

理解人經歷中神的同在。³⁸從這一點來看，倪柝聲的末世論，以至於他整體的神學，都是「活出的神學」。

肆、結論

本文從分析倪柝聲所處的時代特點開始，和今天我們所處的新冠疫情和俄烏戰爭做一類比，為構建第三個千年的中華神學埋下伏筆。然後，本文分析末世論在已過兩千年教會歷史的長河中的沉浮和變遷，說出末世論的研究在全球神學中方興未艾，特別是在主體世界裡更是如此。之後，本文梳理出倪柝聲末世論的思路和重點，特別是個人和團體的取向，人類和宇宙的維度，以及現今和未來的盼望三個角度，證明末世論在倪柝聲的神學中佔據重要的核心地位，且帶著鮮明的宣教性特色，乃是瑪氏所論「活出的神學」典型事例。不僅如此，本文也指出，倪柝聲的末世論雖然受達秘的時代論影響，但是因為他身處中國，在不同的全球在地語境下發展出對教會的宣教極為實用的戰略，因此帶進與達秘的團體完全不同的擴展走向。基於帕杜的觀察，本文印證神學的重新末世論化，和主體世界基督教的蓬勃發展有直接關係。因此，筆者呼籲在現今全球在地處境化的神學構建上，多維度地研究倪柝聲的末世論，以期有更多的成果，助力神學和教會的發展。

³⁸ Charles Marsh, "Introduction," in *Lived Theology: New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy*, ed. Charles Marsh, Peter Slade, and Sarah Azaransky (New York: Oxford University Press, 2016), 6-7.

超越本土化：神學教育在中國與倪柝聲屬靈教育理念和實踐初探

趙少傑

近二十多年來，神學教育這課題漸漸成了西方福音派教會和學術界關注的焦點之一，因為神學教育與教會未來的發展息息相關。關於神學教育的問題，包括其目的、性質、模式、教學方式和目標等，自 1980 年代以來，在西方基督教界出現了前所未有的文獻量和激烈的爭論。爭論始於北美的福音派新教圈子，後來蔓延到歐洲和其他地區。¹然而，相對於西方，華語基督教學術界對神學教育的討論相對甚少。再預測中國將於 21 世紀成為基督徒人口最多的國家，華語教會亦在全球快速增長之際，教會迫切需要思考神學教育的方向。範德比爾特神學院 (Vanderbilt Divinity School) 的神學教育學者法利 (Edward Farley, 1929-2014) 首先對神學教育展開討論。²他呼籲通過檢視過去的教會資源來思考神學教育的本質。根據法利的說法，過去的神學教育受到啟蒙運動的影響，很少關注靈命培育 (spiritual formation)。他認為應該恢復神學教育中被遺忘或忽視的本質，

¹ 參與辯論的某些關鍵人物包括 H. Richard Niebuhr (1894-1962)、Edward Farley (1929-2014)、Max L. Stackhouse (1935-2016)、David Kelsey (1932-)、Robert Banks (1939-)、Bernhard Ott (1952-)、Daniel Aleshire (1947-2021) 等學者。

² Robert Banks, *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), 19.

即培育人對神的認識 (*theologia*)。³ 美國加拿大神學院協會 (ATS) 前任執行總監阿萊希爾 (Daniel Aleshire) 回顧北美神學教育發展史後提出，未來神學教育的模式應從過去僅為產生教牧人員的「專業化」(professional) 模式轉變為更傾向培育學生全人的「培育式」(formational) 模式。⁴ 他解釋，這並非意味神學教育不再為著培育專業的教牧人員，亦非意味降低神學教育的嚴謹水準，而是更強調事奉者的屬靈、人性和人際關係方面等多方面的培育。⁵ 當華人教會領袖思索如何為信徒提供訓練時，我們應該期望培育出怎樣一代的教會領袖？培育式的訓練模式和教育理念背後應有怎樣的聖經和神學思想來支持並如何實踐？本文通過考察當代中國教會領袖倪柝聲的神學教育理念，嘗試為未來中國以至全球教會提出一個實踐培育式神學教育的建議。倪柝聲是中國基督教新教自立教會運動「地方教會」的興起人，他一生致力於追求幫助信徒屬靈生命的成長和教會的建造，也是第一位對西方基督徒具有影響力的中國基督徒。⁶ 本文第一部先討論神學教育的本質，概述西方和中國的神學教育發展史，以及神學教育在二十世紀中國處境所面臨的挑戰。接著，第二部分探討倪柝聲的神學思想和他的教育理念之間的關係，以及

³ Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress, 1983), 151-53.

⁴ Daniel Aleshire, "The Emerging Model of Formational Theological Education," *Theological Education* 51, no. 2 (2018): 25-37. Aleshire, *Beyond Profession: The Next Future of Theological Education* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2021), 79.

⁵ Aleshire, "The Emerging Model of Formational Theological Education," 35-36.

⁶ 2009年7月30日，倪氏在美國國會首次獲授予榮譽。"In Recognition of Watchman Nee," *Congressional Record* 155, no. 118 (July 31, 2009), <https://www.congress.gov/111/crc/2009/07/31/CREC-2009-07-31-pt1-PgE2110-2.pdf> (Accessed June 2, 2023). 2014年4月29日，倪氏再次與李常受獲授予榮譽。"Watchman Nee and Witness Lee," *Congressional Record* 160, no. 62, <https://www.congress.gov/113/crc/2014/04/29/CREC-2014-04-29-pt1-PgE621-3.pdf> (Accessed June 2, 2023).

倪氏如何實踐他的培育（訓練）模式。本文最後從回顧倪氏的教育理念和實踐，並提出對當今中國以至全球神學教育模式的一些建議。

從行政的角度來看，傳統上「神學教育」一詞通常被理解為由教會和教會人士所組織的機構為信徒提供的教育，旨在為教會預備未來的領袖。⁷ 根據這種傳統的定義，神學教育的一個主要任務就是負責培養出教會的牧者，以便他們能照料、牧養並帶領神的群羊（彼前 5:1-3）。然而，神學教育學者奧特 (Bernhart Ott, 1952-) 認為，在當今全球化的環境下，這種傳統的理解已變得過於狹隘。他指出，傳統的教育主要是從後方 (behind)（即歷史）和上方 (above)（即教育機構）推動的。相比之下，當今世界需要一個從下方 (below)（即基層）和前方 (front)（即未來遠見）驅動的教育，而神學教育也不例外。⁸ 近年來，一些神學教育家如格利士曼 (Volker Glissmann) 提出了一種被稱為「草根階層」(grassroots) 的神學教育，以與傳統的「學術性」神學教育和「專職性」神學教育區分開來。⁹ 後兩者只針對少數信徒而設，而前者草根階層的神學教育則是為著群體中佔大多數的基層信徒而設。本文的「神學教育」採取這個更廣闊的意義，乃指一種普遍的屬靈教育和訓練，包含那些開放給所有信徒的屬靈教育，而非那些僅僅為著產生學者的學術訓練，或僅僅為著產生按立或專業教牧人員的訓練。

⁷ Hugh Hartshorne, "What Is Theological Education?" *The Journal of Religion* 26, no. 4 (October 1946), 235. Jeff Astley, ed., *Theological Perspectives on Christian Formation* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996), xi.

⁸ Bernhart Ott, *Understanding and Developing Theological Education* (Carlisle: Langham Creative Projects, 2016), 1.

⁹ Volker Glissmann, "Grassroots Theological Education," *InSights Journal* 5, no. 1 (November 2019): 5455.

在 20 世紀初，隨著基督教在中國本土化的浪潮，倪柝聲是其中一位先驅人物，開創了本土化的神學教育體系，提出了建立強調培育靈命的訓練之需要，並在面臨重重困難的處境下，成功地發展了獨特的神學教育實踐模式。作為一位本土的教會領袖，他在社會和政治等各方面的環境中面對重重困難和挑戰，建立了訓練中心並設計了相應的課程，以更好地培育中國教會的下一代。倪氏對中國神學教育發展的觀察、他個人的屬靈經驗和神學思想，以及他對教會和福音在中國發展的遠見，對他所創辦的訓練的理念和內容產生了巨大的影響。

壹、神學教育的本質與發展史

當代耶魯大學神學家詹寧斯 (Willie James Jennings, 1961-) 認為，正如其他教育一樣，神學教育的本質乃是一個培育 (formation, 亦有譯作「塑造」、「成形」) 的過程。¹⁰ 在聖經中，「成形」這個詞用來描述基督在祂的信徒裡面成長到成熟的過程。¹¹ 在加拉太書四章 19 節中，保羅將他為著加拉太人的屬靈成長而受苦難，比喻作生孩子：「我的孩子們，我為你們再受生產之苦，直到基督成形（希臘文，μορφώω）在你們裡面」。神學教育的目標是通過教育神的子民聖經真理和對神的認識，來促進他們成形的過程，目的是將每個信徒「在基督裡成熟的獻上」（西 1:28）。¹²

¹⁰ Willie James Jennings, *After Whiteness: An Education in Belonging* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 4-5.

¹¹ Evan Howard, *A Guide to Christian Spiritual Formation: How Scripture, Spirit, Community, and Mission Shape Our Souls* (Grand Rapids: Baker Academics, 2018), 4.

¹² Fritz Deininger, "Foundations for Curriculum Design in Theological Education," in *Leadership in Theological Education*, vol. 1 of *Foundations for Curriculum Design*, ed. Fritz Deininger and Orbelina Eguizabal (Carlisle: Langham Publishing, 2017), 27.

當信徒成熟時，就能夠有分於建造基督的身體，正如新約以弗所書所說，復活、升天的基督賜下一些信徒作為恩賜者，「為要成全聖徒，目的是為著職事的工作，為著建造基督的身體，直到我們眾人都達到了信仰上並對神兒子之完全認識上的一，達到了長成的人，達到了基督豐滿之身材的度量」（4:12-13，恢復本）。¹³ 因此，真正的神學教育不應僅被視為專注於傳遞資訊和發展智力的學術課程，或僅提供實踐課程的專業培訓。神學教育應該是培育信徒的生命，在「對神兒子的認識」上長大，使他們得以成全盡其功用，為著達到基督身體的建造和合一。

一、神學教育在西方簡史

神學教育在西方的發展已有近二千年的悠久歷史。然而，在教會歷史的前十五世紀，教會並不依靠今日所稱的「神學院」這類有組織的機構來專門提供神學教育。神學院是在後來的時期慢慢發展出來，以滿足訓練傳道人的需求而建立的。按新約的記載，最早的神學教育是在信徒的家庭和教會中進行（帖後 2:15，提後 1:5，2:2）。初期教會的領袖主要是接受個別的「學徒式」（或師徒式，apprenticeship）訓練。例如，保羅一面帶領年輕的同工提摩太、馬可和西拉各處盡職，一面在過程中指導他們（徒 15:40，16:1，帖前 1:1，2:6，提前 4:14，提後 1:6；4:11，門 1:4 等）。教會傳統顯示，第二世紀教父愛任紐 (Irenaeus, c. 130-202) 是玻雷卡 (Polycarp, c. 69-155) 的門徒，而玻雷卡又是使徒約翰的門徒。¹⁴ 教會歷史學家岡薩雷斯

¹³ 和合本譯：「為要成全聖徒，各盡其職，建造基督的身體，直等到我們眾人在信仰和信仰上同歸於一，完全認識神的兒子，長大成人，滿有基督長成的身量。」

¹⁴ 陶理，《基督教二千年史》，李伯明、林牧野合譯（香港：海天，2004），119。

(Justo González, 1937-) 指出，「神學院」(seminary 或 school of theology) 這機構是相對新近的發明，其歷史可以追溯到十六世紀，最初由當時羅馬天主教會建立的。在此之前，中世紀有由修道院創立的修道院學校 (Monastic school) 和由主教座堂附設的座堂學校 (Cathedral schools)；前者的目的原是培育修士和修女，後來擴展為向一般民眾提供教育；後者由前者演變而來，專為培育神職人員而設，但也為非神職人員提供教育。這兩類教育機構逐漸發展成了十二、三世紀的大學。然而，從初期教會到中世紀，均沒有像今日神學院這樣的機構存在。¹⁵當時在大學就讀神學的目的也非為著接受教牧需要的訓練，而是為了更深入地明白信仰本身，並在某些情況下駁斥一些被視為異端的教義。因此，有組織的神學院並不是歷史中常見且唯一的神學教育模式。¹⁶

直至改教後，更正教¹⁷和天主教才開始建立各自的神學院系統，目的是為著預備和裝備各自按立的聖職人員。路德和加爾文等改革家開創了更正教的神學教育模式，但到了十七世紀末，路德宗與改革宗的教會已退化為僵化、形式化的「更正教正統主義」(Protestant Orthodoxy)。¹⁸施本爾 (Philip Spener, 1635-1705) 和法蘭克 (August Francke, 1663-1727) 等路德宗敬虔派人士，對於教義的爭辯、僵化的形式主義，以及教牧人員無法滿足信徒靈性和教會生活的光景感到不滿，因此倡議了一系列神

¹⁵ Justo González, *The History of Theological Education* (Nashville: Abingdon, 2015), 117.

