

2023年4月
总第二期

Journal of Chinese Mission

中国宣教学刊



中国宣教学刊

二〇二三年 总第二期

本刊由宣能集 (Synergy China) 于2022年创办。本刊登载之文章，不代表宣能集或编委之立场。

主 办：宣能集 (Synergy China)
出 版：《中国宣教学刊》编辑部
主 编：铭贤
编 委：牧宣 铭贤 约翰 但以理 王再来 秋风 晓望 雅歌
特约撰稿：刘明德 提摩太 威尔逊 大卫 金但以理
美术编辑：末了
文字编辑：Holly
联络发行：刘明德
顾 问：何俊明 华人福音普世差传会创始人之一
翁兢华 香港保罗文化中心董事会主席
陈维恩 Radius Asia 宣教训练中心总干事
黄彼得 KMAC 宣教士团契会长
David Ro ASIA2020 CONGRESS 主席
Todd Johnson 全球基督教研究中心主任
Steven Hawthorne 贺思德《宣教新视野》作者
Finny Philip 印度 Christian Trends 杂志主编
金但以理 宣教中国2030推动者

版权所有 宣能集 (Synergy China)

除经联络申请批准外，任何人均不得以任何形式转摘或翻印本刊文章
惟于课堂及课程作业使用则免受此限制

来稿或表达意见，请寄：

synergycbulletin@protonmail.com

目录

编者语

主题文章

- 福音性信仰之社会关怀事工观
——从福音的本质看慈惠与宣教 / 牧宣..... 001
- 当代中国教会福音公益机构整体分析与探讨 / 艾渴慕 所罗巴伯 009
- 探讨当代中国教会之社会关怀事工历史发展、方法和策略
——以受虐儿童救助服务项目为个案 / 艾渴慕 艾慕义 046
- 圣经为基础的社工进路——以云南社会关怀宣教事工为例 / 弥迦..... 066
- 从戴德生和李提摩太之宣教策略看社会关怀事工/铭贤..... 082

普世宣教

- 中国基督徒爱心献血行动 / 黄磊 109
- 社会关怀事工宣教策略模式的实践与果效
——以西藏和新疆为例 / 尼玛次仁 123
- 在马赛原始部落服事 / Ray陈 139

差传研究

- 以内在整全视野反思洛桑运动之社会责任的事工立场与理念 / 刘明德 ... 150
- 对伍德利整全使命框架的评鉴与分析
莎拉·贺斯金 (Sarah Louise Hoskins) 文 家谦译..... 165
- The Good News of Jesus Christ in All Its Fullness:
A Critical Evaluation of Wunderli's Framework for Integral
Mission in OMF International / Sarah Louise Hoskins 189
- 穆斯林女性的头巾
——以突尼斯女性为例探讨戴头巾与信仰的关系 / Julia 215
- 《中国宣教学刊》征稿启事..... 240

编者语

就在紧锣密鼓地预备本期内容之时，爆发了被称为世纪性灾难的土耳其叙利亚大地震。专家称地震相当于 130 颗原子弹持续爆炸 43 秒，极为惨烈。紧接着全球范围内进入到连续不断的地震活跃期。在中亚塔吉克斯坦、印尼马鲁古海和班达海、瓦努阿图群岛地区均发生了 7 级以上的大地震。中亚地区超过 2.85 亿人口受到地震影响。中国的新疆、甘肃、青海、四川云南，甚至北京地区也都发生了地震。

2008 年汶川大地震不仅震动了中国，震动了世界，也震动了所有人的心，更重要的是还震动了神在中国的教会。从而也带出中国教会开始全面反思社会关怀之教会的使命与责任，并开始积极参与到社会关怀与公益慈善事工中。一批以社会关怀为平台开展宣教事工的教会福音机构也相继涌现出来。本期主题“当代中国教会福音机构与社会关怀事工”适时出刊，冀望就此宣教议题做出更加深刻的思考与讨论。

宣教的定义为何？如何进行宣教？斯托德在洛桑大会上曾说：“宣教是神差我们到世界上要做的任何事情”，亦即拯救灵魂和社会关怀，二者缺一不可。就像是一个硬币的两面，一把剪刀的两片，是相辅相成的，紧密联系的。此乃学刊本期主题所传承并延续之立场。

在“主题文章”栏目。作者牧宣从圣经探讨神的义之本质，又从神的义这个角度，阐述传福音 - 宣教和基督徒社会关怀的意义，以及宣教与慈惠之间的关系。该文特别指出，基督徒参与社会关怀是将神的义活在社会领域中的，因此与传讲神的福音将神的义带给世人的传福音 - 宣教使命，没有矛盾冲突。一个是活出福音生命，一个是践行福音使命。所以，慈惠与宣教两项事工理当在福音里合一，更应当结合在一起。

作者弥迦在“圣经为基础的社工进路——以云南社会关怀事工为例”文中，回到圣经从基督教旧约伦理学的焦点意象和新约伦理学的焦点意象认识教会社会事工的圣经基础。再以云南教会社会关怀事工为例，反省教会过去在社工中的得与失。作者重点强调教会的社会关怀事工，正是在秉承神的心意，行公义、好怜悯，存谦卑的心，与神同行中的记号之一。

作者铭贤带领我们回到近代中国教会宣教历史中，从戴德生和李提摩太之宣教策略看社会关怀事工。该文重点强调戴德生与李提摩太以及他们的宣教模式，都看重社会关怀事工，并以此为切入点开展宣教事工，再进深扎根建造。作者重点从社会关怀事工宣教进路，来分析“戴德生模式”与“李提摩太模式”对中国教会与中国社会的福音果效与正面影响。作者特别从戴德生与李提摩太之宣教策略典范与道成肉身事奉榜样的启发，发展出平衡并重宣教策略模式与上下结合宣教策略模式，并且强调若将两者之策略结合起来，根据上帝给予我们的背景、装备、恩赐与负担，将“从上到下”与“从下到上”两种宣教策略平衡发展，是为上下结合策略，是为上策，可供当代中国教会参与普世宣教借鉴参考之。

作者艾渴慕与艾慕义之“探讨当代中国教会之社会关怀事工历史发展、方法和策略——以受虐儿童救助服务项目为个案”一文，通过对国内外专家、学者等文献资料的研究及服务实践，探讨教会参与社会关怀事工的现状、策略和方法。并以受虐儿童小丽（化名）的救助方法为例，说明对待受虐儿童这一特定群体，教会应该如何参与关怀、救助并带领其认识福音。作者着重指出今日中国教会应当把握时机，藉社会关怀事工扩

大教会对社会的影响，为福音铺路。教会和公益机构需要在共同的呼召、异象、需求、资源，以及彼此相爱的基础上，见证祂的合一。

本栏目之亮点并深具分量的文章为“当代中国教会福音公益机构整体分析与探讨”。作者艾渴慕与所罗巴伯根据自己在公益慈善领域多年的服事经历，从牧者和公益机构带领人的角度出发，结合 Y 机构在 2016 年、2017 年和 2020 年对国内数十家福音公益机构的调研数据，尝试对上述问题予以回应。作者带领我们从政策法律的变迁思考中国公益慈善发展，从社会发展的现实需要思考中国公益慈善组织的发展契机，从社会组织的发展现状来观察中国公益慈善的发展趋势，观察当代中国教会参与公益慈善的动因，重点分析当代中国教会福音公益机构的现状与特征、优势与困境、机遇与方向，并提出指导性建议。作者鼓励我们，“虽然困难重重且福音公益机构尚处在发展的初级阶段，但不可否认，上帝已经在公益慈善和社会服务领域为中国教会的福音使命开了一扇门。中国教会面对的不是要不要进入这扇门，而是如何进入这扇门，如何走好神要中国教会走的路。福音公益机构无疑在这一进程中扮演着重要角色。”

“普世宣教”栏目之三篇文章，有一个共同点，即实践性、事工性之特征。学术性与理论性不强，但异象性、策略性、果效性明显，是为美好的见证。黄磊牧师撰文“中国基督徒爱心献血行动”是为中国基督徒爱心行动的美好见证，并在社会上产生出长期的颇大的影响力。黄磊牧师于 2012 年倡议全国基督徒用献血的方式实践基督慈爱的诫命，以胜过世界的冷漠。全国超过十个省市的基督徒积极响应，每年有数万基督徒定期参加献血活动。他们希望通过这种方式感谢主耶稣为他们所流出的宝血，将神的爱传递出去。并将每年的 11 月 25 日选定为“基督徒爱心献血日，以纪念耶稣用血为我们所立的新约。作者尼玛次仁于青藏高原和新疆大漠地区宣教事奉多年，他在文中特别指出历世历代之普世教会宣教策略都重视传播福音与社会关怀双线并进之平衡宣教策略，因为社会关怀宣教事工宣教策略模式为最具说服力，影响力巨大的宣教策略模

式。并以社会关怀事工宣教进路与差传策略模式为主题，以当代中国教会之新疆农业农场宣教事工平台和藏族残障儿童孤儿院事工为例，重点讨论、思考社会关怀与公益慈善宣教策略之实践与事工果效。Ray 陈宣 教士和同工们“在马赛部落服侍”的生命与事奉见证，喜乐与坚守，感动着我们，除了感动还是感动。她是坦桑尼亚的原始部落里的一朵“沙漠玫瑰”与一片绚丽彩虹；更是马赛部落族群的亮光与祝福。

在“差传研究”栏目中，本期刊登三篇文章。刘明德“洛桑运动之社会责任的事工立场与理念反思”重点讨论从《洛桑信约》的形成，伴随的两个重要里程：一是基督教基要主义与自由主义长期博弈后由福音派主导的世界基督教新格局形成，二是亚非拉世界各民族国家与西方国家新旧力量的对话与交锋在基督教版图的重塑。并强调指出对于信约第五条“基督徒的社会责任”中的“福音布道与社会责任”，福音派将之分为两个独立使命的二元认识论，始终有其局限性，不能很好地协调彼此的关系。但是，基于圣经的整全使命认识论——福音布道和社会责任作为一体两面，能够帮助中国教会健康地处理二者的关系。

家谦翻译之“对伍德利整全使命框架的评鉴与分析”一文。节选自莎拉·贺斯金 (Sarah Louise Hoskins) 之硕士论文《基督耶稣全备福音的好消息：OMF 整全使命框架评估》(The Good News of Jesus Christ in All Its Fullness: A Critical Evaluation of Wunderli's Framework for Integral Mission in OMF International) 的第四章。该文的评鉴和分析遵循伍德利论文的大纲结构，从宣教学理论基础开始，然后分析并展开研究他所使用的框架和内容。通过综合三个访谈案例研究的结果和文献综述来进行批判和反思，并特别考虑在亚洲处境中探索整全宣教的实践者和学者们的需求。译者认为，该文研究成果可供中国教会整全使命的倡导者、实践者、观望者一同探讨思索。译者同时强调贺斯金作为前线跨文化宣教士，关注神学和宣教学思想对机构具体事工理念所产生的实际指导意义，

并检视宣教士的实践与神学上的认信是否保持一致。这种神学理论与实践反思的互动对当代中国宣教实践者有着重要的借鉴意义。

于北非宣教事奉的 Julia 宣教士之“穆斯林女性的头巾——以突尼斯女性为例探讨戴头巾与信仰的关系”一文为中国教会跨文化年轻宣教士的跨文化研究硕士学位论文。她常年观察穆斯林女性在外出与仅有女性的环境中，如何着装；并选择不同年龄和背景的穆斯林女性作调查对话，询问对方对戴头巾的选择和原因，发现其背后可以继续探讨的问题。《古兰经》中规定女性的着装，但对头巾并无明确规范；伊斯兰教圣训中有更加详细的规定。部分穆斯林对《古兰经》的熟悉程度不高，也没有学习研究，因此常带有自己的解读。突尼斯女性在看待戴或不戴头巾的女性等问题上更加开放和接纳。作者观察到在突尼斯，虽然戴头巾并未直接与将来进乐园相关，但受访者均对戴头巾的行为表示赞同，且是虔诚实践信仰的表现。

2008年5.12汶川大地震爆发时的前一天刚好是五旬节，圣灵降临时。当年我写了一篇文章“震动”。圣灵降临时（徒1-2章），也带来巨大、空前的震动，带出来一系列的改变。震动带出悔改与复兴；震动带出能力与宣教；震动带出生命与盼望。

是次土耳其大地震爆发后，我第一时间联络中东地区的宣教同工，开始力所能及地参与抗震救灾支援工作。同时，也想到《圣经》说：“你们总要谨慎，不可弃绝那向你们说话的。因为那些弃绝在地上警戒他们的，尚且不能逃罪，何况我们违背那从天上警戒我们的呢？当时他的声音震动了地。但如今他应许说，再一次我不单要震动地，还要震动天。这再一说的话，是指明被震动的，就是受造之物，都要挪去，使那不被震动的常存。所以我们既得了不能震动的国，就当感恩，照神所喜悦的，用虔诚敬畏的心事奉神。因为我们的神乃是烈火。”（来12:25-29）这段时间一直在思考这几节经文，并有机会在不同地区与会议上分享。

震动提醒我们谨慎;震动激励我们感恩;震动挑战我们奔跑。正如“我们既有这许多的见证人，如同云彩围着我们，就当放下各样的重担，脱去容易缠累我们的罪，存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程。”(来 12:1)

亦愿中国教会社会关怀宣教事工，文宣事工，包括《中国宣教学刊》，在未后代持续不断的震动中，并在不能震动的国里备受激励，仰望为我们信心创始成终的耶稣基督(来 12:2)，全力以赴，竭力奔那摆在我们前头的路程。●

中国宣教学刊编委会

铭贤

2023年4月6日

福音性信仰之 社会关怀事工观

——从福音的本质看慈惠与宣教

文 / 牧宣

撮要：福音的本质是神的义。本文探讨圣经中的神的义的内涵，并从神的义这个角度阐述传福音 - 宣教和社会关怀的意义及其关系。本文特别指出，基督徒的社会关怀是将神的义活在社会领域中的源于福音的信仰行为，因此，与传讲神的福音将神的义带给世人的传福音 - 宣教使命，不仅没有矛盾冲突，而且在福音信仰上是合一的。活出福音生命和践行福音使命，慈惠与宣教这两者的结合，是福音信仰的完满体现。

关键词：福音的本质 神的义 传福音 - 宣教 社会关怀

慈惠与宣教的关系 活出福音的生命

践行福音的使命 福音信仰的体现

一、福音的本质

因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信。如经上所记：“义人必因信得生。”（罗 1:17）

保罗在《罗马书》的序言中清楚地指出福音的本质是神的义，人因信耶稣基督可以得着神的义，也凭信活出神的义，这就是福音。他以福音为主线，写出了整本的《罗马书》。

首先，保罗在《罗马书》的第一大段（1:18-3:20）证明人的不义。即无论是拒绝神之普遍启示的外邦人（1:18-21 上），还是自以为义的犹太人（2:1-6），在神面前都是不义的（3:9-12），因此都被神定罪，活在神的忿怒之中，最终落在神公义的审判里。

接着，保罗在《罗马书》的第二大段（3:21-5:21）谈到因信称义的恩典。就是不义的人，如何可以藉着为人类的罪受死并复活的耶稣基督白白地被神称义（3:22-24），也就是因信神的儿子耶稣基督得着神的义。不但如此，被称义的基督徒，可以靠着圣灵活出神的义（8:4），这是《罗马书》第三大段（6:1-8:39）讲述的。

保罗在《罗马书》第四大段（9:10-11:36）解释神对以色列的拣选和许多犹太人不信之关系后，劝勉领受神的义、被神选召的基督徒将自己献上，当作活祭（12:1-2），在各个领域中活出神的义，这是《罗马书》第五大段的内容。

最后，在《罗马书》的结尾，保罗用很长的篇幅介绍自己的福音事工理念和宣教事工计划，并希望得到罗马教会的支持，前往当时罗马帝国向西的地极西班牙宣教，传耶稣基督的福音。

二、何为神的“义”？

既然福音的本质是神的义，那么，究竟什么是神的义呢？通过查考圣经，我们可以看到神的义其内涵。

首先，“义”是神公义的标准。

我们若查看圣经原文词典就不难发现：在整卷新约圣经中，神的义之“义”被和合本中文圣经译为“公义”共14次之多，并且，在多数情况下“义”和“公义”可以混同着使用。不仅如此，我们从《罗马书》中可以发现，与“义”相对应的词是行善的“善”（罗3:9-20），反义词则是“罪”或者“罪恶”。由此我们可以知道，“义”是神公义之标准。其实律法所彰显的就是神公义之标准——神的义。主耶稣称之为“律法的义”（太5:10-20、48），并将这神的义之标准定到“你们要完全，像你们的天父完全一样”（太5:48）这样的程度。保罗也说，被神称义的基督徒随从圣灵所当成就的就是这律法的义（罗8:4）。藉着律法所显明的这神的义的标准，无论是在旧约时代还是新约时代，都没有改变（太5:17-18）。

其次，“义”是神造人时赋予人的美善品格。

保罗在《以弗所书》中谈到基督徒从旧人到新人转变的生命见证时说：“你们学了基督，却不是这样。如果你们听过他的道，领了他的教，学了他的真理，就要脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的；又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人；这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁。”（弗4:20-24）

这段的原文中没有“形像”一词，但以“照着神被创造”的原文直译来比对《创世记》的“神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女”（创1:27），可以确认保罗所说的，作为新人，基督徒当具有的其中一个重要品格就是“真理的仁义”，而这“真理的仁义”是起初神造人时赋予人的神自己的形像。有意思的是，经文中“仁义”的原文恰好就是神的义之“义”。这表明“义”就是神造人时赋予人的属神的品格，后来被罪玷污，但后因信耶稣基督重新得着，因此是基督徒当活出来的新人之样式。

进一步探讨“义”这个原文词汇，就发现这个“义”在和合本中文圣经中两次被译为善事的“善”，而且是合乎真理的（“有真理的仁义”）。从这个意义上讲，神造人时赋予人的那个义，就是神的美善，即人们通常说的真善美。

第三，“义”是基督徒当活出的生命特质。

保罗在《罗马书》第五大段，就是在应用部分中着重分享的就是基督徒当活出的神的义，而且这义的范围极为广泛和丰富，涉及生活的方方面面：1、侍奉生活，如：如何按所得的恩赐服侍（12:3-8）、如何对待不同的人，以及在神、在人面前应当存什么样的心态（12:9-21）；2、社会生活，如：如何对待在上的权柄（13:5-7），人际关系的出发点（12:9-12），为什么且如何在现今的世界中警醒（12:11-14）；3、团契生活，如：神所喜悦的肢体关系应当是什么样的（14:1-15:13）。基督徒所当活出的这些生命的特质，我们通常称活出生命见证，或活出基督的生命。

三、从福音的本质看传福音 - 宣教之意义

“惟有出于信心的义如此说：‘你不要心里说：谁要升到天上去呢？（就是要领下基督来；）谁要下到阴间去呢？（就是要领基督从死里上来。）’他到底怎么说呢？他说：这道离你不远，正在你口里，在你心里（就是我们所传信主的道。）你若口里认耶稣为主，心里信神叫他死里复活，就必得救。因为，人心里相信就可以称义，口里承认就可以得救。……然而，人未曾信他，怎能求他呢？未曾听见他，怎能信他呢？没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？如经上所记：‘报福音、传喜信的人，他们的脚踪何等佳美！’”（罗 10:4-15 节选）

福音的本质是神的义，人因信才可以得着义（罗 3:21-22），并且因所得到的义与神和好、活在神的爱中（罗 5:1-11）。问题是，要在一个人生命中成就这宝贵的价值，人首先得听福音。传福音就是分享耶稣基督而在信的人生命中成就神的义，宣教则是将福音带到另一个族群（就是跨文化群体）当中。因着传福音 - 宣教，无论是近处的人们，还是远方的族群，都可以得知神已藉着耶稣基督的受死和复活成就神的义，并且这义已被放到他的心里和他的口边，就如圣经所说——“这道离你不远，正在你口里，在你心里”，这样，只要他“口里认耶稣为主，心里信神叫他死里复活，就必得救”。这就是传福音 - 宣教的意義所在。

四、从福音的本质看基督徒的社会关怀

如果说宣教是践行福音的使命，那么，基督徒的社会关怀就是活出福音的生命。上面已经提到新生的基督徒之责任，就是活出神的义——福音的生命。活出福音的生命，有多个方面。对此保罗在《罗马书》的第五大段以及他的其他书信中多有分享，其中甚至包括作为奴隶主的基督徒如何对待逃跑后信主归来的奴隶等问题。由此可见，活出神的义不仅涉及基督徒个人的道德层面，还涉及社会关怀的领域。多处经文都指向基督徒的社会关怀。

首先，我们必须指出神的义涉及周济穷人等社会关怀。

“如经上所记：他施舍钱财，周济贫穷；他的仁义存到永远。那赐种给撒种的，赐粮给人吃的，必多多加给你们种地的种子，又增添你们仁义的果子。”（林后 9:9-10）

这段经文中“施舍钱财、周济穷人”的“仁义”，在希腊原文中与福音本质的“义”是同一个词。在中文和合本圣经中，共 8 处将“义”译为“仁义”。由此可以确定，“施舍钱财，周济穷人”这类的社会关怀是基督徒理当活出的神的义。

其次，基督徒活出神的义，不能局限于教会内。

“神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们，皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主。因此，他已将又宝贵又极大的应许赐给我们，叫我们既脱离世上从情欲来的败坏，就得与神的性情有分。正因这缘故，你们要分外地殷勤；有了信心，又要加上德行……有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心。你们若充充足足地有这几样，就必使你们在认识我们的主耶稣基督上不至于闲懒不结果子了。”（彼后 1:3-8 节选）

使徒彼得劝勉基督徒当回应“那用自己荣耀和美德召我们的主”，要与神的性情有分且在认识主耶稣基督上结出果子时，最后提到的就是“有了爱弟兄的心，

又要加上爱众人的心”。这里的“弟兄”应是主内肢体，“众人”则指向非弟兄——社会大众。

主耶稣在登山宝训中提及，外邦人和税吏也爱自己的弟兄和爱他们的人，既然如此，领受神的义的基督徒就不能只爱自己的弟兄和爱自己的人，还要爱仇敌、歹人和不义的人，就像“神叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”那样，这才是基督徒当追求的完全，就是我们天父的完全。

“你们听见有话说：‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌。’只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样就可以作你们天父的儿子；因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有甚么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？你们若单请你弟兄的安，比人有什么长处呢？就是外邦人不也是这样行吗？所以，你们要完全，像你们的天父完全一样。”（太 5:43-48）

此外，还有不少经文谈及基督徒的社会关怀，如：

“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇。”（雅 1:27 上）

“我们应当靠着耶稣，常常以颂赞为祭献给神，这就是那承认主名之人嘴唇的果子。只是不可忘记行善和捐输的事，因为这样的祭是神所喜悦的。”（来 13:15-16）

以上罗列的经文已经足以证明，基督徒活出神的义，不能只是针对自己的亲朋好友和主内肢体，理当扩展到社会关怀之中。

五、从福音的本质看慈惠与宣教的关系

过去教会一直在探讨慈惠事工与宣教的关系，而且争论不停。争论的焦点多集中于慈惠与宣教哪个是优先的，慈惠的意义是否为宣教作预工等。如果我们从上面谈到的福音的本质——神的义——这个角度来看，这些问题就迎刃而解了。

在谈到慈惠与宣教关系前，我们首先要明白，源于福音信仰的基督徒的社会关怀，包含着两方面内容：一是慈惠事工，二是公义事工。慈惠事工又称怜悯事工，即主要体现神之怜悯和仁爱的事工，如周济、助学等；公义事工则体现神之公义的事工，如遏制罪恶、为无辜受害者争取公义等。这两方面都源于福音的神的义。只是本段讨论的主要是慈惠与宣教的关系，不涉及公义事工与宣教的关系。公义事工常涉及社会体制等政治领域，因此梳理与宣教的关系相当复杂，尤其是涉及不公正的社会制度时更是如此。这也是本段没有继续用社会关怀，而是用慈惠一词的原因。

首先，慈惠与宣教都是源于福音的行动，因此在福音信仰中两者是合一的，并不矛盾冲突。

福音的本质是神的义，宣教是践行福音的使命，慈惠则在社会领域面对需要神的怜悯之群体活出神的义。或者说，一个是传讲神的义，一个是活出神的义。慈惠和宣教这两者既然都源于福音的信仰实践，在福音里就是合一的，彼此没有冲突，也没有矛盾。

其次，慈惠与宣教都具有永恒的价值。

论到慈惠的宝贵价值，不少人认为，慈惠没有永恒价值，不像宣教，可以让人们因信耶稣基督得永生。实则不然。圣经说，“他施舍钱财，周济贫穷；他的仁义存到永远。”（林后 9:9）这段经文告诉我们，周济穷人的慈惠事工，也具有永恒价值。这永恒价值不是说慈惠事工带来的功效永远存留在那些受惠者身上，而是在于神的仁义藉着慈惠得以彰显，而这仁义存到永远。这也意味着，慈惠的价值不能以受惠者有没有接受福音来衡量，它的价值在于彰显神的仁义。

实际上，宣教的价值也不能单从果效来衡量。若是人接受福音，宣教才具价值，那么像那些看到主耶稣所行的诸多异能终不悔改的“哥拉汛、伯赛大、迦百农”的人，主所做的福音事工岂不是没有价值了吗？从主对那些依然不肯接受福音的人所作的回应——“父啊，天地的主，我感谢你！因为你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来。父啊，是的，因为你的美意本是如此。”（太 11:20-30 节选）——我们看到：宣教的永恒价值，在于藉着所传讲的福音，神的义得以彰显，而不只在于听者身上发生的果效。所传的福音在听者身上发生功效，其本质上也是神的义的彰显，正如保罗论因信称义时所讲述的——“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义；因为他用忍耐的

心宽容人先时所犯的罪，好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。”（罗 3:25-26）

第三，慈惠与宣教既然皆为源于福音的信仰实践，且都具有永恒的价值，就不应该在神学上排定两者的优先次序或主次关系。

比起慈惠，教会通常更看重宣教，而且常将慈惠理解为宣教的预工。也就是说，如果慈惠事工没有和传福音 - 宣教挂钩，或不为宣教铺路，教会的态度就不积极甚至不愿意参与。无论是宣教还是慈惠，本质上皆为体现神的义的福音信仰的实践，所以，在神学上就很难得出“宣教优先”或“宣教为主、慈惠为辅”的结论。换句话说，圣经并不支持“宣教是目标，慈惠是实现这一目标的手段”这样的观点。在信仰的实践上，事工者根据服侍的对象和处境，可以决定服侍到底采用福音进路还是慈惠进路，或者福音为重、慈惠为辅，或者相反。这不是关乎信仰原则的神学问题，而是关乎事工策略的智慧问题。

最后，慈惠与宣教的结合，是福音信仰的完满体现。

一个是在社会中活出福音的生命，一个是在世人中践行福音的使命，慈惠与宣教两者的结合，可以说是福音信仰实践的完满体现。在这一点上，慈惠虽不是实现宣教这一目标的手段，但它可以作为宣教的进路，而且是特别好的进路，尤其是在创启地区。实际上，我们的主所采用的事工策略就结合了这两者（其实是三者——教导 + 传福音 + 医治），正如圣经所见证的那样：“耶稣走遍各城各乡，在会堂里教训人，宣讲天国的福音，又医治各样的病症。”（太 9:35）

当代中国教会福音 公益机构整体分析与探讨

文 / 艾渴慕 所罗巴伯

摘要: 基督信仰自产生以来,不只看重“传道”,也看重“爱邻舍”的“行道”。教会诞生两千年来,一直伴随着各种社会关怀事工。早期的西方宣教士正是以慈善为媒介,通过赈灾济贫、救治疾疫、收养弃婴、兴办教育等社会关怀行动,推动了中国社会的进步,打开了中国福音的大门。当代中国的基督教取得长足发展,信众人数已逾数千万。伴随中国经济快速发展与社会转型,养老、医疗、儿童保护、环境等社会问题层出不穷。与此同时,社会公众和弱势群体对于社会服务的需求呈现出新增长、多元化的发展趋势。在这样的时代背景下,中国教会的福音使命和文化使命如何践行?中国教会福音公益机构现况如何?困难是什么?前方的出路在哪里?笔者根据自身在公益慈善领域多年的服务经历,从一名牧者和公益机构带领人的角度出发,结合 Y 机构在 2016 年、2017 年和 2020 年对国内数十家福音公益机构的调研数据,试图对上述问题予以回应。笔者看到,虽然困难重重且福音公益机构尚处在发展的初级阶段,但不可否认,上帝已经在公益慈善和社会服务领域为中国教会的福音使命开了一扇门。中国教会面对的不是要不要进入这扇门,而是如何进入这扇门,如何走好神要中国教会走的路。福音公益机构无疑在这一进程中扮演着重要角色。今天的中国,教会遇到的不只是疫情和逼迫,也遇到了更广阔的践行真理的机会。中国教会要有更广阔的视野,看到社会的需要,跟上时代的步伐,把握时机,顺势而为,在扩展上帝的国度上一定会大有可为。

关键词: 中国教会 福音 公益慈善 公益机构 社会服务

绪言

“慈善”一词的英文“charity”，来自拉丁文“caritas”。而“caritas”，最早出现在拉丁文武加大译本的《圣经》中，即对希腊语“agape”（上帝之爱）的翻译。

从“慈善”一词的本义来看，慈善就是上帝对人类无条件的爱。所以，教会自产生的那一刻起就天然地与慈善有着千丝万缕的联系。这也是为什么“行善”在早期教会的信仰实践中非常普遍，甚至是信徒生活不可或缺的组成部分。

“公益”（Public benefit）一词的出现比“慈善”稍晚一些，意为“公共利益”，是从“慈善”演化出来的一个概念，是对“慈善”内涵的发扬和延展。

如果说“慈善”是对个人需要的关注，“公益”则更多是对社会整体效用的关切，更倾向于为社会群体提供医疗、教育、文化、艺术、体育、环保、科学等有利于全社会持续进步和发展的服务，并隐含着一种对社会公平、公正的追求。无论是“慈善”还是“公益”，都源于基督信仰的上帝之爱，只是在不同的社会文化处境和历史发展进程中所展现的形态和方式有所不同。

在法律界定上，《中华人民共和国慈善法》（下称《慈善法》）对“慈善”的界定有广义狭义之分。“小慈善”即狭义的慈善概念，指的是扶老、救孤、恤病、助残、优抚、济困、救灾等¹，更倾向于“慈善”原本的内涵；而“大慈善”即广义的慈善概念，除了“小慈善”外，还包括促进教育、科学、文化、卫生、体育事业的发展，以及环境保护等内容²，更倾向于“公益”的内涵。就《慈善法》的表述而言，只要有利于社会公共利益的活动都属于慈善，都在该法的保护和约束范畴内，在某种程度上把“慈善”与“公益”的概念统一了起来。本文中使用“公益慈善”的表述均为在《慈善法》所统一起来的“大慈善”概念范畴里，以避免在讨论相关议题时产生歧义或混淆。

“慈善”一词的本源是出自上帝之爱，而“爱”在人类群体之间的传递却是一种社会性和公共价值的表达，既包括教会内的“家人”之爱，也包括教会外的“邻舍”之爱。当然，基督教的社会性如何表达，公共价值如何发挥，一方面依赖于社会为其提供的社会地位和活动空间，另一方面也依赖于教会自身的意愿和

1 《中华人民共和国慈善法》第一章第三条第1、2、3款。

2 《中华人民共和国慈善法》第一章第三条第4、5款。

看见。无论从教义的角度，还是从宗教本身的社会学角度，基督信仰都不可避免地要与当下的社会发生千丝万缕的联系，这是教会不能回避也不应回避的议题。

本文以当代中国公益慈善政策法律的变迁为视角，以中国公益慈善的发展阶段为时代背景，追寻当代中国教会参与公益慈善的动因和轨迹，并对当下中国教会福音公益机构³的现状和发展方向进行分析和探讨，以期教会和使命团队在当下处境中的社会性参与、公共价值体现以及普世宣教策略等方面提供一些实践上的思考。

一、当代中国公益慈善事业的发展阶段与趋势

（一）从政策法律的变迁来看中国公益慈善发展的不同阶段

阶段一：中国慈善的消失阶段（1949-1978年）

建国初期，慈善被视作“富人伪善的外衣”和“帝国主义侵华的工具”。1950年，新政权开始接收和改造在解放前成立的慈善机构并将其纳入政府体制，但这些机构被收编后鲜有能真正发挥其社会功能的，大多被改造成为政府的职能部门。据统计，在20世纪50年代到60年代，全国性社会组织不到100个，地方性社会组织也只有6000个左右。这些组织类别也比较简单，主要是工会、共青团、妇联、工商联等九类“官办”群众性组织，基本没有也无法发挥社会组织的慈善功能。可以说，从建国后相当长的一段时间内，中国并没有真正意义上的公益慈善组织，也就谈不上公益慈善事业，这是中国慈善近乎消失的阶段。

阶段二：官办慈善的兴起阶段（1979-1994年）

1978年，民政部恢复设立。此后经民政部批准，一批官办公募基金会陆续成立。1981年7月，中国儿童少年基金会成立，这是中国第一家全国性基金会。1985年由丁光训等发起的爱德基金会成立，代表着官方主导的宗教慈善组织开始恢复。1989年，中国青少年发展基金会成立，并于同年发起著名的“希望工程”。1994年，中华慈善总会成立，通过开展救灾、扶贫、安老、助孤等几十个慈善项目，

3 本文中的“中国教会福音公益机构”，是指脱胎于中国新兴的城市家庭教会，以福音使命为内在驱动，视灵魂的得救为终极和最高目标，以社会关怀和服务为手段，以基督徒为机构核心人员而组成的社会服务机构，由于此类机构大多数都是非营利的性质，故也称之为“公益机构”。

初步形成了遍布全国的慈善援助体系。可以看到，从 80 年代到 90 年代初出现的中国最早的一批慈善组织，基本是由政府发起和主导的，带有鲜明的“官办慈善”色彩，这些“国字头”的大型慈善组织，在功能上更类似于政府部门或事业单位，这一特征的影响持续至今。

阶段三：民间慈善的起步阶段（1994-2008 年）

有学者提出中国民间的“草根”慈善组织，最早出现于 20 世纪 80 年代后期⁴，但民间慈善正式走入公众的视野，是在 20 世纪 90 年代初期。1994 年 4 月，中国最早的全国性民间环保组织——“自然之友”注册成立，其发起人是梁思成的儿子梁从诫。1995 年 9 月，第四届世界妇女大会在北京召开。“NGO”（非政府组织）这个名称第一次走进了中国人的视线，公民意识逐渐为人所知。1998 年，中国发生特大洪灾，中华慈善总会和中央电视台合办了中国第一次募捐专场电视晚会，海内外社会各界向灾区捐赠总额达到 6.5 亿元人民币。这一次公共事件首次成为全民动员的慈善事件，是对慈善观念的启蒙，为中国公益慈善意识的觉醒打下了基础。

1998 年，《社会团体登记管理条例》（下称“社团条例”）和《民办非企业单位登记管理暂行条例》（下称“民非条例”）颁布实施，对“社会团体”和“民非”两种类型的社会组织的登记和管理做出了明确的规定。1999 年，《中华人民共和国公益事业捐赠法》颁布施行，全面规范了捐 / 受赠行为和相关当事人的合法权益。2004 年，《基金会管理条例》（下称“基金会条例”）颁布施行，鼓励企业、私人等民间力量捐赠财产设立非公募基金会，为民间力量参与公益慈善事业提供了更多可能性。

至此，被称为中国社会组织“三大条例”全部出台，勾勒出了中国社会组织法律制度框架的雏形。同年，以地产商刘晓光为首的企业家群体在内蒙古发起成立阿拉善 SEE 生态协会，成为企业家参与公益的典范，民间力量发起的基金会开始增长。2007 年，南都公益基金会成立，以支持民间公益为使命，其发起的“银杏计划”等培育了一批民间公益组织和公益人。2008 年，由金融机构和上市

4 黄均霞：《改革开放初期中国草根慈善组织的兴起（1985—1994）》，《湖南工业大学学报（社会科学版）》，2022，27(2)：71-79。

公司的专业管理人员发起成立的真爱梦想公益基金会，在上海注册成立，此后连续多年被评为透明度最高的基金会之一。在这一时期，知名人士、企业家、专业人士成为推动中国民间公益慈善从无到有的主力军，“民间慈善”以一种区别于“官办慈善”的独特身份出现在了中国的公益慈善的历史舞台上。

阶段四：民间慈善的兴起阶段（2008-2018年）

2008年5月的汶川大地震，是中国改革开放以来伤亡人数和直接财产损失最大的一场天灾。巨大的灾难深深地触动了亿万中国人的心，激励了成千上万的志愿者，激活了蓄力已久的中国民间慈善意识。灾情发生后，中国民间力量开始以前所未有的响应速度从四面八方奔赴灾区，出现在紧急救援、医疗救助、伤病陪护、心理救援、儿童教育、物资发放、卫生防疫乃至抢救抢种等一切需要人力的地方。汶川地震后，各界人士捐赠款物，其中个人捐款达458亿元，首次超过企业捐赠。汶川地震中迸发出的巨大民间慈善力量影响深远，使得2008年被称为“中国民间公益元年”，也被称为中国的“第一波慈善浪潮”。2008年8月，北京奥运会如期举行，在这次全球体育盛会中，约有100万名社会志愿者直接或间接在北京参与志愿服务。

在相当程度上，汶川大地震和北京奥运会普及了慈善理念和志愿精神，拓展了公众对社会捐助和志愿服务认知，提升了公民的慈善意识和志愿服务理念。2010年，影视明星李连杰创办的深圳壹基金公益基金会，成为中国第一家民间公募基金会。同年，旨在帮助罕见病群体的“冰桶挑战”风靡全球，并漂洋过海来到中国。2015年，随着移动互联网的兴起，腾讯公司发起“99公益日”活动，通过配捐鼓励广大网友参与公益捐赠，逐渐发展成为每年公益界最盛大的节日。在2019年的“99公益日”当天，有4800万人次参与捐赠，当日募款额高达17.83亿元。2016年支付宝“蚂蚁森林”上线，三年时间，“蚂蚁森林”用户数达5亿，种下1亿棵真树，总面积近140万亩，使亿万公众有了公益的参与感。

汶川地震和北京奥运会所带来的公益慈善浪潮持续发酵，深深地触动了中国慈善和志愿服务法律和管理体系的构建，并最终推动了2016年《慈善法》的颁布，使得中国公益慈善事业进一步纳入法制轨道。同年，《境外非政府组织境内活动管理法》颁布实施，对境外的慈善组织在国内公益慈善活动实行了进一步的限制，

客观上压缩了境外公益慈善组织（相当数量为基督教背景的国际组织）在国内的活动空间，境外组织自此开始逐步淡出了中国公益慈善领域。这两部法律的同时颁布，是通过“外收内放”的方式搭建中国慈善法治体系的基本框架，客观上刺激了本土公益慈善的发展，被称为中国的“第二波慈善浪潮”。

2017年《志愿服务条例》颁布实施，填补了中国志愿服务的立法空白，标志着中国志愿服务进入制度化建设阶段。

2008年以后的十年，中国民间公益慈善在曲折中走上专业化、组织化、协同化的道路。在这十年间，中国先后出台了一系列重要的法律法规和部门规章文件，持续且深远地触动了中国社会治理体系的重构，促使民间社会力量被逐步纳入政府社会治理改革范畴。政策的松绑和社会经济的发展，让民间慈善事业得以重获新生。中国公益慈善事业的发展方兴未艾，预备进入一个更高、更新、更快的发展时期。

阶段五：民间慈善的发展阶段（2019年至今）

2019年，中共十九届四中全会召开，会议通过的《决定》首次明确提出：“重视发挥第三次分配作用，发展慈善等社会公益事业”。⁵《决定》公布后，民政部慈善事业促进和社会工作司司长贾晓九在发表于《中国社会报》的文章中指出，“这是将慈善事业纳入我国基本经济制度、助力推进国家治理体系和治理能力现代化的重要制度安排……从根本上确立了慈善事业在我国国民经济和社会发展中的地位”。在这一背景之下，“第三次分配”的概念与实践引起了全社会广泛关注和探讨。⁶所谓“第三次分配”，就是“在道德、文化、习惯等影响下，社会力量自愿通过民间捐赠、慈善事业、志愿行动等方式济困扶弱的行为，是对再分配的有益补充”⁷，以区别于政府通过税收、扶贫以及社会保障统筹等方式进行的“第二次分配”。

公益慈善事业说到底，是政府之外的民间力量，基于人类共同体的共情而自愿向他者提供无私帮助，包括物质支持和服务活动，从而实现结果上的分配正

5 《中共中央关于坚持和完善中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化若干重大问题的决定》，2019年10月31日。

6 “第三次分配”是相对于“第一次分配”和“第二次分配”而言的。“第一次分配”是在市场主导下通过经济规律的调节作用而发生的收入分配。“第二次分配”是政府主导下的收入分配，是指政府依据法律、法规和规章制度、政策等进行收入调节。

7 国务院副总理刘鹤：《坚持和完善社会主义基本经济制度》。

义。随着社会的发展,这种活动逐渐专业化、职业化,完全不同于政府主导的第二次分配。⁸由此可见,参与“第三次分配”的主体一定是,也只能是政府之外的民间力量。出于“道德文化”或“宗教信仰”等精神因素,“自愿”采取公益慈善的行动是第三次分配的显著特征。“第三次分配”表述的提出,为中国公益慈善的民间化奠定了政策基础,也指明了发展方向。

同时,十九届四中全会也强调了“社会组织参与社会治理”的重要性,提出“社会组织是社会治理的重要主体之一和不可缺少的力量”。社会治理在政策层面也开始不断向社会组织开放空间。特别是在基层治理领域,提出要“完善社会力量参与基层治理激励政策,创新社区与社会组织、社会工作者、社区志愿者、社会慈善资源的联动机制,支持建立乡镇(街道)购买社会工作服务机制和设立社区基金会等协作载体,吸纳社会力量参加基层应急救援。完善基层志愿服务制度,大力开展邻里互助服务和互动交流,更好地满足群众需求。”⁹

2020年,中共十九届五中全会《“十四五”规划》提出,“发挥第三次分配作用,发展慈善事业,改善收入和财富分配格局”,“发挥群团组织和社会组织在社会治理中的作用,畅通和规范市场主体、新社会阶层、社会工作者和志愿者等参与社会治理的途径”,“健全志愿服务体系,广泛开展志愿服务关爱行动”等一系列方针。¹⁰《“十四五”规划》公布后,贾晓九再次撰文指出,这是“对‘十四五’时期乃至更长一段时期内慈善社工事业发展作出的重大战略部署”。《“十四五”民政事业发展规划》详细阐述和诠释了“十四五”期间,国家在儿童、养老、助残、婚姻家庭、未成年人保护、社区服务、志愿者服务、乡村振兴、援疆援藏等诸多领域推动公益慈善事业的方式和工作重点,并明确指出其中很多领域都需要“引导社会组织、基层群众性自治组织”“引导社会力量”“培育扶持社区服务机构”“支持和鼓励社会力量”参与其中。¹¹

2021年8月,中央财经委员会第十次会议强调,“在高质量发展中促进共同富裕,正确处理效率和公平的关系,构建初次分配、再分配、三次分配协调配

8 杨团、朱健刚:《中国慈善发展报告2022》,社会科学文献出版社,2022,页89。

9 《中共中央国务院关于加强基层治理体系和治理能力现代化建设的意见》,2021年4月28日。

10 《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》,2020年10月29日。

11 民政部、国家发改委联合编制《“十四五”民政事业发展规划》,民发〔2021〕51号,2021年5月24日。

套的基础性制度……使全体人民朝着共同富裕目标扎实迈进”。这表明，以第三次分配促进共同富裕的顶层设计初具雏形，第三次分配即将进入一定规模的操作阶段，即将进入所谓中国的“第三波慈善浪潮”。在一系列中央政策文件的推动下，截至 2021 年底，社会公益资源总量为 4466 亿元，较 2020 年增长 8.57%，实名注册志愿者总数为 2.2 亿人，比 2020 年增长 15.63%。¹²

“如果说 2008 年的第一波慈善浪潮让志愿者主流化，2016 年的第二波慈善浪潮让公益慈善组织主流化，那么 2021 年由第三次分配政策所催生出的第三波慈善浪潮，则让以人人慈善为内核的慈善事业主流化。”¹³ 社会组织参与“第三次分配”和社会治理，无疑是民间力量进入公共领域的契机，尤其对于同是具备“民间”属性的教会来说更是如此。过去中国的家庭教会由于种种内在和外在原因，而被排斥在社会治理以外，总是被治理的对象，很少有参与社会治理的机会。现在社会治理已经向“民间”开放了空间，对家庭教会来说，无疑是一个进入社会和公共领域的契机。

（二）从社会发展的现实需要来看中国公益慈善组织的发展契机

中国的改革开放已经四十余年，在经济发展领域取得很大进步，但伴随着经济的高速发展和社会转型的加剧，中国社会也正面临一系列新的问题：人口负增长问题、老龄化问题、失业问题、贫富分化加剧问题、农民工问题、婚姻家庭问题、弱势群体的生存与发展问题、青少年犯罪问题、精神健康等社会问题日益突出。市场竞争中存在的诸多规则和结果等方面的不平等，让许多人觉得世道不公，社会焦虑现象弥漫。

政府从国家治理层面已经认识到这个问题的严重性。习近平在十九大报告中指出，“我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾，人民不仅对物质文化生活提出了更高要求，而且在民主、法治、公平、正义、安全、环境等方面的要求日益增长，更加重视知情权、参与权、表达权、监督权，参与社会治理意愿强烈，希望在促进社会发展中更好地实现人生价值”。

12 杨团，朱健刚：《中国慈善发展报告（2022）》，页 4。

13 杨团，朱健刚：《中国慈善发展报告（2022）》，页 2。

要解决经济发展和“第一次分配”造成的点多面广的社会问题，单纯依靠政府的力量或“第二次分配”是远远不够的，这也是为什么国家从政策法律方面开始推动由民间组织参与的“第三次分配”和新的“社会治理”模式。只有通过赋予民间公益慈善组织和社会服务机构更多的权利和机会，让它们参与到社会治理中来，才能真正地实现“共同富裕”的远景目标。

（三）从社会组织的发展现状来看中国公益慈善的发展趋势

公益慈善事业的发展，离不开公益慈善组织的发展。在中国的政策语境下，“公益慈善组织”在2007年以前被称为“民间组织”，而之后则统称为“社会组织”。¹⁴ 根据相关的法律法规，社会组织又被分为“社会团体”“基金会”和“民办非企业单位”（下称“民非”）三种具体的登记类型。其中，“民非”是我国公益慈善领域一线服务的主力军，是“民间”力量参与公益慈善的主要方式，也是中国教会福音公益机构的主要登记类型。由于鲜明的“民间”特色，“民非”的发展在某种程度上可以看作中国公益慈善“非政府”特征的一个重要指标。2008年以来，随着中国公益慈善领域的不断发展，中国社会组织也有着突飞猛进的发展和变化。

1、从数量来看，中国的社会组织发展迅速

据统计，截至2021年底，全国社会组织总量为90.19万家，相比于2008年的41.37万家，总体增长了一倍多。需要指出的是，自2012年起，社会团体总量在社会组织总量中所占的比重逐年下降，2021年占比为41.15%，相较于2008年的占比下降了14.37%，这反映出中国社会组织类型结构在发生变化。

与社会团体的比例下降形成鲜明对比的是“民非”数量的增长。截至2012年底，全国“民非”数量占有所有社会组织的57.87%，相较于2008年占比上涨了13.78%，其中在2016年的占比首次突破了50%。¹⁵ 这与《慈善法》的颁布息息相关，特别是最近的6年来，全国多个省份通过购买服务、建设社会组织服务平台，为“民非”提供资金、场地、人才、技术、信息服务，不断优化“民

14 中国对“公益慈善组织”不使用“NGO”（非政府组织）或“NPO”（非营利组织）的说法。

15 黄晓勇：《中国社会组织报告（2022）》，社会科学文献出版社，2022年10月第一版，页3-4。

非”的政策环境，培育扶持“民非”的发展，引导“民非”针对民生热点问题以及公众的多元化需求，提供更加专业、更高质量的社会服务。不但数量增长迅速，“民非”的资产总额也增长惊人，从2008年的500亿元左右，增加到2021年的5155亿元，涨幅接近10倍。

社会组织这十几年总体数量增长迅速，特别是“民非”的涨幅最显著，可以看出以“官办”为主要特征的社会团体的作用在减弱，而以“民办”为主要特征的“民非”的作用在明显地增加，充分说明中国公益慈善的“民间”属性正在逐步地显现出来。

2、从行业分布来看，涉及的领域不断扩展

中国社会组织的服务主要集中在教育、社会服务、文化、体育、农村发展、卫生、科技、生态环境等领域。截至2021年底，教育、社会服务和文化领域三类社会组织数量占社会组织总量的一半以上，是社会组织主要的服务领域。其中教育类社会组织数量共计28.8万家，占社会组织总量的31.97%；社会服务类组织数量共计13.7万家，占社会组织总量的15.24%；文化类组织数量共计7.6万家，占社会组织总量的8.5%。¹⁶

3、从区域分布来看，地区发展不平衡

东部地区社会组织总量远高于其他地区。截至2021年底，东部地区共有社会组织41.5万家，占社会组织总量额的46.17%。东北地区只有社会组织6.9万家，为社会组织数量最少的区域。¹⁷

总体看来，2008年以后的这十几年呈现如下发展特点。第一，社会组织数量呈整体持续增长势头，其中“民非”的增长显著，大量的民间组织正在抓住时机，快速增长。第二，社会组织主要在教育、社会服务和文化领域发挥功能，“民非”更是如此。第三，社会组织地区发展不平衡，东部地区和中部地区发展迅速，东北部和中西部地区相对落后，有很多提升空间。

16 黄晓勇：《中国社会组织报告（2022）》，页8。

17 黄晓勇：《中国社会组织报告（2022）》，页9。

二、当代中国教会参与公益慈善的动因和阶段

基督教入华始于唐朝，但一直到近现代才对中国社会的发展产生深远的影响力，表现在兴办学校、开办医院、更新文化、发展慈善等方面，大大推动了中国向现代化方向的发展进程。1949年以后，中国基督教参与公益慈善的进程被重新改写，并且发生了翻天覆地的变化。在这个新的历程中，独特的政治环境塑造了中国的“三自”教会体系和家庭教会体系“双轨”发展的现象。在参与公益慈善和社会服务方面，这两个体系在参与的动因、发展的阶段和展现出的特征上也截然不同。

（一）“三自”教会体系参与公益慈善的动因和特征

1949年新中国成立后，各种社会运动不断，教会和信徒都遭受了巨大的冲击。基督教被视为帝国主义文化侵略的工具，政府与基督教的关系一度成为“敌我矛盾”。政府认为中国的基督教需要被彻底革新。1954年，中国基督教三自爱国运动委员会成立，标志着政府主导的中国基督教革新运动的开始，中国基督教走上了一条宗教政治化的道路。1980年，中国基督教协会成立，自此以“中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会”为代表的，接受政府领导的“三自”教会体系被建立起来（下称“三自”）。

1982年3月，中共中央印发了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》的文件，比较系统地阐明了国家对宗教问题的基本观点和基本政策。在文件中出现了“社会服务”的概念，这是在中共中央文件中首次将宗教与社会服务相提并论，鼓励“宗教界人士”参加力所能及的“社会服务”，以“调动他们的积极因素为社会主义现代化建设事业服务”。这表明在政策层面上，中共对于宗教界的社会作用已经有了不同以往的考量。随着宗教政策的相对明朗化，1985年“三自”背景的爱德基金会成立，开始在扶贫救灾、医疗卫生等领域推动公益慈善工作。

1993年，全国统战工作会议提出，“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的指导方针后，宗教的社会服务，作为各级党政部门引导宗教与社会主义社会相适应的一个实现方式和具体途径，受到了更大程度的肯定与鼓励。1994年《天

风》¹⁸杂志发表了第一篇对中国基督教公益慈善活动的公开报道。2001年10月，中国社会科学院在北京主办了“基督宗教与当代社会”国际学术研讨会。2003年，中国基督教全国两会社会服务部成立，标志着政府对基督教参与社会服务的态度，已经开始从政策认同、学术探讨的层面，进入到实际操作层面。例如，北京的缸瓦市教堂从2004年起开始开展一些社会服务项目。2012年，国家六部委联合发布了《关于鼓励和规范宗教界从事公益慈善活动的意见》。该文件肯定和鼓励宗教相关人士和组织积极参加社会公益慈善服务，并提出了“积极支持、平等对待、依法管理、完善机制”的要求。同年10月，第八届“基督宗教在当代中国的社会作用及其影响”高级论坛中，中国香港和内地的60余位学者，对基督教从事公益事业的积极作用予以充分的肯定。

这一时期教会参与公益慈善的主要特征是：第一，参与的主体是以“三自”教会为主，代表政府宗教政策和实践高地的“三自”体系，成为中国基督教参与公益慈善服务的主力军。第二，参与的模式是一种“自上而下”的政府推动模式，是一种基督教中国化的宗教政策在中国社会中的实践和尝试。第三，参与的心态是被政府安排的教会“工作”的一部分。这导致的结果就是教会参与服务的“形式大于内容”。¹⁹

“三自”教会体系参与公益慈善的动因和过程，不能代表中国教会整体对公益慈善的回应，更不能代表中国家庭教会对公益慈善的回应，但对于随后出现的中国教会福音公益机构，却产生了一定的影响。

在理论研究层面，代表政府的官方学术机构与国际基督教组织开展广泛研讨和交流，为政府提供了宗教慈善在中国落地的理论基础。在政策制定层面，“三自”教会体系参与公益慈善实践的过程和成果确实为政府提供了是否推动、如何推动宗教慈善的决策依据，继而促进了相关政策法律的制定和出台。在服务实践层面，“三自”教会体系参与公益慈善，为后来福音公益机构在慈善领域的服务提供了经验的借鉴和专业的积累。

18 1945年在四川成都创刊，现由中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会主办并公开发行的基督教月刊。

19 本文对“三自”教会体系参与公益慈善的特征概括是指“教会”层面的组织行为，不包括在“三自”教会聚会的信徒个人因着爱心的缘故从事公益慈善的信仰实践行为。

也就是在这一时期，中国农村家庭教会悄然兴起并逐步壮大。一直到 90 年代后期，这一运动的重心逐渐转移到了城市，形成了新兴的城市家庭教会。城市化的进程和新兴城市家庭教会的兴起，成为孕育中国教会福音公益机构的肥沃土壤。

（二）城市家庭教会体系参与公益慈善的动因和阶段

如果说“三自”教会体系参与公益慈善是宗教政治化的产物，那么家庭教会体系参与公益慈善则是信仰实践化的产物。中国教会的福音公益机构不是凭空出现的，是在家庭教会的领袖和信徒对公益慈善的不断思考和回应中逐渐形成的；是借由家庭教会的牧养体系孕育而产生，但其成长和发展的模式又独立于家庭教会的发展模式。它们彼此相互影响，但又不过度依赖，如同在一个根茎上长出来的两个枝叉，同出一源却各自开花。

因此，探讨中国教会福音公益机构的发展，就必须从城市家庭教会谈起。

1、新兴的城市家庭教会的出现，为福音公益机构的产生孕育了胚胎

中国的城市家庭教会兴起于 20 世纪 90 年代，基本上以青年一代，受过高等教育或海外留学归国的信徒为主。他们所组成的城市家庭教会的特征是，“有较为清晰的信条与教义，较为严密的教会治理结构，较为外向的社会参与，牧养成了其生命造就的主要方式。城市家庭教会在外在形式上的变化与进入主流社会的新形势有关。”²⁰“较为外向的社会参与”，体现为不只是关心自己的事情，同时也关心社会的公共事务。“进入主流文化”，则以主流社会的生活方式来彰显基督徒的生命本质。更确切地说，信仰要在与他人相同的社会环境和日常生活里面表达出来。而一旦将信仰与自己的现实生活联系起来，就必然形成了基督徒个人对他人需要的社会关切。当基督徒将自己的社会责任与自己在这个社会中的社团地位（教会）联系起来的时候，就会形成了教会的社会关怀。²¹新兴的城市家庭教会的社会关怀的信仰倾向，鼓励了信徒个人在社会服务和公益慈善领域的具体行动和尝试，进而孕育出了一批中国教会福音公益机构在早期的探索者和开拓者。

20 刘同苏：〈中国城市家庭教会的定义〉，2009 年 2 月 25 日，普世社会科学研究网。

21 孙毅：〈新型城市教会的主要关切〉，《基督时报》2012 年 5 月 18 日。

2、外部环境的震动，催生了教会的公益行动和福音公益机构的产生

2008年汶川地震，不但唤起了中国人的公民意识和慈善意识，也带领很多教会和基督徒直接参与救灾和重建的工作。全国各个地区的家庭教会纷纷联络起来共同走向灾区。一些家庭教会领袖还呼吁建立全国性的公共关怀平台，整合资源从事爱心关怀行动。这表明中国家庭教会开始展现出蕴藏其中的社会关怀的意识。这种基于信仰内涵和社会关切所带出来的慈善行动，是一种“自发自主”“由内而外”的信仰实践表达。中国新兴的城市家庭教会自此开始逐步走向公开化，也开始登上了公益慈善的历史舞台，并在社会关怀实践中，不断寻索新一代城市家庭教会的存在模式及发展路径。

全国众多的家庭教会领袖之间也在这个过程中建立了松散但广泛的联结机制。这也为之后福音运动的推广奠定了基础，而福音运动也促进了中国城市家庭教会进一步参与到社会关怀和服务中。

在汶川地震发生后，为了能够继续留在灾区参与灾后重建的工作，家庭教会参与公益慈善的内容也逐步发生了改变。第一个变化是从单一的扶贫救灾逐渐扩展到医疗卫生、文化教育、学术等领域；第二个变化是从短期的无偿服务逐步转变为中长期的有偿服务；第三个变化是从无组织的民间“草根”团队，逐步向组织化、专业化的注册公益机构发展。正是汶川地震以及后续的社会服务带来的这些变化，催生了中国教会较早的一批福音公益机构群体。

3、神学观念的更新，为福音公益机构的发展提供了生长的空间

在神学上，中国的家庭教会一开始保持了基要派的传统，加之建国后的家庭教会生存于一个“教会”与“社会”完全隔绝的时代，他们不可能关心社会，因为社会不允许教会关心，教会也没有力量去关心。

但随着改革开放和城市化进程的不断推进，特别是在1989年后的第二波知识分子福音运动，以及2000年后的海归福音运动共同推动下，逐渐出现了新兴的城市家庭教会。这批青年知识分子和海归知识分子，逐渐成为新兴的城市家庭教会的新生力量，这也不可避免地带来了福音运动的影响。在这个过程中，中国城市家庭教会开始从基要派向福音派转型。

整个中国教会在 2000 年到 2010 年就是福音化的转变。教会不但持守基要的信仰，也重新反思信仰跟文化的关系，教会跟社会的关系，以及基督徒对社会的责任。²²

在深入的反思和不断的实践中，越来越多的信徒，特别是青年一代加入公益慈善的领域，渐渐成为福音公益机构的中坚力量。同时，福音公益机构也越来越被家庭教会接纳和重视，并在彼此的倾听和对话中，预备承接新时期上帝赋予的历史使命。

4、限制与破局的博弈，促成了教会与机构的进一步联合

城市家庭教会的复兴运动，极大地促进了城市家庭教会的发展，信徒人数的急剧上升，引起了政府的高度警觉。2004 年颁布的《宗教事务条例》（下称《宗教条例》）就宗教事务部门有权对教会进行“行政管理”做出了明确的规定。2005 年通过的《宗教活动场所设立审批和登记办法》，更是否定了家庭教会聚会点的合法性。家庭教会是否应该“登记”，以什么条件“登记”等问题，成为众多中国家庭教会争议的焦点。

2008 年的汶川地震使得城市家庭教会浮出水面，因此而形成的全国性松散教会联合，又进一步促成了 2009 年针对中国城市家庭教会的一系列打压行动。2014 年 4 月的“温州教难”，以及浙江地区一系列“拆十字架”事件，是改革开放几十年以来从未有过的大规模的运动式的对教会的打压。2018 年，在《宗教条例》修订前后的这段时间里，全国到处都有逼迫和逼迫的风声。2020 年全球疫情暴发，很多教会被迫由“线下”聚会模式转入“线上”聚会模式。2021 年《互联网宗教信息服务管理办法》出台，对互联网宗教活动进行了限制，“线上”聚会也成为“非法”，这使得本来就被挤压得几乎没有空间的家庭教会更加雪上加霜。虽然该法自实施以来并没有被严格执行，但是否要执行，什么时候执行，执行到什么程度，主动权完全在政府手中。

22 王怡：《中国家庭教会史（1807-2018）》，页 99-131。

中国家庭教会作为“非政府组织”的一种社会组织的存在，一直以来“重组织轻服务”，致力于主体身份合法化，但总体来说收效甚微。当教会作为“组织”的主体身份合法化诉求无法被政府认可时，“服务”就自然成为教会在寻求信仰表达时候的选项之一。

中国教会福音公益机构的早期实践和先行探索，为家庭教会提供了多条思路。教会开始意识到，通过社会服务的方式参与公共生活是必要和有益的，既是基督信仰内容的要求，也是教会可发挥组织影响力、传递福音使命的重要渠道。教会作为社会组织主体身份进行活动的形式虽然受限，但信徒以公民的主体身份开展社会服务的形式不但不受限，反而会得到现行法律的认可和保障。政府对家庭教会的管控是在宗教组织主体合法化的登记上，而不是信徒个人在公益慈善组织主体合法化的登记上。正是在这种限制和破局的博弈中，家庭教会勇于探索，在公益慈善和社会服务领域寻求新的突破。

5、全国祷告运动，推动了中国教会与福音公益机构走向新阶段

2020年春节伊始，全世界范围内暴发了空前的“新冠疫情”，这次疫情也成为新中国自建国以来，传播速度最快、感染范围最广、破坏最严重的重大突发公共卫生事件。在疫情暴发初期的2020年5月，全国各个地区的数百家教会团队、教牧联祷团队、宣教团队、专业事工团队、主内机构团队等不同领域的家人团队，为着疫情的缘故，开始联结并推动了全国联祷祭坛和联祷城墙的祷告运动。这是中国近现代基督教历史上首次全国性联合祷告运动（下称“全国联祷”）。在圣灵的不断推动和引导下，全国联祷从为疫情祷告发展成为中国和全地的福音复兴祷告，进而提出了“百年祷告，百年宣教”的宏伟异象。这一波突如其来的疫情所催生的全国祷告运动不但至今没有衰退，反而与宣教运动结合起来，形成了新一波的“宣教中国”运动。在全国联祷和“宣教中国”运动的推动下，各地教会宣教的热情空前高涨。

疫情所造成的破坏结果和过度的防疫政策导致的次生灾害，使得本来就已经严峻的社会经济和民生问题雪上加霜，亦使教会越来越清楚地看到了社会的巨大需要。在自身发展、宣教负担和社会需求等多重力量的作用下，中国家庭教会和福音公益机构开始更频繁接触、对话和合作，具体体现在以下几个方面。

第一，共同参与全国联祷运动以及联祷特会，在祷告中逐渐形成对神国度共同的看见。

第二，举办主内公益生态建设的研讨会，各方彼此了解，倾听对话，建立了广泛的联系。

第三，在重大突发公共事件中彼此配搭，共同合作。如在2021年的“7·20”河南水灾中，教会与公益机构联合救援。

第四，教会与福音公益机构合作展开公益慈善相关的培训、研讨和主题信息分享。从疫情开始到现在近三年的时间里，笔者和所在团队看到越来越多的教会、宣教团队和事工团队开始关注公益慈善领域，并与福音公益机构开始开展广泛对话和合作。

