

屬靈分辨中關於聖靈引導之「可辨性」的爭議與疏解 ——一項根據布克比父子、弗利森、史密思之對話的研究

抑扉

建道神學院
Alliance Bible Seminary

一 引言

「屬靈分辨」(spiritual discernment)是基督徒信仰生活中的一項重要實踐，因為我們的生活始終處在各種因素(個人狀況、外部環境或人際關係等)的影響之下，所以，若要選擇過討主喜悅的生活，就必須在各種複雜的情況中，分辨出上主的心意與帶領。¹再者，屬靈分辨的實踐也是基於聖靈在每位新約子民生命中的臨在和引導。²

¹ 論述「屬靈分辨」是基督徒面對各種選擇時的一項必要實踐，可參David Lonsdale, *Listening to the Music of the Spirit* (Notre Dame, IN: Ave Maria, 1993), 58-60; Thomas H. Green, *Weeds Among the Wheat—Discernment* (Indiana: Ave Maria, 1984), 56-58。此外，關於聖經對「分辨」的論述和教導，Lonsdale, *Listening to the Music of the Spirit*呈現了聖經中分辨實踐的不同面貌：它是對生活的選擇(50-51)，是對上主話語的聽從(51)，是一種屬靈智慧(51-53)，它使信徒經歷神國的實在(53-54)，以及保羅對基督徒分辨實踐的全面教導(54-58)。Green, *Weeds Among the Wheat* 從舊約中對先知及其預言之真偽的分辨(23-33)，以及新約中耶穌對自己身分和使命的分辨(44-46)，還有使徒們對耶穌的分辨(46-49)和使徒保羅和約翰所教導的分辨(49-52)，來呈現聖經中關於分辨的畫面。

² 此項真理的系統論述參 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, and Grand Rapids: Zondervan, [1994] 2000), 641-44。關於此項真理的聖經神學研究可參 Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 31, 370, 433, 845, 864-65, 898-99; Craig S. Keener, *Gift & Giver* (Grand Rapids: Baker, 2001), 37-50; Thomas R. Schreiner, *New Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 2008), 505-6。

關於如何分辨出聖靈在個人生活中的具體引導，³ 基督徒的基本信念是，既然上主希望信徒被祂引導，祂的引導對信徒而言就是可辨認的。對於這種可辨性，魏樂德（Dallas Willard）曾根據邁爾（Frederick B. Meyer）提出的分辨方法而表達出這樣的實踐信念，即當周圍的環境、內在的聖靈感動和外在的聖經話語這三個分辨參考點匯聚到一處，指向同一個方向時，上主在具體事項上的引導就此向信徒顯明了。魏樂德還認為這種方法已將有關分辨上主引導的問題全部解決了。⁴ 但情況並非如此樂觀，從霍夫曼（Douglas S. Huffman）編著的《我們該如何選擇？關於上主旨意與作抉擇的三種觀點》（*How Then Should We Choose? Three Views on God's Will and Decision Making*;⁵ 以下簡稱《如何選擇？》）中當代福音派三種代表性理論——「特定旨意說」（specific-will view）、「智慧說」（wisdom view）、「關係說」（relationship view）——之間的對話可見，人們對聖靈引導之「可辨性」的實際內涵並未達成共識，不同的理解不僅建構出不同的實踐模式，也會在信徒採納這些不同模式時，產生相應的實踐問題。

³ 雖然新約所說的「被聖靈引導」（羅八14；加五18）不應被簡單地解釋為聖靈為信徒個人的日常生活提供直接的指引（參Fee, *God's Empowering Presence*, 437-38, 562-63），但是，聖靈在信徒生命中的救贖性內住和運作不會不對他／她日常生活中的各種情況產生直接影響，為他／她在面對難做決定的選擇時提供指引，使他／她在生活中結出聖靈的果子（參Fee, *God's Empowering Presence*, 558, 882；James I. Packer, *Knowing God* [Downers Grove, IL: InterVarsity, Adobe Digital Edition, 2018], 343-46）。

⁴ Dallas Willard, *Hearing God*, updated & expanded by Jan Johnson (Downers Grove, IL: InterVarsity, Adobe Digital Edition, 2012), 222-23.

⁵ Douglas S. Huffman, ed., *How Then Should We Choose? Three Views on God's Will and Decision Making* (Grand Rapids: Kregel, 2009).

本文將首先介紹《如何選擇？》中三種觀點（以下簡稱「三觀」）之代言作者——布克比父子（Henry & Richard Blackaby）、弗利森（Garry Friesen）、史密思（Gordon T. Smith）——的理論代表性；接着，分析他們在「聖靈可辨引導」之具體內涵上的主要爭議；最後，探究出「三觀」在聖靈引導之「可辨性」上的理論缺陷與問題根源，並藉此為福音派屬靈分辨的實踐提供一種新的探索方向。

二 「三觀」對話的代表性與重要性

在當代福音派⁶談論分辨上主引導的各種論述中，作者們的基本共識是：信徒應該信靠上主的話，順服聖靈的引導，在生活中操練自己按上主的心意作抉擇。他們之間的主要區別是如何理解上主引導的實際內涵，以及如何實踐分辨操練。⁷雖然，目前對這些理論的分類並無統一

⁶ 關於如何界說「福音派」，迄今為止已有許多解說和定義（參Mark Hutchinson and John Wolfe, *A Short History of Global Evangelicalism* [New York: Cambridge, 2012], 6-18）。本文選用Timothy Larsen的「五邊形」（pentagon）定義，因該定義既恰如其分地定位了當今自我認定的「福音派」羣體，且清楚表達了該詞在本文各種情況中被提及時可能具有的含義：（1）福音派信徒是正統信仰的新教徒；（2）福音派信徒置身於全球範圍的「基督教網絡」中（該網絡傳承自十八世紀英美福音主義復興運動），作為一個在教義和信仰實踐上呈現其獨特性的「網絡」，「福音主義」具有接下去的三個主要特徵：（3）視聖經為神聖默示，是建立信念和實踐信仰的終極權威；（4）強調透過基督十架救贖而得以與上主和好；（5）強調聖靈在基督徒個人生命中的工作：皈依，一生持續與上主相交，服事上主和他人，參與向萬民傳福音的使命（Timothy Larsen and Daniel J. Treier, eds., *The Cambridge Companion to Evangelical Theology* [New York: Cambridge, 2007], 1）。

⁷ 參Huffman, *How Then Should We Choose?* 236-37; Hugh Goosen and Christopher Peppler, "Perceiving God's Voice: Divine Guidance for Everyday Believers," *Conspectus* 19 (Mar. 2015): 18-19。

標準，⁸ 但若根據人們對聖靈常規的可辨引導（即，非指在某種罕見情況下上主以超自然方式向特定人士揭示祂的特定指引⁹）的不同理解所建構的不同實踐模式來看，上述「三觀」作者的確具有一定的代表性。

（一）布克比父子作為「聖靈指示選項」的理論代表

在福音派世界裏具有廣泛影響力的「特定旨意說」（一般被稱作「傳統觀」）認為，聖靈可辨認的引導是祂向信徒「指示」出上主的「特定旨意」——上主為信徒指定的「最佳選項」；以此觀念所建構的實踐模式

⁸ 分類方式主要見三種：

（一）霍頓（Dennis J. Horton）分為三類：（1）「靶心法」（Bull's eye approach；即傳統觀）；（2）「智慧法」；（3）「關係形塑法」（relationship-formation approach）（Dennis J. Horton, "Discerning Spiritual Discernment: Assessing Current Approaches for Understanding God's Will," *The Journal of Youth Ministry* 7, no.2 [Spring 2009]: 8-12）。

（二）霍夫曼分了七類，其中特徵最清晰的有三類：（1）"S" = 特定旨意說（即傳統觀）；（2）"W" = 智慧說；（3）"R" = 關係說；其次四類特徵是綜合性的：（4）"SW" = 介於特定旨意說與智慧說之間；（5）"WR" = 介於智慧說與關係說之間；（6）"RS" = 介於關係說與特定旨意說之間；（7）"C" = 介於 "S" "W" "R" 三種觀念的中間（該分類表裏的作品以福音派為主，也包含了初代教父和天主教的作品）（Huffman, *How Then Should We Choose?* 249-56）。

（三）弗利森在其個人網站 *Friesen Fortnightly* 中將他所評論的現代福音派中相關著作分為六類，其中最基本的有兩類：（1）傳統觀；（2）智慧觀；其次是（3）具智慧傾向的傳統觀；（4）傳統與智慧之綜合觀；（5）傳統語彙的智慧觀；（6）非福音派觀念或混合觀念（"List of Books Reviewed," in Garry Friesen, *Friesen Fortnightly*, 2017, <<https://www.gfriesen.net>> [accessed 11 November 2017]）。

在上述三種分類方法中，三位作者對「傳統觀」（靶心法／特定旨意說）的定義最為一致，對「智慧說」的定義大致相同（Horton, "Discerning Spiritual Discernment,"⁹ 比較 Huffman, *How Then Should We Choose?* 26），其他類別則有他們自己的定位。此外，三位作者對相同作品的分類有時一致，比如他們都將 Tim LaHaye, *Finding the Will of God in a Crazy, Mixed-up World* (Grand Rapids: Zondervan, 1989) 標籤為「傳統觀」；有時則不同，比如 Charles R. Swindoll, *The Mystery of God's Will: What Does He Want for Me?* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1999) 被 Horton, "Discerning Spiritual Discernment" 標籤為「智慧法」，被 Huffman, *How Then Should We Choose?* 標籤為 "RS"，被 Friesen, *Friesen Fortnightly* 標籤為「具智慧傾向的傳統觀」，這不僅反映出他們對同一部作品的分析視角不同，也反映出每部作品中的理論構成要素複雜多樣，觀念傾向也很微妙。

⁹ 參 Huffman, *How Then Should We Choose?* 140。

將找到「上主的特定優選」作為分辨目標。¹⁰ 人們一般會將慕勒（George Müller, 1805-1898 年）視作最早提出分辨特定旨意之實踐步驟的人。¹¹ 他相信聖靈會透過人的祈禱、讀經以及對周圍環境的考量，向人清楚指出上主對個人的旨意；慕勒堅稱這種方法對他總是有效的。¹² 在他之後的邁爾和摩根（G. Campbell Morgan）也成為此實踐模式的倡導者。¹³ 從上世紀後半葉直到本世紀初，一批福音派作家繼續發展此觀念，¹⁴ 其中，布克比父子的《經歷神》（*Experiencing God*）在實踐指導上產生了廣泛的影響力。¹⁵ 在《如何選擇？》中，布克比父子為「聖靈指示選項」的觀念提供了理論基礎與實踐方法上的綜合性解說，¹⁶ 並被弗利森評價為他們相關論述中的「最佳呈現」。¹⁷

¹⁰ Huffman, *How Then Should We Choose?* 24, 86, 104; Horton, "Discerning Spiritual Discernment," 8, 23.

¹¹ 根據霍夫曼的介紹，在慕勒之前就有人提出發現上主旨意的原理和規則（如弗拉維爾〔John Flavel, 1627-1691 年〕）；也有人清楚提出上主特定旨意的概念（如衛斯理〔John Wesley, 1703-1791 年〕和牛頓〔John Newton, 1725-1807 年〕），但慕勒首先提出了找到上主特定旨意的步驟方法；此外，弗利森也提到慕勒是「傳統觀」的鼻祖（Huffman, *How Then Should We Choose?* 22, 105）。

¹² George Müller, "How to Ascertain the Will of God," in *Answers to Prayer from George Müller's Narratives*, compiled by A. E. C. Brooks (Chicago: Moody, 1897), <<https://www.wholesomewords.org/etexts/muller/godswill.html>> (accessed 26 March 2022).