¹⁶ 林慈信，〈華人神學教育歷史沿革〉，原載於《今日華人教會》10（1984年9月）。

¹⁷ 「更正教」與「新教」，兩詞全文通用。

¹⁸ González, *the History of Theological Education*, 95-96.; "Pietism", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. Frank Leslie Cross and Elizabeth A. Livingstone, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 1997), 1286.

學教育改革，要求提高教牧人員的屬靈生命和教牧技能，使他們更具「專業性」。¹⁹路德宗敬虔派糾正了過度學術和理性的神學訓練模式，引入了專業技能的培訓，使得「培養專業的教牧人員」到了啟蒙時代漸漸成為神學教育的首要目標。²⁰岡薩雷斯在回顧更正教神學教育的歷史時指出，現代西方更正教將神學視為一門大學學科 (discipline)，這是啟蒙時代的產物，源自十九世紀德國柏林的大學神學教育模式。²¹在士來馬赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768-1844) 後來的影響下，神學被當作大學裡的一門「科學」²²或「學科」，如同醫學、法律等一樣。神學教育的目的也從原初的以「認識神」轉變成分工細緻的知識和專業，為著服務國立教會和社會的需要。在早期的殖民時代，北美福音派也採用了西歐主流更正教的神學教育模式。²³十九世紀起，許多大學的神學院逐漸受到自由派神學的影響，同時大覺醒運動 (The Great Awakening) 所帶來的復興也產生教牧人才的需求。因此，北美各大宗派紛紛開始建立起自己的神學院，為大學畢業生提供學士後的神學和教牧訓練。²⁴自此，這種「專業化」的模式便成了北美神學教育的主流模式，並延續至今。隨著歐美宣教士將福音帶到中國，這種神學教育模式也隨之傳入中國，對中國神學教育和教會的發展產生了深遠的影響。

¹⁹ Philip Spener, *Pia Desideria: Or, Heartfelt Desires for a God-pleasing Improvement of the True Protestant Church*, trans. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 107. Roger E. Olson and Christian T. Collins Winn, *Reclaiming Pietism: Retrieving an Evangelical Tradition* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2015), 39, 46-47.

²⁰ Farley, *Theologia*, 41.

²¹ González, *The History of Theological Education*, 105-8, 110-11, 115.

²² 這裡「科學」一詞 (science, 德語 *Wissenschaft*) 這詞並非指自然科學的研究，而是指運用一種特別且批判性的方法來研究。

²³ Farley, *Theologia*, 74-95.

²⁴ D. G. Hart and R. Albert Mohler, Jr., "Introduction," in *Theological Education in the Evangelical Tradition* (Grand Rapids: Baker, 1996), 15.

二、更正教神學教育在中國

相對於西方基督教而言，神學教育在中國的發展歷史非常短，發展也只是初階。雖然嚴格來說，基督教傳入中國的歷史並不短，²⁵但神學教育在中國的發展步伐遠遠跟不上教會和福音的開展。相對於天主教，更正教在華的神學教育起步更晚。第一位更正教宣教士是英國倫敦會的馬禮遜 (Robert Morrison, 1782-1834)，於 1807 年首次來華。隨著第一次鴉片戰爭 (1839-42) 後，越來越多更正教宣教士來華，他們的任務主要是翻譯聖經、辦學和各類慈惠（慈善）工作。這些宣教士雇請中國人作助手，擔任傳譯的工作，教他們中文，伴隨他們周遊佈道。其中一些中國人接受了福音，有些甚至成了傳道人。許多最早期的華人傳道人，如梁發 (1789-1855)、席勝魔 (1836-1896) 等，都是被宣教士以一對一的方式訓練出來的。²⁶在更正教來華的頭 50 年，西方宣教士雖努力培養本地傳道人，但在財力、人力、物力等資源有限的情况下，他們主要的活動還是翻譯聖經、撰寫並分發基督教著作，在神學教育的工作上可謂乏善可陳。²⁷

據神學教育史學者的考證，更正教在中國的神學教育始於 1866 年，該年英國長老會在廈門鼓浪嶼建立了首間以「神學院」命名之訓練機構。²⁸然而，此後雖有各類神學院校陸續建

立，但發展緩慢，規模及水準都處於非常初階的階段。²⁹據 1876 年宣教士的報告，當時的神學學校 (theological schools) 共有 20 所，學生共 231 名。³⁰在 19 世紀 60 年代至 1900 年代的初創時期，神學教育最初是由差會承擔的工作，教學工作由宣教士兼任，各差會基本上各自為政，導到學生的教育水平很低，學校缺乏中文教材，課程也不統一。直到初創時期後半期，隨著附屬於教會大學的神學院在全國相繼建立，神學教育的水準才逐漸得到提升和改善。³¹

從 1910 年代起，中國神學教育進入了迅速發展的時期。據中華續行委辦會 (China Continuation Committee) 神學教育委辦的調查，截止 1917 年，全國約有 64 所不同規模、水準、對象和成立目的的神學院校，共 1800 多名學生。³²按中華基督教宗教教育促進會的分類，截至 1935 年，在中國的神學院校按水準、對象和成立目的可分為三類：第一類是「神學研究院」(graduate school of theology)，招收大學畢業生，目的是培養神學和教會的領導人才，其中北京的燕京大學宗教學院水準最高，其次為南京的金陵神學院。第二類是「神學院」(theological schools)，招收高中畢業以上或大學預科生，目的是培養城市與鄉村教會的教牧人才。此類院校的例子有上海的聖約翰大學神學院、山東濰縣的華北神學院、山東濟南的齊魯神學院等。第三類是「聖道書院」(theological training schools)

²⁵ 「景教」(東方亞述教會聶斯多留派)早於七世紀唐朝來華，元朝東方教會第二次來華，被統稱為「也里可溫教」，羅馬天主教各修會分別於明朝遣傳教士來華。

²⁶ 林慈信，《華人神學教育歷史沿革》，頁數從缺。

²⁷ 賴德烈，《基督教在華傳教史》，雷立柏、靜也、瞿旭彤、成靜譯（香港：漢語基督教文化研究所，2009），361-66。

²⁸ 徐以驊，《中國基督教神學教育史論》（臺北：宇宙光，2006），143，註 1，徐引自季理斐 (Donald MacGillivray) 編的 *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907): Being the Centenary Conference Historical Volume*（《新教入華百年史》）

(Shanghai, The American Presbyterian Mission Press, 1907), 28。由於更正教早期在華的神學教育多不算正規，就讀人數少及規模小，許多學校營運一段時間因著種種原因就關門，因此難於統計準確年份和數字。

²⁹ 賴德烈，《基督教在華傳教史》，365。

³⁰ 《在華新教傳教士大會，上海一八七七年五月十一二十四日》，486，引自賴德烈，《基督教在華傳教史》，365。

³¹ 蕭克諧，《中文神學教育簡史》（香港：道聲，2006），24-27。

³² 引自徐以驊，《中國基督教神學教育史論》，144，註 2。

和「聖經學校」，招收高中程度或以下的學生，目的是培養傳道人。此類學校例子有南京金陵女子神學院、福州協和神學院等。³³據中華全國基督教協進會 1950 年的統計，全國共有 30 所上述三級的更正教神學院校，其中包括分別 3 所神學研究院、13 所神學院、14 所聖道書院，此外還有 17 所聖經學校。³⁴可見，經過 1900 至 1920 年代基督教在中國擴展的黃金時期後³⁵，整體而言，中國的神學教育在 20 世紀上半葉相比於 19 世紀有了相當大的進展，不僅學校和學生的數量有增長，且規模和種類都有發展。

三、二十世紀初中國的處境

20 世紀上半中國神學教育的急速發展與基督教本土化及中國教會自立運動密切相關。學者對於「本土化」這詞的意義有許多不同的定義。³⁶本文所採取的「本土化」意義，並非基

³³ 引自徐以驊，《中國基督教神學教育史論》，144，註 3。

³⁴ 徐以驊，《中國基督教神學教育史論》，146。

³⁵ Daniel Bays 把 1902-1927 稱為新教在中國發展的「黃金時期」，參 Daniel H. Bays, "The 'Golden Age' of Missions and the 'Sino-Foreign Protestant Establishment,' 1902-1927," in Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), 92-120.

³⁶ 關於「本土化」（或本色化）（Indigenization）和其相關的詞匯涉及多個層面的意義，使用上也沒有統一的想法。宣教學研究者認為，當外來一個宗教或信仰進入一處新土壤，就無可避免地需要並經過一些過程，使那個宗教或信仰能適切地植根和發展。新近學者提出「本位化」（Inculturation）和「處境化」（Contextualization）的概念：「本位化」，代替原本的「本土化」一詞，主要指著基督教信仰與中國文化層面的互動，「處境化」主要指著社會、政治、經濟的層面。據此定義，有中國基督教史和宣教學者，把十九世紀到末基督教在中國的發展稱作「本位化」階段，而在 20 世紀到 1949 年稱作「處境化」階段。另有一些學者則有不同的定義，把「本土化」分作「神學」一面，即在文化上建立起一套融匯中西，適合中國人的神學體系，以及「教會」一面，即讓中國人建立自己的教會。參邢福增，《衝突與融合——近代中國基督教史研究論集》（臺北：宇宙光，2006），264-65。

督信仰在文化和思想層面上與中國調和，或在社會、政治、經濟的層面上回應中國的時代處境，而是中國教會和教會學校在行政、組織的層面上，如何實現從西教士為主導到以本地信徒為主導的自立過程。1877 年在上海舉行的在華新教傳教士大會上，就有宣教士提出在中國建立起一個由本地信徒自治（self-governing）、自養（self-supporting）、自傳（self-propagating）的教會。³⁷這些原則就成為中國教會本土化和自立的訴求與指標。³⁸

西教士雖然於 19 世紀末期提出了三個本土化的原則，但在 20 世紀發生兩個事件，成了推動中國教會自立的外在社會和政治因素。首先是 1900 年「義和團運動」期間，西教士被指責為帝國主義的侵略者；其次是 1922 至 1927 年的「反基督教運動」期間，基督教被指控為帝國主義服務。義和團運動後，西教士更加意識到中國教會自立、自養、自傳的迫切需要。³⁹為此，中國教會需要具備本土的教會人才，能夠自己傳揚福音並培育下一代的信徒。這就涉及到神學教育的問題。早期由宣教士建立的教會，不僅受外國差會的財政資助，也與差會所屬的宗派緊密聯繫，本地教會組織的領導層——無論是公理會式、

³⁷ 十九世紀宣教學者范恆利（Henry Venn, 1796-1873）與安魯福（Rufus Anderson, 1797-1880）首先在異文化宣教事工上提出「三自」：自立（self-governing）、自養（self-supporting）、自傳（self-propagating）的概念，這三自原則於 1877 年在中國的宣教士之間提出討論，並成為中國教會後來發展的方向。參 Matthew Tyson Yates, ed., *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China: Held at Shanghai, May 10-24, 1877* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878), 39, 264, 289, 330, 477, <https://archive.org/details/recordsofgeneral00gene/page/n7/mode/2up> (Accessed June 2, 2023)。這觀念與 1949 年中華人民共和國建國後，中華全國基督教協進會所提出的中國基督教的三自愛國運動無關，而是被挪用過來，並非他們所首創，並賦予另一層新的意義。

³⁸ 邢福增，《基督教在中國的失敗？——中國共產運動與基督教史論（增訂版）》（香港：漢語基督教文化研究所，2012），131。

³⁹ 羅偉虹編，《中國基督教（新教）史》（上海：上海人民出版社，2014），327，368。

長老會式或聖公會主教式——主體都由外國人擔任。當時曾接受正規神學教育的本地信徒寥寥可數，不僅教會在宣教士領導下，連在中國的神學教育基本上也相當依賴外國的宣教士或教員負責。⁴⁰ 儘管宣教士有意增加本地的信徒領袖，以達到自立、自養、自傳的目標，但在此之前，需要建立更多的高等教育學校來培育本地信徒，使他們能在不需西教士協助的情況下領導教會並傳播信仰。⁴¹ 到了 1920 年代末，一些由受過較高教育的本地信徒所組成和帶領的教會開始如雨後春筍般相繼出現並蓬勃發展。然而，為了在中國持續發展，這些教會也需要建立健全的神學教育體系來予以配合。

