

历史神学系列

基督复临安息日会 神学丛书

认识 怀爱伦

Ellen G. White.

了解怀爱伦的基础是上帝与她同行
读者们若想知晓怀爱伦的真实想法
就需明白她的热情与渴望，甚至对此感同身受...

编者：梅林·伯特 (Merlin D. Burt)



认识怀爱伦

编者：梅林·伯特（Merlin D. Burt）

2015

历史神学系列

书 名：认识怀爱伦（简体）

编 者：梅林·伯特（Merlin D. Burt）

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 978-988-8144-87-7

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。

2023

本书信息

概览

本电子书由怀氏著作托管委员会提供，并被收录在怀氏著作托管委员会官网的在线免费图书库中。

怀爱伦简介

怀爱伦（1827-1915）被认为是被翻译作品最多的美国作家，其作品被翻译成160多种语言并出版。她撰写的有关属灵操练方面的各种主题，篇幅多达10万页。在圣灵的带领下，她不但高举耶稣，更指明《圣经》是个人信仰的基石。

目录



认识
怀爱伦

本书信息	i
------------	---

致谢	ix
----------	----

引言	x
----------	---

怀爱伦对在基督里上帝之爱的热情	x
-----------------------	---

怀爱伦对于《圣经》的态度	xiii
--------------------	------

第1章：《圣经》中预言的恩赐	1
----------------------	---

《旧约》的证据	1
---------------	---

《新约》的证据	3
---------------	---

旧约先知的继承者	3
----------------	---

“使徒”词组	4
--------------	---

先知与说预言	5
--------------	---

新约的先知	6
-------------	---

几处关键经文	8
--------------	---

林前 12-14 章	8
------------------	---

《启示录》	9
-------------	---

新约的先知和当前基督复临安息日会的问题	10
---------------------------	----

第2章：启示与默示：怀爱伦的理解	15
------------------------	----

重要术语的定义	15
---------------	----

一般启示	16
------------	----

特殊启示	16
预言性的启示	16
默示	17
圣灵的光照	17
有关“默示”的常见观点	17
字句默示观（Verbal inspiration）	18
圣灵的光照或相遇默示观	18
思想默示论	18
怀爱伦与思想默示论	19
一些有问题的范式	20
怀爱伦的默示道成肉身观	21
异象的经历与画面性的描述	22
在用词上的指引	23
第 3 章：怀爱伦与《圣经》	27
怀爱伦与《圣经》的关系	27
怀爱伦与她同时期的人	30
第 4 章：怀著的权威	34
正典先知与非正典先知	34
没有“启示的程度之分”	35
“先知权威”——并不成熟的理论	36
先知权威和复临团体	37
在当今多变之世界中的先知权威	39
第 5 章：如何阅读怀著	43
1. 以正面的态度作为开始	43
2. 研究怀著要以《圣经》为基础	44
3. 聚焦中心思想	45

4. 应对沟通中的问题	46
5. 对某个主题所有可用的信息予以研究	47
6. 避免极端解释	48
7. 研究每份表述的历史及其上下文背景	49
8. 分辨怀爱伦对理想和现实的理解	50
9. 运用常识	51

第 6 章：怀爱伦——上帝的传声筒..... 55

异象是如何发生的	55
什么是异象所成就的	56
了解怀爱伦领受和传达异象的动态性	56
怀爱伦领受异象的时间与地点	56
她对异象的回忆与何时回忆起异象	57
异象揭示过去、未来和现在	58
明白怀爱伦所见之异象的内容	59
有关异象某方面暂时性的曲解	59
上帝对错误的劝告予以纠正	61
对历史事件惊人的预言	61

第 7 章：先知亦是人..... 65

人的情感	66
个人的成长	67
文化对话	68
不断展开的信息	69

第 8 章：怀爱伦与基督复临安息日会教义的发展..... 74

怀爱伦在基督复临安息日会教义发展中的角色	75
有关基督复临的教义	75
遵守第七日安息日	76



认识怀爱伦

基督在天上圣所中的工作.....	77
启示录 14 章中三天使的信息	77
有条件的永生与恶人的灭绝	78
怀爱伦与基督复临安息日会的特色教义	79
怀著中的神学主题	79
善恶之争	79
救恩与赎罪	80
第 9 章：怀爱伦是如何写作的	83
写作过程	83
编撰	86
普通书籍	86
专题文集	86
文献汇总	87
灵修读物	87
处境化汇编集	87
怀氏著作托管委员会如何进行编撰	87
翻译、改编和释义	88
第 10 章：对怀爱伦的批判和 D·M·坎莱特	95
D·M·坎莱特的历史概况	95
坎莱特和同时代人对怀爱伦的批判	98
第 11 章：怀爱伦和资料来源：剽窃之争	105
历史的总结	105
1887–1907 年	105
1907–1933 年	106
1933–1970 年	108
1970–2012 年	109

回顾性总结和当前的认识 110

定义和法律问题 110

怀爱伦对文学资源的使用 111

灵感问题 112

伦理 / 道德问题 113

第 12 章：理解怀爱伦和“关门论” 122

米勒尔派失望观念（1844 年 10 月至 1845 年 1 月） 122

怀爱伦的经历 123

新郎观念（1845 年 1 月至 1847 年 1 月） 123

怀爱伦的贡献 125

圣所观念：1847 年 1 月至 1848 年秋季 126

怀爱伦的贡献 126

盖印的信息和敞开的门：1849 年至 1852 年 127

怀爱伦的贡献 127

神学整合 128

怀爱伦的贡献 128

误解和不断增长的理解 129

第 13 章：怀爱伦与科学 133

当时的建议很好，但今天用处不大 134

陈述 1：危险的发套 134

陈述 2：有毒的化妆品 135

陈述 3：蜂腰紧身内衣 135

陈述 4：吃奶酪的危险 135

当前科学完全或部分支持的解释 136

陈述 5：瘴气引起疾病的危险 136

陈述 6：吃猪肉引起的麻风病 136

陈述 7：婚姻伴侣的年龄差异很大 137



认识怀爱伦

模糊不清或未经证实的陈述.....	137
陈述 8: 地震和火山爆发的原因	138
陈述 9: 洪水前的身高和巨大的化石	139
陈述 10: 人与兽的杂交.....	139
陈述 11: 选择奶妈	141
陈述 12: “孤独的罪恶”	141
陈述 13: 行星的异象.....	142
第 14 章: 怀爱伦和素食主义.....	149
一个“很喜欢吃肉的人”: 1863 年健康异象之前的几年	149
素食主义的推动者: 1863–1893 年.....	150
成为一个严格的素食主义者: 1894–1915 年.....	153
怀爱伦和纯素饮食	155
关于怀爱伦和素食主义的主要观点.....	156
第 15 章: 怀氏著作托管委员会的历史和工作	160
怀爱伦的四次遗嘱.....	160
遗产债务解决方案	162
怀氏著作托管委员会的责任.....	163
了解未出版材料的历史	163
扩大怀氏著作托管委员会的使命	165
第 16 章: 预言的恩赐和当代思想	172
预言恩赐的永恒性	172
先知启示的来源	173
上帝	173
撒但	173
人.....	173
先知的试验.....	174

五旬节派（Pentecostalism）和先知的恩赐175

《新约》和《旧约》中的先知176

在哥林多“作先知讲道”177

评判上帝的信息178

diakrino 的意思.....179

第 17 章：为什么我应该读怀爱伦的著作？184

重拾对《圣经》的兴趣185

提供一个全面的《圣经》世界观185

恢复对基督复临的热情186

展示实用的基督徒生活187

表现出对当代问题的参与187

提出改善我们生活品质的原则187

为人际关系提供实用建议188

为整个教会提供指导188



认识
怀爱
伦

致谢

感谢每一位作者弥足珍贵的贡献和对漫长出版过程所给予的耐心。感谢安赫尔·罗德里格斯 (Angel M. Rodriguez) 在担任圣经研究所 (Biblical Research Institute) 主任期间所给予的坚定支持；也感谢圣经研究所委员会 (Biblical Research Institute Committee) 花费宝贵的时间阅读此书，并给予诸多的改进建议。另外，理查德·戴维森 (Richard Davidson)、斯坦·希克森 (Stan Hickerson)、丹尼斯·凯泽 (Denis Kaiser)、詹姆斯·尼克斯 (James R. Nix)、蒂姆·波伊里尔 (Tim Poirier)、乔治·瑞德 (George Reid)、阿尔贝托·蒂姆 (Alberto Timm) 和埃德·辛克 (Ed Zinke)，亦对此书贡献良多。除了向上述几位致谢外，我还要感谢怀氏著作托管委员会的主任詹姆斯·尼克斯 (James R. Nix) 和副主任蒂姆·波伊里尔 (Tim Poirier)，感谢他们一贯的支持和金玉良言。委托编写本书的怀式著作托管委员的托管人为本书的出版提供了一切所需的资源与帮助。乔纳森·伯特 (Jonathan Burt) 在最后编辑成册的过程中提供了宝贵的帮助，担任文案编辑的邦妮·普罗克托 (Bonnie Proctor) 亦是如此。

引言

梅林·伯特（Merlin D. Burt）



认识怀爱伦

今日的世界与教会同怀爱伦的时代有着巨大的区别。基督复临安息日会已真正成为一个全球性的团体，并拥有上千万的信徒。他们有着不同的文化与背景，但他们中的很多人却并不了解上帝如何带领怀爱伦的先知事工。随着信息时代和互联网的兴起，人们对她的生活和事工有了广泛的认识。许多评论网站提出各种理由反对怀爱伦，既歪曲了事实也造成一定的影响，其原因在于人们对她的作品缺乏足够的信息或经验性的理解。

怀爱伦已不可能开口为自己解释，因她早已过世。本书为解读她与上帝的经历和其先知事工奠定了基础。本书的目的不在于为有关怀爱伦的每个问题提供全面或最终的解答。相反，本书对怀爱伦本人和她先知事工的一些具体问题，给予了简洁且实质性的解释，并为进一步解答相关问题提供了原则。

人们通常认为怀爱伦专注两件事情——斥责罪人和给予准则。虽然，其本人认为自己有义务这么做，但这既非她个人生活的重点，也并不是她福音事工的中心。基督复临安息日会的信徒，以及其他对怀爱伦有着“异样”看法的人，需重新定义对她的理解，即，她究竟是谁，她真实的想法，以及她实际的所言与所行。

了解怀爱伦的基础是上帝与她同行。任何对于她的理解与解读必须基于此背景。读者们若想知晓怀爱伦的真实想法，就需明白她的热情与渴望，甚至对此感同身受。有两条金线与她的人生交织在一起：上帝在基督里的爱，和以《圣经》为中心。她对上帝和《圣经》的炽爱同她的先知事工紧密相连。她的作品乃是在异象与异梦预言性的启示下指导完成，因此我们必须要以此观点来阅读和解释怀著。

怀爱伦对在基督里上帝之爱的热情

怀爱伦生长在一个虔诚的宗教家庭中。她的父亲是卫斯理公会的一位领袖，甚至在19世纪40年代早期，在美国缅因州波特兰市南部建立了一所卫斯理公会的教会。怀爱伦儿童与少年时代的个性忧郁且内向。她有强烈的内心世界且伴以高度的个人期许。或许她小时候最大的缺点就是喜欢把事情藏在心里，这就导致她

因对一些重要的问题没有答案，而深受情绪上的困扰。她的悔改大约历时七年之久，且伴随三个阶段。她经历了病榻的悔改，为称义与赦罪而苦恼，然后就是成圣，基督的圣洁与复临的问题。¹

怀爱伦在 1836 或 1837 年所经历的一场意外，开启了她人生的新篇章。一位高年级的同学用石头砸中她的鼻子，这使她在余下的童年里整日与病床为伍，甚至被认为她将因此而去世。虽然身体极度虚弱，但当她将自己的内心全然奉献给耶稣时，便得到了平安。随着她从这场意外中康复，她悔改的过程也就此迈入了一个新阶段。

这场童年的意外不但中断了怀爱伦的学业，也让她对上帝产生了苦涩的想法。她对自己从卫斯理公会的信仰中所承袭的“永远燃烧的地狱”这一概念而感到恐惧，这促使她认为上帝是一位毫无公平可言的暴君。作为一名热心的读者，怀爱伦受到了当时基督教传记的影响，这些传记通过回避对赦罪的长期需要而将基督徒的经历理想化。这使得怀爱伦因自身对上帝的这种奇怪的感觉，而认为自己不是一位基督徒。她悔改的一个关键经历乃是认识到耶稣可以赦免她的罪，这源于她在 1841 年美国缅因州巴克斯顿的卫斯理公会的帐篷大会上的经历。这也直接导致了她在 1842 年 6 月 26 日受洗归主。

虽然怀爱伦对耶稣的认知因祂赦罪的权柄而改变，但她对上帝依然心存恐惧。受洗后，一种持续的罪恶感，以及准备迎接耶稣的复临所必须具备的圣洁，使她怀疑自己的救恩。

在怀爱伦受洗后的某个时刻，也许是在她人生的最低谷时，她梦见了耶稣。“祂那佳美的面容，我是绝不会认错的；因为祂所显出的仁爱 and 威荣，决非他人所有。当祂定睛望着我的时候，我立刻就知道祂是熟悉我一切生活境况、洞悉我内心一切思想和感觉的。我设法要躲避祂的目光，因我觉得受不住祂那洞察人心的凝视；但祂却带着微笑走近我，按手在我头上说：‘不要怕。’祂那温和的声音振奋了我的心，使我得着一种从未体验过的快乐。我真是太高兴了，甚至一句话也说不出，只是被强烈的情绪所胜，就仆倒在祂脚前。”²

怀爱伦并不认为对耶稣的这种认知是一个预言性的梦。相反，她认为这是上帝给予她个人的一个梦，其目的是要鼓励她同母亲分享她的疑惑与恐惧。这引导怀爱伦进入悔改的最后一个阶段。

怀爱伦的母亲，尤尼斯·哈门（Eunice Harmon），安排怀爱伦与她所信任的一位卫斯理公会的复临派传道人，李维·斯托克曼（Levi Stockman）谈话。斯托克曼具有丰富的属灵经验，但他在 1844 年的“大失望”之前因肺结核去世。在他们初次谈话时，怀爱伦向他袒露一切的心声。当她诉说自己的忧伤、疑惑和恐惧时，她发现斯托克曼也跟她一样正在擦拭眼泪。他所给予的深刻而又实际的帮助

影响了怀爱伦的余生。他改变了怀爱伦对上帝的观念，后来她在回忆此次谈话时说：“我对于天父的观念也与过去不同了。我现在看祂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祂。我以顺从祂的旨意为乐；并以为祂服务而感到荣幸。”³

在往后的几年里，“上帝慈父般的爱”成了怀爱伦最喜爱的主题。⁴她也教导众人“上帝慈父般的爱”也是耶稣最喜欢的题目。⁵她最喜欢的歌是由约翰·卫斯理所写的《耶稣，我心灵的爱人》（Jesus, Lover of My Soul, 英文诗歌 489）。⁶以下的摘录证明了怀爱伦对于“上帝慈父般的爱”这一主题的热爱程度：

“历代以来流贯人心的一切父子之爱，及启发人性的一切慈善之泉，若与上帝无穷无尽之爱相较，犹如涓涓小川之与浩浩海洋之比而已。口舌不能形容；笔墨也无法描述。你可以在有生之日去每日默想，你可以殷勤研究圣经以求明白；你可以集中上帝所赐你的每一分力量与才能，竭力去了解天父的大爱与慈悲；但它仍是永无止境。你可以经年累月地研究那爱；但却不能完全了解上帝牺牲祂的儿子为世人而死的爱，是何等长，阔，高，深。永恒的岁月，始终无法完全将它表明出来。然而我们若研究圣经，默想基督的生平与救赎的计划，这些伟大的题目就要愈久愈启迪我们的悟性。”⁷

圣灵引导怀爱伦构筑了她毕生善恶大斗争的主题，并在“五部丛书”得以体现。第一本丛书《先祖与先知》开篇就提到“‘上帝就是爱。’祂的本性和祂的律法就是爱。过去如此，现在如此，将来永远也必如此。”最后一部丛书，《善恶之争》以“在广大宇宙之间，跳动着—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”⁸作为结束。作为怀爱伦被翻译的最多，且被广泛阅读的一本书，《喜乐的泉源》（1892）第一章的标题就是“上帝爱人。”再者，《福山宝训》（1896），《历代愿望》（1898），《基督比喻实训》（1900），《教育论》（1903），以及《服务真诠》（1905），也都以基督为论述的中心。

1890年，怀爱伦在澳大利亚时，致力于《历代愿望》的写作。她在其个人日记和书信中表达了她在写作此书时的内心感受。从她以下的日记和其它作品中所摘录的内容可以看出她对耶稣深沉的爱。

“唉，我是多么没有效率，多么没有能力表达深印在我心中的基督的使命啊！……我不知道如何传达以活泼的能力摆在我面前的种种题目。我恐惧战兢，惟恐我用粗俗的语言贬低伟大的救恩计划。”⁹

“我整个人都在渴慕主。我不满足于偶然的光照。我要有更多的亮光”¹⁰

“在写基督生平的时候，我自己深受感动。我仿佛忘记了呼吸。当我默想基督

在世上所受的苦时，我几乎不能忍受所产生的强烈感情。”¹¹

“在早上三点醒来时，我深刻的感受到我需要将我无助的心灵置于耶稣的身上。祂是帮助者，是我的一切。若没有圣灵的帮助，我软弱如水。”¹²

“每当我想到上帝为祂的儿女所做的，祂的仁慈、怜悯和温柔的怜悯，我就热泪盈眶。”¹³

怀爱伦对上帝与耶稣的爱至死不渝。因篇幅有限，在此不予详细的论述，但我们可以从她基督徒的人生中体会这份热情。这种个人经历和她先知性的期许都弥漫在她的现实生活中，并以一种和谐的方式融合在她的整个人生和事奉中。

对于怀爱伦先知性启示的探讨并不只是一项学术研究。她信息的本质是将人吸引到在耶稣里所显现出来的慈爱的上帝面前。

怀爱伦对于《圣经》的态度

怀爱伦人生的另一个焦点就是《圣经》。¹⁴ 在她的个人经历和事奉中《圣经》扮演了核心的角色。她不仅使用《圣经》，而且《圣经》也充满在她的作品中，并一直以来将人们的注意力引向上帝的圣言——《圣经》。

在她第一次见异象后的最初几个月里，当她疑惑自身的经历时，圣灵用《圣经》来帮助她。对此，她写道：

“某天早晨，在家庭祷告时，上帝的能力降在我的身上；因我当时以为是催眠术，就对此予以抗拒。我随即被击打成了哑巴，甚至有几分钟完全不省人事……。有一张卡片被举到我的面前，上面有金字，写着五十段圣经章节。见完异象后，我示意要一块小板子，不但写上我已经哑了和我在异象中所看见的，并写上我要家里的那本大圣经。我拿起圣经，很快翻到我在卡片上所看到的那些经文。我一整天不能讲话。”¹⁵

怀爱伦将这些经文铭刻在心，并记录在她《早期著作》一书中。在她早年的经历中，会在各种场合高举《圣经》。她先知的工作就是高举上帝的圣言，这也是她在1909全球总会的会议中，对全体与会者最后的劝勉。当时在场的人描绘了她以这样一种方式结束讲道：“怀姐妹在同大家做了简单的告别和鼓励后，转向放在讲台上的《圣经》。她用那因年迈而颤抖的双手打开《圣经》，并递向在场的会众。她说‘弟兄姐妹们，我将这本书推荐给你们。’随即，她就结束了讲道，合上《圣经》，缓步的走下讲台。”¹⁶

作为一位现代的先知，怀爱伦深知其独特的角色乃是要证明《圣经》的核心地位。她是一位将基督复临安息日会的信徒和全世界引向《圣经》的先知。对此，她写道“我要负担一种责任重大的工作，那就是用口和笔来传达所赐给我的训示，

不单是传与基督复临安息日会的信徒，也传给全世界的人。我曾经出版过大大小小的许多书籍，其中有些已被译成了多种语言。这是我的任务，要将圣经启示给人，正如上帝启示给我一般。”¹⁷

《喜乐的泉源》首先由弗莱明·里维尔（Fleming H. Revel），一家非基督复临安息日会的基督徒出版社出版。¹⁸ 怀爱伦的目的是希望藉着她的作品把人引向《圣经》和耶稣，其本人并不在乎读者是否承认她是先知。

了解怀爱伦与《圣经》有关的个人经历至关重要。她认真研究《圣经》，并将许多的经文牢记于心。她并非只是象征性的承认、接受《圣经》，无论是她个人的日记、信函，还是面向公众的著作，她都以《圣经》为中心，并不断的引用圣经的故事和各类经文。她推崇的神学和生活方式的标准无不与《圣经》有关。

在我们了解怀爱伦的生平和经历时，如果能够将她对“在基督里上帝之爱的热情”与“《圣经》的态度，”这两项原则予以正确的理解和融合，那么本书所涉及的其他问题将有一个合适的背景。



认识
怀爱伦

参考文献

- 1 See Merlin D. Burt, “Ellen G. Harmon's Three-Step Conversion Between 1836 and 1843 and the Harmon Family Methodist Experience” (research paper, Andrews University, Berrien Springs, MI, 1998)。
- 2 怀爱伦,《怀爱伦生平传略》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1915), 34, 35。
- 3 怀爱伦,“生平传略原稿”(Silver Spring, MD: Ellen G. White® Estate, n.d.), 43。
- 4 怀爱伦,“新西兰帐篷大会,”《评阅宣报》,1893年,6月6号。
- 5 怀爱伦,《基督比喻实训》(Washington, DC: Review and Herald®, 1941), 40。见怀爱伦,《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948), 卷六: 55。
- 6 怀爱伦,“写给希斯丽姐妹的信”《信函》第324号,1906年,10月23号;怀爱伦,“在奥克兰和三藩市的工,”《评阅宣报》,1906年,12月13号,10。
- 7 怀爱伦,《教会证言》卷五,740。
- 8 怀爱伦,《先祖与先知》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1958), 33, 34; 怀爱伦,善恶之争 (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1939), 678。
- 9 怀爱伦致奥尔森的信,《信函》第40号,1892年,7月15号。
- 10 怀爱伦日记,1892年,7月15号,《手稿》第34号,1892年。
- 11 怀爱伦日记,1897年,7月29号,《手稿》第70号,1897年。
- 12 怀爱伦日记,1897年,10月11号,《手稿》第177号,1897年。
- 13 “怀爱伦同克瑞斯勒的会面,”1914年,7月21号。

- 14 见第三章，克利福德·琼斯“怀爱伦与《圣经》的关系。”
- 15 怀爱伦，《早期著作》(Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2000)，22，23。
- 16 William A. Spicer, *The Spirit of Prophecy in the Advent Movement* (Washington, DC: Review and Herald®, 1937)，30。
- 17 怀爱伦，《教会证言》卷八，236。
- 18 怀爱伦，《喜乐的泉源》(New York: Fleming H. Revell, 1892)。

第1章

《圣经》中预言的恩赐

蒋葆临 (Jon Paulien)

基督复临安息日会的信徒相信怀爱伦拥有圣经中预言的恩赐。他们将她同新、旧约中的先知进行对比，而他们深信不疑的依据源自保罗在《以弗所书》、《哥林多前书》和《罗马书》中所谈论的有关属灵的恩赐。怀爱伦对自身属灵恩赐的运用也在一定程度上影响了基督复临安息日会对于恩赐的理解。¹

《旧约》的证据

在《旧约》中，“先知——说预言——预言”的概念通常同三个希伯来文的字根联系起来。其中最显著的“*nabi*”在英文中通常被翻译为“先知”或“*naba*”（说预言），而该词在《七十士译本》（希腊文旧约圣经）中总是被翻译为“先知的話。”²在旧约历史早期的士师时代，说预言的人通常被称为“先见”（撒下 9:9）。³希伯来文中来的“*ro'eh*”和“*hōzeh*”都可以用来指“先见，”且两者可互换使用（赛 30:9-10）。在《旧约》中名词“先知”和动词“说预言”两者之间有所区别。名词“先知”（*nabi*）一词，字根的意思是“说话者”或“传扬者，”但它也有“被呼召者”的意思。至于动词“说预言”（*naba*）一词，通常是指“预言性的宣讲，”但有时该词是指一些不同寻常的行为（民 11:25-27；撒下 10:5, 6, 10; 18:10, 11; 19:18；王上 18:29）。⁴

通常情况下，《旧约》中的先知是上帝在世人面前的代表（摩 3:7）。先知把从上帝那里领受的教导传给百姓（出 4:15; 7:1），并希冀他们遵守（代下 20:20）。先知的角色与祭司有所不同，因为其在敬拜时乃是代表百姓在上帝面前敬拜。祭司的职分基于世袭，但某人成为先知则是源自上帝直接的呼召（赛 6:1-9；耶 1:1-10；结 2:1-7；摩 7:14-17）。⁵《旧约》中，除了米利暗，底波拉，户勒大和以赛亚的妻



子（出 15:20；士 4:4；王下 22:14-20；代下 34:22-28；赛 8:3）这四位“女先知”外，其余的先知都是男性。《旧约》的先知们主要通过两种方式从上帝那里领受信息（民 12:6-8）。第一种是听觉上的。先知直接聆听从上帝而来的信息，并被要求宣讲所领受的信息。此类的启示通常以“上帝如此说”这一短语作为引言（撒下 10:18；撒下 12:11；王上 20:28；王下 1:4；代下 34:23；赛 7:7；耶 8:4；结 3:27）。第二种方式则是先知们通过异梦和异象领受来自上帝的信息（民 12:6；撒下 3:1；赛 1:1；耶 24:1；结 8:4；但 7:2；哈 2:2-3）。总体来说，旧约早期的先知们直接从上帝那里领受口头上的信息，后期异梦和异象成为特别启示最为常见的方式。他们当中的大部分人并不预言未来，只有少数的先知预言未来的事情（赛 40-66；耶 33；结 36-38；但 2:7；珥 3:9-21）。他们主要的信息是把上帝的态度告知当时代的人，同时也伴随着警戒和鼓励（代下 20:20）。

在《旧约》中，有相当一部分的先知书是希伯来诗歌体裁（例如，《以赛亚书》，《弥迦书》）。先知书的文学风格和特性通常反应了先知的个性，教育程度和情感状态。另外，先知书也包含了长篇的历史性的叙事（例如《撒母耳记上》，《列王纪上》），展现了以色列人的历史如何受到他们自身守约与背约的影响。后期的先知们，例如撒迦利亚和但以理通过异象中的表号与象征来表述未来将要发生的事情。

旧约时代一开始就出现了先知和预言。以诺和挪亚就是上古时期的例子（创 5:24；士 14；创 6:13-21）。亚伯拉罕被称为先知（创 20:7），这同样也适用于米利暗（出 15:20）；摩西（申 18:15, 18; 34:10-12），以及那领受了上帝所分赐给“摩西的灵”的七十位长老们（民 11:16-30）。虽然我们可以从先知个人的状态和言谈举止中推断其预言的本质，但没有直接的信息表明他们如何在各自的生活中行使先知的职分或恩赐。民 12:6-8 是最有意思的一处经文，它提到“先知们”领受了异梦和异象，但摩西却是和上帝面对面的交流。在此经文中，摩西的角色并不只是一位先知，其领袖的权威在哥哥亚伦和姐姐米利暗之上，而他们两位的角色是先知（出 7:1; 15:10；在亚伦的例子中，“先知”一词有着特定的意义）。

从士师时代直到撒母耳时期，底波拉是唯一拥有“先知”这一称呼的人。严格意义上来说，撒母耳是首位先知，从他的身上我们可以获悉大量有关先知恩赐属性方面的信息。在君主时代，先知的恩赐似乎更加明显，尤其身处大卫时代的两位先知，拿单和迦得，以及所罗门时期的亚希雅。除了以利亚和以利沙之外，正典的先知们，例如：以赛亚，阿摩斯，何西阿，弥迦，那鸿，西番雅，也都曾服务于君王。在流亡时期，耶利米，以西结，但以理以先知的身份服务上帝的百姓。最后，从被掳之地归回后，作为正典先知的哈该，撒迦利亚和玛拉基服务于南国犹大。

《旧约》中另一个主要的特点是真假先知之间的区别。尤其是那些写作的先知（《旧约》各卷以他们的名字命名），经常会遇到其他先知的信息与他们的信息相矛盾的情况（赛 9:13-16; 28:7；弥 3:5-7；耶 14:13-16; 27:9-10; 29:8-9；结 13:2-17）。

这种情形下，假先知们往往会维护传统，其所宣讲的信息似乎更讨百姓的喜欢。然而，《旧约》的真先知们从上帝那里所领受的信息则常与传统相背，从而让真先知们陷入与当时流行观点的冲突中。⁶

人们如何才能知道某人一贯所说、所写的乃源自与真神上帝一种真实的先知关系？在《旧约》中，真先知的权威可以通过其所传之信息的特质与有效性得到确认（撒上 3:19-21），也可以通过神迹（王下 2:13-15），预言的应验（耶 28:9），以及他们的教导与先前真实启示之间的连贯性得到验证（申 13:1-5）。至于假先知们，可以通过他们对于金钱的渴望（弥 3:11），只愿意说百姓爱听的话（赛 30:10；弥 2:11），事情并未按照他们所预测的那样发生（申 18:22），以及他们所教的与早前真实启示之间的不一致性（申 13:1-5；耶 27:12-16）等方面来分辨他们。⁷

怀爱伦的事工与《旧约》的真先知们多处平行一致。上帝通过异梦和异象同她交流，甚至有时候上帝直接向她说话。当她谈论并写下未来的事情时，其见证的首要重点是在具体的情形下给出上帝的意见，并对其所传之信息的对象给予警戒和鼓励。如同《旧约》中的写作先知，她的信息总是让人觉得忠言逆耳，挑战教会的领袖们走出传统的舒适区，并要求他们与上帝对祂子民崇高的目的保持一致。有些人对她某些特定信息的运用感到困惑，但她的著作与《圣经》的内容有着广泛的一致性。如同《旧约》的真先知，她的人生与事工在属灵方面带给人们极大的益处。

《新约》的证据

早期教会用希腊文中的“先知”一词特指他们中间某些特殊的人。显而易见这是建立在旧约先知的概念上。⁸当然，我们也需要对《新约》中的“先知——说预言——预言”这一词组予以解释。⁹虽然这些词分散在整本《新约》中，但主要集中在《哥林多前书》12-14章，以及《启示录》中。“使徒——使徒职分”这一词组，对本研究同样重要，¹⁰且集中体现在保罗书信和他同伴路加的作品中。¹¹

旧约先知的继承者

路 11:47-50 是耶稣责备文士和法利赛人的一部分。如同他们的祖先曾杀害旧约的先知（路 11:47-48）；他们也会杀害上帝所差遣给他们的“先知与使徒”（路 11:49-50）。这段经文不难看出，新约的先知和使徒是旧约先知的继承者。

从弗 2:20 中可以看到，使徒和先知，两者是互补的角色。弗 2:19-22 把教会描绘成一所由人建造在坚固基础上的房子，并且是基于使徒和先知与房角石基督之间的关系。那么，这些使徒和先知是谁？弗 3:5 和 4:11 明确表示这些使徒和先知身处新约时代，而非旧约时代。使徒和先知都是上帝的代表，并将祂的启示传给新生的教会。

“使徒”词组

“使徒”一词,字根上的意思是指某人“为了某项特殊的目的而被派遣,”某种信使或代表。虽然“使徒”一词在《圣经》中被当作名词使用,事实上它却是一个形容词,即“被派遣的人。”名词“使徒”与动词形式“*apostello*”有关,而“*apostello*”通常被翻译为“差遣。”一名“使徒”的身份或地位取决于那位差派他/她的人(约 13:16)。使徒可以是普通人之间的一位使者。然而,“使徒”一旦受到君王或上帝的差遣,他们的身份和地位就会变得不同寻常。因此,在《新约》中,作为直接由上帝所差派的特别使者,使徒受到其他信徒们的高度尊敬。¹²

从全备的意义上来说,耶稣才是那位终极使徒(来 3:2),因为上帝明确的启示都在祂里面(来 1:1-3),¹³而且使徒们的权柄和权威都源自耶稣。因此,在新约时代,“使徒职分”最初的定义只将职分限制在那些“从约翰施洗起,直到主离开我们被接上升的日子为止,必须从那常与我们作伴的人中立一位与我们同作耶稣复活的见证”的人身上(徒 1:21-22)。

从中不难看出,“使徒职分”只局限于那些在地上曾与神人耶稣同行的人。保罗将此定义予以拓展,因他本人与耶稣的联系只局限于以异象的形式同复活后的耶稣交流(林前 9:1,2;15:1-11;加 1:15,16)。因此,“使徒职分”不只限于耶稣的十二位门徒。使徒的职分来自于耶稣直接的呼召。以保罗为例,耶稣呼召他向外邦人传道(徒 9:15;弗 3:1,8)。对亚波罗和提摩太而言,他们虽符合其它标准,但并未从耶稣那里领受直接的呼召,故不能被称为使徒(林前 3:3-9;林后 1:1;腓 1:1;帖前 3:2)。通常情况下,使徒都是男性,比如彼得(彼前 1:1;彼后 1:1),雅各(加 1:19),保罗(罗 1:1;林前 1:1),但也有例外,例如女使徒犹尼亚安(罗 16:7)。¹⁴圣灵差遣使徒肩负起耶稣在地上所承担的责任与角色(约 14:12-17)。

使徒必须完全顺服上帝的吩咐(帖前 2:23)。这不仅适用于使徒在场时,即使当使徒缺席时他们所写的书信具有与他们在场时同样的权威(林前 5:3-4;西 2:5;林后 13:10;弗 3:4),并且信徒们要无条件的服从信中的内容(林前 7:6,10,25,40;9:14;14:37,38;帖前 4:11;帖后 3:4,6,10,14)。使徒独特的权威源于他们同基督亲密的联系。

使徒职分的主要职能就是在各地宣讲他们自身与耶稣所曾经历的事情(林前 9:1,5;弗 3:5)。在这一过程中,使徒们建立并牧养新建立的教会(林前 15:10-11;弗 2:20)。¹⁵

较为特别的是,虽然保罗向众教会说预言性的话(林前 14:6),¹⁶但他从未称自己为“先知。”绝大多数的时候,保罗在其书信的开头都把自己的身份定性为一名使徒(罗 11:13;林前 9:1,林后 12:11,12;提前 2:7;提后 1:11)。这就表明,“使徒”这一身份包含先知各样的恩赐和工作(林后 12:1-7;弗 3:3-7)。¹⁷



认识
怀爱伦

在林前 12:28-31,《圣经》将各样的恩赐有序的列出,对应不同的权柄。保罗力劝哥林多的信徒要追求“更大的恩赐”(林前 12:31)。保罗将恩赐划分为不同的等级,可由两个要素得到进一步的证实:(1)在林前 14:5,保罗认为“作先知讲道”是比说方言更为重要的恩赐,而“说方言”在众多的恩赐中位列第八(林前 12:28)。(2)如同使徒和先知对教会的重要性,在后续的章节中,“真实的爱”甚至被认为在众多的恩赐中居首位(林前 13:13)。鉴于这众多的职分,使徒的职分在教会中居首位,其次是先知的职分。这一等级的划分基于使徒们对于基督事件的了解,以及他们从耶稣那里所领受的有关各自的委托。

根据《新约》,使徒承担了先知一切的职分,甚至更多。但涉及直接的启示时彼此之间又都是平等的。鉴于使徒们所领受的特别的委托,以及与公元 1 世纪基督事件的独特关系,使徒的职分要高于先知的职分。在《旧约》中,摩西不只是一位先知,他既要带领以色列的百姓,也建立了“教会架构。”同理,新约的使徒们被委任创建教会,并建立其架构。在旧约时代,当以色列的百姓堕落离开上帝时,先知就蒙召去复兴他们。先知并不带领“教会”(以色列人),而是从外部的领导架构向“教会”说话。这同样适用于新约时代的先知。

没有后来的先知可以填补使徒的角色。尽管怀爱伦在基督复临安息日会中扮演着权威的角色,但她永不会被列入《圣经》正典;她是“小光”其作用是将我们引向“大光”——《圣经》。¹⁸ 对此怀爱伦清楚地写道,她的作品不是正典的一部分:“即使在新旧约圣经的著作期间,圣灵也曾在启示圣经的工作之外,不住地将真理的亮光传给个别的人。况且圣经本身也记载圣灵如何警告,责备,劝戒,并教导人一些与著作圣经没有关系的事。圣经也提到某几个时代的先知,而没有将他们所讲的话记录下来。照样,在全部圣经写成之后,圣灵还要继续工作,为要光照、忠告并安慰上帝的儿女。”¹⁹ 纳入新约正典是基于基督第一次降临的背景。

先知与说预言

除了阐述先知与使徒之间的区别外,有必要对先知与预言或讲预言予以区分。某位先知讲预言,但并不是所有的预言都来自该先知,再者不是所有讲预言的人都是先知。有这样一种感觉,凡被圣灵感动的人,在某个时候被呼召去讲“预言。”彼得在五旬节的讲道强调了这一点(徒 2:17-18 引用自,珥 2:28-29)。

在当时的情形下,彼得说凡被圣灵沛降的男女都将说“预言。”这些预言通常将伴随异梦和异象,那些被圣灵浇灌的人都蒙上帝的呼召讲预言。林前 11:4-5 和 15 章,都提到了对于预言恩赐的广泛认知,并鼓励信徒们要“渴望”说预言(林前 14:1, 39),且要“一个一个地说预言”(林前 14:31, 24-25)。

另外,上帝可以选择任何的媒介来传讲祂的信息。例如,上帝曾使用巴兰的驴



认识
怀爱伦

(申 22:21-25)，甚至是祂的仇敌该亚法(约 11:15)来说预言。但必须明确的是，不是所有说预言的人都是先知。显而易见，该亚法和巴兰的驴都不是先知。对于林前 14 章所提到的哥林多人是否都是先知，则稍显困惑。²⁰ 虽然，所有的先知都说预言，但并非每位说预言的人都是一位先知。在《新约》中，“先知的职分”只限于极少数的人(徒 13:1;15:32;11:27-30;21:10-14)，并且他们可能也被称为使徒；同时这些人具有持续性的权威(比如：巴拿巴，保罗，西拉，亚迦布)。²¹

这就解释了为什么保罗在帖前 5:19-22 劝勉众人说“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。”在这段经文中，保罗并没有说“先知”不应被查验(别处经文有提到要查验先知的真伪)。显然，当以圣灵工作的产物作为查验的标准(包括预言在内)。如果不这么做，可能让那恶者以善作为幌子进入到教会中。那些声称是先知启示的信息，必须要接受先前启示的检验。所有声称是预言的信息并不一定都来自上帝。

罗 12:6 说“按我们所得的恩赐，各有不同。或说预言，就当照着信心的程度说预言。”因此，一个具备说“预言”恩赐的人(此处并不涉及先知的职分)需“照着信心的程度说预言。”然而，“照着信心的程度说预言”是一种较为模糊的表达。根据希腊文，此短语可以自然的表达以下几种潜在的意思：(1) 说预言的人，要深信上帝在那时候藉着他们说话；(2) 那拥有预言恩赐的人总要凭着“信心”说预言，而这“信心”要与教会以《圣经》为基础所持守的“信心”相合；(3) 圣灵只会通过那已拥有在基督里的信心的人来彰显预言的恩赐。无论哪种解释最好地表达了保罗的意图，我们都应记住，经文所强调的并非先知的职分，而是《新约》中两个广泛的范畴——“预言”和“说预言。”

新约的先知

新约的先知具体的作用是什么？在希腊文字根上，“先知”(prophet)一词属于一个复合词或合成词，由希腊文“说话”一词和其前缀“pro”组成，但该词的意思较为模糊。它既可以被理解为“公开发言”或“在公开场合发言”，如同演讲一样。又能被解释为“提前把事情说出来”或“事先把天机说出来。”²² 在古希腊，“先知”一词被用来特指那些被指定或选中的人，神明们藉着他们把自己的心意显露出来。²³ 故此，在新约时代，先知被认为是“属天事物的宣讲者或揭露者，或关注那些除了特别的启示外，普通人所无法知道的事物的人。”²⁴

《新约》至少增加了三项标准来辨别先知的真伪。第一，那些在哥林多说预言的人要服从保罗的权柄，因他是使徒，也是《新约》圣经的主要作者(林前 14:37)。在新约时代，任何非正典的先知要顺服使徒们的权威，因为《新约》是藉他们的手而写成。第二，真先知通过承认耶稣基督的真实性来彰显圣灵的同在(约一 4:2-3)。

鉴于假先知也认耶稣基督的名（太 7:21-23），故此项标注并非是决定性的。第三，上帝的启示所附有的崇高的标准将在真先知的生活中得以体现，但假先知所结的必然是坏果子（太 7:15-23；启 2:20）。然而，对于这最后一项标准也当谨慎，因为一些正典先知，如大卫和所罗门，也曾做过些道德败坏的事情。

在保罗书信中，先知们很少预言未来的事情，更多的是劝勉百姓要顺服上帝藉着先知所启示的心意，或早前在《圣经》中上帝所启示的心意。在《启示录》中，先知的角色则恰恰相反：“预言”未来所要成就的事情成了先知的主要工作（启 1:3），而劝勉百姓则成了次要的。

在《使徒行传》中可以看到新约先知们的工作。徒 11:27-30 提到了一个从耶路撒冷来到安提阿的先知代表团。他们中有一位名叫亚迦布的先知，站起来，“藉着圣灵”预言天下将有大饥荒（徒 11:28）。众人认可这道信息的权威性，随即付诸于行动，这样犹太的弟兄们就能因此少受痛苦。此处，一位新约先知（1）预言了将要发生的事情，（2）这个消息需要顺从的回应。

徒 15:30-32 记载犹太和西拉两位先知，受耶路撒冷大会的差派去汇报会议的决议。作为先知，他们不只向信徒们阅读信函中的内容，更用许多的话鼓励和坚固教会。“犹太和西拉也是先知”（徒 15:32）这一表述，似乎表明他们二位与耶路撒冷的使徒和长老们，也就是写这封信的人在观点上保持一致。这封信的目的是为了教会的合一，上帝使用犹太和西拉，并藉他们的口用“许多的话”鼓励当地的信徒，从而起到支持这个目的的作用。

徒 21:10-14 再次提到亚迦布，他预言保罗将要在耶路撒冷被囚。此处作为先知的亚迦布，把从上帝那里领受的信息传给个人。他并未具体说明保罗是否应该去耶路撒冷，只是告诉保罗在那里将会发生什么。需要指出的是，对于如何应对这个预言，当时的人们却有着不同的意见。路加和保罗身边的人苦劝保罗不要上耶路撒冷去，但保罗却决议服从预言的指示。在对此事经过一番讨论之后，保罗的同工们最终尊重保罗的决定。

保罗的这个事情充分说明了在特定情况下，教会该如何应对先知所说的预言。

作为先知，亚迦布的信息和角色不应被质疑。同时也应意识到，预言并未明确告知保罗该采取什么样的行动。作为使徒，保罗顺服圣灵的带领，选择去耶路撒冷，而最终亚迦布的预言也得以应验。²⁵

这则故事也同今日的教会息息相关。如同保罗和他的同工们，今天的我们也要接受上帝藉着真先知的口所说的一切话。当我们将各样的劝告应用到我们各自的处境时，要像他们那样运用神圣的常识。同一位圣灵既给予了最初的启迪，也将在实际的运用中给予帮助。但这并不意味真诚的信徒们，对于如何在所处的环境中应用上帝的话语没有不同意见。当教会所面临的情况与圣灵的感动有所冲突时，信徒们需要有谦卑、柔和的心态。鉴于我们“所知道的有限”（林前 13:9），在某些特定

的情形中，上帝的心意并不总是十分明确。

有些人可能会认为不需要常识和辨别力（按照表面的意思来理解即可）。然而，每项劝勉有着各自的背景，并不总是适应于一个完全不同的处境。这就意味着，真先知的信息可以被先知真诚的跟随者们以灾难性的方式予以应用。比如，一位父亲写信给他懒散的儿子，催促他行动起来。但如果这封信被送到他另一个殷勤工作的儿子手上，就有可能引发严重的后果。具体情况要具体对待，在整个启示的背景下，通过圣灵的引导仔细的分析和研究，如此对今天的我们而言，过去的文字成了来自上帝活泼且强有力的话语。

除了《使徒行传》之外，《新约》中还有几处有关先知职分之属性更为重要的例子。在保罗写给提摩太的书信中，着重强调了预言（提前 1:18;4:14）。很显然，这些预言性的信息是保罗在提摩太被委任从事福音的工作时所告诉他的。这些“预言”可能就是保罗在林前 14:2-4-25 所提及的，预言性的信息揭示了一个人内心的秘密，这在怀爱伦的事奉中经常出现。



认识怀爱伦

几处关键经文

在《新约》中对于先知和预言的记载，集中体现在林前 12-14 章和《启示录》。

林前 12-14 章

在《新约》中，林前 12-14 章最为直接、主要的涉及有关先知和预言的问题。哥林多的信徒想要知道圣灵在教会中的工作，但保罗更关心教会的合一（林前 12:12-27，一个身子，许多肢体的比喻），这是该段经文的一个共同主题。林前 12 章把圣灵的恩赐列为两份清单（林前 12:7-11; 28-31），它们通常被认为是同等的，但两者之间又有所不同。

林前 12:7-11 提到了第一份清单，其所列举的恩赐是圣灵“显在”各人身上，而非先知的职分或角色。这份清单中的恩赐，主要强调圣灵的工作的具体表现，比如圣灵所赐的智慧的言语，以及知识的言语。所以，这部分的恩赐主要关注圣灵在人身上工作之后的结果，通过具体的作为“显在”各人身上。因此，在这份有关恩赐的清单中，你找不到“使徒”或“先知”等字眼，但它却提到了“预言。”与第二份清单不同的是，在这份清单中个人对于恩赐的显现没有固定的要求，无论何人、何时，只要他们愿意，圣灵就将这些恩赐给他们。

林前 12:28-31 则是第二份清单，其所列举的恩赐是上帝按照各人的职分所分赐。在教会中，这些职分都以复数形式出现，而“使徒”和“先知”则占据前两位。不同与第一份的恩赐清单，这些职分并非圣灵任意所分赐，而是可以被“切切

地求”(林前 12:11, 31)。正如上述所提到的, 这些恩赐在权柄上有等级之分。

林前 12:7-31 明确解释了《新约》中有关先知的职分(极少数), 与全体信徒中预言的一般表现形式和说预言, 这三者之间的区别。在教会领袖权威的排序中, 先知的职分在其它职分之上, 仅次于使徒(林前 14:5)。相较与永恒的明确性, 先知的信息并不完整(林前 13:9-12)。上帝给予我们的启示好比一个成人向一个两岁的孩子解释成人的事情。这是我们所能得到的有关上帝的启示最为清晰的知识, 但它之所以不完整是由于我们自身有限的理解力。

至于林前 14 章, 我们必须注意以下几个事实:(1) 本章的目的不是展示预言的性质, 而是将有序与合一带入哥林多教会的崇拜服事中(林前 14:40)。(2) 哥林多教会的情形是一种反常现象, 不能作为标准。因此, 我们切不可认为保罗所探讨的问题可以成为我们今天在一切事情上的标准。(3) 使徒保罗以实际行动明确表明他的使徒权柄高于那些在哥林多教会被称为先知的人(林前 14:37)。作为教会的建立者, 使徒的职责需拥有领袖的权威。对使徒和先知而言, 两者所领受的特别启示在品质上是一样的, 并且在受灵感的程度上没有高低之分。

用先知来描绘哥林多教会的个人们, 似乎与早前在先知的职分与更普遍意义上的预言表现形式和说预言之间的区别相矛盾(林前 12 章)。当然, 如果哥林多教会的人展现出来自上帝真实的恩赐, 那么说预言和对预言的使用将会更好的适配在他们中间所发生的事情。林前 14:29, 保罗通过吩咐哥林多教会中的“先知们”把他们的恩赐一次限制在两、三个人, 从而来规范这些恩赐。话虽如此, 但保罗本人似乎对这些真先知有所怀疑。因为在林前 14:37, 保罗说“若有人以为自己是先知……”虽然林前 14 章中的一些陈述(如 3-6 节, 22-25 节)似乎普遍适用, 但我们在其中所发现的大部分内容都被哥林多教会的奇怪情况所影响, 这种情况如此奇怪, 以至于哥林多的一位先知认为“耶稣是可咒诅的,”并认为祂是个灵(林 12:3)。林前 14 章中, 那对于削弱新约先知角色的试探, 必须以《启示录》的证据来予以回应。

《启示录》

由使徒约翰所写的《启示录》着重于约翰作为先知的角色。要遵守“这书上的预言”(启 1:3)。这书上的预言所具有的权威不容置疑, 其中的内容更不可有一字一画的增添或删减(启 22:18-19)。《启示录》的作者没有表明其使徒的身份, 虽然他完全可以这么做。作为新约的先知, 约翰展示了他的工作。有关这方面工作的关键经文乃是——启 19:10“预言中的灵意乃是为耶稣作见证。”启 19:10 必须根据启 22:9 及其背景来理解。

启 19:10 和 22:9 之间的相似性表明先知就是那拥有耶稣见证的人, 而这就是一切预言背后的灵(启 19:10)。²⁶ 这与《以弗所书》完全吻合, 新约的使徒和先知

所接受的启示的实质是基督对和平的宣告（弗 2:17）和“基督的奥秘。”显然，如同使徒那样，先知的见证就是为基督所做的见证。根据《启示录》，使徒亲眼见证了基督在世时所做的工作，而先知则是荣耀之基督的见证人。基督乃是上帝的道，先知所说的话具有跟使徒一样的权柄。

诸如此类的预言非但不会停止，更会持续到未来（启 10:11;11:3, 6, 10）。²⁷ 这些经文表明，“见证”一词再次同先知的工作联系起来（启 11:3,10）。对约翰而言，他从上帝那里所领受的这种恩赐并非只限于他的时代，以后亦会显现。

启 12:17 把预言的恩赐延伸到末后。在用象征性的语言描述基督的事件和上帝的子民在历史中的命运之后，启 12 章以在世界历史结束之前将有一批余民为耶稣做见证而作为总结。

启 12:17 和启 19:10 在措辞上完全平行，其中所提及的那些为耶稣做见证的人与启 22:9 的先知相等。此外，启 1:2 称耶稣的见证是约翰亲眼所“看见的”而不是他所“写下来的。”启 1:2 中“耶稣的见证”是约翰从上帝那里所领受的视觉性的预言的恩赐。启 12:17 表明这种视觉性的预言的恩赐将在末后余民的时候重现。虽然很少有学者注意到这些相似之处，但它们太引人注目了，不可能是巧合。

因此，对于我们所探讨的话题，《启示录》着重强调了四点：（1）新约的先知是旧约先知的翻版，彼此交相呼应（启 22:9；路 11:47-50）。（2）新约的真先知们对所领受之灵感的权威，与新约的使徒并无二致。（3）使徒和先知都亲眼见证了基督。（4）预言的恩赐并没有因正典的结束而终止，它将在人类历史的末期再现。

新约的先知和当前基督复临安息日会的问题

归根结底，一切的权柄都源自于上帝。作为创造主，上帝是全宇宙的终极权威。但上帝选择藉着自我的启示来展现祂的权威。因此，最为关键的问题是：哪里可以找到有关上帝自我启示的可靠描述？

《圣经》就是上帝的一种启示。既然基督徒接受这种说法，他们就该顺服《圣经》的权威，并使其成为他们信仰和实践的准则。很多人不得不面对这样一个事实：即使手握同样的《圣经》，但对其内容的解释却各有不同。有没有可靠的解释《圣经》的方法？如果人们对《圣经》一知半解，又怎么会认可它的权威呢？

很多基督复临安息日会的信徒试图以认为怀爱伦提供了上帝对于《圣经》终极灵感的解释来解决以上的问题。然而，因为人性使然，在很多人的思想中圣经注释取代了《圣经》。然而怀爱伦却拒绝这么做，她说“圣灵的赐予，绝不是——而且永不会——取《圣经》而代之的；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。”²⁸

虽然《圣经》是检验一切教导与经验的准则，但实际上很多人并未这么做。“有



认识怀爱伦

些自称研究圣经的人，其生活却直接违背圣经最简明的教训。因此，为了使男男女女无可推诿，上帝便赐下简明率直的证言，把他们带回到他们所忽略遵行的圣经……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。”²⁹

因此怀爱伦将怀著置于《圣经》之下，但从上帝而来的异象其权威不容质疑。“使我们成为独特子民的路标必须予以保守，也必定能得到保守，因为这是上帝藉着祂的圣言和圣灵的见证所指示的。祂呼吁我们坚定立场，坚守信仰，坚持基于不可置疑之权威的基本原则。”³⁰

那么基督复临安息日会的信徒该如何把这两项权威联系起来？《新约》给了我们些许证据。除了《旧约》和耶稣的生平之外，在《新约》中有关权威的来源有三个渠道，分别是：使徒，先知，以及“说预言的人。”“说预言的人”是指那些在某些特定的场合，在“圣灵的感动下”替上帝说话的人，但他们没有正式的职分（受感说预言的人并不一定是先知）。

在这三项来源中，使徒是最高，且最具普遍性的权威，一旦拥有这个职分，其权威毋庸置疑。先知次之，其权威具有区域性，通常是非正典性的，但作为上帝启示的领受者，他们所受之灵感的程度与使徒并无二致。然而，“说预言的人”所传的信息会被质疑，因为人们常常怀疑某一特定信息的神圣起源。

《旧约》有类似的三个分组：摩西，先知（包含正典与非正典的先知），以及那些偶尔说预言的人（撒上 10:5-13; 19:8-24; 王上 20:35-43; 王下 2:3-7）。这让人们很容易联想到《新约》中的：（1）使徒（《新约》正典的来源），（2）先知（新约时代非正典的先知），（3）说预言的人（新约时代受圣灵感动说话的人）。

无论这种简洁的划分有多么吸引人，它都存在一些问题。其中最主要的事实是，就启示而言，《新约》中没有明确区分使徒和先知。³¹但如果使徒作为启示的来源，仅限于公元一世纪（正如许多人认为的那样），那么一个更明确的区分可能是“创立者”——由使徒和先知组成——他们的工作已经完成（弗 2:20），以及那些新约先知，虽然是非正典的先知，但其工作会持续到末后（启 10-12 章）。

在此背景下，怀爱伦的恩赐等同与《新约》和《旧约》中非正典的先知。她为个人与教会提供了全备的劝勉。她揭示了人们内心的秘密。通过异梦和异象向人讲述天国和天国的知识。她以附有权威的话给予人劝勉和鼓励。不止如此，怀爱伦还预言了未来，包括历史末期的场景，就像《启示录》中的先知约翰一样。然而她的工作又与那些写《新约》的“创立者”（使徒和先知）有所不同；当然也同“说预言的人”有所区别，他们的权威更接近牧养教会。显然，怀爱伦属于后者，因为她的恩赐具有明确且持续的预言性，以及与她同时代的人对这种恩赐的一贯态度。

我们如何把怀爱伦在当前处境下的直接权威与今日基督复临安息日会对一般权威的需求联系起来？同样的原则也适用于解经。尽管就话语的应用层面而言，相

较于已去世之先知所写的话，来自活着的先知直接的话语显然会更加清晰，但它们依然为上帝在特定环境下的明确教导作了见证。³² 在圣灵的指引下，教会将使用《圣经》已知的分辨力予以检验和慎思明辨（林前 14:29；帖前 5:19-21；罗 12:6），正如教会把《圣经》的教导应用到自身实际的挑战中去。³³

总而言之，怀爱伦的主张非常明确；她是上帝的使者，她的话具有神圣的权威。这就不允许我们轻视她。有些人认为她是一个骗子，其他人则认为她大脑受损或患有妄想症。无论是她的生活还是作品都不符合这种负面的评价。最好以字面意思来看待她所宣称的角色——上帝的使者，这也正是《新约》所要求的角色。用正确的解经原则来衡量她的每部作品，同时也感谢上帝，藉着怀爱伦的作品让我们更加明白上帝的旨意。



认识怀爱伦

参考文献

- 1 Among others: Joseph Bates, “The Gifts of the Gospel Church,” Review and Herald, April 21, 1851, 69, 70; D. T. Bourdeau, “Spiritual Gifts,” Review and Herald, December 2, 1862, 5, 6; 怀雅各“预言之灵,”《评阅宣报》1870年,2月1号,45。
- 2 英文“先知”(prophet)一词源自希腊文。
- 3 如无特别注明,本文所引用之经文均来自《新英王钦定版圣经》(New King James Version®)。
- 4 Rolf Rendtorff, “[prophetes], etc.,” in Theological Dictionary of the New Testament, ed. Gerhard Friedrich, trans. and ed. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968), 6:796-799.
- 5 Siegfried H. Horn, ed., Seventh-day Adventist Bible Dictionary (Washington, DC: Review and Herald®, 1960), s.v. “prophet.”
- 6 Rendtorff, “[prophetes], etc.,” Theological Dictionary of the New Testament, 806, 807.
- 7 类似的列表可以在基督复临安息日会圣经词典中找到, s.v. “先知”。
- 8 G. V. Smith, “Prophet; Prophecy,” in International Standard Bible Encyclopedia, fully rev. ed., ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), 3:1003.
- 9 Prophetes, prophetis, propheteia, propheteuo, prophetikos。
- 10 Apostolos, apostole。
- 11 Karl Heinrich Rengstorff, “dnoatoAoc; [apostolos], etc.” in Theological Dictionary of the New Testament, 1:421。
- 12 Walter Bauer and Frederick William Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s.v. “dnoatoAoc; [apostolos].”
- 13 Rengstorff, “dnoatoAoc; [apostolos], etc.” Theological Dictionary of the New Testament, 423。

- 14 Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), 160-204.
- 15 Hans Dieter Betz, "Apostle," *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (Garden City, NY: Doubleday, 1992), 1:310.
- 16 Gerhard Friedrich, "[prophetes], etc.," in *Theological Dictionary of the New Testament*, 6:850. 保罗在其书信中对自己的记述与旧约的先知之间有诸多相似之处。保罗明确知道自己作为使徒的使命与旧约的先知们相似。见 M. Eugene Boring, "Prophecy (Early Christian)," in *Anchor Bible Dictionary*, 5: 498.
- 17 通过对这两种模式拓展性的理解就会发现, 这就是摩西在《旧约》中的角色(民 12: 6-8), 以及施洗约翰, 路 7: 26)。
- 18 Ellen G. White [EGW], "An Open Letter From Mrs. E. G. White to All Who Love the Blessed Hope," *Review and Herald*, January 20, 1903, 15; quoted in *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine* (Washington, DC: Review and Herald®, 1957), 93.
- 19 怀爱伦,《善恶之争》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1939), viii.
- 20 林前 14: 37 "若有人以为自己是先知……。"
- 21 在《新约》中"先知"一词只有两次被用于女性身上, 女先知亚拿(路 2: 36), 假的女先知耶洗别("自称是先知的妇人耶洗别"启 2: 20)! 腓利四个女儿虽未被称为"先知," 但却称她们是"说预言的"(徒 21:8-9)。多 1:12 提到, 一位克里特的本地人也被称为"先知。" 有克里特人中的一个本地先知说: "克里特人常说谎话, 乃是恶兽, 又馋又懒。"
- 22 Rendtorff, "npō'nTn̄ [prophetes], etc.," *Theological Dictionary of the New Testament*, 783.
- 23 Ibid., 791.
- 24 Bauer and Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s.v. "npō'nTn̄ [prophetes]。"
- 25 虽然回想起来, 人们可能会质疑亚迦布的预言似乎不准确(最终在耶路撒冷捆绑保罗的是罗马人, 而不是犹太人: 徒 21: 33), 但最初听到这预言的人却对此并未怀疑。关键点在于预言的准确性(保罗确实在耶路撒冷被抓), 至于被谁所抓并非亚迦布预言的重点。大多数预言的都是有条件性的, 而环境会影响细节(见赛 11:15, 16, 作为原则上应验, 但并未详细说明的预言的例子)。
- 26 启 22: 9 中"并那些守这书上言语的人"在语法上与约翰的"弟兄"没有联系, 因他们在启 22:9 中被称为先知, 并在启 19:10 中为耶稣作见证(预言中灵感)。启 22:9 只是再次强调, 天使不值得约翰敬拜, 也不值得任何像约翰一样的先知敬拜, 甚至《启示录》的读者也无需敬拜天使
- 27 值得注意的是, 这三个关键词—先知, 预言, 说预言, 都被用在启 11 章中两位见证人的工作上。
- 28 怀爱伦,《善恶之争》。
- 29 怀爱伦《教会证言》, 卷五: 663-665。
- 30 怀爱伦,《信息选粹》卷一: 207, 208。
- 31 两者都受耶稣的"差遣"(路 11: 49, 50)。两者都是旧约先知的对应物(马太福音 23: 29-

37)。两者都是“根基”的一部分(弗 2:20)。两者都领受了有关“基督的奥秘”的启示(弗 3:4, 5)。两者都是《新约》正典的作者(《启示录》)。

32 关于活着的先知口头所说的话和死去的先知书面文字，人们在对待方式的区别，见 Jon Paulien, *The Deep Things of God* (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2004), 62-78。

33 就宣教学上来说，这种研究被称为“批判性处境化。”至于“如何”了解处境化，详见 Jon Paulien, “Dealing With Syncretism in Insider Movements,” in *Faith Development in Context: Presenting Christ in Creative Ways*, ed. Bruce L. Bauer (Berrien Springs, MI: Department of World Mission, 2005), 217-251。



认识
怀爱伦

第 2 章

启示与默示：怀爱伦的理解

梅林·伯特（Merlin D. Burt）

怀爱伦相信她的信息是在圣灵的感动下写成。她说“圣灵是圣经和预言之灵的作者。”¹在谈到上帝所给予她有关预言的启示时，她解释说“古时上帝藉着先知和使徒的口对人说话；现今祂藉着圣灵的证言向人说话。”²就质量而言，圣灵的感动无论是在《圣经》还是怀著中，没有任何区别，只是目的各有不同。至于《圣经》的目的和角色与怀著之间明显的区别将在下章中予以讨论。无论哪种情况，正确理解上帝的启示和默示对于任何想要恰当地解释和理解神圣交流的过程都至关重要。³

《圣经》清晰的展示了新、旧约的先知对于默示的领受，基于怀爱伦一生的事工，基督复临安息日的信徒对于领受默示有着一一种独特的观点。我们从怀爱伦的生平和著作中，能够进一步的了解这个过程。她与圣经的先知有着相似的经历。本文的第一部分将对有关“上帝的启示”和“默示”的一些重要术语予以定义。第二部分将呈现有关默示的常见理解。第三部分将对一些有问题的范式给予解释，而这些范式在历史上被用来解释默示的过程。对于上帝的默示如何作用在怀爱伦的生活和事工中的这一过程，我们将在第四部分呈现怀爱伦本人的理解。

重要术语的定义

对基督徒而言，上帝是我们一切的存在、身份、意义和目的的源头。作为宇宙的创造者和维护者，上帝是绝对的权威，无论我们是否意识到这一点。因为上帝通常不会通过口传和眼见的方式直接启示祂自己，人们对于上帝的理解是基于祂的创造之工，或者祂对我们的看顾，以及先知的話。在大约 1500 年的时间里，整本《圣经》的核心一直都是道成肉身的耶稣和福音故事，这奠定了我们理解上帝的基础——祂的品格与心意。

上帝的启示通常可分为两类：一般启示与特殊启示。这些神学术语有助于我们合理化自己的理解。关于特殊的启示将在先知性的启示、默示和圣灵的光照部分予以进一步的解释。应理解的是，这些都是简单的描述性术语，用来帮助我们理解神圣交流的各个方面。圣灵的运行虽各有不同，但也有重叠之处，这种复杂性不在本章的讨论范围之内。

一般启示

从普通意义上来说，上帝已通过大自然，人的直觉、良心，以及对世人的看顾，向人类启示祂自己。“自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿”（罗 1:20；另见创 1:26-27；3:15，徒 17:26-28）。⁴ 一般启示是通过自然的方式从外部或内部观察而得到。单独来说，一般启示不提供一种能带来救赎的理解。圣灵通过一般启示来触动每个人的思想和内心。

特殊启示

相较于一般启示，只有当上帝更直接的启示祂的信息时，特殊启示才会到来。除非上帝特别的启示祂自己，否则上帝无法为人所知。《圣经》由特殊启示而来。虽然有各样的方法对特殊启示进行分类，但在基督教的信仰中以下三种较为常见，尤其是前两种特别适用于先知的角色。

预言性的启示

通过圣灵来实现上帝与人的明确交流通常发生在预言性的启示中。在这一过程中，上帝通常会借助直接的异象或异梦把信息启示给某位先知（民 12:6；摩 3:7）。《圣经》大部分的内容都是以这个过程来到我们面前。怀爱伦称自己经历过这样的启示。对预言性的启示和圣灵光照的混淆，有时候会导致虔诚的人们因通过圣灵的光照而经历了圣灵的工作，认为自己具有预言的恩赐。

上帝有时候会给予个人超自然的引导和交流，但这种沟通并不一定带有先知的地位或权威。就信息的领受者而言，个人的启示对其本人很重要但对整个教会来说则并不是，当然其所领受的启示必须与《圣经》和谐一致。先知蒙召是要把从上帝那里所领受的特定的信息传给他人。他们的职责就是作为上帝的代表——上帝的信使。重要的是要明白所有真正现代预言性的启示和圣灵的光照都是面向《圣经》。

默示

默示是圣灵的工作，通过以个人口头或书面的形式传递神圣的交流。在《圣经》中，上帝以人作为一种媒介来实现灵感的交流是可信且具有权威性。“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）。以功能来说，在圣灵的运行下启示与默示合作无间，从而按上帝的心意来揭示和传递上帝的信息。

基督复临安息日会的信徒接受《圣经》的绝对权威，认为它是上帝的启示，为要使用他们明白真理，并装备他们过基督徒的生活。圣灵通过启发我们的悟性帮助我们明白《圣经》的话语，并将被灵感的先知的启示带入我们的思想和内心，使我们的人生得以改变。一旦一个人开始承认并敬拜上帝时，那么藉着《圣经》，上帝的启示就成为个人的权威和改变人心的能力。《圣经》是默示的产物，但怀著也是默示的结果，正如本章开头部分所提到的，怀著和《圣经》有着重要的区别。

圣灵的光照

圣灵的光照是圣灵在每位信徒的生活中一项特别启示的工作。它是上帝超自然的工作，赋予《圣经》或灵感的著作以活力，并提供对于救赎的理解。“你的话是我脚前的灯，是我路上的光。”“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理……他要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们”（诗 119:105；约 16:13-14；另见林前 2:9-16）。不应把圣灵的光照同预言的启示相混淆。彼后 1:19 提到，正是因为先知更确的预言，从而让“晨星”——耶稣，出现在我们心中。那将预言的信息给予先知的同一位圣灵也把圣灵的光照（又作悟性）带给信徒。虽然两者都源于圣灵特别的运作，但先知的话是定义和验证神圣交流的最终来源和潜在权威。

有关“默示”的常见观点

多年来，基督徒从字句到存在性的相遇来看待默示的范围。对于默示如何在先知的身上工作，神学家们对此有不同的解释。这些观点五花八门，有些既复杂又难懂。就功能而言，对默示的理解可归为三种，并且基督复临安息日会的信徒对此也并不陌生。下图代表了有关“默示”的主流观点。

字句默示（verbal inspiration）——神

思想上的默示（thought inspiration）——神与人

存在性相遇的默示（existential encounter inspiration）——人

有关“默示”的其中一个极端就是字句式的默示，此观点认为圣灵几乎完全

控制整个默示的过程。另一个极端则是存在性相遇的默示，此观点认为一切取决于个人对上帝的印象，整个默示的过程几乎由人掌控。再看“思想上的默示，”此时我们会发现此观点将第一种观点（字句上的默示）和第三种观点（存在性相遇的默示）予以了融和，神圣的交流和人自身的想法都被涵盖其中。接下来我们会逐一解释“字句上的默示”、“思想上的默示”和“存在性相遇的默示”

字句默示观（Verbal inspiration）

字句默示观源自口授式或机械式默示观，认为上帝逐字逐句的把控字句的内容。20 世纪初期，基要派（Fundamentalists）因各种原因同基督复临安息日会有着紧密的交流，从而影响了基督复临安息日会的信徒对“默示”的认知。严苛的字句默示论者主张《圣经》绝无错误（Bible inerrancy），也不可能有误（Bible infallibility），他们认为最原始版本的《圣经》乃是由上帝口述而成，其方法同上帝在西奈上赐下十诫时大致相同。有些人则认为上帝对先知们在写作时的用词予以了限制，并且《圣经》中绝大多数的用词由上帝所选择。人的自主性则被移除或被最小化。对“字句默示观”而言，上帝不仅默示《圣经》的作者们，更把控他们的用词，而先知的角色更像是上帝的笔而不是上帝的执笔者。⁵

