

# 福音派神學教育和靈命培育—— 更正教靈修歷史的一些反思

廖炳堂

建道神學院

Alliance Bible Seminary

## 一 引言

環顧不同華人神學院所公布的教育目標，儘管用字和表達或有不同，幾乎都強調會兼顧學術、靈命和事奉三方面的素質。但另一方面，自1866年第一間華人神學院成立以來，幾乎在每一次的神學教育研討會中，總有不少批評質疑神學院培育靈命的情況和成效。有論者以為這正表明問題普遍且難以解決，但筆者則認同另一些論者的觀點，認為問題很大程度上是源於參與討論者的用語和概念含混，根本未能一起清晰界定真正問題所在，以致難以尋得眾人共認而滿意的解決方向，<sup>1</sup> 甚至經常提出相反的診斷和處方：例如不少人認為神學院過分着重學術，功課

---

<sup>1</sup> 梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育——一個分析性的回顧〉，《神學與生活》第23期（2000），頁40。

太多，重智不重德，以致學生缺乏安靜禱告操練的時間；另一些人卻認為神學院的靈命操練過分內向，對社會缺乏批判能力，提出應該加強這方面科目的學習和社會行動的實際參與。

本文以靈修神學歷史的回顧，<sup>2</sup> 嘗試較具體地分析福音派神學教育和靈命培育的問題所在，從而反思幾個有關的基本課題：即從靈命的本質<sup>3</sup> 和神學知識的本質，探討神學研究和神學教育應有的方向和目的、神學課程的改進和神學老師的牧養角色。<sup>4</sup>

## 二 歷史的回顧

### （一）馬丁路德——靈修神學改革的先鋒

宗教改革可說是一場靈修神學的改革。對馬丁路德 (Martin Luther) 來說，「因信稱義」的神學爭辯並非源於學術探討，而是他個人的靈性掙扎——抵抗中世紀教會「先成聖後稱義」的屬靈觀，以及由此衍生的迷信和靠功德得救的思潮。

路德本是奧古斯丁修會的修士，但他憑藉保羅和奧古斯丁 (Augustine) 的恩典觀，認定修道主義和修道生活的靈修神學並不合乎福音的教導，因此他重新倡導「信徒皆祭司」的真理，否定中世紀高舉修士和神職人員的屬靈精英主義，恢復了早期教會沙漠隱修運動反抗神職人員專權、爭取平信徒參與靈修追求的原始精神。<sup>5</sup> 路德靈修神學的基

---

<sup>2</sup> 由於篇幅所限，本文只能從福音派角度選取自改教以來最相關的歷史來討論，包括中世紀及早期教會之部分、改教後天主教之部分，可參閱出版中的拙作《靈修神學：一個福音派的進路》（暫名）第二章（香港：建道神學院）。

<sup>3</sup> 即神學院期望畢業學生的理想屬靈生命如何。

<sup>4</sup> 本文修訂自筆者在建道神學院神學教育諮詢會議（2009年3月20至21日）的專文。

<sup>5</sup> Alister E. McGrath, *Spirituality in An Age of Change: Rediscovering the Spirit of the Reformers* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), 36.

本取向是以日常生活和工作的「召命」觀取代苦修和默觀的修道進路。

中世紀教會的靈性危機是迷信和無知，當時教會內充斥着各式各樣的靈性活動，卻沒有清晰與真確的聖經教導作為基礎。路德恢復了一個以聖經為本的靈修進路：他致力翻譯德文聖經、寫作聖經注釋，並以釋經講道和建基於聖經的牧養神學取代經院神學的抽象哲學式論辯。他的屬靈典範是一個活在教會和社會中的「神學人—牧者」(theologian-pastor)，而不是象牙塔中的經院學者或修院中的隱修士。<sup>6</sup>

在神學教育方面，路德在墨蘭頓 (Philip Melanchthon) 的協助下，大力改革威登堡大學 (University of Wittenberg) 的神學課程，以原文聖經的研究來突破經院神學的論辯和教會的錯誤教導，並引入早期教父神學和古典希臘與拉丁人文學科作為工具，幫助聖經和神學的研究。<sup>7</sup> 與早期的教父和奧古斯丁一樣，路德認為靈修的研究就是神學的研究，而神學的研究不應也不可能迴避世上的學術文化。路德將靈命的感性和經驗建基在扎實的神學理性之上，因此其靈修和牧養性的著作都蘊含着很深入的神學反思，與當時及後期天主教會——例如耶穌會或迦密修會——那偏重經驗的靈修路線發展截然不同，更正教和天主教的靈修神學進路自此正式分道揚鑣。但另一方面，路德在對待教會傳統的態度上比後來的加爾文 (John Calvin) 來得寬鬆，他認為凡沒有違反聖經教導的傳統都可以保留，因此信義宗傳統一向對教會禮儀和圖像的使用比改革宗傳統的教會開放。

## (二) 加爾文——靈修神學改革的奠基者

加爾文比馬丁路德年輕二十六歲，是宗教改革神學系統的奠基者。作為一個基督教人文主義者，他分擔了其他人文主義者對當時歐洲

---

<sup>6</sup> McGrath, *Spirituality in An Age of Change*, 40.

<sup>7</sup> D. G. Hart and R. Albert Mohler, Jr., *Theological Education in the Evangelical Tradition* (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 103-105.

混亂的宗教道德和社會政治的憂患意識，以清晰、深入和全面的聖經教導，在日內瓦建立了天主教系統以外、有獨立生命力的神學和教會生活系統，不但為宗教改革奠定了穩固的根基，也為當時的日內瓦，甚至影響所及的歐洲重建了社會和教會的秩序。他在牧會和神學著作上所付出的犧牲和貢獻，正符合路德和他自己所推崇的「神學人一牧者」的屬靈形象。<sup>8</sup>

加爾文的《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*) 原著的副題為「包括一切敬虔之事」，雖然後世學者多推崇它為系統神學的典範，但對加爾文而言，這是他牧養信徒靈命的「靈修神學」。<sup>9</sup> 和當代很多人文主義者一樣，加爾文強調神的超越性，認定信徒在世上只能經驗祂的作為而不是祂的本體。雖然神曾經透過聖經啟示自己，但祂仍是不可能被人完全測透的：「任何人如果不容許神自己決定保持緘默或發言，就是強行將秩序加諸神身上，這件事在本質上是可恥和令人厭惡的。」<sup>10</sup> 因此思想「系統」對他而言，主要是一種幫助他教導的工具。事實上，他並不介意《基督教要義》的內容犧牲了若干「系統」性，而插入很多修辭式的引伸、比喻和重複的措詞。布斯瑪 (William J. Bouwsma) 甚至認為加爾文和很多當代的人文主義者一樣，看人心靈的中心為感受和意向而非理性，難怪他多次批評斯多亞主義 (Stoicism) 否定感性的哲學是麻木不仁。<sup>11</sup> 雖然他的性格和他受過法律訓練的背景使其神學表達較為理性，但他並不是一個理性主義者，神學理性的目的是要推動屬靈的感情和行動。

---

<sup>8</sup> John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Louisville, KY: Westminster / John Knox, 1989), 83.

<sup>9</sup> Jill Raitt, ed., *Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation* (New York: Crossroad, 1988), 321.

<sup>10</sup> Raitt, *Christian Spirituality II*, 318.

<sup>11</sup> Raitt, *Christian Spirituality II*, 319.

加爾文靈修的社會層面綱領記載於《基督教要義》卷四第二十章〈論政府〉中，具體實踐則反映在他牧養領導下的日內瓦社會，而內程操練的綱領則集中在《基督教要義》卷三第六至十章，即被後世印製成單行本發行的《基督徒生活手冊》(*Golden Booklet of the True Christian Life*)，以及第二十章《論禱告》(*Of Prayer*)。加爾文認為信徒追求屬靈成長的起點，是以基督和聖經作規範，高舉上帝在我們生命中的主權，否定自我作主的傾向，甘心以同負十字架的態度，靠主面對人生種種的苦難。他強調要堅信父神慈愛的看顧和智慧的管教，並要經常默想天家的榮耀，成為今生分別為聖和忠於召命 (vocation) 的動力。

與早期教父和路德一樣，加爾文認為靈修和神學是一體的研究，他在其創立的日內瓦學院設計了一個以聖經為中心的神學課程和靈修環境，訓練教牧和社會領袖。<sup>12</sup> 初級學院 (*Schola privata*) 着重古典人文學科和語言的訓練，高級學院 (*Schola publica*) 的訓練包括神學、舊約解經、倫理神學、人文學科、自然 (physics)、歷史、經院哲學論辯 (dialectics) 和修辭學 (rhetoric) 等等，其中歷史和自然科常被用作引證神的創造和護理。學生必須參與每天的論道早會和每周的教理班。在學院中，鑽研學問、靈修默想和事奉學習融為一體，「神學人一牧者」仍然是加爾文的理想屬靈形象。<sup>13</sup> 瑞士改教領袖布靈爾 (Heinrich Bullinger, 1504-1575) 和哈泊理士 (Andreas Hyperius, 1511-1564) 對教牧之神學及靈命訓練也持有類似觀點。<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Timothy George, ed., *John Calvin & the Church* (Louisville, KY: Westminster / John Knox, 1990), 128-129; Alastair Duke Pettegree Andrew and Gillian Lewis, ed., *Calvinism in Europe, 1540-1620* (Cambridge, UK: Cambridge University, 1994), 43-44.

<sup>13</sup> Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, 83.

<sup>14</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 105-107.

### （三）清教徒——靈修神學的典範

當第一代宗教改革領袖忙於處理政治和教義神學的挑戰時，新一代的清教徒決心要將宗教改革的信仰原則深化到教會生活和個人靈命的層面，他們包括柏金斯 (William Perkins, 1558-1602)、艾穆斯 (William Ames, 1576-1633)、本仁約翰 (John Bunyan, 1628-1688)、歐文 (John Owen, 1616-1683)、巴克斯特 (Richard Baxter, 1615-1691)、愛德華滋 (Jonathan Edwards, 1703-1758) 等等。他們的教義神學根基很強，卻寫作了大量指導信徒各方面靈性生活的著作，在當代被通稱為「實踐神學」(Practical Divinity)，內容不但全面、實用，而且神學基礎非常深入和扎實，確立了更正教的靈修文學形式，福音派神學家巴刻 (J. I. Packer) 和天主教靈修歷史學者布耶 (Louis Bouyer)，都讚譽清教徒為宗教改革靈修的后冠。<sup>15</sup>

以巴克斯特為例，他在1653年於英格蘭建立了超宗派的伍斯特郡牧師協會 (Worcestershire Association of Pastors)，推動英格蘭牧者立約推行家庭牧養，成為英國清教徒重要領袖之一；他也是歷來英語神學著作最多的神學家，後人收集和編輯他部分的靈修神學著作已達二十三巨冊約五百萬字。他所著的《聖徒永遠的安息》(*The Saints' Everlasting Rest*, 1650) 和《更新的牧者》(*The Reformed Pastor*, 1656) 是更正教版本的默想和靈命指導手冊，而《基督徒指南》(*A Christian Directory*, 1673) 更是清教徒靈修具代表性的經典之作，綜合神學、倫理和靈修的智慧，非常詳盡及深入地為信徒個人、家庭、教會和社會各層面的靈性生活，提供「實用的」、「經驗的」及「個案決疑性的」(casuistry) 的教導。

<sup>15</sup> J. I. Packer and L. Wilkinson, ed., *Alive to God* (Downers Grove, IL: IVP, 1992), 161; Louis Bouyer, *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* (New York: Seabury, 1969), 134-142.

