

2026年5月
总第八期

Journal of Chinese Mission

中国宣教学刊



中国宣教学刊

二〇二六年 总第八期

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
副 主 编：王再来 刘明德 牧宣
编 委：约翰 但以理 秋风 晓望 雅歌
特约撰稿：提摩太 威尔逊 大卫 金但以理
美术编辑：未了
文字编辑：Joseph
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
Jeanne Wu 异象5:9网络执行委员

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载或翻印本刊文章
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

卷首语

主题文章

- 处境化宣教刍议 / 宣道..... 001
- 多维度处境化宣教实践范例 / 铭贤..... 020
- 习俗的处境化：从保罗处理“吃祭偶像之物”问题看当代实践 / 子莲..... 052
- 藏区处境化宣教的反思与探索——跟随耶稣，却不必出藏 / 扎西旦增..... 076

普世宣教

- 处境化之理论、差距和挑战
/ 达雷尔·怀特曼 (Darrell Whiteman) 译 / 以诺..... 096
- 批判性处境化 / 保罗·希伯特 (Paul G. Hiebert) 译 / 以诺..... 109
- 成全型领袖巴拿巴——巴拿巴事工推介 / 牧宣..... 129

差传研究

- 重现上帝的宣教：
20 世纪 Missio Dei 神学的发展及其对 21 世纪亚洲的实践启示（上） / 家谦... 165
- 十二先知书之宣教神学主题释经 / 亚伯拉罕..... 216
- 从“中层缺失”到世界观重构
——《芸芸众教》的宣教人类学意义及其理论评析 / 黄彼得 加思敏..... 264
- 为华人处境预备的跨文化宣教教科书
——书评：《重新思考 21 世纪教会的使命与宣教：因祂的美名》 / 思温格..... 311
- 《中国宣教学刊》征稿启事..... 314

卷首语

“处境化”(contextualization)有时译为“场域化”“关联化”“脉络化”等。¹梁燕城博士指出“处境化”有时译为“语境化”，因其原是语言学家所用，特别是以圣经是上帝的话语，是普遍的真理。²“处境化”(Contextualization)这一词，是黄彰辉(Shoki Coe)与撒士安(Aharon Sapsezian)在普世教会协会的神学教育基金一九七二年年报上首次使用概念，该年报名为《事工与处境》(Ministry and Context)。³所以，“处境化”的概念，仅有50多年的历史，为现当之宣教领域的一个新名词。

庄祖鲲博士认为：“处境化”是一个更宽广的名词，⁴较能涵盖宗教在文化传播所需要探讨的各项问题。虽然仍有少数人对于“处境化”这名词有所保留，但大多数的基督教宣教学家和神学家，无论是属于自由

-
- 1 谭国才：〈再思汉语语境的处境化神学〉《台湾神学论刊》，第四十一期，2015年，页96。
 - 2 梁燕城：〈信仰的处境化与融通中国——利玛窦李提摩太戴德生模式与后现代中国〉《文化中国》，二〇一一年第一期（总第六十八期），页92。
 - 3 张雄辉：〈处境神学浅释〉，HK FINANCE's Archiver，2014-1-23，下载自〈<http://www.hkfinance.joinbbs.net/archiver/?tid-1045.html>〉。
 - 4 庄祖鲲博士指出“本色化”主要是由传统文化的角度，去回应基督教的福音；“处境化”则除了考虑这点之外，还加上从政治、经济、科技和社会公义等其它角度来响应。“本色化”强调“自立、自养、自传”的“三自原则”；“处境化”则进一步期望发展自己的神学体系。庄祖鲲：〈第四章宗教与文化之会通——基督教宣教学的反思〉《契合与转化——基督教与中国文化会通》（西安：陕西师范大学出版社，2002）。

派或较保守的福音派，都已能接受“处境化”的概念，只是在立场和方法上有相当的差异。⁵ 新约宣教学教授迪恩·弗莱明（Dean Flemming）定义处境化为：“福音进入一具体历史文化处境中的活力而完整的过程，处境界定为各种不同的界限，如区域、种族、文化、语言、族裔、社会及经济状态、政治结构、教育、性别、年龄，宗教和神学的传统，世界观和价值（即受众的生活世界）”。⁶

正如达雷尔·怀特曼（Darrell Whiteman）教授所言“处境化可算当今最重要的宣教议题。”⁷ 本期“处境化宣教刍议”之作者宣道指出：“因着当代中国教会不断地参与和进深思考普世宣教，以及反省评析宣教策略与事工果效之境况，‘处境化宣教’议题亦成为中国教会宣教界讨论的热门话题。”根据宣道同工之观察：“发现不少同工都在使用与引用‘处境化宣教’的观念与思想，却并不甚了解与理解；还有不少同工之分享也仅限于空谈，而自身却并无实践经验。总体感觉中国教会对于‘处境化宣教’议题观念模糊，认识不清，理解不深”之现状。亦如主仆在“多维度处境化宣教实践范例”文中说：“相对于中国教会而言，处境化宣教是好像熟悉却又陌生；有了解却又显出较为片面的认知。在过往的中国教会历史中，处境化宣教多集中表现于因地制宜的差传事工策略与教会本土化建造与发展之上。但处境化宣教却是有多数个维度的，还表现于圣经、神学、宗教、语言、文化、社会、教会、伦理、艺术、传统习俗等多个方面，”⁸ 以及具体的宣教事工策略与教会建造中之教导牧养等多个角度与层面。是故，本刊应需应时针对性地制作“多维度处境化宣教”为主题之专刊，以饕中国教会。

5 庄祖鲲：《宣教神学：宣教的圣经基础与当代议题》（美国真光协会，2023），电子书，页61.9%。

6 Flemming Contextualization in the New Testament : Patterns for Theology and Mission（新约中的处境化：神学与宣教模式），2005，20。

7 达雷尔·怀特曼（Darrell Whiteman）：〈处境化之理论、差距与挑战〉《国际宣教士研究简报》，第21卷第一期，1997年1月号。电子版。

8 史考特·莫罗 Scott Moreau：〈处境化：给整全教会的整全福音〉，圣经研究所（转载7月份华神院讯），2021，下载自 <<https://wp.ces.org.tw/newsletter202103-1/>>。

本期“主题文章”栏目共收录4位中国教会宣教同工的文章，聚焦于处境化宣教之圣经基础与典范，需要坚持的原则，并从多个维度以实际的处境化宣教实践范例，对“多维度处境化宣教”主题予以较为丰富地探讨，此乃作者宣道在“处境化宣教刍议”与铭贤在“多维度处境化宣教实践范例”文中所集中阐述的。作者宣道指出处境化必须降服在真理之下，在坚持圣经启示的前提下，展开处境化事工，才能保证不变的古老福音有效地传播。并在文中重点指出处境化宣教需要坚持的四项原则，即需要坚持原则与底线，需要相对足够的装备，需要来自上帝的智慧，以及需要本地同工作主导。作者还以自身之观察与认识，对处境化宣教提出三方面重要的提醒：1) 处境化不能流于表面文化；2) 处境化考量需要因地制宜；3) 持续的处境化需要不断更新。作者铭贤则聚焦于多维度处境化宣教之实践与具体应用，呈现宣教工人建立在圣经处境化的基础上，以处境化宣教事奉事工中实际的经验与选择性地范例，从七个维度（圣经、神学、文化、教导牧养、事工策略、传统习俗与穆斯林宣教）带领大家更加丰富地了解处境化宣教模式。此举是采取逆向推论，基于实践个案处境化的诸多经验，帮助宣教工人智慧、勇敢地建立并持守处境化宣教的原则。作者又特别指出处境化宣教不仅是一个概念，而是一项任务与工作，一个动态化的过程，一个复杂的系统，即朝向神学性的反省与应用。

同样，具有多年藏族宣教事奉经验的作者子莲在“习俗的处境化：从保罗处理“吃祭偶像之物”问题看当代实践”与扎西旦增在“藏区处境化宣教的反思与探索——跟随耶稣，却不必出藏”两篇文章中，加上在修习达雷尔·怀特曼（Darrell Whiteman）博士之“处境化探析——落地生根的福音”课程的基础上，运用保罗·希伯特（Paul G. Hiebert）博士的“批判性处境化”原则，主题性地结合哥林多前书8-10章保罗处理信徒“吃祭偶像之物”问题的路径，探讨“批判性处境化”如何在实际生活中应用，进而回应今日基督徒在传统文化习俗中所面临的挑战。作

者子莲强调处境化神学实践绝非简单的文化适应或信仰妥协，而是在圣经绝对权威下的创造性转化过程。作者扎西旦增则以“辨识→判断→转化→建构”四步策略，对藏族文化中典型的信仰实践张力进行神学性的处境化回应与探索，并以实际案例作出处境化之分析。强调处境化不是对真理的妥协，不是简单照搬外来的教会形式，而是在藏区发展出一套以耶稣为核心，以藏文化为土壤的属灵生活体系。

为帮助中国教会更加丰富地认识处境化宣教，本期“普世宣教”栏目，取得授权之后，收录以诺同工翻译的两篇比较有代表性，且具权威性的文章，以加强本期主题“多维度处境化宣教”之分量。其中达雷尔·怀特曼之“处境化之理论、差距和挑战”一文中强调处境化三方面的功能。首先要以人们在当地处境下能明白的言语和行为来沟通福音和建立教会，使基督信仰表达的方式能满足人们最深层的需要。第二个功能就是带来冒犯，当然是出于正确的原因，而非错误的缘由。第三个功能在于发展处境化的福音表达方式，赋予人们对福音新的认识。作者指出处境化是逆向宣教，即我们向其他文化学习，帮助我们在自己的文化处境中更有基督的样式。保罗·希伯特一文中“批判性处境化”理论分为四个步骤。1) 解读文化：从现象学的角度来研究本地文化。2) 解读圣经和建立诠释桥梁：牧师或宣教士应当带领教会学习圣经中关于当前问题的教导。3) 批判性回应：让会众根据对圣经新的理解，批判性地评估过往的风俗习惯，继而决定是否保留。4) 处境化之后的新习俗：牧师或宣教士带领人们根据圣经的教导来分析他们的旧习俗之后，还必须帮助他们将所选择的做法组织成表达基督教含义的新仪式。这个仪式一定是符合基督信仰的，因为它明确地表达了圣经的教导，也是符合本地处境的，因为它由当地会众创造，其形式也为本文化中的人明白。

作者牧宣在“成全型领袖巴拿巴”文中，根据圣经全面查考巴拿巴的生平、见证和事奉，及其与保罗的同工关系等；并依据教会外派牧者巴拿巴，提出一项崭新的宣教事工概念——巴拿巴事工。作者指出该事

工为教会差派生命成熟、事奉经验丰富并具有属灵影响力的牧者，成全宣教领袖和具有战略意义的宣教事工，以此祝福整个教会的宣教事工，并扩展中国教会领袖之普世宣教视野。

本期《差传研究》栏目收录的四篇专文，为本期主题增添了不少的学术分量，达到锦上添花的效果。我们将分两次刊出加谦的神学硕士论文“重现上帝的宣教：20世纪 *Missio Dei* 神学的发展及其对21世纪亚洲的实践启示”。作者家谦为家中第五代基督徒，她感念上帝在家族百余年信仰传承中的恩典作为，盼望见证上帝的荣耀在列国中被彰显。十余年的宣教服侍激发作者不断从神学层面再思宣教的根基及其历史性和处境性，并在这一过程中更深认识上帝的本体与作为。作者家谦致力于在宣教实践与神学研究之间寻求整合，关注处境与实践如何塑造并影响神学反思，并让神学思考更深刻地引导与更新宣教实践。她在文中重点讨论 *Missio Dei* 建立在三一上帝的教义基础上，其进一步发展了对宣教学、教会论及宣教实践的多维度影响。通过梳理 *Missio Dei* 在历史中的神学发展，该文主要分析其在特定语境中所产生的不同面向，并探讨这一复杂术语的细致解释。作者在该文中主张神的教会应该在主体世界，尤其是当前亚洲的宣教运动中，更好地接受 *Missio Dei* 所带来的神学与宣教学启示。

本期继续刊发亚伯拉罕同工宣教释经系列之“十二先知书宣教神学主题释经”，以提醒并提升中国教会宣教释经之重要与水准。作者进深地从“十二先知书”中的福音信息、宣教神学、宣教议题，各位先知名字与宣教关联的意义，以及中国教会常用的十二先知书中的经典经文并予以宣教性的应用等方面，主题性地切入并分析“十二先知书”中的宣教与宣教神学，以冀帮助中国教会中神的百姓更多地看重并不断研究“十二先知书”带给中国教会之宝贵且丰富的海量宣教信息。

颇具深度的《芸芸众教》书评作者为我们重点分析“中层缺失之缺陷”“世界观”“错层基督教”“批判性处境化”等关键概念，指出民间宗教的持续性根植于深层认知结构与生存经验，而非单纯制度或文化残余。

作者将杨庆堃“弥散性宗教”的社会结构分析与希伯特的“世界观”认知结构分析加以对话，提出中国民间宗教的持续性并非单纯的历史残余，而是一种“嵌入于社会结构并根植于世界观”的双重存在形态。通过对中国传统教会、城市新兴教会及东南亚华人教会的比较分析，作者强调《芸芸众教》不仅具备跨文化解释力，更为当代宣教提供了以“批判性处境化”为核心的回应路径。

作者思温格在“为华人处境预备之跨文化宣教教科书——《重新思考21世纪教会的使命与宣教：因祂的美名》”的书评中指出该书神学根基扎实、跨文化洞察深刻，且结合理论与实务，避免流于空谈。特别是书中收录的许多宣教工场实例着重于未得之民，尤其是穆斯林的处境，也符合目前宣教策略的需要。最令人惊喜的是，作者在书中节录了几位华人跨文化宣教士的工场实例，可以看出作者多年在东亚宣教，培训本土宣教工人的经验，使得他更能理解华人的具体处境。此书在海内外华人教会逐渐领受跨文化宣教的呼召，并开始投入宣教工人的培训与差派之际，《因祂的美名》中文版的发行，恰如一场实时雨，有力地响应了当前普世宣教的需要。


史考特·莫罗博士（Dr.A.Scott Moreau）指出，“处境化宣教是过程，也是一个目标。在一段时间的思考和经验之后，基督徒会把基督教信仰的各种面向处境化，让基督教信仰在每个方面，都能以与圣经真理相结合的方式扎根”，⁹也融入于当地处境的价值观和世界观，向源自不同背景的万族万民传讲福音。这就意味着，宣教工人一生都要面对处境化事奉与事工之挑战，宣教工人一生都需要谦卑地学习，不断地装备，以应对不同的处境，智慧并勇敢地处境化释经与践行真理，相应并适宜地处境化宣教事奉与事工。

9 李容珍：〈在什么人中做什么人，可行吗？史考特莫罗谈整全福音处境化七面向〉基督教论坛报，2021年4月20日，下载自〈<https://ct.org.tw/html/news/3-3.php?cat=10&article=1383643>〉。

总之，处境化宣教就是在多元族群、宗教与文化的具体处境下，将圣经的启示不折不扣、智慧策略，放胆应用于其中，并带来实际的果效。圣经的权威乃是所有层面处境化的基础与原则，因为神的启示高于并能够评判所有的文化体系。所以，宣教工人在实际的、多元的、复杂的地域、族群、宗教、习俗等文化中，需要真正了解并认识所服事群体的文化。

祈愿宣教工人在坚持圣经的原则基础上，设身处地地、智慧灵巧地，并靠主凭信推出福音事工策略，引导当地教会处境化地牧养与建造；并能在多维度处境化宣教事奉事工中经历圣灵的引导，从而彰显出神帮助并带领宣教工人处境化宣教事奉事工的明显果效。

最后，谨以使徒保罗的谦卑与睿智的鼓励与处境化宣教典范，与大家共勉：

“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人；向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人。其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。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，为要与人同得这福音的好处。”（林前 9:19-23）

中国宣教学刊编委会

铭贤

2026年4月25日

处境化宣教刍议

文 / 宣道

撮要：处境化宣教是一项长期复杂，既不能划一处理，又必须个案面对，因地制宜地评析并作出判断，且需要持续不断地更新变化的福音文化工程。作者强调处境化必须要降服在真理之下，在坚持圣经启示的前提下，展开处境化事工，才能保证不变的古老福音有效地传播。作者在文中重点指出处境化宣教需要坚持的四项原则：1、需要坚持原则与底线；2、需要相对足够的装备；3、需要来自上帝的智慧；4、需要本地同工主导。其中作者特别强调，在处境化宣教过程中，本地本族同工们自身之信仰的根基，圣经的装备，神学的思考，属灵的判断，智慧的分析，是非常重要的，如此才能保证处境化合乎圣经的原则，亦能帮助教会发展与事工的开展。作者以自身的观察与认识，对处境化宣教提出三点重要的提醒：1、处境化不能流于表面文化；2、处境化考量需要因地制宜；3、持续的处境化需要不断更新。

关键词：处境化 道成肉身模式 处境化原则 文化会通

因着当代中国教会不断地参与和进深思考普世宣教，以及反省评析宣教策略与事工果效之境况，“处境化宣教”议题亦成为中国教会宣教界讨论的热门话题。在诸多分享讨论之余，笔者发现不少同工都在使用与引用“处境化宣教”的观念与思想，却不甚了解与理解；还有不少同工之分享也仅限于空谈，而自身却并无实践经验。总体感觉中国教会对于“处境化宣教”议题观念模糊，认识不清，理解不深。包括笔者亦在其中，所以也不多发言，但却也激起笔者扎根禾场，亲自实践，并潜心研究的心志。与此同时，笔者觉得还是先撰写一文，作为自己对“处境化宣教”的基本认识，并期盼在此基础上更好地继续进深实践与研究。在正式行文之前，让我们先来确定以下“处境化宣教”的定义。

笔者非常认同史考特·莫罗（A. Scott Moreau）博士对处境化观念的解释，“处境化对于所有的基督徒来说都至关重要，甚至是从来没有跨越文化边界的人，因为我们每一个人都活在文化脉络之中，必须使神的话语及基督教信仰在该脉络中适当地体现出来。简言之，处境化可说是‘基督徒调整基督教信仰的形式、内容、实践之过程，借此将基督教信仰传递到其他文化脉络的人心中。目标是让人理解基督教信仰的整体——不只是信息，也包括在当地脉络活出信仰的方法’”。¹

而新约学者弗莱明（Dean E. Fleming）则更加简洁地总结说：“‘处境化’是圣经所启示的福音在每个文化、社会、宗教和历史背景中，如何真挚地活现出来。”²

因为处境化宣教所涉及的内容与范围甚广，以及本文篇幅所限，笔者就直接进入深感重要的方面加以缕述并刍议。

一、处境化宣教之圣经基础

传福音与开展宣教事工需要圣经的根据作为基础与支持。而我们也知道圣经确实为我们提供了足够的处境化宣教模式与指引，以及榜样典范。我们就以耶稣基督和使徒保罗之处境化宣教范式为例讨论。

1 史考特·莫罗（A. Scott Moreau）著，张洵宜译：《扎根本土的宣教：宣教处境化的实践模式》电子版（台北：中华福音神学院，2021），页12.8%。

2 郑宝强：〈再思处境化神学：跨/越界限〉《华神院刊》（台湾：中华福音神学院，2020年6月9日）。电子版。

1、耶稣基督“道成肉身”之典范

首先，我们知道耶稣基督道成肉身住在我们中间，本身就是宣教处境化最典型的典范。奥斯伯里神学院教授达雷尔·怀特曼（Darrell Whiteman）博士也如此强调：“我们针对处境化的讨论和践行，都必须效法基督的道成肉身。正如基督倒空自己，住在我们中间，我们带着福音进入另外一个文化时，也必须愿意照此而行。基督的道成肉身成为我们处境化的范式。”³

其次，耶稣在教训人和训练门徒时，能够看见耶稣非常熟悉以色列的文化和习俗，并且就地取材，借用日常生活中所常接触到物品、用具、动植物和工作（比如水、酒、盐、面酵、芥菜种、麦子和稗子，饼和鱼、灯和油、刺和梁木、口袋和刀，羊、狼、麻雀，荆棘、无花果树、葡萄树、草和花，银钱、珠宝，撒种、打鱼、纳税，匠人、牧人、雇工）等切入处境化宣教的策略中，如此因地制宜、因人制宜、因文化习俗制宜地宣讲教训，能使人更容易明白真理。还有耶稣也经常使用当地文化习俗之背景，以实物作为教材教训人，寓意更加深刻，处境化非常贴切。比如：

“我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢。”（太 19:24）

“耶稣对众人说，你们要努力进窄门。我告诉你们：将来有许多人想要进去，却是不能。”（路 13:24）

“尸首在哪里，鹰也必聚在哪里。”（太 24:28）

“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了。因为你们好像粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头，和一切的污秽。”（太 23:27）

“也没有人把新酒装在旧皮袋里。若是这样，皮袋就裂开，酒漏出来，连皮袋也坏了。惟独把新酒装在新皮袋里，两样就都保全了。”（太 9:17）

“耶稣说，是因你们的信心小。我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说，你从这边挪到那边，它也必挪去。并且你们没有一件不能作的事了。”（太 17:20）

3 达雷尔·怀特曼（Darrell Whiteman）：〈处境化之理论、差距与挑战〉，刊于《国际宣教士研究简报》（第21卷第一期，1997年1月号）。电子版。

“耶稣回答说，晚上天发红，你们就说，天必要晴；早晨天发红，又发黑，你们就说，今日必有风雨。你们知道分辨天上的气色，倒不能分辨这时候的神迹。”（太 16:2-3）

再次，耶稣在个人布道事工时，针对尼哥底母和撒玛利亚妇人就适宜地采取了处境化的福音策略。经文在约翰福音第三章 1-21 节和第四章 1:42 节。耶稣面对犹太人的先生、公会的官员和法利赛人尼哥底母的背景，不和他绕圈子，而是一针见血，直指他心中的自义，挑战他过往固有的观念，让他面对重生的真理；但面对撒玛利亚妇人时，耶稣却采取尊重、接纳并建立友谊的方式切入，进而不断地挑战并启发撒玛利亚妇人，打开她属灵的眼睛，光照她的生命，主动地回应，最终信靠恩主，并成为福音的见证人。

耶稣基督在布道宣教时，充分考虑到尼哥底母和撒玛利亚妇人各自的背景（包括种族、宗教、文化、伦理、环境、职业、习俗，甚至地位、知识、财富和道德等等），遂智慧地采取宣教处境化的福音策略，并且果效明显。从以上讨论所知，耶稣极力地推崇并因地制宜地使用处境化方式教训宣讲、宣教事奉，耶稣基督实为处境化宣教之模范。

2、使徒保罗“在什么人中间就做什么人”之典范

使徒保罗为教会历史上处境化宣教最成功的典范，他的处境化宣教事工模式也给予万世历代神的教会清晰的属灵指引。他为更多人同得福音的好处始终坚持，“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人。向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人；其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。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，为要与人同得这福音的好处。”（林前 9:19-23）此乃保罗身体力行地为普世宣教，以及宣教士们奠立之处境化宣教的范式。

保罗在宣教历程中先后三次的福音布道是宣教处境化的经典案例。即保罗在彼西底安提阿的犹太会堂（徒 13:13-52）；在路司得城的大街上医好瘸腿的人（徒

14:8-20);和在希腊雅典布道(徒 17:16-34)。保罗考虑到犹太人和外邦人的宗教、文化、习俗和心态等,故宣讲时对于福音信息的强调重点、有关神之属性的描述、神如何对待人类、对听众世界观的挑战、宣讲布道的目标、所用到的宗教、文化和理论学派资源、与听众生活息息相关的问题,包括文学诗歌之修辞风格等都显出不同特色。

保罗在彼西底安提阿会堂就站起来,举手说:“以色列人,和一切敬畏神的人,请听。”(徒 13:16)在路司得城的大街上被众人拥戴时说,“诸君,为什么作这事呢?(作者注:路司得人看到神迹后把他们当作希腊文化的神膜拜)我们也是人,性情和你们一样。我们传福音给你们,是叫你们离弃这些虚妄,归向那创造天,地,海,和其中万物的永生神。他在从前的世代,任凭万国各行其道。然而为自己未尝不显出证据来,就如常施恩惠,从天降雨,赏赐丰年,叫你们饮食饱足,满心喜乐。”(徒 14:15-17)

“保罗站在亚略巴古当中,说:众位雅典人哪,我看你们凡事很敬畏鬼神。我游行的时候,观看你们所敬拜的,遇见一座坛,上面写着‘未识之神’。你们所不认识而敬拜的,我现在告诉你们:创造宇宙和其中万物的神,既是天地的主,就不住人手所造的殿。也不用人手服事,好像缺少什么;自己倒将生命气息,万物,赐给万人。他从一本造出万族的人,(本有古卷作血脉),住在全地上,并且预先定准他们的年限,和所住的疆界,要叫他们寻求神,或者可以揣摩而得,其实他离我们各人不远,我们生活、动作、存留,都在乎他,就如你们作诗的,有人说,我们也是他所生的。我们既是神所生的,就不当以为神的神性像人用手艺,心思,所雕刻的金、银、石。”(徒 17:22-29)

从以上三段经文,可以看见保罗在彼西底安提阿、路司得和雅典之处境化宣教特点有相同之处。首先保罗在面对外邦人听众时,都非常尊重、欣赏(特别是诗歌文化),并称赞他们(寻求神和敬畏神的心)。其次重点强调上帝是创造的神,世间万物和人类万族都是祂所创造的,并且常施恩惠,顾念看顾,所以我们理当弃掉偶像,归向上帝并敬拜荣耀祂。

保罗处境化宣教策略的果效非常明显,在彼西底安提阿“散会以后,犹太人和敬虔进犹太教的人,多有跟从保罗,巴拿巴的,二人对他们讲道,劝他们务要恒久在神的恩中。”(徒 13:43)在希腊雅典“但有几个人贴近他,信了主,

其中有亚略巴古的官丢尼修，并一个妇人，名叫大马哩，还有别人一同信从。”
(徒 17:34)

二、中国教会处境化宣教实践成功案例

在中国教会宣教历史的长河中，有很多处境化宣教成功的案例可以研究、参考并借鉴。笔者就试举以下四个案例说明。先从笔者对唐朝宣教士处境化宣教之研究个案开始。

1、唐朝基督教宣教之处境化⁴

唐朝教会在中国采取处境化的宣教模式是毋庸置疑的。台湾学者郑学稼先生在“中国化的大秦景教”一文中指出：“景教自阿罗本代表团传入长安起，就开始中国化。……中国的景教，经过改造后，成为中国文化之一构成成分。”⁵

宣教士景净，即《景教碑》文的撰写者，汉语言文学知识渊博，在非基督教的圈子也深具知名度。印度佛教宣教士般若于 782 年到达长安，邀请景净协助他翻译出七部佛经。从处境化的角度理解而言，似乎是为了能够交流基督福音，同时也为了能够加深他们自己对弥赛亚的信仰，他们使用了佛教的术语、表达以及象征。

教会内外之唐朝基督教研究学者，很多认为唐朝教会宣教在处境化方面走过头了，太过依附朝廷，甚至向佛教、道教妥协。笔者却认为应当跨越时空换位思考，若能够多替当时宣教士们着想，就会发现唐朝教会宣教处境化策略是比较合宜的宣教策略，而且取得了非常大的果效。唐朝的宣教士们在儒释道思想深入民间百姓，宗教词汇被接受并成为大众日常用语的社会处境中，借用儒释道词汇翻译经典并加以教导区分之，实乃智慧与勇敢地处境化宣教范式。

很多人认为，唐朝基督教走向衰落的原因之一，是宣教士们在力图本色化的过程中，牺牲了太多基督教的特色之故。确实在唐朝后期的景教文献中中国本

4 侯宣道：《景教流行中国碑颂并序之宣教神学》（广州：华夏人橄榄山福音使团，2018），页 239-241。

5 林悟殊：《唐代景教再研究》（北京：中国社会科学出版社，2003），页 100。

土思想的色彩明显增加了许多。然而文化适应与处境化的界限实在难以清楚地划分，霍士特 (Foster) 就认为就佛教徒而言，景净“引起的危险不是因他令基督教佛教化，乃是因他尝试令佛教基督教化。”⁶ 只不过是目的没有达到而已，抑或是时间的问题。

福音在文化中“处境化”需要智慧，并持守真理，才不至于走入混合主义，所以，健全的处境化应当取得一种平衡，既要在特定文化中适切有效地沟通，又要持守住福音的整全性，好叫领受的福音信息既具有意义又具有说服力。

唐朝教会宣教士以社会环境（包括政治、宗教、文化、思潮及习俗等）为背景，来筹谋策划并制定当时代的处境化宣教策略，建立本土本族之宣教模式，仍然值得今天之教会在推动宣教事工时学习和借鉴。

2、利玛窦翻译“上帝”

宣教策略家 Anonymous 说：“早期去北欧的宣教士借用德语词 ‘god’，并注入新的、圣经的内容。‘god’ 此词本来指北欧众神里的神明。……新约的例子告诉我们，我们可以使用异教词汇，而不一定陷入异教偶像崇拜。”⁷

利玛窦 (Matteo Ricci) 在阅读和研究中国典籍时，在中国经典中发现了“天”和“上帝”的概念，认为可以用来翻译拉丁语 “Deus”。他详细研究后认为中国语境中的“上帝”一词与 “Deus” 意义同等。他也了解到朱熹将“天”解释为一种义理，与《圣经》中 “Deus” 的含义不同。于是，利玛窦在编译天主教教理时，将 Deus 译为“上帝”和“天主”。

1603 年，利玛窦在北京出版《天主实义》，他在该书第二篇引用了儒家典籍中的 11 段提到“上帝”的文字，例如：《诗经》大雅云：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝”；《尚书》汤诰曰：“惟皇上帝，降衷於下民”；《中庸》曰：“郊社之礼，所以事上帝也”；《孟子》曰：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以事上帝”；《论语》曰：“天下贤人，皆上帝之臣”等。因此，利玛窦提出“吾天主，乃古经书所称上帝也，”又说：“历观古书而知上帝与天主特异以名也”。由此可知，利玛窦将“上

6 莫菲特：《亚洲基督教史》（香港：基督教文艺出版社，2000），页 331。

7 Anonymous 著，王悦译：〈让处境化归其本位〉。原文刊载于九标志英文网站：Putting Contextualization in its Place。

帝”作为“天主”的同义词使用。从此以后“上帝”被中国教会广泛接纳并使用，更成为向中国人传福音的最好媒介。

梁燕城博士认为：“利玛窦是经过深思熟虑的神学反省，从天主教自然神学中，吸纳儒学上帝和天道思想，如西方神学吸纳柏拉图和亚里士多德一样，故乃是依其正规学统，从理性来立说，绝非随意比附。很多研究者对天主教神学不了解，才以为是附会。”⁸ 故此，利玛窦此举为处境化宣教最为成功的范例之一。

3、汉族祭祖与牌位

祭祖为中国人慎终追远的传统文化表征。曾任香港建道神学院院长的张慕皔牧师说：“自基督教进入中国后，祭祖问题一直在教会里引起激烈的争辩。原因有二：一是祭祖问题本身所牵连的层面广阔，涉及的范围包括宗教、伦理、文化、宣教、护教、教牧等课题；二是如何处理祭祖问题严重地影响基督教在华人社会中的广传，和其在中国文化中植根的问题。”⁹

利玛窦在宣教事奉时，也看到中国人祭孔和祭祖的习俗，这与天主教义中禁止的偶像崇拜极为相似。他通过观察与研究认为祭孔和祭祖只是社会世俗仪式，只要不掺入乞求、崇拜等迷信成分，就并不违反信仰教义。因此，他对于中国教徒的祭孔、祭祖行为并不干涉。

当道明会宣教士于1603年来到中国宣教后，他们认为中国信徒的祭孔与祭祖违背了教义，指责耶稣会宽容中国信徒的祭祖、祭孔。最终引发罗马教廷的介入，促使罗马教廷最终发布命令，要求中国信徒禁止祭孔和祭祖。结果先后令康熙和雍正两任皇帝震怒，引发清廷反制。直到1939年，罗马教廷才撤销了禁止中国教徒祭祖的禁令。这就是著名的“中西礼仪之争”。

梁家麟博士则认为：“基督徒应否祭祖，其实是一个教牧性而非教义性的问题，牵涉的是在处境中的合宜性（会否绊倒人）、而非在本质上的是非对错的考虑，故根本没有固定的、放诸四海皆准的答案。处境性的问题，只能用处境性的答案来处应。”¹⁰

8 梁燕城：〈信仰的处境化与融通中国——利玛窦、李提摩太、戴德生模式与后现代中国〉《文化中国》，2011年第一期（总第六十八期），页93。

9 邢福增、梁家麟：《中国祭祖问题》（香港：建道神学院，1997），页vi。

10 邢福增、梁家麟：《中国祭祖问题》，页199。

在长期的处境化宣教过程中，长期困扰中国人的祭祖问题，中国传统文化之祭祖与摆放灵位的文化习俗，终于得到更新，并被赋予之新的文化符号所代替，进而广被中国民众所接纳。即将祖宗牌位转化为悬挂祖先的画像框，或以家谱代替之。

4、苗族文字与乐器

伯格理苗文，又称滇东北老苗文或框架式苗文，属于拉丁字母的一种变体，是1905年英国宣教士伯格理（Samuel Pollard）在贵州石门坎传教时在苗族知识分子杨雅各、张武等人的协助下，用苗族服饰上的一些图案符号和拉丁字母，以石门坎为标准音点创制的拼音文字，流行于川黔滇苗区。

这种拼音文字每个音节由一个大字母和一个小字母组成。伯格理苗文有32个声母，37个韵母，分别称为“大字母”和“小字母”，大字母为辅音声母，构成文字的主体。小字母为韵母，写在大字母的上方、右上角、右侧、右下角。以小字母位置的高低表示声调的高低。大字母中有大写的拉丁字母，还有一些自制的字母，有人认为与埃文斯为爱斯基摩人创制的文字有关，小字母只有大字母的四分之一，大多数是自创的。¹¹

伯格理苗文主要适用于贵州省毕节市、安顺市、六盘水市和云南省昭通市、昆明市、楚雄彝族自治州等地操滇东北次方言的苗族地区，操此方言的苗族人口有几十万人。苗族教会用滇东北老苗文出版的书有《圣经》《赞美诗》《马太福音》和《天路历程》等。

伯格理等宣教士创制苗文、翻译圣经是最为成功的处境化宣教，至今在云贵地区有数万苗族基督徒在使用伯格理苗文圣经敬拜上帝。但是，苗族教会在接受福音的过程中，却放弃并拒绝了本民族的重要传统民族乐器芦笙。今天的苗族教会至今仍以手风琴和脚踏风琴为主作为崇拜伴奏乐器，条件好的教会已经开始使用电子钢琴或钢琴。

芦笙为西南地区苗、瑶、侗等民族的簧管乐器。发源于中原，唐朝后传入少数民族地区，其前身为汉族的竽。芦笙至今仍为苗族之最重要的民族乐器。

11 文智编辑：〈伯格理苗文〉中华民族文化资源库，2018年11月6日，下载自〈<http://www.min-wang.com.cn/mzwhzyk/674771/682248/682251/738923/index.html>〉。

少数民族地区的芦笙会更是规模空前，少则几千人，多则数万人。每逢重大喜庆节日，数以万计的群众自发相聚吹芦笙、跳铜鼓、斗牛、对歌、赛马，盛况空前。吹奏芦笙，成为苗族节日期间必不可少的民族文化娱乐活动。

所以，在处境化宣教的过程中，面对丰富的文化传统与民间习俗，如何评析，如何取舍，是继续保留传承，还是拒绝排斥，或者是选择性地接受，确实是一项重大的工程。在处境化的过程中很难将所有的内容都处理得合适。苗族教会接受伯格理创制的苗文之最主要的原因是认为苗族失传的文字被找回来了，还有就是简单易学，容易掌握。苗族教会放弃本民族的传统的乐器芦笙，而以宣教士建议的西方的手风琴和脚踏风琴取而代之。笔者认为他们觉得这些乐器与祭拜祭祀偶像与祖先有关，故一并去之。如果苗族教会将芦笙重新赋予生命，用它来敬拜赞美上帝，岂不更好！此亦为处境化宣教之矫枉过正与遗憾疏漏之处。

三、处境化宣教之刍议

处境化宣教是一项长期复杂，既不能划一处理，又必须个案面对，因地制宜地评析并作出判断，且需要持续不断地更新变化的福音文化工程。笔者在此仅提出以下四方面的原则性刍议，以飨大家。

1、需要坚持原则与底线

处境化宣教必须持守以《圣经》真理为原则，这是绝对不能妥协，且必须坚持的底线。因为离开圣经真理的原则，所有的处境化都将走向排斥与妥协，绝对与相对，混合与混乱，从而失去意义。

宣教策略家 Anonymous 说：“鉴于我们所有人都在践行处境化，我们需要不断提醒自己，圣经而非我们的经验是评估一切的标准。圣经是无误的、权威的、完全的。在圣经给出命令、禁令、约束性规范的地方，问题就是确定的。圣经若设定了界限，我们就不能逾越。”¹² 他又指出：“处境化这一点是令人不舒服的，却是清楚的。对任何堕落的社会或任何犯罪的人，福音从不会是令人完全舒服的。

12 Anonymous 著，王悦译：〈让处境化归其本位〉。原文刊载于九标志英文网站。

我们的目标是确保我们不在福音的道路上放置任何障碍，唯一的绊脚石是十字架本身这一绊脚石。¹³”

庄祖鲲博士也指出“对当地原有之传统文化的第三种态度，乃是在接受或排除之前，都要先经过慎重的检验，这称为‘批判式的处境化’。”¹⁴而批判式处境化的前提：即必须降服在真理之下。

宣教人类学家保罗·希伯特（Paul G.Hiebert）强调说：“批判性处境化需要高举圣经，以其为信仰和生活的准则。正如处境化的神学一样，处境化的习俗也应该以圣经为根基。这一点似乎老生常谈，但我们必须时常提醒自己，任何习俗都必须以圣经启示作为标准来衡量。”¹⁵保罗·希伯特推出的批判性处境化策略分为解读文化，解读圣经和建立诠释桥梁，批判性回应，和处境化之后的新习俗四个重要步骤。

保罗·希伯特也强调：“福音本身会冒犯人，这是我们吃了豹子胆也不能来弱化的。福音必须处境化，但也必须保存其针砭时弊的本质，审判所有文化和所有人的邪恶。”¹⁶故此，在坚持圣经启示的前提下，展开处境化事工，才能保证福音的有效传播。

2、需要相对足够的装备

处境化宣教挑战宣教士，特别是在伊斯兰教地区服事的宣教士们，必须保持谦卑受教的心，持续不断地进修装备。因为只要有机会与穆斯林宗教对话，一开始就需要面对“圣经的权威”“三位一体的神”“耶稣是神的儿子”等神学问题。达雷尔·怀特曼博士特别强调，“非西方的基督徒若不学会像解经那样来解读自己的文化处境，任何标准的西方神学和圣经研究课程培养出来的博士，都不会自动地帮助和鼓励教会领袖栽植和培育出本土的处境化教会。”¹⁷这对我们是极大的警示性提醒。所以，身在穆斯林宣教禾场的宣教士们之装备，需要认

13 Anonymous 著，王悦译：〈让处境化归其本位〉。

14 庄祖鲲：《宣教历史》（美国：基督使者协会，2004）。第九章，电子版。

15 保罗·希伯特（Paul G.Hiebert）：〈批判性处境化〉，电子版。

16 同上。

17 达雷尔·怀特曼：〈处境化之理论、差距与挑战〉，电子版。

识并了解周围穆斯林的世界观、人生观与宗教观等，针对性地评析、训练、装备，随时随地地预备好进入到处境化宣教服事中去。

史考特·莫罗博士在《扎根本土的宣教：宣教处境化的实践模式》一书中采取赖瑞·波斯顿（Larry Poston）指出处境化跨文化服事者应该采取三个有益的行动：1) 藉由沉浸在特定的文化处境来适应。2) 使自己思考、说话、行动的方式适应特定的处境。3) 要以身作则，让周遭的人看见如何在他们的文化当中以基督做为生命的中心，刻意进行文化适应、认识神启示的话语、圣灵在内心动态地作工，这些合起来产生经过“处境化”的个人。¹⁸

这提醒宣教士们，尤其是身在穆斯林宣教工场的宣教士们，在日常生活中身体力行的装备与见证之重要性。宣教士们首先需要注重自身之“处境化”，只有自身完全融入穆斯林地区文化，并不断对照圣经的启示评析、调试，以敬虔的生命与生活成为福音真理的见证人。因为对于穆斯林而言，不是听你说什么，说多少，而是看你怎样行，行多少。因为榜样的力量能带出无穷的影响力，以使福音的大能彰显出来。

3、需要来自上帝的智慧

达雷尔·怀特曼博士说：“由于福音没有处境化，或是处境化不当，人们在文化的层面上就受到冒犯，不再愿意继续来认识耶稣，或是抱着猜疑的眼光视宣教士及其一小撮本土信徒为本文化格格不入的另类，”¹⁹

在处境化宣教的过程中，哪些议题属于教义真理范畴，或是文化传统传承；这些议题又该如何分辨，在尊重文化的前提下如何把握处境化的尺度，并且促其更新，这些都需要从神而来的智慧，属灵的洞察力与判断力。

一位在中亚地区事奉的宣教士这样定义“处境化”。“我们用‘处境化’这个词来形容使福音和教会在特定的文化背景中尽可能对宣教对象来说如同来自本族群的过程。问题不在于我们是否要处境化。每个基督徒、每个教会所面临

18 史考特·莫罗（A. Scott Moreau）著，张洵宜译：《扎根本土的宣教：宣教处境化的实践模式》，电子版，页 30%。

19 达雷尔·怀特曼：〈处境化之理论、差距与挑战〉，刊于《国际宣教士研究简报》，电子版。

的问题都是，我们是否会很好地处境化。”²⁰ 所以，处境化已经不是可有可无的问题，而是宣教士在宣教工场上时刻都需要面对的。重点是在我们处境化时如何把握好尺度与量度，既保证坚持圣经真理的启示，又不会落入混合主义之中。

香港恩福神学院罗兆麟牧师提出宣教士在处境化过程时，一定会面对两个文化深渊：民族优越感（ethnocentrism）和文化相对主义（cultural relativism），两者都会带来混合主义（syncretism）。²¹ 这样的话该如何避免呢？

达雷尔·怀特曼博士指出：“处境化是一项平衡的艺术，既要涉及文化，亲临其境，又要保持局外批判的角度。人类学上称之为局内和局外视角之间的紧张关系，即局内人的深层认识与局外人的评论之间的交汇。”²² 如此，从神而来的智慧能够帮助在面对各种处境化议题时，作出正确地分析与判断，并提供适宜的处境化指引。

笔者在唐朝教会宣教士面对处境化宣教诸多课题把握尺度中指出：“有人认为唐朝基督教与中国文化会通不足，甚至是失败。比如依附佛教的词汇和思想，缺少与中国知识分子的往来交流等。然而，我们要知道文化会通毕竟是相对的，需要把握住‘度’。因为不足就看不到果效；过之就容易产生混淆，更何况还需要时间、环境和人群的预备。其实阿罗本、伊斯和景净等宣教士在佛教、道教、伊斯兰教和儒教之间有很多宗教对话，特别是藉着经典的翻译途径。”²³

唐朝时期的宣教士们在被儒释道文化充斥的社会文化中，在儒释道思想与词句成为普罗大众之日常生活语言的环境中，能够智慧地、选择性地借用、转用翻译圣经，以及诸多神学经典，并作出清晰的解释，以区别于儒释道等其它宗教信仰。表面上来看，好像有妥协与混合之嫌，但从实际果效来看，处境化宣教是成功的。因为唐朝教会的信仰根基是纯正的，福音的处境化传播是广大的。此足以证明上帝给予宣教士们属天的智慧，可以去面对不同的处境化宣教议题。

20 Juan Sanchez (胡安·桑切斯) 著, DeepL 译: <处境化? 还是不要处境化? 这本不是个问题>, 2023 年 10 月 6 日, 原文刊载于福音联盟英文网站: To Contextualize or Not to Contextualize: That is Not the Question.

