

教会

ChurchChina

November 2007 2007年11月第6期

总第8期

城市宣教与
中国教会的社会使命 专刊



教会 双月刊
ChurchChina

2007年11月第6期 总第8期

November 2007

www.churchchina.org

2007年11月第6期总第8期

主办



编辑



《教会》编辑部
cc@churchchina.org

本刊为网络杂志《教会》的下载打印版。欢迎访问本刊主页 (<https://www.churchchina.org/>)，下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。未经作者授权，任何印刷性书籍刊物及营利性电子刊物不得转载。欢迎非营利性电子刊物转载，但须注明出处及链接 (URL)。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

目录

综述

- 03 庄祖鲲 / 该是检讨的时候了——华人教会宣教策略的省思

当代

- 07 应明 / 社会文化处境中的民工基督徒及教会
18 桃自夭夭 / 谁来庇护我们的孩子？

历史

- 21 凯文 / 失而复得：福音主义运动社会关怀的历史变迁

实践

- 32 青山 / 城市教会社区化浅谈
37 舍禾 / 我和民工有个约——温州城郊教会民工福音回顾与前瞻
46 艾鱼 / 爱，如何进行到底？——基督徒关怀事工中的风波

译介

- 52 约翰·慕理 / 对三元人论的解经分析
59 曼纽尔·奥尔蒂斯 / 教会与城市



该是检讨的时候了

——华人教会宣教策略的省思

文 / 庄祖鯤

今年是马礼逊入华宣教二百周年，全球华人教会都应该检讨：在宣教方面的投入和参与到底有多少？虽然没有完整的统计数字，但据大致了解，在台湾三千多间教会中，可能有八成以上完全没有参与普世宣教。北美的一千多间教会可能好一些，但也至少还有一半以上不知宣教为何物。而且，大多数教会的领袖们，可能对宣教的概念及做法，仍然相当模糊。

最近，我读到一位北美牧师的分享，提到他们教会如火如荼地推动宣教。后来他读到一本书，提到教会从事宣教最容易犯的几个错误。结果，他发现自己的教会全都犯了。其实，这就是为何我们需要检讨教会的宣教策略。

所有的地方教会，在推动宣教事工时，都应以耶稣基督给我们的“大使命”来评估。然而，当我们提到“大使命”时，除了“所以你们要去，使万民作我的门徒。

奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。我就常与你们同在，直到世界的末了”（太 28:19-20）之外，也不要忽略另一个“大使命”，就是耶稣被提升天前，对门徒们最后的吩咐：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒 1:8）。这两段经文，前者是大使命的方法和目的(How & What)，后者则是大使命的范围(Where)。^[1]

我愿就个人浅见，提出华人教会宣教策略的反省，仅供参考。

重视本地跨文化宣教

近年来，由于国际政治、经济的频繁变化，全球人口的大量迁移，尤其数以百万计的穆斯林移居欧洲各国；数十万的印度尼西亚、泰国劳工在亚洲各国（包括台

[1] 请参阅《宣教神学》一书，庄祖鯤著，使者出版，2004。

湾地区)打工;超过一百万的中国人到美国及欧洲留学或打工;中国本土有数千万的农村民工到都市打工。这些都成为宣教的新挑战及新机会,许多教会及宣教机构也都开始重视这种“侨居地”(Diaspora)的事工。例如许多美国教会积极参与、协助中国留学生的事工。对他们而言,这就是本地-跨文化的“撒玛利亚事工”。此外,台湾教会到非劳、印劳传福音;还有中国都市教会关怀农村来的民工等,也都应算是“撒玛利亚事工”的范围。

如今,华人教会在想差派宣教士去远方宣教时,不可忘记,就在你所住的城里,可能有许多来自巴西的清洁工、墨西哥或中美洲的园丁、海地或非洲的难民、菲律宾的女佣、回族和少数民族的民工等。在中国,有一些教会参与“福音传回耶路撒冷运动”很有负担,也在积极招募、培训一些年轻的宣教士,准备将他们差派去中亚、中东的穆斯林国家。但是我们是否忽略了本国的回族地区或者同一城市中的回族群体呢?我们能为他们作些什么呢?难道我们不也欠他们福音的债吗?

20年前,波士顿几乎没有一间葡萄牙语的教会,如今却有超过三百间巴西人的葡语教会。他们甚至差派宣教士回到巴西去建立教会!这种情况,正如许多中国知识分子在北美信主后,回到国内纷纷建立“海归团契”一样。这都是撒玛利亚事工所结的丰硕果实。而撒玛利亚事工则是教会将来迈向“远方-超越文化”宣教的踏脚石及桥梁。

切忌舍本逐末

近来,由于宣教风气慢慢兴起,许多教会常组织各种“短宣队”到各地宣教。我们若注意一些在宣教上比较投入的教会,就会看见许多琳琅满目的短宣队络绎不绝。这是令人一则以喜,一则以忧的现象。

喜的是有越来越多的人愿意参与宣教,甚至也有一些人(虽然是少数),后来献身成为长期宣教士。但是,令人担忧的是,一些偏差的现象也逐渐开始浮现。

首先,有些教会将原先支持长期宣教士或宣教机构的经费,转为资助短宣队。例如许多北美教会的青少年组队去墨西哥或印地安保留区宣教,有的甚至远征中国或欧洲。而短宣队的费用不少,青少年又无法自己赚钱,只好依赖教会补助。还有的教会每年都组队去“考察”世界各地的宣教区,并拨出不少款额来赞助。这都导致短宣经费高涨。类似的“经费排挤”现象已经导致许多宣教机构募款的困难,因此纷纷提出警告。

另一方面,短宣队员的灵命、属灵装备及献身的心志参差不齐,往往对宣教工场造成一些难以收拾的后遗症。曾有一间台湾的神学院派学生去德国短宣,这些学生在那里的教会与宣教士的教导唱反调,造成当地信徒对信仰认识的混淆。短宣结束后,他们又去欧洲各地旅游,还要劳驾宣教士往返接送。后来,德国地区的宣教负责人给神学院写了一封很直率的信,表示他们未来几年不再欢迎这种“短宣队”前往。

前几年,在西伯利亚一间华人教会,来了一位由台湾自费前往短宣的人。当教会负责姊妹外出几周后回来,发现原本一百多人的教会已经空无一人。正是这位所谓的“宣教士”惹的祸,他不但在市场上公然与金发碧眼的俄国少女搂搂抱抱,甚至醉醺醺地在主日崇拜中讲道,致使全教会的羊群四处失散。虽然此系特殊事例,但不可否认这种偏差现象的确存在。

因此,笔者建议短宣队宜采取“自、定、限”的三原则。



某短宣队在柬埔寨

所谓“自”，乃是鼓励自筹经费，不依赖教会补助。过去，在我牧养的教会里，有职业的信徒都是自费前往短宣，青少年就由父母负担绝大部分经费，大专生则采取低姿态的募款方式（下面会说明）。

“定”是指短宣队要定期去，定点服事，才有长期的果效。在选定短宣工场及合作的宣教士之前，应该做一些评估。一般而言，与自己教会差派或支持的宣教士合作是最理想的安排。

“限”是指教会应该订出短宣经费在全部宣教经费中所占比例的上限，以免本末倒置。过去，我的教会是限定 10%，但是 20% 以内，都应该还算是合理的。

举一个实例。我原先牧养过的教会曾组织大学生短宣队。每年有十几位大学生利用暑假，固定去中国某城市的一所大学教英语。我们鼓励他们每人找祷告同伴，并提出经费的需求。所募集来的奉献放在公积金里，统筹统支。原则上，教会赞助的最高限

度为短宣队总经费的三分之一。感谢主！多年来竟从未超过上限。有一年所募的奉献甚至还绰绰有余，可以留给下一年开销。同时，也因为与对方长期合作，建立了默契与信赖，队员中的不少人，毕业后还自愿到中国去带职事奉，甚至一待就是几年。

所以，我们并非不要差派短宣队，而是要有智慧地进行，使短宣对神国度的拓展发挥最大的功效。同时，那些长期献身的宣教士，则更需要我们的关心与支持。

重点支持战略性地区宣教

华人教会几乎绝大部分的宣教经费都用在有关华人的宣教事工上，这是常见的现象。正如前述，我们有责任向华人传福音，但也不能划地自限。笔者认为，对华人宣教的经费以占宣教总经费的 50 ~ 60% 为宜，以有余额来支持针对其它族裔的宣教事工。华人教会应该有策略性规划，确保对某些战略性地区宣教工作的支持力度，特别是回教地区。

近几年，由于“福音传回耶路撒冷运动”所造成的影响，许多华人教会开始关注这项事工。然而，一直以来，由于海内外华人教会对回教地区的宣教比较陌生，往往产生许多不切实际的做法，值得重视。^[2]

依笔者之见，在向穆斯林宣教的事工中，华人教会的优先次序宜为：首先针对中国境内讲汉语的回族；其次是维吾尔、哈萨克等少数民族；此外，还有东南亚地区（如菲律宾南部及印度尼西亚）的穆斯林。至于阿富汗、巴基斯坦及中亚地区，时机尚未成熟，这是由于考虑到语言、文化及后援基地等因素。

[2] 请参阅真光协会网站 (www.tktruelight.org) “文章选萃”栏目上的文章《丝路与回宣》，或到真理堂网站 (www.emethchapel.org) 上收听 2007 年主日学《丝路与回宣》。

在中国境内的穆斯林宣教事工，除了在回民群居的地方展开扶贫、教育、医疗等“福音预工”外，也应特别注意那些出门在外的穆斯林学生及打工仔。他们远离家乡，孤独无援，受传统宗教的捆绑也较少，反而是传福音的良机。校园事工也应特别注意就学的回族青年。

东南亚是另一个值得注意的战略地区，其穆斯林人数占全球穆斯林的一半以上。但是，因为有华人教会及华侨社区作后援，宣教事工比较容易开展。最近，东南亚国家，包括印度尼西亚和泰国，由于急于拓展和中国的贸易，兴起学习中文的热潮。单就印度尼西亚一地，据称就准备在近年内招募数万名华文教师。海内外中国教会应该掌握机遇，鼓励有心向穆斯林宣教的大专程度弟兄姊妹，报考华文教师资格，遂以“带薪事奉”的方式进入这些国家宣教。这与许多西方的弟兄姊妹以英语外教身份进入中国宣教类似。

加强对国内校园事工的支持

很多人注意到，中国境内已经出现越来越多以知识分子为主的教会，有人甚至称之为中国教会的“第三路线”。当然，与这些教会发展息息相关的，就是校园事工，以及所谓“海归团契”事工。

其实，海外地区（特别是北美及台湾）的教会，一向是以知识分子为主体的。因而，对学生及知识分子的福音事工比较有经验。然而，这却是国内教会（尤其农村教会）普遍较弱的一环。为此，海外教会应该提供必要的协助。

在学生事工方面，除了提供团契同工、辅导的训练外，与国内教会合办学生夏令会是一个可行的途径。去年暑假，国内某教会邀请我去为他们主领第一届大学生夏令会。我邀请了台湾一间教会配搭。他们由牧师、

师母亲自带队，率领 11 位弟兄姊妹参加，加上我又邀请的两位弟兄，总共 15 人。主题、专题讲员以及小组辅导等就全都齐备了。当地教会还差派 12 位年轻传道人与我们一起作小组辅导，兼有观摩、见习的目的，效果很好。

教会领袖们有鉴于此，希望每年都能举办。我也相信若能如此，将对他们的下一代有非常重大的影响。为了发挥长期的效果，我建议以教会教会的“认领”方式，帮助他们培养学生事工的同工，达到永续经营的成效。

由海外回国的留学生所组成的海归团契，目前以沪京等大都市较多，但也仅仅处在草创阶段。尽管有的已组成教会，也有隶属于教会的团契。然而，海归基督徒，虽然有些信仰根基很稳固的，但更多还是属于信仰的游离份子，这往往与他们在海外所接触的教会，及所受的属灵教导有关。因此，要使他们能够更快地在国内教会落地生根，在他们回归之前，就应该给予更完整的教导和带领。这是北美地区的华人教会需要更加重视的。

总之，现代宣教乃是“非传统性”宣教。当今宣教工场不再有明显的前线与后方之分，宣教士也未必都是所谓的全职宣教士。为此，华人教会理应推动全教会信徒都来参与各种“非传统性”宣教。✝

作者简介

庄祖鲲，美国三一神学院宣教学博士，真理堂华人教会主任牧师

社会文化处境中的 民工基督徒及教会

文 / 应明

在最近三十年的中国社会，基督教（新教）的迅速发展无疑是其中一个令人关注的现象。在这三十年中，中国社会发生了，也正发生着急剧的变化，无论是在经济政治方面，还是社会文化生活方面，都出现了“结构性变迁”，“转型”也成了被政府、学界以及媒体广泛使用的词汇。

对于基督教来说，在过去的三十年中，似乎也可以看到一种类似于“转型”的变迁过程。1980年代以及之前，主要是乡村基督教的发展，1990年代以后城市教会得到快速的发展，而在2000年以后则出现了一个显著的乡村基督徒随着城市化进程涌入城市的现象^[1]，并由此逐渐产生了一种位于城乡之间的信徒和教会形态，有人称之为“都市里的乡村教会”。由于这种城乡新移民通常被称为“民工”，相应的，这种新型的教会也常被称为“民工教会”^[2]。

我们的讨论将从对一个民工教会发展过程的描绘开始，尽管我们对其进行了前后大约一年的参与观察，但必

须承认，我们对他们的了解仍然是非常有限的，最多只能说是一种“近距离”，而绝非“零距离”。需要指出的是，这种所谓的民工教会其实存在诸多不同的样式，例如，在大型城市、中型城市与小城镇中的情况就相当不同，我们这里所讨论的主要是大型城市中的一种形态，而绝非整体性的全面分析。另外，尽管我们也带着教牧性的关怀，但我们的讨论主要是对一个现象的考察，并从社会文化的角度来展开讨论，而不是纯粹宣教学意义上的分析。

民工教会的个案：A教会

2001年，一对传道人夫妇受其乡村教会母会的差派来到这个大都市开展城市工作，并决定把城市农民工作为教会开展工作的主要对象。这个教会的成长速度可以说相当惊人，短短五年中就发展成为拥有27个聚会点，会众超过1000人的教会网络，我们姑且称之为A教会^[3]。在这个过程中，他们平均每年新开4~5个聚会点，而各个聚会点的建立往往主要是根据信徒的

[1] 这里所划定的年份并不是一个准确的用法，不过旨在指出一种趋势和大致的形态。另外，1980年代以及以前也并不是没有城市教会的发展，而在1990年代之后也不是说乡村教会就没有发展了。

[2] 陈映芳的“作为城市新移民的乡城迁移者”的概念可能更为贴切。这个提法一方面比较清楚地界定了这个人群的一个基本性质，即从乡村迁移到城市这个事实和过程，同时还能够应用“市民权”的概念框架来解释和分析“农民工”的权益问题，具有一定的现实性和操作性。参见陈映芳：《关注城市新移民》，见《解放日报》2004年8月22日。不过这个概念尽管比较准确，却失之冗长，故本文仍会继续采用“民工”这个不那么准确的概念。

[3] 本文所有关于该教会的数据都截止于2006年9月。

居住和聚会需要。如果有几个信徒住得很近，想要在一起聚会，教会负责人就会派人去给他们讲道。刚开始可能只有三五个人，之后逐渐发展成为一个正式的聚会点。这些聚会点的大小或会众人数不一，几个大的点有四五十人或六七十人，小的点只有十余人。另外，聚会点的分布比较分散，主要集中于城市郊区或城乡结合部，在某个聚会点参加聚会的会众基本上都是住在附近的人。

A 教会全职服事的传道人一共有 12 位，包括从原乡村母会差派过来的几位传道人，接受该教会邀请加入的传道人，以及逐渐从本教会中兴起、由带职服事转为全职服事的传道人。这十余位传道人每人每月只有 300 元的生活费。他们均住在城市郊区的平房中，屋里只有非常简陋的家具，冬天没有暖气，十分寒冷。他们的日常生活也很简朴，几乎没有什么娱乐活动，更不敢去奢求城市中花花绿绿的高档消费。但他们的传道工作却非常繁忙，每个人都肩负着繁重的讲道、查经、探访信徒等任务，如果有一些难得的空闲时间，他们可能会走到大街上，给素不相识的路人传讲福音。

这个教会的核心力量是由各个点的负责人及其余的全职传道人所组成的同工会，共有二十余人。同工们每月举行一次交通会，持续一天，上午祷告、查经，下午讨论教会的各类事宜。通常，教会要求同工们在这一天禁食。在交通会上，教会主要负责人会提出需要安排的事情，由同工们提出建议和意见，最后做出决定。同工会决定的事情很多也很杂，大到圣诞如何安排庆祝活动，小到教会需要购买的设备和物品，都需要同工会的许可和通过。但实际上，每一次同工会来的人都不全，有时候甚至只有不到一半的同工参加，而没有参加的同工就等于自动放弃了参与讨论的权利。从



这个意义上讲，同工会的决定还是有一定程度上的偶然性。或者说，A 教会还没有达到一个比较成熟的程度，至少在制度上还存在不完善之处。

除教会同工以外，每个聚会点也拥有自己的同工团队，人数不等，小的聚会点可能只有一两人，大的聚会点可能有七八人。聚会点层面上的同工选拔没有太多的硬性规定，随意性较大。几位主要的传道人到某个聚会点去的时候，如果看见某位信徒有信心和热心，就会鼓励他/她出来负责聚会点某一方面的工作，由此自然而然成为了聚会点的同工。另外，也有一些信徒把自己的家提供出来作为聚会点，通常也就成为了同工。各聚会点的具体事务由聚会点的同工团队商量决定。对于这些同工们，教会层面会提供一些有限的帮助，如借给他们属灵书籍、组织他们参加培训等。

在日常聚会和安排方面，由于讲道人有限，A 教会体系中各个聚会点的主日聚会时间只能安排在不同的时候，既有上午，也有下午，还有的则在周六^[4]。尽管各聚会点每周的讲道人是教会统一安排，但同时灵活性也很大，谁有空谁去，几位全职传道人则经常在各个聚会点之间走动讲道。如果某一个聚会点没有人能去讲道，会众们就会聚在一起看讲道的碟片^[5]。

[4] 信徒的工作时间和适合聚会的时间当然也是另一个重要因素，但讲道人缺乏显然是最为重要的导因。

[5] 电视和 DVD 的普及使得这种形式的主日崇拜成为可能。

除了各个聚会点分散的主日聚会之外，每个月还有三次全教会范围内的活动，分别为一次唱诗会、一次同工培训、一次聚会点的负责人的交通会，均安排在周六。每周二，教会还会组织所有参与讲道事奉的同工进行圣经学习和讲道培训。在周间，各个聚会点通常也会组织自己的祷告聚会，有少数聚会点还有查经小组。

总的来看，A教会无疑在过去几年中在人数上得到了极大的发展，但是也仍然面临几个必须处理的问题。在信徒构成方面，主要仍然是从乡村转入城市生活的已有信徒，而不是通过教会或信徒的布道而得到的新的民工信徒。或者说，到目前为止，这个教会主要起到的仍然是“已有信徒收容所”的功能。其二，在教会结构和管理方面也存在不少随意性很强的地方，而离一个相对成熟、健康的教会体制有相当的距离。与此相关，教会带领人层面也容易出现冲突，而不能得到制度上的保护和比较合宜的解决，例如在2006年9月该教会由于三个主要传道人与人之间出现意见不一致而分裂为两间不同的教会。另外还需要提到的是，在一个不同于他们所熟悉的乡村社会的城市环境中，教会还得考虑和摸索如何能接触，吸引以及牧养城市中的其他人群。事实上，就算是向民工群体布道以及牧养民工信徒，由于他们在城市生活中所要面对和处理的问题可能与乡村社会有所差距，教会也需要重新审视和调整自己的布道和牧养策略，而不能只是简单的沿用自己过去在乡村教会所采用和习惯的方式。

作为社会变迁过程一部分的 民工基督徒

考察民工教会的发展，我们首先需要考察其会众来源，即民工基督徒。而民工基督徒并不是一种单独出现的社会事物，而是整个社会中出现的民工群体的一部分，是伴生于整个社会变迁过程，特别是快速城市化过程的一部分。

从根本上来讲，城市化是伴随工业化的自然发展过程。在一个实现了现代化的国家，农村人口占多数是不可想象的，没有城市化就不可能实现现代化。从某种意义上说，人类发展的文明史也是一部城市发展史和城市化进程史。考察世界各发达国家社会经济的历史，无一例外地都经历了农村劳动力向城市非农产业转移的过程。因此，许多人相信，在中国的现代化进程中，城市化同样是绕不开的路。

综观世界各国城市化的历史过程，可以发现大体都经历了由慢到快、由快到慢，直至停滞不前的曲线发展过程，这一过程直接与社会经济发展水平密切相关。1949年，中国的城市化水平只有10.6%，当时世界城市化的平均水平是29%，欧美等发达国家的城市化水平早已超过60%。改革开放前，由于工农业生产落后、经济基础薄弱及与城市化相关的政策、制度等原因，城市化进程起伏徘徊，直到1978年城市化水平仍低于18%。改革开放后，工农业生产迅速发展，经济基础日益增强，城市化进程随之加快。从1978年到2000年，小城镇由2176个增加到20312个，城市数量由190个增加到663个，其中大城市、特大城市及超大城市93个，城市化水平显著提高。2000年城市化率达到36.09%。

作为一种现代社会的普遍现象，中国的城市化之所以受到格外的关注，就在于它在极短的时间内完成了人类历史上最大的人口迁移。在20年间，中国的城市化水平差不多提高了20个百分点，超过2亿的人口成为城市新移民。这个超乎寻常的社会进程使得一些社会问题得以凸现，城市的容纳能力受到了前所未有的考验，而整体的社会制度，包括土地制度、教育制度、社会保障制度等都受到了极大的冲击。

需要指出的是，在高速城市化进程展开二十多年后，中国的城市化进程并没有停步的迹象。事实上，多数学者都认为其仍然处在高速的转动过程中。从城市化

水平看，世界城市化发展的规律表明，一个国家或地区的城市化水平达到 30% 左右时，城市化进程将进入快速发展阶段，这是一个不可逆转的客观规律。从经济发展水平看，世界银行对全球 133 个国家的统计资料表明，当人均国内生产总值从 700 美元提高到 1000 ~ 1500 美元、经济步入中等发展中国家行列时，城市化进程加快，城市人口占总人口比重将达到 40% ~ 60%。有专家分析，在未来的十几年中，中国的人均 GDP（国内生产总值）将从 1997 年的 800 多美元，提高到 2010 年的 1200 美元甚至更高。城市化和经济发展水平的指标都表明，中国城市化的列车已驶入快车道，进入快速发展的阶段。有预测到 2020 年，中国城镇化水平将达到 50% 甚至更高^[6]。

另据 2001 年召开的第十四届全国中小城市经济社会问题研讨会的介绍，预计在未来 20 年，中国城市化率将达到 54% 以上，城镇人口将首次超过农村人口^[7]。根据国家统计局农调总队抽样调查显示，2004 年农村外出劳动力已达到 1.2 亿左右。据预测，每年因城市化发展，农村居民向城镇迁移的人口约在 900 万 ~ 1000 万左右。根据第五次全国人口普查的数据，全国流动儿童共有 1982 万人。其中属“农业户口”的占 74%，即 1500 万人。

这些数据无非是试图说明，随着城市化进程的加速，大量农村人口在短时期内流入城市工作和居住，其中也有不少已经在乡村教会接受信仰的基督徒流入城市。事实上，据一些报道所说，一些地方的乡村教会由于大量信徒进城务工，而在一定程度上出现了教会萎缩的情况。或者至少，不少乡村教会在快速城市化的过程中，受到了前所未有的挑战，无论是在布道拓

展方面，还是在信徒灵性生活的牧养方面。尽管这样的萎缩并不能说明乡村基督教本身就一定倒退了，基督教在乡村的发展就一定停滞了，但是由于大量信徒，尤其是青年信徒的外出，使得乡村教会至少在表现上显得甚为萧条。李运坤的报道还指出，在城市化这个社会转型的过程中，乡村教会转型中所面临的不仅仅是信徒的外出而已，另一个严峻的挑战是教牧人员的流失，从而带来教会的牧养不足，甚至出现教会的负增长^[8]。

无论是这些流入城市寻求生存的乡村基督徒或教牧人员，还是那些移居城市或在城市工作和生活之后归信的新信徒，都可以说是在中国过去几十年的高速城市化过程和社会变迁过程中的一个伴生现象，是一个更大社会场景下的“亚文化现象”。换言之，我们所有关于民工教会或民工基督徒的讨论都不能就问题谈问题，而要把其置于一个更广阔的社会背景中来进行考察。

作为一种社会边缘群体的民工基督徒

不少研究都表明，民工是不享受市民权利（citizenship）的城市社会边缘群体^[9]。王春光对民工进行了比较详细的界定，他主张从四个层面去认识和界定农民工：第一个层面是职业。农民工从事的是非农职业，或者以非农为主要职业，也就是说，他们的绝大部分劳动时间花在了非农活动上，主要收入来自非农活动。第二个层面是制度身份。尽管他们是非农从业者，但是他们在户籍上还是农业户口，属于农民身份，与非农户有着明显的身份差别。第三个层面是劳动关系，严

[6] 李景国：《中国百姓蓝皮书·城市化》，社会科学文献出版社，2003 年。

[7] 中国人口信息网，《人口信息快讯》2001 年第 8 期：www.cpirc.org.cn/rkx/2001_8.htm。

[8] 李运坤：“皖北农村乡镇教牧打工现象透视”，见《今日教会》2003 年 8 月。

[9] 陈映芳：“‘农民工’：制度安排与身份认同”，见《社会学研究》2005 年第 3 期。



格地说，农民工不是雇佣者，而是被雇佣者，他们是被个体户、私营企业主、外企老板、乡镇企业、国有和集体单位甚至各种 NGO 雇去从事非农活动的，而那些自己不但不是被雇佣者、反而去雇用其他人的农村人口，不应属于农民工。第四个层面是地域，即他们来自农村，是农村人口。总之，农民工指被雇佣去从事非农活动、属于农业户口的农村人口^[10]。无论是从哪个层面来讲，这些背井离乡，来到陌生城市的民工们无论如何努力，都只能是一种“边缘人”的生存状态。他们要忍受来自各个方面的歧视待遇，还要在城市人的白眼艰难度日。