¹³ F. B. Meyer, *The Secret of Guidance* (Chicago & New York & Toronto: Fleming H. Revell, 1896), 14, 16; G. Campbell Morgan, *God's Perfect Will* (London: Morgan and Scott, [1901?]), 102-8.

¹⁴ 主要作品例如：J. Grant Howard, *Knowing God's Will—and Doing It!* (Grand Rapids: Zondervan, 1976)；Charles R. Swindoll, *God's Will: Biblical Direction for Living* (Portland, OR: Multnomah, 1981)；LaHaye, *Finding the Will of God in a Crazy*；Josh McDowell and Kevin Johnson, *God's Will, God's Best for Your Life* (Minneapolis: Bethany House, 2000)。

¹⁵ Henry T. Blackaby, Richard Blackaby, and Claude V. King, *Experiencing God: Knowing and Doing the Will of God* (Nashville, TN: B&H, 2008). 弗利森說該書（1994 版）「已席捲了基督教圈子」（Review of *Experiencing God*, by Blackaby & King, in *Friesen Fortnightly*, 2017）。布克比父子的另一部相關著作是 Henry T. Blackaby and Richard Blackaby, *Hearing God's Voice* (Nashville: Broadman & Holman, 2002)。

¹⁶ Huffman, *How Then Should We Choose?* 33-85.

¹⁷ Huffman, *How Then Should We Choose?* 86: "[I]n this essay I sensed their best presentation."

（二）弗利森作為「聖靈提供智慧」的理論代表

被稱為「智慧說」的理論與「特定旨意說」形成鮮明對立，他們明確反對「特定旨意」這一觀念，強調信徒應在聖經真理的指引下，善用自己的理智並根據屬靈的效用來做「智慧的選擇」（「智慧說」由此得名）。該學說認為，聖靈可辨認的引導是為信徒提供做選擇所需的「智慧」；以此觀念建構的實踐模式將符合聖經教導的「智慧選擇」作為分辨目標。¹⁸ 巴克雷（Oliver Barclay）於上世紀五十年代出版的《引導》（*Guidance*）被認為是早期的「智慧說」；¹⁹ 此後，福音派中根據智慧原理發展出的諸多論述相繼問世，²⁰ 其中，弗利森的《作抉擇與上主旨意》（*Decision Making and The Will of God*）常被一些作家（如魏樂德、巴刻〔J. I. Packer〕、楊腓力〔Philip Yancy〕等）視作「智慧說」的重要代表。²¹ 在《如何選擇？》中，弗利森為「聖靈提供智慧」的觀念做了簡明而系統的論述，清楚闡明了該學說的理論基礎與實踐特徵。²²

¹⁸ Huffman, *How Then Should We Choose?* 24-26.

¹⁹ Friesen, Review of *Guidance*, by Barclay: "When I was writing my dissertation on God's will, this was the only book that clearly articulated the Wisdom view of guidance," in *Friesen Fortnightly*, 2017.

²⁰ 主要作品例如：John MacArthur, Jr., *Found: God's Will*, rev. ed. (Colorado Springs, CO: Chariot Victor, [1973] 1977)；Sinclair B. Ferguson, *Discovering God's Will* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1982)；R. C. Sproul, *Can I Know God's Will* (Orlando, FL: Reformation Trust, [1984] 2009)；Haddon Robinson, *Decision Making by the Book: How to Choose Wisely in an Age of Options* (Grand Rapids: Discovery House, [1991] 1998)；Bruce K. Waltke, *Finding the Will of God: A Pagan Notion?* 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, [1995] 2016)。

²¹ Garry Friesen and J. Robin Maxson, *Decision Making and The Will of God*, 2nd ed. (Sisters, OR: Multnomah, [1980] 2004)。三位作者的評價分別見：Willard, *Hearing God*, 271；J. I. Packer and Carolyn Nystrom, *Guard Us, Guide Us: Divine Leading in Life's Decisions* (Grand Rapids: Baker, 2008), 220；楊腓力著，沈慧蘭譯：《神引導的祕訣》（*Guidance: Making Sense of God's Directions* [1984]）（英漢對照）（台北縣中和市：聖經資源中心，2007），頁 20～21。

²² Huffman, *How Then Should We Choose?* 101-59.

（三）史密思作為「聖靈感動內心」的理論代表

與上述兩種觀點顯然有別的是，當代福音派中發展出了另一類理論：強調聖靈可辨認的引導是祂在信徒內心對合乎上主心意的選項產生的「感動經驗」；由這種觀念建構的實踐模式將覺察出聖靈感動的「內在經驗」作為分辨的目標。因此，與上述兩種理論形成的鮮明對比：這類理論並不執着於找出某個「上主的特定優選」（但一般不會否認「特定旨意」的存在），也不以理智判斷作為實踐主導（但一般並不否認善用理智的重要性），因他們認為聖靈的特定指示和提供智慧都是基於「被感動的經驗」，而這種經驗才是可辨認的。²³ 從上世紀末到本世紀初，一批作家相繼以此觀念來發展屬靈分辨的實踐理論，²⁴ 其中，史密思的系列作品著重探索基督徒透過覺察和明瞭個人內心狀態和情緒動向來分辨聖靈的引導。²⁵ 在《如何選擇？》中，他代表「關係說」發言，²⁶

²³ 以此目標來建構的分辨理論在Huffman, *How Then Should We Choose?* 中被稱作「關係說」（26-28），但並非被霍夫曼標籤為「關係說」的作品（251-56）都一定是以聖靈感動的內在經驗作為論述和實踐的中心。Friesen, "List of Books Reviewed" 中並無「關係說」這項分類；被Huffman, *How Then Should We Choose?* 251-56中標籤為「關係說」的作品，在Friesen, "List of Books Reviewed" 中以其他標籤來命名，比如，Lloyd John Ogilvie, *Discovering God's Will in Your Life* (Eugene, OR: Harvest House, 1982)；Danny E. Morris, *Yearning to Know God's Will: A Workbook for Discerning God's Guidance for Your Life* (Grand Rapids: Zondervan, 1991) 被標籤為「傳統觀」；Gordon T. Smith, *Listening to God in Times of Choice: The Art of Discerning God's Will* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997) 被標籤為「傳統與智慧之綜合觀」。

²⁴ 主要作品例如：Ben Campbell Johnson, *Discerning God's Will* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1990)；*Speaking of God: Evangelism as Initial Spiritual Guidance* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1991)；Morris, *Yearning to Know God's Will*；David G. Benner, *Desiring God's Will: Aligning Our Hearts with the Heart of God*, expanded ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, [2005] 2015)。

²⁵ 史密思的主要作品有：Gordon T. Smith, *Listening to God in Times of Choice* (1997)；*The Voice of Jesus: Discernment, Prayer and the Witness of the Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003)；*Spiritual Direction: A Guide to Giving and Receiving Direction* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2014)。

²⁶ Huffman, *How Then Should We Choose?* 175-217.

認為分辨實踐的關鍵是透過靈修經驗來發展「神人關係」；²⁷ 他的理論並非「傳統觀」和「智慧說」的一種「調和」，²⁸ 而是運用依納爵式「辨別靈類」的靈修原理²⁹ 作為分辨實踐的重心。³⁰

（四）從綜合性理論看「三觀」對話之重要性

除了上述三類在聖靈引導之「可辨性」的議題上產生明顯分歧的理論之外，在當代福音派世界裏還發展出諸多以不同方式綜合或協調上述三類觀念的實踐理論，譬如，巴刻的理論既強調聖靈會指示「特定旨意」，又強調道德旨意和智慧法則是聖靈引導的主要方式；³¹

²⁷ Huffman, *How Then Should We Choose?* 27, 177-78, 145.

²⁸ Huffman, *How Then Should We Choose?* 175.

²⁹ 即依納爵·羅耀拉《神操》中的〈辨別神類的規則〉（313~336 號）。《神操》中譯本可參房志榮譯：《聖依納爵神操》（上海：光啟，2008）；侯景文譯：《神操通俗譯本》，三版（台北：光啟文化，2003）；英譯本可參：George E. Ganss trans., *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary* (Chicago, IL: Loyola Press, 1992); Joseph A. Munitiz and Philip Endean trans., *Saint Ignatius of Loyola Personal Writings: Reminiscences, Spiritual Diary, Select Letters, including the text of The Spiritual Exercises with introduction and notes* (London: Penguin Books, 2004)。

³⁰ Huffman, *How Then Should We Choose?* 202-6.

³¹ 巴刻既強調聖靈會引導每個信徒找到「特定旨意」（Packer, *Knowing God*, 343, 346, 348），又強調道德旨意和智慧法則是聖靈引導的主要方式（350）。此外，在 Packer & Nystrom, *Guard Us, Guide Us* 中，作者在詳細論述「智慧之道」（chp. 5）後，又指出「智慧觀」高估理性的弊端（特別以弗利森的理论為例），並強調以「內心平安」作為確認聖靈個別引導的「印證」（chp. 10）。最後，巴刻在他的文章 "True Guidance" 中還指出應該用「基於聖經的智慧」來判斷「上主給予人的內心印象」（James I. Packer, "True Guidance," *Alliance of Confessing Evangelicals*, n.d., <<https://www.alliancenet.org/eternitymagazine/true-guidance>> [accessed 22 August 2021]）。但在這些論述中，他並未化解這兩種學說在「聖靈可辨引導」觀念上存在不一致的理論張力。

魏樂德則將上述三種理論未經調和地收納在自己的分辨理論裏；³² 霍華德（Evan B. Howard）也將上述「三觀」中的各種典型元素結合在他的分辨實踐理論裏；³³ 古森（Hugh Goosen）與佩普勒（Christopher Peppler）在評估上述「三觀」後給出的建議是，留意自己首選觀點（三者之一）的反對意見，並採納其他觀點中積極因素。³⁴ 但是，這些論述在僅僅結合或試圖調和上述三種不同的分辨模式時，都未特別留意或有效處理自己實踐理論中由此而在不同層面出現的內在矛盾與張力。所以，著重分析「三觀」對話中關於聖靈可辨引導的爭議，有助於我們發現由布克比父子、弗利森和史密思所代表的這三類屬靈分辨實踐模式中，在聖靈引導之「可辨性」這項核心議題上普遍存在的理論缺陷，並找出其中的問題根源。

³² 在*Hearing God*中，魏樂德極力推崇上主透過聖經、聖靈感動和環境為信徒提供特定指示的傳統模式（Willard, *Hearing God*, 222-23, 227），又為信徒能清楚分辨出自己「心思和感知」裏的聖靈之聲提供指引（227-36, 237-38, 256）；但他同時強調道德旨意就是上主的完美旨意（而且存在許多選擇的可能），他還特別推薦了弗利森的理論（269-72）。可見，魏樂德只欣然接納了以不同內涵的「聖靈可辨引導」所建構的不同分辨模式，並著重發展了分辨聖靈內在之聲的實踐指引，卻未留意和處理這些不同觀念在實踐過程中會引發的內在張力。

³³ Evan B. Howard, *The Brazos Introduction to Christian Spirituality* (Grand Rapids: Brazos 2008) 中，作者在建構「情況性分辨」模式裏明顯混合了「三觀」不同的特徵與元素：屬於「特定旨意說」的特徵與元素主要是他強調以上主在個人身上的具體「旨意」和「計劃」作為分辨的目標（373, 384, 392-93, 397），並強調聖靈是透過各種「來源」向信徒「說話」（啟示），信徒應透過這些途徑來聆聽祂的聲音（390-91, 384-85）。屬於「智慧說」的特徵與元素主要是強調上主重視並賦予信徒在分辨中運用「自由」和「智慧」（384, 385, 397），並注重「理智」在分辨中不可或缺的功用等（390-91, 395-96）。屬於「關係說」的特徵與元素主要是強調主觀經驗中的「感覺」、「印象」與「傾向」作為分辨上主引導的主要「來源」（391-92），並強調分辨的終極目標是「關係」而非事項（396）。