圣灵的光照或相遇默示观

“圣灵的光照观”（illumination view），由弗里德里希·施莱尔马（Friedrich Schleiermacher, 17 世纪末——18 世纪初的历史批判神学家）所倡导，20 世纪早期的“一神论者”（Unitarians）和一些信奉“相遇默示观”的神学家们声称圣灵的光照运行在所有信徒的身上从而增强了他们属灵的洞察力。持这一观点的人并未看到先知们所经历的和普通基督徒可能经历的，存在着质的区别。即使不否定这种观点，此观点也会淡化新的客观真理或命题性的特殊启示这一概念。并且把《圣经》贬低为一种自然主义的过程。凡倾向这一观点的基督复临安息日会的信徒可能依然会尊重怀爱伦，但只会把她视为一位在属灵或个人经历方面的权威人士。

思想默示论

在“思想默示论”中，上帝确保先知充分的明白所领受的启示，从而让他们以一种认真负责的态度用各自的话语将信息准确无误的传给预期的受众者。这并不排除上帝有时会亲自指导先知的措辞或用词这一可能性，不过这并非上帝所常用的方法。根据此观点，上帝通常的工作方式是在先知的思想中建立一种对神圣交流



认识怀爱伦

的准确理解。然后，上帝的信使在圣灵的指导和监督下，以这样一种方式传达上帝的信息。

怀爱伦与思想默示论

从怀爱伦的论述中不难看出她的理解更接近“思想默示论。”她说：“受到灵感的，不是圣经的语言，而是圣经的作者。灵感的对象，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。”⁶

很多基督复临安息日会的信徒都称自己相信“思想默示论。”但它的解释却有着很大的多样性。其范围可以从近乎严苛的“字句默示论”延伸至“相遇默示论。”如果相信“思想默示论”的人对此观点的解读倾向于“字句默示论，”那么他们就会认为既然思想需要通过文字表述出来，因此上帝必须对表述思想的文字予以把控。这种对“思想默示论”近乎“字句默示论”式的解释将限制先知自身理解力的发展或允许他们犯一些无足轻重的错误，而这需要一定程度的准确性，但这在《圣经》或怀著中并不明显。

还有一些声称相信“思想默示论”的人，其实际的解释更接近于“相遇默示论。”他们认为被上帝灵感的先知们的思想是神圣的，但又允许先知的表述可以有重大的错处。比如，他们错误的认为上帝在思想上向摩西启示了《创世记》，但对于创世的叙述摩西则大量援引自他同时代的人，因此摩西对于有关六日创造的历史可能没有给予准确的描述（创1）。一些支持“思想默示论”的基督复临安息会的学者并未全盘接受“相遇默示论。”他们主观的把默示局限在救赎一事上，而在其他问题上留有很大的错误空间。

即使有部分基督复临安息日会的信徒声称自己相信“思想默示论，”但从功能性的角度来说，这部分信徒要么是“相遇默示论者，”要么就是“字句默示论者。”事实上，在认知上越接近“思想默示论，”其观点就越温和；相应的也就减少了另外两个极端观点所带来的弊端。但这些常见的描述还不足够。怀爱伦将思想上的默示同灵感之过程的道成文字观结合起来，从而超越了这些狭隘的定义。

尽管探讨这些“默示”的类型有助于我们理解，但它们都有着各自的局限性。因此，或许可以建议一种更具化身性的、综合性的或整体性的方法，正如怀爱伦所经历的那样。在更详细地研究这个概念之前，有必要举例说明在结合各种“默示观”上一些有问题的方法。

一些有问题的范式

在基督复临安息日会的历史上，有些人试图通过主张默示的程度以偏颇性的方法整合各种“默示观。”

巴特勒（G. I. Butler）——曾担任全球总会的会长，和乌利亚·史密斯（Uriah Smith）——曾任《评阅宣报》主编（Review and Herald），声称当怀爱伦在异象中看到上帝向她所显示的，并写下有“蒙指示看到……”这样的表述时，表明这是最高程度的默示。但当怀爱伦表达其自身的见解时，其所表达的信息就并非蒙上帝所默示。1884年，通过巴特勒发表在《评阅宣报》上的十篇文章，乌利亚的观点得到进一步的发展。⁷巴特勒认为上帝的默示可分为五个等级，但怀爱伦直接拒绝了这一观点。对于乌利亚·史密斯（Uriah Smith）和其他人所认为的她自身的观点并非来自上帝的默示，这一说法。怀爱伦写信回应说：

“在半夜以后三点钟之时，我软弱发颤地起来，写信给你。那是上帝藉着瓦器说话。你也许说，这不过是一封信罢了。不错，这是一封信，然而却是出于上帝圣灵的感动，把所显示给我的事，陈明在你的面前。在我所写的这些信中，也就是我所作的见证上，我乃是把主所指示我的事传述给你。我在报刊上所写的文章，没有一篇是仅仅发表我个人的意见。这些都是上帝在异象中启示给我的，是从上帝宝座所发的宝贵亮光。”⁸

有关获取默示之方法的争论，其中一个现代的例子出现在格雷姆·布拉德福德的《先知亦是人》（*Prophets Are Human*）和《不只是一位先知：我们如何失去又找回真正的怀爱伦》二书中（*More Than a Prophet: How We Lost and Found Again the Real Ellen White*, Graeme S. Bradford），并将其与罗素·斯坦迪什和科林·斯坦迪什的《所有先知中最伟大的那位》进行比较（*The Greatest of All the Prophets*, Russell Standish and Colin Standish）。⁹

布拉德福德（Bradford）在神学上遵循了把默示与权威分为不同等级的方法，在某些方面类似于巴特勒和史密斯。此外，他在书中引用了几位现代福音派系统神学家和思想家的观点，比如韦恩·古德恩（Wayne Grudem）和D·A·卡森（D. A. Carson），虽然他同他们在“字句默示论”上的观点稍显相左。2002年，布拉德福德出版了《先知亦是人》一书（*Prophets Are Human*），该书呈现的是虚构人物史梅瑟斯特博士（Dr. Smithurst）和一对名叫道格和简的夫妇（Doug and Jean）之间的圣经扩展研究。尽管此书具有可读性和福音性，但在神学和历史方面却给出了一个松散的介绍，特别强调怀爱伦在人的层面的经历。¹⁰

2006年，布拉德福德所出版的《不仅仅是先知》一书，展现了对怀爱伦预言之恩赐更为正式的研究。这本书通过其出版者，萨缪尔·巴赫欧奇（Samuele Bacchiocchi）得到了推广。此书更为详细的解释了布拉德福德对怀爱伦先知事工的看法。他主张



认识怀爱伦

不同类别的预言恩赐具有不同程度的默示权威。¹¹

在他看来怀爱伦预言的特征在程度上亦有所不同：（1）“但以理和约翰”一有“末世的异象”；（2）亚迦布面向不同的人群宣教，但职分上低于使徒；（3）林前14章中的“先知”有时候也会犯错，需要接受会众的评估。¹²如此一来，读者就可以自行决定应把何种程度的权威或默示对应于怀爱伦的各种著作中。因此，根据布拉德福德的说法，怀爱伦的某些著作具有完全默示性的权威，而另一些则包含错误。

2004年，独立的改革宗作家罗素·斯坦迪什和科林·斯坦迪什出版了《所有先知中最伟大的那位》一书，并以此来回应布拉德福德在《先知亦是人》和《不仅仅是先知》中的观点。¹³斯坦迪什广泛谴责各神学派别的教会领袖，但尤其尖锐地反对当时澳大利亚的事态发展。他们提出了一种功能性的“字句默示论，”此观点受到了基督复临安息日会的教师、作者和领袖们的广泛批评；但在某些情况下，并不与事实相符。

他们的结论是：“一个微小的错误就会摧毁真理，不管还剩下多少真理，”并认为怀爱伦的作品中即使是很小的历史细节也没有错误。¹⁴正如我们将看到的，此立场与怀爱伦自己对默示的理解不一致，从而产生新的问题并降低人们对怀著的信心。

因此，这些不同的方法表明了基督复临安息日会的信徒对怀爱伦默示权威的理解并不明确，和对正确理解“默示”的必要性。我们需要一种更全面和整体的方法来研究“默示”这个主题，包括怀爱伦自身的理解。¹⁵

怀爱伦的默示道成肉身观

怀爱伦将“默示”同耶稣的“道成肉身”作比较并予以解释。她看出上帝的启示与人的经验交织在一起。因此，诸如“字句默示”、“相遇默示”和“思想默示，”等理解默示的方法在范围上有着各自的局限性，它们并未洞悉个人在神——人之间在“启示”和“默示”这一过程中的复杂性。以下的两段论述有助于我们理解怀爱伦的观点。

“《圣经》自述乃上帝所著，然而却是藉人手写成的；而各卷中不同的笔调，也表现了作者的不同性格。《圣经》中的真理固然“都是上帝所默示的，”（提摩太后书3:16）但却是用人的言语表达出来……整本《圣经》乃是用人的话语表达上帝所赐的真理，这就显明了神与人的联合。这一联合也存在那位既是上帝的儿子，同时也是‘人子’基督的本性上。这样‘道成了肉身，住在我们中间’（约翰福音1:14）。”¹⁶

“上帝以不完美的语言对人讲话，为使人类衰退了的感官、迟钝和属世的悟性能领会祂的话。上帝就这样屈尊迎合堕落的人类。圣经的语言虽然十分单纯，仍不能完全表达上帝的伟大思想。有限的表达方式无法充分体现无限的思想。”¹⁷

当上帝的信息被先知理解后，就成了先知自身经验的一部分。怀爱伦所注重的是信息的本身。虽然文字是思想的表述，也非常重要，但怀爱伦的焦点在于思想。在被启示的过程中，怀爱伦总是以谦恭的态度把上帝的作为置于首位。她把所领受的思想归于上帝而不是她自己。在怀爱伦最为知名的有关默示的叙述中，她援引了加尔文·斯托（Calvin Stowe）的话，但改变了其中的措辞以反映自己的观点。¹⁸ 斯托提到是人被默示，而非思想；并进一步的认为是先知“构思”了思想。怀爱伦在表述时彻底移除了斯托所说的是人被默示而非思想这一观点，而是认为是圣灵将思想“注入”了先知。¹⁹

当圣灵藉着“默示”工作时，并不只是感动人的某一方面；而是被默示者的头脑、思想、情感，个性，身体以及感官的回应都包含在内。整个人都被置于圣灵的引领之下。当然，其本人依然留有自身的各种弱点。上帝屈伸降卑以便使我们能更好的同祂交流，并明白祂的信息。

正是通过其自身的感官，怀爱伦获得了对上帝信息的理解。通过异象和其它方式，上帝的引导、影响，有时甚至通过控制她的感官，比如视觉、听觉、动觉，以及她的思想、情感和社交反应，以便与她沟通。怀爱伦经常见异象，异象中既包含了生动的画面也有口头的解释。她认为所有这些都是上帝在启示和默示的过程中使用的有效层面，因为这与她作为上帝特殊的先知性的使者的工作有关。这是一个道成肉身式或整体性的过程。

异象的经历与画面性的描述

怀爱伦在其作品中上千次的写下“我蒙指示”或“我曾看见。”尽管有时候上帝的使者亲自对她说话，但她很多异象的启示都是以动态的场景或过去、现在或未来的人物、地点和事件的表现形式出现。上帝也会在意象中向她展示预言性或象征性或说明性的故事，但这些故事通常不是真实的事件。有时候，异象会反复出现直至怀爱伦明白所见之异象的意思。随着时间的推移，她对在意象中所看到的事物的理解也会增加。²⁰ 在被灵感的过程中，她对所见之事物的理解以及在向他人描述这些事物方面得到了上帝的帮助。在某些方面，她的经历如同以西结、但以理或门徒约翰那样。

怀爱伦的第一个异象是象征性的。在意象中她看见耶稣正带领上帝的子民走在通往新耶路撒冷的小径上。她首先描述了所见到的这幕景象，然后她解释说这一幕象征米勒尔派信徒所经历的大失望。²¹

有时候她在意象中的经历有助于正确的传达上帝的信息。在 1845 的春天，在她所领受的新天新地的异象中，她被带到新天新地中与耶稣同行。她闻到了花香，也听见了鸟叫，感受到那些已蒙救赎之人的喜悦。当她在意象中与已蒙救赎之人互



认识怀爱伦

动时，耶稣亲口向她解释这些场景。这如此真实的异象，就在只差吃到生命树的果子时戛然而止，然后她被告知要把所看见的告诉众人。

在表达异象中的所见所闻时，她总是用自己的话来叙述并予以解释。很多时候，这些都是以对个人或教会的劝勉形式而出现。她对异象中所见之事物的解释简洁而又直接。以下是两个生动的例子：

“世界展开在我面前，我看到黑暗象死亡的棺罩。这是什么意思呢？我看不到亮光。然后我看到亮光一闪，然后又是一点亮光，这些亮光越来越多，越来越亮，不断增多增强，直到成了世上的光。这些就是在耶稣基督里的信徒。”²²

在写给约翰·哈维·凯洛格（John Harvey Kellogg）的信中，怀爱伦说：

“其他许多与你有关的场面呈现在我面前。有一次我看到你设法将一辆大车推上陡坡。这辆车不但不往上行，反而不住地往下滑。这辆车代表商业目的的食品生意，这种生意一直以上帝所不悦纳的方式进行着。”“还有一次我看到你像一个骑在马上将军，还带着一面旗帜，旗帜上的字是：‘上帝诫命和耶稣真道’（启 14：12）。有一位来把你手中的旗帜夺了过去，践踏在尘埃。我看到你被使你与世界结合的人包围着。”²³

这样，上帝的思想通过异象或画面性的描述得以被传递，然后怀爱伦在圣灵的引导下以一种值得信赖的方式来分享。²⁴

在用词上的指引

怀爱伦曾明确表示虽然其思想来自于上帝，但她用自己的话把这些思想表述出来：“在此我愿声明：虽然我把这些异象写下来是靠着主的灵，正如我接受这些异象是靠着主的灵一样，但是我用来叙述所见之异象的话乃是我自己的。除了天使亲口对我所说的话以外。而在后一种情况下我总是加上引号。”²⁵ 天使的话通常带有解释性，以此帮助怀爱伦更好的明白所见到的异象。

在异象里看到天国中的一切是如此的井然有序后，怀爱伦写道“天使说：‘当在祂面前谨慎而行，因祂坐在高高的宝座上。祂的荣光充满了圣殿。’我看到天上的万物都井然有序。天使说：‘你们要看，基督是头，要按着次序行，要按着次序行。做每件事都要有意义。’”²⁶ 这些异象对教会理解上帝有关组织架构的心意起到了即时的帮助。有时候，这些最初神圣信息的交流似乎是如此的直接和未经修饰。

后来，怀爱伦会根据具体的异象或神圣交流时所涉及的各种主题，写信劝勉会众。当怀爱伦得知把圣灵的默示错误的理解为字句式的默示时，她写信劝告对方说：“你在信中提到你早期受过训练要绝对相信证言，你说‘我受引导得出结论并且坚定相信，你公开或私下说的每一句话，你在任何情况下写的每一封信，都和十条诫命一样是上帝默示的。’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。”²⁷

虽然这些话都是怀爱伦亲笔所写，但有时候在选择正确的用词上会得到她助手的协助。以下是其中的一种情况。

“在夜间时分，我在讲说和写下清楚告诫的话。我醒来后心情非常沉重，以致不得不再次提起笔。许多事项以不同的方式被展现在我心眼面前，我便不敢安歇或保持安静。”²⁸

另一种她从实际的用词中获得指导的方式是，她会重复阅读自己初次写下的内容，尽管这似乎是一种例外而非惯例。

“夜间我从睡眠中起来，在日记中写了许多对我和任何一个听到的人来说象是新的事。我若没有在自己的笔迹中看到这事，就不该以为我的笔写过这事。”²⁹

后来，当怀爱伦和她的助手准备把她所写的汇集起来编辑成一本书时，她在写作时就会写得更加全面，并且通常不会引用天使所说的话或不提及她所见到的异象。相反，她会在救恩主旨的背景下分享这些原则。

当怀爱伦所准备的资料是基于信息或思想时。有时上帝会帮助她用恰当的措辞来表达她的思想。“最珍贵、最简洁、最令人振奋的真理就在这些珍贵的书中。在写这些珍贵的书时，当我为选择用于表达某个概念的用词而犹豫时，上帝就会让那个合适的词浮现在我的脑海中。”³⁰“有些人说：‘有人操纵她的作品。’我承认这个控告。是上帝——这位大有谋略者，祂将各样的事呈现在我面前。”³¹所以，上帝使用怀爱伦的每个方面，从而确保她能以一种可信赖的方式把上帝所要让世人知道的信息传递出去。

虽然在怀爱伦写作或说话时的具体用词上，圣灵的默示有时候会给予帮助；但通常情况下她的表述是基于她自身对所见之事物的理解。她在表达和理解上所得到的帮助也源自其它方面，比如阅读、学习和各种人际交往，这些都帮助她完善了自己和读者的理解。她所阅读的各种的资料和从别人那里所听到的，增强了她对上帝向她所启示之内容的理解，从而促进了她的表达能力。有关这方面的更多信息，请参阅第 11 章“怀爱伦和消息来源”。

虽然怀爱伦将默示理解为神人合作，但她并未就此总结说她一切的经历和交流都是在圣灵的指导下进行的。她每日的生活和家庭关系与他人无异。通常情况下，那些日常生活中的言谈举止，对事物稀疏平常的看法，以及往来书信中的交流，并不是来自于圣灵特殊的默示。³²

对读者而言，重要的是要意识到怀爱伦对神圣和普通的区分，因为这与她的作品和经历有关。

那些阅读《圣经》或怀著的人常常用狭隘的术语来定义“启示”与“默示”，而这会导致混淆，有时候甚至会对神圣的交流失去信心。最好是让《圣经》和怀著来定义“默示”是如何工作的，而不是构建一个不全面的人为的框架。



认识怀爱伦

无论是《圣经》还是怀著都呈现了一幅有关“默示道成肉身观”（an incarnational view of inspiration）的和谐画面，即圣灵对先知整个人和经历施以影响，也就是先知整个人被灵感。这通常是借由神选的带有注释的表征来完成。目的是让信使能够明白上帝的信息，并为他们提供方法使其能将信息传给上帝所希望领受的人。先知们用他们自己的话传达上帝的信息或思想，虽然必要的时候上帝会在他们用词的选择上给予帮助。上帝是信息的源头，但借由人来完成；因此神——人不可分割。虽然人是“瓦器”有着自身的软弱和局限，然通过圣灵，上帝确保其话语已被传达，且信息是可靠和值得信赖的。如下一章所述，这种交流并未脱离《圣经》，并总是向人们指明《圣经》是基督教信仰和实践的根基。

参考文献

- 1 怀爱伦，“致约翰·凯洛格的信”《信函》第92号，1900年，7月2号。
- 2 怀爱伦，《教会证言》（Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948），卷五：661。
- 3 See Raoul Dederen, “Revelation, Inspiration, and Hermeneutics,” in A Symposium on Biblical Hermeneutics, ed. Gordon M. Hyde (Washington, DC: Biblical Research Committee, 1974), 8; Norman R. Gulley, Systematic Theology: Prolegomena (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003), 1:294; Siegfried H. Horn, “Inspiration,” in Seventh-day Adventist Bible Dictionary, ed. Don F. Neufeld (Washington, DC: Review and Herald®, 1960), 524。
- 4 如无特别备注，本文所引用之经文均来自《新美国标准版圣经》（New American Standard Bible®.）。
- 5 见 James M. Gray, “The Inspiration of the Bible: Definition, Extent, and Proof” in The Fundamentals: A Testimony to the Truth (Chicago: Testimony Publishing, 1910-1915), 3:7-41。
- 6 怀爱伦，“顺服《圣经》,”《手稿》第24, 1886年（于1885年，写于欧洲的日记）；怀爱伦，《信息选粹》（Washington, DC: Review and Herald®, 1958），卷一：21。
- 7 George I. Butler, “Inspiration,” Review and Herald, January 8, 1884, 57; January 15, 1884, 41; January 22, 1884, 57, 58; January 29, 1884, 73, 74; February 5, 1884, 89, 90; April 15, 1884, 249, 250; April 22, 1884, 265-267; May 6, 1884, 296, 297; May 27, 1884, 344-346; June 3, 1884, 361, 362。
- 8 怀爱伦，巴特尔克里克教会的见证（Oakland, CA: Pacific Press®, 1882），49；见怀爱伦，《教会证言》卷五：67。
- 9 Graeme S. Bradford, Prophets Are Human (Victoria, Australia: Signs Publishing, 2004)；Graeme S. Bradford, More Than a Prophet: How We Lost and Found Again the Real Ellen White (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 2006)；Russell R. Standish and Colin D. Standish, The Greatest of All the Prophets (Narbethong, Victoria, Australia: Highwood Books, 2004)。



- 10 See Denis Fortin, “Ellen G. White as Messenger of the Lord: What Else Could Dr. Smithhurst Say?” Ellen White and Current Issues Symposium 1 (2005) : 6-25。
- 11 Wayne Grudem, The Gift of Prophecy in the New Testament and Today, rev. ed. (Wheaton, IL: Crossway Books, 2000) ; D. A. Carson, Showing the Spirit-a Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14 (Homebush West, NSW, Australia: Lancer Books, 1988) ; Ben Witherington III, Jesus the Seer (Peabody, MA: Hendrickson, 1999) ; Bradford, More Than a Prophet, 70, 71。
- 12 Bradford, More Than a Prophet, 113。
- 13 Standish and Standish, The Greatest of All the Prophets, 12。
- 14 同上, 101, 198。
- 15 My initial thoughts were influenced by Alberto R. Timm, “Understanding Inspiration: The Symphonic and Wholistic Nature of Scripture,” Ministry, August 1999, 12-17。
- 16 怀爱伦,《信息选粹》卷一: 25。
- 17 同上, 1: 25。
- 18 C. E. Stowe, Origin and History of the Books of the Bible, Both Canonical and the Apocryphal (Hartford, CT: Hartford Publishing, 1869), 19。
- 19 怀爱伦,《信息选粹》卷一: 21, 图标见上文。
- 20 本书第六章将详细解释怀爱伦的异象和预言性的梦。
- 21 怀爱伦,《早期著作》(Washington, DC: Review and Herald®, 1945), 13-20。
- 22 怀爱伦,《信息选粹》卷3: 34。
- 23 怀爱伦,《信函》1903年,第239号,3-4。
- 24 在她70多年的先知经历中,她最为生动描述的救就是与基督和撒但之间的善恶大斗争。在她的一生中,上帝在不同的时间向她启示那些与善恶之争相关的历史、未来的事件;然后她对这些事物予以描述和解释。后来它们被汇集成五本书,即《时代冲突》(the Conflict of the Ages Series.) 系列。
- 25 怀爱伦,“问答系列”评阅宣报,1867年,10月8号,260。
- 26 怀爱伦,《信函》第11号,1850年。
- 27 怀爱伦于1906年,6月4号在加利福尼亚写下此信,随后《评阅宣报》在1906年8月30号的期刊上发表此信。
- 28 怀爱伦,《信函》第59号,1895年;斜体字为怀爱伦首次写下的表述。
- 29 怀爱伦,《信函》第118号,1898年。
- 30 怀爱伦,《信函》第265号,1907年。
- 31 怀爱伦,《信函》第52号,1906年。
- 32 怀爱伦,《手稿》第107号,1909年。

第3章

怀爱伦与《圣经》

克利福德·琼斯（R. Clifford Jones）

基督复临安息日会视怀爱伦的生平与事工为宝贵的财富。虽然“怀爱伦姐妹”已于1915年去世，但基督复临安息日会深信她的生平和工作契合作为一名先知的标准，而她所写下的海量的著作为本会自建立伊始就提供指引。然而，她并非没有批评者，直到今天，她仍然吸引着一大批仰慕者和批评者。

有一个话题引起了熟悉怀爱伦的人们的兴趣，并由此而引发辩论，此话题就是有关怀著与《圣经》的关系。关于这一问题的诸多争论，其结果一直混淆不清，部分原因是好心的仰慕者声称（1）怀著与《圣经》相当，（2）是《圣经》的延伸或附录，（3）可以用作教义的基础。

怀爱伦本人又是如何看待怀著与《圣经》之间的关系？对于自己的著作和《圣经》，她又分别给予了什么样的解释？作为一名被灵感的先知，怀爱伦是否认为怀著与《圣经》有着一样的作用。她本人是否曾说过所写的作品是《圣经》的一种延伸，并且可以被当作教义的基础？如果怀著并不被视为等同于《圣经》，那么又该如何看待她对于默示的理解？

我们既需要了解这些问题，也需要明白随之延伸出来的问题。因为这是处境化怀爱伦的关键，怀爱伦本人对于怀著与《圣经》关系的认知必须要和其他19世纪一些“先知”¹对于两者之关系的认知相对照，即约瑟夫·史密斯（Joseph Smith），玛丽·贝克·埃迪（Mary Baker Eddy），安·李（Ann Lee）

怀爱伦与《圣经》的关系

怀爱伦是一位坚定的《圣经》拥护者，她将《圣经》作为她著作的基石和标志。作为复临信徒的一位先贤，她对《圣经》的认知和看法源自她早期的经历。回想起

那些离开各自原先的教会而投入到复临运动的人，怀爱伦说，他们很早就“就坚持圣经为我们的唯一向导，”并以此为他们指南针。² 怀爱伦终其一生从未对这一信念有丝毫的动摇，此信念也深深塑造了怀爱伦的神学见解。她接受新教“唯独圣经”（*Sola Scriptura*）这一原则，也为她那个时代的基督徒缺乏这一原则而哀叹，并满怀善意的恳求所有的基督徒回归这项原则。她说“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。”³ 对怀爱伦来说《圣经》就是权威，尤其是当她在异象中领受来自上帝对某个议题的直接教导。在给予个人性的建议时，怀爱伦总是首先提到《圣经》。“我的首要责任是提出圣经的原则。”她随后又说“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。”⁴ 由此可见，怀爱伦极为明确的立场。她视《圣经》为信仰和言谈举止首要的、基本的、正式的指导准则，即使当她领受对于某一议题的异象时，也始终持守她对《圣经》的这一立场。只有当那些有疑问的人不愿意克制自己的行为方式，或者不愿意被指向《圣经》时，怀爱伦才觉得有必要把他们引向——这些劝告是上帝在异象中所给予她的。以下是她在这方面最为尖锐的评论：

“你们不熟悉圣经。你们若已研究圣经，切心要达到圣经的标准，实现基督教的完全，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，所以祂设法用简单直接的证言……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……乃是已将已启示的灵感真理生动地感印在人的心上。”⁵

《圣经》是怀爱伦的基础、核心和不可或缺的真理，她在讲道时经常高举《圣经》，并大量引用《圣经》的内容。好几次她在异象中高举《圣经》，这一举动本身就强调《圣经》在她的生活和见解中所具有的卓越和显著的地位。或许是有意为之，她在全球总会最后一次的讲道以在与会者面前高举《圣经》说“兄弟姐妹们，我向你们推荐这本书”⁶ 作为结束。

怀爱伦在使用《圣经》的过程中，表现出她对《圣经》真挚的爱。说怀著充满《圣经》的元素完全是一种轻描淡写的说法。更准确的说法应是《圣经》遍布在怀著中，有时候怀著中某个特定的见证或劝勉，其大部分内容由某段经文构成。例如，《历代愿望》的第17章“尼哥底母”正是基于约3:1-17，该章内容几乎引用自《圣经》对尼哥底母与耶稣相遇时的描述。有些怀著，比如《福山宝训》和《基督比喻实训》，不过是从耶稣的比喻和话语中大量汲取的注解，用以教导永恒的真理。

怀爱伦通过其著作所表现出来的她对《圣经》的热爱是无可辩驳的，那么她本人又是如何来解释《圣经》？作为一名现代的先知，怀爱伦对《圣经》的解释是否表明她主要是一位解经家，圣经神学家，博学多才的演讲家，亦或是一位主题式的布道家和讲员？有证据表明，当她解经时其主要目标并非以上这些，而是把该段经文作为属灵革新和成长的媒介。怀爱伦认为《圣经》应该对人们的生活产生影响和



认识怀爱伦

改变。⁷从根本上说，她提供了《圣经》和当代背景之间的联系，这并不是说她的相关性胜过了准确性。她对《圣经》的运用是值得信赖的。就怀爱伦而言，相较于《圣经》，怀著不过是“小光”而非新的亮光或额外的亮光。对于怀著，她说“主已赐给祂的子民许多指示，例上加例，律上加律，这里一点，那里一点。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。”⁸

她在另一处又写道“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；但祂却藉着《证言》来简化已经赐给人的伟大真理，并按祂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。”⁹

怀著并非是对《圣经》的补充或延伸，而是服从《圣经》。怀爱伦一再强调，其作品的地位次于《圣经》且要降服于《圣经》的权威：“祂（上帝）没有赐下任何其他亮光来取代圣经。这亮光是要把困惑烦恼的人引向祂的话语。”¹⁰她在谈及一个具体的例子时说“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祂子民的心引向圣经，使他们对圣经有更清晰的领悟。”¹¹怀爱伦终其一生都不遗余力的鼓励人们要归向、阅读和理解《圣经》。她急切地恳求人们不要把怀著看作是《圣经》的附录，而要视它们为是被上帝用来解释某些问题的媒介。

此外，怀爱伦从不认为怀著会以任何方式胜过或取代《圣经》。她说“怀爱伦姊妹的证言不应推到前面。上帝的话才是绝对无误的标准。不要用证言来代替上帝的道。但愿大家都用圣经来证明自己的立场，并证实自己所主张的每一点真理都来自上帝的启示。我们的立场和信仰是在圣经之内的。我们决不要让任何人把证言摆在圣经前面。”¹²

怀著非但没有与《圣经》有任何的冲突，更是真正地延续了《圣经》所包含的真理。¹³怀爱伦坚称《圣经》和预言之灵所领受的默示来自于同一个圣灵，¹⁴圣灵的工作与《圣经》是一致的，《圣经》确认并证实了圣灵的工作。“圣灵在人心中的工作，也要经过上帝圣言的检验，”其原因在于“默示圣经的圣灵总是会把人引向《圣经》。”¹⁵

怀爱伦明确表明怀著既不能被视为，也不能被用作基督徒信仰的准则。只有《圣经》才是基督徒信仰和行为的唯一标准。怀著被用于责备、纠正，劝勉和引导人们归向《圣经》，因为人们可以从《圣经》中找到有关救赎和基督徒成长所需要的一切知识。怀爱伦说“亲爱的读者，我向你推荐上帝的《圣经》作为你信仰和实践的准则。我们将要根据这《圣经》受审判。在《圣经》中，上帝已应许在‘末后的日子’使人看到异象；不是作新的信仰准则，乃是为要安慰祂的百姓并改正那些偏离了圣经真理的人。”¹⁶此外，她也以不容置疑的口吻确认说“《圣经》是信仰与教

义的唯一准则，”¹⁷ 并且“《圣经》，只有《圣经》，才是我们信仰的依据。”¹⁸

怀爱伦要求人们否认怀著在公共场所只属于《圣经》的突出地位，她强调当人们向他人指明把怀著而非《圣经》作为他们信仰和观点的保证与支持时，那就大错特错了。对此，她呼吁说“在公开传道时，不要突出或引用怀姐妹所写的话，作为权威支持你的立场。这样做不会增加人们对证言的信心。要明确地从圣经中提出你的证据。‘耶和华如此说’才是你能向人作出的最有力的证言。不要教导任何人指望怀姐妹，而要指望大能的上帝，怀姐妹是受祂指教的。”¹⁹ 当有人不顺从《圣经》的教导时，怀爱伦说：

“主怎么能赐福给那些表显出‘不关我事’之精神的人呢？这种精神使他们与主所赐的亮光背道而驰。但我没有要求你们以我的话为据。把怀姐妹放在一边吧。只要你们在世，就不要再引用我的话，直到你们能顺从《圣经》……当你们以《圣经》为你们的饮食，以圣经的原则为你们品格的要素时，你们就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。’要查明以色列的上帝说了什么，然后遵行祂所命令的。”²⁰

在怀爱伦看来，怀著不过是《圣经》的“副手”，在她所有的信息中《圣经》占据首要和不可替代的地位。

怀爱伦与她同时期的人

怀爱伦对怀著与《圣经》之关系的理解跟她同时代的“先知们”对于他们自身的著作与《圣经》之关系的理解有着巨大的差异。例如，作为怀爱伦同时期的人，约瑟夫·史密斯和玛丽·贝克·埃迪视他们各自的著作与《圣经》有着同样的地位。此外，18 世纪的安·李也与他们有着同样的认识。

安·李，美国震教徒运动（American Shaker movement）创始人，一位具有个人魅力的争议性人物。她的追随者们最初认为安·李就是《启示录》中那位“身披日头，脚踏月亮，头戴十二星的冠冕”（启 12:1）的妇人，后期其追随者们认为她是女耶稣。安·李从未称自己是耶稣基督，虽然她坚称当她说话时人们听到的是住在她里面的耶稣所说的话。她那催眠般的性格和神秘的吸引力使她成为“震教徒运动”的化身，该教派在其鼎盛时期在美国拥有大约 6000 名追随者。²¹

因她“明显的属灵权威，”人们称她为“安妈妈”（Mother Ann），一套名为《见证》（*The Testimonies*）的资料也由此问世。该资料共有四册，是一套“最初在震教徒中口头流传的个人叙述、回忆、见证和故事的合集”，是“震教徒运动为震教徒所制作，”历时 70 年。²² 虽然该资料并非安·李所写，但《见证》清楚地描述了她的思想、言语和行为，并声称是为了影响现在和未来的几代人而写。



认识怀爱伦

《见证》一书穿插《圣经》的典故，甚至直接引用，这暴露了安·李的想法，她认为自己的话语和《圣经》一样重要。她声称自己直接从上帝那里得到了重要的启示，上帝通过这些启示“向她揭示了许多深刻而重要的秘密；借着圣灵的能力和权威，她被委派去领导这个社会。”²³

玛丽·贝克·埃迪和怀爱伦是同时期的人，他们的生活在诸多方面都相互平行。两人都出生在美国的新英格兰地区，早年都体弱多病，精于写作，但也都曾被指控剽窃。埃迪认为《圣经》有瑕疵，是“抄写错误或神学误解”的结果，且讨厌接受任何“没有首先剖析和分析”过的经文。她通过有力、深入的分析，挖掘出了“新的含义层次；”许多独特的，甚至可以说是激进的经文解释都出自她的笔下。²⁴

埃迪熟悉圣经故事，她说其蒙召传福音的经历就是撒母耳的翻版，虽然是一个女性的声音呼召她，但她却把自己比作那个用学识让圣殿祭司们大为震惊的孩童耶稣。²⁵ 在昆比（P. P. Quimby）这位对她的思想产生巨大影响的“魅力医生”去世后，她开始反思自己的使命，并从《圣经》中寻找指导和方向。她坚称“《圣经》是我的教科书。它解答了有关我如何被医治的问题；《圣经》对我来说有了全新的意义，是一种新的语言。”在《科学与健康》中，埃迪声称“《圣经》一直以来是我唯一的权威，在真理‘虽直且窄的道路’上，除了《圣经》我没有其它的指南。”²⁶

作为“基督教科学教科书”《科学与健康》的作者，埃迪认为“任何人学习书中知识的同时，也必须获得它的属灵意义，以证明基督教科学。”《科学与健康》作为基督教科学家的指导力已出版上百次。但他们依然相信埃迪对于《圣经》的解释。事实上，她的解释是“经文之钥”。

作为“末世圣徒教会”（the Church of the Latter-Day Saints）的创派“先知，”约瑟夫·史密斯相信是圣灵启发了他这个不识字的人，从而写出了《摩门经》（*Book of Mormon*），以及“圣经的正确翻译。”他认为《圣经》需要被修正，因为“许多浅显宝贵的经文，和主的许多圣约”被删除，以致“颠倒主的正道，”并“弄瞎了世人的眼睛和使世人的心刚硬。”是“大而可恶的教会”²⁷ 删除了《圣经》中的重要部分。史密斯相信《摩门经》包含了“上帝的话，”并且摩门教声称《摩门经》包含了永远的福音。

安·李，玛丽·贝克·埃迪和约瑟夫·史密斯对各自著作的主张是怀爱伦所未做过的，更为离谱的是埃迪和史密斯甚至认为自己可以修改或改良《圣经》。他们声称自己有这么做的权威，埃迪甚至深信她的著作是开启人们明白《圣经》的“钥匙。”埃迪所写的《见证》可能会蛊惑人们把此书与怀爱伦所写的《教会证言》等同起来，这种试探必须予以拒绝。

怀爱伦任何时候都从未暗示过怀著将取代《圣经》，或怀著有着与《圣经》同样的地位和作用。她也从未认为人们只需要阅读怀著就可以完全的明白《圣经》。怀爱伦极为明确的表示她并不认为怀著可以被用来作为基督徒信仰的终极仲裁者

或教义的基石。

怀爱伦将自己沉浸在《圣经》的话语中，不但背诵其中大部分内容，更大量引用经文。她的劝勉以《圣经》为基础，直至她生命的尽头，这也是她人生和事工的有效原则。

怀爱伦认为《圣经》的重要性高于怀著，这一不可改变的立场根植于她从上帝那里所领受的呼召和委托的本质。怀爱伦坚称当上帝呼召她从事福音工作时告诉她说“你的工作就是传达我的话……用笔和声音，根据圣言责备不正当的行为。你要用圣经劝戒人。我要向你开启我的圣言。它不会象一种陌生的语言。我所赐的信息要以简明的真口才，用笔和声音从一个从未在学校深造的人传出来。”²⁸

怀爱伦作为一位承袭了众多非正典先知传统的被灵感的先知，怀著有着其独特性，即使其不具备与《圣经》同样的地位。但这并不意味怀著的重要性被忽视，它在信徒的生活中扮演重要的角色——高举、颂扬《圣经》的真理，并带领人们归向《圣经》，因为《圣经》是“权威而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。”²⁹



认识怀爱伦

参考文献

- 1 怀爱伦从未称自己为先知，也抵制这一称呼，因为她说“许多大胆自称先知的人侮辱了基督的圣工；还因为我的工作远非‘先知’一词所能涵盖。”怀爱伦，《信息选粹》（Washington, DC: Review and Herald®, 1958, 1980），卷一：32。
- 2 怀爱伦，《信函》第 105 号，1903 年。在教会初期，怀爱伦的角色极为重要。她说“我们这样用了很多时间。有时用一整夜的工夫严肃地查考圣经，使我们可以明白那有关现代的真理。有时上帝的灵会降在我身上，难解的经文就藉着上帝所指定的方法阐明了，于是就有了完全的和谐。”怀爱伦，《信息选粹》卷一 206-207。
- 3 怀爱伦，《善恶之争》（Mountain View, CA: Pacific Press®, 1950），595。根据梅林·伯特，“圣经且只有圣经”（Bible and the Bible only）和“圣经并唯独圣经”（Bible and the Bible alone）这两个短语在怀爱伦已被出版的书籍中分别出现了 45 次和 47 次。Merlin D. Burt, “Ellen G. White and Sola Scriptura”（paper read at the Seventh-day Adventist Church and Presbyterian USA Conversation, Office of the General Assembly PC [USA], Louisville, KY, August 23, 2007）。
- 4 怀爱伦，《信函》第 69 号，1896 年。另见怀爱伦，《信息选粹》卷三：30。
- 5 怀爱伦，《教会证言》（Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948），卷二：605。
- 6 Quoted in W. A. Spicer, The Spirit of Prophecy in the Advent Movement（Washington, DC: Review and Herald®, 1937），30。
- 7 See Raoul Dederen, “Are There Prophets in the Modern Church?” Ministry, July 1977, 24。

- 8 怀爱伦,“怀爱伦致所有热爱希望之人的一封公开信”《评阅宣报》1月20号,1903年,15。
- 9 怀爱伦,《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948),卷二:605。
- 10 怀爱伦,《信函》第130号,1901年。另见怀爱伦,《信息选粹》卷三:29。
- 11 怀爱伦,《信函》第63号,1893年。另见怀爱伦,《信息选粹》卷三:30,31。
- 12 怀爱伦,《布道论》(Washington, DC: Review and Herald®, 1946),256。
- 13 怀爱伦,《信息选粹》卷三:3:32。
- 14 同上,30。
- 15 同上,卷一:43。
- 16 怀爱伦,《基督徒经验传和怀爱伦的认知》(Saratoga Springs, NY: James White, 1851),64。另外怀爱伦,《早期著作》(Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2000),78。
- 17 怀爱伦,《基督化的教育》(Washington, DC: Review and Herald®, 1923),126。
- 18 怀爱伦,“一份宣教的请求,”《评阅宣报》12月15号,1885年,770。
- 19 怀爱伦,《信函》第11号,1894年。另见怀爱伦,《信息选粹》卷三:29-30。
- 20 怀爱伦,《信息选粹》卷三:33。
- 21 Nardi Reeder Campion, Ann the Word (Boston: Little, Brown and Company, 1976),43,40,117。
- 22 Kathleen Deignan, Christ Spirit: The Eschatology of Shaker Christianity (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1992),40,245。
- 23 同上,42。
- 24 Mary Baker Eddy, Speaking for Herself, introduction by Jana K. Riess (Boston: The Writings of Mary Baker Eddy, 2002),xxiii。
- 25 同上,9,10;25;xxxiv。
- 26 Mary Baker Eddy, Science and Health, With Key to the Scriptures (Boston: The First Church of Christ, Scientist, 1906),126。
- 27 Joseph Smith, The Holy Scriptures, translated and corrected by the Spirit of Revelation by Joseph Smith,Jr.,the Seer (n.p.: Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints: Joseph Smith,I. L. Rogers,E. Robinson, Publishing Committee, 1867),3。
- 28 怀爱伦,“一位信使”《评阅宣报》,7月26号,1906年,8。
- 29 怀爱伦,《善恶之争》,9。

第 4 章

怀著的权威

阿尔贝托·蒂姆（Alberto Timm）



认识怀爱伦

基督复临安息会相信怀著是“真理恒久权威的来源，供给教会以安慰、引导、教训和督责。”¹然而有些信徒所提出的观点，试图削弱或增强怀著的作用与“权威性。”那些试图削弱怀著“权威性”的人包括：完全否认怀爱伦的先知权威，²把怀著的权威降低到与世俗的著作无异的程度，³只具备“教牧劝告”和“属灵洞见”方面的作用。⁴另一种极端就是把怀著归为正典。⁵

尽管其中一些观点似乎合乎逻辑，但他们提出了一个基本问题：如果怀爱伦的先知权威仅限于教会的“形成”时期，那么对今天的我们而言怀著是否依然有效？如果她所具有的只是“牧养”性质的权威，那么其性质在何种意义上与一般牧师或教师的权威不同？另一方面，如果她被认为具有“正典般”的地位，那么又该如何与她自身所倡导的“《圣经》，且只有《圣经》是一切教义的标准和一切改革的基础”和“以上帝的圣言——《圣经》作为你信仰和实践的准则，”⁶这一原则相协调？

正典先知与非正典先知

一些人认为相较于非正典先知，正典先知的作品更准确也更具权威性。基于这种观点，他们自然而然的得出这样的结论——怀著只具有较弱的权威性。戴斯蒙德·福特（Desmond Ford）认为，因为怀著并不是正典，其目的也不是为了适用于所有时代所有地方的所有人，因此怀著所含及的神迹方面的元素显然要少于《圣经》。这并不是说正典各卷在被灵感的程度上有“等级”之分，而是说不要期望非正典的书籍与《圣经》有着同样的精确度。⁷

有了这样的推理，福特可以驳斥怀爱伦在教义和神学方面的表述（尤其有关天上的圣所方面）与他自己的观点不同。对福特来说，就《圣经》而言，自耶稣被钉

十字架以来，预言的恩赐既不是神谕教义性宣告的恩赐，也不是权威性的神学真理。只是一个用于纠正和鼓励基督徒行为的实践性的恩赐。就操作性目的而言，怀著无法与《圣经》所拥有的上帝超自然的看顾相提并论。上帝对其所拣选的器皿——人，神迹般的看顾与他们在上帝价值体系中的重要性成正比。《圣经》的作者以一种后来的基督徒从未有过的方式蒙福。⁸

如果“默示”没有“等级”之分，而它又总是为真理得以被可靠的传播提供神圣的帮助，那么在可靠性上为何有等级之分？对于这一理论有什么来自《圣经》方面的支持？

仔细纵观《圣经》有关先知性默示的说法，可以得出一些重要的结论。从《圣经》神圣作者性的角度来看，在文学性和非文学性，以及正典先知和非正典先知之间没有明确的先知权威的等级之分。所有的真先知都被视为上帝的传话者，安慰、引导和劝诫百姓。这一原则在耶稣对七十人说话时表现的淋漓尽致“听从你们的就是听从我；弃绝你们的就是弃绝我；弃绝我的就是弃绝那差我来的”（路 10:16）。⁹

非正典的真先知包括以诺，《圣经》称他曾预言了耶稣的再来（犹 14）；挪亚在其自身所处的时代被称为“传义道的”（彼后 2:5）；拿单，一位责备大卫的正典先知（撒后 12:1-15）；以利亚和以利沙，在以色列历史最为黑暗的时期被上帝大有能力的使用（王上 17-21；王下 1-9,13）；施洗约翰，为弥赛亚的到来预备道路（太 3），被称为“凡妇人所生的，没有一个兴起来大过施洗约翰的”（太 11:11）。根据《圣经》的记载，世人未尝死味就被接升天，只有非正典先知以诺和以利沙（创 5:24；王下 2:11）。

但从正典功能的角度来看，在上帝的带领下《圣经》66卷书最终成为圣经正典。《圣经》是衡量和检验所有其他真先知的作品的唯一且全面的准则。在圣灵的引领下，《旧约》和《新约》正典已正式完成。¹⁰这意味着，再没有其它受灵感的著作可以被添加进《圣经》正典中，即使它们非常有用（参阅加 1:8,9，启 22:18,19）。

基于以上这些观点，我们可以说怀著具有与所有其他真先知相同的作者权威，包括正典先知。这是因为所有真先知之作品的权威不是来自先知本人，而是上帝藉着圣灵感动他们。但怀著功能性的权威与《圣经》并不一样，因为《圣经》是检验一切其他先知的标准。有关作者性与功能性权威之间的区别有助于我们避免：（1）在正典先知和非正典先知之间人为的二分法，（2）错误的把所有真先知都归为正典先知（包括怀爱伦）

没有“启示的程度之分”

另外有些人认为先知著作的权威根据所传达的信息背后的来源而有所不同。例如，关于怀著，乌利亚·史密斯（Uriah Smith）在1883年的时候深信有必要“对

‘见证’和‘异象’予以区分，”¹¹认为她的异像比她的见证更具权威和可靠性。

1980年，戴斯蒙德·福特提出了一种区分“启示的程度”和“默示的程度”的理论。在福特看来，怀著就本质而言其可靠性要低于《圣经》。他说，因为上帝对于事物的关注度与它们的重要性成正比，所以相较于怀著，上帝显然把更多超自然的督导放在《圣经》身上。这不是在谈论默示的程度，而是启示上的程度之分。上帝的工作总是完美地达到它的目的——但这个目的是上帝的，不是我们的。¹²

或许这并不是福特的初衷，然而他的观点不但有损怀著的可靠性，甚至还波及了几卷圣经正典。如果“启示的程度”确实存在，那么有人就可以得出这样的结论，即《圣经》中有关末世预言的几卷书（例如《以西结》，《但以理》和《启示录》）因基于先知的异梦和异象，所以比《圣经》那几卷在很大程度上是基于历史研究的历史书更具可靠性（例如，《撒母耳记上、下》，《列王纪上、下》和《历代志上、下》）。一旦接受这一理论，就会被试探，认为《圣经》正典中存在着另一个人作为的正典。

通过研究《新约》对《旧约》的使用，¹³基于“启示的程度”，人们认为不存在所谓“更可靠”或“更不可靠”的经文之分。事实上《启示录》中所出现的诸多《旧约》的主题来自于非末世天启性的历史书（例如，启2:14来自于民31:16；启2:20基于王上16:31和王下9:22；启7:4-8暗指古以色列的十二支派，启16:2-11回应出7:14-25；9:8-11；和10:21-23；等）。我们应意识到所有被灵感的著作都是可靠的，无论它们是来自超自然的启示（例如《启示录》）还是历史研究（例如《路加福音》）。根据《圣经》，所有先知的著作都由“被圣灵感动”（彼后1:19-21）的男、女所写，这同样的原则也适用于怀著。

“先知权威”——并不成熟的理论¹⁴

有些人提出每位先知后期的作品，甚至把这些后期所写的作品累积起来，其在准确性与可靠性上都胜过先知们早期的作品。¹⁵基于这种观点，有人认为“从西奈山到各各他，从命令到邀请，从恐惧到喜爱，是一种圣经式的成长模式，”而这种模式也“体现在怀爱伦的个人经历和神学中。”¹⁶此说法不但意味着以色列人“整整花了1400年的时间才从西奈山走到各各他，”同时也表明怀爱伦花了60年的时间，直到1888年在明尼阿波利斯举行的全球总会，那“来自于加略山耀眼的光芒最终驱散了西奈最后的阴影。”¹⁷在此观点中，“一方面是《喜乐的泉源》和《历代愿望》中‘鼓励’人的上帝（两本书都在1888年之后出版）；另一方面，却是《证言》系列中‘劝阻’人的上帝（《证言》于1888年之前出版）。¹⁸

这种“成熟”理论有着巨大的问题：一位先知的著作实际需要多久才能达到成熟？如果历史的成熟期只能在各各他才能达到，那么我们可以把所有各各他之前的



认识怀爱伦

先知著作视为成熟的作品吗？人们是否可以假定保罗在《提摩太前、后书》和《提多书》这两卷实践性的书中达到了他的神学巅峰，而不是在他早期的著作中，比如《罗马书》和《加拉太书》？如果怀爱伦只有在她从事先知事工 40 年后其著作才达到了成熟的程度，那么我们如何来看待那些只有短暂事工生涯的正典先知呢？这种方法难道不会把读者当作《圣经》和怀著的评判者吗？

不管人们选择以什么样的切入点来回应这些问题，似乎只有一种可行的方法能应对这种紧张的态势：相较于晚期的先知著作，早期的著作可能在全面性或精确性上稍显不足，但他们都是可靠的和值得被信赖的，因为这种可靠性和信赖性并非源自先知本身，而是在那位通过先知来启示自己的上帝身上。

先知权威和复临团体

理解怀爱伦先知权威的基础是要明确它为什么会存在于现代，以及对上帝末后的余民而言它又扮演着何种角色（启 12:17）。至少有两个主要方面的原因值得关注。第一，怀爱伦的事工为早期安息日派的复临信徒提供了有用的先知性的见解和鼓励他们在建立一个新团体的过程中应聚焦于重新恢复《圣经》的真理。而重拾《圣经》真理的必要性，源自后使徒时代的基督教吸收了太多的“希罗文化”（Greco-Roman Culture）以至于很大程度上失去了对上帝话语最初的那种委身精神（但 8:9-13；徒 20:29, 30；帖后 2:1-12）。接受文化高于启示，中世纪的基督教传统不仅产生了一种非圣经文化，更是不遗余力的倡导这种文化的价值体系而不是永远的福音。

雅克·埃吕尔（Jacques Ellul）触及了问题的核心，他问到基督教和教会的发展是如何诞生出一个与我们在《圣经》中所读到的有关律法、先知们、耶稣和保罗所教导的完全相反的一个社会，一种文明与文化。我慎重的认为“完全相反”不只是在某一点上存在矛盾，而是在所有方面都存在矛盾。

一方面，基督教长期以来被指控存在着一系列的错误，犯罪和欺骗；但这所有的一切在《圣经》中并不存在。另一方面，启示已根据基督教和教会的实践逐步被建模和重新解释。¹⁹

毫无疑问，16 世纪的新教改教家们试图通过“唯独圣经”（*sola Scriptura*）和“全备圣经”（*tota Scriptura*）这两项原则重新恢复《圣经》对于非圣经传统所具有的权威。但在实际的应用层面，相较于重新恢复失去长达一千年之久的《圣经》中的全部真理，这些改教家们更为强调的是《圣经》相较于其他来源的真理所有的独一无二和至高无上的权威。

在新教的解经原则上，安息日派复临信徒开始在（1）发现这些从《圣经》特定末世预言在历史的应验中所汲取的教义（2）重新还原那些被基督教长久以来所

忽视和轻视的教义。²⁰

这整个的“发现——还原”过程确实基于《圣经》，并且从怀爱伦先知性的事工中得到了巨大的帮助。以“圣经为基础”这一事实表明基督复临安息日会所有的教义都是源自《圣经》和建立在《圣经》的基础上。怀爱伦先知性的指引并未取代对《圣经》的研究，事实上鼓励人们更深入的研究《圣经》。在形成教义的过程中，怀爱伦先知的角色主要在于明确、坚固圣经的真理与责备错谬。因此，乔治·奈特（George R. Knight）正确地指出“我们最好将怀爱伦姐妹在教义发展中的角色视为对教义的确认而非教义的创立者。”²¹ 在杰米森看来（T. H. Jemison）怀著起到了“三个基本作用（1）引人注目《圣经》，（2）帮助人们明白《圣经》，（3）有助于人们将圣经的原则应用在日常生活中。”²² 这三项基本作用与怀爱伦对自身角色的理解相和谐。

怀爱伦先知角色的第二个主要方面在于提供被灵感的动力以期继续坚持那已被恢复之圣经的真理。对这一方面之帮助的必要性源于所有的宗教团体多年来放松了他们早期所曾坚守要恢复《圣经》真理的承诺。这些团体兴起的目的在于改革他们所身处的文化。他们自公元2世纪就开始存在，在先贤和那些认识先贤的人去世之后，这些团体开始逐渐失去他们自身的身份并且被他们原先想要改革的文化所反噬。²³ 这些团体最初的信息和生活方式被重新解读为一种全新的文化背景，以至于他们最终失去了很多预言意义。适应文化的过程掩盖了很多信徒辨别圣、俗之事物的能力（结22:26;44:23）。

基督复临安息日会作为末世的恢复主义运动而存在的事实并不意味着它不会失去其原有的身份。但通过忠心遵守那曾帮助基督复临安息日会兴起和为其早期之发展提供帮助的同一个先知性的指引，就能够把这种危险最小化，甚至战胜它。箴29:18警告说“没有异象，民就放肆。”在希伯来文中“先知”一词的实际意义是“一个先知性的异像。”其目的在于强调一项基本原则：一旦上帝的子民轻视真先知的启示，他们就会流向当代文化非圣经的意识形态（代下36:11-16）。另一方面，接受上帝的真先知有助于信徒抵挡并战胜反圣经的文化诱惑（代下20:20）。

怀爱伦长期的先知事工为基督复临安息日会在教义、行政管理、对外宣教和生活方式上带来了极大的稳定性。在她过世之后，怀著一如既往的为基督复临安息日会提供同样的稳定性。她在1907年时，曾说：“丰盛的亮光已赐给我们生活在这末世的人。不论我是否活在上，我的著作都会不断发言，其功效要延续到世界的末了。我的著作已在出版社存档。即便我去世了，上帝所赐给我的这些话语，仍会具有生命力，继续向人传讲。”²⁴

然而，怀著所提供的稳定性已经被许多人严重破坏，对于普世原则和在当前的环境中运用在怀著中所发现这些原则（详见第五章），他们没有能力予以区分。



认识怀爱伦

在当今多变之世界中的先知权威

自怀爱伦 1915 年去世至今，我们的世界已发生了重大的改变。从哲学的角度来看，“现代主义”（modernism）被“后现代主义”（postmodernism）所掩盖，而后现代主义让位于有时被称为“后后现代主义”（post-postmodernism）和“伪现代主义”（pseudo-modernism），²⁵ 甚至是“后当代”（post-contemporary）的新趋势。²⁶ 在许多工作场所，很多传统职业已被过山车式所取代。²⁷ 在宗教领域内，直至 2015 年，基督教已分裂成大约 45000 个不同的教派。²⁸ 后现代神学已将权威的焦点从《圣经》一贯以来的教导转至读者们的情绪化和矛盾的意见上。²⁹ 许多人——包括基督徒在内——被不确定和焦虑所压倒，以期在神秘主义甚至现代先知论中寻求保证。³⁰

将我们当今的世界与怀爱伦所生活的世界相比较，人们不经要问：怀著在 21 世纪的今天依然有效和具有权威性吗？回答这一问题的关键在于其本人的释经观，或者说其看待事物的方法。例如，20 世纪的现代主义者倾向于认为怀著已过时且无关紧要。虽然许多 21 世纪的千禧一代可能会欣赏怀著的属灵基调，但不承认怀著具有任何绝对的权威。然而，允许怀著解释怀著并接受其在我们生活中的权威，这种方法使读者能够认为怀著对每一代来说仍具有预言意义和权威性。³¹

在一个没有绝对价值观和对未来一无所知的世界中，怀著扮演了一个关键的角色。怀著（1）高举“《圣经》，并专以《圣经》为一切教义的标准和一切改革的基础。”³²（2）抵消撒但的迷惑“认为基督的要求并不像他们曾相信的那样严格。藉着效法世界，他们会对世人有更大的影响力。”³³（3）怀著揭示了世界历史最后的情景并将上帝蒙赎的儿女带往祂永恒的国度（启 21:1-4）。（4）怀著揭示了上帝对人类历史的方法以及祂首要关注的事物。³⁴

怀著依然被视为一个强有力的先知性的过滤器，从而消除几个世纪以来在人类传统中发展起来的对《圣经》的误解。怀著不是为了取代《圣经》，而是要把人们的注意力从人为的解释转向《圣经》，从而使《圣经》原本的信息在今天依然可以继续纯净而清新地流向我们。基督复临安息日会有能力保守怀著先知性的地位，只要它坚定不移扎根于《圣经》这个不可动摇的基础上（太 7:24-27）并忠于藉怀爱伦的先知事工继承的光明遗产（代下 20:20）。

认明怀爱伦预言信息的权威性意味着将一个人从不确定性带入确信的过程。怀爱伦自身也明白，在接受所临到的话语是否出于上帝之前，需要进行检验和思考。对怀爱伦而言接受其权威的关键词是“经验。”³⁵ 上帝的启迪必须伴随对怀著和她事工的理性思考。那启迪我们思想的就是上帝的灵，当我们阅读《圣经》时那同一位圣灵将确据带给我们，并通过怀著将我们同上帝联系起来的同时，也将我们和《圣经》的信息连在了一起。这带来了对先知特别启示真实性的承认。阅读怀著是我们唯一能将个人的经历同怀爱伦联系起来的方法。

参考文献

- 1 《基督复临安息会教会规程》(Washington, DC: General Conference of Seventh-day Adventists, 1981), 39, 40 ; see also Gerhard Pfandl, “Authority of Ellen G. White and Her Writings,” in The Ellen G. White Encyclopedia, eds. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2013), 627-629。
- 2 E.g., D. M. Canright, Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted (Cincinnati: Standard Publishing, 1919); Walter T. Rea, The White Lie (Turlock, CA: M & R Publications, 1982)。
- 3 “但关键是，我们威廉米勒尔派的先贤和他们的后继者（包括怀爱伦）通过研究（但 8: 14）确信耶稣将在 1843-1844 年间复临，他们所信的和所付诸的行动比但以理所想的更重要。但这个问题是由历史而不是释经法解决！” Jack W. Provonsa, A Remnant in Crisis (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1993), 133, 135; italics in the original。
- 4 Desmond Ford, Daniel 8:14, the Day of Atonement, and the Investigative Judgment (Casselberry, FL: Euangelion, 1980), 379。
- 5 1906 年，大卫·鲍尔森在写给怀爱伦的信中说“我受引导得出结论并且坚定相信，你公开或私下说的每一句话，你在任何情况下写的每一封信，都和十条诫命一样是上帝默示的。”原因自怀爱伦，《信息选粹》(Washington, DC: Review and Herald®, 1958), 卷一: 24。
- 6 怀爱伦，《善恶之争》(Washington, DC: Review and Herald®, 1911), 595; 怀爱伦，《基督徒经验传和怀爱伦的认知》(Saratoga Springs, NY: James White, 1851), 64。另见怀爱伦，《早期著作》(Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2000), 78。
- 7 Ford, Daniel 8:14, 389。
- 8 Desmond Ford and Gillian Ford, The Adventist Crisis of Spiritual Identity (New- castle, CA: Desmond Ford Publications, 1982), 187。
- 9 如无特别注明，本文所引用之经文均来自《新英王钦定版圣经》(New King James Version®)。
- 10 Gerald A. Klingbeil, “The Text and the Canon of Scripture,” in Understanding Scripture: An Adventist Approach, ed. George W. Reid, Biblical Research Institute Studies (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005), 1:91-110。
- 11 Uriah] Smith to [D. M.] Canright, August 7, 1883。
- 12 Ford, Daniel 8:14, 377。
- 13 E.g., F. F. Bruce, New Testament Development of Old Testament Themes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968); Walter C. Kaiser Jr., The Uses of the Old Testament in the New (Chicago: Moody Press, 1985); G. K. Beale and D. A. Carson, eds., Commentary on the New Testament



认识怀爱伦

- Use of the Old Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2007) ; G. K. Beale, Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2012) 。
- 14 The basic content of this section is taken from Alberto R. Timm, “Divine Accommodation and Cultural Conditioning of the Inspired Writings,” Journal of the Adventist Theological Society 19, nos. 1-2 (2008) : 161-174。
 - 15 Alden Thompson, “From Sinaito Golgotha,” five-part series in Adventist Review, December 3, 1981, 4-6 ; December 10, 1981, 8-10 ; December 17, 1981, 7-10 ; December 24, 1981, 7-9 ; December 31, 1981, 12, 13。 See also Alden Thompson, Escape From the Flames: How Ellen White Grew From Fear to Joy-and Helped Me Do It Too (Nampa, ID: Pacific Press®, 2005) 。
 - 16 Thompson, “From Sinai to Golgotha,” December 10, 1981, 10。
 - 17 Ibid., December 31, 1981, 13。
 - 18 Ibid., December 17, 1981, 7。
 - 19 Jacques Ellul, The Subversion of Christianity (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986) , 3。
 - 20 Alberto R. Timm, The Sanctuary and the Three Angels’ Messages: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Doctrines, Adventist Theological Society Dissertation Series 5 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1995) , 116。
 - 21 George R. Knight, A Brief History of Seventh-day Adventists (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1999) , 37。
 - 22 T. Housel Jemison, A Prophet Among You (Boise, ID: Pacific Press®, 1955) , 371。
 - 23 Alberto R. Timm, “Podemos ainda ser considerados o ‘povo da Bíblia’ ?” Revista Adventista (Brazil) , June 2001, 14。 I am indebted to George W. Reid who first called my attention to the concept that religious movements tend to lose their original identity in their second century of existence。
 - 24 怀爱伦,《信息选粹》卷一: 55。
 - 25 Alan Kirby, “The Death of Postmodernism and Beyond,” Philosophy Now, November/December 2006, https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond。
 - 26 Christopher K. Brooks, ed., Beyond Postmodernism: Onto the Postcontemporary (Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013) 。
 - 27 Spencer G. Niles and JoAnn Harris-Bowlsbey, Career Development Interventions in the 21st Century (Upper Saddle River, NJ: Merrill Prentice Hall, 2002) , 126。
 - 28 “Status of Global Mission, 2014, in the Context of AD 1800-2025,” accessed May 13, 2014, www.gordonconwell.edu/resources/documents/。
 - 29 E.g., George Aichele et al., The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective (New Haven, CT: Yale University Press, 1995) ; Kevin J. Vanhoozer, ed., The Cambridge Companion to

Postmodern Theology (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003)。

- 30 E.g., Bill Hamon, *Prophets and Personal Prophecy: God' s Prophetic Voice Today: Guidelines for Receiving, Understanding, and Fulfilling God' s Personal Word to You* (Shippensburg, PA: Destiny Image, 1987) ; Barbara L. Potts, *Praying With Authority and Power: Taking Dominion Through Scriptural Prayers and Prophetic Decrees* (Hagerstown, MD: McDougal, 2004) ; Donald Codling, *Sola Scriptura and the Revelatory Gifts: How Should Christians Deal With Present Day Prophecy?* (Rice, WA: Sentinel Press, 2005)。
- 31 有时“历史语言释经法”(historical-grammatical method), 与现代主义的“历史批判法”(historical-critical method) 相对立。See “Methods of Bible Study,” in George W. Reid, ed., *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, Biblical Research Institute Studies, vol. 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005), 329-337。
- 32 怀爱伦,《善恶之争》, 595。
- 33 怀爱伦,《给牧师和传道人的证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1962), 474。
- 34 怀爱伦,《善恶之争》, 582-678; 怀爱伦,《末世大世记: 直面地球最终的危机》, (Nampa, ID: Pacific Press®, 1992)。
- 35 怀爱伦,《教会证言》卷一: 382-383。



认识
怀爱
伦

第5章

如何阅读怀著

乔治·奈特（George R. Knight）

阅读怀著是一回事，理解所读的内容是另外一回事。因为错误的使用怀著，就有可能导致人们对怀著内容的理解与怀爱伦本人实际想要表达的完全相反。怀爱伦在其事工中不得不面对这样的问题，但这也为我们提供了建议和说明，且有助于我们掌握怀爱伦在应对这些问题时基本的解释原则。当我们阅读怀著时，以下的解释原则非常重要。¹

1. 以正面的态度作为开始

我们自身的思想意识对我们日常生活的影响程度超过大多数人的想象。比如，对那些总对生活持负面态度的人来说，要在生活中找到负面的元素丝毫不是问题。同样的原则也适用于那些持积极、乐观态度的人。因此，我们自身的态度和观点在阅读怀著时（《圣经》也是如此）就显得极为重要。本节将提出三个有助于我们更好理解怀著的方法。首先，以祷告祈求圣灵的带领让你更好的明白作为你研究怀著的开始。历代先知们的工作都受到圣灵的默示，也只有这同一位圣灵有能力帮助人们明白先知们所写的信息。祷告可以软化和开启我们的思想、心灵和生活，使我们真诚地渴望知晓上帝的真理，并将它应用到我们的生活中。

其次，我们需要以一个开放性的头脑来看待我们的研究。没有人可以做到完全的客观，我们能做的是不被偏见所控制。相反，当我们面对不喜欢的话题时尤其要注意我们的偏见；因为偏见会影响我们对所阅读的内容以及对所阅读之内容的反应。因此，作为祷告的一部分我们要恳求圣灵帮助我们有开放的思想 and 客观的头脑。怀爱伦很好的处理了这个问题，她说“你查考圣经如果是为了给自己的意见辩护，就决不会得到真理。查考的目地是为了明白上帝圣言的意义。”² 怀爱伦对于怀著也采用同样原则。

最后，在阅读怀著时，正面的心态是相信而非怀疑。对此怀爱伦说“上帝赐充足的证据可供无偏见的人相信；但那些因为还有若干是人有限的悟性所不能明白的事，便不顾这证据之分量的人，却要撇在疑惑不信的冷颤气氛之中，而终于信仰破灭了。”³

我们以上所讨论的三个因素与一个积极正面的态度紧密相连。积极的渴望圣灵引导我们进入真理其结果自然是开放的思想 and 一颗信赖的心。同样的，怀疑的气氛会导致思想的闭塞和沉默，从而不去寻求圣灵的引导。可以肯定地说，我们阅读怀著的成果将在很大程度上取决于我们对待怀著的态度。



认识怀爱伦

2. 研究怀著要以《圣经》为基础

有些人以怀爱伦的视角来研究《圣经》，而这是一种试探。事实上，这正是某些复临信徒所倡导和推崇的。例如，在 20 世纪初期，为但以理 8 章中“常”（英文为“daily”）的定义而争执不下时，那些持旧立场的人认为新的观点将会颠覆基督复临安息日的神学，因为怀爱伦在《早期著作》中的一段话体现了对基督复临安息日会传统解释的支持。

赫斯格（R. N. Haskell）认为，任何对既定立场的改变都会削弱怀爱伦的权威。他对怀著与《圣经》的关系有着极为明确的立场。他说“我们应该借助‘预言之灵’（怀著）来理解《圣经》。这就是预言之灵临到我们的目的。所有问题都要以这种方式解决。”⁴

然而，怀爱伦并不赞同这种方式。她要求怀著“不应被用来”解决这一问题。“我恳劝赫斯格，拉夫伯勒和史密斯三位长老和其他主要负责的弟兄，不要用我的著作来支持他们关于‘常’的观点。我不赞同人用我的任何著作来解决这个问题。”⁵