另一方面，巴克斯特教義神學的根基深厚，他為了處理當代教義神學上多種不同的觀點，特別為《基督徒指南》寫了一部論辯性 (polemic) 的神學導論，名為《大公神學》(*Catholick Theologie*, 1675)，鋪陳及比較四大派系——加爾文派、亞米紐斯派(Arminian)、天主教的道明會 (Dominican Order) 及耶穌會 (Jesuits)——對救贖和恩典方面的觀點。書中反映出自阿奎那 (Aquinas) 以來，論辯性和靈修性神學體裁之間的張力和各自發展的現實，也就是說，無論靈修著作如何像清教徒般充滿思想性，也無法代替論辯形式的神學體裁，以回應思想日漸多元化的社會發展。

靈修神學在更正教神學院的課程中，漸漸發展成一門學科的雛形。巴克斯特為神學生所設計的課程，便包括歷代和清教徒靈修著作研究，以及默想及自省等操練。<sup>16</sup> 在十七世紀更正教正統主義時期的荷蘭，靈修神學已成為更正教神學院的一門學科。荷蘭神學家富蒂烏思 (Gisbert Voetius, 1589-1676) 在烏特勒克 (Utrecht) 大學倡導一個充滿清教徒靈修精神的神學教育模式：<sup>17</sup> 首先，他強調神學生的羣體生活和靈修操練，例如默想聖經、聽道、靈修閱讀、禱告和自省等等；其次，他教導學生作多層次的神學思考，包括概覽 (*lectio*)、默想 (*meditatio*)、聽課 (*auditio*)、專文研究 (*scriptio*)、報告 (*collatio*)、討論 (*collegia*)、整理背誦 (*enotatio*)、導修 (*institutio*) 及語文訓練 (*apparatus*) 等等；第三，他將課程分為聖經、系統神學、論辯神學、教會歷史和實用神學等範疇，除了論辯神學之外，其他科目都是以教牧性和靈修性為導向，而且他在系統神學範疇之下正式設立靈修神學 (Ascetics) 一科。在其他神學科目中，他要求學生多閱讀殉道者傳記和清教徒的著作，包括柏金斯、西比

<sup>16</sup> Liu Ping-Tong Herrick, *Towards An Evangelical Spirituality* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2000), 78-79.

<sup>17</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 111-120.

斯 (Richard Sibbes)、布爾頓 (Robert Bolton)、柏斯頓 (John Preston) 和胡克爾 (Thomas Hooker) 等等。在靈修神學這一科中，他更指定學生必須閱讀更正教內包含主要靈修觀點的著作，包括英國清教徒貝理 (Lewis Bayly)、法國改革宗神學家杜辛尼斯 (Daniel Tossanus) 和德國信義宗神學家格哈德 (Johannes Gerhard) 的著作等等。他認為靈修神學這科主要是描述及研究有關敬虔操練的方法，包括「默想、代求、悔改、更新、信心、預備領聖餐……正確的思考、遵守安息日、屬靈爭戰、試探、控制舌頭和操練愛神的心」。<sup>18</sup> 他認為一般信徒若學會默想聖經已很不錯，但準牧者就必須深入研究靈修神學，以免他們走上天主教靈修的歧途，也為他們的神學訓練校正方向——一切神學研究的目的都是為了屬靈的追求。

在北美殖民地時期，不但在新英格蘭，就是在其餘十二個殖民地中，清教徒靈修精神都是當地信仰、文化和道德的主導力量。<sup>19</sup> 不論維吉尼亞 (Virginia) 的戴理 (Thomas Dale) 或麻薩諸塞 (Massachusetts) 的溫斯普羅 (John Winthrop) 都明言要將清教徒之「神聖共和政體」(Holy Commonwealth) 理念體現在這片土地上，因此北美清教徒一直保持着1660年之前英國清教徒那種結合內程操練和社會參與的靈修特色，也就是加爾文靈修神學的實踐。

此外，北美清教徒承傳了英國神學訓練的模式，繼承了「神學人—牧者」的屬靈理想，<sup>20</sup> 他們在抵達麻薩諸塞後第六年便成立哈佛學院，選用約翰福音十七章3節「認識你——獨一的真神，並且認識……耶穌基督……就是永生」為該校學生生命和做學問的目標，<sup>21</sup> 效法牛津、劍

<sup>18</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 120.

<sup>19</sup> "Protestantism, history of," *Encyclopedia of Britannica* (2002 CD Standard Edition).

<sup>20</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 151.

<sup>21</sup> Leland Ryken, *Worldly Saints* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986), 161.



橋建立以聖經為中心的人文學科及神學課程，<sup>22</sup> 也同樣設立小組導修制度，由導師照顧學生的學習和靈性生活，並規定學生每天兩次讀經等靈修操練，<sup>23</sup> 而準牧者則需要跟從資深牧者實習一段時間才可以正式投入牧職。<sup>24</sup> 此外，英美兩地清教徒著作在當時非常普及，<sup>25</sup> 神學生最常採用的神學研究和生活指南便是巴克斯特的《更新的牧者》，<sup>26</sup> 反映十九世紀前的北美仍大體保持着英國清教徒那種結合神學研究和靈修追求的模式。

北美清教徒的代表人物，首推愛德華滋這位領導北美第一次大覺醒運動的領袖，他的著作包括《論自由意志》(*The Freedom of the Will*)、《論神創世之目的》(*Concerning the End for Which God Created the World*) 和《原罪》(*Original Sin*) 等較理論性的論著，及《立志》(*Resolutions*)、《神奇妙工作的忠實記載》(*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*)、《論宗教感情》(*A Treatise Concerning Religious Affections*) 和《論真美德的性質》(*The Nature of True Virtue*) 等較靈修性的作品。愛德華滋在離世前不久，還上任為剛成立的新澤西學院 (The College of New Jersey，即普林斯頓學院的前身) 的院長。

---

<sup>22</sup> Arthur F. Holmes, *Building the Christian Academy* (Grand Rapids, MI: Eerdmann, 2001), 82.

<sup>23</sup> Ryken, *Worldly Saints*, 163.

<sup>24</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 132.

<sup>25</sup> Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress, 1983), 8; Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 149.

<sup>26</sup> Farley, *Theologia*, 111; Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 141.

#### （四）敬虔主義——神學和靈修再度分家

十七世紀，德國敬虔主義興起，主要是回應信義宗漸趨僵化的正統主義 (Lutheran Orthodoxy)，並三十年戰爭 (1618-1648) 引發的靈性危機和啟蒙運動的理性挑戰。敬虔主義之先驅是阿恩特 (Johann Arndt, 1555-1621)，他強調要將馬丁路德的靈性教導落實到信徒的靈命上，教導的重心由「稱義」轉到「重生」和「與基督聯合」之新生命，他所著之《真正基督信仰》(*True Christianity*) 是很多敬虔主義領袖的手冊。

敬虔主義的早期領袖都是大學的教授，例如施本爾 (Philipp Jakob Spener, 1635-1705) 和富朗開 (August Hermann Francke, 1663-1727) 等，後者更是希臘文和東方語言的專家，強調教義神學必須有扎實的釋經基礎。他們的原意是要糾正當時正統主義的象牙塔學術歪風，正如施本爾的著述《敬虔願望》(*Pious Longings*, 1675) 的第五項宣言：大學應該同時強調學術和敬虔生命。他們提倡神學教育和教會生活的改革，大力推行小組式靈修和實踐性的查經（即 *Collegia pietatis*，「敬虔聚集」），強調信徒個人的信仰經歷和成長，表裏一致的生活表現，明確地從世界中分別出來，並熱心參與事奉工作。富朗開以哈勒大學 (Halle University) 為敬虔運動的基地，在教會牧養、社會服務、教育和普世宣教工作的推展上極為成功，影響力遠至俄羅斯、北歐、英國和北美洲大陸。

然而，作為一個反抗正統主義而產生的運動，敬虔運動不久便傾向另一個極端。<sup>27</sup> 首先，敬虔主義領袖從起初便將神學學術研究和「心」的宗教二分，抱持對立的思維模式；施本爾在哈勒大學削減理論性的系統神學科目，教導神學生多讀聖經和靈修書籍，少注意人的注釋或理論的搭建，種下了反智式靈修路線的種子。<sup>28</sup> 此外，由於整個運動

<sup>27</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 127.

<sup>28</sup> "Spener," *New Dictionary of Theology*; "Pietism," *Catholic Encyclopedia*; Gary R. Sattler, *God's Glory, Neighbor's Good: A Brief Introduction to the Life and Writings of August Hermann Francke* (Chicago, IL: Covenant, 1982), 11, 16.

很強調「敬虔聚集」信徒民主參與的文化，加上他們強調靈修和實踐性的查經進路，小組很快便和嚴謹的釋經和神學脫軌。親岑多夫 (Nicholas Ludwig von Zinzendorf, 1700-1760) 教導他的赫仁護特羣體 (Herrnhut community)，指出聖經的上下文和歷史背景都屬「知識之事」，可以留待專家去研究，而靈修的目的不是求知識，只需聚焦在救恩的基本真理便可。如此便發展一種重個人領受、反智反神學的靈修進路，和富朗開的主張成了一個對比。

其次，由於敬虔主義者不單着重內心的更新，同時強調「分別為聖」的外在行為、事奉表現和社會服務的參與，使他們的靈修傾向律法主義和活動主義——即容易以外在表現和事奉參與來衡量屬靈境況，<sup>29</sup> 直接影響了十八和十九世紀英國循道運動和北美兩次大覺醒運動的「奮興主義」(revivalism) 屬靈追求形態。

### (五) 十八世紀及以後的英國和歐洲——啟蒙運動的衝擊

隨着十七、十八世紀啟蒙運動強調獨立自主的理性和歷史批判意識，大學學術文化進入一個新階段。<sup>30</sup> 新的學科不斷湧現，神學不再是大學內的主導科系，自由探索的學風更否定了聖經和教會的權威，使神學本身失去了統一性的前設和方向，神學研究漸漸演變成多個具有不同學術旨趣和研究方法的學科。1780年前後，在更正教和天主教中湧現的神學百科全書，便充分表現出各神學科目的專門化和自主化的趨勢。神學課程失去了統一性，也就是靈命追求不再是各種神學研究的統一主導方向，神學研究在此正式和靈修分家了。

啟蒙運動也使基督教信仰的理性和感性層面割裂，當主體的經驗感受被視為客觀科學理性的障礙時，神學也跟隨學術大趨勢而變得更

---

<sup>29</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 127.