³⁴ 二位作者還提倡應同時忠於「三觀」所持守的共同原則；但他們並未提供具體的實踐策略，只強調信徒不應寄望於分辨的方法論，並強調內駐聖靈是以安靜和難以察覺的方式，使信徒的心靈和思想與祂保持一致，從而做出合祂心意的自由選擇（Goosen and Peppler, "Perceiving God's Voice," 23）。

三 分析「三觀」對話的爭議焦點

(一)「三觀」的基本一致性

在論述「三觀」的不同觀點和彼此爭議之前，需要首先了解和肯定這三種觀點之間的互通和相同的成分，以此作為準確觀察和中肯分析三者之間相異與分歧的前提。根據《如何選擇？》中的呈現與對話，「三觀」在論分辨上主引導時主要有以下兩個方面的一致性：

甲 在實踐分辨的基本信念上保持一致

1. 聖言規範——聖言是上主引導信徒的首要資源，任何形式的引導都不能與聖經的明文命令與隱含教導相悖。
2. 聖靈引導——上主應許聖靈會在信徒的實際需要中提供引導。
3. 自由意願——信徒唯有甘心樂意的順從才能經歷聖靈的引導。
4. 靈性前提——全然奉獻和一生持續的祈求指引是信徒分辨上主引導的必要基礎。³⁵

乙 對彼此觀點中的關鍵要素互相讚同

1. 只要上主願意，祂就能在任何時候為個別信徒提供「特定」的指引（布克比父子的理論著重強調並發展此要素）。
2. 上主希望祂的跟隨者做「智慧」的選擇（弗利森的理論著重強調並發展此要素）。
3. 在基督裏與上主建立的「關係」對作抉擇而言是至關重要的（史密思的理論著重強調並發展此要素）。³⁶

³⁵ Huffman, *How Then Should We Choose?* 237.

³⁶ Huffman, *How Then Should We Choose?* 237，另參頁 29。

三方作者的區別只在於他們根據各自所強調的要素來發展自己的理論，因此，被強調的其中一項要素就成了各自理論中的核心觀點，並讓另外兩項要素發揮輔助功能。³⁷ 下面，我們就來看「三觀」在哪些主要議題上產生爭議。

（二）「三觀」的對話爭議

首先，以下分析將顯示，「三觀」主要在分辨實踐的「目標」、「方法」和「結果」三個基本環節上呈現出不同的觀點和實踐模式，「三觀」之間的對話和爭議也主要圍繞這三項基本環節展開。³⁸ 其次，這三個環節的爭議所圍繞的核心議題是如何理解「聖靈可辨引導」的實際內涵。「三觀」的基本主旨都是為了在信徒遇到難作決定的重大選擇時，分辨出上主在這些事項上的實際指引和帶領；「三觀」的關鍵區別只在於：在這種情況中，上主作為「我們的指引」究竟是指甚麼？³⁹

甲 關於布克比理論的主要爭議

1. 布克比父子的觀點和模式

布克比父子的基本觀點是：上主在祂的救贖計劃和行動裏為每位信徒設定了具體而完美的人生計劃，⁴⁰ 而聖靈的引導作為「上主的明確指導」（God's clear direction）就是要幫助信徒找出「上主的最佳」（God's best）——信徒在面臨重大抉擇時上主為他們的人生「已經

³⁷ 參弗利森對「智慧」作為他理論中決定因素的解說："All three views presented in this book agree on the importance of wisdom, but in this model (指他的「智慧說」) it is determinative in making decisions that please God." (Huffman, *How Then Should We Choose?* 103)。

³⁸ 由於分辨「目標」是建構整個實踐模式的基礎，因此，「三觀」對話中關於「目標」的爭議也主導着他們在「方法」和「結果」上的爭議。

³⁹ Huffman, *How Then Should We Choose?* 140.

⁴⁰ Huffman, *How Then Should We Choose?* 48, 85.

做好的選擇」(has chosen)；⁴¹ 這個上主的優選就是祂對信徒個人的「特定旨意」。⁴²

基於此觀點，布克比父子建構的實踐模式為：(a) 分辨目標：找出聖靈指示的上主自己的「最佳選擇」(the best choice)，這是信徒應該做的「最佳決定」(the best decision)。⁴³ (b) 分辨方法：布克比父子強調實踐的關鍵就在於信徒能辨認出聖靈向他們發出的「聲音」，⁴⁴ 並指出聖靈主要透過四條途徑向信徒「說話」：聖經、祈禱、環境、他者建議；⁴⁵ 同時強調聖經才是信徒在運用這些方法並從中尋找證據一致性的終極判准。⁴⁶ (c) 分辨結果：在確保上述四條路徑獲得

⁴¹ Huffman, *How Then Should We Choose?* 64, 79-80, 81.

⁴² 布克比父子用聖經中的五個神學原理作為「特定旨意說」的基礎：(1) 聖經教導適用於任何時代的任何信徒；(2) 上主的本性確保祂必將以最美善的方式和目的來引導信徒；(3) 上主總是以其救贖計劃為優先目標來引導信徒；(4) 罪性的存在說明信徒必須在上主引導下方能步入正途；(5) 內住聖靈的引導是信徒跟隨主的先決條件 (Huffman, *How Then Should We Choose?* 34-53)。

此外，弗利森歸納「特定旨意說」的四項立論來源 (Huffman, *How Then Should We Choose?* 104)：(1) 理性推論：上主的全知與完美計劃；(2) 歷史經驗：歷史中屬靈偉人的見證；(3) 聖經例證：上主給予個人特別引導的描述 (另見該書中布克比父子的舉例論證，53-54, 59-63)；(4) 聖經教導：上主對信徒個人有特定旨意，祂今天依舊會直接引導我們 (另見該書中布克比父子的舉例論證，54-55, 59-63)。

⁴³ Huffman, *How Then Should We Choose?* 33, 65. 另參該書中弗利森和霍夫曼對此要點的評述 (88, 241-42)。此外，這項實踐目標說明「特定旨意說」的適用範圍不是日常瑣事，正如布克比父子在該書中認為他們的這套實踐理論是針對人生中的重要抉擇或特別需要——關係到上主在信徒個人身上的救恩計劃、行動和目標 (42, 47-48, 61)。

⁴⁴ Huffman, *How Then Should We Choose?* 53-55, 59, 63. 此外，布克比父子堅信唯有聽見上主對他們「說話」——經歷到內住聖靈的引導和指示，信徒才能找到上主對他／她個人的「特定旨意」(39-44)。

⁴⁵ 因此，殷勤讀經、專心祈禱、敏銳於環境中的需要或機會，以及謙卑尋求其他信徒的建議，就成了一個信徒辨識聖靈直接指示的主要方法。另參弗利森歸納「特定旨意說」中上主引導人明白祂的特定旨意的七個路標：聖經、環境、聖靈的內在印證、成熟信徒的建議、個人的渴望、常識、超然指引 (Huffman, *How Then Should We Choose?* 104)。

⁴⁶ Huffman, *How Then Should We Choose?* 55-59.

證據一致的基礎上，分辨者應察驗心靈裏對某項選擇是否有「平安感」（a sense of peace），因為，這是聖靈指出某個選項屬於上主最佳優選的內在印證。⁴⁷

2. 弗利森和史密思對布克比父子的批評

首先，針對「分辨目標」的批評主要是：分辨出「聖靈指示的特定選項」在實踐上是無法最終被確定的。弗利森認為「特定旨意」這個概念完全缺乏聖經根據；⁴⁸ 此外，他指出這種目標假設所帶出的實踐問題是分辨者往往會遭遇挫敗感——因為無人可在主觀層面肯定自己的分辨功夫已達到上主眼中的完美程度，也無人可在客觀公認的層面宣稱自己確實找到了「上主自己的特定優選」。⁴⁹ 史密思同樣認為將「唯一最佳選項」視作分辨目標必然會在實踐上產生不確定性，並容易帶來挫敗和焦慮。⁵⁰ 第二，針對「分辨方法」的批評主要是：「聆聽聖靈直接說話的途徑」在實踐上並不成立。弗利森指出，布克比父子的四條途徑其實都是接受道德旨意的規範以及智慧法則的指引，因此，這套方法

⁴⁷ 布克比父子認定，此時內心對某個選項感到的「平安」就是聖靈賜予的一種「保證」（assurance），使人獲得一種可以最終作出最佳決定的把握——確信這項抉擇是上主的自己選定，作此抉擇就意味着自己必將走在上主指定和喜悅的道路中（Huffman, *How Then Should We Choose?* 73-74, 79, 83, 84, 221）。所以，簡單來說，布克比模式的實踐結果就是以這種「平安感」為獲悉聖靈指示的證據來作出他們認為的正確、完美的抉擇（參霍夫曼的分析歸納，242；以及布克比父子對三個個案研究的結論，64-84）。另參弗利森對「特定旨意說」的最後一項要素「確信」（certainty）的歸納（105）；亦參史密思對布克比父子實踐模式中最後確認方法的描述（99-100）。

⁴⁸ Huffman, *How Then Should We Choose?* 86. 此外，弗利森並不否認聖靈會「指示特定選項」，但他認為這只屬於聖靈的非常規性引導（140）。

⁴⁹ Huffman, *How Then Should We Choose?* 87-88, 105, 113-14. 弗利森的批評其實指出了一個基本的神學性問題：如果「特定旨意」的這項目標是上主自己的設定，祂也希望信徒找到，那麼，為何上主沒有提供一條公認的、客觀的明確路徑，使分辨者能夠根據明顯的客觀證據——上主清楚的傳達——來確認自己找到了這個客觀目標？（另參 105, 115）

⁵⁰ Huffman, *How Then Should We Choose?* 94, 179, 228.

根本不能說明存在某種「聆聽聖靈直接說話」的有效途徑。⁵¹ 史密思則指出這套方法與布克比父子所設目標之間的不一致：雖然強調聖靈在信徒內在經驗裏的「直接印證」（史密思完全認同），但分辨方式卻聚焦於外在間接的四條路徑。⁵² 第三，針對「分辨結果」的批評主要是：「以『平安感』作為獲得聖靈指示的確據」在實踐上是主觀任意的。弗利森認為布克比父子將分辨結果取決在獲得「平安感」上，這在實踐上產生的最大問題是「主觀性」（subjectivity），因為以任何「內在印象」作為聽到上主聲音、獲得上主指引的「保證」，都缺乏客觀真理的支撐。⁵³ 史密思則認為布克比父子沒有為察驗主觀經驗裏的「平安感」是否來自聖靈提供一套實際有效的分辨模式，所以，他們提出以「平安感」作為最終辨認出聖靈直接引導的確據其實是沒有「基礎」（basis）和缺乏「真實判准」（true criteria）的分辨。⁵⁴

⁵¹ Huffman, *How Then Should We Choose?* 92-94. 弗利森的這項批評不僅指出布克比模式的實踐有效性都屬於「智慧說」範疇，而且說明布克比模式的內在矛盾：他們擬定的實踐方法反而否定了自己假設的實踐目標。此外，弗利森指出布克比父子的「聆聽上主直接說話」的觀點是對聖經的誤用：以聖經中上主直接說話（特殊啟示）的實例為基礎，來證實上主今天透過上述四條間接途徑對信徒說話（90）。

⁵² Huffman, *How Then Should We Choose?* 94. 此外，在史密思看來，布克比理論中最大的空白是：沒有為聖靈在信徒經驗裏的直接引導建構有效的分辨路徑和合理的判斷基準（96-100, 170, 174）；史密思還指出這套方法的隨意性（arbitrary）：這四條路徑並無聖經根據；四條路徑之間的關係並不清楚（97）。