在 1888 年全球总会的会议上怀爱伦采取了同样的立场，鉴于有些人试图用怀著来确定《加拉太书》中律法的本质。怀爱伦对他们这一举措的回应是不应用怀著来证明各自的观点，而是更应该“从圣经中找到依据。”“你们若是屈膝查考圣经，就会知道真理，并能回答每一位询问你们心中盼望之缘由的人。”⁶

怀爱伦从未视自己为《圣经》最终的解释。她从未有过这样的想法，即“你必须让我来告诉圣经真正的含义。”她总是向她的读者指明她先知性的作用只是“把他们带回到他们所忽略遵行的圣经。”在另一个场合中，她又提到“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。”⁷

对怀爱伦来说，“圣经是信仰与教义的唯一准则”并且她倡导人们应该研究上帝所赐下的《圣经》。⁸她一直以来都向其读者指明应该把《圣经》作为他们生活的指导。只有在《圣经》的背景下怀著才有意义。所以我们要用《圣经》来研究怀著，而不是以怀著作为研究《圣经》的依据，这一点尤为重要。

3. 聚焦中心思想

通常一个人至少有两种方法阅读怀著和《圣经》。第一种，阅读时找作者的中心思想；第二种就是寻找作者的新观点和不同之处。第一种方法其结果就是中心神学，而第二种方法则产生边缘神学

多年来我一直用第二种方法阅读怀著和《圣经》。在不考虑我所做的事情的后果的情况下，我开始把《圣经》和怀著中那些看似与众不同的经文和语录予以摘录，提供了别人所未曾发现或强调的“新亮光。”

在这个过程中，我会按照“新且与众不同”这个我感兴趣的话题，检索与此话题相关的一些极为生涩的表述，然后把它们从各自的上下文中删除，形成我自己的汇编。我对自己的发现相当满意，随后我的任务就是说服信徒们接受我从怀著和《圣经》中精心挑选出来的“高见。”可惜的是，这种方法歪曲《圣经》和怀著的原意，这些所谓的“重点”在《圣经》和怀著中根本不存在。

怀爱伦众多热心读者们的一个悲剧就是倾向于专注阅读神学的边缘。以至于怀爱伦姐妹终其一生都坚决反对以这种方式使用怀著。她不但告诫她的读者要“防备这些节外生枝的争论，因其趋势只是引人心思离开真理。”⁹更劝他们“不要把所有标榜为新亮光的東西全盘接受。要小心，以免在探索新亮光的幌子下，让撒但把我们思想从基督和现代的特别真理上转移。我蒙指示看到，仇敌的策略就是引人纠缠于枝节问题，就是那些尚未完全启示，或与我们的得救关系不大的问题，以此为重要的‘现代真理。’”¹⁰

与聚焦核心问题这一原则紧密相连的就是强调重要原则。这一点尤为重要，因为怀爱伦的很多读者在一些细枝末节的问题上而陷入大规模的分歧性争论，比如圣餐布的合适长度，得体的胡子，和健康改良。

很多“新亮光”倡导者的教导之所以让人印象深刻，其原因在于他们肉眼可见的真诚，实际上他们所说的大部分的内容只是一般的事实，而非“新亮光”。我们该如何知道我们到底是在中心还是在边缘追逐真正重要的东西呢？让怀爱伦来为我们解答这个问题。

怀爱伦在《教育论》一书中，回应了这个问题。她说“圣经乃是它本身的解释者。应将经文与经文互相比较。学生应学会视圣经为一个整体，看到其各部分的关系。他应当了解圣经伟大的主题，上帝对世界原来的旨意，善恶大斗争的起源和救赎的工作等。他应当明白正在争夺上风的两大原则的性质，从历史和预言的记载中追溯它们的运作直至大功告成。他也当看出这场斗争介入人生经验的各个方面；在他自己生活的一举一动中，如何显示两种敌对动机中的一种；不管他愿不愿意，他都要决定自己站在斗争的哪一边。”¹¹

在怀爱伦的这段论述中我们知道该如何阅读《圣经》和怀著。要宏观的阅读，

并要掌握所阅读之内容的中心思想。救赎乃是上帝启示给人的目的。救赎以基督的十字架和我们与上帝的关系为核心。无论是阅读《圣经》还是怀著都要基于这个大背景，那些最接近中心思想的问题显然比那些接近其边缘的问题更重要。

作为基督徒我们的职责是聚焦《圣经》和怀著中的核心问题而非那些细枝末节。如此一来，在上帝所启示给祂子民“救赎”的大背景下，那些次要的问题将会找到适合它们自己的位置。另一方面，重点关注信仰中细枝末节的问题不仅会导致错谬的理解，同时当我们把上帝的劝勉应用至日常的生活时也会产生问题。细枝末节是极端和狂热主义的沃土。

或许有人问“中心思想和次要思想之间的区别是什么？”对此，怀爱伦的回答是“圣经的中心思想和全书各卷的主题，乃是救赎的计划，即在人心恢复上帝的形像。”同是她又提醒我们“这项工作中还有一个危险。在人面前宣讲的理论，虽然可能全都是真理，却可能引起争论，而不会领人来参赴那为他们预备的大筵席。”¹²她总是会举例说明何谓次要问题。她在写给某人的信中说“你们没有时间进行有关要不要除灭害虫之类的争执。”她在另一处又提到“当人们听信各种学说，急于想了解不必知道的事情时，他们就不是在上帝的带领之下。上帝的计划并不是要祂的子民传播尚需假设，并非圣经中所教导的道理。上帝没有意思让他们争辩与灵性无益的问题，比如十四万四千人由哪些人组成？”¹³

从以上的摘录中我们发现了一项普遍原则。一个主题越接近救恩计划的核心，或救恩所需的基本知识，或那些推动基督徒属灵旅程的问题，它就越接近《圣经》的核心主旨。

4. 应对沟通中的问题

当我们阅读怀著时，我们需要不断地把她在基本沟通中所面临的困难摆在我们面前。一方面，怀爱伦需要应对不同性格的人。比如，有些读者反应迅速，有些则后知后觉。因此，对某些个人来说同样的劝勉可能会导致极端的情况——未被触动。

除了个性差异的问题之外，与之相关的是措辞中意思不明确的问题，以及人们因经历的不同对相同话语的解释也会不同。

在提到与《圣经》的关系时，怀爱说“人的心思千差万别。”因为“圣经赐给我们，用的不是超人的语言。圣经必须用人的语言来表达。凡属于人的事物都是不完美的。同一个词可以表示不同的意思；没有一个词只限定表达一种意思。圣经是为实用的目的而赐下的。每一个人的思维方式都不同，对语句和表达方式的理解也不同。有人按照自己的思路和经验来理解圣经。先入之见、偏心和情感都具有强大的影响力，足以蒙蔽人的悟性，扰乱人的思想，即使在阅读圣经的事上也不例外。”¹⁴

怀爱伦所说的有关《圣经》的意思和用词的问题也同样适用于怀著。在这个破



认识怀爱伦

败的世界中，沟通从来都不是一件易事，甚至对上帝的先知来说亦是如此。另一方面，我们不需要完美的知识才能得救。正如怀爱伦一再所强调的，《圣经》和怀著“是为实用的目的而赐下的。”人的语言虽有其不足之处，但足够表达上帝的信息。¹⁵

源于不同思维方式、个性和背景的沟通问题，甚至成了《新约》对基督生平有不止一种描述的原因。以下的表述有助于我们理解上帝在与有罪的世人交流时所面临的挑战。

“为什么我们需要马太、马可、路加、约翰、保罗以及所有为救主的传道和生活作见证的作家呢？为什么不由一位门徒作一个全面的记录，给予我们一个关于基督地上生活的系统性记载呢？为什么一位作家所提到的事其他作家没有提到呢？如果说这些地方是重要的，为什么不是所有的作者都提到呢？——这是因为各人的心智是不同的。每个人的思想方法也不是千篇一律的。”¹⁶

当我们阅读怀著时，需要牢记我们已经研究过这些有关沟通的基本问题。至少，这些事实应该使我们在阅读时谨慎，以至于我们不会错误地强调这个或那个特别的想法，正如她在研究上帝对祂教会的劝告时所提醒我们注意的那样。

5. 对某个主题所有可用的信息予以研究

关键是要确保我们已广泛阅读怀爱伦就某个主题提出的内容并研究那些可能看起来极端的表述，因为这些看似生涩的内容或许是中肯且温和的。阿瑟·怀特（Arthur L. White）就这一重要议题予以了明确的解释：

“很多人在解释《证言》时犯错了，他们把某段孤立的表述，或某段已脱离其上下文背景的表述作为信仰的基础。有些人甚至丝毫不考虑上下文的背景，只要仔细研究就会发现这些被剥离了上下文背景的段落，其所采取的立场根本是站不稳的……

我们在《圣经》或怀著中不难找到某些个别的句子或段落，但这些句子或段落可能是用来支持某人自己的观点，而不是用来阐明作者的思想。”¹⁷

这段话让我回想起我在旧金山湾区当青年牧师时的一段经历。我和一群热心而真诚的复临信徒成为了朋友，他们一心一意地追随《圣经》和怀著。只要是怀爱伦说的，他们都照做。一旦他们听到怀爱伦对某个话题的看法，他们就不再对该话题有任何的异议。因为他们要忠于他们所谓的“率直的见证。”他们的聚会仪式让我印象深刻，他们每次祷告都会跪下，包括呼召祷告和散会祝福祷告。

当我询问这么做的原因时，教会的负责人指出因为怀爱伦曾说“要双膝跪下。这始终是合宜的姿势……”。无论是公众或私下的敬拜，我们双膝跪在上帝面前向祂恳求乃是我们的本分。这个姿势表明我们依靠上帝。”¹⁸

我向我的朋友保证，我相信以敬畏的心跪着祈祷；同时我也告诉他，他对怀爱

伦这段话的解释在我看来有些牵强，并且与她的作品和《圣经》的主旨不一致。

他明确表示不赞同我的观点，在他看来怀爱伦怎么说他就怎么做。既然怀爱伦说了“始终”那他们就会一直跪着祷告。因此对于是否“跪着祷告”这个话题就没有任何讨论的余地了。毕竟，他已拥有了“真理”，剩下的就是把它付诸实践。而他也确实是这么做的，我甚至记得在他家饭前的祷告也得跪下。

我根本不相信我朋友在祷告这个问题上掌握了“真理，”尽管我完全确信他引用了一些怀著的“内容”来证实自己的做法。但是在引文和真理之间是有区别的。

你可能会想，我怎么能如此肯定我的观点呢？其实也没那么复杂。我只是继续阅读关于祷告时正确姿势的话题，并且答案近在咫尺。我朋友所引用的内容来自

《信息选粹》第三卷，第32章“祷告的正确态度。”但是怀爱伦在该章的结尾部分说“不一定双膝跪下才能祷告。你们独处的时候，走路的时候，或日常工作忙碌的时候，都要养成与救主谈话的习惯。”除此之外，《信息选粹》还记载了有关怀爱伦让人们在公众场合站着和坐着祷告的例证。¹⁹

当我指出有关跪下祷告的客观表述后问他为什么要坚持跪下祷告，既然怀爱伦说“并不总是双膝跪下才能祷告，”他立刻反驳说“并不总是”适用于一般的公众场合而非上帝特殊末世的子民。

我告诉自己，这个结论既没有《圣经》的根据，也没有怀著的支持。他确实有一段强有力的摘录，但他在推动理论的同时却也忽略了客观事实。

沿着这一思路，我们发现理解怀著有两个途径。第一种是把怀爱伦所有同某个议题相关的资料都收集起来。另一种则是从怀著中挑选出那些可以用来支持某一重点的句子、段落或更广泛的材料。第一种是唯一可靠的方法。要想真正了解怀爱伦的意图，重要的一步是广泛阅读有关某一主题的现有资料。

6. 避免极端解释

基督教历史充斥着这样一批人，他们对上帝的话语予以最极端的解释，并美其名曰把他们的这种狂热定义为“忠心。”可惜的是，作为基督教中的一个派别，基督复临安息日会也存在着同样的情况。对极端主义的倾向似乎是堕落人性的组成部分。上帝试图通过他的先知来纠正这种倾向。

尽管均衡性是怀著的典型特征，但读者并不总是如此。一个恰当的例子就是当有一位医生在阅读怀著后对“健康改良的极端看法。”于是怀爱伦劝勉这位医生说“健康改良若是趋入极端，就会变成健康不良，使健康遭到了破坏。”²⁰ 终其怀爱伦一生的事工都在不停的与这些持极端观点的人打交道。

怀爱伦在1894年的时候指出“有一等人总是想转移话题，涉新猎奇；但上帝希望所有的人都冷静周到地选择我们的言辞，与这时代严谨的真理保持一致，在向人



认识怀爱伦

传讲真理的时候，尽可能不带强烈的情绪，同时又保持应有的强度和严肃性。我们必须提防引起极端，不要鼓励过于狂热或冷淡的情绪。”²¹

大概在1854年的时候，怀爱伦说“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，以致削弱了许多人对上帝启示的信心，并使教会灰心丧胆。”²²

7. 研究每份表述的历史及其上下文背景

在解释怀著时其中最为重要的一项原则就是研究它们各自的背景。首先就是要研究其历史背景。对此，我永远不会忘记我第一天当校长的日子，尤其是身处那个超短裙流行的年代。我接到的第一通电话是一位女士打来的，她想让我就裙子的合适长度发表意见。我突然想到怀爱伦在1860年的时候曾建议：女性应该把裙子缩短8-9英寸。根据这一建议，如果把我1960年代末和1970年代初所看到的一些裙子缩短8-9英寸，就会让裙摆的底部超过腰带的顶部。

对此，无需过多的思考就能清楚地知道，在超短裙盛行的时代，如果根据怀爱伦的建议把裙子缩短8-9英寸就显得非常不合适。但关键点在于，就很多其它的表述而言，它们是否完全适用于另一个时间和地点的某个特定的人，就不那么清楚了。这就需要研究这些表述各自是在什么样的历史背景下而做出。

威廉·克拉伦斯·怀特（William Clarence White）以下的这段话直击要点。他说“当我们采用怀爱伦所写的信息，并在不做任何描述的前提下将内容予以发表，也不刻意的提及她是在什么时间、什么地点写下的这些证言，就有可能让这些教导被用在原本不属于它们的地方和景况中。”²³

另外一个关键要素就是上下文背景。人们总是把他们对于怀爱伦教导的理解建立在某个段落，或某个完全脱离上、下文背景的孤立表述上。因此她写道“许多人研究圣经，为的是证明自己的想法是正确的。他们改变上帝圣言的意思以迎合自己的意见。他们也这样对待祂所传给他们的证言。他们引用半句，省略另一半，因为若引用了那一半，就会显明他们的推理是错误的。上帝跟那些曲解圣经、使之符合其先入之见的人有一场辩论。”²⁴

她再次批评这些人说，他们“藉着将这些言论脱离上下文并将之放在他人意的推理旁边，使我的著作看起来支持它们所谴责的东西。”²⁵

怀爱伦一再表示对于那些“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”之人的不满。她说“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。”²⁶同时，她也注意从怀著所引用的话“可能会给人留下了与原著中完全不同的印象。”²⁷

W·C·怀特时常要应对关于人们使用脱离其上、下文背景的材料的问题。他

在1904年的时候曾说“绝大多数错误的理解来自于对《证言》中孤立段落的误用，如果他们通读整本《证言》或整个段落，他们就会发现其真正的含义与他们所节选之段落所要表达的意思完全不同。”²⁸

对于怀爱伦把从怀著中所选取的摘要进行私下编辑这一态度，W·C·怀特的看法是：

怀爱伦姐妹认为要想正确理解怀著，就应该把它们联起来阅读。她说上帝并未委托她写这些劝勉。此外，她还认为人们断章取义般的从怀著中节选内容，其结果就是让真理受损，只呈现怀爱伦对于某个议题最强有力的声明的同时却忽略其它与之相关的段落，而正是该议题被忽略的部分却恰好是平衡且全面的看待怀爱伦的教导所必不可少的。

因为怀爱伦曾说“如果那些倡导健康改良的人将怀著中有关这些议题的所有内容予以呈现，或全面研究我的文章，他们就将得到宝贵的真理。然而他们却断章取义，随心所欲的东拼西凑，那么他们就会误表我的教导并让人们对健康改良或者无论他们正在论述什么样的议题，都会产生错谬的看法。”²⁹

研究怀爱伦的文章和书籍的重要性怎么高估都不过分，尤其是在它们各自的背景下；而不仅仅只是阅读主题汇编或通过使用怀著的综合索引或电子资源，例如怀著光盘（Ellen White's CD-ROM），怀著网站，选出有关这个或那个主题的引文。如果我们只使用这些方法，那就使“怀著索引功能”和“怀著光盘”非但不会成为研究怀爱伦的助力，反而成了最糟糕的事情。这些研究怀爱伦的工具具有其自身的定位，我们应将它们与广泛的阅读结合起来使用，这不仅有助于我们了解怀爱伦所做之表述的上、下文背景，也有助于我们了解怀著整体方面的均衡性。

8. 分辨怀爱伦对理想和现实的理解

怀爱伦经常深受这些人的困扰“有些人会挑选出证言中最强烈的措词，丝毫不考虑发出劝勉和警告的环境，却强加于任何情况……从证言中挑出一些话强加于每一个人，令人反感而不是争取人心。”³⁰

怀爱伦的这段话不仅强调了这样一个事实，即当阅读她对我们的劝勉时，我们不仅要将她当时说这些话的历史背景考虑进来，同时也表明她在表述某些事物时其措辞比对其他事物更强烈。这一发现把我们引向怀著中有关理想与现实的概念。

当怀爱伦在陈述想法时，她总是会使用最为强烈的措辞，就好比声音大到每个人都可以听见她说话。比如她在《基督教育原理》中说“这个国家或其它任何国家若不使青年远离城市，就决不会给他们正确的教育。”³¹这是她所能作出的最强有力的一份声明。此声明不仅铿锵有力，并且似乎有着普世性——不受时间和空间的限制。没有比这更为强烈的措辞了，并且其所透露出来的强硬态度没有给人留下妥协



认识怀爱伦

的余地。在提到地理位置时，她使用同样强烈的措辞“这个国家或其它任何国家。”此处，再次表现出不容妥协的态度。我们此刻所应对是一项普世性的禁令——不允许把学校建在任何一座城市里。更为重要的不仅是学校要远离城市，而且要与城市“相隔很远”。

但凡事总有例外。比如，到1909年，基督复临安息日会在大城市的工作不断增加。这些城市中的有些家庭无力将孩子送到建在乡村的学校。因此，怀爱伦建议把学校建在城市中。“这些学校最好设在城外。但在城里的孩子有许多不能到城外去读书；为这些孩子着想，我们非但要在乡间，也应该在这个国家的城市里开设学校。”³²

此刻你或许会反问自己，怀爱伦一方面宣称在澳大利亚“或其它任何国家若不使青年远离城市”就“决不会给”他们正确的教育，同时她又提倡把学校建在城市。答案是，对所有的儿童而言乡村教育是一种理想，是教会“尽可能”要达到或实现的理想。但事实是生活的艰辛让乡村教育对有些人来说是不可能的事情。因此，如果能让贫困家庭的孩子接受基督化的教育，那么就必须要对现实作出妥协。怀爱伦明白理想与现实之间的紧张关系。

遗憾的是，怀爱伦的很多读者并没有把这个实际情况考虑进去。他们的注意力只集中在怀爱伦最理想化的措辞严厉的声明上，却忽略后续温和性的段落。所导致的结果，如我们上述所提到的那样“从证言中挑出一些话强加于每一个人，令人反感而不是争取人心。”

怀爱伦远比那些声称要服从她教导的人更具均衡性。怀爱伦信实的读者们在执行她的建议时，必须要考虑她对理想和现实之间紧张关系的理解。

9. 运用常识

众所周知，基督复临安息日会的信徒对怀爱伦的某些建议一直存有异议。尤其是那些看起来极为明确和直截了当的表述。比如怀爱伦在《教会证言》卷三中提到“儿童八岁或十岁以前，父母应是他们唯一的教师。”³³

这段话可以用作生搬硬套解释怀著的最佳范例。毕竟，它表达的极为明确。没有任何条件性的暗示，即“如果”、“而且”、“或者”或“但是”之类的条件用语来表示可能出现的不一样的结果。因怀爱伦此项声明所引起的争论，为我们提供了有关怀爱伦如何解释怀著的最佳记载。她运用了本章中所解释的诸多原则，并将它们同常识这一原则结合使用。

住在南加州圣赫勒拿疗养院（Saint Helena Sanitarium）的基督复临安息日会的信徒于1902年建立了一所教会学校。学生都是年长的儿童，但有些粗心的复临教会的父母们让他们尚未接受正确教导和约束的幼童们肆意的在附近玩耍。学校的一些校董们认为应该为这些幼童们建一间教室，但其它人则并不这么认为，因为怀爱

伦曾明确表示“儿童八岁或十岁以前，父母应是他们唯一的教师。”

校董会中有一派人明确表示给被忽视的儿童一些帮助比严守律法条款更重要。另一派人则认为怀爱伦的这项声明是不可动摇的命令，必须服从。简单来说就是关于是否应该为幼童建造教室的问题引发了校董会的分裂。最有意思的是用于建造这所学校的土地是属于怀爱伦的。因此，校董会决定有必要同怀爱伦当面讨论有关入学年龄以及教会对于幼童教育的问题。庆幸的是，整场会谈都被完整的记录下来，并被保存于怀爱伦手稿中。³⁴

在怀爱伦所有的文集库中此次会谈记录是最引人注目的一份文件。它清晰的证明了怀爱伦在实际生活中解释自身建议时所使用的一些原则。每位信徒都应该阅读这份文件。

会谈伊始，怀爱伦再次重申其立场——家庭是幼童们理想的学校。她说“家庭既是学校，也是教会。”³⁵这是人们在怀著所发现的有关她对于家庭的理念。她的理想是希望学校和教会能够成为一个健康家庭之工的补充。

正如我们上一部分所提到的，现实往往并不理想。因此，怀爱伦在会谈中继续说到“母亲们应该在儿女的幼年时期聪明地教导他们。若是每一位母亲都能这样做，愿意花时间教导儿女在幼年的生活中应该学会的教训，所有的孩子就会留在家庭学校中，直到八岁、九岁或十岁。”³⁶

她的现实主义继续随着采访而进行。她指出，不幸的是，许多人没有认真履行自己的责任。要是他们没有为人父母那该多好，既然他们让孩子来到这个世界上，教会就不应该袖手旁观，而是要在孩子们的品格建造方面给予指导。她认为基督教团体有责任培养这些被忽视的孩子，她甚至声称教会需要优化有关建立幼儿园的想法。

怀爱伦在商讨期间表示“上帝希望我们明智地处理这些问题。”³⁷她对那些生搬硬套怀著的人表现出了极大的担忧，因为他们只注重信息的字面意思而忽略了潜在的原则。她对他们这种生搬硬套的解释和态度表示不满，她说“我的心因以下的想法而非常难受：‘哎呀，怀姐妹这么说了，怀姐妹那么说了，所以我们才这么做的。’上帝希望我们大家都有常识，祂希望我们从常理推断。环境改变状况。环境改变事物的关系。”³⁸怀爱伦解释怀著时绝不是一成不变的，我们首先要认识到这一事实。

部分问题在于我们“抓住”怀爱伦的某一句话仅仅是因为它清晰有力，然后把它强行推入不适用于它的情况中。在此过程中，我们有时不仅会同基督教的原则相矛盾，而且我们把来自于怀爱伦的建议和劝勉说的一无是处，从而冒犯了别人。因此，她对那些采纳了她的某句话并“马上就要付诸行动”的人发表了激昂的言论。她毫不怀疑的表示盲目使用她的观点可能是有害的。所以，不要因怀爱伦就引用怀著时说“上帝希望我们大家都有常识”而感到好奇，即使她在怀著中以最强烈且肯定的语气表达某个观点。



认识怀爱伦

怀爱伦主张将常识奉为现实生活中的一个实际问题。她并未建议圣经的明文教义或教导要受制于理性主义或历史批判主义。

我们拥有怀著就是拥有了一份宝贵的礼物。然而遗憾的是，它们并未被认真、仔细的研究。怀著在怀爱伦的一生中都发挥了巨大的影响，对我们来说亦是如此。幸运的是，由于她那个时代的问题，她为今天的我们如何解释怀著提供了宝贵的建议。

关于怀著，在我们当今的时代中存在着一种越发普遍的危险。有些人可能会误表或错误的解释怀著，另一些人则根本不读怀著。重点是以上所提及的原则应该成为我们阅读怀著时的指引。如此一来，在我们各自基督徒的经验和教会生活中就能因上帝所给予的劝勉而大获助益。解决误读的方法就是正确的运用解释的原则，而不是消除上帝的话语。我们必须理解和阅读怀著才能从中受益。

参考文献

- 1 详见 George R. Knight, Reading Ellen White (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1997) and George R. Knight, Myths in Adventism (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1999)。
- 2 怀爱伦,《基督比喻实训》, (Washington, DC: Review and Herald®, 1941), 112。
- 3 怀爱伦,《教会证言》, (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948), 卷一: 232, 233。
- 4 S. N. Haskell to W. W. Prescott, November, 15, 1907。
- 5 怀爱伦,“对于教义争端的态度,”《手稿》第 11 号, 1901 年, 7 月 31 号。
- 6 怀爱伦,《1888 资料集》(Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1987), 卷一: 153, 152。
- 7 怀爱伦,《证言》卷五: 663; 另见怀爱伦,《文字布道论》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1953), 25。
- 8 怀爱伦,“研经的价值”《评阅宣报》, 1888 年, 7 月 17 号, 449。
- 9 怀爱伦,《给作家和编辑的劝勉》, (Nashville, TN: Southern Publishing, 1946), 47。
- 10 同上, 49。
- 11 怀爱伦,《教育论》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1952), 190。
- 12 同上, 125; 怀爱伦,《信息选粹》(Washington, DC: Review and Herald®, 1958), 卷一: 174。
- 13 怀爱伦,《信息选粹》卷一: 171-174。
- 14 同上, 卷一 1: 19-20。
- 15 同上。
- 16 怀爱伦,《给家长、老师和学生的忠告》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1913), 432。
- 17 Arthur L. White, Ellen G. White: Messenger to the Remnant (Washington, DC: Ellen G. White Estate®, 1959), 88。
- 18 怀爱伦,《信息选粹》卷二: 311-312。



认识
怀爱伦

- 19 同上, 316; 怀爱伦,《信息选粹》卷三: 267-269。
- 20 怀爱伦,《论饮食》(Washington, DC: Review and Herald®, 1946), 202。
- 21 怀爱伦,《给传道人和工人的特别证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1962), 227, 228。
- 22 怀爱伦,《教会证言》卷一: 166。
- 23 W. C. Whiteto C. W. Irwin, February 18, 1913; emphasis supplied。
- 24 怀爱伦,《信息选粹》卷三: 82。
- 25 怀爱伦,《信函》第 208 号, 1906 年。
- 26 怀爱伦,《信息选粹》卷一: 44。
- 27 同上, 58。
- 28 W. C. Whiteto W. S. Sadler, January 20, 1904。
- 29 W. C. Whiteto W. L. Brisbin, October 10, 1911。
- 30 怀爱伦,《信息选粹》卷三: 285-286。
- 31 怀爱伦,《基督教育原理》(Nashville, TN: Southern Publishing, 1923), 312。
- 32 怀爱伦,《教会证言》卷一: 201。
- 33 怀爱伦,《教会证言》卷三: 137。
- 34 见怀爱伦,《手稿》第 7 号, 1904 年。这份会议记录大部分的内容被再版于《信息选粹》卷三: 214-226。
- 35 怀爱伦,《信息选粹》卷三: 214。
- 36 同上, 214-215。
- 37 同上, 215。
- 38 同上, 217。

第 6 章

怀爱伦——上帝的传声筒

赫尔伯特·道格拉斯（Herbert Douglass）

当怀爱伦在 1844 年 12 月第一次见异象时，她还只是一位稍显腼腆的 17 岁少女。在往后的 70 年里，她总共见了上千次的异象和异梦。她最后一次见异象是在 1915 年的 3 月 3 号。¹ 本章的目的在于描述怀爱伦的异象是如何发生的，并探讨由此产生的有关异象解释方面的问题。²

异象是如何发生的

没有人描述怀爱伦如何领受异象。尽管如此，很多目击者都一致表示，她在公开场合的异象中常常以高呼“荣耀”或“荣耀归于上帝”作为开始，随后她就对周围的环境完全丧失意识。在见异象的过程中她似乎停止呼吸，少则几分钟，多则数小时。一旦进入异象，她的眼睛会睁大，仿佛看见了什么遥远的东西，肌肉和关节也会随即变得僵硬；虽动作频繁、但姿势却不失优雅。在某些场合，一些身材魁梧的人试图控制她的动作但无人成功。见异象时，她脸色光泽与平常无异。怀爱伦通常都是坐着或躺着见异象，有时则以站立的姿势。见完异象后，无论周遭的光线有多好，她的眼睛都需要一段时间的适应，就好比一个人从刺眼的阳光下走进一个黑暗的房间。当然，在异象结束后，她总会把所看到的说出来或写出来。³

无论是在公开或私人场合，她的异象总是伴随着祷告而出现。以下就是有关这一情景的描述“我在恳切祈祷的时候，对周围的一切失去了知觉。房间充满了亮光，我正在向一班会众，似乎是总会的人传达一道信息。”⁴

人们常说，如果没有怀爱伦的事工，基督复临安息日会很可能撑不过 19 世纪。即使能勉强维持，其发展程度也会像现今的“复临派”（Advent Christian）和“第七日浸信会”（Seventh Day Baptist）那样有限。

在她传道的头几十年里，与她的异象有关的物理现象经常被观察到。他们为早期的信徒们提供了令人切实、可信的证据，证明她的异象具有超自然的属性。在怀爱伦生命的最后 30 年里，她先知的角色被牢牢确立之后，她经常见“异梦”或“夜间的异象。”⁵ 这与但以理以及其他见异象之人的经历并无二致。⁶ 怀爱伦对普通的梦和异梦予以了区分。⁷

什么是异象所成就的

根据怀爱伦的事工和异象，得出以下几个固定结论：（1）信使和信息不可分割。（2）先查考《圣经》，后见异象。（3）怀著中的统一性和连贯性。（4）虽然先知们从一开始并未看到全貌，但随着时间的推移，他们的信息会变得更加精确。（5）怀爱伦意识到其本人的判断力和洞察力随着年龄的增加而拓宽、加深。⁸（6）怀爱伦的经历与《圣经》中先知们的经历之间有着明显的对应关系。



认识怀爱伦

了解怀爱伦领受和传达异象的动态性

当我们检验怀爱伦如何藉着异象领受指引时，有几个要点需特别注意。明白以下几点有助于我们解释在解读怀著时可能会遇到的一些难点：（1）须明白怀爱伦无力掌控领受异象的时间和地点。（2）怀爱伦需要依靠圣灵的指引才能想起她所见的是一个什么样的异象，或者什么时候见的异象。上帝有时候早已把信息置于她的脑海中，但只有当这些信息被需要的时候上帝才会让怀爱伦想起来。（3）她并不总是能够确定其在异象中所看到的是关于过去、现在、或是未来的事情。（4）她并不总是完全明白其所见到的异象，但最终上帝会让她明白所见之异象的意思。（5）在极个别的情况下，怀爱伦错误的理解异象的某些方面，但上帝会小心翼翼地通过其它异象来纠正此类错误。（6）有时候她会领受“画面”或像电影片段式的那种没有声音的信息。她会使用各种辅助工具来帮助她加深对所见之事物的理解，这些辅助工具将丰富她的词汇量，改善她描述所见之事物的写作风格。

怀爱伦领受异象的时间与地点

怀爱伦领受异象没有特定的时间点。有时异象出现的时间点在有些人看来或许并不合适，因为太过突然。1844 年 12 月，当时怀爱伦正在伊丽莎白·海恩斯（Elizabeth Haines）位于缅因州波特兰的家里参加家庭崇拜聚会，她人生的第一个异象就这么毫无征兆的到来了。有时候她领受异象时她正准备讲道或正在向公众讲道时。1858 年 3 月 14 日，一个周日的下午，此时位于俄亥俄州洛维特格罗夫的一

所校舍正在举行追思礼拜，此时怀爱伦领受了或许是她一生之中最为重要的一个异象——基督与撒但之间的善恶大斗争。当时大约有 40 位信徒和几位客人在场。当怀雅各结束他在追思礼拜的证道后，怀师母感受到圣灵催促她要传讲基督的复临与复活。正说的时候，她就被带入异象中。异象持续了 2 小时之久，而追思礼拜也不得不因此被迫中断。⁹

怀爱伦祷告时，常常会出现异象。W·C·怀特回忆起他在 1870 年明尼苏达州的一段经历。当时，怀雅各夫妇正带领一场不太成功的奋兴会。先是怀雅各祷告，然后怀爱伦在祷告了大约两分钟之后，停顿了大约 30 秒。W·C·怀特对此事的记载如下：

我和会众正跪在地上祷告，我转过身去想看看为什么这么安静。就在这时，怀爱伦突然开始祷告。她悦耳的声音透露出胜利的喜悦，她余下的祷告深深地打动了在场的人。在寂静的这段时间里，上帝向她启示了有关明尼苏达区会的状况，包括在巴特克里克（Battle Creek）工作的情况，以及其它的一些相关事项。W·C·怀特注意到，怀爱伦在之后的两周“勤于”写作，其目的就是为了记录她在暂停祷告 30 秒的时间里所见之异象的内容。¹⁰ 需要明白的重点在于：异象出现的频率、持续的时间、地点和内容，这所有的一切都不受怀爱伦本人的控制。

她对异象的回忆与何时回忆起异象

怀爱伦需借助上帝才能回忆起她在异象中所见到的景象。她说：“一些情景多年前就已呈现在我面前，却没有留在我的记忆中，但在需要发出指示时，有时甚至是当我站在众人面前时，这些回忆便象一道闪电，强烈而清晰地临到，使我清楚地想起那个特别的指示。在这种时候，我便忍不住说出闪现在我脑海中的事，不是因为我见了一个新的异象，而是因为过去多年前所见的异象如今历历在目。”¹¹

怀爱伦在萨拉曼卡（Salamanca）的异象说明了这一点。1890 年 11 月，在纽约的萨拉曼卡，怀爱伦领受了一个关于很多教会当时所面临的一个问题的异象，其中特别包含了一场在密歇根州巴特克里市召开的出版界领袖委员会会议。她在异象中被告知，我们宗教自由出版物不应隐藏基督复临安息日会的独特信息和身份。见完异象后第二天，她试图告诉儿子威利关于异象的事，但关于委员会会议的那部分内容已从她的脑海中奇怪的消失了。在旅途中，她好几次试图告诉儿子更多关于异象的事，可无论如何都无法回忆起细节。

1891 年 3 月，她在巴特克里克参加全球总会的会议。3 月 7 日安息日的下午，她在讲道时再次试图讲述她在萨拉曼卡所见的异象，但跟此前一样，她依然无法回想起细节。当天晚上，怀爱伦疲倦的躺在床上，并打算不参加周日的早会。但却在很早被叫醒后写下有关在萨拉曼卡所见之异象的所有细节，并被要求参加周日早上

5:30 与工人们的早会。当她怀揣一大叠的手稿抵达会场后，被邀请上台讲话。

怀爱伦随即描绘起在异象中所见到的场景：与会者中的一群人想要把“基督复临安息日会”和“安息日”这两个名字从《美国哨兵报》（一份基督复临安息日会的宗教自由期刊）中删除。怀爱伦不知道的是，此刻她所描绘的场景正是昨晚会议所发生的场景。事实上，会议持续到凌晨，也就是她被叫醒写下有关那天早会的劝勉时会议才刚结束。她非但没意识到这是场刚被召开的会议，反而以为是几个月前就召开的会议。A·T·罗宾森（Robinson）还记得在刚刚结束的委员会会议上，当参加早会的人站起来承认自己的错误路线时，她脸上困惑的表情。另外几位亲历者也对怀爱伦在周日早会上的见证予以了描述。重点是，早在几个月前上帝就让怀爱伦在异象中见到了此次会议，但只有当它被需要的时候上帝才让她想起来。¹²



认识怀爱伦

异象揭示过去、未来和现在

据 W·C·怀特所回忆的几段经历表明，有时怀爱伦并不清楚她所见的异象到底是关于过去、现在还是未来的事情，或者仅仅是对将要发生之事的警告。他解释说在人看来历史有过去、现在和未来之分，但对“上帝来说，一切都是现在。”其中一个故事就是他收到了一封信，此时怀爱伦与儿子都距巴特克里克较远。信中提到有位信徒被所在的教会除名。当儿子把这件事告诉怀爱伦的时候，她非但不惊讶反而说那是因为这位信徒“对那位女孩的感情太深了。”儿子随即反问怀爱伦说“你是怎么知道的。”她回答说“几个月前，我看到他们站在公共场所，他搂着她，她深情地望着他的脸。”接着，她说了一段极为重要的话：“当时我并不清楚这是否是一幅真实的场景，或提醒他们应避免某事的一个警告。”¹³

还有一次，一位在澳大利亚的传道人来找 W·C·怀特，他很苦恼因为有人为一件他从未做过的事情而责备他。怀特建议他把此事当作一种提醒，并以完全避免危险的方式行事。几个月后，这个人做了一件他以前声称从未做过的事。¹⁴

以凯洛格为首的一些人质疑怀特和其他的一些同工，认为他们对怀爱伦所见之异象或异象的内容有所影响。常见的一个事例就发生在 1890 年代末至 1900 年初。怀爱伦曾写信责备凯洛格在芝加哥建了一栋楼，但写这封信的时候楼还没有动工。凯洛格就这件事情大做文章，耿耿于怀。

然而，法官杰西·亚瑟（Jesse Arthur）后来报告说，在芝加哥建造这样一座大楼的计划已在进行中。¹⁵当时身在澳大利亚的怀爱伦预见到如果计划实施会发生什么，但她却不知道此时大楼尚未开建。虽然这给她和她的儿子带来了诸多麻烦，但它确实导致凯洛格放弃了这个计划。要记住一点，怀爱伦并不总是能够确定她在异象中所见之事的时间框架。

明白怀爱伦所见之异象的内容

怀爱伦对一些主题的理解随着时间的推移而展开。以下是 W·C·怀特的一段回忆：你们当中的某些人可能记得《善恶之争》在结尾部分描述了有关上帝末后子民东躲西藏的经历，当他们从大艰难中出来时，有一个声音说“他们来了！他们来了！他们都是圣洁、无邪恶、无玷污的。”当怀爱伦写《善恶之争》最后几章时，有人在夜里听到她三次说这句话，因为当时的场景一遍又一遍地呈现在她面前。一天早上，她说：“现在我明白了，知道要把它放在哪个部分，并已发现它们之间的联系。”¹⁶

通过了解怀爱伦如何见异象，就能明白这种动态、渐进式的理解。如同《圣经》中的先知们，大多数的时候怀爱伦在异象中所看到的都是实际、真实的画面。这些可能是过去、未来或未来之事的实际画面，或预表性的画面。有时候在异象中，天使会亲自给予怀爱伦口头或视觉上的指导。在怀爱伦数百份的文件中，其都曾写下“天使说”或“跟据天使的话，”此类的表述。有时她会灵光一闪，那不仅仅是一种印象，而是她对某种情况的一种想法、概念或理解。以怀爱伦在洛杉矶讲道的经历为例。她有一种瞬间的洞察力：“一些事情像闪电一样在我的脑海中一闪而过。有几个人站在我面前，他们大大阻碍了教会健康属灵成长所必需的工作。”¹⁷她在异象中所看到的画面没有任何文字性的说明，除非天使亲自给予解释，否则她总是说无法述说其所看到的内容。随着异象的重复与天使的解释，再加上怀爱伦自身的阅读，尤其是历史方面的书籍，帮助她把异象的内容同事件与地点联系起来。

有关异象某方面暂时性的曲解

有时候，怀爱伦会曲解异象的某个方面。随着时间的推移上帝会借助查考《圣经》或另外的异象来纠正怀爱伦对于异象某方面的曲解，从而帮助她明白正在展开的真理。其中的例子就包括：对“关门”理论（shut door）的解释（详见第12章）以及基督复临安息日会对于安息日开始时间之理解的发展。

通过阅读贝约瑟（Joseph Bates）所写的《第七日安息日：永恒的记号》（*The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign*）这一福音小册子，并结合自身对《圣经》的查考，怀雅各与怀爱伦在1846年的夏末初秋之际接受了安息日的真理。贝茨教导说每周五晚上6点作为安息日的开始。¹⁸受贝茨的影响，安息日派复临信徒以每周五晚上6点至周六晚上6点作为安息日的时间，这一惯例持续到1855年11月。在9年的时间里，有些复临信徒认为应以日落作为安息日的开始，另一些人则认为以日出作为开始。1847年，在缅因州的托普瑟姆（Topsham），怀爱伦领受了一个不能以日出作为安息日开始的异象。天使告诉她“从这日晚上到次日晚上，要守为安息日。”也许是在约瑟夫·贝茨的敦促下，在场的人，包括怀爱伦在内，把它解读

为安息日应该以晚上 6 点作为开始。¹⁹ 怀爱伦和其他人从她的异象中得出结论，即上帝并未在异象中告诉她具体的时间。安德烈（J. N. Andrews）基于《圣经》和历史来研究“安息日的起始时间”这一课题。1855 年，11 月 17 号，安德烈的研究成果在密西根州的巴特克里克所举行的复临信徒的集会上被提出。绝大多数的人接受了安德烈的解释，除了约瑟夫·贝茨和怀爱伦！几天后的 11 月 20 号，上帝不但在异象中纠正了怀爱伦早前的观点，并证实安德烈的结论是正确的，随后约瑟夫·贝茨和怀爱伦全盘接受安德烈的结论。

J·V·希姆斯（J. V. Himes）曾指责怀爱伦所领受的“异象”只是为了有利于支持她自己的立场。对此，乌利亚·史密斯（Uriah Smith）写信回应说“为了避免有人说怀雅各改变了怀爱伦的看法，所以才有了一个异象，我们要说的是，她在异象所看到的有关安息日的开始时间与她在见异象时自己对于安息日的开始时间的理解并不一致。”²⁰ 因此，教会在认真查考《圣经》后，怀爱伦本人对于这一问题的理解有所增加，同时也借助于来自异象中天使的解释。²¹

1858，怀爱伦在写给她的好朋友哈斯克尔一家（Haskells）的信中，责备他们坚持认为吃猪肉是违背了利 11: 7：“我看到，如果你们只对自己保留你们关于猪肉的看法，那是没有什么坏处的。但你们在判断和意见上已使这个问题成了一个试验。你们的行动清楚地表明你们在这件事上的信念。上帝若是要祂的子民戒绝猪肉，祂会使他们在这事上信服的。”²² 怀爱伦并没有说吃猪肉是可以的，而是说上帝会和教会一起研究《圣经》对于这一问题的教导。

在 1863 她所领受的有关健康的异象中上帝把这道亮光赐给她，从而证实了哈斯克尔对于《圣经》中有关不能吃猪肉的问题的研究是正确的。1864 年，她在《属灵恩赐》卷四，题为“健康”一章中提到了这个异象，她说“上帝从未计划让猪肉在任何情形下成为人的食物。”²³

从上述的例子中我们可以知道怀爱伦在 1858-1863 年间是如何改变了自己原先对某些事物的看法。（1）在 1863 年之前，她没有从上帝那里领受有关不可吃猪肉的亮光。（2）她并不认为吃猪肉的问题会在复临信徒中间导致分裂，因为她并不觉得吃猪肉是一个关于是否忠于上帝的问题。（3）当上帝要让人知道祂的心意时，祂不会只向“两三个人”显明这事。（4）对这个逻辑的检验是，当异象到来时，整个教会都清楚地看到这个问题——不会产生分歧。

在启示的过程中，上帝的这种帮助有来自圣经的先例。但以理就是一个很好的例子，用于说明先知也需要额外的帮助来纠正对异象的曲解。但 8: 14 记载了有关 2300 日的异象。但以理因领受这个异象“昏迷不醒，病了数日”（但 8: 27）。天使告诉他，这异象是关乎“后来许多的日子。”但以理把异象理解为犹太人被掳归回，这使他非常苦恼。

多年过去了。公元前 538-537 年，巴比伦的征服者大流士（又作大利乌）成为



认识怀爱伦

了国王。但以理查考耶 25:10-14 的预言，发现犹太人只会被掳巴比伦 70 年。可是但以理此刻想的却是 2300 日的预言。他认为上帝改变了祂的计划，即犹太人会被掳巴比伦 2300 年。在但 9 章的祷告中，但以理恳求上帝不要推迟祂的应许。天使加百列蒙差遣回应他的祷告，并向他解释之前的异象。天使一开始就说“为你本国之民和你圣城，已经定了七十个七”（但 9:24）。希伯来文“定了”的字面意思是“剪除。”“七十个七”也就是 490 年，是被从 2300 年当中截取出来的，随后天使向但以理解释这个异象将于什么时候开始。此处的重点在于：但以理曲解了但 8 章中的部分异象，直至上帝最终命天使加百列把它解释清楚。

上帝对错误的劝告予以纠正

虽然怀爱伦曾因基于之前所看到的异象而给予错误的建议，但这情况极为罕见，因此需要上帝的介入而予以纠正。值得注意的是，上帝总是小心翼翼地用异象纠正这类错误。

1902 年，位于美国田纳西州纳什维尔的一间出版社一直出于亏损状态，时任全球总会会长 A·G·丹尼尔（A. G. Daniells）同怀爱伦商讨关停出版社一事。怀爱伦在异象中看到避免负债的重要性，因此她赞同丹尼尔的提议。然而丹尼尔却说“几天后，我收到了一封来自怀爱伦姐妹的信，信中提到她此前之所以同意大家的提议是基于她自己的判断。现在她奉上帝之命告诉我们，她之前的建议是错误的，不应关闭南方的印刷厂。我们必须制定计划，防止债务进一步增加，但我们要满怀信心地向前迈进。”²⁴ 怀爱伦坦率的写信告诉几位教会的重要领袖们“1902 年 10 月 19 日，在我家树下的草坪上促膝长谈之后的那个晚上，关于南方园地的工作，主指示我，我采取了错误的立场。”²⁵ 怀爱伦的这段经历类似先知拿单劝大卫可以按着自己的心意为上帝建造圣殿。“拿单对大卫说：‘你可以照你的心意而行，因为上帝与你同在。’当夜，上帝的话临到拿单，说：‘你去告诉我仆人大卫，说耶和華如此说：‘你不可建造殿宇给我居住’”（代上 17:2-4）。

这些故事应使人更加相信上帝通过先知的恩赐来带领教会。如果先知犯了严重的错误，上帝会小心地予以纠正。

对历史事件惊人的预言

作为上帝的传声筒，怀爱伦被赋予对历史事件的非凡远见，这是同时代的人所无法预见的。怀爱伦最惊人的预言之一就是当时的美国即将爆发内战。1861 年，1 月 12 号，在密西根州的帕克维尔市，也就是在 1861 年，4 月 12 号打响萨姆特堡战役（Fort Sumter）第一枪之前的三个月，会众怀着浓厚的兴趣注视着此时正在见异

象的怀爱伦，足足有 20 分钟之久。

过后怀爱伦向在场的人简略分享了异象的内容。约翰·拉布罗夫（John Loughborough），作为在场的亲历者，回忆起她说的话：“人们对南卡罗来纳州通过的《分离法案》不屑一顾。他们对我们国家正在发生的灾难一无所知。今天在这所房子中的每个人作梦都未曾想到灾难即将来临。我刚刚在异象中看到一些州将加入南卡罗来纳的行列，退出联邦，结果将是一场可怕的战争。在异象中，我看见北方和南方都集结了大批军队。我看到了激烈的战斗。”²⁶ 随后，她环顾在场的会众，继续说到“在今天的与会者中有些人将失去他们的儿子。”这个预言在不到一年的时间里就应验了。

1861 年，8 月 3 号，在纽约的罗斯福岛，怀爱伦领受了有关内战的第二个异象，其主要内容是罪恶的奴隶制——北方应为奴隶制的持续扩张负责，而南方应为奴隶制的罪负责。怀爱伦说“很多人盲目乐观，以为国家的困难很快就能克服，混乱与战争很快就会结束，但所有的人将会看到，现实比他们所预想的严酷得多。许多人渴望北方给予打击并结束战争。”²⁷

有关这类预言之应验的另一个例子就是怀爱伦预言现代招魂术的兴起。当招魂术的表现形式还只是地方性、孤立性，更多的是一种好奇心的时候，怀爱伦就领受了这方面的异象。1848 年，住在纽约海得斯威尔的福克斯姐妹听到了神秘的敲击声，怀爱伦在异象中被告知这是招魂术在现代死灰复燃。她说“我看到那在纽约州和其它地方发生的神秘的响声乃是撒但的能力，而且这一类的现象要越来越普遍，且要披上宗教的外衣，使受骗的人得到更大的安全感。”²⁸

在世界历史上，招魂术从未像今天这样如此引人注目。其附庸者中包含社会各阶层和经济阶层的人。政治家和政府首脑们坦率地承认他们对某种通灵媒介的依赖。在 1849 年，除了怀爱伦还有谁能洞察或预见到福克斯姐妹所听到的那种神秘的响声是一场普世范围的复杂运动的开端，并会对末日事件产生巨大的影响？一些人认为福克斯姐妹捏造了她们的经历。无论事实是否如此，她们的经历标志着招魂术迅速扩张的开始，这是不可否认的事实。

通过异象和异梦将预言性的话语传给既定的接受者，在这一特殊启示的过程中有着诸多的动态性。神——人之间存在着一种平衡。关键是要明白上帝通过超自然的方式确保其所要传达的信息被人所领受。这些信息或许无法被立即或完全的解释，但上帝引导祂的使者和百姓去理解和经历祂所要的。至于怀爱伦对于异象某些方面的误解是因没有意识到上帝如何给予预言性的启示。这是一种动态的过程，有时需要时间来说明甚至更正。



认识怀爱伦

参考文献

- 1 亚瑟·怀特 (Arthur L. White) 认为怀爱伦一生见了 2 千次的异象。他的结论基于怀雅各在其 1868 年所写的书中 (Life Incidents [Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868], 272) 提到, “怀爱伦在过去的 23 年中见了 200 个异象,” 平均每六周见一个异象。因为夜间的异象在她晚年的时候出现得更为频繁, 怀雅各估计怀爱伦平均每周见 2-3 个异象。因此, 总体上大概每两周见一个异象。见 Arthur L. White, “Variation and Frequency of the Ellen G. White Visions” (Center for Adventist Research [CAR], Berrien Springs, MI, April 5, 1982)。
- 2 本章的部分内容主要来自于梅林·伯特 (Merlin D. Burt) 在安德烈大学的神学院所教授的“怀爱伦问题研究”一课的课程大纲。
- 3 See Carlyle B. Haynes, The Gift of Prophecy (Nashville, TN: Southern Publishing, 1931), 150-155。
- 4 怀爱伦,《给牧师和传道人的证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1962), 461。
- 5 “但主所赐的梦, 却是与圣经上的异象同类, 确实是预言之灵的果效, 与异象一样。”怀爱伦,《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948), 卷五: 658。
- 6 但 7: 1。
- 7 怀爱伦,《教会证言》, 卷五: 658。
- 8 同上, 卷五: 686。
- 9 W. C. White, “Sketches and Memories of James and Ellen G. White: A View of the Age-Long Conflict,” Review and Herald, February 20, 1936, 6。
- 10 W. C. White, Lectures at the Advanced Bible School, 1936, CAR。
- 11 怀爱伦,《信息选粹》, 卷三: 44。
- 12 See Robert W. Olson, comp., “The Salamanca Vision and the 1890 Diary” (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1983); A. L. White, “The Story of the Salamanca Vision” (Washington, DC: Ellen G. White Publications, 1954)。
- 13 W. C. White, “The Visions of Ellen G. White,” December 17, 1905 (Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate), 4。
- 14 同上。
- 15 Jesse Arthur to W. C. White, August 27, 1902 (Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate)。
- 16 W. C. White, “The Visions of Ellen G. White,” 4。
- 17 怀爱伦,《手稿》第 29 号, 1902 年, 1 月 31 号, 1901 年。
- 18 Joseph Bates, The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign, From the Beginning to the Entering Into the Gates of the Holy City, According to the Commandment (New Bedford, MA: Benjamin

Lindsey, 1846), 32.

- 19 [Uriah Smith], *The Visions of Mrs. E. G. White, a Manifestation of Spiritual Gifts According to the Scriptures* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868), 90.
- 20 Uriah Smith, “Not Satisfactory,” *Review and Herald*, August 30, 1864, 109.
- 21 同上。
- 22 怀爱伦,《教会证言》,卷一: 206, 207。
- 23 怀爱伦,《属灵的恩赐》(Battle Creek, MI: James White, 1864), 卷四: 124。
- 24 Arthur Grosvenor Daniells, *The Abiding Gift of Prophecy* (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1936), 326。
- 25 怀爱伦,《信函》, 1902 年, 12 月 26 号。
- 26 Quoted in Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord* (Nampa, ID: Pacific Press®, 1998), 158. 27。
- 27 见附录 O in Douglass, *Messenger of the Lord*, 572, 573, 查看 1860 年初国家领导人关于内战危机的 14 条评论的样本列表。
- 28 怀爱伦,《早期著作》(Washington, DC: Review and Herald®, 1945), 43。



认识
怀爱伦

第7章

先知亦是人

阿尔贝托·蒂姆（Alberto Timm）

基督复临安息日会的信徒相信《圣经》和怀著完全由圣灵以一种神——人相互作用的神秘过程所默示。¹使徒彼得提到这一过程时说“第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私意解说的；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 1:20-21）。²神——人间的相互作用不能只局限于《圣经》中的预言性元素。这是一种包罗万象的属性，保罗甚至说“圣经都是上帝所默示的”（提后 3:16）。怀爱伦以基督神——人两性和《圣经》属性之间的类比，阐明了这个话题。她解释说“整本《圣经》乃是用人的语言表达上帝所赐的真理，这就显明了神与人的联合。这一联合也存在那位既是上帝的儿子，同时也是‘人子’基督的本性上。这样，‘道成了肉身，住在我们中间’（约 1:14）。”³

自 1970 年开始，本会的一些学术圈热衷于讨论《圣经》与怀著的本质。⁴其论点是：如果我们接受所有先知性的著作乃是“用人的语言来表达”而“凡属乎人的事物又都是不完美的，”⁵那么我们也必须承认这些不完美的语言至少在一定程度上歪曲了这些作品所传递的神圣信息。毕竟，保罗不是说福音就是上帝的“宝贝放在瓦器里”吗（林后 4:7）？怀爱伦不是在怀著中提到上帝“藉着瓦器说话”吗？⁶相比之下，其他人则反驳说，这种质疑先知著作的想法在神学上是不可接受的，因为怀爱伦曾说“任何人都无权论断圣经，评判或指责上帝圣言的任何部分。”⁷那么，先知人性上的弱点在多大程度上影响了先知信息的完整性呢？

本章首先考量先知个人的情感和成长在《圣经》和怀著中所扮演的角色。其次，则是《圣经》和怀著受惠于其所处之普遍文化的问题。最后探讨不同时间跨度下先知信息之间的相互关系，以及它们自身在这个过程中的完整性。毫无疑问，任何有关先知人性方面的尝试，都在很大程度上受到解释者的意识形态框架的制约。本会在这方面的一个特别尝试在于让被灵感的作品本身为自己说话，尽可能的避免对灵

感作品的理想主义和人文主义的再解读。由于方法的简明性，本文只列出一些可以在其他方面进一步发展的基本概念。

人的情感

罗马天主教分封圣徒（包括许多《圣经》中的人物）的做法有助于巩固先知是完美的、无罪的，这种不切实际的概念。雅 5:17 提到，即使是未尝死味、活着被接升天的先知以利亚，也跟“我们是一样性情的人。”同其他人一样，真先知也需要“追求圣洁，”但却从未达到无罪的人性。对此，怀爱伦解释说：

“成圣并不是一时、一刻、一天的工作，而是一生的工作。这也不是得自感情的一时焕发奔放，而是经常向罪死，经常为基督而活的结果。微薄而间断的努力决不能纠正过错，也无法造成品格的改善。唯有借赖恒切的努力，辛苦的锻炼，与坚决的斗争，我们方能得胜。我们今日不知道明日的斗争将是何等的艰巨。只要撒但仍然称霸，我们就必须攻克己身，制胜那缠累的罪；只要我们一息尚存，就决无停息之处，决无一处是我们可以抵达而敢于侈言：我已经完全达到了。原来成圣乃是终身顺从的结果。”⁸

不要因上帝的先知流露出人类负面的情绪而感到奇怪，这些负面的情绪有时会在他们灵感的作品中被展现出来。一个典型的例子就是当上帝的呼召临到某些先知时，他们所表现出的个人的不情愿。比如，摩西认为自己没资格成为一名先知，因为他是“拙口笨舌的”（出 4:10）。面对上帝的荣耀与威严时，以赛亚说“因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中”（赛 6:5）。阿摩斯谦卑的说“我原不是先知，也不是先知的门徒。我是牧人，又是修理桑树的”（摩 7:14）。怀爱伦蒙召后被要求在旅途中同他人分享她所见之异象的内容时，她“好几天，祷告直至深夜，”希望“上帝能够将这沉重的担子从她的肩头卸下，让更有能力的人去担负。”⁹然而，上述几位先知均未被要求放弃先知的职分。相反，上帝藉着圣灵赐予他们权柄从而能够战胜各自的弱点。

在履行他们的职责时，先知们有时对各自的生活抱有消极的态度。在迦密山上大获全胜后的第二天，以利亚灰心至极，甚至祷告说“耶和華啊，罷了！求你取我的性命，因为我不胜于我的列祖”（王上 19:4）。但以理因不明白 2300 日的异象而“理昏迷不醒，病了数日”（但 8:27;8:14）。约拿胆大妄为的说“我死了比活着还好”（拿 4:8），以此表达他对上帝没有毁灭尼尼微的不满。1888 年，9 月 7 号，怀爱伦亲笔写下因自身近期的病痛而沮丧：“我完全被疾病击垮了，不想康复，无力祷告，甚至都不想活下去。安息，唯有安息，宁静安歇，是我的愿望。我因精神虚弱在床上躺了两个星期。我希望任何人都不要为我在施恩的宝座前代求。当这次苦难临到时，我感到必死无疑了。这是我当时的思想。但这不是我天父的旨意。我



认识怀爱伦

的工作还没有完结。”¹⁰

人类对正义的渴望是几首赞美诗的主要主题，他们祈祷复仇，诅咒恶人（诗 35:58; 69:109; 137: 等）。诗人对于逼迫他的人的好战态度与基督和司提反为各自的仇敌祷告的态度形成鲜明对比（路 23:34; 徒 7:60）。在阅读这些诗篇时，人们可能会认为它们只是整卷被灵感的《诗篇》中未被灵感的部分。然而这种观点是不可接受的，因为它与圣经的原则——“圣经都是上帝所默示的”（提后 3:16）相抵触。此外，我们不应忘记《新约》引用了那些带有诅咒性的诗篇，并认为它们是灵感的作品且具有权威性；而且《旧约》中上帝百姓的敌人也被视为是上帝的敌人。¹¹ 因此，我们似乎可以认为，这些带有咒诅性的诗篇和其它诗篇一样，都被圣灵完全的默示，且符合《旧约》中神圣的战争主题所充分表达的神圣正义的神学框架。

先知们确实是在《圣经》和怀著中表达了自己和他人负面的情绪（诗 32:51; 73），但这些并不能掩盖他们被灵感、默示的过程。虽然，这些不稳定的情绪和宣泄的话语被记载在《圣经》和怀著中，却是要“作为鉴戒，并且写在经上，正是警戒我们这末世的人”（林前 10:11）。

个人的成长

另一个有关先知人性方面的重要部分就是他们各人对于真理的理解和委身，会随着时间的推移而增长。比如，施洗约翰为弥赛亚的到来而预备道路，并认明拿撒勒人耶稣就是真神（太 3:1-17; 可 1:2-11; 路 3:1-22; 约 1:6-8, 15-36; 赛 40:3-5）。后来当施洗约翰被下在监狱时，他对耶稣的身份产生了怀疑，于是打发自己的两个门徒去问耶稣“那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？”耶稣要求约翰的门徒为祂大能的作为做见证，在约翰听到耶稣大能的作为后战胜了自己的疑心（太 11:2-6; 路 7:18-23）。在整个故事中有一个明显的变化，首先从确信到怀疑，然后再从怀疑回归到完全的相信。

另一个有关个人成长极富洞察力的例子就是耶稣的门徒对弥赛亚的理解。当耶稣告诉门徒祂将“受长老、祭司长、文士许多的苦，并且被杀，第三日复活，”彼得反驳说“主啊，万不可如此！这事必不临到你身上。”耶稣随即回应彼得说“撒但，退我后边去吧！你是绊我脚的；因为你不体贴上帝的意思，只体贴人的意思”（太 16:21-23）。但在彼得亲眼见证这些事情发生后，他把耶稣的生、死、复活作为他讲道的中心，且极为明显的体现在他五旬节的讲道中（徒 2:22-36）；医治美门口的瘸子后在圣殿中的讲道（徒 3:12-26）；在犹太公会前的辩护（徒 4:8-12）；他对哥尼流的讲道（徒 10:34-33），以及他在彼前 2:21-25 的声明。彼得的经历展示了他在个人成长上的一个显著的变化，从对基督所行之事的无知到完全相信基督的作为。



认识怀爱伦

在怀爱伦的经历中，也有一些例子使她对真理的理解有所增长。¹² 在她先知事工的头两年，她一直遵守星期日，但在阅读贝约瑟所写的《第七日安息日：永恒的记号》（于 1846 年 8 月出版）这一福音小册子后，怀爱伦改为遵守安息日。¹³ 关于吃猪肉的问题，让怀爱伦花费数年之久才明白利未记 11 章中健康方面的教导是普世性的原则，并且依然适用于今天的我们。¹⁴ 即使在明白这些真理前，她也从未教导遵守星期日和吃猪肉是上帝的旨意，否则她就会被视为假先知。

在这种个人成长背后的观念是：基督徒（包括先知）“理解”和“顺服”不是单一的静态经验，而是《圣经》引导的过程。一旦某人接受基督为其个人的救主，并受洗归主，其顺服的主要动机就是上帝在其生命中的恩典。保罗说“你们立志行事都是上帝在你们心里运行，为要成就他的美意”（腓 2:13）。然后，藉着圣灵的启迪，基督徒的心中会带着“主啊，你需要我做什么”这一问题继续诚恳的查考《圣经》。在这一持续学习的过程中，基督徒将会发现真理的新曙光，并被要求把这些新的亮光融入到各自的生活中。

虽然在先知们的著作中记录了他们各自成长的某些方面，但这并未削弱先知的信息。尽管，存在着“拼写或语法方面的错误，以及其它措辞方面的瑕疵，例如口误，或一时记错，”但圣灵掌控着被灵感的信息并且总是在“对教会重要的事情上”¹⁵ 对他们予以纠正。另外，当先知并不完全明白上帝的心意时，上帝纠正性的干预就会出现。这在上帝纠正拿单错误的建议大卫建造耶路撒冷的圣殿一事上显得尤为明显（撒下 7:1-17；代上 17:1-15）。上帝的启示并不局限于先知的理解力层面。这是相当明显的事实，很多时候先知本人都并不完全明白自己所传达的信息（但 8:27；12:4,8-10）。关于 1901 年的全球总会，怀爱伦说“上帝给了我这个启示（王下 6:15-22），我却不知道这是什么意思。我不明白。我反复思考着。后来，当这个教训实现时，我开始理解它的含义。”¹⁶

因此，通过提及先知自身负面的情绪以及个人在理解和委身方面的成长，先知们并没有歪曲上帝所托付给他们的信息的完整性。

文化对话

除了先知个人情绪和增强理解力方面的问题，人们必须考虑到先知信息最初传播的文化背景。任何尝试理解灵感作品的本质，都应该考虑“上帝的俯就”（divine accommodation）和文化的条件作用方面的问题。¹⁷ 当我们涉及这一课题时，我们应时刻谨记圣经的先知们和怀爱伦都是真实的人，“与我们是一样性情的人”（雅 5:17），且生活在一个真实的世界中。那么他们周遭的文化对他们的作品有着什么样的影响？在这些作品里，我们如何从特定局部性的建议中提炼出普遍的原则？

在讨论这些问题时，我们首先要意识到语言是文化的载体，也是文化的表达。

鉴于上帝的信息是用信息最初的受众者来表达，因此它们包含了大量同一时期的文化表征和实例也就不足为奇了。

无论是《圣经》还是怀著都是在特定的历史背景下所给予的。除了对久远的过去（远古历史）和遥远的未来（末世预言）的一些思考，它们的内容主要涉及当代的一些问题。当代的关注点在于把“神圣的俯就”和主题式的处境化纳入到个人的文化或上帝的信息最初的受众者中。换言之，上帝有意把神圣的信息以一种世人所能理解的方式和一种世人所熟悉的语言来传达。但这些信息神圣的起源让我们知道它们并不受文化的制约，也不能说这些信息仅仅是自身文化的产物。事实上，只要仔细研究这些灵感的作品就能发现其很多内容包含了对诸多消极文化趋势的责备和警告。比如：“人在地上罪恶很大”（创 6:5）；“那地的居民”（出 34:12, 15），“罪人的道路”（诗 1:1）；以及“世界”（约 17:17:9-16；罗 12:2；约壹 2:15-17）。《圣经》与怀著充满了反文化的警告，并且对当时的文化予以强烈的抨击，而不是向它们示好。¹⁸

总而言之，在所有被灵感的作品中存在着普遍原则和具体区域性建议之间的一种持续性的对话，但对于两者的区分则并不容易。一般来说，普遍原则会反复出现在置身于不同文化背景下的各种先知的作品中；而区域性建议则通常与一种特定的文化背景联系在一起。然而，我们必须认识到，灵感作品中的普遍原则甚至存在于特定情况下所给予的建议的背后。正是这种支持，使这些被灵感的作品具有永恒的性质和普遍的应用性，从而有别于所有其它古代文学。

在简短地探讨先知的个人情感和成长，以及在他们的著作中发现的文化对话之后，我们还必须考虑一个先知在教义和神学上的跨时间发展。

不断展开的信息

一些基督复临安息日会的作者对教义的本质进行了反思，且时常提到怀爱伦随着时间的推移改变了她的一些观点。¹⁹至少有一位基督复临安息日会的作者认为，在《圣经》和怀著中存在着从某种原始主义到神学成熟的假定成长（也许是进化）。²⁰此观点将引发以下一系列严重的问题：某位先知的著作是否真实地显示了神学在不同时期的发展？如果是，其背后的原因是什么？另外，我们能否视这种发展为“原始”到“成熟”的一种改变？这难道不是一种人文主义的观点吗？在这种观点中，上帝需要在后期对祂早期的启示予以修改。

通过对《圣经》和怀著时序性的研究表明，在这些著作中，尤其是在一些先知书中，存在着重要的教义性的神学发展。毫无疑问，先知自身的聪明才智在一定程度上影响了先知信息的呈现方式。一个典型的例子就是保罗多样的神学方法与彼得单一的方式之间的区别。即使人的聪明才智可能会有所提高，我们也应避免简化主

义的思想，即把这种发展视为仅仅只是先知个人属灵认知成长的结果。这种发展实际上是由几个因素的复杂相互作用而产生。

发展过程中的一个主要因素是知识的积累，通过上帝不断的启示，将真理予以展现的同时亦加深对它的理解。箴 4: 18 以类比的手法对这一过程予以了描述“但义人的路好像黎明的光，越照越明，直到日午。”一个很好的例子就是怀爱伦在 1858 年所见到的善恶之争的异象最早出版在《属灵的恩赐》（卷一）一书中，²¹ 后期进行了扩充，首先被扩充至四卷《预言之灵》系列（1870-1884），²² 最后又被扩充至五卷《时代的冲突》系列（1888-1917）。²³ 与其认为 1858 年的首版是原始且不成熟的，不如认为它是一个有用的简明的框架，经过后期的扩容从而使内容愈加丰富。

另一个主要因素乃是人们甘心乐意的接受上帝所赐给他们的信息。鉴于人们不能立即领会上帝的启示，甚至勉为其难的遵循上帝的启示（林前 3: 1, 2; 腓 4: 14; 来 5: 11-14），所以只能像对待小孩子一样把信息传给他们（创 33: 14）。耶稣对门徒说“我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了”（约 16: 12）。如果他们依然不愿意聆听上帝的信息，上帝或许会用更为强烈的方式来唤醒他们。怀爱伦警告说“上帝要唤醒祂的子民；如果别的方法都失败了，异端就要临到他们，将他们筛出，使糠秕从麦子中分别出来。”²⁴ 事实上，积极的神学发展通常发生在一个甘心乐意的背景下或在某个危机需要被克服的情况之下。