综上所述，中国新兴的城市家庭教会体系与政府主导的“三自”教会体系，在参与社会服务的动因、阶段、路径和特征等方面截然不同。

首先是参与的主体身份不同。“三自”教会体系的参与主体是教会，走的是“基督教慈善”的官方路线。家庭教会体系的参与主体是信徒个人创办的“社会服务机构”，走的是“民间慈善”的草根路线。

其次是推动的模式不同。“三自”教会体系参与社会服务，是政府部门“自上而下”的“贯彻落实”推动模式。家庭教会体系参与社会服务的模式，是信徒群体“由内而外”的“自发自主”推动模式。

第三是依据的政策法律不同。“三自”教会体系参与社会服务依据的是国家宗教相关政策法律体系；而家庭教会体系参与社会服务则是依据国家的公益慈善政策法律体系。

第四是动因不同。“三自”教会体系参与社会服务的动因，是国家宗教政策的“展示”和基督教中国化的探索。家庭教会体系参与社会服务的动因，是在生存空间的博弈和破局中回应福音运动的社会实践。

上帝在中国借着城市家庭教会的兴起、神学观念的转化、宗教政策压力、外部环境的刺激、内部发展的需要等诸多因素，预备中国家庭教会进入公益慈善领域，成就了新一代福音公益机构的产生和发展。中国教会福音公益机构的产生和发展，是上帝在中国大环境下的引导和塑造，加上圣灵在教会、牧者领袖和同工生命中的运行所结出来的果子。

三、当代中国教会福音公益机构的现状与特征

由于众所周知的原因，关于中国教会福音公益机构发展状况的实地调查和经验研究凤毛麟角。在此背景下，笔者采取二手资料内容分析方法收集资料。具体来说，利用Y机构在2016年、2017年以及2020年做的三次针对福音公益机构的问卷调查，将有关数据按照不同主题进行分类，探寻福音公益机构的发展现状和面临的主要问题。问卷调查的时间跨度是2016年至2020年，分析层面涵盖机构的治理、管理和服务等各个方面，虽然不能覆盖全部的情况，但足以从一个侧面了解到目前全国各地福音公益机构的发展现状。另外需要说明的是，以下分析和研究基本是对某个时点上横切面的结构分析，而不是线性纵向历史发展过程描述。

（一）中国教会福音公益机构的现状与分析

1、机构理事会的治理方面

“治理”一词最早源于古拉丁文和古希腊语的“掌舵”一词。对于社会服务机构来说，机构治理的核心是对机构愿景使命的制定和守护，就像把握方向的“舵手”一样，机构治理的部门就是机构的理事会。因此，理事会也就成为机构的“使命管家”。

2008年民间社会组织开始兴起，经过了十几年的发展，虽然取得了长足的进步，但仍然常常只关注服务的行动，而忽略了组织的治理。理事会常常沦为“摆设”，有一种“重服务轻组织”的传统。民间社会组织的发展如此，作为民间社会组织一部分的福音公益机构也是如此。这与城市家庭教会“重组织轻服务”的传统形成了鲜明的对比。但从另一个方面来说，也形成了某种形式的互补。

根据2020年的调研结果，81%的福音公益机构设有理事会；89%的理事会规模在3-7人之间；97%的机构有清晰的愿景、使命和价值观；45%的机构负责人了解理事会的功能，但只有12%的负责人认为理事会在机构发展方面起到了很好的作用，84%的人认为理事会发挥的作用不明显，还有很大的提升空间。

从上述数据可以看出：第一，大多数福音公益机构设立有理事会，从构架和制度上为机构的可持续发展提供了组织保障。第二，福音公益机构的理事会规模总体为小型理事会，其优势是形成一致决议的成本较低。第三，几乎全部的福

音公益机构都有清晰的愿景、使命和价值观。这是机构发展最重要的根基，也是衡量一个机构是否在“发展”的核心指标。第四，绝大多数理事会并没有充分发挥其功能，对组织的可持续发展贡献非常有限。这也是笔者观察中国教会福音公益机构发展过程时看到的一个普遍存在的现象，如果不及时采取应对措施，对机构发展会造成根本上的影响。

对于福音公益机构而言，愿景使命是城市家庭教会回应社会关怀的“初心”，是机构不断向前奔跑的“标杆”，是机构与教会结合的“磐石”，更是机构回应上帝在这个时代对其呼召的“国度宣言”。理事会作为“使命管家”，义不容辞地要承担起这个责任。中国的福音公益机构在理事会的建设上还需要更多的投入，只有健康的理事会治理才能带领机构持续走在上帝的旨意中。

2、机构自身的管理方面

与机构的治理有所不同，机构管理的目标不是制定和守护愿景使命，而是通过计划、组织、协调、控制等方式，以项目实施、服务输出、活动举办等具体形式，来达成机构的阶段性工作目标，并最终实现愿景和使命。治理关注的是“做正确的事”，确保机构可以不断向愿景使命迈进。而管理关注的则是“把事做正确”，把愿景使命转化成为具体的工作计划并高效地执行出来。机构的管理涉及诸多方面，包括行政和人事管理、筹款和资金管理、项目和评估管理、公共关系管理等方面。下面就从这几个方面对福音公益机构的情况做基本的分析。

1) 机构的法律主体

根据 2020 年的调研结果,从受访机构的社会组织类型来看,66% 是“民非”,34% 的是基金会、社会企业或无注册团体;在注册的机构中,20% 为省级注册机构,35% 为市级注册机构,42% 为区级注册机构。

由此可以看出,福音公益机构的主要注册类型是“民非”,并且也以基层社会组织为主。笔者认为,未来一段时间内,“民非”类型的社会组织仍然是教会福音公益机构的主要注册类型。

首先,根据国家对社会组织的定位,“民非”属于侧重项目执行的一线社会服务机构。“民非”的功能设置满足了福音公益机构希望更多从事具体的社会服务,更深入接触有需要的人群,更直接性满足特定群体的特殊需要的内在诉求。

其次,根据法律规定,“民非”注册的申请人可以是公民个人²³,即信徒个人申请,而非教会申请。中国教会福音机构在法律身份上被视为合法注册的民间社会服务机构,而不是宗教团体,这也在无形中规避了中国城市家庭教会在对外开展社会服务时产生的身份困局。

2) 机构的人员组成

调研结果显示,在福音公益机构的实际负责人中,年龄在30-40岁之间的占44%,40-50岁之间的占41%,有本科或硕士以上学历的占58%,56%的实际负责人是机构的创始人;32%的负责人现在正在培养接班人,50%的负责人会在未来1-5年内考虑培养接班人。

受洗10年以上的占66%,受洗5年以上的占25%;89%有委身的教会,86%每周有固定的礼拜聚会,83%有属灵的导师或同伴,82%曾经参与或正在参与教会的服侍,其中63%有带领小组的经历;49%的机构负责人表示委身教会的牧者“十分了解”自己的工作,41%的负责人表示牧者对自己的工作“了解一些”。48%的负责人希望得到属灵导师和祷告的支持,18%的人希望定期举办退修会;接受过正式神学培训的占比25%;81%的实际负责人愿意加入与机构服务相关的属灵团契和联结网络共同成长。在福音公益机构的团队中,66%的机构团队人数少于10人,23%的机构团队人数在11-30人之间;团队平均年龄在30-40岁之间的占72%;机构团队全部都是信徒的机构占到总数的48%,一半以上是信徒的机构占到20%。

由此可以看出,目前福音公益机构的实际负责人大多数为70后到90后,正是在改革开放经济大潮中成长起来的一代,在新兴的城市家庭教会复兴中成长起来的一代,也是在民间公益慈善快速发展中成长起来的一代,有着较高的教育程度和更开阔的社会视野。三分之一的机构负责人已经开始培养机构的下一代带领人,有一半的负责人也会在未来几年内开始接班人培育计划。这表明在未来5-8年内,中国教会福音公益机构的发展会交给下一代年轻带领人的手中。无论是在属灵生命的建造上,还是在专业能力的提升上,对新一代机构负责人的培养和扶持的确迫在眉睫。

23 《民办非企业单位登记管理暂行条例》第二章规定,“本条例所称民办非企业单位,是指企业事业单位、社会团体和其他社会力量以及公民个人利用非国有资产举办的,从事非营利性社会服务活动的社会组织。”

在属灵上,生命较为成熟、稳定的教会生活,赋予了他们稳固的生命成长根基;教会服侍的经历可以更好地帮助他们处理机构和教会之间,以及机构内部的各种张力;属灵导师和同伴的支持,可以成为他们持续前行的方向和力量,而“同路人”之间的联络和鼓励也是大家普遍的需求。在神学装备方面略有欠缺,这方面仍然有进一步提升的空间,特别是与公益慈善和社会组织相关的神学类培训,对机构的实际负责人进行更稳固、广阔和深入的实践神学思考会有很大帮助。机构负责人与教会牧者的关系相对稳定,彼此了解的程度较好;半数的机构负责人有着持续的属灵追求,希望得到属灵导师的指导和祷告的支持,其中部分负责人希望可以在定期的退修会中有很好的属灵恢复和充电。

机构团队以中小规模团队为主,年轻化趋势显著,大部分团队成员为90后,青年一代的加入不断给福音公益机构注入新鲜的血液和活力,大大刺激了机构的创新能力;将近一半的机构其团队成员全部都是信徒,呈现出鲜明的基督教机构特征和强烈的信仰倾向。即使部分机构信徒的比例只有50%以上,机构的核心管理层仍然以信徒为主,保证了机构的内在福音使命动力。总体而言,福音公益机构持续向年轻化和高学历方向发展,但人才供给仍然整体不足,缺乏有异象、有生命、有能力的“三有”同工,使得很多机构在人员的使用上捉襟见肘。这一方面是因为教会出于自身发展和服侍岗位的需要,会倾向于把优秀的同工优先留在教会“内部使用”,在一定程度上使得人才的流动不够畅通,造成很多的机构“一人难求”的局面。另外一方面,公益慈善机构整体的薪资供给略低于社会平均薪资,也对更多的主内专业人才加入机构造成了一定的挑战。

在机构团队的管理和能力建设上,多数机构反映在以下几个方面遇到挑战。第一,内部的培训、赋能、晋升和激励机制缺乏,导致员工动力不足、能力不够、成长空间受限。第二,团队合作能力欠缺,无论是团队内部合作还是跨团队,甚至跨机构间的合作都会形成张力,也显明了家庭教会的牧养体系在合一侍奉上的欠缺。第三,机构中女性比例明显高于男性比例,结婚和生育都会导致人力资源的暂时性短缺和流动性增强。第四,由于人才和资金不足的原因,机构“一人多岗”现象严重,导致很多机构员工长期处于疲劳状态中,一旦关怀牧养跟不上,很容易造成情绪和身体的透支。

3) 机构的资金来源

有 75% 的机构需要通过筹款来满足自身发展的资金需求。73% 的机构实际负责人也负责机构的筹款，但只有 17% 的负责人对筹款的策略表示“了解”，61% 只“了解一点”，有 22% 的负责人完全“不了解”。在筹款渠道上，以政府和基金会为主要筹款渠道的机构占 28%，以个人、企业和网络众筹为主要筹款渠道的机构占 52%，以教会为主要筹款渠道的机构占 14%。

在过去的三年内，有 42% 的福音公益机构曾经参与过政府采购服务项目。2019 年，57% 的机构参与政府采购项目获得的资金少于机构全部资金来源的 30%。在过去的三年，有 56% 的机构曾经接受过教会的捐助。2019 年，62% 的机构接受教会捐赠的数额少于机构全部资金来源的 10%。在过去的三年内，接受过“主内”基金会资金支持的机构只有 25%。2019 年，56% 的机构接受“主内”基金会的资金少于全部资金来源的 10%。

有 25% 的机构完全靠收费的产品和服务来满足自身的资金需求。有 62% 的机构除了筹款外，还有收费的产品或服务作为资金来源的补充，其中有 48% 的机构收费项目数额占全部资金来源的比例均少于 30%。

2016 年以来，随着境外资金越来越难以进入国内，且民政和公安部门对国内机构使用境外资金的管控越来越严格，经过这几年来的发展，福音公益机构的资金收入来源逐渐呈多元化发展趋势，个人、企业、网络平台、基金会、政府购买、教会或“主内”基金会都成了机构获得资金来源的渠道。虽然资金来源越来越多元化，但福音公益机构获得资金的方式还是呈现出以下特征。

首先，社会面筹款还是机构的主要筹款方式，但机构负责人普遍存在对筹款认知欠缺和能力不足的现象。以服务收费作为主要收入来源的机构只占到四分之一。这也从一个方面反映出福音公益机构的整体服务专业水平和市场化运作水平有待进一步提升。

第二，超过一半的机构在资金支持上与教会发生过关系，但教会支持资金占机构资金总量的比例不高。这种对教会的资金帮助有需求，但又不过度倚靠的态度，不同于早期福音公益机构或完全倚靠教会输血，或完全脱离教会的“一边倒”状态，可以看到机构在不断地成长中逐渐走向成熟。

第三，福音公益机构不排斥政府采购项目。有将近一半的机构都参与过政府采购，尝试与政府部门打交道，但从政府接受的资金占比不高。这表现出福音

公益机构对政府资金的使用仍然采取一种“谨慎接触”的保守态度，避免因为资金的使用导致在项目运作上被政府过度干预。

第四，“主内”基金会对机构的支持非常有限。无论从支持的比例还是资金的总量来看，“主内”基金会的整体资金规模和影响力都非常微弱，仍需要不断地发展和壮大。

此外，多数机构在筹款上遇到如下挑战。第一，在机构和项目的宣传推广、品牌打造上缺乏专业团队的支持，特别是在互联网时代缺乏对创新型手段和新媒体的运用，导致筹款竞争力不够，后劲不足。第二，由于政策法律原因，机构的项目筹款只能作为项目费用，而无法用于机构在行政、人员、文宣、培训等方面的管理费用开支，导致机构层面的发展缺乏资金支持。第三，受疫情影响，社会面整体经济下滑，企业和个人的捐赠总量明显减少，导致预期筹款目标无法达到。

4) 机构项目管理

项目于公益机构而言，就如同产品于企业一样，是机构得以服务社会和获得资源支持的主要方式，也是机构发展的核心竞争力。公益机构把所要提供的服务以项目的形式进行设计，通过计划、实施和评估，实现各方资源的最优配置。目前项目化运作已经成为众多公益机构服务的主要形式。因此，项目运作水平直接决定了机构的专业服务能力。

调研显示，77%的机构在推出新的服务项目之前有清晰的设计思路，有54%的机构对现有的项目有评估方案，49%的机构对项目的推进过程有跟踪的手段，46%的机构对项目运作有制定关键性的指标。82%的机构正在考虑项目创新，但有60%的机构并不了解项目创新的思路。

我们可以发现，大部分机构在项目设计上有清晰的思路，知道自己“打算做什么”，但只有一半左右的机构有关键性指标设定和对项目进行定期的跟踪和评估，知道自己到底“做得怎么样”。评估的缺乏导致机构在项目发展上容易固步自封，陷入“闭门造车”的状态，看不到自己的短板，以致于项目无法及时迭代更新和不断完善。创新型的项目思维在这个快速发展变化的时代显得尤为重要，大多数机构都认识到了这一点。虽然很多传统型的项目已经做了多年，但在不断变化的社会需求面前，很多机构也有了一定的“危机感”，并且

已经开始考虑创新的行动。但因对项目创新思路的认识不够，导致创新能力明显不足。

多数机构反映在项目管理上遇到如下挑战。第一，项目专业人才缺乏，无论是项目管理、评估还是项目创新都不够专业；第二，项目视野不够开阔，项目思路太过狭窄，不了解国家的政策导向，普遍缺乏项目与本地需求的适应能力和创新能力，并且没有专业的项目管理支持；第三，项目人员疲于应对项目的实施，没有时间和精力考虑项目评估和创新的思路，改变和创新的主观意愿不强。

5) 机构与政府的关系

调研显示，64%的机构不愿意主动向政府公开机构的信仰背景；52%的机构承认，公开承认机构的信仰会受到来自政府部门的压力；59%的机构会主动与政府部门建立良性的互动，有36%的机构希望通过互动得到政府的认可，对接到更多的社会资源；有33%的机构希望通过互动引起政府对服务对象群体的关注；有22%的机构希望通过互动影响政府部门的决策，产生社会影响力。44%的机构是通过参加行业协会或平台来实现行业间和政府间的互动行为。

福音公益机构虽然有强烈的信仰背景和使命目标，但作为社会服务机构也必须体现出它的社会性，也必然会与政府和其他组织等利益相关方发生各样的互动。在当下中国复杂的外部政治环境中，大部分机构在“是否公开信仰”方面采取的是保守态度。其原因主要还是规避来自政府的对于基督信仰不友好的政治压力。但作为社会服务组织，无论是从登记注册的层面、业务监管的层面、服务开展的层面、行业影响的层面，还是社会资源使用的层面，机构又不得不与政府发生千丝万缕的联系，即在张力中有需要，在需要中有防范，在互动中有排斥，在排斥中又要沟通。这是福音公益机构在与政府关系中普遍面临的“尴尬”境地。而行业协会，这一在中国特定处境下的“半官方”网络平台，成了机构和政府可以对话的“中间方”和“缓冲带”。

6) 机构与教会的关系

调研显示，44%的机构在传递机构的异象使命时，会优先考虑向教会传递，这个比例远远高于向商业机构传递的11%和向基金会传递的11%；有58%的

机构会定期并主动地与教会分享机构的异象使命和服务项目，其中有 24% 的机构得到了教会积极的回应，有 34% 的机构感觉效果不明显，还有 38% 的机构虽然不会定期和主动分享，但也愿意持续地与教会建立联系，分享异象。在受访的机构中，有 26% 的机构希望教会可以动员会众以志愿者的身份参与到机构的项目中，有 22% 的机构希望教会有祷告支持，15% 的机构希望得到教会的资金支持。

我们可以看到，脱胎于城市家庭教会的福音公益机构，在主观意愿上希望与教会有更多的联结。这种异象分享上的倾向性和优先性，表达出福音公益机构在身份和使命上渴望与教会建立认同感的需求是迫切的。这种认同感的建立，对于大多数机构来说是至关重要的，远远高于与商业机构和基金会建立认同感而获得直接性财务支持的迫切性。同时，超过半数的机构正在试图或努力与教会建立某种程度的互动，而机构最希望看到的是教会信徒的参与和教会祷告的参与，其次才是教会资金的支持，尽管多数机构都在经历资金上的压力和挑战。

2、在机构的服务对象和服务内容方面

根据 2016 年的统计，受访的福音公益机构所服务的对象排在前三位的分别是：儿童、青少年、孤儿和弱势儿童群体。此外，心智障碍和肢体障碍群体、艾滋病毒携带者、婚姻家庭、困境老人、大学生、青少年、外来务工人员、弱势/失足女性、各种成瘾者、监狱服刑人员/家属、年轻母亲、受灾群众等社会群体也是机构服务的主要对象。2017 年和 2020 年的调研统计数据与 2016 年相仿，在服务对象的群体类别上没有明显的变化。根据服务对象的不同，受访机构所参与的服务内容也不尽相同，主要包括：心理辅导、肢体康复、医疗卫生、关怀陪伴、生活照料、物资供应、特殊教育、技能培养、社会融合、情感关怀、亲子关系、婚姻辅导、能力培养、品格教育、应急救援等。

当前中国教会福音公益机构的服务对象主要以弱势群体为主，服务的内容也是针对弱势群体的个体需要，基本属于本文开头所提及的“小慈善”范畴。这一类服务对象是早期教会的主要服务对象，也是在基督信仰进入中国后海外宣教士在华主要的服务对象，有着悠久的历史 and 美好的传统。随着中国公益慈善事业发展到新的阶段，社会需求和政策引领也不断地发生变化，“社会建设和社区服务类”将成为接下来公益慈善事业发展的主战场。这一类的服务对象不是某一弱

势个体，而是某一社群整体——通过建设和完善针对特定区域或特定群体的服务体系，来整体性地提升该地区或人群的生活质量，进而惠及该区域或群体中的每一个人。

如果说“个人救助或关怀服务类”是“授人以鱼”，那么“社会建设和社区服务类”则更偏重于“授人以渔”。比如针对乡村和落后地区的民生工程建设，针对城市和发达地区的社区社会服务体系建设，针对儿童群体的儿童友好社区体系建设等。

如前文所述，转型中的中国社会面临着诸多社会问题，对个体的救助只是解决社会问题的一个方面，要系统性地面对这些问题，更重要的方式是建立和打造相应的社会服务体系。当前教会福音公益机构的服务对象和内容，需要由原本自发的、松散的、传统的“小慈善”服务逐渐向更看重合作性、专业性、系统性的“大公益”和社会服务体系建设转变，使福音公益机构的服务范围不断扩大，内容不断丰富，在社会发展中扮演更加积极和重要的角色。

通过上述分析，我们对中国教会福音公益机构的现状有了一些直观的了解，虽然受访机构只是中国众多机构中的一部分，但见微知著，我们从中仍可勾勒出中国教会福音公益机构的基本轮廓，管窥多年发展中取得的成果，也总结出一些发展中暴露的问题。笔者在本文的最后部分对这些问题有一些建议，仅供参考。如果以上描述是偏重于中国教会福音公益机构的“外貌特点”，那么以下的分析则更多着笔于福音机构的“性格特征”。

（二）中国教会福音公益机构的基本特征、优势与困境

1、中国教会福音公益机构的基本特征

脱胎于城市家庭教会的福音公益机构从一开始就有着鲜明的基督信仰色彩，无论最初的实践者是否对此有清晰的认识，这种特征都如同 DNA 一样贯穿了机构的发展始终，并在机构的运作和服务行动中表达了出来。

1) 以信仰践行为服务的动机

调研结果显示受洗 5 年以上的机构负责人比例高达 91%（其中 10 年以上的占 66%），89% 的负责人委身教会并有稳定的教会生活。相对稳固的信仰根基和属灵追求使得机构的创办人、负责人很自然地将公益慈善与《圣经》的教导和价

价值观联系起来，并将其内化为自己的服务动机。很多福音公益机构的创办人进入社会服务的初心和动机乃是效法基督的“人子来，不是要受人的服侍，乃是要服侍人”，²⁴同时也相信“这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上，就是做在我身上了。”²⁵以“服侍神”的心态投入“服务人”的工作中，塑造了福音公益机构服务的动机，这是社会上其他公益慈善机构所不具有的、独特的、内在的动机上特征。可以说，福音公益机构的产生，很大程度上是信徒由内而外的信仰驱动的结果。

2) 以信心的仰望为服务的支撑

如果说耶稣的教导和命令为福音公益机构进入社会服务的起点，那么在信心里的仰望，则是福音公益机构面对困境和挑战的依靠。起步阶段的福音公益机构在公益慈善这条路上，可以说走得步履蹒跚。专业上的薄弱、项目上的困惑、政府的不信任、资金的压力，教会的不理解等常常成为前行道路上的拦阻。在这样的环境中，仰望上帝的带领和供应，成为很多机构负责人的“必修课”。

调研显示，有 22% 的机构希望教会提供祷告支持，高于希望教会提供资金支持 的 15%；50% 以上的机构负责人希望得到属灵导师的指导和祷告的支持，因为这些负责人知道如果信心软弱了，机构也许就生存不下去了。祷告会、读书会、退修会、信息分享会这些过去只有在教会内部才会出现的服侍，如今也在不同程度上成为很多福音公益机构的“日常”，信心的仰望和灵性的建造成为福音公益机构得以持续前行的“属灵动力”。

3) 以“舍己爱人”为服务的心态

基督信仰的核心就是上帝的“爱”，这也是上帝福音背后的本质表达。福音公益机构将提供社会服务的行动看成是践行信仰的契机，认为只有真实地面对每一个服务对象时，基督徒才能真实地操练“爱人如己”，才能在实际行动上“作盐作光”，也才需要身体力行地学习“舍己背起十字架”的功课，否则基督徒的信仰只是流于教义上的知识，无法为基督作美好的见证。所以，在参与和实施社

24 和合本《圣经》马太福音 20:28。

25 和合本《圣经》马太福音 25:40 下。

会服务中，福音公益机构非常关注如何将基督信仰的价值观贯穿于服务始终的各个层面，包括对外服务的层面和内部管理的层面。

4) 以基督教的“人论”建立服务的理念

当福音公益机构面对一个具体的需要帮助的“人”时，如何看待这个“人”，决定了机构如何设计和实施服务项目。基督信仰的“人论”，为福音公益机构提供了以“人”为对象的服务理念。这里的以“人”为对象，并不是世界当下主流的“人本主义”的思想。恰恰相反，基督教的人论是本乎神论的，人类作为神的造物，且是照着神的形象和样式造的，这就体现出人的与众不同之处，并指明人类的终极目标以及人类的意义。在基督教“人论”的指导下，机构看待每一个生命个体都是尊贵的、有神的形象样式，这样的看见使得很多机构能以正确的心态服事麻风病人、艾滋病人等高危人群；机构看待每一个生命个体都曾经是一个堕落的罪人，这样的看见使得很多机构能以谦卑的心服事吸毒人员、服刑人员、失足女性；机构看待每一个生命个体都是没有等级阶层之分的，这样的看见使得很多机构能以平等的心态服事残障人士、困境人士群体；机构看待每一个生命个体不仅有肉身的需要，也有灵魂的需要，这样的看见使得机构能从身心灵多个层面设计和实施服务项目，从而整全地帮助到受助的群体。以基督教的人论为指导的服务理念，打破部门、行业、地域和身份限制，坚持不分民族、信仰、性别和地区，服务每一个对象“全人”的需要，充分体现基督博爱世人的教导。

5) 以信仰“身份”认同为基础的合作关系

福音公益机构在机构和项目合作上有一个非常明显的倾向，就是会优先选择有基督信仰背景或根基的团队进行合作。共同的信仰培育了天然的“身份”认同感，进而建立了彼此信任的基础。这种彼此“信任”的基础很容易发展成一种合作模式，渐渐成为福音公益机构的主要合作模式。

这其中有两方面的原因。一方面，在一个对基督信仰“不友好”的环境中，长期处于家庭教会“地下”身份影响的机构带领人，即使以公开合法的“地上”身份走向了社会，其对自我身份的敏感性，也会使其在与其他机构或团队建立关系时，始终保持谨慎的态度。而只有与同样“身份”的机构和团队合作时，认同感和安全感才会得以满足。

另一方面，所谓“道不同不相为谋”。如果合作双方在根基、方式、目标、价值观等诸多方面存在差异，且弥合或消减这个差异需要投入大量的时间和精力成本时，合作本身就偏离了提升效能、共同发展的目的。

这也是为什么有高达 81% 的机构负责人选择愿意参与行业相关的“团契”的原因，只有在这样一个“身份”认同的场合和机会中，大家才有意愿彼此敞开、联结，进行深入交流和资源的共享，以致于达成合作的模式。

6) 以福音使命为服务的终极目标

作为进入到公益慈善领域的基督徒来说，福音使命的表达是每一个人必然要面对的议题。在中国城市家庭教会的属灵传统里，“传福音”是每一个信徒的首要责任和训练科目。虽然对于“传福音”的理解和具体表达方式，不同的神学流派有不同的看法。但毫无疑问的是，对于每一个真正重生得救的基督徒来说，“大使命”的教导和目标是深入骨髓的，而脱胎于城市家庭教会的福音公益机构也是如此。无论机构在项目设计和服务实施中是否有“传福音”的环节，每一个福音公益机构的带领者和从业者都在心灵深处期待自己的服务可以带出福音永恒的果效。“传”与“不传”，或“传”的“尺度”如何把握是技术问题，受制于法律、环境等客观因素，但对灵魂得救的渴望则是主观因素，是信仰的原则问题，是每一个真正的福音公益机构和每一个参与服务的信徒的内心都渴望看到的果子。在这个意义上，教会、宣教机构和福音公益机构在福音使命的认同上是完全一致的。

2、从基本特征看中国教会福音公益机构的优势与困境

1) 机构自身发展方面

优势：以基督信仰为内容构建起来的服务体系，明确地回答了机构“为什么要服务他人？”“如何服务他人？”以及“服务他人的终极目的是什么？”等一系列作为社会组织存在和发展时都需要回答的“灵魂拷问”。很好地回答上述问题，一方面可以有效地帮助机构形成切实可行的愿景和使命，为推动机构和项目的发展提供源源不断的内驱力、凝聚力、韧性和盼望；另一方面，可以使机构在遇到任何内部和外部环境压力的时候，通过对这些核心问题的反思而得到上帝话语的坚固，大大地提高团队成员在主观意识上的抗打击和受挫能力。这是社会上的其他机构所没有的。

困境：基督信仰的内容虽然回答了福音公益机构存在和发展的终极之问，但却无法直接地在机构日常运作和管理中提供可操作的具体指引，譬如“如何做好项目的评估？”“如何提升管理的效率？”“如何达到预期的筹款目标？”等实际的问题。要回答好上述问题，就需要专业化的学习和处境化的操练。不可否认的是，有的福音公益机构内部确实存在重“信仰”，轻“专业”的思想倾向，把对神的信靠和专业能力的提升对立起来，把上帝的大能和人的责任对立起来，忽略了公益慈善机构作为社会组织，有其自身发展的内在规律和社会性存在的外在逻辑。反之亦然，也有的机构重“专业”而轻“信仰”，越来越向人本主义方向发展，渐渐挪移帐篷而偏离了起初的异象和呼召。机构面临的困境是如何平衡信仰与专业，使团队成员可以成为“心中有纯正，手中有巧妙”的上帝的工人。

2) 机构对外服务方面

优势：以上帝之爱为根基，以基督信仰“人论”为指导的全人服务理念，无疑让接受服务的群体真实地感受到一种真挚的、平等的、舍己的、由心而出的爱的力量。这是福音公益机构社会服务的一个鲜明的特点和优势，因为这正是基督十架舍己之爱的具象表达，是道成为肉身的真实见证。

困境：几乎所有福音公益机构都认可“爱人如己”是上帝之爱在具体处境中的福音表达，但福音的表达是否仅仅“止步于此”？如果说机构参与社会服务的动因起源于上帝的爱，是否也止步于“上帝的爱”，抑或要进一步宣扬出“爱的上帝”？许多年来，福音公益机构在提供社会服务的时候，对以下问题看法不一：是否应该“口传”福音？什么时候应该“传”？“传”与“不传”的界限如何把握等，这些都成为很多教会决定是否参与机构服务的重要衡量标准之一。从现实的结果来看，教会与福音公益机构能否持续且深度地建立合作关系，往往是由他们在“传福音”的界限和尺度上是否能达成共识所决定的。

3) 机构对外合作方面

优势：基于“身份”的认同感和共同的价值观而建立起来的“主内”合作关系，具有一定的高效性和稳定性，即使在面对合作中的冲突时也有大家公认的《圣经》标准，如彼此饶恕、彼此成全、彼此扶持、彼此相爱等作为共同准则可以遵循。《圣

经》真理虽然超越且高于环境和社会标准，但真理借着圣灵在信徒生命中所生发的内在约束力是真实且有能力的。这样的约束力无疑会为“主内”机构和团队之间的合作带来更高的互信度，而信任是任何形式合作的基础。

困境：福音公益机构一方面具有“福音”的信仰属性，另一方面也具有“公益机构”的社会属性。“主内”机构和团队之间的合作虽然满足了机构“信仰属性”的需求，却无法同时满足机构“社会属性”的需求。长期、单一的基于“身份”认同的合作也会成为机构发展的壁垒。

首先，在同一地区内可以合作的对象屈指可数，导致服务内容和领域非常受限；第二，不敢，也不愿与政府以及非主内的资源建立关系，导致机构的资源面狭窄，自身发展受限；第三，惯于依靠主内机构之间强烈的支持和包容性，而缺乏主动突破“安全区”和提高自身能力的内在动力；第四，缺乏上帝国度的视野和观念，把国度的概念限制在“基督教圈子”里的互相帮助，导致逐渐丧失对社会的影响力。总之，如何平衡信仰属性和社会属性，在福音公益机构发展和项目合作中也成为需要面对的议题之一。

综上，中国教会福音公益机构的特征是鲜明的，既可以发展成为优势，也会带来困惑。总括来说，以信仰为根基的公益慈善服务在三个层次的策略目标上需要找到平衡点。在宏观层面上，福音公益机构的公益慈善服务与教会宣教使命的共同目标；在中观层面上，福音公益机构自身的属灵影响力和专业化服务的共同目标；在微观层面上，信徒个人信仰践行和社会服务方式的共同目标。

四、展望：中国教会福音公益机构的路在何方？

（一）机遇和方向

1、中国公益慈善事业发展整体处于上升期

2008年“中国民间公益元年”以来，中国的公益慈善事业经过十几年的发展取得了长足的进步。随着2021年的“十四五规划”“第三次分配”“共同富裕”和“社会治理”等一系列治国方针相继出台，更是迎来了中国慈善公益的“第三波浪潮”。《互联网慈善发展报告2021》显示，2020年20家互联网募捐平台募集资金达82亿元，比2019年增长52%。虽然受2020年全球疫情的影响，中

国的经济发展势头放缓对公益慈善事业产生了一定的影响，但疫情暴露出的诸多社会问题，反而凸显了社会组织在关乎社会民生和福祉上的重要性。

总体来说，中国的社会组织总量、慈善资源总量、慈善资产管理以及志愿者服务等方面都在保持稳定的增长势头。在这样的上升期，民间组织可以参与的社会服务领域比以前更多，可以接触到的社会群体和需求比以前更广，可以使用的策略工具和方法比以前更专业，教会以及教会福音公益机构在这样的大趋势下应当把握时机，顺势而为，彼此扶持，合一侍奉，借助中国公益慈善的发展动力，为福音使命在中国的达成走出一条新路。

2、国家的政策法律鼓励和引导民间力量参与慈善公益事业

2016年《慈善法》的出台标志着中国的慈善事业进入了法治化的发展轨道，该法对慈善事业的发展一直是起着鼓励和推进的作用。2019年，民政部改组成立了慈善事业促进和社会工作司，负责推进和管理中国的慈善和社工发展。2021年乡村振兴战略的升级以及第三次分配政策被纳入基础制度建设，《慈善法》在实施了五年后也启动了修法计划。在2021年全国人大常委会的立法工作计划中涵盖了很多公益慈善事业相关的法律法规，包括《妇女权益保障法》修订、《社会救助法》《法律援助法》《家庭教育法》《乡村振兴法》等，其中部分法律现在已经通过审议。修订后的《未成年人保护法》也已于2021年实施。2021年9月，发改委发布《关于推进儿童友好城市建设的指导意见》，国务院印发《中国儿童发展纲要（2021-2030）》和《中国妇女发展纲要（2021-2030）》，提出大力培育扶持妇女儿童类公益慈善组织发展，引导、激励各类社会组织、爱心企业和爱心人士积极参与妇女儿童公益慈善事业等目标。政策法律的频繁出台，也印证了中国公益慈善事业正处在高速上升期，正确认识和使用法律，不但不会限制机构的发展，还可以为机构的发展指明方向和保驾护航。

3、教会的人才和资源储备可以借助公益慈善释放影响力

中国城市家庭教会走过了风风雨雨的几十年，神学观念正在被更新，属灵视野不断被扩展，在各样人才和资源的储备上都有了一定的积累，特别新一代的年轻信徒大多接受过良好的教育和专业技能的装备，且对社会需要有着与生俱来的关切和负担。如果教会和福音公益机构能给予他们适切的引导，提供操练的契

机，给予服侍的平台，公益慈善领域将是下一代约书亚们为上帝的国度开疆扩土的又一新战场。同时，福音公益机构也借着教会的人才和资源输出不断壮大，在更多的领域以更创新的方式影响更多人的灵魂。

4、宣教的热忱为公益慈善注入了属天的动力

从2020年的疫情开始，上帝借着全国性的联合祷告运动推动了新一轮的联合宣教运动，无论是教会、宣教机构，还是福音公益机构都在“百年祷告，百年宣教”这一宏伟异象中被连接起来，宣教的热忱再次被挑旺。无论是本地的“门前事工”，还是异地的跨文化宣教，都在寻找长期、可行的落地策略。而公益慈善完全可以成为一条走出去的“路”，一座架在河上的“桥”，助力使命团队达成使命，“社区社会组织发展”的国家策略为本地福音事工打开了大门，而“乡村振兴”和“援藏援疆”等国家策略为少数民族地区等敏感地区的福音事工创造了更多可能的机会。

5、福音公益机构多年的发展已经为国度使命搭建了全国性的网络平台

经过几十年的发展，中国教会福音公益机构从最初的几家，到如今的几百家；从单一对象服务，到包括儿童、残疾人和老人等各种人群的全覆盖服务；从一线的服务型机构，到赋能型和平台型机构，几乎遍布全国的每一个省份。虽然地区发展不平衡，发展水平也参差不齐，但整体上已经形成了一个全国性的公益慈善和社会服务网络。这不仅是一个服务性的网络，更是一个使命性网络，为完成上帝托付给当代中国教会的福音使命预备了一个可落地的全国性的公益慈善网络平台。

（二）挑战与建议

虽然机遇摆在我们面前，但不可否认的是，中国教会福音公益机构在发展的过程中还存在很多自身的问题，中国的福音公益生态系统还在成型的过程中。结合本文中对福音公益机构的整体分析和看见，笔者提出如下观点和建议，供全国的牧长、同道参考。

1、福音公益机构的总体数量需要提升

截至 2021 年底，全国社会组织总量为 90.19 万家，其中“民非”占社会组织的 57.87%，已经达到 52.18 万家之多，但其中福音公益机构只有区区几百家之多，且大多数是中小型的机构，其全国总体数量甚至少于中国一个中型城市的家庭教会数量。虽然这些机构都有着热切的福音使命负担，也全身心地投入到“爱人如己”的服务中，但所释放出来社会影响力还是微乎其微的。

如何将中国数以万计的城市家庭教会与当地有限的福音公益资源结合，以城市为单位，广泛地开展福音公益志愿者培训、慈善项目孵化和机构创投，通过项目、机构和区域网络合作的方式整合当地的福音资源，带来对所在城市的福音影响力，是广大牧者、宣教团队和福音公益机构的从业人员都要思考的。提供本文调研数据的 Y 机构这几年来已经在这方面做了一些有益的尝试，在全国 12 个城市推动城市公益团契的建设，以公益团契为平台促进本地资源联结和项目孵化，虽然不成熟，但一直在努力，虽然困难重重，但也看到了一些成果，可供借鉴。

2、福音公益机构的管理和服务需要更加专业化

公益慈善机构作为社会组织有强烈的社会属性，机构是否能发挥社会组织影响力取决于对内的治理、管理和对外的服务。

第一，内部治理和监督机制缺乏。理事会功能的缺失看似无关紧要却是“危机重重”。首先，理事会作为“使命管家”如果无法履行其职能，必将最终导致机构的使命“漂移”；第二，理事会成员对治理的认识落后，已经不能满足机构持续发展的需求；第三，治理团队和管理团队之间的张力也是潜在的巨大风险，这一点已经在现实中得到了惨痛的教训。在福音公益组织开展基于基督信仰和使命的理事会治理方面的培训迫在眉睫。

第二，机构管理的效率不高。“家人”团队成员之间的“彼此相爱”固然重要，也是基督信仰的重要表达。但作为一个社会组织，机构各部门内部如何高效工作，部门之间如何协同配搭，机构的执行力如何提升，都涉及专业和卓越的管理能力，这与家庭教会内部的治理和管理模式迥然不同。福音公益机构需要学习如何在基督的爱中不断提升内部管理水平，高效地使用上帝给我们的各种资源，成为“又良善又忠心”的管家。

第三，对外服务专业性不强。基于“爱心”的服务可以真实地感动到人，而基于“专业”的服务可以真实地帮助到人。福音公益机构要勇敢面对“爱心有余，专业不足”的现状，谦卑自己，弃绝属灵的骄傲，于所在领域的专业化方面虚心学习补足自己的短板，在服务设计、服务技能、服务评估等方面不断提升，推出更多“既有温度，也有果效”的社会服务项目。

3、福音公益机构在服务领域和模式上需要不断拓宽

新形势下的中国公益慈善发展的趋势和政策法律的导向，已经为福音公益机构指明了新的服务方向和服务模式。除了继续发展和完善原有的“个人救助和关怀”类服务以外，机构应该向“社会建设和社区服务”方向思考，积极地尝试将现有的优势项目和服务结合到“乡村振兴”“社区服务”“儿童发展与保护”“一老一小”等国家主力推动的体系化建设的公益实践中。

同时，如何运用“社会企业”“慈善信托”“DAF”等新型公益模式，把公益手段与商业手段相结合，实现公益 - 商业 - 金融资源整合，共同打造中国教会福音公益慈善的生态系统。当然，这样的思考和尝试需要更多的主内专业人才和资源的加入，需要更多的教会、宣教团队在使命合一里的合作才能实现。感恩的是，我们已经看到在中国这几十年发展中，上帝已经在各行各业中拣选、呼召和预备了一批这样的主内人才，中国教会的福音公益机构正在期盼更多有异象、有生命、有专业、有社会责任感的家人们加入。

4、福音公益机构需要提升与政府等社会资源建立关系的能力

长久以来，中国的家庭教会因着历史和政治原因一直处于“非法”和“地下”的境况中，长期被逼迫和边缘化的社会处境，严重伤害了中国的基督信仰群体的宗教情感，特别是家庭教会对于“政府”有一种本能的对立和排斥的情绪。同时，“圣俗二分”的神学观念至今仍然深刻地影响着家庭教会，乃至福音公益机构对“世俗”社会组织和社会资源的看法。

如前所述，福音公益机构一方面具有“福音”的信仰属性，另一方面也具有“公益机构”的社会属性。当选择成为公益机构的那一刻起，它就要遵循一个社会组织的自身发展规律。而一个社会组织的具体的表现形态就是必然地要和不同级别的政府、不同领域的社会组织、不同渠道的社会资源发生千丝万缕的联系和互动。

福音公益机构不是，也不能生活在“真空”里。随着中国公益慈善事业不断地发展，其社会化的程度也必然越来越高，“第三次分配”和“社会治理”的推动都要求福音公益机构不但要参与到更广泛的社会服务中，也要更有智慧地融入与各个利益相关方的关系中，在不断的实践中学习如何与各级政府部门建立关系得到政策的支持；与商业企业和基金会建立关系，得到资金的供应；与成熟有经验的赋能型组织建立关系，专业能力得到提升；与网络筹款平台建立关系，取得更广阔的资源链接。与此同时，在与这些组织和个人建立关系和互动的过程中，也将那在我们里面的“荣耀真光”显明出来，可以照在黑暗之处。基督教是入世的信仰，但入世并不等于“与世俗为友”，乃是要成为“山上的城，世上的光”。

5、福音公益机构需要与教会等使命团队建立更广泛和深入的联系

虽然福音公益机构脱胎于城市家庭教会，大部分的创办人和负责人都出自城市家庭教会，但这并不意味着教会作为一个信仰群体对福音公益机构有足够的认可和接纳。正如中国城市家庭教会在经历从基要派信仰向福音派信仰的转变一样，家庭教会看待福音公益机构的心态也正在经历这样的转变。虽然在过去几年这样的转变是积极的和明显的，但从同为上帝的儿女，同属一个身体，同有一个使命的角度和标准来看，还有很长的路要走。这需要双方愿意更多地放下自己的成见和看法，积极创造对话的机会，增强彼此的了解，看到彼此的需要，成为彼此的支持。教会丰富的属灵资源成为机构的祝福，成为机构在属灵生命上“跳动的心”；机构丰富的服务经验为教会提供广泛的社会联结，成为教会在福音使命上“行走的脚”，一同回应上帝在这个时代对中国教会的旨意和计划！

综上所述，对于当代中国教会福音机构而言，我们所处的大时代是机遇与挑战并存的时代。一方面，中国公益慈善领域已经进入空前的发展阶段，按照现代社会理论来说，作为“第三部门”的福音公益机构和其他社会组织一起，已成为与第一部门（即政府）、第二部门（即企业）一样重要的现代社会三大支柱之一，在中国未来的发展中，将扮演越来越重要的角色，发挥越来越大的作用。

另一方面，中国教会的福音公益机构整体上仍处于发展的初级阶段，全国各地总体数量不足，质量不高，且发展也不平衡，其发展规模与中国城市家庭教会的发展规模十分不匹配。1949年，中国的基督徒人数只有70万，今天中国的

基督徒人数已逾数千万，但基督信仰在公益慈善领域的影响力却远远不及 1949 年之前，这是值得我们反思的地方。

今天的中国教会正站在民间公益慈善快速崛起和发展的历史机遇里，也站在上帝“百年祷告，百年宣教”的伟大复兴浪潮中，眺望中国的福音公益之路，道阻且长，行而不辍，未来可期! ●

探讨当代中国教会之 社会关怀事工历史 发展、方法和策略 ——以受虐儿童救助服务项目为个案

文 / 艾渴慕 艾慕义

撮要：对于教会之社会关怀事工如何开展，全世界的教会和宣教团体一直都在探索。本文通过对国内外专家、学者等文献资料的研究及社会服务实践，探讨教会参与社会关怀事工的现状、策略和方法。以受虐儿童小丽（化名）的救助方法为例，说明对待受虐儿童这一特定群体，教会应该如何参与关怀、救助并使其认识福音。今日教会应当把握时机，借社会关怀事工扩大其对社会的影响，为福音铺路。教会和公益机构需要在共同的呼召、异象、需求、资源以及彼此相爱的基础上，见证祂的合一。

关键词：洛桑会议 华福宣言 整全福音 福音预工

持续三年的疫情，给国内不少教会造成很大的冲击。除了个别教会在人数上仍然稳定增长，大部分教会群羊四散，流失惨重。即便解封之后恢复了线下聚会，但是由于信徒习惯了网络聚会或无聚会生活，短期内教会很难恢复到疫情之前的状态。

疫情封控也让牧者开始思考，如何使教会显在这世代中，好像明光照耀，将生命的道表明出来？

新冠疫情期间，对病毒的恐慌、封控带来的经济衰退，抑郁症人群骤增，基督徒群体当中也有不少人存在焦虑、抑郁等问题。徐州“铁链女”事件、中国各地民众风起云涌的“白纸革命”……基督徒是不是可以只听古旧的圣言，而忽视这个世代的声​​音呢？

《华福宣言》倡导：“教会对当前社会的需要漠不关心是不应当的，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。”那么，中国教会对此是如何回应的呢？教会参与社会关怀事工是否有《圣经》真理的依据呢？

一、社会关怀事工之《圣经》基础研究

（一）旧约里的关怀

旧约里面常提到怜悯与关怀的律例，最典型的一条是拾穗的律例（利 19:9, 10；23:22；申 24:19-20）。在收割时，农夫不可割尽田角，也不可收集遗落地上的穗子，好叫穷人可以拾取。

在希伯来传统里，以色列人认为自己对周围有需要的人，有照顾与关怀的责任，这也是上帝对他们信仰生活上的要求。上帝在祂的圣所作孤儿的父，作寡妇的伸冤者，神拣选世上贫贱和愚拙的人，上帝是贫穷人的上帝，是世上怜悯百姓的上帝，是扶持弱者的上帝。

先知弥迦向以色列人发出劝谕：世人哪，耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义、好怜悯、存谦卑的心，与你的上帝同行。

“公义”在旧约出现 406 次，原文译为“公平”“典章”“正直”（申 16:19）。¹“行公义”，原文就是神向亚伯拉罕所要求的“秉公行义”（创 18:19）。“公

1 <https://home.yanjingongju.com/b/web/> “牧者研经—弥迦书 6:8”。

义”是神的性情,审判全地的主岂不行公义吗?“怜悯”(弥 6:8)原文被译为“慈爱”“施恩”“良善”。“חָנַן/cheched”这个词与“守约”有关,而不是天然肉体的感情。“好怜悯”(弥 6:8),原文译为“爱良善”(英文 ESV、NASB 译本)。

神从以色列人出埃及开始,对百姓一路看顾和带领,都是为了指示他们何为善,好让百姓认识祂“公义”和“怜悯”的性情。“公义”和“怜悯”是圣约的两个基本义务,百姓归神“做祭司的国度,为圣洁的国民”(出 19:6),就应当谨守圣约,在地上活出“公义”和“怜悯”的见证。“谦卑”是合宜、庄重的意思。“行公义”是“好怜悯”的方式,结果成为谦卑地与神同行的表现。

(二) 新约里的关怀

路加记载耶稣在拿撒勒的宣言,亲切地为穷人和受压迫之人辩护:主的灵在我身上,因为他用膏膏我,叫我传福音给贫穷的人;差遣我报告被掳的得释放,瞎眼的得看见,叫那受压制的得自由,报告上帝悦纳人的禧年。² 此处提到的“禧年”在《利未记》25 章有记述,每逢第七年是以色列人的“安息年”,目的是为了平衡经济体系:作奴隶的要获释回家,出售的资产要物归原主,所有债务要一笔勾销。在这一年中,土地休耕、人畜安息,一起在主里欢喜快乐。

耶稣的宣告,不仅关乎身体的,更是要给灵性破产的罪人带来救恩的好消息。祂拯救人脱离瞎眼之苦、撒旦和恶疾的捆绑,是以色列国的属灵“禧年”。³ 新约经常使用诸如“瞎子看见”“聋子听见”“死人复活”等等短语来比喻灵里的重生。但是,不能说瘸子行走、长大麻风的得洁净也是比喻。⁴ 《雅各书》(1:26-27)提出一个正确的服务观念,“若有人自以为虔诚,却不勒住他的舌头,反欺哄自己的心,这人的虔诚是虚的。在上帝我们父面前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡妇,并且保守自己不沾染世俗。”⁵ 这是基督徒实践信仰的一个中心教训。

英文圣经(New Revised Standard Version)将“虔诚”译为“宗教”(religion)。这个词的希腊文原意并非指宗教的外在表达,例如宗教仪式、宗教礼仪及宗教庆典等。相反,雅各的意思是指看顾穷困及以个人纯洁为重,乃是奉献给上帝最佳

2 傅士德著,周天和译:《简朴生活真谛》(海南:南方出版社,2012),页49。

3 威尔斯比著,苇默译:《生命更新解经系列-路加福音》(福音证主协会,2010),页44。

4 卡尔·亨利著,陆迦译:《现代基要主义不安的良心》(上海三联书店,2018),页40。

5 阿尔文·J·施密特著,汪晓丹、赵巍译:《基督教对文明的影响》(上海人民出版社,2011),页117。

的礼物。对上帝来说，真正的崇拜并不在于华丽的宗教庆典袍服，或庄穆的音乐，或结构严密的崇拜程序，上帝所看重的乃是服务大众，及个人生命的纯洁。

以上所列举的经文旨在简单地说明，《圣经》内有超过 400 处的经文指出，上帝对社会的关怀，耶和華施行公义，为所有受欺压的人主持公道。这份公平包括为人与人之间，带来平等、和谐关系的智慧。⁶ 这反映出基督教信仰对社会关怀的固有优良传统。你们是世上的盐。盐若失了味，怎能叫它再咸呢？盐与光都是与众不同，具有穿透性和转化能力，同腐败和黑暗全然相对。这就是基督徒被呼召要成为的样式，一如以色列人被呼召成为圣洁。上帝子民宣教使命的根本是，藉着在日常生活的实践中活出上帝的正直、公义、圣洁以及怜恤的生命。⁷ 好消息与好行为是不可分的。传福音不是讲人有多好，或是教会有多好，而是讲神的慈爱、怜悯和公义。社会行动的动机决定行为的果效。⁸ 初代教会大受逼迫，为什么教会还是在增长呢？约翰·斯托得说：“若不是十字架，我自己是不会相信上帝的。在充满痛苦的真实世界中，人怎能去敬拜一个不受痛苦影响的上帝呢？”耶稣本应得到无罪释放和自由，却在十字架上遭受咒诅，好让因罪本当被咒诅的人可以赦免，这就是上帝与穷人认同的终极例证。⁹ 祂不仅成为穷人和边缘人中的一位，也代替罪人付上罪债。

二、当代教会之社会关怀事工历史发展研究

众所周知，十九世纪是基督教海外宣教事工蓬勃开展的时期，宣教士不仅专注于传福音，同时把医疗与教育、农业技术与福利救济，视为宣教和表达怜悯的途径。1882 年，英国的柯达 (1852-1908) 医生蒙召来到中国北海传教，当时北海属广东省管辖。¹⁰ 1891 年建立中国最早的麻风病院。柯达医生在普仁医院

6 傅士德著，袁达志译：《属灵传统礼赞》（海口：海南出版社，2010），页 203。

7 莱特著，邓元尉 祈遇译：《上帝子民的宣教使命 - 关于教会宣教使命的圣经神学》（新北市中和区：橄榄出版有限公司，2011），页 216。

8 赛德著，徐成德译：《再思福音真义》（台湾：校园书房出版社，2012），页 28。

9 提摩太·凯勒著，李晋、马丽译：《慷慨的正义》（上海三联书店，2015），页 160。

10 刘喜松：《英籍医生柯达中国北海行医济世史事溯踪》（中华医学会医学史分会第十四届一次学术年会论文集），页 419。当时很艰苦，租不到房子，白天在街上行医，晚上在船上过夜。他常走在北海的大街小巷和郊区，后面跟着一个挑夫，担子里全是治病用的药物和医疗器械。有一次他走到市区西南郊的一个荒坡，看见一些窝棚里住着 20 多个麻风患者，于是他给英国“安立甘”教会写信，请求开设一所医院。终于建造了普仁医院和附属普仁麻风院。其慈善事业深受政府嘉许，同时也是广东省内福音之有力见证。

内的一间小平房设聚会所传教,兴办福利救济、创建圣三一中学,标志着英国圣公会在北海的传教达到了鼎盛的历史时期。当代¹¹中国教会风雨飘摇,社会关怀事工发展的如何呢?

(一) 历史背景

1949年新中国成立,当时的中国教会还很幼小,中国政权与教会的亲疏关系,几乎完全取决于执政党对宗教的态度。追溯基督教在社会主义中国的历史发展,可以清楚地看见政权政治的意识形态和基督徒对上帝的忠诚之间,的确存在着本质上的矛盾。¹²所谓“人民有信仰宗教的自由”,其实只有信教的自由,却没有传教的自由,宗教活动的开展必须在政府的限制之下。十年“文革”时期,教会的外在聚会几乎全停止了。“文革”后至今,宗教政策时松时紧,但基督徒无论得时不得时,仍然聚会、传福音、事奉。¹³教会从1949年以后经历了静默的30年,1979年后才慢慢恢复,社会关怀事工同样经历停滞。

洛桑世界福音会议于1974年在瑞士的洛桑市召开,教会历史学家马克·诺尔(Mark Noll)认为,自1910年爱丁堡世界宣教大会(Edinburgh World Missionary Conference)以来基督教最重要的转折点。¹⁴来自150多个国家的4000多名代表出席了会议,并签署了《洛桑信约》。当时只有几十位华人代表出席,很遗憾中国教会没有代表参加。¹⁵到1980年,北美几乎主要的福音派差会以及其他国家的许多差会都公开支持这一信约,并掀起了举世闻名的“洛桑运动”。“洛桑运动”在一个共同的使命下,展示了不同观点和重点之间的合一。1976年,70余位参加洛桑会议的华人教会领袖发起“华福运动”。全球27个地区选出1500人,在香港7天的会议针对若干具有时代性的关键问题,作出了实际的贡献。中国教会应该及早醒悟,在真道根基上合一,集中运用诸般恩赐,作整体有效之发挥,主动承担起传福音至地极之重任。在教会与社会的责任中强调

11 本文时间跨度以史学界的标准划分“当代”是1949年以后。

12 赵天恩·庄婉芳:《当代中国基督教发展史(1049-1997)》(台北:中福出版有限公司,2010),页27。

13 侯宣道:《中国教会牧养与宣教论文集》(华夏人橄榄山福音使团,2017),页40。

14 马克·A·诺尔著:《转折点:基督教历史中的决定性时刻》(Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012。

15 金天明:《山上的城:天明牧师的系列信息》(City on a Hill: A Series of Messages from Pastor Tian Ming),页423。

教会的基本责任是传福音救灵魂，但是让世人明白神无限的爱，教会当以身作则，显出爱心的见证，扩大对社会的影响，为福音铺路。¹⁶ 2010年第三届开普敦洛桑会议，“三自”和“基协”不愿意按照大会要求签署《洛桑信约》，却想参会，大会未邀请。受邀的200多位中国家庭教会代表被拦阻在机场，因为中国官方不认可大会邀请个人作为中国教会代表参会。由此可见，家庭教会在中国没有“合法身份”¹⁷，发挥社会影响力尚需等待时机。

80年代，中国教会忙着维护基要信仰，虽然穷人顾及的需要、解决不公正问题和环境护理都是重要和必要的社会工作，但教会领袖认为，教会的首要使命必须是拯救人的灵魂。

洛桑会议的口号是“普世教会传扬整全的福音直到地极”。在“洛桑运动”的早期，福音派需要一个警钟来解决贫穷和社会不公的问题，但是如果一切都以“整全福音”来推动时，福音的优先性就会丢失。“整全福音”的危险在于，可能会导致人们减少对将人带到基督面前、建立个人救赎的关注。

洛桑会议发起人之一，英国学者、牧师约翰·斯托得本人承认传福音的重要性。《洛桑信约》第6节：“教会与传福音”，《马尼拉宣言》第4节：“福音与社会责任”中都有提及。¹⁸ 同时他也指出，用“整全”来形容基督教的使命可能并不是非常恰当。“整全福音”的不完全后来被“世界福音化”和“全球宣教”取代，坚持福音的优先地位，使福音派教会的世界福音化这个使命异象上达成一致，同时又不失传福音这一首要位置。

斯托得认为，真正的宣教是一项全面的活动，它包含福音使命和文化使命。两种观点之间的张力，通常是在福音派和自由派的分界线上拉扯，而双方在回应对方的态度时都表现得过分敏感。¹⁹ 福音派倾向单单地强调传福音，以致忽略了

16 温德·贺思德著，华文编译团队译：《宣教心视野（第四册）策略视野》（香港：橄欖出版有限公司，2015），页317。

17 孙毅：“从洛桑参会者看“两会”性质”，<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=2702>。2010年10月12日中国外交部发言人马朝旭在书面答复记者关于中国参会者被拦阻而未能在机场出关参加世界洛桑大会的原因时说，“此次在南非开普敦召开的第三届洛桑会议是一次国际性基督教会议。但大会组织者并未向中国基督教的合法代表——中国基督教两会发出正式邀请，而是多次与我境内基督教私设聚会点人员秘密联系部署参会事宜，这种做法公然挑战中国独立自主自办教会原则，是对中国宗教事务的粗暴干涉。”此官方言论充分说明中国家庭教会的尴尬被动地位。

18 朱莉娅·卡梅伦著：《约翰·斯托得和洛桑运动：一个形成性的影响》选自《洛桑运动：多种观点》（The Lausanne Movement: A Range of Perspectives）（Oxford, UK: Regnum, 2014），67 in footnote 23.

19 斯托得著，黄元林译：《当代基督徒》（中国基督教协会，2013），页297。

社会的需要, 比如: 饥饿、受压迫、剥削、社会公义等。自由派倾向于忽略传福音, 或者尝试将“传福音”重新诠释, 把它看为一些社会和政治性的工作, 比如: 争取人权、改良社会、福音政治化等。“社会福音”这个名词是自由派神学家发明的, 目的是借社会与政治行动, 形成一个基督徒社会。²⁰ 其代表发言人饶申布士认为, 解决社会问题唯一的办法就是依靠教会, 因为教会是救赎社会的原动力, 它能使社会上的各种势力自行拒绝恶的势力。²¹ 吴耀宗认为, 改造社会不是枝节的改良, 而是彻底的改造, 主张个人福音而不管社会福音的人, 他们只注重了个人, 而忽略了整个社会的关系。显然, 吴耀宗强调的是个人福音与社会福音并重。这也是中国基督教知识分子的社会福音观。²² 他们受美国“社会福音”的影响, 主张社会改革。约翰·斯托得指出“社会福音”以基督徒的信仰立场重建社会明显是错误的, 因为上帝的国并不是社会的基督化, 而是神在承认基督之人的生命掌权。人惟有透过谦卑、悔改并相信祂, 才能“领受”“进入”和“承受”上帝的国。

神学家把管理和服务大地的命令, 称为“文化使命”(cultural mandate), 在基督主权之下发展文化的祝福和责任。²³ 全备的福音不仅关乎个人的一次得救, 更关乎神的国在全地的拓展与彰显, 福音使命和文化使命都是大使命。福音使命和文化使命并不冲突, 但不是基于创造论, 不是基于世界和天国之间的连续性假设, 而是基于堕落翻转了创造而十字架救恩又翻转了堕落的事实。²⁴ 福音就是关乎基督做王的好消息; 文化就是为了活出基督做王的荣耀样式。一句话, 福音使命涵盖文化使命, 因为这个世界抵挡福音并其所涵盖的文化。人类是按照上帝的形象创造的, 良心意味着一个人知道自己站在上帝的面前, 路德称为 *coram Deo*, 是上帝宣读祂公正的判决的法庭。有生命的基督教就直接根植于这颗良心的领悟和活动。²⁵ 良心应该是敏锐和警醒的, 但真的是这样吗? 今日的教会是否以良善和正直闻名呢? 基督徒在社会中是否对道德的事物敏感, 对危难中的人同情呢?