⁵³ 弗利森這樣評斷的基本理由是：（1）人無論用甚麼方式經歷到何種程度的「平安」，就其本質而言都是主觀經驗；（2）任何主觀經驗都不是上主的啟示，都不具有屬神的權威性；（3）只有聖經是上主的啟示，是客觀的真理，是上主的純淨之聲，是清晰自明的；（4）在作抉擇的實踐中唯一的權威是聖經（Huffman, *How Then Should We Choose?* 114-16）。此外，針對「特定旨意說」常引羅八 14、16 來論證內住聖靈以內在之聲來引導信徒作抉擇，弗利森指出，14 節的聖靈「引導」是指「加力指引」（powerful guidance）——幫助信徒理解上主的道德旨意並提供遵行的力量（對應 13 節），而 16 節聖靈和人心的「同證」是指聖靈使人內心對客觀真理產生「內在確信」（inwardly confirmed）（108-10）。

⁵⁴ Huffman, *How Then Should We Choose?* 96-100；另參 170、174。

乙 關於弗利森理論的主要爭議

1. 弗利森的觀點和模式

弗利森的基本觀點是：聖經中僅有的兩種明確的「上主旨意」概念是「道德性旨意」和「至高性旨意」；「道德性旨意」指導人生的各個層面，並命令人過智慧的人生；「至高性旨意」的運作特徵是必然成就、涵蓋一切、現世隱藏。⁵⁵ 弗利森認為，以這兩個旨意為框架發展出來的實踐模式更切實可行，因為它不僅尊重人的理智能力，更尊重聖經真理的客觀準則。⁵⁶

基於此觀點，弗利森建構的實踐模式為：（a）分辨目標：找到更合乎聖經的真理原則和道德法則的智慧選擇。⁵⁷（b）分辨方法：既然做正確抉擇的關鍵在於獲得並運用上主應許賜下的智慧，弗利森就提供了五條尋求智慧的常規路徑：祈求、聖經、外部的調查研究、智慧顧問、生

⁵⁵ Huffman, *How Then Should We Choose?* 117-18, 103, 128, 131-33. 因此，弗利森認為上主引導應分為四種：（1）道德性引導：上主透過聖經中的命令引導信徒過道德生活；（2）智慧性引導：在沒有上主命令之處，祂給予信徒自由和智慧能夠應對各種選擇；（3）至高性引導：以人所不可測的方式引導一切事物朝着成全信徒益處的方向發展；（4）特定性引導：在某些個別情況下，上主以超然方式向個別信徒傳達祂的特定指令（140）。

⁵⁶ 弗利森發展「智慧說」主要針對「特定旨意說」強調主觀經驗而來的不確定性（參 Huffman, *How Then Should We Choose?* 114-16），如正文所示，弗利森用聖經中僅有的兩個清楚的「上主旨意」概念來徹底否定「特定旨意」的目標假設，並確立了「道德旨意」在一切生活選擇中的規管功能；這樣一來，就把人從必須聽到「聖靈的內在聲音」並找出「唯一最佳選項」的不確定、焦慮和挫敗中釋放出來，並使人可以心安理得地在主許可的可選範圍內，根據聖經的道德法則，並善用自身的理智功能，自由地作出智慧的選擇。這種智慧之選符合「上主的道德旨意」範疇。再者，當人作出智慧選擇之後，其中依舊存在的任何不確定因素就都屬於「上主的至高旨意」範疇。如此一來，信徒在做重大抉擇過程中的可控和不可控的因素就都被歸在聖經中兩種「上主旨意」的範疇和框架之內了。因此，「智慧說」在實踐上的優勢就是可行性：（1）就達此目標的分辨能力而言是可控的，因為上主賜予的分辨「智慧」是在人的理智運作範疇裏；（2）就達此目標的分辨判准而言是客觀存在的，因為這是上主在聖經中啟示的客觀真理。

⁵⁷ Huffman, *How Then Should We Choose?* 159. 弗利森還認為「智慧說」的實踐範圍應適用於生活的每個層面和各種選擇與決定（102-3, 113, 117-18）。

活中的真諦。⁵⁸ (c) 分辨結果：運用理智來評估和判斷哪項選擇和決定更符合真理原則和智慧法則，⁵⁹ 並在做出抉擇後將事務的後續發展全然交託於上主的至高旨意。⁶⁰

2. 布克比父子和史密思對弗利森的批評

首先，針對「分辨目標」的批評主要是：「用理智分辨出的智慧之選」在實踐上缺失了聖靈直接引導的內涵特徵（即，只加強了人的抉擇能力，而非在具體事務上提供直接指引）。布克比父子和史密思都指出，弗利森將實踐目標定格在人性能力的可控範圍內——運用人的理智功能並按照聖經的道德法則來分辨出智慧選項，卻犧牲了基督教信仰的一個基本事實——神人之間是位格際的直接互動。因此，在弗利森設定的實踐目標裏，缺失了向聖靈直接引導的全然開放，以及對聖靈引導之內在證據的回應。⁶¹ 第二，針對「分辨方法」的批評主要是：「獲得智慧的途徑」在實踐上排除了聖靈的直接介入。布克比父子指出，弗利森的這種「理性、實證的公式」（rational, empirical formula）雖能防止實踐上的主觀性

⁵⁸ Huffman, *How Then Should We Choose?* 129-30. 此外，弗利森還附加了一條特別路徑——上主有時會以「直接揭示」（direct revelation）的方式引導人；最後，弗利森還提出一項尋求智慧的對稱原則：尋求智慧所需要的時間長度（length）取決於所做決定的重要程度（magnitude）（130-31）。

⁵⁹ 弗利森為如何做最後抉擇提出了一些察驗性問題：「哪項決定能幫助我愛主愛人最多？哪個選項最能促進上主的榮耀和對人的建造？這項選擇符合道德準則和智慧法則嗎？哪項決定最能促進上主的國度？哪條路徑能促使人精明像蛇、純良像鴿子？」（Huffman, *How Then Should We Choose?* 159）。另參弗利森為個案研究提供的最後確認方式（153-54, 156, 158），以及編者霍夫曼的分析歸納（242）。

⁶⁰ Huffman, *How Then Should We Choose?* 140.

⁶¹ Huffman, *How Then Should We Choose?* 166, 170, 174. 另參弗利森在介紹史密思「關係說」時提到史密思理論的基本訴求之一：針對「智慧說」沒有尋求上主在信徒作抉擇時的直接介入（145）。此外，布克比父子和史密思都批評弗利森在為自己理論確立聖經基礎時，刻意忽略了聖經中關於新約時代聖靈降下的應許——內住於信徒並給予他們及時而直接的引導——的見證和教導（164-65, 170-71）。

和不確定性，卻將上主在信徒經驗裏的真實、直接的作為排除在外。⁶² 史密思的批評與布克比父子相似，認為弗利森的模式既忽視了基督直接臨在於我們生命中的基本事實，也忽視了人在回應上主、世界和周遭環境時的主觀經驗元素——心靈和思想（heart and mind）的運作。⁶³ 第三，針對「分辨結果」的批評主要是：「用理智來判斷智慧之選」在實踐上取代了聖靈的直接指引。布克比父子認為，弗利森模式中最終做抉擇的方式脫離了「上主的主動介入」（God's active involvement），卻將抉擇的後果全然交託於上主的至高旨意（祂會最終為我們成就美好的目標），這其實是「不負責任」的態度。⁶⁴ 史密思針對弗利森以理智從聖經獲得做抉擇的「確定性」提出的主要批評是：「基督徒生活的中心動力不是聖經，而是〔聖經背後的〕上主自己」。⁶⁵

丙 關於史密思理論的主要爭議

1. 史密思的觀點和模式

史密思的基本觀點首先是，高升基督之動態的、充滿活力的臨在（dynamically present）是屬靈分辨的神學基礎；⁶⁶ 其次，實踐分辨的前

⁶² Huffman, *How Then Should We Choose?* 165-66. 布克比父子指出，由於弗利森的五條路徑沒有為分辨聖靈在信徒內的直接引導留有空間，所以，「祈禱」雖被他設為首要路徑，卻缺乏具體內涵（164-65）；因此，他們認為，一旦信徒不再期待上主對他們的直接引導，剩下的就是靠自己了（162）；他們還指出弗利森在印證聖經時的偏頗：將上主對祂子民的直接說話全部歸入「特別啟示」範疇，但聖經呈現上主與祂子民的溝通方式是多樣的，既有特殊啟示的方式，也有通常溝通的方式（166）。

⁶³ Huffman, *How Then Should We Choose?* 173. 此外，史密思與布克比父子一樣針對弗利森模式中的「祈禱」提出批評，認為這種「祈禱」只是為了索取智慧（參弗利森的個案指引：150、154），而不是與基督發展「動態的友情/契通」（dynamic fellowship）（171）。

⁶⁴ Huffman, *How Then Should We Choose?* 167. 此外，布克比父子還指出，信徒不能只滿足於理智把握上主的智慧、原則和命令，因為上主希望「將祂自己賜給我們」（168）。

⁶⁵ Huffman, *How Then Should We Choose?* 174. 此外，史密思還提出一項批評是，對客觀啟示的確實了解不是單靠聖經，而必須靠「真理的聖靈」（174）。但是，根據弗利森對聖靈使人信服真理的工作的理解（230），這項批評並不適用於他。

⁶⁶ Huffman, *How Then Should We Choose?* 180, 201-2, 214-17.

提是上主對個人引導的特定性，以及信徒認識上主引導的模糊性；⁶⁷ 而學習分辨是基於上主主動賜下聖經、信仰羣體（屬靈遺產）和聖靈；⁶⁸ 最後，與主之間親密共享（intimacy and communion）的關係是獲知祂的特定引導和旨意（particular will）⁶⁹ 的關鍵。⁷⁰

基於以上觀點，史密思建構的實踐模式是：（a）分辨目標：辨認出聖靈在信徒的「心靈和思想」裏「臨在和推動」的「內在印證」（inner witness）。⁷¹（b）分辨方法：史密思以七項操作原理（working principles）作為方法指引：i. 預備選擇的靈性；ii. 分辨感性傾向——察覺容易阻礙自己做正確抉擇的情緒狀態（emotional state）；iii. 在事情發展中分辨；iv. 在優先次序中分辨；v. 在實際關係中分辨；vi. 在個人獨處中分辨——花時間與主獨處，從中學會察驗聖靈的推動（第 i、vi 項採納依納爵《神操》的〈辨別靈類規則〉⁷²）；vii. 在羣體中分辨。⁷³（c）分辨結果：分辨出「情緒上」（emotionally）真正感受到「上主的平安」

⁶⁷ Huffman, *How Then Should We Choose?* 178, 179.

⁶⁸ Huffman, *How Then Should We Choose?* 177, 180.

⁶⁹ 在該書中史密思有時也用「上主的意圖」（God's intention）或「上主的心思」（mind of God）來表達，但從他的文理來看，上主的「意圖」或「心思」和祂的「旨意」沒有意義上的區別（Huffman, *How Then Should We Choose?* 94, 96, 179, 209）；此外，史密思並沒有為「特定旨意」的概念提出神學解說，在他的論述裏似乎存在一種邏輯上的暗示：聖靈的具體而特別的引導必然指向上主的特定旨意／意圖。

⁷⁰ Huffman, *How Then Should We Choose?* 177-78. 此外，由於史密思的理論重心是透過察驗基督的動力臨在（即分辨聖靈的感動和引導）來培植神人關係，因此，他認為自己的「關係說」理論應涵蓋生活的每個層面，並適用於日常或重大的選擇與決定（175-76, 214, 215-16, 216-17）；另參史密思在回應布克比理論時的表達（96）以及弗利森對「關係說」的評論（146）。

⁷¹ Huffman, *How Then Should We Choose?* 180-81, 187, 202, 214, 215.