作为面向民工群体的 A 教会，其会众大多是中青年，已经成家，有一个或几个孩子。其中，河南人最多，其次是安徽人，也有一些来自四川、河北等地。他们

的学历程度普遍较低，大多数女信徒都只读过小学，甚至没有读过书。男信徒的学历程度平均来看略高于女信徒，但也只限于初中水平。读过高中或者大学的极少。由于学历及身份限制，他们所从事的工作也基本上是属于底层的，如自己做些小生意、跑运输、收破烂等。根据我们在其中一个聚会点的一次主日聚会上所作的调查问卷显示^[11]，有 60% 的人最近一年的平均月收入都在 1000 元以下。可以想象，在一个大都市，这样的月收入只能维持非常简朴的生活。再加上很多家庭都是丈夫在外挣钱，妻子在家操持家务，这样一来，很多个人的平均月收入其实也是全家的平均月收入。如果考虑到这一因素，他们的实际生活水平应比问卷结果所显示的更低。

另外需要指出的一点是，在 A 教会中，女性的人数远远多于男性。一位收废品的男信徒对这一现象如此解释道：“弟兄都在外面做生意嘛。像我们这家庭教会，多半都是收废品的。也有些上班的。收破烂基本上来说都是白天在外面，所以守礼拜的人很少。晚上有时间呢，但好像就是人往往软弱啊，懒惰啊，晚上就不愿意守礼拜，就是这样。姊妹就不一样啊。姊妹整天在家呆着，没什么事（笑）。”可以看到，虽然他们已经从农村来到了城市，但从小形成并内化的生活习惯、传统规范仍旧很难改变，“男主外，女主内”的性别分工观念在很大程度上影响到了教会中的会众组成。

如果单从参加聚会的次数以及读经祷告的频率来看，他们的信仰生活强度应该是比较高的。在前文提到的那一次问卷调查中，100% 的人都选择了“每周都来参加主日聚会”，而选择“每天都祷告”的人也占到了 90% 以上。选择“每天都读圣经”的人相对较少，只

[10] 参见王春光：“农民工：一个正在崛起的新工人阶层”，见《中国社会学网》，2005 年，<http://www.sociology.cass.cn/shxw/shjgyfc/P020050602397163905111.pdf>

[11] 这一次调查问卷回收的有效问卷 11 份。因为样本量很小，并不能就此对教会的普遍情况做出断定，但至少可以从中略见一斑。研究者在其它聚会点所了解到的信息也与问卷所显示的基本相同。

有不到 20%，45%的人选择了“有时间就读”。在访谈的过程中，有很多信徒（尤其是女性）告诉研究者，他们读圣经感觉很困难，很多东西都读不懂。考虑到他们的文化程度，这一现象不足为怪。现在在中国大陆通用的《圣经》版本是和合本，这是在 20 世纪初的中文译本，白话、文言掺杂，可以想象他们阅读上的困难。

不过，如果从所谓“宗教生活”深入到内在的信仰特征，可以说，不少信徒对待信仰常常采取的是一种带有功利性的态度，这样的态度使他们相对于教义和知识性的东西而言，会更强调带有灵恩色彩的神迹，如治病、赶鬼等。而这在很大程度上可能是受到了中国传统民间宗教的影响。改革开放以后，农村的民间宗教开始复兴，拜佛、拜观音、跳大神等以前被压制的民间宗教又重新回到了老百姓的生活当中。这些民间宗教的突出特点即为交换心理，即人们与神灵之间基本上是一种交易的关系，如果有人给予神灵以供奉，神灵就应该满足他的愿望，而在愿望实现之后，他需要报答神灵。在归信基督教以前，这些会众几乎都有过拜佛烧香的经历，而归信基督教，在某种程度上是因为“耶稣基督”这位新神比以前他们拜的神更“灵”。遇到什么疾病、患难或是难处，“开礼拜”是他们常用的方法，而这与民间宗教中“许愿 - 还愿”的模式极为神似。

访谈例 1:“他跟我妈说，你回家呀，你小姑婆婆家人不是信耶稣的吗，你让她家里开个礼拜，她那（病）就好了，就这么说的。俺妈回家说，大哥说的，叫你回家给你家公公讲讲，就说叫你公公找人开个礼拜。”

访谈例 2:“信了主了，进（教会）去了，俺们进去的时候他（被访人的儿子）还在医院里住院。进来，守

礼拜嘛，等他住了院我回来守礼拜，进来了守礼拜嘛，守礼拜那时也说，信主，相信主，我孩子不发烧好了以后出院回来给他做见证，奉献他 50 块钱。就那样说的呢。后来回来（孩子出院回来）不是给他做见证呢，给他奉献 50 块钱，在屋里开礼拜。”

斯达克曾指出：“在跟神灵的交换中，人们愿意给被相信会更易回应的、范围更大的神灵付更高的价格。而“在追求彼世的回报中，人们愿意接受一个延长的、排他的交换关系。”^[12]可以说，在 A 教会不少信徒的心目中，耶稣即是比他们以前所拜的那些神灵“更易回应的、范围更大神灵”，并且除了今生的回报之外，还可以提供给他们“永生”。既然如此，他们也就愿意为此付出更高的交换价格，即更多的时间、精力、金钱投入，并承诺只相信这位“独一无二神”^[13]。虽然教会在教导中也常常强调对信仰的委身和对上帝旨意的顺服，但这不妨碍会众普遍相信，只要祷告，疾病就必然得医治，困难必然得解决。如果“祷告不灵”，他们通常的反应不是对上帝安排的顺服，而是检讨自己“信心不足”。这恰好又从另一个侧面反应出了他们信仰的功利色彩。换言之，在他们的信仰中，“灵不灵”是一个比“真不真”更重要，也更切合他们实际生活的问题。

与多数中国教会相似的是，A 教会也坚持“前千禧年主义”的末世观，基本上否定今生的意义，而强调对耶稣基督再来后与之一同作王的盼望。尽管这与其教会神学背景紧密相关，但我们认为，民工信徒自己的社会身份和生活体验可能也在一定程度上强化了这种强调苦难、否定现在、重视对将来的盼望的神学倾向。在我们的研究过程中，我们接触到的信徒几乎每个人都有着一段心酸的历史。在访谈的过程中，许多人在

[12] 斯达克、芬克：《信仰的法则》，杨凤岗译，中国人民大学出版社，2004 年，第 119-125 页。

[13] 会众加入教会之后，教会负责人都会要求他们扔掉家里以前供奉的那些神像，只向耶稣这一位神祈求。

讲述他们过去的经历时，都忍不住流出了眼泪。虽然他们已经来到了现代化的城市，但仍然只能徘徊在温饱的边缘。他们需要在各种规章制度的夹缝中寻找立足之地，还需要忍受城市人的白眼和歧视。在访谈中，很多会众都流露出了对知识分子、对城市人生活的羡慕，但是这些东西对他们而言都是可望而不可及的。



如果说人生的苦难在很多城市人那里似乎还有些遥远的话，在他们那里就是身边的现实。

相应的，我们看到 A 教会的讲道信息的两个重要主题就是世上的苦难和“天国子民”的荣耀。在前一个主题中，强调将自己的劳苦愁烦卸下给神，在神里面得到安息和喜乐，正如耶稣应许“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息”（太 11:28）。在后一个主题中，则充满了对学历、财富等世俗价值的否定，强调基督徒的身份才是真正宝贵和值得追求的。下面所摘录的讲道片断具有很强的代表性，可以很好的体现出这两个主题（重点符号为笔者所加）：

“所以弟兄姊妹，所以我们看到，人少年的一个时代，婴孩的一个时代，他是以哭来开始的。弟兄姊妹，这是婴孩一直到少年的这样一个阶段，是这样的一个经

历。那么成人就会出现什么样的问题呢？成人的状况是什么样的呢？就会出现痛苦的这样一个经历。弟兄姊妹，人在少年的时候，人哭啊，痛苦啊，那么在成年的时候人也会有很多的悲哀，人也会有很多的这样一个痛苦。特别是什么呢，特别有很多的人，当我们家庭面临患难的时候，当我们家庭面临疾病的时候，我们感觉到痛苦；当我们面临婚姻挫折的时候，我们感觉到痛苦；当我们家庭当中日用饮食不能够得以正常的供应的时候，我们感觉到痛苦；当我们很多的时候我们儿女不需要自己的父母的时候，我们感觉到痛苦。所以弟兄姊妹我们看，在人整个这样的的一生当中，人的一生当中都是痛苦的。弟兄姊妹，我们看到，如果不是在耶稣基督里面，人是找不到真正的一个安慰，人是找不到真正的这样一个满足感的。”

“我们的主耶稣基督他说，我在哪里，你们也要在哪里。耶稣不会骗我们，我们不是精神寄托呀，我们不是寻找刺激呀，因为这是神的话，是真的呀。天堂是真实的，它不是一个荒谬的，它不是一个美丽的传说，它是一个真实的事情，因为这是神的话。耶稣讲，如果没有，他早告诉我们了，他不会骗我们。所以我们也知道，今天我们在这个地上，你现在在城里，半辈子积蓄，买一套三室一斤的房子不得了了，装修装修，完了以后不得了了。花个几十万块钱，大不了你在城里住，花个十万块钱，买一个户口，那不得了了，城里户口。但是你要知道，这一切跟将来比的话，那真是没办法比。我们将来哪是住三居室的啊，哪是木地板啊，现在木地板都比较好的了。启示录里面讲的啊，你看黄金的啊，碧玉的啊，玛瑙的啊，世界上最好的东西。（哈利路亚——阿门！^[14]）哪还需要买户口，不需要掏钱。城里户口，跟天国户口来比的话，那太逊色了。城里户口十万块钱，天国户口免费上。（哈利路亚——阿门！）”

[14] 讲道人在讲道过程中会不时穿插一句“哈利路亚”，每次会众都会以齐声的“阿门”回应。

简言之，我们可以看到，作为一个社会边缘群体，民工基督徒在其信仰中有一些值得关注的表现。需要再次强调的是，尽管这些表现并不是民工基督徒所“独有”的特点，事实上，无论是所谓的信仰的“功利”维度，还是与末世观相关联的对现世的态度，民工基督徒都与多数中国基督徒基本一致，或者说并没有，也不能脱离于中国教会的主要属灵传统。但是，我们也需要看到，他们在城市社会的边缘生活状态，或者说“都市里的陌生人”



身份，可能会更加强化这些信仰生活上的表达。

作为一种宣教策略的民工教会

我们已经谈到，民工基督徒和教会的产生，本身是一个更大范围的社会变迁过程的伴生现象，而且他们在城市社会中的边缘身份和生活实际可能也强化了某些信仰上的表达和神学关注。我们也注意到，民工教会的产生，是随着越来越多的来自乡村教会的民工基督徒进入城市打工和生活才逐渐产生的。最初进入城市的民工基督徒如果要寻找教会的话，基本上都会到城市里已有的教会，只是在后来发现，城市已有教会并不能很贴切地满足他们的信仰生活需要的时候，才会建立新的民工教会——或者自发成立，或者由乡村母会差派传道人建立。A教会的出现就是属于后者。

不过有意思的是，A教会最早被差派来的传道人提到，当初他被差派到城市的时候，是希望主要面对“城里人”传道，在四处碰壁，工作开展不下去，同时又看到有许多从乡村教会来的民工基督徒在信仰生活和牧养上的需要的时候，他才最终确定将服事重点转移到

民工群体上来^[15]。他也提到，最初参加聚会的大多是已有的信徒，后来才逐渐有了通过会众传福音归信后带来参加聚会的人。不过，来自乡村教会的已有信徒仍然占了会众人数的绝大多数，他们基本上是在老家归信，通过各种关系联系上了之后，才来到A教会聚会的基督徒。而在城市民工中新传信的基督徒不到20%，在一些聚会点则可能更少。

在老家就已归信的会众

对于这样的会众，我们所关心的问题主要有如下三个：第一，来到城市后，他们的信仰状况与在老家相比是否有所变化？第二，他们是通过何种途径来到该教会的？第三，他们在教会中起到了什么样的作用？在访谈中，我们发现，这些信徒在老家时灵性状况普遍较好，而在刚来到城市的时候，他们的信仰或长或短的经历了一个低谷期。一部分人由于找不到教会停止了聚会；也有一部分人虽然继续在三自教堂中聚会，但仍然称自己“信心软弱”。在农村的家庭教会中，几乎每天都有不同类型的聚会，这些聚会对于文化程度较低，很难自己阅读圣经的信徒而言，是维持他们信仰生活的重要支柱。而当这些信徒从农村来到城市之后，一旦停止了聚会，或者只是在相对而言缺乏对信徒个人关怀的三自教堂聚会，信仰出现滑坡是很自然的事。另一方面，在城市中，这些信徒所面临的生活节奏更快，生活压力也更大。有不止一位信徒在访谈中提到，现在太忙，没有时间读经、祷告、聚会，很“亏欠神”。可以看到，城市生活陌生的人际环境和更紧张的生活给农民工的信仰带来了很大的挑战。

[15] 另一个值得提到的事实是，当初他以及其他被差派到不同大城市展开类似事工的传道人之所以被母会差派出去，其中一个原因是环境所迫，在母会所在的地区经历了“很大的逼迫”。这例与使徒行传 8:1 所描述的情形颇为类似。

他们来到 A 教会的途径主要有两种：一是与教会传道人来自同一地区，如一位女信徒告诉我们，她在老家时就是和教会主要负责人一个村子的，来到城里之后很容易就联系上了他们；二是通过各种关系被介绍到这个教会中，如亲戚、同乡、邻居等。通常情况下，农民工在从农村来到城市时，由于重新建立新的人际关系网络需要一定的时间，他们更多的会依靠传统的人际关系网络获得各种资源和信息。在老家就归信的会众寻找教会的经过证实了这一点。

在 A 教会中，这部分会众起着很重要的带领和引导作用。这一方面是指具体的带领工作，如讲道、查经等；另一方面，他们的信仰表达方式也在潜移默化地影响着后来进入教会的信徒。上文所提到的那些信仰特征也基本上都是这一类会众在老家教会形成的，而这样的信仰表达方式通过他们的教导和示范影响着后来人，渐渐地形成了教会比较固定的风格。农民们进入城市，由于很难融入城市的氛围，他们往往会趋向于自己结成一个小圈子，在这个小圈子里，精英的思考方式、行为模式会随着时间的推移影响到越来越多的人，从而形成群体内部的普遍规范。这个教会在一定程度上也是这种小圈子的体现，虽然他们身在城市，但信仰的表达方式仍旧属于农村，这在很大程度上源于老家归信的会众的影响。

来城市后归信的会众

来城市后归信的会众绝大多数都是通过“患难”才“信主”的，而“患难”基本上都是疾病，或者是自己的，或者是家人的。在“患难”当中，他们信主的亲戚、老乡、邻居会利用机会给他们传福音，大多会对他们说带有应许性的话：“你信耶稣吧，信耶稣之后就能好了。”在听到这一句话之后，很多人其实并不明白“耶稣”是谁，但只要能度过患难，他们无论如何愿意一试。如果靠着这位“耶稣”，的确在他们身上出现了一些

不可思议的事情，帮助他们度过了危机，他们就不会再去思考什么理性上的问题，而很快就会进入到信仰之中。可以看到，虽然他们人在大都市，但归信的原因却与在老家归信的基督徒没有本质上的区别。另外，由于城市没有老家相互支持的人际关系网络，而城市的医疗费用又常常昂贵得让他们无法负担，他们在遇到患难时往往会更加无助，这使得他们相对更加容易接受信仰。

他们的归信大多是因为耶稣帮助他们度过了困境，在人完全没有办法的绝境之中彰显出了神迹。神迹是带领他们信主的方式，也在很大程度上维持着他们的信仰。在归信之后，由于“人的软弱”，仍旧可能会怀疑神，在这种情况下，神迹又是坚固他们信仰的渠道。他们中间的大多数人并没有做过决志祷告，也就是说，很难确定一个明确的归信起点。在来到教会之后，他们一边接受传道人的教导，一边也耳濡目染的学习和效仿着周围“前辈”们的信仰表达方式。不知不觉中，“属灵长者”所体现出的信仰表达方式就传递并扎根在了他们心中。我们在访谈过程中常常可以听到这样的叙述，“他们祷告得好，能祷告很久，我说几句话就没得说的了。”“他讲道有劲，祷告劲大得很。”而当他们进入教会日子渐长，信仰表达方式逐渐固化之后，他们又会再一次如此这般的影响后来人。这样，在农



村教会形成的信仰表达方式在教会当中一代代传递，随着时间的推移越发得到巩固，并且可能在其新的生活处境中将某些方面更为强化下去。

在这两个主要信徒群体之外，A教会还有极少数的信徒属于例外，或许勉强可以归类为“文化程度较高的人”。他们有的是城市或城郊当地人，有的尽管来自乡村，但读过大学，现在留在城市工作。

相对于普通民工而言，他们的经济收入相对较好。在我们的研究过程中，能够感受到他们在很多方面都与这个教会中的大多数人存在着一定的张力。例如，从归信经过来看，虽然他们大多也是因为神迹归信的，但在接触到决定信仰的过程中，无一例外的有过理性上的思索和挣扎。与此相关，在归信之后，他们虽然也注重神迹，注重在生活中对神的经历，但同时也会努力地从理性上去理解信仰，并更多地了解关于教义和系统神学的知识。由于处在一个强调神迹和经历的教会，他们常常会有“吃不饱”的感觉，觉得传道人的讲道并不能完全满足他们的需求。另外，由于他们普遍具有较高的经济收入，所以无论是聚会条件，还是在生活中对神的经历，都与普通民工信徒有所不同。在A教会中，只有一个聚会点是由这种类型的信徒组成，他们的聚会场所是在其中一个女信徒的家。这套房子处于一个豪华的小区中，大概有100m²左右，装修很豪华，其它聚会点的条件与之相比，真是相差万里。从生活经历来看，民工信徒们所讲述的见证基本上都是自己或家人的疾病得到医治，家庭生活条件得到改善等关乎温饱的问题，而一个来自城里的女信徒，则会很兴奋地讲述神如何让她家的小狗失而复得的故事。可以肯定的说，这类属于“奢侈品”范畴的问题对于民工而言根本就不会出现。这些会众



对于自己在经济上的优越地位也有所觉察，所以，在教会中，他们总是会尽力地帮助其他信徒。不过，总的来说，这个类型的信徒通常是A教会的民工信徒通过私下交往所认识，并传信的。

如此细致地介绍A教会地信徒构成，意在指出，在高速城市化急剧地改变中国基督教的地区构成的背景下，有力量的乡村教会已经逐渐意识到牧养他们流入城市

地区的信徒的需要，并有意识地展开了“收容”已有的民工信徒的工作。正如A教会所显示，他们成了来自河南、安徽等地乡村教会民工信徒的重要接纳处所。不过，他们同时也意识到，有必要展开对于非信徒的民工，以及城市和城郊本地人的福音工作，尽管目前为止这一部分的工作所占的比重相对较小，但至少从教会传道人们那里，可以清楚地感受到他们的这一负担和热心，正如我们在其一次同工培训上所见，讲道人在讲台上充满豪情的鼓励大家：“拿下大城市！”与会者则以巨大的“阿门”声来齐声回应。

事实上，在一个急剧变化的社会或社区中，以及正在经历急剧变化的人群中，展开宣教不仅是从神学上来说是对有灵性需要的人的满足，而且从宣教学的角度来说，这也是一种策略性的选择。不少研究都指出，当大量人口在短时间迅速涌入空间有限的城市后，会产生一系列的社会问题。事实上，极度的生活落差和城市生活不断加增的压力所导致的还有大量的心理需要，甚至心理疾病。而这些又汇聚累积成为广泛的灵性需要。同时，由于新社区和新移民对新宗教的接受程度高于原住居民，而基督教对于多数中国人来说，仍然是一种“新宗教”。马格文认为，一个社区越是静态，越能凭借各种既有管道传递及保卫传统的

社会分层及文化习俗，传统的社会和文化屏障就越牢固，接受新信仰的难度就越大。反之，在一个动荡的时代里，传统价值不容易保持，也不容易对个体成员产生制约，文化或信仰转变的可能性大大提高^[16]。他还指出，移民，无论是从一个社区进入一个新的社区，还是曾经移居外地的还乡客，由于与原来的地理、文化和社会的脉络关联不紧，也是比较容易接受新信仰的群体^[17]。

或许A教会的传道人们并不一定了解这些所谓的理论，但他们却在行动上实践着针对民工的传道和牧养工作。从这个意义上来说，他们真正抓住了当前中国社会中人们普遍缺乏灵性满足的需要，并可能在事实上会影响将来中国基督教的发展前景。

结论与讨论

确实，仅从人数上来看，A教会的扩大速度令人惊叹，但是，不得不指出，这个教会人数的增长大多数只是相对而非绝对的，即更多的是起到为已经归信的民工信徒提供属灵牧养的作用，而不是开拓城市里的一片“荒地”，尽管那也是他们的异象或负担的一部分。

我们从A教会也看到，城市信徒所需要的牧养，城市人的思维方式和信仰方式与农村信徒确实有着一定的差距。因此，尽管他们有“拿下大城市”的远景和信心，但在实际的传道工作重点中，至少在相当长的一段时间内只能是主要关注民工，包括已有的信徒，以及向非信徒的民工布道。

一个值得注意的情况是，A教会尽管位处城市，但却与城市已有的教会联系非常少。与三自教会的联系暂且不论，他们与城市非三自的已有教会也来往寥寥。在我们的了解中，A教会的传道人在2004年国庆期间的一次传道人营会上才认识了一个城市教会的负责人，并与这一教会开始了一些合作的关系，如圣诞庆祝活动的时候邀请他们的诗班过来献唱，有时也会请他们的负责人过来讲道等。但是，总体来说，他们与其他本地教会的交往非常有限。除了社会政治的因素之外，神学倾向、聚会方式、崇拜特点、信徒构成等都有可能促成了这一状况的形成。

我们也注意到，A教会与差派其主要传道人的原乡村教会的联系也不是很多。尽管那几位由原乡村教会差派过来的传道人一年会回到母会参加一两次会议，但教会事务本身一般都由自己决定，原乡村教会不会对他们的工作进行干涉。对于这种关系，按照一位传道人的说法就是，他个人是属于老家教会的，但是A教会以及其他同工都属于A教会。从这一点来说，A教会已经是一个独立的地方教会。

简言之，无论从会众人数，还是教会建制的角度，A教会都已经取得了相当大的发展。但是，正如我们所提到的，他们也面临需要处理的问题和张力。在一定意义上说，A教会集中体现了中国基督教目前所面对的几个主要的挑战：城市化，民间信仰，神学反思和构建，教会管理体制的建立和健全等。A教会的走向如何，或者进一步说，城市化进程中的中国基督教走向如何，还有待观察。✦

[16] 梁家麟（1999，238页）也指出，如果一个社会的主流文化陷入严重的危机中，如其有效性遭到普遍的质疑，群体成员为求存的缘故主动求变求新，就更会增添外来宗教进入的机会。而基督教在中国20世纪前20年的“黄金时期”就是因为当时的社会极度动荡，而且主流文化陷入严重危机之中。而在1980年代以后中国知识分子归信基督教的现象也与社会上普遍存在的“信仰危机”有关。

[17] McGavran, Donald. 1990. *Understanding Church Growth*, Grand Rapids: Eerdmans.

谁来庇护我们的孩子？

文 / 桃自天天

“我以永远的爱爱你，因此我以慈爱吸引你。”（耶 31:3）

这一次，山西砖窑的奴工们，特别是其中的孩子，其遭遇之惨痛、人数之众多，时间之长久，震动了媒体和社会。人们深切思考现行制度上的漏洞，社会道德底线的崩溃；愤怒声讨当地官员；更有甚者把人和非人类重新做了界定，主张乱世用重典，杀一儆百，狠狠惩治相关人员，以儆效尤……这些愤怒的呐喊让我看到，人们是多么渴望从此根绝这些罪恶。

面对童奴，刚工作时的我会说，这些孩子命真苦，但我可以幸免；多年前的我会说，这是制度使然，我要更新制度，不然，我不是变作帮凶就是沦为童奴。然而，正如传道书所言：“日光之下，并无新事”。人类历史所表明的从来只有一件事：我们循环着自己的罪恶。我们的愤怒虽然不止息的倾泻在我们的头顶，却没有改变罪恶哪怕是一星半点。制度总是建立在一定的人心基础之上，如果没有基督亲身做解救的工作，即使制度怎么翻新，罪的花样也不会有任何的改变……它将永远延续，直到人类的灭亡。

实际上，自从有了孩子，我总是为这样的问题困扰：如果我不在她身边，谁来庇护她脱离可能遇到的凶险？

有一位母亲，周末把孩子从父母处接回家，接个电话就把孩子忘在脑后，即兴随朋友出游外地，等回家才发现孩子早已饿死；后来又发生了小思怡饿死家中的事件（见

附录说明——编者注），引起了知识界的广泛关注，她的死和公权力的滥用相关；同样让人震惊的是这样一则新闻报道：在一所中学，晚自习停电，突然有人喊“鬼来了”造成恐慌，当场就踩踏死了 30 多学生……

诸如此类的事件，让我惊诧于孩子的柔弱。未信主之前，我甚至给自己的孩子编写了收有 150 个故事的《平安过童年》进行安全教育。但是，面对童奴，我知道我穷尽危险以回避危险的想法根本就是妄想。我们的媒体甚至没有后续的报道，至少我们应该知道同一现场，另外一些孩子如何脱险。整个事件像没有发生一样，很快沉寂了。

实际上，关于山西砖窑奴役童工的报道，十多年前就已经见诸媒体。但十多年过去了，还是一直有花季孩童被送上不归路。以后呢？我在那些申讨中，没有看到任何改变的可能和希望，我们只是在显明于我们的罪恶面前，加大了申讨的嗓门……但面对这个全然败坏的世界，我早已不知道，还有什么样的事情发生，会新鲜到让我震惊……基督徒的真正的拷问是来自天上的：面对这样的状况，耶稣会怎么做？是的，耶稣会怎么做？基督徒在任何时候、任何地点、遇到任何问题都要问自己：耶稣会怎么做？

山西砖窑里的童奴，从八岁到十多岁，女孩甚至是白

日童奴，晚上性奴，身心同时惨遭蹂躏，惨厉得让人颤栗心悸。但这些能带给我自己的孩子什么呢？我该告诉她吗？我该教她防范这些吗？思考这些，让我的信心全然丧失，我担心这样做只可能吓坏她。难道孩子的命运真的完全掌握在大人的手中？难道这些孩童的遭遇只能再次成为大人们探讨的话题，像那些被饿死的幼童，被践踏致死的学生，生命只是一种悄然无声的陨落？

前些时候，我和同学朋友聚会，孩子们在一旁玩耍。也只是在闲聊中，我们交换了对黑砖窑的看法。我没想到的是，孩子们把我们的议论全听到了。

我无法描述我的孩子听到这个消息时的反应，她扑到我的怀中，我清楚地感受到她的战栗——是的，她恐惧。面对这些罪恶，我们这些大人同情、惊诧或者愤怒，甚至拿起大笔，施展文采申讨，义愤填膺地判定他人的罪行……

而我们的孩子呢，他们表达的只有害怕。

是的，孩子害怕！！即使被父母紧紧抱着。我们这些大人已经麻木的心还是受到了震撼。孩子们害怕，他们感受到了一种威胁。这是无法言状，但又真实存在的。

也是在当晚，我的孩子做了噩梦，她爬起来跑到我们的房间：妈妈，我怕，爸爸，我怕，我怕黑砖窑……

我抱她回她自己的房间，一起背诵《诗篇》23篇：

耶和华是我的牧者，
我必不至缺乏。
他使我躺卧在青草地上，
领我在可安歇的水边；
他使我的灵魂苏醒，
为自己的名引导我走义路。

我虽然行过死荫的幽谷，
也不怕遭害，
因为你与我同在；
你的杖，你的竿，都安慰我。

在我敌人的面前，
你为我摆设筵席；
你用油膏了我的头，
使我的福杯满溢。
我一生一世必有恩惠慈爱随着我。
我且要住在耶和华的殿中，直到永远。



看着女儿渐渐平静下来,我告诉她,活人被扔进火窑烧,从自古以来就不稀奇。《但以理书》就记载了这样的一个小故事:

巴比伦王尼布甲尼撒铸造了金像,要求帝国各个行省的人都必须下跪。但以理的三个朋友:沙得拉、米萨、亚伯尼拒绝了。尼布甲尼撒大怒,下令把火窑的温度烧高平常的七倍,捆绑三人扔进去。窑温太高了,连抬他们入窑的人都被烧死了,但这三个人却因为神的庇护,安然无恙从火窑中走出来。至于狼狗挡道,又怎能比得上狮子的凶残?尼布甲尼撒王之后,因为遭人陷害,几乎因为同样的理由,大流士王把但以理投喂到饥饿的狮子笼,但狮子却没有伤害他一根汗毛

我感谢神早就把给孩子的话语和安慰赐在圣经里。一个基督徒没有办法给孩子更多的安慰,但我可以告诉孩子:创造日月星辰、天地万物是神,他也同样创造了人类。而所有敬畏神的人,不论大人、孩子,都将因为认识神、敬畏神而得到保守,就像但以理和他的那些朋友得到的保守和庇护一样。而一切作恶的,神将照他们所行给予其当得的审判。

很让我惊奇,我的孩子没有像以往,一夜几次三番惊起,而是安然入睡至天亮。我知道,神的慈爱和大能赐给了我孩子真正的平安和喜乐。

而神的爱能给我们这些大人什么呢?

