至 1740 年间代表性的改革宗神学家们的评论。

此外，在加尔文之后，一批优秀的日内瓦学者留下了对上面提

29 参 David W. Hall, “What Was the View of the Westminster Assembly Divines on Creation Days?” in Pipa and Hall, Did God Create in Six Days?, p. 41–52.

出的许多问题的答案。答案已有备案的事实应该可以说服参与辩论的现代人，这些反对意见既非没有答案，也不是新颖的。类似的挑战一直持续到现在，并且经常被吹捧为传统年轻地球创造论的丧钟。但是，一经检查，学历史的就会发现，这些所谓的拦阻早在很久以前就已被仔细衡量过，且已发现其力道不足。

1562 年版的《日内瓦圣经注释》（*Annotations from the Geneva Bible*）对有关问题提供了权威性的评论，并且这是在加尔文还活着并大有名气时写下的。关于创世记 1:3，日内瓦圣经注释者们（当然也代表了与“新教罗马”相关的许多其他释经家）提供了对创世记载的最早的英语解释：“光是在太阳和月亮之前被造的； 因此，我们不能将那只属于神的归属于受造之物，太阳和月亮只是神的工具。”

但还是有人认为，太阳被造之前的光是创造论者难以克服的困难，这真是不可思议。早期的改革宗解经家们已经意识到了这一点，并不认为有什么问题。他们只是区分了创世第 1 至 3 天来自未指定光源的光和从第 4 天开始发出的太阳光和月亮光。前三日在长短上没有不同，只是光源与自创世第四天以来人类所观察到的不同。早期的日内瓦解经家们欣然接受这是个神迹。他们也对创世记 1:8 进行了评论：“因此，我们看到仅靠神话语的能力就使地球变得丰富多产，这地球原本是贫瘠的。”[30] 现代古老地球妥协派必须证明，《日内瓦圣经》中的这些注释并不代表当时广为接受的观点。

加尔文在他的《诗篇注解》序言中表达了对沃尔夫冈·穆斯古勒斯（Wolfgang Musculus，1497-1563）的尊重，在那里他特别称赞了马丁·路德和沃尔夫冈·穆斯古勒斯。穆斯古勒斯的著作对释经家的影响超过了一个世纪。1554 年，穆斯古勒斯撰写了一篇关于创世记的非常有影响力的论文，*In Genesim Moses Commentarii Plenissimi*（对摩西创世记的完整评论）。论到创世的第四天时，他解释说：

30 *Annotations from the Geneva Bible* (1562), p. 4.

> “有太阳之前就有白昼，正如有月亮和星星之前就有夜晚……那几天有莫名的光，看不到时辰的记号，甚至不知何时是正午，这些征象（根据我们的经验）是由太阳的路线决定的，并据此排列和记录的。因此，把一日与太阳相关联是正确的，因为我没有说太阳形成了一天，而是它组织并安排了一天。不过，我并没有与这里的要点相抵触，我理解创世之工不是随意的日，而是自然的日：不仅是太阳日，也是月亮和星星的日……一年之内月球完成公转十二周，即十二个月。太阳年是太阳返回到其自身循环起点的时间。”

关于创世记 1:1，穆斯古勒斯注意到神是在“第一天”开始创造的。关于创世记 1:3，穆斯古勒斯回答了为什么使用“晚上和早晨”这一短语的疑问，他说晚上不是结束，而是“自然日”的开始。此后不久，他便澄清说晚上是“一天的平常部分，先有晚上然后是早晨。”[31] 他还论证说，在利未记 23 章中，摩西将前一个晚上与安息日联系起来，作为七日之一。他解释说，出于这个原因，犹太人认为自然的一天是从晚上开始的。穆斯古勒斯同意巴西流数算时辰的方法，不是 *a termino ad que*，而是 *a termini a quo*。[32] 与巴西流（和其他初期教父）一样，穆斯古勒斯认为希伯来人的时辰计算是从第一个时辰的开始而开始的，而不是从第一个时辰的结束而开始。他还提到约翰金口（Chrysostom），此人在《创世记讲章之四》（*Fourth Homily on Genesis*）中表示：“然而，早晨是晚上的结束，是一天的完成。” 穆斯古勒斯显然认为东正教教会持相同的观点，并没有异议，并补充说伦巴第（Lombard）也确认“早晨”不是一天的开始。穆斯古勒斯一贯把创造日解释为自然日：“因为自然日是由晚上和早晨这两个部分组成的，以便我们可以正确地 [理解] 为期三天的时间是在三夜三昼之后结束。”

---

31 Wolfgang Musculus, *In Genesim Moses Commentarii Plenissimi* (Geneva, 1554), p. 9.

32 穆斯古勒斯的拉丁短语字面的意思是“不是从时间开始的点算起，而是从标定时间的点算起。”如此，他加强了希伯来人把晚上当成一天的开始而不是结束的时间计算方法。

他进一步补充说，整个世界的创造是在第六天完成的：“因此，天数就是时间。” 他写道，这些天是“时间上的”而且“整个世界都是在 6 天的运转中形成的，时间一直持续。” 穆斯古勒斯的大部头释经著作当然是当时的神学范例，他似乎并没有显示创世的日子在长度和性质上有什么分别，也没说第四日开启了一个迥然不同的新纪元。

他认为，每天都“被分为昼夜，（晚上）变成早晨。”应当像理解诗篇 55:17 那样理解“晚上和早晨”：“我要晚上、早晨、晌午，哀声悲叹”。穆斯古勒斯认为没有理由人为地把漫长的时间强加在创世的几天里，他说：“就像一个自然的白日，不是夜晚，被称为一天”，所以只要一昼夜之中有光充填，晚上和早晨就会不断重复。[33]

在现代理论出现之前很久，穆斯古勒斯就认识到在有太阳光之前就有光。他还承认，创世之前的时间不能被简单地理解。尽管如此，他和大多数同时代人都从逻辑上推断创造是在秋天，创造的第一年是“12 个月的时间”，就像对年和日“在时间上”的理解。[34] 他知道任何通过观察得出的困难最终可以通过以下简单命题解决：“太阳不是光的源头。” [35]

彼得·马特尔（Peter Martyr，1499-1562）是欧洲大陆和英国最强大的改教家之一。马特尔在 1543 年的一篇文章中写道：“晚上和早晨在头几天光的收回和释放中形成，这是在太阳被造之前。” [36] 他还作证说，“当我们谈论事物的创造时，我们不会以亚里士多德的方式说一件事物形成另一件事物，而是我们确信所有自然界以及没有肉体的身体（天使、鬼魔）都是从无到有被神创造的。” [37] 对现代解经者有益的是，马特尔驳斥了两个新近的观点：（1）他

33 同上，第 13 页。
34 同上，第 26 页。
35 同上，第 29 页。
36 Peter Martyr, “The Propositions of D. Peter Martyr, disputed openlie in the Common Schooles at Strasbourgh,” contained in Peter Martyr’s *Works* (London, 1558, trans. by Anthony Marten, reprint of 1543 original), p. 144.
37 同上，第 144 页。

确认，在太阳被造之前的头几天，包括傍晚和早晨，是通常的天；（2）他拒绝接受创造必须使用亚里士多德的特定力量或使用“神的话”以外的任何力量。他的观念是如此地明晰，使人对他的立场几乎没有任何猜测的余地。

马特尔的观点与后来乌雪大主教对神以话语创造的评论基本相同：“神是如何以及以什么方式创造万物的？ 绝不是使用任何手段或工具（他不像人一样需要这些），而是凭着他有能力的话语，就是凭他的独一意志，叫那些不存在的东西成为存在的东西，希 11:3，罗 4:17，诗 148:5。”[38]

马特尔，远非缺乏启蒙，接下来讲到了几百年之后敌对理论所关心的问题。他指出：“因为神，为了表现出他的大能和怜悯，从无生有地造出了自然界的一切事物，并造出几乎无限的人。” 像马特尔那样的早期正统神学家并不认为创造是仅仅依靠自然过程或主要依靠自然过程，而是相信以下几点：“把水与地分开，我们不归功于星星，而是归功于神的圣言，让地上长出植物和菜蔬的力量也是如此……尽管圣经记载说水要滋生或地要长出这个或那个，然而万物的创造之功必须单单归于神。”[39]

另一个与加尔文同时代的日内瓦人，伟大的法学家弗朗索瓦·霍特曼（Francois Hotman）在 1569 年的著作《圣言的安慰》（*Consolatio Sacris Litteris*）中发表了自己的见解。他表示，爱尔兰条文和威斯敏斯特信条的语言只是反映了正统教派已经持有一段时间的观点，他以此开头：“世界是神在六天内创造的。”[40] 在这样清晰的肯定之后，他写道：

> “[第一天，神创造了一般意义上的物质——混沌：] 最后有了光。因此，它被算为第一天。然而，在接下来的五天中，他将那些物质分离开，并安排了它们。第二天，

38 Ussher, *Summe and Substance* (London, 1647), p. 94.

39 Martyr, “The Propositions of D. Peter Martyr . . . ,” p. 144.

40 Francois Hotman, *Consolatio Sacris Litteris* (Geneva, 1569), p. 1.

> 他将水分开……第三天，神创造了旱地的物质。然后在第四天，他创造了天上的空间，在其中安排了太阳、月亮和其他的星体，他量给它们各自在其固定方向上的光的量度，就是他在第一天所造的光，以便从它们的运行中，可以确定年、月、甚至天的时间。第五天仅仅……但到了第六天，第一次有行走 [在地上] 的野兽。”[41]

由此可以清楚地看出，霍特曼（很难想象与加尔文、马特尔、穆斯古勒斯和其他人有什么不同）认为这些天是连续的、普通的，并且按照我们今天数算正常天数的方式来数算。

在第一代改革宗神学家中，这些经典解释一直占主导地位，至少延续到威斯敏斯特神学委员会的时代。这里列举的证词远非是选择性的，在日内瓦、普法尔茨（德国）、苏黎世、荷兰或英国，确实很难找到例外。在 1540 至 1740 年间肯定很难找到长日论、类比日或框架理论的传扬者。考虑到今天经常有人说改革家们和神学委员们在这个复杂的问题上意见不一，甚至与时俱进，这就令人称奇了，更不用说值得解释了。

欧洲大陆的改革宗神学家，1590-1690 年

撒迦利亚·乌尔西努斯（Zacharias Ursinus）在对《海德堡教理问答》的评论中指出：“根据普遍的看法，从现在的基督 1616 年算起，距创世已有 5534 年。”[42] 他补充说，梅兰乔恩（Melancthon）估计这个年龄是 5579 年，路德估计是 5576 年，日内瓦的估计是 5559 年。如果威斯敏斯特神学委员会主张漫长或不确定的创造时间，那么 1616 年的乌尔西努斯（更不用说其他改教家）在 30 年后就被彻底反驳了。乌尔西努斯继续说道：“这些计算在大位数上基本上是一致的，尽管在小位数上有些出入。根据我们这个时代最博学的人

41 同上。

42 Zacharias Ursinus, *Commentary to the Heidelberg Confession*, (Columbus: Scott and Bascom Printers, 1852, reprint of 1616 original).

所进行的这四个计算，综合考虑，就会发现世界是在不超过 5559 或 5579 年前由神创造的。因此，这个世界不是从永世就存在的，而是有一个开始的。”[43] 威廉·珀金斯（William Perkins）采用了相同的宇宙年龄和年表，表明了他的立场。[44]

后来，乌尔西努斯对第四条诫命发表了评论：“以自己在第七天休息的榜样，他（神）可以最有效和最有约束力地劝勉人们来效仿他，在第七天放下他们在一周的其他六天习惯了的劳动。”[45]

约翰·迪奥达蒂（Diodati）是来自加尔文领导的日内瓦的最著名的威斯敏斯特神学委员。在他的《对圣经的虔诚注释》（*Pious Annotations Upon the Holy Bible*，1643 年）中，他多次表达了与加尔文相同的观点，并且在威斯敏斯特会议很久之后还拥护这一观点。迪奥达蒂在评论创世记 1:3 时说：“光起初很可能是固定在天的某个地方，它的转动形成了前三天，第四天光被限制在太阳或在所有其他恒星中，但是程度不一。”[46] 关于第 4 节，他指出，根据威斯敏斯特会议时日内瓦人的普遍看法，神“命令天空不断转动；并且当有光的半球 [编辑，莱特富特（Lightfoot）也计算了半球效应以支持他的字面解释] 在地球之上时，那应该是白天；当它在地下时，就是夜晚，这是昼夜连续更替的开始。”[47]

狄奥达蒂《对圣经的虔诚注释》在一个世纪里是最权威的著作之一，解释在创世记第一章中“晚上”的含义为“那是夜晚”，就是按照犹太人计算时间的方式，以日落为一天的开始，这与西方的时间惯例相反。狄奥达蒂继续说到，晚上的含义是“在天空的第一次运转中，只有上述事物被创造出来。”[48] 关于创世记 2:2，狄奥达蒂（加尔文和贝扎的继承人）评论说：“他停止展示自己创造新生物的美德和能力，但并没有停止按自然的规律对它们的保护、维

43 同上，第 1450 页，强调是外加的。
44 William Perkins, *Works*, I:143–4.
45 Ursinus, *Commentary to the Heidelberg Confession,* p. 531。
46 John Diodati. *Pious Annotations Upon the Holy Bible* (London, 1643).
47 同上。
48 同上。

持和增长，并以自己的眷顾来引导它们。”[49] 狄奥达蒂进一步指出，神“在第七天结束了创造的工作…… 通过这样的休息，神就不会无限地继续创造，因此他也不会给他打算制造的留下任何不完美之处。”[50]

关于希伯来书 11:3，狄奥达蒂写道：“也就是说，世界 [参希伯来书 1:2 注，那里他将世界定义为‘一切暂时的事物，受制于时间的过程、分隔、和交替’] [是由圣言创造的] 出于虚无，靠的是神独一的全能和意志。”[51] 关于罗马书 4:17，狄奥达蒂解释说：“也就是说，他的话使之成为现实……就像他在万物的创造时，以及在基督复活的神迹中所做的那样——要有光，拉撒路出来，等等。”[52] 因此，通过将所有的创造归功于神的全能、意志以及他的话，他排除了创造是仅靠自然规律或主要依靠自然规律的观念。

1619 年荷兰《多特会议法定全圣经注释》（*Annotations upon the Whole Bible ordered by the Synod of Dordt*）是威斯敏斯特神学委员会和其他清教徒钦佩的解经书。在这里，我们发现关于创世记 1:5 的注释：“ [昼 / 夜] 这两个词的含义是，黑夜和白天共同构成了一个自然日，希伯来人的一日是从晚上开始，到第二天晚上，是二十四个小时。” 客观研究是否可以发现支持莱尔之后关于创世记第 1 章的观点的先例？ 当现代人忽视这种强有力的见证时，我们能得出什么结论呢？

约翰内斯·波利安德（Johannes Polyander）在多特和威斯敏斯特两地都发表过著作，他清楚地表明，上述观点在他那个时代占据主导地位。1624 年，保利安德捍卫该论点：“我们知道，世界的创造是从无到有，靠的只是神的美德和全能，正如圣经和使徒信经所确认的。”[53] 保利安德认为，圣经和信经都要求把创造理解为是

49 同上。
50 同上。
51 同上。
52 同上。
53 在 Herman Bavinck, ed., *Synopsis Purioris Theologiae* (1624, reprint 1881), p. 83 中引用 .

靠神的命令，而不是其他的自然机制。他继续断言，这个世界是从无到有被创造的，神的全部创世之工是“在六天的时间里完成的，以彰显他极大的荣耀和智慧。”[54] 应该指出的是，波利安德在这里用的拉丁语（*sex dierum spatio disposuit*，“六天之内”）在语义上与加尔文和威斯敏斯特的用语非常相似，表明在当时该用语几乎得到了普遍赞同。

其他改教运动后的巨人也肯定了这一共识。约翰·奥西安德（Johan Osiander）确认所有的植物、动物和人类都是在六天之内受造的。[55] 另一位与威斯敏斯特神学委员会同时代的荷兰人约翰·亨里希·海德格尔（Johann Henrici Heideggeri）也认可类似的结论。在他的《圣经列祖年表》（*Chronologia Sacra Patriarchum*）中，他的第一个条目是：“亚当是在秋天前后的创世第六天受造的，这一天对应于我们的十月的最后一天。” 该时间在他的“年表”中标为第一年，其他时间依次顺排。[56]

海德格尔还反复地指出，世界的创造始于秋天，并在其他地方指出，摩西的本意是将之作为元年。海德格尔对年表非常认真，甚至还讨论了如果 10 月 31 日是亚当受造的时候，就是第六个连续的、正常的日的早晨，那么 10 月 26 日可能就是创造的第一天。[57] 此外，改教运动的主流共识并没有像珀金斯和其他许多人那样回避创世的时间，而是明确地将之定为基督诞生前的 3983 年。海德格尔甚至提议亚当受造是在“我们的三点钟”。[58] 尽管海德格尔明白这样的年表可能只是一种启发性的传统，但对于我们的研究而言，重要的是要指出，他和其他人把第六日的时辰视为真实的时间，就像我们现在的时间一样，而不是虚构的或误导性的文学手法。后来，海德格尔确认第六日被分为 12 个小时的光明和黑暗。[59] 他总是将时间

54 同上。

55 Johan Osiander, *Orthodox Animadversions* (Tubingen, 1693), p. 301 (Locus V, xiii).

56 Johann Henrici Heideggeri, *Historia Sacra Patriarchum, Exercitationes Selectae* (1668; reprint Tigurinie, 1729), Part III, p. 547.

57 Johann Henrici Heideggeri, *Exercitu Quarta*, p. xv, 84.

58 同上。

59 同上。

标记视为真实的时间，一开始就问：“亚当是在一年中的什么时候受造的？”[60]

从加尔文到威斯敏斯特之后的 50 年间，没有任何有名望的改革宗神学家为现在的间隔论、长日论、类比日论或框架假说留下任何神学余地。更进一步，这些优秀的卫道士解决了现代基督徒认为如此难以解决的大多数疑问。他们对巴西流、安波罗修、约翰金口、兰巴德和其他人已经给出的回答非常熟悉，并一致认为“神话语的能力”是为受造物赋予生命的“唯一”能力。他们认为没有必要为神创世的神迹设定各种力、过程或比“自然日”更长的时间。他们的解释是基于神迹，而不是创造之后的维护。这些神学家中有许多人使用“在时间上”（in tempora）、或者指定白天和黑夜有 12 个小时、或者经常使用拉丁语时间的与格来表示这些是真实的而不是象征性的小时。他们并不像某些现代古老地球论的倡导者所说的那样模棱两可。他们都没有主张创造是很长的几段时间或创世的几天是不连贯的。他们中间的大多数人采用了同样的年表，并提供了自创世以来的年份，这只能符合字面的解经。

下面的研究回答了另一个经常被问到的重要问题：英国的清教徒，例如埃姆斯（Ames）、珀金斯、莱特富特等人理解这个问题是否模棱两可或留有余地？现在关于这些人有大量的文本证据，历史给出的回答是否定的，再次推翻了现代派的假设。

不列颠清教徒解经家

从各方面看，清教徒的巨人威廉·埃姆斯（William Ames，1576-1633）都可以视为改革宗正统的旗手。他生活在威斯敏斯特会议之前，否认了奥古斯丁的构想，对神学委员们起了主要影响，并为威斯敏斯特共识铺平了道路。但是由于约翰·麦克弗森（John Macpherson）的现代学术偏见，一个多世纪以来，人们一直认为埃

60 同上。

姆斯为兼容进化论的宇宙学构想提供了依据。麦克弗森显然是凭空捏造证据，错误地宣称埃姆斯认为在创造日之间有很长的年代。[61] 不幸的是，这种错误的陈述常常广为流传，被人不加思考地接受，而没有去实际查考作者自己的原话。

对埃姆斯的仔细审查暴露了麦克弗森的历史修正主义。埃姆斯的主张与奥古斯丁相反，认为整个宇宙并不是同时（瞬间）被创造的；而是分部创造的，“每个部分依次受造，连续六天，有 [正常的天与天之间的] 间隔。”[62] 如果将埃姆斯理解为反对奥古斯丁 / 亚历山大学派的观点，即所有六天的创造都发生在一个瞬间，埃姆斯的主张只不过是重申了安波罗修的（传统）观点。他的话本身就与威斯敏斯特神学委员们在这个问题上保持一致，而不是反对他们。再者，只要埃姆斯不被普遍认为是主张几个漫长时期的创造（这也不是前面的文字证据所显示的观点），单靠麦克弗森的修正主义是不能证明埃姆斯站在深度时间这边的。

剑桥学者威廉·珀金斯（1555-1602）是个清教徒、辩论家和传道人。他的著作在英国清教运动的顶峰时期像加尔文的著作一样流行，他主张字面解释，与乌雪、莱特富特、威斯敏斯特神学委员们、以及由他带领信主的著名的威廉·埃姆斯如出一辙。

珀金斯就创世之日这样评论说：“第六点触及世界的开始，就是五千到六千年之前。因为摩西已经精确地记下了从造世界到他自己时代的时间计算；而在他之后的先知们也勤恳地将这种计算延续到了基督的诞生……有人说从创世到基督诞生的年数是 3929，如贝罗阿尔杜斯（Beroaldus）；耶罗姆（Hierome）和比德（Bede）认为是 3952 年；路德和露西杜斯（Lucidus）认为是 3960 年；梅兰克顿（Melancton）在他的《纪事年表》（*Chronicles*）中认为是

61 对这个问题更完整的分析，请参 David W. Hall, “The Evolution of Mythology: Classic Creation Survives as the Fittest Among its Critics and Revisers,” in Pipa and Hall, *Did God Create in Six Days?* p. 285–287.

62 William Ames, *The Marrow of Theology* (Boston, MA: Pilgrim Press, 1968), p.102. 我发表在网上的版本附有更多的参考资料： http://home.comcast. net/~webpages54/ap/hall-creation.html

3963 年，丰图斯（Functius）也一样；布林杰（Bullinger）和特雷默里乌斯（Tremelius）认为是 3970 左右；还有人认为约有 4000 年，如邦廷格斯（Buntingus）…… ”[63]

珀金斯反对奥古斯丁提出的瞬时创世，他坚持认为：“第七，有人可能会问神创造世界用了多少时间？ 我回答说，神可以在一个瞬间创造出世界，以及其中的万物。但是他在六天之内开始并完成了整个工作。”[64] 关于神为何花了这么多天来创造，珀金斯认为：“用六天，是要教导我们他对所有受造之物拥有多么奇妙的权力和自由：因为在没有太阳、月亮、星辰的情况下，他创造了光；告诉我们，他把光赐给世界时，不受太阳、任何受造物或任何手段的束缚：因为光是在第一天造出来的，但太阳、月亮和星星却是到第四日才被造出来的。[65] 根据珀金斯的文字背景、年表和他的门徒对他的理解，珀金斯诚然不为现代的深度时间观点提供任何支持，而是肯定了年轻地球神创论观点的正统性。

在威斯敏斯特神学委员之前不久的亨利·安斯沃思（Henry Ainsworth）也与当时的共识一致。在《摩西五经和诗篇注释》（*Annotations on the Pentateuch and Psalms*）中，提到创世记第一章，他写道：“从日落到日落 24 小时的天，以及更严格的从日出到日落 12 小时的天，如之前在第 5 节指出的，在诗篇 104:19-23 中展示了一种特殊用途。”[66] 关于创世记 1:5，他说：“这对于我们而言是二十四个小时的时间。”[67]

在乌雪之前，其他大多数人也以类似的方式定义创世的几天。沃彻斯特主教杰维斯·巴宾顿（Gervase Babington，1550-1610）评论创世记 1:7 时说，神创造“不是在一瞬间，而是在六天的时间里”，

63 William Perkins, *An Exposition of the Creede*, I:143. 这证实引用的所有作者都字面地理解创世的几日。

64 同上，I：143.

65 同上，I：143.

66 Henry Ainsworth, *Annotations on the Pentateuch and Psalms* (Soli Deo Gloria, 1997 reprint), p. 6.

67 同上。

从而展示“六天的时间” 这个词组的早期使用是指实在的六天。[68] 后来，巴宾顿指出，神在“六天创造”之后的第七天安息了，[69] 绝对没有一点暗示那时有漫长的创造时期的观点。

威斯敏斯特会议之前还有一个安德鲁·威利特（Andrew Willet，1562-1621）。威利特在《创世记中的六天》（*Hexapla in Genesis*）中，讨论了世界是六天还是瞬间创造的。他认为，摩西的记载，必须按字面意思直白地接受，他说：“如果世界是瞬间创造的，那么六天创造怎么可能是真的呢？ 但是，奥古斯丁在别的地方却持不同的意见，他认为世界不是一日之内创造的，而是为了……”[70] 这个资料显明，威斯敏斯特会议之前的一代人一致否认奥古斯丁的瞬时创造观。

威斯敏斯特会议的另一个同代人，约翰·理查森（John Richardson，1580-1654），阿尔达的主教，参与写作了这些释经书。他后来（1655 年）对那些注释的补充得到了乌雪和威斯敏斯特神学委员托马斯·各特克（Thomas Gataker）的认可。在至少一位主要神学委员（各特克）的支持下，理查森在《创世记注释》（*Annotations on Genesis*）中写道，创世的几天是“自然的天，由 24 小时组成。”[71] 此外，他评论说：“晚上是夜的开始，早晨是昼的开始，晚上和早晨，被称为第一天，大概就是自然 24 小时的一天。”后来，关于创世记 1:5，理查森写道，这一天的时间是按犹太人的正常算法，“因为 24 小时的自然日的开始是来自创世，关键点是，它必须包含二十四小时。”

温彻斯特主教兰斯洛特·安德鲁斯（Lancelot Andrewes）断言，创世的天应该按如下计算：“从日落到日落是一天。”[72] 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

68 *The Workes of Gervase Babington* (London: 1622), p. 6.
69 同上，第 6 页。
70 Andrew Wilett, *Hexapla in Genesis* (London: 1632).
71 John Richardson, *Annotations on Genesis* (London: 1655).
72 Lancelot Andrewes, *Lectures Preached in St. Paul's Church* (London: 1657), p. 661.

身就是一天，就像其他六天一样。”[73] 安德鲁斯引用巴西流的话评论道，“yôm”这个词（创世记 1:5 中的“日”）“就是自然用法的意思，我们应该尊重一天是二十四小时。第一天是后面几天的范例。”[74]

后来反对奥古斯丁的错误立场的神学家们继续坚持这唯一的传统，直到 18 世纪中叶。关于这种经典的创世观的普遍性的唯一争论在于它是何时开始受到挑战或侵蚀的。似乎无可争议的是，改革宗的释经家们在这一点上相当一致地拒绝了奥古斯丁的思想，而追随彼得·伦巴第和阿奎那。在宗教改革之前、之中和之后，他们绝对保持一个共识，将创世记的“天”解释为正常的一天。一些当代的古老地球倡导者提议说，威斯敏斯特之前的主要人物可能不止“只有一个声音”。但是，至少在正统的改革宗学者的著述中，这种宣称是没有根据的。

关于威斯敏斯特会议的总结

出乎意料的是，有些人争辩说威斯敏斯特神学委员们在一日的长短及相关问题上留下了不可知论、淡漠论、或多元论的遗产。但是，为了让人认真地对待这些指控，批评家们必须提供来自这些神学委员本人的确凿文件，证明他们预示了现代古老地球支持者的宽广和兼容。[75] 我们证明，这些神学委员们在 17 世纪中期对一日的长短其实有固定的看法；这一传统一直延续到 18 世纪后期，极少有例外。

威斯敏斯特信条有意识地用文字确立了一个真理主张：“在六天之内”。该词组在写下时具有特定的含义，并且其含义仍然是可验证的和明确的。因此，那些在过去 150 年中声称“在六天之内”

73 同上，第 662 页。

74 同上，第 663 页。

75 关于威斯敏斯特神学委员的原意，有更多的资料证据，参 David W. Hall, “What Was the View of the Westminster Assembly Divines on Creation Days?” in Pipa & Hall, *Did God Create in Six Days?* p. 41–52.

的宣告词其实可能意味着长达 140 亿年的人，表明了自己并没有在相关的原始资料中用心研究。

我们在对该问题进行大量研究之后，并没发现有可靠的证据显示这些神学委员们允许非字面的天或某种类型的框架假设。[76] 相反，至少有 23 位威斯敏斯特神学委员（有的参与会议，有的受命服侍，有的为大会做记录）直接或间接作证，他们相信有六个 24 小时的创造日（与奥古斯丁的立场相反），而创世周发生在短短几千年前。并不是所有的神学委员都在这一点上留下了证词，但是我的研究发现没有人与正常日的观点相矛盾。支持古老地球的人有责任提供书面证据，表明教会那时对创世记第 1-11 章的理解是模棱两可的。

威斯敏斯特会议之后一百年的改革宗神学家们，1640-1740

威斯敏斯特会议之后不久，约翰·欧文（John Owen）、托马斯·文森特（Thomas Vincent）、托马斯·曼顿（Thomas Manton）、托马斯·沃森（Thomas Watson）、弗朗西斯·图雷汀（Francis Turretin）和其他许多人确认其前人的观点，并否定奥古斯丁的观点。托马斯·怀里（Thomas Wylie）的《教理问答》（*Catechism*，约 1640 年）也以这种主张来反驳奥古斯丁：“问：主在创造工作中用了几天？答：虽然所有的一切都可能在一瞬间就结束了，但主用了六天的时间。”[77]

图雷汀于 1679 年提到了奥古斯丁的观点，并否定了他，而与乌雪站在一边：“摩西所写的神圣历史也没有覆盖六千多年。希腊历史几乎不超过两千年。”[78] 图雷汀甚至赞扬乌雪和其他人指出创

76 许多位威斯敏斯特神学委员没有留下对这个课题的书面评论，但我没有找到一个反对平常日的观点。我最初的调研找到 11 个神学委员解释他们在《威斯敏斯特信条》（第 4 章）和教义问答里用的“六日之内”的意思。为回应对我的发现提出的挑战，进一步的调研找到了 25 位。也参我所著 *Holding Fast to Creation*，及 Pipa and Hall, *Did God Create in Six Days?*, p. 41–52.

77 Thomas Wylie, *Catechism* (London, 1644), p. 244.

78 Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 3 vol. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and

世发生在秋天而不是春天。[79]

托马斯·波士顿（Thomas Boston）发表著作的时间比图雷汀稍晚一点，但在这一点上继续了改革宗对奥古斯丁主义的批判（再次使用“六天之内”的字眼）。波士顿写道：

> “我们的下一项任务是展示创造世界用了多长时间。从摩西的叙述中可以很明显地看出，这是在六天的时间内完成的，而不是像奥古斯丁所说那样瞬间完成的。对神来说，瞬间完成和六天完成一样容易。但是他采取了这种方法，以便创世之工表现出的智慧、良善和力量显明在我们眼前，并激起我们对这些工作的特别思考，他为了纪念这些工作而把第七天 [24 小时] 指定为安息日。”[80]

后来，波士顿重申了与奥古斯丁和约翰·科莱特（John Colet）的对立，“尽管神并没有在一瞬间造出万有，” 他仍然“在这六天内创造了天使。”[81] 他接着列举了每天所做的事情，很肯定地没有把这些天想象为超过 24 小时。波士顿与乌雪完全一致，响应当时的共识：“世界被创造的季节很可能是秋天，这通常是万物达成完美的季节。”[82] 在威斯敏特会议之前和之后，在这样的年表问题上，乌雪而不是奥古斯丁主导着 17 世纪的神学界。

威廉·贝弗里奇（William Beveridge，1637-1708）是持守加尔文信条的主教和虔诚的高级教士。他生活在威斯敏特会议之后不久，是一位著名的传道人，在英国国教中复兴了加尔文教派的虔诚。他著有一本广为流传的著作《关于宗教的私人思考》（*Private Thoughts on Religion*）。关于第一天，他说：“所以最初造的光具有相同的运动方式，它照耀在在哪里，那里就是白天，在所有的其

Reformed, 1992, repint of 1679–1685 original and edited by James T. Dennison), I:438.

79 同上，p.442，

80 *The Complete Works of Thomas Boston* (Wheaton, IL: Richard Owen Roberts, 1980 reprint), p. 173.

81 同上。

82 同上，第 174 页。

他地方就是黑夜，直到光再次来临——这就像现在太阳在二十四小时内的运动一样；这样，晚上（当光落下时）和早晨（当光再次升起时）就是自然的第一天，与我们现在的天长度相同。”[83]

托马斯·里奇利（Thomas Ridgeley，1667-1734）是《威斯敏大要理问答》最全面的注释者，他提出了几个要点。他在题为“创世六日的工作”的段落中论述了神是如何（藉着神大能的话）以及为什么（为了他的荣耀）而创造的。[84] 在这里，他解释了每天所创造的东西，以及天使和光如何在第一天被创造，虽然直到第四天光“才被收集到太阳和恒星里”。[85]

里奇利讨论了奥古斯丁的瞬时创造理论，并明确表达了他的歧议。他的书中甚至有一个标题为“受造界并非永存”的部分，他说：“圣经里有世界持续到现在的时间，不超过五到六千年。”[86] 与参加威斯敏斯特会议的苏格兰成员罗伯特·贝利（Robert Baillie）一样，里奇利也考查了“万物是在一年中的什么时间或季节被造的？”并得出结论是在秋天。[87]

德瑞主教以西结·霍普金斯（Ezekiel Hopkins, Bishop of Derry，1633-1689）谈到了安息日是何时设立的。他写道：

> “……他就在创造后的第七天休息；因此，神就使第七日那一天成为圣日，并将其作为随后所有安息日的开始。这样你就可以明白安息日只比人的创造晚一天，是在人正直清纯的状态下为他设立的……而且，尽管我们随后看不到提及安息日的经文，直到摩西将以色列百姓带入旷野，大约在创世后的 2450 年……”[88]

83 The Works of the Right Rev. William Beveridge, D.D., 9 Vols. (James Duncan and G. & W.B. Whittaker, 1824), III: 482.

84 Thomas Ridgeley, *Commentary on the Larger Catechism*, 2 vols. (Edmonton, AB Canada: Still Waters Revival Books, [1855] 1993), 1:331–336.

85 同上，1:333.

86 同上 , 1:328. 里奇利（Ridgeley）甚至不同意奥古斯丁稍微更早一点的创世时间，他把这归咎于奥古斯丁依赖七十士译本。

87 同上，1:336

88 *The Works of Ezekiel Hopkins*, 3 vols (Soli Deo Gloria: 1995), 1:366–367.

之前，霍普金斯计算了十诫颁布的实际时间：“根据对年代的最佳计算，时间是创世后的大约 2460 年……”[89] 他不仅为地球的年龄论证，还明确表示安息日“比人的创造晚一天”，这清楚地表明他将创世的每一天视为二十四小时。[90]

弗朗西斯·罗伯茨（Francis Roberts，1609-1675）是罗伯特·贝利的密友。每当贝利需要引起公众对其政策的支持时，罗伯茨竭力为他效劳。罗伯茨本人就创世记载写了一些东西。“这里描述了世界的创造……根据神在六个不同工作日的有序进程。”[91] 而且，与同时代的所有其他神学家一样，他坚定地将创世记中所记载的全部历史年代从创世之日算起：“创世记的历史是明显的 2368 年的连续的历史。”[92]

乔治·休斯（George Hughes，1603-1667）在对创世记的评论中写道：“最大的问题在于第一天的构成，原文是一日。但请首先阅读：晚上和早晨被合在一起来代表[93] 所有黑暗和所有光明，形成一个自然日。光明的时间，或说十二个小时的部分，是民间的日。”[94]

约翰·确普（John Trapp，1601-1669）是一位受人欢迎且学识渊博的圣经注释家，于 1646 年从神学委员会获得格洛斯特郡和沃里克郡韦尔弗罗德的教区长职位。在他对摩西五经的注释中，确普说：“后来主确实为之赋形…… 在三天之内奠定了世界的各部分，在另三天中为之装饰。[95] 在他的《神学讲义：真正的宝藏》（*Theologia Theologiae: The True Treasure*）书中，他把以斯拉书的时间定在“创世后大约三千六百年，在世界现存的世事记之前”，这表示创世的

89 同上，1:237.

90 同上。

91 Francis Roberts, *Clavis Bibliorum* (London: George Calvert, 1665), p. 7.

92 同上，第 6 页。

93 *synecdoche* 是一个文学术语，意思是用部分代表整体，或反过来用整体代表部分。诗篇 24:4 说到要手洁心清，这代表全人。

94 George Hughes, *An Analytical Exposition of the Whole First Book of Moses, called Genesis* (London: 1672), in loc.

95 John Trapp, A Commentary or Exposition Upon the Books of the Old and New Testaments, 5 Vols. (London: Thomas Newberry, 1657), I:3.

日子是在什么时候。[96] 这与 1540 年至 1640 年间学者们确定人物年代的方式相似。

卫斯理和 19 世纪早期的圣经注释

先前讨论的人是改革宗圣经学者。尽管如此，亚美尼亚主义领导人约翰·卫斯理（1701-1791）对创世记的看法与他的改革宗弟兄们相同。[97] 他清楚地意识到科学的实用好处，并撰写了两本书来普及医学和电力方面的有用知识。但是他对理论科学保持警惕，因为它有可能带领人们走向自然神论或无神论。在他的两卷《创造中神的智慧概览》（*Survey of the Wisdom of God in the Creation*，1763）中，他呈现了传统的从设计证明神存在的论点，这些论点在 18 世纪和 19 世纪初的英国非常流行。[98]

卫斯理没有花很多的笔墨在创世或洪水上，但他在这本书中说他相信各种岩石地层“无疑是挪亚时代的大洪水所形成的”。他认为创世记与其他圣经书卷一样“没有任何实质性的错误。”[99] 关于地球的年龄，他写道：“世界上只有圣经这一本书告诉我们上帝自创世以来四千年间在人类中的一整套计划。”[100] 在数篇公开发表的讲道中，他反复强调原始的创造是完美的，没有任何道德或肉体上的邪恶（例如地震、火山、杂草和动物死亡），两者都是在人类犯罪之后进入世界的。[101]

19 世纪初，当亿万年的思想深入地质学中时，对创世记的字

96 John Trapp, *Theologia Theologiae: The True Treasure*, vol. 4:683.

97 我感谢泰瑞·莫藤森博士在这些段落中做的研究和帮助。

98 John Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science* (New York: Doubleday, 1960), p. 156–58.

99 John Wesley, Survey of the Wisdom of God in the Creation, 2 vol. (Bristol, 1763), II:22, p. 227. On the global Flood, see also his sermon on original sin in The Works of the Rev. John Wesley, 14 vol. (London, 1829-31), IV:54–65.

100 Wesley, *Survey of the Wisdom of God in the Creation*, II:227.

101 John Wesley, *Works of John Wesley*, IV:206–215 (“God’s Approbation of His Works), IV:215–224 (“On the Fall of Man”), VII:386–399 (“The Cause and Cure of Earth-quakes”), IX:191–464 (“The Doctrine of Original Sin, according to Scripture, Reason and Experience”, especially pages 196–197).

面解释继续在教会中占主导地位。在这方面极为重要的是托马斯·霍恩（Thomas H. Horne，1780-1862）的工作，他是英格兰教会的神职人员，然而在他的大部分工作生涯中，他也在大英博物馆的印刷书籍部门担任助理馆员。他没有写过一本圣经注释，但他是那个时代最伟大的圣经学者之一。

在他众多的出版物中，最伟大的著作是《圣经批判研究导论》（I*ntroduction to the Critical Study of the Holy Scriptures*）。他经过17 年的研究，于 1818 年首次出版该著作，分三卷（1700 页）。由于在自己的圣经研究中找不到足够的资源，霍恩阅读并且在许多时候购买了最杰出的圣经评论家的著作，包括英国和外国的评论家。[102] 霍恩的著作经过不断地修订和扩展，到 1846 年的第 9 版增为五卷，此后在英国又发行了两个修订版，那些年间在美国也发行了许多版本。尽管其规模大，成本高，但这些版本在英国的销量超过 15000 册，在美国也发行了数千册。[103] 从一开始，它就受到了代表所有宗派（包括高级教会和福音派英格兰教会）的杂志的好评，成为大英帝国所有讲英语的新教学院和大学中有关圣经研究的主要教科书。[104] 为普通人设计的单卷精简版《圣经研究简介》（*A Compendious Introduction to the Study of the Bible*）于 1827 年首版，最终于 1862 年达到了第十版。

跟当时的大多数英国基督徒一样，霍恩坚定地相信圣经是文字上的、整体上的、无误的默示。在谈到欧洲大陆圣经批评家的论点时，霍恩为摩西作为摩西五经的作者和创世记的字面历史性，特别是前三章，提出了激烈的辩护，指出创世记“叙述了所有受造物的

102 T.H. Horne, *Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures* (London, 1818), I:3

103 S. Austin Allibone, *A Critical Dictionary of English Literature*, 3 Vol. (London, 1877), I:890.

104 同上 , I:889; “Horne, Thomas H.,” Dictionary of National Biography, 22 Vol. (Oxford: Oxford University Press, 1917), vol. 9, 1257–1258. 节选的评语出现在 T.H. Horne, *A Compendious Introduction to the Study of the Bible* (1827, second edition) 的序言中，包括以下的杂志： *Christian Remembrancer* (英格兰高级教会), *Evangelical Magazine* (非国教), *Congregational Magazine*, *Home Missionary Magazine*, *Wesleyan Methodist Magazine*, and *Gentlemen's Magazine*.

真实起源和历史，与外邦所乐道的错误观念相对立。”[105] 霍恩还回应了反对全球性挪亚洪水的意见。他认为，化石、人口规模、艺术和科学的晚近发明和进步以及世界各地其他民族的洪水传说都证实了这一点。[106] 一直到 1856 年版的《导论》，（由于受古老地球地质理论的影响）霍恩才放弃了这一立场，转而采用间隔论和局部洪水理论。[107]

在 19 世纪初期的英语世界中，有很多圣经注释可用，绝大多数都遵循传统观点，甚至倡导乌雪关于以公元前 4004 年作为创世时间的观点。[108] 其中最流行的注释值得简要地评论。他们全都坚持年轻地球创造论的观点。

托马斯·斯科特（Thomas Scott，1747-1821）是英格兰教会的神职人员，与约翰·牛顿（John Newton）成为朋友，并最终接替约翰·牛顿成为白金汉郡奥尔尼教区的牧师。他的圣经注释最初写于 1788 年至 1792 年间。在英国，斯科特在世时出了四版，其后至少又出了两版，在美国出了八版，总计超过 37000 册（在当时是相当不错的销售记录），也被翻译成威尔士语和瑞典语。根据詹姆斯·史蒂芬斯（James Stephens）爵士的说法，这是“我们这个时代和这个国家最伟大的神学作品。”[109]

著名的英格兰教会神学家和创建伦敦国王学院的主要推动者，乔治·德·奥利（George D’Oyly，1778-1846）和英格兰教会教区长、后来升为主教的理查德·曼特（Richard Mant，1776-1848）是两位高级教士。他们在 1817 年为中产阶级出版了一本解经书，作为托

105 T.H. Horne, Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures (1818), II:18–38.

106 同上 , I:485–490, II:37.

107 同上 (1856), I:583–590. 他表示 William Buckland 和 John Pye Smith 是使他改变想法的两位主要影响者。

108 对霍恩（Horne）的著作和 19 世纪早期使用的圣经注释更多的论述，参 Terry Mortenson, *The Great Turning Point: The Church's Catastrophic Mistake on Geology — Before Darwin* (Green Forest, AR: Master Books, 2004), p. 40–47.

109 “Scott, Thomas,” *Dictionary of National Biography*, vol. 17, 1011–1013; William Symington, “Introduction,” in Thomas Scott, *The Holy Bible with explanatory notes by T. Scott* (1841), p. xx.

马斯·斯科特和马太·亨利（Matthew Henry）最流行的福音派书籍的替代品。他们的脚注中引用了 160 位作者。第二版于 1823 年发行，而 1818 年的小型纸质版更是当时所有的解经书中最便宜的。[110]

亚当·克拉克（Adam Clarke，1762-1832）是循道会的传道人，是约翰·卫斯理的亲密朋友，也是当时他的教派中最伟大的学者。他在 1782 年至 1808 年间在伦敦及其周围的宣道点之间步行了 7000 英里，作了 6615 章内容各不相同的讲道，还掌握了古希腊罗马经典和早期教父及东方作家的著作，并为此学习了希伯来语、叙利亚语、阿拉伯语、波斯语、梵语和其他东方语言。自然科学也是他喜欢的学科。在那些年间，他成为了古文物学会（1813）、爱尔兰皇家学院（1821）、地质学会（1823）、皇家亚洲学会（1823）和其他学会的会员。他最伟大的作品是他的圣经注释，于 1810 年至 1826 年间写成，并多次发行修订版，直到 1874 年。[111]

约翰·吉尔博士（John Gill，1697-1771）是一位浸信会牧师兼圣经学者。他的巨著《圣经解析》（*Exposition of the Holy Scriptures*）是在 1746 年至 1766 年之间完成的。根据霍恩的说法，他在犹太拉比文学上无人可以匹敌，但是他经常过分地灵意解经，[112]这使他对创世记的字面解释更有意义。另一位浸信会神学家是安德鲁·富勒（Andrew Fuller，1754-1815）。富勒帮助建立并指导了浸信会宣教协会。他是威廉·凯里（William Carey）的牧师，影响后者成为浸信会宣教协会的第一位宣教士。富勒的两卷《创世记解析》（*Expository Discourses on the Book of Genesis*）发表于 1806 年。[113]

---

110 T.H. Horne, *Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures* (1818), II: Appendix, p. 31; John Overton, *The English Church in the Nineteenth Century: 1800–1833* (London, 1894), p. 178.

111 "Clarke, Adam," *Dictionary of National Biography*, vol. 4, 413–414; J.B.B. Clarke, *An Account of the Infancy, Religious and Literary Life of Adam Clarke* (London, 1833), II:313, 350, 402; III:35–36, 213, 472.

112 "Gill, John," *Dictionary of National Biography*, vol. 7, 1234; T.H. Horne, *Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures* (1818), II: Appendix, p. 27. Adam Clarke said much the same about Gill in his *The Holy Bible with Commentary* (London, 1836), I:9.

113 "Fuller, Andrew," *Dictionary of National Biography*, vol. 7, p. 749–750.

马太·亨利（1662-1714）是一位非国教神学家，他的圣经注释在 18 世纪和 19 世纪广为人知并受到珍视。[114]

所有这些圣经注释家都持守字面六天的创造，认为创造的时间大约是在公元前 4000 年，并相信挪亚时代的全球性洪灾。直到 1845 年左右，在莱尔解释岩石的均变论框架已经完全占据了地质学之后，英语的圣经注释才放弃上述观点。[115] 由于高等圣经批判对欧洲大陆的影响，年轻地球的观点在欧洲大陆被遗弃得更早。

尽管在 1820 年代和 1830 年代广泛使用的圣经注释维护了年轻地球观点，但这并不反映所有福音派人士和高级教会人士的观点，莫腾森（Mortenson）将在下一章中讨论古老地球地质学的起源。除了莫腾森要讨论的著名的古老地球支持者外，高级教会杂志《英国评论家》（*British Critic*）和《基督教纪念者》（*Christian Remembrancer*）以及福音派杂志《基督教观察家》（*Christian Observer*）的编辑们也普遍接受了古老地球地质学理论，不过他们在如何将古老地球与圣经协调的问题上并没有坚定的立场（包括关于创世记第 1 章的长日论、间隔论，及局部或平静的挪亚洪水论）。由于新的地质学理论的影响，所有这些基督徒都对创世记采用了古老地球的解释，但是他们都宣称相信圣经是神的启示，是无误的，且在历史上是可靠的。因此，对于这些福音派和高级教会的古老地球拥护者而言，问题不在于圣经的本质，而是圣经的正确解释以及科学在决定解经中的角色。

结论

我们提供了大量的文献资料，证明了从路德到莱尔的地质均变论胜利之前的主要基督教思想家（与从使徒到路德的基督教思想家一样）将创世记第 1-11 章视为直截了当的字面历史。在教会中，

114 “Henry, Matthew,” *Dictionary of National Biography*, vol. 9.

115 Nigel M. de S. Cameron, *Evolution and the Authority of the Bible* (Exeter, UK: Paternoster Press, 1983), p. 72–83.

捍卫现代古老地球支持者所推崇的长日论、间隔论、类比日或框架观点的扎实的解经者在哪里呢？

正如莫滕森在下一章中所要解释的那样，在 19 世纪初，教会并非由于更审慎的解经学要求而改变其对创世、洪水和地球年龄的看法，而是因为古老地球地质学理论被当成已被证明的事实，并强加在创世记的经文上。

到 19 世纪末，神学格局发生了变化，从而使沃菲尔德（Warfield）、谢德（Shedd）和其他人可以假装加尔文和前辈们实际上已经预见了许多现代的进化思想。有了这些中坚力量登上该领域的现代派火车——这是很奇怪的，因为他们对新派思想的某些领域持续排斥——就为 20 世纪逐步削弱福音派的传统提供了掩护。很快，这一传统便朝着在释经上与怀疑论的科学机构保持一致的方向发展。结果是，一些新的解经范式得到了认可，许多优秀的福音派人士就很少听到经典的观点，因为他们只受到单方面论点的教导。

本·斯蒂勒（Ben Stiller）出演了 2004 年票房大满贯《躲避球》（*Dodgeball*）。在那部电影中，就像在躲避球游戏中一样，需要进行各种扭曲以避免被打出局。有时，扭曲接近于变态。在这项运动中，一个人可能会太努力地躲避球，以至于他可能越过另一条线，击中另一名球员或在其他方面犯规。现在看来，1800 年以后的释经历史很像这场游戏：它躲过了一次又一次理论上的折腾或冲击。在此过程中，这些不断发展以适应当时理论的观点变得如此扭曲或变异，以至于历史性的观点已经变得面目全非。不过，一旦意识到这一点，就应该避免这种做法。[116]

创造论学说也可以为现代基督徒提供一面镜子，它可以用来反映我们的本相。除非我们有这样的镜子，否则我们通常看不到我们的本相。我们喜欢告诉自己，我们没有被世俗的理论所污染，但是

116 有的神学家最近不但不质疑达尔文，反而说教会需要为拒绝达尔文的理论而向达尔文道歉。参 Rev. Dr. Malcolm Brown (Director of Mission and Public Affairs for the Church of England), “Good Religion Needs Good Science,” www.cofe.anglican.org/darwin/malcolmbrown. html, accessed Sept. 16, 2008.

这个问题的历史，尤其是在福音派人士中，似乎在讲相反的故事：与属世哲学的日益融合。

此外，该话题对于解经学、神学和历史学的方法是一个很好的测验。当某个人在该问题上与古人的共识不同时，他就要对其中的差异进行辩解。当我们这样做时，发现我们被迫采用或接受的一些方法论原则，是我们在解释其他圣经教导时会迅速抛弃的。我们当然不会坐等科学来允许我们相信耶稣的道成肉身或复活，对吧？那为什么在创世的教导上我们要这样做呢？如果我们开始让我们的神学和信条得到现代主义的认可，我们要到哪里才会停下来呢？

但是，为什么耶路撒冷如此急于放弃其丰富的语法历史遗产以赢得雅典的尊敬呢？简单地保持一以贯之的神学方法并继续遵守我们的前辈经过时间考验的解经法，难道不是更明智的行动方针吗？

亚伯拉罕·林肯的建议是绝对正确的：“当您在生活中迷失时，请像在森林中迷路一样做。回追你的脚步。”如果我们通过这篇简短的回顾重新调整心意，这可能会有助于许多基督徒迷途知返。也许那些没有受到进化论偏见影响的敬虔的前辈对创世记的解释比大多数现代基督教学者更好吧？

第三章

“深度时间”与教会的妥协：历史背景

特里·莫滕森（Terry Mortenson）[1]

当我还是一名年轻的基督徒大学生，思考进化论及亿万年历史的问题时，魏德孔博士的著作《创世记大洪水》（*The Genesis Flood*）、《灭亡的世界》（*The World That Perished*）和《早期地球》（*The Early Earth*），对我帮助很大。他在《以斯帖记：上帝主权的胜利》（*Esther : Triumph of God's Sovereignty*）一书中，对以斯帖记的精彩分析，使我受益匪浅。我在三一福音神学院读书时，通过电话认识了他，此后多次与他交往。几年前，我有幸在威斯康星州的创造论研讨会上，与他同为讲员。在与他的所有交往中，他作为一位虔诚的基督徒，一直给我留下深刻的印象。他爱上帝，爱上帝的荣耀和上帝的话语，心系失丧者。他是过去半个世纪极少数坚决支持创世记第 1-11 章的真理性的神学家之一，这对我一直是极大的鼓励。我很高兴参与这本书的写作，并以此尊荣这位基督的忠

1 本章取材于过去发表过的书中的两章内容（经出版社授权）。见 Terry Mortenson “The Historical Development of the Old-Earth Geological Timescale” in John K. Reed and Michael J Oard, eds., *The Geologic Column* (Chino Valley, AZ: Creation Research Society Books, 2006）, p. 7–30 和 Terry Mortenson, “Where Did the Idea of ‘Millions of Years’ Come From?” in Ken Ham, ed., The New Answers Book 2 (Green Forest, AR: Master Books, 2008）, p. 63–73.

实仆人。

引言

今天，不仅非基督徒认为地球和宇宙已经存在了亿万年之久，而且大多数基督徒（包括基督徒领袖和学者）也都把这种说法当作科学事实来接受。但是，“深度时间”成为主流理念其实是一个比较新的现象，了解它的来龙去脉以及被基督徒接受的过程，至关重要。

在回顾这段历史之前，我们需要记住使徒保罗的话。他在给哥林多教会的信中写道：

> “因为我们虽然在血气中行事，却不凭著血气争战。我们争战的兵器本不是属血气的，乃是在神面前有能力，可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。”（林后 10:3-5）。

保罗说，我们介入了一场大战——一场思想大战。“各样的计谋”和“自高之事”是与上帝的知识相悖的，也就是敌对上帝在圣经中所启示的真理。保罗在警告歌罗西的基督徒时，向我们介绍了更多这些敌对圣经的思想：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照著基督，乃照人间的遗传和世上的小学就把你们掳去”（西 2:8）。保罗的警告不是空穴来风。他知道，基督徒非常可能被错误的观念引入歧途。他警告提摩太时，说：“提摩太啊，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈和那敌真道、似是而非的学问。已经有人自称有这学问，就偏离了真道。”（提前 6:20-21）。来自文化的社会压力也很危险。在加拉太书 2:11-14 中，保罗描述了彼得因惧怕人而陷入虚伪，并且扭曲福音。

当我们追溯这种亿万年历史观的由来时，我们看见它是臆想的产物，是基于敌对圣经的哲学假设。我们还看见，许多良善且真诚

的基督教领袖和学者被这种观点所束缚，以至于在过去的200年间，该观点被教会广泛接受，结果导致许多基督徒偏离信仰，甚至完全迷失。

“深度时间”的起源

地质学作为一个单独的科学领域，只有约200年的历史。地质学包括系统性的现场研究、岩石和化石的收集与分类、以及对形成这些岩石层和化石的历史事件进行理论重塑。

在这之前，早在古希腊时代，人们已经注意到岩石中的化石。很多人认为化石是古生物的遗骸变成的石头，许多早期的基督徒（包括特土良、约翰金口和奥古斯丁）将其归因于挪亚大洪水。但其他人拒绝这样的观点，他们认为化石是自然界的恶作剧，或者在某种意义上是被赋予生命的岩石，或者是上帝的创造，或者甚至是撒旦的诡计。直到英国博物学家罗伯特·胡克（Robert Hooke，1635-1703年）通过显微镜对化石木材的分析证实，化石是矿化的生物遗骸，辩论最终尘埃落地。

1750年之前最重要的地质思想家之一是尼尔斯·斯滕森（Niels Steensen，1638-1686年），他是荷兰解剖学家和地质学家。在他的地质著作《关于固体中天然含有的固体的先驱论文》（*The Prodromus to a Dissertation Concerning Solids Naturally Contained within Solids*，发表于1669年）中，他提出了今天广为接受的叠加原理。叠加原理认为沉积层是以连续的、基本上水平的方式沉积而成的。因此，较低的地层沉积于其上面的地层之前（因此更古老一些）。他相信地球约有6000年历史，[2] 并且相信全球性的挪亚大洪水沉积形成了大多数含化石的沉积岩层。

随后的一个世纪，英国地质学家约翰·伍德沃德（John Woodward，1665-1722）、亚历山大·卡科特（Alexander Catcott，1725-

2 他相信乌雪（James Ussher）的说法，认为创造发生于4004 B.C.

1779）和德国地质学家约翰·莱曼（Johann Lehmann，1719-1767）等人出版了一些书，强化了年轻的地球和全球性洪水的观点。这种观点与教会在前 18 个世纪的信仰一致，正如本书其他章节所述。[3]

18 世纪后半叶，一些英国和欧洲的地质学家将岩石的形成归因于漫长时间的地质过程，而不是挪亚大洪水。几位有名的法国科学家也支持亿万年的观点。广受尊敬的科学家孔德·德·布封（Comte de Buffon，1707-1788 年）认为地球的历史受自然法则支配。因此，他坚决拒绝《圣经》记载的挪亚大洪水。在他的《自然史》（*Epochs of Nature*，1779 年）中，他想象地球曾经像是一个熔化的热球（是从太阳上撕裂下来的），经过七个时期的冷却，用了大约 75000 年（他未出版的手稿说约 3 百万年）的时间，达到现在的状态。他还认为，通过对具有“水性、油性和延展性”的物质加热，第一个生物就自然而然地产生了。[4]

天文学家皮埃尔·拉普拉斯（Pierre Laplace，1749-1827）在其著作《宇宙体系的阐明》（*Exposition of the System of the Universe*，1796 年）中提出了“星云假说”。该理论认为，太阳系曾经是炙热旋转的气体云，经过漫长的时间，逐渐冷却凝结成行星。尽管这种推测性假设没有任何观察或实验数据的支持，并且被当时大多数科学家所拒绝，现今却作为大爆炸宇宙论的一部分，成为主流的观点。1809 年，贝壳类动物学专家冉·拉马克（Jean Lamarck）在他的《动物学哲学》（*Philosophy of Zoology*）中提出了漫长时期的生物进化的假说。当时大多数科学家（包括非基督徒科学家）都拒绝进化论的观点，但这一假说却为达尔文 1859 年的名著《物种起源》

3 又见 Terry Mortenson, *The Great Turning Point: The Church's Catastrophic Mistake on Geology — Before Darwin* (Green Forest, AR: Master Books, 2004), p. 40–47. 书中讨论了 19 世纪初之前的解经家的观点，他们大都遵循乌雪主教 4004B.C. 的创造日期。关于教会历史上东正教的观点，见 Terry Mortenson, “Orthodoxy and Genesis: What the Fathers Really Taught” (a review of Fr. Seraphim Rose's book *Genesis, Creation and Early Man* [St. Herman of Alaska Brotherhood, 2000]), www.answersingenesis.org/tj/v16/i3/orthodoxy.asp. for a discussion of the views of the commentaries used in the early 19th century.

4 Charles C. Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography,* “Buffon, Georges-Louis Leclerc, Comte de” (New York: Scribner, 1970–1980, 16 vol.), 2:578–579. 此后本章称该书为 DSB.

铺平了道路。拉马克想象出的进化机理（后天获得性状的遗传），早就被证明是错谬的。

19 世纪初，地质学开始发展成一个学科领域，新的地质学理论得到推崇。亚伯拉罕·维尔纳（Abraham Werner，1749-1817）是德国有名的矿物学教授。遗憾的是，正如一位相信进化论的地质历史学家所说，“维尔纳倾心于传授教条主义理论和推测，根本不考虑事实，也极少考虑可证实的原理。他提出了自己的一套基本上以假设为基础的观点。”[5] 在维尔纳的 28 页矿物学著作《各种岩石的简短分类和描述》（*Short Classification and Description of the Various Rocks*，1786 年）中，他根据对自己家附近的沉积岩的研究，用一小段文字，阐述了他的地球历史论。他推测，地球的大部分地壳，是由一个缓慢收缩的全球性海洋，经过大约一百万年的时间，化学地或机械地沉淀而成的。这是一个简单漂亮的理论，但维尔纳忽略了岩石中的化石。这是一个严重的失误，因为化石给我们提供了很多有关沉积的时间、沉积速度和石化速度的信息。维尔纳是一位充满活力且广受欢迎的教师，19 世纪许多最伟大的地质学家都是他的学生。尽管他的简单化理论很快就被抛弃，但他的漫长地球史观一直云绕着他的学生们。[6]

同时在苏格兰，詹姆斯·赫顿（James Hutton，1726-1797）正在发展另一套地球历史理论。他在大学期间学习医学，学完以后接管家庭农场一段时间，但他的真爱是地球研究。1785 年，他发表了一篇期刊文章，1795 年又出版了一本书，标题均为《地球论》（*Theory of the Earth*）。他想象，各大洲经过长时间的侵蚀而慢慢融入海洋，这些沉积物接受地球内部的热量而逐渐变硬，然后扭曲抬升，成为新的陆地。新的陆地最终又被冲蚀汇入海洋中，变硬并升高。因此，在他看来，地球史是周期性的。在一份被许多同时代者指控为无神论的著名声明中，他说他找不到岩石有开端的证据，这使地球历史

5 William B.N. Berry, *Growth of a Prehistoric Time Scale* (San Francisco, CA: W.H. Freeman, 1968), p. 36 and 38.

6 Gillispie, *DSB*, “Werner, Abraham Gottlob,” 14:260–261.

变得无限长。他也极少关注岩石中的化石。

灾变论与均变论之争

乔治·居维叶（Georges Cuvier，1768- 1832 年）是一位非常关注化石的学者，他是法国著名的比较解剖学家和古脊椎动物学家。18 世纪末至 19 世纪初，他提出了关于地球历史的灾变论。他在 1813 年的《地球理论》（*Theory of the Earth*）一书中清楚地表达了这一观点。[7] 居维叶认为，在未知的漫长的地球历史时期中，许多区域性或近乎全球性的灾难性洪水摧毁了各种生物，并且把它们掩埋在沉积物中，其中一些变成化石被保存下来。居维叶说，多数灾难都发生在人类受造之前，只有一次例外。他坚决反对拉马克的进化论，认为上帝在地球历史的不同时期超自然地创造了不同的生物。

威廉·史密斯（William Smith，1769-1839）是一位排水工程师兼测量师。他在英国各地工作时，迷上了地层和化石。像居维叶一样，他拒绝生物进化的理论，但对地球历史秉持古老地球灾变论。在 1815 年至 1817 年间出版的三本著作里，史密斯展示了英格兰和威尔士的第一张地质图，并解释了根据特征性（指标）化石而推定的岩层形成的顺序和相对年代。[8] 他被称为“英国地层学之父”，因为他发明了依据岩石层中的化石，来决定岩石层形成的相对时期的方法，这种方法至今仍被进化论地质学家使用。[9]

这里需要提及另外两名灾变论学者，因为他们对教会产生了巨大的影响。一位是威廉·巴克兰（William Buckland，1784-1856 年），牛津大学的地质学教授，也是 1820 年代英国地质学界的领军人物。最初，他遵循居维叶和史密斯的灾变论观点。像当时的许多科学家

7 法语原文于 1812 年面世。

8 William Smith, *A Memoir to the Map and Delineation of the Strata of England and Wales, with part of Scotland* (London, 1815); William Smith, *Strata Identified by Organized Fossils* (London, 1816); William Smith, *Stratigraphical System of Organized Fossils* (London, 1817).

9 Michael Foote and Arnold I. Miller, *Principles of Paleontology* (New York: W.H. Freeman, 2007), p. 150–151; and Charles C. Plummer and David McGeary, *Physical Geology* (Dubuque, IA: Wm. C. Brown, 1993), p. 167.

一样，巴克兰是英格兰教会的神职人员。他的两个学生查尔斯·莱尔（Charles Lyell）和罗德里克·默奇森（Roderick Murchison）在1830年代以后成为很有影响力的均变论地质学家。巴克兰在他的《地质证明》（*Vindiciae Geologicae*，1820年）中指出，地质学与创世记是一致的。地质学通过提供创造和上帝持续维护大自然的证据来证实宗教，并毫无疑问地证明了全球性的挪亚大洪灾的发生。然而，巴克兰认为，洪水的地质证据仅存在于表层的沙质和砾石构造以及各大陆的地形特征中。他相信数千英尺的沉积岩层（如我们在大峡谷中所见）比大洪水早了不知多少千年。为了使他的观点与创世记保持一致，他考虑了长日论的可能性，但更喜欢间隔理论，二者都是在1800年代初期发展起来的。在这个过程中，他完全没有分析创世记的经文，没有探究古老地球理论怎么可能与圣经经文相调和。他只是引用其他地质学家或神学家作为权威依据。与居维叶一样，他相信超自然的多次创造，人类的创造只有几千年。

三年后，巴克兰发表了流传甚广的《洪水残骸》（*Reliquiae Diluvianae*，1823），他认为该书为大洪水提供了进一步的辩护（尽管洪水的地质效应有限）。当他讨论表面地质特征时，他还是没有深入研读圣经中有关大洪水的经文。从巴克兰在1820年代的个人信件中明显可以看出，在他的头脑里，在重塑地球历史方面，地质证据比圣经经文证据更有质量和可靠性，因为书面记录容易受骗或出错，而岩石是真实的且不能被人改变。[10] 虽然他没有断言圣经有误，但是他的这种推理绝对隐含着这层意思。

亚当·塞奇威克（Adam Sedgwick，1785-1873）是巴克兰在剑桥大学的同行，1818年曾任地质系主任。当时他承认自己对地质学几乎一无所知，但他领悟力很强。他也曾是英格兰教会的神职人员，一生都认定古老地球理论与圣经不矛盾。但是，无论在他最初几年相信灾变论的时候，还是后来持定均变论的大部分时间里，他

10 Nicolaas A. Rupke, *The Great Chain of History: William Buckland and the English School of Geology 1814–1849* (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 60–61.

从未尝试表明地质理论与创世记第 1-11 章的经文是怎么调和的。[11]

人们甚至不清楚他是否持守间隔理论，对挪亚洪水不知他是认同局部洪水还是平静洪水观点。应该指出的是，当查尔斯·达尔文还是剑桥大学的学生时，塞奇威克帮助他建立了古老地球思想。之后，达尔文用这些敌对圣经的思维模式，轻而易举地发展出他的缓慢渐进的生物进化论。

当罗伯特·钱伯斯（Robert Chambers）在 1845 年发表了一种进化理论时，塞奇威克在一篇长达 85 页的评论文章中严厉反驳钱伯斯的观点，称其为“怪异的错觉”，受到了“错谬哲学的蛇套”影响。[12] 在达尔文的《物种起源》（*Origin of the Species*，1859 年）出版后不久，在 1865 年英国科学促进会的年会上，塞奇威克与其他 616 人签署并公布了一份声明。签署人对达尔文的理论“质疑圣经的真理性和权威性”表示关切。[13] 这位英格兰教会神职人员兼剑桥大学教授塞奇威克，通过倡导古老地球地质学理论诋毁了圣经的权柄，为达尔文通过生物进化论进一步诋毁圣经铺平了道路，结果令他自己都感到沮丧。

在巴克兰和塞奇威克等人的影响下，1820 年代，大多数地质学家以及许多英国和北美的神职人员和神学家广泛地接受了古老地球灾变（有时也称为“洪水”）地质学理论。

1830 年至 1833 年，灾变论遭遇致命的一击，巴克兰曾经的学生、律师查尔斯·莱尔（1797-1875）发表了三卷颇有影响的著作《地质学原理》（*Principles of Geology*）。为了复兴及补充赫顿的思想，莱尔的《地质学原理》提出了他认为地质学解释应该遵循的原则。他的理论是激进的均变论，他坚持认为，只能用现在地质变化的速度和强度，来解释过去的地质活动。换句话说，在整个地球历史上，

11 V. Paul Marston, “Science and Meta-science in the World of Adam Sedgwick” (England: Open University, Ph.D. Thesis, 1984), p. 528–543. 作者仔细研究了塞奇威克所有的科学方面的作品。

12 Adam Sedgwick, review of *Vestiges of the Natural History of Creation* (London, 1845), *The Edinburgh Revie*w, vol. LXXXII, no. 65 (July 1845). Quotes from pages 3 and 85.

13 *The Declaration of Students of the Natural and Physical Sciences* (London, 1865).

地质的变化都是匀速的。莱尔坚信，从未发生过大陆范围或全球范围的灾难性的大洪水。

莱尔的工作导致巴克兰于 1830 年代初抛弃了对地质证据的洪水灾变论的解释。1836 年，巴克兰在他著名的两卷关于地质学的《布里奇沃特论》（*Bridgewater Treatise*）中公开了他的思想转变，他在其中一个段落和另一个简短的脚注中，将圣经中的大洪水描述为平静的、没有地质学意义的。[14] 1831 年，塞奇威克公开地收回了自己的灾变论观点，并接受了莱尔的均变论。

在摧毁人们对创世记大洪水和圣经时间表的信心方面，莱尔常常被给予太多的关注。可是，在莱尔发表他的著作之前，许多自称是基督徒的地质学家和神学家，已经在破坏圣经的教导。灾变论已经大大削弱了挪亚洪水的地质意义，延伸了地球的历史，使之远超过传统的圣经历史观。莱尔的工作只是对相信大洪水的最后一击。他通过用缓慢渐进的过程解释岩石的形成，彻底抹杀了大洪水对地质的影响。虽然到了 1830 年代后期，灾变论者已经为数不多了，但是灾变论并没有立即消失，他们也相信挪亚洪水在地质学上的意义微不足道。

到了 19 世纪末，所有的地质学家都认为地球的年龄有数亿年。1903 年同位素测年法问世，20 世纪期间，地球的年龄被扩展到 45 亿年。

假设、观察和解释

大多数人没有意识到的是，古老地球论（如达尔文的进化论和后来的宇宙大爆炸理论）并不是建立在“让事实说话”的根基上。理解观察与解释之间的区别以及理解哲学 / 宗教的前提假设对于地质学的巨大影响，至关重要。属于哲学和宗教范畴的前提假设，对

14 William Buckland, *On the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Creation: Geology and Mineralogy Considered with Reference to Natural Theology* (London: John Murray, 1836, 2 vol.), I:16 and I:94–95. 这是 1830 年代发表的、从设计中论证神的存在的八卷“布里奇沃特论”之一。

于观察的过程、收集哪些数据、向科学界报告哪些数据、以及如何解释这些数据，影响巨大。

“深度时间”的构建者并不是客观无偏见地追求真理，因为世界上从来没有这样的人。科学工作者的学术培训，常常使他们对属于哲学范畴的非科学性的前提假设视而不见。而这些前提假设直接影响到他们观察什么以及对观察的解释，影响到他们做哪些实验及探索哪些问题，影响到会考虑哪些可能性的结论。针对 19 世纪初期的地质学，一位颇受尊敬的科学历史学家指出：

> “最重要的是，文化人类学和知识社会学的最新研究表明，当科学家们构建（岩层）分类时，他们显然将自然界放进一个容易理解的概念框架里。他们以前的经验和培训、对机构的忠诚、以及科学家的个性和观点，都对设定框架的‘自然’边界有影响。”[15]

其它因素也可能会扭曲科学家们的想法及其发表的结果：同行的压力、贪婪、嫉妒、对金钱或声誉的热爱等，这些可导致蒙骗和欺诈。而这种欺骗，科学界可能长期浑然不知。[16] 当然，这些因素并非对所有的科学家都有同样程度的影响。此外，人的理论观的主要组成部分是他的宗教世界观，包括无神论或不可知论，世界观对古老地球地质学起源的影响，远远超过人们的认知。人的世界观不仅影响他对事实的解释，也影响他对事实的观察。另一位著名的科学史家对科学家和非科学家作出了正确的评论，他说：“人一般能明察他们期望看到的，却忽视他们不期望看到的”。[17] 1830 年代后期，针对英国地质学界对泥盆纪形成的争议，地质历史学领袖马丁·鲁德威克（Martin Rudwick）提出了启发性的阐述。他写道：

---

15 James A. Secord, *Controversy in Victorian Geology: The Cambrian-Silurian Dispute* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1986), 6.

16 William Broad and Nicholas Wade, *Betrayers of the Truth: Fraud and Deceit in the Halls of Science* (London: Century Publishing, 1982). 两位作者都是备受敬重的世俗科学新闻记者。

17 Colin A. Russell, “The Conflict Metaphor and Its Social Origins,” *Science and Christian Belief*, 1:1 (1989): p. 25.

> “此外，大多数与泥盆纪争议有关的实地观察记录，不仅仅是‘充满了理论’，这一点是大多数科学家、历史学家和科学哲学家现在都理所当然地接受的，而且也‘充满了争议’。具体的观察目标和现场观察的次序，通常明显地旨在寻找某一方面的经验证据，这些证据不仅要与争议有关，而且也要有说服性。很多最中立的‘事实’观察，如果放在其大背景中，也可以看出是有意寻找、选择并记录的，目的就是为了证明观察者己方的的解释，并贬损对方解释的合理性。”[18]

莱尔隐蔽地宣传斯克鲁普（George Scrope）用均变论对法国中部地质形成的的解释。1827 年，莱尔这样说：“几乎没必要提醒读者，那些要建立自己的理论的人，会轻易忽视跟他们的观点相抵触的事实，在意识不到自己的偏见的情况下，只注意支持自己观点的材料。”[19] 从那时至今，许多地质学家评价莱尔说，在他自己对地质学的解释上，莱尔对这一点也是视而不见。

可见，无论是过去还是现在，世界观对地质现象的观察、选择及解释的影响，都是巨大的。尤其是 19 世纪初，地质学还处于萌芽阶段，个人和集体的地质学知识非常有限。正如科学哲学家托马斯·库恩（Thomas Kuhn）所说的：

> “科学哲学家们已反复证明，对于任何一组数据，总是可以用多个理论框架来解释。科学史也证明这一观点，尤其是在一个新的范式的早期阶段，发明替代的解释方式并不困难。”[20]

1800 年代初，古老地球论的发展是由哲学假设推动的。两个

18 Martin J.S. Rudwick, *The Great Devonian Controversy: The Shaping of Scientific Knowledge among Gentlemanly Specialists* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985), p. 431–432.

19 Charles Lyell, “Review of Scrope’s *Memoir on the Geology of Central France,*” *Quarterly Review*, 36:72 (1827): p. 480.

20 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970), p. 76.

关键的假设是：（1）物质宇宙中的万物能够而且必须用时间、机遇、及作用于物质上的自然规律来解释；（2）自然界的物理过程，一直以我们今天所看到的运行方式、速度和强度在运行。这两个假设构成了均变论自然主义哲学的基础，后者于 19 世纪初控制了现代科学，比达尔文 1859 年发表《物种起源》早了几十年。虽然当今许多科学家在其地球历史模型中容许偶发性的大灾难，但均变论思维仍然根深蒂固，自然主义仍然掌权。因此，关于地球年龄以及如何正确解释地质记录的争论，其核心是大规模的世界观冲突。

许多 18 世纪和 19 世纪的古老地球倡导者清楚地表达了他们的自然主义均变论世界观。例如，布封写道：

> “为了判断曾经发生了什么，甚至将要发生什么，只需检查正在发生什么。每天发生的事件、连续不断的重复运动、恒定的恒常重复的运作，这就是我们的起因和我们的逻辑。”[21]

布封还曾论证：

> “我们必须从地球现在的面目出发，检查其不同部分的细节，从目前存在的现象通过归纳而判断其未来。如果一些因素仅仅偶尔发挥作用、而且其作用总是突然的和剧烈的，我们就不应该受其左右。这些因素在自然界的常规过程中没有地位。只有那些均一重复的运作、接踵而至没有间断的运动，才应该成为我们推理的基础。”[22]

赫顿也留下类似的文字：“必须用我们现在可以看到的正在发生的地质变化，来解释地球过去的历史……除了地球上自然发生的力量，除了我们了解其原理的作用，其它的因素都是不容许的。”[23]

---

21 “Buffon”, *DSB*, 第 2578 页 .

22 Comte de Buffon, *Natural History* (London: Strahan & Cadell, 1781, William Smellie, transl., 8 vol.), 1:34.

23 被引用于 Arthur Holmes, *Principles of Physical Geology* (New York: Ronald Press, 1965), p. 43–44. 书中未注明出处。后半部分可见于赫顿的 *Theory of the Earth* (Edinburgh: William Creech, 1795, 2 vol.), 2:547. 我在赫顿著作的上下卷中都找不到前半部分，在赫顿 1788 年发表的同名期刊论文中也没找到。

赫顿基于“以现在推测过去”的思维方式，否定了全球性大洪水的提法，他说：“确实，普世性洪水在地球理论中没有一席之地；因为地球的目的显然是为了维系动植物的生命，而不是毁灭它们。”[24] 当然，现今的地球确实维系动植物的生存，而且今天没有全球性的大洪水。但这并不意味着过去从未发生过全球性大洪水。

显然，这些人通过坚称地质学家只能根据现在所知的自然过程来思考，那就先验性地（在观察岩石和化石之前）排除了创世记所记载的上帝在六日之内超自然的创世，并以超自然的方式引发了全球范围上长达一年的灾难性的挪亚大洪水。维尔纳、拉普拉斯、史密斯、莱尔和其他古老地球论的开拓者都遵循了同样的自然主义均变论推理。可悲的是，许多基督徒地质学家（如英国的巴克兰和塞奇威克，美国的本杰明·西利曼 [Benjamin Silliman] 和爱德华·希区柯克 [Edward Hitchcock]），都不同程度地受到这种思想的感染，自己却浑然不觉。

虽然有大量的地质证据表明圣经记载的有关创造、大洪水和地球年龄的教导，但因为上面所述的原因，古老地球的倡导者们无视这些地质证据。同样地，在过去 200 年内，所有被教导这些预设的地质学学生也都看不见与创世记相符合的大量证据。普罗大众对这些预设浑然不知，很容易地就被地质学家们借着媒体、博物馆、国家公园的标示牌、教科书以及电视里的科学节目所误导，接受了亿万年的历史。

地质学家们敌对圣经的态度

古老地球论的开路先锋们所秉持的偏见，并不完全是由于上述各种因素的影响。欧洲文化虽然名义上是基督教，但是很多人有意识地离弃圣经真理（至少创世记那部分），这种社会背景也为自然主义（不管是有神论或无神论）的思维方式提供了温床。在诸多发表的文献中，作者们故意遮掩他们敌对圣经的世界观，他们嘴上

24 Hutton, *Theory of the Earth*, 1: 273.

说相信上帝的存在，但是来自同一群人的未发表的文字却常常暴露真情。布封意识到他的古老地球论不会被天主教教会接纳，他在未发表的手稿中估计地球的寿命为 3 百万年，但他出版的书却只给出 75000 年的地球年龄（这也同样让天主教的神学家不悦）。二十世纪法国科学史学界的领军人物雅克·罗杰（Jacques Roger）说：“布封率先开创了独立自主的科学，不受任何神学的影响。”[25] 当然，有识辩力的基督徒会看到，布封并没有创立独立自主的科学，而是企图用自己不合圣经的神学主宰科学。他的科学只是挣脱了基督教的框架，但正是基督教的框架孕育了现代科学，并为世界赋予了意义。

居维叶对圣经真理的敌对更为隐蔽。在他的《地球理论》中，他略微提到了创世记、创造、大洪水和上帝，却排斥了早先人们从创造和洪水的角度去审视地质记录的工作。他不曾尝试将其理论与圣经记载的历史相调和，只是提到洪水后的圣经年代表为洪水提供了合理的日期。他没有具体提到任何经文，并无视创世记第 1-9 章和出埃及记 20:8-11。

均变论地质学家查尔斯·莱尔 1832 年在伦敦国王学院的一次演讲中解释说：

> “一位杰出的作家和熟练的地质学家的观察给我留下了深刻的印象，他说：‘为了（神的）启示，也为了科学，为了任何形式的真理，应该像圣经不存在那样探究地质的物理部分。’”[26]

如果圣经没有描述与地球岩石的形成有关的任何事件（例如创造周和大洪水），这种推理可能是允许的。但是由于圣经确实讲到了此类事件，莱尔的办法就像试图通过研究幸存的纪念碑、建筑物、

25 被引用于 J.J. O’Connor and E.F. Robertson, “Georges Louis Leclerc Comte de Buffon,” June 2004, www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Buffon.html, accessed October 8, 2008.

26 被引用于 Martin J.S. Rudwick, “Charles Lyell Speaks in the Lecture Theatre,” *The British Journal of the History of Science,* 9:32 (1976),: p. 150.

艺术品和硬币来写古罗马历史，却故意无视可靠的罗马历史学家的著作。结果自然是不很准确。

几年之前，莱尔就私下透露了他对圣经的憎恨，以及他破坏圣经教导的阴谋。1829 年 8 月 11 日莱尔写信给他的朋友，就是同样秉持古老地球均变论的地质学家罗德里克·默奇森，这是在他的《地质学原理》（1830）第一卷出版前几个月，在私信中莱尔透露说：

> “我相信我对地质学进展的介绍将广受欢迎。老弗莱明（指约翰·弗莱明牧师）感到恐惧，他认为时代不会容忍我敌对摩西的论调，至少这个主题在一段时间内不会受到欢迎，而且会让神职人员感到不适，但我才不怕。我将全力以赴，但要尽量以平和的方式。”[27]

大约在同一时间，莱尔与他的朋友乔治·斯克鲁普（另一位古老地球地质学家，英国国会议员）通信，他说：“如果能够在不冒犯人的情况下抛弃摩西的地质学，那将是历史伟绩。”[28] 为什么莱尔要让地质学离弃（神启示的）关于大洪水的准确的历史记录？因为他是上帝一位论（Unitarian）或自然神论的信奉者，反叛了他的造物主耶稣基督，他希望地质学能够在自然主义预设下运作。1830 年 6 月 14 日莱尔再次写信给斯克鲁普时，流露出更多的想法，他写道：

> “我相信你可能会加入《季度评论》（Q.R.），这个平台会将（地质）科学从摩西手里解放出来。如果得到严肃的看待，（教会）方面对此已经准备好了。巴克兰说有一位主教（我们想可能是萨姆纳 [John Sumner]），在《英国评论和神学综述》（*British Critic and Theological*

27 被引用于 John Hedley Brooke, “The Natural Theology of the Geologists: Some Theological Strata,” in L.J. Jordanova and Roy S. Porter, eds., *Images of the Earth* (British Society for the History of Science, Monograph 1, 1979), p. 45. 括弧内的文字是加上去的。弗莱明是长老会牧师、动物学家，倡导古老地球和平静的挪亚洪水。

28 被引用于 Roy Porter, “Charles Lyell and the Principles of the History of Geology,” *The British Journal for the History of Science*, 9:2:32 (July 1976): p. 93.

Review）中对乌雷（Andrew Ure）[29] 大为光火。他们终于看到摩西体系给他们带来的难堪和尴尬……（万物）或许有一个开端——这是一个形而上学的问题，值得神学家们考虑——也许会有一个终结。就像你说的，物种有始也有终，但这个类比既脆弱又不贴切。也许这不过是一个类比，但我想说，也如赫顿所说的，‘没有开端的迹象，也没有终结的预期’……我的诉求只是，对于过去任何特定的时期，当有人用‘开端’作为避难所来困扰我们的时候，不要停止探究。所谓‘起始’，在我看来都是‘另一种自然状态’。如果你指出我是在否认‘开端’的证据，而不是否认‘开端’的可能性，你对我的攻击就不会有任何伤害。我害怕点破窗纸，就像你害怕在《季度评论》里谈摩西一样。也许我应该对《古兰经》更加温和一点，最好不惹它。我担心会刺激谁（尽管仅仅是历史方面）。如果我们不激惹，就会带动所有的人。如果你不趾高气扬，而是夸赞当今时代的自由和坦诚，主教和开明的圣徒们将与我们一起鄙视古今的物理神学家们。现在是进攻的好机会，庆贺吧！《季度评论》居然向像你这样的罪人打开大门。

还有，五六年前（1824-25）我萌发了这个想法，如果能够在不冒犯人的情况下抛弃摩西的地质学，那将是历史伟绩。您必须提炼我的话，这样你才能尽量少说自己的话。让他们去感受吧，让他们去点破吧。”[30]

波特（Porter）通过对莱尔手稿的研究，得出的结论是，莱尔将自己视为“地质学的精神救主，他要把科学从摩西的旧时代中解放出来。”[31] 在幕后，许多早期地质学家谋划着如何破坏人们对圣

29 安德烈·乌雷是著名的化学家，是反对古老地球地质理论的圣经地质学家之一。关于他的生平和著作的讨论，尤其关于他在 1829 年出版的《地质学新体系》(*New System of Geology*), 见 Mortenson, *Great Turning Point*, p. 99–113. 书中也讨论了另外六名圣经地质学家的生平和著作。

30 Katherine M. Lyell, *Life, Letters and Journals of Sir Charles Lyell, Bart.* (London: John Murry, 1881), 2 vol.), I:268–271. 括弧里的词语是加上的。

31 Roy S. Porter, “Charles Lyell and the Principles,” p. 91.

经的信仰，尤其是对创世记第 1-11 章所记载的历史的信心，而且要说服教会，圣经的教导与地球的年龄和地球历史这个问题没有关系。这些地质学家极其成功地实现了他们的目标。

但是，当我们考察那些对古老地球论的发展举足轻重之人的神学取向时，这一切一点也不令人惊讶。布封是自然神论或无神论者，他偶尔提一下上帝以掩盖他不是基督徒的事实。[32] 拉普拉斯是一个公开的无神论者。[33] 拉马克是自然神论与无神论之间的骑墙派。[34] 维尔纳是自然神论 [35] 或可能是无神论者 [36]，因此“觉得无需将他的理论与圣经调和。”[37] 史学家对赫顿也是同样的结论。[38] 威廉·史密斯是一位模糊的自然神论者，但据他的外甥（一位地质学家）说，他绝对不是基督徒。[39] 居维叶名义上是一位路德宗基督徒，但最近的研究表明他实际上是一个不虔诚的自然神论者。[40] 莱尔可能是自然神论者（或上帝一位论者，二者基本上是一回事）。[41] 1820 和 1830 年代地质学界的其他领军人物也同样是反基督教的。所以这些人绝不是客观的、无偏见的真理追求者，尽管他们希望当时的人如此评价他们，就像现代进化论者和许多科学史家希望我们如此评价他们一样。进化论古生物学者菲利普·金格里奇（Philip Gingerich）坦率地承认：“科学源于人们对世界本质的哲学性的探索，它窃取

32 “Buffon,” *DSB*, 2:577–578.

33 John H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press,1991), p. 238–240.

34 Ibid., p. 243.

35 Leroy E. Page, “Diluvialism and Its Critics in Great Britain in the Early Nineteenth Century,” in C.J. Schneer, ed., *Toward a History of Geology* (Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1969), p. 257.

36 A. Hallam, *Great Geological Controversies* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 23.

37 “Werner,” *DSB*, 14:259–260.

38 Dennis R. Dean, “James Hutton on Religion and Geology: The Unpublished Preface to his *Theory of the Earth* (1788),” *Annals of Science*, 32 (1975): p. 187–193.

39 史密斯自己的作品表明了这种模糊的自然神论，地质学家约翰·菲利普斯 (John Philips) 是史密斯的外甥和弟子，也是这样评论的。见 John Phillips, *Memoirs of William Smith*, (London: John Murray, 1844), p. 25.

40 Brooke, *Science and Religion*, p. 247–248.

41 Colin A. Russell, *Cross-currents: Interactions between Science and Faith*. (Leicester, UK: IVPress, 1985), p. 136.

了一些从前蕴含在宗教中的奥秘。”[42]

神学家和圣经学者需要认识到这一点。柯林斯（C. John Collins）为了捍卫他的古老地球观，在简短讨论了地质学之后陈述了以下谬论：

> “首先，现代地质学的确不依赖于圣经——其实说现代地质学无视圣经也不对，因为很多地质学著作都引用了詹姆斯·乌雪的世界年代表，但这远不等于说现代地质学一开始就与圣经作对。实际上，19 世纪初期，英国大多数地质学先驱都是虔诚的英格兰教会信徒，有些甚至是神职人员。只有在我们确定圣经要求我们相信这个世界很年轻的情况下，说地质学敌对圣经才是正确的，但早期的地质学家们认为圣经为其他可能的解释留下了余地。”[43]

这种说法是相当误导人的。那些现代地质学书籍鲜有提及《圣经》或乌雪，提及时也只是隐晦的或公然的嘲弄，他们绝不会把圣经的教导或乌雪的年代表放在眼里。此外，十九世纪初的神职地质学家（如英格兰教会的威廉·巴克兰、亚当·塞奇威克和威廉·科尼比尔 [William Conybeare]）倡导亿万年的地球历史，但他们从未提供圣经经文依据来证明他们对地球历史的看法与圣经一致。他们只是以自己为权柄，断言说古老地球论与圣经没有冲突。[44] 他们可能在道德生活、教会出勤率以及对基督是救主的信念上是虔诚的，但对于上帝在创世记中的话语，他们不虔诚，甚至是无视。

柯林斯在简要讨论了史蒂夫·奥斯汀博士（Steve Austin，年轻地球创造论地质学家）和达勒姆普尔（G. Brent Dalrymple，进化论地质学领袖）在同位素测年法上的工作后，如此总结他关于地质学的简短论述：

---

42 Philip Gingerich, *Journal of Geological Education*, 31 (1983), p. 144. 金格里奇是研究鲸化石的领袖人物，密执安大学古生物学教授。

43 C. John Collins, *Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, IL: Crossways, 2003), p. 247.

44 我的书记录了这些受过按立的神职地质学家如何不理会圣经，见 Mortenson, *Great Turning Point*, p. 200–203.

> “双方都有很多技术细节（关于同位素测年法和地球年龄的问题），对这些我不懂得如何评估，也不想装懂。但是，我胸有成竹地说，对持观点迥异的人，达勒姆普尔是公平的，[45] 他读了奥斯汀的资料，并参照对技术作品的合理标准，对其进行了评估。他发现奥斯汀的材料不够格，不达标。因此，在我看来，奥斯汀质疑同位素测年法的声称，实在没有份量。最后，我总结，我没有理由不相信地质学家的标准理论，包括他们对地球年龄的估计。据我所知，他们可能是错的。但如果他们错了，也不是因为他们把哲学假设掺进了他们的科学工作。”[46]

正如我们所见，柯林斯严重误判了哲学假设对地质学的影响力。柯林斯就他所知，承认地质学家可能错误地估算地球的年龄，这并不令人困惑。然而，虽然柯林斯承认自己没有技术资格评估古老地球地质理论，他却欣然让那些理论影响自己对圣经的解释，并拒绝了相信圣经的创造论地质学家提出的论证，而这些论证指明了那些地质理论的错误以及错误的理由。可悲的是，一位自称没学过地质学及地质学历史的优秀旧约神学家，却告诉基督徒们，相信年轻地球创造论的地质学博士的论证，无足轻重。

基督教对古老地球地质学的回应

19 世纪上半叶，教会以各种方式对灾变论者和均变论者的古老地球理论做出了回应。英国有一些作者（美国也有少数），成为“忠于圣经的地质学家”。他们提出了反对古老地球论的圣经、地质学以及哲学方面的论证。他们中有些是科学家，有些是神职人员，还有些既是按立的牧师，又在科学上训练有素，这种人才在当时是很普遍的。通过阅读以及通过对岩石和化石的仔细观察，他们中许

45 柯林斯在对这一段的注释中表示他读了达勒姆普尔的一篇 24 页的关于同位素测年法的文章，并参考了五本世俗地质学教科书。但他似乎只读过奥斯汀的五篇 4 页长的文章（其中只有两篇涉及同位素测年法）。

46 Collins, *Science and Faith*, p. 250.

多人按照当时的标准具备了非常强的地质学评判能力。他们认为圣经记载的创世和挪亚大洪水对岩石记录的解释，远胜于古老地球论的解释。[47] 其他的基督徒在 1800 年代初期迅速接受了亿万年地球历史的说法，并试图将古老地球的长历史糅合进创世记，即使地质学作为一门科学仍处于摇篮期，而且均变论和灾变论仍在争辩中。

1804 年，长老会年轻的牧师托马斯·查默斯（Thomas Chalmers，1780-1847 年）开始教导基督徒应该接受亿万年的历史。他断言：“摩西的著述不能解决地球古老的问题。如果说摩西的著述解决了任何问题的话，它只说明了（人类）物种的古老。”[48] 1814 年，他写了一篇评论居维叶《地球理论》的文章，他提出所有的时间都可以塞进创世记 1:1 和 1:2 之间。[49] 那时候，查默斯已成为一位很有影响力的福音派领袖，因此，这种“间隔理论”变得非常流行。值得注意的是，尽管查默斯是一位牧师，但他直到 1811 年才真正相信基督而重生得救，也就是说，他接受亿万年历史观之后七年，才重生得救。[50] 他信主以后也从未质疑古老地球的历史观。

1823 年，一位受人尊敬的英格兰教会福音派神学家乔治·斯坦利·法伯（George Stanley Faber，1773-1854）成为长日论的早期倡导者之一。所谓“长日”，就是说上帝六日创造的“日”，并非字面意义，而是象征性的，指很长的时期 。[51] 因为受一本过时的地质学书籍的影响，法伯错以为古老地球论地质学家们所展示的化石的次序，“以最奇怪的方式验证了”创世记第一章中创造事件的次序。[52] 法伯的观点表明，他对圣经的解释在很大程度上受古老地球

47 Mortenson, *Great Turning Point* (2004) 一书详细讨论了七位最杰出的圣经地质学家，他们的论证驳斥了新兴的古老地球理论和其他的向亿万年的观念妥协的基督教思想。

48 William Hanna, *Memoirs of the Life and Writings of Thomas Chalmers, D.D., LLD.* (New York: Harper & Brothers, 1853, 3 vol.), 1:390.

49 Francis C. Haber, *The Age of the World: Moses to Darwin* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1959), p. 202–202

50 Hanna, *Memoirs*, 1:193–197.

51 George Stanley Faber, *A Treatise on the Genius and Object of the Patriarchal, Levitical and Christian Dispensations* (London, 1823, 2 vol.), 1:111–166. 他在第 141 页说亚当之前至少有 6000 年，在 156 页说创造的日都“相当漫长”。

52 同上，第 1 卷第 126 页。和今天一样，那时候（1823 年）的化石次序与创世记的次序有许多不同点。当时对化石记录的知识正迅速积累，但是法伯所参照的地质著作

论的牵制。他承认教会在历史上相信全球性大洪水，但他根据地质学而拒绝全球性大洪水的观点，并接受居维叶关于地球历史的灾变论观点。[53] 他毫无逻辑地指出，由于上帝歇息了他创造的工作，因此，创造周的第七天尚未结束。他说："第七天实际上是对应着宇宙被造以后存在的时间。"[54]

为了接受地质学家们提出的地质年代，基督徒们还必须重新解释创世记第 6-9 章中有关大洪水的记载。我们已经提到了巴克兰和塞奇威克等灾变论学者。1826 年，长老会牧师约翰·弗莱明（John Fleming，1785-1857）在一篇文章中反驳巴克兰等人。他认为挪亚大洪水是平缓的，所以没有留下任何地质证据。[55] 弗莱明在否认大洪水的灾难性时，丝毫没有提及创世记对大洪水的细节描写。当时，这种"平缓大洪水"的观点，并不像公理会神学家约翰·派伊·史密斯（John Pye Smith，1774-1851）的局部性洪水观点那么流行。史密斯论证洪水只是美索不达米亚山谷（今伊拉克）中的局部性洪水。[56] 1830 年代后期，莱尔的均变论获胜后，那些仍然相信大洪水是灾难性的人，接受了局部性洪水的观点。上面所有这些观点有一个共同点：他们都认同挪亚大洪水与解释数千英尺的沉积岩层的起源没有关系。

1800 年代初期在欧洲教会中占主导地位的自由派神学，到了 1820 年代就开始侵入英国和北美。自由派认为创世记第 1-11 章与古巴比伦、苏美尔和埃及的创造和洪水神话一样，在关于历史的记载上，是不可靠和不科学的，因此对了解地质学毫无用处。

尽管忠于圣经的地质学家们做出了种种努力，但对创世记的各种古老地球论的解释仍然盛行，以至于到 1845 年左右，有关创世

都过时十年以上了。同上，第 1 卷第 121 页。

53 同上，第 1 卷第 121 页。

54 同上，第 1 卷第 115-116 页。

55 John Fleming, "The Geological Deluge, as Interpreted by Baron Cuvier and Professor Buckland, Inconsistent with the Testimony of Moses and the Phenomena of Nature," *Edinburgh Philosophical Journal*, XIV:28 (April 1826): p. 205–239.

56 John Pye Smith, *On the Relation Between the Holy Scriptures and Geological Science* (London: Jackson and Walford, 1839), p. 154–159 and 299–304.

记的所有释经著作都抛弃了圣经年代和全球性大洪水。[57] 达尔文的《物种起源》问世时（1859），年轻地球观在教会里基本上消失了。从那时起，大多数保守派基督教领袖和教会学者都把亿万年的地球年龄当作被科学证明的事实接受了，并坚持认为地球的年龄并不重要，因为在他们看来，圣经对这个话题保持沉默。许多敬虔的人也很快接受了进化论。限于篇幅，我在这里仅举数例。

浸信会的“讲道王子”查尔斯·司布真（Charles Spurgeon，1834-1892 年）毫不怀疑地接受了古老地球地质论（但他显然没有意识到地质学家说的是亿万年）。1855 年，他在讲道中说：

> “谁能告诉我起初是什么时候？ 多年前，我们以为世界是以亚当的出现开始的。但我们发现，在亚当出现之前的数千年，上帝就在混乱的物质上做工，使其适合人类居住。上帝在造人之前，先在地上安放各种生物，这些生物会死，并留下上帝精湛技艺的痕迹。”[58]

在司布真一生的讲道生涯中，他没有持续地关注进化论和地球年龄，也从未说明如何释经才能让漫长的年代融入圣经。他的几处简短的陈述，表明他反对达尔文式的进化论，称其为谎言。[59] 然而，在 1876 年，他把人类被造之前已有亿万年历史的假设当作事实，并以此为基础进行思考。[60]

普林斯顿神学院的长老会神学家查尔斯·霍奇（Charles Hodge，1797-1878 年）在其著作《什么是达尔文主义》（*What is Darwinism ?*，1874 年出版）中强烈反对进化论。他认为这是无神论。然而，他却安然接受亿万年的历史。他早期倾向于间隔论，但在 1860 年后

57 Nigel M. de S. Cameron, *Evolution and the Authority of Scripture* (Exeter, UK: Pater- noster Press, 1983), p. 72–83.

58 C.H. Spurgeon, “Election” (1855), *The New Park Street Pulpit* (Pasadena, TX: Pilgrim Publ. 1990), vol. 1, p. 318.

59 C.H. Spurgeon, “Hideous Discovery,” *Metropolitan Tabernacle Pulpit* (Pasadena, TX: Pilgrim Publ., 1986), Vol. 32 (Sermon 1911, given on 2July 25, 1886), p. 403.

60 Charles Spurgeon, *Jesus Rose for You* (New Kensington, PA: Whitaker House, 1998), p. 45–47. 出自他 12 月 17 日的讲道“基督 , 死亡的毁灭者”(Christ, the Destroyer of Death)” 。他对地质学的评论在第一点“死亡是敌”中。

提倡长日论。他断言，圣经并没有告诉我们地球或人类的年龄。[61] 就像他的父亲 A. A. 霍奇（A. A. Hodge，1823-1886）一样，查尔斯·霍奇接受深度时间观，但比他父亲走得更远，他认为也许上帝用进化来创造万物。[62] 他还总结说，圣经中的历史只能追溯到亚伯拉罕时代。[63]

霍奇之后，沃菲尔德（B. B. Warfield，1851-1921）成为普林斯顿大学的首席神学家。沃菲尔德在学生时代是一位热情的进化论拥护者。但在后来的职业生涯中，他对进化论的观点摇摆不定，难以捉摸。负责编辑他在这方面的著作的编辑们称他为“保守的进化论者”。[64] 鉴于他认为亚当和夏娃的身体可能是自然过程产生的（当然，在上帝的旨意下）[65]，他被标签为“神导进化论者”。[66] 至于深度时间论，他不接受地质学家最长的时间估算，但相信有数百万年，并赞成长日论。他认为创世记里的家谱没有年代价值，因此认为从亚当到亚伯拉罕的时间接近 20 万年，而非 2000 年。他说，圣经中的家谱“总之伸缩性很大，可以延展开来以容纳任何合理的时间要求。”[67] 尽管霍奇父子和沃菲尔德有好的意图和真诚的福音派信仰，但他们在圣经真理上的妥协，部分地导致沃菲尔德去世后，自由派神学在普林斯顿大学的最终胜利。[68] 传道人查尔斯·丹普尔顿

61 Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997, 3 vol., reprint of 1872–73 original), 1:570–71 and 2:40–41. 霍奇在第一卷关于创世的一章中只引用了创 1:2, 1:3, 1:14, 1:27, 2:4, 和 2:7，但从未解释经文。他在第二卷关于人的起源一章中仅在第一段中引用了创 1:26-27 和 2:7。关于人类的历史，他相信创 5 和创 11 中的家谱中错过了人名，所以并不是按时间顺序。他跟随的是他在普林斯顿的旧约学同事 William Henry Green 的说法。

62 Archibald Alexander Hodge, *Outlines of Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, reprint of 1879 revised edition), p. 245–246.

63 Morton H. Smith, “The History of the Creation Doctrine in the American Presbyterian Churches,” in Joseph A. Pipa Jr. and David W. Hall, eds., *Did God Create in Six Days?* (Whitehall, WV: Tolle Lege Press, 2005), p. 7–16.

64 Mark A. Noll and David N. Livingstone, *Evolution, Science and Scripture: B.B. Warfield*, Selected Writings (Grand Rapids, MI: Baker, 2000).

65 同上，第 213 页。

66 例如，J. I. Packer 就是这么认为的。同上，第 38 页。

67 同上，第 222 页。

68 关于这三人在长老会里针对进化论的辩论中的影响，见 Smith, “History of the Creation Doctrine,” p. 7–16. 在美国基督教大学世俗化的过程中，古老地球进化论起了突出的作用。有关这方面的启发性讨论，见 Jon H. Roberts and James Turner, *The Sacred*

（Charles Templeton）悲剧性的灵命灭亡（稍后讨论）就是后果之一。

斯科菲尔德（C.I. Scofield）在他的《斯科菲尔德参考圣经》（*Scofield Reference Bible*，1909）中对创世记 1:2 的注释中用了间隔论，影响了 20 世纪全球数百万基督徒。这个注释只是一个断言，没有提供任何依据。针对当时自由派神学席卷教会的挑战，为了捍卫正统基督教教义，12 卷《基要教义》（*The Fundamentals*）于 1909 年出版。这套书的 68 篇文章，大多数至今仍值得一读。[69] 但其中有四篇是关于科学的文章，四篇文章都向亿万年的历史观妥协，接受了地质学家的说法，而很少关注创世记经文的细节。

威尔第·史密斯（Wilber Smith）是一位受人尊敬的圣经教授，先后执教于慕迪神学院（Moody Bible Institute）和富勒神学院（Fuller Theological Seminary）。1945 年，史密斯写了一本捍卫基督教信仰的巨著《因此，站着》（*Therefore, Stand*）。在序言中他警告说，基督徒不应在我们的文化中“妥协于这些不可知论和怀疑论的倾向”。[70] 但在他长达 86 页的有关创造的一章中，他实在妥协于不可知论和怀疑论的倾向。因为他完全忽视了挪亚大洪水，接受地质学家倡导的亿万年的地球历史，还提出长日论。他坚持说圣经没有讲地球的年龄，他忽视创世记的家谱，忽视创造的天数，以及“晚上”和“早晨”的多次重复，忽视出埃及记 20:8-11 中上帝亲自对六日创造的评论 。因为科学证明了物种的稳定性，[71] 也因为亚当和夏娃受造之后，上帝就完成了他的创造工作，所以他才拒绝达尔文进化论。他学识渊博，但他误导读者，说受造之物只有 6000 年历史的信仰是“中世纪的认定，没有圣经的基础。”[72] 最近，已故的车理深推断说：

---

and the Secular University (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

69 见 R.A. Torrey, ed., *The Fundamentals* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1990, reprint of 1958 edition).

70 Wilbur M. Smith, *Therefore, Stand* (Grand Rapids, MI: Baker, 1945), p. xiii.

71 同上，第 325-327 页。可悲的是，他只是引用了著名科学家的话语，而只字未提创世记清晰地教导神创造了截然不同的动植物，让它们各从其类繁殖。

72 同上，第 312 页。

> “从创世记第一章字面上的意思看，直觉是整个创造过程发生在六个二十四小时的工作日内。如果这是希伯来原文作者的真实意图…… 这似乎与现代科学研究的结果相冲突，现代科学说地球是数十亿年前创造的”。[73]

同样，布鲁斯·沃特克（Bruce Waltke）断言道：

> “创造的六日，也可能给将经文视为严格的历史记载带来困难。当代科学家几乎一致地否认了一周内创造的可能性，我们不能一概而论地否认地球科学的证据。”[74]

前面这些旧约教授们相信，地质证据或现代科学研究证明了对创世记第一章进行字面解经是不可接受的，但事实并非如此。过去几十年，基督教学者和领袖们的许多类似声明，显示出他们对创世记的解释，就像过去 200 年那些前辈的解经一样，受同一件事的牵制或影响。这一件事是：他们认为地质学家已经证明亿万年的历史。结果是，全球大多数基督教大学、神学院和宣教机构，都向亿万年的历史妥协。但是，正如他们的著作所揭示的那样，在过去的两个世纪中，这些受尊敬的学者和领袖们显然没有充分地考虑亿万年的神学含义，例如，人堕落前死亡就存在。他们也不理解，其实不是科学的，而是哲学的（均变论和自然主义的）前提假设控制着地质学。[75] 与他们真诚的意图背道而驰，他们接受了实际上严重破坏圣经权威的思想。

关于这一点，古老地球论支持者的历史学也需要被纠正。加尔文学院前地质学教授戴维斯·杨（Davis Young）影响着许多神学家接受了亿万年的历史。在谈到 19 世纪初期古老地球论的拥护者时，他说：

---

73 Gleason Archer, *A Survey Of Old Testament Introduction* (Chicago, IL: Moody Press, 1985), p. 18.

74 Bruce K. Waltke, *Genesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), p. 77.

75 作为例子，我分析了三位著名神学家的古老地球论证：“Systematic Theology Texts and the Age of the Earth: A Response to the Views of Er- ickson, Grudem, and Lewis & Demarest,” *Answers Research Journal* 2 (2009):175–199, www.answersingenesis.org/articles/arj/v2/n1/systematic-theology-age-of-earth.

> “重读史密斯、希区柯克和米勒（Hugh Miller）令人信服的著作，当代教会将受益匪浅。这些人对创世记的某些具体解释可能会受到批评，但值得称赞的是，他们认为越来越多的圣经以外的、与传统的大洪水观念有根本冲突的证据，不是对信仰的威胁，而是更好地理解创世记的机会”。[76]

作为对戴维斯·杨的回答，应该指出，忠于圣经的地质学家乔治·杨（George Young）牧师，依据圣经和地质学，驳斥了约翰·派伊·史密斯牧师轻描淡写的释经。乔治·杨牧师通过阅读和野外地质研究，在地质学领域，比史密斯牧师博学多了。[77]

希区柯克和米勒也几乎没有释经。如果他们对上帝话语的解释受到许多批评（过去和现在都是如此），为什么基督徒应该相信他们对圣经中地质记录的解释？（那些比圣经的命题性真理陈述更难解释），尤其是因为这些解释在很大程度上依赖于当时其他地质学家对地质的解释，而那些地质学家们的前提假设是敌对圣经的。几十年来，戴维斯·杨一直在倡导把世俗的、反圣经的对地质证据的解释当作事实来接受，并用来重新解释经文。此外，史密斯、希区柯克和米勒去世后的几十年表明，这些古老地球理论确实对基督信仰构成了威胁，许多曾经是纯正信仰的教会、神学院和宗派，现在变成了自由派，甚至背叛了信仰。

戴维斯·杨本人正沿着这个滑坡慢慢下滑。1977 年，在他学术生涯的早期，他出版了《创造与大洪水》（*Creation and the Flood*），这本书对许多神学家产生了重大影响。那时他相信，一场平静的全球性大洪水没有留下任何持久的地质证据，这种不合逻辑的观点实质上把大洪水变成了神话。[78] 到 1995 年，杨放弃了这

---

76 Davis Young, *The Biblical Flood* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 152.

77 见 Mortenson, *Great Turning Point*, p. 157–178 关于乔治·杨的一章。

78 为期一年的全球性大洪水，其用意不仅是消灭一切陆生动物、人类和鸟类，而且要摧毁地球的表面（创 6:7,13），涉及到全球性的暴雨（24 小时不停，至少 40 天，也许 150 天）和地壳板块运动（大渊的泉源都裂开了）150 天。短短的 4500 年怎能抹去如此一场洪水的痕迹？这不合逻辑。但杨氏相信 (*Creation and the Flood*，Grand Rapids,

一观点，并开始争辩说洪水只局限于中东地区。[79] 而且，多年来，他一直提倡长日论。1990 年，他承认他早几年悔改了这一观点，因为这一观点是基于“对经文的宰割”以及“释经学艺术体操”。但是，所谓的悔改并没有使杨相信创世记是真实的历史，就像教会在前 18 个世纪所相信的。相反，杨主张完全不合逻辑的观点，他认为创世记第 1-11 章“也许在以非事实的语言表述历史”。[80] 他之所以这样说，是因为“摆弄经文不能使之符合科学数据”。因此，像大多数地质学家和非地质学家一样，他所标榜的“数据”，其实是对某些数据的解释，而那些解释是基于敌对圣经的前提假设。一个相信圣经的基督徒应该相信这样思维、这样“悔改”的地质学家吗？即使他自称是福音派。

没有必要的妥协

可悲又可讽的是，过去 200 年，基督徒为之妥协的创世记第 1-11 章的真理，在过去的半个世纪中，却越来越被证实，而且常常是由嘲笑及拒绝上帝的进化论者的工作来证实的。莱尔的均变论《原理》一直统治着地质学，直到大约 1970 年代。当时著名的英国地质学家德里克·阿格（Derek Ager，1923-1993 年）和其他进化论地质学

MI: Baker, 1977, p. 172–174) 地域上和时间上更为有限的小洪水或者逐渐的地质变化过程却留下了数千英尺厚的地层学证据，而且这些证据承受了亿万年的时间，甚至经历了大洪水，而面目依然！这又是一个不合逻辑的信条。

79 Davis A. Young, *The Biblical Flood* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 242.

80 杨是如此解释他的结论并描述他的“悔改”的：“长日假说坚持认为，经文里至少显示创世的日子是长而不确定的时期的可能性，但是紧邻的上下文提示，翻译成‘日’的‘*yôm*’一词指的确实是‘日’……长日说练就了跨越文字障碍的非凡的本事。”

杨氏在讨论了创世记第 1 章和进化论历史在事件顺序上冲突的几个例子以后，继续说：“然而，这些明显的冲突之处并没有阻止动机良好的基督徒，包括之前的我自己，曲解经文，使之表达它本没有说的意思。我曾提议每天的事件有重合。几年前我公开地悔改了对经文的宰割，重新开始，以免让自己更难堪。”

杨氏又审视了协调创世记与古老地球地质学的其他的失败的技巧，然后坦白说：“这些技法可能都是天才的，但一眼就能看出其勉为其难的本质。虽然这些释经学艺术体操展示了惊人的灵活性，我猜想这些做法都造成了神学肌肉的临时性损伤。把创世记第 1-11 章解释成历史事实与科学研究所揭示的早期宇宙史和人类历史图像不契合。摆弄经文不能使之符合科学数据。”他的结论是：“圣经也许在以非事实的语言表述历史。”Davis Young, “The Harmonization of Scripture and Science” (1990 Wheaton symposium), quoted in Marvin Lubenow, *Bones of Contention* (Grand Rapids, MI: Baker, 1992), p. 232–234. 我存有这次讲座的完整录音带。

家对莱尔的假设提出了越来越多的挑战。[81] 他们认为，许多岩石记录都显示出快速灾难性的侵蚀或沉积的迹象，从而大大减少了许多地质矿床形成所需的时间。阿格这样解释莱尔对地质学的影响：

> “我不是历史专家，却花如此篇幅讨论历史，就是一直在试图说明我认为地质学是如何落到理论家们的手里的（阿格在这里指的是均变论者）。当时的社会政治历史对他们的影响，远远超过实地观察的影响。就像史蒂芬·古尔德（Steve Gould）所说的那样，查尔斯·莱尔‘成功地说服了后世的地质学家，地质科学是从他始创的’。换句话说，我们允许自己被洗脑，要我们尽力避免用任何极端的和可能被称为‘灾难性’的过程来解释过去。”[82]

现在就不难理解了，如果莱尔式的均变主义洗脑术蒙蔽了世人，使人看不见灾变过程的证据，这当然会使人看不见创世记中描述的长达一年的全球性大洪水的任何证据。同理，新灾变论者阿格既然拒绝了上帝启示的对挪亚洪水的准确无误的历史记载，就继续坚称地质学没有证实大洪水。他看不见，是因为他不想看见。正如保罗所说，世人“行不义阻挡真理”（罗 1:18-20）。

在重新解释岩石形成的新灾变主义理论发展的同时，出现了

---

81 除了阿格的著述以外，近年揭露均变论谬误的其他作品（都是非创造论者）包括 Edgar B. Heylmun, “Should We Teach Uniformitarian- ism?” *Journal of Geological Education*, vol. 19 (Jan. 1971):p. 35–37; Stephen J. Gould “Catastrophes and Steady State Earth,” *Natural History*, vol. 84, no. 2 (Feb. 1975): p. 14–18; Stephen J. Gould, “The Great Scablands Debate,” *Natural History* (Aug./Sept. 1978): p. 12–18; James H. Shea, “Twelve Fallacies of Uniformitarianism,” *Geology*, vol. 10 (Sept. 1982): p. 455–460; Erle Kauffman, “The Uniformitarian Albatross,” Palaios, vol. 2, no. 6 (1987): p. 531.

82 Derek Ager, *The Nature of the Stratigraphical Record* (London: Macmillan, 1981), p. 46–47. 阿格的最后一本书是他去世后出版的，叫做《新灾变论》（The New Catatrophism，Cambridge: Cambridge University Press, 1993），书中记录了他在全世界观察到的沉积层被灾难性地沉积和侵蚀的地质学证据。他在《新灾变论》中说，“我也许应该就本书的书名说几句。正像政治家会重写人类历史一样，地质学家也会重写地球历史。一个半世纪以来，地质界一直被查尔斯·莱尔的渐进均变论所主导，或者说被洗脑。任何提示‘灾难性’事件的说法都被认为是过时的、不科学的、甚至是可笑的。这部分地是由于居维叶学派某些人的极端做法，虽然居维叶本人并非如此。另一方面还有显然站不住脚的以圣经为中心的极端主义观点，痴迷于挪亚洪水之类的神话及复仇女神式的古典主义思想。我想有必要做以下声明：鉴于以往我的话语遭受的误用，我希望，本书中的任何内容都不可以被断章取义，无论如何不可以认为支持‘创造论者’的（我拒绝称之为科学）观点（第 xi 页）。

“大洪水地质学”理论的复兴。“大洪水地质学”对岩石记录的解释，与 19 世纪忠于圣经的地质学家们的解释非常相似，是年轻地球创造论的重要组成部分。“大洪水地质学”基本上是由魏德孔博士和亨利·莫里斯博士出版《创世记大洪水》（1961）而开启的。如今，这一运动正遍及全球，[83] 其科学模型的复杂性也与日俱增。[84] 基督教学者和领袖们有责任了解不断增长的科学证据，这些证据证明创世记字面意思的真实性。说创造论者不是真正的科学家、不从事真正的科研，这是愚昧或误解。本书的附录中推荐一些资料，它们对验证创世记的部分科学证据提供了解释。我要特别推荐莫幼涵（John Morris）的《年轻的地球》（*The Young Earth*）和唐·德杨（Don DeYoung）的《是数千年，而不是数十亿年》（*Thousands, not Billions*，书中附带同名的纪录片光盘 DVD）。

妥协的灾难性后果

19 世纪初忠于圣经的地质学家反对古老地球地质学理论，不仅因为古老地球理论反映出错谬的科学推理，与圣经背道而驰，还因为忠于圣经的地质学家们认为，基督徒对此类理论的妥协，最终将带来灾难性的后果，将危害教会的健康，毁坏教会在堕落世界里的见证。英格兰教会神父亨利·科尔（Henry Cole）写道：

> “然而，许多尊敬的地质学家通过区分圣经中的历史部分和道德部分来表达对上帝启示的敬畏，并认定圣经中只有道德部分是上帝启示的绝对真理，历史部分并非如此。因此，圣经的历史部分，可以接受任何程度上的哲学和科学的解释，可以被修改或否定！经过这些无礼的离经叛教

83 即使进化论者也注意到创造论组织已经遍及 30 多个国家（包括俄罗斯、韩国、澳大利亚和德国）。韩国的组织包括 2000 多位科学家。见 See Debora MacKensie, “Unnatural Selection,” *New Scientist*, no. 2235 (April 22, 2000): p. 38.

84 由年轻地球创造论的硕士和博士根据文献或实地考察而撰写的经同行审议的地质学论文经常性地发表于《创造研究协会季刊》（Creation Research Society Quarterly），《创造杂志》（Journal of Creation），和网上的《解答研究杂志》（Answers Research Journal），及自 1986 年以来每 4 年在匹兹堡召开的国际创造论大会（International Conference on Creationism）上。

> 之人的修改和切割，上帝的话语中只剩下不到三分之一是启示的，因为抽象的道德启示、指示和律例中占圣经不到三分之一的篇幅。因此，其他三分之二的圣经，可以随意进行科学修改和解释；或者，如果有必要，可以完全拒绝！但是，可以肯定地说，在人面前宣告不相信上帝所启示的话语的任何一部分，他在神面前根本就不相信它是上帝启示的！……这样的事情在一片拥有上帝启示的土地上必定产生什么后果？时间将在其开篇的几页迅速而可怕地展示国民的怀疑、不忠和背叛，也将看见上帝公义的报应降临在这片土地上！”[85]

科尔和其他反对古老地球论的人明白并警告我们说，圣经的历史部分（包括创世记第 1-11 章）是圣经的神学和道德教义的基础。破坏了圣经历史的可信度，迟早（可能数十年后），我们会在教会内和教会外看到圣经的神学和道德被抛弃。曾经是基督教国家的欧洲和北美的后续历史发展，证实了忠于圣经的地质学家们对教会和社会的最可怕的担忧。

查尔斯·丹普尔顿（1915-2001）就是在圣经的历史部分上妥协而造成恶果的无数悲剧性例子之一。作为葛培理（Billy Graham）的同龄人和朋友，许多人认为他比葛培理更有才华。他曾经在北美和英国向成千上万的人传道，带领许多人归向基督。但是他有进化论方面的问题，于是在 1940 年代后期去普林斯顿神学院深造以寻求答案。那个时候，这所霍奇父子和沃菲尔德曾经执教的神学院，已经沉醉于自由派神学理论之中。丹普尔顿的教授们说服他必须接受进化论和亿万年的历史，从而破坏了他对作为圣经根基的创世记的信心，毁坏了他对福音的信仰。从神学院毕业后，他又传道数年。但最终，他破碎的信仰迫使他离开全时间事奉，进入新闻界。2001 年，他以悲惨的无神论身分去世。1996 年，他出版了《告别上帝：我抛弃基督教信仰的理由》（*Farewell to God: My Reasons*

85 Henry Cole, *Popular Geology Subversive of Divine Revelation* (London: Hatchard and Son, 1834), p. ix–x, 44–45 (footnote).

for Rejecting the Christian Faith）。他在书的结语中写道：“我不相信具有人类属性的至高无上的存在，圣经中的上帝不存在。生命只是永恒的进化力量的产物，经过了亿万年的进化，达到现今这种暂时的状态。”[86]

错误的观念会带来可怕的后果。教会，尤其是教会领袖和学者们，现在不能再忽视地球的年龄了！不能忽视日益增多的证实上帝之道的科学证据了！ 教会必须为向亿万年妥协而悔改，为无视或不信全球性挪亚大洪水而悔改，再次相信并宣讲创世记第 1-11 章的字面真理。

86 Charles Templeton, *Farewell to God* (Toronto: McClelland & Stewart, 1996), p. 232. 他的悲剧性故事见于 Ken Ham and Stacia Byers, “The Slippery Slide to Unbelief,” *Creation ex nihilo* 22:3 (June 2000), p. 8–13, www.answersingenesis. org/creation/v22/i3/unbelief. asp.

第四章

自然界是圣经的第67卷书吗？

理查德·梅休（Richard Mayhue）

我第一次见到魏德孔博士是在 1971 年 1 月。当时我刚刚信主，还是一名现役海军军官，在加利福尼亚州圣地亚哥的斯科特纪念浸信会教堂参加了他与亨利·莫里斯博士共同举办的创造论讲座。1971 年 8 月，我辞去美国海军军官的职务，去印第安纳州威诺纳湖市就读于恩典神学院，坐进魏德孔博士的课堂里学习《约伯记》。随后，他成了我在恩典神学院的神学硕士（Th. M.）和博士（Th. D.）论文委员会的成员。他坚定的信仰不仅成为我在学生时期的榜样，而且当我初出茅庐在恩典神学院执教（希腊语和新约）的早期，他作为高年资同事，也一直极力鼓励着我个人的成长。我最珍贵的回忆中有一些是来自他担任我的教工祷告伙伴的时候。在随后的几年中，我因为认识了“杰克”·魏德孔这位良师益友，得着了极为丰盛的生命。

在魏德孔博士一生的的教学和写作事工中，他都将提摩太前书 4 章 7-8 节和犹大书 3 章的教导看得十分重要。当他不知疲倦地为一次性交付圣徒的信仰而奋战，全心全意地打那美好的仗，并持续不懈地高举圣经时，他已经作为他的救主耶稣基督的一位杰出而清

晰的代言人奔跑在那不停息的赛场，尤其是在创造[1]、创世记大洪水[2]和旧约的历史性方面。[3]

魏德孔博士在过去四十年里为我的生命带来了巨大的影响。出于对这位特别之人的崇敬，我欣然命笔，在一个他曾为之殚精竭虑的主题上继续建造，就是确认和捍卫年轻地球论。魏德孔博士，我向你献上本章略表敬意，因为你曾为着上帝的荣耀而无私地投身事奉，效忠于上帝在他绝对无误且全备的话语——《圣经》中所启示的旨意（徒 20:27）。

问题

自然界是圣经的第 67 卷书吗？要回答这个挑衅性的问题乍听起来好像不难，但实际上需要花费很多的时间和精力。它涉及到：（1）圣典的构成；（2）对诗篇 19 篇、使徒行传 14 章、使徒行传 17 章、罗马书 1 章和罗马书 10 章的正确解释；（3）《圣经》的独特权威；（4）一般启示和特殊启示在性质上的异同之处；（5）人类堕落的思维和科学的经验主义方法；（6）恰当的释经学原则；以及（7）符合圣经的世界观。

对这一重要问题不应掉以轻心，也不应草率回答。然而，休·罗斯博士[4]（Dr. Hugh Ross）似乎正是轻心地、草率地处理这件事的。

---

1 John C. Whitcomb, *The Early Earth*, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Baker, 1986).

2 Henry M. Morris and John C. Whitcomb Jr., *The Genesis Flood* (Grand Rapids, MI: Baker, 1967); John C. Whitcomb, *The World that Perished* (Grand Rapids, MI: Baker, 1988).

3 John C. Whitcomb Jr., *Darius the Mede* (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1963); John C. Whitcomb, *Esther: The Triumph of God's Sovereignty* (Chicago, IL: Moody, 1979); John C. Whitcomb, *Daniel* (Chicago, IL: Moody, 1985); John J. Davis and John C. Whitcomb, *A History of Israel from Conquest to Exile* (Grand Rapids, MI: Baker, 1980).

4 休·罗斯在多伦多大学获得了天文学博士学位（1973 年），并担任“相信的理由”组织（www.Reasons.org）的主席，该组织致力于促进一种渐进式的起源观（跨越非常长的时间），以支持一种主要基于据称是无懈可击的科学研究的年老地球论。他的著作包括：*The Fingerprint of God: Recent Scientific Discoveries Reveal the Unmistakable Identity of the Creator* (Orange, CA: Promise Press, 1991)《上帝的指纹：最近的科学发现揭示了造物主的明确身份》；*Creation and Time: A Biblical and Scientific Perspective on the Creation-Date Controversy* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1994)《创造与时间：关于创造日期争议的圣经和科学观点》；*Beyond the Cosmos: What Recent Discoveries in Astronomy and Physics Reveal about the Nature of God* (Colorado

在一篇篇幅不足三页的讨论中，这位人气颇高的作者毫无批判地、毫无保留地写下了一个看似不证自明的公理，“自然界的事实可以比作《圣经》的第六十七卷书。”[5] 读者当如何理解休·罗斯的断言？他说得对吗？或者，他错了吗？

休·罗斯的断言——可靠还是可疑?