⁷² Huffman, *How Then Should We Choose?* 202-7.

⁷³ Huffman, *How Then Should We Choose?* 207-14.

（即，對某選擇的感性傾向），因為，只有在這種狀態 / 傾向裏的抉擇才是神人契合時共同做出的。⁷⁴

2. 布克比父子和弗利森對史密思的批評

首先，針對「分辨目標」的批評主要是：「在感性傾向裏分辨出聖靈推動」在實踐上缺乏客觀真理的評斷依據。布克比父子指出，史密思的模式其實是將實踐目標單方面聚焦於分辨者的感性經驗，而非神人關係之本身；布克比父子堅稱，認識自我和認識上主以及分辨靈類的依據不應該基於主觀經驗，而應基於上主客觀的話語。⁷⁵ 弗利森的主要批評也是：察驗神人關係不應該基於「主觀的印象或感覺」，而應基於上主啟示的「聖經真理」。⁷⁶ 第二，針對「分辨方法」的批評主要是：「分辨靈類推動的途徑」只是將實踐聚焦於個人主觀經驗。布克比父子認為史密思的操作原理沒有以上主自己的視角——客觀聖言——作為辨認上主所說、所做的客觀依據。⁷⁷ 弗利森則認為史密思的七項原理中真正的可靠步驟其實都是「智慧說」所提倡的（如理性評估、祈禱與思考，

⁷⁴ Huffman, *How Then Should We Choose?* 206-7. 史密思認為，這種真平安的經驗就是與基督的臨在和治理（聖靈的直接推動）相交共享的「心靈」內證或「感性輪廓」（emotional contours）（202-3, 205-7, 215），因此，史密思模式的實踐結果就是在經歷上主平安的「情緒狀態」中作抉擇（209）。

⁷⁵ Huffman, *How Then Should We Choose?* 219-22.

⁷⁶ Huffman, *How Then Should We Choose?* 233. 此外，弗利森認為史密思分辨目標中的一個主要問題與布克比父子一樣：聖經並不支持「特定旨意」（146, 227-29）。

⁷⁷ Huffman, *How Then Should We Choose?* 222, 224-25. 布克比父子對史密思操作原理的批評主要是：第 1、2 項原理只聚焦於分辨者自己的認識，而非聖靈在我們生活裏的所思和所見；第 5 項原理的問題是，若要讓環境作為分辨的參照，分辨者必須獲得上主對我們所處環境的看法；第 6 項原理的問題是，花時間獨處和禱告如何讓我們能聽到上主的客觀想法？

以及他者建議等），而非與主相交的主觀經驗。⁷⁸ 第三，針對「分辨結果」的批評主要是：「分辨出感性經驗裏的『平安』來自上主」在實踐上不具有客觀權威性。布克比父子以「主觀性」為由批評史密思的確認方式，因為，他們認為自己理論中用來找到「平安感」（獲得最終確認）的路徑與史密思的路徑之間的關鍵區別在於：他們的路徑以強調客觀的「聖經真理」為首要基礎和最終判准，而史密思的分辨方法主要聚焦於主觀的「感性經驗」。針對史密思以分辨「內在印象」來發現聖靈引導的證據，弗利森的批評是：「聖靈的證據」（witness of the Spirit）作為聖靈在信徒主觀層面的工作結果，應該是指聖靈使我們對「外在的基督信息」產生「內在的確信」（inner conviction）。⁷⁹

丁 歸納「三觀」的核心爭議

以上「三觀」理論反映出他們的共同前提：堅信屬靈分辨的實踐主旨是上主自己確立的——上主希望每個信徒被祂引導；因此，「三觀」的共同信念是：聖靈對信徒的個別引導是可辨認的。但是，「三觀」對分辨實踐之基本環節的對話爭議卻反映出他們在「聖靈的可辨引導」這個核心議題上出現的重大分歧：

1. 布克比父子的實踐模式主張聖靈會親自向信徒指示出上主自己的特定選項；但弗利森和史密思批評這種模式在實踐上缺乏確定性和可行情性。

⁷⁸ Huffman, *How Then Should We Choose?* 230-31, 232-33. 對於史密思原理中特別強調的根據與上主相交的經驗來做最後的判斷和抉擇，弗利森認為，這個「神祕主義式的」（mystical）步驟在史密思實踐模式裏之所以不容易出錯，因為它受制於前述的智慧步驟；弗利森堅持認為，神人關係的基礎是上主的「道德性旨意」，而非主觀經驗裏的「印象」和「感覺」。

⁷⁹ Huffman, *How Then Should We Choose?* 230. 所以，對弗利森而言，聖經作為客觀的啟示和聖靈使信徒對客觀啟示產生主觀上的確信是不可分割的整體；因此，他認為在主觀層面尋求印證一旦脫離了客觀啟示，結果必然導致「主觀上的不確定」（subjective uncertainty）。

2. 弗利森的實踐模式主張聖靈使信徒信服聖經真理，並賦予人選擇的智慧；但布克比父子和史密思批評這種模式在實踐上無法體現聖靈引導的直接性。

3. 史密思的實踐模式主張聖靈會直接感動信徒，從而對符合上主心意的選項產生內在的感性傾向；布克比父子和弗利森批評這種模式在實踐上無法確立客觀的屬神權威性。

由此可見，「三觀」在此核心議題上的爭議不僅源自神學理解，更源自實踐操作——可靠的辨識對象和有效的辨識方法究竟是甚麼？下面，我們將基於以上描述來進一步探究「三觀」的理論缺陷與問題根源。

四 探究「三觀」爭議的問題根源

（一）「三觀」對聖靈引導之「可辨性」的共識

聖靈引導對信徒而言之所以可辨認，「三觀」的基本共識是，這種「可辨性」應該同時包含三個基本維度：經驗、選項和聖經（法則）。

（1）可辨性的「經驗」維度指，內住聖靈讓信徒在主觀經驗裏對祂的引導產生某種感知（無論這感知是布克比模式中聖靈向人指示選項所用的「平安感」，還是弗利森模式中聖靈為人提供的選擇「智慧」，或是史密思模式中聖靈推動人產生的「感性傾向」）。

（2）可辨性的「選項」維度指，聖靈幫助信徒能夠辨認出生活中的某個事項符合上主的心意（無論這選項是布克比模式中的「上主之選」，還是弗利森模式中「更智慧的選擇」，或是史密思模式中的「感動之選」）。

（3）可辨性的「聖經/法則」維度指，聖靈的個人性引導與祂默示的聖經原則相一致（無論這原則反映在布克比模式中的「四條途徑」和「唯一優選」上，還是反映在弗利森模式中的「五條路徑」和「智慧之選」上，或是反映在史密思模式中的「七項原理」和「感動選擇」上）。

不僅如此，對「三觀」而言，這三個維度在構成聖靈引導之「可辨性」上缺一不可，否則，分辨實踐的可行性就會遭到質疑：（1）若缺失「經驗」維度——聖靈沒有在信徒的感知經驗裏產生引導的直接影響力，屬靈分辨就容易變成人性能力的自主運作；（2）若缺失「聖經」維度——聖靈為信徒個人提供的具體指引脫離了聖經真理的基本原則，這種所謂的「引導」就會淪為徹頭徹尾的個人主義式宣稱，從而失落了聖靈作為啟示真理和建造教會羣體之主的工作特徵；（3）若缺失「事項」維度——聖靈沒有給信徒所面臨的實際生活帶來具體指引，屬靈分辨的實踐目標也就不復存在，內住聖靈的運作也就與信徒面對的生活選擇失去了必要關聯。總之，「三觀」理論不僅視聖靈引導之「可辨性」是由上述三個基本維度共同構成，而且，以下分析將進一步顯示，「經驗」維度應該在「可辨性」中發揮認知紐帶的功能。

（二）「經驗」作為聖靈引導之「可辨性」的認知紐帶

甲 「經驗」維度連接「法則」維度與「選項」維度

首先，「三觀」在聖靈引導「可辨性」的「法則」維度上分歧最小，因為他們共同持守的基本前提是：任何形式的聖靈引導都不會與聖經啟示的真理原則相悖。⁸⁰其次，「三觀」理論都顯示：聖靈可辨引導的「法則」維度與「選項」維度之間沒有內在的直接關聯——聖經真理不會直接傳達聖靈引導信徒所要選擇的具體事項究竟是甚麼，否則，屬靈分辨這項實踐性探索也就沒有必要了。第三，就實踐層面而言，「三觀」的實質性分歧其實是圍繞聖靈引導的「經驗」維度，而非「選項」維度。

⁸⁰ 雖然，「三觀」在一些特別議題和個別概念上對聖經的理解有分歧（比如對「特定旨意」和「聖靈聲音」的理解），但他們在「聖經作為理解聖靈引導法則的基礎和規範」這一點上是沒有異議的，因此，可以這樣說，聖經因其文本的客觀不變性而在三個維度中易辨度最高。

事實上，「三觀」的實踐性分歧主要是圍繞分辨與抉擇的過程——聖靈如何讓信徒在主觀上辨認出某選項才是祂的個別引導。⁸¹

以上三點有助於我們進一步看見「三觀」模式都認同的一個基本事實：「經驗」維度才是將「法則」維度和「選項」維度整合在一起，構成聖靈引導之「可辨性」的紐帶。對「三觀」而言，聖靈讓信徒在主觀經驗裏感知到祂在引導他／她，意味着聖靈讓此人產生兩種最基本的辨認：（1）辨認出這的確是「聖靈的」引導，因為這種引導的活動特性的確符合聖經所啟示的聖靈運作法則；（2）辨認出這的確是聖靈「對他／她的」指引，因為這種引導活動幫助他／她能夠最終確認某個選項的確是上主要他／她在此時此地（*here and now*）應做的選擇。所以，作為分辨實踐中神人相遇之處的「經驗」維度，不僅涉及了「法則」和「選項」的維度，而且，是它將這兩個維度聯繫在一起，構成了聖靈引導的「可辨性」。因此，該維度應該既反映出聖靈引導的「法則」和祂所指示的「選項」，也應該反映出被引導之人對聖靈引導的「感知」和「回應」。下面，我們進一步透過屬靈分辨所涉及的認識論原理來肯定「經驗」維度在分辨實踐中具有認知功能。

乙 「經驗」維度在分辨中發揮的認知功能

首先，探討聖靈引導人的「可辨性」所觸及到的主要核心是屬靈分辨的「認識論／知識論」，即探討聖靈引導給人帶來「認知」的可能性和有效性，以及，如何為這種「認知」的真確性提供辨明，並闡明

⁸¹ 「三觀」對話顯示，他們從未對彼此實踐模式中最後作出抉擇的「事項」本身產生異議，比如，弗利森雖然反對布克比父子和史密思將聖靈引導個人作出的選擇說成是上主的特定旨意，但對於信徒運用這兩套實踐模式來作分辨和抉擇，弗利森是沒有異議甚至表示推薦的（參Huffman, *How Then Should We Choose?* 93-94, 233）。所以說，就實踐而言，選擇出來的事項本身是否符合聖經的普遍原則是容易辨認的，而需要花功夫辨認的是：在所有符合聖經原則的可選事項中分辨出到底哪個選項才是聖靈對信徒的個別引導。

這種認知的性質、來源和範圍（或限度）。⁸² 其次，對於基督信仰而言，⁸³ 信徒對聖靈引導的辨識，總是聖靈在信徒心靈裏的救贖性運作所產生的一種「經驗性認知」，這種認知既有賴於聖靈的主動作為，也有賴於信徒的心思運作。若以此神學視角來應用「認識論」中的「批判實在論」（critical realism），⁸⁴ 為我們提供的進一步理解就是，我們應該