21 陈小娟 罗兆麟: <关系处境化理论>《环球华人宣教学期刊》, 第七十一期 Vol 8, No 1 (January 2023)。

22 达雷尔·怀特曼: <处境化之理论、差距与挑战>, 电子版。

23 侯宣道:《景教流行中国碑颂并序之宣教神学》, 页 226。

4、需要本地同工主导

关于这一方面，达雷尔·怀特曼博士提醒我们：“处境化之需虽显而易见，但落地却不容易。我们深受自我的民族中心主义和教会霸权蒙蔽，很难培养起聆听异文化并向其学习的艺术。但是，怀着谦卑的心态如此行，却是处境化的一个基石。处境化让我们直面这一挑战，那就是我们在这个多元文化的世界里如何遵行大使命和活出大诫命？如何既让福音的内容保持基督信仰的本质，又使其形式切合当地文化？”²⁴

如此，在面对处境化宣教议题时，我们需要本地同工作为主导来评析文化，并做出处境化之具体建议与指引。保罗·希伯特也指出“批判性处境化要承认，任何信徒若是愿意接受神的引导，圣灵都会在他们当中作工。”²⁵所以，我们相信在处境化的过程中，神会亲自掌管并引导。

保罗·希伯特强调：“在评估过往的风俗习惯时，只是领袖坚信需要改变还不够。他们可以向会众表达自己的看法，并指出各种决定将会产生什么结果，但他们必须让会众作出最后的决定。决定如果是领袖作的，那领袖就必须亲自来执行。但是，如果最终决定是会众集体作出的，那他们就会亲自执行，这样就能杜绝他们在暗地里继续遵行那些已被摒弃的习俗。”²⁶这是本地本族教会同工主导处境化宣教议题之好处，对福音的传递和教会的建造与成长都大有裨益。

庄祖鲲博士则认为：“最适合做这种工作的人，不是外来的宣教士，而是本地的信徒领袖。因为只有他们对自己的文化了解最深，对各种符号、仪式的涵意感受最切，所以任何的改变或决定，他们的参与是绝对必要的。”²⁷在此笔者想到，也认为需要提醒的是，在处境化宣教过程中，本地本族同工们自身之信仰的根基，圣经的装备，神学的思考，属灵的判断，智慧的分析，勇敢的实践，也是非常重要的。而在这些方面，宣教士们却能够承担起更多的训练与牧养责任，以帮助本地本族同工智慧地面对本土本族文化中，需要处境化面对的各个议题。最终使得处境化宣教合乎圣经真理，合乎神的心意。

24 达雷尔·怀特曼：〈处境化之理论、差距与挑战〉，电子版。

25 保罗·希伯特（Paul G.Hiebert）：〈批判性处境化〉，电子版。

26 同上。

27 庄祖鲲：《宣教历史》（美国：使者机构，2004），电子版。

四、对处境化宣教的提醒

最后，就笔者自身之观察与认识，对处境化宣教提出以下三点重要的提醒，供大家讨论并参考，以达至更好地共同面对处境化宣教这一重大宣教课题。

1、处境化不能流于表面文化

达雷尔·怀特曼博士认为：“处境化是逆向宣教，即我们向其他文化学习，帮助我们在自己的文化处境中更有基督的样式。……这里的挑战在于创建一个既忠于基督，又保持自我文化传统的国度群体。”²⁸这是处境化宣教的最终目的，所以处境化事工千万不能只流于表面。这又如他继续提醒的，处境化“要以人们在当地处境下能明白的言语和行为来沟通福音和建立教会，使基督信仰表达的方式能满足人们最深层的需要，直入其世界观，以至于人们能既跟随基督，又保留自己的文化。”²⁹不变的福音真理，在不同的文化中，以适宜的处境化策略，不停留于表面的文化习俗，而是直接挑战福音对象之表面文化习俗背后的世界观、人生观和价值观等，才能保证福音真理的纯正全备性。

在直指福音对象灵魂深处世界观的处境化过程中，保罗·希伯特认为：“牧师或宣教士带领人们根据圣经的教导来分析他们的旧习俗之后，还必须帮助他们将所选择的做法组织成表达基督教含义的新仪式。这个仪式一定是符合基督信仰的，因为它明确地表达了圣经的教导。但同时，这个仪式也是符合本地处境的，因为它由当地会众创造，其形式也为本文化中的人明白。”³⁰这是批判性处境化策略选择性接收所必须坚持的原则。

以下为笔者于《景教流行中国碑颂并序之宣教神学》一书中所呈现的。³¹宣教士以福音信息接触受方文化，而新的教会便在跨文化处境中建立起来。调整福音信息和教会以适应文化，这个过程就是文化会通。文化会通通常是“指文化间的交流及相互影响，因此往往是文化变迁的主要来源。但这并非个人的选择，

28 达雷尔·怀特曼：〈处境化之理论、差距与挑战〉，电子版。

29 同上。

30 保罗·希伯特（Paul G.Hiebert）：〈批判性处境化〉，电子版。

31 侯宣道：《景教流行中国碑颂并序之宣教神学》，页 225-226。

而是集体的行动。”³² 在文化会通方面需要神的怜悯并极具智慧,才能使福音转化并更新文化。

福音要做到正确的文化会通,需要调整教会的形态来符合该文化人民的需要和渴望。成功的文化会通需要持守一些重要原则:

第一个原则就是必须忠于圣经的启示。唐朝教会之信仰与神学系统是传承东方教会而来的,是忠于圣经启示的,是完全正统的,与普世教会的信仰是一致的。

第二个原则是要避免任何的混合主义。有很多人批评唐朝教会在翻译经典时借用佛、道词语,是混合主义的表现。其实我们应该公允客观地从宣教士的角度考虑,他们的翻译事工是在充分考虑了唐朝人士之文化宗教背景的前提下所做的努力,是有助于唐朝人士明白基督教信仰真理的。假如把我们放在当时的文化宗教环境中,又该如何面对呢?也许不会比宣教士们更智慧。

第三个原则是以“对当地人而言有意义、切合实情、可以接受、能够沟通的方式,来表达纯正合乎圣经的基督教信息。”³³ 唐朝教会宣教士们在这些方面的坚持和努力是显而易见的。不仅如此,他们还能运用唐朝人士之思考模式来表达和传递真理信息,比如迎合中国人忠孝的观念,尊重中国人之伦理秩序即是最好之范例。

第四个原则是尽所能的帮助当地人以他们自己的用词、字眼和习性来了解并表达基督教信息。在此方面,所有流传下来的景教文典,特别是《景教碑》,就知道唐朝教会做得比较到位。而以当地文化及表达方式来陈述圣经信息,这个过程就是处境化。

从宣教神学的角度来看唐朝基督教与中国文化会通时,处境化的追求和努力需要提防对文化的全面排斥,或全盘接收,因为如此就会走向僵化或混合。而应当是选择性地接收,即首先对唐朝文化进行解析、诠释和批判,最后将福音真理以适合唐朝文化与处境的新形式或新符号表现出来。比如:以击木代替敲钟召聚信徒聚会崇拜;以点香响应圣经中圣徒的虔诚祈祷;以高塔代替西方教会的钟楼等等都是处境化宣教策略的适宜处理方式。

32 庄祖鲲:《宣教与文化》(美国:基督使者协会,2004),页8。

33 特里·史密斯、安德森等著,曾丘妙玲译:《差传学概论:认识普世宣教之基础、历史与策略》(香港:浸信会出版社,2010),页325。

2、处境化考量需要因地制宜

笔者认为处境化考量需要客观平衡的态度，坚持因地制宜的原则。即设身处地地考量神的百姓之现实的生活、工作、事奉环境，以及来自政府、宗教、社会、家族等各方面带来的压力。以下我们就穆斯林地区神的儿女为例进行思考。

史考特·莫罗博士指出“局内人运动可以定义为顺服基督的运动，信徒依然融入原有群体，或是作为原有群体的局内人。任何局内人运动都有两种独特的元素：

1) 福音根植于既有的群体或社会网络，成为该处境当中主要呈现的“教会”。信徒并非来自多元的社会网络而聚在一起形成“教会”。没有发明或引进新的平行社会结构。

2) 信徒保留他们的身份作为社会、宗教群体的成员，同时活在耶稣基督的统治跟圣经的权柄之下。”³⁴

史考特·莫罗指出，“处境化量表是以量表描述在各种宗教情境（特别是穆斯林、印度教、佛教）当中从非处境化到彻底处境化的光谱”。³⁵而1998年崔维斯发明六个阶段C1至C6光谱理论一直都在争论着。但是“无论分歧有多严重，福音派运用这份及其他量表指出处境化的进路——也捍卫他们的想法，指出量表若非最好的进路，至少也是有效的进路。”³⁶如果局内人运动始终坚持顺服上帝，持守真理，就能使得处境化宣教不偏离正路，并能健康地发展下去。

笔者也同意史考特·莫罗的意见：“我们应该强调我们正在呼召人们透过耶稣基督建立与上帝的新关系，而不是呼召他们背叛本民族，弃绝他们的文化身份。……应该鼓励穆斯林背景转信耶稣的信徒（MBB）尽可能继续留在他们的社群中。并且尽可能保持他们的民族和文化身份，但是在顺服圣经上不能妥协。MBB教会在不妥协圣经的情况下，在他们的信仰和敬拜表达中保持本土化。在风格问题上更是如此。教会应该看起来、听起来以及让人觉得是本地的，而非国外的。”³⁷

34 史考特·莫罗（A. Scott Moreau）著，张洵宜译：《扎根本土的宣教：宣教处境化的实践模式》，电子版，页41.4%。

35 同上。

36 同上。

37 Anonymous 著，王悦译：〈让处境化归其本位〉。原文刊载于九标志英文网站：Putting Contextualization in its Place.

笔者以为，在具体的处境化过程中，千万不能一刀切地统一处理，需要考虑每一个地区，每一个神的儿女之具体的环境。即使在同一个伊斯兰国家，更小一些的地区对于基督教的接纳与开放程度也是不同的。甚至涉及城市、村镇、社区、家族和家庭等一些更小单位的影响与制约。

相对于处境化的需要，各种要求与分析，笔者以为 MBB 明白真理、信仰坚固，与神的关系等显得更为重要。如此，他们会考虑自身的具体环境，靠着神所赐的恩典与信心，智慧地为主作见证。我们不需要更多苛刻的判断与要求，为主内肢体祷告就好了。我们必须坚信神会亲自引导并帮助他们的。还有，处境化要求的前提必须是能保证神的百姓之人身安全，能长期地正常生活为要。如此，才能谈到见证、事奉与事工等。不考虑后果，大家都去为信仰殉道，对福音的传递与传承，神的国度之建立与扩展都没有益处。我们的信仰需要付代价，神的百姓必须面对各样患难，并随时准备好为义受逼迫。但是，莽夫之勇不可取，神的国度大计更为重要。

所以，开放程度越高，容纳程度也就越高，神的百姓就可以更加自由公开地为主作见证。封闭程度越高，容纳程度也就越低，压力和逼迫就越多越大。在这样的地方，神的儿女更加需要保护、安慰、鼓励与信心，更需要驯良、灵巧、信靠并智慧地为主作见证。

3、持续的处境化需要不断更新

史考特·莫罗博士认为：“人类文化不断改变，因此今日的处境化如果停滞下来，就免不了会钙化成为明日的落伍事物。我们并非使福音产生相关性；福音总是跟所有人类的情境有关。然而，如果我们没有持续以处境化响应文化转变，将来的世代很有可能不会明白福音的相关性。”³⁸ 保罗·希伯特也指出：“批判性处境化认识到处境化是一个持续发展的过程，教会在其中要不断参与，让我们更好地认识基督作主的含义，以及在天上神国度的建立。”³⁹

笔者同意史考特·莫罗所说：“处境化是复杂的”之观点，因为文化也是不断发展变化的。这就挑战处境化需要持续不断地进行，也更需要持续不断地更

38 史考特·莫罗 (A. Scott Moreau) 著，张洵宜译：《扎根本土的宣教：宣教处境化的实践模式》，电子版，页 30.4%。

39 保罗·希伯特 (Paul G.Hiebert)：〈批判性处境化〉。电子版。

新变化。此种更新变化是在基督里、在圣灵里、在真理中的持续更新与变化。正如使徒保罗言道：“不要效法这个世界。只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良，纯全可喜悦的旨意。”（罗 12:2）

故此，“处境化是过程也是目标。过程是指在一段时间的经验 and 思考后，基督徒会把基督教信仰的各个维度和面向放在一个架构里，而且在一个受我们的文化价值和理想框构的处境，这不只是神学。目标则是指基督教信仰的每个方面都以与圣经相结合的方式扎根，也根植于当地文化的价值和理想。”⁴⁰ 史考特·莫罗说。

结语

耶稣基督清楚地提醒我们：“这天国的福音，要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。”（太 24:14）

这说明只要还有未得之地，仍有未得之民，福音还没有传遍天下，处境化宣教就将一直存在下去。面对不同的族群，不同的文化，处境化宣教的使命与责任仍将进行下去。愿神亲自掌管并引导，以智慧能力充满他的百姓，能以圣经真理面对处境化宣教议题，使福音的大能彰显，赢得万族万民。🌐

40 史考特·莫罗 (A. Scott Moreau): <处境化：给整全教会的整全福音>《华神院训》，2021年7月，电子版。

多维度处境化宣教实践范例

文 / 铭贤

撮要：本文作者指出处境化不仅是一个概念，而是一项任务与工作，一个动态化的过程，一个复杂的系统，即朝向神学性的反省与应用。然而，宣教工人需要在坚守圣经权威与批判性的基础上加以圣经、神学的系统化的训练装备，以及对所服事群体的文化、宗教、伦理道德、习俗传统的深入认识与理解，这些背后乃是人生观、价值观与世界观的深层体现；如此，宣教工人才能避免被文化主导，迎对超越文化的、批判性的、选择性的、更新转化的处境化工作。本文重点聚焦于多维度处境化宣教的实践与具体应用上，呈现宣教工人建立在圣经处境化的基础上，以处境化宣教事奉事工中的实际经验与选择性的范例从七个维度（圣经、神学、文化、教导牧养、事工策略、传统习俗与穆斯林宣教）带领大家更加丰富了解处境化宣教模式。

关键词：筑坛献祭 起誓盟约 和合本圣经翻译 基督论 先知祭司君王 文化融汇
更新转化 死亡与永生 真道与真智慧 玛尼石文化 牺牲节的真义
《引支勒》谚语

相对于中国教会而言，处境化宣教是好像熟悉却又陌生；有了解却又显出较为片面的认知。在过往的中国教会历史中，处境化宣教多集中表现于因地制宜的差传事工策略与教会本土化建造与发展之上。但处境化宣教却是有多多个维度的，还表现于圣经、神学、宗教、文化、传统习俗等方面。有一位宗教学家名叫 Ninian Smart，他的专长是宗教比较。他说每个宗教都有这七个面向，即社交、神学、伦理、艺术、叙事神话、仪式，宗教经验。这七个面向全都被编织在一起，互相影响而构成处境化的各个面向。¹

对于笔者而言，在普世各方、各国、各族、各民的文化中，始终都存在着处境化的具体使用。处境化不仅是一个概念，而是一项任务与工作，一个动态化的过程，一个复杂的系统，即朝向神学性的反省与应用。然而，宣教工人需要在坚守圣经权威与批判性的基础上加以圣经、神学的系统化的训练装备，以及对所服事群体的文化、宗教、伦理道德、习俗传统的深入认识与理解，这些背后乃是人生观、价值观与世界观的深层体现；如此，宣教工人才能避免被文化主导，应对超越文化的、批判性的、选择性的、更新转化的处境化工作。

本文重点聚焦于多维度处境化宣教之实践与具体应用，呈现宣教工人建立在圣经处境化的基础上，以处境化宣教事奉事工中的实际经验与选择性的范例从多个维度带领大家更加丰富了解处境化宣教模式。期盼读者能够较为全面地、丰富地从多个维度认识处境化宣教，并回到圣经的原则中，因地制宜、因时制宜、因宗教制宜、因文化制宜、因族群制宜地建立处境化宣教策略模式，践行处境化宣教，带出实际的发展与果效。

一、圣经中的处境化

首先，毋庸置疑，最重要的维度是圣经，处境化事工必须从圣经开始，并且必须建立在圣经启示的权威基础上，依次展开其他维度之处境化。整本圣经都是上帝关乎道路、真理、生命与虔敬的启示，（参约 14:6，彼前 1:3），也是上帝为祂的荣耀所创造之普世列邦列国与万族万民文化的展现，还是人类历史上多元文化处境化叙事的表现。

1 史考特·莫罗 Scott Moreau:〈处境化:给整全教会的整全福音〉,圣经研究所(转载7月份华神院讯),2021,下载自:〈<https://wp.ces.org.tw/newsletter202103-1/>〉。

1、旧约圣经中的处境化范例

我们都知道古代近东地区，包括美索不达米亚、迦南、黎凡特、安纳托利亚、波斯帝国、古埃及和阿拉伯半岛等，涵盖了古巴比伦、苏美尔、阿卡德、亚述、赫梯、波斯等古国。古代近东地区有一些相似共融的文化、习俗传统，诸如起誓、盟约、禁食、筑坛献祭、立碑立柱、占卜观星等，以及多神信仰。诸如：迦南地区的巴力（掌管风雨和丰收）、亚舍拉（生育女神）和大衮（谷物与农业之神），美索不达米亚的多神崇拜（天神、风神、水神），巴比伦的马尔杜克（主神）和伊什塔尔（爱与战争女神），埃及的拉（太阳神）、阿蒙（众神之王）和奥西里斯（冥界之神）等。不同的族群、不同的宗教，却在相同或相近的处境中，互相参考共用，彼此融合共存。

1) 筑坛献祭

古代近东地区的筑坛献祭是一种核心的宗教与社会文化，在族长世代近东各族群就已形成筑坛献祭的宗教文化传统。这种文化在草原丝绸之路上也遍及多个部落与族群，甚至中国的蒙古族、青藏高原的藏族都延续着此种文化。

人类历史上第一次献祭是该隐和亚伯，“有一日，该隐拿地里的出产为供物献给耶和华；亚伯也将他羊群中头生的和羊的脂油献上。耶和华看中了亚伯和他的供物。”（创 4:3-4）

第一次筑坛献祭是大洪水退去之后，挪亚出方舟后筑坛献燔祭，“挪亚为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜、飞鸟献在坛上为燔祭。”（创 8:20）

亚伯拉罕也在迁徙过程中常常筑坛献祭，敬拜上帝。“耶和华向亚伯兰显现，说：‘我要把这地赐给你的后裔。’亚伯兰就在那里为向他显现的耶和华筑了一座坛。从那里他又迁到伯特利东边的山，支搭帐棚。西边是伯特利，东边是艾。他在那里又为耶和华筑了一座坛，求告耶和华的名。”（创 12:7-8）所以，虽然筑坛献祭是近东地区的普遍宗教行为，但神的选民筑坛献祭的对象是独一的神，并且严格禁止自己的百姓敬拜假神偶像。

2) 立碑立柱

近东地区（尤其是古代两河流域、叙利亚、古埃及、赫梯、迦南和阿拉伯北部一带）“立碑立柱”是一种非常重要的共同的宗教、政治和法律行为。这种

做法在旧约时代极为普遍，也广泛见于周边民族文化。迦南宗教往往将石柱作为巴力的象征，以树干代表亚舍拉。崇拜仪式常在山顶或高处的祭坛进行，祭品包括牛羊，在特定历史时期，甚至涉及人祭（拜摩洛时，参利 18:21,20:2-5）。其崇拜通常包含祈求丰收和繁殖的仪式。

约书亚带领以色列人渡过约旦河后，立石纪念耶和华的作为，并教育后代。

“约书亚另把十二块石头立在约旦河中，在抬约柜的祭司脚站立的地方。直到今日，那石头还在那里。”（书 4:9）

“他们从约旦河中取来的那十二块石头，约书亚就立在吉甲，”（书 4:20）

以色列始祖雅各在伯特利旷野梦见天梯之后，立石为柱。此和近东宗教立柱形式相似，但对象却是耶和华，并向神许愿。“雅各清早起来，把所枕的石头立作柱子，浇油在上面。”（创 28:18）这些都是文化互通的背景下，处境化地使用，然而却是敬拜真神与假神的区别；是将共有的敬拜方式，因着敬拜对象的不同，而赋予其更新的属灵意义。

3) 起誓盟约

献祭往往与起誓立约相关。古代近东社会中，“起誓”是一种极其严肃的宗教与法律行为，中东地区（前 2000—前 500 年）的结盟立约文化是政治、军事与宗教生活的核心机制。国家之间、王与臣民之间，甚至神与人之间的关系，都常用“约”来表达。这为我们理解“立约神学”提供了重要背景。

赫梯文明（约前 17—前 12 世纪）在首都哈图沙（Hattusa）的王室档案馆中保存了大量泥板文书、和平条约及外交文书。条约文本的结构通常包括：宗主自我介绍、历史回顾、条款、祝福与咒诅和神明见证等。学者发现申命记的结构与此极为相似。这说明以色列“立约神学”在文化形式上借用了近东条约模式。

亚伯拉罕向至高神举手起誓的方式在美索不达米亚常见。“亚伯兰对所多玛王说：‘我已经向天地的主、至高的神耶和华起誓。’”（创 14:22）

杀牲立约是近东地区最为严肃的起誓方式。亚伯拉罕与神立约时，把牲畜劈开两半，双方从中间走过，“亚伯兰就取了这些来，每样劈开分成两半，一半对着一半地摆列，只有鸟没有劈开。……日落天黑，不料有冒烟的炉，并烧着的火把，从那些肉块中经过。”（创 15:10、17）

雅各许愿说：“神若与我同在，在我所行的路上保佑我，又给我食物吃、衣服穿，使我平平安安地回到我父亲的家，我就必以耶和華為我的神，我所立为柱子的石头也必作神的殿，凡你所赐给我的，我必将十分之一献给你。”（创 28:20-22）

圣经肯定许愿誓言，但又警告不可以滥用，“以色列啊，你虽然行淫，犹大却不可犯罪。不要往吉甲去，不要上到伯亚文，也不要指着永生的耶和華起誓。”（何 4:15）

4) 禁食悔改

旧约时代，禁食在近东并不是以色列独有的宗教行为，而是整个古代近东世界常见的宗教与社会表达方式。但在以色列信仰中，它逐渐获得了更深的属灵与伦理意义。

与周边民族相比，以色列人禁食特别强调悔改，“他们说：‘我们禁食，你为何不看见呢？我们刻苦己心，你为何不理睬呢？’看哪，你们禁食的日子仍求利益，勒逼人为你们作苦工。你们禁食，却互相争竞，以凶恶的拳头打人。你们今日禁食，不得使你们的声音听闻于上。这样禁食，岂是我所拣选使人刻苦己心的日子吗？岂是叫人垂头像苇子，用麻布和炉灰铺在他以下吗？你这可称为禁食为耶和華所悦纳的日子吗？我所拣选的禁食，不是要松开凶恶的绳，解下轭上的索，使被欺压的得自由，折断一切的轭吗？不是要把你的饼分给饥饿的人，将飘流的穷人接到你家中，见赤身的给他衣服遮体，顾恤自己的骨肉而不掩藏吗？”（赛 58:3-7）

禁食也存在于外邦文化中，甚至上帝的审判与救恩临到时，全国臣民在危机中集体认同，从国王到百姓披麻蒙灰，禁食悔改在神面前。

约拿进城走了一日，宣告说：“再等四十日，尼尼微必倾覆了！”尼尼微人信服神，便宣告禁食，从最大的到最小的都穿麻衣（或作“披上麻布”）。这信息传到尼尼微王的耳中，他就下了宝座，脱下朝服，披上麻布，坐在灰中。他又使人遍告尼尼微通城说：“王和大臣有令，人不可尝什么，牲畜、牛羊不可吃草，也不可喝水。人与牲畜都当披上麻布，人要切切求告神。各人回头离开所行的恶道，丢弃手中的强暴。或者神转意后悔，不发烈怒，使我们不至灭亡，也未可知。”于是神察看他们的行为，见他们离开恶道，他就后悔，不把所说的灾祸降与他们了。（拿 3:4-10）

鉴于近东地区多神信仰，假神偶像林立，杀婴孩献祭，庙妓制度，狂欢纵欲，醉酒淫乱，占卜交鬼等极度混乱与不道德行为，耶和华独一的上帝与以色列人立约并强调圣洁：

“除了我以外，你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”（出 20:3-6）

“你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。这些话你要告诉以色列人。”（出 19:6）

“你晓谕以色列全会众说：你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的。”（利 19:2）

2、新约圣经中的处境化范例

新约圣经背景为希罗文化与宗教，在罗马帝国政治之统治之下。新约圣经以希腊文呈现，本身就是处境化的表现形式。通过四卷福音书，就可以非常清晰地看出处境化的明显果效。马太的主要读者对象是犹太人，马可主要面对的是罗马人与外邦人，路加主要针对希腊文化背景的外邦人，约翰则面向普世万族万民。即使是中国人看《约翰福音》时，也是倍感亲切，容易接纳，能够回到中国传统文化之道家思想中互相比较，引发更加深入的思考。

1) 耶路撒冷会议处境化裁决范例

耶路撒冷大公会议处理犹太教会与外邦人教会关系事件，是为美好合一的处境化宣教范例。耶路撒冷大公会议是初代教会第一次重大教义与实践争议的集体裁决。

针对外邦信徒是否必须受割礼、遵守摩西律法才能得救的问题，最终裁决人得救是因恩典、因信心，不靠律法。明确外邦人得救不需要受割礼，也不必遵守摩西律法。会议确立了因信称义原则。

同时，为了维护教会的合一与圣洁，会议对外邦教会提出四项要求：禁戒祭偶像之物、禁戒血、禁戒勒死的牲畜、禁戒淫乱。这些规定与要求不仅避免与偶像崇拜牵连，也维护了犹太与外邦信徒之间的团契合一。

会议出具正式公函，并差派代表（犹大和西拉）携带会议决议前往安提阿等地宣读。众教会受到安慰与鼓励，继续广传福音并向外邦扩展。可以说是耶路撒冷会议打开了普世宣教之门。

2) 保罗书信为处境化宣教文本范例

而使徒保罗的书信也皆为处境化的宣教文本。首先，保罗书信采用的是希腊罗马文化的正式书信格式：发信人、收信人、问安、正文、祝福。保罗身处希腊罗马竞技场处境中，就因地制宜地使用运动员奔跑比赛（林前 9:24-26；腓 3:13-14；提后 2:5）的词语；在监狱处境中，在书信中就表达出军队（腓 1:13）与军人（腓 2:25；提后 2:4；门 2）的氛围。他在雅典向希腊人宣讲福音时，智慧地使用希腊诗人的语句切入（徒 17:28）；他在教导以弗所与歌罗西教会关于夫妻、亲子与主仆关系时，遂采取罗马家庭伦理结构形式（弗 5:22-6:9；西 3:18-4:1）。保罗面对当时代之奴隶制度时，没有采取批判与攻击的态度与方式，而是以基督的福音，饶恕、接纳与爱来完善，并更新转化社会伦理问题。

“不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟。在我实在是如此，何况在你呢！这也不拘是按肉体说，是按主说。”（门 16）

保罗处境化地把社会等级带入到基督里的新身份，把权力关系转化为兄弟关系，充分展现出福音从奴隶制度内部更新并重塑出主仆为兄弟的、平等的人际关系中。

“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了。”（加 3:27-29）

3、圣经翻译处境化典范实例

笔者以为处境化最佳典范之一为“和合本”圣经翻译。在以色列、埃及、亚述、巴比伦、波斯、希腊罗马帝国等文明文化，以及不同语言语境的前提下，和合

本圣经翻译委员会历时 29 年, 终于 1919 年正式出版发行。和合本圣经忠于原文, 采用直译, 以当时通行的白话文(官话)翻译, 取代了文言文的《委办译本》, 成为最受欢迎的中文圣经版, 并被称为“特殊的优美文体”

狄考文(Calvin W. Mateer)、包约翰(John Shaw Burdon)、文书田(R.H. Graves)、倪维思(John L. Nevius)、列文(G.S. Owen)、白汉理(Henry Blodget)、汲约翰(John Chalmers)、富善(Chauncey Goodrich)、鲍康宁(F.W. Baller)、室怀仁(S.I. Woodbridge)、鹿依士(Spencer Lewis)等西方教会宣教士, 以及陈梦南、许嘉璐、孙雅各等中国教会基督徒辅助译者, 在整个过程中, 多位中国学者/助手参与了书写、文句润色与校对。“据考证, 当时鲍康宁的中国教师兼翻译助理为刘大成, 富善的中国同工是张洗心, 狄考文的是邹立文和王元德(即王宣忱, 山东人), 鹿依士的是李春蕃(四川人), 文书田是诚静怡(北京人)。其他中国同工还有王治心和朱宝惠等人。”²

为了保证译文为通行官话, 消除地方语言差异, 狄考文在挑选译者时尤其注意候选人来自南北不同地域, 范围“从华北的北京到西南的贵州和四川”, 每位译者配备一名当地中文助手。狄考文还于 1900 年在《教务杂志》上撰文, 将官话和合本圣经有关译文风格的原则总结如下:³

第一, 词汇应是说官话的人普遍使用和容易理解的, 即通行(widely current)官话, 应尽量避免书面语和地方语。只有在官话不敷使用的情况下, 才使用书面语, 同时要避免俗语(vulgarism)。

第二, 句子结构应遵照口语结构, 使用小品词(particles), 遵照口语语法。有时必须采用书面语, 以丰富官话。比如, “然而”“而且”“或者”这类连词, 尽管属于书面语, 也应为官话采用。

第三, 译文风格应简单明了。为此, 句子要短, 要注意句子的语序, 不能为了保持原文的语序而不顾语义的清晰。注重使用连接词(connective particles), 在造句时应当让读者知道作者思想的转变处。

第四, 风格应是真正的中文, 避免欧化语言。为了确保译文符合中国人的语言习惯, 译者应熟悉中文, 并取得中文助手的帮助。不能为了表达圣经的观

2 鲍康宁(F.W. Baller 著, 亦文编译: <官话和合译本翻译过程——内地会宣教士鲍康宁的回顾>, 《教会》期刊, 2019年03月号(总第76期)。

3 丁祖潘: <狄考文与新旧官话和合本圣经翻译>, 《世代》第7期(2019年春季号: 和合本圣经、五四运动), 2019。

念而牺牲中文惯用的表达形式。理想的译文风格是，中国读者在阅读时并未意识到这是出于外国人的译笔。

故此，中国助译同工显得非常重要。其中一些词语作为处境化使用，已经成为家喻户晓的中文成语，例如“以眼还眼，以牙还牙”（出 21:24；利 24:20；申 19:21；太 5:38），“披着羊皮的狼”（太 7:15），“替罪羔羊”（约 1:29、36；林前 5:7；彼前 1:19；启 5:6），“迷失的羊”（耶 50:6；太 10:6,15,24），“眼中瞳人”（申 32:10；诗 17:8；箴 7:2）等。

和合本圣经以白话文为主体并融入文言文的优雅，成功体现出“信、达、雅”的文风。该译本通过严谨的直译（信）保持了原文的准确性；用当时的官话，即 20 世纪初的通用白话文，使之通顺（达），使圣经脱离了艰涩的文言文；运用流畅的文学语体（雅），译文虽然采用官话，却带有淡淡的文言韵味，遣词造句优雅、庄重。成为处境化宣教之中文圣经翻译的里程碑。

二、神学中的处境化

其次，神学之处境化也是最重要的处境化宣教维度之一。凯文·范胡泽(Kevin Vanhoozer)说：“神学的任务关乎文本，也关乎处境。神学是在特定时间、特定地点，把福音应用于人们生活与思想中的问题与议题。”⁴福音派学者认为，发展“处境化神学”不仅是可行的，也是势在必行的。当然在做法上、观念上会与自由派或新正统派神学家大相径庭。譬如希伯就曾大声疾呼，各民族都应该自行发展自己的“处境化神学”，他称之为“自立、自养、自传”之外的第四个“自”——“自学”（doing heology）。他认为一个成熟的教会不仅能独立自主，也应该有能力发展他们自己的神学。⁵

我们例举三个神学处境化范例：近东地区各国基督论信仰实质相同，具体分歧也只是族群与地区语言的处境化表达方式而已。至高神 / 创世神与耶稣基督

4 范胡泽 (Kevin Vanhoozer): “什么是日常神学? 为什么以及如何阅读文化”, 载于凯文·范胡泽、查尔斯·安德森、迈克尔·斯利曼编:《日常神学(文化诠释): 如何阅读文化文本并解读趋势》, (密歇根大急流域: 贝克学术出版社 Baker Academic, 2007 年), 页 16。

5 庄祖鲲,《宣教神学——宣教的圣经基础及当代议题(增修版)》(美国:真光协会), 恩道电子书, 66.5-7%。

的先知、祭司与君王都可以成为在穆斯林世界与民间宗教，或部落原始宗教中处境化宣教的文化桥梁。

1、基督论

笔者有机会在近东与北非地区，包括东非埃塞俄比亚之各国的正教会有些观察，关于基督论有几种不同观点。

1) 两性一位格论

主要有罗马天主教、东正教会、安提阿希腊正教会、耶路撒冷正教会等。

2) 神人合一性论

基督一性论（特别是合一性论 /Miaphysitism）主要指东方正统教会（Oriental Orthodox Churches）。主要有亚历山大科普特正教会、埃塞俄比亚正教会、厄立特里亚正教会、叙利亚东方正统教会（又被称为“雅各派”或“西叙利亚派”）、亚美尼亚使徒教会。

3) 两本体一位格论

涅斯多流派被称为“亚述东方大教会”或“东叙利亚派”。按东方教会自己的表达强调两“qnome”（本体）一“parsopa”（位格），即神性本体与人性本体在一个位格中联合，承认一位基督。只是语言体系与希腊神学表达不同。主要有东方亚述教会、古老东方教会。

历史以来，通过无数的神学对话发现，信仰本质其实都是一样的，对耶稣基督的神性、人性与位格的认知与分歧，只是语言文化上的处境化差异性表达。天主教主要是拉丁语言，东方教会主要是叙利亚文（属亚兰文体系）和亚美尼亚文。东方大教会使用叙利亚文思考与表达的习惯，一直持续到13世纪。

“在公元800年左右，涅斯多流派的大主教长提摩太，列出整个涅斯多流派、一性论派和东正教共同的基本教义：三个教派都相信三位一体、道成肉身、洗礼、十字架的崇拜、圣餐，以及新旧约。他们也都相信死而复活、永生、基督荣耀

的再来,以及最后的审判。”⁶ 天主教会和东方亚述教会 1994 年在罗马签署《关于基督论的共同声明》,两教会在道成肉身的奥秘中,承认共同的信仰。

笔者在多年中有机会观察以色列、约旦、黎巴嫩、叙利亚、伊拉克、埃及和埃塞俄比亚正教会。在神学上都承认耶稣基督的神性、人性与位格,高举三位一体,都强调耶稣基督的救赎。各国正教会之教会礼仪有着很多的共同点,诸如强调圣餐是敬拜的中心;使用香炉与焚香;相似的礼仪历法:降临期、圣诞节、大斋期、复活节、五旬节;礼仪诗歌化,吟唱多;普遍使用十字架、圣坛与帷幕、圣像、圣衣、烛光等。总体而言,教会礼仪庄重、象征性、诗歌化、神秘性。祭坛象征天上的圣殿,敬拜是地上的教会参与天上的敬拜之神学性表现。

唐朝景教的信仰、神学与礼仪与近东教会有着直接的历史关系,主要是延续东方亚述教会的礼仪传统。唐朝教会在圣经、神学词汇等翻译上继续处境化表达,更多是受到当时代儒释道文化的影响。在唐朝时期,儒释道宗教思想与教义中的词汇,已经深入到民间,并成为群众日常通用之语言,类似于今天的“普通话”,山南海北的人都可以听得懂。所以,宣教士遂处境化地借用普罗大众都能听得懂词汇来翻译圣经以及重要的神学教义文献,以利福音的传播。比如重要的神学词汇:“上帝”译为“阿罗诃”,“耶稣基督”译为“弥施诃”,“圣灵”译为“净风”,“三位一体”译为“三一妙身”,“真理”译为“法”,“得救”译为“救度”等。此处境化翻译策略帮助唐朝教会在儒释道文化为主体,语言与思想为主导的社会处境中,带出易被认同与接纳的实际果效,以致形成“法流十道,寺满百城”之福音广传与教会建立的局面。

2、至高神 / 创世神

在非洲与主流普世宗教一样,超过三分之二的部落宗教都信奉一位创世神,其性别可男可女,也可以共有两种性别。在非洲的撒哈拉以南,几乎每个人都相信造物主。马赛人(Masai)把这位神称为“Engai”,约鲁巴人称之为“Olorun”(即“天界的主宰”),丁卡人(Dinka)称之为“Nhialic”,门迪人(Mende)称之为“Ngewo”,伊博人(Ibo)称之为“Chukwu”,丰恩人称之为“Mawu”。⁷ 中国少

6 菲利普·詹金斯著,蔡孟译:《失落的基督教世界》(加拿大,恩福协会,2016),页 XVIII。

7 保罗·希伯特(Paul G.Hiebert)、丹尼尔·肖(R.Daniel Shaw)、泰特·帖恩努(Tite Timou)著,甘泉译:《芸芸众教:福音对民间宗教体系的回应》(香港:中华三一出版有限公司,2021年),页 56。

数民族中也多存在至高神与创造神的观念。蒙古族称之为“腾格里”，彝族称之为“尼枯（或尼祖）”，苗族称之为“盘古”，壮族称之为“布洛陀”，傣族称之为“英叭”，拉祜族称之为“厄莎”，纳西族称之为“崇仁利恩”等。

“安拉”（Allāh）一词源于原始闪米特语中的神明统称。早在伊斯兰教创立之前，阿拉伯半岛的异教徒、犹太教徒和基督徒就已经使用“Allāh”来称呼真神或至高无上的创造者。“安拉（Allah）这个阿拉伯语词语至少有四种常见用法。首先，它指的是穆斯林所相信，并按照伊斯兰教义敬拜的那位神。这并不是令人惊讶的事实。第二种用法是广义的，指一般意义上的“神”。就像英语中的“God”一词一样，在这种情况下，“安拉”并不一定指特定宗教的神。但接下来的两种用法可能会令人意外。许多讲阿拉伯语的基督徒，会用“安拉”一词指基督教的三位一体神：有时，他们也会用这个词专门指三位一体中的第一位格——天父神。”⁸所以，“安拉”并不是伊斯兰教的专利，在世俗的伊斯兰教国家中，穆斯林也多接受“上帝”与“安拉”的共同使用。宣教工人可以靠赖圣灵的引导，借助此文化桥梁，处境化地带领穆斯林、部落群体与少数民族群体认识至高的、创造的、独一的真神。“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白（原文作“进入”）一切的真理；……”（约 16:13）

3、耶稣是先知、祭司和君王

伊斯兰教认为先知是被真主派遣的凡人，宗旨为宣扬真主独一（认主独一）。可分为“先知”（Nabi，受真主启示）和“使者”（Rasul，受命传播经典）。对于穆斯林来说，耶稣是先知与使者。

《古兰经·麦尔彦章》（19:30-31）：“他（尔撒）说：‘我是真主的仆人，他把经典赐给我，并使我成为先知。’”

《妇女章》（4:171）：“麦西哈、尔撒·麦尔彦之子，只是真主的使者，是他投下在麦尔彦身上的（一句话），也是从他发出的精神……”

但是，穆斯林对耶稣基督的认识却并不完全。伊斯兰教没有祭司观念，倡导人直接对真主负责。伊斯兰教的君王观念以“真主权”为核心，君王（历

8 纳比尔·库雷希（Nabeel Qureshi）著，麦子团队译：《除神之外无神：安拉还是耶稣？（No God but One: Allah or Jesus?）》，中文电子版，2016，页 1。

史发展顺序中先后称之为哈里发、苏丹或国王）被视为真主在世间的代理人，穆斯林社群（Ummah）的领导者。总括来说，伊斯兰教以真主为最高主宰，先知传达话语，学者解释教法，君王执行治理，这三者在教法（Sharia）的框架下协调运行。

而耶稣基督为大祭司，为了拯救我们成为赎罪祭和挽回祭的真理，正好弥补、提升并完全了“宰牲节”，仅仅作为礼仪与榜样的节日意义。神的灵将光照每位敬虔的穆斯林来到神的面前欢然献祭，敬拜上帝。此是为处境化的福音神学径路。

“我们既然有一位已经升入高天尊荣的大祭司，就是神的儿子耶稣，便当持定所承认的道。”（来 4:14）

“但基督献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了，从此等候他仇敌成了他的脚凳。因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。”（来 10:12-14）

“他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。”（约一 2:2）

“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约一 4:10）

穆斯林只有地上王国与苏丹 / 国王的观念，然而耶稣基督确是天国的君王，和平的君王，是神的选民犹太人与每一个因信称义之基督徒的笃信。耶稣基督是在人的生命中作王，每一个信靠祂的人都可以进入到永恒的国度里，作为天上的国民（腓 3:20），享受永远的生命。

“锡安的民哪，应当大大喜乐！耶路撒冷的民哪，应当欢呼！看哪，你的王来到你这里，他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。”（亚 9:9）

“彼拉多就对他说：“这样，你是王吗？”耶稣回答说：“你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证；凡属真理的人就听我的话。”（约 18:37）

“第七位天使吹号，天上就有大声音说：“世上的国成了我主和主基督的国；他要作王，直到永永远远。”（启 11:15）

“耶稣说：“我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约 14:6）

宣教工人在穆斯林认知的尔撒（耶稣基督）为先知的基础上，进一步将耶稣基督的救赎，得胜死亡，拆毁中间隔断的墙，以自己的牺牲废掉冤仇，成就

与神和好的和平福音(弗 2:14-17), 作王掌权, 直到永远的救恩消息, 全面全各地展现给穆斯林, 是为智慧的处境化宣教神学策略。

在处境化神学事工方面, “来自不同文化的群体一同研读圣经, 有助于他们察验彼此的文化偏见。基督徒极难意识到自己在研读圣经时所带的文化格局(cultural grids), 只有抱持其他世界观的兄弟姐妹才会看得更清楚。故此, 外来的宣教士和教会领袖在帮助本土教会建设神学一事上, 扮演着十分重要的角色。他们不是来宣布答案, 而是作催化剂, 推动本土信徒更好地理解圣经, 温柔地提醒他们要意识到自身的文化偏见。”⁹ 本土教会神的百姓应当学会自己从圣经中寻求答案, 而不是从宣教士手中直接领取正确答案, 如此基督徒与教会的根基才能更加坚固, 处境化之本土神学才能发展并成熟。

神的教会与宣教工人可以参考丹尼尔·桑切斯博士(Daniel R. Sanchez)在分析处境化的各种途径及方法后提出的一些原则, 作为发展处境化神学的参考建议:¹⁰

1) 在处境化的过程中, 圣经必须是最后的权威, 而不仅是参考或是次要角色。文化需要接受圣经的批判, 不是用文化来批判圣经。

2) 在处境化的过程中, 圣经“超文化”的成分应该保存。

3) 在透过反省来进行神学处境化及教会体制和福音策略的拟定时, 本地教会领袖应该身居前线, 宣教士反而要退居第二线。

4) 在进行神学处境化时, 要延续正统神学的核心思想, 并与其他地区的基督徒群体保持对话, 以免走向异端或“综摄化”(syncretism)的歧途。

5) 在进行神学反省时, 要避免综摄化, 因为神学处境化是有可能走向综摄化的误区。主要的考验是看圣经有没有被扭曲或掺水。

6) 广大的基督徒群体(特别是宣教士)要保持耐心及谦卑的态度, 因为当新颖的观念被提出来及传统的观念受到挑战时, 他们很容易受到过分的批评。

7) 在分析社会及文化的处境时, 我们必须用适当的工具。我们要避免运用一些有政治或意识形态成见的工具(如马克思主义), 来分析社会问题, 以免被误导。

8) 要运用能正确对待圣经及社会文化的处境化模式, 来进行神学处境化。

9 保罗·希伯特(Paul G.Hiebert)、丹尼尔·肖(R.Daniel Shaw)、泰特·帖恩努(Tite Tinou)著, 甘泉译:《芸芸众教:福音对民间宗教体系的回应》,页474。

10 庄祖鲲,《宣教神学——宣教的圣经基础及当代议题(增修版)》,67.1-3%。参看17 Daniel R. Sanchez, “Contextualization And the Missionary Endeavor”, in *Missiology*, Broadman & Holman, 1998, p.332-33.