20 斯托得著, 刘良淑译:《基督徒改变社会的行动力》(台湾: 校园书房出版社, 2012), 页 26。
21 饶申布士著, 赵真颂译:《社会福音集》(金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社, 1956), 页 253。他说:“社会福音是最古福音之复活, 也是二千年来埋没不振的基督教要义。”饶布士认为过去的宗教是一个拯救个人的宗教, 社会福音就是要改变这种状况, 将一部分注意力转移到现世生活和社会问题上来。笔者认为他所推崇的社会福音将教会当作实现社会改良的工具, 是错误的。
22 卓新平, 南佶伯:《基督教社会学及社会责任》(北京: 宗教文化出版社, 2009), 页 138。
23 华尔基著, 俞明义译:《华尔基旧约神学(上册)》(香港: 天道书楼, 2013), 页 271。
24 何当:《福音是什么?——从圣经神学的角度思考福音》《教会》期刊, 2009年11月号(总第20期)。
25 钟马田著, 梁素雅等译:《清教徒的脚踪》(北京: 华夏出版社, 2011), 页 284。

（二）社会关怀事工发展现状

新中国建立初期，是民间慈善事业近乎消失的年代。建国初期很长一段时间内，“慈善”被视作富人伪善的外衣和帝国主义侵华的工具。1950年，新生的红色政权开始接收、改造旧社会遗留的慈善机构，并将其纳入政府体制。原本的民间慈善组织不复存在，政府成为整个福利救济事业的主体。

例如，民国著名的北京香山慈幼院，由北京市人民政府接管其财产，并结合社会主义三大改造的进程，对慈幼院及其附设工厂做了调整改造。香山慈幼院被改组为公办学校。²⁶ 改革开放之初，百业待兴，国家财政困难。为弥补财政资金不足，一批由政府主导建立的基金会相继成立，用以从民间募集资金。现代社会工作的发展历史，主要是源起于西方社会，深受基督教教义的影响，尤以英美两国的教会所主理的慈善与救济事业，更加直接影响到社会工作的建立与发展。学者戴安娜·嘉兰（Diana Garland）说：“教会是社会工作之母。”

以下列举有代表性的几家慈善或公益机构、特定救助群体的关怀服务组织事工情况。

1、爱德基金会

1985年爱德基金会在南京成立，代表着宗教慈善组织得以恢复。可以看到，整个80年代到90年代初出现的新中国最早的一批慈善组织，基本是由政府发起和主管的，带有鲜明的“官办慈善”色彩。这一特征的影响持续至今，一些国字头大型公益组织，事实上类似于政府部门或事业单位。²⁷

2、进德公益基金会

1997年5月在石家庄创办，1998年8月获得政府批准，为中国首家天主教在河北省天主教成立的社会服务机构。²⁸

3、限制人身自由人员的子女关怀服务组织

该组织成立于2010年，2018年8月在民政局注册成立民办非企业单位。专注服务于因父母单方或双方被关押，需要面对生命里的挑战的未成年人。这

26 江深：《新中国70年公益慈善简史》，凤凰公益 <<https://gongyi.ifeng.com/c/7r1UVD7F29y>>。

27 爱德基金会官网，<<http://www.amity.org.cn/about/base/MOD20200229141648101423>>。

28 进德基金会官网，<<http://www.jinde.org/>>。

些挑战，轻则让他们的心灵受伤，重则导致他们的生活及生命出现危机。项目的使命是致力于通过一线调研和社工服务，来切实帮助特定群体的孩子和家庭，让他们的身、心、灵都得到看顾。借由个案救助促进司法和民政等各部门联动。

4、异地就医家庭临时居所

自2011年第一个“异地就医家庭临时居所”落地上海以来，广州、北京、上海、郑州等10个城市已经陆续建立了43个福音义工使命的“临时居所”，主要接收血液病、实体瘤等大病患儿的家庭，10年来已经接待了6000多个家庭。现阶段开始探索为病童提供安宁疗护、哀伤辅导等关怀服务，让异地就医的这些患儿家庭不仅有一处遮风挡雨的临时居所，同时也给予他们心灵的陪伴和支持。

北京大学的刘继同教授认为，“基督教道德伦理与价值观念主要表现领域是社会生活，主要表现形式是慈善服务和社会服务，主要社会行为是社会工作等专业助人服务，目的是追求人类身心健康发展。”²⁹

从以上几家机构、关怀服务项目的个案研究和学者意见，笔者观察到中国当代教会社会关怀事工实际上是从80年代后，因为频繁发生的特大自然灾害，才将宗教团体推到了社会服务前沿。时代的浪潮推动中国教会进入到医疗卫生服务、教育、社会福利等领域，具有一定的被动性，但同时也有一些主内的公益组织主动出击、默默耕耘，专注服务特定的困境群体，深耕细作实现了“小而美”的特点，将社会服务衍生到个案家庭乃至社区，实现多维度、多角度全人救助。临终关怀和哀伤辅导，是绝望中的盼望，祝福生命的服事，教会志愿团体承担大量的陪伴、协谈关怀工作，扎根真理的生命影响生命的陪伴，在服事中互相效力。香港循道卫理中心总干事卢锦华认为，“在基督教的信仰里，关怀别人的需要是实践信仰生活的一个方法，也是去见证主耶稣对世人的爱。”³⁰如今常存的有信，有望，有爱这三样，其中最大的是爱。

29 刘继同：《会通与更新：基督宗教伦理道德观与社会工作专业价值观的关系》（河北信德文化研究所举办的《宗教与道德》研讨会论文，2005）。中国知识分子对基督教的认识依然在意识形态里，很可惜。

30 卢锦华：《基督教对社会工作发展的影响》（本文原载于《纽神季刊》34期，2001）。

三、社会关怀事工之策略、方法研究

2008年，汶川地震和2010年玉树地震发生时，有些教会的弟兄姊妹马上赶去现场救灾或筹集物资。但也有些教会的第一反应是“预告耶稣再来”的消息，趁着灾民还在恐慌的阶段，赶忙“收割他们的灵魂”，为他们施洗，却没有解决他们的燃眉之急，不免给人一种“趁火打劫”的印象。³¹对传福音的使命产生误解，也误导了“福音”的信息。

社会关怀事工中如何践行福音使命？从业同工如何甄选？公益机构与教会之间如何配搭？在此，笔者以参与受虐儿童救助项目服务中的体会抛砖引玉。

（一）更新教会使命

在谈论“如何做”或“如何救”之前，需要首先明确教会的使命。教会的使命由两个支流汇流而成。一个是永恒的，另一个是适时的。教会使命的永恒层面是：“所以，你们要去，使万民作我的门徒，给他们施洗……教训他们（太28:19-20）。使命的适时层面是：给饿的吃、给渴的喝、欢迎客旅、给赤身露体的穿、看顾生病和下监里的人（太25:42-45）。

大多数教会完全没有使命感，而很多教会选择只着重其中一个，完全忽略另一个。³²教会的使命和其环境间的互动关系，决定教会的未来生存。使命应该是向外导向，没有所谓的“内部”或向内的使命。

教会应该制定出周全的使命策略，鼓励每一个会众为此祷告，教会的核心同工参与厘清使命。教会在辨别使命时，要特别注意三个关键点：囊括永恒和适时支流；注意重大的环境转变；倾听神的呼召，积极参与引人与神和好的事工。

（二）培养工人

现今不少教会致力于文化宣教，像李提摩太的路线，但是如果没有与戴德生的平民路线互相配合，也只是带出很多文化基督徒而已。³³这个世代需要谦卑

31 杜艾文、陈心洁：《教牧关怀在中国：神学基础与实践》（北京宗教文化出版社，2013），页354。

32 诺曼·萧却克，罗杰·休瑟著，扶逸惠、李秦译：《治理事的——一种系统思考模式的教会管理以服务会众》（新北市：中华福音神学院出版社，2002），页78。

33 王永信等：《普世宣教运动面面观》（大使命福音中心，2006），页344。

的福音使者。神向人所要的，并不是人给得起的。从肉体里出来的任何东西，都是神看不上的；神向人要什么，就会先赐给人什么。祂向人要“行公义，好怜悯”的行为，就会先赐给人行公义，好怜悯的能力；祂要人成为神的儿子，就会先会赐给人神儿子的生命，而不是要人努力进步改善，变成神的儿子。

教会牧者在培养装备工人的同时，可以结合教会的使命、个人的恩赐，推荐同工参与社会关怀事工。社会关怀事工是一项艰苦的工作，开展的好坏直接与同工整体生命的厚度有关。要想有智慧、有说服力地分享福音，关键在于沟通者自身生命的成熟度及属灵品格。毫无疑问，他们必须是有信心、爱心和过圣洁生活的人。他们个人必须不断地经历到圣灵改变的大能，使耶稣基督的形象在他们的性格和态度上越来越明显地彰显出来。

教会源源不断输送工人进入社会关怀事工的禾场，工人在事工中生命被塑造，在服务中被更新，成为见证，更好地服事教会。真正的自我牺牲会带来真正的自我发现，谦卑的服事必定带来满足的喜乐。传扬基督的人必须谦卑地倒空自己，以真诚去服事别人。

（三）资源互补

教会可以为慈善或社会关怀机构提供稳定、持续的属灵支持，比如：话语的服事、守望祷告、同工关怀等等。笔者所在教会不仅为公益机构提供公益培训活动的场地，输送有感动的同工进入机构服事，积极组织会众参与社会关怀志愿服务，同时也接待数位慕道志愿者，使其接受福音继而成为教会核心同工。

教会推动社会关怀事工，需要放下固守的观念，任何一方都不能只求尽快完成工作而一时冲动缔结联盟，只有给予不断推进之合一关系的配搭合作才能发挥果效。

公益机构永远不能成为教会的遮盖，反过来教会可以成为机构背后稳固的属灵支持。首先，合作双方需先了解各自的神学背景，在主里合一配搭事奉才有可能真正有效。其次，不能仅从自己单一地域的文化和行为模式出发来开展福音预工，如此只会将自己的方式强加于人，要看别人比自己强。最后，双方要一致委身于共同的目标，真正接受彼此都不可或缺，一同专注于结出丰硕的果实，才可能有效地配搭事奉。只有不断检测工作果效、加强沟通、随时调整角色，才能培养和增强有效的配搭关系。

后疫情时代百废待兴，教会面临诸多挑战，中国教会社会关怀事工的发展步履蹒跚，分享策略、经验尚显单薄，能够有感动与公益机构同行，一起服事的教会非常有限。谁是弟兄中最小的一个？“……我实在告诉你们，这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上，就是做在我身上了。”（太 25:40）若教会牧者能够身体力行推动社会关怀事工，教会在祷告中寻求圣灵带领，将需要带到众人的面前，在爱中行动，相信圣灵的大能必在属祂的子民中赐下共同的异象，为福音开路。祂动工也必成全这工，直到耶稣基督的日子。

四、社会关怀事工之受虐儿童救助个案研究

从创世之初到主耶稣的授命及托付，上帝赋予人类管理万有的使命、传福音的使命和爱神爱人的责任，人按照上帝的吩咐去服事他人，透过服务与关怀，让被服事的人能够感受到上帝对人的爱和恩典，将荣耀归给上帝。

以下通过受虐儿童救助项目的社会工作服务方法以及具体个案小丽（化名）的遭遇，救助过程中教会对个案的支持，来探讨当今教会如何在这一特定群体中开展关怀事工。

（一）项目源起、经过、结果

随着中国经济的快速发展，城市务工人员不断增多，大量留守儿童失去父母的陪伴，成为社会上最缺乏保护、最容易受侵害的高风险群体。

北京师范大学社会发展与公共政策学院家庭与儿童研究中心主任尚晓媛指出，2.7 亿中国儿童中受到接触性侵犯人数在 8% ~ 12% 之间，插入式性侵犯人数在 1% 左右。这意味着在中国有将近 3000 万儿童是受害者，其中有 270 万儿童受到了最严重的侵害。³⁴

受性侵的群体有一种恶性循环的规律。据统计有 60% ~ 70% 的妓女都曾有过童年被性侵的经历，甚至性侵的施害人很多是以前的受害人。

34 尚晓媛：《儿童保护制度的基本要素（社会福利理论版）》（2014 年第 8 期）。

社会普遍存在对这类群体“受害者有罪论”的误解与偏见。“她为什么不跑？为什么不求助？她在勾引她的继父，所以他们是自愿的……”在救助对象一次又一次跟施害人发生性关系之后，很多家庭选择放弃她们，让她们破罐破摔。殊不知受虐儿童，尤其是被性侵的孩子，对性过分随意都是侵害的恶果，³⁵ 追根溯源是人的罪造成的毁灭性破坏。这一切难以治愈的童年创伤，惟有回到基督的爱的源头，才可以得到彻底的医治。

很多受虐的孩子即使被发现，也会因为缺乏资源，无法及时得到救助，就这么露着伤疤自己扛着过下去。从全世界的经验来看，即便在普遍认为儿童保护体系更加发达的国家，很多问题亦是反复出现的。

受虐儿童救助项目创始人张姊妹从1992年开始做助医、助学、助养项目，在救助困境儿童的过程中，也会遇到遭受虐待的儿童，当时只是觉得能力、资源有限，没有条件去帮助这群特别的孩子。直到2012年，六盘水垃圾箱里烧死几个孩子；南京两个孩子被吸毒的妈妈锁在家里活活饿死。这些事件拷打着每一位同工的神经，使得他们再也无法袖手旁观。

从2013年开始，张姊妹和同工积极参与受虐儿童救助。很多个案在四川大凉山、云南昭通等偏远山区，地域分布广泛且走访艰难。幸好当地宣教士和教会给予大力支持和协助，10年期间累计救助125个个案，涉及不同类型的虐待、暴力、疏忽照顾。其中以性虐待（性侵害）尤为突出。

这些个案中，包括12岁被性侵生子的小妈妈；4岁遭工地民工性侵的女孩；被体育老师性侵多年的16岁男孩；年龄最小的遭幼儿园教职工亲属性侵的女孩，年仅3岁。

目前受虐儿童的保护支持体系普遍存在问题，关怀着在救助孩子的过程中发现，儿童被虐待是和社会经济环境息息相关的，贫穷、家庭监护缺失及儿童保护制度不完善是造成儿童被侵害的主要原因。有些家庭内被性侵的施害者就是儿童的父亲、爷爷等直系亲属。同时，儿童性侵发生在不平等的权力关系之中，受侵犯的儿童容易受到来自掌握更多权力一方的心理绑架，³⁶ 性侵儿童相当于经历一场灾难。这场灾难可能是一次性的，也可能重复多次且持续多年。

35 邬佩丽：《危机处理与创伤治疗》（台北：学富文化，2008），页212。

36 龙迪：《综合防治儿童性侵犯专业指南》（北京：化学工业出版社，2017），页17。

笔者观察到在受虐儿童服务项目中被救助的孩子当中，成年之后有结婚生子的，也有顺利找到工作回归正常生活的，更有不少在救助过程中接受基督信仰的。遗憾的是，笔者也看到教会肢体需要专业装备，特别是对创伤后应激障碍的体认。13岁的小桃（化名）屡次离家出走，再次遭遇性侵害之后，给予家庭支持的教会姊妹对孩子打骂责罚，既造成彼此出现隔阂，使孩子二次创伤，又破坏了教会与福音对象之间的关系，使福音预工受阻。有一部分“消极结案”的受虐儿童，需要“寄养家庭”给予跟进关怀、家庭帮扶。遗憾的是，在近10年的时间里，能够开放接待受虐儿童的主内家庭凤毛麟角。

（二）社工工作方法对个案的影响（横向救助）

笔者以亲身参与的一个受虐儿童小丽（化名）个案为例，说明社工的横向救助工作流程，期望从中找到帮助受害者个案小丽从困境到回归的方法与经验。

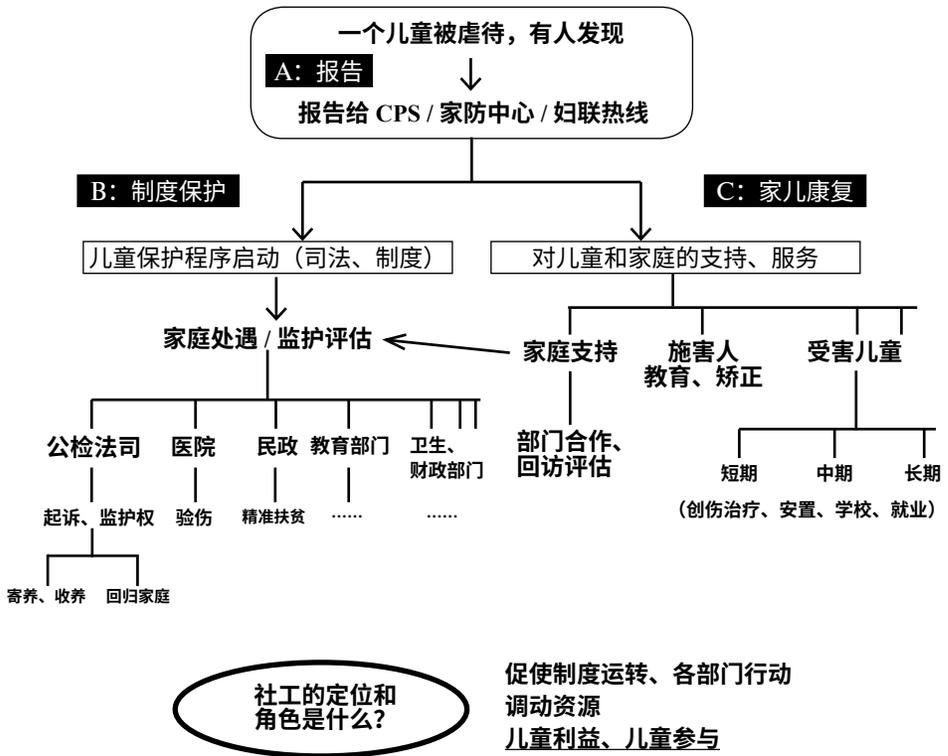
个体案例：

山西农村的一个女孩小丽，8岁时因父亲去世辍学，与有智障的母亲一起生活。因母亲没有监护能力，小丽在村里到处乱跑，经常吃不上饭。12岁时，同村一个老光棍性侵她的母亲，同时也多次性侵她。后来小丽被政府送到特教学校后，因一次欺负一个不能说话的女孩，用手抠对方的下体，被老师约谈，此事才被暴露出来。在当地团委的推动下，老光棍被捕判刑。因其母亲没有监护能力，特教学校也不太适合她这样肢体健全的孩子，且回家后还会面临潜在的风险。社工联合当地检察院和团委，充分评估小丽的家庭监护不足，危险尚未解除，需要庇护服务。

经过四年的陪伴与心理疏导，小丽不再做噩梦，有了安全感，创伤后应激障碍有所缓解。

个案救助流程：

- 1、接到报告：小丽被虐待，报告给妇联12338热线及专业救助机构。
- 2、政府保护部分：在当地团委、检察院积极重视下，将罪犯绳之以法，一定程度上遏制了当地光棍性侵幼女案件的势头。



(项目救助流程参考台湾儿童救助工作流程表)

3、家儿康复部分：服务受虐儿童的同工由公益机构在各个教会招募，使命和负担明确，委身教会。陪伴儿童的社工需要与个案支持教会的志愿者共同协作，为儿童营造一个免受伤害的“安全的家”。

孩子受伤的心灵需要加倍的关怀才能慢慢打开。很多时候，康复技巧真的不如让受到伤害的孩子感受到爱和关怀，关怀着有时并没有专业技巧，或者做得不到位，但是当孩子感受到对她的关爱是发自内心的，她们便会慢慢把冰冻与关闭的心打开一点。当信任逐渐建立之后，随后的帮助便可开展实施了。服务的目标就是尽量帮助孩子恢复到同龄孩子的生活轨道上。同时，帮助孩子学会如何用积极的态度看待受虐，并积极应对受虐事件所带来的各种心理及生理问题。从实践

中可以看到，创伤医治的首要任务，是为创伤患者建立的安全环境，这里包含有形的和无形的环境。

（三）教会资源对个案的帮助（纵向救助）

1、教会对受虐儿童的支持

童年受虐的病态环境，使创伤患者几乎不可避免地在任何亲密的关系里都难以妥善保护自己，变得更容易受到伤害。他们渴求关怀和照顾，易于贬低自我和理想化所依恋的人，他们容易被有力量或有权威的人利用。³⁷乍一看，他们与平常的孩子并无两样，但真正和他们在一起相处以后，便可以观察到性创伤在她们幼小的心灵留下的深深疤痕：严重的回避行为、噩梦、闪回、惊恐、解离和麻木。有的孩子在被性侵后，几乎不再说话。

社工为小丽联系了一家主内的职业技术学校，学习内容包含有文化课及专业课，如烘焙、牙医磨具等。此外还有品格教育课，如圣经学习。生活辅导老师会 24 小时持续陪伴教导孩子，既是生活的密友又是答疑解惑的知心姐姐。学校注重属灵生活的操练，小丽开始对信仰比较淡漠，迫于学校的要求参加读经、祷告、聚会。每周末当小丽回到小家，姐姐和阿姨周日会带小丽参加教会的主日学聚会。持续的生命陪伴和基督信仰群体的影响，小丽被慢慢开启，“你是上帝的宝贝，是公主并且是宝贵有价值的。”小丽虽然是不幸的，但也是幸运的，在她苦难的人生历程中，教会给予她灵里的滋养和更新是真实和丰满的。

2、教会对同工的支持

受虐儿童所遭受的伤害与绝望如此之深，每天要面对这个深渊的服事者，如何才能不被黑暗淹没呢？

笔者观察到，从事受虐儿童救助的同工可能是“一群背负情感创伤重担和负荷心理问题的人”。即使是心理上和灵性上坚强的人，也不代表他们就能成为“创伤医治者”。受虐儿童救助项目组社工是由跨宗派的几位姊妹组成。每一位姊妹的生命中都可以看见上帝之手的医治，身体的残缺、伴侣的离世等等，在人看为苦难的事情却成为服事受虐儿童的动力。

37 Herman.J 著，施宏达，陈文琪译：《创伤与复原》（北京：机械工业出版社，2015），页 105。

公益机构非常重视项目同工的生命成长，比如每周一祷告会、每周四同工生命装备、每个月牧者辅导及每季度同工退修会等等。在机构里，“前方征战”的项目组被称为“使命中心”，“后方看守兵器”的被称作“服务中心”。当地多家教会不仅为机构献上代祷、圣经关怀辅导等，同时也提供实际的帮助。如志愿者服务、救助资金和物资的支持，以及同工退修会、牧者辅导等生命的陪伴与联结。众教会在基督里的合一就此被显明出来。

因受虐儿童救助服务项目的特殊性和复杂性，社会力量远远无法够满足个案中受害者的需要，若他们不能回归真理，一切的医治都是短暂的，他们回归社会后必然还会遭遇二次伤害。人生的道路漫长而艰难，围绕儿童支持体系的残缺依然存在，谁来继续陪伴破碎的生命？谁来帮扶摇摇欲坠的问题家庭？谁将是那位好撒玛利亚人呢？

结论

三年的疫情次生灾害中，没有谁能独善其身。湖北黄冈，因家人被隔离，脑瘫儿在家无人照料死亡的事件；孤寡老人的健康护理；青少年的抑郁、自杀、网瘾等等。后疫情时代人们所经历的各种遭遇，必将对未来的生活产生潜移默化的影响。当下教会更需要回顾历史，看到社会关怀事工在践行大使命中的积极意义。在人们内心真实的信念感和意义感不断凋零的时候，教会需要站出来，谦卑地服事更多需要帮助的人，藉着倾听、祷告和探访团契的机会，让更多的人可以因认识上帝的爱和救赎，经历到真实的爱与帮助，使他们即将枯萎的内在生命重新获得新生，重新恢复对生活的盼望。

教会对内是信徒敬拜、交通、学习及事奉的所在，对外则是传福音的据点。社会关怀事工有些内容是教会可以参与执行的，有些则是站在基督徒公民立场应当去奉献的。不论是教会群体或是基督徒个人，都需要敏感于圣灵的带领，寻找异象和负担，加强与公益机构的对话、合作。机构可以成为教会和社会的桥梁，借着对社会弱势群体的关怀，为福音铺路。

如果教会忘记“这是天父世界”，不再祈求“愿你的旨意行在地上”时，盐就失了味。教会之为教会，不可离世，亦不可属世。愿中国教会能够融入“全球

宣教”的使命，不仅在社会关怀这一领域大有作为，而且在共同的呼召、异象、需求、资源以及彼此相爱的基础上，见证祂的合一。☉

资料来源：

阿尔文·J. 施密特著。汪晓丹、赵巍译。《基督教对文明的影响》。上海人民出版社，2011。

杜艾文、陈心洁。《教牧关怀在中国：神学基础与实践》。北京宗教文化出版社，2013。

傅士德著。周天和译。《简朴生活真谛》。海南：南方出版社，2012。

傅士德著。袁达志译。《属灵传统礼赞》。海口：海南出版社，2010。

侯宣道。《中国教会牧养与宣教论文集》。华夏人橄榄山福音使团，2017。

华尔基著。俞明义译。《华尔基旧约神学（上册）》。香港：天道书楼，2013。

Herman·J 著。施宏达，陈文琪译。《创伤与复原》。北京：机械工业出版社，2015。

卡尔·亨利著。陆迦译。《现代基要主义不安的良心》。上海三联书店，2018。

龙迪。《综合防治儿童性侵犯专业指南》。北京：化学工业出版社出版，2017。

莱特著。邓元尉、祈遇译。《上帝子民的宣教使命 - 关于教会宣教使命的圣经神学》。新北市：橄榄出版有限公司，2011。

卢云著，喻书琴译。《负伤的治疗者》。华夏出版社，2016。

诺曼·萧却克，罗杰·休瑟著。扶逸惠、李秦译。《治理事的 - 一种系统思考模式的教会管理以服务会众》。新北市：中华福音神学院出版社，2002。

饶申布士著。赵真颂译。《社会福音集》。金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社，1956。

斯托得著，黄元林译，《当代基督徒》。中国基督教协会，2013。

斯托得著，刘良淑译。《基督徒改变社会的行动力》。台湾：校园书房出版社，2012。

《圣经神学辞典》“慈济” 126 页。

赛德著。徐成德译。《再思福音真义》。台湾：校园书房出版社，2012。

提摩太·凯勒著，李晋、马丽译。《慷慨的正义》。上海三联书店，2015。

威尔斯比著，苇默译。《生命更新解经系列 - 路加福音》。福音证主协会，2010。

邬佩丽。《危机处理与创伤治疗》。台北：学富文化，2008。

王永信等编著。《普世宣教运动面面观》。大使命福音中心，2006。

赵天恩、庄婉芳。《当代中国基督教发展史（1049-1997）》。台北：中福出版有限公司，2010。

卓新平、南佼伯。《基督教社会学说及社会责任》。北京：宗教文化出版社，2009。

钟马田著。梁素雅等译。《清教徒的脚踪》。北京：华夏出版社，2011。

金天明。《山上的城：天明牧师的系列信息》。City on a Hill: A Series of Messages from Pastor Tian Ming。

尚晓媛。《儿童保护制度的基本要素（社会福利理论版）》。2014 年第 8 期。

刘喜松。《英籍医生柯达中国北海行医济世史事溯踪》。中华医学会医学史分会第十四届一次学术年会论文集。

刘继同。《会通与更新：基督宗教伦理道德观与社会工作专业价值观的关系》。河北信德文化研究所举办的《宗教与道德》研讨会论文，2005。

卢锦华。《基督教对社会工作发展的影响》。本文原载于《纽神季刊》34 期 2001。

朱莉娅·卡梅伦著。《约翰·斯托得和洛桑运动：一个形成性的影响》选自《洛桑运动：多种观点》。The Lausanne Movement: A Range of Perspectives, Oxford, UK: Regnum, 2014。

马克·A·诺尔。《转折点：基督教历史中的决定性时刻》，Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012。

何当。“2009年11月号(总第20期),《教会》期刊”。《福音是什么?——从圣经神学的角度思考福音》。

江深。<https://gongyi.ifeng.com/c/7r1UVD7F29y>。《新中国70年公益慈善简史》。

<http://www.amity.org.cn/about/base/MOD20200229141648101423>。“爱德基金会”。

<http://www.jinde.org/>“进德基金会”。

<https://home.yanjingongju.com/b/web/>“牧者研经—弥迦书6:8”。

圣经为基础的社工进路

——以云南社会关怀宣教事工为例

文 / 弥迦

摘要：本文尝试从以下两方面进行探讨：一、从基督教旧约伦理学的焦点意象和新约伦理学的焦点意象认识教会社会事工的圣经基础。二、以云南教会社会关怀事工为例，反省教会过去在社工中的得与失。作者重点强调教会的社会关怀事工，正是在秉承神的心意，行公义、好怜悯，存谦卑的心，与神同行中的记号之一。上帝在旧约时代要求以色列民在社会、经济各个层面上遵循神的心意，成为万国万民的典范，上帝更期待新约时代的教会群体明白神的使命与计划，甘心乐意地背起基督的十字架来跟随祂，成为末世时代被主分别出来、效法基督生命的新造，为这世界带来医治、安慰、希望与祝福。

关键词：新旧约伦理学 社会事工 艾滋病预防 福音戒毒

随着基督教“中国化”在国内体制内教会的推动,社会事工逐渐成为“中国化”的一条进路。为什么社会事工成为推手?究竟何为“中国化”?从国内体制内教会的走向不难看出,政治上的要求首当其冲,社会事工的凸显,模糊了中国教会的宣教使命。为此,我们需要从圣经的教导和实践中去思想以圣经为基础的社工进路。

一、从基督教新旧约伦理学之焦点意象认识教会社会事工的圣经基础

本段落内容主要摘自(英)莱特(Christopher.J.H.Wright)著,黄龙光译的《基督教旧约伦理学》和(美)海斯(Richard B.Hays)著,白毓华译《基督教新约伦理学》。以下分别从旧约伦理学的焦点意象和新约伦理学的焦点意象,认识教会社会事工的圣经基础。

第一部分,从旧约伦理学的焦点意象认识社会事工的圣经基础

个人认为,教会社会关怀事工与基督教新旧约伦理学之间有着千丝万缕的联系。莱特一针见血地指出:“神学和伦理学两者在圣经中是密不可分的。你必须先了解以色列人或基督徒为什么如此相信,才能解释为什么他们如此生活。”¹

以色列人提出了全人类共同面对的几个基本问题:²

- 1、我们身在何处?(我们从哪里来,又将往何处去?)
- 2、我们是谁?(我们与周遭生物的差异在何处?)
- 3、我们出了什么问题?(我们为何身处于混乱的困境中?)
- 4、我们的出路在哪里?(如何才能重整困局?又当依靠谁?)

对上述问题,旧约时代以色列的世界观大致提出以下的答复:³

- 1、这世界是上帝美好创造的一部分,祂统管天上、地下和地底下的一切;
- 2、广义来说,人类受造是为了与上帝及其他人建立关系;

1 (英)莱特(Christopher.J.H.Wright)著,黄龙光译。《基督教旧约伦理学》。中央编译出版社。2015。导论页001。

2 (英)莱特(Christopher.J.H.Wright)著,黄龙光译。《基督教旧约伦理学》。导论页1-2。

3 同上,导论页2。

3、人类在道德和灵的层面上悖逆了上帝，在生活各个层面都出现了罪恶的后果；

4、上帝透过救赎计划给我们生命的出路。

在这个认知的大体架构下，莱特为基督教旧约伦理学定出了三个主要焦点：⁴

上帝：以色列的上帝。

以色列：与上帝有独特关系的选民。

土地：以色列相信土地是上帝应许并赐给他们的。

莱特的研究认为：“上帝、以色列、土地，架构出以色列世界观的三大柱石，也是其神学与伦理学最重要的元素。”⁵

1、神学角度

“在旧约（及整本圣经）中，伦理学基本是神学性的。也就是说，伦理议题在各个层面上都与上帝息息相关。”⁶

首先，旧约的根基立于上帝的身份。申四 35，上帝向以色列民启示：“这一切显给你看，是要使你知道，上帝（雅威）是上帝，除祂以外，再无别神。”

“当以色列转去事奉敬拜别的神时，所导致的后果不单是宗教性的，也将是伦理性的。因为正如先知所见，偶像崇拜始终带来社会性和伦理性的灾难。”⁷

其次，“上帝先有行动，才呼召百姓有所回应，这是旧约道德教导的起点。上帝先主动在恩典中展开救赎的行动，然后才发出伦理的要求。”如此看来，圣经伦理所要表达的是“关系”中的回应与感恩，而不是盲目顺从规定。⁸如《出埃及记》六章，⁹上帝先救赎以色列民脱离奴役的束缚，才与他们立约。与此同时，以色列民则要遵循上帝的律法，作为感恩与顺服的回应。

第三、以色列与外邦最大的不同，是能领受上帝的话语，作为生命的指引（诗 147:19-20）。这样产生的重大影响之一，就是直截了当地把伦理生活注入到

4 同上，页 3。

5 同上，页 3。

6 同上，页 8。

7 同上，页 10。

8 同上，页 10。

9 出 6:5-8：“我也听见以色列人被埃及人苦待的哀声，我也纪念我的约。所以你要对以色列人说：我是耶和华；我要用伸出来的膀臂重重的刑罚埃及人，救赎你们脱离他们的重担，不做他们的苦工。我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神。你们要知道我是耶和华—你们的神，是救你们脱离埃及人之重担的。我起誓应许给亚伯拉罕、以撒、雅各的那地，我要把你们领进去，将那地赐给你们为业。我是耶和华。”

每个平凡人伸手可及的范围之中。如申 31:11-14 所说：“我今日所吩咐你的诫命不是你难行的，也不是离你远的；……这话却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行。”这种言与行双重并进的方式是上帝与以色列民的互动模式。¹⁰

第四、“以色列历史观最深刻的伦理意涵有两个面向：过去与未来：相信上帝过去曾以大能的作为解救祂的子民并审判祂的仇敌；也相信上帝在这些救赎作为的后面，有其不变的心意。”¹¹ 约瑟在经历许多苦难后的叙述或许是对上帝神圣主权与人类自由之吊诡的绝佳陈述：“从前你们（约瑟的兄弟）的意思是要害我，但上帝的的意思原是好的，要保全许多人的性命”（创 50:20）。¹²

第五、行走上帝的道路，意味着要亲身体会认识上帝的真实性情，认识祂所看重、所关切、所看为优先的，也认识什么使他喜悦，什么又使祂发怒？以这些认识作为生活的准绳。¹³ 因此，行在上帝的道路上，将有别于其他神明、其他民族所走的路，也有别于自己与罪人的道路。¹⁴ 具体来说，上帝的道究竟是什么？申 10:17-19 节最后终于道出了细节：“（祂）不以貌取人，也不受贿赂。他为孤儿寡妇伸冤，又怜爱寄居的，赐给他衣食。所以你们要怜爱寄居的，因为你们在埃及地也作过寄居的。”¹⁵

第六、上帝美善的表达：“耶和華你的上帝怎样赐福与你，你也要照样给他”（申 15:14b）。对美善所表达的纵向感谢，需要有照顾穷人的横向行动与之呼应。特别是十一奉献，用来照顾穷人、寄居者、无家可归的（申 26:12-13）。惟有当我定意如同上帝待我一样对待他人，我对上帝美善的感谢才蒙悦纳。¹⁶

2、社会角度

从社会角度看，上帝选择创造一个民族，并与他们进入互动的关系里，意味着旧约伦理学是针对以色列民族、以色列群体、以色列社会的历史与文化的独特性所量身定制出来的。¹⁷

10 (英) 莱特 (Christopher.J.H.Wright) 著，黄龙光译。《基督教旧约伦理学》。P16-17。

11 同上，页 21-22。

12 同上，页 20。

13 同上，页 23。

14 同上，页 27。

15 同上，页 28。

16 同上，页 30-31。

17 同上，页 40。

创世记 11 章讲述巴别塔的故事，将我们带到人类堕落后的高潮。此时罪的影响已遍及全地，上帝该怎么做？上帝的回应是建立一个新的群体，就是以色列民这个群体，带来跨越民族地域的福分。这个新群体——以色列——将成为救赎的表率与典范的民族，同时也是一个器皿，最终要将救赎的福祉推展到普世万民。¹⁸

当以色列还在亚伯拉罕的身中时，上帝就要求他们必须在道德上与所多玛和蛾摩拉所代表的一切事物有所分别。以色列群体的社会生活要蕴含公义、和平、公正和慈爱的特质，反映上帝的性情，体现上帝对人类的心意。¹⁹

一旦这带有颠覆力量的立约典范透过以色列信仰群体，与世界发生联系，就会清楚表明其让人惊奇与不安的特性了。²⁰ 这种立约的神学带给我们宣教的动力与勇气：上帝主动立约（何 2:14、18-20）；群体透过崭新形式的律法、知识和宽恕，来实践这约（耶 31:31-34）；这世界则有待转化，拆穿假像，进入这约（赛 42:6-7, 49:6）。²¹

这是以色列独特的历史经验。他们从中学到两个至关重要的要点：谁真是上帝？他们如今该如何生活（如何活在顺服中）？最明显的差异是在宗教层面：以色列单单敬拜、委身于雅威这独一的上帝。这个立约结构影响到他们的社会、经济、法律和政治生活的每一个向度。正是这一点，使以色列真正与众不同。²²

以色列曾经自以为能一面敬拜雅威，一面却像其他社会一样，但很快就宣告失败。当北国以色列的亚哈王和耶洗别当政期间，以色列的危机不单是宗教的危机（当受敬拜的上帝究竟是雅威，还是巴力？），更是社会的危机（对拿伯来说，以色列是安全的定居地，或是国王和王后可以随意强索他们喜爱之物的地方？）。选择错误的神明，就会有错误的社会。上帝透过以色列所传达的救赎信息，不单是言语上的，更是具体可见，有形有体的。²³

上帝赐给我们的，是以色列民许多世代奇妙而独特的图像，透过叙事、律法、智慧、敬拜和异象，以及他们的记忆、盼望、成就和失败。这图像的面貌，缤纷庞杂，横跨多个世代广及不同民族。²⁴ 圣经经文所展现的，将以色列历史的独特性，

18 同上，页 40-41。

19 同上，页 40-41。

20 同上，页 44。引自 Brueggemann 的 *Social Reading*, pp50,53.

21 同上。

22 同上，页 46-47。

23 同上，页 52-53。

24 同上，页 66。

作为一种典范，与以色列的社会面、经济面、政治面、国际面、宗教面彼此关联，强迫我们不断先回到圣经经文所既定的不容置疑的现实，并带着想象力与以色列一同活在他们的世界里（“活在经文中”），挑战我们作出伦理的回应。²⁵ 例如拿单引导大卫审断一个盗窃案，让大卫根据已知的律法作出回应；接着拿单以典范的力道冲击大卫：若这偷羊的本该死，那你偷别人的妻子又该受什么刑罚？（撒下 12:1-10）²⁶

当我们试着去看以色列的圣经对我们的世界可带来哪些亮光时，其实，我们就正在做上帝所期盼发生的事。这正是上帝赐给我们圣经的理由。因此，从社会角度看，当人选择反抗上帝，落入悖逆、傲慢、冲突和暴力之中时，上帝的做法是选择并呼召地上、历史上的一个群体，使他们与众不同，籍着他们在这奉行“所多玛之道”的世界中，透过秉公行义，来实行“上帝之道”，把救恩的福祉带给全人类。²⁷

3、经济角度——以色列的土地

以色列有地居住，单单是因为上帝赐给他们。这观念宣告了以色列的依赖性。从一开始亚伯兰被呼召离开他的本地，前往未知之地，显示出以色列历史旅程的开端和过程一直是“寄居者”的身份。他们并非土地之子，他们能拥有土地，全是仰赖上帝对亚伯拉罕的拣选和应许。从过去到未来，他们都完全依靠上帝的爱与信实。他们拥有土地，是单单出于上帝恩典的应许与赐予。因此“上帝赐予”的信念，使以色列在与上帝的关系中保持正确的眼光：失去上帝，就根本没有这个民族，没有这块土地。²⁸

其次，“上帝赐予”是在宣告上帝的可靠性。每一次的丰收，都提醒以色列民带着初熟田产来到圣所，感恩和宣告（参申 26:5-9）²⁹

综合上述两点，“土地是赐礼”是上帝和以色列之间关系的明证。以色列知道他们是雅威的子民，神已将土地赐给他们。这个礼物印证了亚伯拉罕之约，以及神在西奈山与全体百姓立约时所表述的关系。以色列成为雅威的儿子，很明显

25 同上，页 67。

26 同上，页 68。

27 同上，页 70。

28 同上，页 83-84。

29 同上，页 85。

并非出于他们的选择或行动，也不是任何以色列的举止、优点所衍生出的地位或特权。……以色列成为雅威的长子没有其它原因，只因为雅威生养了这个民族，正如他们是耶和華百姓的身份，也仅是因为祂“专爱”他们，为祂自己的缘故拣选他们（申 7:7）。这正是以色列与上帝之间独特关系的联系。³⁰

从旧约土地神学的主要特征，我们需要进一步了解经济角度在整个旧约伦理上扮演的角色。旧约伦理学研究认为，经济的领域就像温度计，忠实反映了上帝与以色列之间神学关系的温度（第一个角度），以及以色列的社会形态，是否与上帝救赎百姓的身份相合（第二个角度）。³¹

从第一个角度（神学角度）来看，在早年的以色列历史中，以色列人似乎有一种趋向，认为迦南的巴力神，在经济的生产上更有本事（参何西阿 2:5、8）。他们浑然不觉这是对上帝的不忠，因为他们仍旧在上帝指定的节期、安息日敬拜祂（何 2:11 节）。但这样的敬拜形同悖逆上帝，因为他们将上帝排除在日常经济生活之外。因此，评定这民族是否真诚接纳上帝对祂子民的权威，需要审视其是否承认上帝不单在宗教上，也在经济的层面上具有主权。属灵领域的敬虔，不能弥补物质领域对上帝荣耀的亏负；立约的忠诚要求全人的顺从与降服——不单在祭坛上，也在经济上。³²

从第二个角度（以色列的社会形态）来说，经济的面向最能看出以色列社会的独特性。拿伯的事件让我们看见在经济上所产生的影响以及先知的回应。当先知从上帝的观点审视整个处境时，他们看见了正在上帝子民当中上演的悲剧：一个迁就与周围列邦经济罪恶的民族，不可能成为万民的光。以色列若与外邦人的社会形态无异，就会失去与上帝立约和遵循律法的益处。因此，从更大的尺度看，经济角度的内涵检验着以色列是否符合上帝呼召其存在的心意？也检验着以色列是否能成为得赎子民的社会典范？³³

事实上，旧约中以色列的历史，就是应许之地的故事，关乎土地的应许、赐予、滥用、失去和复得。一方面土地是上帝赐给他们的礼物，只要他们仍在立约的关系中，就能得享这块地；另一方面这仍然是属于上帝的地。上帝要求他们在土地

30 同上，页 86-87。

31 同上，页 95。

32 同上，页 95-96。

33 同上，页 97-98。

的使用上有相对应的道德责任。因此，整个以色列的经济生活都在检验、评判他们对上帝立约的要求是否忠心？这是对旧约伦理学进路中的基本认识。³⁴

第二部分，从新约伦理学的焦点意象认识社会事工的圣经基础

海斯指出：新约伦理学的重点，是上帝籍着耶稣基督的死与复活，透过得救群体的见证，传达出祂拯救、转化世界的故事。³⁵

海斯提出了三个焦点意象，作为新约经文的综合思考，即群体、十架、新造。藉着这三个焦点来解读新约各式各样的经文，帮助我们在神大恩的故事下，更能清楚明白这些经文的意义和内涵。³⁶

1、群体

教会是一群与文化抗衡的门徒所组成的群体，且是神下达命令最主要的对象。

新约圣经大体可以这样总结：以色列的神，世界的造物主，透过耶稣的受死及复活，奇妙地以行动拯救丧失破碎的世界。这个过程正在进行中，神已创造出一群见证这则好消息的人，就是教会。教会在等待世界进入最后篇章的同时，藉圣灵所赐的能力，蒙召重复耶稣基督爱心的顺服和举动，而成为代表神拯救世界心意的平台。³⁷

保罗在罗马书 12 章 1-2 节形容这一伦理意境：“将身体(somata, 多数)献上，当作活祭(thysian, 单数)，是圣洁的，是神所喜悦的，……不要效法这个世界，只要心意更新而变化。”这个由教会组成的群体，在神的呼召下，藉着共同的生活，具体展现出不同于这个世界的另一种生活秩序，在神拯救世界的心意和目的中，成为一个指针性的记号。³⁸ 新约有不少经文，把这意象作了不同的刻画与描写，比如教会是基督的身体，是活石所建造的殿，是伫立山顶上的城，是走在旷野中的以色列百姓……³⁹

34 同上，页 98-99。

35 (美) 海斯 (Richard B.Hays) 著，白毓华译。《基督教新约伦理学》。中央编译出版社。2015 年 8 月第 2 次印刷。中译本序。

36 (美) 海斯 (Richard B.Hays) 著，白毓华译。《基督教新约伦理学》。P263。

37 同上，页 260。

38 同上，页 264。

39 同上，页 264。

2、十架

耶稣死在十架上，是世上人们向神忠心的典范。教会群体藉着“和祂一同受苦”（腓 3:10），表达并经历神国真实的同在。耶稣的死，在新约圣经里一致被解读成是基督舍己之爱的举动，并且教会也一致地蒙召背起十字架，照祂死的样式来跟随。况且耶稣之死带有复活的应许，只是复活的能力不在我们，乃在神的手中。为此，我们的行动不是按结果的成效来加以衡量，而是看这行动是否符合耶稣的样式。⁴⁰

因此，教会所扮演的角色充满挑战：“因为我们这活着的人，是为耶稣被交于死地，使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来。”（林后 4:11）这就是教会的职分，为一般常理所不容。⁴¹ 正如耶稣提到他将要背十字架时，教训门徒说：“人子必须受许多的苦，被长老、祭司长，和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”彼得却拉住耶稣，劝祂不要如此（如可 8:31-38）；然而新约整体经文却异口同声地见证着效法基督才是顺服之道。为此，新约经文所坚持相信的重点，是教会整体都要蒙召跟随主耶稣受苦的样式。⁴²

3、新造

新造，也是教会的一个特质。教会处在尚未得赎的世界中，但教会的存在体现了复活的能力。保罗所看见的“新造”意象，为新约处于张力之中的末世论，提供了一个浓缩的记号。⁴³

自从基督耶稣从死里复活之后，新造就已经出现。不过这只是一种预表性的出现，所以我们仍在耶稣的复活与再来之间那股张力中活着。“我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名份，乃是我们的身体得赎。”（罗 8:22-23）这种末世形态的生活架构，赋予基督徒的存在以一种奇异的时间感受力，以及一种奇特的能力：他们既能在受苦中有喜乐，却也看不惯事物的现存状态。⁴⁴

40 同上，页 264。

41 同上，页 264。

42 同上，页 265。

43 同上，页 26。

44 同上，页 266。

在基督里，我们知道旧世代已经消逝，新的世代正在出现。然而，神国度的最后实现，仍旧需要经过“末世保留”的检验：复活与救恩已然来临，但我们还在等待基督再来，救恩全然实现之日的到来。⁴⁵

新约的末世思想不容我们苟且偷安，也不允许我们灰心丧志。我们每逢吃主的饼，喝主的杯时，都在表明主的死，直等到祂来。新约圣经的每位作者，都在这充满盼望却又不确定有多长的中间时段里，努力厘清神对教会的心意究竟为何。⁴⁶

以上所提的三个意象，在解读新约经文所探讨的伦理议题时，都可以作为我们的引导，帮助我们面对一切挑战时，聚焦在基督身上。

从旧约的三个焦点意象到新约的三个焦点意象，看到了什么？

我以为，旧约的三个意象展现了基督徒当以上帝为中心的核心理念。其次，以色列民是上帝所拣选的一群人，以色列民的社会性，是我们的典范。第三，上帝赐予以色列民土地，带我们从经济角度去认识旧约中以色列的历史，就是关乎土地的应许、赐予、滥用、失去和复得。一方面土地是上帝赐给他们的礼物，只要他们仍在立约的关系中，就能得享这块地；另一方面这仍然是属于上帝的地。上帝要求他们在土地的使用上有相对应的道德责任。因此，整个以色列的社会生活与经济生活都在检验、评判他们对上帝立约的要求是否忠心？

新约的三个焦点意象则让我们确认上帝在新约时代要兴起教会，作为末世时代的新造，效法基督舍己的榜样，经历“末世保留”的检验：等待基督再来，救恩全然实现之日的到来。

为此，教会的社会关怀事工，正是这新的群体，在秉承神的心意，行公义、好怜悯，存谦卑的心，与神同行中的记号之一。上帝在旧约时代要求以色列民在社会、经济各个层面上遵循神的心意，成为万国万民的典范，上帝更期待新约时代的教会群体明白神的使命与计划，甘心乐意地背起基督的十字架来跟随祂，成为末世时代被主分别出来、效法基督生命的新造，为这世界带来医治、安慰、希望与祝福。

45 同上，页 266。

46 同上，页 266。

二、以云南教会社会关怀事工为例，反省教会过去在社工中的得与失

1、背景

在过去近大半个世纪里，福音一直被压制，教会被边缘化，很难进入社会。中国教会 1980 年前后恢复公开聚会。在经历了近三十年的艰难岁月后，教会的开放无疑是传讲福音极大的机会，但教会宣教的机制在体制内始终没有得到提倡和肯定。从云南教会所经历的情况看，从 1990 年到 2000 年，教会仍然处在一个恢复时期。重建教堂、恢复正常聚会，是当时云南各地教会首要的事工。

2005 年，我参加中国基督教两会的一次全国会议，曾在小组讨论中，根据云南在社会事工方面的参与，分享“教会可以透过社会关怀事工进入社会，作为传扬福音的一个管道”。与会者有来自教会影响力较前的沿海一带的牧者领袖，却无人认可。甚至一位沿海教会的领袖发言认为，我们现在主要的事工方向不是社会事工。

1998 年后，中国三自系统内教会深入开展丁光训主教提出的“神学思想建设”，以“教会要与社会主义社会相适应”的进路为目标，导致宣教事工在系统内进一步被边缘化。

2003 年，国家公布中国有艾滋病感染者 100 万人。2004 年国务院以国发(2004) 7 号文发出“国务院关于切实加强艾滋病防治工作的通知”。2004 年 9-10 月份，云南省宗教事务局对云南德宏地区进行调研，看到吸毒和艾滋病感染已成为严重危害德宏州人民健康和经济发展的主要问题。云南省宗教事务局向省委省政府和国务院宗教局提交了调研报告，把支持宗教团体服务社会，参与“戒毒防艾”的工作作为一个新的工作方式提了出来。这让我们看到了福音进入社会的途径。

时任云南省宗教局的一位领导，在其观察报告中指出：

“由于历史和地理的原因，云南从上个世纪 80 年代开始，成为毒品犯罪的重灾区。一段时期，吸毒人群快速增长并由此引发了一系列社会问题，其中危害最严重的是艾滋病的传播与影响。面对吸毒现象的泛滥和社会危害，政府有关部门高度重视并采取了强制戒毒、药物戒毒等手段，由于社会的、心理的原因，强制戒毒和药物戒毒都有着一定的局限性，出现复吸率高、戒毒成果难以巩固等问题。

面对吸毒现象的社会危害与人生悲剧，云南的一些基督徒开始自发地尝试着用《圣经》的教导帮助吸毒者，结果使一些人逐渐摆脱了毒品的影响，创造了不依靠药物戒毒成功的例子。这种情形引起了云南基督教“三自”爱国会、云南基督教协会（以下简称云南基督教“两会”）的注意，2002年前后，云南基督教“两会”在社会服务事工中开始涉足“戒毒防艾”的项目，并在以后几年的实践中探索和试验进行“福音戒毒”，取得了积极的社会效果，受到了政府有关部门和社会的广泛关注。

在此背景下，云南省基督教两会与爱德基金会合作，首先在省内各地州县的教牧人员进行艾滋病的预防宣传教育培训，期望透过这渠道，帮助接近死亡的人群认识上帝拯救世人的恩典。

在教牧人员进行艾滋病预防教育、动员教会服务社会，这对当时广大的教牧人员来说都是一个新的挑战。大部分教牧人员在接受培训前，都有以下几种认识：

1) 我们不吸毒，不嫖娼，不卖淫，艾滋病与我们有什么关系？

2) 我们周围有很多人需要帮助，需要关心，我们为什么要去帮助艾滋病人和吸毒的人？

3) 教牧人员的需要是圣经的培训，为什么要听艾滋病预防的培训？

4) 艾滋病预防工作是政府的事。

针对以上教牧人员的认识，我们从圣经上找到依据，引导教会广大的牧者同工更新观念，在培训中提出：

1) 在教会的功能中，服务社会是一项非常重要的功能。

2) 神怜悯每一个在痛苦和困境中的人。耶稣曾经医治很多麻风病人，因为在神的眼中，人的生命是最宝贵的。

3) 艾滋病不是上帝对人类的惩罚，而是上帝给我们的一次机会，用以表达我们坚实的信仰和是否充实的爱心。

4) 艾滋病已经威胁到我们每一个人、每一个家庭，严重影响到社会的安全，影响到经济的发展，影响到每一个民族的生存和发展。我们是基督徒，是国家的公民，爱国爱教，服务社会，关爱生命，是每一个基督徒共同的责任。

从2005年11月份：至2007年4月份，我们基本完成了在全省范围的教牧人员艾滋病预防宣传培训，为下一步开展项目打下了很好的基础。

2、培训事工主线

在每一次培训中，我们将“防艾戒毒”的知识和圣经的教导融合在一起。在整个培训中，穿插强调了“四个和谐”这样一条主线，即与环境和谐，与人和谐，与自己和谐，与神和谐。

首先，我们强调教会要与整个社会的政治、经济、文化和社会的大环境和谐。如果没有和谐，福音也很难进入社会。

其次，我们强调“与人和谐”，一直是人类面对的问题。没有人与人之间的和谐，教会的事工将难以开展，难有果效。诗篇 120:6-7 指出：“我与那恨恶和睦的人，许久同住。我愿和睦，但我发言，他们就要争战。”“我与那恨恶和睦的人，许久同住”反映出神的百姓生存的无奈，然而“我愿和睦”，是神的目标。“（耶稣基督）祂是我们的和睦”（弗 2:14），祂来，是要带来和睦、带来人与神关系的恢复。

第三、是与自己和谐。很多时候，我们心中有怒气，有冤屈，有不平，有争战。心情坏了，“气滞而神伤”，力量被耗尽。因此我们要学会放下自己的意见。放下自己的意见，是解决问题、恢复关系、取得和谐的突破口。

第四、是与神和谐。作为核心，从罪带来死亡，认识基督带来拯救入手，看耶稣怎样服侍人群，医治贫穷的、受伤的、生病的、被鬼附的人……期望被服事者明白神的教导，清楚神的心意。

为此，坚持贯穿基督教社会事工全过程的，是不断认识圣经的教导，让教会对社会的服务具有持续的生命力。教会需要培养更多知行合一的牧者和教会领袖，在讲台上能提供丰富的属灵粮食，在生活上能把神的爱带入社会，看顾有需要的人，帮助在困境中不能自拔的人。如果我们不能用神的眼光看世界，我们将面临极大的危机！

从 2002 年开始到 2007 年 4 月，社会事工部为全省 16 个地区中的 15 个地州市教会举办了 37 次教牧人员“防艾戒毒培训班”，接受培训的人数超过 1800 人。至此，动员全省基层教牧同工认识艾滋病、预防艾滋病、参与艾滋病的预防宣传教育的目的基本达到。

2006 年 11 月以后，我们在艾滋病最严重的德宏州盈江县，建立了两个“防艾项目”辅导点、两个“戒毒项目”辅导点，为下一步探索经验，开拓防艾戒毒事工奠定了基础。

3、基督教社会事工的经验与教训（2002-2007年）

2006年我们访问了澜沧县社会和教会。了解到早在1964年，澜沧县就是国家禁毒的重点整治县。时任云南省委书记的阎红彦同志曾经专门到澜沧县调研。澜沧县委县政府在调研中发现，凡是有教会的地方，吸毒的情况就比较少，于是鼓励当地教会的教牧人员要关心和帮助那些吸毒情况严重的村寨。

离澜沧县城不到30公里，有一个名叫蒿枝坝的拉祜族村寨。上世纪60年代前后，这个村寨几乎每个家庭都有吸毒者。于是，澜沧县的拉祜族教会开始关心这个村寨，把福音传进蒿枝坝。2006年4月我们访问这个村的教会牧者时，发现这个村有400人，其中有一半的人信耶稣。很特别的事，不论是信徒还是不信的，没有一个人吸毒。提示我们，蒿枝坝村的改变，以及澜沧县在禁毒工作上取得的成绩，是政府在禁毒工作上长期坚持不懈努力工作的结果，在这个过程中，教会发挥了积极的作用。

看同一时期的德宏州，1964年至1990年的德宏，毒品的危害并不大，但禁毒工作没有引起高度重视，教会也没有在戒毒工作上发挥作用。结果呢，到2000年前后，德宏州变成了国家级“禁毒防艾”的重点整治地区。2003年，我们在距离陇川县城几公里的一个傣族村寨探访时，发现这个村子因为吸毒，20-40岁的年轻男子基本消失。这个傣族村曾经是民族团结示范村，如今村寨入口处却挂着“防艾禁毒整治村”的标识。澜沧县和陇川县的对比，让我们更加认识到教会在“和谐社会建设”中应该发挥更加积极的作用。

4、新的挑战与异象

2008年，云南省基督教两会的社会事工因政治原因⁴⁷被要求停止。“艾滋病预防与教育关爱事工”组解散，昆明“逃城”福音戒毒中心被拆除。但过去的经历告诉我们，教会的社会事工，不过是播撒种子的过程，种子若是落在地里，就会结出许多的子粒来。

事实上，艾滋病感染人群和吸毒人群的戒断，若没有福音贯穿其中，他们心理和生理的毒瘾和阴影是不可能除去的。心毒和瘾毒就是毒钩，牢牢地控制着

47 所谓“政治原因”，就是政府有关部门认为这些事工不再“单纯”，加入了太多福音的内容，还被香港、新加坡等福音戒毒机构渗透（把福音边缘化的说辞）。

他们、吞噬着他们越来越虚弱的身体。惟有认罪悔改、宣告自己愿意归向耶稣，让基督在自己生命中拥有主权，才能在属灵层面上断开毒钩、挣脱撒旦的控制。

虽然教会防艾戒毒事工遭受重创，福音终究被传开了。很多接受过艾滋病预防教育的牧者、同工及艾滋病患者，他们的生命翻开了新的一页，感受到福音强大的复活力量。牧者同工更乐意去关心、帮助在困境中的艾滋病患者和戒毒者；而他们也从死亡和恐惧的困境中逐渐走出来，获得新的生命、新的盼望。对于许多戒毒者来说，他们进入福音戒毒所之时，就开始感受到福音翻转生命的有效性。他们回想过去很多年里，多次被抓进政府的强制戒毒所，不论多长时间，出来的第一件事，就是寻找毒品，重回困境。但福音戒毒帮助他们脱去毒钩、斩断了毒瘾；神的话语帮助他们建立了信心，感受到改变，这都是他们在过去的艰难岁月中难于想象、没有经历过的。并且，带领他们的老师大都是曾经的吸毒者，从老师的身上，他们看到了自己的未来。

最近，我在滇西福音戒毒中心见到一位弟兄，他2017年在福音戒毒所获得新生，2019年回到广西老家。每个主日，他都去教会参加聚会。后来发现去教会的途中，有一个小卖部，女主人对他很好，她的儿子却是他曾经认识的毒友。每次她邀请他进去坐坐时，他都有一点犹豫，但他还是进去了，又复吸了。复吸后的痛苦让他回想曾经的福音戒毒经历。他下决心离开老家，要回到福音戒毒所。但刚走出昆明火车站，就被抓到政府的强制戒毒所，关了两年。2021年他从强制戒毒所出来后，没有犹豫，直接坐车回到福音戒毒所。如今一年过去了，这位弟兄重新回到神的里面，心里满有平安，

云南目前仅剩一处被政府认可的、公开的福音戒毒所，位于滇西。以及省内几处非公开的福音戒毒点。云南一些被艾滋病困扰较为严重的边疆地区，教会及牧者个人，也在继续传福音，帮助这些弱势的人群，这是神的恩典。神继续存留那些靠福音得救的地方，如当初神告诉以利亚，神为自己存留了7000人，是未曾向巴力屈膝的，未曾与巴力亲嘴的（列上十九18），要继续成为福音的出口，成为人安息的地方。

诗篇一三九11-12节，让我们看到一个超越人限制的异象：“我若说：‘黑暗必定遮蔽我，我周围的亮光必成为黑夜’，黑暗也不能遮蔽我使你不见，黑夜却如白昼发亮。黑暗和光明，在你看都是一样。”

莱特指出：以色列的历史观最深刻的伦理意涵有两个面向：过去与未来，或可称为以色列历史的救赎面与终末面。所谓救赎面，是相信上帝过去曾以大能的作为解救祂的子民并审判祂的仇敌；所谓终末面，是相信上帝在这些救赎作为的后面，有其不变的心意，一切都指向最终的未来。⁴⁸

莱特进一步指出：将以色列历史性信仰的两极——过去与未来——结合起来，就对现在产生重要的伦理意涵：“我此时此地所行的至关重要。因为上帝过去成就了大事，未来也必成就大事。我是上帝选民的一份子，领受祂超乎想象的救赎与祝福，因此我的行为举止必须表现出我对祂的感恩（申 26 章），引发万民的好奇与议论（申 4:6-8）。公平与正义不但是此时此刻的要求，更是上帝实现祂对亚伯拉罕之应许的方式：成为万民之福（创 18:19-20）”⁴⁹

末世我们仍然面对各种压迫和挑战，保罗却一直鼓励我们：“我不以福音为耻；这福音本是神的大能，要救一切相信的……”（罗 1:16）作为耶稣基督新造的群体，教会继续为福音使命所摆上的，必蒙主的悦纳，必有神的同在。🌀

48 （英）莱特（Christopher.J.H.Wright）著，黄龙光译。《基督教旧约伦理学》。页 21。
49 同上，页 22。

从戴德生和李提摩太之 宣教策略看社会关怀事工

文 / 铭贤

撮要：本文观点为神差到中国事奉事工之西方宣教士大多是超越宗派，持守福音使命与文化使命并重之双重宣教策略开展宣教事工的。本文不讨论“福音派”和“社会福音派”之争，并且这两者与他们并无直接的关联。本文重点强调戴德生与李提摩太以及他们的宣教模式，都看重社会关怀事工，并以此为切入点开展宣教事工，再进深扎根建造。作者重点从社会关怀事工宣教进路，来分析“戴德生模式”与“李提摩太模式”对中国教会与中国社会的福音果效与正面影响。

戴德生之民众宣教策略，采取由下而上的方式，重点放在直接传福音，抢救灵魂之上，对象多以平民大众为主。但是，内地会也强调社会关怀宣教事工进路，并看重开办学校、建立医院、赈济灾荒、救助孤儿等事工，只是将这些事工附属在福音事工之下。李提摩太从上到下之精英宣教策略模式主张社会关怀、文宣事工与传福音并重，多管齐下开展宣教事工。本文作者受戴德生与李提摩太之宣教策略典范与道成肉身事奉榜样的启发，发展出平衡并重宣教策略模式与上下结合宣教策略模式，并且强调若将两者之策略结合起来，根据上帝给予我们的背景、装备、恩赐与负担，将“从上到下”与“从下到上”两种宣教策略平衡发展，是为上下结合策略，是为上策，可供当代中国教会参与普世宣教借鉴参考之。

关键词：戴德生 李提摩太 宣教策略 社会关怀

绪言

近代中国教会宣教历史中，在众多神所重用且影响力巨大的西方宣教士中，尤以戴德生（James Hudson Taylor 1832-1905）和李提摩太（Timothy Richard 1845-1919）特别突出。两者还分别代表着两种宣教路线，即平民大众（Mass）或扩散（diffusion）和精英（elite）或集中（concentration）宣教模式。¹或者称之为直接传福音，深耕民众策略与福音预工进路，影响精英策略。也可以称之为自下而上与自上而下模式。

据笔者观察，关于“戴德生模式”与“李提摩太模式”之文章，在教会界和社会界已经是车载斗量。特别是对李提摩太于中国宣教一生中，对中国社会之巨大贡献与影响，社会学者们之研究著文更是不计其数，而且基本上都是采取正面褒扬的态度。反之，在教会系统内，更多的是，对“李提摩太模式”是采取批评的态度，对“戴德生模式”为大加赞赏的态度。

这主要是因为信仰、神学和宣教立场之故，多数人接受戴德生之信心差传策略，以传福音，抢救灵魂为主旨的宣教事工是合神心意的。又认为李提摩太是自由神学与社会福音之代表，对其注重社会精英，致力于提倡教育、介绍西学之福音预工宣教进路策略不予接纳。其实，李提摩太是英国浸礼会背景，也是被浸礼会差派到中国宣教的。他的信仰是正统的，和自由主义没有任何关系。但是很多人因反对他的宣教策略，就给他带上自由神学和社会福音派的帽子，此是不公平，也是不客观的。

还有一个更加重要的原因，就是关于政教关系的态度。教会历世历代大都接受戴德生采取政教分开的原则，主张宣教士在任何情况下不应向本国政府上诉，如遇到威胁，应向当地中国官府报告，若无效果，则应凭信心依靠神。戴德生来中国几年后就经历了生死攸关的“扬州教案”。他和他的夫人及同事们被近万暴徒围困、纵火、殴打，不得已带着怀有六个月身孕的夫人跳楼逃生，事后戴德生却全无报复之心不求官府赔偿。义和团动乱期间内地会在山西有 58 位宣教士丧生，还有 21 名宣教士子女丧生。然而戴德生顶住英国政客的压力，拒绝接