休·罗斯用了六个简短的段落和一张小表格，[6] 对这个深刻的问题轻描淡写，然后就给出 “绝对如此！”的回答，毫无保留，毫无迟疑。除了他自己的观点，他没有引用任何权威来支持他那相当武断的回答。表面上看，他的断言似乎足以证明他的答案，然而对一个较熟悉《圣经》的人和/或一个受过批判神学思想训练的人来说，休·罗斯的回答不能令人满意，其主要原因至少有五个：

首先，休·罗斯的表格[7] 包括 23 处经文，据说这些经文证实了他的答案，但经过进一步的思考，结果却令人失望，这些只是对圣经文本的断章取义（即引用圣经文本来支持自己的结论，但通过更为细致的检查后发现，文本或与所提出的观点并不直接相关，或实际上是矛盾的）。以下观察指向这一结论。

Springs, CO: NavPress, 1999)；《宇宙之外：天文学和物理学揭示了上帝的本质》；*The Genesis Question: Scientific Advances and the Accuracy of Genesis* (Colorado Springs, CO: NavPress, 2001)《创世问题：科学进步和创世的准确性》；*The Creator and the Cosmos: How the Greatest Scientific Discoveries of the Century Reveal God*, 2nd ed. (Colorado Springs, CO: NavPress, 2001)《造物主与宇宙：本世纪最伟大的科学发现如何揭示上帝》，第 2 版；*A Matter of Days: Resolving a Creation Controversy* (Colorado Springs, CO: NavPress, 2004)《几天之内：解决创造争议》。

5 Ross, *Creation and Time*, p. 56. 他的书，特别是引用的句子出现的部分（第 53-72 页），得到了褒贬不一的评价。积极的评论包括 Paul Copan，*JETS* 39 (1996): p. 307-308；Guillermo Gonzalez)，*PSCF* 46（1994）：p. 270. 其他人则持中立态度，如 John A. Witmer，*BibSac* 153(1996):p. 493. 许多人一直持批评态度，特别是针对罗斯对《圣经》的解读，代表作品有 Mark van Bebber and Paul S. Taylor, *Creation and Time: A Report on the Progressive Creationist Hugh Ross*, 2nd ed. (Gilbert, AZ: Eden, 1996); John MacArthur, *The Battle for the Beginning* (Nashville, TN: W Group, 2001) p. 60-62. Jonathan Sarfati, *Refuting Compromise: A Biblical and Scientific Refutation of "Progressive Creationism" (Billions of Years), as Popularized by Astronomer Hugh Ross* (Green Forest, AR: Master Books, 2004)(《反驳妥协》中译本见 www.chinesecreationscience.org）其他文章可以在创世记问答（www.Answers in Genesis.org）和创造研究所（www.icr.org）的网站上找到。

6 Ross, *Creation and Time*, p.55-58.

7 同上，第 57 页。

1. 传道书 3:11 和罗马书 2:14-15 所论述的是在人良心中的普遍启示，而不是如休·罗斯断言在自然界中的普遍启示。

2. 罗马书 10:16-17 和歌罗西书 1:23 提到的是人类传扬福音的活动，而不是像休·罗斯所说自然界的一般启示。

3. 诗篇 50:6（天堂是指天使）、85:11（耶稣王的属性）、97:6（天堂是指天使）、98:2-3（上帝与以色列的交往）可以有不同的解释，这些解释正确的可能性比起休·罗斯所暗示的自然中的普遍启示的可能性来说差不多，或者更大。

4. 箴言 8:22-31 是一篇拟人化的“智慧女士”的演讲，而不是像休·罗斯所说自然界中的普遍启示。

5. 约伯记 10:8-14、12:7、34:14-15、35:10-12、37:5-7、38-41、诗篇 8、104、139 和哈巴谷书 3:3 所论述的是一个人能从圣经的特殊启示中学到的关于自然界的知识，而不是像休罗斯所教导的那样，是一个人能从自然界中的普遍启示中学到的知识。

6. 只有诗篇 19:1-6、使徒行传 14:17、17:23-31 和罗马书 1:18-25、10:18 确实提到了自然界中的普遍启示，只有这些是与休·罗斯的话题相关的经文。

所以，休·罗斯在“自然界是圣经的第 67 卷书吗？”这个问题的回答上，在他引用的 23 处经文中，只有 5 处（22%）似乎支持了他的基本观点，然而也并没有达到休·罗斯所暗示的深度或广度。其他 78% 的经文被他误解误用。这一连串的错误洪流，迅速冲蚀了人们对休·罗斯客观而熟练地解读《圣经》的能力。

其次，休·罗斯声称在罗马书 10:16-17[8] 和歌罗西书 1:23[9] 中提到通过自然界的一般启示向全世界传扬福音。然而，即使粗略地阅读罗马书 10:16-17 的经文也能得知保罗显然是在谈论圣经中的福音

8 同上。

9 同上，第 56-57 页。

（即“基督的道”，是由人类的传教士传扬的）。虽然《歌罗西书》1:23 的解释并不那么显而易见，但保守的福音派解经家的共识是，保罗指的是人类传扬的福音，要么是用夸张的手法指代当时已知的世界，要么是预感福音将在全世界范围内传播。[10]

第三，休·罗斯对于普遍启示的理解和应用是错误的。正如上面第一点和第二点所指明的，休·罗斯本是学天文的，通过对经文的错误解释，提出了对普遍启示的宽泛的哲学处理方式。他甚至暗示，在“科学”领域所发现的一切都是普遍启示，因此，在价值和质量上与圣经的特殊启示是相等的。休·罗斯在没有任何理性推导或事实证据的情况下声称，“圣经教导的是一个双重的、可靠一致的启示。”[11] 他要借此暗示普遍启示不仅在其启示的质量上与特殊启示是平等的，而且在其权威上也是平等的。因此，他认为普遍启示，即任何可发现的科学事实，实际上有解释圣经的权威，而不是相反（根据圣经去解释科学发现）。

关于普遍启示的主题将在本章后面的内容里详细地讨论。然而，一些初步的观察足以证明休·罗斯的观点有缺陷。

1. 《诗篇》19 篇确实比较了普遍启示（19:1-6）和圣经的启示（19:7-11）。但事实上，这样的比较突显了其中的不同，而不是像休·罗斯所教导的那样被看作两个绝对平等的事物。《诗篇》19 篇反而将《圣经》尊为上帝的启示中更伟大和最有价值的。

2. 休·罗斯把科学和《圣经》放在同一个层次上。科学是靠人解释的关于自然界的不确切的事实，而《圣经》是由上帝赐予和解释的关于上帝的确切事实，休·罗斯没能将二者区分开来。由于科学并不具有像《圣经》那样准确无误的性

10 作者调查了超过 25 位解经家，其中没有一个人提示这节经文可能是指通过自然中的普遍启示来传福音。见 Van Bebber 在 *Creation and Time: A Report* 第 37-39 页中的扩展讨论。Douglas F. Kelly 在 *Creation and Change* (Ross-shire, Great Britain: Christian Focus, 1997), 第 230–31 页 , 注释 49 and 50 中，评论了罗斯在其他地方强解经文的做法。

11 Ross, *Creation and Time*, p. 56.

质，不难看出休·罗斯大大高估了自然和科学，而严重低估了《圣经》的价值。

3. 他扩展了普遍启示的概念，使之包括了圣经以外所有可发现 / 可知道的信息。然而，如果仔细分析圣经中提及这个主题的几个为数不多的段落（如诗 19:1-6、徒 14:17、17:23-31、罗 1:18-25 和 10:18），便看出普遍启示作为上帝启示的合法来源，其范围和目的是有严格限制的。

让笔者简单地就自然界中的普遍启示提两个问题，以证明上帝的意图是使其服务于更狭窄的目的，与《圣经》在信息量和权威上的广阔范畴截然不同。第一个问题，如果我们只有普遍启示，我们对上帝的认识会和一个读《圣经》的人认识的上帝一样吗？[12] 第二个问题，一个人能否仅凭普遍启示就被救赎？[13] 这两个问题的答案都是响亮的“不！”既然如此，为什么会有人将小者提升为与实际上的大者相同的，甚至更高的地位？

莫里斯和魏德孔早在三十年前就预见到了休·罗斯的主张，[14] 当时他们观察到：

> “人们常常以为，上帝给了我们两个启示，一个是自然启示，一个是圣经启示，并且它们不能互相矛盾。这当然是正确的，但当一个人潜意识中把自己对自然界的解释等同于自然启示，然后谴责那些不愿意把圣经启示塑造成符合他对自然界的解释的神学家时，他就是犯了严重的错误。毕竟，特殊启示超越了自然的启示，因为只有通过特殊的启示，我们才能正确地解释我们周围的世界。”[15]

12 从自然界中，我们不会知道上帝被描绘成一个位格，一个男性，一个三位一体，一个唯一真正的上帝，拥有不可分享的属性（例如，他的荣耀和无所不知）和可分享的属性（例如，他的爱和恩典）。上帝的这些基本特征是通过《圣经》所揭示的，而不是通过自然界的普遍启示。相比之下，如果局限于自然的普遍启示所提供的内容，我们对上帝的知识会很贫乏。

13 瞥一眼罗马书 10:9-13 就能解决这个问题。

14 见 Ross, *Creation and Time*, p. 56-58. 他用“双重”来表达普遍与特殊启示的平等。

15 Morris and Whitcomb, *Genesis Flood*, p. 458, n. l.

第四，休·罗斯断言，自然界中的普遍启示具有《圣经》一样的“默示”性，[16] 他将提摩太后书 3:16 应用于此。虽然因为源头是上帝自己，他的所有启示都是真实的、不可辩驳的，[17] 但是只有《圣经》在圣经意义上是“默示”的，即圣灵引导人们以书面形式准确无误地记录上帝所默示的话语（彼后 1:21）。此外，《圣经》仅就其自身断言，因为它是“默示”的，所以是“于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后 3:16）。第 17 节继续作为第 16 节的“目的”解释。当然，甚至连休·罗斯都不相信自然界的普遍启示是“叫属神的人得以完全，预备行各样的善事”（提后 3:17）。

第五，在《圣经》之上添加任何额外的启示，都使所谓的“自然事实”成了正典。[18] 因此，当休·罗斯认为自然界是圣经的第 67 卷时，他实际上是在称圣经是不完整的，并因此重新开放正典以添加额外的启示。

我们确定上帝是否会用第 67 卷书来扩充我们现在的《圣经》吗？或者换句话说，“正典是永远关闭了吗？”几个世纪以来，几项重要的观察使教会相信，《圣经》的正典其实已经关闭，永远不会重新开放。

1. 启示录是《圣经》所独有的，它以无与伦比的细节描述了在永恒之前的末期事件。正如《创世记》作为《圣经》的开篇，用其特有的、详尽的创造记述，将永恒的过去弥合到时间 / 空间的存在中（创 1-2）一样，启示录也从时间 / 空间转换回永恒的未来（启 20-22）。《创世记》和《启示录》因其内容而成为《圣经》完美匹配的头尾（即正典的“阿拉法和俄梅戛”，开始和结束）。

16 Ross, *Creation and Time*, p. 56.

17 Richard L. Mayhue, “The Authority of Scripture,” *TMSJ* 15 (Fall 2004): p. 227– 236.

18 F.F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, IL: IVP, 1988); R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, rev.ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1969), p. 129–294; Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament* (Oxford: Oxford Press, 1987).

2. 正如在《玛拉基书》完成《旧约》正典后上帝的预言走向沉默一样，在约翰完成《启示录》后，也出现了对应的沉默（甚至直到今天）。由此得出结论，《新约》正典也随之关闭。

3. 因为过去和现在都没有出现过旧约或新约的意义上的经上帝授权的先知或使徒，所以就没有了之后默示的正典性启示的潜在作者。

4. 在四条禁止篡改《圣经》的诫命中（申 4:2、12:32、箴 30:6），只有《启示录》第 22 章 18-19 节中警告说，上帝会严厉地审判违命者。此外，《启示录》是《新约》中唯一以这样的告诫结尾的书卷。因此，这些事实强烈表明《启示录》是《圣经》正典的最后一卷书，而现在这卷书已经完成，任何的增加或删减都带来上帝极大的不悦。

5. 最后，早期教会（即在时间上最接近使徒的教会）认为《启示录》是对上帝默示的著作——《圣经》的总结。因此，二十一世纪的教会也应该相信正典已经关闭并且将一直保持关闭，因为根据《圣经》，未来将不再有第六十七卷书，自然界本身也不行。

在总结本节时，读者应该考虑到，如果休·罗斯对科学的理解与对神学的理解一样不精确，那么他的科学也应受到高度怀疑。例如，他写道：“有些读者可能会担心我是在暗示，上帝通过自然界的启示与他通过《圣经》的启示处于同等地位。”[19] 有些人可能会在这点上为他辩护，他们回答说，我们无需为此担心，因为休·罗斯并没有将二者等同，他被误解了。但是，在随后的下文中，这位科学家实际上是在说：“不要担心我将两者放在相同的地位，人类的推理会引导人们勇敢地这样做。” 他实际上是在努力安抚那些他试图劝服的人，将自然界的普遍启示与特殊启示等同起来是完全

19 Ross, *Creation and Time*, p. 57.

合法且无害的，甚至是正确的做法。他的结论是建立在有缺陷的人类理性基础上的，没有得到神圣启示适当的帮助和权威的引导，因此是错误的，并且与《圣经》的实际教导背道而驰，这将在下面的讨论中得到阐明。

探索

阐明了休·罗斯关于自然界是圣经的第 67 卷书的说法是错误的，并不等于证明了自然界就不是圣经的第 67 卷书。我们还必须就至少六个重要的方面进行严谨的考查，从而证明这种否定的答案符合事实、公正且合乎逻辑。只有在认真地考虑了这些因素之后，才能构建并陈述一个有把握的答案。接下来我们将依次讨论这六个方面：1）经文； 2）《圣经》的权威； 3）启示的性质； 4）人类堕落的思想和经验主义；5）恰当的释经学以及 6）符合圣经的世界观。

经文

只有七处明确的经文触及普遍启示这个问题（诗 19:1-6、传 3:11、徒 14:17、17:23-31、罗 1:18-25、 2:14-15、10:18），[20] 这是许多神学家的共识。这些经文都没有被激烈争议的文本变体，也没有真正有吸引力的不同解释，鲜少例外。因此，这些经节为发展一个释经学基础、并在此之上建立关于普遍启示的神学，提供了理想的无可非议的证据。

这几段经文包含了圣经的特殊启示中关于普遍启示的全部教导。[21] 因此，关于圣经所教导的普遍启示的神学都必须源于这些经

20 这七处圣经文本都没有教导说历史是普遍启示的源头之一。相反，下列神学著作却将历史视为普遍启示的一部分：Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986), p. 154–55; Norman Geisler, *Systematic Theology*, vol. 1 (Minneapolis, MN: Bethany, 2002), p. 70–71; 及 Renald Showers, “General Revelation,” part 1, *Israel My Glory* (August/September 1995): p. 22. 说历史不是普遍启示的一部分，并非否认《圣经》讲的是上帝之手在人类历史进程中的作为（参考伯 12:23；但 2:21，4:17）。然而，如果我们要清楚地知晓上帝在历史中的作为，只能从《圣经》的特殊启示来了解，人写的历史叙述不能看作是普遍启示的另一个来源。

21 Robert L. Thomas, *Evangelical Hermeneutics: The New Versus the Old* (Grand Rapids,

文。这就要求我们只能用上帝的特殊启示来定义上帝在自然界中的启示，而不是让人类的哲学推理污染了这个课题。接下来是对每处圣经经文的简短讨论。

诗篇 19:1-6[22]

这篇伟大的诗篇为普遍启示提供了六大见解。首先，就普遍启示的来源而言，“诸天”是一个重要组成部分（19:1）。其次，就普遍启示的内容而言，把创造诸天的荣耀归于上帝是毋庸置疑的（19:1）。第三，只要受造界尚且存在，白天和黑夜的循环就会永不止息，这说明了普遍启示的永恒性（19:2）。第四，就普遍启示的特征而言，它是一个由现象学证据构成的无声见证（19:3）。第五，普遍启示的“量带”不受地理限制，因为证据无处不在（19:4a，b）。第六，关于普遍启示的秩序或规律，日出和日落的可预见性指向受造界的精确次序，从而也说明造物主的有序性（19:4c-6）。

然后在第 7-11 节中，《圣经》中特殊启示的广阔性与“诸天”中普遍启示严重的局限性（信息的范围和意图）形成了对比。首先，特殊启示的来源是上帝的话语（19:7-8）。第二，特殊启示的信息是救赎（19:9-14）。第三，在永久性方面，特殊启示将比受造界更持久（赛 40:8、太 24:35、可 13:31）。第四，《圣经》的本质是命题性的（即词、句、段等）（诗 19:7-8、提后 3:16）。第五，特殊启示的范围上达天、下至地（诗 19:7-8、119:89）。第六，关于《圣经》的掌控，它是由神的灵完美地引导的（诗 19:7-14、提后 3:16-17、彼后 1:20-21）。

MI: Kregel, 2003) 在第 5 章 “General Revelation and Biblical Hermeneutics” 中提出了这一论点（第 113–40 页）。“ 任何扩大普遍启示范围的努力，使其包括关于受造界、人或除神以外其他任何方面的信息或理论，都没有《圣经》支持。《圣经》将普遍启示的范围限制在有关上帝的信息上 ”（p. 117）。

22 James B. Jordan, *Creation in Six Days: A Defense of the Traditional Reading of Genesis One* (Moscow, ID: Canon, 1999), p. 113–115. 作者将《诗篇》19 篇的教导与那些希望将《诗篇》的意义扩展到科学探究领域之人的教导进行了比较。John Street, “Why Biblical Counseling and Not Psychology?” in John MacArthur, gen. ed., *Think Biblically!* (Wheaton, IL: Crossway, 2003), p. 214–219. 作者根据有关心理学的最新著作对《诗篇》19 篇进行了研究。

可以毫不夸张地说，《诗篇》19 篇是经典之作，它明确教导《圣经》的特殊启示优于自然界的普遍启示。因此，在上帝使用《圣经》的特殊启示解释普遍启示的过程中，这段经文首先出现并不奇怪。《诗篇》19 篇的结论是，在所有的时间、所有的语言和所有的文化中，普遍启示的信息都是以非言语方式传递的，每一个人都能理解权能和秩序的上帝的存在，因此所有的荣耀都应该归给他。

传道书 3:11

所罗门写下了一个简短而深邃的真理：永恒存在于每个人的心中。毫无疑问，这是因为人类是按照上帝的形象被造（创 1:27），后来在堕落中被严重扭曲（创 3:1-21），因此人需要通过上帝仁慈的拯救来恢复（罗 3:21-26）。这暗示了保罗后来更清楚地揭示的真理，即普遍启示“原显明在人心里”（参考罗 2:14-15）。每一个人都有一种对上帝存在的有限的直观意识，这表明人是不朽的，而不是暂时的。必须进一步指出，这一处经文并没有直接回答我们讨论的问题，因为它不涉及自然界，而是涉及人的良心。

使徒行传 14:17[23]

在这里，保罗拒绝了人们对自己的崇拜，人只能单单敬拜上帝，因为他创造天地（14:15）。他接着就陈述上帝的普遍启示，提到“从天降雨”的（参看伯 5:10、太 5:45）和“赏赐丰年”（参看创 1:14，29）。这两个现象作为一个持续的明证，借着食物和欢乐满足人类的心（徒 14:17），上帝不断地向人类启示自己良善的本性（尽管人类邪恶）。

透过这节经文可以发现普遍启示的几个特点。首先，它贯穿历史，从开始到结束。其次，它是提供给全人类的。第三，它可以被毫无科学素养之人观察到。第四，它揭示了上帝的本性。

23 见 Stephen R. Spencer, “Is Natural Theology Biblical?” *GTJ* 9 (1988): p. 59–72.

使徒行传 17:23–31[24]

保罗在雅典——那时最大的知识分子聚集中心之一。尽管雅典人学识渊博，使徒保罗还是指责他们是精神上的无知者（17:23，30）。然后，他向他们挑明上帝作为造物主（17:24）、维持者（17:25）、君王（17:26）、救主（17:27）和生命源泉（17:28-29）的真理。

这段经文的主要和明确的重点是神通过保罗的讲道（参见17:23，“我现在告诉你们”和 17:30，上帝现在“吩咐各处的人”）和基督复活（17:31）所给人的特殊启示。次要的和含蓄的重点是针对最普遍的启示，就是保罗在讲道中所提到的，上帝是人类的源头。在关于普遍启示的七处标志性经文中，这段经文的贡献最小，因为它的主要观点是通过特殊启示，也就是基督的奇迹性复活和圣经中使徒保罗的见证，让我们可以了解普遍启示。

罗马书 1:18-25

保罗在这里比较了两重启示（*apokaluptō*），一重是关于上帝的公义的启示，“这义是本于信，以至于信”（1:15-17）；另一重是关于“上帝的忿怒”（1:18-3:20）的启示，上帝的愤怒临到了人的身上，因为人们拒绝了看得见的东西（即上帝的永能和神性，罗1:18-3:20）。他们所能了解（*gnōstos*）的关于上帝的事情清楚地表明，上帝自己是他们认知的源头（1:19），这些认知是从观察上帝的创造（1:20）而来的。造物主的永能和神性虽是眼不能见，但借着看得见的所造之物便可以明白无误地彰显出来，叫所有的人无可推诿（1:20），就是那些不荣耀上帝（1:21），将上帝的真实变为虚谎（1:25），敬奉受造之物而不是造物主（1:23，25）的人。因为这种拒绝和悖逆，上帝的愤怒临到人的身上。

值得注意的是，从使徒行传 14:17 中所得出的三个结论也可以在这里看到。从创世到现在，上帝已经在受造界中显明了他自己。

24 同上。

这种启示对全人类都是触手可及的。要理解上帝关于自己的信息，并不需要专业的科学知识或仪器。

罗马书 2:14-15

在这里保罗似乎以一种相当模糊的方式暗指一种内在的感觉（参见 2:15 中的“是非之心”），这与外在的受造界的普遍启示形成对比。他认为，即使不信的外邦人没有律法（即旧约律法），他们仍然有某种道德标准指导他们的生活。这似乎与传道书 3:11 中的思想类似：亚当堕落后，人所具有的上帝之形象严重受损，但没有被消灭。上帝在所有人当中仍然有一个内在的见证，这种见证通常指向公义的上帝。然而，必须注意的是，这处经文并没有涉及自然界中的普遍启示，而是论及人类良知中的普遍启示——即人类灵魂中关于上帝及其道德标准的启示。

罗马书 10:18

保罗引用诗篇 19:4，强调即使没有传道者，人类也不会不认识上帝。他们会通过普遍启示认识上帝（参见诗 19:1-6）。罗马书 10:18 提到的普遍启示与 10:14-17 中教导的特殊启示（布道）形成对比。

这最后一处关于普遍启示的经文又回到了诗篇 19 篇开篇的经文，上下文的顺序有所颠倒（关于普遍启示的诗 19:1-6 和关于特殊启示的 19:7-11；关于特殊启示的罗 10:14-17 和关于普遍启示的 10:18）。

小结

从《圣经》中可以得出以下关于普遍启示的理解：

1. 内容仅限于有关上帝的知识，而不是所有的知识。

2. 时间跨度是整个时间长河，而不仅仅是最近的一段时间。
3. 见证是给所有人的，而不仅仅是一些受过科学训练的人。
4. 获得的方式是通过人类的视觉和感觉，而不是用科学的仪器或技术。
5. 全部的普遍启示在创世后立即可以得到。它并没有随着时间的推移和知识的发展而累积。

因此，关于《圣经》所定义的自然界普遍启示的概念不应该被拓展到这五处特殊启示的经文（诗 19:1-6、徒 14:17、17:23-31、1:18-25、10:18）所允许的范围以外。扩大普遍启示的概念，就等于在没有上帝的授权的情况下扩充圣经——这是不可思议的。[25] 因此，《圣经》本身拒绝自然界是圣经第 67 卷书的观点，休·罗斯的断言是错误的。[26]

圣经的权威 [27]

权威的概念被透彻地编织在了《圣经》的文字中。这一点从创世记 1 章 1 节中（“起初上帝创造……”）到启示录 22:20（“是了，我必快来”）之间的任何地方都可以显明无误地看出。这种“终极权力”的观念与上帝的主权密不可分（罗 11:36）。

对于权威的真正了解不是来自《圣经》之外，而是源于《圣经》内部。因此，它不是一个被宗教借用的世俗概念。相反，它是一个关于上帝真正身份的神圣要素。《圣经》关于权威的正确教导，实际上被这个世界的制度丑陋地扭曲了，被世界上的所有宗教错误地利用了。

---

25 John D. Hannah, “*Bibliotheca Sacra* and Darwinism: An Analysis of the Nineteenth-Century Conflict Between Science and Theology,” *GTJ* 4 (1983): p. 37–58. “It behooves us to remember to be cautious not to neglect the exegesis of Scripture and the qualitative gulf between special and general revelation” (p. 58).

26 Ross, *Creation and Time*, p. 55–58.

27 本节改编自 Richard L. Mayhue, “The Authority of Scripture,” *TMSJ* 15 (Fall 2004): p. 227–236.

到了 21 世纪初，正确的权威概念举步维艰。从政治极权主义的非法滥用到由后现代自私心态滋生的个人权威，到处都是不正当行使的不正当形式的权威。

讨论这个问题的正确方式是首先对权威下一个一般性的定义，特别是正当行使的合法权威。一部有代表性的字典将权威定义为“强制服从的权力或权利；道德或法律上的优势；发出命令或作出最终决定的权利。”[28]

伯纳德·拉姆（Bernard Ramm）提议：

> “权威本身是一种权利或权力，或者发出指令让人执行或服从，或者确定信仰或习俗，期望权威之下者顺服；权威要对权利或权力的主张负责任。”[29]

新约里被译成“权威”的名词最常见（出现 102 次）的是ἐξουσία（*exousia*）。一部有代表性的词典将之定义为“统治者或其他居高位者行使职能的权力。”[30]

然而，从圣经的世界观来看，最初和最终的权威属于且仅属于上帝。上帝的权威不是继承来的——没有人可以传给他。上帝的权威不是领受得来的——没有谁可以授予他。上帝的权威不是选举而来的——当时还没有人投票给他。上帝的权威不是攫取的——也没有偷窃的对象。上帝的权威不是赢来的——权威已经属于他。权威是上帝的固有属性，因为他是那伟大的“我是”（出 3:14、约 8:58）。

考虑到以下三个事实，上帝的权威是显而易见、不容置疑的。首先，上帝创造了天地和其中的万物（创 1-2）。其次，上帝拥有地和其中所充满的，世界和住在其间的（诗 24:1）。第三，上帝在他所说的“看哪！我将一切都更新了”中，最终要把这一切都消灭了。（启 21:5）。

---

28 The New Shorter Oxford Dictionary （新牛津英语词典简编本），“authority” 条目。

29 Bernard Ramm, *The Pattern of Religious Authority* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959), p. 10.

30 *BDAG*，3rd ed. Rev.，见 “ἐξουσία” 条目。参见 *TDNT*，“ἐξουσία” 条目。

理解和接受上帝权威的事实，就像接受上帝存在的事实一样简单。罗马书说：“因为没有权柄不是出于上帝的，凡掌权的都是上帝所命的”（罗 13:1）。这节经文清楚地解释了所有权威的来源，并阐明了“神赐权柄”的原则（参见伯 34:13；约 19:11）。

旧约中有许多明确证实上帝权威的陈述。例如，“就是能力都属乎上帝”（诗 62:11）和“在你手中有大能大力，无人能抵挡你”（代下 20:6）。

耶稣说：“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太 28:18）。犹大写道：“愿荣耀、威严、能力、权柄，因我们的主耶稣基督归与他，从万古以前，并现今，直到永永远远。阿们。”（犹 25）。

这一真理以三段论的方式展开如下：

1. 《圣经》是上帝的话语。

2. 上帝的话具有权威性。

结论：《圣经》具有权威性。

本体论基础（上帝存在）和认识论基础（上帝只说真理）都是在《圣经》中确立的（创 1:1、诗 119:142，151，160）。约翰·弗拉姆（John Frame）简洁地断言：“没有更高的权威，没有更确然之根本……《圣经》的真理性对上帝的子民来说是第一前提。”[31] 因此，上帝和上帝话语的本质不是用人类的理性归纳出来的，而是从《圣经》的证言中演绎出来的（参见诗 119:89；赛 40:8）。

上帝在圣经里展现的权威可以归纳为一系列否定（它不是什么）和肯定（它是什么）的陈述。

1. 圣经的权威不是人赋予的次生权威，而是上帝的原本权威。

31 John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Re- formed, 1994), p. 127. 又见 Greg L. Bahnsen, “Inductivism, Inerrancy, and Presuppositionalism,” *JETS* 20 (December 1977): p. 289–305; John M. Frame, “Van Til and the Ligonier Apologetic,” *WTJ* 47 (1985): p. 279–299; Tim McConnel, “The Old Princeton Apologetics: Common Sense or Reformed?” *JETS* 46 (December 2003): p. 647–672.

2. 它不随时代、文化、国家、民族背景而变化，而是上帝不变的权威。
3. 它不是许多可能的属灵权柄中的一个，而是上帝独一的属灵权威。
4. 它不可以被成功地挑战，也不能被合法地推翻，是上帝的永远的权威。
5. 它不是相对性的或从属性的权威，而是上帝的终极权威。
6. 它不仅是一种提示性的权威，更是上帝的强制性权威。
7. 忤逆上帝的权威不是无所谓的，而是后果严重的。

虽然自然界中的普遍启示和《圣经》一样具有权威性，因为两者来自同一个权威（即上帝）。但是普遍启示不能自证，因此其权威性只能在特殊启示为之确认的范围之内被接受。人对自然界中普遍启示的权威性的理解，不应该超过《圣经》所明确的范围。

休·罗斯如果认可这一圣经真理，他将不得不撤回他断言的，“自然界……与上帝通过《圣经》话语的启示地位相同。”[32] 他也必须承认他的论点，“圣经教导的是一个双重的、可靠一致的启示”，是错误的。[33]

启示的特点

要充分地把握普遍启示[34]与特殊启示在性质与功能上的差异，只需考虑两者之间的三个对比。首先，自然界中普遍启示的世界将会灭亡（赛 40:8、太 24:35、可 13:31、路 21:33、彼前 1:24、彼后 3:10），但特殊启示的话语不会废去，因为它是永恒的（诗 119:89、赛 40:8、太 24:35、可 13:31、路 21:33、彼前 1:25）。第二，

32 Ross, *Creation and Time*, p. 57.

33 同上，第 56 页。

34 虽然已经有很多关于普遍启示的文章，但以下的材料更有帮助。G.C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955); G.C. Berkouwer, “General and Special Divine Revelation,” *Revelation and the Bible*, ed. by Carl F.H. Henry (Grand Rap-

自然界中普遍启示的世界是被诅咒的，被堕落所捆锁（创 3:1-24、罗 8:19-23），因此不是上帝最初创造的完美世界（创 1:31），而特殊启示的话语是上帝默示的，因此总是完美和神圣的（诗 19:7-9、119:140、提后 3:16、罗 7:12）。第三，与《圣经》中多维的特殊启示相比，自然界中普遍启示的范围受到了严重的限制。

沿着这一思路展开，请再考虑更多的差异。

	圣经中的普遍启示	圣经中的特殊启示
1.	只定罪。	定罪且救赎。
2.	与特殊启示相一致，但不提供新的信息。	强化并详细解释普遍启示的内容，但远远超出普遍启示的范围。
3.	它所蕴含的信息需要《圣经》来证实。	《圣经》宣告自己是上帝的话语，是自我印证和自我确认的。
4.	需要根据特殊启示来解释。	不需要其他启示来解释——它自我解释。
5.	根据《圣经》的教导，它与《圣经》的地位绝对不相等。	无可比拟。

有鉴于此，请考虑休·罗斯将自然界视为“他在天上地上所写的话”的要求。[35] 首先，世界的自然启示并不是像《圣经》那样用“话语”来揭示的。其次，在《圣经》中，自然界的普遍启示从来没有被称为上帝的话语，但《圣经》经常被称为上帝的话语（徒 7:38；来 4:12；彼前 1:23）。

ids, MI: Baker, 1958), p. 13–24; Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982); Gordon R. Lewis and Bruce A. Demarest, *Integrative Theology*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987), p. 61–82; James Leo Garrett Jr., *Systematic Theology*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 43–91; N.H. Gootjes, “General Revelation in Its Relation to Special Revelation,” *WTJ* 51 (1989): p. 359–368; Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 121–124; Spencer, “Natural Theology,” p. 59–72; Thomas, *Evangelical Hermeneutics*, p. 113–140.

35 Ross, *Creation and Time*, p. 55.

休·罗斯认为，自然界和《圣经》都是上帝的启示，所以在所有方面都平等。这种逻辑就好比说在物质世界里，婴儿和 21 岁的运动员都是上帝创造的人类，因此都完全有能力参加奥运会。这显然是荒谬的，虽然两者都是人类，但它们拥有的体能截然不同。

人类堕落的心智与经验主义

启示不包括人自己发现的东西（即知识），而只包括神所揭示的人自己找不到的东西。在自然界中的普遍启示，如特殊启示所限定的，揭示了上帝的存在、上帝的荣耀、上帝的力量和智慧、上帝的仁慈和人性的堕落（邪恶）。

创世记 3 章中记载，人类堕落时带来的一个可怕的后果是灵性的衰退。《新约》用了 12 个不同的负面希腊文词语来形容人类智能的毁坏。

1. 邪僻——罗马书1:28	7. 迷惑——歌罗西书2:4
2. 刚硬——哥林多后书3:14	8. 妄——歌罗西书2:8
3. 瞎——哥林多后书4:4	9. 欲心——歌罗西书2:18
4. 虚妄——以弗所书4:17	10. 坏了（心术）——提摩太前书6:5
5. 昏昧——以弗所书4:18	11.（心地）坏了——提摩太后书3:8
6. 敌对——歌罗西书1:21	12. 污秽——提多书1:15

由于心智的严重伤残，人们“常常学习，终究不能明白真道”（提后 3:7）。有人甚至“向上帝有热心，但不是按着真知识”（罗 10:2）。造成这种整体性心智创伤的原因是夏娃质疑和篡改上帝在创世记 2:17 中的特殊启示。她这样做是 出于对普遍启示的一种错误认知，表现为人类经验主义（科学探究的基础），为的是验证或否定上帝的特殊启示，但是特殊启示不曾也永远不需要被人类认证。

创造完成时，“上帝看着一切所造的都甚好”（创 1:31）。亚当和夏娃与上帝有公义的交通，并且被赐予掌管上帝所造的一切的

权柄（创 1:26-30）。在罪进入世界之前，在地如在天的幸福生活等待着他们和他们后代。创世记 3:1-7 记述了人类心智所经受的那次影响深远的毁灭性打击，并牵连到此后在这世上生活的每一个人。毫无疑问，在这一段历史性的经文中，撒旦对上帝和人类发动了战争，而战场正是夏娃的思想。最后，夏娃用上帝的真理（创 2:17）换取了撒旦的谎言（创 3:4-5），从此人类的思想就彻底不同了。

经验主义方法的原初形式实际上起源于创世记 3 章。当撒旦在夏娃心中播下了怀疑上帝真确性的种子之后（创 3:4），夏娃的判断是，她要想鉴定上帝的对错，唯一的办法是用她自己的思维和感官来试验他。保罗在罗马书 1:25 中论到那些跟随夏娃和亚当走在属灵冒险道路上的人，是这样解释的：“他们将上帝的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物主。”

很快，夏娃基本上接受了撒旦的谎言，面临着重大决择。要么她可以不服从地选择吃，要么她可以顺从地选择克制。夏娃相信她自己就能用自己的头脑做出最好的选择；上帝的命令显然不再具有权威性。她觉得上帝的口头启示不再决定她生活中什么是对的，什么是错的。上帝的权威命令现在看来只是一个选则。在撒旦的影响下，现在突然出现了其他的选择。

“于是，女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了”（创 3:6）。在这里，我们可以找到第一次原始的实证研究和归纳推理的历史实践。在人类违抗上帝的首次行动中，夏娃决定对这棵树进行三次测试，看看上帝和撒旦谁是对的。

她进行了这样的测试，第一个是物理价值测试。她观察了这棵树，在检查时发现它的果实“好作食物”。它具有营养价值。这些可能是夏娃的想法：也许撒旦是对的。上帝不让我享受人生的所有乐趣，不让我吃园中所有的果子，也许他太苛刻了。

基于这种看似肯定的反应，她进行了第二次测试。夏娃发现那

果实“悦人眼目”。它不仅对她的身体有营养上的好处，而且她还发现它有情感或审美价值。把这句话放到后现代语言环境中，她看着这棵树时的感觉很好。

夏娃仍不满足，她想研究彻底。也许她想，我要再向前走一步。接下来是最后的测试。她看了看，发现这棵树在“使人有智慧”这一方面也是有吸引力的，它有智能价值，可以使她像上帝一样聪明。

在夏娃的深思熟虑中，她看到并认为那棵树真的很好。它满足了她的躯体、审美和智力需求。她在头脑中得出结论，要么是上帝错了，要么是上帝撒了谎；撒旦的诡计成功地把她从上帝绝对而且信实的真理中引诱了出来。人类的思想将永远被摧毁。夏娃被骗了，就违背上帝的旨意，从树上摘下果子吃了。亚当很快也做了同样的事（创 3:6）。

保罗这样总结夏娃灾难性的行为。“我只怕你们的心或偏于邪，失去那向基督所存纯一清洁的心，就像蛇用诡诈诱惑了夏娃一样。”（林后 11:3；参见提前 2:14）。夏娃被撒旦的谎言诱惑了的思想和亚当明目张胆的不顺从，导致了他们灵魂的堕落，结果，所有在他们之后的人的灵魂都堕落了（罗马书 5:12）。因此，人类的思想被罪所摧毁。人类的思想是如此无力，以致于人类再也不可能与上帝交通了，再也无力从神的角度看待和理解人生了。人类此刻与造物主上帝疏远了。

结果，上帝最初创造的两个人以及他们的每一个后代都经历了与上帝和他的世界之关系的残酷反转。

1. 他们不再关心上帝的意念，只关心人的意念（诗 53:1；罗 1:25）。
2. 他们不再有属灵的视力，被撒但蒙蔽，以致看不见上帝的荣耀（林后 4:4）。
3. 他们不再是智慧人，乃是愚昧人（诗 14:1；多 3:3）。

4. 他们在上帝面前不再是活着的，乃是死在他们的罪中（罗 8:5-11）。
5. 他们不再喜爱天上的事，只喜爱地上的事（西 3:2）。
6. 他们不再行走在光明中，而是行走在黑暗中（约 12:35-36，46）。
7. 他们将不再拥有永恒的生命，而是面对永恒的死亡——即永远与上帝分离（帖后 1:9）。
8. 他们不再活在圣灵的国度里，而是活在肉体的境界里（罗 8:1-5）。

休·罗斯似乎忽略了这场灾难所带来的一连串后果，他坚持认为，人类从观察自然界所获得的知识（而不是启示）应该等于甚至优于上帝在《圣经》中的特殊启示。他试图使人类的发现或理解等同于启示，而根据定义，启示只有通过上帝的揭示才能被准确地认知。[36]

事实上，圣经所定义的普遍启示，并不能揭示任何在《圣经》的特殊启示中找不到的东西。夏娃和休·罗斯博士都糊涂地用人类获得的知识来代替上帝的启示，代替他在普遍启示和特殊启示中恩典的预备。

恰当的释经学

国际圣经无误理事会（ICBI）经过多次会议，在其文献中传达了 20 世纪末福音派学者对恰当释经学的共识。[37] 以下摘录表明了他们对特殊启示和普遍启示的结论。[38]

---

36 同上，第 55-58 页。

37 国际圣经无误理事会（ICBI）的学者在十年中（1977 年至 1987 年）举行了三次首脑会议（1978 年、1983 年、1986 年）和两次基督教团体大会（1982 年、1987 年），目的是系统阐述和传播圣经无误的真理

38 Norman L. Geisler and J.I. Packer, *Explaining Hermeneutics: A Commentary* (Oakland, CA: ICBI, 1983), p. 15–16.

“第二十条 我们承认，既然上帝是所有真理的作者，因而所有真理，无论是圣经以内的还是圣经以外的，都是一致和连贯的，《圣经》在涉及到自然、历史或任何其他事物时都会说真理。我们进一步承认，在某些情况下，圣经外的数据对于澄清圣经的教导及纠正错误的解释有价值。

我们否认，圣经外的观点曾经驳倒《圣经》的教导，或持有优先权。

这里所论及的与其说是真理的本质（在第六条中说明），不如说是真理的一致性和连贯性。这是针对那些认为真理相悖或矛盾的观点。本条认为，合理的释经学会避免矛盾，因为上帝从不承认两个逻辑上相反的命题是真的。

然而，无论圣经以外的研究如何促进和澄清《圣经》，《圣经》教导的最终权威在于其本身，而不是在《圣经》之外的任何地方（除了上帝自己）。本条否认的目的是要表明上帝在圣经中的教导优于任何经外的知识。

第二十一条 我们承认特殊启示与普遍启示的和协性，因而圣经教导与自然界的事实也是和谐的。

我们否认任何真正的科学事实会与任何一段经文的真正含义相矛盾。

本条继续前一条的讨论，指出上帝的普遍启示（《圣经》以外的）和他在《圣经》中的特殊启示的一致性。所有人都承认，对《圣经》的某些解释和科学家的某些观点会相互矛盾。然而，这里坚持《圣经》的真理和科学的事实永远不会互相矛盾。

‘真正的’科学永远符合《圣经》。然而，基于自然主义预设的科学必然会与《圣经》的超自然真理发生冲

突……”

虽然这些简短而有分量的陈述没有对论及的话题进行详细的探讨，也不一定与本章的每一个结论都一致，但这些陈述确实确立了几个非常重要的原则。

1. 上帝在《圣经》中的特殊启示高于上帝在自然界中的普遍启示。
2. 上帝在《圣经》中的特殊启示解释上帝在自然界中的普遍启示，而不是相反。

ICBI 结论的基础是用传统的、经过时间检验的、语法历史释经学方法来解释圣经。[39] 然而，当一个人致力于通过偏离历史语法的方法，下决心要让堕落罪恶的人凭着对这个被咒诅已败坏之受造界的有限观察而作出的解释，与《圣经》无误的命题式真理性陈述相吻合时，他实际上是使一种新的释经学替补上位，用它作为一种手段，其目的是让《圣经》与堕落、黑暗思想的见解协调起来，并把这种目的正当化。

恰当释经学的另一个方面几乎总是在关于普遍启示和特殊启示的讨论中缺失，那就是上帝的光照，即《圣经》向真正的基督信徒承诺从上面来的圣灵的帮助，教他们正确地解释《圣经》。

> “我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从上帝来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事。并且我们讲说这些事，不是用人智慧所指教的言语，乃是用圣灵所指教的言语，将属灵的事讲与属灵的人”。（林前 2:12-13）。

当人们对自己曾经的模糊认识有了新的理解时，通常用“我才恍然大悟”或“灵光乍现”来描述。上帝的灵就是这样帮助信徒理解《圣经》的。

我们学习经文的时候，可以献上一个很好的祷告：“求你开

39 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics*, 2nd ed. 1890 (Grand Rapids, MI: Zondervan, rpt. 1950), p. 173, 203–210.

我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙”（诗 119:18）。这句经文承认在理解《圣经》时对上帝光照的巨大需求。还有一句经文也是如此：“求你赐我悟性，我便遵守你的律法，且要一心遵守。求你叫我遵行你的命令，因为这是我所喜乐的”（诗 119:33-34，另见第 102 节）。

上帝不仅要基督徒知道，而且要他们明白和顺服。所以他借着圣灵帮助他们。信徒，就像在去以马忤斯的路上和耶稣说话的那两个门徒，接受了上帝的帮助：“于是耶稣开他们的心窍，使他们能明白圣经”（路加福音 24:45）。诗篇的作者也证实，上帝通过光照的事工使人明白圣经的意义（诗 119:130）。

保罗和约翰也在《新约》中对此发表了评论。

> “并且照明你们心中的眼睛，使你们知道他的恩召有何等指望；他在圣徒中得的基业有何等丰盛的荣耀；并知道他向我们这信的人所显的能力是何等浩大”（弗 1:18-19）。

> “……你们从主所受的恩膏常存在你们心里，并不用人教训你们，自有主的恩膏在凡事上教训你们。这恩膏是真的，不是假的，你们要按这恩膏的教训住在主里面”（约一 2:27）。

关于上帝光照的真理并不是说不需要有恩赐的人作教导（弗 4:11-12、提后 4:2），也不是说不需要下功夫认真研读《圣经》（提后 2:15），但它确实应许我们，不必被教会的教条奴役，也不要被假教师误导。我们学习《圣经》的主要依靠应该是其作者——上帝自己。

需要注意的是：

1. 对于科学观察或对这些观察的解释，没有任何上帝光照的应许。

2. 对于普遍启示，没有上帝光照的应许。

3. 然而，对于《圣经》中的特殊启示，才有上帝光照的应许。

休·罗斯口头上说的是“扎实的解经”，但与他所说的相左的是，他采用了新的释经学，忽略了历史语法方法。[40] 当他把普遍启示的价值和级别等同于特殊启示的价值和级别时，要么否认了上帝对特殊启示特别应许的的光照，要么错误地假定上帝的光照也适用于普遍启示。

圣经的世界观

什么是世界观？世界观是一个人的预设、信念和价值观的集合，他从中尝试理解世界和人生。“世界观是一种概念模式，通过它，我们有意无意地将我们相信的一切安放其上或装进其中，并通过它来解释和判断现实。”[41] “世界观首先是对世界的解释，其次是在生活中的应用。”[42]

一个人如何形成世界观？从哪里开始？每一种世界观都是从预设开始的（即一个人假设为真、不用从别处或别的系统而来的独立证据支持的信念）。任何对现实的解释，无论是针对部分还是整体，都需要先设置解释的立场，因为宇宙中没有“中立”的思想。预设是世界观赖以建立的基础。

一个坚定地建基于《圣经》的基督教世界观包括哪些预设？卡尔·亨利（Carl F.H. Henry）是 20 世纪后半叶一位重要的基督教思想家，他对这个问题的回答非常简单：“……福音派神学敢于承认一个预设，而且只有一个：一个活着的、有位格的、可以通过他的启示而被认识的上帝。”[43] 没有模棱两可，亨利博士直截了当地、清

40 Ross, *Creation and Time*, p. 58.

41 Ronald H. Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), p. 24.

42 W. Gary Phillips and William E. Brown, *Making Sense of Your World from a Biblical Viewpoint* (Chicago, IL: Moody, 1991), p. 29.

43 Carl F.H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vol. 1, *God Who Speaks and Shows* (Waco, TX: Word, 1976), p. 212.

楚地认定“我们的神学体系不是绝对可靠的，但上帝的命题性启示是绝对可靠的。”[44] 亨利早先曾阐述过这个主题：基督教在对本体论和认识论作出预定时，其出发点是以经文为证的自我揭示的上帝，而不是根据解释者的意愿和创造性的猜想而自由修改的有神论。”[45] 罗纳德·纳什（Ronald Nash）以类似的方式处理这个问题：“人类和他们所居住的宇宙是在圣经中揭示自己的上帝创造的。”[46]

可以说，以下两个主要预设是本章所包含的思想的基础。第一是存在着一位永恒的、有位格的、超越的、三位一体的、造物主上帝。其次，《圣经》中的上帝在他特殊启示的绝对可靠无误的《圣经》中揭示了他的性格、目的和意志，《圣经》比任何其他来源的启示或人类推理都优越。

这里值得一提的是，一个人对待基督教护教学的态度会影响他对世界观的态度。[47] 一个恰当的问题是：“一个人是应该循证性地通过人类的推理而建立护教体系的内容，然后转向特殊启示，还是预设性地从特殊启示开始？”[48] 循证主义者，如休·罗斯，从《圣经》以外的论据开始，试图证明《圣经》或更好地理解《圣经》，[49] 而预设主义者从《圣经》开始来了解世界。[50] 一般来说，一个人对普遍启示的看法将极大地影响其护教系统。本章前面讲过，《圣经》

44 Carl F.H. Henry, “Fortunes of the Christian World View,” *Trinity Journal* 19 (1998): p. 168.

45 同上，第 166 页。

46 Nash, *Faith and Reason*, p. 47. He gives the same answer in *Worldviews in Conflict* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), p. 52.

47 本节的部分内容摘自本作者为麦克阿瑟总编的《按圣经思考！》（*Think Biblically!*）撰写的引言，第 13-16 页。

48 Robert L. Reymond, *The Justification of Knowledge* (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1976), p. 7–8. 又见 Steven B. Cowan, ed., *Five Views on Apologetics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000).

49 最近出版了一本支持这种方法著作：R.C. Sproul, John Gerstner, and Arthur Lindsley, *Classical Apologetics: A Rational Defense of the Christian Faith and A Critique of Presuppositional Apologetics*. 更深入的评论请参阅 George J. Zemek, “Classical Apologetics: A Rational Defense: A Review Article,” *GTJ* 7 (Spring 1986): p. 111–123.

50 见 Cornelius Van Til, *Christian Apologetics*, 2nd ed, William Edgar, ed. (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003) 及 Stephen R. Spencer, “Fideism and Presuppositionalism,” *GTJ* 8 (Spring 1987): p. 89–99. 还可参考 John C. Whitcomb Jr., “Contemporary Apologetics and the Christian Faith,” part 1, *BibSac* 134 (April–June 1977): p. 99–106 and *The World that Perished*, p. 95–139.

中的特殊启示为自然界的普遍启示设定了界限，这一结论引导我们走向预设性护教。[51]

什么是基督教世界观？[52] 本作者提出如下的实用性定义：

> 基督教世界观主要通过上帝特殊启示的镜片，即《圣经》，其次通过上帝在受造物中的、根据人类理性解释的、服从于《圣经》并与之一致的自然启示，来观察和理解造物主上帝和他的创造（即人和世界），为要信靠神的旨意，遵行神的旨意，从而用自己的意念和生命，从现在到永远都荣耀上帝。

基督教世界观与其他世界观的本质区别是什么？基督教世界观和其他的世界观有根本的差异，因为它 1）承认上帝是所有真理的唯一来源，2）将所有的真理都联系到对上帝的理解以及他对我们今生和来世的旨意。亚瑟·福尔摩斯（Arthur Holmes）完美地总结了基督教世界观将绝对真理与上帝联系起来的独特含义：

1. 说真理是绝对而不是相对的，意味着真理是不变的，是普世相同的。
2. 真理的绝对性不是由于它本身，而是因为追根溯源它来自那位永恒的上帝。真理的基础是上帝和他的创造的“形而上的客观性”。
3. 因此，绝对的命题性真理取决于上帝绝对的人格真理（即信实），人们可以相信他所做的和所说的一切。[53]

---

51 关于护教方法论的重要性，一个经典的历史例证与“伽利略事件”有关。参见 Terry Mortenson, “Philosophical Naturalism and the Age of the Earth: Are They Related?”, *TMSJ* 15 (Spring 2004): p. 73–74.

52 有关基督教世界观简史和美国近期的属灵环境，见 Carl F.H. Henry, “Fortunes of the Christian World View,” *Trinity Journal* 19 (1998): p. 163–176. 和 Carl F.H. Henry, “The Vagrancy of the American Spirit” *Faculty Dialogue* 22 (Fall 1994): p. 5–18. 从历史上讲，詹姆斯·奥尔 (James Orr) 被公认是第一位以“世界观”为核心思想来组织基督教思想的现代神学家，见 James Orr, *The Christian View of God and the World* (Edinburgh: A. Elliot, 1893; reprint, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948).

53 Arthur F. Holmes, *All Truth is God's Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), p. 37.

关于基督教世界观，特别是在基督徒中，有没有普遍的误解？有，至少有两个错误的概念。第一个错误是，基督教的世界观和人生观在所有方面都与其他世界观不同。虽然这不是真的（例如，所有的世界观都接受万有引力定律），但基督教的世界观在最重要的方面是不同的和独特的，特别是涉及到上帝的属性、《圣经》的性质和价值、以及耶稣基督作为救主和生命之主的排他性。第二个错误是《圣经》包含了我们需要知道的一切。常识应该把这种错误的想法排除在外。然而，《圣经》本身确实包含了基督徒属灵生命和敬虔所需要的一切，对独一真神的认识是最高和最重要的知识水平（彼后 1:2-4）。此外，虽然《圣经》并没有详尽地涉及每一个领域，但当《圣经》在任何一个主题领域发言时，它都具有权威性。一个人对待基督教护教学和世界观的态度最终会影响他对学科整合的态度，即对特殊启示、普遍启示和人类学习所获得的知识的综合和理解。[54] 当我们考虑知识来源的整合时，应该遵守三个重要的原则。

1. 虽然所有的真理都是上帝的真理，但并不是所有的真理都是被启示的真理，也不是所有声称是真理的陈述都是真的。

2. 启示的真理是确定的，而非启示的真理之主张往往是错误的、有待修正的。例如，创世记 1-2 章的内容是绝对确定的，因为它是上帝所启示的真理，而科学的起源理论最多只是尝试性的。

3. 启示的真理应该有助于解释非启示的真相 / 知识。例如，创世记 1-2 章里确定的内容应该用来验证或否定关于起源的尝试性科学理论。

这并不是要让神学家成为科学家，而是要用启示的真理作为判断非启示真理主张的基准。

然而，这应该可以防止科学家像休·罗斯那样毫无根据地篡夺

54 对这些问题的一个出色讨论和总结，见 See Thomas, *Evangelical Hermeneutics*, p. 121–131 for an excellent discussion and summation of the issues. 也可以参考 Spencer, “Natural Theology.”

神学家的角色。通过抬高基于对受造物研究的非启示性真理主张，将之提升到普遍启示的水平，他试图建立一种“双重的、可靠一致的启示”，[55] 这就把人类对被咒诅且败坏的受造物的解释，与上帝借《圣经》所赐的祝福和无误的启示，置于同等的地位。[56] 这样做，他便使错误地归于自然界普遍启示的非启示性的知识，等同于圣经中的特殊启示，有时甚至高于《圣经》中的特殊启示。因此，他用所谓的科学来解释《圣经》，并错误地声称圣经授权他这样做。

很不幸，休·罗斯的世界观在构建过程中并不总是符合圣经。他的护教方式是循证性的，而不是预设性的，他把非启示的、尝试性的知识与上帝所启示的确定性的真理统一起来，就好像它们是平等的一样。因为他这样做，他的思想和结论问题多多，所以他的渐进创造论观点也应该被拒绝。

关于这种错误，罗伯逊·麦克奎肯（J. Robertson McQuilken）在三十年前就发出过警告。虽然他的陈述是针对行为科学的，但对于自然科学也同样正确，也同样适用。

> 我的论点是，在接下来的二十年中，对圣经权威的最大威胁是完全出于善意的行为科学家，他会在前门把守护栏，严防任何神学家针对《圣经》的默示性和权威性的攻击，但是与此同时，他自己却通过文化或心理学的解释将《圣经》的内容从后门私运出去。[57]

答案

不，自然界不是《圣经》的第 67 卷书！把一般性的知识获取等同于上帝的启示（普遍的或特殊的）是一种错误的夸大，结果是虚谎。把普遍启示扩展到特殊启示所规定的范围之外，是不符合圣

55 Ross, *Creation and Time*, p. 56.

56 同上，第 57 页。

57 J. Robertson McQuilken, “The Behavorial Sciences Under the Authority of Scripture,” *JETS* 20 (March 1977): p. 37.

经的，会导致神学谬误。

自然界不是圣经的第 67 卷书，原因有以下七个：

1. 这会违背《圣经》关于不可添加正典的警告。
2. 它明显夸大了圣经关于普遍启示的论述。
3. 它错误地将普遍启示提升到与特殊启示相同的权威级别。
4. 它错误地把普遍启示和特殊启示的性质等同起来。
5. 它没有考虑到堕落和人类在一般知识领域里的思维弱势。
6. 它背离了历史语法释经学的规范。
7. 它来源于有缺陷的世界观、护教学和认知整合方式。

因此，休·罗斯博士需要重新思考并放弃他对自然界作为《圣经》第 67 卷书的回答，他需要使自己的回答重新与《圣经》保持一致。如此，他会最终纠正自己的悲剧性错误，即为了支持古老地球理论而提倡的渐进起源观，古老地球论是与《创世记》记载背道而驰的。基督教学者、领袖、外行人和接受了休·罗斯博士渐进创造论观点的学生也应该摒弃这一不符合圣经的立场，转而相信《创世记》。

第五章

当代对创世记第1-11章的诠释方法

塔德·毕欧（Todd S. Beall）

我第一次见到约翰·魏德孔博士是37年前。那时我是普林斯顿大学的二年级学生。魏德孔博士于1971年5月15日在普林斯顿举办了一系列的特别讲座。虽然我那时已经信主（而且不接受进化论），但我以前从未听到过对创世记如此合理的辩护。我还保留着那天魏德孔博士讲课时的笔记。我特别记得他讨论了彼得后书3:1-6及这段经文对均变论的意义，他的见解让我耳目一新。三年后我到印第安纳州魏德孔博士的家中拜访，征求他对选择神学院的建议。是他告诉了我马里兰州有个首都圣经神学院，离我家只有30分钟！我就在那年秋季入学，1977年毕业，同年开始在那里任教。多年来，魏德孔博士在我们神学院教导摩西五经的课程，深得学生们的喜爱，就如我当年喜爱他一样。魏德孔博士是一个优秀、恩慈、谦卑的人（而且非常幽默风趣！）。他的家庭生活和对人的爱心展现了基督教的精髓，他却又能坚定不移、精力充沛、毫不妥协地为神话语的真理性争辩。他是我们每一个人都当跟随的

榜样。能够参与写作这本纪念他的书是我极大的荣幸。

当我最初接到本章的写作题目时，我以为这个概念应该是相当容易去调研的。肯定会有三到五（或者甚至五到十）种诠释创世记第 1-11 章的方法可以来分析讨论。然而，在花了数不清的时间遍查了 200 多份资料之后，我意识到释经法分类实际上远非易事。这里至少有三重困难。首先，关于创世记第 1-11 章有海量的文献（从各种不同的角度）[1]。我敢说这几章可能是讨论最多的经文。其次，大多数的学者根本不清楚他们自己的释经方法。再者，有的学者确实在诠释创世记第 1 章上有使用一种特定的方法，但却未把这个方法一致地应用在创世记第 2-11 章或第 12 章及以后的部分（公平起见，有的学者只关心创世记第 1 章，并未触及后面几章的问题）。当我们想要讨论对全部 11 章的释经法时，这就造成了一个问题。

在本作者看来，对创世记第 1-11 章合适的释经法应当满足两个条件：首先，在容许文体差别的前提下，它应当统一地应用在所有 11 章，甚至创世记其余的章节上。换言之，这个释经法只有在能指明某个段落属于一个不同的文体时才可以偏离。其次，这种释经法只能来自对圣经本身的研究，而不是外加在圣经上的一些规条。当然，说起来容易做起来难，因为每个解释圣经的人都有预设的看法，预设常常会左右他的解释，而不是让圣经自己来表达本意。

为了便于讨论，我们把这些释经法分为四个基本的类别：（1）创世记第 1-11 章基本上是神话，几乎或者完全没有历史性；（2）创世记第 1-11 章不是神话，但大都是寓言性的；（3）创世记第 1-11 章既不是神话也不该全从字面解释，而是有部分的寓言性；（4）创世记第 1-11 章应该被当成历史（即，按字面理解）。持第一种观点的主要是否认圣经无误的批判性学者。持第二和第三种观点的有各种自由派和福音派的学者。这两种观点都否认圣经是神话，但

1 J.W. 偌杰森（Rogerson）在他所作的创世记第 1-11 章近期文献概观里提到近些年有三个主要诠释创世记第 1-11 章的方法：女权主义的、文学的、和解放神学的。他甚至感到非常惋惜（而且看为是教育在这个科目上的失败），因为在“创世记与科学”的辩论这个话题上发表的文章还是多过任何其他关于创世记第 1-11 章的话题。Rogerson，“Genesis-11，”*Currents in Research* 5（1997）：p.68.

又对字面理解的方法感到不自在，尤其是关系到创世记第 1 章对创世的记载。持第四种观点的大都是保守的福音派或犹太学者。

创世记第 1-11 章是神话

有意思的是，在诠释创世记第 1-11 章上最自洽的释经法看起来是第一和第四种：要么这些记载基本上是神话，要么它们应当按字面来理解。在过去两百年里，众多批判性学者都持有形式各异的第一种观点，即创世记第 1-11 章是神话。尽管神话这个词很难定义，但基本来说，神话是那些传统的、前科学的故事，这些故事以神明和英雄为主体，解释了一些事情的起源[2]。何曼·岗寇（Hermann Gunkel）给出了这个批判性立场的经典表述，他把创世记第 1 章看为“一个褪了色的神话”。[3]

岗寇本质上把创世记第 1 章看为是后人以散文的形式重述古巴比伦的创世神话。[4] 约翰·斯金纳（John Skinner）也同样看到外来的影响（特别是巴比伦的）：“对第 1-11 章的原始传统版本，可以通过将其与东方的传说直接对比来证明其神话起源，圣经记载里残留的一些神话思维痕迹进一步印证了这一点。”[5] 斯派瑟（E.A. Speiser）也类似地认为远古历史（创世记第 1-11 章）“大多是舶来品”，其源头只有一个地方，就是美索不达米亚，而且代表了“当时能得

2 约翰·斯根呐（John Skinner）认为传说和神话的差别在于传说的起源是一个历史事实，而神话却不是这样，见 John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1930, 2nd ed.), p. ix. 对神话的四种不同定义，请参 J.W. Rogerson, “Slippery Words V: Myth,” *Expository Times* 90 (1978): p. 10–14. 偌杰森（Rogerson）声称“创 1 是神话，即它包含了关于创造主上帝的真理，不过这些真理的表述使用的是过时的科学”（第 12 页）。也参 George J. Brooke, “Creation in the Biblical Tradition,” *Zygon* 22 (1987): p. 233–234.

3 Hermann Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006 [orig. published in German in 1895]), p. 80. 也参他的 The Legends of Genesis (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2003, reprint [orig. pub. 1901]).

4 索引同上。有意思的是，岗寇（Gunkel）注意到，巴比伦的记载是“完全荒诞、古怪、庞大而又野蛮的诗歌”，和创世记“庄严、高度平静而温和的散文”截然不同（第 80 页）。岗寇相信创世记是后来的，因为这个神话所有其它的翻版都是诗歌，而创世记第 1 章却是散文（第 81 页）。

5 Skinner, *Genesis*, x. 后来斯根呐声称以色列人“对外邦神话里粗糙的理念进行加工使其成为承载最高级的宗教教义的工具”(p. xi).

到的最好的科学思想。”[6] 在同一条思路上更近期的例子来自托马斯·汤姆森（Thomas Thompson）。他声称“创世记第 1-11 章是圣经神话的最好例子。创世记第 1-11 章之后大段的史学叙述只不过是对这个神话世界临时性的扩展描述。”[7]

这种神话释经法最大的优势就是它的一致性，尤其是早期的提倡者。像威尔豪森（Wellhausen）和岗寇这样的学者不仅把创世记第 1-11 章看成神话，他们也大致用同样非真实历史的眼光看待创世记第 12-50 章（先祖历史）。[8] 既然他们把创世记第 1-11 章的大部都溯源到巴比伦的资料，圣经作者只是借用和提炼，那么整个这一部分经文（不只是创世记第 1 章）都不能当成历史。

否认圣经是神所默示的

但这样的释经法有两个主要的问题。首先，对福音派的学者而言，这种认为创世记第 1-11 章是神话、是建立在美索不达米亚或其它地方的（不真实的）传说上的观点，与圣经有属神的权威并是神的默示有冲突。因为新约里有许多地方引用这些章节，这就不仅仅是关系到旧约的真实性了。如果这部分圣经不真实，那么耶稣、彼得和保罗都犯错了。[9] 确实，如果人事实上没有堕落，那就没有必要有一个救主。[10] 尽管有可能其它古代近东文献或传统记载对创世记第 1-11 章或多或少有影响，完全否认创世记第 1-11 章的历史性直接是不可取的。布鲁斯·沃特克（Bruce Waltke）讲得好，“神

6 E.A. Speiser, *Genesis* (Anchor Bible; New York: Doubleday, 1964), p. liv-lv.

7 Thomas Thompson, “Historiography in the Pentateuch: Twenty-five Years after Historicity,” Scandinavian Journal of the Old Testament 13 (1999), p. 280. 参 R. Davidson, Genesis 1–11 (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 8–12: “ 只有当我们来到第 12 章亚伯拉罕的故事时，我们才能确定地宣称我们接触到了或多或少反映了希伯来人历史记忆的一些传统记载”(第 8 页)。

8 威尔豪森（Wellhausen）特别坚持所有的先祖都不是真实的历史人物。岗寇（Gunkel）认为关于先祖的叙述更有真实性。参 Albright’s introduction to Gunkel’s *The Legend of Genesis*, p. viii-ix.

9 参如下例子，在马太福音 19:4-6 耶稣提到创世（创 1:27 和 2:24）；他在马太福音 24:37-39 提到挪亚和大洪水（创 6:1-8）；彼得在彼得后书 3:5-6 也引用了大洪水；保罗在提摩太前书 2:13-14 提到亚当、夏娃、和堕落。本章后面会讨论这些和更多的经文。

10 特别参考罗马书 5:12-21。

话这个词歪曲了创世记的记载，冤枉了叙述者的正直，损坏了健全的神学。”[11]

源自巴比伦？

其次，即使没有圣经原文的默示性和正确性方面的问题，当成神话的解释方法在另一个层面上也是失败的，那就是完全没有任何证据表明创世记在文字上“借用了”来自美索不达米亚或其它地方的资料。在巴比伦文献《埃努玛·埃利什》（*Enuma Elish*）刚刚被翻译出来的时候，岗寇等人痴迷于将之与圣经做比较是可以理解的。但是他认为两者之间相似的地方表明创世记借用了《埃努玛·埃利什》，尽管今天还有人附和，这样的观点却也备受争议。实际上，岗寇主要的论点之一就是创世记 1:2 中的希伯来文“特宏”（Tehom，“深渊”）一词借用了巴比伦的女神提亚玛（Tiamat）的名字，她是一条海龙，在宇宙未造之前曾与麻杜克（Marduk）争战。[12] 但是自从大卫·楚幕拉（David Tsumura）等人证明从“提亚玛”到希伯来文的“特宏”的演变在语音上是不可能的之后，这样的观点就不为人信了。[13]《埃努玛·埃利什》和创世记第 1 章相似的地方实际上很少：麻杜克把提亚玛劈成两半，变成两层的水（与创世第二天分为上下的水相似）可能是最引人瞩目的。其余的平行部分（造光、地、光体和人）都非常笼统。詹姆斯·亚特维尔（James Atwell）的

11 Bruce Walteke, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), p. 74. 也参维克多 · 汉密尔顿（ Victor Hamilton）对把创世记第 1-11 章当成神话而做出的精彩讨论，Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 56–59.

12 Gunkel, *Creation and Chaos*, p. 74–79. 也参 Bernhard Anderson, *Creation Versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible* (Philadelphia, PA: Fortress, 1987), p. 15–40.

13 David Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), p. 36–53; Gerhard F. Hasel, “The Polemic Nature of the Genesis Cosmology,” *The Evangelical Quarterly* 46 (1974): p. 82–83; R. Laird Harris, “The Bible and Cosmology,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 5 (1962): p. 11–17; James E. Atwell, “An Egyptian Source for Genesis 1,” *Journal of Theological Studies* 51 (2000): p. 446. 这两个词共有一个词源（“深渊”），但“特宏”（tehom）不可能是从“提亚玛”（Tiama）演变而来的。也参沃尔特 · 凯泽（Walter Kaiser）的讨论，在 *The Old Testament Documents: Are They Reliable and Relevant?* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), p. 60–63.

结论是这些对应“并不突出”，事件的顺序“最多只是见证了两者都有的古代近东背景。”[14] 同样地，兰伯特（W.G. Lambert）在仔细分析了《埃努玛·埃利什》和创世记之后得出的结论是“希伯来借用了巴比伦的证据不存在。”[15]

岗寇等人所犯的一个经典错误就是，在强调对应时没有考虑两个记载之间巨大的差异。[16] 例如，《埃努玛·埃利什》的目的是在巴比伦的诸神中高举麻杜克，创世只是叙述的一个小部分，而在创世记中，神创造的工作却是主题。[17] 其次，《埃努玛·埃利什》把灵和物混为一谈（反映了巴比伦认为物质永恒的理念）。其三，如韦斯特曼（Westermann）所注意到的，在创世记对创造的描述里，地球形成的过程中并没有发生任何的冲突或挣扎，而这却是埃及、巴比伦和其它古代近东创世记载所共有的特征。[18] 在《埃努玛·埃利什》中，宇宙的产生是众神之间史诗般搏斗的结果。[19] 麻杜克的作为需要费很大的力气，而上帝只需要说话。其四，没有光的创造（神创世的第一个工作），也没有创造植物、动物、鸟类或鱼类的详细描述。其五，《埃努玛·埃利什》中众神的反覆无常与创世记中神确定的目的形成鲜明的对比。在创世记的记载中，没有女神参与创造的工作，而其它古代近东的创世故事中却有。[20] 最后，在《埃努

14 Atwell, “Egyptian Source,” p. 449.

15 W.G. Lambert, “A New Look at the Babylonian Background of Genesis,” in *I Studied Inscriptions Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*, eds. Richard Hess and David Tsumura (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), p. 105.

16 如撒珥纳（N.M. Sarna）注意到的，忽视创世记和古代近东记载对应部分的差异“是展示一个不平衡和不真实的视角，而且扭曲了科学的方法”（*Understanding Genesis* [New York: Schocken, 1970] p. xxvii). 也参 Gerhard Hasel, “The Significance of the Cosmology in Genesis in Relation to Ancient Near Eastern Parallels,” *Andrews University Seminary Studies* 10 (1972): p. 4; Gordon Wenham, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary; Waco, TX: Word, 1987), p. xlviii-l. 也参 Peter Enns, *Inspiration and Incarnation* (Grand Rapids, MI: Baker, 2005) p. 26: 尽管刚开始学者们夸大了《埃努玛 · 埃利什》的影响，“随着时间的推移，学者们大都开始对巴比伦资料的关联性有了比较清醒的认识，主要是这些差异得到了承认。”

17 Wenham, *Genesis 1–15*, p. 8.

18 Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1984), p. 80–81.

19 John Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker, 1997), p. 63.

20 David Tsumura, “Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood,” in

玛·埃利什》中，人是被造来作奴隶的，而在创世记第 1 章里，人是被造来管理地球的。[21]

源自迦南？

有的学者断定创世记的背景是迦南，认为创世记 1:2 是把迦南人的海龙神话除去其神话因素而得来的。[22] 但是在乌加里特文学（Ugaritic texts）里，风暴之神巴力和海神彦（Yam）之间的冲突与创造宇宙毫无关系，巴力根本就没有被当成是创造的神。[23] 而且如楚幕拉指出，在乌加里特文学中，迦南人的海龙是彦，而不是特宏（Taham），但是 yam（“海”）这个词在创世记第 1 章中直到第 10 节才出现，那里的复数形态 yammim 被用作 erets（“地”）的对立面。[24]

源自埃及？

另有学者认定创世记第 1 和第 2 章有强烈的埃及背景。这个概念是在 1800 年代末期首先由埃及学家赛斯（A.H. Sayce）提出的——他感慨人们过度关注巴比伦的创世文本 [25]——最近几年被詹姆斯·霍夫迈尔（James Hoffmeier）、约翰·库雷德（John Currid）、詹姆斯·亚

I Studied Inscriptions Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11, eds. Richard Hess and David Tsumura (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), p. 31–32.

21 John Davis, *Paradise to Prison: Studies in Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker, 1975), p.71. See also George Klein, “Reading Genesis 1,” *Southwestern Journal of Theology* 44 (2001): p. 25–30.

22 J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Thestament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 50–53.

23 Tsumura, “Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood,” p. 32. 乌加里特神话里的创造之神是哎奥（El）。进一步参 Tsumura, *Creation and Destruction*, p. 55. 马文·剖普（Marvin Pope）注意到，“在乌加里特文学中几乎没有任何可以称为是创世故事的，或清晰地提到宇宙的创造的。“ Marvin Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden: Brill, 1955), p. 49.

24 Tsumura, *Creation and Destruction*, p. 54–56.

25 James K. Hoffmeier, “Some Thoughts on Genesis 1 and 2 and Egyptian Cosmology,” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 15 (1983): p. 41.

特威尔等人重新捡了起来。[26] 分析埃及的宇宙论有一个困难，就是埃及有多个非常不同的创世记载。[27] 尽管如此，从埃及的记载中还是能找到许多概念，如世界来自一位独一神的创造（虽然不同的资料把不同的神作为创造主——惹、皮塔、克纳姆、阿土姆及其他）、创造是藉着神的命令、原始物质的创造、空气的创造、从泥土造人、等等。[28]

不过，埃及的记载和创世记第 1 章的差异更加引人注目。首先，主要的埃及创世记载（太阳城、孟菲斯、和膜城）都是关于创造众神和宇宙（天空、大地、和太阳）的，但没有提到创造人或动物。人的创造是由不同的埃及文本记载的。[29] 其次，埃及的创世记载主要关心的是众神本身的被造，而不是宇宙。而且，不同的记载里诸神是用不同的方式创造出来的：用命令（皮塔说话他们就产生了）[30]、从阿土姆神的精液和手指[31]、吐（“阿土姆将我从他的口中吐出”）[32]、甚至从阿土姆的自慰行为。[33] 这些文本和创世记之间简直没有可比

26 同上 , 第 39-49 页 ; 另见：Currid, *Ancient Egypt*, p. 53–72; Atwell, “Egyptian Source,” p. 449–77. 也参 Gordon Johnston, “Genesis 1–2:3 in the Light of Ancient Egyptian Creation Myths,” p. 1–24 （论文是在 2006 年 11 月 15 日福音派神学协会的年会上宣读的），论文的第一部分 (p. 1–8) 现在已经以 “Genesis 1 and Ancient Egyptian Creation Myths,” 为题发表在 *Bibliotheca Sacra* 165 (2008): p. 178–194.

27 这些记载包括金字塔文本、棺材文本、死人之书、和孟菲斯神学，参见 Hoffmeier, “Egyptian Cosmology,” p. 41–42; Currid, *Ancient Egypt*, p. 55. 库雷德在这个问题上引用了约翰·威尔逊（John Wilson）的话：“我们没法确认一个单一的对起源的文字记载。埃及人接受了各样的神话，没有扔掉任何一个。”（索引同上）

28 Hoffmeier, “Egyptian Cosmology,” p. 44–48; Currid, *Ancient Egypt*, p. 55–73.

29 在《每瑞凯尔的指示》和《克纳姆的颂歌》中有简短提到人的创造，见 Currid, *Ancient Egypt*, p. 53–73. 筛特（Shetter）认为太阳城、孟菲斯、和膜城的创世记载是和创世记的第一个创造叙述对映的（焦点在整个世界的创造），而克纳姆（Khnum）的创世记载则与创世记的的第二个创造叙述对映（人的创造）。他甚至提出创世记里有两个创造叙述是出于希伯来人“驳斥埃及人的两个创世传统”的需要。但这并不太可能，特别是因为创世记第 1 章的高潮就是人的创造，而这是第一个埃及创世传统完全忽略的。见 Tony Shetter, “Genesis 1–2 in Light of Ancient Egyptian Creation Myths,” p. 10,14（论文是在 2006 年 11 月 15 日福音派神学协会的年会上宣读的）。

30 Memphis “Shabaka Stone,” in James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 4–6. 后文称该著作为 *ANET*.

31 同上。

32 Coffin Text, Spell 76.3-4.

33 Pyramid Text, Utterance 527. 参 Currid, *Ancient Egypt*, p. 56–62. 注意，虽然皮塔用话语把一些低级的神明造出来（据称与创世记第 1 章里神发命令相对应），这一点已经

性。在创世记里只有一位神，他是一直就存在的，而且用话语把所有其他的事物创造了出来。

其三，在埃及的宇宙学里，创造的事件是周期性的。太阳是每天重生，尼罗河是每年撤回。相反，创世记里的创造是连续地一天接一天，在第七天结束。这在埃及或巴比伦的宇宙学里都没有对应的概念。[34] 最后，在埃及的宇宙学里（巴比伦的也一样），诸神是与受造界混在一起的：确实如库雷德注意到的，“造出的每一个神都是人格化的某个自然界成份。”[35] 在创世记中，神是在他创造宇宙之前就存在，而且完全在自然界之外。[36]

古代近东宇宙学和创世记创造记载的差异总结

比尔·阿诺德（Bill Arnold）很好地总结了各种古代近东宇宙学和创世记第 1-2 章在世界观上的差异。首先，创世记的叙述是一神论，与古代近东的多神论相反。其次，上帝是超越的，“不是与他所创造的世界分不开的。”[37] 其三，以色列对神的起源完全没有兴趣，而古代近东却全神贯注在这上面。其四，上帝是一个无性别的存在（没有肉身的后代）。其五，古代近东贬低历史的价值，而以色列“把历史抬高到了一个在古代世界前所未有的地位，” 看重时间和空间的起源（创造）和以色列民族的起源。结果就是古代近东文化用神话和传说来表达他们的神学，而以色列的主要兴趣在于记载历史。阿诺德观察到，“历史叙述扮演的角色在当时的古代近东根本是全新的。”[38]

炒作了许多，但在同一段文字里，阿土姆“用他的精液和手指”造出了低级的神明。索引同前，第 61 页。

34 Hasel, “Polemic Nature,” p. 84–85; Currid, *Ancient Egypt*, p. 73.

35 Currid, *Ancient Egypt*, p. 60.

36 也参 George Klein, “Reading Genesis 1,” p. 31.

37 Bill Arnold, *Encountering the Book of Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), p. 49.

38 同上，第 51 页。阿诺德的整个讨论在第 48–51 页。

借用古代近东的洪水故事？

虽然限于篇幅不能详细论述，但我们还是应该提到古代近东的洪水神话（最著名的是吉尔伽美什史诗和阿特拉哈西斯史诗）和圣经大洪水记载之间相似的地方。跟关于创世的记载一样，有的学者用这些古代洪水故事的相似之处来显示创世记第 6-9 章圣经大洪水记载的次要和低级。例如，斯金纳声称圣经的大洪水叙述依赖于巴比伦传说，这“几乎不需要详细的证明。”[39]

确实如关于创世的记载一样，古代近东的大洪水神话和创世记有相似之处：故事的主角受到启示要有大洪水来临；他和他的一家被从洪水中救出来；造了一艘大船；送出鸟去测试洪水消退了多少；在洪水结束之后主角在那里敬拜。但是再一次，两者之间也有巨大的差别：创世记的一神论相对古代近东神话的多神论；大洪水的起因（创世记里是罪，而在阿特拉哈西斯史诗里则是因为人太吵，打断了诸神的睡眠！[40]）；创世记里的神的圣洁相对吉尔伽美什史诗里诸神的任性无常（他们“像苍蝇一样”围住乌特纳比西丁所献的祭物）；挪亚的敬虔相对乌特纳比西丁（Utnaishtim，吉尔伽美什里的主角）可疑的道德。[41] 在深入的分析之后，亚历山大·海德尔（Alexander Heidel）的结论是创世记借用古代近东神话的证据不足：“这些用来支持圣经记载是建立在巴比伦资料上的论据远非决定性的。”[42] 他观察到虽然“骨架”有相似之处，而“血肉，更重要的，背后主宰的灵是不同的。”[43]

---

39 Skinner, *Genesis*, p. 177.

40 吉尔伽美什史诗没有给出大洪水真正的原因。甚至坚持创世记受到美索不达米亚强烈影响的斯比瑟也承认创世记强调道德败坏是大洪水的原因，而吉尔伽美什史诗却缺乏任何可能的起因（*Genesis*, p. 54–55）。

41 虽然挪亚的敬虔得到了强调，但他算不上是一个积极主动的“主人公”，不像乌特纳比西丁。事实上，挪亚直到洪水结束之后才讲话，而乌特纳比西丁在故事的从头到尾都讲话，最后得到了长生不老。

42 Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946), p. 267. 进一步参考 Nozomi Osanai 所作的详细对比，“A Comparative Study of the Flood Accounts in the Gilgamesh Epic and Genesis” (unpublished master’s thesis, Wesley Biblical Seminary, 2004), 和文翰（Wenham）在他的 *Genesis 1–15*, p. 164–66 中对两者差异的绝佳总结。

43 Heidel, *Gilgamesh Epic*, p. 268.

这里应该提一下，在古代近东文献里没有任何内容可以对应创世记第 10 章里的列国表，或创世记第 11 章里的巴别塔。如奥不来特（Albright）写到，列国表“在古代文献中绝对是绝无仅有的，甚至希腊也无可比肩。列国表仍然是令人惊异地准确的文献。”[44] 至于创世记的巴别塔，文翰（Wenham）注意到，“找不到任何好的近东故事可以对应巴别塔的故事。”[45] 有一个苏美尔文本提到全世界都说同一种语言，但是看不出这些文字是说的过去还是将来。无论如何，苏美尔文本里没有提到审判。[46]

关于创世记第 1-11 章“借用”古代近东文献的结论

那么我们应该怎样看待各种古代近东文献与创世记的相似之处呢？远非创世记“借用了”这些多种多样的创造和洪水神话，而是在主题、目的和场面上创世记都远胜一筹。原因很清楚：创世记是创造主自己所赐的真理。其它的古代近东文献，其出自的文化受到了几百年的罪和对神的反叛所带来的损害，它们只是零星地保留了他们的祖先曾经知道的真理。如果我们真接受创世记是真理，那么所有的人都是来自亚当和夏娃（也就是来自挪亚和他一家），大家最初的历史都是一样的。这些古代近东文献保留了来自他们共同记忆中的真相的一些因素。

创世记第 1-11 章大部分是寓言性的

诠释创世记第 1-11 章的第二种主要看法是，这部分圣经不是神话（即不真实），但是应该几乎完全当成比喻来读，而不是按字面读。持这种看法的人相信创世记真是从神来的启示（如此便有异

44 William F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands* (New York: Funk & Wagnalls, 1955), p. 70–71. Similarly, D.J. Wiseman 论到 , “ 这些资料的来源不明。这一章在古代文献中仍然是独特的，不能太武断。” (D.J. Wiseman, ed., *Peoples of Old Testament Times* [Oxford: Oxford University Press, 1973], p. xviii)。

45 Wenham, *Genesis 1–15*, p. 236.

46 参 Samuel N. Kramer, “The ‘Babel of Tongues’: A Sumerian Version,” *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968): p. 108–111.

于前面描述的第一种看法），但它更像是寓言故事，仅仅是为了表述神学的真理而已。[47]

许多持这种立场的学者声称，我们必须通过古代近东环境的框架来理解创世记第 1-11 章，而不是通过我们现代的框架。例如，彼得·恩斯（Peter Enns）声称圣经应该在它写成的古代近东文化背景的光照下来理解，而不是我们自己的文化。[48] 恩斯甚至把这部分称为“神话”，定义是“一种古老的、前现代的、前科学的用故事的形式来回答终极起源和意义问题的方法：我们是谁？我们从哪里来？”[49] 恩斯争辩说，因为亚伯拉罕来自美索不达米亚，他“……拥有的是那些与他一起共享一个世界的人们的世界观，而不是一个现代的、科学的世界观。创世记开始的篇章看起来很像古代美索不达米亚文学，其原因是当时古代近东的世界观类型是普及的和规范的。神接受了亚伯拉罕作为一个新的民族的祖先，同时也接受了亚伯拉罕和其他所有人在其中思考的神话类型。”[50]

恩斯得出结论说：

> “……期望它回答由现代世界观衍生出来的问题是对创世记根本的误解。例如，里面的每一天是字面的还是比喻的，或者创世的这些天是否能与现代科学对应，或者大洪水是地域性的还是全球性的。创世记要回答的问题是耶和华以色列的神是否值得敬拜。认为几千年前神就觉得必须按照只对几千年后的西方人有意义的方式说话，这是完全难以理喻的。这样做几乎就是现代西方傲慢的表现。”[51]

---

47 里查·毕优布（Richard Bube）称之为“实质上非字面的观点，”见 Bube, “Final Reflections on the Dialogue: Reflection 1,” in *Three Views on Creation and Evolution*, eds. J.P. Moreland and John Mark Reynolds (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999), p. 252.

48 Peter Enns, *Inspiration and Incarnation* (Grand Rapids, MI: Baker, 2005), p. 41.

49 索引同上 , 第 50 页。虽然恩斯称创世记第 1-11 章为“神话”，但他跟持第一种观点的学者不一样，因为他相信这真是神的启示。这就是为什么尽管他用了“神话”这个词，看起来最好还是把他的看法归类在这一段。

50 索引同上 , 第 53 页。

51 索引同上 , 第 55 页。

这种看法并非恩斯所特有。约翰·沃尔顿（John Walton）在他关于“创造”的文章中用大部分的篇幅讨论古代近东文档而不是圣经的文本。他声称：

> “……圣经的神学信息是要传递给生活在古代近东世界的人。如果我们想理解这些文字的神学信息，我们会得益于把它放在古代的世界观里，而不是简单地站在我们自己文化的视角。”[52]

随后沃尔顿声称：

> “……在古代近东没有人会从造物的角度来思考创造。只有我们启蒙运动之后的西方思维方式会如此坚定不移地专注于物质的结构和形成的历史。我们的社会教导我们，物质的起源是重要的（甚至一切都是物质），但我们不能被我们文化的观念分心。创世记的作者所关心的不是物质。”[53]

沃尔顿在他的创世记注释里补充说，“问神第一天创造了什么东西是徒劳无益的，因为这里的文字不关心东西，所以也不会解答这个问题。”[54]

同样，霍华德·凡·提优（Howard Van Till）认为应该把创世记第 1 章当成“艺术画像”来读，是“神学故事”的一种形式，是“按照古代近东艺术文学的模式写成的作品的样本，是一篇古代近东的原始历史文学。”[55] 在另一个地方，凡·提优把创世记里的远古历史

---

52 John Walton, “Creation,” *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, eds. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), p. 156.

53 同上 , 第 161–62 页。

54 John H. Walton, *Genesis* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), p. 84.

55 Howard J. Van Till, “The Fully Gifted Creation,” in *Three Views on Creation and Evolution*, eds. J.P. Moreland and John Mark Reynolds (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999), p. 209–211. 虽然我完全不同意凡·提优的结论，但我同意他的分析，说到古老地球特别创造论者“处境非常尴尬，一方面试图把创世记叙述中的一些图画因素（即特别创造的阶段）当成是具体的历史事件，但另一方面却把叙述的七日时间表当成是比喻性的。我看不到这种双重解释策略有任何可信的根据。”（p. 211）。在这之前，凡·提优称许年轻地球特别创造论者的立场至少有“一个优点，就是在解释创世记前面的

（创世记第 1-11 章）和先祖历史（创世记 12-50 章）做了很大的分别。先祖历史是从人们记住的口传历史传统中提取出来的，而远古历史却是“按照古代近东文化的文学传统写成的希伯来文学作品。”[56] 远古历史故事“是信息内涵的‘包装’”，而不是内涵本身。[57] 这些故事是否真实“……是一个西方问题，不是一个古代东方或希伯来的问题。它把重点从事情的中心移开，转到了一些细枝末节上，一些与叙述的范畴无关的事上。在古代希伯来文学里面，一个具体故事的真实性不在于其特定的细节，而在于它所说明的永恒真理。”[58]

如此而来，按照这种观点，那些期望在创世记第 1-11 章的细节中找到真相的人是天真的，甚至可能是傲慢的。认识到创世记第 1-11 章的本意就不是要我们字面理解，这样就可以让我们从一大堆难缠的问题中脱身。这些问题（按照这种观点）是创世记的原文根本就不涉及的。

古代近东的世界观？

这种观点咋听还挺有吸引力，但经不起一点仔细分析。首先，也是最重要的是，圣经宣称是神权威的话语，这意味着神监督和指导了写下来的内容。说写下创世记第 1-11 章的摩西或某人是如此浸淫在古代近东世界里，以至于他必须按照其它古代近东文学的方式来写作，就等于否认圣经记载的独特性。当然神可以指导摩西用这种方式来写，但他没有必要一定这样做！事实上，创世的叙述必须是给摩西的超自然的启示（无论是经过口传而来的还是直接给予的），因为根本没有人在那里见证创世的前五天！为什么神要使用古代近东的神话来向摩西启示这一独特事件的真相呢？

以前面的观点对古代近东文献进行的讨论揭示，虽然圣经创世

章节时尽量跟从一个一致的策略。”（索引同前）

56 Howard J. Van Till, *The Fourth Day* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), p. 79–82.

57 同上 , 第 82 页。

58 同上 , 第 82–83 页。凡·提优的结论是它们最接近寓言。“尽管不应该按字面理解，但应该严肃地对待”（索引同前）。

记的记载和古代近东神话有些相似的地方，但是显著的差异远比相似之处多得多。甚至那些盼望看到很多古代近东对圣经原文影响的人也承认圣经记载的独特性。[59] 在旧约中主也不断地吩咐以色列人不要效法其他的民族去拜别神，也不要认同他们的世界观，等等：他们是独特的民，他们侍奉的神是唯一配得敬拜、信靠和顺服的。神吩咐以色列完全摒弃古代近东的思想，而不是去跟随。[60] 实际上，圣经创世记的记载与其它古代近东文献是如此地截然不同，以至于许多学者相信创世的记载事实上是对古代近东创世神话的辩误。[61] 如果创世记第 1-11 章的视角与古代近东世界观如此相左，那我们为何要假定它是根据同样的世界观写成的呢？事实上，它在每一个方面都与古代近东的世界观相对立，最明显的差别就是：只有一位神，而不是多位；他是永恒的，而不是受造的；他有秩序有目的地创造了其余的万有。[62]

如前面所提过的，古代近东神话里残留了一些（正确的）圣经的记载一点也不稀奇，因为圣经声称所有的文明都出自亚当（经过挪亚）。如诺威尔·维克斯（Noel Weeks）直白地说道：“说神选择用美索不达米亚人早有的洪水观念来传达某些神学真理简直是匪夷所思。显然，圣经和苏美尔人的传统之所以都提到大洪水，是因为大洪水确实发生过。”[63]

59 参岗寇（Gunkel）在注释 4 的解说。

60 例如在申命记 18:9-14 中，对跟从以色列周围邻居的宗教习俗发出的警告。

61 参 Conrad Hyers, *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science* (Atlanta: John Knox, 1984), p. 42–46; John H. Stek, “What Says the Scripture?” in *Portraits of Creation*, ed. Howard J. Van Till (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 229–231; Waltke, Genesis, p. 76; Hasel, “Polemic Nature,” p. 81–91; Johnston, “Genesis 1–2:3,” p. 10–14; Shetter, “Genesis 1–2,” p. 30–33; 及 Wenham, *Genesis* 1–15, p. xlv, 9.

62 这些主要的差异已经在前一部分更完整地讨论过了。凡·各容宁根（Van Groningen）指出，试图从一些不是事实的历史文献中挖掘关于创世记第 1-11 章的神学“事实”就是“一种颠倒寓意解经。” 寓意解经是从历史事件中挖掘属灵的真理，但“现代的解经家企图从源自各种异教的象征性的、神秘的宗教故事中挖掘出历史事实来。” G. Van Groningen, “Interpretation of Genesis,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 13 (1970): p. 217.

63 Noel Weeks, “The Hermeneutical Problem of Genesis 1–11,” *Themelios* 4 (1978): p. 14.

解释创世记第 1-11 章的方式应该跟创世记第 12-50 章不一样吗？

凡·提欧等人的一个主要论点就是，创世记第 1-11 章的解释应该跟创世记其它章节和旧约其它书卷的解释方式不一样，因为它是远古历史。[64] 换言之，这些章节应该用一个独特的解释方法，因为它不是“历史”。[65] 这就允许学者们把创世记第 1-11 章当成比喻解释（或者如凡·提欧所说，当成寓言），但把创世记剩下的部分（亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟的记载）当成历史。

这种解释的问题在于，创世记第 1-11 章和第 12-50 章的分别是经不起推敲的。如果没有创世记第 11 章家谱的铺垫（那里第一次介绍了亚伯兰、撒莱和罗得），单独的第 12 章就让人摸不着头脑。但是既然创世记第 11 章给出闪的家谱，它就会连接到第 10 章的家谱，连接到第 6-9 章的洪水记载，连接到第 5 章第一次提到挪亚、闪、含和雅弗的家谱。但是创世记第 5 章的家谱是从亚当开始的，这又把我们带回到创世记第 1-2 章对创造的记载，因为那里第一次提到了亚当！什么样的扭曲解经技巧能让我们把亚伯拉罕、以撒和雅各当成历史人物，却不同样对待亚当、挪亚、闪、含和雅弗呢？[66] 正如查尔斯·马毕（Charles Mabee）的观察，“远古历史和我们所知道的历史在现代神学里的区别”是“建基于一个把时间空间化的虚假玄学里……这种区别的真正含义就是远古历史的时间概念有别于当代的时间顺序观：而这样的区别在原文里没有。”[67] 马毕注意

64 也参 Westermann, *Genesis 1–11*, p. 1–5.

65 遗憾的是连布鲁斯·沃特克（Bruce Waltke）也被这个论调说服了，尽管他只是应用在创世的记载上。他写道：“创世的记载迥异于其它的历史。历史一般来说就是人类复述自己的经历。创世记里的创世记载不是人类历史的记录，因为当时人还不存在”(*Genesis*, p. 76). 这是我听过的最无聊的论点。创世记的记载是“历史”，而不仅仅是人类历史。为什么要把“历史”单单定义为人类历史，然后宣称创世的记载不是“历史”，因为那时还没有人呢？

66 韦斯特曼（Westermann）认识到创世记第 1-11 章家谱的重要性。他声称，在关于创世记第 1-11 章的研究里，太多的注意力被放在创世和堕落这两个“主题”上，而家谱却被忽视了 (*Genesis 1–11*, 2–5)。他的结论是，“家谱是远古历史必要的组成部分，形成了创世记第 1-11 章所有叙述的框架”（第 6 页)。

67 Charles Mabee, *Reading Sacred Texts Through American Eyes* (Macon, GA: Mercer University Press, 1991), p. 87–88.

到“就希伯来语的叙述而言，亚当和挪亚的历史真实性一点都不比亚伯拉罕和雅各差。把前者放在一个早期的编年参照系（我们可以称之为神秘参照系）的结果就是用一个预设的框架来驯化这些资料，使其在神学上无能。”[68]

类似地，克莱恩斯（D. J. A. Clines）注意到“摩西五经的结尾没有清晰的断点。关于亚伯拉罕的资料的精确起点——同时也是前亚伯拉罕资料的终点——并不能确定……找不到一个地方是远古历史和先祖历史之间的断点——11:10（闪的后代）接续了 10:21-31（闪的家庭）而且指向 11:27-30（亚伯兰和撒莱）。”[69]

另外，还有两个语言结构显示创世记第 1-11 章应该和创世记第 12-50 章以类似的方式来理解。首先，创世记第 12 章以一个 *waw* 连续动词开始，即 *wayomer*（“然后他说”），表示后面的文字是第 11 章的延续，而不是叙述中的一个主要断点。其次，学者们大都同意，整卷书的结构都是建立在一句短语上，就是 *eleh toledoth*（“……的后代记在下面”或“这是……的来历”），这个短语在创世记出现了十次。[70] 这句短语每次出现，都是把焦点聚集在刚刚讨论过的某人或某事上：天地（2:4）、亚当（5:1）、挪亚（6:9）、挪亚的众子（10:1）、闪（11:10）、他拉（11:27）、以实玛利（25:12）、以撒（25:19）、以扫（36:1）和雅各（37:2）。[71] 既然六次是在创世记第 1-11 章出现，四次是在创世记第 12-50 章出现，很清楚地，作者的本意就是两部分都要同样地理解，是连续的历史。[72] 所以，从解经学的角度，没有任何理由对创世记第 1-11 章

68 索引同上 , 第 88 页。

69 D.J.A. Clines, “Theme in Genesis 1–11,” in *I Studied Inscriptions Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*, eds. Richard Hess and David Tsumura (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), p. 305.

70 如果包括 36:9 第二次提到以扫的话，就有十一次。

71 Hamilton, *Genesis*, p. 2–8; Wenham, *Genesis 1–15*, p. xxii. 沃尔特 · 凯泽（Walter Kaiser）观察到“理解这部分困难经文的文学类型的关键，在于作者重复使用的定式‘的后代’，这表明了他对这些资料的组织和理解。” Kaiser, “The Literary Form of Genesis 1–11,” in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne (Waco, TX: Word, 1970), p. 61.

72 也参 Walter C. Kaiser Jr., “Legitimate Hermeneutics,” in *Inerrancy*, ed. Norman L. Geisler (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979), p. 145. 在另一个地方，凯泽指出创世记里这种

进行跟其余部分不同的处理。

再者，如果创世记第 1-11 章应该被当成寓言而不是历史的话，它的原文应该有这样的表示。例如，在新约的比喻中，要么会用“比喻”这个词，要么会用“有一个人……”或其它的惯用语。[73] 但是创世记第 1-11 章没有用这样的惯用语。尽管沃尔顿声称“问神第一天创造了什么东西是徒劳无益的，因为这里的文字不关心东西”这听起来不错，但事实上，创世记第 1 章非常关心事物：单单在创世记第一章里就造了 22 样事物！凯泽注意到创世记第 1-11 章包含了 66 个地名、88 个人名、48 个普通名词和 21 个可识别的文物如金子、珍珠、红玛瑙、铜、铁、琴、箫，等等。[74] 他观察到单单创世记第 10 章里的地理数据就是整本可兰经里的五倍。[75] 创世记第 1-11 章仅仅是寓言故事而不关心事物或历史的提议在这 11 章经文中找不到一点点的支持。

新约的作者们是如何理解创世记第 1-11 章的？

对创世记第 1-11 章持寓意解经态度的人面临的另一个难点是新约对这些章节的理解，换言之，如果创世记第 1-11 章不应该字面地理解的话，那么新约的作者们应该为这样的解经方法提供一些重要的依据。但事实恰恰相反，新约至少有 25 处提到创世记第 1-11 章，都是字面地理解这些记载。本书中莫滕森和明顿（Minton）所著的各章对这一点有详细的论述，但一个简单的总结对这里的讨论是有益的。

线性的历史观也大大有别于古代近东宇宙学里时间轮回的观点：“正是这种【在创世记第 1-11 章中看到的】事件线性发展的观点开启了历史学这个领域。” Kaiser, *Old Testament Documents*, p. 83. 也参 G.C. Aalders, *Genesis, vol. 1* (The Bible Student's Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), p. 45: “【创世记】整卷书的设计表明其正面的意图就是要展示真正的历史。”

73 参 Robert H. Stein 所写的对比喻的介绍 , “The Genre of the Parables” in *The Challenge of Jesus' Parables*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), p. 30–50.

74 Kaiser, *Old Testament Documents*, p. 82. 也参他在 “ The Literary Form of Genesis 1–11,” p. 59–61 中的精彩论述。

75 索引同上。

在马太福音 19:4-6，耶稣提到了创世的记载（马可福音 10:6-8 有相应的记载）。这段经文尤其重要，因为耶稣同时引用了创世记 1:27 和创世记 2:24 作为解决离婚问题的权威经文，没有任何迹象表明他把创世记第 1 章人的创造或创世记第 2 章夏娃的创造当成寓言或比喻。保罗在以弗所书 5:31 关于婚姻的段落和在哥林多前书 6:16 反对淫乱的段落中引用了创世记 2:24（“二人要成为一体”）作为权威性的经文。[76] 类似地，希伯来书 4:4 引用创世记 2:2（神在第七日安息）作为权威性的经文。[77]

新约作者们也把关于人类堕落的记载当成真实发生的事件。在哥林多后书 11:3，保罗提到蛇用诡诈诱惑了夏娃。比这更清楚的是保罗在提摩太前书 2:11-14 中对女人和男人的角色的论述。在这段经文中，保罗给出了两个不许女人辖管男人的理由：首先，“先造的是亚当、后造的是夏娃”（指向创世记 2:20-23，那里清楚地记载夏娃是在亚当之后被造的）；其次，因为“不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里”（指向创世记 3:1-13 中撒旦引诱夏娃的记载——在创世记 3:13 夏娃特别提到自己被蛇引诱）。[78] 另一段重要的经文是罗马书 5:12-14，把罪的源头追溯到亚当，解释说“从亚当到摩西，死就作了王。”这里亚当和他的罪都提到了，同一句话里也提到了摩西。如果亚当不是历史人物，那么摩西呢？[79]

新约也提到了创世记第 4 章该隐杀害亚伯的事。约翰壹书 3:12 提到该隐，“他是属那恶者，杀了他的兄弟”。[80] 在路加福音 11:51 和马太福音 23:35 讲到被杀害的先知时，耶稣亲自提到“亚伯的血”。这很清楚是指创世记 4:10-11，那里耶和华告诉该隐他兄弟的血有声音从地里向他哀告。[81]

76 在哥林多前书 11:8-9 保罗也解释说女人是从男人造出来的。

77 同样哥林多后书 4:6 说到神说“光从黑暗里照出来”，可能是指创世记 1:2-5.

78 也参启示录 12:9 中提到的古蛇迷惑普天下（参启 20:2–3）。

79 也参哥林多前书 15:22：“在亚当里众人都死了，照样在基督里众人也都要复活。”堕落对受造界带来的后果在罗马书 8:19-22 中有清晰的表述。

80 也参犹大书 11：“他们走了该隐的道路，又为利往巴兰的错谬里直奔，并在可拉的背叛中灭亡了。”该隐被当成历史人物，正如巴兰和可拉一样。

81 也参希伯来书 12:24.

大洪水的记载又如何呢？再一次，新约作者们对挪亚和大洪水的历史真实性一点都不怀疑。耶稣说他的第二次降临就像挪亚的日子，当时“人照常吃喝嫁娶，直到挪亚进方舟的那日”（马太福音 24:37-38）。这里值得注意的不只是提到了挪亚和方舟，还有关于嫁娶的细节——精确地重述了创世记 6:2-4 里大洪水的背景。新约作者们一而再、再而三地提到创世记第 1-11 章的细节（而不仅仅是概念）。在路加福音 17:26-27 中，耶稣用同样的方式讲到挪亚、方舟、和大洪水，然后继续讲到罗得和所多玛的例子，耶和华对所多玛甚至罗得妻子的审判（路加福音 17:28-29，32）。再一次，挪亚和方舟是和罗得和所多玛一样被当成史实的。[82] 在耶稣的思想里，创世记第 6-8 章和创世记第 19 章之间不存在解经学上的差别。彼得在彼得前书 3:20、彼得后书 2:5 和彼得后书 3:5-6 中同样地讲到了挪亚和大洪水。

希伯来书在其伟大的信心之章中，作者从讲述神创造世界（创 1）开始，然后提到亚伯献上比该隐更美好的祭物（来自创 4:3-7 的又一个细节），以诺被神接去，不至于见死（特别引用创 5:24），以及挪亚建方舟的信心（希 11:3-7）。在接下来的几节经文里，他赞扬了亚伯拉罕、撒拉、以撒、雅各、约瑟、摩西、喇合、士师、大卫、撒母耳和先知们的信心（希 11:8-32）。我们怎能把 8-32 节里的人物和事件当成是史实，却不把 3-7 节里提到的当成史实呢？希伯来书的作者看所有旧约都是准确的历史。

最后，如前面提过的，很重要的是要记住创世记第 1-11 章不仅仅是关于创造、堕落和大洪水的：里面也包含了大量的家谱。[83] 而且路加福音 3:23-38 中，耶稣的家谱以创世记第 1-11 章里提到的 20 个名字（他拉到亚当）结束，跟家谱前面的 55 个名字一样把他

82 也参 John W. Wenham, “Christ’s View of Scripture,” in *Inerrancy*, ed. Norman Geisler (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980), p. 9. 温翰的整篇论文都很精彩，同书里的下一篇论文也一样：Edwin A. Blum, “The Apostles’ View of Scripture,” p. 39–53.

83 参韦斯特曼（Westermann）对于创世记第 1-11 章里家谱的重要性的注解（索引在脚注 66）。

们当成历史人物。[84] 人们怎能决定这最后的 20 个名字属于“远古历史”而不是真实历史，但其余的 55 个名字却是真实历史呢？这样的解经方法完全说不通。把所有的摩西五经看成不是历史比只把创世记第 1-11 章看成不是历史更有连贯性。摩西五经必须当成一体，因为绝对没有任何地方表示新约的作者们不是这样看的。[85]

为了避开新约作者们把创世记第 1-11 章看为真实历史的清楚证据，有的学者相信耶稣、保罗、彼得和其他的新约作者仅仅是让他们的教导迎合当时人们的观点而已。[86] 但是这样的立场是站不住脚的。首先，在前面提到的每一个例子里，耶稣、保罗、彼得和希伯来书的作者都是引用创世记的经文来证明自己的观点。耶稣论离婚时不是一定需要引用创世记第 1 章和第 2 章，但他却引用了。在耶稣论到自己的再临时，他也不需要讲到挪亚和大洪水，但他却讲了。保罗讲到谁作头时并不需要用夏娃是从亚当造的来支持自己的立场，但他却用了。说新约作者们迎合当时的人，这是与圣经无误论相悖的。说耶稣迎合人问题更多——不仅涉及无误论的问题，还牵涉到耶稣的正直和无罪。再者，耶稣毫不犹豫地指正当时的那些错误观点。[87] 事实上，在登山宝训中，耶稣有五次把当时的宗教领袖所说的（“你们听见有吩咐人的话说”）和他的教导（“但是我告诉你们”）做对照。[88] 正如一位作者谈到耶稣对旧约的论述时所说：“这些言论加在一起就形成了雪崩般积累的证据，是不能心安理得地逃避的。”[89] 很清楚，耶稣和使徒们看创世记第 1-11 章是史

84 在犹大书 14 节以诺也被称为“亚当的七世孙”，佐证了创世记 5:1-18 的家谱。

85 凡·各容宁根（Van Groningen）正确地强调在解释创世记时新约见证的重要性：“如果正确地把新约作者们看成是受了圣灵感动的话，而且他们确实是，就必须接受而且跟从他们，把创世记当成关于历史事件和事实的启示。”（“Interpretation of Genesis,” p. 215).

86 例如，H.R. Boer, *Above the Battle? The Bible and Its Critics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), p. 95. 波尔（Boer）写道：“耶稣一次又一次地迎合了当时存在而我们现在已经不再接受的信念。”

87 正如约翰·文翰（John Wenham）冷讽到，“他对破坏当时的信念没有表现出过分的在意”（“Christ’s View of Scripture,” 第 14 页)。

88 马太福音 5:21–22, 27–28, 33–34, 38–39, 43–44.

89 Wenham, “Christ’s View of Scripture,” p. 29.

实，而不是神学真理的错误“包装”。[90]

创世记第 1-11 章有一部分是寓言?

第三种解释创世记第 1-11 章的方式是认为它不全是神话或比喻性的，但也不全是字面意义上的，有些部分应该理解为寓言。[91] 这一类看法变化多端，但我们后面会看到，它们有一个共同思路。下面是几个意见的样本。

约翰·斯特克（John Stek）认为经文在基本概念上与古代近东宇宙学有可比性，他把创世记第 1-2 章看作对古代近东神话的反驳。[92] 创世记 1:1-2:3 被看作摩西五经的序言。创世记 1:1-2:3 记载创造的方法和形式属于“叙述上的隐喻手法”。[93] 那几天是通常的天，但不应该字面地理解：

> “在讲述神创造的故事时，作者‘被感’把事件按照人做事的方式来排序，并按照人类在受造的时间里的经验来‘计时’。这样的排序和计时是他的整个叙述不可分割的部分（天上的王用命令造出他的王国，并安排它的内部事务），这样他就把那无法想象的变成可以想象的。”[94]

作者之所以用了一段七天的时间，是因为“在整个的古代近东，数字七一直就被当成完全 / 完整 / 完美的主要数字符号，七天的周期是一个古老的广为接受的惯例。”[95] 这样，斯特克的方法与（前面讨论过的）凡·提欧的方法相似，只不过斯特克把这种解经方法限制在创世记 1:1-2:3 之内。

---

90 有人说一些福音派作者根本不理会耶稣对创世记第 1-11 章的观点。例如，彼得·恩斯的书《默示和道成肉身》中没有论到上面引用的任何一段经文。（提到了犹大书 14 节，但是在完全不同的背景下）。

91 理查德·毕优布（Richard Bube）称这种观点为“基本上字面的观点”：尽管创世记第 1-3 章基本上是历史，但它“的文字中容许出现寓意性的非字面描述。重点是在调和圣经字面的文字和科学描述的关系。”（“Final Reflections,” p. 251–52).

92 Stek, “What Says the Scripture?” p. 226–231.

93 索引同上，第 234–237 页。

94 索引同上，第 237–238 页。

95 索引同上，第 239 页。

约翰·柯林斯（John Collins）把创世记 1:1-2:3 归类为“崇高的叙事散文”：“称之为崇高的，是因我们看到……我们绝不能把一个‘字面的’解经方法强加在这些文字上。”[96] 所以创世记第 1 章的几天不应该字面地理解，而应该类比地理解：“这些天是神的工作日，其长度既没有说明也不重要，并不是这些记载里的一切都应该当成历史顺序。”[97]

戈登·文翰（Gordon Wenham）认为创世记的天是字面的 24 小时的时间段，但是因着“创世记第 1 章的文学性质”，时间的顺序并非叙述者所关心的。[98] 文翰给出四个理由支持他不字面理解的观点。首先，这一章里使用了各样的文学惯式：“六日的格式”、“重复的格式、尽量把单词和短语以十个或七个为一组、对称夹心的文学技巧、把创造工作安排成匹配的组群，等等。”[99] 其次，晚上和早晨在太阳和月亮出现之前三天就有了。其三，创世记第 1 章“独立在创世记的历史大纲（toledoth，来历）之外”。所以它是“后面故事的序曲，因此与创世记其它的篇幅并不完全一致，也不应该用完全同样的标准来解释。”[100] 最后，“所有描述神的语言都是类比性的，” 所以我们不应该假定“他一周的工作一定是在 144 个小时内完成的。”[101]

维克多·汉密尔顿（Victor Hamilton）同样也认为创世记第 1 章的 *yôm*（天）应该当成字面的一天 24 小时。不过，他的“字面解读”需要把创世的故事放在其历史背景中，以此来替代古代近东世界观。所以“天”这个词就不应该被理解为“按时间顺序记录神在创造计划上花费了多少个小时，而是神创造活动的一种类比。”[102] 类似地，罗伯特·噶德弗瑞（W. Robert Godfrey）同意创世记第 1 章里的天

96 C. John Collins, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2006), p. 44.
97 索引同上，第 124 页。
98 Wenham, *Genesis 1–15*, p. 19.
99 索引同上，第 39 页。
100 索引同上，第 40 页。
101 索引同上。
102 Hamilton, *Genesis*, p. 53–56.

“是通常的、二十四小时的一天，”但应该把这些天看为“我们工作的榜样，而不是神遵循的时间表……对我们而言这些天是实际的，但对神而言却是寓意性的。”[103] 德里克·基德纳（Derek Kidner）同样似乎把这些天看成字面的一周里的七天，但这是“表象的语言”（就像我们说“太阳升起”一样），这种语言“把时代变成了天。”神这样做是在语言上照顾我们，好让我们能够明白。基德纳的结论是“纠缠这些为了讲清楚而简化的用词就太古板了。”[104]

最后，布鲁斯·沃特克也把创世记第 1 章的六日看为“我们的二十四小时的日”，但他补充说这些日是“用比喻来描述一个超出人类想象和模拟能力的现实。”[105] 沃特克相信非字面的观点“与这些文字所强调的是神学问题而非科学问题是一致的。”[106] 沃特克给出六个理由为何不把创造的记载当成“直白的、顺序的历史”。[107] 首先，这样读会造成“创世记的序言和创世记 2:4-25 补充记载的创造”之间不可调和的矛盾，因为根据创世记第 2 章，神立了一个园子，使各样的树长出来，在造男人和造女人之间造出了飞鸟和走兽。其次，对创世记 1:4 节和 14 节的直接阅读“给人一个不相容的印象，就是太阳是第一天造的，然后第四天又造了一次。”[108] 其三，沃特克解释说作者的心意“不是科学的或历史的，而是神学的，并间接地护教，驳斥异教的神话。”[109] 其四，沃特克观察到“这些记载的对称性”表示其性质不是字面的。[110] 沃特克看出这六天被很规则地分为两个三天：第二个三天里所创造的事物掌管前一个三天里

103 W. Robert Godfrey, *God's Pattern for Creation: A Covenantal Reading of Genesis 1* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), p. 90.

104 Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1967), p. 56–58.

105 Waltke, “The Literary Genre of Genesis, Chapter One,” *Crux* 27 (1991): p. 8.

106 Waltke, Genesis, p. 61.

107 确实，沃特克告诉我们这些文字在“求我们不要这样去读它”（“Literary Genre,” p. 6）。沃特克在 ”Literary Genre” 里给出三个理由，在 *Genesis* 里给出另外三个理由。我把它们在这里合并在一起。

108 Waltke, “Literary Genre” p. 7.

109 Waltke, Genesis, p. 76.

110 索引同上，第 76–77 页。

对应的受造物。[111] 其五，沃特克注意到使用古代近东“已经广为人知的七日格式”表明叙述者是在使用一种不应该字面领会的定型公式。[112] 最后，沃特克宣示“我们的创世叙述所使用的语言是寓言性的、拟人化的、而不是直白的：神说话故意漏风，好让以色列可以效仿他，工作六天，然后第七天休息。”[113]“作者是站在天庭里的神的视角。”[114]

创世记第 1 章需要特别释经法？

这里应该指出以上提到的所有学者都支持创世记 3-11 章基本是史实。事实上他们中的大部分都会争辩说所有创世记 3-11 章都应当字面理解。这样他们的观点跟那些认为创世记第 1-11 章都是故事或寓言的（前面提到的第二种观点）不一样。他们的主要问题在于创世记第 1 章。那么要问的第一个问题是，从解经的角度，是否应该把创世记第 1 章（或更准确地说，创世记 1:1-2:3）和剩下的部分分开？斯特克就是这样做（并以此支持自己对创世记 1:1-2:3 非字面的解读），把它称为创世记剩下部分的“序言”。[115] 文翰也同样认为，既然创世记第 1 章是在“来历”（*toledoth*）大纲之外，

111 索引同上，第 57 页。这基本上就是框架假说，由荷兰神学家 Arie Noordtzij 在他 1924 年出版的著作 *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis* 中提出。他大部分作品的英文翻译出现在 N.H. Ridderbos, *Is There a Conflict Between Genesis 1 and Natural Science?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957)。框架假说有许多的推崇者，包括：Meredith Kline “Because It Had Not Rained,” *WTJ* 20 (1958): p. 146–57; Mark D. Futato, “Because It Had Rained: A Study of Gen. 2:5–7 with Implications for Gen 2:4–25 and Gen 1:1–2:3,” *WTJ* 60 (1998): p. 1–21; Lee Irons with Meredith Kline, “The Framework View,” in David Hagopian, ed., *The Genesis Debate: Three Views on the Days of Creation* (Mission Viejo, CA: Crux, 2001), p. 217–253); Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984); Waltke, Genesis,p. 58–59, 73–78; Hamilton, *Genesis*, p. 54–56; Wenham, *Genesis 1-15*, p. 39–40; Mark Throntveit, “Are the Events in the Genesis Creation Account Set Forth in Chronological Order? No,” in *The Genesis Debate: Persistent Questions about Creation and the Flood*, ed. Ronald F. Youngblood (Grand Rapids, MI: Baker, 1990) p. 36–55; and Godfrey, *God's Pattern*, p. 85–90.

112 索引同上 , p. 76–77.

113 Waltke, “Literary Genre” p. 8.

114 Waltke, “Literary Genre” p. 7. “The language is anthropomorphic, representing God in human dress.” (同上，第 5 页).

115 Stek, “What Says the Scripture?” p. 241.

那它就是剩下的故事的“序曲”，所以不需用同样的方法来解释。[116]

然而把创世记 1:1-2:3 和剩下的篇幅分割并没有理由。甚至就连沃特克，尽管他也称创世记 1:1-2:3 为序言，还是承认它跟后面的篇幅分明是相关联的：“创世记的作者将该序言与这卷书的其他部分联系在一起。序言以外的书卷在结构上是十个历史记载，序言与前两个记载有清楚的联系。第一个记载……（2:4-4:26）与序言通过一个句子明确地耦合：‘在耶和华神造天地的日子’”。[117] 确实，每一个“来历”（*toledoth*）都是继续前一个记载里面提到的人物的故事。[118] 所以与文翰的说法相反，创世记 2:4 的第一个“来历”是联结到创世记第 1 章的，就如创世记 5:1 的第二个“来历”（“后代”）是联结到创世记 1-4 关于亚当的记载一样。同样的格式也出现在其他的“来历”/“后代”。把创世记 1:1-2:3 与其余部分分割的企图和把创世记第 1-11 章与其余部分分割的企图一样，都可悲地失败了。仅举前面提过的一例，当耶稣回答关于离婚的问题时（太 19:4-6；可 10:6-8），他引用了创世记第 1 章和第 2 章，并没有把这两章区别对待。

创世记第 1 章属于不同的文体吗？

许多人争辩说创世记第 1 章不应该字面地理解，因为它跟这卷书其余部分的文体不一样。这种论点咋听显得更老练（哪个不懂各种文体的外行能够反驳这个宣称呢？），也更难以捉摸，因为事实上很难论证创世记第 1 章的文体是不同的。事实上，连那些认为创世记第 1 章属于不同文体的人都不能对它具体的文体归类达成一致意见。[119]

116 Wenham, *Genesis 1–15*, p. 40.

117 Waltke, “Literary Genre” p. 6.

118 Andrew Kulikovsky, “A Critique of the Literary Framework View of the Days of Creation,” (unpublished paper for Louisiana Baptist University, July 28, 2001), p. 15.

119 参 John S. Feinberg 在他的著作中对关于创世记第 1 章文体归类的各种观点做出的精彩总结，*No One Like Him: The Doctrine of God* (Wheaton, IL: Crossway, 2001), p. 574–578.

有的认为创世记第 1 章是诗体。[120] 文翰称之为“圣诗”。[121] 如果创世记第 1 章是诗体的话，那么应该可以在其文字中观察到许多形象的表达。但是就连沃特克都拒绝把创世记第 1 章归类为诗歌或圣诗：“它是圣诗吗？绝不是，因为已知古代近东圣诗里的诗歌模式、语言惯例和赞美的笔调都没有在创世记第 1 章里出现。”[122] 岗寇认为创世记的文体是“传说”，声明除了创世记第 49 章之外，“整卷书的体裁都是散文。”[123] 它的写作没有用到希伯来文的排比，而是通常的散文结构。它和歌颂神创造的真正的诗歌段落，例如诗篇 104 篇，有显著的差别。诗篇 104 篇是对创造的诗体描述；创世记第 1 章却不是。[124]

不能逃避的结论就是创世记第 1 章是叙事散文。甚至连韦斯特曼也同意创世记 1:1-2:4“是记叙文。”[125] 卡琳斯称之为“崇高的叙事散文，”承认它不是诗歌，“我们面对的是散文叙述，”但却仍然试图维护非字面解经的可能性。[126] 沃特克虽然承认创世记第 1 章是叙事，但却得出结论说其文体是“描述创造的文学艺术”——这事实上根本不是一种文体。[127] 斯特克最多也只能说它是“自成一体”，强调了创世记第 1 章的独特性。我们当然同意创世记第 1 章在主题上是独特的，但其形式却说不上是独特的。[128]

---

120 例如 , Walter Brueggemann, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta, GA: John Knox, 1982), p. 26–28. 也参 Arnold, *Encountering the Book of Genesis*, 23: “Its elevated style is more like poetry.”

121 Wenham, *Genesis 1–15*, p. 10. 但文翰指出创世记第 1 章和其他古代近东的创世故事是不同的，后者是诗歌：“创 1 不是典型的希伯来诗歌。”他最终称之为“崇高的散文，不是纯粹的诗歌，”因为“大部分的材料都是散文”（索引同前）。

122 Waltke, “Literary Genre” p. 6.

123 Gunkel, *Legends of Genesis*, p. 37–38.

124 参博伊德（Boyd）在本书第六章里对这一点的进一步讨论。

125 Westermann, *Genesis 1–11*, p. 80. Gerhard Hasel 对创世记第 1 章的文体做出的总结也有裨益，见 “The ‘Days’ of Creation in Genesis 1: Literal ‘Days’ or Figurative ‘Periods/ Epochs’ of Time?” *Origins* 21 (1994): p. 15-21.

126 Collins, *Genesis 1-4*, p. 44.

127 Waltke, “Literary Genre” p. 9. 沃特克这个说法是从 Henri Blocher 借来的。非常有意思的是，在一篇题为 “The Literary Genre of Genesis Chapter One” 的论文中，沃特克最终拒绝选一个正常的文体类属，而是觉得必须造一个说法来描述创世记第 1 章的内容，而不是其文体。

128 也见 Hasel, “‘Days’ of Creation,” p. 20：“纯粹从文学角度来看它也难说是自成一体，这样说就是要把它排除在事实的、准确的、历史的信息表达之外。”

实际上，创世记第 1 章呈现的是一个正常的叙事体裁。希伯来文中连续、顺延的叙事散文的标准格式就是 *waw* 连续未完成式。[129] 创世记第 1 章在其 31 节经文里有 50 个 *waw* 连续未完成式，平均每节 1.6 个。这里的 *waw* 连续式的数目在创世记前 20 章里排在第四位。[130] 与之相反的，在创世记 49:1b-27（雅各为他的众子祝福）的诗歌段落中，总共只有八个 *waw* 连续式，平均每节 0.30 个。[131] 换句话说，创世记第 1 章里的叙事顺序标志在数量上是类似长度的诗歌段落的五倍。看起来毫无疑问，创世记第 1 章作者的本意是应该把这些叙述当成正常的按时间顺序的动作。其类属很清楚是叙事，而不是诗歌。[132]

创世记第 1 章和第 2 章有不可调和的矛盾吗？

学者们给出各种理由不要字面地理解创世记第 1 章。如前所述，沃特克给出了非字面释经的六个理由。其中多个理由也得到其他持有相似的非字面观点的人的支持。我们接下来会简短地讨论这六个对字面解释观点的异议。[133]

首先，说创世记第 1 章和第 2 章有不可调和的矛盾是因为在第 2 章里，神似乎是先造了男人，然后种了一个园子，造了鸟类和动物，然后才造女人；而在创世记第 1 章里，男人和女人却是最后造的。但是创世记第 2 章并不是又一个按照时间顺序的创造记载，而是话

129 Bruce K. Waltke and Michael O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), p. 543.

130 创世记第 1-20 章里 waw 连续未完成式比第 1 章更多的三章是第 5 章（60）、第 11 章（51）和第 19 章（64）。

131 Todd S. Beall, William A. Banks, and Colin Smith, *Old Testament Parsing Guide* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 2000), p. 1–15, 46.

132 也参 Hasel, "'Days' of Creation," p. 20：“创世记第 1 章的创造记载是以散文记录的历史。”同样凯泽也写道：“安排资料的方法基本上分两个大类：诗歌或散文。很容易就可以得出结论：创世记第 1-11 章是散文而不是诗歌。用 *waw* 连续式和动词一起描述有序的动作，经常使用直接宾语标志和关系代词、强调定义以及把事件按顺序分开都表示我们读的是散文而不是诗歌。不管我们想说什么，作者在这些章节里想要做的显然和他在第 12-50 章里所做的一样。” Kaiser, "Literary Form of Genesis 1–11," p. 59–60.

133 我这里只用沃特克的异议来讨论是因为这些理由最完整。在讨论的过程中，文翰和上面提到的其他人的异议也会得到解决。

题性的，为创世记第 3 章作准备。沃特克担心神在伊甸园种的树没有足够时间生长结实，[134] 但实际上神可以让水一瞬间变为酒，可以让亚伦的杖发芽开花（民 17:8），一棵长得很快的树怎么说也不应该是这么大的问题！[135] 无论是第 6 天神特别为伊甸园造了特殊的鸟和牲畜（创 2:19-20），还是创世记 2:19 仅仅是指前几天已经造好的鸟和牲畜，都不是问题：哪一个都不与创世记第 1 章矛盾。创世记第 2 章里提到的每一个因素都是正确理解创世记第 3 章所必需的；两个记载之间没有冲突。[136]

太阳被造了两次吗？

沃特克说“直截了当地读创世记 1:4 和 14 会导致给人一个不相容的印象，就是太阳是第一天造的，然后第四天又造了一次。”[137] 另有许多学者也提出这个异议。[138] 但是原文并没有讲第一天造太阳，那时只造了光。并没有告诉我们光的源头是什么，但很清楚不是太阳。第一天的光是神特别的创造，不同于太阳。如果有人理解不了没有太阳的光的话，那么他们应该认识到在永世里类似的情况会存在。根据启示录 21:23 和 22:5，根本不需要有太阳，因为主自己就是光。所以就像创世周的前三日一样，在永世里会再一次出现没有太阳的光。尽管我们想不到离了太阳的“晚上和早晨”，但神肯定

134 Waltke, “Literary Genre” p. 7.

135 也参 James B. Jordan, *Creation in Six Days: A Defense of the Traditional Reading of Genesis One* (Moscow, ID: Canon, 1999), p. 45–46. 有意思的是，沃特克本人提到耶稣变水为酒，但却拒绝瞬间长成的观点，因为创世记第 2 章的文字没有特别宣示（索引同前，p.7）。

136 也参 Robert V. McCabe, “A Defense of Literal Days in the Creation Week,” *Detroit Baptist Seminary Journal* 5 (2000): p. 120–122; 和 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 303. Grudem 注意到，“创世记第 2 章没有表示是对原初创造动物或植物的顺序描述，而只是概括了创世记第 1 章里的一些细节，因为这些细节对第 2 章里具体记载的亚当和夏娃的创造很重要。”

137 Waltke, “Literary Genre” p. 7 (强调原文就有)。

138 参 Van Til, *The Fourth Day*, p. 88–92; Meredith Kline, “Space and Time in the Genesis Cosmogony,” *Perspectives on Science and Christian Faith* 48 (1996), p. 6–8; Wenham, *Genesis 1-15*, p. 40; Irons and Kline, “The Framework View,” 220.21; Throntveit, “Events in the Genesis Creation Account,” 37-40; Godfrey, *God's Pattern for Creation*, p. 41–45; and Ronald F. Youngblood, *The Book of Genesis: An Introductory Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991, 2nd ed.), p. 26–27.

能。[139]

对古代近东神话的驳斥？

接下来，沃特克断言作者所关心的不是“科学的或历史的，”而是“护教，驳斥异教的神话。”[140] 斯特克、汉密尔顿、文翰和福他托（Futato）也作出类似的观察。[141] 我的回应是，尽管有这些学者的断定，从创世记的文字并不能看出这就是作者的目的。[142] 事实上，持这种观点的学者们都不能达成一致，到底创世记第一章是驳斥巴比伦的、迦南的还是埃及的神话。[143] 无论如何，即使创世记是对其中一个或更多古代近东神话的驳斥，这样的结论为什么会导致创世记第 1 章不应该字面理解的观点呢？这两个概念根本没有关系。例如，约翰·戴维斯（John J. Davis）提出，摩西时候的十灾每一个都是直接针对埃及的假神，这是从经文（参出 12:12；民 33:4）中可以找到支持的假设，不像那些对创世记第 1 章做出的假设。[144] 但是，十灾驳斥假神的目的一点都没有使得戴维斯把它们看成不是真正发生过的事实。这同样也适用于创世记第 1 章。

对称的结构就表示不是字面的意思吗？

沃特克、文翰等人也争辩说创世记第 1 章里几天的结构是对称的，第 4-6 天对映第 1-3 天，这样的对称就表示它本质上不是字面的意思。他们常常会指出下面的程式：

139 进一步参 Jordan, *Creation in Six Days*, p. 48–49.

140 Waltke, Genesis, p. 76.

141 Stek, “What Says the Scripture?” p. 229–231; Hamilton, *Genesis*, p. 55; Wenham, *Genesis 1-15*, p. xlv, 9; Futato, “Because It Had Rained,” p. 1–21. 别人把创世记第 1 章看为护教性的，但并不一定就排斥字面理解原文。如 Hasel, “Polemic Nature,” p. 81–91; Johnston, “Genesis 1-2:3,” p. 10–14; and Shetter, “Genesis 1-2,” p. 30–33.

142 参 Jordan, *Creation in Six Days*, p. 235：“这些文字里面没有任何暗示是为了驳斥什么而写下来的。”

143 福他托（Futato）说是迦南的巴力崇拜（“Because It Had Rained,” p. 1–21）; Johnston（“Genesis 1–2:3,” p. 10–14）和 Shetter （“Genesis 1–2,” p. 30–33）说是埃及；文翰（Wenham）说是巴比伦和埃及 （*Genesis 1–15*, p. 9）; Hasel 说是巴比伦、埃及和迦南（“Polemic Nature,” p. 81–91）。

144 John J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt* (Grand Rapids, MI: Baker, 1971), p. 86–96.

受造的国度	受造物之王
第一天：光；白天和夜晚	第四天：光体：太阳，月亮，星宿
第二天：海和天空	第五天：海里的动物；鸟类
第三天：陆地和植物	第六天： 陆地动物；人[145]

这种观点被称为框架假说，看起来在福音派中越来越流行。[146] 本书另外的地方有对框架假说完整的评论，所以这里只提及几点。首先，第一天的光不依赖太阳，所以太阳说不上是它的“掌管者”。其次，水在第一天就存在了，而不只是在第二天。其三，第 14 节里的“光体”是放在第二天（不是第一天）创造的“天空”中。其四，第五天造的海洋动物要充满“海中的水”，而海是第三天造的而不是第二天，与上面的表冲突（参创 1:10）；而且除了人之外，海洋动物、鸟类或陆生动物并没有要“管理”什么。最后，人是在第六天被造，不仅是要管理地和植物（第三天所造），也要管理第六天造的陆生动物和第五天造的海洋动物和飞鸟。换言之，尽管表列得很漂亮，但它所展示的规律却经不起推敲。[147]

再者，即使这些规律完全正确（其实根本不然），也难说是支持非字面理解这一章的论据，尤其是这一章里有那么多的时间顺序标志。仅仅因为一个东西是按照一个程式呈现的，并不表示这个程式不是字面的。[148] 毕竟，前面已经讨论过，创世记整卷书都是按照

145 Waltke, Genesis, p. 57–58, 76–77; Kline, “Space and Time,” p. 2–15; Irons and Kline, “Framework View,” p. 224; Wenham, *Genesis 1–15*, p. 6–7; Arnold, *Encountering the Book of Genesis*, p. 24; Youngblood, *Genesis*, p. 25–27.