三、文化互融中的处境化

处境化宣教第三个重要的维度是文化层面。文化乃是上帝给予人类的礼物，上帝在文化中启示祂自己。虽然人类的文化被罪污染了，但是上帝是超越文化的，祂对文化拥有绝对的主权。上帝救赎的行动是转化并更新文化，即从创造到新创造的过程。超越文化的上帝进入文化（耶稣基督道成肉身），批判文化（审判），最后转化文化（救赎）。

“由于基督教的叙事话语最早进入西方文化的世界，其处境化形成西方基督教的神学传统。当西方基督教再由宣教士传向世界时，信仰已是经西方处境化的框架所构作。当其遇到庞大的另一种文化，如中国的世界观和价值观，即会产生格格不入，甚至冲撞的状态。故中国基督教的发展，其中一个必然使命，就是必须将信仰再处境化，融入中国的世界。”¹¹

1、文化互通融汇现象

文化具有多样性，且丰富多彩。文化与文化之间互相融合是常态现象。文化互相融合是指不同民族、宗教、语言与生活方式在接触过程中彼此影响、吸收、调整与重构，形成新的文化形态。比如希腊与罗马文化，以及犹太文化融汇，形成“希罗文化”与“希腊化犹太文化”。再比如佛教进入中国后吸收儒家、道家语言词汇等处境化应用现象。

在文化处境化过程中，宣教工人需要尊重和欣赏当地文化，并在当地文化中找出可以作为福音桥梁的共通价值观念，再以基督信仰与福音价值更新转化之。比如使徒约翰使用希腊文“Logos”表达神的话与耶稣基督；信仰与神学是犹太化的，表达方式是希腊化的；形式本土化，但是真理却不改变。

在文化碰撞与压力中，主动寻求融合也是自我保护的策略。比如：内蒙古鄂尔多斯草原上的鸟形十字架配饰，哈萨克族靠枕与防烫手套绣花中的花形十字架图案，北非柏柏尔妇女的十字架胸针等明显带有宗教信仰意味的符号。

11 梁燕城：〈信仰的处境化与融通中国——利玛窦李提摩太戴德生模式与后现代中国〉《文化中国》，二〇一一年第一期（总第六十八期），页 93。

唐朝时期,基督教被称为“景教”,教堂被称为“寺”(大秦寺),资深修士被称为“大德”。西北地区的教堂与清真寺都采用中式的亭台楼阁式建筑。苗族、拉祜族、傣族的民族包;佤族、壮族民族服装上等针绣的“十字架”装饰性符号。而“符号可以体现人类经验中三个主要维度:思想、情感,以及价值观和忠心”¹²,体现出处境化的意义表达方式。

某种程度上伊斯兰教是建立在基督教的基础上,融合了许多基督教的方式。“比如,清真寺的样式,是从伊斯兰教早期、东方的基督教教堂演变而来的。大部分在清真寺中的宗教仪式,也是从东方的基督教发展而来,包括对西方的基督徒来说很奇怪的俯伏叩拜的姿势。强烈自我否认的斋戒月(Ramadan),也是引申自东方的大斋期(Lent)的操练。《可兰经》本身更是常常表现出与东方的基督教经文、灵修著作以及圣诗惊人的相似处,有些学者甚至认为,当中的许多文字是从教会祷读用的叙利亚经文选集而来。”¹³更有数不尽的清真寺建在旧教堂的根基上,多数情况下,沿用了原来的建筑结构,比如保留建筑圆形穹顶,因此成为一个长时间转变过程的视觉记号。以上这些都是宗教文化彼此碰撞,互相融汇之处境化范例的明显表现。

2、永生的观念

永生的观念在不同的国家、族群、宗教与信仰中多有表现,我们试举几例。

佛教的永生观通常与“轮回”联系,即通过修行解脱生死轮回,进入涅槃境地。“轮回”是像车轮一样转动不停,指生死相续、循环不已的状态。道教的“长生不老”,追求通过练气、服丹药来实现的永生不灭、长久存活目标。

中国的少数民族中的佤族与拉祜族相信万物有灵,灵魂不灭,认为人的生死是一个轮回过程。土家族的传统的“撒尔嗬”(又称跳丧、打丧鼓的传统祭祀歌舞)仪式呈现出“丧事喜办”的特点,将逝者离世看作是一种回归或进入新的生命状态。

古埃及人将死亡视为通往永恒来世的过渡,而非终结,他们通过制造木乃伊保存肉身,期望实现如同太阳神般日夜重生的永恒。古埃及人崇拜生命,相

12 保罗·希伯特(Paul G. Hiebert)、丹尼尔·肖(R. Daniel Shaw)、泰特·帖恩努(Tite Tinou)著,甘泉译:《芸芸众教:福音对民间宗教体系的回应》,页288。

13 菲利普·詹金斯著,蔡孟译:《失落的基督教世界》,页36。

信生死轮回，人在死后要经过许多关口，才能到达生命之门，这时，就要用生命的钥匙开启大门，走向重生。埃及人的“生命之钥”名为安卡（Ankh，符号：☩），是古埃及象形文字中代表“生命”的字符。安卡在古埃及语中意为“生命”，常用于代表“活着的”或“永生”。

藉着“永生”的观念，探讨生命的意义，寻求真理与生命的救主耶稣基督，可以起到文化融汇之处境化宣教桥梁的功用。

“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”（约 3:16）

3、文化更新转化

在青藏高原的整个区域之山川河流、道路村镇都遍布着一堆一堆的玛尼石，成为一道宗教文化景观。玛尼石文化是藏族民间信仰与艺术的结晶，指在石头上刻写 / 绘制《六字真言》、佛像或吉祥图案，并堆积成“玛尼堆”（朵帮）的文化现象。它源于藏族对自然的万物有灵、巨石 / 灵石崇拜，后融入藏传佛教，用于祈福、辟邪、消除罪业、积功德的圣物及指引路标。藏民不仅视其为圣物，常年添加新石，还视作修行，是青藏高原神圣的文化地标，被认为是具有超自然灵性的祈福载体。

笔者曾多年旅行于藏区，在被随处可见的、色彩丰富的玛尼石深深吸引，并对藏族同胞信仰虔诚却又愚昧膜拜的情景所震撼。同时，想到如果藏宣中借用“玛尼石”镌刻“六字真言”的方式，将圣经的话镌刻在石头上，置放于藏区草原山川之间，使神的话充满在天地之间，以“圣经石”代替“玛尼石”传播福音，是为一种处境化的极佳方式。每一位膜拜的藏族同胞随处都可以看到神的话，并被神的灵光照，以认识创造天地的独一无二真神。

在云南傣族文化中，如果出生的是双胞胎，就会被认为是“琵琶鬼”，必须把产妇与婴孩驱逐出村寨，放置在村外的树林里，以免影响到其他人。“琵琶鬼”是傣语“恶鬼”的意思，傣族人认为它会带来疾病和灾祸，因此常常驱逐“琵琶鬼”。笔者曾经碰到过这样的案例，遂以“双胞胎”不是咒诅，乃是神的祝福之角度，引导福音对象从民间宗教信仰，回到现代科学认识双胞胎的相关知识，并分享圣经中以扫雅各双胞胎兄弟的故事，进而带领他们了解耶稣基督的福音。

在非洲与人见面时，均需要打招呼，有的地方打招呼的方式是点头，有的地方是微笑，有的地方是行贴面礼，有的地方是接吻。但其中最流行的打招呼方式是举起右手，手背朝向自己，手心朝向对方。在非洲古代，战乱频仍，人们为了保护自已或进攻别人，常常在手心握着石块等坚硬的东西，给别人以出其不意的一击。因而，这个手势的出现意在向对方说明：“你瞧，我的手里没有握石头。”既然能主动向对方说明自己没有携带武器，自然是一种友好的表示。非洲人便将这种方式沿袭下来，并且发展为一种常见的打招呼方式。

这个故事可以作为处境化宣教的方法，并提醒传福音报喜讯的人是和平之子。“一切都是出于神，他借着基督使我们与他和好，又将劝人与他和好的职分赐给我们。这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上。并且将这和解的道理托付了我们。所以我们作基督的使者，就好像神借我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。”（林后 5:18-20）

戴头巾为穆斯林妇女的规范性要求，形成为文化现象。“若女人让头发外露，她就会被视为异教徒，并在地狱中头发被悬吊。这种恐惧深植人心。然而，当我查考《古兰经》和《圣训》时，并没有找到这样的教导。可见，即使某些信念并未写在经典里，共同体仍会把它们作为文化传统强烈地延续下去。”¹⁴在北非国家地区，深受欧洲文化的影响，开放性与接纳性程度较高，妇女的地位与权力在男权社会中表现得也比较公平。所以戴头巾与否成为个人的权力，可以根据自己的判断与喜好决定。据笔者观察，在城市里的大学生、年轻姑娘与工作的中年妇女们，不戴头巾的现象比较普遍，老年妇女则普遍佩戴头巾。而在村镇，尤其是干旱炎热、灰尘风沙较多的地区，各年龄段的妇女们则普遍佩戴头巾。除内陆气候环境，以及信仰相对保守以外，防晒防尘、保护头发也是其中的重要原因。

可见，在广大的穆斯林世界中，不仅有着众多的教派，也有着多元的文化，包括外来文化的不断冲击与融汇。所以，宣教工人在不同的穆斯林地区，面对任何族群、宗教、文化处境，都需要处境化地事奉事工，并不需要将归主者抽离出来，而是让他们在自己的群体与文化中跟随耶稣，作主门徒，为主作见证。

14 罗兰·穆勒 (Roland Muller):《穆斯林宣教的工具 (Tools for Muslim Ministry)》，电子版，页 40。

四、教导牧养中的处境化

第四个处境化宣教维度是教会教导牧养角度。初期教会继承犹太会堂的传统，在罗马城市家庭中聚会，采用希腊语讲道，形成一种极具处境化的跨文化共同体和处境化牧养的模式。我们再以中国传统宗教文化与民族群体文化为例讨论处境化的教会牧养。

1、中国传统宗教之处境化范例

政府推崇推广的“国学”文化，以及儒道释传统文化不仅可作为宣讲福音的桥梁，更可以成为教会牧养的教导与训练素材，以及宗教对话与理性思辨，回归真理的基础。

1) 真道

道家思想代表人物老子说：

“吾不知其名，字之曰‘道’；强为之曰名‘大’。”

“道可道，非常道。名可名，非常名。”（第一章）

“无名天地之始；有名万物之母。”（第一章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。（第四十二章）

可见，道家所说的“道”，为万物之根、世界之源，可作为与基督教创世真神处境化比较的范例讨论。

而儒家思想代表孔子也有虔诚谦卑寻求真理之道的心。他曾说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）但道家与儒家所讲之道都是“普遍启示”，而在“普遍启示”之基础上，圣经宣告“特殊启示”：即道就是神，祂是创造者、永恒的生命、世界的光，救赎之道。

“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。”（约1:1-4）

笔者每当遇到尊崇儒道文化，使用儒道思想讨论对话的慕道友时，就处境化地从宗教比较的角度启发对方思考，并求主帮助他们的理性降服于真道之下，以认识老子与孔子所寻求的真道。

2) 人生观

儒家的“入世”精神,表现在其强调“经世致用”的观念,也就是透过“入世”和为政达致天下于太平的抱负。在实现人生意义途径上,儒家讲“入世”——“有为而成圣”。道家讲“避世”——“无为而归真”,通过效法自然的“无为”来实现人生意义。佛教则追求往生净土的“出世”思想。在这种思想里,往往强调先成就自己,再利益众生。¹⁵

耶稣教导门徒,“我不求你叫他们离开世界,只求你保守他们脱离那恶者(或作“脱离罪恶”)。他们不属世界,正如我不属世界一样。求你用真理使他们成圣,你的道就是真理。你怎样差我到世上,我也照样差他们到世上。”(约 17:15-18)

耶稣提醒我们,基督徒应该是“身在世界,心却不属这世界”。还要在世界上为真理作见证。这就是基督徒出世而入世,入世而超世的人生观。

神又藉使徒保罗向世界宣告基督徒的人生观:“使你们无可指摘,诚实无伪,在这弯曲悖谬的世代作神无瑕疵的儿女。你们显在这世代中,好像明光照耀,将生命的道表明出来,叫我在基督的日子好夸我没有空跑,也没有徒劳。”(腓 2:15-16)

3) 真智慧

据传说,释迦牟尼是在菩提树下悟道成佛的,而“菩提”一词,就是印度文的“智慧”。所以在佛教中,佛教徒所追求的最高境界就是“证得菩提”。另外一个佛教常用来形容智慧的字是“般若”,这是一种透过直觉产生的“见地”“洞见”或“睿智”,也是佛教中的最高真理和不可言说的无上智慧。¹⁶

“犹太人是求神迹,希腊人是求智慧;我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石,在外邦人为愚拙。”(林前 1:22-23)

当保罗表明“希腊人求智慧,我们却是……”的看法时,他的确是在强调一种泾渭分明的立场。可保罗紧接着表明:基督徒也讲智慧。

“然而在完全的人中,我们也讲智慧。但不是这世上的智慧,也不是这世上有权有位将要败亡之人的智慧。我们讲的,乃是从前所隐藏,神奥秘的智慧,就是神在万世以前预定使我们得荣耀的。”(林前 2:6-7)

15 庄祖鲲:《说禅论道》(北京:世界知识出版社,2009),页3。

16 庄祖鲲:《说禅论道》,页3。

处境化牧养教导可以就佛教与基督教同样寻求智慧为切入点教导会众，帮助肢体们知道如何与佛教徒接触，并引导他们认识真智慧。

另外，借助中国殷商甲骨文，回到中国最早期文字表达中，从汉字中寻找与圣经对照的人类文化历史，并加以解读，作为传播福音的工具与桥梁，乃为极具处境化并引起同胞浓厚兴趣的福音策略。比如对“神爱世人”“造”“义”“美”“沿”等诸多汉字的重新诠释，都可以直接转引到神的创造、慈爱与救赎中来。并且汉文化中的“替罪羊”与“浪子回头金不换”等故事，也可以成为教导与牧养教会的处境化进路之一。

还有，“神话不是虚谎或二手‘不科学’的方法，而是一种独特且不可替代的把握真理的方法。若没有神话，我们就无法开启封闭的真理之门。‘神话的语言是群体记忆’，这个群体因身为‘信仰的群体’而紧密联结在一起。”¹⁷中国传统文化中的神话故事，诸如“盘古开天”“女娲造人”“仓颉造字”，以及文学与宗教神话故事中的《西游记》唐僧之佛教儒家思想的体现，甚至沙僧西方教会修道士之“环形剃发”样式所表现的宗教文化汇通，都可以作为教会牧养中的文化桥梁素材加以处境化类比应用，更好地引导会众属灵追求并长进。

2、民族群体之处境化范例

正如前面所述中国许多少数民族传统宗教文化中都有至高神或创造神的观念。不仅有共同的创世文化，还有洪水灭世的宏大神话、史诗或经典叙事，而且是口传延续下来的。诸如藏族苗族、彝族、瑶族、拉祜族、哈尼族、纳西族、白族、傣族等。这可以在交到牧养事工中作为处境化宣教桥梁，引导他们思考、认识并敬拜创世并拯救人类的唯一的真神。

1) 藏族的“生态伦理”

藏区藏族同胞的先祖在高原多变的自然生物现象面前，发现了生物之间相互依存的规律。佛教众生平等的观念，又催化了保护生态的思想，使良好的生态观渗透进他们的行为中，成为雪域藏族同胞道德价值的组成内容。藏族同胞

17 保罗·希伯特 (Paul G.Hiebert)、丹尼尔·肖 (R.Daniel Shaw)、泰特·帖恩努 (Tite Tinou) 著，甘泉译：《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》，页 319。

根深蒂固的生态保护意识，形成了对高寒草甸生态的保护。这一点亦体现在藏人的葬俗中。藏区藏族同胞之“天葬”葬俗体现了当地主体居民由来已久的一种众生平等、生命链条相互依存的生态观。¹⁸

神说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”（创 1:26）

上帝赋予人类之文化使命成为生态神学之重要基础，人类作为“上帝的管家”应珍惜和保护自然。此作为教会牧养中宣教使命与文化使命并行实践发展的重要路向，可以帮助神的百姓竭力追求认识耶和華（参何 6:3），并有力地强化教会的整全宣教意识。

2) 苗族丢失的“天书”

许多口传经典都认为古代苗族有文字。如流传在苗语中部方言区的《苗族史诗·溯河西迁》中说道，祖先们在迁徙过程中，来到了“五条江水冲一处，九河汇作一江流”的南萝地方，不知怎样才能把文字带过河去，“急傻了的苗家人，文字用牙咬，咕噜吞下肚，才靠心头来记事，凭心记账到如今，愁啊愁啊愁煞人”。又如在黔东南苗族口传经典《贾理》中记载：远古时候，水牛原本是没有牛角和牛璇的。当苗族开始迁徙，在过黑水河和白水河时，苗族经书不慎被打湿了，负责掌管经书的长老只好把打湿的经书放在河滩上晒太阳，水牛这时不小心失蹄，踩踏了这些经书，文字再也看不清楚了。于是老人们都很生气，为惩罚水牯牛的过失，在过牯藏节时，要杀牛祭天来给祖宗赔罪，还给牛安上牛角和牛璇，以示惩罚。¹⁹

所以，“根据苗族世代相传的神话，他们的祖先原来是有文字，有经书的，因为几千年来迁徙动荡的流浪生活，结果文字和经书都失传了。”²⁰ 宣教士伯格理（Samuel Pollard）在苗族杨雅各与汉族李司提反等同工的协助下，结合苗族传统服装上的花纹和拉丁字母，于 1905 年创制了属于苗族自己的语言文字，被称为柏格理苗文。伯格理不仅翻译圣经与赞美诗，还在他创立的苗族学校中实行苗语、

18 侯宣道：《中国藏族宣教事工策略》，道学硕士论文，2005，页 120。

19 李锦平：〈求解苗族古文字之谜〉，2017，下载自〈https://www.sohu.com/a/125001559_498142〉。

20 王再兴：〈苗语圣经翻译传播及其社会文化影响〉《宗教学研究》（2008 年第 1 期），页 207。

汉语、英语三语教学，并用苗文编制了《苗文基础》《苗文原始读本》等书作为教材。至今，伯格理苗文仍然在花苗地区被广泛使用。

笔者曾听闻苗族教会老前辈们说过，伯格理说：“你们（苗族）失去的文字，我帮你们找回来了。”这种智慧、处境化地说法得到苗族同胞们的极大认同与接纳，促成弟兄姊妹们开始学习文字、颂读圣经、灵性追求、广传福音的教会复兴局面。

3) 柏柏尔人“回归祖道”的信仰

早期教会时期，福音迅速扩展到北非广大地区，该地区主要的原住民柏柏尔人接受了福音。神在柏柏尔教会中也兴起了教会领袖与神学巨擘，其中特土良、居普良、奥古斯都最具代表性与影响力。伊斯兰教兴起后，北非的柏柏尔人教会开始式微，并逐渐消失于历史中。但是，在今天柏柏尔人建筑、纺织品文化中，以及妇女的金银配饰上，甚至年长妇女的额头与下巴上多有十字架图案，基督信仰的诸多元素仍旧根深蒂固地传承着。所以，向北非的原住民柏柏尔人传福音，处境化地使他们回归祖先的信仰为福音切入点，是为有力有效之途径。我们不是让柏柏尔人“改教”，而是帮助他们回归祖先的信仰，回到三位一体独一真神与耶稣基督救赎大工的信仰之中。这种处境化福音事工策略也可以应用在中国同胞身上，引导他们回归到老子、孔子谦卑寻求并愿意降服在历世历代隐藏的奥秘——真道之下的信仰。

正如使徒保罗宣告：“这道理就是历世历代所隐藏的奥秘，但如今向他的圣徒显明了。神愿意叫他们知道，这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀，就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望。”（西 1:26-27）

想起自己在修读克雷格·奥特(Craig Ott)博士讲授的“处境化探析”课程期间，他曾指出文化与教会之间的关联与张力：1) 几乎教会生活的每个方面都以某种形式反映出文化；2) 教会必须在其圣经价值观和生活方式上逆于主流文化；3) 教会应当在其外在形式和表达方式上反映出当地文化；4) 不要认为你母会的形式和表达方式对你所植的堂是最好的。²¹ 此乃对教会领袖与宣教工人在教导牧养教会过程中的宝贵提醒。

21 克雷格·奥特(Craig Ott):“处境化探析”课程讲义, 2025。

五、差传事工策略的处境化

第五个处境化宣教维度，即宣教工人在事奉事工中之策略的处境化。宣教工人传讲的信息需要处境化，宣教工人自身的服事态度与生活方式也必须处境化。使徒保罗为宣教工人作出了典范，他说：“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人；向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人。其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。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。”（林前 9:19-22）

1、道成肉身的事奉

保罗在事奉策略上智慧地在犹太会堂宣讲旧约，在雅典引用希腊诗句，在罗马巡抚面前分享个人信仰历程，又表明自己的罗马公民身份保护自己，并以囚犯的身份赴罗马宣教，这些都帮助保罗在不同文化与处境中寻找沟通与服事的桥梁。

宣教工人以“道成肉身”、尊重文化、入乡随俗的方式融入到所服事族群的文化中。所以，穿当地人的服装，真诚接纳并赞美当地人的食物，都是当地人愿意接纳并乐意与宣教工人结交朋友的最佳途径之一。笔者在中国少数民族宣教工场上穿着蒙古袍与藏袍；戴着苗族的缠头帕与东乡族的花帽；挎着傈僳族的“英雄带”与景颇族的长刀；披着彝族的斗篷与独龙族的“独龙毯”。在跨文化宣教工场上，泰国与马来西亚的国服；巴基斯坦与摩洛哥的长袍；约旦与阿联酋的头巾；柏柏尔人的“巴布什 / 皮拖鞋”与马赛人的披巾等，都帮助我在当地族群与部落中深深地被接纳。

但以上的各种做法都是比较表面的处境化表现，传播学专家指出：“我们所传达的信息只有 7% 来自语言，其余 93% 来自行为与非语言表达。”²² 穆斯林会根据我们的服装、行为规范和言语，来观察、评估我们的身份。所以，宣教工

22 罗兰·穆勒 (Roland Muller)：《穆斯林宣教的工具 (Tools for Muslim Ministry)》，页 41。

人必须言行一致，在每日的生活、服事与关系中表现出谦卑、接纳、正直、诚信、关爱、欣赏、守约等美好品质，假以时日，必能够看到果效。

2、营商宣教之处境化

伊斯兰教重视经商，源于其教义将商业视为合法且高尚的谋生方式，《古兰经》中有多处经文鼓励经商，并提到“真主准许买卖，而禁止重利”。先知穆罕默德曾作为商人长期从事商业活动。经商还可以支持天课（施舍）的财富积累，以帮助穆斯林更有效地履行以帮助贫困的义务。所以，在广大的穆斯林世界，营商宣教为最适宜的处境化宣教策略。

在全球范围内的伊斯兰世界和所有的穆斯林群体都秉持着“全民商贾”的文化传统。笔者曾多次听闻穆斯林说，“穆罕默德曾说过，商人是安拉最可信赖的朋友”，诸如此类的言论。

营商宣教策略是重要的，但也不是任何穆斯林地区都适宜采取。比如当地国家对外国人投资的法律与税务政策不友好（建立商业平台门槛高，投入大）；再比如经常发生游行、政变，甚至战争的政治与社会不稳定的国家和地区。

即使是适宜采用营商宣教的策略，也不是所有的生意平台都可以使用。如果面对穆斯林，餐厅平台就是宣教工人们不适合采取的策略。因为穆斯林是不会进入没有“halal”（合法的、允许的）标志餐厅的。所以，营商宣教也需要处境化，需要因地制宜，甚至不断地作出相应调整。

六、传统习俗中的处境化

庄祖鲲博士指出处境化有三个广泛的领域需要考虑，“第一个是关于神学及福音的诠释，第二个是福音表达的形式（如崇拜形式、诗歌、绘画、艺术等），第三个就是教会的领导结构、财务以及见证等。在处境化时，首先要“去西方化”（de-westernization），将不必要的西方色彩除去。但是在实施本土化时，也要记得：“凡事都可行，但不都有益处”（林前 10:23），以免矫枉过正”。²³

23 庄祖鲲，《宣教神学——宣教的圣经基础及当代议题（增修版）》，64.6%。

传统习俗是文化系统中主要的组成部分，也是处境化宣教重要的维度。传统习俗不仅存在于社会与群体之中，不同宗派的教会也在教会发展过程中逐渐形成属于自己特色的教会传统，并会将自己教会的传统继续发扬扩展出去。但是，此也需要处境化处理，以免造成“一刀切”或“水土不服”的现象。比如在游牧民族中建造固定的聚会场所；在极其缺水的干旱沙漠地区，坚持“浸水礼”；在经济与物质贫困的地区，以钢琴代替民族乐器等。

1、传统习俗的互融性

在众多的神学传统中，包括东正教、涅斯多流派、雅各派以及科普特派，都有一些共通的礼仪传统。“比方说，所有这些教会都很强调崇拜和组织，他们丰富的敬拜程序不单显出教会的复兴，更多的是要教人能够真实地预尝天堂的滋味。各个教会对于不同的教义上，有不同的重视程度，为信徒们提供了在不同感官上的经历，从钟声和音乐到视觉上的标志、图案和启发性的书籍，或者香料的味道。”²⁴

在主流宗教之间，也会发生共同互融的现象，形成相类似的传统与习俗。比如佛教的“上香”，伊斯兰教的“焚香”，犹太教的“圣香”，“正教”使用的手提香炉等。意义虽然是截然不同，但却可以作为处境化桥梁，引导敬虔的宗教徒们回归到敬拜真神的信仰之中。

早期基督教并没有圣诞节，圣诞节可能是基于古罗马的太阳神节。公元274年，由罗马帝国皇帝奥勒良在12月25日定制的。早期教会将耶稣基督与太阳连结起来，称耶稣为“真太阳”或“正义的太阳”。公元4世纪时，教宗儒略一世为抗衡罗马传统的“冬至”太阳神节（12月25日），将此日定为耶稣生日以纪念光明降临。

中世纪的欧洲，圣诞节成为教会重要节日，也逐渐演变为家庭团聚与社交庆典。后来，随着欧洲文化传播到美洲、亚洲与全世界，形成现代多元化的庆祝方式。圣诞节是12月25日；而在科普特、耶路撒冷、埃塞俄比亚（称为“主显节”）、俄罗斯、白俄罗斯、北马其顿、塞尔维亚、格鲁吉亚等东正教地区，圣诞节则是1月7日。亚美尼亚是1月6日。

24 菲利普·詹金斯著，蔡孟译：《失落的基督教世界》，页84。

将异教假神的节日改为基督教庆祝耶稣基督降生的节日，是一种处境化的转化方式。目的是让人们从太阳神转而敬拜“公义的日头”（玛 4:2）——耶稣基督。直到今天，教会的基本模式仍然植根于从拜占庭东正教和罗马天主教沿袭下来的形式、管理、结构和圣礼，它们在第四至十世纪期间遍布于欧洲，成为制度化。新教改革之后的神学和敬拜风格发生了改变，但是基本的制度结构却没有变化。²⁵ 传统习俗可能有沿用，但被更新并赋予了新的属灵意义。

有的人认为圣诞节传统是基督教与世俗宗教的混合，但是如果能够引导人们从假神转向敬拜真神，将传统习俗重新更新转化，其处境化宣教策略就已经达到了目的。更何况每日都是新的，都是神分别为圣的，正如并不是所有国家和地区的教会庆祝耶稣基督降生都使用 12 月 25 日一样，耶稣基督降生在每一个人的生命中，每一个人都单单地敬拜耶稣基督才是传统习俗处境化更新的根本意义所在。

在西亚北非一些国家和地区，也有宗教习俗与传统互相尊重、包容与接纳的处境化现象。比如在约旦教堂与清真寺可以门对门做邻居；在摩洛哥教堂建筑顶上不安置十字架，清真寺顶上不设置星月标志等。此也为伊斯兰教世界宣教工人提供更多接触并服事穆斯林的机会。

2、死亡之新意义

基督徒与宣教工人“特别需要一套合乎圣经的有关死亡和葬礼的神学思想，为死亡赋予意义，显明死亡并非终结，而是基督徒进入神同在的途径。”²⁶ “葬礼是公开见证福音信息的时候。在大多数社会里，家人和外人都会将葬礼视为公共事件。在传统社会中，基督教的葬礼往往可以有力地见证基督徒持守的美好盼望，而这盼望在传统宗教中往往无法寻得。基督徒和宣教士怀着得胜的盼望迎接死亡的美好见证已经为许多人打开了福音之门。”²⁷ 在中国的社会处境中，佛教徒、道教徒、民间宗教徒、基督徒，包括无神论者，在去世的灵堂上都会悬挂“一路好走”，亲友安慰逝者家属时，也会说：“在天堂没有痛苦”之类安慰

25 司徒杰著，宣恩译：《重新思考 21 世纪教会的使命与宣教 因祂的美名》（2025 年四月），页 214。
26 保罗·希伯特（Paul G.Hiebert）、丹尼尔·肖（R.Daniel Shaw）、泰特·帖恩努（Tite Tinou）著，甘泉译：《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》，页 149。
27 同上。

的话。然而他们口里的天堂，却非基督徒信仰中天堂。但是，基督徒与宣教工人，却可以借用“天堂”观念作为处境化之传福音的桥梁。

在中国教会所面对的处境中，也只有婚礼和葬礼是可以公开布道传讲福音的时刻，所以，教会都非常珍惜并紧紧抓住这些机会。“基督胜过死亡的福音信息以及与他同在的永生盼望，必须成为基督徒葬礼中的核心信息。人们内心在大量日常事务中深藏不露的焦虑和渴望，都在死亡面前透显无遗，这时会有人愿意聆听福音，葬礼正是服侍他们的关键时刻。”²⁸ 基督徒的丧礼追思会，遂变成一场正式的公共崇拜，有敬拜唱诗，有福音讲道，有追思逝者生前的美好见证等。

但在一些汉族乡村与少数民族村寨里，还需要秉持真理地处境化，智慧分辨，去除民间宗教与传统习俗的影响，并避免落入到宗教混合主义之中。诸如：汉族在逝者棺椁前摆供桌，特别燃点两根大型的长明蜡烛，其实这是为照亮阴间的道路。还有西南少数民族之佤族在抬起逝者棺木去安葬时，家里的至亲人一定要爬到棺木下面，抱着棺木大哭不放，以示家里还人丁兴旺。若是没有人哭，表示这家就衰败了。这些都需要晓之以理，动之以情地谆谆教导并安慰逝者家人亲友，在丧葬礼仪中为耶稣基督作见证。

所以，“建立富有影响力的基督教葬礼尤为重要。葬礼可以让死亡变得可知且非常真实，并给地上的生命画上句号。它可以帮助失去亲人的人表达痛苦，应对悲伤和失落的巨大压力，还可以把人生的困惑和苦难等核心问题摆在人们面前，并通过传扬在基督里获得永生的好消息，赋予生命与死亡意义。”²⁹

七、穆斯林宣教之处境化

于此，笔者特别拿出穆斯林宣教作为处境化宣教案例讨论。《古兰经》很大部分叙事、人物，以及事件等都是源自《圣经》，或以《圣经》为背景和基础。可以说，穆斯林对《圣经》的很多内容都有一定的了解与认知，这就帮助宣教工人可以处境化地将《古兰经》作为宣教福音的桥梁，真诚智慧地在宗教

28 同上。

29 同上。

对话中，带领并引导穆斯林朋友回到神启示的救恩真理中。伊斯兰教“苏菲派（Suf Order）修行的主张，会让人想到过去的基督教僧侣。基督教中的苦修主义（monastics），借着重复的祷告来寻求与神的圆满和谐，这也正是苏非派传统中的主要操练。即使是死了，苏非派大师们依然吸引朝圣者来到墓前，穆斯林的教长崇拜有着与基督教圣徒类似的功能，满足同样的需求。”³⁰ 基督教和伊斯兰教之间，有太多的相同点是双方的虔诚信徒们都不愿意承认的，但这些契合之处却可以成为穆斯林宣教处境化福音策略的最好进路。

1、宰牲节的真正意义

宰牲节又称“大节”，是伊斯兰教的重要节日。据《古兰经》记载，安拉为考验阿拉伯人和以色列人的祖先易卜拉欣，命令他把儿子易司马仪献祭。他顺服地将儿子带到耶路撒冷在日后作为阿克萨清真寺圣物的一块石头上，准备将儿子杀死以献祭予安拉。而安拉只是想考验他，随即命令天使及时地送来一只黑色的替罪羊。

对于穆斯林而言，宰牲节的核心意义在于以虔诚的举意求取真主喜悦，纪念易卜拉欣牺牲爱子顺主之举，表达感恩与顺从。通过宰牲分享食物，这不仅是宗教功修，也兼具了施舍济贫扶困社会学功能，体现“以献牲接近真主”的实质。

穆斯林作诗：“宰牲是让我们缅怀：易卜拉欣的忠义之情，伊斯玛义的孝顺之意；我们懂得人间疾苦，以便借此帮助弱势群体。宰牲是祂对我们的考验：考验我们是否能献出心爱的财富，考验我们是否能够忠于祂的规定，考验我们是否同情那些孤寡老人。宰牲不是对牲畜的杀戮，而是对牲畜最大价值的体现；为了穷人牲畜所流出每一滴血，为了穷人牲畜身上所食的每块肉，都是它存在的最大意义！”³¹

基督徒与宣教工人明白伊斯兰教借用了亚伯拉罕献以撒的故事事件，却将其变成了道德性、榜样性、礼仪性、功修性和表面性的节日。而宰牲节真正的属灵含义却是预表耶稣基督为人类的罪成为赎罪祭，以完成上帝拯救人类的救

30 菲利普·詹金斯著，蔡孟译：《失落的基督教世界》，页 37。

31 尘归于尘：〈献牲的意义〉，穆文馆，2023-06-25。

赎计划。其真正的属灵含义，正是需要基督徒和宣教工人以此为切入点，处境化地将宰牲节真正的、整全的、内涵的救赎救恩意义向穆斯林表明出来。

2、好消息与《引支勒》

对基督徒来说福音就是好消息。每当有机会时，可以询问穆斯林朋友“引支勒 (Injil)”是什么意思。如果他们回答是“好消息”时，基督徒就得到一个与他们分享福音的好机会。

“我在众使者之后续派麦尔彦之子尔撒以证实在他之前的《讨拉特》，并赏赐他《引支勒》，其中有向导和光明，能证实在他之前的《讨拉特》，并作敬畏者的向导和劝谏。”（古兰经 5:46）

穆罕默德认为福音是上帝赐给耶稣的，是给人类的指引和亮光。这节经文告诉我们古兰经可以作为福音的桥梁，此非常具体之处境可以帮助虔诚的穆斯林找到并明白耶稣基督在福音书中指明的道路、真理与生命（约 14:6）。笔者观察并认为，对信仰认真且敬虔的穆斯林，更容易成为“和平之子”，或被圣灵光照，打开心门，接受耶稣基督。

3、谚语之处境化应用

谚语几乎存在于每种语言中。在东方文化中，贤者的标志之一，就是善于使用谚语与智慧。谚语中有些带有文化特征，也有些传递着历史事实。许多谚语则反映出人们的哲学思想、宗教信仰与价值观。归根结底，谚语的目的在于教导智慧。³²在讲解复杂的神学主题时，引用谚语也能让听众获得更准确的理解，并藉幽默与机智缓和紧张的氛围。然而，谚语在教学中是一种极为实用且有效的工具。它短小、易记，若带有幽默，更容易在口中流传。好的谚语能在听者心中留下鲜明而深刻的印象。即便抽象而艰涩的思想，一旦以箴言表达，也能变得浅显易懂。可以说，谚语就像沟通中的调味料。

非洲的穆斯林有一些经典性的谚语：比如“祈祷的人应该工作，而不是闲坐。”“邻居比远亲更亲”等。波斯湾地区的穆斯林常说的谚语：“一条臭鱼毁

32 罗兰·穆勒 (Roland Muller):《穆斯林宣教的工具 (Tools for Muslim Ministry)》，页 31-32。

了一切。”即一条腐烂的鱼会把所有的鱼都弄坏。这与中国文化处境下“一粒老鼠屎坏了一锅粥”或者“一块臭肉坏了满锅香汤”是同样的道理，都是用来说明一个坏朋友能败坏其他人。

圣经中也有很多可以作为与穆斯林处境化互通的谚语，开放性地讨论，智慧地引导他们。比如：

“通达人隐藏知识，愚昧人的心彰显愚昧。”（箴 12:23）

“一句话说得合宜，就如金苹果在银盘子里。”（箴 25:11）

“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了。”（结 18:2）

“狗转到自己所吐的物上，猪洗净了又回到泥里去打滚。”（彼后 2:22）

结论：

对于笔者而言，处境化宣教即是于多元族群、宗教与文化的具体处境下，将圣经的启示不折不扣地，智慧策略地应用于其中，并带来实际的果效。圣经的权威乃是所有层面处境化的基础与原则，因为神的启示高于并能够评判所有的文化体系。宣教士在实际的、多元的、复杂的地域、族群、宗教、习俗等文化中，需要真正了解并认识所服事群体的文化。在坚持圣经的原则基础上，设身处地、智慧灵巧地，并靠主凭信勇敢地推出福音事工策略，引导当地教会处境化地牧养与建造；能以在多维度处境化宣教事奉事工中经历圣灵的引导，彰显出神帮助并带领宣教工人处境化宣教事奉事工之明显果效。

需要特别提醒的是，在处境化宣教中，我们自身的文化背景会影响我们正确地诠释圣经，卡森（D. A. Carson）在其著作《圣经诠释与教会：处境化的问题》中提醒：“1、母语会影响一个人对圣经的理解；2、文化会使人曲解圣经的原意，把圣经没有的含义添加进去；3、文化会使人忽视圣经中一些内容，认为它们不重要；4、文化会使人误认为圣经肯定了自己的文化价值观；5、文化会使人忽略那些挑战自己文化价值观的经文。”圣经诠释的处境化，并不是为了削弱圣经的权威，相反，是为了显明圣经真理对不同处境都有適切性，因此具有普遍性的权威。圣经中的真理是永恒不变、从不过时的，也是適切所有文化的。

圣经让我们看到，不同时代、不同文化中的信徒如何在他们独特的处境中活出这些真理。³³

史考特·莫罗博士曾于1972年提出处境化中两根柱子理论，一根是规范性柱子，指神不变的道，另一根是可以变化的柱子，是指人“有血有肉的信心”（Enfleshed faith），会因神学、伦理、艺术、传说故事、礼仪和宗教经验而改变。³⁴总括而言，处境化过程是帮助基督徒与宣教工人藉文化积极面向族群、宗教、社会与文化等各个维度，而目标是让信仰层面与神的真道紧扣，从而植根于社会及文化价值观中。

故此，处境化宣教需要我们秉持圣经的真理原则，面对多个维度之不同的处境化挑战。处境化宣教也是一个动态化的、不断变化的过程。所以，宣教工人一生都需要谦卑地学习，不断地装备，以应对不同的处境，智慧并勇敢地处境化释经与践行真理，相应适宜地处境化宣教事奉与事工。

期望此文从多个维度列举的处境化范例能够带出“以点带面”的效果，带出并帮助大家多对多维度处境化宣教之“窥一斑而见全豹”的认识。●

33 克雷格·奥特（Craig Ott）：“处境化与圣经诠释”课程讲义，2025。

34 史考特·莫罗：〈处境化给整个教会的整全福音〉（2021林道亮纪念讲座），中华福音神学研究院。

习俗的处境化： 从保罗处理“吃祭偶像之物”问题看 当代实践

文 / 子莲

撮要：在宣教事工中，如何回应不同文化中的传统习俗是一个长期挑战。保罗·希伯特（Paul G. Hiebert）¹在其“批判性处境化”理论中，提出了一种既尊重文化又坚持福音本质的宣教学模型，主张对传统习俗进行批判性筛选与重构。本文结合哥林多前书 8-10 章保罗处理信徒“吃祭偶像之物”问题的路径，探讨“批判性处境化”如何在实际生活中应用，进而回应今日基督徒在传统文化习俗中所面临的挑战。本文强调处境化神学实践绝非简单的文化适应或信仰妥协，而是在圣经绝对权威下的创造性转化过程。

关键词：传统习俗 祭偶像之物 批判性处境化 解读文化 形式与意义

¹ 保罗·希伯特（Paul G. Hiebert）是全球重要的宣教人类学家。他是宣教士子女，曾在印度宣教多年。先后执教于富勒神学院、芝加哥三一福音神学院。他在宣教学和人类学领域著作等身，并提出了诸多独创性的概念，最著名的当属“中层缺失”理论，其“批判性处境化模型”亦广为学者和宣教士所采用。

一、引言：处境化的两极与批判性回应的必要性

宣教士去到服侍的族群中，面对千奇百态的文化习俗时，经常会采取两种态度：一种是拒绝处境化，视一切传统习俗为偶像崇拜，完全排斥。当宣教士带领当地人信主后，就告诉他们这些习俗都要摒弃，也不告知其原因，取而代之的是宣教士自己带去的基督教形式。当地信徒表面上接受了基督信仰的教义和生活方式，但遇到现实问题时，却在心灵深处回到传统信仰或民间宗教寻求帮助，产生出“错层基督教”²。

另一种态度是全然采纳接受当地习俗，从而让基督信仰与当地信仰、教义、仪式混杂在一起，从而导致混合主义³，模糊了基督信仰的核心内容和界限。面对这一张力，保罗·希伯特在《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》⁴一书中提出“批判性处境化”（critical contextualization）这一回应策略，使宣教士能帮助当地信徒对传统习俗进行分辨，保留合乎圣经的部分，摒弃不合圣经的部分。区分其中的社会功能和象征意义，并一起寻求，找出新的仪式来替代，赋予它新的意义，使福音在文化中真实扎根，对当地信徒进行深度门训，从而建立有生命力的本土化教会，对所在群体产生真实的影响力。

二、“批判性处境化”的理论结构

保罗·希伯特的《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》第七章和《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》⁵第一章，系统地阐述了他的“批判性处境化”理论。他批评了两种极端的做法：全盘否定原文化和全盘接受原文化。他认为这两种做法都无法真正地将福音传递给当地人群，反而会导致福音的扭曲或文化的破坏。因此，他提出“批判性处境化”的回应方法。

2 一种存在于世界各地的“双层基督教”，信徒同时信奉正统基督信仰与传统民间信仰，两者在不安的张力中共存。

3 一个概念、习俗或态度与其他相混。传统上，在基督徒当中所提的是，福音的基本真理被其他非基督徒元素所替代或被稀释。

4 《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》是保罗·希伯特的经典之作，原书出版于1985年。2020年6月，福霖团队将其精心翻译、编辑成中文，由中华三一出版有限公司（香港）出版。

