

基督复临安息日会神学丛书

历史神学系列

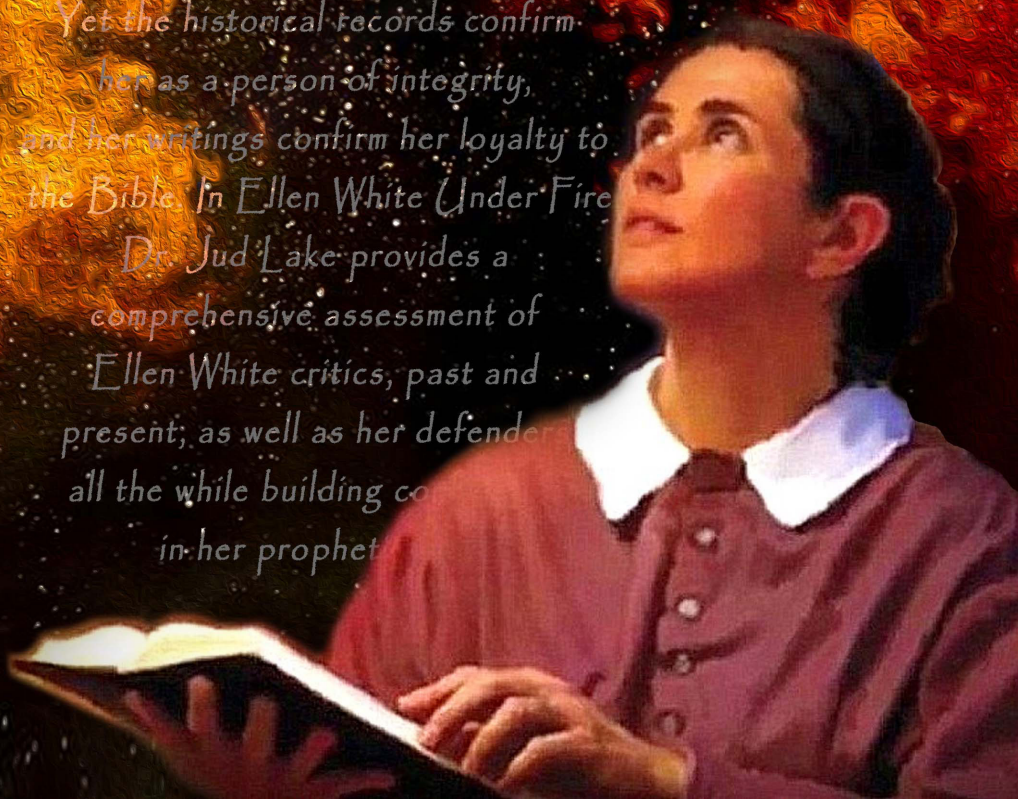
浴火信使

编者：尤德·莱克
Edited by Jud Lake

Ellen White

• Under
Fire

During her lifetime, Ellen White was a wave upon wave of personal criticisms. Yet the historical records confirm her as a person of integrity, and her writings confirm her loyalty to the Bible. In *Ellen White Under Fire*, Dr. Jud Lake provides a comprehensive assessment of Ellen White critics, past and present, as well as her defenders, all the while building confidence in her prophetic ministry.



基督复临安息日会神学丛书

历史神学系列

浴火信使

编者：尤德·莱克
Edited by Jud Lake

Ellen White

• Under
Fire

Ellen White has been the subject of a wave of personal criticisms. Yet the historical records confirm her as a person of integrity, and her writings confirm her loyalty to the Bible. In *Ellen White Under Fire*, Jud Lake provides a comprehensive assessment of Ellen White critics, past and present, as well as her defenders, all the while building confidence in her prophetic ministry.



历史神学系列

书 名：浴火信使（简体）

编 者：尤德·莱克（Jud Lake）

翻译及校对：基督复临安息日会华安联合会神学丛书项目部

出 版：基督复临安息日会华安联合会神学丛书项目部

地 址：香港沙田小沥源源顺围 28 号都会广场 12 字楼

电 话：（852）2838-3991 / 2441-8333

传 真：（852）2834-6119 / 2441-8821

电子邮件：info@chumadventist.org

网 址：<http://www.chumadventist.org/>

ISBN 978-988-8144-89-1

Chinese simplified edition © 2021 Chinese Union Mission of Seventh-day Adventists

ALL RIGHTS RESERVED

© 版权所有，未经许可，禁止翻印或转载。

2024

《浴火信使》书荐

“非常棒的作品！字字珠玑！此书相见恨晚！在解构那些针对怀爱伦的莫须有的攻击时，可谓一语中的、条理清晰。无论你喜欢怀爱伦，还是讨厌怀爱伦，这本书都是你值得去读的作品。”——乔治·赖特（George Knight），安德烈大学教会历史名誉教授。

“尤德·莱克（Jud Lake）博士追溯了怀爱伦批评者的历史，从其事工的伊始直至今日。他所呈现的乃是，对默示的精准理解可以如何避免人们陷入那些因着针对怀爱伦的攻击而产生的错谬臆想……无论你是否希望指出怀爱伦的不是，还是想要知晓应该如何对那些虚浮的指责给出一个清晰响亮的回应，在这本宝贵的作品中可以寻得的帮助对所有读者来说都是实实在在的。”——詹姆斯·R·尼克斯（James R. Nix），怀氏著作托管委员会主任，马里兰州银泉。

“尤德·莱克将带你踏上一段维护怀爱伦的护教历史之旅，令人叹为观止。这是一部力作，文笔条理清晰，对批评家们的攻击展开了揭露。莱克先是将那些尖锐的问题一一列举，之后就会有理有据地指出，为何怀爱伦依然可信而权威，乃是基督复临安息日会的预言之声。”——迈克尔·坎贝尔（Michael Campbell），牧师，科罗拉多州蒙特罗斯。

“尤德·莱克奉上的这本书可谓基督复临安息日会护教领域的经典。他对怀爱伦的捍卫以深入的研究著称……平衡的神学观点植根于有理有据的《圣经》解经。面对那些曾经攻击怀爱伦的人，整个论证过程不失典雅又满有尊重……对于那些内心诚实，但却因怀爱伦的先知事工存有困惑的人来说，这是一部必读的佳作。”——伍德罗·W·惠登（Woodrow W. Whidden），历史神学、系统神学教授，复临国际进修研究院（AIIAS），菲律宾卡威特省锡朗。

“《浴火信使》是专门为解答当下那些攻击怀爱伦的网站抛出的问题而创作的。书中的内容对每一位身边有朋友使用互联网的复临信徒来说都十分有用。这本书清楚地揭露了如今那些批评家使用的欺骗方法和论点……我由衷地向所有怀爱伦的研究者推荐这本书。”——杰里·穆恩（Jerry Moon），教会历史副教授、安德烈大学基督复临安息日会神学院教会历史系主任。

“尤德·莱克揭示了潜藏在所有针对怀爱伦之攻击背后的深层次问题，这一点值得称道。围绕怀爱伦著作中的主要问题——默示、权威和解释，《浴火信使》呈现出的是一种严谨的分析。每一章的总结对于那些重温这些著作的学生和教师而言非常实用，海量的尾注也可以为进一步的研究提供详实资料。面对大量网站和书籍对怀爱伦的攻击，这本书将会成为一份切实的助力。”——格哈德·普凡德尔（Gerhard Pfandl），圣经研究所副主任。

“围绕怀爱伦及其著作，尤德·莱克基于那些在怀爱伦时代就已提出的辩护之词，投身进入了满有历史感的护教者行列。他的辩护乃是多年研究的成果，精准而令人信服。这本书对于每一位基督复临安息日会的信徒和所有渴望了解关于怀爱伦之真理的人来说，都是一部必读佳作。”——古诺曼（Norman R. Gulley），南方复临大学系统神学研究教授。

“关于怀爱伦的先知事工，《浴火信使》是近些年来最好的作品之一。这本书并未回避那些尖锐的问题，而是迂思回虑、反复探究，十分精妙地答疑解惑。在尊重反对意见的同时，用强有力的论据表明，怀爱伦乃是蒙主呼召的特别信使，其著作的价值和意义时至今日未有变迁。一定要将这本书放在手中，一定要悉心阅读！”——格雷格·A·金（Greg A. King），南方复临大学宗教学院院长。

浴火信使

编者：尤德·莱克
Edited by Jud Lake

Ellen White
• Under
Fire

Ellen White has long been a
subject of personal criticisms,
yet the historical records confirm
her as a person of integrity,
and her writings confirm her loyalty to
the Bible. In *Ellen White Under Fire*,
Jud Lake provides a
comprehensive assessment of
Ellen White critics, past and
present, as well as her defenders
all the while building confidence
in her prophetic gift.

解析针对怀爱伦
之攻击的谬误



寄语

本书谨献给怀爱伦，她忠实地完成了宣讲预言的呼召，虽然面对许多尖刻的攻击，她还是留下了大量的作品，对主耶稣基督及其话语——《圣经》持守住了那份忠心。

鸣谢

我要真诚地对许多人献上感谢。首先要感谢那些在初稿阶段提出批评和建议的专家及优秀学者，是他们让这本书具备了更加卓越的品质，也更加严谨：杰克·布兰科（Jack Blanco）、迈克尔·坎贝尔（Michael Campbell）、夸贝纳·敦克尔（Kwabena Donkor）、赫伯特·道格拉斯（Herbert Douglass）、古诺曼（Norman Gulley）、格雷格·金（Greg King）、乔治·赖特（George Knight）、杰里·穆恩（Jerry Moon）、克雷格·纽伯恩（Craig Newborn）、格哈德·普凡德尔（Gerhard Pfandl）、伍德罗·惠登（Woodrow Whidden）。在怀氏著作托管委员会，吉姆·尼克斯（Jim Nix）和蒂姆·普瓦里耶（Tim Poirier）阅读了书稿，并给出了极其宝贵的建议。他们在怀爱伦著作领域的专长提供了最为有力的帮助。克利福德·戈德斯坦（Clifford Goldstein）同样阅读了书稿，并为本书作序，我由衷地献上感谢。另外，太平洋出版社的诸位编辑不仅付出了耐心与支持，亦凭借那精湛的专业技能使本书得以顺利出版。如若书中仍旧存有错漏遗疏，皆为在下之过。

除上述诸位之外，我还要感谢安德烈大学怀雅各图书馆复临研究中心（Center for Adventist Research）主任默林·伯特（Merlin Burt），当我在那里投身研究时，他乃是一位提供了最大帮助的向导。南方复临大学的行政领导——校长戈登·比茨（Gordon Bietz）和教务处高级副校长鲍勃·杨（Bob Young）都对这本书展现出了极大的兴趣，并一路勉励。宗教学院秘书斯塔尔·史蒂文斯（Star Stevens）亦在初稿阶段进行了编辑，为我节约了宝贵的时间。在我讲授怀爱伦的先知事工时，坐在课堂上的神学生年复一年地提出发人深省的问题，令我不禁开始思考这本书叙述的林林总总。当宗教学院的同事们得知自己队伍中的一员正在努力撰写一本涵盖所受课业之主题的书时，他们不仅成为我学术领域的无间伙伴，更是一群为我带来极大激励的人。

最后，我要向我生活中的伴侣献上特别的感谢，我将无数的时间用在了这项研究之上，她不仅显出了极大的理解，更鼓励我要去努力捍卫那份关于怀爱伦的真理。

总而言之，乃是因着对上帝的信心，此项工作才能得以完成。“你所做的，要交托耶和华，你所谋的，就必成立”（箴 16:3）。

荣耀唯独归于上帝

目录

《浴火信使》书荐.....	I
鸣谢.....	V
目录.....	VI
前言.....	VIII
序.....	XI
第一部分：批评家和他们的攻击.....	0
第一章 浴火信使.....	1
第二章 日光之下并无新事.....	8
第三章 达德利·M·坎莱特：怀爱伦批判之父.....	22
第四章 坎莱特的遗产和教会的回应.....	39
第二部分：争论的核心问题.....	60
第五章 启示——默示：上帝向我们宣讲信息的基础.....	61
第六章 怀爱伦与默示的模式.....	75
第七章 权威——第一部分：先辈们的立场.....	96
第八章 权威——第二部分：双重权威.....	109
第九章 解释——第一部分：正确的原则.....	132
第十章 解释——第二部分：运用正确的原则.....	141
第十一章 宏观主题——第一部分：理解怀爱伦的信息.....	154
第十二章 宏观主题——第二部分：证明怀爱伦的信息.....	166
第三部分：积极地给予肯定的回应.....	187
第十三章 一颗福音派的心.....	188
第十四章 最好的防守就是有力的进攻.....	201

第十五章 结语：我为什么相信怀爱伦的先知事工	214
附录.....	219
附录 A 当代关于怀爱伦的 7 种观点：分类法研究	220
附录 B 乌利亚·史密斯为怀爱伦的先知事工进行的辩护	223
附录 C 我们对怀姐妹异象的应用	226
附录 D 回应针对怀爱伦之攻击的推荐参考资料	230
尾注.....	232

前言

大约六年前，在复临信徒的传承（Adventist Heritage）的课堂上，我的学生说他在一个网站上订购了几本书，想问问我对这些书有何评价。我读了这些书，发现作者们很明显就是想要颠覆人们对基督复临安息日会之信仰和怀爱伦之预言恩赐的信心。我很感兴趣其他的批评家们都会说些什么，便在网上搜索，找到了一些反基督复临安息日会和反怀爱伦的网站。在此之前，我从未见过借由此类媒体发出的攻击，也从未触及过如此激烈的言辞，便甚觉不安。在我的人生中，怀爱伦一直都是一份极大的祝福，而我在网站上读到的内容却与我在阅读怀爱伦作品时的所知所感大相径庭。于是，我们开始对那些攻击和教会的回应展开详细研究。这项研究的起点是一份热忱。如今，我在学术领域的大部分兴趣皆已聚焦此项主题。

在过去的几年里，我与学生、牧师和关心此类问题的复临信徒展开接触，我感觉到了一种需要，围绕所有针对怀爱伦的攻击，应该将更多隐藏于问题表象之下的信息公之于众。这本书回应的就是这种需要。这本书能够带来的也不仅仅是简单地回应某些具体问题。（其他一些书籍——例如弗朗西斯·D·尼科尔 [Francis D. Nichol] 的经典之作《怀爱伦和她的批评家们》[*Ellen G. White and Her Critics*] 就属于这个范畴。）这本书将带领读者越过那些针对怀爱伦之攻击的表象，探索更为宏大的主题。这本书将构建起一种针对此类攻击的历史感知能力，并给出应对此类问题的策略。总而言之，这本书旨在塑造一种信心，怀爱伦的先知事工经得起最为严格的检验。

这本书将向基督复临安息日会以外的读者证明，怀爱伦并非如批评家们所说的那样，是一个狂热分子，她的预言恩赐不会威胁《圣经》的最终权威，她只是一位满有深切宣教敬虔的女基督徒，无论你是否认可她的神学观，她的声音都应该放在那个时代的历史和文学背景之下去聆听。

这本书将围绕以下三个主题去探讨针对怀爱伦的攻击。第一部分将展现网络上围绕怀爱伦而引发之争论的激烈程度，以说明这本书的必要性，并阐释捍卫怀爱伦之护教学的本质。另外，这个部分也会涉及针对怀爱伦之攻击的历史，和多年以来教会是如何展开回应的。正所谓以史为鉴，这本书的第一部分非常重要，是一切的基础。这些内容可以使人们能够从一个崭新的角度出发，去看待今天在网络上流传的种种攻击。

第二部分将深入发掘表象之下的一切，探索潜藏在针对怀爱伦之攻击背后的那些更加宏大的主题。例如，许多指责怀爱伦有抄袭行为的批评家并不认可《圣经》之中存在的默示。而关于怀爱伦之权威的本质，则是一个会同时影响到批评者和支持者双方如何看待怀爱伦作品的问题。这个部分将有四章内容围绕这两项至关重要的主题展开。另外一个潜藏在所有针对怀爱伦之攻击背后的问题就是，应该如何对作品进行解释。那些批评家们真的遵循了合情合理的解释原则吗？还是说他们根本就对这些解释原则视若无睹？唯一能够正确理解怀爱伦表达之含义的途径就是遵循正确的解释原则——这个部分将有四章内容围绕此项主题展开。

第三部分将探讨怀爱伦对“符合《圣经》的基督教”之基本原则的理解，并明确怀爱伦的先知事工包含的福音派思想框架和《圣经》框架。这个部分也会涉及一些应该如何为怀爱伦的预言恩赐展开辩护，并将之宣扬高举的实际问题。最后一章会谈到回应针对怀爱伦之攻击的策略，展开正面倡导同样重要，毕竟“最好的防守就是有力的进攻”。最后，在这本书的结尾处是我的个人见证，我会谈谈我为什么相信怀爱伦的先知事工。

附录包含若干可以对本书正文构成补充的材料。附录 A 罗列了 7 种当代人看待怀爱伦的观点，对于那些关注当下涉及怀爱伦及其作品之问题的人来说，这些内容都是最有用的。读者还可以在附录内看到两份历史中的声明文件，其所展现的乃是基督复临安息日会的先辈如何看待怀爱伦的预言恩赐。附录的最后一部分罗列了一份在线资源和书籍的清单，其中包含的是在遇到针对怀爱伦的种种攻击时，可以给出的具体回应。

最后，本书额外附加的一个环节应该会对许多读者有所帮助。每一章的结尾都会有一份针对主要论述问题的简要总结。这对于那些想要在继续阅读之前，回顾本章内容的读者来说，将会大有帮助，例如那些为了学习课程而阅读本书的学生。这些总结对于那些想要首先概览全书，之后再仔细阅读的读者来说，也是一个理想的切入点。

罗伊·格雷厄姆 (Roy Graham) 在其博士论文《怀爱伦：基督复临安息日会的联合创始人》(*Ellen G. White: Co-Founder of the Seventh-day Adventist Church*) 中提到：“看样子无可避免的状况就是，任何人想要援引怀爱伦的作品或事工作为依据去提出主张 (怀爱伦认为……)，都应该经过严格的检验。”* 他说的没错。事实上，

* 罗伊·格雷厄姆 (Roy Graham), 《怀爱伦——基督复临安息日会的联合创始人》[*Ellen G. White: Co-Founder of the Seventh-day Adventist Church*], (New York: Peter Lang, 1985), 第 355 页。

只要基督复临安息日会的信仰还在蓬勃发展，怀爱伦就一直都会是一位争议性的人物。这本书针对怀爱伦的先知事工展开了严格的检验，也同样呼吁那些希望检验怀爱伦作品的人秉承一颗公允之心，尽可能地做到客观。作为一个宣称拥有预言恩赐的人，怀爱伦本人的声音应该被听到，不能让耳畔成为怀爱伦批评者的一言堂。

尤德·莱克
南方复临大学
田纳西州科利奇代尔

序

仅仅是打开尤德·莱克的《浴火信使》读了寥寥数语，我便开始想，早就应该有一本这样的书了。虽然一些书籍已经涉猎了这个疑难，甚至有些时候会令人感到痛苦的主题，（疑难是因为我们无法完美地解释每一件事；痛苦则是因为人们为此被搞得伤痕累累，）我还是觉得除了这本书以外，没有任何作品在探讨这一关键问题时，能够做到如此透彻又如此详尽。

就我而言，关于怀爱伦及其预言恩赐的问题，在很久之前就已经解决了。当然，疑问仍旧是存在的。这些疑问涉及生活的方方面面。不过在梳理过所有解释怀爱伦及其生平的合理可能之后，我总结认为——基于她的作品、基于她的生平、基于她的事工结出的果子，对怀爱伦的生平和作品最为合理的解释就是，她拥有预言的恩赐。在随后的数年之中，甚至是在看过所谓的新“启示”之后，我这种想法依然从未动摇。若说有什么改变的话，那就是在年复一年地阅读怀爱伦的作品之后，我对她的事工乃是源自上帝神圣命定的立场变得更加坚定了。

但无论如何，疑问还是有的，尤其是关于她的角色、她的权威，以及我们应该如何解释并运用其作品的问题。我觉得，此类疑问会一直持续到基督复临的时候；认可怀爱伦展现出了预言的恩赐，并不意味着我们就会自然而然地理解关于这项恩赐的全部——这项恩赐是如何运行的，这项恩赐又应该如何被相信的人运用。

尤德·莱克的作品解决了两方面的问题，阐述得非常经典。首先，这本书描述了历史中针对怀爱伦及其事工展开的攻击，从1850年代最初的那段日子开始，追溯了信使党，又谈到了达德利·坎莱特（Dudley Canright）那令人惋惜的事件，直至我们这个时代的前基督复临安息日会牧师戴尔·拉茨拉夫（Dale Ratzlaff）对怀爱伦的攻击。（读过我的作品《至圣所的涂鸦》[*Graffiti in the Holy of Holies*]的人都知道，我和他很熟悉。）尤德指出，我们中的许多人对所有这些问题并不陌生，因为年复一年的攻击大部分都只是老生常谈而已。除了变得更加轻车熟路，更加细节化以外，其实一切的攻击所基于的依然是同样的颠倒黑白、同样的虚假前提、同样的以讹传讹。


第二，也是更为重要的，尤德的作品不仅仅是在阐述问题，更是在梳理原则。换言之，尤德在帮助读者理解预言的恩赐是如何工作的，这类信息应该如何阅读，我们

又如何才能尽可能地以最合理的方式解释这些信息。尤德关注的不仅仅是问题，他也在帮助我们理解事情的前因后果，我们如何才能保护自己远离此类已经导致，并且极有可能还将继续导致许多人背道的信息。

尤德为了研究并写作这本书投入了大量时间。读者们在阅读这本书时也需要投入时间。不过我认为，花些时间阅读这本书，毫无疑问是值得的。

怀爱伦的事工给了我们一份奇妙的礼物。许多人深谙于此。惟愿在主的带领下，尤德的作品最终会让更多的人同样深谙于此。我相信，尤德的心所渴望的就是，将有越来越多的人能够认可怀爱伦的事工。我也相信，这就是他写作这本书的原动力。教会和所有内心诚实的真理追寻者都将因他的成就而欣喜。

克利福德·戈德斯坦
马里兰州银泉



第一部分
批评家和他们的攻击

第一章

浴火信使

从来没有什么时候像今天这样，对基督复临安息日会的批评之声能够如此广泛地被平信徒和公众接触。数量繁多的网站和博客都在对教会的是是非非指指点点，只要轻点鼠标，此类学说便会鱼贯而出。¹从不着边际的人身攻击，到处心积虑的种种批评，基督复临安息日会的反对者们不遗余力地在全世界的网站上发布此类教导。²可以毫不夸张地说，复临信仰面对的战斗是一场全球性的战争。³

所有此类攻击的主要目标都是怀爱伦。⁴因为怀爱伦承认自己拥有先知的职分，也因为她在基督复临安息日会及其教导的发展历程中扮演着基石般的角色，怀爱伦成了众矢之的，她是先知这件事是否具有可信性，早已成为针对复临神学发起攻击时，选择的首要目标。⁵

目前，<http://www.ellenwhiteexposed.com>⁶是专门攻击怀爱伦的最大的网站。在网站的主页可以看到一个“文章合集”，其中的链接包括“抄袭”、“异象查考”、“迷思”、“匪夷所思的引述”、“怀爱伦与《圣经》的对比”、“健康”、“困惑”、“关门论”、“1844 运动”和“矛盾”。相应地，每一条链接之下又数条子链接，可以跳转到许多包含攻击怀爱伦先知事工之信息的网页。⁷

攻击怀爱伦的书籍在网上同样很容易获得。比较具有代表性的作品包括：《怀氏之乱：对怀爱伦的查考》(*White Out: An Investigation of Ellen G. White*)、《谈得上牟利，称不上先知》(*More Than a Profit, Less Than a Prophet*)、《先知还是神棍》(*Prophet or Pretender*)、《虚假之争》(*The Fake Controversy*)、《怀氏之涤：揭露怀爱伦的迷思》(*White Washed: Uncovering the Myths of Ellen G. White*)。⁸还有一些比较老的书依然能够找到，例如：《白色谎言》(*The White Lie*)、《怀爱伦夫人生平，基督复临安息日会的先知：反驳她的虚假主张》(*The Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted*)。⁹毫无疑问，这种针对怀爱伦的攻击损害到了她作为先知的可信性。¹⁰

纵览针对怀爱伦的攻击

我将当下针对怀爱伦的攻击分为 12 个大类，汇总了关于怀爱伦先知事工的主流

负面信息。¹¹ 在每一个类别的结尾处，读者可以看到一份网络资源，其中包含了复临信徒对各个具体攻击的回应。

1. 怀爱伦大部分的作品均属抄袭。这是针对怀爱伦的最普遍的攻击。相关指责称，怀爱伦 90% 的作品系抄袭他人，¹² 而她却称这些是从源于上帝的异象那里获得的信息。因着沃尔特·瑞伊（Walter Rae）的作品《白色谎言》的流行，此类攻击在反怀爱伦的网站上颇为常见。¹³

回应：<http://ellenwhiteanswers.org/answers/plagiarism>。

2. 在怀爱伦事工的初期，她曾教导过关门论。此类攻击在若干网站和书籍中被大肆宣扬。所谓“关门论”描述的是这样一种信仰，即人类宽容时期的大门在 1844 年 10 月 22 日的大失望之后就关闭了。¹⁴ 批评家们说，年轻时的怀爱伦在 1844 年 -1851 年期间，曾经基于她早期的异象教导过这种理论。像抄袭的指控一样，关门论的问题是怀爱伦的批评家们瞄准的重点攻击目标。¹⁵

回应：<http://ellenwhiteanswers.org/answers/shutdoor>。

3. 怀爱伦否定了《圣经》。一个网站声称，怀爱伦否定《圣经》多达 50 余次。¹⁶ 从诸如夏娃受试探时亚当是否在其身边这类的细节问题，到查案审判和善恶之争这类的宏观问题无所不包，批评家们说怀爱伦犯下了错误。在他们看来，如果怀爱伦如此频繁地否定《圣经》，她又如何能称得上是上帝的真先知呢？不但如此，他们还说，怀爱伦及其支持者声称怀爱伦的作品与《圣经》包含的默示和权威是同等的，这便违背了“唯独圣经”的原则。

回应：<http://www.ellen-white.com/Contradictions.html>。

4. 怀爱伦在教导和行为方面都存在自相矛盾之处。此类攻击指出，怀爱伦说吃肉不好，自己却继续吃肉；怀爱伦说不洁净的肉类不好，自己却照吃不误；怀爱伦说醋不好，自己却非常喜欢醋，等等之类。不但如此，据说怀爱伦后期的作品与早期的作品之间也存在着矛盾。¹⁷

回应：<http://ellenwhiteanswers.org/answers/healthinconsistencies>。

5. 怀爱伦对福音有着错误的理解。此类攻击认为，鉴于怀爱伦曾讲到，基督徒永远都不能说“我已经得救了”，这表明她相信基督徒无法获得救恩的保证。据说，怀爱伦教导的乃是“在基督里的信心加上好行为才能获得救恩”的神学理论，这一点与福音相悖。¹⁸

回应：<http://ellenwhiteanswers.org/answers/answershardsayings>。

6. 怀爱伦的预言没有应验。批评家们声称，尤其是在怀爱伦事工的初期，她发出的许多预言都从未应验。¹⁹ 例如，有说法提到怀爱伦曾经预言，基督将在 1845 年降临、最后的大瘟疫将在 1849 年爆发、基督将在 1856 年降临。鉴于这些事件并未发生，所以怀爱伦是假先知。²⁰

回应：<http://ellenwhiteanswers.org/answers/answershardsayings>。

7. 怀爱伦在健康方面的所有观点皆源于那些与她同时代的健康改革家。批评家们声称，怀爱伦在健康方面的所有教导皆源于人类的理论，而不是源于上帝。²¹ 罗纳德·L·纳伯斯（Ronald L. Numbers）的作品《健康的女先知：怀爱伦研究》（*Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White*）就是这种说法的主要源头。²²

回应：<http://www.whiteestate.org/issues/prophetess-of-health.pdf>。

8. 怀爱伦的异象是颞叶癫痫造成的。据称，怀爱伦的异象并不是异象，而是“一种独特的癫痫复杂部分性发作（CPS）。”²³ 所谓的超自然色彩因此大打折扣。²⁴

回应：<http://www.whiteestate.org/issues/visions.html>。

9. 怀爱伦遮掩了自己作品中的神学错误。批评家们声称，通过将怀爱伦的早期作品和后期作品对比，人们可以看到许多删除神学错误的地方，怀爱伦本人应该对这项所谓的欺骗负责。²⁵

回应：<http://www.whiteestate.org/books/egwhc/EGWHCc17.html#c17>。

10. 怀爱伦对米勒尔主义者的错误表达过赞同。根据这种观点，威廉·米勒尔使用了 15 个错误的证据去证明基督将在 1843 年降临。怀爱伦对这些证据表达过赞同，因此她是假先知。²⁶

回应：<http://ellenwhiteanswers.org/answers/mischarges/millerproofs>。

11. 怀爱伦曾经有过一些“怪异”的表述。例如，相传怀爱伦曾经说过，高个子的人会住在木星上、撒但在蛊惑女人方面比蛊惑男人更在行、假发会导致精神错乱、上帝不爱行为不端的孩子。²⁷

回应：<http://ellenwhiteanswers.org/answers/answershardsayings>。

12. 教会领袖遮掩了怀爱伦的错误和失败。按照某些批评家的说法，这场洗白是基督教会历史中最大的一场遮掩真相的行动。部分批评家还呼吁，教会应该

坦率一点，将关于怀爱伦的真相和盘托出。

回 应： http://ellenwhiteanswers.org/gen_dyn.php?file=media/pdf/Coonplagiarism.pdf。

正如在前言中提到的，本书的主旨并不是针对全部指向怀爱伦的攻击给出具体回应。如果希望知晓基督复临安息日会针对上述攻击给出的回应，请参阅附录 D，其中有一份网址和书籍资源的清单。

我们应该如何回应这些攻击？

前段时间，我收到了一封基督复临安息日会教友的邮件，她在网上接触到了一些反怀爱伦的资料。虽然这个人是在基督复临安息日会中长大的，她还是因着各种攻击的激烈程度震惊不已，并因为自己一时之间竟不知如何回应而深感焦虑。像这个人一样，越来越多的复临信徒在面对攻击怀爱伦的海量信息时显得毫无招架之力。他们困惑又不安，不知道自己是否受到了欺骗。

那些高度珍视怀爱伦先知事工的人在面对这场咄咄逼人又充斥着负面信息的运动时，会有何种反应呢？我个人的反应有些不好形容。有些时候，当我阅读反怀爱伦的书籍和网站上的内容时会感到十分压抑。种种言辞可能会显得相当负面，那些网站上呈现出的怀爱伦形象与怀爱伦在其作品和基督复临安息日会历史中呈现出的形象相去甚远。还有些时候，我竟然会因着这些攻击而感到庆幸。正是这些攻击催促着我去研究怀爱伦的问题，进而成了我的祝福，让我对预言恩赐的理解更进一步。在探索许多指责产生的背景和寻找应对种种质疑的策略时，我对怀爱伦的先知事工所具有之非凡意义的信心变得更加坚固了，远远超越既往。

许多读到此类负面内容的复临信徒都会摇着头把这些东西丢到一边，有些人则会以否定怀爱伦的先知事工并离开复临信仰而告终。²⁹也有些人会因着这些攻击显得义愤填膺，决心采取行动，发邮件谴责那些批评家，或直接展开论战。这可不是最好的选择。论战很容易树立敌意，一些反基督复临安息日会的出版物往往会利用这些忿怒的复临信徒写的信，将其发表出来并予以驳斥。我们有一种更好的回应途径——从基督教护教学的角度出发，给出平静而理性的回应。

护教学

“护教学”一词源于希腊语 *apologia*，在新约《圣经》中，³⁰ 这个词的含义是为基督教信仰进行“一个合理的辩护”，要“基于对方的问题进行驳斥，并提出有利的证据证明自己”。³¹ 具体来说，当直面质疑，为基督的复活进行合理辩护时，³² 指出上帝存在的证据，³³ 或将《圣经》的可信性作为对怀疑论者的回应，³⁴ 都属于护教工作的范畴。为怀爱伦的先知事工展开辩护自然会归属于捍卫基督教信仰这个更加宏大的范畴之下，因为基督复临安息日会相信，怀爱伦是后正典先知（postcanonical

prophet, 即《圣经》正典完成之后蒙召的先知), 她高举“符合《圣经》的基督教”, 明确将其读者引向《圣经》和救主耶稣基督。另外, 复临信徒相信《圣经》的教导, 在《圣经》正典完成之后, 预言的恩赐仍旧会继续存在。如此, 在复临信徒的背景下, 为怀爱伦的先知事工展开辩护, 对抗那些批评家, 乃是为基督教信仰辩护的一部分。

基督教的护教士常常会基于自己的理性, 遵循彼得前书 3 章 15 节包含的护教学理念, 经文如是说: “只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由, 就要常作准备, 以温柔、敬畏的心回答各人。” 经文中, 那份基督徒为之辩护的盼望就是, 基督从死里复活了, 并且在基督里能够寻得救恩 (见彼前 1:3)。

在彼得前书 3 章 15 节中, 关于护教工作, 使徒给出了重要的劝勉。经文中使用的希腊语词汇是 *apologia*。换言之, 面对教会以外的人提出的问题和基督教反对者围绕基督教信仰发起的挑战, 使徒期望的是一种细致理性的、条理清晰的、博学睿智且令人信服的回。所以, 基督徒为福音进行的辩护必须是可信的。不但如此, 基督徒应该“常作准备”, 为基督里那份救恩的盼望去答疑解惑和展开辩护, 并要“以温柔、敬畏的心”宣讲自己的辩护。最后, 基督徒要常常“心里尊主基督为圣”, 并在回应那些针对信仰发起的挑战时, 努力荣耀基督。

这节经文包含了一些在为怀爱伦的先知事工和基督复临安息日会整体教导进行辩护时可以用到的教训。首先, 我们为怀爱伦的预言恩赐进行的辩护必须是可信的——细致理性、条理清晰、博学睿智且令人信服。各种批评家在发表言论时, 就好像我们无法为怀爱伦辩护一样, 他们这样罗列自己的攻击旨在用那些表面的问题将读者淹没。就像给我发送电子邮件的那个人一样, 许多复临信徒都没有准备好去面对此类错综复杂的攻击, 完全不知道应该如何回应。不过许多问题还是有答案的, 我们必须用一种负责任且值得信赖的方式去进行回应。

第二, 每一个相信怀爱伦拥有预言恩赐的人都应该去“准备”一份合理的辩护。简单粗暴的回答是不可取的。例如, 怀爱伦与《圣经》的关系、怀爱伦之默示的本质、怀爱伦言论的统一性、怀爱伦在个人生活中的道德操守、怀爱伦援引他人作品一事具有的本质、怀爱伦对耶稣基督所具有之神性的看法, 以及许多其他的问题, 认可怀爱伦先知事工的人必须完全理解这些问题才行。这并不是说我们所有人都要给出那种官方性质的回应, 而是说我们所有人都需要在自己的头脑中搞清楚这些问题。在互联网时代, 人们和各种攻击的距离不过是一次鼠标点击而已。作好准备对于我们所有人来说都至关重要, 这不仅仅是牧师和神学家的事情。

彼得前书 3 章 15 节的第三个教训是, 我们为怀爱伦的先知事工进行的辩护必须“以温柔、敬畏的心”展开。希腊语的语法结构表明, 此类辩护必须“伴随着”对人的温柔和对上帝的谦卑。³⁵ 一位解经家认为, 彼得头脑中浮现的乃是, “对上帝能力的深切领会, 对自身之贫乏和对上帝之仰赖的彻底认识。”³⁶ 怀着这种以上帝为中心

的态度，我自然会知晓应该如何应对那些我们信仰的反对者。固然我们对那些可以证明怀爱伦具有先知身份的研究成果满怀信心，我们还是应该摒弃那种拒人于千里之外或咄咄逼人的态度。无论是关于怀爱伦的问题还是其他神学问题，用充满敌意的方式展开争论，往往会使我们与人渐渐疏远。若我们“心里尊主基督为圣”，并仰赖基督的帮助，我们就可以用一种既荣耀上帝又尊重人类同胞的方式为我们的信仰辩护，即使他们在反对我们。如此，我们便可以“存着无亏的良心……叫那诬赖你们在基督里有好品行的人自觉羞愧”（彼前 3:16）。

当然，若是反对我们的人用假见证攻击我们，那就必须据理力争。（雅各的弟兄）犹大提到，我们应该为真道竭力争辩（犹 3）。又例如，耶稣和保罗在反对者环绕着他们，真理岌岌可危的时候，同样毫不退缩。所以，有些时候，我们需要主动出击，据理力争。但不管怎么说，我们在护教时，永远都不能失去“温柔、敬畏的心”。

结论

怀爱伦已经意识到并且也接受了这样一种现实，她的生活和作品总是会遭受种种攻击。她写道：“我知道，直至基督降临之前，对我的攻击总会兴起。每一个我们信仰的反对者都会说怀夫人的作品乃是出于那恶者。他们一旦开始反对真理，就会攻击我。”³⁷

在直面针对其预言可信性的种种质疑时，怀爱伦回应这些攻击的原则就是：“每一项指控都必须经过细致查验；不能在无法得出确切结论的情况下不了了之，不能让人仍旧怀着不确定去思量这事究竟如何。”怀爱伦指出，他们“绝对不能被欺骗，绝对不能被置于谎言之下。”³⁸

上述声明以及一些其他类似的表述均是基于本书推崇的那种护教原则。³⁹若是将每一项指控都放在怀爱伦生平与作品的文学和历史背景之下细致查验，人们就会看到一种与那些攻击怀爱伦的网站和书籍中描述的完全不一样的图景。真理正在等待着我们去发掘。

关于针对怀爱伦的攻击，一个非常有帮助的领域就是此类攻击的历史和教会进行的回应。理解基督复临安息日会历史的这一层面，（这正是接下来三章要呈现的，）对于理解当下的种种是非乃是至关重要的。

本章总结

1. 互联网使今天针对基督复临安息日会信仰的攻击比以往任何时候都更加容易被接触到。
2. 许多网站、博客和书籍都在不遗余力地将基督复临安息日会及其教导污名化。
3. 在针对基督复临安息日会信仰的攻击中，怀爱伦是最为首要的目标。

4. 最近一段时间，<http://www.ellenwhiteexposed.com> 是言辞最为激烈且影响范围最广的专门攻击怀爱伦的网站。
5. 针对怀爱伦的攻击可以被分为如下 12 个大类：
 - a. 怀爱伦的大部分作品均属抄袭。
 - b. 怀爱伦在其事工的初期曾经教导过关门论。
 - c. 怀爱伦声称自己的默示与《圣经》同等，这一点与《圣经》相悖。
 - d. 怀爱伦的言行教导自相矛盾。
 - e. 怀爱伦对福音有着错误的理解。
 - f. 怀爱伦的预言没有应验。
 - g. 怀爱伦在健康方面的所有观点皆源于那些与她同时代的健康改革家。
 - h. 怀爱伦患有颞叶癫痫，她所见的并非是具有权威的异象。
 - i. 怀爱伦遮掩了自己作品中的神学错误。
 - j. 怀爱伦对米勒尔主义者的错误表达过赞同。
 - k. 怀爱伦曾经有过一些怪异的表述。
 - l. 教会领袖遮掩了怀爱伦的错误和失败。
6. 教友在直面针对怀爱伦的攻击时反应不尽相同：大部分人对攻击予以否定；一些人变得义愤填膺并开始攻击那些批评家；还有一些人则拒绝了怀爱伦并离开了教会。
7. 最佳的回应方式源于基督教护教学领域——基于对方的问题进行驳斥，并提出有利的证据证明自己，以此为出发点为基督教信仰进行一个合理的辩护。
8. 彼得前书 3 章 15-16 节对于基督教护教士来说是一段至关重要的经文，在护教时可以作为根据和原则进行使用，并且同样可以运用在为怀爱伦进行的辩护之中。本着这段经文，
 - a. 我们为怀爱伦的预言恩赐进行的“辩护”必须是可信的——细致理性、条理清晰、博学睿智且令人信服。
 - b. 不仅仅是牧师和神学家，所有相信怀爱伦拥有预言恩赐的人都应该“准备好”一种合理的辩护，以便对种种攻击展开回应。
 - c. 面对那些攻击我们的人，我们为怀爱伦先知事工进行的辩护必须本着“温柔、敬畏的心”。
9. 怀爱伦认为，针对她的每一种指控都必须进行细致查验并审慎回应。

第二章

日光之下并无新事

1883年时，怀爱伦写道：“从我工作之初的时候起，我就被仇恨、指责和谎言纠缠。莫须有的罪名和毁谤中伤肆无忌惮地越聚越多，并被那些背道者、形式主义者 and 狂热分子广泛传播。”*她回忆道：“这场‘战争’已经持续了差不多有五十年之久。”¹本章讨论的就是这场“战争”，以及在怀爱伦七十年先知事工的前五十年中，教会究竟是如何回应的。所罗门那句脍炙人口的名言说：“日光之下并无新事”（传1:9）。这诚然就是针对怀爱伦之攻击的光景。尽管我们十九世纪的先辈们无法想象互联网那叹为观止的科技，但针对怀爱伦的攻击，在他们听起来就犹如马儿的嘶鸣那样耳熟，如今只不过是传播的渠道更加便捷而已。

在怀爱伦先知事工的前四十年中，各种攻击和教会的回应可以按照以下三个类别进行汇总：使者党（Messenger party，或译信使会、信使党）、马里昂党（Marion party）和迈尔斯·格兰特（Miles Grant）。³在下一章，我会讨论达德利·M·坎莱特的的问题，在怀爱伦人生的最后三十年当中，他是最具影响力的批评家。

使者党

第一次针对怀爱伦先知事工的有组织的反对始于1853年的两位早期基督复临安息日会宣教士——H·S·凯斯（H. S. Case）和C·P·拉塞尔（C. P. Russell，或译C·P·罗素），他们二人在错误地指正一位女士说脏话之后，被怀爱伦批评了。⁵二人因为这次批评而气愤不已，便开始公开指责怀雅各和怀爱伦。到1854年中期，他们赢得了一些追随者，怀雅各在《评论与通讯》中论到这些人说：“他们创办了一份报纸以宣扬自己的观点，其目标是我们，尤其是针对怀爱伦的观点展开攻击。据我们对这些人的了解，以及他们当下这种急功近利的状态，我们势必会遭到他们最为严重的歪曲和最不道德的污蔑。”⁶正是在这一年秋天，凯斯、拉塞尔和他们的追随者着手创办了一份报纸，他们将其命名为《真理使者》（*Messenger of Truth*）。他们希望自己的报纸可以取代《评论与通讯》。因着他们对报纸的命名，这些人被称为“使

* 译者释：本书使用的怀著中文译文和其他一些与怀爱伦有关之作品的中文译文均引自目前通行的译本。译者在尽可能尊重原版翻译的前提下，对本书使用的部分译文进行了有限、适当的调整，以求更好地表达作者论述的观点和怀爱伦阐述的含义。在阅读时敬请留意。

者党”。

最初发行的《真理使者》旨在为凯斯和拉塞尔的行为正名，反对怀雅各的领导，并挑战怀爱伦的异象。⁷之后的若干期则开始对怀雅各的人格进行攻击，并同时继续攻击怀爱伦的异象。⁸1854年11月，《评论与通讯》出版委员会针对《真理使者》及其中涉及守安息日之复临信徒的“不友好言论”展开回应。委员会指出，“这些人一直以来的恶劣行径表明，他们彻头彻尾地步向了堕落，他们永远都不会放下使用谣言攻击那些使他们不悦之人的伎俩。”⁹

宣教士的先驱者、教会行政机构领袖、教会历史学家J·N·拉夫伯勒（J. N. Loughborough）在回忆起《真理使者》的种种攻击时说：“这份报纸中掺杂了许多不实之处，其信息让我们在工作中十分烦扰；这是我们第一次经历此类公开的攻击，我们觉得我们有责任去驳斥他们的毁谤之词。”不过，他也表示，“那些回应他们谎言的努力却只换来他们编造的更多谎言。”¹⁰

到1855年中期的时候，由于来自使者党的反对声浪极其浩大，包括怀雅各、J·N·拉夫伯勒在内的五位遵守安息日之复临信徒的领袖开始筹划，要对所有形形色色的指控展开有力反制。¹¹不过，在6月20日晚间，怀爱伦见到了一个关于使者党以及如何应对此事的异象。

怀爱伦写道：“使者党已经兴起，我们会因他们的谎言和曲解而受到一些损害，但是我们应该耐心地忍受；因为他们现在离开我们造成的损害，不会像他们若属于我们而发挥的影响给上帝的圣工带来的损害那么大。”¹²

在这个异象中，怀爱伦蒙指示看到了遵守安息日的复临信徒应该如何采取行动。“我看到必须唤醒上帝的子民穿上军装。基督就要来了。最后怜悯信息的大工对我们来说太重要了，决不可丢下它而下去回答使者党所信奉和散布的谎言，曲解和诽谤。我们必须仔细研究现代真理。我们正在做一项大工，不能下去。撒但在操纵着这一切，要使我们的心转离现代真理和基督的降临。”结果，复临信徒的领袖们决定放弃自己打算针对使者党采取反制措施的计划，《评论与通讯》也不再发布关于《真理使者》的负面信息。¹⁴

1855年11月16日，在巴特利克里克召开的代表大会上，遵守安息日之复临信徒的领袖们投票通过决议，此决议成为在之后数年中遇到反对者时指导他们应该如何采取行动的纲领。这份决议被刊登于1855年12月4日的《评论与通讯》：“为了向各地的弟兄们提供信息和使他们满意，对于现代真理之敌的错误陈述，我们研究决定了今后的行动方针。决议：从今以后，我们要一心一意，单单宣传和维护现代真理，效法我们的榜样，在凡事上把自己交托给那位在苦难和忍耐中，按公义施行审判的主。”¹⁵

这份决议的重要性毋庸置疑。在怀爱伦“不能下去”的异象的影响下，这就是对《真理使者》那些谎言和毁谤的回应。此事的经验教训十分明确：不要让撒但“使

我们的心转离现代真理和基督的降临。”¹⁶这就意味着，教会领袖不应该将所有的时间都耗费在“真理之敌的错误陈述”之上，而是要“单单”去“宣传”和“维护”真理。换言之，“维护”真理（即护教学中的“辩护”，针对各种攻击展开的捍卫行动）永远都不能和“宣传”真理（或译“拥护、倡导、宣扬”，站在真理的立场上据理力争并提出有力证据）彼此分割。《评论与通讯》刊载了多篇旨在宣传和维护“现代真理”的文章，其根源即是这项方针。¹⁷另外，关于怀爱伦的先知事工彰显出的属灵恩赐，围绕此项《圣经》教导展开的大部分护教工作同样可以追溯至这项方针。

马里昂党

“马里昂党”¹⁸的影响比使者党更加长久也更加广泛。这群人在 1880 年代期间的基本主张就是去挑战怀爱伦的先知事工。

B·F·斯诺克 (*B. F. Snook*, 或译 *B·F·斯努克*、*B·F·施努克*) *W·H·布林克霍夫* (*W. H. Brinkerhoff*, 或译 *W·H·布尔克霍夫*)。“马里昂党”的渊源可以追溯到 1863 年抵制教会建立全球总会的运动。刚刚组建的艾奥瓦区会会长 *B·F·斯诺克* 和该区会的首任秘书 *W·H·布林克霍夫* 反对建立正式的教会组织，也反对将教会命名为“基督复临安息日会”。另外，他们还攻击怀爱伦的异象和怀雅各的领导，在新组建的区会当中搅得乌烟瘴气。

1865 年 6 月，怀雅各和怀爱伦出席了艾奥瓦区会的特别会议，以处理这种情况。他们认真又耐心地回应了那些针对这两位区会领导——斯诺克和布林克霍夫的疑问与批评。会议结束后，二人均为此事道歉，在晚些时候写了内容更加详实的书信，承认自己的错误，并被登载于 1865 年 7 月 25 日的《评论与通讯》。在这些书信中，二人均体现出了自己的诚恳态度，并对基督复临安息日会和怀爱伦的先知引领表达了信心。¹⁹

可是，斯诺克和布林克霍夫的心意改变却没有维持多久。不过短短数周，他们便对怀爱伦的异象表达了否定，并鼓动自己的区会独立，他们掀起的这场背道比第一次背道更加猛烈。²⁰他们在艾奥瓦州的路里昂建立了自己的总部（因此得名“马里昂党”），至 1866 年春，他们“成功地将马里昂教会 60 人中的 45 人拖下了水”。²¹

不过，他们在 1866 年付诸的最重要的行动却是出版了一本论战性质的书，名为《怀爱伦的异象，而非上帝的异象》(*The Visions of E. G. White, Not of God*)。²²这本书将他们已经在公开宣讲和出版物中抛出的观点汇总到了一起。²³二人对怀爱伦称自己拥有默示的说法提出质疑，指责她宣讲关门论的教导，试图证明怀爱伦的作品缺乏内在统一性且自相矛盾，断言她基于自己的异象而无视每个人都拥有自己断定是非的权利，并坚称她和教会都认为怀爱伦的作品就是另外一部《圣经》。²⁴简而言之，他们拒绝接受怀爱伦的异象乃是“神圣的启示”。²⁵

《怀爱伦的异象，而非上帝的异象》提及的一系列负面信息和今日各色反怀爱伦

网站使用的资料之间存在着惊人的相似。将二者进行一个简单的对比，就可以看到时下种种攻击无非是对斯诺克和布林克霍夫在差不多一个半世纪之前早就使用过的诸多论点进行的回收再利用而已。²⁶

教会对斯诺克和布林克霍夫**的回应**。斯诺克和布林克霍夫的种种指责流传范围甚广，作为对此的回应，乌利亚·史密斯（Uriah Smith）撰写了一份手稿，对他们的攻击展开回应。不过，手稿并未立即发表，一组牧师和教会领袖着手展开审核，“以检视手稿的质量，并确定其是否具有达成目标的潜质。”²⁷在审核过程中，手稿得到了众人的认可，他们决定将其发表。手稿的大部分内容还在基督复临安息日会全球总会会议和密歇根州区会的联席会议上进行了宣读，之后所有的行动都按部就班地展开，手稿内容也被发表在了1866年6月12日的《评论与通讯》之上：“决议：我们全球总会和密歇根州区会的成员已经听过手稿选段的宣读，这份手稿由乌利亚·史密斯弟兄撰写，以回应最近若干针对怀姐妹异象的质疑，我们在此郑重表示由衷的赞同。决议：我们向史密斯弟兄表示诚挚的感谢，因他能够在反对者发起攻击时为异象辩护。”²⁸

也是在这一期的《评论与通讯》，史密斯发表了手稿的第一部分，以此开始了共分为5个部分的名为《异象——对质疑的回应》（*The Visions-Objections Answered*）的系列文章的刊载，连载一直持续到了7月31日。在整个系列文章当中，史密斯列举了39项质疑，并给出了针对性的回应。举例来说，第1项的标题是“圣经和唯独圣经”，第39项的标题是“遮掩”。²⁹系列文章中的其他质疑还包括“关门论”（第4项，文中加入了史密斯对所谓“卡姆登异象”的评论，）和“黑人不是人类”（第37项），³¹此类质疑所基于的都是一些自相矛盾又含糊其辞的说法。³²

在系列文章的第一部分中，史密斯开篇陈明了若干重要的原则，之后才开始列举具体的问题。首先，他解释了基督复临安息日会对新约《圣经》中所说的属灵恩赐的理解，以及怀爱伦的异象如何彰显了这就是属灵恩赐的一种。他还明确指出，这些异象“已经发表在相关作品之中，名为《经验与观点、给教会的见证和属灵恩赐》[1-5卷]（*Experience and Views, Testimonies to the Church, and Spiritual Gifts, Vols. I-IV*）”。³³

其次，他解释道：“人们可以展开的每一种验证”都能够证明这些异象乃是“真实的”。“支持这些异象的证据，无论是内在的据还是外在的，都是确凿无疑的。”这些异象“与上帝的圣言相合，本身也没有矛盾。”这些异象“平静、庄严、感人，”“向每一位观察者显明，其与虚假或狂热截然不同。”³⁴

最后，史密斯从五点出发，讨论了这些异象所结的“果子”：（1）“这些异象会导向纯洁的道德”、（2）“这些异象会将我们引向基督”、（3）“这些异象会将我们引向《圣经》”、（4）“这些异象会给许多的心带来安慰和劝勉”、（5）“从另外一个角度来说，这些异象从未教导邪恶，也从未筹谋不义”。

在探讨过这些异象结出的美善果子之后，他说道：“凭着所有这些异象展现出的美善果子，凭着面对所有邪恶指控时展现出的纯正，从任何方面来说，这些异象都完全不是那些最恶毒的攻击所说的那样。”

在第1项质疑中，作为史密斯之回应的引论，他直接将话锋指向了斯诺克和布林克霍夫的出版物：“某些极力否定异象的人提出了一系列质疑，并试图证明此事。在这些质疑中，他们抛出的各种让人看了甚觉痛心疾首的说辞完全不可理喻；并且还抓住一切可以利用的细节，用最为夸大或歪曲的方式进行呈现。”³⁵

在这篇系列文章发表之后，《评论与通讯》登载了若干篇文章，对史密斯的作品给予了高度赞扬。举例来说，作家兼教会领袖J·N·安德烈（J. N. Andrews）写道：“史密斯弟兄关于这一问题的系列文章值得《评论与通讯》的读者悉心阅读。”³⁷一个月后，C·O·泰勒（C. O. Taylor）牧师³⁸写道：“许多此类质疑可能曾经让你感到困扰，阅读这些回应吧。读两遍、读三遍、甚至可以再多读几遍，直至你看到其中的要点，亮光与平安就是你这份劳苦的回报”。³⁹

两年后，史密斯在1868年将自己原本的手稿改写为一本144页的书，名为《怀爱伦夫人的异象：圣经中属灵恩赐的彰显》（*The Visions of Mrs. E. G. White, a Manifestation of Spiritual Gifts According to the Scriptures*）⁴⁰——这显然是对斯诺克和布林克霍夫那本名为《怀爱伦的异象，而非上帝的异象》的作品的一种回应。在史密斯这本涉猎广泛的书中添加的扩充部分又收录了13项质疑，并辅以相应的回应和两段附录。⁴¹附录一收录了最近一些因着针对怀爱伦先知事工的攻击而感到忧伤之人的自白。附录二包含的则是首次登载于《评论与通讯》1865年7月25日的斯诺克和布林克霍夫最初对自己错误的承认。⁴²

乌利亚·史密斯在《评论与通讯》上发表的系列文章以及经过扩充之后出版的那本书，可以被视为教会针对怀爱伦先知事工的首部护教学著作。作为对1855年“宣传和维持现代真理”之方针的实践，无论是据理力争地回应具体的质疑和谎言，还是肯定怀爱伦预言恩赐的真实性，这部护教著作的两个版本均在两个方面达成了平衡。

无论从哪个方面来说，史密斯的作品都非常重要。首先，这部作品让我们得以看到我们的先辈们如何看待怀爱伦的作品与《圣经》之间的关系。第二，史密斯的作品回应了许多至今仍在流传的质疑。第三，这部作品向今天的教会指明，我们的先辈们在关于怀爱伦声称自己拥有预言恩赐的问题上没有任何隐瞒。

马里昂运动之后的其他批评家。斯诺克和布林克霍夫离开马里昂运动之后，⁴³另外一些人继续着针对基督复临安息日会和怀爱伦的非议。马里昂党最终发展为“上帝的教会”（Church of God），并在密苏里州的斯坦伯里建立了自己的总部。⁴⁴后来，H·E·卡弗（H. E. Carver，或译H·E·卡维尔）夺得了这场运动的领导权。像斯诺克和布林克霍夫一样，卡弗接受了安息日和三天使的信息，但对怀爱伦的异象却不置可否，并最终选择了拒绝。他出版了一份反基督复临安息日会的报纸《基督复临

与安息日倡导者》(*Advent and Sabbath Advocate*)，还撰写了一本书，名为《怀爱伦夫人声称之神圣默示查考》(*Mrs. E. G. White's Claims to Divine Inspiration Examined*)，该书的第一版在1870年出版，并于1877年发行了修订版。⁴⁵在这本书中，他阐述了自己版本的斯诺克与布林克霍夫事件，并试图驳斥乌利亚·史密斯在1868年时为怀爱伦提出的辩护。

怀雅各在1871年6月13日的《评论与通讯》上对卡弗作品的第一版进行了回应。虽然怀雅各并未点名提及卡弗或卡弗的作品，其中讨论的内容却明显是卡弗引发的问题。

“若是人可以证明那在我们中间显出的预言之灵是不符合《圣经》的，也就是可以证明怀夫人的作品和口中的话语乃是有意在引导人们远离上帝、远离《圣经》、远离基督、远离圣灵、远离对上帝的诫命的遵守、远离基督和使徒教导中的义务、远离基督徒生活的质朴与纯正；到那时，或者说不需要等到那时，他们抵制这些作品，反对作为上帝向其百姓讲话之媒介的人，就会有充分的理由。”⁴⁶

怀雅各很明显是在旁敲侧击，无论是卡弗还是其他任何批评家，都无法确切证明怀爱伦是一个引导人们远离《圣经》教导的假先知。

在卡弗作品的结尾处，他试图驳斥乌利亚·史密斯关于异象“果子”的论点。⁴⁷讨论中，他指出“卡姆登异象”此时已经被证明是虚假的，这便是证据，怀爱伦的异象并未引向“纯洁的道德”或“基督”。⁴⁸怀雅各对这种说法和其他一些与之相关的攻击展开了回应：“若是那些反对者可以在怀爱伦的作品中找到一个词染指了庸俗，一句话贬低了上帝、基督的品格、圣灵的工作或基督徒圣洁的标准，抑或是引人摒弃作为信仰与责任之准则的神圣《圣经》，那就是时候要警告人们抵制这一切了。除非他们能够秉承着一颗公正之心看待这个问题，他们的讥讽又何足道哉，毕竟对讥讽展开回溯和回应可是一种繁琐又令人不快的工作。”⁴⁹

作为对卡弗关于史密斯（异象结出的）“果子”论点的进一步回应，怀雅各在文章结尾处引用了史密斯的作品《怀爱伦夫人的异象：圣经中属灵恩赐的彰显》中的一段话。很显然，怀雅各认为卡弗反驳史密斯为怀爱伦进行之辩护的尝试失败了。

另外一位离开复临信徒行列的牧师是H·C·布兰查德(H. C. Blanchard)，他在1877年发表了一本名为《怀爱伦夫人的见证与圣经的比较》(*The Testimonies of Mrs. E. G. White Compared With the Bible*)的作品。以健康改良的问题为突破口，布兰查德试图表明怀爱伦在这一主题上的教导与《圣经》相悖。1884年时，卡弗和布兰查德的作品在艾奥瓦州马里昂的“基督复临与安息日倡导者”总部均有销售。

A·C·隆(A. C. Long)及其同党的攻击。马里昂党出版的攻击怀爱伦的最具争

议性的作品大概要数 A·C·隆于 1883 年在艾奥瓦州马里昂发表的《怀爱伦夫人早期著作与后期出版作品比较》(*Comparison of the Early Writings of Mrs. White with Later Publications*)。⁵¹ 虽然这本书并未提出任何攻击怀爱伦的新论点,但其流传范围颇广,使许多复临信徒和非复临信徒对怀爱伦的异象产生了质疑。这本书的基本主张是,因为怀爱伦的许多早期言论具有异端性质,所以这些内容都在公众视野中被封锁或遮掩了起来。A·C·隆总结道:“在怀爱伦后期的出版作品中,关于她的第一个异象,有 59 行内容被删除了”。⁵² 这种隐瞒消息的论点在今天网上那些批评家的言论和诸如德克·安德森 (Dirk Anderson) 的作品《怀氏之乱:对怀爱伦的查考》(*White Out: An Investigation of Ellen G. White*) 之中同样可以见到。⁵³

A·C·隆之所以发表那本书,无非是因为 1882 年再版了一些收录着怀爱伦早期异象的书籍:《怀爱伦基督徒经历与目睹》(*Experience and Views of Mrs. E. G. White*) [1851]、《经历于目睹补编》(*Supplement to Experience and Views*) [1854]、《属灵的恩赐》卷一 (*Spiritual Gifts, volume 1*) [1858]。⁵⁴ 这些绝版的作品被整合为《早期著作》(*Early Writings*) 并进行了发表,⁵⁵ 而且至今依然在印刷。在 1882 年 12 月 26 日的《评论与通讯》之中,全球总会会长 G·I·巴特勒 (G. I. Butler) 撰文称这本新书是“一部期待已久的作品”。在这篇文章中有一处疏漏被 A·C·隆抓住不放,即巴特勒表示《早期著作》中的内容是“首次发表的怀姐妹的作品”。另外,巴特勒还对批评家们那“荒诞不经的谎言”进行了谴责,说他们现在“有机会”去验证怀爱伦早期的异象,“以指出那所谓的错谬”。⁵⁶

怀亚瑟 (Arthur White) 对这个错误进行了解释:“当巴特勒对《早期著作》的出版进行说明时,他介绍的是怀爱伦早期作品的再版,尤其是怀爱伦的第一部作品《经历与目睹》。他并没有论及怀爱伦的第一个异象已经在 1846 年和 1847 年通过若干种形式发表的事实——由怀雅各经手以文章形式进行刊登、印刷成单张、制作成小册子。当怀爱伦的第一个异象被收录进入其第一本书的时候,怀雅各或是无意为之,或是因着疏忽,有些内容被遗漏了。不过这些最初版本的书籍数量极其稀少”。⁵⁷

A·C·隆揪着一份存世稀少的遗漏版不放,抓住机会指出了巴特勒的错误。在发现《早期著作》中“怀爱伦的第一个异象有 59 行内容被删除了”之后,A·C·隆便开始炮轰巴特勒。他写道:“现在,那‘荒诞不经的谎言’可以用来形容谁的人品呢?现在,遮掩真相的事又在‘出版作品中揭露了谁的真实人品’呢?”⁵⁸

当时,教会陷入了腹背受敌的窘境。一方面,A·C·隆迎来了两位目标一致的合作者——离开了基督复临安息日会的律师 J·S·格林 (J. S. Green) 和巴特里克学院前院长亚历山大·麦克莱恩 (Alexander McLearn, 或译亚历山大·马科林),他们出版了一份《基督复临与安息日倡导者》的“增刊”,其中包含了许多针对怀爱伦的其他攻击。另一方面,A·C·隆那本论战性质的书籍在复临信徒的圈子中也掀起了不小的波澜。由于各种攻击的“广泛传播”,“便有了对质疑进行回应的需要”。⁵⁹

教会对 A·C·隆及其同党的回应。作为对 A·C·隆及其同党的回应，教会发表了一篇郑重严谨的文章，占用 16 页的篇幅刊登在了《评论与通讯》1883 年 8 月 14 日的增刊上。自 1866 年乌利亚·史密斯在《评论与通讯》发表系列文章之后，这是围绕怀爱伦的预言恩赐展开的最为重要的护教行动。副刊中收录了 17 篇文章，内容涉及 A·C·隆和其他批评家在数年之间引发的问题。其中 3 篇主要文章特别针对的即是遮掩真相的质疑。在第一篇文章《遮掩真相与关门论》中，J·H·瓦格纳（J. H. Waggoner）指出，正是“因为那个版本的书籍，或是那个版本的任何节选部分都没有再版，所以没有任何证据可以证明此事乃是在有意遮掩真相，而且他们也从未设法探究或确认这个版本的流传与使用情况”。在讨论完与关门论有关的问题之后，瓦格纳继续说，“意图”才是这里真正的问题，没有人可以证明怀爱伦早期著作中的若干部分被遗漏乃是出于邪恶的意图。⁶⁰

在第二篇文章《早期著作与遮掩真相》中，巴特勒亲自对 A·C·隆进行了回应，并承认自己 8 个月前在《评论与通讯》中发表文章时犯下了错误。他写道：“在文章中，有且只有一个错误，只能在这个从句中找到：‘这些怀姐妹的作品乃是首次发表’。这句话不完全正确，虽然我们在写这句话的时候曾经是这么认为的。我们在此之前从未见过怀爱伦这些作品有过发表，其他许多工作良久的人和我们的想法也是一样的。但在写信给安德烈弟兄，并与那些在真理中工作时间更久的人有过交谈之后，我们才发现是我们搞错了。”

在纠正了 A·C·隆的另外一个说法之后，巴特勒叙述了“关于怀爱伦夫人若干早期异象出版问题”的简要历史。他回溯了在《晨星》（*Day-Star*）[1846 年]上刊登的怀爱伦第一个异象的最初版本，到怀雅各略微编辑过的《致小群人的话》（*A Word to the Little Flock*）[1847]，再到 1851 年发表的《经历与目睹》中的最终版本。他解释道：“在这些作品发表若干年之后，所有出版物都绝版了”。然后巴特勒说，到 1883 年他整理《经历与目睹》及其补编的时候，那些文章已经可以全部在《早期著作》中阅读到了，这一切都是为了“那最近些许日子才接受真理的人”。

之后，巴特勒直接剑指“遮掩真相”的历史。在巴特勒的字里行间，人们可以明显感受到那个时代的强烈护教精神。“我们第一次听说‘遮掩真相’这类说辞还要追溯到 1866 年，斯诺克和布林克霍夫出版了一本小册子攻击异象，里面全都是荒谬怨毒之词。接下来就是 1870 年，H·E·卡弗写了一本不着边际的作品。我们的人和异象在这些攻击之下并未消陨，至今依然兴旺。现在，又来了 A·C·隆先生对之前两伙人进行了稍显拙劣的如法炮制；在对这三伙人进行验证之后，我们真的没看出 A·C·隆有什么新观点，因为他根本就没有”。

人们在今天的《复临信徒评论》中已经无法再看到此类激烈的言辞了。在教会初建的那些年中，教会刊物充满彼此交锋的论战是一种常态，有些时候言辞显得相当

* 译者释：《评论与通讯》经数次改版最终更名为《复临信徒评论》。

具有攻击性。

在巴特勒对 A·C·隆关于《早期著作》蓄意遮掩“59 行内容”的说辞进行反驳时，文章中最具说服力的论点应该是下面这段。

“也许，对我们最不公平的质疑就是这个，认为我们‘蓄意遮掩’异象，只是因为我们对其中的某些内容难以启齿。A·C·隆先生认为他找到了那被我们‘蓄意遮掩’的‘59 行内容’。粗略估计，我们现在已经出版的怀爱伦作品至少有 150000 行内容。当然了，根据 A·C·隆先生的说法，我们难以启齿的内容仅占怀爱伦作品的很小一部分——150000 行中的 59 行而已。可是，如今那 59 行内容已经全部出版了，谁都可以获得，我们邀请所有希望阅读的人全都将其拿到手中”。⁶¹

这里说的“59 行内容”已经全部出版指的是副刊中的第三篇文章《弥足珍贵的文件》，同样是巴特勒的手笔。在这篇文章中，巴特勒对怀雅各最初在 1847 年出版的《致小群人的话》进行了介绍，其中包括后来被收录进入《早期著作》的怀爱伦的两个异象，当然这里没有任何遗漏的内容。巴特勒解释道：

“最近几年，我们的人有一种很强的期待，希望可以读到怀姐妹的早期作品。去年出版的《早期著作》回应的就是这种期望，销售数量十分可观。那些曾经缺了几句话的异象都被收录进入了这本书。我们中的一些人希望能够读到和最初在《致小群人的话》中发表的原版丝毫不差的异象。为了满足这种需要，出版协会已经将全部内容印刷成了一本小册子，谨献给所有希望阅读这些话语的人”。⁶²

至此，在《致小群人的话》这个原版的背景之下，A·C·隆关于《早期著作》中有“59 行内容”被蓄意遮掩的质疑因着遗漏内容的出版而得到了回应。值得一提的是，今天也有关于《早期著作》在遮掩真相的攻击四处流传，⁶³《致小群人的话》仍旧出版有售，所有人都可以阅读。⁶⁴

怀爱伦对 A·C·隆的回应。怀爱伦通常不会回应那些针对自己的攻击。然而，由于 A·C·隆的书影响颇大，她少有地愤然背离了这种惯例。一开始的时候，怀爱伦在 1883 年 8 月 28 日的《评论与通讯》上发表了一篇文章，名为《我们目前的立场》。在这篇文章中，怀爱伦鼓励了那些因着针对其先知事工的攻击而受到波及的信徒。怀爱伦写道：“弟兄姐妹们，不要让你们的心灵被那些热切寻求引起对怀姐妹的不信任和怀疑的人所做的努力所扰乱。”像这样的攻击“在过去的四十年里重复了数百次；但我的工作并没有停顿。警告、责备和鼓励的声音没有停止”。⁶⁵

两个月后，还是在《评论与通讯》，怀爱伦谈及了 A·C·隆的书带来的影响，并本着自己的经验对广大信徒说：“同样的仇敌既会在我的道路上，也会在你的道路上。他会暗示、推测、编造各种各样的报导，而那些希望它们是真实的人就会相信它们”。⁶⁶

怀爱伦最后一次对 A·C·隆的直接回应是一篇 16 页的解释自己早期著作为何会存在遗漏的文章，名为《早期声明的澄清》(An Explanation of Early Statements)。整篇文章已经被收录进入《信息选粹》第一卷进行了发表，其中提到了每一处遗漏，并解释了当时的背景和缘由。她写道：“我非但不想隐瞒曾经发表的任何内容，若能使大家看到曾发表的著作中的每一句话，反而会使我感到很满足”。⁶⁷ 这份解释同样涵盖了涉及关门论的质疑，并针对这项议题给出了重要回应。每一个对此问题感兴趣的基督复临安息日会信徒和其他基督徒都应该阅读这份资料的完整版。⁶⁸ 其中讲述的是怀爱伦视角之下的整件事的来龙去脉。

迈尔斯·格兰特

迈尔斯·格兰特 (Miles Grant) 是最具影响力且最为直接地攻击怀爱伦的非基督复临安息日会批评家之一，他是复临基督教会 (Advent Christian Church) 的领袖兼期刊《世界的决定时刻》(The World's Crisis) 的编辑。⁶⁹ 在格兰特 1874 年出版的作品《真正的安息日：我们究竟应该遵守那一日？怀爱伦夫人异象查考》(The True Sabbath: Which Day Shall We Keep? An Examination of Mrs. Ellen White's Visions) 当中，他对怀爱伦进行了涉猎广泛的攻击。⁷⁰ 格兰特聚焦的主要议题是关门论，并声称“没有任何一个怀爱伦的预言或异象不是出于魔鬼”。⁷¹ 他收录了若干早年与怀爱伦有所交往之人的证词，并说怀爱伦偏执于狂热和为基督复临设定时间。

教会在 1874 年 4 月 14 日的《评论与通讯》上发表文章，回应了格兰特对安息日和怀爱伦的攻击。⁷² 怀爱伦在 1874 年 8 月 24 日写给 J·N·拉夫伯勒 (J. N. Loughborough) 的私人信函中同样提到了格兰特的攻击：“我怀着敬畏上帝的心在此证明，迈尔斯·格兰特，伯迪克夫人和其他人在《世界的决定时刻》上所发表的指控是不实之辞”。之后，怀爱伦便逐个反驳了他们的论点。

数年时间里，迈尔斯不断纠缠怀爱伦，在她 1885 年前往意大利托雷佩利切之后仍旧如此，甚至还曾经趁着怀爱伦讲道的时候，在其楼上的大厅里召开会议。⁷⁴ 回想起这些，怀爱伦写道：

“他这些年来一个主要的工作负担似乎就是跟踪我的足迹，散布这些由假见证制造的言论，其中一些假证人已经变得愤愤不平，因为他们的恶行受到了责备。许多证人已用笔墨和声音再三证明这些报告是没有真实根据的；但他在乎这个吗？他太喜欢他的谎言了，以致不愿放弃。而今我们可

以足够厚道地认定：他既那么多次重述这些谎言，就已确实相信许多谎言都是真的，并且像扫罗那样热心地认为设法诋毁我的影响就是在侍奉上帝”。⁷⁵

很多年以来，怀爱伦一直拒绝卷入与格兰特之间的争论。她是这样解释的：

“与任何一个人争论，或是花时间为我自己辩护、反对那些毫不犹豫不择手段地歪曲真理或使坚持捍卫上帝律法的人有臭名之人对我的攻击，都是违背我的原则的。再没有什么事比让我参加这种工作更令撒但和跟从他的人高兴的了；因为那样他们就能让我一直忙于自卫，从而使我做不成我真正的工作。但这却不是上帝给我的工作”。⁷⁶

虽然怀爱伦曾经直接回应过像 A·C·隆这样的批评家几次，但作为一条底线，她在自己先知事工的多年时间里一直都遵守着上文提到的原则。

结论

历史总是充满了对当下有益的教训。在针对怀爱伦之攻击和教会展开之回应的历史中，诚然亦是如此。当思考我们教会的这段历史时，我觉得如下这些教训是非常有帮助的。

1. 最重要也是最明显的教训是，针对怀爱伦预言可信性的激烈论战从最开始的时候便萦绕不断，我们不应该感到惊讶。过去的那些批评家们也曾想方设法地运用一切媒体工具让怀爱伦的声音止息。其实，事物的本质没有变化，只是随着互联网科技的进步，出版的渠道增加了而已。

2. 在相当大的程度上，今日针对怀爱伦的攻击，其实质无非是对十九世纪种种攻击的回收利用而已。G·I·巴特勒是对的，他说 A·C·隆的书根本毫无新意。A·C·隆回收利用了 H·E·卡弗的说法，而 H·E·卡弗则是回收利用了 B·F·斯诺克和 W·H·布林克霍夫从使者党那里回收利用的说法。诚然，每一代人都在用新的形式抛出自己的攻击，但本质却并无不同。今天，这些换汤不换药的古老攻击在反怀爱伦网站的网页上随处可见，只是换了一副新的面孔而已。还是那句话，“日光之下并无新事”。

3. 教会早期的护教作品已经回应了今日许多针对怀爱伦的攻击。举例来说，乌利亚·史密斯在 1868 年发表的《怀爱伦夫人的异象：圣经中属灵恩赐的彰显》和《评论与通讯》1883 年 8 月 13 日增刊同样提到了今天存在的许多问题，比如遮掩真相和关门论的问题。然而大多数当下的批评家甚至对去年提出的回应都会选择置若罔闻，这丝毫不应令人感到意外。

4. 回应怀爱伦的批评家们十分重要，但不应该妨碍我们将注意力聚焦于那份积极的复临信息之上——救主即将降临。巴特里克里克 1855 年的决议强调的乃是“宣传和维持现代真理”要两手并举，在应对那些涉及复临信仰的攻击时，这是一种平衡。宣传真理应该在迈出步伐的同时手握对真理的维护（为真理辩护）。在教会的工作中，二者不可分割。在我们的个人生活中亦是如此。我们每一个人都应该具备为怀爱伦先知事工之真理辩护的能力，站在这项真理的立场之上据理力争。

5. 正如过去的种种攻击并未让怀爱伦的预言之声止息一样，如今的种种攻击同样不能。只要我们继续坚守我们先辈的方针——“宣传和维持现代真理”，预言之声就会继续宣讲，并激励人心。然而，为了使这一切成就，所有怀爱伦先知事工的支持者都应该有所觉悟，这就意味着要去宣传并维护怀爱伦的著作。如前文所述，本书的第一部分和第二部分涉及的是为预言恩赐辩护，第三部分则会讨论宣传的问题。

在怀爱伦先知事工的前 40 年中，这些就是我们针对怀爱伦的攻击和教会展开的回应之中学到的关键教训。

当 1880 年代接近尾声时，马里昂党渐渐淡出了历史舞台，怀爱伦却将迎来比以往任何一次都要猛烈的攻击。达德利·M·坎莱特（Dudley M. Canright），工作多年的牧师和基督复临安息日会信仰的捍卫者，不仅离开了教会，还反过来攻击教会长达 30 年之久，而怀爱伦就是他的首要目标。他的经历和教会对他的回应就是下一章的主题。

本章总结

1. 第一次有组织的针对怀爱伦先知事工的攻击来自一个名为使者党的组织（1854-1855），他们发行了一份期刊，名为《真理使者》，希望取代《评论与通讯》的地位。
2. 他们的策略是针对个人和那些不断发展的安息日遵守者的团体发起猛攻，尤其是怀雅各和怀爱伦。
3. 在 1855 年期间，来自使者党的攻击愈发猛烈，教会领袖计划坚决对这些攻击展开反制。
4. 怀爱伦见到了一个异象，引导教会领袖远离了这种激进的反制，教会领袖们也遵循了怀爱伦的指引。
5. 教会对这个异象的积极回应最终促成了 1855 年 11 月在巴特里克里克大会上表决通过的重要决议。决议陈明，教会将“单单宣传和维持现代真理”。
6. 这项决议使教会不至于将所有的精力都放在回应攻击之上，这种精神融入了《评论与通讯》的多篇文章，宗旨即是宣传和维持基督复临安息日会信仰的真理。因此，这份决议便成了如何处理针对教会及其教导之攻击的指引。

7. 马里昂党（总部位于艾奥瓦州马里昂）比使者党的影响更长久也更严重，促使若干前基督复临安息日会信徒成为批评家，并出版了如下作品攻击怀爱伦：
 - a. B·F·斯诺克（B. F. Snook）和 W·H·布林克霍夫（W. H. Brinkerhoff）的《怀爱伦的异象，而非上帝的异象》（*The Visions of E. G. White, Not of God*）[1866]。
 - b. H·E·卡弗（H. E. Carver）的《怀爱伦夫人声称之神圣默示查考》（*Mrs. E. G. White's Claims to Divine Inspiration Examined*）[1870]。
 - c. H·C·布兰卡德（H. C. Blanchard）的《怀爱伦夫人的见证与圣经的比较》（*The Testimonies of Mrs. E. G. White Compared With the Bible*）[1877]。
 - d. A·C·隆（A. C. Long）的《怀爱伦夫人早期著作与后期出版作品比较》（*Comparison of the Early Writings of Mrs. White with Later Publications*）[1883]。
8. 教会对马里昂党的回应主要有 4 部护教作品：
 - a. 乌利亚·史密斯执笔，经教会认可，对斯诺克和布林克霍夫的作品进行回应的分为 5 个部分的系列文章《异象——对质疑的回应》（*The Visions-Objections Answered*），发表于 1866 年 6 月 12 日至 7 月 31 日的《评论与通讯》。
 - b. 史密斯的系列文章经过扩编之后的作品《怀爱伦夫人的异象：圣经中属灵恩赐的彰显》（*The Visions of Mrs. E. G. White, a Manifestation of Spiritual Gifts, According to the Scriptures*）[1868]。
 - c. 教会的《评论与通讯》1883 年 8 月 14 日刊上登载了 17 篇文章，主旨即是怀爱伦的先知事工辩护，对 A·C·隆那部影响颇广的作品进行回应。
 - d. 怀爱伦对 A·C·隆的作品进行了回应，撰写了 16 页的文章对自己作品中存在遗漏的问题进行了澄清，名为《早期声明的澄清》（*An Explanation of Early Statements*）。这份回应十分具有意义，因为怀爱伦很少回应那些针对自己的攻击。
9. 迈尔斯·格兰特（Miles Grant），最具影响力也是讲话最为直接的非基督复临安息日会怀爱伦批评家，出版了期刊《世界的决定时刻》（*The World's Crisis*）和书籍《真正的安息日：我们究竟应该遵守那一日？怀爱伦夫人异象查考》（*The True Sabbath: Which Day Shall We Keep? An Examination of Mrs. Ellen White's Visions*）[1874]。
10. 奉思考格兰特对自己的猛烈攻击，怀爱伦感到在格兰特将那些攻击重复了不知多少遍之后，他自己都相信那些攻击是真的了，还相信攻击怀爱伦就是侍奉上帝。怀爱伦从来都不会卷入与格兰特的论战。
11. 从这一章可以得到的 5 点教训：

- a. 对怀爱伦的攻击从她开始先知事工的最初一刻起便萦绕不断，所以今日有人攻击她，我们不应该感到惊讶。
- b. 在相当大的程度上，今日针对怀爱伦的攻击，其实质无非是对十九世纪种种攻击的回收利用而已。
- c. 教会的早期护教作品已经回应了今日许多针对怀爱伦的攻击。
- d. 回应怀爱伦的批评家们十分重要，但不应该妨碍我们将注意力聚焦于那份积极的复临信息之上——那位即将降临的救主。
- e. 正如过去的攻击并未让怀爱伦的著作归于沉寂，今日的种种攻击同样不会让怀爱伦的预言之声止息。

第三章

达德利·M·坎莱特：怀爱伦批判之父

达德利·马文·坎莱特（Dudley Marvin Canright）于1840年9月22日出生在密歇根州金德胡克（Kinderhook），在海勒姆·坎莱特（Hiram Canright）和洛丽塔·坎莱特（Loretta Canright）的七个孩子中排行老三。¹他在16岁时受洗加入了卫理公会；又在1859年19岁的时候因着怀雅各的宣讲改信了基督复临安息日会的信仰。他聆听讲道，如饥似渴地阅读着复临信仰的书籍，并夜以继日地研究《圣经》。他希望其他人也可以接受自己的新信仰。他的母亲便是他结出的第一个果子。²

坎莱特感受到了加入圣工的呼召，21岁时起身前往巴特尔克里克找到怀雅各表达了自己的想法，怀雅各鼓励他应该迈出尝试的一步。自开始的一刻起，坎莱特便体会到了成功的滋味。《评论与通讯》报道了他早年事工结出的丰硕果实。³1864年7月在密歇根州瓦萨（Vassar）与艾萨克·冯·霍恩（Isaac Van Horn）长老一起举办布道会之后，坎莱特在《评论与通讯》发文写道：“现代真理看起来是如此清晰，我们越是感受到其中的美好，就越是想进一步研究。为这符合《圣经》、常识和人们渴望的宗教而赞美主。”⁴坎莱特于1865年5月29日接受按立，正式加入福音事工。J·N·拉夫伯勒和怀雅各主持了这场仪式。1867年4月11日，他迎娶了卢克丽霞·克兰森（Lucretia Cranson），后者是曾在怀雅各和怀爱伦家中被抚养过一段时间的孤儿，芳龄19。短短的时间里，坎莱特成为基督复临安息日会的信息最为有力也最为成功的宣讲者之一。

坎莱特作为按立牧师在基督复临安息日会工作了22年。在最初的那些年中，人们觉得他是一位天赋异禀的沟通者和辩论者，曾经成功地驳倒了那些反对基督复临安息日会信仰的人。他笔若生花，在《评论与通讯》和《时兆》上发表了很多宣传和维护现代真理的文章。⁵他写下了许多用最为坚决的态度肯定基督复临安息日会信息和怀爱伦先知事工的话语。

坎莱特与怀爱伦之间时断时续的关系

在1873年至1883年这十年间，坎莱特曾因对怀爱伦及其证言存有疑惑而先后3次离开基督复临安息日会的事工。⁶在此期间，他和怀爱伦的关系只能用时断时续来

形容。⁷根据坎莱特本人的描述，⁸他第一次离开事工（1874年）是因为他的妻子收到了一封来自怀爱伦的饱含措辞强烈之批评指正（证言）的书信。⁹他回忆说：“我觉得这太极端了，有些地方言过其实了，”但“很快一切就基本过去了，”他重返事工，尽管依然“对怀姐妹有些芥蒂，没有完全接受这份证言。”¹⁰

有趣的是，短短几年之后，坎莱特写出了这十年间自己笔下对怀爱伦的先知事工给予最为坚决之肯定的文章，名为《对低声细语者的坦率对话：与教会肢体不和谐之人的一些事实》（A Plain Talk to the Murmurers: Some Facts for Those Who Are Not in Harmony With the Body），连载于1877年3月15日至6月14日的《评论与通讯》。¹¹在这篇系列文章的第四部分中，坎莱特将怀爱伦描述为“谦逊、端庄、仁慈而高贵的女士”，说她“并不像狂热者那样自命不凡、自以为是、妄自尊大。”坎莱特继续说：“我听怀姐妹讲道几百次了，反复阅读过她所有的证言，其中大部分还读了很多遍，我在所有作品中从未找到一句不合乎道德的话，也没有任何内容不合乎严格的纯洁与基督徒的精神；没有任何事情偏离《圣经》或基督；我所能找到的唯有最为热忱地顺服上帝、爱基督、相信《圣经》并时常查考。”联想到自己的个人经历，坎莱特说：“我从证言中无数次地获得了极大的属灵福分。”¹²

坎莱特第二次离开基督复临安息日会的事工发生在1880年，当时他收到了第二封来自怀爱伦的措辞激烈的责备证言。¹³他解释道：“我完全无法理解，只是感到难以面对怀姐妹，并很快彻底离开了工作。”¹⁴根据坎莱特自己的回忆，4个月的时间里，他始终在质疑复临信徒的教导。“我查考每一个方向，要看看我们的教导中是否存在某些错误，若是有可能的话，我能不能不走别的道路。”他甚至还“去找其他教会的牧师，看看他们怎么说。”不过坎莱特发现，“无论与谁交谈”，“那些人都只会对这个问题表现出一无所知，他们的论据根本就比不上我曾经听过又反驳过上百次的那些说辞。”¹⁵最后，坎莱特返回了巴特尔克里克，找到乔治·巴特勒、怀雅各和怀爱伦来为他答疑解惑。

这样的研究进行了几个月之后，坎莱特重返岗位，再次宣讲基督复临安息日会的信息。他将自己的经历写下，并发表在了1881年9月13日的《评论与通讯》之上，标题为《屈从于气馁和疑惑的危险》（Danger of Giving Way to Discouragement and Doubts）。¹⁶在这篇文章中，他肯定了基督复临安息日会的信息：“如果《圣经》没有清晰且大量的关于三天使信息的教导，我甚至都会觉得通晓《圣经》也是索然无味。”坎莱特决心要从这段经历有所收获：“诚然，我如今后悔自己曾经屈从于气馁和疑惑；但我觉得自己还是从中学到了教训，在我一生余下的时光里，我再也不要重蹈覆辙。”¹⁷

由于不断质疑基督复临安息日会的教导和怀爱伦的先知事工，不到一年时间，坎莱特第三次离开了基督复临安息日会的事工。他曾经试图宣讲“侧重实用的真理”，但没起到什么效果。他在1884年时评论道：“我依然对这项工作的各个方面没有由

衷的认同，尤其是证言。”至此，他“跑去务农”，并“决心过一种献身的生活”。¹⁸从1882年到1884年，他一心忙着耕种土地。

1883年12月，坎莱特给A·C·隆写了一封私人信函，¹⁹说务农让自己一直“非常繁忙地努力工作”。他告诉A·C·隆，耕种土地“是我天生最喜欢做的事，我感到非常满足。”论及向复临信徒讲道的事，他坦言：“我已经彻底放弃讲道了，并且毫无重操旧业的想法。”关于怀爱伦，他“确实非常”不喜欢怀爱伦。在坎莱特看来，怀爱伦无非是“自欺欺人”，她的“异象”也“并非出于上帝”，“完全是自己想象力的产物而已”。坎莱特“始终认为怀爱伦对那些阻碍自己的人表现出的就是一种苦毒又充满报复心的精神。”

这封信的下一段话非常重要：“可是，你无法将怀爱伦的异象和我们的人持守的三天使信息分割开来。如果她的异象不是出于上帝，那么整个教导就都是错的，因为这一切都是一起被建立起来的。因此，正如你所看到的，我的信仰彻底崩溃了。就我目前所见，这教导的真假似乎全在两可之间。我不再像以前那样对这种投机臆测的观点持肯定态度了。”

就坎莱特对基督复临安息日会的感受来说，怀爱伦显然扮演着核心角色。当坎莱特对基督复临安息日会的教导显出质疑时，他与怀爱伦的关系似乎就是他如何面对整个复临信仰的决定因素。至于教会的领袖，尤其是巴特勒长老，坎莱特则对他们表现出了极大的欣赏。他说：“我依然是教会的一员，我会竭尽所能地帮助教会。但如果我的处境发生了改变，我就会很快加入其他教会。”²⁰

回想起这段离开基督复临安息日会事工的两年时光，坎莱特写道：“我很快发现自己的疑惑和恐惧与日俱增，我的献身精神却日渐消陨，而且我发现很长一段时间里，自己只是囫囵吞枣似的付出一点时间、兴致和愿望阅读宗教作品。我确信证言是不可靠的，我们的人持守的其他教导也是不正确的。所以，当被人问及真理之中的任何一点时，这些人就会开始顾左右而言他。”²¹

1884年9月，在朋友的邀请下，坎莱特与“巴特勒长老一起参加了北密歇根帐篷大会”。他们二人在那里花了很长时间进行“劝勉、祷告并审慎研究”坎莱特的疑难问题。他写道：“我开始看到，至少我的部分质疑是站不住脚的，而我本人也不完全正确，没有完全行在亮光之中。”与老朋友巴特勒相处的这段时光带来的结果是，他开始以一种新的眼光去看待怀爱伦和教会。“我看到我在有些事情上会错意了，而在另外一些事情上却是全然正确的。但如果那些事情真的正确，就肯定意味着我整条路都走错了。亮光进入了我的思想，多年以来，我第一次可以真正地说，我相信证言。我对怀姐妹所有的消极感受都在这一刻烟消云散，我感受到了对她的诚挚敬爱。”²²

坎莱特决心忠于基督复临安息日会的信仰，从第三次对事工的暂离之中返回，他写下了最重要的一段话。如果没有因为知晓坎莱特后来的背道而受到影响的话，只

是单单阅读这段话，人们一定会在看到字里行间透露的新生和诚挚时备受触动。谈到 1884 年 9 月 26 日星期五那天在北密歇根州帐篷大会的转变经历时，坎莱特执笔在《评论与通讯》上写道：

“我在内心中感受到了有生以来最大的改变。这是对我所有情感的彻底颠覆。光明与信仰沁入我的心灵，我感到上帝赐给了我一颗新心。我以前从未经历这种改变，甚至在最初归主的时候，或是我接受这信息的时候，抑或是其他任何时候都没有。我相信，这是直接源于上天的——上帝圣灵的工作。我现在坚定地相信这信息，比以往任何时候的理解都更加深入；我想对我身在各处的朋友们说，我现在不仅仅是接受，我还相信这证言乃是从上帝而来。深谙我曾经对这一切的反感，对我自己来说，这种情感上的变化要比其他人想象的更加奇妙。”²³

回想这次重新悔改的经历时，坎莱特写道：“如此与上帝就近，如此诚挚的献身，如此庄严渴望去过圣洁的生活，唯有上帝的灵才能成就。那就是我渴望成为的样子。我因着自己的救恩，因着我能够在这项工作中与这群人相连，可以在拯救他人的事上尽一份力而全然满足。在这里，我要坚守我的立场，愿付上此生和来生中我的全部、我的所有和我的盼望，与这群人和这项工作共同进退。”²⁴

对牧师，他说到：

“弟兄们，我想说的是：就我而言，我要从这里开始；我拥有的全部，我的所有，都要投入到这项工作之中，唯有破釜沉舟。我永远都不会再退后了；我相信，我若是再退后，就必然陷入沉沦。我会把我的一切都投入到这项事业之中。我相信，在这项真理之中，有可以拯救人的东西。我曾看见过酒鬼因此得救，哪怕是最为恶毒的人亦能因此得救；愿上帝帮助我们在耶稣降临的时刻凯旋。”²⁵

接下来的两年，坎莱特在基督复临安息日会中的工作颇为成功，宣讲、教导、写作都是如此。²⁶ 几乎每一期《评论与通讯》都有他那文思泉涌的笔撰写的文章。他最脍炙人口的文章应该是《致疑惑堡垒中的人》(To Those in Doubting Castle)，刊登于《评论与通讯》1885 年 2 月 10 日。他再次毫无疑问地肯定了怀爱伦的先知事工：“再强调一次，证言的导向和影响与那些引人远离《圣经》，远离上帝并远离对基督之信心的灵媒的教导不同；也与那种引向身体感官、不诚实和犯罪的摩尔门*教信仰不同；证言乃是在引向对《圣经》的信心、对上帝的献身和谦卑与圣洁的生活。坏树

* 译者释：摩尔门的官方中文译名自 2007 年起更改为摩门教。

能结好果子吗？耶稣说不能。凭着什么才能知道树呢？树的果子。这里有一棵立于我们中间四十年的树，结满硕果。”²⁷

对坎莱特来说，一切都十分顺利，直至 1886 年的全球总会代表大会。这次会议永久性地改变了他和基督复临安息日会的关系。

1886 年全球总会代表大会

多年以来，关于坎莱特离开基督复临安息日会的事，人们提出了若干种可能的原因：没有实现的雄心、易于改变的性格、围绕安息日的问题为自己与 D·R·邓根（D. R. Dungan）之间的辩论进行的准备、1886 年全球总会代表大会期间围绕律法本质发生的争论。在上述原因中，只有一个是最具说服力的。坎莱特本人提到过，这次全球总会代表大会的争论是他对基督复临安息日会信仰之态度的转折点。

*1870 年代至 1880 年代期间的律法主义。*要完全搞清楚 1886 年全球总会代表大会对坎莱特的影响，我们就必须探讨 1870 年代至 1880 年代期间复临信仰对律法和救恩的理解。第一代基督复临安息日会的信徒相信救恩取决于通过信心而有的恩典，²⁸ 但若干年后，在律法的永恒性和迫近的基督复临这类独特教导中，以基督为中心的本质渐渐淡出了众人的视野。围绕安息日，人们对上帝律法之破口的关心渐渐侵蚀了对因信称义的理解，因信称义被视为一种“基本真理，但并不是教会着重强调的真理。”²⁹ 结果，“在早期基督复临安息日会的讲道、书籍和期刊当中，对因信称义和靠恩典得救的提及少之又少。”³⁰ 教会独特末世信息的核心——个人与耶稣基督之间的救赎关系缓慢而难以察觉地从人们的头脑中隐去了身影。

教会历史学家理查德·施瓦茨（Richard Schwarz）和弗洛伊德·格林利夫（Floyd Greenleaf）对这种状况的总结非常准确：“到 1870 年代和 1880 年代的时候，新一代的基督复临安息日会信徒已经成长起来。他们忍受着来自其他基督徒的诸如律法主义者和犹太教徒之类的嘲笑，甚至在某些地区还出现了遭受迫害的情况，这一代的基督复临安息日会信徒决心通过研究《圣经》来坚定自己的安息日信仰。他们找到了许多可以作为证据的经文，足以支撑起强有力的逻辑去彰显安息日的永恒性。他们开始据理力争，但却在不知不觉间滑向了另一个深渊，险些沦为别人指责中的那种寻求依靠自己的行为获得救赎而不去依靠耶稣基督的律法主义者。”³¹ 结果，顺服而不是信心，成为了这段时期大多数复临信徒的座右铭。³²

坎莱特作为一位传统复临信仰的捍卫者，在 1874 年《时兆》的一篇文章中谈到了当时的思想，他宣称基督复临安息日会的使命不是去强调“信心、悔改、转变、白白得来的救恩，这类基督教的正统信条”。根本就“没有必要将那么多时间和精力花费在此类主题之上”，因为“争战已经开始，这些教义没有什么好争论的”。相应地，教会的使命应该是去强调预言、律法和“即将到来的忿怒大日”，并为能够在“大艰难时期站立得住”进行必要的预备。³³ 结果，坎莱特和其他许多人都相信，复临信仰

中的预言警告应该被放在首位，而基本的基督教教导则应该居于次席。

怀爱伦并不认同坎莱特和其他教会领袖对复临信息的此种理解，这一点在她这段时期的作品中非常明显。怀爱伦相信，对此类救恩的题旨，远远不应该仅仅是“认同”而已。数年之间，她固然强调预言、律法和末日的临近，但这一切乃是在信心、悔改、转变、白白得来的救恩和其他基督教正统信条的背景之下。例如，1864年，她写到基督的“功劳”乃是我们获得上帝悦纳的唯一基础，³⁴1869年，她又写了一本小册子，以更正人们对基督之救赎的理解，名为《基督的苦难》（*The Sufferings of Christ*）。³⁵怀爱伦在这部作品中突显了唯有通过基督才能获得救恩的主题。她解释说：“基督情愿亲自承受律法的刑罚，以便拯救堕落的人类脱离其咒诅，他的死就宣示了他父律法刑罚犯罪之人的公义。”³⁶她还指出：“我们对于上帝爱子的生平，苦难及死亡，应当有更广泛更深刻的见解。”³⁷坎莱特和其他人并没有抓住怀爱伦作品中的这一主题。怀爱伦的强调乃是毋庸置疑的：“我们若不把握耶稣基督的义，就不可能尊崇耶和华的律法。”³⁸回顾自己多年的教导，怀爱伦1889年时说她在45年间所展现的乃是“基督无比的吸引力”。³⁹

1870年代至1880年代期间，教会在教导和宣讲方面的这种律法主义倾向引起了怀爱伦的极大关注，她多次谈到这一点。在1879年，怀爱伦指出：“这真理往往作为冷淡的理论提出来。一堂堂关于教义要点的证道讲给了来来往往的人，其中有些人永远不会再有好机会悔悟和归向基督了。”⁴⁰在1880年，怀爱伦大声疾呼：“我渴望见到我们的传道人多多思考基督的十字架，同时，他们的心被救主无比的爱，就是促使他作出无限牺牲的爱所软化所降服。”⁴¹提到教会这段律法主义的时期，怀爱伦在1890年写下了一段最值得牢记的话：“我们作为一班子民，已经讲律法讲得干燥得像基利波山没有雨露一般。”面对此种情况，她宣告说，我们：“根本不可倚靠自己的功劳，而要倚靠拿撒勒人耶稣的功劳。”⁴²因此，怀爱伦决定消灭那个时代的“法利赛主义”——“认为我们是义人，我们所有的行为都是有价值的。”⁴³

怀爱伦同样对基督复临安息日会牧师之间充满的那种好争论的精神感到不安。她在1882年时写道：“虽有许多讲员，他们言辞犀利，巧言令色，嬉笑怒骂别的教会，嘲笑他们的信仰。”体现出“谦卑心灵”的人却少之又少。（在怀爱伦的心中，坎莱特可能就是那些争论者的一员，因他自认为是传统复临信仰的头号辩手。）“这些尖刻、妄自尊大的讲员自称信奉优于别人的真理，但他们作工的方式和宗教热心却与他们所自称的信仰毫不一致。”怀爱伦指出，只有“当上帝的爱燃烧在他们内心的祭坛上时，他们讲道就不会展示他们自己的精明灵巧了，而要介绍除去世人罪孽的基督。”⁴⁴

关于律法的争论。将这个时代的背景放在头脑中，我们就可以审视这场给坎莱特带来巨大冲击的关于律法的争论了。⁴⁵自1850年代中期以来，基督复临安息日会的宣教士们将加拉太书3章19-25节提到的“外添的律法”解释为仪文律法，而非道

德律法。这种解释最具代表性的先锋就是 D·M·坎莱特本人。1876 年，他在其作品《两种律法》(*Two Laws*)⁴⁶ [该作品在律法领域对复临信仰思想影响巨大]⁴⁷ 中指出，《圣经》在仪文律法和道德律法之间有着清楚明确的区分。

1880 年代初，坎莱特修订了自己的作品，将涉及“加拉太书中的律法”的那个部分从 6 页扩充至 24 页。⁴⁸ 在这部分围绕加拉太书 3 章的扩展讨论中，坎莱特认为道德律法“能够让人知罪”，却不能“将人引向基督而获得赦免”。相应地，他说：“预表的律法（仪文律法）”和新约中的“福音”才能将罪人“导向”基督。⁴⁹ 相比之下，在 1884 年和 1886 年出版的《时兆》中，埃利特·J·瓦格纳（Ellet J. Waggoner）强调的重点则截然不同。瓦格纳说：“律法直接将罪人引向基督。”⁵⁰ 瓦格纳和《时兆》的编辑阿朗佐·T·琼斯（Alonzo T. Jones）认为，加拉太书的思想指向的乃是十诫，而不是仪文律法。就这样，到 1886 年的时候，加拉太书 3 章中的律法成为了争论的焦点。

身处这场争论漩涡中心的是全球总会会长乔治·I·巴特勒和《评论与通讯》编辑乌利亚·史密斯。巴特勒和史密斯二人都是老一代的保守派，对年轻一代的改革派 A·T·琼斯和 E·J·瓦格纳提出的理论颇为不安。在十九世纪的背景下，福音派对律法的永恒性进行了猛烈攻击，再加上似乎马上就要颁布的星期日法案，巴特勒和史密斯都觉得根本没有时间去梳理教会传统教导中关于这两种律法之区别的问题。然而事实上，当他们还在思量应该如何应对的时候，问题已然明晰，他们已经站队选定了立场。琼斯和瓦格纳同样有了决断，那就是自己的教导，他们认为自己的立场才更加符合加拉太书的背景。历史给出的评价是琼斯和瓦格纳的立场更加正确。不过在那个时间节点上，老一代的保守派和年轻一代的改革派之间却争执不下，任何一方都不肯让步。这就是 1886 年全球总会代表大会的背景，那一次是全球总会的第 25 届年度会议。

伴随着会期的临近，巴特勒不遗余力地将这场关于律法的争论推向有利于自己的方向，他在 3 线条战线上同时推进的策略将达德利·坎莱特也囊括了进来。首先，他在夏天时与怀爱伦通信，希望争取怀爱伦的帮助，攻击琼斯和瓦格纳，这二人“竟冒天下之大不韪地在出版物中宣扬有悖于复临信徒长久以来持守之立场的神学观点和预言观点。”巴特勒希望诉诸怀爱伦的权威，“通过给出关于加拉太书中的律法这一问题之正确解释的证言，来解决这次关于解释的问题。”⁵¹ 然而，怀爱伦绝对不会做出任何将自己的证言作为解释《圣经》最终权威的事，她永远都不会鼓励巴特勒做出如此举动。⁵²

第二，到 8 月底的时候，围绕律法的问题，巴特勒撰写了自己版本的“简明加拉太书注释”——一本 85 页的书，名为《加拉太书中的律法》(*The Law in the Book of Galatians*)，对瓦格纳的立场发起了直接攻击。⁵³ 另外，巴特勒和他的支持者还拿出了坎莱特的《两种律法》的新版本。正如笔者在上文中提到的，坎莱特觉得自己

是个出色的辩手，是传统复临信仰的大能捍卫者，尤其是关于两种律法之理论的问题。所以，他的这本关于律法的作品对于巴特勒的计划来说是一种助力。

巴特勒最后的一项策略是，利用 1886 年的这场全球总会代表大会，将琼斯和瓦格纳推到一个恰当的位置，再将他们那关于律法和救恩的“错误教导”拉下马。这样，当代表大会在 11 月召开的时候，巴特勒向每一位与会者都送出了一本自己的《加拉太书中的律法》，并组建了一个 9 人委员会，希望“一劳永逸”地解决关于预言的问题和加拉太书中的律法究竟是何性质的问题。他安排其他人进行委员会成员的提名。S·N·赫士格（S. H. Haskell）受命承接了这项任务，9 人委员会的成员分别是：G·I·巴特勒、S·N·赫士格、U·史密斯、E·J·瓦格纳、J·H·莫里森（J. H. Morrison）、M·C·威尔科特斯（M. C. Wilcox）、B·L·惠特尼（B. L. Witney）、W·科弗特（W. Covert），最后当然还有 D·M·坎莱特。

巴特勒希望委员会可以起草一份教义声明，但此事并未达成。根据巴特勒自己的记述，委员会围绕律法的问题“争论了若干个小时”，“但任何一方都不肯让步”。⁵⁴ 9 人委员会一分为二，5 人对 4 人：坎莱特、史密斯、科弗特和莫里森站在巴特勒的一方，赫士格、惠特尼和威尔科特斯站在瓦格纳的一方。⁵⁵ 在意识到自己无法得到想要的教义声明之后，巴特勒敲定了一项决议，不允许“我们中多数人不支持的教义观点”在复临信徒的学校中进行教导，或在教会的刊物上进行发表，直至这些观点经过“有经验的领袖弟兄的检验和批准”。⁵⁶

坎莱特的转折点。在这个委员会中围绕加拉太书中的律法展开的争论就是坎莱特与复临信仰之的关系的转折点。⁵⁷ 在《放弃基督复临安息日会的信仰》（*Seventh-day Adventism Renounced*）一书中，他说道：

“那年秋天，在我们的全球总会，围绕加拉太书中的律法，我们的领导人之间出现了严重的分歧。一派认为那是仪文律法，另一派则认为那是道德律法——这是一种无法调和的矛盾。经历了漫长而激烈的讨论，会议闭幕了，双方都比以往更加坚信自己的立场。在教义问题上，有太多的要点无法达成共识，有的只是不断高涨的拉帮结派的氛围。这件事，再加上一些其他的事情，让我很久之前曾有过的某种质疑的感觉再次涌起，我觉得是我开始查考并思考自己的时候了，不能让那些自己都无法达成一致的人来引导或胁迫我。”⁵⁸

坎莱特在他的书中多次提到了这次分裂。“瓦格纳长老领导着一派，巴特勒长老领导着另一派。”⁵⁹ 就这样，在 1886 年全球总会代表大会之后的几周时间里，坎莱特竭尽所能地“抓紧每一分每一秒仔细而敬虔地查考所有关于安息日、律法、圣所、异象等等问题的证据。”他说：“我已经毫无疑问，基督复临安息日会的信仰就是一

种臆想。”⁶⁰

按照乔治·赖特的说法，在关于律法的激烈争论中，坎莱特“一定是意识到了，瓦格纳的立场才是更加可信的。”就此处语境而言，加拉太书中的律法应该是道德律法。这种解释使坎莱特第二版《两种律法》中关于加拉太书的论点彻底崩塌。“可是，坎莱特并没有接受瓦格纳关于十诫可以将人引向基督的观点，反而将律法的永恒性和复临信仰一同抛弃了。”在坎莱特的思想中，根本就不存在折中立场。他那种以律法为导向的理论无法兼容“通过信心凭着恩典而获得救恩之福音的真理”。虽然“他看到了基督复临安息日会的领导层在圣约的问题之上陷入了困惑，将律法高举超越了福音，”但最后他却始终未能寻找到律法和福音之间的合理关系，并决定“拒绝律法，加入以福音为导向的浸信会。”⁶¹

怀爱伦告诉巴特勒，她在异象中蒙指示看到了1886年的全球总会代表大会，（怀爱伦当时在瑞士无法参会，）觉得这是一次“糟糕的会议”。她说道：“主不喜悦那次会议，”因为“我的弟兄，你的精神不对。你对待瓦格纳医生的态度多半是按照你自己的意思，而不是按上帝的旨意。”怀爱伦很快直指问题的核心：“我们必须以基督化的礼貌对待别人，即使他们与我们不同。”⁶²值得注意的是，弟兄之间无法“彼此认同”才是坎莱特决定离开基督复临安息日会的重要原因。

怀爱伦预见到，因着1886年全球总会代表大会的原因，教会将面临“一段试炼时期”。她警告道：“法利赛主义的结果将是极大的邪恶，这在很大程度上已经占据了那些在上帝工作中身居重要地位的人。”⁶³很显然，坎莱特的离开及其未来与基督复临安息日会之间的冲突已经在意料之中了，而他不仅仅是“法利赛主义”的缔造者，同样也是受害者。

坎莱特最终离开复临信仰

根据坎莱特自己的话，他“在巴特尔克里克将问题摆在了领袖人物的面前”，“放弃了所有的立场”，并“要求从教会除名”。在奥齐戈，坎莱特家乡的教会召开了一次特别会议，他的要求于“1887年2月17日被批准”。⁶⁴在会议期间，他们邀请坎莱特，“可以对教会畅所欲言”。⁶⁵当时在场的巴特勒说坎莱特的言辞“非常亲切而和善”。⁶⁶