146 参注 111。

147 进一步参 Edward J. Young, *Studies in Genesis One* (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1964), p. 68–73; Grudem, *Systematic Theology*, p. 302; Todd S. Beall, “Christians in the Public Square: How Far Should Evangelicals Go in the Creation-Evolution Debate?” (paper delivered at the Annual Meeting of the Evangelical Theological Society, Nov. 15, 2006), p. 6–10; 及 Joseph A. Pipa, Jr., “From Chaos to Cosmos: A Critique of the Non-Literal Interpretations of Genesis 1:2–2:3,” in *Did God Create in 6 Days?*, eds. Joseph Pipa, Jr. and David Hall (White Hall, WV: Tolle Lege, 2005, 2nd ed.), p. 170–74.

148 同样的观察也适用于文翰（Wenham）(*Genesis 1–15*, p. 39) 等人所看到的其他文学手法。结构并不规定、甚至不提示非字面的意思。而且许多所谓的“文学手法”都似是而非。例如，文翰说创世记 1:1-2 和 2:1-3 里的希伯来词数量都是 7 的倍数（p.6），但要得出这个结论，文翰必须把 2:1-3 的词数加起来：分开看每节的词数分别是 5、14 和 16。我们难道应该相信创世记的作者花了这么多的脑力把三节经文的词数加起来就为了得到 35 这个 7 的倍数吗？文翰提到其他的短语出现七次，但是既然创世是

toledoth（“……记在下面”）的程式来安排的：这难道是说挪亚、闪、他拉、以实玛利、以撒、以扫和雅各的记载都不是字面的或按时间顺序的吗？[149] 正如杨（E.J.Young）指出的：“那么，我们为什么一定要下结论说，仅仅因为一个程式的安排，摩西就把时间顺序抛之云外了呢？”[150]

七天的使用表示非字面的意思吗？

沃特克、斯特克和沃尔顿相信，因为创世记第 1 章的七天反映了“广为接受的古代世界的七日类型”，这就表示作者用的是一个定型公式而不是字面的七天。[151] 沃特克注意到“在古代近东资料中，用数字六代表不完全、用七代表完成是非常普遍的。”[152]

在古代近东文学中确实存在一些有意思的七日做法：巴力的宫殿用了七天建成（*ANET*，p.134）；克瑞王攻击乌当城（*ANET*，p.144-145）；但呐献祭给众神七天，然后举行七天的宴席（*ANET*，p.150）；在吉尔伽美什史诗中，乌特纳比西丁的船造了七天，洪水泛滥了七天，然后又过了七天才消退（*ANET*，p.93-94）。[153]

但是沃特克和斯特克的分析有好几个问题。首先，所有引用的文字跟创世没有任何关系，没有一个古代近东创世记载提到七天的创造。其次，跟建造有关的只有巴力宫殿和乌特纳比西丁的船的建

在 7 天里发生的，只要某些词语在每天的开始或结束时重复出现，就会出现 7 次。参本章随后的段落里我对使用七这个数字的讨论。

149 也参 Weeks, “Hermeneutical Problem,” p. 17. 进一步参 Pipa, “From Chaos to Cosmos,” p. 184–85.

150 Young, *Studies in Genesis One*, p. 66.

151 Waltke, Genesis, p. 77; Stek, “What Says the Scripture?” p. 239; Walton, *Genesis*, p.155. 也参 Youngblood, *Genesis*, p. 26, 31. 沃尔顿（Walton）在古代近东文献中看到一个跟“建造圣所关联”的礼仪意义。他得出结论说创世记的七日创造周期“把创造的叙述放入了一个加冕 / 献殿的背景中”（Genesis，p.157）。这样的结论至少说是勉强，因为创世记的文字里根本没有提到殿或建筑或加冕。

152 Waltke, Genesis, p. 77. 也参 U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis, Part One (Jerusalem: Magnes Press, 1961), p. 12–13: “阿卡德和乌加里特文学……证明一系列连贯的七天被认为是完成重要工作的完美的时间段“（强调在原文就有）。

153 Stek, “What Says the Scripture,” p. 239. 注意在吉尔伽美什史诗里的多个七完全可能是源自真正的洪水记载，因为挪亚等了两个七日才把鸟放出去（创 8:10，12）。在吉尔伽美什史诗里，第七天放出去的是一只鸽子、一只燕子和一只乌鸦。

造。但这些跟创造世界没有一点关系。其三，古代近东记载中的这两起建造表示它们都是在七天里完成的。但是创世记第 1 章声明世界是在六天里创造的，而不是七天。第七天只是给神休息的。其四，只是因为在古代近东记载中有提到七日，这跟创世记第 1 章里的天是否是字面的意思一点关系都没有。事实上，在引用的所有古代近东记载里，那里的天都是当成字面的天，而不是象征性的：造巴力的宫殿花了实际的七天，等等。换言之，那里的天还是 24 小时的时间量度，而不是某种不含时间值或代表成千上万年的象征。

我们不禁会问，难道这些学者从来没有想过，七这个数字被当成完全之数，其原因可能要追溯到对创世记所描述的七日创世的遥远记忆吗？“七”之所以在古代近东是如此显著，完全可能是因为他们（既然是亚当和挪亚的后代）知道神在七天之内创造了世界——这个时间段后来成了人类活动的时间量度。我们为什么一定要假定创世记的作者从古代近东“借用”了七的概念，而不是他从神那里受了特别的启示，而古代近东的异教徒从传说的创造主的实际作为中发展出了他们的概念呢？[154]

神说话故意漏风好让我们可以明白吗？

最后，沃特克、基德纳、文翰等人解释说神在创世记第 1 章只是用了拟人的语言，而不是字面的语言。沃特克声明说“神说话故意漏风，好让以色列可以效仿他，工作六天，然后第七天休息。”[155] 基德纳也同样认为，神是为了“在语言上照顾我们，好让我们能够明白”，但我们显然不应该字面地理解。[156]

圣经中当然有使用拟人的语言。但实际上，创世记第 2 章和第

154 我这样说并不是暗示其他的文化所做的是无辜的。他们因着自己的罪背叛了神和他的启示，编造出别的宇宙学来替代神启示的真理。撒旦最善用半真半假来替代神的真理（林后 11:14）。

155 Waltke, “Literary Genre” p. 5, 7.

156 Kidner, Genesis, p. 56–58. 也参 Wenham, Genesis 1–15, p. 40: “所有关于神的语言都是类比性的，”所以没有必要认为他在 144 个小时内完成了他的工作。也参 Collins, Genesis 1–4, p. 124, 他倡导的立场是“类比的日”：“这些日是神的工作日，其长度既没有明说也不重要。”

3 章里的拟人描述多过第 1 章：神在人的鼻孔里“吹气”（创 2:7），他“在园子中行走”（创 3:8），等等。然而即使了解了圣经偶尔使用拟人的语言，这跟我们如何理解创世记第 1 章里的天有什么关系呢？拟人通常是用一个肢体或器官或行动来描述神的作为，但从来不用一个时间的量度，比如天。如 E. J. 杨所说，拟人这个词“只能用在神身上而不能用在六天上”。[157] 皮帕（Pipa）注意到“神是永恒的，但他造了时间和空间之后，他在时空里的运作就是在我们所理解的时间里了。圣经里面有神工作的时间标记是拟人的例子吗？”[158] 事实上，出埃及记 20:8-11 说我们的工作周是跟从神的创造周：他创造的周和我们工作的周用的是同一个“天”。

神真的需要“说话漏风”，如沃特克所说，才能跟我们沟通吗？这难道不是暗示神造人没有造好吗？难道不是他设计了我们人类说话和沟通的能力吗？我们难道不是照着他的形象造的吗？当然他是无限的，而我们是有限的，他是创造主，而我们是受造物；但是人跟神沟通出问题主要是因为我们的罪，而不是我们的有限，难道不是吗？[159] 与沃特克、文翰、和基德纳的说法相反，创世记第 1 章全章都在要求我们把它当成历史时间顺序的叙事散文，而不是某种寓言性的或类比性的或拟人化的记载。再者，如果神能够字面地表述亚当和夏娃的创造和犯罪，以及挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟、摩西和出埃及（这是这些学者大都接受的字面意义上的历史），那么神为什么不能用我们很容易理解的方式讲述创世的时候在字面意义上的几天里所发生的字面意义上的事件呢？这“漏风说话”的逻辑说不通啊。如果神是按着进化论的科学家所说的顺序在亿万年的时间内创造的，那么他在创世记第 1 章里表现出的是一个非常不称职的沟通者。

再一次，我们在处理创世记第 1 章时在解经方法上前后一致是重要的。如皮帕注意到，创世记第 2 章和第 3 章比创世记第 1 章更

157 Young, *Studies in Genesis One*, p. 58.
158 Pipa, “From Chaos to Cosmos,” p. 163.
159 关于创世记第 1 章的拟人手法，进一步参 Jordan, *Creation in Six Days*, p. 105–111.

带寓意性（有更多拟人描述），那为什么不把这些章节看为非字面的呢？[160] 这同样也适用于大洪水的记载、巴别、等等。这种随意解经的释经法是没有刹车片的：它离否认神迹和否认基督身体复活只有一步之遥。[161] 如果我们无视经文内部清楚的文体标志的话，我们如何决定哪些是字面的、哪些不是？[162]

迎合科学的理念？

沃特克拒绝字面理解创世记第 1 章，但接受字面理解其余的章节，实际还有第七个理由。沃特克指出对“天”有三种基本的解释：“字面的二十四小时、长远的时间或时代、设计用来表达神创造顺序的文学框架结构。” 然后沃特克声称前两个解释“面临科学和文字上的难题，” 他在脚注里这样解释：“第一个提议的问题是大多数的科学家都拒绝字面的二十四小时。第二个提议的问题是原文里早晨晚上的重复出现与时代理论是不匹配的。”[163] 换言之，沃特克拒绝接受字面的 24 小时的“天”，是因为“大多数的科学家”拒绝接受！那些学者之所以接受对创世记第 1-11 章、尤其是对第 1 章前后不一的解经方法，我们怀疑这是一个主要原因：对创世记第 1 章的直接解读与现行的关于起源的科学理论有冲突。实际上，毕优布（Bube）在展示三种对创世记的基本观点时，指出“实质上字面的观点”的重点是“在于将字面上的经文与科学的描述相调和。”[164] 特别可悲的是沃特克，一个优秀的希伯来语学者，拒绝接受创世记第 1 章原文的正常意思不是出于释经的考虑，而是出于

160 Pipa, “From Chaos to Cosmos,” p. 194.

161 索引同前 , p. 194–96.

162 费因伯格（Feinberg）给了一个类似的警告：“如果这些天是比喻性的，那为什么神不是一个代表别的事物的比喻呢？什么样的释经学告诉我们这个故事里的一些元素是比喻和文学手法而其他不是呢？……如果这个记载只是文学手法，那摩西复述的其它故事又如何呢？出埃及的十灾也是文学手法、不应该字面理解吗？……一旦你把一篇文体上看起来跟历史相关的章节看成不是的，这就会给其他看起来是历史的经文带来严重的问题” (*No One Like Him*, p. 613–615).

163 Waltke, Genesis, p. 61.

164 Bube, “Final Reflections,” p. 251–252. 他的观点等同于我的“创世记第 1-11 章有一部分是寓言？”类（上面的第三种观点）。

科学的考虑！我在别的地方写到，我相信许多福音派对创世记第 1 章采用一个前后不一的解经方法，是因为他们为 6 个 24 小时天的解经法感到尴尬，避之唯恐不及。[165]

对我的怀疑的证实来自一个意外的地方。詹姆斯·巴尔（James Barr）在他名为《基要主义》的著作中，对保守的福音派穷追猛打，因为他们虽然坚持字面解释圣经，但是一来到创世记的创造故事就放弃了这个原则。巴尔解释说：“当科学的态度越来越为基要主义者自己所接受时，他们对圣经章节的解释就从字面转到了非字面，为的是要拯救……圣经无误论。”为了避免出现圣经有误的结果，基要主义者们“尝试了字面解释之外的所有可能的解释方向。”然而，巴尔继续正确地指出，“事实上唯一自然的解释就是字面的解释，意思就是，这就是作者的本意。”[166]

结论

巴尔的话一语中的。如上所述，对创世记第 1-11 章或创世记第 1 章采用不同于创世记其他章节的解经方法是没有正当理由的。维克斯注意到，“根本的问题是，我们对圣经的解释是应该由圣经本身决定，还是由其他的权威决定。一旦科学被树立起来作为自主的权威，它就会不可避免地决定我们如何解释圣经。”[167] 我们的结论是，解释创世记第 1-11 章（包括创世记第 1 章）的唯一合适的方法，就是把它当成应当字面理解的历史叙述来对待。使用其它的解经方法而且分段应用，等于是无视我们的主、新约的作者们、和创世记原文自身给出的明确证据。

---

165 Beall, “Christians in the Public Square,” p. 6. 也参 Feinberg:“ 我发现有太多关于创造教义的讲法让我特别不安，他们解释经文的一个主要目的（如果不是唯一目的）是要将经文与世界上主流的科学理解相调和。对我而言，这不是搞福音派系统神学的方法。必须允许圣经用自己的方式说话。“(*No One Like Him*, p. 579).

166 James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia, PA: Westminster, 1977), p. 42.

167 Weeks, “Hermeneutical Problem,” p. 16.

第六章

创世记1:1–2:3的文学体裁：这些经文是什么意思？

史蒂文·W·博伊德（Steven W. Boyd）

本章的部分内容最初发表在《放射性同位素与地球的年龄：年轻地球创造论者的研究报告之二》（Steven W. Boyd, "Statistical Determination of Genre in Biblical Hebrew: Evidence for an Historical Reading of Genesis 1:1–2:3," in RATE II （*Radioisotopes and the Age of the Earth: Results of a Young-Earth Creationist Research Initiative)*, edited by Larry Vardiman, Andrew A. Snelling, and Eugene F. Chaffin [El Cajon, CA: Institute for Creation Research and Chino Valley, AZ: Creation Research Society, 2005]), p. 631–734. ）经创造研究院许可，我将自己所写的一章在这里修订使用（下文中我称之为RATE章）。

1. 引言

理解任何文本的出发点是根据文本的体裁[1]进行阅读。作者在

1 体裁是特定文本所属的文学类别，也是其最初读者所清楚地意识到的。对文学理论家撰写的体裁理论的概述，请参 *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (*NPEPP*), s.v. "genre"; *The Harper Handbook of Literature,* 2nd ed., s.v. "genre criticism"; *A Handbook of Critical Approaches to Literature,* 4th ed., s.v. "genre criticism"; 及 Paul A. Bové, "Discourse," in F. Lentricchia and T. McLaughlin, eds., *Critical Terms for Literary Study* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1995, 2nd ed.), p. 50–51, 以下简称为CTLS。关于体裁概念在圣经文本中的应用，进一步参 Grant R. Osborne, "Historical

写作时[2]所针对的最初读者（或听众）会直觉地识别出他们正在阅读（或聆听）的文本类型，因为他们熟悉当时的文学惯例。[3]其实，作者意识到他的读者已经有了这些知识，所以在文本中使用了这些惯例。[4]而另一方面，我们这些现代读者必须用心推断那些对于最初读者而言是显而易见的常识：即我们必须梳理数据以确定文本的体裁。[5]

创世记 1:1-2:3 有三个突出的特征：权威性的文学作品、基础性的神学著作、字面[6]的历史记载[7]。我将在下面简略触及其中的第

Narrative and Truth in the Bible," *JETS* 48/4 (December 2005): p. 679–683，以及他所引用的文献。另请参 *RATE* 章，第 631–639 页 .

2 有充分的理由断定这些文字的作者是摩西，并且出埃及的时间为公元前 1446 年。因此，这些文字写成的时间最晚不过于摩西去世的时候，大约是公元前 1406 年。所以，最初的读者是公元前 15 世纪即将进入并征服应许之地的以色列人。

3 这就是最初读者的概念的部分内涵，即作者与最初读者所共享的特定历史、文化、语言和思想背景。相关讨论见 Nicolai Winther-Nielsen, "Fact, Fiction and Language Use: Can Modern Pragmatics Improve on Halpern's Case for History in Judges?" in V. Philips Long, David W. Baker, and Gordon J. Wenham, eds., *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument, and the Crisis of "Biblical Israel,"* p. 44–81 (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), p. 53–69; 以及 RATE 章，第 639–641 页。

4 Winther-Nielsen 的话令人难忘："文字是根据作者的意图而扎根于世界的"（Winther-Nielsen, "Fact, Fiction, and Language Use," p. 67），他还引用 Tomlin，Forrest，Pu 和 Kim 的话："相反，发言人 [或作者] 成为其文本的建筑师，指导听众 [或读者] 来解释对事件和思想的一个概念表达。作为设计师的发言人（作者）和作为施工员的听众（读者）都必须通过对知识的整合和信息的梳理来阐释一个连贯的文本。听众 [读者] 从上下文中得出有用的提示，并从文本以及他与发言人 [作者] 所共享的背景知识中建立认知上的推论"（出处同上，第 69 页）。进一步的讨论请参见 RATE 章，第 639–641 页。

5 我在 RATE 章对这些理念有进一步的阐述，见第 640–641 页，及那里引用的参考文献。

6 "字面"（literal）的一个意思是"符合现实"，另一个意思是"精确"。对于这段经文，Westermann 认为"字面"就是"直白"。他说："普通读者把圣经翻到创世记第 1-2 章，他的印象是，这是一段冷静的创造叙述，其对事实的描述跟以色列王国兴起的故事一样，是直白的历史。"（Claus Westermann, *The Genesis Accounts of Creation*, trans. Norman E. Wagner [Philadelphia, PA: Fortress, 1964], p. 5）。有关"真实"的更多讨论，请参 RATE 章，第 690-691 页，尤其是其中引用的 Sailhamer 的话，解释了对事件的现实写照是什么意思。

7 Meir Sternberg 在他的著作 *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985)* 的精彩前言中讨论了三个与本研究密切相关的问题：（1）圣经的三个特征之间存在着没有矛盾的平衡：这是一部文学杰作；它声称是在报道历史事件；并且清晰地表达着意识形态信息。（2）把圣经读漏了容易，但读反了是几乎不可能的（换句话说，很多时候读者没有领会到圣经的所有细微之处，但其神学信息是很清楚的）。（3）圣经的作者相信他们是在记录真实的历史。Sternberg 的主要论点是，旧约叙述的天才之处在于，经文的史学性、文学性和神学性（他称其为"意识形态"）方面不仅相互平衡，而且相互依赖，共存共融。Winther-Nielsen 在经文的三重特点上响应 Sternberg："…… 希伯来文圣经中的历史叙事是由历史、文学和意识形态的脉络细致地编织起来的材料

一点和第二点，而将详细专注于第三点，因为第三点处于争议的漩涡中心。

第一个特征是权威性的文学作品。凡有思想的人都不会否认这一章是最伟大的文学作品之一。任何言词都不足以描述圣经如此非凡的开篇，所有的形容词加起来也不能达意：深刻、雄伟、宏大、根本、基要、广泛、全面、高昂、无与伦比、深不可测、无穷无尽。同时，这些文字也被描述为简洁[8]、平静[9]、坚强[10]、含蓄[11]、宽容[12]。

以任何标准来看，创世记 1:1-2:3 都是一部伟大的文学经典。圣伯夫（Sainte-Beuve）这样定义“经典”文学：它丰富了人类的思想，添加了思想的宝藏，推动了思想的进步，广阔、伟大、精致、合理、明智、优美，并且以独特的方式向所有人说话，轻松地普适于任何时代，其文本是统一性的、智慧的、适度的、理性的、高雅

或‘组织’”（Nielsen，第 45 页）。Osborne 断言，在文学和历史的协调平衡上，“虽然圣经的历史是以故事的形式呈现的，但这绝不会消弱其作为历史的地位。理论上没有理由说文学和历史的目的不能重合，或者故事不能成为真实发生的事情的可靠表述”（Osborne，第 683 页）。Merrill 强调历史与神学的关系，并揭露了一个错误的二分法，即文本不能同时是神学的和历史的。他写道，叙事“…… 作为神圣历史的特色——一个绝不能忽略的观念——丝毫没有削弱其作为‘普通’历史资讯来源的价值”（Eugene H. Merrill，“Archaeology and Biblical History: Its Uses and Abuses,” *in Giving the Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Text*, ed. David M. Howard and Michael A. Grisanti, p. 74-96 [Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2003], p. 78）。

8 E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation and Notes* (Garden City, NY: Doubleday and Company, Inc., 1964), p. 8.

9 U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I: From Adam to Noah* (Jerusalem: The Magnes Press, 1998), p. 7.

10 在文学理论的语境中，“坚强”是指文本“忍受和超越严厉批评的能力”。我对创世记 1:1-2:3 的这种描述归功于 John Hotchkiss（The Master’s College 的英语系主任），他在私人交流中谈到了权威性文学作品的特质。

11 该术语也出自 Hotchkiss，表示经文没有说明所有内容。因此，它留有解释的空间。

12 “宽容”是指文本能超越不正确的解释，例如对创世记 1:1-2:3 的误解。必须说的是，鉴于堆积在这段经文上的大量溢美之词，有人称这段经文“不连贯”（Bruce K. Waltke, *Literary form of Genesis* 1:1-2:4a, p. 1-20 [在达拉斯神学院宣读的未发表的论文，2004], p. 11）或“混乱”（Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* [Grand Rapids, MI: Baker, 2005], p. 109）显得很奇怪。进一步参见 Beale 对 Enns 书发表的激烈评论文章，“Myth, History, and Inspiration: A Review Article” of *Inspiration and Incarnation* by Peter Enns,” *JETS* 49/2 (2006): p. 287-312。

的、清晰的、尊贵的且具有含蓄的力量。[13]

但也许“崇高”一词最能概括这 34 节经文。朗基努斯（Longinus）在其论文《论崇高》中将崇高文学描述为升华读者的文学，它的火花从作者的灵魂跃向读者的灵魂，（作者的）伟大精神带着回响，它包含着伟大的思想并激发崇高的感情。[14]

因此，从各种意义上讲，这都是一段权威性的文本，因为人们永不疲倦地阅读它，它引人入胜，它激发了敬畏和惊奇以及深切的敬意，并且它是世界观的基础。下文的第 2.2 节将从文学方面探讨这段经文。

创世记 1:1-2:3 的第二个特征：它是基础性的神学论述。它是基督教神学的基础：我们的神、我们的救主既是创造者，也是救赎者。此外，它是对古代近东流行的多神论强有力的反驳。这些观点将在下面的第 2.3 节中进一步展开。

第三个特征是问题的核心：创世记 1:1-2:3 也是字面的历史记载。尽管很少有人会不同意上述的前两个特征，但对于许多人来说，绊脚石是把这段经文认作历史叙述，是接受它对于宇宙、生命和人的起源以及对于地球年龄的权威性记述。

现代读者应该很明显地注意到这段经文的第三个特征，作为理解经文的基础，就如最初的读者一样。但不幸的是，许多人不承认这一点。因此，本章的大部分内容（下面的 2.1 节）将致力于通过统计、文学和神学论证来证明对其最初的读者而言是不证自明的道理：这段经文是字面的历史记载。此外，有必要证明，将这段经文作为字面的历史记载来阅读会得出结论：地球的年龄是数千年，而不是数十亿年。

---

13 引自 Saint-Beuve 的论文“What is a Classic?”（Elizabeth Lee 译），收录于 J.Smith and E. Parks, *The Great Critics: An Anthology of Literary Criticism* (New York: Norton, 1967), p. 596-599。

14 对 Longinus 的论文《论崇高》的讨论，参 J. Smith and E. Parks, *The Great Critics*, p. 62-63。

1.1 体裁的意义

对这段经文的体裁主要有两个提议：扩展的诗歌隐喻和叙述。如果经文是诗意的隐喻，那么对确定地球年龄的意义是什么呢？另一方面，如果是叙述，又怎样呢？

让我们首先考虑如果这段经文是诗意隐喻，其意义如何。隐喻包括两部分：载体，即隐喻的实际字句，以及寓意，即字句的意思。[15] 寓意是通过探究隐喻中的词语之间的相似和相异而得出的。例如，出埃及记 15:8a：“你发鼻中的气，水便聚起成堆。”[16] 提到神的鼻子是拟人化的语言——神没有鼻子，因为按照圣经的教导，他是灵性的存在，而不是物质的存在（约翰福音 4:24）。这种明显具有比喻性的语言的出现提示了隐喻。因此，在这节经文中，“鼻子”不是指字面的鼻子。同样，短语“耶和华是我的磐石”也引出了这样的一个问题：耶和华在什么意义上像一块磐石？[17] 而且反过来问，他在什么意义上不像？

隐喻中的词义不受限于其正常的意义范围。相反，单个词语的含义是由隐喻控制的。载体的各个词语与世界上的人、物、状态和动作没有一一对应的关系。因此，如果经文是诗意的隐喻，那么经文字句所指代的实物以及它们所描绘的事件序列就不是经文的本义。那就是说这些字句并不能告诉我们真正发生了什么。但是，科学家的研究对象只能是可观察、可测量的现实。因此，如果这段经文是诗意的隐喻，那么它对于起源方面的科学理论就无话可说，因此对地球的年龄也无话可说。

另一方面，如果这段经文是叙述性的，那么关于起源的问题和地球的年龄则可能有很多话可说。这取决于作者的意图。[18] 作者是

15 NPEPP，词条 “metaphor.”。

16 除非明确标注，引用的经文来自中文和合本。

17 以下我会跟随通常的惯例把 YHWH（神立约的名，见证他的自有永有）翻译成耶和华，但把 Adonai（意思是“主人”）翻译成“主”。

18 Wimsatt 和 Beardsley 在他们的经典文章《故意的谬误》中说：“作者的设计或意图既捉摸不到也不应该被用来作为判断文学艺术作品是否成功的标准”（W.K. Wimsatt and M.C. Beardsley, “The Intentional Fallacy,” in ed. D. Newton-De Molina, *On Literary*

否希望将其叙述当作历史叙述来解读？如果他没有，我们将再次陷入僵局。但是，如果他有，那么这段经文就直接说到了地球的年龄。因为如果这段经文是字面的历史，则字句与现实之间存在一对一的对应关系，对文字进行认真的语文学研究（包括形态、句法和辞书学）将可以重建经文中报道的事件，尤其是其顺序和持续时间。

为了回答有关作者意图的问题，有必要将问题扩展到一般的圣经叙述。圣经叙述的作者们如何理解他们所写的事件？圣经叙述的作者们是否相信他们所指的是真实事件？如果他们不相信，我们将再次陷入死胡同。但是，如果他们相信（这一点是可以论证的，见下文），那么创世记一开始的这段经文也一样。

为什么有必要证明这段经文的最初读者凭直觉就知道的事，即创世记 1:1-2:3 是字面的历史记载？因为，如果我们弄错了，将会误解经文。但是，为什么正确解释这段经文如此重要呢？因为它的位置。会影响到什么呢？真相。

创世记 1:1-2:3 是神学的基础，是处于圣经和对经验证据的科学解释之间的界面。为真理的斗争已升级为全面战争。敌对的双方

Intention: Critical Essays, p. 1–13 [Edinburgh: Edinburgh University Press, 1976], p. 1）。他们在其论文（最初发表在 Sewanee Review 54 [1946 年夏季] 中）中指出，我们无法了解作者的意图，因为它存在于作者的脑海中，我们不得其门而入。Wimsatt 在他的论文“Genesis: A Fallacy Revisited” (in Newton-De Molina, p. 136) 中，将该引文修改为“作者的设计或意图既捉摸不到也不应该用来作为判断文学艺术作品的含义或是否成功的标准”。Wimsatt 和 Beardsley 的原作、Wimsatt 的第二篇论文、Hirsch 的反驳以及双方在辩论激烈时的澄清都见于 Newton-De Molina 的论文集中。最近，Patterson 追溯了文学理论家所辩论的问题，从 Wimsatt 和 Beardsley 的开创性论文开始，到 Hirsch 坚持作者的意图和意义的确定性，以及与 Derrida 和 Foucault 的解构诠释学的互动，最后结束在 de Man 承认解构冲动取决于某种解读的预先存在（Annabel Patterson, “Intention,” in *CTLS*, p. 140–146）。Graff 为关于意图的讨论做出了重要贡献，他令人信服地论证了我们判断他人演讲和写作的意图是根据其语境：“乍一看，似乎意图是一种私人经历，发生在人自己的头脑中，所以只有本人才能知道它是什么。但是，进一步的思考和观察应该表明，我们一直在对他人的意图得出结论 …… 我们从各种情景线索中推断出讲员和作家的意图——话语本身的形式和特征、说话的环境、我们已经拥有的有关讲员或作家的信息。这种对话语的情境的推断帮助我们推断出可能的话语类型，这就是我们所说的话语的‘语境’”（Gerald Graff, “Determinacy/Indeterminacy,” in *CTLS*, p. 166）。Vanhoozer 展示了 Fish 和 Derrida 的后 Hirchian 诠释学如何掳掠了作者、文本和读者（Kevin Vanhoozer, *Is there a Meaning in this Text?: The Bible, the Reader, and The Morality of Literary Knowledge* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998]）。最后，关于作者意图以及如何辨识的讨论，请参见 RATE 章，第 639–641 页。

在这个界面上的战场曾经仅限于学术期刊、书籍和会议之类的玄奥世界，但现今已不再局限于这些地方。战斗领域已扩展到流行文化、黄金时段电视、报纸、大众刊物等论坛，甚至法院。

为什么会发展成这样？第一个原因是，后现代的人开始意识到一个人的起源观（与对这段经文的理解密不可分地联系在一起）定义了一个人的世界观。因此，确定这段经文的体裁不仅仅是一项只对专家有意义的学术活动，而是牵扯到任何人，若要正确地解释这段经文，确认文体是必不可少的第一步。

如果不是因为进化生物学、进化地质学和进化宇宙学里的一些未经证实也无法证实的理论，以及放射性同位素测年法中错误的却很少受到挑战的假设，没有人会质疑这段经文是什么体裁，地球的年龄也不会有争议。[19]

这在福音派中是一个不必要的悲剧，“不必要”是因为福音派不必要为了适应科学而调整圣经，“悲剧”是因为一旦采取了这种立场，他们就不自觉地与那些试图毁灭圣经的人结盟了。

地球年龄已成为这样一个文化问题的第二个原因是，任何宣称地球只有数千年而不是数十亿年历史的言论都是对“均变地质学堡垒”（一座从 18 世纪就开始建造的大厦）的攻击，其守护人受到激惹，必然要求提供支持这种说法的证据。

创造论者多年来一直在提出这样的证据。我们通过该出版物来纪念的人一直是这项工作的先驱，并且孜孜不倦地努力使教会相信圣经前几章的重要性。教会得到的警告是明确的。一个不道德和不敬虔的社会就是进化论对人们的影响的明证。

还有其他人出马应战，最近的例子就是 RATE 小组。[20]

19 在本书第一、二、三章中所讨论的教会在这个问题上的思想史表明确实如此。

20 RATE 小组在放射性同位素测年法方面进行了以下的开创性研究：Austin 和 Snelling 将所有四种长半衰期放射性同位素测年法应用于同一岩石单元。Snelling 还详尽地研究了花岗闪长岩的黑云母中的钋放射晕和火山凝灰岩中的裂变径迹。Humphreys 通过测量氦的“泄漏率”的温度函数，从先前被忽略的放射性衰变副产物氦中开发出了另一种地球计时器。Baumgardner 将碳 14 测年技术应用于钻石。Chaffin 开发了新的核衰变模型来解释加速衰变。他们的实验、现场调查和理论研究的结果令人震

而这个问题有突出的普适性的第三个原因是，在创造论和进化论的辩论中，有一种哲学观念，认为经文不能算作证据，但是这一武断而肆意的观念正在受到挑战。基于与文本和经验证据之间的关系有关的两个未经证实的假设，圣经证据被禁用或贬低。第一个假设就是经文证据不如实物证据。第二个假设认为，先入为主地反对超自然才有助于对证据进行客观的评估，并且会把我们带入真理。据称，对超自然现象的信仰会扭曲一个人判明真相的能力。

让我们考虑第一个假设的有效性。认为圣经不是科学和历史信息的可靠来源，这种观点是一种精心设计的上层建筑，建立在最随意、最脆弱的、而且看起来是最昏庸、也是最悖逆的哲学前提上：在起源问题上，不允许接受神的陈述！

这个沙土一般的基础甚至在启蒙运动之前就已经奠定了。1615 年，伽利略写信给大公爵夫人克里斯蒂娜（Grand Duchess Christina）说，圣经的意图是“教导人们如何转向天堂而不是天体如何转向（To teach how one goes to heaven not how heaven goes）。”[21] 这个大胆主张的含义是，人是按照上帝的形象被造以掌管他的创造的，圣经是上帝给人的启示，但圣经却对人类理解他的创造没有任何贡献！他在另一个不同的背景下辩称，不仅不应该用圣经来判断科学理论，而且应该用这些理论来判断圣经：

> “感官经历摆在我们眼前的，或者通过必要的演示为我们证明的任何物理的东西，我们都不应该怀疑……圣经经文的证词可能在其文字背后有不同的含义……相反，在物理学得出任何确定的理论之后，我们应该将其用作正确

惊。他们发现，过去曾发生过以前未知的现象，即放射性同位素的加速衰变。这意味着不能通过放射性同位素测年法得出岩石的年龄。此外，锆石晶体中存在氦气，黑云母中半衰期短的钋产生的放射晕以及钻石中的碳 14 证明地球只有数千年而不是数十亿年的历史。对 RATE 科学家的项目及其发现的技术讨论，请参阅 RATE II 中的相关章节。RATE 小组调查结果的技术摘要，请参见 Vardiman 撰写的 RATE II 最后一章，第 735–772 页。大众化的摘要见 Donald DeYoung，*Thousands, not Billions: Challenging an Icon of Evolution, Questioning the Age of the Earth* (Green Forest, AR: Master Books, 2005).

21 引自 Terry Mortenson, *The Great Turning Point: the Church's Catastrophic Mistake on Geology — Before Darwin* (Green Forest, AR: Master Books, 2004), p. 20.

地解释圣经的最合适的辅助手段。”[22]

弗朗西斯·培根也表达了类似的想法：

> “因为我们的救主说：‘你们错了，因为不明白圣经，也不晓得神的大能。’如果要确保我们没有错误，摆在我们面前的有两本书来研究；首先是圣经，启示神的旨意，然后是表达他大能的受造之物，而后者是解开前者的钥匙。”[23]

此外，18 世纪的哲学家伊曼纽尔·康德提供了“整个世纪所能找到的最清晰的描述”。[24] 他比伽利略和培根走得更远，竟断言圣经如果没有受到人类理性思维的司法审查，那么它就无权要求得到真诚的尊重：

> “我们的时代是批判的时代，一切都必须受到批判。宗教的神圣性和立法者的权威性被许多人视为免受该法庭审查的理由。但是，如果这二者被豁免，它们将成为合理怀疑的对象，并且无权要求得到真诚的尊重，这样的尊重只能给那些已经经受了自由的、公开的检验的事物。”[25]

但是这些人错了！说神话语的明确陈述应该站在人类临时性的科学理论面前受审，或者说上帝深不可测的启示必须经受人类的一种理性方法的检验，而这种方法已经预先就禁止提到超自然，因此无法测度圣经的深度，这是何等的傲慢！圣经不仅教导我们如何转向天堂，还教导我们天体如何转向！

---

22 出处同上，第 20–21 页。将伽利略的这段话及后面培根和康德的话与《芝加哥圣经无误声明》第十二条对照，该声明明确指出：“我们申明圣经全部是无误的，没有任何虚假、欺诈或欺骗的内容。我们否认圣经的可靠性和无误性仅限于属灵、宗教或救赎主题，而不包括在历史和科学领域的断言。我们进一步否认对地球历史的科学假说可以适当地用来推翻关于创造和洪水的圣经教导”（摘自 R.C. Sproul, *Explaining Inerrancy* [Orlando, FL: Ligonier Ministries, 1996], p. 36）。有趣的是，在撰写这个申明的芝加哥圣经无误峰会上，许多参与者都是古老地球创造论者。

23 Mortenson, *The Great Turning Point*, p. 21.

24 J. Hayes and F. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), p. 53.

25 出自 Emanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 15 （如 Hayes and Prussner, *Old Testament Theology*, 第 53 页所引）。

经文里有真实的内容，触及一般被认为是科学家和历史学家才有权过问的范畴。这些经文不是空洞的，可以让读者随意选择任何含义来填充。其字句不是没有意义的，而是与现实相对应的。就历史而言，经文不只是说发生了一些事，而是实际上告诉我们发生了什么事、发生的顺序和时间。正确的阅读便会得到神对他的创造之看法的丰富宝藏，大部分都还没有被科学家们挖掘到。具体地，对于 RATE 小组的地质学家、物理学家和地球物理学家来说，认定了圣经年表是正确的，便使他们提出了物理学和地质学方面的突破性理论，即放射性同位素衰变曾经被加速。然后，他们设计了实验来验证它的存在，并因此发现它确确实实在过去发生过。

但是，我在反对伽利略、培根和康德的说法上还要再进一步。我坚持认为，除非我们从神的角度来看天体，否则我们无法正确地理解天体的运转；相反，先验地排除圣经的证据实际上会误导科学家，以致于得出错误的结论。换句话说，除非与神的观点结合并通过神的视角来解释，我们就不能正确地理解实物证据。这就是箴言 1:7a 的含义，“敬畏耶和华是知识的开端”。但是有另外两段经文决定性地碾压了上述关于经文和经验证据之间的关系的两个假设：约书亚记 4:1-9 和列王纪下 6:8-12。

1.2 约书亚记 4:1-9，经文作为不可或缺的解释架构

这段经文说明了耶和华如何看待他所设立的实物证据，显示了神的启示对于正确解释经验证据是必要的。如此就否定了第一个假设。

这里记载的 24 块石头的搬动是值得注意的。当以色列人从干涸的河床上走过正在洪水泛滥的约旦河之后，祭司们仍抬着约柜站在其中，约书亚奉神的命令，下令堆砌石头来纪念河水分开的奇迹，这个奇迹重现了前一代人过红海的经历。来自十二个支派的十二个人要每人从约旦河床中间取一块石头，堆在河的西岸。此外，他们还要从西岸搬来石头，将它们堆在河床上祭司站立的地方。最后，

约书亚中断叙述，告诉他当代的读者说这些石头还在那儿——这是他们可以轻易地去确认或驳斥的。

这两堆石头的目的是什么？若非神指出它们的意义，当时在那里的以色列人，尤其是他们的后代，更不用说我们这一代人，就只能猜测了。但是神没有把这个困惑留给我们，也没有留给他们。答案就在经文中：

> “这些石头在你们中间可以作为证据。日后，你们的子孙问你们说，这些石头是什么意思？你们就对他们说，这是因为约旦河的水在耶和华的约柜前断绝；约柜过约旦河的时候，约旦河的水就断绝了。这些石头要作以色列人永远的纪念”（约书亚记 4:6-7）。

这就引出了上面提到的要点：要理解实物证据的含义，必须要有神的解释。

石头提供了一个持久的纪念，如果不去动它们的话，理论上讲可以永久保存下去。然而，每当（不是如果）他们的后代问这些石头是什么意思，耶和华命令他们要将这个纪念的意义传达下去。实际上，它们是永久的标志和纪念。尽管这些在河岸和河里的石头早已不见了，但放置它们的记录就是对它们永久的纪念。

现在我们可以从这段经文中归纳出一个原理，应用于我们眼下的研究。神为他所做的一切给了我们两个见证：有形的实物证据和他的话语。就前者而言，为了使证据便于使用并有逻辑性，人们必须将其转化为文字，然后再添加到知识库里。但是后者已经是文字了，可以用来检验人们从实物证据中得出的结论。两个见证原本就具有不平等的价值：圣经胜过科学，而不是通常认为的科学胜过圣经。

1.3 列王纪下 6:8-12，使用反超自然之预设的必然结果

第二个假设是，先入为主地反对超自然才可以对证据进行客观

的评估，而且可以带领我们进入真理。但列王纪下 6:8-12 向我们表明的实情恰恰相反：这种偏见会误导寻求真理的人！

根据经文，亚兰王便哈达与将军们举行了秘密战略会议，要伏击以色列军队。可能他当时企图杀死或俘获以色列国王约兰。但是他的一切伏击以色列军队的谋算都被以利沙挫败。神预先告诉以利沙埋伏的地点，他就告诉了约兰。每次约兰都派侦察兵确认，先知告诉他的地点确实已经有了埋伏。亚兰王非常气馁，得出了任何一个不考虑超自然干预的可能性的人都会得出的结论：他的一个手下是以色列王的间谍！不然以色列王怎么会知道他的营地呢？他聚集了大臣们，因为他并不知道叛徒的身份，他假设叛徒不可能单独行动，或至少有人知情，他就指责他们所有人叛国，毫无疑问，他希望有人会承受不住，为了减轻自己的惩罚而泄露叛徒的身份。他的一位大臣确实开口了，但却不是揭露叛徒。相反，他想迅速地推翻王的推理，以纠正国王的错误。这是通常没有人敢做的事情，但是情况不同寻常，这不是跟王奉承闲聊的时候，王正在寻找替罪羊泄愤。于是那个人脱口直言，但他先加上了“我的主，我的王”，以减轻他失言的冒昧。他实质上是在说：“您对这事的评估是错误的，我的主，我的王啊。有一件您没有考虑到的事情：以色列的先知可以告诉以色列王您在最私密的时候所说的话！” 然后，便哈达的愤怒转向以利沙，但神以非同寻常的方式保护了以利沙，派遣一支天军包围了亚兰的军队。

因此，便哈达最初对他所看到的证据的解释是完全错误的，因为他先验地排除了对他所观察到的结果的任何超自然解释。所有反超自然的偏见也是如此：它导致对证据的错误解释，而不是准确的解释。

在运用圣经解除这些假设之后，我们现在转回来考究创造记载的体裁。

2. 经文的特征

2.1 字面的历史记载

创世记 1:1-2:3 是字面的历史记载，我在这里分三部分进行论证。第一部分是通过严格的统计学，无可辩驳地证明它是叙述性的。第二部分是文学论证，引用大量证据来表明圣经叙述的作者认为他们指的是真实事件。第三部分是根据默示教义的论证。

2.1.1 创世记 1:1-2:3 之体裁的统计学认定

我在别处概述了希伯来文学者们对圣经中希伯来诗歌和叙事的描述，得出的结论是他们的定性方法未能准确地区分这两种体裁。[26] 因此我另辟蹊径，开发了一种定量的方法来区分这两种体裁，这是一种基于希伯来语有限动词的统计学方法，[27] 可以高度准确地确定希伯来文本的体裁。这项统计学研究包括七个步骤。[28] [编者注：本节概述了 RATE 章中详细介绍的统计学研究程序，并总结其结果（本节 2.1.1 的最后两段）]。

第一步是使用文献中对叙事和诗歌的描述来识别希伯来圣经中所有的叙事和诗歌经文。总共发现 522 段经文，包括 295 段叙事经

26 RATE 章，第 642–648 页。

27 圣经希伯来语中标明人称（第一人称 [我、我们]，第二人称 [你、你们] 和第三人称 [他、她、它、他们]）、性别和单复数的动词形式包括 *qatal*（完成式）、*wᵊqatal*（waw-完成式）、*yiqtol*（未完成式）和 *wayyiqtol*（过去式）。例如，过去时态叙述中的动词 עמש（“听”）的翻译有如下可能性：对于 *qatal*，“他听到”或“他听过”（“时态”由上下文决定；这种形式通常不是在句子或从句的开头）；对于 *wᵊqatal*，“他会听到”（必须在句子或从句的开头）；对于 *yiqtol*（通常不在句子或从句的开头），“他会听到”；对于 *Wayyiqtol*，“他听到了”（必须在句子或从句的开头）。关于有限动词在此分析中的适用性的讨论，请参 RATE 章，第 650–651 页 ; 第 720–721 页注 39。

28 本节后面的内容是对我的统计学研究的简化解释。相关的详细信息以及非常有用的图形和表格，请参见 RATE 章第 650–676 页和第 693–704 页，附录 A、B 和 C。以下所有内容均来自 RATE 章：对分类之准确性的详细数学分析，见第 669-674 页；关于叙事与诗歌之间最鲜明的对比，见第 658–659 页图 4 和第 660–661 页图 5；关于 *Wayyiqtol* 的相对频率分布随体裁的变化（第 662 页，图 8）；从已知体裁的混合样本中得出用于预测文本体裁的逻辑回归曲线（第 667 页，图 9）；关于预测的精度（第 668 页的表 1）；最后，对整个文本群体有 99.5% 的置信度的所有可能的逻辑回归曲线，以及创世记 1:1–2:3 在该曲线上的位置（第 674 页，图 10）。我将在下面的简化讨论中具体引用 RATE 章更多的内容。

文和 227 段诗歌经文。

第二步是生成 48 段叙事经文和 49 篇诗歌经文的分层随机混合样本。[29]

第三步是为每段经文计算有限动词之间的不同比率，并测试这些比率的分布是否有显著不同，其差异是否足以预测样本中的某段经文是叙事还是诗歌。

第四步是基于不同比率建立逻辑回归（LR）[30] 分类模型，以检验无效假设和替代假设。[31] 我的无效假设是，从这些比率得出的逻辑回归模型都无助于经文的分类（都不比随机分类好）。反过来，我的替代假设是，从这些比率得出的逻辑回归模型中，会有一个对经文的分类有价值（比随机分类好）。随后的分析表明，根据 *wayyiqtol* 形式与有限动词总数之比得出的分类模型最佳。[32] 由此，对无效假设做出了改进。

第五步是使用逻辑曲线模型对混合样本中的所有经文进行分类，逻辑曲线模型是根据这些经文中的 *Wayyiqtol* 动词数量与有限动词总量之比得出的。[33]

第六步是将模型分类与实际分类进行比较。结果是惊人的，该模型正确分类了 97 段经文中的 95 段（无论是叙事还是诗歌），这是非同寻常的准确性，让我们能够在非常高的统计学意义上拒绝无效假设。研究结果还确定该模型以极高的水平减少了分类误差。总

29 这是由统计程序生成的叙事和诗歌经文的一个随机样本，可确保要分析的经文代表希伯来文圣经的所有部分：“律法”、“先知”（前部和后部）和“著作”。更多的说明和原始数据，请参见 RATE 章，第 657 页和第 698–702 页，以及附录 B。

30 逻辑回归（LR）是一种适用于二值数据的统计分析。更准确地说，是基于赔率对数（P / (1-P)）的非线性回归模型，其中 P 是事件发生的概率。当因变量数目有限时（在我们的示例中为两个：叙事与诗歌），LR 是分类数据的理想选择。更多详细信息，请参 RATE 章第 663–665 页和 RATE 章第 721–722 页尾注 43–51 中的索引和讨论；The Oxford Dictionary of Statistical Terms (ODST)，“logistic regression” 词条。

31 无效假设是在统计分析中制定的一种可检验假设，它“确定 I 型错误的可能性”（ODST，“null hypothesis” 词条）。I 类错误是指拒绝实际上为真的假设（ODST，“type I error” 词条）。拒绝无效假设意味着接受替代假设。对于我所采用的无效假设和替代假设的完整陈述，请参见 RATE 章第 657 页。

32 对这些模型的描述，请参 RATE 章第 665-666 页。

33 使用从原始数据得出的逻辑曲线为混合样本分类（参 RATE 章，第 667 页，图 9）。

而言之，该模型是样本中经文的出色分类器。[34] 但是，样本在设计上并未包括创世记 1:1-2:3。

因此，有必要采取第七步将结果从样本经文扩展到全部经文，包括创世记 1:1-2:3。我在这一步的发现是，创世记 1:1-2:3 是叙述性的可能性在 .999942 和 .999987 之间（99.5%的置信度）。因此，我得出结论，说这段经文是诗歌在统计学上是不成立的。[35]

在证明创世记的这段经文确实是叙述性之后，我们现在来考核这一发现的意义。为了理解这段经文的作者在其叙述中的意图，我们将首先察看圣经作者们在总体上是如何看待自己所叙述的事件的。

2.1.2 文学论证

在 RATE 章中，我列举了 15 项证据，证明圣经叙述的作者认为他们所叙述的是真实事件。[36] 但在下文中，我将仅概述十个：（1）叙述中阐明了习俗的来历，（2）叙述中的古地名和俗语常追溯至其起源，（3）叙述中的纪念物和宣告都给出具体的原因和历史时间点，（4）历史脚注遍布经文，（5）引用了书面记录作为资料来源，（6）有提供精确的时间参考点，（7）给出家谱，（ 8）回顾预言并与叙述的事件联系起来，（9）“时间词”邀请古代读者确认经文中的历史宣称，（10）历史“轨迹”将经文的不同部分和相距甚远的不同历史阶段联系起来。[37]

---

34 参 RATE 章，第 667-669 页。这是对分类准确度进行统计分析之后得出的结论（RATE 章，第 669-674 页）。

35 参 RATE 章第 675-676 页的统计分析结论。

36 RATE 章中的完整清单是：（1）神的子民是根据过去的历史来定义的；（2）神命令他的子民保留过去的记忆；（3）神的子民经常回顾过去；（4）对过去的记忆落实于现在，决定着未来；（5）叙述中阐明了习俗的来历；（6）叙述中的古地名和俗语常追溯其起源；（7）叙述中的纪念物和宣告都给出具体的原因和历史时间点；（8）历史脚注遍布经文；（9）书面记录被引作资料来源；（10）有提供精确的时间参考点；（11）给出家谱；（12）遵守崇拜的圣日和时期被称为纪念活动；（13）叙述中会回顾预言并与叙述的事件联系起来；（14）“时间词”邀请古代读者确认经文中的历史宣称；（15）历史“轨迹”将经文的不同部分和相距甚远的不同历史阶段联系起来。详见 RATE 章第 676-690 和 705-712 页（附录 D，表 D1-D8）。

37 以下讨论是基于 RATE 章的原文，脚注中有具体的索引。

（1）阐明习俗。[38] 如果作者们不相信习俗的历史性，他们就没有理由阐明习俗的来历。第一个例子是对一个饮食禁忌的解释：它是为了纪念神与雅各摔跤时使雅各的髋关节脱臼（创世记 32:26，32:33）。

第二个阐明的习俗涉及脱鞋，表示一个亲属拒绝夫兄弟婚，即亡夫的兄弟与寡妇结婚，为无嗣而亡的兄弟养育儿女（申命记 25:5-10）。在路得记 4:7 中，作者解释了这个习俗，因为作者认为读者可能不熟悉。他这样介绍这个习俗，“从前，在以色列中要定夺什么事，或赎回，或交易，这人就脱鞋给那人”。“从前”一词表明该习俗在作者的时代已经没有了，作者认为对他的读者来说这是很重要的事实（路得记 4:8）。[39]

第三个习俗在撒母耳记上 30 章中讨论到。回到洗革拉后，大卫发现一群亚玛力人突袭并绑架了他的家人。他和他的六百名士兵立即追赶歹徒。到达比梭溪时，他的 200 名士兵精疲力竭，无法继续前进。四百人与大卫继续追赶。除了四百个骑骆驼逃走的亚玛力人，大卫杀死了所有人并解救了他的家人，然后回到了那二百个留下的人那里，与他们分享战利品，尽管那四百人抗议。经文的作者记载这件事，一部分目的是为了解释这种习俗，即看守器具的和上阵的应该分得同样多的财物。该习俗是源于当年大卫的一个命令（撒母耳记上 30:24-25）。

（2）追溯古地名和俗语的起源。圣经作者经常会解释地名起源的历史背景。地名通常在作者的时代还在沿用。显然，作者认为他的读者会对当时的地名的起源有兴趣。同样，在许多段落中记录了俗语的历史溯源。[40]

---

38 详情和更多表现这种特性的叙述性经文的例子见 RATE 章第 677-678 页。

39 作者认为习俗已经中断，更多的例子在下文中（证明 9）会有进一步的讨论。

40 证明这一点的经文包括：创世记 4:17；民数记 11:4-34；申命记 3:14；约书亚记 7:26；士师记 1:26；撒母耳记下 6:8；列王纪上 9:13；列王纪下 14:7；列代志上 13:11。更多的例子和更详尽的讨论请参 RATE 章，第 682 页和第 705-706 页（表 D2）。

（3）纪念物和宣告都给出具体的原因和历史时间点。[41] 圣经的作者经常解释设立纪念物的目的，而且常常涉及这些纪念物的命名。有四个突出的例子。第一，基列的双重命名。拉班给它起了一个亚兰语的名字，而雅各起了希伯来文名字（创世记 31:44-54）。第二，设立过约旦河的纪念物（约书亚记 4:1-9）。第三，在亚干及其家人的尸体上堆起一个石堆（约书亚记 7:25-26）。第四，约书亚记 14:6-14 给我们解释了迦勒如何获得他的产业。

圣经的作者们还解释了事物何以成为当时的样子。举三个例子就足够了。第一个是关于以色列的；另外两个则不是，而是发生在以色列国境之外。这三个叙述都让我们问一个问题，作者是如何知道的呢？第一例虽然是关于以色列的，但其中的主角却是非以色列人喇合。作者预料到读者的问题并提供了答案：一个非以色列人的前妓女是如何来在他们中间生活的（约书亚记 6:25）？

第二个故事解释了为什么埃及人民的土地和庄稼甚至他们自己的身体在作者的时代都属于法老，但祭司却不然（创 47:13-22）。

第三个故事讲述了非利士人在亚弗战役中击败以色列之后，耶和华如何贬低、击败和摧毁大衮。他们俘获了约柜，将其带到亚实突，以为以色列的羞辱意味着大衮击败了耶和华，就将约柜放在大衮像旁边，以宣告他的胜利。但是得胜的是耶和华，偶像的身体倒在门槛上，没头没手，甚至到作者的时代，大衮的祭司都不踏大衮庙的门槛。[42]

（4）历史脚注遍布经文。在多数情况下，有些细节乍看似乎与叙述本身关系不大，但事实并非如此。[43] 有时我们无法确定某个细节如何影响叙述的发展，这正是我们在这里所关注的情况。这些历史资讯（显然是为了让感兴趣的读者受益）可以分为三类：有

41 以下讨论的扩展和更多表现这种特点的叙述性经文的例子，参 RATE 章，第 682-684 页。

42 关于作者所宣称的这类可验证的持续性的讨论，请参见下面的证明（9）。

43 对叙述的研究认为文本中包含的细节是由叙述的情节驱动的，这在大部分情况下是正确的（RATE 章第 724 页尾注 59 和 60）。

关人物的细节、有关地点的细节和其它细节。第一类的一个例子是申命记 2:10-11 中记录的信息：摩押人称其土地上的原住民的名字。第二类的一个例子是希伯伦以前被称为基列亚巴（约书亚记 14:15；士师记 1:10）。第三类的一个例子是，我们获悉了希实本之前战胜摩押人时的胜利颂歌的歌词（民 21:26-30）。[44]

（5）引用了书面记录作为资料来源。毫不稀奇，圣经提到了摩西律法书（约书亚记 8:31; 23:6; 列王纪下 14:6; 尼西米记 8:1）、摩西书（历代志下 35:12；以斯拉记 6:18）、神的律法书（约书亚记 24:26）、律法书（约书亚记 8:34）、耶和华的律法书（历代志下 17:9） 和约书（列王纪下 23:21）。[45]

（6）有提供精确的时间顺序参考点。圣经以锁定在时间上的记载开始。创世记 1:1-2:3 中的创世记载有一个显著特征，就是六天的稳定序列（在前六天中每一天的创造活动之后，用“有晚上，有早晨，第某天”的短语明确标记）。这类例子很多，让我们考虑其中的四个。首先，与洪水有关的五个固定日期是用挪亚的年龄来标记的（创世记 7:6，11；8:4-5，13-14）。第二个例子（这种类型有很多）是撒拉去世时的年龄（创世记 23:1-2）。第三个众所周知的例子是出埃及的年份与所罗门开始建造圣殿的年份的间距（列王纪上 6:1）。第四个是：“希西家王十四年，亚述王西拿基立上来攻击犹大的一切坚固城，将城攻取”（以赛亚书 36:1）。[46]

（7）给出家谱。对历代祖先的这种关注并不是浪费笔墨；相反，它至少可以满足三个史学目的。不管是独立记载还是与叙述交织，[47] 家谱可以组织历史、概述历史和支撑历史。让我们依次举例：家谱（例如创 4）成为特定时期的历史记录，有时没有记录任何事件，因此，在这些情况下，家谱提供了历史的实际结构。此外，当要涵

44 更多的例子和对这一点的详尽讨论，请参 RATE 章，第 684 页和第 706 页（表 D3）。

45 对这一点详尽的讨论，参 RATE 章，第 684 页和第 707 页（表 D4）。

46 更多的例子和对这点详尽的讨论，请参 RATE 节，第 684-685 页和第 708-709 页（表 D5）。

47 即，家谱中包含着叙述或叙述中包含着家谱。

盖较长的时间段时（如历代志上 1-9），家谱可以概述历史。最后，他们可以支撑历史，例如将大卫通过法勒斯与犹大联系起来，从而使大卫的王权合法化（创世记 49:10；路得记 4:18）。[48]

（8）回顾过去的预言。[49] 这个证明和随后的两个证明，建立了圣经时间轴的双向性，并与创世记 1:1 至尼希米记 13:31 大致连续的叙述相吻合。我们首先从两个方向看时间线。第一个方向是从先知的角度看未来。在报告关于未来的预言时，圣经的作者经常明确地将预言与特定的背境联系起来。但是因着这样的事物的本质，只有在事实发生之后，才有可能通过这种做法来验证先知的真实性。经文中很少提及这种验证，因此一旦提及则意义重大。随着圣典的逐步成形，当后来的圣经作者提到预言的应验时，他使我们专注于第二个方向，即从他和他所记载的人物的角度转眼向过去看，特别着重于最初引发预言的背景。让我们看四个例子：三个粗略地看；一个详细地看。

第一个例子，约书亚咒诅任何要重建耶利哥的人（约书亚记 6:26），结果希伊勒重建耶利哥时死了两个儿子，咒诅就宣告应验了（列王纪上 16:34）。第二个例子，有先知预言祭司的职份要离开以利一家（撒母耳记上 2:31），这在亚比亚他被革职后宣告应验（列王纪上 2:27）。第三个例子，但以理忆及耶利米曾预言被掳的时间是 70 年（耶利米书 25:11-12），所以就祷告祈求耶和华让百姓回归（但 9:2-19）。

第四个例子是一个针对约西亚的预言与其应验之间的联系。这是列王纪的作者在列王纪上中完全展开的。叙述者不仅像上面的前两个例子一样指出了预言与应验之间的联系，而且是借着故事中的一个人物指出来的。当北国以色列的第一任国王耶罗波安正在伯特利献坛时，一位未名的神人诅咒那坛。他说：“坛哪，坛哪！耶和华如此说：大卫家里必生一个儿子，名叫约西亚，他必将邱坛的祭

48 更多的例子和讨论，请参 RATE 章，第 685 和 710 页（表 D6）。
49 以下讨论是 RATE 章第 685-686 页的扩展。

司，就是在你上面烧香的，杀在你上面，人的骨头也必烧在你上面”（列王纪上 13:2）。三百年后，约西亚不仅大发热心地将偶像的祭坛和丘坛从他的国中移走，还污秽了它们（列王纪下 23）。在伯特利，他下令将坟墓中的骨头烧在坛上。列王纪下的作者评论说：“污秽了坛，正如从前神人宣传耶和华的话”（列王纪下 23:16）。随后，当约西亚询问一个纪念碑的身份时，那城的居民回答说：“先前有神人从犹大来，预先说王现在向伯特利坛所行的事，这就是他的墓碑（17 节）。”约西亚出于敬意，下令不要打扰神人的遗骨。

（9）“时间词”邀请古代读者确认经文中的历史宣称。圣经的作者们在讲述他们的故事时本不需要联系到他们的当下。但若是那样，他们的文字就不过是无法验证的故事，扣人心弦，但历史意义不大。[50] 然而，恰恰相反，他们将故事绑定在可检验可证伪的宣称上。的确，如果他们不了解事实，他们那些将过去与他们的时代联系起来或将他们的时代与过去切割开来的明确陈述是有风险的！从本质上讲，他们是在挑战当时的读者去证伪他们的宣称。[51]

我们提出两类时间标记，至少链接了两个不同的时间，即作者的时代和他的过去。第一组时间词表示与过去在时间上的连续性。其中最常见的是 עַד־הַיּוֹם הַזֶּה，“直到今天”。此类的一个特例是那些带有 מִן־הַיּוֹם הַהוּא，“从那时起”，或类似短语的记载，因为它表示不间断的连续性。另一方面，更常见的“直到今天”允许连续性中断，只要它在作者的时代之前得以恢复即可。结果是，对于作者时代的读者来说，这种特例更“容易”去证伪。第二组时间词表示与过去不连续。此类中最重要的词是 לְפָנִים，“从前”。我们将在下面依次

50 这一小节是针对那些像 Ian Provan 那样的圣经历史学家的，他们认为圣经的叙事描述了一个“‘假想世界’，它本身是完整的，自圆其说。不可以通过将其与自身之外的任何事物联系起来而损害其完整性。”相反，很明显，作者暂停叙述而直接向读者讲话（称为“定格”），特意将他写的历史与读者的时代联系起来。Provan 的原话引自 Michael Grisanti，*BibSac* 161 (April–June 2004): p. 167。

51 Sternberg 评论说：“无论引用和解释的真实性是什么，但是将所讲的话锚定在公开的和可获取的现实特征中，这种做法本身就加强了对真理的宣称。叙述者似乎在对读者说：‘你会发现在我们所记载的时间里面，我们所观察到的时间痕迹是完全合理的。’……现存的物证让其代表的过去有可信性”（Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 31-32）.

查看。

在连续类里的第一个例子是摩西引人注目的陈述，声称自己知道埃及的历史。摩西说到即将来临的空前的冰雹现象时说：“自从埃及开国以来，没有这样的冰雹”（出埃及记 9:18）。摩西在描述蝗灾的严重性时说，“……自从你祖宗和你祖宗的祖宗在世以来，直到今日没有见过这样的灾”（10:6）。

约书亚记中还有三个例子，约书亚在书中指出了在他那段时期出现的情况，可以很容易地检验其真实性：艾在被约书亚毁灭之后仍是废墟（约书亚记 8:28）；艾城王的尸体仍埋在约书亚堆在他身上的一堆石头下（8:29）；住在基遍的希未人，通过聪明的（绝望的）诡计，欺骗约书亚与他们立约，在以色列仍是“劈柴”和“挑水”的仆人阶级（9:27）。

撒母耳记的作者（们）也对他（们）的时代作了可验证的历史陈述：约柜的存放（撒母耳记上 6:18）；洗革拉仍属于犹大王（27:6）。

翻开列王纪，我们发现更多这一类型的宣称——其中一些非常有趣。约柜放置在圣殿中，其长轴与圣殿的长轴一致（列王纪上 8:8）。所罗门将所有原住的外邦人都纳入了以色列（9:20-21）。以色列从犹大脱离，成立了北国以色列（12:19）。以利沙行神迹净化了水，到作者之时还可以饮用（列王纪下 2:22）。摩押脱离了犹大（8:22）。亚兰王利汛将犹大人从以拉他赶走，随后，该城被以东人占领（16:6）。[52]

现在我们看不连续类。通过使用“从前”一词，圣经作者表示他的读者所熟悉的现在的名字、习俗、言辞和情境在过去是不同的。尽管无法核实，但仅提及这些差异便增强了记载的历史性。正如我

52 亚兰人和以东人的希伯来语名称的唯一区别是 ד（*daleth*）与 ר（*resh*）。在希伯来语的历史中，如前一句所示，在所有时期，daleth 的形状都非常类似于（有时甚至完全一样）resh（参见 Ada Yardeni, *The Book of Hebrew Script: History, Paleography, Script Syles, Caligraphy and Design* [London: The British Library and New Castle, DE: Oak Knoll Press, 2002], p. 2, figure 1）。古文字的考量不能解决这个文字问题。不过，根据上下文，首选是读为“以东人”而不是“亚兰人”，因为作者在经文的下一段中描述了提革拉毗列色三世对亚兰的毁灭。

上面提到的，作者何必费心编造这些关于过去的细节，而这跟吸引读者没有直接的关系？如果只有少数几例，是一回事。但实际上有很多。[53]

（10）历史轨迹。这也许是旧约史书最有趣的特征。我将这一类别称为历史轨迹，因为某些人物、陈述和思想被强力投射进圣经的前五卷书中，以至于它们的踪迹可见于此后漫长的时间内大量的文字里。在明显的对先祖的应许之外，还有一些没那么明显但很重要的轨迹：约瑟的遗骨、巴兰的谜团、耶和华对亚玛力人的执着追踪，[54] 以及摩押和亚扪有劣迹的历史。我们只看其中的第一个和最后一个，从约瑟之死开始。

约瑟意识到自己快要死了，他断言神会看顾以色列人，将他们从埃及带入他起誓赐给亚伯拉罕、以撒和雅各的地（创世记 50:24）。而且，约瑟凭着信心重申甚至强化自己的断言（“神必定会看顾”），并指示家人不要将他的遗骨留在埃及（创 50:25），这使人联想起他父亲的信心。但是创世记以约瑟的尸体保存在埃及的一个石棺中而告终。

我们没有听到这些骨头发出任何响声，直到突然之间它们在出埃及记发出大声响：“摩西把约瑟的骸骨一同带去；因为约瑟曾叫以色列人严严地起誓，对他们说：神必眷顾你们，你们要把我的骸骨从这里一同带上去。”（出埃及记 13:19）

然后又寂静无声，骨架悄无声息地挂在壁橱里，直到以色列人将其埋葬在迦南地：“以色列人从埃及所带来约瑟的骸骨，葬埋在示剑，就是在雅各从前用一百银子向示剑的父亲、哈抹的子孙所买的那块地里；这就作了约瑟子孙的产业”（约书亚记 24:32）。埋葬约瑟的遗骨，这是历史性的结局，在叙事中完成了一个夹心结构。[55]

53 第二类的例子有申命记 2:10，12，20；约书亚记 11:10，14:15，15:15；士师记 1:10-11, 23，3:2；路得记 4:7；撒母耳记上 9:9；历代志上 4:40，9:20；历代志下 9:11；尼希米记 13:5。更多第一类的例子和对这一点更详尽的讨论，参 RATE 章，第 686 和 712 页（表 D8）。

54 对以下讨论的扩展和圣经对巴兰和亚玛力人的追踪见 RATE 章，第 686-690 页。

55 夹心是一种文学手段，通过在段落的开头和结尾放置相似的材料来形成一段圣经（无

就是说，约瑟是雅各离开迦南的第一个儿子，他的埋葬使他成为了最后回归的儿子。

再举一个例子，我们将追溯到先祖时期的摩押和亚扪有劣迹的历史。关于这一轨迹，最重要的是后来的经文提及以前的经文所报告的事件的方式，形成一个链条，一直追溯到这些民族的起源。历代志的作者是最后提到摩押和亚扪的儿子们的。他回顾在约沙法的时代，王恳求耶和华拯救犹大脱离包括摩押人和亚扪人在内的大军时，做出了以下尖刻的观察：“从前以色列人出埃及地的时候，你不容以色列人侵犯亚扪人、摩押人和西珥山人，以色列人就离开他们，不灭绝他们。看哪，他们怎样报复我们，要来驱逐我们出离你的地，就是你赐给我们为业之地。”（历代志下 20:10-12）。关于耶和华这些的禁令的原始记录可以在申命记 2:9 和 19 中找到。关于摩押，耶和华说：“不可扰害摩押人，也不可与他们争战。他们的地，我不赐给你为业，因我已将亚珥赐给罗得的子孙为业（2:9）。”耶和华关于亚扪的禁令几乎完全一样（2:19）。这些经文追溯到以色列人刚刚抵达摩押平原之前的时间。他们刚刚在何珥玛击败了迦南人和亚玛力人。以色列刚刚得胜，也许还想得到更多，所以渴望与摩押人和亚扪人作战，但耶和华制止了他们。在向他们解释他禁止这样做的原因时，他确认他们是罗得的儿子。这当然使我们回想到了罗得和他的女儿在创世记 19 章中的故事。他的女儿连续两个晚上使罗得喝醉了。在醉酒的状态下，他使两个女儿怀了孕。她们从父亲得的儿子就是摩押人和亚扪人的祖先。

链条完成了。它从历代志作者的时代追溯到约沙法的时代；从他的时代到进迦南前的日子；从进迦南前的日子到先祖时期。

上面提到的统计学研究（第 2.1.1 节）通过严谨的数学运算确定创世记 1:1-2:3 是叙述性的，而不是诗歌。刚刚结束的文学论证列举了大量证据，清楚地表明这些叙述的作者相信他们所指的是真实事件，也就是说，叙述是历史的叙述。正如我在其他地方所说的，

论是几节经文还是几章）的框架。

“既然创世记 1:1-2:3 具有与历史叙事文本相同的体裁，并且在词汇和主题上都与这些文本联系在一起，因此阅读时应该跟阅读这些文本时一样：当成对事件的真实写照。”[56]

2.1.3 教义论证

作为现代读者，我们面临一个选择：相信还是不相信事情是按照作者的描述而发生的。作为读者，我们应该相信作者写的东西吗？如果我们忠实于他们所写的，我们就应该相信。这些历史学家不允许我们在阅读他们的著作时只作往事的冷漠观察者。他们迫使我们相信他们描述的往事。但是我们会相信创世记 1:1-2:3 的清楚记载吗？

斯特恩伯格（Sternberg）有力地论证：

> “如果将叙述写成小说或读作小说，那么上帝就会从历史之主人变成想象的产物，其结果就会是灾难性的。时间的形状、一神论的基本原理、行为的基础、民族的认同感、以色列地的所有权以及即将到来的得救盼望：所有这些都悬而未决。因此，圣经坚持认为，对字面历史的信任是神圣的和必须的。圣经不仅宣称自己是历史，而且……是历史的根本，是唯一的真理，就像上帝本人一样，无与匹敌……如果作为寻求真理的人，无论是专业的还是业余的，我们可以接受或离开神所默示的话语的真理性宣称，但是作为读者，我们必须简单地接受——就像圣经的任何其它前提或惯例一样，从上帝的存在到特定的字眼所代表的意思——否则我们不如发明自己的经文。”[57]

我们会相信这些经文吗？作为基督徒，斯特恩伯格的话应该挑战我们，让我们看到这些经文应被视为历史叙述。这是写圣经的人

56 RATE 章，第 690-691 页。展开的讨论在 RATE 章，第 690-693 页。

57 Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 32–34。黑体是 Sternberg 本人加的强调。标线部分是我加的强调。

的本意，而这又源于写圣经的神的本意。以任何其它方式阅读就是违背了他的本意。那么，回到这个问题，我们会相信这些经文吗？如果我们是基督的忠实跟随者，我们就必须相信。[58]

2.2 权威性的文学创作

经文作为权威性的文学创作如何与其经过验证的字面历史联系起来，以告诉我们怎样来理解这些经文呢？至少有两种方式。首先，我们必须认识到作者也是从神的角度来写作的，他写出无人在场或人类无法触及的事件，例如人们的思想、遥远的事件或对人类隐藏的事件，当然包括创世记第一章的所有创造事件。

其次，我们的理解必须受制于这样一个事实，即我们必须像最初读者一样阅读这些经文。[59] 作者在写作时想到的当然是最初读者，但是圣经的永恒性证明了写圣经的神想到的是更广泛的读者群。尽管如此，我们的出发点必须是最初读者的理解。

作者遵循的写作过程如图 1 所示。作者首先查看了事件（1），然后看他的最初读者（2），最后才写出他的文字（3）。[60]

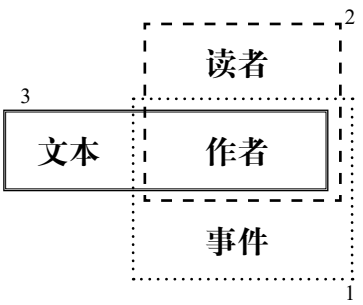


图1

显然，文本的意思来自字句的意思，但是字句的意思就是最初读者所认为的意思。[61] 历史叙述尤其如此。[62] 对最初读者的考虑使我们

58 这是 RATE 章第 690-692 页的总结的精简版。

59 参前面的第 1 节和脚注 3、4、5。

60 关于作者和读者之间的关系在诠释学上的意义的讨论，参 RATE 章，第 639-641 页，图 1。

61 尽管我们可能比最初读者更了解经文，但这种可能性是很小的，因为除非后来的旧约经文或新约经文阐明所讨论的经文，否则（在所有其他条件都相同的情况下）他们比我们更了解他们当时的语言和文化。鉴此，他们应该成为我们的向导。

62 在历史叙述中，语言的自由度要比诗歌预言段落中的语言自由度小得多，诗歌预言段落经常是隐喻的，因此更难以理解。我相信在彼得前书 1:10-12 中，彼得指的是后一种经文。

在处理这些经文时要注意两个事项。首先是最初读者不是科学家。因此，作者不是在写科学教科书。而我们不应该将其当成科学教科书来对待。这意味着我们不应该期望它具有所谓的“精确”科学描述。

第二个注意事项是它最初是写给公元前 15 世纪的读者，他们对世界的感知仅限于五官。他们跟我们一样，不能用肉眼看到微观的生物和结构。经文只讨论了可以不借外物就能感知的观察。因此，作者在写作中所采用的描述现象的角度与历史叙述在语言上狭窄的约束是一致的。[63] 他按照肉眼所见、耳所闻、手所碰、鼻所闻甚至舌所尝来描述世界。此外，基于现代思想的、对他们来说完全未知的想法与这些读者处理经文的方式是完全无关的。

从这两点出发，让我们考虑两个示例：描述日落的术语和对于岩蹄兔 [64] 的描述。

2.2.1 描述日落的术语

希伯来语中描述日落的用词 אוֹבמְׂשַמָּשה（mᵊbôᵓ haššemeš）的字面意思是“太阳的进入地”（这也用来指朝西的方向）。我们是否要由此推断出古代希伯来人错误地认为太阳在绕地球旋转？不能！英语的日落也不是暗示太阳在围绕地球转动。两者都是描述现象的语言。

2.2.2 对于岩蹄兔的描述

下一个例子，我们从天体物理学转向动物学。根据利未记

63 例如，在创世记 1:16-17 中，希伯来语动词 השׂע（“造，做，执行”）和 ותנ（“给予，放置，允许”）在上下文中分别表示“造”和“放置”。

64 在 ASV、KJV、NIV 和 NJB 版本中翻译为“cony”；在 NAS 和 TNK 中为“badger”；在 ESV 和 NKJ 中为“rock badger”，ָנפָּש（šāpān，中文和合本音译“沙番”），是属于蹄兔目蹄兔科的岩蹄兔（*Procavia capensis*）。亚古珥在箴言 30:26 中记下了它在磐石中的能力（诗篇 104:18 也提到），这些小型哺乳动物今天仍在多岩石地区出没，可以在加利利海旁哥拉汛犹太教堂布满巨石的废墟上看到。支持把沙番辨认为岩蹄兔的论据，参 Nosson Slifkin, *The Camel, the Hare and the Hyrax: A Study of The Laws of Animals with One Kosher Sign in Light of Modern Zoology* (Nanuet, NY: Targum Press, 2004), 99–105. Slifkin 也确定地说沙番不是兔子、野兔或跳鼠 （Slifkin, *The Camel, the Hare and the Hyrax*, p. 120–125）.

11:5-6 和申命记 14:7，蹄兔被排除在古代以色列饮食之外，因为它们会倒嚼[65]但没有分蹄。但事实上，它们并不是真正的反刍动物。[66]他们没有经常吐出部分消化的食物重新咀嚼。尽管如此，动物学家观察到它们在离进食点有一定距离的地方咀嚼。[67]但是这些科学家对于这种咀嚼的原因是模棱两可的。拉姆（Rahm）说这些动物反刍。[68]他的意思尚不清楚，因为它们没有多个胃。希克（Heock）（来自同一百科全书的后一版）持不同意见。[69]

斯利福肯（Slifkin）讨论了圣经说蹄兔像反刍动物一样倒嚼的三个可能原因：（1）它们做出与进食无关的咀嚼动作，[70]（2）它们具有高度复杂的消化系统，[71]（3）它们有部分反刍行为（myrecism）。[72]重要的是，它们看起来是在反刍。

目视检查无论如何都足以看出它们没有分蹄。[73]他们的前肢有

65 希伯来语的字面意思是“把食物吐出的”。

66 反刍动物是有四个胃（有时只有三个）的哺乳动物，它们可以分步骤消化纤维素。

67 如 Cansdale 所说：“当蹄兔坐在其洞口外时，它似乎永远不会停止咀嚼，很容易被人认为是在反刍”（George Cansdale, *All the Animals of Bible Lands* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970], p. 130–131）。

68 *Grzimek's Animal Life Encyclopedia*, Vol. 12, s.v. “hyraxes” (by Urs Rahm) [1975], p.513–522, esp. 514.

69 *Grzimek's Animal Life Encyclopedia,* 2nd ed, Vol.15*: Mammals IV*, s.v.”Hyracoidea” (by Hendrik Hoeck), *Gale Virtual Reference Library*, Thomson Gale, Trial Site Database, http://find.galegroup.com/gvrl/infomark.do?&contentSet=EBKS&type=retrieve&tabID=T001&prodId=GVRL&docId=CX3406700925&eisbn=0-7876-7750-7&source=gale&userGroupName=special_gvrlonly&version=1.0 (accessed January 18, 2007).

70 Slifkin, *The Camel, the Hare and the Hyrax*, p. 107–110（他引用了互相矛盾的权威！）。

71 蹄兔的消化系统很复杂，在哺乳动物中几乎是独一无二的，具有三个独立的食物发酵区：前胃、盲肠和成对的结肠附件（索引同上，第 115-117 页，特别是第 116 页的图示；和 Hoeck）。额外的腔室减慢了消化过程并培养了细菌，这都是消化纤维素所必需的（Dennis Englin [Master's College 生物科学教授]，个人交流）。最近的研究得出结论，蹄兔消化纤维素的能力和反刍动物一样好（Johan J.C. Sauer, “The Efficiency of Crude Fiber Digestion in the Hyrax Procavia Capensis” [Ph.D. diss., University of Pretoria (South Africa), 1987], Abstract in proquest.umi.com; J.R. Paul-Murphy, C.J. Murphy et al, “Comparison of Transit Time of Digesta and Digestive Efficiency of the Rock Hyrax, the Barbados Sheep and the Domestic Rabbit,” *Comparative Biology and Physiology A* 72/3 [1982]: p. 611–613, [cited by Slifkin, *The Camel, the Hare and the Hyrax*, p. 117]）.

72 一种动物行为，即反哺少量食物并重新咀嚼，但它在消化中的作用不如反刍动物重要（Slifkin, *The Camel, the Hare and the Hyrax,* p. 110–111）。

73 蹄兔脚的照片在 Slifkin, *The Camel, the Hare and the Hyrax*, 第 106 页。动物学家最初将它们归类为 *Ungulata*，“有蹄类”，但后来将其分类更改为 *Paenungulata*（“近蹄类”）

四个粗短的脚指，上面有蹄状的指甲，而后肢上有三个短脚指，中间的脚趾上有爪。简而言之，由于它们看起来反刍（或可能实际上反刍），并且没有分蹄，因此在礼仪上被视为不洁。

2.3 基础性神学著作

最后，我们必须了解，创世记 1:1-2:3 是基础性的神学论著。[74] 常有学者将创世记 1:1-2:3 与古代近东的创世记载进行比较，强调其相似之处，并据此下结论。[75] 但这是一个有缺陷的方法，因为它忽略了一个事实，即，吸引最初读者关注的是创世记记载的非典型性质。[76] 我们将简要讨论一下这段经文和古代近东创世神话之间的三个根本反差。这些反差使创世记成为对此类古代近东文本的驳斥。[77]

第一个反差包括耶和华与古代近东的“众神明”在本质上的五种不同。首先，耶和华是自有永有的，而古代近东的神明是从“永恒的物质”中诞生的。第二，耶和华不是被造的，而古代近东的神

超目 （Rahm, *Grzimek's Animal Life Encyclopedia*, Vol. 12, s.v. “hyraxes” p. 513）.

74 这是圣经中最深刻的神学文本之一，因为希伯来语“神”一词 אֱלֹהִים 出现了 35 次。在圣经希伯来文中，通常，当一个句子继续前一个句子的主题时，该主题不会被再词汇化（重复主语），而是由动词形态随代词变化来表达。冗余词汇化强调主题（其独特性，与其它可能的主题对比等）。但是在这里有一个 35 次的再词汇化，这是空前的、无与伦比的冗余词汇化，以强调上帝是创造者。

75 通常是在巴比伦的记载（*Enuma Elish* 和 *Atra-hasis*）中找对应。但是 John Currid 是在埃及的记载中找（John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* [Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997], p. 53–73）。但 Gordon Johnston 也如此。他注意到创世记第一章和埃及的创世神话之间的“醒目相似”和“截然不同”，认为创世记第一章是一个对埃及宇宙学的驳斥（Gordon H. Johnston, “Genesis 1 and Ancient Egyptian Creation Myths,” *Bibliotheca Sacra* 165 [April–June 2008]: p. 178–194, esp, 182–194）。我在以下主要是讨论巴比伦的资料，但同样的论点也适用于埃及的资料。

76 当古代近东的创世和洪水文本被发现时，学者们注意到它们与圣经记载之间的相似之处。因此，他们开始根据这些“所谓的”对应来阅读圣经。但是，古代的读者不会对圣经经文有这种根据古代近东文本来读的反应。后者是他们熟悉的。因此，对他们而言，最突出的是圣经的叙述与古代近东叙述之间的差异。作者的意愿是相似之处能够促使读者注意到反差。

77 同样，因着神写圣经的更广泛目的，经文是对所有错误观点的驳斥，包括我们时代的和圣经撰写时代的错误观念。Gordon Wenham 强烈地批评后者：“创 1 是有意地在与敌对观点的比较中陈述希伯来人的创造观。它不仅剥去了东方创世神话的神秘面纱，无论是巴比伦的还是埃及的，而且驳斥了它们。”（Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary, vol. 1 [Waco, TX: Word Books, Publisher, 1987], p. 9）.

明是通过某种方式被造的。第三，耶和华的存在既没有被证明也没有被断言，而是被假定的，而古代近东文本的重点是众神明的起源。第四，耶和华与其创造是分开的，而古代近东的神明是神化的自然力量。第五，耶和华是一位无以匹敌的造物主宰，而古代近东文本描述众神明之间的争战，胜利者随后进行了创造。[78]

第二个反差是在创造工作性质上的六个不同。（1）耶和华通过号令和未受拦阻的行动创造，而古代近东的神明则通过诞生、战斗、魔法和对立行动创造。（2）耶和华从无生有地创造，而众神明则是用永恒的物质或被击败的敌人创造。[79]（3）耶和华在数日中造出了万物，众神明则没有可比的。（4）耶和华有目的地朝着造人的目标进行，众神明则是在事后顺便添上了人。（5）耶和华刻意亲自创造了人，而众神明则是用被征服的仇敌的内脏创造出了人类，[80] 因为他们需要有人来供养他们（如 *Enūma Elish* 所记载），或者是从一个较低等级的神灵创造人，[81] 因为他们需要有人来挖运河（如 *Atra-hasīs* 所载）。（6）耶和华赐福给人，使他代神管理自然界，而在古代近东的文本中，人屈从于自然之神，并且惧怕他们。

第三个反差是神话性的古代近东记载与创世记 1:1-2:3 的明显反神话特征。后者是通过以下表现出来的：没有斗争、没有相互竞争的神灵、预先存在的是造物主而不是物质、אָרָב（bārā，“创造”）一词的分布、提及תְּהוֹם（tʰhôm，“世界海洋”）、第四天的记载。[82] 我将在下面按顺序解释后三项。

78 更多细节请参 Gerhard F. Hasel, “The Significance of the Cosmology in Gen.1 in Relation to Ancient Near Eastern Parallels,” *AUSS* 10 (1972): p. 19–20; idem., “The Polemical Nature of the Genesis Cosmology,” *EvQ* 46 (1974): p. 81–102; Nahum M. Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation / Commentary by Nahum M. Sarna* (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 1989), p. 3–4; 及 Wenham, *Genesis* 1–15, p. 9–10.

79 在 *Enuma Elish*（巴比伦的一个创世神话）中，得胜的 *Marduk* 把他敌人，凶恶的女蛇神 *Tiamat*，炸开的尸体弯成拱形，造出了宇宙。

80 *Kingu*，凶恶的蛇神，是 *Tiamat* 的党羽。

81 *Ilu-wer*

82 Sarna 指出：“圣经记载的杰出之处在于它完全没有经典的异教神话”，“没有任何地方比创世记的记载更能演示非神话的眼界。这个希伯来文记载的庄严简朴是无与伦比的”（Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis* [New York: Schocken Books, 1966], p. 9–10）。

在圣经的希伯来语中，动词 אָרַבָּ（创造）的主语始终是神，从不提及他用来创造的材料。因此，它在经文中的存在强调了神是创造者。有了这种强调，它在第 1、21、27（3 次）和 2:3 节中（创世记第一章的其它地方使用 הָשָׂע [‘āśāh，“造”]）的出现绝对是反神话的。在第一节中，它证明了神是物质的创造者。这与所有古代近东文本中物质的预先存在形成鲜明对比。אָרַבָּ 的三次使用使第 27 节成为诗意的三重排比句，传达出以下观点：1）上帝刻意、有目的地创造了人作为他的代表； 2）人是创造的顶峰； 3）神创造了人来统治自然界。这与古代近东神话完全不同，在古代近东神话中，人类是事后才被创造出来并为众自然神服务的。第 21 节 אָרַבָּ 的出现表明神创造了各种巨大的海洋生物。这些生物不是古代近东神话里所描绘的男神和女神。[83] 最后，在 2:3 中的 אָרַבָּ 与 1:1 形成一个夹心，确认神是万物的创造者，只有他是预先存在的。

其次，经文中的 הוֹם תְּ（tʰhôm，“世界海洋”）的重要性来源于其在语音上与 *Tiamat*（巴比伦女神）的明显相似。[84] 但根据第 2 节，הוֹם תְּ（tʰhôm）是神创造的结果；它不是古代近东的一个女神。

最后，在创世周第四天的惊人记载中，有四个方面证明它是公然反神话的，因为它无情地剥夺了埃及和美索不达米亚赋予太阳、月亮和星星的神圣地位，并将其降级为人类的航标和时间标记，而不是决定人类未来的神祇。首先，没有提名说到太阳和月亮，这表明它们甚至都不是活物，更不用说是神了。这些经文既没有命名也没有赐福，这是令人震惊的，因为在创世周的其他几天里，主要么命名要么赐福。[85] 其次，作者谨慎地避免提及常用的希伯来语（和闪族语）的太阳和月亮的名字即 שֶׁמֶשׁ（šemeš，请参见其明显的语音等效词，巴比伦的太阳神的名字 Šamšu）和 חֲרֵי（Yārēah），甚至显得有些尴尬。然而，圣经在其它地方则没有这种保留（例如，

83 例如，*Enuma Elish* 中的 *Kingu* 和 *Tiamat*。

84 参前面注 79。

85 在创世周的前三天，他分别将光明、黑暗、穹苍、旱地和水的聚集命名为“昼”、“夜”、“天”、“地”和“海”。在后三天，他赐福给海洋生物和飞鸟、人类以及第七日。

诗篇 121:6）。其三，这段经文复杂的对称结构通过将第 16b 节（“大的管昼，小的管夜”）与第 14b 节（分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁）联系起来，把他们的“管理”限制于为人类服务。[86] 这与古代近东的概念截然相反，在那里，它们的角色是任性、无情、怒火难平的神圣审判官，从不理会低三下四的求饶。第四点也是最后一点，就是星宿的创造（而非人类的创造，如古代近东文本中所述）被描述为几乎是事后添上的，通常被翻译为 “又造了众星。” [87]

3. 结论：为什么地球必须是年轻的

本研究有三重主要意义。首先，将创世记 1:1-2:3 读作诗歌在统计学上是站不住脚的。其次，既然创世记 1:1-2:3 是叙述性的，就应该用读其它希伯来文叙述的方式来读它——作为时空历史中真实事件的简明报告，它还传达了明确的神学信息。第三，当这些经文被视为叙述时，对于它直白的含义只有一种站得住脚的观点：这是字面上的六日创造。这些字句的含义就是公元前 15 世纪以色列人读其它历史叙述时所理解的含义，其所指的对象和事件就是这些字句表面的意思。因此，经文中的 יוֹם（yom，“日”）与任何历史叙述一样，都是指正常的一天。经文的最初读者永远不会想到它的

86 创世记 1:14-19 中的对称结构（相应的从句构成了 ABCDD’C’B’A’ 或类似的模式）包括 11 个目的从句 a-k。六个（a，f 和 i–k）由 ל 加上三个不同词根的不定式构成：1）ליבהל“分开”，2）ריאהל“发光”和 3）לִשׁמל“管”。第 14b 节中的三个（b，c 和 d）是“作记号，定节令、日子、年岁”。第 16 节中嵌入了两个（g 和 h），“大的管昼，小的管夜”。这节经文中的“管”是 תלִשׁממ，它是 ל 加上从第 j 句（词根 3）的言语根的名词。最后，从句 e（“发光在天空”）与从句 f（“普照在地上”）相关，因此在语义上对应于后者。
这些从句的安排如下：最后一个子句（k）明显对应于第一个（a），因为它们都有词根 1，并且有在语义上等效的宾语。因此，我们将它们称为 a 和 a’。此外，第三个（f）与倒数第三个（i）相同。所以他们是 f 和 f’。另外，g 和 h 相同，这使我们能够将这两者划归 g。这样就剩下了 b，c，d 和 j。那么这个模式就是：a [b，c 和 d] f g-g f’[j]a’。也就是说，在由于它们具有相同的词根而彼此对应的从句中，b，c 和 d 一组是在第一和第二之间，而 j 在最后和倒数第二之间。结果是，作者精心打造的结构的精确度引导读者将 b，c 和 d 语义等同于 j。而且，由于 g 和 j 具有相同的词根，因此我们可以理解“大的管昼，小的管夜”的含义。

87 众星的创造似乎是事后添上的，这是因为动词“ 造”（在这节经文的开头）与第三个直接宾语“众星”是分开的，中间插入了对大光和小光角色的描述。虽然中间的短语很长，但在“众星”之前并没有重复动词“造”。解释性地翻译可以是“他创造了（具有某种功用的大光和具有某种功用的小光）和众星。”

意思是“时代”。

其他现代的读法[88]都是反读[89]，与古代近东创世神话的做法类似。斯特恩伯格以下的抨击可以使这种读法偃旗息鼓：

> “假设创世叙述引来听众的挑战说，‘但巴比伦人讲的故事却不同哦。’……圣经叙述者会像任何有自尊的小说家那样耸耸肩膀吗？一个倾向于肯定回答的人将不得不将所有相反的压倒一切的证据理解为虚构的。而且我也看不出有哪位公认的时代错乱者可以这样做，还能同时展示理智。这就是一种疯狂——我的意思是解释上、目的上和神学上的疯狂。”[90]

当把创世记 1:1-2:3 中的创世记载读为普通的记叙文时，虽然这段经文具有非凡的神学内容，但作者的主张很清楚：永恒的神在一周之内创造了空间、时间、物质、众星、地球、植被、动物和人类。此外，如果以相同的方式阅读洪水记载（创世记 6:5-9:29）（因为它也显然是历史叙述），我们必须得出结论，同一作者断言最初被造的地球后来被全球范围的灾难性洪水所覆盖。基于对这些经文的这种处理方法，关于地球年龄的唯一站得住脚的观点是地球还很年轻——只有数千年，而不是数十亿年。

88 RATE 章第 635-639 页讨论并回应了反对把这段经文作为历史来阅读的理由。

89 从狭义上讲，“反读”是对文本的任何不正确的解释，因此是违反作者原意的解读。不根据文本的体裁来阅读文本，就肯定会达到这种解读。例如，错误地将创世记 1:1–2:3 读作诗歌而不是叙述。但是，从广义上讲，反读也是对现实的反读。反对这段伟大经文的字面历史记载而主张大爆炸理论或宏观进化论，与在古代近东文本中描绘的离奇“现实”一样，都是一种反读。更多的想法请参见前面的注 7。

90 Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 32, 强调是我加的。

第七章

创世记中能嵌入深度时间吗？

特雷弗·克雷根（Trevor Craigen）

1973 年，在南非约翰内斯堡，一位美国传教士送给我一套魏德孔博士讲创造的录音带，其内容与我之前听到过的迥然有别。从那时起，我对圣经中关于创造的教导越来越感兴趣。1976 年 1 月是我在恩典神学院五年时光的开始，在那段难忘的日子里，魏德孔博士和他的教授同侪们对我个人的生活和思想都带来了极深的影响。

我将这篇短文献给这位我所敬仰的尊师。他最先是我的恩师，之后，在 1983-1988 年间又提拔我，让我有幸与他一起在欧洲的恩典神学院分校任教。他的教导经得住时间的考验，坦率地说，对于创世记中创造记载的本意和重要性，尽管学术界会对别种解说采取礼貌地关注，但本文对于这一章的标题中所发出的问题，答案是斩钉截铁的“不能”。近年对创世记的各种新解说就好像旧地新耕，虽然所使用的术语有些更新，但是最主要的解经原则却或多或少地因着主流科学观点、理论和假说带来的冲击，无法逃避来日被其他论调所修正或取代。

“嵌入”这个词立刻就会让人理解成某件事物被周围的物质牢牢地固定住，被包围在中间，成为整体的一个不可分割的部分。既然在标题中具体提到了深度时间，那么，很明显地，我们的回答要涉及无限持续的时间，就是可以一直往上古和更远处延申的时间，它是不是经文的密不可分的部分，甚至是圣经的背景氛围？

如果是这样，那么，（1）语法、句法、语境、文学体裁、科学或传统的某些因素会立即引发这样的理解：这里所表达或描述的是深度时间。（2）经文中所有指时间的字眼，例如日、周、月、年这些时间跨度，不能按照正常的意思来领会，必须重新解释，以支持这种无限时间的观念。（3） 为这样的讨论提供得力舞台的唯一一段经文是创世记中关于创造的记载，因此（4）对于这段经文的解释，最关键的问题就是时间，圣经记载的这些事件若在过去确实发生了，那就需要更多的时间。

在对被嵌入的意思和时间做出最终的评判之前，有必要复习一下 “日”（希伯来语 יום）这个字的用法要点以及“日”在创世记里的含义——这个字是创世记中描述时间的主要术语。此外对于深度时间究竟是个什么概念，我将会提供更多的资料，我还要论证圣经的记载与进化论在创造事件的顺序上是互相抵触的。

前人的分析和论证

关于起源问题的好书越来越多，期刊文章层出不穷，本文的用意不在于把有关的词汇学、语法学和句法学分析进行系统性的重新梳理，[1] 但是有选择地为读者提供某些参考资料却是十分必要的。鉴于本书中其他章节各有侧重，我已尽一切努力避免不必要的信息

1 除了本文中提及的书目之外，其他著作也值得推荐，包括：Kurt P. Wise, *Faith, Form and Time: What the Bible Teaches and Science Confirms about Creation and the Age of the Universe* (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2002); John MacArthur, *The Battle for the Beginning* (Nashville, TN: Word Publishing, 2001); Stuart Burgess, *Hallmarks of Design: Evidence of Design in the Natural World* (Epsom, Surrey, UK: Day One Publishers, 2000); John Morris, *The Young Earth* (Green Forest, AR: Master Books, 1994).

重复。

魏德孔博士在他的演讲和著作中提出了支持七天创造周的论据。例如，他在《早期地球》（*The Early Earth*）一书中列举四条主要观察：[2]（1）在旧约中，当 yôm 与一个作形容词的数字连用时，其含义总是被局限于字面意义上的 24 小时；（2）创世记第一章中附带的限定短语“有晚上，有早晨”也提示一个正常的 24 小时周期，即地球相对于一个固定的天文光源的自转周期，（3）如果创造“周”是由漫长的、不确定的时期组成的，那么在出埃及记 20:8-11 中对人类工作和休息周期的类比就毫无意义，（4）两个常用的时间单位“日”和“年”在创世记 1:14 中被联系起来，其持续时间取决于“地球相对于太阳的固定运转。”[3] 魏德孔博士从前的学生对“yôm”的含义也有著述，进一步充实了以往的多项研究。[4] 研读过这些论述的读者很快就会意识到，该词语的语义范围不会让创世记中的日子飘忽不定。

顺序上的冲突

那些试图在创世记第一章里加进亿万年历史的人经常忽略的一点是，创世记中各类创造发生的顺序与进化论所提议的物种发生顺序存在着尖锐的矛盾。我们首先要指出，根据创世记的记载，地球和光都是在太阳、月亮和星星之前被造的，这与进化论宇宙学相反。

2 这里陈列的这些观察中使用了魏德孔博士自己的语言，以便让今天的读者了解他是如何表达自己的论证的，但这并不意味着他的陈述不可以进一步精炼或复述。

3 John Whitcomb, *The Early Earth* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986, rev. ed.), p. 28–32. 魏德孔博士在书中进一步指出，前三日与后边的日长度一致，因为圣经中使用同样的词汇描述六日中的每一日。上帝在第一日创造了局部性光源，地球在前三日所经历的昼夜循环与第四日太阳被造以后的情况是一样的。

4 James Stambaugh, “The Days of Creation: A Semantic Approach,” *The Journal of Ministry & Theology*, 7:2 (Fall 2003): p. 42–68, and first published under the same title in *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 5/1 (1991): p. 70–78, and Robert V. McCabe, “A Defense of Literal Days in the Creation Week,” *Detroit Baptist Seminary Journal* 5 (Fall 2000): p. 97–123. Weston Fields, *Unformed and Unfilled* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed Publ., 1976), p. 165–179. Fields 在“长日论”一章的结尾处直言不讳地下结论说：“长日论是万万讲不通的，在语法上和解经学上荒谬绝伦。其存在的唯一理由是为进化论地质学和生物学所需要的时间扫清道路。”

下面的对照表列出了十二条矛盾。[5] 泰瑞·莫滕森也制作过一张表，显示 26 项顺序上的差异。[6] 所选用的这些例子的共同点是“早于”前后的两个词正好错位。

进化的情景 “创世记 1:1-2:3 的逆转”	**圣经上的记载** 创世记 1:1-2:3
1. 日、月、星辰早于地球	1. 地球早于日、月、星
2. 太阳早于地上的光	2. 地上的光早于太阳
3. 旱地早于海洋	3. 海洋早于旱地
4. 太阳早于植物	4. 植物早于太阳
5. 其它植物早于果树	5. 果树早于其他植物
6. 陆生动物早于树木	6. 树木早于陆生动物
7. 昆虫早于显花植物	7. 显花植物早于昆虫
8. 海洋生物早于陆生植物	8. 陆生植物早于海洋生物
9. 陆生爬行动物和恐龙早于鸟类	9. 鸟类早于恐龙和爬行动物
10. 陆生动物早于海洋巨兽（鲸）	10. 海洋巨兽早于陆生动物
11. 荆棘早于人类	11. 人类早于荆棘
12. 先有死亡，后有人类	12. 先有人类，后有死亡

理查德·尼森（Richard Niessen）提出了创造与进化之间的 33 条重大差异，以确定“进化方案”和“圣经记录”之间到底有多少不同。[7] 这些差异涵盖了广泛的内容，从创造伊始到洪水后的地质

5 具体地列举在进化过程中孰先孰后基本上没有必要，因为这是尽人皆知的。

6 见 Terry Mortenson, “Evolution vs. Creation: The Order of Events Matters,” http://www.answersingenesis.org/docs2006/0404order.asp, accessed March 8, 2008, 文中列举 2 9 条顺序上的差异，这个表就是以此为基础的。

7 Richard Niessen, “Significant Discrepancies Between Theistic Evolution and the Bible,” *Education for Eternity*., 1:10 (August 1979): p. 1–4. 该文也发表于 “Several Significant Discrepancies between Theistic Evolution and the Biblical Account,”*Creation Research Society Quarterly* 16 (March 1980): p. 220–221, 并被引用于 Carl F.H. Henry, *God, Revelation, and Authority* (Waco, TX: Word Books, 1983), p.147–148.

活动和自然事件。上面的对照表中只包括了尼森的 33 条对比中的 7 条。左栏介绍了进化方案中的重大事件，右边一栏以圣经记录中的事实作为回应，差异一目了然！

魏德孔仅提到了创造事件顺序中的五处明显差异，但已足以说明二者实质上的不同。这些是：

- 陆生植物和果树先于海洋生物出现
- 鸟类先于爬行动物出现
- 鲸先于陆生哺乳动物出现
- 植物先于昆虫出现
- 太阳被造是在地球和植物被造之后[8]

对休·罗斯（Hugh Ross）的理论和解释，我在这里不准备评论。他列出了一份清单，显示了他对创世记第一章中事件顺序的修改。他所提议的修改，基本上就是为了通融每一“天”的跨度有亿万年，并且他计算出宇宙大约有 160 亿年的历史。[9] 他大胆地宣称，经过他修正的解读《创世记》的方式完全符合现代科学的发现。不可避免的事情发生了：“第四天的意思并非字面的意思”，这就是他的公开宣示背后的无声声明。他的表 14.2 的前两行是这么说的：

1. 创造物理宇宙（空间、时间、物质、能量、星系、恒星、行星等）
2. 地球大气从不透明转变到半透明。

在本应涵盖第四天的一行里，休·罗斯说：

> “大气层从半透明变为透明（太阳、月亮和星星首次可以见到）。”[10]

8 Whitcomb, *The Early Earth*, p. 75–76.

9 Hugh Ross, *The Fingerprint of God: Recent Scientific Discoveries Reveal the Unmistakable Identity of the Creator* (Orange, CA: Promise Publishing Co., 1989), p. 158–159, 注意“Table 13.2: Measurements of the age of the universe,” 显示宇宙的平均年龄为 160±30 亿年。

10 又见他的著作 *Creation and Time: A Biblical and Scientific Perspective on the Creation-Date Controversy* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1994), p. 153, Table 16.1,

但是仔细阅读《创世记》的读者会很容易地发现，经文中几乎没有提到这一切，而且罗氏所描述的天体受造的时间与经文所说的完全不同。这里起作用的是私意解经，而不是正意解经。

由于创造周包含了一系列环环相扣的上帝创造之工，[11] 那么人类的年龄可以从其与宇宙和所有其他生物的年龄之间的关联而计算出来。简单地说：亚当和夏娃比天地整整年轻五天，比地上的草木年轻三天，比太阳、月亮和星星年轻两天，比鱼和鸟类生物年轻一天，比其余的生物年轻不到一天。做这种算术的先决条件是维持创造周的完整面目，就像摩西所写的那样。显而易见，即使最小程度地接受了进化论的顺序，也会立即带来（1） 它与《创世记》记载的顺序明显不同的问题，以及（2）圣经记载中没有足够的时间的问题，这又引出了关于“日”、“有晚上有早晨”、“空虚混沌”甚至“起初”的含义的问题。

不难理解，在圣经的叙述中插入数十亿年是为了让圣经和科学协调一致，以便对创世记载作出“知情的解释”。至于把悠长的岁月放在哪里，是在每日之中、日与日之间、创世记 1:1 与 1:2 之间、甚至第 1 节之前，这就无关紧要了。当然，环绕着此一主题而发表的坊间书籍或学术期刊文章多得不可胜数。企图收集所有已编写的内容并按照它们如何解读神所启示的文字而进行分类更是难上加难。列出一套完整的参考书目并逐一评述亦超出了本文的范围。关于地质学、生物学 [12]、天文学和其他涉及人类、世界和宇宙起源的学术理论的技术性研讨，也有比我更具资格的内行来解说。[13] 在创

“Order of the Creation Events.” 他在表中添加了一些信息，如太阳系内行星之间之碎片的清除，这些碎片阻拦了射向海洋的光线。他不再说大气是半透明，而是“偶尔透明”（第 4 日）。

11 见后面“夹心与顺序”一节。

12 深度时间也在地质学之外的学科中出现，比如研究物种的分支学（cladistics），或叫发生系统学（phylogenetic systematics）。进化论教科书中常见的分支图是类似于族谱的线图，代替了从单一祖先繁衍的“进化树”。关于分支图的解释和范例，见 Henry Gee, *In Search of Deep Time*: *Cladistics, the Revolution in Evolution* (London: Fourth Estate, 2001).

13 见本书末的参考资料。

造周的六天中插入大量的时间属于深度时间的范畴。[14]

深度时间：新概念，旧提议

时间可以用许多不同的方式来描述，也可以划分成不同的类别。[15] 事实上，时间这个主题曾经吸引了古往今来数不清的哲学家、史学家、神学家及其它领域的学者的兴趣。[16] 时间到底有什么性质？它的起源为何？它是怎么进行的？怎么流动？往什么方向流动？又该怎么去测量它？它是绝对的？还是相对的？是静态的？还是恒动的？更别说还有时间膨胀假说。[17]

这些探讨究竟会带出什么样的结果？只有时间才能告诉我们！

地质学领域的作家约翰·麦克菲（John McPhee）创造了“深度时间”一词，冀望“将地质时间与我们日常生活中所使用的时间尺度加以区分。”[18]

要想理解宇宙历史、地质历史以及随之而来的生命历史，都需要理解时间。这种理解最初可能会令人大为不安。[19]

---

14 Don DeYoung, *Thousands Not Billions: Challenging an Icon of Evolution, Questioning the Age of the Earth* (Green Forest, AR: Master Books, 2007), p. 13. 该书作者认为深度时间是进化的主要标识符，但他也把这个标签用于人们谈及地球和宇宙年龄时所说的亿万年时间跨度，与深度空间相提并论。

15 关于时间概念的详细介绍和讲解，见 William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2001). 经典的著作还有 Oscar Cullmann，*Christ and Time* (London, UK: SCM Press, 1951) p. 53. Cullmann 在书中论及圣经中对时间的线性理解，大约十行以后他又评论道：“新约里只有今日、昨日、明日的线性时间概念。”

16 Alan G.Padgett, *Science and the Study of God: A Mutuality Model for Theology and Science* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), p. 122. 该书提醒读者，人类最古老的哲学难题之一就是这个简单的问题：“时间是什么？”这个问题太熟悉，太平常，但又太神秘。亦见 Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History* (London, U.K.: SCM, 1966), p. 21. 该书作者观察到基督教看时间是有方向和目的的。

17 John Byl, “On Time Dilation in Cosmology,” *Creation Research Society Quarterly*, 34 (June 1997), p. 26–34.

18 John McPhee, *Basin and Range* (Farrar, Straus, & Giroux, 1981). 引用于 Henry Gee, *In Search of Deep Time: Beyond the Fossil Record to a New History of Life* (New York: The Free Press, 1999), p. 2.

19 见 http://en.wiki.pedia.org/wiki/Deep_time#Scientific_concept（2008 年 5 月 8 日页面）。该网页提到深度时间或许是 11 世纪中国多才多艺的学者沈括最早认识到的。

地质学的时间尺度

“深度时间”一词据说是为了帮助人们理解地质学上以百万年为单位的漫长时期，因为人的头脑所惯用的时间概念比地质学和古生物学里的时间短得多。对于普通人来说（老实说，对于地质学家和古生物学家来说也是一样），那些用于计算漫长时代的所有的零都有些不可理解。深度时间舒缓了被如此庞大的数字淹没的感觉。

吉亨利（Henry Gee）在介绍深度时间这一概念的时候，说它不是“普通时间”或“日常时间”。[20] 他认为对过去历史的认知“取决于事件的密度、关联性和背景”。[21] 然而，时间回溯得越远，在那个时期内所发生的事件之间的联系就越松散。当数个世纪变成数百万年或更长的时间时，久远的年代形成的时间间隔使其中的事件显得相形见绌。而这些漫长的时间跨度再加上以光年而非一般的线性尺度来衡量的空间跨度时，其意义就远非用一般时间所能比拟的了。“这是地质时间，远远超出了人类的日常经验。这就是深度时间。深度时间就像一条无止境的黑暗走廊，没有地标可以衡量它。”[22]

深度时间被当作已证明的事实来传授已有将近两个世纪之久。这样的教育系统就是要为学生洗脑的。

比如 ENSI（即 Evolution & the Nature of Science Institutes“进化与科学本质研究所”的缩写）在其网站上发布了一个课程计划，名为“深度时间：发现岩石和化石的年龄”。该课程的目的是让学生一定要明白，古老地球的地质时代是高度可信的。同时，这门课也要揭露一个伪科学的例子（没有具体指明），并借此提高科学素养和批判性思维能力。[23] 更有甚者，教学程序要求教师尽可能地达

20 Henry Gee, *In Search of Deep Time*, p. 26.

21 同上，第 25-26 页。

22 同上。

23 Larry Flammer, “Deep Time: Finding the Ages of Rocks and Fossils.” 供教师下载的两处参考资料是“深度时间教学内容”和“深度时间练习题”，后者涉及半衰期，目的是要学生明白必须通过窥视深度时间才能了解地质时钟的运作。见 https://web.archive.org/web/20170708191426fw_/http://www.indiana.edu/~ensiweb/lessons/deep.les.html （网址验证于 2020 年 8 月 7 日）

成课堂共识，认定“关于深度时间的研究是高度可信且早有定论的，是建基于令人信服的科学工作之上的，纵有不一致之处，也是小而且少的。”[24]

据说，物种之所以能够转化，就是因为深度时间与普通时间之间的本质差异，跨越亿万年的物种变化是不能置于日常时间的范围里的。在普通时间内（即自人类出现以后的时间），生物繁殖各从其类，沿着普通时间回溯是无法找到进化的证据的（即，将一种生物转变为截然不同的另一种生物，如爬行类进化成鸟）。实际上，“深度时间是物种起源的关键，因为达尔文的机制（自然选择）需要地质时间跨度才能把一个物种变成另一个物种。进化是深度时间的结果。”[25]

此外，在普通时间内，对时间流逝的感知和测量有赖于所有事件之间的相互关联，前因与后果必定是环环相扣的。因此，日常生活在感觉上是连续的。在回顾过去的某一时刻时，事件之间的联系就变得不那么明显了。深度时间所能做的不过就是指出共同祖先的汇集点，或者分化发生的节点，但是要从化石记录中找到更多的信息是不可能的。[26] 进化论者都接受共同祖先，但至于共同祖先是什么，答案却消失在在深度时间黑暗的漫长时期里了。

创造的时间语汇

创世记 1:1-2:3 中的主要时间名词 yôm（此处翻译为“日”）迅速成为争论起源问题的焦点。这个词好像一道分水岭，把学者、甚至语言学家分为两大派：一派不能接受它在创世记中的意思就是直接、平常的一天，一派能够接受。一位不接受字面日观点的人明白地说：“显而易见，这些日是作为六个独立的时期呈现给我们的，这些时期是一个接一个地发生的，毕竟它们是第一日、……第二日、

24 同上，Lesson procedure 第 12 步。
25 同上，第 34 页。
26 同上。

直到第七日。”[27] 因此，解经家必须做出一个非常重要的决定，就是经文关于某一日所记述的所有事件，是否必然在该日之内发生。创世记 1:1-2:3 的创世叙述里的希伯来文“日”究竟是什么意思，相关的争议是不容忽视的。要为这一议题作出归结，应该考虑以下几点。

语法上的考虑

在圣经的希伯来语和希腊语中，“日”一词可以指完整的 24 小时，也可以指有日光的白天，来区别黑暗的夜间。一日（即白天）分为三个时段，即“早晨”、“中午”和“晚上”。[28]

当 yôm 有前缀或后缀修饰时，可以有延伸的非字面含义。在语法上，yôm 可以用在一个不定时间子句中，也可以用在一个确定时间子句中。[29] 在与介词结合时，例如在 *b*^{e}*yom* 中，它是一个不定时间子句，译作“在……的日子”或“当……之日”。这里的“在……日子”表示做某件事的时候，例如，“在耶和华创造天地的日子”（创 2:4），或“你吃的日子”（创 2:17；3:5）。因为在创世记 2:4 的例子中，直接的上下文是关乎创造天地和其中的一切，那么“在……的日子”[30] 就涵盖了创世的全部六天。然而，*b*^{e}*yom* 结构也可能更明确具体，例如创世记 2:17 和 3:5（亚当犯罪和神的审判是具体的某一天）及创世记 2:2“到第七日，神造物的工已经完毕”，或直译为“当那日，第七日……”，[31] 它准确地告诉了我们上帝的创造之工完成的时间。

---

27 C.J. Collins, *Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), p. 69.

28 任何好的古文字词典都有这三个时段的参考。中午不仅是一个瞬间，而是一段时间，见以赛亚书 16:3：“在午间如黑夜”。午正是午间之内的一个时间点，凭借太阳的位置和日晷上阴影的位置确定。

29 如果该名词以单数形式出现，且没有冠词，有介词前缀 *beth*, 并与不定词组联合，这就是公认的不确定结构。但是如果单数形式前有介词 *b*^{e} 或 *c*^{e}，而且有定冠词，那就是一个有具体所指的时间子句。

30 希伯来文名词前没有定冠词，因此可以直译为“在……的日子（*b*^{e}*yom*）”。

31 希伯来文有定冠词，所以可以读作“当那日”。

诚然，旧约圣经中用“yôm”有时是不定的，代表比标准日更多的时间。因此有人从这个事实争辩说，创造周的全部或部分的“日”可能是不定的漫长时间跨度。但这忽略了创世记第一章中与 yôm 一起使用的一大群语汇。

哈塞尔（Hasel）令人信服地指出：“单数用法、加上数字、以及‘有晚上有早晨’的时间定义，这三者相互印证，使得创造‘日’在整个创造过程中保持不变。”[32] 他的结论值得完整复述：

> “创世记第一章的作者为了表达字面意义上‘日’的概念，其遣词造句的全面性和完整性已经无以复加。从介词、限定表达式、短语构建、语义 - 句法连接等指标来看，把创世周中的‘日’视为不同于常规 24 小时的日是完全没有根据的。冠词用法、单一词性、语义 - 句法结构、时间边界等因素的结合，再加上神自己在摩西五经里的宣告（出 20:8-11；31:12-17），特别而一致地表明，创造‘日’的意思在本质上是字面的、顺序的、按时间排列的。”[33]

这个结论是在仔细考虑了对创世的“日”的多种象征性解释（都被哈塞尔拒绝）和创世记第一章的文学体裁（他主张是准确的历史散文记录）之后而得出的。哈塞尔在为创世记第一章中 yôm 一词的清晰性争辩时，研究了圣经注释、字典、词典、语义学，以及单数与冠词和数目字结合的使用法则。他还考虑了“晚上 - 早晨”的时间界限、摩西五经中有关安息日的段落、以及所记录的事件的明确次序。

西蒙·德弗里斯（Simon J. DeVries）经过充分的研究，写成了《昨天、今天和明天》（*Yesterday, Today and Tomorrow*）一书。他在书中深入讨论了一项对希伯来语中某些关键副词短语的归纳性研究；这些副词短语都与希伯来文中描述基本时间单位的主要名

32 Gerhard Hasel, “The ‘Days’ of Creation in Genesis 1: Literal ‘Days’ or Figurative ‘Periods/Epochs’ of Time?” *Origins* 21/1 (1994): p. 26.

33 同上，第 31 页。

词‘日’（yôm）有关。希伯来人从作者或听者的角度谈论日，可以指过去（bayyôm hahû’）、现在（hayyôm，hayyôm hazzeh，bayyôm hazzeh）和未来（bayyômhahû’）。[34] 其基本含义是有光的时段，即从黎明到日落，这意味着它通常用来与夜晚对比（如创 8:22；民 11:32）。该基本时间单位也涵盖了从日出到日出或从日落到日落的整个时间段，例如“四十昼夜”（出 24:18，两个名词都用单数），而其他地方的相同时间跨度只被说成“四十天”（创 50:3，名词用单数），显然，后者包括夜晚。作者在此书的开篇中，介绍了“日”一词对于理解希伯来时间概念的重要性，以及哪些词汇与 yôm 一同使用可以使之表达确定和不定的时间段，包括无边界或不可测量的时间长度。[35] 换句话说，yôm 的含义是相当规范、直接和明白的，即一日就是指字面上的 24 小时的一日，或一日中的一部分（白日，而非黑夜）。

学者对字面“日”的确认

哈塞尔注意到，许多作者的笔下都表达了对 yôm 作为字面日的肯定和确认，他们都同意创世记第一章中的“日”应该从字面上正常地理解。在哈塞尔选择的六个人中，没有一个会被归类为近期创造论者或年轻地球论者。他们有其他的理由拒绝自己所宣称的经文的本意。这些作者的对字面日的接受值得提及和重视。[36]

> 格哈德·冯·拉德（Gerhard von Rad）：“毫无疑问，这七日应该被理解为实际的日子，是世界上独特的、不可重复的时间流逝。”[37]

> 戈登文翰（Gordon Wenham）：“毋庸置疑，这里的‘日’

34 同上，第 38 页。对以上关于过去、现在和将来的三个括号里的希伯来文音译的翻译如下：（在那日），（此日、这日、在这日），和（在那日）。

35 同上，第 43 页。德弗里斯还注意到使用单数或复数的 *yôm* 之间的对比。单复数为这类词汇带来区别。

36 我们检查过哈塞尔所引用的每条资料，所以我们不是在引用第二手材料。

37 Gerhard von Rad, Genesis: A Commentary, (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1972), p. 65.

就是其 24 小时的基本含义。”[38]

维克多·汉密尔顿（Victor Hamilton）：“无论是谁写的创世记，他相信自己所讲的是字面上的日子。”[39]

何曼·岗寇（Hermann Gunkel）虽说是格式批评家（Form Critic），但他总结道：“自然地，‘日’就是日，而非任何其它意思。”[40]

约翰·斯特克（John Stek）：“当然在叙述本身中没有任何迹象或提示表明作者认为他的‘日’是不规则的标识（先代表一系列不定的时间段，后代表一系列太阳日），作者也不会认为他用‘有晚上、有早晨’所界定的‘日’可以被理解为漫长的时期。他的语言简单明了……他用朴素和平常的方式讲述了人生在世的经验中最常见的元素之一……在讲述上帝创世的故事时，作者被‘感动’，以人类行为的方式来定次序，并按人类社会经验里的被造时间模式来定 时间。”[41]

詹姆斯·巴尔（James Barr）：反对寓意解释，“创造”日是六个字面意义上的日，共 144 小时。[42]

Yôm 在创世记里第一章以后的用法

在创世记的其余各章中，yôm 的用法没有超常的，无论是单数形式还是复数形式。没有一处上下文会让读者把“日”（单数）或

38 Gordon Wenham, *Genesis 1–15*, in Word Biblical Commentary, vol. 1, ed. by David Hubbard, et. al. (Waco, TX: Word Books, 1987), p. 19.

39 Victor Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, in The New International Commentary of the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 53.

40 Hermann Gunkel, *Genesis,* translated and interpreted by Hermann Gunkel, translated by Mark Biddle (Macon, GA: Mercer University Press, 1997), p. 108. 值得注意的是，他在这一段里评论说：“把创造日解释成千年或任何类似的意思，都是完全外来的思想圈子对经文的随意败坏。”

41 John Stek, “What Says Scripture?” in Howard Van Til et al., *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 237–238.

42 同上，第 41-43 页。

“日子”（复数）解释成等同于深度时间的不确定用法。也许有人会说这些用法是在创世的叙述之外，但是，摩西五经提到创世的其他地方，并不让人立刻想到：“这里揭示的是深度时间！”相反，读者很快会认识到“日”、“月”、“周”、“年”都是按照通常的字面意思使用的。这些词都是明确地涵盖了特定的时间跨度。

“日”的复数形式 yamin 在旧约中出现 846 次。无修饰的 yamin 表示“一段时间”，但总是字面意义的日子。时期的长短取决于上下文中的用语和 / 或定冠词，比如数字或数字形容词（如创世记 7:4、11、24）。如果与年数和月数同用，再加上数字形容词修饰，则指明了事件的确切日期（如创世记 7:11）。复数的“日子”与“年”一起使用时，则明确表示一个人的寿命。它的表达形式可以有所变化：“某人[43]的日子一共是 x 年”（创世记第五章出现十次，也见于创 9:29；11:32），或“某人的日子是 xx 年”（如创世记 35:28），甚至更恢宏的“某人一生的年日是 x 岁”（创 25:7）。在洪水之前，耶和华亲自宣布：“他的日子还可到一百二十年”（创 6:3）。为了记念一位老人，可以说是“一位上了年纪的老人”，字面意思是“年纪老迈，日子满足”（如创 35:29）。

法老通过一个冗长的句子询问雅各的年龄。他说的字面上是：“你平生的年岁是多少日？”（和合本“你平生的年日是多少”）。雅各以类似方式回答说：“我寄居的年日”，然后在下一句话加上“我平生的年日”（创 47:8-9）。雅各又向法老指出，他的年龄还没有到他先祖的年龄，他们的寿命被表述为“我列祖寄居在世的年日。”“在某人的日子”指的是那个人生活的时间（如创 14:1；26:1，15，18），或者一般来说指一个事件的时间：“在他的日子里，大地被分开了（和合本“那时人就分地居住”）”（创 10:25），和“流便在割麦子的日子出去，发现了风茄”（创 30:14）。在后边这两个例子中，带有前缀介词（bîmê，在……的日子）的构建式复数名

43 原文是具体的人名，如亚当。中文和合本省略了“日子”，译成“某人共活了 x 年”。

词可能没有指确切日期，但是根据附近上下文的信息，清楚给出了事件发生的时间范围。此外，基本公式“某人活了 x 年”可以在家谱中不提及日子的情况下出现，表示在一个特定事件（如某个后代出生）之前和之后的生命长度。例如，“某甲活了 x 年，生了某乙；在生了某乙之后。某甲又活了 y 年”的模式在创世记第 11 章出现了 9 次。在更早的家谱中，同样的对称公式后面还包括了族长在死亡时的年龄，但是 x 年和 y 年的总和被称为日子。所以，公式“某甲活了 x 年，生了某乙；在生了某乙之后，某甲又活了 y 年……。因此，某甲的所有的日子是 z 年”，在创世记 5 章中出现了 9 次。

这些案例的要点是：这些时间术语的使用并没有脱离 yôm 一词固有的时间度量，其含义是可以被读者立即识别的。“复数的‘日子’和长时间”，和“单数的‘天 / 日’和短时间”，是斯坦博（Stambaugh）对 yôm 的透彻论述中的两个标题。复数表达特定的时间长度，但是当它与“很久以前”（qerem）和“古时”（olãm）结合时，就可能涵盖数百年。[44] 他补充说：“描述历史（如创 6:4）所允许的最长时间只能是数千年的量级，而不是更高。”在那些情况下，如果摩西想表明很长的时间，他有大量的时间词汇可供使用。[45]

古老地球论中的创世时间框架

yôm 的含义直接影响到如何界定和衡量创造周。如果 yôm 不表示 24 小时的正常日，则一周六个工作日和一个休息日的紧密序列将因此而被拒绝或修改。在这种情况下，圣经的叙述不可避免地被赋予了弹性。因此，说“创造周”是可以接受的，只要它没有清楚定义，而且长度不限。用人类的生存、历史和生活来定义那个星期，精确地计算它是 168 小时（7 天 ×24 小时 / 天），在目前的知识环境中，似乎更难以得到接受和公开地肯定，因此在这样的环境中，圣经通常被嬉笑式对待，或直截了当地被敌视，要不然就是介

44 Stambaugh, “Days of Creation,” p. 58–59. 其中有相关的参考资料和范例。
45 同上，第 60 页。

于这两者之间的每一种反动态度。

关于非字面解释，解释者所采用的时间框架似乎不是源于圣经文本，而是源于其它某种标准或影响，被强加在经文之上。也就是说，因为人们认为万物形成需要大量的深度时间，所以圣经描述的创世周，坦率地说，就被认为太短了。但是，难道这不是作私意解经【把自己的意思读入圣经】，而不是正意解经【从圣经里读出原本的含义】吗？

“弹性”的日子

对创世记中的 yôm 所代表的时间有以下几种理解：[1] 字义的日，[2] 一个时代，[3] 字义的日 + 时代，或 [4] 神的日（第 1-3 天）+ 字义的日（第 4-6 天），[5] 拟人化 / 类比的日子，或 [6] 启示的日子，或 [7] 有些日子比字面意义长。

除了第一种理解以外，其它的解释都允许灵活地添加额外的时间，好让圣经叙述与当前的科学共识及其起源观的要求相一致。第一种以外的其它解释都毫无疑问地接受了支持古老地球论的科学证据。[46] 这些观点通常被称为神导进化论、渐进创造论、毁灭重建论和创造前混沌论。对于创世记第一章的日，除了第一种观点（年轻地球创造论的观点）之外，所有的观点都包括未定义的和不定长度的时间段，即经文所使用的时间词没有被赋予任何特定意义。吉布森（Gibson）写了一篇富有知识性的文章，把这一类的起源模型称为“中间模型”。[47] 他的结论是，所讨论的这些模型都“有严重的科学问题，或者完全是随意推测”。他补充说：“可能真的没有办法协调圣经的起源观和当前的科学思想。”[48]

---

46 本书末推荐了一些资料，提供挑战共识观点的科学证据。

47 Jim Gibson, “Issues in ‘Intermediate’ Models of Origins,” J*ournal of the Adventist Theological Society* 15/1 (Autumn 2004): p. 71–92. 在这里，“中间”的意思是将圣经的创世记述中的因素与科学的起源理论中的因素混合。他指出“所有这些模型都包含圣经里关于自然源于神意的概念，也包括关于漫长时间的‘科学’理念”（第 71 页）。

48 同上，第 91 页。

柯林斯认为，“有晚上，有早晨”这句重复的话并不是对一整天的划分，而是指介于两者之间的黑夜时间，并透露他还在对该提议做更多的工作。他注意到在第七日并没有用这句话来结束，因此他特别提出我们还活在上帝的无止境的第七天的可能性。[49] 他论证说，星期的模式就是这样建立起来的，六日工作，一日休息，但不能认为这与上帝的工作和休息相等同。因此最好认为这是一种类比的样板[50]。他认为，用拟人化的方式说明安息日的好处，是为了记念上帝，但他从这一点微妙地滑向了对日本身的描述。好像我们应据此认为“日”没有任何内定的时间限制！此外，柯林斯还争辩说，如果按照正常的时间跨度来理解第六天，那么这一天有太多的事要做。他认为亚当和夏娃的创造之间存在一段时间间隔[51]，因此任何对这一天的正常、直接的理解都是不可能的[52]。所以，创造周的其他日子也不是字面意义的。

柯林斯公开承认，“我自己对创世记的解读就是，我对该理论（大爆炸）所要求的时间没有异议。”[53] 更令人不安的是，他还承认，“既然我不是宇宙学家，我无法知道大爆炸理论的技术细节是否正确。”[54] 几页后，他承认“（创造论和进化论关于放射性测年法之有效性的辩论）双方都有很多技术细节，对此我并不假装知道如何评估。……所以我的结论是，我没有理由不相信地质学家的标准理论，包括他们对地球年龄的估计。”[55] 我们不难得出结论，他自己承认的对宇宙学和地质学的无知正在影响他对创世记第一章的解读。

---

49 C. John. Collins, *Science & Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), p. 84.
50 同上，第 6 页。
51 同上，第 88 页。
52 同上，第 6-87 页。
53 同上，第 233 页。
54 同上。
55 同上，第 250 页。

夹心与顺序

在创世记 1:1-2:3 中，第 1、6、7 日有定冠词，但第 2-5 日没有。一些人草率地认为，定冠词的缺失可以容许无限期的天数和不固定的顺序，但这种看法忽略了开头和结尾的定冠词的重要性。当不定名词 yôm（日）与不定基数 echad（一）连在一起时，具有强调计数的力量和确定的含义，且仍然保留序数的力量，即“第一日”。[56] 夹心技巧的使用提示一个紧凑的序列，不容许在创世记叙中存在随机次序或开放性时间表。第一节和第七节的定冠词，一个按照句法功能（1:5【*yôm ʾehäd*，第一日】），另一个通过实际使用冠词（2:2-3【*Bayyôm haššübîʿî*，第七日】），提供了一个清晰的边界，把那些日子设置在一个不间断的紧密链接的框架之内；因此，这些日子是按时间、有序地排列的[57]。把定冠词与名词和数字联系在一起（2:2-3，对比 1:31【*yôm haššiššî*，第六日】把定冠词只与数字联系在一起）或许是把记叙放在一个更大的框架之内，即六个工作日加上一个休息日；那正是上帝在他的世界中设计给人类的七日节律。

读者不难认识到，创世记载指向一个特定时间范围内的有序系列。事实上，正如布鲁斯·沃特克（Bruce Waltke）所指出的，创世记并没有遵循古代近东的史诗神话当中的循环时间观念。在这种观念中，时间不重要，历史也无意义。创世记的时间是线性的，在时间中发生的事件是按次序的[58]。

科学概念释经法[59]

尽管哈塞尔发表了开创性的重头文章，但其他人无疑会继续持

56 Hasel, “The ‘Days’ of Creation,” p. 27. 又见 Andrew E. Steinmann, “‘*echad* [transliteration] as an Ordinal Number and the Meaning of Genesis 1:5,” *JETS* 45/4 (December 2002): p. 577–584. Steinmann 的最后结论是，“日”字本身不意味着 24 小时的一天，然而在创世记 1:5 使用 *ʿechad* 和在随后的日中用序数词表明经文的意思是指正常的太阳日（84 页）。

57 同上，第 27–28 页。

58 Bruce Waltke, “יוֹם (*yôm*)” in R. Laird Harris, Gleason L. Archer, and Bruce K. Waltke, eds., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago, IL: Moody Press, 1980), 1:371.