<sup>30</sup> Farley, *Theologia*, 57.

批判、唯理 (rationalistic) 和輕視屬靈經驗；影響深遠的德國神學家勒新 (Gotthold Ephraim Lessing) 否定歷史和神蹟在基督教信仰中的地位便是一個好的例子。加上自然神論的興起，促使較保守的基督教領袖也羣起以更理性的神哲學來護教，十八世紀是神學理性批判化的時代。<sup>31</sup>

但另一方面，更正教對啟蒙運動也有另類的回應。在敬虔運動後期，親岑多夫所強調的「心的宗教」乃是一種以反智並將信仰的真實性訴諸屬靈經歷和感受的護教。<sup>32</sup> 敬虔運動和其後兩次大覺醒運動將靈修「非神學化」的趨勢，加速了十八世紀「理論神學」和「實用神學」逐漸分化的發展。

敬虔運動對「神學」作為學科的另一個主要影響，在於其改變了「信仰實踐」(Christian Practice) 的定義。改教運動領袖和清教徒繼承早期教會所理解的，認為神學訓練的目的是培養生命和事奉各方面的屬靈智慧 (*Theologia*)，即對生活和事奉進行神學反思的智慧和能力；但敬虔主義者因着對教會復興的迫切關心，逐漸將之改變為教會事奉的熱切參與。<sup>33</sup> 因此「實用神學」便從「靈修」含義漸變成「事奉」含義，神學課程的統合因素不再是屬靈生命的全盤反思，而是教牧事奉的「專業」訓練。哈勒大學教授盧斯 (Johann August Nösselt) 在1771年出版的著作中便將「實用神學」界定為教牧事工科。<sup>34</sup> 再者，後期敬虔運動（例如親岑多夫在弟兄會）強調「平信徒」事奉、重視「實效」而輕視理論神學的教育，使「理論神學」和「實用神學」的關係更形疏離，前者愈趨

<sup>31</sup> 陶理編：《基督教二千年史》（香港：海天書樓，1998），頁498-499。

<sup>32</sup> Arthur J. Freeman, n. d. "Zinzendorf's Theology: A Gift to Enable Life," from [http://searchtheweb.register.com/apps/domainpark/domainparkresultsregister.cgi?Partner=oingo\\_inclusion\\_xml\\_14&Keywords=zinzendorf&x=12&y=14](http://searchtheweb.register.com/apps/domainpark/domainparkresultsregister.cgi?Partner=oingo_inclusion_xml_14&Keywords=zinzendorf&x=12&y=14) (accessed 26 Oct. 2001).

<sup>33</sup> Farley, *Theologia*, 62.

<sup>34</sup> *Anweisung zur Bildung angehender Theologen (Instruction for the Education of Beginning Theologians)*; Farley, *Theologia*, 78.

純理論化，後者則漸淪為操作層面的訓練，事工的神學和靈修深度因而減弱。<sup>35</sup>

更不幸的是，十八世紀的更正教倫理神學漸聚焦在道德抉擇之上，忽視了靈修層面之道德人格的研究。<sup>36</sup> 文藝復興引發人對世界自然和道德秩序的追求，啟蒙運動則進一步強調人的道德理性和意志以指導人的道德生活，不論是康德本體倫理的「絕對律令」(categorical imperative) 或邊沁 (Jeremy Bentham) 效益主義 (utilitarianism) 的快樂價值的計算，都將道德生活的焦點放在正確的抉擇之上。麥克倫登 (James McClendon) 更認為更正教自奧古斯丁、馬丁路德、清教徒、敬虔主義者和奮興主義者以來，都一脈相承地強調良知和正確的抉擇，更正教倫理神學的「抉擇主義」開始形成。

實用神學事工化、倫理神學的抉擇主義和神學理性和歷史批判化的發展，使初生的更正教靈修神學漸漸消失在更正教的神學課程之中。十九世紀初，士來馬赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) 在其《神學研究的簡明大綱》(*Brief Outline of Theological Study*, 1811) 中提出聖經、歷史、教義的三重結構神學課程，及後哈根巴赫 (Karl Rudolf Hagenbach) 在1833年提出加上事工含義之實用神學的四重結構後，現代更正教神學課程的模式基本上成形並沿用至今<sup>37</sup>——也就是一個失去了靈修神學科目的神學課程。<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 128.

<sup>36</sup> James W. McClendon, *Ethics* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 56.

<sup>37</sup> Farley, *Theologia*, 101.

<sup>38</sup> C. E. Hambrick-Stowe, *The Practice of Piety: Puritans' Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1985), 87.

## （六）十八世紀的北美——神學訓練唯理化

在英國和歐洲，清教徒的影響力逐漸衰落，始自英皇於1660年恢復帝制，在北美則始自十八世紀中愛德華滋帶領的第一次大覺醒運動之後，也就是北美移民人口背景日趨多元化、物質主義和世俗主義抬頭的年代。

第一次大覺醒運動衝擊了殖民地時期的神學教育模式，愛德華滋和懷特腓德 (George Whitefield) 等運動領袖強烈批評包括耶魯在內的大學學府「只有光，沒有熱」，<sup>39</sup> 促成了新學院的成立，包括了新澤西學院、羅德島學院 (College of Rhode Island, 即布朗大學[Brown University]前身) 和極具影響力的新英格蘭之先知新學舍網絡 (New Divinity School of Prophets)；然而，在十八世紀末神學爭辯熾熱和人口宗教背景漸趨多元化的處境下，不論是支持或反對大覺醒運動的學院，論辯性神學和理性的訓練都成了首要的關懷。以先知新學舍網絡為例，雖然大多以師徒制進行身教言教，但正式授課內容卻主要是以經院哲學論辯形式捍衛新英格蘭神學，其餘歷史、釋經和實用神學都放在次要的位置上。<sup>40</sup> 因此，雖然英國清教徒的靈修著作（例如巴克斯特的《更新的牧者》）仍然普及，但影響力已不及愛德華滋那些充滿哲學思維的著作了。<sup>41</sup>

## （七）十九世紀的北美——神學課程四重結構化

十九世紀初，透過德國神學百科全書運動的影響力，歐洲神學課

<sup>39</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 133-134.

<sup>40</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 139.

<sup>41</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 141.

程的四層結構已逐漸成為美國更正教神學院的主流模式，<sup>42</sup> 這也是美國神學教育「德國化」的時期。但奮興主義文化卻促成了保守信仰人士普遍對德國神學的理性和批判學風全盤否定，例如侯活 (Samuel F. How) 於1838年在屬改革宗教會的新伯倫瑞克神學院 (New Brunswick Theological Seminary) 中強烈批評德國的神學家是「不信派」和「福音的敵人」。<sup>43</sup>

另一方面，長老宗和浸信會等神學院因着對抗神學的自由主義，課程也越發着重學術的訓練。以普林斯頓神學院為例，她不但繼承了宗教改革「神學人一牧者」的理想屬靈形象，而且在十九世紀中葉至二十世紀二十年代期間，她在改革宗神學研究上一直扮演領導的角色。她一方面強調聖經真理和科學可以整合，另一方面以嚴謹的學術捍衛教會正統信仰。期間，兩位富影響力的神學家賀智 (Charles Hodge) 和華菲德 (B. B. Warfield) 都曾在德國攻讀神學，堅守着一個以釋經為基礎、以系統神學為重心的四重結構神學課程，於是論辯神學取代了靈修神學而成為神學訓練的重心和風格。<sup>44</sup>

此外，十九世紀是美國入境移民潮和向西擴展的時期，也帶來了持續七十年的奮興佈道運動。這運動繼承了敬虔運動和大覺醒運動着重實務和平信徒參與的精神，加上部分出色的奮興佈道家（如慕迪）並沒有接受過正統神學訓練，實用主義開始衝擊神學教育模式。「衛理宗—聖潔運動」傳統的神學教育發展成一個典範。奮興佈道家芬尼 (Charles Finney) 公開質疑普林斯頓重視學術的神學教育模式，1835年成立的奧

<sup>42</sup> Farley, *Theologia*, 113.

<sup>43</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 164.

<sup>44</sup> 美國長老宗總議會 (PCUSA) 在1910年發表的神學課程檢討報告，提出學生缺乏屬靈能力，要加強學生的靈命栽培及設立有關靈修的課程 (Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 88-89)，但歷史證明長老宗神學院並未能發展出一套更正教的「靈修神學」課程。

伯林學院 (Oberlin College) 成為他推行輕視理論神學、重視事奉實踐的神學教育路線。<sup>45</sup> 在這時期，其他更正教神學院的實用神學科目已經以事工的學科取代了靈修神學的科目。<sup>46</sup> 熱切事奉成為奮興運動的理想屬靈形象。

十九世紀末，愈來愈多神學院開設碩士課程，使各神學科目的研究更為專門化，進一步鞏固了源於神學百科全書的四重結構課程模式。此外，因着時代轉變，教會需要更多有學養的牧者而不再是巡迴佈道家，部分「衛理宗—聖潔運動」傳統的神學院也逐漸回歸這四重結構的課程模式，1923年成立的亞斯畢理神學院 (Asbury Theological Seminary) 是一個很好的例子。<sup>47</sup> 四重結構課程模式自此成為美國更正教神學院的主流模式。

隨着社會環境的急劇變遷和社會科學的興起，1890至1920年期間，除了以普林斯頓為首的長老宗神學院之外，大部分其他宗派的神學院都大幅度改革實用神學的課程，<sup>48</sup> 增加了社會學、心理學、宗教教育、宣教學、宗教比較和音樂等等科目，從護教為本的學術模式轉為以牧養技能為本的專業模式。一些神學院如1854年成立的加勒特聖經學院 (Garrett Biblical Institute) 也在1890年取消聖經原文為必修科的要求，增加更多融合了新興社會科學的事工科目。事工科目自此與社會科學的關係更形密切，與教義和靈修等理論神學的關係卻日漸疏離。奮興運動在神學教育上催生了十九世紀末的聖經學院 / 宣教學院運動 (Bible / Missionary Institute Movement)，包括於1882年由宣信 (A. B. Simpson) 創立的宣教訓練學院 (Missionary Training Institute，後易名為宣道會神學

<sup>45</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 67, 70.

<sup>46</sup> Hambrick-Stowe, *The Practice of Piety*, 87.

<sup>47</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 76.

<sup>48</sup> Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 80.