坎莱特说了差不多1个小时，解释了自己离开的原因。根据巴特勒的记述，“他就本质而言已经无法再与基督复临安息日会同行了，”并且“不再相信律法还有约束力，不想再遵守安息日了。”简而言之，“他对这信息、圣所、两角如同羔羊的兽、证言、健康改良等等之类不再有信心了。”坎莱特“又谈到了1844年时的关门论运动，他知道证言是如何教导”这项教义已经有很多年了。坎莱特还告诉教会，“在是否相信这些教导的问题上他已经纠结20年，但现在一切都结束了，他不想再继续了。”⁶⁷

虽然坎莱特不认同复临信徒的教导，但他对复临信徒的评价却是完全积极的。他

“对自己在基督复临安息日会信徒之中受到的礼遇赞赏有加”，并说“他永远都不会像某些离开我们的人那样做出某些举动，成为针对我们的恶毒攻击者”，还强调“他唯一的期望就是为灵魂的救赎工作”。⁶⁸ 巴特勒在总结这次交流的时候说：“没有使用任何不愉快的语言，没有任何不友善的表达；当然，一想到与我们相处这么长时间的人要离开我们如此真挚持守的信仰时，不免在心中有巨大的悲伤，虽然整个事情在过程中还算愉快。”⁶⁹

就这样，坎莱特在 1887 年 2 月离开基督复临安息日会信仰的事情以和平收场。但没过多久，这种和平的氛围就烟消云散了。提到坎莱特的离开，《评论与通讯》若干次使用“背道”这个词，（在我看来十分的不明智，）他便开始了反击。⁷⁰ 另外一方面，在那年 3 月 22 日的《评论与通讯》中，巴特勒谴责了那些给坎莱特写信的复临信徒，说他们“激起了嘲讽的精神，融入了没有价值的动机，围绕个人本质的问题，专门去讲那些说了还不如不说的事。”⁷¹ 无论当时的情况是怎样的，在坎莱特和平离开基督复临安息日会信仰的短短几个月之后，他便对教会发动了攻击。若论究竟是谁打响了第一枪的话，看上去似乎双方都有错。⁷²

1887 年 4 月 5 日，怀爱伦写信给教会领袖巴特勒和史密斯，她觉得坎莱特的行径是“可憎的”。其实，在怀爱伦看来，巴特勒和史密斯并没有完全理解坎莱特身上究竟发生了什么。她告诉二人：“我无法告诉你坎莱特长老的做法在我看来是多么可憎。在此问题上我看得要比你远，因为主已经向我启示了。他的行径，他突然的改变，会说明一切。”很显然，怀爱伦看到了坎莱特在未来对复临信仰发起的攻击，并明确告诉巴特勒和史密斯，“我认为我们必须拥有更多上帝的灵，才能逃避这末日的危险。”⁷³ 怀爱伦成了首当其冲的目标，而在坎莱特人生余下的 32 年中，对复临信仰发动攻击就是主旋律。

坎莱特对怀爱伦和复临信仰的攻击

在 1887 年的春季和夏季，就是坎莱特离开复临信仰的数月之后，他开始不断造访各地，“曝光复临信仰”。他揭露复临信仰之“狂热”的收费标准是“每晚两美元”。他还在若干个教会的宗教刊物上撰写攻击复临信徒教导的文章。9 月份，在密歇根大急流城举办一场大型复临信徒帐篷大会时，坎莱特还获得了市报社的许可，在报纸上发表攻击复临信仰的文章。这篇文章的发表正逢帐篷大会举行期间，报纸传遍了整个城市。不止这些，坎莱特还散发传单，“其中充满了针对怀爱伦的恶毒人身攻击”。数以千计的传单在复临信徒的帐篷大会营地被散发得到处都是。⁷⁴

最初刊登的文章和在帐篷大会散发的传单引来了教会领袖长篇大论的回应，刊登于 1887 年 11 月 22 日的《评论与通讯》。这一期的增刊和 1888 年 2 月 21 日篇幅为 4 页的第二份增刊在 1888 年和 1895 年被汇编为一本小册子，名为《对坎莱特长老攻击基督复临安息日会的回应》（*Replies to Elder Canright's Attacks on Seventh-day*

Adventists),⁷⁵ 这份增刊的前4页回应的是坎莱特针对怀爱伦的攻击。⁷⁶ 该增刊还开启了一种用“复临信徒”之坎莱特思想去反驳“浸信会信徒”之坎莱特攻击的模式, 专刊刊载坎莱特曾经发表的维护律法的观点, 以此来回应后来坎莱特否定律法的观点。⁷⁷

1888年, 坎莱特发表了第一版的《放弃基督复临安息日会的信仰》(*Seventh-day Adventism Renounced*)。这本书到1914年的时候已经修订到第十四版, 成为了坎莱特攻击自己前教会的最重要的作品。⁷⁸ 书中包含着对基督复临安息日会信仰的历史和教导的激烈批判。虽然坎莱特只用一章的篇幅攻击怀爱伦的预言恩赐, 但对怀爱伦的批判却贯穿在整部作品之中。⁷⁹

1889年, 坎莱特走遍了从密歇根州到加利福尼亚州希尔兹堡的各个地方, 以《放弃基督复临安息日会的信仰》为基础四处宣讲。在2月份的演讲结束之后, 他与基督复临安息日会的宣教士威廉·希利(William Healey)进行了一场长达8晚的辩论。在辩论期间, 除了攻击复临信徒的独特信仰, 坎莱特还抨击怀爱伦的大部分作品都是抄袭而来。因此, 这次辩论大会被贴切地称为“抄袭指控的创世记”。⁸⁰ J·N·拉夫伯勒对这种攻击的回应就是出版怀爱伦的作品, 并在存有质疑的段落旁边将其他作者的作品附上, 以此证明“坎莱特之攻击的虚假”。这是拉夫伯勒第一次使用这种策略。

数年时间里, 坎莱特还出版了其他一些攻击复临信徒教导的作品, 比如分为10个部分的系列文章《简述对复临信仰的反驳》(*Adventism Refuted in a Nutshell*)[1889], 还有两本书: 《既不是来自天主教徒也不是来自异教徒的主日》(*The Lord's Day From Neither Catholics Nor Pagans*)[1915] 和《早期教父的完整见证》(*The Complete Testimony of the Early Fathers*)[1916]。⁸² 坎莱特对怀爱伦32年攻击的巅峰之作是一本1919年出版的篇幅为291页的书《怀爱伦夫人生平, 基督复临安息日会的先知: 反驳她的虚假主张》(*Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted*)。这本书是未来所有怀爱伦批判的鼻祖, 在之后几十年间一直吸引着复临信徒护教者的注意, 这一点将在下一章中谈到。

让人唏嘘的是, 坎莱特在1919年5月12日去世, 《怀爱伦夫人生平》于两个月之后的1919年7月才得以出版。《放弃基督复临安息日会的信仰》和《怀爱伦夫人生平》这两本书成为了坎莱特的遗产。⁸⁴

对坎莱特经历的思考

当坎莱特在1887年初离开基督复临安息日会的时候, 教会正处于神学方向转变的主要临界点之上。1888年明尼阿波利斯全球总会代表大会, G·I·巴特勒和乌利亚·史密斯为代表的全球总会领导层以律法为中心的神学思想受到了E·J·瓦格纳和A·T·琼斯为代表的以基督为中心的神学思想的冲击。这次历史性的会议充满了闹剧和争论, 使教会的神学专注点从以律法为中心变成了以基督为中心。身处这次

变革前沿的是怀爱伦，乃是她引领道路高举着这份至关重要、赐予生命之因信称义的信息。在 1888 年以后的数年之中，怀爱伦与琼斯和瓦格纳一道，下定决心通过笔和讲坛将这份至关重要的信息传遍教会。

然而，D·M·坎莱特却没有听到 1888 年的信息，也没有经历随后的复兴。他身处教会之外，只是一心攻击教会。在针对复临信仰的这场长达 32 年的攻击之中，关于 1888 年的信息对教会的积极影响，坎莱特要么根本就没有意识到，要么就是在拒绝承认。

坎莱特经历的讽刺之处在于，怀爱伦与他一样，都拒绝接受这种以律法为中心的复临信仰。在一份权威的声明中，怀爱伦将 1888 年的信息描述为“最宝贵的信息”，体现了“基督的义”，指向了“基督的神性、基督的功劳和基督对人类无限的爱”。怀爱伦说：没有任何东西能够使基督的“赎罪牺牲”“丧失功效”。“他恩典之福音的信息要以清楚而且明确的语言传给教会，好使世人不会再说基督复临安息日会的信徒只讲律法，律法，而不教导或相信基督。”怀爱伦解释说，这个问题的根本在于，人们将一切都汇聚在了“遵守上帝的全部诫命之上”。因为基督复临安息日会在 1888 年之前的那些年里，“一直在关注人，对人的指望太多了”，但却“没有注视耶稣。我们永生的盼望都集中在他身上。所以上帝就赐给他仆人们一道证言，提出了耶稣里的真理，就是以清楚明确的语言所表达的第三位天使信息。”⁸⁵ 这信息与以律法为中心的复临信仰截然不同，以律法为中心的复临信仰就是坎莱特曾经亲身经历的那种信仰，甚至在 1870 年代至 1880 年代期间还成为了主流。

在 1888 年之后的那些年中，复临信仰经历了一段超越以往任何时期的复兴，这就是坎莱特错过的东西。举例来说，1889 年 3 月，怀爱伦写道：“我从未见过复兴的工作如此完全地进展，却不带有一点儿不适当的兴奋。”⁸⁶ 同年 7 月，怀爱伦说：“基督是我们的义这个信息给许许多多的人带来了解脱。”⁸⁷ 虽然一些守旧的以律法为中心的传统主义者显出了抵制，因信称义的信息还是在 1890 年代期间的教会机构和全球总会代表大会上得到了宣扬。

关于这场复兴，尤为值得注意的一个领域就是教育。1891 年，基督复临安息日会教育项目的领袖 W·W·普雷斯科特（W. W. Prescott）在密歇根州哈伯斯普林斯召开会议，讨论教育改革的问题。琼斯援引罗马书宣讲了一系列证道，怀爱伦也谈到了“一些主题，比如建立个人与基督之关系的必要性、在复临信徒教育工作者中唤起属灵奋兴的需要、基督教信息在教育中的核心地位。”与会者将这次会议形容为一次“属灵盛宴”。结果，这次历史性的会议彻底改变了基督复临安息日会教育的道路。对《圣经》的研究成为课程的中心，基督复临安息日会的教导亦在“关于福音的正确知识”和“相信耶稣基督为永生之个人救主”的背景之下进行传授，琼斯和瓦格纳那种以基督为中心的思想成了所有大学研修内容的一部分。⁸⁸ 就这样，作为 1888 年一系列事件的一种结果，基督复临安息日会终于“可以在基督救赎工作的背

景之下宣讲独特复临信仰教导中呈现的完整信息了。”⁸⁹

在坎莱特攻击怀爱伦和复临信仰的那些年中，他从来都没有提过这种神学上的改变以及由此带来的复临信仰的复兴。他将所有一切都抛在脑后，并将复临信仰视为一种无可救药的律法主义和错谬。时至 1914 年，在坎莱特的作品《放弃基督复临安息日会的信仰》的最后一个版本中，他依然宣称复临信仰“永恒不变的主题只有律法、律法、律法。”对与此明显不符的证据选择了视而不见，他坚持认为复临信徒对律法的宣讲“超过他们对基督宣讲的十倍”。⁹⁰值得注意的是，在 1914 年出版的《放弃基督复临安息日会的信仰》的最后一个版本中，坎莱特引述的基督复临安息日会出版物基本上都是 1888 年之前发表的。⁹¹坎莱特说的那些话在他 1887 年“果断决定”离开复临信仰的时候应该还是对的，但事情就这样被他“一锤定音了”。⁹²他再也没有回过头，甚至连检查一下自己的论点是否正确都没有！

因着这种一次定终身的立场，坎莱特显然从来都没有研究过怀爱伦 1888 年之后的出版作品。他从来都没有提到或引述过怀爱伦在《评论与通讯》发表的诸多肯定因信称义和白白得来之救恩的文章。他同样从来都没有涉猎过怀爱伦那些高举因信称义之主题的以基督为中心的书籍：

- 1890 年《先祖与先知》
- 1892 年《传道良助》（第一版）
- 1892 年《喜乐的泉源》
- 1896 年《福山宝讯》
- 1898 年《历代愿望》
- 1900 年《基督比喻实训》
- 1903 年《教育论》
- 1905 年《服务真诠》
- 1911 年《使徒行述》
- 1915 年《传道良助》（第二版）
- 1917 年《先知与君王》⁹³

诚如教会历史学家提到的，正是因着这些书籍的持续影响，“基督复临安息日会才免于再次陷入 1870 年代和 1880 年代时期存在的那种律法主义的危险。”⁹⁴

坎莱特没有看到这份以基督为中心之作品的宝藏，也没有意识到教会在战略层面对这一切的高举。⁹⁵一旦坎莱特否定怀爱伦的作品拥有从上帝那里来的超自然力量的源头，他就只会看到“关于怀爱伦信息之内容和怀爱伦在异象中之经历的从自然和心理学角度出发的解释。”⁹⁶因此，他缩小了自己的关注范畴，只聚焦从怀爱伦的作品中寻找问题，并对所有与自己想法相左的证据视而不见。⁹⁷这种趋势在今天那些

跟随坎莱特脚步的人身上从未改变。

在坎莱特对怀爱伦的批判中，另外一个有趣的地方是，他从未提过怀爱伦如何看待自己的作品与《圣经》之间的关系。举例来说，在《放弃基督复临安息日会的信仰》和《怀爱伦夫人生平》中，坎莱特宣称复临信徒将怀爱伦的作品视为“另外一本《圣经》”。就在坎莱特离开基督复临安息日会之前，他听说巴特勒和史密斯希望将怀爱伦作为一种权威，去解释加拉太书3章中的律法。然而，当怀爱伦在1888年全球总会代表大会上呼吁代表们应该将注意力转回《圣经》，不要再将她的作品视为解决《圣经》问题的最终权威时，坎莱特却并未在场。不但如此，怀爱伦还在1889年肯定地宣告了《圣经》的最终权威。⁸⁹她解释道：“《证言》并不贬低《圣经》，乃欲高举它，引人注意它，以使美丽简洁的真理可以感动众人。”⁹⁹坎莱特根本就没有留意过这些话。

因此，在坎莱特对基督复临安息日会信仰的攻击中，他的涵盖范围仅仅是1888年之前的复临信仰，而不是对上帝为人类设立之计划的理解有了巨大转变之后的复临信仰。坎莱特的批判所聚焦的仅仅是他记忆中的复临信仰。坎莱特的攻击可能正确命中了复临信仰中的某些目标，但对于作为一个整体的教会来说，那些东西早已摒弃。¹⁰⁰

结论

达德利·M·坎莱特离开基督复临安息日会的信仰，以及他随后对教会的预言信使发起的长久攻击，可以被视为怀爱伦批判之历史的一个重要转折点，原因有如下4点。第一，在坎莱特的巅峰之作《怀爱伦夫人生平》中，他将从1845年至1880年代的针对怀爱伦先知事工的攻击进行了回收再利用，这些内容在本书之前的章节已经提过。

第二，坎莱特构想出了针对怀爱伦的新攻击，比如抄袭和癫痫的指控。他还第一次进行了系统性的论证，将怀爱伦与十八世纪和十九世纪那些狂热派的领袖¹⁰¹联系到了一起，比如伊曼纽·史威登堡（Emanuel Swedenborg）、安·李·斯坦利（Ann Lee Stanley）、约瑟夫·史密斯（Joseph Smith）、玛丽·贝克·埃迪（Mary Baker Eddy）、查尔斯·T·拉塞尔（Charles T. Russel）。

第三，在未来的岁月中针对怀爱伦发起的种种攻击，几乎都被坎莱特涉猎到了。¹⁰²今天互联网上流传的大多数攻击基本都是对坎莱特观点的回收再利用。即使偶尔会出现一些新的攻击，但其基础依然是坎莱特构建起来的框架。

第四，坎莱特提供了一种几乎未来所有怀爱伦批评家都会遵循的模式。从二十世纪初非复临信徒的福音派批评家到今日的前复临信徒批评家，几乎所有人都遵循着坎莱特在《怀爱伦夫人生平》中构建起的模式，可见这部作品在他们头脑中留下的深刻影响。因此，从这个角度来看，坎莱特完全可以被誉为怀爱伦批判之“父”。

下一章中，我们将会研究教会在那些年间对坎莱特的回应，并观察坎莱特对今日两位广为人知的当代怀爱伦批评家的影响。

本章总结

1. 19岁时因着怀雅各的讲道而接受了基督复临安息日会的信仰，达德利·马文·坎莱特成为一位热忱的基督复临安息日会信息的追随者，并于1865年5月29日被按立加入福音事工的侍奉。
2. 他以按立牧师的身份在教会工作了22年，作为一位天赋异禀的沟通者和辩论者而广为人知，他十分成功地反驳了那些否定基督复临安息日会信息的人。
3. 坎莱特写下过一些最强有力也最为坚决地肯定基督复临安息日会信息和怀爱伦先知事工的文章。
4. 在1873年至1883年这十年间，坎莱特先后3次离开基督复临安息日会的事工，原因是对怀爱伦及其证言存有偏见。在此期间，他与怀爱伦的关系时断时续。
 - a. 每一次他离开事工，都是因为他收到了来自怀爱伦的批评指正的证言。
 - b. 每一次他返回事工，都会在《评论与通讯》上发表文章肯定怀爱伦的预言恩赐。
 - c. 他对基督复临安息日会信仰和怀爱伦预言恩赐的最为强有力的肯定是在第三次离开事工之后发表于《评论与通讯》的文章。
5. 从1884年到1886年，坎莱特在基督复临安息日会的工作颇为成功，讲道、教导和写作都是如此。
6. 1886年的全球总会代表大会是坎莱特与基督复临安息日会信仰之关系的转折点。
7. 在1870年代至1880年代期间，基督复临安息日会充满了律法主义的精神，坎莱特即是这种思潮的推手之一。
 - a. 坎莱特作为一位传统复临信仰的捍卫者，在1874年《时兆》的一篇文章中谈到了当时的思想，他宣称基督复临安息日会的使命不是去强调“信心、悔改、转变、白白得来的救恩，这类基督教的正统信条”。相应地，他认为教会的使命应该是去强调与预言和律法相关的涉及末世之事件的独特观点。
 - b. 怀爱伦与坎莱特和其他许多教会领袖持守的理解并不相同。她认为律法和末世的事件应该始终都在基督救赎工作的背景之下进行宣讲，并出言反对教会中教导和宣讲的律法主义倾向。她认为基督复临安息日会的牧师必须宣讲律法中的基督，而不是相信自己的功劳。
8. 1886年全球总会代表大会上围绕律法的争论对坎莱特影响巨大。

- a. 全球总会的领导层，尤其是 G·I·巴特勒和乌利亚·史密斯认为保罗在加拉太书 3 章 19-25 节中写下的律法应该是仪文律法而不是道德律法。坎莱特凭借自己的作品《两种律法》成为了支持这种立场的先锋，该书最初于 1876 年出版，在 1880 年代初进行了扩编。在这本书中，坎莱特还指出，道德律法仅仅会使罪人知罪，并不能将他们引向基督。
 - b. 1884 年至 1886 年期间，埃利特·J·瓦格纳在《时兆》上表达了不同的观点，说加拉太书 3 章 19-25 节中的律法应该是道德律法，而律法可以将罪人引向基督。
 - c. 因此，到 1886 年的时候，加拉太书 3 章中的律法成为了教会中一个主要的争论议题。
9. 在 1886 年的会议中，全球总会会长巴特勒策略性地诱导着一系列事件的发生，以使自己关于律法的观点可以胜出，坎莱特成为其策略中非常重要的一部分。
- a. 当全球总会代表大会在 11 月召开的时候，巴特勒向每一位与会者都送出了一本自己的书《加拉太书中的律法》。
 - b. 他同样推荐了坎莱特的《两种律法》的新版本，其中扩充了关于加拉太书中的律法的讨论。
 - c. 他组建了一个 9 人委员会，其中就包括坎莱特，他希望这个委员会可以借着表决通过教义声明的形式确立他在律法方面的立场。
10. 在委员会会议期间，（坎莱特是整个过程的积极参与者，）围绕加拉太书中的律法爆发了极大的争论。
11. 在这次关于律法之争论的核心内容中，坎莱特显然看到了瓦格纳的观点是正确的，就此处的语境而言，加拉太书中的律法应该是道德律法。这种解释使坎莱特第二版《两种律法》中关于加拉太书的论点彻底崩塌。可是，坎莱特并没有接受瓦格纳关于十诫可以将人引向基督的观点，反而将律法的永恒性和复临信仰一同抛弃了。
12. 在思考这些问题若干个月之后，坎莱特放弃了他在教会中的所有立场，1887 年 2 月 17 日，密歇根州奥齐戈，在坎莱特家乡的教会举行的一场特别会议上，他要求教会将自己除名。他的要求在和平而友善的氛围中得到了批准。
13. 这种离开复临信仰的和平分手并没有持续多久。背道一词在《评论与通讯》谈到坎莱特的离开时被多次使用，并且一些复临信徒还给坎莱特写了书信对他进行谴责。结果，在坎莱特和平离开复临信仰几个月之后，他便开始了对教会的猛烈攻击。
14. 在坎莱特人生余下的 32 年中，通过公开的集会，出版书籍和小册子，他对基督复临安息日会和怀爱伦发起了猛烈攻击。他的两本最为重要的作品是《放弃基督复临安息日会的信仰》和《怀爱伦夫人生平，基督复临安息日会的先

知：反驳她的虚假主张》。

15. 对坎莱特经历的思考：

- a. 当坎莱特于 1887 年初离开基督复临安息日会的时候，教会正处于一个神学变革的重要临界点。虽然充满了争议，1888 年全球总会代表大会依然是复临信仰神学的主要转折点。在这次会议中，以基督为中心的神学思想与传统的以律法为中心的神学思想发生了碰撞。
- b. 在 1888 年之后的那些年中，怀爱伦、A·T·琼斯和 E·J·瓦格纳向教会的教友宣讲了因信称义的、以基督为中心的信息。坎莱特执着于攻击教会，他要么是拒绝接受这项信息，要么就是根本没有听过这项信息。
- c. 另外，坎莱特并不承认怀爱伦 1888 年之后的作品，其中就包括《喜乐的泉源》和《历代愿望》这类以基督为中心的书。
- d. 在坎莱特攻击复临信仰和怀爱伦的长达 32 年的时间里，他不停地攻击 1888 年之前的复临信仰。他从来都没有承认过 1888 年之后基督复临安息日会神学发生的改变。

16. 坎莱特离开基督复临安息日会的信仰和他之后发起的针对怀爱伦的攻击，在怀爱伦批判的历史中是一个关键的转折点。

- a. 坎莱特将从 1845 年到 1880 年代的所有针对怀爱伦的攻击进行了回收再利用。
- b. 坎莱特构建起了针对怀爱伦的新攻击，比如抄袭的指控。
- c. 未来的岁月中针对怀爱伦的攻击几乎全都被坎莱特提及过。
- d. 坎莱特提出了一种几乎未来所有怀爱伦的批评家都会遵循的批判模式。

17. 综上所述，D·M·坎莱特完全可以被誉为怀爱伦批判之“父”。

第四章

坎莱特的遗产和教会的回应

D·M·坎莱特对二十世纪和二十一世纪的那些基督复临安息日会信仰和怀爱伦的批评家们影响颇为巨大。坎莱特的作品在其死后数十年的时间里依然在不断流传，并且复临信徒之外的福音派也会使用这些作品攻击复临信徒的教导。很明显，像威廉·欧文（William Irvine）和扬·卡雷尔·范·巴伦（Jan Karel Van Baalen）这样的反狂热福音派作家都是从D·M·坎莱特那里获得了信息，并将基督复临安息日会视为狂热派。¹怀爱伦是各种攻击的焦点，坎莱特的《怀爱伦夫人生平，基督复临安息日会的先知：驳斥她的虚假宣讲》就是最主要的资料来源。到1960年时，在围绕《关于教义的问题》（*Questions on Doctrine*）一书发生的事件中，²狂热派异端专家沃尔特·马丁（Walter Martin）扮演了关键的角色，他在自己的作品《关于基督复临安息日会的真相》（*The Truth About Seventh-day Adventism*）一书中写道：“D·M·坎莱特为所有未来对基督复临安息日会信仰的批判打下了基础，经过细致研究便可以确定其带来的影响，几乎后来所有类似的出版物都会或多或少地重复坎莱特作品涉及的攻击领域。”³

1970年代，坎莱特在基督复临安息日会若干学术中心的影响十分突显。⁴举例来说，罗纳德·纳伯斯在1976年出版了《健康的女先知：怀爱伦研究》（*Prophets of Health: A Study of Ellen G. White*），自坎莱特的《怀爱伦夫人生平》出版以来，这是针对怀爱伦的最为重要的批判作品。虽然纳伯斯没有显出坎莱特作品中的那种心态，但他得出的结论却是类似的。⁵时至1980年代初，沃尔特·雷（Walter Rea）出版了《白色谎言》，大肆宣扬怀爱伦作品存在抄袭的指控。⁶教会中的许多人都被沃尔特·雷的作品打了个措手不及，但这不过是对坎莱特在1880年代后期抛出之攻击的回收再利用而已，正如本书之前的章节提到的。

后来，至1990年代末，针对怀爱伦的攻击在互联网上蔓延全球。1998年，德克·安德森的网站 <http://www.ellenwhite.org>⁷ 开始传播反怀爱伦的资料，最终这个网站将坎莱特的《怀爱伦夫人生平》收录了进去。最近，不仅仅是坎莱特的《放弃基督复临安息日会的信仰》和《怀爱伦夫人生平》可以在网上免费下载，这些作品的印刷版同样可以在网络书店购买。因此，到二十一世纪初，坎莱特的作品比以往任

何时候都更加容易获得。⁸可以这样讲，坎莱特墓碑上的墓志铭在今天比 1919 年的时候承载了更加巨大的意义：“一位世界知名的作家。”

坎莱特的《怀爱伦夫人生平》的主要论点

在我们研究教会对坎莱特的回应之前，对书中反怀爱伦的观点进行一个简要总结将是非常有帮助的。作品的主要观点总结如下。括号中标注的页码出处为舒特利夫（Shurtliff）编辑版的坎莱特作品《怀爱伦夫人生平》。⁹

1. 怀爱伦称她在作品中写下的每一行字，“无论是在文章、书信、证言，还是在书籍中”，都是“圣灵向她讲述的，因此一定是绝对无误的”（1）。
2. 就像那些玛丽·贝克·埃迪（Mary Baker Eddy）和查尔斯·T·拉塞尔（Charles T. Russel）的追随者一样，基督复临安息日会的信徒同样“遵奉他们的领袖为独一无二无误的上帝代言人”（14）。
3. “怀爱伦夫人一遍又一遍地声称自己的作品乃源于上帝的默示，并将其置于和《圣经》同等的地位”（16）。因此，复临信徒有了另外一本应该受到尊崇的《圣经》，并且他们还在自己的信条中声明，他们相信怀爱伦夫人的作品乃是上帝的话语（17-23）。
4. 贯穿整个一生，怀爱伦夫人一直疾病缠身，以自我为中心，在某些场合自吹自擂，并教导她的人应该在每一项行动和人生的每一个细节中遵循她的引导和指示。但怀爱伦所谓的默示作品中存在的错误却否定了她所声称的那种神圣默示（25-51）。
5. 怀爱伦关于圣所的观点是错误的（55-57）。
6. 1851 年之前，怀爱伦教导过关门论，认为给罪人的宽容时期已经在 1844 年 10 月 22 日时结束了，并通过这段时期“一个又一个的启示”肯定了这种理论（59-81）。
7. 怀爱伦和其他教会领袖遮掩了她作品中的那些错谬陈述。
8. 怀爱伦患有瘧症、癲癇、强直性昏厥症和（因宗教或情绪引起的）狂喜，这些才是她的异象产生的原因（99-109）。
9. 怀爱伦是一个大抄袭者。
10. 怀爱伦用自己的预言恩赐敛财（125-128）。
11. 怀爱伦自相矛盾，因此便证明了她自己声称之默示的虚假（129-133）。
12. 怀爱伦早期的异象充满了幼稚、夸大和粗俗的表述，还有一些历史错误（135-137）。
13. 在《评论与通讯》工作多年的编辑乌利亚·史密斯拒绝了怀爱伦的证言（139-142）。

14. 怀爱伦发出过许多没有应验的预言,尤其是与南北战争相关的预言(143-149)。
15. 怀爱伦声称自己知道他人隐秘的罪,但事实上她并不知道(151-155)。
16. 怀爱伦曾在其他人的教唆之下给某些个人写下过证言(157-164)。
17. 怀爱伦违反安息日长达9年时间(165-167)。
18. 怀爱伦关于“服装改良”的教导是错误的(169-173)。
19. 怀爱伦关于天体的异象是错误的(175-178)。
20. 怀爱伦关于星期日律法的教导存在自相矛盾的情况(179-181)。
21. “怀爱伦在很大程度上乃是通过欺骗的手段才能声称自己是蒙默示的上帝先知,无论是怀爱伦,还是怀爱伦的维护者和支持者,都是如此”(185)。

正如前一章提到的,坎莱特从最初的那些批评家那里回收利用了大部分的攻击,他本人又原创了一些,所有这些攻击都在今日反怀爱伦的书籍和网站之间不断流传。

1919年至1936年:A·G·丹尼尔斯对坎莱特攻击的回应

对坎莱特的《怀爱伦夫人生平》的第一份完整回应是一封时任全球总会会长亚瑟·G·丹尼尔斯(Arthur G. Daniells)和一位担任了区会司库若干年的加拿大复临信徒F·G·达夫迪(F. G. Dufty)之间的信函。¹⁰达夫迪在坎莱特的书出版之后便阅读了这部作品,并因着其中的内容有所触动。1919年10月15日,他写信给丹尼尔斯,希望知晓后者对这本书的回应。1919年12月4日,丹尼尔斯急匆匆地给达夫迪回了信,说坎莱特的书与其他某些东西一样,“绝对不值得信任”又“低下粗鄙”。很显然,丹尼尔斯只是粗略地读了坎莱特的书;在这封信中,他没有提出任何证据去证明自己的主张。

在1919年12月17日写下的一封篇幅为5页的信函中,达夫迪希望丹尼尔斯能提出“清晰、明确的证据”去证明自己针对《怀爱伦夫人生平》的“激烈指控”。¹¹但直到差不多两年后,丹尼尔斯才回应了达夫迪的疑问。丹尼尔斯的这份回应没有标明具体日期,不过应该是在1921年中期或后期写的。在因着许久未能回复而向达夫迪表示歉意之后,丹尼尔斯对他解释道:“为了写信回复你在1919年12月4日的来信,我花了一些时间研究坎莱特先生的书《怀爱伦夫人生平》,比上一次写信回复你的时候仔细得多。”之后,丹尼尔斯重申了自己之前的观点:“本着我所有的坦率和真诚,这本书就是一个‘真理与错谬的混合体’,将‘偏颇的解释和全然错误的陈述’如此交织在一起,必然会产生最为不公平、具有误导性且‘不值得信任’的东西。”¹²有趣的是,丹尼尔斯因为曾在信中使用了*低下粗鄙*一词致歉,称自己“并未充分考虑这个词的真正含义”。他接着说:“我为这样的行为感到抱歉。我的初衷乃

是要在所有的事上都保持公平和诚实。”¹³

这封 44 页的信函包含了丹尼尔斯对达夫迪围绕坎莱特的书提出的 15 项疑问的回应。贯穿整封信函，丹尼尔斯提到了若干处（坎莱特涉猎的）怀爱伦和教会领袖说过的话，他认为这些都属于“断章取义”，或是脱离了相关背景。¹⁴吸引了最大关注的攻击是关门论、遮掩真相和抄袭，这些内容集中于坎莱特作品的第 7、第 8 和第 10 章。

丹尼尔斯对坎莱特作品中涉及关门论的那一章尤其感兴趣，开篇的话是这样说的：“关门论，罪人的宽容时期将在 1844 年 10 月 22 日结束。上述标题代表的理论被所有基督复临安息日会的信徒持守并教条主义地进行着教导，直至 1851 年为止……怀夫人在这段时期的异象中得到了一个又一个的启示，肯定着这种理论。”¹⁵

在引述了坎莱特书中的这段话之后，丹尼尔斯对达夫迪说：

“我查证了这段话的准确性，我可以将我们的研究成果告诉你。我可以负责任地讲，在过去的 15 年中，全球总会委员会尽到了最大的努力去确保我们的前辈在开展我们的工作最初那段时间里印刷的所有文件都能够得到妥善保存。我们在我们的刊物中寻找，和我们知道的在我们中间时间最久的老人一起查阅了各种信函。我们还联系了已经故去的最老的那一批信徒的后人或熟人。经过一系列努力，我们可以保证，几乎我们知晓的每一份文件都得到了妥善保存。”¹⁶

下一句话是丹尼尔斯为怀爱伦进行之辩护的核心：“在这些打印保存的文件中，我们收录了 1844 年至 1851 年期间所有怀夫人的出版作品，这就是坎莱特先生在上文中指出的那段时期。”丹尼尔斯接下来向达夫迪列出了“与‘关门论’和宽容时期结束有关的怀爱伦说过的每一段话”，¹⁷按照“引文首次发表”的顺序进行排列。¹⁸丹尼尔斯同样将 1851 年之前涉及关门论的所有怀爱伦的文章和信函都罗列了出来。在信函中使用了 14 页的篇幅讨论关门论的问题之后，丹尼尔斯写道：“我可以很负责地说，基于我们保存的文件，1844 年至 1851 年期间，怀爱伦的作品中没有任何的地方表明她曾在异象中蒙指示，罪人的救恩将在 1844 年终结。”¹⁹

在 1922 年 1 月 11 日的回信中，达夫迪并未被丹尼尔斯的回应触动，反而抱怨会长这么长时间才回复自己之前的来信。达夫迪说：“这么久的拖延使我确信，要么你对这项主题一点都不熟悉，毕竟这与教会的起源和历史有着密切的联系；要么这件事定然十分棘手，坎莱特先生的书是非常难以回应的。”²⁰达夫迪对丹尼尔斯写到的一些问题提出了异议，并特别关注了关门论和遮掩真相的指控。在信函的某处，他的表达与那些年间大部分反复临信徒批评家的说辞别无二致。他说，关门论是“一种糟糕的教义”，“误解了上帝”。这种教义“包含着对《圣经》某段经文的误解和

歪曲的观念，其基础是一种不符合《圣经》的为基督复临设定时间的教义，导致了非常糟糕的，影响极其深远的邪恶结果。”这种教义“误解了基督”，并“教导说基督弃绝了‘整个邪恶的世界’，但基督并未如此。”

达夫迪说，关门论导致“怀夫人领受了错误的‘异象’，教导并持守这种错误的教义，将其视为源自上帝的东西，她和她的丈夫后来舍弃并掩盖了这部分‘异象’，针对他人发表文章并传播虚假言论，说怀夫人从来都没有相信或教导‘关门论’的教义。”他还声称，这种“误解持续了70年直至今日，最近才在你前不久回应过的那部作品中浮出水面。”作为总结，达夫迪展开了一番说教：“应该承认并悔改，而不是遮掩和否定。”²¹

关于关门论，达夫迪这番批判的核心就是，认为事实上1844年10月22日没有发生任何具备预言意义的事件。一旦关于1844年10月22日的观点被舍弃，所有的一切都会随之崩塌，关门论便永久性地和怀爱伦的异象绑定到了一起。

毫无意外，在与丹尼尔斯通信不久之后，达夫迪及其全家，连同其他一些复临信徒，全部离开了蒙特利尔基督复临安息日会。²²然而，丹尼尔斯并没有因着达夫迪的消极表述而有所触动，因为关于怀爱伦基于自己的异象相信并教导关门论的问题，达夫迪未能对丹尼尔斯最为强有力的论点给予回应。²³

若干年后，丹尼尔斯围绕关门论对自己的文章进行了扩展，将其发表在了1926年11月25日的《评论与通讯》之上，标题为《关门论和恩典时期的结束：1844年至1851年期间预言之灵的立场，我们早期文献和期刊原始资料的揭示》(The Shut Door and the Close of Probation: The Position of the Spirit of Prophecy Between 1844 and 1851, as Revealed in Original Sources of Our Early Documents and Periodicals)。²⁴通过这篇文章，丹尼尔斯将坎莱特声称的那些被教会遮掩起来的每一段话全部都展现在了所有《评论与通讯》的读者面前。3年后，《评论与通讯》编辑弗朗西斯·M·威尔克斯特(Francis M. Wilcox)发表了一篇关于关门论的分为7个部分的系列文章，标题为《关门论和恩典时期的结束：早期信徒对这些问题的信仰》(The Shut Door and the Close of Probation: Faith of the Early Believers Regarding These Questions)，在1929年12月19日至1930年1月30日期间被连载在了一份教会运营的刊物之上。²⁵

在连载文章第7篇的结尾处，威尔克斯特宣布，在这篇系列文章结束之后，还会发表A·G·丹尼尔斯撰写的关于关门论的系列文章。为了给丹尼尔斯长老的系列文章进行铺垫，编辑写道：“我们相信我们的读者将会带着兴趣研究丹尼尔斯围绕这个问题的论述，每一个基督复临安息日会的信徒都会对此感兴趣。”²⁶就这样，丹尼尔斯的原创文章于1926年11月25日发表在了《评论与通讯》之上，分为4个部分的改编版则在1930年2月6日至2月27日期间进行了发表。²⁷另外，丹尼尔斯的系列文章还以小册子的形式进行了重印，名为《关门论和恩典时期的结束》，之后威尔克斯特和丹尼尔斯的系列文章又被整合成为另外一本小册子进行重印，标题为《先辈

的信仰：关于关门论和恩典时期的结束》(The Faith of the Pioneers: Relating to the Shut Door and the Close of Probation)。²⁹ 这两本小册子均在 1930 年代初由评论与通讯出版协会负责发行。

值得一提的是，丹尼尔斯在 1932 年 1 月 14 日的《评论与通讯》上发表了一篇关于关门论问题的后续文章，名为《关门论和恩典时期的结束：来自怀爱伦的重要声明》(The Shut Door and the Close of Probation: An Important Statement from Mrs. E. G. White)。³⁰ 在此期间，怀氏著作托管委员会依然在整理和收录怀爱伦的信函，一封怀爱伦写给 J·N·拉夫伯勒的信提到了关门论，这引起了丹尼尔斯的注意。这封信包含了怀爱伦在此之前发表的所有涉及关门论的主张。在这封信中，怀爱伦说：“我从未说过或写过世界注定要灭亡或被定罪。我从未在任何情况下对任何人说过这种话，不论他的罪有多么严重。我总是有责备的信息给那些使用这些刺耳说法的人。”³¹

在下面这封信中，丹尼尔斯说：

“这份由怀爱伦本人讲出的清楚声明与我之前对怀爱伦 1844 年至 1852 年期间所有出版作品展开的仔细研究得出的结论完全吻合。我百分之百地接受这份声明传达出的信息。我必须要说，怀爱伦比其他任何人都清楚那启示给她的信息是什么。不但如此，我还必须要说，让怀爱伦自己为自己辩白乃是完全公平的。她在 1874 年时写的信与我们保存下来的这场运动的先辈们在 1844 年至 1852 年期间的出版作品所表达的观点、教导和经验完全一致。”³²

丹尼尔斯针对怀爱伦先知事工的护教作品的巅峰之作就是他那本经典的《预言的永恒恩赐》(The Abiding Gift of Prophecy)，³³ 该作品在 1935 年他去世之前那天完成，并于次年出版。在手稿临近结尾处的寄语中，丹尼尔斯写下了他个人对怀爱伦生平与作品的理解：

“今年，主后 1935 年，怀夫人已经安息 20 年了，其间我始终都在辛勤工作。我有 23 年时间亲眼见证了她毕生的工作。自她离世之后，迄今为止，我又用 20 年时间对她的生平和所结的果子进行了深入的思考和研究。现在，我已行将就木，用最为审慎最为尊重真相的方式进行表达，我可以这样说，我深切地相信，怀夫人的人生远非我所认识或共事过的任何人可以比拟。她一直都是那么友善、开朗而勇敢。她从来都不会鲁莽或无礼，也从来都不会在交往或任何生活的琐事中显出轻浮。她对任何与上帝国度有关的事都会显出由内而外的热忱。我从未听过她因着上帝赐下的宝贵恩赐或自己带来的丰硕成果而自吹自擂。她确实会因着那些果子满怀欣喜，但一定会将

所有的荣耀都归于那借着她铸就一切的上帝。我知道这些都是客套的恭维之词，但这些话也确实是最为诚挚的肯定和最为公允的判断才说出口的。我已病入膏肓，趁头脑尚且清醒言尽于此，我即将见到那位全地的审判者，我知道我很快就要站在他的面前了。”³⁴

人们可以清楚地看到，这段话的背景就是坎莱特在《怀爱伦夫人生平》中做过的表述，坎莱特写道，关于怀爱伦的错误和失败，“没有任何作家能够更好地给出事实”，因为他与怀爱伦在早年“接触甚密”。³⁵这就是亚瑟·G·丹尼尔斯在回应D·M·坎莱特的攻击时对怀爱伦的辩护和高举（维护和宣传）。

值得注意的是，1919年夏季，也就是大概在坎莱特的书出版的时候，丹尼尔斯一心扑在了那场影响深远的1919年圣经大会之上，会议围绕若干主题进行了开诚布公的讨论，涉及怀爱伦的启示、权威，以及在其作品中对历史资料的引用。³⁶会议中进行的这些讨论十分清晰地证明，丹尼尔斯和其他教会领袖阐述的对怀爱伦默示的理解与坎莱特在书中的说法截然不同。³⁷坎莱特称怀爱伦及其追随者相信，怀爱伦写下的“每一行字”都是“直接源于上帝的默示”。³⁸与之相对，关于怀爱伦的默示，丹尼尔斯和其他关键的教会领袖在会议中否定了这种逐字默示的刻板观点。这一点将在第6章展开进一步的讨论。

1930至1960：对坎莱特攻击的回应

榆园办公室会议。对坎莱特作品的另外一份回应源自在怀氏著作托管委员会榆园办公室召开的会议。1930年8月15日至17日，³⁹虽然《怀爱伦夫人生平》出版于1919年，但直至10年之后，这本书仍旧是新教徒了解怀爱伦的主要资料来源。这次会议的宗旨即是“回应坎莱特对事实的曲解”。每场会议的出席人数在7至10人之间，委员会一项又一项地针对若干具体指控展开了讨论。讨论的目标是“给出信息进行澄清，回应攻击或阐述相关背景使攻击不成立。”⁴⁰怀威利（W. C. White，或译W·C·怀特、威廉·怀特）是怀爱伦之子，也是对怀爱伦的生平和作品了解最多的事件亲历者，他全程出席了每一场会议。

简要声明。对坎莱特的第二份回应是一本由怀威利和D·A·罗宾逊（D. A. Robinson）撰写的27页的小册子，名为《关于怀爱伦作品的简要声明》（*Brief Statements Regarding the Writings of Ellen G. White*）[1933]。这本小册子主要针对的是抄袭的问题。⁴¹文章聚焦于怀爱伦作品在引用文献的过程中存在的超自然力量源头，也提到了一些与怀爱伦文学著作相关的重要问题。大约50年后，怀氏著作托管委员会的托管人重新发表了这份文献，将其刊载于1981年6月4日的《复临信徒评论》，⁴²以回应沃尔特·雷（Walter Rea）的抄袭指控。⁴³

威廉·H·布兰森。1930年代对坎莱特最为重要、最为直接的回应是一份姗

姗姗来迟的全景式研究，就在威廉·H·布兰森（William H. Branson）的《回应坎莱特：关于基督复临安息日会的真相》（*Reply to Canright: The Truth About Seventh-day Adventists*）之中，该作品出版于1933年，之后被更名为《为信仰辩护，关于基督复临安息日会的真相：对坎莱特的回应》（*In Defense of the Faith, The Truth About Seventh-day Adventists: A Reply to Canright*）。⁴⁴ 布兰森的专注点是回应坎莱特的《放弃基督复临安息日会的信仰》，而并非针对《怀爱伦夫人生平》，虽然如此，布兰森还是使用一章的篇幅回应了坎莱特对怀爱伦的攻击。某些新教牧师因着坎莱特的观点而满怀成见，这一点在威廉·C·欧文（William C. Irvine）的作品《及时警告》（*Timely Warnings*）中可见一斑，对那些与此类人打交道的基督复临安息日会牧师来说，布兰森的作品成了一件颇受欢迎的应对利器。⁴⁵ 布兰森让这样一种方法流传开来，即首先抛出坎莱特依然身为复临信徒时的观点，再将之与坎莱特后期成为浸信会信徒时的观点进行对比。我们可以在其作品中关于怀爱伦的那一章看到十分明显的例证。

“关于这一点，让我们看一看他几处最为明显的矛盾。在研究范畴内，我们从他发表于1889年的作品中引述如下段落。

“成为浸信会信徒的坎莱特先生是这样说的：‘她（怀爱伦）有一种恶劣而无情的精神。……她的严厉和粗暴让许多人感到绝望。’（同上，第160页。）

“在1877年，依然身为复临信徒的坎莱特先生说：‘我认识的怀姐妹是一位谦逊、端庄、善良而高贵的女士。她品格中的这些美德并非仅仅源于一种外在的修饰或培养，而是从她的内在本质中优雅自然地涌流而出。’

“在1889年，坎莱特说怀爱伦‘就是一个宗教狂热分子，一个盲信者，’还‘经常夸夸其谈地讲说自己曾经成就过什么伟大的事情。’‘她就是自吹自擂。’

“在1877年，坎莱特为怀爱伦作见证：‘她并不像那些狂热分子那样自命不凡，自以为是，妄自尊大……我从未见过怀姐妹违背过上述的一切。’

“在1889年，关于怀爱伦的作品，坎莱特说：‘这些默示的证言已经收罗了十卷之多。如此，他们有了另外一本《圣经》，就像摩尔门教徒那样。’（《放弃基督复临安息日会的信仰》，第136页。）

“在1877年，坎莱特同样是论到怀爱伦的作品，他说：‘没有引人远离《圣经》或远离基督’；在1885年，就是写下《放弃基督复临安息日会的信仰》的4年之前，他又补充道：‘她（怀爱伦）的证言的导向和影响与那些引人远离《圣经》，远离上帝并远离对基督之信心的灵媒的教导不同；也与……摩尔门教（的）信仰不同。’

“在这里，我们可以向我们的读者做一个总结，若是那些针对同一个人的品格和作品的评论自相矛盾，那么坎莱特先生就不可能在两处讲的都是真话。如果他在1877年论到怀爱伦的出版作品时讲了真话，当时他和怀爱

伦相识已有 18 年，而在 1885 年，他和怀爱伦相识的时间已经延长至 26 年，之后在 1889 年，当他明确地推翻了之前所有写下的论到怀爱伦的话时，他讲的便不可能是真话。换一个角度去想，如果他后来说的话都是真的，那么他之前说的那些话也无非只能证明他自己的伪善而已。”⁴⁶

布兰森的作品一直都是对坎莱特在《放弃基督复临安息日会的信仰》中阐述之论点的有力回应。⁴⁷

弗朗西斯·D·尼科尔。在布兰森为基督复临安息日会的信仰发出辩护 20 年后，弗朗西斯·D·尼科尔（Francis D. Nichol）发表了堪称对 D·M·坎莱特的观点最为重要且全面之回应的作品（1951 年）：《怀爱伦和她的批评家们：对批评家们向怀爱伦夫人发起之主要攻击的回应》（*Ellen G. White and Her Critics: An Answer to the Major Charges That Critics Have Brought Against Mrs. Ellen G. White*）。⁴⁸在这本书的前言中，尼科尔对读者说，自己呈现的乃是一个“批评家论点的集合体”，“坎莱特之所以被经常提到”，就是因为“他最先，也最完整地将针对怀爱伦的主要攻击用出版物的形式罗列了出来，”所以“其他人大体上都会从他那里复刻观点。”⁴⁹

自 1945 年起担任《评论与通讯》的编辑，同时也是即将出版的《基督复临安息日会圣经注释》的总编，⁵⁰尼科尔是这一时期最具影响力的作家之一。他此前的护教作品《回应质疑：对基督复临安息日会教导之主要质疑的查考》（*Answers to Objections: An Examination of the Major Objections Raised Against the Teachings of Seventh-day Adventists*）《半夜的呼声：为威廉·米勒尔和米勒尔主义者的辩护》（*and The Midnight Cry: A Defense of William Miller and the Millerites*）已经显出了他作为一位教会护教士的杰出能力。

尼科尔为怀爱伦创作的这部篇幅 703 页的护教作品成为基督复临安息日会对坎莱特的《怀爱伦夫人生平》的权威回应。虽然个别地方显得有些过时，但这本书“依然是对围绕怀爱伦预言恩赐那涉猎广泛之挑战的最为完整的回应。”⁵²《怀爱伦和她的批评家们》在怀氏著作托管委员会的官方网站上发布已有数年之久，网址为 <http://whiteestate.org>。值得注意的是，书中提及当代怀爱伦批评家的篇幅并不多，如果在这方面多做涉猎的话，尼科尔在大半个世纪之前给出的回应就称得上是全面完整了。

1960 年至 2000 年：对坎莱特和其他批评家的回应

这段时期，两部重要的出版物虽然有着护教作品的基调，但在形式上却更像是传记作品：1964 年出版的诺曼·F·杜蒂（Norman F. Douty）的作品《D·M·坎莱特的问题：针对基督复临安息日会之指控的查考》（*The Case of D. M. Canright: Seventh-day Adventist Charges Examined*）和 1971 年出版的凯莉·约翰逊（Carrie Johnson）的作品《我是坎莱特的秘书》（*I Was Canright's Secretary*）。⁵³杜蒂作为一位浸信会牧师

在写作时倾向于坎莱特，而约翰逊作为一位基督复临安息日会信徒则对坎莱特表现出了批判。

1962年，在《D·M·坎莱特的问题》出版之前，诺曼·杜蒂发表了针对基督复临安息日会教义的评论作品，名为《基督复临安息日会信仰的另外一种视角》（*Another Look at Seventh-day Adventism*）。在这本书中，他认为基督复临安息日会的信仰“以异端为特征”，因此“不能被视作遵循《圣经》的教会”。⁵⁴带着这种头脑中的预设前提，他自然会对坎莱特攻击基督复临安息日会教导的行为表现出支持。在《D·M·坎莱特的问题》一书中，杜蒂同时论及了坎莱特作为复临信徒时的经历和坎莱特离开基督复临安息日会信仰之后的经历。这本书的内容是经过仔细研究而撰写的，包含一些使人受益的洞见。正如之前曾经提过的，某些复临信徒对坎莱特离开基督复临安息日会信仰的处理方式并不明智，阅读杜蒂的作品可以提醒我们，应该看到双方的错处。

虽然这么说，但在我看来，杜蒂写这本书的时候明显带有一种预设前提，即复临信徒是错的，坎莱特是对的。在杜蒂的结论中，以该书前文章节阐述的“众多事实”为基础，他说坎莱特是“一位真诚、正直又良善的人，”因此“坎莱特反对基督复临安息日会信仰的见证是不能被忽视的。”之后，杜蒂重申了他在这本书开篇时陈述的基本论点：基督复临安息日会应该对“那些指向坎莱特的假见证负责”。如此，“因着对坎莱特所作的假见证，基督复临安息日会明显违犯了第九条诫命。”之后，他便开始抨击基督复临安息日会违背了自己所声称之极力高举的律法。⁵⁵

在基督复临安息日会内部针对坎莱特的最受欢迎的回应是1971年出版的凯利·约翰逊的作品《我是坎莱特的秘书》。约翰逊夫人说她在1913年曾经担任坎莱特的秘书数月时间，而杜蒂则对此表达了质疑。⁵⁷这本书主要记述了坎莱特依然身为基督复临安息日会牧师时的经历，并有相关文献作为证据。作品某些部分展现的是约翰逊与坎莱特相处的个人经历，但此类叙述仅有作者本人的说法作为支撑。⁵⁸她追忆了一些与坎莱特之间发生的轶事，不过和杜蒂的情况类似，这些内容都只是约翰逊知晓的一些小范围之内的事情。一本开诚布公不含偏见的坎莱特传记尚未有人能够将其落笔成文。

太多时候，当我们为信仰辩护时，常常对D·M·坎莱特的品格抱着批评态度。毫无疑问，他与基督复临安息日会的关系总是左右摇摆。但无论他是一个“正直又善良的人”，还是一个满怀愤恨的劲敌，或许这根本就算不上是什么主要问题。聚焦点应该是坎莱特的论点，而不是他的品格。坎莱特是一个非常具有吸引力的人，他的故事应该被讲述出来。⁵⁹

在1960年代和1970年代期间，怀威利之子亚瑟·怀特（怀亚瑟），也是时任怀氏著作托管委员会秘书，在牧师培训课程“预言指南”（*Prophetic Guidance*）中回应了坎莱特针对怀爱伦的攻击，他将这些内容发表在了《怀爱伦和预言之灵注释与著

述》(*Notes and Papers Concerning Ellen G. White and the Spirit of Prophecy*) 之中。⁶⁰ 1980年代和1990年代初, 时任怀氏著作托管委员会副秘书长罗杰·库恩(Roger Coon) 同样在安德烈大学基督复临安息日会神学院讲授课程“怀爱伦著作”。在课程中, 他回应了当时针对怀爱伦的攻击。凭着他那细致的研究和对批评家们充满逻辑的回应, 库恩由此奠定了现代怀爱伦护教学的基础。⁶¹ 该神学院和其他基督复临安息日会大学的教授们展开的怀爱伦研究均是建立在这一基础之上。⁶²

固然坎莱特的影响仍旧余波不断, 其他批评家的存在同样是促成怀爱伦护教学建立的原因。1981年, 罗伯特·W·奥尔森(Robert W. Olson) 出版了自己的作品《关于圣所和怀爱伦的一百零一个问题》(*One Hundred and One Questions on the Sanctuary and Ellen White*), 内容涉及若干诸如抄袭、历史错误和关门论之类的针对怀爱伦的攻击。⁶³ 这本书的创作是为了回应德斯蒙德·福特(Desmond Ford) 引发的问题。⁶³ 在1981年至1986年期间, 怀亚瑟出版了六卷本的传记作品《怀爱伦全传》, 篇幅达2917页之巨。⁶⁵ 虽然该作品的主要目的是为了呈现一部涵盖怀爱伦生平的详细传记, 但作者还是时不时地回应着针对怀爱伦的攻击。1980年代的另外一项重要进展是教会对沃尔特·雷及其抄袭指控进行的回应。文森特·L·拉米克(Vincent L. Ramik) 和弗雷德·维尔特曼(Fred Veltman) 的研究使人们对怀爱伦引用文献的问题有了更加透彻的理解。⁶⁶

二十世纪关于怀爱伦的最后一部护教作品是赫伯特·道格拉斯(Herbert Douglass) 的《主的信使: 怀爱伦的先知型事工》(*Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White*), 出版于1998年。⁶⁷ 这部巨著是为本科生和研究生涉及怀爱伦的课程编写的教科书, 传承了T·豪塞尔·杰米森(T. Housel Jemison) 1955年出版的《你们中间的先知》(*A Prophet Among You*) 的衣钵。⁶⁸ 道格拉斯涉猎了与怀爱伦生平和预言恩赐相关的所有主要问题, 作品中有一个部分专门讨论了那些针对怀爱伦的攻击。⁶⁹ 这部涵盖全面的教科书至今依然在课堂中使用, 并可以在怀氏著作托管委员会的网站在线阅读: <http://whiteestate.org>。

2000年至今: 对批评家们的回应

在二十一世纪的前5年中, 有若干护教作品得以出版。第一部是克利福德·戈德斯坦(Clifford Goldstein) 的《至圣所的涂鸦》(*Graffiti in the Holy of Holies*), 发表于2003年。戈德斯坦对戴尔·拉茨拉夫(Dale Ratzlaff) 的作品《基督复临安息日会的崇拜教义》(*The Cultic Doctrine of Seventh-day Adventists*) 展开回应, 他用一章的篇幅讨论了拉茨拉夫对怀爱伦的攻击。⁷⁰ 2005年, 唐·麦克马洪(Don McMahon) 的《学习而来还是启示而得: 探索基督复临安息日会生活方式的起源》(*Acquired or Inspired: Exploring the Origins of the Adventist Lifestyle*) 出版发行, 这部作品指出, 关于健康问题的见解, 怀爱伦远远比与其处于同一时代的人更加准确也更加先进。⁷¹

另外，随书附赠的光盘收录了怀爱伦时代的健康改革家们的作品，如此读者便可以将这些作品与怀爱伦的作品进行对比。同年，麦克马洪与伦纳德·布兰德（Leonard Brand）合著了《先知和她的批评家们》（*The Prophet and Her Critics*）。⁷² 这部作品以麦克马洪之前的那部作品为基础，对罗纳德·纳伯斯（Ronald Numbers）和沃尔特·雷使用的研究模式展开了探讨。基于他们在书中呈现的证据，麦克马洪和布兰德认为，怀爱伦作品中包含的健康原则乃是出自神圣的源头——上帝。⁷³

除了上述作品，2005年，奥尔登·汤普森（Alden Thompson）出版了他的作品《逃离烈焰：怀爱伦如何从惧怕到喜乐的成长之路——帮助我也成就于此》（*Escape From the Flames: How Ellen White Grew From Fear to Joy — and Helped Me to Do It Too*），关于怀爱伦作品的问题，该书在思路借鉴了作者此前的一部作品《默示：疑难的问题，诚实的回答》（*Inspiration: Hard Questions, Honest Answers*）。⁷⁴ 汤普森强调的主题是，圣灵引导怀爱伦“从最初对上帝权柄的强调（惧怕）转向了对上帝良善的更深领会（喜乐）。”⁷⁵ 尽管并不是所有学者都认同汤普森在书中得出的结论，但作者的目的乃是，帮助读者避免陷入极端立场，比如将怀爱伦举得过高，或因着那些批评家的言论而彻底否定怀爱伦。

2006年，格雷姆·布拉德福德（Graeme Bradford）的作品《不只是先知：我们如何失去又再次寻得真正的怀爱伦》（*More Than a Prophet: How We Lost and Found Again the Real Ellen White*）出版了。这本书是作者之前两部作品《先知也是人》（*Prophets Are Human*）和《人就是人》（*People Are Human*）的扩编版。⁷⁶ 布拉德福德的目的是为怀爱伦的先知事工进行辩护，但他将新约《圣经》的先知和怀爱伦关联起来的做法却使教会中的一些人产生了疑虑。⁷⁷

2011年，评论与通讯出版社计划发行由基督复临安息日会神学院的两位教授编辑的巨著《怀爱伦百科全书》（*The Ellen G. White Encyclopedia*）。⁷⁸ 该书收录了来自全世界的基督复临安息日会学者的文章，是已出版的作品中最为全面的怀爱伦生平与先知事工研究专著。虽然这本书在基调上并非专业的护教作品，但若干文章还是涉及了与怀爱伦护教学相关的问题。对于教会内的每一位复临信徒以及任何一个对怀爱伦相关信息感兴趣的人来说，这都是一部必读佳作。2010年，威廉·菲戈尔（William Fagal）发表了《关于怀爱伦及其作品的101问》（*101 Questions About Ellen White and Her Writings*）。⁷⁹ 这本书非常容易阅读，收录了许多与怀爱伦相关之问题的简明解答，包括那些怀爱伦的批评家们提出的问题。

最后，关于维护怀爱伦的网站，还有一些信息需要补充。怀氏著作托管委员会的官方网站是 <http://whiteestate.org>，在这里可以找到许多回应针对怀爱伦之攻击的网页。我找到的其他一些网站同样很有帮助：

- <http://www.ellenwhite.info/>

- <http://ellen-white.com/>
- <http://dedication.www3.50megs.com/egw.html>
- <http://adventist-defense-league.blogspot.com>
- <http://sdaforme.com>

当然也可以看看我的网站 <http://ellenwhiteanswers.org/>，围绕针对怀爱伦的攻击，我在网页上发布了一些以专业研究为基础的回应。在本书的附录 D 中，大家可以看到对这些网站的进一步说明。

如今，诸多怀爱伦的批评家背景五花八门。但无论承认与否，在针对怀爱伦事工的每一个攻击之下，都可以找到怀爱伦批判之父 D·M·坎莱特的影响。这种影响在其中的两位批评家身上尤为突显，对他们展开简要的研究将会十分有助于我们理解在那些怀爱伦批评家们的背后潜藏的基督复临安息日会背景。

坎莱特与两位当代怀爱伦批评家

两位广为人知的遵循了 D·M·坎莱特传统的怀爱伦批评家是德克·安德森 (Dirk Anderson) 和戴尔·拉茨拉夫 (Dale Ratzlaff)。这二人都对坎莱特的老观点进行了回收再利用，并指出坎莱特的作品正是他们离开基督复临安息日会信仰的因素之一。鉴于二人在现代传播针对怀爱伦之攻击的事上起到的影响，简述他们的生平梗概并对他们的经历展开分析乃是必要的。

德克·安德森。⁸⁰ 这个人若是若干反怀爱伦书籍的作者，还是两个反怀爱伦网站的编辑，他在基督复临安息日会中长大，并在教会的学校系统中就读直至大学。他描述自己的童年经历，就是生活在一种“无尽的恐惧混合着期待的状态”之中。他“害怕即将到来的逼迫和艰难时期”，但也“仰望着基督的降临”。要在末世“没有中保的状况下完全地站在”上帝面前，这种想法对于一个孩子来说乃是一种“沉重的负担”。他回忆道：“我试着去保持完全，我也试着去完全地遵守安息日，但看样子我总是达不到要求。”看到基督复临安息日会中少有“完全人”，基督复临安息日会的学校中亦是如此，这同样使他陷入了极大的不安。

安德森说：“21 岁的时候，我改变了信仰。”伴着一种“自己有罪的感觉”，阅读了莫里斯·文登 (Morris Venden) 的书，他发现“救恩乃是通过信心而得”。在此之前，他曾相信自己的救恩取决于对十诫的遵守。“我开始从一种全新的角度看待事物”，“将自己降服于上帝，并将自己献身于他”。因着这种崭新的经验，安德森开始每天阅读怀爱伦的著作，一读就是十多年。

安德森这样描述怀爱伦如何影响了自己生命：

“怀爱伦的作品极大地影响了我的生命。在阅读的过程中，我开始发现许

多条框框，我和大多数基督复临安息日会的信徒都知道这些内容，但是却并没有遵守。我列了一个清单，想要遵守它们。我的太太不赞同这么做，但我却一直坚持。我们本来就差不多是素食主义者。如今，我们又进一步几乎将乳制品、醋、蛋类和糖全部从食谱中剔除。你可能会想，我们究竟还能吃些什么？确实没有多少东西可以吃！我的体重降到了正常标准以下，开始变得萎靡不振。菲薄的饮食加上想要过完全生活的压力重创了我的健康，我再也没有恢复过来。另外，除了饮食方面的改变，我在其他方面也进行了改变。我甚至不会戴婚戒，并坚持我的太太也不能戴。我不会与非复临信徒交往，除非是为了说服他人接受基督复临安息日会的信仰。我不去看医生，不使用任何种类的药品，连阿司匹林都不用。我们将所有孩子和家人的照片都从墙上取下去，因为怀爱伦说这是拜偶像。关于我们的人寿保险，我退保了，因为怀爱伦说基督复临安息日会的信徒不需要人寿保险。我不想购买股票作为退休基金，因为怀爱伦说此类投资应该避免。我甚至还要求我的太太选择女性的妇科医生，因为怀爱伦说女士去看男性妇科医生是不合适的。”

在参与了一段时间的独立事工并扫兴而归之后，安德森在网上发现了“否定怀爱伦是先知”的资料。羞愤又恼怒，他觉得有必要采取行动。“我曾经非常擅长去鉴别一个人是不是没有遵守怀爱伦的那些条条框框，我还会因为那些人疏于遵守怀爱伦的标准而积极对他们展开批评。”他接着说：“如今，我在网上开始了维护怀爱伦的新事工。”不过，安德森却被这段经历搞得焦头烂额，因为他发现自己引用的一位基督复临安息日会先辈的说法是错误的。这使安德森开始质疑，基督复临安息日会对怀爱伦的描述究竟哪些是真，哪些是假。

促使安德森先生离开基督复临安息日会的信仰并加入反怀爱伦阵营的契机就是他对 D·M·坎莱特之作品的阅读。关于这段经历，安德森本人的话是最有说服力的：

“大约一个月之后，一位前基督复临安息日会牧师戴尔·拉茨拉夫让我去读坎莱特写的关于怀爱伦的书。我决定带着反驳这本书的目的展开阅读。我读了书，发现这本书非常令人不安，但我还是决定要设法证明这本书是错的。所以，我去了当地基督复临安息日会大学的图书馆，开始翻阅我能找到的关于怀爱伦和其他先辈的老资料。我花了很长时间悉心研究这些资料。让我感到惊奇的是，我竟找不到任何反驳坎莱特的理由。事实上，我看到的東西都在支持坎莱特所写的一切。我困惑无比。我开始研究关门论的教导，并发现怀爱伦至少在一个异象中确实曾经看到救恩的门在 1844

年向罪人关闭了。我一遍又一遍地阅读这个异象，尝试厘清这一切。我反复研究这个异象，绞尽脑汁地努力并变换着思维模式，想要理解其意义，但我却失败了。我无法回避这个问题。怀爱伦在异象中看到的乃是一个错误。我惶恐不已。我决定展开进一步的研究，以期能够做出抉择。”

这段经历最终促使安德森离开了基督复临安息日会：“我最终不得不承认，在无法辩驳的证据面前，怀爱伦并非上帝的先知。”就这样，他离开了基督复临安息日会，并于1990年代后期开始创建并维护若干个网站，比如<http://www.ellenwhiteexposed.com>和<http://www.nonsda.org>，他还创作了若干本书：《怀氏之乱：对怀爱伦的查考》（*White Out: An Investigation of Ellen G. White*）、《谈得上牟利，称不上先知》（*More Than a Profit, Less Than a Prophet*）、《先知还是神棍》（*Prophet or Pretender*）、《虚假之争》（*The Fake Controversy*）。⁸¹

关于德克·安德森的见证，应该进行一个简短的分析。首先，他那段追求活出完全生活但却始终无法如愿的经历，源自一种对《圣经》中阐述的完全那令人唏嘘的错误理解。在复临信徒的圈子中，这只是曾经引发诸多争论的议题之一，我们只能设想，当安德森还是复临信徒的时候，若能拜读乔治·赖特的《我曾完全》（*I Used to Be Perfect*）就好了。在这本书中，赖特解释道，达到那种安德森先生曾经努力追求的“刻板”而“僵化”的无罪道德行为标准，并非是《圣经》理念中的完全。赖特说：“完全是一种动态的状态，献身的基督徒应不断地在基督徒的生活中奋进。”⁸²基于对怀爱伦作品的仔细阅读，可以发现赖特的理解与怀爱伦的理解是一致的。⁸³

第二，尽管安德森在身为复临信徒的那些年中专注地阅读着怀爱伦的作品，但他似乎并未领会其作品中包含的因信称义的保证。

第三，安德森先生这种对怀爱伦劝勉的激进实践代表了一种对怀爱伦作品的极端态度，而平衡与常识（合情合理的判断）才是这些作品所充满的。我这里绝非是在谴责安德森摒弃了律法主义和他曾经认为自己必须去践行的那种生活方式。怀爱伦本人曾写道：“健康改良若是趋于极端，就会变成健康不良，使健康遭到破坏。”⁸⁴德克·安德森在这方面的经历并非个案。多年以来，我接触过种种对怀爱伦作品的极端实践，这使怀爱伦的作品成为了某种枷锁。安德森对这种经历的描述十分准确，这只会产生“论断、批评、尖刻的精神，”却“失去了属灵的生命。”

然而，安德森先生的见证有一个很大的问题，他给人留下的印象是，只要仔细阅读怀爱伦的作品，就会带来一种消极又挑剔的精神，并会否定怀爱伦的先知事工。不过基于我个人的经历，以及其他许多遵循正确解释原则阅读怀爱伦作品之人的经历，我发现事实并非如此。一本相当不错的可以纠正人们对怀爱伦作品错误解读的书是乔治·赖特的《解读怀爱伦》，差不多是在安德森开始质疑怀爱伦的时候出版的。⁸⁵运用这本书中的原则，就可以帮助还是复临信徒的安德森避免陷入那种极端的解释。

不幸的是，当安德森还是复临信徒时拥有的那种对怀爱伦作品的错误解读模式，在以前复临信徒的身份成为批评家之后的安德森身上同样可以找到。我会在本书的第9章和第10章讨论解释的问题。

第四，也是最重要的一点，安德森先生明显受到了D·M·坎莱特的作品《怀爱伦夫人生平，基督复临安息日会的先知：反驳她的虚假主张》一书的影响。正如前文提到的，在读了这本书之后，安德森曾经尝试对其进行驳斥，并前往当地基督复临安息日会大学的图书馆查找资料。经过若干时间的研究，他“不到任何反驳坎莱特的理由。”我只能疑惑当他翻阅F·D·尼科尔的《怀爱伦和她的批评家们》时，究竟在干什么。他真的仔细阅读了这本书吗？还是说他仅仅将这本书放在一边，并认为这本书不足以反驳坎莱特？我不知道。但有趣的是，在安德森的网站和书中，他对尼科尔那部宏篇巨著般的护教作品鲜有提及，从来都没有认真思考过其中的内容。事实上，大多数当代怀爱伦的批评家们都很少提及尼科尔对坎莱特那些攻击的回应。为什么？因为尼科尔的作品虽然个别地方显得有些过时，但还是将坎莱特驳得体无完肤。

不但如此，坎莱特对怀爱伦的批判贯穿了安德森的各个作品。而且，安德森还照搬了坎莱特的策略，无视怀爱伦作品的文学和历史背景，对怀爱伦的话进行曲解。我们将会在第10章中举例分析安德森的论点。结果，安德森攻击怀爱伦的方法不过是传承了怀爱伦批判之父D·M·坎莱特作品的衣钵而已。⁸⁶

戴尔·拉茨拉夫。这位批评家是一位前“保守主义者，第四代基督复临安息日会信徒。”他“所有的正规教育都是在基督复临安息日会的学校中完成的，毕业于基督复临安息日会神学院，曾在两间基督复临安息日会教堂从事牧养工作，并在一所基督复临安息日会的学校讲授《圣经》7年之久。”⁸⁷拉茨拉夫先生和他的太太曾经是怀爱伦的坚定支持者，但最终却认为1844年的审判并不符合《圣经》。在此期间，拉茨拉夫阅读了D·M·坎莱特的书和其他一些作家的作品，这对他的思想造成了影响。⁸⁸拉茨拉夫关于圣所中之审判的结论最终使他与自己所在区会的行政团队发生了冲突。他得到的选择是，“要么讲授完整的基督复临安息日会基本信仰，要么辞职。”⁸⁹选择辞职之后，他在基督复临安息日会以外建立了一个教会，并牧会数年。在此期间，他否定了怀爱伦的预言恩赐和安息日。

2000年，拉茨拉夫先生成立了生命保证事工组织（Life Assurance Ministries，缩写LAM），并发行了杂志《宣告!》（*Proclamation!*），至今依然在刊行。⁹⁰《宣告!》的职员和作者们瞄准了那些基督复临安息日会的前教友和其他福音派信徒，对基督复临安息日会的教导展开攻击。最近，拉茨拉夫写道，他感到“上帝正在呼召我们拓展我们的事工，去接触那些存有疑惑、陷入动摇，或已经成为前教友的基督复临安息日会信徒，并帮助福音派的牧师和平信徒学习如何更好地去牧养每年离开教会（基督复临安息日会）的约300000复临信徒。”⁹¹

《基督复临安息日会历史词典》(*Historical Dictionary of the Seventh-day Adventist Church*)中有一篇文章是关于拉茨拉夫先生的,其中若干处提到了他的作品。⁹²拉茨拉夫的书《基督复临安息日会的崇拜教义》(*The Cultic Doctrine of Seventh-day Adventists*)、《基督里的安息日》(*Sabbath in Christ*)、《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》(*Truth About Adventist “Truth”*)⁹³在其网站上均有推荐和销售。⁹⁴最近,他还完成了自传《真理引领我离开:一位基督复临安息日会牧师通往圣经真理的奋勇研究之路》(*Truth Led Me Out: A Seventh-day Adventist Pastor Courageously Studies His Way to Biblical Truth*),并计划继续围绕基督复临安息日会展开演讲和写作。⁹⁵拉茨拉夫的行动和作品已经使他在批判基督复临安息日会的领域中成为一股重要的影响力。

关于预言恩赐,拉茨拉夫认为,基督复临安息日会已经无法再“阻拦人们寻得关于怀爱伦及其诸多问题的真相了,具体包括:(1)自相矛盾、(2)与《圣经》相左、(3)违背福音的言论、(4)历史错误、(5)大量的抄袭、(6)违背科学的言论、(7)不合常理的言论。”⁹⁶

我阅读过《真理引领我离开》,我看到当拉茨拉夫最终发现了真正的福音——罪人乃是凭着恩典而非行为得救的时候,他认为这一点与基督复临安息日会的信仰并不相容。⁹⁷他在书中若干次使用关于救恩保证的论点攻击怀爱伦,表示其曾经声称基督徒永远都不能说“我已经得救了。”⁹⁸拉茨拉夫觉得,怀爱伦不认为人可以拥有救恩的保证,并将其视为复临信徒普遍的神学观点。他写道:“历史中的复临信仰将成圣视为一项蒙上帝悦纳的基础前提,如此便使福音晦暗不明。”⁹⁹在拉茨拉夫先生的思想中,这种以行为作为导向的神学思想在基督复临安息日会查案审判的教导中体现得最为完整,按照他的说法,这种教导是没有《圣经》作为支撑的,破坏了在基督里的救恩保证。¹⁰⁰所以,在他的眼中,基督复临安息日会的信仰与《圣经》中的因信称义相左,一个人能够得蒙上帝悦纳,乃是单单因着基督的义,而不是因着人的行为。由于没有调整自己对传统复临信仰的看法,也没有将查案审判与因信称义调和,拉茨拉夫离开了基督复临安息日会的教牧团队,也离开了基督复临安息日会。¹⁰¹

在拉茨拉夫和坎莱特之间有一种非常有趣的相似。正如之前的章节论述过的,坎莱特像自己许多基督复临安息日会教牧团队的同僚一样,从来都没有领会,事实上怀爱伦所教导的乃是,唯有单单凭着基督里的信心才能获得救恩,不应过分强调律法。坎莱特是1888年之前那种律法主义复临信仰的产物,当接触到律法的本质和福音之间的关系时,他发现这一切无法与自己理解的复临信仰相互兼容。他并没有接受律法与福音相辅相成的概念,而是将律法全然抛弃,离开了基督复临安息日会的事工,也离开了基督复临安息日会。结果,坎莱特错过了1888年之后怀爱伦写下的那些论及因信称义与律法之关系的掷地有声又清晰明确的论述。

与之类似，戴尔·拉茨拉夫似乎从来都没有完全理解怀爱伦关于救恩的教导。他确实曾经提过自己阅读《信息选粹》第一卷时的积极感受，其中包含了若干怀爱伦 1888 年前后的关键信息。¹⁰² 但很显然，这些具有浓重福音色彩的表述并没有影响到他对怀爱伦关于救恩之教导的基本理解。后来，拉茨拉夫直接将此类表述抛在脑后，因为在他看来，怀爱伦的作品包含了诸多的“自相矛盾”。¹⁰³

不但如此，自从 1980 年代离开基督复临安息日会之后，拉茨拉夫先生便再也没有涉猎过百年后围绕 1888 年进行的研究，而 1888 年的信息对于教会和怀爱伦的影响都颇为深远。这类研究包括乔治·赖特的《1888 年信息简明导读》(*A User-Friendly Guide to the 1888 Message*)、伍德罗·慧登的《怀爱伦论救恩》(*Ellen White on Salvation*) 和《怀爱伦 1888 年资料集》(*The Ellen G. White 1888 Materials*) 一至四卷，这些资料可以帮助复临信徒理解怀爱伦在促使教会建立关于救恩的正确神学观念的过程中扮演的重要角色。¹⁰⁴ 像坎莱特和拉茨拉夫这样的人，要么从未知晓这些研究，要么就是拒绝接受这些研究。作为自称复临信仰专家的人，应该对这些资料有所知晓并展开研究才是。

依靠基督的功劳才能获得救恩的主题在怀爱伦的作品中体现得十分明确。(关于怀爱伦论及救恩保证的教导，详见本书第 12 章中的具体讨论。) 这对于她那句不赞同人去说“我已经得救了”的话而言，是一种观点上的平衡。另外，关于那句表述，也要放在上下文中去解释，¹⁰⁵ 当年依然身为复临信徒的拉茨拉夫先生从未理解过这一点，之后也一直一直在自己论及怀爱伦的表述中将其无视。

结论

正如人们看到的，如今针对怀爱伦最具影响力的批评家都是那些曾经真诚相信怀爱伦预言恩赐的前基督复临安息日会信徒。无论是德克·安德森还是戴尔·拉茨拉夫，都延续着复临信徒追寻真理的传统。然而像 D·M·坎莱特这样的人却都认为真理并不在基督复临安息日会及其教导之中。戴尔·拉茨拉夫对真理的追寻使他先是拒绝了基督复临安息日会关于圣所和 1844 年审判的教导，之后扩展到了怀爱伦的先知事工和安息日，最后将所有基督复临安息日会的教义都否定了。如今，拉茨拉夫认为自己是一个没有宗派归属关系的“基督徒”，教导纯粹的基督的福音，积极反对基督复临安息日会。¹⁰⁶ 德克·安德森对真理的研究使他拒绝了怀爱伦，之后便是基督复临安息日会，他现在将其形容为“枷锁般的基督教组织”。安德森认为自己是一个在生命旅程中跋涉的基督徒。真理无法在“某一本书或某一个宗教中”寻得，只能在“我们一生的旅程中”去探索。¹⁰⁷

我相信，《圣经》包含着客观真理或（哲学领域中的）客观实在，我们只有在圣灵的帮助下，运用正确的解释原则才能有所领悟。在反对基督复临安息日会信仰的过程中，坎莱特、安德森和拉茨拉夫运用正确解释《圣经》的原则了吗？他们运用

正确解释怀爱伦作品的原则了吗？接下来的章节将会对这些问题展开探讨。

我们第一部分的研究——关于怀爱伦之攻击的历史到此结束。下一个部分，也就是这本书的核心，将会超越那些攻击的表象，研究潜藏在一切之下的关于启示——默示、权柄、解释的问题，以及怀爱伦信息的宏观主题。这些宏观的方法论问题将会揭示，那些怀爱伦的批评家所立足的基础是多么羸弱不堪。

本章总结

1. 坎莱特对二十世纪和二十一世纪的那些基督复临安息日会信仰和怀爱伦的批评家们影响颇为巨大。到1960年时，沃尔特·马丁写下的所有攻击基督复临安息日会信仰和怀爱伦的出版物几乎都仅仅是对坎莱特观点的重复而已。1970年代，坎莱特的影响延伸进入了基督复临安息日会的若干学术领域。至1980年代初，坎莱特的影响体现在了关于抄袭的指控之中。至1990年代末，针对怀爱伦的攻击在互联网上蔓延全球。通过互联网，坎莱特的作品在今天比以往任何时候都传播得更加广泛也更加容易获得。
2. 坎莱特攻击怀爱伦的主要作品《怀爱伦夫人生平，基督复临安息日会的先知：反驳她的虚假主张》出版于1919年，从中可以总结出21项基本论点。
3. 1919年至1936年期间对坎莱特攻击的回应：
 - a. A·G·丹尼尔斯对坎莱特的回应出自写给F·G·达夫迪的回信，后者是一位曾经为基督复临安息日会工作多年的加拿大人。
 - b. 丹尼尔斯对达夫迪围绕坎莱特作品提出的15个问题进行了回应。
 - c. 在回应中，丹尼尔斯的主要聚焦点是关门论的问题。
 - d. 丹尼尔斯最初围绕坎莱特指出的关门论问题展开的研究和回应在经过扩编后，至1930年代初曾先后数次出版。
 - e. 丹尼尔斯的最后一本书《预言的永恒恩赐》是对怀爱伦预言恩赐的极大辩护与高举（维护和宣传）。
4. 1930年至1960年期间对坎莱特攻击的回应：
 - a. 1930年8月15至17日，在怀氏著作托管委员会榆园办公室召开了一系列会议，讨论应该如何对坎莱特在《怀爱伦夫人生平中》的攻击展开回应。
 - b. 由怀威利和D·A·罗宾逊撰写的篇幅为27页的小册子《关于怀爱伦作品的简要声明》于1933年出版。该小册子主要针对的是抄袭的问题。之后这部作品得以再版，并被登载于《复临信徒评论》1981年6月4日刊。
 - c. 威廉·H·布兰森在1933年发表了《为信仰辩护，关于基督复临安息日会的真相：对坎莱特的回应》。这部作品有一章提到了坎莱特对怀爱伦的攻击。
 - d. 关于坎莱特对怀爱伦的攻击，最为重要也最为全面的回应是弗朗西斯·D·尼

科尔的《怀爱伦和她的批评家们：对批评家们向怀爱伦夫人发起之主要攻击的回应》，当代的怀爱伦批评家很少提及这本书。

5. 1960年至2000年期间对坎莱特和其他批评家的回应：

- a. 1964年，一位身为浸信会信徒的基督复临安息日会批评家诺曼·F·杜蒂出版了为D·M·坎莱特辩护的作品《坎莱特的问题》。他称复临信徒在批判坎莱特的问题上作了假见证。虽然杜蒂对观点的呈现并不全面，但还是有必要去倾听的。
- b. 1971年，凯莉·约翰逊出版了关于坎莱特生平与教导的作品《我是坎莱特的秘书》。这本书的大部分内容都有文献为证，但有些事情依然只是约翰逊个人的说法。像杜蒂一样，约翰逊对观点的呈现并不全面。一本开诚布公不含偏见的坎莱特传记尚未有人能够将其落笔成文。
- c. 1960年代至1970年代期间，怀亚瑟在面向教牧专业学生的讲座课程“预言指南”中对坎莱特进行了回应。
- e. 如今，其他人在基督复临安息日会的讲座和基督复临安息日会的大学中仍旧延续着这种传统。
- f. 1981年，罗伯特·W·奥尔森出版了《关于圣所和怀爱伦的一百零一个问题》，这部作品回应的是由德斯蒙德·福特引发的问题。
- g. 二十世纪最后一部怀爱伦护教作品是赫伯特·道格拉斯的《主的信使：怀爱伦的先知型事工》，该作品于1998年出版，并在许多大学和学院涉及怀爱伦的课程中使用。

6. 2000年至今对批评家们的回应：

- a. 在二十一世纪的前5年中，有若干部护教作品出版问世：克利福德·戈德斯坦的《至圣所的涂鸦》（2003年）、唐·麦克马洪的《学习而来还是启示而得：探索基督复临安息日会生活方式的起源》（2005年），以及伦纳德·布兰德和唐·麦克马洪合著的《怀爱伦和她的批评家们》（2005年）。
- b. 与其他的护教作品相比，奥尔登·汤普森的《逃离烈焰》（2005年）和雷姆·布拉德福德的《不只是先知：我们如何失去又再次寻得真正的怀爱伦》（2006年）可以让我们从一个不同的角度去肯定怀爱伦。
- c. 丹尼斯·福廷和杰里·穆恩编辑的《怀爱伦百科全书》将于2011年出版。虽然不是专业的护教作品，但这本书还是提到了一些与护教相关的问题。
- d. 最近，一些网站发布了为怀爱伦的先知事工展开辩护的资料：

<http://whiteestate.org/>

<http://www.ellenwhite.info/>

<http://ellen-white.com/>

<http://dedication.www3.50megs.com/egw.html>

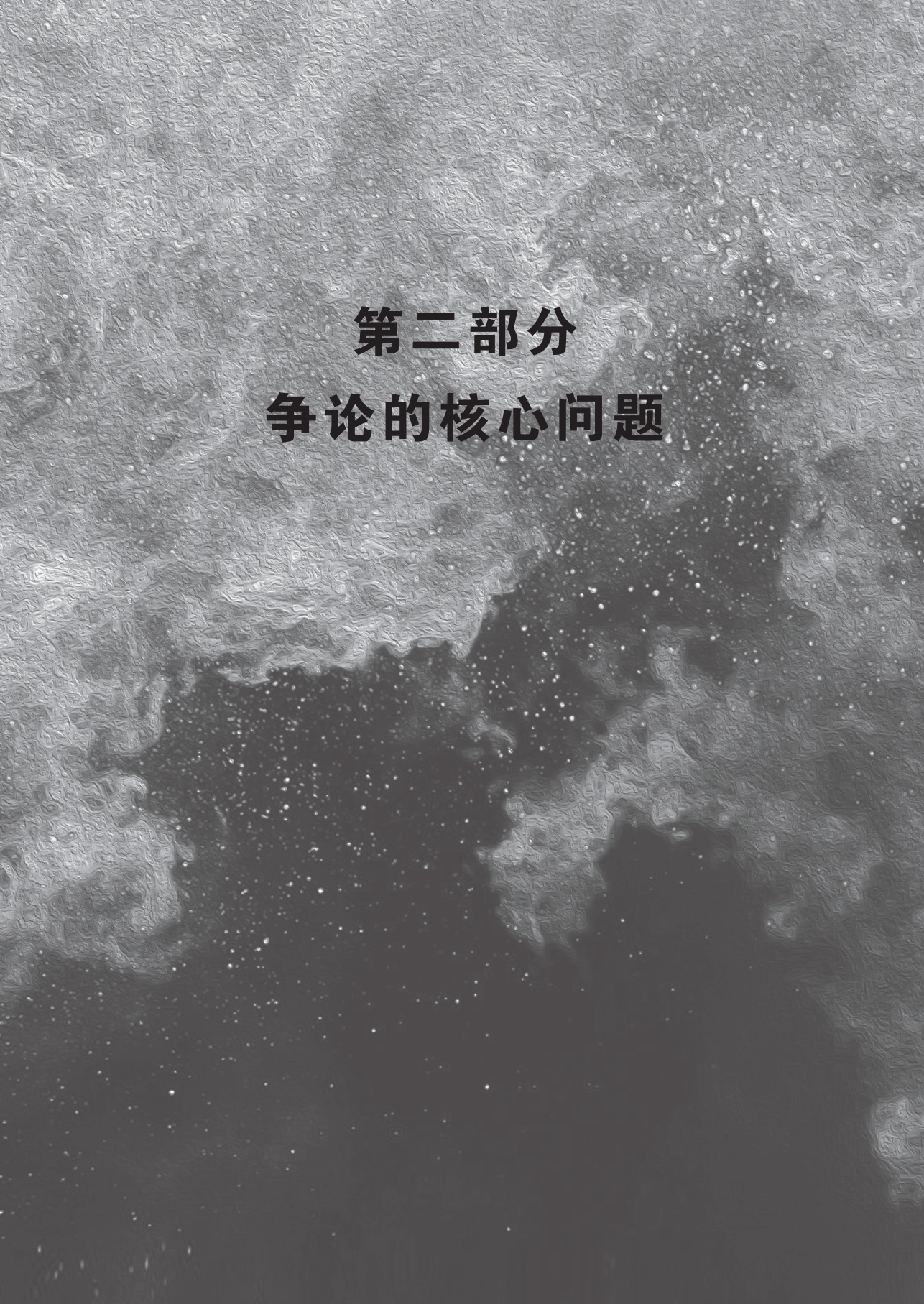
<http://adventist-defense-league.blogspot.com>

<http://sdaforme.com>

<http://ellenwhiteanswers.org/>

7. 坎莱特对两位当代怀爱伦批评家产生了巨大影响

- a. 德克·安德森，若干反怀爱伦书籍的作者兼两个反怀爱伦网站的编辑，曾经是一位有律法主义背景的前基督复临安息日会信徒。在阅读 D·M·坎莱特的作品受到影响之后，他离开了基督复临安息日会，开始反对其教导，并特别将矛头指向了怀爱伦。他的事迹对于许多后来转向攻击怀爱伦的人来说具有非常大的影响力。
- b. 戴尔·拉茨拉夫是一位前基督复临安息日会信徒，曾经从事牧养工作 13 年，之后因为不认可基督复临安息日会关于查案审判的教导而离开了教会。在拒绝了安息日和怀爱伦的先知事工之后，他开启了专门针对前基督复临安息日会信徒的工作，创办了反基督复临安息日会期刊《宣告！》并担任编辑。他是今天最为知名的基督复临安息日会和怀爱伦批评家。
- c. 在拒绝接受主流基督复临安息日会信仰与怀爱伦作品中蕴含的以基督为中心之教导的问题上，拉茨拉夫的经历与坎莱特如出一辙。
- d. 这两位批评家在曾经身为基督复临安息日会信徒时都未能真正理解怀爱伦关于救恩的教导。这种错误理解在他们攻击怀爱伦的过程中贯穿始终。



第二部分
争论的核心问题

第五章

启示——默示：上帝向我们宣讲信息的基础

“上帝既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世藉着他儿子晓谕我们”（来1:1-2）。这句脍炙人口的《圣经》经文告诉我们，上帝是一种有位格的存在，借着众先知与我们说话，并在末世通过他的儿子耶稣基督向人类宣讲信息。这里的“多次”和“多方”让我们得以瞥见那位神圣的作者透过先知讲话的方式。这种宣讲信息的方式就是我们所知的神人之间的奥秘——启示——默示，这就是上帝向我们宣讲信息的基础。

默示（*inspiration*）的本质是潜藏在围绕怀爱伦而起之争论背后的主要问题。无论是怀爱伦先知事工的反对者还是支持者，都会有意无意地将某种关于默示的观念设为先决条件。若是这种观念太过刻板或太过自由，那么持有此类观念的人必然会对怀爱伦的作品产生误解、歪曲，甚至是彻底否定。这一点对于《圣经》而言亦是如此。关于先知的默示是如何展开运行的，不正确的观念会使《圣经》中的信息变得晦涩不清。所以，在这一章当中，我们将基于《圣经》作者的经历，探讨默示（*inspiration*）这种现象，以及与之紧密关联的启示（*revelation*）。

《圣经》的见证同时证明了在《圣经》作者之内存在的启示和默示，这是理解神人之间沟通过程的起点。只要我们构建出上帝向《圣经》中的先知宣讲信息的模式，就能够将这种可以作为参考标准的经历与怀爱伦所声称的那种作先知的经历进行对比。在整个讨论中，我们将会使用福音派和主流复临信徒的神学观点去解释并定义启示（*revelation*）、默示（*inspiration*）和光照（*illumination*）的概念。^{*}

为了讨论怀爱伦作先知的经历所具有的本质，我们还需要去探究“默示的程度”这种理论。总而言之，怀爱伦要么拥有权威的预言恩赐，要么她的经历就是某种过度兴奋之幻觉的产物，抑或更糟，所谓的预言恩赐纯属虚假。我相信，如果能正确理解《圣经》作者们的那种启示——默示的经历，我们就会发现怀爱伦作先知的经历与《圣经》作者们的经历乃是类同的，怀爱伦所宣称的那种启示——默示诚然是可信的。

^{*} 译者释：作者在讨论这些问题时以希伯来语或希腊语翻译而来的英文词汇为准，本章译文中涉及的启示、默示、光照等概念可能会与中文语境中对这些专业词汇的某些理解存在差异。其中，本章提到的“默示”就是我们一般所说的“灵感”。

启示

神学家们通常将启示分为两种类型：一般启示和特殊启示。一般启示指通过自然界、历史和人类的经历对上帝的彰显；这种启示对于所有时代、所有地点的所有人来说都是可以获得的（见，但 2:21；罗 2:11-16；徒 14:16-17）。例如，诗篇 19 篇 1-2 节告诉我们，创造的秩序诉说着关于上帝的一切：“诸天述说上帝的荣耀；穹苍传扬他的手段。这日到那日发出言语；这夜到那夜传出知识。”然而，这种对上帝的具体彰显仅仅是一般性的、间接的，并不具有特殊的指向和相关细节。¹

特殊启示指“上帝在某些时代和地点向特定的人彰显自己，使这些人可以与上帝确立一种救赎关系。”² 由于人类无法像堕落犯罪之前那样与上帝直接沟通（创 2:17;3:24），因着属灵和道德方面的限制，人类需要比一般启示更进一步的东西（林前 2:14）。通过特殊启示，上帝可以向有罪的人类讲话，揭示关于上帝本身、上帝品格和上帝旨意的特别真理（申 29:29；来 1:1-2）。《圣经》呈现的就是这种向人类彰显之特殊启示的记录。

图片 1



《圣经》中被翻译为“启示”的词是旧约《圣经》的希伯来语 *galah*（例如，摩 3:7）和新约《圣经》的希腊语 *apokaluptō*（例如，罗 1:17），*（原文存在错误，原稿中的经文为罗 1:7，经核实，应为罗 1:17，错误已更正，请在校对时留意。）这两个词都直接表达了将某种隐藏或遮掩的事物揭示出来的理念。因此，特殊启示揭示的是一种关于上帝的特殊知识，人类无法凭借自己获得。基督复临安息日会神学院擅长启示——默示领域之研究和教学的神学家劳尔·戴德仁为启示给出了一种十分恰当的定义。他说，启示是“一种属天的作为，上帝在其中向特定的蒙拣选的器皿彰显自己，并向这个器皿传递关于上帝本身和上帝旨意的知识，乃是人无法凭借自己获得的。”³

《圣经》中的内容即是通过特殊启示获得。正如创世记 3 章 15 节记载，就在亚当和夏娃堕落犯罪之后，上帝便宣告了后世所有神圣启示的最终交汇点：耶稣基督的本身和耶稣基督的使命。特殊启示包含的神圣内涵就是耶稣基督本身，上帝通过各种方式向人类彰显自己，其宗旨即是传达这一信息。⁴

为了解释上帝在古代传达其信息的途径，神学家们使用“形态”一词来描述上帝向世人彰显自己及其旨意的方法或手段。⁵ 这些形态可以分为以下类别：

1. 显现（有形可见的显灵或临格）：亚伯拉罕（创 17:1, 22;18:1）、以撒（创 26:2）、雅各（创 32:30）、摩西（出 33:11）、基甸（士 6:12,14-18）。
2. 异梦和异象（民 12:6；但 2:19, 28;7:1;10:7-8；太 1:20;2:13）。
3. 天使（创 32:1；但 10:11-12；路 2:8-14；徒 8:26；来 1:14）。
4. 拈阄/摇签（民 26:55-56；撒上 14:41；徒 1:21-26）。不过，这种形态只能在某种属灵的背景之下使用，并非如同某种魔法（箴 16:33）。
5. 乌陵和土明（大祭司胸牌上的宝石）：（出 28:30；民 27:21；撒上 28:6）。
6. 上帝的宣讲：上帝关于洪水的警告（创 6:13）、上帝对亚伯拉罕的应许（创 12:1-4）、上帝赐下十诫（出 20:3-17）、上帝关于会幕的指示（出 25:-27:）。“耶和華如此說”这种表达方式在旧约《圣经》中出现了数百次之多。
7. 神迹奇事：洪水（创 6:-9:）、埃及的灾难（出 6:-9:）、以色列过红海（出 14:13-31）。
8. 上帝特殊启示的终极权威形态：耶稣基督的生平、教导、神迹、死亡、复活和升天。（马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音和新约的其余部分都属于领受默示的使徒对耶稣基督的解读。）

* 译者释：作者的论述以英文圣经的翻译为准，中文和合本的翻译与之不同，阿摩斯书 3 章 7 节中的词汇在和合本中的翻译为“指示”，罗马书 1 章 17 节中的词汇在和合本中的翻译为“显明”。

所有这些形态都属于神圣的作为或上帝的介入，上帝在其中向特定的蒙拣选的人类——先知揭示了关于上帝本身和上帝旨意的信息。

默示

如果说启示是一种垂直维度的事件（天与地之间的、上帝与人类之间的事件），上帝在其中向身为人类的领受者传达真理，那么默示（*inspiration*，或译灵感）就要“依赖最先领受真理的人将真理传达给他人，即刻宣讲或事后宣讲皆在此列。”⁶ 所以，默示是一种水平维度的过程（人类世界、人类维度之内的过程），保存并传承着原初的启示。这个过程包括口头宣讲和撰写《圣经》。例如，《圣经》中某些先知的预言在落笔成文之前，就是通过口头宣讲的方式进行传达的。（例如，赛 7:3-4;39:5-8; 耶 7:2;33:6。）耶稣的教导亦是如此。（例如，太 5:-7: ）。⁷ 所以，《圣经》是“一种对启示的传达，也是启示的主要成果”，是“为了上帝百姓在教义、道德和属灵方面的福祉而赐下的神圣真理。”⁸ 从这个意义上来讲，《圣经》本身就是启示，也是特殊启示的终极形态。⁹

《圣经》证实了其自身所包含的默示。¹⁰ 犹如基石一般的经文就是提摩太后书 3 章 15-17 节，保罗说：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属上帝的人得以完全，预备行各样的善事。”从经文的上下文来说，我们可以看到保罗并非在论述默示的本质；他乃是在向提摩太解释《圣经》在教会中的功用。即便如此，他对这个词汇的使用还是十分具有指导意义。首先，他使用的词汇是 *theopneustos*，翻译为“默示”。就字面意义而言，这个词的意思是“上帝吹入气息”，描述了《圣经》作者如何被赋予能力写出上帝所思所想之文字的过程。这个词并没有涉及任何细节问题，并未言明默示指向的是人还是那些文字，只知道《圣经》的作者乃是上帝，而不是那些代笔者。

第二，保罗讲的意思是，“圣经都是”（*pasa graphē*）“上帝吹入气息”的。这个短语表明，并非仅限某个部分，整本《圣经》都是默示的。所以，《圣经》没有任何一个部分是没有默示的。从保罗的用词可以看出，他头脑中想到的是旧约《圣经》的书卷；但就保罗书信更加宏观的框架来说，所谓“圣经都是”乃同时包含着旧约和新约（提前 2:13; 林前 2:13;7:25,40;11:2,23）。余下的经文论及了《圣经》对于教会和基督徒生活的作用，表明就“教训”、“督责”、“使人归正”和“教导人学义”而言，整本《圣经》都是可信且可靠的。

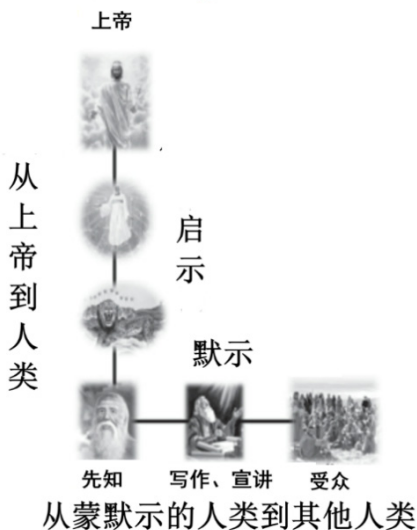
彼得同样强调了人类就是《圣经》的代笔者：“因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出上帝的话来”（彼后 1:21）。这些人乃是“被圣灵感动”。彼得在这里使用的“感动”一词是 *pheromenoi*，表达的含义是唯独被圣灵带领。如此，彼得强调的是，人类乃是在圣灵的引领之下写作了《圣经》。¹¹ 《圣经》从来没有出于“人意”的。¹²

在这种属灵教导的亮光之下，戴德仁教授¹³提出了以下对默示的定义：“另外一种属天的作为或属天的措施，上帝在其中赋予先知能力，用一种值得信赖且权威的方式去领受并传达启示的内容。”¹⁴这种“属天的措施”包括通过落笔成文的方式对神圣的真理进行传达和保存，这个过程铸就的是书面形式的真理。因此，摩西被告知，要为了将来的世代，把主告诉他的一切写下（出 17:14；申 31:9）。数年之后，就在约书亚离世前不久，他告诉以色列人“要大大壮胆，谨守遵行写在摩西律法书上的一切话”（书 23:6）。

启示——默示具有的垂至维度——水平维度本质

启示与默示在上帝向人类传达自己旨意的计划中相辅相成。启示是一种垂直维度之下的上帝作为，（通过异梦、异象和直接宣告的信息）向先知揭示属天的真理。这一过程是垂至的——从上帝到人类。默示是一种水平维度之下的上帝作为，先知被赋予能力通过可信且可靠的途径（口头宣讲和“默示”——写作后来成为《圣经》的书卷）向特定的受众传达启示的内容。这一过程是水平的——从蒙启示的人类到其他人类。先知就是连接着启示与默示的人类代理者。

图片 2



为了清晰易懂，也方便进行讨论，我们可以“在这两个类别之间明确某种区别，尤其是因为有些时候二者的运行并非同时展开。”虽然如此，按照戴德仁的说法，“因为二者都属于单一过程之神圣自我启示的要素，启示和默示往往不会轻易彼此分离，”也可以说，这二者就是“一系列步骤中彼此关联的不同阶段。”因此，之所以在启示和默示之间使用连字符，就是在表明二者之间的统一和同质：启示——默示。¹⁵

最后,这个过程展现的乃是我们手中的《圣经》究竟从何而来——上帝的话语如何临到人类。怀爱伦本人知晓《圣经》即是启示：“我们越查考《圣经》，就越深信它是永生上帝的道。于是人的理性就折服在上帝启示的尊严之前。”¹⁶不但如此,《圣经》同样“全然地彰显了上帝的本质和他的旨意，其中也明文指出属乎肉身的器皿对上帝的呈献全心全意服务的责任，每行一步当扪心自问，‘这是否主的道路?’”¹⁷

光照

完成上帝向人类宣讲信息之过程所必须的另外一个有别于启示——默示的步骤是光照 (illumination)。戴德仁将“光照”的步骤定义为“上帝赋予任何与自己有着正确关系的人以能力，去获得对所揭示之事物正确理解的神圣作为。”¹⁸当基督徒真诚地寻求圣灵引领以明白《圣经》的时候，光照就会开启。

光照永远都不能与启示——默示等同。有些时候，基督徒会将二者混淆。比如，有的时候基督徒获得了一种关于属灵真理的足以改变生命的洞见时，这个人可能会说一切乃是源于神圣的默示。还有些时候，一个人可能拥有极其出色的讲道恩赐，有人就会说这位主讲人在准备讲道稿时犹如先知一样蒙了默示。然而，这些都仅仅是光照的经历，不应该与权威的先知领受启示——默示的经历混淆。数个世纪以来，关于此类过程的这种混淆在基督教团体中带来了极其严重的问题。

图片 3



从另外一个角度解释启示——默示和光照的区别，后者属于一种所有基督徒都可以获得的权威（有些时候在基督复临安息日会的范畴内会将其称为“教牧权威”）。

相比之下，启示——默示属于先知权威，仅限正典先知（canonical prophet）、非正典先知（noncanonical prophet）和后正典先知（postcanonical prophet）。我们将在第 8 章讨论不同种类的权威。

总而言之，光照是一种源于上帝的恩赐，帮助我们理解《圣经》中关于上帝赐给人类之原初启示的记载。圣灵让每一位《圣经》的读者都能通过个人层面的方式理解原初的启示，完成上帝向人类宣讲信息的过程（约 14:-16:；弗 3:14-19；提前 1:5）。¹⁹《圣经》是启示——默示的产物，是光照的聚焦点，都属于上帝向人类传达自己旨意的方式。正如将物质塑造成三角形就会构筑起一种非常稳固的框架结构，将启示、默示和光照紧密组合在一起，也会形成一种传达上帝旨意的稳固架构。

怀爱伦领会了上帝向我们宣讲信息的满有能力的默示，她写道：“《圣经》中载有上帝确实无误的训诲。人若能切实奉行其中的教训，就可担当任何的职责。《圣经》就是上帝天天向人说的话。”²⁰关于圣灵在光照之中的工作，她写道：“圣灵靠近每一个诚心查考上帝圣言的人，使他发现真理的隐藏珍宝。他的心蒙了上帝的启迪，就会对真理产生新的重要认识。”²¹

默示的程度

在《圣经》之中，默示（灵感）有程度之分吗？所有领受默示的真先知都是通过相同的方式，并具有相同的程度吗？回答这些问题是非常重要的，可以让我们清楚怀爱伦对自己预言恩赐的理解究竟是什么。

按照提摩太后书 3 章 16 节的说法，“圣经都是”（*pasa graphē*）“上帝吹入气息”的。因此，《圣经》并不会存在某个部分比另外一个部分包含默示更少的问题。举例来说，传道书不会比以赛亚书包含的默示更少；雅各书也不会比罗马书包含的默示更少。这一点对于那些领受默示的人来说亦是如此（彼后 1:21）。当巴兰宣告预言的时候（民 23:-24:），他说出的话包含的默示并不会比大卫更少，而大卫曾说：“耶和华的灵藉着我说：他的话在我口中”（撒下 23:2）。另外，非正典先知（没有留下书卷的先知）户勒大和与其同时代的正典先知（留下书卷的先知）耶利米一样，都是领受默示的。正如勒奈·帕赫（René Pache）所言，“就本质来说，神圣的默示并无程度之分。”²²整本《圣经》和每一个领受默示的人所拥有的默示都是完全且完整的，与其是正典先知还是非正典先知毫无关系。

一个可以帮助我们理解这一问题的类比就是怀孕的女性。怀孕并无程度之分——你只能去问一位女性，她是否已经怀孕。而你也只能回答怀孕或没有怀孕。对于默示之中的预言恩赐来说亦是如此：要么一个人领受了默示，要么一个就是没有领受默示；根据《圣经》，并不存在所谓的部分默示或某种程度的默示。

令人意外的是，在 1884 年，时任全球总会会长乔治·I·巴特勒借着在《评论与通讯》上发表的一篇共分为 10 个部分的系列文章，将一种“默示程度”的理论引入

了基督复临安息日会。²³他认为，“上帝并不总是通过同一种方式或程度去默示人。”比喻而言，在《圣经》中存在着犹如“柔弱月光”那样的较低程度的默示，也有犹如“辉煌日光”那样的较高程度的默示。他推理道：虽然“光的本质是相同的，但程度各有不同。”²⁴

带着这种对默示的理解，²⁵巴特勒将《圣经》正典包含的默示分为4个等级。第一个等级，也是最高的等级，就是“摩西的书卷和基督的话语，”其中乃是上帝直接讲说的内容。第二个等级包括“先知和使徒的书卷，以及诗篇的一部分。”这个等级的默示乃是通过“异梦和异象”降下。²⁶第三个等级存在于“历史书”之中，这些作者的经历仅仅是“一种圣灵感动之下的记忆”而已。²⁷第四个等级，也是最低的等级，就是“箴言、传道书、雅歌和约伯记”。²⁸以例证论述，巴特勒总结认为，约伯记的某些部分“即使存在默示，那也完全属于一种非常不同的形式。”²⁹

巴特勒的文章被制作成了小册子，至1880年后期时，在一些复临信徒团体中发挥了影响力。³⁰1889年，怀爱伦用毋庸置疑的口吻对这种情况进行了回应：

“在巴特里克里的教堂和学校里，都讲论了灵感（默示）的话题。有限的世人竟妄自评论说《圣经》某部分是受圣灵感动，某部分不是。我蒙指示看到，《评论与通讯》上所发表的有关灵感（默示）的文章，不是出于上帝的感动，上帝也不赞许他们在学校里将这样的道理教导青年。当人胆敢评断上帝的圣言时，他们便是冒然闯入圣地，他们最好恐惧战兢，把自己的智慧当作愚拙隐藏起来。上帝从未指派任何人评断他的圣言，挑三拣四，说这部分是圣灵感动的，那部分不是。证言也一直受到同样的待遇，但上帝不在这种作法中。”³¹