1 元西门：〈第七课：专题戴德生和李提摩太的宣教路线〉《中国教会史》（美国：海外校园杂志社，2007），电子版。

受中国满清政府的赔偿,拒绝复仇和报复的行动和想法。他不接受李提摩太寓教于政的主张,即教会应积极与政府领导者建立关系,并主张影响中国的政治、社会、法律以利宣教,使宣教事工合法化之主张与策略。

笔者多年从事中国近现代宣教历史的研究,认为神差到中国事奉事工之西方宣教士大多是超越宗派,持守福音使命与文化使命并重之双重宣教策略开展宣教事工的。本文不讨论“福音派”和“社会福音派”之争,并且这两者与他们也并无直接的关联。本文重点强调戴德生与李提摩太以及他们的宣教模式,都看重社会关怀事工,并以此为切入点开展宣教事工,再进深扎根建造。当代中国教会也有教会历史研究同工同意此观点并专门著文者。²此亦是本文之观点与撰文之路向。笔者将从社会关怀事工宣教进路,来分析“戴德生模式”与“李提摩太模式”对中国教会与中国社会的福音果效与正面影响。

一、戴德生民众宣教策略路线之形成

戴德生之民众宣教策略,采取由下而上的方式,重点放在直接传福音,抢救灵魂之上,对象多以平民大众为主。但是,内地会也强调社会关怀宣教事工进路,并看重开办学校,建立医院,赈济灾荒,救助孤儿等事工,只是将这些事工附属在福音事工之下而已。

戴德生与医疗有着较深的渊源。他的父亲戴雅各 (James Taylor) 开了一间药房,并兼任医生药剂师。1849年12月,戴德生17岁时决定献身为宣教士去中国宣教。他在看麦都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 之《扎根的现在与将来》一书时,认同在中国宣教之麦都思看重医疗宣教的价值,遂决定集中精力于医学研究,作为去中国宣教的训练装备。³并同时开始学习中文、希腊文、希伯来文和拉丁文。“在父亲的药店工作五年,使戴德生成为配药方面的专家,但他希望自食其力,而且觉得要成为医生的助手,他更要在医学知识上求进步。”⁴

2 凯文:〈失而复得:福音主义运动社会关怀的历史变迁〉,《教会》,2007年11月号,总第08期。该文观点总结: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。

3 史蒂亚:《戴德生——挚爱中华》(新加坡:海外基督使团,1990),页13。

4 史蒂亚:《戴德生——挚爱中华》,页14。

1、医学装备

1850年5月戴德生搬到赫尔一个贫民区居住,担任威廉·赫迪医生(William Hardey)的医疗助理,并接受医学训练。这也是他对以后的信心生活、事奉生涯的准备与操练,即献身贫穷,相信上帝会供应一切所需。“戴德生渐渐习惯他的新工作:配药、记帐、裹伤、跟赫迪医生来往接生,以及到医学院上课。赫迪医生也时加指导他的学习。赫迪是个热心的循道会教友和主日学教员,两人很快便成为好朋友,常常在手术室中一起祷告。”⁵

1852年“中国传道会”(Chinese Evangelization Society)成立。戴德生申请加入差会通过,开始在伦敦进行医学实习,费用由中国传道会承担。1853年,戴德生来到伦敦白朗医生的医疗所当助理。“他每天的例行公事是:早上8时到下午3时在伦敦医院,然后回白朗医生处用饭、配药、巡视病人或者整理帐务;之后自修解剖学,以及做化学实验,然后或许再巡视一下病人。”⁶ 适逢中国爆发太平天国运动,欧洲教会很多人都认为这是带领中国人认识神的大好机会。随着战事的发展,医疗人员的需要成为迫在眉睫的事。中国传道会希望戴德生尽快到中国去,他也觉得时候到了。

白朗医生极力劝他多留一年,完成外科手术的考试后再走。但戴德生的心意已决:“如果我付出时间和代价去完成医学位或手术医生资格期间,我能为神所用,带领可怜的中国人来到耶稣跟前——那在那永恒的世代里将更加可贵!”⁷

2、医疗宣教

1853年9月19日,21岁的戴德生启程前往中国,经过将近6个月的航行1854年3月1日,在上海登陆,开始在上海附近宣教。戴德生属于早期到达中国的宣教士和医生之一。外国人的行医活动大多为个人诊所,有一定规模的医院屈指可数,行医者几乎全部为具有行医资格的西方宣教士。

戴德生每天用5个小时学习中文,还与同工结伴到乡间派福音单张和传道。他也带备药囊,同工讲道,他就替人看病,甚至做一些轻微的小手术。“他在中国继续读他的医学和做实验,也念化学的书籍,又在医院观察病情,在旁留意医

5 同上,页18。

6 同上,页36。

7 同上,页39。

生如何动手术。他的努力和研究终没有白费，后来得到英国伦敦皇家外科手术学院（Royal College of Surgeons）承认，补发不足的学分。”⁸

1854年，戴德生就开办了一所学校，“开始时有10个男童和5个女童。初时主要由戴德生的中文老师负责教学；但数星期后，戴德生也参与督导学生的功课。每天他又替病人诊病，逐渐学会用中文来交谈，包括询问病情和指导病人如何服药。”⁹

戴德生学中国话，但很快发现自己所用的宣教方式很有限，很多人不专心听他讲道，对他发的福音书籍和小册子也没有兴趣。他在街上穿着西装讲道的时候，人家就一直注意看他的服装。戴德生决定改穿中国衣服，并蓄起辫子，吃中国饭，以表明尊重中国文化，与当地人认同，以减少并消除冲突，如此继续派发福音单张并替人诊病。

1855年，戴德生在上海遇到了苏格兰宣教士宾惠廉（William Chalmers Burns, 1815-1868），二人一起到达汕头，合租一间简陋的小屋，一起传福音。后来，那里的地方官患病，久治不愈；听到戴德生能用西药医病，请他来试诊，不久痊愈。为了感恩，给予他们帮助，使他们的工作和居住环境大有改善。二人配搭由宾惠廉传道，戴德生医病，彼此配搭，成为传福音的好策略。

1857年3月，戴德生接受乔治·慕勒的赞助和建议，前往浙江宁波，担任巴格尔医生（Dr William Parker）的助手，并建立“宁波差会”。1858年8月，巴格尔医生的妻子患霍乱去世，帕克带孩子们回英国，交给他们的祖父母抚养。于是，戴德生接手了医院和药房的工作。¹⁰

1860年7月18日，戴德生从上海启程回英国，一方面是休息，因为他身体累垮了，另外，他希望充实医学的训练。1862年7月，戴德生顺利通过了考试，正式成为合格的外科医生，也成为皇家外科学院会员（MRCS.England）。¹¹同年秋天，又取得皇家外科学院助产资格证书，成为合格的产科医生。在戴德生的推动下，1877年，烟台宣教士疗养院建立起来，1905年重建后，成为一所现代化的医院，服务中国民众。

8 同上，页 61。

9 同上，页 62。

10 同上，页 137。

11 同上，页 142。

由此可知，后来于 1865 年成立之中国内地会所持守的“信心宣教策略”、“道成肉身策略”、“从下到上之民众宣教策略”，以及以医疗和教育重点关注“社会关怀事工”宣教策略，为戴德生在中国宣教头 10 年形成之成熟的差会宣教策略模式。

3、社会关怀

1867 年，戴德生继续在杭州宣教事奉，仍以医疗关怀为宣教策略，向中国传福音建立教会。“戴德生每天替超过 200 名的病人诊病。在中国人看来，成功的眼角膜手术，就好比神迹一样。”¹² 他的妻子福珍妮也开办起学校，并在山西北部开展救助孤儿的事工。

华北各省，特别是山西省，正发生最严重的饥荒，“武汉和宁波两处的内地会区会，都遵照戴德生的建议，捐钱赈灾。戴德生回到英国，在许多聚会中报告灾情，并在报章上发表。结果，收到的赈灾捐款，比布道捐献还多。因此，他传令在灾区和难民当中工作的宣教士收容 200 名赤贫儿童，并优先照顾孤儿。”¹³ 内地会“在山西太原府，江苏安东都设立有孤儿院，并在绥远萨拉齐设立了一所收容 800 到 900 被弃女孩的育婴堂。内地会系中的北美瑞挪会于 1902 年成立直隶山西区不久之后，便设立了一所孤儿院。”¹⁴ 后来，内地会宣教士孟西会在湖南长沙戴德生于 1905 年去世的地方，建立了一所盲女学校。¹⁵

4、模式形成

关于中国内地会之宣教事工重点，汤清博士总结：“内地会至终的目的，是将福音尽快传给全中国，……内地会虽以传福音为首任，但并不轻视教育及医药的重要性。不过他们只办国民教育，而不着重高级学校；只开办小型诊所和医院，而且从不失其以传福音为主要的目的。”¹⁶

1877 年 5 月，在中国的各差会于上海召开联合会议，大约 140 多位来自 18 个差会和 3 间圣经公会的宣教士与会。戴德生“为内地会到偏远地方传福音的宗旨辩护，认为这是建立教会的必备工作。有两位讲员认为西方的世俗文学和科

12 同上，页 164。

13 同上，页 224。

14 汤清：《中国基督教百年史》（香港：道声出版社，1987），页 621。

15 汤清：《中国基督教百年史》，页 623。

16 汤清：同上，页 473。

学知识，比宗教更能有效地驱除迷信，但他们不为大多数人所支持。大部分人接纳戴德生和杨格非（Griffith John, 1831-1912）的路线，就是传道的主要目的是宣扬神，指出罪恶和救恩，但也不抹煞文学和科学的价值。”¹⁷

汤清博士评价内地会宣教策略时说：“戴德生模式便是以传福音引人归信为主，以初等教育和医疗为辅，并不注重发展大规模的学校和医院。所办的寄宿学校和日校，主要是为供给信徒子女而设。再者他们的宣教士吃苦耐劳，甘冒生命危险；一旦损失财产，受到迫害，丧失性命，并不向本国政府上诉，要求保获，而且拒绝赔偿，以免增加中国人的误会和反感。因此福音得以广传，基督徒从而增加，但在上流阶级中没有大影响。”

今之，海外基督使团（中国内地会于1965年改名）之宣教策略与重点事工，显得更加宽广与丰富。主要包括营商和专业服务、职场宣教、关爱受造世界、亚裔侨民及流动人口、教育和学术、医疗服侍、差传研究、服侍第三文化孩子、推动学生工作及本土化教会运动等等。

二、李提摩太精英宣教策略之形成

正如李提摩太在回忆录《亲历晚清四十五年》序言中所说：“就像45年前我发现的那样，在中国的宣教士所面临的问题，不仅是如何拯救占人类四分之一的人的灵魂，而且还包括如何在年均400万的死亡率下拯救他们的肉体，以及如何解放他们那比妇女的裹足更扭曲的心智……。但是如果这个民族从无知和恶习的禁锢下获得自由，并且沐浴到科学的、工业的、宗教的教育之光，它就可能成为这个地球上最强大的民族之一。”¹⁸

所以，当他回复浸礼会委员会提出希望被派到中国的北方去宣教，他在回答委员会提问时说：“因为中国人是非基督徒中文明程度最高的民族，当他们转化过来后，有助于向欠开化的周边民族传播福音，并且，欧洲人更容易适应中国北部地区的气候条件。当北方的中国人成为基督徒后，将会转化他们整个帝国的同胞。”¹⁹

17 史蒂亚：《戴德生——挚爱中华》，页221。

18 （英）李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》（天津：天津人民出版社，2005），页1。

19 （英）李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页12-13。

1、街头布道

李提摩太于 1870 年 2 月 12 日抵达中国，转到山东烟台开始了自己 45 年的中国宣教生涯。他就像所有的宣教士一样，走上街头分发福音单张，个人布道，并旅行布道，但是效果不佳。两年后，在讲到自己宣教策略的改变时，李提摩太说：“1872 年，回到烟台的住地后，我每天都去小礼拜堂布道，就像当时所有的宣教士所习以为常的那样。当时我发现这种布道没什么成效，因而感到十分沮丧。……在烟台的前两年，我尽力尝试以街头布道的形式传播福音，但取得的成效却不值得一提。从那以后，我开始实施‘寻找上等人’的计划，如同我们的主所指示的。因为我意识到，他们形成的土壤，最适合于我们播种福音的种子。”²⁰ 这一传福音策略之改变，乃是由于他“了解到当地很多做生意的人一起立了一个誓约，表示绝不进礼拜堂去支持外国人的布道。因而，那些参与聆听布道的，大部分是来自农村的、偶然路过的流浪者，他们出于好奇，来看看外国人及其野蛮的服饰。”²¹ 这给李提摩太带来很大的冲击，遂开始转到向社会上层人士与社会精英宣教之策略。

2、接触学者

过了不久，李提摩太去到莱阳街头布道后，同两个佛教高僧谈论起来。他说：“我们自由地讨论佛教和基督教的优越性。一位姓王的学者跟着我到了旅馆，向我提了两个富有挑战性的问题：‘如果一个人被上帝接纳了，什么是他必须做的？’以及‘为什么说基督有必要为人类牺牲自己？’另一位姓刘的男子拥有求道者的美誉，对他的访问使我受益匪浅。任何一个有志于宣教的人在出来之前，掌握一些我从这位学者那里得到的知识都会大有好处。”²² 李提摩太开始尝到改变策略后的布道效果，这也更加坚定了他走“精英路线”的宣教路向。

李提摩太在回忆录中说：“在莱阳拜访了这位姓刘的先生后，我意识到，发明一些手段将中国的哲学家们从迷信的枷锁下解放出来，是很必要的。迷信使他们的心智被阴阳和五行观念禁锢着——他们用阴阳五行模式解释天上地下的所有奇迹。驱除他们的无知的办法之一就是做一些讲座，通过物理和化学实验把关

20 同上，页 32。

21 同上，页 32。

22 同上，页 38。

于自然规律的真实的概念灌输给他们。回烟台后，我通过直观演示法给我的中国助手做过这类实验。”²³

“1872年春天，我开始实行一种新的传教方式，从此以后，这种方法我屡试不爽，因为在同有头脑的中国人建立密切关系方面，它表现出了极大的可能性。”²⁴李提摩太回忆时说。紧接着他又“考虑到服装问题，我想如果我改穿中国人的衣服，也许来拜访我的上层社会人士会多一些。因此，有一天，我换上了当地人的服饰，削了头发，做了一条假辫子。”²⁵为更加有利于接触社会精英人士，李提摩太开始入乡随俗，学效耶稣基督“道成肉身”完全降卑的榜样深入到中国社会与民众之中，并于1875年定居于内陆小城市青州开始长期宣教服侍。

3、面向精英

李提摩太开始主动走出城市到集镇和乡村进行探访，但是要想让一个西方宣教士相安无事地居住在中国地方社会的一座小城里，这件事无论对于宣教士还是中国人来说都是无法立即接受的，特别是对于中国地方政府来说，官方的警惕之心和戒备之意会被陡然放大。官员们出面压制，乡绅们奔走劝告，不明原因的民众很快被舆论和谣言左右而引起骚动。后来李提摩太遇到开明的地方官员允许外国人进入内地租房，他又在治病散药救人时结识一位小官吏并增进相互间的了解，从此定居的事情才安稳下来。

李提摩太“成功住进民间社区之后恰逢旱灾饥荒，李提摩太又积极主动地参与到赈救灾民的活动。当他面对赈灾过程中因他而起的骚乱时，多次经历乡绅和官员左右民众行动的情境，于是他又收获了在中国宣教生存的一条规则，要处理好与乡绅，地方官员的关系，这样才能在更大范围影响普通民众。”²⁶

1880年，李提摩太在天津与李鸿章见面。期间李鸿章告诉他，“在全国，受过教育的阶层里没有一个基督徒。这使我比以前更加深刻地认识到对中国的领导阶层施加的重要性。于是我回到山西，决定针对官员和学者们开展旨在传播

23 同上，页 39。

24 同上，页 39。

25 同上，页 62。

26 何菊：〈传教士与清末民初中国社会变革：李提摩太在华宗教与社会实践研究（1870-1916）〉（武汉大学博士论文，2011），页 91。

宗教的学术讲座。”²⁷ 也就是说，他必须改变策略，进入中国知识层、官吏层，找到掌握话语权的主流社会并改变他们的信仰。

从此，李提摩太从上到下之精英策略宣教路向最终确定，宣教模式基本成型。李提摩太宣教策略模式主张社会关怀、文宣事工与传福音并重，多管齐下开展宣教事工。

三、戴德生民众宣教策略中之社会关怀事工

戴德生自身的事奉策略，乃以医疗宣教士的身份出现，并藉此专业技能与恩赐，搭建服侍平台，服侍中国同胞，并带领整个内地会广大宣教士一起，藉医疗教育和赈济等社会关怀事工切入，更加有力地开展宣教事工。

1、医疗

内地会除注重广传福音，包括妇女事工以外，也注重医药事工。戴德生不仅是牧师，也是医生。他在宁波和杭州繁重工作之余，总竭力从事医疗。内地会曾于1880年派来赐医生（Schofield）夫妇于山西太原开设医院，使内地会医疗事工由暂时性变成为长久性。“赐医生服务数年后去世，由同事易医生（E. H. Edwards）继任院长。义和团时除易医生夫妇在本国度假外，其他医疗人员均被杀，后来该医院移交英国浸礼会。同时魏医生（Wm. Wilson）受派行医陕西汉中府，从1884年到1895年止。他能利用当地物产，制造药物。稻医生（Dr. Harvey）行医山东烟台，很有成效，惜不久病故。后来内地会更加注重医疗。”²⁸

哈维于1869年来中国宣教三年，回国学医。再于1876年到八莫开始内地会正式的医疗事工。但到1880年内地会的医疗事工，才由临时性质走上长期性质。因为那年有萧斐德医生来华。这位萧医生原是由牛津大学和伦敦大学毕业；因他热爱基督和中国，乃舍弃炙手可热的医业，加入内地会，自费来华，在太原府行医。他是山西第一位医疗宣教医生。可惜服务只有3年，就于1883年8月1日染疫而死。在他去世前一年，有两位新宣教士医生来，加入内地会之医药宣教事工。

27 （英）李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页129。
28 汤清：《中国基督教百年史》，页479。

早期医生还有杜士德，在烟台开设医院，并在中日战争中因办理红十字会而著名，获得清廷嘉奖。再有魏米纳医生在山西平阳府开设内地会第二间医院，直到“义和团”时在太原府殉道。19世纪90年代戴存义医生由袁世凯邀请到河南郑州开办医疗，并由李鸿章颁奖状。1902年在开封府也开办医疗宣教事工。内地会于1889年在四川成都，1903年又在保定，开始医疗事工。1890年至1894年，在贵州贵阳开始医药开荒工作。内地会在其他地方的医药医疗宣教事工颇多。²⁹

“戴德生和内地会同仁都知道医疗宣教的重要性。他自己和许多同工都接受了相当的医药医疗训练，足以从事医疗宣教。长期性的医疗工作，自从1880年开始，继续增加。1895-1905年间，共有20位专业医生，7间医院，37间诊所，还有101个戒烟所，多半在山西席胜魔工作的中心地。”³⁰内地会总干事海恩波专门负责反鸦片运动，以及公关工作。

1888年在伦敦召开的第三届“国际宣教大会”上，戴德生提出抵制鸦片贸易的动议并获得一致通过。在教会、宣教士和其他有识之士的共同努力下，迫使英国政府在1917年全面禁止对中国输出鸦片。

2、教育

1890年第二次“全国传教大会”，产生“中华教育会”。谋求促进中国教育，并联络教育工作者彼此间的友谊合作。从第二次“全国传教大会”到“百年传教大会”期间，内地会也积极地参与教育事工。汤清博士指出内地会本以布道为重，向来只办小学，“但在1890-1907期间，在各地共设有66所寄宿学校（大都多少自费），122所日校。”³¹

1905年戴德生逝世前，中国内地会在中国内地建立了百多间所学校。最著名的烟台芝罘学校被称为苏伊士运河以东最好的英文学校。该学校自创办至1942年共栽培学生2116人，除最后一届学生因被日军关进潍县集中营其中一人未能完成学业，全部学生毕业后均被剑桥大学和牛津大学录取。

29 同上，页589。
30 同上，页485。
31 同上，页575。

四、李提摩太精英宣教策略中之社会关怀事工

李提摩太社会关怀事工宣教进路主要集中于灾荒赈济、文字宣教，以及开办大学教育事工等方面。

1、山东山西——赈济事工

李提摩太的宣教事业不能说没有成绩，在山西，人们对宣教士、对基督教，从陌生、排拒转变为朴素的信任，与他在山西赈灾中树立的救世形象密切相关。正如他自己所说：“中国人也许不接受写在纸面上的基督教的真理，但当他们陷于困境时对他们提供的帮助，却会成为我们宗教之动机的不容反驳的证据。”³² 通过救济赈灾，很多人亲身感受到神的大爱，并接受了福音，当然主要以处于灾荒中的贫民百姓为主。

李提摩太在山东和山西宣教服事时，恰逢丁戊奇荒（1877-1878）参与了赈灾活动，由此对中国地方社会的结构有了比较清楚的了解，他发现要使基督教信仰影响更多的中国人，从中间阶层入手应是宣教工作的关键，于是他选择了一个特殊的手段——文化传播，影响中国中层社会，而文化传播的主要对象就是处于中国社会中间部分的官商士绅群体。

在山东和山西的赈灾事工中，李提摩太看到地方官员、士绅、商人等都发挥了很大作用，他们在一般民众中扮演领导角色，是组成中国中层社会的重要群体。官员和士绅都是深受儒学影响的读书人，杰出商人中也不乏熟读儒家经典之人，都是深受儒家思想的教化与影响的。于是“他主张只要从思想文化入手改变这些中间阶层成员的观念和想法，就能与中间阶层一起影响基层民众和上层精英，从而以基督教引导中国社会宗教信仰的转变。”³³ 如此，当社会中间阶层对西方文明与宗教了解之后，就会明白耶稣基督的福音才是救赎人类脱离罪恶与苦难的希望，继而中国社会由中间阶层主导的仇洋情绪和排外行为就会相对减少，对基督福音感兴趣的人就会越来越多。

李提摩太以演讲的方式在山西官员、学者中间普及各种自然科技知识，同时在演讲中和社会交往中向不断灌输基督教的教义和观点。他说：“在每一次演

32 (英) 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页 105。

33 何菊：〈传教士与清末民初中国社会变革：李提摩太在华宗教与社会实践研究（1870-1916）〉，页 112。

讲中，我都指出上帝如何赋予了人类无限的权力，以利用自然的伟大力量，倘若对此茫然无知，则只能像劳工和奴隶那样生活。”³⁴ 他介绍给中国官员和学者的自然科学技术，对于中国人来说是一个完全崭新的知识世界。他的目的是为向中国证明基督教的优越与上帝的权威，希望中国官员和学者掌握这些改造自然的要义和规律，并成功实现对当下社会秩序的维持与稳定之后，能以明白上帝的恩赐，生发对福音的兴趣。官员和学者们并不特别排斥参加李提摩太组织的关于自然科学技术知识的演讲，这主要得益于李提摩太山西赈灾工作的成效。

汤清博士评价李提摩太“对中国救济灾荒和近代化的贡献很大。他竭力赈济山西在 1877 年至 1879 年的大饥荒。后来地方绅士要为他立碑，许多庙宇要悬挂他的肖像，李鸿章要赠他官衔；1910 年清廷会颁赏头品顶戴，二等双龙宝星动章，并诰封三代，真是宣教士中获清廷最高荣誉的第一人。可是他都婉谢了。”³⁵

2、结交权贵——精英策略

藉着在赈灾活动中建立起来的信任和声望，李提摩太得以和清政府高级官员结交。19 世纪 70、80 年代，他开始介入中国政治，不断地提出一些改革建议。在华 45 年里，李提摩太与恭亲王奕訢、李鸿章、张之洞、康有为、梁启超、孙中山等大人物的都有过或多或少的接触，张之洞曾出资 1000 两帮助过广学会。³⁶ 戊戌维新期间，梁启超担任过他的中文秘书。甲午战争后至义和团运动期间，李提摩太在中国的活动和影响达到他个人的顶点。及至后来，“李提摩太成为中国改革之士、变法之士的思想顾问和精神资源。”³⁷

李提摩太以文化使命向中国社会的中间阶层传播西学，满足官员和学者求知欲望和福音兴趣。“对于如何影响中国的上层社会，李提摩太选择的是政治手段，在甲午之战大清惨败的局面下，这是一条与中国上层社会政治精英交往的捷径。一方面，李提摩太联合了中间阶层的维新人士共同向上层政治精英建言献策，与上层社会达成从制度上改造大清帝国的共识；另一方面，李提摩太兴办学校亲自参与朝廷的教育改革，在一定程度上实现了与上层政治精英的共谋。”³⁸

34 详看（英）李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页 141。

35 汤清：《中国基督教百年史》，页 405。

36 （英）李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页 203。

37 孙燕京：〈双重困境中李提摩太：兼评《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》〉《社会科学战线》第 5 期，2007 年，页 150-156。

38 何菊：〈传教士与清末民初中国社会变革：李提摩太在华宗教与社会实践研究（1870-1916）〉，页 141。

李提摩太目睹了甲午战争对中国各级官员和士大夫的刺激，回忆录的第10章专门谈到他在这一时期的所见所闻。1895年2月，李提摩太在南京两江总督府等待张之洞接见的时候，一位高级官员对他说：“中国正处在极度艰难的困境之中，不知道何去何从。”³⁹也就是从这时开始，李提摩太出入厅堂，直接游说中国政府高官，提出一揽子改革方略。1895年到20世纪初的数年间，他对中国政治的影响达到顶峰。这也意味着，他对世俗事务的介入达到顶峰。

维新变法是李提摩太联合中间阶层影响上层精英决策的重要契机。为证明基督福音是来拯救中国的未来，李提摩太“反复向朝中大臣宣传自己对大清局势、社会民生、国际关系等时事政局的看法，并提出各种各样的改革建议和方案。在甲午中日战争清朝战败这个事实面前，李提摩太与大清朝野内外出现的各类主张变革的人物站在了同一个圈内。再加上广学会在战争期间对战事的报道与分析，在战后更是加大力度翻译出版涉及西方各类政治经济文化的书籍报刊，为那些需要思考变革与未来的头脑准备了充足的精神食粮。”⁴⁰

中日战争后李提摩太频繁往返于北京和上海之间，时常现身于与政要的各种会面及交往活动，参加各种讨论，跟政要们交流各种意见、建议及方案计划。维新派的主张终于争取到皇帝和帝党官员的支持，凭借广学会的工作成绩和与维新派的良好关系李提摩太等宣教士赢得了上层政治精英的信任，他已经接近至晚清政治权力顶端，如果能够成功地说服皇帝和京畿权贵接受西方社会的技术与制度文化，再以基督教教义和上帝的名义作为指引，就能够促使清政府承认基督教的合法地位。只可惜皇权旁落，各种计划遭受到挫折。

就如1875年，李提摩太就有机会接触到李鸿章。当时李鸿章“正在烟台准备签署中英《烟台条约》，而我同一个当地人助手一起，负责照料我们浸礼会在烟台的医院。李鸿章的很多士兵由于患热病和痢疾来医院诊治，我将一些奎宁丸和止痛药作为礼物送给这位将军，让他分发给他的随员和护兵。为此他派人送来一封信表示感谢。”⁴¹1880年，李提摩太开始多次与李鸿章晤面交谈。1895年，有机会连续3次与张之洞会见。同年也第一次见到康有为，并有机会拜访翁同龢，

39 (英) 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页218。

40 何菊：〈传教士与清末民初中国社会变革：李提摩太在华宗教与社会实践研究（1870-1916）〉，页142。

41 (英) 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页59。

并请他向光绪帝呈交自己的改革方案，促成光绪帝对改革派的信任，并把他们的改革建议付诸实施，颁布了不同凡响的变法诏令：

- 1) 废除已经实行了五百年的八股考试制度；
- 2) 在北京成立一所大学，研究西方科学；
- 3) 将所有庙宇转变成从事西式教育的学校；
- 4) 成立一个翻译委员会（译书局），负责将西方的学术著作翻译成中文；
- 5) 成立专利局，鼓励各种有益于国计民生的新式发明；
- 6) 保护基督徒，使之不再受任何侵犯；
- 7) 将改革派的报纸《时务报》确认为政府的政治喉舌；
- 8) 废除中央及各省无用大机构；
- 9) 鼓励年轻的满人学习外语，并到国外观光学习。⁴²

3、文宣事工与大学教育

李提摩太在山西赈灾期间，首先运用在赈灾时积累的人际关系培养官员、士绅等对西方文明与福音信仰的兴趣，然后敏锐地抓住机会以出版机构为平台，向所有读书人传播西方的经济、政治、文化等思想，通过推广宣传西学作为以文化改造、更新中国社会之宣教策略。

1、文化使命

李提摩太相信，“如果通过向官员和学者作一些演讲，使他们对科学的奇迹产生兴趣，我就能够给他们指出一条路，一条利用蕴涵在自然中的上帝的力量去为他们的同胞谋福利的路。”⁴³ 他主张把宗教传播与西方文化的推介，现代科学的推广，现代新发明新技术结合起来，敦促清政府进行积极改革，建立现代教育等等。这样，基督教必将自然而然地伴随着科学的引进而引进。到那时，中国人对基督福音的接受，便只是早晚的问题而已。

1881年至1884年，李提摩太在山西、山东、北京、南京等地，为地方官吏、士大夫开办讲座，讲授内容包括哥白尼的天文学知识、化学、车床、缝纫机、

42 同上，页 244。

43 同上，页 136。

自行车等机械设备，以及蒸汽机、电能、摄影术和医学等。他又先后撰写了一系列宗教、人文学科、教育学科方面的文章或小册子，分赠各级官吏以延展他们的视野。

2、文宣推动

李提摩太于 1886 年由英国述职返回中国，计划在山东济南创办一所基督教大学，可惜没有得到差会的同意。此事颇令他失望，遂萌生离开差会之意。终于在 1890 年退出浸礼差会，开始独立宣教生涯。与此同时，“广学会”创办人韦廉臣牧师去世，会务乏人主持。李提摩太遂于 1891 年接替工作，在上海主理“广学会”。李提摩太共主理“广学会”25 载，出版大小书报刊物百余种，两千余种书籍，并全国发行。

所发行两大刊物为：《万国公报》——着重介绍西方最新知识和思潮，以及《中西教会报》——藉此报导中外基督教发展情况。此两份报刊均为中国报业史上重要刊物，并为日后中文报刊之蓝本。两刊物均负灌输西方文化责任，译述欧西学术思潮介绍给国人，深得社会高级知识分子接纳，诸多官员的关注、认可和支持。成为重要的传播西学、新知的基地，也成为近代中国改革的思想资源。当时中国从维新分子，至清廷“洋务运动”的主力人物，均深受影响。

以极度排外闻名的湖南，由于广学会的作品在官员之间的传播，这种敌意逐渐地消除了。“1896 年，广学会最著名的作者被长沙一所由改革者开办的学院邀去给学生做讲座。在戊戌变法运动中，湖南起到了一个带头作用。……对改革派的同情唤起了对外国人的好感，宣教工作在 1897 年得以展开。1901 年，有了第一所由宣教士开办的学校、教堂和医院。”⁴⁴

3、宗教研究

李提摩太早年在青州宣教期间，其实就已经开始研究中国的儒道思想和宗教，比如《近思录》和《金刚经》，并且他还结合这些典籍中的宗教思想和词汇，用中文撰写了一篇《教义问答》。“在上海接受广学会的任命不久以后，我就面临了一个很大的问题：如何改变中国人的宗教信仰——不仅改变某个省的人口信仰，

44 同上，页 346。

而是改变几亿中国人的信仰。”⁴⁵ 抱着这样的信念，他开始潜心研究佛教教义，着手翻译《大乘起信论》和《妙法莲华经》等佛教著作。经过研究，他觉得佛教的某些学说是与基督教精神暗合的，因此对它以及中国人的信仰决不能采取简单排斥的态度，佛教经典可以成为向中国人传福音的桥梁。李提摩太性格中的这种宽容使得他的宣教方法更容易为中国士大夫知识分子所接受。

4、山西大学

山西赈灾后，李提摩太没有离去，而是不断向各级官员建议，兴建铁路、建立学校、开掘矿藏，以免灾害再次发生。然而，对于那个时代的绝大多数中国人来说，李提摩太的建议太超前了，几乎没有付诸实施的可能性。直到 20 多年后，李提摩太的建议才得到山西各级官员的重视。

1900 年“庚子之乱”平息后，庚子赔款支付 263 万两银子赔偿山西教会人的生命财产损失。李提摩太在 1901 年 5 月 29 日给李鸿章呈上《上李傅相办理山西教案章程》。其中，章程第 3 条提出，每年从赔款中拿出 5 万两银子，以 10 年为期，共计 50 万两银子，在山西太原创办一所大学堂，“专为开导晋人知识”和“教导有用之学”。

对于李提摩太的建议，李鸿章和奕劻都表示赞成，并转告给山西巡抚岑春煊。1902 年，岑春煊奏报光绪皇帝批准后，才将太原两所书院“晋阳书院”和“令德堂”合并设立山西大学堂。5 月 8 日，山西大学堂如期开学，开启了百年历程。山西大学堂分为两个部分，一是中学专斋，由进士出身的晋阳书院山长谷如墉负责，总教习为高燮曾；一个是西学专斋，由李提摩太负责，总教习为敦崇礼。

在课程设置上，中学专斋开设经学、英文、日文、法文、俄文、代数、几何、物理、化学、地理、历史、生物、图画、音乐和体操等课程；西学专斋开设英语、数学、文学、法律、物理、化学、采矿、格致、西洋史、世界史、体操、图画等课程。

难能可贵的是在课程设置上，李提摩太靠着恩主顶住了巨大的压力，始终坚守教授基督信仰的底线。他记述说：

45 同上，页 320。

“在筹建大学的谈判过程中，巡抚派一位道台来我这里，明确指示他要得到我的承诺，在大学的章程中加上永远不在学校中教授基督教的条款。我是决不会同意这种建议的，因为我觉得，如果接受了这样的条款，就意味着承认宣教士们所传授、所信仰的东西对这所大学毫无价值，也就等于承认对宣教士和本地基督徒的屠杀是正义的。……我对自己所应坚持的路线十分清楚。……这个条款很快被放到一边，再也没有提起过。虽然在这所大学中，从未正式上过基督教神学课，敦崇礼先生却因能有机会在文化讲座中讲述基督教的好处而非常满意。而且，在每个星期六，学校里的职员都可以在学校的房子里举行一次礼拜仪式，宣教士们可以自由地在学生中间开展工作。”⁴⁶

1910年11月13日，在即将完成10年之期的时候，李提摩太主动退出了西学专斋的管理和监督，将这所学校移交给了山西巡抚丁宝铨。李提摩太在回忆录中说：“考虑到现代教育已在山西深深扎下了根，永远不会被人拔除了，我向政府官员和学生们表明，我不打算将学校的控制权掌握到最后一分钟——十年合同期到1912年春天结束。于是我决定立即将学校管理权移交给中国政府。”⁴⁷

山西大学堂的建立是李提摩太最终将自己的想法付诸实践，用行动直接改造并影响中国社会的重大事件。学校筹办期间正值清政府施行庚子新政，大力推行教育改革，因此李提摩太的办学计划成为晚清教育事业发展的重要组成部分。甚至促成朝廷于1902年“颁布诏令，要求在每个省会城市都建立一所现代化的大学。”⁴⁸经李提摩太设计筹建起来的公办学校都是中西方合作管理，教学内容也是中西合璧，这些学校成为晚清时期培养新式人才的重要场所，也为地方的发展做出了突出贡献。

我们可以看到“从赈灾到印书办报，再到参与社会重大的历史事件（维新变法、庚子新政等），李提摩太从中国社会的基层一步步介入上层结构，并且他主持或参与各种活动而产生的影响一次比一次更具有直接性和规模性。”⁴⁹

46 同上，页285-286。

47 同上，页291。

48 同上，页287。

49 何菊：〈传教士与清末民初中国社会变革：李提摩太在华宗教与社会实践研究（1870-1916）〉，页142。

五、戴德生与李提摩太社会关怀事工策略之重要影响与贡献

汤清博士认为宣教士“除从事布道，教育，医药，文字事工之外，也从事于社会事工。试问基督教从事社会事工的动机和目的安在？惟一正当动机和目的乃是遵循基督及使徒们的榜样和教训，以求服务穷苦不幸的人，并改革社会的腐化恶化。……基督和使徒们从事社会事工，乃是要救穷苦不幸的人于急难中以治标，同时叫万人都悔改天国以治本。”⁵⁰ 耶稣基督差遣门徒们出去传道之事工策略，即是传福音与社会关怀并行开展的。门徒们一面医病赶鬼，一面传悔改的福音。（可 6:12）

福音广传时期（1842-1907）中国遭遇许多天灾人祸。宣教士人数虽少，工作又繁重，但仍努力赈济。1876 年到 1879 年华北山东、直隶、山西、陕西与河南五省发生中国历史上罕见的特大旱灾。大批饥民向东北，和南方各省逃荒。基督徒从上海和西方募捐赈灾。当时有英行教会、英国浸礼会、内地会、美北长老会、美部会等到灾区赈灾的宣教士，前后共有 30 余人；其中染疫而死者至少有 3 人，另有若干人染病不能工作。

其他较小的灾荒，例如 1872 年在牛庄，1886 年在满州、辽河两岸，1888 年在河南和安徽，1888 年到 1889 年在山东，1893 年到 1894 年在陕西各地的灾荒，宣教士都出动赈灾。1900 年拳乱后数月，山西又遭饥荒。宣教士和华信徒实践基督爱仇敌的教训，以善报恶，发粮施衣给遭灾的人，埋葬饿死的人。⁵¹

1、戴德生的贡献与影响

戴德生所成立的中国内地会为信心差会的典范，在他的努力推动下，于不同国家超过 40 多间信心差会建立起来，而且都深入到内陆地区广传福音，建立教会，扩展神的国度，这都是深受戴德生的影响。内地会建立了温州最早的西医院，在太原建立起内地会第一所医院，在烟台建立起一家大规模的现代化医院。该医院当时每年有超过 2 万人求医，每年为数以百计的病人行施手术。1898 年内地会统计有布道所 2070 个，宣教站 637 个，教会 476 间，宣教士 863 人，中

50 汤清：《中国基督教百年史》，页 616。

51 同上，页 624-625。

国教牧同工 1306 人，守圣餐信徒 14310 人，日间学校 125 所，学生 1971 人，中高等学校 67 所，学生 1191 人，医院 8 间，诊所 138 间。⁵²

戴德生认为宣教最重要的使命，就是传福音，救灵魂。其它策略以文字、教育、医疗等方式去影响中国来配合发展事工。从 1866 年至 1905 年，这 39 年中，因内地会宣教士传福音信主的人数超过 2 万人，而且都是信仰笃定认真的基督门徒。在宣教士全部被驱逐之后，他们成为中国教会的福音种子。“经过文革的冬眠时期，在 1980 年代开始蓬勃发展。今天在中国农村已有超过数千万的基督徒，其中大都是经由那些‘福音派’的宣教士所结的果实，再繁殖出来的。”⁵³ 所以，回顾历史，内地会对中国教会的影响是深远的。

2、李提摩太的最大贡献

李提摩太的思想影响了很多朝廷大员，李鸿章的很多思想就部分源于李提摩太。“在与李提摩太的接触中，李鸿章多次批评顽固派的‘夜郎自大心态’，表达了对西学的认同和要求变革的愿望。李提摩太还曾向李鸿章提出过很多政策建议，其中派遣皇室亲贵到国外考察、兴办西学后来被清政府采纳。”⁵⁴ 张之洞也同意中国“必须进行改革”的观点。而曾纪泽认为“中国的惟一希望在于教育”。

如果说，李提摩太对李鸿章、张之洞、翁同龢这类高官的影响多少还受政治因素的制约，那么，他对康梁维新派的影响却超越了中外政治，不仅成为他们的顾问、思想资源，关系也形如师徒。

维新派极力推崇他们所谈的思想与建议，康有为“好浏览西学译本，凡上海广学会出版之书报，莫不尽量购取”。康有为自己也毫不讳言，他维新思想的形成，主要归功于李提摩太和林乐知（Young John Allen 1836-1907）。强学会办报之初不仅所用名称完全借用《万国公报》，而且内容也几乎照抄广学会的各种刊物。1898 年 2 月出版的《时论新编》，编辑了梁启超 44 篇、康有为 38 篇文章，直接出自李提摩太之手的则占 31 篇，即使是康有为和梁启超写的其它文章，主

52 百度百科词条：戴德生。下载自 <https://baike.baidu.com/item/%E6%88%B4%E5%BE%B7%E7%94%9F/9680812?fr=aladdin>。

53 庄祖鲲：《宣教历史》（美国：基督使者协会，2004），页 160。

54 百度百科词条：李提摩太。下载自 https://baike.baidu.com/item/%E6%9D%8E%E6%8F%90%E6%91%A9%E5%A4%AA?fromModule=lemma_search-box。

要思想也多来自李提摩太的启迪。这一时期，李提摩太对维新运动的发展和宣教事业的开拓充满着希望。⁵⁵ 梁启超曾经自告奋勇承担了李提摩太在京期间的秘书工作。另一个维新派骨干谭嗣同，也深受《万国公报》的影响。

维新派的绝大部分改革方案都吸收了李提摩太的建议，李提摩太在看过康有为的变法计划后，给妻子写信说道：“几乎我以前所做的种种建议，全部概括和凝聚在他那份具体而微的计划中了。”⁵⁶ 李提摩太自己也记述说：“维新变法运动大有希望的一个迹象是，人们开始认识到，由来已久的对外国人的仇恨是不公正的；与外国人的友谊应当得到培养；中国古老的教育制度已经远远不能适应现代社会的要求，必须引进西方的学问。有一些改革者甚至走得更远，声称儒教过于功利和世俗，大胆地主张采用基督教为国教。”⁵⁷ 由此可见李提摩太对戊戌变法的影响之深。

3、中西学者对李提摩太的评价

苏慧廉则评价：“在中国还没有哪一位外国人、宣教士或教友能有这么高的知名度。在中国的每个行省、城市以及数不清的城镇和乡村，‘李提摩太’这个名字广为人知，并备受推崇。从端坐于宝座之上的帝王之尊，到粗制木凳之上的农村学生，李提摩太的著作都不乏读者，他对中国的热爱也得到了人们的肯定。”⁵⁸

李提摩太“‘集宣教士、学者、政客于一身，宣教、译书，进行广泛的政治活动，样样搞得有声有色……与达官显宦的交往之多，与各种政治力量的接触之广，对中国政局的影响之大，那是晚清任何宣教士都不能相比的。’（熊月之《西学东渐与晚清社会》）胡光廙《影响中国现代化的一百洋客》称：‘在19世纪末季来华的宣教士中，对于文教方面有卓越贡献，同时也对政治方面影响力最大的，无疑的要算李提摩太。’”⁵⁹

李提摩太在华活动45年，分别从地方社会、中层社会、上层社会和国际社会这四个层面对中国社会变革产生了影响。武汉大学何菊在其博士论文中评价说：

55 (英) 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页234。
56 孙燕京：〈双重困境中李提摩太——兼评《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》〉《社会科学战线》第5期，2007年，页155。转引自冯自由：“革命逸史”，中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第4册（上海：上海人民出版社，2000），页240。
57 (英) 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页242-243。
58 同上，页1。
59 同上，页324。

“当他发现中国社会的中间阶层才是整个社会结构的关键，就联合其他宣教士首先通过文化手段试图转变中间阶层的信仰，希望由他们引导基层民众，再通过政治手段与中间阶层一起影响上层精英从而自上而下地影响中国社会变革。”⁶⁰

北京师范大学历史学院孙燕京教授客观地评论说：“李提摩太对中国思想启蒙、政治改革、新闻出版事业、现代学校、赈灾与中国红十字会的建立、国际贸易的发展都具有重大影响，有些还是开创性的。他集宣教士、学者、政客于一身，在华所办活动也有声有色。当时人郑观应、曾纪泽、康有为、梁启超等对他评价甚高。”⁶¹

笔者以为《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》译者之一南开大学历史学院李宪堂教授对李提摩太之总体评价最为客观、中肯并完整：

“李提摩太 1870 年来中国，在这个风云变幻的乱世国度度过了一生的大部分岁月。他通过赈灾救穷融进基层社会，在山东、山西两地的赈灾工作中，他亲手拯救了成千上万人的生命；他通过传播西学赢得了知识分子的好感，主持广学会工作达二十五年之久，利用手中掌握的巨大媒体资源鼓吹变法，致力于社会文化教育改革，对当时社会的转型与革新起了很大作用；他通过结交权贵进入了清朝权力的上层，同丁宝楨、曾国荃、左宗棠、李鸿章、张之洞、翁同龢、恭亲王、庆亲王、康有为、梁启超、袁世凯、孙中山等近代后期政治舞台上的几乎所有超级大腕都打过交道，甚至深刻影响了他们的思想和行为；他积极参与了以康梁为首发起的戊戌变法运动，对启蒙民智、推动维新，做出了常人难以比拟的贡献，因此深得光绪帝赏识而被任命为皇帝顾问（因变法迅速失败，没能就职）；……他创办的山西大学堂为深处内陆的山西省打开了一个通向世界的窗口……这位在自己的家乡几乎连学术殿堂门径都没有进入的农民后代，却获得了美国神学博士、文学博士，英国法学博士等荣誉学位；这位因为一念之差也许就会默默无闻的、英国小镇里农民的儿子，在遥远的中国却获得了大清朝皇帝赐予的头品顶戴、二等双龙宝星并诰封三代的荣誉。他比许多中国人更能理解和适应中国，在汪洋大海般的中国社会里如鱼得水，上至帝王将相，下至贩夫走卒，靡不知其人其事。可以毫不夸张地说，李提摩太影响了一个时代：

60 何菊：〈传教士与清末民初中国社会变革：李提摩太在华宗教与社会实践研究（1870-1916）〉，页 1。
61 孙燕京：〈双重困境中李提摩太——兼评《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》〉，页 158。

他在中国封建王朝的末世变局中涂抹了自己浓墨重彩的一笔，也开创了基督教在华宣教事业的新纪元。”⁶²

结论

戴德生来中国宣教之前，先有半年的医学训练。这说明他已经预备好以医生的身份，来接触并服事中国人，即社会关怀事工已经被他既定为宣教策略。而李提摩太则是在神学院毕业之前明白了神对的呼召，随即申请中国传道会差派他来中国宣教。

他们都是上帝亲自呼召并重用的仆人。他们挚爱中国人，道成肉身，奉献一生服侍中国人。将福音带给中国人，同时也将教育与医疗等西方文明文化带给中国人。他们都重视并平衡开展传福音与社会关怀宣教事工，都深爱中国社会各个阶层的中国人，竭尽所能穷尽一生竭力全力地服事着广大贫民百姓和社会精英们，将神的爱与救恩彰显出来。以下是笔者受他们宣教策略典范与道成肉身事奉榜样之启发，发展出来的宣教策略模式。

1、平衡并重宣教策略模式

纵观普世教会发展历史，始终都坚持“福音使命”与“文化使命”之整全与双重宣教路线，将“传扬福音”与“社会责任”视为宣教事工不可分割的整体。但是进入到19世纪末，随着自由神学的逐渐兴起，在基要派的教会中，“传福音”逐渐地成为特别强调的宣教重点。这是针对偏重社会改革之“社会福音派”的反击，但同时对社会关怀事工也出现有所忽略的状况。

庄祖鲲博士说：“20世纪开始，自由派信徒强调宣教事工的‘先知性’层面，也就是指责罪恶，注重社会关怀；基要派信徒则强调宣教的‘神秘性’(Mystical)层面，看重拯救灵魂。换句话说，自由派强调信仰的水平面，注重‘今世解放’；基要派则强调信仰的垂直面，注重‘他世拯救’。”⁶³

62 (英) 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页371-372。

63 庄祖鲲：《宣教历史》(美国：基督使者协会，2004)，页172。

梁家麟博士认为“福音派神学承传自 20 世纪初的基要主义，特别是在对圣经的权威反对传统教义的执着方面，两者几无二致。它们的主要分别是在于对真理的辩护形式，及对社会和文化的看法。”⁶⁴ 福音性信仰之神的教会与所有子民都“同意基督徒在领受福音使命的同时，亦承担了一个文化使命，故对所处的世界及其内的人民有推卸不掉的责任。他们积极参与社会，在救济和一般性建设（教育、医疗）事工上有颇多贡献。”⁶⁵

1989 年时，海外基督使团（前身为中国内地会）之宣教策略也极其注重平衡发展。戴德生曾孙戴绍曾牧师当时担任海外基督使团总主任，他说：

“海外基督使团的策略，是在最短时间内，把福音传给东亚数以百万计的人民，就是在每个地方建立教会，然后透过这些教会，把福音带给当地居民。倘若当地已有教会，它便尝试设立分堂，否则仍然是集中为福音开荒，建立地方教会。

海外基督使团采用双管齐下的方法。商业发达的亚洲大城市，固然是出击的据点，因为这些城市聚集了很多的政府官员、学生及工人；另一方面，他们也关顾一些备受忽略及人迹罕至的部族，深入东亚不毛之地。文字工作成为他们沟通的桥梁，圣经被译成当地文字。基本神学教育、出版及派发基督徒刊物，成为每个工场的首要工作。“使团”在泰国郊区，提供广泛的医疗服务，先后建立三间医院及推行预防麻疯的计划，后来更积极参与难民工作。此外，“使团”亦在菲律宾推行社区发展计划。在日本则致力酒徒康复，而在台北及曼谷，工作对象就是妓女。”⁶⁶

可以说李提摩太的宣教慈善事工促成了当代之社会转型，不仅减少了灾民的实际困难，而且创造了经济、教育改革运动等新的秩序和价值。不仅如此，像山东和山西的大饥荒一样，急剧的社会转型又影响李提摩太的宣教策略与服务对象，赈济慈善宣教行动之后基督徒迅速增加。这种现象，意味着社会转型影响了宣教事工。“从这个层面看，李提摩太的宣教慈善活动和社会转型的关系实际上可以划分为以下三种：1) 宣教慈善活动可以成为社会转型的重要因素。2) 社

64 梁家麟：《基督教会史略——改变教会的十人十事》（香港：更新资源有限公司，2022），页 385。

65 梁家麟：《基督教会史略——改变教会的十人十事》，页 389。

66 史蒂亚：《戴德生——挚爱中华》（新加坡：海外基督使团，1990），后记。

会转型可以使宣教活动方式及慈善活动发生变化。3) 宣教慈善活动和社会转型可以彼此影响和变化。”⁶⁷

在中国宣教生涯早期,李提摩太在传统自下而上、走村串巷式的街头布道宣教方式效果甚微的情形之下,逐渐开始了一条自上而下、社会关怀、文化使命的福音传播路线。他在致力于宣教服事的同时,又热衷于中国文明和社会的建设,甚至不遗余力地推动及至投身于当时中国的政治改革中。李提摩太之宣教策略深具广度与深度,影响极为深远。

李提摩太“间接宣教”、“文化使命”、“变革中国”为主旨的宣教路线,极大地推动了清末民国的中国宣教事工,苏慧廉将这种现象归纳为“名义上已有 100 多年历史的新教宣教工作,实际上是在李提摩太来到中国传播福音后才发展起来的。”⁶⁸可以说,李提摩太及他的宣教路线开启了中国宣教的新时代。

2、上下结合宣教策略模式

笔者以为应当公允地从宣教策略之角度来平衡地分析,而且没有绝对完美的宣教策略模式,包括“戴德生模式”和“李提摩太模式”也是各有利弊。⁶⁹

1) “戴德生模式”

优点为:

(1) 平民大众较单纯易信,没有太多思想及理性包袱。信主后也较易委身,肯付代价。

(2) 平民大众可以在本地建造草根性的教会,扎实稳健地长期向本地人传福音。

(3) 大量平民信主后,量变会带来质变。许多人信主后不仅生命改变,其生活品质也往往变得更好,他们的子女将来会成为有基督信仰的社会精英。

缺点为:

(1) 平民大众深受传统习俗和宗教影响,接受福音时容易走向混合主义,容易产生迷信和异端。

67 柳宗秀:〈宣教、慈善与李提摩太路线〉《基督宗教研究》2016年01期,页220。

68 (英)苏慧廉:《李提摩太在中国》(桂林:广西师范大学出版社,2007),页112。

69 以下内容详看元西门:〈第七课:专题戴德生和李提摩太的宣教路线〉《中国教会史》(美国:海外校园杂志社,2007),电子版。

(2) 民众的教育水平及视野较窄，不易针对时代及文化的变动作出响应（例如，五四运动时期新文化运动中，不少人对基督教强烈攻击，福音信仰的教会大多极少响应）。

2) “李提摩太模式”

优点为：

(1) 精英的吸收力强，文化水平高，受人尊重，且可以掌控教育及各种传播媒体；因此若精英信主，可以影响社会、文化、思潮及平民大众的价值观、人生观。

(2) 精英较有世界性的眼光和触角，较有跨文化、多语言能力，可以成为国内及海外宣教的主力。例如 19 世纪欧美的学生宣教运动，被称为“宣教的动脉”。

(3) 近代中国及现今社会中，知识分子及官绅阶级信主者极少，造成“非基督教化”的环境。若注重对精英布道，可因此带动大量精英信主，改变社会对基督教认知。

(4) 中国宣教的整体策略，须由精英来领导推动、策划并联络平民大众共同参与。

缺点为：

(1) 知识分子或深受传统中国思想文化影响，或固执于科学主义、人本主义及当代无神论、进化论、不可知论的世界观，极难改变。

(2) 知识分子理性发达、感性缺乏，往往理性上相信有神，但可能只是文化性的“基督徒”，不一定重生得救，信主后也不愿委身。

(3) 理论上精英可以领导大众，但现今中国已多元化，不见得大众会接受精英的观点。

笔者以为，若将两者之策略结合起来，根据上帝给予我们的背景、装备、恩赐与负担，将“从上到下”与“从下到上”两种宣教策略平衡发展，是为上下结合策略，是为上策。于此方面，笔者的博士论文“景教流行中国碑颂并序之宣教神学”一书中有详细缕述分析：

“总之，唐朝教会社会宣教具有全方位特点，即在各行各业，各个领域，上层下层，都是传福音对象，是面向全社会的。当然，由于宣教士自身的背景、

装备和恩赐不同，更由于具体时空境遇之不同，其福音对象会有所侧重。就文献的表面记录来看，多为面向上层；但仔细分析，对下层也很重视，在下层民间的宣教活动亦不无建树。”⁷⁰ 所以，才会出现“寺满百城”的教会复兴局面，当代中国教会亦可以借鉴参考之。●

70 侯宣道：《景教流行中国碑颂并序之宣教神学》（广州：国际华夏人橄榄山福音使团，2018），页214-217。

中国基督徒 爱心献血行动

文 / 黄磊

撮要：中国基督徒爱心献血日事工由武汉下上堂基督教会黄磊牧师于2012年发起，在每年的11月25日举行，口号是“献出你我血，见证基督爱”，为要效法基督在十架上舍命流血的榜样。选定这一天的一个原因就是《圣经·哥林多前书》11章25节耶稣说的这段话：“饭后，也照样拿起杯来，说：‘这杯是用我的血所立的新约。你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我。’”武汉下上堂的名称出自以赛亚书37章31节：“犹大家所逃脱余剩的，仍要往下扎根、向上结果。”下上堂的寓意即为鼓励信徒的生命向下扎根、向上结果。下上堂的异象为：使百万职业人士家庭基督化。

作为中国基督徒爱心行动的延续，从2012年黄磊牧师倡议全国基督徒用献血的方式实践基督的爱之诫命，胜过世界的冷漠。全国十个省市的基督徒积极响应倡议，每年数万人定期参加献血活动。他们希望通过这种方式感谢主耶稣为他们流的宝血，也将这份爱传递出去，胜过世界的冷漠。由此选定在每年的11月25日为“基督徒爱心献血日，以纪念耶稣用血为我们所立的新约。

关键词：武汉下上堂 基督徒献血日 社会关怀

一、爱心献血事工回顾

始于2012年4月的基督徒爱心献血行动的起因，是源于当年连续两次武汉下上堂教会会友的家人需要接受外科手术治疗，却因武汉市血源紧张无法进行，不得已向教会请求帮助，于是教会组织多名弟兄姊妹去医院无偿献血，笔者为该教会的牧师，之前也曾供职武汉大学附属医院作外科医生近20年，所以深知输血对抢救、医治生命是何等重要，于是经调查了解到，由于中国医疗资源相对集中在大、中型较发达的城市，因此大、中城市的血源非常紧张，即所谓的“血荒”，患者常常因此被耽误医治，有时甚至为输血大费周章、托关系走后门，救命的血有时成为权力的资源。

当下，经同工商议后，教会决定就在当年的耶稣受难日组织无偿爱心献血，于是联系武汉市血液采集有关单位后得到积极回应，这样就有了2012年4月6日该市第一次基督徒集体爱心献血活动，当年参加并最终成功献血者只有下上堂教会一个教会的13名弟兄姊妹，但却是一个极其美好又重要的开始。

翌年，我们认真讨论并准备进一步扩大规模，将献血活动变成一个基督徒自发、自觉的爱心关怀运动；因为这个运动的核心价值可以很好地将耶稣基督的教导呈现出来，那就是：“你们要成为这世上的光和盐”。

我们开始动员教会全体会友参加，并开始联络武汉其它教会共同参与。本着“施比受更为有福”的理念来祝福我们所在的城市和社区。教会将爱心献血与福音使命联系起来，并将其变成全教会参与的“嘉年华”活动，一边献血，一边传福音；同时做诸如美容、法律咨询、医疗咨询、理发等爱心公益活动，合乎身体健康要求的肢体就献血，不达标肢体的就奉献金钱和时间精力做义工，教会用奉献的钱熬鸡汤给大家喝，一开始有许多人担心献血对身体有伤害，不愿、不敢献血，于是我们邀请专家讲解打消弟兄姊妹们顾虑，加之我本人也行医近二十年，可以详细介绍相关医学及人体知识，同时也用耶稣为我们流出宝血以成就神救恩的宏伟计划来激励弟兄姊妹们即便对身体有影响，但为了救人、助人的缘故可以效法耶稣，献出自己的血。

经过教导、动员与组织，献血的人数逐年增多，许多因身体不合格而未能献血的弟兄姊妹深感遗憾，而成功献血的则因身体健康开心无比。我们也鼓励许多一时身体不达标的过几天再去血液中心献血，由于献全血一年只能一、两次，

但成分献血则可以每月一次，所以许多弟兄姊妹就自行多次去血站献血，因为我们不是搞年度活动秀，而是真心要以实际行动祝福这个城市。

后来，血液中心特地为基督徒献血定制了武汉基督徒爱心献血公交地铁卡，并给我们特别的用血资格，只要牧师证明是教会弟兄姐妹的，即可在需要时优先供血，这个政策使得很多弟兄姊妹受益，甚至有一些其它城市的弟兄姊妹因此受惠；当然反过来也更加激励大家踊跃献血，很快这个活动传到了其它城市，如北京、桂林、温州等地，于是我们将献血日定在 11 月 25 日。其中的考虑是：

1、找一个没有其它纪念意义的日子赋予其特别的意义；

2、哥林多前书 11 章 25 节，耶稣说这杯是用我的血所立的新约，你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我。

3、我们希望用一个实际行动来祝福社会的同时也将这日子延伸为中国基督徒爱心祷告日、中国基督徒爱心奉献日、中国基督徒……日，或许有一天可以成为中国基督徒日！这日子并非凭空造出来的，而是见证在这个特殊的年代中国基督徒依然心存大爱，关怀社会的眼光和胸怀，使荣耀归给爱我们的主！

据相关城市血液中心反馈，这场爱心献血运动，不同程度地缓解了当地的“血荒”，有的地方基督徒甚至成为献血主力。由于众所周知的原因，我们最终于 2021 年暂停了这个持续了整整十年的社会关怀宣教策略运动。但我们相信，冬天过后必呈嫩芽于新春！

二、社会关怀献血事工

1、致亲爱的弟兄姊妹：

两千多年前，有一个不为世人所知的人，却为拯救世人献出了他全部的血。凡肯接受他血的人，都能因此而得到生命的拯救，战胜并脱离死亡。他就是耶稣基督！

基督徒坐而论道固然重要，但起而行道则更加珍贵，更何况这是基督徒的本分！《圣经》里从未说过要基督徒做光做盐，而是说基督徒就是光就是盐！这既是主对我们身份的定位，也是祂给予我们的使命。所以，我们要像光和盐一样，

在世上为主作美好的见证，用行动活出主的爱，从而让更多的人因此受益，也因此得救。

现在，中国多个大中城市的血库都严重缺血，每天都有很多人因为缺血不能接受必须的手术而耽误治疗，甚至失去宝贵的生命。我深知，这不是一个医学问题，而是一个社全问题，只有全社会共同努力才能解决。对基督徒来说，他人的需要就是主对我们的呼召！我们必须回应！

亲爱的弟兄妹妹们，请站起来，走进献血站。让我们用行动向这个时代的自私和冷漠宣战！让这个世界看到光，看到盐！

2、基督徒为何要积极献血？

1) 从基督徒的本分来看

《圣经》多次提到“要爱人如己”。因此，“爱人”是基督徒应尽之本分。基督为我们流血舍命，我们也理应为爱邻舍、为挽救他人的生命献一点血。

2) 从社会环境来看

如果连“一个老人跌倒是否要扶起来”这样的问题，都会引起全社会争议，足可见“冷漠”已经成为现今世代的社会通病。眼下“血灾”频频、许多人生命垂危，基督徒岂能继续口头空谈基督之爱，而不果断地站出来，用行动做一个爱的实践者？！我们每个人所能做的可能很有限，但爱的力量是无限的。只要我们愿意去做，就一定能够把爱的火炬传递出去，进而影响他人，带动他人。当更多的人愿意跟我们一起来向冷漠宣战时，这个世界就会变得更美好！

3) 从基督徒光和盐的特质来看

“你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父。”（太 5:16）

基督徒是这世上的光和盐。是光就要显露出来，是盐就要发挥作用。基督徒献血就是这种发光发热、行善爱人的绝佳行动展现。

4) 基督徒应该在当今社会树立起道德的标杆

我们可以从积极参与献血开始，用身体力行的服侍来感染周遭的人，进而影响并改变这个社会，使整个社会都充满良善、温暖和爱。

5) 教会成为山上之城

现在是教会进一步走向社会、让主爱融入社会筑山上之城的大好时机。教会当为我们的城市守望，为驱赶这个社会的冷漠和贪婪尽到教会所当尽的责任。

3、基督徒为何要积极投身社会关怀

1) 基于主耶稣的教训与榜样

在《路加福音》4章18至19节中，主耶稣重申他来世间的使命：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由；报告神悦纳人的禧年。”他将使命付诸行动，行神迹使有病的得医治、瞎眼的得看见、饥饿的得饱足，为我们树立了榜样。又以“好撒玛利亚人”的比喻（《路加福音》10:30-35）劝告我们要有怜悯之心，化爱心为行动，向缺乏和受苦的人施以援手。