也许在多年前,我就应该和那些砖厂的窑主包工头一起,和那些政府官员一起,让他们知道人并不能只凭借吃喝活着,人要认识耶稣,要认罪,悔改;

也许我应该和那些童工一起,早早告诉他们,我的一位堂弟在十多年前,也曾经在这里的一个砖厂当过童奴。但十多年过去了,我没有为他们做过什么;

我该让他们知道,这个世界,罪是那么深、那么普遍地攫取了人的灵魂;十多年了,孩子们依然被捆锁、被奴役、被虐待、被残杀

我更该让他们知道,虽然人类全然败坏,但耶稣将给他们带来真正的财富、理想、爱和完全的生命。

是的,基督徒受到的拷问是来自天上的:如果我没有做什么,我就是重新把耶稣钉十字架,把孩童送上童奴路

我来到他们这里,我信耶稣,我知道天国存于我们心中。虽然罪和邪恶的事情离我们从来都不远,但基督徒要做这个世界的光和盐。这是耶稣教导我们做的。✝

附录：李思怡事件

李桂芳,四川成都人,有一女名李思怡。李于2003年6月4日将女儿反锁在家中,外出行窃并吸毒,被抓获。李哀求警方放她回去把孩子安顿好,再到派出所报到,被拒绝。其后,李反复哀求并下跪,请求警方通知她的亲属照顾家中的女儿,警方仍未予理睬。年仅3岁的小思怡最终饿死在家中门后。人们后来发现,门上有抓过的痕迹,小思怡的指甲有不同程度损伤,所有的柜子都被翻找过。她可能晚上受到惊吓曾经躲进衣柜。通过地上的痕迹,屎尿被小心地放在卫生纸里的状态看,小思怡一直在求生,并慢慢死去。她的墓碑上刻着:“生于1999年12月8日,卒于2003年6月20日”。

失而复得： 福音主义运动社会关怀的历史变迁

文 / 凯文

编者按：本文通过概述福音主义运动社会关怀和参与的历史演变，让我们看见，基督徒对于“社会使命”命题的情感及神学立场如何，有决定性影响力的是其末世论立场，而后者则很大程度上受人们所处时代的特征和生活处境的影响。在战争频仍，生活动荡，社会问题突出的年代，人们容易接受时代论、前千禧年立场，悲观地看待世界的未来；相反，当世界大体和平，经济发展，社会稳定的时候，人们又容易倾向于“后千”或者“无千”，对于教会有能力也有义务参与和影响社会变革信心满满。编者相信，神在不同时代给他的百姓有不同带领，同时，基督徒需要更深入地回归圣经，更多地从神的话语而不是自己有限的生存体验来寻求自身的末世论立场，从而更好地按照神的心意活在这个末世之中。

现代福音主义运动源远流长，它的起源和演变经历了几个主要的阶段。最初是16世纪的改教运动。改教家所提出的原则，成为日后福音派神学思考和信仰追求的基础与起点。随着17世纪更正教出现了僵化的趋势，在德国出现了敬虔主义运动，带动了后来英美的复兴热潮。18世纪初到19世纪上半期，英国卫斯理领导的复兴和美国的两次复兴，把福音主义运动带入了新的阶段。在此阶段，福音派的一些基本特点日益突出。

19世纪被称为“福音派的世纪”。福音主义在英美成为跨宗派的巨大力量，极大地推进了教会内的属灵复兴与教会外的福音传播、社会见证和海外宣教活动。20世纪前40年，福音主义经历了基要主义的阶段。进化论、圣经批评学、自由主义神学和社会福音思潮的流行，引起了基要派教会人士的反弹。自由派与基要派的冲突在美国尤其激烈。1925年之后，基要主义阵营内一部分神学立场较为温和的人开始分化出

来，并在二战后公开批判基要主义，促成福音主义与基要主义划清界限。

福音主义运动的源头虽然是欧陆的改教运动，但成形和壮大是在英美。二战后，美国“全国福音派协会”（1943）、富勒神学院（1947）和《今日基督教》（1956）双周刊的出现，显出国际福音主义运动的重心更多地转向美国。葛培理更成为福音派国际性代表人物。

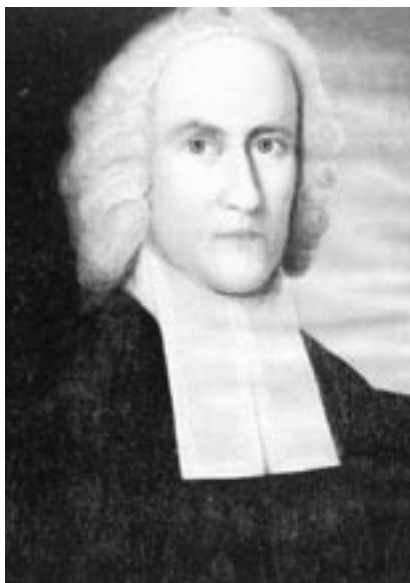
福音主义最为人知的神学特征并不包括社会关怀，福音派的传统形象似乎也是只重传福音而已。事实上，福音主义运动在本质上有很强的社会责任感，在历史上也曾一再表达出鲜明的社会异象，但是其演变经历了曲折和复杂的过程。本文的目的在于梳理福音主义运动社会关怀和参与的历史演变。从时间上来说，以18世纪下半期至当代为主；从地域上来说，则侧重美国和中国的福音主义运动。

一、福音派早期（16至19世纪）的社会关怀和异象

从酝酿的阶段起，福音主义便对社会问题具有强烈的关注和责任感，个人的得救和圣洁与社会参与之间是必然的因果关系，不可分离。从路德的“两个王国”理论，到加尔文政教合一的社会理念和设计，再到再洗礼派主流的和平主义，主要的改教传统内都包括着独特而且深刻的社会思考。敬虔主义虽然突出了改教传统的某些方面，带有个人主义的色彩，但敬虔派团体在教育、慈善等方面所做出的见证一直为后人所津津乐道。

18世纪的工业革命造成了英国社会的极大分化，劳工大众社会地位下降，社会问题丛生，而教会没有在体制、牧养方式等方面做出相应的调整，造成了大众与教会关系的疏远。约翰·卫斯理看到了时代和社会的危机，打破英国国教会的成规，深入劳工大众，用平易的语言和形式对他们布道和牧养。他并没有只关注大众灵性上的需要，也始终关心他们的社会困境，为他们的生活需要奔走呼吁。他经常给报章写信，揭露和批评社会的压迫和经济生活中的不公。这使他被公认为当时英伦三岛最了解情况、最有权威性的社会观察家之一。

从一开始，社会文化的关怀和思考就是美国福音主义的组成部分，进而影响到美利坚民族的思想传统和制度设计。早期殖民地清教徒把加尔文传统及其社会异象移植到新大陆。对他们来说，传播福音与传播文明不可分，建立教会与建立基督化的社会和政体不可分。在新大陆的茫茫荒野之中，他们蒙神拣选，



爱德华兹

披荆斩棘，要按照基督教的理想创建一个完美的社会和国度，为黑暗的旧大陆，乃至全世界树立一个榜样。这样的一种看法直接影响了美利坚民族的自我定位，塑造了他们的特殊使命感和民族性格。

18世纪上半叶，福音主义借着大觉醒的浪潮跨越了宗派的藩篱和殖民地的地域界限，成为美国基督教的主流。清教徒对美利坚文明的信心在新一代教会领袖那里有增无减。以这个时期最杰出的代表人物爱德华兹为例，他虽然在思想来源

和取向上属于加尔文的传统，但在对人性的估计上已开始偏离加尔文的正统，而变得越来越乐观，对文明和社会进步表现出越来越强烈的信心。他神学思想很重要的一个特点就是“后千禧年主义”。福音的传播、大觉醒所带来的属灵生活的复兴以及社会风气的转变、技术和文化的创新，都使他确信，世界在神的引领之下正在不断改善，终究会引向世界万国万民的大同、千年王国的来临和基督的再来。这正是神在拯救世界的过程，在这个过程中，新大陆这年青的民族扮演着一个中心的角色。

大觉醒和爱德华兹塑造了18、19世纪美国福音复兴运动的性格。后千禧年主义及其社会进步观被普遍接受。卫斯理主义和圣洁主义影响的增长，在当时并没有导致社会关怀的削弱，反而强化了信徒和教会投身社会改革的动力。当时福音派中的一个常见信念是，基督教是健康文明必需的基石，社会成员的得救和道德的提高才能造就一个现代民主社会里的理想公民。这样一个基督化社会和国度正是所谓“基督教文明/国家”。到19世纪末，美国的特殊使命感成了教会内外的普遍心态。美国的价值和

制度逐步成为所谓“美国生活方式”的核心，被看作来自神的恩待。

19世纪初，对社会改革的热情成为美国福音复兴运动的一个主要特征。当时复兴运动的主要代表人物芬尼（Charles Finney）就曾宣布：“基督教会注定要在各个方面展开积极的努力——开口并致力反对任何地方的丑恶——来改革个人、小区和政府，……直到所有的丑恶从地上消失。”著名公理会牧师爱德华·比奇尔（Edward Beecher）在1835年谈到“上帝国度的荣耀来临”的时候，说了一段颇有代表性的话：基督徒的任务“不仅仅是把福音传遍，而且要按照神的律法重整社会。废除宗教中所有腐败和社会制度中的所有弊端。把建立在错误原则上的制度拆掉，重新建造。”可见，此时福音派对福音事工的理解是相当广泛的，把社会改革包扩在内。他们的社会关注也是相当有深度的，把社会体制的改造纳入教会的视野。

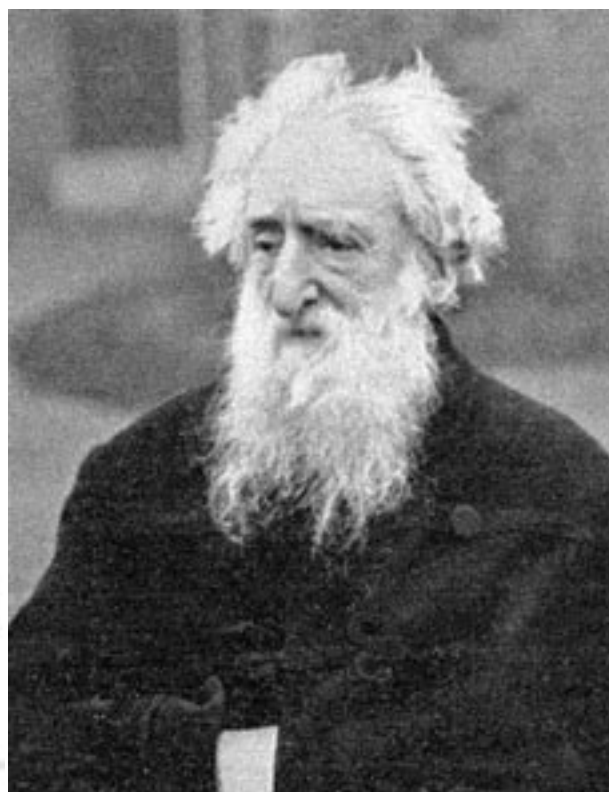
美国社会围绕着蓄奴问题所引发的争端，以及南北战争特别受到福音派的重视。大部分人站在废奴运动一边，把这看作是正义对邪恶的斗争，是实现上帝国度的关键一步。芬尼等人都曾公开谴责奴隶制，并以实际行动支持废奴运动。至19世纪下半期，随着工业化和都市化的不断深入，西方国家的社会分化加剧，社会问题丛生。美国福音派注意到这些新问题，开始更多地倾听社会下层和城市平民的呼声与需要，采取行动防止教会偏向中、上阶层。这个时期，福音派主要参与的社会改革包括禁酒、守礼拜日等，对社会体制的关注有所减少。

19世纪英国福音派的社会参与意识也很突出。通过一批慈善机构，福音派做了大量的工作来救济贫者、



救世军徽章

孤儿、释囚和老弱病残者。其中最具代表性的人物是沙福伯里勋爵（Lord Shaftesbury）。他所参与的社会改革多种多样，除慈善事业外，还涉及限制工时，改进公共卫生等。最具影响力的组织则是60年代成立的救世军。其创始人威廉·布斯（William Booth）的异象就是追随基督，服务贫民，并以此来抗议那些漠视大众、贵族化了的教会。80年代，救世军传到美国，在城市贫民窟和社会最底层内事奉。长期在贫苦人中服务的经验使一些救世军的领导人看到英美社会体制中的不公义，因此曾呼吁越出慈善的范畴，对社会制度作根本性的改造。布斯的儿子鲍林顿（Ballington）曾大声疾呼：“我们必须取得公义——更多的公义，……藉慈善来矫正社会问题恰如杯水车薪，……我们应该调正我们的社会机器，使财富的创造者拥有财富。”这样的激进呼声虽然在福音派内属于少数，但说明福音派的社会关怀可以达到的强度和深度。



救世军创始人威廉·布斯

毫无疑问，酝酿和产生阶段的福音派从来没有把传讲福音、悔改归主与社会见证截然分开。从18世纪初到19世纪初，福音派的社会异象有这样几个特点：

第一，福音主义运动的第一要务是复兴、布道，改造人的属灵生命。这是福音派所一贯坚持的。但属灵生命改造的必然表现是结出社会见证的果实，属灵的复兴最终必然带来社会的改善。这二者前后、轻重有别，但不可分割。芬尼在讨论废奴运动时，曾把它定位为复兴的附属物，是颇有代表性的说法。

第二，这个时期，大多数福音派的神学思想框架属后千禧年主义，对人类社会改革的可能和发展的前景抱持乐观态度，拒绝把上帝的国与此世分开。这种乐观的心态还突出反映在福音派特别是美国福音派对所谓“基督教文化”的肯定上面。基督信仰可以成为一种文化、一个社会的主流，决定着这文化和社会的性格与走向，使之向着地上天国的理想迈进。这说明福音主义的主流社会观继承了4世纪康士坦丁时代所开始形成的“基督教王国”（Christendom）的文化观。

第三，19世纪维多利亚时代，英美福音派的改革异象所涉及的层面很广，既有个人和群体道德行为的改革，也有通过行政和法律措施来革除社会弊端。基本上，福音派的改革属于社会改良性的。他们一般倾向于就特定的社会现象和弊端——例如贫穷、犯罪、酗酒、娼妓、赌博、超时工作等——发问，提出解决办法，而解决的办法也有相当大的慈善性，多数旨在弥补社会的缺陷，纾缓社会下层的负担和痛苦；但极少持续地、系统地追溯导致社会不公和丑恶现象背后的社会体制根源，极少对现存社会制度进行根本性的批判和挑战。

事实上，福音派相当一致和公开地认同私有产权和资本主义经济制度以及相应的民主政治设计，认为

这与圣经原则一致，是神圣与合理的，是“基督教文明”的特征，只是因人的罪而遭滥用，所以必须要有基督的信仰和仁慈的道德律来制衡。所以，他们赞成对现行体制的修补，而不是革命性的变革。毫不奇怪，福音派一般对激进社会思潮持反感和警惕的态度。

19世纪是基督教在全世界宣教的“伟大世纪”。而英美福音复兴运动是推动海外宣教的主要动力。福音主义的社会关怀和态度也在宣教工场反映出来。美国学者詹姆斯·帕特森（James Alan Patterson）指出，19世纪形成了“新教传教的共识”（Protestant Missionary Consensus）。即来自不同宗派和神学背景的宣教士在基本教义、宣教重点与策略等方面保持着相当一致的看法和共同立场。在福音布道与社会服务的关系上，大部分宣教士同意，前者是首要的，但后者不可或缺，社会服务对推进基督教在宣教工场的事业是绝对必要的。这种共识在19世纪方兴未艾的基督教在华宣教活动中，也是可以见到的。

二、20世纪上半叶福音派社会异象的失落

20世纪前40年，尤其在1920年代，福音主义运动的社会关怀却出现了急剧的衰退，传讲福音与社会参与被对立起来，后者被看作是自由派神学和社会福音运动的一个方面，而被福音派所疏远。这个过程被学者们称为“大逆转”（The Great Reversal）。这个转变主要在美国的福音派中发生。它的出现相当突然，但其实在19世纪后期已经露出端倪。

从18世纪以来，在美国新教神学思想中，加尔文主义的压倒性影响逐步衰退，卫斯理主义和圣洁主义的影响稳步增长。这个神学变化反映到教会社会态度上，用美国学者乔治·马思坦（George Marsden）的话来说，是出现了“由基本上‘加尔文主义’传统

向‘敬虔主义’的政治行动观的转变。……这个变化可以看作是由旧约政治观模式向新约政治观模式的过度。”加尔文主义十分重视基督徒在国家政权和公共领域内的见证，社会制度的设计和改造是建造地上天国不可或缺的一部分。但敬虔主义则把注意力转移到个人的经验与生活上，突出个人心灵和生活的改变。这样就使信徒和教会关注公共领域的关注减弱，对私人信仰的关注加强。

19世纪下半叶，圣洁主义的流行进一步推进了这种信仰私人化的倾向。圣洁主义的标志是“圣灵充满”、“重生经验”，社会的参与和见证作为个人事奉的一部分，极容易沦为由个人决定的个别慈善行动。社会的改造虽然没有被马上排除，但任何改革都被看作个人重生的副产品，也是由个人发起的。结果，国家政权和公共领域的地位和重要性都在降低。

南北战争结束后，前千禧年主义思潮通过一系列圣经研讨培灵会，在北美教会内日趋盛行，逐步取代了后千禧年主义在福音派当中的地位和影响。与后千禧年主义对社会进步的乐观态度不同，前千禧年主义强调世界被罪恶和魔鬼所挟制，已无可救药，只会趋向堕落。基督的再来和千年王国的建立，不可能是社会自然进步的结果，而是历史自然进程的突然中断。有的极端前千禧年主义者甚至提出，任何消除社会邪恶和缓解社会痛苦的努力，只能起到延迟基督再临的结果。这种思想流行的后果就是削弱了福音派关注和参与社会改革的动机和热情，教会的任务不再是努力促成天国在地上的实现，而是从一个走向毁灭的世界中拯救尽可能多的人。

19世纪福音派神学思想的这几股潮流，都无助于维系早期福音派的社会异象和关怀。它们影响力的增长为福音派从社会改革领域退出制造了理论依据和气氛，为20世纪初的“大逆转”铺平了道路。美国福



禁酒运动宣传画,1874年

音复兴运动历来就注重个人道德层面的问题，福音奋兴家不乏对吸烟、酗酒、跳舞等“属世恶习”的批评指摘。但是，福音派在南北战争之前，对社会政治和体制问题也表现出极强的责任感，尤其是对废奴问题。当时，福音派的政治和社会理念相对简单，具有乌托邦的色彩，乐观情绪弥漫，以为属灵的复兴必然会带来社会的更新，地上的天国在不远的将来就会实现。

但南北战争的残酷和复杂开始冲破了福音派的过分乐观。19世纪下半叶，工业化、都市化、大量移民的涌入都带来了一系列新的，甚至更严重的社会问题。美国社会、政治和文化生活持续的世俗化和多元化，更直接威胁到福音派的传统地位。这些严酷的社会现象表明，“基督化的美国”不是更近了，而

是更远了。这出乎不少福音派人士的预料，使他们产生了挫折感和无力感，因此从社会政治领域退缩。南北战争之后，福音派的社会热情虽然没有出现急剧的衰落，但他们所关注和参与的主要社会改革，如禁酒和守安息日，已不复具备废奴运动那样的革命性和彻底性，而明显地与社会成员的个人道德状况有紧密关系。

19 世纪下半叶，德怀特·穆迪 (Dwight L. Moody) 等福音派领袖人物开始偏离早期的福音主义路线，他们所理解的罪基本上就是个人的罪，只影响到自己或家人、朋友的生活，极少涉及社会问题。集体性的罪也无非是“剧院、不守安息日、进化论和无神论”等。因此，在他们看来，福音布道应该集中对付这类的罪，只有个人的悔改才能带来社会的改善。这说明他们开始放弃福音布道和社会参与的平衡，而向前者倾斜。

过渡中的福音主义运动在社会 - 文化问题上日益明显地暴露出一种矛盾心态。长期以来，福音主义运动都把以基督信仰来改造和指导文化，追求基督教的文明作为目标。特别是在美国，从清教徒时代以来，福音派都把自己看作文化和社会的主流和领导者。但是随着前千禧年主义和圣洁主义影响的增强，社会与文化世俗化步伐的加快，福音派对文化和社会产生了悲观、幻灭和疏离的倾向，往往把自己看作混浊世界中圣洁的一小群。这种“文化多数派 - 入世主义”和“文化少数派 - 出世主义”心态，在不同的时代和不同的环境下影响互有消长，成为塑造福音派社会 - 文化观的力量。

19 世纪和 20 世纪之交，美国福音派表现出越来越强烈的少数派心态。最终，基要主义的兴起，其与现代派的对立导致福音派从社会关怀和参与中全面退缩。按照马思坦的定义，基要主义就是激烈反现代派的福音主义。19 世纪自由主义圣经研究和神

学进路在英美的传播，极大地侵蚀了福音派在基督教界内外的主流话语权和地位。现代派进路以建立此世的天国为中心，批判、扬弃传统圣经观，要求不再以拯救灵魂为教会的核心任务，力争以社会服务来达到改造社会，建立人间天国的目的，把社会参与和改革由传统的从属地位提升到与属灵生活平等，甚至更为重要的地位。

福音派激烈反击这种思想的日趋流行。一战的惨况和俄国革命的成功给基要派极大的刺激，使他们的文化多数派心态和保守政治立场陡然强化。大部分的基要派，包括那些前千禧年论者都忧心忡忡的大声疾呼，美国的传统基督教文明正面临着严重的危机，危机的根源正是现代主义的流行会瓦解基督教文明的基础，使美国向虚无论、怀疑论和进化论等低头，从而步德国军国主义和俄国无神论道路。这种普遍存在的危机感推动基要主义运动在 20 年代走向高潮。到 1925 年左右，基要主义运动发生分化，转入低潮。大部分基要派人士转向内部的调整，重新组织，致力塑造与外界隔离的次文化小圈子。

基要主义运动由盛而衰的主要牺牲品之一，就是福音主义传统的社会关怀和异象。基要派对现代派把社会参与说成是信仰的本质大为不满，因此对任何突显基督信仰的社会意义和责任的努力都格外小心，矫枉过正的结果是从此对这类议题退避三舍，把它们拱手让出。从彼时直到 20 世纪 70 年代，福音主义运动成了单向度的传福音和复兴运动，社会 - 文化少数派的心态又占据了上风，传统的社会关怀缩小到个人道德的层面。尽管 60 年代以来，美国社会经历着民权运动、反越战等翻天覆地的变革，福音派小圈子内关注的还是如何反对酒精饮料、吸烟、跳舞、打牌、逛戏院等，即使对社会问题偶有表示，也属于保持现状的保守派立场，毫无革新的意思在内。

经过 19 世纪西方传教士的长期耕耘，中国教会终于在 20 世纪初成熟和壮大起来。在英美差会的母会内，基要派和现代派之间的磨擦和冲突波及到中国，19 世纪形成的“新教传教共识”很快土崩瓦解。同时，中国教会内涌现了一批保守的教会与传道人，他们所主导的奋兴布道运动使保守 - 基要派迅速崛起。他们所代表的福音 - 基要传统缺乏英美福音派整合福音布道和社会参与的历史传统，从一开始就形成了属灵与属世非此即彼的心态和强烈批判社会福音的情结。除陈崇桂等极少数保守派领袖人物较有社会关怀之外，20 世纪上半期中国绝大部分福音派教会领袖的社会观，都带有强烈的社会 - 文化少数派和前千禧年主义的取向，一般对人类社会持有基本上负面的估计，认为此世为罪恶所充满，为魔鬼所辖制，只会堕落下去，只有等待基督第二次降临才可彻底改观。