在1886年和之后的时间里，怀爱伦撰写了一些论及启示——默示之复杂问题的文章——这些文章表明，围绕此项问题，怀爱伦相信的就是《圣经》的观点。按照年代顺序，文章列举如下：

- 1886年：“圣经所遭受的反对”，《信息选粹》，卷一，第19-21页。
- 1888年：“前言”，《善恶之争》，第v-xii页。
- 1888年：“上帝圣言的灵感”，《信息选粹》，卷一，第15-18页。
- 1889年：“圣经的奥秘”，《教会证言》，卷五，第698-711页。³²

在这些文章中，怀爱伦否定了巴特勒1884年提出的“默示程度”理论，并构建起了一种全面的观点，肯定整本《圣经》都是揭示出来的蒙默示之上帝的话语。（本书的下一章将会谈到，在默示的观点上，主流的复临信徒遵循了怀爱伦的立场。）论

到巴特勒的程度理论，怀爱伦写了下面这些话，总结了她的《圣经》包含之默示（灵感）的立场：

“《圣经》所显示的优美真理是人人可以明白的，同时它所涉及深邃的奥秘和道理则需要深刻的思想去领悟。绝不可误解、误用或削弱灵感（默示）的话语，视之为平凡。上帝做事绝不半途而废。他的话语都出自灵感（默示）。上帝定意让人接受《圣经》为他灵感（默示）的话语。任何人若擅敢将上帝的圣言区别对待，高举一部分却藐视另一部分，断章取义，就是将自己置于危险的境地。”³³

既然上帝“做事绝不半途而废”（不会做事不完美、不完整），怀爱伦便知道，自己的作品与那些《圣经》代笔者的作品相比，并不会在默示（灵感）的问题上逊色一筹。“圣灵是《圣经》和预言之灵（怀爱伦的作品）的作者。”³⁴这句话与她对于默示（灵感）的观点一致，在所有真先知中，并无程度之分，都是完全且完整的。

怀爱伦领受启示——默示的经历

我们讨论了上帝向人类传达自己旨意的方式包含垂直维度（上帝与人类之间的维度）和水平维度（人类与人类之间的维度），并总结出默示（灵感）并无程度之分，接下来我们就可以开始研究怀爱伦领受启示——默示的经历了。如果怀爱伦真的拥有权威的预言恩赐，那么我们就可以认为，她这段领受启示——默示的经历应该与《圣经》作者们的经历是相同的。

值得注意的是，我们发现怀爱伦对自己作先知的经历展开的描述与此完全吻合。她说：“我在述说和写下异象的事上，和见异象一样，完全依靠圣灵的带领。”³⁵这句话对于理解怀爱伦领受启示——默示的经历具有指导性的意义，因为我们可以从中看到上帝在垂直维度和水平维度之下的作为，其与《圣经》作者们的经历别无二致。首先，我们可以看到启示和默示与怀爱伦本身联系到了一起。在怀爱伦作先知的经历中，这两种上帝的作为（启示和默示）彼此相辅相成，就像那些《圣经》的作者们一样。

第二，需要清楚的是，怀爱伦“见异象”的经历对应着启示所代表的那种垂直维度的事件。怀爱伦在自己的事工走过7个年头的时候曾经估算过，她当时差不多领受了2000个异梦和异象。这些异象涵盖了涉猎广泛的主题。“围绕男女众人，领受的信息包含针对他们个人生活或基督徒所发挥之影响力的警告、勉励和责备。围绕特定的个人或团体，领受的信息则是具有普遍意义的见解、提醒和指导，涉及教

育、健康、行政、福音与出版事工的原则和教会财务。”³⁶另外，这些异象还包括从基督与撒但的善恶之争的视角出发，所洞悉的关于世界历史以及末后重大事件的神学观点。对若干不同《圣经》真理的强调同样是诸多异象的核心内容。³⁷

1860年，怀爱伦谈到了一些自己见异象的经历：

“经常有人要我描述见异象时和异象后的情况，我只能说当主认为适合藉异象启示我时，我会被带到耶稣和天使面前，于是我对世上的事毫无所知。除了天使所指示的，我一概不知。他们经常指引我观看发生在地上的事。有时我会被带到以后的时日，看到一些将要发生的事。同样的，我也会被引领观看过去曾发生的事。”³⁸

这就是怀爱伦经历中的垂直维度的事件——“见异象”。

第三，默示（灵感）的水平维度包括“对异象进行讲述或写作”。³⁹在1844年12月见到第一个异象一周之后，17岁的爱伦·哈门（怀爱伦出嫁前的名字）见到了另外一个异象，“要使其他人知晓我启示于你的事。”⁴⁰就这样，她开始了向他人宣讲信息的工作，这份伟大但同时也会常常使人面临艰难的工作，伴随着她走过了人生余下70年中的大部分时光（1845-1915）。

根据怀爱伦本人和那些与她共事之人的描述，异象可能会持续几分钟，也可能持续一小时或更长时间，但将异象写下则通常需要数周甚至数月之久。⁴¹以下是怀爱伦记述的她如何将异象转述给他人的经历：

“出了异象之后，我不能马上记起所有受启示的事件，也不非常清楚它们的过程，但当我下笔时，我在异象中所见的景象，便一一呈现我面前，使我能自由地写下来。有时，我一出了异象，便会忘了所见的事物，无法加以回忆，直到身处异象中的环境时，那些异象就会历历在目。我在述说和写下异象的事上，和见异象一样，完全依靠圣灵的带领。除非上帝允许我在他认为合适的时间，述说或写下异象中所见的事件，我很难想起所见的异象。”⁴²

在水平维度之下传达信息的过程包含三种不同的方法。首先是口头宣讲。有些时候，尤其是在早期，怀爱伦会与特定的受众直接见面，通过口头讲述的方式将信息传达。不过，赐给她的大部分此类信息都是针对某些群体的，她会在教会举办的公开活动、帐篷大会和全球总会会议中进行宣讲。⁴³她曾写道：“我对人说话的时候，有许多都不是事先想好的。主的灵经常临到我身上。我似乎被带出并远离了我自己，清楚地看到了各人的生活 and 品格。我看到他们的错误和危险，并且感觉不得不把所

见的说出来。”⁴⁴

怀爱伦同样会通过文稿或个人信函的方式传达信息。怀爱伦之孙怀亚瑟解释道：“她尽心竭力地写作，一页接着一页，呈现赐给她的观点，向他人转述交托给她引导、劝勉、鼓励和警告。”⁴⁵ 信函的副本通常是秘书誊录的；今天怀氏著作托管委员会保存了大约 8000 份信函和文稿（包括各种证言和日记）。⁴⁶

怀爱伦的异象还会以发表文章和书籍的方式进行传播。至 1915 年怀爱伦去世的时候，她在基督复临安息日会的期刊上发表了超过 5000 篇文章，出版了超过 20 本书籍。如今怀爱伦作品的数量已是她去世时的 4 倍，这些遗著通常是由怀爱伦文稿、信函和出版文章整理而成的汇编作品。基督复临安息日会历史学家乔治·赖特的评价十分贴切：“怀爱伦文学作品的数量大得惊人。”⁴⁷

值得注意的是，并不是每一段“怀爱伦写下的内容都与异象存在直接的关联。”怀爱伦曾经基于记忆进行检验并设法反复确认自己早期书信中的某些日期和事件，在写作《历代之争丛书》时，她也曾对历史展开研究。不但如此，“作为一位博览群书的人，当她认为其他作家说的话正好可以很好地表达自己想要传达的信息时，她同样会从这些人的作品中选取并摘录观点和语句。”⁴⁸（这种文学方面的借鉴在怀爱伦的写作中十分常见，具体细节我将在稍后讨论。）

根据赖特的观点，怀爱伦作品另外一个值得注意的问题是，“事实上，在涉及某一具体情况时，并非所有怀爱伦对个人和教会的劝勉都源自某个特定的异象。”

“她将自己的经历与保罗进行比较，基于之前领受的异象，保罗的思想已经获悉了基督化的原则、教会常常面临的危险和更广范围之内的问题。因此，使徒能够本着神圣的洞察力对教会中的事做出判断，即使他没有领受针对某个具体状况的异象。所以，怀爱伦才会写道：‘主并没有赐下异象去应付每一个危机。’相应地，上帝通常使用的方法是，围绕‘他的圣工及某些个人的需要与危险，感动他所拣选的仆人，并将劝勉与警告的责任放在他们的身上’”（《教会证言》卷五，第 684-685 页）。怀爱伦相当大一部分的劝勉都应该属于这一类别——就这个类别而言，神圣的原则乃出自之前已经赐下的异象，借着圣灵的感动，在各种各样具体的情况下使用这些原则。”⁴⁹

根据怀爱伦的作品，这就是在她领受默示的经历中圣灵成就的水平维度之下的工作。

基于上述对圣灵在垂直维度和水平维度中成就之工作的理解，基督复临安息日会相信，怀爱伦领受的启示——默示，就方式和程度而言，与《圣经》的作者们别无二致。怀着对自己作品的这种理解，怀爱伦在 1876 年时写道：“古时上帝藉先知

及使徒的口向人说话。现今他藉圣灵的证言向人说话。关于上帝的旨意，以及他愿意他们所采取的途径，他对其子民现今已作最恳切的教导，是历代所无的。”⁵⁰

结论

这一章的论点是，正如在《圣经》中看到的，启示——默示乃是上帝向人类宣讲信息的基础，怀爱伦 70 年的先知事工就是此种神圣工作在当下这个时代的体现。必须警醒的是，这一章的讨论可能会被歪曲，将其说成是基督复临安息日会相信，怀爱伦的异象和作品无论就哪一方面而言都与《圣经》同等，如此怀爱伦的作品便成了在《圣经》正典之上额外添加的一部分。所以，我们要慎之又慎，这一部分关于怀爱伦的讨论仅限怀爱伦经历中存在的那种启示——默示的现象，并不涉及怀爱伦的权威与《圣经》的关系。我们尚未讨论以下问题：如果怀爱伦领受的启示——默示，就方式和程度而言，与《圣经》的作者们别无二致，怀爱伦拥有和《圣经》同等的权威吗？这个问题不仅合理，还极其重要，本书的第 7 和第 8 章将围绕这个问题展开详细的讨论。在这里，应该牢记的是，虽然默示并无程度之分，但权威却有程度之分。

总而言之，要么怀爱伦是一个真正拥有启示——默示之恩赐的人，那个时代的很多人都声称自己领受了上帝的话语，⁵¹ 要么怀爱伦就是一个离奇幻想的受害者，这样的话她只不过是认为自己见了异象而已。在这个问题上，无论你站在哪一方，都不会对人领受默示（灵感）的模式产生影响。既然如此，下一章我们就来讨论默示（灵感）的模式，以及这一切与人们对怀爱伦领受之默示的理解和误解的关系。

本章总结

1. 启示——默示是上帝向我们宣讲信息的基础，也是潜藏在围绕怀爱伦而起之争论背后的主要问题。
2. 如果对《圣经》中的启示——默示没有一个正确的理解，人就是站在一个不稳定的基础之上，容易对神圣的真理产生误解。
3. 神学家们通常将启示分为两种类型：一般启示和特殊启示。一般启示指通过自然界、历史和人类的经历对上帝的彰显，这类启示仅仅是一般意义的，并无特殊指向性。特殊启示指在特定的时间和地点对特定的人呈现出的关于上帝救赎计划的特殊彰显。
4. 启示被定义为一种神圣的作为，上帝在其中向特定的蒙拣选的器皿彰显自己，传达关于上帝本身和上帝旨意的知识，乃是人类无法凭借自己获得的。这是一种垂直维度之下的工作——从上帝到人类。
5. 上帝向先知启示自己的方式或方法可以被称为形态：显现、异梦和异象、天

使、拈阄/摇签、乌陵和土明、上帝的宣讲和神迹奇事。上帝启示的终极形态就是耶稣基督。

6. 光照是一种上帝的作为，上帝赋予任何一个与自己拥有正确关系的人以能力，使其对上帝已经启示的事物拥有正确的理解。这是一种源自上帝的恩赐，可以帮助我们理解《圣经》中记载的上帝赐给人类的原初启示。光照永远都不能等同于先知领受的那种权威的启示——默示。贯穿整个历史，对光照和领受之启示——默示的混淆在基督教团体中带来了严重的问题。
7. 光照（在基督复临安息日会的范畴里有些时候被称为“教牧权威”）是一种所有基督徒都可以获得的权威，而基于启示——默示的先知权威则仅限正典先知（留下书卷的先知）、非正典先知（没有留下书卷的先知）和后正典先知（正典完成之后的先知）。
8. 按照图像化的方式去理解，上帝通过《圣经》向人类宣讲信息的方法可以被视作一个坚固的直角三角形，启示和默示分别是垂直和水平的直角边，光照则是剩下的第三条边。
9. 就《圣经》而言，其经文或作者在默示（灵感）的问题上并无程度之分。一个人只有蒙默示或没有蒙默示两种状态。
10. 全球总会会长乔治·I·巴特勒在1884年《评论与通讯》一篇分为10个部分的系列文章中提出了默示程度的理论。怀爱伦否定了这种观点，她说：“上帝做事绝不半途而废”（不会做事不完美、不完整）。她的意思是，整本《圣经》在默示（灵感）的问题上乃是没有区别的。
11. 在1886年至1889年期间，怀爱伦写了若干篇文章否定了巴特勒关于默示（灵感）的观点，这些文章清楚表达了怀爱伦相信《圣经》中的默示立场。此类文章支持着一种关于默示（灵感）的涵盖完整的观点，肯定了整本《圣经》都是蒙启示和默示的上帝话语。
12. 如果默示（灵感）并无程度之分，那么复临信徒就可以有理有据地坚定认为，怀爱伦领受的启示——默示与《圣经》的作者们别无二致。如果是这样的话，怀爱伦经历中的垂直维度（启示）和水平维度（默示）乃是同时发挥作用的。
13. 正如在《属灵的恩赐》卷一第293页中提到的，怀爱伦“见异象”的经历与启示包含的垂直维度之下的要素彼此吻合。
 - a. 怀爱伦当时大约领受了2000个异梦和异象。
 - b. 这些异象涵盖了涉猎广泛的主题。围绕男女众人，领受的信息包含针对他们个人生活或基督徒所发挥之影响力的警告、勉励和责备。围绕特定的人或团体，领受的信息则是具有普遍意义的见解、提醒和指导，涉及教育、健康、行政、福音与出版事工的原则和教会财务。
 - c. 另外，这些异象还包括从基督与撒但的善恶之争的视角出发，所洞悉的关

于世界历史以及末世重大事件的神学观点。对若干不同《圣经》真理的强调同样是诸多异象的核心内容。

14. 基于当时《属灵的恩赐》中的说法，怀爱伦“讲述或写作异象”的经历与默示（灵感）包含的水平维度之内的要素彼此吻合。
 - a. 在 1844 年 12 月见到第一个异象一周之后，17 岁的爱伦·哈门（怀爱伦出嫁前的名字）见到了另外一个异象，“要使其他人知晓我启示于你的事。”就这样，她开始了向他人宣讲信息的工作，这份伟大但同时也会常常使人面临艰难的工作，伴随着她走过了人生余下 70 年中的大部分时光（1845-1915）。
 - b. 在水平维度之下传达信息的过程包括 3 种不同的形态：口头宣讲、文稿和个人信函、发表文章和书籍。
 - c. 至 1915 年怀爱伦去世的时候，她在基督复临安息日会的期刊上发表了超过 5000 篇文章，出版了超过 20 本书籍。如今怀爱伦作品的数量已是她去世时的 4 倍，这些遗著通常是由怀爱伦文稿、信函和出版文章整理而成的汇编作品。
 - d. 值得注意的是，并不是每一段“怀爱伦写下的内容都与异象存在直接的关联。”怀爱伦曾经基于记忆进行检验并设法反复确认自己早期书信中的某些日期和事件，在写作《历代之争丛书》时，她也曾对历史展开研究。不但如此，“作为一位博览群书的人，当她认为其他作家说的话正好可以很好地表达自己想要传达的信息时，她同样会从这些人的作品中选取并摘录观点和语句。”
 - e. 并不是所有怀爱伦对个人和教会的劝勉都源于异象，特别是涉及某些具体状况的时候。通过圣灵的感动，她将源自异象的神圣原则运用到了适合此类原则的涉猎范围广泛的状况之中。
15. 基于上述对圣灵在垂直维度和水平维度中成就之工作的理解，基督复临安息日会相信，怀爱伦领受的启示——默示，就方式和程度而言，与《圣经》的作者们别无二致。
16. 这一章的讨论可能会被歪曲，将其说成是基督复临安息日会相信，怀爱伦的异象和作品无论就哪一方面而言都与《圣经》同等，如此怀爱伦的作品便成了在《圣经》正典之上额外添加的一部分。所以，我们要慎之又慎，这一部分关于怀爱伦的讨论仅限怀爱伦经历中存在的那种启示——默示的现象，并不涉及怀爱伦的权威与《圣经》的关系。

第六章

怀爱伦与默示的模式

在《放弃基督复临安息日会的信仰》一书中，D·M·坎莱特声称怀爱伦相信“她的异象中的每一个字都是对神圣默示的记录。”坎莱特说曾看到怀爱伦“将一整页、一整行或是一句话给划掉，然后写下完全不同的内容。”坎莱特争辩道，然而“如果是上帝赐给了她话语，她又为什么将所有内容都划掉，并替换成别的语句呢？”坎莱特还指控怀爱伦从“其他人”那里抄袭“主题”，把这说成“全部都是从天上直接启示给她的”，然后再发表出去。¹基于这种刻板的默示观点，坎莱特认为怀爱伦并不是一位领受了默示的先知。

默示就意味着先知写下的每一个字都是默示而来的吗？抑或是，默示仅会对思想产生影响，允许在表达方面拥有自由和创造性？一位领受默示的作者可以编辑自己的作品，或使用非默示来源的资料吗？这些问题都是围绕怀爱伦是否真的领受了默示而起之争论的核心。

本章将要探究的就是这些内容，并会通过默示的6种模式展开讨论，诠释怀爱伦对他人文学作品的引用。所谓默示的6种模式，是神学家们基于默示的本质和默示在《圣经》作者中的运行建立起的理论。²通过对这些观点进行比较，我们可以找到最符合在《圣经》中看到的那种默示的模式。这个过程也可以帮助我们鉴别那些被用来攻击怀爱伦预言恩赐的不符合《圣经》的立场。这6种模式中，第1至第3种是基督复临安息日会以外比较认可的模式，第4至第6种是基督复临安息日会以内比较认可的模式。³按照这样的方式对默示进行梳理，将会帮助我们澄清误解，并精准地确定基督复临安息日会的官方立场。

1. 集体默示模式。这种模式将默示置于整个信徒集体之上，而不是《圣经》的经文之中。新教神学家保罗·J·阿奇特迈尔（Paul J. Achtemeier）支持的就是这种观点，他在论及默示的时候写道，默示“大部分情况下都存在于或出现于信仰集体之中，”就像在“《圣经》书卷最终定稿的时候一样。”⁴因此，默示“是一种集体经历，属于拥有《圣经》之信仰的集体，这就是《圣经》权威的基础所在。”⁵在这种模式中，默示源于整个集体，

而不是像摩西、耶利米、但以理、马太、保罗和约翰这样少数的先知。默示涵盖的范畴可以延伸至一大群曾经修订或编辑过若干《圣经》经文的不知名的个人。⁶ 这种观点与福音派神学家米勒德·埃里克森（Millard Erickson）所说的“直觉理论”（intuition theory）类似，这种理论摒弃了超自然要素，强调人类的能力。⁷ 福音派神学家和大多数的基督复临安息日会神学家都对这种理论持否定态度。

2. 遇见默示模式。这种模式聚焦的是个人层面的、主观意义的上帝与人类之间的相遇，以及在这种启示经历之中的先知，认为不存在任何针对命题性质之真理展开的具有客观意义的表达。⁸ 这种理论的建立者之一，德国神学家艾米尔·布鲁内尔（Emil Brunner）曾说：“旧约和新约中的《圣经》启示所涉及的乃是上帝与人、人与上帝之间的关系。”按照布鲁内尔的观点，这种启示“不包含任何关于上帝本身的教义。”⁹ 因此，在这种关于启示的观点中，上帝向先知彰显的那个自己，不涉及任何关于上帝本身的可以被认知的信息，而先知则是在用自己的话语去描写这段与上帝相遇的经历，不存在任何上帝的引领。结果，《圣经》不再是上帝的圣言，而是关于上帝圣言的话语——一种《圣经》作者追忆启示中与上帝相遇之经历的主观记录或个人见证。所以，《圣经》包含着疏漏和错误，无论历史细节，抑或神学立场，皆是如此。

值得注意的是，布鲁内尔理解的启示乃是一个持续进行的过程，不仅涉及先知，也涉及《圣经》的读者。他将其视为一种不包含话语的上帝与人类的相遇，在所有世代的所有信徒身上都会发生。¹⁰ 当信徒打开《圣经》的时候，他们就会经历与上帝的相遇，然而这种相遇却与《圣经》真理并无瓜葛。如此，建立起教义体系的信仰成了一种主观的产物，其决定权就在信徒的手中。

二十世纪后半叶，遇见默示理论在部分基督复临安息日会神学家的思想中造成了一定影响。¹¹ 不过，由于劳尔·戴德仁在1970年代时奋笔疾书，对其进行了极力批评，遇见默示理论带来的影响才渐渐归于无形，今天的基督复临安息日会神学家基本都对这种理论持否定态度，¹³ 取而代之的是强调一种历史主义的默示观，同时包含个人层面的要素和对真理的命定。

《圣经》是清晰明确的，远远不是发生在先知与上帝之间那种个人层面的相遇那么简单。举例来说，撒母耳记上3章21节说：“耶和华又在示罗显现；因为耶和华将自己的话默示撒母耳。”需要注意的是，主在这里既彰显了“他本身”，也彰显了关于他本身的事——“耶和华的话”。¹⁴ 因此，当信徒打开《圣经》的时候，他们不仅可以直接与上帝相遇，也会与关于上帝的真理相遇，而他们蒙召就是要去顺从真理。

3. 完全逐字默示模式。在福音派中最广为人知的就是完全逐字默示模式，其代表人物是长老会神学家本杰明·B·沃菲尔德（Benjamin B. Warfield），他认为逐字默示是《圣经》书卷之完全默示的最佳保障。¹⁵ 这里提到的“逐字”一词聚焦的是《圣经》经文的每一个字都源于默示，“完全”一词（源于拉丁语词汇 *plenarius*，意为“完整的”）强调的则是《圣经》的每一个部分都源于默示。¹⁶ 这里的概念是，“在表达信息时，圣灵的工作已经到了事无巨细的程度，每一个字都是准确无误的上帝想要使用的那个字。”¹⁷

这种默示模式的倡导者特别注意自己的观点与那种机械听写默示的观点存在的区别，将二者混为一谈有失公允。¹⁸ 他们并不认为上帝在默示的过程中会无视人类的个性。他们相信上帝展开这项工作的方式是，《圣经》作者的“思想和写作都是自由且自主的，”但却在“上帝的引导和掌控”之下。¹⁹ 不但如此，这种模式还着重强调默示中属上帝的那一面，并将人类的参与最小化。

基督复临安息日会神学家费尔南多·卡纳勒（Fernando Canale）指出，这种默示的模式就是在用“一种居于时间以外之上帝的希腊式的理念替换《圣经》中关于上帝的概念。”²⁰ 渊源于柏拉图和亚里士多德的希腊哲学，²¹ 将终极的现实解释为一种时间以外的领域，而“《圣经》则认为现实是在时间以内，并存在于历史之中的。”根据卡纳勒的观点，“所谓时间以外是一种这样的概念，普遍意义的现实和特定意义的上帝，必然且必须与时间和空间没有关联，亦并不相容。”因着希腊哲学的这种上帝居住于时间以外之完美中的思想所带来的影响，他们认为本着上帝的“作为，无法刻画出一位亲自降临进入历史并在历史之中运行的上帝，只能看到上帝在历史之外施展的永恒作为在历史中的彰显。”²² 早期教会的教父将这种理解融入了自己的神学思想，之后传递给了天主教会的教父，这些人又将其渗透进入了基督教新教。

卡纳勒解释道：“结果，《圣经》明确肯定的由圣灵引领的先知进行的写作，被理解成了这样一种假设，即上帝的运行是一种无法抗拒的至高无上的影响力，支配着人类自由中的一切原初动力。”²³ 这种观点将上帝的影响最大化，人类的自由最小化，使其成为“圣灵荫蔽身为人类的代理者，凌驾于所有人类的有限、错误和罪恶之上。”所以，《圣经》才会被视作“拥有神圣的客观性、完美、准确而无误。”²⁴ 这就是福音派《圣经》无误论教义的源头。

在这样一种模式下将《圣经》视为上帝的圣言，与《圣经》中的信息呈现出的概念并不相符，《圣经》中的信息呈现的乃是，上帝在人类的历史之内而不是历史之外施展作为，并会基于身为人类之代理者的理解程度与他们展开合作。贯穿二十世纪的前期和后期，基督复临安息日会中的若干教师和作家都支持这种完全逐字默示的观点。²⁵ 但就总体而言，复临信徒并不认同这一点。

4. 听写默示模式。这种模式有时候会被称为机械听写模式,比完全逐字模式更进一步,教导说上帝精确地向《圣经》的作者们阐述了每一个字。听写默示模式在二十世纪中期被称为“打字员理论”,这种观点认为,当“需要机械地进行抄写的文字以超自然的形式被输入《圣经》作者们的意识中时,他们是暂时没有主导权的。”²⁶像完全逐字模式一样,这种模式同样因着渊源于那种上帝居于时间以外的观点而饱受诟病,无法与《圣经》中关于默示的信息彼此吻合。这种模式描绘之下的上帝,在时间以外的完美领域中阐述话语,将其灌输进入身为人类之代理者的思想,上帝从未进入那时间以内的领域,进入先知存在的层面之中与他们会面。

虽然新教的神学家基本都对这种模式表达了否定,但其在基督复临安息日会的某些范畴内却产生了不小的影响力。在基督复临安息日会的历史中,关于逐字听写默示的最广为人知的例证就是1883年由修订《证言》引发的问题。

自1881年起,怀爱伦一直都在忙着对最初那28本小册子大小的《证言》进行“润色词汇、更正语法问题和提升表达清晰程度”的工作。²⁷这项工作受到了来自巴特尔克里特教会领导层的某些阻力,于是怀威利便和自己的母亲一起参加了1883年11月的全球总会代表大会,他随身携带了一份关于修订工作的报告,“希望能通过一项解释说明此事的决议,并获得全球总会的支持。”²⁸可能是由怀威利起草的决议获得了通过,并在《评论与通讯》1883年11月27日刊上进行了发表。

“鉴于这些证言多是在极其不利的环境下写的,作者因忧虑和工作而压力太重,以致无法慎重思考这些作品在语法上的完全,又因如此匆忙地付印而使这些不完全之处没有得到纠正;

“鉴于我们相信上帝赐亮光给他的仆人是通过启迪心智,从而授予思想,(除了极罕见的情况)并不是给予表达思想的语言;所以——

“兹决定,再版这些证言时,要做出这种措词上的改变以消除上面提到的不完善之处,尽可能一点不改变所赐的思想。”²⁹

1883年全球总会代表大会的此项决定带来的最引人瞩目的结果就是,“否定了逐字默示的信仰,并表达了对怀爱伦进行‘措辞上的改变’以消除‘不完善之处’的支持。”³⁰然而,对于那些相信逐字听写默示的人来说,这种更改怀爱伦作品措辞的做法是不可容忍的。随后,“狂风暴雨般的反对”便在巴特尔克里特的信徒之中爆发了。奥尔登·汤普森生动地描述了那些根深蒂固地相信逐字默示观点的人在那一刻的反应:“没有人会再去碰《证言》了!”³¹

乌利亚·史密斯在展开修改工作的时候感受到了压力，因着来自信徒的反对和可能的由于修改措辞招致的批评止步不前。³² 怀爱伦向史密斯表达了担忧，她在1884年2月时写道，第一版中使用的语言“不是最好的。”书稿应该进行“更改并在语法上进行完善。”她写道，事实上，这项“工作已经被拖延了，未能达到我的预期。”对批评的恐惧不应该让工作止步不前：“我认为凡要发表的内容都会受到批评、歪曲、颠倒和逃避，但我们要存着无亏的良心前进，做我们所能做的，把结果留给上帝。”接着，她对史密斯及其同僚说：“我不希望这项工作再继续拖延分毫。我希望有所一切都能成就，现在就要成就。”³³

最后，1885年，完善词汇表达的修订版完成了。虽然不及怀爱伦开始时的预期，但第一批4卷《教会证言》还是印刷出版了。尽管这4卷书在数年之间再版了很多次，但文稿内容再也没有修改过。³⁴ 即使全球总会官方已经表达了反对，这种以字句为导向的对默示的理解依然在部分基督复临安息日会信徒的思想中从未改变。³⁵

D·M·坎莱特明显表现出了这种非常刻板的默示观点。他离开基督复临安息日会不久，便出版了《放弃基督复临安息日会的信仰》第一版。正如在这一章开始时提到的，他使用了一种更加机械的逐字默示观点，对怀爱伦的预言恩赐展开攻击。坎莱特引述了怀爱伦在《属灵的恩赐》卷二中的一段话：“我在述说和写下异象的事上，和见异象一样，完全依靠圣灵的带领。”接着，坎莱特写道：“在这里，她说的意思是自己写下的异象中的每一个字都源于神圣的默示。”然而事实上怀爱伦在这里完全没有论及她使用的措辞。

接着，坎莱特给出了6项理由，说明他为什么“确实地”知晓“怀爱伦在‘证言’中写下的字并非源于默示”：1. 怀爱伦对某些句子和整页的文章进行了重写。2. 怀爱伦采纳了自己丈夫的建议对作品进行修改。3. 怀爱伦雇佣他人帮助进行编辑。4. 怀爱伦在自己的书中使用了他人的作品。5. 在对早期著作进行再版时，她删除了若干段落。

第6项理由对于怀爱伦和上文提到的那些发现《教会证言》一至四卷存在编辑修改之后便批评不止的人来说毫无意外。坎莱特并不耽搁，直接指出：“1885年，她所有的‘证言’都被汇编为4卷重新出版，”“平均每页修改24个词汇。”坎莱特对这些措辞方面的修改发起了猛攻：“她的措辞被扔掉，将其他的词添加进来，又进行了另外的修改，有些地方读起来甚至都无法辨认出这两份文稿其实原本是同一份。”坎莱特在这里体现了一种机械的逐字默示观点是毋庸置疑的。坎莱特总结道：“将那些由她的丈夫、她的抄写员、她的儿子、她的编辑和那些从其他作者那里抄录而来的内容都汇总到一起，大概会占到其书籍全部篇幅的十分之一到四分之一左右。就这也能叫默示！”³⁶

坎莱特夸大了1885版《证言》的修改数量。不但如此，他这种机械的默示观点并不允许任何措辞方面的改变。在《放弃基督复临安息日会的信仰》的后续版本中，

他仍旧不断重述这 6 项理由。³⁷

对于那些还记得 1883 年全球总会否定机械默示观点之决议的人来说，坎莱特围绕编辑修改先知作品展开的攻击影响微乎其微。另外，怀爱伦从来都没有说过坎莱特一再声称的那种话——她写下的“每一个字”都是源于默示的。在怀爱伦 1906 年 6 月 14 日写给创办了欣斯代尔疗养院的院长大卫·保尔森（David Paulson）医生的信函中，有一段话可以作为驳斥坎莱特之攻击的最为清晰的证据。保尔森是一个非常经典的例子，他像当时某些复临信徒一样，持有一种逐字默示的立场，他在自己最初提出的疑问中说道：“我被引导得出了结论，几乎完全相信你（怀爱伦）公开和私下里说的每一个字，以及你在任何状况之下撰写的每一封信，都是像十诫那样，源于默示。”怀爱伦直接回复道：“我的弟兄，你已殷勤研读我的著作，你从未发现我曾有过这种主张，你也没有发现我们圣工中的先驱们曾有过这种主张。”在信函余下的部分中，怀爱伦援引自己早期作品中涉及此类主题的陈述，对这种立场构成了支撑。³⁸

更进一步的证据是，在怀爱伦对 1911 年修订版的《善恶之争》表达的认可中，能够清晰地看到她对机械默示观点的否定。围绕新版《善恶之争》的问题，在向全球总会代表大会出席者阐述的报告中，怀威利代表自己的母亲（怀爱伦）解释道：“母亲从未声称有逐字逐句的灵感（默示），我也没有发现我父亲或贝茨長老（贝约瑟）、安德烈、史密斯或瓦格纳提出过这种主张。她在写手稿时若有逐字逐句的灵感（默示），为何她还要做增添或改编的工作呢？事实上母亲常常拿起自己的一份手稿，仔细地检查，加上一些话，以求更进一步地表达思想。”³⁹

虽然怀爱伦否定了逐字默示，1883 年全球总会的决议同样对这种理论表达了否定，基督复临安息日会的部分信徒在进入二十世纪前半叶的时候却继续持守着一种刻板的默示观，甚至在今日的某些范畴之内仍旧如此。⁴⁰ 1919 年历史性的圣经大会和造成所有问题的“逐字默示的阴云”⁴¹ 全部都细致地被记录在了基督复临安息日会历史的书籍之中。⁴² 这次会议中两位备受瞩目的领袖 A·G·丹尼尔斯和 W·W·普雷斯科特为关于默示的思想据理力争，而那些相信怀爱伦的作品乃是逐字默示产物的人也向他们表达了激烈的反对。⁴³ 为了避免会议之后教会产生分裂，只能将教会最需要的关于默示如何运行的讨论搁置在一旁，并使教牧问题和福音事工重归核心。

数年时间里，机械的逐字默示观点一直都是教会中的一颗定时炸弹。赫伯特·道格拉斯对此的描述是：“先知会伴随着个人成长而对作品进行修改，先知会为了更加清晰有力的表达而将其他文献引入自己的信息之内，当这些问题在数代人之中从未清楚明辩时，一旦真相被公之于众，那些刻板的思想就会战栗不已。”⁴⁴

在 1982 年的国际预言指南讲座中，时任怀氏著作托管委员会副秘书长罗杰·库恩（Roger Coon）说道：“大部分基督复临安息日会的信徒都对默示 / 启示持有一种非常不完美的观点。”因为他们有着一种“严格逐字（机械听写）的（默示 / 启示）立

场，”这些复临信徒无法应对“与自己观点相左的真凭实据”。他们非但不会“基于那些已经得到证明的事实去矫正自己的理论，”反而还会倾向于对怀爱伦的先知事工失去信心，并“将孩子和盆里的水一起泼出去。”⁴⁵

库恩是对的，就在1982年以后的若干年之内，这颗定时炸弹就爆炸了。因着针对怀爱伦从其他作家那里引述观点的攻击，许多基督复临安息日会的信徒对怀爱伦的预言恩赐失去了信心。面对领受默示的作者需要使用他人作品以表达自己那默示而来的思想这一问题，持有机械的逐字默示观点的人都困惑不已。但对于那些持有更加宽广且更加历史性的默示观点的人来说，所谓的抄袭问题“完全可以从另外一种视角展开考量，包括使用资料的意图、使用资料的合理性、引述内容的质量和作者的最终原创性。”⁴⁶

除了抄袭问题，与机械的怀爱伦默示观点相伴相生的还有其他一些问题，比如刻板的解释原则和吹毛求疵的精神。乔治·赖特在自己的作品《解读怀爱伦：如何理解和运用怀爱伦的作品》一书中非常好地说明了解释和逐字默示的问题，对于研究怀爱伦的学者来说值得反复阅读。至于吃毛求疵的精神，赫伯特·道格拉斯的话非常经典，对于那些逐字默示者来说，没有什么比告诉他们怀爱伦的话语（以及某些《圣经》的经文或细节）应该放在“时间、地点和具体情况”之下去理解，更能让这群人变得歇斯底里。他表示，如果真这么说的话，就会唤起他们的不安，并让他们大声喊道，你这是“自由主义”。⁴⁷

二十世纪初曾经服务过很长时间的基督复临安息日会教会领袖C·S·朗埃克（C. S. Longacre）对那些为怀爱伦的默示建立起了一种不切合实际的标准，之后又否定怀爱伦的人说了这样一番话：

“你们和另外一些丧失了对怀爱伦证言信心的人为怀爱伦的作品建立起了一种万万不能错的标准，而怀爱伦一遍又一遍地说过，她从未给自己或自己的作品建立过这种标准，因为怀爱伦不符合你们为她建立起的这种标准，你们就理直气壮地将她抛在一边，还妄图说她是假先知。A·T·琼斯和巴伦杰（Ballenger）等等对怀爱伦的证言失去信心的人所具有的问题就是，他们采取了太过极端的立场，在怀爱伦、怀爱伦说过的一切话和写过的各种体裁与篇幅的文章以外，炮制出了一个栩栩如生的神明兼一个女超人，当怀爱伦在私人场合、个人信函或其他任何情况之下给出的劝勉无法与他们建立起的这个”稻草人“或虚假标准相吻合的时候，他们就会丧失信心，并给怀爱伦贴上假先知的标签。这就是大部分对证言抱有极端思想的人最后的归宿。”⁴⁸

5. 思想默示模式。与集体默示模式和遇见默示模式相比，这种模式既没有将默

示放在集体之上，也没有将默示放在那种不属于认知范畴以内之关系的“相遇”之上，思想默示模式将默示置于《圣经》作者的思想之中。“上帝的灵通过指示作者思想或概念的方式展开工作，允许作者带着自己独特的个性参与到对词汇和表达方式的选择之中。”⁴⁹ 这种模式强调《圣经》的作者在使用人类的语言表达神圣思想的时候拥有自由发挥的空间，这种模式与完全逐字默示模式和听写默示模式截然不同。

自怀爱伦 1886 年撰写的关于默示的手稿被发表于《信息选粹》第一卷（1958 年）以来，思想默示模式在基督复临安息日会中的影响显著提升。⁵⁰ 在手稿中，怀爱伦说：“受到灵感（默示）的，不是《圣经》的语言，而是《圣经》的作者。”她解释道，默示“的对象，不是人的语言或表达方式，而是作者本身。他们在圣灵的影响下充满了思想。”在此种语境中，下面这句话经常被引用：“《圣经》的作者只是上帝的代笔者，却不是上帝的笔。”⁵¹

上文提到的听写默示模式为理解思想默示模式在基督复临安息日会历史中的发展提供了背景。1883 年全球总会表决通过的那项重要的决议反映了怀爱伦的观点，对思想默示给予了肯定，并同时为逐字默示表达了否定：“我们相信上帝赐亮光给他的仆人是通过启迪心智，从而授予思想，（除了极罕见的情况）并不是给予表达思想的语言。”⁵² 这份声明清楚地标志着对逐字默示的舍弃，但也仅仅“是前进道路上的一个标志性事件，并未提出任何理论。”⁵³

在费尔南多·卡纳勒发表于《理解圣经：复临神学原则》之内的一篇重要文章《启示与默示》中，他认可了思想默示模式的若干优点：（1）这种模式“在现代主义超越认知的遇见启示和古典主义绝对无误的逐字默示之间，提供了一条折中的道路”；（2）这种模式“对于引导解释者将讨论的专注点聚焦于《圣经》中更加重要的问题，而不是纠缠于细枝末节，发挥了积极影响”；（3）这种模式“在解释《圣经》中那些不符合逐字默示理论的现象时有着明显的优势。”⁵⁴

然而不幸的是，这些优点近年来因着那些将思想默示的理念演绎得太远的人而渐渐褪色，他们争议性地总结认为，思想默示“仅仅作用于《圣经》作者的思考过程，但在选择措辞方面并无涉及。”所以，那些持守这种模式的人构建起了“一种思想和措辞之间的二分法。”既然思想“独立于措辞之外，”那么《圣经》“在语言的细节方面就会包含一定限度的措辞问题。”⁵⁵

虽然思想默示对上帝愿意屈尊自己亲自接触人类的描绘比完全逐字默示理论做得更好，但这种模式却没有将默示涵盖到措辞的问题之上，而且也不会将默示与整个人联系起来。结果，在这种思想默示的二分法中，上帝并未完全介入人类的历史，依然部分地停留在时间以外的领域之内，如此便在身为人类的作者和上帝的作为之间创造出一种不符合《圣经》的割裂。

怀爱伦的批评家们瞄准了这种默示理论，指责复临信徒将《圣经》撕毁，以此来建立怀爱伦。比如，戴尔·拉茨拉夫声称，自他离开基督复临安息日会之后，他

本人的“默示观变得更加保守，而基督复临安息日会的默示观则变得更加自由，即使看到怀爱伦的作品存在着明显的错误，仍旧认为里面有神圣的默示。”⁵⁶ 诺曼·杜蒂在他的作品《基督复临安息日会信仰的另外一种视角》中指责复临信徒自相矛盾，按照他的理解，复临信徒认为默示是不涉及措辞的。他说既然思想可以通过语言进行表达，“就不存在所谓的与措辞无关的思想默示。”⁵⁷ 在思想和措辞之间的这种二分法导致的问题，时至今日依然挑战着某些基督复临安息日会神学家。⁵⁸

6. “全人”默示模式。由于思想默示模式存在的种种问题，经过对《圣经》和怀爱伦作品的仔细研究，一些基督复临安息日会神学家发现了一种关于默示的更加宽广的视角。有若干个词汇被用来描述这种立场：“彻底默示”、“综合默示”、“完全默示”、“历史认知默示”、“圣经模式默示”、⁵⁹ 以及“全人默示”（本书推荐的名称）。

这种默示模式在思想默示模式的基础上更进一步，认为虽然默示的过程涉及到的首要问题并非《圣经》的措辞，但默示仍旧与《圣经》作者们使用的措辞有关——然而，这种观点与完全逐字模式或听写模式的概念并不相同。因为在这两种模式中，尤其是在听写模式中，上帝乃是超脱于人类的经验，从时间以外的领域将具体的措辞灌输进入了《圣经》作者的思想。相比之下，在全人模式中，上帝在人的日常生活经历（在时间以内的领域）中与人相遇，整个人都会受到这种经历的影响，包括思想、情感、气质、教育背景和表达能力。上帝通过这样的方式“在人类的时空 - 时间 - 历史中施展作为，按照先知拥有的人类认知讲述神圣的真理，并引领这些先知按照人类的逻辑、思想和表达方式将神圣的真理阐述出来。”⁶⁰

基督复临安息日会神学家古诺曼非常精准地对这种默示模式进行了描述：

“先知在写作时享有的自由，就像他们在宣讲时享有的自由一样。上帝在写作过程中对他们的引领，就像上帝在宣讲的过程对他们的引领一样。先知充满了圣灵那种上帝浇灌的能力，忠信地写作或宣讲上帝赐给他们的一切。不过，先知并非处于一种恍惚状态，像一台传真机或听写机那样运转。他们并非是在词不达意地满口胡言乱语。他们乃是参与到了默示的过程之中。每一位先知的头脑都在圣灵赋予的写作或讲说的自由之下理智明晰地运转。先知的认知、语言、逻辑能力都在源自圣灵的默示之下，上帝通过他们对这些能力的自由使用而成就工作。圣灵会引领先知使用他们能够企及的最佳语言、逻辑、美学和修辞去阐述真理。《圣经》中大多数类型的作品都属于这种模式。因为默示之中包含着上帝和人类的印记。”⁶¹

古诺曼总结认为，“在这种必要的相融之中，圣灵通过人类的表述传达着神圣的真理，由此赐下了恒久不变的上帝圣言——《圣经》，其所具有的就是上帝恩赐蕴含的一切权威、真实和可信。”⁶²

这乃是一种最佳的方式，如此便可以理解何为彼得所说的身为人类的器皿被圣灵“感动”或“带领”（彼后 1:21）和保罗所强调的“圣经都是（*pasa graphē*）……默示的”（提后 3:16）。如此，“对于启示的主要关注点应该在人，”因为“他们所说所写的乃是默示的上帝圣言。”⁶³正如许多基督复临安息日会神学家所认为的，⁶⁴ 这种模式代表了基督复临安息日会对默示的立场。

正确的理解应该是，怀爱伦教导中的默示不仅影响着《圣经》作者的思想，也会影响到他们的措辞——乃是影响到了“全人”：

“《圣经》是人受圣灵感动而著成的，但它所代表的并不是上帝的思维方式和表达方式，而是人的方式。上帝虽为作者，却并未一一明示。人往往会说出一些不像上帝那种表达方式的话。上帝不一定亲授《圣经》中的字句、逻辑和修辞。《圣经》的作者只是上帝的代笔者，却不是上帝的笔。从各个作者之间存在的差异便可见一斑。

“受到灵感（默示）的，不是《圣经》的语言，而是《圣经》的作者。灵感（默示）的对象，不是人的语言或表达方式，而是作者本身。他们在圣灵的影响下充满了思想。但他们的语言却受个人的思维所影响。上帝的意念分散在经文中。上帝的思想和旨意与人的思想和意志结合在一起。于是人所说的话就成了上帝的话语。”⁶⁵

基督复临安息日会神学家、全球总会圣经研究所主任安赫尔·罗德里格斯（Ángel Rodríguez）撰写了下面这段评论：

“按照她（怀爱伦）的说法，上帝影响的乃是一个人的整体品格，而不仅仅是先知品格的某个层面和先知的语言技能等等。另外，她对这个神秘过程的描述乃是，神圣的信息被‘赋予’进入人类之内。她说神圣的思想是融入其间的。按照她的意思，身为人类的器皿所表达的一切，乃是通过这样一种神圣的思想、意志与人类的思想、意志相结合的方式传递而出——如此，‘人便讲说出了上帝的话语’。”⁶⁶

因此，怀爱伦“不会用一种极端的方式将信息的领受者和信息的赋予者彼此分隔。”尽管怀爱伦“强调，使用的措辞并非是直接赐给先知的源自上帝的言语或词汇，”但她同样“表示，在记录信息的过程中，有圣灵的直接参与。”⁶⁷

基于自己领受默示的经历，怀爱伦描述了有些时候圣灵会如何帮助她进行措辞：“他把工作摆在我面前。当我找不到一个合适的词来表达我的思想时，他就把这个词清晰地呈现在我心中。”⁶⁸ 在另外一处，怀爱伦描述了在神圣的引领之下，她在表达方面享有的自由：“虽然，我在写下所见的异象时与领受异象时一样，都是依靠主的

灵，但我用来描述所见景象的文字，却是我自己的，只有天使亲口对我说的话，我才会加上引号。”⁶⁹ 虽然如此，措辞的问题在怀爱伦的思想中依然是非常重要的：“我恐惧战兢，惟恐我用粗俗的语言贬低伟大的救恩计划。”⁷⁰

所以，“启示 / 默示的过程确实会涉及到措辞的层面，尽管这些措辞本身并非源于默示。也就是说，这些措辞在本质上并非是对神圣言语的直接展现，也不是由圣灵直接讲述而来。”虽然如此，“在写作的过程中，圣灵会进行引导，也就是说圣灵会确保先知可以在自己能力所及的范围之内，使用自己最佳的语言，用一种可信且可靠的方式阐述他们领受的信息。”⁷¹

劳尔·戴德仁精确地解释了在启示 / 默示的过程中存在的思想——措辞问题：

“既然蒙默示的是思想而不是措辞，我们就能够总结认为我们可以随意地看待《圣经》经文，好像其不那么重要吗？事实上，有些地方确实会包括这样的情况，上帝提出了思想和关于其启示的总体方向，让先知可以按照自己的喜好使用自己的语言进行表达。暂且不论在大多数情况下，理念的载体就是语言，这种观点忽略了一个事实，即如果传递给先知的思想是某种启示的本质，那么表达这种思想的方式就会变得非常重要。若是上帝从未在先知书写其信息的时候进行过引领，那么围绕《圣经》原文展开的解经研究就会失去大部分的意义。所有的《圣经》研究者都十分清楚，很多时候整段《圣经》章节的意义就藏在下面这些内容之中：词汇（比如太 22：45，诗 110：1）、单复数（加 3：16，创 12：17）、动词时态（耶 8：58，出 3：14）、预言的细节（但 7：，8：，9：）、应许的准确性（来 2：11-12，诗 22：2），或在某个特定的节点上经文对某些信息的缄默（来 7：3，创 14：18-20）。”

因此，默示拥有足够的弹性，允许“个人要素”和表达自由的存在，根据戴德仁的立场，“每一点都指向了这样一种事实，那位将思想赋予先知的头脑并默示他们使其完成使命的上帝，同样会在先知们试着表达‘无限理念’的时候看顾他们，用人类的语言这种‘有限的媒介’将其展现出来。”⁷²

就现实层面而言，在《圣经》作者和怀爱伦的经历中，这种默示的过程是如何发生的呢？卡纳勒给出了一种非常具有参考价值的答案：

“默示的目标并非提升人类的思想或写作模式，而是确保这些作者不会用自己的解释取代上帝的真理。圣灵的带领不会凌驾于《圣经》作者的思考和写作过程之上，而是在写作的过程中进行指导，以使观点的清晰程度最大化。若有必要，还会设法避免对启示的歪曲，或将神圣的真理变成谎言。

换言之,我们不能认为圣灵在写作过程中不断带领是一种上帝的不断干涉,以至于会决定着《圣经》中每一种思想和每一个词汇的选择。相反,我们应该构建起一种干扰因素更少的,更加符合身为人类的作者所拥有之自由的默示模式。”⁷³

这种理解就是对卡纳勒所说的“全人默示”或“圣经模式”的最佳反映。⁷⁴在这种方式中,人类的努力和上帝的带领彼此结合,如此“人便讲说出了上帝的话语。”⁷⁵

卡纳勒阐述了这种默示观点带来的结果:“基于上文论述,考虑到普通人类在思想和语言表述方面的限制这一前提,我们依然可以确定《圣经》具有完全的可靠性。由于整本《圣经》乃是在人类思想和语言的层面之内被启示和默示的,因此其无法展现出一种神圣的完美;即便如此,《圣经》的字句依然可以切实可靠地向我们彰显上帝的思想和旨意。这种关于默示的观点很好地解释了某些细节中存在的偏差和精准性欠缺的问题,我们发现《圣经》中的这种现象并不会影响对启示内容之传达的可信性。”⁷⁶

怀爱伦本人同样提到过《圣经》中存在的这种偏差,她说道:“所有的错误都不会使人的内心陷入困惑,也不会使脚步跌倒,最为直观地揭示而出的真理不会造成任何疑难问题。”对于那些攻击《圣经》的人,她的劝勉是:“弟兄们,要抓住《圣经》的原句,不要批评它正确与否,并顺从上帝的话,这样,你们中间就一个也不会失落。”她本人的见证是:“我接受《圣经》为上帝所默示的话。我相信整本《圣经》的话。”⁷⁷

所以,基督复临安息日会接受的是一种可以在《圣经》中寻见的更加宽广而全面的默示观。《圣经》展现的默示是一种多维的过程,包含着多种模式,比如上帝显现模式(出3:1-5)、预言模式(启1:1-3)、逐字默示模式(出31:18)、历史/研究模式(路1:1-3)、智慧文学模式(传1:1,12-14;12:9-11)和诗歌模式(诗篇)。⁷⁸有人提出还应该将见证模式、劝勉模式、书信模式和文学模式也囊括进来。⁷⁹因此,《圣经》中的默示乃是全面、完整而透彻的,允许人类的自由和创造力的存在,虽然这样会对经文产生一些影响,但整本《圣经》仍旧是上帝的圣言。

鉴于全人默示模式已经被基督复临安息日会中的主流接受,当那些批评者说复临信徒将《圣经》撕毁以建立怀爱伦的时候,他们所反映的不过是一种对教会官方默示立场的误解而已。固然基督复临安息日会不赞同传统的那种经典逐字默示模式,但他们仍旧对《圣经》有着极大的重视,认为《圣经》乃是得蒙启示和默示的上帝圣言。⁸⁰偏颇地阐述复临信徒的理解,就是在歪曲事实。

默示和文献引用:专题研究

许多持守完全逐字默示或听写默示的基督徒相信,所谓的预言模式(超自然意义

之下的异梦和异象)只是《圣经》中上帝传达信息的载体而已。正如上文提到的,全人默示模式认为,上帝的灵可以通过若干种模式与人类同工,进而写成了《圣经》。在那些模式中,有一种模式体现出了文献引用的问题,那就是历史研究模式。在这种模式中,《圣经》的作者们在书写蒙默示之作品时并不依赖异梦和异象。他们通过研究获取信息——对源自领受默示和未领受默示之作者创作的不同资料进行阅读、学习、汇总和编辑(文献引用)。虽然如此,上帝仍旧会临格并指导整个过程。

《圣经》作者可以彼此借鉴,甚至也可以借鉴一些非默示的作品。这种案例贯穿《圣经》始终。摩西在申命记的文学结构上借鉴了古代近东世界的文献,弥迦(弥4:1-3)借鉴了以赛亚的作品(赛2:2-4)。汇编列王纪下(王下18:-20:)的文士同样从以赛亚书中进行了引述。在传道书12章9-10节中,所罗门表明自己借鉴了智慧人的箴言,并将其整理进入了自己的箴言书。马太福音和路加福音之类都是建立在马可福音的文学框架之上,约翰则使用了源自希腊哲学的术语 *logos*, 也就是约翰福音1章1-3节中被翻译为“道”的那个词。当然,约翰在使用这个词的时候亦将一种新的含义赋予其上,这一章14节中的 *logos* 由此焕然一新。

保罗引用了希腊诗人阿拉托斯(徒17:28)、埃庇米尼得斯(提1:12)和米南德(林前15:33)的诗句,尽管他从未提及过这些人的名字。约翰借鉴了以诺书中的内容,将其使用在了启示录中——基督徒通常认为启示录是存在文献引用情况的《圣经》书卷之一,从那些构筑起整个书卷基础的预言异象便可见一斑。请仔细阅读下面的例子:

- “此后,我观看,见有许多的人,没有人能数过来,站在主的灵面前。”——以诺书 40:1 (参启 7:9)
- “我观看,见有一颗星从天落到地上。”——以诺书 86:1 (参启 9:1)
- “他们都被审判且显出有罪,被扔在烈火的深渊里。”——以诺书 90:26(参启 20:15)
- “第一个天将废弃并过去,一个新天将会出现。”——以诺书 91:16 (参启 21:1)
- “马将要越过高至胸前的罪人的血。”——以诺书 100:3 (参启 14:20)
- “他们的名将在生命册上被涂抹。”——以诺书 108:3 (参启 3:5)^{*81}

《圣经》中关于研究默示模式的经典例证是路加福音。⁸²在序言中,路加说:“有好些人提笔作书,述说在我们中间所成就的事,是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了,就定意要按着次序写给你,使你知道所学之道都是确实的”(路1:1-4)。

* 译者释:此处以诺书经文为英文原文直译,具体用词参照了启示录(和合本)相关经文的表述。

路加怎么能将那些他研究过的记载中提到的一个个神迹、比喻和教导汇总到一起并编入自己的福音书呢？《圣经》作者怎么能在没有上帝异象的情况下几乎完全从其他文献资料中选取素材呢？卡纳勒在论述全人默示模式的架构时提到，上帝乃是“在作者的头脑中指导着他们自由撰写作品的过程。”

卡纳勒特别提到了文献引用的问题：“固然上帝可以通过神迹介入，在某些时候引领他们去选取文献资料，但一般来说，先知就是在做家庭作业，在没有所谓神迹介入的情况下自己选取内容和文献资料。然而，这并不意味着他们会独立于神圣的指导以外，自己选取资料。这仅仅意味着，上帝的作为在他们里面运行，在《圣经》作者的思想、写作和对资料的选取中，悄无声息地塑造着他们的释经学和神学视角。”⁸³

这种解释非常好地阐述了路加如何将这卷特别的福音书汇总成为一个整体。他讲述基督生平时选取的具体事件乃是一种个人的选择和圣灵的选择共同作用的结果。路加在做他的“家庭作业”，在没有“神迹介入”的情况下，选取“文献资料”，当然圣灵也在他里面运行，“悄无声息地塑造着”他的研究和对资料的选择。因此，研究模式并不会会有损于《圣经》作者之默示的本质。

怀爱伦领受默示的经历亦是如此。众所周知，她在作品中对其他作者的引用并不会会有损于其预言默示具有的本质，这一点与《圣经》书卷的作者们没有任何区别。前怀氏著作托管委员会主任胡安·卡洛斯·维埃拉（Juan Carlos Viera）给出了一种关于默示和文献引用如何在怀爱伦的经历中彼此相辅相成的非常具有参考价值的解释：

“主的信使完全知晓上帝不会赐给她具体的用词。大多数情况下，她面前呈现的乃是视觉化的场景——就像我们今天看的电影一样，没有整体性的陈述或注解。偶尔她会听到一些具体的话语或表述，但即使这些也需要整合进入一种更加全面的描述之中。作为一位作家，怀爱伦意识到了自己的有限，但她同样意识到了可以通过阅读来提升自己的语言、修辞和文学素养的无限可能性。就像每一个自学成才的人一样，她阅读的内容会立刻融入自己的知识文化体系。伴随着成百上千页的阅读，她的语言不断丰富。怀爱伦是一个博览群书的人。至怀爱伦去世时，她的个人藏书约有1400册，足以使当时的学者感到惊讶，甚至今天亦是如此。

“当主的信使在凌晨两点或三点起来写作时，（她通常会在每天刚开始的那几个小时进行写作，）就会有源自她阅读的若干表述、文学形象和名言名句被展现出来。事实上，她似乎不会翻阅自己的藏书去逐字核对那些话，她只是根据自己的记忆进行引用，抑或是这些话早就融入了她自己的语言之中。近些年展开的研究表明，逐字原文引述的情况仅占一小部分。

怀爱伦为什么要这样做呢？显然是因为先知被允许使用自己的语言。这些语言可能是他们平生记忆中的语言，包括那些源于阅读的段落。正如保罗曾经以不提名的方式引述了某位克里特诗人的话，其他《圣经》的作者也引述过当时广为人知的作品，现代的先知当然同样被允许使用他们学习或阅读过的表述、文学形象或短语，以阐述自己领受的神圣信息。⁸⁴

怀爱伦之子怀威利，也是一位最为重要的怀氏著作解读者，在写给 L·E·弗鲁姆（L. E. Froom）的一封信中阐述了另外一种关于自己母亲使用其他作者著作时，默示如何运行的观点：

“许多时候，在阅读汉娜、法勒或弗利特伍德的作品时，她（怀爱伦）会突然构思好对某一场景的描述，这场景原本曾经栩栩如生地被呈现给她，但她却无法记起，而此时她却可以描述出比自己阅读的内容更加详实的细节。虽然上帝赐给了她描述基督、基督的使徒、基督的先知和基督的改革家们之生平的所有能力，比那些历史学家们表达得更加有力也更加吸引人，但她依然常常敏锐地感觉到自己因学校教育的缺失而带来的后果。她欣赏其他作家在向读者呈现上帝曾经在异象中显给自己的场景时所使用的语言，她认为在向读者呈现自己通过启示得知的事情时，完全引述或部分使用那些作者的语言，乃是一种令人欣喜、便利又节省时间的做法。”⁸⁵

对于那些像坎莱特一样持有一种更加刻板的默示观的人来说，怀爱伦对文献的引用造成了一个非常尖锐的问题。他们会说，如果上帝逐字地赐给了怀爱伦需要使用的每一个字，那为什么怀爱伦还需要使用那些没有领受默示之作者的话去表达神圣的启示呢？既然领受默示的作者已经直接从上帝那里获取了所有的信息，他们就不需要从其他人的作品中借鉴表述。

这种对默示的理解与《圣经》作者们曾经做过的文献引用并不相符。正如上文提到的，《圣经》中有许多文献引用的情况，上帝与人类沟通的其他诸多模式亦是如此。

关于我们在《圣经》中看到的各种默示模式，解释得最为合理的就是全人默示模式。领受默示的作者会使用自己能力所及之范围内的最佳词汇去表达那神圣的理念，即使这些话是源自那些不包含神圣默示的文献，而全人默示模式与此完全吻合。⁸⁶因此，在本章讨论的 6 种模式之中，全人默示就是阐述我们在《圣经》中看到的默示现象的最佳选择。

结论

关于默示的6种模式，这种分类法为我们呈现了审视围绕怀爱伦的默示而起之争论的重要视角：

1. 尽管复临信徒在自己的历史中曾经因着应该如何理解关于默示的教导而困惑许久，经过对《圣经》的仔细研究，如今的基督复临安息日会神学家已经得出结论，怀爱伦对默示的理解和阐释与我们在《圣经》中看到的那种动态的全人默示模式非常吻合。
2. 《圣经》中关于默示的教导否定了希腊式的居于时间以外之上帝的理念。《圣经》清楚表明，上帝在人类的空间——时间——历史之中施展作为，基于先知的那种人类认知维度讲述神圣的真理，并在他们使用自己独特的表达方式阐述神圣真理的过程中进行带领。
3. 许多离开教会加入福音派的基督复临安息日会和怀爱伦批评家似乎都支持逐字默示模式，有些时候甚至会倡导那种比较刻板的观点。比如D·M·坎莱特，就是基于这种并不符合《圣经》的标准对怀爱伦展开攻击。⁸⁷另外一些相信集体默示和遇见默示之类观点的人也会认为怀爱伦的作品充满错误。
4. 关于默示的不符合《圣经》的观点会使人无法正确解释怀爱伦的作品。默示和解释就像手和手套一样彼此关联。比如，那些支持更加刻板的默示观点的人会倾向于太过强调怀爱伦的字句，不考虑这些话的文学背景，结果就会发展出一种律法主义的解释和应用。那些批评刻板默示观点的人虽然同样倾向于强调字句过于背景，但却会将这种观点当成武器去攻击怀爱伦的教导，此类默示和解释的原则既不符合《圣经》，也不正确。
5. 相比之下，在《圣经》中看到的那种全人默示会引领解释者从一种更加宽广的视角看待怀爱伦的作品，得出关于某段文章之最终含义的结论之前，会从文学和历史背景的角度出发仔细进行验证。⁸⁸
6. 怀爱伦引用文献表述自己所见异象之内容的做法与那些《圣经》作者的做法并无不同。他们常常引用文献去表达那通过启示赐给他们的神圣真理，这种《圣经》中的做法在全人默示模式之下可以得到最佳的解释，同时考虑到了上帝的带领和人类的参与。

关于《圣经》权威的终极地位问题不应该与怀爱伦的权威彼此混淆。接下来的两章将会讨论这项重要的问题。正如默示的问题一样，如果一个人对怀爱伦的权威

和《圣经》的关系持有错误的观点，那么就本质而言，其他与此相关的问题也必然都是错误的。

本章总结

1. 对默示的不同理论展开研究将会使我们可以从一种新的视角去看待围绕怀爱伦的默示产生的争论。因此，为了澄清基督复临安息日会历史中曾经对默示本质的理解，以及默示如何在《圣经》和怀爱伦的经历中发挥作用，本章对默示的6种基本模式进行了探究。
2. 前3种模式基本存在于基督复临安息日会以外的范畴，后3种模式基本存在于基督复临安息日会以内的范畴。
3. 集体默示模式将默示置于信徒集体之上，而不是《圣经》的经文之中。由于这种模式将权威置于阅读《圣经》的集体之内，而不是《圣经》本身，所以大多数福音派和基督复临安息日会神学家都对这种观点持否定态度。
4. 遇见默示模式聚焦于个人层面的、主观的上帝与人类之间的启示经历，认为不存在任何针对命题性质之真理展开的具有客观意义的表达。结果，《圣经》仅仅是一种《圣经》作者追忆启示中与上帝相遇之经历的主观记录或个人见证。二十世纪后半叶，这种理论在部分基督复临安息日会神学家的思想中造成了一定影响。劳尔·戴德仁在1970年代时奋笔疾书，对其进行了极力批评，今天的基督复临安息日会神学家基本都对这种理论持否定态度。
5. 完全逐字默示模式是如今基督教福音派中最广为人知的默示模式。逐字一词聚焦的是《圣经》经文的每一个字都源于默示，完全一词（源于拉丁语词汇 *plenarius*，意为“完整的”）强调的则是《圣经》的每一个部分都源于默示。因此，在这种默示模式中，《圣经》的字句是最主要的关注点。这种默示模式的倡导者特别注意自己的观点与那种机械听写默示的观点存在的区别，将二者混为一谈有失公允。
 - a. 完全逐字默示模式主张一种不符合《圣经》的希腊式的上帝居于时间之外的理念。因此，这种理论认为，圣灵乃是从历史之外施展作为，荫蔽身为人类的代理者，凌驾于所有人类的有限、错误和罪恶之上。这就是福音派圣经无误论教义的源头。这种模式与《圣经》中展现的信息并不相符，上帝乃是在人类的历史之内施展作为，并非游离于历史之外，上帝也会在启示——默示的经历中与身为人类的代理者同工。
 - b. 就总体而言，基督复临安息日会并不支持完全逐字默示模式。
6. 听写默示模式在完全逐字默示模式的基础上更进一步，教导说上帝精确地阐述了他想让《圣经》作者们写下的每一个字。这是最为刻板的默示模式。像

完全逐字模式一样，这种模式同样因着渊源于那种上帝居于时间以外的观点而饱受诟病，无法与《圣经》中关于默示的信息彼此吻合。

- a. 虽然新教的神学家基本都对这种模式表达了否定，但其在基督复临安息日会的某些范畴内却产生了不小的影响力。
- b. 在基督复临安息日会的历史中，关于逐字听写默示的最广为人知的例证就是1883年由修订《证言》引发的问题。怀爱伦希望可以对语法问题进行更正，但却受到了来自许多人的阻力，因为他们反对更改怀爱伦作品中的任何字句。教会的领导层在修改的工作上止步不前，巴特尔克里克的教友就是阻力的根源。
- c. 在1883年全球总会代表大会表决通过决议，否定逐字默示的信仰并支持修改工作之后，反对的声浪变得愈发强烈。
- d. 当修改措辞的工作在1885年完成时，虽然怀爱伦表示修订工作的进展未及自己最初的预期，但第一批4卷《教会证言》还是印刷出版了。尽管这4卷书在数年之间再版了很多次，但文稿内容再也没有修改过。
- e. 表现出这种极其刻板之默示观点的最为突显的例子就是D·M·坎莱特。他离开基督复临安息日会不久，便出版了《放弃基督复临安息日会的信仰》第一版（1888年）。他使用了一种更加机械的逐字默示观点，对怀爱伦的预言恩赐展开攻击。
- f. 坎莱特指责怀爱伦声称“自己写下的异象中的每一个字都源于神圣的默示。”他对修订版《证言》平均每一页存在的修改数量进行了计算，并抨击道：“就这也能叫默示！”
- g. 对于那些还记得1883年全球总会否定机械默示观点之决议的人来说，坎莱特围绕编辑修改先知作品展开的攻击影响微乎其微。
- h. 怀爱伦从来都没有说过坎莱特一再声称的那种话——她写下的“每一个字”都是源于默示的。她在1906年6月14日写大卫·保尔森医生的信函中便提到了驳斥坎莱特攻击的最为清晰的证据。
- i. 保尔森是当时基督复临安息日会中听写默示模式支持者的一个典型代表，他在自己最初提出的疑问中说道：“我被引导得出了结论，几乎完全相信你（怀爱伦）公开和私下里说的每一个字，以及你在任何状况之下撰写的每一封信，都是像十诫那样，源于默示。”怀爱伦直接回复道：“我的弟兄，你已殷勤研读我的著作，你从未发现我曾有过这种主张。”
- k. 在1982年的国际预言指南讲座中，时任怀氏著作托管委员会副秘书长罗杰·库恩说道：“大部分基督复临安息日会的信徒都对默示/启示持有一种非常不完美的观点。”因为他们有着一种“严格逐字（机械听写）的（默示/启示）立场，”这些复临信徒无法应对“与自己观点相左的真凭实据”。他们非但

- 不会“基于那些已经得到证明的事实去矫正自己的理论，”反而还会倾向于对怀爱伦的先知事工失去信心，并“将孩子和盆里的水一起泼出去”。
7. 思想默示模式将默示置于作者的思想之中，而不是其写下的词句之上。因此，这种模式与完全逐字默示模式和听写默示模式截然不同。在这种对默示的理解之下，上帝的灵通过指示作者思想或概念的方式展开工作，允许作者带着自己独特的个性参与到对词汇和表达方式的选择之中。
- a. 自怀爱伦 1886 年撰写的关于默示的手稿被发表于《信息选粹》第一卷（1958 年）以来，思想默示模式在基督复临安息日会中的影响显著提升。
- b. 在这份声明中，怀爱伦说：“受到灵感（默示）的，不是《圣经》的语言，而是《圣经》的作者。”她解释道，默示“的对象，不是人的语言或表达方式，而是作者本身。他们在圣灵的影响下充满了思想。”下面这句话经常被引用：“《圣经》的作者只是上帝的代笔者，却不是上帝的笔。”
- c. 这种模式有若干优点：（1）这种模式在现代主义超越认知的遇见启示和古典主义绝对无误的逐字默示之间，提供了一条折中的道路；（2）这种模式对于引导解释者将讨论的专注点聚焦于《圣经》中更加重要的问题，而不是纠缠于细枝末节，发挥了积极影响；（3）这种模式在解释《圣经》中那些不符合逐字默示理论的现象时有着明显的优势。
- d. 不幸的是，这些优点近年来因着那些将思想默示的理念演绎得太远的人而渐渐褪色，他们争议性地总结认为，思想默示“仅仅作用于《圣经》作者的思考过程，但在选择措辞方面并无涉及。
- e. 所以，他们构建起了一种思想和措辞之间的二分法。既然思想独立于措辞之外，那么《圣经》在语言的细节方面就会包含一定限度的措辞问题。
- f. 由于思想默示模式存在的种种问题，经过对《圣经》和怀爱伦作品的仔细研究，一些基督复临安息日会神学家发现了一种关于默示的更加宽广的视角。
8. 全人默示模式在思想默示模式的基础上更进一步。这种模式认为虽然默示的过程涉及到的首要问题并非《圣经》的措辞，但默示仍旧与《圣经》作者们使用的措辞有关——然而，这种观点与完全逐字模式或听写模式的概念并不相同。因为在这两种模式中，尤其是在听写模式中，上帝乃是超脱于人类的经验，从时间以外的领域将具体的措辞灌输进入了《圣经》作者的思想。
9. 全人默示模式认为，上帝在人的日常生活经历（在时间以内的领域）中与人相遇，整个人都会受到这种经历的影响，包括思想、情感、气质、教育背景和表达能力。上帝通过这样的方式在人类的时空——时间——历史中施展作为，按照先知拥有的人类认知讲述神圣的真理，并引领这些先知按照人类的逻辑、思想和表达方式将神圣的真理阐述出来。在这种必要的相融之中，圣灵通过人类的表述传达着神圣的真理，由此赐下了恒久不变的上帝圣言——《圣经》，

其所具有的就是上帝恩赐蕴含的一切权威、真实和可信。

10. 这乃是一种最佳的方式，如此便可以理解何为彼得所说的身为人类的器皿被圣灵“感动”或“带领”（彼后 1:21）和保罗所强调的“圣经都是（*pasa graphē*）……默示的”（提后 3:16）。如此，默示的主要聚焦点乃在于人，因为他们所说所写的乃是默示的上帝圣言。正如许多基督复临安息日会神学家所认为的，这种模式就是对基督复临安息日会默示观的最佳体现。
11. 正确的理解应该是，怀爱伦教导中的默示不仅影响着《圣经》作者的思想，也会影响到他们的措辞——乃是影响到了“全人”。怀爱伦认为人类的努力和上帝的带领通过这样一种方式在默示的过程中相辅相成，正如她在《信息选粹》卷一第 21 页指出的：“于是人所说的话就成了上帝的话语。”
12. 所以，基督复临安息日会接受的是一种可以在《圣经》中寻见的更加宽广而全面的默示观。《圣经》展现的默示是一种多维的过程，包含着多种模式，比如上帝显现模式（出 3:1-5）、预言模式（启 1:1-3）、逐字默示模式（出 31:18）、历史/研究模式（路 1:1-3）、智慧文学模式（传 1:1, 12-14; 12:9-11）和诗歌模式（诗篇）。有人提出还应该将见证模式、劝勉模式、书信模式和文学模式也囊括进来。因此，《圣经》中的默示乃是全面、完整而透彻的，允许人类的自由和创造力的存在，虽然这样会对经文产生一些影响，但整本《圣经》仍旧是上帝的圣言。
13. 鉴于全人默示模式已经被基督复临安息日会中的主流接受，当那些批评者说复临信徒将《圣经》撕毁以建立怀爱伦的时候，他们所反映的不过是一种对教会官方默示立场的误解而已。固然基督复临安息日会不赞同传统的那种经典逐字默示模式，但他们仍旧对《圣经》有着极大的重视，认为《圣经》乃是得蒙启示和默示的上帝圣言。偏颇地阐述复临信徒的理解，就是在歪曲事实。
14. 许多持守完全逐字默示或听写默示的基督徒相信，所谓的预言模式（超自然意义之下的异梦和异象）只是《圣经》中上帝传达信息的载体而已。正如上文提到的，全人默示模式认为，上帝的灵可以通过若干种模式与人类同工，进而写成了《圣经》。在那些模式中，有一种模式体现出了文献引用的问题，那就是历史研究模式。在这种模式中，《圣经》的作者们在书写蒙默示之作品时并不依赖异梦和异象。他们通过研究获取信息——对源自领受默示和未领受默示之作者创作的不同资料进行阅读、学习、汇总和编辑（文献引用）。虽然如此，上帝仍旧会临格并指导整个过程。
 - a. 关于在研究默示模式中发挥着作用的文献引用，此类案例贯穿《圣经》始终。
 - b. 怀爱伦领受默示的经历亦是如此。众所周知，她在作品中对其他作者的引用并不会损害其预言默示具有的本质。
 - c. 对于那些像坎莱特一样持有一种更加刻板的默示观的人来说，怀爱伦对文

献的引用造成了一个非常尖锐的问题。他们会说，如果上帝逐字地赐给了怀爱伦需要使用的每一个字，那为什么怀爱伦还需要使用那些没有领受默示之作者的话去表达神圣的启示呢？既然领受默示的作者已经直接从上帝那里获取了所有的信息，他们就不需要从其他人的作品中借鉴表述。

15. 关于我们在《圣经》中看到的各种默示模式，解释得最为合理的就是全人默示模式。领受默示的作者会使用自己能力所及之范围内的最佳词汇去表达那神圣的理念，即使这些话是源自那些不包含神圣默示的文献，而全人默示模式与此完全吻合。
16. 关于默示的6种模式，这种分类法为我们呈现了审视围绕怀爱伦的默示而起之争论的重要视角：
 - a. 尽管复临信徒在自己的历史中曾经因着应该如何理解关于默示的教导而困惑许久，经过对《圣经》的仔细研究，如今的基督复临安息日会神学家已经得出结论，怀爱伦对默示的理解和阐释与我们在《圣经》中看到的那种动态的全人默示模式非常吻合。
 - b. 《圣经》中关于默示的教导否定了希腊式的居于时间以外之上帝的理念。《圣经》清楚表明，上帝在人类的空间——时间——历史之中施展作为，基于先知的那种人类认知维度讲述神圣的真理，并在他们使用自己独特的表达方式阐述神圣真理的过程中进行带领。
 - c. 许多离开教会加入福音派的基督复临安息日会和怀爱伦批评家似乎都支持逐字默示模式，有些时候甚至会倡导那种比较刻板的观点。比如D·M·坎莱特，就是基于这种并不符合《圣经》的标准对怀爱伦展开攻击。
 - d. 关于默示的不符合《圣经》的观点会使人无法正确解释怀爱伦的作品。
 - e. 在《圣经》中看到的那种全人默示会引领解释者从一种更加宽广的视角看待怀爱伦的作品，得出关于某段文章之最终含义的结论之前，会从文学和历史背景的角度出发仔细进行验证。
 - f. 怀爱伦引用文献表述自己所见异象之内容的做法与那些《圣经》作者的做法并无不同。

第七章

权威——第一部分：先辈们的立场

达德利·M·坎莱特称：“《圣经》，并非仅有《圣经》是基督复临安息日会的信条，而是《圣经》和某些其他的东西；即《圣经》和怀爱伦的作品。”¹ 教会领袖“不断向他们的人强调怀爱伦的‘证言’。”对怀爱伦的提及比对《圣经》的提及更多，“而且是带着（与《圣经》）同等的权威。”怀爱伦的话就是终极标准：“她对某节经文的解释，或对某一主题的论述足以将争论一锤定音。那就是上帝说的话，那就是最终的结论。”² 这些就是 1919 年坎莱特攻击基督复临安息日会及其“女先知”的论点。这些论点在许多反基督复临安息日会的出版物和网站上仍旧存在。

关于怀爱伦权威和《圣经》权威之间的关系，争议性与日俱增，超越了涉及怀爱伦先知事工的其他任何问题。本书第 5 章得出的结论是，怀爱伦的默示与《圣经》作者的默示是相同的，如此便引出了下面的问题：如果怀爱伦通过与《圣经》作者相同的方式和一致的程度领受了默示，那么她的作品具有的权威与《圣经》相同吗？如此重要的问题应该得到一个经过深思熟虑的回应。本章呈现的是，在验证过复临信徒先辈和怀爱伦本人围绕这一主题的言论后，得出之回应的第一部分。

复临信徒先辈言论的例证

怀雅各是基督复临安息日会的领袖和共同创立者之一，也是怀爱伦的丈夫。³ 怀雅各认可自己妻子的异象存在圣灵的带领，但也明确表示这些异象不应该成为被额外添加进入《圣经》的内容。下面这段话引自其（编辑的）首部主要作品——《致小群人的信息》（1874），⁴ 他撰写了一段未署标题的论述，对自己妻子的第一个异象进行介绍。怀雅各提到了这样一种观点，上帝仍旧在通过异象向人类传达信息是一种“关于这一主题的非常不受欢迎的立场，”但他相信这种立场是符合《圣经》的。在罗列现代预言恩赐的《圣经》证据之后，他阐述了自己妻子的异象与《圣经》之间的关系：“《圣经》是一种完美且完整的启示，是我们信心和行为的唯一准则。但根据彼得的见证（徒 2: 17-20），没有理由认为上帝在这末世不会藉着异梦和异象，显明他的话在过去、现在和将来的应验。真正的异象之所以赐下乃是要带领我们来到上帝及其以书面形式写成的道面前，但那些提出信心和行为的新准则、背离《圣经》

的异象，却不可能来自上帝，应予以拒绝。”⁵

下面的这段话引自怀雅各发表在《评论与通讯》1851年4月21日刊上的文章，这段话之所以重要，就是因为怀雅各写下这篇文章的时间是在怀爱伦首部出版作品《怀爱伦基督徒经历与目睹概略》（1851年8月）发表的数月之前。⁶当怀雅各与自己的妻子共同筹备怀爱伦早期异象的写作工作时，论到异象与《圣经》的关系，他清楚表明这就是“福音时代教会的恩赐”：

“每一位基督徒都有义务将《圣经》作为信仰与责任的完美准则。在为探寻全备的真理和全备的责任而研究《圣经》时，应该热忱地祷告祈求圣灵的帮助。人不能肆意地转离《圣经》，凭借某种恩赐去学习自己的责任。我们需要指出，当他如此做的时候，他就是将恩赐放在了错误的位置，站在了一种极端危险的立场之上。上帝的圣言应该被置于首位，教会的目光应该聚焦其上，将其作为行路的准则、智慧的基础，在‘全然美善的工作’中去学习应当肩负的责任。”⁷

怀雅各的另外一段话同样重要，尤其是在当时的背景之下进行审视。关于安息日的起止时间，多年以来复临信徒彼此之间的见解并不相同。1855年，在经过仔细的《圣经》研究之后，一个共识浮出了水面，对安息日的遵守应该以从（星期五）日落到（星期六）日落为准。不过，一些人却依然坚持贝约瑟主张的应该从（星期五）晚6点到（星期六）晚6点的立场。就在此时，怀爱伦见了一个异象，肯定了从日落到日落的立场，贝约瑟等人便接受了众人的共识。“接下来引出了一个问题，为什么上帝不在一开始的时候就赐下异象解决问题。”怀雅各用下面这篇文章进行了回应，标题为《安息日开始的时间》，被刊登在了1868年2月25日的《评论与通讯》之上，文中有一种“至关重要的理解，呈现着怀雅各妻子之恩赐的角色”与《圣经》之间的关系：⁸

“在主的仆人殷勤查考他的话之前，他显然不愿用圣灵的恩赐教导他子民有关《圣经》的问题。……这些恩赐在教会中要处于其应有的地位。上帝从来没有把这些摆在最前面，吩咐我们仰望它们，使其引导我们走真理的路，和通往天堂的路。要高举他的话。旧约和新约是人类的明灯，照亮通往天国之路。要遵循《圣经》。但如果你偏离《圣经》的真理，就有沦丧的危险，而上帝仍旧可能会在他选择的时间纠正你，带你回到《圣经》，拯救你。”⁹

乌利亚·史密斯担任《评论与通讯》的编辑许久，也是一位教会的护教士，¹⁰ 围

绕末世预言恩赐的角色，他抛出了一段经典的分析，标题为《我们因着认同异象而抛弃了圣经吗？》(Do We Discard the Bible by Endorsing the Visions?)，刊登于1863年1月13日的《评论与通讯》。他的文章反驳了那种相信怀爱伦的“异象就要远离《圣经》，紧握《圣经》就要抛弃异象”的论调。

“假设我们要开始航行。船主给了我们一本航海指南，告诉我们书里的指示足够带领我们行完整个航程，如果我们留心这些指示，我们就能平安到达要去之地的港口。扬帆起航，我们将书打开了解其内容。我们发现，作者为我们定下了航行的一般原则，并在可行的范围内指导我们如何应付整个航程里各种可能发生的意外情况，但他也告诉我们，旅程的后半段将特别危险，海岸的特征由于流沙和风暴而不断变化；他说：‘但是在这一段旅程中，我给你们安排了一位领航者，他会和你们见面，根据周围的环境和危险情况给你们指路。你们必须听从他。’有了这样的指导，我们到了预计的危险时刻。领航者果然来到了。但有些船员在他提供帮助的时候却反对他。他们说，‘我们有原始的指导，这对我们来说就足够了。我们凭这个就可以了，不需要你。’现在是谁听从那本原始的指导呢？是那些拒绝领航员的人，还是那些接受他的人呢？你们来断一断。

“但是有些人由于缺乏洞察力，或缺乏原则，或基于一种无法克服的偏见，或许是因着某种原因，也或许是以上的原因都包含在内，他们可能这样应付我们说：‘你是否要我们接受怀姐妹做我们的领航者？’写这句话就是为了防止这方面的任何企图。我们没有这样说。我们要明确地说：圣灵的恩赐要帮助我们度过这段危险的时期。无论在何处，无论在谁身上发现这些恩赐的真正彰显，我们都要尊重，不然我们就必拒绝上帝的话语，因为上帝的话语指示我们要接受它们。现今立足于《圣经》，唯独立足于《圣经》的是哪些人呢？

“不要让任何人因着这种虚假的警告受到困扰。只要稍微思考一下就会知道谁接受《圣经》，谁不接受《圣经》。只要是完全接受的人，就会接受领航员指引的方向。我们认可异象，非但不会抛弃《圣经》，反而还会遵循《圣经》；我们若是拒绝并否定《圣经》，我们就是在拒绝接受那为我们保存的安慰、启迪和完全。”¹¹

史密斯基于自己对约珥书2章28-32节和关于末世属灵恩赐整体《圣经》框架的分析得出了这项结论。(见本书第8章对这一主题《圣经》证据的讨论。)

乔治·I·巴特勒是十九世纪后期多才多艺的全球总会会长和教会领袖，¹²用一篇文章回应了对怀爱伦异象的攻击，标题为《异象：在基督复临安息日会中持守着何种立场》（*The Visions: How They Are Held Among Seventh-day Adventists*），刊登于1883年8月14日的《评论与通讯》。虽然巴特勒在神学立场方面存在一些错误（见本书第3章和第5章），这依然是他最佳的论述之一：

“我们中的大部分人相信这些异象是对圣灵恩赐的真实彰显，因此而应该得到尊重。我们并不认为这些异象高于《圣经》，也不认为其会在某种程度上与《圣经》同等。《圣经》是我们检验每一种事物的准则，异象和其他所有事物一样都在此列。因此，这项准则是最高的权威；此种标准比其检验的事物更高。若是《圣经》显出这些异象与其不符，《圣经》便应该作为立场，异象便应该被放弃。如此，这清楚地表明我们将《圣经》举至最高，而我们的敌人却截然相反。”¹³

萨雷普塔·麦伦达·艾里什·亨利（Sarepta Myrenda Irish Henry）夫人是十九世纪后期妇女基督教禁酒联盟（美国）全国领袖中的杰出人物。1896年，她在巴特里克里克疗养院疗养期间成为了基督复临安息日会的信徒。¹⁴作为一位新归入复临信仰的人，有着福音派背景的她因着怀爱伦的“证言”困惑不已。思考这个问题两年后，亨利夫人写道：“她（怀爱伦）作品中的这个问题首先引起了我的注意，让我有了一种全然错误的概念……我以为这些证言被视作《圣经》的某种附录，与《圣经》的权威同等，我们中的有些人甚至会用这些作品去评判《圣经》。”¹⁵

在这个问题上纠结良久之，亨利夫人设法见到了怀威利，事实证明这是最有帮助的。（当时怀爱伦正在澳大利亚，所以两人未能见面。¹⁶）她回忆道：“与怀长老（怀威利）的会面是我最为难忘的经历之一，因为那种特定的环境，也因为他（怀威利）展现出的和蔼精神，不过这并没有一劳永逸地解除我因着疑惑而感受到的重担。”她的疑惑是：“假设我在这些作品中发现了一些我无法认同的观点，”接下来她不解道：“我该怎么办？”她肯定地指出，《圣经》“是我毫无疑问要去顺从的；虽然证言可能会很好、很有道理、很有帮助，但我不得不意识到，对于那些声称自己常常被引领的人来说，这些证言并没有充分的权威去要求顺从并止息纷争。”

除了在怀爱伦的作品和《圣经》的关系上感到纠结之外，她同样因着许多自己认识的复临信徒并没有在证言的影响之下有生命的改变而困惑不已。她与巴特里克里克复临信徒的讨论使她得出了这样的结论，“我发现一些自称相信证言权威的人在实践中并不符合证言。”作为一位妇女基督教禁酒联合会的成员，她对禁酒非常看重，因着许多不遵循怀爱伦关于健康生活方式教导的复临信徒而无法释怀。¹⁷

亨利夫人心中的这种矛盾变得极其巨大，她与复临信徒的弟兄们召开了一次特

别的祷告会。如果证言是上帝赐给这个时代的信息，亨利夫人便“渴望确切知晓这一点，”按照她自己的话说，“唯有上帝才能让我确切知晓这一点。”这次特别的祷告会在她的思想中带来了突破，总结出了一种最佳的类比，让她理解了怀爱伦的作品与《圣经》的关系。亨利夫人说：

“我们都躬身祷告，我带着平生未有的深切需要的感觉将此事向上帝陈明。我生命中所有伟大超凡的祝福都被遗忘在这一刻的需要之中，我的声音被听到，这是定然是真实的。上帝之灵的能力彰显，犹如日光一样清晰；在这亮光中，我看到证言犹如一种可以望到真理的镜片一样。这镜片一旦被组装成一个望远镜，一个无暇美丽的望远镜，就可以直接望向天空的领域——（即《圣经》的领域）；就像所有的望远镜都受制于各种条件和限制一样，云层可能会阻隔在望远镜和满是繁星的天空之间，那就是不信和争论的疑云；撒但可能会在望远镜周围掀起暴风；望远镜可能会因我们自私的呼吸变得模糊；望远镜也可能被迷信的灰尘遮蔽；我们可能会挪动望远镜，将其转离那片领域；望远镜可能会被指向虚空；望远镜也可能被调转过来，如此一切都会被极度缩小，我们便再也无法辨认出任何事物。我们可能会将聚焦点改变，如此每一种事物都会从完全和谐的比例中被扭曲，变得丑陋不堪。望远镜可能会变得极其短小，我们的视野中除了一片模糊的玻璃，便再无他物。如果镜片在望向那片领域时被错误使用，我们便只能领受一种关于视野中的天空那最为浩瀚之景象的极其狭隘的概念，但我们拥有的是一个像望远镜一样的可以使景象放大并清晰呈现的媒介，证言之中便有那奇妙美善而神圣的媒介。所有一切都取决于我们与证言的关系，以及我们如何使用证言。就本质而言，证言仅仅是我们使用的一个用来远望的玻璃镜片，然而在那位神圣指引者的手中，经过恰当的安装、指向正确的目标并按照观察者的眼睛进行调试之后，所看到的就是一片纯净无云的领域，心潮澎湃之间将真理揭示，并盼望那宽阔的大门得以敞开。”

亨利夫人总结道：“所谓的失败，症结在于对证言性质的理解，以及应该如何使用证言。证言本身并不是涌动运行着无数真理的天空，但证言却可以给眼睛指明方向，并赋予眼睛能力瞥见上帝永生圣言之奥秘的荣耀。”¹⁸

丹顿·E·雷布克（Denton E. Rebok），一位教会中的行政管理者和教育工作者，¹⁹曾表明怀爱伦“本人说过，S·M·I·亨利夫人已经清晰准确地领会了预言之灵和《圣经》之间的关系，并使用最佳的言语将其表述了出来。”²⁰

威廉·A·斯派塞（William A. Spicer），教会行政管理者兼宣教士，其作品《复临运动中的预言之灵》（*The Spirit of Prophecy in the Advent Movement*）提到了在1909

年全球总会代表大会上聆听怀爱伦最后一次讲道的经历。²¹这段事迹经常被基督复临安息日会中的教师和宣教士重述。

“我依然记得这位忠心的仆人在这场运动的总会大会上宣讲的最后的言语。在华盛顿特区的全球总会，她走上了讲台，在这次会议的最后一天，向来自全地四极的代表宣讲了告别的话语。她感到自己已经无法出席下一届全球总会代表大会了；事实也的确如此。在这样的代表大会中，作为多年以来写下预言之灵的代言人，亲自到场宣讲的最后信息将会是什么呢？怀爱伦用寥寥数语表达了欣喜的欢愉和告别的祝愿，之后转向讲桌，那里有一本《圣经》。她打开了那本书，用因年迈而颤抖的双手将其举起。她说：‘弟兄姐妹们，我向你们推荐的就是这本书。’

“未再讲说只言片语，她合上书，走下了讲台。这就是她在余民教会的全球代表大会上说出的最后话语。这本书就是她借着那恩赐完成的一生之久的事工的象征，被高举而超越一切，《圣经》就是这场运动中的人所具有之信仰的根基。”²²

这个故事非常精彩地抓住了怀爱伦平生所持有的高举《圣经》并将众人引向《圣经》的立场。怀爱伦原本可以将《历代愿望》或《善恶之争》或其他作品推荐给自己的读者，可她高举的却是《圣经》。而这正是她去世前最后一次在全球总会代表大会讲话时推荐的书。此情此景中，高举《圣经》的动作不仅仅是一种尊敬；这个象征性的动作表达着怀爱伦持守了一生之久的信念，《圣经》乃是基督复临安息日会和每一位基督徒的至高权威之源。

怀爱伦关于其作品和《圣经》之关系的教导

值得一提的是，在《怀著综合研究版 [光盘版]》中进行搜索，怀爱伦使用“圣经”（Bible）、“经文”（Scripture）和“上帝的话语 [圣言]”（Word of God）的次数超过了1万3千次。²³对《圣经》的引述、引用和影射贯穿怀爱伦作品的始终。

怀爱伦在自己第一本关于异象的书《怀爱伦基督徒经历与目睹》中，用极其肯定的语气总结认为，《圣经》乃是权威的至高之源，并奠定了贯穿怀爱伦作品始终的基调：“我向你推荐上帝的《圣经》作为你信仰和行为的准则。我们将要根据这本《圣经》受审判。《圣经》中，上帝已应许在‘末后的日子’会使人见到异象；不是为了树立新的信仰准则，而是为要安慰他的百姓并更正那些偏离《圣经》真理的人。”²⁴

6年后，在1911版《善恶之争》的前言中，她肯定了《圣经》的最终权威，以及《圣经》与自己事工中存在的圣灵工作的关系：“上帝已经在他的圣言中，将有关

救恩必需的知识交付与人。人应当接受《圣经》为具有权威且毫无错误之上帝旨意的启示。它是品格的标准，真道的启示者，和经验的试金石。……圣灵的赐予，绝不是为了——而且永不会——取《圣经》而代之；因为《圣经》明说上帝的圣言乃是检验一切教训与经验的标准。”²⁵

在整个先知事工中，怀爱伦不断肯定着新教的“唯独圣经”原则：

- “《圣经》，唯有《圣经》，才是我们信仰的依据和团结的唯一纽带。一切顺从《圣经》的人都会和谐相处。”²⁶
- “唯有《圣经》是我们信仰的准则。它来自生命树的叶子。以它为粮，将它领受到我们的心灵中，我们就会茁壮成长，好遵行上帝的旨意。通过我们基督化的品格，我们要表明我们相信领受的话，我们坚持《圣经》是通往天堂的唯一指南。”²⁷
- “从讲坛上所听到的，应该是《圣经》——单单是《圣经》的话语。”²⁸
- “今日人们已经远离了《圣经》的教训和典章，所以我们必须恢复基督教改革运动的大原则——单单以《圣经》为信仰与行为的规范。”²⁹
- “上帝必要有一等人在世上维护《圣经》，并专以《圣经》为一切教义的标准和一切改革的基础。”³⁰

在追忆自己以及那些建立了基督复临安息日会之同工的早年经历时，怀爱伦写道：“我们采取以《圣经》，且单单以《圣经》作为我们向导的立场。我们绝不偏离这个立场。”³¹

怀爱伦不断强调，自己的书籍只是《圣经》之下的作品，并非外添在《圣经》之上的东西：“主希望你研究《圣经》。他没有赐下任何其他亮光来取代《圣经》。这亮光乃是要将困惑烦恼的人带向他的话语。他的话语若是被食用和消化了，就会成为心灵的命脉。”³²“J弟兄总是把上帝藉证言所赐的光说成是《圣经》的补充，使人的思想产生混乱。他这样说是错误的。上帝认为适合以这种方式把他子民的心引向《圣经》，使他们对《圣经》有更清晰的领悟。”³³

关于自己的作品和《圣经》之间的关系，怀爱伦最让人记忆深刻的类比就是下面这句经常被引用的话：“既然人们很少听从《圣经》的话，上帝就赐下了一个较小的光，要引导男男女女归向那较大的光。”³⁴“大光与小光”的对比表明，“就像月亮发出的光源于太阳，仅仅是反照了源头的光辉而已，所以她（怀爱伦）的信息具有的权威源于《圣经》，仅仅是一种对小原则的展现而已。”³⁵

1871年4月30日，怀爱伦做了一个异梦，由此引发的应该就是怀爱伦对自己作品与《圣经》之关系的最为重要的讨论。在这个异梦中，她看到自己在一场重要的教会聚会中向“一大群人”讲道。将若干本《教会证言》摆放在“宝贵的《圣经》”

周围之后，她向这群人解释道：

“你们若已研究《圣经》，切心要达到《圣经》的标准，实现基督徒的完全，你们就不需要《证言》了。由于你们已疏于使自己明白上帝默示的《圣经》，所以他设法用简单直接的证言，来促请你们注意自己已忽略顺从的灵感的圣言，并坚劝你们按《圣经》纯洁高尚的教训，来铸造自己的生活。

“主希望用所赐的证言，来警告，责备，训导你们的心意感到《圣经》真理的重要。已写的证言并非发挥新的亮光，乃是将已启示的灵感真理生动地感印在人的心上。《圣经》中已清楚显明人对上帝及对同胞人类的本分，但你们很少人顺从所赐的亮光。上帝并没有给我们外加的真理；但他却藉着《证言》来简化已经赐给人的伟大真理，并按他自选的方法彰显在人们之前，使其心思觉悟并受感动，以致人人无可推诿。

“骄傲，自恋，自私，仇恨，嫉妒，已使人的理解力模糊，那能使人有得救智慧的真理，已失其感动及约束人心之力。因为没有饥渴爱慕《圣经》的知识，没有纯洁的心，及圣洁的生活，所以最基本的敬虔原则，尚未被人明白。《证言》并不贬低《圣经》，乃欲高举它，引人注意它，以致美丽简洁的真理可以感动众人。”³⁶

在1901年全球总会代表大会前夕向全球总会的教会领袖讲话时，怀爱伦明确地阐述了她对自己作品与《圣经》之关系的观点。在这次对教会领袖的重要讲话中，她向这些人强调的原则是应该以《圣经》的权威为先，而不是自己的话。“把怀姐妹放在一边吧。在你们能顺从《圣经》以前，只要你们还活着，就不要再引用我的著作。当你们以《圣经》为食、为肉、为饮，以《圣经》的原则为你们品格的要素时，才会更好地知道如何从上帝领受劝勉。我今天将这宝贵的道高举在你们面前。不要重述我所说的，说：‘怀姐妹说过这个，’‘怀姐妹说过那个。’要查明以色列的主上帝说了什么，然后遵行他所命令的。”³⁷

怀爱伦出版之书籍的最为显著的特征之一就是其中附带的经文索引。这些经文索引表明，书籍的作者通晓《圣经》，在作品的段落之间将《圣经》贯穿始终。安德烈大学复临研究中心主任默林·伯特展开了一次对怀爱伦部分作品章节的随机抽样研究，以探究作品内容中包含的对《圣经》进行引述、引用和影射的数量。他的发现是：

- 《先祖与先知》第37章（被击打的磐石）有8页篇幅。这一章基于民书记20章1-13节。除了这种与《圣经》存在的主题关联以外，还有30处

对《圣经》的直接引用和多处语言方面的引述。

- 《先知与君王》第5章（所罗门的悔改）有12页篇幅，包含22处对《圣经》的直接引用。这一章还包括一段对传道书的长篇引用。在这12页篇幅中，大约有5页篇幅是对经文的直接引用。
- 《历代愿望》第17章（尼哥底母）基于约翰福音3章1-17节，在论述中对经文的引述几乎贯穿始终。除此之外还有其他13处对经文的直接引用。
- 《使徒行述》第51章（忠心的牧者）基于彼得前书。除了对这卷书的不断引述之外，还包括13处对经文的直接引用。
- 《善恶之争》第27章（现代的奋兴）的开篇语是，“无论何处，只要人忠心传讲上帝的话，就必有效果证明它是出于神圣的来源。”这一章的18页篇幅中包含65处对经文的直接引用。这些经文源自24卷不同的《圣经》书卷——7卷旧约书卷和17卷新约书卷。另外还有几十处对《圣经》经文的简短引用和影射。这一章真正地做到了将经文贯穿始终。
- 《教会证言》卷二，第261-268页（一封生日信）的内容是一封在1868年7月27日写给次子詹姆斯·爱德生·怀特的书信。这是一段鼓励爱德生将自己一生都献于耶稣的证言。在结尾处，怀爱伦说：“训练你的心思爱慕《圣经》。”虽然对经文的直接引用不多（只有3处），但怀爱伦还是使用了13处影射性质的表述指向了《圣经》的话语。即使不像其他作品那样将经文贯穿始终，怀爱伦依然将《圣经》无缝交织进入了书信之中，这样的表述亦是结尾祝愿的一部分。
- 《教育论》第135-145页（处理事务的原则与方法）有61处对经文的直接引用，其中许多是箴言的段落。怀爱伦共引用了源自20卷《圣经》书卷的经文——13卷旧约书卷和7卷新约书卷。她用如下的话开启了这一章：“凡属合理的事务，《圣经》是决不会不提供必要准备的。”
- 《服务真诠》第241-259页（精神治疗）包含23处对《圣经》的直接引用。
- 《喜乐的泉源》第9-15页（上帝爱人）包含31处对《圣经》的直接和间接引述。这一章像上文提到的那些章节一样，经文贯穿始终。³⁸

毫无疑问，任何仔细阅读怀爱伦作品的人都不会对贯穿其作品始终的《圣经》视而不见。与其他任何现代声称自己拥有预言恩赐的人相比，怀爱伦都更加高举《圣经》，并竭力将人的思想引向《圣经》。³⁹她对《圣经》的观点在下面这段话中有着最佳的体现：

“我们如果认识到这一点，就会以何等敬畏之心打开上帝的圣言，以何等诚恳的心去查考它的训词啊！研读并默想《圣经》就会被视同觐见那无穷的上帝。”⁴⁰

结论

基于这一章呈现的证据，很明显基督复临安息日会的先辈们对怀爱伦的作品和《圣经》的问题抱有一致的见解。他们认为怀爱伦的预言恩赐从属于《圣经》，无论如何都不是外添在《圣经》之上的一部分。而事实上，D·M·坎莱特却坚称基督复临安息日会官方将怀爱伦的作品放在了与《圣经》同等的地位之上。1887年初离开基督复临安息日会之后不久，他在一份论述中表示，怀爱伦称自己在代表上帝说话，怀爱伦将自己高举到了“上帝本身的位置之上。”

同年秋季晚些时候，在扩编版的针对坎莱特的回应之中，乌利亚·史密斯在某处写道：

“当一个人在如此的处境(见异象)之下领受了来自主将要传给人的信息时，他或她无非只能说这是来自主的信息，面对这信息的时候，岂不应该像是在面对主，而不是在面对她(怀爱伦)吗？在讲这样的话时，她并没有将‘自己高举到上帝本身的位置之上，’‘这是毁谤我们的人说我们有这话’(罗3:8)。(《基督复临与安息日倡导者》1887年10月8日。)打个比方，如果美国总统需要让一位情报员传信给纽约海关的税官，那么这位情报员就需要告诉税官，这信息是来自总统的，面对这项信息的税官就应该像面对总统一样，难道他还能说这是将‘自己高举到了’总统的宝座之上吗？无稽之谈！”

这一章呈现的种种表述所具有的意义不言而喻，不过我们对坎莱特引发的那些问题展开的回应也只能止步于此了。当代的批评家依然在不断地抛出这样的问题，称基督复临安息日会拥有的是“双重权威”，他们认为这就是对宗教改革“唯独圣经”之教导的违背。我们接下来将会谈到这个问题。

本章总结

1. 关于怀爱伦权威与《圣经》权威之关系的问题可能是涉及怀爱伦先知事工的最具争议性的问题，无论过去还是当下皆是如此。
2. 如果怀爱伦通过与《圣经》作者相同的方式和一致的程度领受了默示，那么她的作品具有的权威与《圣经》相同吗？这个重要的问题应该得到一个经过深思熟虑的回应。
3. 本章呈现的是，在验证过复临信徒先辈和怀爱伦本人围绕这一主题的言论后，得出之回应的第一部分。

4. 怀雅各是基督复临安息日会的领袖和共同创立者之一，也是怀爱伦的丈夫。他认可自己妻子的异象存在圣灵的带领，但也明确表示这些异象不应该成为被额外添加进入《圣经》的内容。
 - a. 在他（编辑）的首部主要作品《致小群人的信息》（1874）中，怀雅各清楚地表示，“《圣经》是一种完美且完整的启示，是我们信心和行为的唯一准则。”
 - b. 他指出，“真正的异象之所以赐下乃是要带领我们来到上帝及其以书面形式写成的道面前，但那些提出信心和行为的新准则、背离《圣经》的异象，却不可能来自上帝，应予以拒绝。”
 - c. 在1851年4月21日的《评论与通讯》中，他说基督徒永远都不应该将异象置于《圣经》之上。“上帝的圣言应该被置于首位，教会的目光应该聚焦其上，将其作为行路的准则、智慧的基础，在‘全然美善的工作’中去学习应当肩负的责任。”
5. 乌利亚·史密斯担任《评论与通讯》的编辑许久，也是一位教会的护教士，围绕末世预言恩赐的角色，他抛出了一段经典的分析，标题为《我们因着认同异象而抛弃了圣经吗？》，刊登于1863年1月13日的《评论与通讯》。他将港口附近的航海路线作为一个比喻，船只在那里必须让港口的领航员登船，以保证在通过近岸浅水区时的航行安全。他的类比是清晰明确的：“无论在何处，无论在谁身上发现这些恩赐的真正彰显，我们都要尊重，不然我们就必拒绝上帝的话语，因为上帝的话语指示我们要接受它们。现今立足于《圣经》，唯独立于《圣经》的是哪些人呢？”
6. 乔治·I·巴特勒是十九世纪后期多才多艺的全球总会会长和教会领袖，用一篇文章回应了对怀爱伦异象的攻击，标题为《异象：在基督复临安息日会中持守着何种立场》，刊登于1883年8月14日的《评论与通讯》。
 - a. 他指出虽然基督复临安息日会对怀爱伦的异象非常尊重和重视，但“我们并不认为这些异象高于《圣经》，也不认为其会在某种程度上与《圣经》同等。”
 - b. “《圣经》是我们检验每一种事物的准则，异象和其他所有事物一样都在此列。因此，这项准则是最高的权威；此种标准比其检验的事物更高。若是《圣经》显出这些异象与其不符，《圣经》便应该作为立场，异象便应该被放弃。”
 - c. 因此，他总结道：“这清楚地表明我们将《圣经》举至最高，而我们的敌人却截然相反。”
7. S·M·I·亨利太太是十九世纪后期妇女基督教禁酒联盟（美国）全国领袖中的杰出人物。1896年，她在巴特尔克里克疗养院疗养期间成为了基督复临

- 安息日会的信徒。
- a. 作为一位新归入复临信仰的人，她因着怀爱伦的”证言”与《圣经》的问题困惑不已。
 - b. 在这个问题上纠结良久之后，她邀请基督复临安息日会的教会领袖为自己的这个问题献上祷告。在这次特别祷告会之后，她经历了一次思想上的突破，总结出了一种最佳的类比，让她理解了怀爱伦的作品与《圣经》的关系。
 - c. 亨利夫人认为怀爱伦的作品“犹如一种可以望到真理的镜片一样。这镜片一旦被组装成一个望远镜，一个无暇美丽的望远镜，就可以直接望向天空的领域——（即《圣经》的领域）。”
 - d. “如果镜片在望向那片领域时被错误使用，我们便只能领受一种关于视野中的天空那最为浩瀚之景象的极其狭隘的概念，但我们拥有的是一个像望远镜一样的可以使景象放大并清晰呈现的媒介，证言之中便有那奇妙美善而神圣的媒介。”
 - e. 亨利夫人总结道：“所谓的失败，症结在于对证言性质的理解，以及应该如何使用证言。证言本身并不是涌动运行着无数真理的天空，但证言却可以给眼睛指明方向，并赋予眼睛能力瞥见上帝永生圣言之奥秘的荣耀。”
 - f. 丹顿·E·雷布克（Denton E. Rebok），一位教会中的行政管理者和教育工作者，曾表明怀爱伦“本人说过，S·M·I·亨利夫人已经清晰准确地领会了预言之灵和《圣经》之间的关系，并使用最佳的言语将其表述了出来。”
8. 威廉·A·斯派塞，教会行政管理者兼宣教士，其作品《复临运动中的预言之灵》提到了在1909年全球总会代表大会上聆听怀爱伦最后一次讲道的经历。
- a. “怀爱伦用寥寥数语表达了欣喜的欢愉和告别的祝愿，之后转向讲桌，那里有一本《圣经》。她打开了那本书，用因年迈而颤抖的双手将其举起。她说：‘弟兄姐妹们，我向你们推荐的就是这本书。’”
 - b. 这个故事非常精彩地抓住了怀爱伦平生所持有的高举《圣经》并将众人引向《圣经》的立场。怀爱伦原本可以将《历代愿望》或《善恶之争》或其他作品推荐给自己的读者，可她高举的却是《圣经》。
 - c. 高举《圣经》的动作不仅仅是一种尊敬；这个象征性的动作表达着怀爱伦持守了一生之久的信念，《圣经》乃是基督复临安息日会和每一位基督徒的至高权威之源。
9. 怀爱伦在自己第一本关于异象的书《怀爱伦基督徒经历与目睹》中，用极其肯定的语气总结认为，《圣经》乃是权威的至高之源，并奠定了贯穿怀爱伦作品始终的基调：“我向你推荐上帝的《圣经》作为你信仰和行为的准则。我们将要根据这本《圣经》受审判。《圣经》中，上帝已应许在‘末后的日子’会使人见到异象；不是为了树立新的信仰准则，而是为要安慰他的百姓并更正那