院[Alliance Theological Seminary] 和1900年創立的慕迪聖經學院 (Moody Bible Institute) 等等，這些學院都走上歐洲屬靈追求「非神學化」路線的覆轍。敬虔運動那看重事奉、反智和「非神學化」的靈修取向，透過奮興運動、聖潔運動影響了二十世紀初的基要主義和五旬宗運動。

## （八）二十世紀的北美——福音派靈修神學的再發現

二十世紀初興起的基要主義，主要是要抗衡學術上的批判哲學、進化論和社會上世俗化的傾向。基要主義的目的是為了捍衛福音信仰中的基要教義，<sup>49</sup> 但實際上卻將這些基要教義用作劃清文化界限的手段，<sup>50</sup> 以致產生了與宗教改革截然不同之反學術、反文化和忽視社會責任的分離主義 (Separatism) 和對抗主義思想。最為人詬病的，是基要主義者不但和神學自由主義者或教會合一運動人士割席，他們甚至和不願因此割席的福音信仰人士劃清界線，破壞了彼此的合一。<sup>51</sup> 至於屬靈觀方面，從積極一面來說，基要主義運動堅守聖經的權威和福音信仰的核心教義，強調主必快來的警醒態度、聖潔生活、忠心傳福音和事奉；但從消極方面來說，他們容易以簡化之屬靈 / 屬世二元角度看世界事物，對行為外表的要求有律法主義的傾向，對社會思潮缺乏分析和回應的能力。在神學教育上，基要主義者繼承了聖經學院 / 宣教學院運動的傳統，強調靈命追求，卻缺乏靈修神學的研究，大多只因循本身宗派的傳統去栽培學生的靈性。

---

<sup>49</sup> 聖經無謬誤 (bible inerrancy)、基督的神性 (deity)、為童女所生 (virgin birth)、十字架代贖 (substitutionary atonement)，以及基督身體的復活及再來 (bodily resurrection and bodily return)。

<sup>50</sup> 麥格夫著，董江陽譯：《福音派與基督教的未來》（香港：天道書樓，2004），頁24。

<sup>51</sup> 麥格夫：《福音派與基督教的未來》，頁28。

五旬宗及靈恩運動（以下簡稱「靈恩運動」）在二十世紀初興起後發展迅速，成為更正教極具影響力的一種信仰新形態。靈恩運動源於約翰衛斯理 (John Wesley) 的完全成聖觀和十九世紀的聖潔運動，因此和基要主義信仰非常相似，兩者主要的分別在於對聖靈恩賜的了解。作為一個靈性更新運動，靈恩運動的長處包括：<sup>52</sup> 一、強調聖靈充滿、追求滿有能力 (empowered) 的信徒生命和事奉；二、鼓勵身體及感情投入敬拜；三、常常禱告和禁食；四、強調基督得勝之神學，充滿喜樂和單純的信靠；五、鼓勵信徒善用恩賜和全民總動員事奉；六、充滿佈道和宣教熱誠；七、透過小組實踐緊密的團契生活；七、勇於創新和改變體制；八、熱心奉獻金錢；九、在論辯神學的理性文化中，激發教會重新重視屬靈經驗在信仰中的角色；十、強調見證故事在靈命塑造上的角色等等。

但另一方面，靈恩運動的弱點包括：一、反智主義、釋經和神學基礎不足；二、過分感性和主觀、偏重個人的領受和亮光；三、超級超自然主義 (supernaturalism) 和泛邪靈主義傾向，容易將事情訴諸聖靈或邪靈直接的工作，忽略中介的自然因素；四、靈恩派情緒高漲的聚會形態，容易產生羣眾壓力、仿效和心理提示的效應，造成虛假的屬靈經歷；五、幸福主義和成功神學的傾向，過分應許神會賜下現世的福氣，包括健康、成就和財富等；六、屬靈精英主義，以靈洗、方言經歷或超自然恩賜界定靈命深淺程度；七、優越感與門戶之見，雖然第二波和第三波靈恩運動都強調教會合一，但靈恩派教會經常批評和低貶非靈恩派教會的信仰和能力，並且在靈恩宗派內的教會之間也有不少紛爭和分裂；八、承傳基要主義的文化悲觀主義及屬靈屬世二元倫理觀等等。

---

<sup>52</sup> 參巴刻著，陳霍玉蓮譯：《活在聖靈中》（香港：宣道出版社，1991），頁199 ff；"Spirituality," *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (1988 ed.).

從靈修歷史的角度來看，靈恩運動乃是神秘主義的一種形式。傳統的神秘主義乃是透過退修和默觀進入人神聯合的超然境界 (ecstatic union)，靈恩運動則是透過情緒高漲的敬拜和超自然恩賜的運用來進入「聖靈充滿」的超然境界。<sup>53</sup> 因此，雖然靈恩運動的很多神學觀點仍在發展之中，它在本質上也是一種靈修神學。

在神學教育方面，靈恩運動主要受基要主義和福音信仰運動的影響，採用聖經學院和神學院的模式。<sup>54</sup> 但靈恩運動較感性的靈修並強調超自然恩賜事奉的進路，跟學院式較理性的學術探討一直都存在很大的張力。事實上，從早期靈恩運動起，不少事奉大有果效的靈恩教會領袖和宣教士都沒有接受過神學院式的訓練，而只接受過短期或師徒式的培訓。現今不少靈恩背景的領袖和學者都質疑神學院式訓練對培訓靈恩教會領袖的成效，並重提師徒式或另類神學培訓是否更適合靈恩運動在靈性及事奉上的要求。<sup>55</sup>

從歷史和建制的角度而言，靈恩運動和二十世紀四十年代福音信仰運動 (Evangelicalism) 的關係其實非常密切。在美國福音派聯會 (National Association of Evangelicals) 成立之初，神召會、克理夫蘭神的教會、國際四方福音會和五旬節聖潔會就已經是正式的成員，從這個意義上來說，很多五旬宗教會也是「福音派」的一部分。

---

<sup>53</sup> 溫偉耀：《追求屬靈的得與失：評基督宗教靈修學四大傳統的優點與危機》（香港：卓越，1998），頁119。

<sup>54</sup> Allan Anderson, "Pentecostal-Charismatic Spirituality and Theological Education," *PentecoStudies* 3, 1 (2004): 5, from <<http://www.glopent.net/pentecostudies/2004/anderson2004.pdf/download>> (accessed 7 Mar. 2009).

<sup>55</sup> Anderson, *PentecoStudies* 3, 1:5-6, 9; Jon Mark Ruthven, "Are Pentecostal Seminaries a Good Idea?" *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26 (Fall 2004): 2; Henry I. Lederle, "Pentecostals and Ecumenical Theological Education," *Ministerial Formation* 80 (Jan. 1998); Lee C. Wanak, "Theological Education and the Role of Teachers in the 21st Century: A Look at the Asia Pacific Region," *Journal of Asian Mission* 2:1 (Jan. 2000): 3-24; Juan Sepúlveda, "The Challenge for Theological Education from a Pentecostal Standpoint," *Ministerial Formation* 7 (Oct. 1999): 29-30.

但從神學路線而言，由於大部分福音派神學家繼承了以基要主義，即華菲德所代表的舊普林斯頓學派 (Old Princeton School) 對靈恩路線的神學批評，至今仍未有重大的改變。因此，五旬宗及靈恩運動和傳統福音派在神學上之分別仍然是明確的。<sup>56</sup>

二十世紀四十年代興起的現代福音派運動 (Evangelicalism)，在信仰上繼承了基要主義對正統信仰的堅持，卻希望糾正它對學術和社會文化的消極態度，從基要派所採取類似「重洗派」的分離主義和對抗主義，重新返回宗教改革的主流立場，也就是清教徒、衛斯理信仰對福音信仰的理解，篤信聖經的福音信仰人士從不會自絕於任何生活範疇之外，他們以扎實的神學學術研究作支援，致力將福音信息應用到個人、家庭、社會政治和文化各層面，一方面維護正統信仰，傳揚福音，另一方面在文化中作光作鹽。<sup>57</sup> 簡言之，福音派主義是一個信仰和靈性更新的運動，其特色包括持守基要信仰，但對非基要的信仰觀點持較開放的態度，並在這基礎上強調教會和宗派間的合一和合作；它也重視神學和一般學術的研究，強調傳福音和社會、文化和政治關懷的整合。

---

<sup>56</sup> "The evangelical movement has a history of two streams that are for the most part parallel while rarely intersecting. These streams are rationalism and pietism. In the post-Reformation era, the history of rationalism and Protestant scholastic orthodoxy has clearly been delineated as the forerunner of modern evangelicalism. One can easily trace the lineage from Francis Turretin to Charles Hodge to the Old Princeton School and finally to the fundamentalist debate of the late 1920s and the burgeoning of the modern evangelical movement in the 1940s. Frequently, this rationalistic form of the movement appears to take center stage in theology and leaves other aspects in the shadows of the backstage..." "Clearly, the Reformed and rationalistic side of evangelicalism has taken center stage at the NAE and in theological writing and even educational institutions." 現今主流福音派神學觀點為終止論 (Cessationism) 和開放審慎論 (open but cautious view)，可參福音派常用之系統神學教科書例如 M. J. Erickson、W. Grudem、J. Walwood 等著作中可見一斑。See Terry L. Cross, "A Proposal to Break the Ice: What can Pentecostal Theology Offer Evangelical Theology?" *Journal of Pentecostal Theology* 10, 2 (Apr. 2002): 50.

<sup>57</sup> 麥格夫：《福音派與基督教的未來》，頁39、37。

在神學教育方面，福音派重新回到改教運動兼顧學術和靈命的取向，因此不少聖經或宣教學院都漸漸回歸到神學院的模式，加強了理論神學和一般學術的研究。可惜今天福音派神學院也繼承了啟蒙運動遺留下來的神學知識性質問題，<sup>58</sup> 包括：神學科目自主化和割裂化、教義神學論辯化和實用神學事工化等等，而神學科目之間如何重新整合、神學的批判論辯和靈修建構向度如何兼顧，便成為今天福音派神學教育工作者要面對的課題。靈修神學的課程和教席在二十世紀七十年代末期逐漸在部分福音派神學院重新出現，相信這些課程不但對於研究具福音派特色的靈修進路有所貢獻，也將在整體神學課程的整合和向度上扮演重要的角色。

在2000年10月美國森福大學必信神學院 (Beeson Divinity School) 和英國牛津大學威克理夫堂合辦之「福音派神學和基督教靈修」研討會上，喬治 (Timothy George) 概括地提及福音派進路的靈修神學的幾個特徵和發展方向：<sup>59</sup>

第一，着重理性和感性、真理和經驗之間的整合，因此靈修的神學基礎不僅重要，而且是必須的。

第二，着重靈命和福音使命之間的整合，因此內程的生命追求 (interior journey) 必須配合外程的事奉操練。

第三，着重在基要信仰 (mere Christianity) 的認信基礎上尋求最大的合作和合一，因此福音派靈修應該審慎批判地吸納大公教會的靈修傳統資源。

---

<sup>58</sup> 參 "Conference Papers" (unpublished), Lilly Conference on the Aims and Purposes of Evangelical Theological Higher Education (CA: San Juan Capistrano, 10-13 Jul. 1997).