卡尔·亨利

在基要 - 福音派看来，中国扭转国运的关键所在既不是整军经武，也不是文化重建，而是彻底悔改，归向上帝。王明道曾非常坚决地宣布：“如果我们希望全国祸患减少，如果我们希望享受和平，只有群众痛心悔改离弃罪恶诚心归向神。若不走这一条路，其它的道路都是走不通的。中国悲惨的命运决不是借着其它的方法可以挽回的。”在基要派的神学思想中，一切的社会问题总会被归结为个人灵魂的堕落，以及随之而来的道德沦丧。因此，解决社会问题的关键并非社会福音派所倡导的社会与文化改造，而是福音的传播与灵魂的拯救。毫不奇怪，中国早期福音派运动中不乏对世界堕落的揭露，对喝酒、吸烟等个人性的“罪”的指责，却极少对社会问题的深刻关注和分折，更谈不上对社会改革的参与和推动。这种情况与当时的国际福音主义运动是基本一致的。

三、福音派社会异象的复得与更新

从整体上来说，虽然直到 20 世纪 60 年代，福音派在社会关怀上还陷在大逆转的后果之中，但是早在 40 年代末、50 年代初，已经有个别的人物和运动开始对这种状况提出了挑战，导致了个别的突破。其中

最具有代表性和震撼力的，是一位年轻的福音派神学家卡尔·亨利 (Carl Henry) 于 1947 年发表的《现代基要主义的不安良心》(The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism) 一书，全面和深刻地批判了基要 - 福音派在社会问题上的态度，引起了轰动。

在书中，亨利尖锐地指出，“在世界解体的过去那一代中，绝大部分的基要派教牧人员越来越不愿意针对社会邪恶发言。极难找到一位保守派的传道人，会给予世界的弊病相当的关注。”结果，基督徒社会

见证落到了那些信仰立场十分模糊的人的手中。

亨利试图证明“伟大的教义隐含着一种神圣性的社会秩序，对全人类都有意义”，以此来唤醒福音派沉睡已久的社会关怀。他首先从圣经入手，证明新旧约的拯救信息都有着深刻的社会维度和意义。就新约而论，“耶稣的方法就是拯救的方法，……在耶稣看来，拯救是世界性问题的唯一适切答案。它是世界的各种困扰，无论是政治的、经济的、学术的还是娱乐的问题，唯一充分的解决办法。”“早期基督教并没有设计什么社会改革的路线；而是为改革提供了基本的原则和道德的动力，突出更新重生才是改善社会条件的保证。”

亨利敏锐地看到，末世论对福音派社会态度的决定性影响力。他认同前千禧年主义，但拒绝时代论。他批判自由主义神学把上帝国度现世化的作法，也反对某些福音派人士把上帝国度未来化的倾向。他认为，天国已经是信徒生命中的属灵现实，是神的救赎和更新计划的展现。但天国无疑还有荣耀无比的未来实现。亨利希望天国的这种两重性，可以促使福音派把眼光转向当下全球性的困境。

基于这些反思，亨利一再呼吁：“如果历史性的基督教要再次成为一支有力的世界潮流，福音主义必须为最迫切的世界问题提出解决的设想。它必须为新的世界思想提供属灵的目的，包括福音派在国内或国际的政治、经济、社会和教育领域内的认信和立场。拯救的信息对生命的全体都有着意义”；“我们必须追击政治、经济、科学、伦理等所有领域内的敌人。我们必须无情地追击。”

同时，亨利十分小心地维护福音派社会立场的独特性。在他看来，现代社会的问题的根源不是政治、经济和社会的，而是宗教的，道德的，精神的。因此，虽然要重视政治、经济和社会问题，但福音派所提供的解决办法是宗教性的。福音主义的“首要目标是对有罪的人类宣告救赎恩典；……我们的问题——无论是政治的、经济的、或社会的——唯一真正的答案在于神彻底改变了人的无望的罪性。”

亨利的挑战为日后福音派社会关怀的复兴打下了神学基础。从此，福音主义运动内部不断有声音挑战“大逆转”及其后果，这种声音越来越强，到60年代出现了实质性的突破。

1966年在美国伊利诺伊州惠顿学院举行的“教会普世使命会议”（The Church's Worldwide Mission）通过了《惠顿宣言》，除确认了福音派的基本信仰和宣

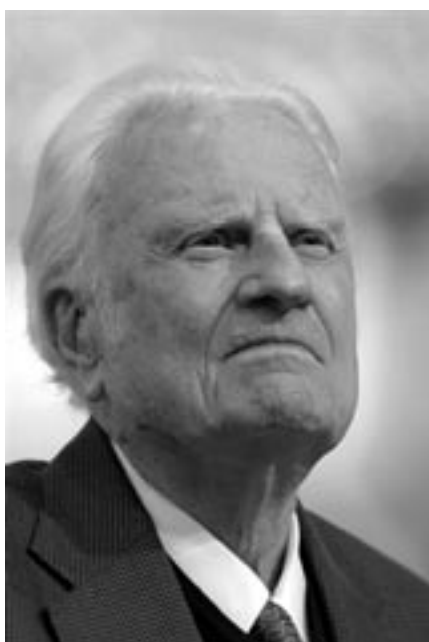
教的立场外，特别承认福音派“未能在种族问题，战争问题，人口增加问题，贫民问题，家庭瓦解问题，社会革命问题上，运用圣经的原则求解决。”《宣言》为福音派社会参与的必要性做了简明的论证，指出：“旧约圣经表明了神对于社会公义关心”；“耶稣基督的榜样，他的慈爱，信徒与人类的合一性，以及过去的光荣传统，这一切都催使我们关心人类的整体需要。”《宣言》宣布：“我们毫无保留的重新确立向万人传福音的首要性，同时我们应该重新表明神对于社会公义与人类福利的关心；福音派的一切社会服务工作，都应在可能范围之内，加上对耶稣基督的见证；……我们敦促一切笃信圣经的基督徒，公开而坚定的拥护全球种族平等，人类自由，以及一切形式的社会正义。”《惠顿宣言》反映了福音派在认识社会责任重要性的同时，力求摆正社会参与与福音布道的关系。

从60年代中到70年代初，批判“大逆转”和强调社会责任成为最受关注的议题之一。许多福音派论者和领袖都强调，福音布道和社会参与是基督徒见证和教会事工不可或缺、相辅相成的两个组成部分，以任何一方代替另一方都是错误的。诚如一位学者所言：“福音主义的新姿态是在它的事工中明显地用两条腿走路：一条腿坚定地站在相信基督是个人救主的福音上；另一条腿走出去探索与他人的正确的关系，在社会体制和问题中做基督负责任的仆人。”社会学家戴维·莫伯格（David O. Moberg）相当传神地把当时的这一切动向称为“把‘大逆转’逆转过来。”

这一阶段的反思和讨论到1973年的芝加哥会议达到了高潮，其针对福音派与社会责任问题，所达到的深度前所未有的。《芝加哥宣言》呼吁福音派从过去的失败中悔改，直面美国社会和政治生活中的种种不公现象，反对文化中的物质主义、财富分配的不均、国际贸易和发展的极端不平衡；从自身的生活方式

做起，改变世界资源的分配状况；挑战国家对经济和军事实力的迷信，以及随之而来的暴力和战争，反对对民族国家宗教式的忠心；改变对妇女的歧视态度和作法。

该宣言突破了以往福音派的改良主义倾向，关注到社会结构和体制的深层问题，要求做出根本性的变革。它的内容体现了福音主义运动中比较激进团体的诉求，即和平主义、民权运动和女权运动。此份文件一经公布，立即引起了教会内外媒体的广泛注意。



葛培理

1974年，洛桑大会通过的《洛桑信约》(The Lausanne Covenant) 在社会责任问题上对20年代所形成的封闭立场的矫正，反映了70年代以来福音主义运动的新面貌。其中第5、6和9b条款，从教义的高度反思了基督徒在世上的使命，指出无论是创造论和人论，都要求信徒和教会关心人类的平等和尊严，社会的公义与和解。“因为人是按照上帝的形象所造，每个人不管他的种族、肤色、文化、阶级、性别和年龄，都有其固有的尊严，因此应该得到尊重和照应，不容压榨”。《信约》特别对拯救的意义作了新的解说：“拯救的信息已经包含着对形形色色的隔离、压迫和歧视的审判。哪里有邪恶与不公，我们当无所畏惧地予以谴责。……我们所言的拯救应该全方位地在个人和社会责任上改变更新我们。”可见，福音派对拯救的理解又变得丰富起来。

在论述教会与传福音的主题时，《信约》呼吁信徒打破自我封闭状态，深入社会和世界，强调：“在教会自我牺牲的服事的宣教当中，传福音是首要的。世界的福音化要求全部教会把全部福音带给全部世界。”这

里既突出了福音布道的核心地位，也暗示对传福音的内容应做更广泛的理解。《信约》接着指出，如果教会不能活出信仰，缺少爱心，则会妨碍传福音的活动；“教会是上帝子民的团体，……一定不能站到特定的文化、社会或政治制度、以及人类的意识形态一边。”信约还表示，世界上贫困和不公令人震惊，生活在富裕社会里的信徒有义务过简朴的生活，更多地贡献于救济和传福音的活动。

《洛桑信约》虽然确认福音布道与社会参与都是基督徒的责任，而

且前者是首要的，但对二者之间的关系并没做进一步的探讨。实际上，福音派内部在这个问题上有多多种多样的看法。为此，洛桑普世宣教委员会(Lausanne Committee for World Evangelization) 于1982年6月在美国密歇根州举行了一次研讨会，确认了《洛桑信约》在这个问题上的基本立场，认为福音布道与社会参与之间存在着一组，而不是单一的关系：

第一，社会责任是福音布道的果实。传福音应该造就出热心见证的门徒；

第二，社会责任是传福音的桥梁。满足人们的社会需要往往可以导向满足他们的心灵需要；

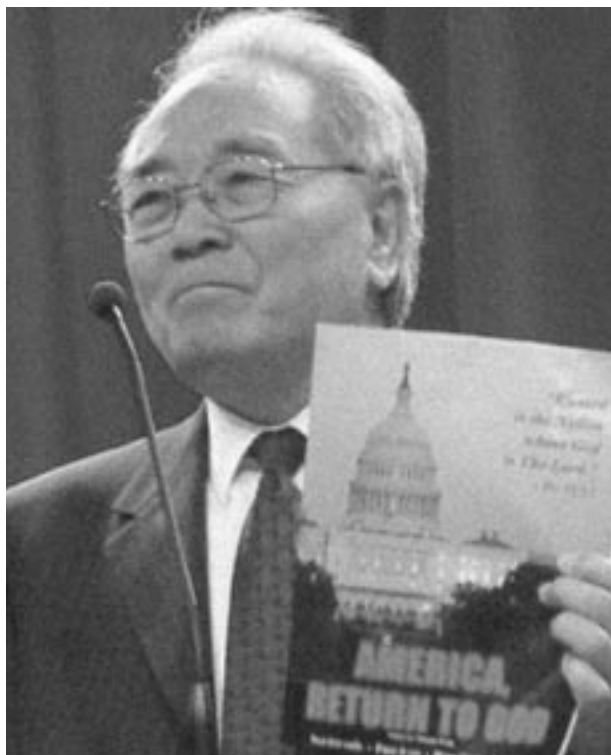
第三，社会责任是福音布道的伙伴。两者都是为了满足对人们的各种需要。

这次研讨会的结论虽然还是招致了一些批评和质疑，但总的来说包容了主要的观点，把福音派在此问题上的思考推进了一步。

比较起来，洛桑运动在社会责任的问题上的主张没有《芝加哥宣言》那样激进，那样直接触及社会具体问题。它基本上恢复了福音派 19 世纪以来的传统立场，即福音布道是核心，同时社会责任不可或缺。它打破了 20 世纪初所定形的对拯救和宣教的个人化理解，拓宽了这两个概念的内涵，甚至把社会体制性的改革也纳入福音派的视野。洛桑运动总结了四十年代以来福音主义运动在社会关怀方面的探索，完成了对 20 年代“大逆转”的逆转，形成了福音派主流在这个问题上的共识。

应该指出的是，随着福音主义运动 70 年代以来的复兴，及其社会责任感的增强，在美国部分福音派人士当中，社会 - 文化多数派入世主义的心态卷土重来。一些人重提美国靠基督教精神立国的旧说，仍然把美国看作上帝特别垂顾和拣选的国家，坚持基督教应该，也必须是美国文化的核心。他们对美国的“基督教文明”在世俗化和多元化冲击下的礼崩乐坏感到惋惜，希望把美国带回到立国之初的价值观，重新树立基督教在社会中的权威，恢复美国“基督教国家”的荣光。

这种心态体现在社会实践上，便是 80 年代以来某些福音派团体力图使基督教的影响重返社会和政治生活主流的种种努力。从道德多数派 (Moral Majority) 到基督徒联盟 (Christian Coalition)，都一改过去疏离、退缩的态势，积极参与政治和公共生活。但是他们的社会立场却与以《芝加哥宣言》为代表的福音派有着明显的不同。与后者注重国内和国际的社会不公，对当代资本主义制度持批评态度形成强烈对照，前者的社会立场保守，倾向于把美国的价值观、政治和经济制度都戴上基督教的光环，不但不予批评，反而作为“基督教国家”的特征而维护，直接继承和发挥了历史上曾出现过的福音派超级爱国主义。这类立场有混淆福音真理与美国文化之嫌，损害了上帝的超越性。



王永信

如前所述，中国福音派传统没有欧美福音派那样的社会关怀历史传统，从 20 世纪 20 年代成形之始就对社会参与抱持戒心。60 年代以来，海外华人教会也开始发生变化。虽然鲜有对老一代奋兴家直接的、系统的挑战和批判，但教会主流明显地摒弃了老一代对社会和文化问题的冷漠，日益强调“我们注重传福音，也注重社会责任和见证。”可以说，社会关怀的出现和增强构成了当代华人福音主义运动的一个主要特征。

1974 年洛桑会议期间，六十余位与会的华人代表决定发起组织“世界华人福音会议”。两年后，“华福”第一次大会在香港举行，成为海外华人教会中相当有代表性的国际运动。华福从一开始就把推动普世宣教为其中心任务，但没有把社会关怀排除在外。1976 年大会所通过的华福宣言包含了题为“教会与社会的责任”的部分。其内容为：

“教会的基本责任是传福音救灵魂，但要让世人明白神无限的爱，教会亦当以身作则，显出爱心的见证，扩大对社会的影响。因此教会对当前社会的需要漠不关心是不应当的，……所以社会福利工作，有的是教会可以作的，有的是站在基督徒公民立场应当作的，不论是教会或是基督徒个人，都可借着对社会的关怀，为福音铺路，加强教会对社会的影响。这样，当福音广泛传开，信徒人数增加时，也就转移了社会的风气，使教会更受到尊重，使福音更有效地展开。”

本着这种认识，华福积极推动华人教会关注和投入社会文化工作。1985年7月，华福曾在香港召开了“华人文化与福音研讨会”，对华人教会忽视社会和文化问题的传统做了反省，指出“福音派的人，非常忽略文化的责任；没有看到文化的重要性，也没有看到神在文化中的地位。”有的香港代表从神学上分析了造成这种局面的原因，说：“香港不少教会的神学思想，受二元论的影响很深，看世界（包括社会与文化）为全然堕落，无可救药的，以致培养出来的属灵观是避世的和消极的。……由于香港教会对‘世界’没有任何兴趣，故很少反省信仰与社会、政治、职业和生活等各方面的关系。”还有发言者从历史传承上剖析了东南亚华人教会在这方面的心态，指出虽然宋尚杰、计志文、王载、倪柝声等人对当地教会做过很大的贡献，“但因为华人教会在接受三十年代敬虔的本质，加上缺乏一种对社会政权的立场和神学的根基，于是对社会产生回避的现象。”这些言论说明福音派华人教会对过去的遗产做了相当深刻的反思，也有决心加以改变，顺应了当代国际福音主义运动的主流。

纵观福音主义运动的历史，在大部分的时间内，社会的关怀和异象乃是福音主义不可或缺的组成部分。它们不是福音派为传福音所采用的权宜之计，而是深深植根于福音派的神学信仰之中。只是在不到半个世纪的时间内，福音派的社会关怀和异象失落了。这一

段不正常的历史时期所出现的不正常的现象严重扭曲了福音派的形象，许多人误以为福音主义一向就不关心社会。20世纪60年代以来的变化，使人们再度看到福音主义的本来面目。

通过回顾福音主义社会关怀的曲折历史，我们也看到，尽管在不同的时代，福音派基督徒的神学思路、社会处境有很大的不同，但他们的社会关怀和异象有着明显的一致性。同时，从慈善救济到制度改造，不同时间、地点和背景的福音派的社会立场又呈现出很大的多样性。在我们回顾福音派在社会关怀和参与问题上的历史经验之时，它的复杂与变化是我们不得不注意的。✝

更正

《教会》2007年第5期（总第7期）的文章《新布道运动：一百多年前开始的偏差》，为Daniel Ku中文原创，本刊编辑误以为是“Daniel Ku著，但以理编译”，特此更正，并对作者表示歉意

城市教会 社区化浅谈

文 / 青山

礼拜天的早晨，小张夫妇六点半就起来了，叫醒孩子，匆忙洗漱完毕，来不及灵修祷告，来不及在家吃早饭，就匆匆出门了。他们要赶火车吗？不，他们是为了八点半之前赶到教会，参加崇拜。崇拜之前，还要祷告求主加力量，千万不要犯困。如果实在是困，就咬舌头，掐大腿，否则就“魂游象外，点头称好”了。崇拜一结束，跟弟兄姊妹打个招呼，他们就匆匆地赶回家，下午一点能够安心地吃上午饭就算不错了。至于周间，则基本上没机会跟教会的弟兄姊妹见面。

这样的情形不只发生在小张一家。在他们教会，多数人从家到教会单程大约需要一个小时，有的甚至超过两个小时。对此，刚毕业的学生和那些来自中小城市的弟兄姊妹往往难以适应，以至于有的渐渐就不来教会了。这也是大都市教会的普遍情形。都市的基督徒，这些基督的羔羊，很多只在礼拜天才到教会这个“羊圈”报个到，而平常则分散在公司和小区的“山岗草地”，孤独地自己吃草，既见不到牧人，也见不到同伴。有人说，都市教会就像孤儿院或者有管理的工厂，难以找到家的感觉。



也许从我们信主以来，教会就是这样的，我们已经习惯了，甚至以为教会本来就应该这样的。且慢，请看下面的报道：

丽江花园坐落在广州市番禺区南浦岛，是著名的中产社区，常住人口在四万左右。大约三年前，基督教信仰开始悄悄地在社区盛行起来。

“起初信的人还不多，但是邻里串串门子，或者经朋友介绍，很快就认识了社区里不少基督徒。最重要的是，亲眼看到那些教徒们大多家庭和睦人生美满，就觉得信教这件事似乎真的很有说服力。”

卢宁自称便是这传播链上的一环，她最早是受朋友肖虹的影响而对基督教有所关注，信教后的她也不断传播福音给身边的朋友。卢宁拿出手机给记者看了一条短信，上面写着：“今晚 18 点 20 分中央四套播放台湾基督徒吕代豪从杀手到博士的传奇人生，请准时收看。”这是基督教在社区内的传播方式，也是教友之间保持沟通的重要手段。除了短信转发外，有什么活

动还会打电话通知，或者去社区网站发帖布告，相熟的教友偶尔还会举家结伴出游。

成为基督徒后，卢宁有空就去听些讲座。讲座由社区里的教会学校（根据笔者调查，学校不是教会主办的，而是由基督徒个人主办的）主办，有谈论夫妻如何相处的，有指导怎么教育孩子的……此外，社区内的以撒书屋也是教友们重要的活动据点。该书店是广州市第一家专营基督类图书的连锁书店。常定期举办活动，加强教友间的交流。

家庭教会式的礼拜

由于距离教堂太远，人数多，丽江花园的中产白领们更愿意选择小型家庭教会的礼拜方式。

每周末的礼拜，其实很像是一次 home party（家庭聚会），只不过聚会内容既不是打麻将也不是喝酒吃饭，而是查经——查读《圣经》。

通常来说，活动地点在组员间轮流。记者到社区采访的这个周末，查经小组的十个人准时聚到了肖虹家。这次的主题是受到他人冒犯时要如何应对。首先由肖虹带领大家查读《圣经》里有关内容，然后聊天，各自谈体会，把生活中的困惑拿出来讨论。渴了喝茶，饿了吃水果，从形式上来说，“其实和朋友聚会没什么分别”。

类似这样的查经小组在丽江花园非常多。受制于某些因素，基督徒们都是“小圈子活动”。圈子的划分也有一定根据，比如年龄相仿，职业类似，像肖虹这组基本就都是学中文出身的人。^[1]

据住在该小区多年的黄姊妹推测，该社区内基督徒应该超过 1000 人，教会则有 20 个左右，多则 100 多人，少则 30 人上下。各种非正式的团契，比如几对夫妻的定期交流，不在少数。足不出小区，各种信仰需要都可得到满足。跟黄姊妹同一单元有一户是信主的，对面居民楼里面也有好几户，他们彼此间经常串门，彼此帮助，交流如何教养孩子，夫妻间如何相处，一起出去探访。走在小区，能遇上不少认识的弟兄姊妹。孩子们在同一个小区，有很多玩伴，不觉得孤单，自己来不及接送孩子，可以找弟兄姊妹帮个忙。同一单元的人，不管是否信主，都能很友善地打招呼，彼此认识，而不是高度防备，甚至整个社区都保持着很和谐的关系。父母从老家来，也能很快在小区认识新朋友，一起带孙辈、聊天、下棋、钓鱼、购物。在这样的社区生活，特别安逸、踏实，从外面回到社区，就像到了家一样。也就在这样的沟通交流当中，福音自然而然地传扬开来。

广州丽江花园的做法，给我们一个新的角度看城市教会的发展：原来教会是可以专注在某一社区或者就近几个社区，建立团契、教会；帮助弟兄姊妹建立真实的相爱的关系，并把这种相爱的关系扩展到整个社区，做我们邻舍的好邻舍，让他们预尝主恩的滋味，并走进基督徒的家庭、走进教会、走进基督的救恩，最后走向服事的岗位。如果要给这样的教会实践下一个定义的话，我目前能找到的词就是：教会社区化。这里的社区，是指一块面积相对较小、人员相对稳定的区域，可以是一个小区，也可以是邻近的几个小区，也可以是街道乡镇或某片办公区。教会社区化的做法，其实在教会历史及现实中是很普遍的。

从会堂看教会社区化：犹大亡国以后，圣殿被毁，国民被掳掠到异邦，无法像过去一样，每年按照固定的

[1] 周璇、沈洪：《中产社区里的基督膜拜》，《南方周末·人物周刊》2007年8月1日第18期（<http://www.nanfangdaily.com.cn/nfwrzk/20070801/gj/200708080015.asp>）

节期到圣殿崇拜上帝，于是他们发展出会堂制。据相关资料介绍，不论哪座城邑，只要有 10 个成年犹太男子，就会成立会堂。考虑到安息日的规矩，他们会尽可能地就近居住，以确保离开会堂不到 1.2 公里。^[2]方圆 1.2 公里，也就是几个普通小区的大小，有的一个小区就有这么大。在这样大小的范围，彼此可以建立很好的关系，可以互相帮助，也可以很好地帮助社区内的其他人群。

从教会历史看教会社区化：初期各地教会的成立经历了一个逐步从犹太会堂脱离的过程，在教会建制上受很多犹太教的影响，在一定的区域，只要有一定的人数，就会建立教会。再加上当时的政治环境，信耶稣是一件危险的事情，教会不大可能很公开，建造得很大。一间教会的范围是一定的。后来逐步发展出“教区”的概念，也就是分区牧养，避免重叠和遗漏，总教区下分教区，教区下再分堂点，这些堂点所服事的范围相当于我们所讨论的一个社区。目前西方国家，一个地方教会的礼拜堂及其附属设施等，本身往往就是社区居民活动集会的中心^[3]。

从农村教会看教会社区化：在中国农村，教会建构具有明显的社区性特征，往往一个村子一个教会（或者不只一个教会），彼此之间非常熟悉。在聚会的时候，“破冰游戏”大概是不需要的。同时，由于全村的人也都被彼此认识，基督徒的行为是放在灯台上的，如果当地的基督徒有很好的见证，福音会在这个村子传播得很快，有些地方几年下来就有很多的人信主。

从温州教会看教会社区化：温州部分教会共同实行的“牧区制”落实到具体的聚会点时也具有社区性质，同一片的弟兄姊妹基本上在同一间教会崇拜。外出经

商的温州基督徒也将这个模式带到所在城市，组织温州人的聚会。他们在购买房子的时候，也喜欢买在同一个小区乃至同一个单元，这样不论对于组织聚会还是他们的生活都很有利。

从大学生团契看教会社区化：大学生团契是一种特殊形态的社区教会，一个学生团契的成员主要来自附近同一所或者几所大学，他们年龄很接近，生活方式和思维方式类似，居住和生活比较集中，经常可以在校园里面碰面。

从以上粗略分析当中，可以看到社区化的教会对西方国家，对中国农村教会和大学生团契来说都是常态。而在目前的城市中，教会之间缺乏往来，彼此分散，各自为政，独立地发展自己一套遍布全市（全地区）的聚会网络，不但产生资源浪费，重复建设和效率低下的问题，而且导致同一教会内信徒也彼此分散，不能更多地相互交流，相互扶持。不但每到主日，信徒需要在路上来回奔波两三个小时，牧者也是，他们把大量的时间花费在奔波上面，却仍然不能保证熟识和及时地关怀到自己教会中的每一位信徒。这样的情形不是教会的常态，需要最终过渡到“就近聚会、就近牧养”的社区性教会形态。

社区教会的优点

1. **建立真实的相爱关系：**由于彼此相距不远，除了主日崇拜，大家平常可以有很多的接触：串门、蹭饭、彼此帮助等等，建立真实的弟兄姊妹的情谊，聚会的时候不再需要破冰。这样的情形在广州丽江花园已经实现，我所在的小区也在尝试。