5 保罗·希伯特等著，福霖团队翻译、编辑，2021年10月由中华三一出版有限公司（香港）出版。

具体而言，批判性处境化包括以下四个步骤：

1、现象学分析：从圈内人的视角对文化践行⁶进行理解，区分其中的社会功能和象征意义。在这个步骤，必须下很大功夫。

2、本体论反思：圣经解读与诠释学的桥梁，找出明确的教导和隐含的原则。

3、批判性的评估：从圣经教导出发对这些习俗进行评估，哪些合乎圣经，哪些与圣经相违背。

4、转化生命的事奉：摒弃、接受或进行调整、替代，以表达基督教意义的全新仪式或践行。

保罗·希伯特强调，惟有通过“批判性处境化”整合信仰与文化，才能触及到文化的内核世界观，实现世界观的转化。

在批判性评估这个环节，保罗·希伯特指出，

教会根据对圣经的全新理解，批判性地评估现有信仰和践行，并根据得到的实相决定。只有教会领袖认为需要改变是不够的，他们可以与会众分享自己的认识，并指出各种决定的后果，但必须允许会众参与评估原有习俗及最终决定。因为决定是集体验成的，人们就会积极落实、摒弃的习俗也不太可能转入地下，造成错层基督教。让会众根据新领受的真理来评估自己的文化，也发挥了他们的优势。他们比宣教士更了解原有的文化；他们一旦有了圣经的教导，就能更好地批判原有的文化。此外，会众的参与有助于他们提高分辨能力，并将圣经的教导应用到生活中，从而促进灵命成长。⁷

“批判性处境化”的宣教学模型能帮助我们审视民间习俗，理解民间宗教的信仰和行为，并提供合乎圣经的答案，帮助教会在各样的处境中作基督忠心的门徒。

三、习俗中的挑战：本土案例反思

当代中国社会在传统节庆中常见习俗的宗教性与世俗性交织，如春节烧香祈福、清明扫墓祭祖、端午食粽、元宵猜灯谜、重阳敬老等。这些习俗背后往

6 文化践行指个体或群体在实际生活中践行其所属文化体系的信念、规范、价值和行为方式。这包括礼仪、节庆、语言使用、宗教仪式、家庭结构、饮食习惯等。是文化信仰加实际行为的结合。

7 保罗·希伯特（Paul G. Hiebert），丹尼尔·肖（R. Daniel Shaw），泰特·帖恩怒（Tite Tiénou）：《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》（中华三一出版有限公司，2021），页26。

往蕴含祖先崇拜、鬼神信仰、风水哲学等元素，引发基督徒群体的广泛讨论与冲突。

笔者教会曾经有过这样一个案例：有一次主日恰逢端午节，崇拜结束有爱筵，负责爱筵的同工建议大家预备粽子和鸭蛋，但立刻有人反对，其理由在于粽子是纪念或祭祀屈原的，吃粽子就是吃祭偶像之物。此话引发了争议，教会同工就取消了吃粽子，把粽子换成了玉米粑粑，再配上鸭蛋。聚餐时，当有人拿着玉米粑粑就着鸭蛋吃的时候，感到奇怪，便问：“今天是端午节，怎么不吃粽子，而吃玉米粑粑呢？”这话一出，又引发一番讨论，有人找出哥林多前书第八章的经文说，“如果我吃粽子让我的弟兄跌倒的话，我就可以不吃。”但有人激动了说，如果粽子不能吃的话，那馒头也不能吃，因为那是诸葛亮发明的，当年他平定孟获班师回朝途中，发现当地人要用人头来祭奠死去的冤魂，于是就想出一种物品来代替人头献祭，那就是馒头。有人说，完了完了，看来青团不能吃，据说是祭祀先人的；月饼也不能吃，因是祭祀月亮的，我们的传统美食，追溯回去，都可能含有祭祀的意义，如此一来，我们啥都别吃了。

这场争论提醒我们，福音与文化的交界处并不是非黑即白，而需要深入理解习俗的社会功能与象征意义，方能做出合乎信仰又具智慧的回应。

面对传统习俗，我们不能佯装不见，躲进小楼成一统，管它春夏与秋冬；或者排斥一切文化，认为文化都是邪恶的。相反，却要深入了解文化，重视传统习俗，去解读这些习俗背后的社会功能和象征意义，找出圣经的原则，以批判性的评估并进行处境化的回应，使福音为所处的文化带来更新。

我们今天在传统习俗中面临着挑战，同样的，几千年前的哥林多教会信徒，也经历了我们和宣教士类似的挣扎。接下来笔者试从哥林多前书 8-10 章来分析保罗是如何回应民间习俗的。

四、圣经案例分析：哥林多的“祭肉”

根据保罗·希伯特批判性处境化四步法，我们首先要解读文化，以圈内人的视角来看经文所处的文化处境，了解当时哥林多的背景：

作为二十一世纪的人，我们没去过哥林多，不知那时的情景怎样，我们需要研究相关材料，甚至是考古学的数据。

哥林多城的概况：

哥林多城是希腊重要的城市之一，也是罗马亚该亚省的省会，人口稠密，经济繁荣。附近举办的地峡运动大会吸引了众多优秀运动员。

然而，哥林多居民的生活方式放纵，追求肆无忌惮、为所欲为。商人唯利是图，寻欢者耽于逸乐，运动员则沉迷于体格锻炼并以此为荣。

城内至少有十二座神庙，其中最臭名昭著的当数位于卫城山上的爱神阿佛罗狄特神庙，庙内有逾千名女祭司，实为庙妓。据《哥林多城的古传习俗介绍》记载：“当全城为重大紧急事情向爱神祈祷时，就要邀请许多妓女来参与，愈多愈妙”，许多神庙实际上已沦为妓院。哥林多也因此成为淫荡的代名词。此外，城中还有著名的太阳神庙和医神庙，后者被认为是太阳神的儿子。

公元 51 年左右，正值东汉光武帝中兴汉室、平定西域时期，保罗从雅典来到这座沉溺于物质、性欲和偶像崇拜的城市，在此布道一年零六个月，并在圣灵的引领下建立了教会。

当时的哥林多教会问题丛生，派系斗争、淫乱、内部诉讼、婚姻问题、说方言的争议等等层出不穷。哥林多书信的独特之处在于，它通过一系列个案，采用“案例分析”的方法构建了本色化神学，展现了福音应对各种生活处境中挑战的能力。因此，研究哥林多前书对于学习处境化具有重要意义。

如今，我们从哥林多前书第 8 至 10 章可以看到当时教会面临的一个棘手问题：是否可以吃祭肉？这在我们的文化中或许不常见，但在他们的处境中却是一个巨大的挑战。这提醒我们，在自己文化中未曾遇到的难题，在其他文化中可能普遍存在。接下来，我们将探讨保罗是如何将传统习俗处境化的？

哥林多基督徒能否食用祭过偶像的肉？

1、现象学分析：理解哥林多信徒的文化处境

在哥林多古城，中央市集基本上是被异教神庙围绕，肉类市场几乎位于巨大古庙的阴影之下，基督徒几乎每天都会遇到吃祭偶像之物的问题。犹太背景的信徒自然不会食用祭偶像之物，而希腊背景的信徒则陷入挣扎，因为这是他们日常生活的一部分。在哥林多，偶像崇拜盛行，各种假神无处不在，人们难以避免。寺庙不仅是宗教中心，也是社交中心。人们在庙里献祭动物，宰杀的

肉分为三部分：一部分当作燔祭献给偶像；一部分由祭司享用；第三部分由献祭者及其家人食用。祭司吃不完的肉会被拿到市场上出售，因此市场上的肉绝大部分都是祭过偶像的，信徒在亲友家也难免会吃到。⁸

考古发现支持了这一现象，例如哥林多医神庙的平面图显示，庙里有外院（用于宰杀牲畜）、祭坛（仅限祭司进入）。周围有很多食堂和饭厅，供人们吃喝交流。

当时的异教寺庙兼具餐馆和小区中心的功能。在庙里或与偶像相交的场所用餐是一种公认的社交习惯。人们会在寺庙周围或里面举行各种各样的祭祀活动，包括全市性节日、俱乐部和贸易公会等组织的会议、婚礼、私人生日聚会和家庭聚会等，这些聚会通常会邀请亲朋好友共享盛宴。对于社会底层的民众，如哥林多信徒多数所处的阶层，他们平时只能吃到麦粉、橄榄，偶尔以鱼作为配菜，只有从异教宗教庆典和大型节日才能尝到肉味，因此很多人不愿错过吃肉的机会。⁹

此外，庙宴的宗教功能和社会功能密不可分，参加庙宇宴会是维持社会联系的重要手段，也对维系社会各种复杂的权力关系起到重要作用。再加上，君王崇拜在哥林多城也很重要，罗马殖民地的异教公民，宣告“凯撒是主”，社会生活的结构就是建立在这样一个信条之上，使得基督徒必须更多地参与社会生活，包括参加君王纪念日活动。因此，哥林多基督徒如果从寺庙宴会这样的日常文化活动中退出，将会面临来自社会、经济和家庭的巨大压力。

我们设身处地思考：作为哥林多的基督徒，如果被邀请到庙里参加庆祝活动，该如何应对？拒绝他人会带来什么后果？当时的市政领导会被邀请参加此类活动，如果是商业伙伴或亲朋好友邀请你，你该如何面对？拒绝参加就意味着将自己从社交场合中抽离出来，可能会失去商机，错过在饭桌上就能谈成的生意，还有可能遭遇政治风险。

如何在有“许多的神、许多的主”的文化中活出福音（林前 8:5），界限在哪里？在不妥协的情况下又能够做出多大的让步？这些都是保罗和哥林多信徒急需解决的问题。

8 参《丁道尔圣经注释》电子版。

9 同上。

在哥林多前书中，保罗花了大量篇幅讨论饮食问题（如林前 8:1-13; 10:1-31; 11:17-34），这是因为“食物和膳食是一个群体或社群表达其价值和身份的基本象征手段”¹⁰。保罗分析了食物和哥林多的偶像崇拜之间的联系。

2、本体论研究：圣经的视角和原则

保罗说：“论到祭偶像之物，我们晓得我们都有知识；但知识是叫人自高自大，惟有爱心能造就人。若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。若有人爱神，这人乃是神所知道的。

论到吃祭偶像之物，我们知道偶像在世上算不得什么；也知道神只有一位，再没有别的神。虽有称为神的，或在天、或在地，就如那许多的神，许多的主。然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的。但人不都有这等知识。有人到如今因拜惯了偶像，就以为所吃的是祭偶像之物，他们的良心既然软弱，也就污秽了。其实食物不能叫神看中我们，因为我们不吃也无损，吃也无益。

只是你们要谨慎，恐怕你们这自由竟成了那软弱人的绊脚石。若有人见你这有知识的在偶像的庙里坐席，这人的良心若是软弱，岂不放胆去吃那祭偶像之物吗？因此，基督为他死的那软弱弟兄，也就因你的知识沉沦了。你们这样得罪弟兄们，伤了他们软弱的良心，就是得罪基督。所以，食物若叫我弟兄跌倒，我就永远不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了。”（林前 8:1-13）

保罗对“吃祭偶像之物”问题的回应，并非简单地回答“吃”或“不吃”。他首先暂时认同“刚强”基督徒的“知识”，否认偶像作为神明有任何真实存在的可能（世上根本没有偶像），神只有一位，再没有别的神（林前 8:4）。食物本身并不能影响人与神的关系，因为“其实食物不能叫神看中我们，因为我们不吃也无损，吃也无益”。

在这段经文中，我们可以看到三类人：第一类是“刚强”的基督徒，他们认为偶像并非真实存在，他们可能认为，食堂或餐厅虽然距离献祭的地方不远，

10 参人类学家华琛(James L. Waston)(2006)引用玛丽·道格拉斯的观点,分析食物如何成为文化象征。

但这些地方并非宗教场所，因此可以去那里用餐，否则就会与商业伙伴和亲朋好友隔绝。

第二类是良心“软弱”的基督徒，他们可能曾经是偶像崇拜者，认为即使餐厅离祭坛有一段距离，但仍然属于庙宇的范围，因此在里面吃饭就等于吃祭偶像之物，从而陷入拜偶像的境地。他们的良心因这种想法而感到不安，甚至被玷污。这表明，尽管对于基督徒而言偶像并非真神，但异教的多神崇拜仍然在影响哥林多教会中一些软弱的信徒及其良心，这是一个不争的事实（林前 8:5；林前 10:20-21）。

第三类是那些可能最近才归信基督的异教徒。第一类“刚强”的基督徒可能会为自己的权利辩护，甚至可能已经做出了危险的举动，鼓励其他信徒放下顾虑，参与那些可能涉及祭偶像之物的宴会。结果，这些新信徒可能会因此放心去吃祭偶像之物，从而玷污了自己。

那么，为什么保罗说“刚强”基督徒所主张的权利和自由会让软弱的弟兄跌倒呢？这涉及到形式和意义之间的关系。有些信徒认为吃祭肉的行为等同于拜偶像，如果他们这样做，良心会不安，因为“凡不出于信心的都是罪”（罗 14:23）。“刚强”基督徒的这些行为实际上可能将他们的基督徒同伴推回到异教的世界（林前 8:10-11）。因此，保罗强调：“知识是叫人自高自大，惟有爱心能造就人。”（林前 8:1）在这里，保罗要强调的是，尽管“刚强”的基督徒有他们的理解和对知识的认识，但他们也需要顾及他人的理解。如果其他基督徒认为他们的行为是拜偶像，并因此效仿去拜偶像，就会被他们的自由所绊倒。

没有爱的知识和脱离责任的权利，不仅会成为自身的道德绊脚石，还会绊倒那些“基督为他们而死”的弟兄（林前 8:11）。保罗引导信徒从基督的受死和赎罪的角度来看待这个问题，鼓励他们学习彼此以爱相待，因为生命的造就和信仰的持守远比食物更甜美、更宝贵。

由此总结第八章的圣经原则是：

知识与爱心：知识让人自高自大，惟有爱心能造就人。

自由与责任：知道偶像是不存在的，因此有吃祭偶像食物的自由和权利。吃的问题小，但叫弟兄跌倒是大事。效法基督舍己的爱，因爱约束自由，甘愿放弃自己的权利。

接下来的第九章，如果不细读，还以为保罗突然转移了话题，但按照保罗的逻辑思维去读，发现保罗是以自己为例，来说明为了别人的益处，可以放弃自己的自由和权利。保罗说，“我不是自由的吗？我不是使徒吗？我不是见过我们的主耶稣吗？……难道我们没有权柄靠福音吃喝吗？（林前 9:4）……然而，我们没有用过这权柄，倒凡事忍受，免得基督的福音被阻隔。（林前 9:9）主也是这样命定；叫传福音的靠着福音养生。但这权柄我全没有用过。我写这话，并非要你们这样待我，因为我宁可死也不叫人使我所夸的落了空。（林前 9:14-15）保罗讲到传福音的人可以靠着福音养生，但为福音的缘故，他放弃、牺牲了自己的这个权利。这就与第八章因着爱约束自由，产生了关联。

为什么保罗会放弃自己的权利，拒绝哥林多信徒的经济支持？因为对保罗而言，避免“基督的福音被阻隔”才是最重要的（林前 9:12b）。假如他被指控有不纯的传道动机，福音就会受到拦阻；而希腊罗马的资助条例本身也可能成为福音的障碍，因为它承载着非常沉重的文化包袱。接受资助将会使保罗处于一个较低的受助地位上，如此一来，他就要永远对他的富裕资助者负责。这样的关系可能会扼杀自由传福音的能力（林前 9:18）并使他的巡回植堂失败。¹¹

保罗为福音的缘故放弃了接受经济资助的权利，他将人们的目光引向一个更具普世性的视野中，从而使人看到一个福音使者是如何认识自己和开展事工的。保罗说：“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人；……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，为要与人同得这福音的好处。”（林前 9:19-23）

基督的心引导保罗可以像犹太人一样生活，以便更好地向同文化的人传福音；但当他与外族人在一起的时候，也可以自由地超脱于犹太律法之外，存着感恩的心吃喝摆在他面前的一切食物（林前 10:27）。也就是说，为了赢得外族归信者，保罗针对外族人的处境调整了自己的生活方式，保罗作了处境化的榜样。

11 参 Flemming, Dean. *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. 《哥林多书中的案例分析——福音与吃喝及末世论》。

保罗以自己的经历教导哥林多信徒，我要求你们做的，我也是这样做的。为着别人的益处，放弃自己的自由和权利。用对的心、对的态度去爱人，去服侍人。

接下来保罗话锋一转，又回来谈警戒拜偶像的事情。保罗说：“弟兄们，我不愿意你们不晓得，我们的祖宗从前都在云下，都从海中经过，……如经上所记：‘百姓坐下吃喝，起来玩耍。我们也不要行奸淫，像他们有人行的，一天就倒毙了二万三千人；也不要试探主（‘主’有古卷作‘基督’），像他们有人试探的，就被蛇所灭；他们遭遇这些事都要作为鉴戒，并且写在经上，正是警戒我们这末世的人。所以，自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒。你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。我所亲爱的弟兄啊，你们要逃避拜偶像的事。”（林前 10:1-14）

这段经文保罗是在以史为鉴，警戒哥林多信徒不要拜偶像。他带着他们回顾以色列民的历史，以色列民有着神引领过红海、吃吗哪的经历，却在旷野时，落入到拜偶像的试探里面，所以自以为站立得稳的，须要谨慎，免得跌倒。保罗警告，自以为刚强、有知识，比别人懂得多的，有潜在的危险，因过去发生在以色列民身上的事，今天也可能发生在自己身上，不要让骄傲弄瞎了心眼，以免同样犯了拜偶像的罪。我们可以观察到，第八章说这些偶像算不得什么，这里却说要避免拜偶像的事，让我们看到一个危机：自以为信心好的信徒有可能会落入到拜偶像的试探中，虽然他们口口声声说没有拜偶像。

他在这里回顾了以色列人敬拜别神的一个经典例子——金牛犊事件（出 32:6）。当时的以色列百姓看见摩西迟迟不下山，就怂恿亚伦造了金牛犊，还说这就是引领他们出埃及的神。百姓在拜金牛犊时，围绕着它吃喝玩耍，希伯来文中，“玩耍”一语往往具有性爱意味，可以同时表示偶像崇拜，以及通常与之相关的祭仪性放纵活动。在拉比传统中，这样的吃喝玩耍，本身就是拜偶像的举动，类似于“纵情于异教的狂欢作乐”，跟哥林多庙宇里的吃喝很相似。请注意，这也可以看到吃喝这个形式与意义的关联，在偶像前的吃喝，在真神面前的吃喝是不同的。

此外保罗还提到另外三个与哥林多信徒的处境有模拟关系的旷野故事：1) 淫乱（林前 10:8），以色列民随从巴兰的教训，吃祭偶像之物，与摩押女子行奸淫的事；2) 试探主，这正是那些“有知识的人”所犯的罪，因为他们在基督

里滥用自己的自由；3) 发怨言，这有可能指哥林多人内部之间的争论，也有可能指他们向保罗发怨言的行为。其目的是为了警告哥林多人，如果他们贪恋恶事，即固守恶行，特别是继续对偶像崇拜持轻慢的态度，不仅会危害到其他的基督徒（林前 8:11），也会使自己陷入被毁灭的危险之中（林前 10:10；参见 9:27；10:12）。保罗擅长处境化，他在复述犹太人的故事时，并没有引用任何诫命，反而直接地与哥林多信徒的处境进行对话。

由此保罗呼吁：“我所亲爱的弟兄啊，你们要逃避拜偶像的事”（林前 10:14），而这个命令正是 8 至 10 章中整个论点的基础。保罗终于打开天窗说亮话了：他明确地将庙宇内就餐行为定义为“偶像崇拜”。为什么？请看经文：

……我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？我们虽多，仍是一个饼、一个身体，因为我们都是分受这一个饼。你们看属肉体的以色列人，那吃祭物的岂不是在祭坛上有份吗？我是怎么说呢？岂是说祭偶像之物算得什么呢？或说偶像算得什么呢？我乃是说：外邦人所献的祭是祭鬼，不是祭神，我不愿意你们与鬼相交。你们不能喝主的杯，又喝鬼的杯；不能吃主的筵席，又吃鬼的筵席。我们可惹主的愤恨吗？我们比他还有能力吗？（林前 10:15-22）

这段经文，保罗说得很严厉，他给出神学观点，跟拜偶像的人吃的饭和在主里吃的这顿饭为何不相融合？重点不是肉本身，而是吃肉的场合。在古代，在神庙里聚餐有特别的意义，是一种崇拜的仪式，是在拜偶像。保罗在这里说，你们在庙里跟人家聚餐，吃祭偶像之物，就是在交鬼。虽然你们知道那些偶像不是神，但是去那里和拜偶像的人吃这样一顿饭，就是与鬼相交。

保罗将圣餐仪式与异教崇拜的仪式形成对比。从肯定的角度而言，以色列人在以往的历史中同吃吗哪就预示了基督徒的圣餐盛宴；而从否定的角度而言，以色列的吃喝饮食与异教崇拜产生了一定的联系（林前 10:7），这也预示了哥林多信徒将会沉迷于魔鬼的宴席中（林前 10:21）。他引用了领圣餐的意义来论述，在领圣餐时，是与神、神的子民有真正的灵里相交；但在偶像庙里，是与偶像崇拜背后的邪灵势力相交，它们引诱人离弃敬拜独一的真神。我们可以看到，保罗似乎主将所设立的圣餐视为所有异教仪式性筵席的决定性替代仪式。

保罗警告，你们不能又喝主的杯，又喝鬼的杯。重点不是肉本身，重要的是吃肉的场合，这些仪式代表着什么意义。

保罗紧接着提出他的观点，以及引出另外的场合，在不信主的人家里吃饭，有什么样的意义？

凡事都可行，但不都有益处；凡事都可行，但不都造就人。无论何人，不要求自己的益处，乃要求别人的益处。凡市上所卖的，你们只管吃，不要为良心的缘故问什么话，因为地和其中所充满的都属乎主。倘有一个不信的人请你们赴席，你们若愿意去，凡摆在你们面前的，只管吃，不要为良心的缘故问什么话。若有人对你们说“这是献过祭的物”，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故不吃。我说的良心不是你的，乃是他的。我这自由为什么被别人的良心论断呢？我若谢恩而吃，为什么因我谢恩的物被人毁谤呢？（林前 10:23-30）

这里也讲到爱的原则，需要关注别人的感受，信徒被不信主的人邀请到家中作客，知道这些肉是从市场买的，就不需要去问是不是祭过偶像。保罗相信，当涉及到道德中立的事情时，基督徒享有真正的自由（林前 10:29）。根据圣经的原则，神是所有受造之物的源头（林前 10:26；赛 24:1），保罗认为，食用祭拜过偶像的食物本身并无害处，但这种自由是有约束的。

肉不是因祭过偶像就有毒素，不去庙里吃，是因为那个地方是拜偶像的地方，有属灵的含义。不信主的人请你到家里吃饭，不需要问这个肉是从哪里来的？因为没有任何危险。但是如果请你吃饭的人主动说，这个肉是祭过偶像的，那么信徒就应该为了他人的良心选择不吃。否则不信的人可能会接收到错误的信息并认为这位客人违背了他的基督信仰原则。

因为这涉及到形式和意义的关系，不信主的朋友将形式（祭肉、拜偶像的行为）和意义（偶像崇拜）联系在了一起。在这种情况下，为了福音的缘故，在不信主的朋友面前作好见证是优于个人的饮食自由的。

如个人经历：我的继母曾是一位佛教徒，习惯在观音像前供奉水果。有一次我去探望她时，她取下供果递给我说：“这是供果，吃了对身体好。”虽然内心抗拒，但为了避免让她不悦，我还是接过来吃了。结果当天晚上就出现了严重的腹泻。事后反思，继母的认知里供果因供奉过观音而具有特殊功效，但她清楚我是基督徒，当我接受并食用供果时，是否会被理解为认同她的信仰观念？这让我想起保罗的教导：“若有人对你们说‘这是献过祭的物’，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故不吃。”可见即便是日常小事，也需要谨慎处理信仰立场的表达。

批判性处境化重要环节：分辨形式和意义

在处境化过程中，关键的一个环节是区分形式和意义：

形式：外在的表达方式、行为模式、结构或符号。

意义：背后所代表的意图、观念、信仰或价值。

保罗对“祭肉”的形式和意义的区分（林前 8-10 章）

形式（祭肉）	意义（属灵含义）	保罗的判断
在庙里吃祭肉	参与偶像崇拜，与鬼相交	不可吃
在市场上买祭肉	只是普通食物，是商品	可以吃
在非信徒家中吃祭肉	社交行为，无宗教含义	可以吃
若主人特别说明 “这是祭过偶像的肉”	带有偶像崇拜的暗示	不可吃 (为对方良心缘故)

核心原则：

同样的外在形式（如祭肉），在不同处境下可能有完全不同的属灵意义。

基督徒需要分辨行为的实际影响，避免因形式上的自由而误导他人或妥协信仰。

保罗并没有试图将信徒与拜偶像的人隔绝开来，因为此类隔绝将意味着基督徒退出整个社会，扼杀教会对世界的见证。保罗并不想为基督教的宣教使命设置不必要的障碍。离开寺庙偶像的势力范围，远离偶像形式（用于市场买卖或在不信主的朋友家中吃到的祭偶像之物）与摒弃偶像崇拜的意义是不同的。福音专注于对他人的牺牲之爱，基督教会需要对这个不信的世界作见证，并甘愿削减其在文化上的自由。

保罗最后得出结论：

所以，你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行。不拘是犹太人，是希腊人，是神的教会，你们都不要使他跌倒；就好像我凡事都叫众人喜欢，不求自己的益处，只求众人的益处，叫他们得救。（林前 10:31-33）

保罗重申：我们之所以这么做，是为了别人的益处。无论做什么，都是为了神的荣耀，这是基督徒人生的首要目标。

笔者以前读林前 8-10 章，感觉保罗怎么一会儿说这样，一会儿说那样，后来仔细研读，才发现这是一个整体。

经文分析至此，我们思想关于吃祭偶像食物的事情，保罗为什么把事情弄得如此复杂？简单下个命令，说不要去吃就行了，为何用了几章来讲？他不是太啰嗦？不是这样，保罗是在教导大家处境化。

形式和意义的关联本身就很复杂。我们不只是需要知道事情的结果就行了，而是需要带领大家了解整个解决问题的过程，一同来参与找出答案。

有的跨文化工人去到一个族群中传福音，有人信主后，就只告诉对方：你不能做这个了。对方答应不做，但却不明白不能做的原因，不知道圣经里是怎么教导的。所以表面上跟宣教士说不做，背地里却悄悄做，因为他们的内心没有被说服，他们没有参与到了解圣经原则的过程中。我们要学习保罗，他花了很多功夫带领信徒去了解形式背后的意义，很多面向他都讲到，许多维度他都考虑。

因此，当我们身处所服侍的族群，如果他们面对传统习俗挑战，比如葬礼、婚礼、节期等习俗，都需要用圣经的原则去梳理这些情况，真正去了解，用批判性处境化去面对和找出答案。

我们坚信圣经为基督信仰和实践的最终权威，而信徒皆祭司，所有忠心的信徒都蒙圣灵引领，可以明白圣经，并将圣经应用到自己的生活中，教会是一个诠释的群体，邀请他们参与其中，不是由宣教士或某个教会带领人说了算。

再次回顾保罗·希伯特的“批判性处境化”四步骤模型及其应用

1、解读文化

深入理解文化践行的双重维度：社会功能、象征意义。

关键要求：必须采用“圈内人视角”进行本质性把握。

2、圣经解读与诠释学的桥梁

明确的教导（直接命令 / 禁令）、隐含的原则（可推导的真理）。

3、批判性的评估

以圣经真理为标准评估文化践行；
识别符合圣经的要素，指出违背圣经的方面。

4、全新的处境化践行

制定实践方案：
摒弃违背圣经的文化践行；
接受合乎圣经的文化践行；
调整中性文化要素；
创造表达基督教意义的全新仪式或践行。

保罗回应的四步骤：

- 1) 文化解读：解析祭肉的双重属性
宗教属性：偶像崇拜的媒介。
社会属性：日常社交的载体。
确认庙宴的双重功能：宗教仪式和社会交往功能。

- 2) 圣经诠释：
确立核心原则：
神学根基：神的独一性和基督的救赎（林前 8:4-6）。
知识与爱：爱比知识更为重要（8:1-3）。
约束自由：为他人益处放弃权利，自由与责任（8:9-13）。
福音导向：一切为福音的缘故（9:19-23）。
警醒原则：防范属灵跌倒（10:12）。
终极目的：荣耀神的生活准则（10:31）。

- 3) 批判性评估：明确禁止：直接参与偶像崇拜的宴席（10:20-22）
区分对待：
可接受：市售祭肉（商品）。
可接受：作客时的款待。
可拒绝：明示为祭偶像的款待。

4) 全新的处境化践行：

圣餐仪式已经替代了偶像庙里的献祭仪式。

保罗从爱心（8:1-13）、见证（9:1-27）、历史（10:1-13）、神学（10:14-22）、实例（10:23-30）、荣耀目的（10:31-33）全方位回应“吃祭偶像之物的问题”，不仅解答了哥林多信徒的问题，更为后世信徒提供了“批判性处境化”的范式。

五、批判性处境化的当代实践与挑战

在当代中国文化中，信徒同样处于与传统文化互动的张力中。我们既不应因其宗教背景而完全排斥某些节日习俗，也不可在不加辨识的情况下加以接纳。我们必须学习如保罗一般，深入了解习俗的文化背景，运用圣经原则加以评估，并在信仰群体中创造新的表达方式，以取代或重构原有习俗。整个过程都需要和当地信徒一起来探讨得出结论。本地教会必须成长为“慎思明辨的群体”，才能持续面对文化与信仰的张力。

例如，清明节可以通过“追思礼拜”取代焚香烧纸，以纪念祖先、教育后代；中秋节可透过家庭团聚、分享主恩来赋予节日新意。关键在于：所创造的新形式必须清晰地表达基督信仰的核心，不落入形式化或混合信仰的陷阱。

例如，祭祖在中国文化圈之内，既有伦理性的慎终追远、薪火相传的意义，也有宗教性亡灵崇拜、祈福避祸的功能。而由于台湾的客家族群特别重视祭祖仪式，也造成传福音的障碍。150多年来，台湾基督教对于祭祖基本上采取峻拒的立场。后周联华牧师、夏忠坚牧师、张晓风教授和林治平教授所设计的“追思三礼”在客家教会中广为实施，反应很好。

这追思三礼的内容是：

1. **倒水礼**：代表饮水思源，敬拜创造万物、统管万有的父神；
2. **献花礼**：代表祖德流芳，敬拜创始成终、成全救恩的基督；
3. **点烛礼**：代表光宗耀祖，敬拜引导我们为主发光的圣灵。

整个追思三礼庄严肃穆，涵义深远。在客家族群的福音工作上，带来很大的突破。这个仪式用批判性处境化的方式，将祭祖仪式中的慎终追远的意义用

点烛礼、陈列家谱来表达，满足了信徒对亲人追忆、对造物主的敬拜灵里的需要，也避免了亡灵崇拜的陷阱，并带出了福音的果效。¹²

台湾的祭祖仪式可以被更新为“追思三礼”，有在藏区服侍的跨文化工人为追思礼自创了藏礼上吟唱的诗歌，而非洲加纳博莎族的婚姻也有被更新，并赋予基督信仰本色化的含义。在博莎人中，流传着一个关于丈夫和妻子的故事，体现出丈夫与妻子间彼此的不信任。具体故事参看杰·穆恩(W. Jay Moon)的《跨文化门徒训练》第七章¹³。

宣教士是如何处境化来对习俗进行评估，并且为婚姻关系带来更新呢？他们也采用了四个步骤：

1、现象学的研究

认真聆听这个故事，除了记录故事本身，还要加上人们在其中的互动，重要的是要记住这个故事当事人的背景。目标在于明确地描述故事内容与文化背景，从而让当中的问题明显地浮现，并且清楚地理解。在这些博莎人婚姻故事里，丈夫与妻子之间互不信任的情况是可以确认的。

2、本体论的批判

辨识故事里的重要根源问题：由于“文化的故事突显文化里重要的事情”(S. Johnston 2009)，从这些故事当中看到造成夫妻互不信任的好几个根源问题。对男人来说，这些问题包括对闲话、背叛、不忠实与离弃的恐惧。对女人来说，根源问题则是害怕丈夫又娶别的妻子，忽视自己以及缺乏亲密的沟通。

3、批判性的评估

一旦从故事里确认了根源问题，就要运用圣经作为文化的诠释者，来决定要接受、修正或移除这些本土世界观里的概念。来看看他们博莎人在故事说完之后，是如何立刻地给予批判性的评估。

12 庄祖鲲：《宣教与文化——宗教与文化的会通与转化（增修版）》（美国真光协会，2024），页226。

13 杰·沐恩(W. Jay Moon)：《跨文化门徒训练：全方位灵命塑造》（中华福音神学院出版社，2019），页203-206。

4、宣教学的转化

世界观的转换就是在这最后一个步骤里发生。一旦本土的世界观先设浮上台面，就能运用圣经的故事来挑战它们，带出生命的转换。

杰·穆恩曾在参加一场博莎婚礼的时候，亲眼目睹转换的发生。以下所记录的由那对博莎新人共同设计的婚礼誓言，是当众分享在挤满了亲朋好友的教会会堂里。

新郎约瑟夫，以响亮的声音跟牧师复述他的誓言，即使是挤在窗外的群众都听得到。

“我承诺不会打她。”

“我承诺即使她没有生育还是会留下她。”

“我承诺即使她瞎了眼睛还是会留下她。”

尽管我们外国人听到这样的誓言会感到很奇怪，但它们反映出当地文化的顾虑与问题。打老婆在村子里是个普遍的担忧。同样的，大家也期待作妻子的在结婚头两年就要生下孩子。如果没有，那么新郎的父亲就会施加压力让新郎再去找一个太太。当地因流行蟠尾丝虫病造成眼瞎。由于失明限制了妇女从事日常农务与家务的能力，一些男人就会把失明的妻子送走。

现在轮到新娘阿珠跟着牧师复诵：

“我承诺待在他的身边，即使他变穷了，不能再买新衣服给我。我承诺不会去找别的男人，跟他们睡觉。”¹⁴

这个处境化的例子给我很深的印象，相信在不同禾场服事的牧者和宣教士也可以有这样的智慧帮助当地人将传统习俗处境化。

前不久，一些来自不同禾场的中国宣教士彼此交流，分享了一些当地案例，其中就有涉及习俗方面的，如“住持的回礼”“换家？换心”“洗礼的抉择”等等，这些个案涉及在佛教群体、民间信仰群体、穆斯林群体中遇到的难题，都可以用处境化的原则去应用。

14 同上，210-211。

以下是一个本土案例的分析：《家乡的庙与心中的主》

今天是寒假之前的最后一次团契，第二天大家就要回到各自的老家和家人庆祝春节。同学们都无比兴奋，一些来自城里的同学说到和家人春节期间的旅行计划，还有几位基督教家庭长大的同学分享寒假期间的短宣规划，惟有来自农村的阿华却一言不发，脸色越来越凝重。

阿华来自一个少数民族地区，是村里第一个大学生。他接到大学录取通知书那天，家里为他杀了一头猪，请全村人来吃。还专门请村里的祭司把猪头带到村口的庙里为他献上感恩祭，感谢神明保佑，让村里终于出了一个大学生。阿华离开村里来省城读大学那天，全村敲锣打鼓欢送他，到了村口爸妈还专门带阿华进庙里磕了个头，乞求神明保佑他顺顺利利，学业有成。

初到省城，很多情况都不适应，好像城里人都不太理睬这些农村来的孩子，阿华觉得很孤单无助。不过同宿舍的基督徒同学恩光倒是很关心阿华，热心帮忙，还邀请阿华去参加基督教会的一些活动。对于他们讲的耶稣的事情，阿华也不太了解，但是他觉得这些信耶稣的人都很好，很喜欢和他们在一起，所以就坚持参加他们的活动。

参加聚会几次之后，恩光问阿华要不要和他们成为一样的人，一起成为上帝的孩子，阿华答应了。恩光带领阿华做了一个祷告，告诉他这就是“决志祷告”，做了这个祷告就表明你相信耶稣了。之前听阿华说过村里家家户户都要去村里的庙里献祭打扫卫生，恩光特别交代阿华这个寒假回到村里就不能参加那些迷信活动了。

但是阿华父母听说他们的儿子、村里的第一个大学生马上就要回来了，已经安排了第一天就在庙里请亲朋好友来吃饭，欢迎阿华回村，也感谢神明保佑，也安排好了那天由阿华去庙里打扫卫生。

阿华不知如何是好？如果拒绝，亲朋好友会怎么想？父母会不会伤心透顶？如果按着家人的安排去了，那怎么面对恩光？是不是违背了圣经的教导？阿华把心中的挣扎告诉了团契的蔡老师，请求蔡老师给他一个答案。

蔡老师让阿华和他一起祷告，然后告诉他……

根据保罗·希伯特提出的“批判性处境化”四步骤探讨上述案例：

1、现象学分析（解读文化）：

- 1) 分析阿华家乡的文化处境，包括社群、信仰、家庭、个人等层面。
- 2) 分析阿华信主的过程，信仰的情况，包括基督徒聚会、恩光等人的引导。
- 3) 阿华回乡后，父母要请亲朋好友去庙里吃饭，并让阿华去庙里打扫卫生有何意义？这项活动在他们的文化中扮演的功能是什么？
- 4) 阿华内心的挣扎是什么？如果阿华拒绝做这些事会造成哪些后果？

(1) 分析阿华家乡的文化处境，包括社群、信仰、家庭、个人等层面。

阿华来自一个少数民族地区，这个地区的文化背景带有浓厚的民间信仰色彩。从案例中看出，阿华家乡的社群联系紧密，村民之间的关系深厚，生活与宗教信仰交织在一起。阿华的大学录取消息被视为村里的大事，家里为此举行了盛大的庆祝仪式，甚至还邀请了村里的祭司去庙里献上感恩祭。这种仪式感显明了民间信仰在村庄中的重要性，并且这种信仰体系是整个村落文化的核心部分。

社群功能：该地区的社群维系了稳定的社会秩序，民间信仰成为社群凝聚力的重要组成部分。村民通过共同参与祭祀、庆典等活动，维持着彼此之间的关系和认同。信仰不仅是个人的选择，也是社群的一种生活方式和行为规范。

家庭功能：在阿华的家庭中，信仰也是一种重要的生活方式，父母以此作为家族庆祝与传统传承的纽带。阿华离开村庄前，父母带着他去庙里磕头、祈祷神明保佑，体现出对神明的敬畏和对未来的期许。这种仪式不仅具有宗教意义，也是家庭团结的表现。

个人功能：对阿华来说，这些宗教习惯和仪式体现了他个人在文化中的身份认同。作为村里第一个大学生，他的成功不仅仅是个人努力的结果，更代表了整个社群和家庭的荣耀。通过宗教仪式，阿华也感受到了来自家人和村民的关爱与期待，家乡的庙也把他们联结在一起。

(2) 阿华信主的过程：

阿华从农村到省城读大学，很多情况都不适应，觉得很孤单无助。阿华的室友恩光作为基督徒对他很关心并邀请他参加教会活动，阿华对耶稣的事情也不太了解，他被基督徒的爱与关怀所吸引，也有了归属感。

阿华的信主经历：恩光不仅仅是阿华的室友，更是他认识基督信仰的引路人。参加基督徒聚会几次以后，恩光邀请阿华做了决志祷告，并告诉他作了决志祷告就表明相信耶稣了。恩光特别交代阿华回村以后不要参加迷信活动了，但并没有告诉阿华不能参加迷信活动的原因。

从阿华的信主经历来看，阿华只是做了个决志祷告，是否真正信主也不确定，恩光也没有对他进行门徒训练，阿华对基督信仰认识初浅，根基也不稳固。

(3) 阿华回乡后，父母要请亲朋好友去庙里吃饭，并让阿华去庙里打扫卫生有何意义？这项活动在他们的文化中扮演的功能是什么？

家乡的庙通常是全村人团聚的场合，是展示个人、家庭以及整个社群与神明之间关系的时刻。仪式背后的意义，对于父母来说，安排亲朋好友和阿华一起到庙里吃饭，一方面是欢迎阿华回村，是家族荣耀的庆祝，一方面是对神明保佑的感谢。村里家家户户都要去庙里献祭和打扫卫生，安排阿华那天去庙里打扫卫生，也是对神明信仰的表达方式。在他们的眼中，这些仪式是当地文化必不可少的部分。

(4) 阿华内心的挣扎是什么？如果阿华拒绝做这些事会造成哪些后果？

家人方面：

家人会觉得“阿华变了”，变得不孝顺。庙里吃饭、打扫，是感恩神明和荣耀家族的传统方式。父母会担心被村里人说闲话：这孩子上了大学，信了啥基督教，连家乡的规矩都不要了。亲子关系紧张，父母可能会觉得“脸上无光”。

村庄与社群层面：

人情关系、宗族观念很强，个人行为会被视为家族集体的表现。村里人可能会说：“书读多了，连祖宗神明都不认了。”

社会关系受影响：

以后家里在村里办事，可能会受到隐性排斥或嘲笑。压力不仅来自亲戚，也来自整个村落社群氛围。

属灵与信仰层面：

阿华会面临内心的挣扎：是否做得对？是否太绝情？家乡没有教会或属灵支持时，容易产生孤单感和信仰动摇。同时，也容易被村里认为“叛教”，甚至被误解为“信洋教”“背叛祖宗”。

个人心理层面：自责与内疚，即使做了正确的属灵选择，仍然会因为家人不理解而感到内疚。

身份认同冲突：一个是农村孩子的身份，一个是基督徒的新身份，身份撕裂感。

阿华如果不参加这些活动，短期内会面临亲情压力、人情关系的紧张甚至破裂。但如果他用智慧与温柔表达信仰立场，同时努力做一个孝顺、有担当、有责任感的孩子，家人和村里人虽然一时不理解，长远反而可能敬重他。

2、本体论反思：哪些圣经经文或原则与阿华的处境相关？

太 10:37-39 爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；……不背着他的十字架跟从我的，也不配我的门徒。得着生命的，将要丧失生命；为我丧失生命的，将要得着生命。

罗 12:18 若是能行，总要尽力与众人和睦。

林前 8-10 章 前面已经详细讨论过批判性处境化的问题。

3、如何从圣经的角度评估阿华家乡的习俗及其各个环节？

圣经明确禁止偶像崇拜和参与任何形式的偶像崇拜活动。

出埃及记 20:3-5 除了我以外，你不可有别的神。……

林前 10:14 我所亲爱的弟兄啊，你们要逃避拜偶像的事。

基督徒的家庭责任与文化尊重

弗 6:1-3 你们做儿女的，要在主里听从父母，因为这是理所当然的。要孝敬父母，使你得福，在世长寿。作为基督徒的阿华也应以尊重和爱心对待父母和家乡的传统。然而，圣经同时也教导信徒要坚守神的教义，不能违背信仰的核心价值。

太 10:37 爱父母过于爱我的，不配我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。这段经文也提醒我们，基督徒的最终忠诚应当是对神，而不是对任何文化、传统或家庭期望。虽然要尊敬父母，但如果家庭的期望与神的教义发生冲突，信仰必须优先遵循神的教导。

如何处理信仰冲突：

坚定信仰：建议蔡老师带领阿华作门徒训练，陪伴他在真理上建造，生命成长，带领阿华所在的团契一起来查考圣经，让阿华明白不能参与迷信活动的原因，并根据阿华的处境找出合宜的解决方案，切不可操之过急，为了福音的缘故，阿华在村里、家族中的见证很重要。

以爱心与父母沟通：阿华可以通过温和而坚定的方式，与父母沟通自己的信仰选择，解释为什么他不能参与村里的迷信活动，并展示出对社群、家庭的爱与尊重。

4、蔡老师会对阿华提出什么建议？

这部分交由本文读者来作出反思和回应。

由此可见，处境化是一个动态的过程，需要和当地信徒不断地探索，以圣经为根本，对文化深入剖析，群体性地找出合宜的方式来达成转化。这不是一朝一夕就能做到的，我们都在一个践行的过程中，但要培养这样的跨文化意识，靠主用心、尽力地去行动、反思，总结，使福音的种子能根植在文化的土壤中，生根发芽，成倍结实，倍增出真正有生命力的教会。

六、结论与神学反思

“处境化”神学实践绝非简单的文化适应或信仰妥协，而是在圣经绝对权威下的创造性转化过程。从保罗处理哥林多教会“祭肉问题”（林前 8-10 章）的完整叙事中，我们可以提炼出一个多维度的神学实践框架：

首先，在认识论层面，处境化要求对文化现象进行双重解读——既理解其表层的社會功能，更洞察其深层的精神结构。保罗对祭肉问题的处理表明，真正的文化对话必须穿透习俗表象，触及世界观核心（林前 10:20）。

其次，在方法论上，有效的处境化包含三个辩证统一的维度：真理的持守需要以爱心为实践形态（弗 4:15），文化理解必须始终以圣经神学为诠释框架（西 2:8），而对处境的回应则应当以教会论为实践场域（林前 12:13）。这种“三位一体”的实践智慧，避免了非此即彼的二元对立。

最后，在末世论视野中，处境化的终极目的是实现“道成肉身”的延续性见证——不仅使个体归信，更要促成文化系统的救赎性更新（启 21:24-26）。正如保罗将祭肉问题置于终末审判的光照下（林前 10:11），今日教会也当在永恒与历史的张力中，培育既能扎根文化土壤、又能超越文化局限的信仰群体。

这一过程本质上是对三一神宣教使命的参与：圣父的创造秩序为文化评估提供基准，圣子的道成肉身树立转化范式，圣灵的更新大能保证实践的可能。

惟有在此神学根基上，福音才能真正实现“既是希腊化又是希伯来化，同时又不属于任何文化”的普世性本质。☉

参考文献

和合本圣经。《哥林多前书》。中国基督教协会。2018。

保罗·希伯特 (Paul G. Hiebert)。《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》。中华三一出版有限公司 (香港)。2020。

保罗·希伯特 (Paul G. Hiebert)、丹尼尔·肖 (R. Daniel Shaw)、泰特·帖恩怒 (Tite Tiéno)。《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》。中华三一出版有限公司 (香港)。2021。

庄祖鲲。《宣教与文化——宗教与文化的会通与转化 (增修版)》。美国真光协会。2024。

杰沐恩 (W. Jay Moon)。《跨文化门徒训练：全方位灵命塑造》。中华福音神学院出版社。2019。

Flemming, Dean. *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. Downers Grove: Intervarsity. 2006.