2) 基于主的命令

在《马太福音》25章31至46节的比喻中，主耶稣教导我们，若有弟兄饿了，便给他吃；渴了，便给他喝；作客的，便留他住；赤身露体的，便给他穿；在监里或病了，便看望他，如此就等于将这一切善事行在了主的身上。

3) 基于神的爱

“主为我们舍命，我们从此就知道何为爱，我们也当为弟兄舍命。”“我们相爱，不要只在言语和舌头上，要在行为和诚实。”（《约翰一书》3:16、18）神用他的舍己和无私，把爱注入我们心间，也让我们有能力去爱人；他也希望我们走出教堂、走向社会、奉献爱心，把这份爱分享传递出去，让社会上更多的人领受基督的大爱。

4) 基于我们与社会密切的关系

基督徒不属于这个世界，但却要活在这个世界上，并要融入这个世界、关心这个世界、改善这个世界。对于社会的缺乏和不公义，我们绝不能袖手旁观。这即是耶稣所教导的“在世”但“不属世”的生活方式。（《约翰福音》17: 14-18）

5) 基于个人的见证与传福音的果效

圣法兰西斯曾说：“我们传福音，不得已才用口。”事实也证明，大部分人信主不是因为信徒的口才，不是因为人的说服力，除圣灵的大能外，主要也因为

世人看到信徒的爱心和行动。基督徒若只关心自己，不关心社会，未信的人岂会觉得我们所传的是真正的“福音呢？

我曾作见证说：每次献血那一天，“血站”的采血车就开到我们教会附近的广场上，他们预先竖起一个巨大而五彩缤纷的充气橡胶拱门，上面印着醒目的几个大字：“中国基督徒爱心献血日”。按照规定，“血站”会发给每位献血者一个纪念品。我们就和他们协商说，我们不要你们制作纪念品，我们希望你们以同等价格专门为我们制作一张“武汉通”公交卡，上面印上“中国基督徒爱心献血”的字样。拿到这张“公交卡”的弟兄姊妹都特别开心，特别有荣誉感。因为第一它很实用，也很特别，只有参加我们献血活动的人才会有；第二，特别有助于传福音。乘车时，经常有乘客好奇：“怎么你的‘公交卡’和普通的不一樣？”这可是天赐的传福音的好机会啊！

三、组织献血十部曲

1、了解情况

牧师及教会同工了解无偿献血的相关情况，并达成一致组织教会会友进行集体无偿献血。

2、招募同工

需要由组织、后勤、宣传、外联四个部门的同工，分工协作完成。（见附录一《同工分工》）

3、祷告

（见附录二《祷告参考事项》）

4、联系血站

外联部同工联系当地献血站，商定时间地点，也可邀请血站调派献血车开到教会附近方便教会会友集体献血。

5、动员报名

宣传部同工在教会发起动员（可运用 PPT 宣讲、发放单张），组织报名。

6、组长培训

组织部同工统计好报名的人数，进行分组。每组一个组长，负责联络组员及现场带队。组织部同工提前进行组长培训，让组长了解献血的流程须知和组员基本情况。（见附录三《献血流程及须知》）

7、联系媒体

与当地媒体（电视台、报社等）联系，可拨打新闻热线电话，邀请他们来现场报道，扩大影响力

8、后勤支持

献血当天后勤同工安排好休息的地方，准备食物和饮料，并准备一些急救药品，对献血现场身体不适的会友进行安慰看护。如果条件允许，献血完后可以安排饭食，大家喝鸡汤补气血等。

9、宣传记录

宣传部同工献血活动当天进行现场拍照及拍摄 DV，留做纪念，或用于后续报道宣传。制作小奖状或纪念品之类，最好写上名字，发给献血的会友，以作鼓励和纪念。

10、宣传福音

献血活动现场，可向围观群众及过路人群发放献血单张和福音单张。

四、痛在手上，暖在心里

以下为下上堂明道同工于 2018 献血日之见证：

扎针这玩意儿，说不疼都是骗人的。尤其是献血过程中，当粗大的针头插

入血管，看着自己鲜红的血液不断从塑料管子流淌出，那实在是对肉体和精神上的一定考验。像笔者这种心理素质不高又喜欢胡思乱想的人，也亲身体会了一把什么叫晕血晕针短暂休克。虽然无偿献血并不好受，不过就在今天上百位来自各行各业，不同年龄的人士聚集在了南国首义汇广场，联手武汉血站，带着笑容和喜乐参加了“中国基督徒爱心献血日”活动。参与总人数约 150 人，成功献血的有 133 位。3 小时内共为武汉血库献出 41,400cc 血液（换算就是 82.8 瓶瓶装可乐……）

献血对于中国大部分民众来说依然是件不可理喻的事情，平常喝鸡汤吃红枣囤阿胶，东补西补为的就是要补个 HP(血)。谁会傻到把比金钱还贵重的血液捐赠给毫不相识的陌生人？到底是什么驱使这各年龄段，不同职业的爱心人士聚集一起，冒着疼痛，头晕把自己的血液无偿献出？

原因是中国各大城市的血库频频出现血荒现象，由于缺乏正确的献血常识，观念保守加上事不关己的冷漠心态，献血人数远远低于需要血液的病患人数，导致很多病人在医院因缺血不能及时接受手术而耽误治疗，甚至失去宝贵的生命！为了纪念耶稣基督为世人在十字架上舍命流血，在 2012 年本会黄磊牧师倡议全国基督徒一同用献血的方式实践爱人如己的诫命。并把每年 11 月 25 日定为“中国基督徒爱心献血日”（林前 11：25）。从 2012 年开始至今全国已有数十个省市的教会与信徒在同一天响应并积极参与。

扎针会痛，献血不是儿戏，每一滴血液都是带着生命，都是从上帝而来宝贵的礼物；不过相比耶稣在十字架上担当我们的过犯，区区晕血晕针短暂休克的 400cc 又算得了什么！愿今天大家的付出能改变这个生病的社会，用爱去和温暖去感化冷漠的人们。☉

附录一：同工分工

需要由组织、后勤、宣传、外联四个部门的同工，分工协作完成。

组织部同工：负责各个部门的联络协调。负责会众报名，安排小组及进行小组长培训。制作同工和小组长献血当天佩戴的铭牌。

后勤部同工：采购及现场发送食物和饮料（尤其注意没有吃早餐的会友）。若当天天气恶劣需准备防雨、防晒、防暑、防冻用具等。准备一些急救药品，对献血现场身体不适的会友进行安慰看护，必要时协助血站人员进行救助。

宣传部同工：运用 ppt、短片等在教会进行宣讲，发放献血宣传册，让大家看到现今血库告急，人情冷漠，需要基督徒站出来做光做盐献出自己的爱，动员更多会众参与。负责献血现场摄影、摄像，及整理文字报道。（如方便外联部同工联系媒体，需准备两份简短的新闻报道稿，一份是以基督教会身份，一份以爱心人士身份。）献血活动现场可准备福音单张和献血单张发放给围观的群众。负责设计和制作献血现场的宣传展架，及发给献血会友的小奖状或纪念品。

外联部同工：联系血站，商定时间地方，可邀请献血车（1-3辆，视最后报名人数而定）开到教会附近；也可酌情与献血站商议统一发送给献血者的纪念品。联系周边其他兄弟教会一起联合组织献血。联系媒体（电视台、报社等）等，联络媒体朋友或拨打本地媒体新闻热线电话，邀请他们来现场报道，扩大影响力。

组长：组织部同工统计好报名的人数，进行分组。每组可5-8人，安排一个组长负责带队（本身教会有小组的，可以按照教会原有小组来安排，原有小组长负责带队）。组织部同工提前进行一次组长培训，让各组组长了解献血的流程须知和组员基本情况。

组长负责：1、之前的通知及联络组员；2、现场带领组员进行填表、体检、献血、休息、领证等全过程；3、发现身体不适的组员及时安排休息；发现特别情况及时联系相关同工。

附录二：祷告参考事项

1、“你们要靠着主，倚赖他的大能大力，作刚强的人。要穿戴神所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计。”求主耶稣的宝血遮盖庇护每个参与献血的弟兄姊妹，为他们穿戴全副属灵军装，保守他们身心灵的健壮刚强。（以弗所书 6:10）

2、“你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父。”谢谢主耶稣赐给我们爱邻舍、乐意奉献的心，求主通过我们献血的行为让更多人认识主耶稣舍己的大爱，也用这份爱唤醒现今社会的冷漠。（马太福音 5:16）

3、主耶稣以“好撒玛利亚人”的比喻（路加福音 10:30-35）劝告我们要有怜悯之心、化爱心为行动，向缺乏和受苦的人施以援手。感谢主感动众弟兄姊妹参与献血，求主继续感动激励众弟兄姊妹一起来献血献爱心，行公义好怜悯，与主同行。

4、求主祝福每一个同工和组长，让他们心里充满从神而来的爱和喜乐，服侍尽都顺利，满有爱心、细心、耐心。

附录三：献血流程及须知

献血流程：填表——体检——验血——献血——休息——发证

一、献血前应注意哪些问题？

1、献血前一天要休息好，晚上要有充足的睡眠。

2、不要空腹献血，献血前一天和当天可以按照往常的习惯进餐，但要以低脂肪、清淡为主；不要饮酒，尤其是烈性酒。

3、初次献血的可以阅读一些献血宣传材料，学习一些血液生理知识，可减轻心理压力，降低献血反应发生的几率。

4、献血前不要服药，特别是阿斯匹林，因为其在三天内有降低血小板的某些功能。

5、带上身份证、户口本、军人证等身份证明证件。

二、献血中应注意哪些问题？

- 1、入座采血后，将肘部暴露于采血台上，让采血护士进行消毒。
- 2、采血过程中，全身放松，保持心情愉快，内心充满荣誉感，保持安静，避免皮肤肌肉收缩，影响进针而产生过度疼痛感。
- 3、若出现心慌、气闷、出冷汗、口干等症状时，应告诉采血护士或巡回医生，以便采取措施及时处理。

三、献血后应注意哪些问题？

- 1、献血后4小时内可适当多饮水，进食适量新鲜果蔬、奶制品、瘦肉、鸡蛋、鱼虾、豆制品等，但补充营养不要过量，切忌暴饮暴食或酗酒。
- 2、拔针后应伸直前臂，用另一只手的食指和中指按压针眼处及上方5分钟止血。不要屈肘止血，以免出现皮下瘀血；也不要捻动棉球，以免血管上的针眼刚粘合住又被揉开。为保护好针眼处不受感染，至少在4小时内不要取下上面的胶布。
- 3、献血后个别人针眼周围出现淤血青紫或红肿，无须紧张，请在24小时内冷敷，接下来几天热敷，淤青将在数周内消失。

四、什么样的人暂时不适宜献血

- 1、接受疫苗未达到规定期限者，如麻疹、腮腺炎、黄热病、脊髓灰质炎活疫苗最后一次免疫后2周内不宜献血，风疹活疫苗、狂犬病疫苗最后一次免疫的一周内不能献血；被疯狗咬伤后最后一次免疫后1年内不能献血，接受动物血清注射，最后一次注射后4周内不能献血。
- 2、妇女某些生理期内，如月经期前后3天，月经失调、妊娠期、流产后未滿6个月，分娩及哺乳期未滿1年不能献血。
- 3、拔牙或其他小手术半个月内。
- 4、阑尾切除、疝修补术、扁桃体手术未滿3个月的，较大手术后未滿6个月的不能献血。

5、感冒、急性肠炎、局部皮炎病愈不满1周的不能献血，广泛性皮炎愈合不满2周的不能献血。

6、急性泌尿道感染愈后不满1个月的不能献血。

7、肺炎病愈后不满3个月的不能献血。

8、未年满18周岁。

9、男性体重小于50kg，女性体重小于45kg。

五、科学献血无损健康

一个健康的人，每隔六个月献少量的血(200-400毫升)，是不会影响健康的，有以下原因：

1、在献血前要经过体检，只有身体健康的人，才能献血。

2、正常成人的血液约占体重的8%，一个50公斤重的人，大约有4公斤血。每次献血200-400毫升，其中血浆占50-60%，血浆中90%是水。献血后，储存在肝、脾等器官中的“小血库”的血液能及时补充血循环，保持体内循环的总血容量，不会影响人体组织器官的供血。

3、血液在体内不断新陈代谢，保持正常的生理平衡，即使不献血，血细胞也要衰老破坏，血浆也要不断补充更新，不可能在体内积聚起来。

4、血液始终保持着动态平衡，献血后机体会刺激造血器官加快制造新的血液，血量能在较短时间内得到补充。

5、国内外数以千万献血者的实践证明，适量献血不会影响身体健康。

科学家们运用血液流变学与血液动力学对血液与献血的关系作了研究，发现坚持长期适量献血，特别是单献红细胞和血小板等有形成分，可使血液粘稠度明显降低，加快血液流速，脑血流量提高，从而达到缓解或预防高粘血症，使人感到身体轻松、头脑清醒、精力充沛。

六、您所捐献的血液救了这些人！

34%癌症和血液系统疾病患者

19%各种贫血病患者

18%外科手术患者，包括心内直视手术和发热疾病患者

13%其他疾病患者，包括心脏、胃和肾脏疾病患者

10%骨科患者，包括骨折及关节置换

4%产科，包括孕产妇及新生儿

2%创伤患者，包括交通事故在内的各种创伤患者

七、什么是成分献血？

献血者经多功能血液成分单采机捐献出血液中某一种成分的血行为称为成分献血。通过成分献血可以捐献血小板、血浆、粒细胞、淋巴细胞及造血干细胞等血液成分，以捐献血小板成分最为多见。

成分献血过程献血者非常安全，献血后对身体健康也没有影响，而所捐献血液成分对于挽救病人的生命有着显著效果，所以成分献血是一种最为先进的献血方式。

八、为什么提倡成分献血？

1、当病人的血小板极度低下而出血不止、危及生命时，目前抢救病人唯一快速有效的治疗手段，就是紧急输注通过成分献血所采集机采的血小板制剂。

您通过成分献血可以将您血液中多余的血小板捐赠出来，去挽救那些出血不止而危及生命的病人，比如白血病、产后大出血、手术大出血等病人。

2、成分献血过程安全、献血后恢复快；献血过程中所使用的所有耗材都是全封闭、经过严格消毒、一次性的耗材，采血设备先进，环境清洁卫生，所有成分献血非常的安全，对您的身体健康完全没有影响。

成分献血后 48 小时就能够完全恢复，成分献血的间隔期一般为 4 周（28 天）。

九、无偿献血奖励办法

根据献血条例，凡参加无偿献血者，均可享受以下奖励：

1、累计献血量不足 400 毫升的，本人可免费享用总献血量 2 倍的临床用血。

2、累计献血量在 400 毫升以上不足 800 毫升的，本人可免费享用总献血量 3 倍的临床用血。

3、累计献血量在 800 毫升以上的，本人可免费享用无限量的临床用血。

4、献血者配偶及直系亲属（父母、子女）同时可以免费享用同无偿献血者等量的临床用血。

十、报销用血费用程序

无偿献血者本人、配偶及直系亲属（父母、子女）需临床用血时，先向医院缴纳用血费用，然后凭以下证件到血液中心办理血费报销手续。

1、无偿献血者：本人《无偿献血证》、身份证、用血当日明细清单（加盖医院公章）及用血收费单据（出院发票）。

2、无偿献血者配偶及直系亲属（父母、子女）：无偿献血者《无偿献血证》、无偿献血者及用血者身份证、证明与无偿献血者为直系亲属关系的有效证件或证明（户口簿、结婚证、出生证、公安机关或街道办事处出具的证明）、用血当日明细清单（加盖医院公章）及用血收费单据（出院发票）。

3、无偿献血者及其直系亲属异地用血：办理所需证明同上，资料准备齐全后，用快递或挂号信方式邮寄至血液中心办理报销。

社会关怀事工宣教策略 模式的实践与果效

——以西藏和新疆为例

文 / 尼玛次仁

撮要：“耶稣走遍各城各乡，在会堂里教训人，宣讲天国的福音，又医治各样的病症。他看见许多的人，就怜悯他们。因为他们困苦流离，如同羊没有牧人一般。”（太 9:35-36）这节经文提醒我们，基督徒在现世具有多重身份，因而应该在多个领域把这些方面表达出来；其二，基督信仰具有丰富的社会意义，因为耶稣基督是现世生活所有领域的主宰。历史历代之普世教会都重视传播福音与社会关怀双线并进之平衡宣教策略，因为社会关怀宣教策略模式为最具说服力，影响力巨大的宣教策略模式。本文作者以社会关怀事工宣教进路与差传策略模式为题，以当代中国教会之新疆农业农场宣教事工平台和藏族残障儿童孤儿院事工为例，重点讨论、思考社会关怀与公益慈善宣教策略之实践与事工果效。

关键词：宣教进路 社会关怀 公益慈善 新疆农场 残障孤儿

引言

近代中国宣教历史长河中，特别是西方差会和宣教士经历义和团运动的冲击之后，“西方宣教士认识到基督教与中国传统社会在行为方式、价值观念、思想意识以及风俗习惯等方面的差异是传教的最大障碍。于是，……转而从事旨在改变中国传统社会、文化及教育方面的活动。他们认为，只有通过争取中国知识分子及官僚阶层的支持，培养有文化、有影响力的中国教会领袖，才能彻底根除中国人的排外情绪，避免义和团事件的重演。”¹因此，西方差会与宣教士大力创办教会学校，开设教会医院，尤其重视文字宣教。另外，在社会关怀事工方面更是极力推动并参与，使宣教策略平衡地发展，双管齐下地推动各项宣教事工，并以此为广传福音，开展宣教事工的进路与平台，更好地服务中国社会与中国同胞。

本文就以社会关怀事工宣教进路与差传策略模式为题，以当代中国教会之新疆农业农场宣教事工平台和藏族残障儿童孤儿院事工为例，重点讨论、思考社会关怀与公益慈善宣教策略之实践与事工果效。

一、耶稣基督与社会关怀事工

“耶稣走遍各城各乡，在会堂里教训人，宣讲天国的福音，又医治各样的病症。他看见许多的人，就怜悯他们。因为他们困苦流离，如同羊没有牧人一般。”（太9:35-36）

李志刚教授称说：“这些事业可以概括为“三济”，即“道济”“理济”“利济”。“道济”即宣讲天国福音，向人们传播基督教的教义，是来华宣教士的宣教活动；“理济”即教训人，指的是宣教士们所创办的教育事业，开启民智，解放民众的思想与头脑，传输近代科技文化的事业，使学生在各种学理上取得教学；“利济”即包括医治各样病症和人身各种需要在内的慈善事业，这同样也是来华宣教士工作的主要方式。”²“三济”事业都属于“全人关怀”，是教会经管的重要事业。

1 卢龙光：〈基督教和中国公益事业〉，侯杰主编：《基督教与中国社会文化》（北京：宗教文化出版社，2018），页25。

2 李志刚：〈基督教与近代中国的现代化〉，侯杰主编：《基督教与中国社会文化》（北京：宗教文化出版社，2018），页17。

二、普世宣教历史之社会关怀宣教进路

在普世宣教历史中,至今仍可参考并使用的宣教策略模式,主要有以下 10 种:

1、差派宣教士

不管是进行同文化、近文化、跨文化的宣教工作,差派宣教士都是最有效、最基本的宣教方法。藉着差派宣教士“道成肉身”完全降卑进入一个地区,或民族,或群体,把福音直接地传入该民族,是最长久有效的方法。

2、教育宣教

很多宣教士到一些对福音关闭的国家,多是以语言学生的身份到该国。如今在全球范围内中文热不断升温,愈加热烈,中文老师就成为很好的宣教管道,如此可以申请到一个国家工作居留,更好地开展福音事工。

3、文字宣教

文字宣教在第二次世界大战后迅速发展,许多基督教文字机构兴起,专门以文字作为宣教工具(称为“文宣”),例如基督教文字协会、世界文字会、福音文字社、海外福音文字会和逐家文字布道会等等。

4、农业宣教

农业宣教在 20 世纪发展成为重要的宣教策略。1861 年,美国宣教士倪维思来到中国山东登州。他在美国本土收集了 16 种苹果品种,同时也引进了 12 种葡萄品种和 12 种樱桃品种,并将苹果和大樱桃带来中国。还在烟台毓璜顶建立起“广兴果园”,他被称为“水果宣教士”。

宣教士韦斯得加入非洲内地会时,已是个经验丰富的农业家。他在肯尼亚的沙漠建立起灌溉系统,配合宣教事工,让当地人不必再过穷困的游牧生活,并有效地向他们传福音。

5、医疗宣教

20 世纪的宣教医疗工作，是有史以来最伟大的社会关怀贡献，全世界不少一流医学院和医院都是由宣教士建立，包括中国在内。截止到 1935 年，中国的基督教会医院占全国医院总数一半以上。在医学高度发达的今天，当初之教会医院如北京协和医院、长沙湘雅医院、成都华西医科大学，至今仍然为中国最具代表性的现代化医院。

6、广播宣教

福音广播宣教进路在无线广播发明后就开始了。美国密执安州杰克逊市的素勒约翰、芝加哥的雷德·保罗、奥马哈的布朗，以及加州斯塔阿那的富勒·查理等都是基督教广播之宣教先锋。远东广播公司自 1945 年成立以来，坚守神所赐“藉广播、传基督、到地极”的异象与使命，持续不断地用无线电波向全世界播放福音信息。

7、译经宣教

早在主前 3 世纪，犹太人就把希伯来文圣经翻译成希腊文。在主后第 4 世纪，俄利根花费 27 年编制出六种语言平排的圣经。宗教改革时期，路德把拉丁文圣经翻译成通俗的德文。中文苗文、佉文、景颇文和傣族文等少数民族圣经，都是由宣教士创制文字并翻译出来的。这些翻译事工大大地促进了福音的传播。

威廉·克理（William Carey）被尊为“近代宣教之父”，于 1793 年前往印度宣教，直到 1834 年死于印度，共宣教 41 年。他每天用数小时翻译圣经，直到 1824 年他已翻译完成孟加拉文的新约圣经，以及另外 6 种语文的新、旧约与 24 种部分翻译的圣经版本。

8、飞行宣教

第二次世界大战前，已有几个差会和一些私人机师于 1944 年在加州成立第一个宣教飞行服务机构，称为基督徒飞行员宣教团契，后易名为差传飞行团契。紧接着在英国和澳洲差传飞行团契也相继成立。到 1950 年代，差传飞行团契已被公认为不可或缺的重要宣教策略。

9、媒体宣教

近几十年来，在西方福音电影的制作越来越多，影响也愈加深远。美国有多个基督教电影公司，拍录上千套福音电影。其中学园传道会拍录的“耶稣传”，已翻译成多种语言。这套多媒体电影的观众已超过数十亿人。

10、网络宣教

我们已进入网络时代，网络时代具有即时性、互动性、广泛性、社会化等特性。互联网的诞生颠覆了我们传统的生活。在当今世界，唯一没有国界、没有歧视、没有政治的生活圈属于互联网。通过网络信息的传播，全世界任何人，不分国籍、种族、性别、年龄、贫富，互相传送经验与知识，发表意见和见解。

“网络传播”是相对三大传播媒体即报纸、广播、电视而言的。网络传播是指以多媒体、网络化、数字化技术为核心的国际互联网络。网络是一个资源共享的通道，所以通过网络传播、网络电话、电视，可以非常便捷地开展网络宣教事工。

在不到 20 年的时间里，互联网技术就快速普及到全球范围。21 世纪的宣教方法必须是多元化的，而网络几乎是无法限制的，只要神的教会很好地把握，此宣教策略可以大大地促进福音传播与神国拓展。

至此，我们也可以看到，以上这些宣教策略，大多都是以社会关怀事工作为宣教进路的，尤其是文字、教育、医疗和农业宣教策略模式。当然还包括慈善公益宣教策略等。

三、福音派文化使命之责任

普世教会中具代表性的领袖有葛培理、卡尔·亨利、滕近辉和王永信等等，其中卡尔·亨利是美国最有影响的福音派神学家之一，也是美国基督教著名的福音派期刊《今日基督教》的第一任主编。在福音派神学家中间，他是最早探讨基督徒的社会责任问题的。亨利在 1957 年出版的《我们胆敢再掀起争执吗？福音派的责任》一文里大胆地提出，基督徒是所有方方面面生活社团的成员，是信仰团体、家庭、劳工团体、国家、文化中的一员。

卡尔·亨利强调“基督宗教绝不是现代主义的社会福音，但是作为救赎改变的宗教，它充满丰富的社会意义。为了表达和延续福音讯息的活力，事实上，

婚姻、家庭、工作、经济、政治、国家、文化、艺术、生活的所有领域都必须证明，基督是主。显然把基督宗教的神学运用于社会实践并不是一件容易的事。但规避把福音和现代生活迫切问题联系起来的责任是不可宽容的。”³由此可见，作为福音派的重要神学代表，亨利探讨社会问题的切入点有两方面，其一，基督徒在现世具有多重身份，因而应该在多个领域把这些方面表达出来；其二，基督宗教具有丰富的社会意义，因为耶稣基督是现世生活所有领域的主宰。这就为福音派社会关怀和公益慈善事工的开展提出了充分的理由，并奠定起必要的基础。

四、新疆迦南农场事工

所谓“农业宣教”(Agricultural Mission)，按一位农业宣教士的说法是指由基督教会开展的内容广泛的农业和乡村服务活动。⁴威廉·克理是农业宣教士的先驱，1793年他从英格兰来到印度，看到印度的农业和园艺技术非常落后，就在他的苗圃里引进英格兰的果树、蔬菜、谷物等。1820年他还组织了印度园艺学会。另一位倾心于农业的宣教士是大卫·斯图尔特(David Stewart)，他在南非创办了农业学校，用科学知识培训当地人，给该地区带来新气象。

1、近现代农业宣教简述

近代中国宣教中以农业切入推行宣教事工一直以来都是非常看重的策略。最为后人称道的是两位在山东的宣教士：梅理士(Charles R. Mills)和倪维思(John L. Nevius)。“他们曾将美国大花生引进山东，使之成为20世纪初期山东最重要的出口经济作物。倪维思还把美国、欧洲和日本等地的苹果、梨、葡萄与中国土生品种嫁接成新品种，著名的“烟台香蕉苹果”，就是他利用美国品种嫁接而成的。倪氏还建立示范农场，每年将培育的新品种免费送给附近农民。”⁵

来中国的农业宣教士贡献之一是创办了两所著名的农科大学，即金陵大学农林科和岭南大学农科(1930年后都改称农学院)，他们把美国农业高等院校教学、

3 王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》(上海：三联书店，2006)，页97。

4 刘家峰：〈基督教与近代中国乡村建设论纲〉《浙江学刊》2003年，第5期，页112。

5 刘家峰：〈基督教与近代农业科技传播——以金陵大学农林科为中心的研究〉《近代史研究》2000年，第2期，页178。

科研、推广体制引进到中国，为中国农业高等教育发展、人才培养、科技推广及综合性的乡村建设等方面作出了很大贡献。金陵大学农科开办于1914年，是我国四年制农业本科教育的开端。岭南大学在岭南学堂的基础上于1918年成立。还有今天的山西农业大学之前身山西铭贤学校，是为纪念庚子年美国欧柏林大学毕业生在太谷殉难而设。1928年开始在中学设农科，1931年增设工科。

1907年，第一位受过农学专门训练的宣教士即农业宣教士（agricultural missionary）高鲁甫（G. W. Groff）被派到广州岭南学堂。高鲁甫毕业于宾夕法尼亚州立大学，园艺学家，学生时代深受布道家穆德（John Raleigh Mott 1865-1955）的影响，怀着一股将基督福音传遍天下的热情来中国宣教。他为喜欢农学的中小學生开设了几门课程，和其他几位农业宣教士一起逐步提高岭南学堂对农学的兴趣，并在岭南建立起示范奶牛场和柑桔引种站。“1920年岭南学堂校长晏文士（C. K. Edmunds）在一篇为岭南农科地位辩护的文章中也谈到教会大学‘通过培养农业领导人不仅仅是为改善农村经济，而且还能把基督教信仰的种子播进农民的心田，以此实现中华归主。’”⁶

继之农业宣教士把目光从大学投向为数众多的乡村教会，提出了“教会乡村化”的新主张。所谓教会乡村化，就是要求教会把工作重心从城市转向农村，运用农业宣教方法，使乡村教会成为为农民服务的教会。宣教士提出这一主张，主要基于两点：第一，农民占中国人口的绝大多数，只有基督化乡村社会，才能基督化中国。因此，宣教重点必须从城市转向农村。第二，强调农业是乡村宣教的钥匙，具有和医药、教育同样的价值。晏文士在1920年就明确提出“农业在中国的机会是言语所不能表达的，教会利用农业这把钥匙如同医药一样正确、有效”。⁷

到1924年的基督教农业教育会议和1926年的全国基督教农村负责人会议，农业宣教已成为宣教士的共识，会议讨论的核心不再是教会要不要利用农业为乡村服务，而是如何才能更好地为乡村服务。⁸

农业宣教士具有双重身份，同时也具有双重目标。作为一名农业专业人员，他们希望把农业科技传播到千万个乡村，为农民所掌握，提高民众的经济生活水

6 刘家峰：〈基督教与近代中国乡村建设论纲〉，页112。

7 同上，页113。

8 刘家峰：〈基督教与近代农业科技传播——以金陵大学农林科为中心的研究〉，页186。

平，为中国农业和农民做出贡献；作为一名宣教士，他们又希望农业科技能为教会所用，通过以科技服务乡村，实现教会乡村化，进而实现乡村基督化。⁹

在教会乡村化和乡村基督化的背景下，农业成为传播基督福音的媒介，基督教也自然地成为传播农业科技的主体，从而为近代中国农业进步做出了一定贡献。“如果考虑到在 1928 年以前，中国政府从中央到地方，根本无暇顾及农业教育和科技推广。”¹⁰ 那么，基督教农业宣教在这一时期对中国农业做出的贡献就更具深远意义。

2、事工起源

上世纪 1996 年的春季时节，在福音回归耶路撒冷宣教运动时隔 50 多年之后再次影响中国教会的氛围中。一位在西方国际差会服事的华人前辈宣教士，一位在美国经营多年农场的华人基督徒农业专家和一位生活工作在新疆之“西北灵工团”前辈的后代（在农业部门工作），从来都不认识的 3 位同工，不约而同地在北京于同一天看望一位为主受苦多年，专事神学教育的老前辈。于是，他们有机会坐在一起交通，将福音传回耶路撒冷的宣教异象成为他们共同的负担，而且奇妙的是神将事工费用、农业技术和现场事工负责同工都预备齐了。神感动他们，藉着神赐予共同的宣教异象，专业装备与工作经验，在老前辈的带领下一起俯伏在神面前祷告，并且愿意各尽其职，彼此成全。于是，一个以农业为媒介开展宣教之事工平台形成了。

重要的是，大家也达成共识，事工目的也非常之清晰，即愿此事工平台成为“丝绸之路”和穆斯林宣教的“桥头堡”与“中途站”。具体来说，就是让此农业宣教平台，成为准宣教士进入中亚、西亚宣教工场的职前装备训练基地，同时也成为前线宣教士回国述职的中途休息基地。所以，此农业宣教事工平台，既是穆斯林宣教之事工推动、发展基地，也是宣教士的训练与退修基地，还可以成为与内地教会联结配搭之短宣实习基地。

这一天的事，让我们看到神的灵在亲自发起、预备此宣教团队与宣教事工，正如圣经说：“耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵，谋略和

9 同上，页 20。

10 同上，页 204。

能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵。”（赛 11:2）谋略、智慧、知识和能力的圣灵降临并充满在祂的仆人使女身上。

3、事工简述

见面之后，3位同工随即分头展开行动。本地同工回新疆准备租地并申请开办农场事宜，农业专家同工回国准备办理长期签证，并计划每年常驻一段时间，指导农场的发展。差会同工则回去报告此农业宣教事工发展规划，并申请事工预算，以及动员教会更多参与等具体事宜。

圣灵亲自推动并引导此事工的发展，经过同工们同心合意地动员、付出与服事，建立农场宣教平台进展有序。租地非常顺利，两块地都有120多亩，地理位置也相当不错，又都分布在维吾尔族聚居地，紧接着农场也被政府于1999年批准，正式成立了。最奇妙的是，2000年政府正式开始“西部大开发”战略。此也让我们看到圣灵的工作，以及此事工的前瞻性意义。

农场聘用很多维吾尔族年轻人，特别照顾家庭困难，寡居的年轻女子来农场工作。农场也与内地教会联络合作，特别是从山西与河南农村教会，组织多批次弟兄姊妹以短宣的形式短期服侍，并与当地维族同胞多有接触，建立关系，传扬福音。笔者作为农场事工督导同工，每年春夏或秋冬季节，都会在农场居住服事一段时间，也有机会与维族同胞朝夕相处，一起在大棚和田地里干活、聊天，并发起宗教对话与讨论，深入了解维族同胞们的心灵需要，以属灵的信仰和见证影响他们。多年之中，农场也不断地接待在丝绸之路上服侍的多位中外宣教同工，以尽差传基地之功能并发挥功用。农场在农业专家指导下，在当地同工的带领下，搭建大棚，培育各种水果蔬菜秧苗，有西瓜、杏仁、甜玉米，以及各种花卉，还蓄养牛羊，种植苜蓿等。在这里，特别介绍农场开展的一项花卉种植事工。

叶牡丹 (*Brassica Oleracea var acephala*) 又名彩叶牡丹、羽衣甘蓝、花包菜。属十字花科甘蓝属，系包菜的变种。入冬后，叶牡丹心叶变成红、紫、乳白等颜色，有的心叶在着色的同时还有褶皱，具有较高的观赏价值。

羽衣甘蓝为一二年生草本植物，原产地中海至小亚西亚一带，栽培历史悠久，早在公元前200年古希腊就广为栽培。如今在英国、荷兰、德国、美国种植较多，且品种各异，有观赏用羽衣甘蓝，亦有菜用羽衣甘蓝。

羽衣甘蓝整体长得像包菜一样，叶片是层层包裹在一起的，中间的叶芯有 3 种花色，红色、粉色和黄色。羽衣甘蓝中间的花芯颜色也是有差异的，最外层都是绿色的，很像一束大的玫瑰花。

羽衣甘蓝是一种超级耐冻的植物，其实它也是一种花卉，多用在园艺绿化上。因为它具有耐低温的特点，冬天非常抗冻，北方的马路两边就会大量的种植，冬天的路边也不会显得冷冷清清。我国引种栽培历史不长，尤其是观赏羽衣甘蓝是近 10 几年才有少量种植，也只是分布在北京、上海、广州等大中城市。但是，早在新疆农场成立不久，农场就从美国引进种子，并开始培育种植，成为中国最早种植此花卉的农业公司。

新疆农场宣教事工平台农业专家在农场成立几年后，就从美国引进羽衣甘蓝，并在他的指导下，成功培育种植成功。适逢新疆 50 周年大型系列活动，在进入寒冷的冬季后，农场无偿提供花卉，装扮城市，助力大型群众集会活动，这给冬天室外从来看不到花卉的中国北方之极度干旱寒冷地区，而且是大西北边疆边境地区带来前所未有的震撼和影响力。

此农场宣教事工平台正常运行了 10 年左右，因为城市快速扩展与规划，农场也被划入到开发范围，最后导致农场被迫关闭。2015 年，笔者有机会再次去到农场所在地，那里已经变成大型居住社区，原来的乡村土路也变成了上下 3 车道的城市宽阔道路。

4、事工果效

首先，在中国新疆边疆边境地区，维吾尔族少数民族地区，穆斯林聚居地区，又在长期之政治与宗教双重压力之下，成功地建立起此农业农场宣教事工平台，实在是上帝的大能作为，祂亲自兴起的事工，正如神人摩西所说，神坚立我们手所作的工；我们手所作的工，祂必亲自坚立。（诗 90:17）

其次，差传基地之“宣教桥头堡”和“宣教中途站”功能在大环境允许的前提下，也得到有效发挥。有机会经过这里的中外宣教同工，都或多或少得到装备与休息；有机会来到这里的内地教会牧者与短期服事肢体，都不同程度地对穆斯林宣教有了更深的认知，并多有机会零距离地与维吾尔族穆斯林特别接触并服侍他们。

再次，此农业农场宣教事工平台，在当地产生了很大影响。农场不仅解决一些维吾尔族年轻人的就业问题，还常年与农业技术学校合作，作为学生们的现场教学与实践基地，特别是上面提到之无偿捐献 70 万盆羽衣甘蓝用于城市大型群众活动，也对当地实实在在地做出了贡献。在新疆，有一家基督徒农场，成为荣神益人之见证佳话。

五、藏族残障孤儿事工

慈善公益是在基督大爱的激励下而产生的，并始终延续着。以救世军为例来说，100 多年来，该机构不断地在帮助一些穷苦的人。不论是服事一位醉汉，或是无家可归的人，或是在台风之后，帮忙提供临时收容所等，为的是回报基督的爱。而特蕾莎修女 (Blessed Teresa of Calcutta 1910-1997)，则身体力行地活出耶稣基督服侍人的教训。她被神的爱充满，终其一生帮助并服事印度赤贫的灵魂。她把一切都献给了穷人、病人、孤儿、孤独者、无家可归者和垂死临终者；她从 12 岁起，直到 87 岁去世，从来不为自己、而只为受苦受难的人活着。她曾说：“今天神差遣了我们，如同祂差遣了耶稣，来到世上向世人显明神的爱。我们应该为此牺牲以显明那份爱，正如耶稣为救赎人类，而作了最大的牺牲一样。”

1、公益慈善宣教简述

圣经中的波阿斯、巴拿巴、马其顿教会等都是公益慈善宣教策略实践的榜样。乔治·慕勒 (George Mueller 1805-1892) 和他在英国靠着信心所经营的孤儿院，帮助了千万个儿童。

唐朝时期波斯宣教团差派之宣教士伊斯，即是中国基督教历史上公益慈善宣教的先驱者。“大秦景教流行中国碑颂并序”中记述：大施主金紫光禄大夫。同朔方节度副使。试殿中监。赐紫袈裟僧伊斯。和而好惠。闻道勤行。远自王舍之城。聿来中夏。术高三代。艺博十全。始效节于丹庭。乃策名于王帐。中书令汾阳郡王郭公子仪。初总戎于朔方也。肃宗俾之从迈。虽见亲于卧内。不自异于行间。为公爪牙。作军耳目。能散禄赐。不积于家。献临恩之颇黎。布辞憩之金罍。或仍其旧寺。或重广法堂。崇饰廊宇。如翬斯飞。更效景门。依仁施利。每岁集

四寺僧徒。虔事精供。备诸五旬。餒者来而饭之。寒者来而衣之。病者疗而起之。死者葬而安之。清节达姿。未闻斯美。白衣景士。今见其人。愿刻洪碑。以扬休烈。”

西方宣教士在中国效法基督和使徒们的榜样，开办育婴堂、孤儿院、瞽目院、聋哑学校、麻疯院、疯人院、济良所和赈济灾荒等各种慈善救济事工，使被社会不关怀，甚至弃绝的人，获得救拔，身心灵都蒙福祉。

例如美北浸信会于1906年在湖南长沙，1907年在广州设立了孤儿院。内地会在山西太原府，江苏安东都设立有孤儿院，并在绥远萨拉齐设立了一所收容800到900被弃女孩的育婴堂。卫理宗英国循道会李修善于1888年在汉口开办盲人学校。他与中西同工合作，改进北京点字法。此外，内地会系统来孟西会在湖南长沙建立了一所盲女学校。美北长老会山东登州宣教士梅理士和师母耐德念及当时中国的40万聋哑人，捐资于1887年设立中国第一所聋哑学校。这就是著名的烟台启瘖学馆之源始。1901年11月上海济良所成立，拯救女孩，事工由女基督徒妇女主持，1906年为求培植脱离妓院幼女，又设立爱育学校等等。¹¹

计志文牧师被称为中国教会的“孤儿之父”。他在其有生之年，为难童、孤儿创办多所小学、幼稚园和托儿所，其中包括澳门的儿童院“恩慈院”、印尼玛琅的中小学、台北的圣道儿童之家、马来西亚的圣道幼稚园等，为那些流离失所的儿童提供衣食住行和教育，挽救了千百人的生命。他兴办过数所孤儿院，他没有自己的孩子，但他收容的孩子以千百计。

当代中国教会参与社会公益慈善事工的领域主要包括：医疗卫生、养老托幼、助残扶贫、助困资学、灾害救助、公共设施建设、环境保护等。特别是2008年，基督教界先后向汶川地震灾区捐款达1亿5千多万元；2009年为青海玉树地震灾区捐款超过1千万。¹²

2、事工起因

藏族残障儿童事工，是指以藏族为主，也包括羌族、回族、维吾尔族、哈萨克族和傈僳族孤残儿童在内的众多少数民族残障、双孤儿童宣教事工。

11 详看汤清：《中国基督教百年史》（香港：道声出版社，1987），页616-627。

12 《福音时报》“中国基督教公益慈善事业回顾与展望” <https://www.gospeltimes.cn/index.php/portal/article/index/id/16907>。

藏族残障孤儿事工之地理范围包括西藏本土、青藏高原、和滇藏、川藏山区、峡谷等地区。开展此事工的有在海外生活的华人宣教士与基督徒，有在西藏和青海服事的汉族与少数民族宣教同工，也有云南的傈僳族教会，还有精通藏语、退休的专业医生基督徒等等。但不论是何背景，大家都有一颗深爱藏族同胞的心，愿意服事藏族和少数民族残障孤儿的心志。

其中在西藏本土事奉的宣教同工们，常常会在路边、废弃的房屋或犄角旮旯听到刚出生不久被丢掉之弃婴的哭声。他们遂将孩子抱回家中，抚养，慢慢地一个小型的孤儿院就形成了。再有以下川藏地区同工的见证，刘大夫回忆：

儿时常常听到父亲、云登牧师、徐松龄牧师和从上海来的丁约翰牧师在一起讨论去西康省藏区传福音的谈话，此也深深地印在我的心中。

1957年9月神安排、引导我到西藏工作。神赐给我聪明智慧在不到半年的时间里学会了藏语文，成为被选送学习藏文的70名学员中唯一取得毕业资格的学员（当时汉族学员大多认为学习藏语文没有什么用途，派来学习是应付差事）。在医疗技术上，神也赐给我智慧，所以我比其他同事的长进更快更多，也深受病患者的好评。由于这些优势，我得以成为担任西藏上层重要人士保健医生中一员的资格，并由此结交到许多藏区重要人士，为几十年后能为主作工做好了预备。

3、事工简述

刘大夫继续回忆，神安排我成为一个了解藏情、通晓藏语；一个深受藏人欢迎的儿科医生，这使我更容易接近他们。我把这称之为神给我预备的打开传福音之门的一把钥匙。藉着神赐给我的服侍负担、恩赐与装备。年近7旬的我再次重返藏区，深入边远山区藏寨。

在川西高原藏区，大多数地方仍是一片荒凉及难以想象的贫困。藏族居民除信仰苯教、喇嘛教外，还盛行端公跳神捉鬼，画符念咒，祛病驱邪，镇妖降魔等巫术迷信，以及近亲婚配、亲上加亲的陋俗，先天性智障儿、残疾儿出生率和死亡率极高。长期生活在这种自然条件恶劣、封闭、贫困、落后、愚昧环境中的藏族同胞和他们的子女，以及当地的孤残儿童，真是需要福音，也是需要我们这些基督门徒去帮助的人。

在神的带领下，我和同工们数十次进入藏区，行程数万公里。为的是能彰显神的大爱和祂的荣耀。感谢主，在恩主的保守和弟兄姊妹的支持和帮助下，在我们同心合一的祈祷中，救助残疾孤儿建立一所孤儿院之筹备工作顺利进行，这一荣耀神的善工得以成全。2004年以挪亚方舟为属灵文化背景命名的“残疾孤儿院”正式成立，成为藏区公开注册登记的第一所民办慈善救助机构。

孤儿院平日有50多个残障孤儿和父母双亡的孤儿一起生活。最多的时候，超过300多个。那是在汶川地震期间，因地震产生大量孤儿，孤儿院遂大量收留，服侍地震孤儿。此也成为当地社会美好的见证。

4、事工果效

首先我要感谢你和刘叔叔给我传福音，使我认识神。靠着主耶稣的救恩，相信主必接纳我。爷爷，多亏认识你们，我才能认识神；我的生命才能得到拯救。这是你们给我的最好礼物，真是太感谢你和刘叔叔了。

爷爷，遇见你真是福气！你不但带领我认识了主，而且用神赐给你的爱心关怀我。病床前你一直守护着我，疼痛时你安慰我、鼓励我、为我按摩；昏迷时，我折腾你，你一直扶持着我。爷爷！你一定很累了，谢谢你。

亲爱的爸爸妈妈，谢谢你们的养育之恩，原谅我不能尽孝。女儿如今唯一的愿望就是盼望爸爸妈妈、弟弟和众亲人们都信靠主耶稣，他能拯救我们的灵魂；使信他的人得到永生。将来我们就有再见的机会了。

我奉献1500元钱给孤儿院，请代我给孤儿院的孩子们每人买一双鞋。他们穿鞋太费了，若有节余再给丹真卓玛、达波、刚西、左艳文、桑里拉、拉吉措、陈文琪、达瓦措、何剑霞、日莎卓玛、泽旺措每人买一条裙子。因为她们从未穿过裙子。

以上是孤儿院一个女孩子被神接走，回到天家之前，写给孤儿院负责同工刘爷爷父子的信。笔者在多年中，常有机会去到孤儿院与孩子们小住几日。在孤儿院里，有的孩子因无人照看，滑进火塘脸被严重烫伤留下疤痕，有的孩子是鸡胸，有的孩子是脑瘫，有的孩子是脊柱瘤，有的孩子站不起来，靠一手抓一个小板凳走路，孩子们有各种各样的身体问题。

但是让我最感动的是吃饭前大家一起感恩的谢饭歌。“诚心谢，天父上帝；吃饮食，养我身体；慈悲神，主耶和華；当称颂，哈利路亚。”以及“谢谢天父赐我吃穿，谢谢耶稣赐我灵餐，谢谢圣灵住我心间。”还有一张张天使般的笑脸，她们初来的时候，没有笑容，也不会笑，但是神的爱临到他们，终于可以坦然地、释放地展示自己了。

结语

神拣选呼召我们的目的，就是以行善为主作见证：

“我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”（弗 2:10）

神也恩待祝福行善的人：

“好施舍的，必得丰裕，滋润人的，必得滋润。”（箴 11:25）

“怜悯贫穷的，就是借给耶和華，他的善行，耶和華必偿还。”（箴 19:17）

“学习行善。寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈。”（赛 1:17）

“我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行。”（罗 15:2）

“我们行善，不可丧志。若不灰心，到了时候，就要收成。所以有了机会，就当向众人行善。向信徒一家的人更当这样。”（加 6:9-10）

“要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。”（来 10:24）

而且恩主也会激励并坚固我们善行善言的心志，将荣耀归给神。

“但愿我们主耶稣基督，和那爱我们，开恩将永远的安慰，并美好的盼望，赐给我们的父神，安慰你们的心，并且在一切善行善言上，坚固你们。”（帖后 2:16-17）

“叫你们凡事富足，可以多多施舍，就借着我们使感谢归于神。”（林后 9:11）

初期教会多加（多加为羚羊之意）是通过慈善服侍大众，见证基督的佳美典范。“她广行善事，多施周济。”（徒 9:36）

如果说关注公益慈善最初只是宣教的策略，仅仅是有工具价值。但时至今日，公益慈善已成为基督信仰教义重要的价值体现。“教会本身也不可能只专注本教会信众的灵性需求或超越性体验，而且必须把目光转向教会外整个社区的福祉。

在争取社会公义和改善社会福利的运动中，教会与社区分享共同的利益和目标，因而完全可以携手合作，”¹³ 是为社会关怀宣教进路与差传策略模式。

社会关怀宣教事工宣教策略模式为最具说服力，影响力巨大的宣教策略模式。故需要长期的、大量的人力和财力投入，需要极具异象与专业训练的宣教同工承担，需要耐心等待很长时间，甚至忠心服事并付出很多年的精力、心血和时间，才能看到果效。但是，这样的投入是值得的，是配得尊重的，因为果效是明显的，影响是长期的，见证是荣耀上帝的。☉

13 卢龙光：〈基督教和中国公益事业〉，侯杰主编：《基督教与中国社会文化》，页 27。

在马赛原始部落服事

文 / Ray陈

撮要：陈又礼是一个土生土长的广州女孩，15岁信主，后来完成学业，在大学团契和教会的主日学里服事。曾以为以后会按部就班地工作、成家，当一个“正常”的基督徒就可以了。可上帝的计划远高于人的所思所想，2015年，祂带领她来到东非坦桑尼亚，一开始她以为只是当个一年半载的志愿者，以“短宣”来服事。谁知，祂的心意却还不止于此……于是直到今天，她还在坦桑尼亚的一个原始部落里，不再只是志愿者和义工，而是一名宣教士。在那里，她与世界各地爱主跟随主的宣教士们相遇相知相伴，对于从未受过正式“宣教”和“神学”培训的她来说，他们是她的教材和榜样，也是她的朋友、良师和父母。

德国 NGO 驻坦桑尼亚总负责人瓦尔纳先生宣教士于 2022 年 8 月 27 日，因突发性心脏病与中风，去世于坦桑尼亚达拉斯萨拉姆，享年 72 岁。瓦尔纳在南非西非及东非宣教 40 年，1988 年他和妻子来到坦桑尼亚宣教带领同工团队，在极端穆斯林区（穆斯林占总人口约 98%）的沿海和岛屿，民风剽悍的西部维多利亚大湖区，闭塞落后和巫术盛行的马赛人少数民族聚集区，以及干旱贫瘠的中部北部沙漠地区建立教会、孤儿院和学校一直到 2022 年。

关键词：马赛人 瓦尔纳 儿童之家

2019年1月1号，是我正式进入马赛地区服事的开端。马赛部落，是东非最原始的游牧民族之一，我们来到这里的洛特普斯村，为的是举办一个为期四天的儿童福音营会。

举办营会的地点，是在洛特普斯小学，由我所服事的德国 NGO 于 2005 年建成。最初预计上午 10 点开始的营会，有大半的孩子直到快正午了，才陆续赶来，浑身又是灰又是土，脸蛋脏兮兮的，鞋子也不知道去哪了。一问才知道，绝大多数小孩都要在上午走三五公里打完水、照顾好家里的牲口，再赶两三公里路来参加营会。

参加营会的除了外来的孩子，还有我们的儿童之家里所住的 70 多个小学生。他们要么是孤儿，要么来自条件特别困难的家庭，像是单亲的，或者父母因病重、酒醉、吸毒、被巫术捆绑，以致于完全失去了抚养子女能力的。如此一来，与其说这是个学生宿舍，不如说它是半个孤儿院。

虽然这听起来挺凄惨，但如果你以宿舍为圆心、一公里左右为半径画一个圈的话，在此范围内的整个环境都是水灵灵的。因着多年前机构负责人、来自德国的宣教士瓦尔纳先生（也被我们叫做“德国爸爸”）所“发现”的水源，学校的老师们种下了各种蔬菜、香蕉、橙子和番茄，让这里成为了整片地区最好看、最有生机的地方。

这期间发生了什么呢？

一、开荒

退回到 2000 年，这个名叫洛特普斯的地方，方圆 150 公里以内都没有一所学校。男孩子们从一会走路就开始学习放牛放羊，成年礼上若有独自赤手空拳打死的狮子为证，便能顺利步入娶妻生子、争强斗狠的一生。

女孩子们呢，大部分一到来例假的年纪，便会被宗族里的长辈在不使用任何麻醉和消毒的情况下、粗糙地缝合下体，直到出嫁那天，才被强行剪开。她们边咬着牙忍着痛、把一口口的眼泪吞进肚，边被抬到一个有可能比她们大四五十岁的老男人的草垛子里，成为他的第五六七八任小妾。大多数情况下，聘礼只是十头八头蔫巴巴的瘦牛。需要付的代价，有时会是因细菌感染而死；有时则是因

仓皇逃离暴戾酗酒的丈夫却不幸被绑回家里、再被活活打死；最幸运的，也不过是在挑水砍柴（挑水需要在各类荆棘和灌木丛中步行至少4个小时）、生火做饭、修屋顶、补土墙的节奏中过完一辈子。

那会儿德国爸爸和他的妻子瑞吉娜已经在坦桑尼亚呆足了将近15年，他们手头上的前两所孤儿院（第一所位于坦桑尼亚西北角的维多利亚湖边；第二所位于坦桑尼亚中部山区）分别步入正轨，并被转交给了本地同工打理具体事物。虽然放眼望去，贫穷依旧像是一个咒诅般无孔不入，如影随形地缠绕着这个国家，孤儿寡母、阴影魔障还是那么多，似乎无退无减。但在众多需要之中，“马赛”这两个字却一直在他们眼前闪现，就像被上帝用荧光笔划了重点标记。

他们开始为这片土地的“开荒”工作昼夜祷告。

同年，瓦尔纳在离马赛最近的大城市阿鲁沙（坦桑尼亚第三大城市）偶然遇见了一个受过教育的马赛人。他叫撒该，刚过中年，是洛特普斯村所在的特拉妥区的头头之一。

于是，他们开始交谈。撒该回忆道，他当时一听闻这个想法，就立刻从椅子上弹了起来，并大叫：“瓦尔纳先生，请来特拉妥，先来看看，再做决定，如果是上帝的事，祂自会感动你的！”

夫妻俩到洛特普斯一看，心里便像是被挖了个洞：主啊，这个地方除了灌木丛、沙子泥巴，以及无数呆呼呼的斑马和角马之外，什么人也没有啊，你们派到这里来，是要干什么呢？

他们徒步走了两天，发现其实整个片区几乎所有马赛家族的伯马（马赛人的传统民居，由草秸、粘土和牛粪糊成的小草垛子围成一个大圈，数量不等、血缘相连的家庭围住在一起）都散布在附近。为了不引起猛兽注意，伯马的颜色都和草木如出一辙，要是不走近，基本看不出来。可只要一有人老远瞥见瓦尔纳和瑞吉娜，要么吓得拔腿就跑、放声大哭，要么扯大嗓门把全伯马几十号人都吼出来、直楞楞地进行围观。在这些从没见过老外的马赛人眼里，那无疑是一个可以被写进历史的时刻。

洛特普斯的一位宗族长老拉克带想起那天村里的空前绝后的“盛况”，依旧忍不住感叹个不停。他一手拍着大腿、一手使劲用手里的木杖（马赛男人的标志之一，用于放牧或象征权柄）敲得地面尘土飞扬，大声嚷嚷：“我第一反应是：

耶稣再来了！一看不对啊，旁边还有个女人，难道是马利亚？也不对啊，启示录可没有说他俩会一起出现……完全搞不清状况。”

甚至有人追着要亲吻瓦尔纳的手背和脚背，他们以为是梵蒂冈的教皇大驾光临了。

夫妻俩很快发现，特拉妥其实并不完全是“未得之地”。早在两百多年前，就有来自欧洲的宣教士踏进过这里。因有事工经费，就切实地开展扶贫工作，教堂是建了不少，很多人为了“得饼得鱼”而来，把教会填得满满当当。外表看来，的确是挺轰烈的一场小范围的“属灵运动”。但随着时间线被拉长，神职人员慢慢发现这既闭塞、又民风剽悍，且巫术盛行的地方实在是让人呆不下去，便潦草地把担子交给根基尚且不稳的本地人。如此一来，风一吹雨一打，人们的信仰热情自然逐渐散去。久而久之，部落里的教会就成了个花架子，信徒还是有，却是该醉酒的醉酒、该家暴的家暴，不过是周日做个礼拜罢了。

这里徒有宗教仪式却没有丝毫生气的属灵状况深深刺伤了瓦尔纳和瑞吉娜。他们心想：极力主张杀死主耶稣的那些人，难道不就是自以为义的宗教徒吗？基督的福音传来传去，到底为什么会成为这个样子呢？经过流泪禁食祷告，他们内心满了哀痛又充满平安，作出留下的决定。

二、水

立定心志后，瓦尔纳很快意识到：想在这个地方搞建设、传福音，不先把水源挖出来，解决用水的问题，根本就没有任何开展事工的可能性。

在一年 350 天左右都干得掉渣的马赛，水是最大的症结。每次来马赛，无论是走路去学校，还是去赶集还是去家访，半途就一定会碰见几个伸手向你索“zawadi”（斯瓦希里语里的“礼物”）的小屁孩，有时甚至是成年人。绝大多数语境下，他们要的不是糖果、饼干或钞票，而是你包里矿泉水瓶瓶底的一口水。在他们眼里，只有外国人才会随身携带“水”这么贵重的东西。

于是从 2000 年至今，先后有德国、瑞士、英国、美国的高级工程师自费跑来这里的部落深处，研究在哪里打井。对于欧洲和北美的专家来说，荒原里的土壤、天气和地质都是非常棘手的。他们搭着帐篷，被蚊子和牛蝇叮得满身大包，

随时提防着夜里出沒的鬣狗、狮子，以及可能突然发疯，然后一角把人顶上天的野牛，在找水的道路上越走越深。有时一败涂地、有时喜忧参半、有时柳暗花明，竟没有轻松获胜的时候。

但上帝的预备却没有缺乏的时候。再怎么艰难险峻，迄今为止，各国先驱们还是在这片又旱又燥的大地上打出来三个泵水点，一个管学校的600多学生、一个管全村3000多的妇女儿童、一个管学校庄稼地的灌溉（收成可以覆盖所有学生每天的午饭，以及50多孤儿、20多个老师和其他10多个工人的全部伙食）。

其实泵水点本该是四个的。只可惜专家们所精心估测的第一个点，还没有真正出世，便直接夭折了。两台钻井机器昼夜交替，不停地挖了一个月，钢膀铁臂在红土地往下探了又探、掏了又掏，直到地底两百米。结果水是找到了，但却只是薄薄的蓄水层，夹在两层岩石之间，没用多久便干透了。

他们花了整整一年时间在西欧四处奔走所筹来的第一笔资金——一万欧元，就这样打了水漂。

当地的酋长和领袖们见状也失望了。还有那些拥有上千牛羊、富得流油的大胖子，连十头羊羔也不愿贡献出来支援工程，却宁可赶着牲畜走上几十公里、翻山越岭去喝别村的水，甚至时不时因为争抢水源而发生命案。

掏出心肝肺来扶贫的宣教士、各类工程师、教育家和慈善人士逐渐发现，这些马赛人，看起来又脏又穷又惨又矬，可其实他们一点也不蠢。尤其是那些稍微上了年纪的，表面笑眯眯且不言不语，实则肚子里弯弯肠子幽深得很，狡猾得像眼镜蛇，说不准什么时候就会吐出信子来嘬你一口。

为了争夺仅有的水源，他们隔三差五地闹事，往瓦尔纳和瑞吉娜的背后吐口水，还趁着夜深向钻机泼粪……

作为一个直肠子和急性子，瓦尔纳被东非大陆的无所谓和慢节奏给狠狠磨砺了将近四十年。直到今天，有的时候，他还是会忍不住因当地人的懒惰和弯曲悖谬而愤怒。只不过他愈发明白，上帝呼召他来，所布置的最重要的功课之一，就是“忍耐”。

使徒保罗写道：“爱是凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。不是一事两事十事百事，而是凡事！假如我只是口里宣称自己爱这里的人们，却没法在实际行动上忍耐到底。这样的爱，就一定是血气的、自私的。其实我自己也有那

么多不足，回想一下，主曾忍耐了我多少次，唉，实在是羞愧……”德国爸爸低下头，捋了捋胡子。

第一个泵水点以失败告终之后，有一天傍晚瓦尔纳坐在他们临时修建的泥胚平房门口，只感到身心俱疲。他暗暗赌气说：“主啊，你要是再不给我们水，我们就真的要离开这里了！”

突然他一抬头，看见大约一公里以外、稀稀拉拉的一片灌木丛上方飘着一个浅蓝色的四方块，像是一个塑料袋，暗暗泛着光，在大片浅棕色和暗黄色的尘土里头，显得格外扎眼。

瓦尔纳心想：什么？塑料袋都已经飘到马赛来了，可真是万恶的工业化！

他进屋去吃完晚饭，出来一看，发现塑料袋还在，丝毫没有被夜色吞没的迹象。第二天一白天刚蒙蒙亮，他就爬起来往同一个方向张望，结果那个蓝色的方块仍一动不动地挂在那儿。

他说那个画面清晰到一个地步，甚至连纵横坐标轴都呼之欲出。

瓦尔纳突然明白过来：这哪里是什么塑料袋，这明明就是上帝画的工程蓝图呀！

他立刻去找其他几个专家，带他们去看那个蓝色坐标的所在地。几个人蹲在地上研究了半天，然后起身摇头摆手地告诉瓦尔纳：哪有什么神奇的坐标……这个地方不可能打得出水来，我们还是不试为妙，省得白折腾一场。

瓦尔纳却很坚决，他说：“如果是上帝说这里有水，这里就一定有水！之前我们靠自己的办法和经验，浪费了多少人力财力和时间，这次，我们绝不会重蹈覆辙。就在这打！”

专家们才往下挖了 50 多米，活水就像岩浆一样喷出了龟裂的地壳。

打那之后洛特普斯就有了水，虽然还是远远不够供应所有居民，但至少老人、孩子和妇女，每天都可以免费打水了。当然，限量……

瓦尔纳还和专家们一起设计了精密的引水系统，从此整片地区便长出来五颜六色的枝叶和果子。当地的孩子们把它称为“伊甸园”，似乎确实找不到更合适的名字了。

三、争战

我以为故事会就此划上一个圆满的休止符，我实在是忘记了人性里顽固不变的罪性与复杂。

有钱人想通过霸占这珍贵的水源而变得更有钱，几个酋长也因为此事而打得不可开交，谁都想把这水源纳为自家的摇钱树。农民们同样不是省油的灯。因为水量有限，所以一般情况下，我们给“人”提供免费的水。至于牲口，只免费供应每头每天两升，超出的部分每两升需要付 50 先令（约等于 1.5 元人民币）。但他们还是不满意，妇女们为了让她们的牛羊也能喝饱水，一哭二闹三上吊、三十六计七十二变地动用了脑子里的所有小聪明，而你根本没有办法跟她们讲什么道理。

有不少同工都难以理解，为什么瓦尔纳非要在这些既不开化又不领情的马赛人身上花费这么多的心血和时间，他们不止一次劝过他：与其把这么多精力耗在一个看似没什么希望的地方，白白地被榨干，为什么不用同等，甚至更少的时间物力和财力，去做更多的事情呢？

时间一天天过去，截止至 2022 年 8 月，德国爸爸妈妈已经双双满了 72 岁。就连他们初来坦桑尼亚那几年、德国一个小教会所奉献的那台老式的越野，也已经到了“三十而立”的年纪了。它的窗户掉了一半、油表和时速表都不工作了，很多时候开着开着就会因为过分糟糕的路况而冒烟熄火。夫妻俩人不得不下车，顶着烈日在随时可能有野兽出没的荒原里试着把车修好。他们越来越觉得力不从心。

“只不过再累再气不过，确还是有绝对的平安和喜乐。当你明确知道自己走在上帝的计划中时，就没有什么好害怕和担心的，祂一旦按下“PLAY(开始键)”，就必定不会半途而废。安慰我们的是，天父从来不做错误的决定，祂甚至不随便做一个决定。这么多年，我们尝试过许多人的办法，最终都失败了。非洲，尤其其是马赛，一步步教会我们怎么样在服事和生活中全然、没有保留地倚靠上帝。你说对吧，亲爱的？”德国爸爸微笑着看向妻子，轻轻握住了她的手。