59 Carl F.H. Henry, *God, Revelation and Authority* (Waco, TX: Word Books, Publishers,

不同意见，而且大多数古老地球论的支持者似乎忽略了哈塞尔的工作。问题是，他们的异议是基于语法上的考虑，还是基于卡尔·亨利（Carl Henry）一针见血地指出的“科学概念释经法”。亨利观察到，让历史语法释经法去适应科学观点，就带来了这类释经法，最终“科学概念释经法”逐渐取代了历史语法释经。[60] 他深刻地认识到，神职人员一方面不愿意放弃“宇宙和人类起源在圣经上的重要性”，另一方面也不愿意与有关人类和世界起源的科学观点发生争执，于是他们开始越来越多地谈论从经文里嗅出的进化论假说。在创造的真确性上产生的对峙改变了释经学。“创世记答案”（Answers in Genesis）、“创世研究所”（Institute for Creation Research）”、“创世研究会”（Creation Research Society）和其他创世论组织提供的丰富资源中所有的信息和证据，包括书籍、DVD、杂志、技术期刊以及多个网站，并没有解决争论，也没有缓解对抗。但是似乎大多数释经专家都没有认真考虑过这些年轻地球论的资源中所提出的与创造历史和年代有关的论点和证据。亨利说得很好：

> “但是，如果上帝能够传达关于他自己和他与人的关系的权威性信息，那么不清楚为什么他不能也传达——正如创世叙述在表面上所提示的那样——关于人、自然及其相互关系的可靠知识，不管所传达的知识多么有限。如果上帝能够呈现关于他自己的真理，为什么他必须说出关于宇宙和他与宇宙之关系的谎言？”[61]

一位反对年轻地球创造论的著名作者承认，一个对创世记叙述的直截了当的理解乃是：

> “……如果撇开科学所引起的释经学问题，对创世记最直接的理解就是上帝在六个太阳日内创造了天地，人在

1983), 6:139.

60 同上，6 卷，第 113 页。

61 同上。

> 第六日被造，死亡和混乱在亚当和夏娃堕落后进入了世界，所有的化石都是普世性洪灾的结果，只有挪亚一家和与他在一起的动物幸免于难。”[62]

然而，他大笔一挥否定了圣经里所有这些准确宣示，说因为这些教导否认和贬低了多年积累的大量的支持古老地球论的科学证据。但我的回应是，如果圣经记载的言辞贬低了人类发明的任何理论，那么该理论就确实值得被贬低和重新审视。怀尔德 - 史密斯（Wilder-Smith）尖锐地问道：“为什么这么多的福音派基督徒如此急于将他们的信仰与一个缺乏实验科学证据的‘运作性假设’相协调？”[63] 的确，为什么？

如果将科学放在释经学的首要位置，那么深度时间就成为必需，否则在创世记与科学界关于起源的理论之间就存在令人不安的脱节，要完成摩西在其第一卷书中所谈到的一切，在时间问题上也难以协调。

最后的一系列问题

提出“科学概念释经法”这一说法的卡尔·亨利认识到，当一个人在决定六日创世在其世界观中的重要性时，他受到三重相互交织的客体的影响。这三者就是权威性的经文、哲学的推理和科学经验主义。[64]

对本章标题中的问题——创世记中能嵌入深度时间吗——我的回答一开始就是否定的，以下一系列尖锐的问题，更进一步强化这一结论。一旦创世记第一章中的 yôm 不被当作正常日来接受，经文便被高度扭曲。当我们要求受造界的年龄和历史与主流理论和协时，随之而来的反而是关于人类在世界历史中的地位和重要性的一

62 Pattle T. Pun, “A Theory of Progressive Creationism,” *Journal of the American Scientific Affiliation* 39 (Mar 1987): p. 14.

63 A. E. Wilder-Smith, *Man's Origin, Man's Destiny: A Critical Survey of the Principles of Evolution and Christianity* (Minneapolis, MN: Bethany House, 1968), p. 307.

64 Henry, *God, Revelation and Authority*, 6:138.

系列问题：

（1）人类是以上帝的形象被造的唯一的生物，奉命代管其余的受造物。然而在古老地球论对经文的各种解释中，人类只占据地球历史中微不足道的一部分；应该被他统治的大多数生物在人类诞生前的亿万年里早已自生自灭，这难道不是个问题吗？

（2）在如此深度时间的情况下，在上帝的计划中，人类能被赋予任何与宇宙相关的重要意义吗？如果时间是耶和华有目的的行为的舞台，那就更是如此。毕竟，人不是上帝创造活动的巅峰吗？[65]

（3）对圣经记载的弹性解释是否导致允许把流行的、但是不断变化的假设接受为“真实的”释经帮助？这是否默认如果释经家觉得有必要，就可以放弃经文的明确意思？

（4）最后，“被嵌入的意思”是个什么性质的问题？重要的是，文字背景、语法、句法或词汇中没有任何因素突然而立即地指向未定的时间跨度、或者在已知时间段中穿插着未知的长时期。实际上，深度时间不是从文本自身中自发产生的。莫腾森在第三章写到这场对创世年代的争论的历史根源时指出，历史上没有任何一位作者曾经提出这一因素或那一因素，能够有力地、必然地否定时间的特定长度，而支持时间的模糊性。

希望福音派对创造的研究不会走向以下的情形：

“把科学和神学在某处联接起来的任务，将需要重新表达关于上帝的理念及其周围的符号网络，这一重新表达

65 听见这话，魏德孔博士的学生们会想起他说的“只有人类”的反复修辞。在指出人类与猿猴的身体差别已经足够大，但是在它们之间的属灵、思想、语言、和文化的区别则几乎是无限大之后，他 11 次以“只有人类”开始一个段落，来指出一个又一个区别。“只有人类才有自我意识。只有人类 … 等等。”见 Whitcomb, *Early Earth*, p.120,130–131.

的过程要考虑以下框架：1. 一个难以置信地庞大、难以想象地古老、而且还在不断扩张的宇宙；2. 一个深具必然性和偶然性两极特征的生物进化过程。”[66]

若果真如此，创世记第一章将拍案而起。

66 Zachary Hayes, “God and Theology in an Age of Scientific Culture” *New Theology Review* 8:3 (August 1995): p. 17.

第八章

评创世周的框架解释论

罗伯特·V·麦卡比（Robert V. McCabe）

1974 年秋，我作为恩典神学院的学生，选修了约翰·C·魏德孔博士的创世记评论课程。他的神学深度和清楚地论述创世记前几章神学内涵的能力给我留下了深刻的印象。我最记得的是他对近期创造和全球性挪亚洪水的捍卫，以及针对在这些关键圣经真理上的妥协观点的驳斥。自从上完这门创世记课程并完成了在恩典神学院的学业之后，我越来越关切对创世记前几章的神学实质日益严重的漠视和怀疑。为了应对这种对教义的侵蚀，在过去十多年里我力图开设一门圣经创造论课程。在备课的过程中，我浸淫于在魏德孔博士在这个课题上许多影响深远的文章和书籍里。我读过《创世记大洪水》（*The Genesis Flood*）[1]、《早期地球》（*The Early Earth*）[2]、《被毁的世界》（*The world That Perished*）[3] 和《月球》（*The Moon*）[4] 等书籍 , 以及他撰写的许多相关论文。他的事工深刻地影响了我对年轻地球创造论的理解。在《早期地球》第 78-82 页，魏德孔对框

1 John C. Whitcomb, Jr. and Henry M. Morris, *The Genesis Flood* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1961).

2 John C. Whitcomb, Jr., *The Early Earth,* rev. ed. (Grand Rapids: Baker, 1986).

3 John C. Whitcomb, Jr., *The World That Perished* (Grand Rapids: Baker, 1973).

4 John C. Whitcomb, Jr. and Donald B. DeYoung, *The Moon* (Grand Rapids: Baker, 1978).

架理论作出了一个简短的评价。带着对我的教授的崇敬和感激，我现在也提供一个对框架解释创造周的评论。[5]

对创世记第一章的传统解释是，它依次记载了神在字面的六天里的创造作为。相比之下，框架观点认定创世“周”本身是一个比喻性的结构。所以根据框架理论，创世记第一章不牵涉也不提供任何有助于确定地球年龄的信息。结果是，这一立场接受了现代科学对 40 到 50 亿年地球历史的要求。对创世记载的这一理解是由乌特勒支大学的阿瑞·诺惹（Arie Noordzij）教授于 1924 首先提出的。[6] 虽然诺惹的框架观点起初没有得到很多支持者，但该理论借着 N.H. 瑞德博斯（Ridderbos）的《创世记第一章和自然科学有冲突吗？》（*Is There a Conflict between Genesis 1 and Natural Science*）[7] 一书而出名。不过，这种解释在当今的流行主要是由于改革宗学者梅雷迪思·G·克莱恩（Meredith G. Kline）[8] 的工作。他在这方面最早的著作是 1958 年的一篇文章，“因为还没有降雨”（Because It had Not Rained）。[9] 在克莱恩的文章发表之后，另外一些受人敬重的基督徒学者也力图为框架解释提供辩护。

基本上，框架理论观点断言创世记 1:1-2:3 的创世“周”是一个文学框架，以一种话题性的、非顺序的方式，而不是字面的、顺序的方式，来展现神的创造作为。框架理论的主要论证有三点。首先，创世记载在本质上是比喻性的，因此它是按话题安排的，而不是按时间顺序。其次，创世记载受制于自然过程。其三，第七日还

5 本章是我以前两篇文章的缩合：“A Critique of the Framework Interpretation of the Creation Account (Part 1 of 2),” *Detroit Baptist Seminary Journal* 10 (2005): 19–67; 及 “A Critique of the Framework Interpretation of the Creation Account (Part 2 of 2),” *Detroit Baptist Seminary Journal* 11 (2006): p. 63–133.

6 Noordzij 1924 著 *God's Word en der Eeuwen Getuigenis*，对该书的总结和评论请参 Edward J. Young, *Studies in Genesis One* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1964), p. 43–105.

7 N. H. Ridderbos, *Is There a Conflict Between Genesis 1 and Natural Science,* trans. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1957).

8 Meredith G. Kline, “Space and Time in the Genesis Cosmogony,” *Perspectives on Science and Christian Faith* 48 (March 1996): p. 2.

9 Meredith G. Kline, “Because It Had Not Rained,” *Westminster Theological Journal* 20 (May 1958): 145–57. 也参 Kline 的后续文章 , “Space and Time,” p. 2–15.

没有结束，因此创世周的六日不是正常的日。[10] 要评估框架理论观点是否符合圣经，我们可以根据这这三点展开讨论。

创世记载的比喻性质

框架解释者论证，神用了一个普通周的意象作为其创造工作的比喻性框架。[11] 我先对这个论证作出解释，然后评估。

解释

根据克莱恩的说法，“解经学显示，创世周本身的格式是一个诗意的刻画，摆设在六个工作日相框里的创世历史的几幅图画不是按时间顺序安排的，而是按话题编排的。”[12] 要更全面地了解这一

10 拥护框架理论的一大批学者都认为创世周的日是比喻性的，而这一“周”是一个用来按话题编排这些比喻性的“日”的隐喻。需要指出的是，并不是所有主张框架解释的人都会使用我所列出来的三个主要论证。更精确地说，有些主张框架解释的人用创 2:5 来支持创世周受制于天然过程，其他人则不然。用创 2:5 来支持框架解释的主导是梅雷迪思·G·克莱恩（“Because It Had Not Rained,” p. 145–157）。追随者包括： Henri Blocher, *In the Beginning,* trans. David G. Preston (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984), p. 53, 56; Mark D. Futato, “Because It Had Rained: A Study of Gen 2:5–7 with Implications for Gen 2:4–25 and Gen 1:1–2:3,” *Westminster Theological Journal* 60 (Spring 1998): p. 2–10, 13–17; Mark Ross, “The Framework Hypothesis: An Interpretation of Genesis 1:1–2:3,” in *Did God Create in Six Days?* ed. Joseph A. Pipa, Jr., and David W. Hall (Taylors, SC: Southern Presbyterian Press, 1999), p. 122–28; Lee Irons with Meredith G. Kline, “The Framework View,” in *The Genesis Debate: Three Views on the Days of Creation,* ed. David G. Hagopian (Mission Viejo, CA: Crux Press, 2001), p. 230; W. Robert Godfrey, *God's Pattern for Creation* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2003), p. 52–53.
不过也有多位框架解释者不用创 2:5 来支持他们对创 1:1-2:3 的文学框架的解释。参 Mark A. Throntveit, “Are the Events in the Genesis Creation Account Set Forth in Chronological Order? No,” in *The Genesis Debate: Persistent Questions About Creation and the Flood,* ed. Ronald Youngblood (Nashville: Nelson, 1986), p. 36–55; Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15,* Word Biblical Commentary (Waco, TX: Word, 1987), 19, 39–40; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17,* New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 53–56; Ronald F. Youngblood, *The Book of Genesis,* 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1991), p. 24–33; Bruce K. Waltke with Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), p. 56–58, 73–78; 及 R. Kent Hughes, *Genesis: Beginning and Blessing,* Preach the Word (Wheaton, IL: Crossway, 2004), p. 24–27.

11 Kline, “Because It Had Not Rained,” p. 157.

12 Meredith G. Kline, “Genesis,” in *New Bible Commentary,* ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, 3rd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 82; see also Ross, “Framework Hypothesis,” p. 114.

论点，即“六个工作日框架”、按话题编排的创世记载、以及它的“诗意刻画”式的编排，则需要有一个更详细的分析。

六个工作日相框

创世记载使用的整体文学结构是“六个工作日相框”的格式，创世记第一章里每一个工作日就是一个相框。创世“周”的每一日以神的宣告开始，*wayyō'mer '$lōhîm*（“神说”，创 1:3，6，9，14，20，24）。并且，有两日 *wayyō'mer '$lōhîm* 使用了两次：第三日（创 1:9，11）和第六日（1:24，26）。根据框架理论立场，这八次 *wayyō'mer '$lōhîm* 的使用为每一日的创世记载提供了一个相框，[13] 而且框架理论的支持者根据这八次“神说”，断言有八次创造作为。[14] 在每一个相框里，创世记的作者要么提供了神创造工作的一张快照，例如在第一、二、四、五日命有即有的词句（如创 1:3，命“要有光”，即“有了光”），要么提供了两张快照（第三日和第六日）。但把这六个工作日的相框作为一个整体来看时，可以把这八次创造事件对称地分为两个平行的三日单元，第一日对应第四日，第二日对应第五日，第三日对应第六日。这样，前三日形成了一个包含四次创造作为的单元，与包含同样数量创造作为的后三日平行。每个三日的最后一日，第三日和第六日，呈现两张创世快照。第一个三日归类为“受造界国度”（空虚的、未开发的物质和空间的创造），第二个三日归类为“受造物君王”（要来开发和充满前三日所创造的）。[15] 两个三日的意图都是为了达到文学和神学的目的，而不是表达时间的顺序。因此，这两个三日的文学平行结构一起支撑第七日，“创造主君王”的安息日。[16] 以下表格反映了框架理论提出的创世“周”的对称设计。

13 Waltke, Genesis, p. 56.

14 Irons and Kline, “Framework View,” 227–28; Hamilton, *Genesis,* 119; Waltke, Genesis, 56; Wenham, *Genesis 1–15,* p. 6–7.

15 Irons and Kline, “Framework View,” p. 224.

16 同上，第 224–25 页。

受造界国度		受造物君王	
第一日	光	第四日	光体
第二日	空气：天空和海	第五日	居住者：海洋生物和飞禽
第三日	陆地，植物	第六日	陆栖动物，人
创造主君王			
第七日	安息		

如表所示，两个三日的结构安排提示创世记载在文学上的编排不是为了建立一个时间顺序，而是为了建立创造作为“以安息为高潮”的文学结构。[17]

话题性的编排

框架理论认为，创世记载是按话题写下来的。据说创世记的作者为了表示创世周是话题性的叙述，特意在创世记的前几章留下了明显的前后矛盾。提倡框架理论的人指出，一个明显的故意矛盾的例子是神造光。在创世的第一日，神造了光，然而光源却是到第四日才造。[18] 这表示第一日和第四日描述的是同一个创造行为。作者在第一日只是简短地描述了光的创造，而在第四日才描述了创造光的细节。根据框架理论的观点，第四日光的创造是一个时间上的回顾。[19] 这种矛盾，美其名曰“非时序”，据说就提示创世周是按话题编排的。

艺术性的叙述

据称，创世叙述的对称结构和话题性编排暗示它不是一个正常

17 Ridderbos, *Genesis 1 and Natural Science,* p. 32.

18 Ross, “Framework Hypothesis,” 120; and Godfrey, *God’s Pattern,* p. 40–41.

19 Irons and Kline, “Framework View,” p. 229–30.

的历史叙述，而是带着高度艺术性的文体，[20] 或“半诗歌性的风格”。[21] 既然是半诗歌性的，框架理论的维护者们就把那些时间标志，“日”和“有晚上有早晨”的表达，解释为描述天上时间的比喻，而不是字面上的地球时间。[22] 框架理论的倡导者都同意，这种修辞特征支持创世记载是按话题编排的，而不是按时间顺序编排的。再者，创世“周”被编排成六个“日”的单元，或“面板”[23]，每一个面板都是以同样的方式展开，例如“神看”，“就有了”，和神看所造的为“好”，这都反映了创世“周”的对称性。每一个面板都以一个时间性的副歌结束：“有晚上、有早晨，这是第某日”，等等。[24] 这些数字的精确使用不是表示连续的几日，而是“证明神在逻辑地、及时地塑造世界”。[25] 将创世记载的话题性编排和对称性与比喻或拟人用法联系起来，框架理论的推崇者得出结论说，创世叙述不是正常的历史叙述，而是经过高度修辞的叙述。[26] 框架观点对创世记载的对称性和话题性编排的解释带来的结果是损害了这一记载作为真实历史的实质。总之，框架观点认为创世记 1:1-2:3 的本质是叙述的诗歌化，是半诗体的记载，其要旨是为了呈现安息日的神学，因此使用了一个比喻性的“一周”框架来按话题编排某些创造的主题。[27]

评估

框架理论宣称，这三个特征支持以比喻来解释创世记载。要驳斥这些论点，我首先要表明创世记载是货真价实的历史叙述，而不

20 Blocher, *In the Beginning,* p. 50.

21 Kline, “Because It Had Not Rained,” p. 156.

22 有的框架理论倡导者把创世叙述的时间标志称为比喻 (如 Irons and Kline [“Framework View,” p. 240]; 和 Ross [“Framework Hypothesis,” p. 120]). 其他人把它们称为拟人的说法 (如 Ridderbos [*Genesis 1 and Natural Science,* p. 30]; Blocher [*In the Beginning,* p. 57]; 和 Waltke [*Genesis,* p. 77]).

23 Waltke, *Genesis,* p. 56.

24 同上，第 57 页；Kline, “Space and Time,” p. 10.

25 Waltke, *Genesis,* p. 57.

26 Blocher, *In the Beginning,* p. 52.

27 同上，第 50 页。

是一个艺术化的记载。说它是艺术性记载损害了创世记 1:1-2:3 的历史实质。

真实的时序记载

虽然对创世记载艺术性的程度可能有些争论，但它不是诗歌，这是毋庸置疑的事实。[28] 不仅创世记 1:1-2:3 没有展示诗歌所特有的线性排比，而且它里面到处都是一个确定它是叙述性记载的语法惯式：waw 叙述式。我这里给出一些进一步的思考，来补充史蒂文·博伊德（Steven Boyd）在第六章的精辟分析。

虽然 waw 叙述式会在诗词文学中出现，但它并不是希伯来诗歌的决定性特征，[29] 而是希伯来历史叙述的重要部分，通常为过去时态的叙述提供一个次序因素。[30] 根据普拉蒂科（Pratico）和凡·泡特（Van Pelt）的说法，waw 叙述式“主要用于叙事动词系列中，表达连贯的动作，即按时间顺序发生的系列动作”。[31] 例如，在创世记中，waw 叙述式使用了 2107 次，平均每章使用 42 次。在创世记 2:4-25 的 22 节经文中，waw 叙述式使用了 21 次；在 3:1-24 使用了 34 次。然而在诗歌体裁的创世记 49:2-33 一章中，在 31 节经

28 Walter C. Kaiser, Jr., “The Literary Form in Genesis 1–11,” in *New Perspectives on the Old Testament,* ed. J. Barton Payne (Waco, TX: Word, 1970), p. 59–60; and Gerhard F. Hasel, “The ‘Days’ of Creation in Genesis 1,” *Origins* 21 (1994): p. 19–21. 框架理论的支持者也承认这一点。例如 Blocher, *In the Beginning,* 32, 和 Hughes, *Genesis,*p. 26.

29 Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew,* 2 vols., trans. and rev. T. Muraoka (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1993), 2:390, sec. 118c.

30 Bill T. Arnold and John H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2003), p. 84, sec. 3.5.1.

31 Gary D. Pratico and Miles V. Van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 192. 在本文中，我用 waw 叙述式这样一个缩写来代表希伯来文的 waw 这个连词用作一种未完成时态前缀的一种特别形态，这种时态是从古过去式衍生而来的。在实际的圣经希伯来语法中，有两种 waw 叙述式：waw 叙述式作为未完成时态 / 过去时态的前缀和作为完成时态的前缀。第一种是最常见的，waw 叙述式加上未完成时态 / 过去时态（这也称为 waw 对话式，waw 逆向式，关联 waw）。这种 waw 叙述式大概用于跟过去关联的叙述。第二种 waw 叙述式是与完成式结合的。它可以用来指将来（对这两种形态的简短讨论，请参 Thomas O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* [New York: Charles Scribner’s Sons, 1971], p. 107–9)。另外，waw 叙述式加上完成式也常是继承前面动词的时态 (参 Bruce K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990], p. 502–4).

文里 waw 叙述式只出现了 15 次。在创世记 49 章之前的一章 48:1-18，waw 叙述式使用了 36 次，而在之后的一章 50:1-23 里，waw 叙述式出现了 41 次。[32]

使用 waw 叙述式来呈现顺序的、过去时态的事实正是创世记一类的历史书所该有的风格。如果创世记的作者想要保留过去时态的、顺序的资料，我们就会预料他的写作风格会包括对 waw 叙述式的一致运用。而创世记 1:1-2:3 的 34 节经文中 waw 叙述式出现了 55 次，很契合这一论点。如此，waw 叙述式在创世记的历史序言——即创世记 1:1-2:3——中的运用是与创世记其余篇章的史料一致的。如果摩西不想人们把创世记载当成是时间顺序的，那他为什么这么多次地使用一个通常用在时间序列上的语法格式呢？[33] 我的论点不是说 waw 叙述式总是代表时间序列，因为在一个叙述序列中，它可以偶尔代表非序列的动作，例如过去完成式（动作发生在主叙述之前）或结果；[34] 不过，可以确定的是在叙事文学中，waw 叙述式和过去时态[35] 的使用主要是代表序列。[36] 这正是创世记 1:1-2:3 的情况。在第 1-2 节之后，[37] 创世记载的叙述主线是由 waw 叙述式承载的，与 waw 叙述式在创世记全书的使用一致。

不过，如果 waw 叙述式可以译为过去完成式，这难道不意味着创世记 1:1-2:3 的 55 个 waw 叙述式中或许有几个牵涉到时间上的回顾，正如支持框架理论的人说在第四日（创 1:14-19）所发生的吗？[38] 尽管 waw 叙述式在某些场合允许时间上的回顾，但作为

32 这些 waw 叙述式的使用统计是我从 Accordance 7.03 (OakTree Software, 2006) 中得到的，该软件可以从 www.oaksoft.com 下载。

33 John D. Currid, *A Study Commentary on Genesis, Volume 1: Genesis 1:1–25:18* (Darlington, England: Evangelical Press, 2003), p. 39.

34 在这里，结果是前一个 waw 叙述式所产生的动作或状态。

35 这是过去时态的动作或状态。

36 参 Arnold and Choi, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 84–85, sec. 3.5.1.

37 当创 1:1 宣告神创造了“天地”，这是指神在受造界开启时空连续体的第一个创造作为。天和地都是整体造出，但没有完成。天是暗的，没有天体，而地是空虚混沌、被水覆盖的球体，笼罩在天的黑暗之下（第 2 节）。创 1:3-31 的叙述序列描述神如何塑造并充满 1-2 节的天地。

38 Irons and Kline, “Framework View,” p. 221–24, 228–30.

主线序列，它推进着创世记 1:1-2:3 里神的创造作为，更具体地说，第 14-15 节里的序列推进排除了把第四日当成时间回顾的解释。[39] 为了展示主线叙述是通过依次使用这 55 个叙述式中的大部分动词来推进的，我提供下面的表格来说明创世记 1:1-2:3 的时间顺序。为了显明这一点，我修改了 NASB 英文版本（中文和合本）对 waw 叙述式的翻译。[40] 虽然希伯来文中的 waw 叙述式可以无误地识别出来，但中英文版本却不能。下表的目的不是提供一个可用的翻译，而是展示关于 waw 叙述式的信息，以及如何把这 55 次使用归为三小类。作为这 55 次 waw 叙述式的标志，在 46 个含有顺序编排的 waw 叙述式（表中简称为序列 WC）的结构中我用了粗体的“然后”，在 8 个释意的用法（简称为释意 WC）中我用了粗体的“于是”，在唯一的一例结果性的用法（简称为结果 WC）中我用了粗体的“如此”。

对创世记 1:1-2:3 中 waw 叙述式的观察

就创世记 1:1-2:3 而言，仔细观察 waw 叙述式的各种用法是有必要的。首先，叙述主线是从第三节才开始的。这表示第一节的第一个创造作为开启了时空世界，为创世记 1:3-2:3 的展开叙述提供了背景。从释经的角度看，这意味着后续的历史叙述是在解释第一节里空虚混沌的天地是如何有目的地、逐渐地成型和充满的。[41] 其次，因为第七日没有继续推进创造的作为，在 2:1 开始的 waw 叙述式是对创世记第一章的成果的总结。其三，我们不应该对第七日只有一次 waw 叙述式的顺序用法感到惊奇。在经文宣告神歇了他

39 参 Charles V. Taylor, “Syntax and Semantics in Genesis One,” *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 11 (1997): p. 183–86.

40 各个不同的英文译本显示，根据上下文及可接受的英文风格，waw 可以翻译为“and”，“so”，“then”，“thus”，“now”，等等。

41 参 Joseph A. Pipa, Jr., “From Chaos to Cosmos: A Critique of the Non-Literal Interpretations of Genesis 1:1–2:3,” in *Did God Create in Six Days?* ed. Joseph A. Pipa, Jr., and David W. Hall (Taylors, SC: Southern Presbyterian Press, 1999), 188–89; and J. Ligon Duncan III and David W. Hall, “The 24-Hour View,” in *The Genesis Debate: Three Views on the Days of Creation,* ed. David G. Hagopian (Mission Viejo, CA: Crux Press, 2001), p. 28.

天	经节	序列 WC	释意 WC	结果 WC
1	1:3	**然后**神说 **然后**就有了光		
	4	**然后**神看 **然后**神分开了		
	5	**然后**神称 **然后**有晚上 **然后**有早晨， 一日		
2	6	**然后**神说		
	7	**然后**神造了 **然后** [神] 把众水分开 **然后**事就这样成了		
	8	**然后**神称 **然后**有晚上 **然后**有早晨， 第二日		
3	9	**然后**神说 **然后**事就这样成了		
	10	**然后**神称 **然后**神看		
	11	**然后**神说 **然后**事就这样成了		
	12	**然后**神看	**于是**地就长出	
	13	**然后**有晚上 **然后**有早晨， 第三日		
4	14	**然后**神说		
	15	**然后**事就这样成了		
	16		**于是**神造了	
	17		**于是**神把……排列	

天	经节	序列 WC	释意 WC	结果 WC
	18	**然后**神看		
	19	**然后**有晚上 **然后**有早晨， 第四日		
5	20	**然后**神说		
	21	**然后**神造了 **然后**神看		
	22	**然后**神就赐福		
	23	**然后**有晚上 **然后**有早晨， 第五日		
6	24	**然后**神说 **然后**事就这样成了		
	25	**然后**神看	**于是**神造出	
	26	**然后**神说		
	27	**然后**神造了		
	28	**然后**神就赐福		
	29	**然后**神说	**于是**神说	
	30	**然后**事就这样成了		
	31	**然后**神看 **然后**有晚上 **然后**有早晨， 第六日	**于是**神把……排列	
7	2:1			**如此**天地万物都造齐了
	2		**于是**他安息了	
	3	**然后**神赐福	**于是**神定……为圣	

创世的工作之后，接下来的是神赐福第七日。其四，创世记载的叙述主线是由 46 个 waw 叙述式的顺序使用来推进的。不管这种 waw 叙述式的多次使用反映了什么其他用义，我们所面对的就是顺序推进的历史叙述。如此，是 waw 叙述式推进着这一记载的叙述主线。其五，虽然这 8 次 waw 叙述式的释意用法看起来似乎会给创世记载的传统理解带来问题，但是对释意用法的恰当理解显示这种 waw 叙述式是与字面解释相合的。这一类不太常用的 waw 叙述式跟它前面的 waw 叙述式之间既没有时间顺序也没有逻辑顺序的关系，而是要为前面的 waw 叙述式提供一个解释。在 waw 叙述式的释意用法里，“先说明的是主要的事实或情况，然后再补充具体枝节或伴随状况。”[42] 例如，waw 叙述式的第一次释意用法是出现在第三日的第 12 节：“于是地发生了青草和结种子的菜蔬，各从其类；并结果子的树木，各从其类；果子都包着核。”值得注意的是这之前的一节经文中有两次 waw 叙述式的顺序用法：“神说：地要发生青草和结种子的树木，各从其类，果子都包着核，事就这样成了。”首先我们在第 11 节看到的是神发话（“然后神说”）。接着就是神的命令（“地要发生青草”）和命令的成就（“事就这样成了”）。第 12 节描述了 “事就这样成了”的具体情况，用稍微不同的用词重述了第 11 节的命令。在整个创造周里的释意 waw 叙述式都随从这样的格式。因为框架理论支持者用第 16-17 节和第四日的其它 waw 叙述式来反对字面解释创世周，我们会更仔细地查考这几节。

Waw 叙述式在第 4 日的使用

创世记 1:14-19 用了七个 waw 叙述式来描述第四日的作为。更具体地，艾恩斯（Iorns）和克莱恩用 16-17 节的两个 waw 叙述式来拆毁对创世记 1:1-2:3 中所有 waw 叙述式的顺序理解。[43] 两位学

42 Waltke and O’Conner, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 551, sec. 32.2.2a.

43 Lee Irons with Meredith G. Kline, “The Framework Reply,” in *The Genesis Debate: Three Views on the Days of Creation,* ed. David G. Hagopian (Mission Viejo, CA: Crux Press, 2001), p. 283.

者用创世记第一章的这两个释意waw叙述式来支持框架理论立场，并辩称14-19节中的七个waw叙述式所描述的第四日的作为是一个非时序的例子。[44] 这意味着第四日第一个waw叙述式，“然后神说”（14节），是一个时间回顾的例子，是一个过去完成式，用来描述第一日的同一事件，不过角度不同，如我们在前文中所解释的。第四日的第二个waw叙述式，“然后事就这样成了”（15节），也是如此。[45] 我对框架理论的回应是，无论14节和15节其余的方面怎么理解，这起头的waw叙述式，*wayyō'mer*（“然后神说”），绝不是第一日的时间回顾。[46] 如果主线叙述序列有一点一致性的话，那么根据waw叙述式所反映的，尤其是多次一致的*wayyō'mer 'ĕlōhîm*（“然后神说”）用法，把14节的*wayyō'mer 'ĕlōhîm*理解为过去完成式（即，“神曾经说”，重述第三节里第一日的作为）在这个记载的叙述主线中绝对是说不通的。14-15节也属于摩西用于描述每一日的创造作为的普遍结构：神发话（“然后神说”，14节），命令（“天上要有光体……可以做记号……并要发光在天空……，”14-15节），和成就（“于是事就这样成了，”15节）。所以，14节的waw叙述式不是一个时间回顾的例子，而是一个正常的、序列用法的waw叙述式。

事实上，16-17节的两个释意waw叙述式出现在14-15节的两个顺序waw叙述式之后，把它们理解为对前面14-15节序列waw叙述式的支撑从解经的角度最合理。讲到16节开始的第一个waw叙述式（“于是神造了两个大光”），艾恩斯和克莱恩坚持这个waw叙述式不能用来表示时间：“下一节马上出现waw叙述式：‘于是神造了两个大光’（16节）。如果waw叙述式总是代表顺序，这句话就必须是指时间顺序上在14-15节之后的事件。”[47] 一方面，我能够同意他们的观点，即waw叙述式不总是序列用法，并且在

44 Irons and Kline, “Framework View,” 222; 也参 Futato, “Because It Had Rained,” p. 14.

45 参 Irons and Kline, “Framework View,” p. 221.

46 对第一日和第四日文字上的差别更完整的讨论，参我所著 “Critique of the Framework Interpretation (Part 1),” p. 37–47.

47 Irons and Kline, “Framework Reply,” p. 283.

创造叙述中有几个例子显然不是顺序的。前面的表格显示，不是创世记载里所有的 waw 叙述式都是顺序的用法。我的表格显示 55 个 waw 叙述式中 46 个是顺序的，8 个是释意的，1 个是表示结果的。

另一方面，我完全不同意艾恩斯和克莱恩的结论：“所以，查考圣经的人不能用创世记第一章有 waw 叙述式作为证据来把它读成严格的时间顺序。”[48] 他们的结论言过其实。为何查考圣经的人不能用 waw 叙述式来维护顺序的读法？创世记 1:1-2:3 中的 46 个序列 waw 叙述式表明叙述的主线是由这个序列构造来推进的。尽管在一连串 waw 叙述式的序列用法中有 9 个例外（可以根据上下文很容易地识别出来），这些例外并没有否定这一语法构造的一般功能。事实上，占主导地位的 46 例 waw 叙述式序列用法毫无疑问地表明经文应该读成是时间顺序的。

因为 16-17 节的两个 waw 叙述式是释意的，16-17 节给出 15 节（“然后事就这样成了”）的细节，提供具体的史料并显示命令是马上成就的。与 14-15 节的命令一致，16 节开始的释意 waw 叙述式（“神说”）和 17 节开始的 waw 叙述式（“神把它们摆列”）明确了 14-15 节的内容。16 节指明 14 节的“光体”是太阳、月亮和星宿，17-18 节说明这些光体摆列在“天空”并重申 14-15 节里陈述过的它们的三重功能。[49] 这个创造日的结构格式以及 waw 叙述式的使用反映出第四日是第三日之后的推进，16-17 节中的两个释意 waw 叙述式提供了 14-15 节命令的细节和成就的顺序，第 14-19 节不是第一日的重述。

此外，尽管 waw 叙述式展示创世周是一个字面的记载，但是框架理论立场认为那些重复的语言否定了对创世记 1:1-2:3 的字面解释，果真如此吗？

---

48 同上。

49 赋予天体的三重功能看起来反映出 14-15 节和 17-18 节之间的一个对称交叉结构（Currid, *Genesis,* p. 76）。

重复语言和叙事

创世记 1:1-2:3 里 55 个 waw 叙述式的一致使用反映出这段经文的内涵是真实的历史，是在包括第一个安息日的七个连续的字面的日里顺序地简述神的创造作为。创世记载的实质表示框架理论所称的第 1-3 天“受造界国度”和第 4-6 天“受造物君王”之间的对应并没有其支持者所主张的那么明朗和对称。尽管框架理论的两个三日没有令人信服地解释创世记载的细节，但这并不意味着创世的叙述没有格式化。创世记的作者使用了重复的语言，例如“神说”（第 3，6，9，11，14，20，24，26，28，29 节），“要有”或同等的命令（第 3，6，9，11，14，20，24，26 节），“然后就有了”或“事就这样成了”（第 3，7，9，11，15，24，30 节），“然后有晚上，有早晨”（第 5，8，13，19，23，31 节），[50] 这都反映了一种希伯来叙述的格式化。框架理论支持者和近期创造论者在某些层面上是一致的，即经文有一些重复的语汇，显示其叙述的格式化。

支持和反对框架理论的人的分歧在于如何解释这种格式化的叙述。克莱恩在描述了创世记载的文学风格之后补充道：“不过，这半诗歌的风格应该让解经的人预料到在这个对宇宙起源的真实历史记载中夹杂了一些比喻性的东西。”[51] 尽管克莱恩称这个记载是“真实的历史记载”，他却用“半诗歌的风格”在其中找出比一般的叙述多的“比喻性”元素。相反地，尽管邓肯（Duncan）和霍尔（Hall）也认识到创世记载有格式化特色，却坚称它“的写作有许多典型的字面历史记载的标志，并且，整本圣经都把它当成是历史。”[52] 皮帕（Pipa）称之为“颂赞散文”，但坚持创世记第一章和之后各章用的是同样的历史体裁。[53] 从释经学的角度，框架理论的“半诗歌风格”，或其支持者所用的无论何种类似的描述，都是企图让框架

50 参 Wenham, *Genesis 1–15,* p. 6.
51 Kline, “Because It Had Not Rained,” p. 156.
52 Duncan and Hall, “24-Hour View,” p. 35.
53 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 166.

解释的人把经文的关键方面肆意解释为比喻。结果是，框架理论的推崇者所使用的这种方法容许他们去迎合一个古老地球的模型。从相反的解经立场出发，尽管年轻地球创造论者认识到这段经文有重复的文字细节，是格式化的，但是他们字面地解释这段经文，和解释创世记中其余的史料一样。他们认为无限的、创造天地和语言的主宰可以用一种连贯的、精美的体裁写下他独创造作为的精确历史叙述。

更直白地说，很清楚，框架理论的支持者尽量在创世记载中找出更多的“比喻性的”元素，其目的就是寻找理由以抛弃对时间标志的字面解读，而转向比喻性的释经。框架观点认为如果按字面来解释创世记载，即创世的前三日都没有太阳，那么每“日”及其附带的“晚上”和“早晨”都不可能是字面的。[54] 反对非字面解释创世周的是神自己，他在第一日创造了光和暗之后，“就把光暗分开了”（创 1:4）。可以从第五节找出日的定义：“神称光为昼，称暗为夜，有晚上有早晨，这是头一日。”简言之，创世周的每一日的定义是“一段光暗分开的时间，”[55] 而不是框架理论的支持者们用以讽刺对创造周的传统字面解释的“太阳”日。[56]

无论如何，我们还是得解释创世记载的重复元素可以合理地与创世记 1:1-2:3 的传统字面解释相调和。当摩西寻求怎样用文字来表达创世的事件时，他的史料的文学形态必需受制于两个因素：创世周真实发生的事件和神所赐给的解释。很显然在创世记载中创世记 1:1-2:3 的细节是神直接启示给人的，最早可能是亚当，最晚可能是摩西，然后摩西准确地用文字记载了下来。创世周真正发生的事件在一定程度上限制了摩西如何使用这些资料，而他的神学信息决定了他如何选择和编排这些资料。重复是他写作创世叙述的风格；不过他既没有僵硬地使用重复的元素，也没有用它来破坏创世

54 Kline, “Because It Had Not Rained,” p. 156.

55 Robert E. Grossmann, “The Light He Called ‘Day,’” *Mid-America Journal of Theology* 3 (1987): p. 9.

56 参 Irons and Kline, “Framework View,” p. 247.

周的历史实质。[57] 经文中的重复元素形成了一个大致模式，为描述神在每一日的创世作为提供了纲领。

这个结构格式有几个共同的因素。每一日神的创造作为及其终止是通过一个五个步骤的结构来总结的：神发话（“神说”），命令（“要有”，或与之等效的“水要多多滋生”等），[58] 成就（“就有了”，“事就这样成了”，“神造了”，等等），评价（“神看是好的”），[59] 然后两重的结语（“有晚上有早晨”，头一日，等等）。[60] 除了第 1-2 节（神在第一节中描述了他的第一个创世作为，在第二节中描述了地的初始状态），每一日的创造作为都是以一个 waw 叙述式开始，“然后神说”（*wayyō’mer ’ĕlōhîm*），以两个 waw 叙述式结束，“然后有晚上 [*way*^{e}*hî ‘ereb*] 然后有早晨 [*way*^{e}*hî bōqer*]”，随后是日的序数。

这个结构格式强调每天的关键作为，而 waw 叙述式顺序地推进每一日的事件，并在以一对并置的含序数的短语来结束每天后，引入另一个 waw 叙述式，“然后神说”（*wayyō’mer ’ĕlōhîm*），而进入下一日。在对创世记载的字面理解中，这个五步的结构方案是与 waw 叙述式的使用整合在一起的。如我们前面指出的，创世记 1:1-2:3 的叙述主线是由 waw 叙述式来推进的。尽管 16% 的 waw 叙述式不是顺序性的，但顺序性的 84% 为创世周的字面解释而不是话题性解释提供了坚实的证据。

按时间顺序的记载

创世记载不仅是按顺序编排的，而且有时间标志。创世记 1:1-2:3

57 无误论允许文学上的修辞，但是不允许牺牲真实事件的历史准确性，而且要求历史记载限定文学修辞的尺度。

58 在这个五步结构中命令部分的动词通常是命令性的，只有一个例外在 26 节，那里用的是祈勉性的，“让我们”。

59 第二日省略了神的评价，其解释参 Pipa，“Genesis 1:1–2:3,” p. 176。无论摩西省略的理由是什么，这五步结构只是一个大致的编排。

60 Young 也沿用这个五步格式，只是稍微做了一些限定（*Studies in Genesis One,* p. 84）。这个五步格式也可以解释为 6 步（如 Duncan and Hall, “24-Hour View,” p. 32）或七步（如 Wenham, *Genesis 1–15,* p. 17–19）。

的时序性有赖于对创造周之“日”的字面历史解释。因为多位作者已经为这一记载中“日”的字面解释做出了辩护，[61] 我们只是简短地总结一下证据。

首先，我们应该指出，当名词 *yôm* （“日”）用作单数而且不是在一个复合语法构造[62] 里时，它总是指正常的字面意义上的一日。*Yôm* 在希伯来文旧约中用了 2304 次。其中 1452 次是单数形态。[63] 在创世记 1:1-2:3 中 Yôm 用了 14 次，13 次是单数，只有一次是复数（第 14 节）。[64] 这唯一的复数使用并不与我们所理解的正常日相抵触。在 1:14 中的用法与我们的论点是一致的。尽管 1:14 这个复数的日很清楚地不是指创世周里任何具体的日，而是特指天体的运动，但正是天体的运动让人可以量度字面的日和年，辨认记号和节令，都是按照神所宣告的目的。这里的“日子”都是寻常的 24 小时！回到我们所说的创世记第一章 13 次单数的“日”，这种没有延伸意义的“日”的单数用法在创世记、摩西五经、以及整本旧约圣经都是一致地代表字面的 24 小时。[65]

其次，因为创世记载中的“日”是由“晚上”和“早晨”限定的，所以每一日都应该字面地理解。包含这两个名词的子句，“然后有晚上有早晨”，与带序数词的每一日（1:5，8，13，19，23，31）并列。

---

61 有几个例子，参 Whitcomb, *Early Earth,* 28–37; Duncan and Hall, “24-Hour View,” p. 21–119; Kenneth L. Gentry, Jr., “The Traditional Interpretation of Genesis 1,” in *Yea, Hath God Said: The Framework Hypothesis/Six-Day Creation Debate,* by Kenneth L. Gentry, Jr., and Michael R. Butler (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002), p. 33–66; Hasel, “‘Days’ of Creation in Genesis 1,” p. 5–38; James B. Jordan, *Creation in Six Days* (Moscow, ID: Canon Press, 1999); Douglas F. Kelly, *Creation and Change* (Ross-shire, Great Britain: Mentor, 1997), p. 107–35; Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 153–98; James Stambaugh, “The Days of Creation: A Semantic Approach.” *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 5 (1991): p. 70–78; 以及我的 “Defense of Literal Days in the Creation Week,” *Detroit Baptist Seminary Journal* 5 (Fall 2000): p. 97–123.

62 我用“复合语法构造”来指下面几项：名词 *yôm* 前面紧连着介词，*yôm* 用在较长的介词短语中并有动词紧跟其后，*yôm* 用在称为建构 - 所有格关系的多词构造中，*yôm* 用在复合构造中（*yôm yôm*）。参 Hasel, “‘Days’ of Creation in Genesis 1,” p. 23–24。

63 *Theological Lexicon of the Old Testament,* s.v. “יוֹם,” by J. E. Jenni, 2:526–272. *Yôm* 在摩西五经中使用了 668 次。其中单数形态用了 425 次。创世记中用了 152 次，其中 83 次是单数。

64 *Yôm* 用在了创世记 1:5（两次），8，13，14（两次），16，18，19，23，31； 2:2（两次）及 2:3.

65 Hasel, “‘Days’ of Creation in Genesis 1,” p. 23–26.

“晚上”和“早晨” 无论是与“日”一起使用（在创世记第 1 章的 6 次之外还有 19 次），还是前后没有“日”字（38 次），这两个词一贯都是指字面的日。“晚上”和“早晨”最好理解为每一个创造日里在神歇了那一日的造物工作之后的夜晚的开始和结束。晚上到早晨的夜晚循环也反映在申命记 16:4 对逾越节仪式的描述中：“在你四境之内，七日不可见面酵。头一日晚上所献的肉一点不可留到早晨。”若是这样解释的话，创世周的每一日都以“晚上 - 早晨”结束。Waw 叙述式的使用和每一个包含晚上（“然后有晚上”）和早晨（“然后有早晨”）的子句都表示在一个创造日结束之后的下一个事件是夜晚，然后紧接着的下一个重要事件是早晨。[66]

再者，出埃及记 20:8-11 和 31:14-17 支持字面历史的日的解释。例如，出埃及记 20:8-11 的背景是神给以色列颁布十诫，具体地说，是第四条诫命（第 11 节）要求以色列守安息日为圣。神设立这条诫命是根据他在创世周所定下的模式，“因为六日之内耶和华造天、地、海、和其中的万物，第七日便安息。所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。”显然，摩西想到的是字面的六日，而且第七日也是二十四小时的一段时间。

最后，既然 *yôm* （日）在创世记 1:1-2:3 中通常在前面都加了一个数字，那么每一日必须是一个字面意义的日。每次摩西总结那一日神的创造工作，*yôm* 这个词前面都加了一个数字——“头一日”（第 5 节），[67] “第二日”（第 8 节），等等。在旧约里当 *yôm* 是

66 如此解释“晚上”和“早晨”的根据见 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p, 168; and Gentry, “Traditional Interpretation of Genesis 1,” p. 36–39.

67 *yôm ’ekhad* 这个短语可以准确地翻译为“一日”或“第一日”。这里用的是基数 *’ekhad*（“一”），而不是像民 7:12(*yôm ri’shon,* “第一日”) 里的序数 *ri’shon*（“第一”），情况有些复杂化，因为一个基数用在了一个很清楚的序数上下文里。也许摩西用基数 *’ekhad* 是因为在创世周的第 1 日，他在定义一日为“跟黑暗分别的一段光照时间”（Grossmann, “Light He Called ‘Day,’” p. 9）。不过，*’ekhad* 在语义上有足够宽，可以用在像创世记第 1 章的系列背景中。关于 *’ekhad* 的顺序用法，参 Waltke and O’Connor, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 274; Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament,* 2 vols., rev. W. Baumgartner and J. J. Stamm, study ed. (Leiden: Brill, 2001), 1:30, 此后简称为 *HALOT*; 及 Francis Brown, Samuel R. Driver, and Charles A. Briggs, eds., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1972, reprint ed.), p. 25, 此后简称为 BDB.

与一个数字一起用时，它的意思从来不是比喻性的。这种 *yôm* 加上数字的用法在民数记第 7 章有清楚的展示。在那里，在连续的字面的 12 天里，每一个以色列支派的领袖为献祭把自己的供物送到耶和华面前，尽管这段经文的开始（7:10）和结尾（7:84）都用了一个非字面的 *bᵉyôm*（“当”or“那时候”）（与创 2:4 一样）。如此，“日”前面加上一个数字形容词很清楚地是指字面的一日。[68] 这一点的结论就是，顺序的数字和日一起使用，明确地宣告了时空世界的第一周是顺序编号的字面的七日。

总结对框架理论第一个论点的评估，创世周应该字面地解释，因为它里面满是序列用法的 waw 叙述式。我也指明经过修辞的叙述是与字面解释创世周的观点兼容的。与框架理论的六个比喻性的工作日框架相反，我的论点是，对创世记载在神学和解经细节上一致的解释，会支持把这段经文理解为按时间顺序的记载。简言之，这三个论述表示框架理论的第一个前提没有一致的解经学支持。那支持框架理论的其它论证有多少实质内涵呢？

创世记载受制于自然过程

尽管有一些框架解释者没有把这点当成是必要的，但是跟从克莱恩的人却是这样提倡的。作为第二个主要论点，有的框架解释者证明神在创世周是使用天然的过程 [69] 来创造的。

解释

神在创世期间只使用了天然过程的论据是，创世记 2:5 是建立在这个预设上的。这种立场的主要倡导者是克莱恩，他说：

> “神在地上开启植物生命之前先预备好了一个环境，

68 Hasel 也提出了同样的看法，“*yôm,* ‘日’，一词与数字同用，在旧约出现了 150 次，总是指字面的 24 小时的一日”“‘Days’ of Creation in Genesis 1,” p. 26.

69 天然的过程，也称为神的护理，是神维持和指导他的所有创造的非神迹运作。关于护理的讨论，请参 John M. Frame, *The Doctrine of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2002), p. 274–88.

以便不用避开次生的方式，也不必使用诸如奇妙受精法这样的特殊方式来维持这些植物的生命。创 2:5 没有明说的前提显然是，在创世期间神的定律已经在运作，任何读者都可以认出这些过程在他当时的自然界是正常的。”[70]

这意味着“神护理的模式在创世期间和其后有一个连续性原则”。[71] 因为字面解释创世记第 1 章要求神在创世周使用超凡的方式，[72] 字面解释和“因为还没有降雨”的论点是冲突的。如果克莱恩这个论点是正确的，“创世记 2:5 不允许得出【创世记第 1 章中的】叙述次序是完全按照时间顺序的结论。”[73]

评价

不应该预设创世记 2:5“未明说的前提”是创世期间受制于自然过程，因为这节经文的背景不是要描述整个创造周是如何控制的，而是描述当创造周的第六日神创造承载他的形象的人作为副手来掌管全地时，受造界的实际状态如何。克莱恩关于创世记 2:5 的预设是不可接受的，因为这样的解释与两个背景不合： 紧接的上下文和创世记 2:4-25 的背景。

创 2:5 紧接的上下文

摩西在提供了一个对创世记 1:1-2:3 中创世周七日的概述之后，

70 Kline, “Because It Had Not Rained,” p. 149–50. 因为福他托（Futato）的文章是建立在克莱恩的文章上的，他的文章目的是补充克莱恩，在提供了更多的对创 2:5-7 的解经细节之后，福他托用这些细节来展示其对解读创 2:4-25 和 1:1-2:3 的意义以及在创 1-2 中的神学意义（“Because It Had Rained,” p. 10–21）。本文的论证不需要对福他托的文章做全面的讨论，对这篇文章更完整的讨论可见于：Michael R. Butler, “The Question of Genesis 2:5,” in *Yea, Hath God Said: The Framework Hypothesis/Six-Day Creation Debate,* by Kenneth L. Gentry, Jr., and Michael R. Butler (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002), p. 102–22; Jordan, *Creation in Six Days,* p. 235–45; Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 154–60; 及 McCabe, “Critique of the Framework Interpretation (Part 2),” p. 65–66, 79–81.

71 Irons and Kline, “Framework View,” p. 230.

72 非凡的护理通常称为神迹，是指神奇迹般地介入受造界。对神迹的讨论请参 Frame, *The Doctrine of God,* p. 241–273.

73 Kline, “Because It Had Not Rained,” 154; 也参 Godfrey, *God's Pattern,* p. 52–53.

他使用了创世记中 11 个 *tôlᵉdôt* 标题的第一个把读者带回第六日，为的是更详细地解释人的受造和在伊甸园的安置。在 2:4-3:23 的经文中有 35 次使用了神的复合名称，’*Elōhîm Yahweh*, 耶和华神，展示了创世记 2-3 在背景上的紧密整体性。*tôlᵉdôt* 标题和’*Elōhîm Yahweh* 都反映出一个清晰的背景转移，聚焦到神完美的创造后来怎样了。[74] 2:5 的背景很清楚地反对克莱恩的断言，正如巴特勒（Butler）尖锐地指出的：“拒绝接受克莱恩对创世记 2:5 的理解最有说服力的理由就是他的解释与创世记 2:4-3:24 的背景不符，该背景是由创世记 2:4 的 toledoth 定式锁定的。创世记 2:5 并不是像克莱恩所理解的那样指向创世记第 1 章的创造过程，而是指向已经完成的、预备着让人来居住和管理的受造界。”[75]

解经的人在创世记 2:5-6 遇到好几个难题。[76] 尽管本文的目的不容我检视这几节经文的所有难题，但还是有必要展示 5-6 节的句法本质是为第 7 节的主题，即人的形成，提供一个背景。[77]

创世记 2:5-6 包含了六个子句。其中四个是间接的子句，第五节中的一个是明确的因果子句，[78] 第六节的最后一个是由 waw 叙述式加上动词的完成式引出的。[79] 这些间接子句很容易辨认，因为每个都是以一个简单的 waw 连接词加上一个非动词开始。[80] 为了演示 waw 的间接用法，我在下面的编排中插入了带括号的 waw：

[5] 野地还 [*waw*] 没有草木，

田间的菜蔬还 [*waw*] 没有长起来；

---

74 对创 2:4 以及对传统字面解释创世记第二章的意义更全面的展开，请参我所著 “Critique of the Framework Interpretation (Part 2),” p. 69–76.

75 Butler, “Question of Genesis 2:5,” p. 101.

76 参 Wenham, *Genesis 1–15,* p. 57.

77 对创 2:5 的解释的讨论，参 Butler, “Question of Genesis 2:5,” p. 101–31.

78 这个子句是以因果连接词 *kî* 开始的。

79 如前面注 33 指出，waw 叙述式加上完成式可以带上前面的动词的时间意味。创 2:6 的最后一个子句就是一例。在那里，waw 叙述式加上完成式（*wᵉhišqah*，“ 滋润 “）带上重复前面未完成式（*ya‘ălēh,* “ 上腾 ”）的意义（参 Waltke and O’Connor, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 502–4）.

80 对简单 waw 连接词间接用法的描述，参 Arnold and Choi, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 147.

因为耶和华神还没有降雨在地上，

也 [*waw*] 没有人耕地，

[6]但 [*waw*] 有雾气从地上腾，滋润遍地。

不是所有的解经家都把这四个间接子句看成是对等的。具体的问题是在第五节的最后一个子句，“也 [*waw*] 没有人耕地。”这个子句是在前面的因果子句之外，与另外三个 waw 子句对等（如我们上面的经文安排所示）呢？还是与前面的因果子句（“因为耶和华神还没有降雨在地上”） 对等？[81] 因为第四个子句开头的 waw 连接词暗示了与前面的因果子句在句法上有紧密的关系，所以我倾向于后面这种理解，认为第四子句和表示因果关系的第三子句是对等的。这就表示，第五节后面这两个子句给出了第五节前半节所描述的缺少植物的两个理由：没有雨和没有人耕地。然后第 6-7 节解释这两个欠缺是如何弥补的：神提供了水源（第 6 节）并造了人（第 7 节），而人成了第 7-25 节叙述的焦点。神对这两个欠缺的解决表明他还没有完成创世周。不过，我承认解经家们在子句的编排上有分歧，两种观点都可以找到合理的依据。[82]

明确无误的是，无论解经的人对第五节里子句的编排持哪种观点，他们当中大部分人都认为第 5-6 节是为第 7 节提供一个背景，而不是在陈述神在创世周运作的模式。例如，韦斯特曼（Westermann）写道：“这第一部分的结构很清晰而且容易解释：第 4b-6 节是前因，第 7 节是主题。”[83] 汉密尔顿（Hamilton）解释说：“第 4b-7 节在希伯来文中是一个长句，包含一个条件子句（第 4 节后半节），一系列的间接子句（第 5-6 节），和一个归结子句。”[84] 尽管这两种

81 例如，Allen P. Ross 认为只有三个子句，第五节的最后一个子句只是附加在前面的因果子句上 (*Creation and Blessing* [Grand Rapids: Baker, 1988], p. 119), Kenneth A. Mathews 也是如此 (*Genesis 1–11:26,* New American Commentary [Nashville: Broadman, 1996], p. 193).

82 David Tsumura 呈现了创 2:5-6 的一些难点，同时支持有四个对等的间接子句（*Creation and Chaos* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005], p. 78–80）。

83 Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary,* trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1984), p. 197. 也参 Gerhard Von Rad, *Genesis,* vol. 1 (Philadelphia: Westminster, 1961), p. 74–75.

84 Hamilton, *Genesis: Chapters 1–17,* p. 156. 其他基本上跟从这个观点的解经者包括 C.

对第 4-7 节之间的关系的解释在细节上不同，但二者都把第 7 节中的造人当成是第 5-7 节的主题。换一种方式来说，与从第 7 节开始的 21 个 waw 叙述式对照，第 5-6 节的六个子句在语法上不是顺序的，而是为第 7 节主要子句的动作（“然后耶和华神 [*wayyîtser*] 用地上的尘土造人”）提供一些相关的情况。[85] 在圣经希伯来文中，waw 叙述式是在它所控制的子句的首端。*wayyîtser* 不仅开始了第 7 节的第一个子句，而且与第 7-9 节一系列 waw 叙述式一起开启了主线叙述序列。[86] 第 5-6 节的六个非顺序子句与第 7 节以 waw 叙述式开始的引入子句之间的关系可以这样来看：

[5] 野地还 [*waw*] 没有草木，

田间的菜蔬还 [*waw*] 没有长起来；

因为耶和华神还没有降雨在地上，

也 [*waw*] 没有人耕地，

[6] 但 [*waw*] 有雾气从地上腾，滋润遍地。

[7] 然后耶和华神用地上的尘土造 [*wayyîtser*] 人。

尽管第 7 节的用尘土造人无疑与第 5-6 节有语义的连接，叙述的主线却是从 wayyîtser 开始的，然后第 7b-9 节的 5 个 waw 叙述式鱼贯而出。第 10-14 节的段落打断了这个 waw 叙述式的序列，以一系列间接子句来描述神在第 8 节建园安置人的东方伊甸的灿烂光景。这一段落聚焦在从伊甸流出的四道河流，是为第 15 节 [87] 的下一个 waw 叙述式做准备。第 15-25 节的 15 个 waw 叙述式重新回到

John Collins, *Genesis 1–4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2006), p. 133; Mathews, *Genesis 1–11:26,* p. 193; Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 157; William D. Reyburn and Euan McG. Fry, *A Handbook on Genesis* (New York: United Bible Societies, 1997), p. 60; and Ross, *Creation and Blessing,* p. 119.

85 也参 Francis I. Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew* (New York: Mouton Publishers, 1974), p. 86, 和 Tsumura, *Creation and Chaos,* 80; 和 Wenham, *Genesis 1–15,* p. 57.

86 也如 Alviero Niccacci, “Analysis of Biblical Narrative,” in *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics,* ed. Robert D. Bergen (Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1994), p. 187.

87 同上，第 187–88 页。

系列叙述。毋庸置疑，第 5-6 节是为下面的叙述布置背景，而不是支持克莱恩的“未明说的预设。”

创世记 2:4-25 的背景

创世记 2:5 是第 5-6 节 6 个非顺序子句的一部分，作为背景引出第 7 节人的创造：“然后耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”第 7 节的创造作为是用三个 waw 叙述式动词来概述的（“造 [*wayyîtser*],” “吹” [*wayyippakh*],“成了” [*wayhî*]）。如前面指出的，在希伯来原文中，这些 waw 叙述式的每一个都推进叙述的序列。在这节中，我们应该注意到动词序列的逻辑：耶和华神首先用“地上的尘土”造人，然后他“将生气吹在人的鼻孔里”，最后“人成了有灵的活人。”虽然这种语法构造不一定描述严格的动作序列，但其动词形态的主要功用在于顺序。轻忽了创世记 2:4-25 中 waw 叙述式的顺序性力度就会有利于一些框架理论支持者的辩词，说这一段是话题性的记载。虽然这段经文里有几个 waw 叙述式不属于严格的顺序用法，但大多数是顺序性的，这些动词描述了创世周第 6 日的一系列活动。

如前面提到创世记 1:1-2:3 里 waw 叙述式的用法时所指出的，这个动词形态提供了推进系列叙述的基本框架。尽管在创世记 2:4-25 中的 waw 叙述式有不同的用法，但这 21 个 waw 叙述式中的 17 个序列用法形成了这一段叙述的主要骨架。为了讲清这一点，我对 NASB 英译本（中文和合本）里的这 21 个 waw 叙述式做了整编。这些 waw 叙述式有四种用法：17 个是序列，两个是重启，一个是过去完成式，还有一个是因果。在下表中，我给 17 个序列编排的

节	序列 WC	重启 WC	过去完成 WC	因果 WC
7	**然后**耶和华神 造人 **然后**吹气 **然后**他就成了			

节	序列 WC	重启 WC	过去完成 WC	因果 WC
8	**然后**耶和华神 立了一个园子 **然后**他安置			
9	**然后**耶和华神 使……生长			
15		耶和华神**又** 带来那人 **又**把他安置 在伊甸园		
16	**然后**耶和华神 吩咐说			
18	**然后**耶和华神			
19	**然后**把它们带到		**那时**耶和华神 已经造成	
20	**然后**那人给 起名			
21	**然后**耶和华神 使他沉睡 **然后**他就睡了 **然后**他取下一根 他的肋骨 **然后**他合起 肉			
22	**然后**耶和华神 造成了 **然后**他领她			
23	**然后**那人说			
25	**然后**神说			**因此**夫妻二人 赤身露体

waw 叙述式（表中“序列 WC”）加了一个粗体的“**然后**”，给两个重启用法加上粗体的“**又**”，给过去完成式加上一个粗体的“**那时**”，给因果用法加上粗体的“**因此**”。

对创世记 2:4-25 里 waw 叙述式的观察

有几件事应该观察到。首先，如前面提过的，主线叙述是从第 7a 节开始，随着是第 7b-9 节中的 5 个紧凑的序列 waw 叙述式，这个序列被 5 节经文（第 10-14 节）打断，然后在第 15 节以两个 waw 叙述式重启，最后以第 16-25 节的 13 个 waw 叙述式结束。其次，既然主线叙述序列是从第 7 节开始的，如我们已经指出的，这提示第 4-6 节组成了第 7 至第 25 节的叙述单元的背景信息。其三，主线序列的事件是由 17 个序列 waw 叙述式推进的，这表示该段落是循序渐进的历史叙述。其四，第 15 节的两个 waw 叙述式有重启的功用。尽管它们与第 8 节里的第五个 waw 叙述式（“安置”，*wayyitta*‘）形成一个序列，但它们与第 9 节里的第六个 waw 叙述式（“使……生长”，*wayyasmakh*）却形成不了严格的序列。其五，第 25 节里最后的一个 waw 叙述式（“因此【夫妻二人】是”，*wayyihyû*）结束了这一个单元。[88] 之前在第 23a 节的前一个 waw 叙述式（“然后【那人】说”，*wayyō’mer*）表达了亚当看到从他的“肋骨”造成的女人的欣喜之情。与亚当刚刚命名的动物相比，女人乃是从男人造的，是他真正的配偶。[89] 故事以第二十个 waw 叙述式推进到第 23 节；不过，第 24 节的评论中断了故事，把创造的婚姻条例应用在亚当和夏娃的后裔上。作为整段叙述，尤其是第 23a-24 节的延申，第 25 节的最后一个 waw 叙述式以其因果用法结束了这一段经文。[90] 其六，尽管第 15 节两个 waw 叙述式的重启用法和第 19 节的一个过去完成式用法看起来会给我对创世记载的解释带来问题，但它们很容易与序列的叙述相调和。既然 waw 叙述式的著

88 同上，第 189 页。

89 参 Mathews, *Genesis 1–11:26,* p. 218–19.

90 Arnold and Choi, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 85–86.

名难题是围绕着这三个 waw 叙述式的用法，那就有必要对它们作出进一步的解释。

创世记 2:15 里 waw 叙述式的重启用法

大多数解经家承认创世记 2:15 的两个 waw 叙述式重启了第 8 节的叙述线。[91] 但是，框架理论的支持者试图由此展示非序列 waw 叙述式的存在，从而暗示其它的 waw 叙述式应该当成是话题式的而不是序列性的。[92] 艾恩斯和克莱恩引用第 15 节和其它几个例子就得出结论说，“如此，为着话题编排的目的而使用的时间回顾看起来是创世记的一个关键结构设计。”[93] 尽管 waw 叙述式有时可能反映的是时间回顾，但是他们的结论以偏概全，破坏了 waw 叙述式正常的序列本质。

既然创世记第 2 章的背景清楚地表示第 15 节是重启第 8 节的叙述线，两个序列动词都反映了一定程度的时间回顾。无论如何，这个回顾是受其前后文限制的。艾恩斯和克莱恩没有指出的是这两个 waw 叙述式是受限于一个背景，就是 17 个序列用法的 waw 叙述式所定下的。就是说，第 15 节的两个叙述式所隶属的实际时间序列控制着这个时间回顾。再复习一下，这段经文的叙述线从第 7 节的第一个 waw 叙述式开始，然后由第 7b-9 节的 5 个紧凑的 waw 叙述式推进。在第 7 节里 3 个描述人受造的 waw 叙述式之后，第 8-9 节的下面 3 个 waw 叙述式描绘神在伊甸设了一个园子，把人放在园子里，并用各种美丽营养的果树装扮这园子，也包括在园子中间的生命树和知善恶树。在一段描述伊甸园之华丽的插叙之后，第 15 节的两个 waw 叙述式重新回到叙述主线，重复并扩充第 8 节的 waw 叙述式（“[然后他] 安置”，*wayyāśem*）。所以，把这两个动词看成是重启的复述是更合宜的。

91 例如 , 参 U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part One—From Adam to Noah,* trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, 1961), p. 121; Hamilton, *Genesis: Chapters 1–17,* p. 171; 和 Wenham, *Genesis 1–15,* p. 67.

92 如 Irons and Kline, “Framework View,” p. 219–24.

93 同上，第 223 页。

创世记 2:15 是重启复述这个文学手段的良好范例。就此而言，我们应该注意到第 15 节的两个动词（“带来” [*wayyiqqakh*] 和“安放” [*wayyannikhēhû*]）和第 8 节的第二个 waw 叙述式（“安置” [*wayyāśem*]）有语义上的重叠。[94] 词汇的语义重叠反映了某种重复。因为第 15 节的两个动词继续了第 8 节的序列，这就是序列线的重启。摩西用重启复述表明了第 15 节的序列与该记载中的整体序列的关联。

既然把第 15 节的 waw 叙述式看作重启复述，这就表示这两个动作并不反映一个严格的时间顺序，但这并不意味着这个叙述序列摒弃了时间顺序的约束。[95] 第 15 节的两个 waw 叙述式依次序重启了叙述的主线。另外，尽管第 15 节的 waw 叙述式不是序列性的，但 2:7-25 的 17 个序列 waw 叙述式已经确立了这段经文是按时间顺序推进的。所以，这两个重启性的 waw 叙述式不是问题，因为它们的实际功能和 17 个序列 waw 叙述式是一样的。

创世记 2:19 里 waw 叙述式的过去完成式用法

用来支持以话题方式解释创世记 2:4-25 节的第三个 waw 叙述式是在第 19 节的上半节（“[耶和华神] 已经造成，” *wayyîtser*）。在许多英文译本的叙述线里，创世记 2:19a 是一个时间序列的一部分。中文和合本是这样展示第 18-19 节的序列的：

> 18 耶和华神说 [waw 叙述式]：那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。19 耶和华神用土造 [waw 叙述式] 野地各样走兽和空中各样飞鸟，把它们都带到 [waw 叙述

94 关于创世记 2:15 重启叙述序列的讨论，参 Collins, *Genesis 1–4,* p. 133。Niccacci 也把创 2:15 当成一例重启复述，不过他把这个用法限制在第一个序列动词“带来”（*wayyiqqakh*）（“Analysis of Biblical Narrative,” p. 187）。关于重启重复的广义讨论，参 Philip A. Quick, “Resumptive Repetition: A Two-Edged Sword,” *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993): p. 301–4; 和 Randall Buth, “Methodological Collision Between Source Criticism and Discourse Analysis,” in *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics,* ed. Robert D. Bergen (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994), p. 147–48.

95 Young 对于创 2:4-25 时间表与创 1 的关系提供了有益的讨论（*Studies in Genesis One,* p. 73–76）。

式] 那人面前，看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字。

我在第 18-19 节的 3 个有关动词后面用方括号标明 waw 叙述式。我们应该观察到第 19 节开始的 waw 叙述式在一些英译本被翻译成过去式，与第 18 节及第 19b 的另外两个 waw 叙述式一样。KJV，NJKJ，ESV，NRSV，NLT 和 NET BIBLE 译本都用过去式来翻译 *wayyîtser*，“造”。这些译本对这两节经文的翻译反映了如下的一个叙述序列：

1）耶和华神说那人独居不好。

2）耶和华神用土造野地各样走兽和空中各样飞鸟。

3）耶和华神把野地各样走兽和空中各样飞鸟都带到那人面前好让他命名。

在第 18-19 节的序列之前，叙述的链条是以第 7 节人的被造开始，然后是第 8-9 节造伊甸园。在第 18-19 节的序列之后，第 22 节女人从男人被造。根据创世记第 2 章表面的序列，走兽和飞鸟的受造是在第 7 节男人被造之后，在第 22 节女人被造之前。这样来读的话，对序列的理解就和创世记录里的顺序冲突。第 5 天神造了鸟类（创 1:21-22），第 6 天神开始造了野兽、牲畜和昆虫（第 24-25 节），最后造了男人和女人（第 26-28 节）。如果把 *wayyîtser* 译成过去式，创世记 2:4-25 的序列看起来就和 1:1-2:3 的编排相矛盾。我们来查考一下对这个著名的矛盾的两种解决方法。

一个解决方法是一些框架理论支持者提出的，宣称用话题的方式来解释创世记 2:4-25 可以解决这个矛盾。这一立场提议，如果把 *wayyîtser* 看作正常的、表达时间顺序的 waw 叙述式，那么人就是在走兽和飞鸟之前被造的。[96] 然而，因为人在走兽和飞鸟之前被

96 把 *wayyîtser* 当成过去时，“造”，的支持来自 S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew* (Oxford: Clarendon, 1892), p. 84–89. Buth 提出了更多对翻译成过去时的支持 (“Methodological Collision,” p. 148–49). 关于 Buth 的方法的更多信息以及一个纠错，参 C. John Collins, “*Wayyiqtol* as ‘Pluperfect’: When and Why,” *Tyndale Bulletin* 46 (May 1995): p. 128.

造与创世记 1:1-2:3 按时间顺序读出来的飞鸟和走兽在人之前被造相矛盾，所以把 wayyîtser 译成过去式就表明这个记载应该读成是按话题记录的而不是按时间顺序。根据克莱恩的框架理论立场，以时间顺序来读 2:19 的序列动词和第 15 节的两个 waw 叙述式，是与 1:1-2:3 的字面序列不一致的。[97] 根据艾恩斯和克莱恩的说法，创世记 2:4-25 的记载有几处序列动词表示的是时间回顾，这就表明创世记 1:1-2:3 叙述的事件并不对应这些经文字面上所描述的实际序列。[98]

第二个也是更可取的解决方法是把创世记 2:19a 的第一个序列动词，*wayyîtser*，当成是过去完成式，“已经造了”。用过去完成式来理解，不仅 2:4-25 按时间顺序的读法可以保留，而且这一记载也与 1:1-2:3 的字面解读保持了一致性。[99] 这种观点认为，在一系列序列 waw 叙述式的中间，*wayyîtser* 可以翻译成过去完成式，“已经造了”，反映一个在时间上发生在 2:4-25 的主线序列之前的活动。[100] 尽管许多英文译本用过去式翻译第 19a 节：“Out of the ground the Lord God *formed*. . .”（耶和华神用土造……），NIV 译本却用过去完成式翻译第 19a 节：“Now the Lord God *had formed* out of the ground. . .”（耶和华神用土已经造了……）。在这个上下文中，NIV 译本最好地保留了 1:1-2:3 和 2:4-25 之间的一致性。[101]

与创世记 2:15 中的两个 waw 叙述式一样，第 19 节中的 *wayyîtser* 是时间回顾的一个例子。但这两处经文反映的是两种不同的时间回顾。第 15 节的序列动词是受到第 4-25 节的叙述序列限制的，最好把它们当成是重启复述。而第 19 节的时间回顾超越了 2:4-25

97 如 Irons and Kline, “Framework Reply,” 282–83; Ross, “Framework Hypothesis,” 123–26; 和 Futato, “Because It Had Rained,” p. 10–11.

98 Irons and Kline, “Framework View,” p. 222–23.

99 另一个认为创 1:1-2:3 和创 2:4-25 互补的看法，参 Cassuto, *Genesis,* p. 129.

100 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 156.

101 创 2:19 提到的飞鸟和走兽也可能是神最初在第 5 天造鸟和第 6 天造走兽之后再造的一批特殊的飞鸟和走兽。这批走兽和飞鸟是亚当所命名的，它们在伊甸园有特别的角色。这样解释就跟创世记 1:1-2:3 没有冲突，而且 *wayyîtser* 可以保留过去时的功能（“造”而不是“已经造了”）。对这个观点更多的支持参 Cassuto, *Genesis,* p. 129 及 Hamilton, *Genesis: Chapters 1–17,* p. 176.

的内容，回顾到 1:1-2:3 的内容，所以最好把它看成是过去完成式的一例。[102] 有各种标准可以用来显示一个 waw 叙述式的过去完成式用法，例如一个序列性的动词开始一个新的节段。[103] 创世记 1-2 的背景反映了另一个决定一个动词是否是用作过去完成式的标准。这个方法被柯林斯称为“指称对象的逻辑”。[104] 在这一方法中，上下文的背景决定一个 waw 叙述式动词所描述的事件是否发生在前面一个动词描述的情况之前。[105]

在一些框架理论支持者的眼里，把创世记 2:19 里的 waw 叙述式当成过去完成式不是一个明确的句法选项。但是这个想法忽略了一点，那就是过去完成式可以用在一个序列的 waw 叙述式动词中间来标注一个动作发生在这个叙述序列之前。创世记 12:1 是很好的一个例子。根据 11:31 的序列动词，亚伯兰和他的父亲他拉已经离开了迦勒底的吾珥，向迦南进发，并已经在哈兰住下。不过，12:1 开始的 waw 叙述式并没有继续推进时间线，而是提供一个追叙，讲到神最初告诉亚伯兰离开美索不达米亚的父家，这是在迁到哈兰之前（参创 15:7 和徒 7:2）。主线序列进一步被第 1b-3 节的一系列子句打断，包含了神对亚伯兰的应许，然后叙述的序列在第 4 节继续。与这个过去完成式用法一致，NIV 译本把第 1a 节翻译为：“耶和华曾经对亚伯兰说过……”。[106] 尽管摩西有其它的句法选项来传达过去完成式，但在这个例子中，他偏爱的句法是用一个 waw 叙述式来表达以前发生的动作。

总结这一段对 2:4-25 中的 waw 叙述式的讨论，第 15 和 19 节的三个反映时间回顾的叙述式没有提供理由要把整个叙述序列解释为一个非时间顺序的记载。这一段叙述序列的性质应该由这三个 waw 叙述式的例外用法来决定呢，还是应该由 17 个正常用法决定

102 参 Collins, *Genesis 1–4,* p. 133–35.
103 同上 , 第 127–128 页。
104 Collins, “*Wayyiqtol* as ‘Pluperfect,’” p. 128.
105 同上，注 40。
106 参 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” 156–57. 关于 waw 叙述式的过去完成式用法的更多信息，参 Waltke and O’Connor, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 552–53.

呢？既然第 15 和 19 节的 waw 叙述式是与另外 17 个展示 waw 叙述式的正常序列用法的 waw 叙述式相关联的，创世记 2:4-25 就应该理解为一个按照时间顺序的记载，其中有三个时间回顾的例子。决定这段经文的是 17 个序列 waw 叙述式的主线序列。归根结底，这肯定不是 21 个没有时间顺序的 waw 叙述式。

总结这一段对框架理论提出的创世记载是受自然过程控制的评估，我已经演示了创世记 2:5 的紧连上下文和 2:4-25 的整体背景并不能一致地用来支持框架理论这样的论点。简短地延展一下我的评估，还有其它两处的圣经启示指出这个论点的脆弱本质：创世记 1:1-2:3 和更宽的圣经背景。首先，创世记 1:1-2:3 的记载没有提供任何证据说神在这一周里的工作仅限于自然过程；事实上，具体上下文的证据恰恰相反：创世周完全是受超凡的过程支配。[107]

其次，圣经的整体也反对这种论点，因为在圣经历史中神并没有限制自己只通过自然过程来工作。例如，框架理论支持者坚持创世记 2:5 否定了神在第三日行神迹使地变干，[108] 因而否定字面解读创世周，这很清楚是与神行神迹使红海分开变成干地以便让以色列人可以从干地上以自然方式走过去（出 14:21-22）相矛盾的。[109] 从理论上讲，创世周由自然过程掌控的唯一方法就是神在一纳秒的时间里就创造了万有。[110] 但是，框架理论立场的中心点却与神瞬间创造正好相反。克莱恩论证说，如果自然过程掌管了创世周，这就暗示创世“周”牵涉的是很长的一段时间，而不是字面的一周。[111] 更仔细地阅读创世记 1:1-2:3 的创世记载就会发现，更准确的说法是

107 例如，神的灵在创 1:2 中运行在被水覆盖的地上，超自然地保守了地，在 1:26-28 中神直接介入按他的形象造了亚当和夏娃。对这点更多的支持，参 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 164; 和 Butler, “Question of Genesis 2:5,” p. 123.

108 如 Kline, “Because It Had Not Rained,” p. 152.

109 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 163. 再举一例，尽管神在大洪水中使用了超凡的过程，比如 40 天降雨在地上和裂开大渊的泉源，挪亚和他一家靠自然的过程建造方舟并在方舟中照顾了那些动物一年。再者，在新约中，基督行了许多的神迹，而他在自然的过程中长大，过着完全顺服的生活，满足律法的要求 (关于这点更多的讨论，参我写的 “Critique of the Framework Interpretation (Part 2),” p. 101–8.

110 也参 Michael J. Kruger, “An Understanding of Genesis 2:5,” *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 11 (1997): p. 109.

111 Kline, “Space and Time,” p. 13.

创世周是由超凡的过程掌控的，而且神同时也在受造界奠立了让它可以开始按照自然过程运行的条件。[112]

对框架理论的第二个论点评估的结论就是，认为创世记 2:5 中“未明说的前提”要求创世周完全由自然过程来掌管，这在解经学和神学上都站不住脚。与框架理论的观点相左，创世记 2:5 是在明确地为创世周第六日人的受造布置背景。所以，创世记 2:5 没有提供合理的证据来放弃对创世记 1:1-2:3 的传统字面解读。

第七日没有结束

框架理论立场的第三个关键立论就是创世周的第七日是永远持续的（至少是漫长而且还在继续的）一段时间。[113] 艾恩斯这样陈述：“这最后的解经学观察，也是最终敲定了【框架解释的】合理性的，就是第七日永远持续。”[114] 其他的框架理论支持者也使用这个论据。[115] 自从 1996 年以来，这个论据已经成为克莱恩更复杂的双计时器宇宙学论证的一个关键部分。[116] 无论第七日永远持续是克莱恩后来论证的主题还是辅助论点，[117] 它都为所有形式的框架理论立场提供了重要的支撑。

解释

如果第七日永远持续，那它就不是字面的、地球上的一日，而

112 也参 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 163; 和 Jonathan Sarfati, *Refuting Compromise* (Green Forest, AR: Master Books, 2004), p. 99–100

113 Kline, “Because It Had Not Rained,” 156; 也参 Irons, “The Framework Interpretation: An Exegetical Summary, *Ordained Servant* 9 (January 2000): p. 9–10.

114 Irons, “The Framework Interpretation,” p. 9.

115 如 Blocher, *In the Beginning,* p. 56, Hughes, *Genesis,* p. 26; Ross, “Framework Hypothesis,” p. 121–22.

116 Kline, “Space and Time,” p. 10–11.

117 克莱恩的双计时器宇宙学并不是专门用于支持框架理论观点的论据，而是一个把框架理论的三个主要立论与克氏对圣经宇宙学的整体理解综合起来的解释，其目的是把创世记 1:1-2:3 的时间因素当成是天上的时间，因此我在本章中没有把它当作一个论据来呈现。关于克莱恩的双计时器宇宙学的讨论，参我写的 “Critique of the Framework Interpretation (Part 2),” p. 116–30.

是一个比喻，反映天上的神圣安息时间。进一步，如果第七日是一个比喻，那么与这一日相关的前面六日也是比喻性的。[118] 根据克莱恩的说法，第七日“有一个时间的开始但没有结束（注意这里没有结尾的晚上早晨公式）。然而它被称为一‘日’，所以就是在告诉我们创世记载的这些日是寓意的。”[119] 据说有两个观察支持第七日没有结束。首先，创世周的六日的每一日都是以晚上早晨的公式结束，而创世记 2:1-3 对第七日的描述却省略了这个公式。艾恩斯这样陈述，“第七日是独特的，只有它没有结尾的晚上早晨公式，表示它不是有限的，而是永恒的。”[120] 根据布洛克（Blocher）的说法，这个省略“是故意的。在这样一段经过精确考量而写下的文字中，这一点是毫无疑问的。”[121] 其次，希伯来书第 4 章里关于永恒安息的主题印证了对第七日的这种理解。[122]

评估

创世记 2:1-3 故意省略晚上早晨公式明确地表示创世周的第七日就是一个没有结束的天上的“日”吗？而且，把希伯来书第 4 章的永恒安息等同于创世周的第七日是符合圣经的吗？现在我们来讨论这两个问题。

第七日省略晚上早晨公式

布洛克断言，从这个故意省略而认定第七日没有结束是“最简单最自然的结论”。[123] 但是，我有六个理由说明为什么第七日没有结束的解释不可能是“最简单最自然的结论”。

首先，前面已经指出，晚上早晨的结尾是摩西描述创世周每

118 Kline, “Space and Time,” p. 10; Irons and Kline, “Framework View,” p. 245–247.
119 Kline, “Genesis,” p. 83.
120 Irons, “Framework Interpretation,” p. 9.
121 Blocher, *In the Beginning,* p. 50.
122 Kline, “Space and Time,” p. 10.
123 Blocher, *In the Beginning,* p. 56.

一日的五重文学结构之一。这五重编排的其它部分在第七日也没有提到。摩西用这个五重的格式来简短而准确地表达了神在依次的、字面的六日里造了天、地和其中的万物。摩西不用这个五重格式的神学重点，是要用文学的方式表示第七日是神停止了创造活动的一日，[124] 这是创世记 2:2-3 中两次使用 *šābat*（歇了）清楚地表示的。[125] 也就是说，省略结尾的晚上早晨是与省略这个五重格式的其它四部分相关联的。既然因为神已经完成了创造的活动，其它四部分已不再需要，那么这个结尾格式也不需要了。没有使用这个整体结构明显的原因是神在第六日之后就没有创造了。但是因为第七日是历史的、字面的一日，它跟前面六日一样有编号。

其次，晚上早晨的结尾还有另外一个修辞的功能，就是标记从一日的结束到下一日开始的过渡。如果第一周结束了，为着过渡而用晚上早晨来结尾就没有必要了。皮帕精确地总结了这个论点：“‘晚上早晨’这个短语连接着正在结束的一日和下一日。例如，标志着第一日结束的那个早晨也标志着第二日的开始。如此，我们在第七日的结束没有看到这个公式，因为创世周已经完成了。”[126]

其三，用省略晚上早晨结尾来支持第七日没有结束是一个建立在沉默上的论据。[127] 创世记 2:1-3 既没有明说也没有暗示第七日是永恒的。创世记 2:2a 明说神创造的工作“到第七日 [*bayyôm haššᵉbîʿî*]”已经完毕。[128] 换句话说，神造物的工是在第七日之前而

124 Gentry, “Traditional Interpretation of Genesis 1,” p. 62.

125 更多讨论参我写的 “Critique of the Framework Interpretation (Part 2),” p. 112–113.

126 Pipa, “Genesis 1:1–2:3,” p. 168.

127 Gentry, “Traditional Interpretation of Genesis 1,” p. 62.

128 介词短语 *bayyôm haššᵉbîʿî* 在一些版本中是被译成 “ 当第七日 “（如 KJV, NKJV, ESV, NRSV, NLT）。因为介词 *bᵉ* 的语义范围包括 “in,” “at,” “within,” “on,” “by” (*HALOT,* 1:103–5), 这种译法有词汇学上的支持。不过这种译法也有它的问题，因为它反映了一定程度的模糊，它暗示神继续他的造物之工到了第七日的某个时候，然后神就完成他造物的工。NKJV 的翻译展示了这种不确定性：“And *on the seventh day* God ended His work which He had done（当第七日，神完成了他所做的工）”。这个介词短语更好的翻译是“到第七日”（如 NASB, NIV, TNIV, HCSB, NET BIBLE）。这个翻译更优的原因是在第 1 节：“天地万物都造齐了。”在这个上下文中，这节经文表示神的造物之工在第七日之前就完成了；第 2a 节继续这个想法，“到第七日，神造物的工已经完毕。”用“到”来翻译 *bᵉ* 是与它所修饰的动词 *kalah*，“完毕”相匹配的（BDB, 477–78）。不过，在第 2 节的下一个子句，同样的这个介词短语 *bayyôm haššᵉbîʿî* 又出现了，而应该翻译为“当第七日”因为它修饰的动词 *shabat*，“歇息”或“安息”

不是在第七日完结的。

其四，出埃及记里两处讲到安息日律例的叙事经文排除了第七日没有结束的解释。第一处是 20:11，“因为六日之内，耶和华造天，地，海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。”第二处是 31:17，“这是我和以色列人永远的证据，因为六日之内耶和华造天地，第七日便安息舒畅。”根据神一周的造物工作，两处经文都命令以色列人效法他的样式，六日做工，安息日休息（20:9-10；31:15-16）。这两处经文很清楚地是指人效法神在时间历史的第一周所设立的模式，即在六个连续的、正常的日工作，在字面的第七日休息，[129] 因此框架理论支持者企图逃避 20:11 的力量，断言说连字面解经的人都不得不把 31:17 里神“舒畅”当成是比喻，而不是当成字面意义的神舒畅。[130] 不过，神对歇了造物之工后愉快的反应，“舒畅”，并不表示造物的几日不是字面意义的。出埃及记 31:17 描述神“舒畅”显然是类比，这与神的本性有关，但这就表示创世的日子也是拟人化的吗？用神舒畅这一拟人的描述来排除对创世日子的字面解释，这是风马牛不相及的。[131] 因为在神的本性和他造物之工的时间长短之间没有本质的联系，所以真正的问题在于圣经所确认的创造的时间是天上的还是地上的。

（*HALOT,* 2:1407–9），强调神在一个特定的时间，第七日，歇了他的工作。NASB 恰当地把第 2 节的这部分翻译为“就在第七天歇了他一切的工、安息了。“对这一节经文有用的讨论，参 Mathews, *Genesis 1–11:26,* p. 177.

129 参 Hasel, “‘Days’ of Creation in Genesis 1,” p. 28–30.

130 Irons and Kline, “Framework View,” p. 249–50. 艾恩斯和 克莱恩的要点是连“字面解经者”都承认出埃及记 31:17 里神的安息不能字面理解。两位作者强调“字面解经者”（即年轻地球创造论者）把出埃及记 31:17 里神的“安息”解释为比喻，却仍然坚持这个对神安息的非字面解释没有损害字面地守安息日的重要性。但是艾恩斯和克莱恩争辩说他们对创世的日的非字面解释也不损害安息日诫命的重要性。他们进一步引用第七日没有结束（同上，第 250 页）来支持这一论点。不过，如果如我前面所论证的，第七日是字面的一日，这个论点的支撑就不成立。再者，他们前面的一个要点是一个不可接受的比较，因为在叙事文学中把拟人应用在神身上而且没有用在别的上面，并不能被用来排除字面理解原文的基本信息。例如，对神拟人的描述，观看（创 6:12）、记念（创 8:1）、闻（创 8:21），并不废止对一年之久的全球性大洪水事件的描述本质上是字面的。

131 对于把创世的日子看作类比的反驳，参 Hasel, “‘Days’ of Creation in Genesis 1,” 29; 和 Terence E. Fretheim, “Were the Days of Creation Twenty-Four Hours Long? ‘Yes,’” in *The Genesis Debate: Persistent Questions About Creation and the Flood,* ed. Ronald Youngblood (Nashville: Nelson, 1986), p. 20.

出埃及记 20:11 和 31:17 使用合理的比喻，明确地表示神不是按照天上的时间来造物，而是按照地上的时间。他在六个连续的、正常的日里创造了万有。这两节经文都使用了时间的状语宾格（“六日之内”）。这个语法结构用 “六日之久”来表明神造物之工所持续的时间。[132] 正如本杰明·肖（Benjamin Shaw）正确地指出的，这个结构“暗示这几日是正常的日，而且是连续的几日。如此，六日和第七日的“日”对安息日诫命是非常重要的。它并不是一个简单的类比，即，神在六段时间之后休息了一段时间，所以我们也相似地在工作六日之后休息一日，而是因为神在六日里造物并在第七日歇了造物之工，我们也六日做工，第七日休息。”[133] 所以圣经的证据要求创世周的第七日是字面的一日。

其五，第七日必须是字面的一日，因为神赐福给它，定为圣日。如果第七日“没有结束”，这就意味着神不仅赐福它，定为圣日，而且他在这个没有结束的一日里因着创世记第 3 章的堕落而咒诅了地。从神学的角度，这是不可能的。

其六，“亚当共活了九百三十岁就死了”（创 5:5）但是他生命的第一日是在第七日之前。如果这不是字面的，那么亚当到底活了多久，而我们又当怎样理解创世记 5:5 呢？再者，魏德孔敏锐地观察到，“我们必须接受第七日是字面的一日，因为在神把他们赶出伊甸园之前，亚当和夏娃活过了这一日。他当然不会在他赐福并分别为圣的第七日里咒诅地。”[134]

所以，第七日省略晚上早晨的结尾并不意味着这一日没有结束，或比正常的一日长。创世记 2:1-3 表明的是第七日与前面的六日（表现在神造物的活动上）实质上不一样。因为“到第七日”（创 2:2-3）

132 参 Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew,* 2:458–59; Waltke and O’Connor, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 171; Arnold 和 Choi, *Biblical Hebrew Syntax,* p. 19.

133 Benjamin Shaw, “The Literal Day Interpretation,” in *Did God Create in Six Days?* ed. Joseph A. Pipa, Jr., and David W. Hall (Taylors, SC: Southern Presbyterian Press, 1999), p. 217.

134 John C. Whitcomb, Jr., “The Science of Historical Geology in the Light of the Biblical Doctrine of a Mature Creation,” *Westminster Theological Journal* 36 (Fall 1973): p. 68.

神歇了他的工。再者，因为第七日没有过渡到另外一日的创造活动，也就没有必要说“然后有晚上，有早晨，第七日。”第八日不是神造物的一日；它也不可能被当成是有超凡供应的一日。在第八日，受造的万有按照自然的过程充分地运作起来，而且亚当和夏娃也开始履行神让他们修理看守伊甸园的责任。创世记 2:1-3 根本没有暗示第七日是永恒的或有亿万年之久。

然而，对第七日的字面解释与希伯来书第 4 章里似乎将神永恒的安息与创世记 2:2 等同起来的经文是如何协调的呢？

希伯来书第 4 章里神安息的主题

有的框架理论支持者把希伯来书第 4 章里神永恒的安息与创世周的第七日等同。[135] 与框架理论的看法相反，有两个理由说明希伯来书第 4 章里的永恒安息不能与创世周的第七日等同。

首先，希伯来书第 4 章和创世记 2:2 的等同只有在创世记 2:1-3 暗示第七日没有结束的条件下才成立。既然如刚刚所讨论的，创世记 2:1-3 既没有明说也没有暗示第七日没有结束，那么这样的解释就不成立。希伯来书第 4 章从没有说创世周的第七日没有结束。事实上，用希伯来书第 4 章来证明创世记 2:1-3 里的第七日还没有结束是假设了需要证实的结论。在希伯来书 4:3-11 中，作者引用创世记 2:2 和诗篇 95:7-11 来警告不信。这段经文是一个在信心中忍耐的呼召。如果一个人不坚持忍耐，他就不能进入神永恒的安息。希伯来书中展示的永恒安息是基于一个与创世记 2:1-3 中神歇了造物之工的类比。希伯来书的作者把摩西省略晚上早晨的结尾作为一个神永恒安息的预表。

其次，创世记 2:2-3 里的安息和希伯来书 4:3-11 的安息属于完全不同的种类。创世记 2:2-3 的安息是神歇了造物之工。只有创造主能歇了造物之工。受造之物是绝对不可能经历这样的歇息的。然

135 Irons and Kline, “Framework View,” p. 245.

而，希伯来书 4:3-11 的安息却是神的百姓确实可以经历的，而且是属灵的安息。所以，在这两节经文中的“安息”不完全一样。框架理论的立场假设创世记第 2 章的“安息”和希伯来书第 4 章的完全一样。但是，框架理论支持者应该要证实它们是完全一样的，而不是假设这一点。因着创造主和受造物的区别，创世记 2:2-3 和希伯来书 4:3-11 之间唯一可能的关系是类比而不是等同。所以，希伯来书 4:3-11 证明神的永恒安息是从神在创世记 2:1-3 中字面的第七日的安息引申出来的类比。如此，希伯来书第 4 章并不排除创世周的第七日是历史的、字面的一日。

无论是第七日省略了晚上早晨的结尾，还是希伯来书第 4 章引用了创世记 2:2，都不支持创世周的第七日没有结束或不是字面的一日。省略晚上早晨的结尾加上直接提到神歇了造物的工并赐福非但没有维护框架理论的第三个立论，反而表示第七日是具体的、字面的一日，是一周连续的、字面的六日之后的最后一日。

结语

在本章中，我评论了框架理论立场的三个主要立论。首先，框架理论立场的寓意解释认为创世周是按照话题编排成两个三日，这与创世记 1:2-2:3 的解经细节不协调，而且破坏了创世记载作为真实的历史叙述的文学本质。尽管创世记 1:1-2:3 有程式化地使用希伯来语的叙述，但是这个记载的主线叙述主要是由序列的叙事动词形态，waw 叙述式，来推进的，这一事实无疑表明这是一个真正的叙述。当这个语法特征加上顺序编号的 *yôm*（天）并提及晚上和早晨时，摩西再清晰不过地表达了创世记 1:1-2:3 是在时空世界中的第一个由字面的日组成的字面的周。

其次，克莱恩认为创世记 2:5 暗示创世周是由自然过程掌控，因而用“过程中的创造”来解释创世记第 1 章。然而与此相反，创世记 2:5 在它的语法背景里是为创世周第 6 日用超凡的过程造人而

布景。创世记 1-2 的证据和圣经整体的含义都证实创世周的特点就是超凡的过程，在这一周里神用神迹设立并维持地球的状况，好让它在六日神造物之工结束后能够按照自然的过程运作，作为适合人和所有其它活物居住的地方。

其三，省略第七日晚上早晨的结尾，加上明确地提到神歇了他造物的工和神赐福第七日，配合对希伯来书第 4 章合适的解释，没有提供足够的证据来支持框架理论把第七日解释为不会结束（或还在进行）的一段时间的结论。当我们仔细地在这一论证的圣经背景里面考察时，结果显示第七日是具体的、字面的一日，是连续的、字面的、神造物工作的六日之后的最后一日。

简言之，框架理论的推崇者们避开与创世记 1-2 章相关的圣经主题，却强调几个表面上的释经学考量。然而，他们对创世记载的另类解释并不是来自释经学资料和圣经神学的内含。真正的问题在圣经以外。直到最近两个世纪以前，正统基督教几乎都完全支持字面解释创世周。[136] 但在过去的两个世纪里，大部分的教会不假批判地接受了科学界的建制派关于亿万年“深度时间”的宣称。

沃特克，一个框架理论支持者，反映了“福音派”对现代科学的普遍观点：

> “创世的日子也是严格历史记载观的难题。现代科学家们几乎全都认为一周创世是不可能的，而我们不能把地球科学的证据一笔勾销。与圣经的特殊启示一样，受造界的普遍启示也是神的声音。我们生活在 ‘一统世界’里，所有的真理都是统一的。”[137]

但是人所宣称的真理并不都是真理。年轻地球创造论的科学家们并不“一笔勾销”地质学的证据；而是挑战用自然主义的均变论来解释证据。沃特克基本上是把普遍启示简化成堕落的人对启示的

136 对创世周的释经历史的简明总结，参 Duncan and Hall, “24-Hour View,” p. 47–52.
137 Waltke, *Genesis,* p. 77.

认识。[138] 这样的思路不仅是把科学界所“认定”的看法等同于上帝在圣经里的启示，而且把主流科学界的观点提升到释经的权威，从而使对创世记载的寓意解读合法化。[139] 尽管沃特克的判断没有明确地提到地球的年龄，但他的立场是支持年老地球模型的。

更具体地说，克莱恩领头编织了一个对创世记载的现代重新解释，以容许年老地球的模型。尽管艾恩斯和克莱恩宣称接受框架理论的人不必拥护任何一个特别的地球年龄观点，[140] 但这个宣称是空洞的、误导人的。有三件事暗示框架理论真正“没有明说的前提”是年老地球模型。

首先，如果创世记 2:5 教导在 1:1-2:3 的创世期间只有自然过程在运作，那么这就意味着创世阶段牵涉一段漫长的时间，这正是克莱恩断言的。“创 2:5 反映的环境显然已经存在了一段时间；它假定了创造主的动作远比想象的悠闲，对他而言，千年如一日。字面解释者所重建的宇宙学的节奏没有给创 2:5 的时代视角留下任何空间。”[141] 这当然是暗示年老地球模型。[142]

再者，当克莱恩说创世记载的传统解释造成了圣经和科学的冲突，他暗示了对现代科学观点的认同。[143] 事实上，与字面解释创世周相冲突的是与自然主义均变论对科学数据的解释和克莱恩对创世记 2:5 的解释。[144]

最后，克莱恩在他的一篇文章里，先确认他接受圣经关于亚当

138 当沃特克宣称“现代科学家们几乎全都认为一周创世不可能”时，我们应当指出这不是所有科学家一致的意见。参 Terry Mortenson, *The Great Turning Point* (Green Forest, AR: Master Books, 2004), p. 236–37.

139 参 Andrew S. Kulikovsky, “Scripture and General Revelation,” *TJ* 19:2 (2005): p. 27–28; 和 Noel Weeks, “The Hermeneutical Problem of Genesis 1–11,” *Themelios* 4 (1978): p. 13–14.

140 Irons 和 Kline, “Framework View,” p. 217.

141 Kline, “Space and Time,” p. 13.

142 也参 Kenneth L. Gentry, Jr., “The Framework Hypothesis Debate,” in *Yea, Hath God Said: The Framework Hypothesis/Six-Day Creation Debate,* by Kenneth L. Gentry, Jr., and Michael R. Butler (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002), p. 17.

143 Kline, “Space and Time,” p. 14.

144 Walter M. Booth, “Days of Genesis 1: Literal or Non-literal?” *Journal of the Adventist Theological Society* 14 (Spring 2003): 116.

代表人类的权威教导，然后他说，“在本文中，我倡导了一种对圣经宇宙学的解释。按照这种解释，圣经并不排斥现代科学关于非常古老的宇宙的观点，而且在这方面，圣经也不否定人是进化而来的理论。”[145] 归根结底，由进化论的年代所规定的年老地球模型，再加上它对于亚当堕落之前早已存在死亡和毁灭的要求，提供了孕育框架理论的温床。[146]

如果我们不是生活在这个时代，框架理论的支持者们做梦也不会想到寓意地使用“日”、“晚上”和“早晨”吧？[147] 因为没有任何出自圣经的理由不把创世记 1:1-2:3 的时间标志当成是字面的，在我们的现代时代之前根本想象不出这个复杂的框架解释。这个时代的“深度时间”精神创造了一个有利于重新解释创世记载的哲学环境。塑造了这种解释的影响因素显然是来自圣经之外的，因为在圣经整体的背景中找不到任何对这个复杂的框架理论观点的支持。唯一能想到这个观点的做法是宣称创世记 1:1-2:3 的实际文字在历史上被错解了，一个新的开明的解经方案给出的才是正确的解释。这种开明的解经方案与“从前一次交付圣徒的真道”是不相容的。归根结底，没有任何出自圣经的理由来接受框架解释。

所以，我的结论是，框架观点带来的释经学和神学问题比它所解决的还要多，而传统的字面理解给出了最一致的解释，也最符合与创世记前几章的背景相关的释经细节和与创世记 1-2 相关的圣经整体神学信息。作为一位促成年轻地球创造论再起的先驱，约翰·C·魏德孔博士在驳斥另一种对创世记 1:1-2:3 的非字面解释时的一句话很适合于用来结束本章：“很难想象圣经还能怎样说才能清楚地表达创世的日子是字面的日。‘若不是这样，我就早已告诉你们了。’”[148]

145 Kline, “Space and Time,” p. 15, n. 47.
146 参 Duncan and Hall, “24-Hour Response,” p. 258.
147 参 Young, *Studies in Genesis One,* p. 100–103.
148 Whitcomb, “Science of Historical Geology,” p. 68.

第九章

挪亚洪水及其地质学意义

威廉·D·巴里克（William D. Barrick）
神学博士、旧约教授
加州太阳谷，马斯特神学院

1965 年，我在科罗拉多州丹佛市的伊甸之屋浸信会参加会议的时候与魏德孔首次会面。我当时就购买并阅读了《创世记大洪水》[1]一书。因为前一年获得了一个美国国家科学基金会项目，那时候我在科罗拉多州立大学的平格里公园校区从事野生动植物生态学研究，因此我对受造界及其中的过程存有浓厚的兴趣。那本书吸引了我，巩固了我在创造和灾变论方面对圣经的确信。我没想到十一年后会进入印第安纳州的威诺纳湖恩典神学院，在神学博士课程中再次聆听魏德孔讲课。我很荣幸以此文来纪念我的导师。

创世记详述了大洪水的起始日期（创 7:11）和结束日期（8:14）。因此，除非人们带着极大的偏见来解读经文并将其按自己的喜好修订，大洪水是持续了 371 天。作为全球性的灾难，大洪水非常可能包括了地壳的剧变、豪雨、风暴潮、巨浪、海啸和板块剥蚀。对大洪水的叙述可分为三个阶段：（1）盛水期 150 天，（2）退水期 165 天，和（3）晾干期 56 天。

1 John C. Whitcomb Jr. and Henry M. Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1961, 7th printing 1965).

我认为创世记 8:3 的希伯来文语法支持一种大幅度的往复流动，水流可能对塑造新的地貌产生了深远影响。对于大洪水叙事的文学结构和语法进行详细考察，就可以揭示出多个事件序列。这些序列有助于构建一个统一的大洪水时间表。由于与挪亚洪水相关的地质过程一直是重大的争论主题，这种时间表可以帮助确认洪水地层边界[2]在地球岩石记录中的位置。[3]

圣经大洪水记录的先验地位

对于大洪水的所有研究都必须从圣经记载本身开始。审慎分析创世记 6-8 章的记录应该是考查其地质影响的唯一根基。然而，尽管圣经记载具有神启性，许多福音派学者仍然不断把珍贵的地盘让给世俗科学家和自由派圣经批评家。福音派人士常常试图给世俗和人本主义的理论用福音派的水施洗，却没有意识到这些理论及其方法论从未信主。尽管当代批判学术和所谓“科学”研究中含有一些有价值的真理，福音派人士必须格外小心，要用上帝的话语光照一切，以免不知不觉中将世俗思想引入教会。

太多福音派人士允许圣经经文受制于外来的确证，从而丧失其先验本性。威廉·德弗（William Dever）在《圣经作者知道什么，

2 显然，我们不能把均变论的地质层柱及其进化论的超长时间尺度当作确定的结论。相反，洪水地质学家必须发展独立的地质层柱，基于岩石记录的证据，不受均变论、进化论和年老地球论预设的污染。参见 Carl R. Froede Jr., “The Global Stratigraphic Record,” in *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 11/1 (1997): p. 40-43. 这并不排除均变论地质层柱和圣经地质层柱之间可能存在一定的重叠。对于潜在重叠的讨论，见 Bernard E. Northrup, “Identifying the Noahic Flood in Historical Geology: Part One,” 1: 173—179, and “Identifying the Noahic Flood in Historical Geology: Part Two,” 1:181-185, in *Proceedings of the Second International Conference on Creationism* Held July 30-August 4, 1990, 2 vols., ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1990); Steven A. Austin and Kurt P. Wise, “The Pre-Flood/ Flood Boundary: As Defined in Grand Canyon, Arizona and Eastern Mojave Desert, California,” in *Proceedings of the Third International Conference on Creationism* Held July 18-23, 1994, ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1994), p. 38-39. Austin 和 Wise 展示了五种特性，定义洪水前和洪水期的地质边界。

3 本研究的某些方面及其地质意义以前发表过，见 William D. Barrick and Roger Sigler, “Hebrew and Geologic Analysis of the Chronology and Parallelism of the Flood: Implications for Interpretation of the Geologic Record,” in *Proceedings of the Fifth International Conference on Creationism* Held August 4—9, 2003, ed. by Robert L. Ivey, Jr. (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 2003), p. 397-408.

和他们在什么时候知道的？》（*What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?*）一书中宣告“在历史的法庭上，一个无可辩驳的证人就足够了。”[4] 然而，他将世俗的经外证据抬高到经文证据之上——信任前者而不信任后者，他的偏见昭然若揭。罗伯特·迪克·威尔逊（Robert Dick Wilson）则认为无需寻找外部历史资料来验证圣经经文。在他的经典著作《对旧约的科学考察》（*A Scientific Investigation of the Old Testament*）中，他强有力地为圣经证据的先验性做出了辩护。[5] 威尔逊的观点是：经文见证本身是充足的，无需额外的外来确证。可悲的是，德弗似乎是旁观时清、当局时迷。在同一本书的后面，他问道：“为何圣经文本总是遭遇典型的后现代主义‘怀疑论诠释法’，而圣经以外的文本却被字面上接受？看来似乎圣经总是自动被判有罪，除非被证明无辜。”[6] 这听起来就很像罗伯特·迪克·威尔逊了。

最重要的是，福音派释经家 / 讲经家必须接受旧约经文是上帝的权威和无误的话语。这是魏德孔一次又一次地在课堂上以及在公开和非公开讨论中刻意强调的原则之一。要始终如一地坚持这种信仰宣言，就需要同等地承认自己的无知和无力解决所有的问题。然而，我们的无知绝不应该成为借口，在旧约圣经的整全无误上妥协。

我的另一位导师伯纳德·诺斯罗普（Bernard Northrup）警告说，不要去建立“过于依赖历史地质学的权威、需要扭曲圣经证据去迎合之”的模型。[7] 他警告说，不要拒绝“让圣经成为所有科学研究

4 William G. Dever，*What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?:What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), p. 118. 书中特别评论了莫奈普塔石碑（Mernepthah stele，也叫“以色列石碑“，因碑文提到以色列）。有关此书的详细评论，参见 William D. Barrick, “Review of William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israeli' The Master's Seminary Journal* 13/2 (Fall 2002): p. 275-279.

5 Robert Dick Wilson, *A Scientific Investigation of the Old Testament* (reprint; Chicago, IL: Moody Press, 1959). 不幸的是，威尔逊本人对年轻地球和挪亚时代的全球性大洪水没有采取明确立场（同上，第 8 页）。他可能受到了当时坚称地球有亿万年历史的所谓科学证据的影响。我不认可威尔逊关于创世记第一章的观点，但是使用他对经文先验性的辩护。

6 Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It*, p. 128.

7 Northrup, “Identifying the Noahic Flood in Historical Geology: Part One,” p. 173.

的最终权威”。[8]

自由派和福音派在处理关于大洪水的考古证据及其与圣经记录的关系时都犯有严重的错误。对于某些学者而言，各种全球性大洪水的故事仅仅是出自“为山顶湖泊和贝壳沉积的起源提供解释的倾向”。[9] 布赖恩·施密特（Brian Schmidt）推理说，全球性大洪水的传说并不是真正的世界性现象，因为埃及文献里没有。[10] 然而正如肯尼斯·基勤（Kenneth Kitchen）敏锐地观察到的，关于先祖的记录是被以色列人在埃及保存下来的，直到出埃及。[11]

大洪水叙述提供了关于该事件中的地质机制和时间的线索。贯穿整段的语言清楚地表明：地表的改变是全方位的和全球性的。这样说是基于措辞、文学手法和上文下理所提供的语义学线索。洪水的地质学意义必须根据整个叙述的共同效果来推测。这几章除了描述洪水的全球性和灾难性，需要注意的一点是时间表。洪水的时间表和地质记录之间的相关性必须建立在正确解经的坚实基础之上。

大洪水叙述的圣经时间表

尽管学者们对大洪水叙述中揭示的时间表进行了有趣的讨论，但是大多数的注意力都集中在源本批评（Source Criticism）上。[12] 整个叙述被分割为两个或三个假想的来源文本，认为这些文本经过一系列的修订之后，演变成了当前的正典形式。这种方法不能提供反映经文内在统一和完整性的客观诠释。而且，即使对经文采用源

8 同上。

9 Brian B. Schmidt, “Flood Narratives of Ancient Western Asia,” in Civilizations of the Ancient Near East, 4 vols. in 2 vols., ed. by Jack M. Sasson (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 2:2337.

10 同上，2:2338.

11 K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), p. 427.

12 Niels Peter Lemche, “The Chronology in the Story of the Flood,” *Journal for the Study of the Old Testament* 18 (Oct 1980): p. 52-62; Frederick H. Cryer, “The Interrelationships of Gen. 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9),” *Biblica* 66/2 (1985): p. 241-261; Lloyd M. Barré, “The Riddle of the Flood Chronology,” *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (June 1988): p. 3-20; Schmidt, “Flood Narratives of Ancient Western Asia,” p. 2343-2344.

本批评的方法，时间表上的某些因素还是不能忽视。巴雷（Barré）认识到这一事实，承认：

> “与某些解经者的观点相反，创世记 7-8 章中的数字都不能视为‘近似值’。J 和 P 中包含的所有的时间表数据只有在字面解读时才相互匹配。”[13]

文学问题

摩西在圣经里对洪水的描述中运用了多种文学手法。单词、短语和主题的重复加强了叙述的文学结构。例如，马修斯（Mathews）发现对合法（merism）[14] 是描写洪水的全球性和灾难性程度的一种文学手法：“大洪水的水流从天上和地下涌出，这一对合表明陆地结构被完全改变。”[15]

经文以一系列逐渐强化的陈述描写了即将来临的灾难：（1）凡有血气的都将被毁灭（6:7），（2）凡有血气的和大地本身都将被毁灭（6:12-13），以及（3）地上的一切都将被大洪水摧毁（6:17）。7:4 对生命毁灭的描述在 7:10-23 的细节中得到扩展。有时在段落内存在局部对称的情况。一个例子是在 7:17-24 中，“洪水”或“水势”（等同于“洪水”）反复出现——通常跟着“在地上”。

在洪水叙述中至少有三个可识别的对称交叉结构（chiasm）[16]，

---

13 Barré, “The Riddle of the Flood Chronology,” p. 16. 第 20 页上的一条尾注表明巴雷是在评论布德（K. Budde）的观点，后者认为许多数字是近似值。

14 对合法（merism）用两个相反的部分来简短地表达整体，例如“女士们和先生们”（= 每个人）或“身体和灵魂”（= 整个人）。参见 Wilfred G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 26 (Sheffield, England: JSOT Press, 1984), p. 321.

15 Kenneth A. Mathews, *Genesis* 1-11:26, New American Commentary 1A (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1996), p. 377-378.

16 交叉结构（chiasm）的意思是“一个系列（a，b，c，……）与其倒置系列（……，c，b，a）共同作为一个组合单元。在希伯来诗歌中，这样的单元通常是平行对句，因此整体（交叉）单元是 a，b，c // c，b，a。这些系列的组份通常是句子中语义或语法上的子单元……当组成部分（a，b，c 等）不是句子的一部分而是完整的行时，就会出现更大的交叉模式 ”— Watson, *Classical Hebrew Poetry*, p. 201-202.
7: 11b 的希伯来语结构可以按以下方式投射（翻译保留了希伯来语相同的词序）：
A 那一天裂开了
B 所有大渊的泉源

他们开启了洪水叙述主体的三个主要部分。在 7:11b 中，第一个交叉结构既是语义上的（“裂开了” //“敞开了”和“大渊的泉源” //“天上的窗户”），又是语法上的（被动完成式动词 // 被动完成式动词和阴性复数主语 // 阴性复数主语）。该结构着重在交叉中心的元素上，描述大洪水的来源。第二个交叉结构（7:19-20）[17] 开启了洪水叙述主体的第二个主要部分，其重点是宣布所有的高山都被洪水淹没。第三个交叉结构出现在 8:5，[18] 它的重点是洪水的时间，标记了山顶从水下重现的日期。第一个交叉结构与第三个交叉结构组成一对，第一个标记了产生覆盖整个地球的洪水的机制的开始，而第三个则标记了由于同样机制的终止而显露的地球。因此，这两个交叉结构相互平衡，增强了洪水叙述结构的对称性。

由于整个故事中存在明显的平行经文，一些注经者发现了一个扩展的交叉结构（或倒置的）平行经文 [19]。戈登·文翰（Gordon

---

B’ 而且天上的窗户
A’ 敞开了。

参见 U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis: Part II — From Noah to Abraham, Genesis VI9—XI32, trans. by Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, 1992 reprint of 1964 edition), p. 84.

17 7:19-20 的结构是一个有三个部分的交叉结构，交叉结构的每一半都跟着相同的解释性叙述 *wayyiqtol* 动词（“因此 ... 淹没了 ”；参见后面脚注 68 中的更多讨论）：

A 水势
B 浩大
C 更在地上
D 因此天下的高山都淹没了。
C’ 15 肘以上
B’ 浩大
A’ 水势
D’ 因此山岭都淹没了 .

18 8: 5 的结构是语法上匹配的有三个部分的交叉结构：“ 水 ” 作为主语 //“ 山顶 ” 作为主语，“ 渐退 ” 作为动词 //“ 出现 ” 作为动词，“ 直到第 10 个月 ” 作为状语 //“ 在第 10 个月的第一天 ” 作为状语：

A 水
B 渐退
C 直到第 10 个月
C’ 在第 10 个月的第一天
B’ 出现
A’ 山顶

19 Gordon J. Wenham, “The Coherence of the Flood Narrative,” in “*I Studied Inscriptions from before the Flood*”: *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1—11*, ed. by Richard S. Hess and David Toshio Tsumura (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), p. 437-438；David A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament:*

Wenham）注意到，洪水叙述中的时间段“形成了对称模式，分别是 7、7、40、150、150、40、7、7”。[20] 他得出结论，”仔细研究表明，经文提到某些时间间隔纯粹是为了在回文结构（palistrophe）中实现对称性。”[21] 即使没有文翰这个关乎洪水叙述全篇的较大的回文结构，三个较小的交叉结构、名词的重复、以及逐渐强化的系列陈述都证明该段落的叙述是复杂和自洽的。

不幸的是，一些学者试图把关乎大洪水的灾难性和全球性本质的证明建立在对大洪水叙述中一些关键术语孤立的词汇研究上。有人猜测希伯来文 הַחָמָ（*māḥâ*，“毁灭”）表明所有的生命证据（包括任何化石记录）都被消灭了[22]。大卫·弗茨（David Fouts）和库尔特·维斯（Kurt Wise）充分地分析了整本旧约的希伯来词汇用法后，论证这种猜测是无效的。[23] 还有一个例子，斯派瑟（E.A. Speiser）宣称希伯来语 מִשְׁגֶּ（*gešem*）表示“大雨”，“意指超常降雨，”[24] 与通常由 רִטָּמ（*māṭār*）表达的正常降雨不同。然而，正如马克·富塔多（Mark Futado）（专业气候学家兼希伯来语学者）指出的那样，“现代读者无法辨别 gešem 和 *māṭār* 之间的差异。”[25] 由于降雨在古近东（包括迦南）缺水地区的重要性，旧约希伯来语中有非常丰富的词汇描述降水。专门描述豪雨的术语包括 מָרְזֶ（*zerem*；以赛亚书 4:6；25:4 两次；28:2 两次；30:30；32:2；约伯记 24:8）、

A Commentary on Genesis-Malachi (Grand Rapids, MI: Baker, 1999), p. 52. 对 Dorsey 的交叉结构的评论，参见 William D. Barrick, “The Chronology and Mechanisms of the Noahic Flood Based upon an Analysis of the Hebrew Text of Genesis 6-8”（未发表的论文，并 ETS Far West Region Annual Meeting, April 19, 2002), p. 1-6.

20 Wenham, “The Coherence of the Flood Narrative,” p. 437-438.

21 同上，439 页。“Palistrophe”（回文结构）是 “chiasm”（交叉结构）的一个同义词。

22 例如，Steven J. Robinson, “The Flood in Genesis: What Does the Text Tell Geologists?” in *Proceedings of the Fourth International Conference on Creationism Held August 3-8, 1998*, ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1998), p. 466.

23 David M. Fouts and Kurt P Wise, “Blotting Out and Breaking Up: Miscellaneous Hebrew Studies in Geocatastrophism,” in *Proceedings of the Fourth International Conference on Creationism Held August3-8, 1998*, ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1998), p. 217-220.

24 E.A. Speiser, Genesis, Anchor Bible (Garden City, NY: Doubleday, 1964), p. 53.

25 Mark D. Futado, “משׁג,” in *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, [hereafter NIDOTTE] 5 vols., ed. by Willem A. VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997), 1:901.

רִיגְּס（*sagrîr*；箴言 27:13）、סַיְפָּ（*sāpîaḥ*；约伯记 14:19）和 רִיעְשׁ（*śā'îr*；[26] 申命记 32:2）[27]——但其中没有一个被用于洪水叙述。

另一个备受争议的术语是 לּוּבַמ（*mabbûl*）。根据寇勒和鲍姆嘉德纳的辞典，לּוּבַמ 与阿卡德语的 *biblu* 和 *bubbulu* 相关，意为“洪水”。[28] 这个希伯来语；单词可能源自希伯来语词根 לָבַי（*yābal*），意为“倾盆大雨”或“豪雨”。[29] 阿卡德语 *biblu* 可以有“毁灭性洪水”的意义。[30] 同样的意思也见于 *bubbulu*（*bibbulu,* bumbulu）[31]。这可能是一个拟声词，“在相关语言规则内的声音模仿。”[32] 如果是拟声词，[33] 这个词可能是模仿降雨或流水的汩汩声或冒泡声。[34] 这种声音衍生类似于 לָבֶנ（*nēbel*）[35] 或 קְבֻקְבַ/קוּבקָבַ（*baqbûq/baqbuq*）。[36] 辞典编纂者认为后两者都是拟声词。[37] 一些早期的闪米特语专家将 לּוּבַמ 与希伯来语词根 לבנ（*nbl*）相关联，[38] 但现在这种观点已很少

---

26 有关此罕用语含义的详细讨论，参见 Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [hereafter HALOT], rev. by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm, trans. and ed. by M.E.J. Richardson (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1996), 3:1341-1342.

27 Futado, “שׁשׂג,” 1:901. 在以上讨论中我列出了含有这四个词的的全部经文。

28 HALOT, 2:541.

29 同上，2:383. 亦参见 Cassuto, *Genesis: Part II*, p. 66—67.

30 Ignace J. Gelb, A. Leo Oppenheim, Erica Reiner et al., eds., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* [hereafter CAD] (Chicago, IL: The Oriental Institute, 1965), 2:221.

31 同上，2:298.

32 Watson, Classical *Hebrew Poetry*, p. 234.

33 模拟声音的词汇，用以形容词语所指定的动作或噪音。例如，咯咯声、嘶嘶声或喵喵声。

34 שָׁשָׁ 起初也可能是拟声词。在孟加拉国（我曾担任传教士长达 15 年之久），孟加拉语中包含许多关于雨的单词，这些单词与各种类型的雨所发出的声音有关。蒙蒙细雨是 *dhop-dhop*，仿佛从树叶上掉下来水滴的声音。*jhim-jhim* 用来描写更稳定的雨 —— 也许类似于 שָׁשָׁ 所代表的声音。与英语 gush（“喷发”）可能并不等同，因为那远远更为有力。

35 *nēbel* I =“罐子 [用于葡萄酒或油]，” *nēbel* II =“竖琴” — I and II 代表两个不同的希伯来语根词，它们是同音异义词，具有两种完全不同的含义（比较：英语里的“通过 -through” 和“抛掷 -threw”）。

36 *baqbûq/baqbuq* 的意思是“瓶”。这个词源于倒置瓶子清空液体内容物的声音。在英语中，我们经常用 glug-glug（咕嘟咕嘟）表示这种声音。

37 K. Seybold, “לָבַנ” in *Theological Dictionary of the Old Testament* [hereafter TDOT], ed. by G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, trans. by David E. Green (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 9:172.

38 参见 Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature,* 2 vols. (Brooklyn, NY: E Shalom, 1967), 1:724.

被接受。[39] 把 לוּבַּמ 与 *biblu* 关联的一个问题是，在任何阿卡德洪水故事中都没有使用这些术语。[40] 例如，苏美尔文的洪水史诗阿特拉哈西斯（Atrahasis）使用的是 *abûbu* [41] 这个词。*abûbu* 是指毁灭性的、全球性的洪水。[42] 然而，由于声音语素 *l* 的缺失，任何把它与 לוּבַּמ 直接关联的做法都是有问题的。因此，לוּבַּמ 的词源仍不确定。[43] לוּבַּמ 可能与阿卡德语的 *wabālu*（“[被水] 冲走” ）[44] 相关。阿卡德语中表示“洪水”的其他词语包括 *butuqtu*（“洪水，淹没”）[45] 和 *milu*（“河流的季节性泛滥”）。[46]

在犹太人的亚兰文文献中，该希伯来文术语一直被借用并且未经更改地使用着。[47] 新约圣经作者选择 *κατακλυσμός*（*kataklusmos*，英语 cataclysm“大灾变”的出处）的最可能的原因乃是七十士译本总是把 לוּבַּמ 翻译为 κατακλυσμός。[48] 但是，κατακλυσμός 并非仅为 לוּבַּמ 保留。在诗篇 32:6（七十士译本 31:6）和但以理书 9:26（狄奥多田版 [49]）中，它还被用于翻译 חֶטֶף（*šeṭep*，“洪水，洪流，淹

39 E Stenmans, “לוּבַּמ” in TDOT, trans. by Douglas W Stott (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 8:61.

40 Walter C. Kaiser, Jr., “לוּבַּמ” in *Theological Wordbook of the Old Testament* [hereafter TWOT], 2 vols., ed. by R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., and Bruce K. Waltke (Chicago: Moody Press, 1980), 1:489.

41 W.G. Lambert and A.R. Millard, *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood* (London: Oxford University Press, 1969), p. 91 (III.i.37).

42 CAD (1964), 1:77.

43 Stenmans, “לובמ,” in TDOT, 8:61. 又见 Michael A. Grisanti, “לובמ,” in NIDOTTE, 2:835—836. 最近在研究来自埃博拉（Ebla）的资料时发现了“双语等值方程 A-KUL=ma-ba-lum”（Cyrus H. Gordon, “Eblaitica,” in *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language*, ed. by Cyrus H. Gordon, Gary A. Rendsburg, and Nathan H. Winter [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987], 1:28；其中引用了 *Materiali epigrafici di Ebla*, 272, #640b）。这一等值方程“把苏美尔文的‘水’+KUL‘大 / 重’翻译成埃博拉文的 *ma-ba-lum*，让人想起希伯来文的 לובמ”（同上）。

44 H.A. Hoffner, “לבי,” in *TDOT*, ed. by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by David E. Green (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 5:364.

45 CAD (1965), 2:357.

46 CAD (1977), 10:221.

47 Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, 1:725.

48 参见 Edwin Hatch and Henry A. Redpath, eds., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament,* 2 vols. (Graz, Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1975), 1:734a.

49 狄奥多田译本（Theodotian）是将旧约译成希腊文的七十士译本的几个后续重译版本之一。

没”）。到新约时代，κατακλυσμός 还被用来翻译【次经中的】西拉克书（Sirach）【又称“小传道书”Ecclesiasticus】39:22 中的 רְהָנָ（*nāhār*，“河流，洪流”）。[50]

一位解经者认为动词 רַבָּג（*gāḇar*，“浩大、得胜”；7:18, 19, 20, 24）与战争相关，将洪水描述为“出征，横冲直撞”，“强调了上帝审判的可怕后果。”[51] 然而，【希伯来文叙述的】Qal 词干 רַבָּג 的语义范围包括“优于”、“达成”和“增加”。[52] 把战争与审判的含义强加在 Qal 形式中是对该词的语义范畴的不必要的限制（或扩展？）[53，54]

从大洪水叙述的语言中可以很明显地看出，洪水对于地球表面的破坏是全方位的和全球性的。[55] 这种描述并不依赖于把可疑的词源分析强加在全段经文中孤立的术语之上。孤立的词汇本身对决定洪水机制的地质后果没有直接贡献。这方面的贡献必须建立在措辞、文学手法和上文下理所提供的更合理的语义线索的基础上——即整个叙述的总体印象。

每种机制在陆地表面和表面之下作用了多长时间？给定其持续时间的特定参数，可以预期什么样的结果？能否确定洪水的时间表与已知的地质分层之间的任何关联？大洪水的叙述为我们提供了机制及其持续时间。此类信息可能帮助我们构建一个模型，以识别可能的地质效果。

---

50 同上，1:181b.