藏区处境化宣教的反思与探索 ——跟随耶稣，却不必出藏

文 / 扎西旦增

撮要：作者重点缕述藏区处境化宣教所面临的张力，指出不是单一维度的文化冲突，而是系统性的身份裂解、语言障碍、信仰表达与社会结构之间的张力交织。本文从八个方面探讨了这种张力的深层根源，指出传统“抽离式”宣教策略在藏区语境下的局限，强调转向“嵌入式”的处境化宣教思维已成必然。处境化不是对真理的妥协，而是在不放弃福音核心的前提下，回应本地文化的语言、节奏与期待。宣教的目标不只是建立“基督徒”，而是塑造“藏族门徒”；不只是传递福音信息，更是孕育一种在藏文化中忠诚跟随耶稣的生命方式。作者从圣经的处境化实践出发，结合对藏族文化的观察与分析，提出“辨识—判断—转化—建构”四步回应策略，并以实际案例作出处境化之分析。处境化不是要简单照搬外来的教会形式，而是在藏区发展一套以耶稣为核心、以藏文化为土壤的属灵生活体系。唯有扎根本地、尊重文化、赋能信徒，福音才可能在这片雪域高原真正开花结果。

关键词：藏区 圣经中的处境化 文化张力 处境化挑战 转化与建构

引言：

当跟随耶稣这句话传入藏区，它意味着什么？是在放弃原有文化认同中追随外来的宗教标签？还是在本族语言与节奏中经历福音的更新之力？这是许多扎根藏区的服事者必须面对的关键张力：我们是否真的相信福音能在藏族文化中落地生根，不需抽离文化、脱离社群，就能真实地活出门徒的生命？

本文正是站在这样的思考出发，回应一个迫切而具体的处境问题——“藏族人是否可以跟随耶稣，而不必出藏？”

本文章脱胎于笔者参与《处境化探析——落地生根的福音》课程的学习过程，结合多年在藏区服侍的观察与实际接触，尝试从神学与文化的交界处提出一份思考与回应。文章采用“批判性处境化”与“福音本色化”的方法论，试图打破“传福音 = 文化同化”的误解，走向“福音转化文化”的宣教学视野。

一、圣经中的处境化依据

在宣教的历史中，一个长期存在且充满张力的问题是：福音的普世性如何与文化的独特性共存？从差传到宣教，从跨文化传福音到今日强调的处境化宣教，这一张力不断引发教会的神学思考与宣教士的反思。起初，这样的张力似乎无法化解，直到深入学习处境化课程，阅读克雷格·奥特所著《圣经隐喻在处境化沟通中起到重大作用》，笔者才猛然发现：圣经中对处境化的描绘原来如此清晰，也正是在这样的神学表达中，我们找到了那深层的共鸣与方向。

1、道成肉身：处境化的最高起点

圣经中处境化的最高典范，莫过于耶稣基督的道成肉身。祂“本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式”（腓 2:6-7），亲自进入犹太文化，生于其间，行在其内。

耶稣进入到人的世界，接受人的文化。在传道过程中，祂与税吏同席（路 5:29-32）、进入撒该家中（路 19:1-10）、与撒玛利亚妇人对话（约 4:1-26）、肯定行淫妇人的人性尊严（约 8:1-11）、接受罪人的宴请（路 7:36-50；太 9:10-13），

并遵行犹太习俗(路 2:21、41-43;约 2:13)。祂甚至以当地方言祷告、施行医治(太 27:46;可 15:34;可 5:41)。

耶稣不是在圣洁空间中等人前来，而是亲自进入人群生活；祂不是将边缘人从文化中抽离，而是进入他们的文化处境中，与他们同行。祂用百姓熟悉的农夫、田地、捕鱼、天气等比喻传讲属天真理，正是我们理解处境化的根基——真理不变，表达必须与文化相称。

2、使徒保罗：文化跳跃与语言转化

使徒保罗是新约中另一位深刻实践处境化的宣教典范。他在《哥林多前书》9章19-23节中说：“向什么样的人，我就作什么样的人……无论如何，总要救些人。”他并非迎合罪，而是寻找文化语言的钥匙，使福音能够被真正理解与接受。

在《使徒行传》中，保罗的三篇讲道正好展示了他在不同文化中的处境化策略：

- 徒 13 章（彼西底的安提阿）：面向犹太人，引用大量旧约，经文脉络中清楚地表明耶稣是弥赛亚；
- 徒 14 章（路司得）：对象是异教徒，保罗没有引用旧约，而是从神的普遍启示讲起，讲述赐下雨水、供应食物的神；
- 徒 17 章（雅典）：向希腊哲学家讲道，引用希腊诗人语句，将“未识之神”引入独一真神的启示中。

保罗清楚，每一个文化有其表达方式，但福音的核心——神的主权、基督的复活、悔改的呼召——必须保持不变。因此他不是千篇一律地讲道，而是深入文化、调整语言，使真理能触及人心。

3、初代教会：福音扩展中的文化适应智慧

圣经中最具处境化价值的两个事件，莫过于彼得在哥尼流家中的经历与耶路撒冷大会的讨论。

彼得原本是严守律法的犹太人。当他在祷告中看见异象(三次不洁之物降下)时，初时仍坚持“凡俗不洁之物不可入口”。然而神正在预备他进入外邦人哥尼流的家。当他顺从圣灵的引导，与外邦人同住、讲道时，亲眼见圣灵降在他们身上，

彼得于是说：“我真看出神是不偏待人。”（徒 10:34）他随后回到耶路撒冷为此辩护：“神既赐恩给他们，像给我们一样，我是谁，能拦阻神呢？”（徒 11:17）这不只是彼得的改变，更是福音跨越文化界限的宣告。

紧接着，《使徒行传》15 章的耶路撒冷大会面对的是更系统性的问题：外邦人是否必须守摩西律法、行割礼才能得救？经过讨论，圣灵和众使徒一致决定：不将难以承受的轭加在外邦人身上，仅劝他们远避偶像、淫乱和血。这一决议体现出教会在神学真理与文化现实之间的极大智慧与弹性。

这两个事件展示出圣经中的处境化精神：

- 圣灵亲自引导福音跨越文化界限；
- 教会以真理为核、合一为体、文化为衣，建立一个多元中合一的群体；
- 在新文化场域中，属灵的敏感、谦卑与辨识力至关重要。

小结：处境化是圣经的宣教模式

综上所述，从耶稣的道成肉身，到保罗的讲道策略，再到初代教会的合一智慧，圣经处处体现出处境化的宣教模式；处境化不是对真理的折扣或弱化，而是福音对听众的尊重与体贴；若福音要被听见、理解、接受，就必须进入他们的文化语境。

当我们今天在藏区面对“如何用藏语讲耶稣”“如何回应混合主义”“是否必须脱离藏文化”等问题时，我们可以满有信心地宣告：我们不是在妥协信仰，而是走在使徒脚踪中。接下来的内容，我们将进一步探讨如何在藏族文化的复杂语境中，承担起这份“处境化的使命”，使福音在这片雪域高原中开花结果。

二、藏区宣教的文化张力

当福音进入某一地区或族群时，往往伴随着文化张力的挑战与冲突。在藏区，这种张力尤为复杂而深刻。其背后所体现的，不仅是语言与习俗的差异，更是整套世界观、身份认同与社会结构之间的系统性张力。根据笔者多年在藏区的些许服侍经验，本文尝试梳理出八个主要的文化张力，作为反思、整合与深入理解的基础，并进一步提出关于处境化策略之必要性的初步建议。

1、群体文化 vs 个体信仰的张力

佛教自 1300 多年前传入西藏，至今已深深扎根于藏族社会的各个层面。它不仅是一种宗教信仰，更构成了民族认同、社会秩序与生活仪式的核心。因此，在藏区，个人的信仰选择并非孤立行为，而是嵌入于家庭、村落乃至整个族群结构中的集体性事件。当一个藏族人归信耶稣、成为主的门徒时，往往被视为“背叛祖先、离经叛道”，这会引发家庭关系的撕裂、社区的排斥，甚至婚姻与生计的断裂。

在课程中，老师讲解了两种宣教模式：“抽离式福音事工”与“网络型福音事工”，这恰好诠释了藏区在“个体信仰”与“群体文化”之间所面临的张力。

抽离式福音事工：着重个人归信，鼓励新信徒从原有的文化与宗教社群中抽离，进入一个“纯基督徒”的属灵共同体。这种方式虽然在短期内有助于建立明确的属灵身份，却也极易使信徒成为社会中的“属灵孤岛”。他们可能被家人断绝关系，被社区视为背叛者，因而承受极大的心理与生活压力。

网络型福音事工：则尝试在群体文化中寻找切入点。它鼓励信徒留在原有的家庭、村落和社群中，以生命见证影响身边的人，并在原有社会关系网中建立门徒训练的“属灵节点”。这种方式不仅减少文化断裂，也让福音自然地在群体文化中扎根，使信仰不再是文化的“破裂者”，而成为文化内在转化的动力。

因此，藏区的门徒训练若忽略群体文化的结构性张力，便难以持续扎根与扩展。我们必须借助处境化的思维，从“个体脱离”转向“群体内生”的模式，推动福音在雪域高原的传播不只是改变个体的灵魂状态，更是渗透并更新群体文化的生命纹理。

2、语言障碍 vs 属灵表达的张力

语言不仅是沟通的工具，更是属灵生命建构的容器。周贤振在《跨文化事奉锦囊》一书中在“处境化与跨文化沟通”一文中指出，处境化影响宣教的三个关键层面：生活、信息与品格。而语言障碍，正是影响福音信息传递的主要挑战之一。他也引用保罗在帖撒罗尼迦教会的见证：“因为我们的福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心。”（帖前 1:5）保罗深知，

有效的福音传播不只在在于外在的表达，更关乎内容是否准确清晰、是否能引发信靠的回应。若传达模糊，便无法引领人进入真实的信仰关系。

在藏区，语言的挑战远不止“用藏语讲道”那么简单。藏语中许多宗教性词汇如“灵魂”“罪”“得救”“永生”等，早已深植于藏传佛教的世界观之中。若未加辨析地直接套用，极易产生误解，甚至引发“同词异义”的属灵混乱。

例如，藏语“བདག་ཉིད”（自性）与“སྐྱེས་པོ”（众生）这类词汇，背后承载着佛教关于业力轮回、自性成佛的宇宙观。若未经澄清便用于讲解基督教人论或救恩论，便会落入“泛佛教化的基督信仰”的陷阱，导致福音本质被模糊或扭曲。更有甚者，一些地方的福音工人尝试用“叫魂式”语言来诠释“悔改”或“归回”，不但未能帮助听众理解基督里的新生命，反而强化了泛灵论与福音的混合主义，使信仰沦为类似“驱邪转运”的仪式性行为。

更现实的问题是：至今藏区的教会多以汉语为主进行讲道、祷告与圣经学习，而藏语圣经资源、属灵术语、诗歌与祷告文本极度匮乏。许多藏人虽已归信基督，却难以用自己的母语表达信仰，从而陷入“属灵失语”的状态。这不仅使他们的属灵生命难以深度扎根，也限制了他们将福音向同文化族群传递的能力，间接削弱了教会在藏族文化中的见证力与代际传承力。

3、宗教结构 vs 福音真理的张力

“在西藏，基督教就是邪教，因为别的宗教进到西藏都没什么事儿，但基督教进到哪儿，哪儿就会有战争。”——这是一位藏区基层民警对基督教的直观判断。虽然这句话在民族语境中透露出强烈的偏见与警惕，但从宗教社会结构的角度来看，它反映了一个真实张力：基督教的进入，常被视为对既有宗教秩序与社会稳定的挑战。周贤振在《跨文化宣教事奉锦囊》中也指出，“宗教基要主义者认为，如果有大量的人归信基督，就会激发负面情绪，甚至酿成暴力。”这种观点在藏区并不罕见，许多地方性冲突与文化焦虑都与此密切相关。

在处境化的视角中，宗教从来不是孤立的信仰系统，而是与文化、社会结构、权力机制深度交织。若不能认识宗教背后的信念体系，便难以真正理解一个民族的世界观与行为逻辑，也无法在尊重的基础上传扬福音。使徒保罗在雅典就是透过了解希腊诗人对“未识之神”的论述，向他们传讲创造主的真理（徒 17

章)；旧约中，以色列民进入迦南地时，神亦以审判偶像崇拜之民的方式，向世界启示祂是独一的真神。

同样，藏传佛教不仅仅是一套宗教教义，它本身就是藏族社会的核心组织结构。寺庙不仅主导信仰生活，也掌控教育、经济、法律、土地等资源；僧侣不仅是宗教权威，也往往是村落的实际领袖。宗教节期、煨桑烟火、转经祈福、磕长头朝拜，早已成为文化认同与生活节奏的一部分。当藏人归信基督，被要求放弃这些宗教实践，往往不仅是信仰上的转变，更是对整个社会支持系统的出走。这种“全盘否定”的印象，使基督信仰很容易被视作“破坏文化、动摇根基”的外来力量。

然而，福音的本质从不是文化的敌人，而是真理的光照。关键不在于宗教的拆除，而在于如何在尊重文化结构的前提下，宣讲“独一真神”并建立新生命的次序。福音不能模糊地顺应宗教结构，但也不可粗暴地否定文化表达。只有在深刻了解宗教张力背后的社会动力、象征意义与身份归属时，福音的真理才能以既真实又不妥协的方式进入人心。

4、节日崇拜 vs 礼仪之争的张力

藏族社会是一种礼仪型文化，如藏历新年、萨嘎达瓦节、沐浴节、燃灯节等都与宗教信仰紧密结合，承载着宗教信仰、家庭纽带和族群认同。基督徒在这些节日中常陷入张力：一方面若全然参与，可能陷入混合主义；另一方面若完全退出，又容易被视作“背叛文化”，被社区孤立。这种张力在宣教历史中早有前例，即17至18世纪的“礼仪之争”。

当时耶稣会士（如利玛窦）主张中国祭祖与孔子纪念是“文化尊亲”，非宗教崇拜，可予以保留，强调处境化与本色化；而道明会与方济会则坚持信仰纯洁，拒绝所有传统礼仪。最终罗马教廷禁止中国礼仪，严重挫伤清政府对教会的信任，宣教工作全面受阻。此一事件暴露了三大张力：文化与信仰的界线、本地判断与中央权威的冲突，以及处境化与神学纯正之间的平衡。

这一争议为当代藏区带来深刻借鉴。关键不在于“参与或拒绝”，而在于是否能从“文化的形”与“信仰的意”中辨识其属灵意义。宣教者若能赋予节日以新的诠释与福音内涵，使其成为宣扬基督的窗口，便是正面的处境化尝试。

同时,应避免由差会或外部领袖一刀切地规定哪些文化可用、哪些必须舍弃,而是尊重本地教会的集体辨别力与属灵成熟度。更重要的是,要训练门徒拥有属灵分辨能力,能“在文化中生活,却不被文化塑形”,在家庭聚会、节日祝福、供养仪式等具体实践中,表达信仰的新意。

正如耶稣参与犹太节期、保罗面对外邦崇拜时所展现的智慧,今日藏区教会也应寻求一种“分别为圣”的文化共处方式,使福音不仅传入藏人耳中,更进入其节奏与生活的核心。

5、家庭伦理 vs 新价值观的张力

在藏族传统社会中,家庭不仅是情感共同体,更是伦理、信仰与社会秩序的核心单元。婚姻由父母主导,体现代际权威与族群延续;孝道常通过供奉祖先与参与丧礼得以展现;死亡仪式如天葬不仅是身体处理的方式,更是宗教神圣性的体现。基督徒若不参与这些“义务”,常被视为对家庭与族群的背叛,陷入“信仰忠诚”与“伦理忠诚”的双重困境。

这使得宣教者必须面对一个根本问题:福音能否提供一个替代性、但具有说服力的家庭伦理架构?若信仰不能给出新的人伦实践,信徒即使归主,也难以在家庭关系中稳定成长,信仰也难以在多代之中传承。

然而,《使徒行传》给我们提供了不同的图景。早期教会的成长并非从公共广场开始,而是从家庭内部的信主、团契、教导与日常分享开始(徒2:43-47)。格林指出,家庭是福音最重要的传播场域,延续了使徒传统。米克斯亦强调,城市家庭是早期教会的基本单位,这些家庭往往包含亲属、雇工、佃户甚至商会伙伴,构成强大的关系网。

对藏区而言,这提示我们不应简单切割传统家庭伦理,而应在“家庭”的概念中进行属灵更新。福音不否定孝道,而是转化孝道;不摧毁家庭结构,而是重构其价值根基。婚姻可以从“父母之命”更新为“彼此委身”;葬礼可以从“仪式驱邪”更新为“盼望复活”;祖先纪念也可从“灵界依附”更新为“感恩追念”。

因此,藏区门徒训练不可忽视“家庭伦理再教育”,需要塑造一套以十诫、耶稣教导的伦理与属灵家庭观为基础的生活模式,让基督徒在家庭中既表达敬虔,又活出忠诚。唯有如此,信仰才能在张力中生根,在群体中扎实延续。

6、灵界观念 vs 属灵权柄的张力

在藏区宣教中，最深层、最隐晦、却又最根本的张力之一，是关于灵界的认知与属灵权柄的体验。在泛灵文化深厚的背景下，藏人普遍相信鬼神、护法灵、因果报应等超自然力量，这些观念深植于日常生活、村社习俗乃至生命危机的应对方式中。许多信徒即使归信基督，若未经历属灵释放或建立属灵遮盖，在遭遇疾病、灾祸、梦魇时，仍可能转向旧有的属灵系统寻求庇护。

福音进入这类文化时，不能仅强调认知上的信仰转变，更必须面对一场“属灵三重较量”——耶稣基督与撒但之间的权能较量、忠诚较量与真理较量。这意味着：

- 权能方面，必须以祷告与医治等方式显出神的大能，使人脱离恐惧和黑暗权势；

- 忠诚方面，必须引导信徒与过去属灵盟约切割，专属基督；

- 真理方面，必须系统教导属灵观，建立稳固的神学根基。

如果只传递“神有能力”，却未引导人归属主、认识真理，就容易落入“能力消费主义”——人们接受神迹，却仍忠于原有的属灵体系。这种混合主义在藏区尤为普遍。

有效的回应必须“三线并进”：一是建立祷告与遮盖的属灵群体，让信徒在集体中感受到神的保护与同在；二是设计决志与切割旧盟约的仪式，引导人公开向耶稣委身；三是开展门徒培训，特别是讲解属灵争战、耶稣得胜、圣灵内住等核心教义。

此外，也应重视语言与表达的处境化，例如用“护法神”类比神的保护、将“鬼神病”解释为圣经中的捆绑与释放、以“披戴基督”来取代护身符观念。如此，福音才能不被误解为“另一种力量”，而是显出独一真神的荣耀与得胜。

故此，在属灵张力极强的藏族文化中，宣教不能回避灵界议题，而应在权能、忠诚与真理中全面引导，使门徒在信仰上不仅归属基督，更在属灵上站立得稳。

7、圣徒身份 vs 藏人身份的张力

“成为基督徒，还是不是藏人？”这几乎是藏族信徒最常面临的身份焦虑。一方面，他们归信耶稣；另一方面，他们却发现，“基督徒”常被视为汉族宗教

的代名词,或者是西方文化的延伸。由于缺乏本色化的教会形态与属灵表达方式,许多藏族信徒在信主之后便陷入“身份孤儿”的状态:信仰上找到了归属,文化上却成了异类。

一位泰国的耶稣跟随者说得深刻:“通过学习处境化,我发现福音可以穿透文化交汇,现在的主观意识驱动我作为基督徒的同时,也不放弃做泰国人。”这不仅是一种觉醒,更是一种属灵身份与文化身份协调的进程。然而,这样的觉醒在藏区却常常缺位。一位藏族姊妹曾坦言:信主之后,仿佛被带上了一条高速公路,往前走迷茫,往后退不能——前路缺乏引导,后路已被信仰颠覆。她所在的教会曾受益于宣教士的陪伴与教导,但在外来资源撤离后,她感到无比困顿,面对自身文化与信仰之间的拉扯,不知何去何从。这种“属灵流浪感”,正是身份不能处境化的直接后果。

事实上,在处境化课程的学习中我们早已得知:如果福音无法在文化中“被穿上”,信徒就只能“脱下文化”来回应信仰。柏德信提醒我们:“处境化课题所包含的,乃福音的真实性与可动性。福音若加上任何东西,都可能变成不是福音。”但同样的,福音若不能进入文化,也就无法扎根于人心。

处境化的使命不是让人脱离文化,而是帮助信徒在其原有文化身份中,更新世界观与生活方式,活出新生命。我们不是要让藏人成为“像汉人那样的基督徒”,而是鼓励他们以“藏人的方式跟随耶稣”。基督不是要人否定其族群,而是要在其族群中作转化的种子。

因此,在藏区,身份处境化的关键在于:

- 建立藏族主导的属灵群体,而非复制外来教会模式;
- 发展藏语神学表达、敬拜艺术与节期建构,恢复属灵语言的文化归属;
- 训练信徒以“藏人”的身份活出门徒生活,而非以“脱藏者”的身份融入教会文化。

唯有如此,福音才能不再是“另一个民族的信仰”,而成为“我们自己的救恩”。

8、宣教策略 vs 本地期待的张力

在藏区的宣教实践中,一个常被忽略但至关重要的问题是:我们所用的宣教策略,是否真正回应了本地信徒的属灵处境与文化现实?许多宣教士往往无

意中依据自身文化背景、差会训练或属灵传统，带入一套“标准路径”：传福音、决志信主、受洗归入教会。这“抽离式”策略虽然在某些文化中行之有效，却在藏族群体文化中带来巨大张力——信主即意味着脱离家庭、放弃传统、切断文化身份，甚至成为“属灵的叛徒”。

这种策略的结果，是信徒在信仰上归主，却在文化上被边缘，在属灵上孤立无援。他们面对的不只是文化排斥，还有属灵孤独与成长迷茫。“成为基督徒，还是不是藏人？”的身份焦虑，往往就是在这样的策略误区中产生的。

而处境化宣教所倡导的，是“嵌入式”策略，即鼓励信徒留在原有文化、社群和关系中，作为福音的见证者，带来由内而外的转化。这种模式不是建立在“脱离”的基础上，而是“转化”中见证福音的大能。它不是要改变藏人的文化身份，而是更新他们的世界观，使他们在不放弃族群认同的前提下，也能忠诚地跟随耶稣。

从“建立教会”转向“形成群体”也是策略上的核心调整。许多宣教努力以建造堂点、设立组织为目标，但在藏区，若忽视家庭与村落的社会结构，这样的“教会”往往难以存续，成为文化上的孤岛。相反，若能在文化结构内部形成属灵群体网络，让门徒生活以家庭、村落为基础扎根成长，福音将更具持续力。

此外，藏人信仰成长的节奏本身也提醒我们，不能以“快速归主”的策略替代“缓慢发酵”的门徒建造。面对因果论、护法神、祖先观等根深蒂固的世界观，信仰的转化需要时间、关系和文化理解的累积。耶稣三十年生活三年服事的节奏，为我们提供了最深刻的榜样。

最后，从“外来主导”到“本地引领”，从“复制模式”到“本色创造”，从“知识灌输”到“世界观转化”，都是藏区处境化宣教必须经历的转向。真正的宣教不是输入一个标准化的属灵产品，而是在本地文化中，与圣灵同行，共同孕育出一种“藏人样式的基督门徒生活方式”。

小结：

藏区处境化宣教所面临的张力，不是单一维度的文化冲突，而是系统性的身份裂解、语言障碍、信仰表达与社会结构之间的张力交织。本文从八个方面

探讨了这种张力的深层根源，指出传统“抽离式”宣教策略在藏区语境下的局限，强调转向“嵌入式”的处境化宣教思维已成必然。处境化不是对真理的妥协，而是在不放弃福音核心的前提下，回应本地文化的语言、节奏与期待。宣教的目标不只是建立“基督徒”，而是塑造“藏族门徒”；不只是传递福音信息，更是孕育一种在藏文化中忠诚跟随耶稣的生命方式。唯有扎根本地、尊重文化、赋能信徒，福音才可能在这片雪域高原真正开花结果。

三、藏区宣教处境化的挑战与可能

福音就像是一粒生命的种子，文化则是它必须落入的土壤。福音若要在藏地生根、成长并结实，就必须深入文化的土壤。宣教的目的从来不是抽离文化，而是在文化中彰显福音之大能，见证福音在文化中的转化之力（罗 1:16）。正如一位老师所说：“福音不是文化的敌人，而是成全者。”

虽然我们在前一章中提出了藏区宣教中所面对的种种文化张力，但这些张力并非意味着宣教应逃避文化、割裂文化。相反，它们应推动我们深入文化之中，重新思考在福音与文化双向张力中的信仰表达。这正是“福音本色化”的核心议题，也是处境化宣教的重要使命。

因此，本章将尝试回应这一挑战。笔者借助课程《处境化探析——落地生根的福音》所学习的内容，运用“辨识→判断→转化→建构”四步策略，对藏族文化中典型的信仰实践张力进行神学性的处境化回应与探索。

1、“辨识”——看见文化的真实面貌

真正的处境化始于对文化的深刻辨识。这不只是停留在对文化表层的观察与评价，更是试图站在藏族人的视角，理解他们为何如此相信、生活与敬拜。唯有辨识出这些文化实践背后的动机与意义，我们才能有效回应福音处境化的挑战。

笔者曾带领一位短宣弟兄在拉萨布达拉宫附近走祷，途中休息时，他突然对我说：“你要赶紧离开这里，因为神要降灾给这地的人——他们拜偶像太严重了。”这番话让我警觉，也显明一个重要问题：若对文化的理解仅停留在“迷信”

或“错误”的判断层面，就容易错失福音的切入点。事实上，许多宗教行为与生活模式，虽在形式上带有偶像崇拜的痕迹，但背后往往承载着真实的存在焦虑、群体秩序和属灵渴望。

还记得雅安地震那年（2013年），我在山南桑耶寺遇见一位藏族阿佳（“姐姐”之意）。她愿意从家庭生活开支中拿出三千到五千元，为雅安地震的受难者在寺中点灯祈福一个月。那一刻，我深刻体会到——她的行为所流露出的，并非迷信的交易心态，而是超越信仰系统的一种“代求与爱心的表达”。

在藏区，我们最常见的文化实践之一是“煨桑”。它不仅是对神明的敬拜，更是一种表达感恩、传递祝福的群体仪式；“沐浴节”不仅仅关乎身体洁净，也象征着灵魂的更新与重启；家中的佛堂也不仅是祈福保平安的所在，更是代代相传孝道与家族归属感的体现。

这些文化习俗在藏族生活中已延续千年，它们表达了人们对爱、祝福、平安、健康、灵界安宁与终极意义的深层渴望。若宣教者以点概面、未加理解地贴上“对”或“错”的标签，便可能阻隔了福音本应进入人心深处的道路。

因此，辨识呼吁我们以更深的目光进入文化，学会聆听而不是定罪，学会同理而不是排斥。具体而言，它要求我们：

- 停止单向的宗教批判，转向双向的文化理解；
- 将每一个文化行为视为“神学问题”，去倾听它背后的信仰诉求；
- 以属灵的敏锐察觉文化中“神已动工的部分”。

只有真正看见文化的结构、功能与属灵渴望，我们才能在“判断”与“转化”阶段提出准确、有爱又不妥协的回应，使福音以更真实、更贴近人心的方式在藏区落地生根。

2、“判断”——属灵辨识与神学对话

若“辨识”是处境化思考的起点，那么“判断”就是将文化实践带入神启示的光照下，进行反思与辨析的关键一步。在这一阶段，我们不只是尊重文化，更以圣经为真理的标尺，严谨而温柔地评估：哪些文化元素可以保留、哪些可以转义、哪些则必须拒绝。

在藏区文化中，若对所有传统照单全收，极有可能滑入混合主义的陷阱；但若全盘否定，也势必造成文化断层，甚至撕裂信徒的身份认同。唯有以圣经为核心的处境化评估，才能为福音和文化之间的张力提供有盼望的回应。

根据宣教学者保罗·希伯特在《知彼知己》一书中提出“批判性处境化”模型，我们在判断文化时应从以下三个维度综合思考：

1) 圣经教导：依据神的话语对文化实践进行评估，查验是否与圣经真理混合或偏离；

2) 文化功能：分析该文化在族群中的核心功能，是否具有维系社群、表达身份或满足深层人类需求的作用；

3) 属灵经验：辨识信徒在该文化实践中是否容易陷入属灵混乱、偶像依附或信仰迷思。

以下是一组针对藏区典型文化实践的初步神学评估：

文化实践	属灵根源	信仰冲突	判断结论
煨桑（烟祭）	护法神信仰、自然灵敬拜	与独一真神敬拜冲突	不可直接采纳
沐浴节	自然净化象征、罪感表达	可引申为“洁净”象征，含混不明确	可再诠释、转义
佛堂祖先祭拜	家族归属、孝道、护佑	含泛灵与祖先崇拜成分，与基督信仰冲突	需转义、去偶像化
护身符	对灵界恐惧、求保护	属于咒物信仰，可能导致依赖错谬对象	拒绝使用，需教导代替
点灯祈福	代求与祝福动机	若非交易导向，属灵风险较低	可提供替代仪式

以“煨桑”为例，它虽具有感恩与祝愿的象征意义，但其对象为本地护法神，与圣经真理中的独一真神敬拜根本冲突，因而不可直接采纳。然而，煨桑中“为亲人祝福、为社群祈福”的情感诉求，却是福音所能回应的。这提示我们可以构建文化替代方案，例如“主前献香”的祷告聚会，借用《启示录》中“众圣

徒祷告如香升到神面前”（启 8:3-4）的图像，建立既贴近文化又合乎圣经的敬拜方式。

属灵的判断不是与文化割裂，而是引导文化归正于基督，使福音能够在地上真正“道成肉身”。正如保罗在雅典看见“未识之神”的祭坛时，并未立即定罪，而是从他们已有的文化理解出发，引导他们归向那位创造万有的真神（徒 17:23）。判断的目的，不是定罪或排斥，而是带领人从旧文化的属灵盼望进入新创造的属灵真实中。

3、“转化”——信仰视角的文化赎回

处境化的第三步，并不是向文化“妥协”，而是以福音的眼光对文化进行再诠释与更新。许多文化表达原本承载着属灵的渴望，却因缺乏方向与真理而显得模糊甚至误导。因此，在基督里，文化得以被引导、洁净与成全。

需要特别说明的是，真正的“转化”并不只是将外来形式取代本土表达，而是要让耶稣在文化熟悉的语言、节奏与场域中成为核心。这正如耶稣在犹太节期中讲论天国，在普通饭桌上设立圣餐，在水井边与撒玛利亚妇人谈论永生之水。祂总是以贴近人生活的形式讲明天国的奥秘，而非让福音凌空落地、脱离实际。

以下几个实例，尝试展开一些“转化”路径的初步探索：

1) 沐浴节 → 属灵洁净礼

沐浴节表达了身心洁净、身体康健的期待。若去除其中关于“业力消除”的观念，其精神可重新诠释为“悔改认罪、生命更新”的时机。从福音本色化的角度出发，教会可在此节期中设置“悔改礼拜、溪边集体祷告或象征性洗手仪式”，使其成为属灵洁净的信仰记号。

2) 点灯祈福 → 家庭代祷礼

藏族家庭多设有佛堂，并常为亲人“点灯祈福”，其中包含对平安、健康的祈愿。对藏族基督徒而言，可引导他们在家中设立“家庭祷告之灯”，在特定时刻点灯纪念家人，为其代祷，使旧有的形式转向耶稣基督所赐的平安与医治。

3) 香炉煨桑 → 感恩祝福礼

煨桑虽然源自与圣经无关的灵界观，但其象征祷告升腾之意，与圣经中香炉的象征存在形式相近。教会可在此文化实践上发展“感恩祷告会”或“新年祝福礼”，引导信徒将焦点从驱邪求福转向单单向独一真神献上感恩，使恩典与祝福有清楚的神学指向。

事实上，藏区中与宗教相关的节期与礼仪极其丰富，本文仅能略举三例。后续若要持续推进处境化的转化工作，仍需借助门徒训练、小组共识与教牧教导等渐进式推动。因为这不是“文化更换工程”，而是一场“属灵方向的引导”——是对文化深处的心灵诉求提出耶稣式的回应。

正如保罗在雅典所做的那样，他引用希腊诗人的话：“我们也是他所生的”（徒17：28），将其转化为讲述创造主的引子。保罗并没有拒绝文化，而是以文化为起点，引导人心回转向那位真实的主。同样地，在藏文化中也有许多未竟的属灵渴望，等待着福音的成全与回应。

4、“建构”——形成本色化属灵生活

处境化的最终目标，并非止步于对文化的理解与回应，而是要逐步在当地文化根植忠于圣经的信仰生活体系。这一步已经不再是只思考文化中什么可以存留，什么内容应该转化的问题，而是已经提升至福音将如何真正“落地生根”的重要步调。

“建构”已经不再是文化现象级的制度重设，而是一种持续性的属灵生态塑造。这需要在言语、节期、门训、聚会形式、家庭生活等多维度中，逐步发展出由本土而出的基督信仰文化体系。以下会从几个角度提出初步建议，以供探索与思考：

1) 属灵语言与祷告表达的建构

福音处境化若要在藏区持续深入，就必须思考如何构建“属灵母语表达化”的语言系统。特别在针对藏族归信者信仰成长的过程中，本色化的牧养与信仰成长最为关键，如果藏族归信者在跟随基督之后，仍然是持续在汉语或其他语言进行读经、祷告与敬拜等，那就造成信仰表达的“失语”现象，同时也限制了属灵体验的深化。

若是构建此点，就需要思考：

- 翻译并创作藏语诗歌、祷告文及讲章模板；
- 训练本地以藏语表达圣经与福音信息的同工；
- 鼓励藏族归信者参与“构建属灵用语”，确保既准确又贴近文化。

2) 属灵节期与生活仪式的建构

在藏区有着不少的宗教节日、民族节日、文化节日等，笔者认为构建藏区的属灵信仰生活系统，可以从节日切入思考。因为，节期是民族文化的重要支柱，同样也能成为藏族归信者信仰生活的节奏性引导。

借此可思考构建一套关于节期性的属灵生活系统，使它不仅贴近藏族节期文化，又能扎根于圣经教义，可称它为“属灵年历”。如：

(1) 悔改更新周：对应沐浴节

- 文化原型：藏族“沐浴节”，藏历七月六日至十二日举行；
- 文化意义：沐浴祛病、祈福、亲近自然等；
- 神学重构：从外在水的洁净，引导至属灵悔改与更新（诗 51 篇；约壹 1:9）；
- 形式建议：小组认罪祷告、溪边洗手仪式、生命见证分享会等。

(2) 圣言月：对应藏历新年前后

- 文化原型：藏区有冬季转经、家庭团聚、诵经修行的传统；
- 文化意义：积德、家人同在、精神更新；
- 神学重构：鼓励以整月时间专注读经、讲道、抄写圣经、家庭崇拜；
- 形式建议：设立“圣言打卡”、藏语经文背诵比赛、讲道系列营会等。

(3) 丰收感恩日：对应藏历农耕周期

- 文化原型：藏历新年、望果节、丰收节等；
- 文化意义：献祭神灵、庆祝丰收、求福驱邪；
- 神学重构：
 - 复活节：纪念基督胜过死亡，是属灵的新生起点（林前 15 章）；
 - 感恩日：向赐予一切的创造主献上感恩，而非向自然与鬼神献祭；
- 形式建议：儿童复活剧、收获物奉献、社群感恩分享日。

(4) 家庭追思礼拜：对应祖先祭祀节日

- 文化原型：藏族冬季祭祖、家族供奉等；

- 文化意义：纪念祖先、表达孝心、求祖灵庇佑；
- 神学重构：
- 肯定纪念亲人、表达感恩；
- 拒绝与亡灵沟通、招魂行为；
- 讲述复活盼望与永恒生命（帖前 4:13-18）；
- 形式建议：家庭追思会、点灯纪念、诗歌感恩、生命故事接力。

3) 门徒训练与群体结构的建构

鉴于藏区文化高度重视人际网络与长幼秩序,门徒训练若采用“课程灌输式”往往成效有限,更应倾向“陪伴式门训”与“群体性操练”。这也正是耶稣在圣经中训练门徒的方法,祂不是安排一系列课堂讲授,而是每天与门徒生活在一起、住在一起、服事在一起。祂借着日常生活中的挑战,引导他们学习信心与依靠,透过关系中的张力,引导他们操练爱与饶恕。

基于这样的原则,我们可以从以下几个方向探索藏区门徒成长的本色化建构路径:

- 建立“关系为本”的门训机制:强调属灵陪伴与生命同行,而不只是知识传递;
- 借助家庭与亲属关系网络:发展小型属灵学习圈,强化群体性操练(如共同祷告、节期共庆、服事协作);
- 发掘年长信徒成为属灵导师:以榜样生命带动年轻信徒在真实关系中成长;

门徒训练的本色化,绝不是降低门槛或复制汉地经验,而是深入文化肌理,从关系出发、以生命影响生命,使信仰在真实关系中扎根,在生活节奏中发芽,在群体共建中成长。

4) 教会形态与服侍方式的建构

在处境化宣教的建构阶段,教会形态与服侍方式的调整不仅是策略选择,更是属灵生态的核心组成。若没有相应的群体形态与事奉模式承接前述语言、节期、门训等属灵内容,一切福音的本色表达就难以落地扎根。

圣经中的“教会”（ἐκκλησία）原指一群被召聚的人，而非特定建筑或制度。耶稣的门徒群体、保罗在各地建立的教会，形态都随文化与处境有所差异。因而藏区教会若要在本地文化中成型，也必须思考“教会是什么”，以及“教会如何运行”。

以下提出几点初步方向：

- 聚会形态的本地化：藏区不少地区为游牧或半游牧形式，传统“主日建筑式聚会”难以维系，可鼓励“家庭教会—牧养网络”结构，以地域或关系为单位建立属灵小组，形成去中心化但彼此连结的属灵共同体。
- 教导方式的文化转译：藏文化中以口述传统为主，鼓励发展“对话式学习”“故事叙述法”“图腾图像辅助教学”等，使教导内容既不失真，又贴近藏民的思维与接受方式。
- 服侍方式的生活嵌入：提倡“双职宣教”模式，使信徒在畜牧、手工艺、商业、教育等生活场域中以生命见证服侍；同时鼓励地方信徒成为“生活中的教会建立者”，推动从文化中生出的服侍实践。
- 属灵角色与结构的再设计：强化“年长者即属灵导师”的群体文化，赋予长者牧养责任；弱化“领袖中心化”与“讲台制霸”，转而推动“众人皆服事”的群体协同模式。

处境化的教会形态建构，并不是放弃教义的核心，而是在不妥协信仰本质的前提下，寻找最能让福音“住在我们中间”的表达方式。正如耶稣自己取了人间形体，道成肉身，祂也愿意今天的教会在每一个文化中，成为“可看见的福音群体”。

结语：

宣教并非将一个“宗教产品”从A地搬到B地，而是将福音的生命之种播入特定文化的土壤之中，使其在本地语境中生根发芽。藏区的文化丰富、宗教浓厚、群体意识强烈，这一切看似为福音传播设置了阻碍，却也预备了福音转化的沃土。

本文从圣经的处境化实践出发，结合对藏族文化的观察与分析，提出“辨识—判断—转化—建构”四步回应策略。这不是要简单照搬外来的教会形式，而是在地发展一套以耶稣为核心、以藏文化为土壤的属灵生活体系。

我们坚信，藏族人可以在自己的语言中敬拜，在自己的节奏中门训，在自己的社群中见证耶稣。他们不必“出藏”，也不必放弃文化身份，而是在基督里得着更新的生命与使命。就像耶稣在加利利讲论天国，在井边回应渴望，我们也愿在藏区回应属灵的寻找，引导人心归向那位道成肉身、穿越文化的救主。

未来仍有许多工作待做，本地词汇的整理、祷告表达的生成、节期仪式的塑造、牧养架构的建立……但我们相信，这不是孤军奋战的努力，而是整个宣教共同体可以携手推进的旅程。

愿福音的光在雪域不再被遮盖，愿藏人不只是“被传福音”的对象，而是成为“传扬耶稣”的族群。愿这一代，也愿下一代，在文化中遇见基督，在群体中跟随主，在民族中为主结果百倍。🌍

处境化之理论、差距和挑战

文 / 达雷尔·怀特曼 (Darrell Whiteman) 译 / 以诺

撮要：本文作者重点讨论处境化的功能。首先要以人们在当地处境下能明白的言语和行为来沟通福音和建立教会，使基督信仰表达的方式能满足人们最深层的需要，直入其世界观，以至于人们能既跟随基督，又保留自己的文化。处境化在宣教中的第二个功能就是带来冒犯，当然是出于正确的原因，而非错误的缘由。有人担心处境化会抹杀宣教中先知的角色。实情无需如此。保罗·希伯特提出“批判性的处境化”就提供了一个有效的工具，将宣教的先知性功用与处境化的批判性功能结合起来。处境化在宣教中的第三个功能在于发展处境化的福音表达方式，赋予人们对福音新的认识。处境化迫使我们有神有更充分的认识，神是所有的神。处境化在宣教中的这一功用极其重要，因为它将个体与普世联系起来。这里的挑战在于创建一个既忠于基督，又保持自我文化传统的国度群体。处境化是逆向宣教，即我们向其他文化学习，帮助我们在自己的文化处境中更有基督的样式。

关键词：处境化功能 处境化差距 处境化挑战

处境化可算当今最重要的宣教议题。迥异于“神死神学”在神学思潮中的命运，处境化不会随着我们关注另一个“热点”而沦为宣教界昙花一现的风尚。有关处境化的字眼虽然只是在二十世纪七十年代初才开始出现，但基督教会从一开始就对其极为关注。这是一个日久常新的挑战，每当基督徒试图跨过语言和文化的界限来沟通福音时都会遇到。历史上，教会每进入一个新的时代，都会与这个问题博弈。从根本上来讲，处境化关注福音与文化在地理和时代的变迁中如何交汇。

处境化从方法和视角来审视福音与文化交汇时遇到的挑战。从这个角度来说，处境化的关切可溯至古时，确切地说，从初期教会试图挣脱其犹太文化的羁绊而进入外邦人的希罗世界之时就开始了。与此同时，处境化又是一个新鲜事物。自从该词于二十世纪七十年代一出现，相关著述、思考和探讨就如雨后春笋，欣欣向荣。¹

福音与文化如何与当地处境联系起来？处境化其实是对这一问题思考的一部分。过去，学者们曾用到“调适”（adaptation），“应合”（accommodation），“本土化”等词语来描绘福音、教会与文化之间的这一关系，但出现于1971年的“处境化”以及出现于1974年的“濡化”（inculturation）二词更为深刻和灵动，更能充分地描述当今宣教的状况。²由此，我认为在对福音、教会和文化之间的关系上，我们的认识已经有所进深，但在其日常践行中，则长路漫漫。

1 例参 Charles R. Taber, "Contextualization," in *Exploring Church Growth*, ed. Wilbert R. Shenk (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 117-31; Harvie M. Conn, "Contextualization: Where Do We Begin?" in *Evangelism and Liberation*, ed. Carl Armerding (Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1977); Dean S. Gilliland, ed., *The Word Among Us*:

Contextualizing Theology for Mission Today (Dallas: Word Publishing, 1989); Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985); Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992); Justin S. Ukpong, "What Is Contextualization?" *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43, no. 3 (1987): 161-68, and "Contextualization: A Historical Survey," *African Ecclesial Review* 29, no. 5 (October 1987): 278-86. 关于保守的福音派观点，参 Bruce C. E. Fleming, *Contextualization of Theology: An Evangelical Assessment* (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1980); David J. Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Grand Rapids: Baker, 1989).