[2] 根据相关资料，安息日可走的路程为 2000 肘，大约相当于今天的 1.2 公里。

[3] 刘澎：《美国宗教团体的社会资本》，《美国研究》2005，第 1 期（<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=205>）。这是一篇很有价值的研究性文章，探讨了教会的公益和社区参与。

2. **方便牧养：**我所在的小区有 8500 人，算是一个中等偏大的小区，假定小区的基督徒比例为 2%，就是 170 人，足够开好几个聚会点，还可以开设查经班、福音班、儿童主日学、夫妻团契、单身团契、祷告会、读经小组等。我们期望和本地其他教会一起，用两年的时间，在我们所在街道实现“**骑车 15 分钟有主日崇拜，步行 15 分钟有小组聚会**”的目标。

3. **容易解决聚会场所的问题：**不用再考虑交通是否方便，进出是否方便，基本上只需要考虑接待家庭的意愿和场地大小就可以了。如果聚会点临时有情况不能用，10 分钟左右就可以转移到另外一家。

4. **更有效地防止异端：**异端之所以能混进教会，信徒彼此不够熟悉、不了解是重要的原因之一。如果大家来自同一个小区，家庭真实住址、家庭、工作情况很容易了解，异端不容易隐藏。

5. **更好地在社区传福音：**弟兄姊妹可以自发组织起来，开展帮助弱势群体、婚姻辅导、教养儿女交流、社区体育与游戏等活动，建立跟邻舍的关系和教会的口碑，由此，福音的效果不言而喻。

6. **为教会合一提供一种可行的模式：**正如我自己参加的周间团契一样，虽然大家来自不同教会，但由于住在相邻的小区，自发地在一起聚会，自然带动教会间的交流。教会社区化的结果之一就是社区福音化。

如何实现教会社区化

首先教会要有这个意识，然后根据当地和本教会的情况，找到最适合的方式。下面提供的方法仅供参考：人数较少的教会，建议专注在一定的区域，不排斥远的人，但是以就近为主。我所在的团契两年前开始的时候，只有 7 个人，当时就明确以所在街道（相当于

行政管理上的社区、镇）为主，兼顾周边社区。社区内信主而没有教会的人，很快就找过来或者被介绍过来。社区内对信仰感兴趣的，以及本来就有教会，但是觉得聚会不够的人，也来参加聚会。一年后经常参加聚会的人大约 20 个，于是就分出一个小组；再过一年，留下来的小组人数超过了以前的人数，并且彼此的关系也近了很多，就开始了夫妻团契和社区活动，同时开始一个周间福音聚会和一个礼拜三中午的工作餐聚会。目标就是两年内实现“**骑车 15 分钟有主日崇拜，步行 15 分钟有小组聚会**”，并借此探索出一条社区教会的道路。

而人数较多的教会（比如超过 100 人）则有两种思路，其一：主日崇拜在一起，同时将每个弟兄姊妹安排到一个周间小组里面。至于小组的聚会地点，主要考虑弟兄姊妹住处的远近和交通方便；在内容设置上，可以灵活一些，不必一开始就承载太多的期待；人员上，参考地理位置和尊重个人的意愿，人数不必太多，6 到 12 人就可以了，超过 15 人就不容易建立亲密的关系。其二：直接将教会分成几个就近的小组，主日崇拜和周间聚会的人是一样的。在北京和上海，有很多教会采用这样的模式。

以上两种情形单个教会都可以独自做，也可以尝试多个教会一起协作。比如几个关系比较近的教会，在信仰上都能彼此接纳，主日崇拜可以保持独立，在周间小组上就可以加强合作，一起在某些社区建立周间小组和团契。

社区教会可以做什么

1. 根据这些弟兄姊妹的具体情况，找到一个最适合他们的聚集形式，可以是查经、一起学习材料、祷告会、最简单的读经会、交通会、餐会等，不一定是传统意义上的聚会。

2. 在此过程中，注意鼓励并栽培适合相应聚会形式的弟兄姊妹起来同工。

3. 让信仰实践回归生活。帮助弟兄姊妹建立真实的彼此相爱的关系，在日常生活中更多交流，充分经历主的恩典和作为，满足他们真实的需要，以至于福杯满溢，流露出主的作为，为在社区作见证做铺垫。

4. 以一定的方式，把小区内的基督徒和慕道友找出来，对于已经有聚会的肢体，建立互动的关系，对于暂时没有聚会的弟兄姊妹，邀请参加小组。至于方式，有的是在社区论坛上找弟兄姊妹。我自己的方式是：在购物的时候，常常会说类似的话，“谢谢你啊，上帝祝福你”；有的时候还会加上一句，“我是信耶稣的”。就是这个简单的方法，很快就小区周围找到弟兄姊妹：两家卖水果的、一家收废品的、一个卖肉的、一个卖面制品的，还有两个超市、一个理发店、一个按摩店和一个快餐店的员工，通过他们又找到其他基督徒。有时有人会告诉我，“我不信，但是我的某某人是信主的”或者“某某也想了解”。

5. 认识邻居：主动跟邻居打招呼，认识他们，邀请他们到家里来坐坐。经过努力，我基本认识了我们同一单元的住户，已经有5户到我家来坐过，其中一对夫妻愿意来参加团契。给邻居传福音，从微笑和点头开始。

6. 社区体育和游戏是认识邻里并建立关系的好渠道。从去年夏天开始，只要有空，每个礼拜天下午，我们一家都会到小区草坪玩。我们会准备好沙包、皮筋、毽子、羽毛球、足球，邀请小区的小朋友一起玩。这样既能陪家人一起玩，一起锻炼，还能认识小区居民，甚至跟他们交流信仰，何乐而不为呢！到目前为止，常跟我们一起玩的超过25人，还很多家长或者居民围观。有一个小朋友，每次都早早地到草坪等我们；还有两个18岁的小伙子，跟父母无话可谈，跟我却可以

很深入地交谈，目前已经涉及到信仰。我在此特别鼓励弟兄姊妹，在社区里组织各种活动，跑步、踢球、游泳、逛街、骑车、郊游都可以。在居民中间成为组织者，成为有影响力的人，成为社区热心人，成为带给他们健康快乐的人。

7. 社区公益：由弟兄姊妹发起，在社区里面帮助一些弱势群体，比如孤寡老人、残障人士、贫困家庭。

8. 社区服务：根据现有的弟兄姊妹的专长来做，比如可以结合现有的夫妻团契，协助愿意改善婚姻的家庭，或做婚姻讲座、亲子教育讲座、保健讲座、理财讲座等。曾有一个弟兄提出，应该鼓励弟兄姊妹学一些可以帮助邻居的技能，比如教人使用电脑、处理电脑病毒等相关事情、做简单的家电维修、修水管等。我自己的二哥虽然不信主，但是在小区内常常帮人做类似的工作，被很多人称赞。

9. 社区商业：社区店铺是非常好的福音管道，一个小区的居民不一定认识某个传道人，但往往认识社区小店的店主和店员。有两个学生，在一个学校边上开了一个10m²不到的小礼品店，有700多会员。据他们讲，11个月下来，他们向大概200多位会员简单分享过福音，有些讲过系统的救恩信息，还有50多位参加过聚会。很多教会，一年的福音工作未必能超过这家小礼品店。如果在未来，能够从店名、店招、装修、背景音乐到待人接物、经营理念方面都经过规划和教导，带出信仰特色，效果将大大提高。

中国城市教会社区化的探索刚刚开始，只能浅议，期待更多个人和教会参与进来，一起完善，一起探索城市教会的未来。

让我们扎根社区，建造教会，爱邻舍。✝



我和民工有个约

——温州城郊教会民工福音回顾与前瞻

文 / 舍禾

Mark Mittelberg 在其著作 *Building a Contagious Church* (《建造有感染力的教会》) 中提出, 找到一种千锤百炼的方法, 来提高教会传福音的热度, 是一项极其重要的工作。本文以笔者所事奉的城郊教会为例, 以民工朋友这一庞大的弱势群体为对象, 以温州特殊的经济和文化为处境, 讨论如何提高教会传福音的热度, 让每一位基督徒都乐意委身于大使命, 使基督的福音传给城市边缘的民工朋友; 并尝试拟订一份具适切性的传福音计划, 盼望能从多个角度来讨论和开展民工福音事工。

一、城郊教会简介

城郊教会是温州市区教会 11 个大片之一, 它属于联会的形式, 由多个独立的教会组成小片段, 再由多个小片段组成一个总会, 即城郊教会。城郊教会地处城市与郊区的结合处, 具有独特的地理优势。它既有城市的经济基础和文化底蕴, 又不失乡郊的纯朴、热诚和宽松。这对民工福音的开展起到了重要的作用。

1、总体情况

城郊教会成立于上世纪 80 年代, 距今有将近 20 多年的历史。随着温州城市的不断扩大, 加上城乡一体化的进程不断地深化, 城郊教会基本上已成为城市教会。而在福音不断扩展的情况下, 城郊的实体也在不断地扩大。

为了适应教会的发展, 城郊开设了神学院、宣教学校(筹)、工人训练班等事工; 为了更多地赢得城市, 教会建立了白领团契、企业主团契、大学生团契等; 为了能更多的赢得民工, 教会设立了福音点(团契)、民工神学院等, 加上此前已经成立的 40 多个民工点(我们教会称民工聚会点为福音点), 我们相信城郊教会的民工福音事工必然会有长足的发展。

2、优势

比起温州市区其他教会, 城郊教会的发展非常迅猛。许多乡镇信徒与传道人在向城市迁移的过程中, 都以

城郊为据点，实现从城郊走向市中心的跨越。因此，城郊教会在信徒人数，传道人的数量上占有优势。而这一批移民原本就生活在农村或乡镇，他们与外来民工具有相同或是相类似的人生体验，所以对民工生活疾苦的体会甚于城市原住民。这批信徒、同工成为了外来民工与教会之间的桥梁与纽带。此乃“人和”。

不但如此，随着宣教异象在教会中不断地深入宣传，一批爱主并愿意服事外来民工的同工凸现出来，他们就成了民工教会的核心力量，他们既是当地教会的领袖，又是民工教会的创办者，故此，民工教会在本地教会的框架中也就顺利地、茁壮地成长，并成为了整体教会不可或缺的一部份。此乃顺应“天时”。

地理位置上的优势更是突出。城郊教会在行政地域上遍布洞桥制革基地、中国鞋都、鹿城工业区、温州工

业区等民工集散地。这为深入民工福音的腹地提供了便利条件。此乃“地利”。

3、面对民工福音需要做出的调整

首先在思想观念上不能排斥外来民工，要知道他们也是神所造的，同样具有神的形象，同样为罪人，同样需要福音的拯救。其次在策略上不能单单指望让他们“来”，我们也要主动“去”。

二、温州民工的生存现状

民工就是在城市中打工的农民。“农民是一个职业，一个经济阶层。他们被贫困所逼，被对新生活的渴望所激励，盲目地走向梦乡——城市。”^[1]也有人把他们定义为“彷徨于农民与市民之间的人”。



恶劣的居住环境

[1] 陈瑞洪：《定义原生态民工》，原发表于中国公法网。笔者引自《华尔街电讯》，2006年2月13日。

“他们在城里干的是传统定义中工人的活，人们称其为‘民工’，农民是他们永恒的定语、终身的咒。当大批农民从乡下来到城里的时候，这个人流被称为‘民工潮’。因为他们既没有被邀请，也没有游山玩水的心情，他们不能被称为来访者或游客，而被谑称为‘盲流’。”^[2]

据官方统计，温州市区居民约100万，外来民工却达到200多万，超出城市居民人口数的两倍。这200万人口对城市来说喜忧交加。喜，因为他们带来了廉价的劳动力，为温州经济的发展和城市的建设注入充足的血液，这对近年来遭遇“民工荒”的温州来说，体验最为深刻不过了。忧，是因为他们给温州的城市带来了不稳定的因素，因为找不到工作，老板拖欠工资等问题，许多民工铤而走险，以触犯法律的手段为自己讨回公道，这经常成为公共治安的破坏源。

面对民工的涌入，城市人的显赫地位似乎更加凸现出来。民工的地位则越发低下，“乡下人”、“外地人”、“外路人”等等成了傲慢的“城里人”对他们的称呼。

就目前民工的分布情况和生存环境，笔者作如下几个方面的总结：

1、城市的边缘群体

边缘可指居住地域，也可指生存的状态。城乡结合部是他们的居住首选地。他们住的大都是出租房：窄小、阴暗、破旧、拥挤，有时是几十个人住在一起。有些民工则在城市荒废的空地或是农田搭棚，当然也是需要交“土地使用费”的。以捡垃圾为生的，则长年累月与垃圾睡在一起。生活环境极其恶劣。



简陋的“地摊诊所”

2、日常生活和医疗保障

民工的困难非常具体。他们的食膳大多很简单，五毛钱的青菜可以解决一天的生活。有些人干脆去餐馆取别人的剩菜，以此养生。城市的生活是高消费的生活，各大商场自然就把他们隔离开来（很多大的购物中心以及大酒店都会在门口放置牌子：“衣履不整，谢绝入内”。民工朋友一般会在晚上购物，地摊就是他们的购物天堂，那里的商品以低价、质劣，甚至破旧、肮脏著称。生病的话去马路边上的“地摊诊所”，在那灰尘四起的马路边，很多人正在接受“地摊医师”的针筒注射……生病看医生是一件可望而不可及的事情，有些民工顶着癌症的煎熬，往返于工地，为得是趁着机会，多赚一些钱供孩子读书。

3、性压抑与婚姻出轨

一些长年累月在外打工的人，因为没有能力把家人接到温州一起生活，导致性压抑、婚姻出轨等。从一些打油诗中可以看到已婚民工的相思之苦。^[3]由相思苦发展到性幻想、性饥渴，再到性压抑，这已经成为民工生存状态的一大难题。《温州都市报》曾经做过抽样

[2] 同上。

[3] 打油诗一：离乡背井夫何忍，妻贤孩幼思最深。堂堂男儿志何在，枉自为人惭今生。打油诗二：花近高楼伤客心，苦中挣钱虚光阴。茫茫天下终无济，天翻地覆日月新。

调查，结果是 80% 自认有性压抑，50% 长期没有性生活。^[4] 而在北京的一个调查中，关于解决性压抑的方法，40 名被访人中，超过 62.5% (25 人) 选择了自我压抑，4 人承认曾经找过小姐，1 个人回答手淫解决。另外 10 名民工只是说有自己的解决办法，但拒绝向记者透露。^[5]

4、子女教育难

温州现有小学、初中适龄外来务工人员的子女达 10 万人，尽管政府提出了“以随班就读为主渠道、以单独举办民工子弟学校为次渠道、全社会关心民工子女教育”的口号，但实际上惠及民工子弟的并不多，有许多学校对民工子弟的收费依然高的令他们无法承受。

5、低收入且没有福利

“一切的福利和他们无缘，他们和城市的唯一的联系就是‘打工’。”^[6] 很少有老板会给民工缴社会保险金，甚至与企业之间签订劳动合同的人都很少。因此，一旦出现工伤，老板就会给一点钱私了，或是干脆把工人赶出公司。近年来，中国经济以年 10% 的速度高速增长，而民工不但没有享受任何福利，连工资都是原地踏步，甚至反而有下滑的现象。故此，许多民工无法继续在温州生存，只得离开这个城市。

6、欠薪严重

在一些老板的眼里，民工只是另类的生产力和劳动

力。一些狡猾的老板更是“肆无忌惮地拖欠工钱，拖欠到他们等不起、找不着，最终不了了之。”每一年春节前夕，劳资纠纷就会出现“井喷”现象，讨债成了各大报纸的主题，甚至政府都出面为民工讨薪。因为拿不到工资而无法回家的，拿不到工资而爬高压线



春节前夕，劳资纠纷就会出现“井喷”现象

自杀的，^[7] 拿不到工资而实施暴力的等等，实在是太多太多了！仅仅从鹿城劳动监察大队 2005 年受理的劳资纠纷看，未签订劳动合同造成的纠纷占到 50%，由工价引发的纠纷约占 30%，余下的 20% 则是合同违约。^[8]

7、没有话语权

很少有人为他们说话，就算全国人大有人为他们呐喊，可惜的是那些声音不是出于民工自己。在温州

[4]《温州八成民工性压抑》：<http://news.sohu.com/03/49/news214874903.shtml>

[5] 李佳、楚贵峰、陈峰：《调查京城民工性生活现状文娱活动能舒缓情绪》，《北京娱乐信报》，2003 年 11 月 7 日。

[6] 陈瑞洪：《定义原生态民工》，原发表于中国公法网。笔者引自《华尔街电讯》，2006 年 2 月 13 日。

[7] 笔者亲眼看过一例，一位男性民工爬上高压线的铁架子，而铁架下围观的人群堵塞了几条大马路的交通。当时笔者的心情坏到了极点，为什么我们不尽早用福音去拯救他们呢？这事件使我们对民工福音有了更大的紧迫感。

[8] 白锐：《温州民工“薪情”调查》，《温州晚报》，2005 年 3 月 30 日。

特殊的经济环境下，政府所关心的是经济增长率，而不是人道与关怀。尽管民工潮与温州经济共存亡，但等政府觉悟过来的时候，严重的民工荒已经爆发！

除了以上的问题外，还有诸如温州人对他们的排斥，歧视，甚至有时候警察对踩人力三轮车车夫的殴打，违规罚款等，这一切都构成了民工在温州的恶劣生存状态。

在这样的一种大环境下，民工朋友开始对人生进行反思，对生命的终极价值有了探索。难道人活着就是为了钱？难道活着就是受罪？难道人生的意义就是这样？正当人心空虚、无望的时候，神让教会看到了民工群体的福音需求。

一次，某教会举行大型布道会，一位民工朋友路过此地，他被教堂里的歌声深深地吸引住，接待的人递给他一张诗歌纸。大概这首歌的内容正是他人生的写照吧，他就慢慢地从路边到教堂门口，再从门口到入座。就在那一个晚上，他决志接受了耶稣基督。今天，这位弟兄已经是很好的传道人。他说，当时边唱诗歌边流泪，仿佛那首诗歌就是为他写的。

“哀恸的人有福了！因为他们必得安慰。”（太 5: 4）温州教会面对 200 万的外来民工，面对他们对生命的无奈，我们能视而不见、袖手旁观吗？巴不得教会能成为民工朋友的“第二故乡”，让一切的排外从这里消失，更让神的心愿在这里得到满足。

三、民工福音的回顾与开展计划

结合以往的经验，^[9] 笔者为未来的民工福音布道提出如下建议：

1、以教堂为基点，向民工集聚点辐射

福音不一定都要在教堂内传扬。若单以原有的教会为单位，福音无法覆盖广泛的民工集聚点（大凡工业区都是新近辟出的区域，基本上没有教会存在），也就无法满足 200 万民工的福音需求。笔者以为，在条件许可的情况下，民工教会应该“遍地开花式”、或是“地毯式”地开展。在远离教会的民工集聚地买房或是租房（城市教会有这个经济能力），以方便民工朋友进教会为前提。所建立的教会归属母会，并由母会为支持的力量。

2、建立企业教会

在工业区，绝大部分的工厂实行封闭式管理，员工日常生活基本上都在工厂里。对于这些员工，我们很难把福音传给他们，甚至连进工厂发福音单张都很困难。因此，我们需要鼓励基督徒企业主，开放他们的工厂，在他们的工厂里面建立福音团契，即企业教会。^[10] 另外，通过企业主团契，带领更多的企业主信主，由此形成一个良性循环，使福音光明正大地进入企业。这是否会影响到企业的发展呢？不会。企业教会是目前看来比较安全的教会，工商不能插手干涉，公安无法随意

[9] 限于篇幅，城郊教会早期民工福音事工简述如下：先是在路边或生活区里接触社会最底层的人士，比如捡垃圾的，擦皮鞋的等，然后邀请他们于某日晚上到某地参加一个聚会。聚会结束后，统一发送面包、方便面，或是送一把雨伞等礼物；有些在工厂里举行的布道聚会，老板在聚会结束后分给每位员工 5 元钱，作为误工的补偿。这种分食品的方式一直持续到民工朋友真正懂得圣经道理之后才停止。刚开始时事工的规模不大，且都与本地教会共用一个聚会场所，假如本地人安排了聚会，那么，民工聚会就要另作安排。因此，早期的民工福音事工比较单一，比较“物质化”，聚会场所也受到很大局限。

[10] 企业教会在深圳、北京、上海等地都有比较成功的例子，许多成功的案例都可以成为我们学习的典范。

进入，政府对企业又是花尽心思来扶持。而且，目前在各大城市都掀起了建设企业文化的热潮，基督徒企业主完全可以把企业教会纳入企业文化范畴之内。

3、为新设立的聚会点祷告、守望

落实聚会的地方后，需要全体教会投入到祷告之中。祷告是得胜的力量。笔者建议，无论怎样，教会全体同工要无条件出席三到五次晨更祷告聚会。在布道前如此，布道后也是如此。按照我们以往的经验，祷告越多收获越大。圣经说，流泪撒种的，必欢呼收割。除了晨更祷告会，我们也要通知全体信徒为当次布道代祷，并自愿为此禁食祷告。

4、分发福音单张

在举行布道会之前，需要一批弟兄姊妹一起出去分发福音单张和邀请卡。出去发单张的人包括民工基督徒，青年、青少年、中年等，这些人必须有传福音的热诚，以及灵魂的负担。分发福音单张的同时，可以与接受单张的朋友分享福音信息，盛情邀请他在布道时出席。福音单张可以自行设计，尽量做到切入他们的生活。比如，在“非典”时期，我们教会的福音单张就以“非典”为主题；圣诞节时以“礼物”为主题；将近年终的时候，就以“天降福气”为主题。

5、看望疾苦的人

尽管布道晚会还没有举行，但我们不能停留在分发福音单张这一预备工作上。我们可以先去看望在教会附近居住的、疾苦的人。基督的福音是“以心照心”的，正如诗歌《把冷漠变成爱》所唱的：

分些关怀，给角落中受伤的灵魂，
分些爱，给那些不起眼的脸孔；

以基督的心为心，以他的眼看世界，
你身边的人需要你我把冷漠变成爱。

这一做法正体现了“两条腿走宣教路”的福音战略，即大使命与大诫命并行，只有“道成肉身”才能把基督的救恩带进这些疾苦的人群之中。

6、举办连续福音布道

对于民工，按照“群众布道”的方式比较有效果。同一单元的群众在一起，容易让布道者找到信息的切入点。福音布道会可以以连续几个晚上的方式进行，比如连续三个晚上，或是四个晚上，这样才能把福音信息讲得透彻。但考虑到民工朋友多以体力劳动为主，故此，也不能占用他们太多的时间。

假如是三个晚上的布道，信息分配如下：（1）神的存在与人类的由来；（2）人不能自救与耶稣的救赎；（3）如何相信与问题解答。假如是四个晚上的布道，信息分配如下：（1）神的存在与神的本性；（2）人类由来、现状与需要；（3）耶稣的救赎与如何相信；（4）分成若干组，交给“三福”布道小组。

连续布道的几个晚上，除了信息的安排之外，还需要准备与信息切题的诗歌，教导全会众直到他们会唱为止，因此，所选的诗歌不但要切题，也要简短、易记、琅琅上口。此外，要安排接待的人员。其中一部份到大路边继续分福音单张，并请人进入聚会的现场。另外一部份人员则安排看守自行车、三轮车、垃圾车、擦鞋工具等。最后一部份人则负责会场接待，包括倒茶水，安排座位，看顾小孩子，帮一些很肮脏的孩子清洗等。考虑到每晚上的听众都会有很大的变化，故此，笔者建议每个晚上都做呼召（决志），让他们填写联系用的表格，以便教会去看望他们。

当然，我们也可以继续筹划户外大型布道会，这在过去的两年里已经取得很大的收获，但布道的形式各有不同，比如开音乐晚会，文艺晚会等。

7、按照决志的名单逐家探访

探访工作十分重要。笔者在9年的民工福音事工中，看到了进入民工生活的收获非常之大。当然，失败的例子也非常多。比如，门牌号根本不存在，甚至有时候找到的竟然是一片荒地，了无人烟。而有的时候，刚刚决志的朋友会怀疑我们的身份，深怕自己加入了某一黑社会集团。

基于各方面的考虑，笔者建议把福音朋友的名单分配给不同的同工，由他们专人负责。这样很容易建立关系，随之也便成为他们的鼓励者和辅导者。当然，也可以请福音朋友到自己家里吃饭，表示我们是公开的信仰，并没有什么可隐藏，这样也便于使他们消除不必要的顾虑。

8、跟进与训练

初信者参加聚会的时间一旦稳定，就可以考虑给他们一些基本真理的训练。比如建立小型查经班等。考虑到民工的上班时间在白天，所以，聚会一律安排在晚上。同时也考虑到他们可能会加班，因此，有必要在一个礼拜或是十天内拜访他们一次。方便的情况下自带饭菜，到他们家里共进午餐或晚餐，借此时间跟他们谈论信仰的问题。这样的跟进不同于简单的探访，它不算正规的训练，但它具有训练的涵义。

9、安排大型聚会

为了丰富民工信徒的信仰生活（教会生活），也帮助他们更好的成长，教会可以为他们举行大型的联会（聚



在小作坊上班大都没日没夜的上班、加班

会），让不同教会的民工信徒能走到一起。请教会不要忽略这样的聚会，他们在大会中会遇见老乡（团契生活），俗话说，“老乡见老乡，两眼泪汪汪”，他们不但可以找到家的温馨，也可以在这里寻找志同道合的老乡，共谋将来的家乡福音事工。

举行大会的时间既要考虑到是他们的假期，有时候也要考虑到与基督教信仰有关联的节日：正月初一（对于那些不回家过年的弟兄姊妹），全家上教会。三四月间的复活节，举行复活节晚会，既是崇拜，又有文艺。五一劳动节、十一国庆节，举行大型培灵会、布道会。十二月，圣诞布道文艺晚会。农历十二月，就是春节前，举行五天的学道、退修会，对象是参与教会各项事奉的弟兄姊妹。这更能促使他们的灵性成长，为福音的继续扩展训练人才。