德国妈妈也笑了，她说：“在婚姻里也是呀。我们作为那么不一样的两个个体，曾经都决定一辈子单身服事主，结果呢，上帝心里却有一个截然不同的计划，祂不仅仅使用这些马赛人，也使用我和我的丈夫彼此，来教导到我们一门人生之

中最最重要的功课：爱不是成全自己，而是牺牲自己。作为不完全的人，在懂得什么是真正的爱之前，谁不是为着自己而活呢？”

这时，外头传来了急促的敲门声。一打开，十几个身批“束卡（马赛男性的传统服饰，红黑、蓝黑或是红蓝两色交织成格子的几块棉麻混纺的布）”、腰别匕首的青年一拥而进，争先恐后地试图告诉德国爸爸妈妈什么。详细一问才知道，他们的父亲突犯高血压，晕倒在地，急需送医。

德国爸爸二话不说，揣了钱包和车钥匙就准备载他们开车到两百公里以外的阿鲁沙去找医生。德国妈妈试图劝他：亲爱的，让约翰（一位本地年轻同工）去吧。他边拉开车门边回答：天黑了，路况不好，年轻人开车不够稳，高血压患者经不起颠簸，还是我去，不要担心。

到晚上将近 10 点，我们才听见老吉普回家的声音。德国爸爸在椅子上坐下来，连打了几个哈欠，好像连吃饭的精力都没有了。我们给他倒了热茶，他说：医生说情况暂时稳定了，但是还需要观察。这些老人家啊，平时只顾着吃肉，不愿意吃蔬菜水果，劝也不听，真是老顽固！我们一起为他的康复祷告吧。

由于全地区都没有任何医院或诊所，每周至少有那么一两次，德国爸爸或者其他同工都需要开车载犯高血压、突生急病、被毒蛇咬伤或出其它意外的马赛人赶往位于阿鲁沙的公立医院就诊。有一次一个心脏病患者死在了车上，导致同工们差点被逮进警察局；另一次，一位瑞士的宣教士马提亚（如今是我们机构在马赛地区事工的总负责人），在半夜三更开车去伯马接病人的路上，连人带车掉进了一个大坑里，直到第二天早上才被人发现、找拖拉机解决，多亏上帝的保守，才没有遭遇任何危险。

日复一日年复一年，争战的激烈程度不减反增。好在德国爸爸妈妈早已意识到：这场旷日持久的恶战不是属肉体的，而是属灵的。那个眼所不能见却一直试图抵挡、偷窃、杀害的强大敌人，不是那些巫师和巫婆，不是富翁和小人，不是马赛人的无知和固执，而是这一切背后的撒旦。

“黑夜已深，白昼将近。越是到了太阳要出来的时候，黑暗就越凝重。撒旦一定也知道自己时日无多，所以才无所不用其极。为此，我们应该欢喜快乐才对啊，有什么还发愁的呢？”德国爸爸如此说。

除此之外，夫妻俩也时常用当年上帝呼召他们进入部落时所赐给他们的那节经文鼓励马赛的同工和老师：“在黑暗中行走的百姓，看见了大光；住在死荫之地的人，有光照耀他们。”（以赛亚书 9 章 2 节）

“无论我们打井、搞农业、当救护车司机，还是建学校，终极目的永远只有一个，就是福音。”

四、盼望

众多挑战、缺乏、挫折和争战之中，有一点，是无论德国爸爸妈妈或其他任何一位同工每每提起，都无比感恩的。那就是这些马赛的孩子。

儿童福音营会的最后一天来了 300 多个小马赛，各个年龄组都分享了完整的十字架信息。在我所带的大班（12-15 岁）里，总共有 82 名少年。我在学校附近的灌木丛里找到很多荆棘枝条，编了一顶荆棘冠，以便更切实、更视觉地给孩子们分享主耶稣为了世人的罪和救恩，究竟遭受了什么。

当我拿出道具的时候，课室里鸦雀无声，他们睁大了眼睛看着我手里的“冠冕”，什么话也说不出。过了好一会儿，有人低下头，有人哭了，有人试着碰那利刺，却害怕地缩回手，还有人问我：“老师，耶稣带这个真的是因为我吗？”

最后呼召的时候，有 37 个孩子走上讲台、跪下，愿意决志归主。福音实在是神的大能。

其实，相比较起来的话，马赛的孩子无论是在知识层面还是理解能力层面，都要比我们其他几所孤儿院和学校的孩子们要差许多，但奇妙的是，天父赐给他们格外纯净的心和渴慕的灵。

特别当他们用马赛土话敬拜的时候，虽然语言是完全陌生的，旋律也是单调的，可我们还是经常被感动地流泪，禁不住赞美天父在他们身上的恩典作为。

儿童营会之后，住校的那些孤儿们带着我好好地逛了逛“伊甸园”、看了学校刚落地的羊羔、看了生机勃勃的香蕉林，还因为天气大晴而望见了 120 公里以外乞力马扎罗雪山的山尖，那一丁点儿的雪看起来就像蛋糕上刚撒上的糖霜一样可口。

关于这座非洲境内的最高峰和马赛人，美国作家海明威是这么写的：山的西主峰被马赛人称作“纳加奇 - 纳加依”，意思是“上帝的殿堂”。

跨年那天晚上，我们全部同工一起在马赛浩瀚的星空下唱诗感恩祷告，数算上帝对这片土地莫大的祝福。在世俗的眼光看来，他们贫穷又渺小的一生可能并没有太多价值，甚至活不了太长（因为艾滋或其他疾病），但是生命本身，难道不是光芒万丈又价值连城的吗？因此耶稣也如此说：“凡为我名接待这小孩子的，就是接待我；凡接待我的，就是接待那差我来的。”（路加福音 9 章 48 节）

正如德国爸爸妈妈所言：马赛的未来，就看这敬虔的下一代了。

五、尾声

2022 年 8 月 27 号，我们的德国爸爸、宣教士瓦尔纳结束了他在这世上作为客旅的行走，回到天上永恒的家。

事发突然，他身体一直强健，从开始生病到离世，总共也就两周。虽然已经时过半年，但我们这些他在地上的亲人和家人，仍没有真正回过神来，或者说尚未习惯，在非洲没有他陪伴的“服事”。

记得他去世的前一晚，不知为什么，主赐给我这样的恩典，让我成为在他尚清醒、状态尚佳的情况下，与他谈话聊天的最后一个人。

当时正是吃饭的时间，屋子里满满当当地都是来自坦桑尼亚各地的同工，以及来自世界各地的志愿者，德国爸爸没有来到餐桌前，而是独自一人坐在窗边钢琴旁的扶手椅上，好像在想着什么。我不知为什么没有胃口，便坐到了他的身边。

与之前几天他病情严重的时候相比，那天晚上他的状态特别好，甚至脸色还很红润。我们聊到马赛孩子们的情况、属灵道路上的激流与绊脚石，他说：等我好了，就和妈妈（指德国妈妈）一起去马赛，跟你们好好待两三个月，到时我们带着设备，一起去一些之前没去过的村落传福音、放《耶稣传》。Ray 你知道吗？还有很多的马赛人因为没有听过福音，可怜而凄惨地活着，毫无盼望。但是耶稣没有放弃他们任何一个人，祂昼夜不停地在找他们、等他们……你相信吗？还有成千上万的马赛人，会离开黑暗、进入光明。所以，我们不能放弃啊。

那几个月，正是我们马赛地区 50 年不遇的旱灾和饥荒，他知道我们几个年轻同工，因为救灾而心力交瘁，便时不时变着法儿来安慰和鼓励我们。

之后没过多久，他便回房间休息，并从此再也没有在这块土地上醒过来。

自 2015 年来到东非，2018 年作为“宣教士”被差，我时常感觉不配，因为在非洲，我有幸遇见真正把一辈子都献给主、又为着福音的缘故把自己献给一个族群的宣教士们。三四十年在一个蛮荒偏僻恶劣至极的地区，做着很微小的、不为人知的事情，因着有主的同在，能够改变当地人的生活 and 生命。

就像德国爸爸妈妈，40 年如一日的敬虔、简朴，却又时而跌宕起伏、在高山低谷和大小风暴之间被主牵着往前走，他的名字和一生，除了他自己的亲朋好友和机构的同工们，可能并没有什么人知道。德国爸爸的一位好朋友、一对从青年时期就来到肯尼亚坦桑尼亚宣教的英国夫妇，40 多年过去，现在已经是白发苍苍的老人。老先生在 10 年前得了帕金森综合症，无论怎么治疗和祷告，却还是每况愈下，最近两年，除勉强拄着拐杖在室内走动、和口齿不清地讲话，连水杯几乎都很难握稳。现在的他们，不再像壮年时一样奔波在从一个村到另一个村的宣教旅行途中，而是在乞力马扎罗雪山的山脚下牧养一个六七十人的马赛人小教会，他们夜晚在篝火旁和星空下敬拜祷告的时候，让人觉得似乎有众水和天使在一同大声赞美万王之王。

有一次我们坐在露台上聊天，我问他这么多年，经历身体如此的病痛折磨，有没有过很软弱、想放弃服事的时候。他先沉默再微笑，看向不远处乞力马扎罗山顶上的那一点点纯白的积雪，然后说：我曾经以为“服事”是爱主最好的方式，但这么多年过去，耶稣亲自教会了我——原来“爱主”才是最讨祂喜悦的服事。我们能用什么来回应“爱”呢？难道不是只有“爱”本身吗？所以祂替我割舍掉一些占据了我对祂的爱的东西，让我能够更专一地去爱祂。

在非洲，甚至是在几个世纪前的中国，有太多太多像他、像他们一样的“在地无名”却在永恒里被深刻纪念的宣教士，所以当我考虑良久、最终忐忑下笔时，靠着祂的带领，我决定，把这八千字宝贵的机会，留给我身边的这些真正为主摆上、毫无保留为祂而活的可爱的宣教士们。

以此文纪念主宝贵的仆人德国宣教士瓦尔纳先生。☉

以内在整全视野反思 洛桑运动之社会责任的 事工立场与理念

文/刘明德

内容提要：《洛桑信约》的形成，伴随着两个重要的里程：一是基督教基要主义与自由主义长期博弈后由福音派主导的世界基督教新格局形成，二是亚非拉世界各民族国家与西方国家新旧力量的对话与交锋在基督教界的重塑。对于信约第五条“基督徒的社会责任”中的“福音布道与社会责任”，福音派将之分为两个独立使命的二分法视野，始终有其局限性，不能很好地协调彼此的关系，而基于圣经的整全使命认识论，能够帮助中国教会健康地处理二者的关系。

关键词：洛桑信约 福音布道 社会责任 二分法视野
内在整全视野

《洛桑信约》(Lausanne Covenant) 是 1974 年洛桑世界福音大会 (Lausanne Congress on World Evangelization) 的重要成果, 被广泛认为是现代教会历史上最重要的文献之一。该信约也已经成为当代世界福音派 (Evangelism) 教会与机构之间合作的认同基础。其中第五条“基督徒的社会责任”(Christian Social Responsibility) 是十五条信约内容中引人注目的一项重要内容。

本文希望通过第五条“基督徒的社会责任”产生的时代背景及当下困局的解析, 指出西方教会二分法视野下该事工立场及理念的局限性, 进一步提出内在整全 (Inner-Holistic) 视野, 借此帮助中国教会在参与普世宣教时既能坚持圣经真理, 又能理解圣灵在历史中的工作, 把握时代脉搏, 结合现实处境, 在未来落实有效策略。

一、信约产生的时代背景及形成过程

《洛桑信约》的形成过程, 既是基督教基要主义 (Fundamentalism) 与自由主义 (Liberalism) 长期对立后一个新格局的形成过程, 也是世界政治与经济格局重塑期间, 亚非拉世界各民族国家与西方国家新旧力量的对话与交锋在基督教界的重塑里程。

1、福音派作为调和基要派与自由派的力量横空出世

洛桑会议召开之际, 亚非拉世界各民族国家在政治上从殖民国家统治和影响下相继独立。这些国家在经济上长期被剥削, 独立后经济发展的基础薄弱甚至依然被控制在原殖民国家手中, 人民长期处于积贫积弱的艰难中, 他们亟需摆脱帝国主义及本国剥削阶级的双重压迫。基督教教会与机构也逐步从西方宣教士的主导中脱离出来, 开始探索基督教在本民族、本主权国家、本文化中的独立生存与发展问题。这时拉美的解放神学及北美与非洲的黑人神学以及亚洲的本土神学等陆续登上历史舞台, 大有百花齐放态势。

受 1910 年爱丁堡世界宣教大会影响, 自由派在 20 世纪上半叶对西方神学以及宣教理念影响巨大, 这种以后千禧年 (Post Millennium) 理念为主导的自由派神学雄心勃勃地准备“在这一代人中向世界福音布道”(The evangelization of the world in this generation), 但是两次世界大战的灾难与悲惨现状迫使人们

重新思考宣教的理念。1948年世界基督教协进会 (World Council of Churches, WCC) 成立,其自由神学教义比较宽泛自由,过于强调基督徒的社会责任而将福音宣教放在一边。1968年WCC第四次会议更是将福音定义为社会重建,而不是通过对人的福音布道归入基督。1973年该会主办的曼谷大会更是将社会和政治正义视作中心议题。他们的这一进路,遭到了基要派的强烈反对。起先基要派对自由派“现代性”的反动伴随有一种同文化的分裂立场。¹这种立场既疏远了世俗的文化,又赋予了基要派一种身份认同和目标感。但他们又陷入了钟摆的另一极端,反对社会福音的同时也反对基督教的社会责任。²卡尔·亨利 (Carl Henry, 1913-2003) 先知性地看到基要主义的一些天然缺陷,发出了灵魂拷问:“一个人可否长期漠视社会公义和国际秩序中的种种问题,却仍可以发展出健全的个人伦理?”他进一步指出基要主义对人性过度悲观,以致无法采取切实有效的社会行动。³他提醒当今最迫切的需要,是把现代的问题与圣经的救赎进行整合。⁴他提出1、基督教反对一切个人和社会的罪恶,并且永不会默许这样的罪恶;2、基督教反对这些罪恶,并且以耶稣基督的救赎之工和圣灵的重生工作为唯一充足的解决方案。⁵此后葛培理 (Billy Graham, 1918-2018) 与卡尔·亨利等一众领袖推动了福音派在美国乃至西方世界崭露头角并高歌猛进,这个过程在五六十年的英国也经历了艰苦卓绝的争论。以约翰·斯托德 (John Stott, 1921-2011) 和詹姆斯·巴刻 (James Innell Packer, J. I. Packer, 1926-2020) 及其他领袖为代表的开放群体与钟马田 (Martyn Lloyd-Jones, 1899-1981) 等人为代表的保守群体进行了多次论辩,最终确立了福音派在英国的地位。⁶《洛桑信约》的总设计师约翰·斯托德就是在这种背景下与葛培理一道主持和参加洛桑会议的,冷静思考的神学家与激情的布道家一道,石破天惊地促成了世界福音派的横空出世。此后福音派作为调和基要派与自由派斗争的新兴群体逐渐成为当代基督教具有指导性的一股重要力量。

1 阿利斯特·麦格拉斯著,董江阳译:《福音派与基督教的未来》(北京:中央编译出版社,2004),页16。

2 卡尔·亨利著,陆迦译:《现代基要主义不安的良心》(上海:上海三联书店,2018),页33。

3 亨利,《现代基要主义不安的良心》,页26。

4 亨利,《现代基要主义不安的良心》,页34。

5 亨利,《现代基要主义不安的良心》,页43。

6 麦格拉斯,《福音派与基督教的未来》,页37-44。

2、基督教由基督教帝国 (Christendom) 时代向亚非拉世界南移东渡

洛桑会议也是世界基督教发展重心从传统的基督教帝国时代向亚非拉世界转向的一个重要里程碑。虽然此际西方依然执神学之牛耳，但亚非拉世界的领袖开始崭露头角并发挥关键作用。西方尤其是美国领袖一贯秉承其“天赋使命”的理念，期冀在美国之外的世界各地贯彻其昭昭天命 (Manifest Destiny)，践行公义与公正之使命；而新近崛起的民族国家基督教领袖，一方面要反抗各宣教主力国作为帝国主义侵略弱小亚非拉国家在历史上遗留的各种不公，另一方面也在探索教会独立之路上需要处理的与西方领袖之间的微妙关系。这一时期福音派神学发展延伸出两种渐深的鸿沟：一种进路建立在反共产主义与反法西斯主义的基础上，把教会的主要任务看成是加强美国在各国中的地位；而另一种进路响应《巴门宣言》肯定基督对一切生活的绝对权威，并且把美国的资本主义腐朽生活方式和政策也置于主耶稣的审判之下。后一种神学更深地与亚非拉新兴民族国家的命运结合起来，强调世界上社会和经济的非正义，而且勇敢地指出美国在这种非正义里的共犯关系⁷，这一神学发展进路在1973年的《芝加哥宣言》(Chicago Declaration) 中表达出来。《芝加哥宣言》呼吁福音派要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。⁸ 参与撰写信约并贡献了巨大力量的另外两位领袖是秘鲁的塞缪尔·埃斯科巴 (Samuel Escobar) 和厄瓜多尔的雷内·帕迪拉 (René Padilla, 1932—2021)。这两位来自拉丁美洲的神学家对拉美世界的动态掌握得丝丝入扣，他们关注到了兴起于斯的解放神学 (Liberation Theology) 对基督教世界的影响。这一神学是20世纪70年代后在拉丁美洲天主教界中逐步

7 胡斯都·L. 冈萨雷斯著，陈泽民等译：《基督教思想史》(全三册)(上海：译林出版社，2008)，第三卷，页498。

8 凯文，〈失而复得：福音主义运动社会关怀的历史变迁〉，《教会》，2007年11月号(总第08期)，<https://www.churchchina.org/archives/071104.html>。

形成的一个结合了马克思主义的神学理念。当时为了反对殖民主义与拉美各国盛行的极权主义，部分天主教神学家主张天主教徒要关注普世制度包括政治制度中的公平正义问题，反对贫穷的根源、反对经济资源集中在少数人手中，另外也反对种族隔阂和歧视问题等，相当多的新教神学家包括路易斯·帕劳 (Luis Palau) 和帕迪拉本人并不完全认同解放神学，但是解放神学需要解决的议题，却是全球性的，他们带着这个议题走进了洛桑会议的会场。《洛桑信约》就在东西方新旧两大板块交错的界面上合力拱起形成一个新局面，为福音主义进一步发扬光大作了铺垫。

所以《洛桑信约》既是基督教群体内部福音派在与自由派斗争过程中形成的理性反省，也有情感上的悔改，是一个理性与激情并茂的过程。同时还有西方与东方，北方与南方压迫与被压迫群体，剥削与被剥削群体之间从不同角度对与公义与和好的理解与交流。

二、二分法视野下该事工立场及理念的局限性

半个世纪以来，围绕“福音与社会责任”这一对概念的关系讨论或应用从未偃旗息鼓。但几乎所有的分析与争论，都不可避免地停留在自奥古斯丁尤其是启蒙主义运动以来主导西方世界的二分法视野中。

二分法 (Dichotomy) 在维基百科中指的是将一个整体事物分割成两部分。也就是说，这两部分必须是互补事件，即所有事物必须属于双方中的一方，且互斥，即没有事物可以同时属于双方。

基要派与自由派的斗争，恰如其分地以二分法视野混淆了这两个元素之间的天然联系与区别：自由派用社会责任喧宾夺主地取代了不变的福音信息；而基要派为了维护恒久的福音信息，粗暴地将可变元素社会责任直接剔除了。

福音派表面上看起来是对两派斗争的一种拨乱反正，然而以葛培理为代表的领袖们的理念，其实是将福音布道和社会责任的关系看作是种子与果子一般，认为福音布道仍是首要任务，但它也会在接受真道的人当中产生社会关怀。⁹《洛

9 David J. Bosch 著，白陈毓华译：《更新变化的宣教》（新北：中华福音神学院出版社，2004），页 544。

桑信约》第五部分在论及二者的关系时如是表述：“我们在此表示忏悔，因我们忽略了社会关怀，有时认为布道与社会关怀是互相排斥的。尽管与人和好并不等同于与上帝和好，社会关怀也不等同于布道，政治解放也不等同于救恩，我们还是确信：福音布道和社会政治关怀都是我们基督徒的责任。”这一表述，是一种典型的将二者视为两个使命方向的二分法视野，而这两个使命，又以福音布道为优先，肯定“教会的牺牲型布道任务还是最重要”的同时，又明示说：“与人和好并不等同于与上帝和好，社会关怀也不等同于布道，政治解放也不等同于救恩。”¹⁰ 这种勉强将两个使命放在一处表述，但同时又难掩扬此抑彼的立场在此后几十年间一直在持续。1980年洛桑普世宣教委员会 (Lausanne Committee for World Evangelization, LCWE) 在泰国芭提亚 (Pattaya) 会议上发表的泰国宣言 (Thailand Statement) 肯定了这一立场，此后 LCWE 与世界福音团契 (World Evangelical Fellowship, WEF) 于 1982 年在美国密歇根州的研讨会再次联合确认了此立场，认为福音布道与社会责任之间存在着的一组，而不是单一的关系：社会责任是福音布道的果实；福音布道应该造就出热心见证的门徒；社会责任是福音布道的桥梁；满足人们的社会需要往往可以导向满足他们的心灵需要；社会责任是福音布道的伙伴。两者都是为了满足人们的各种需要。

此后近半个世纪以来，受福音主义影响深刻的西方及中国不少神学家与宣教领袖在论述二者的关系时，基本上都采用了这种二分法。

与 1974 年一脉相承的 1989 年马尼拉第二届世界福音大会所形成的《马尼拉宣言》，再次肯定“福音与善行是不可分离的”；致力于社会责任活动并非是回归到自由派的“社会福音”思想，“并不是把基督化的社会与神的国度混为一谈。我们认定，符合圣经的福音必然包含着社会行动”。

葛培理参与创立的戈登 - 康威尔神学院前院长华德·凯瑟 (Walter Kaiser) 曾大声疾呼：“我们更喜于与世界狼狽为奸，却不乐意效法初代门徒那样因福音的缘故去搅乱天下来重新塑造世界。”¹¹

极力强调在宣教中以植堂为主的美国三一神学院宣教学教授克雷格·奥特 (Craig Ott) 在他的《植堂世界》中提到，教会能够直接接触到并有效福音布道

10 David J. Bosch, 《更新变化的宣教》，页 547。

11 Walter C. Kaiser Jr., *Revive Us Again: Biblical Principles for Revival Today*, Revised edition (Christian Focus, 2013), 217.

的人数不超过一千人。他借着内罗毕和马尼拉的植堂策略，提醒在中上层群体中植堂时一定要有为社会公义和怜悯发声的异象。¹² 他还在本书最后用了一整章的内容来探讨社会关怀与教会植堂之间的关系。

不少宣教士与神学家依然对这两者孰重孰轻难以衡量，曾在韩国宣教的著名宣教士撒母耳·莫菲特 (Samuel Hugh Moffett) 就认为两者若必须有一个为主的话，应当以福音布道为重。¹³

对中国教会发展作出巨大贡献并一直推动洛桑倡导的福音主义的张恒牧师也有深刻的反省，他说：“（我们）虽然推动了国内农村家庭教会福音运动、城市植堂与宣教中国 2030 福音运动，但对与福音布道相伴的社会关怀，仍没有清晰的概念。如果中国教会的福音运动，只注重宣教，而忽略社会关怀，中国教会将无法影响社会，宣教的路也无法走得太远！”这种看法也具有典型的代表性。

这种将“福音布道与社会责任”分为两个独立使命的二分法视野，虽然有助于认识到二者的重要性，但始终不能解决其主次问题，更不能协调彼此的关系。

与此同时，一部分福音派领袖对“福音布道与社会责任”的二分法视野提出了质疑和批评。就在洛桑会议进行的同时，以及后来 1983 年在惠顿 (Wheaton) 以“教会回应人类需要”为主题的协商会上，甚至在普世派 (Ecumenical, WCC 自由派常用的自称) 圈子以及天主教的圈子里，都曾有过类似想要克服这种二分法视野局限的远见之明。¹⁴ 这其中最具有远见卓识的是雷内·帕迪拉。成长于第三世界却又在英美接受了最好的西方神学装备的帕迪拉，高瞻远瞩地跳出了西方神学家二分法视野的局限。作为最先倡导福音派重视社会关怀的人，他认为福音布道与社会行动必须平衡，它们就像飞机的两翼。他说，“此外，越来越多的教会将这种宣教方式付诸实践，但并不一定使用这个表达来指代他们正在做的事情：他们并不知道有‘整全使命’ (Holistic Mission) 一词。显然，‘整全使命’的实践要比使用这个新的表达来指代它重要得多。”他宣布，在宣教中，社会行动和福音布道的二分法已经死亡。¹⁵

12 克雷格·奥特、吉恩·威尔逊著，福霖编译团队译：《植堂世界：教会倍增之圣经原则和践行佳例》（中华三一出版社，2017），页 41-45。

13 撒母耳·莫菲特：〈福音布道居首——两者举其重〉，温德、贺思德编：《宣教心视野》（第四册：策略视野）（香港：圣经资源中心，2015），页 94。

14 David J. Bosch：《更新变化的宣教》，页 550。

15 展清：〈帕迪拉：摆脱美国梦的神话，活出整全使命〉，《境界》，August 27, 2021, <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1708037557373702240>。

三、以内在整全视野认识福音布道与社会责任的立场及理念

四十年后，福音主义在洛桑所结的果实在中国才开始被品尝到。我们需要谨慎的是，如果不能以一种全新的视野来解读福音布道与社会责任这一对概念的话，很有可能继续落入西方在上世纪后半叶所纠缠的二分法视野窠臼中。

对于福音布道与社会责任之间的关系，圣经中有明确的整全性思维。《创世记》1:28 明示：“神就赐福给他们，又对他们说，要生养众多、遍满地面，治理(שָׁבַד) 这地。也要管理(הִדָּרָה) 海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物。”这里的“治理”(שָׁבַד) 一词，权威希伯来词典 Strong 里的解释是“subdue, bring into subjection”¹⁶，中文有“征服，制服，使之臣服”之意；“管理”(הִדָּרָה) 一词。是“make to have dominion, prevail against, reign, bear”¹⁷，中文有“拥有统治权，战胜，统治，承受”之意。这是神在创世之初就给我们人的最基本的命令与使命。当我们过多地关注福音布道使命的时候，往往容易忽略神赐下的整全使命，那就是要“治理全地，管理一切活物”。所以当基督的救赎成全之际，我们在关注救赎使命的同时，一定还要关注神所赐的国度使命，就是对于一切地上的创造，我们都有责任进行管理，今天所谓的社会责任，当然在治理的范围之内。曾经对中国教会宣教的神学理念有过重要启蒙作用的英国神学家克里斯·怀特(Christopher Wright) 也曾就这个议题进行过深入探讨，他将这里的“治理”与“管理”引述为 James Nash 概括的“人类受托精心照管其他受造物”¹⁸。在漫漫人类历史中，虽然历来有“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的说法，但我们知道普天之下的管治权，无不是神对人的使命授权。在国内有人在对此进行解释的基础上，初步提出了“圣经治理理论”的理念，或者再进一步可以理解为“治理神学”的框架，从神的创造次序角度来看宇宙万物、人、家庭、教会、邦国、政府，其中最核心的是人，所有其他关系都是为人服务的，其中最基本的关系也是人与神的关系，其次是人与其他人的关系，再其次是各方的关系。¹⁹ 这中间所涉及的所有关系，其实无不与社会责任相关。

16 N.d., <https://biblehub.com/strongs/hebrew/3533.htm>.

17 N.d., <https://biblehub.com/strongs/hebrew/7287.htm>.

18 Christopher Wright: < 宣教与受造界 >, 温德、贺思德编:《宣教心视野》(第一册: 圣经视野) (香港: 圣经资源中心, 2015), 页 55。

19 廉振保: < 圣经治理理论 > (2019), 未出版。

另外,《约翰福音》1:14—17说:“道(λόγος)成了肉身住在我们中间,充充满满地有恩典(χάριτος)有真理(ἀληθείας)。我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光。……律法本是藉着摩西传的,恩典和真理,都是由耶稣基督来的。”这里清楚表明,神的道是一体两面的,道成肉身的基督带给我们的首先是恩典,其次是真理,那么领受了主的道重生得救的主的门徒生命中,既要有从圣灵作工带来的灵性上的恩典,这恩典成全了我们灵性与物质生活的需要;也包含从圣经中领受的理性意义上的真理,这真理以福音布道的形式表达出来;前者更加注重情感性的行为与社会效应,而后者更注重真理性的信道与个人生命得赎。用《雅各书》中的话来讲,就是要有基于真理的信心和基于情感的行为,并且雅各两次强调没有行为的信心是死的(雅2:20、26)。主耶稣的每一件社会性事工无不是伴随着福音真理的教导。他开始传道的时候,大声疾呼的是:“神的国(βασιλεία τοῦ θεοῦ)近了”,然后才讲“你们当悔改,信福音”(可1:15),这里强调了“神的国”,圣经多次显明神要借着大卫的后裔耶稣基督消灭统治世界的黑暗权势者撒旦,以公义统治世界,最终成就祂的国度计划。而神国度计划的实施,与神救赎计划的实施,因基督的降临合而为一。作为神的子民,就是重生得救的门徒,我们不能只定睛于借着祭坛上的被杀羔羊得救赎,也要关注犹太狮子统治世界的王权。世上没有一样事物不在基督的统治之下,虽然当下仍然是被撒旦暂时把持,但基督将救赎的生命放在我们里面的时候,我们就预尝到神国度降临的美好与荣耀!²⁰这一切提醒我们,涉及我们在世的社会责任的国度方面,与我们借福音布道落实基督的救赎方面,从来都是紧密的一体,作为道成肉身超自然能力的体现,基督从一开始就表明社会责任与福音布道本质上来讲是一体两面,不可分割的,它们互为行动与结果。

罗德尼·斯塔克从社会学家的角度分析基督教为什么在历史上具有号召力时,认为信息、经文、多元主义和现代性这四个要素是非常关键的。²¹如果以二元论的思维来考虑的话,这四个要素在中国文化中其实可以概括为更简要的两个元素:恒久的和永变的。即基督教的信仰核心信息和经文两千年来从未改变,而

20 Stanley Ellisen:〈神的计划〉,温德、贺思德编:《宣教心视野》(第一册:圣经视野)(香港:圣经资源中心,2015),页40-44。

21 罗德尼·斯塔克(Rodney Stark)著,高师宁、黄剑波主编,张希蓓译:《社会学家笔下的基督教史》(北京:中国社会科学出版社,2019),页385。

两千年来一直在变化和多元的，是基督教信仰表达的外壳：神学、教会组织形式、崇拜礼仪、音乐、成员组成，甚至圣经语言等方面。而社会责任与社会关怀，可以理解为基督教发展历史中永变因素在现代社会生活中的一个活跃和典型的体现，它们是多元性的和具有现代性的。如果从整全性角度来看，它们其实可以看作是福音布道使信息与经文进入人的生命，进而令人活出能对社会道德产生影响的多元主义和现代性来；而多元主义和现代性又是承载福音布道的信息与经文的载体，它们二者并不能按重要性分开讨论，或者按照先后次序排列。

对于信约中不断提到的教会，我们要明白教会是因使命而来，但不是因为有教会才去落实使命，教会是神的使命落实的工具，是手段而不是使命的目标，大使命的目标从来都是“使万民做祂的门徒”(太 28:19)。当代宣教理论与实践，只要人明白 *Missio Dei*(神的使命)，就必须承认这使命是神的使命，神的使命与工作，必然要借着十字架的能力来成全与落实，若教会作为神子民群体而成其为宣教手段时，其实不存在教会应当以福音布道还是社会责任优先的问题，因为这二者本为一体，如果以十字架为对照的话，福音布道和社会责任也可以看作十字架的横梁与竖柱，只有当我们将横梁与竖柱当作一个整体的时候，才能谈论十字架，从来没有人会将十字架的横梁与竖柱分别作为两个个体来讨论。十字架的横梁与竖柱只能按着比例协调同时变化，不可能长此短彼，横梁与竖柱任何一个维度的变化，必然伴随着另一个维度的调整。同样，教会在落实神的使命实践中偏废或忽略任何一方都是对神使命的歪曲。

有鉴于此，本文提出**内在整全 (Inner-Holistic)** 的视野，希望有助于认识福音布道与社会责任的关系。所谓内在整全，就是将事物中的两个或两个以上方面/因素做为一个整体来看待的方法和理念。将福音布道与社会责任作为一个整体，也像我们把白天和黑夜当作一整天来看一样，有白天和晚上的一天才是完整的，如果我们非要说一天是白天或者一天是黑夜，就是把一个一整天割裂成白天和黑夜了，同时我们也不能存有偏重白天或偏重晚上的理念。在福音布道和社会责任这个议题上也是一样，二者本身是一体的，如果把这一体强行区分以福音布道作为核心或者社会责任作为核心理念，这就相当于把神的祝福和使命的工作割裂开来，之后无论用什么样的逻辑、理念、神学来解释，都是残缺的和不完整的，这种二分法也解决不了今天的争议。西方神学界在历史上逐步形成的二分法视野局限了他们以内在整全视野认识的进路。尤其是启蒙主义运动和工业化大生产以

来，理性与科学思维占据统治地位，并且在系统化理念加持下，强化了西方在认识世界时不断细化分层的进路。这种系统化的思考进路，在神学上的一个突出表现就是以“系统神学”的方法来认识和表述基督教信仰，这种将一个完整信仰分割为“神论”“基督论”“圣灵论”“人论”“教会论”等的方法，主导了近代西方包括世界各地基督徒对信仰的认识，在帮助人们界定理性思维的同时，也极大地限制了人们对整全信仰的深入认识。中国在接受基督教信仰的过程中，受西方宣教士的主导，基本上没有独立进行深入思考，就在接受福音核心的同时，将这种“汉堡包”式的认识论也全盘照收了。这也导致今天在对基督教信仰进行在地处境化的过程中，我们总是绕不出西方系统论的怪圈，亦步亦趋地紧跟在西方思维进路上不断内卷化而无法突破。我们自有的东方大一统理念被忽略了，这种东方整全理念，其实可以帮助厘清西方宣教士在亚非拉宣教地文化土壤中以他们的系统论、理性及二分法视野解决不了的许多问题，在保持福音核心信息不变的前提下，以多元化和具有现代性的方式使基督教信仰在中国深入扎根。中餐“饺子”式的内在整全视野，可以避免西方“汉堡包”式二分法视野下许多割裂整体引发的不必要争论，从而帮助中国教会（也包括普世教会）将福音布道和社会责任作为神赋予祂子民的内在整全使命，进而落实《洛桑信约》第五条中“我们所宣告的救恩应当在个人生命和社会生活各方面都改变我们”的目标。

以内在整全视野，即将福音布道和社会责任作为一体两面来解析中国自立教会五十年来实践和现状其实如庖丁解牛般清晰。正是中国教会在福音布道方面一直以来没有深厚的真理基础，才带来了在社会责任方面的薄弱甚至缺位，当然教会也不能深刻影响中国社会。

其实并不是过去不少人所理解的顾此失彼而带来的缺位，所以一直也不存在注重福音布道而忽略社会责任的问题，却是因为初生教会只能照搬西方教会的做法时，先天真理根基不足、邯郸学步式的肤浅信仰必然带来东施效颦式的有限社会影响，而且也很容易被政府和民众曲解。这也是为什么今天在中国大地上，那些真正舍己服侍、道成肉身深埋于草根的基督徒，能够深受景仰甚至得到无神论掌权者的尊重与敬佩的原因。因为在他们身上，人们看到了真正内在整全性的使命带来的个人生命改变（救赎计划 / 福音布道）与他们将这种使命活出来时可见的社会效应与祝福（国度计划 / 社会责任），这是一种完整的十字架生命扩张的表现。

今天在中国的环境下，我们必须意识到教会不可能像以往西方基督教帝国那样，因教会在政治与宗教上的联合在社会中处于主导地位，从而享受信徒自然归信的福利。所以，在政教分离甚至宗教臣服于政治的前提下，基督教的传播与发展必须智慧地与社会政治经济结构紧密结合，要透过社会责任建立与世俗人群连接的通道，进而能够进行福音布道的工作。而福音布道的贯彻会进一步促进社会责任的落实，西方福音派那种以为福音布道可以结出社会关怀果实的因果关系理念是不切实际的。所以当我们突破西方二分法视野，以内在整全视野来分析福音布道和社会责任之间的关系时，其内在整全的关系便一目了然！🌐

附：《洛桑信约》：5、基督徒的社会责任

我们确信，上帝是全人类的创造者及审判者，所以我们应当共同负担起祂对人类社会的公义及和好的关注，以及对那些受各种压迫的人的自由关注。因为每个人都是按上帝的形像造的，不论种族、宗教、肤色、文化、阶层、性别或年龄，每个人都有内在的尊严，所以应当受到尊重及服事，而不应受到剥削。我们在此表示忏悔，因我们忽略了社会关怀，有时认为布道与社会关怀是互相排斥的。尽管与人和好并不等同于与上帝和好，社会关怀也不等同于布道，政治解放也不等同于救恩，我们还是确信：福音布道和社会政治关怀都是我们基督徒的责任。因为这两方面是我们在神论和人论的教义上，以及我们对邻舍的爱和对基督的顺服的必要体现。救恩的信息也包含对各种形式的疏离、压迫及歧视的审判。无论何处有罪恶与不公正的事，我们都要勇敢地斥责。当人们接受基督时，他们就得以重生，进入祂的国度；他们不仅必须努力在这不义的世界中彰显上帝的公义，还要传扬祂的公义。我们所宣告的救恩应当在个人生命和社会生活各方面都改变我们。信心没有行为就是死的。（徒 17:26,31；创 18:25；赛 1:17；诗 45:7；创 1:26-27；雅 3:9；利 19:18；路 6:27,35；雅 2:14-26；约 3:3,5；太 5:20；太 6:33；林后 3:18；雅 2:20）（唐佑之博士等人译）

We affirm that God is both the Creator and the Judge of all people. We therefore should share his concern for justice and reconciliation throughout human society and for the liberation of men and women from every kind of oppression. Because men and women are made in the image of God, every person, regardless of race, religion, colour, culture, class, sex or age, has an intrinsic dignity because of which he or she should be respected and served, not exploited. Here too we express penitence both for our neglect and for having sometimes regarded evangelism and social concern as mutually exclusive. Although reconciliation with other people is not reconciliation with God, nor is social action evangelism, nor is political liberation salvation,

nevertheless we affirm that evangelism and socio-political involvement are both part of our Christian duty. For both are necessary expressions of our doctrines of God and man, our love for our neighbour and our obedience to Jesus Christ. The message of salvation implies also a message of judgment upon every form of alienation, oppression and discrimination, and we should not be afraid to denounce evil and injustice wherever they exist. When people receive Christ they are born again into his kingdom and must seek not only to exhibit but also to spread its righteousness in the midst of an unrighteous world. The salvation we claim should be transforming us in the totality of our personal and social responsibilities. Faith without works is dead. (Acts 17:26,31; Gen. 18:25; Isa. 1:17; Psa. 45:7; Gen. 1:26,27; Jas. 3:9; Lev. 19:18; Luke 6:27,35; Jas. 2:14-26; Joh. 3:3,5; Matt. 5:20; 6:33; II Cor. 3:18; Jas. 2:20)

参考文献

1. Ellisen, Stanley. < 神的计划 >. 温德、贺思德编。《宣教心视野》(第一册: 圣经视野)。香港: 圣经资源中心, 2015, 页 40—44。
2. Jr, Walter C. Kaiser. *Revive Us Again: Biblical Principles for Revival Today*. Revised edition. Christian Focus, 2013.
3. Wright, Christopher. < 宣教与受造界 >. 温德、贺思德编。《宣教心视野》(第一册: 圣经视野)。香港: 圣经资源中心, 2015, 页 52—60。
4. 亨利·卡尔著。陆迦译。《现代基要主义不安的良心》。上海: 三联书店, 2018。
5. 克雷格·奥特, 吉恩·威尔逊著。福霖编译团队译。《植堂世界: 教会倍增之圣经原则和践行佳例》。中华三一出版有限公司, 2017。
6. 凯文。< 失而复得: 福音主义运动社会关怀的历史变迁 >。《教会》。2007年11月号(总第08期)。https://www.churchchina.org/archives/071104.html.
7. David J. Bosch 著。白陈毓华译。《更新变化的宣教》。新北: 中华福音神学院出版社, 2004。
8. 展清。< 帕迪拉: 摆脱美国梦的神话, 活出整全使命 >。《境界》。August 27, 2021。https://baijiahao.baidu.com/s?id=1708037557373702240.
9. 廉振保。< 圣经治理论 >。2019。
10. 罗德尼·斯塔克著。高师宁、黄剑波主编。张希蓓译。《社会学家笔下的基督教史》。北京: 中国社会科学出版社, 2019。
11. 胡斯都·L. 冈萨雷斯。陈泽民等译。《基督教思想史》。上海: 译林出版社, 2008。
12. 莫菲特·撒母耳。< 传福音居首——两者举其重 >。温德、贺思德编。《宣教心视野》(第四册: 策略视野)。香港: 圣经资源中心, 2015, 页 93-95。
13. 阿利斯特·麦格拉斯著。董江阳译。《福音派与基督教的未来》。北京: 中央编译出版社, 2004。
14. N.d. https://biblehub.com/strongs/hebrew/3533.htm.
15. N.d. https://biblehub.com/strongs/hebrew/7287.htm.

对伍德利 整全使命框架的 评鉴与分析

莎拉·贺斯金 (Sarah Louise Hoskins) 文 家谦 译

【编译】

本文节选自莎拉·贺斯金的硕士论文《基督耶稣全备福音的好消息：OMF 整全使命框架评估》(The Good News of Jesus Christ in All Its Fullness: A Critical Evaluation of Wunderli's Framework for Integral Mission in OMF International) 的第四章。贺金斯为海外基督使团(OMF International)的宣教士，以宣教工场的经验视角对整全使命的理论进行研究。其论文与使团资深宣教士撒母耳·伍德利的研究进行对话。伍德利现任海外基督使团副主任，在泰国有超过 20 年的植堂经验。伍德利于 2007 年使团整全使命咨商会议提交《整全事工路径的标准与关键元素》的报告(附大纲)，为使团整全使命理念和事工的发展提供重要依据。

本文的评鉴和分析遵循伍德利论文的大纲结构，从宣教学理论基础开始，然后分析并展开研究他所使用的框架和内容。框架是指评判整全宣教方法的标准，以此检验整全宣教中所包含的特定活动内容。本文通过综合三个案例研究(访谈)的结果和文献综述来进行批判和反思，并特别考虑在亚洲处境中探索整全宣教的实践者和学者们的需求。本文研究成果可供中国教会整全使命的倡导者、实践者、观望者一同探讨思索；同时，贺金斯作为前线跨文化宣教士，关注神学和

宣教学思想对机构实际事工理念所产生的实际指导意义，并检视宣教士的实践与神学上的认信是否保持一致。这种神学理论与实践反思的互动对当代中国宣教实践者有重要的借鉴意义。

【案例背景介绍】

案例一：UL 的事工可以被描述为“经典的”OMF 事工，因为它明确专注于植堂。他和妻子在这个东南亚国家已经 4 年了，领导团队支持一个大约 13 年前在城市贫民窟建立的教会。他们曾在其他机构有服侍贫民的经验，加入 OMF 后也希望以整全使命来服侍穷人。他们的团队异象是通过门徒培育和领袖栽培使教会日趋成熟。该团队的事工处境意味着他们不可避免地会遇到了教会和社区的一系列需求，他们现在与教会和其他伙伴合作，以实现更全面地带动社区转化。

案例二：NN 是一位医生，居住在环境受限，文化复杂的创启地区。他与妻子一起在那里生活和服务超过 15 年，从事麻风病治疗工作，后进入研究领域。他拥有社会人类学博士学位，非常关注当地文化中的种族认同和人格尊严等问题。他亲自承担多方面的事工，其中包括“健康教会”培训，学术教学，并为当地政府提供咨询服务。

案例三：KD 是 ABC 机构的区域主管，该组织将自己描述为专注于整全使命。ABC 只在一个东亚国家开展业务。KD 自己是一个在 ABC 工作多年的英语老师，并与当地人建立了许多长期的个人性关系。ABC 的事工主要是通过安置基督徒专业人士，通常在政府卫生服务部门，他们寻求通过出色的专业工作和正直的生命品格见证基督。ABC 的同工也向当地教会传递整全使命的异象。ABC 由资深 OMF 宣教士创立，作为与 OMF 不同的实体，它能够在创启地区公开开展工作，但要小心谨慎，避免被当局视为从事宗教工作。

【正文】

4.1 宣教学基础

4.1.1 伍德利的论文与当代整全使命

前一章的文献回顾已经描述了更广泛的福音派群体对整全宣教理解的发展脉络。伍德利整全宣教的神学基础在这个意义上也显示出了一定的分歧。例如，

他看到了以下议题的优先性：“上帝的心意是内住在人里面，并通过他的医治和同在将‘平安（shalom）’带人们现实的处境中。”¹他赋予属灵纬度以最根本性的位置。这意味着任何改变的发生都必须先有属灵转变。²而这种观点缺乏完整而广阔的圣经视角，与上帝救赎世界的使命性大故事并不完全相符，如莱特等人所表述的那样。然而，伍德利确实同意莱特关于宣教任务终极性的观点：“……我的主旨实际上与莱特的（终极性）措辞一致，尽管我仍然强调关于属灵使命纬度的传统措辞和其优先性。”³伍德利试图避免一种属灵层面与物质层面对立的二元论⁴，但他着重强调属灵维度，并维持整全宣教中不同维度的区隔，也因此形成了以属灵维度为最优先的等级化框架。促成这种理论形成的部分原因，是因为他认为那些使用快速倍增方法建立教会的人忽视了属灵层面，而他的框架旨在抵消这种忽视带来的负面影响。⁵笔者认为这是接受整全方法理论的宣教士之典型代表——他们在西方现代主义背景下成长，同时受到个人在非西方处境中宣教经验的影响。⁶很多宣教士已经作出类似的转变，转向“口传言说和行为见证”并行的宣教事工模式的论述。他们尝试整合过去两者分隔的事工模式。但这种二分法的术语也表明，他们的宣教范式还并没有完全整合。⁷这也可以在 OMF 文件中看到，它细分了整全宣教的活动并保持了“话语”事工的终极性（即福音的宣告和属灵的对话），而不是代表完全整合。由此可见，伍德利的宣教学与整个 OMF 产生了共鸣，重视“整全的事工方法”。但这种方法并未完全拥抱当代神学，后者强调对整全使命的理解，使宣教成为真正整合性的使命。

4.1.2 案例研究的发现

这三个案例研究显示 OMF 同工如何理解整全事工的宣教学基础。在三个不同事工环境中，整全宣教表现出极大的多样性，并从不同的角度诠释了伍德利的框架。

1 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 5.

2 Ibid., 3.

3 Samuel Wunderli, 给作者的电邮, 2019年2月1日。

4 严格来说二元论是两个范畴的分离，二分法也是如此，通常指的是精神和身体。但是，这里我也用它来指代两个以上的分离类别，因为基本理念是相通的。

5 Samuel Wunderli, 接受作者访谈，新加坡，2019年6月4日。

6 伍德利在泰国的植堂经验

7 Shelley Trebesch, “Is it Possible to talk about not being Dichotomous without being Dichotomous? A Response to Stephen Griffiths,” *Mission Round Table*, 4, No.1 (August 2008): 29.

从神学角度来看，UL 重视救恩的广度，救赎的范围包括一切，而不仅仅是个人，这是他理解整全宣教的基础。当被特别问及他是如何理解 OMF 使命宣言时，他回答说：

你可以引用耶稣引用以赛亚的话。那是我们做城市贫民事工的重要信息：将福音传给贫穷的人，使被被掳的得释放。我们看到酒精对（这个国家的）的男男女女来说都是一个巨大的捆绑，另外还有毒品，卖淫这些东西。所以，是的，这就是完备的福音。我还告诉人们耶稣在约翰福音 10 章 10 节说：“我来是要赐人丰盛的生命。”

福音的确关乎我们在地上的生命如何发生转变。

KD 提供了另一种观点，解释 ABC 机构完全专注于整全使命。尽管他们经常使用整全使命和整全事工的术语，但无论是 KD 的采访还是 ABC 机构的文件都没有显示出对整全使命的明确的神学表达。当被问及整全事工的价值时，KD 提到了当地教会缺乏理解并忽视圣经中鼓励喂养穷人和照顾寡妇的部分。因为笔者认为了解他们事工的神学基础很有必要，所以我尝试与 ABC 的一位执行董事（OMF 成员）一起澄清这个问题。

他认为这更像是制定个人性定义的问题，他说：

ABC 没有定义整全使命的具体声明。我们非常努力地与我们的每个成员一起解决这个问题。我们实际上已经进行了多次培训和讨论，并且发现这对我们的许多成员来说是一个非常具有挑战性的概念。它反映出“领会比被教导”更容易。我们经常回顾开普敦承诺中的声明……但我们试图通过积极的引导过程来表达这到底意味着什么。⁸

8 ABC 执行总裁（匿名），给作者的电邮，2019 年 7 月 1 日。

4.1.3 整全使命：来自亚洲的声音

因为伍德利的论文是写给那些关注东亚群体事工的人，此时我们也有必要去寻求理解亚洲教会对整全使命的神学观点。比蒂使用了“转化宣教学”⁹这个词来描述五位杰出的亚洲宣教学者和实践者¹⁰的宣教神学，他们已经发展出了亚洲人自己对宣教的理解，“以处境化的方式回应亚洲的需要，并整全地构思宣教。”¹¹

支撑这种转化宣教学的主要神学主题是国度。来自马来西亚的华勇会督说：“越来越多的人认为，只有在国度神学和圣经对新天新地的应许的背景下才能正确理解宣教使命。”¹²这显然也是维奈·撒母耳（Vinay Samuel）的核心论点，他是印度 INFEMIT 的创始人。他说：“神的国度就是以‘更新转化’将圣经和神学性的宣教概念整合组织起来。”¹³神国度的概念与亚洲背景如此相关，因为它们与亚洲世界观产生共鸣，并提供神学基础，使整全使命理念可以在此基础上发展并完善。这种处境化的宣教学冲击深受启蒙二元论影响的西方神学，它导致对超自然现象的无知和对个人主义的强调¹⁴，也导致了福音“以片段化的形式宣告。”¹⁵或者，正如梅尔芭·玛盖（Melba Maggay）在菲律宾观察到的那样，西方神学导致了一种专注于拯救灵魂的宗教，并使“已经移植到亚洲的那种基督教继续变得无关紧要。”¹⁶相反，一种“认真对待亚洲文化和世界观”¹⁷的亚洲神学能够表达一种可能更符合圣经的国度观点，在这样的国度观中，耶稣基督的主权延伸到属灵和肉体的维度，延伸到可见和不可见的领域。这意味着我们应该认真审视社会转化和对受造物的关怀，而它同时也包括对将来完全得赎的国度带有终末的盼望。玛盖描述了这种神学的范畴：

-
- 9 Warren Beattie, “Evangelical Paradigms of Mission in Asia: the Influence of Biblical Foundations in Shaping a more Integrated Theology of Mission,” *Mission Round Table*, 4, No.1 (August 2008): 11.
- 10 Hwa Yung, Vinay Samuel, Vinoth Ramachandra, Melba Maggay and Ng Kam Weng.
- 11 Beattie, “Evangelical Paradigms of Mission in Asia,” 8.
- 12 Hwa Yung, *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology* (Oxford: Regnum Books, 1997), 39.
- 13 Vinay Samuel and Chris Sugden, eds., *Mission as Transformation* (Oxford: Regnum, 1999), 3.
- 14 Hwa, *Mangoes or Bananas?*, 54-55.
- 15 Hwa Yung, “Strategic Issues in Missions-An Asian Perspective,” *Evangelical Missions Quarterly*, 40 No. 1 (January 2004): 29.
- 16 Melba Padilla Maggay, *Integral Mission: Biblical Foundations* (im:press, 2007), 29.
- 17 Hwa, *Mangoes or Bananas?*, 76.

我们通常对耶稣的使命所体现出的广度和完整性缺乏足够的理解。他的死，不单单是为了罪得赦免，也是为了救赎整个受造界……基督在十字架上的作为具有深远的社会性和寰宇性影响。¹⁸

同样，华勇认为耶稣在全人生命中的主权和王权需要成为宣教中被宣扬的中心主题。真正的整体转化是随着他的主权扩展到个人、社区和人类生活的每一部分：属灵、心理、社会经济和生态。¹⁹华勇分析了其他亚洲神学家的观点，描述了撒母耳的“有活力的整全使命神学”²⁰如何包括教会是“神国度运行的地方，也是神国度的工具和标志”²¹，从而表达了上帝子民的群体作为祂使命中介的宝贵地位。与这些亚洲学者的处境化观点相比，伍德利所强调的神学并没有描述转化宣教学的整全性。然而，基于对亚洲世界观的反思，他确实意识到有必要强调属灵维度，但这样做不是为了排除基督在其他方面的主权和神国度在现实中的实存。

有趣的是，案例受访者 NN（西方人）对上述亚洲宣教学产生了非常强烈的共鸣；在他的神学理解中，他非常强调国度。例如，在考虑他的教学时，他会问，“这与上帝的国度有什么关系？”并理解将这种教学角色描述为宣教是在“拓展全面思考的国度神学。”当他谈到“上帝对世上的目的是……反映他的统治和生活在平安（shalom）中的人们”时，他实际上使用了与伍德利相似的语言。然而，NN 的认知包含了上帝的统治超越个人的属灵维度，并将神的国度和平安带给社群和万族。

NN 是弥迦网络的成员，这并不令人意外。²²他也是在所有受访者中唯一了解伍德利论文的成员，曾参加 2007 年使团整全宣教的咨商会议。当在采访结束时被问及任何最后的评论时，他表达了对“我们 OMF] 所做的事工以及我们为什么这样做的神学基础薄弱感到担忧……只有基于正确的神学理解你才能恰如其分地适应处境。”

18 Maggay, *Integral Mission*, 7.

19 Hwa, “Strategic Issues in Missions,” 31.

20 Hwa Yung, “Mission and Evangelism: Evangelical and Pentecostal Theologies in Asia,” in *Christian Theology in Asia*, ed. Sebastian C.H. Kim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 265.

21 Hwa, “Mission and Evangelism: Evangelical and Pentecostal Theologies in Asia,” 260.

22 值得一提的是 OMF 并非弥迦网络的机构会员。

显然我们已对整全使命的神学基础进行了广泛的讨论，这是发展实践宝贵而必要的基础，考虑亚洲整全使命方法的处境化神学尤为重要。很明显，需要根据这些发现重新考虑伍德利框架背后的宣教学基础，这将在下一章进行。下一节笔者将继续考查伍德利整合性事工方法的标准以及他为整全宣教提出的参数。

4.2 对伍德利准则的批判与分析

4.2.1 理解标准

伍德利认为他的四个标准提供了整全事工方法评估的参数；也就是说，它们表达出更广泛的事工目标，并搭建了产生事工的平台。因此，这些标准可以被视为在不同环境下发展或指导整全事工的一种方式。²³ 这些标准介于整全使命的概念和实践之间，因此在讨论中会有一些重叠。

上述宣教学基础需要与整全使命的规划和实践动态相关联，以发展真正的实践。²⁴ 因此，通过进一步的文献回顾和案例研究的结果，我将考查并寻求有目的地加强伍德利提出的这些评估标准和元素。

这里需要指出的是，这些评估标准和元素是以 OMF 特定的事工背景设定的，因此它们有望应用于旨在实现机构愿景的事工中，即符合圣经的本土化教会运动 (IBCM)。²⁵ 伍德利自己认为发展该框架是为了对抗某些在已有植堂或教会运动中所过度强调的方面。²⁶ 这四个标准保持了对 IBCM 愿景的委身，与建立和倍增本土教会的目标相同，但这是通过整全事工的方法实现的。因此，根据这一愿景，构建标准和组成元素是否充分反映了整全宣教的实践，这是一个关键问题。

在 1995 年出版的《在亚洲服侍贫穷者》一书中，维奈·撒母耳对整全宣教的案例研究进行了分析，对整全使命在植堂事工中的挑战给出了深刻的见解。他解读了亚洲七个整全性植堂事工的结果，并得出以下结论：

23 Wunderli, "Criteria and Key Components," 4.

24 Al Tizon, *Transformation after Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective*(Eugene: Wipf and Stock, 2008), xv.

25 IBCM 是 OMF 宣教策略中对教会倍增运动的具体应用，以马盖文 (Donald McGavran) 的理論为最主要依据。在机构内部使用有微调，但教会倍增运动 (CPM, Church Planting Movement)，有时几乎被用作同义词 (如在 NN 的采访中)

26 伍德利，接受作者访谈。

案例研究突出了当代整全事工之间的一个关键神学分歧。关于教会增长的宣教神学可以扩展其理解，以包含整全事工，但这种对整全性的理解的中心是福音的宣扬和教会的建立。宣教的国度神学以基督对整个生命的统治为中心，力求用国度的价值观和国度的属灵挑战来影响社区。²⁷

撒母耳的观察肯定了整全宣教中国度神学基础的价值，尤其重要的是，他使用的案例研究都是基于亚洲的事工。在考虑 OMF 处境时，深入了解植堂目标带来的差异是相关的。事实上，撒母耳将植堂的重点描述为使用“整全性作为手段”²⁸，并将其与那些将整全性同时视为目标和手段的人进行对比，在后者中，社区转化（包括建立教会）是影响的主要指标。

撒母耳本人赞成转化的方法，但可以看到教会增长重点的优势在于“它强调传福音、植堂、宣教参与、组织技能、资源开发、目标设定以及对结果和果实的期望。”²⁹然而，如果以整全性事工作为手段，他认为这是其主要弱点。这些看见有助于分析伍德利的框架，因为它显然是以传统植堂为重心的。

撒母耳还描述了他自己的“转化宣教”（Mission as Transformation）³⁰，我将其等同于伍德利的标准而不是他的内容，因为它们处理的是基本方法而不是实践内容。这些有助于扩展伍德利的四个标准，并且对于从亚洲处境来批判它们很有价值。

4.2.2 标准 1：培养门徒 / 建立教会

OMF 案例研究有助于阐明这一标准，即对“门徒的培养和教会的建设”的产生目的性贡献。³¹ NN 的回应表明，他的事工方式经常超越个体，例如：

我认为门徒培育的过程在（通常所认为的归信时刻）之前很久就开始了……我有点抗拒试图确定它的具体时间点，因为我们长期都抱持这样的想法，即门训是关于特定的个人，而非关于门徒群体甚至整个族群。

27 Vinay K. Samuel, “A theological perspective,” in *Serving with the Poor in Asia*, eds. Tetsunao Yamamori, Bryant L. Myers and David Conner (Monrovia, California: MARC, 1995), 46.

28 同上

29 Chris Sugden, *Seeking the Asian Face of Jesus* (Oxford: Regnum, 1997), 340.

30 Vinay Samuel “Mission as Transformation,” in *Mission as Transformation*, eds. Vinay Samuel and Chris Sugden (Oxford: Regnum, 1999), 227-235.

31 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 4.

在他所参与明显的教会事工领域中，这个标准用于教会的建造成长，而不是简单地植一个新堂。教会的成熟和装备是教会发展或倍增所必须关注的重点，这些教会最终将在健康状态下成为本土化的教会和倍增的教会。KD 也致力于通过发展整全宣教的异象来使教会成熟，她认为这对于一个主要关注属灵而很少关心社会的当地教会来说是必要的。但在个人事工层面，她寻求机会对个别信徒门训。

UL 的事工无疑很容易符合这个标准，因为它主要以植堂和门徒培育为重点。他们的十个团队目标中有四个明显与门徒培育有关，其中一个“门徒造就门徒 (Disciples are discipline disciples)”，这也是第四个标准的一部分。这表明伍德利的框架最适合那些更典型传统的 OMF 工场团队，但不足以描述 NN 和 KD 的事工活动。

那些参与在包括植堂事工在内的整全使命实践者需要仔细了解如何在他们的特定环境中应用该方法。这可能意味着像在以上案例中他们更关注教会发展，而不是拓荒植堂。OMF 有一个名为“工作阶段”的 IBCM 详细流程，它也可以帮助设置该标准的参数，因为它描述了拓荒工作以外的阶段。NN 和 KD 似乎都没有意识对 IBCM 阶段的描述可以被调试并重新应用，NN 甚至将 IBCM 所描述的事工路径视为对整全使命实践的限制。撒母耳的理论中包括“建立产生变革的社群”³²，他将其应用于整全使命，因为这意味着教会成为变革的推动者。在别处，撒母耳这样描述教会的角色：“……教会是任何基督教社会计划的核心，是社会应该是什么样子的典范，是实现该目标的催化剂，也是上帝救赎工作在社会中的实现。”³³

撒母耳的“转化使命”方法和在上一节中描述的亚洲宣教学者对教会角色的看法都比伍德利的框架所允许的范围更广。梅尔芭·玛盖使用“国度见证”一词来描述教会的角色，既宣扬国度的好消息，又作为神国度在社会中的同在。³⁴伍德利的使命目标是上帝的同在带来平安，却没有很好地描述教会的转化功能，这点令人费解。事实上，他将教会的功能看作宣讲和门训，以此带出更多信徒和教会的倍增。这强化了撒母耳所描述的以教会为中心和以国度为中心的事工之间

32 Samuel, “Mission as Transformation,” 231

33 Vinay Samuel and Christopher Sugden. “Towards a Theology of Social Change,” in *Evangelicals and Development. Towards a Theology of Social Change*. Edited by Ronald Sider (Exeter: Paternoster Press, 1981), 46.

34 Melba Padilla Maggay, *Transforming Society* (Eugene: Wipf & Stock, 1996), 15.

的分歧。即便如此，我们仍然可以得出结论，建立教会标准作为宣教的优先事项是没有争议的。

4.2.3 标准 2：信任关系

该标准考察宣教事工是否有益于与当地建立深厚的关系。这是 NN 事工的真正特点。因为他事工参与的范围很广，涉及社会的各个层面；他所做的工作为建立持续的关系创造出诸多机会。他的经验有助于澄清这个标准与“建立信任关系”（伍德利）的组成元素有何不同，关键问题在于事工方法本身是否具有建立关系的潜力。这也意味着战略性地避免那些可能将跨文化宣教工作者限制在一小群人或限制他们以任何方式与当地人相遇的机会。

UL 加入了一个通过建立关系开始植堂的团队，与许多类似的方法一样，这是通过专注于一个特定的社群来完成的。随着教会共同体的形成，信徒成为团队努力的焦点。有一个明确的区域或群体肯定会为事工提供重要参数，而同时也可能限制我们与另一些人建立关系。这是一种常用的 OMF 方法，但 NN 和 KD 的经验表明，当机会出现时，需要灵活应对这些限制。所有案例研究都证实了文献中反复出现的内容：需要道成肉身的生活，而这正是形成信任关系的关键。ABC 的方法与布莱恩特·迈尔斯（Bryant Myers）对整全使命实践者的描述非常一致，对他们来说，“实践者的专业表现和属灵生活之间没有区别。”³⁵

撒母耳提出了一个与伍德利的标准相呼应的组成元素，即“宣教使命作为向世界的见证和朝圣之旅”³⁶，将使命描述为一种以基本关系为导向的“与他人和社群一起走向上帝旨意的旅程。”³⁷

4.2.4 标准 3：老练而单纯

这个标准探讨了“如何与地上有权势的人相处。”³⁸乍一看，这似乎是创启地区工场的一个独特问题，因为它鼓励宣教士在这些环境中行事有智慧（老练）。对于那些在像 UL 这些在开放国家事工的同工来说，这似乎无关紧要。但他们

35 Bryant L. Myers, “At the end of the day,” in *Serving With the Poor in Asia*, eds. Tetsunao Yamamori, Bryant L. Myers and David Conner (Monrovia, California: MARC, 1995), 196.