2 “濡化”（inculturation）一词最早出现于1974年4月22-27日在台北召开的第一届天主教亚洲区主教联合会全体大会（the First Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conference）会议宣言的第十二条。亚洲主教们指出：“地方教会是一个临到人群当中，本土化且习得当地文化的教会。”（*His Gospel to Our Peoples*, vol. 2 [Manila: Cardinal Bea Institute, 1976], p. 332）。耶稣会在1974年底到1975年初召开的第三十二届全体大会关注如何完成基督教濡化的重任。关于这一术语的历史沿革，参 Gerald A. Arbuckle, "Inculturation and Evangelisation: Realism or Romanticism?" in *Missionaries, Anthropologists, and Cultural Change*, ed. Darrell L. Whiteman, *Studies in Third World Societies* No. 25 (1985), pp. 171-214; Ary A. Roest-Crolius, S.J., "What Is New About Inculturation?" *Gregorianum* 59, no. 4 (1978): 721-38, 及其在 *Dizionario di missiologia* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993) 一书中关于濡化的短文，pp. 281-86. 另参 Peter Schineller, S.J., *A Handbook on Inculturation* (New York: Paulist Press, 1990). 关于这一术语最新的研究当属 Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992).

我们并非为了追求实用的效率而去思考处境化。³ 我们的动机当出于对神的忠心。正是他，赐下爱子，成为仆人，受死于十架，使吾等得以存活。彼得·希讷勒（Peter Schineller）说到：“我们理当不断寻求各种方式，使人们能更深刻地活出福音，欢庆福音，分享福音。”⁴

我在本文中首先论述处境化在当今宣教界的三个功能，接下来，我会审视处境化在理论与实践之间存在的鸿沟，最后，我将探讨有哪两方面抵制处境化。

去年，在我任教的奥斯伯里神学院（Asbury Seminary）学习的一位泰国学生对我说：“通过学习处境化，我发现福音如何与文化交汇，现在终于意识到我作为基督徒的同时，也可以作泰国人。”我近期在东南亚休安息年，针对福音的传讲和践行的处境化状况进行调研。实话说，我非常失望。在泰国，我老是听到这样的说法：“泰国人就得作佛教徒。”泰国人和基督徒简直是两个水火不相容的概念。前面提到的这位学生继续表明：“我一直觉得很奇怪，自从我从佛教皈依基督教后，自己变得非常好斗，感到必须背离自己信仰佛教的家人，谴责自己的文化。通过处境化方面的洞见，我意识到自己还是可以践行温柔的美德，肯定大部分泰国文化，以泰国人的方式来作耶稣的门徒。”处境化仿佛一把钥匙，开启了她原来一直认为是洋货的基督教。处境化的洞见仿佛一缕阳光，进入她的心田，一方面肯定了佛教关于温柔的教导，增进了她对自己家人的爱和尊重，另一方面增强了她对耶稣基督所彰显的神的爱。她现在忙于写作的博士论文题目正是：“温柔之道：以泰文化来作基督徒和泰国人（The Way of Meekness: Being Christian and Thai in the Thai Way）”。

一、处境化之三功能

这位泰国学生的故事为探讨处境化在宣教中的第一个功用作好铺垫。处境化首先要以人们在当地处境下能明白的言语和行为来沟通福音和建立教会，使基督信仰表达的方式能满足人们最深层的需要，直入其世界观，以至于人们能既跟随基督，又保留自己的文化。

3 有关处境化的方法与教会增长策略的对比的讨论，参 Taber, "Contextualization."

4 Schineller, *Handbook on Inculturation*, p. 3.

这一功用似乎再明显不过，但在宣教实践中，并非总是照此而行。那我们不禁要问，为什么会对外境化这一概念突然爆发出如此巨大的热忱，投入如此巨大的精力？我认为部分原因在于殖民主义之后，我们发现自己对基督信仰的认识和践行原来深受自我的文化和处境所塑造，却经常以为这一带着自身文化特点的福音解读就是福音本身。现在我们开始意识到，原来我们经常将二者混为一谈，无意之间把自身文化版本的福音与神的国度等量齐观。

我们在后现代世界里日益注重批判，由此发现处境化的重任在全世界，包括北美在内，都极为紧迫。处境化的一个范例可见于芝加哥郊区的柳溪社区教会。为了向当地某一美国社会和文化阶层的人士传福音，她意识到需要将福音和教会处境化。⁵

正是出于对教会的宣教经常要求人们放弃自己的文化这一忧心，我决定受训成为一名人类学家来预备自己开展跨文化事工。起初，我的想法只是用自己在美拉尼西亚的研究和事奉来帮助外籍宣教士琢磨透当地复杂且多样的文化处境。但是，我很快就发现，当与美拉尼西亚人谈到处境化时，他们立即兴奋异常，感到自己有可能既作基督徒，又能作美拉尼西亚人，无需变成澳大利亚人、德国人或美国人，或完全接受他们所认同的宣教士的母文化。

在一次回国休假述职期间，我向美国教会分享在美拉尼西亚的宣教工作。在这期间，我越来越意识到，我的工作不是鼓励美拉尼西亚基督徒变成美国人，而是帮助他们通过归信基督而成为更好的美拉尼西亚人。对许多听我分享的美国教会来说，这是一个全新的想法。我记得一位年长的信徒热情洋溢地问我：“这种宣教思想是你发明的吗？我怎么从来没有人这样说过？”我回答说：“当然不是我发明的。我不能将其归功于我。”这位姊妹是一位虔诚的循道会信徒，故此以为这一想法肯定出自约翰·卫斯理。虽然卫斯理在这一点上是正确的，然而这一宣教思路若要溯本求源，则要回到初期教会。其时，教会努力解除其犹太文化的羁绊，并在重大的耶路撒冷大会上决定，跟随基督的任何人无需先要依从犹太文化（徒 15 章）。

当今关于处境化的探讨帮助我们回到这一原则。在整个教会历史中，几乎每一个时代的基督徒都必须重新学习这一重要原则。处境化是一项平衡的艺术，

5 参 George Hunter 在 *Church for the Unchurched* (Nashville: Abingdon Press, 1996) 一书中对柳溪社区教会的讨论。

既要涉及文化，亲临其境，又要保持局外批判的角度。人类学上称之为局内和局外视角之间的紧张关系，即局内人的深层认识与局外人的评论之间的交汇。

二、充分的处境化会带来冒犯

处境化在宣教中的第二个功能就是带来冒犯，当然是出于正确的原因，而非错误的缘由。充分的处境化会因为其正当的理由而冒犯他人。拙劣的处境化，或完全缺乏处境化，会因为错误的缘由而冒犯他人。若是福音以言行一致的方式展现出来，教会作为信徒团契以适切的文化形式组织起来，人们就更可能直面福音的冒犯，暴露出他们文化中的罪，求恶和压制的结构和作法。可以说，十八世纪英格兰发生的卫斯理大复兴正是源于这一冒犯。其时，整个社会在经济和社会层面都经历了急剧的变迁，约翰和查尔斯兄弟俩通过讲道、音乐和社会组织将基督教出色地处境化，结果福音的大能不仅更新了人们的个人生命，还带来整个国家的革新。⁶安德鲁·沃斯（Andrew Walls）多年前就清楚地论及这一点。他将本土化和朝圣客两原则加以对比，指出我们要力图保持二者的平衡。他如此说道：

本土化的原则让信徒感到信仰很自在。但信徒同时也必须领受朝圣客原则。这一原则时刻轻言细语地提醒他，世上没有永恒的家，忠心事主必定不会与这个社会事事与时俱进。无论在东方还是西方，是古时还是今日，都不存在一个能轻松地领受基督之道的社会。耶稣面对犹太文化，保罗身处希腊文化，都意识到神之道与文化一定会产生冲突和摩擦，其原因不是由于采纳一个新的文化方式，而是源于心意更新，更有基督的样式。⁷

可惜，由于福音没有处境化，或是处境化不当，人们在文化的层面上就受到冒犯，不再愿意继续来认识耶稣，或是抱着猜疑的眼光视宣教士及其一小撮本土信徒为本文化格格不入的另类，甚至外星人。如果人们是由于错误的缘由而受到冒犯，那么基督教的外衣就被打上了“美国制造，为之而傲”的标签。人们就会随意地把它当作“洋教”而置之不理，从而与他们的文化失去关联。

6 参 See J. Wesley Bready 的经典著作：England: Before and After Wesley; the Evangelical Revival and Social Reform (London: Hodder& Stoughton, 1938)。比较 Leon O. Hynson, To Reform the Nation (Grand Rapids: Zondervan/Francis Asbury Press, 1984)。

7 Andrew Walls, “The Gospel as the Prisoner and Liberator of Cul-ture,” *Missionalia* 10, no. 3(November 1982): 98-99.

结果，潜在的信徒由于首先遭遇到宣教士或西化信徒对他们文化上的冒犯，而不再有机会去经历福音本身带来的冒犯。

有人担心处境化会抹杀宣教中先知的角色。实情无需如此。保罗·希伯特的名篇“批判性的处境化”提供了一个有效的工具，将宣教的先知性功用与处境化的批判性功能结合起来。⁸

处境化在宣教中的第三个功能在于发展处境化的福音表达方式，赋予人们对福音新的认识。这些新的理解方式是普世教会从未经历过或认识到的，从而拓宽我们对神国的思考。从这个意义上来说，处境化是逆向宣教，即我们向其他文化学习，帮助我们在自己的文化处境中更有基督的样式。所以，处境化迫使我们有神有更充分的认识，神是所有人的神。

处境化在宣教中的这一功用极其重要，因为它将个体与普世联系起来。这里的挑战在于创建一个既忠于基督，又保持自我文化传统的国度群体。彼得·希讷勒补充道：“每一个地方教会都必须借着对基督徒传统的一种理解，与当今世界各地以及历史上的各个教会建立连结。”⁹

对此连结我深有体会。我无数次看到，文化背景迥异的两个基督徒之间的共通之处，远超其文化之间的共同点。正是圣灵成为他们之间的纽带，帮助他们合二为一，跨越语言和文化差异形成的沟壑。圣灵超越一切由于种族、阶级、性别或社会地位差异而形成的藩篱。

与来自其他文化处境的基督徒交往能够拓宽我们对神的认识，因为我们不再满足于自己有限的看法和经历。例如，我在美国长大，很难认识到教会作为信徒的社群和身体的功用，因为信仰在美国的处境中是个人性的私事。直到住在美拉尼西亚基督徒的村子，我才从头开始认识到教会这一符合圣经的重要社区属性。故此，处境化迫使我们形成更开阔的忠诚，使之“符合对神更宽广并更充分的认识。神是所有人的神，不分男女，特别关注穷人。由此，神不再只是我个人、家族、社群或国家的神，因为这样的神是假神，是偶像，是照着我自己狭隘和有限的角度和理解制造出来的。”¹⁰

8 Paul Hiebert, "Critical Contextualization," *International Bulletin of Missionary Research* 11, no. 3 (July 1987): 104-12.

9 Schineller, *Handbook on Inculturation*, p.72.

10 同上, p.116.

从这个意义上来说，人类学家的看法非常正确：人类倾向于照着自己的形象来造神。但是，我们作为基督徒应当基于圣经反驳这样的观点，因为是神照着他的形象来造了人类。通过处境化来拓宽我们对神的认识，有助于我们领受来自世界各地的洞见，以之彼此相告，尤其让北美的教会知悉。我们从亚洲文化中可以更深认识到神的神秘性和超越性；从大洋洲的文化中，可以更深领会基督身体的社群性；从非洲文化中，我们看到欢庆的重要性和教会医治的能力；从拉丁美洲，我们领悟到教会在争取公义之中扮演的角色。

约翰·泰勒（John V. Taylor）于1963年出版了其名著《初始异象》。他在书中总结了他对布干达（Buganda）（译注：属于乌干达内部的一个王国）教会增长的研究。他帮助我们看到聆听基督信仰中其他群体的声音并向之学习的价值。他如是说：

关键在于，无论是在布干达还是非洲其他地方，神的恩典会帮助教会发现带着救赎大能的福音与一个完整无缺的社会如何产生一个新的交集。时下许多人都已经感受到西方灵性方面的疾病，表现为圣俗两分，知识与直觉的割裂，以及个人主义所体现出来的孤独和流离。非洲尚未抛弃的智慧可能会成为医治西方灵性问题的良药。普世的教会在等待非洲提供新的看见。布干达连同非洲大陆其他地方的教会，自身虽然也带着罪性和困惑，但因为顺从神的呼召，可能会成为圣灵手中的器皿，来教导神在其他地方的子民如何既常在基督里，又积极参与人类生活。¹¹

每当想到处境化能拓宽普世教会对神的认识这一功用时，我就想起启示录7:9所展示的一幅图画：从各国、各族、各民、各方来的人聚集在神的宝座前，不是用英语，甚至不会以英语为第二语言，而是用各自受其世界观和文化所影响的语言来敬拜神。我们至少可以听到6280种语言。我们由此对神国的看法也带着多元文化的色彩，而非某个民族单一的看法。福音最让我们肃然起敬的大能在于它能进入每一个文化的世界观层面。在我看来，福音的这一特征正好从经验的层面印证了它的真实性。

处境化在宣教中最重要的功能恐怕当属其警示性，提醒我们在认识和践行基督信仰方面并没有特殊的权利。福音不是某一个文化的专属品，因为它不受文化的束缚。事实上，它不断挣脱其文化传统的锁链。小山晃佑（Kosuke Koya-

11 John V. Taylor, *The Primal Vision: Christian Presence amid African Religion* (London: SCM Press, 1963), p. 108.

ma) 指出, 十字架上没有“手柄”,¹² 拉民·山讷 (Lamin Sanneh) 令人信服地论证道: 基督教本身就要求从一个文化处境“翻译”到另一个处境。¹³

三、言行之距

最近我有幸与美国一间规模较大的新教宗派的差会总干事共用早餐。席间他对我说:“我逐渐意识到处境化是宣教学的前沿学科, 也是今日宣教的要务。除非我们以当地的方式展现福音, 与当地人的语言、文化和世界观联系起来, 否则我们为普世宣教大业所作的努力都将功亏一篑。”我立即点头示意, 全心赞同, 给他鼓劲, 肯定他的见地。我回应道, 跨文化事工的处境化径路代表当今宣教学最出色的思考, 清楚地扎根于圣经中我们主道成肉身的模式。然而, 这位总干事接着倒出来的是他的苦水:“当我试图带领整个差会的事工更加处境化, 挑战迎面而来, 就是问责我的理事会。他们对处境化一窍不通。他们感兴趣的只是在全世界扩张我们的宗派, 真心实意地相信这是为主赢得全世界的上策。”显然, 这位总干事夹在神学磐石和教会硬土之间, 进退两难。我力劝他排除万难, 带领差会采取更为处境化的宣教策略。我信心满满地告诉他, 比起差会当前缺乏处境化的策略来, 他们若是采取处境化的径路, 最终一定会建立更多的教会, 并且与所属宗派保持更深的连结, 即便这些教会看起来并不像他的这些理事们每个主日都会参加的那种北美教会。

这一谈话说明一个事实, 即我们宣教学家在神学院课堂上讨论和教导的处境化模型与欧美宣教士在禾场上的处境化践行之间还存在一个巨大的鸿沟。新教徒如此, 天主教亦然。处境化与宗派扩张属于两个极为不同的议题。问题在于, 我们大多数人思想层面愿意采纳前者, 但腰包却要依靠后者。我们也必须注意, 这不只是西方宣教士的问题。例如, 韩国宣教士, 以及来自其他国家的一些宣教士, 也很难将他们的文化与对基督信仰的认识和践行分开。¹⁴

12 Kosuke Koyama, *No Handle on the Cross* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977).

13 Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989).

14 近期有两篇博士论文尝试缩短理论和实践之间的差距。参 Tereso C. Casino, "The Text in Context: An Evangelical Approach to the Foundations of Contextualization" (Ph.D. diss., Asia Center for Theological Studies and Mission, Seoul, 1996); Hyun Mo Lee, "A Missiological Appraisal of the Korean Church in Light of Theological Contextualization" (Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, Tex., 1992).

处境化与宗派扩张之间的紧张关系同样也可从我在美拉尼西亚的宣教工作中看出来。我受邀为在巴布亚新几内亚南部高地服事的天主教宣教士开办一个为期一周的工作坊，讨论美拉尼西亚的文化与宗教。这些宣教士希望率先使用一种所谓“基本的基督徒社区”的牧养模式。据我所知，这个概念源自拉丁美洲，这一天主教修会将其传播到坦桑尼亚，现在又把它带到巴布亚新几内亚。作为一名人类学家，我引导这些宣教士如何理解美拉尼西亚社群的社会结构、经济形态、价值观和世界观。我们日渐加深对美拉尼西亚文化的认识，一周的时间过得非常愉快。不久就是最后一堂研讨了。我还记得我们详细地讨论到美拉尼西亚基本社群的性质。我建议他们在美拉尼西亚处境下开始运用这一新的牧养模式时，就让其展现美拉尼西亚的面孔，以美拉尼西亚的方式表达出来。我告诉他们，如果他们将福音的价值观充满美拉尼西亚的世界，他们的牧养计划一定会获得成功。这些基本的基督徒社区既保持美拉尼西亚的特点，又具有基督徒的特质。最后，我也警告他们：“如果你们带着预装的牧养套件，把沉重的担子加在这些美拉尼西亚社群身上，我为你们忧心忡忡，因为你们的方法没有植根于美拉尼西亚，注定会失败。”

坐在后排的一位资深宣教士蹭地一声跳起来，怒气冲冲地说：“你太过头了！”

我们来这里的身份首先是我们的修会的宣教士，而作为天主教修会，我们的某些特征是必须坚定持守的，千万不能为了适应美拉尼西亚的处境而放弃。”

我心一沉，血压蹭地蹿上来。我倾注了一周的心血，就是为了帮助他们明白如何使这些社群能实实在在地保持基督徒和美拉尼西亚的双重身份。临近结束之时，他们还是没能领会。他们担心处境化充其量只能产生孱弱的教会，糟糕的话，还会带来混合主义。实情恰好相反。如果我们未能处境化，所建立的教会更有可能微弱不堪，其中的信徒会求助于不符合基督信仰的混合主义解释，过的生活方式也不符合圣经教导，还会参与巫术的礼俗等。其原因在于，未加处境化的基督教很少涉及人们最深层次的需要和志向，结果产生的就是菲律宾的耶稣会士耶米·布拉塔奥（Jamie Bulatao）所称为的“错层”基督教（Split-level Christianity）。¹⁵

15 Jaime Bulatao, S. J., *Split-Level Christianity* (Manila: Ateneo de Manila Univ., 1966).

当然处境化的状况并非糟糕透顶。事实上，喜讯连连，我们已经取得不少进展。¹⁶ 那处境化在哪些方面取得了进展呢？敬拜风格？教会的社会性组织架构？处境化神学？我们可以为这过去二十五年来取得的一步步进展而欢欣。但是，我们堆满书架的关于处境化模型的学术著作和论文与全世界真正的践行之间，还存在缺口，有时甚至是鸿沟。在全球数不清的角落，人们依然认定基督教是西方货，出于各种原因而与主耶稣普世性的呼召失之交臂。

当然有一些非常著名的例外，但大多发生于不受西方宣教士或接受过西方训练的本土教会领袖控制的地方。事实上，我们如果环视全世界自从二十五年前“处境化”和“濡化”等词语进入宣教学的讨论以来发生的变化，会发现某些关于处境化的争论已经随着基督教会的重心从北方国家转移到南方国家而绕过我们。¹⁷

某些非洲独立教会当属充分处境化的一个例子。¹⁸ 纪录片《起来行走》(Rise Up and Walk) 介绍了五个这样的教会。每一次我播放这部影片时，我学生的神学观和教会观都深受冲击。殖民统治和政治控制所遗留下来的教会霸权主义是当今经济霸权的近亲，也是处境化的一个主要障碍。请让我细细道来。

我的一位朋友所在的学校打算开设跨文化研究的博士课程。他抱怨说这样的课程其实并不需要。他的理由是，这个课程是为了吸引非西方教会领袖来读，而他们早已明白自己的文化和处境了。他若有所思地说：“他们本身就出生在非西方处境，能从跨文化研究博士课程学到什么他们还不知道的东西吗？”他主张道：“他们真正需要的是系统神学和圣经研究方面的博士课程。这样他们回到自己的国家后就能教导和传讲真理。”当然，真理对他而言就是他所属宗派的神学体系。

16 南非草根阶层关于濡化的讨论主要见于 Contextual Publications, Johannesburg 出版的 Challenge: Church and People 中的论文和书信。参 no.26 (November 1994), no.28 (February/March 1995), no. 30 (June/July 1995), no. 32 (October/November 1995), and no. 34(February/March 1996)。关于处境化（濡化）非常实用的指南当属 Gerald A. Arbuckle, *Earthing the Gospel: An Inculturation Handbook for Pastoral Workers* (London: Geoffrey Chapman; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990)。另参 Schineller, *Handbook on Inculturation*。

17 例参 Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978)。

18 参 David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa* (Nairobi: Oxford Univ. Press, 1968); Harold Turner, *History of an African Independent Church: Church of the Lord (Aladura)*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1967), and *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies: Vol.1, Black Africa* (Boston: G. K. Hall, 1977); M. L. Daneel, *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, 3 vols. (vols. 1-2, The Hague: Mouton, 1971-74; vol. 3, Gweru, Zimbabwe: Mambo Press, 1988)。

我的这位系统神学教授丝毫没有意识到，非西方的基督徒若不学会像解经那样来解读自己的文化处境，任何标准的西方神学和圣经研究课程培养出来的博士，都不会自动地帮助和鼓励教会领袖栽植和培育出本土的处境化教会。

四、处境化面临的抵制

处境化面临哪些障碍呢？我在此只论及两点。处境化的第一个抵制者正是差会本身。我经常看到准宣教士热情洋溢地接受跨文化训练。看到他们开始学会如何将普世性的福音与自己地方性的文化区分开来简直激动人心。他们意识到跨文化训练的价值，明白需要以适宜东道主当地文化处境的方式来表达福音。可是，当他们真正到了东道主国家之后，有时会惊异地发现差会刻意在“当地”复制祖国模样的教会，他们肯定会对之大失所望。据我观察，这一问题同样出现在独立的“信心差会”、宗派型差会和天主教修会中。换言之，我们都有此错之嫌，无一幸免。

这一阻碍经常源于差会领导人和宗派领袖。他们通常不会从宣教学的角度来思考这些问题，但他们身居高位所产生的影响却规定了宣教工作的模式。

处境化面临的第二个抵制者乃宣教士几代人之前创建的教会的带领人，他们有时甚至是主要的阻碍。这样的抵制肯定会让宣教新兵大为惊异。他们会想：“把福音与自己的处境联系起来，使之既适切又充满挑战，岂不为美？为什么这些人会如此迟疑和谨慎呢？”我认为其主要原因在于，非西方基督徒从宣教士那里学习了一套未加处境化的基督教，只是采纳了其形式和举止，并没有使之真正深入他们更深的世界观层次。这套基督教并没有与他们的社会架构产生关联，或是回应他们政治和经济方面出现的关键问题。每当出现这样的情形，几代人之后，教会中充斥挂名的基督徒就不足为奇了。按部就班，墨守成规，一定能带来满满的安全感。而任何关于处境化的新奇说法，不只让人胆战心惊，更会带来威胁，对那些位高权重的人来说，更是如此。

在我看来，走出这一迷宫的唯一方法就是挖掘处境化的工具和视角，然后鼓足勇气运用到宣教工作中。针对处境化的探讨不断，对跨文化工人和教会领袖的处境化培训不断，但这些理论与世界各地禾场处境化的真正践行之间，仍存不小差距。为之，我们必须努力缩小。

为什么亚洲大部分地区,尤其是东南亚,仍然视基督教为洋教?答案在哪?很简单,因为基督教在这里践行出来的方式使其看起来就是一个舶来品。例如在1949年之前,中国有一万宣教士和一百五十万基督徒。当时流行的一句话是这样说的:“多一个基督徒,就少一个中国人。”还有一种说法:“多一个中国人归信,就少一个中国公民。”当时宣教士和中国老百姓中间都有一个普遍的看法,甚至是不加掩饰的看法,即一个人如果不经过西化的过程,是不可能跟随基督的。这只不过是新约时代坚持犹太教礼仪的问题乔装再世。当毛泽东先生掌权之后,西方宣教士被迫离开中国。许多人认为没有了宣教士,教会很快就会消亡。事实恰好相反。教会获得了长足的发展,粗略估计,今天中国的基督徒有三千万到四千万(译注:此文写成于1996年时的数字)。我们在此可以学到什么样的宣教学功课呢?是赶出宣教士,教会就会增长吗?也许如此。但我不这么认为。

我们从这一事件当中学到的功课在于,中国人发现福音完全可以在哪怕非常受压制的环境中处境化。他们发现在作基督徒的同时也可以保持自己中国人的身份。换言之,他们找回了使徒行传15章所记载的耶路撒冷大会所敲定的重要原则。既然外邦人无须从文化上变成犹太人的方式就能跟随主,那么中国人同样无须西化,接受白人中产阶级的价值观,也能作基督徒。我至今拥有的一件至宝之物就是来自中国的一册有1000首赞美诗的诗歌本。它足有五厘米厚,全是印在宣纸之上,并且是印于1949年之后那血雨腥风的动荡岁月!这一美好的标志生动地提醒我们处境化的重要性。

结论

处境化之需虽显而易见,但落地却不容易。我们深受自我的民族中心主义和教会霸权蒙蔽,很难培养起聆听异文化并向其学习的艺术。但是,怀着谦卑的心态如此行,却是处境化的一个基石。

处境化让我们直面这一挑战,即我们在这个多元文化的世界里如何遵行大使命和活出大诫命?如何既让福音的内容保持基督信仰的本质,又使其形式切合当地文化?

处境化在宣教中的功用让我们看到三方面的挑战：

1、先知性的挑战：处境化改变并更新处境。

2、诠释性的挑战：处境化帮助我们透过不同的文化透镜来看福音，故此拓宽了我们对福音的认识。

3、个人性的挑战：宣教士一旦成为异文化处境中基督身体的一员，就会受到改变，不再一样。

我们针对处境化的讨论和践行，都必须效法基督的道成肉身。正如基督倒空自己，住在我们中间，我们带着福音进入另外一个文化时，也必须愿意照此而行。基督的道成肉身成为我们处境化的范式。戈登（J.D.Gordon）曾说：“耶稣乃神与人类沟通之语言。”我要予以补充，即“于每个文化，每一处境皆然。”🌐

批判性处境化

文 / 保罗·希伯特 (Paul G. Hiebert) 译 / 以诺

撮要：作者之批判性处境化理论主要有四个步骤。1、解读文化：从现象学的角度来研究本地文化。2、解读圣经和建立诠释桥梁：牧师或宣教士应当带领教会学习圣经中关于当前问题的教导。3、批判性回应：让会众根据对圣经新的理解，批判性地评估过往的风俗习惯，继而决定是否保留。4、处境化之后的新习俗：牧师或宣教士带领人们根据圣经的教导来分析他们的旧习俗之后，还必须帮助他们将所选择的做法组织成表达基督教含义的新仪式。这个仪式一定是符合基督信仰的，因为它明确地表达了圣经的教导。但同时，这个仪式也是符合本地处境的，因为它由当地会众创造，其形式也为本文化中的人明白。

关键词：处境化的必要性 批判式处境化 针对混合主义的应急机制

过去几年关于处境化议题的著作已经汗牛充栋（参 Bevans1985, Gitari1982, Haleblan 1983, 及 Lind 1982 所列书目）。笔者在此不打算总结这些著作的论述，或是追溯其沿革，而是提出一种模型。该种模型由三种按照韦伯理论定义的“样板”（idealtypes）组成。我们用这种模型来审视新教宣教士在过去一百多年间如何面对处境化的问题。本文不求整理历史事件，而是专注分析宣教士如何应对大探索时代之后横扫西方的文化多元主义意识。

笔者将本文研究的题目进一步收窄，具体而言就是宣教士如何应对新改宗的信徒原有的传统信念和习俗，简而言之，就是“旧有的文化”。宣教士进入的处境并非文化真空。他们所进入的人群拥有自己生生不息的社会和文化。他们种庄稼，建房屋，娶媳妇，嫁女儿，送老归山。他们崇敬鬼神，安抚亡灵。宣教士带着新鲜的福音进到这样的文化中，会如何应对当地信仰和习俗呢？确切地说，当如何回应呢？

本文的原始资料主要取自印度。一来处境化这个题目在印度的辩论持续已久，二来笔者对印度的处境也最为熟悉。不过，笔者相信，本文提出的模型在世界其他地区也会适用。

一、早期对该问题的回应

宣教界对如何处理传统文化这一问题的回应已有相当长的历史了。早期天主教宣教士来到印度时对此争论不休。他们对印度文化的博大精深赞叹不已，因为在十六、十七世纪，印度的文化显然超越西班牙的文化。但这些宣教士在基督教对印度文化的策略上分野巨大。耶稣会士提倡文化调适，保留印度的传统文化形式。方济会士则认为耶稣会士这样做等于出卖福音。

早期的新教宣教士同样为印度文化及其哲学基础所折服。许多宣教士下功夫学习印度语言，熟练到不仅可以为其编订词典，写作传统文学和创作赞美诗，而且将印度宗教典籍翻译成德文和英文。他们的工作为后来东方文化研究在西方的兴起奠定了基础。然而，十九世纪早期发生了一个重大转变。除了少数有名的例外情形，新教宣教士开启了“不处境化”（non contextualization）时代。

二、“不处境化”时代

大致从1800年到1950年间，印度以及后来非洲的大多数新教宣教士，都排斥他们所服侍的群体的信仰和习俗，斥之为“异教”。约翰·波比（John Pobe）写道，“至今，历史上的所有教会大体上都在践行‘白板说’（tabula rasa）的教义。这种宣教教义认为基督教宣教事工无法建立在任何非基督教的文化元素之上；因此，在基督教建立之前，必须彻底摧毁传统的非基督教文化。”结果，当地人视福音为洋教。一个人成为基督徒意味着不仅接受基督教，还得接受西方的文化方式。

考虑到之前的宣教士还愿意采纳传统的文化方式，为什么这个时期的宣教士越来越排斥现有的文化呢？

1、殖民主义的兴起

第一个原因在于殖民主义的兴起，其背后的信念是西方文化的优越观。东印度公司在印度扩张的时期恰逢莫卧儿帝国和维贾亚尼亚加拉帝国衰落和崩溃。结果，东印度公司在印度大部分地区不仅成为经济上的新主人，也成为政治上的统治者。这一新的进程到1858年正式定形，当时大英政府由于印度的反英暴动而将印度变成自己炫耀的殖民地。

殖民主义表明了西方文化的优越性。西方文明得胜了。故此，西方把将其文明的益处带给全世界视为其不可推卸的任务。传统医学体系被当作巫术和花招，必须加以铲除。从前的政府体系被视为封建体制，必须要以现代的民族政府所取代。结果不言而喻，大英帝国从上至下彻底更换了印度的政府体系，达到了对印度直接统治的目的。

对基督徒而言，与文化优越性相对应的就是福音的优越性。这意味着异教必须被彻底铲除。事实上，许多宣教士将福音与文化等量齐观，基督教（Christianity）、文明（Civilization）和商业（Commerce），也就是所谓的三“C”携手并进。西方人认为，当西方文明传遍全世界之时，人们就会归信基督教，同时也变得“现代化”了。故此，完全没有必要研究传统文化，甚至无需重视它们，因为它们正在走向被淘汰的结局。

当然，对传统文化的排斥，并非都如波比所言，是出于将基督教与西方文明相提并论的幼稚观念。宣教士也不无深入理解当地文化的，比如在印度就有埃尔莫（W.T.Elmore）、怀特海（H.Whitehead）、维斯尔夫妇（W.H.和C.V.Wiser）等人。他们根据自己在印度村庄的生活经历撰写了早期的民族志。他们在这些地方直面未受现代化和基督教影响的印度文化，亲眼目睹焚烧寡妇、向偶像献婴儿为祭、贱民的惨境和对鬼魔的崇拜。

这些宣教士深刻地了解，宗教在农民社会和部落社会中是整个文化的中心，各种各样的宗教形式遍布其中。在这些传统文化中，食物、衣着、房屋构造、婚姻、市场、农业、打进入这些文化就非常重要。打渔、打猎、节庆、音乐、舞蹈、乐器等，无不带有浓厚的宗教元素。在印度，哪怕你睡觉时头的朝向也具有宗教意义。他们认为，如果宗教如此深入，那么我们就无法主观地将宗教与文化，形式与意义分别开来。宣教士无法将传统形式的意义稍微改变，就能够以其来表达福音，因为传统文化的形式与意义之间联系深深扎根于社会规范和文化历史中。若要避免混合主义，唯一的方法就是彻底改变整个文化。

2、文化进化理论

排斥非西方文化的第二个原因在于文化进化理论的出现。如果我们将大探索时期出现的文化多元主义意识在政治上的解决手法称为殖民主义，那么进化论则是对这种意识在知识上的对策。西方人对其他文化嗤之以鼻，称其“原始”“精灵主义”“尚未开化”。事实上在1915年之前，人类学家都一直用“唯一文化”这样的词汇，并不将其他的并称为“各种文化”。他们认为所有文化都是同一种文化的不同发展阶段，某些较为高等，别的则比较原始。

十九世纪后半叶，关于人类源于一元还是多元的辩论对人类学破坏极大。在这时候，人类学家一致强调所有人类的共性。由此，宗族和文化上的差异只是同一物种上的变体而已，并不意味着他们是不同种类。

基督徒与世俗的生物学家为着生物进化论争论不休，但并没有以同样的态度来看待文化进化论。生物进化论挑战基督徒对于人类独特性和属神特点的重要神学教义，文化进化论（与马克思主义）则试图推翻人类在一个普世性历史中寻找意义的中世纪基督教认知。二者都试图用历时性（从历史中）的角度，

而不是从共时性（结构上）的方式来寻找意义。二者都视历史为线性的：有起源，会向前进化或向后退化，最终通过救赎或发展在理想状态下达到巅峰。¹人们争论何为历史进程的动力，但对历史进程本身并无异议。

照这一历史进程观，“不处境化”完全有道理。既然其他文化都在衰亡的过程中，为什么还要去将福音处境化呢？所有人都达到文明状态只是时间问题。这样，以福音与文明携手进入这些文化就非常重要。

3、科学至上

排斥其他文化的第三个原因在于科学至上。当威廉·克理到达印度时，他对印度文化的博大精深赞叹不已。毫无疑问，从十五世纪到十八世纪，欧洲找不出任何事物能媲美莫卧儿帝国深邃的文化和发达的技术。

科学的出现改变了这一局面。到十九世纪末，西方科技已经征服全世界，科学大踏步地征服自然界。科学至上的信念充斥全球。1953年，罗伯特·奥本海默在英国广播公司的里斯讲座（Reith Lectures）上，不顾前后矛盾，作出这样的声称：“科学已经改变了人类生活的处境……科学思想已经改变了人类对自身和世界的看法。”（Raven,1953:101）弗朗西斯·史密斯爵士（Sir Frances Smith）在他所著的《科学的忽视》（The Neglect of Science）一书的前言中如此写道：“今天的世界终于被科学发现所形塑……无论我们喜欢与否，科学正在决定我们的步伐。”（1951:iv）。库尔森（C.A.Coulson,1955:20）指出：

我们需要认识到，科学思维的影响已经远超技术或产品。这些只是它影响的开始，因为这是大街上的百姓或是车床上的年轻学徒用来表达他们信仰的说法。他们没有意识到的信念更加深入。他知道科学会发展，虽然他自己可能并不了解其中的基本原理；他知道科学争论几乎总是会带来共识，并且这个过程通常也很快。科学成为现代社会一股强劲的推动力，可以在其之上为人类和社群建立起安稳的生活方式。

1 彼得·伯格在《祭祀的金字塔》（Pyramids of Sacrifice,1974）一书中追溯了这种基督教范式对西方关于发展这一概念和马克思主义革命观的影响。

耶鲁大学的诺斯洛普 (F.S.C.Northrop) 教授补充说,“你若要明白美国文化,就不能只看经济、社会或政治的层面。当然这些方面非常重要。你更该研究的,则是自然科学、技能训练、农业学院、科技研究院和实验室等背后的基础教育。”

这一乐观主义建立在实证主义(或者用伊恩·巴伯 (IanBarbour) 所创的术语,“幼稚的现实主义”)的认识论上(见 Hiebert 1985a 及 1985b)。实证主义的认识论认为,只要仔细研究经验,我们就会发现“自然规律”,如果进一步深入研究,则可以证实其“真实性”。它视科学知识是客观的(不受科学家的主观性所影响)和累积性的,并且在终极意义上是真实的。相对而言,其他文化的知识则是主观、零碎和错误的。

许多保守的基督徒,包括大多数宣教士在内,都持同样的认识论基础。不同之处在于,他们在这个体系中将科学替换成神学,将经验替换成启示。他们认为,神学若是经过仔细构建,可以是完全客观和绝对真实的。相对而言,其他宗教则是极为主观和完全错误的。不言而喻,基督徒无需认真对待其他宗教,正如科学家拒绝考虑对自然界的其他信仰体系。结果,宣教士的任务就是丝毫不变地将自己的,神学传输到新的文化当中。

在十八世纪和十九世纪的宣教士的思想中,基督教与科学的联姻应该不出所料。赫尔伯特·巴特费尔德 (Herbert Butterfield,1949) 和怀特海 (A.N.Whitehead,1926) 有力地论述到科学是在基督教的大传统里发展出来的,并且多年以来二者无甚区别,更别说分道扬镳。罗伯特·格罗施特斯 (Robert Grosseteste 是牛津大学科学系的创始人,后来成为林肯郡的主教。英国皇家学会的院士中主教和传道人不胜枚举。罗伯特·波义耳 (RobertBoyle)、约翰·雷 (John Ray, 植物学和动物学的奠基人)、克里斯多佛·雷恩 (Christopher Wren, 天文学家和建筑家) 和艾萨克·牛顿 (IsaacNewton) 不仅公开宣认基督教信仰,而且著书立说参与神学辩论。

4、“不处境化”在知识上带来的后果

殖民主义表明西方文明的优越性,而进化论从历史进程的角度为其提供了正当性,科学和基督教则为整个架构提供了理论基础。这样看来,在 1800 年到 1950 年这段时期,宣教上反处境化的作法不足为奇。

这一作法从根本而言只认定单一文化和单一宗教。真理也是超文化的。一切都必须从西方文明和基督教的角度来审视，而它们在技术、历史和知识上都超越其他文化。这些文化相应地就是“不开化的”。宣教士所属的文化是“好的”“先进的”，应当是“规范”，别文化则是“坏的”、“落后的”，也是“扭曲的”。基督教是真理，而其他宗教都是谬误。

这样的认识在宣教上带来两种后果。第一，其他文化将基督教视为洋教，与西方文化并无二致。皈依基督教的人意味着要西化。结果，文化上的“洋味”成为福音传播的一大障碍。

第二种后果比较微妙。原有的信念和习俗不会轻易消亡。因为宣教士没有下意识地处理，它们就转到地下。新信徒很清楚，他们不敢把自己原有的信仰习俗告诉宣教士，担心会激怒宣教士。结果，这些习俗就成为新信徒隐藏的文化的一部分。新人在教堂里众人面前举行基督教婚礼，然后回到老家再私下举行一场传统婚礼。他们把护身符藏在衬衣里，当然也不会向基督徒医生说自己也去看过村子里的巫医。在印度，种姓制度在社会公开层面是禁止的，但基督徒私下仍然遵照种姓制度来嫁娶。

时间一久，公开宣认的基督教和私下里的“异教”的这种暧昧关系带来混合主义。非基督教的信仰和习俗从底层渗透到教会里面。种姓制度在印度教会中已经公开化，由此带来的政治争斗和法律诉讼正在摧毁教会。在拉丁美洲，在卡德克教（Kardicism）和乌班达教（Umbanda）中，上层社会子女接受保姆所教的通灵术，已日渐公开和备受推崇。

从基督徒的角度来说，单一文化的观点有它好的方面。第一，它肯定了人类和人类历史的一体性；第二，它重视历史和文化变迁；第三，它肯定人类文化和福音中绝对和普世层面的特点。这种观点旨在保护福音的独特性，避免因将非基督教信仰和习俗带入教会而可能产生的混合主义。

但是，这种观点也有其消极的地方。它是简化的，也无视文化。它并不重视其他文化和宗教。它也是民族中心主义的。它以自己的标准来判断其他文化和宗教，由此得出它们有缺陷的结论。不言而喻，它总是认为自己的文化和宗教是正确的。最终，这种观点制约了宣教任务的开展。福音的“洋味”成为福音工作的拦路虎，也没有防止混合主义的产生。常见的情况是，宣教士最终成为宗教警察，监管信徒遵守他们所认为正统的基督教习俗。

三、处境化的必要性

这个局面在十九世纪末开始转变。殖民统治这时仍然在扩张，但其灭亡的种子已经埋下了。当时人们开始认识到，必须从各个文化自身的世界观来理解和欣赏它们。同时一场革命正在发生，人们开始质疑科学的性质和超越性。

1、后殖民主义

二十世纪初兴起的三股重大力量最终导致殖民主义消亡及其理论基础坍塌。第一股力量是西方越来越强大的反殖民主义呼声。康纳德·任宁（Conrad Reining,1970）提到，捍卫土著同盟（Defense of the Natives League）在1833年成立，倡议抵制殖民主义的压迫。这是一个松散的联盟，其中有各种背景的人文主义者、威伯福斯所领导的福音信仰基督徒，以及卫斯理复兴运动所影响的人物。在这之后不久，亨利·维恩（Henry Venn）和鲁弗斯·安德生（Rufus Anderson）提出“三自”原则，指出教会需要在组织架构上拥有自己的独立性。很快，人们就开始讨论福音信息如何用当地文化形式来处境化。许多差会在禾场上仍然继续施行自己的权威，使用翻译的赞美诗，坚持西方教会的组织架构，但有些差会则开始鼓励本土教会自主，使用当地音乐，在教会组织架构上采纳本土的形式。等到一百多年后，才有人提出第四自，就是所谓的“自我构建神学”。