因一场危机而导致重要书籍问世的最佳案例之一，就是同 1888 年在明尼阿波利斯举办的全球总会相关的事件。在会议后的几年里，怀爱伦写了一些有关基督和祂救赎之恩典的最重要的作品。²⁵ 因此，我们会问，怀爱伦在 1888 年之后的文学作品是否证明，在 40 多年来对“因信称义”持有一种被认为不成熟的方法之后，她对“因信称义”的理解已经成熟了？正如我们之前所提到的，毫无疑问先知的理解力和委身精神都会增长，因此怀爱伦在各样的探讨中获得了真理的新亮光。怀爱伦在 1889 年的时候曾说她将“因信称义”的亮光呈现给众人：“我近 45 年来传讲的就是这个亮光——基督无比的优美。”²⁶ 如果我们认真对待这一说法，那么我们就必须假设，她在 1888 年之后的重点，与其说是她个人在“因信称义”这一课题上的成熟，不如说是由于教会对这一主题越来越认可。这场危机使一些牧师和许多信徒更乐于接受（或至少更加包容）“因信称义”的道理，这在早些年被许多人视为一种福音派不可接受的妥协或一种不可接受的反律法的妥协。²⁷

总体来说，存在于灵感作品中的神学发展，其后来所记述的通常比早前的记述更广泛、更复杂。当然也有一些反面例子。例如，最早的有关创世的故事确实比较完整（见创 1-2 章），之后只是零星的引用。在灵感的作品中，我们确实有明显的知识积累。为了充分的解释真理，默示这些作品的上帝并不依赖于一个进化的过程。上帝的先知们都是真实的人，跟我们一样都生活在这个罪恶的世界中，有时候也会为控制自己的情绪而苦恼。如同上帝其余的儿女们，他们也在知识和委身上成长，



认识怀爱伦

并致力于在他们的道路上闪耀越来越多的光芒。他们个人生活的方方面面在这些灵感的作品中随处可见，但并未歪曲它们所承载的神圣信息。积极的感受和成长被记录下来作为效仿的例子，而消极的情绪和行为被保存下来作为警告，提醒我们不要落入同样的陷阱，同时鼓励我们克服自身的弱点（林前 10:11）。《圣经》和怀著之所以记载了先知们自身的经历，其实是上帝有意为之，因为我们必须在现实世界中与自我的本性角力，就像先知与他们自身的本性角力一样。

我们对灵感之作品的理解，一方面要避免唯心主义的正确论——贬低先知们的人性；另一方面要避免人文主义的视角，该视角不仅会将灵感之作品中上帝的默示一扫而空，更是会将它们置于与其它古代文学作品相同的文化水平上。只有理解并保持灵感之作品的完整性和可信性，人们才会觉得有必要把它们作为通向永恒之旅的人生指南。

参考文献

- 1 见《基督复临安息日会教会手册》第 17 版，基本信仰第一条“《圣经》”和第 18 条“预言之灵”（Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2005），9，15。
- 2 如无特别注明，本文所引用之经文均来自《新英王钦定版圣经》（New King James Version®）。
- 3 怀爱伦，《善恶之争》，（Washington, DC: Review and Herald®, 1911），vi。
- 4 文中对这一话题有关历史发展的洞见由以下提供：Alberto R. Timm in his articles “A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844-2000),” *Journal of the Adventist Theological Society* 10, nos. 1-2 (1999): 486-542 (especially 513-541); and “Development of Contemporary Issues Related to Ellen G. White,” *Ellen White Issues Symposium* (Center for Adventist Research, Andrews University) 9 (2013): 90-110。The discussion was revived in the mid-2000s through publication of several popular books, such as Graeme Bradford, *Prophets Are Human* (Victoria, Australia: Signs, 2004); Graeme Bradford, *People Are Human* (Look What They Did to Ellen White) (Victoria, Australia: Signs, 2006); Graeme Bradford, *More Than a Prophet, Biblical Perspectives*, vol. 18 (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 2006); Alden Thompson, *Escape From the Flames: How Ellen White Grew From Fear to Joy-and Helped Me to Do It Too* (Nampa, ID: Pacific Press®, 2005)。
- 5 怀爱伦，《信息选粹》（Washington, DC: Review and Herald®, 1958, 1980），卷一：20。
- 6 怀爱伦，《教会证言》*Testimonies for the Church* (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948)，卷五：67。
- 7 怀爱伦，《信息选粹》，卷一：42。
- 8 怀爱伦，《使徒行述》（Mountain View, CA: Pacific Press®, 1911），560-561。另见怀爱伦，

《成圣的人生》(Washington, DC: Review and Herald®, 1937)。

- 9 怀爱伦,《教会证言》,卷一: 62。
- 10 怀爱伦,“从事世俗的投机活动”《手稿》第2号,1888年9月7号;怀爱伦《1888资料集》(Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1987),卷一: 47。
- 11 See Hans K. LaRondelle, Deliverance in the Psalms: Messages of Hope for Today (Berrien Springs, MI: First Impressions, 1983), 19-23。
- 12 See Herbert E. Douglass, Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White (Nampa, ID: Pacific Press®, 1998), 154-158。
- 13 Joseph Bates, The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign, From the Beginning to the Entering Into the Gates of the Holy City, According to the Commandment (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1846)。
- 14 怀爱伦,《教会证言》(Battle Creek, MI: Review and Herald®, 1859),卷五: 29。Cf. Douglass, Messenger of the Lord, 157, 158。
- 15 Juan Carlos Viera, “The Dynamics of Inspiration,” Adventist Review, special edition, May 30, 1996, 27, 28。 See also Arthur L. White, The Ellen G. White Writings (Washington, DC: Review and Herald®, 1973), 47, 48; Roger W. Coon, “Inspiration/ Revelation: What It Is and How It Works-Part II,” Journal of Adventist Education 44(December 1981-January 1982): 18, 19。
- 16 怀爱伦,“全球总会随笔,”《评语宣报》1901年,5月7号,296。另见,怀爱伦《信息选粹》,卷一: 206-207。
- 17 有关这一课题的一些重要洞见请参考, Douglass, Messenger of the Lord, 550-552; Alberto R. Timm, “Divine Accommodation and Cultural Conditioning of the Inspired Writings” (unpublished paper presented at the Ellen G. White Estate Advisory, Silver Spring, MD, October 12-15, 2006)。
- 18 See, e.g., G. Ernest Wright, The Old Testament Against Its Environment, Studies in Biblical Theology, no. 2 (Chicago: H. Regnery, 1950); Floyd V. Filson, The New Testament Against Its Environment, Studies in Biblical Theology, no. 3 (London: SCM Press, [1950])。
- 19 See, e.g., Rolf J. Pohler, Continuity and Change in Adventist Teaching: A Case Study in Doctrinal Development, Friedensauer Schriftenreihe, Reihe A: Theologie, vol. 3 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000); George R. Knight, In Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2000)。
- 20 Alden Thompson, “From Sinai to Golgotha,” five-part series in Adventist Review, December 3, 1981, 4-6; December 10, 1981, 8-10; December 17, 1981, 7-10; December 24, 1981, 7-9; December 31, 1981, 12, 13; Alden Thompson, Escape From the Flames (Nampa, ID: Pacific Press®, 2005)。
- 21 怀爱伦,《属灵的恩赐》: 基督与祂的天使以及撒但和他的恶天使之间的善恶之争,卷一



认识
怀爱
伦

- (Battle Creek, MI: James White, 1858)。
- 22 怀爱伦,《预言之灵》卷四(Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association and Review and Herald®, 1870-1884)。
- 23 EGW, The Great Controversy Between Christ and Satan, as Illustrated in the Lives of Patriarchs and Prophets (Oakland, CA: Pacific Press®, 1890); EGW, The Story of Prophets and Kings as Illustrated in the Captivity and Restoration of Israel (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1917); EGW, The Desire of Ages (Oakland, CA: Pacific Press®, 1898); EGW, The Acts of the Apostles in the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ ; and EGW, The Great Controversy Between Christ and Satan During the Christian Dispensation (Oakland, CA: Pacific Press®, 1888 [revised in 1911])。
- 24 怀爱伦,《教会证言》卷五: 707。
- 25 见怀爱伦《喜乐的泉源》(New York: Fleming H. Revell, 1892); 怀爱伦,《福山宝训》(Battle Creek, MI: International Tract Society, 1896); 怀爱伦,《历代愿望》; 怀爱伦,《基督比喻实训》(Battle Creek, MI: Review and Herald®, 1900)。
- 26 怀爱伦,“基督与律法”《手稿》第5后(6月19号), 1889年,被收录于《怀爱伦1888资料集》348, 349。See Norval F. Pease, By Faith Alone (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1962), 107-126。
- 27 See George R. Knight, Angry Saints: Tensions and Possibilities in the Adventist Struggle Over Righteousness by Faith (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1989), 15-39。

第 8 章

怀爱伦与基督复临安息日会教义的发展

丹尼斯·福丁（Denis Fortin）



认识怀爱伦

基督复临安息日会的信徒相信上帝把属灵恩赐授予祂各个时代的信徒们其目的是为了教会和全人类的共同益处。圣灵把各样的恩赐分赐给每位信徒，并提供教会所需的各样才能和事工以实现上帝所吩咐的使命和职责。¹ 复临信徒相信这些恩赐的作用既为了让人成为完全，也向人启迪基督的复临。正如早期的教会需要这些恩赐来确认使徒的工作，并为年轻的会众提供指导；今天的教会也同样需要这些恩赐。复临信徒认可《圣经》独一无二的地位，任何的属灵恩赐都必须接受这唯一的标准——《圣经》的检验。《圣经》指出属灵的恩赐将持续显现在教会中直到基督复临，尤其是在末世的时候。基于启 12:17 和 19:10 的信息，复临信徒相信“预言之灵”是上帝子民在末后的日子里一种身份的标志。他们相信这种恩赐也体现在怀爱伦的生平与事工之中。

复临信徒认为怀爱伦的事工与著作被视为圣灵真实的恩赐，并且她的权威被视为服从于《圣经》。复临信徒看到非正典先知的事工与怀爱伦的事工之间所存在的一种相似性。《圣经》描绘了很多先知的工作，即使他们并未写下《圣经》任何一卷书。比如，以诺，迦得，拿单，户勒大，以及施洗约翰这些非正典先知。虽然真先知藉着圣灵所赋予的能力在一段特定的时期内牧养上帝的百姓，但这些先知并未写下《圣经》的任何篇幅。当然，他们的事工被视为真挚的、有效的，且具有权威性的。复临信徒也以类似的方式来看待怀爱伦的角色与事工。她的事工被认为是教会在末后日子中的一种属灵恩赐，为复临信徒完成他们的使命提供指引，同时也有助于预备上帝的子民迎接基督的再来。

从历史的角度来说，基督复临安息日会的信徒一直反对使用信经和其它一些有关教义信条的正式声明，因为它们可能永远都不会被改变；但他们却称《圣经》为唯一的信经。这一立场源于他们对属灵恩赐在教会中的作用的理解，以及圣灵继续

引领基督徒发现和理解圣经的真理。

基督复临安息日会是一个由基督徒发起的团体，他们一起重新发现了《圣经》中一些被遗忘或忽视的教义。早期的复临信徒以米勒尔派团体所宣讲的基督即将复临的圣经教义作为开始，继续重新发现并将其它被忽视的教义纳入他们的信仰，比如：第七日安息日，有条件的永生，基督在天上的事工，查案审判，健康信息，等其它诸多的信息。对早期的复临信徒而言，如果他们被古代普世教会的信经或新教的信条所约束，那么他们几乎不可能重新发现这些真理。信经与信条有把基督教降低为少数信仰的趋势，而排斥其它重要的教义。基于这个原因，《本会基本信仰》在序言中说，在圣灵的带领下教会认为必要时，可以对信仰的陈述进行修改。²

当谈到怀著时，许多基督复临安息日会的信徒和其他一些人心中的主要问题是关于怀著与《圣经》的关系，以及它们在基督复临安息日会信仰的形成中所扮演的角色。在本书第三章的基础上，本章将（1）检验怀爱伦在基督复临安息日会独特教义发展中的作用，（2）反思怀著持续的神学价值。

怀爱伦在基督复临安息日会教义发展中的角色

怀爱伦相信《圣经》至高且最终的权威。怀著中的多处内容可被用来证明怀爱伦视《圣经》为基督徒信仰和实践的最高标准——这一坚定的信仰。怀爱伦从未打算用怀著来取代《圣经》，或将怀著视为对《圣经》的补充；而是把怀著看作有助于人们发现《圣经》中美妙的真理，并引导人们把《圣经》当作他们的权威和指南针。怀爱伦也教导人们不应把接受怀著作为友谊的试金石，怀著不能被用来向非信徒证明圣经的教导。³

有关怀爱伦事工的主要焦点之一就是一再有人质疑她在基督复临安息日会教义发展中所起到的影响力。很多人相信怀爱伦的异象是基督复临安息日会独特教义的起源。然而，简单回顾基督复临安息日会独特教义的发展史就会发现另一番景象。本会的先贤们所接受的教义是基于他们对《圣经》的研究，而怀爱伦早期在这些教义上的影响力通常限于确认和解释这些教义。虽然有时候怀爱伦的异象丰富了人们对于某些教义的理解，但这些异象从来都不是教义的基础。

有关基督复临的教义

基督复临安息日会这个名字源自他们相信基督即将以众目可见的方式复临，随之就是千禧年（基督复临安息日会对于“千禧年”的教导被称为“前千禧年论” premillennialism）。基督复临安息日会的信徒并不是唯一相信“前千禧年末世论”（premillennialist eschatology）的基督徒。在怀爱伦的时代到来之前，也有很多人相

信基督复临。当怀爱伦还是卫斯理公会的一位年轻的女孩时，她和其他家庭成员一起听浸信会牧师威廉·米勒尔（William Miller）和其他早期的基督复临安息日会牧师的讲道，从而了解基督复临这一教义。此教义有着坚实的圣经基础，至今仍为许多教派的众多基督徒所接受——尽管对于“前千禧年论”有着众多的解释。在从事基督复临安息日会的事工期间，怀爱伦利用她的影响力在复临信徒中重申这一教义，并邀请复临信徒为基督的复临做好准备。

遵守第七日安息日

有关第七日安息日的教义，于1840年初由第七日浸信会首次传入米勒尔派复临信徒（Millerite Adventists）中间。1844年初，在新罕布什尔州的华盛顿，第七日浸信会信徒，瑞秋·奥克斯（Rachel Oakes）（也就是后来的普雷斯顿）向她所在地区的基督复临安息日会信徒介绍了安息日。第七日安息日并非源自19世纪的创新，自基督教诞生以来，基督徒就把它作为休息和敬拜的日子，而第七日浸信会的信徒则从17世纪开始遵守第七日安息日。1844-1845年间，在新罕布什尔州的华盛顿地区的两位传道人接受了安息日的教义，并开始宣讲他们的见解。这引起了贝约瑟，怀雅各和怀爱伦的注意，贝约瑟后来成为了基督复临安息日会的创始人之一。当怀爱伦在1845或1846年首次听到贝茨对于安息日的立场后，她的第一反应是持反对观点，“我并不觉得它的重要性，我认为贝约瑟长老对第四条诫命的强调多于其他九条是错误的。”⁴1846年8月，贝茨出版了他的首本小册子《第七日安息日：永恒的记号》，怀爱伦和怀雅各也获得了一本。该小册子详细说明了《圣经》中有关安息日的证据，怀雅各夫妇决定接受安息日的教义。⁵1874年，怀爱伦在写给约翰·拉布罗夫（John. Loughborough）的信中说“我在异象中看到有关安息日的任何事之前就相信了关于安息日问题的真理。我开始守安息日之数月之后，才蒙指示看见它的重要性和它在第三位天使信息中的地位。”⁶

类似的情况也发生在开始遵守安息日的时间上，这个问题直到1855年11月才在守安息日的复临信徒中得到解决。在1840年末-1850年初期间，关于安息日的开始时间在守安息日的复临信徒中存在着四种观点：（1）周六日出之时；（2）周五午夜12点（“法定时间”）；（3）周五晚6点（“赤道时间”），此观点得到了贝茨的推崇；（4）周五日落，为犹太教和第七日浸信会所推崇。安德烈立志从《圣经》中寻找有关安息日开始时间的答案，并为1855年11月在巴特尔克里克召开的会议撰写了一份报告。⁷基于《圣经》和历史的证据，安德烈得出结论：以周五的日落作为安息日的开始是一个恰当的时间。最终，此次会议的与会者接受了安德烈的结论。⁸在随后的几年里，怀爱伦持续的给予安息日的教义强有力的支持，以及它的神学与属灵含义。她还提供了许多关于遵守安息日的建议。但很难说基督复临安息日会的独特教义源自怀爱伦。



认识怀爱伦

基督在天上圣所中的工作

1840年初，米勒尔派复临信徒的主要信仰之一就是深信耶稣将于1843年或1844年间复临。这并不是一个孤立的结论。在威廉·米勒尔耳之前，很多其它的圣经注释者通过研究《但以理书》中预言的时间，尤其但8-9章，得出了类似的结论。当耶稣并未像所预言的那样于1844年的秋天复临，随之而来的就是大失望；米勒尔派信徒认为他们对于属灵经验和但以理预言的理解导致他们相信基督将于1844年复临。其中少部分人意识到他们对于预言时间的计算是正确的，但错误的预言了耶稣复临这件事情。在克罗泽（O. R. L. Crosier），富兰克林·哈恩（Franklin B. Hahn），海勒姆·埃德森（Hiram Edson）的牵头下，通过对《圣经》历时数月的研究，促使一小群米勒尔派复临信徒得出如下结论：在旧约圣所中大祭司两个阶段的工作是基督复活升天之后在天上圣所工作的预表，也就是为了预备自己的复临，耶稣在1844年10月开始了一个新的阶段的工作。1845年3月，克罗泽在《黎明报》（*Day-Daw*，纽约，卡南代瓜市）发表了这一理解，并在1846年2月7日的《晨星》（俄亥俄州辛辛那提）上发表了一篇“增刊”，进一步完善了这一理解。

1847年4月24号，怀爱伦在写给艾力·柯蒂斯（Eli Curtis）信中肯定了克罗泽的观点，“一年多以前，主在异象中向我显示，克罗泽弟兄在洁净圣所等问题的理解上有真实的亮光，使克罗泽弟兄将他的观点写下来，藉1846年2月7日《晨星》增刊与我们分享，这是主的旨意。我感到主授权于我，向每个圣徒推荐这个增刊。”⁹ 正如此处所表明的，怀爱伦的角色更多的是肯定这些弟兄们的结论，而不是提出结论。几年后，怀爱伦一再催促信徒们要阅读由复临团体的先贤们所写的有关这一主题的文章。¹⁰ 虽然在1845-1851年间，怀爱伦领受了有关天上圣所的异象，但她总是让信徒们阅读由先贤们所写的有关《圣经》圣所教义的文章。在这些文章中，作者们从未使用怀著和她的异象作为他们理解的基础。

启示录14章中三天使的信息

启示录14章中三位天使所传的具有象征性意义的信息构成了基督复临安息日会自我认知和宣教意识的基础。在第一道信息中，天使向全地的人宣告永远的福音，以及上帝施行审判的时候到了（启14:6-7）。第二道信息宣告巴比伦大城倾倒了（启14:8），而第三位天使的信息则是警告不要被烙上兽的印记（启14:9）。这三道信息在米勒尔派复临运动中被提及。威廉·米勒尔耳和他的同伴们用第一位天使的信息来教导人们：上帝施行审判的时候到了，并且基督很快要复临。在1843年，7月26号，查尔斯·芬奇（Charles Fitch）似乎是第一个传讲第二位天使信息的人。然而，关于巴比伦大城倾倒的信息并未真正的在米勒尔派传道人中间“流行，”即使很

多信徒接受了这道信息。此前，新教徒倾向于把罗马天主教视为属灵的巴比伦。芬奇扩大了这一范畴，任何转离基督复临之教义的当代新教徒都属于属灵的巴比伦。尽管在此之前，米勒尔派运动受到大多数新教教派的欢迎，但事实上，这是一场普世运动；芬奇的信息引起了分歧和诸多人的敌对。贝约瑟是第一位把三天使信息与安息日的教义并耶稣在天上圣所的事工结合起来讲述的复临安息日派的传道人。贝茨在其于 1846-1848 年间出版的福音小册子中提到安息日在末世的重要性，并认为遵守星期日就是兽的印记。启 14: 12 表明在末后的日子里，因着三天使信息的传播，上帝的余民将被确定为那些遵守上帝诫命和耶稣真道的人。

复临信徒把这些信息理解为上帝所赋予他们的使命——向世界宣告基督将很快复临，同时也呼吁人们要遵守上帝的全部诫命，包括第七日安息日，并且效法耶稣的人生和依靠耶稣的恩典而得蒙拯救。在 1840 年后期，怀爱伦甚少提及三天使的信息；在此期间她的角色仅限于肯定其他的传道人和作者所传扬的信息，除了她在 1848 年 12 月所领受的有关上帝印记的异象，该异象丰富了贝茨在那段时间对于这一主题的理解。在之后的几年里，怀爱伦一再肯定三天使的信息对于基督复临安息日会的身份和目的所具有的关键价值。¹¹



认识怀爱伦

有条件的永生与恶人的灭绝

复临信徒相信人生内在的统一性和人生的所有基本方面（如知识、情感、意志）始终存在于肉体之中；并认为人并非与生俱来就拥有永生。只有在复活那天上帝才会将永生授予人。因此，介于死亡和复活之间的中间状态被比作沉睡，一种被剥夺了身体活动所有认知属性的睡眠。此认知不但表明恶人在末后的时候要被灭绝，也否定有“永恒的地狱”这一概念。

此教义有着悠久的历史，最早可以追溯到早期的基督教。乔治·斯托斯，卫斯理公会的传道人，于 1842 年成为一名米勒尔派的讲师，被认为是米勒尔派复临运动中第一个提倡死人是无意识状态的人。斯托斯的观点影响了怀爱伦的母亲——尤尼斯·哈门，作为母亲她将这一观点同当时年仅 15 岁的怀爱伦分享。怀爱伦最初的反应是强烈的拒绝，但在仔细查考《圣经》后，她接受了这一观点。¹² 在此之后，怀爱伦成了斯托斯“有条件的永生”这一教义坚定的支持者，并且她认为此教义是基督复临安息日会的六条“支柱”教义之一。¹³ 对于此教义的倡导，怀爱伦的角色更多的是肯定斯托斯的观点，而她并没有给予任何新的亮光。¹⁴

怀爱伦与基督复临安息日会的特色教义

怀爱伦在其事工的初期，并不能完全明白那些经先贤们反复推敲而来的基督复临安息日会的特色教义。她在1904年时回忆了这段经历：“在这整段时间里，我无法明白弟兄们的推论。我的心智好像被封锁起来，无法理解当时所研究的经文的意思。这是我一生中最大的遗憾之一。”¹⁵ 她解释说有时候当同工们对于所研究的问题停滞不前时，她就会通过领受异象的方式来确认他们对于某些经文的理解，或指出错误的解释之处。只有在这些会议中的与会者对于某些问题陷入僵局之时，怀爱伦的异象就能起到重要的作用，其角色更多的是起到引导和确认的作用，而非塑造或产生新的观点或教义。这种神圣的指导通常是实践性的，并未改变教义的神学核心。

本会的特色教义塑造了基督复临安息日会信仰的核心；是它们让我们成了一个独特的基督教团体，但并非只有我们相信这些教义。复临信徒将诸多的教义同其他的基督徒分享，比如：三位一体，《圣经》的权威，从无到有的创世，基督之死代替性的赎罪，因信基督而来的救恩，因信称义和成圣，教会及其使命，信徒全身入水受洗，圣餐，得赎之人要承受新天新地。怀爱伦在其作品中对这些教义全都予以了确认。

怀著中的神学主题

怀爱伦从未称自己为神学家，也从未接受过圣经研究方面的训练；但她的著作所呈现的诸多的神学主题和概念却拓展了圣经故事。赫尔伯特·道格拉斯（Herbert Douglass）曾正确的评论到“怀爱伦独特的贡献并不在于思想的独创性，而在于她把上帝的启示与自身阅读和观察的结果予以综合。”¹⁶

如同约翰·加尔文的神学是上帝主权这一原则的核心，怀爱伦的神学主题把她各种思想整合成一个统一的概念体系，不仅为单一的文献或书籍，而且为她著作的整个领域（如健康、教育、家庭生活）提供了一个解释框架。¹⁷ 乔治·奈特（George Knight）确定了怀著中的七个主题：上帝的爱；善恶之争；耶稣、十字架和救恩；《圣经》的中心地位；耶稣的复临；三天使的信息和基督复临安息日会的使命；实践的基督教和品格发展。¹⁸ 关于怀爱伦如何理解圣经教义的神学表达，以下的三项表述突出两个主要的神学主题。

善恶之争

“圣经乃是它本身的解释者。应将经文与经文互相比较。学生应学会视圣经为一个整体，看到其各部分的关系。他应当了解圣经伟大的主题，上帝对世界最初的

旨意，善恶大斗争的起源和救赎的工作等。他应当明正在争夺至高地位的善、恶两大原则的本质，从历史和预言的记载中追溯它们的工作直到善恶之争的结束。他也当看出这场斗争介入人生经验的各个方面；在他自己生活的一举一动中，如何显示两种敌对动机中的一种；不管他愿不愿意，他都要决定自己站在斗争的哪一边。”¹⁹

救恩与赎罪

“圣经的中心思想和全书各卷的主题，乃是救赎的计划，即在人心恢复上帝的形像。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：“也要见祂的面；祂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）。²⁰

“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。”²¹

怀爱伦，以及其自身预言性的启示并不是基督复临安息日会独特教义的来源，她终其一生都从未试图对本会独特教义之理解的发展予以控制。她的角色在教义方面主要是给予纠正、确认和强化。她的异象带来了合一以及聚焦于《圣经》的教导。怀著有着先知性的权威，它们指明《圣经》是信仰和实践的最终权威。

除此之外，怀爱伦的角色还在于提供了一个完整的神学框架，并极大丰富了基督复临安息日会对《圣经》和真理的理解。这与上帝在历史上的活动联系在一起，且呈现在善恶之争以及一些其它伟大的神学主题中。这些主题与基督复临安息日会独特的教义相结合，以突出教会的信息和使命。

参考文献

- 1 基督复临安息日会的信徒相信圣灵的恩赐将持续显现直到基督复临是基于以下经文：林前 12: 9-11, 27, 28; 弗 4: 8, 11-13; 罗 12: 4-8; 徒 6: 1-7; 提前 3: 1-13; 彼前 4: 10-11。
- 2 “基督复临安息日会接受《圣经》作为他们唯一的信条，并认为某些基本信仰是圣经的教导。这些信仰，如这里所述，构成教会对圣经教导的理解和表达。当教会在圣灵的带领下对圣经真理有更充分的理解，或找到更好的语言来表达上帝圣言的教导时，可以在全球总会的会议上对这些信仰的声明进行修订。”《基督复临安息日会年鉴》，（Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2013），7。



认识怀爱伦

- 3 怀爱伦,“证言的本质和影响”《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948), 卷五: 668, 669; 1: 327-329。
- 4 怀爱伦,《生平略传》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1915), 95。
- 5 怀爱伦,《教会证言》卷一: 75。
- 6 怀爱伦,《手稿》第2号, 1874年(Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 1990), 卷八: 238。
- 7 J. N. Andrews, “Time for Commencing the Sabbath,” Review and Herald, December 4, 1855, 76-78。
- 8 Arthur L. White, Ellen G. White: The Early Years, 1827-1862 (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1985), 1:322-325; cf. EGW, Testimonies for the Church, 1:116。
- 9 James White, A Word to the “Little Flock” (Brunswick, ME: n.p., May 20, 1847), 12。
- 10 怀爱伦,《信函》第99号, 1905年,《给作家和编辑的勉言》(Nashville, TN: Southern Publishing, 1946), 26。在1983年, 保罗·戈登(Paul A. Gordon)怀氏托管委员的副秘书收集400多篇发表于1846年-1905年之间关于避难所教义和相关主题的文章。他的选集有1009页。先贤们所有写有圣所文章, 但8: 14, 审判, 2300天, 一天顶一年的原则, 赎罪日, 1846-1905 (Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 1983)。
- 11 怀爱伦于1909年写下“就特别的意义而言, 基督复临安息日会的人被安置在世上, 乃是作守望者和擎光者。那给将亡之世界的最后警告, 已经托付了他们。从圣经中有奇妙的光照在他们的身上。那所托付他们的乃是传扬第一, 第二, 和第三位天使的信息——这是一种极其严重的工作, 是再重要也没有的。所以他们不可让任何其他事物吸引他们的注意。那历来交托给人之最严重的真理已托付了我们, 要我们去传给世人。传扬这些真理乃是我们的工作。这个世界要受警告, 所以上帝的子民应该忠于所托。”怀爱伦,《教会证言》, 卷九: 19。
- 12 同上, 卷一: 39-40。
- 13 怀爱伦,《手稿》第13号, 1889年,《给作家和编辑的勉言》。在这份手稿中, 怀爱伦把“基督在天上圣所的工作,”“三天使的信息,”“上帝永不改变的诫命, 着重强调安息日,”“以及灵魂必死”的道理, 称之为基督复临安息日回核心“地标性”教义。
- 14 《善恶之争》清楚的阐述了怀爱伦对于“有条件的永生”和“灵魂必死”的看法(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1911), 531-562。
- 15 怀爱伦,《信息选粹》(Washington, DC: Review and Herald®, 1958), 卷一: 207。
- 16 Herbert Douglass, Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White (Nampa, ID: Pacific Press®, 1998), 256。
- 17 George R. Knight, Meeting Ellen White: A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1996), 109。
- 18 同上., 109-127。这些主题均为怀爱伦著作的重点。上帝就是爱这一主题在《喜乐的泉源》第一章“上帝对人的爱”就有提及, 在《历代愿望》中有一章名为“上帝与我们同在”也是以此为主题(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1940), 19-26。还有四章内容着重论述



认识
怀爱伦

善恶斗争的主题：《先祖与先知》中“为什么容许罪的存在？”（Mountain View, CA: Pacific Press®, 1958），33-43；《历代愿望》中的“上帝与我们同在”和“成了”（19-26；758-764）；以及《善恶之争》中的“罪的起源”，492-504。有关耶稣，十字架，救赎的主题就更多了，例如：《先祖与先知》中的“救赎计划”（63-70）；《历代愿望》中的“客西马尼”和“成了”（685-697；758-764）；《教会证言》卷二（200-215）中的“基督的受难”；以及《信心与行为》中“怀爱伦之阐释”（Nashville, TN: Southern Publishing, 1979），15-28。《善恶之争》中的“圣经——我们安全的保障”强调了以圣经为中心的主题（593-602）。《善恶之争》中的“上帝的子民蒙拯救”以优美的文字描写了基督复临（635-652）。怀爱伦在《善恶之争》中用大篇幅解释了她对于三天使信息的理解以及这些信息对于复临信徒的身份和使命之影响（317-460）。在怀爱伦的很多著作中都能看到关于基督教和品格之发展方方面面的论述，其中《教育论》一书尤为如此（Mountain View, CA: Pacific Press®, 1903），225-271，还有1881年评论与通讯出版社出版的系列文章，后编为一本小书——《成圣的人生》（Washington DC: Review and Herald®, 1965）。

- 19 怀爱伦，《教育论》，190。
- 20 同上，125-126。
- 21 怀爱伦，《传道良助》，（Washington DC: Review and Herald®, 1915），315。

第9章

怀爱伦是如何写作的

丹尼斯·凯泽（Denis Kaiser）

怀爱伦是美国有史以来最多产的作家之一。她在1915年7月16日去世时，其文学作品的数量就足以说明问题。从1844-1915，在其70多年的传道生涯中为教会留下了26本书，大约200本小册子和宣传册，5000多篇期刊文章，35000份打印的手稿和信件，2000份手写的信件、日记、期刊和文件，共约10万页的材料。怀著涉及了很多不同的主题，其范围从宗教问题，比如：救恩、基督论、善恶之争、圣经的预言、儿童事工、传福音的方法、讲道法，女性在教会中的角色、灵性，再到对于不同主题的神学见解，例如：政教关系、教育、伦理道德、家庭、历史、领导力、文字布道、婚姻、医药、健康的思想、音乐、营养、哲学、心理学、公共布道和社交关系。此后，又出版了更多的书籍和汇编，目前已有126多种英文书籍。因人们希望非英语国家的人也能阅读怀著，所以怀著被翻译成很多版本，这大概率使她成为文学史上被翻译次数最多的作家之一，也是被翻译次数最多的女性文学作家和美国作家。¹

在基督复临安息日会的历史上曾有人质疑怀爱伦所拥有的神圣的默示与她对文学资源的使用程度，以及她文学助手的影响之间的兼容性。其他人则怀疑编撰、翻译、修订、改编、删节和释义的合法性；换言之，就是在“被灵感的资料”中改变单词和短语的后果。怀爱伦在文学上的借鉴以及不同的人对于她这一操作的批判在其余几章会予以深入的探讨。本章主要探讨怀爱伦的写作过程，她的文学助手对其文学作品的影响，编撰的优势与劣势，以及改编、翻译和释义的合法性等方面的问题。

写作过程

怀爱伦所领受的异象和异梦向她揭示了有关过去、现在、未来的事件和发展。

她深信这些信息来自于上帝，因此具有神圣的权威。² 她高举《圣经》并向读者指明应把它作为基督徒个人生活的权威。她希望别人能够明白《圣经》的原则，并将这些原则应用到他们各自的生活中。她觉得有责任斥责罪以及强调人们要顺服《圣经》。藉着把人引向“耶稣，上帝的爱，以及作为迷失之世界唯一的希望——救赎计划”怀爱伦向人们提供了安慰，从而为“世界历史的终局预备了一批子民。”³

为了说明写作过程，我们可从三个不同的方面来分析：属灵的经验、资料的使用和聘请文学助理。怀爱伦有时候会感到不知所措，因为她无法描绘和表述上帝在异象和异梦中所呈现的给她的“伟大主题。”⁴ 虽然在写作的过程中，上帝经常把揭示的景象生动的浮现在怀爱伦的脑海中，但她要尽可能的用自己的话语来描述它们。⁵ 有时候她会因找不到正确的用词来表达她的思想而感到苦恼，但藉着祷告，上帝会把这些“清晰、明确”的用词浮现在她的脑海中。⁶ 正当她等着看圣灵如何引导她的思想时，房间被一种“圣洁，神圣的气氛”所充满。并有“极其要紧的问题向”她的心智和悟性呈现，“并将方针”摆在她的面前。有时候她的注意力会被从正在写作的主题转移到其它方面，并且会“深刻印在”她的脑海中。⁷

怀爱伦也用其它的来源描述和说明她在异象和异梦中所见到的景象和所领受的信息。她敏锐地意识到自己在文学和语法上的不足，从他人的作品中借鉴用词、短语和表述的方式，并将其作为文学资源。⁸ 有时，这些作品还能帮助她确定她在异象中看到的某些场景的时间和地点。⁹ 怀爱伦博览群书，这从在她个人和办公室图书馆里找到的大量资料就可见一斑。

第二类资料来源是她以前写过的大量信件、手稿、讲章、文章和书籍，尤其是在 1880 年初打字机被引进她的办公室之后。她经常在文章和书籍中以不同的格式重复使用这些已出版和未出版的材料。¹⁰ 因此，她书中的许多表述可以被追溯到她以前的作品中，从而证实这些表述源自她的手笔。

由于怀爱伦觉得自己在语法和文学上的不足，因此还聘请了一些文学助手（耶利米、保罗和彼得也是如此）。¹¹ 这些助手的职责可以被分为 4 类：口述速记；用手或打印机简单的抄写；纠正拼写和语法，消除不必要的重复和改善句子结构（抄写）；编写著书材料（主要编辑、编撰）。¹² 然而，在怀爱伦写作的过程中每位助手的参与度各有不同。因此，她的文学助手可以分为两类：抄写员和受信赖的编辑员。抄写员参与前三类的工作，而受信赖的编辑员则从事第四项工作，即从一份手稿中提取句子、段落或同一主题和观点的部分，并将其整合到另一份手稿中。但怀爱伦严令禁止文学助手引入自身的新想法，或改变怀著的内容，这说明她明白上帝所默示的是她的思想与想法，而不是在确切的文字上。¹³

早年间，怀雅各是怀爱伦的主要文学助手。在他去世后，怀爱伦的儿子 W·C·怀特成为她的主要助手，包括在文学上。多年来，还有许多助手为怀爱伦工作。帮助过她的人有玛丽·凯尔西·怀特（Mary Kelsey-Whit, W. C. 怀特的第一任妻子）、露



认识怀爱伦

辛达·艾比 - 霍尔 (Lucinda Abbey-Hall)、阿德利亚·帕滕 - 范·霍恩 (delia Patten-Van Horn)、安娜·德里斯科尔 - 拉夫堡 (Anna Driscoll-Loughborough)、艾迪·豪 - 科格沙尔 (Addie Howe-Cogshall)、安妮·黑尔 - 罗伊斯 (Annie Hale-Royce)、艾玛·斯特吉斯 - 普雷斯斯科特 (Emma Sturgess-Prescott)、玛丽·克拉夫 - 沃森 (Mary Clough-Watson)、J·I·英斯夫人 (J. I. Ings)、B·L·惠特尼夫人 (B. L. Whitney)、伊丽莎·伯纳姆 (Eliza Burnham)、芬妮·博尔顿 (Fannie Bolton)、玛丽安·戴维斯 (Marian Davis)、C·C·崩思勒 (C. C. Crisler)、米妮·霍金斯 - 克里斯勒 (Minnie Hawkins-Crisler)、玛吉·黑尔 (Maggie Hare)、莎拉·派克 (Sarah Peck,) 和 D·E·罗宾森 (D. E. Robinson)。

在所有的助手中, 芬妮·博尔顿是最具争议性的一位。她在 1888-1896 年间从事间歇性地写作, 并且是一位极具天赋的作家。然而, 她并不满足于只做抄写员的工作, 她渴望自己也能像怀爱伦那样有原创的作品。博尔顿的行为多次有违怀爱伦明确的指导方针, 她反对博尔顿加入其自身的想法或言论。此外博尔顿要求怀爱伦承认她作为抄写员和编辑的才华。1894 年, 怀爱伦被迫终止与博尔顿的雇佣关系。¹⁴

在她道歉, 以及同事们发言支持她后, 怀爱伦同意再给博尔顿一次机会。然而, 到了 1895 年, 她再次提出无理的要求, 导致被再次解雇。¹⁵ 1896 年 3 月在异象的推动下, 怀爱伦决定最后再给博尔顿一次机会。她把博尔顿请到家里, 给材料让她抄写。博尔顿自觉无法胜任所需的工作, 很快动身去了英国。¹⁶ 怀爱伦所受到的最严重的虚假指控之一就是《喜乐的泉源》。多年来, 怀爱伦的一些批评者经常重复这一指控。¹⁷ 将《喜乐的泉源》中的段落同怀爱伦在 1888 年之前出版的资料相对比——当时博尔顿首次受聘于怀爱伦——其明确表明这些段落乃是怀爱伦亲手所写, 从而否定了博尔顿声称自己是这本书的作者的說法。¹⁸ 据说博尔顿还声称自己写了部分的《证言》, 甚至说《历代愿望》大部分的内容由玛丽安·戴维斯所写。¹⁹ 戴维斯对这种疯狂的说法作出如下回应:

“我不认为任何与怀爱伦姐妹的工作有关系的人能说出这样的话。任何熟悉怀爱伦姐妹写作风格的人都不会相信这一点。我为怀爱伦姐妹工作超过 20 年。在这 20 年来, 我既未被要求根据口头指示写一份《证言》, 也没有被要求把自己的观点加入怀著中。基于我对这项工作的了解, 以及从怀爱伦姐妹本人的陈述来看, 我有充分的理由相信博尔顿所说的事情从未发生过。”²⁰

在接下来的几年里, 博尔顿继续给予虚假的指控, 最终在 1901 年, 她承认了自己错误的态度和方法。²¹

玛丽安·戴维斯确实参与了《历代愿望》(1898) 一书的工作, 或许只有经验丰富的人员才会被授权参与这一工作。戴维斯良好的记忆力和条理清晰的头脑让她记得去哪里找怀爱伦写过的有关特定主题的文章。因此戴维斯收集了怀爱伦的信件、手稿、讲章、文章, 以及涉及基督生活的许多主题和各个方面的书籍, 并将它们粘

贴到空白的书中。她就如何在福音书和谐的基础上以最合理的方式安排与概括材料提出了建议。值得注意的是，戴维斯并未添加自己的思想和话语，而是完全使用怀爱伦所写过的材料。之后，怀爱伦会阅读这些整理好的材料，或者听别人给她读这些材料，这唤醒了她对预言场景的记忆。然后她重写了许多段落——重新排列、删除和添加材料——使文本流畅。她的目标是高举基督、以及祂的人格、品格和祂的大爱。她会在出版前审阅最终的手稿。²²

编撰

怀爱伦在遗嘱中要求受托人将她的作品整理成册，自她 1915 年去世以来，已编撰不少作品。从技术上讲，编撰是指以合理的顺序对某一特定主题所引用的诸多短语予以合理的排列，并由编撰员按章节组合在一起的书。因为这些所引用的内容都是从它们各自的原始文学背景中提取出来的，汇编的书籍往往会给人这样一种感觉：突然从某个话题跳跃到另一个话题。怀著的编撰是为了不同的目的而编写，因此至少可以分为三个主要类别。

普通书籍

怀爱伦生平所写的绝大部分书籍都涉及一个编撰的过程，就是从已有的资料中取材。这些书的优点在于怀爱伦亲自参与了编辑。她能够为书中所表述的内容提供上下文的背景，以及添加新的资料，从而却确保流畅的阅读感。²³ 她叙述性的书籍，例如《时代的冲突系列》，就属于这一范畴。²⁴ 怀爱伦从自己之前写过的材料中汲取素材，然后重写、重新整理和扩充，从而写出了不同主题的诸多书籍。²⁵

专题文集

脱离其文学和历史背景，对某一特定主题的多个简短陈述予以编撰可被视为主题文集。多年来怀著的编撰主要有三个目的。第一，起到临时解决问题的作用，从而使怀爱伦可以获得重要主题的资料，直到她能够更全面地撰写这些主题。其次，在怀爱伦去世后，她的遗产受托人从她以前未发表的材料中编撰一些汇编——在不违反保密协议的前提下。从 1990 年开始，怀氏著作托管委员会所发行的汇编主要是为了方便将对特定主题的教导汇集到一处，无论是源于已出版的还是未出版的文献。²⁶



认识怀爱伦

文献汇总

怀著的某些主题文集在本质上更像是百科全书（参考类合集），其目的并非是让读者从头读到尾。这些文献很具价值性，因为它们包含了怀爱伦对于某个特定主题最重要的资料，所以被用于起到参考文献类的作用。虽然这些汇编有着百科全书类的性质，但也有其局限性，因为其所引用的内容脱离了它们各自的文学和历史背景，以至于读者很难完全领会某一个特定表述的原始含义。然而，所有经由怀氏托管委员编撰而成的汇编涵盖了原始来源的出处，从而让读者可以在其原始的文学和历史背景下对某个特定的表述予以评估。²⁷ 在怀爱伦的一生中，某些主题文集由其本人或在她的指导下而挖成。²⁸ 当然，某些编撰的工作则由他人完成。²⁹ 例如，在1897年，大卫·鲍尔森（David Paulson）编撰并出版了《健康的生活》（Healthful Living）一书，但在怀爱伦于1905年出版《服务真诠》一书后，《健康的生活》则不再被允许出版。因为《服务真诠》是一本关于健康和生活方式问题的杰作，基本上取代了对前者的需要。³⁰ 绝大多数百科类的汇编于1915年后完成。³¹

灵修读物

怀爱伦其它汇编类的作品包括每天简短的灵修读物，把读者的思想引向上帝的同时也促进与祂的交流。³² 所有的这类作品集都在她去世后出版。

处境化汇编集

包含章节长度选集的书籍可以被视为一种中间类型的合集，介于普通书籍和专题合集之间，因为它们比纯专题合集提供了更多的文学和历史背景。³³ 虽然这类选集大多在怀爱伦去世后出版，³⁴ 但也有一些在她健在时就已出版，例如九卷本的《教会证言》。³⁵ 同样，最初于1893年出版的《基督化教育》一书选取了教育各个方面已经出版和未出版的资料，以章节篇幅进行选集。1903年，该书被怀爱伦的《教育论》所取代。³⁶

怀氏著作托管委员会如何进行编撰

多年以来，怀氏著作托管委员会出版了很多汇编。在怀爱伦去世后的头十年，怀爱伦想要出版的主题都被编成了合集。其中一本是关于基督化家庭的书。因此，她的受托人准备出版《复临信徒家庭》（1952）和《儿童教育指导》（1954）。还根据全球总会各部门或出版社要求的专题予以编撰。³⁷

为制作一本有代表性的汇编，并尽可能不受任何个人偏见的影响，编撰小组要基于怀爱伦自身的重点将内容予以汇总。

所收集的材料要沿着她的重点线，把它们放在一个合理的顺序。有关某个特定主题的表述其数量往往非常之多，以至于编撰人员必须将书限定为具有代表性的陈述，或者提供关于该主题的所有可用的表述。编撰人员通常会选择完整性，这就导致有时候需要多卷编撰，比如：《心理、品格与个性》两卷本。怀氏著作托管委员会通常只做必要的语法调整，将所有后添加的字词放在括号内，以示与原文有别。阐释性的说明会放在脚注或附录中，并提供对原始来源的参考。最后所编撰的书籍交由阅读委员会仔细审查，以消除任何对怀爱伦的思想、教义、重点和意图的歪曲。因为，我们的目标是以全面、有代表性和不带偏见的方式提供怀爱伦对某一特定话题的意见，所以习惯上把功劳完全归给她，而不列出编撰人员的名字。³⁸



认识怀爱伦

翻译、改编和释义

当耶稣告诉祂的门徒，他们未来的使命是要将福音传给万民（太 28：18-20）时，祂间接合法化的把福音信息翻译为受众者各自的语言。不久之后，圣灵让门徒们具备说各种语言的能力，以便让外邦人也有机会理解和接受福音（徒 1：8；2：4-12）。基督复临安息日会很早就开始用他们在北美遇到的各种移民群体的语言出版一些重要的小册子和书籍。³⁹ 他们视这项工作为福音使命的实践。随着基督复临安息日会被传于北美之外的地区，怀著被翻译为多种语言。⁴⁰ 她经常敦促把基督复临安息日会的出版物，特别是她自己的作品翻译成多种外语。⁴¹ 为确保她的作品在她死后仍有影响力，她要求遗产的原受托人为她的书籍和作品准备新的译本。⁴² 所有由教会赞助的译本在出版前都会先寄给选定的读者，以提高准确性。有时因为翻译语言的变化或需提高质量而需要进行重译。

虽然译者通常倾向于将原文尽可能地按字面意思翻译，有时因为语言的性质和发展使得人们更喜欢意译而非直译。因此，将一个特定的成语直译成另一种语言可能会使其失去意义，这就需要选择一个能让读者领会原文意思的成语。同样地，另一种语言中的等价词可能含有英语原文中所不存在的负面意思，因此选择该词的同义词更为可取。这些方面取决于个人对于上帝默示的看法。如果像怀爱伦所认为的那样，是人和思想被默示而不是文字被默示，⁴³ 那么译者为了更好地理解原文的意思，可以合理地选择更为“意译”的表述。首先，需要注意的是，与原作者不同，译者没有被默示，这就意味着在将信息转换成另一种语言时可能会出错。要想真正了解怀爱伦所要表达的意思，有必要阅读英文原文和原文的上下文背景。

出于类似的目的，所以“改编”就应运而生。为了让人明白救赎的需要和接受救赎的真理，《圣经》被翻译为多种语言，所以要把怀爱伦在 19 世纪所说的话改编

为一种生活在 21 世纪的人所能明白的语言。随着时间的推移,语言发生了改变,由于她的作品中包含了许多古老的术语——这些术语在今天或许被赋予了更为宽泛的意义,也有可能其意义更受局限性,这些术语的含义已完全的改变。例如,在怀爱伦的时代“gay”有“快乐,美好,预约”的意思,但该词在今天却特指同性恋。又比如,在当今的社会中“intercourse”几乎专被用来特指发生性关系,然而该词在 19 世纪是指通信、商业和书信往来、沉默的交流或眼神的交换和微笑等等。修正和改编的目的是为了减少这种古老或尴尬的表达,以及句式对读者的潜在误解和冒犯的可能性。通过修正和改编使读者能够明白怀爱伦实际想要表达的思想。

然而,除了弥补这一基本的语言障碍外,改编也有助于吸引更多的读者,用现代的语言和风格来呈现怀爱伦,以更有力的方式给他们留下灵感的信息。⁴⁴鉴于怀爱伦对于默示的动态理解,⁴⁵她在有生之年对于修正和改编她的作品并无异议。在 1883 年《教会证言》和 1911 年《善恶之争》中对语言的“更新”是语言修正的历史先例。另一个是儿童读物《基督我们的救世主》,由詹姆斯·埃德森·怀特(James Edson White)在 1896 年根据即将出版的《历代愿望》一书的材料编写而成。不久之后怀爱伦对《基督我们的救世主》一书予以了更正。该书用适合儿童的词汇叙述耶稣生活的某些阶段。⁴⁶为了避免与原著混淆,怀氏著作托管委员会决定给改编后的怀爱伦的作品起一个新名字,并在封面和扉页上标注“改编”一词。有关改编的现代例子也有,例如 1991 年版的《救赎的故事》(为听力受损的人准备)和《迈向耶稣》(*Steps to Jesus*)都是根据畅销书《喜乐的泉源》(*Steps to Christ*)改编而成。另外,《迈向耶稣》也以《使我更了解祂》为题出版,这是一本专以传福音为目的而出版的平装本,深受年轻人欢迎。

释义与改编的区别在于文本被修改的程度。改编是指试图对措辞予以更新,又或者提供同一本书的精炼版,保留书中大部分内容的完整性,同时删除对该书的整体信息无关紧要的部分;而释义则可以将句子和段落予以精简,并以其它的措辞来表述原文的话语和段落。然而,在进行释义时必须忠于原文的思想、内容和原则,且不会添加与原文不相关的新思想。除了这些编辑步骤外,《超凡脱俗》(*A Call to Stand Apart*)(2002)一书的编辑在每一章的开头都以一位年轻人的见证开头,这位年轻人曾亲身体会过怀爱伦的作品,并将其视为个人的祝福。该书的措辞颇为现代,专门面向当代的年轻人。⁴⁷

怀氏著作托管委员会还制作了《时代的冲突》系列的删减版和精简版,以便为收入有限的人群提供最为重要的材料。《善恶之争》也被翻译成丹麦语、法语、德语、日语和瑞典语。后来该书 419 页的精简版被翻译为冰岛语、韩语、帕纳亚语、俄语、菲律宾语等。那些从事改编和精简的人遵循为怀著的编辑工作而制定的历史指导方针。段落通常保持完整性,使用整个章节。他们小心谨慎地避免对怀爱伦的思想和教导有任何的改动。⁴⁸未来英语的变化可能会导致进一步的改编、释义

或精简 / 浓缩版本，但它们永远无法取代原稿。19 世纪的怀著原版永远是权威性的源文本。⁴⁹

参考文献

- 1 Denis Kaiser and Jerry Moon, “For Jesus and Scripture: The Life of Ellen G. White,” in *Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Jerry Moon and Denis Fortin (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2013), 18-95; Arthur L. White, *Ellen G. White: Woman of Vision* (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2000), 5; George E. Rice, “Spiritual Gifts” in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, *Commentary Reference Series*, vol. 12 (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2000), 636。
- 2 Ellen G. White [EGW], *Life Sketches of Ellen G. White: Being a Narrative of Her Experience to 1881 as Written by Herself, With a Sketch of Her Subsequent Labors and of Her Last Sickness* (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1915), 433; EGW, *Selected Messages* (Washington, DC: Review and Herald®, 1958), 1:27, 43。
- 3 George R. Knight, *Reading Ellen White: How to Understand and Apply Her Writings* (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1997), 19, 20。 Cf. EGW, *The Great Controversy* (Washington, DC: Review and Herald®, 1911), vii; EGW, *Testimonies for the Church* (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948), 2:454, 455, 605; 4:246; 5:663, 665, 667; EGW, *Colporteur Ministry* (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1953), 125; EGW, *Selected Messages*, 1:20。
- 4 怀爱伦致奥尔森的信，1892 年，7 月 15 号（《信函》第 40 号，1892），Ellen G. White Estate, Silver Spring, MD。
- 5 怀爱伦，“问答，”《评阅宣报》1867 年，10 月 8 号，260；怀爱伦，《基督与撒但之间的大斗争》（Oakland, CA: Pacific Press®, 1888）；怀爱伦，《善恶之争》（1911），x。
- 6 “怀爱伦写个埃尔文弟兄和姐妹的信，”1902 年 7 月 18 日，加利福尼亚州圣赫勒拿（《信函》，第 127 号，1902 年）。
- 7 怀爱伦，“3 月 20 号，周五，我早起来……，”澳大利亚，悉尼，1896 年，3 月 20 号（《手稿》第 12 号，1896 年）。
- 8 EGW, diary entry for January 10 and 11, 1873 (Manuscript 3, 1873), and EGW to W. W. Prescott, Middle Brighton, Australia, January 18, 1894 (Letter 67, 1894), both published in EGW, *Selected Messages*, 3:90; EGW to Uriah Smith, Healdsburg, CA, February 19, 1884 (Letter 11, 1884), published in EGW, *Selected Messages*, 3:96, 97。
- 9 W C. White, “Great Controversy—New Edition: A Statement Made by W C. White Before the General Conference Council,” October 30, 1911, 4; W C. White, “How Ellen White's Books Were Written, Addresses to Faculty and Students at the 1935 Advanced Bible School” (unpublished



认识怀爱伦

- manuscript, Angwin, CA, June 18 and July 27, 1935), 12-14。
- 10 Herbert Douglass, *Messenger of the Lord* (Nampa, ID: Pacific Press®, 1998), 444。
 - 11 耶 36; 罗 16: 22; 林前 1: 1; 彼前 5: 12。Cf. EGW, diary entry for January 1, 1891 (Manuscript 24, 1891), published in EGW, *Selected Messages*, 3:313。Cf. W. C. White, “How Ellen White’s Books Were Written,” 18-23; Robert W. Olson, “Inspired Writers’ Literary Assistants” (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1989)。
 - 12 Roger W. Coon, “EGW’s Use of Literary Assistants: The Prophet as a Writer” (rev. ed., April 13, 1995); Jerry Moon, “Ellen G. White’s Use of Literary Assistants” (lecture outline for GSEM 534-Issues in Ellen G. White Studies, 2004), 1; Norma J. Collins, “Compilations-What They Are and What They Are Not” (Shelf Document, Ellen G. White Estate, December 2001), 2。
 - 13 W. C. White to G. A. Irwin, May 7, 1900; Marian A. Davis to G. A. Irwin, Cooranbong, Australia, April 23, 1900; cf. Francis D. Nichol, *Ellen G. White and Her Critics: An Answer to the Major Charges That Critics Have Brought Against Mrs. Ellen G. White* (Washington, DC: Review and Herald®, 1951), 477; Robert W. Olson, 101 Questions on the Sanctuary and Ellen White (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1981), 88。
 - 14 EGW to Fannie Bolton, February 6, 1894 (Letter 7, 1894), and EGW to W. C. White, February 6, 1894 (Letter 59, 1894); cf. Arthur L. White, *Ellen G. White: The Australian Years, 1891-1900* (Washington, DC: Review and Herald®, 1983), 4:241; Douglass, *Messenger of the Lord*, 479-482; Nichol, *Ellen G. White and Her Critics*, 477-486; *The Fannie Bolton Story: A Collection of Source Documents*, rev. ed. (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1990)。
 - 15 怀爱伦写给米利暗·戴维斯的信, 1895年, 10月19号(《信函》, 第102号, 1895年)。
 - 16 怀爱, 《手稿》第12号, 1896年; “怀爱伦写个G·A·埃尔文的信,” 1900年4月23号(《信函》, 第61号, 1900年), 芬妮·博尔顿写给怀爱伦的信, 1896年, 5月14号。
 - 17 Douglass, *Messenger of the Lord*, 445, 481; Arthur L. White, *Ellen G. White: The Australian Years, 1891-1900*, 4:250。Cf. [E. S. Ballenger, ed.], “Was Mrs. White a Plagiarist?” *Gathering Call*, September 1932, 20, 21。For the entire story, see *The Fannie Bolton Story: A Collection of Source Documents*。
 - 18 See W. C. White, “The Story of a Popular Book Steps to Christ” August 24, 1933 (White Document File 445); Nichol, *Ellen G. White and Her Critics*, 481-485; Douglass, *Messenger of the Lord*, 452n12。
 - 19 G·A·埃尔文写给怀爱伦的信, 巴特尔克里克, 密西根, 1900年, 3月16号, 4月12号。
 - 20 Marian A. Davis to G. A. Irwin, Cooranbong, Australia, April 23, 1900; cf. Nichol, *Ellen G. White and Her Critics*, 476, 477; Douglass, *Messenger of the Lord*, 481。
 - 21 Fannie Bolton, “A Confession Concerning Testimony of Jesus Christ,” c. 1901 (White Document File 445)。



认识
怀爱伦

- 22 Collins, “Compilations,” 3, 4 ; Knight, Reading Ellen White, 30, 31 ; Douglass, Messenger of the Lord, 445 ; cf. Denis Kaiser, “Ellen G. White’s Life of Christ: An Episode in the History of Early Adventist Translation Work,” *Spes Christiana* 22-23 (2011-2012) : 131, 140. See, e.g., EGW to John Harvey Kellogg, Granville, Australia, October 25, 1894 (Letter 46a, 1894) ; EGW to G. A. Irwin, Cooranbong, Australia, April 23, 1900 (Letter 61a, 1900) ; and EGW to Mary Foss, Saint Helena, CA, August 10, 1902 (Letter 133, 1902) 。
- 23 Knight, Reading Ellen White, 31, 32 ; Collins, “Compilations,” 6 。
- 24 怀爱伦,《属灵的恩赐》卷一,三 (1858, 1864) ; 怀爱伦,《预言之灵》四卷, (1870, 1877, 1878, 1884) ; 怀爱伦,《保罗生平略传》(1883) ; 怀爱伦,《先祖与先知》(1890) ; EGW, *Prophets and Kings* (1917) ; 怀爱伦,《历代愿望》(1898) ; 怀爱伦,《使徒行传》(1911) ; 怀爱伦,《善恶之争》, (1888) 。
- 25 怀爱伦,《喜乐的泉源》(1892) ; 怀爱伦,《福山宝训》(1896) ; 怀爱伦,《基督比喻实训》(1900) ; 怀爱伦,《教育论》(1903) ; 怀爱伦,《服务真全》(1905) 。
- 26 EGW, *Angels*, comp. Ken Wade and Debby Wade (1995) ; EGW, *Assurance*, comp. Ken Wade and Debby Wade (1995) ; EGW, *The Truth About Angels: A Behind-the-Scenes View of Supernatural Beings Involved in Human Life* (1996) ; EGW, *Prayer* (2002) ; EGW, *Heaven* (2003) 。
- 27 Knight, Reading Ellen White, 31, 32 ; Collins, “Compilations,” 6 。
- 28 EGW, *Christian Temperance and Bible Hygiene* (1890) ; EGW, *Gospel Workers* (1892, 1915) ; EGW, *Selections From the Testimonies Bearing on Sabbath School Work*, comp. Executive Committee of the International Sabbath School Association (1900) ; EGW, *Manual for Canvassers* (1902) ; EGW, *Counsels to Parents, Teachers, and Students* (1913) 。
- 29 EGW, *The Southern Work*, comp. James Edson White (1898) 。
- 30 EGW, *Instruction Relating to the Principles of Healthful Living*, comp. David Paulson (1897, 1898) ; EGW, *The Ministry of Healing* (1905) 。
- 起初, 怀爱伦担忧鲍尔森编辑的版本, 她不希望自己的著作以这种碎片式的组合流向读者。然而, 一些领袖们称这样的书是大家急需的, 而且保证在节选过程中会十分认真谨慎, 怀爱伦最后同意了该书的出版。See W. C. White to W. L. Brisbin, October 10, 1911 ; Knight, Reading Ellen White, 85-87 ; Merlin D. Burt, “Practical Hermeneutics: How to Correctly Study and Interpret Ellen White’s Writings” (class outline for GSEM 534-Issues in Ellen G. White Studies, Andrews University, 2012) , 103, 104 。
- 31 EGW, *Christian Service* (1925) ; EGW, *Testimony Studies on Diet and Foods*, comp. Harold M. Walton (1926) ; EGW, *Medical Ministry* (1932) ; EGW, *A Call to Medical Evangelism and Health Education* (1933) ; EGW, *Counsels on Diet and Foods* (1938) ; EGW, *Counsels on Sabbath School Work* (1938) ; EGW, *Counsels on Stewardship* (1940) ; EGW, *Counsels to*

- Writers and Editors (1946) ; EGW, Country Living: An Aid to Moral and Social Security (1946) ; EGW, Evangelism (1946) ; EGW, Temperance (1949) ; EGW, The Adventist Home (1952) ; EGW, Welfare Ministry: Instruction in Christian Neighborhood Service (1952) ; EGW, Colporteur Ministry (1953) ; EGW, Seventh-day Adventist Bible Commentary, 7 vols. (1953-1957) ; EGW, Child Guidance (1954) ; EGW, Mind, Character, and Personality: Guidelines to Mental and Spiritual Health, 2 vols. (1977) ; EGW, Letters to Young Lovers (1983) ; EGW, Christian Leadership (1985) ; EGW, The Voice in Speech and Song (1988) ; EGW, Testimonies on Sexual Behavior, Adultery, and Divorce (1989) ; EGW, The Retirement Years (1990) ; EGW, Last Day Events: Facing Earth's Final Crisis (1992) ; EGW, Pastoral Ministry (1995) ; EGW, Daughters of God: Messages Especially for Women (1998) 。
- 32 EGW, Radiant Religion (1946) ; EGW, With God at Dawn (1949) ; EGW, My Life Today (1952) ; EGW, Sons and Daughters of God (1955) ; EGW, The Faith I Live By (1958) ; EGW, Our High Calling (1961) ; EGW, That I May Know Him (1964) ; EGW, In Heavenly Places (1967) ; EGW, Conflict and Courage (1970) ; EGW, God's Amazing Grace (1973) ; EGW, Maranatha: The Lord Is Coming (1976) ; EGW, This Day With God (1979) ; EGW, The Upward Look (1982) ; EGW, Reflecting Christ (1985) ; EGW, Lift Him Up (1988) ; EGW, Our Father Cares (1991) ; EGW, Ye Shall Receive Power (1995) ; EGW, Christ Triumphant: Devotional Meditations on the Great Controversy Story (1999) ; EGW, To Be Like Jesus (2004) ; EGW, From the Heart (2010) 。
- 33 Knight, Reading Ellen White, 32。
- 34 怀爱伦,《基督化的教育》(1923) ; 怀爱伦,《给牧师和传道人的证言》,(1923) ; 怀爱伦,《信息选粹》3 卷本 (1958, 1980) ; 怀爱伦,《给南部非洲的证言》(1977) 。
- 35 怀爱伦,《教会证言》9 卷本 (1855-1909) 。
- 36 怀爱伦,《基督化教育》(1893) ; 怀爱伦,《教育论》(1903) 。
- 37 Ellen G. White Estate Board Minutes, September 10, 1944 ; Collins, "Compilations," 4-6 ; Merlin D. Burt, "How Ellen White Did Her Writing" (class outline for GSEM 534- Issues in Ellen G. White Studies, Andrews University, 2012) , 114, 115。
- 38 Ellen G. White Estate Board Minutes, July 2, 1945 ; Collins, "Compilations," 5-7 ; Burt, "How Ellen White Did Her Writing," 116, 117。
- 39 Joseph Bates and Uriah Smith, "The Conference," Review and Herald, May 27, 1858, 13 ; P. Gerard Damsteegt, Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977) , 281, 282。
- 40 George I. Butler and A. B. Oyen, "General Conference Proceedings: Twenty Second Annual Session," Review and Herald, November 20, 1883, 733 ; EGW, "Notes of Travel," in Historical Sketches of the Foreign Missions of the Seventh-day Adventists (Basel: Imprimerie Polyglotte,

1886), 182; cf. Kaiser, “Ellen G. White’s Life of Christ,” 127-144。

- 41 怀爱伦,《教会证言》3: 204, 207; 6: 474; 7: 160, 169; 8: 236; 9: 26, 33, 34。
- 42 EGW to F. M. Wilcox, October 23, 1907 (Letter 371, 1907); EGW, “Last Will and Testament of Mrs. Ellen G. White,” February 9, 1912 (Q&A 43-B-27), 3, 4。
- 43 George I. Butler and A. B. Oyen, “General Conference Proceedings,” Review and Herald, November 27, 1883, 741 ; EGW to Uriah Smith, February 19, 1884 (Letter 11, 1884), published in EGW, Manuscript Releases, 3:257, 258; EGW, Selected Messages, 1:19-21; 3:96, 97。
- 44 Kenneth H. Wood, “Ellen G. White’s Books in Contemporary Language” (unpublished manuscript, February 22, 2000)。
- 45 怀爱伦,《信息选粹》卷一: 21。
- 46 EGW, Christ Our Saviour, adapt. James Edson White (1896); Marian A. Davis to James Edson White, December 22, 1895; Kaiser, “Ellen G. White’s Life of Christ,” 144; “The Treasury of the Spirit of Prophecy,” Adventist Review, December 2, 1993, 9。
- 47 怀爱伦,《超凡脱俗》(Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2002), 2-3。
- 48 Wood, “Ellen G. White’s Books in Contemporary Language” ; Arthur L. White, Ellen G. White: Messenger to the Remnant (Washington, DC: Review and Herald®, 1969), 77. See EGW, Steps to Jesus (1981); EGW, Knowing Him Better (1982)。For the adaptation of the Conflict of the Ages Series, see EGW, The Beginning of the End, Conflict of the Ages, vol. 1 (2007); EGW, Royalty and Ruin, Conflict of the Ages, vol. 2 (2008); EGW, Humble Hero, Conflict of the Ages, vol. 3 (2009); EGW, Unlikely Leaders, Conflict of the Ages, vol. 4 (2010); EGW, Love Under Fire, Conflict of the Ages, vol. 5 (2011)。The book True Education (2000) is an adaptation of the 1903 book Education ; the book The Ministry of Health and Healing (2004) of The Ministry of Healing, and the volume Messiah: A Contemporary Adaptation of the Classic Work on Jesus’ Life, Desire of Ages (2002) of The Desire of Ages。
- 49 Burt, “Practical Hermeneutics,” 101-103。



认识
怀爱
伦

第 10 章

对怀爱伦的批判和 D·M·坎莱特

尤德·莱克（Jud Lake）

在基督复临安息日会的历史上，没有一位作家比达德利·马文·坎莱特（Dudley Marvin Canright）更强烈地肯定和谴责怀爱伦的先知事奉。他被认为是怀师母的得力捍卫者之一，最终却离开了复临教会，成为 19 世纪末和 20 世纪初对怀师母最直言不讳的批判者。任何关于怀爱伦问题的严肃讨论如果不参考他的经历和著作都是不完整的。因此，本章将简要介绍坎莱特的经历，展示他对当代怀爱伦批判的意义，并提出讲述他的故事时的几点注意事项。¹

D·M·坎莱特的历史概况

1859 年，19 岁的 D·M·坎莱特通过怀雅各的布道悔改加入基督复临安息日会。1865 年 5 月 29 日，他被按立，并在极短的时间内成为基督复临安息日会最有影响力和最成功的传教士之一。从他丰富的作品中，有许多书籍和文章发表在《评论与通讯》（*Review and Herald*）上，后来又发表在《时兆》（*Signs of the Times*）上，提倡和捍卫基督复临安息日会的真理和怀爱伦的预言事工。

然而，1873 年，在与怀雅各和怀爱伦在科罗拉多州（Colorado）呆了一段时间后，坎莱特和他的妻子卢克丽霞（Lucretia）与怀雅各一家发生了冲突。怀爱伦在这次经历的前几年就得到过一个关于坎莱特的特别异象，她利用这个机会为这对年轻夫妇提供了建议。她坦率地写到他们在“基本资格”方面的不足，以及他们“伪善”²的倾向。她还在信中鼓励道：“你当时或许并无明显的证据表明你的救赎主的面慈怜仁爱地垂顾你，但事实却是如此。你或许感觉不到祂明显的触摸，但祂的手确实在慈怜温柔地抚慰你。上帝爱你们两个人，并希望以丰富的救恩来拯救你们。”³然而，年轻的坎莱特觉得这封信“太严厉了”，有些内容“不真实”。他“在一段很