些偏离《圣经》真理的人。”

10. 6年后，在1911版《善恶之争》的前言中，她肯定了《圣经》的最终权威，以及《圣经》与自己事工中存在的圣灵工作的关系：“上帝已经在他的圣言中，将有关救恩必需的知识交付与人。人应当接受《圣经》为具有权威且毫无错误之上帝旨意的启示。它是品格的标准，真道的启示者，和经验的试金石。……圣灵的赐予，绝不是为了——而且永不会——取《圣经》而代之；因为《圣经》明说上帝的圣言乃是检验一切教训与经验的标准。”
11. 在整个先知事工中，怀爱伦不断肯定着新教的“唯独圣经”原则。有许多例证都可以证明这点。
12. 关于自己的作品和《圣经》之间的关系，怀爱伦最让人记忆深刻的类比就是下面这句经常被引用的话：“既然人们很少听从《圣经》的话，上帝就赐下了一个较小的光，要引导男男女女归向那较大的光。”“大光与小光”的对比表明，“就像月亮发出的光源于太阳，仅仅是反照了源头的光辉而已，所以她（怀爱伦）的信息具有的权威源于《圣经》，仅仅是一种对小原则的展现而已。”
13. 1871年4月30日，怀爱伦做了一个异梦，由此引发的应该就是怀爱伦对自己作品与《圣经》之关系的最为重要的讨论。她解释道：“上帝并没有给我们外加的真理；但他却藉着《证言》来简化已经赐给人的伟大真理，并按他自选的方法彰显在人们之前，使其心思觉悟并受感动，以致人人无可推诿。”
14. 怀爱伦出版之书籍的最为显著的特征之一就是其中附带的经文索引。这些经文索引表明，书籍的作者通晓《圣经》，在作品的段落之间将《圣经》贯穿始终。
15. 毫无疑问，任何仔细阅读怀爱伦作品的人都不会对贯穿其作品始终的《圣经》视而不见。与其他任何现代声称自己拥有预言恩赐的人相比，怀爱伦都更加高举《圣经》，并竭力将人的思想引向《圣经》。
16. 怀爱伦对《圣经》的观点在下面这段话中有着最佳的体现：“《圣经》是上帝向我们说话的声音，正如我们能亲耳听到它一样确切。我们如果认识到这一点，就会以何等敬畏之心打开上帝的圣言，以何等诚恳的心去查考它的训词啊！研读并默想《圣经》就会被视同觐见那无穷的上帝。”
17. 基于这一章呈现的证据，很明显基督复临安息日会的先辈们对怀爱伦的作品和《圣经》的问题抱有一致的见解。他们认为怀爱伦的预言恩赐从属于《圣经》，无论如何都不是外添在《圣经》之上的一部分。

第八章

权威——第二部分：双重权威

基督复临安息日会是否因为拥有双重权威——《圣经》和怀爱伦的作品，进而违背宗教改革的“*唯独圣经*”原则？怀爱伦默示的反对者声称，她对自己作品和《圣经》之关系的表述可能会“产生某种正统的表象”，由此认为怀爱伦的的确确“因着强调自己作品的权威而背离了宗教改革的‘*唯独圣经*’教导。”¹下列语句被认为是怀爱伦强调自己作品之权威的具体例证。

- “上帝从未指派任何人评断他的圣言，挑三拣四，说这部分是圣灵感动的，那部分不是。证言也一直受到同样的待遇，但上帝不在这种做法之中。”²
- “圣灵是《圣经》和预言之灵的作者。”³
- “当我传给你们一份关于警告和责备的证言时，你们中许多人却说它仅仅是怀姐妹的意见。你们因此侮辱了上帝的灵。你们知道主如何藉着预言之灵彰显了他自己。我蒙指示见到过去、现在、和将来的事。”⁴
- “如果你们不相信证言，就会离开《圣经》的真理。”⁵
- “撒但最后的骗局就是要使上帝圣灵的证言失效。”⁶
- “古时上帝藉先知及使徒的口向人说话。现今他藉圣灵的证言向人说话。关于上帝的旨意，以及他愿意他们所采取的途径，他对其子民现今已作最恳切的教导，是历代所无的。”⁷

基于上述的话，怀爱伦的批评家们认为，她声称的那种尊《圣经》为权威之最终来源的说法，不过是一种“虚假陈述”而已。通过“直接或间接强调自己作品的权威本质，怀爱伦微妙地赋予了自己的作品一种权威的光环”，并“通过她的话语源自上帝，她的话语必须听从之类的说法，在她的追随者心中散播恐惧。”如此，从这个角度出发，那些反对者们认为，基督复临安息日会拥有的乃是一种“双重权威。”⁸抑或是如同坎莱特说的那样，拥有的乃是“《圣经》和某些其他的东西；即《圣经》和怀爱伦的作品。”⁹

另外一个关于双重权威的论点源于教会的《基本信仰》。例如，戴尔·拉茨拉夫

指出，基本信仰第 18 条“预言的恩赐”说，“圣灵的恩赐之一是先知。这项恩赐乃是余民教会的一项特征，它曾显现在怀爱伦的工作中。她既是主的使女，她的著作乃是真理的延续，可信的原始资料，供给教会安慰、引导、教训、及督责。这些著作也清楚说到，《圣经》是一切经验与教训必须接受试验的标准。（珥 2: 28-29；徒 2: 14-21；来 1: 1-3；启 12: 17; 19: 10）”

拉茨拉夫说，“基督复临安息日会的根本错误”是相信怀爱伦的作品，正如《基本信仰》中所说的，其“乃是真理的延续，可信的原始资料”。他认为“基督复临安息日会相信怀爱伦作品的默示与《圣经》同等。”当然，他这个论点的含义是，因为基督复临安息日会相信怀爱伦作品的默示与《圣经》同等，所以怀爱伦的作品与《圣经》有着相同的权威。¹⁰《揭露基督复临安息日会的信仰》的作者罗素·厄尔·凯利非常清楚地表达了这样的论点：“基督复临安息日会相信，怀爱伦从上帝那里领受默示的方式与《圣经》中的先知们领受默示的方式完全相同，如此她的作品拥有的权威性和无误性便与上帝拥有的权威性和无误性完全相同。”¹¹

在二十世纪中期，诺曼·杜蒂在自己的作品《基督复临安息日会信仰的另外一种视角》中指出，基督复临安息日会那种双重权威的概念是自相矛盾又不合逻辑的。在给出结论，认为复临信徒将怀爱伦的默示与《圣经》视作同等，并引述了若干基督复临安息日会作家的作品作为证据之后，他写道：

“所以，正如上文引述的那些话中提到的，基督复临安息日会接受了怀爱伦关于自己默示的那种说法，实际性地将怀爱伦的作品与《圣经》视作同等，这还不够明显吗？另外，复临信徒否定怀爱伦的作品与《圣经》同等，这不是极其自相矛盾吗？这两种立场只能二选一：要么极力肯定怀爱伦的恩赐，要么极力否定怀爱伦的作品与《圣经》同等。这两种立场在逻辑上不可能并存，因为二者乃是截然相反的。复临信仰必须做出选择，而无论做出何种选择，付出的代价都将极其高昂。他们必须在怀爱伦毫无默示，或怀爱伦拥有与《圣经》同等的默示之间进行抉择。”¹²

拉茨拉夫、凯莉和杜蒂都得出了相同的假设：如果怀爱伦作品的默示与《圣经》作者的默示同等，那么她的权威便与《圣经》作者的权威同等，因此怀爱伦的作品与《圣经》同等。如果这是真的，复临信徒便会像杜蒂说的那样，他们“否定怀爱伦的作品与《圣经》同等，”就是自相矛盾。

杜蒂观点的问题在于，他通过将这项议题限制为一种必须二者取其一的选择，创造出了一个虚假的悖论：“要么怀爱伦毫无默示，要么怀爱伦拥有与《圣经》同等的默示。”他并未意识到还有第三种可能性：怀爱伦的默示与《圣经》作者的默示同等，但她的预言权威却因其与《圣经》之间的关系所具有的本质而受到了限制。

“双重权威”的指控是不成立的吗？若想回答就需要研究四项问题：（1）怀爱伦的作品与《圣经》正典的关系、（2）怀爱伦在宗教权威模式中的所属范畴、（3）怀爱伦在教义发展过程中的权威、（4）《基本信仰》第1条和第18条的意义。

怀爱伦的作品与《圣经》正典的关系

正典一词源自希伯来语词汇 *qaneh* 和希腊语词汇 *kanon*，意为“度量的尺”。最终，这个词具有了规则或标准的含义，并被用来代指基督教的《圣经》——度量或检验所有其他宗教著作的标准。《圣经》正典就是拥有神圣默示之《圣经》书卷的合集，具有权威性和准则性。基督徒认为，《圣经》正典已经彻底完成并定稿，从这个意义上讲，没有任何内容可以被添加进入其中。¹³

《圣经》正典的发展、形成和定稿成就了一段上帝旨意彰显的引人入胜的故事。在耶稣的时代，旧约的范围和分卷方式已经广为人知并得到了清晰的理解——具体例证详见马太福音23章25节和路加福音24章27节、44节，在经文中耶稣提及了这一点。在确立新约《圣经》正典书卷的过程中，那些脱颖而出的都是从最初便具有不言自明之本质的书卷。早期的基督徒会在使徒的作品中看到耶稣基督那独特的见证，于是便认可了其中存在的神圣默示。随着时间的推移，在上帝旨意的运行之下所认定的即是，新约的27卷书包含着独特的使徒见证。

《圣经》正典包括66卷书，由至少40位作者历经大约1500余年写成。那些在神圣的默示之下撰写《圣经》正典书卷的作者就是正典先知或写作先知。《圣经》同样提到了一群未曾撰写任何正典书卷的先知。以下是这些非正典先知的名单，旧约中包括：米利暗、底波拉、户勒大、以利亚、以利沙和挪亚，新约中包括：施洗约翰、亚迦布、西拉、亚拿和腓利的四个女儿。¹⁴ 因为《圣经》表明并不存在所谓的默示等级，所以这些先知的信息中蕴含的默示不比正典先知的信息少（王下17:13；徒9:10;13:2;21:11）。¹⁵

不过，就这些非正典先知的权威而言，相同的默示却不意味着相同的正典权威。但这并不是说非正典先知的信息对于当时的人而言不具有完全意义的权威性。例如，大卫从未质疑过拿单的权威（撒下12:7-14）。约西亚也从未质疑过户勒大的信息（代下34:23-28）。“先知的权威基于他或她的默示；先知著作的权威同样基于他们的默示，与其在正典中的地位无关。”¹⁶ 不过，即使考古学家发现了拿单、迦得或其他任何非正典先知的著作，这些著作也不会被添加进入《圣经》正典。这些著作并不具有和《圣经》正典相同的权威地位。从这个意义上讲，非正典先知的权威与正典权威是有区别的，即使所有先知领受的默示都具有相同的本质。

可以通过构建这样一种概念性的分析，来帮助我们理解非正典先知和正典作品之间存在的权威上的不同，那就是范畴和功能。首先，非正典先知权威涵盖的范畴时间跨度比较短，仅仅针对特定的个人或群体。举例来说，拿单的先知事工仅限定

卫和所罗门时期，在这些国王统治的特殊关键转折点针对他们发挥作用（撒上 12:；撒下 7:；王上 1:）。

第二，非正典先知的信息旨在对正典作品进行应用、强化、澄清和扩展，从来都不是增添新的教义。一个很好的例子就是女先知户勒大，约西亚王求问她，而不是去找当时的先知耶利米（后者的作品最终成为了正典的一部分）。她领受的神圣启示的内容通过两道神谕传达了出来：第一个，预言因着他们拜偶像的罪，申命记 28 章中的咒诅将要临到以色列（代下 34:24-25）。第二个，发出源自上帝的对约西亚谦卑悔改的肯定，以及他将会被平安埋葬的应许（代下 34:26, 28）。¹⁷ 值得注意的是，虽然这两道神谕对于约西亚来说都是新的启示，但神谕本身发挥的功能却是对正典“律法书”（代下 34:14）的一种应用。户勒大给约西亚的信息仅仅是对手中《圣经》基本信息的加强——对顽梗的刑罚和对顺从的赏赐。因此，在她的启示中，并未提出新的教义性真理，“上帝通过户勒大的见证仅仅是在简述本就存在的伟大真理而已。”¹⁸

与非正典先知相比，正典作品不存在范畴和功能方面的限制。也就是说，《圣经》正典在权威的范畴方面乃是不受时间限制的、普世性的，乃是向历史中所有世代之人类讲说的。这些书卷就功能而言，既是上帝对人类之旨意的权威性的、绝对无误的启示，更是“教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后 3:16）。本着基于启示录 22 章 18-19 节建立起的重要原则，（这警告就是不要删去或添加启示录的话语，）任何的正典书卷都不能调整或更改。¹⁹ 因此，定稿的《圣经》正典就是一种终极的验证或度量的标尺，用来确定在所有的宗教著作中，什么是上帝的真理，什么不是上帝的真理，又是否有默示存在其间（赛 8:20）。

《圣经》正典之外，预言恩赐将继续存在。《圣经》中没有任何证据表明，预言恩赐或其他任何恩赐在正典定稿之后就终止了。²⁰ 约珥书 2 章 29-32 节说，预言恩赐的彰显与末世“耶和华大而可畏的日子”有关。玛拉基书 4 章 5-6 节说，以利亚的预言信息将在末世复兴。耶稣指出这段经文在他的日子已经部分应验（太 17:10-13），最终的应验将会在“耶和华大而可畏之日未”降临（玛 4:5）。

在新约中，耶稣警告说，末世将会有假先知（太 24:11, 24），这表明届时真正的预言恩赐也会兴起。保罗在若干处清楚指出，包括预言恩赐在内的各种恩赐将会继续引领并壮大教会，直到世界的末了。这些恩赐会按照圣灵视作合宜的方式赐下，“直等到我们众人在真道上同归于一，认识上帝的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量”（弗 4:13）。因此，《圣经》清楚教导说，圣灵的恩赐将会继续存在，直至基督复临。²¹

复临信徒相信，启示录 12 章 17 节有充分的证据表明，在末世将会有预言恩赐出现：指向的就是那些“守上帝诫命、为耶稣作见证的”人。在希腊语原文中，“为耶稣作见证”这个短语的意思是来自耶稣的预言信息，属于末世的余民。通过对启

示录 12 章 17 节、19 章 10 节和 22 章 8 节的经文进行比较，可以清楚地看到“耶稣的见证”就是“预言之灵”——预言恩赐的彰显。^{*} 诸如戴尔·拉茨拉夫这类反对者都曾经挑战过这种解释。²² 不过基督复临安息日会的学者已经将其证明，所基于的就是对这些经文的严谨的语言学研究。²³ 因此，我们总结认为，在基督复临之前，预言的恩赐将会复兴。

后正典预言恩赐与《圣经》正典的关系。我们上面得出的结论，即预言的恩赐将在末世展开运行，会引来另外一个问题：后正典预言恩赐的权威与定稿《圣经》正典的最终权威之间究竟是什么关系？

《圣经》已经陈明，我们将会如何领受后正典时代的属灵恩赐。福音派学者罗伯特·索西（Robert Saucy）对今日的预言恩赐持有一种“开放但谨慎的观点”，提出了鉴别当代预言的 4 项《圣经》标准：1. “预言必须与正典启示完全和谐”、2. “预言必须经过集体的审慎评判”（林前 14: 29）、3. “预言的内容必须对集体有所启发”（林前 14: 3-4）、4. “预言同样必须按照使徒给哥林多教会的教导，以一种符合秩序的方式成就”（林前 14: 19-33）。²⁴

帖撒罗尼迦前书 5 章 19-22 节是一段关于领受后正典属灵恩赐的重要经文，其中说：“不要消灭圣灵的感动；不要藐视先知的讲论。但要凡事察验；善美的要持守，各样的恶事要禁戒不做。”换言之，保罗告诉信徒不要去给圣灵的预言工作设限。他的命令是，不要藐视对预言的宣讲，要去聆听并“凡事察验”，禁戒“各样的恶事”。在早期教会那个有许多预言宣讲的时代中，保罗给了帖撒罗尼迦信徒一种超越时代限制的，关于应该如面对这种恩赐之彰显的劝勉。今天，无论预言的恩赐在何时彰显，这项恩赐都应该经过验证——审慎评断，以显明其是善是恶。²⁵

在帖撒罗尼迦前书 5 章中，保罗没有提出任何验证预言的标准，²⁶ 但在写给帖撒罗尼迦人的第二封书信中，他指出信徒应该永远牢记那些他们已经领受的蒙默示之使徒的教导（帖后 2: 15）。不但如此，他还在写给提摩太的劝勉中提到了《圣经》的重要性，他说：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后 3: 16）。这些话表明，《圣经》就是终极的标准或“检验”，与基督徒生活和教会生活的每一件事都有关，包括预言在内。所以，评判后正典预言之彰显的基础性标准就是《圣经》正典。²⁷

基于这种《圣经》教导，正典定稿之后预言恩赐的彰显，乃是一种不会损害或挑战正典权威的源自上帝的真正启示。相应地，真正的后正典预言也需要置于正典的检验和评判之下。这些预言总是与正典保持和谐，像非正典先知一样，并不会在已有启示的基础上添加新的教义。罗伯特·索西认为，“上帝在特定环境下赋予其百姓的预言启示与上帝的旨意相符，不会引领信徒远离那作为属灵生命之源的《圣经》

^{*} 译者释：作者此处的论证以英文《圣经》为基础，“耶稣的见证就是预言之灵”源自 KJV 版启示录 19 章 10 节最后一句段“the testimony of Jesus is the spirit of prophecy”的直译。基于上述 3 段经文之间的关联，从原文和英文《圣经》的角度来看，余民儿女的两大特征就是“遵守上帝诫命”和“拥有预言之灵”。

和对正典的相信与实践。”²⁸ 因此，后正典预言恩赐将会引领信徒归向正典，并引领他们意识到正典乃是最高权威。

基督复临安息日会神学家弗兰克·霍尔布鲁克指出了后正典预言恩赐与《圣经》正典的关系：

“自摩西起（公元前十五世纪），源自上帝的启示被记录下来；数个世纪之间，其他众先知同样记录了那些上帝交托给他们的适合未来上帝百姓理解的信息。最终，上帝选择通过自己的儿子完成终极的启示。耶稣基督赐给人类大家庭的乃是，在人类可以接受的范围之内，上帝能够赋予的最大启示（约 1:18）。新约是蒙默示之使徒的见证、对耶稣基督及其教导的阐释。耶稣基督的教导是一种不可复刻的生命和揭示；使徒们的见证则是一种不可复刻的对耶稣基督的证明。

“由于基督在地上的生命和使徒对这一切的阐释所呈现的乃是一种上帝的终极启示，后来出现的预言恩赐（属灵恩赐的一种）在功能上与其 [新约] 并不等同，也不会取代或添加在这份独特的见证之上。相应地，所有声称的预言恩赐都必须经过《圣经》的检验（帖前 5:19-21；约一 4:1-3；太 7:15-20）。”²⁹

怀爱伦——一位后正典先知。基督复临安息日会对怀爱伦作品与《圣经》之关系的理解已经在上文说明。她是一位后正典先知，从未试图将自己的作品加入《圣经》正典之中。像非正典先知一样，她领受的默示与正典先知是相同的，但她的权威与正典的权威却并不相同。怀爱伦高举《圣经》为最高的权威，所致力于的仅仅是应用、强化、澄清和扩展《圣经》的教导。

怀爱伦在宗教权威模式中的所属范畴

对怀爱伦在宗教权威模式中的所属范畴有一个理解，³⁰ 就可以澄清怀爱伦的预言在范畴和功能上的限制。关于宗教权威，福音派神学家伯纳德·拉姆在其作品《宗教权威的模式》（*The Pattern of Religious Authority*）一书中有一段非常具有建设性的论述。³¹ 他对权威的定义是，“命令行动或服从、确定信仰或习俗的权利或能力，那些在权威之下的人应该表现出遵从，对权利或能力的宣示也意味着要负起相应的责任。”他参照上帝启示的模式对权威进行了分类。

第一，他提到的是帝王权威——“权利归属于个人或统治集团，理由是其所具有的超越性地位，比如国王、军队的将军、公司的总裁或学校的校长。”³² 作为万物的创造者、维护者和所有者，上帝是帝王权威的源头与核心（诗 24:1-2）。按照拉姆

的说法，在基督教的权威模式中，上帝乃是通过他的自我启示彰显了其所具有的权威。³³ 因此，基督徒需要荣耀并顺从他。

第二，拉姆说的是*委托权威*，他的定义是，“因着帝王权威授予的权利而获得的采取行动、强制要求、获取占有的权威。”这种权威“需要一种展现其权威源自帝王权威的能力才能生效。”³⁴ 先知和使徒需要通过异象、异梦、教导来展现他们乃是在为上帝进行宣讲，如此才能获得上帝委托的权威。他们的著作拥有同样的权威。³⁵

第三，拉姆讲的是*真实权威*——“这种权威可以被个人、书籍或原则拥有，此类事物要么蕴含真理，要么增添了真理的确定性。”³⁶ 上帝乃是真理的神，“独一的真神”（约 17:3），所以上帝就是真实权威的根本。先知之所以具有真实性，就是因为他们经历了启示——默示。《圣经》同样拥有这种真实性：“你话的总纲是真实”（诗 119:160）。《圣经》是具有真实性的真理，因其隶属于上帝启示模式的范畴之内，如此便具有了真实权威。³⁷ 所以，基督徒遵循《圣经》，乃因为《圣经》就是真理。

《圣经》是上帝旨意权威性的、绝对无误的启示，基于使徒和先知的*委托权威*进而衍生出了*真实权威*，并且使徒和先知同样体现着上帝的*帝王权威*。³⁸ 由于蕴含启示，《圣经》“在其教导的各个方面都具有委托之下的帝王权威和真实权威。”³⁹ 对于基督徒来说，《圣经》的权威是没有限制的；在基督教中，《圣经》是最具权威性的文献，上帝的旨意乃是，领受《圣经》的人都要遵循《圣经》。⁴⁰

第四，*光照权威*，有些复临信徒将其称为教牧权威。这是一种内在的光照性质的圣灵工作，可以为那些殷勤阅读《圣经》的人带来理解和顺服。当信徒将某段《圣经》经文运用到自己的生活中时，圣灵将伴着他们的信心展开运行，他们就会理解那“外在的圣言”——《圣经》。如此，“客观的话语——落笔成文的《圣经》、主观的话语——内在的光照，还有对圣灵的确信，这些共同构成了基督徒的权威。”⁴¹

然而，我们千万不要将圣灵通过光照在信徒思想中成就的工作与仅仅赋予先知的启示——默示（委托、真实）权威彼此混淆。⁴² 与先知权威不同，光照权威是每一位敞开思想和心扉的基督徒都可以获得的。不过，光照权威有着等级之分，这取决于具有权威的人在多大程度上依靠自己的信心、洞察力和天赋。

本讨论中的第五种，也是最后一种权威，就是*受限的先知权威*。⁴³ 这种先知权威是受到限制的，仅属于非正典先知和后正典先知。例如，基督复临安息日会相信，怀爱伦拥有委托之下的、真实的启示——默示权威，但这种先知权威是受到限制的。图片 4 中的图表所展示的即是怀爱伦在宗教权威模式中的所属范畴。

图片 4：宗教权威的模式

图片4

启示权威模式表

	上帝	圣经 定稿的正典	先知 正典	先知 非正典 后正典	基督徒
帝王权威	上帝				
委托权威		圣经	先知		
真实权威	上帝	圣经	先知		
受限的先知权威				非正典先知 正典先知 (怀爱伦)	
光照权威					基督徒

读者需要从图片 4 中留意 4 件事。第一，需要留意的是光照权威（或教牧权威）不同于怀爱伦的受限的先知权威。其同样有别于以启示——默示为基础的属于先知的委托权威和真实权威。所有的基督徒都可以拥有光照权威。十分明显，默示的恩赐并非是在怀爱伦人生的每一个时刻中不间断地运行，所以像其他基督徒一样，怀爱伦也经历过光照权威。

第二，需要留意的是《圣经》和那些撰写了《圣经》的拥有完整委托权威和真实权威的**正典先知**。根据这份图表的呈现，《圣经》是上帝圣言蕴含的能力和真理。就权威而言，《圣经》是无出其右的。

第三，第 4 项展现的是**非正典先知**和**后正典先知**（包括怀爱伦在内）仅拥有受限的先知权威。作为启示——默示的领受者，他们拥有委托权威和真实权威，但这种权威是受限或受制的。

怀爱伦表明自己拥有源自上帝的委托权威，她在自己先知事工的初期被告知：“在你一切的通信中，说话都要像一个主已经向你说过话的人。他是你的权威，他也必赐给你他扶持的恩典。”⁴⁴ 在许多与他人接触的场合中，怀爱伦谈论异象时总是首先援引《圣经》。如果对方拒绝对这样的权威进行回应，她才会诉诸自己的先知权威：“我的首要责任是提出《圣经》的原则。然后，那些其情况被呈现在我面前的人

若是没有做出坚定尽责的改革，我就必须亲自向他们发出呼吁。”⁴⁵ 带着如此的使命感去讲说或写作，她所希望的乃是教会中的人可以听从。

《圣经》为怀爱伦的委托权威提供了基础框架，但此种权威是受限的。这就是一些基督复临安息日会神学家在提到怀爱伦的权威衍生自《圣经》时所表达的含义。《圣经》本身既然已经提及预言的恩赐将会持续到末世。如此，因着怀爱伦异象的基础是《圣经》，怀爱伦所援引的也是《圣经》，所以她才拥有源自《圣经》的委托权威。即便怀爱伦的作品不复存在，《圣经》依然会屹立不倒。但如果缺失了《圣经》，怀爱伦作品所具有的功能就会步向终结。除了《圣经》以外，怀爱伦并不会将自己的读者和听众引向任何事物。

怀爱伦的作品同样有着受限的真实权威。她的作品之所以蕴含真理，乃是因为这些作品直接基于《圣经》，并寻求对《圣经》的真理进行运用和扩展。不过，怀爱伦在领受默示的情况下对《圣经》的运用却与牧师在讲道时对《圣经》的运用不同。作为一个拥有启示——默示之真实权威的人，怀爱伦讲说着真理，而这种真理是应该被遵循的。在户勒大的例子中，这种真理乃是对《圣经》教导的默示之下的运用。固然怀爱伦领受了先知的异象，为特定处境中的教会提供了指引，但这些异象中没有任何一个与将《圣经》尊为信仰与行为之最终准则的理念相悖。

第四，图片4中展现的宗教权威模式表明，怀爱伦与非正典先知十分接近。像他们一样，怀爱伦的权威仅在范畴和功能方面存在限制。这种观点非常有助于我们理解怀爱伦拥有的受限的先知权威究竟是什么。

怀爱伦在范畴方面的限制。 怀爱伦先知事工的范畴被局限于针对基督复临安息日会。J·N·安德烈被认为是基督复临安息日会的先辈中最有能力的学者，他意识到了这一点，写道基督复临安息日会并不认为属灵恩赐，尤其是怀爱伦的预言恩赐，乃是一种针对“世人”的“检验标准”。他解释说，在任何情况下，当“我们与其他带着对上帝的敬畏奋力奔行的宗教团体展开[社交]接触的时候，”我们不会将属灵恩赐作为一种“基督徒品格的检验标准。”安德烈继续说：“我们不会极力地主张让他们中的任何人去证明自己拥有此类上帝圣灵的彰显，也不会以他们的教导为准对其进行检验。”但对于那些“已经了解上帝圣灵这项特别工作的人，他们应该知晓自己的亮光乃是清晰、可信、确定无疑的……我们认为属灵恩赐很明显应该是一种检验标准。”⁴⁶ 这段重要的论述反映了我们基督复临安息日会的先辈们对此事的理解，怀爱伦的预言恩赐乃是指向基督复临安息日会及其教友的，而不是更大范畴的基督教团体。

然而，这种限制并不意味着怀爱伦的话没有涉及更大范畴的基督教团体。她的若干本书，比如《喜乐的泉源》和《历代之争丛书》，都指向了更广范围的读者。举例来说，在《善恶之争》中，她对过去两千年教会历史的神学解读就是建立在基督与撒但之间的善恶之争的框架上，而这正是与更广范围的读者密切相关，可以使他

们发现并领会其题旨的极佳起点。⁴⁷ 除此之外，她主要的聚焦点一直都是预备基督复临安息日会完成向世界宣讲最终信息的使命。从这个角度来说，怀爱伦的作品所聚焦的乃是地球历史的最后一个阶段，而这也说明了怀爱伦在时间领域的范畴。也就是说，怀爱伦的作品乃是特别旨在预备一群百姓迎接基督的复临。与此类范畴方面的限制相比，《圣经》在时间和受众方面是没有边界的，自正典定稿以来，《圣经》始终都与每一个世代息息相关，包括当下的世代。

怀爱伦在功能方面的限制。怀爱伦的先知事工在另外一方面的限制是由于她身为后正典先知所具有的功能造成的。正如上文所述，后正典预言恩赐与《圣经》的关系让怀爱伦的恩赐所处的年代成为了重点。这种概念是理解怀爱伦作品与《圣经》之关系的关键。“就功能而言，没有任何新约之后的预言恩赐可以等同、取代或补充其独特的见证。”⁴⁸ 所以，怀爱伦作品的权威不能与《圣经》的权威处于同一等级，即使她的默示就本质来说是相同的。相同的默示不意味着相同的正典权威。自正典定稿之后，即使源于真正的启示——默示，也没有任何预言恩赐的彰显能够作为一种新的信仰准则，或一种新的教义被加入正典。所有领受神圣默示的后正典先知都需要将自己置于正典的检验之下，并高举正典作为所有信仰与行为之事务的终极权威。就怀爱伦先知事工的本质而言，没有任何理由可以指出她的作品违背了那种“《圣经》，唯有《圣经》的唯独圣经原则”。⁴⁹

这些后正典时代的默示作品与《圣经》之间的关系决定了其所具有的功能：

“后正典预言恩赐的功能，无论其在何时出现，都将与使徒时代预言恩赐的功能相似，并将带有那通过预言恩赐向教会说话的圣灵所具有的权威。预言恩赐的功能总结如下：1) 指向作为信仰与行为之基础的《圣经》；2) 启迪并澄清那些已经存在于《圣经》之中的教导；3) 将《圣经》的原则运用于日常生活之中；4) 作为引导教会肩负其在《圣经》中被赋予之使命的催化剂；5) 协助建立教会；6) 在《圣经》的真理中向教会传达责备、警告、指导、鼓励、建立与合一的信息；7) 保护教会远离错误的教义，并在真理中造就信徒。”⁵⁰

若干研究证明，怀爱伦正是通过此类方式在其 70 年的先知事工中对基督复临安息日会发挥着这样的功能。⁵¹

有一次，我在课堂上讲完这个主题之后，一个思维敏捷的学生问我：“如果《圣经》有着最高的权威，怀爱伦拥有次等的权威，那么顺服是不是也应该有等级之分？这是否意味着我们不用像顺服《圣经》那样去顺服怀爱伦？”

这个学生确实提出了一个合理的问题，但事实上权威的等级并不意味着存在相应的顺服等级。例如，在军队中，将军有着最高的权威。当一个中尉这样的低级军

官向步兵发出命令的时候，士兵对这个命令的遵守并不会比将军亲自发出命令低一个等级。中尉仅仅是在传达将军最高权威的命令而已。

在正典作品和后正典作品的问题上亦是如此。因为这些作品中的权威取决于其所具有的默示，这些作品都需要完全同等的顺服。举例来说，怀爱伦的作品常常引述《圣经》为最高权威。她的这种引述和劝勉乃是对《圣经》的默示之下的运用，总是引导读者归向《圣经》。乔治·I·巴特勒有理有据地指出：“若是《圣经》显出这些异象与其不符，《圣经》便应该作为立场，异象便应该被放弃。”⁵²然而，支持怀爱伦的人在仔细研究《圣经》之后，从未发现她曾经给出任何一个与《圣经》相悖的劝勉。因此，作为后正典时代对预言恩赐的彰显，怀爱伦应该被完全顺服，而这种顺服总是要引导人与《圣经》的原则保持和谐。就这种意义来说，《圣经》正典是最高权威，怀爱伦的后正典作品是次级权威（就像中尉一样），但对二者的顺服应该是相同的。

总而言之，基督复临安息日会相信怀爱伦拥有的是受限的先知权威，而不是定稿的《圣经》正典拥有的那种权威。她是一个“较小的光，要引导男男女女归向（《圣经》）那较大的光。”⁵³复临信仰应有的状态就是去遵循这些默示的劝勉，并非如批评家们所指控的那般。

怀爱伦在教义发展过程中的权威

基督复临安息日会历史中的两个例证可以证明我们的论点，即怀爱伦经历的启示——默示与《圣经》的作者们本质相同，但她的权威却不及《圣经》。第一个例证是她的异象在教义体系形成的早期阶段扮演的角色。

在对早期复临信徒聚会的追忆中，怀爱伦的标志性特征就是不住地研究《圣经》、祷告和圣灵的直接介入，这些都是引导先辈们知晓《圣经》中之教义的关键要素：“那时异端邪说纷至沓来；传道人和医师们提出了许多新的道理。我们就多多祷告查经，圣灵便将真理引到我们的心内。有时我们整夜切心查经，恳求上帝的指引。许多虔诚的男女专为此事而聚集。上帝的能力降在我身上，我就能清楚地界定什么是真理什么是谬论。”⁵⁴

这段话的历史背景十分重要。先辈们花费无数小时对《圣经》进行研究，但却走进了死胡同。这个死胡同就是“异端邪说纷至沓来”，又提出了许多“新的道理”——简而言之，就是混乱。在这样的时刻，怀爱伦见了异象，“清楚地界定什么是真理什么是谬论”，如此便化解了这种解释方面的混乱。正如赫伯特·道格拉斯所说：“她肯定了C弟兄研究《圣经》的结果，但并未支持A、B或D弟兄的。”⁵⁵此类经历将合一带入了这些聚会，引领先辈们脱离围绕某些段落具有之含义的晦暗不明又永无休止的探讨和争论。

基于这段话，那些反对者们会说，怀爱伦的异象建立了基督复临安息日会的教

义，她成了《圣经》真理的最终仲裁者。当然，无可否认的是，异象确实是早期教义建立过程中的催化剂，但最终《圣经》才是教义唯一的源头。当先辈们在知晓怀爱伦某一个界定“什么是真理什么是谬论”的异象之前和之后都在做什么呢？他们在研究《圣经》！他们会脱离《圣经》，将怀爱伦的异象视为一种建立新的信仰与行为之原则的依据吗？绝对不会！如果说怀爱伦的异象有什么作用的话，那就是将这些人更深地引入了手中的《圣经》。虽然这些异象会在关键的节点提供对《圣经》的解释，但先辈们还是会继续研究，并最终单单将《圣经》作为自己对教义之理解的基础。怀雅各作为这些聚会的主要参与者，指出教会高举在前的乃是上帝的圣言，而并非自己妻子的异象。“《圣经》是一种完美且完整的启示，是我们信心和行为的唯一准则。”他特别强调：“真正的异象之所以赐下乃是要带领我们来到上帝及其以书面形式写成的道面前，但那些提出信心和行为的新准则、背离《圣经》的异象，却不可能来自上帝，应予以拒绝。”⁵⁶

因此，对《圣经》的研究加上圣灵的引领才是早期基督复临安息日会教义体系形成的基础。但必须要意识到，怀爱伦的预言恩赐只是在帮助先辈们达成对某项《圣经》教导的理解，早期的基督复临安息日会没有任何一项教义是以此为据建立的——安息日、圣所中的审判、有条件的不朽、基督复临、属灵恩赐，等等——都不是源于怀爱伦的异象。⁵⁷ 异象的作用是对已经达成的关于《圣经》研究的结果进行确认，引导先辈们正确理解困惑不解的《圣经》经文，并在陷入错谬的时候带领他们回归《圣经》以更正立场。在教义体系的形成过程中，怀爱伦的引领好比一个罗盘，向基督复临安息日会的前辈们指明了《圣经》真理的正确方向。然而，关于所有教义问题的最终结论，乃是全然单单建立在《圣经》的基础之上。⁵⁸

第二个例证是怀爱伦对阿尔比恩·F·巴伦杰（Albion F. Ballenger）事件的处理，后者是一位在英格兰、威尔士和爱尔兰工作的非常受欢迎的基督复临安息日会宣教士。巴伦杰总结认为，复临信徒对基督在圣所中之工作的理解是不符合《圣经》的。在主张这种观点之后，他最终被教会解雇（1905年），不久便离开了教会。巴伦杰后来写了一本畅销书《为了基督的缘故被驱逐》（*Cast Out for the Cause of Christ*），并担任了一份反基督复临安息日会期刊《聚集的呼召》（*The Gathering Call*）的编辑，直至1921年去世时为止。⁵⁹

怀爱伦直接针对巴伦杰的观点说出了自己的看法。怀爱伦追溯教会形成初期在探究《圣经》解释的问题时赐给她的那份对预言恩赐的肯定，指出巴伦杰乃是在错误地运用《圣经》。⁶⁰ 戴尔·拉茨拉夫在自己的作品《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》中引述了其中的一段话，以此“证明”其观点，认为怀爱伦将自己的异象和证言置于《圣经》的见证之上。⁶¹ 怀爱伦的论述是：

“我一直在恳求主赐我力量和智慧，好再现在信仰和这信息的早期历史上

坚定的见证人们的著作。1844年的定期过去之后，他们领受了亮光并且行在光中，而当自称拥有新亮光的人要带着他们关于《圣经》不同要点的惊人信息进来时，我们藉着圣灵的感动，拥有中肯的证言，断绝了A.F.巴伦杰长老一直致力于传讲的那种信息的影响。这个可怜的人一直在坚决地反对圣灵已证实的真理。当上帝的大能证明何为真理时，那真理就会永远立定。后来与上帝所赐亮光相反的种种臆测都不可接受。将有人起来解释《圣经》，自以为是真理，其实不是真理。上帝已经赐给我们现代的真理，作为我们信仰的根基。他亲自教导我们什么是真理。将会有接二连三的人起来，倡导与上帝藉圣灵的明证所赐下的亮光相矛盾的所谓新亮光。经历了现代真理奠定阶段的人中，还有一些健在。上帝惠赐他们长寿，可以反复重述真理直到他们生命的结束。他们的经历就如使徒约翰一样，见证到最后一刻。至于那些已经逝世的旗手，应该藉着重印他们的著作，让他们继续说话。我蒙指示，他们的声音要让人听到。要让他们为现代的真理继续作证。

“巴伦杰长老的证据是不可靠的，若予接受，就会破坏上帝的子民对已使我们成了何等人的真理的信心。我们在这个问题上必须坚定；因为他试图藉《圣经》证明的那些要点并不合理。他的论点不能证明上帝的子民过去的经验是一个错误。我们拥有真理；我们受了上帝天使的指导。圣所问题的表述是在圣灵的指导之下做出的。关于他们所没有参与的我们信仰的特色，保持沉默便是每一个人的雄辩。”⁶²

在引述这段话之后，拉茨拉夫指出了若干强调怀爱伦先知权威的短语和句子，比如“上帝的大能证明何为真理”；“将会有接二连三的人起来，倡导与上帝藉圣灵的明证所赐下的亮光相矛盾的所谓新亮光”。毫无疑问，怀爱伦在这里强调自己的先知权威乃是在回应巴伦杰对《圣经》的解释。然而，对于拉茨拉夫来说，整个这段话就是在陈明“复临信仰敬拜的中心”，将怀爱伦的作品“清楚置于”“一种超越《圣经》见证之‘真理源头’的地位，这种事不是基督教会去做的，至少不是基督教新教会去做的事情！”⁶³

不过，就整个文献的背景而言，怀爱伦乃是在肯定上帝圣言的重要性。1905年5月全球总会代表大会期间，巴伦杰在会议上阐述了自己的观点，这封信大约是6个月之后写下的，在上文列举的引文之前的内容中，怀爱伦指出，“上帝的道蕴含真理，然而当这道被误用，加强谬论时，我们就必须毫不犹豫地对付这种危险。”我们应该“尊重主的道，但不要尊重它的错误应用去证实谬论。”⁶⁴上文引述的段落位于这句话之后的若干自然段。这种表达与怀爱伦针对巴伦杰的其他观点一致：“要让《圣经》

真理在我们的期刊上得到介绍。要说明我们信仰的缘由。要用最愉快、有希望、令人鼓舞的文章劝人默默查考《圣经》。”⁶⁵ 怀爱伦对这种观点进行了进一步的强化，她补充道：“至于那些已经逝世的旗手，应该藉着重印他们的著作，让他们继续说话。我蒙指示，他们的声音要让人听到。要让他们为现代的真真理继续作证。”⁶⁶ 尽管拉茨拉夫着重突显了某些句子中的某些短语，但他显然没有抓住重点所在。⁶⁷

同年早些时候，怀爱伦在《评论与通讯》上撰文，“我们要重新述说圣工先驱们的话。他们知道寻求真理如同寻求隐藏的珍宝需要付出什么代价。他们的工作奠定了我们圣工的基础。……主对我的吩咐是，把这些过去的著作重新印出来。”⁶⁸

怀爱伦在此番声明中要做什么？很显然，怀爱伦在呼吁先辈们将那些关于圣所论的解经研究著作重印，以供学习。保罗·戈登在自己的书《圣所、1844 和先驱者》（*The Sanctuary, 1844, and the Pioneers*）中肯定了这一点。⁶⁹ 因着怀爱伦向教会发出的重印先辈作品的呼吁，戈登收集了从 1846 年到 1905 年期间发表在《现代真理》和《评论与通讯》上的大约 400 篇文章——这是他能够找到的所有关于 1844 年圣所审判（查案审判）的信息。戈登发现所有文章的基础都是详细的《圣经》研究和严谨的解经方法。我阅读了这份 1009 页的文献，⁷⁰ 发现在这些文章中，没有任何一个作者将怀爱伦作为权威的依据。从头到尾，《圣经》都是最终的权威。这就是怀爱伦说的让“旗手”“藉着重印他们的著作……继续说话”的含义。

无法否认的是，怀爱伦在巴伦杰事件中诉诸了自己的先知权威，同样无法否认的是，她也诉诸了此前的《圣经》研究作为圣所审判（查案审判）之教导的论据。怀爱伦针对巴伦杰的立场采取的这种基于先知权威的反对其依据乃是她早已本着《圣经》证据建立起的理解，正如此前 50 年间她在基督复临安息日会的期刊中发表的作品所呈现的。怀爱伦需要的仅仅是坚守“1844 年的定期过去之后”建立起的圣灵的引领，呼吁将那些包含着《圣经》证据的全部文章重新刊印。从这个角度来说，怀爱伦的话不会威胁到《圣经》的见证，也不会违背新教“《圣经》，唯有《圣经》”的原则。无论人们选择相信 1844 年审判（查案审判）的理由是什么，基督复临安息日会的先辈们相信这项教导的根据唯有《圣经》，在如此深入完善的文献证据面前，这一点实难否认。

在基督复临安息日会历史中能够找到的另外一些怀爱伦诉诸《圣经》权威的证据就是关于加拉太书中的“律法”的讨论和关于“常献的”[燔祭]的争论。⁷¹ 不过从巴伦杰事件可以看出，即使怀爱伦诉诸自己的先知权威，她在所有涉及教义和教导的问题上也从来都没有否认《圣经》权威的终极性。

在信仰的教义体系方面，怀爱伦对基督复临安息日会的价值何在？首先，对于基督复临安息日会的先辈们来说，怀爱伦发挥的功能相当于一种纠正性的权威，即怀爱伦本着权威宣讲信息，抵挡异端教导。举例来说，怀爱伦曾避免早期的那些先辈们接受关于圣餐的错谬思想，让十九世纪在印第安纳州流行的“圣体”教导步向终

结，也让约翰·哈维·凯洛格（John Harvey Kellogg）那种特殊的泛神论思潮消失无踪。^{*}基于这种角度，怀爱伦说：“在我所写的著作中，只有一系列明确的真理，决无一句异端邪道。”⁷²在涉及此类主题的基本《圣经》教导上，怀爱伦将基督复临安息日会的先辈带回了正确的教义体系轨道。

另外，怀爱伦发挥的功能相当于一种基督复临安息日会信仰神学框架（世界观）的权威。这里说的是，她将所有的文献都放在善恶之争的主题之下去审视——这一主题乃是《圣经》中清楚教导的（见本书第 11 章和第 12 章）。像路德、加尔文和卫斯理这样的人，他们都为其所在的运动留下了衍生于自己作品的神学框架，所以上帝同样通过怀爱伦为基督复临安息日会的世界观留下了神学框架。然而，这并不意味着怀爱伦是基督复临安息日会教义的源头或唯一的建立者。她的功能更像是一个指明前往教义正统之路径的罗盘。换言之，在基督复临安息日会教义的发展过程中，她讲说的一切是一种塑造，而不是一种准则。因此，借着怀爱伦的引领，早期基督复临安息日会教义体系的形成和完善乃是诚然建立在《圣经》这一规范准则的基础之上。

至此，我在这一章中从正典、宗教权威和教义的角度出发，对怀爱伦的权威进行了分析。接下来我要从《基本信仰》第 1 条和第 18 条的角度出发，讨论“双重权威”的问题。

《基本信仰》第 1 条和第 18 条的含义

为了支持基督复临安息日会拥有两种同等权威的观点，一些批评家在 1980 年抛出了指责，认为基督复临安息日会的两条基本信仰的措辞在之前的基础上进一步推高了怀爱伦权威的地位。论点如下：

“《基本信仰》论及《圣经》的措辞出现了改变，从‘……上帝旨意对人类之全备的启示，是信仰与行为唯一无误的准则，’更改为‘是上帝旨意之无误的启示……是各项教训之权威性的显示……’《基本信仰》论及预言之灵的措辞从‘……这恩赐曾显现在怀爱伦的生平与事工之中’更改为‘这项恩赐……曾显现在怀爱伦的工作中。她既是主的使女，她的著作乃是真理的延续，可信的原始资料……’显然，《基本信仰》在措辞方面的修订将怀爱伦的作品提升至一种与《圣经》相仿的权威地位，《圣经》不再是‘全备’且‘唯一无误’之信仰与行为的准则。”⁷³

事实上，这个论点的问题显而易见。第一，基督复临安息日会多年以来不断重申并以官方形式肯定了对怀爱伦预言恩赐的相信，认为她的作品对教会具有权威。然

^{*} 笔者将在本书第 13 章详细讨论怀爱伦对这些错误教导的抵挡。

而正如这一章已经论述过的，基督复临安息日会从未官方性地将怀爱伦的权威视作与《圣经》同等。第二，经过1980年全球总会斟酌之后的对两条《基本信仰》进行的修改，仅仅是对久已存在的基督复临安息日会关于《圣经》和怀爱伦先知事工的信仰进行了更加明确的澄清。第三，虽然《基本信仰》第18条中的措辞指出——怀爱伦的作品是“真理的延续，可信的原始资料”，但并不意味着这些作品与《圣经》的权威同等，其意义是基督复临安息日会相信，上帝通过作为后正典先知的怀爱伦展开宣讲，她的声音应该被听从，就像《圣经》时代的非正典先知的声音应该被听从一样。这完全不是将其与《圣经》的全备本质混为一谈。

在此事两年后，教会对1980年涉及《基本信仰》第1条和第18条的修订进行了澄清，而大部分批评家都选择对此视而不见或拒绝承认。该文件名为《基督复临安息日会对怀爱伦权威的理解》(The Seventh-day Adventist Church's Understanding of Ellen White's Authority)，于1982年发表，展现了教会对怀爱伦作品与《圣经》之关系的立场。这份文件清楚说明了《基本信仰》第1条和第18条中使用的措辞的含义。鉴于该文件十分重要，笔者在此全文摘录：

“应相关要求，全球总会成立了一个特设委员，起草了一份关于怀爱伦著作与《圣经》之关系的初步声明。该声明曾在[1982年]7月15日的《复临信徒评论》和[1982年]8月的《传道者》进行发表，并邀请读者对此展开反馈。根据读者和若干团体的建议，对声明修改完善之后呈现如下。虽然这不是一份表决通过的声明，但我们相信，在声明起草过程中来自世界范围的参与，足以使其反映教会针对声明所述问题的立场。——圣经研究所

“在经1980年4月达拉斯召开的基督复临安息日会全球总会代表大会表决通过的《基本信仰》中，序言阐述道：‘基督复临安息日会接受《圣经》为自己唯一的信条，并持守若干基本信仰为《圣经》的教导。’第1条反映了教会对《圣经》默示与权威的理解，第18条反映的则是教会对怀爱伦著作与《圣经》之关系的理解。具体条款列举如下：

1.《圣经》

“《圣经》，新约《圣经》及旧约《圣经》，乃是写下的上帝的圣言。由上帝所默示，借着圣洁的神人被圣灵感动说出及写成。在这项圣言中，上帝将得救所需的知识赐给人。《圣经》是上帝旨意之无误的启示。它是品格的标准，经验的试金石，是各项教训之权威性的显示，并是上帝在历史中的作为之忠实的记录。支持《圣经》经文为：彼后1：20-21；提后3：16-17；诗119：105；箴30：5-6；赛8：20；约17：17；帖前2：13；来4：12。

18. 预言的恩赐

“圣灵的恩赐之一是先知。这项恩赐乃是余民教会的一项特征，它曾显现在怀爱伦的工作中。她既是主的使女，她的著作乃是真理的延续，可信的原始资料，供给教会安慰、引导、教训、及督责。这些著作也清楚说到，《圣经》是一切经验与教训必须接受试验的标准。支持《圣经》经文为：珥 2：28-29；徒 2：14-21；来 1：1-3；启 12：17；启 19：10。

“下列主张和否定论述的都是由怀爱伦著作之默示和权威，及其与《圣经》之关系引发的问题。这些澄清应该被视为一个整体，是一种表达基督复临安息日会当下理解的尝试，并非替代或添加进入上文引述的两条基本信仰的内容。

主张

- “1. 我们相信《圣经》是神圣启示的上帝圣言，是由圣灵所默示的。
- “2. 我们相信《圣经》正典仅由 66 卷旧约和新约的书卷组成。
- “3. 我们相信《圣经》是信仰的基础，也是所有教义与实践问题的最终权威。
- “4. 我们相信《圣经》是以人类语言为媒介的上帝圣言。
- “5. 我们相信《圣经》教导新约时代之后预言恩赐将会在教会中彰显。
- “6. 我们相信怀爱伦的事工与著作是对预言恩赐的彰显。
- “7. 我们相信怀爱伦蒙圣灵的默示，她的著作——默示的产物，乃是合宜且具有权威的，尤其适用于基督复临安息日会。
- “8. 我们相信怀爱伦著作的宗旨包括，在理解《圣经》教导的过程中进行带领和在先知的敦促下将这些教导运用到属灵与道德生活之中。
- “9. 我们相信接受怀爱伦的预言恩赐对基督复临安息日会的增长与合一是非常重要的。
- “10. 我们相信怀爱伦对文献资料和助理的使用与在某些《圣经》书卷中发现的情况类似。

否定

- “1. 我们不相信怀爱伦著作中的默示在本质和等级方面与《圣经》有别。
- “2. 我们不相信怀爱伦的著作是对《圣经》正典的一种补充。
- “3. 我们不相信怀爱伦的著作像《圣经》那样，是基督徒信仰的基础和最终权威。
- “4. 我们不相信怀爱伦的著作被用作教义的基础。
- “5. 我们不相信对怀爱伦著作的研究会取代对《圣经》的研究。
- “6. 我们不相信只有通过怀爱伦的著作才能理解《圣经》。

- “7. 我们不相信怀爱伦的著作是对《圣经》含义的完整阐释。
 - “8. 我们不相信怀爱伦的著作是向整个社会宣讲《圣经》的根本。
 - “9. 我们不相信怀爱伦的著作仅仅是一种基督徒敬虔的产物。
 - “10. 我们不相信怀爱伦对文献资料和助理的使用会使其著作的默示失去效力。
- “因此，我们总结认为，对怀爱伦著作的默示与权威的正确理解可以避免两种极端：(1) 认为这些著作与《圣经》拥有同等的正典级别的功能、(2) 认为这些著作是一般意义的基督教著作。”⁷⁴

是的，从某种角度来说，基督复临安息日会确实拥有双重权威。但这种权威乃是一个从属于另外一个，亦是从一个衍生出另外一个。怀爱伦的先知权威，因其与《圣经》的关系，在这个范畴内是受限的。她的预言恩赐属于后正典的范畴，功能就像是一个引人回归《圣经》，将其作为基督徒生活和教义问题之最高权威源头的指向标。

结论

1888年8月13日，D·M·坎莱特写下了第一版《放弃基督复临安息日会的信仰》的前言。⁷⁵在这本书中，他宣称复临信徒拥有“另外一本《圣经》”，而“我们的旧《圣经》”如今必须在“这本新《圣经》的亮光之下”去阅读。⁷⁶引人深思的是，就在坎莱特写下这段前言的8天之前，怀爱伦写了一封致所有教会领袖的信函，就是那些要去参加即将在秋季举行的全球总会代表大会的人。在这封信中，有一段关于即将举行的1888年明尼阿波利斯全球总会会议的重要声明，⁷⁷她呼吁“弟兄们”要“让《圣经》自己说话，成为自己的解释者，真理就会像珍贵的宝石在灰尘中发光。”在读者面前高举《圣经》，怀爱伦强调说：“上帝的圣言是伟大的谬误检测器。我们认为一切观点都应带到《圣经》面前。要以《圣经》为我们每一教义的标准。……在信仰问题上是最高的神圣权威。”⁷⁸

坎莱特要么完全不了解真正的怀爱伦，要么就是拒绝承认怀爱伦高举《圣经》过于自己的作品，认为其乃是“最高的神圣权威。”很明显，他在怀爱伦与《圣经》的关系上犯下了拙劣的错误，正如今天的许多反对者一样。

批评家们用来否定怀爱伦的默示与权威的论点之一就是，所谓的在其作品中出现的拙劣错误。他们引述句子和段落，其中看上去似乎确实包含一些怪异的说法和不符合《圣经》的教导。接下来两章就会讨论应该如何正确解释怀爱伦作品的重要问题。

本章总结

1. 批评家们主张，怀爱伦声称的那种尊《圣经》为权威之最终来源的说法，不过是一种“虚假陈述”而已。他们认为，通过直接或间接强调自己作品的权威本质，“怀爱伦微妙地赋予了自己的作品一种权威的光环。”
2. 所以，基督复临安息日会因着拥有双重权威——《圣经》和怀爱伦的作品，进而违背了宗教改革的“唯独圣经”原则。
3. 在攻击怀爱伦的观点中，批评家们提出了如下假设：如果怀爱伦作品的默示与《圣经》作者的默示同等，那么她的权威便与《圣经》作者的权威同等，因此怀爱伦的作品与《圣经》同等。
4. 对“双重权威”的指控进行有效回应，需要研究四项问题。
 - a. 第一，怀爱伦的预言恩赐与《圣经》正典的关系：
 - i. 正典一词意为规则或标准，被用来代指基督教的《圣经》——度量或检验所有其他宗教著作的标准。
 - ii. 《圣经》正典是《圣经》书卷的合集——从创世记至启示录，蕴含神圣的默示，因此具有权威性和准则性。基督徒认为，《圣经》正典已经彻底完成并定稿，从这个意义上来讲，没有任何内容可以被添加进入其中。
 - iv. 《圣经》同样提到了一群未曾撰写任何正典书卷的先知。他们被称为非正典先知。《圣经》表明并不存在所谓的默示等级，这些先知的信息中蕴含的默示不比正典先知的信息少。
 - v. 不过，就这些非正典先知的权威而言，相同的默示却不意味着相同的正典权威。
 - vi. 可以通过构建这样一种概念性的分析，来帮助理解非正典先知和正典作品之间存在的权威上的不同，那就是范畴和功能。关于范畴，非正典先知权威涵盖的范畴时间跨度比较短，仅仅针对特定的个人或群体。关于功能，非正典先知的信息旨在对正典作品进行应用、强化、澄清和扩展，从来都不是增添新的教义。
 - vii. 非正典先知的一个很好的例子就是女先知户勒大，约西亚王求问她，而不是去找当时的先知耶利米（后者的作品最终成为了正典的一部分）。户勒大给约西亚的信息仅仅是对手中《圣经》基本信息的加强——对顽梗的刑罚和对顺从的赏赐。因此，在她的启示中，并未提出新的教义性真理。
 - viii. 与非正典先知相比，正典作品不存在范畴和功能方面的限制。也就是说，《圣经》正典在权威的范畴方面乃是不受时间限制的、普世性的，乃是向历史中所有世代之人类讲说的。这些书卷就功能而言，既是上帝对人

类之旨意的权威性的、绝对无误的启示，更是“教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后 3:16）。

- ix. 《圣经》清楚教导说，圣灵的恩赐将会继续存在，直至基督复临（珥 2:28-32; 玛 4:5-6; 太 24:11, 24; 弗 4:13; 启 12:17; 19:10; 22:8-9）。
 - x. 在帖撒罗尼迦前书 5 章 19-21 节中，保罗给了帖撒罗尼迦信徒一种超越时代限制的，关于应该如面对这种恩赐之彰显的劝勉。无论预言的恩赐在何时彰显，面对这项恩赐都应该“凡事察验”，审慎评断，以显明其是善是恶。
 - xi. 正典定稿之后预言恩赐的彰显，乃是一种不会损害或挑战正典权威的源自上帝的真正启示。相应地，真正的后正典预言也需要置于正典的检验和评判之下。这些预言总是与正典保持和谐，像非正典先知一样，并不会在已有启示的基础上添加新的教义。
 - xii. 由于基督在地上的生命和使徒对这一切的阐释所呈现的乃是一种上帝的终极启示，后来出现的预言恩赐（属灵恩赐的一种）在功能上与其〔新约〕并不等同，也不会取代或添加在这份独特的见证之上。相应地，所有声称的预言恩赐都必须经过《圣经》的检验。
 - xiii. 基督复临安息日会相信怀爱伦的作品与《圣经》也是这样一种关系。她是一位后正典先知，从未试图将自己的作品加入《圣经》正典之中。
 - xiv. 像非正典先知一样，她领受的默示与正典先知是相同的，但她的权威与正典的权威却并不相同。
- b. 第二，怀爱伦在宗教权威模式中的所属范畴：
- i. 对怀爱伦在宗教权威模式中的所属范畴有一个理解，就可以澄清怀爱伦的预言在范畴和功能上的限制。
 - ii. 福音派神学家伯纳德·拉姆在其作品《宗教权威的模式》一书中有一段非常具有建设性的论述。他参照上帝启示的模式对权威进行了分类。
 - iii. 第一种是帝王权威，是位于整个层级顶端的权威。作为万物的创造者、维护者和所有者，上帝是帝王权威的源头与核心（诗 24:1-2）。上帝乃是通过他的自我启示彰显了其所具有的权威。
 - iv. 第二种是委托权威——因着帝王权威授予的权利而获得的采取行动、强制要求、获取占有的权威。这种权威需要衍生自帝王权威，并需要作为源头的帝王权威赋予正当性。先知和使徒需要通过异象、异梦、教导来展现他们乃是在为上帝进行宣讲，上帝将权威委托给了他们。撰写了正典书卷的先知和使徒同样具有委托权威。
 - v. 第三种是真实权威——“这种权威可以被入、书籍或原则拥有，此类事物要么蕴含真理，要么增添了真理的确定性。”

- vi. 《圣经》是上帝旨意权威性的、绝对无误的启示，基于使徒和先知的委托权威进而衍生出了真实权威，并且使徒和先知同样体现着上帝的帝王权威。
- vii. 第四种讨论中涉及的重要权威是光照权威，也就是一些复临信徒所说的教牧权威。这种圣灵的内在工作会光照那些阅读《圣经》之人的思想，带来理解和顺服。
- viii. 千万不要将圣灵通过光照在信徒思想中成就的工作与仅仅赋予先知的启示——默示（委托、真实）权威彼此混淆。
- ix. 第五种，也是最后一种讨论涉及的权威是受限的先知权威。这种先知权威是受到限制的，仅属于非正典先知和后正典先知。
- x. 基督复临安息日会相信，作为一位后正典先知，怀爱伦同时拥有委托之下的、真实的启示——默示权威，但这种先知权威是受到限制的。怀爱伦拥有委托权威和真实权威，但与《圣经》正典并不属于同一等级。
- xi. 《圣经》为怀爱伦的作品提供了预言恩赐的框架。
- xii. 如此，因着怀爱伦异象的基础是《圣经》，怀爱伦所援引的也是《圣经》，所以她才拥有源自《圣经》的委托权威。即便怀爱伦的作品不复存在，《圣经》依然会屹立不倒。但如果缺失了《圣经》，怀爱伦作品所具有的功能就会步向终结，所以若是没有《圣经》，怀爱伦的角色将毫无意义。
- xiii. 作为一个拥有启示——默示之真实权威的人，怀爱伦讲说着真理，而这种真理是应该被遵循的。在户勒大的例子中（代下 34 章），这种真理乃是对《圣经》教导的默示之下的运用。固然怀爱伦领受了先知的异象，为特定处境中的教会提供了指引，但没有任何一个异象会取代作为基督徒信仰与行为最终准则的《圣经》。
- xiv. 像非正典先知一样，怀爱伦的权威仅在范畴和功能方面存在限制。
- xv. 怀爱伦的范畴被限制于其事工针对的特定受众——基督复临安息日会，及其事工展开的时期——末世。
- xvi. 与此类范畴方面的限制相比，《圣经》在时间和受众方面是没有边界的，自正典定稿以来，《圣经》始终都与每一个世代息息相关，包括当下的世代。
- xvii. 怀爱伦的先知事工在另外一方面的限制是由于她身为后正典先知所具有的功能造成的。正如上文所述，后正典预言恩赐与《圣经》的关系让怀爱伦的恩赐所处的年代成为了重点。这种概念是理解怀爱伦作品与《圣经》之关系的关键。就功能而言，没有任何新约之后的预言恩赐可以等同、取代或补充其独特的见证。
- xviii. 所以，怀爱伦作品的权威不能与《圣经》的权威处于同一等级，即使她的默示就本质来说是相同的。相同的默示不意味着相同的正典权威。自

正典定稿之后，即使源于真正的启示——默示，也没有任何预言恩赐的彰显能够作为一种新的信仰准则，或一种新的教义被加入正典。相应地，这些都必须置于正典的检验之下，并高举正典作为所有信仰与行为之事务的终极权威。

- xix. 就怀爱伦先知事工的本质而言，没有任何理由可以指出她的作品违背了那种“《圣经》，唯有《圣经》”的“唯独圣经”原则。
 - xx. 虽然《圣经》正典是最高权威，怀爱伦的后正典作品是次级权威，但信徒对二者的顺服应该是相同的。
 - xxi. 总而言之，基督复临安息日会相信，在这种与定稿《圣经》正典的关系之下，怀爱伦拥有的是一种受限制的先知权威。她是一个“较小的光，要引导男男女女归向《圣经》那较大的光。”
- c. 第三，怀爱伦在教义发展过程中的权威：
- i. 基督复临安息日会历史中的两个例证可以证明我们的论点，即怀爱伦经历的启示——默示与《圣经》的作者们本质相同，但她的权威却不及《圣经》。
 - ii. 第一个例证是她的异象在教义体系形成的早期阶段扮演的角色。怀爱伦的标志性特征就是不住地研究《圣经》、祷告和圣灵的直接介入，这些都是引导先辈们知晓《圣经》中之教义的关键要素。
 - iii. 无可否认的是，异象确实是早期教义建立过程中的催化剂，但最终《圣经》才是教义唯一的源头。早期的基督复临安息日会没有任何一项教义是以怀爱伦的异象为依据建立的——安息日、圣所中的审判、有条件的不朽、基督复临、属灵恩赐，等等——都不是源于怀爱伦的异象。
 - iv. 第二个例证是怀爱伦对阿尔比恩·F·巴伦杰事件的处理，后者是一位弃绝了基督复临安息日会圣所论的教牧人员。
 - v. 怀爱伦针对巴伦杰关于圣所的观点说出了自己的看法，并追溯教会形成初期在探究《圣经》解释的问题时赐给她的那份对预言恩赐的肯定，指出巴伦杰乃是在错误地运用《圣经》。
 - vi. 戴尔·拉茨拉夫在自己的作品《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》中引述了论及巴伦杰的话，并以此支持其的观点，认为怀爱伦将自己的异象和证言置于《圣经》的见证之上。
 - vii. 不过，就整个文献的背景而言，怀爱伦乃是在肯定上帝圣言的重要性。她在此前 50 余年中始终都在援引《圣经》研究的成果以支持圣所的信息。
 - viii. 无法否认的是，怀爱伦在巴伦杰事件中诉诸了自己的先知权威，同样无法否认的是，她也诉诸了此前的《圣经》研究作为圣所审判（查案审判）之教导的论据。怀爱伦针对巴伦杰的立场采取的这种基于先知权威的反

对，其依据乃是她早已本着《圣经》证据建立起的理解，正如此前 50 年间她在基督复临安息日会的期刊中发表的作品所呈现的。怀爱伦需要的仅仅是坚守“1844 年的定期过去之后”建立起的圣灵的引领，呼吁将那些包含着《圣经》证据的全部文章重新刊印。

- ix. 从这个角度来说，怀爱伦的话不会威胁到《圣经》的见证，也不会违背新教“《圣经》，唯有《圣经》”的原则。
 - x. 在信仰的教义体系方面，怀爱伦对基督复临安息日会的价值何在？首先，对于基督复临安息日会的先辈们来说，怀爱伦发挥的功能相当于一种纠正性的权威，即怀爱伦本着权威宣讲信息，抵挡异端教导。
 - xi. 另外，怀爱伦发挥的功能相当于一种基督复临安息日会信仰神学框架（世界观）的权威。像路德、加尔文和卫斯理这样的人，他们都为其所在的运动留下了衍生于自己作品的神学框架，所以通过怀爱伦的作品，上帝同样为基督复临安息日会的世界观留下了神学框架。
 - xii. 在教义体系的形成过程中，怀爱伦的引领好比一个罗盘，向基督复临安息日会的先辈们指明了《圣经》真理的正确方向。在教义体系的形成和完善过程中，早期的基督复临安息日会所仰赖的唯有《圣经》那准则性的基础。
- d. 第四，《基本信仰》第 1 条和第 18 条的意义：
- i. 1982 年，一份重要的文件《基督复临安息日会对怀爱伦权威的理解》（可在线阅读）被发表在了《评论与通讯》之上。
 - ii. 这份文件清楚说明了基督复临安息日会的信仰与《基本信仰》第 1 条（《圣经》）和第 18 条（预言的恩赐）之间的关系，其中提到怀爱伦的作品乃是“真理的延续，可信的原始资料。”
 - iii. 大多数批评家从来都没有承认过这份文件的存在。
 - iv. 这份文件包含了关于怀爱伦先知事工的 10 条主张和 10 条否定，对怀爱伦的作品与《圣经》之间的关系进行立场澄清。
 - v. 这份文件总结认为，对怀爱伦著作的默示与权威的正确理解可以避免两种极端：认为这些著作与《圣经》拥有同等的正典级别的功能、认为这些著作是一般意义的基督教著作。
 - vi. 这种立场代表的就是教会的官方立场。
5. 从某种角度来说，基督复临安息日会确实拥有双重权威。但这种权威乃是一个从属于另外一个，亦是从一个衍生出另外一个。怀爱伦的先知权威，因其与《圣经》的关系，在这个范畴内是受限的。她的预言恩赐属于后正典的范畴，功能就像是一个引人回归《圣经》，将其作为基督徒生活和教义问题之最高权威源头的指向标。

第九章

解释——第一部分：正确的原则

至 1915 年去世时，怀爱伦完成的手稿已经超过 10 万页。面对在一个距离我们二十一世纪网络世界十分遥远的年代（1845-1915）写下的如此体量的作品，正确的解释原则对于理解怀爱伦的信息来说是必不可少的。然而，这也是怀爱伦的批评家和支持者都常常不得要领的一点。他们往往不能从原本的历史和文学背景出发去阅读怀爱伦的作品，因此便说怀爱伦“摸棱两可”，观点“左摇右摆，漂浮不定。”¹

这一章将会从批评家们声称的怀爱伦诸多“可疑、不符合《圣经》，甚至是异端的言论”入手，在其背景之下去讨论解释的问题。²既然他们声称的那些事都基于对怀爱伦言论的解释，我们就需要去问，这些怀爱伦的批评家在探究其作品之解释的时候，使用**正确的原则**了吗？如果使用了，那他们就是对的，基督复临安息日会的护教士们就是错的。但如果他们曲解怀爱伦的话，将一种不符合背景的意义强加其上，那他们就是在呈现虚谎。

解释的原则

解释学（释经学）是一种解释文本的科学和艺术，尤其是在文学、法律和宗教领域。这个词源于希腊语词汇 *hermeneuō*（清楚地说、解释或翻译），解释学一词取解释之意——获取文本意义的原则。³这种理解对于释经领域的训练培养而言尤为重要。⁴解释学探寻的是作者所说究竟为何意。如此，作者们的权利和他们想要表达的含义便得到了维护。⁵作者有权被理解，解释者武断地将并非作者所指的含义强加在文本之上乃是不公平的。我们在这里讨论解释学与怀爱伦的关系，我们所指的即是解释怀爱伦作品的方法和对怀爱伦想要表达之原本含义的维护。

近些年来，基督复临安息日会的学者借鉴了释经学教育中的正确解释方法和原则，将其汇总运用到了对怀爱伦作品的研究之中。⁶基于这些成果建立起了一系列非常具有参考价值的指导方针，乔治·赖特的《解读怀爱伦》就是一个范例。⁷像十九世纪的任何作家一样，怀爱伦有权利让自己作品的声音在其原本的背景之下被听到，无论是她的朋友还是她的敌人，将与怀爱伦原本所指相悖的含义强加在其作品之上，对于作为一位作家的怀爱伦来说，乃是不公平的。正确的解释学将会使怀爱伦真正

的声音被听到。而且对于那些相信怀爱伦拥有真正默示的人来说，听到并理解怀爱伦的真正声音乃是极其重要的。

解释后正典著作的原则与解释《圣经》正典的原则类似。所以，理解文学和历史背景的重要原则乃是正确解释的核心所在。从这个角度出发，基督复临安息日会的学者总结出了如下解释学的指南，将其作为理解怀爱伦作品原本含义的方法：

- 首先研究《圣经》，之后再研究怀爱伦的作品。
- 研究与涉猎主题相关的所有可以查找到的信息。
- 在每一段话的上下文和更加宏观的文学背景之下展开研究。
- 在每一段话的历史背景之下展开研究。
- 探索潜藏在表象之下的原则。
- 保持平衡，避免极端解释。
- 要牢记，默示并非逐字听写式的转述。
- 保持一种健康、属灵的思想状态。

许多人都曾经提到过类似的指南，学者们也基于基督复临安息日会的历史和怀爱伦的作品阐述了各种有益的说明。⁸本章将聚焦于这些指南中涉及文学和历史背景的部分。对于那些试图贬低怀爱伦的人来说，违背最为严重的就是这两项解释学原则。

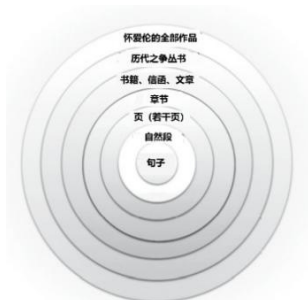
文学背景

“断章取义”实在令人叹息不已。政客和公众人物常常在竞选中蓄意错误引述竞争对手的话，许多家庭中的争吵变得愈发不可收拾，也是因为有人从背离原本语境的角度出发，将一种不一样的引申含义或强调重点赋予在了话语之上。这种事在书面语言的交流中同样存在。当人们仅仅阅读文本的某一部分，并基于他们阅读的特定部分进行理解时，误解就会产生。在《圣经》的领域尤为如此。举例来说，若是仅仅把“没有上帝”这句话抽取出来，既然《圣经》确实有这样一句话，有人就可以说《圣经》支持无神论。但如果将这句话带入上下文去阅读，原本的含义就应该这样理解：“愚顽人心里说：‘没有上帝。’他们都是邪恶，行了可憎恶的事；没有一个人行善”（诗 14:1）。很明显，脱离《圣经》经文的背景将会严重扭曲其原本的含义。⁹对于怀爱伦或任何作家的作品来说亦是如此，和是否蒙默示无关。

就怀爱伦的作品而言，文学背景包括某一段话所属的自然段、所属的那一页的内容、所属的文件和所属的书籍。换言之，“一句话的背景就是其所属的自然段，一个自然段的背景就是其上下文的若干自然段。”¹⁰在研究信函、手稿或出版文章的时候，人们面对一句话或一个自然段，必须从其上下文的若干自然段入手，之后再视角扩展到整个文件。在研究一本书的时候，人们必须以某段话上下文的若干自然

段为始，之后再视角扩展到该段落所处章节上下文的前后若干页，最后是整本书。在一种更加宏观的背景中，每一段话都应该置于《历代之争丛书》的视角之下去研究。这五卷书——《先祖与先知》、《先知与君王》、《历代愿望》、《使徒行述》、《善恶之争》，为怀爱伦的作品提供了一种神学框架。这些作品体现着怀爱伦的成熟神学思想，因此读者应该对这些作品有深入的理解，并在解释某些出自其早期著作的主题时，审慎地将《历代之争丛书》的内容作为参考。¹¹

下图展现的是怀爱伦作品文学背景不同范畴之间的关系：



图片5：解释怀爱伦作品的文学背景范畴

正如在“文学背景范畴”中所示，一句话必须置于其所在的自然段的背景之下理解，之后置于其上下文的若干自然段的背景之下去理解，再之后必须置于其所处章节那一页或若干页的背景之下去理解，接着即是必须置于整本书、整个信函或整篇文章的背景之下去理解，再接着则是必须置于《善恶之争丛书》的背景之下去理解，最后是必须置于所有怀爱伦作品的背景之下去理解。这份范畴示意图展现了文学背景中每一个部分的彼此关联性。这里的重点是，任何有违于其他范畴的对某一句话或某一段话的解释，基本上一定不会是正确的。

另外一种将怀爱伦的话置于其背景之外的做法就是脱离怀爱伦的“思路”。像任何原创作家一样，所谓怀爱伦的思路就是一系列彼此关联的观点，怀爱伦将其组织到一起，以表达某种特定的概念。这种表达包含着符合逻辑的思路，人们基于其中的一个观点就可以很自然地联想到下一个观点。怀爱伦的这种表达方式与大多数人的表达方式无异，在一系列的观点中，所有的一切都按照某种逻辑模式被整合到了一起。因此，怀爱伦撰写的每一句话都必须置于其所表达之观点的背景下去理解，这里说的背景就是怀爱伦的思想脉络。¹²

怀爱伦特别注重背景的问题。在很多处，怀爱伦都提到了她的作品被断章取义，进而脱离了背景的事：

“我知道很多人按自己的意思解释主所赐的证言，脱离背景，随心所欲，断章取义，东拼西凑。可怜的人就这样被迷惑了。如果他们能阅读信息的

全文，就会看明正确的含义，不再糊涂了。许多人解释怀姐妹的信息，其实是误表了她的本意，把她所不赞同的观点强加在她身上。”¹³

还是围绕这个主题，她写道：“那些没有行在本会信息之光中的人，可能收集我著作中恰好讨他们喜欢并与他人人意的判断一致的言论，藉着将这些言论脱离上下文并将之放在他人人意的推理旁边，使我的著作看起来支持它们所谴责的东西。”¹⁴

怀爱伦在这些论述中使用了词汇背景，也使用了表达相同含义的词汇上下文。所以，怀爱伦对那些支持她的人断章取义脱离背景地使用其作品事非常在意的。在某处，她明确表达了顾虑，“我在私人交谈中说的话会被传出去，结果其意思与心灵业已成圣的听者所理解的完全相反。我甚至害怕跟我的朋友们讲话；因为后来我听到，怀姐妹说了这个，或怀姐妹说了那个。我的话遭到严重歪曲误解，以致我几乎得出结论：主希望我置身大批会众之外，也拒绝私下的面谈。”¹⁵

戴尔·拉茨拉夫的书《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》就包含了一份当代在脱离背景的情况下引述怀爱伦话语的例证，而这些就是拉茨拉夫所谓的“可疑、不符合《圣经》，甚至是异端的言论。”拉茨拉夫从《历代愿望》中摘录了一句话，说“耶稣有兄长”（拉茨拉夫重点强调）。¹⁶ 请留意他将兄长一词用斜体字标注，这样就会给读者留下一种印象，觉得马利亚在生下耶稣之前曾经有过孩子。如果这就是拉茨拉夫想要着重表达的，那么这种观点便破坏了童女怀孕生子的立场，会被大部分福音派基督徒视为异端，而这些人正是《历代愿望》的目标读者。虽然拉茨拉夫在脚注中标明了引用内容的页码，¹⁷ 却没有将这段话的上下文说明，为误解留下了空间。

《历代愿望》中，怀爱伦在这段话的前一页清楚说明，耶稣的“兄长”乃是“约瑟的儿子”，表明怀爱伦持有的立场是，所谓耶稣的兄长乃是约瑟在前一段婚姻中育有的孩子。¹⁸ 当我们从一种更加宏大的背景——整本书去审视这一切的时候，就会发现怀爱伦清楚肯定了童女怀孕生子的立场。怀爱伦在第1章“上帝与我们同在”中引用了以赛亚书7章14节，这一节便是预言童女怀孕生子的经文。怀爱伦还将这节经文的全文用在了《先知与君王》的“拯救者的来临”这一章当中，清楚表明了怀爱伦对童女怀孕生子的相信。¹⁹ 因此，怀爱伦相信的乃是，马利亚在生下耶稣的时候，依然是一个童女，正如《圣经》所教导的。²⁰

另外一句批评家们经常用来攻击怀爱伦的话是，“成为肉身的基督耶稣不等同于全能主上帝。”²¹ 这句话大概是那些想要证明怀爱伦并不相信耶稣基督具有完全神性的人最长引用的内容。不过，这句话的上下文——这句话所在的那个自然段却直接体现出了此种说法的错谬本质。

“基督离开他天庭的职位，来到这个世界做人。他做出这样牺牲是为了证

明撒但对上帝的指控纯属捏造，即证明人可以顺从上帝国度的律法。基督本与天父同等，受到众天使的崇敬和爱慕，为了我们竟自己降卑，来到地上度卑微贫穷的生活，成为常经忧患，多受痛苦的人。然而他的人性上有神性的印记。他来担任神圣的教师，提高人类，增强他们灵、智、体的效能。

“没有一个人能解释基督道成肉身的奥秘。但我们知道他曾来到世界，生活在人间。成为肉身的基督耶稣不等同于全能主上帝。但基督与父本为一。上帝并没有消沉在髑髅地的痛苦折磨之下。的确，‘上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。’”²²

很明显，只要仔细阅读这个自然段就可以看到，怀爱伦已经解释了圣父上帝（“全能的上帝”）和圣子上帝（“成为肉身的基督耶稣”）之间存在的区别。她并非是在贬低耶稣的神性。²³ 怀爱伦的作品十分严谨：“没有一个人能解释基督道成肉身的奥秘。但我们知道他曾来到世界，生活在人间。”接下来才是那句尝试阐明无法解释之“道成肉身的奥秘”的话：“成为肉身的基督耶稣不等同于全能主上帝。但基督与父本为一。”请注意，批评家们只截取了这段话的一部分，对其余的部分置之不理。中间的连接副词“但”不仅引出了这段话余下的部分，也将这两种形成对比的概念联系到了一起。如此，两个句段成为了一个整体，不应该彼此分离，而批评家们却经常这样将其割裂。

怀爱伦要表达的概念是，虽然耶稣基督和天父在位格上彼此有别，但他们依然是一个整体。在更大范围的文学背景之内，怀爱伦写道：“上帝的圣子主耶稣基督，是从太初就已单独存在的，但他却与父原为一。”²⁴ 怀爱伦在这里尝试解释的是道成肉身之后存在的这种区别，而不是去定义何为基督与天父“乃是一体，具有相同的品性”的真理。²⁵ “道成肉身的奥秘”无法用人类的语言完全解释，正如怀爱伦亲口承认的。所以，十分明显的是，那些说“成为肉身的基督耶稣不等同于全能主上帝”这句话表明怀爱伦并未教导耶稣拥有完全神性的人，乃是在脱离文学背景断章取义——这就表明他们并不在意自己是否准确地解释了怀爱伦的作品。

历史背景

怀爱伦人生的大部分时光都在十九世纪后半叶度过的。在这个历史时期中，宗教、政治和文化领域都经历了剧烈的变迁，这就是怀爱伦日常生活经历的历史背景。²⁶ 怀爱伦经历过的政治事件包括美墨战争（1846-1848）、南北战争（1861-1865）、南北战争之后的重建时期（1865-1877）、美西战争（1898），以及新世纪（二十世纪）的前15年。²⁷ 怀爱伦还曾经见证并经历了唯灵主义（唯灵论/招魂术）的兴起、福音派的发展、许多社会改革的开启和种族对立的挥之不去。²⁸ 如此丰富而多元的背景在

解释怀爱伦作品的时候是不能忽视的，就像解释耶稣教导的时候不能忽视公元一世纪巴勒斯坦的历史背景一样。

更加具体的基督复临安息日会的历史背景、时间、地点和环境，都是解开怀爱伦在其作为先知的70年时光中写下的诸多表述之意义的关键。²⁹不止一次，怀爱伦特别强调了在解释其作品时，按照范畴进行分类的重要性。关于“时间”，她在1875年写道：“论到个人的话，一时确实是实情，但在另一时那么说他们就不一定正确了。”³⁰关于怀爱伦作品涉及到的环境，怀爱伦在1904年时说：“环境改变状况。环境改变事物的关系。”³¹1911年提及自己作品的时候，怀爱伦写道：“关于证言，没有可以被忽略或废弃的内容，但是必须考虑时间和地点。”³²因此，怀爱伦想要表达的是，希望她的读者能够将作品的历史背景牢记于头脑之中。

忽视怀爱伦作品文学背景的人会无可避免地连同历史背景一同忽视。例如下面这段话：“许多人漫不经心地把擦靴子和刮胡子的事推迟到安息日开始之后，这是不应该的。如果有人在工作日没有做这样的工作，他们就应该对上帝的神圣时间有足够的尊重，让他们保持胡子没有刮、靴子毛糙难看的状态，直到安息日过去。”³³

一些批评家将这段话贴上了“遵守安息日之律例”的标签，而现代的复临信徒并不依照此例行事。今天的基督复临安息日会传道人会主张安息日去教堂不能刮胡子吗？这是批评家们无视历史背景的一个经典范例。1882年是这段话写下的时间，当时刮胡子花费的时间比现在长得多。男士需要自己调制肥皂泡，还要在磨刀皮带上打磨手动版的笔直剃刀。如今，由于我们有一次性的刀片和罐装的剃须泡，刮胡子的步骤十分简单，最多只需要几分钟而已。要是在今天的话，怀爱伦还会劝诫男士们别在安息日刮胡子吗？不会的。这段话背后的不受时间限制的原则乃是，应该在安息日避免过于繁杂的琐事，以免影响到安息日的精神氛围。在运用这项原则的时候，当然也要取决于个人所处的文化，大多数基督复临安息日会的男士们都不会觉得在安息日去教会之前刮一下胡子有什么问题。不过，同样有很多人依然会在为安息日的光阴进行预备的时候把皮鞋擦亮。³⁴

还有两段处于特定历史环境之下的话在今天经常被不正确地运用。关于戴假发的问题，怀爱伦在1871年提到，“许多人已经失去了理智，变得无可救药的疯狂了。”在今天假发都非常舒适的背景之下，这句话听起来很疯狂，定然会成为批评家们的攻击目标。戴尔·拉茨拉夫抛开这句话的历史背景，在他的作品《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》中将其作为一个怀爱伦“可疑”陈述的例证。³⁵

然而，今日的假发和十九世纪的假发完全不是一回事。当时的假发是一种“由头发、棉花、海草、羊毛、西班牙苔藓，或其他一些混合的不可名状之物制成的巨大而浮夸的卷发。”一些假发由“黄麻纤维”制成——深色、纤维状，常常滋生“黄麻虫”。这些小虫会钻入头皮，造成极大的痛苦，有些时候甚至会导致死亡。媒体报道的事迹称，有人曾因着这种痛苦而导致了某种程度的精神错乱。因此，丝毫不必

感到奇怪，怀爱伦会在当时警告假发的危险性。在这条劝勉背后隐藏的原则是，不要因为赶时髦而牺牲健康。³⁶

批评家们常常拿出来曝光的另外一段话是关于化妆品的。怀爱伦在 1871 年时写道：“许多人无知地损害自己的健康，用化妆品危害自己的生命。……许多人单单因此丧命。”批评家们声称，我们极少听到因使用化妆品而导致死亡的案例。也许这句话在今天是真的，但在怀爱伦写下这段话的 1871 年，“彩妆”（珐琅妆）是最新的化妆潮流。^{*}这种彩妆就是“将含铅的颜料涂到脸上，为此需要使用有毒的铅盐。”另外一种有毒的成分是朱砂，含有硫化汞。“在这样的环境中，怀爱伦因为这些产品对生命与健康造成的真实威胁而向自己的读者发出警告，丝毫不应令人感到意外。”³⁷

结论

上述例证表明，理解怀爱伦作品的文学和历史背景对于理解她的信息来说至关重要。很多批评家在引用这些话的时候显然脱离了背景，因为若是将这些话带入背景，人们就无法在阅读怀爱伦作品的时候按照自己的想法去解释怀爱伦表达的究竟是何种含义。有趣的是，许多自称福音派基督徒的批评家从来都不会使用解释怀爱伦作品的方法去解释《圣经》。也就是说，他们从来都不会将《圣经》中的某节经文抽取出来，把一种完全有悖于其上下文的含义强加在经文之上。然而在面对怀爱伦的时候，他们似乎认为自己有权在完全不考虑背景的情况下去解读怀爱伦的作品。正如我们在上文中看到的例证，这种做法违背了解释学（释经学）的原则，对于作为一位作家的怀爱伦来说是不公平的。不同意怀爱伦原本清楚表达的观点——比如安息日和查案审判的问题，是一回事。将怀爱伦在作品中想要表达的原意彻底曲解，就完全是另外一回事了。

第 10 章将以那些批评家们断章取义脱离背景引述的两段话为基础，对解释的原则展开讨论。

本章总结

1. 怀爱伦的批评家和支持者往往都不能从原本的历史和文学背景出发去阅读怀爱伦的作品，因此便说怀爱伦“摸棱两可”，观点“左摇右摆，漂浮不定。”
2. 这一章提出的问题是，怀爱伦的批评家在探究其作品之解释的时候，使用正确的原则了吗？如果使用了，那他们就是对的，基督复临安息日会的护教士们就是错的。但如果他们曲解怀爱伦的话，将一种不符合背景的意义强加其上，那他们就是在呈现虚谎。

* 译者释：这里所谓的“彩妆”或“珐琅妆”是英语中的 Enameling，不是我们今天说的那种彩妆。这种化妆风格最早源于十四世纪，经过发展和传播，走过了从王公贵族到平民百姓的历史变迁，直至十九世纪依然流行，因此导致铅中毒或其他严重问题的案例不在少数。伊丽莎白一世的画像面色犹如白纸，这就是非常好的历史证据。

3. 解释学（释经学）——一种解释文本的科学和艺术，探寻作者所说的究竟为何意。如此，作者们的权利和他们想要表达的含义便得到了维护。作者有权被理解，解释者武断地将并非作者所指的含义强加在文本之上乃是不公平的。
4. 我们在这里讨论解释学与怀爱伦的关系，我们所指的即是解释怀爱伦作品的方法和对怀爱伦想要表达之原本含义的维护。近些年来，基督复临安息日会的学者借鉴了释经学教育中的正确解释方法和原则，将其汇总运用到了对怀爱伦作品的研究之中。
5. 像十九世纪的任何作家一样，怀爱伦有权利让自己作品的声音在其原本的背景之下被听到，无论是她的朋友还是她的敌人，将与怀爱伦原本所指相悖的含义强加在其作品之上，对于作为一位作家的怀爱伦来说，乃是不公平的。正确的解释学将会使怀爱伦真正的声音被听到。而且对于那些相信怀爱伦拥有真正默示的人来说，听到并理解怀爱伦的真正声音乃是极其重要的。
6. 解释后正典著作的原则与解释《圣经》正典的原则类似。
7. 基于这些成果建立起了一系列非常具有参考价值的指导方针，乔治·赖特的《解读怀爱伦》就是一个范例。
8. 文学和历史背景的重要原则乃是正确解释的核心所在。对于那些试图贬低怀爱伦的人来说，违背最为严重的就是这两项解释学原则。
9. 文学背景：
 - a. 就怀爱伦的作品而言，文学背景包括某一段话所属的自然段、所属的那一页的内容、所属的文件和所属的书籍。
 - b. 正如在“文学背景范畴”中所示，一句话必须置于其所在的自然段的背景之下理解，之后置于其上下文的若干自然段的背景之下去理解，再之后必须置于其所处章节那一页或若干页的背景之下去理解，接着即是必须置于整本书、整个信函或整篇文章的背景之下去理解，再接着则是必须置于《善恶之争丛书》的背景之下去理解，最后是必须置于所有怀爱伦作品的背景之下去理解。这份范畴示意图展现了文学背景中每一个部分的彼此关联性。这里的重点是，任何有违于其他范畴的对某一句话或某一段话的解释，基本上一定不会是正确的。
 - c. 像任何原创作家一样，所谓怀爱伦的思路就是一系列彼此关联的观点，怀爱伦将其组织到一起，以表达某种特定的概念。这种表达包含着符合逻辑的思路，人们基于其中的一个观点就可以很自然地联想到下一个观点。怀爱伦的这种表达方式与大多数人的表达方式无异，在一系列的观点中，所有的一切都按照某种逻辑模式被整合到了一起。因此，怀爱伦撰写的每一句话都必须置于其所表达之观点的背景下去理解，这里说的背景就是怀爱伦的思想脉络。

- d. 将有悖于怀爱伦原意的含义强加进来，侵犯了怀爱伦作为一名作家的权利。而这正是怀爱伦的批评家们和许多支持者们常常对怀爱伦的作品做的事情。
 - e. 怀爱伦特别注重背景的问题。在很多处，怀爱伦都提到了她的作品被断章取义，进而脱离了背景的事。
10. 历史背景：
- a. 怀爱伦人生的大部分时光是在十九世纪后半叶度过的。在这个历史时期中，宗教、政治和文化领域都经历了剧烈的变迁，这就是怀爱伦日常生活经历的历史背景。
 - b. 更加具体的基督复临安息日会的历史背景、时间、地点和环境，都是解开怀爱伦在其作为先知的 70 年时光中写下的诸多表述之意义的关键。
 - c. 忽视怀爱伦作品文学背景的人会无可避免地连同历史背景一同忽视。在怀爱伦批评家的作品中，此类例子举不胜举。
11. 理解怀爱伦作品的文学和历史背景对于理解她的信息来说至关重要。很多批评家在引用这些话的时候显然脱离了背景，因为若是将这些话带入背景，人们就无法在阅读怀爱伦作品的时候按照自己的想法去解释怀爱伦表达的究竟是何种含义。

第十章

解释——第二部分：运用正确的原则

正如在前言中提到的，本书的目的并不是去回应一个又一个的攻击，而是围绕那些针对怀爱伦的攻击，专注探寻潜藏在背后的深层次问题。不过在本章中，笔者将对两段怀爱伦的话展开背景研究，以回应批评家们常常为了贬低怀爱伦的作品而提出攻击。本章选取的例证将展现应该如何对怀爱伦作品的文学与历史背景展开分析，以便对那些指向怀爱伦的攻击做出最佳回应。¹

瘟疫预言

德克·安德森和其他一些批评家常常指出下面这段写于1849年的话是一项没有应验的预言：²“我们所看见所听见的瘟疫，不过是将要看见和听见之灾祸的开端。不久我们周围就会尽是死人和将死的人了。”³怀爱伦此处提到的瘟疫发生在写下这段话的许久之前，其仅仅持续了一小段时间。这算是没有应验的预言吗？

更大范畴内的文学背景：这段话出自《现代真理》，怀雅各出版的第一部期刊，在怀爱伦的作品中，这是唯一一处提到地区性瘟疫的地方。除此之外，怀爱伦使用瘟疫一词还有109处，要么是在《圣经》时代的背景之下，要么是在末世的背景之下。⁴

历史背景：怀爱伦提到的这场瘟疫爆发于1849年夏季。这是当时在美国爆发的三场霍乱大流行之中的一场，其年代分别为1832年、1849年和1866年。⁵这场瘟疫在1848年横扫欧洲，随后于1849年4月登陆美国，在许多城市和乡村散播着痛苦和死亡。至7月末，纽约的疫情极其严重，“商业几乎停摆：旅馆空空如也；火车、轮船抵达时也看不到旅客。”死尸被直接摆放在城市四周，有时甚至达数天之久。⁶

报纸向公众报道了这场瘟疫的消息，由此引发了人们的恐慌。为了应对这场危机，总统扎卡里·泰勒宣布1849年8月3日为国家禁食祷告日。⁷所以，当《现代真理》9月刊发行时，关于疾病的新闻一定还在读者的头脑中回荡。虽然霍乱的感染率在那年秋季晚些时候有所下降，但疾病的流行却在美国一直持续到1854年才悄然绝迹，就像1832年的那场瘟疫一样。南北战争结束之后，霍乱在1866年卷土重来。⁸这就是怀爱伦写下的上面那段话的历史背景。

上述引文的上下文：

[1*] “哦，让我们大家完全为主而活吧，并藉秩序井然的端正生活和虔诚的言行表明我们是跟过耶稣的人，是他柔和谦卑的门徒。我们必须趁着还有白天的时候作工，因为患难与痛苦的黑夜来到之后，那时再为上帝作工就会太晚了。耶稣还在他的圣殿里，现在还能接受我们的牺牲、祈祷和认错认罪，并赦免以色列一切的过犯，以便在他离开圣所之前将之完全涂抹。当耶稣离开圣所时，凡是圣洁和为义的人仍要圣洁为义；因为他们一切的罪都已涂抹，而且他们必被盖上永生上帝的印记。但那些不义的和污秽的人却要仍旧不义，仍旧污秽；因为那时圣所里不再有大祭司在父的宝座之前献上他们的牺牲、他们的认罪和他们的祈祷了。故此，我们为抢救生灵脱离未来忿怒的风暴而作的一切努力，都必须趁着耶稣还没有离开天上圣所的至圣所之前完成。

[2] “主已指示我看到宝贵的灵魂正在挨饿，垂垂待毙，因为缺乏现代盖印的真理——应当按时分发的粮食；迅速的使者应当加速前行，用现代真理喂养羊群。我听到一位天使说：‘迅速的使者要加速，迅速的使者要加速；因为每一个灵魂的案件很快就要决定，要么永生，要么永死。’

[3] “我看到有钱财的人必需帮助加快那些使者的速度，上帝已呼召那些使者在他的圣工中操劳，而当他们从一个地方到另一个地方时，他们会免受流行瘟疫的侵袭。然而要是有什么人出行却不是奉上上帝差遣，他们就会有被瘟疫击毙的危险；因此人人都应恳切寻求自己的本分，并且确保凭圣灵的指示行事。

[4] “我们所看见所听见的瘟疫，不过是将要看见和听见之灾祸的开端。不久我们周围就会尽是死人和将死的人了。我看到一些人将会如此刚硬，甚至拿上帝的审判开玩笑。于是从地这边直到地那边都有耶和華所杀戮的；必无人哀哭，不得收殓，不得葬埋；整个地面都将有他们的臭气上腾（见耶 25：33）。只有那些有永生上帝印记的人才能得蒙庇护免遭忿怒的风暴，这风暴不久就要落在那些已经拒绝真理之人的头上。”⁹

“不久”在这种背景之下的含义：事实上，从上下文可以清楚看到，怀爱伦相信基督复临已经临近。在第2段中，天使说的话是：“每一个灵魂的案件很快就要决定。”第4段的段首便是我们引述的那句话，“我们所看见所听见的瘟疫，不过是将要看见和听见之灾祸的开端。不久我们周围就会尽是死人和将死的人了。”这一段的

* 为了方便下文进行的解释，笔者在这里加上了段落序号。

结尾处说：“忿怒的风暴……不久就要落在那些已经拒绝真理之人的头上。”这里重复使用的“不久”一词表明，怀爱伦相信世界的末了近了。

在这样的背景中，“不久”究竟有多久呢？这个“不久”的意思是几个月之后吗？抑或是几年之后？35年之后，怀爱伦解释了她早年时写下的“不久”究竟是什么意思。在引述了若干段新约的经文，论及时间已然不多之后（林前 7:29-30；罗 13:12；启 1:3；22:6-7），她写道：“上帝的天使在将他们的信息传给人类时，声称时日不多了。我多次所得的指示也是如此。不错，时间的延长超过了我们传信息初期的预期。我们的救主没有按我们所指望的早日显现。可是主的话落空了吗？绝对没有！应当记住上帝的诸般应许和警告都是有条件的。”¹⁰

我们不应该将这种设有前提条件的预言包含的原则运用到先知说的每一句话之中，此类原则仅在某些条件下是可以运用的，《圣经》和怀爱伦的作品皆是如此。¹¹这篇 1849 年刊登在《现代真理》之上的文章显然属于此类范畴。当时，怀爱伦认为的“不久”所指的是时间已然不多，发生在自己身边的瘟疫就是不久之后将要开启的末世最终瘟疫的预兆。数年之后，怀爱伦理解的“不久”是一种有前提条件的“不久”。而且，直至 1915 年怀爱伦去世的那年，她对基督复临的描述依然是“近了”或“不久”。事实上，基督没有在怀爱伦生活的时代复临并不意味着预言没有应验，这一点对于那些相信基督教将在他们的时代复临的使徒来说亦是如此。¹²

*对上下文的细致分析：*第 1 段十分清楚地表明，怀爱伦相信末世危机的降临尚在将来。她解释说：“耶稣还在他的圣殿里……患难与痛苦的黑夜”尚未到来。“忿怒的风暴”已然“临近”，但其到来却只会发生在“耶稣……离开天上的至圣所”之时。到了那个时候，必有“忿怒的风暴”，最后的瘟疫将会灾难性地临到地上，“于是从地这边直到地那边都有耶和華所杀戮的。”怀爱伦的此种思路贯穿了这 4 段，我们讨论的从第 4 段中摘录出的那句话，在如此的情景之下便不可能指一场地区性的瘟疫就是最终瘟疫的开始。*最终的全球性瘟疫在耶稣离开天上的至圣所之前是不会降临的。*

怀爱伦在第 4 段中的这句话，“我们所看见所听见的瘟疫，不过是将要看见和听见之灾祸的开端，”属于一种对地区性瘟疫的借代运用，并非是一项预言。请留意怀爱伦在第一个句段中的措辞，“我们所看见所听见，”这里描述的显然是她和那些与她同时代的人（亲眼）“看见”和（通过阅读报纸或口口相传）“听见”的关于霍乱疫情的事。在第二个句段中，“不过”相当于“仅仅”的同义词，所以她这句话可以被理解为：“我们所看见所听见的瘟疫，仅仅是耶稣离开圣殿以及忿怒的风暴降临时将要看见和听见之灾祸的开端。”

与“所看见所听见”（与 1849 年的瘟疫相关的事）形成对比的是“将要看见和听见”（未来的最终瘟疫）。最终的那场瘟疫将会在未来的“忿怒的风暴”中降临。因此，1849 年躺在纽约街头的死尸仅仅是影射了（仅仅是个开端）将要在最终那场瘟

疫中出现的死尸而已。正如上文提到的，在怀爱伦当时的思想中，那场最终的瘟疫已经近了，因为“忿怒的风暴”已经近了。

第4段中的“我看到”表明怀爱伦乃是由当时的那场地区性瘟疫展开论述（见前两句话），所触及的论点则是源于她在异象中看到的那场尚在将来的最终瘟疫（见该自然段中“我看到”之后的那些论述）。因此，当耶稣离开圣殿，“忿怒的风暴”降下之时，有些人定然会“拿上帝的审判开玩笑。于是从地这边直到地那边都有耶和華所杀戮的。”到那时，只有“那些有永生上帝印记的人才能得蒙庇护免遭忿怒的风暴，”这种庇护自然包括致命的瘟疫。所有这些论述均指向了耶稣离开圣殿之后（见第1段）。这里唯一涉及那场地区性瘟疫之细节的地方就是，若他们遵循圣灵的带领，就会免受侵袭（见第3段）。所以，在将文学背景带入考虑范畴之后，这句话只是一种借代式的表达，而不是一项预言。

1849年霍乱疫情的意义：1849年的霍乱疫情是那场将要在世界末了降临到地上的最终瘟疫的预兆吗？就在写下这段话的两年之前，怀爱伦在论述末后危机的语境中写道：“我看到地上有刀剑、饥荒、瘟疫和大混乱。”¹³这段话显然符合在路加福音21章10-11节的橄榄山上的讲论中提及的场景：“国要攻打国”[刀剑]、“饥荒、瘟疫”。所以，怀爱伦知晓末世降在地上的危机包括“瘟疫”，在怀爱伦涉及世界末了的作品中，她常常使用这个词来描绘全地将要经受的那种灾难。¹⁴

那么，关于1849年霍乱疫情的话应当如何理解呢？当怀爱伦看到并经历了那场瘟疫——痛苦、死亡和由此带来的恐惧，她立刻就会将自己在异象中看到的场景与最终的那场危机联系到一起，其中便包括瘟疫之中的致命传染病。当世界的末了到来，最终的那场瘟疫降临到世界之上，“周围就会尽是死人和将死的人，”“从地这边直到地那边都有耶和華所杀戮的，”难道今日盼望着耶稣降临的热爱着《圣经》的基督徒会去否认这一点吗？从另外一个角度来说，对于那些相信怀爱伦拥有预言恩赐的人，即使将这段话放在其背景之下去看，依然会觉得与自己密切相关，因为这段话让我们瞥见了未来最终的那场瘟疫所具有的本质。

批评家们的攻击太过敷衍：基于上述对历史和文学背景的分析，说怀爱伦论及1849年霍乱疫情的话是一项没有应验的预言实在是太过敷衍了，因为世界的末了尚未到来。1849年夏天怀爱伦看到和听到的死亡，在她的思想中仅仅是未来将要在那场“忿怒的风暴”降临时爆发之一切的“开端”，根据怀爱伦当时的想法，这件事“不久”就会发生。这个“不久”比怀爱伦或我们中的任何人设想的都要久。这一天尚未到来，（但却终会到来！）不过到那时，“周围就会尽是死人和将死的人，”“从地这边直到地那边都有耶和華所杀戮的。”到了那一天，所有真正相信基督的人就会说出这句应许：“我要论到耶和華说：‘他是我的避难所，是我的山寨，是我的上帝，是我所倚靠的。’他必救你脱离捕鸟人的网罗和毒害的瘟疫。他必用自己的翎毛遮蔽你；你要投靠在他的翅膀底下；他的诚实是大小的盾牌。你必不怕

黑夜的惊骇，或是白日飞的箭，也不怕黑夜行的瘟疫，或是午间灭人的毒病”（诗 91:2-6）。

怀爱伦与其死去的丈夫交谈

在一篇名为《上帝的先知会从死人那里听取建议吗？》（Do God's Prophets Take Advice From the Dead?）的文章中，¹⁵ 西德尼·克利夫兰（Sidney Cleveland）指控怀爱伦在一个异梦中与其死去的丈夫交谈，并从其丈夫那里获得了引导。为了支持这种指控，克利夫兰摘录了 1881 年信函第 17 号的一部分，这封信是 1881 年 9 月 12 日怀爱伦写给她子怀威利的，时间就在怀雅各去世 5 周之后。在这封信中，怀爱伦描述了一场关于怀雅各的梦。克利夫兰称，就是在这个梦中，“怀爱伦与自己死去的丈夫怀雅各进行了交谈，并听取了后者的建议——而上帝则说与死人交谈乃是他所‘憎恶’的，这样的人应该被石头打死。”克利夫兰引用了以赛亚书 8 章 19-20 节和申命记 18 章 10-12 节，谴责了这种与死人交谈的行为，并继续说：“你们不觉得怀爱伦当时立刻就应该意识到任何与死人交谈的行为都是《圣经》所禁止的——尤其是她还围绕这个主题写了不少东西？如果怀爱伦真是蒙了上帝的默示，为什么她还听从死人的建议，并认为那是来自主的？”克利夫兰总结认为，“关于怀爱伦的真相乃是这样：她是一位假先知。她的任何东西都没有亮光，因为谎言不可能成为真理，假先知也不会成为真先知。”¹⁶ 克利夫兰认为怀爱伦违背了自己提出的关于人死后状态的教导——因此，她是假先知，她的任何异梦或异象都是不可信的。

潜藏在这项攻击之下的假设是，怀爱伦相信自己真的在和 5 周前死去的怀雅各交谈。克利夫兰提出论据支持这种假设了吗？怀爱伦真的相信她在和自己死去的丈夫交谈，并从后者那里领受了指引，就像这位批评家所说的那样吗？我建议应该在相关背景之下对这封信展开细致的分析，之后便会得出一个完全不同的结论。

这封信函已出版的部分中存在质疑的段落：

“几天以后，我求主将我的责任启示给我。夜间我梦到我在一辆马车上，坐在右边驾驶着马车。你父亲也在车上，坐在我的左边。他面色苍白，却很安详与宁静。我喊叫说：‘（孩子的）父亲，我非常高兴你能重回到我身边！我感觉我的一半已经没有了。我见到你去世，也见到你被埋葬。是主可怜我让你重新回到我身边，使我们可以像从前那样同工吗？’

“他看上去非常悲伤。他说：‘主知道什么对你我最好。我很珍视我的工作。我们犯了一个错误。我们曾应弟兄的迫切邀请去出席重要的会议。我们无心拒绝。这些会议远比我们意识到的使我们疲惫不堪。我们的好弟兄满意了，但他们没意识到为参赴这些会议，我们担负了超出我们年龄可以安全

承受的重担。他们永远无法知道这长久持续的压力在我们身上的结果。上帝本希望他们担负我们背负多年的重担。我们的神经已经持续负担过重，然而我们的弟兄还误解我们的动机，没有意识到我们的负担已使我们心力憔悴。我犯过错误，但最大的错误就是让我对上帝子民的同情心驱使我承担了他人本应承担的工作。’

“‘爱伦，现在的呼声会一如既往，希望你出席重要会议，如以往的情形一样。但要把这事放在上帝面前，不要回应最迫切的邀请。你的生命就在千钧一发之际。你必须好好休息，脱离一切兴奋和令人不悦的忧虑。我们本来可以多年用我们的笔就人们需要的问题做成大量工作，因为我们有亮光照在那些题目上，并能展现在他们面前，是其他人所没有的。因此当你体力复原时，你就可以工作，你用笔会比用口成就得更多。’

“他哀求地看着我说：‘爱伦，你不会忽视这些警告，是吧？我们的人永不会知道我们在怎样的疾病中去服侍他们，因我们的生命与工作的进展交织在一起，但是上帝知道这一切。我因我不合理地在紧急情况下工作，不顾生命和健康律法而深深懊悔。主没有要求我们背负如此沉重的负担，而其他许多弟兄却担负得很少。我们以前就应该去太平洋海岸，用时间花精力去写作。你现在愿意这样做吗？当你体力复原时，你愿意拿起你的笔把我们期望已久的东西写出来，稳中求快吗？有人们所需要的重要问题。要把这当成你的首要任务。你将不得不对众人讲一些话，但要避免那些把我们压垮的责任。’