<sup>59</sup> Timothy George and Alister McGrath, ed., *For All the Saints: Evangelical Theology and Christian Spirituality* (Louisville, KY: Westminster / John Knox, 2003), 2, 3, 6.

### 三 歷史的反思

#### (一) 靈命的本質

路德和加爾文曾經歷了信仰無知、偏差和迷信帶來的靈性危機，也親身經歷了正確釋經及正確教義的威力，使他們真正明白救恩的大能，從而活在與主建立的活潑生命關係中，憑信前行，得着超越環境、一生事主的動力。因此，一方面他們堅持一個必須有正確釋經和神學作為基礎的靈修進路，<sup>60</sup> 另一方面強調一種入世而不屬世的靈命和事奉，即麥格夫所稱的一種「批判地入世」的靈修進路。<sup>61</sup> 換言之，改教領袖和清教徒所強調追求的靈命，是和神學知識、入世事奉不可分割，並且必須是和諧結合的。<sup>62</sup>

因此，今天的神學院有責任檢視所採用的靈修進路是否和所教導的神學相吻合 (coherence)，慎防實用主義，以免在有明確的神學批判和整合之前，將不同神學傳統之「靈命操練」方式拼湊使用，造成知行分割的局面。例如傅士德 (Richard J. Foster) 只以教牧實用角度，綜合應用歷史上包括靈恩和神秘默觀之六個不同靈修傳統，幾乎沒有處理其背後神學理念之差異。<sup>63</sup> 這種態度在華人神學界和教會並不少見，難怪一般信徒，甚至不少神學生覺得在靈命追求上，課堂所學的神學知識根本不中用，甚至有反效果。

---

<sup>60</sup> "Reformation spirituality is thus, in the first place, scriptural, and in the second, doctrinal." See McGrath, *Spirituality in An Age of Change*, 43.

<sup>61</sup> 留意該書第七章之章題："Faith in the City: A Critical World-Affirming Spirituality." See McGrath, *Spirituality in An Age of Change*, 117.

<sup>62</sup> "The mainstream, or magisterial, Reformers countered both the monastic and radical proposals with what they believed to be in the first place a more Christian, and in the second a more realistic, approach." See McGrath, *Spirituality in An Age of Change*, 127.

<sup>63</sup> Richard J. Foster, *Streams of Living Water: Celebrating the Great Traditions of Christian Faith* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998).

又例如傅士德在《屬靈操練禮讚》一書開首便寫道：「匆忙不是屬乎魔鬼的東西，它本身就是魔鬼！」<sup>64</sup> 筆者親身經歷這書中很多屬靈上的啟迪，但仍要指出這種修道默觀屬靈模式——將忙碌生活及事奉看為屬靈支出，只有長時間退修才可得力的對立思維——是必須接受神學評估和過濾的：改教領袖及清教徒一向認為，只要忙而不亂，心中不住禱告，為甚麼忙碌的生活及事奉不可以是為主而忙、捨己付出之愛的操練，因此本身也是屬靈的得着而不單是付出？筆者也曾以大貴格利 (Gregory the Great, 約540-604) 為例，說明這位修士被迫選為教宗後，原有的隱修默觀靈修並不能支持他忙碌的事奉。<sup>65</sup> 筆者相信大公教會有很多寶貴靈修資源是我們可以吸納的，但必須先經福音派之神學處理和過濾；而福音派之神學和傳統本身更是重要的資源，去建構一個重視知識和願意捨己事奉的靈修神學和操練進路。<sup>66</sup>

## (二) 神學研究和神學教育的目的

對改教領袖和清教徒而言，追求正確釋經和神學知識是首要和最基礎性的靈命操練，<sup>67</sup> 加爾文的《基督教要義》原著的書名副題為「包括一切敬虔之事」，對他而言，這是他牧養信徒靈命的「靈修神學」。<sup>68</sup> 同樣，巴刻在1989年就任系統神學教席，他就職的演講題目竟是「系統靈修學的導論」("An Introduction to Systematic Spirituality")，將系統神學和靈修學之關係類比生理學在醫學中的角色，傳道人作為靈魂

---

<sup>64</sup> 傅士德：《屬靈操練禮讚》（香港：學生福音團契，1982），頁17。

<sup>65</sup> 詳參廖炳堂：〈默觀生命和活動生命之關係：早期教會教父靈修觀之發展〉，收李耀全編著：《靈修與修靈》（香港：建道神學院，2003），頁271。

<sup>66</sup> McGrath, *Spirituality in An Age of Change*, 18.

<sup>67</sup> McGrath, *Spirituality in An Age of Change*, 42-43; Liu Ping-Tong Herrick, *Towards An Evangelical Spirituality*, 92.

<sup>68</sup> Raitt, *Christian Spirituality II*, 321.

的醫生，怎能不先對有關神、人、救恩和成聖等真理作全面和深入的研究？從另一角度而言，改教領袖和清教徒認為神學研究和神學教育的目的便是訓練敬虔的「神學人—牧者」，神學知識作為福音真理的詮釋，「不〔應〕只改變我們思考的方式；它更〔應〕改變我們經歷世界的方式」。<sup>69</sup> 換言之，神學研究和神學教育應重尋改教精神，以培育肯犧牲事奉的靈命為最終導向，而其素質好壞的最重要指標，就是所教導的知識對於造就這靈命上有多大幫助。<sup>70</sup>

從靈修的角度而言，神學知識對靈命之幫助應該包括以下幾方面：<sup>71</sup>

- (1) 研究基督徒屬靈生命的性質和目標，分析靈命成長的過程、障礙和動力。
- (2) 激勵靈命追求，建構有關實踐指引和操練，從而引導信徒正確地經歷神和世界。<sup>72</sup>

<sup>69</sup> George and McGrath, *For All the Saints*, 19.

<sup>70</sup> 麥格夫寫道："If our theology does not quicken the conscience and soften the heart, it actually hardens both." See George and McGrath, *For All the Saints*, 17.

<sup>71</sup> 筆者參考歐邁安對靈修神學的定義，界定福音派靈修神學乃根據聖經權威的啟示，以其他學科為輔助，研究基督徒屬靈生命的性質和目標，分析靈命成長的過程、障礙和動力，激勵靈命追求，建構靈命追求的實踐指引和操練，從而引導信徒正確地經歷神和世界，並檢定及詮釋不同之屬靈經驗，建立超越環境和經驗的信心。(cf. Aumann 1980, Ch.1; <<http://www.domcentral.org/study/aumann/st/st01.htm#dost>> [accessed 15 Mar. 2009].)

<sup>72</sup> 二十一世紀是一個嚮往追求靈性經驗的時代。自二十世紀六十年代起，天主教神秘主義和靈恩運動的屬靈追求觀念對教會的影響漸增，漸漸塑造了不少信徒包括神學生對「理想」靈修境界的期盼：就算不是魂遊象外或與神聯合，起碼應該經常對神有比肉眼所見更清晰的臨在經驗，又或是常常經歷神蹟奇事，接收到神的啟示和預言，並容易在屬靈上得勝而少有長期掙扎等。如果福音派認為神秘經歷和神蹟經驗並非神對所有信徒規範性的應許的話，就需要研究和說明規範性的屬靈經驗的內容和範圍，以回應當代心靈的渴求。



(3) 檢定及詮釋不同之屬靈經驗。<sup>73</sup>

(4) 建立超越環境和經驗的信心。

筆者認為現在的神學院不能只批判反智文化，倒要正面證明神學知識確能發揮以上功能。換言之，老師團隊和神學課程整體設計上應指向上述目標，而個別科目的老師也需要清晰自己在上述目標中的不同角色和貢獻。福樂神學院 (Fuller Theological Seminary) 要求老師在各科課程大綱中包括「對事奉之意義」(Relevance for Ministry) 一欄，我們可以考慮擴充為「對靈命和事奉之意義」，以提醒老師神學各科研究和教導的目的不能只是知道神 (knowing about God)，而是認識神 (knowing God)，即皆有其培育靈命的向度。

### (三) 神學課程的改進

概括而言，福音派的靈修和神學教育一直在兩個不同的傳統的張力中徘徊和發展：一條是較強調神學理性的路線，以改教領袖、清教徒、舊普林斯頓學派為代表；而另一條更具影響力的是較強調經驗和實用的路線，以後期的敬虔運動、奮興運動、基要主義和靈恩運動為代表。<sup>74</sup> 同樣，華人神學教育由創始至今也是深受後者的路線所影響。<sup>75</sup> 二十世紀七十年代中期，中國神學研究院的成立，以及其他神學院開始提供研究院程度的神學課程，標誌着神學教育高等化的發展。自

---

<sup>73</sup> 筆者曾類比神學知識乃屬靈經驗的眼睛、透視鏡和矯視眼鏡，並認為從認知角度而言，乃神學產生經驗，而非經驗產生神學。關於神學知識和屬靈經驗兩者關係之探討，詳參拙作「靈修神學的方法論探討」，《建道學刊》第25期（2006年1月），頁93~115。

<sup>74</sup> 赫特和莫勒 (Hart and Mohler) 在總結福音派神學教育歷史時寫道："Evangelicalism has generally been distrustful of formal learning and academic institutions." 見Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 9。

<sup>75</sup> 梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育〉，頁50；林德皓：〈薪傳與開拓——信義宗神學院新禧年的契機和挑戰〉，《神學與生活》第23期（2000），頁155。

此，神學院教師隊伍的學歷普遍顯著提高，新進的老師大都曾於西方大學或神學院接受嚴謹學院式學術訓練後歸來任教，神學理性的路線的影響漸增。但正因如此，一些前輩牧者、長執和校友批評神學院「看重知識不看重靈性」的聲音便越發尖銳，<sup>76</sup> 很明顯，這種知識和靈性二元對立、此消彼長的思維乃源於敬虔運動、奮興運動和基要主義的反知識與反神學的靈修觀。<sup>77</sup> 解決之道，不在於減少知識上的追求，而在於如何使神學課程整體和個別科目所教導的知識更具造就靈命的果效。<sup>78</sup>

正如上文「歷史回顧」部分所述，改教以來神學的研究就是靈修神學的研究，及後漸漸發展成「靈修神學」的科目。但至十八世紀，實用神學事工化、倫理神學的抉擇主義和神學理性及歷史批判化的發展，使初生的更正教靈修神學漸漸消失在更正教的神學課程之中。相比天主教的神學課程，實踐神學只有倫理和事工，卻失去了靈命的範疇，造成了更正教重視靈修實踐、不重視靈修神學研究和教育的怪現象。釋經、教會史和神學科偏重研究和反思教義和倫理等觀念，而實踐科偏重研究和反思事工，卻沒有一科專門從理論及實踐神學全面反思基督徒靈命和生活的範疇及有關課題。例如筆者的論文指導老師班克斯 (Robert Banks) 很關心日常生活之靈修，他和史蒂文斯 (Paul Stevens) 合編之 *A Complete Book of Everyday Christianity*<sup>79</sup> 的最終理想便是將日常生活