短的时间内就不再讲道了”，但“很快就克服了这一点”，又重新回到传道的岗位。⁴

1877年，坎莱特对怀爱伦的态度好了很多，他写了一篇由十部分组成的系列文章，发表了自己对她的预言布道给予了最有力的肯定，题为“对嘀咕者的坦率对话：给那些言行不一的人的一些事实”（A Plain Talk to the Murmurers: Some Facts for Those Who Are Not in Harmony With the Body），发表在1877年3月15日至6月14日的《评论与通讯》上。该系列的目的是向那些“嘀咕和抱怨，对工作中的各种事情吹毛求疵”的“弟兄姊妹”，特别是针对“怀弟兄和怀师母”的工作。这个系列是坎莱特与这些持不同意见的人的“坦率交谈”。⁵他特别强调了怀爱伦在复临运动中的预言性领导力，并指出“那些拒绝证言的人基本上失去了对事业的热情，失去了对工作的信心，失去了虔诚和奉献精神，他们的头脑变得冷漠、无情和黑暗。”⁶

1880年，坎莱特感到沮丧，再次离开服事岗位。在得知他的精神状态后，怀爱伦在1880年10月15日给他写了一封诚挚的信。她再次尖锐地写道：“撒但满心欢喜，因为你已经从耶稣基督的旗帜下走出来，转到他的旗帜下。”⁷然而，和上一封信一样，她补充了一条恩典的信息：“上帝已经拣选你担任严肃而重大的工作。祂一直在试图训练，考验，试炼，洁净和提高你，使你在从事这项神圣工作的时候可以单单仰望那完全属于上帝的荣耀。”⁸但是，用坎莱特自己的话来说，他“根本就没有”收到这封信，“并感到怀师母的严厉，很快就彻底放弃了事奉。”⁹

在第二次离开期间，坎莱特纠结于基督复临安息日会的教义，甚至“与其他教会的牧师交谈，看看他们会怎么说”。他得出的结论是，他们没有更好的解决方案。¹⁰经过几个月的这样的探寻，他又回去宣讲基督复临安息日会的信息。1881年9月，他再次在《评论与通讯》上发表了一篇题为“屈服于失望和怀疑的危险”（Danger of Giving Way to Discouragement and Doubts）的文章，强烈肯定了基督复临安息日会的教义。他对读者喊道：“如果《圣经》没有明确且大量地教导第三位天使的信息，那么我就对它到底教导了什么感到绝望”，他宣称，这是一个教训，“只要我还活着，我就不需要再学习了。”¹¹

但坎莱特与基督复临安息日会教义和怀爱伦的预言事工的斗争并没有结束。1882年秋，他第三次离开基督复临安息日会的传道事奉，并过了两年的农场生活。在这段时间里，他对基督复临安息日会的教义持怀疑态度，并拒绝接受怀爱伦的证言。1884年9月，坎莱特在朋友的劝告下，参加了密歇根州北部的营会，并和他的老朋友乔治·I·巴特勒（George I. Butler）进行了交谈。巴特勒帮助坎莱特以一个新的角度看待怀爱伦强有力的忠告，他经历了一次觉醒：“亮光进入了我的脑海，多年来我第一次可以真正地说我相信了那些证言。我对怀师母的所有怨恨顷刻间烟消云散了，我从她身上感到了一种温柔的爱”，这句话揭示了怀爱伦在坎莱特的基督复临安息日会经历中所扮演的关键角色。¹²

正是在他第三次离开归来的时候，坎莱特发表了他对怀爱伦和基督复临安息日



认识怀爱伦

会最重要的支持言论。在1884年10月7日的《评论与通讯》中，他告诉读者，“现在在我不仅接受，而且相信这是来自上帝的证言。知道了我对他们的反对，我的感受的这种变化对我自己来说比对其他人来说更令人惊讶”。¹³在向传教士谈到复临教会的信息时，他写道：“亲爱的兄弟们，在我看来，我的整个灵魂现在都与当下的真理紧密相连，我再也不会离开了；我相信，如果我从这里脱离，我会迷失方向。”¹⁴怀爱伦相信坎莱特的话是真的：“我的心是多么高兴地看到坎莱特弟兄能把所有的兴趣，全心全意地投入圣工，就像他在过去的几年一样！我只能惊叹：主行了何等的大事！”¹⁵

在接下来的两年里，坎莱特在传福音、讲道、教导和写作方面都很成功。1885年2月10日，《评论与通讯》发表了他在这一时期最好的回忆录“致那些在怀疑城堡的人”（To Those in Doubting Castle），他重申：“任何一个曾经感受到上帝的圣灵在自己心中的力量的人，在坦率地读完四卷《预言之灵》之后，都会深信该作者的生命一定与上帝很靠近，并且完全被启示《圣经》、激励使徒和先知的同一种圣灵所充满。”¹⁶

一切都进展得很顺利，直到1886年的总会会议，他经历了一场关于《加拉太书》中的律法的辩论，这场辩论改变了在他的余生中与基督复临安息日会和怀爱伦的关系。¹⁷在《放弃基督复临安息日会的信仰》（*Seventh-day Adventism Renounced*）中，他回忆道：

在那年秋天的会议上，我们的领袖们在《加拉太书》中的律法的问题上发生了严重的分歧。一方认为这是仪文律法，另一方则认为是道德律法——这是一个方方面面的矛盾。经过长时间热烈的讨论，会议结束了，各方都比以前更有信心。在其他的教义上还有很多分歧，而且有许多强烈的党派气氛。这件事，加上其他一些事情，使我重新产生了过去的怀疑情绪，并使我决定，现在是我自己审视和思考的时候了，而不是被那些不能和我达成一致意见的人牵着鼻子走，也不要被他们吓倒。¹⁸

用他自己的话说，坎莱特“向巴特克里克（Battle Creek）的领袖们提出了这个问题，辞去了他所担任的所有职务”，并“要求从教会中开除”。1887年2月17日，他的请求在他的家乡密歇根州奥特塞戈召开的一次特别会议上得到了“批准”。¹⁹G·I·巴特勒也出席了本次会议，他将坎莱特的言论描述为“非常友好的和解。”²⁰因此，1887年2月，坎莱特是非常平心静气地离开基督复临安息日会。然而，在很短的时间内，这种平静的气氛消失了。《评论与通讯》多次使用“背道”（apostasy）一词来指代坎莱特的离开，他对此感到愤怒。此外，教会中的许多人都在给坎莱特写信，据巴特勒说，这些信件“意在制造一种紧张的情绪，指责不对称的动机，说一些个人品行的话，而这些话最好是不说的。”²¹结果，在他和平离开基督复临安息日会的短短几个月后，坎莱特就开始向教会发动攻击。虽然有关于是谁先打破休战协议的讨论，但似乎双方都有过错。

在接下来的 32 年里，直到 1919 年去世，坎莱特一直在积极反对基督复临安息日会，尤其是它的预言信使怀爱伦。1888 年，坎莱特出版了《放弃基督复临安息日会的信仰》（*Seventh-day Adventism Renounced*）的第一版，到 1914 年，这本书共发行了 14 版，成为他反对前教会的最重要的著作。²² 它包含了对基督复临安息日会的历史和教导的大量批判。尽管坎莱特只用了一章的篇幅来批判怀爱伦的预言恩赐，但对她的批判贯穿全书。²³

多年来，坎莱特继续出版了其他反对基督复临安息日会教义的著作，如一个十卷系列，《概括性驳斥安息日会》（*Adventism Refuted in a Nutshell*）（1889 年），以及另外两本书：《既非天主教也非异教的主日》（*The Lord's Day From Neither Catholics Nor Pagans*）（1915 年）和《早期教父的完整见证》（*The Complete Testimony of the Early Fathers*）（1916 年）。²⁴ 在他长达 32 年的反对怀爱伦的斗争中，高潮是他在 1919 年出版的长达 291 页的书《基督复临安息日会的先知怀爱伦的生平：驳斥她的虚假主张》（*Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted*）。²⁵ 这本书是后来所有对怀爱伦的批判的前身，几十年来一直受到基督复临安息日会护教者的关注。《放弃基督复临安息日会的信仰》和《怀爱伦的生平》这两本书成为了他的遗产。



认识怀爱伦

坎莱特和同时代人对怀爱伦的批判

坎莱特在 20 世纪和 21 世纪对基督复临安息日会和怀爱伦的批判者产生了巨大的影响。在坎莱特去世后的几十年里，他的书一直在流通，并被非基督复临安息日会的福音派用来攻击安息日会的教义。坎莱特明确地告知了反邪教福音派作家，并将基督复临安息日会纳入他们关于邪教的书中。²⁶ 怀爱伦是批判的焦点，主要来源是坎莱特的《基督复临安息日会的先知怀爱伦的生平：驳斥她的虚假主张》。到 1960 年，沃尔特·马丁（Walter Martin），邪教专家和《教义问答》（*Questions on Doctrine*）故事中的主要参与者，²⁷ 在他的书《基督复临安息日会的真相》（*The Truth About Seventh-day Adventism*）中写道：坎莱特为以后所有对基督复临安息日会的破坏性批判奠定了基础，仔细的研究证实了这样的印象，即几乎所有后来类似的出版物都只是对坎莱特著作中破坏性领域的重复。”²⁸

20 世纪 70 年代，在基督复临安息日会的几个学术角落里，受能感受到坎莱特的影响。²⁹ 例如，1976 年，罗恩·南布斯（Ron Numbers）出版了《健康的女先知：怀爱伦的研究》（*Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White*），这是自坎莱特的《怀爱伦的生平》之后关于怀爱伦最重要的批判性出版物。尽管南布斯并没有反映出坎莱特作品中的相同态度，但他得出了类似的结论。³⁰ 20 世纪 80 年代初，沃尔特·雷亚（Walter Rea）发表了著名的《白色谎言》（*the White Lie*），大肆指控怀爱

伦作品中的抄袭。³¹ 教会里的许多人都对雷亚的书猝不及防，但这只是对坎莱特在 19 世纪 80 年代末提出的一项指控的重复。³²

20 世纪 90 年代末，怀爱伦的批判在互联网上传播开来，这改变了一切。到 1998 年，德克·安德森（Dirk Anderson）的网站以怀爱伦的名义传播反对怀爱伦的材料，而坎莱特的《怀爱伦的生平》最终成为该网站的一部分。怀氏著作托管委员会现在拥有该域名，戴尔·拉茨拉夫（Dale Ratzlaff）以一个新名称继续安德森的网站。³³ 如今，坎莱特的两本书《放弃安息日会的信仰》和《怀爱伦的生平》都可以在互联网上免费下载，他们的重印版也可以在网上市店买到。因此，在 21 世纪初，坎莱特的作品比以往任何时候都更容易获得。³⁴

坎莱特离开基督复临安息日会，以及随后长达 32 年的诋毁先知信使的运动，可以被认为是怀爱伦批判史上的一个关键转折点，原因有四个。（1）在他的作品《怀爱伦的生平》的高潮部分，他重复了 1845 年至 19 世纪 80 年代末怀爱伦先知事工的批判。（2）他对她提出了新的批判，如剽窃和癫痫指控。（3）坎莱特提出几乎将来会针对怀爱伦所存在的问题。³⁵ 因此，今天在互联网上流传的大多数批判都是从坎莱特的批判中回收再利用。即使偶尔有新的批判被提出，它仍然发现自己在他的策略框架内。（4）他提供了一个几乎所有未来的怀爱伦批判者都会效仿的模式。从 20 世纪初的非基督复临安息日会的福音派批判家到今天的前安息日会批判家，他们中的大多数人都模仿了他在《怀爱伦的生平》中提出的批判模式，并认为这本书对他们的思想有影响。因此，在这个意义上，坎莱特可以被称为怀爱伦批判之“父”。

在反思坎莱特的历史时，他与怀爱伦的先知事工的时起时伏的经历，他与安息日会教义的斗争，他最后离开教会，他 32 年来反对安息日会的运动，以及他对怀爱伦研究的意义，公平的问题浮现在脑海中。因为他是我们中的一员，是基督复临安息日会历史上的先驱之一，我们有权讲述坎莱特的故事。但在讲述他的故事时，我们要公平公正，这一点极为重要。³⁶ 基督复临安息日会对坎莱特的一贯反应是攻击他的性格，而不是反驳他的论点。但应该记住，攻击他的个人弱点并不能证明他的论点是错误的，正如为他的个人优点辩护并不能证明他的论点是正确的一样。对坎莱特本人的公正和客观是最好的前进道路。我相信，以下三点将有助于我们更好地讲述他的个人故事。

首先，我们不能用他个人经历中的矛盾来证明他的论点是错误的。在坎莱特还是基督复临安息日会信徒时，曾与他密切共事的人，如怀爱伦和巴特勒（G. I. Butler），毫无疑问，他的性格缺陷是在 1873 年至 1883 年的十年间，在基督复临安息日会事工的不稳定经历中表现出来的。³⁷ 这段与安息日会和怀爱伦的时断时续的经历是他故事的一部分，不容忽视。但这绝不能用来证明他的论点是错误的。坎莱特的论点应严格根据他的前提和结论的质量，以及他处理其主张证据的方式进行评

估。这是证明或反驳他论点正确性的唯一有效方法。这样的态度让怀爱伦的支持者能够承认坎莱特生活经历中的积极性。

第二，我们不能忘记坎莱特在担任基督复临安息日会牧师期间对安息日会的积极贡献。坎莱特研究的这一方面在过去经常被忽视，值得更多关注。怀爱伦承认坎莱特的才干恩赐，并认为他“有向他人展示真理的能力”。³⁸ 在他 22 年的基督复临安息日会牧师生涯中，他创作了大量小册子、单张、书籍，以及在《评论与通讯》和《时兆》上发表的文章，捍卫和倡导了基督复临安息日会的教义。³⁹ 坎莱特支持基督复临安息日教义的论点受到了极大的重视，以至于安息日会的辩护者经常用这些论点来反驳后来的浸信会坎莱特反对安息日会教义的论点。⁴⁰ 怀爱伦称其为“研究思维”的一个例子是，⁴¹ 他 1871 年出版的《灵魂不死教义的历史》(*History of the Doctrine of the Immortality of the Soul*)，该书显示了他对历史和圣经的掌握。

然而，坎莱特对基督复临安息日会最重要且被忽视的贡献是圣经中的什一制度。⁴² 1859 年，当教会采用慈善的系统性概念时，它并不涉及所有收入的“十分之一”。这需要数年的时间来发展，而正是坎莱特在 1876 年证实了《玛拉基书》3:8-11 中的论点。在两篇《评论与通讯》的文章（2 月 17 日和 3 月 2 日）中，他有力地而准确地阐述了这样一个概念：“上帝要求将其子民所有收入的什一，或十分之一，用于支持他的仆人的工作”。这“我们全部收入”的“十分之一”并“不是我们的；它属于上帝”。⁴³ 他详细地解释了“你收入的十分之一”是什么意思，以及“这些钱是如何收集和使用的”。⁴⁴

他的推论和圣经解释的清晰性非常令人信服，以至于他被邀请在 3 月底举行的总会大会上发表他的研究结果。结果，会议“一致通过”了由坎莱特提出的两项决议，其中要求所有教会信徒“在一般情况下，将其所有收入的十分之一用于上帝的事业”。⁴⁵ 因此，由于坎莱特对慈善的系统性这一主题的清晰思考和圣经推论，基督复临安息日会从那时起越来越多地实践圣经中的什一奉献。⁴⁶

第三，我们必须谨慎评估坎莱特离开教会后与怀爱伦和安息日会的关系。关于坎莱特的后安息日会的经历，基本上有两种观点。第一种观点是基督复临安息日会的教徒们所表达的，在坎莱特离开安息日会后的几年里与他通信，声称坎莱特认为自己离开安息日会犯了一个很大的错误，并对自己所造成的伤害感到后悔，但他觉得自己已经走到了无法返回的地步。另一种观点，由他在浸信会的同工、教会信徒和家人表述，认为他从未后悔离开安息日会，并认为其教义是错误的，直到他去世的那一天，都认为怀爱伦是一位假先知。

关于坎莱特的争论双方在两本书中得到了经典的表达：诺曼·F·杜蒂（Norman F. Douty）在 1964 年出版的《坎莱特的案例》(*The Case of D. M. Canright*)和卡丽·约翰逊（Carrie Johnson）在 1971 年出版的《我曾是的坎莱特的秘书》(*I Was Canright's Secretary*)。⁴⁷ 杜蒂以一位浸信会牧师的身份批判基督复临安息日会，同



认识怀爱伦

情坎莱特，而约翰逊则是以一位安息日会的牧师身份，批判坎莱特。因此，那些批判基督复临安息日会和怀爱伦的人倾向于支持杜蒂的版本，而那些支持基督复临安息日会的人倾向于支持约翰逊的版本。

这两本传记都依靠证词来证明自己的观点，而且在研究和结论方面往往过于狭隘。研究表明，他们两者的陈述都存在缺陷。可以肯定的是，真正的坎莱特介于这两本传记之间。我们越是准确、公正地描绘出历史中真正的坎莱特，我们就越能为怀爱伦的先知事工辩护。

参考文献

- 1 参见，例如，D·M·坎莱特，“回应”，《评论与通讯》特刊，1874年4月14日，第3页，在这篇文章中，坎莱特回应了迈尔斯·格朗（Miles Grant）对怀爱伦的指控（关于格朗，请参见贾德·莱克（Jud Lake），《炮火下的怀爱伦：识别批判者的错误》（Ellen White Under Fire: Identifying the Mistakes of Her Critics）[Nampa, ID: Pacific Press®, 2010]，40，41）；前两部分基于莱克的第3章和第4章，并增加了一些见解。
- 2 这封信发表在怀爱伦，《教会证言》（Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948），卷3：304，321页。
- 3 出处同上，323页。
- 4 Dudley M. Canright, “To My Brethren, The S. D. Adventists” Review and Herald, October 7, 1884, 633。
- 5 Dudley M. Canright, “A Plain Talk to the Murmurers: Some Facts for Those Who Are Not in Harmony With the Body” Review and Herald, March 15, 1877, 84, 85；Canright, “Continued” Review and Herald, April 12, 1877, 116, 117；Canright, “Continued” Review and Herald, April 19, 1877, 124, 125；Canright, “Continued” Review and Herald, April 26, 1877, 132；Canright, “Continued” Review and Herald, May 10, 1877, 148, 149；Canright, “Continued” Review and Herald, May 17, 1877, 156, 157；Canright, “Continued” Review and Herald, May 24, 1877, 165；Canright, “Continued” Review and Herald, May 31, 1877, 173；Canright, “Continued” Review and Herald, June 7, 1877, 181；Canright, “Continued,” Review and Herald, June, 14, 1877, 188, 189。
- 6 Canright, Review and Herald, May 10, 1877, 148。
- 7 这封信（怀爱伦写给坎莱特，第一封信，1880年）发表在怀爱伦，《信息选粹》（Washington DC: Review and Herald®, 1958），卷2：162，163页。
- 8 出处同上，167。
- 9 Canright, “To My Brethren,” 633。
- 10 Dudley M. Canright, “Danger of Giving Way to Discouragement and Doubts” Review and Herald,

September 13, 1881, 185。

- 11 Ibid。
- 12 Canright, “To My Brethren” 633。
- 13 Ibid., 634。
- 14 Dudley M. Canright, “Items of Experience” Review and Herald, December 2, 1884, 764。
- 15 怀爱伦, “奥齐戈会议”《评论与通讯》, 1884 年 12 月 2 日, 762 页。
- 16 Dudley M. Canright, “To Those in Doubting Castle,” Review and Herald, February 10, 1885, 85。
- 17 For details, see Lake, *Ellen White Under Fire*, 49-55。
- 18 Dudley M. Canright, *Seventh-day Adventism Renounced After an Experience of Twenty-Eight Years: By a Prominent Minister and Writer of That Faith*, 14th ed. (New York: Fleming H. Revell, 1914), 50, 51。
- 19 Ibid., 51。
- 20 G. I. Butler, “Why This Extra Is Issued,” Review and Herald Extra, November 22, 1887, 1。
- 21 G. I. Butler, “A Few Words More Concerning Eld. Canright,” Review and Herald, March 22, 1887, 185。坎莱特在《放弃基督复临安息日会的信仰》中写道: “虽然我安静而和平地离开, ……他们立刻把各种邪恶的动机、卑鄙的罪恶和野心勃勃的计划都加给我…… ‘背道者’ 是所有人都用在我身上的绰号” (55, 56)。
- 22 Canright, *Seventh-day Adventism Renounced*。
- 23 Ibid., 129-165。
- 24 Dudley M. Canright, *Adventism Refuted in a Nutshell*, tetract series (n.p., 1889); Dudley M. Canright, *The Lord's Day From Neither Catholics Nor Pagans: An Answer to Seventh-day Adventism on This Subject*, 2nd ed. (New York: Fleming H. Revell, 1915); Dudley M. Canright, *The Complete Testimony of the Early Fathers: Proving the Universal Observance of Sunday in the First Centuries* (New York: Fleming H. Revell, 1916)。
- 25 Dudley M. Canright, *Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted* (Cincinnati: Standard Publishing, 1919)。
- 26 See Juhyeok Nam, “Reactions to the Seventh-day Adventist Evangelical Conferences and Questions on Doctrine, 1955-1971” (Ph. D. dissertation, Andrews University, 2005), 15-21。
- 27 纳姆的论文是迄今为止对《教义问答》这本书的背景进行的最全面的研究。see also George Knight's “Historical and Theological Introduction to the Annotated Edition,” in *Questions on Doctrine: Annotated Edition*, Adventist Classic Library (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003), xiii-xxxvi。
- 28 Walter Martin, *The Truth About Seventh-day Adventism* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1960), 98。
- 29 Alberto R. Timm, “Issues on Ellen G. White and Her Role in the Seventh-day Adventist Church” (unpublished paper presented at the “Ellen White Conference,” Battle Creek, MI, 2002), 3-6。



- 30 Ronald L. Numbers, *Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White* (New York: Harper and Row, 1976)。值得注意的是,南布斯的书将怀爱伦从一个“很大程度上隐藏在美国宗教史阴影下的人”变成了“美国女性和宗教的重要人物”(see Ronald L. Numbers, *Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White*, 3rd ed. [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2008], xix-xxi, for documentation)。考虑到“怀爱伦的标准传记”(出处同上,19页),健康的女先知的影响不应被低估。虽然支持怀爱伦先知恩赐的人不会同意根据南布斯的书对她的生活和工作的各种描述,但她在学术界受到如此关注的事实为有信仰的学者打开了一扇门,他们可以加入讨论,并贡献他们的研究来评估她的先知资格。
- 31 Walter T. Rea, *The White Lie* (Turlock, CA: M & R Publications, 1982)。
- 32 Lake, *Ellen White Under Fire*, 57。
- 33 目前,安德森的网站继续使用域名: <http://www.ellenwhiteexposed.com>。此外,他在反对怀爱伦的活动中添加了 <http://www.nonegw.org>。关于安德森和其他当代怀爱伦的批判者的讨论,见莱克,《炮火中的怀爱伦》(*Ellen White Under Fire*),第78-84页。
- 34 当然,从20世纪80年代至今,在反对怀爱伦的写作浪潮中,坎莱特的影响力还有很多体现。更多细节,见蒂姆《怀爱伦的问题》(*Issues on Ellen G. White*),第2-7页。
- 35 出处同上,第3页。
- 36 捍卫基督复临安息日会:威廉·H·布兰森(William H. Branson),《信仰的捍卫:安息日会的真相》(*In Defense of the Faith: The Truth About Seventh-day Adventists*)对坎莱特的回应(Washington, DC: Review and Herald®, 1933)和弗朗西斯·D·尼科尔(Francis D. Nichol),《怀爱伦和她的批判者:对批判者对怀爱伦主要指控的回应》(*Ellen G. White and Her Critics: An Answer to the Major Charges That Critics Have Brought Against Mrs. Ellen G. White*) (Washington, DC: Review and Herald®, 1951)。
- 37 参见,怀爱伦,《教会证言》,卷3:304-329。
- 38 出处同上,3:309。
- 39 参见,在“安息日会研究中心”收藏了坎莱特写的以下小册子:“末日临近了吗?”帐篷小册子,第2期;“死人的安息”帐篷小册子,第4期;“罪人的命运”帐篷小册子,第5期;“上帝的律法”帐篷小册子,第6期;“星期日不是安息日”帐篷小册子,第9期;“基督徒的安息日”帐篷小册子,第10期;“圣经中关于安息日问题的100个事实”。还有另外两本书,坎莱特,《天使的事工:撒但的起源、历史和命运》(密西根州巴特克里克:安息日会出版社,1867年);和坎莱特,《灵魂不死教义的历史》(密西根州巴特克里克:安息日会出版社,1871年)。For Canright's many articles, see Barry Burton, “Dudley M. Canright: Articles and News Items, SDA Publications, 1860-1887” CD-ROM, 2009。
- 40 See, e.g., “Reply to Eld. Canright's Attacks on S. D. Adventists,” *Review and Herald Extra*, November 22, 1887, 6-8; and Branson, *In Defense of the Faith* (1933)。
- 41 怀爱伦,《教会证言》,卷3:309。



认识
怀
爱
伦

- 42 For a concise history of Seventh-day Adventist systematic benevolence and tithing, see Seventh-day Adventist Encyclopedia (1996 ed.), s.v. “systematic benevolence” ; Brian E. Strayer, “Adventist Tithes-paying-the Untold Story” Spectrum 17, no. 1 (1986) : 39-52。
- 43 Dudley M. Canright, “Systematic Benevolence, or the Bible Plan of Supporting the Ministry” Review and Herald, February 17, 1876, 50。
- 44 Dudley M. Canright, “Systematic Benevolence, or the Bible Plan of Supporting the Ministry, Continued,” Review and Herald, March 2, 1876, 66, 67。
- 45 Uriah Smith, “Special Session of the General Conference” Review and Herald, April 6, 1876, 108。
- 46 See Seventh-day Adventist Encyclopedia, s.v. “systematic benevolence” ; and George Knight, A Brief History of Seventh-day Adventists, 2nd ed. (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2004), 79。
- 47 Norman F. Douty, The Case of D. M. Canright: Seventh-day Adventist Charges Examined (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1964) ; Carrie Johnson, I Was Canright's Secretary (Washington, DC: Review and Herald®, 1971) 。

第 11 章

怀爱伦和资料来源：剽窃之争

蒂姆·波里尔 (Tim Poirier)

怀爱伦在她的书籍、文章、信件和手稿中使用了其他人的作品。尽管这种说法是无可否认的，但自 19 世纪以来一直存在争议的是她这样做的原因，她的坦率承认，以及这种用法对她启示主张的影响。

本章的第一部分总结了剽窃指控，并提供了对这些指控的回应的简要历史，特别强调了怀爱伦及其同工在积极传道期间的讨论。第二部分总结了目前对怀爱伦使用资源的理解，包括与历史讨论的对比和比较。

历史的总结

1887–1907 年

抄袭指控的起源被认为是来自前基督复临安息日会牧师 D·M·坎赖特 (D. M. Canright)，¹ 尽管有证据表明，早些时候有人质疑怀爱伦使用资料的来源。² 已知的对她抄袭的第一次公开批评是坎赖特在 1887 年 10 月 8 日的《密歇根基督教倡导者》(Michigan Christian Advocate) 上发表的文章：

她经常从其他作者那里几乎逐字逐句地复制完整的句子，甚至段落，却没有注明出处或引用的标记。(将《善恶之争》第 96 页与达奥比尼 (D'Aubigne) 的《宗教改革史》(History of the Reformation) 第 41 页进行比较。)。她一页一页地这样做。达奥比尼也受到了启示吗？³

第二年，这一简短的指控被扩大到包括坎赖特的第一版《放弃基督复临安息日会的信仰》(Seventh-day Adventism Renounced) 中“剽窃”的具体指控：

事实上，她的最后一本书《善恶之争》，被他们誉为她最伟大的作品，不过

是安德鲁（Andrew）[原文如此]的《安息日的历史》（History of the Sabbath）、怀利（Wylie）的《韦尔多教派史》（History of the Waldense）、怀特（White）的《米勒尔耳的一生》（Life of Miller）、史密斯（Smith）的《启示录思想》（Thoughts on Revelation）等书的汇编。我比较了这些书中的许多页，发现她逐字逐句，一页又一页地抄下来。她并没有赞扬这些作者，而是声称这一切都是上帝的启示！她是个文学窃贼。韦伯斯特（Webster）说：“剽窃：文学中的小偷；窃取他人作品并将其当作自己的作品公诸于世的人。”她就是这么做的。⁴

怀爱伦的同时代人是如何回应这些指控的？在加利福尼亚州希尔兹堡的公开辩论中，W·M·希利（W. M. Healey）和J·N·拉夫堡（J. N. Loughborough）长老提出了五条辩护理由：（1）坎赖特夸大了抄袭的数量。这一点得到了支持，因为怀爱伦的文章与她被指控的来源平行刊登，这表明她在借用方面比坎赖特声称的更具选择性。（2）在撰写有关历史记录的文章时，“如果每一方在案件中都说了实话，那么所陈述的事实必然是有相似之处的。”（3）抄袭涉及的是“事实类内容，而不是任何意义上的思想或推理的抄袭”。（4）信徒们已经认识到圣经作者的抄袭行为，“而[他们]没有受到抄袭的指控”。（5）与怀爱伦抄袭的“事实”相反，剽窃者会引用“观点和论点”，而不承认“真正的作者”，声称都是自己的作品。⁵



认识怀爱伦

1907–1933 年

从 1887 年起，距离下一次公开剽窃指控——“巴特克里克（Battle Creek）争议”——已经过去了 20 年。迄今为止，包括这段时间，关于怀爱伦使用资料的最早讨论似乎仅限于她关于历史和健康的著作，特别是《善恶之争》（*The Great Controversy*）、《使徒保罗传》（*Sketches From the Life of Paul*）以及《健康，或养生之道》（*Health, or How to Live*）系列。⁶1907 年，巴特克里克的两位医生查尔斯·E·斯图尔特（Charles E. Stewart）和约翰·哈维·凯洛格（John Harvey Kellogg）再次提出了剽窃问题。

1907 年 5 月 9 日，斯图尔特（Stewart）在通过 W·C·怀特（W. C. White）写给怀爱伦的信中概述了他的“剽窃证据”。⁷它包括在《使徒保罗传》和《善恶之争》中发现的剽窃插图，并暗示在《历代愿望》中也有类似的剽窃。在那一年晚些时候出版的扩充版中，斯图尔特（Stewart）反驳了对怀爱伦的书和其他作家的书之间有明显相似之处的“各种解释”。首先，关于“校对员的错误”，他认为这是一个不充分的论点，因为校对员的职责是“跟随副本”，而不是在原稿中没有引号的地方插入引号。其次，引号甚至不能“轻易使用”，因为在许多情况下，思想都是转述的，而不是逐字引用的。第三，怀爱伦在 1888 年版《善恶之争》的序言中承认她使用了其他作者的作品，这仅仅是“该教派的一位杰出信徒”反对“以这种方

式发表文学作品”的结果。⁸

他向怀爱伦提出了一个问题，总结道：“你声称从上帝那里得到的特别的亮光，是否在某种程度上，也是通过阅读各种评论和其他关于宗教主题的书籍所得到的启示呢？”⁹

同样是在1907年，凯洛格（Kellogg）在与巴特克里克教会长老的告别采访中明确表示，他是“该教派的杰出信徒”，曾就《善恶之争》使用威利（Wiley）的《瓦尔登斯历史》（*History of the Waldenses*）一事向W·C·怀特（W. C. White）提出抗议。显然，这也是斯图尔特反驳“校对员的错误”举证的来源，凯洛格认为，“当有这么多单词和短语被更改时，将[这些摘录]放在引号里是不恰当的；它们不是引用；它们是借用的。它们是剽窃而不是引用。抄袭和引用之间是有区别的。”¹⁰

怀爱伦的支持者对这一轮的批判做出了什么回应？由于凯洛格的采访是速记记录的，当时并未公开传播，因此没有记录表明对他的评论有任何直接回应。然而，斯图尔特的信在几个月后被匿名发表，并在“埃尔姆沙文”（Elmshaven）的工作人员和某些总会领袖之间引发了关于如何最好地处理所提出的问题的讨论——而这比抄袭问题要复杂得多。在提议的计划中，有一项关于抄袭问题的“全面而坦率的声明”，“以期以传单的形式发布”。¹¹

在斯图尔特的信之后的几年里，对教派出版物的回顾中没有发现任何关于抄袭问题的文章或传单。答复似乎是口头或通过与有关各方举行的会议作出的。A·G·丹尼尔斯（A. G. Daniells）总结了他在公开应对抄袭指控时采取的五个方面的方法：（1）一个作家使用他人的思想和文字并不一定会使他或她“在动机或精神上”成为剽窃者；（2）鉴于怀爱伦的著作数量庞大，她没有必要“盗用”他人的作品。（3）她书籍的主题和题材都很独特；（4）怀爱伦在《善恶之争》的序言中解释了她使用别人作品的原因。（5）怀爱伦可能借用了康尼贝尔（Conybeare）和豪森（Howson）的《圣保罗的生平和书信》（*Life and Letters of St. Paul*）中的材料，但没有插入引号，以免提醒速记员、编辑或出版商她引用了他们的使用。¹²W·C·怀特（W. C. White）回答了关于康尼贝尔和豪森的书的问题，指责他（W. C. White）“在出版工作中缺乏经验，没有做出这样的承认”。¹³

在此期间还应注意到其他三个事件。首先，怀爱伦于1911年出版的新版《善恶之争》让W·C·怀特（W. C. White）解释了他母亲对历史学家的引用，以及她的助手在正确引用的内容方面所起的作用。1911年，W·C·怀特向教会领袖提出了自己的解释，怀爱伦支持这一解释，她说：“我认为他已经正确、很好地解决了这个问题。”¹⁴

其次，坎赖特的剽窃指控在1919年因出版了《怀爱伦夫人的生平》（*Life of Mrs. E. G. White*）而再次被提起。在《放弃基督复临安息日会的信仰》（*Seventh-day Adventism Renounced*）中的两三个段落被扩展为一个18页的章节，“一个伟大的剽

窃者”，其中大部分内容是转载自斯图尔特（Stewart）博士 1907 年发表在《蓝皮书》（Blue Book）上的信。

第三，1919 年圣经讨论会之后，圣经和历史教师委员会讨论了怀爱伦对资料来源的使用，特别是与她著作中的无误性和修改有关的问题。¹⁵

1933–1970 年

E·S·巴伦格（E. S. Ballenger）的《集结呼召》（*Gathering Call*）标志着关于怀爱伦涉嫌抄袭的下一场重大公开辩论。他列举斯图尔特（Stewart）信中的证据、其他抄袭的例子、“剽窃插图”的指控，以及来自不同匿名人士对怀爱伦写作方式的不利报道。¹⁶ 在其他事件中，巴伦格表示，“就在最近，我们收到了最有力的证据，证明范妮·博尔顿（Fannie Bolton）在没有怀师母的任何口述或协助的情况下写下了《喜乐的泉源》（*Steps to Christ*）。这本书原本是她的作品，但后来作为怀师母的作品出版了。”博尔顿（Bolton）女士在六年前就去世了，因此无法对这一指控进行亲自证实。

巴伦格，和在他之前的坎赖特一样，对怀爱伦和整个教派提出了一连串的指控，抄袭只是其中之一。“埃尔姆沙文”办公室对剽窃指控的回应包括：“‘善恶之争’的演变”（1932 年）、“关于怀爱伦作品的简短陈述”（1933 年）、“怀爱伦夫人是抄袭者吗？”（1936 年）和“怀爱伦夫人作为作家的诚信”（1936 年）。

这些 20 世纪 30 年代的回应所累积形成的防线包括以下几点：¹⁷（1）怀爱伦得到的启示构成了她作品的核心。（2）上帝并不总是给予直接的启示，来代替可以通过正常途径获得的常识。（3）她对来源的使用是她作品中独特主题的“附带”。（4）怀爱伦阅读并使用了“优秀而可靠的历史学家”，为非信徒提供了令人信服的证据，证明她在异象中看到的事件的描述，或者与她希望呈现的观点相一致。（5）怀爱伦从她的阅读中获得了关于选择“真理宝石”的神圣指示。（6）基督复临安息日会的先驱们将真理视为公共财产。（7）将当前的文学引用标准套用于 19 世纪 80 年代的作家是不公平的。（8）《圣经》的作者使用了其他《圣经》作者的语言，但没有给出出处。（9）引用的数量被评论者过分夸大，其性质是描述性的、历史性的，或有关预言和教义性的论述。（10）谈判购买的信件驳斥了关于“剽窃插图”（艺术品）的指控。（11）通过证明其早期（在博尔顿之前）的怀爱伦的手稿来源，驳斥了由范妮·博尔顿（Fannie Bolton）“完全”撰写了《喜乐的泉源》这一指控。（12）关于《使徒保罗传》，从未发生过诉讼或诉讼威胁，也从未有人试图认领这本书。

当然，抄袭只是针对怀爱伦诚信的一系列指控之一。教会新成立的“文学辩护委员会”（Defense Literature Committee）认识到有必要对各种批判作出回应。1951 年，F·D·尼科尔（F. D. Nichol）出版了《怀爱伦和她的批判者》（*Ellen G. White*



认识怀爱伦

and Her Critics)。他声明的目的是回答“所有针对怀师母的指控，这些指控目前都是突出的、有代表性的、令人印象深刻的。”¹⁸其中包括65页是关于剽窃的指控，约占全书的10%。¹⁹

尼科尔（Nichol）的回应基本上重申了20世纪30年代文件中提出的观点，但他用大量文件严格支持这些观点。他从法律和实践的角度审视了“什么才是真正构成了剽窃”；《使徒保罗传》和《善恶之争》的历史；怀爱伦是否有意欺骗她的读者；她的借鉴程度；威胁诉讼指控；以及文学借鉴与灵感之间的问题。

尼科尔更完整的展示中有两个例子与围绕《使徒保罗传》的指控有关。尼科尔引用了在怀爱伦的书出版的四个月前的《时兆》（*Signs of the Times*）上刊登的康尼贝尔（Conybeare）和豪森（Howson）的书的广告。怀爱伦曾极力推荐这本书：“我认为康尼贝尔和豪森的《圣保罗的生平》是一本非常有价值的书，对认真研究新约历史的学生来说，这是一本难得的有用之书。”²⁰尼科尔总结说，怀爱伦知道她的读者会注意到这两本书之间的相似之处，要得出任何其他结论，“这就相当于说，怀师母在出版关于保罗的作品时，故意将自己暴露为一个文学窃贼和一个先知骗子！”

尼科尔在他的辩护中投入了最大比例的精力来反驳一项持续不断的指控，即怀爱伦在《使徒保罗传》中涉嫌抄袭，因此受到了诉讼威胁。在对谣言的来源进行追踪并审查后，他用照片复制了康尼贝尔（Conybeare）和豪森（Howson）作品的出版商托马斯·Y·克罗韦尔（Thomas Y. Crowell）公司1924年的一封信，信中表示，他们不相信自己曾对怀爱伦的《使徒保罗传》“提出过任何异议或索赔”——他们也没有法律依据可以这样做，因为这本书没有版权。²¹尼科尔写道，“我们相信读者会得出结论，那场受到威胁的诉讼已经被撤销。”

1970–2012 年

对怀爱伦在20世纪60年代末至80年代使用资料的来源进行了研究，将讨论从单纯的抄袭文献，转向对所使用的资料来源、发生借鉴的材料类别、灵感的性质以及怀爱伦对借鉴的明显否认的分析。

威廉·彼得森（William Peterson）质疑怀爱伦所引用的新教历史学家的可靠性，并认为她的阅读只是“填补”了自己异象的空白；²²唐纳德·麦克亚当斯（Donald McAdams）的研究进一步提出了这样一个问题：怀爱伦在异象上究竟得到了多少历史信息；²³罗纳德·门德斯（Ronald Numbers）对怀爱伦在健康著作中的原创性和准确性提出了质疑；²⁴沃尔特·雷亚（Walter Rea）质疑怀爱伦在几乎所有写作领域的独创性——不认为她的作品需要“神圣的来源”。²⁵

突然间，F·D·尼科尔和他的前辈们的答复都落空了。此前，没有人质疑怀爱伦引用的历史学家的偏差，也没有人认为她借鉴的范围超出了《善恶之争》、《使徒

保罗传》，以及《历代愿望》（程度稍低），在其他两三本书中的例子很少。然后，在 1981 年，怀氏著作托管委员会的研究人员提供的证据表明，怀爱伦在报告一个异象的信息时，偶尔会使用一些来源。²⁶

教会通过发表在教派论文、专题讨论会、研讨会和委托报告中的文章来回应新一代问题的发现。²⁷ 他们的结论将在下一部分中总结。

回顾性总结和当前的认识

与现代针对小说家或记者的剽窃指控不同，怀爱伦对资料来源的使用与灵感本质的问题以及灵感作家应该如何写作的假设密不可分。怀爱伦的批判者坚持认为，如果在她的作品中发现了一个没有灵感的来源，那就否定了所传达信息中的任何神圣影响。信息必须是 100% 的原始启示，否则它只是人类的产物。对坎赖特来说，怀爱伦抄袭历史学家，经常改写她以前写过的东西，并使用秘书，这足以证明她没有受到启示。²⁸

为怀爱伦辩护的人并不否认她在自己的作品中加入了其他作者的材料。然而，他们对“受启示”也意味着“原创”的假设提出了异议。W·C·怀特（W. C. White）和 D·E·罗宾逊（D. E. Robinson）强调了怀爱伦知识的神圣来源。他们指出了她书中的原创主题。尽管已经有无数关于基督教会和宗教改革的历史著作，但他们认为，没有任何一本书像《善恶之争》这样，对基督和撒但之间的冲突有着全面的看法，并在未来事件中发挥着重要作用。怀爱伦使用基督复临安息日会和非复临教会的作者来帮助讲述她的故事。

关于怀爱伦的借鉴程度，很明显，直到 20 世纪 70 年代，她的批判者和支持者都低估了所涉及材料的数量和类别。在很大程度上，怀爱伦在《善恶之争》和《使徒保罗传》中所借鉴的内容仅限于可以被定义为“描述性”、“历史性”或与“预言性和教义性论述”相关的领域。²⁹ 对她的辩护人来说，更具挑战性的问题是，除了《善恶之争》，为什么她的其他书中没有提供对这种用法的承认，以及如何理解怀爱伦似乎否认这种借鉴的声明。

根据几十年来的持续讨论和研究，我们可以将目前对怀爱伦使用资料的理解总结如下。³⁰

定义和法律问题

“剽窃”的定义各不相同。从坎赖特时代开始，争论双方都引用了不同的剽窃定义和文学道德标准，以支持各自的立场。一方将剽窃简单地定义为“文学盗窃”，而剽窃者则是“窃取他人作品并将其作为自己的作品提供给公众的人”。另一方则



认识怀爱伦

认为，“剽窃”和“文学借鉴”是有区别的。仅仅使用他人的文字并不构成剽窃。他们认为，剽窃是指故意将他人的材料冒充自己的作品，并暗示自己是原创作者；相比之下，文学借鉴是指在自己的作品中使用他人的思想或文字，以达到新的、通常是改进的文学目的。³¹它与“合理使用”的法律原则有关，涉及的动机与剽窃者完全不同。³²

今天的文学标准比怀爱伦那个时代更为严格。这一点都得到了批判者和支持者的认可。如今，归属标准不仅要求更高，而且不同的写作类型也有所不同。杰瑞·穆恩（Jerry Moon）举例说明了在布道、新闻报道、通俗写作和学术著作方面，承认的形式是如何不同的。³³评论者认为，作为一名先知，怀爱伦应该超越她那个时代的普通文学实践。支持者反驳说，如果是这样的话，我们同样应该期待圣经作者能够达到今天的标准，并承认他们的匿名来源。

根据当代法律标准判断，怀爱伦并不是剽窃者。当我们把怀爱伦时代的法庭案例中的意图和法律先例都考虑进去时，这个案件似乎显然对怀爱伦有利。这是在专利和商标律师文森特·L·拉米克（Vincent L. Ramik）对怀爱伦涉嫌剽窃进行专业审查后得出的结论。他研究了1790年至1915年美国文学法中的1000多起案件，并指出了怀爱伦作品的批判者在指控她文学盗窃或欺骗时未能考虑到的几个因素：（1）她的作品“完全在‘合理使用’的法律范围内”（2）“怀爱伦使用了他人的作品；但在使用这些作品的方式上，她使它们成为了自己独特的作品”（3）怀爱伦敦促她的读者去买一些她所使用的书籍——这表明她没有隐瞒自己对文学资料的使用，也无意欺骗或在商业上取代任何其他作者。³⁴

关于怀爱伦的《使徒保罗传》相关的诉讼或诉讼威胁均未提起。康尼贝尔（Conybeare）和豪森（Howson）的作品，以及怀爱伦所使用的许多其他作品都没有版权。

怀爱伦对文学资源的使用

文学上的相似之处不仅在怀爱伦关于历史和健康的著作中有记载，而且在圣经叙事、末日事件、宗教主题、个人见证、异象报告，甚至自传性叙述等领域也有记载。³⁵后一类的意义在于，对于怀爱伦来说，显然没有必要借用他人的语言来描述自己的生活经历——但她有时确实这样做了。同样，众所周知，她借鉴了自己用自然的眼睛所看到和到过的地方的描述。这就支持了她使用他人语言的论点，因为这种语言更好地表达或概括了她想要传达的思想和想法。“她欣赏其他作家向读者呈现上帝在异象中呈现给她的场景的语言。”³⁶毫无疑问，她自己对文学造诣方面的缺乏感也影响了她对素材的使用。³⁷

怀爱伦所依赖的一些资料来源存在事实错误。这一点在怀爱伦的时代就得到了

证实，她在 1911 年对早期版本的《善恶之争》进行了修订。根本的问题是，怀爱伦在她的作品中，还是在她从其他作者的作品中提取的材料中，是否声称是绝对正确或无误。事实上，她和她的同事们考虑到了出现错误的可能性，纠正了不准确的陈述，并表示她的作品不应被视为“关于历史细节或历史日期的权威”。³⁸

怀爱伦在她关于基督生平的写作中，至少引用了一个通俗化的虚构故事。³⁹ 弗雷德·维尔特曼（Fred Veltman）在研究怀爱伦的引用资料时，提到了一个《圣经》之外的事件，这可能是借鉴 J·英格拉姆（J. Ingraham）的作品《大卫家的王子》（*Prince of the House of David*）。维尔特曼注意到这与英格拉姆的描述有相似之处，但提醒说，“在非常确定怀爱伦在这里借鉴了英格拉姆之前，还需要进一步的研究。”⁴⁰

没有可信的证据表明怀爱伦的文学助手为她抄袭了这些文字。这也是“基督生平”研究项目所要回答的问题之一，该项目与《历代愿望》相关。⁴¹ 在她最初的手写稿件中发现的相似之处表明，怀爱伦本人也从这些来源中吸收了资料。

如果不考察怀爱伦是如何使用这些资料的，那么任何关于怀爱伦使用这些资料来源的讨论都是不完整的。这不仅涉及到她的改编作品与原始文件之间的比较，还涉及到她对那些来源中没有包括的资料的选择性。⁴² 一项研究表明，怀爱伦在使用另一位作者的文字的同时，做出了与该作者截然不同的神学主张。⁴³ 特别是在短暂的、经常相互矛盾的医学和健康观点的文献中，怀爱伦表现出了非凡的选择性，⁴⁴ 提供了额外的证据，证明她的借鉴是由她自己的目的所指导的。

怀爱伦的“抄袭”行为并没有她的批判者所说的那么严重。有人估计，她 80% 或 90% 的内容都是从其他作者那里抄袭的，这是极度夸大的，而且没有事实依据。目前有记录的对比表明，与她的文学作品总量相比，估计的引用百分比为低值的个位数。⁴⁵

灵感问题

对于大多数基督复临安息日会信徒来说，这是核心问题。即使人们发现怀爱伦的著作符合她同时代人的文学规范，人们又如何将她对其他作者的资料的使用与她声称的灵感联系起来呢？一个有灵感的作家是否可以从没有灵感的来源中引用资料，并仍然呈现出有灵感的信息吗？对于信徒来说，要确定这个问题的权威答案，唯一合法的方法就是查考《圣经》中的证据。

圣经的模式表明，受启示的作者可能会结合其他受启示和未受启示的来源的资料。正如不能否认怀爱伦在她的作品中使用了文学资料来源一样，也不能否认《圣经》作者也在使用了其他人的作品而没有注明出处。原创已被证明不是对灵感的考验。⁴⁶

怀爱伦的反对者对这一比较的反驳是，她在作品中的抄袭数量比《圣经》作者



认识怀爱伦

要多。⁴⁷但是,借鉴的数量与受启示的作者是否可以合法地使用其他作者的语言(包括《圣经》以外的来源)的问题无关。⁴⁸一旦人们认识到,灵感不会因为使用已有的人类资源而被否定,谁又能说,一个受启示的信使的语言中有多少百分比必须从这种依赖中解脱出来呢?

怀爱伦的“我看到了”的相似之处,虽然罕见,但与其他任何相似之处并没有本质区别。一些人愿意承认怀爱伦可以合法地在某些类型的写作中使用资料来源,当涉及到她使用他人的语言来传达通过异象所接受到的信息时,他们就划清了界限。当怀爱伦报告她在异象中所听到的话时,怎么会有相似的例子呢?⁴⁹

这种批判的前提是,如果怀爱伦真的得到了神圣的信息,那么她在报告这一异象时所用的词语应该是口述的表达。虽然有些人坚持灵感的机械口述观点,在这种观点中,受灵感启示的作者充当上帝的笔或记录秘书,但基督复临安息日会信徒历史上从《圣经》中认识到,灵感并不是以这种方式发挥作用的。⁵⁰上帝用一条信息启示他的使者,而作者在圣灵的影响下,用最好的语言传达了这条信息。如果灵感的信息在一种情况下不是口头表达的,为什么我们要在另一种情况下要求它呢?相反,“思想”灵感允许信使使用从先前的经验和联想中汲取的语言。

再次审视《圣经》模式,学者们注意到,被启示的约翰对异象的场景和对话的报告中,与《圣经》之外的资料来源有相似之处。⁵¹问题是,怀爱伦是否有意让我们将她对异象的“报告”理解为她所见所闻的逐字记录。答案是,有时是,有时不是。她在1867年写道,“我用来描述我所看到的一切的词语是我自己的,除非它们是天使对我说的话,我总是用引号标注起来。”⁵²

怀爱伦在这里说,除了天使的话之外,异象的内容并没有逐字逐句地提供给她。在其他时候,她明确表示,她是在报告她在异象中听到的要点,而不是确切的话语。“他(在异象中)所说的话语,我无法准确地写出来。我会尽我所能让你明白这些话的含义。”⁵³如果怀爱伦正在“尽她最大的努力”去捕捉神圣信息的精髓,那么,如果别人的文字能很好地表达出她想要传达的思想,她使用他人的语言也就不足为奇了。

伦理 / 道德问题

伴随着抄袭指控的还有另一项指控,即怀爱伦不仅在抄袭他人作品方面存在欺骗行为,而且在受到批判者质疑时,她还否认自己曾抄袭过他人作品。即使承认她使用其他作者的作品在法律上并不构成抄袭,但她的做法和否认对声称受到启示的人来说构成了不道德的行为。当代为怀爱伦的正直辩护的人指出了她早期支持者提出的许多相同的推理思路。

当怀爱伦向牧师和教会信徒推荐她引用过的主要原始书籍,并且这些作品正在

广泛传播时，她怎么可能打算欺骗她的读者或掩盖她的抄袭行为呢？⁵⁴ 此外，她在《善恶之争》的引言中承认了资料来源，虽然只是针对这部作品的，但驳斥了她不想让读者知道她在作品中引用了其他作品的指控。

怀爱伦对未经证实的资料来源的使用，与她那个时代的其他受人尊敬的宗教作家，包括基督复临安息日会信徒，对他人资料的使用并没有什么不一致。这一点已在各种研究中得到认可。⁵⁵ 弗雷德·维尔特曼（Fred Veltman）在回顾了 500 多部关于基督生平的作品后写道：“有段时间，我们不确定《历代愿望》是出自哪个文学来源。怀爱伦所使用的作家之间经常表现出文学上的相似之处，就像怀爱伦和这些作家的作品之间的相似之处一样。”⁵⁶

19 世纪的虔诚主义作家们在没有署名的情况下自由使用彼此的材料。⁵⁷ 约翰·卫斯理（John Wesley）在其《新约》注释的导言中，谈到他的资料来源时写道：“我决定不列出任何资料来源，以免读者的思想偏离观点，而只根据其内在价值来接受所说的话。”⁵⁸ 乔治·卡尔科特（George Callcot）观察到，尽管许多 19 世纪的历史学家因其使用资料来源的方式而受到后世历史学家的谴责，但“当他们的话被另一个人使用时 [没有注明出处]，历史学家通常会感到受宠若惊，而不是受到侮辱。这一时期因缺乏学术竞争而引人注目，相互借鉴的作家们仍然保持着最热情的态度。”⁵⁹

具有讽刺意味的是，D·M·坎赖特本人作为基督复临安息日会的信徒，在他自己的出版物中也参与了这一实践。将摩西·赫尔（Moses Hull）1863 年出版的《来自天堂的圣经》（*The Bible From Heaven*）一书与坎赖特 1878 年出版的同名著作进行对比，可以发现该书的大部分章节都是直接抄袭，而没有任何出处和署名。⁶⁰ 在这一公认的做法之后不到十年，坎赖特就指控怀爱伦抄袭。这些例子表明，在怀爱伦写作的那个时代，不那么严格的标准是普遍的，也是可接受的——尤其是在虔诚主义或道德主义作品的作者中，这是一种 19 世纪的体裁，尤其受到怀爱伦的青睐。

怀爱伦受指示在她修订的《善恶之争》中给予适当的标明出处。随着社会上对文学资料可信度的改变，怀爱伦也开始调整自己的做法。她指示说：“无论何时，我的工作人员在我的作品中发现引用，我都希望这些引用与原著书上的内容完全一致。有时他们会想，他们可以更改几个词，使其变得更好一些；但这是不能做的；这不公平。当我们引用一件事时，我们必须呈现其原样。”⁶¹

怀爱伦显然否认自己抄袭，但这是具体的，而不是笼统的。1991 年，时任怀氏著作托管委员会主任罗伯特·奥尔森（Robert Olson）检查了 10 份“否认”或“不承认”的证据，这些文件被引用来证明怀爱伦在使用信息来源方面不诚实的证据。⁶² 他表明，当在他们的语境中阅读时，她并不排除在表达她的信息时可能使用其他人的语言的可能性。她的陈述是针对具体的指控，并非“旨在描述她所有的阅读和写作习惯”。⁶³

然而，奥尔森指出，其中一项“否认”比其他几项更难理解。1867 年，当被问及



认识怀爱伦

她对其他健康著作有何了解时，怀爱伦回答说，“在我写完《属灵的恩赐》（*Spiritual Gifts*）第3卷和第4卷《对母亲的呼吁》（*Appeal to Mothers*）之前，她还没有读过任何关于健康的著作，并在《如何生活》（*How to Live*）的6册中概述了我的6篇文章中的大部分内容。”这些最早的健康著作发表于1864年和1865年。这些作品的具体命名引起了对这些作品的仔细审查，以发现任何文学上的相关性。她在声明中没有排除《如何生活》的文章中有健康来源的可能性，因为她说，在查阅其他作品之前，她只是“粗略地”了解它们。但两部早期作品呢？迄今为止，有两段内容特别引起了人们的注意。奥尔森举了一个最明显的例子：

约翰·C·冈恩（John C. Gunn）：“（烟草是）一种最具欺骗性和恶性的毒药，它会将令人兴奋和麻痹的影响传递到身体的每一根神经”（1857年）。

怀爱伦：“烟草是一种最具欺骗性和恶性的毒药，对身体的神经产生兴奋，然后是麻痹性的影响”（1864年）。

奥尔森对这些相似之处提出了六种可能的解释，并支持这样的回答，除了阅读有关健康的书籍外，怀爱伦表示，她曾与他人自由地谈论异象中向她启示的话题。“当怀爱伦与那些在这方面有知识的人讨论健康话题时，她自然会熟悉那个时代的健康改革者使用的词汇和表达方式。”⁶⁴

奥尔森认识到，这种“否认”的某些方面是我们无法用现有的信息来回答的。有趣的是，自从他的文章发表以来，人们发现冈恩（Gunn）并没有提出与怀爱伦类似的表达方式。他似乎是借鉴了早期的禁酒作家，他们用同样的措辞来描述烟草（和酒精）的毒害——其中一篇文章在怀爱伦的作品发表前几周就在《评阅宣报》上转载了。⁶⁵这一发现支持了这样一种可能性，即怀爱伦在这种情况下选择的语言可能反映了反烟草改革者对其破坏性影响的相对普遍的说法。⁶⁶这也让我们有理由保留怀爱伦在1867年所作出的“否认”，拒绝草率的不诚实声明。

怀爱伦认为真理是神圣的，而不是人类的原创。有几位作家指出，这一概念或许为理解为什么怀爱伦选择不像我们今天所期望的那样自由地标明她的文学来源提供了关键的线索。⁶⁷她的意图是将她的作品来源归功于伟大的真理创造者——而不是人类这个媒介，无论是她本人还是她所引用的作者。

先祖、先知和使徒被圣灵感动而说话，他们明确表示，他们不是出于自己的力量，也不是以自己的名义说话。他们不希望任何荣誉归于他们，也不希望任何人将他们视为他们所要归荣耀的创造主的来源。

基督是一切真理的作者。人类的每一个聪明的构想，每一个智慧的想法，每一个能力和才能，都是基督的恩赐。他没有借鉴人类的新思想；因为他创造了一切。⁶⁸

目前对怀爱伦使用资料来源的看法仍然表明，反对者和支持者在她的做法是否应该被正确地称为“剽窃”上仍然存在分歧。在某种程度上，这是由于人们是否把现今的文学标准强加给怀爱伦的作品或她那个时代的作品。

尽管她没有公开解释她引用的资料来源（除了在《善恶之争》中），但对于熟悉安德烈（Andrews）、史密斯（Smith）、怀利（Wylie）、汉娜（Hanna）、盖克（Geike）以及在《评论与时兆》（*Review and Signs*）中宣传和推荐的其他许多作家的畅销书的同代教会信徒来说，她对他人文学作品的引用也不是什么秘密。维多利亚时期的虔诚主义写作实践是当时文学环境中有据可查的一部分。

此外，当我们审视《圣经》的灵感模式时，我们会发现有证据表明，《圣经》作者引用了先前存在的资料来源，而没有标明出处，来达到他们自己创作的目的。因此，成为第一个说出或写下真相的人，并不是成为一个有灵感的信使的先决条件，对先前人类来源的依赖也不一定会消除表达这些真理的神圣监督。19世纪的虔诚主义作家也接受了这一观点。其中一位作家是约翰·哈里斯（John Harris），他的作品出版的同年，9岁的怀爱伦（Ellen Harmon）差点被一位愤怒的同学扔下的石头砸死。他写道：

例如，假设一位受启示的先知现在出现在教堂里，为正典书籍添加一个补充，——他会发现，在几乎所有的神学主题上，都存在着众说纷纭的观点——他的事工很有可能，或似乎是，仅仅是选择和认可这些符合上帝心意的观点。绝对的原创性似乎几乎是不可能的。人类的创造性思维已经形成了几乎所有可以想象的形式的具体化意见；预先阻止并剥夺了未来相当比例的新奇事物；即使是对于一个神圣的使者，也只不过是把这些意见中的一些分别出来，并盖上海堂的印记罢了。⁶⁹

约翰·哈里斯（John Harris）的作品后来在怀爱伦的图书馆中占有一个珍贵的位置。

参考文献

- 1 Ron Graybill, “D. M. Canright in Healdsburg, 1889: The Genesis of the Plagiarism Charge,” *Insight*, October 21, 1980, 7-10.
- 2 See Ellen G. White [EGW], “Questions and Answers,” *Review and Herald*, October 8, 1867; EGW and James White, *Life Sketches* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1880), 328, 329; J. H. Kellogg, “Interview,” October 7, 1907, 34-36 (pagination from 1986 reprint, “The Kellogg File 1907” [Tempe, AZ: Omega Historical Research Society, 1986]), Document File 213, Ellen G. White Estate (EGWE), Silver Spring, MD.
- 3 Cited in F. D. Nichol, *Ellen G. White and Her Critics* (Washington, D C: Review and Herald®, 1951), 417.
- 4 D. M. Canright, *Seventh-day Adventism Renounced* (Kalamazoo, MI: Kalamazoo Publishing, 1888), 44.
- 5 “False Charges Refuted” *Healdsburg Enterprise*, March 13, 1889.