36 Samuel, “Mission as Transformation,” 229.

37 同上。

38 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 4.

也同样面对复杂的社会和文化问题，他们需要“单纯”地依赖圣灵的引导开展事工。例如，UL 的团队就可以看出这一点，他们与社区负责人保持良好的关系，即使他们在社区工作不需要他的许可。

ABC 以与地方当局合作而著称，事实上，这是他们事工方法的一个主要特点。KD 是这样描述的：

我们不会向官员隐瞒我们的基督徒身份，确保他们知道我们是基督徒。但我们确实对他们说得很清楚，我们不是来这里开展他们所认为的宗教活动。因此，与地方当局建立信任是件好事。所以 ABC 实际上试图主动告诉当局，并与当局分享我们在做什么。

作为一个机构，他们获得了有关当局的青睐，尽管这也意味着在做任何可能被视为“宗教工作”的事情时必须非常小心谨慎。似乎这有时会影响那些不自信的宣教士，他们可能会在公开谈论自己的信仰时显得更加谨慎。

在所有三个案例研究中，很明显，他们都看到回应当地处境需要的重要性，和开发对处境敏感的事工方法的重要性。这表明问题不仅限于当局打交道，还包括其他处境问题，因此该标准可能受益于更广泛的范围。例如，UL 不必应对地方当局的挑战，因为 OMF 已获得政府的许可，可以在该国自由工作，但很明显，他仍然需要根据处境来应对。

他举了一个例子，说明他们如何考虑以最合适的方式建造一座教堂，能实现类似于佛教寺庙作为社区中心的社会功能。

NN 谈到回应在该国多年服侍所带来的事工机会，他认为这会产生“协同效应”之效果。他非常清楚参与这些不同活动的原因，并且很清楚他事工的多面性需要大量的反思、时间和关系的建立：

你是身在具体处境中与人互动并在其中进行神学反思。所以你遇到某些状况，并问“这是什么意思？”“这在神学上对我们意味着什么？”“我们如何从神学上思考这个问题？”而不是带着我们已经决定的议题去行动，并试图改变环境。当地人需要了解你是为了他们，为了他们的社区，为了他们的国家，这要求我们

理解、接受并深入研究当今的问题……这是我们参与使命的重要组成部分，我们的服侍不是飘在半空中，我们的服侍是立足大地，让我们的手脚都沾满尘土。

OMF 的七个核心价值观之一是“我们从事工处境中产生领导力”³⁹，这意味着“策略是由那些参与事工的人制定的。”2007年 OMF 宣教研究咨询会议的另一篇文章来自泰国一位经验丰富的 OMF 植堂者，他反思了整全事工中“辨别优先次序”的价值。他解释说：

当地情况将基本上决定一个整全使命项目的优先次序，和开展事工的方法。虽然创建活跃门徒群体和社会转化都是整事工方法的重要组成部分，但关键议题的优先性是由对处境的仔细解释来确定的。⁴⁰

早前探讨的亚洲宣教学家也强调了通过处境理解发展宣教事工的价值，将其作为宣教的重要组成部分。⁴¹撒母耳所罗列的元素包括当地处境的重要性，其中包括神学和实践（对撒母耳来说，这意味着与穷人打交道）的本地化。

所有这些表明，这一标准需要包含各种处境问题，不仅面对当局的权威，而且在辨别机会和允许圣灵引导“对处境的解释”方面，都能表现出“老练而单纯”。⁴²

4.2.5 标准 4：倍增性

伍德利给出这一标准的理由是：“我们不仅有责任将福音带给人们，也有责任帮助那些接受它的人有目的地与他人分享它，并成为建立信徒倍增小组的关键人物。”⁴³

这似乎侧重于建立教会过程，并使服侍对象可以最终以类似的模式开展相应的事工活动。这也是耶稣与他的门徒所采用的方法，其结果是早期教会的倍增成长。我认为这是一种有益的实用主义，让其他人可以轻松地复制同样的方法。这在 UL 的团队训练计划中尤为明显。

39 OMF Handbook, A-5.

40 Daniel D. Kim, “An Integrated Approach to Ministry - a Personal Reflection on the Thai Context,” *Mission Round Table*, 5, No.1 (June 2009): 24.

41 Hwa, “Mission and Evangelism,” 264.

42 Kim, “An Integrated Approach to Ministry,” 24.

43 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 5.

这不仅仅是一个仔细规划的问题，而是根植于与其他人（主要是当地人）的伙伴关系，因此具有很强的关系维度。事实上，在所有案例研究中，与当地团体合作的特点非常突出。NN 已经将超过百分之五十的教会培训计划交给了当地信徒。然而，他确实认识到他在政府和学术界的一些角色依赖于他独特的资历和技能。伍德利确实承认存在“规则的例外情况”。⁴⁴

UL 的团队正在寻求培训教会中的其他人，尤其是在领导力方面，并且也意识到教会需要进行调整以实现可复制性，因为他们还没有将自己正在学习的东西传授给其他人。UL 明确重视的一个合作领域是与那些回应该地区社会需求的团体合作；他有洞察的智慧，看到这种方法对于整全地回应当地社区的巨大需求至关重要。这提醒我们，一个团体或团队很难自己执行整全使命路径的所有方面。

KD 将赋能描述为 ABC 的五个核心价值观之一：“ABC 寻求通过培训、交流和分享我们的生活来装备当地人。”KD 解释说，ABC 并不寻求复制其自己的事工方式，这种方式以外国专业人士的技能为导向，但它正在有效地开展工作。

4.2.6 潜在的改进

整全宣教中的两个方面目前未包含在四个标准中，它们似乎也不适合简单地扩充当前框架。首先，伍德利的模型似乎在个人或地方教会 / 社区层面感知宣教使命，他对 shalom 的使用侧重于个体的全人关怀，而不是其对社会的更广泛意义。

亚洲宣教学家认为宣教的影响涉及各个层面：个人、社区、社会和国家。雷玛强佐描述了为何必须以这种方式看待整全使命：“上帝借着在基督耶稣里的掌权，医治、更新和重建破碎的世界，这好消息远比个人得蒙救赎的信息要大得多。”⁴⁵

这在 NN 对使命的理解中很明显，因为他对整全使命的思考涵盖了教会、社区、机构和国家。有意思的是，UL 最近受到挑战，要考虑社区层面，并询问教会如何能够在个体关系之外对社区产生影响。这是在他参加弥迦网络咨询会议后产生的问题。维奈·撒母耳的神学是“人在社群中”的神学，它“修正了西方

⁴⁴ 同上。

⁴⁵ Vinoth Ramachandra, *Church and Mission in the New Asia: New Gods, New Identities*. Edited by Kimhong Hazra (Singapore: CSCA, 2008), 16.

福音派神学的不足”⁴⁶，并从社区和个人的角度看待社会，正如华勇所说，“这不仅非常符合亚洲文化，也完全符合圣经。”⁴⁷

其次，对 1995 年案例研究的分析将整全宣教的重点描述放在在穷人中，反映了上帝对穷人的选择。⁴⁸ 被许多人认为是整全宣教之父的雷内·帕迪亚（René Padilla）有力地主张教会“彰显上帝的国度”⁴⁹，意思是：“上帝在历史中释放的救赎大能，为穷人带来福音，为囚犯带来自由，为盲人带来重见，为被压迫者带来解放。”⁵⁰ 这显然反映了如路加福音 4:18-19，耶稣自述的事工优先事项。OMF 并不特别专注于在贫穷人中间的事工，但就像 UL 的处境一样，服侍贫穷人肯定是无法避免的。伍德利在使用“沙龙”（shalom）术语谈论使命时必须谨慎考虑到对贫穷人的相应关注，因为圣经中“指向神国度的沙龙（shalom）涉及所有人的正义，这恰恰保证了对穷苦者的特别关注。”⁵¹

这些标准有助于考虑整全宣教事工产生的领域，现在我们将讨论转移到从伍德利的框架看整全宣教的活动和内容组成。

4.3 伍德利框架的活动内容要素评析

4.3.1 理解内容组成要素

伍德利将他的七个关键组成要素描述为在标准参数范围内进行的活动，以形成一套整全的事工方法。我不仅会分析这三个案例研究在哪些方面与伍德利所指向的要素一致，还会考查文献在哪些方面建议对现有要素进行增强，以及指出在哪些方面需要添加。

其他模型也有助于提出整全使命或整全事工的类似要素。前面提到的《服侍亚洲穷苦者》很有见地，因为它真正基于具体的事工。另一方面，伍德利的要素仅来自他自己的事工经验以及在其领导岗位所观察到的事工活动。我们还需要认识到他的事工背景和 OMF 的植堂重心，以及他研究的动机——重新平衡在植堂事工中他所认为不平衡的方面。

46 Sugden, *Seeking the Asian Face of Jesus*, 307.

47 Hwa, *Mangoes or Bananas?* 201.

48 Thomas H. McAlpine, *By Word, Work and Wonder* (Monrovia, MARC, 1995), 108.

49 René C. Padilla, *Mission Between the Times* (Carlisle: Langham Monographs, 2010), 211.

50 同上，209 页。

51 Tizon, *Transformation after Lausanne*, 142.

近年来，克里斯·莱特发展了“宣教使命的五个标志”，它整合了一系列的使命活动，包括传福音、教导、创造关怀、怜悯和正义。值得注意的是，莱特说：“宣教的所有这五个维度都取决于基督的主权。”⁵²与亚洲转化宣教学家和大多数整全使命的实践者一样，他意识到神国度在当下的统治是整全宣教神学的核心。莱特的模型受到圣公会“宣教使命的五个标志”⁵³的启发，被形象化为一个带有辐条的相互连接的轮子，与他之前的模型有所不同。他先前的模型，其活动阶梯最终导致传福音。莱特进一步将他的五项活动归纳为“三大宣教任务”⁵⁴：建造教会（通过传福音和教导）；服务社会（通过同情和正义）；并且关心受造界。他的五项标志对考察伍德利框架的组成要素具有指导意义，因为它们还提出了全面且相互关联的整全使命活动范围，并且他的要素有助于将这些活动归类在总体的意图下。

这里列出伍德利的七个要素，我已经重新排序以进行讨论：

- 1、恒切的祷告
- 2、建立信任关系
- 3、表达具体的关怀
- 4、情感伤害和属灵捆绑
- 5、真理教导
- 6、顺服的信心
- 7、建立信仰群体

在笔者所考察的三个案例研究的事工活动中，可以认识到所有这些组成要素⁵⁵（见附录3的摘要），与框架标准一样，无需进行创造性调整以使其“适合”。这些案例各有特点，但都代表了框架中提出的整全事工方法，它们都是基于自身所代表整全使命理念而做出的策略选择。这表明我们需要仔细考虑该框架是否可用于定义整全使命，还是仅限应用于为那些寻求发展整全事工方法的工人提供指导。

遗憾的是，文章篇幅不允许我们对所有要素进行全面考察，因此我将详细介绍更重要的发现以及与其他已发表的模型之间交叉的发现。这个考查将可以根据整全使命中修订要素为适切的事工活动提出建议。

52 Chris Wright, *Five Marks of Mission: Making God's Mission Ours* (im:press, 2015), 11.

53 Anglican Communion, "Marks of Mission," accessed June 28, 2019, <https://www.anglicancommunion.org/mission/marks-of-mission.aspx>.

54 Wright, *Five Marks of Mission*, 11.

55 KD是个例外，因为采访中没有提到“情感伤害和属灵捆绑”的要素，无法进行后续提问。

4.3.2 祷告

毫无疑问，这是任何基督教事工的重要组成部分。对 OMF 来说，这也是一个核心价值：“祷告作为信仰的表达是我们生活和服务不可或缺的一部分。”⁵⁶ 伍德利将“坚持不懈的祷告”⁵⁷ 描述为对上帝的全然信赖，并积极参与定期祷告。

所有三位受访者都将大量的祷告作为他们事工的一部分，无论是个人的还是集体的，在其他被引用的案例研究中也看到了这一点。⁵⁸UL 的团队通过定期在该地区行军祷告来开始事工，他们始终在继续着。直到如今，他还非常积极地鼓励和帮助教会中的其他人参与祷告。NN 将祷告的作用描述为“无处不在”。

4.3.3 建立信任关系

这个要素强调了道成肉身生活的必要性，以产生可以带出双向理解的交流。正如相关评估标准中已经描述的那样，这是事工处境的一部分。同样，它与 OMF 的核心价值观一致：“我们实践道成肉身的事工。”这个价值观有三个行动方向：“认同当地人，适应与当地文化相符的生活方式；学习文化、语言和世界观；并且以鼓励本土运动的方式工作。”⁵⁹ 这假定事工是由长期工人完成的，他们生活在当地处境中，能够用当地语言进行交流，并对文化有深入的了解。

伍德利的组成要素并不局限于简单地建立关系，而是着眼于产生见证的果效，这意味着：“重点和责任在于在我们与之交往的群体中，我们成为值得信赖的人。”⁶⁰ 伍德利暗示但没有明确描述，敬虔品格的价值和被耶稣掌管生命的见证。这也延伸到教会群体的见证，Tizon 将其描述为“道成肉身的国度 (Kingdom Incarnation)”。⁶¹ 伍德利理论的事工背景是没有教会群体的，但相比之下，案例研究表明信任关系实际上指向，在已经完成植堂（如 UL）或事工与现有当地教会（NN 和 KD）合作的处境。

KD 对 ABC 方法的描述说明了这个要素如何成为他们工人的主要活动。她个人与当地信徒和非信徒建立了友谊网络。NN 表示，他将 10% 到 15% 的

56 OMF Handbook, A-5.

57 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 4.

58 Tetsunao Yamamori, “Strategic issues,” in *Serving With the Poor in Asia*. Tetsunao Yamamori, Bryant L. Myers and David Conner eds. (Monrovia, California: MARC, 1995), 155.

59 OMF Handbook A-5.

60 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 5.

61 Tizon, *Transformation after Lausanne*, 133.

时间用于培养人际关系，并且还认为：“在这种情况下，我们需要的一种关键类型的人是……关系网络连结者（networker），能够建立人际关系并且连结他人的人，但这样的人并不足够。”同样，UL 和他的团队积极探访社区中的人们，将其作为常规事工活动。

4.3.4 表现出具体的关怀

伍德利认为这个要素是顺服大使命的一部分，从而完成耶稣所吩咐的一切。他用特定的词来描述这个要素：“无私的爱”、“对有各种需要的人提供实际帮助和照顾”、“身体、教育和其他需要。”⁶² 这可以通过精心策划的项目来完成，也可以通过非正式的和计划外的活动来完成。伍德利在这个部分的主要关注点是回应需求，因此它与莱特“宣教使命标记”的“怜悯”相对应。⁶³

这些案例研究对回应需求的复杂性以及由此带来的张力提供了宝贵的见解。从 KD 的回应和对 ABC 事工文献记录的考查中可以明显看出，他们主要是为了响应明确的社会需求而开展工作，这些需求通常由地方或国家政府决定。这既建立了信任和青睐，但也意味着他们不能自行决定优先事项。

当 UL 的团队开始时，在他加入事工的十年之前，他们参与了社区中各种以需求为导向的活动，其中包括心理咨询和戒毒康复。他讲述了当时的团队是如何故意将教会工作和社区工作分开的，这样他们就不会被视为相互关联，因为“他们不希望人们来教会时认为他们会从中受益。”UL 自己认为这“有点奇怪”。他们现在与合作伙伴合作专注于社会需求，UL 重视这种应对不可避免的需求的方法，这在贫民窟地区是不可避免的。他还努力研究当前的需求，团队正在帮助教会找到应对社区贫困的方法。然而，挑战依然存在：“我们作为一个团队，整全地来说（原文如此）我们只是在他们所在的地方会见到他们……（但）我们不想只是被需求驱动，这方面的确存在一种冲突，一种张力。”

NN 也谈到了类似的问题，但对他来说，这不是因为事工优先级的问题，而是因为与 OMF 使命宣言所表明的 IBCM 之间存在张力：

62 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 6.

63 Wright, *Five Marks of Mission*, 22.

在我应该做的和我正在做的事情之间存在着这种张力。我这样做是因为这是上帝呼召我去做的，这是机会所在，这也是邀请所在，但我不觉得这是我应该做的，我觉得有点遗憾，我似乎没有在做所为“真正的事工”。

NN 显然有一套非常完整的事工方法，但他所表达的困境令人感到遗憾。他对当前社会需求的认知表明，他在事工处境中拥有的经验是多么有价值，但不幸的是，他的实践与那些参与植堂的人之间存在距离。

该元素组成的不足之处有两个方面：首先，它没有表达出给予“具体关怀”所产生实际结果。整全使命的文献中常用来描述这种关怀所带来结果是“转化”；其次，该元素缺乏群体行动的视角，仅包含个人行动的视角。正如前面详述的那样，整全使命最终应该产生转化，并且这种转化是以教会作为主要代理人而产生的。UL 描述了他自己最近在这一领域的成长，他意识到“改变并不一定只是个体的生命独立地发生转变……教会作为一个整体也可以整合各种资源，并对社区产生更大的影响。”

4.3.5 情感伤害和属灵捆绑

伍德利借助天国来介绍这个元素组成部分，他认为天国主要是关于灵界权能较量并击退撒旦的权势。⁶⁴ 在我看来，这种神学只是部分正确，因为它没有完全包含天国的全貌。笔者有机会进一步了解伍德利在泰国工场经验的影响，他在泰国服侍的目标群体对灵界非常敏感；他承认这影响了他的个人经验，也因此影响他表述这个元素组成。⁶⁵ 由于这是一个经常被西方跨文化宣教工作者忽视的领域，他认为在亚洲处境中应给予充分的重视。该元素组成强调到需要照顾情感创伤和邪灵的影响，以强调灵界的现实和“被忽略的中阶层”⁶⁶。华勇也强调在亚洲需要对灵界有适当的理解，并且证明“基督是万有之主”⁶⁷，如果不考虑这一点，可能意味着“在处理亚洲世界观提出的许多问题时，基督教所传的福音会显得薄

64 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 6.

65 Wunderli, interview by author.

66 Paul Hiebert, “The Flaw of the Excluded Middle,” in *Perspectives on the World Christian Movement* (1999), accessed April 25, 2019. <http://hiebertglobalcenter.org/wp-content/uploads/2014/03/1999.-The-Flaw-of-the-Excluded-Middle.pdf>.

67 Hwa, *Mangoes or Bananas?* 42.

弱无力，且毫无牧养的效能。”⁶⁸ 因此，以这种方式参与事工既是宣告又是见证国度的好消息。

然而，笔者对此提出疑议，是否有必要将属灵元素与其他需求的具体关怀分开。在整全进路中，所有需求，包括属灵需求，都应该被重视并可能得到转化。属灵关怀是 UL 教会生活的常规部分，信徒彼此供养在个人层面上的属灵需求，但正如 NN 所观察到的，属灵争战同时也应该被理解为制度性和国家层面的属灵争战。

其他已发表的案例研究认识到整全使命中的这个非常有价值的部分，因为它带来医治和拯救。^{69, 70} 但是，撒母耳警告不要将属灵争战视为“理解社区需求和问题的唯一分析框架”⁷¹，并忽略了解决社会问题需要采取的其他实际行动。伍德利在缺乏更广阔的社会视角下强调情感伤害和属灵捆绑，这表明他属灵争战的概念可能存在的问题；缺乏“属灵争战与公义行动之间的圣经整合。”⁷² 稍后我们将回到这个社会公义问题。

4.3.6 真理教导

真理教导包含讲道和教导，它牢牢地建立在早期教会的圣经榜样之上。这与莱特“建立教会”的使命任务非常一致，结合了教导和传福音的活动。⁷³ 这也与以下关于门徒培育的组成部分重叠。

宣讲好消息在整全宣教中被广泛认为是必不可少的，但伍德利指出，“进行与文化相关的调适”⁷⁴，例如口述故事，意味着教导是使人“与真理相遇”⁷⁵，这是跨文化交流的必要部分。莱特也认为，这一教导需要完整的“对整本圣经救恩故事的宣告”。⁷⁶

OMF 的三个案例研究都反映出这是他们认为重要的活动。KD 自己教导和训练个人，但她确实解释说，ABC 的一些工人在传福音方面遇到困难。这似乎

68 同上，73 页

69 Samuel, "A theological perspective," 147.

70 McAlpine, *By Word, Work and Wonder*, 102.

71 Samuel, "A theological perspective," 149.

72 同上。

73 Wright, *Five Marks of Mission*, 14.

74 Wunderli, "Criteria and Key Components," 6.

75 同上。

76 Wright, *Five Marks of Mission*, 16.

不仅仅是因为创启地区事工环境的限制。他们非常强调生活见证，有些工人可能不那么重视福音作为宣讲的见证，它也是成为整全宣教的必要组成部分。

4.3.7 顺服的信心

伍德利的使命关注是通过信心和顺服使人得到平安 (shalom)。常见的门训，包括对信徒的教导和培训，装备知识，而这个元素是一个必要的提醒，门徒培育的重点是顺服。因此，它补充和扩展了教导的部分，案例研究有助于说明应用该元素所涉及的事工。UL 的团队专注于门徒培育，这是通过一对一的关系和小组来完成的。他们根据当地信徒的需要进行调整，并专注于健康婚姻和财务管理等生活问题。KD 通过与她认识多年的信徒进行非正式会面，并给予他们生活上的建议和指导。NN 观察到，在占主导地位的佛教文化中成为门徒是一段漫长的旅程，至少十年。所有的案例研究都表明，如果门徒培育专注于培养顺服的信心，它需要大量时间和个人性的投入。

4.3.8 建立信仰群体

伍德利框架的最后一个元素组成回到了建立教会。这与 OMF 的愿景是一致的，他说“创建有再生能力的信仰群体必须成为我们事工路径的核心。”⁷⁷ 这在某些方面实际上似乎是对第一个标准的重复，然而他确实提到教会在整全使命中的重要作用，这在其他地方没有提及：

当地的信徒群体是圣灵所赐的各种恩赐得到锻炼和发挥的主要地方……这项任务显然超出了纯粹的属灵层面，因为它的目标是在处境中建立可以彼此服侍并服侍他人的地方教会。⁷⁸

OMF 对 IBCM 的理解，特别是在前面提到的“工作阶段”模型中，并没有将教会描述为在其处境中服侍，也没有按照在社会中产生转化影响力的方式来构想。UL 完全致力于 IBCM 方法，但专注于一个教会，他们希望这个教会

77 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 7.

78 同上。

在未来会变得更加本土化，并且倍增。尽管根据 KD 的说法，ABC 的工作鼓励教会参与整全使命，但 ABC 并未直接参与任何 IBCM 事工。NN 公开拒绝 IBCM 方法，但他致力于与本地教会和宗派合作，促进教会愈发成熟和本土化。

这并非否定植堂的意义，而是当你带着一个预设的模型，然后说“这就是我要做的，其他一切都需要围绕它进行调整。”你会惊讶，非常惊讶地发现，它不起作用。所以我经常认为这就是我们掉链子的地方。

4.3.9 附加元素

对于整全宣教框架所需具备的元素，伍德利确实描述地很全面，但仍然未能以宣教学将其完全整合，他仍然认为整全使命是由分割的元素组成的。伍德利认为：

真正整全的事工方法是所有元素都被注意和关切到……所有元素都需要同时发生，自然意味着需要建立伙伴关系来开展不同的活动，事实上所有的案例研究都表明这是整全事工开展的路径。⁷⁹

这也反映宣教是教会的工作，而不是个人的工作；在还没有教会的地方，诸如 OMF 之类的平行教会机构（parachurchgroups）会先迈出第一步。正如先前所探讨的，整全宣教意味着将范围广泛的事工活动汇集在一起形成一个整体，“谈论福音、宣讲福音、活出福音、见证福音”⁸⁰，但这并不一定意味着所有这些都必须完美平衡并同时执行。

前面的部分已经表明，对神国度的突破性存在的理解意味着对整全使命的认识已经扩展到包括伍德利框架中未识别的活动。有两个主要领域应被视为整体方法的必要组成部分：社会参与和对受造界的关怀。

伍德利的概念似乎以个人为中心，尽管他的想法经常延伸到群体，但这是信徒的群体，而并没有考虑他们所在的社会群体。正如苏格登所说：“当福音的整全性被简化为个人和个人的处境时，它就会变得贫乏。”⁸¹

79 Wunderli, “Criteria and Key Components,” 7

80 Peter Rowan, “What is Our Mission?” *OMF Billions* (May-August 2015), accessed January 30, 2019, <https://billions.omf.org/what-is-our-mission/>.

81 Sugden, *Seeking the Asian Face of Jesus*, 345.

NN 的访谈有助于揭示整全宣教在社区和社会层面参与的方式，在范围上与其他文献中描述的事工相似，尤其是在“宣教即转化”运动中。麦克阿尔芬对整全事工的分析指出了不同层次的社会行动，其中包括协助个人（如伍德利的框架），但也延伸到解决社会问题的结构性原因。⁸² 克里斯·莱特的“五个标志”还包括社会公义，他将其归类为怜悯⁸³ 在其他文献中，他将教会描述为“先知性的群体……（活出）在世界当前旧秩序中的真理和正在突破中的神国度新秩序的价值观。”⁸⁴

整全使命的宣教学家共享更广阔的宣教观，并探索教会与社会不公结构的碰撞。这反映了对“福音与亚洲的社会、政治和经济现实的相关性。”⁸⁵ 我已经提到梅尔芭·玛盖 (Melba Maggay) 在她的《社会转化》一书中关于教会见证的想法，她在书中建议教会在社会中扮演“先知、祭司和国王”的角色。⁸⁶ 这种社会参与程度甚至可以延伸到国家建设，这在 NN 的事工以及和解与和平建设等领域可见。⁸⁷

早在 1983 年的惠顿咨商会议上，管理受造界就被描述为教会使命的优先事项⁸⁸，而关怀受造界是 2010 年洛桑开普敦承诺 (CTC) 的一个突出主题。⁸⁹ 在为 OMF 撰写的一篇文章中，克里斯·莱特解释道什么关怀受造界是重要的⁹⁰，他引用了开普敦承诺：

因为宣讲“耶稣是主”的福音就是宣讲因为基督的主权是在所有受造物之上，也包括我们所生活的地球。因此，对受造界的关顾是基督主权范围内的福音问题。⁹¹

82 McAlpine, *By Word, Work and Wonder*, 106.

83 Wright, *Five Marks of Mission*, 22.

84 Wright, *The Mission of God*, 311.

85 Moonjang Lee, “Asian Theology,” in *Global Dictionary of Theology*, eds. William A. Dyrness and Veli-Matti Kärkkäinen (Nottingham: InterVarsity Press, 2008), 75.

86 Maggay, *Transforming Society*, 61.

87 例如见：Tizon, *Transformation after Lausanne*, 128; Peter Rowan, “Proclaiming Reconciliation in our Being, Doing, and Telling,” *Mission Road Table*, 13, No. 1 (Jan to Apr 2018): 7.

88 Vinay Samuel and Chris Sugden, eds. “Transformation: The Church in Response to Human Need Wheaton Consultation June 1983,” in *Mission as Transformation* (Oxford: Regnum, 1999), 266-267.

89 宣言受神学工作组主席、《开普敦承诺》的主要作者克里斯·莱特 (Chris Wright) 的影响。

90 Chris Wright, “Creation, Gospel, and Mission,” *Mission Round Table*, 9, No.1 (May 2014): 9.

91 Lausanne Movement, *The Cape Town Commitment*, 1.7a

在此没有篇幅来讨论宣教中关怀受造界的优势，而只是评论它现在已被认为是整全事工路径中的一部分，事实上，它是莱特的“五个标志”之一。NN和KD/ABC已经大量参与关顾受造界的活动。UL认识到这是一个需要进一步考虑的领域：参加了整全事工会议的本土同工反应这是他们急需考虑的议题，但他们的团队尚未做出回应。因此，为了增强伍德利的关键元素，有必要将关顾受造界纳入当代宣教使命中的一环。

前面的讨论分析和批评了伍德利的论文以解决早先提出的研究问题，现在将这些发现结合起来并为OMF中整全宣教的未来提出建议是有帮助的。🌀

【附】《整全事工路径的标准与关键元素》的报告内容提纲

撒母耳·伍德利

2007年使团整全使命咨商会议

介绍

整全路径与“平等主义”路径

不仅仅是“拯救灵魂”

整全与“二元”

整全事工路径方法的参考标准

1. 是否与我们的宏观计划一致？
2. 是否有助于建立信任关系吗？
3. 是否既老练又单纯？
4. 是否可复制？

整全事工路径方法的内容组成要素

1. 坚持不懈的祷告
2. 建立信任关系
3. 体现对人具体的关怀
4. 教导以使人遇见真理
5. 解决情感伤害和属灵捆绑
6. 因信呼召人顺服
7. 建立可复制的信仰群体

结论

同时进行：真正的整合

The Good News of Jesus Christ in All Its Fullness: A Critical Evaluation of Wunderli' s Framework for Integral Mission in OMF International

By Sarah Louise Hoskins

CHAPTER 4. CRITIQUE AND ANALYSIS OF WUNDERLI'S FRAMEWORK FOR INTEGRAL MISSION

The critique and analysis will follow the outline structure of Wunderli's paper, beginning with the missiological foundations and then examining the criteria and components. The criteria represent the parameters within which an IM approach is taken and are followed by the components which are the specific activities that are included in IM. The critique will be done through a synthesis of the findings of the three case studies and the literature review, with specific consideration of Asian missiologists who have explored a contextualised IM.

4.1 Missiological Foundations

4.1.1 Wunderli's Paper and Contemporary Integral Mission

The literature review in the previous chapter has already described the development of the missiological understanding of IM in the wider evangelical community. Wunderli's own foundational theology of IM has been seen to show divergence from this perspective. For example, he sees this priority: "God's intention is to dwell in people and through his healing presence bring 'shalom' into their present situation."⁴⁰ This means any holistic change has to be preceded by spiritual transformation and therefore gives the spiritual dimension the ultimate role.⁴¹ This view lacks the breadth of a full biblical perspective and does not accommodate the entire story of God's redeeming mission of the world which Wright, and many others, have described. Wunderli does, however, agree with Wright's ideas about the ultimacy of the mission task: "...my thrust is actually in line with Wright's phrasing [of ultimacy] although I still use the old wording about the spiritual mandate having primacy."⁴² Wunderli wants to avoid dualism⁴³ but by giving a strong spiritual emphasis he maintains separate categories which, to me, have a clear hierarchy with spiritual primacy. This is partly because he feels the spiritual aspect is neglected by those doing church planting using rapid multiplication methodology and his framework is designed to counteract that neglect.⁴⁴ I feel he is fairly typical of those from a western modernist background who have embraced a holistic approach to mission due to the influence of mission experience in non-western settings.⁴⁵ Many who have made a similar shift towards IM talk of 'word and deed' ministry, which is an attempt to combine what was previously separate but, as already discussed, this dichotomous terminology also shows that their mission paradigm has not moved to full integration.⁴⁶ This is also seen in the OMF documents quoted earlier, which subdivided the

activities of IM and maintained the ultimacy of ‘word’ ministry (i.e. proclamation and spiritual conversion) rather than representing full integration. It appears that Wunderli’s missiology is resonant with OMF as a whole, valuing the “integrated approach” to ministry. This approach does not embrace the contemporaneous theology which has enhanced the understanding of IM as truly integral.

4.1.2 Insights from Case Studies

The three case studies reveal how the missiological basis of IM is understood by practitioners within OMF. As might be expected from three different ministry settings they show great diversity and provide multifaceted angles from which to engage with Wunderli’s framework.

From the perspective of underlying theology UL values the breadth of salvation, which includes everything and not solely the personal, as a basis for holistic approaches. When specifically asked how he understood the OMF mission statement he replied:

Well I mean you could quote Jesus quoting Isaiah. That is an important passage for us doing urban poor ministry. The gospel is preached to the poor, people in bondage are released. So bondage, we see alcohol which is a huge problem in [this country] for women and men, drugs, prostitution all these things. So, yes that’s the gospel in its fullness. I also tell people about when Jesus says in John 10:10, “I have come to give life in full.”

It is also about how our lives are transformed here on earth.

KD provides another perspective, explaining that ABC is entirely focused on IM. In spite of this, neither KD’s interview or ABC’s documents reveal a clearly expressed theology of IM although there is frequent use of IM and holistic terminology. When asked about the value of the holistic approach KD referred to the lack of understanding in the national church and a

neglect of those parts of the Bible which encourage feeding of the poor and caring for widows. As I felt it was valuable to understand the theological basis of their ministry I was able to clarify the question with one of ABC's executive directors (an OMF member).

He sees that it is more a matter of working out a personal definition, saying:

[ABC] does not have a specific statement defining holistic mission. We try very hard to work it out with each of our members. We have actually had a number of trainings and discussions about this, and have found that it is a very challenging concept for many of our members. It is truly more easily "caught than taught." We often refer back to the statements in the Cape Town Commitment...but we try to have an active mentoring process in working through what this means.⁴⁷

4.1.3 Integral Mission: Asian Voices

At this point it is appropriate and helpful to seek Asian perspectives on the theology underlying IM since Wunderli's paper is intended for those focused solely on ministry amongst East Asians. Beattie has used the term "Transformational Missiology"⁴⁸ to describe the mission theology of five prominent Asians⁴⁹ who have developed an understanding of mission which "responds to Asia in ways that are contextually relevant and that conceives of mission in integrative categories."⁵⁰

The predominant theological theme that undergirds this transformational missiology is that of the kingdom. Hwa Yung, a Malaysian, says: "there exists a growing consensus that mission can only be properly understood in the context of kingdom theology and the biblical promise of a new heaven and a new earth."⁵¹ This is clearly central for Vinay Samuel too, an Indian and a founder of INFEMIT. He says: "The Kingdom of God is the organising biblical and theological concept of Mission as Transformation."⁵² King-

dom concepts are so relevant to the Asian context because they resonate with Asian worldviews and provide the theological foundations onto which a developed idea of IM can be built. This contextualised missiology counters Western theology, which is heavily influenced by Enlightenment dualism and causes ignorance of the supernatural and an emphasis on individualism⁵³ resulting in a gospel that is “proclaimed in truncated form.”⁵⁴ Or, as Melba Maggay has observed in the Philippines, western theology has resulted in a religion focused on saving souls and perpetuates “the continuing irrelevance of the kind of Christianity that has been transplanted to Asia.”⁵⁵ Instead, an Asian theology which “takes Asian cultures and worldview seriously”⁵⁶ is able to express what is probably a more biblical view of the kingdom where the lordship of Jesus Christ extends into the spiritual and physical, the seen and unseen. This means that social transformation and care for creation are taken seriously but it also includes the eschatological hope of the fully redeemed kingdom to come. Maggay describes the extent of this theology:

[T]he work of Jesus has a breadth and wholeness that is lacking in our usual grasp of what his mission is about. We are told that he died, not just for the forgiveness of sins, but for the redeeming of the entire creation... The work of Christ on the cross has far-reaching social and cosmic consequence.⁵⁷

Likewise, Hwa suggests that the lordship or kingship of Jesus over all of life needs to become a central theme of proclamation in mission. Truly holistic transformation is brought about as his lordship extends to individuals, communities and every part of human life: the spiritual, psychological, socio-economic and ecological.⁵⁸ Hwa, analyzing other Asian theologians, describes how Samuel’s “robust theology of holistic mission”⁵⁹ includes the central role of the church as “both the place where the kingdom is at work and also the instrument and sign of the kingdom,”⁶⁰ and thus expressing the valuable place

of God's community as agent of mission. Compared to these Asian contextual views Wunderli's underlying theology does not describe the wholeness of transformational missiology. Reflecting Asian worldviews he does however recognise the need to address the spiritual aspect but does this to the exclusion of other aspects of the Lordship of Christ and the reality of the kingdom in the present.

It is interesting that one interviewee, NN (who is a westerner), has a very strong resonance with the Asian missiology described above; in his theological understanding he gives the kingdom great prominence. For example, when considering his academic teaching he asks, "how does this relate to the kingdom of God?", and understands that describing this teaching role as mission "stretches things a lot and it relies on actually a well-thought-out theology of the kingdom." He actually uses similar language to Wunderli when he talks of "the purpose of God in the world is...reflecting His rule and people living under the shalom." However NN includes the idea that God's rule extends beyond personal spirituality and brings kingdom peace to communities and even nations.

It is perhaps not surprising to find that NN is a personal member of the Micah Network.⁶¹ He was also the only interviewee who was aware of Wunderli's paper, having participated in the 2007 consultation. When asked for any final comment at the end of the interview he expressed a concern over "the thinness of the theological grounding of what we [OMF] do and why we're doing it...It's the theological understanding that enables you to adapt appropriately."

There has evidently been extensive discussion of the theological basis for IM and this is a valuable and necessary foundation on which to build practice, and it is especially important to consider the contextualised theology of an Asian approach to IM. It is clear that the missiology of Wunderli's framework needs to be reconsidered in light of these findings, which will be done

in the next chapter. The next section will move on to examine Wunderli's criteria for an integrated approach and the parameters this suggests for IM.

4.2 Critique and Analysis of Wunderli's Criteria

4.2.1 Understanding the Criteria

Wunderli considers his four criteria to provide the parameters of an integrated approach; that is they show the wider intentions of the ministry and establish the arena in which ministry occurs. These criteria should therefore be viewed as a way of developing or guiding integral ministry in a variety of contexts.⁶² The criteria lie between the concepts of IM and the actual practice and so there is some overlap in the discussions.

The missiological foundations described above need to dynamically relate to the planning and practice of IM in order to develop true praxis.⁶³ Therefore, through further literature review and the findings of the case studies I will examine and seek to purposefully enhance the criteria and components that Wunderli proposes.

It is important to recognise that the criteria and components have been specifically developed for the context of OMF and as such they are expected to be applied to ministries that aim towards the organisational vision of indigenous biblical church movements (IBCMs).⁶⁴ Wunderli himself says that the framework was developed to counter some of the focused aspects of the process driven approaches that are used in church planting or movement ministries.⁶⁵ The four criteria maintain a commitment to this IBCM vision and so share the aim of planting and reproducing indigenous churches, but this is achieved through an integrated approach. It is a critical question, therefore, whether the criteria and components adequately reflect IM practice in the light of this vision.

In a 1995 book “Serving With the Poor in Asia,” an analysis of IM case studies, Vinay Samuel gives a deep insight into the challenge of IM in church planting ministries. He interprets the result of seven holistic church planting ministries in Asia to come to the following conclusion:

The case studies highlight a key theological divergence among contemporary holistic ministries. A church growth [his italics] theology of mission can expand its understanding to include holistic ministry, but the center of such an understanding of holism is proclamation of the gospel and planting of churches. A kingdom theology of mission, centred in the rule of Christ over all of life, seeks to impact a community with the values of the kingdom and the spiritual challenges of the kingdom.⁶⁶

Samuel’s observations affirm the value of a foundation of kingdom theology for IM, and it is especially relevant that the case studies he uses are all Asian based ministries. The insight into the difference that a church planting goal brings is pertinent when considering the OMF context. In fact, Samuel describes the church planting focus as using “holism as a means”⁶⁷ and contrasts it with those who see holism as both goal and means, where community transformation (including planting a church) is the main indicator of impact.

Samuel himself favours the transformation approach but can see the strengths of the church growth focus with “its emphasis on evangelism, church planting, mission involvement, organizational skills, resource development, goal setting and expectations of result and fruit.”⁶⁸ However, it is the use of IM as an instrument that he sees as its main weakness. These insights are helpful for analysing Wunderli’s framework as it is evidently church planting focused.

Samuel has also described his own components of Mission as Transformation,⁶⁹ which I equate with Wunderli’s Criteria rather than his components as they deal with the underlying approach rather than practice. These help

to expand Wunderli's four criteria and are valuable to critique them from a contextually Asian perspective although not all of them have direct resonance with the framework criteria and so will not be explored further.

4.2.2 Criterion 1: Making Disciples/ Building Church

The OMF case studies help elucidate this criterion which is the intentional contribution to “making of disciples and the building of His church”.⁷⁰ NN's responses frequently show that his ministry uses approaches that move beyond the individual, for example:

I think that the process of discipleship starts a long way before [usual starting positions]...I resist somewhat the attempt to try and nail it down, because there is continually this idea that discipleship is about specific individuals more than it is about discipling groups and even nations.

Where he is also involved in obvious church work this parameter is applied in terms of building the church and not simply planting a new church. Church maturity and equipping are necessary foci for developing a church or churches that will eventually, in their health state, be indigenous and multiplying. KD too works to mature the church by developing vision for IM which she sees as necessary for a national church which is largely spiritually focused with little concern for society. In addition at a personal ministry level she seeks to disciple individual believers.

UL's ministry undoubtedly fits easily within this criterion since it is primarily church planting and discipleship focused. Four of their ten team goals clearly relate to discipleship, with one being “Disciples are discipling disciples,” which is also part of the fourth criterion, reproducibility. This shows how Wunderli's framework fits best with those ministries that are more typical for OMF but is not sufficient to describe the activities with which NN and KD engage.

Those doing IM which includes church planting need to carefully understand how to apply the approach in their particular setting. This might mean a focus on church maturity, as in all the OMF case studies, rather than pioneer church planting. OMF has a detailed process for IBCMs called “Stages of a Work” which can also help set parameters for this criterion as it describes the stages beyond pioneer work. Neither NN nor KD appeared to have a developed awareness of the ways in which the IBCM process can be adapted or applied and NN views the IBCM approach as restrictive to IM practice. Samuel’s components include “building up communities of change”⁷¹ which he applies to IM as meaning the church becomes the agent of change. Elsewhere, Samuel describes the role of the church as follows: “...the church is central in any Christian social programme, as a model of what society ought to be like, a catalyst for achieving that goal, and the goal of God’s redemptive work in society in Christ.”⁷²

Samuel’s “Mission as Transformation” approach and the Asian missionaries described in the previous section have a wider view of the role of the church than Wunderli’s framework allows. Melba Maggay uses the term ‘kingdom witness’ to describe the role of church as both proclaiming the good news of the kingdom and being the presence of the kingdom in society.⁷³ This role of the church in transformation is not well described in the framework which is surprising considering Wunderli’s mission aim of God’s presence-bringing shalom. In reality, he sees the church as doing proclamation and discipleship which leads to multiplication of more believers and churches and this reinforces the bifurcation that Samuel describes between church or kingdom focused ministries. Even so, it is still possible to conclude that the criterion of establishing churches is uncontroversial as a priority in mission.

4.2.3 Criterion 2: Relationships of Trust

This criterion asks whether ministry allows for the formation of deep relationships with nationals. It is a real distinctive of NN’s ministry as his involve-

ments are broad and at every level of society; the work he does allows ongoing opportunities for intentional relationship building. His experience helps to clarify where this criterion is different from the component of “establishing relationships of trust” as the question is whether the ministry approach itself has the potential to build relationships. This also means strategically avoiding those activities that may confine the crosscultural mission worker to a small group of people or limit their opportunities to meet nationals in any way.

UL joined a team that had started church planting through relationship building and, uncommon with many similar approaches, this was done by concentrating on one distinct community. As the church community formed the believers have become the focus of the team’s efforts. Having a defined area or group certainly gives parameters for ministry and can be important in providing limits for the people with whom to build relationships. This is a usual OMF approach but both NN and KD’s experiences show that flexibility is needed to these limits when opportunities arise.

All the case studies affirm what is repeatedly seen in the literature: there is a need for incarnational living and this is where relationships of trust are formed. ABC’s approach is very much in tune with Bryant Myers’ description of the holistic practitioner for whom “there is no separation between the practitioners’ professional and spiritual lives.”⁷⁴

Samuel suggests a component, which echoes Wunderli’s criterion, as “mission as witness and a journey within the world,”⁷⁵ which describes mission as a fundamentally relationship-oriented “journey with people and communities towards God’s intention.”⁷⁶

4.2.4 Criterion 3: Shrewd yet Innocent

This criterion explores “how to relate to those who have power in this world.”⁷⁷ On first examination it seems a unique problem for CAN ministries as it encourages wisdom (shrewdness) in these settings. For those ministering

in an open country, like UL, it might seem irrelevant but it also relates to the ‘innocent’ dependence on the Holy Spirit to clearly guide a ministry when facing complicated societal and cultural questions. This is seen, for example, with UL’s team who maintain a friendship with the community chief even though they do not require his permission to work in the community.

ABC has a reputation of working cooperatively with local authorities, in fact it is a main feature of their approach. KD describes this:

..we do not hide from officials our Christian identity so they know that we are Christians. But we do say very clearly to them that we’re not here to do religious work as they would understand it. So it’s good to build trust with the local authorities. So what ABC does is that we actually try to proactively tell and share with the authorities what we are doing.

This has given them considerable favour as an organisation although it also means there has to be great sensitivity in doing anything that might be considered “religious work.” It seems that this sometimes affects those who are not confident evangelists and they may find themselves being more cautious about openly talking about their faith as a result.

It is evident in all three case studies that they see the importance of responding to the local context and developing a ministry approach that is sensitive to the challenges and opportunities that the context offers. This suggests that the issues are not confined to dealing with authorities but also other questions of context and so this criterion may benefit from being broader in its scope. For example, UL does not have to deal with challenges with local authorities as OMF have permission from the government to work freely in the country but it is clear that he still reviews the ministry in light of the context.

He gave the example of how they are considering the most suitable way of having a church building which operates similarly to the social and community centre of a Buddhist temple.

NN talks of responding to the opportunities that have come about as a result of being in the country for many years, and he values that this results in a combination of activities that “synergise”. He appears very discerning of the reasons for being involved in these different activities and is clear that the multifaceted nature of his ministry has taken considerable reflection, time and relationship building:

You’re engaging with the context and working through the theology of that, so you’re coming up against something and saying “what does this mean?” “what does this mean for us theologically?” “how do we think through this theologically?” Rather than coming with what we have already decided to do and trying to fix the context around that. People locally need to understand that you are for them, for their community, for their country, and that demands that we understand and we embrace and delve into the issues of the day...As part of our mission engagement that’s crucial, we’re not sort of floating on a plain but we’ve got our feet dirty and our hands dirty.

One of OMF’s seven core values is, “We lead from the ministry context”⁷⁸, which means that “strategy is developed by those engaged in the ministry.” Another paper from the 2007 OMF mission research consultation comes from an experienced OMF church planter in Thailand, who reflects on the value of “discerning priorities” in integrated ministry. He explains:

The local context will basically determine the order of priorities for an integrated approach to ministry. Although the work of creating communities of active disciples and social transformation are both crucial components of an integrated approach to ministry, the critical sense of priority is determined through a careful exegesis of contexts.⁷⁹

The Asian missiologists explored earlier have also highlighted the value of IM ministry developed through contextual understanding as a vital part

of IM.⁸⁰ Samuel's components include the importance of the local context, where both theology and practice (and for Samuel this means dealing with the poor) are developed locally.

All this evidence suggests the need for this criterion to include all the matters of context, where the ministries are "shrewd and innocent" not just about authorities but in discerning opportunities and allowing the Holy Spirit to guide in an "exegesis of contexts."⁸¹

4.2.5 Criterion 4: Reproducibility

Wunderli's reasoning for this criterion is that: We are not only responsible for bringing the Gospel to people, but also for helping those who received it to be purposefully engaged in sharing it with others and becoming key-players in establishing reproducing groups of believers.⁸²

This appears to focus on church planting as a process and doing those activities which result in others eventually doing ministry in the same pattern. It was also the approach that Jesus took with his disciples and the result was the multiplying growth of the early church. I feel that there is a helpful pragmatism to take those approaches that allow others to easily do the same. This is something that is evident in UL's team plans for discipling others which was mentioned earlier.

This is not simply a matter of careful planning but is rooted in partnership with others, mainly nationals, and therefore has a strong relational aspect. In fact, in all the case studies partnership with national groups is very evident. NN has already handed over more than fifty per cent of his church training programme to national believers. He does however recognise that some of his roles in government and academia rely on his unique qualifications and skill set; and Wunderli does acknowledge that there are "exceptions to the rule."⁸³

UL's team is seeking to train others in the church, especially in leadership, and also recognises that adjustments are needed for the church to

move towards reproducibility as they do not yet pass on to others what they are learning themselves. One area of partnership that UL clearly values is with those groups that are responding to the social needs in the area; he has the wisdom to see that this approach is vital for a holistic response to the vast needs of the local community. This is a reminder that is difficult for one group or team to carry out all aspects of an integral approach themselves.

KD describes empowerment as one of ABC's five core values: "[ABC] seeks to equip local people through training, exchange, and the sharing of our lives." KD explained that ABC is not seeking to reproduce its own approach to ministry, which is oriented around the skills of foreign professionals, but it is working effectively through partnership with national groups and churches.

4.2.6 Potential Enhancements

There are two areas of IM that are not included in the four criteria nor do they seem to fit by simply widening the current framework. Firstly, Wunderli's model seems to perceive mission at either personal or local church/community level, and his use of *shalom* focuses on personal wholeness rather than its broader meaning for society.

Asian missiologists take the impact of mission to be at all levels: personal, community, society and nation. Ramachandra has described how IM must be seen in this way: "The good news of the in-breaking reign of God in Jesus to heal, renew and recreate his broken world is far, far bigger than a message of individual salvation."⁸⁴

This is clear in NN's understanding of mission as his thinking about IM embraces churches, communities, institutions and nation. It is also interesting that UL has recently been challenged to consider the level of community and asking how the church can have an impact on more than individuals. This came about after he attended a Micah Network consultation. Vinay Samuel has a theology of "humanity-in-community" that

“correct[s] the inadequacies of Western evangelical theology”⁸⁵ and sees society in community as well as individual terms, which, as Hwa Yung says “is not only very Asian culturally, but soundly biblical as well.”⁸⁶ Secondly, an analysis of case studies from 1995 describes the focus of holistic missions being amongst the poor, reflecting God’s option for the poor.⁸⁷ René Padilla, considered by many to be the father of IM, has powerfully argued for the church to “manifest the kingdom of God”⁸⁸ which means: “God’s redemptive power released in history, bringing good news to the poor, freedom to prisoners, sight to the blind, and liberation for the oppressed.”⁸⁹ This is obviously a reflection of Jesus’ own ministry priorities as stated in Luke 4:18-19. OMF does not specifically focus on working among the poor though, as in UL’s case, this is certainly not avoided. In using shalom terms in talking about mission Wunderli has to be cautious if there is no associated concern for the poor, as biblically “the shalom toward which the kingdom move involves justice for all, which precisely warrants the special attention due to the poor.”⁹⁰

The criteria have helped consider the overall arena in which IM takes place which now moves the discussion, as Wunderli’s framework does, to the activities or components of IM.

4.3 Critique and Analysis of Wunderli’s Components

4.3.1 Understanding the Components

Wunderli describes his seven components as the activities that take place within the parameters of the criteria to result in an integral approach to ministry. I will not only analyse where the three case studies exhibit congruence with the components that Wunderli uses but also explore where the literature suggests enhancement of existing components and also where they point to additions.

Other models also helpfully propose similar components of IM or holistic ministry. “Serving with the Poor in Asia,” mentioned earlier, is insightful because it is genuinely based on ministries. Wunderli’s components, on the other hand, have only come from his own experience as well as a position of leadership where he has observed others engaged in IM. Again, it is worth recognising the church planting focus of his ministry experience, and of OMF as well, along with his motivation to rebalance what he considers unbalanced in this type of ministry.

In recent years Chris Wright has developed “Five Marks of Mission” which integrates a range of mission activities and consists of evangelism, teaching, creation care, compassion and justice. It is notable that Wright says that “all of those five dimensions of mission depend on the Lordship of Christ.”⁹¹ He recognises, in common with the Asian transformational missiologists and most IM commentators, that the present reign of kingdom of God is a central theology for IM. Wright’s model is inspired by the Anglican Communion’s “Five Marks of Mission”⁹² and is visualised as an interconnected wheel with spokes as opposed to his previous model with a ladder of activities ultimately leading to

4.3.2 Prayer

There is no doubt that this is a vital component of any Christian ministry. For OMF it is also a core value: “Praying as an expression of faith is an integral part of our life and service.”⁹⁵ Wunderli’s description of “practicing persistent prayer”⁹⁶ is descriptive of being entirely dependent on God and actively engaged in regular prayer.

All three interviewees incorporate significant amounts of prayer as part of their ministry, both personally and corporately, and it is also seen in the other case studies that are referenced.⁹⁷ UL’s team started the ministry with regular prayer walking in the area and they still continue this today,

he is also very active in encouraging and resourcing others in the church to pray. NN describes the role of prayer as “everywhere and anywhere.”

4.3.3 Relationships of Trust

This component emphasises the need for incarnational living which enables communication where there can be mutual understanding. As already described in the associated criteria, this is part of being in the context of ministry. Again, it is consistent with a core OMF value: “We practice incarnational ministry.” This value has three actions: “identifying with the people and living an appropriate lifestyle; learning culture, language and worldview; and, working in ways that encourage indigenous movements.”⁹⁸ This presumes that ministry is done by long term workers, living in the context and able to communicate in the local language with an in-depth understanding of the culture.

Wunderli’s component is not confined to simply building relationships but looks to the witness that results, which means: “the emphasis and responsibility are on us being trustworthy people for those to whom we relate.”⁹⁹ Wunderli is hinting at, but does not explicitly describe, the value of godly character and the witness of the lives of those who live under Jesus’ reign. This also extends to the witness of the church community which Tizon describes as “Kingdom Incarnation.”¹⁰⁰ Wunderli’s theoretical ministry setting is one that does not have a church community but, in contrast, the case studies show this component is actually worked out where the church is either already planted and growing (as with UL) or the ministry is done in partnership with an existing national church (NN and KD).

KD’s description of the ABC approach illustrates how this component is the main activity for their workers and she personally has a network of friendships with national believers and non-believers. NN says he spends ten to fifteen per cent of his time nurturing relationships and also feels that: “one of the crucial types of people that we need in contexts like this are the... net-

workers, the people who can build relationships and connect to other people, and we don't often have enough of those." Likewise, UL and his team are active in visitation of people in the community as a regular ministry activity.

4.3.4 Showing Tangible Care

Wunderli considers this component to be part of obeying the Great Commission and thus doing everything that Jesus commanded. He uses specific words to describe this component: "altruistic love", "practical help and care for people with all kinds of needs", "physical, educational and other needs."¹⁰¹ This might be done through designed projects but also through informal and unplanned activities. The main focus for Wunderli in this component is responding to needs, and so it corresponds with Wright's 'mission mark' of compassion.¹⁰²

The case studies give valuable insights into the complexities of performing ministries that respond to needs and the tensions this brings. It is evident in KD's responses and through exploration of ABC's ministries in their literature that they are mainly working in response to defined social needs, often determined by the local or national government. This both builds trust and favour but means their priorities cannot be self-determined.

When UL's team started, nearly ten years prior to his personal involvement, they were involved in a variety of needs orientated activities in the community which included counselling and drug rehabilitation. He tells how the team at that time deliberately separated the church work and social work so that they would not be seen as interconnected because "they didn't want people coming to church thinking they would get a benefit." UL himself sees this as "kind of odd." They now work with partners who concentrate on social needs and UL values this approach to addressing the unavoidable needs that are present in the slum area. He also makes efforts to research the current needs and the team are helping the church find ways to respond to poverty in the community. However the challenge remains: "We as a team, we

said holistically [sic] we just meet people where they are...[but] we don't want to just be needs driven and there is kind of a conflict, a tension."

NN also speaks of a similar issue, but for him it is not because of the priorities that he holds but as a result of conflict with the IBCM focused expectations of OMF:

There is this kind of tension between what I should be doing and what I am doing. I am doing this because it seems like this is what God has called me to do and this is where the opportunities are and this is where the invitations are but I don't feel that it's what I'm supposed to be doing and I feel a little bit of shame that I'm not really doing the real stuff.

NN clearly has a very integral approach to ministry so it is disappointing to hear of his quandary. His perception of the current social needs demonstrates how valuable it is to have someone of his experience in a ministry context but it is unfortunate that there is a distance between his practice and those involved in church planting.

There are two ways in which this component is not adequate: firstly, it does not address the actual results when "tangible care" is given. The word that is used commonly in IM literature to describe the results of such care is 'transformation'; secondly, the component lacks the perspective of action done by communities rather than individuals. Ultimately IM should lead to transformation with the church acting as the main agent, as detailed earlier. UL has described his own recent growth in this area, realising that "lives are not just transformed one by one... also the church as a body can gather resources, all kinds of resources, and have a bigger impact on a community."

4.3.5 Emotional Hurts and Spiritual Bondage

Wunderli introduces this component by speaking of the kingdom, which he sees as predominantly about spiritual encounters and the defeat of Satanic

powers.¹⁰³ This theology is, in my opinion, only partially true as it does not fully embrace the whole picture of the kingdom that has already been described.

I had the opportunity to clarify the influence of Wunderli's experience in the Thai setting where he worked amongst a people group with a very apparent awareness of the spirit world; he admits this has influenced him and therefore this component.¹⁰⁴ As this is an area often neglected by Western cross-cultural mission workers he gives it a due emphasis for the Asian context. The component recognises the need to minister to emotional wounds as well as demonic influences to address the "excluded middle"¹⁰⁵ of the spiritual realities of the kingdom. Hwa Yung has also emphasised the need for an Asian appropriate understanding of the spirit world where "Christ is shown to be the Lord of the powers"¹⁰⁶ and a failure to consider this can mean that "Christianity is perceived as evangelistically powerless and pastorally irrelevant, in dealing with many of the questions posed by Asian worldviews."¹⁰⁷ It therefore both proclaims and demonstrates the good news of the kingdom to engage in ministry in this way.

However, I question if it is necessary to separate the spiritual component from the tangible care of other needs. In an integral approach all needs, including the spiritual, should be addressed and potentially transformed. Spiritual care in this manner is a normal part of UL's church life as believers minister to each other's spiritual needs on an individual level but, as NN observes, this should also be understood as a spiritual battle at institutional and national level.

Other published case studies recognise this very valuable part of IM as the Holy Spirit does "wonders" to bring healing and deliverance.^{108, 109} Samuel, though, warns against seeing spiritual warfare as "the only analytical framework for understanding the needs and problems of a community"¹¹⁰ and so ignoring the other practical actions that need to be taken to address social issues. Wunderli's emphasis on this component without a wider social perspec-

tive suggests this may be a problem with his concept of warfare; falling short of a “biblical integration between spiritual warfare and actions for justice.”¹¹¹ I shall return to this question of social justice later.

4.3.6 Teaching Truth

Teaching truth means preaching and teaching, which is firmly based on the biblical example of the early church. This is very much in agreement with Wright’s missional task of ‘building the church’ which combines the activities of teaching and evangelism.¹¹² This also overlaps with the following component regarding discipleship. Proclamation of the good news is widely accepted as essential in IM but Wunderli points out that “culturally-relevant adaptations”¹¹³ such as oral storying mean that the teaching is done in ways that mean “truth is encountered”¹¹⁴ and this is a necessary part of communicating cross culturally. Wright too considers that this teaching requires the full “declaration of the whole-Bible story of salvation.”¹¹⁵

The three OMF case studies all reflect that this is an activity that they see as important. KD herself teaches and disciples individuals but she did explain that some ABC workers struggle with evangelism and not simply because of the restrictions of a CAN ministry setting- with their strong emphasis on life witness it seems some workers may not value the verbal aspect of witness to be a necessary component of an integral approach.

4.3.7 Obedient Faith

Wunderli’s mission concern is that shalom is brought to people, which comes about through faith and obedience. Often discipleship, which involves the teaching and training of believers, develops head knowledge but this component is a necessary reminder that the focus of discipleship is obedience. It therefore complements and extends the teaching component

and the case studies help illustrate the ministry involved in applying this component. UL's team takes a focus on discipleship and this is done through one-on-one relationships as well as small groups. They are adaptable according to the needs of the local believers and focus on life issues such as healthy marriages and financial stewardship. KD is involved in this type of work through informally meeting with those believers she has known for many years and providing input into their lives. NN observes that discipleship in a predominant Buddhist culture can be seen as a long journey taking at least ten years. All the case studies demonstrate that when discipleship concentrates on obedience it takes time and personal investment.

4.3.8 Establishing Communities of Faith

Wunderli's final component returns to church planting. It is in line with the OMF vision when he says "the creation of reproducing communities of faith must be a central part of our approach to ministry."¹¹⁶ Some aspects of this actually seem to be a repetition of the first criterion but he does, however, mention an important aspect of the role of the church in IM which is not mentioned elsewhere:

The local community of believers is the primary place where the various gifts of the Spirit are exercised and developed... This task clearly goes beyond a purely spiritual dimension in that it aims to establish local congregations that are fit to serve each other and the people in their context.¹¹⁷

OMF's understanding of IBCMs, particularly in the "Stages of a Work" model referred to earlier, does not describe the church as serving in its context or conceived in the terms of a transforming presence in society. UL is fully committed to the IBCM approach but is focusing on one church which they are hoping will become more indigenous and multiply in the

future. Although, according to KD, the work of ABC encourages IM by churches it is not engaged with any direct IBCM ministry. NN openly rejects the IBCM approach although he is committed to working with the national church denominations to build maturity and indigeneity.

It's not that planting churches is a bad idea but you're coming with a preset model and saying "this is what I'm going to do and everything else needs to fit around that." Surprise, surprise it doesn't work. So I often think that's where the wheels have come off.

4.3.9 Additional Components

Wunderli's components are indeed comprehensive but without a fully integrated missiology he still regards IM as made up of its component parts. Wunderli considers that:

a truly integrated approach to mission is one in which all the components need deliberate attention...all these components need to be done together as part of a comprehensive overall strategy to result in true integration. [his italics] ¹¹⁸

Taking this approach naturally means that there is a need for partnership to carry out the different activities, and in fact all the case studies have shown that this was the approach taken. This also reflects that mission is the work of the church and not of individuals; where there is not yet a church then parachurch groups such as OMF take the first steps. As already explored, IM means bringing together a wide range of activities to form an integral whole, "speaking it, preaching it, living it, demonstrating it,"¹¹⁹ but it does not necessarily mean that all these have to be perfectly balanced and slavishly performed concurrently.

Previous sections have already indicated that an understanding of the in-breaking presence of the kingdom means that IM has expanded to include

activities that are not recognised in Wunderli's framework. There are two main areas that should be considered as a necessary part of an integral approach: societal engagement and creation care.