51 John C. Jeske, “Exegetical Brief: Genesis 7 — The Flood Prevailed,” *Wisconsin Lutheran Quarterly* 95/3 (Summer 1998): p. 210—211.

52 HALOT, 1:175.

53 一些释经者认为战争的含义是希伯来语根词中所固有，所以把根词限于此种含义。但是，战争的含义同样可能是根词的不必要的扩展，当水是动词的主语时，它仅仅意味着“盛行”。因此，杰斯克（Jeske）将词义扩充到包括战争，是滥用了词源。

54 有关词义研究方面的释经学谬误的讨论，参见 D.A. Carson, *ExegeticalFallacies* (Grand Rapids, MI: Baker, 1984), p. 25—66.

55 Henry M. Morris, *The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings* (Grand Rapids, MI: Baker, 1976), p. 683—686 列出了 100 个理由以阐明洪水的确是全球性的灾难。

加注时间表标记的经文翻译

下面的译文试图显示wayyiqtol动词形式叠加的时间序列性质。这些动词形式是希伯来语叙述的特色，通常表示所描述的事件的时间顺序。[56]

洪水叙述引言（7:6-10）

7:6 洪水降临在地上的时候，挪亚六百岁。7:7 于是，挪亚就同他的妻和儿子、儿妇，都进入[57]方舟，躲避洪水。7:8 洁净的畜类和不洁净的畜类，飞鸟并地上的一切昆虫，7:9 都一对一对，有公有母，到挪亚那里[58]进入方舟，正如神所吩咐挪亚的。**7:10 过了那七天** [600/02/10-600/02/16][59]，洪水泛滥在地上。[60]

一 . 洪水叙述的第一部分（7:11-18）

7:11 当挪亚六百岁的时候，二月十七日[61] **[600/02/17——第一日]**，在那一天，大渊的泉源裂开了，天上的窗户也敞开了。[62]

---

56 “ 用 *wayyqtl*【希伯来文的 Qal 动词形式】所表达的情况多数都是在时间上和逻辑上连续的事件 ”（Bruce K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990], p. 547 [§33.2.1a]）. “ 在叙述中最重要的是 *wayyqtl* 如何列出事件的序列 （同上，549 页 [§33.2.1c]）。

57 在 7:6 的分离句为洪水叙述搭台之后，作者以 *wayyiqtol* 动词记录了一系列的事件，这是第一个。

58 在这里，跟随前面的 *wayyiqtol* 的是字尾变化下的同一个词根 （אוֹב, *bô’*）。该动词与前面的 *wayyiqtol* 没有时间顺序或因果关系。它仅以不相关（即语法上偶然）的方式表示行动，将其视为整体独立的，而不是在附近的上下文里的依赖于另一个行为的行动。要更全面、更详细的讨论，我强烈建议读 Waltke and O’Connor，*An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 455-563 (§§29-33). 该书最清楚地描述了字尾变化（完成式）与字首变化（未完成式）的含义区别，这一点见于未来时使用字首变化的讨论（511，§31.6.2a）。相同的区别也适用于叙述过去的语境。

59 在译文中，对时间表的引用以粗体显示，随后的斜体括号内含年份（基于挪亚的年龄，参见第 6 节）、月份和日期。因此，600/02/10 = 挪亚 600 岁的第二个月的第十天。该日期不是粗体的，因为经文中未有这种特定方式的标识 —— 它是从时间表中推导出来的。但是，在 7:11 中，经文标识了特定的年、月和日，因此这些数字以粗体显示。

60 另一种翻译是，“ 当七天过去，洪水泛滥在地上。” 含义本质上没有不同。

61 7:11 的非 *waw*（和、而且）型时间状语从句是和本段落的最后一个同类从句 8:14 平行的，形成首尾呼应的夹心构造，标记了大洪水主体叙述的结构边界。参见下面的脚注 63。

62 “ 大渊 ”：注意 תְּהוֹם רַבָּה. （*t^ehôm rabbâ*） 在旧约中其它地方出现 ： 以赛亚书 51:10;

7:12 那时候[63]大雨降[64]在地上**四十昼夜** [600/02/17-600/03/26 —— 1-40 天]，**7:13** 正当那日，挪亚和他三个儿子闪、含和雅弗，并挪亚的妻子和三个儿妇，都进入方舟。**7:14** 他们和百兽，各从其类。一切牲畜，各从其类。爬在地上的昆虫，各从其类。一切禽鸟，各从其类。都进入方舟。**7:15** 凡有血肉，有气息的活物，都一对一对地到挪亚那里，进入方舟。**7:16** 凡有血肉进入方舟的，都是有公有母，正如神所吩咐挪亚的。耶和华就把他关在方舟里头。**7:17** 洪

阿摩斯书 7:4; 诗篇 36:7; 78:15。在所有这些段落中，很明显其意思是指向海洋。“ 大 ” 的意思不是从质上说，而是从量上说 —— 这个概念是 “ 大深度 ” 的意思，类似英语中 “深海” 的概念。参考 U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies*, 2 vols., trans. by Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, 1975)，2:38 中对这个希伯来语词汇的讨论。因此，“大渊的泉源 ” 乍一看是指海里的泉源在海底爆发，将更多的水注入洋盆。然而，“ 大渊 ” 既可以指海底水源，也可以指地下水源，正如 Fouts and Wise，“Blotting Out and Breaking Up: Miscellaneous Hebrew Studies in Geocatastrophism,” p. 220—222 所试图论证的。

“ 裂开 ”：在这节经文中使用字尾变化型动词（完成式：“ 裂开 ” 和 “ 被打开 ”）表明，以这些动词作为语法上的起头开启了一系列新的连续事件链。动词 עִקְּבָ֣ה（*bāqa‘*）在诗篇 74:15 中与同一个对象（וְנָעְמָ֑ן, *ma‘ᵉyān*，泉水）一起使用，似乎有清空或排干的意思。在士师记 15:19 [这里的动词似乎是作用于洼地的岩石（不是水），击裂后水流出]；以赛亚书 35:6; 63:12 和诗篇 78:15 中，相同的动词被用来描述从土地里或岩石中涌出的大量水。显然，为了使水以这种方式流出，泥土或岩石将必须以某种方式裂开或分开，就像民数记 16:31 中相同动词所表达的地面裂开一样。箴言 3:20（וּתְהֹמ֣וֹת נִבְקָ֑עוּ, *bᵉḏaʿᵃtô tᵉhômôṯ niḇqāʿᵒû* —“ 藉着他的知识，深渊被裂开 ”）可能是指创世记 1:9 在水域中间创造旱地，或者是这一节（7:11）。被动语态最好翻译成主动语态：比较 Fouts and Wise, “Blotting Out and Breaking Up: Miscellaneous Hebrew Studies in Geocatastrophism,” p. 220.

“ 天上的窗户也敞开了 ”：“ 该表达意味着洪水期间不是正常的降雨，而是天上的窗户大大敞开，大雨不受任何限制倾泻而出。”（Cassuto, *Genesis: Part II*, p. 87）。术语（“ 天上的窗户 ”）似乎强烈表明降雨是全球性的（比较 Fouts and Wise, “Blotting Out and Breaking Up: Miscellaneous Hebrew Studies in Geocatastrophism,” p. 222.

63 在 7:12 中使用的 יְהִ֖י（*wayᵉhî*）对应于本段倒数第二句 8:13 中的 יְהִ֥י（*wayᵉhî*）—— 另一个首尾呼应的夹心构造，它加强了 7:11//8:14 的夹心构造，标记了大洪水叙述的边界（见前面的脚注 61）。

64 יְהִ֥י（*wayᵉhî*）的构造动词后面跟着第 13-14 节的状语从句和字尾变化（完成式）型的动词（אָ֫בָא, *bā’*）。这个字尾变化型动词成为其后的第 15-18 节的九个 *wayyiqtol* 动词系列（或链）的先导动词。有九个按照时间顺序排列的动词：

（1）活物进入了方舟（וַיָּבֹ֣אוּ, *wayyāḇô’û*）（v. 15a）

（2）耶和华关闭了舟门（וַיִּסְגֹּ֥ר, *wayyisgôr*）（v. 16b）。

（3）洪水在地上泛滥了四十天（יְהִ֥י, *wayᵉhî*）（v. 17a）。

（4）水往上涨了（וַיִּרְבּ֤וּ, *wayyiribû*）（v. 17b）—— 四十天后的上涨。

（5）方舟漂起来了（וַיִּשָּׂ֖אוּ, *wayyiśśᵓû*）（v. 17c）—— 水上涨的结果。

（6）方舟升到高过全地（הָרָ֔תֵּם, *wattārām*）（v. 17d）—— 水连续上涨的结果。

（7）水势浩大（וַיִּגְבְּר֥וּ, *wayyigbᵉrû*）（v. 18a）—— 所有地貌最终都消失在水下。

（8）水位继续上升（וַיִּרְבּ֥וּ, *wayyirbû*）（v. 18b）—— 清楚表明水持续生成的机制。

（9）方舟在水面上漂来漂去（וַתְּלֶךְ, *wattēlēk*）（v. 18c）—— 停在亚拉腊山上前方舟的行程。

水泛滥在地上四十天[65]，水往上涨，把方舟从地上漂起。**7:18** 水势浩大，在地上大大地往上涨，方舟在水面上漂来漂去。

二 . 洪水叙述的第二部分（7:19–8:4）

7:19 水势在地上极其浩大[66]，天下的高山都淹没了。**7:20** 水势比山高过十五肘，山岭都淹没了。**7:21** 凡在地上有血肉的动物，就是飞鸟、牲畜、走兽和爬在地上的昆虫，以及所有的人都死了。[67] **7:22** 凡在旱地上，鼻孔有气息的生灵都死了。**7:23** 凡地上各类的活物，连人带牲畜、昆虫以及空中的飞鸟，都从地上除灭[68]了，（然后[69]）只留下挪亚和那些与他同在方舟里的。**7:24** 水势浩

65 “只有不了解经文结构或其含义的人，才会将其视为第 12 节所述内容的冗余重复”（Cassuto, *Genesis: Part II*, p. 93）。这节经文与第 12 节提到了相同的 40 天，但重点却在水面上方舟的漂浮。方舟在第 40 天从地面抬起，但淹没地球的机制一直持续到第 151 天（8:3）。S.E. McEvenue 同意这 40 天是方舟浮起所需要的时间（*The Narrative Style of the Priestly Writer*, Analecta Biblica 80 [Rome: Biblical Institute Press, 1971], p. 63）。根据 H. Freedman 的说法，亚伯拉罕 · 伊本 · 以斯拉（Abraham Ibn Ezra，生于 1092 年）在近一千年前得到了相同的结论：“四十天。这已经在第 12 节中叙述过了。复述要告知的是，只有在下够四十天的雨后方舟才能被抬起，在此之前它一直保持静止。” —— “The Book of Genesis,” in *The Soncino Chumash: The Five Books of Moses with Haphtaroth*, 2nd ed., ed. by A. Cohen (London: Soncino Press, 1983), p. 38–39。
耶斯克（Jeske）写道：“许多圣经读者的印象是，在头四十天上升达到最大高度后，洪水在接下来的 110 天的盛水期只是保持平缓和停滞”（“Exegetical Brief,” 第 210 页）。他对地表汹涌湍急之水的描述没有表达经文的本意，因为他忽略了直到第 150 天雨水和海底喷发才停止的叙述。

66 7:19-8:4 是一个新部分。由于 *wayyiqtol* 动词链已被中断，动词形式恢复为字尾变化（完成式）。就像动词词根 רבב（*gbr*，“浩大”）在 7:18a 中被选择来表达所有地貌的淹没一样（通过暗示），在 19 节中也选择了相同的动词词根来表达所有高山及陆栖生物的淹没。作为一个字尾变化动词，它从整体上看待作用，而没有涉及关系。双重陈述（使用 *wayyiqtol* וַיְכַסּוּ [*wayyᵉḵussû*] 作为解释（参考 Waltke and O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §33.2.2 ）阐明了前述的浩大水势，然后转到此节的主题，所有生命形式被淹没、以致被“除灭”（וַיִּגְוַע, *wayyigwa‘*）。同时值得注意的是在此节点上引入三部的交叉结构。参见前面的脚注 17。

67 对所有生命形式的淹没和死亡进行排序的困难在于第 19-22 节仅仅提供了山顶被淹没作为时间标记 —— 其时间可能介于从第 40 天到第 150 天之间的任何位置。

68 正如第 19-20 节中山体的淹没涉及到源自同一词根的双重 *wayyiqtol* 陈述（参见上面的脚注 66）一样，作者在第 23 节也使用了源自同一词根的双重 *wayyiqtol*（חמיו [*wayyimaḥ*] and וימח [*wayyimmāḥû*]）来描述所有生命形式的灭绝。此外，就像先前的 *wayyiqtol* 是解释性的一样，这次的也是如此。

69 从这一点开始，相继 / 相干的 *wayyiqtol* 链呈现了十个连续的事件。
（1）只留下（וַיְשַׁ֣ע, *wayyišā’er*）（7:23b）那些在方舟上的。
（2）水势浩大（וַיִּגְבְּרוּ, *wayyigbᵉrû*）（7:24），在地上共一百五十天。
（3）神记念（רכז, *wayyizkōr*）（8:1a）挪亚。
（4）神叫风吹（רבע, *wayya‘ăbēr*）（8:1b）。

大[70]，在地上共一百五十天 [600/02/17-600/07/16——第 1-150 天]。[71] **8:1** 神记念挪亚和挪亚方舟里的一切走兽牲畜。神叫风吹地，水势渐落。**8:2** 渊源和天上的窗户都闭塞了，天上的大雨也止住了。**8:3** 水从地上渐退，来来回回。**过了一百五十天**[72] [600/07/17——第 151 天]，水就渐消。**8:4** 于是，**七月十七日**，方舟停在亚拉腊山上。

三 . 洪水叙述的第三部分（8:5-12）

8:5[73] 水又渐消，直到[74]十月初一日 [**600/10/01**——第 225 天]，山顶都现出来了。**8:6 过了四十天**[75] [600/10/02-600/11/11——第 226-265 天]，挪亚开了方舟的窗户，**8:7** 放出[76]一只乌鸦去 [600/11

（5）水势渐落（וַיָּשֹׁכּוּ, *wayyāšōkû*）（8:1c）—— 风的直接结果。
（6）水的来源闭塞了（וַיִּסָּכְרוּ, *wayyissāḵrû*）（8:2a）。
（7）雨止住了（וַיִּכָּלֵא, *wayyikkālē'*）（8:2b）。
（8）开始渐退（וַיָּשֻׁבוּ, *wayyāšûḇû*）（8:3a）。
（9）渐消（וַיַּחְסְרוּ, *wayyaḥsᵉrû*）（8:3b）。
（10）方舟停靠（חָנְתָה, *wattānaḥ*）（8:4）。

70 N.A. Mundhenk 认为，对 7:24 的各种翻译犯了洪水叙述中“最严重的翻译错误”（The Dates of the Flood,” *Bible Translator* 45/2 [Apr 1994]: p. 210）。他的结论是：修订版英王钦定本圣经（RSV）的译本“尤其不当。它说，‘当水在地上上涨了一百五十天’，这表明在这整段时间里水持续升高。如果这点为真，那么整段时间都必须有新的水源自某处，即使在雨停后，”（同上，211 页）。如果要这样看待 7: 24 的话，Munhenk 还得修改 8:2 节，因为这节经文显示洪水机制是停止于第 150 天末而不是第 40 天末。对于 8: 2，Mundhenk 写到，“许多译本给人的印象是，雨水和地下水不断加增，直到上帝叫风吹地。但是经文 7: 17 给出的洪水泛滥期是 40 天”（同上）。然而，8: 2 明显是 7:11 的逆动；8: 2 代表了 7: 11 启动的机制的终止。

71 这 150 天包括了最初的 40 天。比较 7:11 和 8:4 可以确定这一点。另参见 Mathews, *Genesis 1:1–11:26*, p. 376；Wenham, *Genesis 1–15*, p. 180. 伊本 · 以斯拉确信经文教导了洪水的机制一直持续了 150 天。Freedman 引用伊本 · 以斯拉的话说：“此外，降雨一直断断续续，而在头四十天里，降雨没有间断”（“The Book of Genesis,” p. 39）。

72 Wenham 正确地指出：“看待 7: 24 和 8: 3 中 150 天的自然方法是，它们指的是同一时期”（“The Coherence of the Flood Narrative,” p. 444）。

73 通过“一个 *waw* + 非动词（分离从句）”和“三部交叉结构”（见脚注 18），开始了洪水叙述的最后一个主要部分。

74 “直到”（עַד, *'aḏ*）“通常不表示过程的结束，而是过程的某个重要部分的完成”（Cassuto, *Genesis: Part II*, p. 106）。此处的重要事件是山顶在第 225 天显现出来了。

75 如果将 וַיְהִי（*wayᵉhî*）视为宏标记，则以下的 *wayyiqtol* 不会被视为相继，而将成为后续的相继 / 相干 *wayyiqtol* 的首动词。这样译文应该为：“40 天结束后，挪亚开了方舟的窗户。”含义并没有什么不同。如果 40 天的起点与山顶现出是同一天，那么日期将是 600/10/ 01- 600/11/10，并且也会影响到乌鸦和鸽子放出的日期（差一日）。

76 这个 *wayyiqtol* 动词是链中的第一个，列出了三个相继 / 相干事件：
（1）挪亚放出（וַיְשַׁלַּח, *wayᵉšallaḥ*）（8:7a）一只乌鸦。
（2）乌鸦飞（וַיֵּצֵא, *wayyēsē*）（8:7b）来飞去。
（3）挪亚放出（וַיְשַׁלַּח, *wayᵉšallaḥ*）（8:8）一只鸽子。

/12 —— 266 天]。[77] 那乌鸦飞来飞去，直到地上的水都干了。[78] **8:8** 他又放出一只鸽子去 [600/11/19 —— 273 天]，要看看水从地上退了没有。**8:9** 但[79] 遍地上都是水，鸽子找不着落脚之地，就回到方舟挪亚那里，挪亚伸手把鸽子接进方舟来。**8:10** 他又等了七天 [600/11/20-600 /11/26 —— 274-280 天]，再把鸽子从方舟放出去 [600/11/26——280 天]。**8:11** 到了晚上，鸽子回到他那里，嘴里叼着一个新拧下来的橄榄叶子[80]，挪亚就知道地上的水退了。**8:12** 他又等了七天 [600/11/27-600/12/03 —— 281-287 天]，放出鸽子去 [600/12/03 —— 287 天]，（但[81]）鸽子就不再回来了。

洪水叙述的结尾（8:13-14）

8:13 到挪亚六百零一岁[82]，正月初一日 [601/01/01 —— 315

---

77 参见 8:10。“从第 10 节中可以明显看出，根据圣经的叙述，放出乌鸦与第一次放出鸽子之间相隔了 7 天”（Cassuto, *Genesis: Part II,* p. 110; cf., also, Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15,* Word Biblical Commentary [Waco, TX: Word, 1987], p. 186）.

78 就乌鸦而言，它从未带回任何东西。每次放出，它都会返回 —— 直到水完全退去。显然，挪亚认为放出第二种鸟是明智的，因为乌鸦会一直寻找腐肉而不是植被。从经文可以看出，这些鸟每 7 天被放出一次，而它们大概是在被放出的同一天返回。（比较 8:11）

79 否定的分离从句终止了 *wayyiqtol* 动词链，并结束了第一小节。字尾变化（完成式）动词（הָאָצְמַ, *māṣᵉ'â*）成为后续 *wayyiqtol* 链的首动词，该链包含 10 个相继 / 相干事件：
（1） 就回到（בשׁתּ, *wattāsāḇ*） （8:9b）方舟挪亚那里。
（2） 挪亚伸 （הלשׁי, *wayyisᵉlaḥ*） （8:9ca） 手。
（3） 挪亚接住 （החק"ו, *wayyiqqāḥehā*） （8:9cb） 鸽子。
（4） 挪亚带 （אבי, *wayyāḇē'*） （8:9d） 鸽子进方舟。
（5） 又过了 （לחיו, *wayyāḥel*） （8:10a）七天。
（6） 挪亚再放出 （חלשׁ וסי, *wayyōsep šallaḥ*） （8:10b） 鸽子。
（7） 鸽子回到 （אבתּ, *wattāḇō'*） （8:11aa） 他那里。
（8） 挪亚知道 （צדי, *wayyēḏa'*） （8:11b） 地上的情况。
（9） 又过了 （לחיי, *wayyiyyāḥel*） （8:12a）七天。
（10） 挪亚最后一次放出 （חלשׁי, *wayᵉsallaḥ*） （8:12ba） 鸽子。

80 8:11ab 是由 הִנֵּהוְ（*wᵉhinnēh*）引导的附加注释，作为一个 waw + 非动词的分离从句。因是提供背景信息的附加注释，它没有从根本上终止紧随其后的 *wayyiqtol* 链。

81 就像在 8:9 中一样（参见脚注 73），否定的分离从句中断了叙述的流程。但是，这一次，其字尾变化（完成式）动词没有成为后续 *wayyiqtol* 链的主导动词。它结束了叙述的最后一个小节（参见 Robert B. Chisholm, Jr., *From Exegesis to Exposition: A Practical Guide to Using Biblical Hebrew* [Grand Rapids, MI: Baker, 1998], p. 127, #7）。

82 יְהִיוַ（*wayᵉhî*）后接第 13 节的状语从句和字尾变形（完成式）动词（וּבֹרָח, *hārḇû*）。该字尾变形动词成为两个 *wayyiqtol* 动词系列（或链）的首动词，两接续动词的顺序为：
（1）挪亚撤去（רסי, *wayyāsar*） （8:13ba）方舟的盖观看。
（2）挪亚便见（ריו, *wayyarᵉ'*） （8:13bb） 地面上水干了。

天]，地上的水都干了[83]。挪亚撤去方舟的盖观看，便见地面上干了。

8:14 到了二月二十七日 [601/02/27 —— 371 天]，地就都干了。[84]

上面的翻译显示了 *wayyiqtol* 动词形式叠加的时序性质。这些动词形式是希伯来语叙述的特色，通常表示所呈现的动作的时间表。7:11 开头的时间状语从句与最后一节 8:14 中的同类从句对应——形成洪水叙述主体的夹心结构。7:12 中的 *wayᵉhî* 与倒数第二节即 8:13 的 wayᵉhî 对应——这是另一个加强 7:11 // 8:14 呼应的呼应，标记了洪水叙述的边界。因此，洪水叙述引言出现在 7:6-10。洪水叙述本身包括三个主要部分：（1）7:11-18；（2）7:19-8:4；（3）8:5-12。洪水叙述的结局出现在 8:13-14。就所有呼吸空气的陆栖生物之淹没和死亡的时间尝试排序是困难的，因为 7:19–22 仅对山的淹没提供了时间标识——它发生在第 40 天至第 150 天的某个时间。

洪水的双重目的

在最初的 150 天内，洪水摧毁了所有陆栖生物，并掩盖了原始大陆。上帝在 150 天后（而不是 40 天之后）[85] 止住了大雨，并且同时闭塞了大渊的泉源和天上的窗户。从文意可以看出，洪水头 40

83 看起来即使在第 315 天地表上不再覆盖水层，但因表面下仍然太湿而无法在其上行走。这基本上就是莫伯历的观点（R.W.L. Moberly, “Why Did Noah Send Out a Raven?” *Vetus Testamentum* 50/3 (2000): p. 351）：“第 13 节中的 *ḥrb* 与第 14 节中的 *ybš* 并列，清楚地表明了一种差别 —— 大概是在泥泞的沼泽和坚实的地面之间的区别——其中 *ybš* 是表示（第 371 天）洪水从地面上完全消失的术语 ”□11 世纪的主要拉比拉希（Rashi）和伊本 · 以斯拉都认为第 13 节中的描述指的是地面最表层的干燥，因土地不够坚实还无法行走（Freedman, “The Book of Genesis,” p. 42）。--Wenham, Genesis 1-15, p. 187）. 参见脚注 78。

84 根据温汉姆的说法，“在挪亚从方舟里看见地面上‘干了’ברח，直到地‘都干了’שׁבי之间，将近过去了两个月。这两个词根之间的区别也可见于赛 19:5; 伯 14:11; 和耶 50:38”（Genesis 1-15, p. 187）。注意这两个词根在约伯记 14:11 里配合使用，“动词‘干涸’שׁבי 指的是水（12:15），描绘了由 ברח（创世记 8:13）所表述的行为的结果。” —E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, trans. by Harold Knight (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1984), p. 200.

85 相反的意见，对比 John Woodmorappe, “Hypercanes as a Cause of the 40-Day Global Flood Rainfall,” in *Proceedings of the Fourth International Conference on Creationism Held August 3-8, 1998*, ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1998), p. 645-658.

天的意义在于第 40 天方舟的漂起。[86] 头 150 天的目的是摧毁方舟外的所有生物。接下来的 165 天和随后的 56 天，其目的是使地球适合生活——明显是最初创造过程（1:2-19）的复制。到第 300 天，水回到了海盆并达到了相对稳定 [87]。

总体而言，洪水的目的有两个：（1）前 150 天是全球的灾难性审判；（2）接下来的 221 天是用于洁净和重建。[88] “上帝记念挪亚”（8:1）这句话并不意味着上帝曾忘记了挪亚。它指的是上帝采取了行动，使地球再次适合方舟的居民及其后代。[89] 这种“记念”首先用盛水期后次日（第 151 天），即洪水消退初期（8:1-4）停稳方舟来说明。在 150 天结束时，风的力量和水源的闭塞导致水势消退并持续下降 221 天。因此，前 150 天的目的是消灭所有陆栖生命，而后 221 天的目的是使地球恢复到宜居状态。

盛水阶段

前 150 天盛水期的破坏是由于大渊的源泉喷发和猛烈暴雨引起的。无论在这里还是在 8:1 中大渊的泉源都先于大雨被提及。这一事实表明，泉源是淹没地球的主要水源。

希伯来语动词 בקע（“裂开”）在民数记 16:31 中被用于描述一次小地震，将可拉及其家人和财产吞下大地。在士师记 15:19 中，它是指岩石破裂以使水涌出；在撒迦利亚书 14:4 中，它指的是造成山体分裂和山谷形成的大地震。因此，这个词具有地质学意义。它表明在洪水泛滥阶段，地壳中存在大规模的板块活动。地震会造成全球范围的火山和海啸（就像今天的地震一样），其破坏力难以置信。

86 相反的意见，对比 Robinson, “The Flood in Genesis: What Does the Text Tell Geologists?” p. 468.

87 “相对稳定”意味着环境足够稳定，让挪亚从方舟放出去的鸽子能找到安息之所。

88 Bruce K. Waltke, Genesis: *A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), p. 140.

89 Claus Westermann, *Genesis 1—11: A Commentary*, trans. by J.J. Scullion (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1984), p. 441.

“天上的窗户”（7:11；8:2）一词是希伯来成语或隐喻，显然意味着大量水的涌出（如王下 7:19；赛 24:18；玛 3:10）。这些过程从第 1 天开始，到第 150 天结束。在最初的 150 天内，水上升被提到不少于 3 次。从第一天起，暴雨和洪水导致水位增高上升。在第 40 天，水位足以将方舟抬离地面（创世记 7:17），正如霍尔特（Holt）先前所认识到的那样。[90] 之后，水位大大升高，使得方舟可以自由漂浮在水面上（7:18）。然后水位继续上升，洪水前的所有山都被覆盖了（7:19-20）。在最高的区域被淹没之后，所有的活物（一切呼吸空气的陆栖生物）都死了（7:21）。前 40 天（7:12，17）的意义在于将方舟抬离地面，而不是何时停止降雨，也不是何时陆栖生物死亡。

出于对 7:4 的误解，一个普遍的错觉是降雨（以及整个洪水）在 40 天后就停止了。实际上，7:11-24 对洪水的详细描述是扩展 7:4 的笼统的预言宣告。这也是按次序的：正如 7:11-24 清楚表明的，在第 40 天之后的某个时候，所有生命都将被摧毁。无论是单节经文（7:4）还是详细的扩展（7:11-24）都没有说降雨将在 40 天后停止。仅仅基于孤立关键词研究的洪水模型是错误的，同样，仅仅基于 7:4 的地质模型也是错误的。

消退阶段——关于机制的解经关键

创世记 8:1 标志着洪水的转折点。当洪水机制在 150 天末停止时，作者提到了此后 165 天内地面水回归相对稳定状态的过程中不断的往复运动。通常的研究认为 8:3 只是对最初 150 天后水势持续消退的简单陈述。其实这节经文对洪水动力学的讨论有很大帮助。[91] 贝斯特（Best）最近根据苏美尔史诗《久苏德拉》（*Ziusudra*）对挪亚洪水展开了研究，其中一篇附录专门讨论了 8:3 的经文。[92] 尽

90 Roy D. Holt, “Evidence for a Late Cainozoic Flood/post-Flood Boundary,” *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 10/1 (April 1996): p. 130.

91 Northrup, “Identifying the Noahic Flood in Historical Geology: Part One,” p. 177. 作者注意到了这里的希伯来经文的重要性，并讨论了一个地质学后果。

92 Robert M. Best, *Noah's Ark and the Ziusudra Epic: Sumerian Origins of the Flood Myth*

管他的论证坚持了局部洪水的观念，但他仍然确定“来来回回”（上面对 8: 3 的翻译）一词最好被理解为“消消涨涨”。[93] 以下三个观察指向同样的结论。

观察 1：在创世记 8:3 的前半部分（וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הָלוֹךְ וְשׁוֹב, *wayyāšuḇŭ hammayim mēal hāāres hālôḵ wāšôḇ*）首动词为 וַיָּשֻׁבוּ（*wayyāšuḇŭ*），是表示运动的动词“返回”或“折回”[94] 在传道书 1: 6 中对风循环的描述中可以看到同样的运动：“风向南刮，又向北转，不住地旋转，而且返回转行原道（שָׁב，*sāḇ*）”（ESV[95]）。在这半节中同一个词根又用作最后一个词（בּוֹשֵׁן，*wāšôḇ*），形成一种夹心结构，首尾都用同一个词，以强化对这种特定运动的关注。[96] 文翰宣称：“完全相同的描述在出埃及记 14:26，28 用于表达红海的回流，在约书亚记 4:18 用于表达约旦河的回流。”[97] 但是，他说的必定仅仅是 וַיָּשֻׁבוּ（*wayyāšuḇŭ*），因为没有任何其它段落具备这种格外的双动词结构（בּוֹשֵׁן הָלוֹךְ…וַיָּשֻׁבוּ，*wayyāšuḇŭ … hālôḵ wāšôḇ*）。

观察 2：这半句的最后两个不定式独立形的组合（בּוֹשֵׁן הָלוֹךְ, *hālôḵ wāšôḇ*）是状语复言（hendiadys 重复讲同一个概念），其中第一个动词是第二个动词的状语：“不断地返回”。[98] 主要的不定式（בּוֹשֵׁן, *wāšôḇ*）充当动名词，表达句首动词（וַיָּשֻׁבוּ, *wayyāšuḇŭ*）的状况[99]：“然后水就折回……不断返回。”这样，通过用同源的不定式独立形重复首动词，“作者 / 讲话者想表明对

(Fort Myers, FL: Enlil Press, 1999).

93 同上，第 281 页 .

94 Waltke and O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 589 (§35.3.2b-c).

95 *The Holy Bible: English Standard Version* (Wheaton, IL: Crossway, 2001).

96 Watson, *Classical Hebrew Poetry*, p. 282-285.

97 Wenham, *Genesis 1—15*, p. 184.

98 Frederic Clarke Putnam, *Hebrew Bible Insert* (Quakertown, PA: Stylus Publishing, 1996), §2.3.2.

99 参见 Gary A. Long, *Grammatical Concepts 101 for Biblical Hebrew: Learning Biblical Hebrew Grammatical Concepts through English Grammar* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p. 83.

它的特别兴趣，或者要求读者 / 听者特别留意。”[100] הָלוֹךְ（*hālôk*）是一个增强的不定式独立形（通常是双关语——用在主动词的词根或时态上）。[101] 以这种方式使用 הָלוֹךְ（*hālôk*）时，通常强调连续行为。[102] 对这种希伯来语结构有两种不同的解释。一方面，利奥波德（H.C. Leupold）声称它“相当于：‘水势大降。’”[103] 这似乎是亨利·莫里斯在声称希伯来语“表明消退相当迅速”时所依据的观点。[104] 另一方面，戈登·文翰解释说，它着重强调“水位下降持续了很长时间。”[105] 翁贝托·卡苏托（Umberto Cassuto）也持这样的观点：

> “当然，这个过程是漫长的：水一点一点地回退，涨涨退退。当泉源喷发时，水迅猛迸出，当天上的窗户敞开时，水疾速倾泻；但当这些开口（天上和地下）都被关闭了，水以自然的正常方式，连续不断地、缓慢地消退。”[106]

一些解经家和翻译者提出平稳消退或逐渐消退的概念，这可以被理解为同意第二种解释。[107] 汉斯·鲍尔（Hans Bauer）和庞特斯·利安德（Pontus Leander）以创世记 8:3 为例，指出语法表达了水运动的连续性质，因为它通过涨涨退退而“逐渐消退”[108]。

---

100 Takamitsu Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem: Magnes Press, 1985), p. 92.

101 Waltke and O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §35.3.2b-c. 参见 E. Kautzsch, ed., Gesenius’ Hebrew Grammar, 2nd English ed., trans. and ed. by A.E. Cowley (Oxford: Clarendon Press, 1910), §113*r-s, u*，此后称为 GKC。

102 同上。参见 Putnam, Hebrew Bible Insert, §2.3.2; Paul Jouon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. and rev. by T. Muraoka, Subsidia Biblica 14/II (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1996), §123 s.

103 H.C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 2 vols. (Grand Rapids, MI: Baker, 1970 reprint of 1942 ed.), 1:310.

104 Morris, *The Genesis Record,* p. 207.

105 Wenham, *Genesis 1—15*, p. 153.

106 Cassuto, *Genesis: Part II*, p. 102.

107 Westermann, *Genesis 1—11*, p. 389 （“逐渐退去”，参见新活译本 NLT 和新订正标准译本 NRSV）； Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPS Torah Commentary (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1989), p. 56 （“平稳地退去”，见新犹太出版协会译本 NJPS、新美国标准译本 NASB 和新国际版 NIV）。

108 “……为了强调运动的连续性：……‘它们（来来回回地）逐步消失了’”—Hans Bauer and Pontus Leander, *Historische Grammatik der hebrdischen Sprache des alten Testamentes* (Halle, Germany: Max Niemeyer, 1922), p. 277 (§36 e’).

观察 3：在希伯来文旧约中，בּוֹשֵׁן הָוֹלֵךְ 没有在其它地方出现。但在紧接着的经文中有两个类似的构造：

1. 第 5 节：רוֹסֵחָן הָוֹלֵךְ וּיהָ מִיּמַהַן（*w^{e}hammāy'-m hāyû hālôḵ w^{e}hāsôr*）：[109] “水又渐消”
2. 第 7 节：בּוֹשֵׁן אוֹצֵי אצֵיַו （*wayyēsē' yāsô' wāsôḇ*）：“[乌鸦] 飞来飞去”

第 7 节的从句在结构和含义上比第 5 节的更接近第 3 节的从句。בּוֹשֵׁן אוֹצֵי אצֵיַו （*wayyēsē' yāsô' wāsôḇ*） 最好翻译成飞来飞去 [110] 而不是飞出去就（马上）回来。[111] 莫伯利（Moberly）在对第 7 节的讨论中得出的结论是，无论人们用何种不定式独立形来理解这一术语，“总之不停运动的整体含义是明确的。“ [112] 的确，这种“重复术语，表明水的消退与乌鸦的飞行之间可能存在相似。” [113] 以此类推，可以用与乌鸦飞行相同的语法和措辞来描述水退：连续“一点一点涨涨退退”的运动。[114] 有趣的是，现代希伯来语中的相同结构（*hālôḵ wāšôb*）表示的是往返行程。[115]

8:3 的前半部分谈到洪水的运动，用“返回”或“消退”来描述动作。由于第一个动词（*wayyašubû*）是 *wayyiqtol* 形式，它表明此事件按时间顺序发生在 8:2 记载的发水机制终止之后。它描述的是此时仍被淹没的陆地上的水势的缓和或减少。8:3a 中最后两个希伯来语词汇（*hālôk wāšôb*）的词根和形式呈现出一幅有力的画面。这两个词合在一起强调了水持续衰退的概念。但是，它并不仅仅着力在衰退或缓和上。经文 8:5 的相关结构和不同的第二动词指明了该概念更类似于 8:7 所言之乌鸦——它一直来来回回（飞来飞去）。

---

109 这种带有 הָיָה（*hāyâ*）后跟不定式独立形 הָוֹלֵךְ（*hālôḵ*）的结构在旧约中仅在此处出现。

110 Waltke and O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 590 (§35.3.2c).

111 Jouon-Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §123m.

112 Moberly, “Why Did Noah Send Out a Raven?” p. 350.

113 同上，350-351 页。

114 Cassuto, *Genesis: Part II*, p. 102.

115 Best, *Noah's Ark and the Ziusudra Epic*, p. 281.

将这层意思应用到 8:3，揭示了水是在不停地来回运动。[116]

总之，经文的明显意图是将挪亚洪水的消退描述为持续不断的起伏。由于没有大片的陆地屏障，这种运动可能会更为剧烈，大规模的波浪运动可能对地球表面产生深远的影响。[117] 即使是被淹没的土地，也会遭到间歇性的奔涌、回退和再涨的冲刷和沉积作用。一旦洪水退到最高地貌以下，巨浪就会反复冲刷水面以上的构造，将之雕刻成为全新的地貌。

时间表总结

为了清楚起见，下一页的表格列出了创世记 7:11-8:14 洪水的时序概要。因为本章的侧重，这里不详细论证每个月是 30 天。读者可以在我所引用的文献中找到支持和反对每月 30 天的资料。[118]

下表中没有包括创世记 7:13-16 的经文，因为与洪水的时间表

116 不同见解见 Leupold, *Exposition of Genesis*, 1:310.

117 Whitcomb and Morris, *The Genesis Flood*, p. 100, 269. 另见 Harold W. Clark, *Fossils, Flood, and Fire* (Escondido, CA: Outdoor Pictures, 1968). 不幸的是，退水时的这种消消涨涨被 Tas Walker 完全忽视了 : Tas Walker, “A Biblical Geologic Model,” in *Proceedings of the Third International Conference on Creationism Held July* 18-23, 1994, ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1994), p. 584—592.

118 参见 Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology: Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964) 中列出的理由，支持每月 30 天的以色列历法。此外，克莱尔（Cryer，参见脚注 12）已经充分涵盖了支持每月 30 天的一些论据 （“Interrelationship,” p. 256—257）. 最近对古以色列使用阴历的评论，参见 Bruce K. Gardner, The Genesis Calendar: *The Synchronistic Tradition in Genesis 1-11* (Lanham, MD: University Press of America, Inc., 2001). 应该指出的是，Gardner 也认识到，至少在洪水叙述的一部分，“ 显然使用过每月 30 天（5 个月 = 150 天，创 7:24） ”（同上，183 页）。实际上，Gardner 认为，洪水叙述中至少使用了两种（也可能三种）不同的历法（同上，184，212-214 页）。这并不是一个新观点，约翰 · 斯金纳（John Skinner）早在 20 世纪初已给出过类似的意见（*A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 2nd ed., International Critical Commentary [Edinburgh: T. & T. Clark, 1976 reprint of 1930 ed.], p. 167-168）. Skinner 和 Gardner 都深受文本假设的影响。
应当指出，关于洪水叙述中的阴历与阳历之争，从教会最早的几个世纪开始就一直在进行。叙利亚人以弗仑（Ephrem the Syrian，公元 308-373 年）在评注创世记时说：“ 请注意，即使是与挪亚一家同时代的人也采用了一年 365 天的计算方法。那么，为什么要说是迦勒底人和埃及人发明和发展了它呢？ ” —*Genesis 1-11*, ed. by Andrew Louth, Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 1 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), p. 143 引用 *Fathers of the Church: A New Translation* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1994), 91:141-142 里 “Commentary on Genesis”, 6.11.2—6.12.1.

	章节	日期	时间	阶段	洪水日期
150	7:11	600/02/17	盛水	暴雨开始和（主要在海床以下的）地下泉源涌出	第一日
	7:12, 17	600/03/26	40 天	涨水致方舟漂浮	第 40 日
	7:24 (参 8:3)	600/07/16	150 天	因雨水与地下泉源而持续上涨的水势—方舟外所有陆栖生物消亡	第 150 日
165	8:4	600/07/17	退水	水源闭塞后消退开始—方舟停靠	第 151 日
	8:5	600/10/01	方舟停靠后 74 天	山顶显现	第 225 日
	8:6	600/11/11	40 天	挪亚打开方舟窗户	第 265 日
	8:7	600/11/12?		放出乌鸦	第 266 日
	8:8	600/11/19?	7 天？	放出鸽子	第 273 日
	8:10	600/11/26?	7 天	放出鸽子携橄榄叶回	第 280 日
	8:12	600/12/03?	7 天	放出鸽子不再返回	第 287 日
56	8:13	601/01/01	自山顶现出 90 天	地上的水干了	第 315 日
	8:14	601/02/27	自水源闭塞 221 天	地面干涸足以出方舟登陆	第 371 日

没有关系。“正当那日”（第 13 节）指的是之前已在 7:11 中标记了的洪水机制开始时的年、月、日。希伯来文在这一强调声明中的含义是明确的。

基于一年 360 天（12 个月 x 30 天 / 月），洪水持续了一年零

11 天（或 371 天）。[119] 不清楚洪水在第一天的何时开始，也不知道挪亚在第 371 天的何时离开方舟。但是，根据定义，一天可以指一整天或一个白天（创世记 1:5）。洪水之前的 7 天（7:4，10）不在洪水时间表之内，因为那些日子早于洪水机制的发生。洪水主要分为两个阶段：盛水期 150 天和退水期 221 天。第 40 天，方舟被抬离地面。此后，水势一直在上升，直到诸山都被淹没。然后，所有呼吸空气的陆栖动物都被摧毁了。在第 150 天结束时，只剩下了方舟中的生命（7:23）。

在 8:3 中第二次提到的 150 天是 7:24 中同一个 150 天的回溯。洪水的转折点标记在 8:1。在第 150 天结束时，水势开始减弱。水势消退，足以使方舟停靠在亚拉腊山的高地上，这发生在第 151 天的某个未知时刻。在第 225 天（8:5）山顶都呈现出来了。此后，随之而呈现的是关于地球环境的局部场景——挪亚的视角。8:5 之前的描写是全球性的。山脉显现后，挪亚等待了 40 天。然后他在接下来的 4 周内将鸟放出。鸽子在第 280 天叼着橄榄叶返回，在第 287 天释放后不再返回。在第 315 天，挪亚观察到地上的水都干了。在第 371 天，宣布地都干了。

我们可以假设，吸引鸽子的第一批植物（橄榄树）已经萌芽并且长出枝叶，以至于挪亚打开方舟窗户 14 天后，鸽子就可以从中拔出细枝了（山顶显现 54 天后，方舟停靠在亚拉腊山 128 天后）。在接下来的 7 天之内，植被长得足够结实，鸽子就留在了方舟外面，因为它有离水位波动线足够高的位置可以休息。因此，释放乌鸦和鸽子的时期共有 21 天。

挪亚可以看到在最后一次释放鸽子的 28 天之后地上的水都干了。又过了 56 天，地面已经足够干，人与动物都可以离开方舟，在地上安全行走了。因此，洪水的 371 天更准确而言是挪亚和他的家人在方舟里居住的时间。本质上，在第 315 天当地上没有水时，洪水本身已经结束。但是，这并不意味着水位已降至洪灾前的水平。

119 参见脚注 116。

此后几十年甚至几个世纪里，水位可能一直保持在很高的水平。洪水叙述并未涉及洪水的残余效应，这些效应可能在许多地方对洪水后的地形产生了深远的影响。

不同的时间表

马索拉抄本、七十士译本、库姆兰创世记注释（4Q252）和禧年书的时间记载存在差别，如果我们清楚希腊和犹太不同时期的历法是建构在不同的阳历或阴历之上的，这种差异就能够得到很好的解答。[120] 从所有这些原始文献来看，挪亚洪水都是持续了大约一年，无论是采用 354 天、365 天还是 371 天。

地质学推断

上述时间表可能会提供新的数据，有助于解决有关地质机制和事件发生时间的一些问题。主要的地质机制在于“大渊的泉源”的活动和退水的往复运动。暴雨也会导致河流泛滥，甚至在海水吞没陆地之前就造成大量侵蚀和泥石流。与地质学解释相关的事件发生时间包括：（1）陆栖生物的死亡；（2）洪水前山脉的覆盖；（3）表观新山脉的出现；（4）退水的往复；（5）整体海平面。

全球板块地质学

一些洪水地质学家认为大渊的泉源（7:11; 8:2）包括陆地和深海泉源。[121] 要用雨水和海水淹没以前世界的所有陆地，就需要地壳的巨大灾变运动。[122] 据莫里斯说：

---

120 Moshe A. Zippor, “The Flood Chronology: Too Many an Accident,” *Dead Sea Discoveries* 4/2 (July 1997): p. 207-210.

121 Fouts and Wise, “Blotting Out and Breaking Up: Miscellaneous Hebrew Studies in Geocatastrophism,” p. 220—222; Whitcomb and Morris, *The Genesis Flood*, p. 242.

122 一种理论是大洋板块的快速灾变性潜没 : John R. Baumgardner, “3-D Finite Element Simulation of the Global Tectonic Changes Accompanying Noah’s Flood,” in *Proceedings of the Second International Conference on Creationism Held July 30-August 4*, 1990, 2 vols., ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1990), 2:35-45.

> “一旦第一个‘泉源’开裂引起推测中的压力抬升，受压流体便会在此处汹涌而出，进一步削弱周边，很快形成全球连锁反应，裂开全世界所有大渊的泉源。”[123]

造成洪水的大渊泉源有可能被保留下来，凸显于今天的地壳构造中。一些洪水地质学家[124]将世界裂谷系（扩张中心）等同于大渊泉源。目前遍及全球的世界裂谷似乎确实是一个显而易见的选择。70000 公里长的世界裂谷中的大多数都在海平面以下。[125] 无论是在陆地之下（如死海裂谷、东非大裂谷）还是在各种海床（如大洋中脊），这都是一个深层特征。除了世界裂谷以外，地壳还有其它特征能成为选项吗？另一个问题是，大渊的泉源是为什么以及如何被闭塞的呢？

洪水期间的造山运动又如何？就圣经而言，在最初的 150 天结束之前，亚拉腊山要么已经形成，要么正处于造山过程的某个阶段。否则，方舟何以在第 151 天停靠在那里呢？显然，在洪水泛滥期间，亚拉腊山形成到了一定高度。这是否意味着在泛滥期间世界上其它一些山脉也在形成？在洪水的消退期甚至更后，亚拉腊山是否仍在生长？在第 225 天，其它山脉的顶部都现出来了。造山过程是否影响到大陆侵蚀和沉积，以及消退期水势的大规模往复运动？[126]

---

123 Morris, *The Genesis Record*, p. 196.

124 例如，Steven A. Austin et al., “Catastrophic Plate Tectonics: A Global Flood Model of Earth History,” in *Proceedings of the Third International Conference on Creationism Held July 18-23, 1994*, ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1994), p. 609-621; John R. Baumgardner, “Catastrophic Plate Tectonics: The Geophysical Context of the Genesis Flood,” *Technical Journal* 16/1 (2002): p. 58-63; Walt T. Brown, *In the Beginning: Compelling Evidence for Creation and the Flood*, 6th ed. (Phoenix, AZ: Center for Scientific Creation, 1995); Andrew A. Snelling, “Plate Tectonics: Have the Continents Really Moved Apart?” *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 9/1 (April 1995): p. 18.

125 K.C. Condie, *Plate Tectonics & Crustal Evolution*, 3rd ed. (New York: Pergamon Press, 1989), Plate 1; Robert W. and Barbara B. Decker, *Mountains of Fire* (New York: Cambridge University Press, 1991), p. 21-22.

126 Northrup 将地壳运动与洪水消退期的大规模振荡联系起来（“Identifying the Noahic Flood in Historical Geology: Part One,” p. 178）。

大陆侵蚀与沉积

洪水的叙述很清楚，水逐渐上升，直到天下所有的高山都淹没了。后来，水以涨涨退退的方式消退直到现出山顶。这意味着各大洲已经发生了地表（包括河流）和水下两处的侵蚀和沉积。但这并不一定意味着所有的侵蚀沉积地层序列都被保留下来。同样，在洪水的泛滥期[127]和消退期，水势的大起大落和波浪的来回起伏可能会暂时暴露、然后覆盖、继而重新暴露和重新覆盖陆地表面。[128]

洪水在泛滥期重塑了地球表面并除灭了陆栖动物。在洪水的最早期，洪水前的世界很可能由于严重侵蚀已经发生了重大变化。头40天内，大雨和地表/河流的地质过程可能是最有影响力的。与此同时，海洋逐渐入侵大陆，以致于海洋过程成为后来的主导因素，先造成严重侵蚀，然后是海底物质沉积。[129]（洪水初期）地表/河流过程形成的沉积在今天是否还有残余？或者说，（由河水携带的）侵蚀沉积物在与海水相遇时是否被分散到海水中？如果有地表过程的残余，其沉积物的特征是什么？或许这些沉积物（如果存在）被掩埋在侵入的海洋沉积物之下？如果不存在，是否随着板块潜没了？[130]从海洋的角度来看，盛水期的证据应该是初始侵入的海洋沉积序列。该初始地层序列之上应该是显示地球在大多数时间被淹没的其它地层系列。另一个问题涉及对洪水前地貌的破坏或改变（地

127 参见 Berthault 的问题，“这些连续的潮汐难道不是由‘大渊的泉源’引起的吗？”—Guy Berthault, “Sedimentation Experiments: Is Extrapolation Appropriate? A Reply,” *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 11/1 (1997): p. 69.

128 例如，Edmond W. Holroyd III, “Cavitation Processes During Catastrophic Floods,” in *Proceedings of the Second International Conference on Creationism Held July 30-August 4, 1990*, 2 vols., ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1990), 2:101-113.

129 例如，Steven A. Austin, ed., *Grand Canyon: Monument to Catastrophe* (Santee, CA: Institute for Creation Research, 1994), p. 69.

130 例如，Austin et al., “Catastrophic Plate Tectonics: A Global Flood Model of Earth History,” p. 609-621; Baumgardner, “Catastrophic Plate Tectonics: The Geophysical Context of the Genesis Flood,” p. 58-63. 实证研究参见 Roger Sigler and Van Wingerden, “Submarine Flow and Slide Deposits in the Kingston Peak Formation, Kingston Range, Mojave Desert, California: Evidence for Catastrophic Initiation of Noah’s Flood,” in *Proceedings of the Fourth International Conference on Creationism Held August 3—8, 1998*, ed. by Robert E. Walsh (Pittsburgh, PA: Creation Science Fellowship, 1998), p. 487-501.

形特征及其下的地壳结构）。当洪水前的山脉被覆盖时，它们的命运如何？

如前所述，洪水的消退阶段（大部分）可认为是潮起潮落（或消消涨涨）阶段。[131] 奥斯汀（Austin）从他的研究中得出，洪水的消退“乃是类似潮汐运动的来回冲刷，伴随总水位的逐渐下降。”[132] 这种大规模（甚至全大陆范围）的运动，由于陆地屏障（8:5）的缺乏和（/或）出现而加剧，无疑对地表的塑造产生了深远的影响。[133] 这个过程至少持续了 165 天。

这种往复运动应在大规模的海侵和海退的沉积层序列中显现出来。总体而言，大趋势主要是海退。从方舟着陆到山顶显现过去了 75 天。显然，在这 75 天内，大部分时间大部分土地仍被淹没。为什么水还是不断向陆地回流？每次海退导致的海洋沉积（在地上和在海里）的增加是不是造成海侵不断的一个因素？如果是，这种重复过程是否持续，直到出现可以容纳大量水的空间（例如，海洋里或陆地上的更深的盆地、陆基裂谷、不同地层内的洞穴和空隙）？山顶显现后，洪灾期的海岸线不断变化。一旦水退到最高地形以下，波浪和水流就会自然地对这些地形进行再造，并且改造先前在洪水期形成的沉积地貌。侵蚀层和沉积层移向大海，部分水被堵塞在盆地里，并最终冲击出新的江河系统。[134] 地质记录中是否存在一整个海退地层序列？要回答这些以及其它的与洪水相关的问题，还有待进一步的地质学研究。

最终，洪水的力量重塑了整个地球的地貌。甚至彼得也认识到这一事实，他写道，“因为被洪水淹没，当时存在的世界消灭了”（彼得后书 3:6；根据新钦定本 NKJV 字译）。因此，现在要找到洪水前的地标，如伊甸园或伊甸园周围的四条河，是不可能的。[135]

131 又见 Whitcomb and Morris, *The Genesis Flood*, p. 100.

132 Austin, ed., *Grand Canyon: Monument to Catastrophe*, p. 77.

133 Whitcomb and Morris, *The Genesis Flood*, p. 269.

134 同上。

135 最近的研究表明，大型河谷系统可能会平行于大洪水前的前寒武纪岩基里的地壳裂谷。但是，即使该理论确认了现在的底格里斯 - 幼发拉底河系就是伊甸园的河系，

古生物学的考量

陆栖生物的化石，包括踪迹化石（表明该动物当时活着）可能是帮助确定某个沉积层何时形成的关键。以上研究显示，所有呼吸空气的陆栖生物都在洪水第 150 天前死亡。因此，在前 150 天内可能形成的陆地化石类型包括：（1）活体掩埋；（2）尸体掩埋；（3）行迹或足印。流水的分选作用使得流线型的物体“先于表面粗糙的物体而沉降。高比重（同样体积有更多重量）的物体比较轻的物体先沉降。这适用于沙子、淤泥以及生物死尸等等。”[136] 此外，不同的生物栖息于不同的生态区。罗宾斯（Robbins）描述了沉积发生的先后顺序：

> “与生活在高海拔的生物相比，生活在海平面以下的生物自然会在较低的地层被石化。那些比海平面高很多的生物往往会在沉积物的高层被发现。动物本身的机动性，以及它们的运动方式，会影响它们在岩石中最常被发现的位置。移动性强、灵敏的生物往往在被洪水追上前能够逃脱一段时间。鸟类、飞虫等身体比重较低的，会比蠕虫和甲虫下沉得慢。蛤蜊、扇贝等生物应该见于最低的沉积物中。”[137]

就各种陆栖动物的足迹而言，在解读地层之前，必须先回答以下问题：

1. 这些印记是否可以肯定是在前 150 天内形成于洪水沉积物中的？

它也可能位于原始水系的“西面 200-300 公里”，并且“河流周围的地形 ..... 由于洪水而彻底改变了”，甚至波斯湾本身“在洪水刚过时比今天要小得多”。见 John Woodmorappe, “The Feasible Same-Site Reappearance of the Tigris-Euphrates River System after the Global Flood,” *Creation Research Society Quarterly* 39/2 (Sept 2002): p. 109, 114. 这种理论还可以终止人们对大洪水必须是局部性（因为伊甸园的河流中有两个名字在洪水后的世界仍然保留）的说法。

136 Austin Robbins, “How Were Fossils Formed?” *Bible and Spade* 10/4 (Autumn 1997): p. 74.

137 同上。

2. 这些印记是否有可能形成于洪水之后（即动物离开方舟之后），但仍留在洪水沉积物中，因为土地仍然松软（未石化）？
3. 这些印记是否形成于洪水后的灾难中，并保留在洪水后的沉积物中？

这三种情况都可能存在于地质岩石记录中。因此，对岩石记录的正确诠释必须基于许多标准。

海平面曲线

水涨到最大高度后，在前 150 天结束时水位开始下降。洪水结束时到达海平面。当时的海平面相对于现代海平面的位置还没有人知道。在地质记录的上层寻找向海洋倾斜的静态海岸线会有所帮助吗？这会帮助我们进一步确定有争议的洪水 / 洪水后边界吗？退水的大规模反复会不会产生非静态海岸线？[138] 尽管圣经中没有提到冰川期，但许多创造论科学家认为，洪水结束时的海洋、陆地和大气状况有利于产生一个持续几个世纪的冰川期。冰川期会将海平面暂时降低到洪水结束时和现今的海平面以下多少？冰川期以及不同的海平面如何帮助方舟中的动物分散在全地？哪些侵蚀特征和化石遗迹是冰川推进而后又融化的结果？这些后洪水效应还需进一步研究。

结论

确定挪亚洪水地质效应的性质和范围最好出自原始见证：经文叙述本身。文学分析向我们展示了一幅令人惊叹的画面：一个缜密、统合而一致的叙述，充满了为了提供一个特意搭建的架构而设计的文学手法。在正式介绍之后是两个夹心结构，确定了叙述的边界（7:6-8:14）。三个交叉结构将叙述分成几个主要部分，见下页图表。

138 参见 Northrup, “Identifying the Noahic Flood in Historical Geology: Part One,” p. 177.

7:6-10 — 洪水前的正式介绍
7:11-18 — 第1个夹心之首（7:11a）
— 第1个交叉结构（7:11b）
— 第2个夹心之首（7:12）
7:19-8:4 — 第2个交叉结构（7:19-20）
8:5-12 — 第3个交叉结构（8:5）
8:13-14 — 第2个夹心之尾（8:13）
— 第1个夹心之尾（8:14）

对诸如 מטג（*gešem*）和 לובמ（*mabbŭl*）之类的术语进行语词研究几乎不能提供构建洪水模型的依据，因为术语更多地受到上下文的限制和限定性短语中用法的限制，而不是词源方面的规定。词汇分析常常很少注意整个短语和全部上下文——两者都能更好地确定单个词汇在特定段落中的含义。即使文中使用的术语被认为是常规的，按照上下文客观地阅读洪水叙述，就会给读者深刻印象，认识到洪水的全球性和灾难性。

创世记 8:2 是形成洪水时间表的主要经文之一。此节描述了在 7:11 中首次激活之机制的反转。如果语言具有任何意义，那么毫无疑问，圣经记录了整整 150 天的洪水泛滥期，在此期间，双源头（海底的“源泉”和雨水）持续提供所需之水。

洪水记载中最相关而又被忽视的因素之一与对 8:3 的正确翻译和理解有关。经文揭示了退水的起起落落。在降雨和海底喷发停止后约 165 天的时期内发生的这种全球范围内的水力作用对于构建洪水地质模型具有深远的意义。在洪水的前 150 天以及洪水的后半程都会发生侵蚀和沉积，这就产生了一个问题：洪水的后 165 天涨落和以及后洪水时期的水力作用是否会产生比最初 150 天的初始海侵阶段更有序的分层？

洪水叙述本身的详细时间表应该能揭示洪水地层边界在岩石记录中的位置。洪水叙述中使用的时间表“日期”和 *wayyiqtol* 动词的连贯性质为事件按时间顺序线性发展提供了根据。认为能与均变

论假设下的地质层柱找到严格对应是不明智的。毫无疑问，现有的洪水模型应被修订，以反映洪水叙述的见证。

有些问题无法通过 *wayyiqtol* 链来解决。其中一个问题涉及在洪水中生命死亡的时间表。在 7:19-24 中，没有明确的线索可以帮助建立这样的时间序列。可以确定的只是这些生命的死亡发生在洪水的前 150 天（7:24）。

这个对圣经文本的分析只是一个开始。尽管还有改进的余地，而且对经文的文学和句法分析中的细节也可以扩展，但对于具有地质学专业知识的人，已经有足够的素材让他们应用这些结果去构造一个既符合圣经又在科学上可行的地质学模型。

第十章

创世记第5和第11章的家谱有空缺吗？

特拉维斯·弗里曼（Travis R. Freeman）[1]

自19世纪以来，旧约学者普遍表示，创世记第5章和第11章中的家谱包含世代和时间上的空缺，因此不能像詹姆斯·乌雪（James Ussher）那样用家谱来制定年代表。这些学者中大多数相信族谱会随着时间的流逝而发生变动，也就是说，名字经常会被增减或改变形式。他们说，由于地球比乌雪所认定的要古老，因此创世记第5章和第11章中一定有一些名字在圣经的传承过程中被省略掉了。因此，在他们看来，这些家谱与学界普遍接受的古老地球、古老人类并不矛盾。圣经家谱当然不能用来确定创世或洪水的日期。

然而，这种观点令一些保守派圣经学者深感不安，他们坚持认为创世记第5章和第11章清楚地记述了从亚当到亚伯拉罕的连续的、无间断的家谱和年代。他们认为，这些文本的措词就是为了排除遗漏和空缺。在他们看来，提出这样的空缺违反了对这些段落直

1 本章包括了我的论文 的一大部分，“A New Look at the Genesis 5 and 11 Fluidity Problem,” *Andrews University Seminary Studies* 42 (2004): p. 259–286； 和 “The Genesis 5 and 11 Fluidity Question,” *TJ* 19(2) [2004]: p. 83–90. 这里的使用得到了出版者的和善的许可。

截了当的阅读和圣经无误的观点。因此，他们说，乌雪根据家谱确定创世是在大约公元前 4000 年是无可非议的，而且值得现代学者效仿。

哪种观点是正确的呢？ 创世记第 5 章和第 11 章里的家谱在传承的过程中是否有流动性？ 是否有的名字被省略了，以致于现在这些家谱在世代和时间上有空缺呢？

本章中使用的“流动性”一词是指从家谱中省略或添加名字的做法，或者指名字的拼写被更改。名字被省略时，流动性导致压缩，就是名单被缩短了。有时，名字的省略会形成对称性，就是说，在分段家谱的每个部分中，名字的数量相等。我用术语“年代家谱”（chronogenealogy）和“非年代家谱”（non-chorono-genealogy)）来描述本文讨论的各种家谱的体裁。

非年代家谱观

历史批判学者

许多现代的历史批判学者认为创世记第 5 章的家谱不是准确的历史记录。他们认为这是来自古代美索不达米亚的传奇英雄名单（国王名单、智者名单、英雄名单，或部落祖先名单），在代代相传的漫长过程中经历了太多的流动性，以至于其大部分或全部的历史和年代价值（如果原先有的话）已经遗失了。他们对创世记第 11 章的家谱表达了类似的观点。对于这些学者来说，创世记早期的家谱（如果曾经是家谱的话）是不连续的，也就是说，它们包含世代的遗漏或空缺。

克劳斯·韦斯特曼（Claus Westermann）认为，创世记第 5 章中列出的十个名字来自于某个古代部落关于其原始祖先的口传历史。[2] 这段口传历史在其早期被划分为不同的节段，并且每个节段是独立

2 Claus Westermann, *Genesis 1–15: A Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapo- lis, MN: Augsburg, 1984), p. 348-354. 韦斯特曼认为创世记第 5 章的先祖名单与美索不达米亚的国王没有任何联系。

传承的。韦斯特曼在创世记 4:25-26（亚当、塞特、以挪士）中找到一个节段（或其中一部分），又在 4:17-18（该隐、以诺、以拿、米户雅利、玛土撒利、拉麦）中找到另一个节段，认为这些节段被耶和华派（J）使用了。他认为创世记 5 章的祭司派（P）也使用了这两个节段，因此创世记 4 章和 5 章里的名字最初是相同的。他认为这两个节段在传递过程中的流动性解释了创世记第 4 章和 5 章在名字拼写（该隐 / 该南、米户雅利 / 玛勒列、以拿 / 雅列、玛土撒利 / 玛土撒拉）之间的差异以及名字顺序（该隐、以诺、以拿、米户雅利与该南、玛勒列、雅列、以诺）。韦斯特曼还争辩说，P 把传说中的人名压缩成十个，是因为这个数字在古近东“家谱中是典型和正常的”。[3]

犹太神学家那鸿·撒珥纳（Nahum M. Sarna）也认为创世记第 5 章中的十个名字是压缩的结果。[4] 他指出古文献记录中还有其他的十人序列（Berossus 的大洪水前的国王名单，路得记 4:18-22 和历代志上 2:5，9-15 中法勒斯至大卫的家谱，以及创世记 11:10-26 中闪至亚伯拉罕的家谱），借以说明在圣经时代的世界中，十代家谱是人为的和标准的。在此基础上，他说：“结论是无庸置疑的：这里（创世记第 5 章）就是对历史的刻意的、对称的格式化。”[5]

格哈德·冯·拉德（Gerhard von Rad）说，创世记第 4 章和第 5 章中的两个家谱“显然 [来自] 同一个名单。”[6] 他的证据就是名字的相似性。流动性解释了名字拼写和顺序的不同。他认为，圣经家谱的人物来源可能是从巴比伦传说中大洪水前的十个神话性质的国王流传下来的，尽管希伯来文版本将这些人扮为先祖。因此，当冯·拉德（von Rad）提请人们注意“ 【第 5 章】对安排人类和世界

3 同上，第 352 页。为证明古代家谱中经常使用十代模式，韦斯特曼援引以下文献：Abraham Malamat, “King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies,” Journal of the American Oriental Society 88 (1968): p. 163–173.

4 Nahum M. Sarna, Genesis, JPS Torah Commentary (New York: Jewish Publication Society, 1989), p. 40–41.

5 同上，第 40 页。

6 Gerhard von Rad, Genesis: A Commentary, trans. John H. Marks, Old Testament Library (Philadelphia, PA: Westminster, 1961), p. 69.

的年龄作出的努力”[7] 时，他的意思并不是这些经文揭示了他们的实际年龄。经文的神话起源和传承的流动性排除了这种字面解释。他的意思仅仅是说创世记作者提出了一种虚构的线性历史观，来挑战许多古代异教所倡导的循环历史观。[8]

以法莲·斯派瑟（E. A. Speiser）看到创世记第 4 章与第 5 章的名单之间的相似之处，就推测这两个名单是来自一个共同的美索不达米亚源头。他指出苏美尔人传说中大洪水前的十个国王是可能的来源，并提议该传说在传承过程中被大幅度“修改”，以至于原来的名字完全被新名字所取代了。[9]

约翰·吉布森（John C. Gibson）同样指出古代传说是创世记第 4 章和第 5 章家谱的共同来源。他认为创世记第 5 章中的名字数目可能反映了苏美尔传说中大洪水前的国王数目。[10] 关于创世记第 4 章和第 5 章中的名字，吉布森指出：

> “希伯来传说中的古代英雄们被聚集在一起，呈现为亲属关系，并加了些小说明，使之成为更完整的故事。希伯来文名单可能是以色列的讲故事者或“故事歌手”用来帮助记忆的。人名的背后是一个古老的希伯来史诗循环，反映了早期希伯来人对世界之初和文明兴起的看法。”[11]

按照吉布森的说法，创世记第 5 章的人可能并不是直系亲属。随着希伯来史诗循环的发展，他们的名字只是被添加到讲故事者的名单中而已。

杰克·萨松（Jack Sasson）也假定创世记第 4 章该隐的族谱和创世记第 5 章塞特的族谱背后有一个共同的名单。萨森进一步认为希伯来人经常将重要人物移至族谱的第五和 / 或第七个位置以强调他

7 同上，第 66 页。
8 同上，第 66-69 页。
9 E.A. Speiser, Genesis, AB (Garden City, NY: Doubleday, 1964), p. 41–42.
10 John C. Gibson, Genesis, Daily Study Bible (Philadelphia, PA: Westminster, 1981), 1:155–156.
11 同上，第 156 页。

的重要性。例如，他指出，在创世记的家谱中，以诺是亚当的第七世孙，希伯是以诺的第七世孙，亚伯拉罕是希伯的第七世孙。对于萨森来说，这样的例子证明了流动性，因此，他排除了从创世记第 5 章和第 11 章中得出准确年代的可能性。[12]

罗伯特·戴维森（Robert Davidson）写道，创世记第 5 章中的十人名单让人想起美索不达米亚国王的名单，这暗示了前者对后者的名字和十人形式的依赖。[13] 他进一步指出，在巴比伦传说中，西帕尔的国王恩梅杜拉纳（Enmeduranna）是第七位国王，而以诺（Enoch）名字的开头与他相似，也是排在亚当之后的第七位。七被认为是神圣的数字。沙玛什（Shamash）对恩梅杜拉纳有特别的恩宠，并通过向他揭示天地的奥秘来祝福他，就像希伯来的神对以诺也特别地爱，并以把他带到天堂来祝福他。以诺可能在活了 365 年后离世，这个数字可能与太阳神有关。[14] 戴维森的观点很清楚：首先，以诺的故事依赖恩梅杜拉纳的故事；其次，古代家谱中的第七位是为杰出人物保留的，通常会将他的名字从其实际位置或本不在家谱中的位置移至第七位。因此，流动性在创世记第 5 章的形成中起主要作用。为达到标准的十人名单形式，人们做出了省略，并且出于神学目的改变其顺序。

福音派学者

另一组当今的神学家（主要由福音派人士组成）认为创世记第 5 章和第 11 章的族谱是准确的历史记录，但名单中省略了一定数量的名字。因此，他们在创世记第 5 章和第 11 章的历史性上不同于刚刚讨论过的神学家们，但他们同意家谱有流动性，而且因为流动性而导致了空缺。这一派在很大程度上呼应了 19 世纪晚期威廉·格

12 Jack Sasson, “A Genealogical Convention in Biblical Chronography?” *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978): p. 171–177.

13 Robert Davidson, Genesis 1–11, The Cambridge Bible Commentary (New York: Cambridge University Press, 1973), p. 61.

14 同上，第 61-62 页。

林（William H. Green）在这一观点上的论证。[15]

车理深（Gleason Archer）认为，创世记第 5 章和第 11 章都记录了恰好十个世代，这表明有名字被省略以达到一个预定的对称性。他指出马太福音第 1 章是另一个家谱的例子，在那里为了对称起见省略了一些名字，可能是为了好记。阿彻在承认创世记家谱中存在遗漏的同时，坚持认为被遗漏的名字必须少于被列出的名字。为了支持这一论点，他指出，圣经中其它的长家谱名单中删除的名字从来没有比使用的名字更多。例如，马太在耶稣的祖先名单中列出的至少是省略的八倍。基于同样的根据，阿彻认为，人类不可能像一些福音派人士所建议的那样，有近 20 万年的历史，因为这样的历史意味着从创世记家谱中删除了大量亚当的祖先，这是不可接受的。[16]

肯尼斯·基勤（K.A. Kitchen）怀疑创世记第 5 章和第 11 章家谱的连续性，并给出了三个理由。[17] 首先，考古证据表明埃及文明在公元前 3000 年左右出现，而美索不达米亚文明出现得更早。[18] 这些年期与创世记第 5 章和第 11 章的“连续”读法相冲突。其次，“生”一词可以指后代而不是儿子。其三，两个名单都有十个名字，这种对称性表明其格式化。

戈登·文翰（Gordon Wenham）否认塞特家谱依赖于该隐家谱或苏美尔君王名单，却接受创世记第 5 章有世代和历史空缺的想法。[19] 不过他强调说，“……希伯来原文没有暗示在这个家谱中父子之间有很大的间隔”。他这样做是被迫于“考古学的发现”和“历史学的问题”，因此他把亚当置于“非常遥远的时代”。[20]

---

15 William H. Green, “Primeval Chronology,” Bibliotheca Sacra 47 (1890): p. 285– 303.

16 Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago, IL: Moody, 1994, revised ed.), p. 209–212.

17 K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago, IL: InterVarsity, 1966), p. 35–39.

18 同上，第 37 页。基勤承认考古学家们非常依赖碳 14 定年法来确定这些日期。放射性定年法最近受到很多科学研究的强烈挑战。参下面网页的许多文章：www.answers-ingenesis.org/home/area/faq/dating.asp.

19 Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, WBC (Waco, TX: Word, 1987), p. 123–134.

20 同上，第 133-134 页。

德里克·基德纳（Derek Kidner）提议创世记第 5 章和第 11 章中的人名是挑选出来的历史标志，而不是连续的链条。他在马太福音第 1 章和现代阿拉伯部落的家谱记录中找到了这种做法的例子。创世记第 5 章和第 11 章的作者都没有给出世代总数，也没有让人觉得先祖们的生活年代有很大的重叠，这使基德纳怀疑家谱可能不是连续的。他并没有明确承认考古学发现强化了他的怀疑，但他认为考古学“证明了”人类文明至少可以追溯到公元前 7000 年。

约翰·戴维斯（John J. Davis）认为创世记第 4 章和第 5 章的家谱之间的差异远大于相似之处，因此创世记第 5 章的名单是真实的人，而不是根据创世记第 4 章的名单捏造出来的。[21] 但他相信创世记第 5 章和第 11 章只提到了大洪水前的关键人物，而不是每一代，这有几个理由：首先，两个名单的末尾都没有给出世代总数；其次，圣经里没有在任何一个地方提到这两个家谱所跨越的年数；其三，家谱里面包含了一些与年代无关的数字；其四，路加福音 3:36 列出了一个名叫该南的人是亚法撒的儿子，但创世记第 11 章却省略了他；其五，如果字面阅读创世记第 11 章的经文，闪比亚伯拉罕更晚离世；其六，根据地层考古学、陶器类型学和碳 14 鉴定进行的考古计算表明，大洪水后的人类文化出现在公元前 12,000 年左右，这就把大洪水发生定在公元前 18,000 年左右；其七，名单带有格式化安排的痕迹。因此，戴维斯怀疑创世记第 5 章和第 11 章中有“相当大”的空缺，但他认为这些空缺没有大到足以容纳进化论地质学家对人类和地球年龄的“过度高估”。[22]

维克多·汉密尔顿（Victor P. Hamilton）争辩说，该隐的后代名字与塞特的后代名字在顺序和拼写上有很大的差异，前者显然与后一个名单的写作无关；也就是说，他们有不同的来源。塞特的后代与任何苏美尔人的洪水前国王名单也无关，因为它们属于不同的体裁。塞特的后代构成了一个家谱，而苏美尔的序列构成的是一个君

21 John J. Davis, *Paradise to Prison: Studies in Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker, 1975), p. 102,151.

22 同上，第 28-32、104、151 页。在第 30 页上，戴维斯承认他对格林的依赖。

王榜。因此，汉密尔顿认为没有理由怀疑创世记第 5 章和第 11 章所记载的是实际的历史人物，是实际的塞特后裔和闪族后裔。[23] 然而，他怀疑创世记第 5 章和第 11 章并未记录每一代人。以下引文表达了许多福音派人士的想法：

> “【最近的研究表明】创世记中的这些早期家谱源于旧巴比伦时期西闪族部落的原型家谱，他们的每一个谱系通常包括十代。根据这一观察来理解创 5，就使得我们相信，创 5 中的名单不必理解为连续的序列。因此，不能将这些数字加在一起来推算人类的年龄。这些经文应当理解为，我们这里得到的是对称的家谱：洪水前十代（创 5），洪水后十代（创 11）。因此，当创 5 说“ X 生了 Y”时，这可能意味着“ X 的后代最终传到了 Y”。[24]

肯尼斯·马修斯（Kenneth A. Mathews）认为创世记第 5 章和第 11 章中的人分别是塞特和闪的真实后裔，但他也认为家谱在传承过程中发生了流动性，导致了两个压缩的、对称的家谱。[25] 马修斯指出，传统的理解是这些家谱包括了从亚当到亚伯拉罕的每一代人，并且“经文中没有明确表示有其他的可能性。”[26] 然而，他不相信没有省略，因为“这会留给我们很短的时间跨度来容纳我们所了解的人类历史。”[27] 以诺在创世记第 5 章中排第七位，与波阿斯在路得记第 4 章中所提到的大卫的家谱中的位置相似，这也向马修斯表明，创世记第 5 章和第 11 章是经过格式化的，因为七这个数字代表了上帝的特别祝福。尽管马修斯完全接受这些创世记的家谱中有空缺的想法，但他坚持认为，这些空缺不可能容纳下进化古生物学

23 Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1–17*, NICOT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 249–254.

24 同上，第 254 页。哈密尔顿引用的重要研究 Abraham Malamat, “Tribal Societies: Biblical Genealogies and African Lineage Systems,” *Archives europeenes de sociolgie* 14 (1973): p. 126–136.

25 Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11:26*, NAC (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1996), p. 295–305. 在第 302 页，马修斯承认他的观点的经典陈述可以在格林著作的 285-303 页找到。在第 305 页，他也指出他依赖于 Benjamin B. Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Princeton Theology Review* 9 (1911): p. 1–25.

26 同上，第 302 页。

27 同上。

所需的长久年代，因为如此巨大的空缺无视圣经的惯例，这惯例就是列出的世代比省略的要多。因此，在马修斯看来，人类仅比乌雪（Ussher）计算的要早几千年。

罗纳德·杨布洛德（Ronald F. Youngblood）提供了在创世记第 5 章中出现流动性的另一种可能的方式。他提议其中的名字可能是洪水前著名的朝代名称，而不是个人，其它不太重要的朝代想必被省略了。在这种解释中，那些数字与统治者在位的时间有关。杨布洛德没有说出他所指的是哪一组数字，或者其它数字组合可能的含义。他只是简单地得出结论说，这种解释暗示创世记第 5 章中的记录中有巨大的空缺。[28]

非年代家谱观总结

总之，认为创世记第 5 章和第 11 章的家谱中因流动性而存在空缺的最常见论证如下：（1）创世记第 4 章和第 5 章中的家谱太相似，它们肯定是从共同的源头演变而来的。（2）创世记第 5 章和第 11 章中的家谱呈对称的十代形式，而且重点人物放在第七位，这表明它们是经过格式化的，跟随了古代美索不达米亚国王、圣人和祖先名单的传统。（3）对经文的无空缺解读会导致先祖们的生活年代有太多的重叠。（4）经常重复使用的公式“ X 生了 Y”应解释为 Y 是 X 的后人。（5）按照圣经以外的证据，人类起源的时间比创世记第 5 章和第 11 章的无空缺解读要早得多 。

年代家谱观

一些现代学者认为，创世记第 5 章和第 11 章不仅包含实际的历史人物的名字，而且这些名字构成了从亚当到亚伯拉罕的连续（没有遗漏任何世代的）线性家谱。尽管他们爽快地承认流动性造成的世代空缺是古代家谱中相当普遍的现象，但他们认为，虽然某些家

28 Ronald F. Youngblood, *The Book of Genesis: An Introductory Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), p. 75.

谱中由于流动性而出现空缺，但这并不能证明所有的家谱都有由于流动性引起的空缺。他们将创世记第 5 章和第 11 章的家谱视为古代家谱中省略世代的普遍模式的许多例外中的两个。

体裁的重要性

在对早期圣经家谱的分析中，已故的撒母耳·库灵（Samuel Kulling）一开始就承认许多圣经家谱，例如以斯拉记第 7 章和马太福音第 1 章中的家谱，都存在空缺。但是，在他看来，圣经家谱具有不止一种体裁。一种类型的家谱（例如，以斯拉记第 7 章）的主要目的是确定某人对某项职务、职位或遗产的权利，因而不必包括每一代。而另一种类型加入了足够的详细信息，尤其是数字资料，表明它的目的是建立一个年代表，尽管可能也有其他的目的。库灵在列王记上下和历代志上下中找到了许多这种类型的例子，那些简短的段落说到以色列或犹大的国王在他的儿子（或篡位者）继位之前统治了若干年。当这些段落组合在一起时，就形成了以色列和犹大的 20 代年代，并且经常被神学家用来确定重要事件的日期。创世记中的一些经文段落给出了以撒出生时亚伯拉罕的年龄和雅各出生时以撒的年龄，也是这种体裁的例子。这些关于先祖时期的经文也通常被用来确定年代。[29]

然后库灵设问：创世记 5 章和 11 章的家谱属于哪一类？ 他回答说其中的许多数字，尤其是父亲的生育年龄，肯定将这些家谱定为第二类，即年代家谱。因此至少就圣经本身的证据而言，它们应被理解为没有遗漏。[30]

布瑞法德·查尔兹（Brevard S. Childs）也认为体裁是理解创世记家谱本质的重要因素。[31] 他在创世记中发现两种家谱：垂直（线

29 Samuel R. Kulling, *Are the Genealogies in Genesis 5 and 11 Historical and Complete: That Is, Without Gaps?* (Reihen, Switzerland: Immanuel-Verlag, 1996), p. 30–31. 关于以色列王，实际上有四个或更多的家谱，因为至少有四个朝代。无论如何，它们的年代学数值是明显的。

30 同上。

31 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, PA: For-

性）和水平（分段）。他在 11 个“后代记、来历”（*Toledoth*，历史记录）的背景下分析了这两种类型的性质和功能，他说这些“后代记”形成整卷书的结构并将其统一为一部连续的历史（与韦斯特曼的观点相反）。在这部历史中，水平家谱的功能，例如，挪亚的三个儿子的家谱，以实玛利后代的家谱和以扫后裔的家谱（分别是在创 10、25 和 36 章），显示了人类在特别拣选的家族之外的普遍繁衍。另一方面，垂直家谱（主要是创 5 和 11）则关乎被选择的蒙祝福的家族，并“追溯从亚当到雅各的不间断的一系列后裔，同时也为对先祖的传统叙述提供了一个框架。[32] 查尔兹没有说他是否相信这些垂直家谱中包含的数字是准确的，是否适合确立亚伯拉罕之前的年代，但他的这句话表明他相信创世记的作者的意图是列出一个连续的、没有空缺的家谱，而且圣经经文本身中并没有任何需要别样解释的依据。

另一位强调家谱体裁识别在解释过程中的作用的学者是大卫·罗斯韦尔（David T. Rosevear）。[33] 与库灵一样，罗斯韦尔描述了圣经中线性家谱的两种主要类型。首先，有不完整的家谱，其中省略了几代人，古代作家在不必要包括每一代人就可以达到目的时就会采用。相反，有完整的没有省略一代的家谱，圣经作者有时用来建立他们叙事的时间顺序框架。根据罗斯韦尔的说法，塞特和闪的家谱名单带有后一种家谱的标记，尤其明显的是它们一致地记载了每两代出生之间的年限。再次，与库灵一样，罗斯韦尔引用与以色列和犹大的君王有关的经书，作为这类家谱的其他例子。

詹姆斯·乔丹（James Jordan）同意库灵、查尔兹和罗斯韦尔的观点，即在确定家谱中是否存在因流动性而造成的空缺时，体裁识别很重要，但他进一步提出了自己的论点。他认为，实际上不仅有

---

tress, 1979), p. 145–146.

32 同上，第 146 页。

33 David T. Rosevear, “The Genealogies of Genesis,” in *Concepts in Creationism*, ed. E.H. Andrews, Werner Gitt, and W.J. Ouweneel (Welwyn, England: Evangelical Press, 1986), p. 68–77.

两种类型，而是有许多不同的家谱形式。[34] 例如，他识别出连续和不连续的家谱、年代家谱和非年代家谱、只省略了几代的家谱和几乎省略了所有代的家谱，仅仅是一个名单的家谱和带有历史和传记记录的家谱、2 代和 20 代的家谱、线性和分段家谱、等等，每种都有自己的功能和特点。乔丹分析说，创世记的作者有如此众多的形式可以使用，至少可以说，除非他相信自己的名单是完整的、没有空缺的，否则他不太可能选择创世记第 5 章和第 11 章的形式，仔细地叙述每一代之间的年数。乔丹进一步分析说，创世记第 5 章和第 11 章包含详细的年代信息这一事实就证明这些经文属于与世代空缺的观念直接对立的体裁。他认为，说这些经文中有空缺是完全忽略了它们的体裁。[35]

大多数否认创世记第 5 章和第 11 章的家谱因流动性而造成空缺的神学家都意识到，尽管他们的“体裁论证”听起来合理，但是只有在他们能够为那些支持空缺的证据提供自己的合理解释时，体裁论才会为人相信。他们如何回答因流动性而产生空缺的五个主要论证呢？

论证 1：创世记第 4 章和第 5 章名单的相似之处

第一个论证说，创世记第 4 章和第 5 章家谱的名字和顺序是如此地相似，以至于它们一定是从同一个原始家谱演变而来的。它们在传播过程中经历了流动性，从而产生了两个不同但相似的名单。反对这种说法的神学家们回答说，这两个名单实际上有很大的不同。此外，他们说，任何相似之处都可能是由于古代世界中大家庭都倾向于重复使用相同或相似的名字。

文翰指出，该隐的家谱涵盖了七个世代，但只有六个名字与塞特家谱中的名字有相似之处。在这六个中，四个需要更改或添加至少一个辅音才能变得相同。仅有的两个完全一样的以诺和拉麦，也

34 James B. Jordan, “The Biblical Chronology Question,” Creation Social Science and Humanities Quarterly 2 (1979): p. 1–6.

35 同上，第 6 页。

可以根据对他们的生平记载区分开来。创世记第 4 章的拉麦谋杀了一个年轻人并以此为荣，而创世记第 5 章的拉麦则在他儿子的命名中承认上帝。经文对第一个以诺并没有说什么，但是第二个以诺与神同行了至少三百年，然后被神超自然地带进了天堂。流动性无法解释如此巨大的特性差异。因此，两个以诺和两个拉麦是不同的人，实际上根本不匹配。文翰进一步指出了这两段经文的不同风格。该隐段落是一个简单的家谱，而塞特段落是一个年代家谱。他认为，这些不同的风格指向两个截然不同的原始名单。[36]

马修斯同意文翰的观点，但提出了更多的他认为不能归因于流动性的差异。[37] 创世记第 4 章似乎对洪水一无所知，不像创世记第 5 章。创世记第 4 章在拉麦之后有一个分段式家谱，并提到了他的女儿拿玛，也与创世记第 5 章不同。创世记第 5 章遵循一致的公式给出先祖的生育和死亡年龄，但创世记第 4 章的语言公式化程度低得多，并且完全没有年龄。塞特的家谱与创世密切相关，但该隐家谱的背景是被逐出乐园和家庭。[38] 因此，马修斯得出结论，这两章反映了不同的源头；即不同的原始名单。

汉密尔顿解释了名字的相似性。建议说古代两个人在同一时间具有相同或相似的名字并不少见，尤其是在同一个大家庭中。历世历代，包括今天在内，父母都经常以叔伯、堂兄弟等人的名字给孩子取名。[39] 汉密尔顿似乎承认威尔逊理论的有效性，即在古代家谱的运用中，形式取决于功能。也就是说，家谱经常被修改以更好地发挥其作为社会或政治工具的目的。汉密尔顿也同意威尔逊的观点，认为创世记第 4 章的作用是展示罪的传播，而创世记第 5 章则强调了神的形像的传递。不过汉密尔顿指出，威尔逊未能展示改变世代数、更改姓名及其顺序如何使这两处的家谱更好地发挥其功能。[40] 没有这类信息，汉密尔顿认为就没有理由假设它们出自同一

36 Wenham, *Genesis 1–15*, p. 123–124.

37 Mathews, *Genesis 1–11:26*, p. 281–282.

38 马修斯既没有解释，也不清楚，为什么这些差异不能归因于功能带来的流动性。

39 Hamilton, The Book of Genesis, Chapters 1–17, p. 250–251.

40 同上，第 250 页。本文后面对罗伯特·威尔逊的工作有更全面的论述（“The Old

原始名单或因为流动性而导致世代空缺。

在结论为创世记第 4 章和第 5 章的名字来自不同原始名单的研究中，大卫·布莱恩（David T. Bryan）的研究最为详尽。[41] 布莱恩认为创世记家谱在名字的拼写方面存在流动性，但与本节提到的其他学者一样，他深入而有力地论证：创世记第 4 章和第 5 章名单的相似性并不一定需要一个共同的原始名单。以下是他的意见的总结。

布莱恩看到了流传到现在的这两段经文中的名字之间惊人的相似性。他指出，大多数学者对这种相似性的解释都是说这两段经文是基于同一个原始名单，而这个原始名单可能是苏美尔国王或重要祖先的名单。另一方面，他又指出，有几位学者为相似性提出了另外的解释。例如，威廉·格林在 1895 年提议，这两个家谱中的名字在从原来的语言翻译成希伯来语时可能发生了部分混淆或同化。[42] 布莱恩指出，最近芬寇斯坦（J.J. Finkelstein）[43] 和威廉·哈罗（William W. Hallo）[44] 提出了类似的理论。以苏美尔国王名单和发音类似的洪水前圣贤名单（*apkallu*）为例，他们指出随着时间的流逝，两个截然不同但密切相关的名单逐渐趋于相似，他们因此提议该隐和塞特的家谱也是如此。

布莱恩认为有一件事情是显而易见的。该隐和塞特家谱的名字之间相似性太明显，不可能是巧合，因此流动性一定发生了。流动性要么使一个名单发展为两个，要么使两个名单变得更像一个。布莱恩选择后一种理论。他指出，在已知的两个名单发生混淆的例子中，

Testament Genealogies in Recent Research," *JBL* 94 [1975]: p. 169–189）；威尔逊也对古代和现代家谱的形式和功能做出了深入分析 (*Genealogy and History in the Biblical World* [New Haven, CT: Yale University Press, 1977], p. 11–205)。

41 David T. Bryan, "A Reevaluation of Genesis 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity," Zeitschrift f die alttestamentliche Wissenschaft 99 (1987): p. 180–188.

42 William H. Green, *The Unity of the Book of Genesis* (1895), p. 46–47. 显然格林并不认为名字的混淆是与圣经的无误性冲突的，因为从一种语言翻译成另一种语言会有在字母和拼写上的改变。

43 J.J. Finkelstein, "The Antediluvian Kings: A University of California Tablet," Journal of Cuneiform Studies 17 (1963): p. 50.

44 William W. Hallo, "Antediluvian Cities," Journal of Cuneiform Studies 23 (1970): p. 63–64.

通常两个名单不相似的地方比相似的地方更多。在一个名单演变为两个名单的情况下，通常两个名单相似的地方比不相似的地方更多。有人可能会想，只要简单地列出相似点和不同点，看哪个更多，这样就显示出原始形式是什么。但是，布莱恩表示，这种方法行不通，因为家谱的某些特征比其他特征更容易发生流动性。例如，一个人名的拼写发生变化的可能性远比关于他的生命述评发生变化的可能性大。因此，某些差异（例如名称的差异）在确定原始形式时的权重要比其它差异（例如描述的差异）的权重低。我们必须考虑每个相似点或差异的权重。[45]

根据这一原理，布莱恩发现创世记第 4 章和第 5 章的经文之间的两个主要相似之处：有相似的名字和相似的名字顺序，两者都极易变动，因此权重较少。他还发现了十个不同之处。其中五个因容易改变而权重小。这五个是：（1）在创世记第 5 章与洪水相关联，第 4 章中没有；（2）创世记第 5 章记录了十代，但创世记第 4 章只记录了七代，如果包括亚当，则记录了八代；（3）创世记第 4 章拉麦之后的节段看起来是那段经文的一部分，但创世记第 5 章挪亚之后的节段看起来则是被添加到那段经文之后的；（4）表达父子关系的格式不同；（5）功能不同，因为创世记第 4 章指向罪的蔓延和后果，而创世记第 5 章则指向蒙拣选的家庭的传承。

另五个不同之处倾向于抵抗流动性。[46] 一个是在创世记第 4 章中没有挪亚。布莱恩暗示即使功能或目的的改变也不会导致这一重要人物的遗漏。第二个是在创世记第 4 章中的拉麦之后，包括了三男一女的分段世代，这在创世记第 5 章中是完全不存在的。第三个抗流动性的差异是在创世记第 4 章中强调了某些文化方面的开端，这是创世记第 5 章所完全缺少的。第四个是贯穿创世记第 5 章的数值资料，在创世记第 4 章中找不到。布莱恩评论道：

> “这很难用流动性来解释，因为即使在 [苏美尔国王]

45 Bryan, “A Reevaluation of Genesis 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity,” p. 180–182.

46 同上，第 183-187 页。

名单中不同的七到十个国王都有 [数字]。数字甚至出现在只有残片的文本中。”[47]

布莱恩列出的最后一个抗流动性差异是两个以诺和两个拉麦在生平信息上的差异。该隐的后裔以诺与城市建设有关，但塞特的后裔以诺与上帝同行。该隐的后裔拉麦杀了人还自吹自擂，但与他对应的人却生下义人挪亚而且说出关于他的预言。[48]

布莱恩的论点是，两个名单中的相似特征指向一个共同的原始名单，而相异的特征，尤其是那些不容易受流动性影响的特征，则指向不同的原始名单。就创世记第 4 章和第 5 章而言，布莱恩仅发现两个相似的特征，却发现十个不同的特征，其中五个是抗流动性的，不容易随时间而变化。因此，布莱恩得出结论，这两个家谱并不是从一个原始家谱衍生出来的。

论证 2：创世记第 5 章和第 11 章中对称的十代形式

那些否认创世记第 5 章和第 11 章的家谱因流动性而改变的神学家们，他们如何回答支持流动性的第二个主要论证呢？ 该论证说，这些经文对称的十代形式和突出第七位的形式表明它们是按照标准的古代近东模式被格式化的结果。对这种论证的回应遵循以下几种思路。

乔丹简单地说：“没有理由认为创世记第 5 章和第 11 章不能反映出真实的历史事态；实际上，将儿子出生时父亲的年龄包括在内是不容许任何空缺的……而是支持历史准确性。”[49] 不过，乔丹并没有忽视古代近东地区的十代文学传统。根据魏斯曼（P.J. Wiseman）的理论，创世记是围绕着多个“后代记”（Toledoth）文件编写而成的，这些“后代记”文件是在事件发生后不久就记录下来的，然后一代一代地传递下来，[50] 乔丹提议创世记第 5 章所保

47 同上，第 187 页。

48 同上，第 187-188 页。

49 Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 9.

50 P.J. Wiseman, *New Discoveries in Babylonia about Genesis* (London: Marshall, Morgan

亚当的“后代记”（创 5:1-32）	闪的“后代记”（创 11:10-26）
1. 亚当	1. 闪
2. 塞特	2. 亚法撒
3. 以挪士	3. 沙拉
4. 该南	4. 希伯
5. 玛勒列	5. 法勒
6. 雅列	6. 拉吴
7. 以诺	7. 西鹿
8. 玛土撒拉	8. 拿鹤
9. 拉麦	9. 他拉 （三子）
10. 挪亚 （三子）	

留的记录比其它古代近东的名单更早，甚至可能是其它名单所依循的惯例的来源。[51]

理查德·尼森（Richard Niessen）分析说，仅仅因为某些十代名单是经过格式化的，并不一定意味着所有的名单都经过了格式化。在他看来，创世记第 5 章和第 11 章分别记录了十代，因为洪水之前和从洪水到亚伯拉罕实际上有十代。他指出，文字本身没有表示有其它的意思，其中的数字也表示没有省略。尼森承认马太福音第 1 章中的家谱是被格式化的，但是由于马太福音列出了三组的 14 代，这肯定证明古代文士并没有被锁定在十代的形式上。尼森还指出，仅仅因为马太福音第 1 章被格式化就相信了创世记第 5 章和第 11 章也被格式化了，这忽略了它们是不同类型的家谱这个事实。也就是说，创世记的经文中有数字，但马太福音第 1 章则没有。因此，将创世记第 5 章和第 11 章与马太福音第 1 章进行比较就像将苹果与橙子进行比较一样，这是一个基本的解经错误。[52]

库灵强调了一个大多数学者似乎都忽略了的重要观点。也就是说，创世记第 5 章和第 11 章的家谱并不是真正的对称。亚当的“来

and Scott, 1958), p. 45–89. 也参见 Duane Garrett, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), p. 91–125；和 R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969), p. 63–64, 542–553. 在 552 页，Harrison 断言，“创世记中看到的原始资料毫无疑问是非常古老的。”

51 Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 9.

52 Richard Niessen, “A Biblical Approach to Dating the Earth: A Case for the Use of Genesis 5 and 11 as an Exact Chronology,” *Creation Research Society Quarterly 19* (June 1982): p. 63.

历”包含十个名字（亚当到挪亚），第十个有三个儿子（闪、含和雅弗）。闪的“来历”只记录了九个名字（从闪到他拉），第九个育有三个儿子（亚伯拉罕、拿鹤和哈兰）。

把亚伯拉罕（亚伯兰）在创世记第 11 章中算作第十代，并不帮助形成对称，因为要前后一致就要在创世记第 5 章中算上闪（比较 11:26 与 5:32）。所谓的对称性实际上并不存在。[53]

在这些论点之上，必须再加上几位著名且广受尊敬的学者的发现，他们不一定支持创世记 5 和 11 章无空缺的观点，但他们坚持认为这些圣经家谱与苏美尔国王名单无关，或者得出结论说，古代君王、圣人或部落祖先的名单中实际上不存在十代的模式。仅举几例就足够了。

格哈德·F·哈塞尔（Gerhard F. Hasel）在一篇经过精心推理、翔实记录的文章中分析了所有相关的古代文献，并得出结论说，创世记第 5 章与苏美尔国王名单（SKL）之间在事实上或形式上都不存在关联。[54] 他提出了十个理由 。

1. SKL 里的名字在语言上不同于创世记。
2. 由于功能不同，SKL 给出的是统治年限而非寿命。
3. SKL 将国王与城市联系在一起，而不是将父与子联系在一起。
4. SKL 使用的数字要大得多
5. SKL 记录苏美尔和阿卡德在一位国王的统治下继续保持了政治统一，但创世记第 5 章与政治无关。

53 Kulling, Are the Genealogies in Genesis 5 and 11 Historical and Complete, p. 33–34. W.H. Gispen, *Genesis*, vol. 1, Commentaar op het Oude Testament (Kampen, The Netherlands: Kok, 1974), 第 385–386 页也承认对称性不存在。七十士译本在创世记第 11 章多列了一位先祖（称为第二个该南），但有很强的证据显示这是抄写错误。这个问题在本章后面有更细节的阐述（参标题为“关于第二个该南的附录”一节）。

54 Gerhard F. Hasel, “The Genealogies of Genesis 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background,” *Andrews University Seminary Studies* 16 (1978): p. 361–374. 也参见 K. Luke, “The Genealogies in Genesis 5,” *Indian Theological Studies* 18 (September 1981): p. 223–244.

6. SKL 列出的是国王，而不是祖先。
7. SKL 与创世记第 5 章相比在地域上是局部的，而不是普遍的。
8. SKL 以王权的开启开始而不是以第一个人开始。
9. SKL 以一位名叫苏鲁巴克（Suruppak）的国王结束，而不是像挪亚这样的洪水英雄。
10. SKL 并不总是一致地以十代形式存在。

关于最后一个原因，哈塞尔指出，近至 1965 年，一项重大研究得出结论，说希伯来人在创世记第 5 章里的十代模式是从 SKL 借来的。[55] 然而哈塞尔写道：

> “苏美尔国王名单的主要修订版（WB 444）仅包含八位国王，而不是十位国王。有一个文本只包含七位国王（W），另一个（UCBC 9-1819）则是七位或八位国王，而亚述巴尼帕（Ashurbanipal）图书馆的双语片段只有九位国王。只有贝罗索（Berossos）和仅有的一个古老碑文（WB 62）这两个文本（其中只有一个是楔形文字）记载了十个洪水前的国王。根据楔形文字资料，我们不能再说苏美尔国王名单最初包含十个洪水前的国王，并在后来成了圣经家谱的原型。[56]

哈塞尔做出了另外两项令人震惊的观察。首先，他说：“创世记第 5 章中不间断的传承与苏美尔国王名单中同时或同代的王朝形成了鲜明对比。”[57] 然后，他提醒读者，SKL 列出了 39 个洪水后的人物，大约是 创世记第 11 章所列出的四倍。[58]

文翰曾两次提及各种美索不达米亚 SKL 版本中洪水前国王的

55 参见 W.G. Lambert, “A New Look at the Babylonian Background of Genesis,” Journal of Theological Studies 16 (1965): p. 287–300, 尤其 292–293 页。

56 Hasel, “The Genealogies of Genesis 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background,” p. 367.

57 同上。

58 同上。

数目不一致，显示出他对十代格式的怀疑。[59] 他确实看到，尤其是在雅各布森（T. Jacobsen）恢复的苏美尔版本中，[60] 苏美尔洪水故事与创世记第 5-9、11 章之间在事件顺序上的对应。在他看来，这并不表示彼此依赖，而是表示他们对世界、人类、文明的起源及大洪水等等，有共同的早期传承。他暗示，两个版本的家谱的差异与它们的目的有关。一名苏美尔故事作家可能出于政治动机而篡改了许多早期国王的名字，以证明他的城市拥有美索不达米亚的领导权。而其它城市也可能加入不同数目的不同名字的国王，以支持他们的领导权。同时代的希伯来人也是在相同的历史框架下，但并未加入一个国王名单，因为他们没有政治目的。他们乃是出于宗教或历史的原因，使用自己祖先的名字并一直追溯到第一个人。关键点是创世记第 5 章的希伯来人祖先名单看起来并不依赖于任何苏美尔国王名单的名字或十代形式。[61]

罗伯特·威尔逊（Robert R. Wilson）坚决主张，标准的古代近东十代家谱形式根本不存在，或者至少尚未得到证明。在认为创世记第 5 章和第 11 章的家谱有省略世代以符合标准的十代形式的学者中，亚伯拉罕·马拉玛特（Abraham Malamat）的著作颇具影响力。[62] 前面已经提到过，韦斯特曼把十代用法普遍存在于古代家谱中的证明归功于他。许多其他人在这方面也都依赖马拉玛特的研究。然而，在对马拉玛特的研究进行彻底分析后，威尔逊得出结论说，尽管马拉玛特对古代家谱的学术分析做出了重要贡献，但他关于十代模式的结论却是极不合理的。[63]

59 Wenham, *Genesis 1–15*, p. 124.

60 T. Jacobsen, “The Eridu Genesis,” Journal of Biblical Literature 100 (1981): p. 513– 529.

61 Wenham, *Genesis 1–15*, p. xxxix–xli, p. 123–125. M.B. Rowton, “The Date of the Sumerian King List,” Journal of Near Eastern Studies 19 (1960): p. 156–162, 也提出 SKL 背后的政治动机。

62 Abraham Malamat, “Kings Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies,” in *Essays in Memory of E.A. Speiser*, ed. William W. Hallo, American Oriental Series 53 (New Haven, CT: American Oriental Society, 1968), p. 163–173；作者同前 , Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions,” JAOS 82 (1962): p. 143–150; idem, “Tribal Societies,” p. 126–136.

63 Robert R. Wilson, “The Old Testament Genealogies in Recent Research,” JBL 94 (1975): p. 169–189；威尔逊对古代和现代家谱的形式和功能也有深入分析，见 *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 11–205.

马拉玛特试图证明旧约家谱与古代近东家谱之间的相似之处。[64]他有时用对现代部落家谱的研究来支持其标准格式的主张。他用以比较的基础是亚述国王名单（AKL）和汉穆拉比王朝家谱（GHD）。马拉玛特说，他发现这些古亚摩利人文献有四个部分，并且通常在圣经家谱中也可以找到相同的四部分。[65]

第一部分，他称之为“家谱库”，在对人名做了一些调整之后，他发现 AKL 和 GHD 分别包含 12 个和 11 个名字，由编造的人名（有时是部落名称）随意链接在一起而成。他还引用了 9 到 11 代的现代部落家谱，并得出结论说，这是创世记中使用的标准的 10 代形式的证据，因为所有这些名单都接近 10 代。[66]

第二部分是“决定性的一线”，被用来将家谱库与名单中余下的人联系起来。AKL 中的决定性人名总共为五个，GHD 中有两个。在圣经中，决定性一线起于亚伯拉罕，止于犹大，仅有四代。[67]

第三部分是“祖先表”，将决定性一线与最后一个部分联系起来。在 AKL 中，该部分有清楚的标题，即“十个做王的祖先”，记录着著名国王闪姆西 - 阿达德（Samsi-Adad）的家谱。在 GHD 中，该部分没有明确的标题，但马拉玛特认为它原本包含十个名字，但流动性已经使其不再清楚。他再次引用了长度在十代左右的一些现代部落家谱。路得记第四章中大卫的十个祖先提供了一个圣经的例子。他还提议圣经原本要保留十个扫罗的祖先，但他只能找到七个。[68]

最后一部分，即“历史的一线”，由国王或重要人物的直系祖先组成，因为执政者需要通过建立与其前任的血缘关系来确认其王权。在 AKL 和 GHD 中，这部分相当长。他没有在圣经中找到例子，

64 Malamat, “King Lists,” p. 163–173.
65 同上，第 164 页。
66 同上，第 165-168 页。
67 同上，第 168-169 页。
68 同上，第 169-171 页。

但觉得曾经存在的可能性很大。[69]

马拉玛特根据这一分析得出结论说，在亚摩利人文化中，祖先表的理想形式是十代，就像创世记第 5 章和第 11 章中的一样。不久后，哈特曼（T. C. Hartman）撰文支持马拉玛特的结论。[70] 哈特曼认为斯派瑟将创世记第 5 章与 SKL 联系起来是错误的，因为这两者之间存在着许多基本差异。他还指责斯派瑟把 10 代形式的源头归于 SKL 也是错误的，因为大多数 SKL 版本的名字都少于 10 个。根据马拉玛特所做的工作，哈特曼得出结论说，创世记第 5 章的十代形式可能来自于亚摩利人对十代家谱的偏爱。

威尔逊发现马拉玛特和哈特曼的论证和结论都存在重大缺陷。首先，威尔逊指出，他们声称在 AKL 和 GHD 中发现的四部分家谱模式在旧约中根本不存在。例如，圣经中被马拉玛特归于第二部分的名字，即亚伯拉罕至犹大，从未在旧约的线性家谱中同时出现。此外，马拉玛特本人也无法从圣经中举出一个符合他的第四部分的例子。[71]

其次，威尔逊根据自己对现代阿拉伯和非洲部落社会使用的家谱的广泛研究，得出的结论是，线性家谱的长度通常在 5 到 19 代之间变化。因此部落社会并不偏好某一特定的长度。他暗示马拉玛特只选择了那些支持他的十代理论的部落家谱作为例子，而忽略了许多不同长度的家谱。即使这样，他的示例还是从 9 代到 11 代不等，必须经过调整才完全符合十代形式。[72]

第三，威尔逊指出，马拉玛特所说组成 AKL 和 GHD 的八个部分（各有四个），在现存的版本中实际上只有一个包含 10 个名称。AKL 的四个部分分别包含 12、5、10 和 77 个名称。GHD 的第一部分包含 11 个名称，第二部分包含两个名称，第三部分和第

69 同上，第 164 页。

70 T.C. Hartman, “Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11B,” *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): p. 25–32.

71 Wilson, “Old Testament Genealogies,” p. 178.

72 同上，第 175-179 页。关于现代阿拉伯人和非洲人家谱的透彻讨论请参 Wilson, *Genealogy*, p. 18–55.

四部分没有明确的标记。马拉玛特靠着任意调整和划分，给人留下家谱有标准长度的大概印象，但实际上根本不存在标准长度，无论是 10 代或其它代数。[73] 威尔逊非常轻描淡写地总结说，“【马拉玛特】没有提供足够的证据来支持他关于那些家谱具有刻板的十代长度或四部分结构的主张。”[74]

第四，威尔逊指出，AKL 和 GHD 属于君王榜一类。它们都不强调亲属关系，并且列出的名字经常没有任何家族或生平信息。另一方面，创世记第 5 章和第 11 章有明显的家族谱系特征。因此，威尔逊声称，将 AKL 和 GHD 与创世记的记录进行比较在方法上是不正确的，因为它们是不同类型的文献。[75]

威尔逊同意马拉玛特和哈特曼关于古代和现代家谱中相当普遍地存在流动性的观点。但他提醒读者，某些家谱发生了变动并不意味着所有家谱都存在流动性。每份家谱都有其不同的功能和背景，因此必须分别进行检查。“一概而论是不可能的。”[76]

布莱恩挑战了萨森等人提出的说法，即创世记早期家谱中对第七位的强调表明它们被格式化了。萨森自己也承认，在古代美索不达米亚的家谱和君王名单中并没有这种做法。[77] 他还承认，甚至在希伯来人中也没有一致地这样做。[78] 布莱恩除了指出萨森理论中的这些基本弱点之外，还指出了其方法论上的弱点，他写道：

> “[萨森] 的方法前后不一。当他说希伯排在以诺之后第七位时，他从以诺之后一代开始统计。然后，当他断

73 Wilson, “Old Testament Genealogies,” p. 182–88.

74 同上，第 188 页。马拉玛特自己在语言上的模棱两可支持威尔逊的结论，就是马拉玛特没有证明其观点的结论。例如，在他讨论古代家谱所谓的十代形式时，马拉玛特（“国王名单”，165–166 页）在 8 个句子的段落里就用了八个不肯定的词或短语——（1）可能，（2）可能地，（3）可能曾是，（4）我们也可以假定，（5）费解的，（6）我们大概可以，（7）如果我们假定，（8）倾向。这样的语言弱化了他听起来很有信心的结论，“洪水前和洪水后【亚当和闪】的家谱，对称地编排成 10 代的长度，毫无疑问是刻意调和并效仿这个具体的家谱模型的结果。”

75 Wilson, “Old Testament Genealogies,” p. 187.

76 同上，第 189 页。

77 Sasson, “A Genealogical Convention in Biblical Chronography?” p. 172.

78 同上。

> 言亚伯拉罕排在希伯之后第七位时，他却从希伯开始计数。如果他是前后一致的话，亚伯拉罕就会成为希伯之后的第六位。”[79]

布莱恩指出他认为的另一个方法错误。萨森假设该隐和塞特的家谱是从同一个原始家谱衍生而来的，原始家谱的第七位是拉麦。一旦采用这种假设就不可避免地得出以诺是后来被加入名单的结论。根据布莱恩的说法，这种推理等同于对流动性的循环论证，因为未经证实的假设是得出结论的主要根据。[80]

论证 3：创世记第 5 章和第 11 章中众先祖的生活重叠

关于流动性存在的第三个主要论证是，无空缺解读创世记第 5 章和第 11 章会使先祖们的生活重叠到令人难以置信的程度。例如，在洪水之前，亚当一直活到拉麦（挪亚的父亲）出生之后，从亚当到玛土撒拉的所有先祖在一段短时期内都活着。洪水过后，闪几乎活过了亚伯拉罕，而希伯活过了亚伯拉罕几年。年代家谱倡导者如何解释这种令人难以置信的场景呢？

乔丹的解释很典型。他声称没有客观理由否定这些先祖的人生在很大程度上重叠的说法。乔丹说，这样的说法对于现代学者来说似乎很奇怪，这只是因为他们已经习惯地认为从亚当的时代到亚伯拉罕的时代之间已经过去了很长时间。前辈学者并不觉得先祖们的生命重叠不可思议。[81] 例如，马丁·路德写道：

> “但是挪亚看到了他的后代直到第十代。他在亚伯拉罕大约 58 岁时去世。闪与以撒同活了约 110 年，与以扫和雅各同活约五十年。那一定是一个非常蒙福的教会，由这么多虔诚的先祖共同领导了这么长时间，并且一起生活

79 Bryan, “A Reevaluation of Genesis 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity,” p. 181.

80 同上，第 182 页。

81 Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 4.

了很多年。”[82]

乔丹承认圣经没有记载创世记第 5 章和第 11 章中的人们之间的接触。他针对这种信息的匮乏提供了两种可能的解释。首先，此类信息对于作者的目的而言是不必要的。其次，许多人似乎已经迁移到不同的地域，导致彼此接触困难而且罕见。[83]

根据乔丹的说法，大多数神学家认为从洪水到亚伯拉罕的被召之间经过了很长一段时间（也许是几千年），人们已经失去了对上帝的认识，因此亚伯拉罕被呼召出来恢复这一认识。针对这种说法，乔丹指出，麦基洗德和他的城市看起来在亚伯拉罕之前就拥有对上帝的全面认识，约伯和他的文化也如此，尽管约伯的朋友们误用了他们的知识。[84] 亚伯拉罕之后，巴兰尽管显然没有与亚伯拉罕的后代接触，但是他知道耶和华的名并且以耶和华的名发预言。大概还有其他的先知也这样。对于乔丹而言，如此广泛的关于上帝的知识和洪水与亚伯拉罕之间过了很长时间的观念相冲突，反而支持先祖们的寿命有很大的重叠。[85]

论证 4：创世记第 5 章和第 11 章中的固定重复模式

支持创世记第 5 章和第 11 章的家谱因流动性而导致空缺的第四个主要论证是，固定重复的模式“当 X 活了 Y 年时，他成为 Z 的父亲”，应解释为 X 活了 Y 年，生下一个儿子，而这一支后代最后传到了 Z。这种解释为 X 和 Z 之间任何数目的世代都留下了空间。在支持流动性的所有论证中，否认创世记第 5 章和第 11 章中存在空缺的人对这一条的回应最激烈。他们似乎真地感到震惊，因

82 Martin Luther, Commentary on Genesis, trans. J. Theodore Mueller (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1958), p. 199；被引用于 Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 1–2.

83 Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 4. 乔丹提议吉尔伽美什史诗有历史的依据，可以提供一个非常少见的一个先祖访问另一个先祖的例子。在这个史诗中，吉尔伽美什长途跋涉去寻找经过洪水的老人，乌他那普汀，而他立刻就告诉他有关洪水的事情。

84 乔丹假定约伯的时间比亚伯拉罕早，至少就约伯故事的中心而言。

85 Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 4–5. 在这个观点中，约书亚指控亚伯拉罕的先祖拜外邦的神（书 24:2）应该理解为泛指，就像后来像耶利米这样的先知们指控全以色列拜偶像一样，甚至大家都理解耶稣也允许例外。

为他们认为这一违反基本的解经学原理且与经文直白的意思背道而驰的解释竟然得到了许多神学家的真诚拥护，包括一些保守的福音派主要人物。乔丹认为，如果不是因为他们的年老地球预设，以及由此而来的想使经文包容他们的古老地球时间尺度的压力，知识渊博的神学家万不会想到这样的解释，更不用说提倡了。[86]

根据年代家谱的倡导者的推理，一条最为广泛接受的解经原则就是，作者的意图是经文的正确含义；尤其是那些采用语法历史解经法的人，更是认同这一点。[87] 人们怎么知道作者的意思呢？他的意思通常是他的陈述中最明显的意思，而这是由他的目标读者认定并在上下文中读出来的。[88] 在整个犹太史和教会史上，直到 19 世纪莱尔和达尔文的时代，几乎所有的信徒，也就是目标读者，都将创世记第 5 章和第 11 章理解为连续的家谱，记录了亚当到亚伯拉罕每一代人的名字以及每两代之间的年数。[89] 将模式的措词从“当 X 活了 Y 年时，他成为 Z 的父亲”改为“当 X 活了 Y 岁时，他生下一个最终传到 Z 的人”，这改变了作者的原意，严重违反了这条完善的解经学原理。[90]

原著的目标读者是否误解了作者的意图（达到数千年之大），忽略了 X 生 Y 可能意味着 X 是 Y 的祖先这一事实呢？ 无空缺论的倡导者说，当然没有，因为“生”这个词的模糊性一直是众所周知的。对于创世记 5 章和 11 章来说，读者否定了这样的解释，因为作者费了很大力气在经文中列出了从每个人出生到其继承人出生之

86 同上，第 6 页。

87 E.D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), p. 1–23, 深入地分析了这一原则，并得出结论说，这毫无疑问是正确的，因为语言符号并不能表达自己的意思。

88 在圣经中可以找到这个规律的明显例外。例如，耶稣有时用隐晦的语言说话，而当时不悔改的人会误解他。不过，耶稣自己也承认他故意不用直白的语言来呈现他的信息。绝大多数的时候，圣经作者们大概都是在篇幅允许的情况下尽量清楚地传递他们的信息。如此，这个规律还是成立的。

89 参 Davis A. Young, *The Biblical Flood: A Case Study of the Church's Response to Extra-biblical Evidence* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 1–79.

90 Kulling, Are the Genealogies in Genesis 5 and 11 Historical and Complete, p. 25–36; Niessen, “A Biblical Approach to Dating the Earth, p. 61–65; Rosevear, “The Gene- ologies of Genesis,” p. 73; Bert Thompson, Creation Compromises (Montgomery, AL: Apologetics Press, 1995), p. 175; 和 Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 5–6.

间的年数。如果作者的意图不是将这些名字联成一个连续的世代序列，这些数字就是多余的，而且完全没有意义。[91]

连续家谱的倡导者们认为，目标读者理解的正确性至少从四个方面得到了证实。首先，对于数字的存在从没有人提出过其他的合理解释。其次，古代文献中没有提供任何例子表示“ X 活了 Y 年，生了 Z”代表着 X 和 Z 之间还隔了几代。第三，创世记经文本身的细节表明：亚当和塞特（5:3）、塞特和以挪士（4:26）、拉麦和挪亚（5:28）、挪亚和闪（6:10，7:13，8:15，9:18，10:1，11:10）、希伯和法勒（10:25）、他拉和亚伯拉罕（11:27-32）之间都没有隔代，因此在其他人之间有隔代的可能性很小。第四，在新约圣经中，写犹大书的犹大显然是早期教会的领袖，也是耶稣的同母异父兄弟，他说以诺是“亚当的七世孙”（犹大书 14），表明他相信从亚当到以诺没有空缺，甚至可能表示他相信亚当的家谱和闪的家谱都没有空缺。[92]

论证 5：经外证据和人类的古久

关于创世记第 5 章和第 11 章的家谱中因流动性而导致空缺的第五个论证是，根据圣经以外的证据（例如科学证据），人类起源的时间比无空缺解读这两个家谱所得出的时间要早。人类进化的观念和定年法导致大多数科学家认为人类之古久远远超过圣经的时间尺度，针对这一观念和方法的科学异议超出了本章和本书所讨论的范围。鼓励有兴趣的读者参考一下关于人类起源问题的杰出创造论学者马文·卢布瑙（Marvin Lubenow）的著作。[93] 关于放射测年法的不可靠性，有很多专门为非专业人士撰写的文章（附有充分的文献

91 Rosevear, “The Genealogies of Genesis,” p. 72–73; Niessen, “A Biblical Approach to Dating the Earth, p. 62-63.

92 Kulling, Are the Genealogies in Genesis 5 and 11 Historical and Complete, p. 25–36; Niessen, “A Biblical Approach to Dating the Earth, p. 61–65; Rosevear, “The Genealogies of Genesis,” p. 73; Jordan, “The Biblical Chronology Question,” p. 5–6.

93 参 Marvin Lubenow, *Bones of Contention: A Creationist Assessment of Human Fossils* (Grand Rapids, MI: Baker, 2004, 2nd rev. ed. 和该书第一版中的附录（关于化石年代鉴定）。

记录，以供专业人士参考）。[94]

年代家谱观总结

总而言之，持年代家谱观的人坚持认为，决定流动性问题的第一步是体裁的识别。不同形式的古代家谱发挥不同的作用。有些形式容许流动性，另一些则不容许。创世记第 5 章和第 11 章记录了每个先祖在所提到的儿子出生时的年龄，这就是年代家谱的标记，这种体裁排除了导致世代空缺的流动性。

对于年代家谱的倡导者而言，决定流动性问题的第二步是揭露流动性论证的弱点。首先，他们指出，该隐和塞特家谱的相异之处比相似之处更多（并且更重要），表明它们很可能不是从被提议的同一个原始家谱演变而来的。相似性的最好解释是大家庭倾向于重复使用相同或相似的名字。第二，他们坚持认为，古代家谱的标准十代形式根本不存在（尤其是威尔逊对马拉玛特的批评），强调第七位也不是标准的做法。第三，他们指出，虽然先祖们寿命的重叠在现代人看来似乎令人怀疑，但没有人说明为什么这些古人不能同时活着，而这是前辈的神学家们并不怀疑的。第四，年代家谱的倡导者们认为，将“ X 活 Y 年生 Z”解释为“ X 活 Y 年后生子传到 Z”的做法没有文献上的先例。他们进一步认为，后一种解释违反了基本的解经学原理，并使在创世记第 5 章和第 11 章中重复了 18 次的模式中给出的所有“ Y”数字变得毫无意义。

两种观点的评估

创世记第 5 章和第 11 章的家谱在传播过程中是否发生了导致世代空缺的流动性呢？ 回答这个问题的学术尝试是围绕着五个议题进行的。

94 参 Donald DeYoung, *Thousands, not Billions: Challenging an Icon of Evolution, Questioning the Age of the Earth* (Green Forest, AR: Master Books, 2005). 这是一个国际创造科学家博士团队对放射性定年法经过八年研究所发表的结果的总结，面向非专业人士。也请考虑网站 www.answersingenesis.org/home/area/faq/dating.asp 里的许多文章。

第一个议题涉及在解经过程中体裁识别的重要性。前面的讨论揭示，空缺倡导者倾向于将所有家谱一视同仁。尽管他们经常谈论不同的家谱形式和功能，但在实践中，他们经常通过将一个家谱与另一个不同类型的家谱进行比较而得出结论。他们将马太福音第 1 章（没有提到年数）与创世记第 5 章和第 11 章（20 代都含有数字）进行比较，并接着认定既然马太福音第 1 章有空缺，那么创世记第 5 章和第 11 章也必定有空缺。这是他们完全无视家谱类型的一个典型的例子，在解经学上是无法成立的。圣经和古代近东世界中存在的多种家谱形式，不仅应为学者提供关于不同功能的线索，而且还应提供不同的解释规则。由于无空缺倡导者强调要认真注意并严格遵守这些规则，他们在这方面的问题上就占据了制高点。

但是，仅仅要求识别体裁并遵守适当的解经规则并不能确保可以准确地识别出体裁。无空缺倡导者将创世记第 5 章和第 11 章识别为年代家谱，主要是因为它们给出了每个先祖在“生”名单上下一个人时的年龄。这样的生育年龄真的为家谱标上了年代意义吗？无空缺的支持者只能举出几个家谱资料的例子，这些家谱资料用儿子出生时父亲的年龄来达到确定时间的目的。这些例子几乎完全来自创世记第 12-50 章的先祖时期。另一方面，支持空缺的人却提不出任何证据，无论是古代的还是现代的，圣经里的还是经外的，显示儿子出生时“父亲”的年龄清楚地不是用来传达时间信息。因此，不存在以非时间表的方式理解生育年龄的先例。相比之下，把这些年龄理解为年代家谱的标志更合适。

为了确定流动性问题，学者们辩论的第二个议题涉及该隐家谱（创 4）和塞特家谱（创 5）的相似性。是否有一个原始名单通过流动性演变成两个相似的名单呢？ 一些学者肯定这一说法，并认为名字的相似性只能这样解释。其他学者则持否定态度，认为这两个名单确实存在很大差异，并且任何相似之处都可能是由于大家庭偏好重复使用相同或相似名字所致。事实是，名字和相伴特征的相异性远比相似性多得多，其中有些通常不会出现在由同一原始名单

演变出来的两个名单中，这表明该隐和塞特的家谱一直是分开的，并不是一个原始家谱演变成两个的结果。

关于流动性的学术辩论的第三个议题是关于创世记第 5 章和第 11 章里的族谱可能的格式化，为符合标准的十代形式，并着重于第七个位置。马拉玛特在这个问题上的著作几乎使所有学者都相信这种形式在古代近东地区是标准的，并且创世记的作者从他的家谱来源中删除了名字以符合公认的模式。然而，威尔逊后来的工作指出了马拉玛特在方法和结论上的重大缺陷，并表明古代近东国王榜和现代部落谱系在世代数目上差异很大，而且事实上没有对任何特定家谱长度的明显偏好。哈塞尔已经证明，苏美尔国王名单 SKL 不能再用作标准 10 代形式的范例，因为几乎所有版本的 SKL 都在 7 到 9 代之间。因此，如果十代模式曾经存在，那就还没有得到证明。学者们不再具有假设创世记第 5 章和第 11 章被格式化的事实基础。

关于流动性问题辩论的第四个议题涉及先祖们在世时间上的重叠。空缺倡导者们觉得重叠太大而难以置信，而无空缺倡导者们则看不到任何客观的理由去质疑。由于空缺倡导者没有给出其它理由，他们的怀疑似乎是因为他们已经笃信洪水发生在公元前 3500 年之前，而且人类是在公元前 10,000 年之前被造的。因此，他们的论点不是建立在圣经的证据上，而是建立在关于人类年代的历史和科学的论据上，而这些论据近年来受到了强烈的挑战，因而在许多学者看来是错误的。就圣经文献而言，创世记第 5 章和第 11 章中的许多人同时活着的观点并没有什么妨碍，正如路德和过去的其他杰出学者所信的。

在关于流动性问题的辩论中经常讨论的第五个议题关系到是否应将公式“ X 生了 Z”解释为 X 生了传到 Z 的血缘线。在这一问题上最有说明性的证据是，直到公元 1800 年之前，这种解释在犹太人或基督徒中几乎没人听说过。如果创世记的作者的意图是要让他的目标读者知道名单中省略了一些名字，那么他就彻底失败了。促成这种新解释的毫无疑问是 19 世纪初期和后期得到广泛接受的

莱尔地质学和达尔文生物学，而不是健全的释经学原理。新解释的最具影响力的来源是格林（Green）和沃菲尔德（Warfield），他们承认其目的是为了在据说已经被证实了深时间的科学证据面前挽救旧约的信誉。为了达到这个目的，他们忽视了两千多年的解经历史。其它的圣经证据也揭示了许多。如果父子之间有隔着几代的话，那么给出父亲生育儿子时的年龄显然是多余的，甚至会误导。我们绞尽脑汁也无法想象创世记的作者为什么会记下这些年龄，除非他的意图就是要将这些世代联成一个连续的序列。既然没人能在所有古代文献中指出一个例子，证明在 Z 出生时给出 X 年龄的家谱中存在空缺，那么以这种方式解释创世记第 5 章和第 11 章的依据是什么呢？迄今为止，还没有这样的依据被提出来，更不用说被确立了。

结论

关于创世记第 5 章和第 11 章的家谱中存在因流动性而造成的空缺的主要论证都缺乏根据。尽管各方都承认某些古代家谱具有流动性，但尚无一方提出在塞特和闪的家谱中存在流动性的可靠证据。就圣经的证据而言，创世记第 5 章和第 11 章的家谱没有经过省略或添加，里面没有空缺。这一结论对相信圣经的人有两个明显而重要的启示。首先，创世记第 5 章和第 11 章中提供的数字可以并且应该用于确定年代的目的。其次，人类只有大约 6000 年的历史。而且由于亚当和夏娃是在字面意义上的第六日里被创造出来的（如本书其它地方所证），整个宇宙也只有大约 6000 年的历史。

关于第二个该南的补录

与流动性问题相关的另一个议题也值得关注。路加福音第 3 章提到了两个名叫该南（Καίναν）的人，第一个是以挪士的儿子（参见创 5），第二个是亚法撒的儿子（参见创 11）。路加的第二个该南没有出现在创世记第 11 章的马索拉文本中，因此亚伯拉罕在创

世记的马索拉文本中是亚当的第 20 代孙，而在路加福音中是第 21 代孙。因此，要么路加福音文本列出了一个不存在的人，要么创世记的马索拉文本忽略了一个确实存在的人。前一种选择令人怀疑路加的准确性，而后者则承认创世记第 5 章中有世代的空缺。

非年代家谱观

非年代家谱的倡导者觉得在路加的准确性和马索拉的遗漏之间不难选择。约翰·戴维斯下面的话代表了大多数人：

> “应该注意的是，现在的希伯来文创世记第 11 章中并没有列出洪水后所有的先祖。在路加福音的马利亚家谱中，该南这个名字出现在沙拉和亚法撒之间（3:36），这一遗漏使得我们无法确定大洪水的发生日期。……因此，创世记第 11 章必定有相当大的空缺，并且创世记第 5 章的家谱也很可能不是完整的。因此，不可能确定创世或洪水的确切日期。”[95]

蒙塔古·米尔斯（Montague S. Mills）指出，七十士译本在创世记第 11 章中包含了第二个该南，而且许多学者认为路加使用了七十士译本而不是希伯来文本作为他的家谱来源。然而，路加的信息来源对米尔斯来说无关紧要，因为他对神默示的预设使他相信路加记载的准确性，无论其来源如何。在此基础上，米尔斯分析认为路加确认了七十士译本的准确性，并证明是马索拉文本省略了第二个该南。[96]

许多新约圣经文本评论家指出，第二个该南出现在路加福音的几个重要的早期大写字母手稿中，例如 A、B、L、Δ、Λ、Π 和 ℵ。这些手稿可以追溯到公元四世纪，有力地证明路加将该南列入了他的原始名单。这一证据使得许多福音派人士因为热心保护路加福音

95 John J. Davis, Paradise to Prison (Grand Rapids, MI: Baker, 1975), p. 30.

96 Montague S. Mills, “A Comparison of the Genesis and Lukan Genealogies: The Case for Cainan” (Master of Theology Thesis, Dallas Theological Seminary, 1978), p. 9–11.