认识怀爱伦

- 6 根据坎赖特，凯洛格。在1907年的采访中，凯洛格谈到了《历代愿望》和“其他书籍”。此前在《历代愿望》或其他书籍（除了《善恶之争》和《健康，或养生之道》）中没有提到抄袭。
- 7 斯图尔特（Stewart）给怀特（W. C. White）的介绍信日期为1907年5月8日。5月9日的信在五个月後发表，并作了一些扩展，作为“对怀师母关于她写作中的矛盾、不一致和其他错误的紧急证据的回应”（密歇根州巴特克里克：自由传教协会，1907年）——通常被称为“蓝皮书”。出版商的前言指出，这封信的作者（在小册子中未透露姓名）并不是他在印刷品上出现的原因。
- 8 Stewart, “A Response”。
- 9 Ibid。
- 10 凯洛格，《采访》34页；《健康的女先知》一书的作者罗纳德·门德斯（Ronald Numbers）将他对怀爱伦的健康改革来源的兴趣归因于他偶然发现了凯洛格（Kellogg）的个人抄袭——《烟草使用的美好和残缺》（拉金·B·科尔斯 Larkin B. Coles,（波士顿：布朗、塔加德和蔡斯，1851年），其中他标记了与怀爱伦著作相似的段落。参见罗纳德·L·门德斯，《健康的女先知》（田纳西州诺克斯维尔：田纳西大学出版社，1992年），15页。
- 11 “Memoranda, Stewart Tract” 4（Document File 213, EGWE）。
- 12 A. G. Daniells to W.C.White, June 24, 1907。
- 13 W·C·怀特（W. C. White）致M·N·坎贝尔（M. N. Campbell），1907年7月30日。他指出，《保罗的生平》是怀雅各去世后出版的第一本怀爱伦的书，“她的商业事务管理对我来说是新的”，W·C·怀特和D·E·罗宾逊，“关于怀爱伦著作的简短声明”（加利福尼亚州圣海伦娜：“埃尔姆沙文办公室”1933）。本文引用了1981年6月4日《评阅宣报》再版的页码。
- 14 W. C. White's statement is reprinted in Ellen G. White, Selected Messages（Washington, DC: Review and Herald®, 1980），3:433-440。Ellen White's letter is reprinted on pages 123, 124。
- 15 See the discussion on August 1, 1919, 1243-1254: <http://www.adventistarchives.org/docs/RBC/RBC1919-08-01/index.djvu>。
- 16 E. S. Ballenger, The Gathering Call, September 1932 and March/April 1933。
- 17 下面所有的摘要和引文都摘自上述四份文件。
- 18 Nichol, Ellen G. White and Her Critics, 20。
- 19 Ibid., 403-467。
- 20 Signs of the Times, February 22, 1883, quoted in Nichol, Ellen G. White and Her Critics, 423。
- 21 尼科尔（Nichol），《怀爱伦和她的批判者》，455-457页。尼科尔不知道的是，直到最近才被曝光的事实是，自凯洛格-巴特克里克争议以来，F·E·贝尔登（F. E. Belden）是一位批判怀爱伦的杰出代表和教派领袖，在11年前曾写信给克劳威尔公司（Crowell Company），表面上是在为抄袭指控寻求进一步的证据。克劳威尔的回复是：“我们对你提到的投诉一无所知。”托马斯·Y·克劳威尔公司于1913年9月9日致函F·E·贝尔登（文件号389，

EGWE)。

- 22 William S. Peterson, “A Textual and Historical Study of Ellen G. White's Account of the French Revolution,” *Spectrum* (Autumn 1970) : 57-69。
- 23 Donald R. McAdams, “Ellen G. White and the Protestant Historians” (unpublished paper, Keene, TX: Southwestern Adventist College, 1977)。
- 24 Numbers, *Prophetess of Health*。
- 25 沃尔特·T·雷 (Walter T. Rea), 《白色谎言》(The White Lie) (Turlock, CA:M&R 出版社, 1982)。雷的作品的出版成为现代对怀爱伦的剽窃指控的顶点。
- 26 See Ron Graybill, “Did Mrs. White ‘Borrow’ in Reporting a Vision?” *Adventist Review*, April 2, 1981, 7; Ron Graybill, “Author Writes,” *Adventist Review*, April 30, 1981, 2; and Ron Graybill, “The ‘I Saw’ Parallels in Ellen White's Writings,” *Adventist Review*, July 29, 1982, 4-6。
- 27 Arthur L. White, *The Ellen G. White Writings* (1973); Raymond F. Cottrell and Walter F. Specht, “Literary Relationship Between The Desire of Ages, by Ellen G. White, and The Life of Christ, by William Hanna” (1975); E. G. White Estate, Critique of “Prophetess of Health” (1976); appendices A, B, C, in *EGW, Selected Messages*, bk. 3 (1980); Robert W. Olson, *One Hundred and One Questions* (1981); W. C. White and D. E. Robinson, “Brief Statements Regarding the Writings of Ellen G. White,” reprint insert in *Adventist Review*, June 4, 1981; special issue of *Adventist Review*, “Was Ellen G. White a Plagiarist?” (September 17, 1981); John J. Robertson, *The White Truth* (1981); Attorney Vincent L. Ramik, “The Ramik Report” (1981); Ron Graybill, “E. G. White's Literary Work: An Update” (1981); E. G. White Estate and Biblical Research Institute, *The Truth About the White Lie* (1982); special issue of *Ministry*, “Ellen White: Prophet or Plagiarist?” (June 1982); Ron Graybill, Warren H. Johns, and Tim Poirier, “Henry Melvill and Ellen G. White: A Study in Literary and Theological Relationship” (1982); International Prophetic Guidance Workshop, sponsored by the E. G. White Estate (1982); George E. Rice, *Luke, a Plagiarist?* (1983); Fred Veltman, *Full Report of the Life of Christ Research Project* (1988); Roger W. Coon, “Issues and Answers: Ellen G. White and ‘Plagiarism’” (1994); Don S. McMahon, *Acquired or Inspired?* (2005); Leonard Brand and Don S. McMahon, *The Prophet and Her Critics* (2005)。该列表不包括讨论怀爱伦更广泛的事工的作品, 也不包括不是他们特别关注的其他文学借鉴问题的道歉作品, 也没有包括不是由基督复临安息日会出版社出版的作品。
- 28 D. M. Canright, *Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted* (Cincinnati: Standard Publishing, 1919), 200, 205。
- 29 As in W. C. White and Robinson, “Brief Statements,” 12。
- 30 问题的类别, 但不包括下面的摘要, 改编自罗杰·库恩 (Roger Coon) 的“问题和答案: 怀爱伦和剽窃”, 传教士继续教育计划 7463 (1994)。



认识怀爱伦

- 31 参见杰里·穆恩 (Jerry Moon), “谁拥有真理? 再看剽窃辩论”, “怀爱伦和当前问题”研讨会 1 (2005 年): 46-71 页。穆恩写道, “恰当的文学借阅就像用别人种的苹果做我自己的馅饼”(47 页)。
- 32 For recent discussions within Seventh-day Adventism, see articles by J. Stirling, J. Walters, and T. Joe Willey in *Adventist Today* (May/June 2007) and the three-part series by K. Morgan and D. Conklin in *Ministry* (August, October, December 2007)。
- 33 Moon, “Who Owns the Truth?” 49。
- 34 “Memorandum of Law ; Literary Property Rights, 1790-1915,” August 14, 1981 ; reprinted at <http://www.whiteestate.org/issues/ramik.html>。
- 35 See, e.g., the exhibits cited by Warren H. Johns in “Ellen White: Prophet or Plagiarist?” *Ministry* (June 1982) ; for examples of autobiographical borrowing, compare Ellen White's *Life Sketches* (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1915), 17, 165, 166, with her husband James's accounts in *Signs of the Times*, January 6, 1876, 4, and EGW and J. White's *Life Sketches* (1880 ed.), 325。
- 36 W.C. White to L.E. Froom, January 8, 1928, reprinted in EGW, *Selected Messages*, 3:460 ; Manuscript 29, 1887, diary entry of May 15, 1887, cited in *Adventist Review*, April 2, 1981, 7。See also Ron Graybill, “A Letter to Elizabeth: Ellen White's 1880 Trip to California,” *Adventist Heritage* (Summer 1990) : 13:25-35。
- 37 Letter 67, 1894, quoted in EGW, *Selected Messages*, 3:90。
- 38 See, e.g., McAdams, “Ellen G. White and the Protestant Historians” ; R. Graybill, “Historical Difficulties in The Great Controversy” (Ellen G. White Estate, 1978, 1982) ; W. C. White to E. E. Eastman, November 4, 1912, reprinted in EGW, *Selected Messages*, 3:445-450 ; W. C. White and Robinson, “Brief Statements,” 6。
- 39 参见维尔特曼 (Veltman) 的《基督生平研究项目》, 179-181 页。在英格拉姆 (Ingraham) 的作品中, 一个虚构的基督生平事件的目击者以写信给他人的形式报告了场景和细节。
- 40 Veltman, *Life of Christ Research Project*, 185。
- 41 Ibid., 911。
- 42 Veltman, among others, points out this need. Ibid., 937。
- 43 D. Neff, “Ellen White's Theological and Literary Indebtedness to Calvin Stowe” (unpublished paper, Document File 389-c, EGWE, 1979)。
- 44 This is argued in D. McMahon, *Acquired or Inspired? Exploring the Origins of the Adventist Lifestyle* (Victoria, Australia: Signs Publishing Co., 2005) 。For a recent detailed analysis of Ellen White's selective use of sources in *The Desire of Ages*, see E. Marcella Anderson King and Kevin L. Morgan, *More Than Words* (n.p.: Honor Him Publishers, 2009) 。
- 45 “Ellen White's Literary Sources: How Much Borrowing Is There?” [www.whiteestate.org /issues/](http://www.whiteestate.org/issues/)

parallel.html。

- 46 G·赖斯 (G. Rice) 提出, 与“预言模式”相比, 灵感的“卢坎 (Lucan) 模式”为这一立场提供了圣经支持。看到路加了吗, 一个剽窃者? (加利福尼亚州山景城: 太平洋出版社®, 1983 年)。See also D. Johnson, “The Sources of Inspired Writings” *Adventist Review*, December 30, 1982, 4, 5; and T. Crosby, “Does Inspired Mean Original?” *Ministry*, February 1986, 4-7. Jud Lake describes how “the nature of inspiration is a major underlying issue in the debate on Ellen White” *Ellen White Under Fire: Identifying the Mistakes of Her Critics* (Nampa, ID: Pacific Press®, 2010), 90-131。
- 47 Rea, *The White Lie*, 139。
- 48 Jude 9, 14, 15, being a notable example。
- 49 Rea, *The White Lie*, 53, 54。
- 50 参见 1883 年 11 月 16 日总会会议行动: “我们相信上帝赐给他的仆人的亮光是通过心灵的启示, 从而传授思想, 而不是 (除非在极少数的情况下) 表达思想的语言”, 《评论与通讯》, 1883 年 12 月 27 日, 741 页。参见怀爱伦, 《讯息选粹》, 1: 15-22, 怀爱伦的理解。
- 51 See, e. g., comparisons cited by Crosby, “Does Inspired Mean Original?” 4-7。
- 52 EGW, *Review and Herald*, October 8, 1867, 260。
- 53 EGW, Letter 8, 1888, quoted in *Testimonies on Sexual Behavior, Adultery, and Divorce* (Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 1989), 160; emphasis supplied. See EGW, *Gospel Workers* (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1923), 94, for another example。
- 54 For Ellen White's recommendations, see *Signs of the Times*, February 22, 1883, 96, and *Review and Herald*, December 26, 1882, 789. For the wide circulation of key books she used, see Nichol, *Ellen G. White and Her Critics*, 413-415。
- 55 W C. White and Robinson, “Brief Statements,” 7; Nichol, *Ellen G. White and Her Critics*, 405-407; R. Cottrell, “The Literary Relationship Between The Desire of Ages, by Ellen G. White and The Life of Christ, by William Hanna,” 1979, 6。
- 56 维尔特曼 (Veltman), 《基督生平研究项目》(Life of Christ Research Project), 952 页。最近的研究进一步证明了怀爱伦引用的作者之间的这种自由借鉴。见 D·康克林 (D. Conklin) 和 K·摩根 (K. Morgan), “剽窃: 历史和文化调查”, 传道者, 2007 年 8 月、10 月和 12 月; D·康克林 (D. Conklin) 和 J·穆恩 (J. Moon), “用怀爱伦的《历代愿望》分析 19 世纪文学中涉嫌剽窃的方法, 第 77 章, 作为案例研究” (即将出版)。
- 57 See Merlin D. Burt, “GSEM534, Issues in Ellen G. White Studies,” class outline 10, 2013 (Center for Adventist Research, Andrews University, Berrien Springs, MI)。
- 58 John Wesley, *The New Testament With Explanatory Notes* (Wakefield, England: William Nicholson and Sons, 1872), first published in 1755。
- 59 George H. Callcott, *History of the United States 1800-1860: Its Practice and Purpose* (Baltimore,



认识怀爱伦

- MD: Johns Hopkins University Press, 1970), 136。
- 60 Moses Hull, *The Bible From Heaven ; Or a Dissertation on the Evidences of Christianity* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1863) ; D. M. Canright, *The Bible From Heaven: A Summary of Plain Arguments for the Bible and Christianity* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1863)。
- 61 EGW to Mary Steward, July 31, 1910 (Document File 83b, EGWE, Silver Spring, MD) ; cited in Arthur L. White, *Ellen W. White: The Later Elmhaven Years, 1905-1915* (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1982), 6:311。
- 62 R. Olson, “Ellen White’s Denials,” *Ministry*, February 1991, 15-18。
- 63 Ibid。
- 64 Ibid。
- 65 “毒药，一种最具欺骗性和恶性的毒药”这句话，实际上可以追溯到 1833 年美国戒酒协会第 6 次报告中对酒精影响的描述。这是由雷夫·B·I·莱恩 (Rev. B. I. Lane) 提出的，并在他的《烟草之谜》(*The Mysteries of tobacco*) (纽约：威利和普特南, 1851 年) 中应用于烟草，93、94；后来，冈恩 (Gunn) 在《烟草使用的美好和残缺》(*The Beauties and Deformities of Tobacco-Using*) 第 22 页中将其与一个明显是从拉金·B·科尔斯 (Larkin B. Coles) 那里借鉴来的短语联系起来：“将其令人兴奋和麻痹的影响传递到身体的每一根神经”。科尔斯的文章被转载于 1864 年 5 月 24 日的《评论与通讯》，205-206 页，三个月后，怀爱伦的题为“健康”的文章发表在《属灵恩赐》(*Spiritual Gifts*) 第 4 卷。(密歇根州巴特克里克：詹姆斯·怀特, 1864 年)。参见《评论与通讯》，1864 年 8 月 23 日, 104 页。冈恩 (Gunn)、莱恩 (Lane) 和科尔斯 (Coles) 之间的联系由凯文·摩根 (Kevin Morgan) 首次发现 (2006 年 6 月 16 日发给 T. Poirier 的电子邮件)。
- 66 在这些最早的健康著作中，第二个最有力的例子是《呼吁母亲》中的一段话，其中列举了“自我虐待”的几种破坏性影响，顺序与早期的一位作者 (J·C·杰克逊 [J. C. Jackson]) 相同，这表明了对来源的了解。
- 67 See, e. g., Veltman, *Life of Christ Research Project*, 172, 173 ; Moon, “Who Owns the Truth?” citing R. Coon。
- 68 怀爱伦，《评论与通讯》，1890 年 1 月 7 日，1 页。此外，“让神圣之光的宝石在福音的框架中被重新设定。让来自上帝宝座的宝贵之光不受任何损失。它被误用，被视为毫无价值并被抛弃；但它来自天上，每一颗宝石都将成为上帝子民的财产，并在真理的框架中找到它的真正位置。珍贵的光之宝石将被收集起来，并在圣灵的帮助下，他们将融入福音体系中”。出处同上，1894 年 10 月 23 日，657 页。
- 69 约翰·哈里斯 (John Harris)，《伟大的老师》(*The Great Teacher*) (马萨诸塞州阿默斯特：J·S·和 C·亚当斯, 1836 年)，33, 34；尽管怀爱伦和基督复临安息日会信徒没有将她的作品视为圣经正典的一部分，但这一说法与怀爱伦关于灵感和文学借鉴的观点产生了很好的共鸣。

第 12 章

理解怀爱伦和“关门论”

梅林·伯特（Merlin D. Burt）



认识怀爱伦

多年来，怀爱伦的异象的合法性一再受到质疑，因为她被认为支持“关门论”的观点。¹“关门论”一词被米勒尔派复临信徒用来描述耶稣第二次降临前人类试验时期的结束。

要理解怀爱伦在这个问题上的观点，有三个基本方面：（1）从 1844 年至 1852 年，那些后来成为复临信徒之人对“关门论”认知的进展；（2）怀爱伦的异象是如何与守安息日的复临信徒对“关门论”的理解形成相互影响；以及（3）关于怀爱伦的异象和“关门论”的神圣或特殊启示的一些暗示。

“关门论”的理解经历了五个阶段：（1）米勒尔派失望观念，（2）新郎观念，（3）圣所观念，（4）盖印的信息观念，（5）神学整合。

在这些阶段，“关门论”的神学意义逐渐发生变化，从一个简单的信念，即对世界的试验期已经关闭，到一个基于耶稣在天上圣所的至圣所中事奉的开放式观点，要求对世界进行广泛而独特的传福音使命。

米勒尔派失望观念（1844 年 10 月至 1845 年 1 月）

在 1844 年 10 月 22 日，大失望之后，大多数米勒尔派得出结论，认为日期是不正确的，而少数人仍然坚信它的重要性。包括怀爱伦在内的基督复临安息日会的所有主要创始人都属于后来被称为“关门论”的复临论者的少数群体。这个名字是基于威廉·米勒尔耳（William Miller）对《马太福音》25: 1-13 中新郎比喻的理解。²

米勒尔派普遍认为，世界的试验时期将在耶稣第二次降临之前结束。在米勒尔耳接受了 1844 年秋季正是 2300 日预言实现的期限后不久，他得出结论，试验时期在 10 月已经结束了。³直到 1845 年初，他仍然相信“上帝在他的眷顾中关上了门；

我们只能彼此鼓励，耐心等待”。⁴“不义的，叫他仍旧不义；污秽的，叫他仍旧污秽；为义的，叫他仍旧为义；圣洁的，叫他仍旧圣洁。”这段经文显然是指试验时期的结束（启 22: 11）。⁵米勒尔耳的立场引发了闭门运动，并为这一观点提供了神学基础。

怀爱伦的经历

怀爱伦，和其他米勒尔派复临论者一样，从威廉·米勒尔耳那里得到了关于“关门论”的最初暗示。这种观点并不是她最先提出的。在 1844 年秋天的失望之后，和她第一次看到异象之前，她和米勒尔耳一样，相信这个世界的试验时期已经结束了。她回忆道：“在 1844 年失望之后的一段时间里，我确实和复临论者的肢体一样，认为救恩之门永远向世界关闭了。这一立场是在我第一次见到异象之前所持守的。”⁶与此相关的还有另一段话：“在 1844 年之后，我和我的弟兄姊妹们都相信再也没有罪人可以悔改了。但我从来没有得到过关于再没有罪人可以悔改的异象。”⁷

在大失望之后的某个时刻，但在她领受第一个异象的 12 月之前，她采取米勒尔派多数人的 1844 年 10 月的立场，这是错误的。怀爱伦在 1847 年回忆道：“我在见半夜呼声的异象时，象大多数复临信徒那样，已放弃它在过去已应验的想法，以为它在将来。”⁸正是她在 1844 年 12 月的第一次异象，让怀爱伦重新相信上帝在 1844 年 10 月的运动中的带领。

新郎观念（1845 年 1 月至 1847 年 1 月）

尽管新郎观念的复临论者继承了威廉·米勒尔耳关于“关门论”的原始立场，但他们对其进行了重大修改。通过在《马太福音》第 25 章关于新郎和十个童女的比喻中加入 1844 年后的细节，他们解释了耶稣为什么没有在 1844 年复临。许多人争论说，尽管他们为世界所做的大体工作已经完成，但并不是每个人的试验时期都结束了。

约瑟夫·特纳（Joseph Turner）和阿波洛斯·黑尔（Apollon Hale），两位著名的米勒尔派信徒，他们在 1845 年 1 月的《复临镜报》（*Advent Mirror*）中为新郎观念的复临论者建立了一种经过改良的闭门观点。尽管他们同意米勒尔耳的观点，即“拒绝真理”的“罪人”不能被救赎，但《复临镜报》并没有告诉我们“恩典之门”对每个人都是关闭的。它特别给予一些人可以被拯救的机会，甚至来自米勒尔耳运动之外——如果他们没有拒绝复临信息的亮光，仍然是“上帝怜恤的百姓”。⁹换句话说，那些悖逆上帝的人不能被救赎，但那些在他们所领受的亮光中行走的人仍然可以被拯救。1845 年至 1846 年，这种闭门的观点在很大程度上定义了新郎观念的

复临论者。

新郎观念的复临论神学来源于《马太福音》第 25 章中十个童女的比喻。特纳和黑尔将这一比喻作为他们 1844 年经历的象征，甚至是类型化的，并认为在 1844 年 10 月 22 日左右，耶稣参加了天上的婚礼。《复临镜报》(AdventMirror) 将婚礼分为两个步骤：真正的婚礼和婚礼晚宴。他们认为，这场婚礼发生在天上，在字面意义上的耶稣复临之前。特纳和黑尔阐述了《但以理书》7:9、10、13、14 中人子的降临，被领到亘古常在者面前，描述了与天上婚礼有关的事件。那亘古常在者——父上帝——坐在审判台上，将“权柄，荣耀和国度”赐给了人子耶稣。当基督在婚礼上接受新耶路撒冷时，他被膏立为王。然后，作为国王，耶稣从婚礼走向了“婚礼晚宴”，这是当他在第二次降临时召集圣徒所发生的事。《复临镜报》将失望之后的复临论者安置在“客房”里等待婚礼晚宴。客房的概念来自另一个比喻，《马太福音》22:1-14。“客人”，或地上的信徒，正等待着耶稣从天上的婚礼来到地上。他们进一步争辩说，“客人”或童女在 1844 年 10 月 22 日七月初十之前回应了“新郎来了”的呼召。他们收拾好了灯，象征性地去迎接新郎。¹⁰

那些没有准备好的愚拙的童女被拒之门外。“她们[愚拙的童女]去买[油]的时候，新郎到了；那预备好了的，同他进去坐席，门就关了”(太 25:10)。客人，或者说复临论者，只是在等待“王的最后考验”。他们要做的就是仰望耶稣，耐心地等待他的归来。《复临镜报》强调地总结道：“审判就在这里！”有趣的是，这篇论文并没有就审判是什么或它如何适用于在“客房”里等候的复临论者得出具体结论。¹¹新郎观念的复临论神学是过渡性的，并不代表一个完全经过深思熟虑的圣经释经学。这个比喻的象征非常符合米勒尔派复临论者的经历。

到了 1845 年夏天，新郎观念的复临论者就 1844 年 10 月 22 日（或“七月初十”）的意义，是以这一天为中心，还是以这一天开始的一段时间为中心，产生了分歧。O·R·L·克罗泽(O. R. L. Crosier)、艾米丽·克莱蒙斯(Emily Clemons)和其他人开始主张延长在天上圣所的最后赎罪期，而支持 1844 年秋季的半夜呼声宣言的塞缪尔·斯诺(Samuel Snow)则积极主张一天的赎罪。他相信耶稣在那一天，即“七月初十”，在天上圣所的至圣所中完成了他作为大祭司的工作。他脱下了祭司的圣服，穿上了王的礼服，开始了他的掌权。因此，对斯诺来说，这是最后一个关门论，从 1844 年七月初十之后，试验时期对全世界就完全关闭了。¹²

斯诺的“一天的赎罪”立场与他在 1844 年 8 月通过其颇具影响力的《真正的半夜呼声》(TrueMidnightCry)所呈现的立场基本相同。¹³克罗泽和克莱蒙斯的扩展赎罪观仍然更加灵活，在神学上允许个人悔改。¹⁴爱伦·哈门(Ellen Harmon，后来的怀爱伦)坚定地站在第二阵营，实际上是第一个阐明这一立场的重要方面的人之一。后来成为基督复临安息日会信徒的人遵循了克罗泽的观点。



认识怀爱伦

怀爱伦的贡献

关于怀爱伦的异象的书面记录，她身边最亲近的人的经历，以及她自己的回忆都表明，她并没有重新接受她最初的设想，即每个人的试验时期都结束了。她在1874年宣称：“我从未说过或写过这个世界注定要灭亡或被咒诅的。我从未在任何情况下对任何有罪的人使用过这种语言。我曾经对那些使用这些严厉措辞的人发出过谴责的信息。”¹⁵

这种说法，至少在某种程度上，与《复临镜报》的说法是一致的，它允许那些没有拒绝真理的人得到救赎。爱伦·哈门（Ellen Harmon）认为某些人仍然可以得到救赎的第二个背景证据，这在当时最早的关于她的异象的文献中被发现——对缅因州的伊斯雷尔·戴蒙（Israel Dammon）的劝勉，该地区的一份报纸记载了这一点。在劝勉中，最近听到爱伦·哈门解释她的异象的复临论见证人一致作证称，即使是在“堕落”的教会中，个人仍然可以得救。¹⁶（此后，爱伦·哈门将被称为怀爱伦。）¹⁷

在写下她的第一个异象时，怀爱伦使用了“上帝所拒绝的罪恶世界”这一表述，尽管她没有详细说明其含义。¹⁸《复临镜报》和威廉·米勒尔耳将“罪恶世界”描述为那些拒绝复临真理的人。¹⁹1883年，当怀爱伦被要求解释这一异象时，她自己的解释是，“（在异象中）没有提到那些没有看到亮光的人，因此他们没有因拒绝亮光而有罪。”²⁰虽然她对关门论的看法还没有完全成熟，但她应用了一个圣经原则，即一个人要对他们通过圣灵的工作而获得的亮光负责。怀爱伦在不断发展的关门论的教导方面的经验，可以和圣经作者的错误观念相比较，这些误解随着时间的推移而得到纠正（见下文）。

1845年2月，怀爱伦在缅因州埃克塞特领受了她的第二次主要异象，这一异象影响并改变了她对关门论的立场。它被称为新郎的异象，提出了一个与塞缪尔·斯诺（Samuel Snow）和约瑟夫·特纳（Joseph Turner）在《禧年标准》（Jubilee Standard）中截然不同的想法。²¹如上所述，斯诺认为耶稣在1844年10月22日的这一天，结束了他在天上的至圣所中所担任的大祭司的工作。对于斯诺来说，耶稣是王，不再是中保。²²

相比之下，怀爱伦在她的异象中写道：“在那里，我看到了耶稣，如同他在父面前为大祭司一样。”²³即使她对那些留在圣所“在宝座前屈膝”的人的陈述，在那里她象征性地看到撒但取代了上帝的位置，也暗示了希望。她写道：“撒但的目的是让他们一直受到欺骗，并引诱和欺骗上帝的孩子。”²⁴撒但如此努力的事实暗示了那些被欺骗的人是有希望的。她没有明确界定谁是“受欺骗”的人。因此，在1845年2月，怀爱伦建议一种1844年后继续赎罪或代求的观点，这在神学上与试验时期已经结束的限制性或一天赎罪的想法有所不同。她的观点与克罗泽的观点更具可比性。

新郎的异象似乎也为怀爱伦奠定了基础，就是那些故意拒绝亮光的人会结束自己的试验时期。这扇“关门论”仅限于那些抗拒圣灵，对耶稣进入天上至圣所的行为漠不关心的人。

1845 年秋天，怀爱伦的“大艰难时期”的异象进一步证实了人类的试验时期并未结束。1845 年 10 月，怀雅各教导说，耶稣将在 2300 日结束后的一年期结束时再来。当怀爱伦在马萨诸塞州的卡佛时，有人告诉她，耶稣还不能来，因为大艰难时期还没有开始。²⁵ 她还澄清说，上帝的子民仍然需要被盖印。她写道：“就在我们进入大艰难时期之前，我们都将领受永生上帝的印记。”²⁶

因此，怀爱伦在 1845 年的异象在神学上偏离了关门论的观点。她对所领受的亮光的属灵职责的观点，不能被理解为促成或确认对救恩之门关闭的普遍认识。



认识怀爱伦

圣所观念：1847 年 1 月至 1848 年秋季

到了 1846 年中期，仅存的复临论者仍然坚持 1844 年的预言意义，他们遵循了克罗泽关于延长赎罪期的观点。很快，在贝约瑟（Joseph Bates）的影响下，大多数人都接受了第七日安息日，因此，在这个时候，这一运动才更恰当地被称为守安息日的复临信徒。

从 1847 年 1 月开始，贝约瑟（Joseph Bates）通过研究《启示录》11:19 和 14:12，将安息日与天上圣所联系起来。这与至圣所有着特别的关系，在那里，载有上帝律法的约柜被显现出来。上帝律法的中心是安息日，它值得特别关注，因为它被忽略了，它指向了对上帝作为造物主的敬拜，因此具有末世的重要性。²⁷ 因此，安息日成为具有末世意义的“现代真理”。

在 1847 年，关门论开始被定义为天上的圣所，特别是圣所和至圣所之间的门。新郎的观点，基于对《马太福音》25 章中十个童女的比喻的象征性解释，成为次要的论点，从而使发展中的圣所观点成为主导。这必然对耶稣继续作为大祭司的工作给予了新的强调，导致在早期为“罪人”关上大门的观念，与逐渐意识到需要以福音的方式宣告安息日之间，越来越不连贯。

怀爱伦的贡献

1847 年初春，在她和怀雅各开始遵守安息日六个多月后，怀爱伦在安息日领受了她的第一个异象。1847 年 4 月 7 日，在斯托克布里奇·郝兰德（Stockbridge Howland）的家中，她看到耶稣在天上的至圣所事奉。但她的异象增加了福音的维度，甚至超出了贝约瑟（Joseph Bates）所提出的关于安息日末世论的重要性。她看到耶稣在至圣所打开约柜，取出十诫。她注意到第四条诫命“比其他所有诫命更

亮”，并在其周围有“荣耀的光环”。²⁸ 然后她看到“上帝有许多儿女还没有认识并遵守安息日。他们没有拒绝安息日的亮光”，于是上帝的子民“走出去”，“更全面地宣讲安息日”。²⁹

这一传福音的呼召为进一步理解盖印的信息和最终瓦解“对罪人关闭救恩”的观点铺平了道路。安息日光环的异象给贝约瑟（Joseph Bates）留下了深刻的印象，他在一面报纸上发表了这一异象。³⁰ 很有可能，这一异象帮助他确定了自己对盖印信息的看法，以及在全世界宣扬这一信息的必要性。

盖印的信息和敞开的门：1849 年至 1852 年

正是盖印信息的神学使守安息日的复临信徒认识到有必要向全世界宣教的更广泛使命，并最终消除了先前关于“关门论”的限制性想法。在 1849 年期间，焦点从圣所的关闭之门转移到了天上至圣所的敞开之门。在 1847 年和 1848 年期间，安息日与至圣所的约柜的联系，使人们在 1849 年认识到安息日是上帝的印记。到 1852 年，守安息日的复临信徒开始考虑有必要根据《启示录》第 7 章和 144,000 的盖印，在“现代真理”上对“罪人”进行布道。贝约瑟（Joseph Bates）再次引领人们进入这些重要的神学新概念。

对于贝约瑟（Joseph Bates）来说，最终有 144,000 人被盖印的想法几乎是不可想象的，因为守安息日的复临信徒的“小群”最多时人数只有几百人。贝约瑟（Joseph Bates）将《启示录》第 14 章中的三位天使的信息与《启示录》第 7 章中的 144,000 的盖印联系起来，描述了由“活着的圣徒”所组成的两类人。他们是那些已经知道并遵守安息日复临信息的人，也是那些仍然需要学习这一信息的虔诚人。³¹

贝约瑟（Joseph Bates）扩展了他对盖印信息的理解，超越了“复临信徒”。他认为，盖印信息需要以类似于 1843 年和 1844 年米勒尔派的信息传播方式传到全世界。³² 他甚至认为，144,000 人也包括了在南方各州“活在现代真理”中的奴隶们。³³ 他们没有辜负他们所领受的亮光，他们也是上帝的子民。

盖印的信息与安息日的福音宣讲相结合，有力地推动了人们从关门论的立场转变。守安息日的复临信徒的圣经神学已经消除了一扇普遍关闭之门的可能性。

怀爱伦的贡献

怀爱伦在 1849 年 1 月 31 日写的《给那些正在接受永生上帝印记的人》（*To Those Who Are Receiving the Seal of the Living God*），以及在 1849 年 3 月 24 日写的《看见天上至圣所的门开了》（*vision of the open door in the Most Holy Place of the heavenly sanctuary*），再次强调了耶稣仍在天上的至圣所中，即向罪人传扬福音的重要性和

恩典的可用性。³⁴ 这说明了一个重要的问题。怀爱伦的异象并不是圣所和安息日教义的起源，也不是作为末世信息的结合。这些真理来自对《圣经》的仔细研究。然而，这些异象确实丰富了复临信徒的理解，并将其实际应用于个人经验和运动的使命。

神学整合

到 1848 年和 1849 年，“关门论”一词已经从 1844 年的最初含义（试验时期已结束）转变为代表“现代真理”的福音术语，因为它与盖印的信息和向世界的最后宣告有关。在 1848 年的安息日大会上，怀雅各可以得意地报告说：“弟兄们在关于安息日和关门论上都坚定了信心”。³⁵ 他所说的“关门论”与米勒尔耳的早期观点，甚至与《复临镜报》（Advent Mirror）的观点都大相径庭。对于守安息日的复临信徒来说，关门论已经成为一个通用术语，指的是耶稣的事工从天上的圣所转向至圣所。

1851 年，怀雅各定义了三种可能悔改的人：犯错的弟兄、孩子和“隐藏的靈魂”。³⁶ 到 1852 年，在“关门论”和盖印的信息之间所剩余的神学紧张关系消失了。他注意到，纽约州的“复临弟兄”人数已经从“大约二十人”增长到“将近一千人”。³⁷ 怀雅各和其他人认为，新的悔改正在发生，是因为耶稣正在天上的至圣所的施恩座前。在引用《启示录》3:7、8 之后，怀雅各写道：

我们教导这扇敞开的门，并邀请那些有耳可听的人来到这里，通过耶稣基督寻求救赎。耶稣打开了通往至圣所的门，或是已经穿过了第二层幔子，现在站在装有十诫的约柜前，这是一种极大的荣耀。“当时，上帝天上的殿开了，在他殿中现出他的约柜。”启 11:19。如果有人说我们相信敞开的门和第七日安息日的理论，我们不会反对；因为这是我们的信仰。³⁸

因此，对于那些成为新郎观念的复临论者，然后成为守安息日的复临信徒，并最终成为基督复临安息日会信徒的米勒尔派来说，“关门论”一词从 1844 年秋天的试验时期结束，转变为一个“敞开的门”的福音传道使命，在安息日和耶稣在天上至圣所工作的背景下，将福音传到全世界。

正如复临信徒在理解“关门论”的经验随着时间的推移而增长一样，对上帝的印记的理解也随着圣经学习的不断增长而丰富起来。更好地理解上帝的印记和安息日，就表明信徒是被圣灵所盖印（弗 4:30）。安息日是那些被圣灵盖印的人对上帝的爱和衷心的外在表现。当我们在耶稣歇了他的工中安息时，安息日也指引我们去经历他的信心（来 4:9, 10）。

怀爱伦的贡献

当怀爱伦回顾自己第一次异象的经历，以及随后几个月和几年中所领受的异象



认识怀爱伦

时，她意识到这些异象不断地推动了早期的新郎观念的复临论者和守安息日的复临信徒的“小群”朝着更开放的方向发展。她的异象在神学上使他们从米勒尔派的关门论的观点，转向在三天使的信息背景下的全球福音布道。

还有一点需要考虑。怀爱伦仍然相信，1844年宣扬半夜呼声时，有一群人拒绝接受它的全部亮光，他们已经结束了自己的试验时期。1883年，她写道：“我在异象中得蒙启示，现在仍然相信，在1844年，有一扇门关了。所有看到第一和第二位天使信息的亮光而又拒绝这光的人，都被撇在黑暗里。”³⁹ 她将1844年的经历与挪亚、所多玛和蛾摩拉，以及那些钉死耶稣的人的经历进行了比较。这些都导致了有限的试验时期的结束。⁴⁰ 然而，她认为上帝有能力拯救任何回应圣灵工作的人，她对此持非常开放的观点。

误解和不断增长的理解

关于预言的恩赐，一个常见的误解是，认为预言的启示不允许使者去纠正或理解的增长。⁴¹ 最早的批判者不明白，虽然上帝小心翼翼地确保他的使者传达他的启示，但他并没有消除他们个人理解和应用的成长过程。看看《圣经》的模式，我们发现先知和使徒并不总是有直接和完美的理解，有时甚至误解了他们所看到的信息。例如，但以理对《但以理书》第8章和上帝数年后在《但以理书》第9章中的解释的误解，使徒对上帝向外邦人传福音的计划的误解，以及保罗反对奴隶制的罪恶，但没有完全消除奴隶制。认识到上帝在使用先知传达特殊启示之前，并不会立即纠正先知的每一个误解，这是很有帮助的。

怀爱伦的经历与《圣经》中先知的经历相似。她在谈到自己的异象时写道：“通常情况下，给我的表象一开始我并不理解，但过了一段时间，这些陈述就会通过对那些我起初不理解的事情的反复陈述而变得清晰明了，并以其含义清晰无误的方式表达出来。”⁴² 她个人对于“关门论”的先入为主的观念或可能错误的推论并没有使她的异象失效，特别是因为正是这些早期的异象提供了神学方向，从而导致了世界范围的福音宣讲。然而，在怀爱伦的经历中，这种误解的例子并不多见。

对于那些成为守安息日的复临信徒和后来的基督复临安息日会信徒的人来说，“关门论”的思想经历了一个又一个阶段，逐渐改变了神学意义。它从一个严格的“救恩关闭”的观点发展到一个通往天上至圣所之施恩座的“敞开的门”。

这些年来，怀爱伦的异象和预言影响在神学上远离了“关门论”的观点。上帝用她的异象来敦促安息日的福音布道，帮助发起了后来成为基督复临安息日会的运动。

有些人想知道，为什么要花这么长时间才纠正关门论的错误观念。怀雅各回答了这个问题：

随着时间的流逝，这些人[原文如此]中的一些人确实相信救恩之门关闭了，

就像普遍的复临论者的观点一样。我们中的一些人坚守这一立场的时间比那些放弃复临经历的人要长，并从灭亡的方向转回。感谢上帝，我们一直坚守着这一立场，直到从天上圣所发出的亮光把事情解释清楚。⁴³

从《圣经》中我们了解到，特殊的启示和灵感并不会自动赋予受启示的使者完美的理解。然而，圣灵会确保他所要传达的信息是以可靠和准确的方式传递的。此外，上帝也会确保他所预定的结果都能实现。正如《圣经》中先知和使徒的经历所说明的那样，这可能需要在一段时间内通过异象和异梦重复和扩展信息。因此，《圣经》提供了指导性的模式，告诉我们在怀爱伦的经历中应该如何期待先知的恩赐发挥作用。



认识
怀爱
伦

参考文献

- 1 This chapter is condensed and modified from Merlin D. Burt, “The ‘Shut Door’ and Ellen White’s Visions,” in *The Ellen G. White Letters & Manuscripts With Annotations: 1845-1859*, ed. Timothy L. Poirier (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2014), 41-61; Historical challenges of Ellen White on the shut door include: B. F. Snook and Wm. H. Brinkerhoff, *The Visions of E. G. White, Not of God* (Cedar Rapids, IA: Cedar Valley Times, 1866); H. E. Carver, *Mrs. E. G. White’s Claims to Divine Inspiration Examined* (Marion, IA: Published at the “Hope of Israel” Office, 1870); Williams Sheldon, *The Visions and Theories of the Prophetess Ellen G. White in Conflict With the Bible* (Buchanan, MI: W. A. C. P. Association, 1867); Miles Grant, *The True Sabbath: Which Day Shall We Keep? An Examination of Mrs. Ellen White’s Visions* (Boston: Advent Christian Publication Society, 1874); A. C. Long, *Comparison of the Early Writings of Mrs. White With Later Publications* (Marion, IA: Advent and Sabbath Advocate, 1883); D. M. Canright, *Seventh-day Adventism Renounced After an Experience of Twenty-Eight Years: By a Prominent Minister and Writer of That Faith* (Kalamazoo, MI: Kalamazoo Publishing, 1888); D. M. Canright, *Life of Mrs. E. G. White, Seventh-day Adventist Prophet: Her False Claims Refuted* (Cincinnati: Standard Publishing, 1919); E. S. Ballenger, *Facts About Seventh-day Adventists* (Riverside, CA: E. S. Ballenger, c. 1949); Dale Ratzlaff, *Cultic Doctrine of Seventh-day Adventists* (Glendale, AZ: Life Assurance Ministries, 1996)。
- 2 William Miller, *Evidence From Scripture and History of the Second Coming of Christ About the Year 1843: Exhibited in a Course of Lectures* (Troy, NY: Kemble & Hooper, 1836), 97, 98。
- 3 William Miller, “Brother Miller’s Letter, on the Seventh Month,” *Midnight Cry*, October 12, 1844, 122; William Miller, “Letter from Wm. Miller,” *Advent Herald*, November 27, 1844, 127。
- 4 William Miller, “Letter from Bro. Miller,” *Advent Herald*, December 11, 1844, 142; William Miller, “Letter from Mr. Miller,” *Advent Herald*, February 12, 1845, 2, 3。

- 5 William Miller, *Miller's Works: Views on the Prophecies and Prophetic Chronology, Selected From Manuscripts of William Miller With a Memoir of His Life*, ed. J. V. Himes (Boston: Joshua V. Himes, 1841), 1:253、
- 6 怀爱伦,《手稿》4, (c. 1883); EGW, *Selected Messages* (Washington, DC: Review and Herald®, 1958), 1: 63、
- 7 怀爱伦致 J·N·拉夫伯勒 (J. N. Loughborough), 1874 年 8 月 24 日, Letter 2, 1874; 怀爱伦,《信息选粹》, 1: 74。
- 8 EGW to Joseph Bates, July 13, 1847, Letter 3, 1847; see also James White, *A Word to the “Little Flock”* (Brunswick, ME: n.p., May 30, 1847), 22。
- 9 A. Hale and J. Turner, “Has Not the Savior Come as the Bridegroom?” *AdventMirror*, January 1845, 3, 4。
- 10 *Ibid.*, 1, 2。
- 11 *Ibid.*, 1, 3。
- 12 Samuel Snow, “Behold He Cometh!!” *Day-Star*, April 22, 1845, 41; quoted from *Jubilee Standard*。
- 13 Samuel S. Snow, “Behold, the Bridegroom Cometh ; Go Ye Out to Meet Him,” *True Midnight Cry*, August 22, 1844 ; for an evaluation of the Bridegroom Adventist struggle over a one-day versus extended atonement, see Merlin D. Burt, “The Extended Atonement View in the Day-Dawn and the Emergence of Sabbatarian Adventism,” *Andrews University Seminary Studies* (Fall 2006) : 331-339。
- 14 O. R. L. Crosier and F. B. Hahn, *Day-Dawn*, published on last page of *Ontario Messenger*, March 26, 1845, republished in Merlin D. Burt, “The Day-Dawn of Canandaigua, New York: Reprint of a Significant Millerite Adventist Journal,” *Andrews University Seminary Studies* (Fall 2006) : 317-330 ; O. R. L. Crosier, “From Bro. Crosier,” *Hope of Israel*, April 17, 1845, 4 ; Emily C. Clemons, “Letter From Sister Clemons,” *Day-Star*, April 15, 1845, 35。
- 15 怀爱伦,第 2 封信,1874。
- 16 “Trial of Elder I. Dammon: Reported for the Piscataquis Farmer” *Piscataquis Farmer*, March 7, 1845。
- 17 爱伦·哈门 (Ellen Harmon) 与 1946 年嫁于怀雅各。
- 18 Ellen G. Harmon, “Letter From Sister Harmon” *Day-Star*, January 24, 1846, 31, 32 ; EGW to Joseph Bates, Letter 3, 1847 (July 13)。Her first vision was reprinted using the same “wicked world” expression in the broadside, *To the Little Remnant Scattered Abroad*, April 6, 1846, and J. White, *A Word to the “Little Flock,”* 14。
- 19 A. Hale and J. Turner, “Has Not the Savior Come as the Bridegroom?” *The Advent Mirror*, January 1845, 3, 4 ; William Miller, *Evidence From Scripture and History of the Second Coming of Christ About the Year 1843: Exhibited in a Course of Lectures* (Boston: J. V. Himes, 1842), 188。
- 20 怀爱伦,《手稿》4, (c. 1883)。



- 21 Samuel S. Snow, “Letter From Br. Snow” Voice of Truth, April 16, 1845, 20。
- 22 See Burt, “Historical Background” 114-117。
- 23 Ellen G. Harmon, “Letter From Sister Harmon” Day-Star, March 14, 1846, 7 (written February 15, 1846)。
- 24 Ibid。
- 25 Ibid. ; James White, “Watchman, What of the Night” Day-Star, September 20, 1845, 26 ; James White, A Word to the “Little Flock,” 22。
- 26 Ellen G. Harmon, “Letter From Sister Harmon,” Day-Star, March 14, 1846, 7。
- 27 Joseph Bates, The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign From the Beginning to the Entering Into the Gates of the Holy City, According to the Commandments, 2nd ed. (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1847), iii, iv。
- 28 EGW, “Dear Bro. Bates” broadside, A Vision, April 7, 1847, 1。
- 29 Ibid。
- 30 Ibid。
- 31 Joseph Bates, A Seal of the Living God: A Hundred Forty-Four Thousand, of the Servants of God Being Sealed in 1849 (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1849), 61, 62。
- 32 Ibid., 34。
- 33 Joseph Bates, Vindication of the Seventh-day Sabbath, and the Commandments of God: With a Further History of God's Peculiar People, From 1847 to 1848 (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1848), 93。
- 34 EGW, To Those Who Are Receiving the Seal of the Living God, broadside, January 31, 1849。
- 35 James White to “My Dear Brother and Sister Hastings,” August 26, 1848。
- 36 [James White], “Conversions……,” Review and Herald, April 7, 1851, 64。
- 37 [James White], “The Work of the Lord,” Review and Herald, May 6, 1852, 4, 5。
- 38 [James White], “Call at the Harbinger Office,” Review and Herald, February 17, 1852, 95。
- 39 怀爱伦,《手稿》4, (c. 1883)。
- 40 Ibid。
- 41 Sheldon, The Visions and Theories of the Prophetess Ellen G. White, 3, 4 ; Snook and Brinkerhoff, The Visions of E. G. White, Not of God, 3ff。
- 42 怀爱伦,《信息选粹》, 3: 56; 见怀爱伦, 第 86 封信, 1906 (March 8)。
- 43 James White, Life Incidents in Connection With the Great Second Advent Movement, as Illustrated by the Three Angels of Revelation 14 (Battle Creek, MI: Review and Herald®, 1868), 207。

第 13 章

怀爱伦与科学

杰里·穆恩和蒂姆·斯坦迪什（Jerry Moon and Tim Standish）¹

怀爱伦对科学研究表现出积极的态度，并鼓励信徒“去获得科学知识”。²然而，她毫不留情地谴责那些“将自然凌驾于自然之神之上，……所有真正科学的创造主”的人。³在支持科学的同时，她拒绝将科学与《圣经》对立起来。她的谴责尤其集中在地质学上，因为它与《圣经》记载相矛盾：

科学不断发现新的奇迹；但它的研究没有带来任何与上帝的启示相冲突的东西。自然之书和《圣经》相互辉映。他们通过教导我们一些上帝工作的法则，使我们认识上帝。

然而，从自然界观察到的事实中错误地得出的推论导致了科学与启示之间的假定冲突……。地质学一直被认为与摩西的《创世记》所记录的字面解释相矛盾。这样的结论完全是不恰当的。⁴

怀爱伦也批评了十九世纪的医学。一种常用的泻药是甘汞或氯化汞。甘汞会立即引起剧烈的排便，但不可避免的副作用是汞中毒。酒石酸锑，也是一种“致命毒药”，被用来催吐。对于身体虚弱的患者，医生会给他们开一些“补药”，如砒霜、士的宁、奎宁或鸦片。⁵怀爱伦指名道姓地谴责了其中的大多数，并正确地指出，“若将汞和甘汞制剂服用到体内，只要它们在体内有一点残留，就总会保持它们的毒性。”⁶

相反，她鼓励健康的生活方式和使用无害的疗法。“纯净的空气、阳光、自制（节制）、休息、锻炼、适当的饮食、用水、相信上帝的力量——这些才是真正的治疗方法”。⁷她的大多数健康教育现在都比最初撰写时得到了更广泛的科学支持。例如，她谴责烟草是一种“恶性”毒药。⁸她建议全谷物在营养上优于精制面粉，植物油比动物脂肪更健康，均衡、多样化的素食比肉类食物更可取。然而，从 21 世纪科学的角度来看，一些说法受到了质疑。

本章讨论了怀爱伦的 13 个陈述，一些人认为这些陈述与目前的自然科学的理解存在直接或部分冲突。这些陈述可分为三类：（1）其中 4 项在当时被认为是合理的建议，并且在今天仍然被认为是正确的。（2）其中 3 项得到了充分、部分或初步的科学支持。（3）其中 6 项要么不清楚其原始含义，要么至少部分与当前的科学观点不一致。

当时的建议很好，但今天用处不大

首先，要考虑怀爱伦的陈述必须在其写作的历史背景下进行解释。这一原则的必要性在《圣经》中也很明显。使徒保罗和彼得提到了与小亚细亚问题相关的情况，这些问题可能不直接适用于 21 世纪的世界（尽管这些原则仍然正确）。例如，建议妇女在教会里要蒙头（林前 11:5），以及呼吁基督徒用“圣洁的吻”或“爱的吻”互相问候（罗 16:16；彼前 5:14）。

这部分的四段陈述中的前三个是由怀爱伦在 1871 年担任《健康改良》（*Health Reformer*）月刊编辑时编写的。在这些文章中，她从自己的个人经历和观察，以及当时的其他出版物中汲取了素材，以说明和支持她所教导的健康原则。这些早期的陈述中有一些是基于异象的准确指导与当代出版物中收集到的解释相结合，她给出了这些解释，因为这些解释提供了更多的理由和动机来遵循。与其他例子不同的是，第四个关于吃奶酪的危险的陈述，多年来经常被重复。这些都包含了必须根据历史背景进行解释的建议。

陈述 1：危险的发套

“为了追求时尚，女性戴上了人造的辫子和衬垫，这并不会增加她们的美丽，反而会给头部带来不自然的形状。假发和衬垫覆盖着大脑，加热并刺激脊柱神经，从而导致大脑充血”，失去自然的头发，甚至精神错乱。⁹1871 年的假发是用厚重的材料制成的——天然毛发、棉花、海草、羊毛、西班牙苔藓、黄麻等。文章中引用的一位医生的说法，当假发将头部绑得太紧时，它们会将热量限制在头部，锁住汗液，阻碍大脑的血液循环。这位医生建议不要戴“棉絮、黄麻或发髻，因为它们会滋生害虫，这些害虫靠它们在头皮小血管上的分泌物为生”。¹⁰这位医生认为，假发的紧密贴合、隔热结构对健康的危害比害虫的危害更大。¹¹另一个危险是从中国的鼠疫受害者身上采集的人发，然后制作成假发。¹²无论怀爱伦所引用的医生报告的准确程度如何，她关于避免戴假发的建议似乎都是个好建议。¹³



认识怀爱伦

陈述 2：有毒的化妆品

“许多人在不知不觉中使用了化妆品损害了他们的健康，危及了自己的生命。他们是在剥夺脸颊上的健康光彩，然后使用化妆品来补充不足。当他们在舞蹈中身体发热时，毒素就被皮肤的毛孔吸收，并进入血液中。仅这一种方式就牺牲了许多人的生命”。¹⁴ 为了支持她对有毒化妆品的警告，怀爱伦再次引用了一位医生的话，这位医生描述了当代女性用珐琅或漆涂脸的时尚，让皮肤看起来像“精美的瓷器”。这位医生说，“死亡或瘫痪的种子”就“隐藏在每一罐这些混合物中”，导致严重的疾病、突然瘫痪，甚至死亡。¹⁵ 这里描述的症状与日常常用的含铅化妆品引起的铅中毒一致。¹⁶

陈述 3：蜂腰紧身内衣

“有些女性天生就有细腰。但与其把这种形式视为美丽，不如认为它们是有缺陷的。这些蜂腰可能是从她们的母亲那里遗传来的，因为她们沉迷于系紧腰带的罪恶行为，以及呼吸不畅。”¹⁷ 几句话之后，她引用了一本当代期刊《The Household》（家庭生活）中的一句话：“一位女士说‘但我的腰天生就很细，’她的意思是她遗传了小肺。她的祖先，或多或少都像我们一样压迫肺部，在她的情况下，这已经成为一种先天性畸形。”¹⁸

怀爱伦毫不留情地谴责 19 世纪女性腹部“紧身系带”的时尚，这似乎是合理的，但将其归因于获得性特征的遗传传播——这与当前的科学不一致——并非出自她的笔下，而是引用了当代期刊的话。怀爱伦自己的表述并没有完全肯定。“这些蜂腰可能是从她们的母亲那里遗传给她们的。”¹⁹“可能”一词表明她对所引用消息来源的可靠性持保留态度。或者说这并不表明她完全赞同。

陈述 4：吃奶酪的危险

1868 年，怀爱伦在写给一对因“过于丰富”的饮食而导致健康状况恶化的夫妇的信中写道：“奶酪永远不应该进入胃里。”²⁰ 然而，在 1881 年，她区分了“茶、咖啡、烟草和酒精”这一类，它们作为“罪恶的放纵”被“丢弃”，而不那么令人反感的“肉、蛋、黄油和奶酪”，它们不被完全禁止，或被视为品格的“考验”。²¹ 她在 1905 年发表的最后一篇关于奶酪的文章中坚持认为，“它完全不适合作为食物。”²² 这里提到的“奶酪”大概指的是常见的黄色奶酪，因为 1900 年后在榆园（Elmshaven）用餐的一个家庭报告说，她的餐桌上经常有白干酪或奶油奶酪，但从来没有黄奶酪，²³ 尽管怀爱伦承认早年偶尔会吃黄奶酪。²⁴

怀爱伦将浓烈或老化的黄奶酪描述为“不适合食用”，这在 19 世纪是正确的。合法的担忧，包括不卫生的乳制品条件、缺乏巴氏杀菌和危险的奶酪老化方法，这在发达国家已经得到了很大程度的缓解。如果她生活在今天，随着加工、卫生和保存的改善，她的谴责可能会更温和一些。然而，其他问题可能具有持续的相关性。奶酪通常富含饱和脂肪、胆固醇和钠。奶酪在老化过程中积累的酪胺化合物可能会引发高血压，并可能产生其他影响。²⁵ 鉴于广泛存在的心脏病、肥胖、高血压和牛的健康状况持续下降，经常食用奶酪的健康状况仍有待商榷。



认识怀爱伦

当前科学完全或部分支持的解释

自 19 世纪以来，由于英语语言的变化，怀爱伦的许多说法被误解了。仔细阅读她在足够的语言、地理或情境背景下实际所写的东西，常常会消除误解。

陈述 5：瘴气引起疾病的危险

如果我们想让我们的家成为健康和幸福的永恒之地，我们就必须让它们远离低地的瘴气和雾霾，不要用厚重的窗帘，打开窗户和百叶窗，不要让任何藤蔓遮蔽窗户，无论多么美丽，也不要让任何树木太靠近房子，以遮挡阳光……房子周围茂密的树荫和灌木林不利于健康，因为它们阻碍了空气的自由流通，阻挡了阳光。因此，湿气就会聚集在房子里，尤其是在潮湿的季节。²⁶

对这一建议的常识性解读只是表明，与排水不良或沼泽环境相比，地势高、干燥、有充足的纯净空气流通的地面为家庭提供了更健康的环境。一些人嘲笑这种说法，认为疾病仅仅是由难闻的气味造成的。在夏季短暂、冬季严寒的北方气候地区（如密歇根州和新英格兰州，怀爱伦在那里度过了她一生的大部分时间），持续的潮湿加剧了严寒天气的寒冷，这反过来又促进了霉菌和细菌的生长。在怀特关于这个话题的几句话中，这些因素要么是明确的，要么是隐含的。²⁷ 房屋附近积水的“低地”或沼泽地区描述了蚊子繁殖的条件，在她那个年代，蚊子携带疟疾。²⁸

陈述 6：吃猪肉引起的麻风病

“猪肉的食用会导致淋巴结核、麻风病和癌性体液。”²⁹ “上帝禁止希伯来人吃猪肉，不仅仅是为了显示他的权威，而是因为……它会使整个系统充满结核病，尤其是在温暖的气候下，会产生麻风病和各种疾病。在这种气候下，它对系统的影响远比在寒冷的气候下更有害。”³⁰

这里有三个问题：《圣经》中麻风病的身份，吃猪肉是否有助于麻风病的传播，

以及气候的影响（在她那个时代并不是一个独特的想法）。有证据表明（利 13, 14），《圣经》中的麻风病包括的疾病范围比这个词的现代用法中包括的疾病范围更广（例如，全范围的疾病，甚至是房子或衣服上的霉菌、霉变或真菌）。现代汉森病（麻风病）与《圣经》中麻风病术语下的疾病之一相同。³¹ 目前还没有证据表明，基于人类的临床研究表示吃猪肉会导致汉森病，但有一项研究表明，吃猪肉的老鼠比不吃猪肉的老鼠更容易患麻风病。³² 也有证据表明，通过食用某些类型的肉类会感染汉森病。³³ 因此，饮食与麻风病之间的联系在人类身上得到了证明，在老鼠身上也得到了证明。这表明，即使对麻风病的现代定义有限，怀爱伦的说法也可能是合理的。此外，怀爱伦的陈述完全符合《圣经》对麻风病的更广泛定义。

食用猪肉不健康，而且与其他疾病有关，如旋毛虫病和其他寄生虫病，以及与脂肪含量有关的心血管疾病——无论吃猪肉与汉森病之间是否存在联系。怀爱伦提出的出于健康原因避免食用猪肉的建议似乎是合理的。气候的影响是合理的，因为病原体 and 寄生虫通常在温暖的环境中繁殖得更快。

陈述 7：婚姻伴侣的年龄差异很大

年龄隔代衰退的一个原因是“年龄相差很大”的男性和女性之间的婚姻。“老男人”和“年轻妻子”之间的婚姻会导致男性寿命更长，而妻子的寿命可能会因照顾年迈丈夫的负担而缩短。³⁴ 相反，当年轻男性与年长女性结婚时，他们的孩子可能天生就有生理和心理上的劣势。³⁵ 这一点在今天已有大量的文献记录。随着女性生育年龄的增加，出生缺陷，特别是唐氏综合症的可能性也会增加。³⁶ 值得注意的是，怀爱伦还暗示了年长男性与年轻女性生育的孩子的不利影响。³⁷ 直到她写下这篇文章很久之后，科学上才证实，大龄父亲也会增加出生缺陷和自闭症的风险。³⁸ 在这个话题上，怀爱伦的指导似乎已经领先于她那个时代的科学知识。

她关于年龄相差悬殊的配偶的陈述并不表明这种婚姻总是不明智的。她特别赞同了几桩这样的婚姻，这表明其他因素可能会超过年龄差异的问题。³⁹ 例如，W·C·怀特（W. C. White）与 21 岁的埃塞尔·梅·莱西（Ethel May Lacey）结婚时已经 40 岁了。她给他生了五个孩子，最小的一个是在她 40 岁，他 59 岁的时候。⁴⁰

模糊不清或未经证实的陈述

本章中的六个陈述涉及与地质学、生命科学和天文学有关的问题。这一章一个重要的圣经原则是神圣启示的目的。这个启示是为了在科学理解方面提供新的突破吗？还是在信仰、健康和神圣指引方面提供实际的帮助？

长期以来，怀爱伦著作的诠释者一直在区分戒律或原则与所给出的解释或基本

原理。唐·麦克马洪（Don McMahon）是一名医生，他将怀爱伦关于健康的陈述与现代医学进行了比较，并证明了她的建议的准确性。相对于她那个时代的其他人，关于人们应该做些“什么”来改善他们的健康，要在统计学上达到精确是不可能的。然而，这种不可思议的准确性并不总是延伸到“为什么”，即建议背后的科学理性。因此，她有时会用对她那个时代的科学理解作为参考，正因为如此，她的解释的准确性与她和她们的读者所理解的同时代人的解释相当。⁴¹ 例如，目标是通过避免吸烟来引导一个人获得更好的健康，而不是神迹般地提高人类的科学认识。随着时间的推移，科学发展到了现在可以理解这一指导的地步。

怀爱伦对神圣真理有时看似不准确的当代理性的使用，符合《圣经》中对神圣命令的预言性解释的模式。这些似乎不是神圣启示的焦点，而是她那个时代的共同理解点。《圣经》中的例子包括上帝命令焚烧或销毁那些看起来像长了大麻风的物品，如房子、皮革、羊毛等，因为有斑点（利 13: 51, 52; 14: 44-57）。上帝在他们的理解结构中工作。

上帝将许多东西定为“不洁净的”，是为了保护他的百姓远离对健康的实际危险，包括洁净和不洁净的肉类、任何被发现死亡的东西，包括接触死尸的水源或地面，以及患有传染病或非自愿身体排泄的人（利 5: 2; 11; 13; 15）。他甚至呼吁对被排泄物污染的手、身体、衣服和其他物体进行清洗（利 15）。上帝并没有为他的命令提供科学依据，而是在他们的理解范围内制定了指导方针，从而形成了保护他们免受疾病侵害的卫生习惯。上帝提供了“做法”或改善健康的行动，而没有科学依据的“为什么”。

陈述 8：地震和火山爆发的原因

怀爱伦在 1864 年写道，“埋在地下的巨大森林”后来“变成了煤炭”和石油。当地下的煤炭和石油“点燃时，……岩石被强烈加热，石灰石被燃烧，铁矿石被熔化。地表下的水火交汇。水对石灰石的作用增加了强烈的热量，并引起了地震、火山和熔岩问题。”⁴² 这句话的上下文是关于洪水之后的影响的旁白（创 6-8）。洪水后的复杂发展尚不清楚。尽管目前没有关于火山活动的理论支持她所描述的地质机制，但她的一些断言是有依据的。例如，O·司徒泽（O. Stutzer）的《煤炭地质学》（Geology of Coal）认同“煤层中的地下火”是“通过自燃点燃的，导致附近被归类为伪火山沉积物的岩石融化”。司徒泽记录了几个历史例子，包括“一座燃烧的山”，一块“持续了 150 多年”的露头，以及“1837 年至 1868 年，一个燃烧的煤层产生的热量加剧了该地区的温室”。⁴³ 最近，《工程地质学评论》（Reviews in Engineering Geology）中有一整卷专门研究了相对常见的全球性煤火现象。⁴⁴



认识怀爱伦

陈述 9：洪水前的身高和巨大的化石

据说亚当的身高是现代人的两倍多。⁴⁵ 在《先祖与先知》的相似段落中, 亚当的身高比现在居住在地球上的人“高得多”, 这一说法更为温和。⁴⁶ 一段支持性的文字说, “地质学家声称”发现了“人类和动物的骨头, 以及战争工具、石化的树木等, 比现在存在的任何东西都大得多”, 这些地质学家由此推断出“一个生物种族的存在, 其体型远超现在生活的任何人类。”⁴⁷ 今天, 是否存在有效的化石证据, 证明“一个在体型上远远大于人类的物种”仍然是一个有争论的话题, 不能被明确地证实或否定。然而, 值得注意的是, 在这段特别的声明中, 怀爱伦向读者指出的并不是启示, 而是当时地质学家的主张。

陈述 10：人与兽的杂交

在 1864 年出版的《属灵的恩赐》(*Spiritual Gifts*) 第 3 卷中, 怀爱伦提到了“人与兽的杂交”。“但是如果有一种导致洪水毁灭人类的极大的罪, 那就是人与兽的杂交这种玷污上帝形像并在各处引发混乱的卑劣之罪”。此外, “那些非上帝所造的、由杂交而产生的混乱物种, 则被洪水吞灭了。洪水以后, 人和兽又发生了杂交的现象, 造成了几乎无数种动物和某些人种。”⁴⁸ 这些说法被保留在 1870 年的版本中,⁴⁹ 但在 1890 年, 在《先祖与先知》的修订中出现同样的材料时, 被省略了。⁵⁰

这些陈述的语法结构、它们的上下文, 以及怀爱伦对“杂交”一词的其他用法, 都提供了几种可能的解释。人与动物的融合意味着 (1) 与兽淫合, 这是一种罪行, 《圣经》要求所涉及的人和动物都要处死 (利 20:15, 16), 或者也可以指 (2) 人类和动物基因组的基因组合以产生嵌合体。然而, 当代出版物也使用“杂交”一词来指代不同种族之间产生后代的性关系。⁵¹ (3) F·D·尼科尔 (F. D. Nichol)⁵² (追随乔治·麦克里迪·普莱斯 [George McCready Price]) 提出了另一种语法解读, “人和 [兽的融合] 的杂交”, 在人类层面上指的是人类种族的融合, 具体来说, 洪水前赛特的正义后裔与“该隐的邪恶种族”的通婚,⁵³ 以及在动物层面上, (4) 洪水前产生了“混乱物种”, 这些动物“不是上帝创造的”, 它们在洪水中被灭绝, 以及洪水后“几乎无穷无尽的物种”的繁殖。⁵⁴ 怀爱伦对杂交的其他用法包括 (5) 荆棘和蒺藜的出现 (创 3:18); 她写道: “每一株毒草都是他 [撒但] 播种的, 他 [撒但] 藉狡猾的杂交之法 [恶意的植物基因工程] 用稗子败坏地球。”⁵⁵ 最后, (6) 她用道德意义上的杂交来表示正义与邪恶的联合导致的道德堕落。“与世俗结合, 上帝子民的品格就会败坏; 与腐败结合, 黄金就会暗淡。”⁵⁶

关于杂交的声明最令人不安的方面是其潜在的种族影响。在第一次发表杂交声明的两年后, 基督复临安息日会叛逃者 B·F·斯努克 (B. F. Snook) 和 W·H·布

林克霍夫 (W. H. Brinkerhoff) 出版了一本小册子, 指控怀爱伦在杂交声明的基础上存在种族主义。⁵⁷ “这些异象告诉我们, 黑人不是人类。”⁵⁸ 斯努克和布林克霍夫的第二项指控是, “她 [怀爱伦] 把这件事告诉了她的丈夫, 他向英格拉姆 (Ingraham) 长老透露了这件事 [原文如此], 英格拉姆长老向作者透露了该秘密, 怀爱伦看到上帝从未创造过黑人。”⁵⁹ 第二项指控只是 “道听途说”, 与她多次直接声明支持不同种族, 特别是非洲裔的背景不符。

1851 年, 在她撰写杂交声明的 13 年前, 她将 “在胜利和胜利中崛起, 并摆脱束缚他的枷锁” 的 “虔诚的奴隶” 与站在上帝审判下的 “邪恶的主人” 进行了对比。⁶⁰ 1858 年, 她强烈地捍卫了被奴役的非洲人的完整人性: “敬虔的男女奴隶, 父母、儿女、弟兄姊妹们所流的热泪都已经装在天上的瓶子里。人类的痛苦被带到了各地, 并且被买被卖。” 她愤怒地谴责 “自称基督徒” [原文如此] 的人 “奴役他们的同胞”, “日复一日地残酷压迫他们的同胞”。⁶¹

1859 年, 她要求基督复临安息日会信徒忽略《逃亡奴隶法》(Fugitive Slave Law), 该法要求非奴隶州的逃亡奴隶 “无论后果如何” 都必须归还给他们的主人。⁶² 她郑重地要求基督复临安息日会信徒将任何坚持蓄奴观点的人从教会中除名。⁶³ “在生命册中, 黑人的名字与白人的名字是列在一起的。在基督里大家合而为一。出身、地位、国籍和肤色, 都不能抬高或贬低一个人。”⁶⁴ 数百页的反奴隶制著作有力地证明, 无论她所说的那两个简短如谜一般的杂交声明是什么意思, 她对黑人在精神、道德和智力上与所有其他人类完全平等的信念是不容置疑的。

在 19 世纪的美国, 人们对 “杂交” 一词的普遍理解是欧洲人和非洲人之间的跨种族婚姻或其他性结合。⁶⁵ 有人怀疑, 她是否认为种族通婚是一种严重的罪行, 以至于引发了洪水。⁶⁶ 这种解释在几个方面是站不住脚的。首先, 她明确表达了不同种族的完整人性。其次, 她并不以道德或神学为由反对跨种族婚姻。⁶⁷ 她建议反对跨种族婚姻, 理由是它会给 19 世纪后奴隶制社会带来社会困难。⁶⁸

由于杂交声明的简洁性和固有的模糊性, 以及怀爱伦从未公开澄清过她的意思, 给出的几种解释可能是可行的。从当前科学的角度来看, 这些解释都不是不合理的。人类和动物的基因嵌合体如今已在分子生物学实验室中被常规制造。⁶⁹ 更具争议的是由人类和动物胚胎细胞组成的嵌合体。⁷⁰ 堕落的行为明显地将人与上帝分开, 破坏了上帝在人身上的形象。

具有讽刺意味的是, 从科学的角度来看, 怀爱伦的杂交陈述的问题并不在于它们可能不是真的, 而是它们有很大可能是真的, 以至于很难弄清楚她到底是什么意思。从历史和语言学的角度来看, 尼科尔的解释可能是最有说服力的。



认识怀爱伦

陈述 11：选择奶妈

与现代思维一致，怀爱伦建议母亲们用母乳喂养，而不是用奶瓶喂养。⁷¹ 她敦促母亲们喂养自己的孩子，不要为了“时尚”和舞厅的“乐趣”而把孩子交给“陌生入”。在她的论点中，她警告说奶妈“还会把自己的脾气和性情传给所喂养的婴儿。婴儿的生命与她联在一起。奶妈如果是一个粗暴、冲动和不讲理的人，她如果品行不端，她所喂养的婴儿就很有可能继承了她的秉性，将来变成她那样的人。奶妈血管中所流粗劣的血液，也流在婴儿的血管中。”⁷²

这里的主要观点是，母亲应该尽可能地喂养自己的孩子。她补充了一个当时流行的科学观点，即奶妈的奶水质量受她的性情和性格影响。她用这个 19 世纪的观点来加强她的观点，即母亲应该喂养自己的孩子。未来的科学研究可能还会表明，母亲的乳汁与孩子的心理发展之间存在联系。

陈述 12：“孤独的罪恶”

怀爱伦使用了维多利亚时代的委婉说法“孤独的罪恶”或“秘密的罪恶”，但她使用这些术语的确切意图尚不清楚。她没有使用“手淫”这个有精确定义的词。一些人认为，这些委婉语指的是与淫欲有关的过度或成瘾的手淫。无论确切的定义是什么，怀爱伦一再警告这种做法，详细描述了这对心理、身体和道德健康的潜在后果。⁷³ 她所写的内容在她那个时代得到了医学界和社会权威的普遍认可，但在今天却大多遭到权威的否定。

她的一些语言表明了一种重复的、习惯性的“做法”。⁷⁴ 如果她指的是强迫性手淫，那么她对手淫的一些生理影响的描述就类似于当代专家对性成瘾的描述。例如，根据治疗师罗伯特·韦斯（Robert Weiss）的说法，频繁的手淫会刺激身体中的各种化学反应，“导致性激素和神经递质的过度分泌。”这种情况产生了“身体化学的巨大变化”。⁷⁵ 心理学家威廉·M·斯特拉瑟斯（William M. Struthers）是《亲密联系：色情如何劫持男性大脑》（*Ired for Intimacy : How Pornography Hijacks the Male Brain*）一书的作者，他表示，“手淫是在玩弄神经化学之火”，因为它“影响一个人的情绪和神经”，斯特拉瑟斯引用了几项科学研究，证明强迫性手淫的男性“患有抑郁症、记忆力问题、注意力不集中、专注力问题、疲劳、背痛、勃起障碍、早泄以及骨盆或睾丸疼痛”。⁷⁶ 也许研究才刚刚开始发现强迫性手淫对身体的影响。

关于手淫与心理健康的关系，一些临床研究得出的结论是，这种联系主要是心理上的，完全排除了手淫与精神错乱之间存在生理联系的可能性。⁷⁷ 心理因素包括恐惧、内疚、羞耻、悔恨和丧失自尊。在 19 世纪关于地狱之火永远燃烧的世界观中，所有这些都是精神错乱的有力诱因。在当今更加世俗的世界里，这些负面情绪

仍然是导致各种常见身心疾病的因素。C·C·法伊弗（C. C. Pfeiffer）写道：“我们不愿意这么说，但在一个缺锌的青少年身上，性兴奋和过度手淫可能会导致精神错乱。”⁷⁸D·F·奥尔-罗宾（D. F. Hor-robin）对此表示赞同：“考虑到锌对大脑的重要性，19 世纪的道德家说反复手淫会让人发疯（精神错乱），这甚至有可能是正确的！”⁷⁹

关于手淫对道德和精神发展的影响，耶稣基督声称好色的思想违反了第七条诫命（太 5:28），这肯定暗示了手淫的做法。

怀爱伦最受质疑的一点是她关于手淫对身体健康的潜在影响的言论。考虑到这一点，即使怀爱伦关于手淫对身体影响的解释可能被证明是过度的，或者与 19 世纪的思想有关，基本的指导仍然有效：对于努力追求圣洁的基督徒来说，手淫代表着一种以自我为中心的放纵，与上帝的旨意不符，因此在道德和精神上都是有害的。⁸⁰



认识怀爱伦

陈述 13：行星的异象

最后一个例子来自其他人报道的一个异象，但不是直接来自怀爱伦的描述。这说明了一种可能性，即在某些情况下，以预言的方式揭示科学问题的“全部真相”实际上可能会阻碍预言的一个目的，即在不强迫的情况下增加信心。1846 年 11 月，在缅因州的托普萨姆（Topsham），怀爱伦看到了关于“打开的天堂”的异象。贝约瑟（Joseph Bates）是见证人，他是一位退休的船长、航海家和业余天文学家，他曾认为怀爱伦的异象只是她健康状况不佳或易激动的性情的产物。这个异象改变了他的想法，因为她描述了几个行星。无论是在这一异象中，还是在以后的任何时候，她自己都没有确定自己看到了哪些行星。但是她在异象中的描述足够准确，贝约瑟（Joseph Bates）能够识别出这些行星，并对她描述的每颗行星的卫星数量恰好符合了英国天文学家威廉·帕森斯（William Parsons）[或称为罗斯勋爵（Lord Rosse）]的最新发现表示惊讶。因为这个异象与贝约瑟（Joseph Bates）对天文学的理解有关，而此前怀爱伦并不知道这一点，贝约瑟（Joseph Bates）开始相信她的异象的超自然来源。⁸¹

随着望远镜的功能越来越强大，已知围绕这些行星运行的卫星数量大大增加，因此今天的天文学家不会得出与贝约瑟（Joseph Bates）当时相同的结论。无论如何，如果这一异象揭示的是今天的数据，贝约瑟（Joseph Bates）就不会认识到它的准确性。

我们必须考虑历史环境或背景以及预言启示的目的，这可能不需要科学的准确性。事实上，正如怀爱伦的行星异象所证明的那样，有时准确性是有害的。当科学信息对于基本的信仰、身份或生命和健康的目的是必要时，上帝确实会揭示这些信息。例如，七天的创造记录建立了《圣经》真理的整个基础，即上帝是造物主；他的品格；他与我们的关系，以及我们与他的关系；上帝赋予我们的身份；以及正义和

罪恶的本质。同样的道理也适用于《圣经》中关于洪水的描述，这是基于上帝在真实历史中对人类叛乱的回应，以及他拯救所有可以被拯救的人的计划。

我们必须永远记住，随着新发现的出现，对科学的理解也在不断变化。怀爱伦所写的东西是否被当前的科学证据所证实，可能会随着时间的推移而改变。多年来，科学的认识发生了巨大的变化，现在也经常证实“什么”是最好的，正如上帝向她启示的那样。即使在某些情况下，所给出的解释追溯起来似乎是过时了，这些说明也是有效的，正确地遵循它们的读者也会受益。