⁸² 認識論作為「知識／認知的理論」（the theory of knowledge）所探討的是知識的來源、性質和範圍，以及認知的可能性和有效性；其基本訴求包括：如何為認知的確實性（certainty）提供辨明（justification），以及經驗和理性在產生知識過程中的恰當位置（對「認識論」的基本介紹可參：The Blackwell Dictionary of Western Philosophy [BDWP], s.v. "Epistemology"；The Oxford Dictionary of Philosophy [ODP], 2nd ed., s.v. "Epistemology"。對「認識論」中主要議題的解說可參：The Cambridge Dictionary of Philosophy [CDP], 3rd ed., s.v. "Epistemology"；J. P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003], 71-72, 88。對基督教神學和聖經研究中「認識論」議題的介紹可參：New Dictionary of Theology: Historical and Systematic, 2nd ed. [NDT], s.v. "Epistemology"；Dictionary for Theological Interpretation of the Bible [DTIB], s.v. "Epistemology"。介紹基督教靈修中關於「認識論」的主要議題可參 Dictionary of Christian Spirituality, s.v. "Epistemology"）。

⁸³ 尤其按上主「自我通傳」（self-communication）的真理所示，上主在基督救恩裏將自己賜予祂的子民，使我們在今世就能經驗到祂的同在（《神學辭典》，增訂版，輔仁神學著作編譯會編，s.v.：〈恩寵 Grace〉；經文參羅八 23；太一 23，二十八 20）；而上主自我通傳的基本工作之一就是聖靈在每位新約子民生命中的臨在和引導（見上文注 2）。

⁸⁴ 首先，「批判實在論」是一種「實在論」（realism），因它堅稱被認知事物（包括物質的和非物質的、自然的和超然的）的「實在性」獨立存在於認知者之外；與此同時，它承認任何「知識」都是人透過「心智中介」（mental mediation）所獲得的一種對外事物的「主觀領悟」（subjective appropriation）；因此，這種實在論是「批判的」（critical），因它認為進入外在事物之「實在」的唯一路徑是認知者與被認知事物之間適當對話的「螺旋式路徑」（spiralling path），即，人的認知運作和外部實在之間的連結是一種「不斷轉變的網絡」（ever-changing matrix）。簡言之，作為認識論的一種形式，「批判實在論」既將「實在」（reality）與「知識」（knowledge）加以嚴格區分，又致力於探索兩者之間的必然關聯。它承認任何「知識」都是人透過感官經驗的心智運作以及所持有的世界觀對外事物的領悟，而且，人的「認知」需要不斷接受外部「實在」的檢驗，並且，已有「認知」需要面對不斷被修正的可能（直引部分分別取自 CDP, s.v. "Critical Realism": 497；Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 6th ed. (West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2016), 164；DTIB, s.v. "Critical Realism": 147, 150〔中譯見：《神學釋經詞典》，頁 120〕；對「批評實在論」的一般性描述同時參考自 BDWP, s.v. "Critical Realism"；ODP, s.v. "Critical Realism"；Alister E. McGrath, *A Scientific Theology*, vol. 2, *Reality* [Grand Rapids: Eerdmans, 2002], 195-96）。

既強調上主存有和行動的「本體實在性」，又強調人對上主存有和行動的「認知（神學反思）批判性」，以及人與上主相遇的「經驗」在認知祂存有和行動上的必然／必要性。⁸⁵ 因此，心靈層面的「經驗性認知」雖不能等同於聖靈引導之本體實在（聖靈引導之本體實在不能被約化為任何分辨活動中產生的心智裏的認知和信念），但它是一種「主觀性實在」，⁸⁶ 是聖靈在信徒心靈裏進行自我傳達而給他／她在主觀上帶來的第一手認知。⁸⁷ 既然內住聖靈是透過祂在信徒心靈裏的運作所產生的「經驗」來讓信徒認知祂的引導，那麼，這種具有認知功能的「經驗」本身就是信徒對聖靈引導的一種特定的感知和辨識，應涉及心靈經驗的整體運作（包括知性、感性以及意志層面的活動），能反映出信徒在基督信仰裏的信念基礎，並伴有按聖靈引導來抉擇事物的內在感動／傾向。

基於以上對「經驗」維度作為認知紐帶功能的基本理解，下面就來分析「三觀」的理論缺陷：沒有在「可辨性」的三個維度之間建立整全而平衡的關聯；以及這種缺陷的背後根源：沒有深入探討由聖靈引導而產生的「感知經驗」，以及它在分辨實踐中作為認知紐帶的功能。

⁸⁵ 參Margaret S. Archer, Andrew Collier, and Douglas V. Porpora, *Transcendence* (London and New York: Routledge, 2004), 1-6；尤見："Ontological realism about God in the intransitive dimension is consistent with epistemic or experiential relativism in the transitive dimension." (5) McGrath, *Reality*, 201-2；尤見："A further consideration at this point is the growing importance of the discipline of Christian *spirituality*, which is often held to be distinguished from Christian *theology* on account of its recognition of the transformation of the knower by what is known." (201) "Critical realism might well hold the key to the reintegration of theology and spirituality" (202). 亦參McGrath, *Christian Theology*, 164。

⁸⁶ 「批判實在論」一般會將「實在」區分為「有依賴的主觀性實在」（dependent subjective reality）——個人「依賴」心智運作對實在產生的「主觀」信念，以及「獨立的客觀實在」（independently objective reality）——「獨立」於人類心智之外而「客觀」存在的實在之本體（ontology）（Christian Smith, *What is a Person?* [Chicago and London: The University of Chicago, 2010], 184-88）。

⁸⁷ 參 McGrath, *Reality*, 234-35, 239-40, 275-76。

(三)「三觀」的理論缺陷與問題根源

甲 布克比理論的主要缺陷與問題根源

首先，布克比理論的主要缺陷是：沒有在他們所強調的聖靈可辨引導的客觀「法則」、客觀「選項」和主觀「經驗」這三個維度之間建立任何有效連接。從上文布克比父子的理論與對話反映出他們的實踐理想：透過同時強調聖靈引導的客觀「法則」維度和主觀「經驗」維度來找到聖靈指示的客觀「選項」——上主的特定優選。⁸⁸ 但是，根據上文弗利森和史密思的批評所示，布克比父子的實踐模式既沒能說明客觀聖經（聖靈引導人所基於的客觀基礎）與主觀平安（聖靈指示人所生成的主觀經驗）之間的關聯性，更沒能說明聖靈是如何用祂默示的客觀真理和祂感動的主觀平安來告知人某個選項就是上主自己的選擇。⁸⁹

⁸⁸ 從上文「三、分析『三觀』對話的爭議焦點」的描述分析可見，布克比父子既注重聖靈引導的外在客觀性，因為他們認為，聖靈引導人所要找到的「目標」是客觀存在的——上主自己的選擇（特定旨意），而且，聖靈引導人的「方法」是透過客觀的真理基礎——聖經才是人聆聽聖靈指示的首要基礎（包括以聖經作為評估環境情況和接受他者建議的終極準則）；可見，他們認為，聖靈指示的選項（個別性）一定符合聖靈默示的真理（普世性），而且，在尋找聖靈指示的特定選項時，聖靈默示的聖言始終是信徒辨認過程中的權威基準。與此同時，布克比父子也注重聖靈引導的內在客觀性，因為他們認為內在聖靈的引導是在人的主觀經驗裏的直接指示——使他／她對某個選項產生具有確認功能的「平安感」，從而證實某選項即為客觀的上主之選（特定旨意）。因此，將這幾點綜合起來看布克比父子的實踐理想和訴求就是：透過同時強調聖靈引導的客觀基礎性（基於聖經）和主觀直接性（基於經驗）來確立聖靈指示目標（特定旨意／最佳優選）的可辨性。

⁸⁹ 布克比父子的理論沒有為這種主觀上對某項選的把握感（平安感）確實來自聖靈提供合理有效的解釋，也沒有任何根據來證實，在走過他們擬定的分辨路徑之後，為何對某選項感到「平安」就能證明該選項是上主自己的唯一選擇（特定旨意）。所以，分辨者對某個「選項」感到「平安」無法作為他／她最終確認自己接受到聖靈「特定指示」的有效憑據。

這一點可另從布克比父子自己的論述中得到證實，他們曾引「特定旨意說」鼻祖慕勒《自傳》中的話："Frequently, however, I have no subject in my mind before I pray. In this case, I wait on my knees for an answer, trying to listen for the voice of the Spirit to direct me. Then, if a passage or subject is brought to mind, I again ask the Lord if that is His will. Sometimes I ask repeatedly, especially if the subject or text is a difficult one. If after prayer, my mind is **peaceful** about it, I take this to be the text. But I **still** leave myself open to the Lord for direction, in case He decides to alter it, or if I have been mistaken." 布克比父子引用這段話是為了說明信徒在尋找

因此，將「指示出客觀的特定選項」視作聖靈在信徒主觀經驗裏直接引導的「可辨目標」，只是布克比父子代表的「特定旨意說」所假設的一種實踐理想，⁹⁰事實上，這種目標並沒有在理論和實踐上被合理有效地、規範化地確立起來。

上述理論缺陷反映出的問題根源：布克比父子沒有為他們的實踐模式建構合理有效的認知路徑。當布克比父子將「平安感」（特定的感性經驗）視作人被聖靈告知、具有辨識出上主優選的「確認功能」時，

上主旨意時，應該將自己的意志全然降服於上主，即使在獲得「平安感」時，也應該繼續向上主保持開放的態度；但是，這段引證和講論反而說明布克比父子其實也承認「平安感」並不能作為找到聖靈指示的最終確據（Huffman, *How Then Should We Choose?* 66-67；慕勒的這段話是布克比父子引自Diana L. Matisko編輯的*The Autobiography of George Müller* [1985]〔見Huffman, *How Then Should We Choose?* 67n.3〕，但該引文與G. Fred. Bergin編輯的*The Autobiography of George Müller* [1905/1906/1914/1929]中的對應內容相差較大〔詳參George Müller, *Autobiography of George Müller, or A Million and a Half in Answer to Prayer*, 4th ed., compiled by G. Fred. Bergin [London: Pickering & Inglis, 1929], 42〕，因此，不能將布克比父子的這段引用視作慕勒的原始表達，但這種印證卻很好地反映出布克比父子自己的觀點）。

此外，從布克比父子在該文中另一段引用慕勒的話說明，慕勒對自己總是得到上主正確指引的確信，不是基於他獲得的「平安感」，而是基於他對上主信實本性的堅信，以及他尋求上主的真誠心靈和開放程度："I never remember...a period...that I ever sincerely and patiently sought to know the will of God by the teaching of the Holy Ghost, through the instrumentality of the Word of God, but I have always been directed rightly. But if honesty of heart and uprightness before God were lacking, or if I did not patiently wait upon God for instruction, or if I preferred the counsel of my fellow men to the declarations of the Word of the living God, I made greatest mistakes." (Huffman, *How Then Should We Choose?* 67)。

總之，以上這兩段對慕勒話語的印證說明，布克比父子在論述以「平安感」作為尋找上主特定旨意之最終確據上其實並不一致，而且說明，「平安感」並不能成為分辨出聖靈特定指示的有效憑據。

⁹⁰ 弗利森指出這種實踐目標是布克比父子根據他們對聖經的不當推論而來；弗利森將他們應用聖經來論證上主今天依舊直接與人說話的錯誤邏輯呈現如下（Huffman, *How Then Should We Choose?* 90）：