毁灭殖民主义的第二股力量正是其自身的成功。在印度，殖民主义的目标是把“文明”引入这片土地。不足为奇，二十世纪初，印度就涌现了一批受过高等教育的领袖，其中不少人带着强烈的民族主义倾向。到二十世纪三十年代，他们已经形成一个争取独立的强大运动。在文化上，他们认同基于民主原则的仁慈的民族国家的思想，以及英国政府在法律、现代科技、医疗和教育等方面的理念。但在社会体系中，他们希望英国法律所确认的权利由印度人来确保，而不是由外国人来实施。由此不难理解，印度教会寻求自主的第一个方面就是自治。

有讽刺意义的是，削弱西方统治的第三股力量正是其引入的“以夷治夷”（间接统治，indirect rule）。英国人在印度把从村级到国家层级的整个原有治理体系彻底更换。其高昂的代价令英国人不堪重负。结果，英国人在非洲扩张其殖民

统治时,就需要一个成本稍低的方式来治理各个殖民地。他们找到的方案就是“以夷治夷”。这种方式以英国统治者建立的一个全面的政府为主,但其下各个部落事务的治理则由现存的本土部落架构继续负责。这种“以夷治夷”的统治方针要求英国统治者对当地人民的政治、经济和社会结构有所了解。结果,英国政府通常资助在非洲进行一些人类学研究,主要集中在当地社会结构的本土形式方面。

在非洲进行的研究对人类学这门学科的形成起着关键作用。印度的各种文化有许多层次,彼此联结,也异常宽广。这一点上,非洲极为不同。人类学家在非洲看到的社会群体或部落是各自分离和自主的。

人类学步埃米尔·杜尔凯姆(Emile Durkheim)和社会学的后尘,将这些社会群体视为单独的有机体。它们拥有自己的语言、文化和领土。人类学家不再使用“唯一文化”这样的词语,言谈举止中都提到“各种文化”。在非西方社会中开展的田野调查更成为人类学研究的标志。

2、现象学、结构功能主义、语言学和新人类学

这一切的发展对于人类学理论的影响非常深刻。在许多圈子里,以历时性模型为导向的进化论被英国的结构功能主义所取代,后者强调现象学和共时性分析。新理论的核心问题不再针对起源,而是看重社会的结构和融入以及各个分支的功能。每一个社会都必须按照它自身的情况来理解它,而不是非要将其与西方社会比较。

与此同时,北美发展出描写语言学(descriptive linguistics)。大多数部落文化没有文字,因此在研究它们的时候就需要开创新的方法,可以把它们的语言用书写和学习的方式表达出来。这些方法不仅可以帮助人类学家学习语言,还能分析这些语言本身的结构和内在组织形式。它们给人类学家一些工具,得以从部落中年长的信息提供者找出文化的意象,并且整理出部落的历史。

英国的结构功能主义强调部落的社会组织,北美的描写语言学看重语言和文化,视之为认知地图。二者结合就产生了一个新的学派,称为民族学或新人类学。这门学科就像其母学科一样,强调文化间的差异以及这些文化看待终极实相的方式。在它看来,每一个文化都是自主的范式,拥有自己的一套世界观

体系。这样的结果，三种理论都必须承认文化相对主义，因为这是三种理论在逻辑上必然的结论。显然，如果我们重视所有文化，强调它们之间的差异，那么没有任何一种文化可以用来评判别的文化。这样一来，在道德和文化上还有什么绝对是正确的呢？

3、后现代的科学

人们不仅质疑过往对西方文化优越性的笃信，也挑战科学的确信性和绝对性。到二十世纪中期，社会学家开始将他们的理论用来分析科学，结果就开始抨击原有对科学抱持的观点。心理学家指出人类知识共有的主观性；社会学家指出科学是群体性作为，深受所处社会动态的影响；人类学家把科学放到更大的文化和世界观处境中来审视；科学史学者指出我们对科学性质的理解是错误的。迈克尔·普兰尼（Michael Polanyi）的著述和托马斯·库恩（T.S.Kuhn）的《科学革命的结构》（*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962）一书吸取这些学科的成果，指出科学并非客观知识以线性和累积性的方式迈进，其发展方式体现出一系列主观且相互竞争的范式。过去实证主义的科学因此受到致命的一击。但后实证主义的科学的认识论基础又是什么呢？

对于心理学家、社会学家和人类学家等现象学家，甚至库恩自己，这个问题的答案是“工具主义”（instrumentalism）。在他们看来，既然不能再称某种理论、范式或文化比其他的更好，那就不能再宣称存在所谓绝对的东西或真理。我们顶多可以认同实用主义。任何范式，只要能解决人类面临的问题，就是对的。

4、对处境化的含义

在这样的知识背景下，难怪宣教士和宣教学家会极力强调处境化，不仅教会要采纳本土的社会结构，福音和神学也要采用本土的文化形式。

首先我们来看这一作法的正面意义。它避免了穿着西方文化外衣的福音的洋味，没有“不处境化”时代的这一特点。它使用人们能理解的方式来沟通福音信息。同时，它避免了“单一文化”方式所带的民族中心主义，因为这种作法重视文化差异，肯定所有文化中的正面元素。另外，这种作法看重各个国家

的基督徒的权利。他们不仅在教会体制上，同时在认知体系上也无需受制于西方文化。它认可每个文化的教会都有权利发展自己的神学。

然而，不加批判的处境化也有自身的问题。显而易见，否定绝对性和真理与基督徒坚称的福音的真理性和基督的独特性这些核心的信念相冲突。另外，如果将福音处境化，那么有哪些制约来避免对圣经和神学的扭曲呢？绝对的制约在哪里呢？

其次，玛丽·道格拉斯 (Mary Douglas,1970) 指出，这些理论中将形式与意义截然分离的作法让我们无法看清大多数部落或农民社会的性质，因为在它们当中，形式与意义是紧密相联的。例如，名字和影子关系到一个人的身份，礼仪也是演展，而不只是沟通信息而已。

再次，处境化强调准确沟通意义，以致往往忽视福音的情感和意志层面的地步。如此一来，我们就可能落入将福音简化成一套支离破碎的信条的危险。这种做法以为信徒只要接受信条就够了，忘记了福音的核心包括门徒训练、作为基督身体的教会，以及神在地上的国度。在这一点上，查尔斯·卡拉夫特 (Charles Kraft,1979) 呼吁以“动态对等”的方式来回应福音信息。这种回应方式有益地提醒我们，圣经中的“相信”并不只是在头脑中认同，而是在生活中把它活出来。

再其次，不加批判的处境化忽视了大多数关于处境化讨论的历史性。它看重当代文化处境，但将历史处境搁到一旁。每一个文化中的基督徒都会面对新问题，他们也必须从圣经中找出这些问题的答案。但在许多事情上，尤其是在发展圣经或系统神学上（所有基督徒都明显或隐含地将这些神学构建成共时性和历时性范式的基督教真理），他们可以从教会历史中学习良多。解经和诠释不是信徒个人的权利，教会作为解经和诠释的群体才有这个权利。这个群体不只是我们自己文化处境内部的信徒，甚至不只是我们文化之外的信徒，还包括整个历史上的圣徒。成为基督徒就成为新的历史的一部分，这意味着基督徒必须去认识历史。

再者，不加批判的处境化，特别是走到极端，无法为不同文化的教会合一指出一条可行的路径。工具主义建基于一个观念，认为不同文化和范式是无法按照同一标准来衡量的，这意味着没有可以相互理解的基础。每种文化只能按照自己的方式来理解。若是如此，那么不同文化中的基督徒就谈不上能有任何真正的沟通，他们的神学也不能相互比较，也缺乏共同的根基。基督教充其量

只是许多彼此孤立的教会的结合。若是有任何教会宣称自己的神学是规范，那它就犯了民族中心主义的错误。我们人类有某些经历是共同的，但这些共有的基础非常有限，远远不足以作为构建共同神学的基础。这样看来，我们充其量只能肯定多元主义，放弃合一。

又者，不加批判的处境化弱化了罪。它倾向于肯定人的社会组织架构和文化，认为它们在本质上都是好的。它认为罪主要是指个人的邪恶。实情却是，社会体系和文化都是人类创造的，同样受罪所玷污。圣经在这一点上非常清楚。在圣经中，诸如 *arche* 和 *archon*（组织性的力量）、*exousia*（权柄）、*dynamis*（力量）、*thronos*（宝座）等词语超过百分之七十五的次数都是用来指人的体制（Wink 1984）。因此，抵制集体的罪与抵挡个人的罪同样重要。

最后，主张处境化却不同样提倡毫不妥协地保存福音，会为混合主义广开大门。威廉·卫里蒙（William Willimon, 1986:26）指出：“我们一直面临的问题不在于如何确保教会不脱离世界，而是如何确保世界不会来颠覆教会。教会在每一个时代都会屈服于君士坦丁的思想，就是照世界的方式来运作。”我们传福音时带入的文化的洋味会冒犯人，这方面我们需要竭力去除；但福音本身会冒犯人，这是我们吃了豹子胆也不能来弱化的。福音必须处境化，但也必须保存其针砭时弊的本质，审判所有文化和所有人的邪恶。

四、批判性处境化

路在何方呢？我们不能回到“不处境化”的民族中心主义和洋味文化；也不能采纳极端处境化的方式所带来的相对主义和混合主义。彼得·伯格（Peter Berger）指出（Berger and Luckmann, 1966），跨文化工人必须从单一文化主义出发，经过重视其他文化和信仰体系的相对主义之河，到达远方的“后相对主义”的坚实彼岸。问题是，这个河岸到底是什么？

1、相互依存

抵制殖民主义的仗已经打赢了（但针对微妙的殖民主义的斗争还没有结束）。我们必须看得更远，而不只是停留在“反殖民主义”的立场上。我们应当意识

到构建体制和认识时需要考虑人类共同的处境。这个世界越来越快速地成为一个世界（但并不是成为一个文化），人类的和平、繁荣和生存取决于不同文化、群体和国家愿否一起思考和行动。斯坦利·琼斯（E.Stanley Jones）指出，无论在世界还是教会的层面，我们都必须走出依赖和独立，进入相互依存的关系。

2、理论上的互补性

对于人类学来说，正确的做法就是摒弃相对主义和纯粹的主位角度，采用互补性理论和元文化格局²。互补性扎根于批判性现实主义认识论。这种认识论认为知识并非对实相丝毫不变的反映，而是一幅地图或蓝图，使我们对实相有一个真实但部分的理解（Coulson1955）。正如我们需要几幅蓝图才能在脑海中构建出一座房屋的图画，我们也需要好几种互补性的理论来让我们认识实相的本质。根据提出的问题和研究对象，越来越多的人类学家不再局限于一种理论或范式。例如，主位和客位模型就是互补的两种研究模型。

此外，越来越多的证据表明，人类学能为我们提供一种元文化格局来比较文化，使文化间彼此转换。诚然，人类学发源于西方文化，也深受西方思想假设所形塑，但通过分析其他文化，与其他文化对话，它能逐渐脱离一些理论方面的民族中心主义的枷锁。

3、后现代之后的科学

胡斯顿·史密斯（HustonSmith,1982）指出，我们现在已经突破了后现代科学及其工具主义和相对主义。史密斯在他书中题为“形而上学的死亡和再生”一章中论证说，“人类需要一个全面的意象，类似一种概貌的东西。没有这一点，

2 在此“元文化”这一术语的用法与霍夫斯达特德(D.R. Hofstadter,1980)的用法相同，指两个或两个以上同等系统之上的位置。大卫·彼得尼(David Bidney,1967:156-182)讨论了这一术语的三种用法。孔特(A.Comte)、杜尔凯姆(E.Durkheim)和利维-布鲁勒(C.Levy-Bruhl)视其为部落社会的“前逻辑”思维。另外一些学者，例如马林洛夫斯基认为形而上学弥补了科学的不足。亨利·柏格森(HenriBergson)、索洛金(P.Sorokin)、诺斯洛普(F.S.C.Northrop)和霍夫斯达特德等学者认为元文化架构是一个思维框架，源自各种不同文化，但又超越这些文化。这一架构可以让我们比较各个文化，也能在它们当中转换。元文化的思维模型摒弃了库恩的观念。库恩认为范式之间是不能彼此比较的。这个观点站不住脚，因为它意味着文化之间是不能彼此理解的，也无法解释文化转变，同时让人类学成为毫无意义的一门学科。在某种意义上而言，任何在两种和更多文化中深入生活过的人都会成为“双文化人”。这个概念的意思是这样的人已经培养出一种能力来超越这些文化，并且能将它们加以比较。这种所谓的“阳台”视角就是一种元文化架构。

反思性的动物无法保持一种生命需要的方向感。”(1982:16)。现在出现的认识论基础称为批判性现实主义(critical realism)(Barbour1974 ; Hiebert 1985a)。它肯定知识的客观性和主观性。我们通过玻璃看得不清楚,但确实看到一些。

在批判性现实主义看来,理论只限于它们所传递的信息,但可以通过实相测验的方式来证明它是否真实。换句话说,理论不完全是主观的,相对的,或随意的。此外,理论像地图一样,也是互补的。因此,它们之间的矛盾之处必须受到重视。最后,批判性现实主义中的理论和范式并非不可相互比较的。拉里·劳丁(Larry Laudin,1977)和霍夫斯达特德(D.R.Hofstadter,1980)指出,我们可以发展出元理论模型,相互比较,并且从一种模型翻译到另一种模型。

4、批判性处境化

上述讨论对于处境化有何意义呢?具体而言,宣教士当如何处理传统文化的信仰和习俗呢?在这一方面,我深深致谢雅各布·罗伊闻(Jacob Loewen,1975)和约翰·吉尔兹(John Geertz)。他们结合在巴拿马的瓦纳纳族人中的研究提出一种处境化的方法。这种方法也可应用到其他文化处境中。

1) 解读文化

批判性处境化的第一步就是从现象学的角度来研究本地文化。当地的教会领袖和宣教士必须秉持不偏不倚的态度,带领会众收集和分析与现有问题相关的传统习俗。例如,在处理丧葬仪式时,应当首先让当地信徒分析他们的传统仪式,描述葬礼中将要使用的每首歌、每个舞蹈、每段朗诵、每个仪式,然后讨论它们在整个仪式中的意义和功能。这样做的目的是理解旧的文化方式,而不是评判它们。如果我们此时表现出对旧有信念和习俗的批评之态,当地信徒就不会公开谈论了,因为他们害怕受到谴责。这样就等于逼使他们暗地里遵守这些习俗了。

2) 解读圣经和建立诠释桥梁

这是批判性处境化的第二步。牧师或宣教士应当带领教会学习圣经中关于当前问题的教导,例如在前文提及的葬礼的例子中,教会领袖可以用这样的场

合来教导基督教的死亡观和复活观。牧师或宣教士在这一步中扮演关键角色，因为他们拥有这些方面的专业知识和技能。

教会领袖必须建立起元文化框架，以帮助他将圣经的教导转化并深入到本地文化的认知、情感和评判层面。这一步至关重要。如果会众没有真正明白圣经原本的意思，他们对福音的认识就会扭曲。牧师或宣教士运用神学、人类学和语言学，能帮助人们理解圣经真理，并且将这样的理解在本地文化中表达出来。会众必须一道学习圣经，帮助他们成长，提升明辨真理的能力。在这一过程中，领袖必须运用元文化框架，使自己能够在各个文化之间来回比较。没有元文化框架的话，圣经的意义常常被生硬地用本地文化的范畴来表达，结果就会扭曲圣经的教导。

3) 批判性回应

第三步是让会众根据对圣经新的理解，批判性地评估过往的风俗习惯，继而决定是否保留。福音不只是拿来沟通的信息，它要求人们作出回应。在评估过往的风俗习惯时，只是领袖坚信需要改变还不够。他们可以向会众表达自己的看法，并指出各种决定将会产生什么结果，但他们必须让会众作出最后的决定。决定如果是领袖作的，那领袖就必须亲自来执行。但是，如果最终决定是会众集体作出的，那他们就会亲自执行，这样就能杜绝他们在暗地里继续遵行那些已被摒弃的习俗。

让当地信徒根据新认识到的真理来评估自己的文化，是让他们发挥自己的长处。他们比宣教士更了解自己原有的文化，一旦接受了圣经的教导，他们也更有资格去批判旧文化。不但如此，在这一步中让会众参与进来，教导他们如何分辨，帮助他们学会将圣经教导运用到自己的生活当中，他们属灵生命就会成长。这一步也正是将“人人皆祭司”的真理应用到一个诠释群体中。

会众可能以几种方式来回应旧有信念和习俗。许多信念和习俗会保留下来，因为它们并无与圣经相悖之处。例如，西方基督徒认为吃汉堡、唱世俗歌曲(如《牧场是我家》Home on the Range)、穿西装或开车没什么问题。在生活中很多领域，基督徒与其不信的邻居并无两样。会众保留这些习俗可以肯定他们自己的文化身份和民族传统。

有的习俗则会被会众断然弃绝，因为他们认为这些习俗与基督徒的身份不相宜。局外人常常不太明白他们为何弃绝这些习俗，也看不出被会众摒弃的歌曲和仪式和被保留的有何差别，但是当地信徒深知这些旧习俗蕴含的深层意义及其在文化中的关联性。另一方面，宣教士有时也需要指出当地信徒忽略的一些问题，因为他们往往看不清自己的文化预设。

有时，会众会修改旧有的习俗，赋予它们明确的基督教含义。例如，查尔斯·卫斯理（Charles Wesley）采用酒吧流行歌曲的旋律，配上基督教歌词。同样，早期基督徒使用犹太会堂的敬拜方式，但对其加以调整来符合基督信仰。

有些地方的基督徒会借用其他文化中的符号和仪式来替代被摒弃的旧习俗。例如，他们采用宣教士母国的葬礼仪式，不保留本文化中的葬仪。这样的功能替换通常是有效的，大大减少了直接移易旧习俗所致的文化错位。

有些地方的教会会采纳基督教历史传统中的礼仪。一个人成为基督徒意味着进入新的历史。增加洗礼和圣餐等仪式不仅为归信者提供了表达新信仰的方式，也象征着他们与历代教会和普世教会的联系。

最后，人们可以创造出贴切其文化的新符号和仪式来表达基督教信仰。

4) 处境化之后的新习俗

牧师或宣教士带领人们根据圣经的教导来分析他们的旧习俗之后，还必须帮助他们将所选择的做法组织成表达基督教含义的新仪式。这个仪式一定是符合基督信仰的，因为它明确地表达了圣经的教导。但同时，这个仪式也是符合本地处境的，因为它由当地会众创造，其形式也为本文化中的人明白。

5、针对混合主义的预防机制

我们有什么机制来确保批判性处境化不会把我们带偏呢？我们必须承认处境化自身是一个持续发展的过程。一方面，人们生活在一个不断变化的世界中，需要处理涌现出来的新问题。另一方面，我们对福音和它在我们生活中的应用的理解并不全面。不过，我们应该通过不断学习和灵命成长，以更加认识真理。

首先，批判性处境化需要高举圣经，以其为信仰和生活的准则。正如处境化的神学一样，处境化的习俗也应该以圣经为根基。这一点似乎老生常谈，但我们必须时常提醒自己，任何习俗都必须以圣经启示作为标准来衡量。

其次，批判性处境化要承认，任何信徒若是愿意接受神的引导，圣灵都会在他们当中作工。

再次，教会是一个诠释群体（比较 Kraus 1979）。人人皆祭司并不等于神学上的独行侠。我们需要彼此才能看见自己的罪，因为我们不容易看见自己的罪，但容易发现别人的。

同样，我们容易看见别人错误解释圣经，但不容易看见自己对圣经的错误解释。故此，我们需要来自其他文化的基督徒来帮助我们看到因为自己文化里的偏见而如何曲解圣经。教会作为诠释群体这一集体特性不仅是针对每个文化的教会而言，对各个时代的教会来说也是如此。解经和诠释作为集体行为并不将其降格为社会决定论，虽然诸如卡尔·曼海默（Karl Mannheim）和里赫特（Richter）等研究知识的社会学家会得出那样的结论。³

最后，越来越多来自不同文化的福音派神学家加入神学讨论，我们希望他们能在一些基本的神学观点上越来越达成共识。相比自己的罪而言，人们更容易看到别人的罪。神学家也一样，相比于自己文化的偏见，他们更容易看到来自别的神学家的文化偏见。如果在国际性的诠释群体里来践行人人皆祭司的真理，那么就会给一些重要的神学问题带来更深的认识，甚至共识，以此来帮助我们检验文化习俗和神学构建。

批判性处境化否定单一文化的视角，也不建基于认为各种文化不可比较的多元主义。它试图找到元文化和元神学框架，帮助一种文化里的基督徒理解其他文化的信息和仪式，尽量减少扭曲。批判性处境化的基础是批判性现实主义认识论。这种认识论认为所有人类知识都是主观元素和客观元素的集合，都是对真理不全面的理解，但这样的理解也力求越来越接近真理。批判性处境化看重历史和文化处境，留意词语和仪式等符号中形式与意义之间的关系。这种关系既可能紧密到二者等同，又可松散到二者只是随意的联系。最后，批判性处

3 针对有关科学的知识社会学的出色评论，请参拉里·劳丁（Larry Laudin）所著的《进步及其问题》（Progress and Its Problems, 1977:196-225）一书。

境化认识到处境化是一个持续发展的过程，教会在其中要不断参与，让我们更好地认识基督作主的含义以及在天上神国度的建立。☉

参考书目

- Barbour, Ian G.
1974 *Myths, Models and Paradigms*. New York: Harper & Row.
- Berger, Peter L.
1970 *The Sacred Canopy*. Garden City, N.Y.: Doubleday. 1974 *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. New York: Basic Books.
- Berger, Peter L., and T. Luckmann.
1966 *The Social Construction of Reality*. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Bevans, Stephen.
1985 “Models of Contextual Theology.” *Missiology*, 13:185-202.
- Bidney, David.
1967 *Theoretical Anthropology*. 2nd edn. New York: Schocken Books.
- Butterfield, H.
1949 *The Origins of Modern Science*. London: Bell & Sons.
- Coulson, C. A.
1955 *Science and Christian Belief*. London: Fontana Books.
- Douglas, Mary.
1970 *Natural Symbols*. New York: Random House.
- Gitari, David.
1982 “The Claims of Jesus in the African Context.” *International Review of Mission*, 71:12-19.
- Haleblian, Krikor.
1983 “The Problem of Contextualization.” *Missiology*, 11:95-111.
- Hiebert, Paul G.

1985a “Epistemological Foundations for Science and Theology.” TSF Bulletin. March-April, pp.5-10. 1985b “The Missiological Implications of an Epistemological Shift.” TSF Bulletin. May-June, pp. 12-18.

Hofstadter, D. R.

1980 Godel, Escher, Bach. New York: Vintage Books.

Kraft, Charles.

1979 Christianity in Culture. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.

Kraus, C. Norman.

1979 The Authentic Witness. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans.

Kuhn, T. S.

1962 The Structure of Scientific Revolution. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Laudin, Larry.

1977 Progress and Its Problems. Berkeley: Univ. of California Press.

Lind, Millard C.

1982 “Refocusing Theological Education to Mission: The Old Testament and Contextualization.” *Missiology*, 10:141-60.

Loewen, Jacob A.

1975 Culture and Human Values. Pasadena, Calif.: William Carey Library.

Nida, E. A., and W.D. Reyburn.

1981 Meaning across Cultures. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Northrop, F.S.C.

1952 The Taming of the Nations. New York: Macmillan.

Raven, C.E.

1953 Science and Religion. Cambridge, England: Cambridge Univ. Press.

Reining, Conrad.

1970 “A Lost Period of Applied Anthropology,” in J.A. Clifton, ed. *Applied Anthropology*. Boston: Houghton Mifflin.

Schilling, Harold K.

1973 The New Consciousness in Science and Religion. London: SCM Press.

Simon, Francis.

1951 *The Neglect of Science*. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Huston.

1982 *Beyond the Post-Modern Mind*. New York: Crossroad Publishing Co.

Whitehead, Alfred North.

1926 *Science and the Modern World*. Cambridge, England: Cambridge Univ.

Press.

Willimon, William.

1986 "A Crisis of Identity." *Sojourners* 15 (May):24-28.

Wink, Walter.

1984 *Naming the Powers*. Philadelphia: Fortress Press.

Yamamori, T., and C.R. Taber (eds.).

1975 *Christopaganism or Indigenous Christianity?* Pasadena, Calif.: William Carey Library.

成全型领袖巴拿巴 ——巴拿巴事工推介

文 / 牧宣

撮要：本文根据圣经全面地查考巴拿巴的生平、见证和事奉，及其与保罗的同工关系等。巴拿巴是杰出的成全型领袖，也是外派牧者的典范。他在服侍过程中，成全了初期教会第一代宣教领袖保罗，还造就了新一代教会领袖马可。本文依据教会外派牧者巴拿巴的成全事工，提出了一个崭新的宣教事工概念——巴拿巴事工。巴拿巴事工是教会差派生命成熟、事奉经验丰富并具有属灵影响力的牧者，成全宣教领袖和具有战略意义的宣教事工，以此祝福整个教会的宣教事工。这些牧者不是作为宣教士，而是作为外派牧者被差派出去的，属于外派成全型牧者。本文还依照巴拿巴的特质提出了参与巴拿巴事工的外派牧者所当具备的特质，以及教会差派他们时需要考量的一些因素。

关键词：巴拿巴 扫罗(保罗) 马可(约翰) 外派牧者的典范 成全型领袖
差派牧者 外派牧者 外派成全型牧者 巴拿巴事工

巴拿巴是初期教会杰出的领袖。他先在耶路撒冷，再到安提阿教会，后与保罗一同被差派开展宣教事工，圣经多处记载他的宝贵事奉。今天我们详细考查巴拿巴的见证及事奉经历，并从中学习一个成全型领袖的作为及特质，同时期待在宣教上能够出现更多像巴拿巴那样的成全型领袖，作为外派牧者被教会差派出去，参与到成全宣教领袖的事工当中。

一、巴拿巴的见证及事奉

1、耶路撒冷教会中的见证

“有一个利未人，生在塞浦路斯，名叫约瑟，使徒称他为巴拿巴（巴拿巴翻出来就是劝慰子）。他有田地，也卖了，把价银拿来，放在使徒脚前。”（徒 4:36-37）

圣经中巴拿巴第一次出现是在《使徒行传》第四章。他的本名是约瑟，由于他特别能劝慰人、带给人安慰，使徒们就给他起名叫巴拿巴，意思是“劝慰之子”或“安慰之子”。因为在亚兰文中“巴”为“儿子”，“拿巴”则有“劝慰或安慰”之意，所以“巴拿巴翻出来就是劝慰子”。

巴拿巴是利未人，生在与以色列本土相近的地中海大岛屿塞浦路斯。他蒙恩应该是在五旬节。这样的推测基于以下几方面的理由：首先，《使徒行传》中巴拿巴出现的时间离五旬节很近。更为重要的是，耶路撒冷教会遭受逼迫之前，门徒主要集中在耶路撒冷（徒 9:31），福音还未传到塞浦路斯，后来正是巴拿巴和保罗把福音传到了塞浦路斯（徒 13:4-6）。因此，我们有理由相信巴拿巴是从天下各国来的虔诚的犹太人到耶路撒冷守五旬节时蒙恩的，他应该是五旬节蒙恩归主那第一批受洗的三千门徒之一（徒 2:41）。或许有人会质疑说，路加所列举五旬节从天下各国来的虔诚的犹太人所在的十五个国家和地区中没有塞浦路斯（徒 2:9-11）。这个问题很好解决。因为路加所列来自十五个国家或地区的人听彼得讲道时都是以他们“生来所用的乡谈”（徒 2:8）听到的，这表示来自这些地区的犹太人基本都使用当地语言，例如《使徒行传》第六章中所记载的“说希腊化的犹太人”（徒 6:1）。

但生在塞浦路斯的犹太人比较特殊，因为塞浦路斯离以色列本土较近且双方交流频繁，加上塞浦路斯岛上有很多犹太人的会堂（徒 13:5），所以当地的犹

太人依然相当完好地保留着自己的语言和文化，无需用塞浦路斯土话来听福音。而同为地中海大岛屿、离以色列本土极为遥远、靠近希腊的克里特岛，却被路加列于地区名单中，因为那里的犹太人在语言上已经被同化了。另外，遭患难四散的门徒中有塞浦路斯人（他们参与了建立安提阿教会，徒 12:20-22），这表明到耶路撒冷守五旬节的有来自塞浦路斯的人，但路加并没有将塞浦路斯列于地区名单中。

《使徒行传》记述的巴拿巴的第一个事迹，是他卖田产奉献的见证——“他有田地，也卖了，把价银拿来，放在使徒脚前。”（徒 4:37）按《使徒行传》的记载，耶路撒冷教会的信徒卖田产、奉献家业分两个时间段。第一次是五旬节蒙恩后，“信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人。”（徒 2:44-45）第二次是耶路撒冷教会面对第一次逼迫——使徒们第一次站在公会受审并被恐吓——同心祷告得胜而经历的复兴中，“那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，见证主耶稣复活；众人也都蒙大恩。内中也没有一个缺乏的；因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前，照各人所需用的，分给各人。”（徒 4:32-35）巴拿巴是在第二次教会奉献的浪潮中将卖田地所得的价银全部奉献的。

这里我们有一个问题——当时耶路撒冷教会中卖田产房屋的人不在少数，但路加为什么唯独把巴拿巴的名字记录下来呢？第一种可能是，起到引介即将出场且在后面特别被神使用的巴拿巴这个人物的作用。第二种可能是，巴拿巴的奉献在当时教会众多奉献中令人印象深刻，这或许与他的奉献数额巨大有关。提出第二种可能的依据是这件事：巴拿巴和保罗在第一次宣教旅程中来到塞浦路斯西南端的城市帕弗时，受到方伯士求·保罗邀请。塞浦路斯在罗马帝国时期属于元老院行省，其最高行政长官称为“总督”，圣经中译作“方伯”。巴拿巴他们在塞浦路斯所到的最后一站帕弗，正是塞浦路斯行省的行政中心，就是总督所在的地方。总督亲自邀请巴拿巴和保罗来，要听神的道，而且还专请行邪术的巴·耶稣陪同，这些难免让人猜想巴拿巴在塞浦路斯很可能是有一定名望的人，因此他在塞浦路斯有广大田地。而他蒙恩后把卖田地的价银全部奉献，那显然会是巨额奉献，因此震惊了当时的耶路撒冷教会。

第三种可能是，和他奉献的动机和见证有关。圣经首次介绍巴拿巴时就特别指出他是利未人——“有一个利未人”。作为利未人，巴拿巴深知“耶和華是

他的产业”（申 10:9）这律法的道理。当巴拿巴真正蒙恩归到他先祖利未人所侍奉的神的怀抱时，作为生来就是属神且被召事奉神的利未人，他要践行神对利未人的要求——“你在以色列人的境内不可有产业，在他们中间也不可有份。我就是你的份，是你的产业。”（民 18:20）因此，作为利未人的他，此举不只是奉献家产，更是借此将自己全然献与神，从此走上事奉神的道路（申 10:8-9）。这样，蒙恩的巴拿巴归做了一个真正的利未人。在所有奉献者中路加唯独记载他名字，很可能是基于这个原因和见证。

2、接纳信主归来的扫罗

“扫罗到了耶路撒冷，想与门徒结交，他们却都怕他，不信他是门徒。惟有巴拿巴接待他，领去见使徒，把他在路上怎么看见主，主怎么向他说话，他在大马士革怎么奉耶稣的名放胆传道，都述说出来。于是扫罗在耶路撒冷和门徒出入来往。”（徒 9:26-28）

巴拿巴因其见证成了耶路撒冷教会人人皆知的人，还从使徒得了“巴拿巴（劝慰子）”的新名。在耶路撒冷教会，除巴拿巴外还有一个人也是人人皆知的。不是因为见证，是因残害教会而臭名昭著，那人就是扫罗。这个以残害教会著称的扫罗，在为抓捕信奉耶稣基督之名的门徒前往大马士革的路上，遇见复活的耶稣而奇迹般地信了主。但当这个扫罗蒙恩后过了一些年日回到耶路撒冷想与门徒结交时，竟无一人敢接待他，因为“他们却都怕他，不信他是门徒”。我们若全面了解扫罗过去的所作所为，就能对门徒当时的惧怕和不信感同身受了。扫罗残害教会的事，圣经多处有描述，包括扫罗自己信主后的见证里。

“从这日起，耶路撒冷的教会大遭逼迫……扫罗却残害教会，进各人的家，拉着男女下在监里。”（徒 8:1-3 节选）

“扫罗仍然向主的门徒口吐威吓凶煞的话，去见大祭司，求文书给大马士革的各会堂，若是找着信奉这道的人，无论男女，都准他捆绑带到耶路撒冷。”（徒 9:1-2）

“亚拿尼亚回答说：‘主啊，我听见许多人说：这人怎样在耶路撒冷多多苦害你的圣徒，并且他在这里有从祭司长得来的权柄捆绑一切求告你名的人。’”（9:13-14）

“你们听见我从前在犹太教中所行的事，怎样极力逼迫、残害神的教会。”（加 1:13）

“我也曾逼迫奉这道的人，直到死地，无论男女都锁拿下监。这是大祭司和众长老都可以给我作见证的。我又领了他们达与弟兄的书信，往大马士革去，要把在那里奉这道的人锁拿，带到耶路撒冷受刑。”（徒 22:4-5）

“主啊，他们知道我从前把信你的人收在监里，又在各会堂里鞭打他们。并且你的见证人司提反被害流血的时候，我也站在旁边欢喜，又看守害死他之人的衣裳。”（徒 22:19-20）

“从前我自己以为应当多方攻击拿撒勒人耶稣的名，我在耶路撒冷也曾这样行了。既从祭司长得了权柄，我就把许多圣徒囚在监里。他们被杀，我也出名定案。在各会堂，我屡次用刑强逼他们说亵渎的话，又分外恼恨他们，甚至追逼他们，直到外邦的城邑。”（徒 26:9-11）

从以上圣经记载中，特别是从扫罗的亲口讲述中，我们可以知道当年扫罗对教会的逼迫何等残酷。经历过如此残酷逼迫的人，怎能轻易相信这样的扫罗真的蒙恩归主。甚至有人可能怀疑扫罗这次是以这种方式打入教会内部，想将教会连根拔起。扫罗曾“进各人的家，拉着男女下在监里”，因此他知道那些门徒的家。当扫罗来找那些门徒时，没有一个人敢靠近他、接待他。圣经说惟有巴拿巴接待他，并聆听他蒙恩的见证，还领他去见使徒，把扫罗归主的见证分享给使徒彼得（加 1:18-19）。这样，扫罗才被耶路撒冷教会接纳，与门徒出入来往，奉主的名传道。

大家都惧怕、不信扫罗而躲避他时，巴拿巴接待了扫罗。圣经所说的“接待”其原文简义是“抓住、使……靠近”，这表示听到扫罗想结交门徒的消息时，巴拿巴不是被动地等待扫罗，而是主动地接近他并拉住他，使他靠近。巴拿巴这样的举动显示巴拿巴里面的爱，是把惧怕除去的那完全的爱——“爱里没有惧怕；爱既完全，就把惧怕除去。”（约壹 4:18）这爱也是保罗后来在“爱的篇章”里所说的“凡事包容，凡事相信，凡是盼望”（林前 13:7）的爱。圣经既描述巴拿巴是“大有信心”的人，是否就有这种可能：他听到扫罗想结交门徒时，想到当年全教会遵照主的吩咐——“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”——为残酷逼迫教会的扫罗迫切祷告的场景，或许那个祷告蒙了应允。当然，是否真的如此我们不得而知。不管怎样，惟有巴拿巴接待扫罗，主动拉近扫罗，聆听他的分享，又将他带到使徒那里，这是圣经记述巴拿巴的第二个事迹，同样也是见证。

3、被派到安提阿服侍

“那些因司提反的事遭患难四散的门徒直走到腓尼基和塞浦路斯，并安提阿；他们不向别人讲道，只向犹太人讲。但内中有塞浦路斯和古利奈人，他们到了安提阿也向希腊人传讲主耶稣。主与他们同在，信而归主的人就很多了。这风声传到耶路撒冷教会人的耳中，他们就打发巴拿巴出去，走到安提阿为止。他到了那里，看见神所赐的恩就欢喜，劝勉众人，立定心志，恒久靠主。这巴拿巴原是个好人，被圣灵充满，大有信心。于是有许多人归服了主。”（徒 11:19-24）

圣经记述巴拿巴的第三个事迹是，他被耶路撒冷教会派到安提阿服侍。耶路撒冷教会听到那些从耶路撒冷分散出去的门徒在安提阿带领许多外邦人归主的消息，就决定派一个人出去走到安提阿为止，那个被教会差出去的人就是巴拿巴。巴拿巴到了安提阿，看见神的恩就欢喜，并发挥他的劝慰恩赐，劝勉众人立定心志、恒久靠主。圣经说巴拿巴是好人，又是被圣灵充满且大有信心的人，因着他的服侍许多人归服了主。

“他又往大数去找扫罗，找着了，就带他到安提阿去。他们足有一年的工夫和教会一同聚集，教训了許多人。门徒称为‘基督徒’是从安提阿起首。”（徒 11:25-26）

信主的人数不断增多，就如圣经两次描述的——“信而归主的人就很多了”“于是有许多人归服了主”。巴拿巴知道，刚建立不久但不断增长的安提阿教会需要一位擅于教导圣经、以神的话语来造就外邦信徒的教师。他想到了早年在耶路撒冷结识的扫罗，认为他是最为合适的人选。因为这个扫罗早年在犹太最著名的律法师迦玛列门下受教，后蒙恩归信且被主呼召为外邦人使徒（加 22:3，徒 9:19-25、28-31）。于是巴拿巴从安提阿去扫罗的家乡大数，将他带到安提阿教会。在扫罗和巴拿巴以及同工们（徒 13:1）足有一年的教导和造就下，安提阿教会有了显著成长。

可以说，蒙恩的门徒在神的话语里被造就，果效是显著的，安提阿教会带出了社会性的见证。安提阿是罗马帝国叙利亚省的省会，拥有五十万人口，在罗马世界中是仅次于罗马和亚历山大的大城。由于门徒们活出了基督的样式，热心传扬基督，安提阿城的人们就给他们起了外号，称他们为“基督徒”，“门徒称为‘基督徒’是从安提阿起首”。不是教会自己的宣称，而是别人称他们为

基督徒，这是当时的安提阿教会带出的见证。后来安提阿教会也被神大大使用，成了第一间正式差派宣教士的教会。

安提阿教会是继耶路撒冷教会之后最有见证和属灵影响力的教会，巴拿巴就是这间教会的牧者和同工团队的领袖——“在安提阿的教会中，有几位先知和教师，就是巴拿巴和称呼尼结的西面、古利奈人路求，与分封之王希律同养的马念，并扫罗。他们事奉主……”（徒 13:1-2 节选）

“当那些日子，有几位先知从耶路撒冷下到安提阿。内中有一位，名叫亚迦布，站起来，借着圣灵指明天下将有大饥荒。（这事到克劳第年间果然有了。）于是门徒定意照各人的力量捐钱，送去供给住在犹太的弟兄。他们就这样行，把捐项托巴拿巴和扫罗送到众长老那里。”（徒 11:27-30）

圣经还记述了另一件巴拿巴在安提阿教会中的服侍——亚迦布所预言的大饥荒时期，巴拿巴和扫罗受安提阿教会所托将供给犹太弟兄的捐项带到耶路撒冷众长老那里。安提阿教会是圣经记载捐钱帮助犹太弟兄的第一间教会，也是第一间外邦教会（安提阿教会以外邦人为主）。多年后在保罗的带领下马其顿众教会也有过这样捐输的善举（林后 8:1-5）。

从亚迦布的预言来看，大饥荒是天下的，不只是犹太地区的，也就是说，当时安提阿地区同样遭遇了大饥荒。而在这样的大饥荒中，安提阿教会的门徒们“定意照个人的力量捐钱”供给住在犹太的弟兄，这是真正蒙恩且在话语里被建造的生命里生发出来的爱心。或许他们当时已经想到作为外邦人，既从犹太人领受了福音的好处，就当把养身之物供给他们的道理，就是保罗后来在《罗马书》中所讲的——“但现在，我往耶路撒冷去供给圣徒。因为马其顿和亚该亚人乐意凑出捐项给耶路撒冷圣徒中的穷人。这固然是他们乐意的，其实也算是所欠的债；因外邦人既然在他们属灵的好处上有份，就当把养身之物供给他们。”（罗 15:25-27）

不管怎样，巴拿巴带领的安提阿教会组织了这次的捐输，也得到了耶路撒冷教会领袖们的祝福——“那称为教会柱石的雅各、矶法、约翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之礼，叫我们往外邦人那里去，他们往受割礼的人那里去。只是愿意我们纪念穷人，这也是我本来热心去行的。”（加 2:9-10 节选）巴拿巴和扫罗办完供给的事从耶路撒冷回来时，带了称呼马可的约翰到安提阿（徒 12:25）。

4、从安提阿被差派做宣教事工

“在安提阿的教会中，有几位先知和教师，就是巴拿巴和称呼尼结的西面、古利奈人路求，与分封之王希律同养的马念，并扫罗。他们事奉主、禁食的时候，圣灵说：‘要为我分派巴拿巴和扫罗，去做我召他们所做的工。’于是禁食祷告，按手在他们头上，就打发他们去了。他们既被圣灵差遣，就下到西流基，从那里坐船往塞浦路斯去。”（徒 13:1-5）

巴拿巴在安提阿的服侍大有果效。当安提阿的教会真正被建立起来的时候，圣灵的呼召临到巴拿巴和扫罗——“圣灵说：‘要为我分派巴拿巴和扫罗，去做我召他们所做的工。’”教会顺服圣灵的带领，将巴拿巴和扫罗差了出去。可以说，巴拿巴和扫罗是在圣灵亲自带领下被教会正式差派的教会历史上的第一队宣教士。这样，作为教会的牧者和第一领袖的巴拿巴以及优秀的教师扫罗一同被差出去宣教。他们所到的第一站是塞浦路斯岛——巴拿巴的家乡，这或许体现了巴拿巴对家乡的人早日听闻福音的迫切心愿。他们首先去的是位于塞浦路斯岛东面的撒拉米——“到了撒拉米，就在犹太人各会堂里传讲神的道”。然后穿越全岛直到帕弗，就是位于岛西南部的塞浦路斯首府。在那里，扫罗和巴拿巴带领方伯士求·保罗信主，神也藉着扫罗行了在他们宣教旅程中的第一个神迹——让敌挡使徒的行法术的以吕马暂且眼瞎（13:6-12）。

“保罗和他的同人从帕弗开船，来到旁非利亚的别加，约翰就离开他们，回耶路撒冷去。”（徒 13:13）

塞浦路斯的宣教事工结束后，巴拿巴和保罗的宣教团队经历了三重关键转折。首先，扫罗更名为保罗。在帕弗给方伯士求·保罗传福音时，圣经首次以“保罗”称呼扫罗——“扫罗又名保罗”（徒 13:9），此后其名永久更易。那位曾逼迫教会的扫罗，如今成为被神大大使用的宣教士保罗。其次，领袖次序发生逆转。离开塞浦路斯时，圣经对团队的称谓从“巴拿巴和扫罗”（徒 13:2）变为“保罗和他的同人”（徒 13:13）。这表明塞浦路斯宣教旅程中，保罗逐步超越巴拿巴成为核心领袖，印证了主在大马士革路上对他的呼召（徒 26:15-18）。

在此我们看到，无论是在安提阿教会的服侍中还是圣灵带领他们出来宣教时一直都是领袖的巴拿巴，因着在实际宣教事工中显明的神的工作而建立保罗为领袖。这表明巴拿巴是拥有谦卑的生命和宽广的心胸并且愿意成全他人的领

袖。第三，约翰·马可离队。离开塞浦路斯后，就是坐船到旁非利亚的别加时，在团队中一直做帮手的约翰（就是马可）离开团队，回耶路撒冷去了。

“他们离了别加往前行，来到彼西底的安提阿，在安息日进会堂坐下。读完了律法和先知的书，管会堂的叫入过去，对他们说：‘二位兄台，若有什么劝勉众人的话，请说。’……二人在各教会中选立了长老，又禁食祷告，就把他们交托所信的主。”（徒 13:14-15, 14:23）