“我说：‘好的，雅各，你现在要常陪着我，我们要一起工作。’他说：‘我在巴特尔克里克太久了。我一年多以前就应该去加利福尼亚了，但是我想帮助在巴特尔克里克的工作和机构。我犯了一个错误。你的心太软了。你会容易和我犯一样的错误。你的生命可以为上帝的圣工而用。哦，主本来希望让我带给人的那些宝贵题旨，宝贵的亮光珍宝！’

“我醒了。但是这个梦看起来却那么真实。现在你能知道并了解我为什么觉得没有责任去巴特尔克里克担负总会的责任了吧！我没有责任站在总会面前。主禁止此事。那就足够了。”¹⁷

历史背景：上文对梦境的描述是1881年9月12日写给其子怀威利的信函的一部分（1881年信函第17号）。这封信只有一部分出版了。¹⁸这封信的历史背景是：怀

雅各在 5 周前的 1881 年 8 月 6 日去世了。怀爱伦和怀威利的妻子玛丽在一起，居住于他们在科罗拉多州罗林斯维尔的山间小屋中。收信人怀威利与其哥哥，也就是怀爱伦的另外一个儿子爱德生，后者留在巴特尔克里克继续工作，处理与怀雅各遗产相关的财务事宜。时任全球总会会长 G·I·巴特勒正在催促怀爱伦返回巴特尔克里克，参加即将在 11 月或 12 月举行的全球总会代表大会。

怀爱伦正身陷疾病和失去丈夫的悲伤带来的折磨之中。因此，她的身体和情绪都处于十分孱弱的状态。她曾询问主，自己是否应该回应巴特勒的请求，不顾身体和情绪的状态，去参加即将举行的全球总会会议。在这封信的某一页中，就是在描述这个梦之前的某处，她向怀威利诉说了自己对怀雅各的思念，“尤其是在山上时我倍感他的离去。”¹⁹

更大范围之内的文学背景：怀爱伦作品中更大范围的文学背景表明，她相信与死人交谈乃是违背《圣经》的，属于一种撒但的欺骗。在《怀著综合研究版 [光盘版]》中简单地搜索一下“招魂术”或“与死人交通”这类词汇，就会看到怀爱伦坚决反对任何形式的与死人交谈的行为。从年轻时怀爱伦首次接受了“有条件的不朽”这一《圣经》教导开始，²⁰她始终都教导说，死亡是一种毫无所知的状态，直至复活的时候，我们无法与死人交谈。《善恶之争》第 34 章“死人能和我们说话吗？”就是一个经典的范例，她否定了灵魂不死的信仰，尝试与死人说话的行为乃是堕入了撒但的欺骗。

这段话的上下文：从上下文去理解，这段对梦的记录并不能证明怀爱伦违背了自己思想中如此浅显又基本的教导。这封信本身就可以证明，怀爱伦知晓这段和怀雅各的对话仅仅是一场梦而已。在向怀威利诉说整段经历之后，她感叹道：“但是这个梦看起来却那么真实。”（上文摘录的这封信的片段中由斜体字标注的那句话。）那些批评家们完全无视了这句话，而这才是正确理解整段经历的关键。

请留意这个词组，“看起来却那么真实”。当你向某人描述一个栩栩如生的梦时，你会说：“这看起来却那么真实，”你的意思显然是，梦中的情景让你有一种现实的感觉，但那并不是现实。那仅仅是一个梦。换言之，从这句感叹中可以明显看出，怀爱伦知道她并未和自己的丈夫真正交谈——她的丈夫没有以灵魂的形式显现，也没有“从坟墓中返回。”不但如此，如果怀爱伦认为自己在这个梦中与怀雅各有过交谈，那她为什么还会感到孤单？这封信的第一页中，在向怀威利简述这个梦之前，她写道：“我越来越怀念你父亲了，尤其是在山上时我倍感他的离去。我发现在山里有丈夫同在是极不相同的。我完全意识到，我的生命与我丈夫的生命是交织在一起的。没有他我几乎无法担当什么重任。……我们曾在最不利的情况下经历过山中的生活。”²²

按照怀爱伦告诉怀威利的话，她是在写信的“几天”之前做了这个梦。如果怀爱伦在这个梦中与自己的丈夫有过交谈，那为什么还在信中说，自己“越来越”想念

他？为什么怀爱伦在叙述的时候还犹如她的丈夫已经从自己的人生中逝去了一般？为什么这个梦没有给怀爱伦带来安慰？答案就是，在怀爱伦的思想中，这仅仅是个梦，怀雅各已经安睡在坟墓之中，等待着复活的到来。怀爱伦仍旧会想念他，这是人之常情。因此，关于招魂术和交鬼的指控并不能从这个梦中找到任何根据。

这个梦的意义：虽然知道和怀雅各之间的谈话仅仅是一场梦，怀爱伦依然相信这是上帝回应了她寻求指引的祷告。从梦中醒来，思量这其中的意义，怀爱伦意识到上帝正在透过最近自己丈夫的去世，传递与当时处境密切相关的信息。正如上文提到的，巴特勒正在催促怀爱伦参加全球总会代表大会，而做这个梦之前，身体和情绪均已羸弱不堪，这就是摆在她面前的现状。这封信中，就在诉说完了这个梦之后，怀爱伦写道：“我已经受住了两次总会会议的考验，使我的弟兄们欣喜，而我却是在拼上性命。我在这些会议中只能坚持，思想上的煎熬和焦虑，还有内心的痛苦，我知道我的好弟兄们对此一无所知。如果他们知道，就不会在此时让我陷入折磨，在这个我的内心伤痕累累的时刻，冒着这样的风险将我再次带到大会之上。不会，不会，不会。上帝是那样慈爱，不会将这样的重担加在我的身上。”²²

无论是怀威利还是怀爱伦都知道主在通过这个梦告诉她，不要冒着健康上的风险出席即将到来的全球总会代表大会。这就是这个梦背后的历史背景。因此，怀爱伦将这个梦视为上帝对她祷告的回应，将她从参加此次总会会议的重担中释放出来。在怀爱伦的思想中，这个梦仅仅是上帝传达指引的媒介。事实上，将她已故的丈夫牵扯进来，只是在强化这个信息而已。

私人信函：这是一封写给怀威利的私人信函。这封信的某些部分涉及的是个人问题，比如怀爱伦的健康状况、对两匹马的出售和天气等等，与怀爱伦许多的家信没有区别。怀氏著作托管委员会之所以选取这封信的某些部分进行出版，是因为他们觉着这会对人们有所帮助，在处理怀爱伦未出版的陈年信函时，他们常常会采取这样的做法。

怀爱伦从这个梦中领受的指引仅涉及她的个人生活，与他人无关。这不是针对教会的“证言”。怀爱伦只将这些内容写给了其子怀威利，后者同样思念父亲，能够理解这封信的语境。他知道怀爱伦有多么思念怀雅各。他也知道巴特勒正在催促怀爱伦出席全球总会代表大会。他还知道母亲并不是在告诉他，自己在梦中与死去的父亲谈话了。因此，怀爱伦没有必要向怀威利澄清这些背景和这个梦的本质。如果这封信是写给更大范围之内的读者，她极有可能对这个梦的本质和背景进行一番解释，以免引起任何误解。但怀威利并不需要这番解释。

有人指出，这封信不可能源自神圣的默示，因为“我们在《圣经》中找不到任何地方提及先知会通过死去的人领受源自上帝的启示。”²⁴ 所以，这个梦是虚假的，因其与《圣经》没有任何吻合之处。

然而，这个论点是错误的，因为《圣经》中至少有两处提到上帝通过死人交谈

的情景传达了真理。第一处是耶稣亲自讲述的那段广为人知的财主和拉撒路的比喻（路 16: 19-31）。在这个故事里，两位主角都是死人，财主与亚伯拉罕（当然也是死人）在其中展开了谈话（第 24-31 节）。这个比喻显然并非许多人所认为的那样，是关于死后景况的教导。耶稣只是在讲述一项有力的属灵教训，内容就包含在下列经文中：“若不听从摩西和先知的話，就是有一个从死里复活的，他们也是不听从”（路 16: 31）。换言之，“哪怕是像从死里复活这种令人叹为观止的‘神迹’（第 27 节、第 30 节），也无法改变那些悖逆上帝圣言之人的心，正如当耶稣的复活呈现在众人眼前时，许多人的回应一样。”²⁵ 耶稣这里是在利用当时流行的关于来生的错误信仰，其中包含着与死人灵魂交谈的事，将重要的真理教导给他的听众。

《圣经》第二处以死去的义人讲话为媒介阐述属灵真理的例证在启示录 6 章 9-11 节约翰对祭坛下的灵魂展开的描述中。约翰写道：“揭开第五印的时候，我看见在祭坛底下，有为上帝的道、并为作见证被杀之人的灵魂，大声喊着说：‘圣洁真实的主啊，你不审判住在地上的人，给我们伸流血的冤，要等到几时呢？’”

根据福音派学者乔治·埃尔登（George Eldon）的说法，“事实上，约翰看到的祭坛之下殉道者的灵魂与死后的景况或居间状态的景况无关；这仅仅是一种生动的表达方式，描绘着他们曾经为上帝的名而殉道。”²⁶ 通过这个异象，上帝向约翰传达了一项关于饱受迫害之圣徒呼求公义的有力真理。

因此，正如这两个例证所示，上帝会使用象征性的死人讲话的情景去传达属灵真理。从这个角度来说，怀爱伦从上帝构建起的死人讲话的情景之中领受信息，当然是不违背《圣经》的。虽然具体的细节在这三者之中各有不同，但彼此间的共通之处就是，上帝使用了相同的情景去传达那源自他的信息。

虚假的指控：这封信函的文学和历史背景表明，关于怀爱伦与自己死去的丈夫交谈，并从其领受了指引的指控是全然虚假的。怀爱伦相信的是，上帝通过一种与其当下处境相关的象征性情景，向她传达了一份针对个人的信息。怀爱伦回应并遵从的乃是上帝，而不是她死去的丈夫！怀爱伦相信怀雅各已经安息于坟墓之中，直至复活的清晨。在怀爱伦的思想中，在那之前与自己的丈夫交流是不可能的。另外，此类梦中的情景，完全处于《圣经》中那丰富而多元的预言情景框架之内。我们不能对上帝应该以何种方式传达其旨意横加限制。

结论

使用《圣经》的经文作为依据，反基督教网站“邪恶圣经”（<http://www.evilbible.com/>）称上帝犯下了所有的邪恶，比如谋杀、强奸、蓄奴和虐待儿童。另外一个反基督教网站“怀疑论者圣经注释”（<http://www.skepticsannotatedbible.com/>）同样使用《圣经》经文作为依据，炮制《圣经》中存在的那些假设的荒谬和矛盾之处。这些网站的编辑们声称，上帝并不是一位爱的上帝，而是一个残忍的家伙，告诉士兵将婴

儿摔在石头上，用刀剑将孕妇的肚子剖开（见诗 137:9；何 13:16）。这些无神论的《圣经》批评家在提出此类指控的时候，无非是通过一种思路狭窄、机械呆板又生搬硬套的方式错误地使用文本的依据去宣扬那种所谓的《圣经》教义，错误地使用文本（通过曲解其上下文的含义去错误地使用经文，并以这些经文为依据去“证明”那些引述经文的人想要表达的特定含义）²⁷就是在无视《圣经》信息原本要表达的一切，曲解经文的意义。基督徒和《圣经》的批评家在这类问题上都犯下过错误。

当然，基督徒会有理有据地抗议，指出此类网站的编辑们乃是断章取义脱离背景地使用这些经文进行证明。他们也会有理有据地指出，这些批评家并没有在阅读《圣经》的时候摆正心态，没有留意他们引用经文的上下文和更广范围之内的背景。

与之类似，怀爱伦的批评家们犯下的错误就是，错误地使用怀爱伦作品中的文本，以证明自己的观点。正如我们在这一章看到的，他们无视怀爱伦作品原本的文学和历史背景，将所谓的“模棱两可”强加给了怀爱伦，随心所欲地解释怀爱伦的作品。讽刺的是，此类批评家中的大多数人都声称自己是珍视《圣经》的基督徒，但他们却使用了与“邪恶圣经”、“怀疑论者圣经注释”的那些批评家们诋毁《圣经》时使用的相同方式去诋毁怀爱伦的作品。他们断章取义脱离背景地摘录怀爱伦的话，“证明”那种与原意相悖的立场。这些都是错误使用文本进行证明的经典范例，每一位怀爱伦的研究者都应该让那些批评家为此种误导误用的行为负责。

错误解释怀爱伦作品的意义，并将这些话放在一种与怀爱伦真实教导相左的视角之下呈现给他人，就是在作假见证。不但如此，蓄意且公然地无视怀爱伦作品的原始背景乃是对基督教伦理观的违背，此等错误昭然若揭。最终，执迷于这种有失公允之行为的人，乃是搬起石头砸自己的脚，表明他们根本就没有成为怀爱伦作品公允而客观之解释者的资格。

公允又符合伦理的探究怀爱伦作品的方式是，在上下文和更广范畴的背景之下严谨地审视怀爱伦的信息。正如理解《圣经》某段经文之意义的关键是理解更加宏观的《圣经》背景一样，理解怀爱伦作品各个部分的关键就是理解怀爱伦环环相扣的主题。关于在怀爱伦作品更广范畴之内的背景中体现出的宏观主题所具有的清晰凝练，几乎所有怀爱伦的批评家都对此表现出某种视而不见或不屑一顾，这就是我们接下来几章要讨论的问题。

本章总结

1. 本章回应的是那些批评家们为了贬低怀爱伦的作品，基于怀爱伦的两段表述做出的攻击。为了回应这些攻击，本章呈现了一份关于这两段话的背景研究。
2. 本章选取的例证将展现应该如何对怀爱伦作品的文学与历史背景展开分析，以便对那些指向怀爱伦的攻击作出最佳回应。

3. 德克·安德森和其他一些批评家常常指出下面这段写于1849年的话是一项没有应验的预言：“我们所看见所听见的瘟疫，不过是将要看见和听见之灾祸的开端。不久我们周围就会尽是死人和将死的人了。”怀爱伦此处提到的瘟疫发生在写下这段话的许久之之前，其仅仅持续了一小段时间。这算是没有应验的预言吗？
4. 基于历史和文学背景展开的分析表明，这段话并非是一项预言。
 - a. 历史背景：怀爱伦提到的这场瘟疫爆发于1849年夏季。这是当时在美国爆发的三场霍乱大流行之中的一场，其年代分别为1832年、1849年和1866年。这场瘟疫在1848年横扫欧洲，随后于1849年4月登陆美国，在许多城市和乡村散播着痛苦和死亡。至7月末，纽约的疫情极其严重，“商业几乎停摆：旅馆空空如也；火车、轮船抵达时也看不到旅客。”死尸被直接摆放在城市四周，有时甚至达数天之久。
 - b. 当《现代真理》9月刊发行时，关于疾病的新闻一定还在读者的头脑中回荡。
 - c. 文学背景：根据这段话的文学背景，最终的全球性瘟疫在耶稣离开天上的至圣所之前是不会降临的。
 - d. 怀爱伦的这段话，“我们所看见所听见的瘟疫，不过是将要看见和听见之灾祸的开端，”属于一种对地区性瘟疫的借代运用，并非是一项预言。请留意怀爱伦在第一个句段中的措辞，“我们所看见所听见，”这里描述的显然是她和那些与她同时代的人（亲眼）“看见”和（通过阅读报纸或口口相传）“听见”的关于霍乱疫情的事。
 - e. 在第二个句段中，“不过”相当于“仅仅”的同义词，所以她这句话可以被理解为：“我们所看见所听见的瘟疫，仅仅是耶稣离开圣殿以及忿怒的风暴降临时将要看见和听见之灾祸的开端。”
 - f. 当怀爱伦看到并经历了那场瘟疫——痛苦、死亡和由此带来的恐惧，她立刻就会将自己在异象中看到的场景与最终的那场危机联系在一起，其中便包括因瘟疫而造成的大量死亡。
 - g. 说怀爱伦论及1849年霍乱疫情的话是一项没有应验的预言实在是太过敷衍了，因为世界的末了尚未到来。
5. 西德尼·克利夫兰指控怀爱伦在一个异梦中与她死去的丈夫交谈，并从她丈夫那里获得了引导。为了支持这种指控，克利夫兰摘录了1881年信函第17号的一部分，这封信是1881年9月12日怀爱伦写给其子怀威利的，时间就在怀雅各去世5周之后。在这封信中，怀爱伦描述了一场关于怀雅各的梦。
6. 克利夫兰认为怀爱伦违背了自己提出的关于人死后状态的教导；因此，她是假先知，她的任何异梦或异象都是不可信的。
7. 潜藏在这项攻击之下的假设是，怀爱伦相信自己真的在和5周前死去的怀雅

各交谈。

8. 针对这段话的历史和文学背景进行的分析表明，怀爱伦并不认为她在和自己死去的丈夫交谈。
 - a. 历史背景：这个梦是1881年9月12日写给其子怀威利的信函的一部分（1881年信函第17号）。这封信只有一部分出版了。怀雅各在5周前的1881年8月6日去世了。时任全球总会会长G·I·巴特勒正在催促怀爱伦返回巴特利克里克，参加即将在11月或12月举行的全球总会代表大会。怀爱伦正身陷疾病和失去丈夫的悲伤带来的折磨之中。因此，她的身体和情绪都处于十分孱弱的状态。她曾询问主，自己是否应该回应巴特勒的请求，不顾身体和情绪的状态，去参加即将举行的全球总会会议。
 - b. 文学背景：怀爱伦作品中更大范围的文学背景表明，她相信与死人交谈乃是违背《圣经》的，属于一种撒但的欺骗。
 - c. 从上下文去理解，这段对梦的记录并不能证明怀爱伦违背了自己思想中如此浅显又基本的教导。
 - d. 这封信本身就可以证明，怀爱伦知晓这段和怀雅各的对话仅仅是一场梦而已。在向怀威利诉说了整段经历之后，她感叹道：“但是这个梦看起来却那么真实。”那些批评家们完全无视了这句话，而这才是正确理解整段经历的关键。
 - e. 当人们说某个栩栩如生的梦看起来十分真实的时候，他们的意思明显就是梦中的情景有一种现实的感觉，但那并不是现实。那仅仅是一个梦。换言之，从这句感叹中可以明显看出，怀爱伦知道她并未和自己的丈夫真正交谈——她的丈夫没有以灵魂的形式显现，也没有“从坟墓中返回。”
 - f. 无论是怀威利还是怀爱伦都知道主在通过这个梦告诉她，不要冒着健康上的风险出席即将到来的全球总会代表大会。这就是这个梦背后的历史背景。因此，怀爱伦将这个梦视为上帝对她祷告的回应，将她从参加此次总会会议的重担中释放出来。
 - g. 在怀爱伦的思想中，这个梦仅仅是上帝传达指引的媒介。事实上，将她已故的丈夫牵扯进来，只是在强化这个信息而已。
 - h. 有人指出，这封信不可能源自神圣的默示，因为“我们在《圣经》中找不到任何地方提及先知会通过死去的人领受源自上帝的启示。”他们认为这个梦是虚假的，因其与《圣经》没有任何吻合之处。
 - i. 然而，这个论点是错误的，因为《圣经》中至少有两处提到上帝通过死人交谈的情景传达了真理。第一处是耶稣亲自讲述的那段广为人知的财主和拉撒路的比喻（路16:19-31）。另外一处是约翰在启示录6章9-11节中对祭坛之下的灵魂展开的描述。

- j. 这封信函的文学和历史背景表明，关于怀爱伦与自己死去的丈夫交谈，并从其领受了指引的指控是全然虚假的。怀爱伦相信怀雅各已经安息于坟墓之中，直至复活的清晨。在怀爱伦的思想中，在那之前与自己的丈夫交流是不可能的。
9. 怀爱伦的批评家们犯下的错误就是，错误地使用怀爱伦作品中的文本，以证明自己的观点。正如我们在这一章看到的，他们无视怀爱伦作品原本的文学和历史背景，将所谓的“模棱两可”强加给了怀爱伦，随心所欲地解释怀爱伦的作品。
10. 错误解释怀爱伦作品的意义，并将这些话放在一种与怀爱伦真实教导相左的视角之下呈现给他人，就是在作假见证。蓄意且公然地无视怀爱伦作品的原始背景乃是对基督教伦理观的违背，此等错误昭然若揭。最终，执迷于这种有失公允之行为的人，乃是搬起石头砸自己的脚，表明他们根本就没有成为怀爱伦作品公允而客观之解释者的资格。

第十一章

宏观主题——第一部分：理解怀爱伦的信息

文森特·L·拉米克律师在 1981 年的时候说过：“我认为那些批评家们将自己的注意力聚焦于怀爱伦的具体作品，而不是聚焦于怀爱伦的信息，这会造成非常严重的疏漏。”拉米克是一位专利、商标、版权法律领域的专家，也是一位天主教徒。他花了 300 多个小时完成了一项对美国文学领域相关法律和怀爱伦存在抄袭行为之指控的研究。他认为：“信息才是至关重要的。批评家们阅读一个句子，然后什么意义都没看出来——这类人常常这么干，甚至还会断章取义。应该阅读整段信息。作者要表达的究竟是什么？作者究竟在说什么？——具体词句的出处未必那么重要。这里的信息究竟是什么？如果你对信息满不在乎，只是咬文嚼字，那么可以说甚至《圣经》都没什么好读的。”¹

拉米克是对的。怀爱伦的批评家们根本就没有去倾听她的信息。他们将个别具体的表述孤立出来，并说这就是在教导异端，之后便将怀爱伦作品的其余部分视为同类。然而，从整体的角度来看，那些所谓的教导异端的表述在怀爱伦的全部作品中仅占非常小的比例。相信这些批评家们作品的人未能看到怀爱伦信息的大背景。D·M·坎莱特的情况就是这样，正如我们在本书第 3 章中看到的。他不会将怀爱伦更加宏观的信息告知自己的读者。

这一章将继续讨论背景在解释怀爱伦作品的过程中具有的重要性，我们会将讨论的聚焦点指向怀爱伦作品中的宏观主题。如果怀爱伦是一位蒙默示的后正典先知，正如我们在本书第 5 章和第 8 章提出的，那么我们就应该从怀爱伦在长达 70 年的事工中写下的作品之内看到默示的证据。这种证据应该以最为突出的方式彰显在怀爱伦信息的细节之中，并与怀爱伦信息的宏观主题保持和谐。

怀爱伦信息的宏观主题是什么？那些数十年间在怀爱伦各个作品中贯穿的主题所交织的画卷究竟是什么？怀爱伦众多劝勉的终极目标是什么？只有将怀爱伦的信息视作一个整体，我们才能从中寻得这些问题的答案。

开始分析前的注意事项

在我们开始分析怀爱伦作品的宏观主题之前，必须强调一些重要的注意事项。

1. 理解怀爱伦的写作风格与系统神学领域的神学家并不相同是非常重要的。也就是说，怀爱伦并没有按照诸如圣经论、上帝论、基督论、圣灵论、人论、罪论、救赎论、教会论、末世论这类神学领域的分类方式去组织整理自己的作品。她的写作对象是普通人，而不是神学家。² 怀爱伦会针对个人、教会、机构思想中存在的特定属灵问题展开写作，并基于异象的框架给出劝勉，在其遇到的诸多不同种类的情况之下运用《圣经》的原则。³ 所以，怀爱伦的作品没有按照系统神学领域的神学家们运用的那种模式以主题进行编排。⁴ 虽然如此，贯穿怀爱伦的事工，她还是提及了包括本书前文已经讨论过的问题在内的所有主要教义。

由于怀爱伦的这种写作方式，当我们想要知晓怀爱伦针对某一主题的思想时，我们必须将其作品中所有与这一主题相关的表述全部整理到一起，之后再根据上下文和更广范围之内的背景逐一进行分析。⁵ 这样的方式可以让我们看到怀爱伦针对教义问题的表述中存在的主题方面的和谐，比如启示——默示、上帝的品格、基督的神性、教会的角色、救赎的本质、祷告的力量等等。⁶ 当我们遵循这种方法的时候，我们甚至还可以看到，虽然怀爱伦没有接受过正规的《圣经》语言方面的培训或神学方面的教导，她的作品仍旧足以表明，怀爱伦在神学领域拥有着非凡的天赋和洞察力。例如，当怀爱伦引用其他作者的资料时，通常都会进行调整并重新阐述，以符合自己在神学方面的理解，与原著相比，这种调整往往非常显而易见。⁷ 所以，怀爱伦可以做出一种革新性的、创造性的神学思想整合，超越了那些与她同时代的人。

2. 怀爱伦的读者必须理解，在多年的事工之中，怀爱伦经历了对神圣真理之理解的成长。就像但以理曾经在见到异象之后不理解自己的异象一样（见但 8:27），怀爱伦也并不总是在一开始的时候就理解自己的异象。她说：“赐给我的异象，我往往起初并不明白，但过了些时间，因开头未明之事一再向我提示，它们的意义就清楚明白了。”⁸ 在另外一处，她也说过类似的话：“六十年来，我一直与天上的使者交往，我也一直不断地在学习有关神圣的事物。”⁹ 因此，格哈德·普凡德尔十分恰当地写道：“当将怀爱伦的早期作品和后期作品进行比较的时候，我们发现她有些时候会对早期作品进行完善、扩展或缩减，进而反映出对上帝信息的更深认识。”¹⁰

一个关于怀爱伦成长的清楚例证就是对关门论问题的理解。¹¹ 1844年10月22日大失望过去之后不久，怀爱伦依然相信威廉·米勒尔最初的观点，认为救恩的“门”已经向世界关闭。此后某个时间，在她见到自己第一个异象之前，怀爱伦接受了约书亚·V·海姆斯（Joshua V. Himes）的观点，这位米勒尔运动的主要领袖和支持者称，1844年10月的日期是错误的。不过，怀爱伦在1844年12月见到的第一个异象却重新肯定了1844年运动的重要性，以及“门”的关闭。于是，怀爱伦重新部分拾起了米勒尔关于关门论的教导，这并非是怀爱伦主观预见到了全世界的命运均已注定。怀爱伦重新梳理过的观点更加接近于约瑟夫·特纳（Joseph Turner）和亚波罗·海尔（Apollos Hale）于1845年1月在《复临之镜》（*Advent Mirror*）上宣扬的观点，承认

那些从未听过 1844 年信息的人依然拥有得救的机会。¹²

正是在这样的历史背景之下，我们才会在对怀爱伦第一个异象的最初描述中看到争议性的措辞，她写的是：“上帝已经弃绝的罪恶世界。”¹³ 之后的几年中，也就是 1845 年至 1849 年期间，怀爱伦的异象否定了最初的关门论立场，并使怀爱伦和其他的信徒都转向了关于圣所的“开门论”立场，这一点可以在 1911 版的《善恶之争》中看到。¹⁴

证据表明，怀爱伦对关门论的理解通过其异象被不断改变，并由此展现出了优秀的神学洞察力。这是一个清楚的例证，解释者必须在怀爱伦后期异象的背景下去阅读怀爱伦的第一个异象。当将历史背景纳入考虑范畴，所有关于这项主题的异象都放到一起阅读，人们就可以在其早期的表述和后期的表述中看到怀爱伦对特定主题之理解的成长历程所具有的和谐性，而不是怀爱伦的批评家们常常试图强加在其作品之上的那种矛盾。¹⁵ 所以，围绕任何一项主题，当我们将怀爱伦早期的表述和后期的表述进行比较时，我们就可以看到其思想的进步和理解的成长。

3. 怀爱伦的读者必须理解怀爱伦存在之局限的本质。关于绝对无误，怀爱伦明确说道：“我从未声称自己绝无错误，惟有上帝是一贯正确的。”¹⁶ 然而，当怀爱伦说“惟有上帝是一贯正确的”，她的意义并不是指所有细节性的问题都不会出现错误。举例来说，怀爱伦曾公开承认《圣经》的某些具体细节包含存在偏差的可能性：

“有些人一脸严肃地看着我们，说：‘你们不认为《圣经》在抄写或翻译过程中可能有了错误吗？’这是完全有可能的。人的心思很狭隘，会因这种可能而犹豫和绊跌，就像容易因灵感圣言的奥秘而绊跌一样，因为他们软弱的头脑看不透上帝的宗旨。是的，他们在常人都会接受并且看出造物主的平常事上都容易绊跌，上帝把这些事说得简明美好，满了精髓和肥甘。所有的错误都不会使人的内心陷入困惑，也不会使脚步跌倒，最为直观地揭示而出的真理不会造成任何疑难问题。”¹⁸

关于这段话，乔治·赖特的评论很有帮助：

“一个有信心的读者并不会因为发现马太福音将一段写于基督降生之前数个世纪的经文归为弥赛亚预言，而所谓耶利米说的那段论到基督将以 30 块银币的价钱被出卖的经文，实际应该是撒加利亚说的，就在信仰上产生动摇（见太 27：9-10；亚 11：12-13）。这样的人也不会因为看到撒母耳记上 16 章 10-11 节说大卫是耶西的第八个儿子，而历代志上 2 章 15 节却说大卫是耶西的第七个儿子，就在信仰上产生动摇。此类人同样不会因为先知拿单完全肯定大卫王修建圣殿的提议，又在第二天反悔，告诉大卫

上帝不让他修建圣殿，而对信心有丝毫的影响（见撒下 7：；代上 17：）。先知会犯错误。”¹⁹

重要的是要意识到，《圣经》中许多所谓的错误实际上仅仅是读者对这些问题的误解。即便如此，“暂且不论部分微小细节上存在的某些不精确，大量证据表明这些不精确并不会扭曲这些经文清晰表达的基本概念，这些不精确并没有破坏上帝圣言之下的统一性。”²⁰

赖特写道：“总而言之，显然怀爱伦使用绝对无误（绝无错误）一词指的是，《圣经》作为救赎的指南，是完全可以信赖的。怀爱伦并未将此处的观点与《圣经》或她的作品本质上不存在任何出现错误之可能的概念混为一谈。”²¹在怀爱伦的理解中，蒙默示的身为人类的作者是可能会犯错的，并且也存在造成细微偏差的倾向，但上帝通过他们传递的信息却是没有错误的。因此，由蒙默示的作者宣告的信息是值得信赖的；他们的作品存在某些细微偏差，并不会损害于他们的默示和权威。

如《圣经》一样，怀爱伦的作品中同样存在着细微的偏差。例如，她不正确地将保罗在哥林多后书 5 章 14 节中的那句话，“原来基督的爱激励我们，”说成了是彼得写下的，一些数字或年代方面的偏差同样存在于怀爱伦的作品之中。²²不过，此类偏差却没有任何一个会对怀爱伦的信息造成影响。宏观主题完整无缺，所以当我们将这些偏差放在其上下文去看时，并不会造成任何问题，这一点与《圣经》中的那些偏差类似。因此，无论是《圣经》的作者还是怀爱伦，上帝都不认为这类微小的历史或年代细节“会重要到必须赐下异象去纠正的程度。”²³

怀爱伦在另外一个领域同样存有局限，因为她并不是一位历史学家。怀威利说：“母亲从未声称自己是历史权威。”由于怀爱伦在异象中看到的一切并不总是附带相关的历史背景，她需要使用历史文献“帮助其确定和描述向她展示的许多象征性场景，其中涉及的即是真理与谬道之间的大斗争在今日的发展情况。”²⁴

当 1888 版《善恶之争》进行修订的时候，若干微小的历史细节问题被发现，并在怀爱伦的认可之下进行了更正。²⁵然而，此类问题仅仅是一些细节，并不涉及历史主线。怀爱伦致力表达的善恶之争宏观主题没有任何改变。所以，怀爱伦的研究者们“应该在使用怀爱伦作品的历史叙述时审慎确定其中的历史细节。”²⁶

可能被人误解最为严重的怀爱伦存在的局限就是，她觉得自己需要使用其他人的语言去表达上帝在她里面默示的思想。批评家们对这个问题大书特书，并指控怀爱伦存在公然的抄袭。虽然此处的讨论并非旨在对抄袭的指控给出一个完整的回应，但相当充分的证据可以证明，怀爱伦乃是在合情合理的范畴之内对文献进行借鉴，而不是在抄袭。²⁷为什么怀爱伦会觉得自己有需要去借鉴其他作家的语言呢？怀威利的解释最能帮助我们理解这一点。

“尽管上帝曾赐给她一切的能力，以一种比其他历史学家更加有力更加有效的方式呈现基督和他的使徒、先知及改革家们的生平，但她总是极其敏锐地感到她缺乏学校教育的结果。她钦佩其他作者用来向他们的读者介绍上帝曾在异象中呈现在她面前之场景的语言，她发现完全或部分地使用他们的措词，介绍她通过启示知道、想传给读者的那些事，既快乐又方便还节省时间。”²⁸

按照本章开篇出引述的文森特·拉米克的说法，批评家们有着“严重的疏漏”，仅仅专注于怀爱伦的用词和语句，而不是怀爱伦的信息。只是咬文嚼字地探究这段话或那段话究竟出自哪里，批评家们根本就没有看到怀爱伦作品呈现出的最终形式——即怀爱伦的信函、手稿、文章和书籍究竟是以何种方式呈现在了我们面前。虽然怀爱伦借鉴了当时其他作家的思想、观点和语句，以最终形式呈现出的怀爱伦的信息才是我们必须去聆听的。为了对身为作家的怀爱伦表现出应有的公平，我们必须看到宏观主题的存在，即作为一个整体的怀爱伦的信息。这一章余下的部分将会努力将其刻画出来。

宏观主题

正如上文提到的，怀爱伦的写作风格有别于那些撰写系统神学著作的正统神学家。不过怀爱伦还是通过其在作品中运用的属灵概念展现出了卓越的神学天赋和洞察力。因此，怀爱伦不仅仅是一位实践或“特定领域的”神学家，她还将自己对那些属灵概念之运用的目标受众锁定在了“普通人”的身上。²⁹而且，细心的研究者同样可以在怀爱伦的作品中辨识出一种核心性的、具有支配地位的原则，一种条理清晰的主题，也就是一种将所有内容都关联到一起的东西。研究者将这种宏观主题称为“善恶之争主题”。³⁰

简单来说，善恶之争主题描述的理念是，整个世界的历史就是在基督及其使者和撒但及其使者之间展开的那场宏大斗争的战场。这场斗争不仅有着普世性的影响，也会牵涉到每一个曾经生活在地球之上的人类。基督复临就是这场斗争的高潮。当那一刻到来的时候，基督对撒但的胜利将完全实现，一切由邪恶撒但造成的问题都将被除灭。最终的审判将呈现在所有智慧生命的面前，上帝品格的明证已于基督死在地上十字架的那一刻彰显无遗。³¹

在怀爱伦先知事工的大部分时间里，善恶之争的主题始终主导着她的作品。这种主题在怀爱伦的早期著作中尚属雏形阶段，1858年3月怀爱伦在俄亥俄州拉维茨格罗夫（Lovett's Grove）见到了完整的关于善恶之争的异象之后，这种思想开始变得愈发清晰，并渐渐成形。³²这个异象之后的6个月，《属灵的恩赐》第一卷出版发行。这本书使用219页篇幅对善恶之争的故事进行了描绘。³³怀爱伦善恶之争主题发

展的第二个阶段的标志是《预言之灵丛书》的问世,这是她在 1870 年至 1884 年期间的作品。这部丛书的内容由一本《预言之灵》而来,经过扩展写成了篇幅约为 1200 页的 4 本书。³⁴ 这一主题的第三个阶段,也是最后一个阶段,其标志就是我们今天熟知的五卷本的《历代之争丛书》:《先祖与先知》、《先知与君王》、《历代愿望》、《使徒行述》、《善恶之争》。在这些书籍中,《预言之灵丛书》的 1200 页篇幅被扩充到了 3500 页。³⁵ 这部最终的丛书是在怀爱伦人生最后的 20 年中完成的。

怀爱伦对善恶之争的故事进行的每一个阶段的呈现都是在前一个阶段的基础之上展开的,她不断在饱满性和细节性的层面对这一主题进行拓展和延伸。《历代之争丛书》是善恶之争主题发展的最终形式,这套丛书就是最能正式体现这一主题的作品。举例来说,《先祖与先知》和《先知与君王》涵盖了旧约时代的善恶之争。《历代愿望》被一些人认为是怀爱伦最伟大的作品之一,涵盖了四福音呈现的基督生活之时代的善恶之争。《使徒行述》涵盖了从使徒行传到启示录的新约书卷涉猎之时期的善恶之争。这套丛书的最后一部,以这一主题的正式名称命名——《善恶之争》,描绘了从公元 70 年耶路撒冷毁灭以来,基督与撒但之间的斗争,直至善恶之争的高潮基督复临和大地更新为止。怀爱伦在论到这本书的时候说,她热切期望“看到这本书比我其他的著作能销得更为广泛。因为在《善恶之争》中,赐给世界的最后警告比我其他的书写得更加明确。”³⁶

约瑟夫·巴蒂斯通进行了一项关于《历代之争丛书》的重要研究,名为《怀爱伦著作中的善恶之争主题》(*The Great Controversy Theme in E. G. White Writings*)。他在研究中写道:“从许多方面来说,《历代之争丛书》都堪称神学领域的杰出代表作。怀爱伦通过一种极其独特的手法展开了对人类历史中那些最为重要之斗争场景的描写,将这场斗争中的核心主题一语道破,显明这场斗争乃是与每一个人都息息相关的。用一种[简明的]方式,怀爱伦道出了涉及人类困窘处境的最令人望而兴叹之问题(关于罪恶的问题)的答案。这套丛书的一项主要成就即是(即使不是最重要的),其展现了上帝品格的无可指责。”³⁷

诚然,正如巴蒂斯通和其他许多人提到的,这套丛书的第一部《先祖与先知》卷首的开篇语为:“‘上帝就是爱’(约 4:16)。他的本性和他的律法就是爱。过去如此,现在如此,将来永远也必如此。”³⁸ 这套丛书的最后一部《善恶之争》是用这样的话收尾的:“善恶的大斗争结束了。罪与罪人也不再有了。全宇宙都是洁净的。在广大宇宙之间,跳动着—一个和谐的脉搏。从创造万物的主那里涌流着生命、光明和喜乐,充满这浩大无垠的宇宙。从最小的原子到最大的世界,一切有生和无生之物,都在他们纯洁的荣美和完全的喜乐上,宣扬上帝就是爱。”³⁹ 所以,“上帝的爱”就是上帝品格最为显著的特征,怀爱伦的《历代之争丛书》以此为始也以此为终,表明怀爱伦的目标就是要准确彰显上帝的品格,正如善恶之争的故事所体现的一样。⁴⁰

与上帝无私舍己、自我牺牲的爱这一主题相对,怀爱伦揭露之撒但的诡计则是

历代以来对世界的欺骗。怀爱伦同样将基督塑造为一种超越性的力量，有能力战胜罪恶，并且怀爱伦在每一本书中都贯穿始终地高举基督的福音为堕落罪人的唯一盼望。

由于《历代之争丛书》对各种主题呈现，乃是在一种基督与撒但之间的那场涉及全宇宙之斗争的背景下，所以我们将这套丛书视为怀爱伦作品中每一件的神学框架。⁴¹《历代之争丛书》犹如怀爱伦神学思想的房角石，应该成为解释怀爱伦其他一切作品的起点。因此，怀爱伦的研究者必须回到这几本书中，不断以此为锚点，去研究怀爱伦其余的作品。对于那些首次接触怀爱伦作品的人来说，应该在研究中首先从这几本书读起，因为在这几本书中可以最为清晰地看到怀爱伦信息的宏观主题。

约翰·伍德（John Wood）对怀爱伦的善恶之争思想进行了一段非常不错的总结。在将怀爱伦的作品视为一个整体展开讨论时，他解释说，怀爱伦“的兴趣和作品看上去涉猎范围很广，有时候显得毫无关联，”能够将一切联系到一起的体系正是“善恶之争”，包括“[善恶之争的]发展的历史要素、[善恶之争的]历史和罪[的问题]的解决。”怀爱伦对善恶之争的描述“复杂而微妙，”但该主题“始终围绕着3项基本问题，这一点很容易就可以说清楚。”然而，潜藏在这些论述体现出之简明易懂背后的却是其所具有的“复杂性和深入性。”

所谓的3项[基本]核心问题就“是路西弗在否定上帝的统治方式时提出的论点。”从时间循序和逻辑上来讲，这3项问题都是这场普世性叛乱的基础：⁴²（1）“上帝是一位严苛、武断、独裁、不公义、不公平的暴君。这种观点的基础是，上帝武断地颁布了一种独裁的律法，他根本无权如此去做。”（2）“上帝不能（或不会去）施行赦免，”因为“公义和慈爱就本质而言乃是不兼容的对立面。”（3）“上述两个论点在十字架上已经崩溃，路西弗便开始攻击律法，说慈爱已经胜过了公义，律法已经被废止了。”对于怀爱伦来说，“这是一种末世论范畴的问题，”并且“究竟什么才是基督教的宗旨，正是此处争论的问题所在。”⁴³

贯穿其所有的作品，怀爱伦使用善恶之争的主题对上帝进行了描绘，借着耶稣基督的道成肉身、生平、死亡、复活、升天、代求和复临回应了上述3项指控。怀爱伦的神学思想涉及上帝的品格和上帝的律法，完全以基督为中心。伍德十分正确地指出，“基督的救赎是怀爱伦神学体系的核心，”“‘善恶之争’的架构是一种将所有内容连接在一起的主题，也是整个体系的主导原则。”⁴⁴换言之，蛇对人子的攻击就是怀爱伦呈现基督为这个世界的罪付上之伟大牺牲的主线框架。我们绝对不能无视怀爱伦作品中的这一核心特征。

请仔细阅读下面的话，其中展现的正是基督和基督的牺牲在怀爱伦的思想中占据的核心地位：

“基督为赎罪所作的牺牲，乃是伟大的真理。其他一切真理都围绕着这个

中心。从创世记至启示录,《圣经》的每一条真理,若要正确地理解和赏识,就都必须摆在髑髅地十字架上的光中进行研究。我向你们指出一个怜悯与重生,救恩与救赎的伟大标志,那就是上帝的儿子被高举在十字架上。这要成为我们传道人每一篇讲章的基础。”⁴⁵

“真理的知识是上帝的大能,能救一切相信的人。赎罪祭,基督的义,对我们来说是一切真理的中心。在髑髅地的十字架上,慈爱和诚实,彼此相遇。公义和平安,彼此相亲。”⁴⁶

“在研究《圣经》的时候,要始终记住一个伟大的中心真理,就是基督和他被钉十字架。其它所有的真理都应与之联系起来,才能产生影响和效果。唯有在十字架的光辉中,我们才能认识到上帝律法的崇高性质。只有藉着我们救赎主在十字架上的功劳,才能赐生命给因罪而瘫痪了的心灵。基督的爱激励人在他的辛苦与牺牲中与他联合。上帝之爱的启示在他们心中唤起一种曾被他们忽略了的责任感,要向世人作擎光者,并用宣教的精神激励他们。这个真理开导人的心思,圣化人的心灵。它会驱除不信并产生信心。这是人们心中应该不断思想的一个伟大真理。可是人们对上帝的爱的理解是多么模糊啊,在教导《圣经》时这爱也只在人们心中留下微弱的印象。”⁴⁷

因此,对于怀爱伦来说,福音——以基督的十字架为中心,就是上帝通过救赎人类、使人类恢复上帝的形象,讲述出的以基督为中心的故事,如此便反驳了撒但那种认为上帝武断、不饶恕又不公义的指控。下面的这段话更加清晰地展现了怀爱伦思想的核心主题。

“《圣经》的中心思想和全书各卷的主题,乃是救赎的计划,即在人心中恢复上帝的形象。从伊甸园中第一次宣布含有希望的判决,到启示录中最后光荣的应许:‘也要见他的面;他的名字必写在他们的额上’(启 22:4),《圣经》每一卷和每一段的信息都阐明这奇妙的主题,——人类得到高举,——上帝的能力‘使我们藉着我们的主耶稣基督得胜’(林前 15:57)。”⁴⁸

这里提到的“救赎计划”就是上帝在基督里成就的一切,救赎人类并保证人类在更新的大地之上有份,正如启示录所描绘的。这其中包含新约中所有关于称义、救赎、归(上帝)为子嗣、(与上帝)和好、牺牲、复活和荣耀的概念。这就是以十字架为中心的宏观主题。怀爱伦将上帝在全宇宙面前彰显其品格之公义的宏观主题带入了这段故事中,她的主要专注点就是《圣经》的主线——在对人类的救赎中展现

的上帝无私牺牲的爱。如此，善恶之争的故事便成为怀爱伦描绘基督和救赎计划中蕴含之上帝的爱这一伟大题旨的框架。

下面这段话是对怀爱伦作品中的善恶之争主题最为言简意赅的总结，我们可以看到核心主题——救赎计划和善恶之争的框架在怀爱伦的思想中是如何交汇的。

“《圣经》是它自己的解释者，应当用经文来对照经文。学生应当学会把《圣经》看作是一个整体，明白其中各部分的关系。他必须知道《圣经》中严肃的中心论题：——上帝起先对于世界的旨意，善恶之争的发生和救赎的工作。他必须明白正在争夺优势的两大原则的性质，学会从历史和先知书的记载中追踪他们的动向，直到最后的大结局。他必须看到这场斗争是如何介入人类生活的各个领域。他自己生活的一举一动总是表现出两个敌对动机中的一个。不论他自己是否出于愿意，他目前正在决定在这场斗争中他是站在哪一方。”⁴⁹

结论

这一章讨论的是怀爱伦信息的宏观主题，我们可以看到怀爱伦的神学思想都体现在了《历代之争丛书》之中，构建起了一种通过基督在善恶之争的框架内成就之救赎的统一信息。这就是怀爱伦信息的最终形式，我们在阅读怀爱伦作品的时候必须将这一点牢记于心。若是没有看到或未能理解这种宏观主题，不将所有的片段联系成一个整体，带来的结果就只能是对怀爱伦作品的误解、误用和歪曲。

文森特·拉米克用下面的这段分析指出了怀爱伦使用他人作品并“将其转化成自己独特语言”的方式。

“这种情况有些像一位建筑工人想要建造一栋房子。在这位工人的面前有一些基本的、必须的建筑材料——窗户、门、砖，等等。甚至还有一些由之前的建筑工人使用不同建筑材料构建起的可供参考的建筑结构和建筑风格。这位建筑工人将所有一切汇总到一起，为己所用。这栋房子的设计、最终的外观、最终的形状、大小、感觉，对于当时直接看到成品的建筑工人来说是全然新颖的。这位建筑工人便在最终的成品上烙印下了自己的标记——这栋房子是他自己的了。（这位建筑工人不会去说，或者也没有必要去说，我从这个地方买了砖，我从那个地方买了门、我又在另外一个地方买了窗户，根本没必要！）我认为这就是怀爱伦使用那些出自她以前的作家之作品中的词汇、短语、句段、句子、段落，甚至是整页内容的方式。她一直在法律许可的范围之内进行合理的运用，在整个过程中创造出了一种远比将各个零散片段拼凑到一起，显得更加宏大（甚至更加绚丽）的东西。”⁵⁰

本章总结

1. 这一章继续讨论了背景在解释怀爱伦作品的过程中具有的重要性，讨论的聚焦点将扩展至怀爱伦作品中的宏观主题。
2. 怀爱伦信息的宏观主题是什么？那些数十年间在怀爱伦各个作品中贯穿的主题所交织的画卷究竟是什么？怀爱伦众多劝勉的终极目标是什么？只有将怀爱伦的信息视作一个整体，我们才能从中寻得这些问题的答案。
3. 首先，关于怀爱伦浩繁作品的主题是否和谐统一的问题，必须提出一些重要的注意事项。
 - a. 理解怀爱伦的写作风格与系统神学领域的神学家并不相同是非常重要的。
 - b. 怀爱伦的读者必须理解，在多年的事工之中，怀爱伦经历了对神圣真理之理解的成长。
 - c. 怀爱伦的读者必须理解怀爱伦存在之局限的本质。
4. 怀爱伦的写作风格有别于那些撰写系统神学著作的正统神学家。不过怀爱伦还是通过其在作品中运用的属灵概念展现出了卓越的神学天赋和洞察力。
5. 细心的研究者同样可以在怀爱伦的作品中辨识出一种核心性的、具有支配地位的原则，一种条理清晰的主题，也就是一种将所有内容都关联到一起的东西。
6. 研究者将这种宏观主题称为“善恶之争主题”。简单来说，善恶之争主题描述的理念是，整个世界的历史就是在基督及其使者和撒但及其使者之间展开的那场宏大斗争的战场。这场斗争不仅有着普世性的影响，也会牵涉到每一个曾经生活在地球之上的人类。基督复临就是这场斗争的高潮。当那一刻到来的时候，基督对撒但的胜利将完全实现，一切由邪恶撒但造成的问题都将被除灭。最终的审判将呈现在所有智慧生命的面前，上帝品格的明证已于基督死在地上十字架的那一刻彰显无遗。
7. 在怀爱伦先知事工的大部分时间里，善恶之争的主题始终主导着她的作品。这种主题在怀爱伦的早期著作中尚属雏形阶段，1858年3月怀爱伦在俄亥俄州拉维茨格罗夫见到了完整的关于善恶之争的异象之后，这种思想开始变得愈发清晰，并渐渐成形。
 - a. 这个异象之后的6个月，《属灵的恩赐》第一卷出版发行。这本书使用219页篇幅对善恶之争的故事进行了描绘。
 - b. 怀爱伦善恶之争主题发展的第二个阶段的标志是《预言之灵丛书》的问世，这是她在1870年至1884年期间的作品。这部丛书的内容由一本《预言之灵》而来，经过扩展写成了篇幅约为1200页的4本书。
 - c. 这一主题的第三个阶段，也是最后一个阶段，其标志就是我们今天熟知的五卷本的《历代之争丛书》：《先祖与先知》、《先知与君王》、《历代愿望》、

- 《使徒行述》、《善恶之争》。在这些书籍中，《预言之灵丛书》的1200页篇幅被扩充到了3500页。
- d. 怀爱伦对善恶之争的故事进行的每一个阶段的呈现都是在前一个阶段的基础之上展开的，她不断在饱满性和细节性的层面对这一主题进行拓展和延伸。
8. 《历代之争丛书》是善恶之争主题发展的最终形式，这套丛书就是最能正式体现这一主题的作品。
9. 约瑟夫·巴蒂斯通进行了一项关于《历代之争丛书》的重要研究，名为《怀爱伦著作中的善恶之争主题》，他写道：“从许多方面来说，《历代之争丛书》都堪称神学领域的杰出代表作。”
10. 由于《历代之争丛书》对各种主题呈现，乃是在一种基督与撒但之间的那场涉及全宇宙之斗争的背景下，所以我们将这套丛书视为怀爱伦作品中每一件事的神学框架。《历代之争丛书》犹如怀爱伦神学思想的房角石，应该成为解释怀爱伦其他一切作品的起点。因此，怀爱伦的研究者必须回到这几本书中，不断以此为锚点，去研究怀爱伦其余的作品。
11. 约翰·伍德（John Wood）对怀爱伦的善恶之争思想进行了一段非常不错的总结。他认为有3项核心问题是路西弗在否定上帝的统治方式时提出的论点。从时间循序和逻辑上来讲，这3项问题都是这场普世性叛乱的基础。
- a. 路西弗指控上帝是一位严苛、武断、独裁、不公义、不公平的暴君。这种观点的基础是，上帝武断地颁布了一种独裁的律法，他根本无权如此去做。
- b. 路西弗指控上帝不能（或不会去）施行赦免，因为公义和慈爱就本质而言乃是不兼容的对立面。
- c. 上述两个论点在十字架上已经崩溃，路西弗便开始攻击律法，说慈爱已经胜过了公义，律法已经被废止了。对于怀爱伦来说，“这是一种末世论范畴的问题，”并且“究竟什么才是基督教的宗旨，正是此处争论的问题所在。”
12. 贯穿其所有的作品，怀爱伦使用善恶之争的主题对上帝进行了描绘，借着耶稣基督的道成肉身、生平、死亡、复活、升天、代求和复临回应了上述3项指控。
13. 怀爱伦的神学思想涉及上帝的品格和上帝的律法，完全以基督为中心。伍德十分正确地指出，“基督的救赎是怀爱伦神学体系的核心，”“‘善恶之争’的架构是一种将所有内容连接在一起的主题，也是整个体系的主导原则。”换言之，蛇对人子的攻击就是怀爱伦呈现基督为这个世界的罪付上之伟大牺牲的主线框架。我们绝对不能无视怀爱伦作品中的这一核心特征。
14. 对于怀爱伦来说，福音——以基督的十字架为中心，就是上帝通过救赎人类、使人类恢复上帝的形象，讲述出的以基督为中心的故事，如此便反驳了撒但

- 那种认为上帝武断、不饶恕又不公义的指控。
15. 怀爱伦所说的“救赎计划”就是上帝在基督里成就的一切，救赎人类并保证人类在更新的大地之上有份，正如启示录所描绘的。这其中包含新约中所有关于称义、救赎、归（上帝）为子嗣、（与上帝）和好、牺牲、复活和荣耀的概念。这就是以十字架为中心的宏观主题。
 16. 怀爱伦将上帝在全宇宙面前彰显其品格之公义的宏观主题带入了这段故事中，她的主要专注点就是《圣经》的主线——在对人类的救赎中展现的上帝无私牺牲的爱。
 17. 善恶之争的故事成为怀爱伦描绘基督和救赎计划中蕴含之上帝的爱这一伟大题旨的框架。
 18. 因此，怀爱伦信息的宏观主题就是体现在《历代之争丛书》之中的怀爱伦神学思想，构建起了一种通过基督在善恶之争主题的框架内成就之救赎的统一信息。
 19. 没有看到或未能理解这种宏观主题，不将所有的片段联系成一个整体，带来的结果就只能是对怀爱伦作品的误解、误用和歪曲。

第十二章

宏观主题——第二部分：证明怀爱伦的信息

怀爱伦的批评家们大多关注于怀爱伦作品中彼此孤立的矛盾表述，但却从未倾听过更加宏观层次的信息。正如在前一章提到的，这些彼此矛盾的表述在怀爱伦浩如烟海的作品中仅占十分微小的一部分。¹ 仅仅专注于怀爱伦作品中的一小部分，将其视为怀爱伦的所有言论，并对作品的其余部分视而不见，这是一种误导。如此做的批评家们错过了一份福音，就是怀爱伦的善恶之争主题着力突显的以基督为中心的信息。

近些年来，各类反对者已经将专注点转移到了善恶之争主题，并称其不符合《圣经》。他们说这一主题就是在刻画一位“优柔寡断、独善其身、玩弄政治手腕的上帝，……紧盯宇宙间的民意走向。”² 他们认为，善恶之争主题“使上帝脱离了对其正直的谨守，”而“福音也成了一种宣传手段，渲染上帝要解决的问题是由人造成的，与他无关。”³ 上帝，“乃是一位万有之上的真神，无需向任何人证明他是公正的，撒但是说谎的。”⁴ 这种观点甚至还认为，复临信徒理解的善恶之争错误地将上帝刻画为“被捆锁在了与撒但的斗争之中”，而且这场斗争的“结果”还“犹未可知。”⁵ 本章将分4点对这些攻击展开回应。

1. 怀爱伦的善恶之争主题拥有充分的《圣经》证据。事实上，这一主题对于整本《圣经》而言犹如基石一般。以下的这段话是旧约学者理查德·戴维森对善恶之争主题在《圣经》中的核心地位所具有之《圣经》证据的总结：

“创世记 1 至 3 章表明《圣经》具有一种多维的核心，包括：(1) 上帝的创造和上帝对其创造物的原初计划；(2) 创造主作为超然之神 (Elohim) 和具有位格之耶和華 (创世记 1 至 2 章中三位一体之间的相辅相成) 的品格；(3) 围绕上帝品格展开的普世性之道德领域斗争的爆发 (创世记 3 章)；(4) 在福音维度之下的针对这场进行中之斗争的解决方案，应许中的后裔将以脚跟受伤的代价击打毒蛇的头，自愿在替代性 (代替人类承受刑罚) 的救赎中将自己的生命献上，以打碎古蛇的头，将罪恶终结 (创 3: 15)。在启示录的最后几章中 (尤其是 20 至 22 章)，我们可以看到对这种多维

主题的重现，这场普世性的斗争已经随风而去（启 20：；21：6）、新天新地的创造、通过弥赛亚的复临实现的人类复兴（启 21：-22：）、对上帝品格/上帝之名的最终启示和证明（具体见启 22：4，6；参 19：1-2）、在羔羊耶稣里成就的以救赎为中心的福音维度之下的应许（具体见启 21：6，22-23；22：16-17）。”⁶

戴维森进一步解释说，他并不认为这种“核心”是某种“将一切内容组织在一起的原则”或“将《圣经》中所有其他主题、要素和概念连接到一起的‘线索’”，这更像是一种“能够使整本《圣经》拥有终极意义的原始出发点。”⁷ 基督复临安息日会之外的《圣经》学者同样指出了这一主题。例如，在《战争中的上帝：圣经与属灵之争》（*God at War: The Bible and Spiritual Conflict*）和《撒但和罪恶的问题：构建一种三位一体式的斗争神义论》（*Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*）⁸ 这两部引起了福音派团体注意的作品中，格里高利·A·博伊德（Gregory A. Boyd）认为，“斗争世界观”乃是《圣经》的核心所在。在《上帝是一位战士》（*God Is a Warrior*）一书中，特伦佩尔·朗文三世（Tremper Longman III）和丹尼尔·G·里德（Daniel G. Reid）主张，“神圣战士”的主题是《圣经》本质统一性的源头。⁹ 因此，虽然这些学者并不认同基督复临安息日会理解中的每一个细节，但他们确实承认，《圣经》包含着善恶之争的主题。

人们可以在《圣经》的若干处清楚看到这一主题，比如在创世记 3 章 15 节中说，蛇（撒但）和女人的后裔（基督）要彼此“为仇”（强烈的敌意）、洪水记载中提到的罪恶、异教和偶像崇拜的发展，以及希伯来宗教的腐化。在约伯记 1 章 16-12 节、2 章 1-8 节和撒加利亚书 3 章 1-10 节中更是点名提到了撒但。在新约中，这种斗争在基督第一次降临的时候达到了白热化。在旷野的试探中、在耶稣的公众布道中、在耶稣受苦的时候，撒但都不断攻击耶稣。然而，耶稣却在每一步中都取得了胜利，并最终在十字架上击败了撒但（启 12：10-11）。耶稣同样在比喻中提到了善恶之争，比如撒种的比喻（太 13：2-23）、稗子和麦子的比喻（太 13：24-30）、婚宴礼服的比喻（太 22：1-14）和浪子的比喻（路 15：）。保罗在书信中将撒但称为“悖逆之子心中运行的邪灵”（弗 2：2）和“这世界的神”（林后 2：2）。最值得注意的是，保罗有着教会正在与撒但及其使者争战的观点：“因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战”（弗 6：12）。彼得则称撒但为我们的“仇敌魔鬼”（彼前 5：8）。

按照弗兰克·霍尔布鲁克的观点，“凭着信心获得救恩的教导（按照保罗的描绘就是称义、成圣、得荣耀），在基督及其改变人心之恩典的主题下，也可以被描述为是一场上帝与撒但之间的道德领域的斗争。”因为亚当的堕落，导致他本身及其后裔的本质也随之退化，“上帝在撒但和人类之间构建起的敌意或对立，乃是通过圣灵在

良知中的运行发挥作用的。”因此，“每个人心中都存在的这种状况，就是普世维度之下正在进行中的那场道德斗争的微观缩影。”新约的作者们将这种斗争形容为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争（加 5:17）；属肉体的人不能得上帝的喜欢（罗 8:6-8）；以及私欲生出罪和死亡（雅 1:14-15）。¹⁰

最终，启示录描绘了这场善恶之争的高潮，基督作为一位神圣的战士，在世界的末了消灭了魔鬼及其跟从者，在更新的大地之上建立起了最终的和平，在那里相信的人将不会再卷入这场每一个人都必须面对的与罪之间的斗争（启 19:-22:）。主张怀爱伦的善恶之争主题不符合《圣经》，只能证明这些人没有仔细留意《圣经》究竟在说什么。很明显，这一主题在《圣经》中从头到尾贯穿始终，怀爱伦只是反映了《圣经》的这种“斗争世界观”而已。

2. 有观点指出怀爱伦认为这场基督与撒但之斗争的结果犹未可知，这显然是完全对怀爱伦的信息充耳不闻。约瑟夫·巴蒂斯通在《怀爱伦著作中的善恶之争》的开篇处直接提到了这一点。

“就她 [怀爱伦] 的思路而言，这场基督与撒但之间的斗争并非两股对等势力之间的斗争，而是创造主与造物之间的斗争。因此，从神学角度出发认为这是一种二元论的说法是不正确的，除非人们能够从一开始就证明这种二元论的本质。要知道，虽然怀爱伦认为这是一场两个敌对势力之间的斗争，但她同样认为这场斗争的最终结果是毋庸置疑的。公义和真理的原则已经在基督的生平之中展现出来，并将会最终胜过那在撒但的行动中体现出的罪和错谬的原则。罪的毒瘤将从上帝的创造中被抹去，永远不会再次出现。这种对善最终会战胜恶的确信，使怀爱伦的宗教哲学显示出了一一种本质性的乐观。”¹¹

3. 有观点指出《圣经》并未描绘善恶之争中存在一种对上帝品格的证明，这是一种误解。请留意相关证据。在《圣经》开篇处对堕落的叙述中，上帝的品格是核心的问题（创 3:）。上帝的名——*Yahweh*，“耶和華”（在《圣经》刻画上帝本身或身为拯救者的上帝时会使用）和 *Elohim*，“上帝 / 神”（大能的创造主）——组合在一起（“耶和華上帝”）共使用了 9 次，分别出现在这一章的 1 节、8 节、9 节、13 节、14 节、21 节、22 节和 23 节。只有在摩西引述的蛇和夏娃的对话中，称呼上帝时才单独使用了 *Elohim*。显然蛇在巧妙地避免使用上帝的圣名。所以，在《圣经》的开篇，撒但便开启了对上帝的错误解读，扭曲着上帝的圣名 *Yahweh*（耶和華）所传达的那种融汇着爱与救赎的本质。这就意味着，上帝品格的问题乃是试探和堕落之中的一项主要聚焦点。

夏娃接受了撒但那种与上帝所宣称的一切和上帝那种融汇着爱与救赎之本质相

悖的暗示，她被欺骗进而对上帝的的话语和上帝品格的良善产生了怀疑，结果便陷入了堕落。¹²《圣经》余下的部分都在创世记3章15节的背景之下，指向并讲述着对上帝的品格进行证明的故事——这一点在关于那位将打碎恶毒仇敌的头，并拯救人类之救主的应许中尤为明显。¹³

这种证明在上帝将自己的名或自己的品格启示给摩西的时候依然在继续（出3：13-16；34：5-7）。《圣经》的宏观叙事中，此类自我启示可以被视作一种上帝对撒但在伊甸园之内曲解上帝品格的主要回应。在旧约余下的篇章中，成百上千处经文提及了上帝的圣名 *Yahweh*（耶和華）。这些经文都证明着上帝是谁，上帝有着何种本质。先知的著作、历史的叙述和诗篇都用各自独特的方式宣告着上帝品格的良善——上帝的慈爱和公义。

新约讲述的是那位长久以来所应许之弥赛亚（创3：15）最终降临的故事。通过他的降生、生平和教导，耶稣基督来到这个世界，成为上帝充满爱和舍己之品格的终极启示。福音书描绘的耶稣，在生平、信息和使命中皆与天父为一。他的生平和话语都是对撒但的驳斥，揭露着撒但的欺骗。福音书记载的在旷野中的试探和许多与魔鬼的交锋都清楚刻画着这场善恶之争的高潮。耶稣在十字架上的死亡战胜了撒但，并一劳永逸地将他的声音彻底止息（启12：7-12）。

《圣经》的最后一卷书启示录，所有《圣经》书卷都交织于此，其中反复描绘着欢庆上帝站在人类的立场之上施展大能作为的场面，并不断宣告着上帝的实至名归、公义和真实（启5：9-14；11：11-15；15：3-4；16：5, 7；19：1-6）。乔治·赖特十分恰当地评论道：“要么天上的使者和 / 或使徒约翰对上帝的真实、公义和实至名归地配得上审判的权柄这一主题有着病态的迷恋，要么所有这些就定然是善与恶之间那场斗争的核心问题。”¹⁴很明显，启示录将证明上帝的品格和上帝有权柄施行审判的问题放置在了核心地位，——在与罪恶的斗争和对人类的拯救这一背景之下去看尤为如此。所以，《圣经》，从创世记到启示录，都是怀爱伦对“证明上帝品格”这一主题之运用的背书。

4. 指控怀爱伦的善恶之争主题使上帝看上去独善其身、玩弄政治手腕、只顾自己的声誉，乃是一种对怀爱伦信息的不可理喻的误解。《历代愿望》第1章非常巧妙地呈现了上帝对其品格和统治进行证明的本质所在。在这一章中，怀爱伦向我们呈现了未堕落之宇宙的宏观背景。在开篇处，她写道：

“耶稣来与我们同住，是要向世人和天使显示上帝的品德；他是上帝的‘道’，上帝意念的宣示者。他为门徒祷告时说：‘我已将你的名指示他们’……‘有怜悯、有恩典的上帝，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实’。‘使你所爱我的爱在他们里面，我也在他们里面’。但这种启示并不是单给他在地球上的儿女的。我们这个小小的世界，乃是全宇宙的教科书。上帝恩典的奇

妙旨意，救赎之爱的奥秘，是‘天使也愿意详细察看’的题目，也将成为他们千秋万世的课题。蒙救赎的人们和那些未曾堕落的生灵，都要把基督的十字架作为他们的科学和诗歌。他们将要看出：从耶稣脸上焕发出来的，乃是自我牺牲之爱的荣光。从髑髅地所发出的光辉中可以看出：舍己之爱的律，正是贯通天地的生命之律。那‘不求自己的益处’的爱，本是发源于上帝之心；而且，那住在人不能靠近之光中的天父的品德，显明在那位心里柔和谦卑的主基督身上。”¹⁵

请留意怀爱伦在通过出埃及记 34 章 6 节的话语宣扬上帝的圣名和上帝的品格时，包含着对耶稣的何种理解，这段话乃是上帝向摩西宣告自己的圣名时留下的。耶稣被理解为上帝品格的终极彰显。在对上帝那无私、牺牲、舍己之爱的强调中，人们不能忽视下面这句话：“但这种启示并不是单给他在地球上的儿女的。”上帝对自己品格的启示乃是面向整个宇宙的。“蒙救赎的人们和那些未曾堕落的生灵”，这段话会使人不禁联想到歌罗西书 1 章 20 节——基督“藉着在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。”这可不是对一位从人类角度揣测的只顾自己声誉又玩弄政治手腕的上帝进行的描绘。

按照怀爱伦的说法，耶稣来乃是要“揭露”撒但的“欺骗”，并显明“上帝爱的律法”乃是“无私的律法”。从屈尊披戴人性的事来看，基督显出了“与撒但完全相反的品格，”后者才是真正的充满自私自利又玩弄政治手腕。在十字架上的死亡中，基督“在屈辱的路上，不惜更进一步。”借着基督那替代性的牺牲（替代人类受罚），人类获得了拯救和高举。

“基督受了我们所该受的罚，使我们得他所该得的赏。他为我们的罪——他原是无份的——却被定为罪，使我们因他的义——我们原是无份的——得称为义。他忍受了我们的死，使我们能得他的生。‘因他受的鞭伤，我们得医治。’

“藉着他的生与死，基督将被罪恶所破坏的一切复原有余了。撒但原来企图将人与上帝永远分离。但在基督里，我们同上帝的联合，反而比未堕落前更加密切了。救主既取了人性，就和我们结成了永不分离的关系。他和我们联成一体，直到永远。‘上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们。’上帝赐下独生子，不单是为担当我们的罪，作我们的牺牲而死，上帝竟将他赠送给堕落的人类。”¹⁶

上帝回应了撒但的指控，通过在自己儿子身上成就的事向所有的受造物彰显了上帝之爱的深挚。福音中显明的爱是无与伦比的。这份爱诉说给每一个人类的孩子，诉说给每一个天上的天使，也诉说给居住于上帝完美宇宙中的所有未堕落的生命。“在基督里，地上的家庭和天上的家庭竟团聚一起了。”¹⁷ 因此，在怀爱伦的理解中，上帝对证明自己品格的期望与人类对名誉的渴望毫无相似之处。在整个证明上帝品格和上帝统治的过程中，上帝彰显了他对受造之物的爱乃是何其深挚。将宇宙诸天之中的平安和喜乐提升到一个新的高度是一种无私的举动。这表明与上帝的声誉相比，他更加关心的乃是所有受造之智慧生灵的福祉和快乐。

《历代愿望》第1章的结论表明了怀爱伦的理解，基督的救赎工作与对上帝的品格和统治的证明是不可分割的。

“上帝的政权因基督救赎的工作而显出清正公义。‘全能者’被公认为慈爱的上帝。撒但的诬告被驳倒，他的品性被揭露了。反叛永不能再起，罪恶永不能再进入宇宙。千秋万世，永保无反叛之虞了。天上和地上的亿万居民，因爱的自我牺牲，与他们的创造主结成永不分离的联合了。”

“救赎的工作必将完成。罪在哪里显多，上帝的恩典就在那里更显多了。曾被撒但盘踞的地球，不但要被赎回，还要被拔高。我们这小小的世界，虽被罪恶咒诅，一度沦为上帝光辉造物中的唯一污点，将来却要得尊荣，超过宇宙中其他诸世界。在人类的这片领地上，荣耀之君——天父的爱子——曾披戴人性生活、受苦、受死。当他将万有更新时，上帝的帐幕要支立于人间，‘他要与人同住，他们要作他的子民，上帝要亲自与他们同在，作他们的上帝。’在永恒无穷的世代中，当被赎之民在上帝光中行走之时，他们必因上帝那无可言喻的恩赐耶稣基督而赞美他，欢喜地称颂他为——以马内利——‘上帝与我们同在！’”¹⁸

这就是怀爱伦对证明上帝品格和上帝统治的教导。关于这项内容丰富的主题，上帝“在基督里，叫世人与自己和好”（林后5:19）乃是怀爱伦思想的核心。再次看到，批评家们根本就没有倾听怀爱伦信息的声音。

关于善恶之争主题的讨论，还有另外一种概念牵涉其中，那就是救赎（赎罪）的本质。救赎一词是对上帝通过基督的工作使人类与自己和好之过程的称呼。福音派神学家常常从技术层面出发使用这个词代指基督在各各他献上的完全、充分且一劳永逸的牺牲（罗3:25；来9:12；提前2:6）。怀爱伦同样是在这种《圣经》的角度之下理解救赎的。举例来说，她写道：“基督把十字架立在天地之间。当圣父看见他儿子的牺牲时，就俯身承认它的完美，说‘够了’，‘赎罪（救赎）完成了’。”在基督

受难的背景之下，“没有什么语言能表达上帝看见他独生子成就赎罪（救赎）时的满足和喜乐。”¹⁹

此外，怀爱伦同样在更加广义的范围内对救赎有着理解——就是人们在新约中看到的“和好”的概念，其中包含着救赎对上帝所有创造之物的影响。例如，保罗对哥林多教会的人说：“上帝在基督里，叫世人与自己和好”（林后 5:19），在歌罗西书 1 章 19-20 节中，他写道：“因为父喜欢叫一切的丰盛在他 [耶稣] 里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。”这种更加广义的内涵包括对基督在十字架那里献上之救赎的牺牲所带来之福祉的运用。怀爱伦写下的这段话反映了她对《圣经》的此种理解：“我们的救主正在圣所中为我们辩护。他是担任我们中保的大祭司，为我们作赎罪的牺牲，用他宝血的功效为我们辩护。”²⁰

所以，这一点十分有帮助，正如乔治·赖特说的，“应该将救赎想成是一条线索，而不是某种孤立的要点，即使在上帝和撒但之间的斗争中，基督的受难是一个转折点。”²¹ 与之类似，安赫尔·罗德里格斯总结道：“救赎作为一个在十字架上的牺牲事件已经结束了，但……救赎作为一种引领的过程，能够使天上的圣殿和整个宇宙都从罪的污损中得到洁净，则尚未结束。”²²

因此，对于怀爱伦来说，救赎是一种过程，包括基督工作的不同阶段——道成肉身、无罪的人生、替代人类承受的死亡、复活、升天、在天上的代求、复临和最终的审判。²³ 所有这些至关重要的工作都包含在怀爱伦思想的救赎过程之中。不但如此，正如上文提到的，怀爱伦将基督在十字架上的死亡视为救赎的核心——“其他一切真理都围绕着这个中心。”²⁴ 她解释说，当仰望十字架的时候，天使就会欢愉，因为“知道罪与撒但的毁灭是确定无疑的了，人类的得赎也已万无一失。”²⁵

一个非常有价值的问题是：在下列 5 种关于救赎的经典理论中，怀爱伦教导的究竟是哪种？这 5 种理论分别是：

1. 榜样论：基督的死并非是为了得蒙天父的悦纳，而是一种我们应该经历的献身模式的榜样。
2. 道德影响论：基督的死向我们显明了上帝的爱，以此来促使我们对上帝赐下的救恩作出回应。
3. 统治论：基督的死显明了上帝律法的圣洁，以及违背律法的严重性，如此便维护了基于道德的统治。
4. 得胜论/赎价论：基督的血是向撒但支付的赎价，以拯救人类脱离他的控制，由此成就了对罪恶势力的胜利。
5. 刑罚替代论：基督是罪人的替代者，承受刑罚以达成上帝公义的要求。²⁶（大多数福音派信徒都支持这种理论。²⁷）

怀爱伦持守的是上述何种立场呢？答案是，她不能在这种排他性的分类方式之下被归属于任何一种理论。相应地，怀爱伦接受的是这些理论中的某些层面，但对另外一些层面则持否定立场。²⁸ 例如，当怀爱伦在普世维度之下思考善恶之争的时候，显然与统治论产生了关联，不过在极力主张刑罚替代论的表述中，她的观点又显然和统治论的支持者不同。像那些持守道德影响论的人一样，怀爱伦将十字架视为一种对上帝之爱的彰显。但同样地，在涉及刑罚替代论的表述中，怀爱伦的观点又与这种理论有着明显不同，刑罚替代论才是怀爱伦阐释救赎的主导。一个非常好的例子就在《历代愿望》的“髑髅地”那一章当中，怀爱伦在对基督受难的感人描述中详细说明了基督的这种替代人类承受刑罚的工作。

“我们众人的罪孽，都放在我们的替身和保人基督身上了。为了救赎我们脱离律法的咒诅，他被称为有罪者。因此，亚当每个子孙的罪，这时都重重地压在他心上。上帝对罪恶的愤怒，对不法之事所显出的憎恶，使他的儿子心中惊恐不已。……”

“基督这时所忍受的，就是将来他不再为罪人代求时，每个罪人所必要受到的惨痛。上帝儿子所喝的苦杯之所以如此苦涩，甚至使他心碎，乃是因为他替人类‘成为罪’，以致上帝的愤怒降在他身上。”

“那无瑕无疵的上帝的儿子，挂在十字架上，因受鞭打而遍体鳞伤。那常伸出来为人祝福的双手，被钉在木头上；他那双为施爱于人而不倦奔走的脚，被长钉子钉在木头上；君王的额角被荆棘作的冠冕所刺伤，发颤的嘴唇发着悲哀的喊声。他所受的这一切从他的头、手和脚上所滴下的血点，他那全身抽搐的痛苦，以及那因天父向他掩面而使他心中充满的说不出的悲惨是在向每一个人说明：上帝的儿子愿意背负罪恶的重担，乃是为你！为你，他攻破了死亡的关塞，敞开了乐园的门户；他曾平息怒涛，并在澎湃的巨浪上行走，使鬼魔战惊，病魔逃匿，使瞎子重见光明，死人起死回生的主，如今竟将自己献在十字架上作为赎罪祭。这一切都是因爱你而作的！那背负罪孽的主，忍受上帝的义怒，竟为你的缘故‘成为罪’。”²⁹

那些指控怀爱伦教导律法主义的批评家根本就没有从更加宏观的背景出发去理解怀爱伦关于救赎的信息。³⁰

对怀爱伦关于救恩之信息的误解

怀爱伦关于“救恩经历”³¹的教导之所以经常被误解，就是因为人们很少了解

卫斯理 - 阿民念 (Wesleyan-Arminian) 主义对怀爱伦思想的影响。³² 所谓的卫斯理 - 阿民念主义是一种雅各·阿民念 (Jacob Arminius, 1560-1609) 神学观念的集合体,³³ 他是荷兰莱顿市的神学教授, 以否定严格的加尔文主义预定论, 并强调意志自由而闻名;³⁴ 约翰·卫斯理 (1703-1791),³⁵ 著名的宗教奋兴运动家, 卫理公会的创立者。诸多研究都肯定了卫斯理和阿民念在神学思想方面属于完全意义的福音派, 并且符合《圣经》。³⁶

受阿民念神学观的影响, 卫斯理构建起了自己的神学体系, 强调恩典和人类的回应, 称义和救恩的保证, 成圣和完全。³⁷ 卫斯理最具标志性的一项教导就是, 成圣和完全对于基督徒的经历而言乃是不可或缺的。³⁸ 卫斯理教导说, 如果信徒消灭圣灵指正其有罪的感动, 陷入了一种习惯性的不认罪的景况之中, 他们就会摧毁自己的信仰并失去救恩。³⁹ 因此, 虽然卫斯理相信救恩的保证乃是基督徒经历中至关重要的一点, 但他也相信基督徒必须保持“警醒, 免得陷入沉沦。”⁴⁰

怀爱伦自幼便是卫理公会的信徒, 她对成圣的理解基于美国圣洁运动之下的循道宗传统,⁴¹ 当然关于成圣和完全, 怀爱伦并没有在所有问题上都遵循卫斯理的看法。⁴² 另外, 乔治·赖特也十分准确地评论道: “除非我们去研究怀爱伦成长阶段所处的卫理公会背景, 我们就无法真正理解怀爱伦对专业术语的使用和那些与完全有关的概念。怀爱伦的作品到处都是卫理公会式的词汇, 并且所使用的词汇都与《圣经》关于罪、完全和无罪的教导彼此和谐。”⁴³

同样重要的是, 我们应该意识到, 怀爱伦在某些方面遵循了卫斯理的教导, 比如自由意志和有条件的“圣徒蒙保守”——如果基督徒选择生活在罪中, 不去悔改, 那么他们就有可能从恩典中沉沦。这种背景对于正确理解所谓怀爱伦曾经讲过“(基督徒) 永远都不能说‘我已经得救了’”的相关表述显得尤为重要。批评家们将此类表述摘录出来, 去证明怀爱伦破坏了基督徒之救恩的保证, “强调凭行为得救”并“声称一个人在宣告自己已经得救之前, 必须做到完全和无罪。”⁴⁴

然而, 若是仔细分析这些表述, 就可以看到批评家们的家庭作业做得不合格。无论哪一处, 怀爱伦都是在卫斯理 - 阿民念主义对有条件的“圣徒蒙保守”的理解之下展开论述, 并强调着《圣经》中的命令 / 原则: “自己以为站得稳的, 须要谨慎, 免得跌倒”(林前 10 : 12)。对于怀爱伦来说, 那种一锤定音式的“我已经得救了”的宣告, 无非就是助长一种肆无忌惮的“一次得救, 永远得救”的态度, 进而使基督徒在自身的成长中“安于现状, 不再进步”。她说: “人有了这个念头, 就不再愿意警醒、祈祷、努力追求更高的目标了。”⁴⁵ 不过, 虽然这样说, 怀爱伦也从未尝试去破坏那源自《圣经》的, 关于救恩保证的勉励和鞭策。⁴⁶

事实上, 贯穿怀爱伦漫长的一生, 她始终相信并教导, 基督徒可以拥有救恩的保证。下列按照年代顺序整理的段落可以表明, 怀爱伦是多么信靠耶稣基督的功劳, 并鼓励他人也建立起同样的信靠。

1843年——摘录自年轻时的怀爱伦对自己归主经历的描述：“现在我心里充满了信心。我觉得有一种莫可言喻的爱上帝之心，并且有他的灵证明我的罪已得蒙赦免。我对于天父的观念也与过去不同了。我现在看他是一位仁慈温和的父，而不再是一个强迫人盲目服从的严厉暴君了。我的心以深切而热烈的爱向往他。我以顺从他的旨意为乐；并以为他服务而感到荣幸。再没有阴云使那向我显示上帝完美旨意的亮光晦黯不明。我确知在我心中有救主居住，并且体会到基督所曾经说过的真理：‘跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光’（约8：12）。”⁴⁷

1851年——摘录自怀爱伦的第一本书《怀爱伦基督徒经历与目睹概略》：“如果仇敌能致使沮丧灰心的人转眼不仰望耶稣，而是看自己，详述自己的不配，而不凝思默想耶稣的配得，他的仁爱，他的功劳和他伟大的怜悯，他就必把他们信心的盾牌夺去，而达到他的目的；他们也就要受到火焰般试探的攻击。故此软弱的人应当仰望耶稣，并信靠他；这样，他们才能运用信心。”

1864年——摘录自怀爱伦描述的对救赎计划的理解：“天使在亚当堕落之后，仍与他保持交通，告知救恩的计划，并说明人类并不是无法挽救的。虽然上帝与人之间已经有了可怕的隔离，但上帝已早有安排，使人可以因他爱子所作的牺牲而得蒙拯救。然而他们唯一的希望乃在于虚心痛悔的生活，以及对于上帝安排的信心。凡能如此接受基督为自己唯一救主的人，将要因上帝儿子的功劳而再度得蒙上帝的眷爱。”

1869年——摘录自一次帐篷大会中的讲话：“永恒的事物应当唤起我们的兴趣，与现世的事物相比，应当被视为具有无限的重要性。上帝要求我们以照顾灵魂的健康和兴盛为第一要务。我们应该知道，我们正在享受上帝的眷爱，他在对我们微笑，我们确实是他的孩子，并且处在他可以与 we 交流，我们也可以与他交流的位置。……当一个基督徒从上面汲取他的生命，并用默想那看不见的事来加强他的灵魂时，上帝就得到了尊荣，因为他照他的话接受他了。他相信这个应许，而这就算为他的义。”⁵⁰

1876年——摘录自怀雅各在一次帐篷大会的讲道中说的话，怀爱伦经对方同意之后引用了这段话：“然后我丈夫向那些正在寻求上帝的人讲了几句话。……要凭信心前行，你们这些在前排就位的人，从而承认你们侍奉你们在天上的父。你们若是遵守上帝的话中所定的条件，就可以指望得救。

要本着信心迈出前进的脚步。在耶稣里并藉着耶稣作出努力，倚靠他宝血的功劳。你们必须向上帝悔改，因为你们违犯的是天父的律法；你们必须运用对我们主和救主耶稣基督作罪人中保为罪人代求的信心。来吧，罪人，来到父和子面前！全天庭都邀请你们来获得永生。耶稣希望你们来。你们若是一次又一次绊跌，不要在绝望中放弃。你们若是陷入考验，若是被胜过做错了，就要在上帝面前真诚悔改，但不要绝望。要再试一次，更加坚定地持定基督的功劳和力量。当有罪的人没有自己的义可以倚靠时，基督就成为他的义。当他觉得自己没有力量时，耶稣就伸出膀臂扶持他。然后就可以确实地说：基督为我而死，他的血也洁净我一切的罪。”⁵¹

1878年——摘录自在思考过基督在天上的工作之后，怀爱伦对所获确信的描述：“他不以自己与上帝同等为强夺的，曾行在地上，承受我们痛苦忧伤的本性，在凡事上受了试探与我们一样；而今他作为我们的大祭司显在上帝面前，随时准备接受悔改的人，并回应他子民的祈祷，靠着他自己公义的功劳，将他们呈在父面前。他向上帝举起受伤的双手，要求使他们得到用他的血买来的赦免。他恳求说：我已将他们铭刻在我的手掌上。我那些值得纪念的屈辱和痛苦的伤痕使我的教会得到全能者最好的恩赐。”⁵²

1883年——摘录自怀爱伦在一次全球总会代表大会中的讲话：“我们不可信赖自己和自己的善行。但当我们这些有过错和罪恶的人来到基督面前时，就能安息在他的爱里。上帝愿意接纳每一个完全相信被钉救主功劳而到他面前来的人。”⁵³

1890年——摘录自手稿《关于因信称义之错谬观点的危险》(*Danger of False Ideas on Justification by Faith*):“那需要更加认真地仔细研究、更加经常地重述、更加坚定地确立在众人心中的要点，莫过于堕落的人类不可能靠自己最好的行为获得任何功劳了。唯有藉着对耶稣基督的信心才能得救。……”

“基督赐给我要说的话乃是：‘你必须重生，否则决不能进入天国。’所以凡对这个问题有正确理解的人，都应放弃辩论的精神，且要全心寻求主。这样他们才能寻见基督，使他们的宗教经验有特色。他们应当把这个问题——真敬虔的简朴——在每一次讲道中清楚地摆在众人面前。这会深入每一个饥渴之人的内心，这样的人渴望得到盼望和信心的保证，藉着我们的主耶稣基督完全倚靠上帝。

“要把这个问题讲得简单明了：我们不可能靠着受造之物的功劳在上帝面前有什么地位或得到上帝的恩赐。要是信心与行为能为人买来救恩，那么创造主就欠受造者了。此处人们有机会把谬误接受为真理。若有什么人能靠着自己能做的什么承受救恩，那么他就与以苦行赎罪的天主教徒站在同一立场了。于是救恩就成了债务的一部分，可以像得工价一样赚取了。人既无法靠自己的任何好行为来配得救恩，则得救必是完全出于恩典，由人作为罪人来接受，因为他接受和信靠耶稣。得救完全是白给的恩赐。因信称义是无可争议的。一旦解决了堕落人类决不能靠自己好行为的功劳为自己获得永生的问题，这一切的争议就都结束了。”⁵⁴

1891年——摘录自一次帐篷大会的讲道：“有人会告诉你，他们会开始计算，计算，再计算晚雨何时沛降。我宁愿你们立刻估量自己有没有把永生考虑在内。要估量你是否每日都把永生考虑在内。你今日若与上帝有正确的关系，假如基督今天就来，你也准备好了。我们所需要的是有基督在我们里面成了荣耀的盼望。我们希望你们深切渴望耶稣基督的义。你那破旧的自以为义的衣服不能使你进入上帝的国，但那天上的织机所织就的衣服——耶稣基督的义——却能使你进去。它会使你在成圣的人中得一份基业。那就是我们想要的。它比一切属世的利得更有价值。它比你的农场更有价值。它比有限的人类所能给你的一切尊荣更有价值。”⁵⁵

1894年——摘录自写给一位受苦女士的向对方给予安慰和保证的信函：“我蒙上帝指示给你的信息是：‘到我这里来的，我总不丢弃他’（约6：37）。你在上帝面前恳求，即使只凭着你的主和救主的这个应许而没有其他的，你也能得到永远不会被拒绝的保证。你似乎只寄希望于一个应许，但只要把握这个应许，它便会为你打开基督恩典财宝的全部宝库。紧抓这个应许，你就安全。‘凡父所赐给我的人，必到我这里来。到我这里来的，我总不丢弃他’（约6：37）。将这个保证摆在耶稣面前，你就会如同在上帝之城里那样安全。”⁵⁶

1898年——摘录自《历代愿望》：“耶稣吩咐他的门徒说：‘那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们。’凡效忠上帝者，不必怕人的权势或撒但的仇恨。在基督里，他们的永生是有把握的。唯独要怕牺牲真理，怕辜负上帝所交托的重任。”⁵⁷

1900年——摘录自《基督比喻实训》：“上帝的使者向我们阐明了基督的义、

因信称义、上帝圣言中又极大又宝贵的应许、藉着基督自由地来到天父面前、圣灵的安慰，还有在上帝的国度里承受永生的可靠保证。”⁵⁸

“人心中若有基督作王，就会有离罪的纯洁。于是荣耀、丰盛和完美的福音计划，就实现在他的生活中。接受救主会给人带来完全的平安，完全的仁爱 and 完全的保障。基督品德的美丽和芳香会洋溢于人的生活之中，证明上帝确已差遣他的儿子到世上来，作人类的救主。”⁵⁹

1901年——摘录自全球总会通讯：“我们的救主不在约瑟的坟墓之中。他已经复活了，并越过敞开的坟墓宣告说：‘我就是复活和生命。’让我们用自己的行动证明我们乃是在对他的信心中生活。我们可以全然仰赖他以获得保证。他就在我们的右边帮助我们。你们中的每一个人都应当切实知道，你有一位永生的救主，他是你的帮助者，也是你的上帝。你无需站在原处，说：‘我不知道我是否已经得救了。’你相信基督是你个人的救主吗？如果你相信，就欢喜雀跃吧。”⁶⁰

1905年——摘录自写给一位命不久矣之女士的信函：“我们宝贵的救主已为了世人的罪过献上了自己的生命，他保证说要拯救凡来到他面前的人。‘上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生’（约 3:16）。这些就是获得永生的条件。如果顺从这些条件，你的盼望就有保障，无论你或生或死。要信靠那拯救灵魂的救赎主。把你无助的心灵交托给他，他必悦纳、赐福并拯救你。只要相信。用你的全心来接受他，并要知道他希望 you 获得生命的冠冕。”⁶¹

1915年——摘录自怀爱伦去世前不久与其子进行的对话：“我知道我所信的是谁。”⁶²

最为激进的那些批评家们根本就不知道应该如何面对这些表述，他们只会说怀爱伦自相矛盾。然而，对怀爱伦作品中所有与这一主题相关之表述的背景展开详细研究，很容易就会将这种明显的谬误戳破，犹如日光之下的水蒸气一般消失于无形。⁶³ 像约翰·卫斯理一样，怀爱伦教导基督徒必须忠心到底，他们在漫长的旅程中有着救恩的保证。这就是怀爱伦关于救恩之教导的宏观背景。面对所谓“永远都不能说‘我已经得救了’”等等之类的表述，在阅读时应该将其背景存留于头脑之中。

关于怀爱伦和救恩的保证，还有一点也需要指出。在《善恶之争》中，她对审判的过程有着这样的描述：“每一个人的行为，都要经过上帝的检阅，定为忠心或不

忠心。在天庭案卷中每一个人的名字下面非常准确地记着：每一句错误的言语，每一件自私的行为，每一个未尽的本分，以及每一种巧妙伪装的秘密罪恶。人忽略了上天所发的警告或责备，旷废光阴，错失机会，以及在别人身上所发挥或善或恶的影响及其深远的结果，这一切都要被记录的天使登载下来。”⁶⁴

这段话经常被拿出来当作一种导致恐慌的言论，与基督教赋予的关于救恩的保证相悖。然而对上下文的分析却会让我们看到一幅截然不同的图景。解释过义人在审判完成之前不会复活之后，怀爱伦写道：“当他们的记录在审判台被检查，他们的案件被决定的时候，他们本人是不在场的。在这次审判中，耶稣要作他们的中保，在上帝面前为他们代求。‘若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督’（约一2：1）。‘因为基督并不是进了人手所造的圣所，（这不过是真圣所的影子，）乃是进了天堂，如今为我们显在上帝面前。’‘凡靠着祂进到上帝面前的人，祂都能拯救到底；因为祂是长远活着，替他们祈求’（来9：24；7：25）。”⁶⁵

这里，在*同一页*当中，有一份关于审判的庄严宣告，我们可以从中看到两项源自《圣经》的应许来带的鼓励之词。怀爱伦说义人将会被审判，但他们并非没有中保，耶稣基督在为他们的案件献上代求。在下一页当中，我们可以看到这样一段话：“凡过去已经真心悔改，并凭着信心领受基督的血作为自己赎罪牺牲的人，在天上的案卷中已有赦免二字写在他们的名字下面，当他们在基督的义上有分，他们的品格也显明是与上帝的律法相符时，他们的罪恶就要被涂抹，他们也要被认为是配得永生的人。”⁶⁶

再向下一页就是如下的这段保证：

“我们神圣的中保要为一切因信赖他的宝血而蒙赦免并得胜罪恶的人代求，使他们可以回到伊甸故乡，并戴上冠冕与他同作后嗣，承受‘从前的权柄。’（弥4：8）撒但曾尽力欺骗并试探人类，想要破坏上帝创造人类的计划，可是基督现在却请求上帝实行他的计划，好像是人类从来没有犯过罪一样。他不但为自己的子民要求完全的赦免与称义，而同时也要求他们在他的荣耀里有分，并在他的宝座上与他同坐。

“当耶稣为他蒙恩的子民代求之时，撒但却在上帝面前控告他们是犯罪作恶的人。这个大骗子曾经设法使他们怀疑《圣经》，不依靠上帝，与他的爱隔绝，并破坏他的律法。现在他更指出他们生平的记录上品格的缺乏，使救主受辱的不像基督的行为，以及他引诱他们去犯的许多罪——为了这一切，他宣称他们是他的子民。

“耶稣并不否认他们有罪，但他却指出他们的忏悔与信心，并为他们祈求

赦免，在天父和众天使面前举起他那受伤的双手，说道：‘我按名认识他们。我已将他们铭刻在我的掌上。‘上帝所要的祭，就是忧伤的灵；上帝啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看。’（诗 51:17）他又向那控告他子民的说：‘撒但哪，耶和華责备你，就是拣选耶路撒冷的耶和華责备你；这不是从火中抽出来的一根柴吗？’（亚 3:2）基督将自己的义披在他忠心的信徒身上，把他们奉献给他的父，‘作个荣耀的教会，毫无玷污皱纹等类的病。’（弗 5:27）他们的名字要留在生命册上，《圣经》上也提到他们说：‘他们要穿白衣与我同行，因为他们是配得过的。’（启 3:4）⁶⁷

克利福德·戈德斯坦非常正确地指出，怀爱伦的此类表述永远都不会出现在那些批评家们撰写的书籍之中。⁶⁸但人们不应该遗漏这些段落包含的主题——赦免的主题、称义的主题、盼望的主题和所有信靠耶稣基督为自己救主——中保的人所有拥有之保证的主题。义人诚然会在查案审判中拥有救恩的保证，只要他们与基督联合，并“在上帝面前刻苦己心，痛悔己罪，真实悔改。”⁶⁹因此，《善恶之争》中“面对人生的记录”这一章尽管显得严肃，但却肯定了基督徒的保证，而不是让这份保证消亡。

意义非同寻常的事实就是，福音派的约翰·卫斯理同样相信并教导义人将在最终的审判中被审查。他的讲道“审判大日”所基于的正是保罗在罗马书 14 章 10 节中的话，“我们都要站在上帝的台前。”卫斯理清楚教导说，审判将会清晰而精准，详细到“每一个人类心中的每一项内在思想，”义人将会根据所有显露的或善或恶的行为受审判。不过到最后的时候，将会对“他们〔义人〕有丰盛的恩典，那能够使其陷入沉沦的他们曾经犯下的所有错误都将不再被提及；那能够使其被定罪的他们曾经犯下的罪恶、过犯、不义都将不再被纪念。”⁷⁰虽然约翰·卫斯理和怀爱伦在最终审判的细节上有所不同，但他们都认为义人将会被审判，并会在“审判大日”中被宣告无罪。所以，若是在上下文和更加宏观的文学背景之下去阅读这段话，就会发现怀爱伦关于查案审判的教导与其关于救恩的宏观信息保持着和谐一致。⁷¹

基督复临安息日会神学家塞缪尔·巴克乔奇（Samuele Bacchiocchi）捕捉到了一种存在于查案审判过程中的信心与行为之间的动态关系，这一点与怀爱伦的教导彼此呼应。

“‘根据行为’的最终审判将会是一种关于信心的审判。其所揭示的乃是那公开宣称的信心是否真实。如果信心是真实的，行为就会是证据。如果没有行为，那么信心就不是真实的。雅各非常直接地阐述了这项真理：‘必有人说：你有信心，我有行为。你将你没有行为的信心指给我看，我便藉着我的行为，将我的信心指给你看’（雅 2:18）。

“最终审判并不是一场关于我们自己功劳的审判，而是一场关于我们对上帝的通过耶稣基督白白赋予我们的恩典是否有着信心之回应的审判。上帝不会问：你有什么行为配得永生？上帝只会问：你‘靠着耶稣基督结满的仁义果子’都是什么（腓 1:11，具体文字有改动）？从另外一个角度来说，上帝将要询问的是一种满有生命的、积极行动的信心所具有的‘证明’（罗 5:4；林后 9:13）。这里的目标并非是让基督徒在日常生活中去做出足够的行为以通过最终的审判，而是要在日常生活中去证明其信心乃是有生命的，乃是‘因爱而有的行为’（加 5:6）。”⁷²

最终，怀爱伦对救恩和基督徒生活之理解的宏观图景可以在她最畅销的书《喜乐的泉源》中找到，那是怀爱伦构想的基督徒生活的愿景，就在 13 个以基督为中心的“脚步”之中：(1) 上帝爱人、(2) 罪人需要基督、(3) 悔改、(4) 认罪、(5) 献身、(6) 信心与蒙悦纳、(7) 信徒的身份证明、(8) 在基督里成长、(9) 工作与生活、(10) 认识上帝、(11) 祈祷的特权、(12) 怎样对付疑惑、(13) 在主里喜乐。⁷³ 在这里，来自卫斯理-阿民念主义的救恩保证和以信心为本的行为所具有的温暖展露无遗；当然，在《喜乐的泉源》中，怀爱伦还强调了通过耶稣基督的生平与死亡去彰显并证明的上帝品格。⁷⁴ 这里很明显包含着意志自由的观点，比如怀爱伦写道：我们“随时都有这样的可能性”去“侍奉别的主”⁷⁵ 而不是选择基督。

《喜乐的泉源》完全符合福音派的特征，也完全符合《圣经》，在多年以来成为无数读者的祝福。事实上，这本书是怀爱伦在 1857 年至 1890 年期间完成之作品的汇编本，至少可以证明这种以基督为中心的强调重点，在怀爱伦大部分的写作生涯中都是贯穿始终的。⁷⁶ 批评家们对这一点的视而不见应该可以让我们意识到，公允坦诚地解释怀爱伦作品的唯一方式就是去倾听怀爱伦真正的信息。

乔治·赖特指出，有 7 项主题“将 [怀爱伦] 不同的思想线索整合成为一种统一的概念网，不仅为解释某个特定的作品提供了框架，这种框架对她作品中的所有类别都适用。（比如健康、教育和家庭生活。）”虽然主题并非只有 7 项，但这 7 项主题“在怀爱伦涉猎的主题之中是最为基本的，”这些“代表性的观点可以帮助我们理解她的神学观和她对个人与教会肩负的责任。”⁷⁷ 这 7 项主题分别是：(1) 上帝的爱、(2) 善恶之争、(3) 耶稣、十字架和由耶稣而来的救恩、(4) 《圣经》的核心性、(5) 基督复临、(6) 第三位天使的信息和基督复临安息日会的使命、(7) 实践性的基督教和基督徒品格的建立。⁷⁸

正如我们在这一章的讨论中已经提到的，主题 2 和主题 3 是贯穿怀爱伦所有作品的全覆盖式主题，但事实上这 7 项主题乃是全部绚丽地交织在一起，构成了一幅精美的画卷，表达着怀爱伦的真正信息。我们可以在上下文和更加宏观的背景之下看到并理解这种信息，批评家们曲解怀爱伦的作品，使其失去了应有的力量，而我

们却可以看清一切。

结论

怀爱伦对基督徒最为首要的呼召，就是让他们完完全全地作耶稣基督的门徒。她对所有读者的期望，就是让他们尽心尽力的去爱上帝，并完全将自己献给耶稣。下面这段摘录自《喜乐的泉源》中的话精彩地总结了怀爱伦的信息。

“在基督里的生活是一种安静的生活。它不会有狂喜的情绪，只有持久而坚定的信靠。你的希望不在自己身上，而是在基督身上。你的软弱连结于他的刚强；你的愚昧连结于他的智慧；你的无能连结于他的恒久的大能。因此你不要看自己，也不要让心思专注于自己身上，而要仰望基督。你的思想要集中在他的慈爱和他优美完全的品格上。基督的克己、谦卑、纯洁、神圣与无比之爱，成了你思考的主题。如果你爱他，效法他，完全依靠他，你就会变成他的样式。”⁷⁹

本书的最后一个部分将讨论我们应该如何使用一种积极的方式去回应那些批评家们对怀爱伦的攻击。做法之一就是给出证据，表明怀爱伦有着一颗福音派的心——这是一个大多数批评家都视而不见的事实。

本章总结

1. 怀爱伦的批评家们大多关注于怀爱伦作品中彼此孤立的矛盾表述，但却从未倾听过更加宏观层次的信息。
2. 近些年来，各类反对者已经将专注点转移到了善恶之争主题，并称其不符合《圣经》。他们说这一主题就是在刻画一位“优柔寡断、独善其身、玩弄政治手腕的上帝，……紧盯宇宙间的民意走向。”他们认为，善恶之争主题“使上帝脱离了对其正直的谨守，”而“福音也成了一种宣传手段，渲染上帝要解决的问题是由人造成的，与他无关。”上帝，“乃是一位万有之上的真神，无需向任何人证明他是公正的，撒但是说谎的。”这种观点甚至还认为，复临信徒理解的善恶之争错误地将上帝刻画为“被捆锁在了与撒但的斗争之中”，而且这场斗争的“结果”还“犹未可知。”本章将分4点对这些攻击展开回应。
 - a. 第一，怀爱伦的善恶之争主题拥有充分的《圣经》证据。
 - i. 这一主题在《圣经》中从头到尾贯穿始终，怀爱伦只是反映了这种世界观而已。
 - ii. 福音派学者格里高利·A·博伊德的两部作品《战争中的上帝：圣经与属

灵之争》和《撒但和罪恶的问题：构建一种三位一体式的斗争神义论》引起了福音派团体的注意。这两本书认为“斗争世界观”乃是《圣经》的核心所在。

- iii. 人们可以在《圣经》中清楚地看到这一主题贯穿始终——在旧约中，创世记3章15节说，蛇（撒但）和女人的后裔（基督）要彼此“为仇”、洪水记载中提到的罪恶、异教和偶像崇拜的发展，以及希伯来宗教的腐化。
 - iv. 在新约中，这种斗争在基督第一次降临的时候达到了白热化。在旷野的试探中、在耶稣的公众布道中、在耶稣受苦的时候，撒但都不断攻击耶稣。然而，耶稣却在每一步中都取得了胜利，并最终在十字架上击败了撒但（启12:10-11）。耶稣同样在比喻中提到了善恶之争。
 - v. 保罗在书信中将撒但称为“悖逆之子心中运行的邪灵”（弗2:2）和“这世界的神”（林后2:2）。最值得注意的是，保罗有着教会正在与撒但及其使者争战的观点：“因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战”（弗6:12）。
 - vi. 最终，启示录描绘了这场善恶之争的高潮，基督作为一位神圣的战士，在世界的末了消灭了魔鬼及其跟从者，在更新的大地之上建立起了最终的和平，在那里相信的人将不会再卷入这场每一个人都必须面对的与罪之间的斗争（启19:-22:）。
 - vii. 主张怀爱伦的善恶之争主题不符合《圣经》，只能证明这些人没有仔细留意《圣经》究竟在说什么。
- b. 第二，有观点指出怀爱伦认为这场基督与撒但之斗争的结果犹未可知，这显然是完全对怀爱伦的信息充耳不闻。
- i. 在《怀爱伦著作中的善恶之争》当中，约瑟夫·巴蒂斯通十分准确地指出，认为怀爱伦的作品存在“普世性二元论”的说法是不正确的。
 - ii. 他指出，“要知道，虽然怀爱伦认为这是一场两个敌对势力之间的斗争，但她同样认为这场斗争的最终结果是毋庸置疑的。公义和真理的原则已经在基督的生平之中展现出来，并将会最终胜过那在撒但的行动中体现出的罪和错谬的原则。”
- c. 第三，有观点指出《圣经》并未描绘善恶之争中存在一种对上帝品格的证明，这是一种误解。
- i. 从创世记到启示录，上帝的品格乃是一项重要的主题，在《圣经》中贯穿始终。
 - ii. 上帝的品格在堕落的故事（创3:）中是一项核心议题。撒但开启了对上帝的错误解读，扭曲着上帝的圣名 *Yahweh*（耶和华）所传达的那种融汇着爱和救赎的本质。这就意味着，上帝品格的问题乃是试探和堕落之中

- 的一项主要聚焦点。
- iii. 在旧约余下的篇章中，成百上千处经文提及了上帝的圣名 *Yahweh*（耶和華）。这些经文都证明着上帝是谁，上帝有着何种本质。先知的著作、历史的叙述和诗篇都用各自独特的方式宣告着上帝品格的良善——上帝的慈爱和公义。
 - iv. 当我们读到新约的时候，弥赛亚，就是最初在伊甸园中应许的那一位（见创 3:15），最终降临了。通过他的降生、生平和教导，耶稣基督来到这个世界，成为上帝充满爱和舍己之品格的终极启示。
 - v. 《圣经》的最后一卷书启示录，所有《圣经》书卷都交织于此，其中反复描绘着欢庆上帝站在人类的立场之上施展大能作为的场面，并不断宣告着上帝的实至名归、公义和真实。
- d. 第四，指控怀爱伦的善恶之争主题使上帝看上去独善其身、玩弄政治手腕、只顾自己的声誉，乃是一种对怀爱伦信息的不可理喻的误解。
- i. 《历代愿望》第 1 章非常巧妙地呈现了上帝对其品格和统治进行证明的本质所在。
 - ii. 在那里，怀爱伦通过出埃及记 34 章 6 节将耶稣塑造为对上帝圣名和上帝品格的彰显，这段话乃是上帝向摩西宣告自己的圣名时留下的。
 - iii. 按照怀爱伦的说法，耶稣来乃是要“揭露”撒但的“欺骗”，并显明“上帝爱的律法”乃是“无私的律法”。从屈尊披戴人性的事来看，基督显出了“与撒但完全相反的品格，”后者才是真正的充满自私自利又玩弄政治手腕。在十字架上的死亡中，基督“在屈辱的路上，不惜更进一步。”
 - iv. 上帝回应了撒但的指控，通过在自己儿子身上成就的事向所有的受造物彰显了上帝之爱的深挚。福音中显明的爱是无与伦比的。这份爱诉说给每一个人类的孩子，诉说给每一个天上的天使，也诉说给居住于上帝完美宇宙中的所有未堕落的生命。
 - v. 在怀爱伦的理解中，上帝对证明自己品格的期望与人类对名誉的渴望毫无相似之处。在整个证明上帝品格和上帝统治的过程中，上帝彰显了他对受造物之物的爱乃是何其深挚。将宇宙诸天之中的平安和喜乐提升到一个新的高度是一种无私的举动。这表明与上帝的声誉相比，他更加关心的乃是所有受造之智慧生灵的福祉和快乐——至少从某种角度来说，人类才是在自私地关心着自己的声誉。
3. 关于善恶之争主题的讨论，还有另外一种概念牵涉其中，那就是救赎的本质。救赎一词是对上帝通过基督的工作使人类与自己和好之过程的称呼。福音派神学家常常从技术层面出发使用这个词代指基督在各各他献上的完全、充分且一劳永逸的牺牲。怀爱伦同样是在这种《圣经》的角度之下理解救赎的。