四、民工福音的代价与困难指数

1、财力、物力的代价

曾有同工笑言，民工福音事工是做“出口公司”，而不是“进口公司”，意指教会在开展民工福音工作的

时候，需要投入大量的财力和物力，但不要想从他们身上得到什么经济性的回报。

2、人力的代价

其实，更重要的是人力的投入。假如抽调教会原有的同工，容易打乱教会一贯的事奉状态。假如选择新人，麻烦同样不小。很多本地人（所谓的新人）不愿意参与。很多人担心与民工混在一起是引狼入室。有些人则厌恶民工的肮脏和嘴里的气味（诸如大蒜味等）。因此，事工人员的抽调、带领同工的培养也使得教会付出相当大的代价。

另外，导致很多人不愿参与的原因是民工福音的成效似乎不大，做工的果效好像不明显。民工弟兄姊妹自身状况给信仰带来很大的困难，比如：忙于生计，没日没夜的上班，聚会自然不稳定；因着长期的远离家庭，产生婚姻与生活混乱；因生活所迫，流动性大；一些人一旦没有了工作，就会找教会要帮助，当然，其中真相如何实在难以立时明辨，或许很多人就是参杂人员：吃饼得饱的、寻找帮助的……

3、容易混入异端

因为流动性大，所以，教会中出现新面孔是很平常的一件事情。而这时一个潜在的危机随时会爆发出来，那就是一些不法之徒批着羊皮混入教会，专做破坏工作，其中最为严重的是邪教“东方闪电”。为了防止异端的混入，笔者曾花很长的时间给弟兄姊妹查考《异端》的课程，并时时提醒大家，谨慎身边所出现的每一个行动诡秘的人。感谢神，十来年我们发现了一些问题，并及时地作了严肃的处理，使得教会至今仍在神的恩典和保护之中。

4、从“民工荒”到“福音淡季”

历经十年的“福音洗礼”，民工福音浪潮似乎走向下坡，传福音也越来越难。面对该问题，笔者经过思索，得出如下结论：

- (1) 从民工潮走向民工荒，在温州的民工正逐渐减少。
- (2) 温州企业走向正规化，大厂房、大公司的出现，使得小厂的生存受到威胁，而大公司又是实施严格的管理，工人晚间外出成了不可能的事情。假如不快速的向企业主传福音，建立企业教会，那么，大批的民工涌向大厂就相当于脱离了福音地带。
- (3) 面对大公司，小作坊都在苦苦挣扎。因此，大凡小厂，虽然外出的自由度较高，但他们大都是忙于上班，甚至有些小厂没日没夜的上班、加班，这导致福音布道时没有了听众。
- (4) 许多外来民工已经成了“老温州”，他们初来温州时的那股好奇、那股“热忱”已经被岁月和物质冲淡，福音对他们来说已不再有太大的吸引力。另外，外来民工在温州多年也建立了关系链、人际网、生活圈，他们也不乏娱乐与享受生活，故对福音的淡漠乃在“情理当中”。
- (5) 福音信息几乎在这几年是千篇一律，没有多大地变动。另外，由于聚会场所的限制与布道者生命素质均衡的原因，福音的活力与生机就很难展现出来。
- (6) 我们相信正当我们热情地向民工传福音的时候，撒旦也不会闲着，它在作垂死的挣扎和全力的抗争。假如我们不警醒，就会受到撒旦的攻击，致使教会的福音工作不能正常与有效的开展。

五、民工福音的永恒价值

保罗说：“既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？”（罗 8:31）冲破重重死亡的阴霾，神的恩典一直是够我们用的。从中我们也看出了民工福音事工的价值。

1、给温州社会带来祝福

从本质上来说，民工福音改变了许多人的生命。许多人信主后，有了一百八十度的改变，家庭变得和睦，处世待人以圣经为准则，这无形中有益于社会的稳定。不但如此，许多教会为民工安排和介绍工作，这对缓解政府的就业压力也起到了不可忽视的作用。

2、抢救灵魂、建立教会

这是我们传福音的终极目标！若不是为了灵魂得救，为了神国度在地上的拓展，我们所做的一切都是枉然。因着民工教会在各处的建立（民工聚会形成网状分布），许多到温州打工的基督徒也轻松的找到了聚会的地方，他们在远离家乡后仍然能继续参加“相同背景”的教会聚会。

3、推动温州教会整体的福音工作

民工福音的成功，鼓舞了教会对整个福音事工的志气，并带动了其他教会的民工事工，推动教会走向宣教步伐。

4、训练了一批同工领袖

通过多年的牧养，许多民工弟兄姊妹逐渐成才，并涌现出一批热衷福音与事奉的人。为此，我们教会创办了半年或全年的全日制神学院，藉此训练他们成为工

人和宣教士。除了以上密集型的训练外，许多参与本教会事奉的弟兄姊妹也同样在事奉中受到训练。

5、福音“返乡”

我们一直鼓励在温州信主的外地弟兄姊妹，一定要带着福音使命返回家乡，如同成为宣教士进入工场。这个理念经过尝试后已经被具体化，效果相当不错。当他们回到老家“创业”的时候，温州的母会自然而然就成了他们的支持力量，这种合作在福音的拓展过程中形成了良性循环，使得基督的道在每一个荒芜的村落被传扬！

耶稣说，“人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？”（太 16:26）谁才是最后的赢家？是为自己赚得全世界的人吗？不！不是！是那些为基督福音的缘故舍弃生命的人，因为他们将要得着生命，这生命比得着全世界更宝贵！

假如你是教会的长执，或是传道人，或是信徒，请你切切地记住，在你的身边有 200 万个昼夜为钞票而挣扎的灵魂（在整个中国则是 1.2 亿——编者注），他们正如同驴在推磨，要把生命消耗在毫无指望的打圈之中。弟兄姊妹们，起来吧，为基督赢得民工朋友！

温州民工福音只是一个初步的尝试，比起 200 万的民工，在农民人数超过 9 亿的中国，进城打工的农民究竟有多少，这个数字实在是庞大得令人无法计算。如此之众的民工，他们都面临生存的挑战，都面临艰难的环境，但他们更面临灵魂的需求。

对于民工福音，我们并没有绝对的良方，但我们需要用汗水，用生命，用激情，用行动在民工群体中传扬基督的救恩。这不仅是指个人，而是全体教会；不仅是指温州，而是全国每一个有民工生活的地方！✦



爱，如何进行到底？

——基督徒关怀事工中的风波

文/艾鱼

“夫子，律法上的诫命，那一条是最大的呢？耶稣对他说，你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命，是律法和先知一切道理的总纲。”——太 22:36-40

基督徒都非常熟悉这两条最大的诫命：“爱神、爱人”，如果把这诫命再浓缩，就只剩下一个字：“爱”；没错，“爱”就一个字，很简单。“耶稣爱你”是我们在传福音时最轻易、也最乐意说出口的一句话。但我们是否想过，讲了那么多爱，我们自己又付出了多少呢？爱，总是说出来容易，行出来难，以于一位牧师总结到，“爱无能”是现代基督徒的一个重要特点。基督徒往往一边大谈特谈基督之爱，一边却以寒暄、客套，以嘴唇的爱替代了真实的彼此关切与委身，更遑论教会外的“陌生人”。

反过来，我们也能见到一些基督徒，他们真的愿意以实际行动传播和见证神的爱，愿意走出教会，怜悯并帮助这世界上苦难、穷困、软弱的人。有时候，他们所做的，几乎就是保罗所说的：“将所有的周济穷人，

又舍己身叫人焚烧”（林前 13:3），只是有时候，这样的付出好像完全不对劲，伴随着舍己焚烧的，不是丰硕的福音果子，而是冰冷的灰烬，是信徒自己的软弱和跌倒。基督徒到底该如何说、如何做，才算是“有神的爱”呢？

本文关注的是一位叫老赵的弟兄（本文均使用化名）和他所做的弱势群体关怀事工，包括事工的缘起、经过和其中所遭遇的种种风波。期待通过对这样一个个案的观察与思考，我们能够多一点认识，基督徒应该如何以神的爱去爱我们的邻舍，如何将这爱进行到底。

一、开始事工

老赵关怀弱势群体的事工是从帮助老杨开始的。2006

年春，老赵信主刚刚一个多月时，认识了与自己同命相怜的难友老杨。身为大学教授的他，由于和多年前的一场政治风波有牵连而受到了不公平待遇，结果抑郁成疾，患上了舌根癌。老赵见到老杨时，他刚刚做完第二次手术，舌头已经割去了大半，用腿上的的一块肉补上，腿上的伤口则溃烂不能愈合，需要植皮。他不能说话，不能行走，不能正常进食，已经被折磨的不像个活人。他的家更因此负债累累。

老赵看着非常痛心，但他知道，难友所需要的不仅仅是摆脱肉体的病痛，更是灵魂的得自由、蒙拯救。于是他他与教会的弟兄姊妹一起给老杨传福音，并为他筹集医疗费用。两个月后，老杨和他妻子都信了主，虽然病情并没有好转，但他却变得非常喜乐，如同换了一个人，直到 2006 年底被主接回天家。

同年冬天，老赵在路上遇到了受尿毒症折磨的小石，他因无钱治病，老父亲不得已，用车推着他在街边挂起“卖肾救子”的牌子。老赵想起自己的三位至亲都是因尿毒症去世，所以对石家父子特别怜悯，并邀请他们去教会。他们去了之后，被弟兄姊妹的爱心所感动，之后每周都去参加敬拜，不到一个月他们父子两个就悔改信主。石弟兄信主之后，身体大有好转，并积极为主作见证，跟着大家一起传福音。

2007 年春，老赵了解到大刘一家的悲惨遭遇：全家六口人，母亲常年卧床，妻子重病，三个女儿先天性肌肉萎缩，只有大刘一个人是健康劳力。全家都住在马上要拆迁的房里，断水断电，四面透风。当老赵和教会的弟兄姊妹去看望他们时，孩子的奶奶和姥姥就像看到了救星似的，双膝跪下眼含热泪地说救救他们。于是大刘一家也成为老赵及其教会爱心帮助的对象。

那时的老赵，刚刚辞去工作，随着服事的家庭越来越多，

他感到力不从心。他想，能不能把这些因患病导致生活困难，被城市排斥的边缘人召聚一起，成立一个专门的机构，既可以集中照顾他们，又可以传福音。于是老赵祷告寻求神的带领。一个主内机构得知老赵所做的事情后非常感动，就开始给他一些经济上的支持，通过他来资助那些弱勢人群。

几个月后，一个以因疾病、天灾等陷入绝境，没有基本温饱保障的困难家庭为服事对象的救助院由设想变为现实，老赵的事工进入了一个新的阶段。

二、出现问题

事工的发展并不因为人的爱心满满而一帆风顺，老赵遇到了来自各方面的问题和挑战。

先是大刘一家。老赵的教会同情他们，邀请他们来教会，



并给他们很多实际帮助。后来大刘不幸摔断了腿，于是几位弟兄姊妹就不定期去刘家探访，向他们传福音。但由于路途不便，他们往往只能带些东西过去，聊上几句就匆匆离开。当刘家夫妇得知，他们两个孩子的病无法根治，活不到成年后，就不愿意再花费金钱和爱心在孩子身上，甚至把老赵他们带过去给孩子的吃的和用的自己截留了。有次大刘讲他在公交车上给人让座的事情，大家以为他已经悔改重生了呢，后来想起他摔断了腿一直在家，怎么会发生这样的事情呢？所以认为他是在作假见证。

由于服事大刘家的负担特别重，而且在刘家身上也没有看到明显的果效，所以服事的人开始软弱，没有信心了。教会一些人认为，主要是因为老赵太过于关心别人身体上的病痛和生活上的需要，花在传福音上的时间太少，才导致现在的问题。但老赵认为传福音有时候就需要先给予物质关怀，并觉得其他人的传福音做得也不好。

正当教会在为刘家的事情发生分歧时，老赵又遇到一个叫巧巧的帮助对象，16岁的未婚妈妈。她发现自己怀孕时，胎儿已经5、6个月大，不能堕胎，而男朋友又抛弃了她。她一个人在北京，连基本的生存都成了问题。

老赵当时很为难，他妻子也待产需要照顾，所以希望教会里不上班的姊妹去照顾巧巧，但因为她们还要服事大刘家，所以就没有响应。后来终于有位姊妹去医院看了巧巧，回来后哭得非常伤心，抱怨老赵没有跟她解释清楚，原来巧巧是乙肝患者，住的是传染病医

院，所以再也不愿意去了。教会同工听说了之后，批评老赵没有考虑姊妹的安全和事情的风险，因为这不单是他个人的事工问题了，他需要与教会商议。他们认为，老赵信主时间还短，灵命还不够成熟，劝他不要再介入巧巧的事情，最好也不要再做这类关怀的事工了，并建议他请专业护工护理巧巧。

但老赵认为，只要有爱心就不怕承担责任，于是继续去医院看望巧巧。不久巧巧顺利产下一男婴，但她却不愿意尽母亲的责任，执意要老赵尽快把孩子送人。老赵不得已，就找主内的老张夫妇暂时代养这个初生的

的婴孩。



事情如果仅仅如此，倒也还没那么棘手。问题是，巧巧后来突然反悔，要老赵把孩子抱回来自己养。收养孩子的老张及其教会经了解发现，巧巧其实是想卖掉孩子，赚一点钱。因此老王夫妇坚决不交出孩子——除非巧巧愿意签

字保证她不卖孩子，但巧巧却不愿意签字，并认为他们没有这个权利。老赵知道不能让巧巧卖掉孩子，但是又在情理上认同孩子应该跟着母亲。于是就要求老张归还孩子，而老张一家还是绝不答应。三方僵持不下。巧巧要挟老赵，要他交出孩子，否则就去告他。老张那边则建议老赵不如隐姓埋名，让巧巧找不到，不要再继续助纣为虐。一来二去，老赵和老张之间的关系非常紧张。

老赵感觉自己就要被逼疯了，自己明明是出于爱心，到头来弄巧成拙，不仅没有很好地帮助人，反而惹了很多的麻烦，主内肢体之间反目，连教会也不支持他了。他该怎么办？该放弃吗？或许他经验不足，智慧欠缺

……但是，努力地去爱人，这难道错了吗？老赵虽然感到痛苦、困惑和疲倦，却仍然不愿意放弃事工。

三、关于老赵

老赵对怜悯事工的沉重负担源于他自己的苦难经历。他曾是个坚定的无神论者，青年时期把实现共产主义作为人生的奋斗目标。但那场政治风波和随后的牢狱之灾使他遭受了极大的打击。由于忍受不了骚扰和迫害，他后来流浪到了北京，打过工，开过公司，但最终都以失败而告终。共产主义信仰的破灭和事业的一事无成，不仅使他失去了生活的盼望，更把他变成了一个愤世嫉俗的人，心中满了烦躁、抱怨和苦毒，自行车总是骑得飞快，故意不让行人，等待红绿灯对他来说甚至也成了一种折磨。

还有家庭的苦难。老赵母亲和大哥早年因胃癌去世；大姐、大姐夫患尿毒症先后亡故；二姐是精神病；他的二哥，曾经是他最崇拜的偶像，早年当过学雷锋标兵，后来由于在文革中表现太积极，结果坐了两年牢，之后开始到处流浪，受尽了各种磨难，前几年曾被骗到河南黑煤窑做了一年的奴工，现在成了一个仇恨社会、极度自闭、内心孤独的流浪者。

2006年初，老赵得知他大外甥得了尿毒症，怕他也随着他大姐、大姐夫而去，就到处借钱，并向海内外机构、慈善团体求助，向他能找到的邮箱发了上千封 E-mail，甚至包括美国总统、英国首相等国家首脑，但都石沉大海。他被逼无奈，不惜要出卖他的身体器官来救外甥，仍然没有人因为他的行为而感动。

后来，他从一些宗教团体那里得到了一些回应。XX 功的人从海外给他打电话说，只要他天天喊“XX 大法好”，他外甥就会好。一个佛教徒要他花 888 元请个佛像回家，说一定可以救他外甥。都被老赵臭骂回去了。



在走投无路之中，两位基督徒不约而同地跑来见他，给了他五百块钱，并向他传福音。老赵当时对所有的宗教都很排斥，但因为只有基督徒来看他、帮助他，虽然只是区区一点钱，却使他对基督教有了好感。而且非常奇妙的是，自从基督徒出现后，其他的人和朋友也开始捐助他外甥。

本以为已经走到人生尽头的老赵，被基督徒的爱重新点燃了心里的盼望，他开始走进教会，了解基督信仰。2006年3月，坚定的无神论者老赵接受了耶稣基督。他感觉自己的整个生命与以前完全不一样了，心变得柔和了，也不急躁了。虽然他所处的环境并没有太大改善，但他却不再仇恨以前得罪过他的人，也不再把所有不幸都归结到当权者，反而为他们祷告。

每每想到自己的经历，老赵就不住地感恩，正因为如此，他非常希望那些同样可怜的人也能因着基督徒的爱认识神，接受耶稣，重生得救。他本以为这样怜悯人的

事工应该得到教会的全力支持，没想到，随着事工的扩大，教会与他的分歧却慢慢凸显出来。

起初教会的同工都积极参与老赵的事情。但当老赵提出，希望把这个事情当作一项怜悯的事工来做的时候，教会劝他要谨慎，认为他信主才一年，真理根基还没有打好，现在就出去做事的话，会影响到他灵命的成长，遇到问题也容易软弱跌倒。但老赵认为，服事不仅不会妨碍他灵命的成长，反而会使他因此更深刻地认识神，祷告更有感动，以至于更愿意为神做工。老赵相信，不管遇到什么样的问题或困难，神一定会保守带领他们。

老赵希望得到教会的全力支持。但是教会带领人认为，教会的主要使命是敬拜上帝，是传福音和牧养信徒，要“量着群畜和孩子的力量”（创 33:14）照顾信徒，这与老赵关怀弱势群体事工的定位不同，教会的存在不是为了服务于他的事工。对此老赵非常难以接受，觉得教会没有爱心，甚至考虑离开，找一个支持自己事工的教会。

老赵的事工好像走到了一个瓶颈，同工不认可，教会不支持，帮助的对象也埋怨他，曾经在经济上支持他的主内机构也要停止资助……面临这么多的问题和挑战，老赵还能继续吗？他应该继续下去吗？爱，能否进行到底，又该如何进行到底呢？

四、问题反思

老赵帮助老杨和小石，虽然疾病并没有彻底得医治，但他们都很快信主了，可以说果效又快又大，这成为老赵继续事工的极大激励。但之后，老赵在大刘和巧巧那里所遇到的问题，可能在基督徒怜悯关怀事工中更为典型。总结下来，至少有四个方面的问题需要反思。

第一：如何向罪人传福音、献爱心。首先，大刘和巧巧这样的弱势人群，为了自己的生存，连亲生骨肉都可能弃之不顾，显出亚当后代自私、冷漠的本性，以及人世间的伦理道德在实际生存困境面前是多么苍白无力。其次，他们乐意与基督徒交往，往往是为了得到实际帮助和物质捐献，是为了“吃饼得饱”。有时为了迎合弟兄姊妹传福音的热心，他们假意表现出对福音的兴趣，甚至假意接受福音，作一些虚假的见证。这些都是罪人的表现。但是，我们能因为这个就不去爱他们吗？当然不能。耶稣说，“我来本不是召义人悔改。乃是召罪人悔改。”（路 5:32）故而穷苦人犯罪不是我们不去怜悯他们的理由。但是如何更有智慧地去爱他们，而不是仅仅去满足他们肉体的需要，却是基督徒需要成熟起来去面对的。

第二：基督徒传福音的动机。如果我们长时间向弱势群体传福音，献爱心，却没有收到回报，看不到福音的果子时，就变得软弱，以至于放弃。也许应该省察我们事奉的动机：我们为了什么而传福音？是为了让某人信主，以此使我们的事奉有意义吗？如此我们很容易就会失望，并最终放弃。我们要传福音，因为这是神的命令，是我们在神面前理所当然的事奉。即使人没有信主，即使被罪人欺骗，我们仍然应该继续传福音，并把结果交在主的手中。使人信主的只能是圣灵，即使是借着爱心的行动使罪人活过来，也是圣灵而不是我们在做工。

第三，教会与机构事工的关系。教会对事工的态度，老赵起初很不理解，甚至要离开教会。后来教会与老赵逐步达成了共识。教会首要的使命是向万民传福音，所关注的对象不只是某一类人（比如弱势群体），因为世人都犯了罪，都需要神的救恩；教会也不能单单关注怜悯这一项事工，传福音的工作还包括教导、牧养、使人做主门徒等方面，不能偏废；

况且，一个规模极为有限的教会不可能全面承担这样一个人力、物力和时间投入巨大的事工。教会在属灵上跟老赵有联结，若有感动，教会整体或个人也可以在经济上给予其事工一定支持，但老赵运作的是一个独立于他所在教会的福音机构。教会负担地方性信徒牧养，福音机构负责专门事工，这是一个必要的分工。同时，教会也不应干预老赵事工的具体操作，不能因为一个信徒灵命不成熟，就断然判定他不可以做这件事。圣灵乃是自由运行的，教会历史上不乏神拣选不成熟的器皿成就自己旨意的例子。当然，教会有责任在属灵上教导和坚固老赵，向他提出建议；老赵可以自己寻求神的带领，自己决定事工发展，但要顺服教会对其个人的属灵带领权威。

第四，信仰与世俗原则的冲突。这点在处理巧巧孩子的事情上尤为突出。当事人和知情人主要有三方意见：A方认为，不能把孩子还给妈妈，因为巧巧如果卖孩子，就触犯了法律，要负刑事责任，基督徒如果不管不问，交出孩子，就是助纣为虐，是纵容犯罪，不管从法律还是从信仰角度都不能容忍；B方认为母子的血缘关系是无法替代的，不能为了防止尚未发生的犯罪而扣留孩子；C方则认为，A方试图以强制力保护孩子，原则上没有错，但这是神赋予政府的使命，教会不是佩剑的，没有这个权柄，不能代替政府职能或角色来办事，否则就是越位。

这件事因为巧巧的突然不知所踪而暂时平息，没有走到要靠行政或司法解决的地步。当事双方在一些问题上没有达成统一，但还是重新和好，愿意一同来寻求神的带领。这里提醒我们思索：当我们抱着完成大使命的心愿走进世界的时候，当基督徒试图在社会上按着信仰原则行事的时候，就会面临教会与世界，神的诫命和人间法律的冲突。这时候，基



督徒应坚持以圣经为原则，在教会内部解决问题呢，还是我们可以寻求世俗权利的干预，因为面向世界的事工中所出的问题而把弟兄告在外邦人面前？

五、总结

“我们行善，不可丧志。若不灰心，到了时候，就要收成。”（加 6:9）经历了这么多的困难之后，老赵最终还是没有放弃，救助院成立了，被救助的人也将慢慢搬进去。但我们此刻不想说，老赵的事工已经收成在望了，显然前面的困难还很多，需要老赵学习和成长的地方还很多；反过来，我们也不想说，老赵的事工是前途渺茫的。基督徒所做的事奉不是单单以规模是否持续扩大为判断标准的。关键的问题在于，当我们开展一项爱心事工时，这其中的爱是什么，是否有真理的仁义和圣洁，有属天的盼望和智慧，有从神来的忍耐与谦卑——而这一切不是我们愿意舍己焚烧就自然有的。

爱，只有连于神，才不会枯竭；爱，只有靠着神，才能进行到底；因为神的圣爱，乃是永不止息！✝

对三元人论的解经分析^[1]

文 / 约翰·慕理 译 / 赵刚

译者的话

约翰·慕理 (John Murray) 1898 年生于苏格兰。1929 年加入普林斯顿神学院作系统神学教授助理, 1930 年追随梅钦加入刚刚从普林斯顿神学院分出来的威斯敏斯特神学院, 任系统神学教授至 1966 年退休。慕理对作品要求很高, 所以至死都没有出版完整的系统神学著作, 现仅有其《选集》传世, 里面包含他一生的精华之作。

本文选自《选集》的第二卷, 为系统神学卷, 从教义的编排上来看, 属于人论部分, 讨论的是对华人教会传统——背后当然有更大的教会历史背景和传统——耳熟能详的三元论。在系统神学上, 对一条教义的完整讨论需要包括解经、历史、应用等各个方面。从这个意义上来说, 本文对三元论的讨论远非完整。但它所处理的部分却是核心里的核心, 即完整而全面的解经。当然, 它有其针对性, 这点读者阅后自然就可以了解。

当译者被邀请贡献一篇关于“属灵和属世观”的文章时, 脑子里首先想到的就是这篇文章。再一次地, 要从系统神学的角度来完整谈论“属灵与属世”的问题, 我们还是需要从解经、历史、应用等方面来处理。因此可以说, 本文甚至在解经方面的贡献都还不够。讨论所谓“属灵与属世”的分别首先应从救赎论入手, 而救赎又以创造和堕落为前提, 所以要真正把这个问题理清楚, 我们至少需要从创造、堕落、救赎的历史脉络角度把“属灵与属世”观念理一遍。但种种原因——最主要是时间——使我们现在暂时还不能完成这项任务。不过我相信, 向华人教会推荐这篇文章还是有独特的意义。

原因并不复杂。我们传统中的“属灵和属世观”深受倪柝声的影响, 而倪氏神学的基石之一, 就是他的三元人论。从这个角度来说, 本文所挑战的, 可以说是整个华人教会传统的圣经根基。倪氏属灵观对教会的影响以及我们需要对此提出的反思 (比如对社会使命的看法), 从本期其他文章或其他地方或许可以进一步看到。但如果这些反思没有更稳固的圣经根基, 那么我们最多可以做的就只是保持一种怀疑姿态。从这个意义上说, 本文是把这种反思推到了一切基督徒反思应该走到的最终地步, 即圣经本身的教导。

慕理本人可能对倪氏毫无了解。但前面说了, 倪氏背后其实有更大的教会历史背景, 而慕理正是对那样的背景说话。从文章的一开头我们也可以看到, 那个背景的影响范围可能比我们所想象的要大得多。说到这里, 我们就开始进入教会历史方面的梳理了, 显然这又是一个我们无法在这里处理的问题。但不管怎么说, 我们现在至少开了一个头, 不是吗?