在 1920 至 30 年代，中國神學教育面臨反基督教運動 (1922-1927) 所引發出教會學校本土化的需要，這導致了其發展上的重大轉折。⁴² 當時更正教提供最高程度神學教育的院校有兩種主要模式，均參照宣教士引進的歐美神學教育模式，一種是附設於教會大學內，一種是獨立的神學院。前者和後者的典型例子分別是燕京大學宗教學院和金陵神學院。⁴³ 這兩所學院同為跨宗派的高等學府，其中燕京大學宗教學院是當時中國教學品質、校園環境最優秀的大學之一，也被認為是中國教會大學的佼佼者。這類教會大學所屬的神學院無論是在學術水準、師資配置及學生程度均勝於獨立神學院，被視為中國更正教神學教育的重心所在。⁴⁴ 然而，在反基督教運動期間提出的「收回教

育權運動」(約在 1925 年前後)，要求終止所有在華由外國團體控制的教育機構，取締或嚴格限制在校舉行的宗教教育和活動。⁴⁵ 隨即，不論是當時北洋政府還是剛成立不久的南京國民政府，都頒佈法令要求基督教學校立案，改由華人為主的領導層，禁止學校以傳教為宗旨，並取消宗教課程為必修課。其意圖不僅是將教育與宗教分離，更要將宗教元素摒除在教育系統之外。⁴⁶ 受到這個政令打擊最大的正是教會大學附屬的神學院，這些院校在 1930 年代要麼被迫關閉，要麼被迫脫離原本的大學獨立辦理。⁴⁷

這類神學院一旦獨立辦學，就立即面臨至少三個重大挑戰：首先是它們的財力、人力和教學資源大大被削弱，不能再像從前與大學裡其他院系共用資源。其次，這些神學院還面臨著世俗化的挑戰，特別是在反基督教運動後，這一挑戰更加突出。反基督教運動起源於共產主義的影響和受幕後推動，背後所提倡的思潮，除了民族主義，還有對宗教的批判和敵視，視基督教為西方文化的代表，希望把它去除於主流社會之外。⁴⁸ 為了不放棄與當時主流日趨世俗化的社會脫軌，並維持神學在學術界的價值，這些獨辦神學院均不同程度上繼續引入西方學術界的宗教研究和神學潮流，以冀保留原初附設大學內時的神學教育模式，但結果卻使其神學訓練與本國多數信徒的情況（如教育程度不高、信仰保守）和教會實際需要大大脫

⁴⁰ 賴德烈，《基督教在華傳教史》，364-65。梁家麟，〈神學教育的邊緣化——二、三十年代中國神學教育的困擾〉，《建道學刊》28 (2007)：173-74。

⁴¹ 賴德烈，《基督教在華傳教史》，362-63。

⁴² 這一時期被一些學者稱為「困擾」時期，參梁家麟，〈神學教育的邊緣化——二、三十年代中國神學教育的困擾〉，157-223。

⁴³ 徐以驊，《中國基督教神學教育史論》，119，124。

⁴⁴ 徐以驊，《中國基督教神學教育史論》，147。

⁴⁵ 參 Jessie Lutz, *China and the Christian Colleges (1850-1950)* (Ithaca: Cornell University Press, 1971), 204-270 及 *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movements of 1920-1928* (Notre Dame: Cross Cultural Publications, 1988)。梁家麟，〈神學教育的邊緣化〉，166。

⁴⁶ 梁家麟，〈神學教育的邊緣化〉，166。

⁴⁷ 梁家麟，〈神學教育的邊緣化〉，167-69。

⁴⁸ 參趙天恩，《中國教會本色化運動 (1919-1927)——基督教會對現代中國反基督教運動的回應》(臺北：橄欖，2019)。

節。⁴⁹ 這些引入的西方的宗教研究和神學大多是屬植根於現代主義(modernism)的自由神學(liberal theology)(或被稱作「新神學」)，相信理性的權威能力，對聖經採用批判學的學術進路，主張基督教信仰要與現代科學和哲學的發展相適應。在1920年代初，北美更正教界發生「基要派」與「現代派」的神學之爭，藉著宣教士來華，這爭論也蔓延到中國。現代派神學不僅影響從教會大學獨立出來的神學院所教授的內容，也影響了那些原本獨立、信仰較保守的神學院。比如金陵神學院，就因教材問題爆發了的激烈神學爭論。⁵⁰

除了財力人力的挑戰以及世俗化的挑戰之外，獨辦神學院還面臨著本土化的挑戰，例如教員和薪水資金的來源問題。獨辦的神學院雖然已與大學分家，但其教員和資金主要仍來自海外宗派差會。這涉及到海外教員和海外資金的問題，容易被社會人士視為洋化的象徵，甚至指責他們在組織和財政上依賴西方差會並受其控制。例如，金陵神學院於1930年獲得一筆源自美國富商溫得爾家族(The Wendel Estate)的「溫氏遺金」的巨額捐贈。⁵¹ 這捐款在當時甚至受教會界的非議。⁵² 總括而言，以上這些神學院面對的發展困境，都使人們不禁要問，在華的神學教育模式是否切合本國信徒的需要，並尋找中國神學教育的新方向。甚至那時宣教士自己也承認，不少的神學院校只是把歐美的神學教育模式移植到中國來，無法滿足中國教會的需要。⁵³

⁴⁹ 梁家麟，〈神學教育的邊緣化〉，170-72。

⁵⁰ 王德龍，〈以「信」廢「用」——賈玉銘生平及思想研究〉（北京：中國社會科學出版社，2017），86-88。

⁵¹ 徐以驊，〈中國基督教神學教育史論〉，149-51。王德龍，〈以「信」廢「用」〉，111-12。

⁵² 梁家麟，〈神學教育的邊緣化〉，173。

⁵³ 美國長老會教育傳教士、金陵神學院教師師當理（又譯，師覃理）(Cyril Stanley Smith)，〈神學〉，《年鑑》12 (1936)：102，引自梁家麟，〈神學教育的邊緣化〉，

反基督教運動對神學教育在中國的發展造成了嚴重打擊，中斷了自1910年代以來神學院校和學生的增長，迫使差會和教會不得不重新檢討其神學教育的發展策略。⁵⁴ 隨著運動的結束，許多新興的本土教會領袖開始意識到以符合中國處境的方式培育未來教會領袖的重要性。這些領袖肯定神學教育的需要，但對西教士引進中國的神學教育的方法或模式產生了質疑，因此相繼建立一些以新模式發展的本土訓練機構。⁵⁵ 賈玉銘(1880-1964)、楊紹唐(1900-1969)等本土領袖可被視為重新審視中國神學教育模式的先驅。賈氏出身於改革宗長老會，被視為中國第一位系統神學家。⁵⁶ 1936年，賈氏先後辭去了由長老會在山東滕縣所興辦的華北神學院(North China Theological Seminary)和金陵女子神學院的教職，在南京建立了一所強調以培育靈命的聖經學院，名為「基督教靈修學院」(1936-56)。⁵⁷ 楊紹唐於1923年高中畢業後進入華北神學院學習神學，在學期間(1923-25)遇到了反基督教運動。1934年夏，楊氏在山西侯馬買地建房，創立了「靈工團」。首批學員有20人，楊氏親自帶領並教導他們，一起研讀聖經，過著基督徒團契的生活。⁵⁸ 在賈氏和楊氏等本土教會領袖看來，傳教士帶來的西方神學教育模式並沒有達到它應有的目標。他們沒有將自己的訓練機構或

171，註38。據1935年美北長老會的報告，師覃理時任美北長老會江安區的執行委員會的主席。參湯清，〈中國基督教百年史〉（香港：道聲，2009），255。

⁵⁴ 蕭克諧，〈中文神學教育簡史〉，34。

⁵⁵ Otto Lui, *Development of Chinese Church Leaders: A Study of Relational Leadership in Contemporary Chinese Churches* (Langham, 2013), 122.

⁵⁶ 宋柏宇，〈賈玉銘(1880-1964)中國的凱錫克神學家——賈玉銘《完全救法》觀點中的基督人神學分析〉，《全球基督教期刊》4，第1期(2018)：65。

⁵⁷ 王德龍，〈以「信」廢「用」〉，114-16。謝龍邑，〈基督人——賈玉銘的靈命神學〉（臺北：橄欖，2008），56。

⁵⁸ 李亞丁，〈楊紹唐〉，《華人基督教史人物辭典》，檢索網址：<https://bdcconline.net/zh-hant/stories/yang-shaotang>，檢索日期：2023年2月15日。

課程命名為「神學院」或「神學校」，這反映他們期望在中國開創一個新的神學教育模式。⁵⁹與那些強調學術研究或知識學習的神學院不同，這些訓練課程更加側重於培育受訓者的屬靈生命和他們教會的實際事奉技能，以應付當時中國教會發展的需要。⁶⁰

貳、倪柝聲對培育下一代本土信徒的關注

生於 1903 年的倪柝聲對神學教育及全時間事奉並不陌生。他生於基督徒家庭，祖父倪玉成是更正教在華第一代本土全職傳道人。⁶¹儘管倪氏並未從正規的神學院畢業，但他擁有特殊的神學教育經驗（下面詳述）。在反基督教運動推動中國教會走向本土化的背景下，倪對當時中國的神學教育模式提出了疑問和深思，探索神學教育在中國未來的發展道路，並身體力行作出了一些嶄新的嘗試。1936 年，倪提出了一種培養青年同工的方式，不是透過開設神學院或聖經學校，而是希望他們能夠住在一起過「身體」（意即，信徒團體的）生活。他強調讓他們在這樣的環境中學習讀聖經和禱告，操練屬靈生命，建立良好的性格。⁶²

⁵⁹ 王德龍，《以「信」廢「用」》，116-19。

⁶⁰ Otto Lui, *Development of Chinese Church Leaders: A Study of Relational Leadership in Contemporary Chinese Churches* (Carlisle: Langham Monographs, 2013), 122. Che Bin Tan (陳濟民), "Chinese Protestant Theological Education in the Diaspora Since 1949," *Missiology: An International Review* 13, no. 3 (1985): 299.

⁶¹ 關於倪柝聲父輩與祖父輩的家族，以及他們與差會互動的歷史，詳情可參何子建的〈福州西方差會教育對倪玉成家族及倪柝聲教會觀的影響〉，《景風》21（2022），107-54。

⁶² 倪柝聲，〈倪柝聲三次公開的見證〉，《倪柝聲文集》第 2 輯第 6 冊《通問彙刊（卷二）》及〈倪柝聲三次公開的見證〉，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），251。

一、倪氏辦訓練的呼召和理念

倪氏的職事涵蓋了他公開事奉的三十年（1922-52）。倪職事從一開始就有一個清楚確定的目標，就是要建立地方教會作團體的見證。他以辦訓練作為實踐他職事的一種具體方式。⁶³在辦訓練背後所反映出來的是他的教育觀，這個教育觀可從倪當時所在的處境、自身接受屬靈培育的經歷及其神學思想三方面來瞭解。

（一）回應當時處境的需要

倪氏辦訓練的原因之一是回應當時在中國新興起的教會對工人和教會帶領者的急切需要。在 1930 年代，受到奮興佈道家宋尚節等人的影響下，中國掀起了廣泛的屬靈復興浪潮。這股復興最早是在 1900 年義和團運動爆發後的幾年間開始，後來又興起了幾位復興佈道家，如李淑青（1875-1908）、余慈度（1873-1933）等人。⁶⁴正如歷史上屬靈大復興後的情形一樣，這些復興運動引發了中國教會急切需要更多的工人和帶領者的問題。倪氏辦訓練的構想源於他在盡職事期間所面臨的處境和挑戰，他探索如何更有效地執行神的宣教使命，即福音化中國，在中國各地建立教會，擴展神的國度。1927 至 1928 年，倪氏開始在上海建立教會。隨後數年，倪氏召聚數次特別聚會，稱作「得勝聚會」。這些聚會的成果是興起了許多地方教會，主

⁶³ 李常受，《今時代神聖啟示的先見》，十二版（臺北：臺灣福音書房，2011），235。

⁶⁴ 何子建，〈福州西方差會教育〉，23。

要集中在浙江、江蘇等地。⁶⁵到了1930年代中期，在倪氏和他同工的勞苦下，中國各地建立了許多地方教會。⁶⁶然而，大多數這些教會缺乏適當和成熟的教牧領袖，無法合適地牧養和帶領當地信徒。倪氏深知訓練對主的見證及在國內行動的重要性，因此，早於1930年代初，倪氏就有一個很深的負擔，要對比他年幼，被興起來的青年工人和教會負責人，施與特別的訓練，以此作為完成他職事的一種方式。⁶⁷