- a. 此外，怀爱伦同样在更加广义的范围内对救赎有着理解——就是人们在新约中看到的“和好”的概念，其中包含着救赎对上帝所有创造之物的影响。
 - b. 这一点十分有帮助，正如乔治·赖特说的，“应该将救赎想成是一条线索，而不是某种孤立的要点，即使在上帝和撒但之间的斗争中，基督的受难是一个转折点。”
 - c. 对于怀爱伦来说，救赎是一种过程，包括基督工作的不同阶段——道成肉身、无罪的人生、替代人类承受的死亡、复活、升天、在天上的代求、复临和最终的审判。所有这些至关重要的工作都包含在怀爱伦思想的救赎过程之中。不但如此，正如上文提到的，怀爱伦将基督在十字架上的死亡视为救赎的核心——“其他一切真理都围绕着这个中心。”
4. 在 5 种关于救赎的经典理论中，怀爱伦教导的究竟是哪种？
- a. 这 5 种理论分别是：榜样论、道德影响论、统治论、赎价论和刑罚替代论。
 - b. 答案是，怀爱伦不能在这种排他性的分类方式之下被归属于任何一种理论。相应地，怀爱伦的作品反映了其中 4 种理论的不同侧面。
 - c. 例如，当怀爱伦在普世维度之下思考善恶之争的时候，显然与统治论产生了关联，不过在极力主张刑罚替代论的表述中，她的观点又显然和统治论的支持者不同。
 - d. 与道德影响论相关的是，怀爱伦将十字架视为一种对上帝之爱的彰显。但同样地，在涉及刑罚替代论的表述中，怀爱伦的观点又与这种理论有着明显不同，刑罚替代论才是怀爱伦阐释救赎的主导。
 - e. 那些指控怀爱伦教导律法主义的批评家根本就没有从更加宏观的背景出发去理解怀爱伦关于救赎的信息。
5. 怀爱伦关于“救恩经历”的教导之所以经常被误解，就是因为人们很少了解卫斯理-阿民念主义对怀爱伦思想的影响。
- a. 卫斯理-阿民念主义是一种雅各·阿民念（1560-1609）神学观念的集合体，他是荷兰莱顿市的神学教授，以否定严格的加尔文主义预定论，并强调意志自由而闻名；约翰·卫斯理（1703-1791），著名的宗教复兴运动家，卫理公会的创立者。
 - b. 受阿民念神学观的影响，卫斯理构建起了自己的神学体系，强调恩典和人类的回应：一方面是称义和救恩的保证，另一方面是成圣和完全。
 - c. 卫斯理认为，虽然信徒可以拥有救恩的保证，但如果信徒消灭圣灵指正其有罪的感动，陷入了一种习惯性的不认罪的情景之中，此人就会失去救恩。
 - d. 怀爱伦在某些方面遵循了卫斯理的教导，比如自由意志和有条件的“圣徒蒙保守”——如果基督徒选择生活在罪中，不去悔改，那么他们就有可能从恩典中沉沦。

- c. 这种背景对于正确理解所谓怀爱伦曾经讲过“(基督徒)永远都不能说‘我已经得救了’”的相关表述显得尤为重要。批评家们将此类表述摘录出来,去证明怀爱伦破坏了基督徒之救恩的保证,“强调凭行为得救”并“声称一个人在宣告自己已经得救之前,必须做到完全和无罪。”
- f. 然而,若是仔细分析这些表述,就可以看到批评家们的家庭作业做得不合格。无论哪一处,怀爱伦都是在卫斯理-阿民念主义对有条件的“圣徒蒙保守”的理解之下展开论述,并强调着《圣经》中的命令/原则:“自己以为站得稳的,须要谨慎,免得跌倒”(林前 10:12)。
- g. 对于怀爱伦来说,那种一锤定音式的“我已经得救了”的宣告,无非就是助长一种肆无忌惮的“一次得救,永远得救”的态度,进而使基督徒在自身的成长中“安于现状,不再进步”。她说:“人有了这个念头,就不再愿意警醒、祈祷、努力追求更高的目标了。”不过,虽然这样说,怀爱伦也从未尝试去破坏那源自《圣经》的,关于救恩保证的勉励和鞭策。
- h. 贯穿怀爱伦漫长的一生,她始终相信并教导,基督徒可以拥有救恩的保证,从她为此写下的诸多表述中可以非常清楚地看到这一点。
- i. 若是在相关背景之中去阅读怀爱伦关于查案审判的教导,就会发现这种教导与怀爱伦关于救恩的宏观信息保持着和谐一致。
- j. 意义非同寻常的事实就是,神学思想完全属于福音派的约翰·卫斯理同样相信并教导,义人将会被审判,并会在最终的审判,即“审判大日”中被宣告无罪——虽然在审判的细节问题上,怀爱伦与卫斯理有所不同。
6. 最终,怀爱伦对救恩和基督徒生活之理解的宏观图景可以在她最畅销的书《喜乐的泉源》中找到。
- a. 在这里,来自卫斯理-阿民念主义的救恩保证和以信心为本的行为所具有的温暖展露无遗;当然,在《喜乐的泉源》中,怀爱伦还强调了通过耶稣基督的生平与死亡去彰显并证明的上帝品格。
- b. 这本小书完全符合福音派的特征,也完全符合《圣经》,在多年以来成为无数读者的祝福。
- c. 事实上,这本书是怀爱伦在 1857 年至 1890 年期间完成之作品的汇编本,至少可以证明这种以基督为中心的强调重点,在怀爱伦大部分的写作生涯中都是贯穿始终的。
- d. 批评家们对这一点的视而不见应该可以让我们意识到,公允坦诚地解释怀爱伦作品的唯一方式就是去倾听怀爱伦真正的信息。



第三部分
积极地给予肯定的回应

第十三章

一颗福音派的心

当怀爱伦在世的时候，以及她去世之后的一个世纪中，批评家们说她是律法主义、尖酸刻薄、论断人、虚伪、爱辩解、好报复、古怪、自相矛盾、不诚实、具有欺骗性。今天的批评家们还说她教导畸形的神学观点，因此从任何角度来说，都不能算作是福音派。最重要的是，他们说怀爱伦之所以不可信，就是因为她在引用他人作品的事上弄虚作假，所以基督徒应该远离她的作品。

对涉及怀爱伦个人的历史信息展开逐一分析，便可以证明上述指控都是站不住脚的。我们聚焦的问题是，怀爱伦是否是真正的福音派，我们认为：是的，她拥有一颗真正的福音派的心。与那些批评家们的言辞截然不同，怀爱伦的生活和言论都体现着温暖、朝气、具有福音派特质的精神，以基督为中心，以《圣经》为基础。

就像今日的福音派一样，¹ 怀爱伦生活的那个时代的福音派具有一种与其他基督教宗派迥然有别的特征。福音派在教义问题上为正统的，他们与其他基督徒一样，接受那些自古以来便开始流传的基督教信条。不过，他们“常常喜欢去想，究竟是什么整体性的教义让自己有别于其他的正统基督徒。”² 根据历史学家大卫·贝宾顿（David Bebbington）的观点，这种整体性的教义强调着4个主要的重点：《圣经》是上帝的圣言、基督和他的被钉十字架、转变的必要性（比如一种改变的人生）和基督徒的宣教工作。³ 除此之外还强调每日祷告的功效和与耶稣之间的亲密团契。⁴

阅读《喜乐的泉源》、《基督比喻实训》、《福山宝训》和《历代之争丛书》，就可以发现怀爱伦明显符合这种神学框架。不过在涉及一些传统的福音派教义时，怀爱伦会选择一条不同的道路，比如星期日的神圣性、灵魂不朽、预定论、永远燃烧的地狱、千禧年后论和前千禧年时代论（或译前千禧年派时代论）。

怀爱伦倡导一些比较独特的教义，包括遵守第七日之安息日的义务、在1844年10月22日原型的（预表所指的）赎罪日对天上圣所的洁净；* 亲自显现的、有形可见的、在千禧年之前发生的基督再来；预言恩赐的有效性；有条件的不朽；以及对地球

* 译者释：这里所谓的“原型”是预表论中的概念，与预表相对应，这种表达方式与希腊语的表达方式有关。例如，按照使徒保罗的观点，亚当是基督的预表，那么在这种对应关系中，亚当是预表，基督就是原型。以此类推，地上的圣所是预表，天上的圣所就是原型；地上的赎罪日是预表，天上的赎罪日就是原型。所以，1844年基督进入天上的至圣所展开洁净圣所的工作，指向的是一种“原型的赎罪日”。

末世最终事件的独特理解——所有这些可以汇总为两项基于《圣经》的立场：圣所和启示录 14 章 6-12 节的三位天使的信息。

这种独特且原创的神学体系使怀爱伦及其追随者与其他福音派基督徒显得迥然有别。⁵ 虽然如此，怀爱伦呈现的这种独特教义的框架基本上仍旧属于基督教福音派的范畴。怀爱伦的先知事工浸润在一种温暖而不容置疑的敬虔之中，以个人的、永生的救主耶稣基督为中心。

为了展现怀爱伦拥有一颗福音派的心，我将在这一章提出 3 条证据线索，以证明她的人生和教导完全符合福音派的基本神学框架。⁶

个人的正直

怀爱伦拥有一颗福音派的心第 1 条证据是，历史记录表明，她是一个正直的人，在个人生活和职业生涯中，都发挥着值得尊敬的基督化影响力。虽然怀爱伦并非完美无缺，她也从未说过自己绝对无误，但她的人生还是体现出了一种持之以恒的对上帝的献身和对邻舍的爱。在这样的背景之下去阅读，怀爱伦的作品彰显出了一种极其深挚的福音派精神，浸润着上帝的恩典和良善。

例如，九卷本的《教会证言》常常被当代的批评家们引用，说怀爱伦有着一种律法主义、尖酸刻薄又论断人的态度。但如果人们可以将这些书都读完的话，就会看到一幅截然不同的图景浮现出来。没错，怀爱伦直接点名指出罪，并对不顺服发出了强烈谴责，但她发出这些谴责乃是在一种关于基督之爱的充满恩典的背景之中，并强烈呼吁人们去接受基督的救恩。⁷

例如，怀爱伦曾给一位生活不检点的男士写下证言。怀爱伦没有仅仅发出谴责，说他未能与救恩相称，在批评的言辞之间仍旧充满恩典。怀爱伦清楚指出那位男士了犯罪——她写道：“你忘记了应当时刻警醒祈求，免得入了迷惑。你的心灵因为犯罪而受损了。你在你天上的生活记录中留下了一个可怕的污点。”没有继续罗列这位男士的罪，怀爱伦为其写下的乃是鼓励的言辞：“虽然如此，你若在上帝面前深刻谦卑悔改，上帝还是会接纳你。基督的血可以洗净这一切的罪。”在整段证言中，怀爱伦不断强调上帝的慈爱和赦免：“藉着谦卑认罪及诚心悔改，接受这些话而回头归主，乃是你现在的特权。基督的宝血能洗净你一切的罪孽，除掉你一切的污秽，并使你在祂里面完全。只要你肯接受，基督的恩典仍在你力所能及的范围之内。”在这种充满恩典的背景下，怀爱伦呼吁：“你已经得罪了你的妻子和你自己所生的儿女，为了他们，你要停止作恶，学习行善。”⁸ 这种满有恩典的警告模式在《证言》中是十分典型的。

杰弗里·加恩（Geoffrey Garne）对这九卷书的评价十分正确：“在我们跌倒时仍有盼望和慈爱，这就是《证言》的字里行间那犹如甘霖一般的信息。”他十分经典地总结道：“每一项劝勉、警告、指导和责备都指向那个超然的终点，基督将在他百姓的心中，并在其教会之生活、工作和奋进努力的每一个范畴之中作王。”这哪里是律

法主义，“这乃是真正的基督教。”⁹

当然，有些人会否定这一点，认为怀爱伦讲出了许多言辞犀利又咄咄逼人的话。然而如果不看上下文的话，他们同样可以说保罗和耶稣也干过这种事。例如，保罗曾呼吁，应该“治死身体的恶行”（罗 8:13），不读上下文的话，这句话听起来十分犀利。甚至脱离上下文，耶稣的某些话也会让我们瑟瑟发抖：“人到我这里来，若不爱我胜过爱（‘爱我胜过爱’原文作‘恨’）自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒”（路 14:26）。彼得、犹大和约翰的话听上去同样可以显得咄咄逼人。但如果将所有此类新约中的表述都放在其宏观的文学背景之下去研究的话，这些表述显然完美符合福音中的信心与行为的平衡。对于怀爱伦来说亦是如此。若是将怀爱伦那些言辞犀利又咄咄逼人的话放在其上下文和更加宏观的文学背景之下去阅读，就可以看到恩典总是闪耀其间。

那些伟大的福音派作家，比如清教徒理查德·巴克斯特（Richard Baxter）和卫理公会创始人约翰·卫斯理都有类似的情况。任何人在脱离宏观信息的前提下去读巴克斯特的《基督徒指南》（*Christian Directory*），¹⁰都会很容易因着其中某些细节性的、看上去显然属于律法主义的对神圣真理的阐释而陷入困惑。然而，当将这部权威的作品放在更加宽广且更加深入的视角下去阅读的时候，巴克斯特信息中的基督教就会十分清晰地呈现出来。对于卫斯理和怀爱伦的作品而言，情况亦是如此。这些著作都必须被看成一个整体，置于其所属的文学背景之下。这样做的时候，怀爱伦的福音派精神是显而易见的。

关于怀爱伦的个人品质，可以找到一些复临信徒团体之外的信息，比如下面这段在《美国传记史之密歇根州杰出人物与白手起家创业者》（*American Biographical History of Eminent and Self-Made Men of the State of Michigan*）[1878]中的话：“怀特太太 [怀爱伦] 是一位心智极其平衡的女性。仁爱、属灵、心性纯良、充满理想是她最为突显的特征。她的个人品质为她赢得了那些与她接触之人的最为温暖的友谊，并成为激励他们的巨大信心……虽然她从事公众服务多年，却始终保持着早年的那种简朴和诚实。”¹¹

复临信徒团体之内，在攻击怀爱伦及其丈夫属于狂热主义的说法到处流行的那些年，若干相关见证也得以出版。下面这份 1860 年发表的文件有 29 人在其上签名。

“考虑到由少数人所传播的反对怀氏夫妇的诽谤性谣言，我们感到有必要证明我们一直亲自熟悉他们和他们自从 1844 年以来的行为，知道凡把他们描绘成在任何程度上以任何方式与 1844-1846 年缅因州等地发生可憎的狂热盲信行为有关或予以支持的任何言论，都是邪恶而且恶毒的谎言。我们知道他们从未受过一点狂热精神或行为的影响，相反，他们一直是不知疲倦地而无畏地反对那种精神的。”¹²

十分值得注意的是，怀爱伦最为主要的反对者达德利·M·坎莱特同样对她的基督徒人生表达了肯定。达德利的兄弟雅斯佩尔·坎莱特（Jasper Canright）终其一生都对基督复临安息日会保持着信心，他回忆起了当年达德利·坎莱特在怀爱伦的葬礼上曾经说过的话：“他（达德利·坎莱特）站在怀姐妹的棺椁旁，一只手拉着我的手臂，另外一只手放在了怀姐妹的棺材上，泪水划过面庞，说：‘一位高贵的女基督徒离去了。’”¹³

将所有证据都放在桌面上，历史中浮现出的真实怀爱伦乃是一个正直、谦逊、质朴、真诚、坚定、幽默、快乐、平衡而富有献身精神的人。¹⁴ 这一点可以被怀爱伦自己的作品证明，也可以被所有曾经与其共事过的人留下的见证证明——所有历史中保留下来的文献都被存放在怀氏著作托管委员会和世界各地的研究中心，并正在被逐步上传至互联网以供公众查阅。¹⁵

正统的教义

怀爱伦拥有一颗福音派的心第二条证据是，她肯定了历史中基督教会留下的正统教义。所谓正统教义就是那些数个世纪以来在基督教会内流传的以《圣经》为核心的教导：《圣经》为默示——启示的上帝圣言，乃是基督徒生活和教导的最终权威；三位一体，或上帝的神格（圣父上帝、圣子上帝和圣灵上帝）；在道成肉身、完美生活、代赎性的死亡、肉体复活、升天、代求和复临之上彰显的耶稣基督的为人和工作；通过称义和成圣而获得的救恩经历。¹⁶ 虽然远远不止这些，但本章仅会关注那些与怀爱伦相关的，对于福音派来说极其重要的个别具体教义。

1. 怀爱伦认可《圣经》为默示——启示的上帝圣言，乃是基督徒生活和教导的最终权威。正如我们在本书第7章中看到的，怀爱伦不断高举《圣经》为基督徒生活与教导的最终权威。在70年的漫长先知事工中，怀爱伦从未将自己的作品高举至与《圣经》同等或超过《圣经》。在怀爱伦所有的作品中，《圣经》一直都是最先、最终和最佳的。虽然在作品的某些地方，怀爱伦并未直接提及《圣经》，但《圣经》明显就是怀爱伦劝勉的基本框架。¹⁷ 对于怀爱伦来说，《圣经》乃是默示 - 启示的上帝圣言，“赐给堕落世界之居民的指南。他们学习和顺从其中的指示，就不会在通往天国的途中迷路。”¹⁸

若是我有一刻感到怀爱伦的作品威胁到了《圣经》的最终权威，那么她所声称的那种先知地位便对我全然毫无意义。而阅读怀爱伦作品多年，只会让我对《圣经》的欣赏和渴望越来越强，因其乃是权威的上帝圣言和我生活与事工的指南。事实上，怀爱伦的作品深深地影响着那些在我们的讲道法课堂上学习的学生们所具有的讲道风格——阐述式讲道，即面对当代的听众，解释《圣经》经文的原本含义并将其运用出来。¹⁹

2. 怀爱伦认可关于上帝神格的《圣经》教导（圣父上帝、圣子上帝和圣灵上帝）。

怀爱伦的教导清楚指明了上帝神格中的每一个位格都具有完全的神性。²⁰ 例如，她在论述“圣父、圣子、圣灵”的时候提到，“天上的三一真神有永活的三个位格”，“天上永恒的神”和“天上三个最高的权能”。²¹ 基于歌罗西书2章9节的语言，她毫不含糊地宣称：

“圣父拥有上帝本体一切的丰盛，是肉眼所不能见的。

“圣子是神性一切丰盛的表现。上帝的道宣布他是‘上帝本体的真像’。‘上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生’。这里表明了天父的位格。

“基督所应许在他升天之后要差来的保惠师，乃是神性全备的圣灵，向凡接受并相信基督为个人救主的人彰显上帝恩典的能力。”²²

多年以来，我研究过不同的系统神学著作，对不同神学家在三位一体问题方面的立场十分认同。但对于我们来说，没有任何一位作者能够像怀爱伦这样，将三位一体的概念表达得如此清晰、如此有意义、如此个人化，又如此有力。²³

3. 怀爱伦可在道成肉身、完美生活、代赎性的死亡、肉体复活、升天、代求和复临之上彰显的耶稣基督的为人和工作。关于上述涉及耶稣基督的为人和工作的各个层面，怀爱伦完全符合历史中基督教的教导，这一点在阅读怀爱伦那些经典的以基督为中心的作品——《历代愿望》、《使徒行述》和《喜乐的泉源》时，可以十分清楚地看到。不但如此，相关的学术研究也肯定了怀爱伦在基督的道成肉身和代赎性的死亡方面所持有的正是福音派的立场。例如，埃里克·克劳德·韦伯斯特的非常引人入胜的研究《复临基督论中洪流》论及了怀爱伦思想中关于道成肉身的《圣经》原则，约翰·伍德的颇有见地的研究《强大的对立面：怀爱伦著作中的基督救赎》则阐述了怀爱伦更加宽广的救赎视角，表明怀爱伦十分小心地避免陷入完美主义的异端。²⁴

基督复临是怀爱伦思想与经历的核心，从1840年代米勒尔运动时期归主直至1915年她人生的结束。怀爱伦坚定相信基督将在大艰难之后，千禧年到来之前复临，并在其整个事工中始终如一地教导着这种观点。在《善恶之争》中，基督复临成为其作品最为主要的焦点。在那里，她用最为动人的语言描述了历代以来的盼望——基督的复临之日。举例来说，她在论及复活的那一刻时写道：

“当地球东倒西歪，电光四射，雷声大作的时候，上帝儿子的声音要把睡觉的圣徒唤醒起来。他望着义人的坟墓，然后举手向天呼喊说：‘醒起！’

醒起！醒起！你们这睡在尘埃中的人起来！’从天涯到地极，死人要听见那声音，凡听见的都要复活。那时从各国、各族、各方、各民中有人出来，聚成极大的队伍，他们的步声要响遍全地。他们要从死亡的监牢中出来，身上披着不朽的荣耀，呼喊说：‘死啊，你得胜的权势在哪里？死啊，你的毒钩在哪里？’活着的义人和复活的圣徒要同声发出经久而欢乐的胜利呐喊。”²⁵

基督和基督的救赎工作是怀爱伦对传道人劝勉的最大重点。

“但愿我能用有力的语言，给我在福音里的同工留下我所希望的印象。我的弟兄们哪，你们是在宣讲生命之道，是在教导那些能获得最高发展的人心。基督被钉，基督复活，基督升上高天和基督再来，应能软化和充满传道人的心，使他们快乐，以致能本着仁爱与恳切之情，对人传扬这些真理。于是传道人淡出了人们的视线，而耶稣则显现出来。

“你们教导人的人应当高举耶稣，在讲道，唱诗，祈祷上都高举他。要全力以赴地向困惑、迷惘和沮丧的人指出‘上帝的羔羊。’要高举复活的救主，并叫凡听见的人都来投奔那位‘爱我们，为我们舍了自己’的主（弗 5:2）。要以救恩的科学作为每一次讲道的中心，每一首诗歌的主旨，每一次祈求的内容。讲道时不要在基督之外再加添什么。他是上帝的智慧和能力。要将生命的道表达出来，显明耶稣是悔改之人的希望，相信之人的保障。要向苦恼沮丧的人指出平安的道路和救主的恩典与全备。”²⁶

4. 怀爱伦认可历史中新教对称义和成圣的理解。相关研究证明，怀爱伦遵循了马丁·路德对称义的理解和卫斯理对成圣的理解，不过她将这两种概念按照自己独特的方式融汇到了一起。在研究过怀爱伦的作品，并将其与两位改革家的作品进行比较之后，W·R·莱舍总结认为，怀爱伦固然认同路德关于称义的观点，而相比之下，她更加认同的则是卫斯理关于成圣的观点。莱舍解释道：“路德强调称义，与卫斯理相比，他的观点更加侧重于称义。”而“卫斯理强调成圣，与路德相比，他的观点更加侧重于成圣。”莱舍指出，然而怀爱伦“持有的观点对二者都十分看重，并将其融汇到了一起。”因此，“必须这样总结，在称义和成圣的关系上，无论是路德还是卫斯理，都不完全与怀爱伦相同，而如果将二者的观点融合，得到的差不多就是怀爱伦的立场。”²⁷ 怀爱伦的立场最佳地捕捉了《圣经》中描绘的那种称义和成圣之间的动态关系。²⁸

贡纳·皮德森（Gunnar Pedersen）那篇开创性的博士论文《怀爱伦的救赎论与

路德宗协和信条的比较：关于圣徒的最终审判和他们在上帝面前的称义之基督复临安息日会教义研究》(The Soteriology of Ellen G. White Compared with the Lutheran Formula of Concord: A Study of the Adventist Doctrine of the Final Judgment of the Saints and Their Justification Before God)对怀爱伦与路德宗持守的新教立场具有的和谐一致进行了更加深入的论述。在结论部分，他严谨地总结道：

“怀爱伦理解之下的称义和赦免这两个词汇的含义，其本质乃是宇宙中最高律法——司法权威公布的关于接纳和宽恕的司法公告，单单本于那赋予相信者之基督的功劳和基督的义。因此，围绕作为一种司法——关系之事实的称义所具有的基本含义，在怀爱伦和路德宗之间有着一种本质性的共识，其指向的乃是一种以基督里的神圣赦免和宽恕为基础的与上帝之间的修复如初的关系。在这方面，怀爱伦与路德宗保持了一致，对称义的神圣认可单单基于神圣的恩典，在基督的功劳和基督的义中得以彰显，相信者唯有通过与基督之间的信心关系才能领受——基督的义得蒙赋予，如此便被视作完全满足了神圣道德律法的终极要求。悔改的相信者同样会被视作，本于存在主义维度之下的领受，拥有一种丰盛完全的救恩，从在基督里的信心诞生的那一刻起，救恩便是一种每时每刻都存在的现实。因此，在方式和时间的问题上，这两种传统显示出了本质上的一致性，即一位相信者乃是本于存在主义维度之下领受，才能拥有一种丰盛完全的救恩。”²⁹

关于怀爱伦的复临前之查案审判的教导，皮德森指出，“关于怀爱伦对审判中的神圣案卷所具有之功能的论述，没有任何一处可以表明成圣包含任何功劳性的（犹如功德一样的）功能。”也就是说，“这些论述的神学内容和背景反映了一种观点，即天上的案卷基本上是作为一种证据，旨在证明称义和成圣的信心是否存在。”³⁰

按照皮德森的观点，路德宗——新教的神学观和怀爱伦的神学观在“司法称义”的领域彼此不同的地方是，怀爱伦引入了圣所论。圣所论“提供了一种双重的、时间性的视角，从这种视角出发，称义既可以从存在主义维度之下的领受这一角度去看待，也可以从未世论维度之下的司法认可这一角度去看待。”他继续说：

“在这种救恩——历史的视角之下，怀爱伦使用赦免和称义这两个词汇不仅是指对救恩的存在主义维度之下的领受和拥有，也是指在审判中对救恩的末世论维度之下的司法认可。在对这两个词汇的涉及时间维度的使用中，二者都包含着相同的司法含义，表达着由宇宙中最高律法——司法权威授予的神圣赦免，单单基于基督献上的一切。然而，路德宗在对救恩的存在主义维度之下的领受和司法认可之间，却并不存在真正意义的时间维

度之下的区别：二者基本都被视为一种存在于当下的不受时间限制的现实。”³¹

因此，皮德森总结认为，怀爱伦“强调相信者将会立刻领受并拥有丰盛完全的救恩，乃是一种存在于当下的现实，完全与路德宗的传统吻合，”而关于“末世论的维度，则意味着对救恩的司法认可属于末世论的范畴，在新教的神学中是一种新颖的立场。”³²

关于怀爱伦和复临信仰，汉斯·K·拉朗德尔（Hans K. LaRondelle）对皮德森的结论进行了详细说明。

“从神学角度来说，复临信仰在救赎论之中融入了最终审判的末世论维度，而新教的神学却将这一点排除在外。新教在对救恩的存在主义维度之下的领受和最终的认可之间并不存在真正意义的时间维度之下的区别，因其将二者基本视为一种存在于当下的现实。基督复临安息日会的神学观因此具有了关于称义的双重时间维度的特征。圣所论将末世论的维度融入了救赎论，并未否定存在于当下的救恩保证。新教神学在面对这种双重启示的时候就会出现一种表面性的悖论和矛盾，人类凭着信心得救是一种存在于当下的现实，而根据行为敲定的最终裁决则是一种存在于未来的现实，在最后的审判中进行的基督中保工作可以很好地将问题解决。”³³

对上述神学问题进行一个简要总结：当在相关背景之下去阅读的时候，怀爱伦的思想是，相信者可以在悔改归主的那一刻，亦可以在整个基督徒的生命中，经历救恩的保证，单单基于基督的功劳和那被赋予给他们的义。事实上，复临前的审判（查案审判）并不会否定这种存在于当下的救恩保证。不但如此，上帝在最终审判中对每一位相信者作出的裁决，都是对他们此前称义与成圣之经历的正式认可。这种在复临前的查案审判中敲定的最终司法认可乃是复临信仰的独特贡献。³⁴

远离不符合《圣经》的异端教导

怀爱伦拥有一颗福音派的心第3条证据是，她一次又一次地带领基督复临安息日会的先辈们远离不符合《圣经》的异端教导。

1. 怀爱伦带领教会远离了关于千禧年、144000和圣餐的怪异且不符合《圣经》的思想。早在1848年，基督复临安息日会正式组建很久之前，怀爱伦便带领那些早期的信徒远离了若干怪异且不符合《圣经》的教导。怀爱伦回忆道：

“我们在纽约州头一次的大会是在沃尔尼一位弟兄的谷仓里举行的。赴会

的人约有三十五位，——这要算是该州西部所能召集的全部同道了。但在这些人中，几乎没有两个人的看法是完全一致的。有一些人还坚持严重的谬见，而各人都坚持己见，声称自己的看法是合乎《圣经》的。

“一位弟兄认为启示录第二十章的千禧年是在过去，还说启示录第七章和十四章中提到的 144000 人是在基督复活时复活的那些人。

“当我们举行象征主受死的圣餐礼，打算纪念他的受难时，这位弟兄站起来说他对我们要做的事没有信心；因为圣餐礼是逾越节的继续，一年只应举行一次。”

怀爱伦见了异象，并指出这些论点的错误。她写道：“同我一起的天使向我指出了与会者的一些错误，也指出了与他们的错误相对的真理。他们所认为符合《圣经》的这些不一致的观点，只是出于他们自己对《圣经》的理解，我蒙指示要告诉他们放弃自己的错误，在第三位天使信息的真理上联合起来。”³⁵

这种基于先知职分的指引在怀爱伦针对基督复临安息日会神学之建立者展开的早期工作中十分典型。怀爱伦的异象从未令基督复临安息日会的先辈们远离可靠的《圣经》教导，起到的作用乃是一直推动他们朝着《圣经》前进。

2. 怀爱伦带领教会远离了一种关于耶稣基督的不符合《圣经》的立场。关于耶稣基督的位格，大多数复临信仰的早期先驱者都持有一种阿里乌或半阿里乌的立场。教会如今已经转变成了正统基督教教义之下的三位一体立场，承认基督与天父完全同等，这种更正是如何发生的呢？这段故事在一部重要的作品《三位一体：理解上帝的爱、上帝的救赎计划和基督徒的关系》（*The Trinity: Understanding God's Love, His Plan of Salvation, and Christian Relationships*）当中，用最容易理解的方式展开了讲述，这本书由 3 位基督复临安息日会的学者伍德罗·慧登、杰里·穆恩和约翰·W·里夫写成。在这本书的第 13 章中，穆恩简要而深入地概括了复临信仰中围绕三位一体的争论，在第 14 章，他呈现了怀爱伦的观点。穆恩指出，怀爱伦的《历代愿望》在 1898 年的出版成为“复临信徒对三位一体之理解得以更进一步的分水岭，”那句决定性的话，“在基督里有生命，这生命是他自己本来就有的，不是借的，也不是派生出来的，”将耶稣基督塑造成一位“自有永有的上帝”。³⁶

根据穆恩的观点，关于上帝神格的主体，怀爱伦还有更多的话要说。

“虽然《历代愿望》是复临信徒对上帝神格之理解的转折点，但怀爱伦针对这项主题并未言尽于此。后来，在 1902 年至 1907 年的凯洛格危机期间，怀爱伦反复使用诸如‘天上的三一真神有永活的三个位格’这类的表述，

不断重申上帝的神格所具有的本质统一性。因此，怀爱伦肯定的乃是上帝具有的多位格和独一性——三个位格、独一真神，这是最为简单的《圣经》理解之下的三位一体所具有的基本要素。”³⁷

就这样，怀爱伦清楚地为基督复临安息日会的教会领袖们奠定了展开进一步《圣经》研究的基础。由此促成了否定三位一体论思潮的稳步没落（1915年-1946年）和三位一体论在基督复临安息日会中的最终胜利（1946年至今）。

3. 怀爱伦带领教会远离了刻板的律法主义。正如我们在本书第3章中看到的，正是怀爱伦直接指出了1870年代和1880年代存在的律法主义，并劝勉教会领袖应该依靠基督，而不是依靠自己的行为称义。怀爱伦在1888年全球总会代表大会期间力挺A·T·琼斯和E·J·瓦格纳的以基督为中心的信息，这件事成为教会最终将因信称义置于神学思想核心的转折点。换言之，乃是怀爱伦将“基督教”重新放回了复临信仰。下面这段话概括性地总结了怀爱伦的呼吁，不要按照律法主义的方式去使用律法：“让律法照顾它自己吧。我们一直在律法上作工，直到我们干旱得像基利波山没有雨露一样。让我们信靠……耶稣基督的功劳吧。”³⁸

4. 怀爱伦带领教会远离了“圣体”的异端教导。“圣体运动”在1899年至1900年期间兴起于印第安纳区会，成为“1888年之后在基督复临安息日会信徒之间最为令人不安的教义思潮。”这场运动的领袖声称，他们宣讲的乃是一种“洁净信息”。这场运动中举行的聚会“以有力的音乐、拍手、呐喊、蹦跳为特征，”希望通过这种方式来获得圣灵的恩膏。“敬拜者常常会俯伏在地，在会众发出更加喧闹的颂扬之后，他们就会宣布自己拥有了基督曾经在客西马尼园中有过的‘园中经历’。”如此，“重生的人就会脱离死亡的权势，因为他/她已经领受了‘圣体’，所以便不会再犯罪了。”³⁹

当1901年全球总会代表大会召开，洁净信息即将蔓延至临近的区会时，怀爱伦明确指出圣体运动不符合《圣经》，这场运动的目标是错的。怀爱伦说：“我要对那些热衷于想凭着信心获得所谓的‘圣洁肉身’的人说，你们是不可能得到的。你们中间没有一人现在已经有了圣洁的肉身。在地上也无人拥有圣洁的肉身。这是不可能的。”怀爱伦指出，在这种情绪化的兴奋之中存在着撒但的影响，并劝告这些人若想寻求真正的成圣，就要“守住《圣经》的界限。”⁴⁰结果，区会的领袖接受了责备并辞去了职务，这场运动也随即终止。⁴¹

5. 怀爱伦带领教会远离了约翰·哈维·凯洛格那种特别的泛神论思想。在《活的圣殿》(Living Temple)一书当中，基督复临安息日会中颇具影响力的医生约翰·哈维·凯洛格在论述人体的时候，将基督教的教导与泛神论混合到了一起。A·G·丹尼尔斯和W·W·普雷斯科特这样的教会领袖对书中的某些内容表达了忧虑。他们反对凯洛格的说法，“上帝就是自然的解释——不是在自然之外的上帝，而是在自然

之中，通过并身处宇宙的所有物体、时刻和各种现象之中彰显自己。”凯洛格还特别强调，“上帝在我们进食的时候进入了我们的身体之中。”⁴²凯洛格的观点直接威胁到了教会，因为教会的一些处于主导地位的人——医生、护士、牧师和巴特尔克里克的教友都对此类观点表示了接受。

为了回应这种情况，针对凯洛格的泛神论教导，怀爱伦写下了一些言辞十分激烈的警告，呼吁教会领袖，“坚定地应对此事，不可迟延。”⁴³怀亚瑟描述了怀爱伦是如何积极努力地带领教会远离这种异端。

“为了让警告的声音响彻全地，怀爱伦紧急出版了《教会证言》第8卷，围绕上帝、自然和具有位格之神这类主题在书中添加了一个部分，名为“必不可少的知识”。她详细阐述了怀疑主义的知识具有的危險性，她的信息包含着上帝是一位具有位格之神的充分《圣经》证据。《传道良助》此时正在筹备之中，所以也将”必不可少的知识“收录了进去，其论述的正是怀疑主义的知识和教育中的真与伪。如此，怀爱伦公开发出的警告便可以一直回响下去。”⁴⁴

结论

基于上述3条证据线索，历史中真正的怀爱伦并不能被轻易地排除在福音派之外。虽然怀爱伦没有在所有教义立场上与当时的福音派信徒保持一致，但就理论与实践相结合的基督教和关于救恩的核心教义而言，怀爱伦拥有的乃是一颗福音派的心，正如下面这段话娓娓道来的。

“宝贵，满有爱心，长久忍耐，长久宽容的耶稣啊，我的心灵何等敬慕你啊！一个可怜、不配、被罪污染的生灵，能站在圣洁上帝的面前，靠着我们的替身和中保的公义得以完全！苍天啊，你当诧异啊！大地啊，你当惊奇啊！堕落的人类是他无限量之爱与喜悦的对象。他用天上的诗歌为他们表示欢乐，为罪污染的世人，藉基督的公义成为洁净，被领到天父的面前时，全无罪的污染。‘毫无玷污、皱纹等类的病’（弗5：27）。”⁴⁵

本章呈现出的就是一种积极肯定地回应诸多针对怀爱伦之攻击的方式。我们应该意识到，怀爱伦与《圣经》的宏大主题和福音派的信仰保持着和谐一致，她反对一切与福音相悖的教导，那些诸如律法主义或有违诚实的指控乃是站不住脚的。最后一章将呈现的是一种“维护和宣传”怀爱伦先知事工的积极主动的策略，以此为本书画上一个句号。

本章总结

1. 当怀爱伦在世的时候，以及她去世之后的一个世纪中，批评家们说她是律法主义、尖酸刻薄、论断人、虚伪、爱辩解、好报复、古怪、自相矛盾、不诚实、具有欺骗性。今天的批评家们还说她教导畸形的神学观点，因此从任何角度来说，都不能算作是福音派。
2. 对涉及怀爱伦个人的历史信息展开逐一分析，便可以证明上述指控都是站不住脚的，本章的观点为，怀爱伦拥有的乃是一颗福音派的心。
3. 与那些批评家们的言辞截然不同，怀爱伦的生活和言论都体现着温暖、朝气、具有福音派特质的精神，以基督为中心，以《圣经》为基础。
4. 十九世纪的福音派具有一种与其他基督教宗派迥然有别的特征。其强调的4个主要重点是：《圣经》是上帝的圣言、基督和他的被钉十字架、转变的必要性（比如一种改变的人生）和基督徒的宣教工作。除此之外还强调每日祷告的功效和与耶稣之间的亲密团契。
5. 阅读《喜乐的泉源》、《基督比喻实训》、《福山宝训》和《历代之争丛书》，就可以发现怀爱伦明显符合这种神学框架。
6. 不过在涉及一些传统的福音派教义时，怀爱伦会选择一条不同的道路，比如星期日的神圣性、灵魂不朽、预定论、永远燃烧的地狱、千禧年后论和前千禧年时代论（或译前千禧年派时代论）。
7. 这种独特且原创的神学体系使怀爱伦及其追随者与其他福音派基督徒显得迥然有别。虽然如此，怀爱伦呈现的这种独特教义的框架基本上仍旧属于基督教福音派的范畴。怀爱伦的先知事工浸润在一种温暖而不容置疑的敬虔之中，以个人的、永生的救主耶稣基督为中心。
8. 本章将提出3条证据线索，以证明怀爱伦的人生和教导完全符合福音派的基本神学框架。
 - a. 第一，历史记录表明，她是一个正直的人，在个人生活和职业生涯中，都发挥着值得尊敬的基督化影响力。
 - i. 虽然怀爱伦并非完美无缺，她也从未说过自己绝对无误，但她的人生还是体现出了一种持之以恒的对上帝的献身和对邻舍的爱。在这样的背景之下去阅读，怀爱伦的作品彰显出了一种极其深挚的福音派精神，浸润着上帝的恩典和良善。
 - ii. 九卷本的《教会证言》常常被当代的批评家们引用，说怀爱伦有着一种律法主义、尖酸刻薄又论断人的态度。但如果人们可以将这些书都读完的话，就会看到一幅截然不同的图景浮现出来。没错，怀爱伦直接点名指出罪，并对不顺服发出了强烈谴责，但她发出这些谴责乃是在一种关

于基督之爱的充满恩典的背景之中，并强烈呼吁人们去接受基督的救恩。杰弗里·加恩对这九卷书的评价十分正确：“在我们跌倒时仍有盼望和慈爱，这就是《证言》的字里行间那犹如甘霖一般的信息。”

- iii. 关于怀爱伦的个人品质，可以找到一些复临信徒团体之外的信息，肯定了她是一个正直的人。
- iv. 甚至怀爱伦最为主要的反对者达德利·M·坎莱特都在她的葬礼上评论道：“一位高贵的女基督徒离去了。”
- v. 将所有证据都放在桌面上，历史中浮现出的真实怀爱伦乃是一个正直、谦逊、质朴、真诚、坚定、幽默、快乐、平衡而富有献身精神的人。这一点可以被怀爱伦自己的作品证明，也可以被所有曾经与其共事过的人留下的见证证明——所有历史中保留下来的文献都被存放在怀氏著作托管委员会和世界各地的研究中心，并正在被逐步上传至互联网以供公众查阅。
- b. 第二，怀爱伦肯定了历史中基督教会留下的正统教义。所谓正统教义就是那些数个世纪以来在基督教会内流传的以《圣经》为核心的教导。
 - i. 怀爱伦认可《圣经》为默示——启示的上帝圣言，乃是基督徒生活和教导的最终权威。
 - ii. 怀爱伦认可三位一体，或上帝的神格（圣父上帝、圣子上帝和圣灵上帝）。
 - iii. 怀爱伦认可在道成肉身、完美生活、代赎性的死亡、肉体复活、升天、代求和复临之上彰显的耶稣基督的为人和工作。
 - iv. 怀爱伦认可历史中新教对称义和成圣的理解。路德宗——新教的神学观和怀爱伦的神学观在“司法称义”的领域彼此不同的地方是，怀爱伦引入了圣所论。事实上，复临前的审判（查案审判）并不会否定这种存在于当下的救恩保证。
- c. 第三，怀爱伦一次又一次地带领基督复临安息日会的先辈们远离不符合《圣经》的异端教导。
 - i. 怀爱伦带领教会远离了关于千禧年、144000和圣餐的怪异且不符合《圣经》的思想。
 - ii. 怀爱伦带领教会远离了一种关于耶稣基督的不符合《圣经》的立场。
 - iii. 怀爱伦在1870年代和1880年代带领教会远离了刻板的律法主义。
 - iv. 怀爱伦带领教会远离了“圣体”的异端教导。
 - v. 怀爱伦带领教会远离了约翰·哈维·凯洛格那种特别的泛神论思想。
9. 基于上述3条证据线索，历史中真正的怀爱伦并不能被轻易地排除在福音派之外。虽然怀爱伦没有在所有教义立场上与当时的福音派信徒保持一致，但就理论与实践相结合的基督教和关于救恩的核心教义而言，怀爱伦拥有的乃是一颗福音派的心。

第十四章

最好的防守就是有力的进攻

使徒彼得是这样说的：“只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人”（彼前 3:15）。我们已经在本书的第 1 章中看到，本着这节经文去回应那些针对怀爱伦预言恩赐的攻击，我们所做的便不仅仅是防守。我们没有必要变得敏感易怒，遇到任何针对我们信仰的攻击都睚眦必报。我们可以在主基督里操练一种纯粹的信靠，在恰当的时间，以“温柔、敬畏”的心给出一个合理的辩护。带着这种态度去回应攻击，可以使我们做到自己力所能及的最好，并将结果交托到上帝的手中。

在本书的第 2 章中，我们看到我们教会的先辈们在 1855 年通过的一份决议，其宗旨是避免将所有的精力都耗费在对批评家们的回应之上。在这份重要的决议中，他们表决的结果是，要不断为真理“辩护”（维护真理）——为真理辩护使其免受攻击，且要“高举”真理（宣传真理）——站在真理的立场上据理力争并提出有利于真理的证据，在宣扬永远的福音时，二者均需融入工作之中。这是一项聪明的、由上帝赋予的原则，我们将其延续至今乃是一种智慧的选择。正如上一章提到的，本章将呈现的是 8 项积极主动的策略，旨在为怀爱伦的先知事工进行辩护，并将其高举（维护和宣传）。正如俗语所说，“最好的防守就是有力的进攻。”

1. 我们应该承认我们曾经犯过错误，并应该进行改正。

其实，有许多前复临信徒都说过，离开复临信仰就如同“从重担下被释放自由”一般，也很像一段“脱离律法主义的旅程”，这一点应该让我们强烈地意识到，在基督复临安息日会中依然有律法主义的残留——某些情况下是这样，甚至有些时候这种残留还不小。尽管在网上由那些离开教会的人留下的见证并不能反映基督复临安息日会的真实本质，但某些个人在曾经还是复临信徒的时候确实有过一种律法主义的经历。¹ 复临信仰的批评家们会对这些人大书特书，我们丝毫不必为此感到大惊小怪。否定这样的事实将会是一个严重的错误。

在这样的背景下，我们需要问问自己，作为一个集体的我们，究竟在什么地方做错了，以至于使那些离开我们的人留下了如此消极的感受。这都是他们的错呢，还

是说我们也脱不了干系？我们各地的教会充满了温暖、爱和友善吗？还是说教会充满了冰冷、苛责和不饶恕？我们各地的复临信徒团体是不是常常“往别人的伤口上撒盐”？老话说得好，“我们发现敌人了，敌人就是我们自己。”这句话用来形容我们中的许多人还真是特别合适。

复临信徒总是创造出这样一种氛围，把真实的基督徒属灵精神消磨殆尽，同时又滋养着律法主义。有些时候，在我们的复临信仰中，我们十分狭隘。很多人都会想到乔治·赖特笔下的那句话，他因着是“安息日遵守者”和“素食主义者”而广为人知，“比魔鬼都难缠。”不幸的是，乔治·赖特是对的——“往往一个人可以是一位复临信徒，但却不一定是一位基督徒。”上帝“会使用十分容易犯错误的人作为器皿去完成他的工作，”所以我们需要真实的谦卑。²因此，我觉得我们应该承认下列错误，并进行必要的改正：

*我们放任某些复临信徒将怀爱伦置于偶像的神龛之上——这是怀爱伦永远都不会允许发生的事情。*罗杰·库恩诙谐地提到了这件事，他说有些复临信徒把怀爱伦刻画成了一个“素食圣母马利亚”。他们将怀爱伦写过的每一个字都拿出来研究，但却常常不考虑文学背景，将其高举，直至与《圣经》同等，甚至超过《圣经》。有些时候，他们信奉着极端的解释，还将这些极端解释强加在他人之上，将其视作唯一正确的观点。暂且不论那些人，虽然我们从来都没有参与过此类曲解，也没有滥用过怀爱伦的作品，但若是我们放任他们在我们的眼前如此行事——无论是在我们的教会、安息日学的班级或小组之中，还是在家中，我们都难辞其咎。我们现在就应该挺身而出，让那些错误解释、错误运用怀爱伦作品的人负起应有的责任。无论是怀爱伦还是其他的先辈，都从未对此类滥用怀著的行为保持缄默。怀爱伦本人曾说道：

“有一等人总想离开正题，寻找某种新奇的东西；但是上帝希望我们行事镇静，考虑周到，选择说符合现代可靠真理的话。对人传播真理，要尽可能地避免情绪化，同时要带着符合真理特征的强度和严肃性。我们必须提防，不可鼓励极端分子。那些人不是太热就是太冷。”

“我劝你们在教训时排除一切过火的言论，不要让心理失衡，没有经验的人听了以后，做出狂热不成熟之举。每一次讲话，都要注意谨慎，免得引发错误的行动，造成混乱，需要化很大的气力才恢复正常，因而分散上帝工人的精力去从事上帝没有计划要他们去做的工作。在我们中间，狂热主义的一次表现就会关闭许多人的心门，使他们不接受最纯正的真理原则。”³

1868年，怀雅各描述了自己妻子面对的来自部分读者的挑战：

“对此弊端，即：她对一些人发出强烈呼吁，这些人反应剧烈，立场强硬，走向极端。为使圣工不致毁于这些极端的观念，她就不得不公开回应和责备极端主义。这总比把事情败坏要好。但是，极端主义和指责对圣工的影响都是可怕的，给怀夫人带来了三重负担。困难就在于：她可能要说什么来催促迟缓的人，却要被性急的人催促过头。她可能要告诫那些性急、热心、不谨慎的人，而这些话却被那些拖拉的人当作远远落后的借口。”⁴

这种情况时至今日未有太大改变。人们依然会误读这些作品。所以，让我们秉承先辈们的精神，人人都挺身而出，在我们的教会中抵制这种只会有益于预言恩赐的对怀爱伦作品的滥用。

我们放任“怀爱伦导弹”在教会的回廊间呼啸而过，袭击那些毫无防备的受害者，让他们陷入痛苦和沮丧。这种强行将怀爱伦说过的话抛在他人身上的做法在复临信徒的历史中时有发生，却对预言恩赐从未有过丝毫助益。恰如其分地使用怀爱伦的话显然会带来鼓励，并给予充满爱的更正，但若是不分青红皂白，带着冷漠抛出一句“怀爱伦说了！”那只会造成伤害。我们必须让每一个人都负起责任，知道我们应该如何使用怀爱伦的话。听听怀爱伦自己对这个问题的担心吧，早在 1857 年的时候，她就写下了这些。

“我看见许多人妄用上帝所指出他人的过错和罪恶。他们将异象所显示的内容进行极端的解释，予以强调，以致削弱了許多人对上帝启示的信心，并使教会灰心丧胆。弟兄与弟兄应温柔怜悯地彼此相待。要细心地对待情感问题。处理他人的错误乃是最细致最重要的工作。弟兄做这件事应存着最谦卑的心，以免自己也受引诱。”⁵

我们放任太多的人或团体带着律法主义的精神解释怀爱伦的作品，将我们和各地的教会裹挟其中。他们让我们无法领略到这些作品的真正价值，让我们无法去做应该成就的工作。这些人，连同这些人的观点，已经使许多人灰心丧志或愤愤不平，进而离开了教会。每一个基督复临安息日会的信徒都应该与自己教会的牧师协作，建立一种充满爱、怜悯和信靠的会众氛围，如此律法主义的精神就不会蔓延滋长。怀爱伦本人说过的话最能表明一切。

“撒但的愿望和计划，是把一些会走极端的人带到我们中间。他们心思偏狭，苛刻严酷，固执自己对真理的看法。他们会成为严厉的人，强制推行苛刻的义务，在细节上斤斤计较，同时却忽略了律法上更重要的事，就是审判，怜悯和上帝的爱。由于这少数人的工作，整个守安息日的团体就被视为顽

固，法利赛式和狂热的。由于这些工人，真理的工作被视为不屑一顾。

“上帝有一项特别的工作要给有经验的人去做。他们要捍卫上帝的圣工。他们要保证上帝的圣工不交托给一班自以为有权随自己独立的判断行事，传自己所要传的，不向任何人负责他们的教导和工作的人。这种自满自负的精神，一旦在我们之中做主，就不会有和谐的行动，不会有团结的精神，不会有工作的保障，圣工也不会健康发展。将有假教师，恶工人，藉着引入陷害人的异端，引诱人离开真理。基督为跟从他的人祈祷，好使他们可以合而为一，像他与天父合而为一一样。凡愿见到这祷告应验的人，都当努力劝阻最小的分离倾向，竭力保持弟兄之间合一相爱的精神。”⁶

是啊，某些支持怀爱伦的人做的事和那些离开教会并反对怀爱伦的人做的事没什么两样。我们作为一个团体，依然有许多自我提升和成长的功课要做。还有其他一些错误也是我们需要处理的。面对那些曾经是我们的一员，但却因为对怀爱伦作品的滥用离我们而去的人，我只能说十分抱歉。你经历的一切对于作为一个按照上帝形象创造之人的你来说，既不正确也不公平。那不是真正的复临信仰，也不是教会官方对怀爱伦的观点。

所以，诚然，为怀爱伦的先知事工展开有力进攻的第一步，就是去承认我们的错误，并改正我们的错误。

2. 我们应该首先阅读并研究《圣经》，然后再阅读怀爱伦的作品。

乔治·赖特在《解读怀爱伦：如何理解和运用怀爱伦的作品》中写道：“如果我们正确地听懂了怀爱伦的话，我们就应该先开始阅读《圣经》，然后才是她的作品。”⁷ 就我看来，在这本论述应该如何阅读怀爱伦作品的经典作品中，没有任何一句话比上文所述更为重要。那些真正理解怀爱伦信息的基督复临安息日会信徒将会以《圣经》为始，每日都在其中饱饮神圣的泉源。他们会制定一个系统性的阅读计划，每年都将整本《圣经》读完一遍。这样的复临信徒反复阅读通晓《圣经》，每日都沉浸于《圣经》的氛围之中，将会成为怀爱伦预言恩赐之真实性的有力见证。这样的复临信徒诚然了解，在“《圣经》和怀著”与“《圣经》然后怀著”之间存有什么微妙的差异，并会欣然选择后者。

在我们研究并默想《圣经》之后，我们就会发现怀爱伦的作品可以让我们汲取很多东西。阅读怀爱伦作品的最佳方式就是，基于书籍、文章、文稿这样的分类去依次阅读。⁹ 应该从《历代之争丛书》开始，之后阅读怀爱伦的其他书籍，比如《喜乐的泉源》、《基督比喻实训》、《福山宝训》、《教育论》和《服务真诠》。不要忘记《教会证言》，在相关背景之下去阅读，其中同样包含着许多东西。关键是，要广泛地阅

读怀爱伦的作品，不要零零散散地囫囵吞枣。¹⁰我赞同乔治·赖特的说法，他认为弗雷德里克·E·J·哈德给出的阅读怀爱伦作品的建议非常好：

“要对你自己和作者存着一颗公允的心。不要将自己的阅读局限于某些文本的片段、‘惊世骇俗的说辞’、彼此孤立的劝勉或启发性的只言片语，而是要按照尊重怀爱伦所写之原著的方式去阅读这些书。当然，汇编作品同样可以作为一种十分不错的参考。不过，若想对真正的怀爱伦有所认识，若想学习怀爱伦原汁原味的教导，若想领略怀爱伦的深邃视角可以如何塑造你的见解，若想耕耘出一种丰盛的人生经历，那就在文学背景之内，从怀爱伦笔下的视角出发，去阅读她那本于默示又启迪人心的著作，很少有事情可以与之比肩。”¹¹

在反对怀爱伦的过程中，戴尔·拉茨拉夫曾说过，“一个人若继续研究怀爱伦的著作，就不可能正确理解《圣经》。”讲出这样的话，他的意思是，怀爱伦就像摩门（摩门）教徒面前的约瑟夫·史密斯（约瑟·斯密）一样，是一层“幔子”，“遮住了”复临信徒的眼睛，“使他们无法看到真正的《圣经》真理。”¹²当然，在这句话的背后是一种信仰，即拉茨拉夫对《圣经》的解释是独一无二正确的，而怀爱伦之所以不是真先知，乃是因为她没有迎合拉茨拉夫的解释。

在我看来，所谓的一个人若继续研究怀爱伦的著作，就不可能正确理解《圣经》的说法是不正确的。这句话应该是，当怀爱伦的著作被研究得比《圣经》还多，被视作与《圣经》同等，按照拘泥于字面的含义去解释，在脱离背景的情况下去阅读，一个人的全部属灵和神学立场就会变得存有瑕疵，有些时候甚至会彻底扭曲。然而，无论是过去还是现在，许多复临信徒都发现，当怀爱伦的著作得以正确解读，这种影响就会使他们更爱《圣经》，更加殷勤地逐节比较分析经文，并将自己对教义的理解建立在《圣经》的基础之上。许许多多复临信徒都告诉我说，这就是他们认真阅读怀爱伦著作时所经历的一切。我相信，大部分已经离开复临信仰和如今仍在攻击怀爱伦的人，当他们依然身为复临信徒的时候，并未真正理解应该如何阅读怀爱伦的作品。

无论是曾经归属于复临信仰的人，还是如今仍旧身处复临信仰之中的人，都存在滥用怀爱伦作品的情况，此种行为使他们做出了某些自己从未打算去做的事。这样的情况在基督复临安息日会的历史中屡见不鲜，怀爱伦本人也曾明确提及，正如我们在上文中看到的。用某种不一样的角度去重申拉茨拉夫的话，这些人相信并实践着这样一种理念，“一个人若不持续研究怀爱伦的著作，就不可能正确理解《圣经》。”此类人就是那些通晓怀爱伦的著作比通晓《圣经》更多的复临信徒，从其在教会中使用怀爱伦作品的方式就可以看到这一点。这些人对基督复临安息日会的教义和属

灵生活的理解源于对怀爱伦作品的阅读，与《圣经》没有关系。他们在怀爱伦的作品中找到了他们的“耶和华如此说”。所有讨论的最终决断皆源于怀爱伦的言辞，而不是《圣经》。

怀氏著作托管委员会前主任罗伯特·奥尔森在写到怀爱伦的作品与基督复临安息日会教义的关系时，十分准确地指出，“将对《圣经》进行最终解释的控制权交给某人，其带来的影响就是将那个人高举于《圣经》之上。”¹³ 怀爱伦从来都没有将这样一种原则赋予自己的作品之上，基督复临安息日会也从来都没有这样做过。在心中对预言恩赐高度认可的背景之下，真正的复临信仰一直都将《圣经》视为基督徒教导与生活的至高权威。

3. 在研究怀爱伦的作品时，我们应该运用正确的解释原则。

在阅读怀爱伦作品的时候，任何人——无论是支持者还是批评家，可能会犯下的最大错误就是，未能运用正确的解释原则。正如我们在本书第9章和第10章看到的，批评家们无视此类原则，将所谓的“模棱两可”强加给了怀爱伦，他们就是这样歪曲事实，以使那所谓的事实符合他们的想法。但如果展开正确而广泛的阅读，怀爱伦的作品就不会被以任何形式歪曲。怀爱伦的作品有一种超越性的写作目的。这一点已经在本书第11章和第12章讨论过，理解其中的宏观主题可以为这些作品的读者们带来诸多的领悟和祝福。

在《解读怀爱伦：如何理解和运用怀爱伦的作品》一书中，乔治·赖特提出了15条正确的解释原则。对于每一个刚刚归入复临信仰的人来说，乔治·赖特的书都应该是必读作品，每一个老信徒也应该时常重温其中的内容。这15条原则是：

- 有计划地阅读。
- 带着一种积极健康的态度开始阅读。
- 专注于核心问题。
- 强调重点。
- 通过沟通解决问题。
- 将涉猎主题的所有可获知信息全部纳入研究范畴。
- 避免极端解释。
- 将涉及的时间和地点纳入考量范畴。
- 在相关的文学背景之下研究每一段话。
- 领会怀爱伦理解中存在的理想状态和现实状态。
- 基于常识进行合情合理的判断。
- 发掘隐于表象之下的原则。
- 意识到这份默示并非属于绝对无误、绝对正确，或逐字转述的范畴。

- 避免使用这些劝勉去“证明”其原本含义中从未试图去证明的东西。
- 确认怀爱伦真的说过这样的话。¹⁴

如果作为怀爱伦读者的我们能够将这些原则悉心运用到她的作品之上，我们不仅能够得到极大的祝福，还会获得免疫力，以应对那些受到误导的怀爱伦支持者发出的极端解释和那些批评家们祭出的难缠诡计。在相关的背景之下去阅读怀爱伦的作品，是我们作为个人，在维护怀爱伦的作品，彰显怀爱伦的作品所能带来之益处的事上，能够做出的最为有力的行动之一。

4. 我们应该用关于怀爱伦及其先知事工的事实去构筑自己的思想防线。

多年以来，有许多关于怀爱伦生平与事工的作品问世。你越是对她真实的为人有所了解，那些批评家们的言论对你造成的影响就越小。在研究怀爱伦生平多年之后，我发现许多针对怀爱伦的攻击和消极言论都不能用虚假来形容，那简直就是毫无意义的陈词滥调。

学习怀爱伦生平与先知事工的最佳起点是下面这4本由乔治·赖特撰写的非常有帮助又十分易读的书：《遇见怀爱伦》、《解读怀爱伦》、《与怀爱伦同行》和《怀爱伦的世界》。¹⁵对于那些想要更进一步的人，由怀爱伦之孙怀亚瑟撰写的六卷本《怀爱伦全传》就非常适合，该著作作用传记的形式呈现了十分丰富的信息。¹⁶值得一提的是，这部宏篇巨著已经被简化为一卷本的《怀爱伦：心怀异象的女性》(Ellen G. White: Woman of Vision)。¹⁷赫伯特·道格拉斯的《主的信使：怀爱伦的先知型事工》是一部必读佳作，其中包含了关于怀爱伦及其预言恩赐的详细信息。¹⁸另外一个获取关于怀爱伦真实信息的绝佳途径就是时下流行的《怀著综合研究版(光盘版)》。¹⁹这份光盘中包含了丰富的资源，轻点鼠标瞬息可得。最后，那些对怀爱伦感兴趣的人一定会想要将这部著作收录到自己的个人图书馆之中，那就是评论与通讯出版社出品的《怀爱伦百科全书》。²⁰当然，我们也一定不要忘记去阅读那些护教著作和网站上的内容。²¹这些作品都是在回应各种攻击的背景之下，致力于将怀爱伦的生平及其先知事工的信息娓娓道来。

5. 当我们遭遇针对怀爱伦的攻击时，应该将其视为一种机会，去更多学习关于怀爱伦先知事工的一切。

怀爱伦本人相信，所有关于任何基督复临安息日会教义的论证，包括预言恩赐在内，都必须“经得起最精密最透澈的审查。”²²如果心中有令你感到不安的关于怀爱伦的问题，那就丝毫不要犹豫，去开启“最精密最透澈的审查”。对怀爱伦的作品进行开诚布公的调查研究，永远都无需为此心存畏惧。围绕某一争论，要听取所有参与方的声音，并细致地察验证据。你若是能做好这项家庭作业，就会为自己学得

的一切感到惊讶不已。我到目前为止还没有发现过任何反对怀爱伦的网站上提出的任何攻击能够“经得起最精密最透澈的审查。”所以，没有任何诚挚的怀爱伦支持者有必要去害怕批评家们发起的挑战。

将怀爱伦亲自讲出的智慧劝勉牢记于心总是有帮助的：“我们没有不信或怀疑的借口。上帝已经作了充分的准备，来建立每一个人的信心，只要他们愿意接受证据作出决定。然而人若坐待每一件似可非议之点都清除了之后才肯相信，他们就永不会安定下来，在真理上有根有基了。上帝从不清除我们路上的表面的困难。那些想要怀疑的人，总可以找到机会。凡是愿意相信的人，也有许多凭据可作他们信仰的基础。”²³

我们无需认为自己必须要为怀爱伦作品中的每一个疑难之处找到答案。正如克利福德·戈德斯坦在其作品的前言中指出的，我们不可能完美地解释每一件事；问题总是存在的。不过摆在面前的铁证已经足够建立起对怀爱伦预言恩赐的信心了。

6. 我们应该在回应攻击的时候避免过分地耍小聪明和傲慢自大。

当我倾听围绕怀爱伦展开争论的双方发出的声音时，我听见的尽是些犀利的言辞，这只会让专注点更加倾向于对情绪的发泄，（对那些不同意见的表现出忿怒、挖苦和藐视等等，）这就是在耍小聪明，而不是用一种具有说服力的方式呈现事实。聪明没什么错，但耍小聪明不应该成为论证的主要聚焦之处。²⁴ 基督教护教士詹姆斯·西尔（James Sire）是对的，他写道：“有效、具有实质意义的论证若是带着傲慢、挑衅或耍小聪明的态度去进行呈现，往往都不会被清晰地听到，无法吸引到其本应获得的关注。”²⁵ 所以，我们都应该学习什么才是最有力证明怀爱伦拥有预言恩赐的论证，并用最具说服力的方式去将这些论证呈现出来，不要使用带着弦外之音的说辞，那对于优秀的论证而言毫无价值。

7. 我们应该学习如何辨别谬误，并避免使用这样的说辞。

谬误的推理论证到处都是，我们所有人都应该意识到其所具有的欺骗本质。批评家们提出的反对怀爱伦的论证诚然包含了许多谬误（或译谬论）。当然，他们也会说基督复临安息日会的护教文学同样错漏百出。²⁶ 因此，我们所有人都有必要去学习如何辨别在围绕怀爱伦展开的争论之中包含的似是而非的谬误。

（逻辑学领域的）谬误是“一种看上去十分正确的论证，但经过研究、察验之后就会发现，其事实并非如此。”谬误的内容是站不住脚的，其之所以“危险，就是因为我们的大多数人，往往不经意间都会被此类谬误愚弄。”²⁷

针对谬误的研究持续了数个世纪，还有若干种类型被划分了出来。一些广为人知的谬误类别包括“人身攻击”（攻击对方的个人品质而不是回应论证）、“曲解性突显”（断章取义地强调某些词汇、整句话或整段话，将并非其原本所指的含意强加其

上)、“挑衅性语言”(嘲讽或歪曲对方的立场)、“伪二选一”(在明明存在其他可能性的时候将选项限制在只能二选一的范畴)、“搅浑水”(不等对方说出论证就使用挑衅性的语言去进行诋毁)、“稻草人”(用不实的方式丑化对方的观点,之后再攻击这种被丑化的观点)。²⁸人们可以在网上或逻辑学的书中学到许多其他种类的谬误形式。²⁹

上文提到的所有种类的谬误论证都可以在批评家们的作品中找到,曲解性突显是其中最为常见的一种。在这种类型的谬误中,错误的含义在脱离文学背景的情况下被强加在了论述之上。³⁰也就是说,某段论述会被强加一种与作者原意背离的“曲解性突显”。我们在本书的第9章中已经看到了若干个例子。除了上文提及的范畴之外,人们还可以在攻击怀爱伦的论证中发现其他类型的谬误,比如“片面引述反对者提供的证据”或“片面引述大众反馈”。

怀爱伦的支持者们同样存在使用谬误论证的情况。在我们的论证中经常出现的一种谬误就是“人身攻击”。当人们将矛头指向某位批评家生活中的个人问题时——比如婚姻问题或对教会的不满,这种类型的谬误便常常浮现出来,他们会说这就是那个人攻击教会或怀爱伦的动机。举例来说,许多复临信徒经常习惯使用“人身攻击”类型的谬误去针对D·M·坎莱特,强调他人格上的缺点,而不是专注于他的论证。³¹然而,即使那些个人问题是真的,也不应该因此就去否定批评家的论证。为了避免这种类型的谬误,我们必须将专注点集中在批评家们的论证之上,而不是去专注批评家本身。若我们放任谬误潜入我们的论证之中,我们得到的只能是丧失信誉,摧毁自己宣扬关于怀爱伦先知事工之真理的能力。

8. 我们应该牢记,对怀爱伦的先知事工而言,最佳的论证就是其在我们生命中结出的积极美善的果子。

我相信,我们完全可以将怀爱伦的先知事工所具有的美善、理性的论证呈现出来——这些论证要以真实的前提为始,避免陷入逻辑上的谬误,整理充分的证据,回应质疑,澄清问题,并得出真实有效的结论。³²然而,最佳的论证并非是对怀爱伦身为基督复临安息日会之上帝信使的终极证明。而所谓的终极证明,应该是怀爱伦的先知事工在我们的生命中结出的积极美善的果子。如果怀爱伦诚如我们所说的那样,将我们引向《圣经》,那么我们就应该是心怀极大热忱的《圣经》研究者。如果怀爱伦的作品诚如我们所说的那样,乃是拥有默示的,那么这种默示就应该以我们为媒介,传递给所有与我们有所接触的人。如果怀爱伦的作品诚如我们所说的那样,乃是以基督为中心的,那么我们的生命就应该展现出我们有多爱耶稣。应该牢记,怀爱伦本人曾说过这样的话:“爱人且值得人爱的基督徒乃福音最有力的见证。”³³

如果上帝的爱没有在我们的心中,我们没有真正地活出我们所宣讲的一切,那么我们为怀爱伦作的见证便终将归于无有,无论我们抛出的论证有多么合理。必须

让人们看到怀爱伦作品中的原则乃是真实有效的。这才是我们最佳的论证。如此，也唯有如此，我们罗列出的种种论证才能具有说服力。

结论

最后，当讲当做的一切均已成就，能够影响到所有的论证并使其发挥最大效能的策略就是祷告。这是我们在回应针对怀爱伦和基督复临安息日会信仰的攻击时常常忽略的环节。今日最大的需要就是，我们要为那些受到反基督复临安息日会网站影响的人，为那些正在不断研究即将成为基督复临安息日会教友的人，为那些在复临信仰的盼望中灰心丧志的人献上代求的祷告。祷告可以带来改变！当某个反基督复临安息日会的团体来到你的城市，或你周边的城市，去宣扬否定复临信仰和怀爱伦的信息时，（大部分情况下我们总会遇到这样的事，）³⁴ 最佳最为有力的策略就是，恳切祷告。祷告祈求上帝进入你所在之城市的那些人的生命之中！祷告祈求福音的真理不断前进！祷告祈求那些曲解我们信息的人（包括复临信徒团体之内和之外的人）永远不会得胜！

重要的是要记得，我们总是会遇到一些认为复临信仰存在错误的基督复临安息日会前教友。他们也在祷告，希望自己认定的一切可以得胜。面对这样一种情况，我一直都将上帝的一项自然律牢记于心——就是人们口中所说的“无矛盾律”。这项原则教导，在上帝的宇宙中，事物不会彼此矛盾，也就是说“在同一时间和同一意义之下，两项彼此矛盾的说法不可能都是正确的。”³⁵ 如此，基督复临安息日会的反对者在献上祷告，希望其信仰走向消亡；而基督复临安息日会的支持者们也在献上祷告，希望其信仰不断前进，上帝不会同时允准双方的祷告。上帝只会成就那些与他的旨意和谐一致的祷告。

如果你相信复临信仰承载着上帝向这个行将沦亡之世界发出的末世信息，那就请本于你对这项信息的相信，去献上祷告吧！在有组织的代祷小组中献上祷告，也要在个人独处时献上祷告。永远都不要忘记哥林多后书 7 章 14 节中的应许：“这称为我名下的子民，若是自卑、祷告，寻求我的面，转离他们的恶行，我必从天上垂听，赦免他们的罪，医治他们的地。”让我们为医治献上祷告——让医治降在我们自己的心中，也让医治降在那些前复临信徒的心中。充满信心而恳切的祷告将会比世上的万事更加有效，冲破樊篱不断前进，宣扬启示录 14 章 6-12 节的三天使信息。“你们求，就必得着，叫你们的喜乐可以满足”（约 16:24）。

本章总结

1. 在本书的第 2 章中，我们看到我们教会的先辈们在 1855 年通过的一份决议，其宗旨是避免将所有的精力都耗费在对批评家们的回应之上。在这份重要的

决议中，他们表决的结果是，要不断为真理“辩护”（为真理辩护使其免受攻击），且要“高举”真理（站在真理的立场上据理力争并提出有利于真理的证据），在宣扬永远的福音时，二者均需融入工作之中。

2. 基督复临安息日会的先辈们提出的是一项聪明的、由上帝赋予的原则，我们将其延续至今乃是一种智慧的选择。正如上一章提到的，本章将呈现的是8项积极主动的策略，旨在为怀爱伦的先知事工进行辩护，并将其高举（维护和宣传）。正如俗语所说，“最好的防守就是有力的进攻。”
 - a. 第一，我们应该承认我们曾经犯过如下错误，并应该进行改正。
 - i. 我们放任某些复临信徒将怀爱伦置于偶像的神龛之上——这是怀爱伦永远都不会允许发生的事情。
 - ii. 我们放任“怀爱伦导弹”在教会的回廊间呼啸而过，袭击那些毫无防备的受害者，让他们陷入痛苦和沮丧。
 - iii. 我们放任太多的人或团体带着律法主义的精神解释怀爱伦的作品，将我们和我们各地的教会裹挟其中。
 - iv. 某些支持怀爱伦的人做的事和那些离开教会并反对怀爱伦的人做的事没什么两样。我们作为一个团体，依然有许多自我提升和成长的功课要做。
 - b. 第二，我们应该首先阅读并研究《圣经》，然后再阅读怀爱伦的作品。
 - i. 乔治·赖特在《解读怀爱伦：如何理解和运用怀爱伦的作品》中写道：“如果我们正确地听懂了怀爱伦的话，我们就应该先开始阅读《圣经》，然后才是她的作品。”
 - ii. 在我们研究并默想《圣经》之后，我们就会发现怀爱伦的作品可以让我们汲取很多东西。阅读怀爱伦作品的最佳方式就是，基于书籍、文章、文稿这样的分类去依次阅读。
 - iii. 戴尔·拉茨拉夫曾说过，“一个人若继续研究怀爱伦的著作，就不可能正确理解《圣经》。”当然，在这句话的背后是一种信仰，即拉茨拉夫对《圣经》的解释是独一无二正确的，而怀爱伦之所以不是真先知，乃是因为她没有迎合拉茨拉夫的解释。
 - iv. 在我看来，所谓的一个人若继续研究怀爱伦的著作，就不可能正确理解《圣经》的说法是不正确的。
 - v. 一些被误导的复临信徒则认为，若不持续研究怀爱伦的著作，就不可能正确理解《圣经》。
 - vi. 每一位基督复临安息日会的信徒都应该了解，在“《圣经》和怀著”与“《圣经》然后怀著”之间存有什么微妙的差异，并欣然选择后者。
 - c. 第三，在研究怀爱伦的作品时，我们应该运用正确的解释原则。
 - i. 在阅读怀爱伦作品的时候，任何人——无论是支持者还是批评家，可能

- 会犯下的最大错误就是，未能运用正确的解释原则。
- ii. 在《解读怀爱伦：如何理解和运用怀爱伦的作品》一书中，乔治·赖特提出了 15 条正确的解释原则。
 - iii. 在相关的背景之下去阅读怀爱伦的作品，是我们作为个人，在维护怀爱伦的作品，彰显怀爱伦的作品所能带来之益处的事上，能够做出的最为有力的行动之一。
- d. 第四，我们应该用关于怀爱伦及其先知事工的事实去构筑自己的思想防线。
- i. 应该阅读下列由乔治·赖特撰写的书：《遇见怀爱伦》、《解读怀爱伦》、《与怀爱伦同行》和《怀爱伦的世界》；以及由怀爱伦之孙怀亚瑟撰写的六卷本《怀爱伦全传》；和由赫伯特·道格拉斯撰写的《主的信使》。
 - ii. 另外两个获取关于怀爱伦真实信息的绝佳途径就是《怀著综合研究版(光盘版)》和《怀爱伦百科全书》。
 - iii. 护教著作和网站同样很有帮助。
- e. 第五，当我们遭遇针对怀爱伦的攻击时，应该将其视为一种机会，去更多学习关于怀爱伦先知事工的一切。
- i. 怀爱伦本人相信，所有关于任何基督复临安息日会教义的论证，包括预言恩赐在内，都必须“经得起最精密最透澈的审查。”
 - ii. 如果心中有令你感到不安的关于怀爱伦的问题，那就丝毫不要犹豫，去开启“最精密最透澈的审查”。
 - iii. 围绕某一争论，要听取所有参与方的声音，并细致地察验证据。
 - iv. 我们无需认为自己必须要为怀爱伦作品中的每一个疑难之处找到答案。摆在面前的铁证已经足够建立起对怀爱伦预言恩赐的信心了。
- f. 第六，我们应该在回应攻击的时候避免过分地耍小聪明和傲慢自大。
- i. 基督教护教士詹姆斯·西尔是对的，他写道：“有效、具有实质意义的论证若是带着傲慢、挑衅或耍小聪明的态度去进行呈现，往往都不会被清晰地听到，无法吸引到其本应获得的关注。”
 - ii. 所以，我们都应该学习什么才是最有力证明怀爱伦拥有预言恩赐的论证，并用最具说服力的方式去将这些论证呈现出来，不要使用带着弦外之音的说辞，那对于优秀的论证而言毫无价值。
- g. 第七，我们应该学习如何辨别谬误，并避免使用这样的说辞。
- i. 谬误是“一种看上去十分正确的论证，但经过研究、察验之后就会发现，其事实并非如此。”谬误的内容是站不住脚的，其之所以“危险，就是因为我们的中大多数人，往往不经意间都会被此类谬误愚弄。”
 - ii. 一些广为人知的谬误类别包括“人身攻击”（攻击对方的个人品质而不是回应论证）、“曲解性突显”（断章取义地强调某些词汇、整句话或整段话，

将并非其原本所指的含意强加其上)、“挑衅性语言”(嘲讽或歪曲对方的立场)、“伪二选一”(在明明存在其他可能性的时候将选项限制在只能二选一的范畴)、“搅浑水”(不等对方说出论证就使用挑衅性的语言去进行诋毁)、“稻草人”(用不实的方式丑化对方的观点,之后再攻击这种被丑化的观点)。

- iii. 上文提到的所有种类的谬误论证都可以在批评家们的作品中找到,曲解性突显是其中最为常见的一种。在这种类型的谬误中,错误的含意在脱离文学背景的情况下被强加在了论述之上。
- iv. 怀爱伦的支持者们同样存在使用谬误论证的情况。在我们的论证中经常出现的一种谬误就是“人身攻击”。
 - v. 举例来说,许多复临信徒经常习惯使用“人身攻击”类型的谬误去针对 D·M·坎莱特,强调他人格上的缺点,而不是专注于他的论证。
 - vi. 若我们放任谬误潜入我们的论证之中,我们得到的只能是丧失信誉,摧毁自己宣扬关于怀爱伦先知事工之真理的能力。
- h. 第八,我们应该牢记,对怀爱伦的先知事工而言,最佳的论证就是其在我们生命中结出的积极美善的果子。
 - i. 如果怀爱伦诚如我们所说的那样,将我们引向《圣经》,那么我们就应该是心怀极大热忱的《圣经》研究者。如果怀爱伦的作品诚如我们所说的那样,乃是拥有默示的,那么这种默示就应该以我们为媒介,传递给所有与我们有所接触的人。如果怀爱伦的作品诚如我们所说的那样,乃是以基督为中心的,那么我们的生命就应该展现出我们有多爱耶稣。
 - ii. 怀爱伦说得非常好:“爱人且值得人爱的基督徒乃福音最有力的见证。”
3. 最后,当讲当做的一切均已成就,能够影响到所有的论证并使其发挥最大效能的策略就是祷告。
4. 祷告是我们在回应针对怀爱伦和基督复临安息日会信仰的攻击时常常忽略的环节。
5. 充满信心而恳切的祷告将会比世上的万事更加有效,冲破樊篱不断前进,宣扬启示录 14 章 6-12 节的三天使信息。

第十五章

结语：我为什么相信怀爱伦的先知事工

这份围绕怀爱伦和针对怀爱伦之攻击的研究已经接近尾声，我会将全书的内容浓缩为一份包含论据和结论的正式论证。基于本书的内容，能够展开的论证可以有很多，下面总结的 20 项论据就是我相信怀爱伦先知事工的最为根本的理由。

1. 真正的后正典时代彰显的预言恩赐在范畴和功能方面存在着一定的限制，能够指明《圣经》乃是基督徒信仰与行为之权威的最高源头。怀爱伦完全符合这种标准（第 8 章）。
2. 怀爱伦领受的启示——默示包含着与《圣经》中的先知完全相同的垂至维度——水平维度之下的圣灵工作。因此就本质而言，怀爱伦拥有的默示与《圣经》中的先知拥有的默示完全相同（第 5 章）。
3. 在《圣经》之中可以看到的全人默示模式同样可以在怀爱伦的经历之中看到（第 6 章）。
4. 作为一种后正典时代之预言恩赐的彰显，怀爱伦的默示与正典先知的默示相同，但她的权威却与正典的权威不同。怀爱伦的权威从属于《圣经》正典。从这种意义上来说，怀爱伦的启示永远都不能与《圣经》等同，这些启示仅仅是一种对《圣经》的运用（第 8 章）。
5. 贯穿怀爱伦 70 年的先知事工，作为一位真正的后正典先知，她不断高举《圣经》为基督徒的最高权威（第 7 章）。
6. 关于怀爱伦的作品与《圣经》的关系，基督复临安息日会所有的先辈们可谓异口同声：怀爱伦的预言恩赐从属于《圣经》，无论如何都不是外添在《圣经》之上的一部分（第 7 章）。
7. 怀爱伦 10 万余页的作品贯穿着对经文的影射和引述（第 7 章），旨在将读者引向上帝的圣言。
8. 当人们使用正确的解释原则解释怀爱伦作品的时候，认为怀爱伦的作品充斥错误教导的指控便会不攻自破。怀爱伦的信息始终如一，忠于《圣经》和耶稣基督的福音（第 9 章和第 10 章）。

9. 若将怀爱伦作品中的一切整合为一项整体的主题，这项主题就是基督与撒但之间的善恶之争，其阐释着福音，将基督的十字架置于中心，讲述了上帝拯救人类并使之恢复上帝形象的故事，以此反驳撒但声称上帝武断、不饶恕、不公义的指控（第 11 章）。怀爱伦阐述的这项主题彰显出的力量在那个时代的任何文学作品中都是找不到的。
10. 怀爱伦阐释的善恶之争主题在《圣经》中贯穿始终，从创世记直至启示录（第 12 章）。怀爱伦对这一主题的运用可以作为一个非常好的例子，展现了怀爱伦的神学思想与《圣经》之间的和谐一致。
11. 贯穿怀爱伦漫长的一生，她始终相信并教导，基督徒可以并且也应该拥有救恩的保证。她教导这一教义，乃是在《圣经》的命令/原则的背景之下：“所以，自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒！”（林前 10:12。见第 12 章。）
12. 在怀爱伦的经典著作《喜乐的泉源》中，来自卫斯理-阿民念主义的救恩保证和以信心为本的行为所具有的温暖展露无遗，当然怀爱伦的作品超越了传统，强调通过耶稣基督的生平与死亡去彰显并证明的上帝品格（第 12 章）。
13. 怀爱伦的生活和言论都体现着温暖、朝气、具有福音派特质的精神，以基督为中心，以《圣经》为基础（第 13 章）。怀爱伦所有本于先知职分的劝勉都是在这样一种背景之下，因此而符合《圣经》检验先知的标准：忠于《圣经》的教导（赛 8:20），宣扬耶稣基督乃是上帝的儿子，道成肉身降临拯救人类（约一 4:1-3）。
14. 历史记录证明，怀爱伦是一个正直的人，在个人生活和职业生涯中，都发挥着值得尊敬的基督化影响力（第 13 章），因此而符合《圣经》检验先知的标准：“凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太 7:15-20）。
15. 怀爱伦肯定了历史中基督教会留下的正统教义：《圣经》为默示-启示的上帝圣言，乃是基督徒生活与教导的最终权威；三位一体，或上帝的神格（圣父上帝、圣子上帝和圣灵上帝）；在道成肉身、完美生活、代赎性的死亡、肉体复活、升天、代求和复临之上彰显的耶稣基督的为人和工作；通过称义和成圣而获得的救恩经历。这些正统的《圣经》教义在怀爱伦特别针对基督复临安息日会，以及针对所有基督徒发出的劝勉和警告中贯穿始终（第 13 章）。
16. 怀爱伦一次又一次地带领基督复临安息日会的先辈们远离不符合《圣经》的异端教导。她使用自己的先知权威为信仰据理力争（犹 3）。因此，她的先知事工并无异端和狂热（第 13 章）。
17. 在怀爱伦先知事工的前 40 年中，批评家们未能提出无可辩驳的论据去否

定怀爱伦的工作，这一点在诸如乌利亚·史密斯这样的教会领袖作出的回应中可见一斑（第2章）。

18. 在怀爱伦先知事工的后30年中，D·M·坎莱特在反对怀爱伦的过程中同样未能提出无可辩驳的论据去否定怀爱伦的工作，正如在1951年出版的弗朗西斯·D·尼科尔的宏篇巨著《怀爱伦和她的批评家们》当中所看到的（第3章、第4章）。
19. 当怀爱伦引用其他作者的文献时，通常都会进行调整并重新阐述，以符合自己蒙默示的理解，与原著相比，这种调整往往非常明显。所以，怀爱伦可以做出一种革新性的、创造性的神学思想整合，超越了那些与她同时代的人（第11章、第12章）。
20. 最初在1866年时写下的，由乌利亚·史密斯列出的怀爱伦先知事工结出的4个最主要的果子，时至今日仍旧所言非虚：怀爱伦的作品会导向纯洁的道德、将我们引向基督、将我们引向《圣经》、给许多的心带来安慰和劝勉（第2章、附录B）。

基于上述20项论据，我的结论是：

1. 怀爱伦的生平和作品乃是预言恩赐的真实彰显，正如下列经文所说：约珥书2章28-32节；哥林多前书12章4节、10节；以弗所书4章8-13节。
2. 怀爱伦作为一名后正典先知，实至名归，其所有的异象和先知著作皆从属于《圣经》的最终权威。
3. 怀爱伦基于先知职分的劝勉，对于基督复临安息日会来说乃是具有权威的，应该听从。
4. 怀爱伦的批评家们未能证明怀爱伦是假先知。
5. 怀爱伦的声音应该在更大范围的基督教团体之内被听见。

个人见证

我17岁的时候因着一场1976年冬季由肯尼斯·考克斯（Kenneth Cox）主办的布道会而成为了基督复临安息日会的信徒。¹我在高中时代就是一个漫无目的四处游荡的稚嫩青年，一系列的布道会让我的人生找到了目标，此种经历是我从未体会过的。关于安息日、应验的预言和耶稣基督那迫近之复临的真理唤起了一种新的属灵渴望，让我走上了一条改变人生的道路。

我还记得我在加入基督复临安息日会之后开始阅读《喜乐的泉源》。阿拉巴马州亨茨维尔市J·O·约翰逊高中体育馆旁的雪松树荫下，午休的我流连于字里行间。想要将生命全然献给上帝的想法在我的心灵中跃然而出，我原意去做上帝为我筹划

的一切。自阅读《喜乐的泉源》起,那种在生活中以耶稣为我个人之救主和朋友的喜乐成了脑海中的主旋律。此番经历之后,我便再也没有了回到从前生活的渴望,时至今日,我成为耶稣基督的门徒已有 30 余载。

当我在南方宣教学院(今南方复临大学)求学的时候,我用很多的时间去阅读怀爱伦的作品,有些时候并非是为了完成课业。这几年来,我通读了《历代之争丛书》,完成了大部分的《教会证言》,还读了不少怀爱伦的“大部头”:《教育论》、《服务真诠》、《福山宝训》、《基督比喻实训》、《传道良助》、《给牧师和传道人的证言》。像许多广泛阅读怀爱伦作品的人一样,在这些书籍中,对我影响最大的无疑就是《历代愿望》、《善恶之争》,当然还有《喜乐的泉源》。

求学那些年中阅读的怀爱伦作品对我的人生产生了深远的影响,时至今日仍旧余波未减。怀爱伦的作品之所以对我来说是一份祝福,原因有三:第一,这些作品将一位作为个人救主的耶稣基督呈现给了我,而基督教的核心正是与耶稣基督之间的关系;第二,这些作品将我引向《圣经》,向我的心灵宣告说,这就是上帝的圣言,让我带着极大的热忱对《圣经》展开了研究;第三,阅读怀爱伦的作品塑造了我的基督徒世界观,即基督与撒但之间的善恶之争。基督战胜魔鬼的信息令我年轻的心灵充满盼望,也意识到了与主同行的重要性。

那之后的数年时间里,在牧养教会、进修学习和教学的过程中,怀爱伦的作品一直都是最佳的指南。她对我人生的影响颇为深远。就我作为一名基督复临安息日会神学家的职业生涯而言,怀爱伦的作品始终不断地提醒着我,要将基督置于我神学思想的中心,要将《圣经》作为真理的至高之源和满含默示的基督徒生活指南。最为重要的是,在我的思想中,这些作品始终都是一份基督复临之盼望的祝福,基于当下文化的视角带来催人奋进的勉励。

怀爱伦的作品同样令我的个人生活愈发变得丰富充实。当我最无助的时候,这些作品为我带来了希望和鼓励,帮助我越来越爱耶稣,将其视为我的挚友。当然,这些作品也会时常“踩到我的脚趾”,责备我犯下的罪。当我回想自己的人生,让我感到惊讶的是,我个人的成功都是遵循这些劝勉的结果,而我个人的失败则是因着未能遵循这些劝勉。然而,感谢主,怀爱伦那有力的警告所基于的乃是上帝的恩典和慈爱。最后,怀爱伦的作品同样鞭策着我要去不断研究《圣经》,使《圣经》成为我人生之中发挥着最大影响的书。因此,我满怀感佩!

我为什么相信怀爱伦的先知事工呢?归根结底,乃是因着她的作品具有的很多东西已经到了不言自明的程度。这也是为什么许多第一次接触这些作品的读者会感叹:“这位女士一定是蒙了默示的!”深挚的属灵精神贯穿怀爱伦作品的始终,直击内心,将读者引到上帝的面前。深邃的属灵洞见如浪潮般击打着心灵,一种信念从心底焕然而出,作耶稣基督的门徒才是最重要的,没有任何事物可以与之相比。

《圣经》的应许在怀爱伦作品的字里行间闪耀,将读者引向《圣经》——上帝圣

言发出的上帝之声。耶稣基督就是通过这种方式被高举为上帝、救主和朋友，引领读者将自己献于耶稣，在与耶稣之间的亲密关系中成长和前进，充满信心、盼望与勇气。我在怀爱伦的作品中听到了耶稣对我内心说话的声音，这种经历于我而言，就是怀爱伦领受了默示的证据。你也可以亲身体会并验证这一点！

在完成了自己的宏篇巨著《怀爱伦和她的批评家们》之后，弗朗西斯·D·尼科尔站在了教会组建的一个旨在评审其书稿的特别委员会面前。在真诚地环视了听众的面庞之后，他对自己心中深挚的信念展开了陈述。他的话与我的想法和感受高度契合，就以此作为这本书的结尾吧。

“我察验了所有我能找到的书籍或小册子中的所有针对怀爱伦的主要批判，核对了所有历史当中的说法，并去翻阅原始资料，以求确定怀爱伦所有表述的准确文本。我也察验了许多关于怀爱伦生平的实际情况。完成了筹备撰写现在摆在你们面前的这份长篇书稿所需的准备工作。我想要作的是这样一份见证：我完成了这本书，我的头脑和内心都完全彻底且不可动摇地相信，怀爱伦诚如她自己所声称的那样，乃是上帝谦卑的使女，上帝赋予她启示、权威和独有的特质，带领并引导着身处末世的复临信徒。”²

附录

附录 A

当代关于怀爱伦的 7 种观点：分类法研究

下面列举的是当代关于怀爱伦的 7 种观点，基督复临安息日会以内和以外的立场皆在范畴之内。这种分类法并不意味着下列所述就是标准，呈现的内容仅仅是一种客观描述。也就是说，这里呈现的只是一种对怀爱伦之认识的当代视角纵览。除了指出本会的官方立场（也是我自己的立场）是第 3 种观点和本书明确批判的立场是第 6 种观点之外，（当然本书对其他一些观点也表达出了批判的态度，）笔者并不打算指出持有各个观点的人都是谁。需要理解的是，这些观点的某些特征存在着彼此重合的情况。提出这种分类法的目的是，让读者更好地理解今日人们对怀爱伦的认识，并知晓自己的看法究竟与教会的官方立场是何种关系。

复临信徒团体之内的 5 种观点

1. 完美的先知

- 认可怀爱伦的先知地位
- 对怀爱伦的先知事工保持着高度的评价
- 支持一种严格的逐字默示模式
- 认同怀爱伦所有作品的价值
- 强调属上帝的一面：支持绝对无误论——怀爱伦的作品不存在任何神学或历史方面的错误。
- 赋予怀爱伦的作品一种几乎等同于正典的权威；将怀爱伦的作品置于和《圣经》同等的地位，即便不是神学理论层面，但至少在实践层面就是如此
- 常常对不同的理解体现出一种批判性的精神

2. 身为人类的先知

- 认可怀爱伦的先知地位
- 对怀爱伦的先知事工保持着适中的评价
- 支持思想默示模式
- 认同大部分怀爱伦作品的价值，未接受全部的作品——认为并不是所有的

作品对今日我们都适用

- 强调怀爱伦作品属人类的一面，因此认为这些作品中包含着某些错误，尤其是早期作品
- 认为怀爱伦后期的作品比早期的作品更具权威性

3. 后正典先知（基督复临安息日会的官方立场）

- 认可怀爱伦的先知地位
- 对怀爱伦的先知事工保持着高度的评价
- 支持一种综合或全人的默示观
- 认同怀爱伦所有作品的价值
- 同时强调属上帝的一面和属人类的一面：在怀爱伦属人类的一面和她的默示恩赐之间寻求一种平衡
- 支持的理念是，虽然怀爱伦的作品没有任何重大错误，但其中确实包含一些微小的瑕疵
- 认为怀爱伦的作品对于教会来说具有权威性，但其永远都从属于《圣经》的权威，因为怀爱伦是一位后正典先知

4. 与己无关的先知

- 完全不考虑怀爱伦是否具有先知地位的问题
- 有着一些比较模糊不清的观点，认为怀爱伦很重要，但对她几乎没什么了解
- 可能会因为某些从其他人那里听说的事，而对怀爱伦存有某种消极的态度，但通常对具体情况毫不知情，也基本上对此问题不感兴趣
- 这类人主要包括基督复临安息日会中的少年、青年和新加入教会的人，关于怀爱伦，他们得到的教导不多，甚至完全没有
- 对于这些人，有许多工作需要去做，让他们了解教会的官方立场

5. 存在错误的先知

- 关于怀爱伦的先知地位，有着一种混杂的信仰
- 对怀爱伦的先知事工保持着较低的评价
- 支持遇见默示模式
- 摒弃大部分的怀爱伦早期作品，仅仅认同怀爱伦后期作品的价值
- 认为在怀爱伦的所有作品中都存在着一种犯下错误的可能性
- 希望在未来的教会中，怀爱伦的作品可以少拥有一些先知权威
- 可能会希望摒弃对怀爱伦作品所包含之先知权威的所有信仰

复临信徒团体之外的 2 种观点

6. 假先知

- 主要由否定怀爱伦先知地位的前基督复临安息日会教友组成
- 相信怀爱伦教导虚假的教义并讲说不实的言论
- 不断通过网络和书籍展开针对怀爱伦先知事工的攻击
- 在论据方面与十九世纪后期至二十世纪初的曾经身为复临信徒的达德利·M·坎莱特几乎一脉相承
- 对于那些批判怀爱伦的福音派信徒来说，这些人的观点就是他们了解怀爱伦的主要信息来源

7. 历史人物

- 承认怀爱伦是一位天赋异禀的人物，在某些领域做出了卓越贡献
- 不认为怀爱伦拥有默示，也不认为她拥有任何先知地位
- 可能会认为她是一位诚挚且具有献身精神的基督徒，也可能对她的生平和作品持批判态度
- 主要由非复临信徒组成，他们曾经研究过怀爱伦的作品，许多人拥有一种从学术角度出发的兴趣，另外许多人则认为怀爱伦是美国宗教历史中的一位重要人物
- 认为怀爱伦在基督复临安息日会的发展历程中发挥了积极的影响力

附录 B

乌利亚·史密斯为怀爱伦的先知事工进行的辩护

怀爱伦的先知事工在 1860 年代后期遭遇了严重的攻击。1868 年，长期担任评论与通讯编辑同时也是教会护教士的乌利亚·史密斯（1832-1903）出版了一本为预言恩赐进行辩护的书：《怀爱伦夫人的异象：圣经中属灵恩赐的彰显》（*Battle Creek, Mich.: Seventh-day Adventist Publishing, 1868*）。下列内容引述自该书的第 5-8 页。这是一份关于基督复临安息日会对怀爱伦先知事工之信仰的经典表述。

人们可以展开的每一种验证都能够证明这些显明之事（怀爱伦的异象）乃是真实的。一切支持这些显明之事的证据，无论是内在的还是外在的，都是确切无疑的。这些异象与上帝的圣言相合，本身也没有矛盾。只要不是那些在判断此事上最具资历的人彻头彻尾地受到了蒙骗，那么这些异象诚然就是在上帝之灵特别临格的时刻降下的。这些异象没有招魂术那种虚假表象所具有的令人生厌的扭曲和怪异。平静、庄严、感人，这些异象向每一位观察者显明，其与虚假或狂热截然不同。身为器皿的她（怀爱伦）乃是全然没有诡计和欺骗的。

这种影响力并非是催眠；因为这个教会的人不赞成使用这种手段，强烈反对学习催眠的应用原理，也不会与催眠的实际操作扯上任何关系；另外，被催眠的主体产生的幻觉只会包含先前就已经存在于头脑记忆之中的事物和场景；而异象揭示的乃是人和事，带来的乃是对事物的认知，这些事不仅（怀爱伦见异象时）在场的人不知道，甚至连被赐下异象的人也不知道。

这些异象并不是疾病造成的结果；因为没有任何已知的疾病会带来这样的结果，反复使肺、肌肉和每一项身体的感知失去功能，15 至 180 分钟不止，这段时间显然是受到了某种占据思想的超越性力量的支配，并且仅受其支配，眼睛可以看见、嘴能够说话、四肢能够活动。进一步来说，这些异象的果子明确显出，其来源与邪恶截然相反。

1. 这些异象会导向纯洁的道德。

这些异象反对一切罪恶，并劝勉人去践行一切的美德。这些异象指明我们在奔走天国的道路时必然经历许多危险。这些异象揭露撒但的诡计。这些异象警告我们远避撒但的网罗。这些异象破坏了仇敌多次想要鱼目混珠地将狂热渗入我们之中的企图。

这些异象揭露了隐藏的罪恶，显明了遮掩的错误，让背信之人的邪恶动机展露无遗。这些异象从各个方向为真理的圣工抵挡着危险。这些异象不住地激励我们更加完全地献身上帝，更加努力地追求内心的圣洁，并更加殷勤地开展圣工，侍奉我们的主。

2. 这些异象会将我们引向基督。

像《圣经》一样，这些异象高举基督为人类唯一的盼望和救主。这些异象用生动的语言像我们阐明了基督圣洁的生活和敬虔的榜样；并以无可辩驳的劝勉激励我们跟从基督的脚踪。

3. 这些异象会将我们引向《圣经》。

这些异象高举《圣经》为上帝所默示的不可更改的圣言。这些异象劝勉我们以《圣经》为我们的顾问，为我们信仰与行为的准则。带着令人折服的能力，这些异象激励我们始终如一地殷勤研究其中的篇章，熟悉其中的教训，因为《圣经》必然会在末日成为审判我们的标准。

4. 这些异象会给许多的心带来安慰和劝勉。

这些异象坚定了软弱的人，勉励了灰心的人，奋兴了绝望的人。这些异象使混乱恢复为秩序，使弯曲成为正直，将亮光照进昏暗和不明。没有任何一个心中毫无偏见的人在阅读这些异象对纯洁忠贞之道德的感人呼吁之后，在阅读这些异象对上帝和救主的高举之后，在阅读这些异象对一切罪恶的谴责之后，在阅读这些异象对一切圣洁美善之事的称赞之后，还会对此毫无感触，只能去说：“这些话绝对不是一个被鬼附着的人能够说出来的。”

反过来说，从来都没有人在这些异象中看到过恶毒的谰言或奸诈的诡计。从来都没有人在这些异象中发现降低道德标准的实例。从来都没有认可这些异象的人被引入过犯和罪恶的歧途。这些异象不会引人在侍奉上帝的事上变得不那么忠心，或在爱上上帝的事上不那么热忱。这些异象不会将人引向人任何肉体的行为，也不会让相信这些异象的基督徒减少自己的献身和忠心。从来没有任何一个例证可以证明此处提及的反对这些异象的种种指控；而关于这些异象，我们可以用极其郑重的语气去问当年彼拉多在提及救主的时候曾经问过犹太人的那个问题：“为什么呢？他做了什么恶事呢？”

虽然这些异象结出了各种各样美善的果子，虽然面对所有被强加在这些异象之上的指控都显出了清白，这些异象还是在各处遭到了最为激烈的反对。这些异象就是最为盲目的偏见、最为猛烈的仇恨和最为苦毒的怨愤攻击的目标。世俗之人和所有宗派的饱学之士们都加入了这场针对这些异象的带着咒骂和践踏的大抗议。许多人会在这条路上渐行渐远，其目标则是给这些异象一个莫须有的恶毒背刺。而我们的队伍中也有虚伪的弟兄，当针对这些异象的攻击发起时，他们就立刻陷入背道和悖逆。所有这一切究竟是为为什么？这场争斗的源头难道就与那恶者无关吗？看看该隐杀害他弟弟的例子，看看犹太人流无辜救主之血的例子，看看异教徒因着耶稣的

名而愤恨不已的例子，看看那敌对一切圣洁与属灵事物的体贴肉体之行事原则的例子，这一切我们就留给读者自己去回答吧。

附录 C

我们对怀姐妹异象的应用

约翰·内文斯·安德烈

约翰·内文斯·安德烈（1829-1883），首位在美国之外展开工作的基督复临安息日会宣教士，广受尊敬的《圣经》学者，写下了这篇重要的文章《我们对怀姐妹异象的应用》，刊登于《评论与通讯》1870年2月15日，第64-65页。这篇文章是一份经典的表述，阐释了基督复临安息日会关于属灵恩赐和怀爱伦的先知事工在教会中发挥之功能的信仰。这20个要点清晰地表达了《圣经》中关于预言恩赐的基本原理，提供了一种回应由今日的批评家们提出之问题的新视角。

众所周知的是，基督复临安息日会的信徒相信属灵恩赐具有的永恒性。同样众所周知的是，我们认为怀姐妹的异象乃是由上帝的圣灵所赐。然而，关于我们对属灵恩赐之教义的应用，尤其是对怀姐妹异象的应用，却常常是存在误解的。

1. 我们认为《圣经》乃是上帝所默示的，其中包含上帝的真理，可以让我们拥有得救的智慧。
2. 但是我们不认为《圣经》作为赐给人类的礼物，会取代赐给上帝百姓的属灵恩赐。
3. 与之相对，我们相信《圣经》清晰揭示了圣灵的职分和工作；在人类仍处于宽容时期的时候，这种职分和工作绝对不会终止。
4. 圣灵的这项工作《圣经》关于属灵恩赐的教义中向我们揭示了出来。
5. 因此，固然我们由衷地接受，《圣经》已经教导了人对上帝应尽的全部责任，但我们并不否定圣灵在教会中的地位，而这种地位乃是《圣经》所明示的。
6. 圣灵的职分是责备人的罪（约 16:8）；除去属肉体的思想，通过除去良心上的不义改变我们罪恶的本质，使我们成为新造的人（罗 8:1-9）；将上帝的爱播撒在我们的心中（罗 5:5）；在我们的心灵之内作见证，指明我们乃是上帝的儿女（罗 8:16）；引导我们进入一切的真理（约 16:13）；在末日最终将圣徒变为不朽。罗 8:11；林后 5:4-5。

7. 《圣经》包含着上帝的真理，犹如矿石中包含着贵重的金属一般。在引导人进入一切真理的事上，上帝圣灵的工作就是探寻、揭示、显明并证明上帝的真理。在责备罪的事上，圣灵的工作不仅仅是在罪人的良心上施加影响，使其强烈地意识到自己有罪，同样也会向上帝拣选的仆人显明他人的罪；揭露那些原本隐藏的，将会给教会带来极大损害并给罪人带来毁灭的错误。
8. 圣灵的工作可以被分为两个部分：第一，其宗旨是令被圣灵感动的人产生改变并成圣。第二，其目的是显明上帝的真理，纠正错误，责备并指出隐秘的罪。这个部分的工作，如《圣经》所说，乃是由属灵恩赐来完成的。这些恩赐的存在，不是为了那些相信恩赐之人的利益，而是为了整个教会的福祉。
9. 如此，很明显，那些以《圣经》已经足够完备为借口去否定上帝圣灵工作的人，诚然是否定并拒绝了《圣经》中揭示圣灵职分与工作的全部经文。
10. 因此，对于那些断言《圣经》本身已经足够完备，属灵恩赐乃是不必要的人来说，阐释了上帝属灵恩赐的哥林多前书 12 章和以弗所书 4 章无法真正成为他们生活准则的一部分。
11. 上帝的圣灵赐下了《圣经》。但很明显，圣灵赐下《圣经》的目的并不是终止自己对上帝在人类中间展开之工作的参与。而《圣经》对属灵恩赐的阐述则表明了上帝的圣灵应该和福音的工作保持何种关系。
12. 如此，保罗在自己的书信中从两方面论述了这个问题：“恩赐原有分别，圣灵却是一位。职事也有分别，主却是一位。功用也有分别，上帝却是一位，在众人里面运行一切的事。圣灵显在各人身上，是叫人得益处。这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语，又有一人蒙这位圣灵赐他信心，还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐，又叫一人能行异能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨别诸灵，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言。这一切都是这位圣灵所运行、随己意分给各人的。”
13. 在这里，《圣经》明确地教导说，这些恩赐的存在对于基督教会来说乃是必要的，正如不同的肢体对于身体的健康来说都是必要的。不过，虽然《圣经》认可了这些属灵的恩赐，但这些恩赐的赐下并不是为了取代《圣经》，也不是为了占据与《圣经》相同的地位。
14. 属灵恩赐的目的是为了维持上帝满有生命的工作，这些恩赐能够使上帝的圣灵说话，纠正错误，揭露罪恶。当上帝的子民面临犯错的危险时，这些恩赐就是上帝用来教导他们的方法。这些恩赐是上帝的圣灵在教会面临困难时施以光照并解决问题的方法，否则这些困难就不可能得到解决。

这些恩赐同样是上帝借着指出错误，纠正对《圣经》的误解，光照容易造成错误理解和导致上帝的子民犯罪并陷入分裂之处，以避免上帝的子民陷入迷惑的方法。简而言之，这些恩赐的工作就是使上帝的子民同心合意，对《圣经》达成统一的见解。没有来自天上的指示，单凭人类的判断，永远都不可能察验出隐藏的罪孽，不能解决教会陷入的隐晦而复杂的困难，也不能避免对《圣经》产生分歧和矛盾的解释。如果上帝不与他的子民交谈，那将会非常可悲。

15. 然而在这里，我们可以说，那些对属灵恩赐的运用对于信仰的大家庭来说乃是几乎合宜得无可挑剔。对于这些属灵恩赐不了解的人无法受其影响。另外，对于那些很少有机会了解上帝圣灵之彰显的人，也不能强求他们接受此种工作乃是上帝特别命定的。这是他们自己应该努力的事，探寻清晰有力的证据，以证明上帝的圣灵就在这项工作之中。
16. 基于这种目的，我们认为《圣经》中呈现的所有检验标准都应该被用于检验这些恩赐，在此项查考之中，属灵的恩赐应该与这些检验标准相合。
17. 因此，在任何层面之下，我们都不会将属灵恩赐作为一种针对世人的检验标准。在我们与其他带着对上帝的敬畏奋力奔行的宗教团体展开接触的时候，我们也不会以任何方式将属灵恩赐作为一种针对基督徒品格的检验标准。我们不会极力地主张让他们中的任何人去证明自己拥有此类上帝圣灵的彰显，也不会以他们的教导为准对其进行检验。
18. 然而，就这件事来说，作为那些拥有上帝赐予的机会，已经了解上帝圣灵这项特别工作的人，他们应该知晓自己的亮光乃是清晰、可信、确定无疑的。对于这些人，我们认为属灵恩赐很明显应该是一种检验标准。不仅是因为上帝已经陈明此事，也是因为他们有机会去察验相关的事实，并亲自知晓这一切。在所有此类情况下，属灵恩赐诚然是一种检验标准，乃是无法被忽视的，否则就是在冒着永远灭亡的危险。
19. 上帝置于新约教会之中的主要属灵恩赐之一即是预言恩赐。珥 2:28；徒 2:1-4, 17-18；林前 12:1-31；14:1-5；弗 4:11-13。《圣经》将这项恩赐与这个时代最后的工作联系到了一起。启 12:17；14:12；19:10。因此，在上帝的眼中，属灵恩赐的重要性并未削弱，也没有在上帝的真子民中消失。这信息旨在造就完全的圣徒，使他们为转变预备妥当，上帝的圣灵与此紧密关联，并会在掌管这项工作的时候宣讲信息。
20. 最后，在接纳教友进入我们教会的时候，关于这一主题，我们希望他们可以了解两件事：1. 他们应该相信《圣经》关于属灵恩赐的教义；2. 他们应该直接亲自去了解怀姐妹的异象，其在我们的工作中占据着十分重要的地位。我相信每一个持定立场渴望实现这一目标的人，都会在真理和