圣经对“魂”和“灵”等词的用法的确使那种认为人的特质是三元而非二元的说法看起来有其合理性, 这种看法认为, 人由三部分 (即灵、魂、体), 而非两部分 (即灵魂和肉体) 组成。所以各种流派的神学家, 特别在最近一个半世纪以来, 都认为圣经的这些用法为三元论提供了基础。分类列举这些神学家几乎不可能, 所以这里也不会这么做。

比如说, 艾里科特 (C. J. Ellicott) 在注释帖撒罗尼加前书 5:23 时说, 这里有“对三个组成部分的清楚区分描述……*pneuma* (灵), 这合在一起的两种非物质组成部分之中更高的那一部分, 是‘*vis superior, agens, imperans in homine*’^[2] (奥肖生, Olshausen), 而 *psuche* (魂), 是‘*vis inferior quae agitur, movetur*’^[3] (同上), 是意志和情感的范畴, 是人格的真正中心。”而如果有人认定使

[1] 译自“Trichotomy”, in *Collected Writings of John Murray*, v. 2: 23-33. 现题目为编者所拟。——编者注

[2] 意为“在人里面行使驱使、控制功能的较大的力量”——译注

[3] 意为“在人里面被驱使、被移动的较小的力量”——译注

徒“对这些词没有加上任何各自独特的意义”（焦维特, Jowett), 就是“破坏了正确解经的全部规则。”

法兰兹·德里奇 (Franz Delitzsch) 持有一种实在的二元论, 包括物质和灵, 但他同时也坚称, 圣经显示, 超越感官的东西由两种元素组成。^[4] 在谈到希伯来书 4:12 时, 他说, 灵与魂代表超越感官的事物, 而骨节与骨髓则代表可以感知到的事物。而因为骨节和骨髓是可以分开的组成部分, 所以同样灵与魂也肯定可以分开。神的话把整体分解成为几个部分。



约翰·慕理

灵直接从神而来, 带着神的形象。堕落以后它就完全封闭起来, 好像消失了一样。而这就是恩典开始工作的地方。属天的本质再次出现。而魂就是灵与体结合时所释放出来的生命。因着罪的缘故, 它变成一种“能力和热情不自由和放肆的不和谐组合, 一件在物质世界和撒旦手中无能为力的玩物。”神的话揭示出灵与魂之间的断裂, 从而显明魂自己的不正常状态。

郝德 (J. B. Heard) 继续发展这种理论, 认为人的三元特性是逐渐启示出来的, 与关于神的三一论启示平行。^[5] 在旧约中, 关于圣灵的教义暗昧而不明显。关于人的灵的启示也是一样。只有在新约的书信中, 人的灵才表现出来是被圣灵所掌管的神圣、重生的本性, 按着神的形象被造, 不仅与肉体、而且与魂相对。

总而言之, 郝德的看法是这样。魂是就人从最广泛意义上来说的生命, 包括天然而有的一切能力和功能, 以及定义人性的全部必要条件。灵则是对神有意识的功能或器官, 是神与人同在的密室。神是灵, 只能被

我们的灵所认识和敬拜。理性是魂的一种功能, 只能对神有一种替代性的认识, 而单单灵才能使我们对神有一种临在性的认识。灵是神彰显自己的圣所; 它是使人属灵的器官。

堕落以后, 灵在天然人的身上不再活跃; 它死了, 或者至少是睡了。人生来而有的灵不是败坏了, 而是死了或睡着了。透过重生, 灵从沉睡中被唤醒, 或从死中复苏。重生制约人里面的

兽性, 洁净人的理智, 但其主要的作为是复苏人的灵。神同在的密室被恢复, 而我们的思想就沉迷在惊奇、爱和赞美之中。

为了回应这种看法, 我们需要先检视圣经的用法, 然后审视所谓支持三元论的经文, 最后再提出我们对圣经用法的解释。

圣经的用法

1. 人的位格

有时圣经用身体和魂来描述整个人, 而另外一些时候则用身体或肉身和灵来描述 (太 6:25; 10:28——身体和魂; 林前 7:34; 林后 7:1——身体 (肉身) 和灵)。

这些经文本意肯定是要全面地描述——或者更好地说——标示出人位格的要素。如果不是这样的话, 整段经文就失去目的。在太 10:28 里, 刑罚的彻底性是其主要教导, 而在林前 7:34 和林后 7:1 里, 基本观念是成圣的全面性。但在一个地方, 身体和魂被认为是足够的标示; 而在另一处地方, 则是身体和灵。如果有

[4] 法兰兹·德里奇:《圣经心理学系统》, 页 110ff., 113。

[5] J. B. 郝德:《人的三元本质》。

很重要的组成部分被忽略了的话，经文所要求的完整性就被破坏了。

雅各书 2:26：这段经文也相关，因为它把灵看作是身体里内在生命的根基或条件；而这是在把自然人里面的灵看作死了或沉睡了的时候所得不出来的结论。但在三元论的前提下，没有灵的身体并不是死的；魂提供了使身体存活的一切必要条件。

哥林多前书 5:5：这里“肉体”一词是从伦理的意义上来说的，而经文要表达的想法是罪恶性肉体的败坏。但在这里，罪是特别与肉体相关的那些罪（比较林前 6:18）。所以“肉体”在这里实在反映了一个人的身体层面。如果“肉体”的用法是更广泛一点的伦理性用法，即“被罪所辖制的人性”，那么灵也会和身体一样被包括在内。所以这节经文反映了一些倾向于视“身体和灵”为完整标示的看法。

如果灵、魂、体是组成人本性不可或缺的部分的话，那么当要描述整个人的时候，有时用身体和魂就达到目的，有时又用身体和灵来达到目的，就显得比较奇怪了。

2. 属灵活动的所在地

最高的敬虔操练既归位于魂，也归位于灵。

(i) **悲伤**。就我们的主在他肉身和替代性的生活中，没有比他受难意义更深的了（比较，来 2:9,10；5:7,8）。值得注意的是，被指为悲伤的，既有他的魂，也有他的灵。没有比在客西马尼园和加略山上的痛苦对他人性里的灵影响更深的了。但正是在这些痛苦的前夕，

他说：“现在我的魂忧愁”（约 12:27）^[6]，而正是在客西马尼园里，他说：“我的魂甚是忧伤，几乎要死”（太 26:38）^[7]。如果不是因为在其他地方，当耶稣的悲伤还没有这么强烈的时候，他的灵被提出来作为悲伤发生的地方（可 8:12；约 13:21），这两处经文的形式对我们现在讨论的题目还不具有那么突出的相关性、或作为证据的合理性。如果魂是圣所外院的话，用“魂”这个词来指示苦杯最艰难的时刻，就很难说恰当了。

也可能在约翰福音 12:27 和马太福音 26:38 中，“我的魂”这种表达是希伯来人说“我很难过”或“我非常忧愁”的方式。但即便这样，这些表达方式仍然与我们的主题有关，因为它们表明，“魂”这个词仍然可以用来表达他整个人最深刻的经历。用“魂”这个词来表达我们主最重要的经历，而把“灵”这个词用在其他地方，这与三元论试图在这两者之间做出的区分并不一致。在用词上同样的变化也在其他只是人的身上出现（徒 17:16——灵；彼后 2:8——魂）。具有最深宗教特征的悲伤或忧愁既用在魂上面，也用在灵上面，这与三元论把魂理解为 *vis inferior* 的观念、以及魂与灵相比更低下的看法并不一致。

(ii) **喜乐**。最高的属灵活动既归位于魂，也归位于灵（比较，对“魂”，诗 42:1-6；63:5；103:1,2；116:7；130:6；赛 26:9；对“灵”，诗 32:2；34:18；51:10,12,17；箴 11:13；16:19；赛 57:15；结 11:19；18:31；36:26）。如果有人反对说，旧约的用法不相干，因为魂和灵的区别还没有做出来，那么已经存在的分别（虽然尚未启示出来）以及旧约当时的用法，就会导致一条假设（至少可以这么说），默示并未意识到灵与魂两者之间所存在的巨大差别，但这条假设与圣灵对旧约圣经的默示之工冲突。在新约启示的早期，在

[6] 和合本：我现在心里忧愁。——编者注

[7] 和合本：我心里甚是忧伤，几乎要死。——编者注

马利亚的诗歌中，我们同样也有魂和灵二者平行的用法(路 1:46,47; 比较,林前 14:14-16; 16:18; 林后 7:13——灵; 来 6:18,19——魂)。

(iii) **对神专注**。比如在马可福音 12:30 中，我们有关于对神专注之爱的总结。所用到的四个词是，心、魂、思 (*dianoia*)、以及力 (*ischus*)。如果灵是对神有意识的器官的话，那它一定会列在对神专注之爱的最高境界里。但这里在列举人性的各个层面时，却忽略了灵；这与灵所谓的重要性是不一致的。

类似地，还有很多经文谈到在神国里的集体关注和目的，以及完成基督徒呼召所要求的全身心投入。这种专注也是既用魂、也用灵来表达(比较,徒 4:32; 14:2,22; 弗 6:6; 腓 1:27; 2:2,19,20)。“一灵”和“一魂”至少是平行的，如果不是同义词的话(腓 1:27)。全身心地做任何事就是从“魂”里面做(弗 6:6)。一魂就等价于一心(徒 4:32)。

不可避免的结论就是，对神专注的中心和重生之人最具特点的活动之处，是完全同样地位于魂、心和灵。证据并不能用来支持魂是外室、而灵才是对神有意识的器官和使人属灵的中心这样的看法。

3. 属地的和属灵的之间的对比

根据三元论，属地的人 (*anthrōpos psuchikos*) 是灵死了或睡了的人，而属灵的人 (*anthrōpos pneumatikos*) 是灵复苏、并在人里面取得领导权的人。新约中出现 *psuchikos* 一词的地方只有林前 2:14; 15:44,46; 雅 3:15; 犹 19。 *Pneumatikos* 出现得更频繁一些。合理的步骤应该是研究后者，找出其涵义和应用。之后就会带出所对应之词 (*psuchikos*) 的意思。有几个例子值得考察：

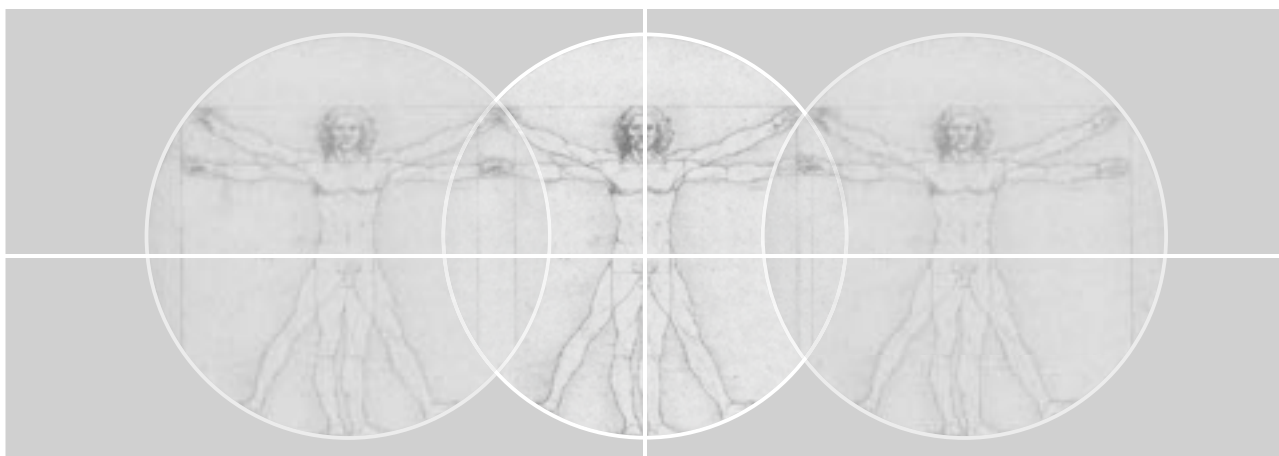
罗马书 1:11——“属灵的恩赐” (*charisma*)。林前 12:1-12 是解释这里意思的最好参照，因为保罗开始的话是这么说的：“论到属灵的恩赐” (*pneumatikōn*)，而接下来的下文给“属灵”一词所指为何提供了答案。在九个地方它所指的都是圣灵——第 3 (2 次)、4、7、8 (2 次)、9 (2 次) 和 11 节。所以属灵的恩赐是指那些从圣灵而来、被圣灵所掌管的事情。希伯来书 2:4 确认了此点。我们在那里看到的表达方式是“圣灵的恩赐”。所以属灵的恩赐是指从圣灵而来、被圣灵所赐予的恩赐。

罗马书 7:14——如果“属灵”在这里指的是人的灵的话，这句结论就与三元论的前提相反，从而显得很奇怪，因为如果根据这些前提的话，律法是特别指着魂说的，范围是道德判断和决定。但这里经文的本意不过是说，律法的起源和本质都是神圣的；它来自圣灵。

哥林多前书 2:13——“将属灵(的话)^[8]解释属灵的事”。这里的意思由前面的一个子句所指明，“乃是用圣灵所指教的言语”，即是说，“将属灵的话解释属灵的事”。所以“圣灵所指教的”决定了“属灵的”一词的含义。在更前面的子句中，圣灵是行事者(比较, 10-12 节)。所以“属灵”的意思是被圣灵所指教、被圣灵所创作。如果把“属灵的”看作是指从人的灵而来的东西的话，在解经上不可能成立。14 节(“属灵地”)和 15 节(“属灵的”)的词是同样的意思。正如后面将要看到的那样，*psuchikos* (14 节)的意思因为与“属灵的”相对立而被确定下来。在哥林多前书 10:3,4 里，“(属)灵(的)磐石”是指基督，如果属灵的本质和根基是在于人的灵的话，它就不可能是磐石。

哥林多前书 15:44 (比较, 罗 8:11) —— 这里所对比的又是当应用在身体 (*sōma*) 上时所发生的情形。按照

[8] 原文无“的话”，中文和合本加上这两个字以补足中文文意。——译注



三元论的前提，*sōma psuchikon* 就是被魂所掌管的身体，而魂与灵是不一样的，*sōma pneumatikon* 则是被人的灵所掌管的身体。但这种解释很明显与三元论另外的前提不一致。保罗在谈论信徒的死与复活，而他们在死前和死时都是“属灵的”。对他们来说，即使按三元论的前提，我们也不能说，他们死时是 *psuchikoi*。在有明确对比的两种情形中，三元论的看法不能提供一种与上下文相配的解释，这一点肯定很重要。保罗在哥林多前书 15:44 所强调的是，复活的身体是如此地被基督——作为“叫人活的灵”（45 节）——所拥有的复活权能所决定，以至于不再会死和朽坏；它是一个属于耶稣复活世界里的身体；它是被圣灵所决定的。

当保罗说“血肉之体不能承受神的国”（林前 15:50）时，他没有否认复活身体所拥有的物质成分。它仍然是身体（*sōma*），所以仍然是物质的。他所说的是，以死亡、败坏、软弱为特征的人性，不能承受神的国（比较，52-54 节）。而“属灵的”一词至少从圣灵在复活时的活动和影响中获得某些保证和实现，正如保罗在罗马书 8:11 中所说：神“必藉著住在你们心里的圣灵，使你们必死身体又活过来”。

其他揭示了“属灵”一词的意思的经文还有：以弗所书 1:3；5:19；歌罗西书 3:16；彼得前书 2:5。

这些例子很清楚地说明，当“属灵”一词用在事物上时，意味着来源于圣灵或被圣灵所创造；当用在人身上时，意味着被圣灵所内住、引导、和掌管。而在 *psuchikos* 和 *pneumatikos* 之间的对立并非来自人里面魂和灵的对立，而是来自于这样两方面的对立：一方面，人自己作主，自己实行、引导、和控制自己，或者说，人完全自我掌控；另一方面，人被圣灵所内住、实行、引导、和控制。对立不在于人里面的任何二元性或人组成部分里的两种互相冲突的元素，而在于整个人都由自己作主还是整个人都由神做主；在于那位掌权者是人自己还是圣灵。使徒们所说的这种对立正和我们的主所说的一样：“若有人要跟从我，就当舍己”（太 16:24）。正是在此我们否定自我所要求的领导权。

4. 谈及人的灵的败坏

诗篇 78:8；箴言 14:29；16:18；25:28；传道书 7:8；以赛亚书 29:24；以及间接证据所包括的诗篇 51:10；以西结书 11:19；18:31；36:26；玛拉基书 2:16；哥林多后书 7:1（比较，林前 2:12）。

所谓支持三元论的经文

1、希伯来书 4:12。在处理这节经文时，我们可以专注在与目前相关的字词上。

(i) “骨节和骨髓”。这两个词在这一节里被理解为比喻性的说法，表示人非物质的本性。但这种看法并没有根据。身体也要接受神的话的检验，因为它是我们整个人的一部分。为了说明我们整个人没有哪个层面可以不接受神的话的检验，所以不仅应该而且必须提到我们身体框架最隐藏的部分，这与本段的中心思想一致。

(ii) “剖开” (*merismos*)。这也很容易被理解为“在两者之间分开”，所以表示了魂与灵、骨节与骨髓之间的区别。德里奇明确这么说。“神圣之‘道’不仅刺入一个人最深处的存有，而且把它分成几个组成部分。……神的话把他里面的 *pneuma* 点明并且分别出来”(同上，来 4:12)。这个解释既非来自圣经的用法，也非来自要讨论的这节经文。圣经的用法更偏向“切开”、“劈开”、“把一件东西分成两半”的意思。它不是把两件各自独立的東西分离开，而是把一件东西切开、分割开、或裂开。“在两者之间分开”意味着有两件事物，而“把一件东西分成两半”则可以只应用在一件事物上；它可以是下面的一条裂痕而已。

希伯来书 2:4 是新约唯一另外一处用到 *merismos* 的地方，而那里的意思是圣灵的恩赐，重点在强调赐予者的主权。那里的意思毫无把两件东西分隔开或分别出来的意思；那里的意思在于赐予、分发。

但该词的动词形式出现得更频繁些，大约 14 次 (*merizō*)。有时候它的意思是“分发”或“赐予”，如希伯来书 2:4 的动分词（比较，罗 12:3；林前 7:17；林后 10:13）。有时候分开的想法会出现，比如一个王国自相分裂，或分遗产，或结婚的人在所关心和顾念的事上分心（比较，太 12:25,26；可 3:24-26；路 12:13；林前 1:13；7:33）。无论在那种情况，意思都离把一种东西和另外一种东西区分开的想法很远。它的主要意思是分裂开、分割开、分散开。

该词的组合分词 (*diamerismos*) 出现过一次（路 12:51-53），相应的动词出现过大约 11 次。含义也同样，即同一件东西被分开，而不是把一件东西与另一件东西区别开（比较，路 11:17,18；太 27:35；可 15:24；路 23:34；22:17；约 19:24；徒 2:45）。动词出现在使徒行传 2:3 中，但意思仍然是散发、分裂开，而不是把一件东西与另一件东西区分开。

所以没有一个情况明显有把一件东西与另一件东西区分或分隔开的意思，而从里面劈开这个意思出现的情况却很多。这条结论如何应用在希伯来书 4:12 上？联系很明显。神的话可以刺入我们整个人的存有最深入的地方，并且像一把锐利的剑一样把它切开。神的话可以切入魂、灵、骨节、骨髓。

对骨节和骨髓的解剖学也印证此点。这两者并非相邻，好像要用一把锐利的剑来放在中间，好把它们分离开。经文并没有说骨头和骨髓。所以很明显，经文的思路不是到中间来分隔，而是说，这些是我们身体结构里最难触及到的地方，而神的话竟然具有如此的穿透力，以至于用比喻来说，甚至比两刃的剑还快。

(iii) 如果我们按三元论的前提继续追究，会得出比三元论更多的东西。经文也说到心中的思念和主意。如果魂与灵有区别，为什么不也区分魂、灵和心？

经文的教导被普鲁墨 (Plummer) 总结得很好，即骨节和骨髓代表我们身体结构最隐秘的部分，魂和灵代表我们最里面的属灵存有，而心中的思念和主意则代表最内在的思维活动。神的话鉴察一切。一切都在神面前赤裸敞开。神的话与我们相遇，而神的话要行使属于神全知的审判。在神的审判和他的话的审判之间，没有什么不同。

2、帖撒罗尼迦前书 5:23。用一连串累积的词来表达全

面性，这与圣经的用法一致（比较，可 12:42 来 4:12）。在本节经文里，用这些词来表达成圣和坚忍的全部过程，正是这类用法的例子，而以为这里是要给我们提供一套人性组成部分的定义，却毫无根据。这种推理不能成立，就象我们不能对马可福音 12:30 和希伯来书 4:12 做同样的推理一样。

结论

证据并不支持三元论的说法。不过，我们不必假设魂和灵总是同义词，完全可以互换。被魂和灵所指示的同一个东西应该可以从不同的角度来看。在一种角度下，“灵”这个词是恰当的用法，而在另外一种角度下，“魂”则更恰当。比如，死亡被说成是放弃灵，却被说成是搁下魂（生命），不同的情况用不同的词（比较，传 12:7；太 20:28；27:50；可 10:45；路 23:46；约 10:17,18；徒 7:59；来 12:23）。不同的用法说明了看待死亡的不同角度。此外，脱离身体的部分常常被称作“灵”（传 12:7；来 12:23；彼前 3:19），而拥有身体的人则常常被称作“魂”，以至于“魂”几乎变成了人的同义词（比较，诗 16:10；徒 2:27,31,41,43）。我们可以发现，在这些情况下，用“灵”这个词来取代是多么不合适。

我们可能很难精确地定义出在各种不同用法下面的区别。并不存在黑白分明的分界线。但看起来我们可以说，在某些情况下，“灵”指的是从神而来的生命本源，并在死亡的时候回到他那里去；而“魂”则是在身体里面使之有活力的生命，其典型例子可以在创世纪 2:7 里面找到。人的整体可以被称作“活的魂”。^[9]

这种区别不应该让我们感到惊奇。当我们思想到“身

体”和“肉体”同样本体性的区别时，显然也会表现在这种名词的区分上。它们并不总能互换着使用（比较，太 26:41；林前 5:5；15:39，44）。“肉体”常常反映了人性的软弱。

所以，在像帖撒罗尼迦前书 5:23 和希伯来书 4:12 这样的经文里，两个词都被用到是很恰当的，因为要强调人的心灵层面，无论从哪个角度看，都处在被和平之神成圣的工作之下（帖前 5:23）和被神的话所鉴察之下。同时我们也可以得到教训说，这里并非要标识不同的组成部分，因为别的地方的用法并不能与这种理解协调。

总结而言，我们的结论应该是，灵或魂是人的位格的根基、中心、和所在地。人身份的独特性在于他是心灵 - 身体的统一体，而各组成部分之间有最紧密的联系、协作、和结合，以至于他可以有能力行使被赋予的管理使命。人在存有上的二元性提供了他所处的那种双重关系的基础，即向上和向下的关系。但是，这些关系以他整个人的统一和完整为条件。单单作为身体，他并不能行使管理万物的使命，而他所要顺服于神的，是他的整个人。他个体的各部分永远不能单独割裂开来看。他被造而成为神的形象，是从心灵 - 身体这个整体来说的，而正是在这个整体的基础之上，他建立和发展各种关系。✝

译者简介

赵刚，美国加州大学物理学博士，费城威斯敏特神学院神学博士。

[9] KJV: a living soul; NIV: a living being; ESV: a living creature, 和合本: 有灵的活人; 新译本: 有生命的活人; 思高本: 有灵的生物; etc. ——编者注



教会与城市

文 / 曼纽尔·奥尔蒂斯 译 / 文睿 校 / 毓惠 赵刚

萨拉斯 (Rafael Salas) 预测到了 20 世纪末，全世界将要经历根本而巨大的变化，大部分人口将要居住在城市中心，主要生活在亚洲、非洲和拉丁美洲的城市里。科克斯 (Harvey Cox) 说得更严重：“将来的历史学家要把 20 世纪描述为全世界变成了一个巨大城市的世纪。”

城市的发展不仅是社会学方面的一个事实，而且还成就了神在时间开始以来的计划。“神在伊甸园赋予亚当和夏娃遍满、治理和管理全地的文化使命（创 1:28），这正是建造城市的使命。”这个问题在宣教学方面的表现就是万民正涌入我们的城市，要作新市民，而不仅仅是暂住人口。从亚洲、非洲和拉丁美洲来的移民教会要持续按加速度增长。

在这些国家里，随着宣教士的不断派出，宣教运动正在蓬勃发展。最近刊登在《基督教宣教》上的一

篇文章中写道：“讲西班牙语的宣教士正在接触在伦敦和巴黎的拉丁裔移民……正把福音带到西班牙的穆斯林当中……这是按照南美方式进行的欧洲宣教行动！”这些教会被圣灵点燃，要把基督的福音传遍世界。这种宣教活动要继续进入我们在北美的城市，要成为新的宣教时代一个不断发展的因素。现代宣教运动中，西方宣教的主导角色正慢慢消失。下面这几个需要考虑的问题要求我们改变思维方式：(1) 宣教的教会，(2) 牧养和植堂的牧师，(3) 差派教会与接受教会之间的新关系，(4) 宣教工作的新模式。

宣教的教会

在 20 世纪，教会与城市必须有更密切的联系。在世纪初的时候，教会所关心的事和教会的宣教活动与城市所关心的问题有很大的距离。康恩 (Conn) 博

士注意到：“教会看起来是在城市里的，但其实并不真的属于城市。占据四周的是城市，而不是教会。”

教会为什么一定要投入到宣教当中去呢？这首先是出于神学上的原因：教会是神国度的社区。

教会拥有大君王的目的绝对不能是独占神的国度。教会是因着传讲神的国度而出现的社区，作为国度的象征，以不完全的方式向人表明国度是怎样的，教会以此来服事国度。教会要让世人看到什么是与作王的基督相交并向他顺服。教会要成为“神在人类世界的侨民，神在地上的实验园。”教会是那将来世界的标记，同时也是那世界将要临到的保证。

教会是神的子民在社会上的呈现，也是神国度的代理。神要使用教会，使之作君王、先知和祭司，带来社会的改变。先知的角色（珥 2:28-29；民数记第 11 章）是见证真理，在众人面前宣告我们的信仰。我们要彼此劝戒，像复活的人那样生活在世上。我们是祭司（太 27:51），所以要为我们的社区祷告和代求。我们可以直接来到伟大的中保耶稣面前（来 4:14-16）。我们得到神的告诫和装备，向一个受伤的世界施怜悯（来 13:16）。我们像君王一般，要作王（弗 2:6）；世界要认出我们是公义的器皿，有权柄胜过邪恶和这个世界。我们是已然而未然地作王、胜过世界。