Wunderli's concepts appear to be orientated around the individual though often his ideas extend to the community but this is the community of believers rather than considering the society in which they exist. As Sugden has said: "the wholism of the gospel is impoverished when it is reduced to the context of the individual and the personal."¹²⁰

NN's interview helpfully reveals the ways in which IM can engage at community and societal level and this is similar in scope to the ministries described in other literature, especially in the "mission as transformation" movement. McAlpine's analysis of holistic ministries points to the different levels of social action which includes assisting individuals (as in Wunderli's framework) but extends to addressing the structural causes of social problems.¹²¹ Chris Wright's "Five Marks" also includes social justice which he groups with compassion as "serving society."¹²² Elsewhere, he has described the church as "prophetic community..[living out] within the present old order of the world the truths and values of the in-breaking new order of the kingdom of God."¹²³

IM missiologists share a wider view of mission and explore the church's engagement with the unjust structures of society. This reflects the concern to "relate the gospel to the social, political and economic realities in Asia."¹²⁴ I have already referred to Melba Maggay's ideas of church witness from her book *Transforming Society*, in which she suggests the role of the church in society as "prophet, priest and king."¹²⁵ This level of societal engagement may even extend to nation building, which is seen in NN's ministry and to areas such as reconciliation and peace building.¹²⁶

As early as the Wheaton Consultation in 1983 the stewardship of creation is described as a priority for the mission of the church¹²⁷

and Creation Care was a prominent theme in the 2010 Lausanne Cape Town Commitment (CTC).¹²⁸ In an article for OMF Chris Wright explains why creation care should be considered important¹²⁹ and he quotes from the CTC:

For to proclaim the gospel that says “Jesus is Lord” is to proclaim the gospel that includes the earth, since Christ’s Lordship is over all creation. Creation care is a thus a gospel issue within the Lordship of Christ.¹³⁰

There is not space to discuss the merits of creation care in mission but simply to comment that it has now become considered part of an integral approach and is, in fact, one of Wright’s “Five Marks”. OMF have also recognised this and now have a creation care facilitator who encourages its application and development. NN and KD/ABC are already significantly engaged with creation care activities. UL recognises this as an area that requires further consideration: he reports the response of national co-workers attending an integral mission conference who felt this was top of their own agenda although his team have yet to respond. To enhance Wunderli’s key components, therefore, it is necessary to include this aspect of contemporary mission.

The preceding discussion has analysed and critiqued Wunderli’s paper to address the research questions raised earlier and it is now helpful to bring these findings together and make recommendations for the future of IM in OMF.

穆斯林女性的头巾

——以突尼斯女性为例探讨 戴头巾与信仰的关系

文 / Julia

撮要：头巾为穆斯林女性的一种传统服饰，“戴头巾”似乎成了穆斯林女性的标签，由头巾延伸出的各种规定规范着穆斯林女性的生活方式。穆斯林女性在有非父兄的异性所在场合需要戴头巾，每日进行拜功、进入清真寺等圣地时也需要戴头巾。许多人把穆斯林女性穿长袍、戴头巾甚至面纱看作对女性的压迫和原教旨主义。

作者在北非突尼斯生活事奉中与当地女性建立关系，观察穆斯林女性在外出与仅有女性的环境中，如何着装；虔诚保守的女性与开放程度较高的女性又是如何选择是否戴头巾。那么，是否可以用头巾来定义妇女的身份，和其在信仰上的虔诚程度。在突尼斯有些不戴头巾衣着时尚的女性，但在家中会认真戴好头巾做祷告、读《古兰经》，对不同文化的接受度低；有些戴头巾的女性，但是思想较开放，对与自己不同的文化接受程度更高。

作者选择不同年龄和背景的穆斯林女性作调查对话，询问对方对戴头巾的选择和原因，发现其背后可以继续探讨的问题。

《古兰经》中规定女性的着装，但对头巾并无明确规范；伊斯兰教圣训中有更加详细的规定。部分穆斯林对《古兰经》的熟悉程度不高，也没有学习研究，因此常带有自己的解读。突尼斯女性在看待戴或不戴头巾的女性等问题上更加开放和接纳。作者发现在突尼斯，虽然戴头巾并未直接与将来进乐园相关，但受访者均对戴头巾的行为表示赞同，且认为戴头巾是虔诚实践信仰的表现。

关键词：穆斯林 女性头巾 信仰

引言

911 事件以来，全世界越来越关注穆斯林的生活，穆斯林妇女的头巾也成了世界性话题，被误解为对女性的压迫和种族隔离的象征。在现代化理念的影响下，穆斯林旧有的传统生活方式受到挑战，很多国家颁布了“头巾禁令”。美国纽约一个名为 Nazma Khan 的女孩发起了一个旨在培养“对穆斯林妇女佩戴头巾的更好的理解，并消除关于头巾的争论”的活动。Nazma Khan 曾因为自己是学校里唯一一个戴头巾的女孩，收到许多异样的目光，911 之后她的形象更是被当成恐怖分子看待。为此她想出了一个主意，邀请身边的非穆斯林朋友戴一天头巾，体验一下戴头巾的感觉，让人们消除对头巾的偏见。2013 年起，2 月 1 日被定为世界头巾日，头巾在西方国家似乎有了女权主义的内涵。

笔者在未到非洲之前，对那里的印象是深色皮肤和炎热天气。但是地处北非的突尼斯多为阿拉伯人，并且沿海城市也有季节之分，北部山区冬季会下雪，夏天也会非常炎热。对穆斯林的固有印象是男性头戴小白帽，女性穿长裙戴头巾。实际进入北非国家，和当地人接触后才发现有很大差异。在突尼斯，许多女性不戴头巾，从外貌上并不能直接分辨其信仰。笔者在突尼斯选择 10 位女性朋友作调查研究，其中有戴头巾的女性 3 位，年龄从大学生到花甲妇女不等，寻找头巾背后的宗教意义以及她们选择是否戴头巾的原因，并通过对话寻找有关信仰的切入点。

一、穆斯林女性戴头巾的定义

头巾是伊斯兰教特色的服饰之一。伊斯兰教在与各地民族文化相互碰撞的过程中，逐渐形成各种地方性的伊斯兰文化。因此，头巾在样式、质地、花色和戴法上都呈现出差异，也有不同的名称。

Burqa 遮挡最严实，用头巾和面罩从头披到脚，甚至眼部都用纱网遮挡，仅供辨认环境，在阿富汗地区流行。但这种装饰遭到许多国家禁止，被西方媒体形容为“顶着帐篷走路的人”。Niqab 是遮挡第二严实的罩袍，大体和 Burqa 相似，长袍外戴着面罩，只能露出眼睛。Chador 是黑色面纱，从头到脚，仅露出脸部，多流行于伊朗。Hijab 是流行最广的款式，指纯色或花色的头巾，用来遮挡头发、耳朵和大部分脖子但不遮盖脸部，也不需要搭配长袍，有些地方只需要裹住头和脖子，脸和头发也可以露出来。此外，还有 al-Amira 和 Chimar 两种常见款式，Amira 是一种双层盖头，里面有个小头巾紧紧裹住头发，外面加一层轻纱或棉布遮盖肩膀和前胸。Chimar 比 Amira 更长，遮盖整个上半身，可以露脸。

不同国家民族穆斯林妇女戴头巾的方式不同。在巴基斯坦，女性穿着宽松的裤子和长套衫，头上松松地披着一块丝质的围巾。土耳其在宪法允许穆斯林女性在公开场合戴头巾后，女性喜欢戴一块小方巾，材质主要是土耳其纱，质地柔软，以民族风情的印花为主，也有几何图案和花卉。最小的方巾是 50 厘米，需要和高领衣服搭配遮住脖子，或者用 80 厘米的方巾，护住脖子外的多余部分在颈部打玫瑰花结或蝴蝶结。埃及女性一般戴长巾，颜色和材质多样，棉麻和丝质最受欢迎。她们把头巾在脖颈处用别针固定，较短部分垂在胸前，或者选择两到三条不同颜色的薄头巾叠加，更有层次感。马来西亚和印度尼西亚都是多元文化并存的伊斯兰国家，最普通的头巾是大方巾，近些年，女性也会选择有各种绣花和亮片、珠子装饰的头巾；或者用一个轻薄的棉质打底帽把头发、脖子和耳朵遮起来，再戴上帽子或者方巾，随自己的喜欢打结。阿富汗和沙特地区的罩袍除了常见的黑色、深蓝色外，也有金色、红色，还会加上各种花型的刺绣或缝上亮片、珠子等。

在中国，头巾多被称为“盖头”，传统中国穆斯林女性的盖头样式是一块帛巾在覆盖头部的部分缝制成遮头物，戴的时候套在头顶，露出面部，帽裙前短后长。虽然文革后，头巾在大部分城市消失，但民族聚居区还保留着这一传统，只

不过样式发生很大变化。宁夏地区大部分女性戴着类似护士帽的帽子，有白色、蓝色，仅仅遮住头发。中国西部和云南地区的穆斯林也会紧跟马来西亚的潮流，戴布满亮片和绣花的长巾；新疆地区则戴类似于土耳其的方巾。

严格遵守妇道的穆斯林女性，觉得戴头巾是件非常自豪的事情。在不同的社会环境中，女性戴头巾可以是一个政治宣言，一个宗教或文化身份的象征，也可以是一种家庭荣誉的展示，一种得到安全和尊重的方式。本文仅针对 Hijab，阿拉伯语为 حجاب，其词根 H-J-B 的含义为“隐藏”，原意为帷幕，帘子，遮蔽，还可译为墙，帐篷，也可以指一种空间隔离。

二、穆斯林女性戴头巾的由来

穆斯林女性戴头巾这一行为有其宗教含义及历史，从《古兰经》、伊斯兰教圣训的记载，以及学者对这些教导的解读中可以看到，大部分人确信穆斯林女性戴头巾是安拉的教导。因此，尽管早在伊斯兰教以前就有女性戴头巾的风俗，但人们更多把头巾看作伊斯兰教的特色。地处北非的突尼斯曾是基督教国家，阿拉伯人入侵后带入伊斯兰教，且沙漠地区头巾是人们生存必备。这些都是影响穆斯林女性选择戴头巾的因素，笔者就这些因素作以下介绍。

1、穆斯林信仰的相关教导

穆斯林女性戴头巾的规定源于伊斯兰教的“羞体”观，认为人类穿衣服，不仅是用来遮羞，还用来敬畏真主。

1) 《古兰经》中与“头巾”相关的经文

【古兰经 7:26】阿丹的子孙啊！我确已为你们而创造遮盖阴部的衣服和修饰的衣服，敬畏的衣服尤为优美。这是属于真主的迹象，以便他们觉悟。¹

1 马坚译：《古兰经》，（北京：中国社会科学出版社，2013），页 113。

这里强调衣服要具备遮羞的功能，但在伊斯兰教法中对于羞体范畴的规定，没有统一定论。同时也提到“敬畏”是最好的衣服，礼拜的时候必须要穿衣服，同时成年女性礼拜时必须戴头巾，这样才能得到真主的喜悦。因此，穿得体的衣服成为了穆斯林的一项宗教义务。

【古 24:30-31】你对信士们说，叫他们降低视线，遮蔽下身，这对于他们是更纯洁的。真主确是彻知他们的行为的。你对信女们说，叫她们降低视线，遮蔽下身，莫露出首饰，除非自然露出的，叫她们用面纱 (Khimar) 遮住胸膛，莫露出首饰，除非对她们的丈夫，或她们的父亲，或她们的丈夫的父亲，或她们的儿子，或她们的丈夫的儿子，或她们的兄弟，或她们的弟兄的儿子，或她们的姐妹的儿子，或她们的女仆，或她们的奴婢，或无性欲的男仆，或不懂妇女之事的儿童；叫她们不要用力踏足，使人得知她们所隐藏的首饰。信士们啊！你们应全体向真主悔罪，以便你们成功。²

此处，马坚译本的《古兰经》中 حِمْر 翻译为“面纱”，亦有翻译为“头巾”。Khimar 意为披肩、头巾、围巾。这节经文是对穆斯林女性的着装要求，体现出朴素、庄重的原则，避免引起家庭成员外男子对女性身体和财产的占有欲，以保护女性这一弱势群体。据“圣训”记载，当先知穆罕默德传达了这教导后，在场的穆斯林女性都立即撕下衣襟（裙裾），罩在了头上。也有说此节经文降示的时候，是当穆西德的女儿阿诗玛在哈里特族的某地时，因当地妇女外出穿衣不多，常露出脚镯、头发，袒胸露乳，阿诗玛看见就说：“难看！”真主即降示：“你对信女们说……”。也有说经文降示背景是阿里·伊本·阿比·塔里卜叙述的故事：真主使者在世时，某天一名男子经过麦地那街上，他看着某女子，女子回看他，魔鬼在他俩旁耳语，二人对看，喜欢对方了。男子一直靠墙边走，边走边看那名女子，忽然碰到墙，鼻子也破了。他说：“奉真主之名，我要将这事告诉真主使者，然后才把血渍洗掉。”他就去跟先知讲，先知说：“这是惩罚你的罪的。”这时真主降示：“你对信女们说……”。³

2 马坚译：《古兰经》，页 268。

3 伊本·凯希尔编著：《古兰经注》，4 卷本。此书是 14 世纪伊斯兰教逊尼派重要经注之一。

【古 33:59】先知啊！你应当对你的妻子、你的女儿和信士们的妇女说：“她们应当用外衣 (Jilbab) 蒙着自己的身体。”这样做最容易使人认识她们，而不受侵犯。真主是至赦的，是至慈的。⁴

Jilbab，意为外套，长衣服，披肩。这里建议先知的家眷和穆斯林女性用外衣蒙住自己的身体，以防遭受侵犯。约瑟夫·阿里对这段经文的解释是：其目的不在于限制女人的自由，乃是在昔日阿拉伯的条件下保护她们免受伤害和侵犯。

【古 19:17】她用一个帷幕 (Hijab) 遮蔽着，不让人们看见她。⁵

【古 33:53】信道的人们啊！你们不要进先知的家，除非邀请你们去吃饭的时候；你们不要进去等饭熟，当请你们去的时候才进去；既吃之后就当告退，不要留连闲话，因为那会使先知感到为难，他不好意思辞退你们。真主是不耻于揭示真理的。你们向先知的妻子们索取任何物品的时候应当在帷幕 (Hijab) 之外索取，那对于你们的心和她们的心的更清白的。你们不宜使使者为难，在他之后，永不宜娶他的妻子，因为在真主看来，那是一件大罪。⁶

这里是用 Hijab 来制造一种空间的隔离，以消除同一空间下的不便，但此处所指仅是地位特殊的女性，圣人尔萨（耶稣）之母麦尔彦（马利亚）和先知穆罕默德的妻子。

早期伊斯兰律法记载，伊斯兰统治者给 Ahl-Adlnema（穆斯林统治之下的非穆斯林者）施加许多条件。非穆斯林者的妻子不可穿着体面的穆斯林妇女的裙装，她们必须穿露腿的衣服，也不可蒙头。

2) 《圣训》中与“头巾”相关的经文

【布哈里圣训实录】穆罕默德的妻子曾表示，穆斯林女性应该裹头巾，并遮盖颈部与胸部。

4 马坚译：《古兰经》，页 326。

5 马坚译：《古兰经》，页 231。

6 马坚译：《古兰经》，页 325。

【布哈里圣训实录】愿真主怜悯早期的女迁士，真主降示了‘叫她们用头巾遮住胸部’的经文后，她们就撕开斗篷做成头巾戴了起来。⁷

【艾哈迈德圣训】成年的女人，必须戴头巾礼拜，才能得到安拉的悦纳。⁸

按照亚述法律规定，底层妇女、奴隶和妓女不可像“尊贵”妇女那样遮盖身体，若被发现在室外遮盖身体将被狠打。彼时戴头巾的潮流盛行于两河流域的贵族阶层，是对身份和地位的一种认可。在伊斯兰教早期，随着越来越多的国家处于穆斯林统治之下，非穆斯林目标都受到惩罚，包括不允许非穆斯林的妻子们在公共场合穿体面的服装，也不可遮盖身体。

3) 学者的看法

穆斯林无法在《古兰经》和“圣训”中直接找到具体规定时，对经训加以注解帮助人们找到解决办法，来应对新的社会环境。著名穆斯林历史学家泰伯里在自己的著作中提出三种模糊的观点：在家里，妇女应该和先知妻子一样隔着幕帘和外男子交流；妇女的着装可以露出脸和手；妇女出门要遮盖全身（或只露出一双眼睛）。这种矛盾而模糊的解释导致了四大教法学派的分歧。马立克和哈乃斐学派认为女性可以露出脸和手，沙斐仪和罕百里学派则认为女性的脸也要遮住。⁹国内一些学者们对此的侧重点和理解各有不同。赵克仁认为，伊斯兰教要求信女们戴面纱主要是出于保护的目，既保护妇女的私有财产不受侵犯，也保护妇女不受男性侵犯。¹⁰范若兰则认为，此规定的实际目的是要通过对于妇女的隔离来保证父系血缘的纯正，是伊斯兰教性别隔离的重要措施之一；同时，要求妇女穿面纱的目的不仅是要保护妇女，也是要保护男人免受美色诱惑。¹¹

2、突尼斯自然环境的影响

北非处于热带沙漠气候区，全年高温少雨，早晚温差较大，当地人选择宽松的长袍和头巾作为日常服饰。在沙漠地区外出行走时，头巾在一定程度上也起

7 《布哈里圣训》，伊斯兰教逊尼派的六大圣训集之一，由穆斯林学者穆罕默德·伊本·伊斯梅尔·布哈里（810年—870年）辑录。

8 《艾哈迈德圣训》，伊斯兰教著名圣训集之一，为逊尼派罕百里教法学派创始人艾哈迈德·伊本·罕百勒辑录。

9 头巾的历史和文化，中国清真网。<http://www.duost.com/20150821/149034.html>。

10 赵克仁：〈穆斯林妇女面纱的价值取向透视〉，《西亚非洲》，2006年第4期。

11 范若兰：〈文明冲突中的面纱〉，《世界经济与政治》，2006年第3期。

到了遮挡风沙，保护皮肤的作用。戴头巾在伊斯兰时期之前早已存在，并且是男女都戴，主要目的是遮挡风沙和烈日。笔者曾经去沙漠旅行，在当地人的帮助下用她们的方式戴头巾，紧紧裹住头发和面部，只露出眼睛，在风沙中可以起到有效的遮挡作用。

突尼斯传统柏柏尔妇女没有以 Hijab 的方式戴头巾，例如被访者 F 的母亲，她们穿着原有的色彩鲜艳的传统柏柏尔裙，头上包一块不大的头巾，但只是系在下巴，而不是以遮盖头发、耳朵及颈部的方式。严格遵守戴头巾的规定在农村无法实现，因为她们需要参与劳动，这样的方式既可以遮挡太阳，也方便做农活。

3、突尼斯社会背景的影响

在伊斯兰教势力进入之前，突尼斯曾经是基督教国家，早期教父奥古斯丁和特土良都出生在这里。但在伊斯兰教先知穆罕默德去世后，圣战部队向外扩张，北非的国家在 7 世纪均先后落入伊斯兰教势力之下。突尼斯基督徒人数逐渐下降，除了基督教遗迹，只剩余吉尔巴岛上的一个犹太人居住区。19 世纪突尼斯曾被法国殖民，1956 年国家独立后，总统哈比卜·布尔吉巴 (Habib Bourguiba) 发表宣言公开呼吁女性摘掉面纱。1981 年，当局决定禁止在公共场合和教育体系里佩戴面纱。下一任总统扎因·阿比丁·本·阿里 (Zine EL Abidine Ben Ali) 执政期间则努力推进妇女权益，提倡男女平等。此后，突尼斯女性拥有更多的自由做选择，包括是否戴头巾。有调查显示，在突尼斯有超半数的女性支持“让女性自由选择打扮方式”，在戴头巾的方式上，她们选择一块长巾遮盖头发、耳朵及颈部。

三、穆斯林女性戴头巾的场合及功能

关于头巾的主题，要了解其定义及影响穆斯林女性戴头巾的因素，还需知道她们的头巾并非时时刻刻不摘掉。当穆斯林女性选择戴头巾后，仅在自己的父兄、同性和幼小孩子面前可以露出头发，而选择不戴头巾的女性在某些特定场合，例如进行每日的拜功、进入清真寺等圣地时仍旧需要戴上。笔者在访问和查阅资料后，整理穆斯林女性戴头巾的场合以及其功能，有助于更好地理解戴头巾的意义。

1、在异性面前——尊重和保护穆斯林女性

在穆斯林看来，长发是性别特征，也是美丽、性感的表现。因此，按照宗教的教导，成年女性遮盖美丽的部分，避免给丈夫和家人以外的男性看到，将女性的美留给丈夫和家人，也是对自己的尊重和保护。这里所指“异性”包含一切有可能成为自己丈夫的成年男性，无论国籍和年龄，哪怕是在盲人面前。保护处于弱势地位的女性免遭图谋不轨的男性的侵害，可以减少因男女关系引发的冲突。同时穆斯林女性戴头巾也可以表明自己是较为保守的穆斯林，保持自己作为穆斯林妇女的尊严和体面，减少他人骚扰等麻烦。

阿富汗历史上第一位女议长法齐娅·库菲，也是著名的妇女儿童权益活动家，她在自己的书中记录幼年至成年的经历。法齐娅在少年时期出门去市区需要穿上蒙面长袍。“但这并非因为原教旨主义的要求，而是经历与苏联的多年战争后的阿富汗，政治动荡，许多男性长期在深山老林打仗，出于保护目的，少女还是不要在公众场合展现美貌。”¹² 中东混战使头巾渐渐变成一种封闭、欺压女性的枷锁，社会把因争抢女性引发的纠纷，归咎于受害者的衣着——裹得不够严实。甚至有言论认为女性出门就会诱惑男性，把脸遮盖起来，社会就和谐安定了。这样的看法使穆斯林女性经历了一段自我压抑的时期，在西方国家发展模式影响下，穆斯林社会慢慢有了改变。

笔者的房东太太被访者 A 是一位虔诚的穆斯林，她是摩洛哥人，从前在摩洛哥生活时并未戴头巾，从老照片中可以看出，她和她的家人都没有戴，她们像欧洲人一样烫着卷发，穿着漂亮的裙子。结婚后房东太太一家搬来突尼斯，她常常戴着头巾，穿着传统的摩洛哥长裙。当家里突然有异性客人探访时，她都会赶回房间换上长衣戴上头巾，不论来的客人是当地人或是外国人。仅仅是在未成年的男孩面前，她会摘掉头巾只戴一个小小的帽子。

2、在圣地和做祷告时——敬畏真主和虔诚信仰

在伊斯兰社会传统观念里，一个衣着保守且戴头巾的女性会被认为是虔诚的、与人为善的，是贤淑的、持家的，是好母亲、好妻子、好女儿和好榜样。可以看出，穆斯林赋予头巾很高的道德诉求，它几乎成了“善”的代名词。作恶在

12 法齐娅·库菲著，章忠建译：《我不要你死于一事无成 - 给女儿的 17 封告别信》，（北京：中信出版社，2021），页 35。

她们看来不仅不利于他人和社会，而且也不利于她们的宗教功修，会减少她们在真主那里的品级。也有传统认为在一个女性戴头巾的社会，社会道德是纯良的，社会秩序是良性运转的。

正是由于这样的观念，在类似阿富汗等特别保守伊斯兰国家，严格要求女性穿长袍戴头巾和面纱，人们把社会的道德涣散归咎于不戴头巾；制止年轻人的不良习惯，也要先从母亲的头巾做起。一位在伦敦受过教育，29岁的沙特阿拉伯女性表示：“对我而言，我戴头巾是因为我认为它是我个人和宗教选择的标志。因为我在西方生活过，看到了腐败和道德败坏……现在我更加深信我们当地的传统，更加离不开它们。我想保留我的阿拉伯-伊斯兰身份，对我来说，戴头巾就是一种表示方式。”¹³

头巾与完美信仰有关，穆斯林女性在麦加圣地朝圣和进入清真寺时必须佩戴头巾，因为这些地方是圣地。按照伊斯兰教法，参加葬礼时要为亡人祷告，此时穆斯林女性更要戴好头巾。这种通过戴头巾来表达对纯粹信仰的追求，从先知时期起一直延续下来。

四、突尼斯女性戴头巾的选择及看法

在突尼斯生活的三年中，笔者发现这里的穆斯林女性并非人人戴头巾，并且戴的方式也略有不同。透过对当地女性的访问，笔者整理记录她们对戴头巾的选择和佩戴方式；如何看待穆斯林女性的头巾；以及对不同选择的穆斯林女性和非穆斯林女性有什么样的看法。

1、突尼斯女性对戴头巾的选择

突尼斯女性在国家独立后享有更多权利，例如法律不允许一夫多妻；女性可以接受教育；可以开车；可以参加工作；可以提出离婚诉讼。2021年9月末突尼斯也迎来阿拉伯国家首位女性总理，娜杰拉·布登·拉马丹。在这里，绝大部分女性可以自己选择是否戴头巾，只有极个别严格保守的父母或丈夫会要求女儿或妻子戴头巾。

13 凯斯·斯沃特利编著，曾研等译：《走进伊斯兰》，（迦勒事工计划，2009），页41。

在当地人的婚礼上，笔者见到过穿着西式婚纱礼服的新娘，和穿着时尚短裙或礼服的客人，男女在同一个场合庆祝跳舞。也见过新娘在华丽的头饰下包裹白色头巾，白色婚纱里穿着同色的长袖，加上白色手套，全身上下只露着脸。宾客也穿着传统的服饰，戴着彩色的头巾，男女宾客被分在各自的区域跳舞。笔者的一位朋友不戴头巾，但偶尔会用彩色的头巾包裹头发，漏出耳朵并佩戴耳饰，头巾于她更多是一种装饰。在一些可以抽水烟的咖啡馆里，有女性单独或与异性一起，他们一边聊天，一边喝咖啡或是抽着水烟，但通常看不到戴着头巾的女性吸烟，朋友告诉笔者，戴头巾进入酒吧或是吸烟会被其他人指责，因为她们选择戴头巾，却不接受被约束。

笔者所调查的十位当地女性中，其中 A、C、F 三位戴头巾，均是幼年时不戴，成年或婚后选择戴头巾。其中被访者 F 也不赞同父母给未成年的女孩戴头巾，因为她们还不明白头巾的意义，也并非在理解的基础上自己做的选择。被访者 C 认为父母应当从小教育女孩子戴头巾的意义，并亲自示范给孩子，使她从小接触并习惯戴头巾。

2、突尼斯女性对戴头巾的看法

突尼斯女性在看待其他穆斯林女性时，认为大家都是平等的，并不会因为是否戴头巾而论断对方，或作为选择朋友的依据。相反，笔者的访问对象都表示有些戴头巾的女性却做一些安拉不喜欢的事，比如不认真祷告，背后说别人坏话，口出恶言，不善待他人等。也有些不戴头巾的女性却每日做五次祷告，严格遵守禁食，善待他人。她们认为信徒虔诚的思想重于行为，戴头巾是一种行为，并不能完全代表其内心的洁净。

被访者 C 是寡妇，在小店的炉灶前做传统的卷饼。不论天气和工作环境再炎热，她都紧紧用头巾包着头发和耳朵，还要随时注意不要散开，她说因为没有丈夫，更要严格注意自己的形象，不能让其他人不尊重她。她有一个戴头巾的朋友，后来选择不再戴时，她表示不理解，认为那个朋友其实戴着头巾更美。

当笔者和一位当地朋友，以及她的家人一起外出时，她的母亲会称赞笔者穿着过臀的上衣，没有随意和异性一起，并不像许多其他外国人一样开放。她们母女却常常穿着紧身衣裤，画着浓妆，和一般穆斯林女性的形象挂不上钩。但是在每日的祷告时间，尤其是斋月，笔者曾看到朋友的母亲换上传统的长袍，戴着

头巾，在家里做祷告，枕边也放着经书。可见外在是否戴头巾和是否对信仰虔诚不一定有必然联系，她们都有自己的理解。

访问中得知，在穆斯林社会中，部分男性选择妻子时，可能会偏向选择戴头巾的女性，认为她们更加保守自己和敬虔，会给自己将来的婚姻和家庭带来好的影响。当笔者询问已婚穆斯林女性选择戴头巾是否受丈夫的影响时，她们均表示，不可避免有些男性会要求自己的妻子在婚后戴头巾，但她们认为自己戴头巾并不表示对男性权力的屈服，而是对安拉的顺服。当年轻穆斯林女性在婚后选择改变时，于人于己都像是一种宣告，戴头巾仍旧可以显示出她忠于自己的丈夫，并约束自己的行为。

突尼斯旅游业在国民经济中居重要地位，是突第一大外汇来源。在首都和旅游城市中，不论是海边或是沙漠，随处可见来自欧洲的外国游客，她们不戴头巾，并有自己的衣着方式，炎热的夏季，甚至穿着非常清凉。笔者在询问访问对象时，她们表示在看待外国游客或是非穆斯林女性时，均可以接受对方不戴头巾的衣着方式，游客只需要在进入清真寺等圣地时被要求穿长衣，并用头巾遮住头发。但戴头巾的穆斯林女性即便是在海边，也会戴着特别的头巾包裹头发，穿着过臀并且长袖长裤的泳衣。笔者在那里生活的近三年时间中，除了参观清真寺时，从未被人质疑或要求戴头巾，她们认为每个人都有自己的自由，彼此有不同的信仰和文化，但是最重要的是彼此尊重。

五、对突尼斯女性关于头巾的访问分析

通过与被访者的对话，结合突尼斯社会背景，笔者从中发现突尼斯女性在选择是否戴头巾的背后有更多值得思考的问题。拥有更多权利的突尼斯女性在决定戴头巾一事上也更看重自己的选择，这与她们受教育程度也没有太大关系。许多穆斯林女性认为自己按照安拉的教导选择戴头巾，实际上她们并没有仔细研读《古兰经》。基于笔者有限的调查对象，在年龄、背景等方面不具有代表性，以下对谈话内容的分析仅供参考，不能以偏概全。

1、女性的自由选择权

突尼斯不同于笔者过去对伊斯兰教国家的认知，在突尼斯许多城市的街头，大部分的女性已经摘掉头巾。女性们有些穿着黑色的皮衣，卷起牛仔裤的裤腿，化妆烫发，带着墨镜。这里有很多女子是突尼斯与法国、意大利、西班牙混血的后裔，一眼望去，她们与巴黎街头的女性并无明显区别，在一些旅游城市，大部分女性都穿着现代的服装，妈妈们也爱把自己的孩子打扮成现代装束。因此不能单从是否戴头巾来判断对方是不是穆斯林。当访问对象被问到谁来决定是否戴头巾时，她们通常确定并自豪的说“自己决定”，这在突尼斯也是女性拥有权利自己做决定的表现。

2、对伊斯兰教文本不熟悉

大部分受访的穆斯林女性对《古兰经》并不熟悉，虽然是传承的信仰，从小在家或是学校学习背诵经文，但是长大后，她们会透过其他方式，比如网络信息，或从伊玛目口中听对经文的解释和在实际生活中的做法，而不是自己阅读和理解经文本身，缺乏伊斯兰教理论知识。当笔者在调查中询问对方为什么这样做（戴头巾）时，她们回答“是安拉要求的”，但是却不能解释原因。笔者的访问对象中，七人认为戴头巾是安拉的教导，她们确认有这样的经文，但并不清楚具体在哪里。只有被访者 A、D、F 自己阅读《古兰经》，比较清楚其中的教导，两人认为书中并未明文规定女子一定要戴头巾，这是对传统习俗的继承。被访者 A 对经文的理解是安拉要求女性戴头巾，甚至原本应当是更严格的方式。

3、“顺服”与“被说服”

受访的穆斯林女性可以做出自己的选择、何时戴头巾取决于自己何时“被说服”。她们表示，除了知道戴头巾是安拉的命令，也需要自己清楚理解戴头巾的意义，并从心里愿意遵从。在这里，笔者发现很矛盾的一面。在阿拉伯语中，“穆斯林”有“顺从者”的意思，但是当受访者回应穆斯林女性何时会戴头巾的问题时，她们在确认戴头巾是安拉的要求的同时，认为自己有选择是否遵从的自由，而不是完全顺服安拉的一切命令。也有受访者穆斯林女性表示需要被说服，但是这需要祈求安拉的怜悯和帮助，因为她自己做不到。

4、戴头巾与教育程度的关系

在访问对象中，戴头巾的女性有的是接受过高等教育的年轻女性，也有教育程度较低的妇女，可以发现女性接受教育的程度对她们是否选择戴头巾没有决定性影响。在日常生活中可以看到不戴头巾的公务人员，也可以看到戴头巾的医生。笔者推测受教育程度高的女性，可能对自己的自由决定权更重视，她们更愿意选择自由轻松的生活方式，以便自己在社会化的过程中，可以和世界保持接触。当然也有可能因为接受教育程度高，有机会和兴趣更多认识自己的信仰，研读《古兰经》，最终被说服，而作出戴头巾的选择。

5、戴头巾与男性犯罪的关系

《古兰经》中有经文命令男性要降低目光视线，因为人的眼睛肆意乱看，会打开罪恶之门。安拉知道人眼睛背后的动力，男人应当做到非礼勿视。同时命令女性也要降低视线，遮蔽自己，避免导致人犯罪的行为。头巾有时可以阻止男女双方产生非分之想，并维护双方心灵的纯洁，增加功修，得以接近天堂之门。因为有较极端的穆斯林认为，女性是制造麻烦的根源，引发男性犯罪。在笔者的访问调研对象中，对此有两种不同的看法。其中超过一半以上的女性认为，女性只要不是衣着暴露，没有戴头巾不应当成为男性肆意注视的理由，因为安拉命令男性要降低视线，这样的犯罪行为不能完全归咎于女性。而其他女性则认为若是女性自己衣着不严格遵守安拉的命令，被男性肆意注视时就是引导其犯罪的行为。可以看出，穆斯林女性对于不戴头巾是否会导致男性犯罪的看法不相同，这可能和突尼斯女性享有更多政治上的权利和自由，追求公平有关。

6、戴头巾是表达对安拉的爱

对于地处非洲北部的突尼斯，夏季的炎热对于戴头巾的穆斯林女性来说，是一个生理上的挑战，但笔者的调查对象表示穆斯林女性的头巾有各式颜色和材质，她们会在夏季选择轻薄和浅色的头巾来达到降温的目的，而非摘掉头巾。戴头巾除了是遵循安拉的命令，也是对安拉的爱的表达，她们认为虽然辛苦，但这样的付出是值得的。由此也可以看出，穆斯林需要靠自己的行为博取安拉的喜爱。

7、戴头巾在安拉命令中的次序

根据访问对象的回应，认为戴头巾是安拉命令的女性表示，戴头巾这一命令在次序上低于每日拜功和斋月的禁食。因此她们看重每日祷告和定期禁食过于是否戴头巾。而不戴头巾的女性，也会尽力做到每日的祷告和斋月的禁食。

8、戴头巾与进乐园的关系

《古兰经》中关于进乐园的论述：

【古兰经 13:19-24】从你的主降示给你的，正是真理，难道认识这个道理者跟盲人是一样的吗？唯有理智者才能记住。他们是实践真主的誓约而且不破坏盟约的。他们是连结真主命人连接者的，是敬畏他们的主，畏惧严厉的清算的。他们是为求得主的喜悦而坚忍的，是谨守拜功的，是秘密地和公开地分舍我所赐给他们的财物的，是以德报怨的。这等人得吃后世的善果——常住的乐园，他们将进入乐园。他们的祖先、妻子和后裔中的善良者，都将进入乐园。众天使从每道门进去见他们，说：“祝你们平安！这是你们因坚忍而得的报酬，后世的善果真优美。”¹⁴

有学者据此总结九点进入乐园的条件：

- 1) 认识真理并用自己的思维和理智去明白真理。
- 2) 实践真主的誓言并谨守盟约。
- 3) 为主宣教。
- 4) 敬畏真主。
- 5) 畏惧复生那天的审判。
- 6) 永远坚持喜悦真主并求得真主喜悦的道路上。
- 7) 谨守每日拜功。
- 8) 作秘密或公开施舍。
- 9) 以德抱怨。

实际上，戴头巾与能否进乐园并无直接关系，但是有些虔诚的穆斯林女性把头巾的意义上升到对真主的敬畏层面，以及对先知妻子圣洁品格的向往。这种敬畏感表现在穆斯林生活的各个方面，直接表达了她们对天堂生活的追求和对火

14 马坚译：《古兰经》，页 189。

狱生活的畏惧。女性在进行每日的拜功时要戴头巾，不能穿显体形的衣服，不能露一丝头发，有部分女性在阅读《古兰经》时也会戴头巾，因为这些时刻是面对安拉，要表示完全的尊重和敬畏。否则她们会担忧做的礼拜不完美，可能会得不到真主的接纳，进而影响到她们在后世的归宿。

有一部分穆斯林女性年轻时没有戴头巾，但在年长后选择戴上。其中被访者 E 指出有时候家人或是丈夫会要求家中年长的女性戴头巾，以显示其得体 and 庄重。其中也有年长女性自己决定戴，想要透过这一改变，来提醒自己更加虔诚和谦逊，告诫自己，在越来越接近死亡和最后的审判时，做更多安拉喜欢的事，以积攒更多的善行，也许可以获准进入天堂。

六、从基督信仰角度对访问作回应

笔者就戴头巾的话题访问十位突尼斯女性，与之探讨戴头巾的方式、时间、选择和背后意义时，常常会谈及有关信仰的内容，有受访者提出其他民族或宗教戴头巾的例子，和基督教也有戴头巾的教导。笔者结合与受访者的对话内容和在突尼斯的所见所闻，以及自身基督教信仰作出回应。讨论基督教关于戴头巾的历史、《圣经》中有关蒙头的教导和基督徒上天堂和穆斯林进乐园的区别，透过对话发现分享福音的机会，引起更多关于彼此信仰的思考和讨论。

1、基督教关于戴头巾的历史

女性戴头巾早在伊斯兰教出现之前数千年，便已经风靡中东，最早可查的戴头巾装扮出现在公元前 2500 年的一尊女祭司雕像上。公元前 6 世纪，古希腊的瓶饰画上也绘有穿长袍、戴头巾的女性。公元元年左右，罗马帝国崛起，多民族杂居，文化交融，头巾有了宗教色彩。

天主教要求女教徒在节日时必须戴头巾，并用面纱遮面，只露出双眼，以表达内心的虔诚。犹太教规定已婚妇女必须戴头巾，称之为美德。犹太妇女进入会堂时要蒙头。她们戴一块叫“他利司”的蒙头布，如果不戴，就不能进去。犹太妇女向神认罪，要蒙头，这表明不配见神的意思。1 世纪时，戴头巾被视作基督徒女性正派得体的标志。随后基督教主张人与人之间的平等，原本属于贵族阶层的头巾很快走向大众。

2、《圣经》中妇女蒙头的含义

在《哥林多前书》十一章中有关于蒙头的教导，但蒙头绝不是得救与否的条件，因为仅在哥林多书信中提到，也就是说这不是一个教义性的问题，而是一个有关文化的问题。女人必须蒙头，因为她是男人的荣耀，但在敬拜时（即公开祷告和说预言时），只有神能得荣耀；因此女人在祷告或说预言时不蒙头，就反映了男人的荣耀，这是在神面前不应当的。保罗有关蒙头的教导，由神学角度出发，另一方面也有实际的益处。¹⁵

妇女蒙头的原因有：

- 1) 按教会的秩序女人应该蒙头 (1-7)；
- 2) 按创造的先后来说，女人应该顺服男人 (8-12)；
- 3) 按当时的传统观念，妇女应该蒙头 (13-15)。¹⁶

保罗教训信徒要遵守一些既定的习俗，以免遭社会的批评，但又大声疾呼废除某些陈规旧俗，以维护福音的纯正。当穆斯林提到基督教也有妇女蒙头的教导时，可结合经文的上下文及背景消除对方的误解，进而与其探讨有关信仰的问题。

3、“上天堂”和“进乐园”的比较

伊斯兰教很强调信心，但一般穆斯林对将来能否进乐园却缺乏把握，相信进乐园与否乃是命中注定。他们只能尽量做个好教徒，其他则听天由命。按《古兰经》的经文，敬虔遵守教规者也不过“或许”是行正路，可期待来世福分。

【古 9:18】只有笃信真主和末日，并谨守拜功，完纳天课，并畏惧真主者……；这等人或许是遵循正道的。¹⁷

【古 28:67】至于悔罪、信道和行善的人，或许是成功的。¹⁸

【古 66:8】信道的人们啊！你们当向真主诚意悔罪，你们的主或许免除你们的罪恶……¹⁹

15 阿奇博尔德·罗伯逊，詹正译：《活泉新约希腊文解经》（美国：活泉出版社，1991），页 170。

16 陈终道：《哥林多前书——新约书信读经讲义》，（台北：校园书房出版社，1992），页 224。

17 马坚译：《古兰经》，页 141。

18 马坚译：《古兰经》，页 300。

19 马坚译：《古兰经》，页 441。

因此，一般穆斯林最多只能说，“安拉若愿意（Insha Allah）”，将来或可进乐园。原因是：²⁰

- 1) 不能确定安拉是怎样给他预定。
- 2) 不能确定自己功与过的比重，不知道在末日时天平的倾向。
- 3) 缺乏外在的《古兰经》的确认与内住的圣灵在心灵的保证。

4) 就算相信最终会进入乐园，按照伊斯兰教的观念，大部分穆斯林在进入乐园之前，仍然会跌入火狱接受或长或短的煎熬。

需要注意的是伊斯兰教所讲“乐园”与基督教的“天堂”并不相同。对穆斯林来说，乐园是一个幸福得难以想像的地方，人们今生渴望的事物在那里应有尽有。根据伊斯兰教的末世论，人在死后会在坟墓里停留至复活日。穆斯林认为人生就是一场考验，审判日的时候，你的善行将会拯救你，遮盖你的罪，让你进入乐园。而这一生的行为都被天使记录下来，右肩记录善行，左肩记录恶行。在审判日，每个人一生的言行在安拉面前被大声宣读，没有人能为他们说情，家人不能，尔撒也不能，甚至穆圣也不能。在《布哈里圣训》中更是有“女人在智力上及信仰上比男人不足”、“穆罕默德说火狱大部分居民是女人”的教导。²¹对女性来说戴头巾也是善功的一种。

有些穆斯林认为基督教的救恩不合逻辑。他们会说穆斯林为自己的罪承担责任，竭力用善行消除自己的罪，而基督徒不停地犯罪，耶稣不停地饶恕。此外，穆斯林很难理解基督的十字架，按照他们的想法，大能的神和祂公义的先知，必定战无不胜，承认耶稣被钉十字架，等于承认失败，这是对神和祂的先知耶稣的不敬。《古兰经》教导人只能通过行足够的善事，来平衡并消除他的恶行，才可以进入乐园。然而，就算如此，也不能确保最后的结果。不过，大多数穆斯林知道自己罪人，也会违背安拉的旨意去选择自己想要的而非遵守诫命。但他们相信，被搭救这件事取决于：行善多过作恶。因此当穆斯林不因自己的罪痛苦时，是因为他们自认为站在天平的正侧面。²²

基督教与伊斯兰教都承认，所有人（除了耶稣）都犯了罪，并且每个人都要为自己的罪付出代价，但是穆斯林不认为自己要为亚当的罪负责。在此差异

20 爱穆主仆：《知己知彼－面向穆宣挑战的辩道护教》，出版信息不详。

21 安撒灵：《伊斯兰·基督教·真理》，出版信息不详。

22 纳比·库莱希著，张明敏译：《在清真寺寻找，十字架下寻见》，（台北：究竟出版社，2017），页181。

之处不需与穆斯林过多讨论，而是寻找相似之处搭建桥梁。《圣经》和《古兰经》都教导，耶稣是有史以来唯一纯洁和无罪的人，即使在众先知中，耶稣也是唯一无罪的。

《圣经》的教导是，我们所有人都犯了罪。圣洁的神不会允许一点罪的沾染，只有完全圣洁，才能与圣洁的神相交。其次，人的善行是好的，但却不够，没有人能够靠善行称义（加：2:16）。“因为凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。”（雅 2:10）人的罪要遭受永远的刑罚。罪的工价乃是死，也就是永远与神隔绝。因此，所有人都需要一位能为人付清罪债，并背负羞耻的救主。对穆斯林来说，他们想象不到有这样无辜的人。但这并非是强迫“随便某个人”，只有唯一无罪的耶稣才能作我们的救主。

神的圣洁要求祂必须审判每一个人，但神奇妙的爱也促使祂找到方法赦免我们。“除祂以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”（徒 4:12）并且耶稣并未在十字架上死去而失败，祂最终胜过罪、胜过撒旦和死亡，获得了胜利。人无法赚取自己的救恩，它完全是恩典，因为耶稣在十字架上的献祭已经付清了赎价。真正信靠基督的上帝儿女拥有得救和承受永生的把握，无需先经过炼狱的煎熬，而是离开世界时，就得以即刻与主同在，真是好得无比。

在与穆斯林谈话时，一定会面对如何解决罪的问题，遇到“耶稣不应该会死”或“是靠自己的善行得救”等问题时，可以将问题反抛给对方，请他思考“若末日天平上，善行和恶行完全均等，该怎么办？去乐园还是火狱？”接着解释每个人需要的救主，这个救主应当是怎样的；并介绍恩典的概念，即白白赐下，人不需要也不能够为自己换得进入乐园的门票。在与穆斯林的对话过程中可以分享神的属性，不论是“神就是爱”、“神是圣洁的”，还是“神是公正的”、“神满是怜悯”都可以分享到神赐下耶稣救赎万民的信息。²³

4、引出关于信仰的讨论及思考

大部分穆斯林女性虽然认为戴头巾是一件安拉喜悦的事，但她们也并不是完全严格遵守，可以看出穆斯林当中也有“挂名信徒”。这些信徒对《古兰经》

23 福阿德·马斯里：《走向穆斯林的使者》，（电子书，2011），页 102-103。

没有清楚的理解，也几乎不思考行为背后的原因。在与当地穆斯林的对话中，笔者通过向对方提问有关戴头巾与信仰的关系，进而引起他们对自己信仰的思考。对文化的敏感在穆宣事工中非常需要，“去了解穆斯林的文化和他们的思维方式，以及他们的文化和宗教的背景，是一件重要的事。”²⁴

出生于穆斯林家庭的医学博士纳比库雷希，就是在大学期间与基督徒朋友的对话讨论中，分享到彼此的信仰，在遇到有关耶稣的神人二性、复活等主题与原本认知有不同的地方，他就考察资料和书籍，最终认识到耶稣基督是唯一的得救途径。

基督徒与穆斯林对彼此信仰多少有先入为主的印象，当在实际相处中发现差异时，可以藉着提问有更多在信仰方面的讨论。同时，当地人会普遍认为中国人信仰佛教；受媒体信息的影响，也会认为基督徒思想开放，衣着暴露，行为不谨慎。在与当地人的相处中，按照当地较为保守的方式穿着，给人以自尊自爱的印象；适当分享自己的信仰生活，让对方看到信仰与民族背景并非绝对统一的关系。

《迷你裙、母亲和穆斯林》的作者克里斯汀·马卢希是生活在传统穆斯林家庭的阿拉伯人的妻子。她在不同的穆斯林国家生活过，经历了穿穆斯林服装被埃及的基督徒和婆家不遮盖身体的妇女批评，不穿又被穆斯林批评。与当地女性的接触中，看到不同衣着风格的女性，有人戴头巾遮盖的多，也有人穿无袖裙子。从她们自身的衣着和对其他女性衣着的评价中，看到了每个人如何理解宗教原则和如何回应。而在克里斯汀·马卢希的书中也提到一位西方宣教士在摩洛哥生活的经历。她金发碧眼，但是在户外会穿戴遮盖袍和头巾，人们看得到她衣着与其他外国人的不同，称赞她的好行为和平易近人。对于不同的文化来讲，穿着并不传达同样的信息。“尽管我曾建议女士们遵守地方习俗，我们仍需意识到问题的症结所在并不是服饰本身，戴面纱也好，不戴面纱也好。问题是端庄体面的意义以及何种特定环境决定面纱的使用。西方基督徒女性从当地妇女那里学到了这些。”²⁵

即便在网络信息发达的今天，穆斯林和基督徒对彼此的印象仍旧有偏差。从电视新闻报道中得到的是，伊斯兰教仍旧给人“保守”、“压迫女性”等较负面的印象，这源于发生在世界各地的“恐怖活动”，人们看到了戴头巾穿长袍只露出

24 陈润棠：《中国回教知多少》（台北：那鸿文化出版社，2007），页210。
25 克里斯汀·马卢希：《迷你裙、母亲和穆斯林》，（电子书，2014）。

眼睛的妇女制造自杀式袭击，看到了一夫多妻的家庭中妇女被压迫。不得不承认，有时“面纱”或“头巾”被当成穆斯林世界中妇女地位低下的象征。而穆斯林世界认为西方妇女缺乏端庄，她们思想开放，与她们在一起会受到不好的影响。这些都是先入为主的看法，实际上真实地穆斯林群体是如何生活？如何实践信仰？我们需要谦卑自己，放下成见，在近距离接触中才会有更加准确和清晰的看见。

结论

穆斯林的信仰和他们的生活息息相关，头巾在伊斯兰世界仍旧是非常普遍和标志性的符号。随着时代的发展，许多伊斯兰国家日趋开放，妇女也拥有更多的自由和权利，尽管不是每一个穆斯林女性都戴头巾，但是头巾与信仰的关系不可分割，仍旧是宗教性的服饰。穆斯林女性戴头巾是她们对自己身份的认同，既显出信仰，也体现了礼仪。基督徒需要注意的是，不能用是否戴头巾来判断其穆斯林的身份，不戴头巾不一定是非穆斯林，但戴头巾通常会被看为穆斯林。

当宣教士在女性必须戴头巾的地区服侍时，可按照当地文化选择不同的戴头巾的方式；但在当地人有权利选择不戴头巾的地区，为避免当地人误会我们的信仰，可选择不戴。保罗在信中说“向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人。向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何总要救些人。凡我所行的，都是为福音的缘故，为要与这人同得这福音的好处。”（林前 9:22-23）

笔者所在城市虽然到处是不戴头巾，甚至衣着前卫的女性，但大部分在那里的宣教士选择不戴头巾，却穿着长度在膝盖上下的宽松长衣，若进入南部城市，则更为保守。这也许不是她们惯常的方式，但为了能有机会与不同穆斯林女性接触和建立更好的关系，她们选择改变，穿当地人的衣服，融入到她们中间，这是一种在文化和礼仪上的尊重和接纳。因为在日常接触中，见证自己作为耶稣跟随者的生活方式，把信仰活出来，把耶稣的爱活出来，是在这些地区服侍中非常重要的。

笔者在北非突尼斯生活时，不论是在房东家中见到的他们的亲朋，在学习接触到的穆斯林女性，或是在日常生活中看到的不同年龄的当地人，她们对穆斯林女性是否必须戴头巾和戴头巾的意义都有略微不同的看法，也做出了不同的选择。在访问谈话的过程中，就“头巾”这一话题，笔者和当地人谈论到《古兰

经》和伊玛目的教导、虔诚信仰和“挂名”穆斯林的不同，谈到她们上一辈的生活，谈到被殖民和解放后的不同，还有她们对年轻一代的看法、现在或将来对下一代的教养，也谈到了在婚礼、葬礼等特殊长河的衣着方式等等话题。

在这三年的生活中，笔者看到许多细微的小事都反映着他们的信仰。从表面的行为或生活方式入手，逐渐追究其根源或背后意义，都或多或少都能带出有关信仰的讨论。但在伊斯兰教地区服侍，需要非常谨慎直接传福音给当地人，一方面需要考虑自身安全问题，另一方面也要减少双方因信仰不同产生对话内容的冲突。因此，在这些不能直接分享福音的地区，花时间与当地人建立关系，观察她们的生活，敏感于不同的文化特点，并就某些话题与之交谈，是寻找福音切入点非常好的途径。

有时，并不是每一个对象都会深刻思考这些对话内容，他们并未认真学习过《古兰经》的内容，也并不清楚其行为或生活方式背后的信仰意义，但我们相信每一次有关信仰的讨论，都有神背后的工作，也许只是一粒小小的种子撒在对方心里，或者只是简单在他们心中划上一个问号，但神的时间到了，种子就会发芽，他们也能得到答案，找到真理。

尽管在穆斯林地区面对的挑战和困难很多，但是神在全地掌权，愿更多失丧的羊可以听见福音，悔改接受救恩。☉

附录一：调查问卷问题

笔者以研究头巾的定义、戴头巾的场合及功能、伊斯兰教的教导、女性如何选择戴头巾和对头巾的看法为基础，设计以下问题来访问当地十位穆斯林女性。在对话中了解不同人的选择和看法，探究其背后意义。

- 1、如何定义“头巾”？
- 2、谁决定要不要戴头巾？
- 3、你作出戴或不戴的选择，原因是什么？
- 4、关于戴头巾的文本根据在哪里？
- 5、戴头巾的女性何时可以摘下头巾？
- 6、平时不戴头巾的女性何时必须戴？
- 7、你如何看待有些女性在婚后或年老后选择戴头巾？
- 8、你如何看待自己戴头巾和不戴头巾的朋友？
- 9、你如何看待非穆斯林的着装？
- 10、你认为外来者或是游客应该如何着装？

附录二：被访问者的信息

A 被访者：拉希达 (Rashida)，名字意为“正确的”。60 多岁，已婚，摩洛哥人，与突尼斯人结婚后定居突尼斯，家庭妇女。婚后戴头巾，穿宽松长袍。虔诚的穆斯林女性，严格遵守每日五次的祷告，读《古兰经》，在斋月以外，每周有不定期的禁食，曾经去麦加朝圣。丈夫是画家和受人尊敬的大学老师，有国外学习和生活的经历。育有三个女儿，大女儿是环境学博士，二女儿是糕点师，小女儿在阿联酋做空姐。家庭关系和睦、轻松，对不同的文化接纳度较高。

B 被访者：维姆 (Wiem)，40 多岁，离异，突尼斯人，独立经营一家小洗衣店，育有一子。受教育程度不高，未研读《古兰经》，不戴头巾，衣着较时尚，喜欢化妆。

C 被访者：霍耶姆 (Hoyem)，40 岁，丧偶，突尼斯人，外地打工者，在一家饼店工作。日常生活较保守，受教育程度不高，虔诚信仰，但常因工作忙碌无

法按时祷告。她严格遵守戴头巾且穿宽松长衣的着装方式，朴素简洁。作为独立抚养儿子的寡妇，生活中低调温和，受到不公也常常忍耐。

D 被访者：瑞芙卡 (Refka),30 多岁，已婚，突尼斯人，硕士研究生学历，语言家庭教师，丈夫是潜水工作者，育有两子。因双方均有工作，妻子在家中也拥有话语权。日常生活中不戴头巾，但会在冬季因身体原因以围巾简单盖头。生长于多兄弟姐妹的家庭，母亲和个别姐妹戴头巾，兄弟在国外定居。因工作原因接触外国人，美韩居多，简单了解基督教的信仰，她在日常生活中保持许多传统文化。

E 被访者：耶斯明 (Yasmin)，名字意为“茉莉花”。20 多岁，未婚，突尼斯人，博士在读，语言中心教师。不戴头巾，有国外留学经历，衣着时尚，喜好旅行。母亲不戴头巾，外婆在年长后简单以长巾盖头。

F 被访者：维萨里 (Wissal),30 岁，未婚，突尼斯人，硕士研究生学历，公司职员。成长于传统柏柏尔家庭，母亲以传统柏柏尔人方式戴头巾，家中女性成员均戴头巾。幼年未戴头巾，成年后在学习《古兰经》后自己决定戴头巾。

G 被访者：巴斯玛 (Besma),30 多岁，已婚，突尼斯人，硕士研究生学历，小学教师。家庭中母亲姐妹均戴头巾，未成年的女性暂时还未戴头巾。喜欢靓丽时尚的衣着，但均为中长衣。

H 被访者：阿诗玛 (Asma),20 岁，未婚，突尼斯人，大学在读，参与与外国人语言交流的社会机构。母亲戴头巾，姐妹均未被要求戴。喜好亚洲文化，无论是发型还是衣着，都按照自己喜欢的风格选择，喜欢尝试不同的事物。

I 被访者：艾亚 (Eya),20 岁，未婚，突尼斯人，大学在读，积极参加校园内外的社团活动。母亲戴头巾，自己则喜欢更时尚的衣着、装饰。

J 被访者：努尔 (Nour)，名字意为“光”。20 岁，未婚，突尼斯人，大学在读，喜欢绘画艺术，有两个妹妹。家中母亲戴头巾，姐妹们均未戴。

参考书目

马坚译。《古兰经》。北京：中国社会科学出版社，2013。

安撒灵。《伊斯兰·基督教·真理》。出版信息不详。

克里斯汀·马卢希。《迷你裙、母亲和穆斯林》。电子书，2014。

纳比·库莱希著，张明敏译。《在清真寺寻找，十字架下寻见》。台北：究竟出版社 2017。

陈润棠。《中国回教知多少》。台北：那鸿文化出版社，2007。

陈终道。《哥林多前书：新约书信读经讲义》。台北：校园书房出版社，1992。

阿奇博尔德·罗伯逊著，詹正译。《活泉新约希腊文解经》。美国：活泉出版社，1991。

凯斯·斯沃特利编著，曾研等译。《走进伊斯兰》。迦勒事工计划，2007。

法齐娅·库菲著，章忠建译。《我不要你死于一事无成：给女儿的 17 封告别信》。北京：中信出版社，2021。

爱穆主仆。《知己知彼 - 面向穆宣挑战的辩道护教》。出版信息不详。

福阿德·马斯里。《走向穆斯林的使者》。电子书，2011。

范若兰。〈文明冲突中的面纱〉，《世界经济与政治》。2006 年第 3 期。

赵克仁。〈穆斯林妇女面纱的价值取向透视〉，《西亚非洲》。2006 年第 4 期。

《头巾的历史和文化》。中国清真网。 <http://www.duost.com/20150821/149034.html>。

《中国宣教学刊》 征稿启事

《中国宣教学刊》(Journal of Chinese Mission) (半年刊) 是专注于宣教研究, 以及中国教会宣教与普世教会宣教关系与协作的专业学术期刊, 由宣能集 (Synergy China) 主办并出版。

宣能集由“亚宣 2020”联结的十几位中国教会宣教领袖共同成立, 为中国宣教领袖的团契, 海内外宣教机构的联结与协作平台。目的是共同为中国教会宣教提供公共服务, 以促进中国教会更加健康、规范、有效地参与普世宣教。

“中国宣教学刊”(Journal of Chinese Mission) 为了解宣能集之对外窗口并重要事工途径。

学刊强调并坚持: 神学性、宣教性、专业性、原创性、思想性、学术性、研究性、国际性、事工性、指引性、前瞻性、开放性、长期时效性等特性。

栏目设置包括“主题文章”、“普世宣教”和“差传研究”。本刊诚挚欢迎海内外宣教同路人赐稿。

本刊采用匿名审稿制, 编辑部保留处理稿件、决定发表与否, 以及文字编辑、加附注、回应和技术修订的权利。凡在本刊发的文字, 版权归属宣能集所有。作者在本刊发表文章, 须遵守学术道德和学术规范, 文责自负, 一切立论, 不代表宣能集及本刊立场。

本刊不欢迎一稿多投, 来稿中英文皆可。本刊接稿后将在二个月之内向作者反馈审稿意见, 未刊未用稿件恕不退回。如果在其它刊物发表, 请及时告知。

一、文章选题

本刊长期关注和刊发中国宣教、亚洲宣教与普世宣教相关领域之重要宣教议题思考和研究成果。以下为重点关注的部分重要宣教议题：

- 1、近现代中国宣教历史策略研讨
- 2、近现代中国教会宣教运动研究
- 3、当代中国教会宣教现状分析
- 4、当代中国教会宣教运动思考
- 5、当代中国教会少数民族宣教事工
- 6、当代中国教会跨文化宣教经验
- 7、当代中国教会少数民族教会与宣教
- 8、当代中国教会之宣教训练
- 9、当代中国教会之宣教工场发展
- 10、当代中国教会之宣教士关顾
- 11、当代中国教会之本土差会建设
- 12、当代中国教会之文宣事工
- 13、当代中国教会之宣教研讨
- 14、当代中国教会之宣教士述职退休基地
- 15、当代中国教会之宣教士子女教育
- 16、当代中国教会与普世教会宣教合作
- 17、当代中国教会与国际差会合作
- 18、当代中国教会宣教资源中心建设
- 19、当代中国教会之健康宣教观
- 20、当代中国教会福音机构之发展
- 21、当代中国教会之社会关怀事工经验
- 22、中国宣教工场之分布与事工发展
- 23、普世宣教趋势与宣教策略
- 24、“处境化宣教”模式探讨

- 25、“营商宣教”策略模式探讨
- 26、穆宣推动、研究与合宜策略思考
- 27、当代中国教会宣教士关顾者之培养与训练
- 28、当前中国教会宣教现状分析与宣教进路
- 29、中国少数民族宣教现状分析与宣教策略
- 30、健康宣教模式探讨
- ……

二、稿例要求

来稿字数要求在 6000-20000 字之间为宜，因文章需要也可以考虑酌情增减文字。请在正文前附上“内容提要(200 字之内)”，“关键词(2-5 个)”，以及“作者简介（作者认为比较方便介绍自己的名字、资历等）”。文章末尾须呈现“参考文献”或“资料来源”。以下为范例：

侯宣道。《景教流行中国碑颂并序之宣教神学》。广州：国际华夏使团，2017。

三、注释规范

来稿须符合本刊注释规范要求，采用页下脚注形式，统一编码。首次引用时请将文献详细信息按照作者、文献名、出版地、出版机构、出版时间、页码等要素顺序注明；再次引用时，只需注明作者、文献名和页码即可。以下为范例：

侯宣道：《大秦景教流行中国碑颂并序之宣教神学》（广州：国际华夏使团，2017），页 57。

侯宣道：《大秦景教流行中国碑颂并序之宣教神学》，页 110。

引用文献资料时，切记直接引用不能超过四行半文字，以免落入抄袭嫌疑。如果必须较多引用，需要自己重新组织文字表述。互联网资料尽量慎用、少用，必须引用时请选择官方权威网站资料，并注明作者、文献名及确切网址等。外国人名、地名及其他专有名词，约定成俗的除外，在文中首次出现时应在中文译名后括号内附注原文。●

投稿邮箱：synergycbulletin@protonmail.com

祝主恩永携！

《中国宣教学刊》编辑部

2023年4月

作者介绍

牧宣

中国家庭教会资深牧者，现为某宣教事工负责人。

艾渴慕、所罗巴伯、艾慕义

艾渴慕：多年于教会全时间服事，担任执事会主席期间协助牧师治理教会，并负责植堂、宣教、慈惠等事工。超过10年参与社会关怀与公益慈善事工，

所罗巴伯：从事法律职业16年，后全职进入教会服事。从2014年开始以志愿者身份参与到公益慈善中。致力于推动教会参与社会服务以践行使命。

艾慕义：橄欖山圣经学院（MA）。在教会长期服事儿童主日学。在社会从事公益组织儿童救助工作。推动机构、教会的联合社会救助工作。

弥迦

资深教牧、某本土差会会牧，建道神学院教牧学硕士、道学硕士。

铭贤

中国教会跨文化宣教士。《差传研究》主编。

黄磊

武汉下上堂基督教会牧师。与国内众教会牧者共同建立中国基督徒爱心行动，在武汉建立爱心食物捐助中心及中国基督徒爱心献血活动。现与师母在泰国宣教。

尼玛次仁

宣教士，致力于中国少数民族宣教，于青藏高原和西北穆斯林族群中服事多年。

Ray陈

宣教士，在东非马赛部落事奉超过7年。目前在马赛儿童之家负责管理工作。

刘明德

教会牧者并推动宣教事工；戈登-康威尔神学院道学硕士毕业，现读宣教学博士。

萨拉·贺斯金 (Sarah Louise Hoskins)

现任海外基督使团（前身为中国内地会）欧洲及非洲地区国际主任，自2020年起担任使团整合使命策略顾问。处境神学硕士。

家谦

创启地区宣教动员及策略协调员

Julia

中国教会宣教士，中国宣教学院跨文化研究硕士，于北非地区宣教事奉。



宣能集 (Synergy) 徽标诠释:

代表全世界，上帝的普世宣教心意，众教会之宣教联结、聚能与协作，及上帝荣耀的同在。
鱼逆流而上表示，众同工蒙圣灵的引导，沿教会宣教传承之路，合一参与宣教，破浪前行。