（二）屬靈培育的經歷

倪氏在十七歲時（1920年）參加了女佈道家余慈度在福州的奮興聚會中，經歷了他的第一次得救歸信（conversion）的經驗。⁶⁸他對神的呼召掙扎很久，因為他不僅要抉擇是否成為基督徒，更決定是否要奉獻一生來事奉神。至終，他被基督的大愛折服，決意成為一位他先前看不起的傳道人。他得救幾個月之後，他所就讀的三一書院因著學潮而暫時關門，於是倪氏趁著這個機會去上海參加余慈度開辦的聖經學校，接受屬靈上的深造。⁶⁹在那裡，倪氏首次明白了作事奉神者該具備的基本學習：他學習到不僅要對聖經有知識，而且知識不能只留在頭腦裡，

而是需要讓神的話住進心裡，並且在生活的日常需要上單單仰望神的供應，同時在生活和品格上受訓練。然而，由於余慈度認為他紀律鬆散、愛吃愛穿，不到一年就客氣地請他離開學校，倪就回到三一書院繼續學業。⁷⁰倪氏起初感到相當灰心，但後來明白那時自己在許多方面未學好屬靈的功課和未受到應有的對付。⁷¹

回到學校後，倪氏熱心向同學傳福音，經過一年的努力卻不見果效，於是求教來自英國的劉教士（Miss Groves）。藉著劉教士的幫助，倪氏開始留意自己的生活，嚴格地審查過去的每件事，為著消除與神之間的間隔，以得著屬靈的能力。他認罪，尋求與人和好，並對付良心的不安和生命中各樣隱藏的罪。他見證說，「從1920年至1922年中，我至少曾向二、三百人認罪。」⁷²同時，倪氏列名單每天為同學禱告，並尋找機會向他們作見證。結果，名單上七十人中除了一位全都接受耶穌基督作他們的救主。有些剛得救的同學更隨倪在週末到福州城街上傳福音，並在學校放假時到周邊鄉村佈道。⁷³倪氏從為著福音而悔改認罪，到鄉間傳福音的實際經驗，使他主觀地明白到領人歸主不僅僅是一件講解聖經的事，而是對所傳講的救主有主觀的認識，以及對所傳福音的救恩有實際的經歷。在他全時間事奉後，被問及如何訓練傳道人時，他如下說：

⁶⁵ 倪柝聲，〈往事的述說〉，《倪柝聲文集》第1輯第18冊，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），93-100。

⁶⁶ 見倪柝聲，《倪柝聲文集》第2輯第6冊，四版（臺北：臺灣福音書房，2004）兩冊《通問彙刊》記載之1933至1935年間全國新興起的地方教會。

⁶⁷ 李常受，《歷史與啟示：一九八一年亞洲眾教會事奉訓練信息記錄》，上冊，五版（臺北：臺灣福音書房，2005），213。參 Living Stream Ministry, "Watchman Nee's Use of Trainings," "Having this Ministry..." Newsletter, no. 11 (March 2022), Living Stream Ministry, <https://newsletters.lsm.org/having-this-ministry/issues/Mar2022-011/need-for-training-02.html> (Accessed October 24, 2022).

⁶⁸ 吳東生，《屬靈認知與屬靈生命》，吳東生，于卉，劉陽譯（臺北：聖經資源中心，2016），55-56。

⁶⁹ 吳東生，《屬靈認知與屬靈生命》，55-56。

⁷⁰ 吳東生，《屬靈認知與屬靈生命》，55-56。余慈度所辦的聖經學校位於江灣，稱為「查經祈禱處」，表示這所學校把「查經」建立在「禱告」的基礎上。參吳秀良，《二十世紀中國教會復興的先驅》，二版（Boston: 比遜河，2004），165。

⁷¹ 倪柝聲，〈倪柝聲三次公開的見證〉，221。

⁷² 倪柝聲，〈倪柝聲三次公開的見證〉，235。

⁷³ 吳東生，《屬靈認知與屬靈生命》，56-57。

讓我也對作工的弟兄姊妹們說幾句話。沒有一個不認識神的人，而能為神作工。許多相信聖品制度的人，以為人只要先到神學院去讀讀聖經，就能作傳道了。我要問，我們出去傳福音，是對人解經呢，或是把救主告訴人呢？是對人解經呢，還是把一種消息告訴人呢？……是的，一個人傳道，只能傳自己所受感的道，就是自己被神所摸著的那一點，這才能幫助人，如果你沒有認識神，你有什麼可講呢？比方：你有某種罪未除去，神的手總是摸你這一點。你求神，神總是指著你這罪說話，你這罪沒有弄好，祂總不能讓你過去。下次你若遇見某弟兄與你有同樣的光景，你就知道他單有聖經的知識不能過去，他的罪必須經過對付。如果你平日對於罪是輕易放過的，就你若遇見另一弟兄也犯與你同樣的罪，你心中必赦免他，因為你是赦免自己，這樣你就不能幫助他。⁷⁴

倪氏從復興佈道家和西教士身上所得著屬靈生命方面的培育，不僅為他個人的事奉預備了道路，也影響他以後決定如何訓練青年信徒的模式。在眾多人物當中，對倪氏的神學教育理念影響最深遠的人無疑是和受恩 (Margaret E. Barber, 1866-1930)。倪氏親自見證她是一位「在主裡頂深的人」，並且在他一生中給予他幫助最大的一位成全者。⁷⁵和受恩原本是一位默默無聞的女

⁷⁴ 倪柝聲，〈認識神的途徑（一）〉，《倪柝聲文集》第1輯第10冊《復興報（卷三）》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），135-36。

⁷⁵ 倪曾多次述說和受恩給他的屬靈幫助：「我曾經提起那位影響我極深的聖徒」、「我曾說過我認識了多年的一位姊妹，在我一生中她給我的幫助最大」。見倪柝聲，〈長進的途徑——背十字架〉、〈福音的目的〉，《倪柝聲文集》第2輯第13冊，《正常的基督徒生活》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），233，250。

西教士，然而她對倪氏的影響比任何一位都更深刻地塑造了倪氏的屬靈生命，主要體現在以下六個方面：(1) 奉獻自己給神、順服祂的旨意，而經歷聖靈的充滿；(2) 過憑信心、無依無靠地信靠神，(3) 注意生命過於恩賜和工作，(4) 不注意受人的歡迎，走十字架的道路；(5) 重工作的質而不是量；(6) 活在主再來光中，過等候主來的生活。⁷⁶

倪氏約在 1921 年認識和受恩。⁷⁷在倪氏早期與和受恩的相處中，她幫助倪明白傳道者作工的能力是源自聖靈的能力，而得著聖靈能力的主要條件在於傳道者要將自己奉獻給神並順服祂。倪氏仍在學時，雖然班上有不少同學從倪氏接受了福音，但傳福音的果效不如預期。為了許多仍在學校和在城市裡未接受福音的人，倪氏盼望尋求被聖靈充滿和聖靈的能力，於是求教和受恩。和受恩向倪氏提起浦力金 (Prigin) 弟兄的見證，幫助倪氏明白讓神充滿的條件是將自己奉獻給祂，順服祂的旨意，除去與祂中間一切的間隔。倪氏一次在閱讀詩篇七十三篇 25 節時，聖靈指示他要放下與青梅竹馬的好友張品蕙的關係（當時，張還未相信耶穌，多年後她成為基督徒後二人重遇，成為他的妻子）。經過一段與主的掙扎後，倪氏最終順服神而放下他所愛的人，讓聖靈和基督的愛完全充滿他，以後他創作了〈主愛長闊高深〉這首感人的詩歌。倪氏見證他當時被充滿的經歷：

兩周之內，我仍不能說詩篇 73 篇 25 節的話。感謝神，祂的愛充滿了我，我終於肯放下她，大聲宣告說，「放

⁷⁶ 李常受，〈今時代神聖啟示的先見〉，85-88。

⁷⁷ 倪柝聲，〈往事的述說〉，75-76。

下她吧！永非我的人！」這樣宣告之後，我就能說詩篇 73 篇 25 節的話。那一天，雖未到三層天，可以說已到二層天。我看世界變小了，好像僅自己一人騰雲駕霧於天上。我得救的那一夜，我的罪擔全脫落，但放下我所愛的人那一天（這是 1922 年 2 月 13 日晚的事），我的心中一點霸佔的東西都沒有了。⁷⁸

另外，和受恩幫助倪氏明白神是如何作工的，以及為神作工的條件是什麼。年青的倪天資聰穎，因此作全時間工人初期，他羨慕和欣賞那些講解聖經出色和有講道口才等恩賜的傳道人，盼望向他們學習，但和受恩卻不欣賞這些人。反之，她幫助倪氏明白真正神的工作是藉著一班被祂生命充滿的器皿，肯讓祂的生命自由流通作祂管道的人來完成的。⁷⁹ 這樣的人乃是因著對耶穌的愛到了一個極致，把自己像玉瓶一樣「打碎」，將一切傾倒在祂身上，如同和受恩自己一生埋在寂寂無名的地方，表面上沒有作過驚天動地的大工作，卻事事處處照耶穌的旨意而生活，因而能在別人裡面創造屬靈的飢渴。和受恩的一首詩歌成了倪氏最喜愛的詩歌之一；她早年的一句話——「為己無所求，為主求一切」——也成了倪氏日後的座右銘。⁸⁰ 倪氏從和

⁷⁸ 倪柝聲，〈倪柝聲三次公開的見證〉，225-27。

⁷⁹ 倪柝聲，〈踐踏自己與實用主義〉，《倪柝聲文集》第 2 輯第 1 冊《復刊基督徒報》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），15：「當她〔和受恩〕在世時，我曾有一次問她說，『作工的條件是什麼？』她說，『作工的條件，就是肯為神不作工。』一個人肯為著神伏在門背後；肯為著神作個不足稱道的人，這樣的人纔配作主的工。」

⁸⁰ 金彌耳，〈中流砥柱——倪柝聲傳〉，戴致進譯，七版（臺北：中國主日學協會，1996），109。和受恩所寫的詩歌〈如果我的道路引我去受苦〉由倪柝聲所翻譯成中文，收錄在倪所編的詩集《詩歌（增訂暫編本）》（1052 首）（上海：上海福音書房，1952）和李常受所編的詩集《詩歌——1968 年整編本》，22 版（臺北：臺灣福音書房，1980；2009）裡。這首詩歌的第三節——「主，我靠你恩力，盼望能無

受恩身上明白，「神在我們這些人身上首先所要的，並不是要我們去為祂傳道或作工。祂所急切需要的，乃是我們能在別人裡面創造渴慕祂的心。這就是為傳道預備土壤。」⁸¹ 倪氏指出這也就是跟隨羔羊耶穌的腳蹤，祂的生命和生活乃是所有作主工者、事奉神者的榜樣。主耶穌出來作工前先受了浸，這表示祂那三年半的工作是在死而復活裡進行的，沒有人的天然肉體在裡面。主耶穌這三年半的生活可稱作「十字架的生活」，祂從不憑自己的意思行事，只憑那差祂來者的意思行事；祂遵行父的旨意，也等候父的時候（約 7:6）。⁸² 因著耶穌作為人子是純潔的，在動機、意念、存心等各方面都是沒有攙雜，祂以如此「無己」的所是完全順服並遵行神的旨意，因此耶穌的工作完全是神的工作。以下的話表達了倪從和受恩承受了這關於主的工人和作主工的思想：

為主作工，是何等的難以潔淨！什麼叫作潔淨？潔淨就是沒有攙雜。在我們為主作工的時候，何等容易，上一句話是出於靈的，下一句話就出於肉體；上一句話是憑著主說的，下一句話是憑著自己說的。這就是攙雜，這就是不潔淨。所以我們需要主帶著死的效力，能使我們變成潔淨的人，主不要我們作一個攙雜的人，主要煉我們，叫我們得以潔淨。⁸³

己，作一潔淨器皿，流出你生命。」——表達了和受恩關於作主工人和作主工的思想，對倪產生了深刻的影響。參陳希曾，〈曬熟的美果——倪柝聲的詩歌及其源考〉（台南：活道，2015），283-284。

⁸¹ 倪柝聲，〈福音的目的〉，259。

⁸² 倪柝聲，〈神的得勝者〉，《倪柝聲文集》第 1 輯第 11 冊《復興報（卷四）》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），121-22。

⁸³ 倪柝聲，〈亞伯拉罕與兒子（上）〉，《倪柝聲文集》第 2 輯第 15 冊《亞伯拉罕以撒雅各的神》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），65。