公义的道路上得蒙引导。在这样的背景之下，所有渴望在这个问题上做出抉择的人，永远都不会被拒之门外。

附录 D

回应针对怀爱伦之攻击的推荐参考资料

下列网站和书籍的列表是回应针对怀爱伦之攻击的推荐参考资料。请留意，由于互联网始终不断变化的特征，网址和网站上的内容总是在不停改变更新。

网址：

怀氏著作托管委员会官方网站：<http://www.whiteestate.org>。

基督复临安息日会圣经研究所网站：<http://www.adventistbiblicalresearch.org>。

怀爱伦信息网站：<http://www.ellenwhite.info>。

怀爱伦 .com：<http://ellen-white.com>。

复临信徒护教联盟：<http://adventist-defense-league.blogspot.com>。

关于怀爱伦的真理：<http://dedication.www3.50megs.com/egw.html>。

怀爱伦文献参考：<http://dedication.www3.50megs.com/David/index.html>。

为基督复临安息日会的信仰辩护：<http://sdaforme.com/index.html>。

回应针对怀爱伦的批判：<http://ellenwhiteanswers.org>。

书籍：

伦纳德·布兰德 (Leonard Brand)、唐·S·麦克马洪 (Don S. McMahon)，《先知和她的批评家们：驳斥怀爱伦“借鉴”健康信息之指控的震撼全新分析》[*The Prophet and Her Critics: A Striking New Analysis Refutes the Charges That Ellen G. White “Borrowed” the Health Message*]，(Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2005)。

赫伯特·道格拉斯 (Herbert Douglass)，《主的信使：怀爱伦的先知型事工》[*Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White*](Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 1998)。全文阅读详见：<http://www.whiteestate.org>。

威廉·菲戈尔 (William Fagal)，《关于怀爱伦及其作品的 101 问》[*101 Questions About Ellen White and Her Writings*](Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2010)。

丹尼斯·福廷 (Denis Fortin)、杰里·穆恩 (Jerry Moon) [编]，《怀爱伦百科全书》[*The Ellen G. White Encyclopedia*](Hagerstown, Md.: Review and Herald[®] Publishing

Association, 2010)。

弗朗西斯·D·尼科尔 (Francis D. Nichol), 《怀爱伦和她的批评家们: 对批评家们向怀爱伦夫人发起之主要攻击的回应》[*Ellen G. White and Her Critics: An Answer to the Major Charges at Critics Have Brought Against Mrs. Ellen G. White*] (Washington D.C.: Review and Herald®, 1951)。全文阅读详见: <http://www.whiteestate.org>。

克利福德·戈德斯坦 (Clifford Goldstein), 《至圣所的涂鸦: 一份关于近期针对圣所和怀爱伦之攻击的积极回应》[*Graffiti in the Holy of Holies: An Impassioned Response to Recent Attacks on the Sanctuary and Ellen White*], (Nampa, Idaho.: Pacific Press® Publishing Association, 2003)。

唐·S·麦克马洪 (Don S McMahon), 《学习而来还是启示而得: 探索基督复临安息日会生活方式的起源》[*Acquired or Inspired: Exploring the Origins of the Adventist Lifestyle*] (Victoria, Australia: Signs Publishing, 2005)。

尾注

(第一章)

浴火信使

1. 一些具有代表性的网站包括：<http://www.ratzlaf.com>、<http://www.exadventist.com>、<http://www.truthorfables.com>、<http://ex-sda.com> 和 <http://www.nonsda.org>。这些网站的唯一目的就是诸如查案审判、遵守第七日之安息日、十诫的永恒性、有条件的灵魂不朽、星期日律法、教廷在末世的崛起，以及一些其他与基督复临安息日会有关的问题污名化。

2. 若干书籍使得那些针对基督复临安息日会信仰的攻击不断蔓延：华莱士·D·斯赖特里 (Wallace D. Slattery), 《基督复临安息日会的信徒是假先知？前内部人士的坦言》[*Are Seventh-day Adventists False Prophets? A Former Insider Speaks Out*], (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1990)；罗素·厄尔·凯利 (Russell Earl Kelly), 《揭露基督复临安息日会的信仰》[*Exposing Seventh-day Adventism*], (New York: Universe, Inc., 2005)；特蕾莎·比姆 (Teresa Beem)、亚瑟·比姆 (Arthur Beem), 《作基督复临安息日会的信徒不 OK：不为人知的历史和试图修复圣殿幔子的教义》[*It's Okay NOT to Be a Seventh-day Adventist: e Untold History and the Doctrine at Attempts to Repair the Temple Veil*], (North Charleston, S. C.; BookSurge, 2008)；戴尔·拉茨拉夫 (Dale Ratzlaff), 《基督复临安息日会的崇拜教义》[*The Cultic Doctrine of Seventh-day Adventists*], (Glendale, Ariz.: LAM Publications, 1996)；拉茨拉夫 (Ratzlaff), 《基督里的安息日》[*Sabbath in Christ*], (Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2003)；拉茨拉夫, 《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》[*Truth About Adventist "Truth"*], 第二版, (Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2007)。帮助回应上述书籍提出之问题的资料来源 (含全球总会圣经研究所): <http://www.adventistbiblicalresearch.org>；劳尔·戴德仁 (Raoul Dederen) [编], 《基督复临安息日会神学手册》[*Handbook of Seventh-day Adventist Theology*], (Hagerstown, Md.: Review and Herald® Publishing Association, 2000)；格哈德·普凡德尔 (Gerhard Pfandl)

[编],《圣经研究所研究文集卷二——解释经文:圣经问答》[*Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers*, Biblical Research Institute Studies, vol.2], (Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists, 2010)。针对拉茨拉夫作品的回应见:克利福德·戈德斯坦(Clifford Goldstein),《至圣所的涂鸦:一份关于近期针对圣所和怀爱伦之攻击的积极回应》[*Graffiti in the Holy of Holies: An Impassioned Response to Recent Attacks on the Sanctuary and Ellen White*], (Nampa, Idaho: Pacific Press® Publishing Association, 2003);斯基普·麦卡蒂(Skip MacCarty),《冷酷无情还是根深蒂固?关于福音、律法、安息日,旧约和新约揭示了什么》[*In Granite or Ingrained? What the Old and New Covenants Reveal About the Gospel, the Law, and the Sabbath*], (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2007);汉斯·K·拉朗德尔(Hans K. LaRondelle),《我们的创造主救赎主:圣经中的圣约神学概论》[*Our Creator Redeemer: An Introduction to Biblical Covenant Theology*], (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2005);尤德·莱克(Jud Lake),《戴尔·拉茨拉夫》[*Dale Ratzlaff*], <http://ellenwhiteanswers.org/critics/Daleratzlaff>;赫伯特·道格拉斯(Herbert Douglass),《主的信使:怀爱伦的先知型事工》[*Messenger of the Lord: e Prophetic Ministry of Ellen G. White*], (Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1998), 第478-511页,第549-569页。

3. 例如,一个反怀爱伦的网站至少已经翻译为12种语言(<http://www.ellenwhiteexposed.com/egw4.htm>) [2008-9-29]。

4. 在所有针对基督复临安息日会信仰的攻击中,查案审判的教导同样是主要目标。批评家们通常会说这项教导出于怀爱伦而不是《圣经》。不过就历史证据而言,这项教导乃是源于对《圣经》的研究——见乔治·赖特(George Knight),《对身份的探寻:基督复临安息日会信仰的发展》[*The Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs*], (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2000), 第58-59页。保罗·A·戈登(Paul A. Gordon),《圣所,1844和先驱们》[*The Sanctuary, 1844, and the Pioneers*], (Silver Spring, Md.: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 2000);戈登(Gordon),《先驱文选1846-1905:圣所、但以理书8章14节、审判、2300日、一日顶一年原则、救赎》[*Pioneer Articles on the Sanctuary, Daniel 8:14, the Judgment, 2300 Days, Year-day Principle, Atonement: 1846-1905*], (Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate, 1983)。

5. 举例来说,在尾注1和尾注2中提到的反基督复临安息日会网站和书籍都会特别预留固定的篇幅攻击怀爱伦的先知事工。

6. 在写作本书时,<http://www.ellenwhiteexposed.com>(网站创始人兼编辑德克·安德森)中的内容已经被转移到了一个全新的网站<http://www.nonsda.org>(编辑同样是德克·安德森)。这个网站很可能会成为攻击怀爱伦的主阵地。互联网总是在变化,

网站也在不断更新。

7. 见 <http://www.ellenwhiteexposed.com/egw4.htm> (2008-9-29)。

8. 德克·安德森 (Dirk Anderson), 《怀氏之乱: 对怀爱伦的查考》[*White Out: An Investigation of Ellen G. White*], (Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2001)。该书的新版本即将问世; 安德森, 《谈得上牟利, 称不上先知》[*More Than a Profit, Less Than a Prophet*], (Jacksonville, Fla.: Via Del Agape, 2008); 安德森, 《先知? 还是神棍? 怀爱伦能通过先知的检验吗?》[*Prophet? Or Pretender? Does Ellen White Pass the Tests of a Prophet?*], (Jacksonville, Fla.: Via Del Agape, 2008); 安德森, 《虚假之争》[*The Fake Controversy*], (Jacksonville, Fla.: Via Del Agape, 2009); 西德尼·克利夫兰 (Sidney Cleveland), 《怀氏之涤: 揭露怀爱伦的迷思》[*White Washed: Uncovering the Myths of Ellen G. White*], (Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2000)。

9. 沃尔特·T·雷亚 (Walter T. Rea), 《白色谎言》[*The White Lie*], (Turlock, Calif.: M & R Publications, 1982); D·M·坎莱特 (D. M. Canright), 《怀爱伦夫人生平, 基督复临安息日会的先知: 反驳她的虚假主张》[*The Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted*], (Salt Lake City: Sterling Press, 1998; originally published 1919)。

10. 关于基督复临安息日会前教友的个人见证, 见: <http://www.ellenwhiteexposed.com/guests.htm> (2008-10-7) 和 http://truthorfables.com/Readers_Testimony.htm (2008-10-7)。

11. 罗伊·格雷厄姆 (Roy Graham) 十分准确地将针对怀爱伦的攻击分为两个类别: 针对怀爱伦个人的攻击和针对怀爱伦所谓错误教义的攻击, (《怀爱伦: 基督复临安息日会的联合创始人》[*Ellen G. White: Co-Founder of the Seventh-day Adventist Church*], [New York: Peter Lang, 1985], 第 382-388 页。)

12. 安德森, 《先知? 还是神棍》(*Prophet? Or Pretender?*), 第 38 页。

13. 见, 安德森, “怀爱伦的抄袭” (Ellen White's Plagiarism), <http://www.ellenwhiteexposed.com/egw4.htm> (2008-9-29); 同上, <http://www.nonsda.org/egw/plagiarism.html> (2008-9-29)。

14. 关于关门论和怀爱伦问题的完解释, 见默林·伯特 (Merlin Burt), “关门论” (Shut Door), 《怀爱伦百科全书》(*The Ellen G. White Encyclopedia*), 丹尼斯·福廷 (Denis Fortin)、杰里·穆恩 (Jerry Moon) [编], (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2011)。

15. 见, 安德森, “关门论” (The Shut Door), <http://www.ellenwhiteexposed.com/egw15.htm> (2008-9-29); “怀爱伦的异象教导了关门论的错谬吗?” (Did Ellen White's Visions Teach a Shut Door Falsehood?) <http://www.nonsda.org/egw/shutdoor.html> (2008-9-29)。

16. 罗伯特·K·桑德斯 (Robert K. Sanders), “怀爱伦违背圣经的 50 余次” (Ellen White Contradicts the Bible Over 50 Times), http://truthorfables.com/EGW_Contradicts.htm (2008-9-29); 另参, 德克·安德森, “怀爱伦的作品违背圣经吗?” (Do Ellen G. White's Writings Contradict the Bible?) <http://www.nonsda.org/egw/bible.html> (2008-9-29)。

17. 见, 安德森, “怀爱伦矛盾的作品和行为” (Ellen White's Contradictory Writings and Behavior), <http://www.nonsda.org/egw/contras.html> (2008-9-30); 安德森, “怀爱伦的自相矛盾” (Ellen White's Contradictions), <http://www.ellenwhiteexposed.com/contras.htm> (2008-9-30)。

18. 见拉茨拉夫, 《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》(Truth About Adventist “Truth”), 第 29-31 页。

19. 见, 桑德斯, “怀爱伦没有应验的异象” (Visions That Failed by EGW), <http://truthorfables.com/SUBJECTS.htm> (2008-9-30)。

20. 见, 安德森, 《先知? 还是神棍?》(Prophet? Or Pretender?), 第 9-16 页。

21. 见, 安德森, “怀爱伦健康作品的来源” (Sources of Her Health Writing), <http://www.ellenwhiteexposed.com/health.htm> (2008-9-30); 安德森, 《谈得上牟利, 称不上先知》, 第 6-35 页。

22. 见, 安德森, 《怀氏之乱: 对怀爱伦的查考》(White Out: An Investigation of Ellen G. White), 第 150 页, 作者在文中推荐了罗纳德·L·纳伯斯 (Ronald L. Numbers) 的作品。鉴于纳伯斯的作品《健康的女先知: 怀爱伦研究》(第三版) [Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White] (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 2008) 所具有的学术属性, 这本书与其他攻击怀爱伦的书籍不属于同一类别。虽然是一种批判性研究, 但该作品旨在从一种不考虑超自然力量介入的前提对怀爱伦的健康教导展开分析。另外, 纳伯斯勾勒了一幅非常完善的十九世纪健康改革的历史背景。对纳伯斯作品的回应, 见伦纳德·布兰德 (Leonard Brand)、唐·S·麦克马洪 (Don S. McMahon), 《先知和她的批评家们: 驳斥怀爱伦“借鉴”健康信息之指控的震撼全新分析》[The Prophet and Her Critics: A Striking New Analysis Refutes the Charges That Ellen G. White “Borrowed” the Health Message], (Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2005), 第 34-47 页。怀氏著作托管委员会, “驳《健康的女先知》一书” (Critique of the Book Prophetess of Health), 见 <http://www.whiteestate.org/issues/prophetess-of-health.pdf>。

23. “怀爱伦是癫痫病患者吗?” (Was Ellen White an Epileptic?), 《传道者》[Ministry] (1984 年 8 月), 第 24 页。

24. 见, 安德森, “怀爱伦夫人的健康问题” (Mrs. White's Health Problems), <http://www.ellenwhiteexposed.com/health.htm> (2008-9-30); 马勒鲁斯·库伯勒斯 (Molleurus Couperus), “怀爱伦头部创伤的意义” [The Significance of Ellen White's Head Injury],

《当代复临信徒》(*Adventist Currents*), 卷一, 第六刊 (1985 年 6 月), 第 17-33 页。

25. 见, 安德森, 《怀氏之乱: 对怀爱伦的查考》。

26. 见, 拉茨拉夫, 《基督复临安息日会的崇拜教义》, 第 43-82 页。

27. 见, 安德森, “怀爱伦: 怪异、离奇和荒诞” (*Ellen White: The Odd, the Weird, and the Absurd*), <http://www.nonsda.org/egw/shockers.html> (2008-9-30)。

28. 见, 安德森, “遮掩怀爱伦的著作原稿?” (*Cover-up of Ellen White's Original Writings?*), <http://www.ellenwhiteexposed.com/egw5.htm> (2008-9-30)。

29. 关于那些已经离开基督复临安息日会信仰之人的见证, 见, <http://www.ellenwhiteexposed.com/guests.htm> (2008-10-7) http://truthorfales.com/Readers_Testimony.htm (2008-10-7)。

30. *Apologia* 一词在希腊语新约《圣经》中出现了 8 次, 其中若干次见于保罗书信之中 (徒 22: 1; 25: 16; 林前 9: 3; 林后 7: 11; 腓 1: 7, 16; 提后 4: 16; 彼前 3: 15)。这个词通常会被翻译为“辩护”或“回应”(英语直译), 也可以表达其他含义(参照上下文)。这个词背后的基本含义是法庭上的正式辩护。

31. J·P·莫兰德 (J. P. Moreland)、威廉·莱恩·克雷格 (William Lane Craig), 《基督徒世界观的哲学基础》[*Philosophical Foundations for a Christian Worldview*], (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 第 14 页。其他主要基督教护教学研究见, W·C·坎贝尔-杰克 (W. C. Campbell-Jack)、加文·麦格拉斯 (Gavin McGrath) [编], 《新编基督教护教学词典》[*New Dictionary of Christian Apologetics*], (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006); 诺曼·贾思乐 (Norman Geisler), 《贝克基督教护教百科全书》[*Baker Encyclopedia of Christian Apologetic*], (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1999); 麦道卫 (Josh McDowell), 《新铁证待判》[*The New Evidence at Demands a Verdict*], (Nashville, Tenn.: Thomas Nelson Publishers, 1999); 詹姆斯·E·泰勒 (James E. Taylor), 《护教学概论: 培养基督徒的献身》[*Introducing Apologetics: Cultivating Christian Commitment*], (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006)。关于不同基督教护教学原则的讨论, 见史蒂文·B·考恩 (Steven B. Cowan), 《护教学的五种观点》[*Five Views of Apologetics*], (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2000)。

32. 具体见李·史特博 (Lee Strobel) 的经典作品《为基督辩护: 一个新闻工作者对耶稣之证据的个人调查》[*The Case for Christ: A Journalist's Personal Investigation of the Evidence for Jesus*], (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1998), 第 191-272 页。

33. 见威廉·莱恩·克雷格 (William Lane Craig), 《合理的信仰: 基督教真理与护教》[*Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetic*] (第三版), (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2008), 第 93-204 页。

34. 见, 克雷格·L·布隆伯格 (Craig L. Blomberg), 《福音书的历史可靠性》[*The Historical Reliability of the Gospels*] (第二版), (Downers Grove, Ill.: IVP Academic,

2007)。

35. R·C·H·伦斯基 (R. C. H. Lenski), 《生命宝训讲道注释系列——彼得前后书、约翰三书信、犹大书》[*The Interpretation of I and II Epistles of Peter, the three Epistles of John, and the Epistle of Jude*], (Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House, 1966), 第 151 页。

36. J·拉姆齐·迈克尔斯 (J. Ramsey Michaels), 《世界圣经注释——彼得前书》[*1 Peter, Word Biblical Commentary*] (卷四十九), (Waco, Tex.: Word, 1988), 第 189 页。

37. 怀爱伦致乌利亚·史密斯的信函, 1883 年 7 月 31 日 (1883 年第 3 号)。

38. 怀爱伦致史蒂芬·麦卡拉的信函, 1897 年 4 月 9 日 (1897 年第 98 号 a)。关于这封书信的背景见, 怀亚瑟 (Arthur L. White), 《怀爱伦全传卷四: 澳洲岁月 1891-1900》[*Ellen G. White, vol. 4, The Australian Years, 1891-1900*], (Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1983), 第 275-286 页; 另参, 莱斯特·D·迪瓦恩 (Lester D. Devine), “史蒂芬·卡麦拉” (Stephen McCullagh), 《怀爱伦百科全书》(*The Ellen G. White Encyclopedia*)。

39. 见, 怀爱伦, 《信息选粹》, (Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1980), 卷三, 第 348-352 页, 文中包含了关于针对怀爱伦先知事工之攻击的声明。

(第二章)

日光之下并无新事

1. 怀爱伦,《信息选粹》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1958), 卷一, 第 69 页。

2. 在 1863 年全球总会正式建立之前, 遵守安息日的复临信徒还没有发展成为正式的基督复临安息日会。

3. 关于这一阶段针对怀爱伦预言恩赐之攻击的更多细节, 见西奥多·N·列夫特洛夫 (Theodore N. Levterov), 《基督复临安息日会对怀爱伦预言恩赐之理解的发展: 1844-1889》(The Development of the Seventh-day Adventist Understanding of Ellen G. White's Prophetic Gift: 1844-1889) [即将发表的安德烈大学博士论文], 第 2 章、第 3 章。

4. 关于使者党之前针对怀爱伦先知事工的攻击, 相关讨论见怀爱伦,《属灵的恩赐》(Battle Creek, Mich.: James White, 1860), 卷二, 第 69-70 页; 默林·伯特 (Merlin Burt), 《圣所与安息日之教导的历史背景、关联发展和融合, 以及 1844-1849 年期间怀爱伦在遵守安息日的复临信徒中的角色》(The Historical Background, Interconnected Development, and Integration of the Doctrines of the Sanctuary, The Sabbath, and Ellen G. White's Role in Sabbatarian Adventism from 1844-1849), (安德烈大学博士论文, 2022), 第 215-217 页; 伯特, “约瑟夫·特纳” (Joseph Turner), 《怀爱伦百科全书》(The Ellen G. White Encyclopedia), 丹尼斯·福廷 (Denis Fortin)、杰里·穆恩 (Jerry Moon) [编], (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2011); 尤德·莱克, “约翰·豪威尔” (John Howell), 同上。

5. 完整事件参见,《基督复临安息日会百科全书》(Seventh-day Adventist Encyclopedia) [1996 版], “使者党”, 卷十一, 第 51-52 页; 理查德·W·施瓦茨 (Richard W. Schwarz)、弗洛伊德·格林利夫 (Floyd Greenleaf), 《擎光者: 基督复临安息日会的历史》(Light Bearers: A History of the Seventh-day Adventist) [Nampa, Idaho: Pacific Press® Publishing Association, 2000], 第 89 页、第 613 页; 怀亚瑟,《怀爱伦全传: 早年经历 (1827-1862)》(Washington D.C.: Review and Herald®, 1985), 第 306-315 页; 丹尼斯·佩蒂伯恩 (Dennis Pettibone), “使者党” (The Messenger Party), 《评论与通讯》1975 年 1 月 23 日, 第 8-9 页; 保罗·戈登 (Paul Gordon), “错谬的使者党” (Messengers of Error), 《评论与通讯》1992 年 3 月 5 日, 第 14-15 页; J·N·拉夫伯勒 (J. N. Loughborough), 《基督复临安息日会的兴起与发展》[Rise and Progress of the Seventh-day Adventists] (Battle Creek, Mich.: General Conference Association of the Seventh-day Adventists), 第 188-192 页; 拉夫伯勒,《伟大的复临运动: 兴起与发展》

[*The Great Second Advent Movement: Its Rise and Progress*] (Washington, D.C.: Review and Herald® 1909), 第 325-326 页; 怀爱伦, 《属灵的恩赐》, 卷二, 第 181-182 页。

6. 怀雅各, “标记导致分裂的原因” (Mark Them Which Cause Divisions), 《评论与通讯》1854 年 8 月 22 日, 第 14 页。

7. 已知现存的刊物仅有 3 份, 被保存在怀氏著作托管委员会: 《真理使者》卷一, 第 3 号, 1854 年 10 月 19 日; 《真理使者》卷一, 第 2 号, 1854 年 11 月 2 日; 《真理使者》卷一, 第 5 号, 1984 年 11 月 30 日。关于这些现存刊物内容的详细论述, 见列夫特洛夫, 第 2 章。

8. 见, 《评论与通讯》副刊, 1855 年 4 月, 其中提到了当时《真理使者》最近的几期。

9. J·N·安德烈 (J. N. Andrews)、R·F·科特雷尔 (R. F. Cottrell)、乌利亚·史密斯 (Uriah Smith), “致复临评论的读者” (To the Readers of the Advent Review), 《评论与通讯》, 1854 年 11 月 7 日, 第 101 页。

10. J·N·拉夫伯勒, 《伟大的复临运动: 兴起与发展》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1909), 第 325 页。

11. J·N·拉夫伯勒, “往事概览”, (Sketches of the Past) 第 99 号, 《太平洋联合会记录》(*Pacific Union Recorder*) 1910 年 6 月 30 日, 第 1 页。

12. 怀爱伦, 《教会证言》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1948), 卷一, 第 122 页。

13. 同上。“我们正在做一项大工, 不能下去”。这句话反映的是《圣经》中的人物尼希米拒绝从正在建造的耶路撒冷城墙上下去的场景; 见尼希米记 6 章 3 节: “我现在办理大工, 不能下去。焉能停工下去见你们呢?”

14. 拉夫伯勒, “往事概览”, 第 1 页。到 1855 年秋季时, 另外两位刚刚接受安息日的威斯康星州牧师 J·M·斯蒂芬森 (J. M. Stephenson) 和 D·P·霍尔 (D. P. Hall) 暂时性地加入了使者党。见, 怀爱伦, 《教会证言》, 卷一, 第 116-117 页, 其中讲述了怀爱伦对这种急剧变化之事态的看法。1855 年, 怀爱伦见到一个异象, 指出使者党将会分裂, 教会将会增长 (《教会证言》, 卷一, 第 122-123 页)。拉夫伯勒亲眼见证了 this 异象, 回忆说: “怀夫人见了一个异象, 她在其中蒙指示, 若是我们坚持自己的工作, 宣讲真理, 不理睬任何诸如 ‘使者党’ 这样的人, 他们就会自己陷入内斗, 他们的报纸也会走向消亡, 当这一切成就时, 我们就会发现自己脚步前进的速度已然加倍。” (《伟大的复临运动》, 第 325-326 页。) 到 1858 年时, 使者党分裂了。怀雅各写道: “这个派系已经土崩瓦解, 教会的身体恢复了合一与力量。一个缺乏道德价值的人离开, 换来了四个满有真正价值的人加入安息日遵守者的行列。在这段背道的时光中, 评论与通讯出版社濒临破产时, 教会的这项产业仅仅价值 700 美元; 自那以后, 出版社已经增值到了 5000 美元。曾经只有大约 1000 位付费订阅者, 现在已经接近 2000 位了。” (怀雅各, “现代真理的兴起与发展概略” [A Sketch of the Rise

and Progress of the Present Truth],《评论与通讯》,1858年1月14日,第77-78页。)

15. 贝约瑟、乌利亚·史密斯,“巴特里克里克会议记录”,《评论与通讯》,1855年12月4日,第76页。

16. 怀爱伦,《教会证言》,卷一,第123页。

17. 在一份出版物中,(乌利亚·史密斯,《怀雅各长老夫妇的辩护:他们道德品质和基督徒品格的清白》[*Defense of Eld. James White and Wife: Vindication of Their Moral and Christian Character*],[Battle Creek, Mich.: Steam Press, 1870.])焦点放在了为教会领袖的品格进行辩护之上。在《教会证言》卷一,第122-123页记载的怀爱伦异象中,这个作品并没有得到认可,怀爱伦说不能“下去”回应使者党的人身攻击。但需要留意的是,这个异象具体聚焦的是教会在1854-1855年期间面临的情况。到1870年时,教会取得了显著的增长,投入精力回应针对教会领袖品格的人身攻击已经不会再影响宣传现代真理了。不过,这里的教训在今日依然适用:不要让回应的批评家影响传福音。

18. 关于这场运动的综述,见《基督复临安息日会百科》(*Seventh-day Adventist Encyclopedia*)[1996版],“马里昂党”,卷十一,第32页;施瓦茨、格林利夫,第130-131页、第613页;怀亚瑟,《怀爱伦全传:进步之年(1862-1876)》(Washington D.C.: Review and Herald®, 1985),卷二,第145-153页;拉夫伯勒,《基督复临安息日会的兴起与发展》,第267-269页;G·I·巴特勒,“马里昂运动简史”(A Brief History of the ‘Marion’ Movement),《评论与通讯》增刊,1883年8月14日,第7-8页。

19. 见,B·F·斯诺克,“来自斯诺克弟兄的话”(From Broad. Snook);W·H·布林克霍夫,“来自布林克霍夫弟兄的话”(From Bro. Brinkerhoff),《评论与通讯》,1856年7月25日,第62-63页。

20. 见,巴特勒,“马里昂运动简史”,第7页;U·史密斯、G·W·阿马登(G. W. Amadon)、J·M·奥德里齐(J. M. Aldrich),“评论”(Remarks),《评论与通讯》,1866年1月23日,第63页。

21. J·N·拉夫伯勒,“往事概览”,第132号,《太平洋联合会记录》,1912年11月21日,第2页。

22. B·F·斯诺克、W·H·布林克霍夫,《怀爱伦的异象,而非上帝的异象》(Cedar Rapids, Iowa: Cedar Valley Times Book and Job Print, 1866)。

23. 这本书中提到的种种攻击在1866年之间就已经流传开来。在J·N·拉夫伯勒于1865年10月29日写给托马斯·哈雷(Thomas Hare)的信函中,提到了哈雷在考虑“回应攻击”的需要。见,怀氏著作托管委员会档案第349号。可能斯诺克和布林克霍夫的书在锡达拉皮兹出版之前,该作品的油印版就已经有所流传了。

24. 斯诺克和布林克霍夫的原版书籍只是一本27页的小册子。

25. 斯诺克、布林克霍夫,第1页。

26. 《怀爱伦的异象，而非上帝的异象》的完整手稿被发表在了一个反怀爱伦的网站上：<http://www.ellenwhiteexposed.com/snook/visionsc.htm>。

27. 乌利亚·史密斯，“对异象的质疑”（Objections to the Visions），《评论与通讯》，1866年6月12日，第16页。

28. 同上。

29. 同上，“异象——对质疑的回应”（The Visions-Objections Answered），第9-10页；史密斯，“异象——对质疑的回应”（The Visions-Objections Answered），《评论与通讯》，1866年7月31日，第66-67页。

30. 同上，1866年6月19日，第17-19页。史密斯对关门论问题的部分回应被用到了一份论战性质的文章中，名为《卡姆登异象》（The Camden Vision），这个未经证实的所谓怀爱伦异象包含了一些在怀爱伦作品中并不常见的用词。关于此项问题的全面讨论和对史密斯回应的细致分析，见格莱恩·帕菲特（Glyn Parfitt），《卡姆登异象：真实存在还是子虚乌有？》（The Camden Vision: Is It Genuine or Spurious?），怀氏著作托管委员会保存文件。帕菲特用全面的证据证明卡姆登异象是子虚乌有的，史密斯的论述同样体现了这种结论。

31. 同上，1866年7月31日，第65-66页。

32. 关于这份声明和史密斯对此项质疑的回应，见戈登·希格利（Gordon Shigley），“人与兽的杂交：怀爱伦表达的是什么？”（Amalgamation of Man and Beast: What Did Ellen White Mean?），《光谱》（Spectrum），1982年6月，第10-19页；迈克尔·W·坎贝尔（Michael W. Campbell）、提摩太·G·斯坦迪什（Timothy G. Standish），“杂交”（Amalgamation），《怀爱伦百科全书》（The Ellen G. White Encyclopedia）。关于针对这一问题的其他回应，见雷克的作品 <http://ellenwhiteanswers.org/answers/answershardsayings>；关于怀爱伦所说的“杂交”问题，对历史背景颇有把握的深入讨论见大卫·G·里德（David G. Read），《恐龙：复临信徒的观点》（Dinosaurs: An Adventist View）[Keene, Tex.: Clarion Call Books, 2009]，第483-539页。

33. 怀爱伦的《怀爱伦基督徒经历与目睹概略》（Saratoga Springs, N.Y.: James White, 1851）是她出版的第一本书，其中收录了她的早期异象。这本书的内容被整理进入《早期著作》（Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1945; originally published, 1882）再次出版。当时《教会证言》仅有1-10卷。（这些内容就是今天《教会证言》卷一的113-455页。）《属灵的恩赐》1-4卷在1858-1864年期间出版。这些书籍就是1866年时收录了怀爱伦异象的所有出版作品。

34. 史密斯，“异象——对质疑的回应”，《评论与通讯》，1866年6月12日，第9页。

35. 同上。

36. 见，迈克尔·W·坎贝尔（Michael W. Campbell），“约翰·内文斯·安德烈”

(John Nevins Andrews), 《怀爱伦百科全书》(*The Ellen G. White Encyclopedia*)。

37. J·N·安德烈, “对攻击异象之质疑的回应”(*Answers to the Objections Against the Visions*), 《评论与通讯》, 1866年8月14日, 第88页。

38. 见, 丹尼斯·福廷, “查尔斯·O·泰勒”(Charles O. Taylor), 《怀爱伦百科全书》。

39. C·O·泰勒(C. O. Taylor), “异象, 对质疑的回应”(*The Visions, Objections Answered*), 《评论与通讯》, 1866年9月11日, 第120页。

40. 乌利亚·史密斯, 《怀爱伦夫人的异象: 圣经中属灵恩赐的彰显》(*Battle Creek, Mich.: Seventh-day Adventist Publishing, 1868*)。

41. 史密斯加入了一些回应, 针对的即是首个由非遵守安息日信徒批评家威廉·谢尔登(William Sheldon) 出版的作品掀起的其他质疑。在斯诺克和布林克霍夫作品的影响下, 谢尔登在《西部之声》(*Voice of West*) 1867年1月刊和2月刊中发表了一系列反怀爱伦的文章, 并以此为基础撰写了一本64页篇幅的书籍, 名为《女先知怀爱伦的异象和理论与圣经的矛盾》[*The Visions and Theories of the Prophetess Ellen G. White in Conflict With the Bible*] (Buchanan, Mich.: W.A.C.P. Association, 1867)。

42. 史密斯, 《怀爱伦夫人的异象》, 第129-143页。

43. 根据J·N·拉夫伯勒的说法, 斯诺克离开了组织, 成为一位普世救恩论的牧师, 布林克霍夫则重操旧业, 返回了法律领域工作(《太平洋联合会记录》, 1913年1月9日, 第1页)。关于他们的个人历史, 更多讨论见怀亚瑟, 《怀爱伦全传: 进步之年(1862-1876)》, 第150-151页。

44. 关于上帝的教会这一宗派的简明历史, 见《基督复临安息日会百科》(1996版), “马里昂党”, 卷十一, 第32页; 怀亚瑟, 《怀爱伦和预言之灵注释与著述》[*Notes and Papers Concerning Ellen G. White and the Spirit of Prophecy*] (Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, 1974), 第223-230页。

45. 亨利·E·卡弗(Henry E. Carver), 《怀爱伦夫人声称之神圣默示查考》[*Mrs. E. G. White's Claims to Divine Inspiration Examined*] (Marion, Iowa: Published at the “Hope of Israel” Office), 1870版、1877修订版。

46. 怀雅各, “彼此间的义务”(*Mutual Obligations*), 《评论与通讯》, 1871年6月13日, 第204页。

47. 卡弗, 第89-100页。

48. 同上, 第89-91页。关于“卡姆登异象”, 见帕菲特的研究。

49. 怀雅各, “彼此间的义务”, 第204页。

50. H·C·布兰卡德(H. C. Blanchard), 《怀爱伦夫人的见证与圣经的比较》[*The Testimonies of Mrs. E. G. White Compared With the Bible*] (Marion, Iowa: Advent and Sabbath Advocate, 1877)。

51. A·C·隆,《怀爱伦夫人早期著作与后期出版作品比较》[*Comparison of the Early Writings of Mrs. White with Later Publications*](Marion, Iowa: Advent and Sabbath Advocate, 1883)。在16页, A·C·隆告诉读者, 他那本16页的书是1883年在艾奥瓦州马里昂出版的“《基督复临与安息日倡导者》专栏的重印版”。

52. 同上, 第12页。

53. 德克·安德森,《怀氏之乱: 对怀爱伦的查考》(Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2001)。新版本即将出版。

54. 怀爱伦,《怀爱伦基督徒经历与目睹补编》(Saratoga Springs, N.Y.: James White, 1854); 怀爱伦,《属灵的恩赐: 基督和他的天使与撒但和他的天使之间的善恶之争》, 卷一(Battle Creek, Mich.: James White, 1858)。

55. 怀爱伦,《早期著作》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1882; 1945)。

56. G·I·巴特勒,“渴望已久的书”,《评论与通讯》,1882年12月26日,第792页。

57. 怀亚瑟,《怀爱伦全传: 孤独岁月(1876-1891)》,第208页。

58. 隆,第12页。

59. 怀亚瑟,《怀爱伦全传: 孤独岁月》,第222页。

60. J·H·瓦格纳(J. H. Waggoner),“遮掩真相和关门论“(Suppression and the Shut Door),《评论与通讯》,1883年8月14日,第1-2页。

61. G·I·巴特勒,“早期著作与遮掩真相“(“Early Writings” and “Suppression”), 同上,第4页。

62. 巴特勒,“弥足珍贵的文件”(A Venerable Document), 同上,第5页。

63. 具体例证见,戴尔·拉茨拉夫,《基督复临安息日会的崇拜教义》(Glendale, Ariz.: Life Assurance Ministries, 1996),第146-149页;德克·安德森,《怀氏之乱: 对怀爱伦的查考》(Glendale, Ariz.: Life Assurance Ministries, 2001),第46-50页。值得注意的是,在论及《早期著作》的部分,安德森对《评论与通讯》1883年8月14日的增刊只字未提。

64.《致小群人的话》在上个世纪中不断地重复着绝版之后重印的循环,至今依然在发行。具体见,弗朗西斯·D·尼科尔(Francis D. Nichol),“附录D”,《致小群人的话,在怀爱伦与她的批评家之中》[*A Word to the Little Flock, in Ellen G. White and Her Critics*](Washington, D.C.: Review and Herald®, 1951),第560-584页;乔治·赖特[编],《致“小群人”的话》,第一部分,(1847年5月),《复临信徒经典图书馆——基督复临安息日会早期期刊》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2005),第24页。网络资源: <http://www.earlysda.com/flock/lflockcontents.html>。

65. 怀爱伦,“我们目前的立场”,《评论与通讯》,1883年8月28日,第545页。

66. 怀爱伦,“旅行札记”(Notes of Travel),《评论与通讯》,1883年10月16日,

第 642 页。

67. 怀爱伦,《信息选粹》(Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1958), 卷一, 第 60 页。

68. 见, 同上, 第 59-73 页。

69. 丹尼斯·福廷,“迈尔斯·格兰特”,《怀爱伦百科全书》;F·L·派珀(F. L. Piper),《迈尔斯·格兰特的生平与工作》[*Life and Labors of Miles Grant*](Boston: Advent Christian Publication Society, 1914)。格兰特是第二位出版作品的非遵守安息日的批评家;威廉·谢尔登才是第一个。

70. 迈尔斯·格兰特,《真正的安息日: 我们究竟应该遵守那一日? 怀爱伦夫人异象查考》[*The True Sabbath: Which Day Shall We Keep? An Examination of Mrs. Ellen White's Visions*](Boston, Mass.: Advent Christian Publication Society, 1874)。这本书分别在 1877 年和 1890 年重印了两次。

71. 同上, 第 68 页(1874)。

72. 在增刊中有如下一段话:“这份刊物的主旨是揭露《世界的决定时刻》的编辑迈尔斯·格兰特长老不诚实又不公义的行为,他在过去数年中一直针对基督复临安息日会。虽然迈尔斯的错谬说法被常常更正,但他还是用最不管不顾又肆无忌惮的方式不断重述那些话,以下要讨论的就是这个问题。事实会说明一切。”(J·N·安德烈、U·史密斯,“致读者”,《评论与通讯》,1874 年 4 月 14 日,第 1 页。)

73. 怀爱伦致 J·N·拉夫伯勒的信函,1874 年 8 月 24 日,信函第 2 号;另参,《文稿发布》(Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1990), 卷八, 第 228-243 页;《信息选粹》, 卷一, 第 74 页。

74. 怀亚瑟,《怀爱伦全传: 孤独岁月》, 第 335 页。

75. 怀爱伦,“旅行札记”,《复临信徒经典图书馆——海外宣教事工史略》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2005), 第 236-237 页。

76. 同上, 第 237 页。

(第三章)

达德利·M·坎莱特：怀爱伦批判之父

1. 坎莱特的个人信息见如下资料：D·M·坎莱特，《放弃基督复临安息日会的信仰：一位杰出的牧师兼作家经历那份信仰 28 年之后的告白》[*Seventh-day Adventism Renounced: After an Experience of Twenty-Eight Years by a Prominent Minister and Writer of That Faith*]，第十四版，(New York: Fleming H. Revell, 1914)，第 37-39 页（这本书的若干版本均可获得）；诺曼·F·杜蒂 (Norman F. Douty)，《D·M·坎莱特的问题：针对基督复临安息日会之指控的查考》[*The Case of D. M. Canright: Seventh-day Adventist Charges Examined*] (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1964)，第 32-41 页；凯莉·约翰逊 (Carrie Johnson)，《我是坎莱特的秘书》[*I Was Canright's Secretary*] (Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1971)，第 10-19 页。

2. D·M·坎莱特，“来自坎莱特弟兄” (From Bro. Canright)，《评论与通讯》，1860 年 1 月 26 日，第 78 页。

3. 这些文章的总结见，约翰逊，第 13-17 页。

4. D·M·坎莱特，“来自坎莱特弟兄”，《评论与通讯》，1864 年 11 月 8 日，第 191 页。

5. 笔者参考了 I·巴里·伯顿 (I. Barry Burton)，《达德利·M·坎莱特：文章与新闻目录，基督复临安息日会出版物——1860 年 -1887 年》(Dudley M. Canright: Articles and News Items, SDA Publications, 1860-1887)，CD 版，2009，作者专门收录了基督复临安息日会早期坎莱特所有的作品，并与笔者分享了这些信息。坎莱特的文学作品十分令人印象深刻。

6. 笔者将基于坎莱特本人的记述阐释他这段反复进出教会的经历，与乔治·I·巴特勒的记述完全一致，见乔治·I·巴特勒，“坎莱特长老与这班人之关联的简史” (Brief History of Eld. Canright's Connection With This People)，《评论与通讯》增刊，1887 年 11 月 22 日，第 2-3 页。巴特勒分别在 1873 年、1880 年和 1882 年先后 3 次追忆了坎莱特“质疑”和“隐退不再讲道”的经历。另外，他还记述了 1870 年坎莱特只经历质疑但却没有隐退不再讲道的事。

7. 坎莱特与怀爱伦的关系和 A·T·琼斯与怀爱伦的关系十分类似，后者与怀爱伦的关系被形容为“爱与恨”。见乔治·赖特，第 15 章：“爱与恨：A·T·琼斯与怀爱伦的关系”，《从 1888 到背道：A·T·琼斯的案例》[*From 1888 to Apostasy: The Case of A. T. Jones*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1987)，第 226-239 页。

8. 达德利·M·坎莱特，“致我的弟兄基督复临安息日会信徒” (To My Brethren, The S. D. Adventists)，《评论与通讯》，1884 年 10 月 7 日，第 633-634 页。

9. 该信函发表于，怀爱伦，“致一位青年传道士和他的妻子”，《教会证言》（Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 1948），卷三，第 304-329 页。

10. 坎莱特，“致我的弟兄”，第 633 页。

11. D·M·坎莱特，“对低声细语者的坦率对话：与教会肢体不和谐之人的一些事实”（A Plain Talk to the Murmurers: Some Facts for Those Who Are Not in Harmony With the Body），《评论与通讯》，1877 年 3 月 15 日，第 84-85 页；坎莱特，连载，《评论与通讯》，1877 年 4 月 26 日，第 132 页；坎莱特，连载，《评论与通讯》，1877 年 5 月 10 日，第 148-149 页；坎莱特，连载，《评论与通讯》，1877 年 5 月 17 日，第 156-157 页；坎莱特，连载，《评论与通讯》，1877 年 5 月 31 日，第 173 页；坎莱特，连载，《评论与通讯》，1877 年 6 月 14 日，第 188-189 页。

12. 坎莱特，“对低声细语者的坦率对话”，同上，1877 年 4 月 26 日，第 132 页。

13. 该信函（怀爱伦致 D·M·坎莱特的信函，1880 年第 1 号）发表于，怀爱伦，“对坎莱特的呼吁”，《信息选粹》（Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1958），卷二，第 162 页、第 170 页。

14. 坎莱特，“致我的弟兄”，第 633 页。

15. 坎莱特，“屈从于气馁和疑惑的危险”（Danger of Giving Way to Discouragement and Doubts），《评论与通讯》，1881 年 9 月 13 日，第 185 页。

16. 同上。

17. 同上。

18. 坎莱特，“致我的弟兄”，第 633 页。

19. D·M·坎莱特致 A·C·隆的信函，1883 年 12 月 8 日；安德烈大学基督复临安息日会研究中心，第 351 号文件。

20. 同上。正如我们在前一章看到的，A·C·隆是怀爱伦的反对者，在这一年早些时候出版了自己的书《怀爱伦夫人早期著作与后期出版作品比较》（*Comparison of the Early Writings of Mrs. White with Later Publications*）。A·C·隆试图了解坎莱特与基督复临安息日会信仰的关系，因为坎莱特已经不再为教会讲道了。这封信函是坎莱特对 A·C·隆的回复，他们显然是老朋友。虽然坎莱特对怀爱伦和基督复临安息日会的信仰表达了深切的不安，但他同样对 A·C·隆的道路表达了不安：“我在那个方向上看不到任何亮光。”他在这封信的结尾处写道：“好吧，我以一个老朋友的身份坦率而直言不讳地表达我的立场。我一直都对你有很高的评价，因为我们彼此熟悉，而现在也希望我们能够一起进入那个国度”（同上）。

21. 坎莱特，“致我的弟兄”，第 633 页。

22. 同上，重点强调。

23. 同上，第 634 页。

24. 同上。

25. D·M·坎莱特, “经历纵览”(Items of Experience), 《评论与通讯》, 1884年12月2日, 第764页。

26. 关于坎莱特这段时期事工的细节见, 约翰逊, 第73-80页。

27. D·M·坎莱特, “致疑惑堡垒中的人”(To Those in Doubting Castle), 《评论与通讯》, 1885年2月10日, 第85页。

28. 这里面也有例外, 比如从最初的时候起就是律法主义者的贝约瑟。见, 乔治·赖特, 《贝约瑟: 基督复临安息日会信仰的真正建立者》[*Joseph Bates: The Real Founder of Seventh-day Adventism*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2004), 第83-88页。贝约瑟的律法主义倾向并不影响他对基督复临安息日会信仰的极大贡献, 正如赖特在这部传记中指出的。

29. 亚瑟·W·斯波尔丁(Arthur W. Spalding), 《基督复临安息日会信仰的起源和历史》[*Origin and History of Seventh-day Adventists*], 卷二(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1961), 第286页。

30. 阿诺德·瓦伦丁·瓦伦康夫(Arnold Valentin Wallenkampf), 《每一位基督复临安息日会信徒都应该知道的关于1888年的事》[*What Every Adventist Should Know About 1888*] (Washington, D.C.: Review and Herald®, 1988), 第10页。

31. 理查德·施瓦茨、弗洛伊德·格林利夫, 《擎光者: 基督复临安息日会的历史》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2000), 第175-176页。

32. 乔治·赖特, 《对身份的探寻: 基督复临安息日会信仰的发展》[*The Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2000), 第104-105页。

33. 坎莱特, “我们的使命”(Our Mission), 《时兆》, 1874年7月9日, 第29页。

34. 怀爱伦, 《属灵的恩赐》(Battle Creek, Mich.: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1864), 卷三, 第46-47页、第52页。

35. 最初出版的是一本小册子——怀爱伦, 《基督的苦难》[*The Sufferings of Christ*] (Battle Creek, Mich.: Seventh-day Adventist Publication Association, 1869)——被保存于怀氏著作托管委员会, 小册子第169号。这部作品同年被收录进入《教会证言》, 卷二, 第200页、第215页。这本小册子被重新命名并重新出版了若干次: 怀爱伦, “基督的苦难”, 《时兆》, 1879年8月7日, 第233-234页; 怀爱伦, “基督的苦难”, 《时兆》, 1879年8月28日; 另外, 这部作品还被发表在了《圣经回声》(Bible Echo)之中: 怀爱伦, “基督的苦难”, 《圣经回声》, 1892年8月1日, 第234页; 怀爱伦, “基督的苦难”, 《圣经回声》, 1892年8月15日, 第242页; “伟大的牺牲”(The Great Sacrifice), 《圣经回声》, 1892年9月15日, 第274页。这部作品又经过扩编和增补被整理进入了《历代愿望》第74-78章之中。该作品在这些年间不断地被展现在教会面前, 表明这一点对怀爱伦非常重要。

36. 怀爱伦,《教会证言》,卷二,第201页。

37. 同上,第215页。

38. 怀爱伦,“基督和律法”(Christ and the Law),1889年6月19日在纽约州罗马镇的讲道,《怀爱伦1888年资料集》[*The Ellen G. White 1888 Materials*],卷一(Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, Silver Spring, Md., 1987),第348页。

39. 同上。关于那“45年”的讨论,见伍德罗·W·慧登(Woodrow W. Whidden),《怀爱伦的救赎论:通向完全的坚守之路(1836-1902)》[*The Soteriology of Ellen G. White: The Persistent Path to Perfection, 1836-1902*],(德鲁大学博士论文,1989),第289-292页。

40. 怀爱伦,《教会证言》,卷四,第313页。

41. 同上,第374-375页。

42. 怀爱伦,“基督为门徒的合一献上的祷告”(Christ Prayed for Unity Among His Disciples),《评论与通讯》,1890年3月11日,第146页。

43. 怀爱伦,“我们的责任和义务”(“Our Duties and Obligations”),《评论与通讯》,1888年12月18日,第794页。

44. 怀爱伦,“为帐篷大会进行的准备”(Preparation for the Camp Meeting),《评论与通讯》,1882年8月15日,第522页。

45. 关于基督复临安息日会和律法问题的历史,见乔治·赖特,《1888年信息简明导读》[*A User-Friendly Guide to the 1888 Message*](Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1998),第36-46页;伍德罗·W·慧登,《E·J·瓦格纳:从福音的医生到分裂的使者》[*E. J. Waggoner: From the Physician of Good News to Agent of Division*](Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2008),第98-104页;伯特·哈洛维克(Bert Haloviak),“从公义到圣体:明尼阿波利斯的审判”(From Righteousness to Holy Flesh: Judgment at Minneapolis),研究论文,《档案与统计研究论文》,基督复临安息日会全球总会档案与统计办公室,第二章,“先驱者的世界”(World of the Pioneers),第1-26页;第二章a,“先驱者纵览”(Pioneers on Exhibit),第1-22页,<http://www.adventistarchives.org/docs/AST/JAM1987/index.djvu>。

46. 达德利·M·坎莱特,《两种律法:旧约和新约圣经的阐述》[*As Set Forth in the Scriptures of the Old and New Testaments*](Battle Creek, Mich.: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1876)。

47. 赖特,《简明导读》,第37页。

48. 乔治·赖特的论述非常正确,见乔治·赖特,《忿怒的圣徒:复临信徒围绕因信称义之争论的张力和可能》[*Angry Saints: Tensions and Possibilities in the Adventist Struggle Over Righteousness by Faith*](Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1989),第38页,脚注28。“1886年印刷的坎莱特的《两种律法》包含了一篇1882版的前言

和版本说明。由于1876版同样在1882年进行了发行，所以对新版本究竟是在1882年还是在1886年出版存在一些疑问。不过很明显，直到1886年教会才开始推荐第二版。事实上，在坎莱特1882年暂时离开基督复临安息日会事工的时候，一切的事就已经有了端倪。”

在1886年2月29日的一封信中，怀威利(W. C. White)提到这本书仅仅是“坎莱特的《两种律法》”的扩编版本，尽管有人说这本书应该在大约“两年之前”就有了。关于这部“扩编版”，笔者相信1886年印刷的那个版本是坎莱特在1882年扩编过的版本(1886年2月19日怀威利致C·H·琼斯的信函；1888年7月3日怀威利致F·E·贝尔登的信函)。无论从哪个角度来说，坎莱特都对关于加拉太书3章的讨论进行了扩展，教会领袖G·I·巴特勒和乌利亚·史密斯认为他的立场是正确的。

49. 达德利·M·坎莱特，《两种律法：旧约和新约圣经的阐述》(Battle Creek, Mich.: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1886)，第62页。

50. 埃利特·J·瓦格纳，“加拉太书3章注释”(Comments on Galatians 3)，《时兆》，1884年9月11日，第553-554页。

51. 赖特，《简明导读》，第40页、第59页。

52. 同上，第58-61页。

53. 乔治·I·巴特勒，《加拉太书中的律法》[*The Law in the Book of Galatians*] (Battle Creek, Mich.: Review and Herald®) 1886版。

54. 赖特，第41页。

55. 哈洛维克，第2章，“先驱者的世界”，第17页。

56. 见，赖特，《简明导读》，第41页；G·I·巴特勒，“全球总会会议记录：第25届年度会议”，《评论与通讯》，1886年12月14日，第779页。

57. 一些教会历史学家已经意识到了这次委员会辩论在坎莱特离开复临信仰的过程中起到的关键作用：赖特，第41-42页；哈洛维克，“先驱者纵览”，第2章a，第14-15页；保罗·欧内斯特·麦格劳(Paul Ernest McGraw)，《锡安的降生？原教旨主义的边缘和基督复临安息日会信仰的定义》[*The Margins of Fundamentalism and the Definition of Seventh-day Adventism*] (乔治·华盛顿大学博士论文，2004)，第77-83页。

58. D·M·坎莱特，《放弃基督复临安息日会的信仰：一位杰出的牧师兼作家经历那份信仰28年之后的告白》，第14版(New York: Fleming H. Revell, 1914)，第50-51页。

59. 同上，第382页、第389页。

60. 同上，第51页。

61. 赖特，第42-43页。

62. 怀爱伦致 G·I·巴特勒的信函，1888 年 10 月 14 日，《怀爱伦 1888 年资料集》，第 8 页、第 12 页。

63. 同上。

64. 坎莱特，第 51 页。

65. G·I·巴特勒致怀爱伦的信函，1887 年 2 月 17 日。

66. G·I·巴特勒，“为什么发行这期增刊”（Why This Extra Is Issued），第 1 页。

67. G·I·巴特勒致怀爱伦的信函，1887 年 2 月 17 日。

68. G·I·巴特勒，“为什么发行这期增刊”，第 1 页。

69. G·I·巴特勒，“坎莱特长老信仰的改变”（Eld. Canright's Change of Faith），《评论与通讯》，1887 年 3 月 1 日，第 138 页。

70. 相关例证见，同上。

71. “关于坎莱特长老的另外一些话”（A Few Words More Concerning Eld. Canright），《评论与通讯》，1887 年 3 月 22 日，第 185 页。坎莱特在《放弃基督复临安息日会的信仰》中写道：“虽然我安静又和平地离开了，他们还是立刻就将所有邪恶的动机、卑鄙的罪和野心的计划都归到了我的身上……‘背道者’就是他们所有人给我起的绰号”（第 55-56 页）。然而坎莱特并没有提到巴特勒发表的文章，后者曾谴责那些给坎莱特写信讲说这类话的复临信徒。（“关于坎莱特长老的另外一些话”，第 185 页。）

72. 杜蒂认为在坎莱特的经历中，是复临信徒首先使用“背道”这个词才打破了彼此间的平静（第 93-98 页），约翰逊则认为，是坎莱特开启了针对复临信徒的“猛烈攻击”，这一点“与坎莱特的说法非常不同”（第 91 页）。关于上述观点之证据的分析不在本书的讨论范畴。看样子，双方都在打破彼此间平静的事上扮演了某种角色。

73. 怀爱伦致 G·I·巴特勒和乌利亚·史密斯的信函，1877 年 4 月 3 日，《怀爱伦 1888 年资料集》，第 35 页。

74. 关于 G·I·巴特勒对坎莱特行为的描述，见“为什么发行这期增刊”，《评论与通讯》增刊，1887 年 11 月 22 日，第 1 页。

75. “对坎莱特长老攻击基督复临安息日会的回应”（Replies to Elder Canright's Attacks on Seventh-day Adventists），《评论与通讯》增刊，1887 年 11 月 22 日；“我们的反驳”（Our Rrjoinder），《评论与通讯》增刊，1888 年 2 月 21 日，第 2 号；《对坎莱特长老攻击基督复临安息日会的回应》[*Replies to Elder Canright's Attacks on Seventh-day Adventists*]（Battle Creek, Mich.: Review and Herald[®], 1888）；《对坎莱特长老攻击基督复临安息日会的回应》（Battle Creek, Mich.: Review and Herald[®], 1895）。

76. “对坎莱特长老攻击基督复临安息日会的回应”，第 10-13 页。

77. 同上，第 7-8 页。

78. D·M·坎莱特，《放弃基督复临安息日会的信仰：一位杰出的牧师兼作家经

历那份信仰 28 年之后的告白》(Kalamazoo, Mich.: Kalamazoo Publishing, 1888); 第 14 版 (New York: Fleming H. Revell, 1914)。

79. 坎莱特,《放弃基督复临安息日会的信仰》, 1888 版, 第 43-55 页; 1914 版, 第 129-165 页。

80. 罗恩·格雷比尔 (Ron Graybill), “D·M·坎莱特在希尔茨堡 (1889): 抄袭指控的起源” (D. M. Canright in Healdsburg, 1889: The Genesis of the Plagiarism Charge), 《洞察力》(Insight), 1980 年 10 月 21 日, 第 7-10 页; 麦格劳的论文同样提到了许多希尔茨堡辩论的细节, 并在参考文献中列举了所有报纸上的文章, 第 62-75 页, 第 330-331 页。

81. 格雷比尔, 第 9 页。

82. D·M·坎莱特,《简述对复临信仰的反驳》(Adventism Refuted in a Nutshell), 分为 10 个部分连载 (1889); 坎莱特,《既不是来自天主教徒也不是来自异教徒的主日: 围绕这一主题对基督复临安息日会的回应》(The Lord's Day From Neither Catholics Nor Pagans: An Answer to Seventh-day Adventism on its Subject) 第二版, (New York: Fleming H. Revell, 1915); 坎莱特,《早期教父的完整见证: 展现第一世纪对星期日的普世性遵守》[The Complete Testimony of the Early Fathers: Proving the Universal Observance of Sunday in the First Centuries] (New York: Fleming H. Revell, 1916)。

83. D·M·坎莱特,《怀爱伦夫人生平, 基督复临安息日会的先知: 驳斥她的虚假宣讲》(Cincinnati: Standard Publishing, 1919)。

84. 现在, 这两本书都在互联网上传播, 重印的各个版本均在亚马逊有售。

85. 这段权威陈述被认为是对 1888 年信息的最佳总结: 怀爱伦,《给牧师和传道人的证言》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1923), 第 91-93 页; 见, 乔治·赖特,《简明导读》, 第 19-22 页。乔治·赖特对这段话的总结非常有帮助。

86. 怀爱伦,“麻州南兰开斯特的会议”(Meetings at South Lancaster, Mass.),《评论与通讯》, 1889 年 3 月 5 日, 第 146 页。

87. 怀爱伦,“堪萨斯州渥太华的帐篷大会”,《评论与通讯》, 1889 年 7 月 23 日, 第 466 页。

88. W·W·普雷斯科特 (W. W. Prescott), “教育干事报告”(Report of the Educational Secretary),《评论与通讯》增刊,“全球总会日报”(Daily Bulletin of the General Conference), 1893 年 2 月 23 日, 第 350 页; 赖特,《基督复临安息日会简史》, 第二版, (Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2004), 第 96-97 页; 弗洛伊德·格林利夫,《在对世界的热忱之中: 基督复临安息日会教育的历史》[In Passion For the World: A History of Seventh-day Adventist Education] (Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2005), 第 41-42 页。

89. 赖特, 第 92-93 页。

90. 坎莱特,《放弃基督复临安息日会的信仰》,第14版,第305页。

91. 具体例证见,同上,第305-394页。

92. 同上,第51页。

93. 伍德罗·慧登的评价非常正确,他写道:“对于怀爱伦来说,明尼阿波利斯展现的是一种剧烈变迁中的伟大转折点,也是对其关于因信称义之表述的进一步澄清。然而,在怀爱伦的理解中,我们却找不到一种象征着思想进步或重塑的标志性观点”(慧登,“怀爱伦的救赎论”,第284页ff)。

94. 施瓦茨、格林利夫,《擎光者:基督复临安息日会的历史》,第187页。

95. 关于这段时期教会对怀爱伦书籍的推荐,相关讨论见,罗勒伊·E·弗鲁姆(LeRoy E. Froom),《上帝命定的运动》[*Movement of Destiny*](Washington, D.C.: Review and Herald®, 1971),第444-445页。

96. 阿尔贝托·R·蒂姆(Alberto R. Timm),《怀爱伦的问题及其在基督复临安息日会中的角色》(Issues on Ellen G. White and Her Role in the Seventh-day Adventist Church),2002年3月在密歇根州巴特尔克里克怀爱伦会议展示的未出版文章。

97. 关于坎莱特如何无视那些与自己说法相左的证据,具体例证可以比较他的作品《怀爱伦夫人生平,基督复临安息日会的先知:反驳她的虚假主张》和弗朗西斯·D·尼科尔在自己作品中的回应,见弗朗西斯·D·尼科尔,《怀爱伦和她的批评家们:对批评家们向怀爱伦夫人发起之主要攻击的回应》[*Ellen G. White and Her Critics: An Answer to the Major Charges That Critics Have Brought Against Mrs. Ellen G. White*](Washington D.C.: Review and Herald®, 1951)。

98. 怀爱伦,《教会证言》,卷五,第663-670页。

99. 同上,第665页。

100. 虽然复临信仰已经远离了坎莱特说的那种律法主义,但对因信称义的问题依然存在纠结。具体见乔治·赖特,《对身份的探寻》,第144-152页;马丁·韦伯(Martin Weber),《谁获得了真理?》[*Who's Got the Truth?*](Silver Spring, Md.: Home Study International Press, 1994)。

101. 所谓“狂热派”一词通常被用来形容一种对基督教已经确立之教导的背离,尤其是指背离保守派基督教。见,悉尼·E·阿尔斯特罗姆(Sydney E. Ahlstrom),《美国人的宗教史》(*A Religious History of the American People*),第二版(New Haven and London: Yale University Press, 2004),第474页,文中包含了对这个词的深入解释。

102. 蒂姆,第3页。

(第四章)

坎莱特的遗产和教会的回应

1. 柱赫·南 (Juhyeok Nam) 在自己的博士论文中论及了上述两位作家的作品,《对基督复临安息日会——福音派会议和〈关于教义的问题〉的回应:1955-1971》[Reactions to the Seventh-day Adventist Evangelical Conferences and Questions on Doctrine, 1955-1971] (安德烈大学博士论文, 2005年), 第15-21页。

2. 柱赫·南的论文(同上)是目前对《关于教义的问题》一书的背景最为透彻的研究,另参乔治·赖特撰写的“注释版历史与神学背景导读”,乔治·赖特[编],《基督复临安息日会经典图书馆——关于教义的问题(注释版)》, (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2003), 第xiii-xxxvi页;另外两份值得阅读的研究是:勒罗伊·摩尔(Leroy Moore),《关于教义的问题!》[*Questions on Doctrine Revisited!*] (Ithaca, Mich.: AB Publishing, 2005);赫伯特·道格拉斯,《交叉路口〈关于教义的问题〉:1957年历史性的复临信仰分水岭》[*A Fork in the Road “Questions on Doctrine”: The Historic Adventist Divide of 1957*] (Coldwater, Mich.: Remnant Publications, 2008)。

3. 沃尔特·马丁,《关于基督复临安息日会的真相》(Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1960), 第98页。

4. 阿尔贝托·R·蒂姆,《怀爱伦的问题及其在基督复临安息日会中的角色》, 2002年3月在密歇根州巴特尔克里克怀爱伦会议展示的未出版文章, 第3-6页。

5. 罗纳德·L·纳伯斯,《健康的女先知:怀爱伦研究》(New York: Harper and Row, 1976)。当这本书最初于1976年出版时,在基督复临安息日会的学术领域直接冲上了风口浪尖。由复临信徒论坛协会出版的《光谱》1970年秋季刊直接鼓励基督复临安息日会的学者们从历史批判的角度出发去研究怀爱伦的作品,这种立场削弱了怀爱伦异象的超自然要素。如此,纳伯斯基于从怀爱伦的经历中剥离超自然要素或神圣启示的角度,对怀爱伦展开研究。他的目的并非是像坎莱特和今日许多批评家尝试去做的那样,破坏怀爱伦的可信性,而是希望从十九世纪的文化背景出发去理解怀爱伦。虽然如此,他的作品和坎莱特采取的论证方式十分类似,对怀爱伦见异象的经历采取了批判立场。结果,这部作品引来了相信怀爱伦拥有神圣启示的人发起的各种批评(见本书第1章尾注22)。值得一提的是,纳伯斯的书将怀爱伦的形象从一个“几乎完全隐藏在美国宗教历史阴影中的”人物转变为一位“美国女性与宗教领域中的标志性人物”。(具体文献出处见,纳伯斯,《健康的女先知:怀爱伦研究》,第三版[Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 2008]第xix-xxi页。)作为一本“标准的怀爱伦传记著作”(同上,第xix页),《健康的女先知》带来的影响不容忽视。虽然相信怀爱伦拥有预言恩赐的人未必认可纳伯斯书中关于怀爱伦生平

和事迹的记述，但事实上怀爱伦已经在学术领域引起了非常多的关注，为那些相信怀爱伦的学者敞开了加入探讨的大门，使他们可以通过自己的研究对怀爱伦预言的可信性展开评估。

6. 沃尔特·T·雷，《白色谎言》(Turlock, Calif.: M & R Publications, 1982)。

7. 最近更改为 <http://www.ellenwhite-exposed.com>。

8. 当然，在1980年代至今的许多言辞激烈的反怀爱伦作品中可以看到更多坎莱特影响的例证。这里展开的仅仅是一项简要的研究。更多细节见，蒂姆，第2-7页。

9. D·M·坎莱特，《怀爱伦夫人生平》、《基督复临安息日会的先知：驳斥她那虚假的宣告》(Salt Lake City, Utah: Grant Shurtliff, 1998)。

10. 《1919年10月5日至1922年7月17日期间A·G·丹尼尔斯长老与F·E·达夫迪围绕D·M·坎莱特的〈怀爱伦夫人生平〉的往来信函》(Correspondence between Elder A. G. Daniells and F. E. Dufty over e Life of Mrs. E. G. White by D. M. Canright, October 15, 1919, to July 17, 1922)，基督复临安息日会全球总会档案及统计室。在此期间大约有20封往来信函，大部分都比较简短，属于告知推迟回复或询问何时能获得解答的通信。这份文件包含了两封篇幅最长也最为重要的信函，属于对这次持续时间颇为长久的书信往来的最终总结：“丹尼尔斯致达夫迪的信函”，1921年；(丹尼尔斯写给达夫迪的信函没有标明日期，但应该是写于1921年的中旬。)”“达夫迪致丹尼尔斯的信函”，1922年1月11日。

11. 在这两封信中提及的都是此前的信函，“丹尼尔斯致达夫迪的信函”，第1-2页；“达夫迪致丹尼尔斯的信函”，第1页。

12. “丹尼尔斯致达夫迪的信函”，第2页。

13. 同上，第8页。

14. 同上，第7页。

15. 同上，第11页；坎莱特，第59页。

16. 同上。

17. 同上。

18. 同上，第12页。

19. 同上，第22-23页。

20. “达夫迪致丹尼尔斯的信函”，第1页。

21. 同上，第8-9页。

22. 《A·G·丹尼尔斯长老与达夫迪的往来信函》，第2页。

23. 丹尼尔斯关于怀爱伦和关门论的结论已经被最近的研究证实：默林·伯特，《圣所与安息日之教导的历史背景、关联发展和融合，以及1844-1849年期间怀爱伦在遵守安息日的复临信徒中的角色》(博士论文，安德烈大学,2002)；另参，伯特的文章“‘关门论’和怀爱伦的异象”，(即将出版)《怀爱伦信函：1846-1859》[Ellen G.

White Letters: 1846-1859] (Review and Herald® Publishing Association)。

24. 亚瑟·G·丹尼尔斯,“关门论和恩典时期的结束:1844年至1851年期间预言之灵的立场,我们早期文献和期刊原始资料的揭示”,《评论与通讯》,1926年11月25日,第3-8页。

25. 威尔科特斯在《评论与通讯》上刊登的系列文章“关门论和恩典时期的结束:早期信徒对这些问题的信仰”的具体标题和日期如下:“第一篇”,1929年12月19日,第3-5页;“第二篇”,1929年12月26日,第4-5页;“第三篇”,1930年1月2日,第9-10页;“第四篇”,1930年1月9日,第7-9页;“第五篇”,1930年1月16日,第27-29页;“第六篇”,1930年1月23日,第7-8页;“第七篇”,1930年1月30日,第6-8页。

26. 同上,“第七篇”,1930年1月30日,第8页。

27. 丹尼尔斯在《评论与通讯》上刊登的系列文章“关门论和恩典时期的结束:1844年至1851年期间预言之灵的立场,我们早期文献和期刊原始资料的揭示”的具体标题和日期如下:“第二系列——No. 1”,1930年2月6日,第4-5页;“第二系列——No. 2”,1930年2月13日,第4-5页;“第二系列——No. 3”,1930年2月20日,第6-8页;“第二系列——No. 4”,1930年2月27日,第7-8页。

28. 见,丹尼尔斯,“关门论和恩典时期的结束:来自怀爱伦的重要声明”,《评论与通讯》,1932年1月14日,第6页。

29. 弗朗西斯·M·威尔科特斯、亚瑟·G·丹尼尔斯,《先辈的信仰:关于关门论和恩典时期的结束》(Washington, D.C.: Review and Herald®, n.d.)。该作品出版于1930年或1931年的某个时间段。

30. 亚瑟·G·丹尼尔斯,“关门论和恩典时期的结束:来自怀爱伦的重要声明”,《评论与通讯》,1932年1月14日,第6-8页。

31. 同上,第6页;部分丹尼尔斯发表的信函见,怀爱伦,《信息选粹》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1958),卷一,第74页。完整版信函发表于《文稿发布》(Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1990),卷八,第228-243页;“怀爱伦致J·N·拉夫伯勒信函”,第2号,1874年8月24日。

32. 丹尼尔斯,第7页。

33. 亚瑟·G·丹尼尔斯,《预言的永恒恩赐》(Mountain View, Calif.: Pacific Press® Publishing Association, 1936)。在这部涵盖全面的作品中,丹尼尔斯阐述了《圣经》时代的预言恩赐,以及这种恩赐在历史中的延续。在这本书的后半部分,他讲述了自己作为一位基督复临安息日会蒙预言恩赐引导之见证者的亲身经历。

34. 同上,第368页。

35. 坎莱特,第2页。

36. 1919年圣经大会的会议记录已经被发布在网上,具体见<http://www.adventistarchives.org/DocArchives.asp>;关于7月30日和8月1日涉及怀爱伦的讨论,

另参，马勒鲁斯·库伯勒斯，“1919年圣经大会”（The Bible Conference of 1919），《光谱：复临信徒论坛协会期刊》（*Spectrum: Journal of the Association of Adventist Forums*），1979年3月，第23-57页。关于此次重要会议的主要研究，见迈克尔·W·坎贝尔，《1919年圣经大会及其对基督复临安息日会历史与神学的意义》[The 1919 Bible Conference and Its Significance for Seventh-day Adventist History and Theology]（安德烈大学博士论文，2008）。

37. 7月30日和8月1日的会议记录见 <http://www.adventistarchives.org/DocArchives.asp>；坎贝尔，第151-169页。在一次讨论中，E·R·帕尔默（E. R. Palmer）提到了坎莱特关于抄袭的指控：“圣经大会报告，华盛顿特区塔科马帕克，1919年7月1日-19日”，1919年7月19日，第1075页。

38. 坎莱特，第22页、第46页、第47页、第129页、第130页。

39. 榆园办公室会议，1930年8月15日-17日：《对D·M·坎莱特错误解读的回应》[To Answer D. M. Canright's Misrepresentations]（DF 351, E. G. White Estate）。“榆园”是怀爱伦在加利福尼亚州圣海伦娜的家，她在那里度过了人生最后的时光。按照怀爱伦的遗愿，她提供场地在这里建立了怀氏著作托管委员会。托管委员会的职责是继续出版和传播她的作品。

40. 同上，第1页。

41. 怀威利、D·A·罗宾逊，《关于怀爱伦作品的简要声明》（St. Helena, Calif.: Elmshaven Office, 1933）。

42. 怀威利、D·A·罗宾逊，《关于怀爱伦作品的简要声明》（评论与通讯副刊），1981年6月4日。

43. 例如，沃尔特·雷，《洛杉矶时报》，1980年10月23日。

44. 威廉·H·布兰森，《回应坎莱特：关于基督复临安息日会的真相》（Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1933）。

45. 见，纳伯斯，第14-17页。

46. 布兰森，第338-339页。

47. 虽然这本书是应全球总会委员会的要求创作的，但并不是所有委员会的成员都认可这本书。有些人认为这本书是一份针对圣所问题的“不完整的研究”，并没有论及关键问题，而且文中那种嘲讽挖苦的语气也让人感觉不舒服。按照吉尔伯特·M·瓦伦丁（Gilbert M. Valentine）的说法，“虽然有负面评价，作品还是在1933年出版了，但在出版前文稿中有哪些内容需要修改却一直都没有得到明确。”（瓦伦丁，《围绕预言遗产的争执：1930年-1939年期间为掌控怀爱伦作品出版而引发之冲突中的问题》[*The Struggles for the Prophetic Heritage: Issues in the Conflict for Control of the Ellen G. White Publications 1930-1939*] [Muak Lek, Thailand: Institute Press, 2006]，第62页、第63页、第69页、第70页，脚注23。）

48. 弗朗西斯·D·尼科尔,《怀爱伦和她的批评家们:对批评家们向怀爱伦夫人发起之主要攻击的回应》(Washington D.C.: Review and Herald®, 1951)。

49. 尼科尔,《怀爱伦和她的批评家们》,第16-17页。

50. 弗朗西斯·D·尼科尔[编],《基督复临安息日会圣经注释》,一至七卷(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1953-57)。

51. 弗朗西斯·D·尼科尔,《对质疑的回应:对基督复临安息日会教导主要质疑的查考》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1932, 1847, 1952);尼科尔,《半夜的呼声:为威廉·米勒尔和米勒尔主义者的辩护》(Takoma Park, Md.: Review and Herald®, 1944)。关于尼科尔的更多细节,见米利暗·伍德(Miriam Wood)、肯尼斯·伍德(Kenneth Wood),《他名字的缩写是F. D. N.: F·D·尼科尔长老生平》[*His Initials Were F.D.N.: A Life Story of Elder F. D. Nichol*] (Washington, D.C.: Review and Herald®, 1967)。

52. 默林·伯特,“怀爱伦出版作品参考文献研究”(Bibliographic Essay of Publications about Ellen G. White),《怀爱伦与当代问题专题集》(*Ellen White and Current Issues Symposium*),卷三,(Berrien Springs, Mich.: Center for Adventist Research Andrews University, 2007),第16页。

53. 诺曼·F·杜蒂,《坎莱特的问题:针对基督复临安息日会之指控的查考》(Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1964);凯莉·约翰逊,《我是坎莱特的秘书》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1971)。

54. 诺曼·F·杜蒂,《基督复临安息日会信仰的另外一种视角》(Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1962),第184页、第188页。

55. 杜蒂,《坎莱特的问题》,第11页、第173-174页。

56. 据我所知,人们对杜蒂的作品没有给出反响很大的批评,另外此类问题也超越了本书的讨论范围。

57. 杜蒂,第160-162页。

58. 具体例证见,约翰逊,第120-150页。

59. 我相信在杜蒂和约翰逊的传记之中,一定有一些关于D·M·坎莱特的真实事迹。

60. 怀亚瑟,《怀爱伦和预言之灵注释与著述》(Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, 1974),第231-247页。

61. 参考自我的个人笔记:罗杰·库恩,讲座记录,“怀爱伦著作”,冬季学季,安德烈大学神学院,1984年。

62. 在基督复临安息日会神学院,目前涉及怀爱伦先知事工的课程由丹尼斯·福廷、杰里·穆恩和默林·伯特讲授,这些课程都延续了罗杰·库恩的护教传统。这种传统同样在基督复临安息日会的大学中延续,针对怀爱伦的批判在尤德·莱克为

教牧专业学生讲授的课程中有所提及。

63. 罗伯特·W·沃尔森,《关于圣所和怀爱伦的一百零一个问题》,收录于《怀著综合研究版[光盘版]》[*Ellen G. White Writings Comprehensive Research Edition CD-ROM*] (Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate); 由怀氏著作托管委员会在1981年首次出版。

64. 关于德斯蒙德·福特及其引发的问题, 见理查德·W·施瓦茨、弗洛伊德·格林利夫,《擎光者: 基督复临安息日会的历史》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2000), 第633-634页; 另参, 德斯蒙德·福特,《但以理书8章14节、赎罪日和查案审判》(Casselberry, Fla.: Euangelion Press, 1980), 第350-361页。

65. 怀亚瑟,《怀爱伦全传卷一——早年经历(1827-1862)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1985); 怀亚瑟,《怀爱伦全传卷二——进步之年(1863-1876)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1986); 怀亚瑟,《怀爱伦全传卷三——孤独岁月(1876-1891)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1984); 怀亚瑟,《怀爱伦全传卷四——澳洲岁月(1891-1900)》(Washington D.C.: Review and Herald®, 1983); 怀亚瑟,《怀爱伦全传卷五——榆园前期(1900-1905)》(Washington D.C.: Review and Herald®, 1981); 怀亚瑟,《怀爱伦全传卷六——榆园后期(1905-1915)》(Washington D.C.: Review and Herald®, 1982)。

66. 文森特·L·拉米克,《文学产权法律备忘录(1790-1915)》[*Memorandum of Law Literary Property Rights, 1790-1915*] (Washington, D.C.: Diller, Ramik & Wight, Ltd., Aug. 14, 1981); <http://ellenwhiteanswers.org/answers/plagiarism>; 弗雷德·维尔特曼,《基督生平研究计划完整报告》[*Full Report of the Life of Christ Research Project*], 卷四 (Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, 1988); <http://www.adventistarchives.org/DocArchives.asp>。

67. 赫伯特·E·道格拉斯,《主的信使: 怀爱伦的先知型事工》(Nampa, Idaho.: Pacific Press®, 1998)。

68. T·豪塞尔·杰米森,《你们中间的先知》(Boise, Idaho: Pacific Press®, 1955)。

69. 同上,“第七部分: 如何对批判进行评断”, 第468-512页。

70. 克利福德·戈德斯坦,《至圣所的涂鸦: 一份关于近期针对圣所和怀爱伦之攻击的积极回应》(Nampa, Idaho.: Pacific Press®, 2003)。

71. 唐·S·麦克马洪,《学习而来还是启示而得: 探索基督复临安息日会生活方式的起源》(Victoria, Australia: Signs Publishing, 2005)。

72. 伦纳德·布兰德、唐·S·麦克马洪,《先知和她的批评家们: 驳斥怀爱伦“借鉴”健康信息之指控的震撼全新分析》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2005)。

73. 同上, 第88页。罗纳德·纳伯斯对布兰德和麦克马洪的回应见《健康的女先知》(第三版), 第xxiii-xxiv页。

74. 奥尔登·汤普森,《逃离烈焰: 怀爱伦如何从惧怕到喜乐的成长之路——帮助我也成就于此》(Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2005); 汤普森,《默示: 疑难的问题, 诚实的回答》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1991)。

75. 汤普森,《逃离烈焰》, 第151页。值得一提的是, 多元化中的统一性是这本书贯穿始终的一项主题, 这一点在汤普森的另外一部作品中得到了扩展:《超越共同点: 为什么自由派和保守派需要彼此》[*Beyond Common Ground: Why Liberals and Conservatives Need Each Other*] (Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2009)。

76. 格雷姆·布拉德福德,《先知也是人》(Victoria, Australia: Signs Publishing, 2004); 布拉德福德,《人就是人: 看看他们对怀爱伦做了什么》[*People Are Humans: Look What They Did to Ellen White*] (Victoria, Australia: Signs Publishing, 2005); 布拉德福德,《不只是先知: 我们如何失去又再次寻得真正的怀爱伦》(Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 2006); 布拉德福德,“书籍与文章光盘版(含讲座视频)”(Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 2006)。

77. 见, 威廉·菲戈尔,“新约先知——他们不那么可靠吗?”(New Testament Prophets-Are They Less Reliable?) <http://whiteestate.org/issues/NTProphets.htm>; 坎贝尔,“再看格雷姆·布拉德福德的《不只是先知》”(Review of More an a Prophet, by Graeme Bradford),《传道者》(2007年2月), 第29页; 坎贝尔,“再看格雷姆·布拉德福德的《不只是先知》”,《圣经研究所通讯》(*BRI Newsletter*) #18 (2007年4月), 第9-10页。

78. 丹尼斯·福廷、杰里·穆恩[编],《怀爱伦百科全书》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2011)。

79. 威廉·菲戈尔,《关于怀爱伦及其作品的101问》(Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2010)。

80. 这份个人生平简介使用了德克·安德森在其网站上发布的攻击怀爱伦的信息。见 <http://www.ellenwhiteexposed.com/archive/testimony.htm> (2009-11-1)。

81. 见本书第1章尾注8。

82. 乔治·赖特,《我曾完全: 罪与救恩的研究》, 第二版 (Berrien Springs, Mich.: 2001), 第70页、第79页。

83. 见, 伍德罗·W·慧登,《怀爱伦的救赎论: 通向完全的坚守之路(1836-1902)》(安德烈大学博士伦, 1989年)。

84. 怀爱伦,《论饮食》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1938), 第202页。

85. 赖特,《解读怀爱伦: 如何理解和运用怀爱伦的作品》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1997)。

86. 安德森最近创办了一个新网站 <http://dirkanderson.com> (2009-9-9), 其中的内容展现了他的整个人生哲学、个人兴趣和属灵历程。

87. 关于戴尔·拉茨拉夫的信息参考自他的自传《真理引领我离开：一位基督复临安息日会牧师通往圣经真理的奋勇研究之路》(Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2008), 第1页。

88. 同上, 第71-78页。

89. 同上, 第1页。

90. 同上。

91. 同上, 第142页。

92. “戴尔·拉茨拉夫”, 《基督复临安息日会历史词典》, 盖里·兰德 [编], (Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2005), 第242-243页。

93. 见本书第1章, 尾注2。

94. 见, <http://www.ratzlaff.com/page3.html>。

95. 拉茨拉夫, 《真理引领我离开》, 第142页。

96. 戴尔·拉茨拉夫, “ellenwhiteexposed.com 的新编辑”, <http://www.ellenwhiteexposed.com/mystory2.htm> (2009-11-19)。

97. 拉茨拉夫, 《真理引领我离开》, 第33页。

98. 同上, 第33页、第59页、第84页。

99. 同上, 第84页。

100. 同上, 第84页、第89-98页。

101. 同上, 第103页ff。

102. 同上, 第40页; 他在这里提及, “《信息选粹》第二卷中有关于这项主题的最佳资料”, 之后说道: “无论是谁在梳理怀爱伦的作品, 若能引用这一段, 那确实做得不错。”很显然, 他在这里说的是《信息选粹》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1958) 第一卷第350-400页, 其中包含了若干在第二卷中找不到的怀爱伦关于因信称义问题的关键论述。当然, 他也可能指的是《信息选粹》第二卷第246-256页, 这里收录的是怀爱伦写给一位即将去世之人的信函, 论到了在基督里的保证。他并没有提到引文在《信息选粹》中的页码。

103. 同上, 第40页、第65页, 尾注2。

104. 乔治·赖特, 《1888年信息简明导读》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1998); 怀爱伦, 《怀爱伦1888年资料集》, 卷一至卷四 (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1998)。

105. 见, 赫伯特·道格拉斯, 《我们应该说“我已经得救了”吗? 这对于救恩的保证来说意味着什么》[*Should We Ever Say, “I Am Saved”? What It Means to Be Assured of Salvation*] (Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2003)。

106. 拉茨拉夫, 第145-148页。

107. 安德森, “属灵旅程”, <http://dirkanderson.com> (2009-9-9)。

(第五章)

启示——默示：上帝向我们宣讲信息的基础

1. 关于一般启示的讨论，见，米德勒·J·埃里克森 (Millard J. Erickson)，《基督教神学》(*Christian Theology*)，第二版 (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998)，第 177-199 页；古诺曼 (Norman Gulley)，《系统神学》(*Systematic Theology*)，卷一，《导论》[*Prolegomena*] (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2003)，第 189-225 页。

2. 埃里克森，第 201 页；关于作者针对启示录的讨论，见第 200-223 页。

3. 劳尔·戴德仁，“关于基督复临安息日会的启示——默示神学” (Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration)，《北美圣经大会》(*North American Bible Conference*) 收录的未出版文章 (基督复临安息日会全球总会，1974)，第 7-8 页。

4. 戈登·R·刘易斯 (Gordon R. Lewis)、布鲁斯·A·德马雷斯特 (Bruce A. Demarest)，《综合神学》(*Integrative Theology*)，卷一 (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1987)，第 100 页；关于创世记 3 章 15 节的经典研究另参，埃弗拉林·奥鲁通德·奥杰沃勒 (Afolarin Olutunde Ojewole)，《创世记 3 章 15 节中的后裔：解经与互文性研究》[*The Seed in Genesis 3: 15: An Exegetical and Intertextual Study*] (安德烈大学博士论文，2002)，论文指出了 *protoevangelium* 在整本《圣经》中的意义。

5. 见，伯纳德·拉姆 (Bernard Ramm)，《特殊启示和上帝的圣言》[*Special Revelation and the Word of God*] (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1961)，第 31-52 页；勒奈·帕赫 (René Pache)，《默示与圣经的权威》(*The Inspiration and Authority of Scripture*)，海伦·I·尼达姆 (Helen I. Needham) [译] (Salem, Wis.: Sheffield Publishing Company, 1992)，第 20-24 页。

6. 埃里克森，第 225-226 页。

7. 关于先知预言和耶稣教导的口头宣讲与传播问题的更进一步讨论，见 G·V·史密斯 (G·V·Smith)，“先知、预言” (Prophet, Prophecy)，杰弗里·W·布罗米利 (Geoffrey W. Bromiley) [编]，《国际标准圣经百科》(*The International Standard Bible Encyclopedia*) [修订版] (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1986)，卷三，第 998-999 页；威廉·A·范莫伦 (Willem A. Vangemeren)，《解释先知的话语》[*Interpreting the Prophetic Word*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1990)，第 76-78 页；比格·耶哈德松 (Birger Gerhardsson)，《福音传统的可靠性》[*The Reliability of the Gospel Tradition*] (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2001)；雷格·L·布隆伯格，《福音书的历史可靠性》[第二版] (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2007)，第 50-56 页。

8. 克拉克·H·皮诺克 (Clark H. Pinnock), 《圣经的启示: 基督教神学的基础》[*Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology*] (Chicago, Ill.: Moody Press, 1971), 第 35 页。

9. 见, “第六章: 启示的圣经”, 古诺曼, 第 227-289 页。

10. 关于《圣经》所包含之默示的经文证据, 见韦恩·A·格鲁登 (Wayne A. Grudem), “圣经本身的明证和建立圣经教义的问题” (Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture), 《圣经与真理》(*Scripture and Truth*), D·A·卡森 (D·A·卡森)、约翰·D·伍德布里奇 (John D. Woodbridge) [编] (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 第 19-59 页; 格哈德·哈泽尔 (Gerhard Hasel), “神圣的默示与圣经正典” (Divine Inspiration and the Canon of the Bible), 《复临信徒神学协会期刊》(*Journal of the Adventist Theological Society*), 第五卷, 第 1 号 (1994), 第 76-89 页。

11. 关于基督复临安息日会神学家对这些经文的简要讨论, 见彼得·M·范·本梅伦 (Peter M. van Bemmelen), “启示与默示” (Revelation and Inspiration), 《基督复临安息日会神学手册》(*Handbook of Seventh-day Adventist Theology*), 劳尔·戴德仁 [编] (Silver Spring, Md.: Review and Herald® and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 第 34-37 页; 费尔南多·卡纳勒 (Fernando Canale), “启示与默示” (Revelation and Inspiration), 《理解圣经: 复临神学原则》(*Understanding Scripture: An Adventist Approach*), 乔治·W·里德 (George W. Reid) [编] (Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 2006), 第 48-49 页; 格哈德·哈泽尔, 《理解上帝永生的圣言》[*Understanding the Living Word of God*] (Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1980), 第 66-68 页。

12. “彼得和保罗只是明确肯定了上帝在《圣经》成书的过程中有着明确的参与, 但既没有解释上帝与人类代理者彼此交流的具体方式, 也没有说明这个过程进行时的具体细节” (卡纳勒, 第 49 页)。若要理解这种人——神之间的交流, 我们必须研究整本《圣经》之中的信息。关于《圣经》中此类信息的深入讨论, 见卡纳勒, 《在后现代世界中理解启示——默示》[*Understanding Revelation-Inspiration in a Postmodern World*] (Fernando L. Canale, 2001), 第 363-470 页。

13. 关于这项主题的一部重要著作是《理解圣经: 复临神学原则》, 乔治·W·里德编著, 这本书谨献给戴德仁, 他被认为是“基督复临安息日会教会史领域最为重要且最具影响力的神学家之一” (Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, 2001), 第 v 页。

14. 里德, 第 8 页。

15. 同上。

16. 怀爱伦, 《教育论》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1952), 第 170 页。

17. 怀爱伦，“谁将谨守主的道路”（Who Will Keep the Way of the Lord），《圣经回声》，1892年7月20日。

18. 戴德仁，“启示——默示讲座记录”，安德烈大学神学院1983年秋季学期。

19. 关于光照的经典论述见，约翰·加尔文，《基督教要义》，卷一，第7-9章；近期比较经典的论述见，帕赫，第199-212页。

20. 怀爱伦，《教会证言》（Nampa, Idaho: Pacific Press[®]，1948），卷四，第441页。

21. 怀爱伦，“如何获得属灵的刚强”，《评论与通讯》，1901年10月1日，第631页。

22. 帕赫，第55页。

23. 乔治·I·巴特勒，“默示”（Inspiration），刊登于《评论与通讯》分为10个部分的系列文章，“第一篇”，1884年1月8日，第24页；“第二篇”，1884年1月15日，第41页；“第三篇”，1884年1月22日，第57-58页；“第四篇”，1884年1月29日，第73-74页；“第五篇”，1884年2月5日，第89-90页；“第六篇”，1884年4月15日，第73-74页；“第七篇”，1884年4月22日，第265-267页；“第八篇”，1884年5月6日，第296-297页；“第九篇”，1884年5月27日，第344-346页；“第十篇”，1884年6月3日，第361-362页。关于这些文章的历史背景和巴特勒的写作动机，见埃米特·K·范德维尔（Emmett K. Vande Vere），《坚毅的心：乔治I·巴特勒的故事》[*Rugged Heart: The Story of George I. Butler*]（Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1979），第62-68页；阿尔贝托·蒂姆，“基督复临安息日会关于圣经和先知默示之观点的历史（1884-2000）”[*A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844-2000)*]，《复临信徒神学协会期刊》10/1-2（1999）：第491-493页。文章全文见<http://www.atsjats.org>。

24. 巴特勒，“默示——第二篇”，《评论与通讯》，1884年1月15日，第41页。

25. 罗伊·格雷厄姆在他的论文《怀爱伦：基督复临安息日会的共同创建者》[*Ellen G White: Co-Founder of the Seventh-day Adventist Church*]（New York: Peter Lang, 1985）第159页中提到，巴特勒显然受到了托马斯·H·霍恩（Thomas H. Horne）的影响，后者在自己的作品（《圣经批判研究与知识概论》[*An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*]（London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1846）卷一，第474页ff.）中倡导了“默示程度”理论。

26. 巴特勒，“默示——第七篇”，《评论与通讯》，1884年4月22日，第265页。

27. 同上，“默示——第六篇”，《评论与通讯》，1884年4月15日，第250页。

28. 同上，“默示——第七篇”，《评论与通讯》，1884年4月22日，第266页。

29. 同上。

30. 见，M·H·布朗（M·H·Brown），“全球总会会议记录”，《评论与通讯》，1884年11月25日，他主张应该将巴特勒关于默示的系列文章制作成小册子出版。另参，怀爱伦致R·A·安德伍德（R·A·Underwood）的信函，1889年1月18日，

怀氏著作托管委员会。

31. 怀爱伦致 R·A·安德伍德的信函，1889年1月18日，第22号，《怀爱伦1888年资料及》，卷一（Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, Silver Spring, Md., 1987），第238页；另参，怀爱伦，《信息选粹》（Hagerstown, Md.: Review and Herald® 1958），卷一，第23页。

32. 怀爱伦，《信息选粹》，卷一，第19-21页；怀爱伦，《善恶之争》（Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1911），第v-xii页（这段内容在1888版中首次发表）；怀爱伦，《信息选粹》，卷一，第15-18页；怀爱伦，《教会证言》，卷五，第698-711页。

33. 怀爱伦，“真理的洞察力”（The Discernment of Truth），1889年第16号，《怀爱伦1888年资料及》，卷一（Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate, 1987），第259页。

34. 怀爱伦致约翰·哈维·凯洛格的信函，1900年第92号；见《文稿发布》（Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1990），卷二，第189页。

35. 怀爱伦，《属灵的恩赐：我的基督徒经历、观点和工作与第三天使信息的兴起和发展的关系》[*Spiritual Gifts: My Christian Experience, Views and Labors: In Connection With the Rise and Progress of the "Third Angel's Message"*]（Battle Creek, Mich.: James White, 1860），卷二，第293页。

36. 赫伯特·道格拉斯，《主的信使：怀爱伦的先知型事工》，第138页。

37. 怀爱伦部分异象的清单见，同上，“附录D”，第546-549页。

38. 怀爱伦，《属灵的恩赐》，卷二，第292页。

39. 关于这部分的内容，我借鉴了怀亚瑟关于怀爱伦如何宣讲信息的讨论，见《怀爱伦：余民的信使》（Washington, D.C.: Review and Herald®, 1969），第12-14页。

40. 怀爱伦，《早期著作》（Washington, D.C.: Review and Herald®, 1945），第20页。

41. 怀亚瑟，第12页。

42. 怀爱伦，《属灵的恩赐》，卷二，第292-293页。

43. 怀亚瑟，第12页。

44. 怀爱伦，《教会证言》（Nampa, Idaho: Pacific Res®，1948），卷五，第678页。

45. 怀亚瑟，第12页。

46. 见，乔治·赖特，《遇见怀爱伦：关于其生平、作品和主要议题的新视角》[*Meeting Ellen White: A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes*]（Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1996），第91-106页，这段内容对怀爱伦作品的不同类别进行了简要而明晰的概括，并涉及了若干关于其文学创作的问题。

47. 同上，第104页。

48. 同上，第43-44页。

49. 同上，第44-45页。

50. 怀爱伦,《教会证言》,卷四,第147-148页。怀爱伦在1889年重述了这段话,同上,卷五,第661页,在这种语境中,怀爱伦清楚表明,证言不能取代《圣经》的地位,同上,卷五,第663-668页。

51. 关于从两个学科交互影响的角度出发,十九世纪的宗教和心理学如何看待许多人声称的见到异象或与上帝展开属灵领域交流的问题,进一步讨论见,安·泰维斯(Ann Taves),《癫痫发作、恍惚和异象:体验宗教并解释从卫斯理到詹姆斯的经历》[*Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*](Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999)。

(第六章)

怀爱伦与默示的模式

1. D·M·坎莱特,《放弃基督复临安息日会的信仰:一位杰出的牧师兼作家经历那份信仰 28 年之后的告白》,第 14 版(New York, N.Y.: Fleming H. Revell, 1914),第 138-139 页。

2. 具体例证见,唐纳德·K·麦金(Donald K. Mckim)[编],《权威的圣言:关于默示本质的论文集》[*The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture*](Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983)。关于福音派的观点,具体例证见,米勒德·J·埃里克森,《基督教神学》,第 2 版(Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998)。埃里克森对默示模式的划分如下:直觉理论、光照理论、动态理论、逐字理论和听写理论,第 231-233 页。大卫·S·多克里(David S. Dockery),《基督教圣经:福音派视角的默示、权威和解释》[*Christian Scripture: An Evangelical Perspective on Inspiration, Authority, and Interpretation*](Nashville, Tenn.: Broadman and Holman, 1995),多克里用下列名称描述自己的分类:听写观、光照观、相遇观、动态观和完全观。格哈德·迈尔(Gerhard Maier),《圣经释经学》(Biblical Hermeneutics),罗伯特·W·亚伯勒(Robert W. Yarbrough)[译](Wheaton, Ill.: Crossway, 1994),作者使用的词汇如下:个人默示、理念默示、逐字默示和整体默示。

三位基督复临安息日会的神学家同样提出了关于默示理论或模式应该如何分类的见解:在《系统神学》卷一,《导论》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2003)之中,古诺曼使用的词汇与埃里克森相似。弗兰克·哈泽尔(Frank Hasel)[在未出版的文论《怀爱伦与默示》中]讨论了与此处论述相关的基督复临安息日会中的 4 种默示理论或模式。费尔南多·卡纳勒(“启示与模式”,乔治·W·里德[编],《理解圣经:复临神学原则》[Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, 2006])讨论了 3 种理论——相遇、逐字和思想,在其语境中他将之称为“启示——默示圣经模式”(第 52-68 页)。当然,其他一些福音派神学家同样提到了许多分类的方式。简而言之,福音派和基督复临安息日会都对默示的主题给予了极大的关注。

3. 与本章讨论相关的文章见,尼古拉斯·P·米勒(Nicholas P. Miller),“由真理的异象划分:圣经、认识论和复临信徒团体”(Divided by Visions of the Truth: The Bible, Epistemology, and the Adventist Community),《安德烈大学神学院研究》(2009 年秋季刊):第 241-262 页。这篇文章非常好地讨论了复临信徒团体中存在的关于《圣经》的不同观点,可以作为本章内容的补充。

4. 保罗·J·阿奇特迈尔,《默示与权威:基督教圣经的本质和功能》[*Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture*](Peabody, Mass.: Hendrickson

Publishers, 1999), 第 102 页。

5. 同上, 第 151 页。

6. 见, 詹姆斯·巴里 (James Barr), 《圣经: 正典、权威、批判》[*Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*] (Philadelphia: Westminster Press, 1983); 巴里, 《圣经的范畴和权威》[*Scope and Authority of the Bible*] (London: SCM, 1980)。巴里已经成为福音派圣经默示观点非常知名的批评家。

7. 埃里克森, 第 231-232 页。

8. 遇见理论也被称为“新正统观点”, 由著名的德国神学家卡尔·巴特 (Karl Barth) 和艾米尔·布鲁内尔 (Emil Brunner) 提出。关于这种观点的哲学背景的概括和对其假设的批判, 见罗纳德·纳什 (Ronald Nash), 《上帝的圣言和人的思想》[*The Word of God and the Mind of Man*] (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1982), 第 25-54 页。关于此类神学问题的简明扼要的讨论, 见埃里克森, 第 216-222 页。另参, 费尔南多·卡纳勒在其作品中的重要评价, 《回归启示——默示: 在后现代世界中探寻基督教神学的认识论基础》[*Back to Revelation-Inspiration: Searching for a Cognitive Foundation of Christian Theology in a Postmodern World*] (Lanham, Md.: University Press of America, 2001), 第 97-125 页。

9. 布鲁内尔, 《作为遇见的真理》(*Truth as Encounter*) [新编扩充版] (Philadelphia: Westminster Press, 1964), 第 87 页。

10. 格哈德·普凡德尔, 《艾米尔·布鲁内尔论述的作为遇见的真理》, 未发表论文。

11. 阿尔贝托·蒂姆, “基督复临安息日会关于圣经和先知默示之观点的历史 (1844-2000)” (*A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration* [1844-2000]), 《复临信徒神学协会期刊》10/1-2 (1999): 第 514-516 页。在线阅读网址: <http://www.atsjats.org>。

12. 劳尔·戴德仁, “关于基督复临安息日会的启示——默示神学” (*Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration*), 《北美圣经大会》[未出版论文] (基督复临安息日会全球总会, 1974 年), 第 1-17 页。

13. 卡纳勒, “启示与默示”, 里德, 《理解圣经: 复临神学原则》, 第 53-54 页、第 60-61 页。

14. 关于此项主题的更多文献与讨论, 见 R·戴德仁, “启示——默示现象”, 《在启示与默示中的问题》(*Issues in Revelation and Inspiration*), 《复临信徒神学协会论文辑第一卷》, 弗兰克·霍尔布鲁克 (Frank Holbrook)、利奥·范·多尔森 (Leo Van Dolson) [编] (Berrien Springs, Mich.: 1992), 第 13-15 页。

15. 本杰明·B·沃菲德尔 (Benjamin B. Warfield), 《默示与圣经的权威》[*Inspiration and Authority of the Bible*] (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1970)。新近出版的福音派支持逐字理论的作品, 见卡尔·F·H·亨利 (Carl

F. H. Henry) 的多卷本巨著《上帝、启示和权威》(*God, Revelation, and Authority*) 卷六 (Waco, Tex.: Word, 1979-1983)。

16. 见, I·S·伦尼 (I. S. Rennie), “逐字默示”, 沃尔特·A·尤厄尔 (Walter A. Elwell) [编], 《福音派神学词典》(*Evangelical Dictionary of Theology*), 第二版 (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 2001), 第 1242-1244 页; 约翰·巴顿 (John Barton), “逐字默示”, R·J·柯金斯 (R. J. Coggins)、J·L·霍尔登 (J. L. Houlden) [编], 《圣经释经词典》[*A Dictionary of Biblical Interpretation*] (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 第 719-722 页。

17. 埃里克森, 第 232 页。

18. 具体例证见, J·I·帕克 (J. I. Packer), 《原教旨主义和上帝的圣言》[*Fundamentalism and the Word of God*] (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 第 78 页 ff; 沃菲德尔, 第 95 页; 彼得·马腾尔·范·贝梅仑 (Peter Maarten van Bemmelen), 《圣经解释中的问题: 星期日与沃菲德尔》(*Issues in Biblical Inspiration: Sunday and Warfield*), 《安德烈大学神学院博士论文丛书》, 卷十三 (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1988), 第 361 页 ff。

19. 帕克, 第 80 页。

20. 费尔南多·卡纳勒, “启示与默示”, 里德, 《理解圣经: 复临神学原则》, 第 52 页。另参卡纳勒的背景研究《神学理性批判: 作为原始前提的时间和永恒》(*A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*), 《安德烈大学神学院博士论文丛书》, 卷十 (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983), 文中指出了神学受到的源自希腊哲学的影响; 还有另外两份基于此项研究的关于启示——默示的重要作品: 《在后现代世界中理解启示——默示》(Berrien Springs, Mich.: Fernando L. Cnale, 2001); 卡纳勒, 《回归启示——默示》。关于最初以文章形式发表的卡纳勒作品《回归启示与默示》的原始版本, 相关总结见古诺曼, 第 116-126 页。

21. 关于哲学和神学中上帝居于时间以外之观点的简要概述, 见古诺曼, 第 4-11 页。

22. 卡纳勒, 《回归启示——默示》, 第 37-38 页。

23. 卡纳勒, “启示与默示”, 第 52 页。

24. 卡纳勒, 《回归启示——默示》, 第 87 页。

25. 蒂姆, 第 503-505 页。新近作品中的例证见, 卡纳勒, “启示与默示”, 第 55 页、第 73 页: 脚注 10。

26. 见, 帕克, 第 78-79 页, 作者否定了这种观点。

27. 关于这一问题的深入讨论, 见杰里·艾伦·穆恩, 《怀威利和怀爱伦: 先知和她儿子的关系》(W. C. White and Ellen G. White: e Relationship Between the Prophet and Her Son), 《安德烈大学神学院博士论文丛书》, 卷十九 (Berrien Springs, Mich.:

Andrews University Press, 1993), 第 122-129 页。另参, 怀亚瑟, 《怀爱伦全传——孤独岁月 [1876-1891]》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1984), 第 118-119 页; 奥尔登·汤普森, “复临信徒与默示 -2: 通过修订完善证言” (Adventists and Inspiration-2: Improving the Testimonies through Revision), 《评论与通讯》, 1985 年 9 月 12 日, 第 13-15 页。

28. 怀亚瑟, 第 218 页。

29. G·I·巴特勒、O·B·奥廷 (O. B. Oyen), “全球总会会议记录 (完整版)”, 《评论与通讯》, 1883 年 11 月 27 日, 第 741-742 页。

30. 穆恩, 第 125 页。

31. 汤普森, 第 14 页。

32. 1883 年早些时候, A·C·隆就已经将怀爱伦从自己作品中删除了部分内容的指控传播了出去。见, 本书第 2 章对 A·C·隆的讨论。

33. 怀爱伦致 U·史密斯的信函, 1884 年 2 月 19 日 (1884 年第 11 号); 引自, 穆恩, 第 127-128 页。

34. 穆恩, 第 128-129 页。

35. 见, 蒂姆, 第 494-496 页, 第 502-509 页。蒂姆收集整理了十九世纪后期和二十世纪初基督复临安息日会相信听写默示模式和完全逐字默示模式的相关文献。需要指出的是, 当时的基督复临安息日会并未使用听写这个词。虽然使用的词汇是逐字, 但在观念上却更加趋近于机械式 / 听写式的理解, 正如怀威利在关于 1911 年版《善恶之争》的声明中所说的: “母亲从未声称有逐字逐句的灵感 (默示)” (《信息选粹》[Washington, D.C.: Review and Herald®, 1980], 卷三, 第 437 页)。到二十世纪初时, 一些复临信徒显然是在完全逐字模式, 而非听写模式之下, 去理解逐字默示的问题 (蒂姆, 第 503 页)。无论如何, 那些支持逐字默示的人更加聚焦的乃是措辞。

36. D·M·坎莱特, 《放弃基督复临安息日会的信仰: 一位杰出的牧师兼作家经历那份信仰 28 年之后的告白》(Kalamazoo, Mich.: Kalamazoo Publishers, 1888), 第 44-45 页。

37. 1888 版的 44-45 页和 1914 年出版的第 14 版 88-141 页之间的比较表明, 坎莱特在这本书的最后一版中依然沿用了这 6 点论据, 只进行了细微调整。

38. 怀爱伦致保尔森医生的信函, 1906 年 6 月 14 日; 1906 年第 106 号; 怀爱伦, 《信息选粹》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1958), 卷一, 第 24-31 页。

39. 怀爱伦, 《信息选粹》, 卷三, 第 437 页。另参, 乔治·R·赖特, “被忽略了附言: 关于默示的脚注” (The Case of the Overlooked Postscript: A Footnote on Inspiration), 《传道者》(1997 年 8 月): 第 9-11 页, 文中阐述了 1912 年 10 月 31 日怀威利写给 S·N·赫士格的信函背后的故事, 后者支持着一种更加刻板的逐字绝对

无误默示观。怀威利告诉了赫士格这种观点的“危险”，怀爱伦也在其子的书信中加入了一段附言，说道：“我认可这封信中的立场。”

40. 在二十世纪初，原教旨主义者对自由主义者的反制就是倡导一种更加严格的逐字默示观和圣经无误论。由于复临信徒面临着同样的挑战，许多人在维护《圣经》和怀爱伦的过程中遵循了原教旨主义者的立场，在他们的默示观中强调字句的问题。见，赖特，《对身份的探寻：基督复临安息日会信仰的发展》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2000)，第 129-138 页；加里·兰德 (Gary Land)，“塑造现代教会 1906-1930” (Shaping the Modern Church 1906-1930)，《复临信仰在美国：一段历史》[修订版]，加里·兰德 [编] (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998)，第 113-137 页。关于原教旨主义，见乔治·M·马斯登 (George M. Marsden)，《原教旨主义与美国文化》(Fundamentalism and American Culture)，第二版 (New York: Oxford University Press, 2006)。

41. 道格拉斯，第 437 页。

42. 见，理查德·W·施瓦茨、弗洛伊德·格林利夫，《擎光者：基督复临安息日会的历史》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2000)，第 627-631 页；赖特，第 128-138 页。

43. 见，迈克尔·W·坎贝尔，《1919 年圣经大会及其对基督复临安息日会历史与神学的意义》[The 1919 Bible Conference and Its Significance for Seventh-day Adventist History and Theology] (安德烈大学博士论文, 2008 年)，第 89-90 页、第 152-153 页。

44. 道格拉斯，第 461 页。

45. 罗杰·库恩，《教友的继续教育和提供信心的基础》(Continuing Education of Church Members and Providing Bases of Confidence)，本文为在 1982 年 4 月 11-15 日在华盛顿特区举办的国际预言指南讲座上展示的未出版文章。