参考文献

- 1 The content of this chapter is generally indebted to Roger W. Coon and, in particular sections, Jud Lake and Michael Campbell。
- 2 怀爱伦，《怀氏手稿》（Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 1993），2: 301。
- 3 怀爱伦，《基督教育原理》（Nashville, TN: Southern Publishing, 1923），328, 329。
- 4 怀爱伦，《教育论》（Oakland, CA: Pacific Press®, 1903），128, 129。
- 5 William G. Rothstein, *American Physicians in the Nineteenth Century: From Sects to Science*（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972），45-55, 194, 261-266。
- 6 怀爱伦，《属灵的恩赐》：信仰的重要事实、健康的律法和证言：1-10（Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1864），4: 139。
- 7 怀爱伦，《服务真诠》，（Washington, DC: Review and Herald®, 1905），127。
- 8 怀爱伦，《属灵的恩赐》，4: 128。
- 9 怀爱伦，《健康改革者》，1871年10月1日。
- 10 出处同上。
- 11 出处同上。
- 12 “The False Hair Industry” *The Watchman*, August 1910, 503, 504。
- 13 当年早些时候，《健康改革者》报道了一个事故，一名妇女戴着黄麻假发，头皮上有洞状寄生虫，引用了马歇尔政治家和斯普林菲尔德（马萨诸塞州）的报道。共和党人（健康改革者，1871年1月1日）。
- 14 怀爱伦，《健康改革者》，1871年10月1日。
- 15 出处同上。
- 16 注意最近对急性铅中毒的描述：“急性中毒的神经体征通常是：感觉异常、疼痛、肌肉无力、脑疾病（罕见）伴有头痛、抽搐、精神错乱和昏迷。” J. M. S. Pearce, “Burton's Line in Lead Poisoning” *European Neurology* 57, no. 2 (2007): 119。See also L. L. Brunton, D. Blumenthal, I. Buxton, and K. L. Parker, eds., “Principles of Toxicology,” in *Goodman and Gilman's Manual of Pharmacology and Therapeutics* (New York: McGraw-Hill, 2008), 1131。Cosmetics were

still causing lead poisoning in 1925, according to C. A. Joseph, Lawrence T. Fairhall, and Paul Reznikoff, “Lead Poisoning,” *Medicine* 4, nos. 1-2 (1925) : 4-8。For a description of palsy resulting from lead poisoning, see J. J. Du Mortier, “Lead Poisoning,” *Yale Journal of Biology and Medicine* 2, no. 2 (December 1929) : 149. Cf. Thomas Oliver, *Lead Poisoning: From the Industrial, Medical, and Social Points of View* (New York: Paul B. Hoeber, 1914), 113, 114 ; Rebecca C. Garcia and Wayne R. Snodgrass, “Lead Toxicity and Chelation Therapy,” *American Journal of Health-System Pharmacy* 64 (January 2007) : 49 ; J. Nriagu, *Lead and Lead Poisoning in Antiquity* (New York: John Wiley, 1983), 23-26。

- 17 怀爱伦,《健康改革者》,1871年11月1日;强调提供。
- 18 出处同上。
- 19 出处同上;强调提供。
- 20 怀爱伦,《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948), 2: 68。
- 21 怀爱伦,《信息选粹》, (Washington, DC: Review and Herald®, 1980), 3: 287。
- 22 怀爱伦,《服务真诠》, 302。
- 23 Grace Jacques with Patricia B. Mutch, “Dinner at Elmshaven,” ed. Sylvia Fagal (Berrien Springs, MI: Center for Adventist Research, 2002), 3, 13, 14, 17, 19。
- 24 怀爱伦,《怀氏手稿》, 15: 246, 最初写于 1873 年; 出处同上, 11: 136, 最初写于 1876 年; 出处同上, 5: 406, 最初写于 1888 年。
- 25 酪胺对血压的影响是公认的; 特别是当它与某些抗抑郁药物相互作用, 导致高血压危机, 通常被称为“奶酪效应”。 see Giris Jacob et al., “Tyramine-Induced Vasodilation Mediated by Dopamine Contamination: A Paradox Resolved,” *Hypertension* 46, no. 2 (August 2005) : 355-359; Chad M. Vandenberg, Lawrence F. Blob, Eva M. Kemper, and Albert J. Azzaro, “Tyramine Pharmacokinetics and Reduced Bioavailability With Food,” *Journal of Clinical Pharmacology* 43 (2003) : 604-609。
- 26 怀爱伦,《复临信徒家庭》(Nashville, TN: Southern Publishing, 1952), 149; cf. 怀爱伦,《服务真诠》, 274, 275; 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 4: 144; 强调提供。
- 27 怀爱伦,《服务真诠》, 274, 275; 怀爱伦,《信息选粹》, 2: 463, 464。
- 28 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 4: 144; 出处同上, 3: 243; 怀爱伦,《健康改革者》, 1872 年 8 月 1 日。
- 29 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 4: 146; 怀爱伦,《信息选粹》, 2: 417。
- 30 怀爱伦,《健康: 如何生活》(Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1865), 58 ; 怀爱伦,《信息选粹》, 2: 417。
- 31 See Roy Gane, “Leviticus, Numbers,” *The NIV Application Commentary: From Biblical Text to Contemporary Life*, ed. Terry Muck (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 234-237, 248-255 ; Roland K. Harrison, “Leper ; Leprosy,” *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 3: 104, 105。

- 32 R. L. Foster et al., “Effect of Diet on Growth of *M. Lepre* in Mouse Footpads” (Leprosy Research Foundation, Loma Linda, CA), *Indian Journal of Leprosy* 61, no. 3 (July 1989): 360-366; see also R. L. Foster et al., “Nutrition in Leprosy: A Review,” *International Journal of Leprosy* 56, no. 1 (1988): 66-68。
- 33 See B. M. Clark et al., “Case-control Study of Armadillo Contact and Hansen's Disease,” *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene* 78, no. 6 (June 2008): 962-967; Richard Truman, “Armadillos as a Source of Infection for Leprosy,” *Southern Medical Journal* 101, no. 6 (June 2008): 581, 582; S. Bruce et al., “Armadillo Exposure and Hansen's Disease: An Epidemiologic Survey in Southern Texas,” 2 parts, *Journal of the American Academy of Dermatology* 43, no. 1 (2000): 1:223-228。
- 34 怀爱伦,《信息选粹》,2: 423, 424。
- 35 出处同上。423, 再版: 怀爱伦,《健康: 如何生活》(1865), No. 2, 29。
- 36 Lisa A. Croen et al., “Maternal and Paternal Age Risk of Autism Spectrum Disorders,” *Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine* 161, no. 4 (2007): 334-340。
- 37 怀爱伦,《信息选粹》,2: 423。
- 38 Paul D. Thacker, “Biological Clock Ticks for Men, Too: Genetic Defects Linked to Sperm of Older Fathers,” *Journal of the American Medical Association* 291 (2004): 1683-1685; cf. *New England Journal of Medicine* 347, no. 18 (October 2002): 1449-1451; Jenny Hope, “Birth Defect Risk ‘Rises With Age of the Father,’ ” *London Daily Mail*, July 21, 2005, accessed February 8, 2006, www.ndss.org/content.cfm?fuseaction=NwsEvt.Article&art; M. B. Lauritsen, C. B. Pedersen, and P. B. Mortensen, “Effects of Familial Risk Factors and Place of Birth on the Risk of Autism: A Nationwide Register-based Study,” *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 46, no. 9 (2005): 963-971。
- 39 怀爱伦,《退休岁月》(The Retirement Years), (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1990), 114-120。
- 40 《怀爱伦百科全书》, ed. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2013), s.v. “White, Francis Edward Forga (1913-1992)。”
- 41 Don McMahon, “The Nature of Inspiration in the Health Writings of Ellen White,” “Ellen White and Current Issues” Symposium, April 7, 2008, 5-37。
- 42 怀爱伦,《属灵的恩赐》,3: 79, 80。
- 43 O. Stutzer, *Geology of Coal* (Chicago: University of Chicago Press, 1940), 309, 310; cf. E. E. Thurlow, “Western Coal” *Mining Engineering* 26 (1974): 30-33; and G. S. Rogers, “Baked Shale and Slag Formed by the Burning of Coal Beds” *U.S. Geological Survey Professional Paper*, 108-A (1918); all cited in Warren Johns, “Ellen G. White and Subterranean Fires, Part 2” *Ministry*, October 1977, 19-21。



认识
怀爱伦

- 44 Glenn B. Stracher, ed., *Geology of Coal Fires: Case Studies From Around the World*, *Reviews in Engineering Geology*, vol. 18 (Boulder, CO: Geological Society of America, 2007)。
- 45 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 3: 34。
- 46 怀爱伦,《先祖与先知》, (Mountain View, CA: Pacific Press®, 1958), 45。
- 47 出处同上。112; 怀爱伦,《教育论》, 129。
- 48 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 3: 63, 75。
- 49 怀爱伦,《预言之灵》, (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing/ Review and Herald®, 1870-1884), 1:69, 78。
- 50 怀爱伦,《先祖与先知》, 81, 82; 怀爱伦,《信息选粹》, 3: 452。
- 51 在他写给著名科学家路易斯·阿加西 (Louis Agassiz) 的信中, 写道: “奴隶制所促成的普遍的实际杂交, 在废除奴隶制之后, 难道不会变得更加普遍吗? 如果是这样, 黑白混血儿的比例会不会变大, 而纯黑人的比例会不会变少?” S·G·豪 (S. G. Howe) 博士写给路易斯·阿加西的信, 1863年8月3日, 载于《路易斯·阿加西: 他的生活和通信》, 伊丽莎白·卡里·阿加西 (Elizabeth Cary Agassiz) 主编 (波士顿: 霍顿, 米夫林, 1885年)。
- 52 参见怀爱伦,《属灵的恩赐》, 3:53, 54, 60-64; cf. F. D. Nichol, “Amalgamation of Man and Beast,” in *Ellen G. White and Her Critics* (Washington, DC: Review and Herald®, 1951); available online at <http://www.WhiteEstate.org/books/egwhc/EGWHCc20.html#c20>。
- 53 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 3: 60。
- 54 出处同上。75。
- 55 怀爱伦,《手稿》65, 1899; “Ellen G. White Comments” Gen. 3:18, *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, ed. Francis D. Nichol (Washington, DC: Review and Herald®, 1953), 1:1086; 怀爱伦,《信息选粹》, 2: 288; 怀爱伦,《怀氏手稿》, 16: 247 (undated); 尼科尔 (Nichol), 《怀爱伦和她的批判者》(Ellen G. White and Her Critics), 306-322。
- 56 怀爱伦,《评论与通讯》, 1892年8月23日, 3。
- 57 B·F·斯努克 (B. F. Snook) 和 W·H·布林克霍夫 (W. H. Brinkerhoff), 《怀爱伦的异象不是上帝的异象》(The Visions of Mrs. E. G. White Not of God) (Cedar Rapids: Cedar Valley Times Book and Job Print, 1866), 9。斯努克和布林克霍夫的小册子显然是在1866年初发行的, 因为乌利亚·史密斯 (Uriah Smith) 在1866年6月12日的《复临评论与安息日通讯》上开始了一系列的回应。
- 58 斯努克 (Snook) 和布林克霍夫 (Brinkerhoff), 《怀爱伦的异象不是上帝的异象》(The Visions of Mrs. E. G. White Not of God) “他们教导的教义与圣经相反, 荒谬, 不一致和矛盾”, 9; 强调原创。
- 59 出处同上; 强调原创。
- 60 怀爱伦,《怀爱伦的基督教经验和观点素描》(纽约, 萨拉托加斯普林斯: 怀雅各, 1851年), 17; 再版, 怀爱伦,《早期著作》(密歇根州, 巴特克里克: 基督复临安息日会出版, 1882年), 35。

- 61 怀爱伦,《属灵的恩赐》,1:191;重点强调,见怀爱伦,《早期著作》,275,276。
- 62 怀爱伦,《教会证言》,1:201,202。
- 63 出处同上,1:360。
- 64 怀爱伦,《文稿》卷六,1891年;怀爱伦,《信息选粹》,2:342;怀爱伦,《教会证言》,7:223。
- 65 例如,除了已经引用的给路易斯·阿加西(Louis Agassiz)的信之外,还有约翰·坎贝尔(John Campbell),《黑人狂热:对错误假定的各种族平等的考察》(Negro- Mania: Being an Examination of the Falsely Assumed Equality of the Various Races of Men)(费城:坎贝尔与权力,1851年),第11页。请注意,这部作品反对非洲奴隶的人性,而豪(Howe)的信似乎假设了他们的人性,所以“杂交”不一定是一个贬义词。
- 66 在怀爱伦写作的时候,有大量文献支持这一观点。See, e.g., Ariel [Buckner H. Payne], The Negro: What Is His Ethnological Status? 2nd ed. (Cincinnati: The Proprietor, 1867), 31。
- 67 怀爱伦,《先祖与先知》,383页。
- 68 怀爱伦,《信息选粹》(1896年),2:343,344。
- 69 For a spectacular example, see Aideen O'Doherty et al., “An Aneuploid Mouse Strain Carrying Human Chromosome 21 With Down Syndrome Phenotypes,” Science 309, no. 5743 (2005): 2033-2037。
- 70 Phillip Karpwicz, Cynthia B. Choen, Derek J. Van der Kooy, “Developing Human-Non-Human Chimeras in Human Stem Cell Research: Ethical Issues and Boundries,” Kennedy Institute of Ethics Journal 15, no. 2 (2005): 107-34; Erika Chueck, “Biologists Seek Consensus on Guidelines for Stem-Cell Research,” Nature 431, no. 7011 (2004): 885; and Human Fertilisation and Embryology Authority's statement on its decision regarding hybrid embryos. September 5, 2007。
- 71 怀爱伦,《论饮食》,(华盛顿:评论与通讯®,1938年),227页。
- 72 怀爱伦,《健康改良者》,1871年9月1日。
- 73 怀爱伦,《对母亲们的呼吁》:这是导致我们这个时代许多孩子身体、精神和道德沦丧的最大原因。(密歇根州,巴特克里克:基督复临安息日会出版社,1864年),62页;怀爱伦,《教会证言》,2:347,361,391,392,402-410,469,470,481;《教会证言》,4:97;《教会证言》,5:78,91;怀爱伦,《儿童教育指南》,(华盛顿:评论与通讯®,1954年),444,445,457,458页。
- 74 怀爱伦,《对母亲们的呼吁》,18。
- 75 Robert Weiss, “Understanding Compulsive Masturbation,” Sexual Recovery, <http://www.sexual-recovery.com/resources/articles/understanding-compulsive-masturbation .php>。
- 76 William M. Struthers, Wired for Intimacy: How Pornography Hijacks the Male Brain (Downers Grove, IL: IVP Books, 2009), 169, 172; see also Patrick J. Carnes, “Cybersex, Courtship, and Escalating Arousal: Factors in Addictive Sexual Desire” Sexual Addiction & Compulsivity 8, no. 1 (2001): 45-78; Al Cooper et al., “Online Sexual Activity: An Examination of Potentially

Problematic Behaviors” Sexual Addiction & Compulsivity 11, no. 3 (2004) : 129-43 ; and G. Holstege et al., “Brain Activation During Human Male Ejaculation” Journal of Neuroscience 23, no. 27 (October 2003) : 9185-9193。

- 77 E. H. Hare, “Masturbatory Insanity: The History of an Idea” Journal of Mental Science 108 (January 1962) : 2, review of W. Malamud and G. Palmer, “The Role Played by Masturbation in the Causation of Mental Disturbances” Journal of Nervous and Mental Disease 76 (1932) : 220。
- 78 C. C. Pfeiffer, Zinc and Other Micro-Nutrients (New Canaan, CT: Keats, 1978) , 45。
- 79 D. F. Horrobin, ed., Zinc (Saint Albans, VT: Vitabooks, 1981) , 8。
- 80 D. R. Heimbach, True Sexual Morality (Wheaton, IL: Crossway, 2004) , 222, 223。
- 81 Arthur L. White, Ellen G. White: The Early Years, 1827-1862 (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1985) , 1:113, 114。



认识
怀爱
伦

第 14 章

怀爱伦和素食主义

西奥多·利夫托洛夫 (Theodore Levterov)

基督复临安息日会以提倡健康生活和素食而闻名。尽管并非所有基督复临安息日会信徒都是素食主义者，但总的来说，该教派坚持素食的生活方式，认为素食是增进健康和长寿的更好选择。最近的几项研究表明，基督复临安息日会信徒比普通人群更健康，平均寿命长 7 到 10 年。¹

怀爱伦是该教派的创始人之一，在复临教会独特的生活方式的形成中发挥了至关重要的作用。19 世纪 60 年代初，她的重大健康异象成为基督复临安息日会对健康生活态度的转折点，包括提倡素食主义。本章将简要概述怀爱伦接受和实践素食的历史，并探讨她的观点。

一个“很喜欢吃肉的人”：1863 年健康异象之前的几年

怀爱伦在 1863 年提出关于健康的重大异象之前，她并没有谈到素食主义的话题。根据她自己的记录，在 19 世纪 40 年代和 19 世纪 50 年代，她在青少年和青年时期的身体状况不佳。因此，由于“虚弱无力”和“经常昏厥”，她认为肉类是健康的必需品。²她在写下自己的经历时说：多年来，我一直认为我的力量依赖于肉类饮食……对我来说，在两餐之间很难不感到胃部难受和头昏眼花……食用肉食暂时消除了这些微弱的感觉。因此，我认为肉类对我来说是必不可少的。³

1901 年，她再次反思了在她生命的最初几年里，肉类是“她的主要饮食”。⁴因此，怀爱伦称自己是一个“很喜欢吃肉的人”也就不足为奇了。⁵

在 19 世纪 40 年代和 50 年代，她的第一个关于健康和健康生活的异象并没有涉及肉食的问题。例如，在 1848 年，她表明了烟草、茶和咖啡的有害影响，并建议信徒戒掉它们。⁶1854 年 2 月 12 日，她报告说，她得到了另一个异象，部分内容

涉及身体清洁、节制、食欲控制以及使用“丰富食物”（或香料）的有害影响。⁷

在 1863 年怀爱伦发表健康的重要异象之前，她唯一提到的吃肉问题似乎是对赫斯格（Haskell）家族的指责，因为他们在 19 世纪 50 年代末在守安息日的信徒中煽动禁食猪肉的问题。她写道：

我看到，如果你们只对自己保留你们关于猪肉的看法，那是没有什么坏处的。但你们在判断和意见上已使这个问题成了一个试验。你们的行动清楚地表明你们在这件事上的信念。上帝若是要他的子民戒绝猪肉，他会使他们在这事上信服的……教会的责任若是戒绝猪肉，上帝就会向比两三个人更多的人显明这事。他会教导他的教会知道自己的本分。⁸

请注意，怀爱伦当时既没有宽容也没有谴责吃猪肉的行为。然而，她反对赫斯格（Haskell）的观点，即根据“两三个人”的证词，将禁食猪肉作为对教会团契的一种测试。另一个必须被列入“两三个人”中的人是贝约瑟（Joseph Bates），他在 1844 年大失望之前就成为了一名素食主义者。还应该注意的是，在怀爱伦的异象传达之前，美国就兴起了一场声势浩大的倡导素食主义的医疗改革运动。

怀雅各与妻子的立场一致，也为吃“猪肉”进行了辩护，认为《新约》中没有谴责这种行为。⁹ 此外，他指出，守安息日的信徒有更大的工作要做，而不是处理这些（吃肉的）问题，这些问题“只会分散上帝的羊群，并使弟兄们的思想偏离上帝目前在余民中的工作的重要性”。¹⁰

然而，在 19 世纪 60 年代早期，怀爱伦对吃肉的立场发生了变化。1863 年的那次异象之后，她明白了饮食的重要性，并开始提倡素食主义。虽然她不是第一个提倡素食主义的人，但她帮助基督复临安息日会信徒认识到健康的重要性，并成为健康生活和素食的倡导者。

素食主义的推动者：1863–1893 年

1863 年 6 月 6 日，怀爱伦在密歇根州奥赛戈（Otsego）的阿伦·希利亚德（Aaron Hilliard）家中领受了关于健康的第一个重要异象。尽管异象中包含了关于怀雅各和怀爱伦夫妇健康习惯的具体指示，但也有许多与健康生活相关的一般核心原则，包括饮食和肉类食用。其中包括吃猪肉的有害影响和素食主义的好处。¹¹ 因此，她写道：“为了保持健康，就必须在凡事上节制……食用猪肉，会导致淋巴结核、痲疯病，及癌症的毒瘤。吃猪肉现今仍是人类遭受最大痛苦的致因。”¹² 关于肉类，她指出，“只有少数动物是没有疾病的……它们被宰杀，运到了市场上，而人们就随意吃了这种有毒的动物。许多疾病都是以这种方式引起的……许多人死于完全由肉食引起的疾病，可是世人却没有变得聪明一点。”¹³

1865 年 12 月 25 日，在纽约州罗切斯特市，怀爱伦又领受了另一项关于健康的



认识怀爱伦

重要异象。这一次，她明白了健康改良必须成为基督复临安息日会使命的重要组成部分。她写道：“我蒙指示，健康改良乃是第三位天使信息的一部分。它们的关系就象手臂与身体一样密切。我看到我们作为一班子民必须在这项大工上取得进步。”¹⁴她还敦促基督复临安息日会建立自己的医疗机构，帮助人们过上更好、更健康的生活。因此，基督复临安息日会开始建立医疗机构，出版健康文献，并成为包括素食主义在内的健康生活的推动者。¹⁵

总的来说，怀爱伦在 1863 年领受异象后就开始素食。一年后，她指出，自从上帝向她提出了“肉食与健康的关系”，她就放弃了“使用肉类”。正如她所承认的：

开始有一阵子，我很难让自己对面包产生兴趣，这是我之前一点也不喜欢吃的东西。但通过坚持不懈，我已经能够做到这一点。一年下来，我几乎没有再吃过肉……但我的健康从来没有比过去六个月那么好过。我以前的晕眩之感消失了，我的食欲得到满足。我的食物比以往任何时候都吃得津津有味，也没有水肿或心脏病的困扰。我在八个月内减掉了二十五磅的肉。这样的我比之前更好。我比之前许多年都更有力量。¹⁶

1869 年，她写信给她的儿子爱德森（Edson），说她（和怀雅各）在饮食上“严格”遵循上帝赐给他们的“亮光”，并建议他遵循同样的道路。“我们建议你不要吃黄油和肉类，”她写道。“我们的餐桌上已经没有这种东西了。我希望你会觉得我们给你的建议是为了你好，而不是因为我们自己的任何观念才不让你吃这些东西。”¹⁷

同年，在巴特克里克（Battle Creek）疗养院，怀爱伦再次报告说，自从她领受“健康改良的信息”以来，她没有“丝毫”改变她的路线。正如她所说：

自从有关这个问题 [饮食] 的天上亮光初次照在我的路径上以来，我没有退后一步。我立刻打破各种旧习，不吃肉食和奶油，也不一日三餐了，而同时每天还是从清晨写到日落，从事伤精耗神的脑力劳动。我以前是很喜欢吃肉的。但当我感到晕眩之时，我双手交叉按在胃上，说道：“我决不尝一片肉。我要吃简单的食物，要不就根本不吃。”我对面包甚感乏味，难得吃上一元 [硬币] 那么大小的分量。在健康改良方面，我对有些东西尚可应付得过；可是一见到面包，便特别反感。当我作这些改变时，我要打一场特别的仗。在开始的两三餐，我不能进食，我对自己的胃说，“你等着吧，等到你能吃面包之时才吃。”后来过了一些时候之后，我能吃面包了，而且全麦粉作的面包也吃得下了。我以前是吃不下的，但现在却吃得津津有味，也没有失去我的食欲。¹⁸

显然，怀爱伦坚持不吃肉的决定并非没有个人的挣扎。然而，正如她多年后所证明的那样，遵循 1863 年启示给她的健康原则是一件“巨大的祝福”，她在 76 岁时（1904 年）比年轻的时候“更健康”。¹⁹

尽管她的习惯是避免吃肉，但有时她也会吃肉。²⁰ 首先，怀爱伦在旅行时有时会改变她通常的无肉饮食。作为基督复临安息日会的主要领袖，她和怀雅各到访

了很多的地方。然而,19 世纪的旅行并不像今天那么方便和舒适。正如罗杰·库恩(Roger Coon)准确地观察到的那样,在这种情况下,“严格遵循素食是很困难的,有时甚至是不可能的。”²¹

与旅行问题相关的是白人信徒对其他弟兄姊妹的“热情款待”的习俗。由于他们中的大多数人都很穷,许多人很难完全放弃肉类。此外,水果和蔬菜只在当季供应。²² 例如,1878 年,怀爱伦描述了他们在德克萨斯州丹尼森和一个贫穷的家庭一起过圣诞节的情景。她写道:“我们煮了四分之一的鹿肉,等等。它像鸡肉一样嫩。我们都很喜欢。市场上有很多鹿肉。自从我来到得克萨斯州以来,我已经多年没有见过这么贫困的状况了。摩尔(Moore)弟兄的健康状况很差,他一无所有——没有一分钱买食物。我们必须帮助那个家庭,否则他们就必因缺乏生活必需品而受苦。”²³ 在 1895 年的另一封信中,当怀爱伦居住在澳大利亚期间,她再次描述了许多基督复临安息日会的家庭由于贫穷和困难的条件而无法进行无肉的饮食。她指出:

我在这个国家[澳大利亚]有过一个经历,与我在美国新园地的经历相似。我见过一些家庭,他们的环境不允许他们在餐桌上提供健康的食物。不信的邻居把新近宰杀的禽畜之肉送一部分给他们。他们用肉做汤,让自己一大家儿女每餐吃面包和肉汤。我没有责任,我也不认为其他人有责任教导他们吃肉的害处。

我真心同情这些新信主的家庭。他们的经济十分困难,上顿不知道下顿从何而来。我没有责任对他们作健康饮食的讲论。说话有时,静默也有时。²⁴

显然,怀爱伦很清楚信徒的理想饮食和实际情况之间的差异。在特定的情境中,她相信上帝希望我们“有常识”,并“从常识中判断”。²⁵ 怀爱伦似乎在她的所有建议中都遵循了这一原则,包括素食主义。

还有一次,怀爱伦放弃了素食,那是在她换厨师的过渡期间。根据 W·C·怀特(W. C. White)的说法,大多数来到怀特家的新厨师都不知道如何准备素食。威利(Willie)写道,在那段时间里,“我们的餐桌在怀师母所追求的标准和新厨师的知识、经验和标准之间表现出了一些妥协。”²⁶ 不出所料,1892 年,怀爱伦从澳大利亚写信给总会会长 O·A·奥尔森(O. A. Olsen)表示,她愿意付“较高的工价给厨师,比任何其他为我服务之人所得的更高。如果我来到这个地方,难道要在准备食物中进行工作,我会说,给我一位经验丰富的厨师,他应该有一些创造性的能力,可以准备对健康有益的简单菜肴,不会使人倒胃口。我对这件事是认真的。”²⁷

怀爱伦似乎也将肉类用于治疗目的(或同情其他使用肉类的人)。例如,在 1874 年,她注意到怀雅各给她的侄女梅·沃林(May Walling)买了一些肉,因为她生病了。²⁸ 根据亚瑟·怀特(Arthur White)的回忆,怀爱伦也曾被建议吃牡蛎汤来缓解她的胃部不适。²⁹ 当然,我们必须注意到,基督复临安息日会关于洁净和不洁净肉类的立场是随着时间的推移而发展的,牡蛎最初并不被认为是不洁净的。³⁰ 1881 年,约翰·H·凯洛格(John H. Kellogg)还建议患有“严重头痛和神经衰弱”等疾病的



认识怀爱伦

怀爱伦吃“一点新鲜肉或任何种类的野味”。³¹

值得注意的是,怀爱伦似乎对肉类用于医疗目的持非常平衡的立场。一方面,她建议人们对肉类的治疗用途上要谨慎,因为在动物身上发现了疾病。³²另一方面,她反对在某些医疗情况下完全放弃肉类。例如,在她的《青年导报》(Youth Instructor)上发表的关于“健康”的文章中,她鼓励吃“水果、蔬菜和面包”。然而,与此同时,她也认识到,那些“消化器官虚弱”的人在不能“吃蔬菜、水果或粥”时,可以吃肉。³³1895年,她写信给约翰·H·凯洛格(John H. Kellogg)医生,说为了更好的健康,他必须鼓励素食,但他不能对身患绝症的人提出这样的要求。怀爱伦建议,这些人不应该“被是否应该停止吃肉的问题所困扰。你们要谨慎,在这件事上不可立严厉的决议。”³⁴1905年,她向克雷斯(Kress)医生夫妇和他们的病人提出了同样的观点,指出那些受肺病(结核病)影响濒临死亡而要求喝鸡汤的人“应该喝鸡汤”。然而,与此同时,她的建议并不能被用作“其他人认为他们的情况需要同样的饮食的借口”。³⁵因此,怀爱伦在生病时吃肉的方法乃要因情况而异。

有时,怀爱伦也会在紧急情况下使用肉类。例如,1873年,怀特一家在科罗拉多州的山区,他们的马车出现了故障。在等待修理好的部件被运回的过程中,他们的食物供应开始不足。正如怀爱伦在日记中所写的那样,威利(Willie)和他们的同伴“格洛弗(Glover)弟兄”去打猎和捕鱼,为了生存,他们在接下来的几天里,吃了一些鱼和肉。³⁶

此外,至少在一些批判怀爱伦的人看来,有时她可能会在并非绝对必要的情况下吃肉。³⁷即使这些说法是正确的,怀爱伦也从未隐瞒她在1863年领受异象后偶尔吃肉的事实。毕竟,正如我们所注意到的,她是一个“很喜欢吃肉的人”,有时她很难完全放弃肉食。此外,她从未认为吃肉是一种罪。例如,她在写给基督复临安息日会布道士的信中建议“每个守安息日[原文如此]的文字布道者都要避免吃肉,不是因为吃肉被视为罪恶,而是因为吃肉不健康。”³⁸

因此,在19世纪60年代她发表了关于健康的主要异象之后的一段时间里,怀爱伦接受并谈到素食主义是健康的理想饮食。总的来说,她也实行素食主义,尽管有时她会继续吃肉。然而,这种情况在19世纪90年代初发生了变化。

成为一个严格的素食主义者: 1894-1915年

1894年1月,怀爱伦的饮食生活方式发生了重大转变,她决定成为一名严格的素食主义者。据她自己回忆,当她在澳大利亚墨尔本附近参加布莱顿(Brighton)帐篷大会时,一名天主教妇女走近她,促使她思考为了吃肉而杀害动物的残酷行为。怀爱伦后来这样描述了这件事:“但是,当一位跪在我脚边的天主教妇女,向我呈现了夺走动物生命以满足变态口味的自私行为时,我感到羞愧和痛苦。我有了新的

认识，我说，我再也不光顾肉店了。我的餐桌上不允许有尸体。”³⁹

有趣的是，虽然怀爱伦主要谈论的是素食对健康的好处，但出于对虐待动物的道德考虑，她个人决定成为一名严格的素食主义者。这不是怀爱伦第一次将动物虐待与素食主义联系起来。例如，1864年，当她写下她关于健康的第一个重大异象的健康原则时，她指出“一些动物在被带到屠宰场时受到了不人道的对待。它们实际上受到了折磨，在忍受了许多小时的极端痛苦后，它们被屠宰了。”⁴⁰1905年晚些时候，在她关于健康问题的经典著作《服务真诠》（The Ministry of Healing）中，怀爱伦把这两个论点结合在一起。⁴¹尽管如此，她似乎大多数时候都在强调素食生活方式对健康的益处，而不是道德问题。

1894年布莱顿（Brighton）帐篷大会后，怀爱伦似乎信守了不吃肉的承诺。一年后，她写道：“自从布莱顿（Brighton）的帐篷大会[1894年1月]以来，我的餐桌上再也没有肉了。众所周知，无论我在家里还是外地，这种东西都不能在我家里使用，也不能出现在我的餐桌上。”⁴²1896年，她再次指出，虽然以前她允许偶尔在家里吃肉，但在布莱顿帐篷大会之后，她不允许这种情况发生。“欢迎所有来我家吃饭的人，”她写道，“但我不会给他们吃肉。谷物、蔬菜、新鲜水果和罐装水果构成了我们的餐桌食物。”⁴³1908年，她再次肯定地说，“我已经很多年没有在家里的餐桌上有过肉了。”⁴⁴

有趣的是，虽然怀爱伦似乎已经放弃了吃肉，但在1894年的那次经历之后，她仍然偶尔吃鱼（至少有一段时间）。例如，在1895年写给A·O·泰特（A. O. Tait）的一封信中，她指出，虽然她的家里不吃肉，但偶尔会吃一些鱼。⁴⁵还有一次，她让儿子为澳大利亚果园里的工人们弄些鱼来。⁴⁶1896年，在给侄女玛丽·沃森（Mary Watson）夫人的一封信中，她再次写道：“两年前，我得出结论，使用动物尸体的肉是危险的，从那以后，我就再也不吃肉了。它从来没有放在我的桌子上。我会在能吃到鱼的时候吃鱼。我们可以从附近的咸水湖里钓到漂亮的鱼。”⁴⁷因此，虽然怀爱伦不吃肉，但她继续把鱼作为素食的一部分。即使在今天，有些人也不认为鱼是“肉”。

然而，到了20世纪初，由于水的污染，怀爱伦变得越来越“害怕”吃鱼。最终，她也停止了吃鱼。⁴⁸

随着怀爱伦实践素食主义并看到它对健康的好处时，她越来越强烈地呼吁教会信徒在健康改良和素食方面更加忠诚。例如，在1896年写给马克森（Maxon）家的一封信中，怀爱伦写道：“你已经告诉我肉类饮食对你的好处，我必须告诉你非肉类饮食对我的好处。”然后，她详细描述了自己早年面临的健康挑战。然后她总结道：“我写这些是为了让你了解我们的生活方式。我从来没有像现在这样健康过，也从未像现在这样写这么多的文章。”⁴⁹在《服务真诠》（The Ministry of Healing）中，她再次写道：“肉[食物]从来都不是最好的食物。在任何情况下，教育良知，调动



认识怀爱伦

意志，提供有益健康的食物，这种改变很容易发生，对肉的需求很快就会停止。难道现在不是所有人都应该摒弃肉食的时候吗？”⁵⁰

1908年，怀爱伦对素食主义好处的激动似乎达到了顶峰，当时她在给总会会长丹尼尔斯（A. G. Daniells）的一封私人信件中建议基督复临安息日会签署一份“反肉类”宣言。⁵¹然而，经过后续讨论，各方一致认为，在信徒中就健康改良和饮食的重要性进行广泛的教育将比签署“反肉类”的承诺更有意义。⁵²1909年5月31日，在华盛顿特区举行的总会会议上，怀爱伦向与会代表宣读了题为“对健康改良的忠诚”的证言，这就是该决定的结果。部分证言描述了素食相对于肉类的好处。⁵³因此，当怀爱伦自己成为一名严格的素食主义者并体验到其好处后，她就更加强烈地呼吁更严格的素食生活方式。

怀爱伦和纯素饮食

怀爱伦对待素食主义的另一个需要简要考虑的方面是她对乳制品和鸡蛋的使用。怀爱伦对动物产品的主要健康担忧是疾病。肉类是如此，乳制品也是如此。有两种说法可以说明这一点。“总有一天牛奶会变得不安全。但如果奶牛很健康，牛奶也完全煮熟了，就没有必要事先制造麻烦。”⁵⁴“如果使用牛奶，就应该彻底消毒；有了这种预防措施，使用牛奶感染疾病的危险就更小了。”⁵⁵根据她自己的经验，她遵循了这种做法，并且在可以确定的范围内，从未放弃使用乳制品。1908年，她写下了自己的实践操作。“我们不吃肉，也不吃黄油（她用奶油代替），烹饪时也很少用牛奶”。⁵⁶D·H·克雷斯（D. H. Kress）是一名基督复临安息日会的医生，他大力提倡严格的纯素食。在很长一段时间里，他个人一直避免食用所有肉类、奶制品和鸡蛋。1901年，他出现了一些严重的健康问题，并收到了怀爱伦的一封信，信中有以下建议：

当你看到自己的身体越来越虚弱时，你就有必要做出改变。把你遗漏的东西加到你的饮食中。做这件事是你的责任。从健康的家禽身上取蛋。用这些煮熟的或生的鸡蛋。把它们放进你能找到的最好的未发酵的葡萄酒里。这将为您的系统提供所需的营养。⁵⁷

尽管她关于纯素食的声明大多是试探性的，但她确实更明确地谈到了乳制品的未来和使用。“给我的启示是，用不了多久，我们就不得不放弃任何动物性食物了。甚至牛奶也必须被摒弃。疾病正在迅速累积。”⁵⁸这一时刻何时到来似乎应该由个人决定，不应该被强制要求。重要的是要认识到，怀爱伦不应该被用来明确地为纯素饮食做辩护。

关于怀爱伦和素食主义的主要观点

总之，关于怀爱伦和素食主义的问题，有几个观点需要注意。首先，怀爱伦肯定素食主义是人类最好和最理想的饮食。她对素食生活方式的呼吁主要基于两个理由：（1）健康益处；以及（2）伦理问题，特别是对动物的虐待。⁵⁹ 尽管在 1863 年的异象之后，她有时也会吃肉，但她一直坚信素食会带来更好的健康和更高的生活质量。正如她经常承认的那样，她自己的生活也证明了这一事实。有趣的是，在 1894 年决定完全不吃肉后，怀爱伦更加强烈地呼吁信徒要按照《圣经》中理想的健康原则生活，其中包括素食。即便如此，她也不认为吃肉是一种罪恶。

第二个观点是怀爱伦自己的素食主义经历和实践。显然，她对这个问题的理解是随着时间的推移而发展的。正如我们所注意到的，即使在 1863 年她领受了健康的重要异象之后，她仍然偶尔吃肉，尽管她通常不把肉放在自己的餐桌上。有时，她会为了自己的食欲和对肉的渴望而进行个人斗争。然而，她并不认为这些事情是对她所遵循的一般健康原则的否定。毕竟，怀爱伦将健康视为一项原则，而她将素食主义视为一种应用，其实践可以因情境而异。正是这种区别，使怀爱伦拒绝将素食主义作为“友谊的考验”，即使在后来的几年里也是如此。⁶⁰

根据她自己的经验，怀爱伦提倡那些试图推进健康和饮食改良的人要保持耐心。“我们应该非常小心，不要推进得太快，”她警告说，“以免我们被迫折返。在进行改革工作时，我们落后于标准一步好过超过标准一步……我们必须耐心地、循序渐进地带领人们前进，切记不可掉进自己所挖的坑中。”⁶¹

第三个观点是怀爱伦反对“极端”的素食主义。虽然她认为素食是最好的，但她也承认有时这是不现实的。因此，她总是推荐一种基于原则和“常识”的素食主义方法。她最好的建议之一是：

饮食改良有着真正的常识。这个问题应该广泛而深入地研究，任何人都不应该因为别人的实践在各方面与自己的不一致而批评别人。制定一个不变的规则来规范每个人的习惯是不可能的，任何人都不应该认为自己是所有人的标准。不是所有人都能吃同样的东西。对一个人来说可口、有益健康的食物可能会让另一个人感到厌恶，甚至是有害的。⁶²

因此，怀爱伦关于素食主义的立场可能有助于基督复临安息日会信徒，甚至是那些非素食主义的人，因为他们继续提倡和鼓励素食，认为这是当今人们最好、最健康的生活方式。此外，随着该教派在 21 世纪继续倡导素食主义，素食主义与健康 and 伦理问题的关系，理解健康改良是一种不断增长的经验，对试图改变的人保持理解和耐心，以及避免饮食中的“极端”，都是值得牢记的有益教训。



认识怀爱伦

参考文献

- 1 See, e.g., Gary E. Frasier, *Diet, Life Expectancy, and Chronic Disease: Studies of Seventh-day Adventists and Other Vegetarians* (New York: Oxford University Press, 2003) ; Dan Buettner, *The Blue Zones: Lessons for Living Longer From the People Who've Lived the Longest* (Washington, DC: National Geographic, 2008) , 123-165。
- 2 怀爱伦,《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1948) , 9: 158。
- 3 怀爱伦,《属灵的恩赐》(Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1864) , 4: 153。
- 4 怀爱伦,《致弟兄姊妹》, 1901 年 7 月 15 日, 信件 83, 1901 年 (Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate) 。
- 5 怀爱伦,《教会证言》, 2: 371。
- 6 怀雅各,“西部之旅: 堪萨斯州帐篷大会”《评论与通讯》, 1870 年 11 月 8 日, 165. See also EGW to Brother Barnes, December 14, 1851, Letter 5, 1851。
- 7 怀爱伦,“对通奸和忽视儿童的谴责”, 手稿 1, 1854。
- 8 怀爱伦,《教会证言》, 1: 206, 207。
- 9 参见怀雅各,“猪肉”,《评论与通讯》, 1854 年 5 月 23 日, 140 页。怀雅各的立场是基于他对《使徒行传》第 10 章的曲解。
- 10 出处同上。
- 11 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 4:120-151. For a list of the health principles of Ellen White's 1863 vision see also: Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White* (Nampa, ID: Pacific Press®, 1998) , 283, 284。
- 12 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 4: 146。
- 13 出处同上, 146, 147。
- 14 怀爱伦,《教会证言》, 1: 486。
- 15 For general information on the development of the Seventh-day Adventist health message, see Richard W Schwarz and Floyd Greenleaf, *Light Bearers: A History of the Seventh-day Adventist Church*, rev. ed. (Nampa, ID: Pacific Press®, 2000) , 100- 113 ; Doris E. Robinson, *The Story of Our Health Message* (Nashville, TN: Southern Publishing, 1965) 。
- 16 怀爱伦,《属灵的恩赐》, 4: 153, 154。
- 17 怀爱伦致爱德森·怀特 (J.Edson White) , 1869 年 5 月 25 日, 第 5 封, 1869 ; emphasis supplied。
- 18 怀爱伦,《教会证言》, 2: 371, 372。
- 19 参见怀爱伦,“启示录第三章的教训,” 手稿 50, 1904。
- 20 I am indebted to Roger Coon for most of this information. See Roger Coon, *Ellen White and Vege-*

tarianism: Did She Practice What She Preached? (Boise, ID: Pacific Press®, 1986)。

21 出处同上, 11。

22 出处同上, 12, 13。

23 怀爱伦致亲爱的巴特克里克的家人, 1878 年 12 月 26 日, 第 63 封, 1878。

24 怀爱伦致 O·A·泰特 (O. A. Tait), 1895 年 6 月 6 日, 第 76 封, 1895。

25 怀爱伦, 《信息选粹》(Washington, DC: Review and Herald®, 1980), 3: 217。

26 Cited by Arthur L. White in a letter to Anna Frazier, December 18, 1935 (White Document File-144-e, Heritage Research Center [HRC], Loma Linda University [LLU], Loma Linda, CA)。

27 怀爱伦致奥尔森 (Olsen) 弟兄, 1892 年 1 月, 信件 19c, 1892。

28 怀爱伦致克拉伦斯 (Clarence), 1874 年 2 月 15 日, 第 12 封, 1874。

29 Arthur White, “The Dietary Witness of the E. G. White Household” (unpublished paper, Center for Adventist Research, Andrews University, Berrien Springs, MI)。

30 For a discussion on the issue of clean and unclean meats among early Seventh-day Adventists, see Ron Graybill, “The Development of Adventist Thinking on Clean and Unclean Meats” (White Document File, 144-e, HRC, LLU)。

31 J·H·凯洛格 (J. H. Kellogg) 致怀爱伦, 1881 年 9 月 17 日。

32 参见, 怀爱伦和怀雅各, 《基督教节制和圣经卫生》(Battle Creek, MI: Good Health Publishing, 1890), 118。

33 怀爱伦, “给学生的忠告: 健康”《青年导报》, 1894 年 5 月 31 日, 174。

34 怀爱伦致约翰·H·凯洛格 (J. H. Kellogg), July 10, 1896, Letter 54, 1896。

35 怀爱伦致克雷斯 (Kress) 弟兄姊妹, 1905 年 7 月 11 日, 第 213 封, 1905。

36 怀爱伦, “日记: 1873 年 9 月 1 日至 30 日”手稿 11, 1873。

37 这些问题在《对健康女预言家的批判》(A Critique of Prophetess of Health) (华盛顿: 怀氏著作托管委员会, 1976) 中有更详细的讨论, 第 78-81 期。这本小册子是对罗纳德·L·兰布斯 (Ronald L. Numbers) 的《健康预言家: 怀爱伦的研究》(Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White) (纽约: Harper & Row 出版社, 1976 年) 的回应。还要注意的, 大多数反对怀爱伦饮食习惯的批评论点都是基于约翰·H·凯洛格 1907 年离开基督复临安息日会后的信件, 他开始对她的预言提出批判。因此, 凯洛格的记录可能是片面的, 并不能最全面、最真实地描述怀爱伦。有关凯洛格危机的简要概述, 请参阅理查德·施瓦茨 (Richard Schwarz) 的《凯洛格分裂: 隐藏的问题》(The Kellogg Schism: The Hidden Issues) (1972 年秋季): 23-39。

38 怀爱伦, “给文字布道士关于饮食小心的建议,” 手稿 15, 1889; 强调提供。

39 怀爱伦致马克森 (Maxon) 医生夫妇, 1896 年 8 月 30 日, 第 73a 封, 1896; 强调提供。

40 怀爱伦, 《属灵的恩赐》, 4: 147, 148。

41 怀爱伦, 《服务真诠》(Washington, DC: Review and Herald®, 1905), 311-317。



- 42 怀爱伦致 O·A·泰特 (O.A.Tait), 1895 年 6 月 6 日, 第 76 封, 1895。
- 43 怀爱伦致马克森 (Maxon) 医生夫妇, 1896 年 8 月 30 日, 第 73a 封, 1896。
- 44 怀爱伦致 J·爱德森·怀特 (J.Edson White), 1908 年 2 月 5 日, 第 50 封, 1908。
- 45 怀爱伦致 O·A·泰特 (O.A.Tait), 1895 年 6 月 6 日, 第 76 封, 1895。
- 46 怀爱伦致威利·怀特 (Willie White), 1895 年 8 月 6 日, 第 149 封, 1895。
- 47 怀爱伦致玛丽 [克拉夫] 沃森 (Mary [Clough] Watson), 1896 年 7 月 9 日, 第 128 封, 1896; 强调提供。
- 48 参见, 怀爱伦致 O·A·泰特 (O.A.Tait), 1895 年 6 月 6 日, 第 76 封, 1895; 怀爱伦, 《服务真诠》, 314, 315。
- 49 怀爱伦致 Dr. and Mrs. Maxon, August 30, 1896, Letter 73a, 1896。
- 50 怀爱伦, 《服务真诠》, 313, 317。
- 51 怀爱伦致 A·G·丹尼尔斯 (A. G. Daniells), 1908 年 3 月 29 日, 第 162 封, 1908。这封信是怀爱伦在 3 月写的, 但直到 1908 年 5 月才寄出去。这封信从未被怀爱伦或怀氏著作托管委员会公开使用。还要注意的, 怀爱伦从来没有写过任何“反吃肉”的誓言, 而只是把它作为一个想法。有关此主题的更多信息, 请参见怀氏文件 -509, HRC, LLU。
- 52 See W. C. White to Conference Presidents and Leaders in Our Medical Missionary De-partment, “The Anti-Meat Pledge,” June 6, 1929 (White Document File-509, HRC, LLU)。
- 53 怀爱伦, 《教会证言》, 9: 153-166。
- 54 怀爱伦致法恩斯沃斯 (Farnsworth) 弟兄姊妹, 1901 年 5 月 29 日, 第 39 封, 1901。
- 55 怀爱伦, 《服务真诠》, 302。
- 56 怀爱伦致 J·H·凯洛格 (J. H. Kellogg), 1899 年 4 月 17 日, 第 73 封, 1899。
- 57 怀爱伦致 D·H·克雷斯 (D. H. Kress), 1901 年 5 月 29 日, 第 37 封, 1901 年。
- 58 怀爱伦, “埃文代尔 (Avondale) 健康撤退,” 联合会记录 (大洋洲), 1899 年 7 月 26 日, 5。
- 59 怀爱伦, 《服务真诠》, 311-317, 她把两个论点结合在一起。
- 60 怀爱伦, 《教会证言》, 9: 159。
- 61 出处同上, 3: 20, 21。
- 62 怀爱伦, 《服务真诠》, 319, 320。

第 15 章

怀氏著作托管委员会的历史和工作

雅各·R·尼克斯 (James R. Nix)



认识
怀爱伦

无论我的生命是否被拯救，我的作品都会不断地说话，只要时间允许，它们的工作会继续下去。我的作品被保存在办公室的档案中，即使我将离开这个世界，上帝赐给我的这些话仍然存活，并将对人说话。¹

怀爱伦的四次遗嘱

1907 年，当怀爱伦做出这一决定时，她已经委托了至少三份遗嘱，以便在她去世后保存和推广她的作品。在她 1915 年 7 月 16 日去世后不久，在 1912 年的最后一份遗嘱被认证之前，还有一份遗嘱。² 尽管在 1891 年至 1912 年间，怀师母的每一份遗嘱都进一步完善了她的计划，但有一个事实在每一份遗嘱中都显而易见：怀爱伦希望她的作品在她去世后能继续为教会服务。

在 1891 年前往澳大利亚之前，怀爱伦起草了一份已不复存在的遗嘱，关于这份遗嘱，人们知之甚少。据报道，在这份遗嘱中，她将主要责任留给了儿子威廉 [威利] · C · 怀特 (William C. [Willie] White)。³ 1898 年左右，怀爱伦做了一个梦，这让她认为自己可能活不到主的再来，这种印象无疑让她一直在起草遗嘱，直到达成一份令她满意的遗嘱。⁴

1901 年 10 月 6 日，从澳大利亚返回美国一年后，怀爱伦签署了一份新遗嘱，由她的朋友内莉·H·德鲁拉德 (Nellie H. Druillard) 起草，她是一名基督复临安息日会女商人。⁵ 这是在怀爱伦的两个儿子都不知情的情况下准备的。她的文学和财产权将归她的儿子爱德森 (Edson) 和 W · C · 怀特 (W. C. White) 所有。爱德森还将获得他母亲的图书馆，而威利将获得 5000 美元来帮助他的孩子接受教育。她未来所有书籍销售的版税的一半将用于翻译、出版和发行她的书籍，以及支持各种教会宣

教、社会和教育项目。她指定她的两个儿子为遗嘱执行人。受托人概念的第一个暗示是在一份附注中发现的，该附注表明她的文学资产由她的两个儿子和 S·N·哈斯凯尔（S. N. Haskell）长老以信托形式持有，作为“永久信托”，用于遗嘱中详细说明的用途。

显然，怀爱伦还不满意，她于 1906 年 8 月 14 日签署了一份修改后的遗嘱。出于某种原因，由于遗嘱上的一份手写说明，致使这份遗嘱不被总会主席团成员所接受。这一次，她的文学遗产将由总会选出的五人委员会来维护。此外，指定的四个人每人将获得 500 美元。她的个人财产将由她的两个儿子平分。最初，她的文学遗产的一半资产将用于清偿她的债务，30% 将由她的两个儿子平分，20% 将用于翻译和出版她的书籍。在她的债务被清偿后，指定用于债务清偿的 50% 将用于改善她的著作。她的儿子 W·C·怀特（W. C. White）被任命为该遗产的唯一执行人。为什么这份遗嘱不被总会主席团成员所接受的原因尚不清楚。

1909 年，怀爱伦准备了另一次修订。在这份未签署的遗嘱草案中，W·C·怀特（W. C. White）再次被指定为唯一遗嘱执行人。同样的四个人每人仍将获得 500 美元，威利（Willie）和他的兄弟都被得到了某些特定的物品。她的文学遗产将委托给一个五人委员会，其中包括，W·C·怀特（W. C. White）；总会会长和行政秘书；另外两人将由总会在本届大会上提名。从她的文学遗产中，70% 的收益被指定用于清偿她的债务，之后这笔钱将用于改进她的书籍，以及支持教会的正常传教工作。剩下的 30% 将由她的两个儿子平分。这份遗嘱和之前描述的 1906 年版本都没有提到 1901 年遗嘱中规定的任何具体的社会或教育项目。

1912 年 2 月 9 日，怀爱伦签署了她去世时提交的遗嘱。旧金山的律师西奥多·A·贝尔（Theodore A. Bell）筹备的价格是 25.85 美元。⁶ 怀爱伦显然从未见过这位律师，而是通过 W·C·怀特（W. C. White）向他传达了她的意愿。除了规定怀爱伦在她去世后处理其遗产（包括文学遗产）的指示外，律师还包括了一项条款，即如果信托终止，剩余的资产将直接归还 W·C·怀特（W. C. White）或其继承人。⁷

尽管对怀爱伦的文学遗产的处置非常感兴趣，但总会会长 A·G·丹尼尔斯（A. G. Daniells）似乎对最终签署的遗嘱没有任何意见。⁸ W·C·怀特（W. C. White）和太平洋出版社主任查尔斯·H·琼斯（Charles H. Jones）被任命为她的遗产执行人。⁹

遗嘱中包含了许多与之前遗嘱相同的条款。五名被指定的个人每人将获得 500 美元。怀爱伦的儿子爱德森（Edson）将获得 3000 美元。包括《教育论》在内的几本书的版权都被赠与了怀爱伦的另一个儿子威利（Willie），还包括爱德森（Edson）的两本书的版权，这两本书是她借给年长的儿子的钱换来的。W·C·怀特（W. C. White）还得到了他母亲的私人图书馆，以及所有手稿、信件、日记和其他未留给她的五位文学遗产受托人的作品。她的个人财产将由她的两个儿子平分。

在她的遗嘱中设立的托管机构指定了五个人的名字：她的儿子 W·C·怀特（W.

C. White)；她的秘书克拉伦斯 C·克里斯勒 (Clarence C. Crisler)；太平洋出版社主任查尔斯·H·琼斯 (Charles H. Jones)；《评论与通讯》编辑弗朗西斯·M·威尔科克斯 (Francis M. Wilcox)；以及总会会长亚瑟·G·丹尼尔斯 (Arthur G. Daniells)。她在当时出版的 24 本书中，大部分的版权和书版都留给了他们。此外，他们还得到了她的常规手稿文件和索引，以及她的办公室图书馆和家具。

尽管遗嘱中实际上没有提到“自我延续”，但规定了由大多数剩余的受托人来填补其受托人或继任未来的任何空缺。如果幸存的受托人未能就填补空缺的人选达成一致，总会执行委员会将任命新的受托人。

版税收入将由受托人按如下方式分配：(1) 净收益的 20% 将由她的每个儿子平均分配；(2) 5% 将被用作她的孙子、曾孙或其他有价值的个人的教育信托基金。余额将用于偿还她的债务。如果有任何剩余的收入，将用于改善她当时出版的书籍，制作更多的翻译，从她的手稿文件中印刷新的汇编，协助该教派的一般传教工作，并支持由总会“黑人部门”运营的教会学校，以及支持美国南部各州的白人文盲教会学校。



认识怀爱伦

遗产债务解决方案

怀爱伦去世后，遗嘱认证法院任命了三名评估师对她的遗产进行评估。他们估计其价值为 65721.87 美元，¹⁰ 而债务为 87250.00 美元，¹¹ 总赤字余额为 21528.13 美元。在她的一生中，怀爱伦一直在大量捐款来支持教会的工作，有时她会借钱并支付利息——至少有一次高达 7% 的利息——以便有资金捐赠给教会项目。¹² 此外，她还借钱来准备和印刷在她生命最后 15 年出版的几本书，¹³ 更不用说正在进行的其他书籍手稿的准备工作了，这些手稿在她去世时处于不同的准备阶段。¹⁴ 怀爱伦还把钱借给了她两个幸存的儿子。¹⁵

公正地说，怀爱伦去世时并不知道自己的资产已经资不抵债。根据她的会计保存的财务记录，她的净资产远远超过她的债务。¹⁶ 会计账簿上显示的她的净值与法院评估人员得出的遗产价值之间的差异是由于这两个总数的计算方式造成的。法庭评估人员的评估是基于他们认为这些东西在法庭指定的即时销售中会卖多少价格，而会计则是根据这些书籍手稿、印刷版等最初的实际生产成本来计算怀爱伦的净资产。两者都没有计算出出售怀爱伦的书所产生的版税收入在未来的潜在价值。在怀爱伦去世前几周，她未来的几位受托人在榆园 (Elmshaven) 会面，并将她的净资产与债务进行了比较。他们感到满意的是，这笔遗产足以偿还她的所有债务。¹⁷

由于怀爱伦的遗产没有足够的现成资产来偿还她的债务，根据加州法律，法院要求进行遗产出售。¹⁸ 1916 年 10 月 2 日，总会以 87250.00 美元¹⁹ 的价格买下了包括榆园 (Elmshaven) 在内的全部遗产。²⁰ 从法律上讲，怀爱伦的遗产已经不复存在，

尽管教会领袖似乎更多地将此购买视为对遗产的贷款，而不是实际的购买。²¹ 在出售之前，法院会收到一份由遗产执行人和总会之间达成的协议条款的副本，²² 该协议计划尊重怀爱伦遗嘱的一些条款，尽管不是全部。²³ 其中一项被遵守的条款是信托安排，²⁴ 怀爱伦指定的五名受托人收到了她未公开的信件和手稿文件。最终，受托人以 4% 的利息偿还了全球总会关于遗产的全部债务。这是从出售怀爱伦的书中所获得的版税收入。²⁵ 还款安排与怀爱伦最初遗嘱的意图是一致的。²⁶ 还有一项被遵循的条款，就是将她的个人物品留给了她的儿子们。²⁷

怀氏著作托管委员会的责任

根据怀爱伦遗嘱中的规定，她的受托人仍在履行与怀爱伦的文学遗产有关的责任，总结如下：（1）保护她作品的版权，并照顾和改善她的英文书籍的整体外观；（2）筹备并推动其著作的英语以外的语言的翻译和出版；以及（3）对她的档案和文学手稿进行实物保管，包括遗嘱中其他地方没有规定的所有一般档案材料和索引，并准备出版从她未发表的作品中收集的新汇编。²⁸

近年来，怀氏著作托管委员会又承接了一些额外的任务。其中包括（1）使基督复临安息日会了解怀爱伦及其著作；（2）经营怀氏著作托管委员会分支机构，并监督位于世界各地分会的怀爱伦基督复临安息日会研究中心的运营；以及（3）1996 年，全球总会执行委员会投票决定要求怀氏著作托管委员会代表全球总会负责促进和保护该教派的遗产。²⁹

了解未出版材料的历史

在怀爱伦去世后的 22 年里，她未出版的信件和手稿一直保存在她榆园（Elmshaven）家后院办公楼后面的防火保险柜里。³⁰

起初，大多数的怀爱伦受托人以及总会主席团成员，都反对出版怀爱伦生前未发表的任何材料。³¹ 他们认为，只有怀爱伦才能正确地发表她未发表的材料，或将其用于研究。克拉伦斯·克里斯勒（Clarence Crisler）和 W·C·怀特（W. C. White）这两位受托人在怀爱伦生前与她合作最为密切，他们都敦促在未来的汇编中明智地使用一些以前未发表的材料。这两人正确地指出，怀爱伦的遗嘱特别授权“从[她的]手稿中印刷汇编”，³² 但他们的意见被驳回了。³³ 直到 1932 年《医疗布道论》（*Medical Ministry*）出版，怀爱伦的官方汇编才问世，其中包含了之前未出版的怀爱伦的材料。³⁴

在最初的五位受托人的一生中，发生了几件重要的事情。怀爱伦的许多著作都被翻译成英语以外的语言出版。几本新的英文汇编出版了。每本书都有一个简单的

字母识别码,这使得 1926 年出版的第一本《怀爱伦著作索引》(*Index to the Writings of Ellen G. White*)成为可能。总会的贷款已于 20 世纪 30 年代还清。³⁵受托人于 1933 年成立,确保了怀氏著作托管委员会的法律地位。1938 年,托管委员会的办公室被转移到马里兰州塔科马公园的总会大楼。

纵观其历史,怀氏著作托管委员会一直在那些希望阅读怀爱伦所有作品的人和那些认为遗产的存在毫无意义的人之间寻求平衡。据报道,就在 20 世纪 60 年代,一位退休的总会部门负责人,他最后表示,甚至认为不需要怀氏著作托管委员会。³⁶据报道,上一位持有类似观点的总会部门主任于 20 世纪 80 年代初退休。此外,就在 20 世纪 70 年代末,一名前总会领袖的两个后代威胁说,如果怀氏著作托管委员会公布怀爱伦写给他们祖父的任何信件,他们将起诉怀氏著作托管委员会。³⁷简而言之,在其整个历史中,在如何处理收藏在其保险柜中的灵感忠告方面,怀氏著作托管委员会必须小心谨慎。怀氏著作托管委员会的受托人和工作人员试图提供一些额外的建议,以增加对怀爱伦生前发表的作品理解,但不会让忠告中提到的任何人或他们的家人感到尴尬。随着时间的推移,怀氏著作托管委员会能够做一些在今天看来是轻率的事情,如果不是完全不可能的话,就在几年前。

其中一个例子是 1987 年将以前的“Z 档案”材料重新整合到怀爱伦未出版的信件和手稿的主要收藏中。³⁸许多年前,86 封高度个人化的信件和手稿被放在两个独立的抽屉里。最初,除了怀氏著作托管委员会成员和高级办公室工作人员之外,所有人都不能翻阅。最终规定,其他人在某些条件下可以有限地使用这些文件。³⁹尽管在“Z 档案”存在的那些年里,怀爱伦编纂的这本有限的文集中包含了一些有用的指导,但它总是以一种保护原始劝勉所针对的人的身份的方式进行。事实上,几乎没有一个活着的人记得“Z 档案”文件中所提到的那些人,这使得这些材料能够被重新整合到常规的未出版的信件和手稿档案中。

以前的手稿发行政策也证明了这一点。手稿发布政策最初制定于 20 世纪 30 年代初,要求发布的所有内容都必须经过怀氏著作托管委员会以及全球总会预言之灵委员会的成员阅读和批准。最初,只发布了具体的引文,通常只包含要求的句子。两组人提出的问题都是,“我们为什么要发布这个?它会给已经出版的作品增加新的内容吗?”到 1991 年手稿发布政策结束时,⁴⁰为了提供适当的背景,整个信件或手稿都被公开了。⁴¹那个时候,那些批准发布的人所提出的问题是,“有什么理由不应该发布这些材料吗?”换句话说,决定性的问题已经从“我们为什么应该?”变成了“我们为什么不应该?”