- （1）聖經顯示：上主對先知和使徒說話；
- （2）這些聖經實例說明：上主對祂的子民說話；
- （3）所以，上主今天透過環境和其他方法向祂的子民說話。

他們沒有闡明此種感性經驗作為最終「確認」的功能結構——如何解說這種「平安感」的聖靈工作之特性？這種感性經驗與信徒認知官能的運作、信徒所依據的客觀聖經以及信徒所分辨出的特定選項之間的內在關聯是甚麼？這些問題反映出布克比理論在屬靈分辨「認識論」上的混亂：在強調「上主優選」的絕對客觀性時具有「直接實在論」（direct realism）特徵——感知對象不僅應完全獨立於感知經驗之外，⁹¹ 而且，人能夠直接感知到客觀對象之本身；但是，當他們強調以主觀感受（平安感）作為最終確認時，卻具有「間接實在論」（indirect realism）特徵——人所直接獲知的只是「感官的資訊」。⁹² 這種「認識論」上的矛盾使布克比父子的實踐模式呈現出必然的內在衝突：當他們同時強調客觀上的權威性（聖靈使用的權威啟示和指出的權威選項）或主觀上的權威性（聖靈在人經驗裏的權威告知）時，主客觀兩方面的權威性其實是互相抵觸的，而非彼此關聯、整合為一的。

乙 弗利森理論的主要缺陷與問題根源

首先，弗利森理論的主要缺陷是：將聖靈在信徒主觀經驗裏的「直接相交／溝通」的元素排除在聖靈引導之可辨性的「經驗」維度之外，從而導致該實踐模式中的聖靈引導之「選項」維度缺失了聖靈直接介入的特徵。上文弗利森的理論與對話反映出他的實踐訴求：將聖靈引導的可辨性聚焦於客觀的「法則／聖經」維度上，並將「經驗」維度限制在「使人信服和應用聖經真理」的範圍內，以此確保分辨實踐在客觀上具有可行性和可靠性（並以此來反對任何以人的主觀經驗作為判斷上主引導的可辨來源）。因此，對弗利森而言，聖靈工作的可辨內容不是聖靈在信徒內心裏的活動以及由此產生的經驗，而是聖經客觀的真理；

⁹¹ 此特徵在布克比父子批評史密思時尤為顯著，見上文三（二）丙 2。

⁹² 關於「直接實在論」和「間接實在論」的定義與特點參 *BDWP*, s.vv. "Direct Realism"; "Indirect realism"; *CDP*, s.vv. "Direct Realism"; "Representationalism"。

聖靈引導的可辨性只能透過信徒和聖經之間的關係來反映，而不能透過信徒與祂自己的相交經驗來反映。但是，當弗利森沒有具體論述聖靈在信徒生命中親自「臨在」和「相交」的豐富內涵，⁹³ 尤其是如何直接影響信徒的抉擇過程時，他的實踐模式其實無法向人進一步解釋：在運用自己的理智功能時，信徒的心靈究竟是如何被聖靈光照，並在聖靈感動或聖化下進行智慧選擇的？而且，當弗利森將「內在印象」排除在辨識聖靈引導的可能性之外時，⁹⁴ 他的實踐模式也就缺失了聖靈在信徒的抉擇過程中對他／她的整個心靈運作（包括理智、情感和意志）的直接影響。⁹⁵ 總之，單單強調聖靈「使人信服和應用聖經真理」無法更完整地體現內住聖靈在具體事物上對信徒的直接引導。

以上分析反映出弗利森理論缺陷的問題根源：將聖靈與信徒互動的心靈經驗排除在分辨實踐的認知判准之外。首先，弗利森強調只有外在

⁹³ 系統闡述聖經描述聖靈臨在於世的工作可參Grudem, *Systematic Theology*, chp. 30；值得注意的是，Grudem在定義聖靈工作時特別強調了祂的「臨在性」："We may define the work of the Holy Spirit as follows: **The work of the Holy Spirit is to manifest the active presence of God in the world, and especially in the church.** This definition indicates that the Holy Spirit is the member of the Trinity whom the Scripture most often represents as being *present* to do God's work in the world" (634)。Grudem在強調新約時代聖靈臨在的「可知性」時這樣說："It seems more accurate, therefore, to say that although the Holy Spirit does glorify Jesus, he also frequently calls attention to his work and **gives recognizable evidences that make his presence known.** Indeed, it seems that one of his primary purposes in the new covenant age is to **manifest the presence of God**, to give indications that make the presence of God known." (641)

⁹⁴ 弗利森並未否認聖靈與信徒有直接而親密的相交，也未否認這種相交會給人的主觀經驗裏帶來某種「內在印象」，但他指出，由於人的「內在印象」總是混雜的，其來源不是單一的，所以，他認為明智的人就不應該「浪費時間」以這種混雜的「內在印象」作為察驗上主引導的來源（Huffman, *How Then Should We Choose?* 147），這是他的聖靈論顯出不完整的主要原委（164-65）。

⁹⁵ 所以，該實踐模式留給人的主要特徵是理智和單向——不僅注重理智評斷而忽略心靈的整體運作和影響，而且注重單向的運用理智而忽略心靈與聖靈之間的雙向互動；這種特徵和缺陷是弗利森模式被布克比父子和史密思批判為「自然神論」（deist/deism）實踐傾向的主要原因（Huffman, *How Then Should We Choose?* 164, 170）。

的客觀聖言才是判斷個人被聖靈引導的權威判准，⁹⁶ 因此，既然上主對個人的旨意是一種客觀的真理和引導，它就不應該與人的主觀經驗攪和在一起；並且，只要察驗上主旨意的過程愈客觀，分辨的結果就愈有把握。雖然，弗利森指出「聖經中的智慧並非一種理性主義」，⁹⁷ 並肯定「情感」(affections)是基督徒屬靈生命成長的「中心」，但他堅決否認「心靈中的印象」和「情緒感覺」具有傳遞上主資訊的功能。⁹⁸ 當弗利森努力將客觀與主觀清楚區分時，在他的實踐模式中，獲知符合客觀聖言之客觀選項的可靠官能就是「理性能力」(rationality)⁹⁹ (雖然他強調聖靈光照的作用)。很顯然，這種理論模式具有典型的「蘇格蘭『常識』實在論」(Scottish "common-sense" realism)的特徵，¹⁰⁰ 該知識論中的兩個信念在弗利森理論中尤為突出：(1)只有外在的聖經啟示(而非內在的聖靈工作)才是信仰法則；(2)正確的理性是獲知啟示

⁹⁶ Huffman, *How Then Should We Choose?* 229.

⁹⁷ Huffman, *How Then Should We Choose?* 231. 「理性主義」(rationalism)一般指「所有訴諸於人類理性能力和理性原則的理論和實踐，它與強調宗教信仰、道德情操、情緒感覺等非理性因素的立場形成鮮明對比」(BDWP, s.v. "Rationalism")。

⁹⁸ Huffman, *How Then Should We Choose?* 232.

⁹⁹ 一般來說，「理性能力」指人類理性的運用，它是在推演、歸納、計算等智力過程中表現出來的能力(參 BDWP, s.v. "Rationality")。

¹⁰⁰ 「蘇格蘭常識實在論」堅稱啟示真理(實在)是外在和穩定的；人的心智官能有直接獲知客觀真理本身的可能；這種直接的認知是上主賜予的、無須任何證明的常識信念(關於「蘇格蘭『常識』實在論」的一般性介紹參 *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, s.v. "Commonsense Philosophy"; *Evangelical Dictionary of Theology*, s.v. "Scottish Realism"; NDT, s.v. "Realism." 詳細介紹「蘇格蘭常識論」創始者里德〔Thomas Reid〕的觀念要點參邵葉爾著，楊長慧譯：《神學求生指南》〔台北：校園，2009〕，頁98～100；詳細介紹普林斯頓神學運用「蘇格蘭常識論」的觀念特徵參邵葉爾，〈《神學求生指南》，頁368～370〉。

的必要途徑和確立信心的必要基礎。¹⁰¹ 但這種知識論的嚴重缺陷是忽略了兩個基本事實：（1）理性活動都有某種預設，¹⁰² 以及（2）人類知識只可能是對實在的主觀性認知。¹⁰³ 這種認識論上的缺陷導致弗利森的理論不僅沒有為「情感」（他高度肯定的靈性元素）在分辨實踐中的功能提供任何探索和建構，神人互動的辨識活動也幾乎被簡化為「單一維度的認知」（a naive or one-dimensional understanding），¹⁰⁴ 而所辨識出來的「選項」也就缺失了聖靈直接介入和引導的基本特徵。

丙 史密思理論的主要缺陷與問題根源

首先，史密思理論的主要缺陷是：沒能為「情緒感覺」中對某選項產生的「傾向」或「平安」確實來自聖靈的感動和引導提供有效的辨明。根據上文描述史密思的理論與對話可見他的實踐訴求：將「情緒感覺」視作聖靈引導之可辨性的「經驗」維度，以分辨「感性傾向」來發現

¹⁰¹ 關於只有聖經才是信仰法則的觀點可參主張「蘇格蘭常識論」的普林斯頓神學家賀智（Charles Hodge）的表達：「雖然聖靈內在的教導或宗教體驗不能夠替代外在的啟示，不是信仰法則的一個部分，不過，它在決定信仰法則教導甚麼樣的內容上具有寶貴的指導作用」（轉引自威爾肯斯、帕傑特合著，劉平譯：《基督教與西方思想：哲學家、思想與思潮的歷史，卷二：19世紀的信仰與理性》〔上海：上海人民，2017〕，頁262）。關於「理性」是獲知實在的必要途徑參邵葉爾引用普林斯頓神學的另一位代表人物華菲德（Benjamin B. Warfield）的護教觀：「雖說信心是神的恩賜，但這不表示神賜的信心缺乏理性，亦即沒有充足的理性作為基礎……聖靈賜下信心，並非沒有證據，乃是連同證據一起賜下。」邵葉爾接着評論道：「信心必須要以『正確的理性』為基礎；信心必須符合客觀的現實。……普林斯頓護教觀認為啟示為〔唯〕藉由理性而獲得，對神的認識與任何其他真理類似」（邵葉爾：《神學求生指南》，頁370）。這兩個基於「蘇格蘭常識論」的普林斯頓神學中的知識信念，可對照布克比父子和史密思對弗利森理論特徵的描述與批評（Huffman, *How Then Should We Choose?* 165, 174）。

¹⁰² 威爾肯斯、帕傑特：《基督教與西方思想，卷二》，頁263；邵葉爾：《神學求生指南》，頁368。

¹⁰³ *DTIB*, s.v. "Critical Realism."

¹⁰⁴ Huffman, *How Then Should We Choose?* 172-73.