總括來說，倪氏從復興佈道家和西教士身上所學到的功課，使他明白按照新約「道成肉身」的原則，神新約的工作完全藉著人，而這人必須是潔淨、與祂是一的器皿，這樣的人才能成為神的管道、橋樑和出口。這大概是為什麼他認為神學訓練所需要注意的首要並非傳道人的所作，而是傳道人的所是(being)的原因。正如倪氏自己所說，「傳道」就是傳神在人身上所作的一切；不然，就是傳了「道」也不能帶領別人到該要到的地步。⁸⁴他認為今天有許多講道沒有應有的結果，是因講道的人本身沒有受神的教訓，他們所講的道不過是用許多小時預備的聖經講臺（這不是說不需要預備）。傳道者若相信神的話，順服神的要求，把神在他身上的要求都一一對付過了，以後就能容易明白罪人的心境，並幫助那些經歷相似的人。以下是倪氏的名言，它總結了他從這些屬靈導師們，尤其是和受恩身上所學到的關於事奉主和作主工的態度：「神注重我們所是的，過於我們所作的。真實的工作乃是生命的流露，算得數的事奉總是基督的活出，將自己獻給神，不是為神作工，乃是讓神作工，凡不讓神作工的，就不能為神作工」。⁸⁵

（三）神學思想

在神學思想方面，倪氏的屬靈教育觀緊緊聯於他對聖經中「訓練」概念的理解，以及他的神學認識論(Epistemology)、教會論和末世論等主要神學觀點。

1. 認識論

倪氏指出聖經中並沒有「神學院」這樣為辦教育而存在的機構。當代一些聖經學者認為舊約撒母耳時代存在著一些今日神學院的雛形，被稱之為「先知學校」，它位於拉瑪的拿約(naioth，意「住所」、「學校」或「聖壇」，是專有名詞)，並把撒母耳歸為第一個建立這些先知學校的人（撒下 7:17，10:8-9，19:29-42，王下 2:1-6）。⁸⁶這些學校是團契的地方，聚集著學習成為先知的學生們，他們在這裡一同敬拜和禱告，深入學習神的話語（律法），並向神祈求智慧，以在以色列各地將神的話語教育神的子民。儘管如此，在1934年一篇談論工人（傳道人）問題的特別聚會中，倪氏認為「雖然舊約曾經有人辦先知學校，只是並沒有產生先知。」⁸⁷由此，他指出進入神學院就讀並不同於一個人成為真正基督的工人。相反，聖經所顯示的榜樣是工人的成全、訓練和興起，主要是藉著跟隨與順服前輩的工人而得來的。在舊約裡事奉的祭司都是先作學徒五年，才能在三十歲正式任職（參民 4:3，8:24）。從行傳和教牧書信所見，提摩太、西拉這些新晉工人的產生，乃是跟隨保羅得來的。故此，倪氏認為在聖經中啟示的模式是學徒制(apprenticeship)，而非學生制。

倪氏認為作一個合適的主工人需要在外在和內在兩方面的訓練。從外在來看，倪氏認為每個年輕的工人都應該將自

⁸⁴ 倪柝聲，〈認識神的途徑（一）〉，136。

⁸⁵ 整理自倪的著作，引自參林子隆，《福音見證（六）：神恩浩大》（臺北：臺灣福音書房，2004），142。該書作者為鼓嶺訓練第二期訓練的受訓者之一林子隆，參第八、第十章。

⁸⁶ 可能是拉瑪城內一地或房屋名，詳細位置不明。梁天樞，《簡明聖經史地圖解》（臺北：橄欖，1998），引自《聖光聖經地理資訊網》，檢索網址：http://biblegeography.holylight.org.tw/index/condensedbible_detail?id=1561&top=0846&num=true，檢索日期：2023年2月15日。〈拿約〉，《以斯拉百科網》，檢索網址：<http://www.equiptoserve.org/etspedia/> 聖經地理辭典/拿約，檢索日期：2023年2月15日。

⁸⁷ 倪柝聲，〈工人問題〉，《倪柝聲文集》第1輯第11冊《復興報（卷四）》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），177。

已交託在神的手中，在前輩工人之下作「學徒」，從他們接受嚴格的訓練，學習跟隨和順服的功課，方能成為對神有用的工人。⁸⁸倪說：

我們不是光講道，乃是作學徒；我們必須學過了，才能帶領人。……我們所講的，必須是我們所經過的。……我們必須學過了，才能教導人，才能給人，才能帶領人。門徒就是學徒。基督的救恩不是一種主義、道理、教訓、或理想。乃是我學了，才去講。……我們自己必須有許多的經過才可以；我們總得被神帶到一個徹底受對付的地步，才能有用。⁸⁹

倪氏這一觀點符合他的個人經驗，也與當代學者的觀察吻合。神學教育學者班克斯 (Banks, 1939-) 觀察並指出，如今大學的神學教育首要著重知識 (knowing)，而犧牲了實踐 (doing) 和所是 (being)；即使是專業的神學院，也同樣因專業化而犧牲了所是和實踐。因此，培育學生需要一種建立更多「師徒」關係的教育模式。⁹⁰

從內在來看，倪氏認為成為合適的主工人的一個重要條件在於有主觀認識基督的歷史，意思是指工人對基督的死與祂復活大能有深刻的個人經歷 (腓 3:10)。倪氏認為只有藉著這種經歷上的認識基督，工人才能將生命和聖靈供應給別人，使他

⁸⁸ 倪柝聲，〈工人問題〉，177。

⁸⁹ 倪柝聲，〈問答聚會談話記錄 (二)〉，《倪柝聲文集》第3輯第14冊《鼓嶺訓練記錄 (卷二)》，四版 (臺北：臺灣福音書房，2004)，45。

⁹⁰ Banks, *Reenvisioning Theological Education*, 135-36。

人的靈活過來並得著生命和聖靈。⁹¹當初的使徒和門徒們是作「基督復活的見證人」，因此倪氏指出作主的工人乃是「為基督作見證，根基乃是認識基督自己」，即對人傳講對基督的經歷，而「不是講關於基督之道理的人」。⁹²倪氏毫無疑問認同基督工人需要聖經知識，但他認為中國最需要的工人是真正「認識神」的人，正如「神學」(theologia) 一詞原本的意思就是認識神，而不僅僅是獲得關於神的客觀認識。倪氏認為作工的條件不僅是有一些對聖經的客觀知識和道理，更重要是有對神的主觀認識。這意思是，工人必須自己先被聖經的真理所感、摸著、觸碰才能真正幫助別人，把一位又活又真的神告訴人。⁹³

在這種意義下，倪氏其實從未拒絕神學教育本身的需要，⁹⁴而是他看到他那個時代的傳統神學院模式未能引導學生以經驗的方式認識神。在他看來，長久在西方實踐並引入中國的傳統神學教育模式既構不上聖經的標準，也不符合中國的現實處境。⁹⁵

2. 末世教會論

其次，倪氏在神學教育中的理念和實踐另一個推動的因素是他的末世教會論。他認為在基督再來之前，基督必須在今世得著教會，在眾地方教會中建立一個基督的身體 (羅 12:4-5；

⁹¹ 倪柝聲，〈認識基督和祂復活的大能〉，《倪柝聲文集》第2輯第22冊《特會、信息、及談話記錄 (卷二)》，四版 (臺北：臺灣福音書房，2004)，68-78。

⁹² 倪柝聲，〈認識基督和祂復活的大能〉，72-74。聖經中關於基督的見證人的經文，見路 24:48，徒 1:8，22；2:32，3:15，5:32，10:39-41，13:31，22:20，26:16。

⁹³ 倪柝聲，〈認識神的途徑 (一)〉，135。

⁹⁴ 有些批評者將倪柝聲對屬靈生命成長的關注視為強烈的反智主義。然而，吳東生在後續的分析中指出，倪柝聲的神學信念深紮於教會的屬靈傳統 (參見《屬靈認知與屬靈生命》，9，363)。

⁹⁵ 倪柝聲，〈工人問題〉，177。

弗 4:12-16，林前 12:12-27，14:4，26）。⁹⁶ 倪氏的異象是教會由全體為祭司的信徒組成，並被建造在普遍祭司職分，而不僅僅是幾個被任命的牧師之上。⁹⁷ 從歷史來看，倪氏這異象呼應了改教時期的改革者，他們原初反對羅馬天主教聖品平信徒制度，提出了「信徒皆祭司」或「普遍的祭司職分」(Priesthood of all believers) 這一號召。他們對這觀點提出了堅實的聖經基礎，關鍵經文包括出埃及記十九章 4 至 6 節，以弗所書四章 12 至 16 節，彼得前書二章 5 節，9 節和啟示錄一章 6 節，五章 10 節等。在整個改教運動中，最具深遠意義和影響力的真理，除了「因信稱義」之外，就是「信徒皆祭司」。馬丁路德在《教會被擄於巴比倫》(*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* [*Prelude concerning the Babylonian Captivity of the church*])(1520) 中，從聖經中重新發現並提出這兩項被埋沒的真理，它們就像兩顆威力強大的炸彈，強烈震撼了中世紀的羅馬教會的基礎。⁹⁸ 雖然「因信稱義」的真理得到廣泛響響，但「信徒皆祭司」的真理遺憾地並未撼動羅馬天主教和更正教的教會結構，引發進一步改革。⁹⁹ 直到德國敬虔主義創始者施本爾 (Spener, 1635-1705) 在他對當時神學教育的改革建議中的第五個敬虔願望中，人們才重新重視普遍的祭司職分這個革命性的聖經思想。¹⁰⁰ 令人惋惜的是，施本爾的改革倡議也未能撼動更正教的

⁹⁶ 彭淑卿，〈倪柝聲的末世論教會觀〉（新北：臺灣基督教文藝出版社，2011），153。

⁹⁷ 倪柝聲，〈同工聚會（二十）——全體事奉〉，《倪柝聲文集》第 3 輯第 11 冊《倪柝聲恢復職事過程中信息記錄》，252-53。

⁹⁸ Martin Luther, *Weimar Ausgabe* 6, 564.6-14 (<http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20-%20WA.htm>)

⁹⁹ 俞繼斌，〈信徒皆祭司教義對今日教會之意義及挑戰〉，《網上靈糧》，檢索網址：http://www.pcchong.com/ephesians/Ephesians18_1.htm，檢索日期：2023 年 6 月 5 日。

¹⁰⁰ Spener, *Pia Pesideria*, 103.

傳統，即教會只有少數專業的聖職人員事奉的傳統。倪氏對在中國神學教育模式轉變的渴望，正遙遙呼應了當初這些改革者的異象和聖經的思想。

倪氏明白這項任務的艱巨和挑戰。因此，他按照他對教會歷史的觀察和研究，多次提到聖經中最難應驗的部分是以弗所書四章中關於「聖徒的成全」、「基督身體的建造」，以及「身體合一的見證」。1938 至 1939 年，倪氏在訪問歐洲期間表達了對此的期盼：

我在英國的時候，史百克弟兄問我，聖經裡那一章最難應驗？我說最難應驗的應該是以弗所四章的成全聖徒。讀了以弗所四章，我很擔心這一章沒有辦法實現。對別章，我有把握，但是對這一章，我還沒有把握。二千年以來，以弗所四章還沒有實現。照現在這樣的情形，再加二千年，恐怕還不能實現。¹⁰¹

1948 年倪氏的職事恢復後，他一直關注著如何應驗以弗所書四章中所描述的成全，並認為這也許是神在這時代末了（基督再臨前）要完成的恢復工作。這件事一直在他的心中縈繞著：

我睡在床上時，常常懼怕以弗所書不能應驗。我讀經、禱告，但還是沒有把握，以弗所四章的情形能在今天的教會中應驗。……〔然而〕我們相信總有一天神的恢復要到一個地步，以弗所四章一定會實現。神今天在各地

¹⁰¹ 倪柝聲，〈全教會造就聚會（三）——教會的荒涼與進步〉，《倪柝聲文集》第 3 輯第 11 冊《倪柝聲恢復職事過程中信息記錄》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），200。

作恢復的工作，神在祂恢復的工作中，末了的恢復也許就是身體的見證。¹⁰²

倪柝聲指出以弗所書四章所說基督身體的建造，在於基督身體各肢體生命的長大並盡功用，個個都作事奉的祭司。這個基督身體的建造必須在基督再來之前完成，以應驗祂所預言的話（太 16:18）。¹⁰³ 為此，倪氏認為教會裡的每位信徒都需要受訓練，這意思並不是人人都進入神學院唸神學，而是需要在神的事上受教育，包括如何傳福音、照顧並牧養初信者、實際處理教會的事務，並且帶著職業移民到新的地方去建立教會。¹⁰⁴ 今天神學教育的工作，不是去訓練專業人員，產生出「屬靈大漢」（意少數具特別恩賜的人）來包辦、代替其他信徒盡功用，而是要成全有心願的信徒並將屬靈的責任交託給他們，讓他們去把基督的豐富供應給其他人，使他們能按著各自的度量盡其功用。就像保羅成全徒弟提摩太成為他的同工，提摩太又將屬靈的責任交託給其他忠心的人（提後 2:2），這些忠心的人再出去成全出更多像保羅和提摩太那樣能盡功用的人。藉著如此幫助全體信徒參與事奉，才能使以弗所四章得到應驗，使基督的身體在愛裡把自己建造起來（弗 4:12-16）。倪氏認為這是工作正當的路，這才符合「那職事的工作」（11 節）。¹⁰⁵ 在倪氏看來，他那個時代西教士所帶來和倡導的「專業化」的傳統神學教育模式，鞏固了神職人員和平信徒的制度，加深了基層與事奉人員的分化，且難以應付福音化全中國的龐大需要。相反，