---

<sup>76</sup> 但鮑會園和梁家麟等反指華人神學教育重德不重智。見梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育〉，頁51，注釋86、56。

<sup>77</sup> 梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育〉，頁57。

<sup>78</sup> 林德皓贊同范理 (Farley) 的觀點，認為靈性的操練不單指課堂外之活動和學院生活，更應成為「所有學科的教學目標之一」。見林德皓：〈神學教育的鐘擺進程：「成人」與「成才」〉，《神學與生活》第23期（2000），頁98；林德皓：〈薪傳與開拓〉，頁164。

<sup>79</sup> 網上版〈<http://www.urbana.org/complete-book-of-everyday-christianity>〉（下載日期：2009年3月23日）。

的課題，例如電腦遊戲、交稅、投票、幽默感、野心、逛商場、沈悶、自瀆、病患、情緒低落和消費主義等，進行一次包括釋經、教會史、教義和實踐等全盤的神學思考。如果我們期望神學生和信徒在生活每一環節上都尊主為大和經歷神，這種嚴謹的神學思考是不可或缺的，否則他們只會參照心理輔導知識、坊間書籍或傳道人的個人意見而行。

另一方面，自啟蒙運動以來，孕育於西方學術土壤的福音派神學一直都未能擺脫唯理主義的陰影。自宗教改革和啟蒙運動以來，理性及論辯層面之神學訓練需要有增無已，使更正教神學教育中釋經和教義神學訓練偏重思辯性及批判性，多於建構靈命和生活之神學；與此同時，實踐神學科目也偏向了實用技能化等方向發展，加深了理論神學和事奉實踐之間的鴻溝；而全職牧會的傳道人進修時，較少會考慮釋經和教義神學方面，說明現今理論神學的實踐向度之不足。此外，十八世紀的啟蒙運動和神學百科全書運動，使各神學科目的發展愈加專門化和自主化。神學課程失去了統一性，科目之間該如何整合成了現今一重大課題。再者，多元化和專門化的另一影響，是聖經或神學科在教學上普遍投放更多時間在方法論的討論而犧牲內容的教導。<sup>80</sup>

從靈修角度而言，神學科目之間的知識缺乏溝通和整合，神學生就較難建構對聖經真理較全面和系統性的了解，於是靈修和生活之應用也同樣容易變得割裂、零碎和不一致 (incoherent)。換言之，批判、分析和專門化的神學思考，不能取代整合、建構、應用和全面性的神學思考。

改教運動領袖和清教徒繼承早期教會所理解的——神學研究的目的是培養生命和事奉各方面的神學智慧 (*Theologia*)，即對生活和事奉

---

<sup>80</sup> 參梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育〉，頁59~60。

進行神學反思和建構行動回應神的屬靈智慧和能力。<sup>81</sup> 換言之，神學課程整體不應只具批判性 (critical)，也必須兼具建構性 (constructive) 思考的訓練；不單是資訊性 (informational) 的傳遞，也須同時具更新性 (transformational) 的效果。借用清教徒巴克斯特的觀念，就是讓真理更新學生的全人：不單是知性，也包括感性、實踐和實踐後反思和屬靈分辨等各層面。<sup>82</sup>

以下筆者會就着幾方面去探討現今神學教育在培育靈命上結構性的問題和改進的方向。

### 甲 從割裂 / 批判到統一 / 建構

近年，神學教育界有不少討論是關於如何促進神學訓練，使之更具建構性和更新性的果效。<sup>83</sup> 范理 (Edward Farley) 和班克斯等甚至提出徹底改變神學課程結構典範 (paradigm)，即由傳統「先理論後實踐」的線性進路典範，改變為強調處境和理念互動之詮釋典範，<sup>84</sup> 即把神學思

---

<sup>81</sup> 范理解說 "theologia" 時寫道："All Christians are inevitably engaged everyday in existential responses to the world, and that theology concerns the wisdom by which one brings the resources of a religious tradition to bear on the world. This task calls not for indifference or innocence or naïveté but wisdom—the ability to assess what is going on and to appraise new possibilities. To put it another way, in living out of the inherited symbols and narratives of one's faith, one isn't just applying dead truths to a living situation. Instead, one is embodying or incorporating oneself into a living tradition. That's a creative act and an interpretive act, an act of theological understanding." <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=366>> (accessed 6 Mar. 2009). See also Farley, *The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and the University* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 113.

<sup>82</sup> Liu Ping-Tong Herrick, *Towards An Evangelical Spirituality*, 90, 195-196.

<sup>83</sup> 例如 Edward Farley, Joseph C. Hough and John B. Cobb, David Kelsey, Robert Banks 等。

<sup>84</sup> Farley, *The Fragility of Knowledge*; Robert Banks, *Reenvisioning Theological Education* (Eerdmans, 1999), 142 ff.

考起點先放在具體處境，然後作神學反思。<sup>85</sup> 然而，筆者認同福樂神學院院長莫烏 (Richard Mouw) 的觀點，即神學課程的傳統四重結構較符合福音派對聖經啟示權威的立場，即視之為神學思考的根基和起點。<sup>86</sup> 此外，從現實的角度而言，華人神學院的神學課程改革之聲雖久雖多，但至今仍未見在傳統典範以外出現更佳的可行模式，因此目前仍將繼續以四重結構為主流典範。<sup>87</sup> 儘管如此，詮釋典範的討論仍提醒我們需要正視傳統課程四重結構的統一性、建構性、理論和實踐之間的互動性等課題，從而尋求改進。

神學科目自主化發展至今，不但使各科內容的理論觀點多元化，而且已涉及各科方法論和理論前設的多元化：前設多元化的例子包括語言和真相的關係、真理的客觀性和主觀性、聖經無謬誤的性質、文本只有一個意思或具有多個意思等課題；方法論多元化的例子包括文法歷史釋經和迦達瑪詮釋學、命題神學和敘事神學、教義學和經驗科學的知識

---

<sup>85</sup> "According to Farley, this cognitive dimension of faith must be viewed from two perspectives. The first emphasizes three structural elements which comprise such understanding: knowledge of the 'mythos and tradition' of the Christian community, an assessment of the truth of this material, and incorporation of the appraised tradition into the contemporary situation. But theological understanding is not simply a timeless structure. It is an activity, a dialectic, a fourfold process that involves perpetual self-correction. This process begins with a concrete situation; we cannot carry on theology above the grid of life. As we struggle to interpret such a situation, we draw upon the language and symbols of the faith community. A second movement is initiated as we use this tradition to critique the situation, to deny its primacy as a norm. Genuine faith affirms, however, that all interpretations are relative, and in a third movement we apply a hermeneutic of suspicion to our own tradition. Finally, a fourth movement emerges in which we grasp the enduring truth in the images, symbols, and doctrines of the faith as they address our life in the world." See John E. Mehl, "Reforming Theological Education: Four Perspectives and A Few Observations," *Religious Education*, 86.4 (Fall 1991): 637-638.

<sup>86</sup> 中神余達心院長在建道神學教育諮詢會議 (2009) 上指出言論神學 (theologies of words) 之氾濫，重申神學思考的起點是虛靜，先讓神的道發聲。詳參其「時代與先知」一文。另參Hart and Mohler, *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 20。

<sup>87</sup> 梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育〉，頁62~63。

融合等課題；理論觀點多元化的例子包括加爾文主義和亞米紐斯主義、超自然恩賜、女性領導、千禧年觀等課題。

另一方面，神學科目專門化的發展使這問題變得更加複雜。以聖經科為例，如今不少新進的老師已不再聲稱自己專長於新約或舊約，而是符類福音、智慧文學或甚至只是某一種詮釋進路。<sup>88</sup> 系統神學的老師也可能是專攻巴特 (Karl Barth) 或拉內 (Karl Rahner) 的某一觀點，又或是女性主義某一課題的專家。隨着現今資訊的爆炸性增長，各專門學問領域都各自擁有不同的專業學會、期刊、參考書甚至專門術語，於是不但聖經科和神學科、神學科和實用科之溝通和整合愈來愈困難，就是連聖經科或神學科之間如何溝通和整合也可以變得不容易。面對多元化甚至是互相對立和矛盾的釋經向度和神學觀點，神學生時有無所適從的迷茫感，而我們也不應再不切實際地假設神學生修讀完各個科目後可以有能力自行作出整合。相反，筆者相信溝通和整合之工夫應該首先是每一個老師個人和老師團隊整體的職責，然後透過他們的經驗和心得，給予學生適切和具體的引導，從割裂和批判進到統一和建構。我們要正視現實學術界的割裂，應考慮開設目標是整合思維訓練的導修課。<sup>89</sup>

現今學術研究發展迅速，日新月異，溝通和整合之工夫任重道遠，也不是個人或個別神學院可以獨力承擔的重責，不少福音派羣體和學術刊物在這方面作出了很大的努力。對於一些重要福音派羣體的研究

---

<sup>88</sup> 林德皓寫道：「原有學科趨向專業細分，使神學研究失去整體性；現在愈來愈少教授較深入明白整本聖經的最新研究成果。神學院有的是各卷書信的專家，他們卻不關心其他書卷的研究，只忠於其專科。」見林德皓：〈神學教育的鐘擺進程〉，頁81。

<sup>89</sup> 筆者於八十年代接受中大社會工作訓練，課程內容涉及社會學、心理學、哲學、管理學和統計研究多個範疇，因此社會工作系會開辦「學生為本教學課程」(Student-Oriented Teaching)，以小組形式進行，目標是從社工角色整合各門學說，成為個人信念立場。今天這科目仍是中大社工系之必修科，參〈<http://web.swk.cuhk.edu.hk/eng/>〉(下載日期：2009年3月12日)。

報告和宣言，<sup>90</sup> 福音派的神學院老師宜多作交流、不應忽略，畢竟我們是以福音派一員的身分去從事神學教育和研究，有責任向學生交代我們的觀點和一般福音派的觀點之分別。無疑，福音派神學院老師的目的，是要透過嶄新的學問帶領學生不斷改進福音派，而不是脫離福音派。<sup>91</sup>

## 乙 理論與實踐

在一個福音派神學教育會議上，奧倫伯傑 (Ben C. Ollenburger) 提出需要重新評估傳統神學課程中理論與實踐科目之間的關係。他認為一般將聖經、歷史和教義神學視為理論科，將講道、輔導、基教和教會行政等視為實踐科其實並不準確。<sup>92</sup> 聖經、歷史和教義神學等對實踐神學科目的理論建構，其實很多只停留在非常基礎的階段。實際上，其影響力遠不及社會科學的影響，例如溝通、心理輔導、教育和商業行政等。換言之，神學和其他學問之間的交流及整合仍有待加強，而理論神學和實踐神學的老師在此可以有不同之角色貢獻和合作空間。

其次，釋經、歷史和系統神學的老師常常有一不切實際之假設，就是將該科的應用部分留待教牧事工科的老師去負責，韋斯敏斯德神學院實用科的韋特瑪就此表示強烈的反對。<sup>93</sup> 筆者認為，各教牧事工科目

---

<sup>90</sup> 例如洛桑運動的宣言、文件和報告等，參〈<http://www.lausanne.org/documents.html>〉（下載日期：2009年3月15日）。

<sup>91</sup> 正如林德皓寫道：「辯證能使人有批判能力，可指出事物的缺點，但不保證使人行事有智慧，和擇善固執。」（見David H. Kelsey, *To Understand God Truly: What's Theological About A Theological School* [Westminster / John Knox Press, 1992], 122-123；林德皓：〈神學教育的鐘擺進程〉，頁86。）事實上，只有分析批判面缺乏綜合應用，可使學生陷入只有拆毀沒有建立之虛無主義。

<sup>92</sup> Ben C. Ollenburger, "Theory and Practice in Theological Education," *Conference Papers Manual* (unpublished), Lilly Conference on the Aims and Purposes of Evangelical Theological Higher Education (San Juan Capistrano, CA, 10-13 Jul. 1997): 8-9.