聖靈在信徒內心對具體「選項」的直接推動；因為對他而言，「感性經驗」才是聖靈與個人相遇的可辨場域，經驗到上主平安的「情緒感覺」才是聖靈直接感動的可辨對象。比較可見，史密思的實踐模式就內在結構而言，要比布克比模式顯得和諧一致，因為史密思建構該模式的基本邏輯是：如果上主對個人的特定意圖是透過聖靈對個人的特別感動，那麼，人就必須在主觀經驗裏維繫與聖靈的活潑關係，並且，必須在主觀的感性經驗中分辨出聖靈的感動。但問題是（如上文布克比父子 and 弗利森的批評所示），史密思的理論沒有用「感性經驗」來有效闡明聖靈引導的工作特性，或者說，沒有為該模式中的「真平安」提供聖靈引導之特性的有力辨明（這點與布克比理論中的缺陷一樣）。

上述史密思理論缺陷的問題根源在於：「情緒感覺」無法代表或反映人的「認知」活動，因此，當它無法反映聖靈引導的「法則」維度時，也就無法有效證實聖靈引導的「選項」維度。首先，史密思理論中所注重的「情緒」（emotion）是意識內出現的某種感覺（feeling）或反應（對某事物的好惡傾向），¹⁰⁵ 作為一種「意識感覺」（conscious feelings），

¹⁰⁵ Huffman, *How Then Should We Choose?* 172, 203, 206, 208-9. 在現代英語的使用中，"emotion" 主要指情緒（喜、怒、哀、樂等）上的反應或感覺，參 *Merriam-Webster's Collegiate Thesaurus*, s.v. "emotion": "a subjective response to a person, thing, or situation"；近義詞有："feeling, passion, sentiment" (Merriam-Webster, 2022, <<https://unabridged.merriam-webster.com/browse/thesaurus>>)；*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Emotion": "The simplest theory of emotions, and perhaps the theory most representative of common sense, is that emotions are simply a class of feelings, differentiated by their experienced quality from other sensory experiences like tasting chocolate or proprioceptions like sensing a pain in one's lower back" (Stanford University, Summer 2021, <<http://plato.stanford.edu>>)。將 "emotion" 定義為一類「感覺」的極具影響力的經典論述見 William James, "What Is an Emotion?" (1884)（該文輯入 Robert C. Solomon, ed., *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*, 2nd ed. [New York: Oxford University, 2003], 65-76）；William James 的定義："[T]he bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact and our feeling of the same changes as they occur IS the emotion" (Solomon, *What is an Emotion?* 67)。

「情緒」本身不是一種可供研究的直接客觀數據，¹⁰⁶ 因此，無法用它作為談論聖靈工作的客觀依據。其次，由於「情緒感覺」非但不是「感知官能」和「感知活動」，而且具有脫離理智和意志的自主運作特徵，¹⁰⁷ 因此，當它無法代表人的整個心靈（理智、情感和意志）運作時，¹⁰⁸

¹⁰⁶ Peter J. Lang and Margaret M. Bradley, "What is Emotion? A Natural Science Perspective," in *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, 2nd ed., eds. Andrew S. Fox, et al. (New York: Oxford University, 2018), 11: "It has been suggested that the **objective data** relevant to an emotion construct are threefold (e.g., Lang, 1988): (1) the language of emotion, expressive and evaluative (i.e., as data, not inferred feelings); (2) reflexive physiological changes mediated by the somatic and autonomic nervous systems; and (3) behavior, overt actions, freezing, facial expressions, and task performance deficits or enhancements. Each of these response events has been used to infer experienced emotions in humans. William James in 1894 (at a time when psychology was defined as the study of consciousness) famously theorized that one's affective experience was the interoception of behavior and bodily changes, directly evoked by salubrious or aversive events (e.g., confronting an angry bear; James, 1894). Of course, considered from the perspective of natural science, it's a fundamentally flawed hypothesis. That is, although behavior and bodily changes can be objectively measured, scientists, like lawyers, have **no direct, objective measure of conscious feelings.**"

¹⁰⁷ 在心理學界對各種被稱之為 "emotions" 的經驗進行普遍化歸納時，除了某種類型的「感覺」是它的基本特性外，「被作用」（being acted upon）的方式也是這類經驗的重要特徵之一（*Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed., vol. 3, s.v. "Emotion"; *CDP*, s.v. "Emotion"）；這類經驗在人身上產生的影響往往有：被攪動的感覺或狀態、不由自主的生理變化、對某事物產生不受理智左右的嚮往或迴避的傾向（*The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, s.v. "Emotion and Feeling," 480, 481-82；另參 *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, s.v. "Emotion"；*CDP*, s.v. "Emotion"；*ODP*, s.v. "Emotion."）；而且，快速出現（quick onset）、不能持續（brief duration）、不請自來（unbidden occurrence）也被研究者視作 "emotions" 的基本經驗特徵（Paul Ekman, "All Emotions are Basic," in *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, eds. Paul Ekman and Richard J. Davidson [New York: Oxford University, 1994], 17-18；論述這些特徵與「自主神經系統」之內在關聯另參 Wendy Berry Mendes, "Emotion and the Autonomic Nervous System," in *Handbook of Emotions*, 4th ed., eds. Lisa Feldman Barrett, Michael Lewis, and Jeannette M. Haviland-Jones [New York: The Guilford, 2016]；論 "emotion" 的發生先行於「意志」的特徵參 *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, s.v. "Emotion [Moral Aspect]"）。

¹⁰⁸ 雖然史密思在論述中理所當然地將「情緒」（emotion）與「情感」（affection）等同，而且，他的論述似乎認為「情緒」能代表或反映「心靈和心思」（heart and mind）的活動，但史密思並沒有為此提供任何解釋和說明（參 Huffman, *How Then Should We Choose?* 172-73, 203, 206-7）。

也就無法用它來說明人的整個心靈對聖靈引導的「感知」和「反應」。¹⁰⁹雖然，史密思強調在領悟聖經和回應上主的過程中主觀的感性經驗是必要元素，¹¹⁰也曾在他的另一部著作中採納霍華德的觀點——「基督徒分辨是『一種情感豐富的認知行為』」，¹¹¹但他並沒有為自己分辨模式中聚焦的「情緒感覺」提供認知功能的理論建構。既然無法用「情緒感覺」來有效地反映和證實聖靈工作的基本特性——見證客觀真理（基督和祂的福音），史密思也就無法用「情緒感覺」來為他的實踐模式中聖靈在具體「事項」上的指引提供有效的辨明。¹¹²

（四）歸納「三觀」的問題根源

透過以上分析可見，「三觀」都沒有在聖靈引導之「可辨性」的三個基本維度——經驗、選項和法則（聖經）——之間建立整體而平衡的關聯，也沒有為（他們公認的）這三個維度的實際內涵和實踐方式達成共識：為了有效分辨聖靈的實際引導，信徒應該如何界定聖靈引導所產生的「經驗」？如何理解聖靈所指示的「選項」？如何應用聖靈引導的「法則」（聖經）？以上分析也同時指出，「經驗」維度是聖靈引導之「可辨性」的認知紐帶——不僅在分辨實踐中發揮認知功能，而且是連接「法則」維度和「選項」維度的紐帶，是在這三維度之間建立平衡

¹⁰⁹ 另參弗利森對史密思理論中「情緒」元素的評論："Our emotions are a significant part of the context of any decision, but they are not cryptic messages of God." (Huffman, *How Then Should We Choose?* 232)。

¹¹⁰ Huffman, *How Then Should We Choose?* 172.

¹¹¹ Smith, *The Voice of Jesus*, 53. 霍華德的相關論述見 Evan B. Howard, *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment* (Lanham, NJ: University Press of America, 2000), 11, 311。

¹¹² 這應該也是史密思「關係說」相較於布克比「特定旨意說」和弗利森「智慧說」而言，更側重於將實踐宗旨聚焦於與上主的正確關係而非正確的抉擇（Huffman, *How Then Should We Choose?* 241-42）的背後原委之一。

整全關係的關鍵。而上述「三觀」理論缺陷的癥結在於沒有深入探索和有效建構「經驗」維度：

1. 布克比模式雖然同時強調這三個維度，卻沒有為「經驗」維度在整合「法則」與「選項」維度上建立認知關聯；
2. 弗利森模式只注重「經驗」維度與「法則（聖經）」維度的認知關聯，卻沒有為「經驗」維度與「選項」維度建立有效的直接關聯；
3. 史密思模式注重「經驗」維度的分辨，卻沒有在「經驗」維度與「法則」維度和「選項」維度之間建立認知關聯。

五 結論

霍夫曼在《如何選擇？》的最後，從實際應用的角度，為「三觀」之間的張力提供一種平衡的建議（並認為這可作為一種進一步研究的方向），即思考這三種理論是否能更好地分別適用於（1）不同類型的抉擇、（2）不同特質的人格、（3）不同階段的靈命。¹¹³ 但我們透過文本的分析與探究可見，「三觀」之間的爭議核心並非實踐理論的應用性，而是分辨實踐的知識論。因此，我們可以為「三觀」對話中的張力提供的平衡建議：不是調適這三種理論的應用策略，而是重塑分辨理論的內在結構：

首先，透過深入探索聖靈引導之可辨性的「經驗」維度——由聖靈引導而產生的「感知經驗」——在分辨實踐中的認知紐帶功能，我們能有效回應「三觀」的不同缺陷：（1）重新思考布克比模式在同時強調可辨

¹¹³ Huffman, *How Then Should We Choose?* 244-46. 關於不同類型的抉擇，霍夫曼問道，是否可以將「智慧說」應用於高等學府的選擇上，而將「關係說」應用於擇偶的選擇上？關於不同的人格特質，霍夫曼問道，這三種分辨模式對於一個特定類型的人而言，是否能發揮同樣好的工作效用？關於不同的靈命階段，霍夫曼問道，是否某一種分辨方法對於年輕信徒在作抉擇時更適用，而另一種分辨方法則對於成熟信徒而言更具有指導性？或者，為了避免分辨過程中不成熟的傾向，成熟的基督徒是否能以循序漸進的方式來排列這三種作抉擇的觀點？

性三維度時，為「經驗」維度在整合「法則」與「選項」維度上建立認知關聯；（2）重新思考弗利森模式在注重「經驗」維度與「法則」維度之認知關聯的同時，為「經驗」維度與「選項」維度之間建立認知關聯；（3）重新思考史密斯模式在注重「經驗」維度之分辨的同時，為該維度與「法則」和「選項」這兩個維度之間建立認知關聯。

其次，這個方向的探索有助於我們重新反思和建構分辨實踐的三個基本環節：作為分辨實踐之「目標」的聖靈引導，既不應僅僅被理解為祂引導信徒所要選擇的事項，也不應被理解為祂單方面向信徒傳遞的上主心意。聖靈引導是祂在分辨者主體之心靈中的一種自我傳達，也是祂在尊重分辨者的自由意願下的一種自我傳達，因此，聖靈在分辨者「感知經驗」裏的工作與影響應同樣被視作上主引導的實質內涵，我們不可能將此種「經驗」排除在設定分辨實踐的「目標」之外。同樣地，這種「感知經驗」其實也影響和塑造着屬靈分辨實踐「方法」中的每個步驟（即聖靈引導給人帶來的「感知」應該貫穿在分辨實踐者的靈修祈禱、應用聖經、評估環境、徵求建議等各項環節中），以及分辨的最終「結果」（分辨出對某選項的傾向性「感知」確實來自聖靈在分辨者身上的救贖性運作）。

總之，本文研究為當下福音派更新屬靈分辨實踐所提供的一項建議：透過深入探索聖靈引導所產生的「感知經驗」（它的實際內涵與運作特徵）來重新建構預備分辨靈性的「靈修模式」和着手分辨實踐的「操作模式」。¹¹⁴

¹¹⁴ 根據筆者對愛德華茲（Jonathan Edwards）的「屬靈情感」教義神學以及耶穌會學者湯納（Jules J. Toner）的依納爵式分辨實踐神學的研究，目前已發現其中蘊藏着諸多有助於探索聖靈引導而來的「感知經驗」以及重建屬靈分辨實踐模式的研究資源，不過，這需要透過另外的專題寫作來深入探討。

撮 要

本文透過分析當代福音派關於分辨上主引導的三種代表性理論——布克比父子的「特定旨意說」、弗利森的「智慧說」與史密思的「關係說」——之間的對話與爭議，意在探究他們在聖靈引導之「可辨性」這項核心議題上存在的嚴重分歧和理論缺陷，藉此指出，探索由聖靈引導而產生的「感知經驗」是重新建構福音派屬靈分辨實踐的一種有效途徑。

ABSTRACT

Henry & Richard Blackaby, Garry Friesen, Gordon T. Smith are respectively the representatives of "specific-will view," "wisdom view" and "relationship view," which are the three different views on discerning God's guidance in contemporary evangelical Christian. This paper investigates their deep disagreements and flaws of practical theory on the discernibility of guidance of Holy Spirit by analyzing the dialogues and controversies among them. This study suggests that exploring the experience of perception that results from the guidance of the Holy Spirit is a feasible direction to reconstruct the practice of evangelical spiritual discernment.