当手稿发布政策结束时,大多数研究人员认为它是具有限制性和繁琐性的。他们没有意识到,政策中概述的发布程序最初是为了让材料易于获取而制定的。

1991 年,怀氏著作托管委员会的受托人董事会投票决定出版保存在其保险柜中的所有未出版的怀爱伦信件和手稿。⁴²馆藏的数字化和编辑工作在 20 世纪 90 年代



认识怀爱伦

取得了进展。最终，在2000年至2002年间，委员会采取了几项措施，尽可能快地出版了怀爱伦早期的材料，包括关于原始信件或手稿中提到的人物、地点和问题的有用背景信息。⁴³ 注释的信件和手稿的实际出版至少涵盖到1863年。怀氏著作托管委员会在2013年投票决定，在2015年将所有未出版的信件、手稿以及其他资源，准备成电子出版物。⁴⁴

扩大怀氏著作托管委员会的使命

1960年，基督复临安息日会神学院从马里兰州的塔科马公园转移到密歇根州的贝里恩斯普林斯（Berrien Springs）的安德烈大学（Andrews University）后不久，怀氏著作托管委员会受托人决定在新神学院大楼的地下室开设一个分支机构。⁴⁵ 未出版的信件和手稿的完整副本以及许多其他原始文件都保存在那里。近年来，怀氏著作托管委员会分支机构已成为位于怀雅各图书馆的基督复临安息日会研究中心的一部分。1986年，位于罗马琳达大学德尔·E·韦伯（Del E. Webb）纪念图书馆的怀爱伦研究中心被授予正式的分支机构地位。然后在1999年，在澳克伍德大学（Oakwood University）的伊娃·B·戴克斯（Eva B. Dykes）图书馆设立了第三个分馆。2014年，当澳克伍德大学成为北美分会的一部分时，澳克伍德分支办公室成为了一个研究中心。2013年又批准了两个分支机构：位于肯尼亚的非洲复临大学（AUA）和位于菲律宾的复临国际研究所（AIAS）（于2014年成立）。

1974年，怀氏著作托管委员会与全球总会合作，在英国纽博尔德（Newbold）学院开设了第一个怀爱伦研究中心。从那时到2002年，除了北美分会之外，怀爱伦研究中心⁴⁶ 在世界各地的分会都成立了。⁴⁷ 2015年，澳克伍德分支被重新归类为研究中心，从而成为北美唯一一个由分会运营的研究中心。这一变化发生在澳克伍德大学的管理所有权从全球总会转移到北美分会时。⁴⁸

从本质上讲，研究中心包含的怀氏著作托管委员会的资源材料与分支机构完全相同。主要区别在于他们的运营资金。总会为分支机构的运作提供了大部分经费。对于一个分会的第一个研究中心，主要资源材料的总成本，加上主任工资的一半和福利，由总会支付。剩余的运营成本，包括中心占用的办公空间，以及所有其他办公人员，由当地提供。一些分会已经选择在其管辖范围内运营更多的研究中心。在这种情况下，分会要在财务上负责该额外研究中心的整个组织和运营成本。在少数情况下，研究中心由联合会机构所拥有和运营，并在财务上负责。无论资金来源如何，所有怀爱伦研究中心都在怀氏著作托管委员会制定的政策下运作，正如《全球总会工作手册》（*General Conference Working Policy*）所概述的那样。⁴⁹

怀爱伦去世时，该教会的信徒约有13万人，⁵⁰ 其中大多数居住在北美。截至2013年6月，全球信徒人数为17,994,120人，其中约94%居住在北美以外的地区。⁵¹

在其存在的近百年的历史中，怀氏著作托管委员会一直试图调整其事工定位，以满足快速发展的教会不断变化的需求和人口结构。这一点在怀爱伦著作在英语以外的语言翻译和出版中表现得尤为明显。迄今为止，《喜乐的泉源》（Steps to Christ）已经被印刷成 165 种语言。目前，怀爱伦的 115 本著作和主要小册子已被翻译成至少一种非英语的语言。其中 37 本已被翻译成至少 10 种非英语的语言；16 本已被翻译成至少 25 种语言；5 本已被翻译成至少 50 种语言，2 本已被翻译成 75 种或更多的语言。⁵² 各种项目促进了怀爱伦的著作的翻译、出版和发行，使世界各地的教友能够以经济的价格来阅读。怀爱伦的著作已在全世界出版了数百万册。这些项目都得到了该教派的广泛推广和慷慨资助。近几十年来的广泛分布是前所未有的。

怀氏著作托管委员会的分支机构和研究中心不仅提供怀爱伦的资源，还提供了丰富的其他研究材料，供居住在各自地区的人们使用。各个办公室和中心还举办会议，发展出版物，并以其他方式推广基督复临安息日会的产业和身份。

1996 年，全球总会要求怀氏著作托管委员会负责为教会推广基督复临安息日会的产业。第二年，怀氏著作托管委员会受托人成为基督复临安息日会产业部门的选民。它经营着基督复临安息日会的历史遗址，包括：贝约瑟（Joseph Bates）在马萨诸塞州费尔黑文（Fairhaven）的童年故居；位于纽约吉布森港的希兰·爱德生（Hiram Edson）农场；威廉·米勒尔耳（William Miller）在纽约怀特霍尔附近的家和农场；以及密歇根州巴特克里克（Battle Creek）的基督复临安息日会的历史村庄。该组织通过产业来传福音，为每年参观其遗址的数万名游客讲述上帝在基督复临安息日会历史上带领的故事。2015 年，怀氏著作托管委员会的一名副主任被任命为基督复临安息日会产业部的执行主任。

根据怀爱伦在遗嘱中的指示，怀氏著作托管委员会使用她已发表和未发表的作品，编辑了许多有用的各种主题的汇编，以及 20 多本来自怀爱伦作品的每日灵修。它还以传真形式出版了几本早期的怀爱伦作品。此外，怀氏著作托管委员会资助制作了一本六卷的怀爱伦传记，以及关于怀爱伦和预言恩赐的大学教科书。⁵³

1990 年，怀氏著作托管委员会推出了当时最先进的怀爱伦光盘（CD-ROM）。⁵⁴ 自首次发行以来，其他光盘（CD-ROM）产品、手机和平板电脑应用程序、网站和其他电子媒体都以各种语言开发。这一不断扩大的重要过程将怀爱伦的资料带给了任何能够访问互联网的人。

怀氏著作托管委员会为今天的英语读者开发了几本怀爱伦著作的现代英语版本、⁵⁵ 中性的日常祈祷书，以及释义。此外，怀氏著作托管委员会多年来一直在为 8 至 14 岁的儿童制作《怀爱伦异象：儿童版》⁵⁶（Ellen White Visionary for Kids）的在线季刊，以及其他资源。

随着教会的发展，怀氏著作托管委员会受托人的数量从怀爱伦在遗嘱中指定的 5 名增加到了现在的 15 名，其中 5 人是终身受托人。其他 10 人担任任期受托人，



认识怀爱伦

任期5年。多年来,许多人担任过怀氏著作托管委员会的秘书/主任。⁵⁷所有与怀氏著作托管委员会有关的人都致力于将上帝通过怀爱伦给予基督复临安息日会的启示性建议保留在教会信徒和其他人面前。简而言之,怀氏著作托管委员会致力于帮助实现怀爱伦的遗愿,即“即使我将离开这个世界,上帝赐给我的这些话仍然存活,并将对人说话。”⁵⁸

参考文献

- 1 怀爱伦,信件371,1907年;载于《信息选粹》(华盛顿:评论与通讯,1958),1:55。
- 2 怀爱伦于1915年7月16日(星期五)下午3:40在她位于加利福尼亚州北部的“榆园(Elmshaven)”家中去世。W·C·怀特(W. C. White)表示,在他的母亲1891年前往澳大利亚之前,她已经准备好了遗嘱;目前知道的是没有副本存在。见W·C·怀特,“致在山景城举行的全球总会委员会成员的声明,关于由怀氏著作托管委员会受托人和全球总会签订的拟议‘联合契约的协议法案’,日期为“1933年1月27日,加利福尼亚州山景城”,5。怀氏著作托管委员会档案中的其他遗嘱草案包括一份签署日期为1901年10月16日的遗嘱;一份签署日期为1906年8月14日;一份未签名,日期为1909年;以及一份实际签署和有效遗嘱认证的1912年2月9日的遗嘱。参见怀氏文件823。
- 3 W·C·怀特(W. C. White),“对那些成员的声明”,5。
- 4 W·C·怀特的两份声明:一份日期为1937年2月10日,另一份发表于1913年6月1日,总会公报,219。两者的副本都在怀氏著作托管委员会问答档案中,编号43-B-2。
- 5 Seventh-day Adventist Encyclopedia, 1996 ed., s.v. “Druillard, Nellie Helen (Rankin)”; Ellen G. White Encyclopedia, ed. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2013), s.v. “Druillard, Nellie Helen (Rankin) and Alma”。
- 6 Theodore A. Bell to W. C. White, February 29, 1912。
- 7 Theodore A. Bell to W. C. White, January 10, 1912。
- 8 A.G. Daniells to W. C. White, February 6, 1912。
- 9 “怀爱伦的最后遗嘱和遗言”1912年2月9日,第11段。
- 10 1915年9月21日,纳帕县高级法院提交的“库存和评估”文件。存于怀氏著作托管委员会的文件影印本,涉及怀爱伦遗产的记录。
- 11 纳帕县高级法院提交的“首次和最终评估”文件,未注明日期,但列出的最后一项是1916年12月31日。该文件于1917年2月13日被法院接受。怀氏著作托管委员会遗产档案的文件复印件;另见亚瑟·L·怀特(Arthur L. White),《怀爱伦:榆园的最后岁月》(The Latter Elmshaven Years), 1905-1915 (马里兰州,黑格斯敦:评论与通讯,1982), 6:457,其中他以四舍五入的数字列出了遗产的负债为88000美元,资产为66000美元;此外,根据1915年11月17日总会委员会的会议记录,A·G·丹尼尔斯(A. G. Daniells)向与会人员

报告，遗产的负债为 87000 美元，资产为 63000 美元。总数上的微小差异可以根据查看的文件来解释。怀氏著作托管委员会保存的一份文件列出了法院指定的审计员发现的几个需要纠正的微小调整。根据这份经审计的文件中所述的信息，“第一次和最后一次评估”文件中的一个条目被错误地列了两次，另一个小额现金收据没有列出来，等等。看来总会实际上为怀爱伦的遗产支付了 89047.47 美元，包括应付票据和应计利息。

- 12 怀爱伦致 J·N·拉夫伯勒 (J. N. Loughborough)，1899 年 2 月 19 日，第 35 封，1899；和怀爱伦致亲爱的奥尔森 (Olsen) 弟兄，1890 年 6 月 21 日，第 115 封，1890。
- 13 怀爱伦，《教会证言》，卷 7 (1902)，卷 8 (1904)，和卷 9 (1909)；《教育论》(1903)；《服务真诠》(1905)；《使徒行述》(1911)；《善恶之争的修订》(1911)；《基督教育之研究》(1913)；和《传道良助》(1915)。
- 14 怀爱伦，《怀爱伦传略》(1915)；《先知与君王》(1917)；还有关于该教派健康工作历史的书籍手稿，怀爱伦在欧洲的岁月 (1885-1887)，以及她在澳大利亚的岁月 (1891-1900)。
- 15 根据亚瑟·L·怀特 (Arthur L. White) 在一份涉及怀爱伦遗产的怀氏著作托管委员会文件中所写的一份说明，爱德森 (Edson) 和 W·C·怀特 (W. C. White) 在母亲去世时各欠她约 10000 美元。然而，向遗嘱认证法院提交的文件似乎表明情况并非如此。事实上，爱德森 (Edson) 在母亲去世时确实欠了她大约 10000 美元，而威利 (Willie) 只欠了她 1500 美元。
- 16 根据她的会计保存的财务记录，在怀爱伦去世时，她的遗产价值为 121,382.90 美元，而债务为 65,923.70 美元。
- 17 “Report of Conference Held at Elmhaven, June 22, 1915,” 1。
- 18 C. H. Jones to W. T. Knox, December 30, 1915。
- 19 “In the Superior Court of the State of California, in and for the County of Napa, Order Confirming Sales of Real and Personal Property,” October 2, 1916, 5。
- 20 W·C·怀特致 W·T·诺克斯 (W. T. Knox)，1916 年 10 月 2 日。
- 21 未注明日期的六页文件显然是由亚瑟·L·怀特 (Arthur L. White) 在 1941 年初写的，标题为“一份声明”，4 (怀氏著作托管委员会文件档案 821)。
- 22 W. T. Knox to H. G. Childs, December 22, 1915。
- 23 怀爱伦的会计师 A·H·梅森 (A.H.Mason) 在 1915 年 12 月 1 日写给怀爱伦的孙女婿 D·E·罗宾逊 (D. E. Robinson) 的一封信中报告说，在所有债权人的债务全部付清之前，加利福尼亚州不允许向继承人支付任何款项。因此，根据梅森的说法，有人建议，至少在所有债务还清之前，继承人应签署他们将要获得的金额。
- 24 见 1912 年 2 月 9 日的《怀爱伦夫人的最后遗嘱》，第五段，她任命威廉·C·怀特 (William C. White)、克拉伦斯·C·克里斯勒 (Clarence C. Crisler)、查尔斯·H·琼斯 (Charles H. Jones)、亚瑟·G·丹尼尔斯 (Arthur G. Daniells) 和弗兰克·M·威尔科克斯 (Frank M. Wilcox) 为其遗产的原始受托人。
- 25 Arthur L. White, “A Statement,” 4。



认识怀爱伦

- 26 See “Last Will and Testament of Mrs. Ellen G. White,” dated February 9, 1912, paragraph SECOND ; also paragraph FOURTH, subdivision (d) , point 1。
- 27 See points 1 and 2 in “Propositions for Basis of Agreement in the Settlement of the Estate of Mrs. E. G. White,” copy located in White Estate Document File 832。
- 28 Ibid. , section fifth, and paragraph FIFTH, section 2。
- 29 “General Conference Committee Minutes,” action 135-96G, entitled “Ellen G. White Estate—Promoting Awareness of Church Heritage,” voted April 2, 1996, 96-29, 96-30。
- 30 怀爱伦的榆园 (Elmshaven) 的办公室仍像怀爱伦生前的最后 15 年那样一直保留着。直到 1937 年末, W·C·怀特去世后, 1938 年 1 月, 怀氏著作托管委员会的办公室和材料才全部转移到总会, 并一直保存至今。
- 31 “Minutes of the Council-Meeting held at ‘Elmshaven, St. Helena, Cal., Oct. 28-29, 1915, by the Persons Named in the Will of Mrs. E. G. White to Act as Trustees of the Ellen G. White Estate,” 1, 2 (filed with White Estate Board Minutes) 。
- 32 See “Last Will and Testament of Mrs. Ellen G. White,” dated February 9, 1912, paragraph FOURTH, subdivision (d) , point 2。
- 33 “在‘榆园 (Elmshaven)’举行的理事会会议记录,” 5, 6。“尽管没有通过任何动议, 但意见一致认为, 即使可能有怀师母的认可, 任何未出版的资料都不应该与已出版的资料相关。如果有这种认同, 则应以单独的形式进行适当的解释。”
- 34 《怀爱伦著作综合索引》(加州, 山景城: 太平洋出版社, 1963), 3 : 3207 (s. v. “1932 年《医疗布道论》”); 另见怀爱伦, 《医疗布道论》, 第二版 (山景城, 加州: 太平洋出版社®, 1963 年), 7。
- 35 怀氏著作托管委员会的受托人从怀爱伦的英语书籍的版税中偿还了总会 4% 的利息贷款。
- 36 据报道, 他的理由是, “每个人都相信怀爱伦, 那么为什么还需要怀氏著作托管委员会呢? 此外, 我们真的需要公布所有这些未发表的材料吗?”
- 37 正如罗伯特·奥尔森 (Robert W Olson) 博士告诉作者的那样, 他是受到威胁的怀氏著作托管委员会的主管。
- 38 信件和手稿文件中估计有 5 万页打印出来的纸张。这些资料经计算机处理后减少到大约 4 万页; 怀氏著作托管委员会会议记录, 1987 年 5 月 7 日。另见赫伯特·E·道格拉斯 (Herbert E. Douglass), 《上帝的使者》(Messenger of the Lord) (爱达荷州, 南帕: 太平洋出版社, 1998), 484。在 120 个装有大约 5000 封信件和 3000 份手稿的抽屉中, 只有两个装有 86 封信件和手稿的抽屉是在“Z 档案”中。
- 39 虽然“Z 档案”似乎是在 20 世纪 30 年代初建立的, 但目前尚不清楚它是在哪一年创建的, 也不知道为什么这么命名。
- 40 怀氏著作托管委员会会议记录, 1991 年 7 月 11 日。最后一次手稿发行编号为 1600。
- 41 公布整个文件, 而不仅仅是其中要求的几句话的做法始于 1983 年。见“解释之词”(A

Word of Explanation), 手稿发行, 第 21 卷, 1993 年, 未编号的介绍页。

- 42 怀氏著作托管委员会会议记录, 1991 年 5 月 9 日。投票是为了印刷未出版的信件和手稿, 从最早的信件和原稿开始的时间顺序排列出版。
- 43 关于 2000 年 2 月 17 日采取的行动, 请参阅怀氏著作托管委员会会议记录; 2001 年 4 月 26 日; 2001 年 9 月 20 日; 以及 2002 年 3 月 21 日。
- 44 参见怀氏著作托管委员会会议记录, 2013 年 1 月 4 日。
- 45 《基督复临安息日会百科全书》, 1996 年版, s. v. “安德烈大学”。
- 46 这是怀爱伦基督复临安息日会研究中心的简称。
- 47 截止 2014 年, 研究中心和分支机构成立如下: 美国密歇根州贝里恩斯普林斯安德烈大学 (1960 年); 英格兰 (1974 年); 美国加利福尼亚州罗马琳达大学 (1976 年, 1985 年升级为完整的分支机构); 澳大利亚 (1976 年); 墨西哥 (1978 年); 阿根廷 (1979 年); 菲律宾 (1981 年, 2014 年升级为正式分支机构); 南非 (1983 年); 印度 (1985 年); 巴西 (1987 年); 尼日利亚 (1990 年); 韩国 (1992 年); 俄罗斯 (1995 年); 美国阿拉巴马州亨茨维尔澳克伍德大学大学分支机构 (1999 年, 2015 年重新归类为研究中心); 肯尼亚 (2001 年); 法国 (2002 年); 牙买加 (2003 年); 美国得克萨斯州 (2004 年); 秘鲁 (2009 年); 波多黎各 (2010 年); 哥斯达黎加 (2010 年); 巴西东北部 (2011 年); 肯尼亚非洲复临大学分支机构 (2013 年)。
- 48 全球总会工作手册将分支机构定义为仅属于总会的机构, 《全球总会工作手册》(马里兰州, 黑格斯敦: 评论与通讯, 2013,) 389。
- 49 出处同上, 290-292。
- 50 北美基督复临安息日会区会、联合会和机构的统计报告(包括来自世界各地的摘要), 1942, 7, [16]。北美分会的信徒汇总表列出了在 1914 年底的 72015 名信徒, 在 1915 年底的 77735 名信徒。全球信徒总数汇总表列出了在 1914 年底的 125844 名信徒, 和在 1916 年底的 136879 名信徒。
- 51 截至 2013 年 6 月 20 日, 来自总会档案、统计和研究办公室的信息。
- 52 超过 50 种语言的是《基督比喻实训》, 《历代愿望》, 《先祖与先知》; 超过 75 种语言的是《善恶之争》和《喜乐的泉源》。
- 53 例如, T·豪塞尔·杰米森 (T. Housel Jemison), 《你们中间的先知》(A Prophet Among You) (加州, 山景城: 太平洋出版社, 1955); 和道格拉斯 (Douglass), 《上帝的使者》(Messenger of the Lord)。
- 54 1990 年在印第安纳州印第安纳波利斯举行的全球总会上推出了第一张怀爱伦光盘。
- 55 例如: 《真教育》(True Education) (2000); 《健康和医疗事工》(Ministry of Health and Healing) (2005); 以及五本浓缩的《历代争战系列》(Conflict of the Ages Series) 的现代英文版。
- 56 这份在线季刊出版于 2007 年至 2012 年。它被称为 ve.z。
- 57 董事会主席: 亚瑟·G·丹尼尔斯 (Arthur G. Daniells) (1915), 弗朗西斯·M·威尔科克斯



认识怀爱伦

(Francis M. Wilcox) (1915-1922), 亚瑟·G·丹尼尔斯 (Arthur G. Daniells) (1922-1935), J·E·富尔顿 (J. E. Fulton) (1935-1936), J·L·肖 (J. L. Shaw) (1936-1937), 弗朗西斯·M·威尔科克斯 (Francis M. Wilcox) (1938-1944), 米尔顿·E·克恩 (Milton E. Kern) (1944-1951), 丹顿·E·雷博克 (Denton E. Rebok) (1952), A·V·奥尔森 (A. V. Olson) (1952-1963), 弗兰西斯·D·尼科尔 (Frances D. Nichol) (1963-1966), W·保罗·布拉德利 (W. Paul Bradley) (1966-1980), 肯尼斯·H·伍德 (Kenneth H. Wood) (1980-2008), 唐·施耐德 (Don Schneider) (2008-2013), 黄彦超 (G. T. NG) (2014-)。秘书 / 主任: 克拉伦斯·C·克里斯勒 (Clarence C. Crisler) (1915-1917), 威廉·C·怀特 (William C. White) (1917-1937), 亚瑟·L·怀特 (Arthur L. White) (1937-1978), 罗伯特·W·奥尔森 (Robert W. Olson) (1978-1990), 保罗·A·戈登 (Paul A. Gordon) (1990-1995), 胡安·卡洛斯·维埃拉 (Juan Carlos Viera) (1995-2000), 詹姆斯·R·尼克斯 (James R. Nix) (2000-)。

58 怀爱伦,《信息选粹》, 1: 55。

第 16 章

预言的恩赐和当代思想

格哈德·普凡德尔 (Gerhard Pfandl)



认识
怀爱伦

在罪恶进入这个世界之后，预言的恩赐就成为上帝与人类沟通的重要手段。从亚伯拉罕，第一个被称为先知的人（创 20:7），到《旧约》中最后一位先知玛拉基，有一长串忠实的耶和华使者，他们引导、劝告以色列人及其国王，并经常责备和告诫他们（撒上 13:13, 14；王上 18:21；玛 3:8, 9）。在四百年的时间间隔之后，预言的恩赐在新约时代再次出现在犹太教中（路 2:25-32, 36-38；太 3:1-3），以及后来的基督教中（徒 13:1；15:32；21:9；林前 14:29-32）。

预言恩赐的永恒性

《新约》中明确指出，预言的恩赐并没有随着一世纪教会的消失而消失。在《以弗所书》4:11, 12 中，保罗告诉我们，上帝在教会中安置了使徒、先知、传福音的、牧师和教师，“为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体。”¹ 这些恩赐要在教会中保留多久呢？“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）。

同样，在《哥林多前书》12:28, 29 中，保罗将预言的恩赐列为其他属灵恩赐中。只要基督的教会还在这个世界上，就需要属灵的恩赐，包括预言的恩赐，将他们带入信仰的合一。因此，保罗在给帖撒罗尼迦人的信中写道，他们不可“藐视先知的讲论”（帖前 5:20）；在《哥林多前书》14:1 中，预言的恩赐被特别提到，是比其他恩赐更值得渴慕的恩赐。最后，在《启示录》中，末后时期的余民教会会被认定为有耶稣的见证（启 12:17），约翰解释说这是“预言之灵”（启 19:10）或先知的恩赐（启 22:9）。因此，当我们发现上帝在现今已经呼召，并且可能仍在呼召个人成为他的先知时，我们不应该感到惊讶。

先知启示的来源

上帝

自古以来,《圣经》中的先知一直宣称他们所宣讲的是来自上帝。“耶和华晓谕摩西”(出 8:1;12:1);“耶和华如此说”(俄 1:1;撒下 7:8;书 7:13;耶 13:1);“耶和华的话……临到我,说”(结 12:1),这些是先知们用来使他们的听众明白他们所说的不是他们自己的话,而是上帝的话的一些表达方式。“上帝的话语”(撒下 9:27)一词非常清楚地表明了信息的来源。

撒但

先知和预言在《圣经》之外的古代近东就已经为人所知。来自美索不达米亚(公元前 18 世纪)的马里(Mari)文本提到了先知(纳布[nabu]),他们通过预兆为国王提供指导。埃及的温-阿蒙(Wen-Amon)的故事记载,当温-阿蒙在腓尼基(约公元前 1090 年)时,腓尼基宫廷的一名年轻侍从陷入恍惚状态,并发布了一份神谕,证实了温-阿蒙的使命。²

纵观历史,个人都做出过预测,其中一些预测得以实现。16 世纪的诺查丹玛斯(Nostradamus)被认为“预见并预测了法国几乎每一个重大历史事件和许多其他国家的危机”。³奥地利鲁道夫二世(Rudolph II)的官方占星家第谷·布拉赫(Tycho Brahe),据说他在 1665 年席卷欧洲的大瘟疫发生的两年前就已经预言了。1929 年 4 月,通灵者埃德加·凯西(Edgar Cayce)根据自己的一个梦预测了华尔街的崩盘。6 个月后的 10 月 29 日,股市暴跌。据报道,1961 年夏天,简·迪克森(Jean Dixon)预言联合国秘书长达格·哈默斯克约尔(Dag Hammarskjold)将在 9 月中旬的一次飞机失事中丧生。1961 年 9 月 18 日,哈默斯克约尔真的在一次飞机失事中丧生。⁴

在所有这些情况下,只有某些预测实现了,而许多其他预测没有实现。《圣经》清楚地表明,那些代表上帝说话的人在交流中必须始终是正确的(耶 28:1-17)。正如巴兰(民 22)所证明的那样,上帝不允许一个真先知说假预言。甚至《圣经》也承认,一些假先知可能会说出真预言,甚至施行神迹,但如果他们的事工的影响并没有引导人到《圣经》的上帝那里去,那么源头就不是来自上帝,而是来自撒但(申 13:1-5)。

人

有时人们会声称他们得到了来自上帝的信息,而事实上,他们所说的是他们自



认识怀爱伦

己想象的产物，既不是来自上帝，也不是来自撒但。基督复临安息日会的队伍中有许多这样的人，例如安娜·贾米尔（Anna Garmire）、安娜·C·[菲利普斯]·赖斯（Anna C.[Phillips]Rice）、玛格丽特·罗文（Margaret Rowen），⁵ 以及最近的珍宁·索朗（Jeanine Sautron）。⁶ 怀爱伦有时被指控谎称自己的作品受到了神圣的启示。据说，她的异象是由于狂热情绪和癫痫引起的。⁷ 然而，与她的异象相关的超自然现象已经被广泛地记录下来，⁸ 以至于在她的情况下，异象只能来自上帝或撒但。⁹ 在异象中，她完全没有意识到周围发生的一切；她在异象中没有呼吸，异象持续了几分钟到四个多小时不等。用手捂上嘴巴和鼻孔，反复证明了这一点。¹⁰ 她的丈夫怀雅各在 1868 年写道，

在整个异象过程中，她的肌肉会立刻变得僵硬，关节固定，只有外力才能影响它们。同时，她频繁地改变动作和姿态，很自然，很优雅，最强壮的人也不能阻碍和控制她的动作和姿态。

异象结束后，无论是白天还是晚上，在灯光明亮的房间里，她都感觉到是漆黑一片。即使是最明亮的物体，放在她眼前几英寸远，她也要慢慢才能感觉到，有时要三个小时才能完全恢复。在过去的二十年里，这种情况一直在持续；然而，她的视力丝毫没有受损。¹¹

1893 年，J·N·拉夫伯勒（J. N. Loughborough）在总会上作证说：“我看过怀师母在异象中大约有 50 次……她在异象中时接受了高明的医生的检查，我们有他们的证词，证明她在异象中的状态超出了他们的理解范围。”¹²

先知的试验

为了区分真先知和假先知，上帝给出了一些标准来识别真先知。最重要的是：¹³

1. 一个真先知所说的话必须与上帝先前所启示的旨意相一致（赛 8:20）。上帝不会自相矛盾。

2. 先知所预言的事一定会发生（申 18:21）。然而，我们必须考虑到《圣经》中常见的有条件的预言。它们是基于人对上帝启示的反应，并可能会因环境的发展而有所改变（申 28:1, 15）。例如包括约拿的故事、《以西结书》中的圣殿（结 40-48），和约西亚的英年早逝（王下 22:14-20; 23:29）。《耶利米书》18:7, 8 中解释了条件性预言背后的原理。

3. 真先知是基督的见证。约翰在他的第一封书信中写道：“亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们不可都信，总要试验那些灵是出于上帝的不是，因为世上有许多假先知已经出来了。凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于上帝的；从此你们可以认出上帝的灵来。”（约一 4:1, 2）。当约翰写下这些话时，他想到了一些假教师，他们否认上帝的儿子是实际上成为人的样式，他们否认“道成肉身”（约 1:14）。从

更广泛的意义上说，这一测试不仅适用于道成肉身，也适用于《圣经》所教导的关于基督的一切——他无罪的生命、他赎罪的死、他的复活和升天、他在天上担任大祭司的事工，以及他的第二次降临。一个真先知，就是承认并教导这一切的事。

4. 真先知的的生活必须有他们被呼召的证据。耶稣在《马太福音》7:15,16中说：“你们要防备假先知。他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。凭着他们的果子，就可以认出他们来。”一个真先知不仅必须教导真理，而且他或她还必须活出真理，并带领其他人在地上推进上帝的工作。

一个真先知会遇到所有这些考验，而不仅仅是一两次。是的，上帝已经使他的百姓能够区分真先知和假先知；以怀爱伦为例，她以优异的成绩通过了所有这些测试。

五旬节派（Pentecostalism）和先知的恩赐

在五旬节派的灵恩运动中，预言的恩赐一直并将继续占有重要地位。1989年，C·希尔（C. Hill）写道：“预言性的启示正变得越来越普遍，成为教会崇拜和属灵生活的一个正常部分。”¹⁴这不仅在五旬节派和注重灵恩的教会中是如此，而且在“直到最近才完全接受任何这种可能性的主流教会”中也是如此。¹⁵事实上，今天在福音派教会、五旬节派和灵恩派运动中存在着许多现代先知。

在20世纪80年代和90年代，堪萨斯城的大葡萄园团契（Metro Vineyard Fellowship）有三位现代先知：约翰·保罗·杰克逊（John Paul Jackson）、鲍勃·琼斯（Bob Jones）和保罗·凯恩（Paul Cain）——今天他们都有自己的事工。¹⁶这些“堪萨斯城先知”的预言和信息经常是虚假的，而且往往是愚蠢的。例如，约翰·保罗·杰克逊（John Paul Jackson）在一条信息中说，上帝在1986年1月25日炸毁了挑战者号航天飞机，是为了给美国一个教训，因为飞机上有一位老师。¹⁷鲍勃·琼斯（Bob Jones）曾预测，1990年将有1000名宗教领袖被上帝杀死。他还谈到了一种新的人类，即“被拣选的后裔”，据说是“上帝在1973年创造的，目的是形成一个比《使徒行传》中的教会还大一万倍的超级教会”。¹⁸尽管这些现代先知的信息被认为是受上帝启示的，但他们的信息并不像《圣经》中先知的信息那样具有权威性。他们不仅没有什么权威，而且可能“有时还不正常，甚至是不正确的”。¹⁹现代的先知也欣然承认，他们的预言经常是错误的。鲍勃·琼斯（Bob Jones）曾说过：“如果我的预言准确性能达到三分之二，我就已经做得很好了。”²⁰然而，这些人所传达的预言被成千上万的人视为是上帝启示的真理。²¹

不久前，基督复临安息日会信徒被视为异端，因为他们声称自己的教会里有一位先知。今天，五旬节派和灵恩派的教会都有自己的先知；福音派神学家已经制定了一套完整的神学来证明这些现代先知的行为方式是正确的。

《新约》和《旧约》中的先知

当代关于现代先知的解释是基于《旧约》和《新约》中先知的默示之间的假定差异。三一福音神学院(Trinity Evangelical Divinity School)圣经与系统神学系主任韦恩·格鲁德姆(Wayne Grudem)写道:

几乎没有证据表明,《新约》教会中的一群先知能够代表上帝说话(具有“绝对的神圣权威”,不容置疑),并且有权撰写《圣经》,并将其纳入《新约》。

另一方面,《新约》中有一个非常突出的群体,他们确实以绝对的神圣权威说话,他们确实写了《新约》的大部分书卷。然而,这些人并不被称为“先知”,而称为“使徒”。在许多方面,他们与《旧约》中的先知相似。²²

格鲁德姆(Grudem)认为,《旧约》中的先知,和撰写《新约》的使徒及其伙伴,都是受到了口头上的默示,因此是无误的。然而,《使徒行传》和《哥林多前书》中提到的《新约》先知却不是。根据格鲁德姆(Grudem)的说法,《新约》先知的预言,“是在报告上帝自主想要启示的事情。”²³对于这个问题,“这种预言等同于上帝的话语吗?”他回答道:

当然,这并不是我们通常所说的“上帝的话语”,也就是说,指的是“《圣经》中的话语,它们具有绝对的神圣权威,永远不会错。”相反,口述的预言可能会出错。这就是为什么保罗说,“其余的就当慎思明辨”(林前 14:29)和“不要藐视先知的讲论。但要凡事察验,善美的要持守”(帖前 5:20,21)。如果预言就是上帝的话语,也就是说《圣经》就是上帝的话,那么他就不可能说出这些话。因此,预言的权威一定比《圣经》要小得多。²⁴

这种区别对格鲁德姆(Grudem)来说很重要。他接受教会中的现代先知,但他将他们与《新约》中的先知联系在一起,因为如前所述,现代先知经常犯错。因此,格鲁德姆(Grudem)在谈到现代先知时说:“今天的预言只不过是人的话语,述说上帝在我们心中的意念,而《旧约》中写下的预言是说出上帝的话,述说上帝的旨意。”²⁵

当然,只有当一个人相信《旧约》先知的口述默示时,这种《旧约》和《新约》先知之间的区别才是有效的。作为基督复临安息日会信徒,我们相信通常所说的思想默示,我们并不能做出这种区分。然而,不幸的是,一些基督复临安息日会信徒采纳了格鲁德姆(Grudem)的推理,并试图将怀爱伦与这些现代灵恩派的先知归为同一类,后者相当公开地承认自己经常犯错。²⁶诚然,这将是一种便利的方式来解释怀爱伦的一些令人烦恼的言论。但这是正确的方式吗?

格鲁德姆(Grudem)的区别是基于他对保罗在《哥林多前书》14章和《帖撒罗尼迦前书》5:19-21中关于预言恩赐的讨论的理解。与《马太福音》7:15-20和《约翰一书》4:1-6中对假先知的警告相反,格鲁德姆(Grudem)认为,在《哥林



认识怀爱伦

多前书》14章和《帖撒罗尼迦前书》第5章中，问题不是假先知，而是真先知的假预言。“《哥林多前书》14:29的上下文，”他说，“表明会众都会听先知的讲论，并以某种方式对其进行评估，但他们不会判断先知本人是真是假。”²⁷

在哥林多“作先知讲道”

关于《新约》先知的讨论中最关键的一段是《哥林多前书》第14章。这封信写于公元一世纪50年代中期。²⁸值得注意的是，这封在以弗所所写的信中，有很多地方提到先知，但没有提到长老或主教，而在公元63年前后所写的教牧书信，《提摩太前后书》和《提多书》中，有许多地方提到长老和主教，但没有一封提到过先知。

在哥林多，那些自称是先知的人似乎在当时的教会里很有发言权，就像他们可能其他教会一样。保罗在哥林多书信中提到了有一些重大问题要解决。其中包括那些在教会里的所谓先知。《新约》中有合法的先知。在《使徒行传》13:1中，我们听说了在安提阿的教会里有几个先知。在他们的一次教会礼拜中，圣灵对一位（或多位）先知说话，并说：“要为我分派巴拿巴和扫罗，去做我召他们所做的工。”（第2节，《新美国标准版》）。据记载，当时并没有使徒在场；这是当地信徒敬拜的团体，其中一些是先知。

有些人认为《哥林多前书》第14章中的“先知”是真先知，而另一些人则认为他们是分享“预言”信息的人，更多的是传道或劝勉的角色，而不一定是先知（见第一章，“《圣经》中预言的恩赐”）。在任何一种情况下，保罗在《哥林多前书》14:29-33中给出了四条预言规则：（1）在任何场合只能有两三个人可以说话；（2）其他的“先知”，或全体会众，要判断所说的话；（3）如果其他人有启示，第一个说话的就要先听后说；（4）每个“先知”都要按着次序发言。²⁹

第二条规定至关重要。格鲁德姆（Grudem）声称，《哥林多前书》14:29和《帖撒罗尼迦前书》5:19-21并没有提到检验真先知和假先知，甚至没有评估其他信徒的“预言”信息，而是关于判断真先知的信息。“每一个预言都可能具有真实和虚假的成分……会众只会简单地评估预言，并形成对它的看法。其中一些可能非常有价值，而另一些则不然。”³⁰同样地，F·W·格罗海德（F. W. Grosheide）认为，“即使一个先知的言语是正确的，是受上帝之灵所启示的，会众也有责任去‘辨明’这样的话，即它是否对教会具有价值。”³¹然后，他提到了《使徒行传》21:10-14中的事件，并声称保罗听到了圣灵藉亚迦布之口所说的话，然而，“他不听从，而是往耶路撒冷去了。”³²

然而，亚迦布并没有对保罗说他不应该去耶路撒冷。路加说，

我们在那里多住了几天，有一个先知，名叫亚迦布，从犹太下来，到了我们这里，就拿保罗的腰带捆上自己的手脚，说：“圣灵说：犹太人在耶路撒冷，要如此

捆绑这腰带的主人，把他交在外邦人手里。”我们和那本地的人听见这话，都苦劝保罗不要上耶路撒冷去（徒 21:10-12）。

亚迦布在圣灵的默示下，告诉保罗将要发生的事，他给出了一个预言；这个预言中没有告诫他不要去耶路撒冷。而是路加和在场的人恳求保罗不要去耶路撒冷。“但保罗不会偏离自己的职责。如果需要的话，即使入狱和死亡，他也愿意跟随基督。”³³ 保罗没有违抗上帝的任何指示。

格鲁德姆（Grudem）使用修订标准版和新国际版来支持他的论点；修订标准版将《哥林多前书》14:29 翻译为“让其他人去权衡所说的话”。³⁴ 然而，希腊语版本中没有“所说的话”这个短语。因此，“一种不同类型的预言的主要解释论点，一个不可靠的预言，它的“好”元素必须与“坏”元素分开，这源于《圣经》中没有的措辞。³⁵ 在《新美国标准圣经》中可以找到对原文更忠实的翻译，其中说：“让两三个先知说话，让其他人做出判断。”

评判上帝的信息

格鲁德姆（Grudem）和其他人的建议，在实际意义上意味着，上帝给先知一个特定的信息，而会众则对这个信息是否有价值进行评判；决定它是否应该被接受。《圣经》中没有在其他地方来支持这样一种观点，即不可靠的人应该坐下来评判上帝的话语。

保罗和早期的基督教徒认识到，在教会里所说的话可能来自三个不同的来源——圣灵、邪灵和人的灵。耶稣警告他的门徒关于假先知的危险，“你们要防备假先知，他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太 7:15, 16；比照 24:11, 24）。他没有说，“你们要防备先知话语中的虚假成分”。不，他说，“你们要防备假先知”。《约翰一书》4:1-6 是对假先知的另一个警告。它还提供了一个关于如何识别它们的测试。鉴于哥林多的属灵氛围很低，我们不应应对保罗建议他们不仅要判断他们所说的话，还要评估先知而感到惊讶。

格鲁德姆（Grudem）声称，“虽然其他段落谈到了揭示假先知的试验，但《哥林多前书》14:29 和《帖撒罗尼迦前书》5:19-21 谈到了一种不同的评估，即对那些已经被会众接受的先知的实际预言的评估”。³⁶ 然而，那些“披着羊皮”的先知不是已经被会众所接受了吗？耶稣在《马太福音》7:22 中说：“当那日必有许多人对我说：‘主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？’”这些人都是教会信徒，而不是来自教会外的陌生人。保罗警告以弗所的长老，“就是你们中间，也必有人起来说悖谬的话，要引诱门徒跟从他们”（徒 20:30）。还有什么比声称自己有来自上帝的信息更好的方法来引导人们误入歧途呢？



认识
怀爱伦

“会众中的每一位信徒都要仔细聆听，并评估每一句话，区分他或她认为好的和不太好的，被认为有帮助的和没有帮助的，被视为真的和假的”³⁷ 这一概念似乎与《圣经》的其余部分完全不同，但它确实有助于适应基督教中现代先知的现象。不幸的是，这种对《哥林多前书》14:29 的新理解背后的驱动力，不是对《圣经》的解释，而是为当今教会中所谓的现代先知所犯的错误作辩护。这导致了对经文真正内容的曲解。对于人类的推理来说，即使是神圣化的人类推理，站在对先知启示的审判席上总是很危险的。

《哥林多前书》第14章是《新约》中最难理解和最具争议的章节之一。评论人士一致认为，保罗建议教会仔细评估和判断³⁸ 这些先知所说的话。问题是，这样做的目的是什么？是要从他们所说的话中剔除错误，还是要根据他们所说的话剔除假先知？亚当·克拉克（Adam Clarke）在现代五旬节派出现之前就曾撰文，他对“其余的就当慎思明辨”这句话（林前 14:29）的评论如下：

人们似乎理所当然地认为，一个不是上帝派来的人可能会假装这种预言之灵；因此，被认可的教师有责任检验他所说的是否符合真理和信仰的类比。³⁹

同样，查尔斯·霍奇（Charles Hodge）在19世纪中叶，在他对《哥林多前书》14:29 的评论中写到，“其他的先知，即那些没说话的人，要坐下来判断他们所说的话，以确定那些自称为先知的人是否真的受到了启发。”⁴⁰

diakrino 的意思

格鲁德姆（Grudem）声称保罗在《哥林多前书》14:29 中使用的 *diakrino*（辨别，审判）来支持他的解释。“如果保罗的意思是，让哥林多人来判断每个说预言的人是真先知还是假先知，他可能会使用其他词——不是 *diakrino*，而是 *krino*”。⁴¹ 这一解释显然没有得到希腊文经文的支持。

动词 *krino* “审判”在《新约》中被使用了114次。保罗用了43次；主要是指“定罪”的意义（罗 2:1, 3, 12, 16, 27; 3:7; 14:3; 林前 4:5; 5:3, 12、13 等）。上帝审判、定罪，或为人伸冤（来 10:30, 31）。它没有一次用于区分人与人的区别。*Diakrino* 在《新约》中出现了19次，在保罗的著作中出现了7次。它有多种含义，其中之一就是区分人。彼得说，在圣灵的浇灌中，上帝“没有区分 [*diakrino*]”犹太人和外邦人信徒（徒 15:9）。保罗问哥林多人：“谁使你们与其他人不同 [*diakrino*]？”（林前 4:7，《新国际版》）。在同一封书信中，他问道：“难道你们中间没有一个有智慧的人能审断 [*diakrino*] 信徒之间的争端吗？”（林前 6:5，《新国际版》）。雅各对他的弟兄们说，“你们彼此之间没有区别对待 [*diakrino*] 吗？”把富人和穷人区别开来（雅 2:3, 4，《新国际版》）？“在这些段落中，三位不同的《新约》作者使用 *diakrino* 一词来表示人与人之间的区别，而不是思想之间的区别。值得注意的是，

在保罗给哥林多人的第一封书信中,发现了两个使用该词的例子。”⁴²这显然与格鲁德姆(Grudem)的观点相矛盾。*diakrino* 的意思在《哥林多前书》14:29 中也很有意义:“让两三个先知说话,让其他人判断[谁是真先知]”(《新美国标准版》)。因此,埃里克·赖特(Eric Wright)总结道:“信徒们要做的区分,不只是在预言中的真与假,而是要区分真先知与假先知。”⁴³

《旧约》中对真先知和假先知的同样审断的一个例子是在《列王纪上》第22章中,米该雅的解释。有两类先知被召在亚哈和约沙法面前说预言。一群先知表示,他们将在他们正在考虑的战争中获得胜利。米该雅进来,宣告上帝没有藉着那些先知说话。他宣称,如果他们开战,亚哈就会被杀。王试图胁迫先知,宣称他应该被囚禁,除非他们安全返回,否则不得释放。米该雅回应说“你若能平平安安的回来,那就是耶和華没有藉我说这话了”(王上22:28,新美国标准版)。米该雅清楚地知道,如果他的话被证明是假的,那么他的呼召也是假的。在一个真先知身上不允许有假预言。

从《圣经》的大背景来看,这似乎是对经文的自然解读。对他们所说的话进行评估和审查的目的是检验那灵,看它们是否来自上帝,⁴⁴而不仅仅是从真先知所说的预言中挑选真假。与格鲁德姆(Grudem)和许多其他解释者相反,保罗并没有主张不可靠的人类理性是对上帝给这些先知的信息进行评判。

预言的恩赐贯穿于《圣经》时代。它在教会中的连续性在《新约》中得到了明确的说明。作为基督复临安息日会信徒,我们相信这一恩赐在怀爱伦的生活和工作中,已经在教会彰显出来了。

一百多年来,所谓的先知时不时地出现在五旬节派的教会中;近几十年来,在五旬节派、灵恩派和一些主流教会中,预言的声音越来越多。这些“先知”,虽然声称自己获得了启示,但由于他们的许多错误和失败的预言,他们并不声称自己拥有与《圣经》先知同等的权威。这导致了一种特殊的神学和对《新约》经文的解释的出现,以证明这种现代现象的合理性。

一些基督复临安息日会信徒试图将怀爱伦与这些现代先知归为同一类,他们的存在是由错误的解经所支持的。1889年,怀爱伦写了一篇关于“见证的性质和影响”(The Nature and Influence of the Testimonies)的长篇证言,在结尾处她提出了以下呼吁:

弟兄们哪,我现今恳求你们不要插身在我与众民之间,以致上帝的亮光照不到他们的身上。切不可用你们的批评,来取消“证言”中的一切力量,一切要点及权能。不要觉得你们可以将证言分解,以适合你们自己的想法,声称你们可以看出哪些是从天而来的亮光,哪些是纯属个人的意见。如果证言所说的不符合上帝的圣言,你们尽可以拒绝。基督与彼列不能联合。⁴⁵

这对今天来说是一个特别合适的建议,我们都需要牢记这一点。我们所说的并



认识怀爱伦

没有否定这样一个事实，即我们需要使用正确的释经学来研究和正确地解释怀爱伦的著作。然而，她异象的基本信息，即上帝启示的信息，却不能受制于不可靠的人类思维的推理。

参考文献

- 1 除非另有说明，本章引用的经文均来自新钦定版。
- 2 H. B. Huffmon, "Prophecy" The Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 5:477。
- 3 Justine Glass, They Foresaw the Future (New York: G. P. Putnam's Sons, 1969), 120。
- 4 Ibid., 155, 228, 224。
- 5 R. W. Schwarz, Light Bearers to the Remnant (Boise, ID: Pacific Press®, 1979), 256, 450。
- 6 See the shelf document of the Ellen G. White Estate titled "Jeanine Sautron's 'Dreams and Visions'" (May 1990)。
- 7 Delbert H. Hodder, "Visions or Partial-Complex Seizures?" Evangelica 2, no. 5 (November 1981) : 35 ; Molleurus Couperus, "The Significance of Ellen White's Head Injury" Adventist Currents 1, no. 6 (June 1985) : 31. For a response to these allegations, see Donald I. Peterson, Visions or Seizures: Was Ellen White the Victim of Epilepsy? (Boise, ID: Pacific Press®, 1988)。
- 8 乔治·I·巴特勒 (George I. Butler) 作证说：“当她接受异象时，她的呼吸完全停止了。在这种情况下，她的鼻孔和嘴唇没有一丝气息。这已被许多见证人证明，其中有医术高明的医生，他们自己也不相信异象，有时是由公众会众为此任命的。“异象与预言”，《评论与通讯》，1874年6月9日。有关目击者描述的集合，请参阅约翰·N·拉夫伯勒 (John N. Loughborough)，《伟大的第二次复临运动》(The Great Second Advent Movement) (田纳西州纳什维尔：南方出版社，1905)，204-210 页。
- 9 怀爱伦本人在 1876 年写道：“我过去三十年的工作带有上帝或敌人的印记。在这件事上没有折中办法。这些见证不是出于圣灵，就是出于邪灵。”《教会证言》(加利福尼亚州山景城：太平洋出版社®，1948 年)，4: 230。
- 10 D. T. Bourdeau, Battle Creek, MI, February 4, 1891, quoted in Carlyle B. Haynes, The Gift of Prophecy (Nashville, TN: Southern Publishing, 1931), 154, 155 ; see also Herbert E. Douglass, Messenger of the Lord (Nampa, ID: Pacific Press®, 1998), 135-137。
- 11 James White, Life Incidents, in Connection With the Great Advent Movement, as Illustrated by the Three Angels of Revelation XIV (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1868), 272。
- 12 J.N.Loughborough, "The Studies of the Testimonies," General Conference Bulletin, January 29, 1893, 19, 20。



- 13 For other tests of a true prophet, see Carlyle B. Haynes, *The Gift of Prophecy* (Nashville, TN: Southern Publishing, 1931), 108-124。
- 14 Clifford Hill, *Prophecy Past and Present* (Ann Arbor, MI: Servant Publications, 1989), 291。
- 15 Ibid。
- 16 See their Web sites: <http://www.bobjones.org> ; <http://www.streamsministries.com> (John Paul Jackson) ; <http://www.paulcain.org>。
- 17 James A. Beverly, *Holy Laughter & the Toronto Blessing* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995), 124。
- 18 Ibid., 123, 124。
- 19 Douglas A. Oss, “A Pentecostal/Charismatic Response to Richard Gaffin, Jr.,” in *Are the Miraculous Gifts for Today?-Four Views*, ed. Wayne A. Grudem (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 92。
- 20 Quoted in John F. MacArthur, *Charismatic Chaos* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 67。
- 21 Among the many others who claim to be modern prophets are Dr. Yancey U. Dickens ; Dr. Barbara D. Eason ; Patricia King。
- 22 Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2000), 27。
- 23 Wayne Grudem, “Should Christians Expect Miracles Today” in *The Kingdom and the Power*, eds. G. S. Greig and K. N. Springer (Ventura, CA: Regal Books, 1993), 78。
- 24 Ibid. ; emphasis in original。
- 25 Ibid., 79。
- 26 Graeme S. Bradford, *More Than a Prophet* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 2006), 79, 80, 215。
- 27 Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 59。
- 28 Donald Guthrie suggests the spring of a.d. 57. *New Testament Introduction* (Leicester, England: InterVarsity Press, 1970), 441。
- 29 许多学者在这里将希腊语单词 *propheteuo* 理解为“传教”或“教导”，而不是预言。安东尼·C·索同 (Anthony C. Thiselton) 说：“我们认为，在这里，预言相当于健康的传教、宣告或教导，在他们自己的情况下，是教牧式地应用福音真理和福音应许来帮助他人。《给哥林多人的第一封书信》(*The First Epistle to the Corinthians*)，新国际希腊文圣经注释 (密西根州大急流城: 爱德曼斯, 2000 年)，1084 页。另见 See also Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 1056 ; William F. Orr and James Arthur Walther, *1 Corinthians*, *Anchor Bible* (Garden City, NY: Doubleday, 1976), 306 ; Margaret E. Thrall, *1 and 2 Corinthians*, *The Cambridge Bible Commentary* (Cambridge: University Press, 1965), 97 ; and Adam Clarke, “Romans to Revelation” *Clarke's Commentary* (New York:

- Abingdon-Cokesbury Press, n.d.), 273, 274。为了本章的目的,我们将假设保罗给哥林多人的书信中的“预言”指的是受启示的预言,而不是说教。
- 30 Wayne Grudem, cited in Bradford, *More Than a Prophet*, 80。
- 31 F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953), 338。
- 32 Ibid。
- 33 怀爱伦,《使徒行述》,(加州山景城:太平洋出版社,1911年),397页。
- 34 格鲁德姆(Grudem):《新约和今天的预言恩赐》(*The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*),第54,55,57,163,188,287,316页。在英语标准版和新耶路撒冷圣经中也发现了同样的措辞。
- 35 O. Palmer Robertson, *The Final Word: A Biblical Response to the Case for Tongues and Prophecy Today* (Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1993), 98。
- 36 Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 59。
- 37 Ibid., 60。
- 38 希腊语单词 *diakrino* “怀疑,决定,审判”在保罗的著作中有着广泛的含义,它出现了7次:“怀疑”(罗4:20;14:23)、“不同于”(林前4:7)、“审判,评定”(林前6:5;11:31;14:29),以及作为分词“审判”(林前11:29)。
- 39 Adam Clarke, *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ* (New York: Phillips and Hunt, 1884), 2:153。
- 40 Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (London: The Banner of Truth Trust, 1959), 302。
- 41 Grudem, *The Gift of Prophecy*, 60。
- 42 Robertson, *The Final Word*, 99。
- 43 E. E. Wright, *Strange Fire?* (Durham, England: Evangelical Press, 1996), 286。
- 44 See David E. Garland, *1 Corinthians*, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 664。
- 45 怀爱伦,《教会证言》,5:691。

第 17 章

为什么我应该读怀爱伦的著作？

香塔尔·J·克林拜尔（Chantal J. Klingbeil）



认识怀爱伦

自从上帝和人类在伊甸园的交流中断以来，上帝一直在试图重建和重新开始对话。通过大自然和《圣经》，他试图对我们个人和集体说话。不幸的是，由于堕落的本性经常会产生混乱的刺激，而且《圣经》经常被认为是无关紧要的，所以上帝的救赎对话往往无法进行。在《圣经》时代，上帝的子民往往到了历史的关键时刻，他们无法再从上帝的话语那里听到上帝。然后上帝就会拣选一位先知代表他说话。先知会用百姓的语言说话，所说的话总是相关联的。先知通常会对当前的态度和行为提出批评，提供指导，并始终提供救赎的希望（参见以利亚、以赛亚、阿摩司或大多数其他《圣经》先知的事工）。

对怀爱伦所领受的预言的认可要早于基督复临安息日会的正式成立。然而，对一些人来说，她的作品已经失去了实用性。这一代人反映了一种在同龄人为主导的社会中的现代文化、崇尚媒体、反对阅读的模式，这一点从国家研究中可以明显看出。¹ 根据价值起源（Value Genesis）的最新研究，在基督复临安息日会学校系统中，只有 2% 的 6 年级到 12 年级的学生每周会阅读一次怀爱伦的著作。² 对怀爱伦先知角色的认可度和对其作品的信心也从 54% 下降到 45%。当将 2010 年价值起源（Value Genesis）的研究结果与 2013 年的研究结果进行比较时，我们发现一个令人不安的模式正在出现。2010 年，61% 的青少年认为怀爱伦的启示基于《圣经》的理解，而目前这一比例只有 46%。价值起源（Value Genesis）的研究还发现，相关的关键教义，如余民教会、复临前的审判，以及 1844 年与圣所教义的重要性，也显示出明显的下降。

虽然道歉的书籍和文章可以反驳抄袭指控，并有力地捍卫怀爱伦作品的完整性，但我们越来越多的信徒，尤其是教会的年轻一代，认为她的作品无关紧要。

那么，是什么让她的作品具有意义呢？如果没有她的著作，作为个人或整个基督复临安息日会，将失去什么？

重拾对《圣经》的兴趣

对怀爱伦著作的实用性的第一个挑战是“为什么”的问题。如果基督复临安息日会信徒接受《圣经》，而且只接受《圣经》³作为所有教义的标准和所有生活方式选择的基础，那么为什么还需要另一位先知呢？在回答这个问题时，应该注意的是，怀爱伦的著作从来就没有打算要取代《圣经》。它们的相关性在于，它们是为了引起人们对《圣经》的关注而写的。她认为自己的作用是高举《圣经》，吸引“人们注意它，以致美丽简洁的真理可以感动众人。”⁴

如果说在19世纪有必要回归《圣经》，那么在21世纪，当我们在世俗主义的海洋中挣扎时，就更有必要了。《圣经》仍然应许为社会和我们的生活提供一套经过时间考验的规范和原则。这些《圣经》真理或教义不是由某一个人发明的。不同的人被用来引起人们对《圣经》教义的关注或重新发现《圣经》的教义。怀爱伦从未发现或发明过基督复临安息日会的任何教义。⁵他们是在圣灵的引导下通过集体研究《圣经》而发现的。然而，她确实提请人们特别注意新发现的教义。⁶ 这些都被纳入了《圣经》善恶之争主题的框架中，她围绕着这个主题组织了她所有的作品。

提供一个全面的《圣经》世界观

也许我们比以往任何时候都更加敏锐地意识到，每天都有无数的自然和人为灾害充斥着我们的新闻来源。每个有思想的人都在努力理解这一切的混乱。这就是怀爱伦的作品展示其永恒相关性和满足真实需求的地方。她的作品并没有从个人层面上解释每一场影响我们的灾难，但她的作品确实为理解生活中所有看似随机的混乱提供了一个框架。正是基督和撒但之间善恶之争的框架，使基督复临安息日会成为“在美国生活方式的所有替代方案中最微妙的分化、最系统的发展和最成功的制度之一”。⁷

这个主题告诉并决定了我们如何做神学、我们的教育哲学，甚至在实践层面上，我们的健康的原则。这个框架足够大，足以让我们了解上帝是谁，以及他在人类历史上何时以及为什么行事。⁸

善恶之争的主题也为理解整个《圣经》提供了框架。它表明上帝是一位慈爱的上帝。它把一切都放在上帝和撒但之间争战的背景下。全人类都陷入了这场宇宙层面的战争中，撒但试图歪曲上帝慈爱的品格。⁹ 他通过扭曲上帝的律法和诋毁他的慈爱来做到这一点。可以说，他成功地在上帝的律法和他的慈爱之间制造了一种错误的二分法。与这种甚至在基督教界也有声势的二分法形成鲜明对比的是，怀爱伦在她的著作中指出，“善恶之间的斗争史，从它在天上开始直到叛逆势力的最后倾覆，和罪恶的完全消灭，也是上帝不变之爱的表现。”¹⁰

尽管历史上有许多作家都写过善与恶之间的斗争，但“没有一个作家能像怀爱伦那样，充分展现基督与撒但之间争战的宇宙层面和永恒后果”。¹¹1858年3月，怀爱伦在俄亥俄州的洛维特格罗夫领受了可能是她最重要的异象。这就是著名的“善恶之争”异象，¹² 尽管这是对她之前已经展示过的内容的重复和扩大。这一异象为她数千页的写作提供了框架和背景。

那么，这个善恶之争的世界观有什么重要性呢？它向我们表明，上帝并不是撒但所塑造的那种人。他不是武断或不公平的。上帝对爱最好的体现就是差派耶稣到世间来。作为对撒但主张的回应，耶稣证明了爱的律法，并且它是可以被遵守的。¹³ 人类是“按照他自己的形象”被创造出来与上帝交流的，他给了我们每个人自由选择的意志，让我们决定在这场宇宙争战中站在哪一边。

人类被创造为一个“不可分割的整体，其中身体、思想、灵魂、精神、情感和意志等组成部分相互作用，影响着其他每一个组成部分。[这些]组成部分是相互依存的，所有这些都是人类在健康状态下生存所必需的。”¹⁴



认识怀爱伦

恢复对基督复临的热情

阅读怀爱伦的作品时，不可能没有一种紧迫感。她与耶稣的个人关系开始于1844年对耶稣即将复临的期待，尽管她逐渐明白在复临之前还会有其他事情发生，但她的生活被这种热情所激励。预言上帝要来的审判和拯救是《旧约》中许多先知的共同特征。他们一次又一次地预言“主的日子”的临近。¹⁵《新约》作者在他们的作品中谈到了这个主题。¹⁶

对耶稣即将复临的信仰是变革的前兆，也是福音在罗马帝国大部分地区迅速传播的驱动力。也正是这种对耶稣即将到来的信心，激发了基督复临安息日会的发展和传播，从几百名信徒发展到数百万人的全球运动。乔治·奈特（George Knight）评论道，对于怀爱伦来说，耶稣的降临“不仅是未来的现实，而且有一种紧迫感，要求在尽可能短的时间内向全世界宣讲他的信息。”¹⁷ 她写道：“上帝快要来了。我们听到了一个即将到来的上帝的脚步声……我们要做的就是为他预备好道路，让人们为那伟大的一天做好准备。”¹⁸

这种对耶稣复临的期待为她的生活和工作提供了方向。对一些人来说，对耶稣即将到来的信仰导致了狂热，¹⁹ 但由于怀爱伦的信仰牢牢地扎根于《圣经》，她的作品为从现在到永恒的微妙生活艺术提供了一个极好的例子。正是这种信仰激励我们在生活中意识到我们的个人和集体需要，为耶稣的再来预备这个世界，而不是让她的读者不适应现在的生活。她的信件和文章充满了案例研究，为建立上帝的国度制定了切实可行的计划，同时一直专注于基督复临。

展示实用的基督徒生活

实用可能是适宜的同义词，这使得怀爱伦的作品特别重要。她相信“《圣经》是出于实用目的而给出的”，²⁰ 在她的著作中，她从未试图阐述一个传统的系统神学或提供最终的《圣经》注释。“相反，它们[她的作品]非常实用。除了谴责罪恶，它们还指出了更好的方法，并为基督徒的日常生活和《圣经》原则的日常应用提供了指导。”²¹

尽管技术、通讯和科学取得了许多进步，但生活在一个罪恶的世界中的基本需求和问题并没有改变。事实上，这些核心问题和现实根本不会改变，需要基于基督教原则做出明确回应。怀爱伦坚持认为，《圣经》所设定的原则是适用于任何时间和空间的。在她的著作中，她将这些《圣经》原则应用于 19 世纪生活中的挑战和问题，向我们表明，《圣经》原则在今天和一个多世纪前一样有效。²²

表现出对当代问题的参与

即使是粗略地阅读一下她的作品，也可以看出怀爱伦当时正忙于她那个时代的事务和问题。怀爱伦是禁酒运动的坚定支持者，²³ 对废除奴隶制的呼声很高。²⁴ 在 19 世纪，她用声音和笔墨支持那些在全国引起骚动和分裂的事业，但她并不是完全地赞同或支持这些改革议案上的所有内容。尽管她本人打破了传统，在公共场合传教和演讲，鼓励和肯定了妇女为上帝所做的工作，但她并没有赞同或利用自己的影响力去支持妇女获得选举权的运动。²⁵

对怀爱伦来说，善恶之争的主题不仅仅是一种理论或组织她的作品的方式。这个主题帮助她确定了自己可以在社会中选择立场和促进上帝事工的领域。她对人类是按照上帝形象被创造的理解，以及上帝特别赋予人自由选择的意志，使她公开支持奴隶自由，并支持他们有意志去选择自己现在和永恒命运的自由。²⁶ 出于同样的原因，她认为酒精成瘾会摧毁一个人，剥夺了他们的选择自由。

她的著作在协商参与我们的社区和国家的潜在混乱时显示出了一种永恒的实用性，而不会让原因迫使我们去做与国度建设无关的事情。

提出改善我们生活品质的原则

在 19 世纪的大部分时间里，健康似乎是一种运气问题。大多数人对细菌的存在一无所知，并认为夜间空气会导致疾病。这种疾病是通过危险的药物治疗的，这往往会导致患者的迅速死亡。²⁷ 然而，缓慢及肯定的是，一些人开始注意到饮食和卫生方面的因果关系。这导致了一系列卫生改革运动的兴起，每一场运动都强调健

康改良的一个特定方面。²⁸

怀爱伦的贡献之所以如此独特，是因为她在作品中提出了全面的健康概念。有趣的是，即使是这条健康信息也是在理解善恶之争主题的基础上提出的。早期教会的前驱们一直在与健康状况不佳作斗争，后来他们意识到，只要遵循怀爱伦的健康异象中所制定的指导方针，并通过改变生活方式，²⁹ 他们的健康和生活会显著改善。这反过来又使他们在服侍他人时更有果效。³⁰ 通过遵循和倡导健康的生活方式，他们以耶稣为榜样，帮助那些生病和受苦的人。健康教育和改变生活方式成为了当时的目标。³¹

疾病、医疗保健和生活质量仍然是实际的话题。据估计，世界上超过三分之一的人口在任何特定时候都会遭受身体、精神或情感上的痛苦。³² 即使医学取得了进步，疾病仍然是一个主要问题。

医学虽然仍专注于寻找治疗疾病的新药，但也开始意识到改变生活方式是改善整体健康状况的最佳疗法。基督复临安息日会的健康研究是关于生活方式及其对健康和疾病影响的最长研究之一，该研究表明，实践怀爱伦倡导的生活方式原则的基督复临安息日会信徒，显著降低了患冠心病、中风、某些类型的癌症和糖尿病等致命疾病的风险，并且他们比其他可比群体更长寿。遵循饮食原则，使用天然、简单的疗法来促使食物自然发挥其预防医学的作用，将促进健康，减少许多疾病的发病率和严重程度，延长寿命，而且最重要的是，提高生活质量。³³

为人际关系提供实用建议

随着后现代文化对人际关系的传统限制被剥离，我们的人际关系变得更加复杂。爱情关系、工作关系，甚至我们与上帝的关系，都可能会令人困惑，我们可能需要一个倾听者。怀爱伦给人们写了很多劝告的书信，提供了切实可行的建议。人们很快就开始重视她在这些领域的建议，并写信提出了从深刻到荒谬的问题。³⁴ 然而，怀爱伦并不想给出所有的答案，也不想事无巨细地管理人际关系。她想让人们不再依赖她的建议，在个人生活中做出快速、正确的决定。相反，她想鼓励个人在与上帝的关系中变得牢固，并能够认识到上帝通过《圣经》对他们个人说话的旨意。³⁵ 她提供了案例研究，鼓励读者发现并虔诚地应用关系中所涉及的原则。³⁶ 这些原则仍然适用于 21 世纪的人际关系。

为整个教会提供指导

怀爱伦的著作显示了上帝对这个教会的建立和组织的积极参与。尽管她没有发现或引入新的教义，但可以肯定地说，如果没有她的预言指导，教会永远不会成为

今天的样子。由于米勒尔派（Millerite）信徒在有组织的教会中有过不愉快的经历（许多人因为相信耶稣复临而被开除），他们对教会组织持怀疑态度。尽管有许多实际的因素促成组织，但正是预言性的建议和忠告增强了组织被建立的过程。怀爱伦敦促组织的指导原则应该是使命。³⁷在她的著作中所描述的组织原则仍然激励和考验基督复临安息日会，不要墨守成规，而是愿意做出大胆的改变，不要成为一个机构，而是保持我们作为一个运动的重点。除此之外，基督复临安息日会的三个主要部门——出版、健康和教育——都是怀爱伦预言指导的直接结果。

怀爱伦的著作还可以让我们准备好应对来自教会内外的潜在分裂性攻击，因为她展示了我们作为一个团体需要特别警惕的领域，并以案例研究的形式记录了在教会相对较短的历史中已经摇撼了教会的教义问题。它们不仅使我们对所面临的问题有了深刻的认识，而且还提醒我们应本着处理潜在对抗的精神。³⁸

自从上帝和人类在伊甸园的交流中断以来，上帝一直试图让我们重新与他建立关系。不幸的是，许多人仍然认为上帝的救赎对话是无关紧要的。在地球历史的这个关键时刻，上帝的末后余民得到了上帝使者的证言的祝福，甚至在一百年后，它们继续对当前的态度和行为提出批评，提供指导，并始终通过指出人类所有问题的唯一真正解决方案而带给人希望。怀爱伦的作品将读者引向耶稣，并放大了救赎计划，向我们表明，在我们面临的危机中，他是唯一真正的希望。

关于怀爱伦的作品，也许最可悲的现实是，许多人甚至没有读过它们，就认为它们是无关紧要的。但愿这一章只提供了她的作品具有持续相关性的几个领域。空间并不足以容纳她为我们的基督徒生活方式和与上帝同行所做出的所有有益的贡献。发现这些的唯一方法就是亲自去阅读她的书籍。几年前凯洛格（Kellogg）公司的玉米片广告的邀请，在应用于怀爱伦的写作和事工时更为合适。因此，无论你是一个一生都在阅读她作品的人，还是一个从未读过她作品人，她都邀请你“第一次重新品尝它们”。³⁹

参考文献

- 1 Numerous studies are available online. See, e.g., the study by Jessica E. Moyer of the University of Minnesota, online at <http://www.yalsa.ala.org/jrly/2010/11/teens-today-dont-read-books-any-more-a-study-of-differences-in-interest-and-comprehension-based-on-reading-modalities-part-1-introduction-and-methodology/>.
- 2 E-mail communication with V. Bailey Gillespie on February 26, 2013, providing relevant data from the latest unpublished ValueGenesis study. For the previous study, see V. Bailey Gillespie et al., *Valuegenesis Ten Years Later: A Study of Generations* (Riverside, CA: Hancock Center Publications, 2004)。



- 3 See the in-depth discussion found in Peter M. van Bemmelen, “Revelation and Inspiration,” in Handbook of Seventh-day Adventist Theology, ed. Raoul Dederen, Commentary Reference Series (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2000), 12:22-57.
- 4 怀爱伦,《教会证言》,(Nampa, ID: Pacific Press®, 2005), 5: 665。
- 5 Dore E. Robinson, The Story of Our Health Message (Nashville, TN: Southern Publishing, 1965), 60。
- 6 Gerhard Pfandl, The Gift of Prophecy (Nampa, ID: Pacific Press®, 2008), 88。
- 7 Malcom Bull and Keith Lockhart, Seeking a Sanctuary (San Francisco, CA: Harper & Row, 1989), ix。
- 8 See Herbert E. Douglass, Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White (Nampa, ID: Pacific Press®, 1998), 256-267。
- 9 “撒但使人以为上帝的特性就是严厉,如同一个残酷不仁的法官,一个刻薄无情的债主。”怀爱伦,《喜乐的泉源》,(Mountain View, CA: Pacific Press®, 1956), 11。
- 10 怀爱伦,《先祖与先知》,(Nampa, ID: Pacific Press®, 2005), 33。
- 11 Douglass, Messenger of the Lord, 446。
- 12 Arthur L. White, Ellen G. White: The Early Years, 1827-1862 (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1985), 1:368。
- 13 怀爱伦,《喜乐的泉源》, 11。
- 14 Douglass, Messenger of the Lord, 258, 259。
- 15 例如,见赛 13: 6; 结 30: 2-4; 珥 1: 15; 番 1: 6-8; 俄 1: 15。
- 16 例如,见彼后 3; 帖前 4: 15; 5: 3; 雅 5: 7, 8。
- 17 George Knight, Meeting Ellen White: A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1996), 118。
- 18 怀爱伦,《布道论》(Washington, DC: Review and Herald®, 1946), 218, 219。
- 19 For a very readable introduction to the fanatical landscape of post-1844 Millerism, see George Knight, William Miller and the Rise of Adventism (Nampa, ID: Pacific Press®, 2010), 209-227。
- 20 怀爱伦,《信息选粹》,(Washington, DC: Review and Herald®, 1958), 1: 20。
- 21 George Knight, Reading Ellen White (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1997), 19。
- 22 For some practical examples of this, see George Knight, Ellen White's World (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1998), 142-144。
- 23 怀爱伦强烈谴责饮酒。见《教会勉言》(Nampa, ID: Pacific Press®, 1991), 101-103。
- 24 For an overview of Ellen White's stance on slavery and race relations, see Ronald D. Graybill, E. G. White and Church Race Relations (Washington, DC: Review and Herald®, 1970)。Cf. EGW, Steps to Christ, 11。
- 25 在一篇刊登在有影响力的教会报纸上的文章中,她指出,女性有比争取选票更重要的工作

- 要做：“我不劝告妇女应当设法当选举人或公务员；但她可以作布道士，用通信来教导人真理，散发书刊，使许多家庭悔改并与母亲及儿女一同祷告，她可以从事很多的工作，成为一个福气。”怀爱伦，“演说与呼吁：阐明传道工作的重要性”《评论与通讯》，1878年12月19日，194。
- 26 怀爱伦在奴隶制问题上没有做出任何让步：“整个奴隶制制度是由撒但发起的，他喜欢对人类实行暴政”，怀爱伦，《南方工作》，（Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2004），60。
- 27 使用的药物包括砷、汞甘汞和其他致命毒药。
- 28 Peter Landless provides a concise overview of the development of the health movements of her day in “The Grace-filled Health Message,” *Adventist World*, November 2013, 24, 25。
- 29 Mervyn G. Hardinge, *A Physician Explains Ellen White's Counsel on Drugs, Herbs, & Natural Remedies* (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 2001), 203。
- 30 Arthur L. White, *Ellen G. White: The Progressive Years 1862-1876* (Hagerstown, MD: Review and Herald®, 1986), 2:110-127。
- 31 Hardinge, *A Physician Explains Ellen White's Counsel*, 203。
- 32 *Ibid.*, 9。
- 33 参见丹·布特纳（Dan Buettner），《蓝色地带：从最长寿的人身上学到的长寿经验》（华盛顿：国家地理学会，2009），他讨论了五个人们最长寿的国际地区。他花了一个重要的章节（第124-165页）讨论基督复临安息日会生活方式的好处。
- 34 人们有时想要一些建议，比如该选择什么样的职业道路，该和谁结婚。有些人想要一份确切的可以安全食用的食物清单。以下是怀爱伦对这些问题的看法：“当我打开一封信，开头说：“我很抱歉要麻烦您，怀姐妹，但我确实有麻烦，我想知道我的家人和我自己的一些事，”我心里就感到很悲伤。当有必要让你知道时，上帝会让你知道的。祂已应许你若向祂求智慧，祂就必赐给你。但我们不一定需要知道一切的原因和理由。我们因力求让某个我们以为了解我们情况的人帮助我们而羞辱了上帝。祂难道没有把祂的独生子赐给我们吗？基督难道没有在我们近旁，难道祂不愿给我们所需要的帮助吗？祂的道再三重述这个应许。“你们若奉我的名求什么，我必成就，”祂说：“你们若爱我，就必遵守我的命令”。怀爱伦，“我们在基督里的供应”，全球总会公报，1901年4月4日。
- 35 Douglass, *Messenger of the Lord*, 419。
- 36 给不同个人的书信的副本被插入到《教会证言》和三卷《信息选粹》中；see also Merlin D. Burt, “Ellen White and Mental Health,” in *A Christian Worldview & Mental Health: A Seventh-day Adventist Perspective*, ed. Carlos Fayard et al. (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2011), 55-74。
- 37 组织结构的灵活性，当围绕使命组织时，在1901-1903年基督复临安息日会的重组中表现出来。
- 38 这很好地提醒了我们一个事实，有正确的教义却有错误的动机，这不会让我们得到任何东西。

例如，见怀爱伦，“教义的检验”，《评论与通讯》，1889年8月27日。

39 From a Kellogg's Corn Flakes advertisement。



认识
怀爱
伦