的准确性而坚持认为确实存在第二个该南，而马索拉文本却遗漏了他。

年代家谱的观点[97]

年代家谱支持者显然否定了说马索拉文本略去了名字的这个选项，但这并不意味着他们相信路加使用了错误的信息来源（七十士译本），或者错误地列出了一个不存在的人。他们选择了另一种方案，认为马索拉文本是正确的，第二个该南从来就不存在，并且与大写版本的证据相反，路加在原文中並沒有包括他。

理查德·尼森支持这种看法，他的两个主要论证可以总结如下：首先，七十士译本是对较早的希伯来语文本的不准确修订。[98] 在创世记第 5 章和第 11 章中，其不准确之处尤为明显。涉及的不仅仅是添加一个名字，七十士译本中的每个名字都配有一组完全不同的数字，并且每个生育年龄都增加了 50 至 150 年。结果，七十士译本在创世和洪水之间增加了 586 年，在洪水和亚伯拉罕之间又增加了 880 年。这些数字膨胀的原因并不难发现。在亚历山大城负责七十士译本翻译项目的曼奈托（Manetho）刚刚在埃及国王托勒密二世“非拉铁非”（Ptolemy II Philadelphus）的主持下，发表了他的著名的埃及国王名单和年代。七十士译本的译者都是住在王宫里的犹太人，每天都要依靠他供应饮食。毫无疑问，他们有压力使圣经的年代与曼奈托夸大了的历史日期更加接近。有迹象提示，译者加入第二个该南作为“红色警示”，表示他们或多或少被迫增加了希伯来年代的时间。

> “希伯来语中的‘该南’是‘该隐’这个名字的延伸。希伯来语中的‘该隐’含有‘获得’的意思，七十士译本

97 反对存在第二个该南的另一个论证，请参 Jonathan Sarfati, *Refuting Compromise* (Green Forest, AR: Master Books, 2004), p. 295–297.

98 鉴于已有的许多研究，本研究预设马索拉文本的优先性和准确性。七十士译本在创世记第 5 章和第 11 章中的数字显然是不准确的。例如，它们使玛土撒拉活到洪水之后 17 年。这里的讨论不是来论证这个议题，而仅仅是给出尼森反对第二个该南的大致意思。

> 的译者以此表示该特定名称在该特定位置是‘获得’的或多余的。这也是对希腊文词汇的巧妙的双关用法。七十士译本用的词是 Καίναν，令人联想到 καίνος，意思是‘未知，陌生，闻所未闻’，或 κενος，意思是‘空’。”[99]

此外，七十士译本分配给第二个该南的三个数字与他的儿子沙拉的数字完全相同，真的这样碰巧的可能太小了，可能是为了表明他不是真实的。[100]

尼森的第二个主要论证是，尽管路加福音的许多大写版本包括第二个该南，但也有许多没有。例如，被认为是五、六个最重要的新约文本证据之一的贝扎古卷（Codex Beza）就没有。同样，许多早期教父在他们对路加福音的注释中都省略了该南。斐洛（Philo）、安提阿的约翰（John of Antioch）和尤西比乌（Eusebius）也省略了。俄利根（Origen）保留了它，但在他的一卷七十士译本中用方尖碑做了一个标记，这是他标记非权威读法的方式。因此，也许可以合理地得出结论，路加在他的原文名单中并未包括第二个该南。[101]

尼森提出了一个建议，是关于第二个该南如何进到路加的某些早期抄本，后来成为其公认的文本的一部分的。

> “路加福音的原文被誊抄了好几次，最终有人注意到路加福音 3:36 似乎‘缺了’一个名字。他参考了七十士译本，由于早期的基督徒只说希腊语而不说希伯来语，因此早期基督徒非常尊重七十士译本。他得出的结论是，一些抄写员不小心‘忽略’了这个名字，于是亲自对它进行了‘更正’。他的手稿一遍又一遍地被誊抄，含这个错误的更正的手稿也增多了。”[102]

---

99 Richard Niessen, “A Biblical Approach to Dating the Earth: A Case for the Use of Genesis 5 and 11 as an Exact Chronology” Creation Research Society Quarterly 19 (June 1982), p. 64.

100 同上。

101 同上。

102 同上，第 64-65 页。

撒母耳·库灵和尼森一样，认为第二个该南是被错误地加进七十士译本和路加福音的。除了尼森提出的原因之外，库灵还指出，第二个该南并未出现在马索拉文本中重复创世记第 11 章先祖名单的任何段落里。他既没有出现在七十士译本的历代志上 1:18 中，也没有出现在某些七十士译本抄本的历代志上 1:24 中，这表明七十士译本内在的不一致。第二个该南也没有列在约拿单的塔格姆译本（Targum of Johnathan）、昂科洛斯的塔格姆译本（Targum of Onkelos）、旧叙利亚文本、拉丁文译本以及所有其它包括撒玛利亚五经在内的古代版本中。库灵说，人们可以理解为什么七十士译本和路加福音的抄写者可能会添加一个名字，但是想不出一个原因为什么撒玛利亚人和其他早期作家会只省略一个名字而留下其余的名字。因此，第二个该南必定是错加的。[103]

罗伯特·菲特（C. Robert Fetter）也得出结论，说该南根本就不存在、路加的原文中也没有他。[104] 在对所有涉及第二个该南问题的古本、手稿、历史、年代学和经文注释进行了调查和分析，并且考虑了许多神学家对此问题的看法之后，菲特总结了存在第二个该南的证据如下：

1. 在路加福音的大部分最佳手稿中都可以找到他。
2. 在七十士译本的大多数记载中都可以找到他。
3. 他在禧年书中被列出。
4. 他可能被列入异教作家德米特里（Demetrius）的年代表中。[105]

菲特总结了反对第二个该南存在的证据如下：

---

103 Kulling, *Are the Genealogies in Genesis 5 and 11 Historical and Complete,* p. 33. 库灵否认一个名字被省略了好让创世记第 11 章与创世记第 5 章对称的观念，因为它们并不对称。

104 C. Robert Fetter, “A Critical Investigation of ‘the Second Cainan’ in Luke 3:36” (Master of Divinity thesis, Grace Theological Seminary, 1956), p. 1–87. 虽然费特的深入研究已经过了 40 年了，但是围绕第二个该南问题的证据主要是与古代文献相关，而费特已经深入地处理了这些文献。所以，他的研究和结论还是值得考虑的。

105 同上，第 74 页。

1. 路加福音的某些手稿省略了该名字，包括最古老的手稿之一。
2. 七十士译本内部在这一点上不一致。
3. 禧年书的性质和年代都不能使人信服它在这一点上的权威。
4. 除了七十士译本之外，没有任何古老版本包含该名字。
5. 除了德米特里之外，没有古代历史学家认可该南。
6. 希伯来圣经中没有任何其它地方提到他。
7. 早期教父所拒绝接受他的名字。
8. 有理由相信，较短的希伯来文年代要优于七十士译本的年代。
9. 撒玛利亚五经和约瑟夫的年代都忽略了他的名字。
10. 可以找出两个可信的将他加入名单的动机，即千禧年构想和传奇理论，都是基于历史事实（见下一段）。
11. 他的名字和年龄可能都是基于家谱中其他成员，而不是事实。[106]

根据这些证据，菲特得出的结论是，该南几乎可以肯定从来不曾存在过。

为什么七十士译本将第二个该南加入呢？菲特提供了两种可能的解释。第一种解释是基于基督教的编年史家提阿非罗（Theophilus）的著作，他是公元 176–186 年间安提阿的主教，并且涉及一个千禧年构想。那时许多有影响力的神学家，包括提阿非罗在内，都是千禧年论者，他们相信历史只会有六千年的历史，每千年的终结都有一些标志性的重大事件。由于法勒的名字（创世记 10:25; 11:18）表示“分裂”，因此他们认为历史会分成两个相等的部分，即法勒

106 同上。

（Peleg）的儿子拉吴（Reu）出生之前和之后的三千年。不幸的是，从他们的理论来看，七十士译本从亚当的受造到拉吴出生仅记录了2,791 年。他们毫不气馁，将 209 年的差异归咎于抄写的错误，并着手予以纠正。他们开始时将塞特出生时亚当的年龄增加了一百岁，但他们注意到玛土撒拉的生育年龄与洪水前其他先祖的生育年龄相冲突，因此他们试图通过减去 20 岁来缓解这种矛盾。这些修正将亚当和拉吴的出生之间的时间变成了 2871 年。他们仍然需要 129 年才能达到所需的三千年，因此他们在亚法撒和沙拉之间插入了新的该南，这个名字是从创世记第 5 章中类似的位置借来的，并说沙拉出生时该南的年龄是 130 岁。通过将法勒生拉吴的年份分配到历史的第二个大纪元，他们就得到第一个纪元正好是三千年。[107]

年代学家马丁·安思泰（Martin Anstey）指出，在七十士译本的某些抄本中拉麦出生时玛土撒拉的年龄是 187 岁，而其他抄本中则是 167 岁。这至少在一定程度上证实了菲特的千禧年构想解释。[108]

菲特写道，将该南加入七十士译本的第二种可能的解释是这样的：

> “……因为禧年书里有他（毫无疑问在当时的其它文献中也有他），所以尽管希伯来文记载中没有，他还是被认为是亚法撒之子和沙拉之父，因此只要有机会就把他包括在家谱里面。”[109]

然后他补充说：“可能是由于这两个原因，为了符合传统，他的名字先被加进去，然后根据千禧年构想的需要，将他的年龄做了调整。”[110]

为什么第二个该南被加入路加福音中呢？ 菲特指出，在许多

107 同上，第 70-72 页。
108 Martin Anstey, Chronology of the Old Testament (Grand Rapids, MI: Kregel, 1973), p. 44.
109 Fetter, “A Critical Investigation of ‘the Second Cainan’ in Luke 3:36,” p. 73.
110 同上。

早期基督教作家所使用的七十士译本中没有第二个该南，因此他否定了路加简单地无分辨地从希腊文创世记第 11 章中复制了家谱的想法。不过费特认为，一旦第二个该南进入七十士译本并成为其公认的一部分后，抄写经文的人就承受着将他也纳入路加福音抄本的压力，并且最终他们在这种压力下屈服了。[111]

评估

在大部分重要的大写手稿中，路加的基督家谱都有第二个该南，但这些手稿的历史只能追溯到公元四世纪之后。公元四世纪之前，几乎所有的文献都没有他，包括世俗历史学家约瑟夫、基督教神学家、除了七十士译本以外的古代版本、以及相当重要的撒玛利亚五经。甚至一些七十士译本的抄本在创世记第 11 章中也没有列出他，而且七十士译本的所有抄本都未能在旧约重复出现闪的家谱时一致地列出他。所以，几乎可以肯定第二个该南根本就不存在。他的名字可能是刚好在公元四世纪之前添加到路加的记载中的。我们可能永远无法完全确定添加的原因，但是尼森和菲特提供的场景似乎是合理的。总之，路加福音里的第二个该南不应该被视为马索拉文本的创世记第 11 章有遗漏的可靠证据。

111 同上，第 83 页。

第十一章

耶稣对地球年龄的观点

特里·莫腾森（Terry Mortenson）[1]

引言

关于地球的年龄，耶稣是怎么说的呢？这肯定是所有基督徒都感兴趣、也很重视的问题，也是影响他们对这个问题的观点的决定性因素。

因为耶稣就是神的道，他是生命的粮，没有了这个粮人就不能活着（太 4:4）。他教导我们，如果我们听他的话并照他的话去做，我们就像是一个聪明人，把房子建在坚固的磐石上（太 7:24-27）。正如拉维·撒迦利亚（Ravi Zacharias）在他的书中反驳无神论时所说的："耶稣自称为'真理'，那就让我们来检验一下他的主张和教导吧。如果他所说的是正确的，那么他的话就比生活中的任何事

除非特别说明，本章的所有经文都是引用和合本。

1 我要感谢俄亥俄州辛辛那提市上帝圣经学院（God's Bible School & College）的圣经和神学副教授菲利普·布朗（Philip Brown）博士，感谢他对这一章的早期草稿所提出的大量深刻而得力的批评。当然，我的论点中所存在的缺陷完全是我的责任。本章最初发表于 *The Master's Seminary Journal*, 18:1 (Spring 2007): p. 69–98. 经该期刊的许可，在此转载（略有改动）。

情都重要。”[2]《芝加哥关于圣经无误的声明》也对耶稣有类似的宣告：“他的话至关重要，因为他是神，他的话是从父神而来，他的话要在末日审判所有的人。” 国际圣经无误理事会（ICBI) 的学者们补充说：“基督的权柄和圣经的权柄是一回事”，“正如他听从他的父在圣经（也就是我们的旧约圣经）中的教导一样，他也要求他的门徒这样做。”[3] 要跟从主耶稣基督的教导和榜样，每个基督徒都应该使他的信仰、教导和行为符合神所默示的、无误的、有权柄的话语。

然而，许多基督徒，甚至许多基督徒学者，似乎并不知道耶稣所说的一些事情是与地球的年龄有关的。在考虑这些话语之前，有必要先简要看看耶稣对圣经，尤其是对创世记第 1-11 章有什么看法，这将有助于我们准确地理解圣经这前几章。然后，我们将检视一些主张年轻地球和主张古老地球的学者的著作，看看他们是如何面对耶稣在这个主题上的教导。我们将会看到，耶稣显然是一个主张年轻地球的创造论者。如果我们称他为神，我们就应该在这个问题上跟从他（就像对待他的所有其他教导一样），而不是跟从当代科学界的多数派或福音神学界的多数派。

耶稣对圣经的看法

在约翰福音 10:34-35 中，耶稣通过引用诗篇 82:6 来证明他的神性，然后他说“经上的话是不能废的”。也就是说，圣经是信实、可靠、真实的。圣经是不可以被抵触或搅扰的。在路加福音 24:25-27 中，耶稣斥责他的门徒不相信先知所说的一切话（他指的就是“所有的经文”）。所以，在耶稣看来，全部的圣经都是可信的，应该相信。

耶稣还通过另外一种方式表达他对圣经的完全信赖，就是把旧

2 Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?* (Nashville, TN: W Publishing, 1994), p. 131.

3 Norman L. Geisler, ed., Inerrancy (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980), p. 499–500. 书中有 ICBI 的完整陈述。

约中的记录看作历史事实，虽然大多数现代人都认为那是不可信的神话。这些历史记录包括亚当和夏娃是人类的第一对夫妻（马太福音 19:3-6，马可福音 10:3-9）；亚伯是第一个被害的先知（路加福音 11:50-51）；挪亚和大洪水（马太福音 24:38-39）；罗得和他妻子的经历（路加福音 17:28-32）；对所多玛和蛾摩拉的审判（马太福音 15）；摩西和蛇（约翰福音 3:14）；摩西和吗哪（约翰福音 6:32-33, 49）；以利亚所行的神迹（路加福音 4:25-27）；约拿和大鱼（马太福音 12:40-41）。文翰（John Wenham）有力地指出[4]：耶稣并没有把这些记载看成是寓言，而是把它们当作真实的历史，是确实发生过的事件，正如旧约圣经所描述的。耶稣用这些记载来教导他的门徒，就是要表明他自己的受死、复活和再来这些事件，也一定会同样地在真实的时空中发生。

所有这些都从某些方面反映出耶稣对圣经的态度或信心。但更重要的是，耶稣常常明确地表达出他对圣经权威的确信。圣经的权威体现在耶稣引用旧约的方式上。他经常引用旧约经文作为他自己教导的基础，比如关于教会的惩戒（马太福音 18:16）、婚姻（马太福音 19:3-9）、上帝对永生的要求（马太福音 19:16-19）、最大的诫命（马太福音 22:37-39），以及他会引起家庭分裂的事实（马太福音 10:35-36）。

他引用旧约来解释他洁净圣殿的理由（马太福音 21:12-17），也用来解释他的门徒在安息日摘麦穗的行为（路加福音 6:3-4）。这也是他用来对付撒旦试探的“武器”（马太福音 4:1-10）。耶稣毫不含糊地指出，旧约圣经要评判所有人为的传统和群体观念（马太福音 15:1-9）。他显明了没有什么能比圣经拥有更高的地位，可以作为真理的来源和神的标准，让我们来相信和遵守（马可福音 7:5-13），人的思想与神的诫命和见证相比根本算不得什么。根据耶稣的说法，为了遵从其他的所谓真理，不管是人的还是超自然的，而把神的诫命和见证放在一边，是一个非常严重的错误。

4 John Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, IL: IVPress, 1973), p. 11–37.

没有任何证据表明，耶稣只相信旧约圣经中那些所谓“神学”、“道德”或“宗教”部分的内容。对他来说，圣经中所有的内容、字字句句都是真实可信的（马太福音 5:18）。我们也从来没有见过耶稣寻求更高的权柄，来揭示圣经中的某些“隐藏的意义”。而且，耶稣指出圣经上的内容是很清楚的：福音书的作者十一次记录了他说：“难道你们没有读过……吗？”[5] 为了证实他自己的教导，耶稣三十次说：“经上记着说……”[6] 他责备听众不明白、不相信经文里明明白白的话。

尽管有受到逼迫的威胁，耶稣还是不断地大胆责备听众在生活中各种各样的错误思想和行为。就连他的敌人也说：“夫子，我们知道你是诚实的，什么人你都不徇情面；因为你不看人的外貌，乃是诚诚实实传神的道”（马可福音 12:14）。正如文翰令人信服地论证说，耶稣从来没有让他的教导去适应他的听众那些普遍但无知、错误的信念。[7] 耶稣知道比喻故事和历史之间、人的传统和神话语的真理之间的区别（马可福音 7:8-13）。他说的是实话（路加福音 4:25），因为从过去到现在他就是真理（约翰福音 14:6）。他说话时经常用“我实实在在地告诉你……”（约翰福音 3:3）来开头，以强调这一点。耶稣还解释说，相信他所说的关于地上的、这个世界的现实，是相信他所说的关于天上的现实的基础，比如永生、罪的赦免和属灵的重生（约翰福音 3:12）。换句话说，如果我们不相信他所说的我们可以证实的事情，那我们怎么能合理地相信他所说的我们在今生无法证实的事情呢？耶稣还说，相信摩西的经典是相信他的话的基础（约翰福音 5:45-47）。像所有的使徒和先知一样，耶稣清楚地把圣经所记录的历史，看作是圣经的神学和道德的基础。

---

5 在这些例子中，耶稣提到了创世记 1-2、出埃及记 3-6、撒母耳记上 21:6、诗篇 8:2、诗篇 118:22，以及未说明出处的摩西律法；换句话说，他提到了圣经中的历史叙述、律法和诗歌中的段落。

6 他具体引用的经文，来自摩西五经的全部五卷书、诗篇、以赛亚书、耶利米书、撒迦利亚书和玛拉基书。有意思的是，撒旦在试探耶稣时也引用了圣经，作为回应，耶稣并没有暗示说撒旦对经文字面意思的解释是错误的；相反，他通过引用另一段经文来纠正撒旦对经文字面意思的误用，他是按照字面意思来引用圣经的（参看马太福音 4:6-7 节）。

7 John Wenham, “Christ’s View of Scripture,” in Geisler, *Inerrancy*, p. 14–15.

耶稣对地球年龄的教导

除了上述证据表明耶稣把创世记第 1-11 章看作直白可靠的历史外，福音书作者还记录了耶稣所作的几项与地球年龄有关的陈述。这些经文，以下统称为“耶稣论及地球年龄的经文”，表明耶稣是一个年轻地球创造论者（也就是说，他相信几千年前的六天创世和挪亚时代的全球性大洪水）。这些经文包括：

1. 但从起初创造的时候，神造人是造男造女（马可福音 10:6）。
2. 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。若不是主减少那日子，凡有血气的，总没有一个得救的；只是为主的选民，他将那日子减少了（马可福音 13:19-20）。
3. 使创世以来所流众先知血的罪都要问在这世代的人身上，就是从亚伯的血起，直到被杀在坛和殿中间撒迦利亚的血为止。我实在告诉你们，这都要问在这世代的人身上（路加福音 11:50-51）。

在这些经文中，引起我们注意的关键短语是“从创世之初”（可 10:6；可 13:19）和“从世界建立以来”（路 11:50）。那些相信地球年龄很老的人会认为，在这些经文中耶稣不是指整个创造的开始，而是指人类诞生的起初，那时候宇宙的创造，包括地球、三叶虫、恐龙等等，已经过去亿万年了（这个看法源于他们接受世俗科学家们对地球和宇宙历史的观点）。接下来我会先提出我的解经论证，结论就是在这些经文中，耶稣指的是整个世界的开始（就是整个创世周）；然后我会分析一下几个古老地球论者就这些经文对地球年龄这个问题的理解。

1. 马可福音 10:6“但从起初创造的时候，神造人是造男造女。”

圣经注释者们同意在马可福音 10:6-8 中，耶稣引用了创世记第一章和第二章。因此，这里的“男人和女人”是指亚当和夏娃。主耶稣

说：“从起初创造”（ἀπ ἀρχῆς κτίσεως），这句话指的是什么呢？是指人类的起源，还是创世记 1:1 中创世的开始，还是指别的什么呢？

“从起初创造”（ἀπ ἀρχῆς κτίσεως）这个短语，除了出现在马可福音 10:6 以外，还出现在马可福音 13:19 和彼得后书 3:4。在彼得后书 3:4，彼得谈论的是整个天地的过去和未来，而不仅仅是人类的过去和未来。因此，他所提到的创世之初，在范围上就必然是指整个宇宙。在启示录 3:14 中也有类似的短语，耶稣说他是“神创造万物之上为元首的”（ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως），显然也是指所有被造的。[8]

“从起初”（ἀπ ἀρχῆς）这个短语，在新约圣经中出现了二十次。在这二十次中，有五次是在说宇宙最初的起点，它从来没有明确地指人类的起点。在约翰一书 1:1 和 2:13-14 中，这个短语出现了三次。把这两段经文与约翰福音 1:1-3（它用的是 ἐν ἀρχῇ，“太初”）相比较，会看到约翰指的是创造的起初（而不仅仅是人类的开端），因为他说基督在起初或从起初，就是万物的创造者。

短语“ἀπ ἀρχῆς”也出现在马太福音 19:4 和 19:8、约翰福音 8:44、帖撒罗尼迦后书 2:13 和约翰一书 3:8。马太福音 19:4-8 与马可福音第十章是相对应的，所以相似的短语表达的一定是相同的意思。约翰福音 8:44 和约翰一书 3:8 谈到了撒但，说他从起初就是犯罪的、说谎的、杀人的。这无疑是指他的堕落、他对夏娃的欺骗以及他对该隐杀死亚伯的幕后影响。因为我们不知道撒旦是什么时候堕落的，只知道是在他试探夏娃之前，所以这两段经文本身相当模糊，不能清楚地支持或者反对“从起初”是指创世的开始；但在这个上下文中，显然没有任何依据把这个短语的意思限制在人的起源上。因为保罗在以弗所书 1:4 提到神的拣选（神在“创立世界以前”拣选了我们），所以我们很有理由得出这样的结论：在帖撒罗尼迦后书 2:13 中，他指的也是创造万物的这同一个起点。在这里保罗似乎不太可

8 关于对这里 ἡ ἀρχή 的不同解释，参阅 David E. Aune, *Word Biblical Commentary, vol. 52: Revelation 1–5* (Dallas: Word, 1997), p. 256. 不管怎样，这个短语指的是整个创造，这与其他类似短语所表达的意思是一致的。

能只想着人类的起源。

希伯来书 1:10 包含短语 κατ' ἀρχάς，在绝大多数主流的译本中，这个短语都被翻译成“起初”（In the beginning）。[9] 因为从那几节经文整体来看，说的是天和地被创造的时候，那么这个“起初”指的就是整个创世周的事件。

“从（或在）起初”这个短语的所有其他用法，与马可福音 10:6 的意思都无关，因为在那些用法中，根据其上下文，这个短语有时候是指经文的起头（即摩西那个时候），有时候是指在第一世纪有人第一次听到福音，或者说的是耶稣在地上事工的开始，或者是保罗生命或事工的开始。所有这些短语没有一个是指人类的起源。[10]

基于以上的分析，我得出这样的结论：当耶稣在马可福音 10:6 中使用“从起初创造”这个短语时，他指的是整个创世的开始，这包括了创世记第一章中描述的整个创世时期。耶稣所指的不仅仅是第六天婚姻的创造。

2. 马可福音 13:19-20 “因为在那些日子里将有患难。这样的患难从神创世之初直到如今，从来没有发生过，也绝不再发生。如果不是主减少了那些日子，就没有一个人能得救。然而，为了那些蒙拣选的人，就是他所拣选的，他减少了那些日子。”（中文标准译本）

就像马可福音 10:6，这节经文也使用了短语 ἀπ ἀρχῆς κτίσεως。但在 13:19 中，这个短语被“神创”（ἣν ἔκτίσεν ὁ θεός）这个子句所修饰。由于其中的关系代词（ἣν）是阴性，所以这个子句修饰前

9 英王钦定本（KJV）、新英王钦定本（NKJV）、新国际版（NIV）、新美国标准译本（NAS）、英文标准版本（ESV）、新生命译本（NLT）、标准译本修订版（RSV）和霍尔曼基督教标准圣经（HCSB）。

10 约翰一书 2:7 是指圣经的开头（也就是摩西的时候），或者更可能是约翰最初的读者第一次听到使徒的讲道或相信福音的时候；同样地，约翰一书 2:24、3:11 和约翰二书 5-6 指的是约翰的读者成为基督徒的时候；路加福音 1:2 指的是耶稣在地上开始传道时的门徒；约翰福音 6:64 说的是耶稣事工的开始，或者创世的开始，但后者的可能性要低一些，所以这节经文要么与我们的讨论无关，要么证实了年轻地球的观点；约翰福音 6:25、15:27 和 16:4 是指耶稣传道的开始；腓 4:15 指的是保罗在腓立比开始传道的时候；徒 26:4 指的是保罗生命的开始。

面短语中的阴性名词“世（世界）”或“初（起初）”。耶稣说的不太可能是神“创造了起初”，这样的说法在圣经的其他任何地方都没有使用过，所以很难理解为什么耶稣会强调这一点。另外，与“神创”最接近的先行名词是“世（世界）”，这两者被放在了一起（译者注：中文译本直接把它们合在一起了：标准译本的“神创世”或和合本的“神创造万物”）。此外，罗马书 1:18-20 指出，罪人否认神是造物主，而不是否认物质世界有一个起源。因此，耶稣肯定是指“神所创造的世界”，“世界”指的是神在整个创世周中所有的创造，而不仅仅是指创造亚当和夏娃这个事件。

支持这一结论的另一层考量是，在马可福音 13:19 中，耶稣创造了一条时间线：从创世之初直到现在，再延续到世界的末了（20 节），直到天地废去的时候（31 节）。马可福音 13:24-26 和 13:30-32，再加上马太福音 24:14 和 24:37-39，都清楚地表明，耶稣认为现今的人类社会和世界将在基本相同的时间结束（比较一下彼得后书第三章）。如果把这些经文放在一起来看，就可以得出这样的印象，就是人类和其他的受造物在过去也是在基本相同的时间开始的。

既然经文所提到的患难是人（而不是动物）所经历的患难，那么耶稣所说的那条时间线的起头，也就是创世之初必须有人才行。如果从创造的起初（根据主流观念是在一百多亿年前）没有人存在，而直到相对晚期的时间才有，那么说将会有一个从神创世之初（根据古老地球论的说法，那时候还没有人类存在）以来从来没有发生过的患难又有什么意义呢？如果这是耶稣的意思的话，那他完全可以说：“从人的创造到现在”或者“从亚当到现在”。耶稣的用词恰恰说明他相信人从创世的起初就存在，人的患难差不多从创世之初就开始了，而不是在创世之后多少亿年才开始的。他的犹太听众会用耶稣的话来理解这个意思，因为约瑟夫（Josephus）关于犹太人的历史记录表明，一世纪的犹太人相信创世的第一天和亚当的被造都在耶稣之前大约 5000 年。[11]

11 参见 William Whiston, transl., The Works of Josephus (Peabody, MA: Hendrickson, 1987),

由于马太福音 24:21 与马可福音 13:19 是平行经文，马太说的“从世界的起头”（ἀπ’ ἀρχῆς κόσμου）肯定与马可说的“从创世之初”（ἀπ ἀρχῆς κτίσεως）的意思相同，这两句话都准确反映了耶稣说的是什么意思。虽然“世界”（κόσμος）有时指人类罪恶的世界体系，[12] 但它通常是指整个受造界，[13] 就像马太福音 24:21 这里的意思。

上述证据表明，耶稣和新约圣经作者从未使用短语“从起初”（ἀπ ἀρχῆς）来表达“人类的开始”。在绝大多数情况下，这个短语都是指创世记 1:1 所说的整个世界被造时的那个“起初”，因此支持年轻地球论对马可福音 10:6 和 13:19 的解释。

通过对马可福音 10:6 和 13:19 的注释书的分析，可以看到对这个短语的含义有四种不同的观点。冈德里（Gundry）和摩根（Morgan）认为 10:6 中的这个短语是指整个创造的开始（而不只是创造人类或婚姻的开始）。[14] 克兰菲尔德（Cranfield ）说 10:6 中的这个短语并不一定是指创世记的开始，或创世记录的开始，但他没有为他的观点提供任何合理的依据。[15] 麦肯纳（McKenna）、埃文斯（Evans）和韦塞尔（Wessel）认为，这个短语指的是人类历史的开端，但对他们的结论没有提出任何论据。[16] 弗朗斯（France）认为 10:6 中的这个短语就是指“堕落前的时期”。[17]

---

p. 850; 和 Paul James-Griffiths, “Creation days and Orthodox Jewish Tradition,” Creation 26:2 (March 2004), p. 53–55, www.answersingenesis.org/creation/v26/i2/ tradition.asp.

12 例如：约翰福音 15:18–19, 16:33, 17:6, 17:14, 17:21 和约翰一书 2:15–17。

13 例如：路加 9:25、约翰福音 1:10（前两个用法，比较 1:3—— 耶稣所创造的是世界，并没有创造人类罪恶的体系）、约翰福音 13:1（比较 6:38、13: 和 16:28—— 耶稣不是要离开人类罪恶的世界，去旷野中做隐士，而是要离开在这个时空中的被造世界，回到在天上的父那里）、约翰福音 17:5、17:24 和使徒行传 17:24。

14 Robert H. Gundry, *Mark* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993); 及 G. Campbell Morgan, *The Gospel According to Mark* (NY: Fleming Revell, 1927). 他们都没有对 13:19 里的这个短语进行注释。

15 C.E.B. Cranfield, *The Gospel According to St Mark: The Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959). 他没有对 13:19 提供注释。

16 David L. McKenna, *The Communicator’s Commentary: Mark* (Waco, TX: Word, 1982); Craig A. Evans, *Word Biblical Commentary: Mark 8:27–16:20* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2001); 及 Walter W. Wessel, *Mark: The Expositor’s Bible Commentary*, Vol. 8 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984).

17 R.T. France, *The Gospel of Mark* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002). 他对 13:19 没有评论。

加兰德（Garland）、伦斯基（Lenski）、科尔（Cole）、古尔德（Gould）、莱恩（Lane）、海尔（Hare）、爱德华兹（Edwards）、亨德里克森（Hendricksen）、布鲁克斯（Brooks）、穆勒（Moule）和韦塞尔（Wessel），对这些经文没有做任何注释，至少没有对与地球年龄有关的短语作出任何评论，或者他们的评论太模糊，以至于无法确定他们对我们要讨论的问题的看法。[18]

还有一点值得注意的是，在最权威的希腊语词典对 ἀρχή 和 κτίσις 这两个词条的解释中，也支持以年轻地球论来诠释马可福音 10:6 和 13:19（要知道词典的编纂者并不是福音派学者）。[19]

3. 路加福音 11:50-51 “使创世以来所流众先知血的罪都要问在这世代的人身上，就是从亚伯的血起，直到被杀在坛和殿中间撒迦利亚的血为止。我实在告诉你们，这都要问在这世代的人身上。”

耶稣的这句话包含“创立世界”（和合本“创世”）这个短语，它在新约圣经中使用过十次：有七次在它的前面有 ἀπό （“从……以来”）这个介词，另外三次用的介词是 πρό（“之前”或“以先”）。

除了路加福音 11:50，“从创立世界以来”（ἀπὸ καταβολῆς κόσμου）这个短语也出现在马太福音 13:35 和 25:34、希伯来书 4:3、

18 David E. Garland, *Mark: The NIV Application Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996); R.C.H. Lenski, *The Interpretation of St. Mark's Gospel* (Min- neapolis, MN: Augsburg, 1946); R. Alan Cole, *Mark: Tyndale New Testament Commentaries* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983); 及 Ezra P. Gould, *Gospel According to St. Mark: The International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1896). 对于 10:6，古尔德只说“耶稣从摩西律法回到了事物最初成形的时候”，这支持了年轻地球创造论的观点。William L. Lane, *The Gospel of Mark: The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), 没有对 10:6 中这个短语作出评论。对于 13:19，他只说“这实际上是引用但 12:1”（第 471 页），这其实是夸张。虽然经文有些相似，但措辞明显不同。但以理提到的大艰难时期，是“从有国以来”从未有过的，而耶稣说的是“从创世以来”。又见 Douglas R. A. Hare, *Mark* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996); James R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002); William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark* (Grand Rapids, MI: Baker, 1975); James A. Brooks, *The New American Commentary: Mark* (Nashville, TN: Broadman Press, 1991); C.F.D. Moule, *The Gospel According to Mark* (Cambridge: CUP, 1965); 及 Walter W. Wessel, *Mark: The Expositor's Bible Commentary*, Vol. 8 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984).

19 Walter Bauer, Frederick W. Danker, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979, 2nd ed.), p. 112 and 456, and the 3rd edition (2000), p. 138 and 573.

9:26 和启示录 13:8、17:8。在希伯来书 4:3 中，作者说神的“造物之工，从创世以来已经成全了”。第 4 节说：“到第七日神就歇了他一切的工。”这两句话很明显是同一个意思：神完成创造的同时就休息了。这也就意味着第七天（当完成了创造的时候，创世记 2:1-3）是创世时期的结束。因此，创世不只是指创世周的第一个时刻或第一天，而是指整个创世周。[20] 马太福音 13:35、25:34、希伯来书 9:26 和启示录 13:8、17:8 的上下文、语法和词义，都不支持对这个短语做出任何其他的解释，特别是把它理解为“人类的开始”就更没有依据了。因为前面的经文中使用“创立世界”这个短语，就包括了创世记 1:1 所说的创造之初，我们有足够的理由得出结论，在后面经文中出现的这个短语也是指创世之初。

在路加福音 11:50-51 中，“使创世以来（ἀπὸ καταβολῆς κόσμου）所流众先知的血”，与“从亚伯的血起”（ἀπὸ αἵματος Ἄβελ）并列在一起。这两节的排比关系很明确：两句话中都有“血”，两个时间短语都用 ἀ π ό（“……以来”或“从……起”），还重复了“问在这世代的人身上”这个短语。这强烈提示耶稣相信亚伯就生活在创立世界之后不久。

“创立世界以前”这个短语（πρὸ καταβολῆς κόσμου），出现在约翰福音 17:24、以弗所书 1:4 和彼得前书 1:20。在约翰福音 17:24 中，这个短语的意思是“在所有的创造以前”（而不只是在人受造之前），这样的解释最符合它所在的上下文，[21] 因为在创世记 1:1 创造天地之前，圣父就在永恒中爱圣子（“在未有世界 [22] 以

20 希伯来书 1:10 说“起初”神“立了地的根基”（τὴν γῆν ἐθεμελίωσας 的字面意思是“奠立或建立了大地”），“天也是你手所造的”，而所有这一切发生在亚当被造之前，所以这节经文也证实了这一点。

21 认为约翰福音 17:5 和 24 两节中的这个短语是指整个创造的开始的著作，包括 D.A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: Eerd- mans, 1991); Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971); George R. Beasely-Murray, *John* (Dallas, TX: Word, 1987); R.V.G. Tasker, *John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983); 及 Roger L. Fredrikson, *John* (Waco, TX: Word, 1985). 亦可参阅 18 世纪伟大的圣经学者约翰 · 吉尔 : John Gill, *An Exposition on the New Testament* (London: George Keith, 1774–76).

22 约翰福音 1:10-11 说，耶稣来到这个世界，来在他所造的世界里。很明显，在约翰福音第一章中，耶稣是万物的创造者，而不只是创造了人类；在道成肉身之前他是在

先”，约翰福音 17:5；比较歌罗西书 1:16-17 的类似教导）。同样，鉴于神具备预知的属性，我们可以确定，保罗在以弗所书 1:4 中的意思是，神在万物被创造之前就拣选了信基督的人，而不是在最初的两个人被造之前。[23] 毫无疑问，彼得在彼得前书 1:20 中还提到，基督在创世以前就已经被天父所预先知道了（创世以前就表明是在万物被造之前，因为地与空荡荡的天是一起被首先创造的）。因此，在这些情况下，“创世”是指整个创造周（创世记第一章）。

对路加福音的大多数注释书都没有对我们正在查考的这个短语提供注释。[24] 马歇尔（Marshall）的相关评论只说，“创世以来”（ἀπὸ καταβολῆς）这个短语，在新约圣经中总是用来指世界的开始。[25] 类似地，伦斯基（Lenski）评论说，这个短语“暗示了神在创造世界时他奠定了根基，而这个短语用来表示时间的开始。”[26] 这两种说法都支持年轻地球论的解释。

亨德里克森（Hendriksen）说：“耶稣说‘从亚伯到撒迦利亚’的原因是，根据希伯来圣经各经卷的编排次序，创世记排在

天上的灵，然后来到了这个物质世界。在约翰福音 11:27，马大说她知道耶稣是神的儿子，就是那来到世界的。她所思所指的不大可能与耶稣表达的意思不同。因此，在这些经文中的“世界”（κόσμος）这个词，就像在 17:5、17:24 和使徒行传 17:24 中的一样，显然是指整个受造界，而不只是指人类，或者是罪恶的世俗体系。

23 参阅保罗在提摩太后书 1:9 和提多书 1:2 中类似的教导（新国际版 NIV 和英王钦定本 KJV 对这个时间短语的翻译都很准确，但新美国标准版圣经 NAS 不够准确）。

24 Alfred Plummer, *Gospel According to S. Luke: The International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1901); John Nolland, *Word Biblical Commentary: Luke 9:21–18:34* (Dallas, TX: Word, 1993); Darrell L. Bock, *Luke: The NIV Application Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996); Darrell L. Bock, *Luke, Vol 2: 9:51–24:53* (Grand Rapids, MI: Baker, 1996); Walter L. Liefeld, *Luke: The Expositor's Bible Commentary*, Vol. 8 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984); Leon Morris, *Luke: Tyndale New Testament Commentaries* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983); Henry Alford, *The New Testament for English Readers* (Chicago, IL: Moody, ca. 1958); William H. Van Doren, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI: Kre- gel, 1981); Frederic L. Godet, *Commentary on Luke* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1981); Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1951); G. Campbell Morgan, *The Gospel According to Luke* (New York: Fleming Revell, 1931); 及 Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997).

25 I. Howard Marshall, The Gospel of Luke: NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 505. 他对这个一般性的结论确实提供了一个例外：希伯来书 11:11。但是这个引用不对，很可能应该是希伯来书 11:10。

26 R.C.H. Lenski, *The Interpretation of St. Luke's Gospel* (Minneapolis, MN: Augsburg Publ., 1946).

第一个（因此是从亚伯开始），历代志排在最后（因此到撒迦利亚为止）。”[27] 然而，这些经文并不是指圣经里的书卷，而是指人。此外，对于这里说的撒迦利亚在历史上到底是哪一位，以及我们现在的旧约圣经各书卷的排列次序最终是何时形成的，学者们的看法并不一致。而且，耶稣并没有说“从亚伯到撒迦利亚”，而是说“从亚伯的血到撒迦利亚的血”。重点是在第一个和最后一个先知的死亡上。

在马可福音和路加福音的注释书中，绝大多数解经家对我们在这几节经文中所谈到的短语都保持沉默。在那些发表评论的人中，许多人支持“年轻地球论”的解释。其他人提出了自己的观点，但并没有提供相应的论据，或者给出的论证并没有推翻我上面分析的结论。

对耶稣关于地球年龄的观点的初步结论

从耶稣论及地球年龄的这些经文中，我们可以看到，耶稣相信并教导说，人类和整个宇宙存在的时间一样长。耶稣显然相信创世记第 1-11 章所记录的字面意义上的历史事实，也相信其它旧约经文在历史方面的可靠性（包括它所记录的时间信息，比如创世记第五章和第十一章的家谱），所以我们非常有理由认为他相信字面意义的六日创造，发生在距今只有几千年前。耶稣论及地球年龄的相关经文，以及他对创世记记录的历史真实性的认可，是无法以其他任何令人信服的方式来解释的。

但是，正如我将要在下文中说明的，绝大多数倡导古老地球论的基督徒都没有考虑到耶稣论及地球年龄的相关经文。其中有不多的人就此论述过他们的论点，但缺乏说服力，而且往往自相矛盾，不能解释所有的证据，或者与证据不一致。

---

27 William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Luke* (Grand Rapids, MI: Baker, 1978).

年轻地球创造论者对耶稣论及地球年龄相关经文的引用

几十年来，年轻地球创造论的作者们在文章和书籍中引用这些经文，来支持地球只有几千年历史的观点，强调耶稣的说法表明，亚当不可能像所有古老地球论的观点所声称的那样，是在宇宙诞生之后多少亿年才被创造出来的。[28] 这些创造论书籍大部分还在版。[29] 看起来要么是古老地球论者没有阅读年轻地球论的资料，因为他们告诉教会，年轻地球创造论在关于地球的年龄和对这个主题的重要性的认识上是错误的；要么就是古老地球论的支持者忽视了年轻地球论者从耶稣在这个问题上的教导中所得出的结论。

---

28 Henry Morris, "Christ and the Time of Creation" (*Back to Genesis*, No. 70), *Acts and Facts* (ICR, Oct. 1994), a-b（引用了耶稣论及地球年龄的全部三处经文）; Henry Morris, "The Bible and Jesus Christ" (*Back to Genesis*, No. 125), *Acts and Facts* (ICR, May 1999), c（全部三处经文）; Charles Taylor, "Jesus on Creation," *Creation Ex Nihilo*, 20/2 (March–May 1998), p. 55（引用了可 10:6）, www.answersingenesis. org/creation/v20/i2/creation.asp; Henry Morris, *Scientific Creationism* (San Diego, CA: Creation-Life Pub., 1974), p. 246（引用了可 13:19）; Henry Morris, *King of Creation* (San Diego, CA: CLP Publishers, 1980), p. 54（引用了可 10:6）; Henry Morris, *The Biblical Basis of Modern Science* (Grand Rapids, MI: Baker, 1984), p. 113 & 392（引用了可 10:6）; Henry Morris, *Biblical Creationism* (Grand Rapids, MI: Baker, 1993), p. 148（引用了可 10:6, 13:19） and 151（引用了路 11:50–51）; Henry Morris & John Morris, *The Modern Creation Trilogy* (Green Forest, AR: Master Books, 1996), vol. 1, p. 79–80, 140, 151 & 214（引用了全部三处经文）; John Whitcomb, *The Early Earth* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986), p. 36（全部三处经文）; Jobe Martin, *The Evolution of a Creationist* (Rockwall, TX: Biblical Discipleship Publishers, 2002), p. 28–29（引用了可 10:6）; Douglas Kelly, *Creation and Change* (UK: Mentor, 1999), p. 129–134（提到或引用了耶稣谈到地球年龄的所有经文，连同与解释创世记 1-11 相关的所有新约经文，得出的结论是：这些经文显明要 " 按照字面意思、时间顺序来理解创造的六天，以及后续的族长历史 "）; Sid Dyer, "The New Testament Doctrine of Creation," in Joseph Pipa and David Hall, eds., *Did God Create in Six Days?* (Taylors, SC: Southern Presbyterian Press, 1999), p. 222–223（引用了全部三处经文）; Bert Thompson, *Theistic Evolution* (Shreveport, LA: Lambert Book House, 1977), p. 227（引用了可 10:6）; and Travis Richard Freeman, "The Chronological Value of Genesis 5 and 11 in Light of Recent Biblical Investigation" (PhD thesis, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1998), p. 159 and 184（引用了可 10:6）.
要了解东正教的观点，参见 Fr. Seraphim Rose, *Genesis, Creation and Early Man* (Platina, CA: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 2000), p. 150（引用了可 10:6）& 228（引用了路 11:50–51）. Rose 对这两处经文的解释，都放在编辑脚注中。这部著作通过冗长的引文证明，在十九世纪古老地球进化论思想出现之前，年轻地球论的观点是东正教 " 教父们 " 的一致信仰。参见我对这部重要著作的评论："Orthodoxy and Genesis: What the fathers *really* taught," *TJ*, Vol. 16/3 (2002) p. 48–53, www.answersingenesis.org/home/area/magazines/tj/docs/v16n3_ mortenson.asp.

29 多年来，两个最著名的年轻地球创造论者是亨利 · 莫里斯和约翰 · 魏德孔。

十九世纪早期，一些年轻地球创造论的捍卫者（被称为“圣经地质学家”）也引用了耶稣的这些说法，因为他们反对当时正在吞噬地质学的那种亿万年的观点。[30] 1834 年，圣公会牧师亨利·科尔从马可福音 13:19 来论证说：

> “那么作为凡人，世界上有没有一个地质学家断言，救主在这里所说的‘灾难’，是由生活在‘起初’和现在的人类之间的一个漫长时期里的被造世界所经历的呢？我们再重复一遍，有没有在地质学方面持怀疑态度的人敢断言，我们的主耶稣在这里说的是他的门徒从来没听说过的一种人类，从来没有人或圣徒知道这种人类的存在，直到十九世纪才被奇妙无比的地质学家发现了！除非违背了所有已知的自然理智、诚实和良心，否则每一个讲科学的人难道能不承认，主耶稣在这里是在向人类的子孙述说从创世之初就存在的同一个人类所经历的‘苦难’吗？那么，人的创造与‘起初’就有密切相关、显而易见、不可否认的关联！”[31]

但是十九世纪早期倡导古老地球论的基督徒大都忽视了创世记的经文，而且所有人都忽视了耶稣论及地球年龄的经文。他们告诉教会要接受亿万年的说法，并声称地球的年龄这个问题不重要。正如我们将看到的，古老地球论的倡导者们今天仍然在这样做。

以下我将对有关地球年龄的福音派学术文献进行全面查考，首先要考虑的是对创世记的注释书，然后是系统神学的相关资料，最后是关于这个问题的各种其他学术书籍或大众层面的书籍。

---

30 参见 Terry Mortenson, *The Great Turning Point: the Church's Catastrophic Mistake on Geology — Before Darwin* (Green Forest, AR: Master Books, 2004).

31 Henry Cole, *Popular Geology Subversive of Divine Revelation* (London: J. Hatchard & Son, 1834), p. 46–47. 又见 George Bugg, *Scriptural Geology* (London: L.B. Seeley & Son, 1826-27), vol 1, p. 108 (uses Mark 10:6). 关于 Cole 和 Bugg 的生平和对古老地球地质学的反对意见的总结，请参阅我发表的文章 www.answersingenesis.org/home/area/magazines/tj/ docs/tjv13n1_cole.asp 和 www.answersingenesis.org/home/area/magazines/tj/docs/tjv12n2_ george_bugg.asp。

与耶稣论及地球年龄的经文相关的创世记注释

1. 年轻地球创造论者对创世记的注释

莫里斯、麦克阿瑟（MacArthur）和利奥波德（Leupold）都引用了至少一段耶稣涉及地球年龄的经文，来论证创世记 1-11 的历史性。[32] 虽然从这些经文中他们并没有明确说耶稣相信地球的历史很年轻，但至少支持了他们关于创世记的年轻地球论的结论。然而，莫里斯的研读本圣经——*The Defender's Bible* （Grand Rapids, MI: World, 1995) 在这一点上很明确。[33] 赖斯（Rice）没有提及耶稣涉及地球年龄的经文。[34]

2. 古老地球创造论对创世记的注释

我查阅过几乎所有古老地球论的倡导者们对创世记的注释书，发现他们都明显忽略了耶稣涉及地球年龄的经文（而且绝大多数也不了解年轻地球论的相关资料）。这些人包括肯尼斯·马修斯（Kenneth Mathews）、约翰·沃尔顿（John Walton）、布鲁斯·沃特克（Bruce Waltke）、弗农·麦吉（J. Vernon McGee）、魏华伦（Warren Wiersbe）、约翰·赛勒哈默（John Sailhamer）、艾伦·罗斯（Allen Ross）、亚瑟·平克（Arthur Pink）、罗纳德·杨布洛德（Ronald Youngblood）、戈登·文翰（Gordon Wenham）和格里菲斯·托马斯

32 Henry Morris, *The Genesis Record* (Grand Rapids, MI: Baker, 1987), p. 103 (Mark 10:6). John MacArthur, *The Battle for the Beginning* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2001), p. 24, 援引可 13:19 来论证新约圣经认为创世是过去已经完成的一个事件。H.C. Leupold, *Exposition of Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker, 1942, Vol. 1), p. 36, 引用太 19:4-6（与可 10:5-9 平行），论证创世记第 1 章“就是历史”。但他既没有在创世记第 1 章、也没有在创世记第 5 章和第 11 章的释经过程中，讨论耶稣涉及地球年龄的经文。

33 他的注释中提到马太福音 19:4（解释说耶稣把创世记看作是历史记录），马可福音 10:6（强调耶稣是一个年轻地球创造论者），马可福音 13:19（提到经文暗示地球是年轻的，说明这里的“创世之初”【标准译本】与平行经文马太福音 24:21 中的“世界的起头”是同义词），还提到路加福音 11:50（指出亚伯是在创世之初的人物，而不是地球在被造四十亿年后才有的）。

34 John R. Rice, *In the Beginning* (Murfreesboro, TN: Sword of the Lord, 1975). 这本书声称对创世与进化、大洪水等问题进行了详细的研究。它强烈推荐魏德孔和莫里斯合著的《创世记大洪水》。他详细论述了间隔论和一日一纪说（长日论）是不符合圣经的，他认为岩石和化石是大洪水的证据，而不是经历亿万年才形成的。但是他没有提到使徒们的论述来证明创世记 1-11 的历史性，也没有提到耶稣涉及地球年龄的经文。

（Griffith Thomas）。[35] 由于篇幅所限，无法对此详细论述。然而，雅各·布易士（James Boice）的评论是值得简短讨论的，因为第一，他确实提到了耶稣涉及地球年龄的一些经文；第二，他对地球年龄问题缺乏仔细的思考，是上述注释书存在的普遍问题。

在题为“事实还是虚构？”的一章中（一个关于创世记的问题，布易士没有回答清楚），他有一个题为“耶稣的教导”的小节。布易士在这一段里说：“耶稣基督的教导是圣经对于创世记的态度的一个特殊方面。这显然带着特别的分量。那些称耶稣为主并说要跟随他的人，肯定会对他所说的话感兴趣。只有在我们非常尊崇主的时候，耶稣的教导才有特殊的分量。”[36] 没错，确实是这样！也正因为如此，看到布易士讨论马太福音 19:3-6，却没有讨论马可福音 10:2-6 这段平行经文，让人感到非常遗憾，因为该经文表明了耶稣是一个年轻地球创造论者。布易士引用马可福音 13:19 的一小部分来说明神创造了万物，但他没有引用与地球年龄相关的其他经文，也没有评论路加福音 11:50-51。这也算特别强调耶稣在这个问题上的重要教导吗？

布易士反对神导进化论，但他也反对把大洪水看作大部分化石记录的起因。他对间隔论持怀疑态度，看到了长日论和框架假设的问题，所以他不确定如何使圣经与亿万年的历史协调一致。在针对年轻地球创造论者对创世记第 1-2 章的处理方式的简短讨论中，布易士引用了魏德孔和莫里斯的《创世记大洪水》（*The Genesis*

35 Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11:26: The New American* Commentary (Broadman and Holman, 1996); John H. Walton, *Genesis: The NIV Application Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001); Bruce K Waltke, *Genesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), p. 31; J. Vernon McGee, *Genesis* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1991), p. 60–61 and 133. Warren W. Wiersbe, *Be Basic: An Old Testament Study —Genesis 1–11* (Colorado Springs, CO: Victor, 1998), Wiersbe 不确定受造界的年龄，但他显然认为有亿万年。John H. Sailhamer, *Genesis, Expositor's Bible Commentary, vol. 2* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990); Allen P. Ross, *Creation and Blessing* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998); Arthur W. Pink, *Gleanings in Genesis* (Chicago, IL: Moody Press, 1922); Ronald Youngblood, *The Book of Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991, 2nd ed.); Gordon Wenham, *Genesis 1–15* (Milton Keynes, UK: Word, 1991); 及 W.H. Griffith Thomas (1861–1924, 牛津 Wycliffe Hall 的校长），*Genesis 1–25:10*（London: Religious Tract Society, 5th ed., 无日期）.

36 James M. Boice, *Genesis, Volume 1 Genesis 1;1–11:32* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982), p. 21.

Flood）来总结这个观点。然后，他给了几个建议，以指导人们对年轻地球创造论的评估。他说：“首先，是对圣经教导的关注。更重要的是，创造论者要使圣经的教导成为决定性因素。”[37] 布易士是对的，这种释经理念是关于默示的教义的必然推论。无论神说什么，对信徒来说都应该是决定性的，而不用在乎与神的话语相矛盾的其他权威是怎么说的。布易士很快补充道：“我们必须承认，创造论者的解经基础是很牢固的。”[38] 但他在接下去的讨论中，表明他不接受年轻地球创造论的合理解释的唯一原因，是所谓的非常肯定的“科学”结论：受造界有许多亿年的历史。[39] 布易士曾说耶稣的教导是决定性的，那这个决定性的教导出了什么问题呢？

与耶稣论及地球年龄的经文有关的系统神学文献

1. 年轻地球创造论的系统神学文献

伯克富（Berkhof）在关于创造的讨论中，支持字面意思的日子，反对间隔论和长日论。[40] 他没有明确说明他对地球年龄的看法，而是用出埃及记 20:11 来论证他的观点、反对神导进化论、反对人类的进化，而且似乎反对古老地球地质学。[41] 但他没有提到耶稣论及地球年龄的经文，只是（通过引用马可福音 10:6）来确认创世有一个开始。[42] 莱利（Ryrie）仅提到了路加福音 11:51，然后只是谈了谈耶稣眼中旧约正典所涉及的范围。[43] 雷蒙德（Reymond）列举了许多旧约和新约经文（包括路加福音 11:51）来支持他的论点，也就是创世记 1-11 是可靠的历史。他提到了马可福音 10:6，并说：“质疑创世记 1-11 的基本历史真实性和完整性，就是攻击基督自己教

37 同上，第 57 页。

38 同上。

39 同上，第 59-60 页。

40 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949, 4th ed.), p. 150–164.

41 同上，第 181-188 页。

42 同上，第 130 页。

43 Charles Ryrie, *Basic Theology* (Chicago, IL: Moody, 1986), p. 122.

导的完整性。”[44]

2. 古老地球系统神学文献

在很大程度上，古老地球的倡导者所写的系统神学文献也忽视了耶稣论及地球年龄的经文。即便是引用了相关经文，他们也没有谈到该经文在地球年龄方面所暗示的信息。我仔细研究了霍奇（Hodge）、费因伯格（Feinberg）、蒂森（Thiessen）、埃里克森（Erickson）、布斯维尔（Buswell）和亨利（Henry）的相关讨论。[45]我在这里将要评论的是另外两本代表性著述。

路易斯（Lewis）和德马雷斯特（Demarest）在他们于 1996 年合作出版的神学著作中讨论了世界和人类的起源。他们的许多陈述严重歪曲了年轻地球论的观点，[46] 这并不奇怪，因为他们显然不熟悉最近发表的创造论文献（但提到了很多最近的古老地球论文献）。他们虽然引用了亨利·莫里斯的两本较早的书（分别出版于 1974 年

44 Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of The Christian Faith* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), p. 118.

45 Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997, reprint of 1871–73 original), 创世记和地质学在第 1 卷第 570-574 页中有讨论，对远古人类史的讨论载于第 2 卷第 33-39 页； John S. Feinberg, *No One Like Him* (Wheaton, IL: Crossways Books, 2001), p. 537–624; Henry Thiessen, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949); Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), p. 367–373; James Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1962); Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority, Vol. VI* (Waco, TX: Word, 1983).

46 Gordon R. Lewis and Bruce A. Demarest, *Integrative Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), vol. 2. 在关于年轻地球论的讨论中，他们在第 23 页有几个歪曲的表述。他们将“灾变论”（依然在进化论和古老地球论之内）等同于“洪水地质学（flood geology）”（属于年轻地球论的观点）。他们错误地指责年轻地球论者相信“所有的”地层、化石、火山活动和山脉的形成，都是由大洪水造成的（有知识的年轻地球论者总是很小心地说“大部分”，而不是“所有的”）。他们说年轻地球论者不接受“天文学和地质学的发现”，而实际上年轻地球论者反对的是以自然主义来解释观测到的证据。他们还说，年轻地球论者认为“演变机制的缺失是正统神学的根本”，并建议读者参阅潘柏韬（Pattle Pun）在《福音派神学词典》（第 390 页）里的一篇文章。潘的文章进一步扭曲了年轻地球论的观点，称“年轻地球论者忽视了大量支持自然界和实验室中可观察到的微观进化过程的数据”。事实上，真正的年轻地球创造论者一直相信自然选择和突变导致的“微观进化”所带来的改变，但他们（以相关论据）否认这些变化可以作为有价值的证据，来支持阿米巴原虫到人类的“宏观进化”。类似地，路易斯和德马雷斯特还在第 47 页声称，年轻地球论者相信大洪水“通过来自世界所有地区的可观察到的证据，解释了所有可观察到的地质证据”（划线部分强调了曲解的内容）。

和 1984 年），那两本书中都提到了耶稣论及地球年龄的经文，但是他们似乎没有仔细阅读。[47] 他们主张长日论，最后的结论是：“最终，必须用可靠的地质学来决定创世记里的天到底有多长。”[48] 以经解经的原则哪里去了？他们确实引用了马可福音 10:6、13:19 和路加福音 11:51，并确信“耶稣显然认可旧约圣经关于创世教义的真确性”[49]，“主耶稣基督和靠着圣灵启示写下新约圣经的使徒们明白创世记前几章中含有丰富的信息”。[50] 然而，我们不明白，作者通过这些陈述中的“认可其真确性”和“含有丰富的信息”，对创世记第 1-11 章的真实性或恰当的解释想要表达什么。无论如何，路易斯和德马雷斯特显然没有领会耶稣的话对他们关于地球年龄的观点意味着什么。

古德恩（Grudem）在他的《系统神学》中论及了马可福音 10:6，但没有提到马可福音 13:19 或路加福音 11:51。在谈到马可福音 10:6 时，他试图用一句话来反驳年轻地球论者将马可福音 10:6 作为其论据：“这个论证有一定的道理，但是古老地球论的支持者可以说耶稣所说的‘起初创造’，是指整个创世记第 1-2 章，作为对第 4 节法利赛人所依据的摩西律法的回应。”[51] 这种反驳没有什么道理，它实际上恰恰证实了年轻地球论者所主张的，就是亚当和夏娃确实是在创世之初，而不是在创世之后许多亿年才被造的。无论如何，法利赛人所依赖的申命记第 24 章中的任何陈述，都与耶稣关于亚当和夏娃何时被创造的陈述无关。此外，古德恩似乎是在想象古老地球论者可能如何躲闪年轻地球论证的力道，但他没有引用谁，我也不知道有哪位古老地球论者确实以古德恩所建议的方式思考过。所以，马可福音 10:6 中关于年轻地球的论证，不仅仅是“有一定的道理”。

---

47 参见他们在第二卷第一章第 499 页上第 61 和 67 条脚注。
48 同上，第 29 页。
49 同上，第 33 页。
50 同上，第 39 页。
51 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 297.

与耶稣论及地球年龄的经文有关的其他古老地球论文献

以下这些作者提倡或至少接受古老地球论，也就是地球有亿万年的历史：斯诺克（Snoke）、阿诺德（Arnold）、卢卡斯（Lucas）、福斯特（Forster ）和马斯顿（Marston）、拉姆（Ramm）、卡巴尔（Cabal）和凯泽（Kaiser）。[52] 纽曼（Newman）和埃克尔曼（Eckelmann）、E. J. 杨（E.J. Young）、哈里斯（Harris）、马克·罗斯（Mark Ross）、莫兰德（Moreland）、斯科菲尔德（Scofield）、奥尔（Orr）、黑格（Hague）、赖特（Wright）和毛罗（Mauro）、戴维斯·杨（Davis Young）、斯诺（Snow）和斯特克（Stek）也都是如此。[53]

52 David Snoke, *A Biblical Case for an Old Earth* (Hatfield, PA: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1998). 作为长日论的倡导者，Snoke 博士是长老会的一个长老，也是宾夕法尼亚大学物理学和天文学的助理教授。出版者 Interdisciplinary Biblical Research Institute （跨学科圣经研究所）是一个在福音派学者中有影响力的团体，已经出版了许多强烈反对年轻地球论的书籍。Bill Arnold, *Encountering the Book of Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998) 支持长日论或框架论。Ernest Lucas, *Genesis Today* (London: Scripture Union, 1989), 作者公开宣称自己是福音派信徒和神导进化论者。他拥有化学博士学位，曾是一名牧师，目前是英国布里斯托尔浸信会学院（Bristol Baptist College）的副校长和圣经研究导师。Roger Forster and Paul V. Marston, *Reason and Faith* (Eastbourne, UK: Monarch, 1989), 及修订第二版 : *Reason, Science and Faith* (Crowborough, UK: Monarch Books, 1999); Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rap- ids, MI: Eerdmans, 1955); Ted Cabal, "Evangelicalism and Young-Earth Creationism: Necessary Bedfellows?" a paper given at the annual meeting of ETS in Colorado Springs in 2001 （他的论文对标题的回答是否定的）; Walter C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978); Walter C. Kaiser, *The Old Testament Documents: Are They Reliable and Relevant?* (Downers Grove, IL: IVPress, 2001); 及 Walter C. Kaiser et al, *Hard Sayings of the Bible* (Downers Grove, IL: IVPress, 1996), Kaiser 支持长日论。

53 Robert C. Newman and Herman J. Eckelmann, *Genesis One and the Origin of the Earth* (Hatfield, PA: IBRI, 1977) 倡导每个创造日之间存在间隔的观点。E.J. Young, *Studies in Genesis One* (Phillipsburg, NJ: P&R Publ., 1964) 强有力地捍卫了创世记第一章的历史性（也反驳了框架假说），认为创造日在时间上是依次的（没有重叠），但他说 " 圣经没有明说地球有多老 "，" 对创造日的长度也没有说明 "（第 102 和 104 页）。R. Laird Harris, "The Length of the Creative Days in Genesis 1," in Pipa and Hall, *Did God Create*, p. 101–111; Mark Ross,"The Framework Hypothesis: An Interpretation of Genesis 1:1–2:3" in Pipa and Hall, *Did God Create*, p. 113–130; J.P. Moreland, *Scaling the Secular City* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998). 关于评价莫兰德关于地球年龄的一反常态的肤浅论述，参见 Ken Ham, Carl Wieland, and Terry Mortenson, "Are (Biblical) Creationists 'Cornered'? — A Response to Dr. J.P. Moreland," *TJ*, 17:3 (2003), p. 43–50, www. answersingenesis.org/docs2003/1001cornered.asp. C.I. Scofield, ed., *The Holy Bible* (Lake Wylie, SC: Christian Heritage Publ., 1994 reprint of 1917 second edition). 奥尔（Orr）、黑格（Hague）、赖特（Wright）和毛罗（Mauro）的著作见于 R.A. Torrey, ed., *The Fundamentals* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1990). Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982). 在 Howard Van Til et al., eds., *Portraits of Creation* (Grand

还有布拉德利（Bradley）和奥尔森（Olsen）、布洛克（Blocher）、休·罗斯（Hugh Ross）、霍华德·沃斯（Howard Vos）、弗里（Free）、车理深（Archer）、塞勒哈默（Sailhamer）、沃菲尔德（Warfield）和克莱恩（Kline）也是如此。[54] 但是这些学者中没有一个论及耶稣涉及地球年龄的经文，而且他们中绝大多数人根本没有考虑过与正确解释创世记 1-11 有关的新约教导。其他作者提到了耶稣涉及地球年龄的经文，所以值得评论一下。他们对相关经文的处理方式有代表性。

奈杰尔·卡梅隆（Nigel Cameron）在《进化论和圣经的权威》（*Evolution and the Authority of the Bible*）一书中，尽管并没有明确地赞同年轻地球论，但还是提出了一些有力的论据来支持这种观点。他认为马太福音 19:4 是“耶稣自己对于创世记的历史性解读的有力证据”。[55] 在讨论了其他相关的新约经文后，他总结道：

> “新约圣经对创世记前几章的观点，无论是就其要点（亚当是一个真实的人，他真的堕落了）还是就某些细节

Rapids, MI: Eerdmans, 1990) 一书中 , Davis Young 的一章论及圣经和进化论在宇宙学上的分歧，Robert Snow 的一章评论创造科学运动，John Stek 的一章题为 “ 圣经说了什么？ ”（What Says the Scriptures?）, 他们都没有提到耶稣涉及地球年龄的经文。

54 Walter Bradley and Roger Olsen, “The Trustworthiness of Scripture in Areas Relating to Natural Science,” in Earl Radmacher and Robert Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), p. 285–317. Henri Blocher, *In the Beginning* (Downers Grove, IL: IVPress, 1984), 倡导框架假说。Hugh Ross, *The Genesis Question* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1998) 及 *Creation and Time* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1994). 若要全面评价休·罗斯关于创造和地球年龄的教导，请参阅 Jonathan Sarfati's *Refuting Compromise* (Green Forest, AR: Master Books, 2004，中译本《反驳妥协》见 www.chinesecreationscience.org). Howard Vos, *Genesis* (Chicago, IL: Moody Press, 1982); Joseph P. Free and Howard F. Vos, *Archeology and The Bible* (Grand Rap- ids, MI: Zondervan, 1992); Gleason Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982); Gleason Archer, “A Response to The Trustworthiness of Scripture in Areas Relating to Natural Science,” in Earl Radmacher and Robert Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), p. 321–334; 及 Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago, IL: Moody, 1994, 参阅所有早期版本，1964 年初版）; John H. Sailhamer, *Genesis Unbound* (Sisters, OR: Multnomah, 1996). 关于沃菲尔德（Warfield）, 见 Mark Noll & David N. Livingstone, eds., *Evolution, Science, and Scripture: B.B. Warfield, Selected Writings* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000), 其中包含了沃菲尔德关于这个主题的所有著述。沃菲尔德直接关于人类和地球年龄的论证可以在第 211-229 和 269-287 页找到。Meredith G. Kline, “Space and Time in the Genesis Cosmogony,” *Perspectives on Science and Christian Faith*, 48/1 (March 1996): p. 2–15.

55 Nigel M. de S. Cameron, *Evolution and the Authority of Scripture* (Exeter, UK: Paternoster Press, 1983), p. 85.

（如创造和堕落的顺序——亚当首先被造，夏娃首先犯罪），都认为对这里的叙述应该作历史性的解读。想要忠实地解读圣经的福音派基督徒，会追随新约圣经的作者，把创世记第二章和第三章当作历史来看待。如果他们不这样解经，那他们就有危险了。”[56]

卡梅隆没有给出任何理由把他有关历史性的结论限于创世记第2-3章，而不是应用于整个创世记第1-11章。他似乎暗示创世记前几章中唯有亚当堕落的历史性是基要教导，而且只有“某些细节”（创造的顺序及亚当和夏娃的堕落）是重要的、直白的、可靠的，但是六日创造、全球性大洪水和创世记第5章和11章的家谱里面的细节就不重要。他没有为这种选择性地阅读经文的细节提供任何理由。新约圣经的作者们清楚地指出，他们把所有这些章节（以及它们的细节）都完全当作是真实的历史。如果我们不接受或忽视创世或大洪水记载的细节，岂不是也会给我们带来危险吗？难道我们不应该考虑耶稣对这些事情的看法，以及新约圣经作者们的看法吗？卡梅隆对他自己发出的非常恰当的警告并没有在意。

基于卡梅隆对圣经权威的肯定，在阅读了他在2001年给我的一个同事发的电子邮件后，我想更多地了解他的观点。卡梅隆在电子邮件中关于上面这本书是这样说的：“我一直认为，对于用什么来取代标准的进化论，我们可以持不可知论的立场。可以说，当我写这本书的时候，我比现在更倾向于支持年轻地球的观点，但即使是在那时，我也没有完全接受这个观点。”[57]因此在2004年1月，我写信给卡梅隆博士，想澄清他对地球年龄的立场，以及他是否仍然坚持他在书中所提出的论点。他回答说：“我的立场一直是有点不可知论的，实际上我不认为我们有义务提出替代（进化论的）方案。所以我不认为我的立场发生了改变！”[58]

56 同上，第90-91页。
57 卡梅隆给我朋友的电子邮件，日期是2001年9月4日，拷贝已存档。
58 卡梅隆发给我的电子邮件，日期是2004年1月7日，已存档。

当我们注意到另外两点时，这就更加令人感到困惑了。首先，卡梅隆解释说，十九世纪的教会很快就向亿万年的观点妥协，是因为“十九世纪的解经家们匆忙将他们对圣经的解释与最新的正统科学理论相融合，首先在地质学上，然后在生物学上……”[59] 其次，卡梅隆高度评价了道格拉斯·凯利（Douglas Kelly）于 1997 年为捍卫年轻地球创造论而出版的《创造和改变》（*Creation and Change*，书中包含了耶稣涉及地球年龄的经文，还有新约圣经对于创世记第 1-11 章的引用）。卡梅隆在其封底写着：“该书高水准地处理了这些关键经文，神借这些经文宣告自己是说话的创造主。书中的讨论深入浅出，是我们今天的教会所需要的解经神学的典范。”卡梅隆的这种前后不一致的思维（体现在他的书中、电子邮件和对凯利的书的支持），显然对我们持守圣经和我们的主耶稣的权威带来了问题，更不用说对这个怀疑一切的世界，以高水平的学术和连贯一致的逻辑来清晰地讲解福音了。

弗朗西斯·谢弗（Francis Schaeffer）在《时空中的创世》（*Genesis in Space and Time*）一书中，说圣经“从某种意义上来说是一本科学教科书，因为它对宇宙的论述在命题上是真实的”，“它无论涉及到什么，所讲述的都是真实的真理，但不是详尽的真理。也就是说，当它谈到宇宙、科学的时候，它说的都是真的。同样地，当它谈及历史时，它用我称之为真实的真理，也就是命题性的、客观的真理来论述。”[60]

他认为创世记第 1 章和第 2 章是对同一个创世记录的合一性描述，并引用马可福音 10:6-8 来支持这个观点。[61] 他认为对亚当和夏娃的记录具有历史性（甚至是“细节上的历史性”），[62] 大洪水也具有历史性，甚至认为大洪水是全球性的（但论证不充分）。[63] 然而，

59 Cameron, *Evolution and Authority*, p. 72.

60 Francis Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, IL: IVPress, 1972), p. 35 and 76.

61 同上，第 39-40 页。

62 同上，第 41-43 页。

63 同上，第 33-34 页。尽管魏德孔和莫里斯合著的《创世记大洪水》是一本具有里程

他只用了一个段落的篇幅来论述创世记第一章中“天”的长度问题，然后说“天”（日子，*yôm*）可以表示一个很长的时间段，也可以表示平常的一天，所以“对创世记中‘天’的长度到底有多长，我们必须持开放的态度”。[64] 他没有对此给出任何解释来支持这一观点。与威廉·亨利·格林（William Henry Green）和沃菲尔德的观点一致，他简要地论述了创世记第 5 章和第 11 章的家谱中有间断。[65] 但是，对于那些表明耶稣是年轻地球创造论者的经文，他没有做任何讨论。

谢弗在他的《没有最后的冲突》（*No Final Conflict*，1975 年版）中说，这本书应该与上面的书作为一个整体来学习。[66] 不过他说这本书：

> “……谈及圣经在创世记前几章中涉及科学问题时，给我们留下的各种可能性。也就是说，如果我们坚持历史上的基督教观点，认为旧约全书和新约全书都是记录下来的神的话语、它们所确认的历史和科学方面的信息都没有错误，就像在宗教问题上一样，那些问题就存在各种可能性。”[67]

谢弗肯定了创世记第 1-11 章在“时空”上的历史性和整卷书的统一性。为了证明这一点，他引用了创世记中的 *toledoths*（中文圣经译为“……的后代”或“……的来历”）[68] 和 14 处新约经文。他说：“只要新约圣经提到创世记的前半部分，无论是哪一处经文，新约圣经都假定（并且多次确认）创世记所记录的是历史，其词汇

碑意义的书，催生了现代创造论运动，并在十年前由 Presbyterian and Reformed Press（和谢弗一样属于加尔文派）出版，但谢弗没有表现出读过这本书的迹象。《创世记大洪水》不仅论述了大洪水涉及的范围，还谈到了大洪水的日期（尽管没有做相关的数学计算，但谢弗也基于人口增长率认为大洪水距今应该不到 20000 年）。

64 同上，第 57 页。

65 同上，第 122-124 页。

66 Francis Schaeffer, *No Final Conflict* (1975), reprinted in volume 2 of *The Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, IL: Crossways, 1982), p. 120.

67 同上，划线部分是原文中的强调。

68 这个希伯来词语出现在创世记 2:4, 5:1, 6:9 和 10:1 等章节中，意思是“这些是……的后代”（或“这是……的来历或记录”）。

和句法都是正常的，所以应该以正常的方式来解读。”[69] 然而，尽管他反对间隔论，但他仍然允许把它视为一种“理论上的可能性”。[70] 他接受长日论的可能性，也接受字面意思的日子的观点，说他对这件事没有把握。他似乎倾向于认同全球性的大洪水，但在如何将其与地质年代联系起来的问题上犹豫不决。他也承认，在世界堕落之前，动物有可能平静地死去，但在亚当犯罪之前，不会有那种暴力、痛苦、残忍的死亡（像在一只动物追捕另一只动物时那样）。不过他没有提到并考虑到耶稣涉及地球年龄的经文。没有考虑到这些经文，当然就更容易接受谢弗在调和圣经和亿万年时提出的可能性。但这是一个严重的疏忽。

盖思乐（Geisler）的护教学百科全书很有用，其中有三篇文章与我们的讨论相关。在“创世记的日子”这篇文章中，他反对年轻地球创造论。在“家谱，开放还是封闭”的文章中，他认为创世记的家谱中，代与代之间存在间断，但他没有谈到耶稣涉及地球年龄的经文。[71] 在“创造与起源”这篇文章中，他确实提到、甚至引用了马可福音 10:6 和 13:19，但他只是用它们来说明，创造是一个过去的一次性事件，而不是一个持续的过程。[72] 然而，这与盖思乐对休·罗斯的支持和亿万年的观点相矛盾，因为（休·罗斯所依赖的）进化论天文学家和地质学家认为，基于目前观察到的物理和化学过程，要一直回溯到一个时间的开端就需要亿万年。也就是说，进化论者否认创世的事件与今天的物理或化学过程有什么不同，这与盖思乐（正确的）观点相反。

在一本基础性的护教学书籍中，盖思乐和波契诺（Bocchino）说：创世记中创造的顺序“与现代科学的发现（他们指的是进化论宇宙学和地质学）相比较，确实提供了一个极其准确的创造次

69 同上，第 126 页。

70 同上，第 132 页。

71 Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids, MI: Baker, 1999). 盖思乐并没有明说他更倾向于哪一种古老地球论对创世记的解释。

72 同上，第 165-166 页。

序”。[73] 然而，他们声称的这种奇妙的和协，居然没有提到鸟类、太阳、月亮或星星的创造！[74] 所以，我们再一次看到了对圣经经文的忽视。他们告诉读者，他们不会去处理希伯来文的语法细节以支持他们的古老地球论。但是他们也没有说在哪里会讨论这些细节，而且遗憾的是，他们没有探讨耶稣论及地球年龄的经文和新约中其他与创世时间相关的教导。尽管如此，他们还是敦促年轻地球论者“停止在年龄问题上的内讧”，因为“许多真诚、诚实、智力超群的学者”都主张古老地球论。[75] 但不幸的是，真诚、诚实或智力上的天赋，无论是单独一项还是合在一起，都不能保证得到正确的（合乎圣经的）思想，历史也提供了很多这样的例子，证明许多学者，甚至大多数学者有时候是错误的。[76]

柯林斯（Collins）在他最近出版的关于科学和信仰的书中，确实提到了耶稣论及地球年龄的一些经文，他说：“如果这个（年轻地球）观点是正确的，那我就有麻烦了。”[77] 这是因为他拒绝了字面意义上的六日创世观。在准确地总结了从耶稣的话语中作出的关于年轻地球的论证之后，他说：“从英语中的‘从起初’（from *the* beginning）这个表述方式中，似乎可以明确地找到这个观点的可信之处；但希腊语的表述却没有那么肯定。”[78] 然后他讨论了几节经文，认为马太福音 19:4 和 8 中的“从起初”是指人类的起源。他说，在约翰一书 1:1 和 2:13-14 中的这个短语与基督有关，指的是“世界开始之前的一个‘时间’”。在约翰一书 3:8 和约翰福音 8:44

73 Norman Geisler and Peter Bocchino, *Unshakeable Foundations* (Minneapolis, MN: Bethany House, 2001), p. 174–175.

74 他们在第 178 页上的渐进创造图中，继续忽视鸟、太阳、月亮和星星。

75 同上，第 175 页。

76 例如，亚他那修（Athanasius）被流放了五次，之后他几乎凭一己之力使大多数人相信亚流（Arius）关于基督本质的观点是错误的。在马丁 · 路德（Martin Luther）归信的时候，教会中的主流在救恩和赎罪的教义上都是错误的。目前世界上大多数学者接受达尔文的进化论（尽管大多数年老地球创造论的基督徒不接受）。在十八世纪，大多数医生认为放血几乎能治百病。还有，在 18 世纪后期，大多数化学家认为，当物质被燃烧时，它会释放出一种叫做燃素（phlogistron）的物质，后来约瑟夫 · 普利斯特里（Joseph Priestley）发现的氧气证明他们都错了。

77 C. John Collins, *Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, IL: Crossways, 2003), p. 106.

78 同上，第 106 页。

中，同样的短语与撒旦有关，他认为“指的是世界的开始，也可能是撒旦反叛的开始。”[79] 另一方面，他注意到约翰一书 2:7、24 和 3:11 指的是约翰的读者成为基督徒的时间或使徒们传道的开始。在没有进一步说明的情况下，他接着总结说：“如果我们把这样的看法应用到马太福音第 19 章中，就会发现这些经文很自然地是指人类的‘开始’。”[80]

为了中和马可福音 10:6 中关于年轻地球的论述，他提到了马太福音 24:21（“从世界的起头”）和与之平行的马可福音 13:19（“从创世的起头”）。他说，这些短语涵盖了所有的时间，至少涵盖了人类经历苦难的所有时间。但他认为从绝对的起初来计算的总时间，与马可福音 10:6 中耶稣的观点无关。所以他得出结论说，这些讨论所涉及的经文“与地球的年龄无关”。[81]

对此可以有几点来作为回应。首先，我们可能会问，柯林斯怎么知道年轻地球论者从一开始就只是从英语短语“from *the* beginning”中的斜体词（“the”）来构建他们的论点的？本章中提到的年轻地球论者都不是这样来论证自己的观点的。但无论如何，英语短语并不比希腊语短语的含义更加明确。第二，在约翰一书 1:1 和 2:13-14 中，约翰完全可以说“那在起初之前的主”（参看约翰福音 17:24 和彼得前书 1:20），但他却说是“那从起初原有的”。由于约翰福音一开始就提到万物的创造是在起初，因此没有任何理由认为这些经文是指“人类的起源”这种限制性的含义。第三，柯林斯关于撒旦的经文（约翰一书 3:8 和约翰福音 8:44）和关于基督徒的经文（约翰一书 2:7、2:24 和 3:11），没有一个支持他的限制性的解释。因为我们不知道在谈到撒旦的时候，“从起初”到底指的是什么，所以这些经文不能用来支持柯林斯的“从人类诞生之初”的解释。而且，虽然那节经文和约翰一书中与基督徒有关的经文，有可能为柯林斯对马太福音 19:4 的解释带来“亮光”，那也只是

79 同上。
80 同上，第 107 页。
81 同上。

因为他忽略了平行经文马可福音 10:6 中附加的“创造”那个词。

最后，柯林斯忽略了路加福音 11:50-51，这与他关于马可福音 10:6 的论述有关。应该指出的是，我和其他任何年轻地球论者都没有说地球的年龄是耶稣所说的这些话语的“要点”。虽然我们在研究的这个特定短语，不是耶稣所论述的主要内容，只是一个附带的信息，但它确实揭示了耶稣的一些世界观（即神的世界观，他过去和现在都是一个年轻地球创造论者）。在路加福音第 11 章中，耶稣完全可以只说“所流众先知血的罪都要问在这世代的人身上，就是从亚伯的血起”，而不提“使创世以来……”。在警告人们所要面临的审判时，后面这个短语其实没有必要，但它的存在揭示了耶稣世界观的一个方面。同样的道理也适用于马可福音 10:6 和 13:19 中看似多余的“创造”一词（如果耶稣仅仅是指人类起源的话）。此外，很难说任何十九世纪之前的法利赛人和基督徒读者在读福音书的时候，会认为耶稣只是在指人的被造或人类的开始，因为没有任何合乎圣经的证据表明，在创世记 1:1 的绝对起初与创世记 1:26 人的创造之间过去了很长时间。正如我们前面提到的，耶稣总是把旧约圣经的记录当作是完全真实的历史。

因此，我们有充分的理由拒绝柯林斯的企图，他要回避的是耶稣对这个问题所说的话对我们理解地球年龄所带来的影响。此外，从柯林斯的书中可以清楚地看出，他以古老地球论来解释圣经的背后驱动力，是他完全信任进化论地质学家关于岩石年龄的宣称。在他关于地质学的四页论述的最后，他说：“我的结论是，我没有理由不相信地质学家的标准理论，包括他们对地球年龄的估计。据我所知，他们可能会出错；但如果他们错了，并不是因为他们不恰当地将哲学假设融入了他们的研究。”[82] 但是，正如我在其他地方所说的那样，[83] 在研究中掺杂哲学假设正是地质学家们所做的（通常

82 同上，第 250 页。

83 请参阅我在这本书前面的一章，又参见 Terry Mortenson, “Philosophical Naturalism and the Age of the Earth: Are they related?” *The Master's Seminary Journal*, 15:1 (Spring 2004), p. 72–91, https://answersingenesis.org/age-of-the-earth/are-philosophical-natural-

是在不知情的情况下，因为他们接受了洗脑式的教育）。如果没有过去两个世纪控制地质学（和天文学）的自然主义哲学的均变论假设，亿万年的说法就不会有任何“证据”。

在休·罗斯的支持下，唐·斯通纳（Don Stoner）倡导长日论，并试图反驳从耶稣的话语中得出的年轻地球论证。[84] 首先，他说“亚当是在创世的第六天被造的，不是在第一日。不管创造的日子有多长或多短，这不是创造的开始。”但是，正如之前提到的，“起初的创造”是指整个第一周的创造，当耶稣在 4000 年后说这些话时，按照耶稣说话的精确度而言，第六天确实是在创造之初（不要忘了，耶稣用的是日常生活语言，面对的听众不是来听科学道理的）。

其次，斯通纳认为马可福音 10:6 中的 κτίσις（“创造”）应该翻译成“建立”，所以应该把耶稣的话理解为是在谈论婚姻制度的建立，而不是创造的起初。他是基于新国际版圣经（NIV）把彼得前书 2:13 中的 κτίσις 翻译为“人的制度”。但是斯通纳错了，因为他没有仔细注意他自己引用的彼得的那句话。在那句话里，彼得说的是“人的一切制度”或“人间的一切权柄”（中文当代译本）。希腊原文说得很清楚：πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει，这里的形容词 ἀνθρωπίνῃ（人的）修饰 κτίσει（创造）。制度上的权柄（比如君王、巡抚和奴隶主，这是彼得在上下文中所谈到的）确实是“人类的创造”（对彼得所写的希腊文的直译）。但这与我们所讨论的马可福音 10:6 中的 κτίσις 的上下文根本不同。此外，如果耶稣想说，他完全可以说“从第一个婚姻”或“从婚姻的起初”或“从神造人以来”。而且，如果我们把马可福音 10:6 中的 κτίσις 翻译成“权柄”或“制度”，就不知道是在说什么了。“从权柄的开始”或“制度的开始”是什么意思呢？为了使它有意义，斯通纳必须在经文中添加一个词，而从上下文来看，这样做没有任何依据。

最后，斯通纳忽略了马可福音 13:19 和路加福音 11:50-51，这些

ism-and-age-of-the-earth-related/.

84 Don Stoner, *A New Look at an Old Earth* (Eugene, OR: Harvest House, 1997), p. 53–54.

在斯通纳引用的亨利·莫里斯的两本书中讨论过，这两处经文也说明了斯通纳对马可福音 10:6 的解释是错误的。另外值得注意的是，无论是新美国标准版圣经（NASB）还是新国际版圣经（NIV）（还有我查考过的所有其他英语译本的圣经），没有一个把马可福音 10:6 中的 κτίσις 翻译成“权柄”或“制度”。以上反驳也同样适用于盖思乐和安克伯格（Ankerberg）的逻辑，[85] 他们反对年轻地球论，其论证在本质上与斯通纳和休·罗斯对马可福音 10:6 的解释是一样的。[86]

安克伯格和韦尔登（Weldon）在 1991 年出版的关于进化论的小册子中，提到了马太福音 19:4-5（是马可福音 10:6 的平行经文），作为他们捍卫年轻地球论的一个论据。他们甚至声称，他们已经详细研究了以古老地球论对创世记的各种重新解释，并“相信这些解释都有圣经方面的致命缺陷”。[87] 遗憾的是，安克伯格从那以后就忽视了耶稣在这方面的教导和他基于耶稣教导所形成的观点，从而放弃了年轻地球论。在 2000 年 10 月休·罗斯和肯特·霍文德（Kent Hovind）的电视辩论中，他转而支持休·罗斯的古老地球论。[88] 他在 2004 年的一部电视系列片及 2005 年凯泽和休·罗斯的另一部电视系列片中继续支持休·罗斯的教导。[89] 他主持了（但没有保持中立）来自“创世记答疑”（Answers in Genesis）事工的肯·汉姆（Ken Ham）和杰森·莱尔（Jason Lisle）博士，与凯泽博士和休·罗斯博士

85 John Ankerberg and Norman Geisler, “Differing Views on the ‘Days’ of Genesis,” https://jashow.org/articles/differing-views-of-the-days-of-genesis/ 另外，请参见 https://jashow.org/articles/how-long-were-the-days-of-genesis-1-2/. 盖思乐和安克伯格也没有提到路加福音 11:50-51 和马可福音 13:19。

86 参见我对盖思乐和安克伯格文章的回复，网址是 https://answersingenesis.org/family/marriage/but-from-the-beginning-of-the-institution-of-marriage/.

87 John Ankerberg and John Weldon, *The Facts on Creation vs. Evolution* (Eugene, OR: Harvest House, 1991), p. 43.

88 See an analysis of this Ross-Hovind debate by Jonathan Sarfati at www.answersingenesis.org/news/ross_hovind_analysis.asp.

89 他的两部关于科学和圣经的电视系列片，“为什么宇宙大爆炸是神创造宇宙的证据？”（“Why is the Big Bang Evidence that God Created the Universe?”）[2004 年五集] 和“圣经对创造的记录能否与今天的科学证据相调和？”（“Can the Biblical Account of Creation be Reconciled with Scientific Evidence Today?”）[2004 年四集] 宣扬了休•罗斯的古老地球论和长日论的观点。2005 年凯泽和休 • 罗斯的五集系列节目的标题是“创世记 中的创造日是 24 小时还是很长的一段时间？”（“Are the Genesis Creation Days 24 Hours or Long Periods of Time?”）.

之间的八次“电视大辩论”，该节目在 2006 年 1 月开始在电视上播出。[90]

文翰正确地指出，耶稣“一贯把历史叙述当作对事实的直白记录。”[91] 在这个陈述之后接下来的讨论中，他 50 多次引用了福音书中的经文，其中马可福音 10:6 提到过一次，路加福音 11:50-51 提到过三次。有一次在提到后面这段经文后，文翰说：“后面这段经文显明了他 [耶稣] 对历史统一性的感觉，以及他对历史全貌的把握。他的眼睛扫视了从‘创世之初’到‘这一代’的整个历史进程。”[92] 文翰注意到，“奇怪的是，那些最不被所谓的‘现代意识’所接受的叙述，恰恰是他在举例时似乎最喜欢选用的。”[93] 但后来在同一页上对马可福音 10:2，他又奇怪地论述说：“举个例子，圣经中提到‘从起初创造的时候’设立一夫一妻的婚姻，这似乎不需要按照字面意思去解释创世记第一章和第二章来证明。”然而，在论证这个观点的过程中，他忽视了马可福音 10:6，转而专注于马可福音 10:3-4 所提到的摩西律法（比较申命记 24:1, 3）。在考虑起源的问题时，他似乎都没有应用他自己如下的正确观点：“因此，对我们的主来说，旧约是真实的历史，出于神的权柄，是神自己所默示而记录下来的。”[94]

文翰在书中以总结的形式提出了同样的论点，来支持圣经无误论。[95] 他给出了很好的理由，来反驳耶稣将他的教导迁就于他同时代的（据说是）错误思想的说法。他三次引用路加福音 11:50-51（有一次是完整的引用），以肯定“耶稣一贯把旧约圣经的历史叙述当作对事实的直白记录。”[96] 但是在他列出的 27 段来自福音书的经

90 参见 https://jashow.org/。未经编辑的辩论 DVD 版里有我的音频评论（阐明了很多休·罗斯和凯泽博士许多事实和逻辑上的错误），网址是 https://answersingenesis.org/reviews/tv/learning-from-the-great-debate/.

91 John Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, IL: IVPress, 1973), p. 12.

92 同上，第 12-13 页。

93 同上，第 13 页。

94 同上，第 28 页。

95 John Wenham, “Christ’s View of Scripture,” in Geisler, *Inerrancy* , p. 3–38.

96 同上，第 6 页。

文中，他是以亚伯（而不是亚当）开始的，再一次忽略了马可福音 10:6 和 13:19。当他后来提到马可福音 10:2 及后面的经文时，他说：

> “关于一夫一妻制是神从“创世之初”就制定的计划这一教义，也许并不需要对创世记的第一章和第二章进行字面意义上的解释才能得到，因为后来提到的摩西时代出现的变化，似乎就需要有一夫一妻这样的计划。对经文不按照字面意义去理解而又不失其生动性和有效性的，为数不多。”[97]

可悲的是，文翰在学术上的这种轻描淡写，削弱了我们的主对事实的直白记录的权柄。在他的讨论中，文翰没有解释为什么他不接受对创世记第一章和第二章字面意思的解释。

文翰在 1989 年发表的一篇关于福音派的历史和未来的文章中，是以这句话来开头的：“许多敬虔而有思想的人对福音派的走向深感忧虑。”[98] 他悲伤地回忆道，许多福音派信徒已经滑向自由主义，或者至少否认圣经无误论。他因基督教的信仰和道德在二十世纪失去了大部分影响力这个事实而顿首。他承认“达尔文为合乎圣经的基督信仰带来了问题，而这些问题无论是维多利亚时代的人还是我们自己都没有完全解决”，但是他强烈反对年轻地球创世论。尽管文翰并不赞同以任何一种古老地球论的观点重新解释创世记，但他认为，在拒绝达尔文主义的同时，接受进化地质学家和宇宙学家所提出的亿万年的观点“要理智得多，也健康得多”。[99] 在他提出的复兴福音派的行动计划中，他说：“我们可能不得不一次又一次地在创世记第 1-11 章上下功夫。”但他的意思显然是要找到古老地球论的替代方案，而不是接受耶稣和使徒们都肯定过的、简单直接的字面解经。[100] 最后他总结说：“我们要教会在完全忠于基督和他

97 同上，第 7-8 页。

98 John Wenham, “Fifty Years of Evangelical Biblical Research: Retrospect and Prospect,” *The Churchman*, Vol. 103/3 (1989): p. 209. 1988 年 5 月 14 日，这篇颇具影响力的论文在剑桥大学著名的丁道尔之家开放日上被宣读。

99 同上，第 212 页。

100 同上，第 217 页。

的启示上合一……在圣经的原则上不妥协。”[101] 但是忽略或拒绝我们的主关于创世记和地球年龄的字面意义的教导，这算是对基督的忠诚吗？

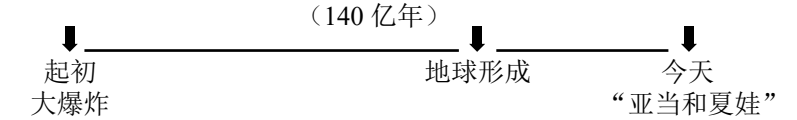
结语

福音书中所记载的耶稣的话语表明，耶稣显然是一个年轻地球创世论者。在下一章中我们将会看到，耶稣忠心的门徒们在新约圣经中的教导，进一步证实了耶稣的年轻地球观。在他的教导中没有对古老地球论（即亚当是在创世开始后过了很长时期才被造的）的任何支持。

下面两图说明了耶稣对这个话题之论述的重要性。

图 1

图 2



如图 1 所示，如果创世记中记载的家谱在代与代之间没有间断，那么马可福音和路加福音所记录的耶稣说那些话的时候，与创世的第一天之间大约相隔 4000 年。耶稣教导说，亚当是在创世之初（耶稣使用非技术性的日常语言所表达的，在 4000 年的时间尺度上来看，创世的第六天就是“创世之初”)。

进化论的观点如图 2 所示，这是所有古老地球论者所支持的，也就是大爆炸发生在大约 140 亿年前，地球是在大约 45 亿年前形成的，真正的智人是在几十万年前（或更晚）出现的。从 140 亿年

101 同上，第 218 页。

的时间尺度来看，这意味着人类是在创世之后历史的末尾才出现的。

所以在地球年龄的问题上，我们不能既相信耶稣的观点又相信进化论的观点，因为它们彼此是完全相反的。

如前所述，在十九世纪早期，当教会迅速向亿万年的新地质理论妥协时，当时的年轻地球创造论者（圣经地质学家）就指出了这一点。[102] 二十世纪的年轻地球创造论者，几十年来一直使用耶稣关于这个问题的经文来支持自己的观点。

另一方面，在 61 位古老地球论的倡导者中（其中许多人是福音派的顶级学者），只有三位（古德恩、柯林斯和斯通纳）研究了耶稣论及地球年龄的经文，并试图反驳年轻地球创造论者对这些经文的解释。但他们的古老地球观的论证是站不住脚的。可悲的是，很多古老地球论的倡导者都彼此引用对方的著作（所以是循环使用误导人的论证）。他们中的绝大多数人并没有试图去反驳年轻地球论者最好的论证，事实上，很少甚至没有任何证据表明，他们读过最新的、有代表性的年轻地球论的著作。

这 61 位古老地球论者持守亿万年的观点只有一个原因。这并不是因为圣经中教导了这种亿万年的观念，毕竟圣经没有这样教导。正如这些作者的著作表明的那样，这是因为他们认为进化论地质学家和天文学家已经通过科学证明了受造界有许多亿年的历史。除了本章在前面提到过柯林斯的陈述之外，还有很多其他可引用的例子。克莱恩（Meredith Kline）说：“根据我在这篇文章中倡导的圣经宇宙学解释，圣经对当前的古老宇宙科学观是开放的。并且，在这方面不反对人类经进化起源的理论。”[103] 但是，科学家们证明了亿万年历史的这种假设，事实上是完全错误的，正如本书附录中

102 参见脚注 30。

103 Kline, “Space and Time in the Genesis Cosmogony,” p. 15, fn. 47. 布易士说过类似的话：“我们必须承认，创造论者的解经基础是很牢固的。尽管对圣经和科学的研究已经为创造论者的观点提供了大量的支持，但是仍然存在一些问题，使得这个理论对大多数（包括许多福音派）科学家来说都是错误的。来自不同学科的数据都指向一个非常古老的地球和一个更加古老的宇宙。”参见 Boice, *Genesis*, 1:57–62. 类似的陈述还见于 Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago, IL: Moody,

所引用的许多资料所表明的那样。我恳求各位古老地球论的基督徒读者要多了解这些关于年轻地球的科学论证。

本章的研究表明，马克·诺尔（Mark Noll）对年轻地球创造论的严厉批评是非常错误的。在他广受赞誉的书中，他指责年轻地球论者恶作剧式地滥用他们的思想，他说年轻地球论者使用

> “……一种有致命缺陷的释经手段，一种在本世纪美国福音派基督徒的思想被科学问题主导之前，教会历史上任何一位负责任的基督徒教师没有认可过的手段……（这些年轻地球论者）几乎完全不用头脑来仔细思考这个世界……他们认为他们是在尊重圣经，然而他们对科学和世界事务问题的解释方式，却与圣经的更深、更广、而且历史上已经确立的含义从根本上相矛盾。”[104]

可悲的是，诺尔对年轻地球创造论者的指责，很大程度上是基于一位世俗科学历史学家罗纳德·诺曼斯（Ronald Numbers）[105] 的历史解读。（令人惊讶的是）诺尔居然将诺曼斯描述为一位“真正专业的”历史学家，“对基本的基督教教义鲜有挑剔”。[106] 毫无疑问，诺曼斯是一位受人尊敬的科学历史学家。但是，作为一个自称是不可知论者（之前他是基督复临安息日会的信徒，学习过年轻地球创造论），诺曼斯在基本的基督教教义上远远不是没有偏见或中立的，他反对大多数、甚至几乎所有的基督教教义！此外，诺尔还接受了

---

p. 187; J.P. Moreland, *Scaling the Secular City*, p. 219–220; Geisler, *Encyclopedia of Apologetics*, p. 270–272; Sailhamer, *Genesis Unbound*, p. 15; and Pattle P.T. Pun, “A Theory of Progressive Creationism,” *Journal of the American Scientific Affiliation*, Vol. 39 (March 1987): p. 14. 还有许多其他著作可以引用。

104 Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), p. 13–14. 他在他那篇广为流传的文章中说了几乎同样的话：Mark A. Noll, “The Scandal of the Evangelical Mind,” *Christianity Today* (Oct. 25, 1994): p. 29–32.

105 诺曼斯（Numbers）从不讨论 1850 年代以前的历史。所以他得出了一个错误的结论，认为年轻地球论是一种现代发明。也许他在写那本书的时候，对十九世纪早期的年轻地球 “ 圣经地质学家 ” 一无所知。正如我的书《伟大的转折点》（*The Great Turning Point* , Green Forest, AR: Master Books, 2004）所陈明的，古老地球论才是教会的新发明。这本书出版后不久，我就给诺曼斯寄了一本，所以他现在知道了。

106 Noll, *Scandal*, p. 14.

詹姆斯·摩尔（James Moore）（前福音派信徒，后转为怀疑论者）和许多其他非基督徒历史学家对年轻地球论居高临下的评价。诺尔在长篇大论地指责年轻地球论者思想浅薄、缺乏学术专业性时，并没有提供实质性的解经来支持他的古老地球观，而且完全忽视了耶稣论及地球年龄的经文。从他的行文和脚注来看，我们有理由得出结论：尽管诺尔似乎阅读过大量神导进化论者和渐进创造论者的文献资料，但他读过的唯一一本年轻地球论方面的著作，是魏德孔和莫里斯的《创世记大洪水》（比诺尔的书早出版了 33 年！）的前言。那么，福音派的思想究竟在哪里被恶作剧式地滥用呢？是谁在使用一个有致命缺陷的释经手段来解释创世记呢？看到这样一位德高望重的基督徒历史学家，忽视了在教会历史的头十八个世纪里对年轻地球创造论的压倒性的见证，实在令人痛心。

我们需要留意在主耶稣登山变像时，神对彼得、雅各和约翰所说的话。虽然福音书的作者们在记录神对耶稣圣子身份的宣告时，各自有不同的角度（路加福音 9:35，马可福音 9:7，马太福音 17:5），但是他们在引用神的命令时所记录的却完全一致：“你们要听他！”所以福音派基督徒，尤其是福音派学者，需要听听耶稣对创世记第 1-11 章和地球年龄的看法。

回到我在本章开头时引用过的一句话，这话值得再重复一遍。拉维·撒迦利亚说得对：“耶稣自称为‘真理’。那就让我们来检验一下他的主张和教导吧。如果他所说的是正确的，那么他的话就比生活中的任何事情都重要。”[107] 耶稣对信他的话语的重要性说了一句令人深思的话。约翰福音 8:31-32 说：“耶稣对信他的犹太人说：‘你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。’”在约翰福音 12:47-50 中，耶稣警告说：

> “若有人听见我的话不遵守，我不审判他。我来本不是要审判世界，乃是要拯救世界。弃绝我、不领受我话的人，有审判他的，就是我所讲的道在末日要审判他。因为

107 Zacharias, *Can Man Live*, p. 131.

> 我没有凭着自己讲，惟有差我来的父已经给我命令，叫我说什么，讲什么。我也知道他的命令就是永生。故此，我所讲的话正是照着父对我所说的。”

在天父吩咐耶稣说的话当中，就有马可福音 10:6、13:19 和路加福音 11:50-51。保罗对我们如何回应耶稣教导的警告也适用于这些经文：“若有人传异教，不服从我们主耶稣基督纯正的话与那合乎敬虔的道理，他是自高自大，一无所知……”（提摩太前书 6:3-4）。在约翰福音 5:45-47，耶稣说：“不要想我在父面前要告你们；有一位告你们的，就是你们所仰赖的摩西。你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我写的话。你们若不信他的书，怎能信我的话呢？”

基于以上对这个问题的研究，应该可以合理地得出这样的结论：如果我们不知道并相信基督关于地球年龄的话语，那么我们可能也不会相信摩西的话；但是如果我们相信并降服于耶稣话语的权柄，关于地球年龄的问题他已经用清晰而直白的话语告诉我们了，那么我们就必须相信摩西在创世记第 1-11 章中对创造周清晰和直白的细节描述，包括人的堕落、大洪水、巴别塔以及其它的历史事实。

我们不能一方面遵循我们的主耶稣基督的教导，同时又遵循进化论地质学家和天体物理学家（以及在教会中宣扬古老地球教义的基督徒地质学家和天体物理学家）的教导。正如古老地球论的倡导者柯林斯正确地论证的那样，如果在亚当被造之前已经过去了亿万年，而耶稣却相信亚当是在创世之初，“那么我们必须得出这样的结论：耶稣搞错了（或者更糟糕的是，他在误导人），因此他不可能是神。”[108]

不要再忽视我主的教导了。如果我们称他为主，我们在创世记和地球的年龄这个问题上还能持守与他不同的看法，然后说地球的年龄无关紧要吗？

---

108 Collins, *Science and Faith*, p. 106.

第十二章

使徒对创世记、创造与洪水的见证

罗恩·明顿（Ron Minton）

1970年，我读了魏德孔与莫里斯两位博士撰写的著作《创世记大洪水》（*The Genesis Flood*）深受影响，使我对创造论的研究产生了极大的兴趣。那时，我是个年轻的水手，渴望学习上帝的话语。我在康涅狄格州新伦敦的一个基督教军人中心学习时，老师用这本书作教材教了一个课程。离开海军后，我想主修希腊文，于是报读了印第安纳州维诺纳湖的恩典学院（Grace College）。开课前，我和妻子在早先的维诺纳湖圣经会议上学习了一些课程。在那里，我们几次听到魏德孔在露天剧场讲学，对他的教学能力和对神话语真理的委身十分佩服。后来，魏德孔博士夫妻成了我在恩典学院与神学院进修八年期间的邻居，他们与我们家的距离只相隔了几间房子。本科毕业后，我在恩典神学院完成道学硕士和神学硕士，也选修了几门魏博士的课程。在关于上帝创造的真理上，魏博士对我的启迪无人可比。我盼望对本书作出的微不足道的贡献同样能对其他人有所帮助。

使徒对创造周、挪亚洪水和地球的年龄持何看法？每个基督徒都应该研究使徒行传、新约书信和启示录中使徒们的教导，并留

意他们对这些课题的看法。年老地球论者，无论是神学家、创世记解经家还是科学家，通常都忽略了使徒的见证。詹姆斯·布斯韦尔（James Buswell）的神学教材没丝毫有讨论使徒在创世记的历史性和地球年龄上的观点。[1] 古德恩（Wayne Grudem）对创造和地球年龄进行了比较详尽的讨论，但也没有考虑到使徒们在这一方面的教导。[2] 路易斯（Lewis）和德马雷斯特（Demarest）也是如此。[3] 弗农·麦吉（J. Vernon McGee）在其流传甚广的解经书里拒绝了生物学进化，认为挪亚的洪水是全球性的，却接受了数十亿年的地球历史。[4] 但是，他没有论及创世记第 5 章和 11 章家谱的时间顺序之含义、出埃及记 20 章 11 节、或使徒们对创世记之历史性的教导。有关地球的年龄，肯尼思·马修斯（Kenneth Mathews）[5] 和约翰·斯金纳（John Skinner）[6] 偏向长日论 ，并重视地质学过于圣经，他们也忽略了使徒们在这方面的教导。智能设计（ID）运动中的创造论者也没有论及使徒们的教导。[7]

年老地球论者对使徒在这一课题上的教导的忽视是不可思议的。本研究将证明，使徒著作中没有一个陈述可以使人们相信地球已经存在了亿万年，或者说挪亚洪水在范围上未遍及全球。相反，

除非特别说明，本章的所有经文都是引用和合本。

1 James Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1962).

2 古德恩，《系统神学》，张麟至译。美国：更新传道会出版，2011 年，261-296。古德恩似乎倾向于长日论。

3 Gordon R. Lewis and Bruce A. Demarest, *Integrative Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), Vol. 2:29, 39ff. 他们喜欢长日伦，而且在地球年龄上依赖地质学家的观点：“必须靠地质学来决定创世记中日的长度”（第 29 页）。

4 J. Vernon McGee, *Genesis* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1991), p. 60–61, 133.

5 Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11:26: The New American Commentary* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 1996), 前言部分。关于创世记第一章是历史还是故事的问题，他赞成框架假说，但结论是“创世描述自称是历史”（第 111 页）。他从批评学者和古代近东文学的角度讨论创世记的本质。他还提及现代创造进化之争，但对使徒在创世记上的观点只字未提。

6 John Skinner, *Genesis: The International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1930, 2nd ed.) 认为创世记是历史、传说和神话的混合，但他未考虑使徒在这方面提供的证据。

7 William A. Dembski, *Intelligent Design* (Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1999), p. 187–236（该书最后两章，即第 7 章和第 8 章），书中讨论了科学和宗教的问题，但未分析使徒对创造、洪水和地球年龄的教导。

新约圣经的作者们既教导近期创造又教导全球性洪水，就像耶稣和旧约作者们一样。即使圣经的其他部分更详细地论述了创造和洪水，使徒的声音也很重要，应该引起注意。大多数的新约书卷都提及、引用或指向创世记第 1-2 章中的创造记录。在新约书卷中，罗马书和希伯来书论及创造最多，而较短的书卷则较少提到创造。[8]

新约作者们认为，一个有位格的上帝直接创造了世界——公元前后两个世纪的哲学家或不信者并不持这种观点。[9] 尽管书信中关于创造的记载没有提及创造的年代，但有几段经文确实表明新约作者们坚持近期的创造。年老地球论者只能凭断章取义和把自己的意思强加在经文里，才能在使徒行传和新约书信中“找到”支持他们观点的证据。

新约经文

许多新约论述有助于我们制定关于创造、洪水和地球年龄的教义，以下将按它们在新约圣经中出现的顺序进行讨论。在许多情况下，仅需稍微解释就足够了，因为这些经文本身的教导已经非常明显，但是关键的段落将需要仔细但有限的查考。

使徒行传 3 章 21 节：天必留他，等到万物复兴的时候，就是神从创世以来、借着圣先知的口所说的。

彼得论及“万物复兴”（ἀποκαταστάσεως πάντων）。所有格中性名词 πάντων（万物）表明彼得是指所有被造之物，而不只是单指人类。而且他说旧约先知们曾谈到过万物的复兴。数处经文（赛 11:6-10；35:1-10；65:24-25；结 34:23-31）提到复兴也会影响动物，

8 参阅 Ekkehardt Mueller, “Creation in the NT,” *Journal of the Adventist Theological Society* 15:1 (Spring 2004): p. 47. 他同意在加拉太书、腓利比书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太后书、提多书、腓利门书和约翰壹贰叁书没有直接讲创造。

9 安提阿的提阿非罗是一位护教家，他在主后 180 年左右写道：“第四日造光体 , 这是因为神有预知，他知道这些哲学家的愚蠢的空谈。他知道哲学家会说地上生长之物是天体所产，如此他们就排除了上帝。见 *Theophilus*, 2:90, in David W. Bercot, ed., *A Dictionary of Early Christian Beliefs* (Peabody, MA: Hendrickson, 1998), p. 179. 又见 Ernest L. Abel, *Ancient Views of the Origins of Life* (Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1973), p. 66–76.

使它们不再食肉或对人类有危险。彼得是在宣讲基督救赎之功当中作这个声明的。因此，他指出堕落对所有被造物（包括人和动物）产生了负面的影响，因此它们等待耶稣基督再来时被恢复。保罗和约翰在歌罗西书 1 章、罗马书 8 章、和启示录 21 与 22 章（稍后再讨论）都有同样的教导。彼得提到的“复兴”强烈地暗示，将来被造之物会和堕落之前的情况相似，正如创世记 1 章 29-30 节教导的，动物都是食草的。整个地球、甚至宇宙都受堕落的影响，因此复兴也有同样深远的影响。

> **使徒行传 14 章 15-17 节:** 15 诸位，为甚么做这些事呢？我们也是人，性情和你们一样。我们传福音给你们，是要你们离弃这些虚妄的事，归向那创造天、地、海和其中万物的永生的神。16 他在从前的世代，任凭万国各行其道；17 然而他未尝不为自己留下证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，使你们饮食饱足，满心喜乐。

保罗放胆向这些多神论者宣讲上帝创造天、地、海和其中万物。第 15 节最后一句，“创造天、地、海和其中万物”的希腊语原文与七十士译本的出埃及 20:11 相同，这也是耶稣和使徒们所用的版本。旧约中并没有其它经文使用相同的措辞。因此，很明显的，保罗引用这节经文讲论上帝六日的创造。[10] 保罗陈述上帝的创造乃是他传讲福音的基础。上帝借着所造之物为自己作见证，尤其是慷慨地赐给人类雨水、食物和喜乐。

> **使徒行传 17 章 24-31 节:** 24 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，25 也不用人手服事，好像缺少什么；自己倒将生命、气息、万物，赐给万人。26 他从一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界，27 要叫他们寻求神，或者可

10 六日是字面意义上的日，正如特雷弗 · 克雷根（Trevor Craigen）在本书第 7 章关于出 20:11 的论证。在保罗提及创造的所有经文中，没有任何证据提示他会认为出 20:11 指的不是字面上的日，同时代的犹太人也都是如此（如约瑟夫在他的《犹太古史》第一卷第 1-3 章所显示）。

以揣摩而得，其实他离我们各人不远；28 我们生活、动作、存留，都在乎他。就如你们作诗的，有人说：“我们也是他所生的。”29 我们既是神所生的，就不当以为神的神性像人用手艺、心思所雕刻的金、银、石。30 世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。31 因为他已经定了日子，要借着他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。

保罗在此教导雅典的哲学家们，上帝不单只创造宇宙，也包括其中万物（24 节）。这里“宇宙”希腊文是 κόσμος，按上文下理，这个词与“天地”是同义词。保罗在 26 节说，人类都是从亚当一人而来，[11] 这再次表示保罗接受创世记中的创造是事实。他也说耶稣必按公义审判天下，表示他对未来审判也持字面的观念（31 节）。

罗马书 1 章 18-25 节：18 原来，神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。19 神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。20 自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。21 因为，他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。22 自称为聪明，反成了愚拙，23 将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。24 所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。25 他们将神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主——主乃是可称颂的，直到永远。阿们！

保罗大胆地宣告世界是上帝创造的，而且他还宣告所有的人都知道这一点。[12] 不仅如此，许多解经书对这段经文的诠释都是说

11 林前 15:45 讲得更清楚。

12 罗 1:25 用动词 κτίζω（创造）的分词形式 κτίσαντα 称神为“造物的主”，但彼前 4:19 是新约里唯一使用 κτίστης（阳性名词）指造物主的。动词 κτίζω 在新约里使用了 13

人类要为自己的不信负责，因为上帝的指纹在他的创造中随处可见。但是大多数解经家没有提及“自从造天地以来”（ἀπὸ κτίσεως κόσμου）这种措辞的时间概念。[13] 提倡年老地球论者大致上相信地球的存在比人类早几十亿年。可是保罗的用词表示人类与其它受造之物的年龄相似，而且人类从创造伊始就能够在创造中观察到上帝对自己的见证。

第 20 节的词组 ἀπὸ κτίσεως κόσμου 在许多译本都被翻译为时间所有格（since the creation of the world，自从造天地以来）。[14] 有的英文翻译为“from the creation of the world”（从造天地以来），[15] 再联系到现在时分词 νοούμενα （可以晓得） 和现在时陈述语气动词 καθορᾶται （明明可知） 可能会导致人们将其解释为方法所有格“从（或通过）观察当前的受造界”。但有许多因素支持时间所有格，意思是“从天地创造之初的时候开始。”[16]

次（10 次是在保罗书信里），所有 13 次都是父神或子神作为创造者（可 13:19，罗 1:25，林前 11:9，弗 2:10，15，3:9，4:24，西 1:16，3:10，提前 4:3，启 4:11，10:6）。

13 比如 John Brown, *Romans* (Minneapolis, MN: James Family Christian Publishers, 1883, reprint 1979), p. 13ff; Charles Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1886, reprint 1950), p. 37; John Murray, *The Epistle to the Romans* in *NICNT* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959), p. 38–40; Manford G. Gutzke, *Plain Talk on Romans* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976), p. 16–17; William Hendriksen, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Baker, 1980), p. 69–71; Ernst Kasemann, *Commentary on Romans*, trans. and ed. by Geofrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), p. 37ff; F.F. Bruce, *Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985, revised ed.), p. 79–80; James D.G. Dunn, *Romans 1–8* in *Word Biblical Commentary* (Dallas, TX: Word, 1988), p. 57–59; John MacArthur, *Romans 1–8* (Chicago, IL: Moody, 1991), p. 78–82. MacArthur 讲上帝创造的证据用了 3 页，但没有提及人在创造后不久就看到了创造的证据。又见 James R. Edwards, *Romans* in *NIBC* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992), p. 50–52, 和 Joseph A. Fitzmyer, *Romans* in *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1993), p. 280. 但是 Fitzmyer 的确讲 “ἀπό…… 最好从时间意义上理解。”支持时间上的解释的还包括 William S. Plummer, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Kregel, n.d., reprint 1993), p. 64–65; Douglas Moo, in *The Epistle to the Romans*, in *NICNT* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), p. 104–106.

14 ESV, NKJV, NAS, NIV, NLT, 及 NRSV. 又见 James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. 3 (Edinburgh: T&T Clark, 1963), p. 259. Moulton 在书中列举 ἀπό 一系列时间意义上的例子，包括罗 1:20。另见 Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago, IL: Univ. of Chicago Press, 2000, 3rd ed. *BDAG*), p. 105，将罗 1:20 列于 ἀπό, “时间上从 …… 开始，自从” Dan Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), p. 123 也认同这一理解，并指出重点“在于开始”。

15 KJV, KJ21, HCSB.

16 其他学者也同意该词组具有时间意义，而且至关重要，见 C.E.B. Cranfield, *Commentary on Romans*, in *ICC* (Edinburgh: T&T Clark, 1975), p. 114–115. F. Godet, *Commentary*

首先，保罗肯定会想到约伯记 12 章 7-10 节、诗篇 19 章 1 节和诗篇 97 章 6 节这些的经文。诗人在保罗之前一千年借着文字宣告说，诸天彰显上帝的荣耀和公义。约伯在诗篇之前一千年就说，走兽、飞鸟、鱼和大地都告诉我们创造主的存在以及他赐生命的能力。因此，人类在保罗之前早已晓得受造物的见证。第二，如果保罗只是针对他的时代对创造的见证，那么历史上大多数的人都可避免他的谴责。但这与他贯穿罗马书前五章的论证是不一致的。保罗是指历世历代以来的人类。此外，保罗在这里说，自那时以来，上帝眼不能见的属性一直是清晰可见的，并且一直被理解（现在时态）。[17] 穆尔（Moo）指出，“那些在受造之物中观察到神的属性的人，定然也是那些以不义压制真理的人，因此就当受神的忿怒。”[18] 默里（Murray）对此表示赞同，他说，这个创造的见证是“在任何时候，对所有人的……不受时间或个人的限制。”[19] 此外，保罗在路司得（徒 14:15-17）和雅典（徒 17:18-31）的陈述中也指出，上帝在历史中透过雨水、供应食物以及为人类在居住的地方设立界限来启示他的存在和良善。

保罗写 ἀπὸ κτίσεως κόσμου 不太可能只是指“从现今受造之物”或“通过观察当前的创造”（如保罗的时代所见）。如果是这样，大多数曾经活在世上的人就不必因为压制了受造界为神见证的真理而要向上帝负责。还有，如果保罗只是针对他所能看见的受造之物

---

on St. Paul's Epistles to the Romans (New York: Funk and Wagnells, 1883), p. 103, 说 ἀπό“ 表示这种启示的起始时间是创造的时候，一直持续到如今。”类似的解释还见于 Robert Haldane, *Exposition of the Epistle to the Romans* (London: Banners of Truth Trust, 1835, reprinted 1958), p. 58; John Gill, *An Exposition of the Epistle of Paul to the Romans* (Springfield, MO: Particular Baptist Press, 2002 reprint of 1746 edition), p. 28, 讲到“这并不是新发现，人类早就有 …… 自从世界被造的时候。”Moo 在 *Romans* 一书第 105 页并没有说明他认为创造是在数千年前还是数十亿年前，但是他追随 Fitzmyer, 解释说我们自从创世的时候就知道神。创世事件标志着人类知道这一讯息的时间。

17 希腊文 νοούμενα（“可以晓得”）是格言现在分词，强调关于上帝的信息是持续可见的，一直如此。关于这种结构的讲解，见 Wallace, *Greek Grammar*, p. 523。

18 Moo, Romans, p. 105.

19 Murray, *Romans*, p. 38. Schreiner 也认同保罗将时间追溯到创造周，见 Thomas Schreiner, *Romans* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), p. 84–85. Constable 在 2008 年的讲稿中，说这一信息“自创世以来显现给每一代人”。www.soniclight.com/constable/notes/pdf/romans.pdf.

而言，他应该说，ἀπὸ νῦν κόσμου（从当今世界）或 ἀπὸ νῦν κτίσεως（从当前的受造物）。[20] 这一段的过去不定时的动词（18-32 节），英文译本翻译为过去时态，更进一步支持 ἀπὸ κτίσεως κόσμου 是时间所有格。大部份的解经书都赞同这种说法。[21] 所以，保罗是针对整个历史中不义的人，他们看见受造之物为神所做的见证却不接受。因此，新美国译本 （NAS） 和新国际译本圣经的翻译“having been clearly seen being understood through what has been made”（是明明可知的……借着所造之物就可以晓得），准确地表达了保罗措辞的用意。

最后，第 23 和 25 节指出永生的神是造物的主——受造之物和造物的主截然不同。撒旦最先以谎言取代了神的真理（创 3:1-4），随后，在每一个时代都有类似的偶像崇拜（把神变成心中所要的样式）。实际上，保罗在罗马书 2 章 14 节中提到良心，并在第 3 章中对所有犹太人和外邦人提出指控，都显示以不义压制真理的情况见于所有的亚当后裔。

因此保罗说的被造之物的见证是从他的年代一直追溯到创世记第 1 章的创造周，这意味着人类与其它被造之物的年龄是一样的。这与进化论的观点——受造之物存在亿万年后才有人类的说法不能兼容。根据进化论的时间表，在第一颗恒星诞生 100 亿年、地球形成 45 亿年、恐龙灭绝数千万年之后，才出现人类。任何试图把亿万年注入创世记的做法都与罗马书第 1 章相抵触。这一章认定，人类从创世之初（历史开始的第六日）就在那里见证着上帝永恒的权能与智慧的杰作。

罗马书 5 章 12-14 节，19 节：12 这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。13 没有律法之先，罪已经在世上；但没有

20 保罗和彼得都使用这样的语言来描述他们当时的世界：提前 6:17，提后 4:10，多 2:12，及彼后 3:7。

21 见 R.C. Sproul, John Gerstner, and Arthur Lindsley, *Classical Apologetics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), p. 44–45.

律法，罪也不算罪。14 然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预像。19 因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。

保罗说，因亚当悖逆给人类带来了罪和死亡，除了人类的罪孽之外，死亡的出现没有别的原因。[22] 很明显地，保罗认定创世记所记载的罪和咒诅乃是真实的历史，没有任何理由假设他不认为创世记的全部记录是准确的。罗马书第 5 章说到人类的死亡，但在第 8 章保罗进一步解释，不只是人类受到亚当犯罪的影响。在亚当犯罪之前，世上并没有死亡。[23] “没有律法之先”（5:13）的意思是从亚当到摩西。于是，罪是从亚当而来，没有人能避免罪的后果。[24]

在本书下一章，斯坦博（Stambaugh）将讨论罪与死亡的关系。[25] 有关亚当和夏娃、罪、堕落和死亡一类的概念可以在本章后面的其它段落中找到。[26] 总括来说，保罗将创世记有关人类犯罪的记载当作事实来接受。亚当犯罪给人类带来了灵性和肉身的死亡。

罗马书 8 章 19-23 节：19 受造之物切望等候神的众子显出来。20 因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫它如此的。21 但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。21 我们知道，一切受

22 John C. Whitcomb, *The Early Earth* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986, rev. ed.), p. 32.Whitcomb 总结了许多人的说法：“任何试图容纳进化论地质学的漫长年代的做法，不管是把漫长时代放在创世的日子之前、之中还是日与日之间，都不可避免地损害了圣经关于咒诅和死亡只有在人类犯罪之后才进入世界的概念（罗 5:12,8:18-23）。”罗 5:12 对罪和人类死亡之关系的论述是毋庸置疑的。

23 新约里 κόσμος（“世界”）一词主要指世人，如约 3:16，但物质世界也为罪所累。见下文讨论。

24 许多释经家都放弃了经文（罗 5:12）的权威，因为现代科学似乎在这方面与圣经冲突。很多人注意到了这一点。见 Whitcomb, *The Early Earth*, p. 77, 79, 119, and 142.

25 关于罪和死亡的讨论，又见 Fred VanDyke, “Theological Problems of Theistic Evolution,” *Journal of the American Scientific Affiliation.* 38:1 (March 1986): p. 11–18 (http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1986/JASA3-86VanDyke.html). 他表明，“按照圣经的观点，‘死’（无论肉体还是灵性）与罪是密不可分的，前者是后者的外在最终体现”（参考罗 6:23）。虽然他没有提及长日说，但是他在第 16 页正确地讲：“反驳的观点至此不仅包括神导进化论，而且包括间隔理论和渐进创造论。”

26 见罗 8:1–22; 林前 11:3–12; 提前 2:11–14; 彼前 3:18–20; 彼后 2:4–9, 3:3–7; 犹 14.

> 造之物一同叹息，劳苦，直到如今。23 不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。

保罗在这里提到有关受造之物的三个方面：过去的咒诅、现在的痛苦和将来的复兴。这里突出的是叹息。叹息是个人内心深处对伤痛、挫折或痛苦的反应。[27] 它是共通的语言——甚至上帝的灵也叹息（罗 8:26）。对所有受造之物来说，叹息是无法避免的，因为这是上帝整体计划中的一部份。保罗说受造之物（κτίσις）因败坏的辖制而叹息。他的 κτίσις（“受造之物“）一词究竟是指什么呢？

要确定 κτίσις 所指的人或事物，其上文下是关键。该词在新约圣经有几个不同的意思：[28]（1）一切被造之物，（2）个别有生命或没有生命的受造物，（3）全体人类（可能是夸张地指一群人），（4）重生的人（基督徒），或（5）一个政府机构。[29] 有人认为叹息者是人类以下的被造之物或“大自然”。穆尔认为受造之物切望的原因是“人类以下的受造之物并没有处在它们应当有的状况，也没有处在神要它们所处的状况中。它们服在虚空之下。鉴于保罗显然是指创世记第 3 章的叙述——默里把这两节经文标记为保罗对创世记 3 章 17、18 节的注释……人类堕落在罪中，玷污了神所造之物的‘美好’，受造之物从此就一直处在一种‘虚空’的状况里。”[30]

---

27 相关讨论见 Bob Deffinbaugh, “From Groaning to Glory” at www.bible. org/page.php?page_id=2306, accessed April 3, 2008.