46. 道格拉斯，第 461 页。

47. 道格拉斯，第 437 页。

48. 《C·S·朗埃克致 W·A·科尔克德的信函》，1929 年 12 月 10 日，赖特引述了这封书信，《解读怀爱伦》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1997)，第 112 页。

49. 米勒德·J·埃里克森，《基督教神学》，第二版 (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998)，第 232 页。作者将其称为“动态理论”。

50. 见，《基督复临安息日会百科》(1996 版)，“圣经的默示”，卷十，第 770-771 页，文中说基督复临安息日会“不相信逐字默示”，“所相信的可以被称为思想默示。”

51. 怀爱伦，《信息选粹》，卷一，第 21 页。

52. G·I·巴特勒、O·B·奥廷，第 741 页。

53. 费尔南多·卡纳勒，“启示与默示”，里德，《理解圣经：复临神学原则》，第 56 页。

54. 同上, 第 58 页。

55. 同上, 第 56-58 页。

56. 拉茨拉夫,《真理引领我离开》(Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2008), 第 82 页, 脚注 3。

57. 诺曼·F·杜蒂,《基督复临安息日会的另外一种视角》(Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1962), 第 18 页。

58. 关于思想——措辞的二分法需要从两个方面审视。第一,《圣经》中有许多段落都表明,在默示的过程中,《圣经》的作者们会写作并宣讲上帝的话语(具体例证为,“耶和华如此说”引出的就是上帝圣言的直接产物;另参书 24:26;撒下 23:2;耶 30:2)。当然,人类在这个过程中的参与是不可忽视的,他们可以本着完全的自我展开表达。第二,从哲学角度来说,“思想和措辞是相辅相成的,”也就是说,“不涉及措辞的思想在思考者的头脑中没有任何意义。”因此,“圣灵乃是在写作的过程中带领先知,以保证先知可以使用自己的措辞,通过一种可信且可靠的方式表达自己领受的信息”(卡纳勒,第 59 页)。

59. 具体例证见,弗兰克·哈泽尔,“怀爱伦与默示”,未出版文章,第 15 页;卡纳勒,《回归启示——默示》,第 127-153 页;卡纳勒,“启示与默示”,第 66-71 页。

60. 古诺曼,第 325 页。

61. 古诺曼,第 315 页。

62. 古诺曼,第 325 页。

63. 彼得·马腾尔·范·贝梅仑,“启示与默示”,劳尔·戴德仁[编],《基督复临安息日会神学手册》(Silver Spring, Md.: Review and Herald® and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 第 39 页。

64. 正如在《理解圣经:复临神学原则》(乔治·W·里德[编])中提到的,里面都是获得由 36 位基督复临安息日会神学家组成的圣经研究所委员会认可的文章。虽然在表述的时候,有些人可能不会使用“全人”这个词,但理解乃是相同的。

65. 怀爱伦,《信息选粹》,卷一,第 21 页。

66. 安赫尔·曼纽尔·罗德里格斯(Ángel Manuel Rodríguez),“关于启示与默示的问题”,<http://biblicalresearch.gc.adventist.org/documents/issuesrevelationinspiration.htm>。

67. 同上。

68. 怀爱伦,《文稿发布》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate, 1987), 卷二,第 156-157 页。

69. 怀爱伦,《信息选粹》,卷一,第 37 页。

70. 怀爱伦,《特别证言》(n.p.: Ellen G. White Estate, 1892), 第 17 页。

71. 罗德里格斯。关于怀爱伦通过使用《圣经》的“措辞”或“讲述”之类的词语表

明自己支持思想默示的问题，见尤德·莱克，“怀爱伦在思想默示方面自相矛盾吗？”（Did Ellen White Contradict Herself on Thought Inspiration?）<http://ellenwhiteanswers.org/dyn/media/pdf/dictation-or-verbal.pdf>。

72. 戴德仁，“关于基督复临安息日会的启示——默示神学”，第 11-13 页。

73. 卡纳勒，“启示与默示”，第 65 页。

74. 卡纳勒，第 66 页。

75. 怀爱伦，《信息选粹》，卷一，第 21 页。

76. 卡纳勒，第 65-66 页。

77. 怀爱伦，《信息选粹》，卷一，第 16-18 页。关于这种在《圣经》和怀爱伦作品之中存在的细微偏差，见罗杰·库恩，“永无谬误、绝对无误和先知：真先知会犯错吗？”（Infallibility, Inerrancy, and the Prophets: Does a True Prophet Ever Make a Mistake?）”<http://ellenwhiteanswers.org/dyn/media/pdf/Coon-infall-inerr.pdf>。

78. 卡纳勒，第 63 页。

79. 胡安·卡洛斯·埃维拉，“圣灵的声音：上帝如何通过预言恩赐引领他的百姓”（The Voice of the Spirit: How God Has Led His People rough the Gift of Prophecy）；埃维拉，“动态默示”，<http://www.whiteestate.org/issues/dynamics.html>。

80. 具体例证见，范·贝梅仑的文章，“启示与默示”，《基督复临安息日会神学手册》，第 22-57 页。

81. 见，罗伯特·W·奥廷，《关于圣所和怀爱伦的一百零一个问题》（*One Hundred and One Questions on the Sanctuary and On Ellen White*），第 105-106 页（《怀著综合研究版[光盘版]》[Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate]）；相关例证参考自奥廷的作品。另参，蒂姆·克罗斯比（Tim Crosby），“默示意味着原创吗？”（Does Inspired Mean Original?），《传道者》，1986 年 2 月，第 4-7 页，<http://www.adventistarchives.org>。

82. 关于路加福音中的研究默示模式，相关重要研究见作者的文章“路加的模式”，乔治·E·赖斯（George E. Rice），《路加，抄袭者？》[*Luke, A Plagiarist?*]（Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1983）。

83. 卡纳勒，《理解启示——模式》，第 460-461 页。

84. 埃维拉，《圣灵的声音》，第 86-87 页。全书在线阅读网址<http://www.whiteestate.org>。

85. 怀威利致 L·E·布鲁姆的信函，1928 年 1 月 8 日，《信息选粹》，卷三，第 460 页。

86. 关于抄袭的指控和怀爱伦对此的否定，教会已经有过针对此类攻击的直接回应，并对怀爱伦文献引用的问题继续展开研究。具体例证见近期的研究，E·玛赛拉·安德森·金（E. Marcella Anderson King）凯文·I·摩根（Kevin L. Morgan），《不仅仅是字句：模式与怀爱伦在历代愿望中使用资料的研究》[*More Than Words:*

A Study of Inspiration and Ellen White's Use of Sources in The Desire of Ages] (Berrien Springs, Mich.: Honor Him Publishers, 2009), 作品中包含着一份弗莱德·菲尔特曼的“基督生平研究计划”(www.adventistarchives.org)的总结,并提到了关于抄袭指控和文献引用的许多相关问题。另参,尤德·莱克,“对抄袭指控的回应”,<http://ellenwhiteanswers.org/answers/plagarism>。

87. 整个问题的例证见,《宣告!》(2006年5-6月),文中讨论了默示和无误的问题。见,维尔·施特莱夫林(Verle Streifling),“圣经:无误?复临信徒宣称的圣经矛盾与错误”(The Bible: Inerrant? Adventist Claims of Bible Contradictions and Errors),同上,第5-11页。

88. 鉴于默示的重要性,本书的9-11章将对默示的原则和具体运行模式展开讨论。

(第七章)

权威——第一部分：先辈们的立场

1. D·M·坎莱特,《怀爱伦夫人生平,基督复临安息日会的先知:反驳她的虚假主张》(Cincinnati: Standard Publishing, 1919; republished, Salt Lake City: Grant Shurtliff, 1998), 第18页。

2. 同上, 第21页。

3. 见, 杰拉德尔·惠勒 (Gerald Wheeler), “詹姆斯·施普林格·怀特” (James Springer White), 《怀爱伦百科全书》, 丹尼斯·福廷、杰里·穆恩 [编] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2011); 惠勒, 《怀雅各: 改革者和得胜者》[*James White: Innovator and Overcomer*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2003)。

4. 关于这部重要早期著作的历史背景和内容的分析, 见乔治·赖特, “历史概论”, 《早期基督复临安息日会期刊》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2005), 第xxiv-xxvi页。

5. 怀雅各, 《致小群人的话》(1847年5月), 赖特, 《早期基督复临安息日会期刊》, 第13页。

6. 怀爱伦, 《怀爱伦基督徒经历与目睹概略》(Saratoga Springs, N.Y.: James White, 1851), 第2页。

7. 怀雅各, “福音时代教会的恩赐”, 《评论与通讯》, 1851年4月21日, 第70页。

8. 乔治·赖特, 《基督复临安息日会简史》, 第二版 (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2004), 第37-38页。

9. 怀雅各, “安息日开始的时间”, 《评论与通讯》, 1868年2月25日, 第168页。

10. 见, E·F·杜兰德 (E. F. Durand), “乌利亚·史密斯”, 《怀爱伦百科全书》; 杜兰德, 《你们蒙福的盼望——乌利亚·史密斯》[*Yours in the Blessed Hope, Uriah Smith*] (Washington, D.C.: Review and Herald, 1980)。

11. 乌利亚·史密斯, “我们因着认同异象而抛弃了圣经吗?”, 《评论与通讯》, 1863年1月13日, 第52页。

12. 见, 迈克尔·W·坎贝尔, “乔治·艾德·巴特勒”, 《怀爱伦百科全书》; 埃米特·K·范德维尔, 《坚毅的心: 乔治I·巴特勒的故事》(Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1979)。

13. 乔治·I·巴特勒, “异象: 在基督复临安息日会中持守着何种立场”, 《评论与通讯》, 1883年8月14日, 第12页。

14. 见, 道格拉斯·摩根 (Douglas Morgan), “萨雷普塔·麦伦达·艾里什·亨利”, 《怀爱伦百科全书》。

15. S·M·I·亨利，“我的望远镜”，《健康福音》(The Gospel of Health)，1898年1月，第5页。

16. 虽然亨利夫人和怀爱伦从未见面，二人后来有过通信，并跨越了太平洋保持着这种联系，直到1900年亨利夫人最终去世为止。见，怀亚瑟，《怀爱伦全传》，卷四，《澳洲岁月：1891-1900》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1983)，第346-348页。

17. 亨利，第26页。

18. 同上，第27-28页。

19. 见，赫伯·福特 (Herb Ford)，“丹顿·E·雷布克”，《怀爱伦百科全书》。

20. 丹顿·E·雷布克，《相信他的先知》[Believe His Prophets] (Washington, D.C.: Review and Herald, 1956)，第181页。

21. 见，D·E·雷布克，“W·A·斯派塞传略”(Biographical Sketch of W. A. Spicer)，《评论与通讯》，1952年11月13日，第14页。

22. 威廉·A·斯派塞，《复临运动中的预言之灵》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1937)，第30页。

23. 参考自关于“圣经”、“经文”和“上帝的圣言”的词汇研究，“域名搜索模板：1845-1917”，《怀著综合研究版[光盘版]》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate)。这项搜索并不包含怀爱伦描述《圣经》时使用的其他诸多词汇。

24. 怀爱伦，《怀爱伦基督徒经历与目睹概略》，第64页。关于这一部分的其他文章列表，见第四章“上帝话语的首要地位”，《信息选粹》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1980)，卷三，第29-33页。

25. 怀爱伦，《善恶之争》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1950)，第vii页。

26. 怀爱伦，“宣教士的呼吁”，《评论与通讯》，1885年12月15日，第770页。

27. 怀爱伦，“圣经宗教”，《评论与通讯》，第273页。

28. 怀爱伦，《先知与君王》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1943)，第626页。这段话的上下文并没有禁止讲道者在讲台上引述《圣经》以外的其他资料。怀爱伦强调的是，要将《圣经》作为讲道的中心，而不是“遗传、人的理论与格言。”因此，“唯愿上帝的圣言向人心说话。”通过对其经文的解读，会中将会“得听那能使心灵更新直到永生之主的聲音。”(同上)

29. 怀爱伦，《善恶之争》，第204-205页。

30. 同上，第595页。

31. 怀爱伦，1903年信函第105号，《文稿发布》(Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1990)，卷八，第341页。

32. 怀爱伦，1901年信函第130号，《信息选粹》，卷三，第29页。

33. 怀爱伦，《教会证言》，卷四，第246页。

34. 怀爱伦,“怀爱伦致所有爱慕洪福之望的人的公开信”,《评论与通讯》1903年1月20日;《文字布道士》,第125页。

35. 蒂姆·普瓦里耶,《当代预言与圣经:基督复临安息日会中怀爱伦著作与圣经的关系,1845-1915》[Contemporary Prophecy and Scripture: The Relationship of Ellen G. White's Writings to the Bible in the Seventh-day Adventist Church, 1845-1915](研究报告,卫斯理神学院,1986),第16页。

36. 怀爱伦,《教会证言》,卷二,第605-606页;另参,《教会证言》,卷五,第663-668页,怀爱伦在此处呈现了另外一份对自己作品与《圣经》之关系的重要讨论。

37. 怀爱伦,1901年文稿第43号;《信息选粹》,卷三,第33页。

38. 我非常感谢默林·伯特,他给我提供了一份2008年安春季学期德烈大学神学院“怀爱伦著作”的课堂笔记。具体参考的那堂课为“怀爱伦的著作与圣经”。

39. 此事首次吸引我的注意力是2007年10月在安德烈大学与基督复临安息日会神学家E·爱德华·泽克(E. Edward Zinke)进行交谈的时候。

40. 怀爱伦,《教会证言》,卷六,第393页。

41. 乌利亚·史密斯,“怀爱伦及其著作”,《评论与通讯》[增刊],1997年11月22日,第11页。这部增刊以书籍的形式重印了两次:《对坎莱特长老攻击基督复临安息日会的回应》(Battle Creek, Mich.: Review and Herald[®], 1888);《对坎莱特长老攻击基督复临安息日会的回应》(Battle Creek, Mich.: Review and Herald[®], 1895)。

(第八章)

权威——第二部分:双重权威

1. 丹尼斯·L·帕尔默 (Dennis L. Palmer), “我们应该遵循谁的权威?”, 《宣告!》(2003年9月-12月), 第20-21页。虽然这篇文章充满争议,但从某个角度来说,也正是这篇文章引出了“双重权威”的问题,一个所有复临信徒都应该意识到,并应该知道如何解释的问题。

2. 怀爱伦,《信息选粹》(Washington D.C.: Review and Herald[®], 1958), 卷一, 第23页。

3. 怀爱伦,《信息选粹》, 卷三, 第30页。

4. 怀爱伦,《教会证言》(Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 1948), 卷五, 第64页。

5. 同上, 卷五, 第98页。

6. 怀爱伦,《信息选粹》, 卷一, 第48页。

7. 怀爱伦,《教会证言》, 卷五, 第661页。

8. 帕尔默, 第22页。

9. D·M·坎莱特,《怀爱伦夫人生平, 基督复临安息日会的先知: 驳斥她的虚假宣讲》(Cincinnati: Standard Publishing, 1919; republished, Salt Lake City: Grant Shurtliff, 1998), 第18页。

10. 戴尔·拉茨拉夫,《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》, 第二版 (Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2007), 第15页。

11. 罗素·厄尔·凯利,《揭露基督复临安息日会的信仰》(New York: iUniverse, Inc., 2005), 第11页。今日一些基督复临安息日会信徒错误地认为怀爱伦的权威等同于《圣经》。但正如本书指出的,这并不是教会的官方立场。

12. 诺曼·F·杜蒂,《基督复临安息日会信仰的另外一种视角》(Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1962), 第22页。

13. 关于《圣经》正典的意义和成书之问题的讨论, 见杰拉尔德·A·克林拜尔 (Gerald A. Klingbeil), “圣经的文本和正典”, 《理解圣经: 复临神学原则》, 乔治·W·里德 [编], 《圣经研究所研究文集》(Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 2006), 第91-110页; G·L·罗宾逊 (G. L. Robinson), “旧约正典”, 《国际标准版圣经百科全书》, 修订版, 杰弗里·W·布罗米利 (Geoffrey W. Bromiley) [编] (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1979), 卷一, 第591-592页; 约翰·麦克雷 (John McRay), “圣经正典”, 《福音派圣经神学词典》(Evangelical Dictionary of Biblical Theolog), 沃尔特·A·埃尔韦尔 (Walter A. Elwell) [编] (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1996), 第58-60

页，第 155-156 页；大卫·G·邓巴（David G. Dunbar），“圣经正典”，《释经学、权威和正典》（*Hermeneutics, Authority, and Canon*），修订版（Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1995），第 299-360 页；F·F·布鲁斯，《圣经正典》（Leicester and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988）；布鲁斯·M·梅茨赫尔（Bruce M. Metzger），《新约正典：起源、发展和意义》[*The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*]（New York: Oxford University Press, 1987）。使用非专业术语展开的颇有助益的研究，见尼尔·R·莱特福特（Neil R. Lightfoot），《我们如何得到了圣经》（*How We Got the Bible*），第三版（Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2003）。

14. 更加完整但却不够详尽的列表，见《基督复临安息日会的信仰：揭示基督复临安息日会的基本信仰》（*Seventh-day Adventists Believe: An Exposition of the Fundamental Beliefs of the Seventh-day Adventist Church*），第二版（Silver Spring, Md.: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 2005），第 253 页。关于非正典先知的深入讨论，见下列研究及其参考文献：魏姆·A·帕兰莫森（Willem A. Vangemeren），《解读预言的话语》[*Interpreting the Prophetic Word*]（Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1990），第 18-103 页；K·莫勒（K. Moller），“先知和预言”，《旧约历史书词典》（*Dictionary of the Old Testament Historical Book*），比尔·T·阿诺德（Bill T. Arnold）、G·G·M·威廉姆森（G. G. M. Williamson）[编]（Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005），第 825-829 页；G·F·霍桑（G. F. Hawthorne），“先知、预言”，《耶稣和福音书词典》（*Dictionary of Jesus and the Gospels*），乔尔·B·格林（Joel B. Green）、斯科特·麦克奈特（Scot McKnight）、I·霍华德·马歇尔（I. Howard Marshall）[编]（Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992），第 636-642 页；小 C·M·罗贝克（C. M. Robeck Jr.），“预言，发出预言”，《保罗及其书信词典》（*Dictionary of Paul and His Letters*），杰拉尔德·F·霍桑（Gerald F. Hawthorne）、拉尔夫·P·马丁（Ralph P. Martin）、丹尼尔·G·里德（Daniel G. Reid）[编]（Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993），第 755-762 页；K·N·贾尔斯（K. N. Giles），“预言、先知、假先知”，《21 世纪新约主题词典——后期书卷及其发展》，拉尔夫·P·马丁、彼得·H·戴维斯 [编]（Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997），第 970-973 页。

15. 在新约中，需要留意路加如何描述圣灵通过先知讲话，比如使徒行传 21 章 11 节中的亚迦布。亚迦布关于保罗的预言很明显地应验了：保罗被犹太人捆锁（徒 21:30-33），并交付于外邦人的手中（徒 23:；另参徒 28:17）。亚迦布虽然没有说保罗将会如何被交给外邦人，但可以确定的是，保罗一定会被交给外邦人。

16. 格哈德·普凡德尔，《预言的恩赐：怀爱伦在上帝余民教会中的角色》[*The Gift of Prophecy: The Role of Ellen White in God's Remnant Church*]（Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2008），第 75 页。

17. 见, 埃里克·利文斯顿 (Eric Livingston), “主的研究”, 《传道者》(1981年4月), 第4-6页。关于户勒大与怀爱伦的关系, 深入讨论见, 赫伯特·道格拉斯, 《主的信使》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1998), 第17-19页; A·G·丹尼尔斯, 《预言的永恒恩赐》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1936), 第36-172页。

18. 利文斯顿, 第6页。笔者认同这位作者的观点, “怀爱伦与户勒大是彼此相似的女先知。”

19. 基于这一段的语境, 经文特指不能对启示录预言中的语句进行添加或删减。但数个世纪以来, 基督徒将这种原则运用到了新约正典和旧约正典的所有书卷。

20. 福音派在这个问题上的观点彼此分歧, 从止息论(认为圣灵所有神迹性的恩赐在今天都止息了)到蒙恩论(认为圣灵所有神迹性的恩赐今天依然在运行)都有涉及。关于不同观点的阐述和比较, 见韦恩·古德恩(Wayne Grudem)[编], 《今天还有神迹恩赐吗? 四种观点》[*Are Miraculous Gifts for Today? Four Views*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996)。基于《圣经》中的证据, 复临信徒相信圣灵的属灵恩赐将会持续到耶稣再来, 但他们对一些人在今日声称的恩赐提出了质疑。见, 乔治·赖斯, “属灵恩赐”, 《基督复临安息日会神学手册》, 劳尔·戴德仁[编](Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2000), 第613-620页。

21. 关于属灵恩赐延续性的《圣经》教导, 更多讨论见, T·豪斯·杰米森(T. Housel Jemison), 《你们中间的先知》[*A Prophet Among You*] (Mountain View, Calif.: Pacific Press, 1955), 第135-146页。

22. 戴尔·拉茨拉夫, “基督的事件和预言之灵”, 《宣告!》, 1007年3月-4月, 第16-19页。

23. 证据表明, “耶稣的见证”在希腊语中属于主格所有格, 意为见证乃是源自耶稣的预言信息, 而不是一个人关于耶稣的见证(宾格所有格)。关于语言学方面的证据见格哈德·普凡德尔, “余民教会和预言之灵”, 《启示录专题集》, 《但以理书与启示录委员会丛书》, 弗兰克·B·霍尔布鲁克[编](Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, 1992), 卷七, 第305-315页; 普凡德尔, 《耶稣的见证》, 在土耳其召开的国际圣经大会展示的未出版文章, 2006年7月。

24. 罗伯特·L·索西(Robert L. Saucy), “一种开放但审慎的观点”(An Open but Cautious View), 格鲁登, 第128页。

25. 关于这段话的深入讨论, 见F·F·布鲁斯, 《提摩太前后书》, 《世界圣经注释》, 卷四十五(Waco, Tex.: Word, 1982), 第121-127页。

26. 与提摩太前书5章19-22节背景相关的另外一个重要问题是, 这段经文涉及的“预言等级”或真假先知的问题。有些人按照这样的方式解释这段经文, 但另外一些人则认为保罗是在劝勉信徒去思考先知信息的哪个部分是真的, 哪个部分是假的——即新约时代的先知或后正典先知可能存在真假信息混合的问题。福音派学者

韦恩·格鲁登是该观点最为知名的支持者,具体见《新约和今日的预言恩赐》(*The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*),修订版(Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2000)。格雷姆·S·布拉德福德,《不只是先知》(Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 2006),书中阐述了一种经过复临信徒改良的观点。然而无论是提摩太前书5章的上下文,还是新约中的任何地方,关于这项问题,都没有证据支持这种观点。因为《圣经》认定所有预言恩赐的彰显都属于完全意义的默示,验证的聚焦点不是某位先知的信息对错与否,而是先知本身是真是假。见,索西,第127-128页;格哈德·普凡德尔,“怀爱伦和现代先知”(Ellen White and Modern Prophets), (即将出版)《怀爱伦议题》(*Ellen White Issues*),默林·伯特[编];相关引述见上文尾注14。

27. 关于确定真先知身份的《圣经》经文的详细讨论见,道格拉斯,第29-32页;赖斯,第629-631页;索西,第146-148页。

28. 索西,第70页。

29. 弗兰克·霍尔布鲁克,“现代先知的圣经基础”(The Biblical Basis for a Modern Prophet);在线阅读网址<http://www.adventistbiblicalresearch.org>。

30. 此处问题的补充阅读材料见格哈德·普凡德尔对先知权威的讨论,《预言的恩赐:怀爱伦在上帝余民教会中的角色》,第73-80页。

31. 伯纳德·拉姆,《宗教权威的模式》(Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1959)。

32. 同上,第10页。

33. 同上,第20-21页。

34. 同上,第11页。

35. 同上,第26-27页。

36. 同上,第12页。

37. 同上,第21-23页。

38. 见,夸贝纳·敦克尔(Kwabena Donkor),“怀爱伦著作的权威”,(即将出版)《怀爱伦议题》。

39. 拉姆,第38页。

40. 拉姆关于基督教中个人对权威的领受展开的探讨非常有力,但超越了本章涉及的范畴。见,拉姆,第40-44页。

41. 米拉德·J·埃里克森,《基督教神学》,第二版(Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1998),第277页。拉姆讨论了权威的概念,并称其为“新教的原则”。他说:“存在一种外在原则(蕴含默示的《圣经》)和一种内在原则(圣灵的见证),”并继续指出这是“一种客观伴随着内在神圣见证的神圣启示原则。”该书第29页。关于拉姆的进一步探讨,见该书第28-33页;另参拉姆,《圣灵的见证:论圣灵内在见证

的当代启示》[*The Witness of the Spirit: An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit*] (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1959)。

42. 从某个角度来说, 一个基督徒越是研究《圣经》, 就越是会得到圣灵的光照, 越能将自己的生命与《圣经》的教导彼此结合, 其所具有的委托权威和真实权威就越多。但无论人拥有的委托权威和真实权威有多少, 永远都无法与领受了启示并撰写出《圣经》的先知具有的委托权威和真实权威同等。见, 普凡德尔关于教牧权威和先知权威的讨论, 第 78-79 页。

43. 关于此类权威的问题, 笔者借鉴了敦克尔的文章。

44. 怀爱伦致爱德生和怀威利的信函, 1902 年 12 月 2 日, 1902 年第 186 号; 《文稿发布》(Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1993), 卷十七, 第 63 页。

45. 怀爱伦, 1896 年信函第 69 号; 《信息选粹》, 卷三, 第 30 页。

46. J·N·安德烈, “我们对怀姐妹异象的应用” (Our Use of the Visions of Sr. White), 《评论与通讯》, 1870 年 2 月 15 日, 第 65。附录 C 收录了文章全文。

47. 见, 安赫尔·曼纽尔·罗德里格斯, “怀爱伦的首个异象: 先知的呼召、使命和角色” (Ellen White's Inaugural Vision: Prophetic Call, Commission, and Role), 《怀爱伦和当代议题专题集》(*Ellen White and Current Issues Symposium*), 卷四 (Berrien Springs, Mich.: Center for Adventist Research Andrews University), 第 61-82 页。罗德里格斯认为, 怀爱伦在善恶之争这种更加宏观的框架之下为基督教的历史提供了一种神学解释。当善恶之争接近尾声时, 我们会看到基督教世界将对她的事工展现出越来越大的兴趣。罗德里格斯说: “这个世界需要我们的基督徒朋友们给怀爱伦一个公平的机会, 让她本人的话语在一众批评家的声音中可以被听到,” 第 75 页。当然, 福音派的格里高利·A·博伊德 (Gregory A. Boyd) 也曾撰写过知名度甚广的善恶之争主题的书藉, 例如《战争中的上帝: 圣经与属灵之争》[*God at War: The Bible and Spiritual Conflict*] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997); 《撒但和罪恶的问题: 构建一种三位一体式的斗争神义论》[*Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001)。

48. 霍尔布鲁克, 在线阅读网址 <http://www.adventistbiblicalresearch.org>。

49. 见, 默林·伯特, “怀爱伦与唯独圣经”; 在线阅读网址 <http://www.adventistbiblicalresearch.org>。

50. 霍尔布鲁克; 在线阅读网址 <http://www.adventistbiblicalresearch.org>。

51. 具体例证见罗伊·格雷厄姆 (Roy Graham) 的博士论文《怀爱伦: 基督复临安息日会的共同创立者》(New York: Peter Lang, 1985)。

52. 乔治·I·巴特勒, “异象: 在基督复临安息日会中持守着何种立场”, 《评论与通讯》, 1883 年 8 月 14 日, 第 12 页。

53. 怀爱伦, 《文字布道论》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1953), 第 125 页。

54. 怀爱伦,《信息选粹》,卷三,第31-32页。

55. 道格拉斯,第171页。

56. 见怀雅各在前一章(英文原稿第133-134页)的论述。

57. 关于《圣经》研究和怀爱伦的异象在早期基督复临安息日会教义体系发展过程中扮演之角色的详细讨论,见乔治·赖特,《基督复临安息日会简史》,第二版(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1953),第28-50页;赖特,《对身份的探寻:基督复临安息日会信仰的发展》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2000),第55-89页;理查德·W·施瓦茨、弗洛伊德·格林利夫,《擎光者:基督复临安息日会的历史》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2000),第64-67页;道格拉斯,第170-172页。

58. 见,丹尼斯·福廷,“怀爱伦和基督复临安息日会教义的发展”(Ellen G. White and the Development of Seventh-day Adventist Doctrines),(即将出版)《怀爱伦议题》,默林·伯特[编]。

59. 见,卡尔文·W·爱德华兹(Calvin W. Edwards)、加里·兰德,《寻光者:A. F. 巴伦杰、复临信仰和美国基督教》[*Seeker After Light: A. F. Ballenger, Adventism, and American Christianity*](Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2000),作者在书中详细记述了巴伦杰的生平和作品。

60. 关于怀爱伦对巴伦杰之论述的纵览,见怀亚瑟,《怀爱伦全传》,卷五,《榆园前期》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1981),第404-413页;关于怀爱伦对“圣所真理完整性”的论述,具体见《文稿发布》,第760号,怀氏著作托管委员会,《怀著综合研究版[光盘版]》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate)。

61. 戴尔·拉茨拉夫,《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》,第二版(Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2007),第19-20页。

62. 同上,第18-19页。笔者摘录的信函原文见,怀爱伦,“圣所真理的完整性”,第15-20页。

63. 同上,第19-20页。

64. 怀爱伦,“圣所真理的完整性”,第16页。

65. 同上,第24页。

66. 同上,第19页。

67. 拉茨拉夫,第19页。

68. 怀爱伦,“给这个时代的话:5月16日星期二下午怀爱伦对全球总会的讲话”(The Word for This Time: Address by Mrs. E. G. White Before the Conference, Tuesday Afternoon, May 16),《评论与通讯》,1905年5月25日,第17页。

69. 保罗·A·戈登,《圣所,1844和先驱者》(Silver Spring, Md.: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 2000);原版由评论与通讯出版社在1983年发表。

70. 戈登,《先驱文选 1846-1905: 圣所、但以理书 8 章 14 节、审判、2300 日、一日顶一年原则、救赎: 1846-1905》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate, 1983)。

71. 关于加拉太书中的律法, 见乔治·赖特,《愤怒的圣徒》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1989), 第 104-109 页; 关于“常献的”[燔祭], 见吉尔伯特·M·瓦伦丁,《W·W·普雷斯科特: 被遗忘的复临信仰第二代巨人》(*W. W. Prescott: Forgotten Giant of Adventism's Second Generation*), 第 214-235 页; 伯特·哈洛维克,《在常献的燔祭的阴影中: 1919 年圣经与历史教师大会的背景和余波》[*In the Shadow of the Daily: Background and Aftermath of the 1919 Bible and History Teachers Conference*] (未出版作品, 1979)。

72. 怀爱伦,《信息选粹》, 卷三, 第 52 页; 1905 年信函第 329 号。

73. 理查德·戈恩 (Richard Goynes), “源自上帝的一句 (或两句) 话” (A Word [or Two] From God), 《宣告!》(2004 年 9-10 月), 第 11-12 页; 另参凯利,《揭露基督复临安息日会的信仰》, 第 8-9 页。

74. 在线阅读网址 <http://www.whiteestate.org/issues/scripsda.html>。

75. D·M·坎莱特,《放弃基督复临安息日会的信仰》(Kalamazoo, Mich.: Kalamazoo Publishing Co., 1888), 第 iii-v 页。

76. 同上, 第 43 页。

77. 乔治·R·赖特,“权威中的危机” (Crisis in Authority), 《传道者》, 1991 年 2 月, 第 10 页。

78. 怀爱伦致“将要聚集在全球总会的弟兄”的信函, 1888 年 8 月 5 日。全文阅读见,《怀著综合研究版 [光盘版]》。

(第九章)

解释——第一部分：正确的原则

1. J·帕克斯顿·杰弗里 (J. Paxton Geoffrey), 《复临信仰的动摇》[*The Shaking of Adventism*] (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1978), 第 156 页。

2. 戴尔·拉茨拉夫, 《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》, 第二版 (Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2007), 第 17 页。

3. 见, A·C·希尔斯顿 (A. C. Thiselton), “释经学”, 《新国际新约神学词典》(*The New International Dictionary of New Testament Theology*), 第四版, 科林·布朗 (Colin Brown) [编] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1975-78), 卷一, 第 576-584 页; D·G·伯克 (D. G. Burke), “解读与解释” (Interpret ; Interpretation), 《国际标准圣经百科全书》(*The International Standard Bible Encyclopedia*), 卷四, 修订版, 杰弗里·W·布罗米利 (Geoffrey W. Bromiley) [编] (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1982), 第 861-863 页。我在这里使用的解释学 (释经学) 一词更加接近于传统含义, 指解释的原则和方法, 详见米尔顿·S·特里 (Milton S. Terry), 《圣经释经学: 旧约与新约诠释论著》[*Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testament*] (New York: Phillips & Hunt, 1890; reprint, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974)。关于读者与文本之间的更广范围之内的释经学意义的复杂问题, 具体讨论见安东尼·C·西塞尔顿 (Anthony C. Thiselton), 《两种视角: 新约释经学和哲学描述——论海德格尔、布尔特曼、伽达默尔和维特根斯坦》[*The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description With Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*] (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980); 西塞尔顿, 《释经学的新视角》(Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992); 凯文·J·范胡泽 (Kevin J. Vanhoozer), 《这段文本有意义吗?》[*Is There a Meaning in is Text?*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1998)。

4. 具体例证见下列经典的福音派研究: 威廉·W·克莱因 (William W. Klein)、格雷克·L·布隆伯格 (Craig L. Blomberg)、小罗伯特·L·哈巴德 (Robert L. Hubbard, Jr.) [编], 《圣经释经学导论》(*An Introduction to Biblical Interpretation*) [编] (Nashville, Tenn.: Thomas Nelson Publishers, 2004); 格兰特·奥斯本 (Grant Osborn), 《释经学螺旋: 圣经释经学综述》[*The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991); 亨利·A·维克勒 (Henry A. Virkler)、卡雷琳·格伯·阿亚约 (Karelynn Gerber Ayayo), 《释经学——圣经解释的原则和步骤》(*Hermeneutics, Principles and Processes of Biblical Interpretation*), 第二版 (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007); 沃尔特·凯

撒 (Walter Kaiser), 《走进解经神学: 讲道与教导的圣经解经》[*Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*] (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1981)。同一领域的基督复临安息日会研究见, 戈登·M·海德 (Gordon M. Hyde), 《圣经释经学专题集》[*A Symposium on Biblical Hermeneutics*] (Washington, D.C.: Review and Herald®, 1974); 格哈德·F·哈泽尔, 《理解上帝永生的圣言》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1980); 李·J·古格里奥托 (Lee J. Gugliotto), 《圣经研究手册》[*Handbook for Bible Study*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1995)。具体见, 理查德·戴维森 (Richard Davidson), “圣经解释”, 《基督复临安息日会神学手册》, 劳尔·戴德仁 [编] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2000), 第 58-104 页; 乔治·W·里德 [编], 《理解圣经: 复临神学原则》(Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 2005); 古诺曼, 《系统神学》, 卷一, 《导论》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2003), 第 640-716 页。

5. E·D·赫希 (E. D. Hirsch) 关于权威意图的概念, 见其作品《解释的有效性》[*Validity in Interpretation*] (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967)、《解释的目标》[*The Aims of Interpretation*] (Chicago: University of Chicago, 1976), 这种概念对笔者的思想产生了影响。关于范胡泽对当代释经学思想的细致分析, 见《这段文本有意义吗?》, 关于米拉德·J·埃里克森对圣灵的强调, 见其作品《福音派解释: 释经学问题的视角》[*Evangelical Interpretation: Perspectives on Hermeneutical Issues*] (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1993), 其中呈现了一种很好的与赫希保持平衡的观点。

6. 具体例证见, 罗杰·穆恩, “释经学: 在太空时代解读一位 19 世纪的先知”, 《复临教育期刊》(*Journal of Adventist Education*), 1988 年夏季刊, 第 16-21 页。乔治·赖特, 《复临信仰中的迷思》[*Myths in Adventism*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1985); 赖特, 《解读怀爱伦: 如何理解和运用怀爱伦的作品》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1997); 蒋宝临, “解释者对怀爱伦作品的运用”, 《启示录专题集》, 弗兰克·B·霍布鲁克 [编], 《但以理书与启示录委员会丛书》(Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1991), 卷六, 第 163-174 页; 赫伯特·道格拉斯, 《主的信使: 怀爱伦的先知型事工》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1998), 第 372-443 页; 格哈德·普凡德尔, “怀爱伦和解释学”, 《理解圣经: 复临神学原则》, 第 309-328 页; 普凡德尔, 《预言的恩赐: 怀爱伦在上帝余民教会中的角色》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2008), 第 96-104 页。

7. 赖特, 《解读怀爱伦》。

8. 见, 尾注 6。

9. 笔者参考了以下作品中关于《圣经》文学背景的经典论述, 克莱恩、布隆伯

格、小哈伯德，第 214 页。

10. 同上。

11. 赖特，《遇见怀爱伦：怀爱伦生平、著作和主要议题的新视角》[*Meeting Ellen White: A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes*](Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1996)，第 94-95 页。

12. 笔者再次参考了克莱恩、布隆伯格、小哈伯德的作品，第 215 页，并将他们的讨论运用到了怀爱伦研究之上。他们的讨论具有充分的说服力，我认为这涉及的不仅仅是《圣经》书卷如何被整合到了一起，怀爱伦写下的文章、手稿和书籍亦是如此。

13. 怀爱伦，《信息选粹》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1958)，卷一，第 44 页。

14. 信函第 208 号：怀爱伦致 G·C·坦尼的信函，1906 年 6 月 29。

15. 怀爱伦，《信息选粹》，卷三，第 82 页。

16. 戴尔·拉茨拉夫，《关于基督复临安息日会之“真理”的真相》，第二版(Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2007)，第 17 页。

17. 怀爱伦，《历代愿望》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1941)，第 87 页。

18. 这种立场是早期(公元四世纪)教会流传的关于耶稣的兄弟(可 6:3; 太 13:55-56)的三种观点之一：(1)他们是在耶稣出生之后由约瑟和马利亚所生的弟弟、(2)他们是约瑟前一段婚姻中留下的儿子、(3)他们不是真正的兄弟，而是堂兄弟。在三种观点中，马利亚童女怀孕生下基督的立场是保持不变的。怀爱伦支持第二种观点，福音派学者普遍支持第一种观点，天主教学者则支持第三种观点。见，罗伯特·H·斯坦(Robert H. Stein)，《弥赛亚耶稣：基督生平研究》[*Jesus the Messiah: A Survey of the Life of Christ*](Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996)，第 82-84 页，文中对关于耶稣兄弟姐妹的三种观点进行了颇有见地的讨论。另参，马可·L·施特劳斯(Mark L. Strauss)，《四幅肖像，一位耶稣：耶稣与福音书导论》[*Four Portraits, One Jesus: An Introduction to Jesus and the Gospels*](Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007)，第 419-420 页，作者支持第一种观点，但认为第二种观点也是可能的。

19. 怀爱伦，《历代愿望》，第 19-26 页；怀爱伦，《先知与君王》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1943)，第 695 页。

20. 有趣的是，怀爱伦只有在提及天主教的“童贞女马利亚”这一概念的时候才会使用“童女马利亚”(virgin Mary)一词。她非常小心地避免将天主教关于马利亚的观点和新教关于马利亚的观点彼此混淆。从怀爱伦作品更加宏观的背景来看，她毫无疑问地肯定了基督由童女所生的观点；见，埃里克·克劳德·韦伯斯特(Eric Claude Webster)，《复临基督论中的洪流》[*Crosscurrents in Adventist Christology*](Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1984)，第 74-88 页，其中包含了一份关于

怀爱伦对道成肉身之理解的非常有帮助的讨论。

21. 怀爱伦, 1903 年文稿第 140 号;《基督复临安息日会圣经注释》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1952-1957), 卷五, 第 1129 页。

22. 同上, 卷五, 第 1129 页、第 1130 页。

23. 关于怀爱伦和基督神性的更多讨论, 见笔者的护教文章“怀爱伦与阿里乌主义”, <http://ellenwhiteanswers.org/answers/mischarges/egwandarianism>; 特别推荐如下经典研究: 伍德罗·慧登、杰里·穆恩、约翰·W·里夫 (John W. Reeve), 《三位一体: 理解上帝的爱、上帝的救赎计划和基督徒的团契》[*The Trinity: Understanding God's Love, His Plan of Salvation, and Christian Fellowship*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2002)。

24. 怀爱伦, “道铸成的肉身” (The Word Made Flesh), 《评论与通讯》, 1906, 4 月 5 日, 第 8 页。

25. 怀爱伦, “回应牧人声音的真羊” (The True Sheep Respond to the Voice of the Shepherd), 《时兆》, 1983 年 11 月 27 日, 第 54 页。

26. 关于怀爱伦生活的十九世纪世界的经典研究, 见: 加里·兰德, 《怀爱伦的世界》(Hagerstown Md.: Review and Herald®, 1987); 乔治·赖特, 《怀爱伦的世界: 流连于她生活的时代》[*Ellen White's World: A Fascinating Look at the Times in Which She Lived*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1998); 奥托·L·贝特曼 (Otto L. Bettmann), 《美好往昔——它们糟透了!》[*Good Old Days-They Were Terrible!*] (New York: Random House, 1974); 杰克·拉金 (Jack Larkin)《日常生活的重塑, 1790-1840》[*The Reshaping of Everyday Life, 1790-1840*] (New York: Harper & Row, 1988); 丹尼尔·E·萨瑟兰 (Daniel E. Sutherland), 《日常生活的扩展, 1860-1876》[*The Expansion of Everyday Life, 1860-1876*] (Fayetteville, Ark.: University of Arkansas Press, 2000); 托马斯·J·施勒雷斯 (Thomas J. Schlereth), 《维多利亚时代的美国: 日常生活的转变, 1876-1915》[*Victorian America: Transformations in Everyday Life, 1876-1915*] (New York: HarperPerennial, 1991); 路易斯·I·史蒂文森 (Louise L. Stevenson), 《维多利亚的前线: 美国思想与文化, 1860-1880》[*The Victorian Homefront: American Thought and Culture, 1860-1880*] (New York: Cornell University Press, 1991); 丹尼尔·沃克·豪 (Daniel Walker Howe), 《上帝造就了什么: 美国的转变, 1815-1848》[*What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815-1848*] (New York: Oxford University Press, 2007); 乔治·赖特, 《千禧年的狂热与世界的末了: 千禧年主义复临信仰研究》[*Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite Adventism*] (Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1993); 罗纳德·L·纳伯斯、乔纳森·M·巴特勒 (Jonathan M. Butler), 《失望的人: 十九世纪米勒尔主义和千禧年主义》[*The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*] (Knoxville, Tenn.:

University of Tennessee Press, 1993); 大卫·L·罗 (David L. Rowe), 《上帝奇异的工作: 威廉·米勒和世界末日》[*God's Strange Work: William Miller and the End of the World*] (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2008); 詹姆斯·麦克弗琳 (James McPherson), 《自由的呐喊: 南北战争》[*Battle Cry of Freedom: The Civil War*] (New York: Oxford University Press, 1988); 詹姆斯·M·沃洛 (James M. Volo)、福昔·丹宁·沃洛 (Forthy Denneen Volo), 《十九世纪美国家庭生活》[*Family Life in 19th-Century America*] (Family Life in 19th-Century America)。由于相关经典研究数量颇丰, 此项清单仅能涵盖很少的一部分。

27. 具体细节可参考任意权威的美国历史著作或百科全书。

28. 具体例证见, 马可·A·诺尔 (Mark A. Noll), 《美国加拿大基督教历史》[*A History of Christianity in the United States and Canada*] (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1992); 诺尔, 《美国的上帝: 从乔纳森·爱德华兹到亚伯拉罕·林肯》[*America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*] (New York: Oxford University Press, 2002); 下列书籍均出自《福音派历史丛书: 英语-西班牙语世界的人物、运动和思想》: 诺尔, 《福音派的兴起: 爱德华兹、怀特菲尔德和卫斯理的时代》[*The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys*], 卷一 (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003); 约翰·沃尔夫 (John Wolffe), 《福音派的扩张: 威尔伯福斯、莫尔、查莫斯和芬尼的时代》[*The Expansion of Evangelicalism: The Age of Wilberforce, More, Chalmers, and Finney*], 卷二 (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2007); 大卫·W·贝宾顿 (David W. Bebbington), 《福音派的盛世: 司布真和穆迪的时代》[*The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody*], 卷三 (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005)。另参, 乔治·M·马斯登, 《原教旨主义与美国文化》(New York: Oxford University Press, 2006); 内森·O·哈奇 (Nathan O. Hatch), 《美国基督教的民主化》[*The Democratization of American Christianity*] (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989); 安·泰维斯, 《癫痫发作、恍惚和异象: 体验宗教并解释从卫斯理到詹姆斯的经历》(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999); 布雷特·E·卡罗尔 (Bret E. Carroll), 《南北战争之前美国的唯灵主义》[*Spiritualism in Antebellum America*] (Indianapolis, Ind.: Indiana University Press, 1997); 芭芭拉·韦斯伯格 (Barbara Wiesberg), 《与死人对话: 凯特和玛吉·福克斯与唯灵主义的兴起》[*Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualism*] (New York: HarperSanFrancisco, 2004); 提摩太·L·史密斯 (Timothy L. Smith), 《属灵复兴与社会改革: 南北战争前夕的美国新教》[*Revivalism & Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*] (Baltimore, Md., and London: Johns Hopkins University Press, 1980); 威廉·G·麦克劳克林 (William G. McLoughlin), 《复兴、觉醒与改革》[*Revivals, Awakenings, and Reform*] (Chicago:

University of Chicago Press, 1978)。该领域还有其他许多非常有帮助的研究, 对于感兴趣的研究者来说, 列表中罗列的这些可以成为一个不错的起点。

29. 下列作品可以帮助我们理解怀爱伦在基督复临安息日会中那些经历的历史背景, 怀亚瑟, 《怀爱伦全传》, 卷一, 《早年经历 (1827-1862)》(Chicago: University of Chicago Press, 1978); 怀亚瑟, 《怀爱伦全传》, 卷二, 《进步之年 (1863-1876年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1986); 怀亚瑟, 《怀爱伦全传》, 卷三, 《孤独岁月 (1876-1891年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1984); 怀亚瑟, 《怀爱伦全传》, 卷四, 《澳洲岁月 (1891-1900年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1983); 怀亚瑟, 《怀爱伦全传》, 卷五, 《榆园前期 (1900-1905年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1981); 怀亚瑟, 《怀爱伦全传》, 卷六, 《榆园后期 (1905-1915年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1982)。另参, 理查德·W·施瓦茨、弗洛伊德·格林利夫, 《擎光者: 基督复临安息日会的历史》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2000); 乔治·赖特, 《基督复临安息日会简史》, 第二版 (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2004); 赖特, 《复临信仰中的迷思》; 加里·兰德 [编], 《复临信仰在美国: 一段历史》[*Adventism in America: A History*], 修订版 (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998); 《基督复临安息日会百科全书》(1996版); 丹尼斯·福廷、杰里·穆恩 [编], 《怀爱伦百科全书》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2011)。

30. 怀爱伦, 《教会证言》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1948), 卷三, 第 471 页。

31. 怀爱伦, 《信息选粹》, 卷三, 第 217 页。

32. 同上, 卷一, 第 57 页。

33. 怀爱伦, “在南方帐篷大会”, 《时兆》, 1882 年 5 月 25 日。

34. 关于遵守安息日的指南, 见“安息日遵守指南”, 基督复临安息日会官方网站: http://www.adventist.org/beliefs/other_documents/other_doc6.html。

35. 拉茨拉夫, 第 18 页。

36. 见, “假发与精神失常”(Wigs and Insanity), <http://www.whiteestate.org/issues/faq-unus.html#unusual-section-c7>。

37. 见, “化妆品导致的死亡”(Death From Cosmetics), <http://www.whiteestate.org/issues/faq-unus.html#unusual-section-c3>。

(第十章)

解释——第二部分：运用正确的原则

1. 本章中的两个背景分析案例出自我的网站 <http://ellenwhiteanswers.org>，网站中还有许多其他关于针对怀爱伦之攻击的回应，并附有其他网站的链接。

2. 德克·安德森，《先知？还是神棍？》(Jacksonville, Fla.: Via Del Agape, 2008)，第 13 页；特蕾莎·比姆、亚瑟·比姆，《作基督复临安息日会的信徒不 OK》(North Charleston, S.C.: BookSurge Publishing, 2008)，第 90 页。

3. 怀爱伦，“亲爱的弟兄和姐妹”，《现代真理》，1894 年，第 32 页，《复临信徒经典图书馆——基督复临安息日会早期期刊》，乔治·赖特 [编] (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2005)。

4. 见《怀著综合研究版 [光盘版]》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate)。

5. 查尔斯·E·罗森伯特 (Charles E. Rosenbert)，《霍乱之年：1832 年、1849 年和 1866 年的美国》[*Cholera Years: The United States in 1832, 1849, and 1866*] (Chicago: University of Chicago Press, 1987)。

6. 同上，第 112 页、第 114 页。

7. 同上，第 121 页、第 122 页。

8. 同上，第 172 页。

9. 怀爱伦，第 32 页。

10. 怀爱伦，《信息选粹》(Chicago: University of Chicago Press, 1987)，卷一，第 67 页。

11. 见，威廉·G·约翰逊 (William G. Johnson)，“与启示录拥有特定关系的圣经预言具有的条件性”，《七十个七、利未记和预言的本质》，《但以理书与启示录委员会丛书》，弗兰克·霍尔布鲁克 [编] (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1986)，卷三，第 259-287 页。

12. 关于怀爱伦和基督复临迟延的研究，见拉尔夫·E·尼尔 (Ralph E. Neall)，《还有多久？噢，主？》[*How Long, O Lord?*] (Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1988)；阿诺德·瓦伦坎普夫 (Arnold Wallenkampf)，《明显的迟延：在耶稣再来的时间表中我们扮演着何种角色？》[*The Apparent Delay: What Role Do We Play in the Timing of Jesus' Return?*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1994)；赫伯特·道格拉斯，《为何耶稣在等待》[*Why Jesus Waits*]，修订版 (Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2001)。

13. 怀爱伦，“亲爱的贝约瑟弟兄”，《致小群人的信息》，1847 年 5 月，第 19 页，《基督复临安息日会早期期刊》。

14. 怀爱伦,《善恶之争》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1950), 第 649 页。
15. 西德尼·克利夫兰 (Sidney Cleveland), “上帝的先知会从死人那里听取建议吗?” <http://www.ellenwhiteexposed.com/egw61.htm>, [2009-8-10]。
16. 同上。
17. 1881 年第 17 号; 怀爱伦致威利的信函, 1881 年 9 月 12 日, 第 2-4 页。
18. 这封信函的部分内容已经出版, 怀爱伦,《退休岁月》[*The Retirement Years*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1990), 第 161-162 页; 《文稿发布》(Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1990), 卷十, 第 38-40 页。
19. 见, 怀亚瑟,《怀爱伦全传》, 卷三,《孤独岁月 (1876-1891)》(Washington D.C.: Review and Herald®, 1984), 第 182-183 页。
20. 怀爱伦,《教会证言》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1948), 卷一, 第 39-40 页。
21. 怀爱伦,《善恶之争》, 第 552-562 页。
22. 怀爱伦, 1881 年第 17 号, 第 1 页。
23. 同上, 第 4 页。
24. 网站编辑 (德克·安德森), <http://www.ellenwhiteexposed.com/egw61.htm> (2009-8-10)。
25. 沃尔特·莱菲尔德 (Walter Liefeld), “路加”,《解释者圣经注释》[*Expositor's Bible Commentary*], 卷八, 弗兰克·E·盖柏林 (Frank E. Gabelein) [编] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984), 第 992 页。
26. 乔治·埃尔登·拉德 (George Eldon Ladd),《约翰的启示录注释》[*A Commentary on the Revelation of John*] (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), 第 103 页。
27. 关于“证据性经文”这一主题的讨论, 见改革宗神学家的作品, 约翰·M·弗雷姆 (John M. Frame),《关于上帝之知识的教义》[*The Doctrine of the Knowledge of God*] (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing, 1987), 第 197 页。

(第十一章)

宏观主题——第一部分：理解怀爱伦的信息

1. 罗杰·W·库恩，“无案可查：文森特·L·拉米克律师访谈”（There Simply Is No Case: Interview With Attorney Vincent L. Ramik），《评论与通讯》，1981年9月17日；<http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/plagiarist.pdf>。

2. 怀爱伦更像是一位“实践神学家”，就像约翰·卫斯理那样，见兰迪·L·马多克斯（Randy L. Maddox），《负责的恩典：约翰·卫斯理的实践神学》（Nashville, Tenn.: Kingswood Books, 1994），第16页。

3. 鉴于这种理论，怀爱伦的作品十分容易被误解。她在数年时间里针对许多不同的状况展开过回应，她说某一段话时的历史背景是必须纳入考量的。

4. 罗伊·格雷厄姆，《怀爱伦：基督复临安息日会的联合创始人》（New York: Peter Lang, 1985），第144页。

5. 由于怀爱伦曾对不同的极端神学思想进行过回应，所以不能像许多批评家那样，对此类背景视而不见。例如，批评家们常常抨击怀爱伦曾表示，基督徒永远都不能说“我已经得救了”，但却从未探究过这类表述上下文中的唯信论背景。对怀爱伦的作品进行任何汇编整理，在总结出主题之前，都必须研究相关段落的上下文。

6. 由于现代科技的发展，比如《怀著综合研究版（光盘版）》（Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate），对怀爱伦作品展开主题研究已经变得更加便捷、更加高效，也更加容易展开。如果我们不去阅读相关表述的上下文，我们便错失了软件可以带来的助益。

7. 具体例证见，大卫·内夫（David Neff），《怀爱伦所谓的在文学和神学方面对卡尔文·斯托的借鉴》[Ellen White's Alleged Literary and Theological Indebtedness to Calvin Stowe]（未出版文章，安德烈大学复临研究中心，1979年）。内夫列举相关证据证明，怀爱伦虽然使用了斯托的言语，但却经过了修改，以适应怀爱伦自己领受的默示思想，其与斯托的原著并不相同。

8. 怀爱伦，《信息选粹》（Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1980），卷三，第56页。

9. 同上，第71页。

10. 格哈德·格林利夫，“怀爱伦和释经学”，《理解圣经：复临神学原则》，乔治·W·里德[编]（Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 2006），第324页。

11. 笔者在本书中并未选择对关门论的教导和怀爱伦的问题进行回应。哪怕仅仅是关于这一主题的简要讨论也需要用很多页的篇幅才能将问题说清楚。下列研究包

含着接下来两段中涉及之论点的相关证据：默林·D·伯特，《圣所与安息日之教导的历史背景、关联发展和融合，以及1844-1849年期间怀爱伦在遵守安息日的复临信徒中的角色》(PhD dissertation, Andrews University, Berrien Springs, Mich., 2002)；伯特，“关门论”，《怀爱伦百科全书》，丹尼斯·福廷、杰里·穆恩[编](Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2011)；P·杰拉德·达姆施泰特(P. Gerard Damsteegt)，《基督复临安息日会之信息与使命的根基》[*Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*] (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977; reprint: Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1995)，第104-124；赫伯特·E·道格拉斯，《主的信使：怀爱伦的先知型事工》(Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 1998)，第500-512页、第549-569页；弗朗西斯·D·尼科尔，《怀爱伦和她的批评家们：对批评家们向怀爱伦夫人发起之主要攻击的回应》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1951)，第161-252页；罗伯特·W·奥尔森，《关于关门论的文献：1844年至1851年期间怀爱伦和早期复临信徒涉及‘关门’、恩典的门和灵魂救赎的表述》(The Shut Door Documents: Statements Relating to the ‘Shut Door,’ the Door of Mercy, and the Salvation of Souls by Ellen G. White and Other Early Adventists Arranged in a Chronological Setting From 1844 to 1851)，1982年4月11日，怀氏著作托管委员会，马里兰州银泉。在线资料参阅，尤德·莱克，“对关门论之攻击的回应”(Answers to the Shut Door Charges)，”<http://ellenwhiteanswers.org/answers/shutdoor>。

12. 见，默林·D·伯特，“‘关门论’与怀爱伦的异象”，(即将出版)《怀爱伦未出版信函：1845-1859》，卷一，怀氏著作托管委员会。

13. 怀爱伦，“哈门姐妹的来信”，《晨星》，1846年1月24日，第31页。再版于，乔治·赖特，《1844和安息日派复临信徒的兴起》[*1844 and the Rise of Sabbatarian Adventism*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1994)，第146页。

14. 怀爱伦，《善恶之争》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1911)，第429-431页。

15. 关于多年以来批评家们针对关门论的攻击，相关例证见，B·F·斯诺克(B. F. Snook)、Wm·H·布林克霍，《怀爱伦的异象，而非上帝的异象》(Cedar Rapids, Iowa: Cedar Valley Times, 1866)，第3-5页；H·E·卡弗，《怀爱伦夫人声称之神圣默示查考》(Marion, Iowa: Published at the “Hope of Israel” Office)，1870版，第42-62页；迈尔斯·格兰特，《真安息日：我们应该遵守那一日？怀爱伦异象查考》[*The True Sabbath: Which Day Shall We Keep? An Examination of Mrs. Ellen White's Visions*] (Boston: Advent Christian Publication Society, 1874)，第88-96页；A·C·隆，《怀爱伦夫人早期著作与后期出版作品比较》(Marion, Iowa: Advent and Sabbath Advocate, 1883)，第3-5页；D·M·坎莱特，《放弃基督复临安息日会的信仰：一位杰出的牧师兼作家经历那份信仰28年之后的告白》(Kalamazoo, Mich.: Kalamazoo Publishing，

1888), 第 45-47 页; 坎莱特,《怀爱伦夫人生平, 基督复临安息日会的先知: 反驳她的虚假主张》, 1919 年重印版 (Salt Lake City: Sterling Press, 1998), 第 59-81 页; E·S·巴伦杰,《关于基督复临安息日会的真相》(Riverside, Calif.: E. S. Ballenger, circa, 1949), 第 10-29 页; 以及比较新的作品, 戴尔·拉茨拉夫,《基督复临安息日会的崇拜教义》(Glendale, Az.: Life Assurance Ministries, 1996), 第 117-152 页。关于针对这些攻击的回应, 详见尾注 11。

16. 怀爱伦,《信息选粹》, 卷一, 第 37 页。

17. 同上, 第 416 页。

18. 同上, 第 16 页。

19. 乔治·赖特,《解读怀爱伦: 如何理解和运用怀爱伦的作品》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1997), 第 111 页。关于《圣经》中存在的其他细微偏差, 见罗杰·库恩,“绝对无误、绝对正确和先知: 真先知甚至会犯错误吗?” (Infallibility, Inerrancy, and the Prophets: Does a True Prophet Ever Make a Mistake?), <http://ellenwhiteanswers.org/dyn/media/pdf/Coon-infall-inerr.pdf>。

20. 阿尔贝托·R·蒂姆,“圣经有多么可靠?”,《学院与大学对话》(College and University Dialogue), 2001 年 3 月 13 日, 第 12-14 页; http://dialogue.adventist.org/articles/13_3_timm_e.htm。另参, 彼得·M·范·本梅伦,“启示与默示”,《基督复临安息日会神学手册》, 劳尔·戴德仁 [编] (Silver Spring, Md.: Review and Herald®, and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 第 43-45 页, 尽管存在一些疑难问题, 但《圣经》依然是可信而清晰的。

21. 赖特, 第 110 页。

22. 关于怀爱伦作品中的此类微小错误和其他一些问题, 见罗杰·穆恩,“绝对无误、绝对正确和先知”, <http://ellenwhiteanswers.org/dyn/media/pdf/Coon-infall-inerr.pdf>。

23. 普凡德尔,“怀爱伦和释经学”, 第 325 页。

24. “1911 年版《善恶之争》: 关于 1911 年版修订的说明”, 第 4 页。另参,“《善恶之争》——1911 年版”, 附录一,《信息选粹》, 卷三, 第 433-444 页。

25. 同上, 第 1 页。

26. 普凡德尔, 第 325 页。另参,“W. C. 怀特对 W. W. 伊斯特曼”, 附录二,《信息选粹》, 卷三, 第 445-450 页。

27. 关于针对抄袭指控的回应, 见, 尤德·莱克,“对抄袭指控的回应”, <http://ellenwhiteanswers.org/answers/plagiarism>。

28. 致怀威利的书信, 怀爱伦,《信息选粹》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1980), 卷三, 第 460 页。

29. 见, 马克多斯,《负责的恩典》, 第 16 页。

30. 赫伯特·道格拉斯,《主的信使: 怀爱伦的先知型事工》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1998), 第 256-266 页。

31. 关于《圣经》中两处对善恶之争的明确体现, 见弗兰克·B·霍尔布鲁克, “善恶之争”, 《基督复临安息日会神学手册》, 劳尔·戴德仁 [编] (Silver Spring, Md.: Review and Herald®, and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 第 969-1009 页; 古诺曼, 《系统神学》, 卷一, 《导论》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2003), 第 387-453 页, 作者对《圣经》和数个世纪以来其他基督教作品中的“圣经普世性斗争世界观”进行了深入的讨论。

32. 关于这个异象的故事, 见怀亚瑟, 《怀爱伦全传: 早年经历 (1827-1862)》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1985), 卷一, 第 366-375 页。关于怀爱伦本人的详细记载, 见怀爱伦, 《属灵的恩赐: 我的基督徒经历、观点和工作与第三天使信息的兴起和发展的关系》, 卷二 (Battle Creek, Mich.: James White, 1860), 第 262-272 页。

33. 怀爱伦, 《属灵的恩赐: 基督及其天使和撒但及其使者之间的善恶之争》, 卷一 (Battle Creek, Mich.: James White, 1858)。

34. 怀爱伦, 《属灵的恩赐: 基督及其天使和撒但及其使者之间的善恶之争》, 卷一 (Battle Creek, Mich.: Steam Press, 1870)。怀爱伦, 《属灵的恩赐: 基督和撒但之间的善恶之争——我们主耶稣基督的生平、教导和神迹》, 卷二 (Battle Creek, Mich.: Steam Press, 1877); 怀爱伦, 《属灵的恩赐: 基督和撒但之间的善恶之争——我们主耶稣基督的死亡、复活和升天》, 卷三 (Battle Creek, Mich.: Steam Press, 1878); 怀爱伦, 《属灵的恩赐: 基督和撒但之间的善恶之争——从耶路撒冷毁灭到善恶之争的结束》, 卷四 (Battle Creek, Mich.: Steam Press, 1884)。第 4 卷的第二版扩编本于 1888 年出版。关于 1858 年至 1911 年善恶之争主题出版物的完整故事, 见怀亚瑟, “善恶之争的故事”, 《评论与通讯》, 1963 年 8 月 1 日, 第 2-4 页; 怀亚瑟, “善恶之争的故事: 第二部分”, 1963 年 8 月 8 日, 第 6-7 页。

35. 怀爱伦, 《先祖与先知》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1890; 1958); 怀爱伦, 《先知与君王》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1917; 1943); 怀爱伦, 《历代愿望》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1898; 1940); 怀爱伦, 《使徒行述》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1911); 怀爱伦, 《善恶之争》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1911; 1950)。

36. 怀爱伦, 1905 年信函第 281 号; 《文字布道论》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1953), 第 127 页。

37. 约瑟夫·巴蒂斯通, 《怀爱伦作品中的善恶之争主题》[*The Great Controversy Theme in E. G. White Writings*] (Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 1978), 第 110 页。关于怀爱伦作品中的善恶之争主题的进一步分析, 见道格拉斯, 《主的信

使》，第 256-277 页；道格拉斯，《危机中的上帝：善恶之争中自由的代价》[*God At Risk: The Cost of Freedom in the Great Controversy*] (Roseville, Calif.: Amazing Facts, Inc., 2004)。

38. 怀爱伦，《先祖与先知》，第 33 页。

39. 怀爱伦，《善恶之争》，第 678 页。

40. 巴蒂斯通，第 110 页。

41. 这一点最初由乔治·赖特在其作品中提到，《遇见怀爱伦：关于其生平、作品和主要议题的新视角》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1996)，第 94-95 页。

42. 约翰·伍德，“‘我们必须全部到场’：怀爱伦著作中的查案审判主题”（“We Must All Appear”：The Investigative Judgment Theme in the Writings of Ellen G. White），《圣所与救赎：圣经、历史与神学研究》(*The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical, and Theological Studie*)，阿诺德·V·瓦伦康夫，W·理查德·莱舍 (W. Richard Leshner) [编] (Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1981)，第 639 页。

43. 同上，第 641 页。

44. 伍德，“强大的对立面：怀爱伦著作中的基督救赎”（The Mighty Opposites: The Atonement of Christ in the Writings of Ellen G. White），第一部分，同上，第 694 页。

45. 怀爱伦，《传道良助》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1948)，第 315 页。

46. 怀爱伦，“传道工作”，《评论与通讯》，1891 年 9 月 29 日，第 593 页。

47. 怀爱伦，“日记摘录”，《怀爱伦 1888 资料集》，重印版 (Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, 1987)，卷二，第 806 页。

48. 怀爱伦，《教育论》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1952)，第 125-126 页。

49. 同上，第 190 页。

50. 罗杰·W·库恩，“无案可查：文森特·L·拉米克律师访谈”，第 6 页。拉米克说他最初是从沃伦·约翰斯那里听说了这个类比。

(第十二章)

宏观主题——第二部分:证明怀爱伦的信息

1. 即使批评家们整理出了 1000 页由怀爱伦写下的争议性言论(这个数字相当夸张了),在怀爱伦大约总计 10 万页的作品当中,也不过仅占 1%。事实上,批评家们实际提出质疑的此类说法的页数还不到 100 页——怀爱伦作品的 0.1% 而已!好好计算一下吧!(我并没有将涉及怀爱伦引用文献的页数算进去,只统计了反怀爱伦网站中罗列的各个片段。如果将涉及引用文献的部分都加进去,总量确实会超过争议性言论的页数。但这依然仅在怀爱伦的所有作品中占据非常小的比例。见, http://ellenwhiteanswers.org/gen_dyn.php?file=media/pdf/Coonplagiarism.pdf。

2. 马丁·凯利(Martin Carey),“其他世界在观看我们吗?”(Are Other Worlds Watching Us?),《宣告!》(2008 年 1-2 月),第 12 页。

3. 罗德尼·纳尔逊(Rodney Nelson),“善恶之争主题与福音”(The Great Controversy Theme and The Gospel),《宣告!》(2003 年 3-4 月),第 13 页。

4. 科琳·廷克(Colleen Tinker),“新的,改良版!查案审判”(New, Improved! Investigative Judgment),《宣告!》(2005 年 3-4 月),第 9 页。

5. 同上。

6. 理查德·戴维森,“即将到来之千禧年的普世性元叙事”(Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium),《复临信徒神学协会期刊》,11/1-2(2000):第 103-104 页。关于《圣经》中的普世性道德领域斗争的更多讨论,见金淑英(Sook-Young Kim),《“战士弥赛亚”主题在圣经和两约之间文献中的轨迹》[The Trajectory of the ‘Warrior Messiah’ Motif in Scripture and Intertestamental Writings](安德烈大学博士论文,2008 年),西格弗·K·汤斯塔德(Sigve K. Tonstad),《拯救上帝的名誉:启示录普世性叙事中的“Pistis Iesou”的神学基础》(Saving God's Reputation: The Theological Function of “Pistis Iesou” in the Cosmic Narratives of Revelation)《新约研究图书馆》(Library of New Testament Studies),卷 337 (New York: T&T Clark International, 2006)。

7. 同上,脚注 4。

8. 格里高利·A·博伊德,《战争中的上帝:圣经与属灵之争》(Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997);博伊德,《撒但和罪恶的问题:构建一种三位一体式的斗争神义论》(Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001)。

9. 特伦佩尔·朗文三世、丹尼尔·G·里德,《上帝是一位战士》(Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995)。

10. 弗兰克·B·霍尔布鲁克,“善恶之争”,《基督复临安息日会神学手册》,劳尔·戴德仁[编](Silver Spring, Md.: Review and Herald® and the General Conference

of Seventh-day Adventists, 2000), 第 989 页。

11. 约瑟夫·巴蒂斯通,《怀爱伦著作中的善恶之争主题》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 1978), 第 3-4 页。

12. 怀爱伦的批评者们通常会认为怀爱伦在《先祖与先知》[(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1958), 第 53-54 页,] 开篇便存在错误, 因为亚当并没有在夏娃和蛇的对话之中登场。他们认为, 创世记 3 章 6 节说的是: “她 [夏娃] 摘了那棵树的果子, 并吃了。她 [夏娃] 也 [把果子] 给了和她在一起的丈夫, 他就吃了。” (英文 NKJV 直译。) 关于这样的指控, 有很多问题可以展开论述, 不过理查德·戴维森给出的回应非常言简意赅: “创世记 3 章 6 节中希伯来语短语 ‘她也给了和她在一起的丈夫 [‘immāh’]’ 并不意味着当时亚当就在树那里站在她 [夏娃] 的身旁; 请注意亚当在回答上帝, 对问题进行澄清时使用的介词 (创 3: 12) —— ‘你所赐给我、与我同居的女人 [‘immādi’], 表明这里指的是一种伴侣关系, 而不是在某一时刻所处的位置。这种解释应该比较符合创世记 3 章 12 节的后半段: ‘她把那树上的果子给我, 我就吃了。’ 如果亚当曾经在场并听到了夏娃和蛇的整个对话, 他就应该在为自己辩护的时候, 连同女人一起, 把蛇也牵扯进来。与之类似, 创世记 3 章 13 节中女人的证词 (‘那蛇引诱我, 我就吃了。’) 同样可以表明, 如果亚当在树那里, 曾经亲自站在夏娃的身旁, 那么她应该也提到亚当才对 (亚当也被欺骗了)。” (理查德·M·戴维森,《耶和华的火焰: 旧约中的性》[*Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*] [Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007], 第 66 页, 脚注 29。)

13. 关于创世记 3 章 15 节的经典研究, 见阿福拉林·奥鲁通德·奥杰沃勒 (Afolarin Olutunde Ojewole), 《创世记 3 章 15 节中的后裔: 解经与互文性研究》[*The Seed in Genesis 3: 15: An Exegetical and Intertextual Study*] (安德烈大学博士论文, 2002 年), 第 288-392 页。另见, O·帕尔默·罗伯逊 (O. Palmer Robertson), 《圣约中的基督》[*The Christ of the Covenants*] (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980), 第 93-103 页, 作者针对这一重要的经文得出了类似的结论。

14. 乔治·赖特,《基督的十字架: 上帝为我们成就的工作》[*The Cross of Christ: God's Work for Us*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2008), 第 116 页。

15. 怀爱伦,《历代愿望》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1898; 1940), 第 19-20。

16. 同上, 第 24-25 页。

17. 同上, 第 25-26 页。

18. 同上, 第 26 页。

19. 怀爱伦, “无可推诿”, 《评论与通讯》, 1901 年 9 月 24 日, 第 615 页; 怀爱伦, “被钉而复活的救主”, 《时兆》, 1899 年 8 月 16 日, 第 6 页。

20. 怀爱伦,《基督教育原理》(Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association,

1923), 第 370 页。

21. 赖特, 第 10 页。

22. 安赫尔·M·罗德里格斯,《跨越鸿沟: 救赎如何使上帝和人类走到一起》[*Spanning the Abyss: How the Atonement Brings God and Humanity Together*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2008), 第 129 页。

23. 关于《圣经》中对救赎不同阶段的讨论, 见同上。

24. 怀爱伦,《传道良助》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1948), 第 315 页。

25. 怀爱伦,《历代愿望》, 第 764 页。

26. 关于这些理论的非常有帮助的讨论, 见米勒德·J·埃里克森,《基督教神学》, 第二版 (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998), 第 798-817 页。关于笔者借鉴的简要定义, 见埃里克森,《简明基督教神学词典》(Grand Rapids, Mich.: Baker, 1986)。

27. 关于福音派对刑罚替代论的详细讨论, 见埃里克森,《基督教神学》, 第 818-840 页; 另见大卫·达菲 (David Duffie), “关于救赎的一些当代福音派观点” (Some Contemporary Evangelical Views of the Atonement), 《圣所与救赎: 圣经、历史和神学研究》, 阿诺德·V·瓦伦康夫、W·理查德·莱舍 [编] (Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1981), 第 500-515 页。在《圣经》、历史和怀爱伦的领域内, 关于当代基督复临安息日会中围绕基督之救赎的讨论, 见劳尔·戴德仁, “基督的位格与工作”, 《基督复临安息日会神学手册》, 劳尔·戴德仁 [编] (Silver Spring, Md.: Review and Herald[®] and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 第 160-204 页。

28. 关于赎价论, 撒但声称人类归属于自己乃是正当合理的, 应该将赎价支付给祂, 但怀爱伦从未在作品中写过这样的话。虽然怀爱伦经常使用“赎价”这种表述, 但她对这个词的理解乃是基于刑罚替代论的概念之下。相关讨论见, 伍德罗·慧登,《怀爱伦的救赎论: 通往完全的坚韧之路, 1836-1902》[*The Soteriology of Ellen G. White: The Persistent Path to Perfection, 1836-1902*] (德鲁大学博士论文, 1989 年), 第 121-122 页。

29. 怀爱伦,《历代愿望》, 第 753 页、第 755-756 页。

30. 关于怀爱伦和救赎论的更加详细的讨论, 见慧登,《怀爱伦的救赎论》, 第 117-126 页。另见,《怀爱伦论救赎》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1995), 第 49-54 页。

31. 关于基督复临安息日会涉及《圣经》、历史和怀爱伦作品之中的救赎论的重要讨论, 见伊万·T·布拉森, “救恩”, 《基督复临安息日会神学手册》, 第 271-313 页; 第 313 页的参考文献十分有帮助。

32. 关于卫斯理对怀爱伦涉及救赎论之作品的影响, 迄今为止最深入的研究就是慧登的《怀爱伦的救赎论》。

33. 见，雅各·阿民念，《雅各·阿民念作品集》(The Works of James Arminius)，詹姆斯·尼科尔斯 (James Nichols)、威廉·尼科尔斯 (William Nichols) [编译]，三卷本 (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996)。关于古典阿民念神学以及对这种思想之误解的经典研究，见罗杰·E·奥尔森，《阿民念神学：迷思和现实》[*Arminian Theology: Myths and Realities*] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press Academic, 2006)。其他当代倡导阿民念主义的研究，见克拉克·H·皮诺克 (Clark H. Pinnock) [编]，《恩典无限》[*Grace Unlimited*] (Minneapolis, Minn.: Bethany House Publishers, 1975)；皮诺克 [编]《上帝的恩典，人的意志》[*The Grace of God, The Will of Man*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Academic Books, 1989)；杰里·L·沃尔斯 (Jerry L. Walls)、约瑟夫·R·唐格尔 (Joseph R. Donnell)，《我为什么不是加尔文主义者》[*Why I Am Not a Calvinist*] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004)。关于批判加尔文主义预定论的《圣经》研究，见I·霍华德·马歇尔，《蒙上帝的大能保守：圣徒蒙保守与堕落研究》[*Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*] (Minneapolis, Minn.: Bethany House Publishers, 1969)；罗伯特·尚克 (Robert Shank)，《圣子里的生命：圣徒蒙保守教义研究》[*Life in the Son: A Study of the Doctrine of Perseverance*]，第二版 (Springfield, Mo.: Westcott Publishers, 1961)；尚克，《圣子中的拣选：拣选论研究》[*Elect in the Son: A Study of the Doctrine of Election*] (Minneapolis, Minn.: Bethany House Publishers, 1970)。

34. 关于数个世纪以来加尔文主义和阿民念主义之间的争论，见艾伦·P·F·塞尔 (Alan P. F. Sell)，《大争论：加尔文主义、阿民念主义和救恩》[*The Great Debate: Calvinism, Arminianism, and Salvation*] (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983)。

35. 见，约翰·卫斯理，《约翰卫斯理作品集》(The Works of John Wesley)，托马斯·杰克逊 (Thomas Jackson) [编]，卷十四 (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1991)。另见，该丛书即将出版的卷三十五：《卫斯理作品集二百周年纪念版》(The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley)，W. 雷金纳德·沃德 (W. Reginald Ward)、理查德·P·海岑拉特 (Richard P. Heitzenrater) [编] (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1976-)。笔者将参考杰克逊的版本。关于卫斯理及其引领之运动的经典研究，见理查德·P·海岑拉特，《卫斯理和被称为循道宗信徒的人》[*Wesley and the People Called Methodists*] (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1994)。

36. 关于卫斯理，具体例证见，托马斯·C·奥登 (Thomas C. Oden)，《约翰卫斯理的圣经基督教：卫斯理关于基督教教义之教导的简明阐释》[*John Wesley's Scriptural Christianity: A Plain Exposition of His Teaching on Christian Doctrine*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1994)；关于阿民念，见卡尔·班斯 (Carl Bangs)，《阿民念：荷兰宗教改革研究》[*Arminius: A Study in the Dutch Reformation*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1985)。关于肯定阿民念和卫斯理均属福音派，以及卫斯理如何超越了

阿民念的简明历史研究, 见米尔德里德·邦斯·温库普 (Mildred Bangs Wynkoop), 《卫斯理 - 阿民念神学的基础》[*Foundations of Wesleyan-Arminian Theology*] (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1967)。通过分别对阿民念和卫斯理的作品进行研究就可以看到二人的《圣经》专注点和他们对《圣经》的广泛涉猎。

37. 参见卫斯理的经典文章, “问题: ‘阿民念主义者是什么?’ 解答: 爱慕白白得来之恩典的人” (The Question, “What is an Arminian?” Answered by a Lover of Free Grace), 《作品集》(杰克逊版), 卷十, 第 358-361 页。关于卫斯理神学的经典研究, 见兰迪·L·马多克斯, 《负责的恩典: 约翰·卫斯理的实践神学》(Nashville, Tenn.: Kingswood Books, 1994); 托马斯·C·奥登, 《约翰·卫斯理的属灵基督教》(John Wesley's Scriptural Christianity); 肯尼斯·J·柯林斯 (Kenneth J. Collins), 《圣经中的救恩之路: 约翰·卫斯理的神学心脏》[*The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology*] (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1997); 柯林斯, 《约翰·卫斯理的神学: 神圣的爱和恩典的形状》[*The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*] (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2007)。

38. 见, 经典丛书《约翰·卫斯理基督徒的完全图书馆》(John Wesley Christian Perfection Library), 马可·K·奥尔森 (Mark K. Olsen), 《约翰·卫斯理 <基督徒的完全> 注释版》[*John Wesley's "A Plain Account of Christian Perfection." The Annotated Version*] (Fenwick, Mich.: Alethea In Heart, 2005); 奥尔森, 《约翰卫斯理的基督徒的完全神学: 教义与神学系统的发展》[*John Wesley's Theology of Christian Perfection: Developments in Doctrine and Theological System*] (Fenwick, Mich.: Truth In Heart, 2007); 奥尔森, 《约翰·卫斯理的 <基督徒的完全> 读本》[*John Wesley Reader on Christian Perfection*] (Fenwick, Mich.: Truth In Heart, 2008)。

39. 见, 卫斯理的文章“关于圣徒之完全的严肃思考” (Serious Thoughts Upon the Perseverance of the Saints), 《作品集》(杰克逊版), 卷十, 第 284-298 页; 以及卫斯理的讲道“上帝之子的特权” (Privilege of Those That Are Born of God), 同上, 卷五, 第 227-233 页。另见, J·斯蒂芬·哈珀 (J. Steven Harper), “卫斯理 - 阿民念主义”, J·马太·平森 (J. Matthew Pinson) [编], 《关于永恒保证的四种观点》[*Four Views on Eternal Security*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2002), 第 209-255 页; 加雷思·李·科克里尔 (Gareth Lee Cockerill), “卫斯理 - 阿民念主义观点” (A Wesleyan Arminian View), 赫伯特·W·贝特曼四世 (Herbert W. Bateman IV) [编], 《关于希伯来书中之警告篇章的四种观点》[*Four Views on the Warning Passages in Hebrews*] (Grand Rapids, Mich.: Kregel, 2007), 第 257-292 页。

40. 卫斯理, “关于圣徒之完全的严肃思考”, 第 298 页。

41. 相关讨论, 见慧登, “怀爱伦的救赎论”, 第 18-48 页。

42. 同上, 第 47-48 页, 脚注 2; 乔治·赖特, 《罪与救恩: 上帝为了我们和在我

们里面成就的工作》[*Sin and Salvation: God's Work for and in Us*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2008), 第 153 页。

43. 同上。

44. 特蕾莎·比姆、亚瑟·比姆,《作基督复临安息日会的信徒不 OK》(North Charleston, S.C.: BookSurge Publishing, 2008), 第 93 页。

45. 怀爱伦,“耶稣之中的真理”,《评论与通讯》,1890 年 6 月 17 日;《信息选粹》(Hagerstown, Md., Review and Herald®, 1986), 卷一, 第 314 页。

46. 关于怀爱伦曾经提及“永远都不能说‘我已经得救了’”和救恩之保证的问题, 详见下列研究: 赫伯特·道格拉斯,《我们应该说“我已经得救了”吗? 这对于救恩的保证来说意味着什么》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2003); 菲利普·W·邓纳姆 (Philip W. Dunham),《确定的救恩: 你可以知道你拥有永生》[*Sure Salvation: You Can Know You Have Eternal Life*] (Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2007)。关于怀爱伦和救恩之保证的问题, 这篇文章非常有帮助, 杰里·穆恩,“救恩的保证”(Assurance of Salvation),《怀爱伦百科全书》, 丹尼斯·福廷、杰里·穆恩 [编] (Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2011)。

47. 怀爱伦,《怀爱伦传略》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1915), 第 39 页; 这段话显然写于数年之后, 描述了爱伦·哈门 (怀爱伦) 在 1843 年的归主经历, 其中的细节详见下列作品, 默林·伯特,“爱伦·G·哈门在 1836 年至 1843 年期间归主的三个阶段和哈门家的卫理公会信徒经历”(Ellen G. Harmon's Three-Step Conversion Between 1836 and 1843 and the Harmon Family Methodist Experience), 未出版研究, 安德烈大学基督复临安息日会神学院, 1998 年。关于怀爱伦归主经历的简要讨论, 见尤德·莱克,“通过喜乐的滤镜阅读怀爱伦”(Reading Ellen White Through the Lens of Joy),《复临信徒世界》, 2009 年 9 月, 第 38-39 页。

48. 怀爱伦,《怀爱伦基督徒生平与目睹概略》(Saratoga Springs, N.Y.: James White, 1851), 第 61 页; 再版, 怀爱伦,《早期著作》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1945), 第 73 页。

49. 怀爱伦,《属灵的恩赐: 与古时圣徒历史相关的重要信仰之实》, 卷三 (Battle Creek, Mich.: Steam Press, 1864), 第 52 页。

50. 怀爱伦,“实际的言论”,《评论与通讯》, 1870 年 3 月 29 日, 第 113 页、第 115 页。虽然这篇文章的出版时间是 1870 年, 但其内容是怀爱伦在 1869 年 6 月一次帐篷大会时的报告。(同上, 第 113 页, 脚注)。

51. 怀爱伦,“鹰湖帐篷大会”,《评论与通讯》, 1876 年 5 月 4 日, 第 139 页。虽然怀爱伦这里是在讲述她的丈夫说了什么, 但从上下文就可以很明显地看出, 怀爱伦认可其丈夫的说法, 因此怀爱伦的观点和怀雅各的讲道保持了一致。

52. 怀爱伦,《属灵的恩赐: 基督和撒但之间的善恶之争——我们主耶稣基督的

死亡、复活和升天》，卷三 (Battle Creek, Mich.: Steam Press, 1878)，第 261-262 页。

53. 怀爱伦，《信息选粹》，卷一，第 354 页。引述自 1883 年 11 月在密歇根州巴特尔克里克举办的全球总会代表大会的一次早间对聚集在一起的教牧工作者的讲话。

54. 怀爱伦，1890 年文稿第 36 号，《文稿发布》(Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1990)，卷三，第 420-421 页；另见，怀爱伦，“关于因信称义之错谬观点的危险”，《怀爱伦 1888 资料集》，卷二 (Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, Silver Spring, Md.: 1987)，第 812 页。

55. 怀爱伦，1891 年文稿第 36 号：加利福尼亚州希尔茨堡帐篷大会上午证道，1891 年 9 月 19 日，怀爱伦，《证道与演讲》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate, 1990)，第 202-203 页。

56. 怀爱伦，《文稿发布》，卷十，第 175 页；1894 年第 35 号。

57. 怀爱伦，《历代愿望》，第 356 页。

58. 怀爱伦，《基督比喻实训》(Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 1941)，第 317 页。

59. 同上，第 420 页。

60. 怀爱伦，《全球总会通讯》，1901 年 4 月 10 日，第 183 页。

61. 怀爱伦，《信息选粹》，卷二，第 255 页；1905 年第 45 号；关于其他怀爱伦针对此项主题的论述，见邓纳姆，《确定的救恩》，第 149-154 页；克利福德·戈德斯坦，《至圣所的涂鴉：一份关于近期针对圣所和怀爱伦之攻击的积极回应》(Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2003)，第 167-171 页。

62. 怀爱伦，《怀爱伦传略》，第 449 页。这句话是保罗在即将面临死亡的时候表达的自己对救恩的确信 (提后 1:12)。

63. 见，穆恩，“救恩的保证”。

64. 怀爱伦，《善恶之争》，第 482 页。

65. 同上。

66. 同上，第 483 页。

67. 同上，第 484 页。

68. 戈德斯坦，第 171 页。

69. 怀爱伦，《善恶之争》，第 490 页。

70. 约翰·卫斯理，“审判大日”，《作品集》(杰克逊版)，卷五，第 175-178 页。

71. 许多批评家将《善恶之争》中的另外一段话贴上了律法主义完全论的标签：“当基督在天上的圣所中停止他中保工作的时候，那些活在地上的人就要直接立在圣洁的上帝面前，而再没有中保了。他们的衣袍必须是无玷污的，他们的品性必须是被血弹过而纯洁无罪的。借着上帝的恩典和他们自己的勤勉努力，他们必须与罪恶搏斗而得胜。当天上进行查案审判的时候，当悔改信徒的罪要从天上圣所被移除的

时候,上帝在地上的子民之中也要进行一番特别的洁净和除罪的工作”(第425页)。完全解释这段话需要占用许多的篇幅,超越了本章涵盖的范畴。伍德罗·慧登在更加宏观的背景下针对这一问题的讨论十分经典,详见“怀爱伦的救赎论”,第357-371页;慧登,《怀爱伦论救恩》,第132-139页。

72. 塞缪尔·巴克乔奇,《复临信徒对人类无望的盼望》[*The Advent Hope for Human Hopelessness*](Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 1986),第198-199页。

73. 怀爱伦,《喜乐的泉源》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1956)。

74. 关于卫斯理-阿民念主义的主题,具体例证参见,同上,第43页、第61-63页、第69页、第72页。关于上帝的品格,见第9-15页、第43-44页。

75. 同上,第72页,原文中重点强调。

76. 蒂姆·普瓦里耶,《怀爱伦文学助理工作里项目列表》(Exhibits Regarding the Work of Ellen White's Literary Assistants),怀氏著作托管委员会保存文件,第21-25页。关于《喜乐的泉源》的故事,见普瓦里耶,“一个世纪的脚步”(A Century of Steps),《复临信徒评论》,1992年5月14日,第14-15页;“《喜乐的泉源》的故事”,《榆园活页》,卷二,第3号,怀氏著作托管委员会档案第297号,第1-4页。由于以基督为中心的信息在这本书中十分清晰,律法主义完全没有立足之地,有些批评家甚至怀疑这本书是否是怀爱伦创作的。但这样的论调显然问题严重。(见尤德·莱克,“怀爱伦创作了《喜乐的泉源》”<http://ellenwhiteanswers.org/dyn/media/pdf/EGWauthored-Steps-to-Christ.pdf>。)讨论这一问题的批评家们将一些不属于这本书的思想强加了进去。具体例证参见,比姆,《不作基督复临安息日会的信徒没问题》(*It's Okay NOT to Be a Seventh-day Adventist*),第97-98页。这本书的作者没有从整本书的信息和卫斯理-阿民念主义的《圣经》背景出发去审视具体的表述。

77. 乔治·赖特,《遇见怀爱伦:怀爱伦生平、著作和主要议题的新视角》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1996),第109页。

78. 同上,第109-127页。

79. 怀爱伦,《喜乐的泉源》,第70-71页。

(第十三章)

一颗福音派的心

1. 关于当代福音派的纵览,见阿利斯特·麦格拉斯 (Alister McGrath),“福音派”,《布莱克维尔现代基督教思想百科全书》(*The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*),阿利斯特·麦格拉斯[编](Oxford: Basil Blackwell, 1993),第183-184页;D·M·贝宾顿,“福音派:英国”,同上,第184-187页;米拉德·J·埃里克森,“福音派:美国”,同上,第187-192页。另见,R·V·皮拉德、W·A·尤厄尔,“福音派”,《福音派神学词典》(*Evangelical Dictionary of Theology*),第二版,沃尔特·A·尤厄尔[编](Grand Rapids, Mich.: Baker, 2001),第405-410页;大卫·L·史密斯,“福音派”,《当代神学手册》[*A Handbook of Contemporary Theology*](Wheaton, Ill.: Victor Books, 1992),第58-71页;唐纳德·G·布洛施 (Donald G. Bloesch),“福音派”,《新编基督教神学手册》(*A New Handbook of Christian Theology*),唐纳德·W·马瑟 (Donald W. Musser)、约瑟夫·L·普里斯 (Joseph L. Price)[编](Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1992),第168-173页。关于此项主题的十分经典的历史纵览,见布鲁斯·L·雪莱 (Bruce L. Shelly),“福音派”,《美国基督教词典》(*Dictionary of Christianity in America*),丹尼尔·G·里德、罗伯特·D·林德 (Robert D. Linder)、布鲁斯·L·雪莱、亨利·S·斯托特 (Harry S. Stout)[编](Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990),第413-416页。

2. 大卫·W·贝宾顿,《福音派的盛世:司布真和穆迪的时代》,《福音派历史丛书:英语——西班牙语世界的人物、运动和思想》,卷三 (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005),第22页。

3. 同上,第23-40页。不过值得注意的是,虽然十九世纪的福音派在这些核心领域保持了统一,但像今日的福音派一样,他们在信仰和实践方面绝对不是铁板一块。他们在如何解释《圣经》、如何定义基督教的教义、社会问题和涉及品格的每一个你能够想象得到的方面彼此争执不休。关于此问题的进一步讨论,见马可·A·诺尔,《美国的上帝:从乔纳森·爱德华兹到亚伯拉罕·林肯》(New York: Oxford University Press, 2002),第170页、第175-179页。

4. 贝宾顿,第83-85页。

5. 历史学家保罗·K·康金认为怀爱伦和复临信仰是一种基督教的“末世”愿景,详见其作品《美国原创:基督教的国产多样化》[*American Originals: Homemade Varieties of Christianity*](Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 1997),第110-145页。

6. 这一点不仅仅限于十九世纪的福音派,今日的福音派亦是如此。关于过去一个世纪中福音派在神学上的一脉相承,见雪莱的文章;在《福音派历史丛书:英

语 - 西班牙语世界的人物、运动和思想》中，即将出版的两卷同样极具参考价值：杰夫·特雷洛尔（Geoff Treloar），《福音派的崩解：莫尔、梅琴和麦克弗琳的时代》（*The Disruption of Evangelicalism: The Age of Mott, Machen and McPherson*）[卷四]；布莱恩·斯坦利（Brain Stanley），《福音派的福音广传：格雷厄姆和斯托特的时代》（*The Global Diffusion of Evangelicalism: The Age of Graham and Stott*）[卷五]，这两本书即将由校园团契出版社出版。

7. 见，杰弗里·加恩，“证言是律法主义？”（*Are the Testimonies Legalistic?*），《澳大拉西亚纪实》（*Australasian Record*），1982年12月4日，第6-7页。作者提出了证据以证明，“十字架和我们唯一的救主耶稣所具有的核心性贯穿整个《证言》始终。”第6页。

8. 怀爱伦，《教会证言》（Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 1948），卷二，第89-93页。

9. 加恩，第6-7页。

10. 理查德·巴克斯特，“基督徒指南”，《理查德·巴克斯特实践作品》[*Practical Works of Richard Baxter*]（London: George Virtue, 1846；reprint, Ligonier, Penn.: Soli Deo Gloria Publications, 1990），卷一，第1-904页。

11. 《美国传记史之密歇根州杰出人物与白手起家创业者：第三国会选区——1878》[*American Biographical History of Eminent and Self-Made Men of the State of Michigan, Third Congressional District, 1878*]（Cincinnati, Ohio: Western Biographical Company, 1874, 1878），第108页。

12. 怀爱伦，《属灵的恩赐：我的基督徒经历、观点和工作与第三天使信息的兴起和发展的关系》，卷二（Battle Creek, Mich.: James White, 1860），第301页。第301-304页包含了一份由若干个人署名的证言，见证了那些怀爱伦描述之事的真实性。

13. 雅斯佩尔·坎莱特致S·E·怀特的信函，1931年2月24日。

14. 关于历史中真实的怀爱伦的文献证据，见下列研究：怀亚瑟的六卷本的《怀爱伦全传》（本书从始至终多次引用）；赫伯特·道格拉斯，“真实的怀爱伦”，《主的信使：怀爱伦的先知型事工》（Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 1998），第44-131页；乔治·赖特，《与怀爱伦同行：作为妻子、母亲和朋友的日常生活》[*Walking With Ellen White: Her Everyday Life as a Wife, Mother, and Friend*]（Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1999），上述所有书籍均包含第一手资料，并呈现了怀爱伦拥有的那些优秀品格的证据。

15. 具体例证参见 <http://www.adventistarchives.org/DocArchives.asp>、<http://white-estate.org/>。

16. 关于历史中在教会信条之中呈现的此类正统教义，见 <http://www.reformed.org/documents>；关于基督复临的教义，见勒罗伊·E·弗鲁姆，《先辈们对预言的信仰》，卷五（Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1950）。

17. 具体例证参见怀爱伦早期的证言,《教会证言》卷一、卷二。

18. 怀爱伦,《信息选粹》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1958), 卷一, 第 16 页。

19. 这种观念在我的博士论文中进行了详细讨论, 尤德·莱克,《哈登·罗宾逊的教导方式评析: 福音派的视角》[An Evaluation of Haddon Robinson's Homiletical Method: An Evangelical Perspective](神学博士论文, 南非大学, 2003 年)。另见, 莱克,“讲道”,《怀爱伦百科全书》, 丹尼斯·福廷、杰里·穆恩[编](Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2011)。

20. 笔者认同杰里·穆恩的观点, 怀爱伦后期关于三位一体的表述与其早期的表述并不矛盾。他写道:“她(怀爱伦)后期的表述越来越准确也越来越直接, 她早期的表述则相对不那么明朗。部分早期表述既可以从三位一体的视角去解读, 也可以从非三位一体的视角去解读。但我从未看到怀爱伦笔下的任何表述否定过三位一体的《圣经》理念。”(伍德罗·慧登、杰里·穆恩、约翰·W·里夫,《三位一体: 理解上帝的爱、上帝的救赎计划和基督徒的关系》([Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2002], 第 206 页。)

21. 怀爱伦,《布道论》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1946), 第 614-617 页。

22. 同上, 第 614-615 页。

23. 关于怀爱伦涉及神格和基督在其中之地位的文献汇编, 见 <http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/Christ.htm>。

24. 埃里克·克劳德·韦伯斯特,《复临基督论中的洪流》(Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1992), 第 74-109 页; 约翰·伍德,“强大的对立面: 怀爱伦著作中的基督救赎”, 第一部分、第二部分,《圣所与救赎: 圣经、历史与神学研究》, 阿诺德·V·瓦伦康夫, W·理查德·莱舍[编](Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1981), 第 694-730 页。

25. 怀爱伦,《善恶之争》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1911; 1950), 第 644 页。

26. 怀爱伦,《传道良助》(Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1948), 第 159-160 页。

27. W·R·莱舍,《怀爱伦关于成圣的观念》[Ellen White's Concept of Sanctification](博士论文, 纽约大学, 1970 年), 第 272-273 页。

28. 见下列研究: 赫伯特·道格拉斯,《主的信使》,“附录 P: 关于救恩真理的范畴”, 第 573-575 页; 汉斯·朗朗德尔,《基督我们的救恩: 上帝为了我们和在我们里面成就的事》(Sarasota, Fla.: First Impressions, 1998); 乔治·赖特,《罪与救恩: 上帝为了我们和在我们里面成就的工作》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2008)。

29. 贡纳·皮德森,《怀爱伦的救赎论与路德宗协和信条的比较:关于圣徒的最终审判和他们在上帝面前的称义之基督复临安息日会教义研究》(神学博士论文,安德烈大学,1995年),第197页。

30. 同上,第189页。

31. 同上,第197-198页。

32. 同上,第199页。

33. 汉斯·K·拉朗德尔,“基督复临安息日会关于称义——成圣——最终审判之关系的观点”,(The Seventh-day Adventist View of the Relationship of Justification-Sanctification-the Final Judgment),附录D,伍德罗·W·慧登,《E·J·瓦格纳:从福音的医生到分裂的使者》[*E. J. Waggoner: From the Physician of Good News to Agent of Division*](Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2008),第395页。

34. 参见即将出版的由伍德罗·W·慧登撰写的《复临神学图书馆丛书》中的关于审判和救恩保证的分卷。

35. 怀爱伦,《怀爱伦传略》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1915),第110-111页。

36. 慧登等,第196-197页。

37. 同上,第198页。

38. 怀爱伦,1890年,文稿第10号。见乔治·赖特,《对身份的探寻:基督复临安息日会信仰的发展》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2000),第90-127页。这个部分对复临信仰中的基督徒究竟是什么,以及怀爱伦在这一问题上扮演的角色进行了深入讨论。

39. 理查德·W·施瓦茨、弗洛伊德·格林利夫,《擎光者:基督复临安息日会的历史》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2000),第615-616页。

40. 怀爱伦,《信息选粹》,卷二,第32-33页。

41. 关于这场运动的更多细节和怀爱伦精心准备的评述带来的影响,见怀亚瑟,《怀爱伦全传:榆园前期,1900-1905》,第100-108页。

42. 约翰·哈维·凯洛格,《活的圣殿》(Battle Creek, Mich.: Good Health Publishing Co., 1903),第28页、第88页。

43. 怀爱伦,《信息选粹》,卷一,第200页;关于怀爱伦针对此项问题的主要论述,见同上,第193-208页;《教会证言》,卷八,第255-328页。

44. 怀亚瑟,第306页。关于此事的详细描述和怀爱伦的劝勉扮演的角色,见怀亚瑟,第280-306页;另见理查德·W·施瓦茨,《约翰·哈维·凯洛格:健康改革的先驱》[*John Harvey Kellogg: Pioneering Health Reformer*](Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2006);吉尔伯特·M·瓦伦丁,《W·W·普雷斯科特:被遗忘的复临信仰第二代巨人》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2005),第167-191页。

45. 怀爱伦致怀威利的第一任妻子玛丽的信函, 玛丽死于结核病。(1889年12月29日, 信函第2号。)

(第十四章)

最好的防守就是有力的进攻

1. 相关见证的例证，见 <http://www.formeradventist.com>。

2. 乔治·赖特，《如果我是魔鬼，看穿仇敌的烟幕：复临信仰面对的当代挑战》[*If I Were the Devil, Seeing Through the Enemy's Smoke Screen: Contemporary Challenges Facing Adventism*] (Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 2007)，第 20 页、第 24 页。

3. 怀爱伦，“狂热盲信与枝节问题”，1894 年文稿第 82 号，《文稿发布》(Silver Spring, Md.: E. G. White Estate, 1990)，卷三，第 25-26 页；另见，怀爱伦，《给牧师和传道人的证言》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1962)，第 227-228 页。

4. 怀雅各，“致威斯康星州门罗的一位弟兄”，《评论与通讯》，1868 年 3 月 17 日，第 220 页。

5. 怀爱伦，《教会证言》(Mountain View, Calif.: Pacific Press[®], 1948)，卷一，第 166 页。

6. 怀爱伦，“同心协力”，《评论与通讯》，1888 年 5 月 29 日，第 337 页。

7. 乔治·赖特，《解读怀爱伦：如何理解和运用怀爱伦的作品》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1997)，第 36 页。

8. 关于应该如何阅读并研究《圣经》的问题，有两份非常好的资料：戈登·D·菲 (Gordon D. Fee)、道格拉斯·斯图尔特 (Douglass Stuart)，《读经的艺术》(*How to Read the Bible for All Its Worth*)，第三版 (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2003)；及其同系列作品，斯图尔特，《如何逐卷阅读圣经：导读》[*How to Read the Bible Book by Book: A Guided Tour*] (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2002)。关于如何在一年之内通读《圣经》的读经计划，网络上有十分丰富的资源。

9. 见，赖特，《遇见怀爱伦：关于其生平、作品和主要议题的新视角》(Hagerstown, Md.: Review and Herald[®], 1996)，第 91-106 页，文中十分经典地讨论了应该如何将怀爱伦的作品划分成不同的类别。

10. 关于广泛阅读怀爱伦的作品，赖特在“有计划地阅读”这一章当中给出了非常好的建议，《解读怀爱伦》，第 36-40 页。

11. 引自，同上，第 40 页；原文中进行了着重强调。关于原文的相关背景，见弗雷德里克·E·J·哈德 (Frederick E. J. Harder)，“要尊重原意地进行阅读”(Read It Like It Is)，赫伯特·道格拉斯 [编]，《怀爱伦对我来说意味着什么》[*What Ellen White Has Meant to Me*] (Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1973)，第 117 页。哈德同样建议使用《怀著综合研究版 (光盘版)》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate)。在相关背景之下进行阅读，而不是将作品视为孤立的句子和段落，这样就

能最大限度地发掘作品的意义。

12. 戴尔·拉茨拉夫,《真理引领我离开》(Glendale, Ariz.: LAM Publications, 2008),第110页。关于怀爱伦看待《圣经》之态度和约瑟夫·史密斯看待《圣经》之态度的区别,见乔治·赖特,“约瑟夫·史密斯、怀爱伦和鸿沟”(Joseph Smith, Ellen White, and the Great Gulf),《复临信徒评论特刊:亲自遇见怀爱伦》,第35页。

13. 罗伯特·W·奥尔森,《关于圣所和怀爱伦的一百零一个问题》(Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, 1981),第41页。

14. 赖特,《解读怀爱伦》,第36-123。

15. 乔治·赖特,《遇见怀爱伦:关于其生平、作品和主要议题的新视角》;赖特,《解读怀爱伦:如何理解和运用怀爱伦的作品》;赖特,《与怀爱伦同行:作为妻子、母亲和朋友的日常生活》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1999);赖特,《怀爱伦的世界:流连于她生活的时代》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1998)。

16. 怀爱伦,《怀爱伦全传》,卷一,《早年经历(1827-1862年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1985);怀亚瑟,《怀爱伦全传》,卷二,《进步之年(1863-1876年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1986);怀亚瑟,《怀爱伦全传》,卷三,《孤独岁月(1876-1891年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1984);怀亚瑟,《怀爱伦全传》,卷四,《澳洲岁月(1891-1900年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1983);怀亚瑟,《怀爱伦全传》,卷五,《榆园前期(1900-1905年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1981);怀亚瑟,《怀爱伦全传》,卷六,《榆园后期(1905-1915年)》(Washington, D.C.: Review and Herald®, 1982)。

17. 怀亚瑟,《怀爱伦:心怀异象的女性》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 1982, 2000)。

18. 赫伯特·道格拉斯,《主的信使:怀爱伦的先知型事工》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 1998);另见,格哈德·普凡德尔,《预言的恩赐:怀爱伦在上帝余民教会中的角色》(Nampa, Idaho: Pacific Press®, 2008)。

19.《怀著综合研究版(光盘版)》(Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate)。怀氏著作托管委员会将定期更新光盘版软件。

20. 丹尼斯·福廷、杰里·穆恩[编],《怀爱伦百科全书》(Hagerstown, Md.: Review and Herald®, 2011)。

21. 可以从怀氏著作托管委员会的官方网站开始,能够在其中找到护教资源和关于怀爱伦的基本信息:<http://whiteestate.org/>。其他护教资源详见附录D。

22. 怀爱伦,《教会证言》,卷五,第708页。

23. 怀爱伦,《教会证言》,卷四,第583-584页。

24. 所谓“论证”,我指的并不是那种比谁喊得声音大的比赛,而是应该以一系列经过审慎验证的论据为基础,得出的有效结论。

25. 詹姆斯·W·西尔 (James W. Sire), 《为什么好的论据常常无效: 为基督做出更具说服力的论证》[*Why Good Arguments Often Fail: Making a More Persuasive Case for Christ*] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006), 第 74 页。

26. 具体例证参见, 维尔·施特莱夫林, “圣经解释中的逻辑谬误” (Logical Fallacies in Biblical Interpretation), 《宣告!》, 2001 年 3-4 月, 第 9-12 页。

27. 欧文·M·科皮 (Irving M. Copi)、卡尔·科恩 (Carl Cohen), 《逻辑概论》(*Introduction to Logic*), 第八版 (New York: Macmillan Publishing Company, 1990), 第 92 页。

28. 见, 同上, 第 91-127 页; 安东尼·韦斯顿 (Anthony Weston), 《论证规则手册》[*A Rulebook for Arguments*], 第三版 (Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, 2000), 第 71-78 页。

29. 除了前文尾注中提到的两本书以外, 下列三本书在批判性思维和鉴别谬误的领域十分有帮助: 诺曼·L·盖斯勒 (Norman L. Geisler)、罗纳德·M·布鲁克斯 (Ronald M. Brooks), 《让我们来推理吧: 逻辑思考入门》[*Come Let Us Reason: An Introduction to Logical Thinking*] (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990); S·莫里斯·恩格尔 (S. Morris Engel), 《带着充分的理由: 通俗谬误概论》(*With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies*), 第六版 (Boston: Bedford/St. Martin's, 2000); 亨利·A·维克勒 (Henry A. Virkler), 《基督徒批判思维指南》[*A Christian's Guide to Critical Thinking*] (Eugene, Ore.: Wipf & Stock Publishers, 2006)。

30. 这种谬误有些时候被称为“隐藏证据”。

31. 杜蒂, 《D·M·坎莱特的问题》(Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1964), 第 13 页, 诺曼·杜蒂指责复临信徒做的事情就是在“攻击坎莱特”。

32. 笔者此处论述的良好论据应该包含的内容参考自, 西尔, 第 73 页。

33. 怀爱伦, 《服务真诠》(Mountain View, Calif.: Pacific Press®, 1909), 第 470 页。

34. 例如, 2009 年夏, 戴尔·拉茨拉夫及其团队在美国的 6 个城市巡回展开了“勉励之旅”活动 (见《宣告!》, 2009 年 5-6 月, 第 23 页)。拉茨拉夫在若干福音派教会中声称基督复临安息日会和怀爱伦教导不符合《圣经》的异端教义。

35. 盖斯勒、布鲁克斯, 第 16 页。

(第十五章)

结语：我为什么相信怀爱伦的先知事工

1. 关于基督复临安息日会布道家肯尼斯·考克斯的生平，见他的传记作品《蒙召服务》[*Called to Serve*] (Nampa, Idaho: Pacific Press[®], 2010)。
2. 弗朗西斯·D·尼科尔，《我为什么相信怀爱伦》[*Why I Believe in Mrs. E. G. White*] (Washington, D.C.: Review and Herald[®], 1964)，第 127-128 页。