倪氏肯定基督身體所有重生的肢體都是神國度的祭司，每個肢體都必須在屬靈上長大，成為一個有功用的祭司，盡其獨特的功用來建造教會，有平等的機會參與教會的建造和神在地上的使命，一同將神的國度帶到地上。¹⁰⁶

因此，倪氏辦訓練的目標不僅限於專業技能的訓練，而是針對不同年齡、不同需要的信徒，進行各種類型的訓練——從年輕人的成全到工人的訓練，從剛得救信徒的造就到為移民家庭做準備。1936 年，他開始為著年輕信徒的訓練準備一個場地。在一次見證中，他表達了他對辦訓練的負擔，他說，當他得著神的醫治病癒之後，神呼召他以後從四個方面來盡職，其中之一便是辦訓練，幫助下一代的年輕信徒在生命中長大，在全國各地方的教會裡服事，以建立宇宙的（普世的）教會——基督的身體。¹⁰⁷ 他見證說：

若是主延遲回來，就需要興起一班青年人，繼續第二代的見證與工作。很多同工已經為這事禱告，盼望能預備合式的地方，為訓練青年人用。我的意思不是要開神學院，或聖經學校，乃是要青年人，住在一起過身體生活，操練屬靈生命。他們在這裡受訓練，得造就，學讀經，學禱告，並建立良好的性格。在消極方面，訓練是要他們學習如何對付罪、世界、肉體、天然生命等。到了適當的時候，這些青年人要回到各地教會，與眾聖徒一同配搭，在教會裡事奉主。¹⁰⁸

¹⁰² 倪柝聲，〈同工聚會（二十）——全體事奉〉，252。

¹⁰³ 倪柝聲，〈同工聚會（二十）——全體事奉〉，252。

¹⁰⁴ 倪柝聲，〈同工聚會（二十）——全體事奉〉，258。

¹⁰⁵ 倪柝聲，〈同工聚會（七）——全體服事與權柄的恢復〉，《倪柝聲文集》第 3 輯第 11 冊《倪柝聲恢復職事過程中信息記錄》，105，114-15。

¹⁰⁶ 倪柝聲，〈同工聚會（四）——神恢復的工作〉，《倪柝聲文集》第 3 輯第 11 冊《倪柝聲恢復職事過程中信息記錄》，52-65。See also Volker Glissmann, "Grassroots Theological Education," *InSights Journal* 5, no. 1 (2019): 53-67.

¹⁰⁷ 倪柝聲，〈倪柝聲三次公開的見證〉，248-51。

¹⁰⁸ 倪柝聲，〈倪柝聲三次公開的見證〉，251。（強調之處為作者所加）

二、倪氏辦訓練的實踐

為了實現上述他所領受的呼召和持守的理念，倪氏為辦訓練作準備。早在 1933 年，倪就曾在上海嘗試辦一個非正式的小型訓練，那時的受訓者是八、九位從各地來的青年弟兄，他們住在聚會所的樓上一同學習聖經。倪氏親自花時間與他們在一起，為他們提供個別的屬靈幫助。這訓練斷斷續續地持續了兩年左右，¹⁰⁹可算是倪氏辦訓練的初始階段。到了 1936 年，他在上海郊外的真茹買地並進行蓋造計劃，原計不久可讓 20 多位青年同工到那裡受訓。¹¹⁰倪氏對於這個訓練的對象和目的有詳細的描述：

關於真茹的性質，在此題一下也好，真茹乃是為兩等人，第一是為著地方負責人，要得靈性的幫助，可於夏天或者假期中，來讀一點聖經，好讓他們以後能夠負責得更好；第二是為著一般少年工人，就是那些明白主呼召他們出來服事主的，來此讀經一段時間，以後出去作工。……〔它〕不是神學院，乃是專為少年工人及負責弟兄而設立的。¹¹¹

倪氏表明，這訓練的對象是選擇性的，專為兩批人而設：一是地方教會的帶領者，一是青年工人，目的是要幫助他們藉著讀

¹⁰⁹ 李常受，《歷史與啟示》，上冊，213-15。李常受，《今時代神聖啟示的先見》，236。

¹¹⁰ 李常受，《歷史與啟示》，上冊，216。陳則信，《倪柝聲弟兄簡史》，四版（香港：基督徒出版社，1997），64。

¹¹¹ 倪柝聲，《倪弟兄出國餞行飯後談話》，《倪柝聲文集》第 2 輯第 23 冊《特會、信息、及談話記錄（卷三）》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），68。

聖經，而得著更深的屬靈造就。這個訓練的目的並非為著鼓勵尚未事奉的信徒投入事奉，而是旨在幫助那些已經在事奉和帶領的人能在屬靈生命上更深入成長。然而，在這個訓練中心完工之前，中日爆發了戰爭（1937），設施被摧毀。直到 1940 年，就是他剛結束訪歐回到上海時，才有另一個機會實踐這負擔。他在上海友華村租了房子，首次開辦為期一整年的正規訓練，訓練持續了約兩年。從各地來參訓的人數約有 70 至 80 位。除了在奉獻的事上幫助受訓者，訓練的內容也是以「基督的身體」為主題，因那時他剛從歐洲回來，對「基督的身體」非常有負擔。¹¹²倪氏還使用問答式的教學法，在奉獻和基督的身體這兩點上，幫助受訓者在經歷上有所突破。倪氏的親密同工李常受亦參加了這次訓練，他多次回憶說：

在一九四〇年，他〔倪氏〕在上海租了一個地方，開始首次為期一整年的正式訓練。每週都有一次訓練聚會，許多人為了那一場訓練聚會，整週都留在那裡等待。此外，我們也參加召會所有的聚會。一整年裡，我們每週聽三篇信息，一篇是在訓練聚會裡，其他兩篇是在主日和週三晚間的召會聚會裡。¹¹³

在訓練中，他經常叫我們作怎樣看見身體的見證，見證作完，他常常說，「你還沒有看見身體」。然後他會用受訓者所說的話，證明他還沒有看見身體。他向一些作見

¹¹² 李常受，《今時代神聖啟示的先見》，236-37。李常受，《歷史與啟示》，上冊，217-18。

¹¹³ 李常受，《為著召會的建造正常結果子和牧養的路》（安那翰：水流職事站，2006），45。

證的人指出，身體對他們只是道理或理論，不是異象。

他也在奉獻的事上訓練我們。每天早上，他請一位受訓者作自己奉獻的見證。每個人見證完，他就像醫生一樣診斷，像法官洞察入微地審判，並且像外科醫生一樣，在我們身上毫不留情地開刀。關於奉獻的事，只有少數幾個人通得過他銳利而嚴格的察驗。然而，眾人都在生命上得著實際的幫助。¹¹⁴

李常受憶述在受訓期間，倪氏提及他有了建造教會的「藍圖」，這藍圖就是建造教會需有的兩面認識：一面是要認識教會是基督的身體，是在復活的生命之中；另一面教會必須有實際的建造，有實際的事奉。訓練結束後，李氏就帶著這個「藍圖」回到北方的煙臺並將其實踐出來，結果帶進當地教會的屬靈大復興。¹¹⁵

不久，因著中日之間的戰事擴大，包括上海在內的沿岸城市的聚會幾乎都停頓了，許多信徒移到內陸地區，倪氏也遷到戰時的首都重慶。戰事期間，倪氏並沒有放棄他辦訓練的負擔。他趁著許多西教士因著戰事離開中國的機會，在福州郊外的鼓嶺山上買下十幾幢房子，命名為「鼓嶺執事之家」，作全國各地工人來居住之處，為實踐他辦訓練的負擔作準備。¹¹⁶ 鼓

¹¹⁴ 李常受，《今時代神聖啟示的先見》，236-237。參李常受，《歷史與啟示》，上冊，118。

¹¹⁵ 李常受，《歷史與啟示》，上冊，119。李常受，《歷史與啟示》，下冊，五版（臺北：臺灣福音書房，2005），169。

¹¹⁶ 陳必蔭口述，黃若砥編，《難忘的一九四八——倪柝聲職事精華的階段》（著地：不詳，大概福州，1997），32-33。關於陳必蔭，參黃時裕，〈陳必蔭〉，《華人基督教史人物辭典》，檢索網址：<https://bdcconline.net/zh-hant/stories/chen-biyin>，檢索日期：2023年6月5日。

嶺原是許多西教士夏季渡假的地方。1948年5月至1949年8月期間，倪氏在那裡為全國同工和教會長老和負責人舉辦了兩期，每期四個月的成全訓練。¹¹⁷ 第一期參訓者有109位，第二期有94位受訓，兩期合共約200位。¹¹⁸ 那時，倪氏認為他的職事是作「執事的執事」(minister of the ministers)，神給他的託付是作「眾僕人的僕人」，即服事那些已經在服事人的人，而非服事那些尚未進入事奉的信徒。¹¹⁹ 一位受訓者張晤晨見證，倪在鼓嶺訓練的開訓講話中，闡明他辦這個訓練的目的、對象和模式與傳統神學校大不相同：

這次訓練並不是一個神學校。所以不是給參加的人一點聖經知識，或一些作工方法。乃是說明那些已在跟隨主、走主道路的人，更往前去。真要走路的人，我能幫助你走得更遠，有些光的人，我能幫助你更有光。我的職事不是叫你復興、改變，乃是為已在走路的人領路，而不是將坐在家裡不動的人拉出來走路。¹²⁰

¹¹⁷ 李常受，《今時代神聖啟示的先見》，237-38。林子隆，《福音見證（六）》，32-48。陳必蔭，《難忘的一九四八》，33。

¹¹⁸ 根據陳必蔭，倪氏預定每期參加人數為120人，數目與每期時間120天相同（《難忘的一九四八》，34），但實際參訓人數，可能因有中途加入和提早離去而有變。據陳則信表示，第一期人數約70位，（《倪柝聲弟兄簡史》，73），而李常受表示約80位（《今時代神聖啟示的先見》，237），亦表示有80至100位，（《召會與地方召會的歷史》（臺北：臺灣福音書房，2011），77）；據第一期參訓者史祈生筆記本中的一份名單，共109人，潑然，《主僕史祈生》（香港：時雨基金會，71-73）；第二期人數，據張錫康全部名單為94人（《張錫康回憶錄——上海地方教會六十年來的回顧》（香港：光榮出版社，2012），529-30）。第一期人數比第二期稍多。

¹¹⁹ 倪柝聲，〈同工聚會（七）——全體服事與權柄的恢復〉，111。林子隆，《福音見證（六）》，32-33。

¹²⁰ 李常受，《今時代神聖啟示的先見》，238。

在他的鼓嶺訓練中，倪氏親自設計了獨特的課程時間表和課程內容。在課程時間表方面，訓練的一週五天中，每天共三堂，總計六小時：上午兩堂，下午一堂，晚上有時安排特別的課，或到當地教會參加聚會，或沒有聚會，給受訓者整理筆記的時間。晚上弟兄和姊妹分住在「各家」¹²¹中，各家由一位「家長」負責，受訓者均須自覺遵守作息時間。主日則沒有課，讓受訓者參加當地的教會聚會，學習實際的事奉。¹²²在課程內容方面，倪氏開宗明義地表明，這訓練的主要內容有四點：(1) 怎樣作神話語的執事；(2) 怎樣幫助初信的基督徒；(3) 個人當有的注意及難處的解決；(4) 如何治理教會的事務。¹²³訓練的內容涵蓋帶領受訓者進入聖經的專題真理、指引他們生命進深的道路、對付個人的生活和性格問題，以及幫助他們應付教會牧養、實務和福音發展的多方面需要。例如：在「主工人的性格」專題課中，倪氏提出十個關於主工人的題目，都是針對主工人日常生活和人際關係的實際問題。¹²⁴又例如：下午的課堂是由倪氏主講「初信造就」，兩期共五十九個題目，內容包括基督徒應該認識的一些基本真理和所需要過的正常屬靈生活，不僅適合初信者，也對一般的信徒是極好的屬靈造就的教材。¹²⁵這系列的講課後來整理成《初信造就》一書。