<sup>93</sup> 參張慕皚榮譽院長在建道神學教育諮詢會議（2009）上發表的文章，頁6。

都有其特定研究範疇和教學目標，老師在應用上的主要職責是事工而非信徒靈命和生活範疇，因此不能全然代替理論神學老師在這方面自己應用的工夫，建道神學院張慕皚榮譽院長也提出「所有學科都應該注重應用的問題」。<sup>94</sup> 此外，教牧事工科的老師要面對社會急劇變遷下帶來的種種事工策略上的挑戰，以及教會殷切的期望，如要慎防實用主義，就必須多做事工策略（不論是輔導、領導、教育或青少年工作之理論）和神學理念層次的反思和整合，知行不能割裂。

第三，實習教育對專業訓練的重要性自不待言。但相對於大學一些專業訓練，例如社工、醫護和律師等，神學院投放在實習教育上的資源相差甚大。筆者在1980年代接受大學社工訓練，學生平均每周實習兩天，兩學年總時數為八百小時，共佔十六學分及取代學位試其中一卷，而一個半職老師的工作量是專責督導八個實習學生，可見督導關係非常密切。此外，工場實習前後的配套課程也很重要，除了實習前之訓練整合思維的「學生為本教學課程」、教導實用技巧之「實習實驗」(field laboratory)，還有實習後必修三個以服務對象和實際服務提供形式（例如青少年、院舍、家庭服務）分類之專題研討會來反省理論和實踐。相比之下，神學生進到一些教會實習有時只像廉價勞工，工作量不少，教育效能卻不高。我們也不能假設神學生做得多便會學得多，學了錯誤的事工運作觀念和不健康的同工相處文化而缺乏足夠的反省及正確之引導，有時會比實習不足遺害更大。今天甚至有神學院院長仍在慨嘆實習已變為「邊緣課程」，<sup>95</sup> 如何加強實習教育的課程、導師素質、教育效能成為重要課題。

---

<sup>94</sup> 同上。

<sup>95</sup> 林德皓：〈薪傳與開拓〉，頁100。



最後，近年不少學者質疑理論與實踐之間是否只存在「先理論後實踐」的單向直線關係，從而提出了「理論建構」和「實習經驗」兩者之互動關係。<sup>96</sup> 班克斯根據麥梅理的哲學，認為理性 (rationality) 不單存在於行動之前後，而且存在於行動之中。任何有目的的行動都蘊含着知識和理念，儘管如波蘭尼 (Michael Polanyi) 所言，有時候這些行動之中的知識和理念只是隱含 (tacit) 而並不明顯：例如對行動之實際處境 (reality)、人性、人際互動、事物因果等認知、信念和假設。<sup>97</sup> 這些隱含的知識和理念對理論（特別是實踐神學）的建構非常重要。<sup>98</sup> 另一方面，從神學而言，班克斯認為這些個人或集體的經驗可被視為神的一般啟示，經過神特殊啟示的檢定、詮釋和過濾後，可以成為建構神學理論的重要元素，因此他主張一個以理論為主導的理論和實踐互動的神學教育模式。<sup>99</sup> 簡言之，理論與實踐之間的互動關係，指向理論神學與實踐神學科目和老師之間互動的必須性。<sup>100</sup> 如此，神學院老師就不能一面倒地強調學術自由和個人主義（都是源於啟蒙運動之觀念），多考慮隊工合作的研究和教學。

---

<sup>96</sup> 林馬太 (Matthew Lamb) 將主要的觀點分為五類："The simple application of theory to practice; the movement from practice to the formulation of theory, theory and practice in a constant state of tension, fusing the two from the side of practice; combining theory and practice from the side of theory." See Banks, *Reenvisioning Theological Education*, 164.

<sup>97</sup> Banks, *Reenvisioning Theological Education*, 167.

<sup>98</sup> 班克斯以日常生活中投物擲向目標為例，說明直覺常常比仔細計算更準確。筆者則喜歡以建構有效的社會運動理論為例，除了社會科學的理論外，個人和集體現場參與的經驗也非常重要，二者相輔相成。

<sup>99</sup> 班克斯的表達是 "Combining theory and practice from the side of theory." See Banks, *Reenvisioning Theological Education*, 165-166.

<sup>100</sup> 以建道神學院為例，團隊合作的課程包括聖經系和教牧系老師合教的「釋經講道」，系統神學、靈修神學和輔導學老師合教的「婚姻與家庭治療中的靈程」；此外，所有神學系老師曾一起合教「神學與人生」和主講一系列有關靈恩運動、醫治和佈道等主題之講座，而所有聖經系老師曾一起合教「從聖經看由失到得」。參林德皓：〈薪傳與開拓〉，頁89、100。

何、柯兩位學者提出神學教育的目的主要是培育着重實踐的神學人 (practical theologian)，需要兼顧「實踐的基督教思想家」(practical Christian thinker) 和「反省的實踐者」(reflective practitioner) 兩方面的訓練：「實踐的基督教思想家」<sup>101</sup> 指向以實踐為導向進行神學理論研究和教育，目的是培訓教會領袖能全面深入地認識自己基督徒身分 (Christian identity)，並由此塑造其世界觀和行動方向的分辨能力，從而對教會和事奉生發建設性的批判、創見和異象 (vision)。「反省的實踐者」<sup>102</sup> 則強調在個別具體處境中一面實踐一面反思，由此塑造其既合乎神學又合乎實際處境的策略及技巧。筆者認為這兩個觀念除了對理論神學與實踐神學的教育目標有所提示之外，對從事理論神學與實踐神學研究的老師的角色也甚有啟發性。

綜合以上討論，除了老師個人的整合，以及老師團隊之間的交流和合作外，以下建議也可以幫助學生整合學問：

(1) 不論是理論或實踐神學，老師應清楚交代個別科目在整個神學課程中的角色，並提供和其他科目溝通和整合的方向，及早提高學生的整合意識。

(2) 隊工合教的課程有其跨科整合的重要價值，但成敗關鍵仍繫於老師的開放態度和整合工夫。

(3) 實習課及實習指導除了包括實際難題解決和技能的層面外，理論神學老師的參與和貢獻有助神學理念層面的反思和整合。

(4) 以整合為目的、以學生為本的導修課，以及跨科整合性論文的研究過程，都有助提高學生的整合意識和能力。

---

<sup>101</sup> Joseph C. Hough and John B. Cobb, *Christian Identity and Theological Education* (CA: Scholars, 1985), 84.

<sup>102</sup> Hough and Cobb, *Christian Identity and Theological Education*, 84.

### 丙 靈修神學的研究

1962至1965年，天主教的梵蒂岡第二次大公會議鼓勵各修會重新認識自己的靈修傳統，並將之現代化，帶來了天主教會甚至是更正教會中之靈修熱潮。在福音派的學院之中，維真學院 (Regent College) 在1978年正式重新開設靈修神學的教席，此後也愈來愈多福音派的神學院開設有關靈修神學的科目，不但可以在研究具福音派特色的靈修進路上有所貢獻，也將在整體神學課程的整合和向度上，扮演一個重要的角色。可惜仍有不少華人神學院只開設靈修實踐科目，卻未將靈修神學納入核心課程。

另一方面，西方神學界重新重視靈修的研究本是美事，但當代學術界的研究路線，對福音派神學院而言卻是挑戰。事實上，在學術界中，靈修學的開設遠比靈修神學普遍。靈修學雖源於靈修神學，但在研究方法上卻從傳統神學的進路改變為跨科的人類學研究進路，<sup>103</sup> 而靈性經驗定義也有所改變。<sup>104</sup> 在八十年代前後的學術界中，靈修學這

---

<sup>103</sup> 施麗蒂將靈修學定義如下：「靈修的研究，乃是以跨科方式去研究任何屬靈經驗本身的『屬靈』性、『經驗』性。」(Sandra M. Schneiders, "Spirituality in the Academy," in *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, ed. by Bradley Hanson, *Modern Christian Spirituality* [Atlanta, Georgia: Scholar, 1990], 31.) 她認為靈修學作為學科研究的主要特色包括跨宗派 (ecumenical)、跨宗教 (inter-religious) 和跨文化 (cross-cultural) 的研究。(Schneiders, "Theology and Spirituality," 267ff; Kenneth J. Collins ed., *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader* [Grand Rapids, MI: Baker, 2000], 260ff.)

<sup>104</sup> 例如負責策劃《西方靈修學的經典》和《世界靈修學》兩大系列出版的卡信斯 (Ewert Cousins) 在《世界靈修學》系列的序言中便給予靈性 (spirituality) 一個人本 (anthropological) 而非神本 (theological) 的定義：「這系列會將焦點集中在人那內在的層面，不少傳統稱它為靈性。這靈性的核心是人格最深處的中心，人在這裏向超越層面開放，人也在這裏經歷最終極的真實界 (ultimate reality)。這系列會探討這靈性核心如何可被發現，它成長的動力和它指向最終極目標的旅程；這系列也會處理祈禱、靈修指導、靈性旅程的不同地圖和靈性提升的各種方法。」(Bernard McGinn, John Meyendorff and Jean Leclercq, ed., *Christian Spirituality I: Origins to the Twelfth Century* [New York: Crossroad, 1989], xiii.)