28 Κτίσις 一词在新约出现 18 次，10 次是指整个受造界。在这一段经文里，第 19、20 和 21 节 都是这一层意思——“整个受造界”。但即使这里，我们将看出，“整个受造界”究竟指什么也可以说得更准确。

29 这些是我的分类，但其他人的也相似。见 BDAG, p. 456; Harry A. Hahne, *The Birth Pangs of Creation: The Eschatological Transformation of the Natural World in Romans 8:19–22* (Toronto: Tyndale Seminary, 1999). 详细的讨论见 Harry Alan Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8:19–22 and Jewish Apocalyptic Literature* (Edinburgh: T&T Clark, Library of NT Studies 336 —— 也见他的神学博士论文 , University of Toronto, 1997), p. 353–361. 具体的新约经文是：（1）一切受造之物（可 10:6，13:19；罗 1:20,8:19-21；西 1:15；来 9:11；彼后 3:4；启 3:14），（2）个别有生命或没有生命的受造物（罗 1:25,8:39；来 4:13），（3）Rom. 1:25, 8:39; Heb. 4:13），（3）全体人类（可能是夸张地指一群人，可 16:15；西 1:23），（4）重生的人（基督徒，林后 5:17；加 6:15）,(5) (2 Cor. 5:17; Gal. 6:15），（5）政府机构（彼前 2:13）。

30 Moo, *Romans*, p. 515–516.

莫里斯（Morris）也得出相同的基本结论。[31] 尼尔森（Nelson）说：“保罗在罗马书 8:19 节所指的可能是最广泛的概念，无意排除任何种类。”[32] 这与保罗在第 22 节所说的“一切受造之物”相吻合。

但不是一切上帝所创造的都是因为亚当的罪而“服在虚空之下”。撒旦与魔鬼是受造之物，但是他们犯罪堕落是出于自己的意志，而且这肯定是发生在亚当犯罪以前。他们和天使都与这里所说的救赎无分。[33] 未得救的人不会“脱离败坏的辖制”（21 节），也不会渴望耶稣的再来，因此保罗在此所关注的不包括他们。已得救的也不包括在内，因为保罗在这段经文是将“被造物”与信徒们作比较和对比。我们得出的结论就是保罗在指人类以下的整个受造界。[34]

受造物什么时候开始受到辖制呢？保罗指出，这辖制是在堕落时上帝咒诅受造之物开始的。[35] 有几个因素指向这个结论。首先，罗马书 8 章对当前受造物的描述并不符合创世记 1 最后的描述，就是整个创造都是“甚好”。其次，保罗所说的“叹息劳苦”（“劳苦”的本意是产痛）使人联想起创世记 3 章 16 节中对夏娃的审判。第三，由于受造界得释放（以及对脱离衰败的热切期望）与信徒身体的最终救赎（以及他们对脱离死亡的热切期望）被联系在一起，提示神对自然界的诅咒（败坏的辖制）始于人的堕落（罪的辖制）。“受造之物服在虚空之下”这句话是属上帝的过去不定时被动语态：上帝使被造之物受诅咒。[36] 与一些年老地球创造论者的说法相

31 Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), p. 320–322. Morris 论证人类以外的所有受造物都被诅咒，而不是限于人类。

32 Joseph Lee Nelson Jr., “The Groaning of Creation: an Exegetical Study of Romans 8:18–27” (Th.D. Dissertation, Union Theological Seminary of Virginia, 1969), p. 192 and 253. 然而，他也说由于 οὐχ ἑκοῦσα（不是自己愿意）这两个词，这里所涉及的受造界也许应该限于人类以外（第 195 页）。

33 魔鬼并不切望耶稣的再临（第 19 节）。没有堕落的天使不受亚当的影响，也不受保罗所说的败坏的辖制（20-21 节）。

34 英皇钦定版将第 19、20 和 21 节的 κτίσις 译为 “creature”，但在第 22 节译作 creation，所以不像把这个词一律译作 “creation” 的译本那么明白。

35 接下去我们会讨论，这是亚当犯罪的时候发生的。Edwards, *Romans*, p. 213：这“可能指创世记中对受造物的咒诅。”Godet, *Romans*, p. 314–317（并许多其他作者）同意。

36 关于属上帝的被动语态，也称为神学被动语态，见 Wallace, *Greek Grammar*, p. 437–438. Moo, *Romans*, p. 516：“保罗一定是指上帝，只有他有为全部受造界定罪的权柄和能力。”

反[37]，是人类的罪孽破坏了上帝伟大的创造。假如世界已经存在了亿万年，并一直充斥着动物的死亡、灭绝和其他的自然恶，那么上帝对创造的诅咒就没有起任何作用。

受造之物叹息是人类的错，因为这只有在人犯罪后才发生。这是一个不可逆转的衰败与腐朽的过程——所有受造物都要面对衰老和死亡。[38] 这导致虚空，对此我们束手无策。然而是上帝使受造之物受制于虚空（罗 8:20），保罗却说这是有“指望”的。这看起来是不可能的，因为虚空和盼望对立。上帝这样做是因为爱——他创造了万物是要他们发挥所有的潜能并且与他相交。要恢复神原来对受造物的计划，唯一的途径是让基督将它们赎回。这是真正的盼望，保罗不仅在第 21 节使用了盼望这个词，而且在下文中还使用了五次（24-25 节）

保罗不容置疑地认为脱离咒诅的时间是在将来。他用了“切望等候”（19 节）、“指望脱离”（21 节）、“直到如今”（22 节）和“等候”（23 节）等词组。受造之物脱离败坏必发生在信徒领受不朽坏、荣耀的身体的时候。[39] 有关罗马书 8 章 19-23 节中所讲的信徒将来的身体，古德恩正确地解释道：“不再有荆棘或蒺藜，不再有洪水或干旱，不再有沙漠或不宜人居的丛林，不再有地震或龙卷风，也不再有毒蛇、螫人的蜂或毒菇。”[40] 他认同自然界的败坏是因亚当犯罪。[41] 但他的思想自相矛盾，因他偏向一种年老地球论，所以接受死亡和败坏已经维持了亿万年的说法。该论点不能与

37 Hugh Ross, *Creation and Time: A Biblical and Scientific Perspective on the Creation-Date Controversy* (Colorado Springs, CO: NavPress), p. 55 and 65. 他相信罪对物质世界的影响轻微。

38 有人暗示人类对地球的污染和滥用造成了保罗所说的“虚空”。然而，Van Dyke 在“神导进化论的神学问题”一文中指出：“类似地，辖制受造之物的‘虚空’（罗 8:19 及之后的经文）不仅仅是指人类对受造界的滥用和污染。当时作者所处的社会在这类活动上与现代社会不可比拟。那时候大部分的地球还没受到人类滥用的影响，然而“一切受造之物一同叹息”，渴望救赎。如今辖制受造界的虚空和败坏虽然起源于人类，但是已经独立存在，与人类活动无关。”（第 16 页）

39 对罗 8:19-23 的这种理解在历史上一直是基督教内的共识，而且显然是正确的。见 Murray, *Romans*, p. 301–302; Moo, *Romans*, p. 513–516; Thomas Schreiner, *Romans*, p. 434–435.

40 Grudem, *Systematic Theology*, p. 836.

41 同上，第 835 页。

创世记 1:31 “都甚好”的宣告协调一致。

> **歌罗西书 1:15-20**：15 爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。16 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。17 他在万有之先；万有也靠他而立。18 他也是教会全体之首。他是元始，是从死里首先复生的，使他可以在凡事上居首位。19 因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。20 既然借着他在十字架上所流的血成就了和平，便借着他叫万有—无论是地上的、天上的—都与自己和好了。

保罗在谈到基督时说，整个宇宙是靠他的创造力而形成的。基督创造万物。同样重要的是要注意 τὰ πάντα（“万有”）在 16 节（两次）、17 节和 20 节的重复。在 18 节还有，“凡事上”（按字面译“在一切上”）。保罗明确地肯定，耶稣创造并维持一切，因此他也在十字架上以宝血救赎一切。正如保罗在罗马书第 8 章指出的，当基督完成他的救赎工作时，堕落的后果将被消除。

> **希伯来书 4 章 1-10 节**：1 我们既蒙留下，有进入他安息的应许，就当畏惧，免得我们中间或有人似乎是赶不上了。2 因为有福音传给我们，像传給他们一样；只是所听见的道与他们无益，因为他们没有信心与所听见的道调和。3 但我们已经相信的人得以进入那安息，正如神所说：“我在怒中起誓说：‘他们断不可进入我的安息！’”其实造物之工，从创世以来已经成全了。4 论到第七日，有一处说：“到第七日，神就歇了他一切的工。”5 又有一处说：“他们断不可进入我的安息！”6 既有必进安息的人，那先前听见福音的，因为不信从，不得进去。7 所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说：“你们今日若听他的话，就不可硬着心。”8 若是约书亚已叫

他们享了安息，后来神就不再提别的日子了。9 這样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留。10 因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了他的工一样。

许多年老地球创造论的支持者试图用这段经文说，由于上帝仍在安息，所以第七天仍在继续，因此创世记第 1 章中创世的日子并不是字面上的 24 小时。只有将第四节断章取义地解释，才能用这段经文来支持年老地球的观点。诗篇第 95 篇很可能是大卫写的，记载了摩西时代，以色列人在旷野漂流的日子。不信的人在旷野漂流了 40 年（95:10），却不能进入神的“安息”（95:11）。显然，摩西说的安息是指进入应许之地。希伯来书的作者引用诗篇 95:11（也见来 3:11）宣称，那些被应许得到安息的人，因不信而无法得到上帝的安息（救恩）。相反的，那些信靠福音的人必进入安息。莫里斯指出：“神的安息从创造完成之时就可以得到。”[42]

出埃及记 20 章 8-11 节说，上帝在六天创造世界，在第七天安息。他就此为人类建立了模式：六天工作，第七天休息。希伯来书的作者引用创世记 2:2 上帝的安息来表明，他的子民有属灵的安息。显然，上帝的安息表明满足，而不是因为疲倦。但重要的是要注意，上帝“安息了”（第 4 节希腊文是过去不定时，与创世记 2:2 中希伯来文以过去时态呈现是一致的）。他六天的创造和一天的安息并不是持续的；第七天“安息”是一个历史事件，与其它六天一样，维持了 24 小时。[43] 希伯来书 4 章 10 节讲的也是一样。上帝在第七日的安息和我们在得救时的安息分别讲过去的成就和将来的结局。英皇钦定译本希伯来书 4:10 b 讲信徒“ceased from his own works, as God did from his.”其中的斜体”did”的确是加上去的，希腊语原文没有。但是根据上下文和前面的过去不定时动词 κατέπαυσεν

42 Morris, *Hebrews* in *Expositor's Bible Commentary*, ed. by Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), p. 41.

43 在创世记 2:2-3 中，词组“第七日”的表达方式与第 1 章“第一日”、“第二日”等是一样的。创 2:3 讲神祝福第七日，因为他已经完成了创造之工。创世之工并没有耗费许多漫长的时代，而是字面意义上的几日。在可 2:27, 耶稣说第七日是为人设立的——显然是 24 小时的一日。当摩西写下第七日的规矩时，所有的犹太人都知道他写的只是 24 小时的日。

（ceased，歇了），可以看出加上过去时动词”did”是准确的翻译。

麦克阿瑟（John MacArthur）指出：“上帝自己从创造工作中得到安息，以及他在基督里给我们的安息，不是因疲倦而休息或无所事事的休息，而是因完成了工作而安息。”[44] 布鲁斯（F. F. Bruce）说：当我们读到“神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了”（创世记 2：2），我们了解上帝开始安息了。圣经上从来没有讲他已经完成了安息，并恢复了他的创造工作，这一事实意味着他的安息仍在继续，并且可以与那些以信靠和顺服来回应他呼召的人共享。这种解释……认为上帝的神圣安息是从创造结束后开始直到现在。[45]

布鲁斯暗示上帝持续的“神圣安息日”与他在第七日歇了创造的工是一回事。但经文并没有说创造周的第七天仍然继续。相反，它说上帝从他的创造后得到的安息（或停工）是延续到现在。但是有一些人接受了这种说法和类似的评论，并以此来捍卫他们的年老地球的观点。例如，戴维斯·杨（Davis A. Young）引用布鲁斯部分的著作，来捍卫自己的长日论，“希伯来书 4 章告诉我们，第七天仍在进行中，因此不可能是 24 小时。”[46] 然而，布鲁斯并未以这段经文来捍卫长日论，而是说上帝的“安息”（即得救或永生）是给凡相信他的人。实际上，布鲁斯已经说过：“进入神的‘安息’的应许仍然是开放的。现实意义很清楚：只听福音不能使人得救，而是要通过信心领受…… 只有那些凭信心接受救赎信息的人，才能进入上帝的‘安息’。”[47] 布鲁斯在这里不再模棱两可，他准确地解释了这段经文，安息是信徒属灵的福气。它不是时间的延伸。不信者虽然和信徒一样，活在同样的时间里，但他们不能经历安息。

44 John F. MacArthur, *Hebrews* (Chicago, IL: Moody, 1983), p. 101.

45 F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), p. 74.

46 Davis A. Young, *Creation and the Flood* (Grand Rapids, MI: Baker, 1977), p. 86. 其他的年老地球倡导者也引用这一段说第一个安息日不是 24 小时，所以另外六日也不是 24 小时。所以创世记的日是漫长的年代。例如：Robert C. Newman and Herman J. Eckelmann Jr., *Genesis One and the Origin of the Earth* (Hatfield, PA: IBRI, 1977), p. 65; 及 C. John Collins, *Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), p. 85.

47 Bruce, *Hebrews*, p. 72–73.

约书亚的安息不是安息日在时间上的延续。希伯来语经文中没有任何这样的提示。即使在应许之地居住了数百年之后，神仍在应许他的安息（诗 95）。由此可见，约书亚的安息不是神最终的属灵安息。肯特（Homer Kent）解释说，诗篇作者的论点是，虽然约书亚带领百姓进入了应许之地，但他并未为以色列人提供诗篇 95:11 所说的完全的（属灵）安息。事实上，旧约称他带领百姓进入有限的安息——从与敌人的征战中休息（书 21:44，22:4，23:1）。但是，上帝已计划让他的子民经历更大的安息——永恒救恩中的属灵安息，这是所有真信徒的产业及盼望。这远远超越了约书亚的能力所能赐予的。[48]

明显的，希伯来书 4 章 1-10 节 是指上帝赐安息给所有信靠耶稣的人。布鲁斯解释说，这安息不仅是上帝赋予信徒们的，而是神自己也享受的。[49] 因此，安息作为馈赠，重在其质而不在其量 [50]（没说是无休无止的一天）。上帝是永恒的，时间本不是问题。安息日的整个概念是为了庆祝神创世周的最后一天。但安息日制度的用意是短暂的。麦克阿瑟解释道：“安息日的设立乃是象征，代表着将来在基督的真正安息，这就是为什么安息日可以为耶稣打破，并在新约中完全被搁置。”[51] 并没有一个字面意义上的或属灵的安息“日”从创造周一直持续下来。但是有一个属灵的安息，现在就可以借着在基督里的信心而进入。

莫法特（James Moffatt）认为，希伯来书 3:11-4:11 所提到的上帝的安息是指“对上帝忠心的人在来世蒙福的存在。”[52] 古特立（Donald Guthrie）对这段经文评论道：“安息是人类求之不得的

48 Homer A. Kent, *Epistle to the Hebrews* (Winona Lake, IN: BMH Books, 1972), p. 84.

49 Bruce, *Hebrews*, p. 73. 布鲁斯也解释说，上帝的“安息”与我们在永恒救恩中的安息是一样的。这安息永远持续。因此布鲁斯不可能在说这只是长期（亿万年）的休息，如年老地球论者所言。第七日不可能永远持续。

50 这当然在一定程度上也涉及时间。创世记中的安息日是 24 小时，千禧年也可被认作某种意义上（从邪恶中）的安息，长度是 1000 年。然而，这些事实对年老地球论并没有任何帮助。

51 MacArthur, *Hebrews,* p. 101.

52 James Moffatt, *Epistle to the Hebrews* (Edinburgh: T&T Clark, 1924), p. 53.

一种品质，实际上只有通过基督才能实现。耶稣邀请人们来到他那里寻找安息（太 11:28-30）。”[53] 这无非是在基督里的救恩，是不信者无法进入或经历的。但戴维斯·杨奇怪地说：“创世周的第七天，即最后一天，至今并没有结束，实际上，这日将持续到永恒状态里。”[54] 然后，他将此类比长日论，也许他意识到了“永恒”在这里并不合适：

> “既然第七天被认为是一个漫长而不确定的时期（这确实是一个象征性的日子），那么就没有充足的理由说创世的六天不是漫长、不确定的时期。因此，第七天是理解创造周的关键。创造周最好被视为具有象征意义的文学作品，这是具有象征意义的神圣的一周，为人类平凡、重复、168 小时的周设立了模式。”[55]

这种解释立即产生的一个问题是，其他六天不是永恒的。杨氏刚刚说过，第七天是“理解创造周的关键。” 接着，他尝试支持长日论的观点，认为安息日是上帝的安息日，因此安息日是永恒的，或者至少是尚未结束的漫长时间。然后他也应用在其他六天之中。但这是不一致的，因为这暗示着创造的六日也是永恒或永无止境的。这根本不符合逻辑，因为这六天并不属于上帝的安息日。杨氏用延伸的安息日将其它六日转变为漫长时期，只是因为他认为没有理由不这样做，而且这样做符合他的年老地球论。但是，肯特正确地说：“创造的六天中的每一天，都以‘傍晚和早晨’为起止，但是第七天却没有提及其结束……这并不意味着第七天不是像创世的前六天那样是有傍晚和早晨的真实的一天。”[56] 事实上，创世记 2 章 1-3 节 是强调（用重复的方式）上帝停止了创造的工作。在创世记或其他地方，没有证据表明上帝在第八天恢复了创造的工作，然后在下一个的第七天安息，等等。缺少了“有晚上，有早晨，是第七日”实际上是强化了有关神停止他创造之工的着重叙述。如果再重复这

53 Donald Guthrie, *The Letter to the Hebrews* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), p. 113.

54 Young, *Creation and the Flood*, p. 86.

55 同上。

56 Kent, *Hebrews*, p. 82. 他继续说：“上帝在安息日的安息从没有结束。”第七日结束了，但是神的安息（救恩）永不结束。

个“晚上早晨”的模式，它可能会使读者怀疑上帝在第八天恢复了创造。

如前所述，杨氏观点中一个明显的困难是他要安息日既是永恒，又不是永恒。年老地球创造论者休·罗斯（Hugh Ross）以类似的方式为长日论观点辩护，但他显然看到了“永恒状态”的陷阱，他说安息日是“开放的，但有限的。”[57] 但是正如本书其他各章所论述的那样，第七天不比其他六天的任何一天长，也没有任何迹象表明创造日是长时期。

凯利（Douglas Kelly）回应罗斯说：

> “至少可以说，这是在一个非常狭窄和薄弱的释经桥上放置了沉重的神学！鉴于安息日与创世周的其他六日有质的不同（虽然从文字本身看不出任何量的差异），在第七日后面加上稍微不同的结尾模式来显示这种质的差别（六日是工作日，第七日是休息日），这样是不是与创世记第 2 章（和出埃及记第 20 章）上下文的明显意思更加一致？用来表示第一个安息日终止的模式是：‘到第七日，上帝造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。’（创 2:2），按照解释圣经的正常规则，这句话的宗旨似乎是要达到与‘有晚上，有早晨，这是头一日’一样明确的目的。”[58]

将第七天解释为仍在继续，还会遇到另一个问题。如果是这样，那上帝还在安息的状态。因此，科学家所研究的当今世界上的过程并不是上帝在头六天的创世活动中所使用的过程 / 方法。所以，将进化论对现今的创造性行为的解释引申到过去，[59] 说这就是上帝在

57 Ross, *Creation and Time*, p. 49; Ross, *The Fingerprint of God* (Orange, CA: Promise, 1991, 2nd ed.), p. 149.

58 Douglas F. Kelly, *Creation and Change* (Ross-shire, Scotland, UK: Mentor, 1997), p. 111.

59 持长日论的人一般地接受进化论的解释，至少是接受进化论对天体形成和地球岩层的解释，甚至也接受进化论对生物起源的解释。然而，现今观察到的过程不是上帝创造的方式。上帝在起初的创造是超自然的，但他也设立了“自然”的过程以维持宇宙的运行。这在创世记第 1 章写得很清楚。他靠话语创造了第一批植物，后来的

起初创造宇宙和活物的方式，就令人难以接受了。

总括说来，“上帝的安息”讲的不是创造周的时间，而是上帝要与所有信徒分享的永生。肯特问：“上帝的安息是什么？”经过一个简短的讨论后，他说，“创造结束时，上帝在他的工程中‘安息’了，因为工程已经完成了； 又因为他所造的都是美好的，所以他的安息也是一种满足和享受。这永恒安息的福分是上帝要与他的儿女分享的。”[60] 这一段经文里没有长日的概念，圣经作者并没有这样的想法。上帝在第一个字面意义上的安息日就预备了救恩的安息。这安息是永生，虽然第七日在 24 小时以后结束了，但永恒的安息随时可以让人获得并可以经历。

> **希伯来书 9 章 25-26 节**：25 也不是多次将自己献上，像那大祭司每年带着牛羊的血进入圣所，26 如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。

世界有一个创立的时间，可是作者在这里指出创世的时间和造亚当和夏娃的时间相近。他说，如果耶稣的牺牲没有无限的价值（因而与犹太大祭司不断提供的牺牲不同），那么耶稣“从创世以来”就不得不多次受苦。这里的 κόσμου（世界）肯定是指物质的创造，而不只是人类的创造。希伯来书 4 章 3-4 节已经用了同样的词组，ἀπὸ καταβολῆς κόσμου （“从创世以來”），指向创世记第 1 章所记载的整个创造周。既然经文没有明确显示在 9 章 26 节中该词组有不同的含义，那么读者应该期待其含义与 4 章 3 节类似。自从亚当犯罪以后，人类就需要一位救主，这里暗示亚当的犯罪是在世界奠立之时。因此，人类必定是在其余的万物被造之后很快就被创造出来的，[61] 而且罪恶一定是在人类被造之后不久就发生的。这对于

植物来自其果实内部的种子。类似地，他超自然地创造了海洋、空气和陆地上的第一批生物，以及第一对男人女人，然后命令他们有性繁殖，“各从其类”地产生更多的生物。

60 Kent, *Hebrews*, p. 82.

61 Whitcomb, *The Early Earth*, p. 36 对这段圣经表达了类似的观点。Morris, *Hebrews*, p. 92 讲：“提到‘创造’就把这一论点直接追溯到最初。”

所有的年老地球理论又是一个问题，因为这些理论都把创造、死亡和衰败放在人类与罪存在之前亿万年。

> **彼得后书 3 章 3-8 节**：3 第一要紧的，该知道在末世必有好讥诮的人随从自己的私欲出来讥诮说：4“主要降临的应许在哪里呢？因为从列祖睡了以来，万物与起初创造的时候仍是一样。”5 他们故意忘记，从太古，凭神的命有了天，并从水而出、借水而成的地。6 故此，当时的世界被水淹没就消灭了。7 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，用火焚烧。8 亲爱的弟兄啊，有一件事你们不可忘记，就是主看一日如千年，千年如一日。

彼得在彼得前书 3 章 18-20 节中确认只有八个人幸免于洪水。在他的第二封书信中（2:4-9），他重申了这一事实，并指出对洪水的描述与对所多玛和蛾摩拉的审判以及罗得的逃生一样具有历史性。[62] 在第 3 章中，我们首先注意到彼得说讥笑的人会出来，否认基督的第二次来临。彼得肯定上帝的创造是借着他口中的话语，而不是借着讥笑者所说的从起初就一直持续的自然过程。讥笑者拒绝基督超自然的再来和世界的终结，因为他们拒绝了世界超自然的开始，以及挪亚时代对全球的审判。耶稣相信挪亚洪水，并教导说这是他再来的确切预表（太 24:35-37）。彼得指出洪水是全球性的，因为他将洪水与即将到来的审判联系起来，而审判是全球性的。另一方面，在彼得提及洪水的三段经文中并没有任何迹象表明洪水仅限于地球上较小的地理区域。他所说的一切都表明他按字面理解创世记中的洪水，将之视为全球的灾难。此外，值得注意的是，彼得用动词 κατακλυσθεὶς（“被水淹没”，3:6）和名词 κατακλυσμὸν（“洪水”，2:5）来描述洪水。同样的一个词（英文 cataclysm“灾难”

62 2 章 5 节中的“上古的世代”（ἀρχαίου κόσμου）和“不敬虔的世代”（κόσμῳ ἀσεβῶν）指挪亚时候的世人，见 Edwin A. Blum, “2 Peter” in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. by Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), p. 278. 然而这一节中的语言太模糊，不足以靠它来决定洪水是局部的还是全球性的。这一节不能确认或排除任何观点。回答这个问题需要比较圣经中关于洪水的所有教导。

由此而来）在七十士译本的创世记第 6-11 章中用了 12 次来翻译希伯来文（לוּבַּמ，mabbul），这也是旧约中用来描述挪亚洪水的唯一的词。[63]

但彼得说，这些好讥笑的人故意忘记创造和洪水。好讥笑者们所倡导的历史观在当今也非常流行，即均变主义。他们认为所有当前的物理过程从过去到现在一直在持续进行，没有中断或改变。彼得说，他们忘记上帝介入历史以成就他的旨意。在过去的 200 年中，这种思想一直主导着科学，而彼得这位没有学问的渔夫，从没上过一堂地质学课程的人，以外行人的术语来描述今天进化论科学家对地球历史的看法。彼得写这封书信的时候大约是在耶稣死后 40 年，许多信徒也死了。这给好讥笑的人一些理由嘲笑说耶稣不再来了。彼得向他的读者保证，情况并非如此，好讥笑的人乐于无知，因为他们拒绝了上帝的圣言。

彼得的叙述显示，挪亚时代的人是邪恶的罪人。如果我们假设有人居住在洪水泛滥的区域之外，那样的局部性洪水是毫无意义的。正如全球人口有一天将被清理，整个洪水之前的人口（除了八个人）都灭亡了。彼得一方面将整个地球（及诸天）的创造和洪水的全球性联系起来，另一方面，也将天地的创造和主再来对全球（及诸天）的影响联系起来。创造周不是限于地球的某个区域，基督的再来也不会只影响地球上有限的地理区域。创造周牵涉到整个宇宙，基督再临也必将波及整个宇宙。有了在这样的文字背景，我们有充分的理由得出结论：彼得相信洪水是全球性的。

休·罗斯引用彼得后书 3 章 5 节和哈巴谷书 3 章 6 节来捍卫年老地球的观点，他认为这些经文是“古老地球的明确陈述。”[64] 罗斯以此论述作为他在第五章“漫长创造日的圣经基础”中九个论点

63 诗篇 29:10 也用了这个词来描述挪亚洪水。旧约中用其他的希伯来词来描述局部洪水。

64 Ross, *Creation and Time*, p. 52 在这一点上显然是错误的。见 Jonathan Sarfati, *Refuting Compromise: A Biblical and Scientific Refutation of "Progressive Creationism" (Billions of Years) As Popularized by Astronomer Hugh Ross* (Green Forest, AR: Master Books, 42. 2004), p. 323–325 （中译本见 www.chinesecreationscience.org）。

中的最后一点。奇妙的是，罗斯从新约书信中只引用彼得后书 3 章 5 节和希伯来书 4 章（参前面）这两处经文作为他论点的“圣经根据”。但仔细观察彼得在这里所用的词汇并不支持年老地球论。与罗斯想要的相反，第 5 节的“从太古”绝不提示世界有亿万年之久。“从太古”翻译的是希腊文动词 ἦσαν（意思是“已有了”或“已存在”）和希腊文副词 ἔκπαλαι（意思是“很久以前”或“很久的时间”[65]）。新约圣经中另外一处使用该副词的经文是彼得后书 2 章 3 节，彼得说，对这些假教师的审判“自古以来”已经在等待他们。这里提到的时间一定是在人类历史之中，这从彼得在接下来的经文提到的洪水和所多玛和蛾摩拉毁灭的例子中可以看出——这些事件距离彼得的时代只有数千年。因此，罗斯相信 ἔκπαλαι 可以解释为亿万年是没有圣经依据的。

3 章 5 节 的“太古”和第 6 节的“当时”，暗示创造和洪水在时间上接近。相比之下，彼得的时代离这两个事件则比较远。这里的语言不符合年老地球论者所认为的创造周比洪水早亿万年的观点。

许多圣经学者和基督教领袖用彼得后书 3 章 8 节来支持他们的年老地球观，尤其是长日论。但这是讲不通的，这就好像说，我们必须从这节经文得出结论：约拿在鱼腹中有 3000 年；约书亚绕耶利哥走了 7000 年。谨慎留意彼得的经文，就让我们拒绝以年老地球的方式解释他的话。彼得不是在定义创世记 1 章的创造日时间的长度（摩西在诗篇 90 章 4 节也不是。这可能是彼得引用的经文）。彼得说，一日如千年，然后反过来说，千年如一日。因此，彼得（像诗篇 90 篇中的摩西一样）说的是上帝永恒的本性，他在世上的作为不是根据人的时间来决定事情将在什么时候发生。对信徒来说，基督再来似乎是很久以后的事，但从神的角度来讲，则是不久的。[66] 他在等待教会完成福音传遍全世界的使命，并在每个部落、语言、

65 BDAG, p. 307, 中文版第 469 页。意思只是很久以前。

66 Douglas Moo, *2 Peter and Jude* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), p. 186 讲：“在我们眼中漫长的时代对他来说不过是一瞬间。”

人民和国家中拯救人类。此外，即使这节经文是指创造日时间的长度，它只能说，每一天的时间是大约 1000 年。但是，这并不能使圣经与进化论的时标协调，也造成其它的困难。例如，如果第三天是 1000 年，那么植物如何能活过 500 年的黑夜？

> **启示录 14 章 6-7 节**：6 我又看见另有一位天使飞在空中，有永远的福音要传给住在地上的人，就是各国、各族、各民。7 他大声说：“应当敬畏神，将荣耀归给他！因他施行审判的时候已经到了。应当敬拜那创造天地海和众水泉源的。”

在新约最后一次提到福音的时候，约翰记载天使说了三件事：敬畏上帝（相信他是谁）、荣耀神（顺服和尊崇他）并敬拜他（因他是创造主）。值得留意的是，约翰再次提及创世记有关创造的记载，将之作为福音和上帝圣工中的重要部分。他提到“那创造天地海和众水泉源的”，似乎在引用出埃及记 20 章 11 节，第四条诫命。圣经中的上帝不仅是有位格的上帝，而且是有位格的创造主上帝。

> **启示录 21 章 1-5 节**：1 我又看见一个新天新地；因为先前的天地已经过去了，海也不再有了。2 我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。3 我听见有大声音从宝座出来说：“看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。神要亲自与他们同在，作他们的神。4 神要擦去他们一切的眼泪；不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”5 坐宝座的说：“看哪，我将一切都更新了！”又说：“你要写上；因这些话是可信的，是真实的。”

当然，约翰一定认为他自己是先前天地的一部分，他在那里目睹了许多眼泪、哭号、痛苦和死亡。由于这些事情在堕落时才进入受造界，约翰的陈述暗示，堕落之前的时间太短（只有几天），以

至于他在这里描述受造界时不用考虑。因此约翰提示“先前的天地”包括从最初被造的到千禧年后的一切。约翰说，在未来，就没有死亡、悲哀等，表示在创世记 3 章的咒诅最终会被消除（启 22:3）。这和使徒行传 3 章 21 节和歌罗西书 1 章 20 节相呼应，也让我们想起以赛亚书 11 章 9 节和 65 章 25 节所提到的复兴状态。届时将不再有黑暗（启 21:23，22:5），因为有一个光源（神的儿子）。就像创世记的头三天一样，将来在没有了太阳的情况下也照样有光。

> **启示录 22 章 2-3 节**：2 在河这边与那边有生命树，结十二样果子，每月都结果子；树上的叶子乃为医治万民。3 以后再没有咒诅；在城里有神和羔羊的宝座；他的仆人都要事奉他。

约翰在这里提到“生命树”。在创世记和启示录中都提到的“生命树”把整本圣经连结在一起，在真正的意义上显示失去的乐园也将是重建的乐园。在基督的救赎工作完成之后，新建的世界将与原始的创造相似，但比原初的更好，因为将来连犯罪和死亡的可能性也没有了。他说，咒诅最终被解除了。值得注意的是，从最初的创造到约翰在书中所讲的时间，从未发生过重建的事。自从在伊甸园中堕落后一直在困扰着人类的罪，将会永远消除。约翰肯定认为创世记所记载的是事实，因此他毫不犹豫地谈论之。

使徒们关于创造的其他教导

到目前为止，我们思考了使徒们的部分著作，表明他们都接受创世记前几章是真实而权威性的历史。分散在他们的著作中的其它评论也证实了这一点。他们的许多教导都是建立在创世记里这些经文的基础上的。保罗在哥林多前书 6 章 16 节谴责不道德的行为，因为创世记 2 章 24 节等经文教导，一对已婚的夫妻是一体的。他在哥林多前书 11 章 3-12 节和以弗所书 5 章 31 节教导婚姻中夫妻的角色，其根据是创世记所记载的事实：夏娃的被造是晚于亚当、

为了亚当并且出自亚当。

在哥林多前书 15 章 21-22 节和 15 章 45 节，保罗重申了他在罗马书 5 章 12 节的教导，即死亡是从亚当而来。亚当和耶稣一样是历史人物。亚当的历史性和他的悖逆是基督（末后的亚当）大工的基础。基督通过他的死而复活而解决了首先的亚当所带来的问题。

保罗知道撒但从未改变过他在夏娃身上所使用的诡计，因此在哥林多前书 11 章 3 节中警告说，基督徒不要被诱惑离弃对基督和他话语单纯的信靠顺服。夏娃被引诱的事实也是保罗在提摩太前书 2 章 12-15 节中关于教会领导秩序之教导的基础。保罗清楚地认为创世记第 3 章中所记载的堕落是真实的历史。

约翰福音 1 章、歌罗西书 1 章、希伯来书 1 章 2 节和 10 节都一致地教导耶稣基督在起初已经参与创造的工作。[67] 在希伯来书 11 章 3-4 节，作者肯定上帝以他的话语从无到有（*ex nihilo*）地创造，这就是创世记第 1 章所教导的。还有，在这“信心伟人”的一章中，作者确定创世记所记载的亚伯和该隐的经历与以诺、挪亚、亚伯拉罕、撒拉、以撒、雅各、约瑟、摩西、大卫和其他敬虔的男人和妇女的经历一样，都是历史事实。

雅各书 3 章 9 节承认人类是按照上帝的形象所造，尽管我们堕落的状态影响了我们在谈论他人和与他人交谈时如何运用自己的舌头。犹大书 14 节说以诺是亚当的七世孙，虽然这并不能证明创世记第 5 章里的家谱没有间隔，但这无疑是对犹大这一段叙述的最自然的解读。

---

67 希伯来书 1:2 的用词是 τοὺς αἰῶνας（“诸世代”，和合本译为“诸世界”）。希腊文 αιών 的意思是时代、世界或永恒，见 BDAG, 第 32–33 页。该词在新约中出现约 40 次，多数情况下（直接地或比喻性地）指物质世界或宇宙。英文 NIV 和 HCSB 两个译本翻译成 “the universe（宇宙）”. KJV 和 NKJV 译成 “worlds（诸世界）”，这两种译法在这里的经文背景中的意思是一样的。Morris, *Hebrews*, p. 13 讲：“作者的用意很可能指宇宙（因它是动词“创造”的自然宾语），但这个宇宙是‘各个时代的总和，包括其中所见的一切。’” 希腊词 αιών 在某些背景下确实指时代或过去的世代，见弗 2:7“后来的世代”、弗 3:5“在以前的世代没有叫人知道”、3:21“世世代代、西 1:26“历世历代所隐藏的”。耶稣的确创造了时间，但这里的文字背景和措辞表明它指的是宇宙。

启示录 4 章 11 节说，上帝配得敬拜是因为他创造并维护一切。在启示录 12 章 9 节和 20 章 2 节，约翰将撒旦与古蛇相提并论，显然这是欺骗夏娃、也是历来欺骗全世界的蛇。[68]

如果创世记第 1-11 章不是真实的历史，那么这些新约教义的权威就会被剥夺，新约作者的可靠性就会受到亏损。有些人可能会反驳说，这些使徒是科学时代之前的人，无法区分神话和历史。但提摩太前书 1 章 4 节、4 章 7 节、提摩太后书 4 章 4 节、提多书 1 章 14 节以及彼得后书 1 章 16 节都使用了 μύθος（神话）一词，这表明使徒们清楚地了解历史与神话之间、真理与谬误之间的区别。

总结

使徒和其他新约圣经作者们并没有教导年老地球创造论。诚然，他们没有像圣经其他部分那样为创造的时间提供有关的资料。但是他们就这个题目发言的时候，他们的声音强烈地支持年轻地球论，从不与年轻地球论相抵触。从对使徒行传至启示录的所有相关经文的分析中，决没有发现接受年老地球创造论或神导进化论的亿万年历史说法的依据。事实上，在某些最重要的教导上，如创造、死亡、救赎、男性在家庭和教会中的领导、婚姻、基督再来和将来的审判，使徒们都是以创世记 1-11 章作为基础。要接受亿万年的观点，我们就必须拒绝使徒在这个议题上的教导，这将严重地破坏他们在任何其他议题上的可信性和权威性。

从使徒行传到启示录，使徒们不断地宣告上帝创造万物，而且创世记前几章是直白的历史。他们从来没有暗示受造界比人类古老很多。现代学者缺乏使徒那样的见识。菲力普·约翰逊 （Philip Johnson） 说：“约翰福音第 1 章和罗马书第 1 章为基督徒对科学和伪科学的理解提供了形而上学的基础。”[69] 他指出，达尔文进化

68 希腊文 ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος 的意思只是“古蛇”。新约使用的 形容词 ἀρχαῖος 并不意味着亿万年。“古老”是一个相对的概念，曾用来指摩西时代的人类（太 5:21）、成熟的基督徒（徒 21:16）及以利亚后旧约先知的时代（路 9:8，19）。

69 Phillip E. Johnson, *The Wedge of Truth* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2000), p.

论与任何有组织的宗教一样，都是宗教。但约翰逊主张，我们应该从约翰福音第 1 章和罗马书第 1 章开始，而不是从创世记第 1 章开始，这使约翰、保罗和其他使徒们空乏无力。约翰逊没有考虑使徒们的全部作品。他对达尔文进化论的重要方面作出了有力的驳斥，但是，约翰逊宣称约翰福音第 1 章和罗马书第 1 章比创世记第 1 章更为重要的说法是没有圣经根据的。

罗马书第 1 章确实宣告上帝是一位智能设计者。可是，被造之物也显示上帝是神圣和永能的，而且约伯记 12 章 7-10 节、诗篇 19 章 1-2 节和诗篇 97 章 6 节都表明被造之物还揭示上帝的其他属性，而不只是一个含糊的“智能设计师”。

罗马书 1 章 18-20 节提示人类的年龄实质上与其他被造物一样。人类从创造和时间的开始，就已经可以看到所造之物对创造主的见证。

罗马书 5 章和哥林多前书 15 章说，人类的死亡是因亚当犯罪而进入世界。但罗马书 8 章、使徒行传 3 章 21 节和启示录 21 章与 22 章都指出堕落影响了所有被造物，因此它们都被咒诅并为腐败所捆绑，等候耶稣基督再来的救赎与开释。这清楚地揭示了创世记 1 章 29-30 节、3 章 14 节和其他旧约经文的含义，即在堕落之前也没有动物死亡。正如本书下一章将进一步讨论的那样，这是所有年老地球论的一个主要问题，因为他们都接受当今科学界的主张，即地球的存在先于亚当亿万年，而在这亿万年中，数十亿的动物死于自然灾害、疾病和捕食行为。但是，这种观点与新约对堕落的见证不一致，也不符合新约教导的将来在基督完成救赎工作时在全宇宙范围上的效应。

我们已经看到，希伯来书第 4 章虽然被一些年老地球论者所使用，它却不支持那种观点。今天的信徒仍然可以得到上帝的安息与永恒的救恩，但是创造的第七天（第一个安息日）是正常的 24 小时，

154.

在历史的第八天之前结束。

使徒们自由地将创世记第 1-11 章作为其教义的基础，并教导说人类的年龄与整个宇宙的年龄基本一样。正如创世记所教导的那样，宇宙的年龄只有数千年之久，而且挪亚的洪水是全球性的。这场灾难摧毁了地球的表面以及所有不在方舟中的陆栖动物、鸟类和人类。今天的基督徒应该相信、教导并捍卫这些真理。

第十三章

死亡从哪里来？关于死亡与自然之恶的圣经神学

詹姆斯·斯坦博（James Stambaugh）

每天看新闻报导，就知道肉身死亡是现今世界的一个悲哀现实。我们听到有人死于疾病、风暴、火山、地震、车祸、罪案和战争。而且人的死亡与其年龄、国籍、财富或宗教毫无关联。幸存的人饱受痛苦，且可能是强烈的痛苦。

然而，人类并非是死亡的唯一受害者，动物也受制于死亡。有时为了减轻我们所爱的宠物的痛苦，会让它们安乐死；有些动物被撞死在公路上，也有些动物成为其它动物的食物。另外，我们还可以在地球的岩石中找到更多的死亡证据，沉积于地层中数十亿化石样本，为动物在地球历史中经历的疾病、死亡和灭绝，提供了清晰的证据。

人们常问：“为什么会有这一切的死亡？”一般人假定死亡被编织在我们的生命之中。如果上帝真的关心他的受造物，他本该有所作为。但可惜的是，当我们问为什么会有死亡时，天堂总是沉默以对。正如我们的经验显明，所有受造物都必承受死亡这个结局，以及随之而来的身体和情感上的痛苦。

我们常常不用神学的眼光去思考生命和死亡。我们倾向于忘记（或更糟糕的是，拒绝）一些分水岭事件，圣经说这些事件塑造了地球，并对植物、动物和人类产生了重大影响。您是否曾在《国家地理》的一个特别节目看见一只母狮追逐羚羊并最终吃掉了它？这只羚羊正在逃命，眼中充满了恐惧。当我们从一些关于自然灾害的新闻中了解到许多人死亡或遭遇痛苦的时候，我们在身体和情绪上都会自然地产生负面的反应。这里似乎有一个不言而喻的假定，即被造物命该如此。这样的假定引发了许多人对上帝真实性的质疑。例如：“如果上帝存在，为什么还会有这么多的痛苦和死亡？他为什么要创造这样一个充满痛苦和死亡的世界？究其原因，要么是因为他没有足够的能力来解决问题，要么是他根本就不在意。” 这个问题在神学上被称为“邪恶问题”；而对这个问题的回应，则称为“神义论”。[1] 这个问题引发了对上帝品格和能力的怀疑，把受造界的状况归咎于创造者身上。

如今，越来越多的基督徒似乎在暗示，世界上出现的各样状况，都不应该归咎于人，而应该归咎于上帝。休·罗斯（Ross）指出：

> “一方面，因人的罪使我们对衰败、劳作、死亡、痛苦和灾难自然地做出消极的反应；另一方面，这些最终都与上帝永久性地战胜罪的计划相关联。圣经中没有经文迫使我们认定在亚当第一次忤逆上帝的行为之前，这些现象统统不存在。另一方面，上帝透过自然界大量的证据向我们表明，在上帝创造亚当之前所有这些确实都存在了很长的时间。”[2]

休·罗斯相信，我们目前所观察到的正在运行的世界体系是上

1 神义论就邪恶的起源问题向人们解释上帝之道。邪恶可以分为道德之恶和自然之恶。“二者虽然不同，但并非不相关，因为自然之恶是道德之恶的后果。”见 John S. Feinberg, *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, 2nd ed.), 词条 ”Theodicy”。

2 Hugh Ross, *Creation and Time* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1994), p. 69. See a similar statement in John C. Munday, “Creature Mortality: From Creation or the Fall” *JETS* 35 (March 1992): p. 51–68.

帝所造的，在人类犯罪以前就是这个样子。但这种观点正确吗？这和圣经的教导一致吗？ 作为基督徒，如果我们相信上帝是死亡、疼痛和灾难的始作俑者，那么对提出“邪恶问题”的怀疑论者我们还能说什么呢？要想回答这些问题，我们需要按照圣经去认识痛苦和死亡的起源及其属性。只有这样，我们才会有前后一致的神义论和神学立场，以及有效的见证。

1. 什么是肉身死亡？

我们首先需要研究圣经中描述“死亡”的词汇。考察圣经中关于死亡的希腊文和希伯来文的词汇，和根据对英语词汇的考量所得出的结论是不同的。

韦氏英语词典中为“death（死亡）”提供了9个不同层面的定义。[3] 第一个定义对我们的研究最为相关：“死亡是一种行为或事实，指人或动植物生命的永久停止，一切生命功能的永远丧失。”英语“death”一词清楚地表示植物会死亡，就像动物和人会死亡一样。

但是，当我们看圣经对“活”与“死”的定义时，我们看到一张不同的图画。再查验上帝所创造的世界，这副图画就得到印证。我们看到，圣经所描述的有生命的物体必须具备三个特征：第一，它必须要有意识。反映意识的希伯来词是 נֶפֶשׁ（*nephesh*），希腊词是 ψυχή（*psuche*），这两个词都经常被译成“灵魂”。所以一个活物必须对自己和环境有意识。第二个要素，根据圣经的定义，活物必须会呼吸，就是利用某些身体器官进行气体交换。圣经用“生命的气息”来描述人和动物，但不包括植物。[4] 最后一个存在于活物中的要素是血液。《利未记》17:11 说“活物的生命是在血中”。人和动物都有这三个生命的特质，但植物缺少其中的两个，有些植物有血液这个要素，比如有些豆科植物用血红蛋白在根部固氮，但

3 *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language* (New York: Collins Word, 1976, 2nd unabridged edition), edited by Jean L. McKechnie, 词条 “Death”。

4 例如创2:7, 6:15, 7:15。若单看“气息”一词，也会得出同样的结论，如王上17:17, 传3:19, 3:21 等。

其“血液”不像动物和人的血液那样遍布全身。可见，英文中的“活”字更宽泛，包括人、动物和植物，但圣经却没有授予植物像人和动物那样的“活物”地位。[5] 然而，有些基督徒提出植物也会“死”的话题，我们在后面会探讨这一点。

旧约希伯来语的“死亡”一词，是 תומ（mût）。[6] 它作名词（161 次），也作动词（630 次，以最基本的 Qal 词干形式）。《旧约希伯来文与亚兰文字汇》（*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*，简称 HALOT）[7] 为其动词 Qal 词干提供了四重定义 [8]，为名词提供了六重定义 [9]。斯米克（Smick）指出：

> “*Mût* 可指自然死亡或暴力死亡，暴力死亡可能是刑罚或其它情况。尽管 *mût* 这个词根主要用来指人类的死亡，但也不限于此。该字根通用于闪族语系中，泛指死亡和垂死。”[10]

旧约使用 תומ 或其同义词，普遍是指生命的离开。[11] 它主要是描述人类的死亡，尽管动物也会死。旧约唯一用 תומ 描述植物的死亡，是在约伯记 14:8，这个我们后面会讨论。

---

5 详细讨论参见 Jim Stambaugh,“‘Life’ According to the Bible and the Scientific Evidence,” *Creation Ex Nihilio Technical Journal* 6 (1992): p. 98–121, available at www.answersingenesis.org/tj/v6/i2/life.asp. 将植物归于“活物”的开端似乎可以追溯到亚里士多德。亚里士多德在为有生命的物体定义时，主张寻求最小公约数。他发现：“所以，一切植物都被认为是活物，因为它们看来有能力遵循第一规则，表现出生长和衰败这两个方向相反的活动，而不是只生长或只萎缩，而是呈现两个方向上各向相当的活动，而且只要它们能够吸收食物，它们就得到营养而持续存活。” Aristotle, *On The Soul*, translated by W.S. Hett, Loeb Classical Library, (Cambridge: Harvard University Press, 1964), p. 75.

6 其同义词描述人的死亡更形象，常常指肉体毁灭，却委婉地说“睡了。”

7 Ludwig Kohler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: E. J. Brill, 2001), p. 562. Hereafter referred to as *HALOT*.

8 （1）动植物自然死亡；（2）暴力死亡，死刑；（神祇）变成必死的形象；（3）在描述将死的短语中，病危；（4）分词：将死的，死的；死人，将死的人，必死的人，死胎；献给死人的供物。旧约中唯一指植物死亡的在约伯记 14:8。

9 （1）单数：死亡，死；（2）庄严性复数：死亡；（3）最高级：极度；（4）危重病，流行，瘟疫；（5）拟人化：死亡；（6）死人的领域。

10 *Theological Wordbook of the Old Testament*, edited by R. Laird Harris (Chicago, IL: Moody Press, 1980), 词条 “תומ” by Elmer B. Smick. 下文中简称 *TWOT*.

11 *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes Botterweck (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1997)，词条 “תומ” by H. Ringgren. 下文中简称 *TDOT*.

新约主要用两个不同的希腊文词汇来表示“死亡”，即 θάνατος 和 νεκρός 这两个名词及其动词形式。比较而言，θάνατος 的含义更为宽泛，可以表达身体死亡和灵魂死亡（永死）。[12] 圣经有一处记载了动物的死亡（启示录 8:9），该处使用了 θάνατος 的动词形式 ἀποθνήσκω。第二个词 νεκρός，则表达肉体死亡，或者比喻某物变为无用。[13] 戴维斯（Davids）指出，νεκρός 在神学上常常表达两种概念：“在身体方面停止了生命的特征，或者是在灵魂上与上帝的分离。”[14] 与旧约一致，这两个希腊词也被用于人类。

读者可能会想到，在英文的旧约和新约的有些段落中提到了植物的“death（死）”。的确如此，但首先要回答的问题是，被翻译成“death（死）”的希伯来文和希腊文词汇是什么？这些词是怎么用的？旧约中有一次用 תּוּמ 这个词来指植物死亡，新约也有两节经文用 ἀποθνήσκω 来描述植物的死亡。没有任何形式的 νεκρός 被用来描述植物，只有上述 θάνατος（thanatos）的变体被用于植物。现在我们来仔细分析这几节经文。

唯一用 תּוּמ 来描述植物“死亡”的旧约经文是约伯记 14:8。在查考这段经文时，为了更好地理解上下文，我们需要从第 7 节读到第 12 节：

> 7 树若被砍下，还可指望发芽，嫩枝生长不息；8 其根虽然衰老在地里，干也死在土中，9 及至得了水气，还要发芽，又长枝条，像新栽的树一样。10 但人死亡而消灭；他气绝，竟在何处呢？ 11 海中的水绝尽，江河消散干涸。12 人也是如此，躺下不再起来，等到天没有了，仍不得复醒，也不得从睡中唤醒 。

12 Frederick W. Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3rd edition (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), 词条“θάνατος”。该词在新约中出现约 120 次。下文中简称 *BDAG*。

13 *BDAG*, 词条 “νεκρός”. 至于比喻用法，雅各用该词表示没有相应行为的信心毫无用处。该词在新约中出现约 130 次。

14 Walter Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, 2nd ed.), 词条 “Death,” by P.H. Davids.

这里约伯希望人像树一样，树看起来好像死了，但给它浇水后，它便可以恢复生机。然而人死去，却没有新生的盼望。[15] 约伯想表达的是：树看上去已经死了，其实它没死。克莱恩（Cline）说得好：“人死后失去力量与树被砍后继续保持的生命力形成对比。”[16] 因此，虽然 תומ 用于描述植物的死亡，但这段经文彰示了植物死亡和人类死亡（我们也可以再加上动物死亡）的根本区别。植物的死亡，其含义不同于人类与动物的死亡，因为植物的“活着”，也不同于人类与动物的“活着”。

新约中有两段经文用“死亡”来讲述植物。第一处是约翰福音 12:24，其背景是 12:20-33。经文如下：

> 20 那时，上来过节礼拜的人中，有几个希利尼人。21 他们来见加利利伯赛大的腓力，求他说：先生，我们愿意见耶稣。22 腓力去告诉安得烈，安得烈同腓力去告诉耶稣。23 耶稣说：人子得荣耀的时候到了。24 我实实在在地告诉你们，一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒，若是死了，就结出许多子粒来。25 爱惜自己生命的，就失丧 生命；在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。26 若有人服事我，就当跟从我；我在那里，服事我的人也要在那里；若有人服事我，我父必尊重他。27 我现在心里忧愁，我说甚麼才好呢？父阿，救我脱离这时候；但我原是为这时候来的。28 父阿，愿你荣耀你的名！当时就有声音从天上来，说：我已经荣耀了我的名，还要再荣耀。29 站在旁边的众人听见，就说：打雷了。还有人说：有天使对他说话。30 耶稣说：这声音不是为我，是为你们来的。31 现在这世界受审判，这世界的王要被

15 参 John E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), p. 233–235; Samuel R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1964), p. 127–128; 及 Robert L. Alden, *Job*, The New American Commentary (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993), p. 166–169.

16 David J.A. Clines, *Job 1–20*, Word Biblical Commentary (Dallas, TX: Word Books, 1989), p. 329.

赶出去。32 我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。
33 耶稣这话原是指着自己将要怎样死说的。

有人会争辩说，耶稣非常明确地说种子“死”了，所以植物都会死。从表面看，这似乎颇有说服力。然而，仔细考察这段经文，很明显，耶稣使用的是表象语言（language of appearance）。

耶稣透过这种表象语言所要表达的意思，我们可以从三个方面看出来：第一，从上下文来看，麦子的死，指耶稣借着自己的死得荣耀。因此，第 24 节被认为是比喻或象征耶稣将来的复活。[17] 第二，“我实实在在地告诉你们”，这个短语在约翰福音中出现了 25 次，通常出现在耶稣讲解神的国，或指自己是那受膏之王（即弥赛亚）的时候。所以耶稣是这段经文的焦点，而不是麦子。第三，这段经文的重点不在于种子的“死亡”（像人一样），因为没有人认为种子本身是活着的。种子只有“生命”的潜质，它必须发芽才会有“生命”。耶稣用种子的比喻表明，种子必须被埋葬，才能生发果实。类似地，人子必须被埋葬，才能结出许多果子。果子就是相信他和他的复活的人。[18] 耶稣用埋葬种子的例子，形象地描述了他的死和复活。他的死和复活，生发了教会。这里耶稣并没有说植物或植物器官的死亡与人（或动物）的死亡具有相同的意义。

第二处经文是犹大书 12 节，犹大似乎在说一棵树可能会“死而又死”。经文如下：

11 他们有祸了！因为走了该隐的道路，又为利往巴兰的错谬里直奔，并在可拉的背叛中灭亡了。12 这样的

17 George R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary (Waco, TX : Word Books, 1987), p. 210; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John 1–12*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 1966), p. 472; Gerald L. Brochert, *John 12–21*, New American Commentary (Nashville, TN: Broadman Publishing, 2002), p. 50; 及 Andreas J. Kostenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2004), p. 378.

18 Kostenberger, Brochert, Brown, 与 Beasley-Murray 看到了这一点。又见 D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), p. 438; Leon Morris, *The Gospel According to John*, NICNT, rev. ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 527; 及 William Hendriksen, *The Gospel of John*, New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1953), p. 196.

> 人在你们的爱席上与你们同吃的时候，正是礁石（或作：玷污）。他们作牧人，只知喂养自己，无所惧怕；是没有雨的云彩，被风飘荡；是秋天没有果子的树，死而又死，连根被拔出来；13是海里的狂浪，涌出自己可耻的沫子来；是流荡的星，有墨黑的幽暗为他们永远存留。

犹大首先诅咒那些毒害基督徒读者的假教师（叛教者）。他举了两个旧约的例子和四个自然界的例子来描述他们的特征。每个例子，犹大都数点假教师与他们的相像之处。云彩表明这些人被吹来吹去飘忽不定；海浪的沫子表示他们行为上的羞耻；他们也像流荡的星，注定永远与上帝隔绝。

我们感兴趣的，是犹大将这些假教师比作树，他强调树“死而又死（ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα）”。[19] 犹大描述这些假教师在灵命上处于像死树一样的状态，而且还要经历第二次的死。在所有的释经者中，似乎只有梅耶（Mayor）认为“死而又死”既指树木，也指叛教者。[20] 其它的释经书大都遵循巴克汉姆（Bauckham）的观点，他说，“很难给‘死而又死’赋予植物学上的意义。”[21] 犹大似乎像约伯一样，用树比喻人的死亡。犹大强调的是树要受创两次才被毁，但假教师的罪已经定了。“死而又死”，似乎旨在表达“第二次的死”。因为假教师将面临现在的和将来的双重审判，所以犹大如此强烈地谴责他们。不能说树木会死两次，因为只有人类才会这

19 犹大将这两个词放在这节经文的末尾，显示他要读者严密注视这些假教师将面临的终极审判。

20 Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (Grand Rapids, MI: Baker, 1965), p. 43. 他的讲法说服力不大：“然而这不能解释这两个字首先指的是树木。这些不仅是不结果子的苗子，而且被连根拔出，这样活树也要死了。树木常用来比喻善恶人生的后果。”可见 Mayor 认为“死而又死”既指树也指人。然而，更好的理解是，“死而又死”指的是人的今生和来世，这一节里树木的功用只是作为一幅图画（连根拔出，丢在火里），而不是关于树木生死的命题陈述。

21 Richard J. Bauckham, *Jude and 2 Peter*, WBC (Waco, TX: Word Books, 1984), p. 88. 又见 Thomas R. Schreiner, *1,2 Peter, Jude*, New American Commentary (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2003), p. 466; Douglas J. Moo, *2 Peter and Jude*, NIV Application Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), p. 260; E.M. Sidebottom, *James Jude, 2 Peter*, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), p. 89–90; Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and Jude*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1978), p. 335.

样。新约经文在谈到植物“死亡”时，重点描述的是一个画面，而不是关于植物死亡的命题陈述。这两段经文都不能用来证明植物像动物和人一样会“死亡”（不同于植物，动物和人是有生命的活物[נֶפֶשׁ חַיָּה]，创世记 1:2-21，1:30，2:7）。

因此，圣经中的死亡一词具有广泛的含义。如我们所见，旧约主要使用一个词，偶尔也使用其它词来描述人与动物的死亡。常用来描述植物消亡的词有更具体的含义，例如“枯萎”或“凋零”。从圣经的角度看，人类和动物的死与植物的死存在着显著的差异。人类和动物有相同意义上的身体的生死，而植物则没有这层意义上的生死。新约中描述“死亡”的词汇反映了旧约中的用法，即“死亡”仅用于人类和动物。值得注意的是，新旧约中共有三处经文在表面上提示植物能够死亡，但仔细考察发现圣经作者的意思，是要表达人与植物之间的某种基本的类比并显示其区别，而不是在说植物与人具有相同意义的死亡。这一切与地球年龄的关系将在下面讨论。

2. 最初的受造界会遭受肉体死亡吗？

这里需要考虑两个相关的问题：最初的被造物是否受制于死亡？换句话说，动物在亚当和夏娃犯罪之前会死吗？亚当和夏娃是否需要吃生命树的果子才可以不死？我们看到，关于这两个问题有各种不同的学术观点。一个人在这些问题上的立场会极大地影响其神学的整体一致性，以及他的神学与圣经经文的契合程度。

有人认为亚当被造的身体是会死的，他需要吃生命树的果子才能永生。[22] 大多数神学家认为上帝最初赋予亚当的肉身是不会死亡的，[23] 但斯特朗（Strong）是个突出的例外。他明确指出，亚当在

22 参见 Henri Blocher, *In The Beginning: The Opening Chapters of Genesis* (Downers Grove, IL: IVP, 1984), pP. 124, 及 John C. Munday, “Creature Mortality: From Creation or the Fall” *JETS* 35 (March 1992): pP. 51–68.

23 参见 See Norman Geisler, *Systematic Theology: Sin-Salvation* (Minneapolis, MN: Bethany House, 2004), p. P. 123; Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 516; J. Rodman Williams, *Renewal Theology* (Grand Rapids, MI: Zonder-

被上帝创造的时候就被判死亡，[24] 但这很难解释上帝创造亚当时说“甚好”。此外，斯特朗的结论并非来自严谨的释经，而是让他的进化论信仰操控了他的释经。[25] 那些相信人类始祖被造时就会死的人，认为亚当和夏娃需要定期吃生命树的果子，才能不死。这意味着果子自身具有特殊的功效。同理，分辨善恶树的果子，自身也提供对邪恶的知识。但是，这种说法显然与上帝的属性相抵触。问题始于释经法，两种树必须一视同仁，我们不能将一棵树视为实物，而把另一棵视为象征。如果两棵树都是真实的树，如果两棵树的果实都自身具有赋予生命的能力或赋予知识的能力，那么这些能力一定是上帝赋予的。如果不是因为亚当和夏娃违背了上帝的命令，如果仅仅是因为吃了善恶树的果子而认识了邪恶，那么，一定是上帝创造了邪恶！如果果子内含有某种东西，人吃它时会懂得道德之恶，那么，一定是上帝创造了果子里的道德之恶。这与上帝的属性背道而驰。有人用这一点暗示上帝有道德之恶的可能。这个悖论是无解的。但如果承认是吃善恶树果子这一违背上帝命令的行为带来了道德之恶，问题就解决了。同样的道理也适用于生命树，吃生命树的果子得永生，不在于果子本身，而在于上帝的应许。

有些人可能认为，动物和人类在亚当犯罪之前就死亡，正如我们现在从自然界所观察到的，受造物具有衰败的本性。[26] 这个衰变原理就是热力学第二定律或熵变定律，简单地说，就是系统用来做功的能量趋于减少。该论点认为，从物理学的角度来看，这种衰变过程从创世之初就存在。因此，支持这种观点的人认为，动物甚至亚当和夏娃在被造之时，死亡过程必然已经开始了，因为这符合现在的物理学定律。例如，曼迪（Munday）分析说：“从创造周早

van, 1996), 1:216; Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), p. 613; 及 Gordon Lewis and Bruce Demarest *Integrative Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 2:195.

24 Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia, PA: Judson Press, 1907), p. 527.

25 Ibid., p. 527. 他的理由是：“科学表明肉体的生命包括衰败和失丧。”他也相信人的进化，因为这据说也是科学证明了的。

26 见 Ross, *Creation and Time*, p. 69; Munday, “Creature Mortality,” p. 57; 或 Strong, *Systematic Theology*, p. 527.

期的情形就可以推断出某种广义的衰变过程的存在。当地与水分离，出现陆地和海洋的时侯，热交换一定就开始运行了。”[27] 另一个熵变的例子，是海水白天加热和夜晚冷却。事实上，今天几乎所有持年轻地球创造论的学者都在某种程度上认同这种观点。当人或动物摄食并消化植物性食物时，或者当亚当犯罪前在伊甸园中工作时，熵变都会发生。亨利·莫里斯也承认：“在创世之初，即使我们称之为‘衰变’的过程诚然存在（例如消化、摩擦、水蚀、波浪的衰减等），这些过程也一定与该系统内别处所发生的‘增长’精确地平衡，使整个世界的熵值保持恒定。”[28] 因此，在创造周里，物理宇宙中就应该有熵的存在。但是，人类和动物的死亡与疾病，是否是犯罪之前熵变的一部分？是否是上帝“甚好”的创造的一部分？这却是一个不同的问题。应该指出的是，衰老的原因尚不明了。[29] 认为衰老是一种衰变过程，始于创造之初的说法，既无科学依据，也无圣经依据。因此，热力学第二定律肯定在人类犯罪之前就在运行，但这并不意味着犯罪之前的生物界（人类、海洋动物、陆栖动物及鸟类等有意识之物）存在衰败和躯体死亡。

3. 肉身死亡是从何时开始的？

现在来看圣经关于肉身死亡和自然之恶的起源的教导，并试图建立一个内在一致的神义论解释。保罗在罗马书 8:19–21 中指出，受造物被置于一个严厉的主管之下，称为“虚空”（ματαιότης）。不同版本的圣经把这个词翻译为“挫败”（NIV 译作 frustration）、“腐败”（NAS 译作 corruption）或“虚空”（KJV 译作 vanity）。当我们审视这个世界时，我们常常看到诸如蚊子传播的疾病、艾滋病

27 Munday, “Creature Mortality,” p. 57.

28 Henry M. Morris, *The Biblical Basis for Modern Science* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986), p. 195.

29 参考 Caleb E. Finch, *Longevity, Senescence, and the Genome* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990) 的卷首语（p. x. ）：“该项目其实始于我的博士论文里的文献综述。在论文中，我考虑了当时还属于异类的观点，即衰老可能不会普遍发生于全身的细胞中。哺乳动物衰老过程中的许多细胞变化是由激素或其他调节因子的变化而驱动的，而不是由于体细胞基因组的随机衰变或大分子生物合成而被随机搅扰，而且物种之间在衰老机制上可能存在根本性的差异。”

毒、地震、海啸和飓风等许多事物，显明这世界不是一个值得久居的好地方。常常有人问：“上帝应该为此负责吗？” 根据圣经创世记 1:31，上帝说他创造的一切都“甚好”，[30] 上帝在他的受造物上盖了验收的印章。然而，我们看见的大量证据，显明“恶”确实存在于自然界中。

把肉体死亡和自然之恶放在亚当犯罪之后的神义论与圣经文本及基督教神学相吻合。对于死亡和自然之恶起源的解释影响着我们对上帝的属性及其计划的认识。

首先牵涉到的是上帝的属性。假如上帝在创造之初植入了痛苦，那么上帝似乎乐于看到动物和人类遭受痛苦，并称其为“甚好”。如果这样，上帝就沦为萨德侯爵（Marquis De Sade）[31] 的原型，正好符合异教神明的属性。然而，圣经描述的上帝满有恩典、慈爱、怜悯，即便对动物也是如此。我们看见上帝对受造之物的关爱，始于他吩咐人治理全地（创世记 1:26）。上帝设立安息日，使人养的动物可以歇息（出埃及记 23:12）。他谴责虐待动物的人（箴 12:10），即使在这个堕落的世界里，他也顾惜各样的生物（诗 104:14-16 和 27-28）。在马太福音 6:26-28 中，耶稣也谈到了上帝对“田间百合花”和“空中飞鸟”的看顾。

这就是连贯一致且符合圣经的观点，当上帝在创世记 1:31 中说“甚好”时，他在描述一种田园诗般的状态。创世记 1:29–30 告诉我们，人、动物和鸟类当初都食素。圣经清楚地区分了被吃的植物，与吃植物的有生命的（30 节用 *nephesh chayyah*）受造物。人不吃动物，动物不相互残食。事实上，直到大洪水之后，人类才被允许食用动物（创世记 9:3）。亚当犯罪之后，世界发生了巨变。现今的苦难，源于人的叛逆与上帝的审判，不是源自上帝创造的善工。自从罪玷污上帝的创造那一刻起，上帝就一直在寻找凭着信心

30 见 Jim Stambaugh, “Creation and the Problem of Evil” (a paper presented at the national meeting of the Evangelical Theological Society, Philadelphia, PA., November 1995). 文章在线发表于 www.answersingenesis.org/tj/ v10/i3/suffering.asp. 网络版省略了关于圣经模型与科学模型之关联的一节。

31 萨德以乐于虐待女人而闻名。虐待狂（sadism）一词就是萨德主义的意思。

归向他的人。这样的认识为护道者提供了向怀疑者介绍基督福音的机会。

第二是关乎上帝的计划。圣经中有很多经文讲述受造物将来会被更新。保罗在罗马书 8:19-25 中谈到了将来的更新。大多数释经者认为保罗指的是创世记第 3 章，[32] 因亚当的犯罪，自然界受到诅咒，其潜力因此被“削弱、束缚和限制”。[33] 保罗的意思是指：当基督完成他的救赎工作，使信徒身体从死里复活的时候，整个世界将会改变和更新。[34] 使徒行传 3:21 和歌罗西书 1:15-20 进一步说明了将来所有的受造物都要因基督的工作而更新。这两段经文都指出，由于基督在十字架上的工作，万有都会得到“修复”与“和好”。并且，这种修复会发生在弥赛亚完全降临并在他的国中作王之时。“更新”一词表明受造物归于类似于以前的美好状态。

另一段关于将来世界更新的经文，是以赛亚书 11:6-8。这里我们看到自然界的各种变化：1）现今的食肉动物将变为食草动物，与它们的掠物和平共处；[35] 2）现今对人类构成威胁的动物，将与人和谐相处。这是实实在在地回归到人类犯罪之前的景象。[36]

最后，启示录 21-22 讨论了新天新地里的更新。在第 20 章，

32 Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), p. 513–514; John Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968), p. 301–302; Thomas Schreiner, *Romans* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), p. 435–438.

33 William Hendriksen, *An Exposition of Paul's Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Baker, 1981), p. 268.

34 John G. Gibbs, *Creation & Redemption: A Study in Pauline Theology,* (Supplements to *Novum Testamentum* v.26, (Leiden: E. J. Brill, 1971), p. 41. 又见 Harry Alan Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation: Nature in Romans 8:19–22 and Jewish Apocalyptic Literature*, Library of New Testament Studies, v. 336 (London : T & T Clark, 2006), p. 196. Hahne 说，“堕落之后，既然死亡成为自然循环的不可或缺的部分，当今世界的生命模式就是虚空。受造界现今为腐败所奴役，而将来在信徒得荣耀之后，受造界将共享自由。”

35 有许多古老的故事讲述肉食动物将来会吃素，见 Claus Westermann, *Genesis 1–11* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing, 1987), p. 163.

36 E.J. Young, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 1:390. 又见 Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester, UK: IVPress, 1993), p. 124–125; Otto Kaiser, *Isaiah 1–12, Old Testament Library* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1972), p. 160–162; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1–39, NICOT* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), p. 283. 无论对千禧年持何种观点，这一点是大家都认可的 。这一段预言除了字面理解就无法理解。

上帝审判所有非信徒，罪从新世界中消除。在 21 章 4 节中提到：“不再有悲哀、哭号或痛苦，因为旧的事已经过去了。” 当今世界的哭泣和痛苦大多是由自然灾害造成的，如龙卷风、飓风、海啸、昆虫传播的疾病等，这些都会消失。启示录 22:3 解释的原因是：不再有咒诅了。这里的观点很明确：这些不好的事情，源自于人的罪和上帝的诅咒。当不再有罪和诅咒时，田园诗般的美好世界便得以复原。

至于那些接受地球有亿万年历史之“科学”观点的人，以及哪些拒绝承认始祖犯罪并因此殃及所有受造物的人，他们必须把自然之恶（包括死亡、痛苦和灾难）归于创世记第一章，即上帝创造宇宙之时罪恶就存在。

但是，这种解释的各种版本都存在着严重的问题。那些将死亡、痛苦和灾难的根源归于创世记第一章的人，无法协调自然之恶和基督教神学之间的关系。[37] 他们试图保留基督教神学的一些正统的立场，但他们却纳入了许多与他们所说的信仰相矛盾的教义。

最近有人尝试用进化论和东方神秘主义作为调和的构件。贝蒂（Betty）说，上帝创造的目的，是“创造与他自己迥然不同的人类，使他们能以独特的方式体验神圣的生活。”[38] 贝蒂这样描述上帝创造的过程：

> “类似地，灵魂借着与身体（例如，原虫的身体）的结合而得到培育。当原虫死亡，与其身体结合的灵魂 ‘粒子’或‘波动’离开的时候，它就返回未分化的灵魂状态。但该粒子已经与之前不同了。它失去了作为一个独立单位

37 “道德之恶”的概念（由于人类的选择而产生的邪恶，例如谋杀、强奸、堕胎、抢劫）很容易被人类堕落所解释。然而，许多试图调和“自然之恶”问题的人却似乎喜欢采用个别诉求，其中许多说法与我们对自然的认识背道而驰。John Hick 在他的 *Evil and the God of Love*, rev. ed. (New York: Harper & Row, 1978) 中就是这样做的。他辩称，我们的灵魂通过我们对道德之恶和自然之恶的体验而得以建造，使我们更加符合上帝对他的受造界的要求 。他认为自然之恶和道德之恶是这个世界必不可少的一部分，也是上帝让我们成长的计划的一部分。

38 L. Stafford Betty, “Making Sense of Animal Pain: An Environmental Theodicy” *Faith & Philosophy* 9 (1992): p. 71.

> 的完整性，因为在这一早期阶段还有赖于与一个具体物质体的结合，但它比以前更接近于独立化。”[39]

实际上，这种神义论非但不能解决问题，反而给基督教神学带来了更多的麻烦。尽管它似乎自圆其说，但这种观点更多的是基于灵魂转世的观念，而不是基于圣经的教导。贝蒂试图提供走向“最大好处”的“最佳途径”，但她的观点与印度教或佛教的观点，似乎没有任何本质的区别。[40]

一些古老地球神义论试图将死亡、痛苦和灾难的存在解释为有益的，说它们也是上帝创造的一部分，它们未必会对人类造成不良影响。[41] 这似乎是基督徒协调神学与科学的一种比较流行的说法，这里分析这种说法的几种形式。

伯纳德·拉姆（Bernard Ramm）是倡导这一观点的先驱之一。他指出：

> “上帝没有说受造的世界是完美的，只是说它是好的。圣经中，天堂代表完美。地球是人类临时生存的地方，是好的，但不是天堂般的完美。受造系统必然地涉及一些在我们看来无目的[42]的特征（疾病、风暴、龙卷风等）……宇宙必须包含各种不同等次的良善。有一等良善是允许失败的良善。受造的完美宇宙必须具备可以败坏、可以在良善上失败的可能性。受造界并非在每个部分都是最好的，比如动物会死亡。但从整体上看，这依然是最好的创造。如果没有会朽坏之物或者邪恶之人，宇宙中就会缺少许多美好的事物。狮子之所以活着，是因为它可以捕食驴子。只有在不义存在的时候，复仇之义才值得赞扬。只有在不

39 同上，第 73 页。

40 Yew-Kwang Ng, “Towards Welfare Biology,” *Biology and Philosophy* 10 (1995): p. 280–282.

41 支持这种说法的一种观点认为伊甸园只是局部的乐园，外面的世界与我们今天的世界类似，有死亡、痛苦、灾难。代表作有 Arthur H. Lewis, “The Localization of the Garden of Eden” *BETS* 11 (1968): p. 169–175.

42 无目的论（dysteleology）是认为事物的存在并没有终极目的的哲学观点。

义的处境里，对痛苦的忍耐才被视为美德。”[43]

因此，根据拉姆的观点，一个好的创造不能没有动物的死亡，而人类只有在面对人的愤怒和仇恨时，才能看到并欣赏上帝的良善和慈爱。死亡、痛苦和灾难是上帝创造的自然秩序中必不可少的一部分。只有这样，人才能看到上帝的供应与自然之道不同。这样的做法是在论证之前就认定了结论是正确的。当一个人身患绝症时，你只需告诉他，振作起来吧，因为神造的世界原本如此，我们有什么资格质疑上帝呢？

在论及动物和人类在情感上的痛苦时，约翰·文翰（John Wenham）表达了类似的观点：

> “动物所遭遇的最大痛苦是在与人类密切接触的时候。被囚禁的动物在见到残忍的主人时所感到的焦虑，在自然界中根本无法比拟，工业化养殖最糟糕的侧面和活体解剖也是自然界中所没有的。动物在其自然的栖息地也会经历恐惧，但那是健康的。我们自己也能明确地区分惊悚的体验和留下心理创伤的过度恐惧。一只健康的动物逃脱肉食者的猎捕，其兴奋感可能类似于一个胆大的年轻人从一次危险的恶作剧中逃离。”[44]

文翰说并非所有的恐惧或情感经历都应该被归类为“不良”，

---

43 Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954), p. 93–94. 这种观点与 John Hick 的“灵魂建造”说法类似，也让人不免要问关于动物最初吃什么的问题。更多讨论见 Jim Stambaugh, “Creation’s Original Diet and the Changes at the Fall,” *Creation Ex Nihilo Technical Journal* 5 (1991): p. 130–138, www.answersingenesis.org/tj/v5/i2/diet.asp.

44 John W. Wenham, *The Goodness of God* (Downers Grove, IL: IV Press, 1974), p. 205. 文翰明白地说，伊甸园外面的世界与我们今天所见的世界是一样的。注意他在 169-167 页的说法：“当人类脱离了造物主，在错误的时间出现在错误的地方时，这就带来了损害。当人类与造物主连接，在正确的时间出现在正确的地方，就享受到神圣的庇护，正如耶稣可以在风暴中安眠。地球是人类优裕而宏伟的家园，但是自己走出伊甸园就太危险。”又参见 Theodore Wood 关于自然界“表面”残酷的解释：“对于动物来说，（世界）是无休无止的大战场，一场庞大的、没有终结的血雨腥风。为了一只动物的生存，千万只动物走向死亡，而赢的总是强者。被强加于动物身上的各式各样的死亡，其恐怖和痛苦似乎足以为自然界的残酷定罪。”(Theodore Wood, “The Apparent Cruelty of Nature,” *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 25 (1891–92): p. 254).

这并没有错。但是，根据最近的观察和实验，即使在其自然栖息地，动物也会经受巨大的情感痛苦。[45]

对于苦难与基督教神学之间的协调，还有一些其他的尝试。这些观点似乎提示，自然界存在的苦难在上帝整全的计划中有象征性的含意。他们提醒科学家或神学家，不要用对自然界的观察去直接解释上帝的属性。[46] 赖斯（Rice）阐述了象征性理解在自然界中的应用：

> “我们通过科学方法获得有关自然界的事实资料。但是观察者经常不由自主地为自然界作出象征性的解释。这种解释之所以是象征性的，是因为它引导我们寻求一些例证来说明一些与被研究的自然系统之起源或运作没有真实关联的基督教主题。如果我们采用这种象征性的做法，那么我们能不能证明自然界有一个设计者，或者进化理论是否正确，便都无所谓了。良善的上帝与自然界的 ‘邪恶’ 之间表面上的矛盾也不存在了。大自然就像他的一部伟大的小说作品，小说家不需要赞同他书中人物的每一个举动，上帝也不需要认可他的故事里每一个参与者的全部行为。”[47]

这种方法似乎否定了圣经关于大自然反映出上帝荣耀和品格的清晰教导。如果我们使用这种护教学的思路，基督教就跟其它任何东方宗教一样了，因为我们必须否定（大自然中所展示的）客观物质现实与真理有任何关联。

赖斯还提出另外一种说法，即可以把受造界中的严酷现实当作逆境；即使在逆境中，上帝的祝福也存在。他说：

> “然而本文的主要目的，是证明上帝在自然界中的

45 见 Stambaugh, “Creation and the Problem of Evil,” p. 17–36.

46 Stanley Rice, “On the Problem of Apparent Evil in the Natural World” *Perspectives on Science and Christian Faith* 39 (1987): p. 156. 这样的提议带来更多的问题，因为经文明讲自然界是上帝荣耀的图画，所以反映了他的属性。

47 Rice, “Apparent Evil,” p. 156–157.

> 创造机制，与人类经历中的创造机制是一样的。它们都可以理解为：逆境出祝福。当上帝运用自然法则时，自然界会出现诸如匮乏、疾病、伤害等各样逆境。但一般而言，个体生物或者整个种群，都能创造性地应对并胜过这些逆境。”[48]

虽然在始祖犯罪之后，上帝的确运用逆境来展示他的目的，但这引发了逆境起源的问题。赖斯和那些持相同观点的人，都必须把逆境当作上帝“甚好”的原始创造的一部分，这在神学上有问题。

加里·埃姆伯格（Gary Emberger）在他的文章中，提出了一种新的神义论，他将天使的堕落视为邪恶的起因。

> “天使的堕落带来了广泛的变化，如寄生虫、病原体、掠食动物、死亡等，扭曲了上帝的计划（可能是通过魔鬼引导的进化过程）。化石向我们展示，天使造成的混乱导致了众多的物种随时间而灭绝，甚至可能引发了恐龙的灭绝！基于以上所讨论的原因，上帝允许这些搅扰发生，而他又亲自做工，从邪恶中带出良善…… 在人类犯罪之后，死亡才被视为恶。因为这时人与上帝的关系破裂，死亡成了被弃绝之善。因此，所有的死亡，无论是过去（化石）、现在和将来，都被视为恶。”[49]

这种观点的某些观察，还是值得肯定的。首先，它的确提供了一种有内在一致性的神义论，因为它明确指出天使是自然之恶的道德起因，而不是上帝。其次，它能够对自然界的数据（如化石记录）做出相应的解释。但这个理论最大的障碍，是它远离了经文的陈述。圣经设立人作为上帝在地上的代理人，管理地球，并教导说是亚当的罪带来了自然之恶。圣经从来没有说天使的堕落给地和其余的受

---

48 Stanley Rice, “Bringing Blessings Out of Adversity: God’s Activity in the World of Nature” *Perspectives on Science and Christian Faith* 41 (1989): p. 3. 赖斯在第 6 页上讲这一模型在除了年轻地球创造论以外的各种神学系统中都适用。

49 Gary Emberger, “Theological and Scientific Explanations for the Origin and Purpose of Evil” *Perspectives on Science and Christian Faith* 46 (September 1994): p. 157.

造界招来上帝的惩罚。这种观点也破坏了首先的亚当的罪与末后的亚当（即耶稣基督）的救赎之间紧凑的经文联系。因此，虽然将天使的堕落视为自然之恶根源的观点看似吸引人，但从圣经上讲，人类应该对自然之恶的起源负责。

威廉·德比斯基（William Dembski）在最近的网文中提出一种更新的说法。[50] 他相信古老地球是事实，并认为自然之恶在人类犯罪之前就存在。他称这种世界观为“我们的理性环境”，[51] 也就是说，他认为科学已经确凿地证明，地球和宇宙已经存在了数十亿年以上。但他也接受圣经关于人类的堕落招致上帝咒诅整个受造界的教导。在有力地推翻了其它古老地球神义论之后，他提出，由于上帝预知亚当的犯罪，他提前诅咒了人类以外的其它受造物。德比斯基注意到：

> “这就要求上帝在他前边的行动所诱发的新事件还没有发生的时候就提前行动。但此处的先后顺序并不是就时间或因果关系 [*chronos*] 而言的，而是按照上帝创造的目的和语义逻辑 [*kairos*]。”[52]

也就是说，德比斯基认为，（基于新约中的两个希腊文词汇“*chronos*”和“*kairos*”），“时间”可以分为两种：一种是我们所经历的按次序展开的时间；第二种是时机，与上帝的计划相关。德比斯基清楚地说，创世记第一章中的“日”不是时间顺序意义。“因此，创世记第一章不应该被解释为普通的连续的时间（*chronos*），而应被解释为与上帝旨意相关的时机（*kairos*）。”[53] 他将这种时间观比作基督是“在创世之前被杀的羔羊”（启示录 13:8）。[54] 德比斯基的理论对许多神义论进行了改进，似乎回答了许多问题。

---

50 William A. Dembski, “Christian Theodicy in Light of Genesis and Modern Science” Version 2.3 March 17, 2007, 38. www.designinference.com/documents/2006.05.christian_theodicy.pdf, accessed July 29, 2008.

51 Dembski, “Christian Theodicy,” p. 1–2.

52 同上，第 37 页。

53 同上，第 39 页。

54 同上，第 46 页。

但是有三个问题，使得这一提议不能成为一个内在一致的基督教神义论。首先，他用启示录中“在创世之前”这一词语作为类比。如果这一词语确实修饰“被杀”（英文 NAS，HCSB，和 ESV 译本中这一词语在文法上修饰“记在生命册上”），基督在创世之前只是在神的旨意和目的中被杀，而不是在实际的历史时空中。基督实际上是在亚当犯罪后很久才死的，而他的死亡所带来的益处是在他被钉死和复活后才开始的。[55] 假如按照德比斯基的类比理论，基督受死的益处从亚当和夏娃的时代就开始了。更重要的是，圣经中没有任何例子表明，上帝在一个人或一群人实际犯下罪行之前就对他们进行审判。如果这样做，就会与上帝给以色列人的公义律法相矛盾；认为上帝会这样做，会在大多数人心中带来反感，因为这是最不公正的，与圣经中揭示的上帝的本质相违背。

第二个问题是关于创世记第一章希伯来文的叙事文体。从创世记第一章一直到历代志下，其写作文体一直是历史叙事体裁，并没有明显的文体变化。[56] 假如创世记第一章的时机史观有别于连续时间史观，我们就应该能在文本中看得出来。在叙事体转为诗歌体的时候就是这样。例如申命记 32 章是诗歌体，但这种转变在文本中一目了然。如果我们接受了德比斯基的观点，那就意味着上帝在赐给我们经文时有一定程度上的欺骗。尽管德比斯基试图将自己的理论与“文学框架假说”区别开来，但这两种观点惊人地相似。[57]

最后一个问题在于对理性环境的完整理解和对圣经的时机论解释。在当前的理性环境下，人们认为死人复活的说法很愚蠢，因为人类的经验反复证明死人不能复活。所以对 圣经作者们都作证的耶稣的身体复活一事，也必须用时机论的方式来理解，而不是作为历史时空中的事件。对耶稣复活的这种看法与德比斯基在神义论上的说法非常一致，却违背了德比斯基所信仰的耶稣在身体上的复

55 这并不是提议旧约信徒不能得救。他们得救与我们一样，靠着相信上帝的应许。

56 某些经卷的部分段落转为诗歌体（如申 32），但是整体上讲，历史书是按照希伯来历史叙述写的。

57 Meredith Kline 在其著作中屡次提示“框架”观的优势在于它强调神学意义而非历史意义，这正是德比斯基所提议的。

活，也摧毁了本于圣经的基督教。如果我们不相信按照字意理解的基督的身体复活，那我们就没有真正的基督教信仰。看来德比斯基只希望在神学的某些领域中将他对圣经的想法与当代的理性环境相融合，而在其它领域则不然。问题是他必须在其他领域做出某些个别诉求，才能保持自己体系的一致性。

还有最后一种神义论，让我们在解释上帝的话语或上帝的世界时，不应该纠缠于其运作的细节，而应该单纯地专注于上帝的爱。卡尔·克里恩克（Karl Krienke）如是说：

> “上帝为什么允许进化这样一种想法？上帝在其创造的目的里允许罪恶和苦难，是为了成就真正的爱。由于这种选择，上帝最终承担了全人类的苦难！同理，为了赋予真正的自由和真正的爱，上帝也容许诸如进化之类的机制存在。进化的机制是一种自由，不需要上帝的介入。这对维护创造的目的，即自由选择和真爱，是必要的。因此，让我们专注于上帝的大爱，他的大爱是透过耶稣忍受的痛苦向我们展示的。让我们专注于欣赏科学、启示以及我们与他的和好与相交所揭示的上帝的伟大。”[58]

克里恩克的提议，似乎要使我们忽略周遭残酷的现实，转而注目上帝大爱的“温馨”。尽管对信徒而言，专注于上帝的爱是一项有益的功课，但是为了保持神学体系的一致性而忽视现实的资料则是完全不同的事情。新时代运动呼唤所有人去“创造属于自己的现实”，而保罗的教导则与此相反：“但要凡事察验，善美的要持守”（帖撒罗尼迦前书 5:21）。

持上述各种神义论的人，都认为死亡和自然选择是上帝原始创造的重要组成部分。有人认为自然选择（即淘汰弱者，适者生存）从创世之初就在受造界运行。然而，正如潘柏滔（Pattle Pun）所指出的，自然选择包含某些“邪恶”成份：

---

58 Karl Krienke, “Theodicy and Evolution” *Perspectives on Science and Christian Faith* 44 (December 1992): p. 257.

> “正如创世记所述，动物和人类必须进食，这表明死亡发生在被食用的生物上。虽然在人类犯罪之前并没有提到食肉性，但这并不能排除动物死亡的可能性。化石记录显示，上帝用自然选择使最适合生存的物种繁衍，从而保障受造界的资源不致于耗尽，受造物的数量也得到控制。上帝允许自然选择在生态平衡中做细微的调整。”[59]

潘柏滔指出，自然选择涉及死亡、痛苦和流血。此外，对于生态系统中可能稀缺的资源也存在竞争。潘柏滔认为，这些事情可能是我们不情愿接受的，但是它们与人类堕落之前上帝“甚好”的原始创造似乎并不矛盾。潘柏滔的结论必须基于两个假设。第一，他必须相信植物的“死亡”跟人类的“死亡”含义相同。这一点，前面已经证明，是一个错误的假设。第二，他指出动物一定彼此相食。对此观点，潘柏滔没有明确的圣经支持，这也与创世记 1:29-30 中上帝对人和动物的食物所作的说明相违背。

有人可能认为世俗社会欢迎自然之恶 / 自然选择与基督教神学的整合，但实际上世俗主义者敌视这种做法。基督教内部越来越多的人呼吁我们在“地球年龄的问题”上妥协，以便为科学护教者在世俗社会中赢得更好的传讲信息的立足点。但世俗社会对这种整合的企图心知肚明，根本不买账，而只想彻底歼灭任何基督教的残余思想。[60] 比如，琳恩·马古利斯（Lynn Margulis）在贝内特（Bennett）的文章中流露出如下情绪：

---

59 Pun, “Progressive Creationism,” p. 17. 潘似乎以生物学对生命的定义为准则，但是圣经的定义不包括植物和单细胞生物。见 Jim Stambaugh, “ ‘Life’ According to the Bible and the Scientific Evidence” *Creation Ex Nihlio Technical Journal* 6 (1992): p. 98–121, www. answersingenesis.org/tj/v6/i2/life.asp. 此外，某些种类看起来像肉食动物，但不一定是。见 Stambaugh, “Creation’s Original Diet,” p. 133–136, 及 David Catchpoole, “Skeptics Challenge: A ‘God of Love’ Created a Killer Jellyfish?” *Creation* 25:4 (Sept. 2003), p. 34–35, https://creation.com/skeptics-challenge-a-god-of-love-created-a-killer-jellyfish.

60 一个例子是对美国科学联盟（American Scientific Affiliation）《在争议中讲授科学》（*Teaching Science in a Climate of Controversy*）小册子的反应。见 William Bennett, ed., “Scientists Decry a Slick New Packaging of Creationism,” *Science Teacher* 54 (May 1987): p. 36–43.

> “其后果是险恶的，正宗的科学和教学原则被恶意操纵。因为作者的最终目的，是诱使我们相信美国科学联盟（ASA）的创造神话。”[61]

虽然 ASA 的文字提倡一种神导进化论，但很明显，关于起源的问题，马古利斯和文章中的其他作者不希望看到任何有神的暗示。

世俗主义者之所以持敌对态度，其原因似乎是，当人们试图将自然之恶 / 自然选择与基督教神学相整合时，他们看到上帝品格上的自相矛盾之处。尽管古老地球创造论与进化论保持距离，但该理论把基因突变和自然选择看作受造界的标准运作方式，而这二者正是苦难的主要根源。诺贝尔奖得主、法国生物学家雅克·莫诺（Jacques Monod）指出了这一点：

> “自然选择以最盲目、最残酷的方式，进化出新品种和越来越复杂精巧的有机体……生存竞争及淘汰弱者是一个恐怖的过程，与整个现代伦理学相悖。一个理想的社会是一个非选择性的社会，是一个保护弱者的社会；这恰恰与所谓的自然法则相反。我很惊讶，一个基督徒会捍卫这样的观点，会相信上帝在某种程度上建立了这一过程，以达到进化的目的。”[62]

莫诺认为，圣经基督教不能既与自然选择整合，又不损及上帝慈爱良善的属性。尽管莫诺说的是 “进化论”，但同样的结论也适用于任何古老地球创造论。因为这些理论都接受同样的进化史观：即亿万年间有亿万动物患病、死亡、灭绝。莫诺指出，如果上帝是用这种方法创造的，那么现代社会比上帝更有德性。已故的哈佛大学地质学家史蒂芬·杰伊·古尔德（Stephen Jay Gould）也有同感，他写道：

---

61 Bennett, “Scientists Decry,” p. 40.

62 Jacques Monod, “The Secret of Life,” an interview with Laurie John, Australian Broadcasting Commission, June 10, 1976, 被引用于 Henry Morris, *That Their Words May Be Used Against Them* (San Diego, CA : Institute for Creation Research, 1997), p. 417.

> “此外，用不恰当的人类术语来说，自然选择是一个非常低效、甚至残酷的过程。自然选择通过淘汰大量不适应的生命来塑造适应性，以大屠杀为代价来筑建有限的进化。自然选择是外因主导的“试错”理论——生物体尝试各种变异，而环境则否决几乎所有的尝试——而不是高效的、富有人性的、‘以目标为导向的内因主导论’（内因主导的过程是快速和仁爱的，但自然界没有这种智慧）。”[63]

世俗人文主义学者亚瑟·福克（Arthur Falk）也表达过类似的思想：“自然选择对那些只看到幸存产物的人来说似乎很好，但作为一个被设计的过程，它是愚蠢的。这个过程的残酷令人反感。”[64] 理查德·道金斯（Richard Dawkins）经常以科学数据的“真理”对有神论口诛笔伐。试看他的观点：

> “自然界每年所遭受的苦难远远超出了我们的想像。在我写这句话的时刻，成千上万的动物被活活吞吃，更多的动物在恐惧中哀哼着逃命，另外一些动物被体内汹涌的寄生虫慢慢地吞噬，还有成千上万的各种动物死于饥渴和疾病。这是必要的过程。如果有资源富裕的时候，那就必然导致群体数量的增加，直到重新回到饥饿和痛苦的自然状态。”[65]

道金斯指出，自然选择或自然之恶（古老地球创造论者认为从创世记第一章就存在）是受造界的天然状态。如果这种观念得到彻底贯彻，必会产生可怕的伦理后果。人们可以认为“强权即真理”或“强者生存”的理念是建立在自然选择概念上的伦理体系的座右铭。如果我们把自然选择和 / 或自然之恶放在创世记第 1 章中，这种观念就会影响到我们的伦理体系以及我们对上帝品格的看法。

---

63 Stephen Jay Gould, “The Power of This View of Life,” *Natural History* 103 (June 1994): p. 6.

64 Arthur Falk, “Reflections on Huxley’s Evolution and Ethics,” *Humanist* 55 (Nov/Dec1995): p. 24.

65 Richard Dawkins, “God’s Utility Function,” *Scientific American* 273 (November 1995): p. 85.

因此，护道者一旦接受了上帝创造了死亡和自然选择的观点并将之与基督教的神学相混合，那么在面对那些认为自然之恶与基督教的上帝不相容的非信徒时，他就不能给出一致的答案。

认为上帝创造了死亡和自然选择的伦理意义是很糟糕的，但更糟糕的是该观点对个人信仰的影响。哲学家戴维·赫尔（David Hull）观察到，这种通过自然选择的运作方式创造世界的神明，几乎不可能得到任何信徒的拥护：

> “无论进化论和自然历史数据所暗示的上帝是什么样子，他都不是新教的那位既不浪费也不匮乏的上帝。他也不是一个关心自己所造之物的慈爱上帝。他甚至不是约伯记中所描绘的那位可畏的上帝。加拉帕戈斯群岛（译者注：达尔文于 1835 年曾到这里考察地雀，是进化论发祥地）的神是冷酷、浪费、漠然甚至残忍的，肯定不会有人愿意向这样的上帝祈祷。”[66]

如果自然之恶是受造界的一部分，那么堕落与诅咒的观念也会受到质疑。福尔摩斯·罗尔斯顿（Holmes Rolston）注意到：

> “生物学家相信物种有起源，但当他们开始阅读创世记时，开篇的故事就令他们感到不可思议。通常人们认为大部分的争议在于第一章和第二章中有关六日创造的内容，但实际上第三章的问题更大，即亚当夏娃在伊甸园里堕落，使整个地球受到诅咒。生物学家明白，前科学世代的人常用寓言和故事来表达思想。地球是借上帝之命从空虚混沌中产生的，目的是长出各样的生物种群。生物先从海里形成，走上大陆，进而繁殖而遍满全地，最后出现人类，人虽然是用尘土所造，但与其他生物有着明显的分别——这一切都与进化论的物种起源相吻合。真正的问题是大堕落：因着对人类犯罪的惩罚，自然界从乐园般的境界变得严酷恶劣。这完全不符合任何生物学范式。艰苦环境中的

66 David L. Hull, “The God of the Galapagos” *Nature* 352 (August 8, 1991): p. 486.

> 磨难并非发生于犯罪之后，也不是因罪而来的。无论罪人的出现带来了的多大的问题，生存竞争远在人类之前就已经存在了很久很久。”[67]

古老地球创造论的观点似乎放弃了基督教护教学的核心信息——基督来到世上，是为了救赎失丧的人类和堕落的受造世界。

在基督教内部，当人们全面审查自然之恶的时候，甚至考核自然选择的良性作用时，他们的观点会明显地转变。约翰·费因伯格（John Feinberg）在专门考察苦难问题的一本书中指出：

> “人类犯罪堕落意味着什么？意味着我们生活在一个堕落的世界里。上帝明言，在堕落的世界里，人类都会死亡。死亡都有原因，其中之一是疾病。有的疾病可能会出现在生命的早期，有的可能晚一些发生；有些疾病可能缓慢致死，有些则迅速致命；有些疾病是基于遗传，有些则是细菌感染。另外的死因可能是火灾、洪水、地震或饥荒。我认为根据圣经的教导，如果罪没有进入世界，自然过程就不会导致死亡。这意味着，造成所有这些看似不相关的自然之恶的最终原因，是因为我们生活在一个堕落的世界里。”[68]

费因伯格是从整体上考察自然之恶的概念，而理查德·杨（Richard Young）则重点关注食物链（暗含着自然选择的概念）。杨指出：

> “大多数生态学家都会争辩，没有死亡是不可能的，因为我们知道的所有生命形式，都依赖于其它生命的死亡。最值得关注的，是由死亡和腐烂所维持的复杂的动植物食物链。但是，在有神论的宇宙中，该定律也不一定是绝对的。圣经教导说，所有生命最终都来自赐生命的上帝，生

67 Holmes Rolston, “Does Nature Need to be Redeemed?” *Zygon* 29 (June 1994): p. 205.

68 John S. Feinberg, *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problem of Evil* (Grand Rapids, MI: Zondervan , 1994), p. 147–148. 同样的认知也见于 D.A. Carson, *How Long, O Lord?: Reflections on Suffering and Evil* (Grand Rapids, MI: Baker, 1990), p. 51–68.

> 命也靠他得以维系。死亡是生命的仇敌，而不是朋友。众所周知，生命部分地是靠其它生命的死亡来维系，但这当然不代表理想状态。犯罪后的人对创世记所记载的犯罪前的[69]和谐生态一无所知，科学界也无从知晓，但这并不能排除它曾经存在的真实性。”[70]

奈杰尔·卡梅隆（Nigel Cameron）阐述了调和主义的神义论如何破坏基督教神学的内在统一，他写道：

> “为了解决问题，必须更改它的立论（就是如何将进化论纳入神学）。一方面，可以承认亚当从一开始——在他定意犯罪之前和之后——就受到圣经所称的诅咒的影响，但这推翻了罪与死的因果关系，也拆毁了救赎的基础…… 但是……上帝为人类居住而创造的世界是‘甚好’的。人是上帝创造中的桂冠，世界是专门为之预备的。整个环境的构建，是为亚当和夏娃预备理想的试用阶段。世界不是为堕落的前景而造的，更不是一开始就处于诅咒的影响之下。”[71]

创造的“完美性”似乎是完整的基督教神学或神义论的根基。[72]以上三段引文代表了很多人的看法，认为任何自然之恶或者自然选择的理论，都不能与堕落之前原始创造的“甚好”相吻和。

对于严谨的圣经学生来说，将自然之恶和自然选择的起源归因于人类犯罪和由此招致的诅咒，这才是维持神学一致性的唯一途径。那些将痛苦的起源放在创世记 3:17-19 中的人（例如费因伯格、杨

69 英文 prelapsarian（犯罪前）和 postlapsarian（犯罪后）。

70 Richard A Young, *Healing the Earth: A Theocentric Perspective on Environmental Problems and Their Solutions* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994), p. 144–145.

71 Nigel M. de S. Cameron, *Evolution and the Authority of the Bible* (Exeter: Paternoster Press, 1983), p. 66, 括号内的短语是本文作者加上去的。虽然卡梅隆的主题是进化论，但该论证同样适用于任何古老地球模式。

72 关于受造界的完美性，见 Norman L. Geisler and Ronald M. Brooks, *When Skeptics Ask* (Grand Rapids, MI: Baker, 1990), p. 61–62. Norman L. Geisler, *Systematic Theology: Sin Salvation* (Minneapolis, MN: Bethany House, 2004), p. 17–26. 讽刺的是，Geisler 倾向于接受地球的古久历史。他似乎不认为化石记录中亿万年的死亡与他的完美创造有冲突。

和卡梅隆），就不会遇到前面的冲突。他们能够将自然之恶的概念与圣经的整全教导相调和。

结论

本章从圣经和神学的角度研究了死亡的问题。我们研究了什么是死亡，结论是死亡就是肉体与灵魂的分离。另外，在圣经中有三处经文似乎提示植物的生死与动物和人类一样，但仔细研究后发现并非如此。从圣经的角度来看，植物与动物和人截然不同。所以，尽管植物可以“枯萎”和“凋零”，但那不是圣经意义上的死亡。圣经清楚地表明，在上帝“甚好”的受造界里，动物和人类不会死亡。

我们还注意到，亚当被造时是永恆不死的。从创造的第一周开始，熵定律就开始运行，例如，在消化植物食物或呼吸空气的过程中，会有熵变。但熵变的危害却不存在于创世记第一章中。

最后，我们研究了动物和人类死亡以及自然之恶的起源时间。贯穿圣经的观点 “受造之物服在虚空之下”（罗马书 8:19-21），始于创世记第三章，而不是第一章。多种古老地球神义论企图将亿万年纳入圣经，却都无法与我们看到的经文达成一致。只有相信上帝创造了一个没有死亡、痛苦和灾难的世界，我们才能建构出前后一致的神义论，才能有忠实于圣经的信息传给世人。

本文始于探讨过去：死亡从何而来？然而，过去却与未来息息相关，这关乎我们在耶稣基督里的盼望。彼得在彼得前书 3:15 中提到这种真实的盼望。如果基督教护教者接受圣经中关于罪恶、死亡、诅咒和救赎的教导，针对死亡的由来，他们就可以给出充分的答案。但是，如果我们接受所谓的“科学事实”，认为亚当受造之前动物界有亿万年的疾病、暴力、死亡和灭绝，我们就不能给出一个充分、连贯的答案，也不可能忠于圣经的教导。真正立足于圣经的内在一致的神义论要求我们摒弃广为接受的亿万年史观，以及与之相关的动物和人类的死亡、痛苦和灾难。

第十四章

路德、加尔文、卫斯理谈自然恶之起源：重拾遗忘的纲领，捍卫“甚好”的创造

余理斐（Thane Hutcherson Ury）

2008 年夏天，我到中国四川旅行。震撼全省的大地震之后的余震让我感到非常不安。当然，与地震之后中国所经历的恐慌冲击相比，我的紧张不足挂齿。据报道，中国有 8 万多人在“5.12”大地震中丧命。死亡本就不幸，大规模伤亡更是如此。我的房东已经麻木了，他数不清自己失去了多少朋友。两位医生告诉我，死亡场面怵目惊心，不堪回首，而且后来尸体发出的恶臭对救援人员也造成了破坏性影响。面对这样的灾难，我们受重创的灵魂有时只能以麻木、哭号、或向天挥拳来回应。与实际行动相比，言语显得苍白无力。这点从中国人表达他们悲痛的方式就可以明了：地震整整一周后，我们在电视机里看到摄像头扫过人山人海，拍到的是全国人民低头集体默哀三分钟的场景。此举若非出于惊悚，便是表达对巨大死亡人数的悲痛和一致的声援。

对于亚洲来说如此损失并非新鲜。1556 年发生于陕西的大地震夺走了 83 万条生命。[1] 近来在缅甸，强热带风暴纳尔吉斯致使

1 这是历史上死亡人数最多的地震。中国历史上还有以下地方发生过大地震：直隶 1290 年 9 月（死亡十万人）；甘肃 1920 年 12 月 16 日（死亡二十万）和 1932 年 12 月 25 日（死亡七万）；西宁 1927 年 5 月 22 日（死亡二十万）；云南 1970 年 1 月 5 日（死亡一万）和唐山 1976 年 7 月 28 日（非官方估算，死亡六十五万五千）。

13 万条生命陨落。谁又能忘记 2004 年的海啸，使 23 万人成为受害者？而幸存者的残疾、创伤后的应激障碍、大灾后的疾病、动物的死亡、大规模的建筑结构破坏和经济的动荡更是雪上加霜。如何解释不断被类似的灾难戳伤的地球历史呢？更尖锐一些地讲，鉴于这样的惨况，我们何以能声称上帝确实存在？更别提他是良善和慈爱的了。

无论是伊拉克婴儿的脑瘤、被艾滋病困扰的尼日利亚村庄，还是泰国的海啸，都会引出自然之恶这个令人焦虑的问题。这个问题彻底地跨越了文化、时间和信仰。无论是学者还是外行、无论是信徒还是讥诮者，大家都在问："若有上帝，何以存在诸多的邪恶？"对这个挑衅性的问题的解答在各种极端之间摇摆。一些无神论者将自然恶作为抵挡有神论的头条证据，甚至一些有神论者也提出了与教会先贤和当初的宗教改革家截然不同的论调，大胆地推出重新解读邪恶、上帝的良善和"甚好"的内涵的各种说法。

尝试回答有关邪恶问题的学问称为"神义论"。[2] 基督教神义论致力于解决以下难题：一个良善、全能的上帝何以与各种形式的邪恶、痛苦和死亡共存，容忍之甚至触发之？无论对于道德恶还是自然恶，有思想的人都想知道答案。斯蒂芬·戴维斯（Stephen Davis）确信这个问题"是有神论者所面临的最严肃的智力难题。"[3] 如果他的话是正确的，那么福音派人士就应该责无旁贷地深刻探讨这一问题。但令人惊讶的是，很少有人为此难题冥思苦想直至得其要领，更别提有令人满意的答案了。沉默的原因要么是由于没有将其视为问题，要么是思想堕怠或潜意识里认为神义论是"人类所有智力活动中最雄心勃勃、并且似乎注定会失败的理论。"[4] 卡蓬（Capon）适时地警告说这一问题是 "为坚韧的人而准备的"，[5]

2 1697 年 , Gottfried Leibniz 在一封信中首次将希腊文的 God 和 just 放在一起组成新词 théodicée. 其想法是：鉴于种种邪恶的存在，我们如何 " 为上帝辩护 "，维护其全能和全善的形象的完整？

3 Stephen T. Davis, ed., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* (Atlanta, GA: J. Knox Press, 1981), p. 5.

4 Donald Bloesch, *God the Almighty* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), p. 128.

5 Robert Farrar Capon, *The Third Peacock* (Garden City, NY: Image Book, 1972), p. 18.

布伦纳（Brunner）则从受造物（人）想要捍卫造物主这一点中看到了人隐含的傲慢。[6] 虽然如此，彼得前书 3:15 不允许逃避这类问题，基督徒必须捍卫真理。

基督教神义论的核心问题

所有的宗教都包含某种神义论，尽管其说法截然不同。印度教用恶报来解释邪恶；泛神论者认为邪恶是人的幻觉；佛教徒认为邪恶是一切存在的必然产物。在西方，有限神论者试图通过限制神的能力来为神开脱，正如开放神论者低估神的预知力一样。尽管这些方法可能都能自圆其说，但若用以安慰 911 事件的废墟上或四川大地震之后的人类状况，基本都是清汤寡水。然而，正如我们将要谈到的，基督教史观提供了一个风险更大的神义论，因而受到了更多的审视。

在继续讨论之前，我们需要先列出三个关键的神义论公理：（1）基督信仰中三位一体的神是至善的；[7]（2）他的能力没有限度；（3）邪恶存在。肯定其中任何一个或两个命题都不会造成任何问题。然而，基督教要求认同以上所有命题，因此需要一个精准的神义论。换句话说，正是因为基督教的上帝被认为是有位格的、全能的和全爱的[8]，才会出现问题。

另外，区分道德恶与自然恶也很重要。从基督教的角度来看，道德恶直接归因于理性的自由意志，是指那些自愿的错误行为，例如撒谎、偷窃、谋杀、虐待、强奸等。就此而言，任何自然恶都假定有一个绝对的元伦理学标准，据以判断善恶。而自然恶却不是由人为的原因带来的，可以称之为非道德的。自然恶包括气象灾害、

6 Emil Brunner, The Christian Doctrine of Creation and Redemption (Philadelphia, PA: Westminster, 1952), p.176f.

7 英文 “Infallibly benevolent”，是指完全仁慈、完全道义、完全无限的善良。神的全善性（*omnibenevolence*）是指神无限的慈爱，他的内在本质将他置于一切道德罪责之外。

8 即，神自称是怜悯的造物主、慈爱的父亲，其关爱的范围及于麻雀和野地的百合花（马太 6:26–30, 10:29–31）。

多数的躯体病患或者动物的袭击，导致众生受苦、受损或死亡。以前的共识是，道德恶和自然恶都是对上帝完美创造的入侵。但是，现代地质学理论提出了完全相反的概念，比如深度时间、人类出现之前的痛苦、死亡和物种灭绝等。若是如此，我们将如何捍卫上帝及其所造之物的良善？

在上一章中，詹姆斯·斯坦博（James Stambaugh）对神义论作了概述。本章我们来探讨路德、加尔文和卫斯理的观点，看他们如何影响 19 世纪初期有关创世年代的争议。霍尔（Hall）在第二章中表明，从宗教改革到莱尔（Lyell），教会基本上将创世记第 1 到 11 章的内容视为真实的历史，认为创世周是近期发生的，由六个正常的日组成，而且洪水是全球性的灾难。路德、加尔文和卫斯理也完全认可这种观点，认为创世记 1:31 不允许堕落之前就存在[9]自然恶。已故的 E. L. 马斯（E. L. Mascall）断言，直到最近，

> “几乎所有人都普遍认为，道德和物质上的所有邪恶……从某种角度说，都是从第一个过犯衍生出来的，即一个被赋予理性的受造物故意与他明知的上帝旨意背道而驰。”[10]

换句话说，在现代地质学和圣经研究中的“高等批评”理论出现之前，大多数人认为自然恶是源于罪。潘柏滔（Pattle Pun）将这种自然解读创世记的共识描述为“对创世记记载的最直接的理解，不顾及科学（例如地质和天文学）所带来的所有的解经学考量。”潘补充说这个共识就是：“上帝在六个太阳日之内创造了天地……在亚当夏娃堕落之后，死亡和混乱进入了世界，所有化石都是灾难性的全球性洪水的结果。”[11]

9 英文 ”Prelapsarian”, 意思是亚当和夏娃犯罪之前；而 “postlapsarian” 则指堕落之后。

10 E.L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science* (New York: Ronald Press Co, 1956), p. 32.

11 Pattle Pun, “A Theology of Progressive Creationism,” *Perspective on Science & Christian Faith* 39 (Mar. 1987), p. 14.

但是，均变论则从化石层的地质记录中读出血腥的历史；[12] 他们宣称这些石头在哭诉自然历史状况似乎并不“甚好”。新出现的理论框架认为：在深度时间的残酷现实中，早在人类堕落之前，非人类领域中就曾存在痛苦、竞争、捕食、疾病、死亡和灾难性的大规模灭绝。这种理论被当作有据可依的历史真相来宣讲，为从未面对过古自然恶思想的教会带来了新的神义论上的压力。[13] 如果自然恶先于亚当而存在（脱离了与原罪的刑罚关系），那么信徒们就需要论证为什么上帝及其创造仍然是美好的。在教会对上帝良善的认识上，地质学会引发一个重大转折吗？

对于这个问题，19 世纪初期的英国有两派思想。传统主义者坚持长期以来的观点，认为人类堕落影响了整个创造，自然恶是对原始创造的入侵。而包容主义者则试图把深度时间嵌入创世记，自然恶就只能被视作非侵入性的。创世记和地质学在神的创造活动上各有说法，针对这个问题的严重分歧表明了自宗教改革时代以来教会在观念上的重大转变。

原始受造的秩序和伊甸园诅咒的影响
——早期新教徒的观点

为了比较这些始于 19 世纪初期的对立观点，我们有必要回顾一下路德、加尔文和卫斯理这三位主要的新教神学家对自然恶起源的理解，以作参照。他们的思想将提供一个历史观察点，用以与后来的神义论做比较。

12 世人的共识是地球大约有 45 亿年的历史，自然历史在很大程度上认定地球是均变的。传统的古生物学和地质学声称，过去有五次大规模的灭绝，每一次都造成了巨大的生命损失和物种消失。根据公认的进化年代，灭绝发生于奥陶纪晚期（4.4 亿年前）、泥盆纪晚期（3.65 亿年前）、二叠纪 - 三叠纪（2.45 亿年前）、三叠纪（2.10 亿年前）和白垩纪 - 第三纪（0.65 亿年前）。进化论者声称：每一次灭绝“事件”都杀死了当时活着的生物的 60%至 90%。

13 我在 2001 年创造了“paleonatural evil”（古自然恶）一词，意指地质柱中所反映的古代自然恶，如大规模灭绝、进化死胡同及所谓的亚当前的掠食和死亡。古自然恶包括在深度时间内所发生的全部物理事件、事物及其状态，据信发生在亚当被造之前，造成了众生的痛苦、死亡或严重损害。

马丁·路德（1483-1546）

路德用了十年时间为创世记写评注，可见他是多么重视这卷书，并将之视作理解圣经其余部分的基础。他专注于创世记的字面意思，并对俄利根（Origen）、耶柔米（Jerome）和奥古斯丁（Augustine）的寓意解经倾向有顾虑。路德认为，这些作家“花了太多的时间在寓意上”，诱使一些人

> “偏离了历史事实和信仰，而寓意本应该以唤起、增强、启发和坚固信仰为目的，因为每一件历史事实都指向信仰。至于那些不注重历史记载的人，难怪他们会寻求寓意解经这条捷径并沉浸其中夸夸而谈。”[14]

关于创造日，路德认为，摩西所说的“白天和黑夜”显然就是通常我们所认为的白天和黑夜，没有寓意。

> “我们确信摩西是指字面意义上的、而不是寓言或比喻的意思。也就是说，如经文所记载的，这个世界及其所有的生物都是在六天内创造出来的。如果我们不解其因，那我们就要甘做小学生，让圣灵教导。”[15]

路德是如何看待罪对自然的影响的呢？他就许多推测性的异议向我们发出警告，因为创世记记录了“犯罪和大洪水之前的历史”，而“我们只能谈论犯罪之后和大洪水之后的情况。”[16] 荆棘和蒺藜不是“未受破坏的创造物”[17] 的一部分，而是因罪而来的。[18] 对于路德来说，若非因为堕落，“地球可以生长一切，不需播种和耕种；”地球“会乐于生产最好的物产，但被诅咒阻止了”；地球也不会有寸土荒芜，而是所有的土地都会保持“惊人的肥沃和生产力”。但事实是，种植业被杂草困扰，更别提“来自天空的搅扰、有害的动

14 J. Pelikan, ed., *Luther's Works*, (St. Louis, MO: Concordia, 1960), 2: p.164.
15 Pelikan, *Luther's Works*, 1: p. 3, 6.
16 同上，第 88 页。
17 同上，第 77 页及第 206 页。
18 同上，第 76 页。

物及类似的无尽的麻烦，所有这些都在增加……悲伤和苦楚。”[19]

路德说，即便是有害的昆虫也源于罪。[20] 在回答关于“害虫和有害动物”的提问时，他说，这些在人类堕落之前是不存在的，而是作为对罪的一种惩罚才来到世上。”[21] 请注意以下重要宣称：

> “狼、狮子和熊不会获得众所周知的野蛮性格。在所有创造中，绝对没有任何东西会给人类带来麻烦或害处。因为经文清楚地指出：‘神造的一切都甚好。’但是看现在有多少麻烦！有多少疾病困扰着我们的身体！……其它凶猛有毒的动物带来的危险有多大！”[22]

路德认为，在人类没有犯罪的时候，受造界完美地和平共处。如果人类保持顺服，“就不会惧怕洪水泛滥。”[23] 他认为，如果说亚当可能会“杀死一只小鸟当饭吃”，这是多么可怕的想法！[24] 在“因罪而堕落”之前，受造界是“完全不同的”，而是处于一种纯真无邪的完美状态；[25] 一个黄金时代，“既无荆棘，也无蛇或蟾蜍，即便有，也无害无毒。”[26] 类似地，“水、火、毛毛虫、苍蝇、跳蚤和臭虫”等也“向我们讲述着罪恶和神的愤怒，因为它们在人犯罪之前是不存在的，至少是无害且不会带来麻烦的。”[27] 因此，受造界的纯洁无瑕取决于亚当和夏娃是否维持纯洁无瑕。

> “如果亚当没有吃禁果，他将永远不死。但是由于他不顺服而犯了罪，就屈服于死亡，像动物屈服于他一样。[28]

19 同上，第 205-206 页。
20 同上，第 72 页。
21 同上，第 54 页。
22 同上，第 77 页。
23 同上。
24 同上，第 2 卷第 134 页。
25 同上，第 1 卷第 78 页。
26 同上，第 77 页。
27 同上，第 208 页。路德在这里提到的水，当然是指带来灾害的水，如泛滥、溺毙和洪流。
28 我们必须注意，路德确实容许堕落前有动物死亡，“不是因为上帝对它们有怒气”。相反，死亡对它们来说就是……一种暂时的损害。这确实是上帝命定的，但不是……作为惩罚。动物之所以死是因为出于其它原因，上帝认为他们应该死（同上，第 13 卷第 94 页）。

> 最初，死亡并不是他本性的一部分。他之所以死是因为他激怒了上帝。就他而言，死亡是他犯罪和不顺服的必然和应得的后果。”[29]

路德继续写道，亚当在纯朴的状态下本是“无罪、不死、[30]免于咒诅的。”[31]罪不仅影响了亚当，而且“由于罪恶，世界也开始变得不同；也就是说，受造界的堕落和被咒诅是随着人类的堕落而来的。”[32]“无穷无尽的邪恶”进入了世界，皆因“原罪的严重”。[33]所有“有害的植物……诸如毒麦、野燕麦、杂草、荨麻、荆棘，以及毒药、害虫和其他任何此类东西……都是因为罪而被带入受造界的”。[34]

在评论有关罪恶的见证时，路德感到“几乎整个受造界都充满了这样的见证，”[35]因为大洪水在一定程度上影响了造山运动，因此山脉也在提醒人上帝的愤怒。令路德感到震惊的是，尽管上帝的愤怒在大地和每个生物体中都显而易见，但我们却有着一种“自鸣得意，漠不关心的态度”。[36]有趣的是，对于路德来说，大洪水是“更严重的诅咒”，彻底摧毁了“天堂般的世界和整个人类”。[37]这场大灾难使得我们丝毫看不见世界最初的模样，[38]以致于路德设问：“如果现在的河流泛滥都会对人类、牲畜和田野造成如此巨大的破坏，一场世界范围的大洪水又将如何呢？”[39]

---

29 Pelikan, *Luther's Works*, 13: p. 94.

30 路德认为，虽然人类免于疾病和死亡（甚至头上不生皱纹），但他最终将“从肉体的生命转变为属灵的生命”（Pelikan, *Luther's Works*, 1: p. 92）。

31 Pelikan, *Luther's Works*, 1: p. 89. 路德认为在最初的世界中没有中风、麻风、癫痫和其他恶性疾病，如“蛇腹”或“脑虫”（同上，第 1 卷第 92 页）。

32 同上，第 1 卷第 77-78 页。

33 同上，第 1 卷第 71 页。

34 同上，第 1 卷第 204 页。

35 同上，第 1 卷第 209 页。

36 同上，第 1 卷第 208 页。整个受造界都是对原罪的集体控告。但是有些释经者仍然能够对此事实保持“惊人的麻木”（同上，第 209 页）。

37 同上，第 1 卷第 90 页。

38 John Nicholas Lenker, ed., *Luther on the Creation* (Minneapolis, MN: Lutherans in All Lands, 1904), 1: p. 164.

39 Pelikan, *Luther's Works*, 1: p. 90.

约翰·加尔文（1509–1564）

加尔文也认为，创世记讲述的是近期发生的、字面意义上的六日创造和全球性的大洪水。加尔文在反驳“世界是在一瞬间被造”的谬论[40]时，他写道：

> “如果说摩西仅仅为了教导（周期性作息）的目的，就把上帝一瞬间完成的工作分成了六天，这也实在太牵强。我们宁可得出这样的结论：上帝花了六天的时间，是为了使他的工作与人类的能力相匹配。”[41]

谈到地球年龄，加尔文明确地表示，地球的年龄不超过6000年。加尔文写道：“一开始就标记了时间，这样，根据岁月的延续，信徒就可以找到人类和万物的最初源头。”[42]这听起来很像是在为乌雪（Ussher）做铺垫。加尔文认为这一认知是：

> 特别有用的，不仅有助于抵制从前在埃及和其他地区盛行的荒谬神话，而且一旦知道了宇宙的开端，上帝的永恒性就可以更加清晰地显明出来，我们也许会更倾向于思考这一点。以下这个不敬虔的讥笑实在不应该打动我们：很好奇‘创造天地’这个主意为什么没有早点进入神的脑海？神让大量的时间白白流逝，因为他原本可以早几千年创造出天地来，尽管世界的年龄还不到6000年，而且如今已趋终结。”[43]

他警告说，当这些“不敬虔的讥笑者”妄下论断，

> “因为神没有按照他们的判断在很久以前创造宇宙，

40 鉴于加尔文在《基督教要义》一书中论及奥古斯丁，很可能他的心里主要是指奥古斯丁。参见 Valentine Hepp, *Calvinism and the Philosophy of Nature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1930), p. 203–204.

41 John Calvin, *Genesis* [1554], trans. and ed. John King (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984), p. 78.

42 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, J.T. McNeil, ed. (Philadelphia, PA: Westminster, 1960), 1: p. 160.

43 同上。

> 就指责上帝碌碌无为。好像这六千年来，上帝没有提供足够的证据来让我们用心认真地思考。这种情况 [六天的创造] 让我们脱离虚幻，转向唯一的上帝。他将创造的工作分配到六天之内，这样我们用一生去思考也不会觉得厌烦。”[44]

加尔文坚信光是先于太阳被造的，亚当是用尘土造成的，而夏娃则是用他身上的一根肋骨造成的，[45] 人的堕落使咒诅临到了所有的受造物，所有不在方舟上的有气息的陆栖动物都死了。[46] “（挪亚时代）遍地充满了混乱与无序”，加尔文认为上帝“有必要进行一些翻新。”[47]

谈到自然恶，加尔文认为“极端的天气、霜冻、雷电、不合时宜的雨水、干旱、冰雹以及任何无序的事物”[48] 都归因于人类的罪。简而言之，

> “没有什么是确定的，所有事物都处于混乱状态。我们因自己的罪而使天地都陷入混乱。如果我们按正确的秩序顺服上帝的话，毫无疑问，所有的其它受造物都将依从我们，因此我们应该能达成……天使般的和谐。”[49]

关于弱肉强食，加尔文问道：“凶残者的凶残是从哪里来的？强者以可怕的暴力将弱小的动物抓住、撕裂并吞吃，这种残酷的本能从何而来？”[50] 他认为，如果“罪没有污染世界，那么按照上帝所命定的方式，没有任何一种动物会沉迷于猎杀取食，相反，地上的果实将满足所有生物的需要。”[51]

---

44 同上，第 1 卷第 161 页。

45 尽管这种造女人的方式对“亵渎神的人”来说似乎“非常的荒谬”，但亚当却“失去了……一根肋骨”（Calvin, *Genesis*, p.132–133）。

46 上帝确确实实地决定他以后再也不用洪水毁灭世界了。（同上，第 283 页）。

47 同上，第 286 页。

48 同上，第 177 页。“极端的天气”指炎热，见 *Institutes* 1: p. 604.

49 John Calvin, *Commentary on Jeremiah* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1950), 5: p. 25.

50 John Calvin, *Commentary on Isaiah*, trans. William Pringle (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948), 1: p. 383.

51 同上，第 216 页。马科斯 · 特雷罗斯（Marcos Terreros）断言，对于加尔文来说，以

对加尔文来说，堕落使“世界的每个角落”都败坏，并带来“最污秽的瘟疫、盲目、软弱、不洁、虚浮和不公。”[52] 亚当“败坏了天上和地下的整个自然秩序，因此他的叛逆把人类引向毁灭……无疑（这些生物）承担了人类应得的部分刑罚，而这些生物原本是为人类而造的。”[53] 由于罪，“土地的生产力减弱，出现刺、荆棘和害虫”，[54] 原本驯良的动物变得野蛮并具威胁性，并且“伏在虚空之下，不是自愿如此，而是由于我们的过失。”[55] 因此，加尔文断言，目前观察到的自然恶是扭曲畸变的结果，而非原始世界的一部分。随着亚当从其最初的状态中堕落，

> “世界也必然逐渐从其本性中退化。关于现存的跳蚤、毛毛虫等其它有害的昆虫，我们必须得出这样一个结论——它们不是源于上帝的手，而是出自人的罪。的确，这些生物也是神创造出来的，但也是神惩罚我们的一种方式。”[56]

加尔文进一步确认，

> “如果不是因为人类犯罪而受咒诅，整个地球会如起初所造时那样硕果累累、喜气洋洋，倍受神的祝福。简言之，和我们现在所看到的畸形状态相比，那样的景象和乐园没有什么差别。”[57]

谈及荆棘和蒺藜的来源，加尔文写道，世界

> “将和以前不一样，不再出产完美的果实。因他宣称地球的肥沃程度将退化，并长出刺和有害的植物。因此，

赛亚书中所说的人与兽之间在末世的和平不过是回到人类堕落之前的状态。“Death Before the Sin of Adam: A Fundamental Concept in Theistic Evolution and Its Implications for Evangelical Theology” (Ph.D. dissertation, Andrews University, 1994), p. 71.

52 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1: p. 246.

53 同上。

54 Calvin, *Genesis*, p. 104.

55 同上，第 105 页。

56 同上，第 104 页。

57 同上，第 120 页。

> 我们可以知道，无论长出什么样的不良事物，那都不是地球的自然成果，而是源于罪恶的败坏。[58]

因此，加尔文神义论的关键点在于，所有的自然恶都源自罪。这与路德的观点一致。

约翰·卫斯理 （1703-1791）

卫斯理并未在创造日的长短上详细论证，很可能是由于这个问题看起来太明显，无需辩护。但他的观点是毋庸置疑的，

> “上帝在六天之内创造了世界。我们不要去想上帝本可以在瞬间就创造出世界，却用了六天。我们要想他之所以这样做，为的是显示他的自由，他可以用自己的方式，在自己的时间里，做自己的工作；也为了更清晰地展现他的智慧、能力和良善，让我们可以思想这些；他更为我们树立了六天工作、第七天安息的榜样。”[59]

卫斯理肯定地说，大洪水是在“挪亚 600 岁”和“创世 1656 年”[60]的时候发生的。从他对创世记 7 到 9 章所做的笔记中可以看到，他与路德和加尔文持有相同的观点，把大洪水的细节当作真实的历史。

卫斯理认为，罪败坏了一切受造之物。他写道：根据上帝“自己的宣告，我们有十成把握，世界上本没有自然恶，直到作为对罪的刑罚，恶才来到世界上。”[61] 他注意到上帝称刚刚造出的一切是“甚好”，[62] 而对于目前事物的状态，卫斯理写道：“整个物质世界处于何种状态！且不说无生命的自然界中的每个成分都处于失控状态，轮流与人类作对；自从人类悖逆他的创造主，整个动物界处

58 同上，第 174 页。

59 www.ccel.org/ccel/wesley/notes.ii.ii.ii.ii.html

60 www.ccel.org/ccel/wesley/notes.ii.ii.viii.ii.html.

61 *The Works of the Rev. John Wesley* (London: Thomas Cordeux, 1812), 15:149, 下文简称 *WJW.* 又见卫斯理在里斯本地震后不久撰写的论文“原罪教义”（The *Doctrine of Original Sin*）, 来源同上，第 5 卷第 315 页。

62 这是一个对事物的认可过程（approbation）。

于什么样的状态？”[63] 卫斯理认为，在人类犯罪以先并不存在自然恶。[64] 堕落使所有生物“屈服于虚空、悲哀、各种痛苦、各样邪恶”。[65] 关于“事物在目前的状态”[66] 以及上帝怜悯所有活物的预设，卫斯理问道：

> “为什么会有如此众多的邪恶压迫着它们、让它们难以忍受呢？为什么会有各种各样的痛苦在地球上蔓延呢？这个问题一直困扰着各个时代最聪明的哲学家。如果不诉诸上帝的圣言，就无法解答这个问题。”[67]

在回答自己提出的问题——为什么世界上会有痛苦时，卫斯理写道：“因为有罪：如果没有罪，就不会有痛苦。”[68] 在人类堕落以先，亚当被免于痛苦、死亡[69]、疲乏[70] 以及皱纹。[71] 并且，“没有猛烈的气流，没有狂风，没有恶劣的冰雹，没有暴雨，没有霹雷或叉状闪电。”[72] 在植物界，“没有杂草，没有无用的植物，没有破坏地面的植物，更没有有毒的和伤害性的植物。万物都令人心怡。”[73] 卫斯理又认为，潮汐“对任何活物都没有伤害或不健康的影响。”[74] 虽然有“别出心裁的人想象”星星是“被毁灭的世界”，但卫斯理反驳道：“星星既不带来邪恶，也不预示邪恶。”[75] 卫斯理清楚地认定，我们现在的自然秩序是咒诅的结果，和原本的完美状态截然不同。[76]

---

63 *WJW* (1811), IX: p. 194.