教育學學者劉一彬指出，倪氏在鼓嶺訓練中開創了多種創新的教學法，例如：主講主問式、案例點評式、同伴互助式、

¹²¹ 鼓嶺訓練中心將用作訓練設施的每個房子稱為一個「家」。

¹²² 林子隆，《福音見證（六）》，32-33。

¹²³ 李常受，《今時代神聖啟示的先見》，238。

¹²⁴ 王良玉，〈基督門徒訓練神學院「教牧」課程設計對傳道人學用配合之影響〉（教牧博士學位論文，中華福音神學院，2012），168。倪氏的這系列的講課後來整理成《主工人的性格》，新十版（臺北：臺灣福音書房，1978；2003）一書。

¹²⁵ 林子隆，《福音見證（六）》，33。

參與互動式、生命體驗式等，都是與學院派的同工培養模式不同。¹²⁶聚會原則是採用林前十四章「先知的聚會」原則，課堂雖有先知講道¹²⁷，但鼓勵受訓者發問，甚至互相回答。¹²⁸上午第一堂通常是倪氏的專題主講，接著有問答的部分。講課內容後來整理為《人的破碎與靈的出來》、《權柄與順服》、《如何作神代表的權柄》、《神話語的職事》、《主工人的性格》、《教會的事務》、《聖經之路》、《如何傳福音》等著作。第二堂是屬靈的判定。受訓者先作關於蒙恩得救，以及信主後的屬靈情形的見證，然後由幾位較資深的同工作判定，最後由倪氏照各人屬靈情形給予適量的幫助，並為該受訓者帶著祝福的禱告。¹²⁹這堂課的內容後來整理為《屬靈的判定與判定的實例》。劉一彬描述，「受訓者輪流作見證，問問題，見證完後，由倪氏按各人的情形和需要，就像醫生一樣診斷，像法官洞察入微的審判，並且像外科醫生一樣，在他們身上毫不留情的開刀，詳加評判和帶領，一面指出各人（屬靈生命成長）難處的所在，一面將蒙恩的路擺在各人面前。」¹³⁰如前述所見，這種問答式的教學法，倪氏在1940年的訓練裡已開始運用。劉評論道，倪氏所

¹²⁶ 劉一彬，〈倪柝聲的「同工」人才培養模式及課程體系建設——基於「鼓嶺訓練」的考察〉，收入《基督教中國化研究初探》，林金水、郭榮剛編（臺北：以琳書房，2014），545-562。

¹²⁷ 原文為動詞，主要含義是作神的代言人，為神說話，說出神的意思、神聖的旨意。中文和合本聖經譯動詞為「作先知講道」，現代中文譯本譯為「宣講上帝信息」，恢復本則仍譯為「申言」。參 W. E. Vine, "Prophecy, Prophesy, Prophesying," in *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, ed. Merrill F. Under, William White, Jr., 2nd ed. (Nashville: Thomas Nelson, 1996), 492-93.

¹²⁸ 倪柝聲，〈第一期鼓嶺訓練簡介〉，《倪柝聲文集》第3輯第13冊《鼓嶺訓練記錄（卷一）》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），23。

¹²⁹ 林子隆，《福音見證（六）》，33。

¹³⁰ 劉一彬，〈倪柝聲的「同工」人才培養模式及課程體系建設——基於「鼓嶺訓練」的考察〉，545-62。

運用獨特的教學方法和課程設計對當今神學教育的人才培養模式具有重要的啟示作用。

鼓嶺的課室設計也很特別，是倪氏親自設計的，據另一位受訓者林子隆的描述，課室沒有講臺，前低後高，而倪氏講課時坐在最低的位置，代表他並不是站在高位上教訓人，而是降卑自己，用主的生命和話語來服事眾人。這一點給學生們樹立了事奉主者的一個美好榜樣。¹³¹對於訓練和課堂的氣氛，林見證：

在鼓嶺訓練中，屬靈氣氛極為濃厚。每堂倪弟兄釋放完話語以後，大家都在主的光中悔改認罪，禱告時常帶著眼淚。有幾次，倪弟兄的話，使大家覺得紮心，全場大哭，他不得不停下來。待哭聲稍止，他才繼續講下去。¹³²

鼓嶺訓練首期結訓時，倪氏說出一段感人的結語和禱告。¹³³訓練結束後，受訓者帶著他們所得的幫助回到他們原來所在的各地，結果給眾教會帶來一次屬靈大復興，被李常受形容為帶來一次屬靈「大爆炸」。¹³⁴倪氏原本期盼長遠地辦這種訓練，每年至少辦一期，然而因著內戰爆發，第二期訓練在中途時被迫搬到他在福州城內海關巷的家中舉行，並且此後再沒有機會繼續

辦訓練。¹³⁵儘管如此，倪氏的鼓嶺訓練為內戰後全國的屬靈大復興作出了重大貢獻，成為地方教會在中國發展歷程中的一個標誌性事件，後來李氏所辦訓練的異象和方式均承繼自此並按此發展。

倪氏除了對少數同工和長老親自施予訓練外，在他的職事出版品中，也提及了各種訓練的需要。這些對象不僅包括青年信徒，也包括為著初信者的訓練，以及為著傳福音和擴展教會而移民的訓練。¹³⁶隨著政權的轉變，新政府成立數年後，幾乎所有西方宣教士都被迫撤離中國。此外，全國基督教大學也被關閉，只剩下極少數的神學院仍可繼續運作。¹³⁷在無可選擇的情況下，本土信徒必須從西教士手上接過福音化中國的使命。這個時局的轉變印證並加強了倪氏的看法，他認定中國教會不可再如先前般倚靠西教士來傳揚福音，而是按著初期教會在聖經《使徒行傳》中所記載的榜樣，藉著信徒的移民來傳揚福音。為此，他強調信徒需要受訓練，好為移民傳福音作好準備。在1950年的信息中，他說：

我和常受弟兄兩個人，有一個長時期的仰望和談話。我們更相信已往所看見的。神在以後的日子中，定規要走上移民的路。所以，每一個弟兄都要學習受訓練。你不

¹³¹ 林子隆，《福音見證（六）》，32-33。

¹³² 林子隆，《福音見證（六）》，36。

¹³³ 倪柝聲，《訓練結束的交通》，《倪柝聲文集》第3輯第14冊《鼓嶺訓練記錄（卷二）》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），179-185。

¹³⁴ 李常受，《召會與地方召會的歷史》，77。另參李常受，《今時代神聖啟示的先見》，246-247。陳必蔭口述，黃若砥編，《難忘的一九四八》。

¹³⁵ 李常受，《今時代神聖啟示的先見》，246-47。林子隆，《福音見證（六）》，31，37。

¹³⁶ Living Stream Ministry: "Watchman Nee's Use of Trainings," "Having this Ministry..." Newsletter, no. 11 (March 2022), Living Stream Ministry, <https://newsletters.lsm.org/having-this-ministry/issues/Mar2022-011/need-for-training-02.html> (Accessed October 24, 2022).

¹³⁷ 趙天恩，莊婉芳，《當代中國基督教發展史（1949-1997）》，修訂初版（臺北：中福，2010），66-67。1952年底，大部分外國傳教士已離開中國大陸。到了1959年，全國境內只剩下金陵協和神學院為唯一一間神學院。

能盼望將來移民到南昌，而盼望在南昌的教會替你訓練。我們現在就要訓練他們。我只怕弟兄姊妹在神面前沒有學習，到移民的時候，這個弟兄不能出去，那個弟兄也不能移民。所以個個對教會都要有一點學習。我們在神面前要多多學習全體的事奉。這樣，神從我們身上就有路可以出去。¹³⁸

總結，倪氏辦訓練初期的對象主要是青年工人，後期則著重於同工和長老，但從 1930 年代初起，對一般有心尋求的青年信徒、初信者，以及願意為傳福音移民的信徒，他都有負擔給予訓練。可惜的是，受制於外在環境和時局等因素，這些針對不同年齡層、不同類型的訓練未得以實現。總括來說，如劉一彬所言，倪氏的訓練以聖經真理為依據，以受訓者的屬靈生命程度為本位，以受訓者的教會事奉的實踐為導向，以地方教會的需求為定位，以培養教會同工人才為結果，以建造基督的身體為目標。倪氏辦這一切訓練的終極目的，是藉著幫助受訓者屬靈生命長大，擴展神國的福音，帶進教會——基督的身體——的建造，催促基督的再來，使神的永遠計劃得著成就。

參、神學教育在中國的回顧與展望

一、影響與評價

回顧基督教（更正教）在中國的神學教育史，筆者認為早

¹³⁸ 倪柝聲，〈教會的立場〉，《倪柝聲文集》第3輯第9冊《執事報、復刊敞開的門（卷一）》，四版（臺北：臺灣福音書房，2004），197。（強調之處為作者所加）

期許多神學教育工作者受限於環境或便利之考量，大致上將西方神學教育模式直接移植到中國，然而這並未帶來顯著成果。就連當時的西教士自己也質疑，更正教當時在中國僅僅不過一百多年的歷史，無法直接套用西方經過長久歷史和複雜演變的神學教育模式到中國這塊「處女地」上。¹³⁹ 在進入 1930 年代，在反基督教運動和教會學校改革之後，中國本土神學家和教會領袖瞭解到西方更正教那種偏重學術的訓練，未能滿足中國教會需要更多屬靈生命成熟的帶領者的需要。為著基督教會在中國的長遠發展，像倪氏這類新興起的本土教會領袖，有負擔以新模式更合適地培育出剛強的下一代本土信徒和教會領袖，鼓勵有心跟隨主的信徒接受他們的訓練。中國神學教育研究者陳濟民指出「與倪氏有關係的群體以非正規的訓練形式，〔為信徒〕提供了另一種神學教育的模式」。¹⁴⁰ 對於倪氏的另一種神學教育模式，陳氏觀察說：

基本上這是學徒式 (apprenticeship) 或「邊作邊學」式的訓練 (on-the-job training)。通過事奉和逐步淘汰的過程，一些具有天賦恩賜的領導者就被挑選出來的。根據倪氏的屬靈觀，訓練的重點是「人」的訓練，即相當注重一個人的奉獻和屬靈生命的培育。倪的教導，可以他所著十卷《初信造就》的書中看出，是以實踐為導向的，顯示出中國人為訓練基督徒所作的努力。他的訓練主題是基督徒生活，以聖經教導為後盾。涵蓋的主題從受浸和

¹³⁹ 美國長老會教育傳教士、金陵神學院教授師當理（又譯，師覃理）(Cyril Stanley Smith)，〈神學〉，《年鑑》第12期（1936年），102，引自梁家麟，〈神學教育的邊緣化〉，171，註38。

¹⁴⁰ Tan, "Chinese Protestant Theological Education," 299.

奉獻到言語、交友和呼召，卻並沒有忽視專業技能的發展。¹⁴¹*

如陳氏所觀察，倪氏的神學教育模式主要是採取學徒式、邊作邊學式的訓練，兼顧個人靈命和教會事奉的兩面發展，在兩面中更為著重的是對「人」的訓練。

然而，陳氏又同時把今日在一些中國基督徒不關心神學教育、甚至「反神學」的現象歸咎於倪氏及其追隨者的影響。¹⁴²筆者認為，這與陳氏所認為倪氏開創了「另一種神學教育的模式」的觀察和說法自相矛盾。倪氏辦的「另一種神學教育的模式」，這事實其實說明倪氏並非「反神學」。從賈玉銘、楊紹唐、倪柝聲等的例子，可以看見這些本土教會領袖不認同的是神學教育傳統的舊模式，而嘗試開拓新的模式。這反映這些本土教會領袖對西教士帶來中國的傳統神學教育模式不滿意，認為它並不適切當時中國的處境。處身在教會本土化的時代，倪氏與其同時代的教會領袖相似，對當時的神學教育模式提出批評，也努力探索在中國神學教育發展模式的道路。不過，倪氏一面否定宣教士所引進的西方模式，另一面也沒有尋求一個中國民族主義式或儒家式的「中國化」的模式，而是努力按照聖經的模式發展神學教育。倪氏的神學教育發展的理念，與他在基督教神學其他領域上的思想模式一脈相承，都是從當前的處境和挑戰中，回歸以聖經為標準，再輔以教會歷史和自身的經驗來尋找答案，提出並開創他所認為更合乎聖經榜樣，強調屬靈培育與學徒制，為著恢復普遍祭司職分與基督身體之建造

¹⁴¹ Tan, "Chinese Protestant Theological Education," 299. * 作者譯。

¹⁴² Tan, "Chinese Protestant Theological Education," 299.