名稱的使用已非常普及，漸漸有取代靈修神學的趨勢。<sup>105</sup> 不少著名大學——不論是否有基督宗教背景的——都開始提供以靈修學命名的課程，包括博士程度的研究；而以靈修學為取向的著作及研究工具書籍也大量出版，<sup>106</sup> 靈修學的研究路線充分反映梵蒂岡第二大公會議<sup>107</sup> 和一些當代靈恩運動學者<sup>108</sup> 肯定了其他宗教有若干的「屬靈真理亮光」的開放態度。這路線直接衝擊福音派一直堅持的「基督之獨一排除他性」和「唯獨聖經」等神學原則。<sup>109</sup>

另一方面，在後現代靈性文化和靈恩運動之經驗主義和實用主義的影響下，華人教會普遍對各種屬靈經驗、傳統和路線趨之若鶩，卻輕視靈修操練在神學理念層面上的反思和分辨。如何建構符合福音派神學的靈修進路，仍是一個有待深入探討的課題。

#### （四）神學老師的牧養角色

如上文所述，自啟蒙運動以來，福音派神學一直都孕育於西方的學術土壤中，未能擺脫唯理主義的陰影，其中一個重要的影響便是神學老師如何看待自己的牧養角色。<sup>110</sup> 改教領袖和清教徒所追求的神學理想是一種可以造就人靈命、激勵人事奉的真理知識，而所追求的理想屬

<sup>105</sup> Collins, *Exploring Christian Spirituality*, 256.

<sup>106</sup> Collins, *Exploring Christian Spirituality*, 251; Schneiders, "Theology and Spirituality," 263.

<sup>107</sup> 參梵蒂岡第二次大公會議文件：〈教會對非基督宗教態度宣言〉。

<sup>108</sup> 例如：Veli-Matti Karkkinen, *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives* (Downers Grove, IL: IVP, 2003).

<sup>109</sup> 廖炳堂：〈靈修神學與靈修學〉，《建道通訊》第134期（2004年1月），頁8~9。

<sup>110</sup> 筆者在1990年代末在建道神學院推行師生關心小組新計劃，鼓勵老師多發揮牧養角色，其中有同工的回應是師生平等，「彼此關心」便足夠了。感謝神，時至今日，建道老師普遍都認定和投入關顧學生的工作，並且多次得到學生們整體的肯定和欣賞。

靈形象是「神學人一牧者」。路德、<sup>111</sup> 加爾文<sup>112</sup> 和很多清教徒領袖<sup>113</sup> 不但以嚴謹扎實之神學知識改變了學生的生命，也透過他們活出那融合學問、靈命和事奉的美好榜樣來感染他們，使他們也成為有學養的牧者去改變信徒的生命。班克斯強調聖經中神所選召的「教導者」，不論是先知、耶穌和保羅，都不會只和受眾分享真理信息而不涉及生命經歷和見證，有時甚至要以生命的代價來作真理的見證（帖前一5~6；林後四12）。<sup>114</sup> 事實上，華人神學院一向都有視神學院老師為「牧者的牧者」的傳統。

誠如麥格夫所言，神學知識作為福音真理的詮釋，「不〔應〕只改變我們思考的方式；它更〔應〕改變我們經歷世界的方式」；<sup>115</sup> 並且如果我們的神學不能喚醒人的良知和軟化人的心靈，它便是使人對神變得更硬心和冷漠。<sup>116</sup> 換言之，如果老師不能以生命經歷見證所教導的真理知識，他便是在作反見證：反證真理知識其實並沒有改變人生命的能力。麥格夫提醒老師，具生命感染力的教導起碼包括三方面的元素：<sup>117</sup>

---

<sup>111</sup> 參廖炳堂：〈抗疫英雄傳——馬丁路德〉，《時代論壇》第823期（2003年6月8日），頁10；Jerry L. Schmalenberger, "Martin Luther as Parish Pastor," 《神學與生活》，第28期（2005），頁77-88；Martin Luther, *Luther: Letters of Spiritual Counsel*, ed and trans. Theodore Tappert (Louisville: WJK, 1955 [repr. 2006]).

<sup>112</sup> 參廖炳堂：〈加爾文，瘟疫和苦難靈修〉，《時代論壇》第825期（2003年6月22日），頁10；McMahon C. Matthew, n. d.; *Christian History*, Issue 12 (1986); Randall C. Zachman, "Theologian in the Service of Piety: A New Portrait of Calvin," *The Christian Century* (23-30 Apr. 1997): 413-418.

<sup>113</sup> 例如巴克斯特，參Liu Ping-Tong Herrick, *Towards An Evangelical Spirituality*, 2-9。

<sup>114</sup> Banks, *Reenvisioning Theological Education*, 171.

<sup>115</sup> George and McGrath, *For All the Saints*, 19.

<sup>116</sup> George and McGrath, *For All the Saints*, 17.

<sup>117</sup> George and McGrath, *For All the Saints*, 20-25.

(1) 引發我們對神的崇敬：他以三一論為例，說明這教義若不能使我們對神的偉大產生敬畏之情，我們其實仍未真正認識這些真理。

(2) 引發我們對神的感情：他以十架救贖為例，說明這教義理應使人感動，激發人感恩和愛主之心。

(3) 引發我們對神的回應和行動：他以榮美天家為例，說明這教義理應使人嚮往和愛慕，並更明白和願意實踐客旅人生的真理。

換言之，和科學時代所強調的客觀抽離的理性相反，神學研究和教育作為「信仰尋求理解」的歷程，理性、感情和行動不可能完全分割處理：真理知識的內容和其生命的感染力同樣重要，客觀分析批判和主體綜合應用都是神學思考過程中相互緊扣和有機互動的元素。所有學科都應該具備靈命和教牧應用的向度。

雖然每位老師的性格和恩賜各有不同，但作為真理教導者，就必然包括相當的牧養角色，也應體現在直接參與培育學生靈命的事工上。華人神學院在課堂之外，普遍都會安排各式培靈活動：早會、退修營會、祈禱會和見證會等等，但這些都不能取代緊密之師生關係那「生命影響生命」的潛移默化之過程。以建道為例，神學院安排全體老師都帶領師生小組，小組隔周相聚一次，為期兩年（學士班）或三年（碩士班），鼓勵老師和學生建立長期的關係，希望學生畢業後仍可以繼續保持連繫。師生小組除了是彼此分享分擔、建立情誼的理想場景之外，老師也可以在較輕鬆自由的氣氛中，分享自己綜合應用神學的心得和智慧，並啟發學生對生活和事奉的課題進行實踐反思。在筆者的經驗裏，學生在面對生老病死等人生挑戰時，老師和同學的同心同行，往往是課堂所討論的真理之最佳體現，有力地支持學生在現實中學習與神同行，讓他們在禱告和愛中體會所學的真理，也經歷上帝和祂恩典的實在。如此，就算是理論神學的課堂也不再是經院哲人的象牙塔，而是在現實世界中一起打拼的天路客進行靈修神學反思的團契。

## 四 結論

本文以福音派角度回顧靈修神學歷史，嘗試較具體地分析福音派神學教育和靈命培育的問題所在，從而反思幾個最根本的課題：即從靈命的本質和神學知識的本質，探討神學研究和神學教育應有的方向和目的、神學課程的改進和神學老師的牧養角色。

首先，靈命的本質方面：改教領袖和清教徒所強調追求的靈命，是和神學知識、入世事奉不可分割，並且必須是和諧結合的。他們的屬靈理想是一個敬虔的「神學人—牧者」。因此，今天的神學院有責任檢視所採用的靈修進路是否和所教導的神學相吻合，慎防實用主義，以免在有明確的神學批判和整合時，將不同神學傳統之「靈命操練」方式拼湊使用，造成知行分割的局面，強化了神學知識於靈修上無用之扭曲形象。

其次，神學知識的本質不單是批判分析性和資訊性的，神學思考也必須包括整合應用和生命更新的向度。改教領袖和清教徒認為，神學研究和神學教育的目的便是訓練敬虔的「神學人—牧者」，即有神學理念層次之反思能力和肯犧牲事奉之牧者。筆者認為神學研究和教育素質好壞的最重要指標，就是所教導的知識於造就學生的靈命和事奉上有多大幫助，而所有學科都應該具備靈命和教牧應用的向度。

第三，筆者認為如要加強神學課程培育靈命的功能，現行神學課程需要改進的方向起碼包括幾方面：以培訓具神學反思能力、肯犧牲事奉之牧者的生命素質，作為統合課程整體和個別課程目標的指標，從而處理課程的割裂性、建構性不足、理論與實踐整合不足等課題。筆者也肯定以靈修神學作為神學課程核心科目的重要性，並提出研究方向應該是靈修神學而非靈修學。

最後，筆者認為神學老師是「神學人—牧者」的理想榜樣、真理改變生命之能力的見證人，縱使他們的性格和恩賜各有不同，在神學院中仍必然肩負相當的牧養角色，我們也探討了這角色對教學和直接參與培育學生靈命事工上的含意。

## 撮 要

本文旨在透過回顧自宗教改革以來更正教的靈修神學歷史，反思福音派神學教育和靈命培育的幾個最根本的課題：

首先，改教領袖和清教徒所強調追求的靈命，是和深度神學思考、殷勤入世事奉不可分割，並且必須是和諧結合的。他們的屬靈理想是一個敬虔的「神學人一牧者」，而非離世之隱修士。

其次，神學知識的本質不單是批判分析性和資訊性的，神學思考的訓練也必須包括整合應用和生命更新的向度。

第三，本文認為如要加強神學課程培育靈命的功能，應以培訓具神學反思能力、肯犧牲事奉之牧者的生命素質，作為統合課程整體和個別課程目標的指標，從而處理課程的割裂性、建構性不足、理論與實踐整合不足等課題。

最後，本文認為神學老師在神學院中仍必然肩負相當的牧養角色，也探討了這角色對教學和直接參與培育學生靈命事工上的含意。

## ABSTRACT

This paper reviews the history of Protestant Spirituality and reflects on several basic issues in Evangelical theological education and spiritual formation:

Firstly, the kind of spiritual life that Reformers and Puritans pursued was one that would integrate well with in-depth theological thinking as well as diligent and world-affirming ministry. Their ideal spiritual image was not a world renouncing monk but a theologian-pastor.

Secondly, the nature of theological knowledge cannot be only critical, analytical and informational. Theological thinking must involve dimensions of integration, application and transformational.

Thirdly, to ensure the transformational effect of a theological curriculum, we need to set up clear indicators for evaluating individual courses and the curriculum as a whole. In other words, we should make clear the role of each course and the whole curriculum, and to what extent they can help in developing quality spiritual life that is promising in sustaining a lifelong faithful ministry of a theologian-pastor.



Lastly, this paper affirms a certain pastoral role of every theological teacher, and this paper further explores the implications of this role in the ministry of teaching and student spiritual formation within the seminary context.