基督正在作王，这是教会和国度的基本主题。教会把神的百姓召聚在一起敬拜，因为他们承认基督作王治理世界。教会是神在地上的侨民。教会是基督的身体，基督住在这个社区中，向世界行事（林前 12:12-27）。我们也承认耶稣基督是国度的头，这会使城市的教会大大增长，就像新约初期阶段教会大大增长一样（弗 1:10,22-23）。主就是那传福音的，他宣告他的来临，他是福音的使者，福音是



一香港教会为柬埔寨短宣招募队员作的网络广告

国度的道。教会因此成长、倍增（太 13:3,23）。耶稣是天父差遣来的伟大宣教士。耶稣是大牧人（约 10:11-13），从地上四方把神的百姓召聚来，应许要救他们脱离那恶者。耶稣事奉国度的福音，他的治理遍布生活的各个方面，他看见百姓如同羊没有牧人一般，就怜悯他们（太 9:36）。“牧养是教会的使命——以奴仆的样式跨越疆界。”克罗尼（Edmund Clowney）说：

“耶稣来召聚人，呼召那些召聚人的人，培训那些与他一道召聚人、在城乡的大街小巷寻找穷人和无助之人的人……对基督的门徒而言，宣教是无可选择的使命。如果他们不是召聚者，就是分散者了。一些

人认为教会可以把敬拜神和培养信徒作为主要使命，把召聚当作次要职责……宣教被简化为偶尔的奉献、几个精疲力尽的宣教士以募捐为目的来参加的野餐会、被人忽视的宣教委员会的辛苦工作。这样的教会是在积极参与分散的工作，因为忽视宣教的会众要退化，不久就会因内部的纷争而四分五裂。”

我们效法基督的榜样。他受差遣，顺服地来（约1:1-14），我们也是这样被差遣来到世人当中。“宣教表明了基督来到这个世界的目的。”

教会必须参与宣教的第二个原因，是世界中四面八方的人正涌入城市。城市化和城市化观念是生活之道，促进了宣教的新浪潮。这个过程在上一个世纪一直在进行，但教会对此的回应很迟缓。“一本由亨特（James D· Hunter）在1983年发表的书指出，‘在大城市中，福音派信徒所占比例大大低于正常水平。’根据亨特的调查，在人口超过一百万的城市当中，只有8.6%是福音派基督徒。”康恩博士意识到，要让北美的大型福音派团体相信，神关心世界上的大城市，保罗的神学深深植根于城市宣教中，他必须为此努力奋斗。保罗的宣教重点集中在以希腊—罗马世界的大型城市里。

在《使徒行传》里，保罗的宣教团队几乎总是首先去犹太人的会堂，找机会在固定的安息日聚会上发言、辩论。他们在那里遇到抵挡，或者没有遇见拦阻时（16:13-15; 18:2），有时会在一些人的家里住下，比如在腓立比的吕底亚家（16:15），在帖撒罗尼迦的耶孙家中（17:5-9），在哥林多的百基拉和亚居拉的家中（18:2-4）。

康恩问道：“如果郊区和乡间的人都有自己对教会的异象，我们怎么才能够招募人去接触我们城市里的一代人呢？”教会一定要靠着作王的主的能力，

充满活力和信心地去面对这个挑战。在读新约圣经的时候，你会禁不住被这个事实所震撼，那就是它大部分内容是特意在一个宣教的场景中写成的，这特别的场景大部分都位于城市之中。

新约圣经是不分教会和宣教的。除了发展出宣教策略的会堂，当时并不设有宗派或教会以外的组织架构，也找不到与教会平行的宣教机构。康恩博士注意到：“在第一世纪之后，甚至没有专门负责未得之民的使徒或传福音的人。”

在使徒时代之后，教会的使徒特征已经淡化了。我们在考查教会与宣教关系的几次转变时，就能看到这一点。第一，罗马天主教内担任使徒职分的人所关注的中心，已经由差派宣教士转变为维持使徒传承的权威性。然后，宗教改革的教会把它们的重点从宣教和传福音转移到树立正统观念和维护真理上。差派宣教再一次被忽视了。

第二，罗马天主教会关于圣灵的教导发生了重大的改变。她淡化了对圣灵加力量给教会来祷告和宣教这些作用的认识，更注重把圣灵视为教会的合作者。这也影响了改教家，他们主要把圣灵看作是解释圣经的那一位。五旬节派和灵恩派教会则朝另一个方向发展，认为圣灵是通过超凡能力加给信徒力量的那一位。我们再次看到一种转变：圣灵和宣教的灵被分开了。

第三个转变与教会作为差派团体的角色有关。在19世纪，人们主要把宣教理解为呼召那些受神感动的人去参与“国外”的宣教工作。个人，而不是全体教会，被唤醒，接受呼召去未开拓的领域宣教。个人受呼召，被差遣，这导致宣教的焦点变成了拯救个人的灵魂。个人成了国度和圣灵的代理人，这限制了植堂的策略。个别的宣教士也成了宣教的代理

人。“这导致了一种轻看教会的现象。”这在 20 世纪中期发生了切实的改变，现在教会更加深刻地意识到自己在植堂这一使命上的责任。



新教建立差会，这部分（但不是全部）是由于宣教工作并没有从地方教会开始的缘故。宣教责任从地方教会转移到差会和宗派组织的原因之一，是教会的神学狭隘地集中在教会身上，而没有集中在基督和他的国度上。总体而言，欧洲的教会在参与宣教工作方面行动非常缓慢。宣教工作的另外一个障碍就是过于强调维持教会的责任。教会存在着一种导致停滞的维持心态，不关注能让教会充满活力的宣教工作。这样，宣教的责任就逐渐转移到宣教机构身上。

从实用主义的角度出发，我们可能会认同这种改变。教会与会众关系密切，因而形成了一种生存神学。教会不能应付宣教带来的挑战，认为宣教任务太沉重了。教会发现，要执行宣教的使命的话，她们的效率太低；所以宣教工作被转移给了专注于“一件事情”而更有效率、更讲求实效的机构。这种从宣教到维持的转变，成了地方教会的核心价值观。这里观念发生了转变，即从新约圣经视教会为一个预备好、被赋予能力跨越城市疆界去服事的团体，转变为一种实用主义的、视教会为专注于自我提高和固守的团体。

很重要的一点是，我们发现在北美的移民教会和非英语教会中不一定会发生这样的改变。讲西班牙语的教会继续凭信心行使差派的权柄，因而从美国而起的宣教主要就是面对拉美和加勒比海地区。其他来自非洲和拉丁美洲的教会继续在他们自己的国家开展植堂的使命。这种宣教活动最初是自发发展的，

现在以更有组织、更有计划的方式呈现出来。我们可以从北美讲西班牙语的教会身上学习很多的东西。

到了 20 世纪中后期，圣灵在美国的地方教会中动工，赐给人城市宣教的异象。这就要打破教会作为看守者（而不是农夫）的孤立主义或身处隔离区的心态。这也要打破教会在宣教中所表现出的征服世界、把其他人纳入自己管辖范围的形式。

在这场运动中，从地方教会（一些是独立教会，但很多是宗派团体中的教会）差派基督徒的做法，复兴了教会使徒特性的原本面目。非常有趣的是，一些人认为这些教会是创新、富有创意、愿意冒险的教会；而其他的人，特别是那些管理宗派机构的人，认为这些教会不忠诚，甚至可能有颠覆性。然而这些教会既受到第一世纪宣教史的感动，也受到当代宣教运动的感动。她们主要遵循新约圣经的教训，把圣经原则应用出来，这赋予了教会能力和权柄去面对宣教的挑战。教会再生出教会似乎不合常例，但却被看作是焕然一新的事奉模式。

在这个日新月异的世界里，教会是国度的代理机构和社会改良的催化剂。教会一定要用显明的方式来表明她对大使命的委身。地方教会一定要装备好自己去迎接日益全球化的社会所呈现出来不计其数的宣教挑战。雷·贝克（Ray Bakke）常说，大约有 52 个国家的人住在伦敦。东伦敦基本上变成了亚洲区；南部伦敦大部分是黑人区，居住有来自西印度群岛、牙买加和乌干达的人；阿拉伯社区正渗透进入西伦敦。这种现象正在世界上许多城市中发生。我们发现世界就存在于我们自己的社区里。这种信仰和文化的多元化，正在我们的城市社区中变得本地化，宣教的禾场已经跨越海洋，进入我们的社区和地方

教会中。再认真看看吧，要留意那宣教之神的手。如果我们要有效而合乎圣经地尽我们宣教的责任，我们就一定要恢复教会差派的本质。

我们不能仅仅因为其他人有手段或资源，就把宣教工作分配给其他人去做。这不是一个讲求实效的问题，而是一个以收获的主所关心的事以及教会对大使命的忠心为重点的问题。“面对复杂的城市生活，基督徒的回答不应当是回到乡下‘昔日美好时光’的简单生活方式。神正在世界上的城市中动工，要求我们的生活方式必须向他将要降临的国度负责，他要在他来的时候完成这工作。”教会必须为自己所处城市的宣教工作制订策略。这些宣教工作要在她们自己的环境当中进行，从那个参照点转移到其它的宣教疆域。教会要比从前更加注重使自己成为宣教工作的差派平台，她们要采用多重模式，而不是单一模式。她们要去到比自己所希望的目标区域更远的地方。换言之，她们对福音要忠心，对她们植堂的环境要敏感。同样，也要用不同的手段对领导层进行培训。要完成此任，多种模式的神学培训是至关重要的。门徒培训要成为优先解决的事项，这比我们过去所认识到的更重要。教会是由被赎之人组成的，他们为了基督去救赎世人。

牧养和植堂的牧师

为了完成宣教这一重大使命，教会一定要认真考查对牧师和其他带领者的预备和挑选工作。要完成这一任务，地方教会必须更新。当国度的原则被应用出来，在根本上重建目前的领导模式，把它转变为一种以在城市充满变化、有时甚至人情冷漠的环境中以仆人服事/事奉为模式的生活方式时，这种更新才会发生。北美的教会变得越来越地域化，越来越缺少本地的特征。选择地点时，应当更加注重是否有利于宣教之目的。会众选定地点时，常常看有

无方便的设施，汽车是否可以通行，是否有充足的停车位置，但是他们极少关注直接的宣教环境。地域性教会肯定是必需的，特别是在城市聚集的社区，但这变得太普遍了。发生这种情况是因为教会把关注点放在了错误的人群身上。大部分教会主要关心的是教会内部的人，最像“我们”的人。她们对宣教环境的关注不足，而这环境可能代表的是一种不同的文化、人种和社会经济的人群。这意味着我们选定教会模式时，忽视了宣教环境。我们没有认真制订策略去接触本地社区的人们，而是把人接过来，坐满教堂里的座位，找有经验的领导者，寻求充足的财政支持。在这讲求实用的举动中，教会的宣教就被精简了。

教会制订策略时需要考虑本地社区的情况。这在短期内可能会很艰难，但从长远来看，教会将会更健康。我们生活在需要福音的多元化社会中，不应该为了自己的安逸舒适而与世隔绝。但大多数教会并没有一个清楚的宣教策略。宣教的工作常常交给了牧师，而牧师可能又对乡村或郊区教会有怀旧的情结，缺乏宣教的动力和异象。牧师和领导者可能身处城市却不属于城市。

在这样的情况下，牧师的职责受到了挑战。牧师不是把注意力集中于满足会众的基本需要上——通过传道、教导、辅导、治理和引导等方式——而是为周围在文化上越来越疏远的社区担上越来越多的责任。这不是说牧师要做所有的事奉工作，或者建立新的教会，但他们要作策略家、有异象的人、推动者。我们需要用宣教工具来装备我们的牧师，以便他们可以在处境化的过程中，按着圣经向我们的新邻舍解释和传达圣经。卡夫特（Charles Kraft）在他的《为基督徒作见证的人类学》中，这样描写他受到的神学培训：



“我的一个重要认识是，如果我需要向神呼召我去服事的人解释我对神及其作为的认识，包括我对圣经的认识，我需要在文化方面对它们加以调整。让我感到有些震惊的是，我在基督教大学和神学院所学的大部分东西，并不适用于我与之打交道的尼日利亚人，甚至与他们毫不相干。”

戴尼斯（William Dyrness）也表达了对神学院培训之现实意义的忧虑。“经过三年在北美的事奉，以及在亚洲的这次新经历，我开始认为西方的神学研究离人们的生活有一些距离。”

牧师需要技巧来分析城市和宣教的环境，以便他们和会众能够形成有效的事奉观。熟悉宣教历史可以提醒牧师注意宣教策略。他们需要重新研读圣经，明白宣教和教会增长的原则实际上就是被正确应用出来的圣经原则。这种灵活处事和追求宣教的能力能够带给处在转型社会中的教会持久的能力。

无论自己是否意识到，牧师都是处在一个宣教的环境当中。如果他们没有想到这点，因着社区迫在眉睫的快速改变，教会必定会衰落，继续与身处的环境脱节。除非我们得着基督宣教的心，迎接正在转变的社区发出的挑战，否则我们要朝哪里奔跑呢？这些转变主要是在文化、种族、世代和社会经济方面的变化。雷贝克说：

“我那些在城市里担任牧师的同僚，如果明白他们所肩负责任的真正意义，就能在原本冲击不断、使人灰心的环境中发现意义。他们需要关注本地的教会或社区，但是他们也需要拓展视野，看到整个世界将要进入到他们的城市当中。在将近 2000 年的基督教历史上，我们第一次能够很现实地谈论地方教会的全球宣教问题。”

贝克博士在她的论文中列出了我们这些 21 世纪的牧师和领导人需要的更多具体工具。然而我们在此

要强调，处境化的呼召是我们要在宣教的环境中行出圣经，以它作为生活中一切的权威。在这个对圣经的曲解正不断流入教会的时代，我们只有在神的话语中才能发现改变社区的能力。不仅基督被人忽视，不被视为得救的唯一方法和道路（约 16:1-2），而且圣经的权威也正遭到破坏。宗教融合和自由主义并不像人通常以为的那样，只存在于宣教工作中，它们也存在于对基督和圣道的认识不合乎圣经、传福音和宣教遭到曲解或忽视的地方。

麦格兰（Donald McGavran）曾经告诉我们，在传福音和耶稣拯救的大能得到宣告的地方，是不存在宗教融合的。一定要**不住地警醒和看顾我们的社区**。牧师作为召聚者和守望者，一定要了解他们的社区。这就要求他们通过调查和人口统计正式了解他们的社区，也通过在社区中四处走动来非正式地认识社区。探访是一门已经消失的艺术，一定要在城市中重新兴起。现代技术不能，也不应该取代面对面交流这一需要。牧师要像解释圣经那样，**学会解读社区**，这是极其重要的。例如，在来自东亚的人口不断增长的社区，牧师一定要知道这样的改变意味着什么。这意味着教会的衰落，还是意味着这将是一个宣教的挑战，要给教会带来增长和更新呢？我们在事奉过程中与人交往的方式，决定了事情的结果。神喜欢增长。

鉴于这种社会现象，我们应该如何应用神的话语？我们应当怎样向不同文化和世界观的人传递福音信息？作为基督的教会，我们应该怎样在这个新时代成为王的代理人？在我们的教育机构里极少有讨论社会科学和神学之间的对话，但这应当具有更大的重要性。

牧师要在宣教工作中承担更迫切和重大的责任。他们不能忽视在教会宣教这个环境中聚集羊群的职

责。“城市是属世之人最终的扩张，因此能行善或作恶，这既是基督徒行走天路的场景，也是目标。所以城市是基督徒宣教的赛场，因而也就是在全地培植和发展基督教会、并施加影响的战略基地。”牧师和地方教会的仆人—领导，必须接受培训去作国度福音的典范。牧师要装备好去认识和应用福音整体的异象。

差派教会与接受教会之间的新关系

在这篇文章中，我们将要使用一些可能会引起麻烦的术语，但是我们的目的是要指出，一些现在使用的术语应该抛弃，至少应该重新加以考虑。“老教会”和“年轻教会”这样的分类，显然就属于这类术语。这些术语是有历史的，有时是负面的历史。这些分类今天还在继续使用，但含义似乎略有不同。很难给它们下定义，但在本节中要阐明这一点。我们也使用诸如“母教会”和“子教会”这样的说法。母教会是差派的教会，而子教会是被“生”出来的新教会。然而，这样的分类并不合乎圣经。我们使用的另外一个术语是“宣教教会”，就是还不“完整”和“完全”的教会。各宗派通常认为，一个新建立的教会必须具有更强的自我支持、自我管理的能力，包含一些家庭，才是一个完整的教会。所以宣教教会并不被认为是一家教会，它的实质和能力还不足以使之被称为教会。

随着北美差派的教会越来越专注于南方教会（非洲、拉美和亚洲的教会）的宣教工作，“年轻教会”和“老教会”的分类就开始使用了。具有讽刺意味的是，年轻教会是在那些所谓的新兴国家中建立起来的，老教会主要是西方教会和东正教教会。我们应当怎样定义这种秩序？这种划分是由地理位置决定的吗？是以教会历史的发展主线为根据吗？是建

立在依附关系上的吗？哪些教会更依赖于另一些教会？以依附关系为根据来定义教会和下结论，其实是相当糟糕的。我们最好不要使用这样的词汇来定义这一全球性的运动。

这些词汇在当代宣教史的早期阶段就已经存在，表明了一种内在的家长制态度，因而是在继续鼓励依赖，引发冲突。现代宣教运动初期，西方的差派教会完全控制着接受教会。差派教会掌握着宣教工作的最高权力和权柄。几乎不存在冲突或紧张的人际关系，至少在外表上是这样，因为一方占主导地位，而另一方处于依附地位。这种殖民式的范例是压制性的，充满了问题。新基督徒被看作是需要接受福音的人，或是宣教的对象。领导、教师和专家则来自占主导地位的宣教组织或差派教会。这种现象一直持续到二十世纪早期或中期，然后第二个阶段开始了。

在第二个历史阶段，差派教会仍然处于控制地位，但当地的领导者可以决定一些事情。当地的国家领导人虽然没有被忽略，但仅仅是得到容忍而已。这对国家教会而言是相当沮丧的事情。它们是宣教过程的一部分，但对于它们的价值却一直存在疑问。本地的基督徒觉得没有能力去做有意义的贡献。这使人觉得宣教方是雇主，本国的基督徒是雇员。

现在我们正处于第三阶段，“年轻的”或者正在成形的教会显然在掌权，肩负着本国教会的主要责任。本国教会的发展在一定程度上与当时的政治环境有关。随着国家独立，本国教会自主的机会更大了。安德森（Allan Anderson）说：

“非洲经历了一个世纪的快速社会变革和随之而来的工业化和城市化，并切从前殖民地时期，经过充满创伤的殖民阶段，进入到同样充满创伤的后殖民

地秩序。这些因素影响了全世界新宗教运动的形成，非洲也不例外。”

家长作风的态度和做法也导致了差派教会和接受教会之间在组织方面的紧张关系和冲突。这种冲突有时会带来宣教工作的困难，阻碍了宣教工作的进展。当差派教会试图沿用旧模式控制接受教会时，它们限制了在服事与合作关系上互补的机会。然而，大多数宣教杂志、宣教教材、教导课程仍是由西方人士出版，作者仍主要是西方人。

当我们进入 21 世纪时，这个过程会怎样发展变化？应该如何回应新的差派教会？将会共享资源吗？教会、牧师和差会将会纠正上下级的态度和雇主/雇员的关系吗？决定我们应该如何回应彼此，并不是一件容易的事，但我们一定要回顾历史，从以前的错误中吸取教训。伯拉特（David Barrett）这样谈到“宣教反应”原则：

伯拉特认为“非洲人发起教会”运动（AIC）的主要起因是社会经济方面的，因为他认为 AIC 是在殖民地时期兴起的许多非洲人抗议、抵抗运动的表现。他说，AIC“共同的根本原因”是对欧洲宣教运动的反应，这些宣教运动在对待非洲人的态度上表现出了“爱的失败”。



从南方来的差派教会将不顾对方的感受，干涉现有的北美宣教工作吗？应当优先考虑的是控制还是抓住“我们”宣教运动发展所需的机遇？我们应当依靠成熟的灵命，作出牺牲来接受神的宣教工作，更加重视神的家、合一和互惠。这要求在基督里谦卑。这必然要求我们在执行宣教的大使命时，认识到传达神怜悯的必须性。宣教模式必须以合作关系为基础。教会必须互相依靠（林前 12 章——“我需要你”），这是一种有意义的合作关系，不是独立的，而是互相依靠的（林前 12:26-27）。不再是捐献方与接受方的关系。

我们要关心的另外一个问题是，从其他国家来服事身在美国但保留了自己语言和文化的人群的宣教工作近况。它们所处的宗派和教会团契怎样对待宣教工作？最近由奴斯奥夫（Delia Nuesch - Olver）所做的一份种群分布调查表明，当拉丁美洲的宣教士服事他们特别的亚群体时，他们因这些群体适应和同化的程度而诧异不已。许多差派宣教士来到美国的宗派领袖并没有意识到，即使在拉丁裔同胞中，他们也需要做跨文化的工作，他们没有准备，没有任何的支持体系，即使有也是寥寥无几。奴斯奥夫在题为《身处应许之地的移民教职人员》一文讨论了这种困难。牧师说他们失去了事奉地位。她指出：“哈兰特牧师说：‘像我这样的西班牙裔人士，在这个国家绝不会被选举担任我来这个国家之前所担任的教会领导职务。’”移民的宣教士来到这个国家时，有太多的冲突和失落。

西方教会无法向非西方教会提供所有的资源、神学培训等等。我们是彼此需要，一定要为着拓展神国度的缘故，分享彼此的恩赐和才能。恩赐和资源是不同的，不应该互相攀比。我们一定要改变心志和意念，看到彼此的不同，互相接纳。我们一定要克服诸如母教会 / 子教会、被收养的教会、捐助者 / 接受者、富有 / 贫穷之类的分类。

我们还必须改变宣教架构。宣教机构一定要让来自少数民族教会、国家教会和国际教会的人参与决策过程。一定要建立长期的关系，逐渐培养成熟的关系。在这个互惠的模式中，我们不一定要提供类似的奉献，而应当提供共同向世人传福音所必需、对彼此来说很重要的奉献。一定要有更多的互补奉献，要互相取长补短。

25 年前，洛桑世界福音大会宣告，全球的基督教宣教工作不仅仅是西方宣教士的责任，也是全球基督教会责任。在那次大会上发出的呼吁，以及 21 世纪对我们发出的呼吁，要求全球的基督教会参与全球的宣教运动。我们需要在宣教中建立新的伙伴关系，带着谦卑的灵，建立全球城市宣教的合作伙伴关系。康恩和奥尔蒂斯（Ortiz）说：“新浪潮的特点在于它的地域位置和它加快的速度。这浪潮正拍打着非洲、亚洲和拉丁美洲的海岸。像墨西哥城、汉城、金沙萨这样的大都市，几十年的发展就顶得上北美城市一个多世纪的发展。”宣教运动的未来取决于我们在基督的主权下，在 21 世纪全球宣教工作中是否有谦卑的心、事奉和资源的互补、以及彼此相爱的心。

宣教工作的新旧模式

我认为，新模式不一定出于这个宣教年代，而可能出于对旧模式的改革，旧模式合乎圣经，但需要适应新的环境。重要的是我们需要意识到，单一的模式（一种类型、一种环境的模式）无法完成 21 世纪的城市宣教使命。我们一定要以多重模式为标准。为了在城市植堂，我们必须考虑多种形式的植堂、领导培养、社区发展、领导遴选、管家职能、传福音的方式、敬拜、传道、主日学、小组、经济发展。

我们一定要记住，城市就像文化一样，是充满活力、



不断变化的。城市的活力可以帮助我们制订城市宣教策略，然而我们必须把合乎圣经的教会论作为一切处境下的权威和原则。城市中有各种各样的人和各种不同的需要，变化是与城市共存的。我们只能用发展的过程来描述美国的城市现象。城市是一个不断改变的互动体系——政治、经济、技术和社会的体系。这表明在城市中进行事奉时，我们需要多重的教会模式。

基本的根基和架构在新约圣经中。第一，新约的教会是一个**新的社区**。这个新社区的成员超越了所有地上的障碍——语言、文化、社会经济地位、国籍、工作和职业。这个社区的成员互相关心，不自私自利。这个社区是盐、光、身体、新的创造，等等。

教会的这种形象向充满多样性的城市发出了挑战。圣经中的这种教会模式应该很好地应用在当今社会中。这种应用在不同的环境中要有不同的形式。这必然要求道成肉身的生活方式。教会成员是以有意义的方式作这个社区的一部分。教会可能是由不同民族、不同社会经济层次、讲不同语言的人组成。教会可以解决不公正的问题，如种族歧视、性别歧视和压迫，以此作为其核心价值的一部分。新的社区模式是先知性的，扬声反对罪恶和社会的不公。

教会的第二个形象是**祭司**。《彼得前书》2:9告诉我们，整个教会都是祭司。身体有多样的恩赐，每个人都表现出独特的恩赐。但教会，无论个人还是集体，都是祭司。教会当以怜悯和同情的事工作为其主要动力。教会的生活方式以多方祷告，舍己奉献，道成肉身，以及单纯朴素为特征。教会的生活是献祭的生活（罗12:1；腓2:17；4；18；提后4:6）。小组是教会形象的缩影。

教会也是**朝圣者**（来13:13）。教会在“已然”和“未然”之间走她的路。这个教会是创新和注重宣教的，把自己最好的东西奉献出来，要使社区得到改变。教会首先是地方性的，但她盼望超越边界。地区性的方面是指教会希望在会众居住的地方建立新的教会，做宣教的工作。小组也受宣教指引的驱动。教会不是根据自己来定义自己，而是根据神和世界来定义自己。教会必须跨过疆界到世界中去。

教会和城市的结局就如约翰所描绘的那极美的画面（启21:1-6）。它是“圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇装饰整齐，等候丈夫”（第2节）。这城市是一群人，打扮得像一位新妇；这城市正被改变；这城市不是向上走的，而是从上面下来的。它是万民得到医治的地方，因为主将一切都更新了（第5节）。这已经在发生，但还没有完成。神正在改变这城市，要在主来的时候完成这改变。✠

作者简介

曼纽尔·奥尔蒂斯 (Manuel Ortiz) 曾任费城威斯敏斯特神学院实践神学系教授，主授教牧与城市宣教学。现退休，任该院荣誉教授。他是一个极具经验的植堂牧师，对穷苦人与边缘人群有特别负担，尽全力将福音带给他们。



《教会》网络杂志

双月刊 逢单月11日出版

主页：<http://www.churchchina.org/>

投稿：cc@churchchina.org

非卖品