的新型教育模式。

這種對神學教育模式提出反思並開創新模式的現象不僅出現在 20 世紀前半時的中國，也在 20 世紀後半的西方神學教育界開始出現。例如，從 1970 年代開始，美國的保守浸信會發展出以教會為本位 (church-based) 的訓練模式。¹⁴³ 正當西方與第三世界的教會不斷試驗不同新型的神學教育模式之際，21 世紀在中國的神學教育該何去何從？從賈、楊、倪等為培育下一代基督徒的訓練嘗試裡，本文認為神學教育該是對人多方面的培育，要注重智性、靈性、品格、道德、群體性、實用性、宣教性等全方位的發展，而當中靈命培育——人的預備——應該為首要，即人本身的所是（即個人素質）比人的工作更要緊。這不僅在於事奉的人對神的話語——聖經——的豐富知識，更是對神主觀的認識，深化與基督聯合的屬靈經驗，並跟隨前人先聖先賢的身教榜樣而跟隨耶穌的腳蹤。從此眼光來看，倪柝聲的神學教育理念和實踐經驗，能為 21 世紀今日的基督教在中國，以至全球基督教的发展提供豐富和寶貴的思想資源和參考價值。有別於更正教在西方的傳統模式，倪柝聲認為這種「訓練」對神在中國的見證，以及對基督教會在中國的建立和長遠發展極其重要。因此，縱然經常面對教會內外的挑戰和困難，他在整個職事期間仍不斷努力舉辦不同形式、向著不同對象、和滿足不同需要的各種訓練。

此外，倪氏辦訓練的特殊呼召和實踐，除了如一些學者所述，為中國神學教育本土化開創出一條新道路外，也對他所

¹⁴³ See Russell W. West, "Church-based Theological Education: When the Seminary Goes Back to Church," *Journal of Religious Leadership* 2, no. 2 (2003): 113-65. Also Wilburn Michael Lee, "Educational Philosophy, Church Proximity, and Academic Standards in Church-based Theological Education: A Phenomenological Study" (PhD diss., Southeastern Baptist Theological Seminary).

帶領的地方教會後來的訓練課程之設計、神學教育的實踐、以及傳揚福音和擴展教會的模式產生重大影響。因著倪氏辦訓練不是單為著中國教會，而是為著基督整個的身體，他辦訓練的理念和實踐，在他公開職事受限制後（1952年），藉著他的同工擴展至海外的地方。秉承與倪氏相同的教育理念、理念和方法，李常受在被倪氏差往臺灣後，在1950年代為散居海外超過一千多名華語信徒辦了此類訓練課程。對於倪氏和其傳承者李氏的教育理念，陳濟民評論說：

倪柝聲和李常受的獨特教育模式，著重受訓者的靈命成長，也重視教會事奉的發展，這除了見於倪氏的《初信造就》外，也見於李氏的《事奉訓練綱要》中，內容提及如何在聚會中說話、如何帶領唱詩和聚會等實用主題。這個群體培養了一些非常有效的基督工人，其中一些人也是受過高等教育的大學畢業生。¹⁴⁴

陳氏評價說，倪氏和李氏提供的培訓課程著重於培育受訓者的個人奉獻心志、屬靈生命長大和與教會事奉相關的牧養和教導技能，從而培養出眾多委身的信徒和有效的工人。¹⁴⁵ 1986年，李氏在臺灣將這個訓練發展成更正規的訓練，一個為期兩年為著大學畢業生的訓練課程，名為「聖經真理召會事奉訓練」，其目標是幫助大學畢業生在生命、真理、事奉和品格（性格）方面發展他們的基督徒生活和教會生活。¹⁴⁶ 李所建立的這個正

¹⁴⁴ Tan, "Chinese Protestant Theological Education," 299.

¹⁴⁵ Tan, "Chinese Protestant Theological Education," 299.

¹⁴⁶ 〈訓練沿革〉，臺灣福音工作全時間訓練，檢索網址：http://www.fttt.org.tw/?page_id=87，檢索日期：2023年6月5日。

式訓練，遵循了倪氏原初的教育異象並擔負同樣的使命，這反映在該訓練的目的和目標聲明之中。¹⁴⁷ 如今這種非神學院式的信徒訓練機構遍佈全球，目前為止有十八個國家或地區設有訓練中心。這些訓練的目的不是要產生專業聖職人員，而是要成全信徒，使其成為有活力並盡功用之基督身體上的肢體。¹⁴⁸ 當代著名神學家卡爾凱寧 (Veli-Matti Kärkkäinen) 從教會參與宣教的角度評價，倪氏在地方教會開創的信徒訓練成果：

今天在亞洲土地上的基督徒團體擁有豐富的多樣性，我們如果不提及一些與傳統教會形式不同的團體，實在對他們不公平。其中一個團體是「地方教會」（或地方召會，Local Churches）。這個運動目前在北半球，尤其在美國可以看到。這個充滿活力的運動在中國大陸和臺灣更為強大，並且由於其傳教士的開展活動，它也在其他地方蔓延。該運動由倪柝聲和李常受創立，專注於平信徒事工和宣教以及全面的基督徒門徒訓練。¹⁴⁹

與倪氏同工近20年的李常受，則從神定旨的角度評論倪所開創的訓練，認為訓練在倪的職事中佔有極重要的部分。李氏指出，倪氏看見教會在神永遠定旨中的重要位置：基督雖已在十字架上擊敗了撒但，但神定意要藉著祂建造起來的教會執行祂對撒但的審判。因此，神的仇敵撒但千方百計地阻撓神定旨完成，破壞教會的建造（太16:18）。李氏觀察說，倪氏

¹⁴⁷ 〈訓練目的與目標〉，臺灣福音工作全時間訓練，檢索網址：http://www.fttt.org.tw/?page_id=86，檢索日期：2023年6月5日。

¹⁴⁸ 周復初，〈周序〉，收入《基督教中國化研究初探》，18。

¹⁴⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Historical, Global, and Interreligious Perspectives*, 2nd edition (Downers Grove: IVP Academic, 2021), 129.

看「訓練」正是將信徒徒編組成軍（民 1:2-3，45），建造成一支屬靈的軍隊，能從事屬靈的爭戰，擴展神在地上的國度。因此，撒但必然以各種方式抵制這種屬靈軍隊的形成。¹⁵⁰ 李氏見證，倪氏認為以弗所書四 11 至 16 節的最終應驗必定會來到，那些恩賜者成全聖徒，使基督身體上每一個肢體都能盡他們的祭司職分和功用，叫整個身體在愛裡把自己建造起來。最終藉著眾基督肢體建造起來的身體將成為祂的新婦和祂的戰士，擊敗祂的仇敵，將祂的國度帶到地上（太 16:18，弗 5:23-32，6:10-20，啟 19:7）。

二、當今的建議

最後，透過對當代神學教育問題的討論，回顧神學教育在西方和中國的發展史，並參考倪氏的教育理念和實踐之後，本文試圖對當今中國以至全球神學教育的模式，提出一些啟發性的建議。本文認為至少可從四方面的重新考量：

第一，在神學教育機構的定位方面。神學教育該是為著教會，在教會之內，並同著教會的。神學教育不能脫離教會而存在，而這教會不只是指地方性的教會，也是指宇宙性的教會——基督的身體。神學教育也不該只為著中國教會，而是為著基督整個的身體。因此無論是在中國或海外的神學教育機構，不僅要瞭解所身處服事之群體的處境和教會實際的情形，也要有全球的眼光，留意教會在全球的發展。神學教育機構該重新檢視自己的創辦理念、願景、使命和核心價值。

¹⁵⁰ 李常受，《神命定之路的操練與實行》，新一版（臺北：臺灣福音書房，2005），363-66。

第二，在神學教育模式方面。神學教育實踐者該考慮從偏重以學術表現為中心，逐漸轉向到以培育靈命和實際事奉技能為中心。這需要將校園建立成一個屬靈健康的群體，因為靈命培育不僅僅是個人的事，而是發生在群體之中。以作者十年前在一所神學院攻讀兩年碩士課程的經驗，靈命培育僅佔了兩科各一學期的時間，且不計學分，每週時數不足兩小時。靈命培育不應該只被視為在課程設計中一個邊緣科目，而應該滲透整個課程，連結整個校園群體，成為校園屬靈操練的一個部分，甚至建立成為學生日常的生活方式。

第三，在教與學方面。神學教育需要有教學上的改革，不應該只是專注在課堂上的單向知識傳授，而應擴充至課室內外，也不應限於授課 (lecture) 形式，教師不應只視自己單純是知識的容器，關注向學生傳授知識，而是指導學生如何過正常的基督徒生活，作耶穌的門徒。這要求師生之間從課堂上的師生關係，產生成「師徒」的緊密屬靈關係。屬靈培育不只是學生，而是老師與學生一起的過程。在這種過程中，可以更多地鼓勵學生探索他們的經歷和阻撓靈命成長的困難。為此，老師必須致力追求靈命成長，以致能成為學生可跟隨的榜樣。

肆、結論

本文試從神學教育的角度更全面地瞭解當代基督教在中國的發展。藉著探討當代最具影響力的中國教會領袖倪柝聲的神學教育理念和實踐，梳理他開辦訓練的緣起、異象和負擔，探討他對神學教育在中國發展的歷史意義。20 世紀初的中國教會不僅面臨教會本土化的需要，也有神學教育本土化的需要。倪在他身處的處境中，有負擔為著福音在中國的傳播，培育下

一代本地信徒和教會領袖。倪氏的神學教育理念，源自他對聖經的研讀、神學思想的探究，並結合他的個人屬靈經驗，帶著恢復普遍的祭司職分，建造基督身體的遠見，發展一種獨特的訓練模式。這模式強調建立師徒關係，著重人的預備，優先考慮培育受訓者屬靈生命的長大，亦兼顧他們在教會事奉所需實際的技能。雖然過去有些評論者認為倪氏不鼓勵其跟隨者接受神學教育，但本文指出，倪氏認為真正的神學教育是一種普遍祭司職分的屬靈教育和訓練，並非為著產生特殊類別的聖職人員，而是為著培育基督身體上每一位信徒。就此意義來說，倪氏否定的並非神學教育的需要，而是當時由西教士引進中國，並在西方實踐已久的神學教育的模式或方法。在 20 世紀上半躁動不安的時代，倪氏不畏懼各樣環境和屬靈上的阻力，在基督身體的建造和合一的異象之下，努力開辦各種形式的訓練，致力於走出一條他認為更合乎聖經，更有助於成全下一代中國信徒的道路。這模式的結果，得益於他及其同工的不懈努力，最終超越了本土，擴展到全球眾多地方，至今許多中國和海外的基督徒仍然從他開創的訓練方式中受益。在日趨全球化和多樣化的 21 世紀的新面貌下，神學教育工作者迫切需要重視以「培育性」模式為主的神學教育。在倪氏去世近五十年之際（2023），從這一角度回顧他的成就，他對聖經中訓練的獨特理解，以及他開創之神學教育發展的新方向和模式，不僅對中國和全球各處的教會有重要的貢獻，促進了基督身體的建造，同時也為 21 世紀的神學工作者提供了豐富和寶貴的經驗和參考模型。

行神蹟是自自然然的： 從巴特視角讀倪柝聲病得醫治的見證

陳涯倩

可以說，當今主流華人教會接受的是北美福音派路線，因此，在聖經觀上奉《芝加哥聖經無誤宣言》（也包括《芝加哥聖經解釋宣言》）為圭臬，而《芝加哥聖經無誤宣言》的主旨之一即是要維護聖經與「真正」科學的一致性。於是，一大批從聖經與科學相符的角度出發的作品出現，如，《遊子吟》、《鐵證待判》、《恩寵之星》在信眾中的發行之量巨大，成為傳福音的重要資料。受此影響，如今多少福音視頻猶如科普視頻，各種太空星球圖、分子結構圖、人體解剖圖、考古挖掘圖幾乎成了傳福音必不可少的道具。由此我們再清楚不過地看到科學在當今基督教中的地位是何等之高。同時，為了與追求「神蹟」的極端靈恩派劃清界限，主流教會在教導中強調「不追求神蹟」，不知不覺地，「神蹟」成了一個有所忌諱的話題。在主流教會裡關於神蹟最常提到的一句話是「真正的神蹟是人心的改變」。此言本身不錯，但是，我們也有必要反思一下，這句話是否也有可能正被用來消解神蹟的客觀性，從而將之轉換為人的一種主觀內心活動呢？這也許不是杞人憂天，因為已經有一種說法在流傳：往往是將要被神「大用」的人才會經歷神蹟，神蹟變成了某些特殊信徒的特殊經歷。在這樣的背景下，讓我們再來聽聽倪柝聲這個真正被神大用的人在上世紀上半葉說過的話：