64 John Wesley, *The Arminian Magazine*, vol. V (London: J. Paramore, 1782), p. 11.

65 *WJW*, IX: p. 194.

66 同上，第 190 页脚注。

67 同上，第 190 页。

68 同上，第 143 页。由于生产之痛在人堕落后大大增加，有人说这证明了人堕落前就有痛苦。人只能猜测之前的产痛有多严重还是仅仅是稍有不适，但是用它为借口而允许各种疼痛在犯罪前就存在似乎是轻率的。

69 同上，第 136 页。

70 同上。

71 同上，第 150 页。

72 同上，第 137 页。

73 同上。

74 同上，第 138 页。

75 同上。

76 卫斯理断言，在洪灾发生之前，地球“保留了许多原始的美丽和产能”，并且“地球

卫斯理认为“这是一个显而易见的事实，整个动物界都因亚当的罪而受到了惩罚。”[77] 现在，动物本性的“根基”被完全颠倒了。[78] 原本的善良所剩无几，罪使得“成千上万的动物”变得“野蛮凶猛”和“残酷无情”，[79] 如今这些动物撕裂肉体，吸食鲜血并嚼碎骨头。[80] 现如今“绝大多数生物——也许有百万分之一的例外”[81] 的秉性是

> “互相吞食，征服所有能征服的其他生物。的确，这就是目前世界上悲惨混乱的状态。无数的生物若不残杀其它生物就无法保存自己的生命。但是起初并非如此。天堂般的大地为所有栖息者提供了充足的食物：因而没有任何一种生物有需要或被诱惑去捕食其它生物。那时的蜘蛛如苍蝇一样无害，无需伏击杀戮。即使最弱小的生物也可以安全地爬行……[没有什么] 让他们感到害怕。同时，所有爬行动物都同样无害。没有猎食的猛禽野兽：没有彼此的摧残和骚扰，所有生物都呼吸着……伟大创造主的恩福。”[82]

对卫斯理来说，“甚好”的受造物是无需猎食也无需惊惧的，更没有我们今天所见到的“血浸爪牙”的兽性。

卫斯理说，人的罪不仅将死亡带进了人类以下的世界，“而且还带进了一大串通向死亡的邪恶：疼痛及数不清的苦难。”[83] 他料到有一些人会用自然恶来攻击上帝的良善，认为这些“吹毛求疵的哲学家”和“无聊之人”[84] 都是立足于一个巨大的谬误：

没有像现在这样被撕裂”（*WJW* [1811], VII: p. 281）。

77 *WJW* (1812), XIV: p. 147.

78 *WJW,* IX: p. 195.

79 同上。

80 同上。

81 同上，第 196 页。

82 同上，第 139-140 页。

83 同上，第 196 页。

84 同上，第 140 页。

> “认为目前世界的状态和起初一样，他们在此假设之上可以建造众多的反对意见。但当我们发现这种假设并不成立时，这些反对意见便落了空。世界起初的状态和现在所见的完全不同。因此，你尽可以随心所欲地反对目前的状态，无论是对有生命的还是对无生命的受造物，不论是对普遍状态还是对任何具体事例，答案都是现成的：即它们不同于起初的状态。[85]

在卫斯理看来，上帝初造之物“比现在好得无以言表。……没有瑕疵……或缺陷。他所造的无生界里没有腐朽和损害，动物界没有死亡，也没有兆示死亡的罪恶和痛苦。”[86] 在回应索姆·詹尼斯（Soame Jenyns）关于自然恶“必然存在于事物的本性中”的观点时，卫斯理认为，为创造者制造可悲的借口是可耻的，因为创造主“不需要我们为他自己或者他的创造物辩护。”[87] 卫斯理主张“堕落神义论”，将所有的自然恶追溯到遍及寰宇的大堕落。在回应其它诸如“如何从如此残缺的所造之物中明明地晓得上帝眼不能见的属性”之类的问题时，卫斯理声称“圣经中关于自然恶源于道德恶的阐述会轻而易举地提供完美的答案。”[88]

上文勾画出新教中三位主要领袖的思想轨迹，着重于他们解释自然恶的神义论。有了这一历史背景，我们就可以考虑后人对自然恶起源的看法了。[89]

---

85 同上。卫斯理在此敦促读者参考霍勒斯（Horace）写给维吉尔（Virgil）的第一首诗。

86 同上，第 140-141 页。

87 同上，第 141 页。詹尼斯（Jenyns）是国会议员、诗人和散文家，经常卖弄他对圣经无误等教义的怀疑理论。卫斯理对他的批评成为名言：“若圣经中有任何错误，那就也可能有一千个错误”（1776 年 8 月 24 日手记）。鉴于詹尼斯的批评论调，卫斯理认为很难说他是基督徒、自然神论者还是无神论者。如果他是基督徒，那么卫斯理觉得“他出卖了自己的信仰”。参见 Soame Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (London: R. and J. Dodsley, 1757), p. 15–17, 108–109; 及 *A View of the Internal Evidence of the Christian Religion* (London : J. Dodsley, 1776, 2nd ed.).

88 *WJW*, XIV p. 150.

89 有些人可能会提出，如果这些人看到了现代证据，他们就不会那么死板教条。但是这个问题假设了古人的解经学不如新解经学（和自然界），而且提示这些人物无法把数据整合进他们的理论框架中。此外，这些人的笔下并没有提示理性、传统或经验有与特殊启示几乎一样的权威。

简介 19 世纪早期两个对立的学派

在 19 世纪初期，深度时间的概念被引入了对地球历史的探讨之中，这意味着关于自然恶的神义论必须面对古自然恶的问题。两个英国团体对此表达了意见，尽管他们有些一致的看法，但在三个方面出现了很大的分歧。首先，科学和自然界是否具有与圣经同等的权威？换句话说，当科学与圣经发生冲突时，哪一方具有最终的否决权？是特殊的启示还是自然的启示？ 如果两者不同等或不能兼容，是否都要屈从于第三标准，比如传统？ 其次，对于有关创造和洪水的记载我们应该使用怎样的释经法？第三，自然恶的起源是什么？ 倾听他们对此类问题的解答，将有助于勾勒出每个派别的神义论轮廓。如果这些神义论差异很大，福音派人士应该知道哪种神义论最忠实于圣经，并且与教会历来的教导一致。

19 世纪初期，最配贴上“传统主义者”这一标签的莫过于那些“忠于圣经的地质学家”，简称“圣经地质学家”。[90] 实际上，过去两个世纪以来，教会内部关于科学与神学之间的兼容性的大多数争论可能源于“忠于圣经”（scriptural）这个词语。他们之所以被称为圣经地质学家，原因有很多，但主要是由于他们顽固地坚持对创世记的自然解读。看到包容主义的精神已经酝酿了半个多世纪，他们认为，如果让创世记屈从于地质学的推测，宗教改革辛苦得来的成效将被抵消。但是，包容主义者以“地质科学的可靠结果”为武器，并高举“我们从伽利略事件中学到了什么？”的旗帜，放弃了当初的改教家们赋予创世记第 1-11 章的历史性。

---

90 若想深入理解圣经地质学家，参阅 Terry Morten- son, *The Great Turning Point* (Green Forest, AR: Master Books, 2004). 要看简短的、非信徒的分析，参阅 Richard Millhauser, “The Scriptural Geologists: An Episode in the History of Opinion,” *Osiris* 11 (1954): p. 65–86。其他评论圣经地质学家的书目还有 Jan Marten Ivo Klaver, *Geology and Religious Sentiment: The Effect of Geological Discoveries on English Society and Literature between 1829 and 1859* (Leiden, Netherlands: Brill, 1997); James Moore, “Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century,” in *God & Nature*, David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, eds. (Berkeley, CA: University of California Press, 1986), p. 322–350; Nicholaas Rupke, *The Great Chain of History* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 42–50; 及 Davis A. Young, *The Biblical Flood: A Case Study of the Church's Response to Extrabiblical Evidence* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 124–136.

英国的主要圣经地质学家包括乔治·布格（George Bugg）、威廉·科克本（William Cockburn）、亨利·科尔（Henry Cole）、乔治·费尔霍姆（George Fairholme）、托马斯·吉斯伯恩（Thomas Gisborne）、约翰·默里（John Murray）、格兰维尔·潘（Granville Penn）、威廉·莱茵德（William Rhind）、约瑟夫·萨特克利夫（Joseph Sutcliffe）、莎朗·特纳（Sharon Turner）、安德鲁·乌雷（Andrew Ure）和乔治·杨（George Young）。[91] 他们都坚持创造日为 24 小时，洪水是全球性的，并就此撰写了大量著作，流传甚广；他们也否认自然恶是上帝“甚好”的创造的一部分，而认为邪恶是对完美创造的入侵。下面我们将以布格、乌雷和杨在古自然恶问题上观点为代表，略加阐述。

另一方面，我们将威廉·巴克兰（William Buckland）、约翰·派伊·史密斯（John Pye Smith）和休·米勒（Hugh Miller）列为基督教包容主义者的主要代表，因为他们巧妙地解答了自然恶的问题并拥有广泛的读者群。他们不认为创世记的日是字面上的，也不认为洪水是全球性的、有地质意义的，而是把自然恶看作是神的本意。

我们的讨论将着重于各派如何认识初造的“甚好”世界、自然恶的起源以及堕落和洪水的范围。[92] 地质学和释经学在多大程度上影响了他们对上帝品格的看法？通过分析他们对古自然恶问题的回应，我们希望可以追溯教会理解神的良善的微妙演变。尽管包容主义者和传统主义者确实有一些共同立场，但他们的观点存在明显的分歧。莫腾森在第三章已经指出了他们在创造日的长短、创造的时间以及洪水的范围和破坏性方面的差异。这里我们着重讨论他们在神义论上的七大对比。

91 这是 Mortenson 所讨论的 30 个作家中的一部分。尽管美国也有一些圣经地质学家（像 David Lord 和 Eleazar Lord），创世记与地质学之争的中心在英国。

92 由于篇幅所限，此处无法详述。请参阅我即将面世的新书 *The Evolving Face of God: Early Nineteenth-Century Traditionalist and Accommodationist Theodical Responses in British Religious Thought to Paleonatural Evil in the Fossil Record*. 参照 Mortenson 的 *The Great Turning Point*.

对比一：初造的世界好在哪里？

第一个不同点在于自然界在堕落前的生态和造物主“甚好”的认可。传统主义者认为，在人犯罪之前，一切都是绝对完美的，不需要任何改善，并且也没有“之前”对上帝的作品的“革命和破坏”。[93] 而包容主义者则持相反的观点，他们认为在堕落之前，受造界的完美和良善是相对的。这意味着自然恶是被造的，完美地执行着其预期的目的。自然恶不仅是设计的证据，而且是善意设计的证据。

前文提及的三位神学家（路德、加尔文、卫斯理）虽然在救赎论上相差甚远，但在上帝对受造界的认可上步调一致。路德认为上帝给了人类一个居所，人在这里可以一无所缺地“过着最舒适的生活”，但可悲的是，“所有这些美好的事物在很大程度上已经因为犯罪而丧失了。”[94] 加尔文认为，如果不是因为罪的败坏，那么这个“甚好”的黄金时代将会持续下去。[95] 卫斯理认为它“比现在好得多，无言以表”，[96] 他认为堕落前世上不存在瑕疵、毁灭或自然恶。

对 19 世纪早期观点的论述在这里只好从略。我们的概述旨在辨别哪一派在创世记 1:31 上与改教家们更紧密地吻合。[97]

对比二：堕落后的世界承载了刑罚的疤痕吗？

由于两派对起初受造界“甚好”的含义各执一词，这就引出了第二个区别：即自然界是否带着刑罚的疤痕。对于传统主义者而言，罪的后果比比皆是：从荆棘到火山、从害虫到猎食、从疾病到死亡。在堕落之前，气象学、地质学或生物学各领域里都看不出动荡。因此，在犯罪之前，既没有地质物理灾难，也没有动物的痛苦和死亡。

93 George Bugg, *Scriptural Geology* (London: Hatchard & Son, 1826–1827, 2 vol.), 1: p. 143.
94 Pelikan, *Luther's Works*, 1: p. 73.
95 Calvin, *Jeremiah*, 5: p. 25.
96 *WJW*, IX: p. 140.
97 我无意破坏公认的人名归属，但偶尔会将卫斯理放在“改革家”的标签下。这仅仅是为了简洁，特指早期福音派的开拓者，别无他意。

包容主义者认为，罪并没有或者鲜有带来自然界的败坏。火灾、冰雹和雪灾等都是出于创造世界的“同一位造物主的意志”。[98]此外，招致痛苦、死亡和灭绝的系列灾难也都是有意的、必要的和预备性的，从起初就被编织在受造界的原始蓝图中。随之而来的附带损失是为了实现更好目标的不可避免的代价。任何关于“黄金时代”的想法都是包裹在字义主义的天真面纱里的纯粹的怀古情结。

但卫斯理认为，受造界本来是“处于与我们现在所见的世界完全不同的状态。”[99] 加尔文也认为自然恶代表着原始受造界的腐朽和堕落，以致于“现在所看到的世界上的许多东西，与其说是其原本所有的一部分，倒不如说是败坏。”[100] 这类神义论理念并未为后来的包容主义者所采纳。

对比三：深度时间系列灾难的起因

另一个明显的对比是地球物理大变革的起源。传统主义者认为次生地层中没有灾难性的动荡。[101] 只发生过一次灾难性的大洪水，大洪水造成了大部分的地质柱及其中含有化石的地层。

但包容主义者认为大洪水只是许多灾变中的最后一个，每场灾变都可能导致大规模灭绝，但没有一次是全球性的。亚当之前的那些灾变共同构成了地质柱及富含化石的岩层。这些人还认为，人类犯罪后自然界也没有发生重大的地球物理学改变。万物都象起初一样在延续。

路德认为，在犯罪之前没有“地面沉降”或“地震”。[102] 卫斯

98 William Buckland, *An Inquiry Whether the Sentence of Death Pronounced at the Fall of Man Included the Whole Animal Creation, or Was Restricted to the Human Race*, (London, John Murray, 1839), p. 9. Cf. *Luther's Works*, 1: p. 208; Calvin, *Genesis*, p. 177; and *WJW*, IX: p. 137.

99 *Wesley's Works*, 6: p. 210.

100 Calvin, *Institutes*, 1: p. 104, 246

101 Bugg, *Scriptural Geology*, 1: p. 55. 较深的初级地层里没有化石，被认为是受造岩。而许多或大多数第三纪沉积物被认为可能是大洪水后的。这些构造大致符合当今的相应分类，即前寒武纪和新生代。次生地层大致属于现代所称的古生代和中生代。

102 Pelikan, *Luther's Works*, 1: p. 206.

理推测将来会复原到堕落前的状态，届时再也不会有“震荡或破坏性定律，例如地震、恐怖的乱石或险峻的悬崖”。[103] 相较之下，传统主义者与改教家们的立场相吻合。但是包容主义者教导在人类犯罪前曾发生多达五十次的地球物理大变革，违反了改教家们关于初始受造界的宁静以及这个和平王国因犯罪而败坏的主张。

对比四：躯体疾患的起因

第四个对比是疾病的根源。疾病是犯罪的后果，还是从第一日就纳入了设计师的蓝图中？杨代表了传统主义者的观点，认为圣经教导说罪“将死带入了世界，并伴随着所有的痛苦。”[104] 他以为创世记教导“受造物所遭受的苦难和毁灭是人类过犯所带来的众多苦果的代表，”[105] 若有人说“痛苦”先于罪而存在或在深度时间内一直发挥作用，他会将这种想法贴上不符合圣经的标签。

包容主义者（如巴克兰）认为自然界“充斥着死亡的证据”和物种的灭绝，[106] 这与人类的错误行为“没有丝毫关系”。[107] 他认为，上帝诅咒中的刑罚“严格地且仅仅”限于人类，[108] 这在逻辑上把上帝当成了人类以外的领域中所有疾病、痛苦和死亡的始作俑者。

卫斯理坚信，由于罪，生物“屈服于虚空、悲哀、各种痛苦、各样邪恶”，[109] 而在此之前，不存在“任何形式的邪恶”。[110] 路德经常提及疾病的原始成因在于原罪。加尔文也认为“疾病的基本原因”是罪。[111] 伊甸园里的堕落扭曲了受造界的每个部分，使受造界

103 *WJW*, IX: p. 253. Cf. Charles Wesley, *The Cause and Cure of Earthquakes,* (London: Strahan, 1750)。这篇讲道常被误认为是约翰一人的，但实际上是代表了卫斯理一家的共同信念。查尔斯认为，地震往往是惩罚，而悔改才是“治疗”。

104 George Young, *Scriptural Geology* (London: Simpkin, Marshall and Co, 1838), p. 41–42.

105 George Young and John Bird, *A Geological Survey of the Yorkshire Coast* (Whitby: R. Kirby, 1828), p. 342.

106 Buckland, *An Inquiry*, p. 11.

107 同上。

108 同上，第 15 页。

109 *WJW*, IX: p. 194.

110 同上，第 190 页脚注。

111 Calvin, *Genesis*, p. 177.

到处充斥着“最污秽的瘟疫、盲目、软弱、不洁、虚浮和不公……痛苦”。[112] 是传统主义者还是包容主义者在神义论上与宗教改革的先贤一致，还请读者自己判断。但是包容主义者们似乎已经开拓出与路德、加尔文和卫斯理的主张大不相同的神学上危险的疆土。

对比五：捕食的起源

另一个对比与捕食有关。传统主义者认为伊甸园里是没有掠食的，所有动物都是草食动物。[113] 鲍格认为，上帝原本“给所有动物只提供了菜蔬作为食物”，[114] 但是后来退化成食肉状态，其余的提法都是“对上帝智慧和良善最大的侮辱”。[115] 这与路德等人的观点一致，即食肉是大堕落的直接结果。[116]

包容主义者抹去了肉食与堕落的联系；他们认为捕食远早于人类。巴克兰认为肉食成全了“生命的毁灭”；[117] “普遍死亡定律是一种既定的状态，是造物主欣然赋予……地球上每个生物的”。[118] 米勒以为，用来切割、穿刺、折磨和杀害的掠食性肢体结构从起初就一直为这些目的而存在并发挥着作用。[119] 史密斯认为亚当之前没有食肉动物的想法是难以置信的。他声称“在千万种情形下，[食肉] 直接给人类带来无法估量的利益。”[120] 在捕食的问题上，传统主义者再次与先贤保持一致，而包容主义者则更受地质哲学而非释经学的驱动，采纳了截然不同的观点。

112 Calvin, *Institutes*, 1:246.

113 Andrew Ure, *A New System of Geology* (London: Longman, Rees, Orme, Brown & Green, 1829), p. 500.

114 Bugg, *Scriptural Geology*, 1: p. 146.

115 同上，第 147 页。

116 比较 Pelikan, *Luther's Works*, 1: p. 78, 210; Calvin, *Genesis*, p. 104; 和 WJW, IX: p. 189–203. 在这点上路德与加尔文和卫斯理的观点略有不同，但他们都同意，野兽的本性在堕落前和堕落后截然不同。

117 Buckland, *Geology and Mineralogy Considered with Reference to Natural Theology* (London: William Pickering, 1836), 1: p. 130.

118 同上。

119 Hugh Miller, *The Testimony of the Rocks; or Geology in Its Bearings on the Two Theologies, Natural and Revealed* (Edinburgh: Thomas Constable & Co., 1857), p. 66, 69–70.

120 John Pye Smith, *The Relation Between the Holy Scriptures and Some Parts of Geological Science* (Philadelphia, PA: Robert E. Peterson Press, 1850), p. 67.

对比六：人类和动物死亡的原因

与上一个对比类似的第六个对比是：人类和动物的死亡是预设的还是侵入性的。传统主义者的学说认为死亡是由于刑罚。鲍格认为所有的死亡都是原本完美的受造物全面堕落的一个方面。人类从被造时的完美状态中堕落，其他生物也随之一起堕落，人类的天性趋于恶化。”[121]

然而，包容主义者认为死亡是“生命必经之路”，他们认为“石头呼喊”的就是这个合理的解释，而非其它。死亡从一开始就被放置在受造界的各个层面。关于人类死亡的起源，包容主义者暗示，如果人类从未犯罪，就不会品尝到肉体死亡的滋味。但是他们并不像传统主义者那么明确，也不排除在神的设计中所有生物都要死亡。

卫斯理、加尔文和路德在食肉的起源上看法一致。加尔文提到罪的“可怕的诅咒”时说：“天地间所有无害的生物都因我们的罪遭受了惩罚。”[122] 卫斯理甚至说，即使在昆虫界，堕落前也不会有死亡（至少不是被捕食）！

伊甸园的国度里为“所有栖息者提供了充足的食物：因此没有任何一种生物有需要或被诱惑去捕食其它生物。那时的蜘蛛就如苍蝇一样无害，无需伏击杀戮。即使最弱小的生物也可以安全地爬行……[没有什么] 让他们感到害怕。同时，所有爬行动物都同样无害。没有猎食的猛禽野兽：没有彼此的摧残或骚扰：所有生物都呼吸着……伟大创造主的恩福。”[123]

传统主义者、包容主义者和改教家们在人类死亡的起源上有一些统一的认识，但是在古自然恶和动物惨死的问题上的观点却大相径庭。传统主义者认为捕食现象与创世记相违背，但是包容主义者

121 Bugg, *Scriptural Geology*, 1: p. 152.

122 John Calvin, *Commentary on Romans* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844), p. 218.

123 *WJW*, IX: p. 139–140.

允许堕落前的世界里“血浸爪牙”，[124] 他们甚至不反对人类的死亡也是上帝设计的说法。

对比七：透过古自然恶看上帝的品格

所有上述的对比都是为这一对比作铺垫：古自然恶对我们所谓“上帝的面孔”的影响。大多数基督徒同意史丹利·赖斯（Stanley Rice）的设想，即“造物主想通过受造界呈现他的部分品格，以便我们可以了解他。”[125] 我们探讨过的 19 世纪的六个人物都同意：最初的受造界彰显了上帝的能力、智慧和仁慈。但是，其中一部分人说目前的受造界因为人类的罪而处于堕落状态（传统主义观点），而另一派则说现存的受造界正是全爱、全能的上帝从一开始就有的本意（包容主义观点）。这两种观点为良善的上帝描绘了两个相互矛盾的形象。

对于鲍格、杨和乌雷来说，将血雨腥风的自然界中的苦难解释为最优设计，而且说这是仔细研读圣经的结论，说我们只能指望上帝如此设计，这在神义论上是站不住脚的。这当然不是路德、加尔文和卫斯理所拥戴的上帝。一个全善的、无所不能的上帝，他拥有所有可能的选择来创造万物，为何竟然喜悦这样的方式，随心所欲地（如果不是邪恶地）设计出深度时间、系列灾难、痛苦、疾病和死亡，来创造并维持着有意识的受造物呢？对于这样一个手如刀锯的设计师，你能说他什么呢？

包容主义一类的神义论指向一个无情的造物主，现代怀疑论者对此表示惊讶。鉴于某些有神论者拥戴“自然选择之神”，20 世纪著名的无神论者贝特朗·罗素有如下思考：

> “宗教……已经迁就了进化论的教导……有人告诉我

124 这个经常被引用的短语来自阿尔弗雷德·坦尼森（Alfred Tennyson）1850 年的著名诗作“*In Memoriam*”的第 56 节，这也许是 19 世纪中叶最流行的英语神义论著作。

125 Stanley Rice, “On the Problem of Apparent Evil in the Natural World,” *Perspectives on Science & Christian Faith* 39 (September 1987): p. 150.

> 们……进化是一种想法的施展，这种想法一直存在于上帝的头脑里。看来在那些年代……当动物用凶猛的角和惨痛的刺互相折磨时，全能者在静静地等待着。为什么造物主宁愿通过一个过程来达到他的目标，而不是直接去实现它呢？这些现代神学家并没有给出解答。”[126]

哲学家戴维·赫尔（David Hull）也同样疑惑，他指出自然选择的过程“充满随机性、偶然性、不可思议的浪费、死亡、痛苦和恐怖……自然历史资料所提示的上帝不是一位慈爱的神……他是……粗心、冷漠、几乎是恶魔般的。”[127]

诺贝尔奖获得者、无神论生物学家雅克·莫诺（Jacques Monod）认为自然选择是“一个可怕的过程”，他惊讶于“基督徒会捍卫这样的想法，说这或多或少是上帝设立的过程”。[128] 知名生物学家狄奥多西·杜布赞斯基（Theodosius Dobzhansky）自称既是创造论者也是进化论者，他也表示：

> “宇宙在受造时本可以处于完美状态。为什么有这么多错误的分化、灭绝、灾难、痛苦，而且最后都要面对最大的恶——死亡？这一切不可能都是慈爱怜悯的神所计划的。任何将进化视为上帝预定或引导的教义都会与邪恶存在这一不可避免的事实产生正面冲突。”[129]

之后他补充说：“从上帝的角度来说，从无到有地制造大量物种，然后让大多数物种灭绝，这是一件毫无意义的工作！……造物主在闹着玩儿吗？”[130] 我们同意，这样的作为与慈爱的创造主在圣经中的自我启示不一致。

---

126 Bertrand Russell, *Religion and Science* (New York: Oxford University Press, 1961), p. 73.

127 David Hull, “The God of the Galápagos,” *Nature* 352 (August 8, 1992): p. 486.

128 Jacques Monod, interviewed by Laurie John, Australian Broadcasting Commission, June 10, 1976, quoted in Ted Peters, “Evolutionary Evil,” *Dialogue* 35 (Fall 1996): p. 243.

129 Theodosius Dobzhansky, *The Biology of Ultimate Concern* (New York: New American Library, 1967), p. 120.

130 Theodosius Dobzhansky, “Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light Evolution,” *The American Biology Teacher* 35:3 (1973): p. 126–127.

考虑到罗素、赫尔、莫诺和杜布赞斯基主张背后的含义，读者也许会同意以下理念：传统主义者捍卫六日创造、字面上的堕落和全球性洪灾可能主要是出于捍卫上帝品格的需要，而不是像人常常论断的前科学的、傀儡般的对愚蠢的文字主义的坚持。圣经地质学家们肯定是这种情况。鲍格很明白这一点：

> “因此，我们与印度教放肆邪恶的观念达成了一致，那就是上帝‘一次又一次地，好像闹着玩一样，创造和摧毁了世界’！一个智慧、公义和仁慈的神‘无数’次地创造了奇迹，然后仅仅为了消灭整代动物而摆脱了他通常的方式，以便他可能创造出与祖先类似但略有不同的生物！任何相信圣经的基督徒和相信全能的上帝从不创造‘多余的奇迹’和白白做功的哲学家们，会倡导这样的荒谬论调吗？”[131]

格兰维尔·潘在这个论点上讲得极为深刻，深入思考以下这段语录将使您受益匪浅：

> “先验地、武断地假设上帝将地球上的物质创造成最不完美的状态，而且这状态是人类粗浅的想象力就可以杜撰出来的。如此，人们把神发出的创造命令降级为仅仅造出某种无定型的初级物质，进而假想神的才能和智慧表现在某些假设的神秘法则中，通过这些法则，历经无数岁月后，无定型的物质自我改进以至于形体和组织上的完美。如果这样的假设不招致巨大的反作用力，弹击在臆测者自己身上，让他们认识到自己是何等的粗陋无理，其后果必将削弱我们对于神的智慧和能力的认识。这种假设完全是随意的，不仅是随意的，而且是恶意的，因为这完全没有必要，而是流露着恶意的选择。因为，物质界的法则不可能在造物主所造的（据称）不完美的物质中发挥作用而使之完美，除非通过制定法则的造物主亲自赋予的权能。再

131 Bugg, *Scriptural Geology*, 1: p. 318–319.

> 者，如果他能通过法则的运作而间接地实现完美，那他就可以不通过法则的作用而直接地实现完美。那么，为什么要在没有援引任何权威的情况下放肆地、恶意地选择需要中介法则的假设呢？这个决定完全是选择和偏好，是个人意愿，因为这与理性无关，理性既不会敦促、建议、鼓励，也不会以任何形式助长或诱发这种决定，相反，理性会积极地否认和谴责之。要捍卫这种险恶的选择就必须引入漫长的时间，而对于造物主来说，只有在克服某些阻碍完善过程的困难时才需要漫长的时间，因此，这些人假定他在物质中制造了障碍，来抵制和延缓他所设计的作品的完善；而同时他却可以通过自己的创造行为而毫无阻拦地完善他的作品。这些人没有丝毫出于理性的动机，先验地假定智慧的上帝一方面定意造就完美的作品，另一方面他又设置一系列障碍来拦阻和延迟该完美作品的完成，这分明显示哪个地方有严重的智力缺陷，至于该缺陷是在造物主身上还是在臆设者身上，还请学界诸君定夺。”[132]

虽然包容主义者试图将上帝从古自然恶所隐含的恶味中开脱出来，但他们似乎不为古自然界死亡的惊人数量所动，可以在造物主认可的“甚好”世界中包容任何程度的（非人类的）痛苦、死亡和大灭绝。这样的信徒似乎准备给上帝一个免责通行证，“即使他让世上的痛苦增加十亿倍。”[133] 因此，我们不禁要问，一个潘葛洛斯式的[134]神义论，让创世记 1:31 包容任何程度的自然恶，会让怀疑论者佩服吗？

---

132 Granville Penn, *A Comparative Estimate of the Mineral and Mosaical Geologies* (London: J. Duncan, 1825), I: p. 124–127.

133 Winslow Shea, “God, Evil and Professor Schlesinger,” *Journal of Value Inquiry* 4 (1970): p. 228.

134 潘葛洛斯是伏尔泰讽刺小说《赣第德》中的人物。潘葛洛斯博士将所有不良事物合理化，坚称这些事物在我们的“不能再好的世界”里发挥着良好的作用。潘葛洛斯主义指任何将邪恶标为“甚好”的倾向。福音派的古老地球论者是潘葛洛斯主义者，因为他们的哲学出发点在逻辑上使他们不得不认为各种古自然恶都是神所认可的。

本研究的七项发现

1. 古自然恶是 19 世纪初公认的难题

随着深度时间的地质学解释逐渐扎根，解释古自然恶的神义论成为必要：基督教的上帝会故意设计这样一个充满“随机性、偶然性、不可思议的浪费、死亡、痛苦和恐怖”的过程吗？

2. 对古自然恶问题的回应分为两个基本派别

19 世纪初的神义论有两个主要学派：传统主义者和包容主义者。两派的主张对比鲜明，基本上反映了当今的争议：命定创造论（年轻地球倡导者）还是渐进创造论或神导进化论（深度时间支持者）。

3. 有些人认为古自然恶与创世记的直白解读相冲突

传统主义者认为古自然恶让神的形象大打折扣，并敦促教会忠实于圣经的字面意义。这群人的明显动机是拥抱原初的圣经读者最可能认定的历史事实。当圣经和地质学之间发生所谓的冲突时，传统主义者提出了对地质证据的合理解释，而不是牺牲对创造、堕落和大洪水记录的自然解读。将创世记与一个年轻的科学分支的不断演变的理论捆绑在一起，这样的释经学对于传统主义者来说简直是无法接受的。

4．有些人认为古自然恶与创世记相一致

相反，包容主义者在释经学上采取了更灵活的做法，把古老地球的理论与圣经结合起来。他们不仅认为古自然恶是值得探讨的问题，而且认为古自然恶没有损及造物主良善的属性。在打造与古自然恶相适应的神义论、神学和释经学架构时，他们的神义论表现出强烈的潘葛洛斯色彩。

5．传统主义者的神义论与早期新教的神义论相吻合

19 世纪初的传统主义者的神义论观点与早期对神的仁慈的经典理解是一致的，因为神的仁慈通过创世的方法揭示出来。像路德、加尔文和卫斯理一样，圣经地质学家认为剧烈的痛苦、死亡或自然恶在“甚好”的受造界里没有一席之地，而是堕落后侵入的。毫无疑问，改革者和传统主义者拥戴相同的神义论纲领。

6．包容主义者与早期的新教神学几乎没有连贯性

包容主义者认为自然恶被故意设置于“甚好”的受造界中，而非外来的入侵。既然割裂了罪与死的关系，他们就不得不采用与改革者的观点大相径庭的潘葛洛斯式的神义论。

7、针锋相对的神义论描绘出截然不同的上帝形象

最后，这些关于神创造的方法的截然不同的哲学思想为我们提供了理念上和历史上的多重视角，帮助我们追溯上帝形象在人们心目中的演化，或说，帮助我们看出从改革时代到 19 世纪初，人们对他的仁慈的理解的转变。[135] 本章显示，传统主义者认识到古自然恶所带来的严重的神义论难题。尽管上述两派九位主要思想家都在某种程度上认为上帝的良善可以从对自然的研究中推演出来，但他们在如何构筑这种良善方面各执一词。“上帝的面孔”的比喻将传统主义者的上帝与包容主义者的上帝区分开来。传统主义者所描绘的神的“面孔”令人向往，反映出温柔的同情心和呵护的恩典。但“深度时间”的上帝面容虽然可以经过潘葛洛斯式的整容，但其自然流露出的一大堆表情并不给人以慈父般的安适、智慧和道德正义感。

随着新地质学的发展，包容主义者“在处理创造过程中的痛苦、

135 如果要论证 19 世纪初的古老地球思想如何偏离了改革前教会对上帝仁慈本性的认知，那就需要另写一篇文章，但穆克（Mook）在本书第一章中对该时期的论述为未来的研究指明了健康的方向。

疾病、灾难和死亡这一棘手的问题时”显得过分乐观了。“一般地说，他们要么忽略问题，要么敷衍了事，以某种神秘的方式将邪恶归因于神的仁慈。”[136] 他们只能将古自然恶看作神创世的方法所带来的蒙福状态，而不是罪的结果。这样他们就步入了一条私意解经的道路，把深度时间的系列灾难、痛苦、死亡和灭绝套在了摩西的记载中。

相反，路德、加尔文、卫斯理和传统主义者捍卫了一位充满爱心的造物主，他创造了一个反映出他自己的善与爱的本性的作品，因此必然没有疾病、死亡和自然恶。传统主义者反映了改教家们用来捍卫一个“甚好”的受造界的神义论。他们虽然与包容主义者共享同样的硬数据，却欣然以不同的方式来解读岩石。他们提出异议，认为均变主义所暗示的古自然恶与创世记的清晰解读相冲突，认为对自然恶起源的这种扭曲的看法可能会诱使信徒去接受完全不符合圣经的关于地球历史和上帝本性的想法。

总结

总而言之，我们在上文中的评估和简要的历史分析支持如下结论：19 世纪初期对化石地层的解释引发了对邪恶起源的重新评估。起初的重新校准可能非常细微，但是却树立了坏榜样，因为到 19 世纪中叶为止，世界上只有一小部分骨骼化石被发掘。然而，尽管高度集中的骨床尚未发掘（如南非的卡鲁构造[137]），自然恶与上帝品格之间的不相容性已经显示出越来越尖锐的趋势。

本章重点从几个方面对比了两群基督徒和他们对下面这一问题的回应：如果自然界在深度时间内都是血雨腥风，那么为什么上帝

136 Mortenson, *Great Turning Point*, p. 39.

137 一位进化论者估计，在这个混乱的坟墓中埋葬了 8 亿只脊椎动物（小的如蜥蜴，大的如牛）。尽管这个数字可能被夸大了（实际上是无法核实的），但卡鲁构造仍然是一个巨大的化石墓地，用挪亚洪水可以很好地解释，但是用任何进化理论框架很难解释。参阅 John Woodmorrappe, *Studies in Flood Geology* (El Cajon, CA: Institute for Creation Research, 1999, 2nd ed), p. 18.

会称其为“甚好”呢？ 如果古自然恶被认为是“甚好”的，那么可以说新地质学为上帝描绘了一张新的、远离传统上所认识的全善的面孔，而且原始受造界的美好也需要重新理解。路德、加尔文、卫斯理和 19 世纪的传统主义者所推崇的造物主与包容主义者的上帝大相径庭。包容主义者认为上帝会让整个物种充当进化高速公路上被碾轧的牺牲品，而且这就是它们被造的主要目的。[138]

自从莱尔时代以来，地质学所发现的自然恶的程度令人震惊，因此必须询问包容主义者在其神义论中还有多少让步的余地。他们放弃了久经考验的对创世记的自然解读法，以俯就深度时间的所谓科学事实，我们必须问：好意的福音派人士是否为进一步容让所有将来的科学共识创造了先例？当科学界说他们无法相信斧头能在水中漂浮、红海能被分开、太阳能静止不动、或者耶稣能真的在水上行走时，这些信徒将怎么办？我们一旦允许任何一门科学学科凌驾于圣经之上，有什么一致的理由拒绝它的得寸进尺呢？由于现代包容主义者在这里仍然模棱两可，“上帝的面孔”再次演变似乎只是时间问题。

请回顾前面关于上帝希望我们从受造界中发现他的性格的提议，[139] 将之与包容主义者关于上帝设计了系列灾难、自然恶和死亡的论证相结合，然后再为他完成的工作加上“甚好”的标记。如此一个上帝的面孔何以使他们——历史上亿万个先天性畸形者、被癌症夜以继日地折磨的活物，和最近遭受创伤的四川地震幸存者安心？

按理说，当生命经历悲剧的时候，我们不应该只用相关经文或引用某些名人针对创世记 1:31 的语录来回应。痛苦中的人应受到更正确的善待。关怀的分寸应始终由圣灵引导、多方进行、因人而异、而且不能敷衍了事。但是，当好人遇到坏事时，福音派人士应该恢

138 这个形象的比喻出自 Del Ratzsch, *The Battle of Beginnings: Why Neither Side Is Winning the Creation-Evolution Debate* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), p. 189.

139 Stanley Rice, “On the Problem of Apparent Evil in the Natural World,” p. 150.

复并且接纳早期教会和改教家们认为经文中不证自明的神义论，即所有自然之恶都是罪的结果，它们在起初的受造界中并无一席之地。从牧养的角度来说，当然需要分享更多的内容。但是，确认这种肉中之刺不是造物主最初的意愿具有很大的医治作用。而现代包容主义者认为死亡及其同伙在某种程度上都“甚好”（由天上的医师设计和称谓），很难期望他们的临床关怀方式能给疼痛的心灵注入希望。当遭遇各种各样的自然恶时，秉持与卫斯理相同的观念即“起初并不是这样”，从神学和牧养的意义上讲，不是更加健康吗？

后记

自启蒙运动以来，理性和科学逐渐取代了神学和启示，成为真理和知识的仲裁者。通过科学的强大文化影响力，全世界都被告知进化和亿万年历史是可以证明的、毋庸置疑的科学事实。认可的压力很大，而那些没有认可的人则被嘲笑为愚昧无知的地平说原教旨主义者。达尔文主义和“深度时间”影响了几乎所有主要学科，并因此逐渐塑造了社会的各个阶层。

大多数基督徒不接受达尔文主义的观点（即所有动植物都是共同祖先的后裔），首先是因为它明显地与创世记相抵触，但也可能是因为其科学证据经不起权衡，说服力不足。但是，基督教学术界的大多数人以及许多牧师和非专业人士似乎已经拥抱了亿万年的历史观。一个主要的原因是他们（经常公开地）信心满满地认定所有相关证据无可争议地指向一个古老的地球和更古老的宇宙。他们同样认定深度时间与圣经之间没有矛盾。但是，无论持这些观点的教师们是多么地真诚，他们都为自己的学生们打开了接受进化论的大门，其社会后果和属灵损害是严重的。

危险的想法总是带来负面的影响，就像我们在 20 世纪所看到的悲剧，实施达尔文思想的哲学以后收获了诸多苦果。令人不寒而栗的达尔文主义恶果莫过于纳粹主义，它有意识地采用了达尔文原则，终致亿万生灵惨遭涂炭。我们西方世界一度牢固地立足于犹太 - 基督教的原则，但现在已深入后基督教时代，其后果是“半分娩流产”、彻底重新定义婚姻、安乐死等。道德的衰落至今没有减缓的迹象。

微生物学家迈克尔·丹顿（Michael Denton）并不是基督徒，但他于 1985 年在他的影响深远的针对进化论的科学评论中指出：“今天，在二十世纪的不可知论和怀疑论形成的过程中，影响最大的莫过于达尔文主义的自然观。”[1] 当时丹顿是一位不可知论者，这对他来说是一个精明的见识。但其实怀疑论以及由此产生的对福音和基督教道德的普遍抗拒并不是从达尔文开始的：它早已“弥漫空中”。[2]

哈佛大学已故生物学家恩斯特·迈尔（Ernst Mayr）是一位著名的无神进化论者，他提出了基督徒经常忽略的联系：“当人们认为地球显然很古老而不是 6000 年前才被创造出来的时候，[达尔文主义] 革命开始了。达尔文的发现是导致了整个雪崩的那个雪球。”[3] 亿万年的观点不是科学的“发现”，而是一项植根于反圣经的历史假设的发明，我们同意，对圣经年代表的拒绝触发了整个链式反应。

上面的说法很讽刺，因为它是由哈佛学者做出的，而这所学校的早期座右铭是“ Veritas pro Christo et Ecclesia”（真理为基督及其教会）。哈佛大学是美国第一所大学，成立于 1636 年，在那时，所有申请者都必须具备拉丁语和希腊语的知识，这样才能更好地学习圣经。在它的前一百年，其一半以上的毕业生成为牧师。在西方，

1 Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (London: Burnett Books, 1985), p. 358. 丹顿是新西兰医生，分子生物学博士。

2 Milton Millhauser, *Just Before Darwin* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1959), chapter 3.

3 Ernst Mayr, “The Nature of the Darwinian Revolution,” *Science*, vol. 176 (2 June 1972): p. 988.

最可悲和得到最充分证明的事实之一是：像哈佛大学这样本来以基督为中心的机构，正在慢慢地吸收现代性的时代精神，一种反超自然的、深度时间、进化论教条感染了他们的课程并最终杀死了他们对圣经的观点和信仰声明。简短地翻阅一下我们国家最古老、最负盛名的学术机构的原始典章，就可以发现它们曾经具有坚定的基督教特色。在美国最早的 108 所大学中，除了两所以外，其余的都曾经是坚强的基督教大学，它们通常具有共同的目标，即以上帝的话语训练学生，以达到为基督赢得世界的明确目的。如今，他们是其创始人几乎不认识的反基督教信仰的堡垒。[4]

考虑到漫长而曲折的妥协轨迹，我们让读者来思考一下：当学校雇用支持进化和深度时间观点的教授并将这种哲学种子播种到整个课程时，它的风险是什么？您知道有几所机构漂向正道？ 随着学院的偏离，各教派最终也都偏离了。今天的自由派曾经是正统派，他们曾经相信圣经的启示性和无误性，相信圣经中的奇迹、耶稣的代死和赎罪以及他的身体复活。但是历史表明，在高等批判和古老地球地质学的双拳夹击下，高等院校开始吸收反圣经的自然主义（自然神论和无神论）的哲学假设，并从此一路下滑。

本书的作者们坚信，没有任何正确解释的科学事实最终将与直接解读的创世记相矛盾。我们已经表明：圣经（上帝的“特殊启示”）教导，受造物向我们揭示了上帝的存在以及至少他的某些属性。这种“普遍启示”是关于上帝的。并非所有科学家“发现”的有关上帝之创造的一切理论都是普遍启示。同样并不是大多数科学家所相信的一切都符合“普遍启示”这个标签。圣经没有教导说，仅通过研究普遍启示，而无需参考特殊启示，我们就可以敲定创造的时间框架或上帝创造的方式。唯独圣经（*Sola Scriptura*）的教义为解释对受造界的观察提供了保护性参数，而不是相反。

我们强烈赞成巴刻（J. I. Packer）的主张：无误论者必须“首

4 有关美国大学的非基督教化的全面调查，请参阅 Jonh. Roberts and James Turner, *The Sacred and the Secular University* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

先承诺，对于我们查阅圣经时实际发现的所有教导，都当作从神而来的真理接受。”[5] 我们必须将经文与经文进行对比，根据上下文仔细地解经，寻求作者的意图，并事先承诺顺从其教义。只要对文本进行正确的解释，其结果就可以作为判断其他一切事物的依据，包括我们自己的神学浅见。否则我们怎能确定时空中发生了任何奇迹？同样的，创世记是一副眼镜，它可以正确观测、过滤和解释上帝的创造。

任何对宇宙历史的重建，如果与圣经真理相悖，都必须被认为是错误的。但当我们在圣经的框架内研究受造界的生物、岩石和恒星时，我们所看到的就合乎情理了。我们可以很容易地在生物学中观察到，上帝确实创造了动植物，它们各从其类地繁殖，而不是变成不同的类。我们的思想会认识到科学证据与全球性的大洪水相吻合。使用从圣经得出的假设，我们还可检测到设计的标记，而且实际证据指向近期的创造。通过坚持一致的圣经预设，我们发现上帝的诅咒在整个受造界是显而易见的。正如当年宗教改革的先驱们所言，世界原非今天的样子。

我们已经证明，教会的历史性正统教义是年轻地球创造论。在 1800 年间，基督徒几乎普遍的信念是，上帝在大约 6000 年前的六日内创造了世界，并且在挪亚时代，他用全球性的洪水摧毁了世界。但是在 19 世纪早期，自然神论和无神论的地质学家们和天文学家们，应用反圣经的假设，开始推行其古老地球和古老宇宙的理论。当然有反对的声音，但是当潘多拉魔盒在教会中打开时，信徒们开始拥抱间隔论、长日论、局部洪水论、框架假说、以及其他一些在自然地阅读创世记第 1-11 章时不能立即看出的教义。谁能计算这些理论对基督教世界造成的损害？

在圣经中插入亿万年的代价是非常昂贵的。首先，我们被要求忽略创世记和圣经其他地方的经文中的许多细节，正如本书所讨论的。第二，我们还必须拒绝、无视或以其他方式压制耶稣和使徒

5 J.I. Packer, “Hermeneutics and Biblical Authority,” *Themelios*, 1 (1975): p. 11

的明白教导。第三，通过将“深度时间”纳入我们的思维，我们削弱了圣经关于死亡起源的教导。第四，我们玷污了上帝的品质。采纳了漫长时间的观点，我们就不得不承认目前观察到的自然恶是由造物主设计的，而且他认为这样的世界“甚好”。第五，我们还有许多其他棘手的难题，其中最重要的就是：如果全能的创造者完成的工作不是没有死亡的（甚至视死亡为“好”），那么我们凭什么保证在新天新地里没有死亡？为什么要相信圣经关于世界末日的教导，而不信其关于世界开端的记载？无论这些人的动机是真诚还是无意，将深度时间束缚于圣经，最终都会破坏耶稣基督的福音，因为这福音是根植于创世记字面上的历史的，并破坏对永恒状态的盼望，因为在永恒里不应有自然恶或道德恶。

我们认为，本书中的论证提供了令人信服的圣经依据，让我们相信教会在其最初的 18 个世纪里是正确的。附录中的资源也为此提供了一些科学证据。我们敦促读者熟悉这些材料。

1990 年，在惠顿学院关于基督教与科学的座谈会上，戴维斯·杨（Davis Young）的坦白令人瞠目。作为前长日论的拥护者（但仍然是古老地球论者），他感叹道：“长日论者发展出令人惊奇的灵活性来克服一些文字障碍。”他坦承自己为“几年前肢解圣经本文而公开忏悔”，并决定改正，以“不让自己更尴尬”。他生动地描绘了那些在圣经和古老地球进化论之间强求和谐的人，说他们 “惯用遁词”，善于“解经学艺术体操”，因而造成了“神学肌肉损伤”。他说，他并不特别愿意承认这一点，但是这些“妥协的做法总体上是失败的”，而且“尽管这些做法都精巧，但都勉强得令人瞠目。”因为杨氏坦承对上帝话语的错误处理，人们可能会认为他现在是一位年轻地球创造论者。但遗憾的是，他离圣经更远了。他在惠顿演讲中（显然今天仍然是）得出的结论是，创世记第 1-11 章“可能是用非事实的方式表述了历史。”[6]

6 杨氏这些话的上下文是这样的：“一日一纪论假说至少在文本上似乎合理，即创造的日子是不确定的长期时期，尽管直接的上下文提示表示‘日’的词‘yôm’的真正含义是‘日’……一日一纪论者发展出令人惊奇的灵活性来克服一些文字障碍。”

这种不合逻辑的“非事实历史”的思想，其实是杨氏对地质“事实”接受的结果，而地质“事实”实际上是基于反圣经的、自然主义的、均变论哲学假设的解释。他在跟随世俗的进化论地质学家的学术训练中吸收了这些“事实”（或曰“洗脑”，如德里克·阿格（Derek Ager）所言[7]）。不幸的是，对教会而言，许多圣经学者都信任杨氏的著作，因为他有地质学资历，也可能是因为他的父亲 E. J. 杨是受人尊敬的旧约学者。因为戴维斯·杨的著作，那些神学家们不相信神关于地球年龄的话语。我们只能希望这些学者愿意仔细考虑那些资历相当的年轻地球地质学博士的观点，他们的著作和 DVD 列于附录中。

近年来，智能设计运动（IDM）在教会中变得很流行。这一运动的领袖们所写的大部分书籍都是由福音派出版社发行的，并在教会中赢得了大量读者。我们非常重视 IDM 的论点，这些论点揭示了达尔文进化论的缺陷，其精密的分析使我们能够认识到自然界里的设计（与时间、机遇和自然规律所产生的截然相反）。这些论点极大地扩充了 IDM 兴起前后数十年来年轻地球创造论者所使用的设计论证。

我们也感激IDM对达尔文主义科学中的自然主义影响的关注。本·斯坦因（Ben Stein）于 2008 年拍摄的具有挑战性的电影《驱逐》（*Expelled*）适时曝光了学界的问题，表明“进化与创造 / 设计”之争实际上是世界观的冲突，而不是“科学与宗教”之争。我们认为，《驱逐》一片非常有帮助，它将使很多人重新思考这场战役的

在讨论了创世记第 1 章和进化史之间的一系列相互矛盾的事件顺序之后，他继续说道：“但是，这种明显的冲突点并没有劝止好心的基督徒（包括早期我自己）从轻描淡写到表述不同于原文的含义。就我而言，我曾建议不同日发生的事件相互重叠。几年前我为肢解圣经文本而公开忏悔，我将改正，以不让自己更尴尬。”在审查了使创世记和古老地质学协调一致的其他不成功的技巧后，杨氏坦言：“尽管这些做法都精巧，但都勉强得令人瞠目。虽然解经学艺术体操表现出强大的灵活性，我怀疑这也带来了临时性神学肌肉损伤。把创世记第 1 到 11 章解释为历史事实，这与科学研究所揭示的关于宇宙和人类早期历史的画面不一致。扭曲圣经的文本似乎无法使它符合科学数据。圣经可能是用非事实的方式表述了历史。”见 Davis Young, “The Harmonization of Scripture and Science.” 引用于 Marvin Lubenow, *Bones of Contention* (Grand Rapids, MI: Baker, 1992), p. 232–234. 莫腾森存有整篇演讲的 CD 录音。

7 参见本书前面的莫滕森关于历史发展的一章的结尾。

性质。因此，我们将继续热烈感谢 IDM，极力使用其研究成果，并鼓励他们继续战斗。

话虽如此，我们还必须扼要地表明关于 IDM 对教会影响的担忧。首先，根据我们所读到的和我们的经验，我们认为 IDM 让基督徒忽视神的话语在地球年龄问题上的教导，使他们认为圣经在这方面的教导不如科学理论清晰。IDM 学者的书籍可能笼统地提到圣经，但这通常看起来像是事后诸葛或断章取义，而不是认真地在地球年龄的问题上对圣经作出最佳的解释，特别是关于创世记。同样，许多 IDM 领袖在基督教场所演讲（教堂、基督教大学、神学院、基督教广播和电视等）也是这样。在这些场合中，他们通常会忽略创世记（甚至没有自然而然地读一遍），因为他们支持古老地球的观点。这并不奇怪，因为这一运动中的许多人不是福音派人士，甚至不一定是基督徒。IDM 的主要智囊团“发现研究院”的领导人坦言此运动没有宗教界限。[8] 如果圣经丝毫没有触及地质学、宇宙学和受造界的年龄，那么忽略圣经文本还不是问题。但是圣经有教导。没有任何一个认真的基督信徒可以合理地无视神的话语，或者对相关主题的经文浅尝辄止。

其次，尽管 IDM 领导人擅长展示哲学上的自然主义在生物学中的重大影响，但他们却忽略了自然主义在地质学和天文学中同等的统治地位，这就是为什么大多数 IDM 的支持者把亿万年当作已经被证实了的科学事实。但是，正如我们所展示的，自然主义在控制了地质学和天文学 50 多年以后才通过达尔文主义控制了生物学。实际上，前者奠定了后者的基础，而后者又成为学术界各个领域拥抱进化论的基础。因此，受造界的年龄和历史成了自然主义哲学扼制科学的核心。进化论就像一根由三股不可分割的线条拧成的绳索：生物进化（生命的起源及演化史）、地质进化（地球的起源及演化史）和天文进化（宇宙和天体的起源及演化史）。如果基督徒没有意识到这一点，不去研读圣经中关于受造界年龄的教导，他们

8 在电影《驱逐》中可以听到许多这方面的陈述。

就不能真正地解决进化论或哲学自然主义的问题。

第三，由于 IDM 论证仅聚焦在设计上，因此他们似乎没有完全意识到自然恶起源的神学重要性，或者，他们知道问题，却不能提供一个与关于堕落的经文一致的恰当的答案。进化论者长期以来指向疾病、突变和自然灾害，他们的结论是：如果这是一个有智慧的设计师的工作，那他就是一个虐待狂。这些观点可以追溯到达尔文，他在 1856 年给约瑟夫·胡克（Joseph Hooker）的信中写道："自然界的运作是如此地笨拙、浪费、低级得让人大跌眼镜、残忍得可怕，魔鬼的祭司会就此写一本怎样的书！"[9] 一位慈爱的神怎么会造成一个满是死亡、痛苦和自然恶（如飓风、地震、海啸）的世界？这是一个最普遍的反对基督教信仰的论点。除非我们相信创世记所说的关于最初没有动物或人类死亡的完美创造，以及亚当堕落犯罪对宇宙的影响，我们便不能对此提供一个完全符合圣经的神义论的答复。

第四，IDM 论点并不能真正替代古老地球进化论，因为 IDM 的论点没有历史性。不可避免地会出现问题："智能设计师"何时进行的创作？一切都是一幕完成的吗？如果是这样，多久以前？如果不是，那么事物是按照什么顺序创造的，创造活动之间隔时多长？"他"是否仅创造了简单的活细胞，然后所有植物和动物都在有（或没有）"他的"控制或干预下进化出来？还是"他"以成年形式制造了不同种类的动植物？没有一些具体的叙述，IDM 的论点在解释所有现实方面就比不过进化论。我们认为，只有圣经关于起源和历史的观点才是深度时间进化论的恰当替代方案。

第五，根据经文，虽然自然界确实指向一位设计师，但它远不止于此。它指向了圣经所说的上帝（罗马书 1:18-20）。但是 IDM 的领袖们要么低估了这个事实，要么实际上否认了这一事实，这就是为什么进化论者（他们没有属灵的辨识力）不断谴责 IDM 是年

9 Frederick Burkhardt and Sydney Smith, eds., *The Correspondence of Charles Darwin*, vol. 6, 1856–1857, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 178.

轻地球创造论的隐蔽形式。但实际上，大多数 IDM 领袖都强烈反对年轻地球的观点。

最后，充实上一点，IDM 的论点只能使一个人相信某种定义模糊的“智能设计者”。根据 IDM 领袖迈克尔·贝希（Michael Behe）的观点，仅就设计论点而言，它并不能排除设计者是一群外太空生物的结论。[10] 然而圣经说，被造物明证这位真实而活着的上帝，即上帝是天地的创造者。[11] 因此，IDM 忽略了许多证据（这些证据表明了上帝的圣洁、公义和愤怒，以及他的爱心、智慧和权能）。结果，IDM 中出现了奇怪的伙伴：自然神论者、泛神论者和各种有神论者。

这种仅凭设计去捍卫上帝存在的方法（无论对上帝的定义如何模糊）曾于 1800 年代初在英格兰尝试过，参与者主要是某些基督徒和自然神论者，他们已经接受了地球年龄比圣经所教导的更古老的观点。这些智能设计论证没能使异教徒归主，也没能阻止当时的文化从圣经基督教滑向无神论。我们认为其失败的原因是神学上的模糊性，他们虽然分析了古老地球地质学和古老宇宙天文学理论的哲学假设，但这些分析是肤浅的、脱离圣经的。

因此，IDM 的论点并不一定会引导人们走向基督。如果他们确实让人考虑上帝存在的可能性，并最终归向基督，那么这样的人可能会难以相信创世记，因为他可能只有一个适合他的妥协的解经模型。如果他的主要导师避免“会引起分裂的创世记解读”，那么在哪里可以找到对圣经的正确解释方法？他可能会对 IDM 的作者及其著作产生缠绵的情感依恋，因为这些著作曾帮助他相信有一位设计者。相比之下，年轻地球创造论者的提议既包括科学思辨，也

10 Michael Behe, “The Evolution of a Skeptic,” www.origins.org/mc/resources/ri9602/behe.html, updated February 6, 1999, accessed August 18, 2008. 他说这是对采访中的倒数第二个问题的回答。“ 如果弗朗西斯 · 克里克（Francis Crick）声称聪明的外星人不仅播种了生命，而且实际上设计了地球上的生命，那么我就不能指着一个生化系统来反对他。我可能认为这有点牵强，但我将不得不从哲学、神学或历史的角度来反驳。” IDM 的大多数主角都认为设计者是圣经中的上帝，但我们只是在强调这不是从 IDM 前提得出的必然结论，而是一种主观的宗教观点，源于智能设计以外的其他因素。

11 例如，诗篇 19:1-6，罗马书 1:18-21，使徒行传 17:22-31。

包括圣经论证，已经令许多人（包括不少科学家）被基督得着，并让基督徒重返对创世记的完全信任。[12]

我们理解 IDM 的策略只是在科学层面上吸引唯物主义者，因为（人们认定）唯物主义者不会接受基于圣经权威的论证。但是，年轻地球创造论者知道如何在世俗的公共场合中仅讨论科学证据，例如在大学或公立学校中的讲座或辩论。在 IDM 运动诞生之前很久，许多年轻地球创造论者就已经这样做了。但是即使在这些世俗的背景下，年轻地球创世论者也发现，许多不信的人即使不相信圣经是神启示的话语，但是对圣经在这个主题上的教导还是持开放态度的，并有兴趣了解。虽然我们不要求非基督徒在没有任何护教论证的情况下接受圣经的权威，但我们也不隐瞒自己基于圣经的出发点，或为此道歉。相反，我们显示，科学证据有力地证实了圣经的教导，这是意料之中的，因为上帝启示了圣经，而且他完全了解创世的历史。但是，在与基督徒交流时（例如，在书籍、教会、神学院或圣经书院中，一些 IDM 领袖也去这些地方），我们必须帮助信徒首先考虑上帝的话语对整个起源问题的说法。

IDM 的领袖们有一个异象，它以约翰逊（Philip Johnson）所说的“楔子”策略为代表。[13] 理由似乎是，如果我们先从打破生物进化论的范式开始，让生物学家接受智能设计者的概念，然后我们就可以解决创造者的身份和创造年代的问题。如果我们使得楔子深入进化论范式的原木中并打开足够大的裂缝，那么这块原木将分裂。但是，我们认为，这是一个错误的异象，因为圣经说凡是没有与神建立正确关系的人都以不义阻挡真理（罗 1:18-20）。大多数生物学家将永远不会被赢到智能设计的立场上，因为这基本是属灵的，是世界观的冲突，而不是科学的辩论。此外，为了使大多数生物学家接受智能设计而进行的长期而无果的努力，导致了多少基督徒因

12 例如 “A Testimony: ‘Joel Galvin’ — Faith Shipwrecked by Compromising ‘Christian’ Colleges; Restored by Answers in Genesis,” www.answersingenesis.org/home/area/feedback/joel_galvin_testimony.asp.

13 Phillip E. Johnson, *The Wedge of Truth* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000).

为接受了深度时间的地质学和宇宙学理论，而对上帝之道失去信心，并将自然主义的预设吸收到他们的思想中？又有多少非基督徒因为认为地质学和宇宙论证明了创世记的前几章是神话而永远不相信圣经（和福音）而死在他们的罪过（永远沦丧）中？

无神论科学可能会被泛神论科学或自然神论科学所取代（尽管我们怀疑不会这样）。但是圣经的世界观和关于起源的创造模型绝不会被大多数人所接受。无论我们的逻辑和科学证据多么强大，大多数人都不会被说服，原因不在于理智上，而是在于道德和灵命上。如果我们真信圣经关于上帝、人的本性和世界体系本质的教导，结论必然是，这是一场属灵的战争。

已故的哈佛大学地质学和古生物学教授、强烈的反创造论者史蒂芬·J·古尔德（Stephen J. Gould）总结了早期地质学及其对圣经解释的影响：

> “传统上，非圣经的资讯，无论是自然的还是历史的，都通过适应圣经的单一叙述而获得了其真正的意义。现在，这种关系开始被反转：圣经叙述通过所谓专家的权威，而适应非圣经知识的框架，从而得到其真正的意义。通过这种方式，圣经知识的合理性和宗教意义只能以越来越受到非圣经因素约束的形式来维持。如果不是在美国，至少是在欧洲，那些自认为是基督徒的地质学家，普遍接受了新的圣经评判，因此认为地球的年龄与他们的宗教信仰无关。”[14]

这场关于地球年龄的争论，归根结底就是围绕着圣经的明晰性和权威性。圣经根本没有教导深度时间、渐进式创造或局部性洪水。它清楚地讲授了几千年前字面意义上的、超自然的六日创造，以及一场全球性的洪灾，洪水从根本上改变了地球的表面，并在此

14 被引用于 Martin, J.S. Rudwick, “The Shape and Meaning of Earth History,” in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, eds., *God & Nature* (Berkley, CA: University of California Press, 1986), p. 306 and 311.

过程中摧毁了数十亿的植物、动物和人类。创世记第 1-3 章、罗马书 8:19-23 和其他相关段落也清楚地表明，神完成的创造甚好，人类和动物没有死亡。此外，圣经对上帝的良善、智慧、权能、公义、忠实和恩典的见证，叫人难以理解他如何在亿万年的过程中创造并消灭了无数物种，然后创造了人类。人类被命令统治这些生物，其中的大多数生物（根据这种观点）在亚当出现之前就已经死了。这个想法没有圣经依据，倡导它就是让上帝无能、邪恶，像虐待狂一样。

因此，我们是以经解经还是以外面的“科学”为更高的权威来解释圣经？我们是否愿意相信上帝的话语？在创造和大洪水发生时，上帝就在现场，他知道一切，他从不犯错，他总是说真话，并且使人无误地编写圣经，叫旧约犹太人、教会先贤们、宗教改革者和当今的基督徒能知道关于受造界如何形成的真相以及为什么它是今天的样子。还是我们对科学家的话语更有信心？在地球的早期历史中，这些科学家并不在场，他们不了解一切，他们不断犯错（这就是为什么他们必须不断修改教科书），他们之中的大多数背逆了创造者，试图不用神来解释这个世界，叫自己不必对神负有道德责任。

几年前，本书的一位编辑与一个大型福音事工的一位以敬虔著名的领袖有一次非公开会晤。这位领袖想听听为什么编辑认为地球的年龄至关重要。本书中的一些观点是在他们的谈话中提出的。在讨论结束时，这位领导人说：“我相信上帝可以做任何事情。我相信他可以在六秒钟、六天或六百万年内创造出来。” 这乍看似乎是信心充足的陈述，但实际上并非如此。不管这位基督徒是否虔诚，问题不是我们认为上帝能否做。问题是上帝说他确实做了。因此，问题是：我们相信神所说的吗？如果科学理论叫我们采用当初的希伯来文读者从未考虑过的创世记解释，那么下一步将是什么？如果我们重新诠释圣经中关于创造的天数、堕落和洪水，那么重新诠释将在哪里停止？为什么要止于创世记？耶稣基督为童贞女所生或他

的复活呢？也许我们忠实于后面两点，但是我们的孩子、学生、学校和教会在我们去世后会这样做吗？

据说，马丁·路德曾经表达以下观点：

> 如果我以最响亮的声音和最清晰的阐述宣称上帝真理的每一部分，只是避开世界和魔鬼此刻正在攻击的那一点点，那么我不是在承认基督，无论我多么勇敢地宣扬基督教。士兵在战斗激烈处证明他的忠诚；如果他在这一点上畏缩，那么在其他所有战场上的坚定只是他的逃避和耻辱。[15]

当今受到全世界最激烈攻击的战场就是关于世界起源的神圣超自然的创造、圣经年表和洪水。我们是否要在这里为上帝的真理而争辩？我们是否从第一节经文开始相信上帝的圣言并为其真理性而争辩？

上帝通过先知以赛亚说：

> 耶和华如此说：“天是我的座位，地是我的脚凳。你们要为我造何等的殿宇？哪里是我安息的地方呢？”耶和华说：“这一切都是我手所造的，所以就都有了。但我所看顾的，就是虚心痛悔、因我话而战兢的人。（以赛亚书66:1-2）。

在过去的200年中，教会中许多人因维护深度时间的说辞而战兢。但是从历史上看，那些敬拜亚伯拉罕、雅各和以撒的神、我们的主耶稣基督的天父上帝的人，都因对上帝话语的战兢而表现出他们的忠诚。对您来说，眼下是一个心灵探索、谦卑而忏悔的时代

15 这个这著名的声明经常被引用，但是很少有人给出适当的文献记录。它能在如下一些二手资料中发现。Elizabeth Rundle Charles, *Chronicles of The Schönberg-Cotta Family* (London: T. Nelson and Sons, 1864),p. 276. 许多作者错误地将这一段归于 *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed.J.K.F. Knaake, et al. (Weimar: H. Bohlau, 1883), *Briefwechsel*, vol. 3, p. 81f., 但这里只是表达了类似的感悟。参考路德的1523句评论，原始德文版 *Briefe, Sendschreiben und Bedenken* (Berlin: G. Reimer, 1826), p. 345.

吗？接受造物主话语的时候又到了。福音派人士认为，圣经是独一的、智慧的、永生的上帝的活泼的声音。所以我们都同意他曾在创世记中发声——这一点毋庸置疑。但我们能否谦卑自己，拒绝一切拦阻，战兢地相信他在创世记第 1-11 章无误的话语，不管世界和其他信徒怎么想？这是每个人都必须回答的重大问题。

附 录

敬记
小约翰·魏德孔博士

保罗·J·沙尔夫（Paul J. Scharf）

小约翰·魏德孔博士的人生故事充满了悖论。他信念坚强但性情温柔；他是声名在外的学者和作家，但也是谦逊的教授；他环游世界却在同一间神学院一呆就是 40 多年；他待人平和但从不逃避正义冲突；他心境轻松却也曾忍受动荡；他的祖辈父辈都是陆军军官，自己也曾在步兵中服役，然后又接受职业外交官的培训，但最终满足于做更高国度的使者；他从小受到进化论教育，却一生致力于研究和教导神创论。

魏德孔于 1924 年 6 月 22 日出生在华盛顿特区的沃尔特·里德陆军医疗中心。[1] 周围的人们认为他的一生当然会成功，然而，在魏德孔幼年的时候，没人会预料到他最终竟然以这种方式被世人承认。

魏德孔在谈到自己的出生背景时说：“人们对我很有期待。”[2]

1 除非特别注明，本文中的资料均来自本作者自 2003 年 5 月 30 日以来对魏德孔博士为撰写他的传记而做的访谈。魏德孔传记的精简版，题为“魏德孔博士：信仰的英雄”，发表于《福音使者和主日学时报》杂志 2004 年秋季刊第 12-13 页（*Gospel Herald and the Sunday School Times*, Cleveland, OH: Union Gospel Press）。

2 语出魏德孔 2004 年 6 月 12 日在印地安那州 Kingsbury 第一浸信会的讲道 “God’s

他的父亲老约翰·克莱门特·魏德孔（John Clement Whitcomb Sr.）毕业于国立西点军校，1920 年代初期还在那里教过西班牙语。老约翰曾在两次世界大战中服役，并在乔治·帕顿将军在欧洲的第三军团中官至步兵上校。[3]

魏德孔的祖父克莱门特·科尔法克斯·魏德孔（Clement Colfax Whitcomb）毕业于鲍登学院，是陆军外科医师，[4] 在第一次世界大战期间受命负责欧洲所有的医疗用品。克莱门特随军去过菲律宾（西班牙美国战争）和古巴（老约翰·魏德孔从 1906 年到 1909 年成长于此地，他在那里学会了流利的西班牙语）——祖父结下的人脉在多年后影响了小约翰·魏德孔的生活和事工。

魏德孔本人于 1927 年至 1930 年曾在中国生活，当时他的父亲在美国陆军中服役，保护美国公民免受军阀的侵害。[5] 在那儿，年幼的魏德孔学会了流利的普通话。（这也成为魏德孔后来某些事工的催化剂。）他童年时期也曾住在纽约总督岛、佐治亚州本宁营、堪萨斯州莱文沃思营 、华盛顿州西雅图等地。想到自己年轻时的情形，他说：“我一落地就得跑。”“回头看看父亲和祖父，看看上帝如何安排我的背景（天意），叫我后来能够做他想要我做的事情，我无法用自己的生命来解释。”

小约翰是父母唯一的孩子，望子成龙的父母把他送到了田纳西州查塔努加的一所基督教预科学校——麦卡利学校。他第一次听见福音就是在这所学校的礼堂里。[6] 父母希望他们的儿子会像他的父亲一样去西点军校，但他视力不好，不可能录取。父母眼中的下一个最佳选择是普林斯顿大学，要他去该大学的约翰·福斯特·杜勒斯公共与国际事务学院，希望将他培养成美国政府的职业外交官。

Truth Circles”（第一部分）。

3 从 1939 至 1941 年，魏德孔一家在佐治亚的 Ft.Benning 与乔治 · 帕顿将军比邻而居。

4 魏德孔的曾祖父也曾在陆军服役，并在内战中失去一条腿。

5 老魏德孔也曾在 1948-1951 年做过美国驻秘鲁的军事大使。

6 校长的名字叫 J.P. 麦卡利，是一位委身的基督徒。魏德孔的父母是圣公会的会员，但他们很少去教会。

他于 1942 年 6 月走进这所名校，开始了加速课程。[7]“没想到，”魏德孔说，“在神的奇妙旨意下，我在大学第一年结束之前，蒙恩得救成为基督的使者。”[8]

在普林斯顿大学的第一年，魏德孔对科学课程着了迷，尤其是那些涉及进化地质学的课程。他在那里接受的培训对他产生了深远的影响，使他对严格的历史研究充满了热情。至今，他还经常分享他在普林斯顿期间的许多故事和比喻，那时他生活在世界领先的的思想家和学者中间。[9]

然而，在普林斯顿对魏德孔有影响的所有人当中，在他生命中留下最深印记的是一位最意想不到的人选，唐纳德·福勒顿博士。他于 1913 年从普林斯顿大学毕业，后来受普利茅斯兄弟会的派遣，在印度和阿富汗做传教士。1931 年因健康问题返回美国，成立了普林斯顿福音团契。令人惊叹的是，在接下来的 50 年里，他每周日下午在校园里举办查经班，直到 1981 年，带领数百名学生信主。

魏德孔在普林斯顿大学的第一年，一位麦卡利学校的校友，普林斯顿大学的二年级学生，邀请他参加福勒顿在穆雷道奇楼学生中心开设的圣经班。魏德孔回顾说：“那永远地改变了我的一生。”参加了几周后，福勒顿博士在帕恩楼宿舍里与他单独会谈了一次。1943 年 2 月，魏德孔信靠了耶稣基督，从此他的灵命出死入生。[10]

魏德孔说：“我被那位上帝之人的信息折服了。上帝预备了我。当他（福勒顿）打开圣经，告诉我主耶稣基督是谁，以及他在十字架上为我所做的一切时，我无法抗拒圣灵在我生命中的工作——我接受了耶稣为我的救主。第二天早上，我被周围宇宙的浩瀚震撼了。”他回忆道：“太阳、云彩、天空、树木、花朵、松鼠、人、万物——

7 到了他毕业的时候，魏德孔的专业已经转成了古代历史和欧洲历史。

8 语出魏德孔 2004 年 6 月 12 日在印地安那州 Kingsbury 第一浸信会的讲道 “God’s Truth Circles”（第一部分）。

9 其中包括阿尔伯特 · 爱因斯坦。1947 年普林斯顿福音团契在一次会议上放映了穆迪理学院制作的电影《创造之神》，爱因斯坦到场，魏德孔送他一本基督教读物。

10 关于魏德孔信主经历的第一手资料，见 John C. Whitcomb, *The Conversion of an Evolutionist*, Whitcomb Ministries, Inc., 录像，日期不明。

现在我意识到上帝创造了这一切。”

从魏德孔信基督的那一刻起，福勒顿就大大地影响了他的思想，直到如今。[11] 在福勒顿的带领下，魏德孔开始传福音并护教，福勒顿也首次将魏德孔引向时代论神学。

然而，他仍然不清楚的是创世记前几章的真正含义。他说：“当唐纳德·福勒顿告诉我有关上帝的事时，创世记与进化论之间的明显冲突令我震惊。”那种冲突在魏德孔的心里沸腾了十年之后，他才能够倾注自己的精力去研究它，直到令自己满意为止。

魏德孔说，他一经历基督就渴望服侍主。他说：“我想接受培训成为圣经教师。”“如果神的话能对我发生如此作用，对别人呢？”[12]

然而，像许多同代人一样，魏德孔的梦想被打断。他在普林斯顿读书的第二年应征入伍。1943 年 4 月，他被招入北卡罗来纳州的布拉格军营接受集训，之后被派往维吉尼亚理工学院接受陆军工程培训，又在路易斯安那州接受基础步兵训练，最后于 1944 年 10 月被海运欧洲。

魏德孔对那段日子的经历，有一些特别的故事。像千万的同志一样，在战争中的服务深刻地改变了他的人生。因他在普林斯顿大学学了德文，他被派为德语翻译。1944 年秋天，他参加了“红球快车”行动——负责将食品和弹药从船上运到前线，在处理德国战俘时他分享福音。他说：“这是我成为欧洲传教士的开始。”

魏德孔在战争期间最危险的活动是他在比利时的野战炮兵火力指挥中心服务的时候。1944 年 12 月，在“凸出部战役”德国反攻期间，他在那里与前线观察员和炮兵一起工作。他永远不会忘记的一刻发生了。就在他进入火力指挥中心的地下室后几秒钟，一枚炮

11 直到现在，魏德孔的书房里悬挂着一张他与福勒顿并肩而立的珍贵照片。

12 魏德孔早期见证主的努力后来影响了他的护教学观点，见 John C. Whitcomb Jr., “Contemporary Apologetics and the Christian Faith — Part I: Human Limitations in Apologetics,” *Bibliotheca Sacra*. vol. 134, no. 534 (April 1977): p. 99–103.

弹在他刚才守卫的地方附近爆炸。他立即意识到上帝保护了他，他确信上帝通过那件事向他传达了这样的信息：“你的生命是拜我所赐。”

魏德孔回顾过去的几十年，他说：“上帝保守了我的性命。通过那场战争，他使我渴望前往欧洲传福音。”他于 1946 年 1 月离开欧洲，[13] 当年夏天回到普林斯顿。奇妙的是，他从此有心向德国人传福音，终身不曾释怀。

魏德孔现在将他与德国人民的联结视为上帝赋予他与国外的牢固联系之一，这些联系给他带来了很多事工机会。“我只是说：‘谢谢主。在您的旨意中，您带领我在普林斯顿学了一年德语，’”他说，“如此，上帝给了我参与德国事工的进一步动力。”

1948 年，魏德孔以优异成绩从普林斯顿大学毕业，虽然比原计划晚了两年，但却满有人生经验。他渴望去神学院继续学习，并在考虑加利福尼亚州帕萨迪纳市的富勒神学院，该学院已准备好开始其第二年的课程。但是福勒顿却将魏德孔引向了印第安纳州维诺纳湖镇的恩典神学院，该学院刚刚开始在福音派中赢得声誉。“福勒顿博士敦促我考虑恩典神学院，他认为若要学习全本圣经，恩典神学院是美国最好的学校，”魏德孔说，“福勒顿听到了人们对（其创始人和院长）阿尔瓦·麦克莱恩以及对赫尔曼·霍易特和荷马·肯特等教授的好评。”

魏德孔说：“上帝对每一个人都有独特的塑造。” 1948 年秋天，当他去恩典神学院时，他没想到上帝正在塑造他，使他成为未来 42 年长驻那里的学生和教授。他想回中国做传教士（在 1950 年中共驱逐所有外国传教士之前）。他的“中国情结”可追溯到他幼时在那里度过的三年。他说：“我对中国人民着迷，他们需要上帝。”尽管那扇门是关着的，但魏德孔对中国人灵魂的关怀仍然持续。

1951 年 5 月，在神学院毕业后的第二天早上，魏德孔应邀会

13 魏德孔在陆军服役期间获衔技术军士，退伍时已无意于军旅生涯。

见了两位他最尊敬的教授，麦克莱恩博士和霍伊特博士。魏德孔的旧约教授罗伯特·卡尔弗博士在前一天晚上辞职，他的两位导师请魏德孔留校教旧约和希伯来语。他当时仍然单身，对未来也没有具体计划，就同意了，并继续在恩典学习，于 1953 年[14] 获得神学硕士学位，并于 1957 年获得了神学博士学位。

魏德孔回想那些日子："我喜欢教旧约。"当时他一边教导与自己年龄相仿的学生，一边追求学术深造，但正是那些艰苦的日子铸就了他卓越的教学和沟通技巧。

魏德孔所讲授的一个领域得到学生们特别的关注。自从他信主后，魏德孔一直努力协调创世记的叙述与他被反复灌输的进化论的教导。在他开始教学的头两年，他传授过著名的创世记 1:1–2 间隔论，但有时学生们会挑战这种观点，质疑此观点如何符合圣经的整体背景。不久，魏德孔便利用撰写博士论文的机会来处理创世记前几章和起源的问题。

同时，魏德孔人生的其他方面也在成形。1953 年，他与埃迪森·汉森（Edisene Hanson）结婚，他称她是"出色的女基督徒"。他们的长子大卫于 1955 年出生，跟着是唐纳德，生于 1957 年，康斯坦斯生于 1958 年，罗伯特生于 1960 年。

那几年真是忙碌，他需要平衡家庭责任、教学工作以及自己的博士学习。然而，他撰写博士论文的道路在 1953 年 9 月受到了一位客座讲员的极大影响。

来客是一位年轻的工程学教授，名叫亨利·莫里斯博士。魏德孔熟悉莫里斯的第一本书《使你可以相信》[15]（*That You May*

14 魏德孔的神学硕士论文题目是耶路撒冷圣殿。1951 年他的道学学士论文是关于《但以理书》中玛代人大利乌的身份，该论文于 1959 年由 Eerdmans 出版社发表（见书目），至今是有关课题的定论之作。

15 Henry M. Morris, *That You Might Believe* (Westchester, IL: Good News Publishers, 1978), 188 pages. 该书最早由 Good Books 出版社（Good News 书局的分支）于 1946 年发表。关于该书的写作背景和对魏德孔的影响，见 Henry M. Morris, *History of Modern Creationism* (San Diego, CA: Master Book Publishers, 1984), p. 93–99.（莫里斯在书中也反复深入讨论了他与魏德孔的长期关系）。关于魏德孔与莫里斯的历史性相遇的

Believe），并期待与他会面。[16] 莫里斯在恩典神学院讲的是少有人涉足的洪水地质学。[17] 麦克莱恩和霍伊特接受了莫里斯的理念。莫里斯指出了魏德孔的论述在科学上的不足之处，从此两人开始合作。随后魏德孔与莫里斯之间有近 200 封的书信来往，另外又会晤两次，结果就是 1961 年《创世记大洪水》（*The Genesis Flood*）的出版。

魏德孔总结道："上帝使用我的进化论家庭背景和在普林斯顿接受的进化论教育，让我痴迷于起源问题，不断地研究、讲论和著述，至今不曾停止过。"《创世记大洪水》一度被两家福音派出版社拒绝，直到被长老会和改革宗出版公司（*Presbyterian & Reformed Publishing Company*）接受。该书对圣经研究和科学创造运动的发展所产生的影响是难以估量的，对魏德孔和莫里斯的个人生命的影响就更不用说了。[18] "我们的生活从此不一样了"，魏德孔说。

魏德孔在维诺纳湖镇教了数以千计的学生，甚至获得了"恩典神学院先生"之荣誉称号。[19] 他在教授旧约和神学方面的声誉吸引了许多学生到该校，他的教导对许多人的生命发挥了重大影响。从他的课堂里走出的学生中，现在仍有数百位牧师和传教士在神的禾场上劳作，他们吸收了魏德孔的神学和哲学，并在诸如年轻地球创造论、预设护教学、传统时代论、前千禧年末世论、旧约神学等领域采纳他的观点。

在那些年中，魏德孔在恩典担任过许多职位，包括旧约与

背景，见 John Whitcomb, *The Importance of Genesis — ICR's 25th Anniversary*, cassette, Institute for Creation Research, Nov. 10, 1995.

16 关于魏德孔与莫里斯合作的第一手历史叙述，见 John Whitcomb and Henry Morris, *ICR presents Fireside Chats*, Institute for Creation Research, n.d., DVD, 2003.

17 之前已经发表的在该领域有影响的著作是 Alfred M. Rehwinkel, *The Flood* (St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1951; rev. ed. 1957), 374 pages. Rehwinkel 是路德宗密苏里盟会的学者，Condordia 神学院的神学教授。魏德孔至今认为 Rehwinkel 在挪亚洪水的普世性和影响力方面是早期权威。

18 2006 年，Christianity Today 将这本书列于 50 年来"影响福音派发展的前 50 本书"的第 22 位，见 www. christianitytoday.com/ct/2006/october/23.51.html.

19 Robert Delnay, *What Happened at Grace Seminary* ("Contemporary Christianity," Course Notes, p. 2), Faith Baptist Theological Seminary, Ankeny, IA, April 1995.

神学教授、神学系主任、博士研究主任、《恩典杂志》（*Grace Journal*）的主编（1960-1973）以及《恩典神学杂志》（*Grace Theological Journal*）的编辑 （1980-1989）。他最珍视的经历有许多是他与博士生的互动。魏德孔说：“上帝让我教旧约是我的荣幸，在神学院里研究和讲授旧约圣经近 40 年，这在福音派圈子里是极为罕见的。”

然而，魏德孔在（恩典）任教年间，并非没有试练。他最大的艰难是他妻子埃迪森的病。她患上了一种罕见的肝病，在 1968 年秋进行探查性手术之前，只得到针对黄疸的肤浅的对症处理，有十年之久。根据手术发现，医生认为为时已晚，埃迪森于 1970 年 6 月去世。

然而在那段时间里，上帝不仅为魏德孔一家的未来，而且为另一个经历了严峻考验的家庭提供了奇妙的安排。魏德孔的一名博士生罗伯特·普里切特于 1969 年 4 月深夜慢跑时死于心脏病。普里切特和他的妻子诺玛（Norma）已在菲律宾传教 11 年，先在马尼拉南部植堂 5 年，然后在远东圣经书院和神学院（F.E.B.I.A.S.）任教 6 年。[20]

普里切特夫妇及两个儿子，但以理和提摩太，于 1968 年秋移居维诺纳湖。罗伯特要在那里攻读神学博士学位，以便更好地在 F.E.B.I.A.S. 事奉。魏德孔作为神学院的代表，被地方当局召唤认尸，并通知诺玛和她的儿子们。魏德孔谈到诺玛时说：“她在那场危机中表现出色。她没有崩溃。她知道上帝有计划。”

罗伯特死之前，这两个家庭已经相识，而埃迪森·魏德孔临死时告诉丈夫，希望他和诺玛结婚。这对夫妇于 1971 年完婚，组成了一个家庭，当时孩子们的年龄是 10、12、13、14、15、16。[21] 魏

20 诺玛·魏德孔出身于一间基督教与宣教联合会（Christian and Missionary Alliance Church），1949 年毕业于纽约州后顿市的后顿学院（Houghton College）。她在后顿遇到了先夫，1956 年他们受中国内地会（即现在的海外宣教会）派遣，随夫赴菲律宾。内地会将他们划归“国际贷款差遣”组织，该组织监管远东圣经书院和神学院的工作。

21 诺玛对两个家庭融合的看法，见她的 CD, *Brushstrokes of the Master Artist* (Whitcomb

德孔回顾和诺玛几十年的家庭生活时说“主啊，谢谢你！”。现在他们有 6 个子女、17 个孙辈、2 个曾孙，喜乐满门。

魏德孔不但尽责于神学院教授。在教职外，他还继续应邀到各地演讲，是特别关于创造论、圣经预言和护教学。

在他的整个服侍中，魏德孔为普世宣教献上大量时间和精力。魏德孔夫妇四次返回菲律宾：1982 年，1983 年，1987 年和 1993 年。他在 1959 年至 1990 年期间担任西班牙普世福音传教团的董事会主席，[22] 1967 年至 1987 年担任恩典兄弟会联盟海外宣教会 [23] 董事和董事会主席。他曾在阿根廷、澳大利亚、巴西、中非共和国、厄瓜多尔、英格兰、法国、危地马拉、德国、香港、意大利、日本、韩国、卢森堡、马来西亚、墨西哥、秘鲁、菲律宾、波多黎各、新加坡、苏格兰、西班牙、台湾和威尔士办过讲座，至今仍然会收到他所事奉过的当地人的见证。

魏德孔还继续写作，并为主要的福音派出版社写了几本书。其中最重要的是贝克书屋的《早期地球》（*The Early Earth*）和《消逝的世界》（*The World That Perished*）以及穆迪出版社的《以斯帖记评论》和《但以理书评论》。他的历史学背景被直接应用于圣经研究，他对圣经年代表的兴趣让他制作了许多著名的圣经图表，这些图表已经以各种形式印刷了超过一百万份。魏德孔还在 1970 年代和 1980 年代为《恩典神学杂志》和《圣言收藏》（*Bibliotheca Sacra*）撰写了许多文章。

然而，在恩典的最后几年，魏德孔开始对他所爱的学校感到担忧。曾经教导过他的教授以及与他一同任职的教授一一离开。麦克莱恩博士已经辞世近二十年了。[24] 霍易特和詹姆斯·鲍耶已届退休年

Ministries, Inc.).

22 该组织现称为西班牙普世事工（Spanish World Ministries, Inc.）。1973 年以前称为西班牙普世福音广播公司（Spanish World Gospel Broadcasting Inc.）。

23 该组织现名为恩典弟兄国际宣教会（Grace Brethren International Missions）。

24 阿尔瓦·麦克莱恩博士于 1969 年去世。诺曼·罗勒（Norman B Rohrer）为他写了人生传记，题为《荣耀中的圣徒巍然屹立》（*A Saint in Glory Stands*, Winona Lake, IN: BMH Books, 1986）。

龄。到了 1980 年代中期，魏德孔已经成为该学院的资深教授，但神学院历来的一些核心教义已不再被所有的教师无条件地接受。他发现自己与学校行政部门的立场相抵触。最终，在恩典神学院工作了 38 年后——在前一个夏天还被规劝不要辞职——魏德孔在该神学院的职业生涯在 1990 年 2 月意外地结束了。

那个学年一开始就不对。1989 年 8 月，他第四次在恩典学院欧洲分校任教，在法国时右腿患了血栓。[25] 几乎因此丧命。

在法国一家医院留医 17 天后，魏德孔回到家又教了一年，但是在这段时间里，他与行政部的分歧达到了无法共存的地步。他被要求在行政部门的限制条件下继续任教，但这是他无法做到的。

在该神学院工作了 38 年半之后，这位几乎与恩典神学院同义词的人，在临退休的最后一个学期被解聘。其直接原因是，他参加了一次恩典兄弟会内部保守派牧师的会议，他们对神学院和恩典兄弟会联盟的发展方向表示担忧。[26] 魏德孔说：“被你服侍了大半生的学校开除，是不愉快的事，但回顾此事，那是我一生中最大的祝福之一。”

魏德孔现在可以清楚地看到，这些看似不愉快的事，却带来很多好事，包括给了他特殊的动力去从事他现在全身心投入的工作。魏德孔说：“当时那是一场悲剧，但现在我回头说：‘主啊，如果我没有离开那个地方——完完全全的离开——我永远不会有压力去做现在显然是您对我余生的计划，把我所有的演讲都放在录像带上。如果我正常地退休，我将不会意识到把我所有的讲座都放在录像带上的紧迫性。”

魏德孔很快就成立了魏德孔事工。他继续研究和写作，同时还在世界许多地方的教会和学校教书和讲道。[27] 实际上，魏德孔的机

25 以前的三次是 1985、1986 和 1987 年。

26 相关新闻见：“Grace Seminary Cuts Program,” *Christianity Today* (January 11, 1993): p. 46.

27 魏德孔夫妇最后一次出国旅行是 1999 年春去伦敦。

会比他所料想的更多。1990 年代初，恩典兄弟会的几位牧师和恩典神学院的前学生鼓励他认真考虑将他所教授过的所有课程都放到录像带上，以备将来之用。很快，这个主意就变成了一个项目，并且该项目被命名为“基督工人神学课程”。

魏德孔说：“牧师们对我说，魏德孔博士啊，我们需要保留麦克莱恩和霍伊特以及恩典神学院其他创办人的传统基督教神学、解经结论和释经学。这些年来，恩典兄弟会在恩典神学院多年的扎实神学立场已经赢到国际尊重，这一切都迫切地需要得到保存、延续和卫护，以免被完全忽视。”

目前，魏德孔已录制了他教过的几乎所有课程，以及一些新课程。他和俄亥俄州中枝镇的杰夫·布朗牧师还招募了其他高资历的教授来录制讲座，他们正在编排一套完整的神学院水平的课程，可用于多种场合。实际上，许多神学院、海外传教士、家教者以及地方教会都在使用这些材料。魏德孔说：“回想起来，我离开恩典神学院是上帝之手所为。”

除了魏德孔事工和基督工人神学课程之外，魏德孔还参与创办了一个新的教会联盟——恩典兄弟会保守派国际联盟。该组织在脱离了恩典兄弟会联盟后于 1993 年 9 月诞生在印第安纳波利斯。霍伊特和鲍耶被魏德孔称为恩典兄弟会运动的“杰出教师”，他们在新联盟成立后的头几年还活着，与魏德孔一起为该组织提供神学指导。魏德孔目前是该组织的神学刊物《恩典杂志》的编辑。

魏德孔现已年逾八旬，但并没有躺在功劳簿上赋闲。他继续旅行和演讲，每年访问数家圣经书院、大学和神学院。他仍然经常在教会讲道，并不断地读书和学习。他还制作新的录音带和录像带，并为他的“基督工人神学课程”编写教学大纲。近年来，他参与了几本书的撰写，并且在更新自己过去的著作，以图修订再版。[28] 魏德孔经常与一些基督教领袖互动，是公认的学者和基督教政治

28 魏德孔的出版物现由印第安纳维诺纳湖的 BMH 书店发行，详见 www.bmhbooks.com。

家。魏德孔事工的视野不断扩大，在互联网上日益增强其影响，并开始发行电子通讯。[29] 魏德孔事工还于 2004 年夏季开始了自己的年度圣经会议。自 2006 年以来，魏德孔开始代表创世记答疑事工（Answers In Genesis）做创造论讲员，多次在其创造论会议上演讲。[30]

魏德孔虽不能再亲自到遥远的世界，但他仍然热心宣教，这表现在他目前所致力的项目，其中首要的是要把他传播最广的讲座翻译成中文普通话（他称之为“当今世界上最伟大的语言”），以图在“竹幕”后面传播。魏德孔一家从未收到任何外文版的版税。

魏德孔是国际知名的圣经创造论者。但是，他的心志是在自己的事工中不断突破这个话题。他说：“如果我被人知的话，我希望被人们称为解经者。创造论绝对是必要的，但对于上帝命定的教师来说，这还不够。我要在神学教育中保持平衡。”

他的妻子诺玛说：“我们的事工并不华丽，但我们相信，为了上帝的缘故，它是牢固的。” 诺玛对魏德孔事工有重大贡献，尤其是她为妇女和儿童撰写的作品和讲座。

有了这些生活阅历，魏德孔的观点很明确。他说：“我不属于自己。我是重价买赎的，上帝要如何使用我的生命和经历，要让他决定。”

* * * *

感谢主，我有机会参与记录约翰·魏德孔博士的生命经历。我在 1994 年 9 月在爱荷华州安肯尼的信心浸信会神学院（FBTS）读一年级时遇到了他。他来我们学校讲授 “圣经基要主义”模块课程，我立即折服于魏德孔博士的教学技巧、对圣经的精通和对课堂

29 详见 www.whitcombministries.org 和 www.sermonaudio.com/whitcomb。

30 关于魏德孔为创世记答疑所做的工作，详见 https://answersingenesis.org/bios/john-whitcomb/。

的掌控，更不用说他友好的举止和脚踏实地的风格。此外，他似乎真正关心教室里每个学生的灵命。

FBTS 是魏德孔博士每年都会去的学校之一，从那时起，我在他的教导下学习了十门模块课程，那是我最蒙福的一些机会。

初遇魏德孔博士时，我想不到自己有一天竟会有幸编辑他的传记，或参与协助他的事工。2003 年 5 月我开始采访他的生平。我急于完成这项任务，是因为魏德孔博士前一年被诊断出患有结肠癌。感恩的是，他康复了。而在魏德孔家中的相遇带来了我梦想不到的机会。我为魏德孔博士感谢主——不仅因为他的教导，更因与他一起工作对我的影响。虽然他自己不承认，但我们将此作品献给他，向他致敬，他是当之无愧。

附 录

一致的基督教（圣经）世界观中必须具备的确认和否认

以下的确认和否认几乎反映了整体教会在全部教会历史上的共识，直到十九世纪初。其内涵从古至今被许多学者严格捍卫，但是目前被相当大部分的普世教会所抛弃，更可悲的是，也被许多参与解释和捍卫基督教世界观的学者们所抛弃。因此，作为圣经无误国际理事会（International Council of Biblical Inerrancy，ICBI）与普世教会理事会（International Church Council，ICC）的共同确认和否认的增编[1]，以下的所有签名者向普世教会提出这些确认和否认，作为在廿一世纪推广基督教世界观的必要成分。

一、**我们确认**关于受造界的科学虽然重要，但在传扬福音中，即宣告耶稣基督为主宰、为造物主、为救赎主和审判官时，科学乃属次要地位。

我们否认关于造物主与被造物的教义可以与耶稣基督的福音完全分开。因为创世记的教导是福音的基础，并且（直接或间接地）构成所有圣经教义的基础。

1 圣经无误国际理事会（ICBI）的 “Chicago Statement on Biblical Inerrancy” 可见于 www.bible-researcher.com/chicago1.html 或 Norman L. Geisler and William E. Nix, *A General Introduction to the Bible* (Chicago, IL: Moody Press, rev. 1986), p. 181–185. ICBI 的 ”Chicago Statement on Biblical Hermeneutics” 可见于 www.bible-researcher.com/chicago2.html 或 Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p. 881–887. 国际教会理事会（ICC）的 “Forty-Two Articles of the Essentials of a Christian World View” 可以在 www.church-council.org 上 ”The Documents” 里找到。

二、**我们确认**圣经中 66 卷书都是神的书面话语，都是神所默示的并（在原稿中）完全无误。圣经的声称都是真实的，它的至高权威不仅覆盖一切的信仰和品行，也涵盖它所教导的一切范畴。

我们否认圣经的权威仅限于属灵、宗教、或救赎主题，我们也否认圣经的权威性不覆盖它对历史和科学的陈述。

三、**我们确认**解释圣经的最终指南是圣经自身。经文必须与经文进行比较，才能获得对特定文字的正确解释；并且必须使用明白的经文来解释模糊的经文，而非相反。我们确认必须使用无误的经文中的特殊启示才能正确解释来自被咒诅的被造物的普遍启示。

我们否认非神默示的真理声称（历史学、考古学、科学等）可以被用来支持与经典的历史语法解经结果相悖的圣经解释。我们进一步否认以下说法，它常常被人用来回避圣经教导的含义或权威，说圣经真理与科学真理必须保持彼此不相交，而且科学永远无法与圣经协调。

四、**我们确认**来自任何领域（包括历史学、考古学和科学）的任何证据（无论是似乎明显的、被人认为的或自称是的），凡是与圣经记录相悖的，均不能视为有效。我们还申明，所有来自这些研究领域的证据，都是由缺乏全备知识且常常犯错误的人的解释。

我们否认被用来“证明”亿万年的科学“证据”是客观事实而非受到自然主义预设的严重影响。

五、**我们确认**创世记中的起源记述是对实际发生的事件的简单而真实的记录，因此为科学研究探讨生命、人类、地球、和宇宙的起源和历史提供了一个可靠框架。

我们否认创世记 1-11 章是神话、传奇或任何其他非历史记载的文学体裁。我们也否认这是一个比喻或预言式异象。因此，我们应该在解释它时小心地接受其字义准确性，就像对待圣经中任何其他历史叙述文体的书卷，如约书亚记、士师记、列王记上下、福音

书、以及使徒行传一样。

六、**我们确认**创世记 5 章和 11 章中的家谱是按时间排列的，使我们能够得出整个宇宙被造的大致日期。我们确认人类基本上和全部被造物一样古老。虽然在年轻地球创造论者之间对于它们是否是严格而无间隙的家谱（即从亚当到挪亚和从挪亚到亚伯拉罕之间没有遗漏名字）存在一些分歧，我们确认创世记指向创世发生在约 6000-10000 年前。

我们否认在亚当和夏娃之前存在亿万年的历史。因此我们否认地层和化石的地质记录对应人类之前的漫长地质年龄。我们也否认解释宇宙起源和演化的大爆炸理论及其他自然主义理论。我们还否认放射性同位素测年代法是可靠的，它自称能测出亿万年，籍此推翻或忽略圣经关于创世年代的教导。我们进一步否认埃及、中国或其他的异教纪年比圣经中的纪年更可靠，我们否认这些异教纪年可以超越对圣经中关于地球年龄和其他旧约事件的小心推定。

七、**我们确认**创世记中的天 / 日不是指地质年代，而是指六个连续、字义（基本上是 24 小时）的创造日。

我们否认创造日是象征漫长的年代，或亿万年的间隔可以被插在六个创造日之间或者之前。

八、**我们确认**各样的生命形式（类别），包括人类在内，都来自上帝的直接和超自然的创造工作。在人类之外的原类别的活的后代可能有不只一个物种，反映存在于特定初始类别中的遗传潜力。从创世以来，只有相对有限的生物学变异（出于自然选择、突变或其它尚待发现的生物过程）自然发生过，而且都在造物的同一类别当中。

我们否认任何进化过程跨越过初造的类别（例如，从鱼到两栖动物，从爬行动物到哺乳动物，从爬行动物到鸟类，从猿到人，或从陆地哺乳动物到鲸等）。

九、**我们确认**从尘土造亚当和从亚当的肋骨中造夏娃的超自然创造过程都是在创世第六天的（以分秒记的）很短时间之内完成的。

我们否认亚当是以任何方式来自一个预先存在的类人生物（或任何其它活物）。我们进一步否认存在任何貌似或形似人类，却没有灵魂的生物。我们还否认把“尼安德特人”和“克罗马农人”等定位成在人类以先或以下的物种（而非完全人类的亚当后代）。

十、**我们确认**圣经对亚当和夏娃堕落进入罪的叙述是字义的历史记载，并且堕落有宇宙性的后果。我们还确认身体和属灵的死亡以及流血杀戮都是在人类犯罪以后才进入世界，因此是其直接后果。我们进一步确认这个历史中的堕落就是人类需要藉“末后的亚当”耶稣基督所作的救赎之工得到救恩的原因。

我们否认把堕落的叙述视为神话、寓言或象征性文体。虽然在某种意义上创世记 1-11 章预表了基督的事工，我们否认这在任何方式上否认或除掉了这段文字的字义历史性。我们否认神对堕落的审判结果只限于属灵的死亡，或者其后果只限于人类，而没有对其它生物和非生物界带来影响。因此我们也否认在人类堕落之前动物世界经历了亿万年的死亡、疾病、暴力和灭绝，而且进一步否认进化论科学建制派所宣称的这亿万年的客观存在。

十一、**我们确认**创世记 6-9 中所描述的大洪水为一次真实的历史事件，其范围是普世的（全球的），效果是带来巨大的灾难。因此，它造成了大部分（但并非全部）我们今天在地球表面看到的数千米地层和化石的地质记录。

我们否认挪亚洪水只发生在局部地区（如美索不达米亚的底格里斯和幼发拉底河谷）。我们还否认大洪水是如此地平和，以至于没有留下长存的地质证据。我们进一步否认数千米的沉积岩层及其中的化石遗骸大部分形成于洪水后、洪水前，或在亚当之前。

十二、**我们确认**所有的人（无论活着的或死去的）都是亚当和夏娃的后裔，因此所有的人都平等拥有上帝（即他们的创造者）的

形象。所以我们确认人类只有一个种族，而有不同语言、文化、和独特的身体特征（包括肤色）的各种族群来自于上帝在巴别塔的超自然的审判，以及随后人们以家族为单位的四散分离。

我们否认所谓的“种族”有不同的起源，或某一个“种族”比其它的更优等。

我们，这些在以下的签名者，呼吁教会接纳这些确认和否认，因为它们是圣经明确教导或暗示的，并且是历史上教会的一贯信仰，直到在 18 世纪末和 19 世纪初从地质学和天文学中出现年老地球论（深时间），以及随后兴起进化论的时候。

签名者

泰瑞·莫腾森，哲学博士
Terry Mortenson, Ph.D.
“答案在创世记”事工
Answers in Genesis

余理斐，哲学博士
Thane H. Ury, Ph.D.
香港联合卫理会研究院
United Wesleyan Graduate Institute, Hong Kong

威廉·巴里克，神学博士
William Barrick, Th.D.
马斯特神学院
The Master’s Seminary

理查德·梅修，神学博士
Richard Mayhue, Th.D.
马斯特神学院
The Master’s Seminary

特莱夫·克雷根，神学博士
Trevor Craigen, Th.D.
马斯特神学院
The Master’s Seminary

罗恩·明顿，神学博士
Ron Minton, Th.D.
驻乌克兰宣教士
Missionary, Ukraine

约翰·麦克阿瑟，道学博士
John MacArthur, D.D.
恩典社区教会
Grace Community Church

约翰·魏德孔，神学博士
John Whitcomb, Th.D.
魏德孔事工
Whitcomb Ministries

罗伯特·麦卡比
Robert McCabe, Th.D.
底特律浸信会神学院
Detroit Baptist Theological Seminary

詹姆斯·穆克，神学博士
James Mook, Th.D.
首都神学院
Capital Bible Seminary

保罗·沙尔夫，道学硕士
Paul Scharf, M.Div.
魏德孔事工
Whitcomb Ministries

特拉维斯·R·弗里曼，哲学博士
Travis R. Freeman, Ph.D.
佛罗里达浸信会大学
Baptist College of Florida

塔德·毕欧，哲学博士
Todd Beall, Ph.D.
首都神学院
Capital Bible Seminary

詹姆斯·斯坦博，哲学博士候选人
James Stambaugh, Ph.D. candidate
首都神学院
Capital Bible Seminary

大卫·W·霍尔，哲学博士
David W. Hall, Ph.D.
中途长老会神学院
Midway Presbyterian Church

史蒂文·W·博伊德，哲学博士
Steven W. Boyd, Ph.D.
马斯特神学院
The Master's Seminary

我们邀请其他受过神学训练的而且与我们观点一致的人把名字加入到签名者行列当中，而且各尽所能地帮助基督徒在他们的影响范围内都接受、教导、和辩护这些附加的确认和否认。若想把你的名字加入到签名者行列，请访问网页 http://www.answersingenesis.org/articles/affirmations-denials-Christian-worldview，并请跟随在文件底部的编者注的指导。

文献举荐

书籍

Austin, Steve, ed., *Grand Canyon: Monument to Catastrophe*（大峡谷：大灾难的纪念碑）（Santee, Ca: Institute for Creation Research, 1994）。该著作学术性强，但学生和非专业人员也可以读懂。该书对大峡谷进行了完整的讨论，涵盖了地质、生物、大气、和早期居民等诸方面，论证了大峡谷是挪亚时代的全球性洪水的见证。其作者包括 14 位年轻地球创造论专家，其中 7 位有博士学位。

DeYoung, Don, *Thousands Not Billions*（是数千年而不是数亿年）（Green Forest, AR: Master Books, 2005）。

该书以通俗易懂的语言总结了为期八年的研究项目“放射性同位素和地球年龄（RATE）”的技术成果。RATE 研究是由持博士学位的创造论地质学家、地球物理学家和物理学家组成的国际团队进行的。该项目用有力的证据证明放射性测年法得出的岩石年龄（亿万年）是不可靠的，并解释了原因。由于放射性测年法是人们怀疑圣经所教导的年轻地球观点的主要原因之一，因此本书是必读的资源。

Fields, Weston, *Unformed and Unfilled*（无实并无形）（Green Forest, AR: Master Books, 1976）。

这是有史以来驳斥间隔理论最好的著作，这本对间隔理论研究得最深入的书是基于 Fields 在恩典神学院的神学博士论文。

Ham, Ken, ed., *The New Answers Book, Vol. 1*（新答疑案第一卷）（Green Forest, AR: Master Books, 2006）。该书以通俗的语言回答了有关起源的 27 个最常见的问题。如果您了解了这些问题的答案，您将能够应对最具怀疑性的挑战，并相信创世记第 1-11 章的字面历史性。

Ham, Ken, ed., *The New Answers Book, Vol. 2*（新答疑案第二卷）（Green Forest, AR: Master Books, 2008）。该书回答了对起源问题的另外 31 个常见问题。

Kelly, Douglas, *Creation and Change*（创造和变化）（UK: Mentor, 1999）。该书为创世记第 1-2 章的字面解释提供了大有裨益的全面辩护。作者是北卡罗来纳州夏洛特市改革宗神学院的系统神学教授。

Morris, Henry M., *The Genesis Record*（创世记记录）（Grand Rapids, MI: Baker Books, 1987）。尽管莫里斯不是受过神学训练的圣经学者，但他是圣经的杰出学生，被称为现代年轻地球创造论运动之父。这本关于创世记的科学评论（兼做灵修材料）基于莫里斯非凡的知识广度， 具有丰富的见解，捍卫了相关起源记载的字面意义和历史准确性。

Morris, Henry M., *Biblical Creationism*（圣经创造论）（Green Forest, AR: Master Books, 2000）。令人惊奇的的是，一位非专业人士，而不是神学家，撰写了这本独一无二的现代著作。该书完整地概述了圣经中涉及创造和创世记第 1-11 章所记载的其他主题或事件的所有经文。这项全面的研究向读者呈现了真实的圣经创造论。

Morris, Henry M., *The Long War Against God*（对上帝的持久战）（Green Forest, AR: Master Books, 2000）。该书完整地记录了创造与进化的冲突历史及其影响。莫里斯将其对历史和哲学发展的良好把握与圣经的教导相结合，揭示了古老地球进化论是古代和现代各

种民族宗教（包括世俗的人本主义）和所有形式的泛神论的基础。实际上，这是撒旦与上帝之间从伊甸园开始的长期争战的延续。

Morris, Henry M. *The Biblical Basis for Modern Science*（现代科学的圣经基础）（Green Forest, AR: Master Books, 2002）。该书揭示了圣经教义与现代科学发现的内在联系。书中提出了关于圣经真实性的大量经验证据，并为开展科学研究和理解科学研究提供了坚实的基础，驳斥了科学是不需要信仰的事业的观点。

Morris, John, *The Young Earth*（年轻的地球）（Gree Forest, AR: Master Books, 2007, revised 2nd edition）。这本为非地质学家准备的精美的全彩插图书概述了有关挪亚时代的全球性洪水和数千年地球历史的许多地质学证据。书中有一章图文并茂地讨论了放射性测年法。随书附有 CD，含有教学用的 PowerPoint 文件。中译本《年轻的地球》由中华创造科学协会出版，基督使者协会福音资源事工发行。

Mortenson, Terry, *The Great Turning Point: the Church's Catastrophic Mistake on Geology — After Darwin*（大逆转：达尔文以后教会在地质学上所犯的灾难性错误）（Green Forest, AR: Master Books, 2004）。本书基于 Mortenson 的博士学位论文，表明关于地球年龄的争议主要不是出于科学论证，而是出于世界观的冲突。书中介绍七位“坚持圣经地质观点的地质学家”，他们反对古老地球理论和 19 世纪上半叶发展起来的各种妥协的基督教观点（间隔论、一日一纪论、局部洪水等）。

Patterson, Roger, *Evolution Exposed*（曝光进化论）*, Vol. 1*（Hebron, KY: Answers In Genesis, 2006, 2007）。通过指出美国世俗高中所使用的四本主要生物学教科书中的许多错误和误导性陈述，指出了生物学进化的谬误。这是用于研究具体争议论点的极佳的、组织良好的资源。

Patterson, Roger, *Evolution Exposed*（曝光进化论）*, Vol. 2*（Hebron, KY: Answers In Genesis, 2008）。遵循与第 1 卷相同的容易研究的

格式，通过指出美国公立高中使用的四本主要地球科学教科书中有争议的论据，揭露了地质演化和宇宙演化的谬误。

Pipa, Joseph, and David Hall, eds., *Did God Create in Six Days?*（神在六天完成了创造？）（White Hall, WV: Tolle Lege, 2005）。这是一本很有帮助的以辩论方式表达的书籍，辩论的一方是年轻地球论，另一方包括一日一纪论、类比日和框架假说。

Russell, Jeffrey Burton, I*nventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*（平坦地球的发明：哥伦布和现代历史学家）（New York: Prager, 1991）。许多进化论者和古老地球创造论者断言，年轻地球创造论者与过去相信平坦地球的人们一样，在科学上是错误的。Russell 指出，除了几个个别情形，教会中从没有人相信地球是平坦的。平地神话很大程度上是进化论者的发明，为的是让批评者闭嘴。Russell 在撰写这本非常有用的 100 页著作时，是加州大学圣塔芭芭拉分校的历史学教授。

Sarfati, Jonathan, *Refuting Compromise: A Biblical and Scientific Refutation of Progressive Creationism*（*Billions of Years*）*, As Popularized by Astronomer Hugh Ross*（Green Forest, AR: Master Books, 2004）。这是对休·罗斯著作的非常详尽的分析，指出了罗斯在圣经、神学、历史和科学各方面的严重错误，因为他的谬误对教会、尤其是基督教领袖和神学院教授产生了巨大影响。中译本《反驳妥协》由中华创造科学协会出版，可免费在线阅读，见 https://chinesecreationscience.org.

网文

（针对非专业人员的文章，
文末都有参考文献可供专业人员使用）

Lisle, Jason, “Light-travel Time: A Problem for the Big Bang,” 光的穿行时间：大爆炸的难题 www.answersingenesis.org/creation/v25/i4/lighttravel.asp. 天体物理学家 Lisle 博士表明，遥远的星光问题不仅是对年轻地球观点的挑战，也是对进化论宇宙学家的挑战。创造论者在这个问题上没有完整而令人信服的答案，但这一事实并非只对该观点不利，因为大爆炸观点也同时失分。

Lubenow, Marvin, “The Dating Game” 年代游戏（appendix from his first edition of Bones of Contention, Baker, 2001），www.answersingenesis.org/docs2006/0816dating- game.asp. Lubenow 博士用外行人能明白的语言详细分析了对一块“猿人”化石的年代鉴定，揭示了放射性测年法是多么完全不可信。

www.answersingenesis.org/home/area/faq/geology.asp 网页链接了许多文章，为年轻地球创造论提供地质学证据。

www.answersingenesis.org/home/area/faq/astronomy.asp 网页链接了涉及宇宙学和宇宙年龄的文章。

www.answersingenesis.org/home/area/qa.asp 链接了关于起源的许多其他常见问题。

DVD

（非专业读者）

DVD 中的讲员：Steve Austin 和 Andrew Snelling 具有地质学博士学位，并有大量实地考察经验，曾发表许多专业文章。Mike Oard（理学硕士） 是从蒙大拿国家气象局退休的气象学专家，并通过阅读和实地考察而积累了大量的地质学知识。Jason Lisle 是天体物理学博士，而 Terry Mortenson 是地质历史学博士。

- Geologic Evidences for Very Rapid Strata Deposition in Grand

Canyon

- （Steve Austin）
- Mount St. Helens: Explosive Evidence for Catastrophe （Steve Austin）
- Ice Age: Only the Bible Explains It （Mike Oard）
- The Mammoth and the Ice Age （Mike Oard）
- Radioisotopes and the Age of the Earth （Steve Austin）
- Rock Strata, Fossils, and the Flood （Andrew Snelling）
- Distant Starlight: Not a Problem for a Young Universe （Jason Lisle）
- Origin of the Species: Was Darwin Right? （Terry Mortenson）
- Noah's Flood: Washing Away Millions of Years （Terry Mortenson）
- Origin of Old-Earth Geology and Christian Compromise （Terry Mortenson, 2-DVD set）

期刊

Acts and Facts 是创造研究院（Institute for Creation Research）的免费月刊。它刊登一些短文，向读者介绍受造界的不同方面以及我们文化中的起源之争，见 www.ICR.org。

Answers Magazine 是“创世记答疑”组织发行的精美季刊。里面的文章可供全家阅读，所有文章都为认真的读者提供了完整的参考文献，涵盖创造以及其他与建立圣经世界观有关的关键主题，见 www.AnswersInGenesis.org。

Answers Research Journal 是一份免费的专业科技刊物，经同行评审，在线发行，发表跨学科的科学研究和其他从圣经框架、近期创造和全球性洪水的角度进行的研究，见 www.AnswersInGenesis.org/arj。

反创造论者的作品

除了上述创造论著作以外，有些敌视年轻地球创造论的世俗科学家也在其作品中详实地驳斥了进化论的某些方面。尽管其作者的意图是相反的，但这些作品显示地质学和宇宙学里的主流观点绝不是已经证明的科学事实，因此默契地支持年轻地球的观点。

Ager, Derek, *The New Catastrophism*（新灾变论）（Cambridge: Cambridge University Press, 1993）。Ager 是享誉全球的英国地质学家，生前是英国地质学会的主席。他受的教育（用他自己的话是“洗脑”）就是要接受均变论者的思维方式，在解释岩石记录时要排除灾变。但是，他一生在 50 多个国家进行的地质学研究使他相信，许多地质记录都显示快速灾难性沉积和迅速石化的证据。这本书在他死后出版，记录了许多相关的证据。但是由于 Ager 拒绝了圣经，并且接受了自然主义进化论的亿万年地球史观，他无法接受地质证据指向全球范围的灾难性挪亚洪水的想法。

Gould, Stephen Jay,“The Great Scablands Debate,”（关于疤痕地的大辩论）*Natural History*, Vol. 87:7（Aug./Sept. 1978）, p. 12–18。古尔德不是创造论的朋友，他讲的是华盛顿州东部疤痕地（Scablands）的侵蚀特征，并解释了地质学建制派为何花了 40 多年时间才接受了灾难性洪水作为其成因的说法。均变论认为疤痕地是溪流在亿万年间逐渐侵蚀出来的，但是观察到的证据强力地支持该处地貌是因为蒙大拿州的一个湖泊的排水在 1-2 天之内迅速雕刻出来的！文章揭示了均变论范式对地质学家的强大影响，让他们对证据熟视无睹，因而无法做出正确的解释。

Lerner, Eric J.,“An Open Letter to the Scientific Community,”（给科学界的一封公开信）*New Scientist*（May 22, 2004）, p. 20, 网络版见于 www.cosmologystatement.org。网络版本最初由来自 10 个国家 / 地区的 34 位天体物理学家签名，现在有 50 多个国家 / 地区的 400 多位专业科学家和独立研究人员签名。他们根据科学证据，认为大

爆炸理论存在致命缺陷。该理论之所以能够生存，只是因为它受到科学界精英的保护，另类观点的研究被断绝资金，反对它的人在同行评审的期刊和学术会议上被剥夺了发言权。这份简短的文件很好地揭示了科学的实质：科学远没有我们想象的那么客观。

作者简介

威廉·D·巴里克（William D. Barrick）（旧金山浸信会神学院道学硕士、神学硕士，恩典神学院神学博士）加利福尼亚州太阳谷马斯特神学院旧约教授、神学研究博士项目主任。他曾在孟加拉国从事圣经翻译工作 15 年，之后回到美国继续他的翻译工作并参与出版了七种语言的新旧约圣经或圣经部分。他还撰写了 24 本书、100 多篇期刊文章和书评。他和他的妻子芭芭拉（Barbara）育有 4 个已婚孩子和 14 个孙子孙女。

塔德·毕欧（Todd Beall）（首都圣经神学院旧约神学硕士、美国天主教大学圣经研究博士）是首都圣经神学院旧约文学与释经学系的系主任，并在此任教 31 年。他与人合写了《旧约解析指南》（*Old Testament Parsing Guide*），并撰写了《约瑟夫斯对艾赛尼人的描述》（*Josephus and the Essenes*）。他还就死海古卷、艾赛尼人、弥赛亚主义和旧约研究撰写了多篇文章或书籍章节。他和他的妻子沙伦（Sharon）育有 2 个孩子和 2 个孙子 / 女。

史蒂文·博伊德（Steven W. Boyd）德雷克塞尔大学理学硕士、达拉斯神学院神学硕士、希伯来联合学院 – 犹太宗教研究所希伯来及相关语言学研究博士）是马斯特神学院的旧约和闪米特语言教授。他也是创造科学的研究者、作家、讲员和编辑。他还参与了亚兰

语词典大全和 RATE 小组的工作，合作撰写了《放射性同位素和地球年龄——年轻地球创造论者研究》（*Radioisotopes and the Age of the Earth: Results of a Young-Earth Creationist Research Initiative*）和《数千年……不是数十亿年：挑战进化的标志——质疑地球的年龄》（*Thousands . . . not Billions: Challenging an Icon of Evolution — Questioning the Age of the Earth*）。他还是创造论研究所“洪水激化的沉积与板块构造”项目的研究团队成员。他和妻子珍妮特（Janette）育有 1 个儿子。

特雷弗·克雷根（Trevor Craigen）（南非浸信会神学院神学文凭、恩典神学院道学硕士、神学硕士、神学博士）在欧洲服侍了 11 年后，于 1994 年成为马斯特神学院的神学教授。从 1983 年至 1990 年，在法国圣阿尔班恩典神学院任圣经研究专业主任。从 1990 年至 1994 年，他任职于德国坎德恩（Kandern）的黑森林学校（Black Forest Academy）。以此为基地，他曾前往东欧和西欧的各神学院和教堂进行布道和教学。他和结婚 40 年的妻子柯林（Colleen）育有 2 个孩子和 7 个孙子孙女。

特拉维斯·里克·弗里曼（Travis R.（Rick）Freeman）（西南浸信会神学院旧约专业道学硕士、哲学博士）是佛罗里达浸信会学院的旧约副教授。每年他都要教一门名为“创造论”的课程。里克和他的妻子德昂（Dawn）育有 2 个孩子和两个孙子 / 女。

大卫·W·霍尔（David W. Hall）（圣约神学院道学硕士，怀特菲尔德神学院哲学博士）担任牧师近 30 年的时间，目前是乔治亚州粉泉市美得味长老会 （Midway Presbyterian Church in Powder Springs）的主任牧师。他还是 20 多卷期刊的编辑和很多文章的作者。他的作品有：《上帝在六日之内创造了世界吗？》（*Did God Create in Six Days?*）；《救主还是奴仆：让政府归位》（*Savior or Servant*： *Putting Government in Its Place*）；《日内瓦教改与美国

的立国》（*The Genevan Reformation and the American Founding*）；《加尔文与政治理念》（*Calvin and Political Ideas*）及《加尔文的遗产》（*The Legacy of John Calvin*）。他与妻子安婚后育有 3 个成年子女。

约翰·麦克阿瑟（John MacArthur，道学硕士、文学博士、道学博士）是加利福尼亚州太阳谷恩典社区教会的牧师、马斯特大学及马斯特神学院院长、“赐你恩福”媒体宣教的特色讲员。有成千上万的观众观看和收听“赐你恩福”的每周电视转播和每日的无线电广播。约翰还写了几本畅销书，包括《麦克阿瑟研读版圣经》（*The MacArthur Study Bible*）；《耶稣福音》（T*he Gospel According to Jesus*）；《新约述评》系列（*The New Testament Commentary*）；《十二个凡人》（*Twelve Ordinary Men*）和《真理之战》（*The Truth War*）。他和妻子帕特里夏（Patricia）育有 4 个已婚孩子和 14 个孙子孙女。

理查德·梅休（Richard Mayhue）（恩典神学院道学硕士、神学硕士、神学博士）担任马斯特神学院院长（1989 年至今）和马斯特学院教务长（2000 年至今）。他撰写、参与编著和 / 或编辑了包括《医治的应许》（*The Healing Promise*）、《行出箴言》（*Practicing Proverbs*）、《帖撒罗尼迦前后书》（*1&2 Thessalonians*）、《摘掉撒旦的面罩》（*Unmasking Satan*）、《圣经思维》（*Think Biblically*）与《讲道：如何遵照圣经讲道》（*Preaching: How to Preach Biblically*）在内的 25 本书。他与妻子“B”结婚已逾 40 年，育有 2 个子女和 2 个孙辈。

罗伯特·麦卡比（Robert V. McCabe）（天普浸信会神学院道学硕士；恩典神学院旧约语言和文学系神学硕士、神学博士）在田纳西天普大学任教四年，之后于 1983 年成为底特律浸信会神学院的教授，讲授旧约。自 90 年代中期，他开设了圣经创世论课程，举办了多次圣经创世论研讨会。作为经常性撰稿人，他在底特律浸信会学院

院刊发表了许多通俗易懂的文章和三篇与创世论有关的学术论文。他和妻子琳达（Linda）于 1972 年结婚，育有 3 个成年子女和 4 个孙女。

罗恩·明顿（Ron Minton）（恩典神学院道学硕士、神学硕士；密苏里州立大学古代历史研究生；中央浸信会神学院新约神学博士）。他发表了几篇文章和书评，并举办了 50 场关于“圣经是怎么来的”的专业研讨会。他曾在美国海军预备役牧师军团担任上尉并在美国多所神学院任教 20 年。目前他在乌克兰宣教，并在那里建立了圣经学院。罗恩与南希（Nancy）已结婚 36 年。他们育有 2 个儿子和 3 个孙子。

詹姆斯·穆克（James R. Mook）（达拉斯神学院历史神学硕士和博士）担任牧师四年，之后于 1991 年入职首都圣经神学院。自 1999 年起担任系统神学系主任，并担任神学硕士项目主管。他写了几篇有关神学和教会事工的文章。他和他的妻子南希（Nancy）已结婚 23 年。

亨利·莫里斯（Henry Morris）（1918-2006 年，明尼苏达大学水利工程学硕士和博士学位）是创造研究院（Institute for Creation Research）包括一所研究生院的创始人兼长期总裁。他与约翰·魏德孔博士合著的史诗级著作《创世记大洪水》（*The Genesis Flood*）着实掀起了现代创造运动。他的其他大量著作不仅影响了神创论在世界范围内的发展，而且还推动了圣经无误运动，开办基督教学校和家庭学校运动。他是一个谦卑，虔诚的人，他忠实于自己的婚姻，与妻子玛丽·路易丝（Marry Louise）共度 66 年。他们共育有 6 个子女，17 个孙辈和 9 个曾孙。

泰瑞·莫腾森（Terry Mortenson）（三一福音派神学院道学硕士；英国考文垂大学地质历史博士）曾是宣教士参与基督校园十字军的宣教事工长达 26 年（主要是东欧），之后于 2001 年加入了

Answers in Genesis，为讲员、作家和研究员。在过去的 30 年中，他以创造和进化为主题在 18 个国家进行了演讲和辩论。他撰写了多篇文章和书籍章节，都是有关起源和《大转折：教堂在地质上的灾难性错误——达尔文之前》（*The Great Turning Point: The Church's Catastrophic Mistake on Geology — Before Darwin*（*Green Forest, AR: Master Books, 2004*）。他和妻子玛吉（Margie）育有 8 个子女和 2 个孙辈。

保罗·沙尔夫（Paul J. Scharf，信仰浸信会神学院艺术和道学硕士）担任两个教会的牧师已有 7 年之久，并教授小学，中学和大学生圣经。他撰写了关乎各种圣经主题的文章，并做了 10 年的新闻记者。自 2003 年以来，他一直协助约翰·魏德孔博士的事工，并继续整理汇编魏德孔博士的传记。沙尔夫还是浸信会出版社的自由撰稿人，临时部委 / 国际服侍仆人协会的合伙人。他与琳萘（Lynnette）结婚，居住在威斯康星州哥伦布的乡村并享受这种生活。

詹姆斯·斯坦博（James Stambaugh）（恩典神学院道学硕士；鲍尔州立大学（Ball）医学实验学硕士；浸信会圣经神学院系统神学在读博士）九年来一直是创造研究所的图书馆馆长、讲员、作家和研究员。他还曾在华盛顿圣经学院 / 首都圣经学院担任图书馆服务主管两年。他撰写了很多与创造有关的、各种主题的技术性和通俗易懂的文章。他目前是世界政治研究所的图书馆馆长。他和妻子佩吉（Page）育有 4 个子女和 2 个孙辈。

余理斐（Thane H. Ury）（阿斯伯里神学院道学硕士；安德鲁斯大学系统神学博士）在伯特利学院（印第安纳州）的宗教与哲学系任教 15 年之后，于 2006 年任职于中国香港联合卫斯理研究生院。他曾在罗马尼亚、尼日利亚、特立尼达和中国教语言学和护教学。他和劳拉（Laura）育有 4 个子女。

地球的年龄是当今教会在起源问题上争论的焦点，本书包含了14位神学家在相关的关键课题上的论述。他们带着严谨的经文、神学和历史论据，支持六日创造、全球性洪水和年轻地球。学者们还针对当代人对创世记的一些古老地球解释提出了及时的批评。

本书对创世记第 1-11 章的字面历史性提出了新的辩护，这与侧重于年轻地球的科学证据的其他研究相得益彰。因此，本书可以作为其他作品的补充，也可以为神学院和圣经学院的师生、牧师、传教士和其他需要深入研究护教学的人士提供独立的教材。 本书的撰写是为了纪念魏德孔博士，他在1961年与莫里斯博士合作出版了不朽的创造论名著《创世记洪水》。

《掌握创世记：圣经的权威和地球的年龄》包含：

* 马斯特神学院院长兼加州太阳谷恩典社区教会主任牧师约翰·麦克阿瑟和创造研究院创始人莫里斯分别写作的两个序言
* 对创世记第1章里的动词的细致分析
* 捍卫创世记第5章和第11章中家谱的严格时间表
* 为什么要否认在亚当犯罪之前有亿万年的死亡和自然恶
* 对耶稣关于年轻地球的教导的仔细思考

编辑简介

泰瑞·莫腾森：三一福音神学院道学硕士、英国考文垂大学地质历史博士，曾参与基督校园十字军的宣教事工长达26年，于2001年加入了美国的创世记答疑事工，从事演讲、写作、研究。在过去的30年中，他曾在19个国家就创造和进化的问题举办讲座和辩论。他撰写了多篇这方面的文章和书籍章节，并于2004年发表了《大转折：达尔文之前教会在地质学上的灾难性错误》（*The Great Turning Point: The Church's Catastrophic Mistake on Geology — Before Darwin*）。

余理斐：阿斯伯里神学院道学硕士、安德鲁斯大学系统神学博士，曾在伯特利学院（印第安纳州）的宗教与哲学系任教15年，自2006年起任教于中国香港联合卫斯理研究生院。他曾在美国、罗马尼亚、尼日利亚、特立尼达、新加坡和中国讲授神学、护教学和与创造相关的学科。

Master Books®
A Division of New Leaf Publishing Group
www.masterbooks.com