保罗和巴拿巴在加拉太省的宣教事工主要集中在彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特庇这四个城市及其周围地方（徒 14:6）。在前两个城市，圣经明确记载他们进入了犹太人的会堂，路加还详细记录了保罗在彼西底的安提阿会堂里的讲道要点。保罗在犹太会堂的讲道重点在于耶稣就是旧约圣经所应许的基督和救主。他们在这几个城市的宣教结出了很多的果子——在彼西底的安提阿，“他们出会堂的时候，众人请他们到下安息日再讲这话给他们听。散会以后，犹太人和敬虔进犹太教的人多有跟从保罗、巴拿巴的。……外邦人听见这话，就欢喜了，赞美神的道；凡预定得永生的人都信了。于是主的道传遍了那一带地方。……门徒满心喜乐，又被圣灵充满。”（徒 13:42-43、48-49、52）在以哥念，“二人……同进犹太人的会堂，在那里讲的，叫犹太人和希腊人信的很多……二人在那里住了多日，倚靠主放胆讲道；主藉他们的手施行神迹奇事，证明他的恩道。城里的众人就分了党，有附从犹太人的，有附从使徒的。”（徒 14:1、3-4）在路司得，“门徒正围着他。”（徒 14:20）在特庇，“对那城里的人传了福音，使好些人作门徒。”（徒 14:21）

保罗和巴拿巴在这些地区的宣教都遇到了拦阻。在彼西底的安提阿，他们因犹太人挑唆的逼迫被赶出境外——“犹太人挑唆虔敬、尊贵的妇女和城内有名望的人，逼迫保罗、巴拿巴，将他们赶出境外。”（徒 13:50）在以哥念，他们为了避开那不顺从的犹太人耸动的迫害逃离了那城——“但那不顺从的犹太人耸动外邦人，叫他们心里恼恨弟兄。……那时，外邦人和犹太人，并他们的官长，一齐拥上来，要凌辱使徒，用石头打他们。使徒知道了，就逃往吕高尼的路司得、特庇两个城和周围地方去，在那里传福音。”（徒 14:2、4-7）在路司得，众人用石头打保罗，并将他拖到了城外——“但有些犹太人从安提阿和以哥念来，挑唆众人，就用石头打保罗，以为他是死了，便拖到城外。”（徒 14:19）尽管有拦阻和逼迫，神在保罗和巴拿巴的宣教中彰显了祂的大能。他们最终在加拉太地区

的各处建立了教会，并且在新建立的教会中设立长老，禁食祷告，将他们交托所信的主。这样，加拉太地区的教会真正被建立起来了。

与保罗同工的这段宣教历程中，不只是保罗，巴拿巴也被神大大使用。圣经多处记载这次旅程中巴拿巴的事奉。虽保罗说话领首，即负责开始的布道，但巴拿巴也常讲道鼓励那些已经信的人——“散会以后，犹太人和敬虔进犹太教的人多有跟从保罗、巴拿巴的。二人对他们讲道，劝他们务要恒久在神的恩中。到下安息日，合城的人几乎都来聚集，要听神的道。但犹太人看见人这样多，就满心嫉妒，硬驳保罗所说的话，并且毁谤。保罗和巴拿巴放胆说：‘神的道先讲给你们原是应当的；只因你们弃绝这道，断定自己不配得永生，我们就转向外邦人去。因为主曾这样吩咐我们说：我已经立你作外邦人的光，叫你施行救恩，直到地极。’外邦人听见这话，就欢喜了，赞美神的道；凡预定得永生的人都信了。”（徒 13:43-48）

在这段宣教旅程中，巴拿巴和保罗一同受逼迫和凌辱——“但犹太人挑唆虔敬、尊贵的妇女和城内有名望的人，逼迫保罗、巴拿巴，将他们赶出境外。二人对着众人跺下脚上的尘土，就往以哥念去了。”（徒 13:50-51）当他们从彼西底的安提阿被赶出，来到以哥念进入会堂时，圣经描述说“二人在以哥念同进犹太人的会堂。”（徒 14:1）这里代表“一起”的“同 <2596>”，在希腊文中表示进入某种情况（地点）中，但其喻意是“‘迎向、面对、对着’某人或某事，含敌对的意味即对抗”（希腊文中文词典）。因此，这个“同”就意味着刚从彼西底的安提阿被逐出的他们，知道以哥念会有同样的敌对和对抗，但他们同心坚定面对。这也表明，巴拿巴是与保罗一同进入犹太会堂讲道、并肩面对逼迫的坚定支持者。可以说，他们是真正的同工。感恩的是，“二人在那里住了多日，倚靠主放胆讲道；主藉他们的手施行神迹奇事，证明他的恩道。”（徒 14:3）后来他们知道即将要来的逼迫就逃到路司得和特庇——“那时，外邦人和犹太人，并他们的官长，一齐拥上来，要凌辱使徒，用石头打他们。使徒知道了，就逃往吕高尼的路司得、特庇两个城和周围地方去，在那里传福音。”（徒 14:5-6）

当保罗在路司得城里医治一个两脚无力、生来瘸腿的人后，当地的人认为有神明藉着人形降临在他们中间，甚至“有城外宙斯庙的祭司牵着牛，拿着花圈，来到门前，要同众人向使徒献祭”（徒 14:13）。圣经接着记述说，“巴拿巴、保罗二使徒听见，就撕开衣裳，跳进众人中间，喊着说：‘诸君，为什么做这事

呢？我们也是人，性情和你们一样。我们传福音给你们，是叫你们离弃这些虚妄，归向那创造天、地、海，和其中万物的永生神。……’二人说了这些话，仅仅地拦住众人不献祭与他们。”（徒 14:14-15、18）圣经描述的顺序是“巴拿巴、保罗”，这意味着巴拿巴敏锐地观察到此次的属灵危机，先跳进众人中间拦住了他们（保罗当时可能在讲道）。在此巴拿巴表现为是那个率先“堵破口”的人。发生这戏剧性的献祭事件后，在路司得城保罗还是被石头打昏死过去。保罗在路司得被石头打后的第二天和巴拿巴一同往特庇的场景，圣经是这样描述的——“第二天，同巴拿巴往特庇去，对那城里的人传了福音，使好些人作门徒。”（徒 14:20-21 节选）这句圣经所用的“同 <4862>”，在原文中跟前面提到的“同进会堂”的那个“同 <2596>”不是同一个词，这里的“同 <4862>”有“跟……一同”的意思（CBOL 原文解析）。

也就是说，保罗要到特庇继续宣教（因主语是保罗），但他是跟着巴拿巴出路司得城，前往特庇。我们不难理解这样的描述，因为保罗刚被石头打受伤严重，但第二天他依然要拖着受伤的身体前往特庇继续宣教，这个时候他是跟着巴拿巴的，也就是说保罗很可能是在巴拿巴搀扶下继续去特庇宣教的。巴拿巴在那样的情况下依然协助保罗继续宣教，证明他实在是保罗坚定的支持者，也是危难中保罗依靠的同工。

当路司得的群众要向保罗和巴拿巴献祭时，《使徒行传》记载“巴拿巴、保罗二使徒”撕裂衣裳跳进众人中间，宣告自己不过是人，大声呼吁众人离弃这些虚妄、“归向创造天、地、海和其中万物的永生神”，又仅仅地拦住众人不献祭与他们（徒 14:14）。值得注意的是，原文在此特别使用复数形式的“使徒”来称呼二人，且将巴拿巴的名字列于保罗之前。虽然巴拿巴并非严格意义上的使徒，但作为经受考验且被神重用的“受差遣者”（这正是“使徒”的希腊文原意），圣经在此明确赋予他使徒职分。换句话说，巴拿巴是神特别认可的宣教士。保罗和巴拿巴在以哥念宣教时，《使徒行传》同样用复数“使徒”指称他们——“城里的众人就分了党，有附从犹太人的，有附从使徒的”（徒 14:4），“使徒知道了，就逃往……”（徒 14:6）。特别值得注意的是，在路司得事件中圣经将叙事焦点转向了巴拿巴——“使徒巴拿巴和保罗”，向我们显明巴拿巴实为神特别认可的宣教士典范。

“二人经过彼西底，来到旁非利亚。在别加讲了道，就下亚大利去，从那里坐船，往安提阿去。当初，他们被众人所托，蒙神之恩、要办现在所做之工，

就是在这地方。到了那里，聚集了会众，就述说神藉他们所行的一切事，并神怎样为外邦人开了信道的门。二人就在那里同门徒住了多日。”（徒 14:24-28）

巴拿巴和保罗是圣灵配合的第一队宣教同工。在首次的宣教旅程中，他们同心、同行、同工，彼此配搭、彼此建立、彼此扶持、共同面对，一同经历了神的工作，在各处建立了教会。他们堪称彼此同工的榜样，也是团队事奉的标杆。不但如此，他们还一同尊荣神。当他们回到差派他们的母会——安提阿教会时，他们一同见证的是神在整个宣教事工中的工作，而不是他们自己的作为——“到了那里，聚集了会众，就述说神藉他们所行的一切事，并神怎样为外邦人开了信道的门。”（徒 14:27）

5、在耶路撒冷会议中做见证

“有几个人从犹太下来，教训弟兄们说：‘你们若不按摩西的规条受割礼，不能得救。’保罗、巴拿巴与他们大大地纷争辩论；众门徒就定规，叫保罗、巴拿巴和本会中几个人，为所辩论的，上耶路撒冷去见使徒和长老。”（徒 15:1-2）

“到了耶路撒冷，教会和使徒并长老都接待他们……惟有几个信徒，是法利赛教门的人，起来说：‘必须给外邦人行割礼，吩咐他们遵守摩西的律法。’使徒和长老聚会商议这事；辩论已经多了，彼得就起来，说……众人都默默无声，听巴拿巴和保罗述说神藉他们在外邦人所行的神迹奇事。他们住了声，雅各就说……”（徒 15:4-18 节选）

巴拿巴和保罗结束第一次宣教旅程回到安提阿教会，就同门徒住了多日（即不短的时间）。这时有几个人从犹太下到安提阿开始教导弟兄们，说：“你们若不按摩西的规条受割礼，不能得救。”为此，保罗、巴拿巴与他们大大地纷争辩论，众门徒就决定叫保罗、巴拿巴和本会中几个人，为所辩论的事上耶路撒冷去见使徒和长老。在耶路撒冷巴拿巴和保罗受到法利赛教派的极力对抗——“必须给外邦人行割礼，吩咐他们遵守摩西的律法。”（徒 15:5）路加记述，经过漫长的辩论后，巴拿巴和保罗接着彼得见证了“神藉他们在外邦人所行的神迹奇事”。最后由主的兄弟雅各提议而同心做出了合乎圣经又符合圣灵工作的决定——“圣灵和我们定意不将别重担放在你们身上……”，也就是明确了外邦人单单因信基督得救，无需“受割礼，守摩西的律法”。

此次耶路撒冷会议是教会历史上的第一次重要会议，会议确立了合乎圣经的救恩的教义，这成了宣教历史上的一个里程碑，为整个教会的合一与宣教奠定了坚实的基础。这其中就有巴拿巴和保罗的重要贡献——他们带出了神在外邦人宣教中的鲜活见证。路加对耶路撒冷会议的记载中所用的是“巴拿巴和保罗述说”，与被安提阿委托时的“保罗、巴拿巴和本会中几个人”不同。由此我们可以知道在耶路撒冷会议中巴拿巴所起到的重要作用。

6、与保罗分开

“过了些日子，保罗对巴拿巴说：‘我们可以回到从前宣传主道的各城，看望弟兄们景况如何。’巴拿巴有意要带称呼马可的约翰同去；但保罗因为马可从前在旁非利亚离开他们，不和他们同去做工，就以为不可带他去。于是二人起了争论，甚至彼此分开。巴拿巴带着马可，坐船往塞浦路斯去；保罗拣选了西拉也出去，蒙弟兄们把他交于主的恩中。他就走遍叙利亚、基利家，坚固众教会。”（徒 15:36-41）

巴拿巴和保罗的分开，可以说是《使徒行传》所记载的初期教会诸多事件中最让人遗憾的事之一。从耶路撒冷会议回来后过了一段日子，保罗向巴拿巴提议“回到从前宣传主道的各城，看望弟兄们景况如何”。巴拿巴也赞同保罗，但希望并坚持要带上那个“称呼马可的约翰”，但保罗却认为不能带上他，理由是“马可从前在旁非利亚离开他们，不和他们同去做工”。于是二人产生严重的分歧甚至激烈争论起来，最后无法达成共识不得不分开——“巴拿巴带着马可……保罗拣选了西拉”。他们去的地方分别是上次宣教旅程中的那两个大区域——巴拿巴去了第一个大区域塞浦路斯，保罗则经叙利亚去了加拉太地区。

谈及保罗与巴拿巴的分开，通常认为巴拿巴的选择是错误的，其理由是他们分开后《使徒行传》再也没有记载巴拿巴的事迹。在此，我们先说保罗的选择。保罗坚决不带马可出去的确有他的理由。保罗认为上一次宣教旅程中马可中途离开，就意味着他不适合在保罗的宣教团队，因为保罗知道他们尽管以“看望弟兄们”的名义出去，但走出去之后必然会开展拓荒性的宣教工作，而且多半是向着外邦人的跨文化宣教事工，因为这是主对保罗的呼召“我对你们外邦人说这话；因我是外邦人的使徒，所以敬重我的职分”（罗 11:13），也是他的宣教理念“我立了志向，不在基督的名被称过的地方传福音，免得建造在别人的根基上。”（罗 15:20）

为此保罗坚持认为马可不合适，坚决不愿意带他。保罗这样的抉择是出于跨文化拓荒宣教团队领袖的角度。保罗挑选了西拉，而西拉在腓立比被“打了许多棍”之后半夜从昏迷中醒来时的表现，也证明了他是保罗跨文化拓展团队的一个称职的同工，保罗的选择是对的——“官长吩咐剥了他们的衣裳，用棍打；打了许多棍，便将他们下在监里，嘱咐禁卒严紧看守。禁卒领了这样的命，就把他们下在内监里，两脚上了木狗。约在半夜，保罗和西拉祷告，唱诗赞美神，众囚犯也侧耳而听。”（徒 16:21-25）

巴拿巴执意要带马可，也有他的理由，不只是因为马可是自己的亲属和晚辈（马可是巴拿巴的表弟），更是出于牧者心肠，认为马可虽然曾中途离开过团队，但依然是可造之才，作为牧者应该再给马可机会，帮助和陪伴马可成长。为此他一定要带上马可。在此我们可以看出：若说保罗是一个跨文化拓展团队的杰出领袖，那么，巴拿巴则是一个愿意帮助人成长的好牧者。虽然圣经后来没有继续记载巴拿巴的行踪（《使徒行传》的焦点是宣教与拓展，因此主要记录了保罗的行迹），但记载了在巴拿巴的带领和陪伴下成长起来的马可。后来保罗也接纳了马可（西 4:10），马可还成为保罗的同工（门 1:24），保罗即将离世之际叫提摩太一定要把马可带来（提后 4:6、11）。成长的马可，后来也成了彼得的助手，彼得亲切地称他为“我儿子马可”，如同保罗称提摩太为儿子一样。这位马可后来依据彼得的见证写出了公认最早的福音书——《马可福音》。

7、好人、但不是完人

“后来，矶法到了安提阿；因他有可责之处，我就当面抵挡他。从雅各那里来的人未到以先，他和外邦人一同吃饭，及至他们来到，他因怕奉割礼的人，就退去与外邦人隔开了。其余的犹太人也都随着他装假，甚至连巴拿巴也随伙装假。但我一看见他们行的不正，与福音的真理不合，就在众人面前对矶法说：‘你既是犹太人，若随外邦人行事，不随犹太人行事，怎么还勉强外邦人随犹太人呢？’”（加 2:11-14）

人们常说“人无完人”，其实“好人”巴拿巴也不例外。圣经所记载的巴拿巴的事迹当中，在安提阿教会发生的“随伙装假”的事，可以说是他事奉生涯中的一个污点。

1) 事件发生的时间

这件事大致发生在巴拿巴和保罗完成供给犹太弟兄的事从耶路撒冷回来后(徒 11:27-30), 到被安提阿教会差派出去之间那段时间。理由如下:

首先, 保罗在《加拉太书》中讲述这事情时, 他是从自己归信后第一次上耶路撒冷开始按时间顺序记述的。因为保罗说, “过了十四年, 我同巴拿巴又上耶路撒冷去, 并带着提多同去”。这节的一开头保罗就用了带时间顺序的“然后”(CBOL 原文解析——“后来经过十四年”), 中文和合本圣经没有译出这个希腊文副词。而“后来, 矶法到了安提阿; 因他有可责之处, 我就当面抵挡他”, 这句的开头保罗则用了一个具有转折意味的连接词, 可译为“然而 <1161>”(“只单纯作为转换质词, 不具转折意味”的话, 可译为“如此, 于是”), 这个质词中文和合本圣经也没有译出来。从保罗描述的事情来看, 上面是被称为教会柱石的雅各、矶法、约翰祝福巴拿巴和保罗往外邦人那里去后, 接着描述与吃饭的外邦人分开的事, 这显然是对立的事情, 因此应译为“然而 <1161>”。原文中有这个词说明, 巴拿巴随伙装假的事发生在他们从耶路撒冷被祝福回来之后。

其次, 根据《加拉太书》保罗的自述和《使徒行传》的记载, 保罗归信之后, 前几次上耶路撒冷的顺序是这样: 第一次是在阿拉伯旷野经历后, 由大马士革返回耶路撒冷, 被巴拿巴引荐给使徒彼得和雅各; 第二次是安提阿教会托他携捐项至耶路撒冷; 第三次则是首次宣教旅程结束后参加耶路撒冷会议。从时间线索来看, 装假事件发生在第二次上耶路撒冷至被安提阿差派出去之间具有合理性。

至于该事件是否可能发生在受安提阿教会差派归来至耶路撒冷会议之间, 圣经中存在多重反证: 首先, 耶路撒冷会议书信明确指出, 搅扰安提阿教会的人并非教会正式差派——“我们听说, 有几个人从我们这里出去, 用言语搅扰你们, 惑乱你们的心。其实我们并没有吩咐他们”(徒 15:24), 这与《加拉太书》所述“从雅各那里来的人”(加 2:12) 有本质区别, 后者特指耶路撒冷教会核心领袖雅各的代表。其次, 事件发生时彼得已离开安提阿, 而巴拿巴与保罗此时正联合对抗割礼派, 之后保罗和巴拿巴派作为教会的代表为所辩论的事上耶路撒冷去见使徒和长老, 这种同心服侍的状态与“巴拿巴也随伙装假”反差太大。

由以上的经文解析, 我们可以确定: “装假事件”发生于第二次上耶路撒冷至被安提阿教会差派出去之间。

2) 对“装假事件”的剖析

从保罗对在安提阿发生的“装假事件”的清晰简要的描述——“从雅各那里来的人未到以先，他和外邦人一同吃饭，及至他们来到，他因怕奉割礼的人，就退去与外邦人隔开了。其余的犹太人也都随着他装假，甚至连巴拿巴也随伙装假。”（加 2:12-13）——来看，首先，前提：从耶路撒冷雅各那里来的人未到以先，无论是彼得、巴拿巴还有一些犹太人，他们是跟外邦信徒一起吃饭的。其次，装假原因：事件的起因是从耶路撒冷雅各那里来的人来到了他们吃饭的现场，彼得他们自己退出“合一吃饭”的现场与外邦人隔开，并掩饰一同吃饭的事，原因是“怕奉割礼的人”。因为来的人是可以代表耶路撒冷教会的雅各那里来的人，他们虽然已信主但依然严格遵守律法。

第三，装假的顺序：他们来了之后，先是彼得与外邦人隔开，又装作没有和他们吃饭；随后是“其余的犹太人也都随着他装假”；最后才是“巴拿巴也随伙装假”。这样，从彼得到其余的犹太人、再到巴拿巴都掩饰自己，以此表示他们也是严守律法的犹太人，他们与耶路撒冷来的“严守律法”的犹太人合一。

这次事件最大的责任人显然是彼得。因为他先与外邦人分开并装假，其余的犹太人是“随着他装假”的，而巴拿巴是“随伙装假”的。这个顺序表明，与耶路撒冷教会关系越紧密，他们所承受的压力也越大。彼得来自耶路撒冷，是耶路撒冷教会的领袖。他去外邦人哥尼流家传福音回到耶路撒冷后，被很多人多次轮番质疑——“你进入未受割礼之人的家和他们一同吃饭了。”（徒 11:3）如此与彼得争辩的正是“那些奉割礼的门徒”（徒 11:2）。

“装假事件”当时问题的出发点是犹太人与外邦人一同吃饭。彼得知道“从雅各那里来的人”显然非常重视割礼且执着地奉行割礼，也就是说严格区分受割礼的犹太人和未受割礼的外邦人，尽管外邦人已蒙恩归主。因此，经文所用的也是“他因怕奉割礼的人，就退去与外邦人隔开了”。彼得深知，被这些“奉割礼的人”发现与外邦人一起吃饭，可以说是摊上属灵大麻烦了。加上他们是“从雅各那里来的人”，雅各是耶路撒冷教会的核心领袖，虽不是使徒，但与使徒彼得和约翰同被称为“教会柱石”，具有很高的声望和属灵影响力。

从文脉来看，雅各也应该是“严守律法”的人（虽然我们不知道他是否坚决要求信主的外邦人必须受割礼），耶路撒冷教会的神学倾向和属灵氛围严重倾向于“犹太律法主义”，若这些人将来在雅各面前控告彼得，这也是很影响耶

路撒冷教会合一的事。为此彼得更多考虑的是自己在犹太教会中的处境，因此忽略了蒙恩的外邦人。保罗清楚指出彼得这样的做法“与福音的真理不合”。这样的做法显然会伤害已蒙恩信主在基督里与他们合一的外邦信徒，特别是与他们一起吃饭的安提阿教会的外邦信徒。这正是保罗公开当面责备彼得的原因。

在这里我们必须指出，在此次事件中巴拿巴的装假是在最后。换句话说，巴拿巴一开始并没有装假，看到彼得装假时他也没有，直到其余的犹太人都随彼得装假后，他才随伙装假。从这个顺序中我们可以感受到巴拿巴里面的挣扎。作为在安提阿教会服侍一段时间的牧者，与外邦信徒同席用饭、团契相交已成了他日常服侍的一部分。可以说，在安提阿教会中律法主义的“枷锁”早已消融了。彼得先装假，其余的犹太人跟着彼得装假时，巴拿巴明知不可以跟外邦信徒分开，但当时的氛围将其带入了歧途——他没有勇气站在彼得和其余犹太人的对立面，犹豫之中做了违心的选择，这正是圣经原文给出的解读——“结果甚至巴拿巴也（因）他们的伪装被带入歧途”（CBOL 原文解析）“甚至巴拿巴也被他们的假装所带走”（吕振中译本）。巴拿巴在那氛围转换的一瞬间，没有鼓起勇气坚定表达自己当站的福音立场，就是他内心所相信且一直坚持的信念。作为牧养许多外邦信徒的牧者，他的“随伙装假”带给信徒的伤害是大的。巴拿巴的举动出乎保罗的预料，这也是保罗说“甚至连巴拿巴”的原因。

在当时的场景中只有保罗勇敢地当面责备领头的彼得，以此捍卫了福音真理，也保住了外邦信徒和犹太信徒之间的纽带。根据《使徒行传》15:2 记载，当安提阿教会为解决犹太地区来的人散布“你们若不按摩西的规条受割礼，不能得救”的争论时，其最终决议是“叫保罗、巴拿巴和本会中几个人”上耶路撒冷。值得注意的是，保罗的名字被置于巴拿巴之前。这种排序的调整，既与保罗在此次争论中带头大大地纷争辩论相关，也可能折射出安提阿事件后教会对两位领袖属灵立场的新评估——尽管这层关联在经文中并无直接明示。

3) 事件发生的前后

坚持所信的真理需要勇气，而且有时特别需要及时的勇气，甚至是瞬间的勇气。巴拿巴事件给我们一个教训：我们若在勇气缺失的瞬间向环境妥协，就容易随波逐流。其实，在犹太人与外邦人的关系问题上，“随伙装假”事件的前后，巴拿巴都曾有持守真理的得胜经历，这一点我们不能不说。

从保罗在《加拉太书》中的记述——“过了十四年，我同巴拿巴又上耶路撒冷去，并带着提多同去。……但与我同去的提多，虽是希腊人，也没有勉强他受割礼；因为有偷着引进来的假弟兄，私下窥探我们在基督耶稣里的自由，要叫我们作奴仆。我们就是一刻的工夫也没有容让顺服他们，为要叫福音的真理仍存在你们中间。”（加 2:1-5 节选）——来看，在严守律法、满了“奉割礼的人”的大本营耶路撒冷教会，巴拿巴顶住压力，和保罗一同坚守真理，没有让提多受割礼。保罗的话——“我们就是一刻的工夫也没有容让顺服他们，为要叫福音的真理仍存在你们中间”（加 2:5）——表明，他们连一丝的犹豫、丝毫的妥协都没有。这是在“装假事件”之前发生的。

“装假事件”发生之后，当从犹太来的人就律法问题搅乱安提阿教会时，巴拿巴和保罗一同与犹太人大大争辩——“保罗、巴拿巴与他们大大地纷争辩论”，而且再次到律法主义的大本营耶路撒冷参加会议。而且，这次面对的不仅是“从雅各那里来的人”，更是主持会议的雅各本人，此外还有律法主义最严重的“法利赛教门的人”。在这样的氛围中巴拿巴勇敢地见证了神在外邦人中间的工作——“巴拿巴和保罗述说神藉他们在外邦人所行的神迹奇事”。这里圣经记述的是“巴拿巴和保罗”。在耶路撒冷会议中我们看到了在那一次的失败中走出来的巴拿巴。可以说，巴拿巴的失败是一时的，他后来的服侍和见证挽回了那一时的失败带来的影响。

8、分开多年后保罗肯定巴拿巴是基督工人当效法的榜样

“独有我与巴拿巴没有权柄不做工吗？”（林前 9:6）

与巴拿巴分开许多年后，保罗在写给哥林多教会的信中提及巴拿巴——“独有我与巴拿巴没有权柄不做工吗？”（林前 9:6）在此保罗表达了他和巴拿巴也有权柄像其他使徒（如彼得）一样在生活上享受教会的供应，但他们在传道过程中却亲手做工来解决生计问题，并没有享受教会的供应。在保罗的这段告白中，我们知道巴拿巴也跟保罗一样，是甘心放弃自己当得的权利来服侍的基督工人。保罗的这段描述是他与巴拿巴分开多年之后说的，这也表明在保罗心目中巴拿巴依然是服侍工人当效法的榜样。

二、成全型领袖——巴拿巴

巴拿巴一生的服侍给初期教会的历史留下了宝贵的见证，这些都记载在了新约圣经里。蒙恩后的全然奉献、接待归信的扫罗、被差派做第一间外邦教会的牧者、第一个被圣灵差派的宣教团队的领袖，并在宣教过程中建立了好多间教会……等等。但可以这样说，在教会历史中他最大的贡献是成全了两位领袖，就是初期教会最为杰出的宣教领袖保罗，以及第二代教会领袖马可。无论是保罗还是马可，他们的成长都离不开巴拿巴的成全。

1、成全扫罗——成为宣教领袖保罗

从上文的叙述中，我们看到蒙恩归主的扫罗成长为宣教团队领袖保罗的过程中就有巴拿巴的陪伴、同工和建立。曾残酷逼迫教会的扫罗蒙恩归来时，耶路撒冷的门徒都惧怕，无人相信扫罗，惟独巴拿巴主动找到他，接近他，拉住他，并聆听他蒙恩的经历以及蒙恩后的服侍见证，还把他带到耶路撒冷教会领袖使徒彼得和主的兄弟雅各面前（加 1:18-19）。巴拿巴接待保罗时，众门徒难免会担忧，因为在他们看来巴拿巴这样的举动很可能把自己和教会带进危险之中。但巴拿巴作为圣经所肯定的被圣灵充满且大有信心的好人，出于信心做出了成全扫罗的爱的行动。这是巴拿巴对扫罗最初的成全。

不仅如此，巴拿巴被派到安提阿教会后不久，他看到教会教导的需要，就往大数去找扫罗，把他带到安提阿，让他在安提阿尽情地施展教导的恩赐。安提阿教会是圣经记载的保罗施展他教导恩赐的第一个大舞台（之前在大马士革更多是在会堂里传道、辩论）。这样，出生在基利家的大数，长在耶路撒冷城，并在当时代最著名的犹太律法师“迦玛列门下受教”（徒 22:3），在犹太教中比本国许多同岁的人更有长进（加 1:14），后来又被主呼召为外邦人使徒的扫罗，登上了教会历史的事奉舞台。给有才华和恩赐的人提供施展的舞台，让他尽情发挥他的恩赐、才华及能力，这是巴拿巴对扫罗的第二次成全。在扫罗的帮助下，安提阿教会迅速成长为继耶路撒冷教会之后最有属灵影响力的教会，在差传上也被神大大使用。

在塞浦路斯的宣教旅程中，扫罗的宣教才能淋漓尽致地发挥了出来。在这段旅程中扫罗真正成长为我们熟知的那个保罗，而且成为宣教团队的领袖。圣经开始称“巴拿巴和扫罗”的团队为“保罗和他的同人”就证实了这一点。在这里我们看到巴拿巴谦卑的生命和宽广的胸怀。在塞浦路斯的宣教旅程中他看到了神对保罗的大大使用，因此自己愿意从团队领袖的位置退下来，建立保罗为领袖，甘心成为“保罗的同人”。也就是说，他的名字隐藏在了“保罗和他的同人”里面。这是巴拿巴对保罗的第三次成全。不要忘记，在耶路撒冷教会具有美好见证和属灵影响力而被使徒们看重的巴拿巴，也是从耶路撒冷教会差派到安提阿做牧者和领袖的巴拿巴，无论在耶路撒冷还是在安提阿，过去他被提及一直都被放在扫罗的名字之前，但如今他因神在保罗身上的工作愿意从领袖位置退下来，成为保罗的协助者和配搭者，这是成全型领袖才有的谦卑生命和宽广胸怀。不是压制，而是建立，这是成全的重要特征。

巴拿巴对保罗的成全，不只是建立他做领袖。在后来的宣教旅程中，巴拿巴一直陪伴着保罗并给予他坚定的支持。前面我们说过，圣经描述他们从彼西底的安提阿被赶出，“二人在以哥念同进犹太人的会堂”，这句话中的“同”，在希腊原文中意味着巴拿巴和保罗一同“迎向、面对”前面未知的危险，这对在会堂站在前头讲道的保罗是一种坚定支持。从路司得城里的人“称巴拿巴为宙斯，称保罗为希耳米，因为他说话领首”（徒 14:12）这句话中，我们所看到的画面也是：保罗是站在前面说话，而巴拿巴则站在后面支持他。

保罗在路司得被石头打拖到城外，第二天，他依然要去特庇继续宣教，“同巴拿巴往特庇去，对那城里的人传了福音，使好些人作门徒”（徒 14:20-21 节选），我们已经讲过这句中的“同”在希腊文原文则含有“跟……一同”的意思，也就是说受伤的保罗是跟着巴拿巴进去的。这说明，作为领袖的保罗不顾自己的伤势执意要去特庇继续宣教时，巴拿巴并没有劝阻或阻拦，依然带着保罗到特庇城。这就是巴拿巴对保罗后续的成全。巴拿巴这样的榜样告诉我们，成全不只是建立，还是坚定的支持，包括支持对象为着使命牺牲自我时依然坚定支持他。巴拿巴堪称早期教会最杰出的成全型领袖。我们绝不能因其与保罗分开后圣经再没有记载他的事迹就轻看他，因为宣教领袖保罗的事奉生涯中有着巴拿巴成全的深深烙印。

2、成全约翰——成为下一代教会领袖马可

巴拿巴与保罗分开虽然是一件令人遗憾的事，但从历史的角度来看，它既是巴拿巴对一位宣教领袖的成全的完成，同时又是造就和成全下一位新领袖的开始，而那个新领袖就是马可。这马可就是在他们第一次宣教旅程中中途离开团队的那个约翰。关于这个马可，圣经给出不少有关他的资料。

1) 马可的背景

圣经第一次提到马可是在《使徒行传》十二章。彼得从狱中被天使解救出来之后，考虑要去哪里时，圣经给出他的去处，“（彼得）想了一想，就往那称呼马可的约翰、他母亲马利亚家去，在那里有好些人聚集祷告。”（徒 12:12）在此我们知道马可的名字。他的犹太名为约翰，马可则是他拉丁文的罗马名。拥有罗马名大致意味着他拥有罗马籍，就像保罗和西拉那样（徒 22:28，16:37）。他母亲名叫马利亚，他们家在耶路撒冷有幢房子，而且供教会聚会使用，彼得夜里到他们家里时好些人在那里聚集祷告。教会正遭受严酷逼迫时（当时使徒雅各已被杀，彼得也被关进监牢），依然接待教会在家中祷告，而且还是“好些人”，这表明马利亚和他们全家不仅信仰虔诚，还有着坚定的信心。

在耶路撒冷城里拥有能接待好些人聚集的大房子，家里还有使女（就是这使女听到彼得的敲门声 / 徒 12:13-14），马可的家应该是一个富有的家庭。教会传统认为，《马可福音》记载主耶稣被捕时赤身逃跑的那个少年人就是马可（可 14:51-52）。若真是这样，他们家确实极为富有。因为当时少年人“披着一块麻布……他却丢了麻布，赤身逃走了”，这里说的“麻布”在“希腊文中是指‘麻纱’，在巴勒斯坦非常贵重，犹太人一般用来裹尸体（15:46）。但财主会用麻布作睡衣或外套”（圣经精读本注释）。考虑到主耶稣被抓的那天夜里因天冷在大祭司的院子里生火的情景（约 18:1，可 14:54），少年人所披的应该是外套。若不是极为富有的家庭，不大可能用如此贵重的麻纱做外套。

那么，这少年人是如何靠近主耶稣和使徒的呢？首先，他若是跟着抓耶稣的那伙人来的话，他们没有理由抓他。这说明，那些来抓耶稣的人到来之前这个少年人已经与门徒在一起了。加上主被抓时他依然跟随耶稣，表明他跟主耶稣和门徒应该非常熟悉，而且是被他们接纳的，因此可以说，他是之前一路跟

随门徒来到客西马尼园的。若这样的推理成立，那么，主耶稣和门徒是在马可楼（就是在马可他们家）过逾越节这一教会传统说法就有很高的可信度，因为马可在逾越节圣餐结束后可以从家里跟着门徒一起去到客西马尼园，门徒当然不会赶走他。在客西马尼园他经历了耶稣被抓，他是现场目击证人。耶稣被抓时一片混乱，门徒纷纷逃走，在这当头谁还会注意到一个少年人逃走，而且他穿的还是麻纱布料的衣服。我们知道《马可福音》是根据彼得口述的见证记述的，而主耶稣被抓时彼得也是仓皇逃跑，跑到安全距离才“远远地跟着耶稣”（可 14:54），那彼得是如何知道这些细节呢？如此看来，那少年人就是马可的教会传统说法相当可信。

这里有我们过去忽略的特别有意思的一件事，那就是主耶稣被抓时门徒都逃走了，只有一个少年人在跟随耶稣——“门徒都离开他逃走了。有一个少年人，赤身披着一块麻布，跟随耶稣，众人就捉拿他。他却丢了麻布，赤身逃走了。”（可 14:50-52）是不是少年人以为他不在门徒行列中因此不会被抓？或是以为自己毕竟是少年人，那些人不会抓他？还是他真的有“纵然门徒逃走，我依然坚定跟随”的坚定心志？“许多人带着刀棒”（可 14:43），“门徒都离开他逃走”（可 14:50），以及“众人就捉拿”少年人，从这些充满杀气的描述来看，“他是存侥幸心态跟随的”这种观点显然站不住脚，我们应该肯定这个少年人真有一颗愿意跟随主的心，就像当晚圣餐后彼得所表白的那样——“众人虽然跌倒，我总不能。”（可 14:29）戏剧性的是，众人还是捉拿他时，他情急之下还是急中生智，丢掉麻纱外套赤身逃走了。后来他应该在耶路撒冷经历了五旬节的圣灵浇灌，因为教会传统普遍认为五旬节圣灵浇灌就发生在马可楼。

马可和巴拿巴有亲属关系，圣经称马可为——“巴拿巴的表弟马可”（西 4:10）。巴拿巴知道马可有着敬虔的母亲和家庭，马可本人也是亲眼见过主耶稣，又与使徒们相熟（后来彼得还称他为“我儿子马可”，彼前 5:13），使徒雅各被杀、彼得被关时他在耶路撒冷经历了这一切。巴拿巴和扫罗在耶路撒冷办完供给的事，回到安提阿时“带着称呼马可的约翰同去”（徒 12:25），表明马可还是愿意离开舒适的家和自己蒙恩的耶路撒冷教会、跟着表哥巴拿巴服侍的。

在圣灵的带领下，巴拿巴和扫罗被差派出去时，还带了这称呼约翰的马可，他做了他们的帮手。圣经特别记述了他在塞浦路斯的服侍——“他们既被圣灵差遣，就下到西流基，从那里坐船往塞浦路斯去。到了撒拉米，就在犹太人各会

堂里传讲神的道，也有约翰作他们的帮手。”（徒 13:4-5）不过，结束塞浦路斯的宣教旅程来到旁非利亚的别加时，他就离开他们回耶路撒冷去了——“保罗和他的同人从帕弗开船，来到旁非利亚的别加，约翰就离开他们，回耶路撒冷去。”（徒 13:13）

2) 马可离开团队的原因

马可离开团队的原因，通常有以下几种说法：一是，马可受不了苦而离开；二是，不满保罗取代巴拿巴成为团队领袖而离开；三是，因作为传统犹太人的他很难适应外邦人中的工作而离开。那么，有关马可离开团队的原因，圣经有没有给出相关的线索呢？

首先，就“马可受不了苦而离开”，有两种解读：其一是马可太年轻受不了传道的苦。这种解读很可能是基于个别经验来的臆测，圣经并未对此提供任何支持线索。圣经中的提摩太同样年轻，他跟着保罗传道也经受了很多人苦，但还是坚持下来了。另外，提出这种观点的人年轻时可能受过不少苦，只是认为现在的年轻人不如他们年轻时的心志好，将这一观点读进了圣经里面。另外一种解读是，马可成长在家庭条件优渥的大城市。耶路撒冷虽然是犹太人心目中的圣城、名城和大城，但跟当时罗马帝国的其他城市相比其实是个小城，而且巴拿巴和保罗的家庭条件不比马可差，所以这样的解读也只是臆测，没有实际的圣经依据。

对马可“不满保罗取代巴拿巴成为团队领袖”这种说法，马可离开团队的时间节点倒是提供了一点线索。从《使徒行传》的记载——“保罗和他的同人从帕弗开船，来到旁非利亚的别加，约翰就离开他们，回耶路撒冷去。”（徒 13:13）——来看，保罗成为团队领袖是结束塞浦路斯的宣教旅程、坐船离开帕弗的时候，马可离开团队则是从帕弗开船来到旁非利亚的别加后。就这两件事发生的时间点来讲，的确是紧接着发生的；而且，路加记录这两件事情时用了希腊文最常用的介词之一——“就 <1161>”，将这两件事连在一起记述。因此我们可以合理猜测，马可的离开与保罗成为团队领袖之间有一定关联。

至于马可“作为传统犹太人很难适应外邦人中的工作而离开”这种说法，圣经好像没有给出直接的证据。但如果我们仔细查考路加的这段记述，还是可以找到一个重要的线索，那便是路加记录这事时所用的马可的名是他的犹太名——约翰。在《使徒行传》中路加记述有关马可的事情时，前两次用的都是

“称呼马可的约翰”（徒 12:12、25）。但描述他跟随巴拿巴和保罗宣教，在塞浦路斯的撒拉米各犹太会堂服侍时却用了犹太传统名“约翰”，而不是“马可”（徒 13:4-5）。同样，记述马可离开团队时也用了犹太传统名“约翰”（徒 13:13）。圣经既然是神所默示的，在圣灵感动下的路加对这些名字的记述显然不是随意的，而是有意的。路加记录离开团队的马可所用的既然是他的犹太传统名“约翰”，其中难免就暗含着随着宣教团队更深地进入外邦人中间，作为传统犹太人的约翰越来越不适应甚至无法接受，进而离开。

从路加专门记载马可可在塞浦路斯第一站撒拉米各会堂的服侍来看，他对马可的服侍还是持肯定态度的——“到了撒拉米，就在犹太人各会堂里传讲神的道，也有约翰作他们的帮手。”（徒 13:5）不过，当团队“经过全岛，直到帕弗”，甚至在帕弗被邀请到方伯那里，越来越深入外邦世界时，在耶路撒冷最为保守的传统犹太教育背景下成长起来的约翰越来越难以接受。加上保罗成为团队领袖，这意味着团队要采用更进一步融入外邦的宣教策略。马可实在忍受不了这样的与外邦人更深的融合，这让他作为保守犹太人敏感的心灵纠结不已，因此一到更加外邦化的地区（旁非利亚的别加），他直接就离开了，而且不是回到安提阿的外邦教会，而是直接回犹太传统中心的耶路撒冷。

在此我们可以体会到马可那颗受伤的“犹太心”。上面提到的“约翰就离开他们”的“就”这个介词，通常“用以连接两个具有相对意味的子句”，最普遍的翻译为“然而、但是、而”（CBOL 原文解析）。如此看来，他离开的举动显然与保罗带领的宣教团队的方向背道而驰。在第二次宣教旅程中保罗坚决拒绝巴拿巴带马可，甚至为此与巴拿巴分开，应该就是出于这个原因。

3) 巴拿巴带领并造就马可

了解马可的背景后，我们就不难理解巴拿巴愿意带马可的原因。巴拿巴作为马可的表兄，他深知马可家庭的信仰以及马可少年时就有的跟随耶稣的心志。《使徒行传》记载，巴拿巴带领马可可有 3-4 次。第一次是巴拿巴和保罗一起上耶路撒冷办完供给的事后，从耶路撒冷回来时把马可带到了安提阿。对此圣经有清楚的交代——“巴拿巴和扫罗办完了他们供给的事，就从耶路撒冷回来，带着称呼马可的约翰同去。”（徒 12:25）第二次是巴拿巴和保罗从安提阿教会差派出去时带上了马可作为帮手——“他们既被圣灵差遣，就下到西流基，从那里坐

船往塞浦路斯去。到了撒拉米，就在犹太人各会堂里传讲神的道，也有约翰作他们的帮手。”（徒 13:4-5）

第三次是，在第二次宣教旅程开始之际，跟保罗分开后巴拿巴带着马可出去——“巴拿巴带着马可，坐船往塞浦路斯去。”（徒 15:39）前面已经说过，巴拿巴与保罗最终分开就是因为，在要不要带马可的问题上出现严重分歧，无法达成共识。因为巴拿巴愿意重新接纳马可，给他成长的机会。为此，他与保罗分开单独带着马可出去。从他们坐船往塞浦路斯的这一记录来看，巴拿巴并没有把马可带到他离开团队的那个地方，而是带到他曾经在团队中成功服侍的地方，那里有很多犹太人的会堂，马可可以在那里服侍并且继续成长。

第四次可能是，参加耶路撒冷会议后，把马可带到安提阿，不过对此圣经没有直接的记述。基于第二次宣教旅程开始前马可已经在安提阿的事实，加上他也不在耶路撒冷教会的差派名单中（显然他还没有成长到能够像犹太和西拉那样被教会差派的程度——“所以我们同心定意拣选几个人，差他们同我们所亲爱的巴拿巴和保罗往你们那里去。这二人是为我主耶稣基督的名不顾性命的。我们就差了犹太和西拉，他们也要亲口诉说这些事。”（徒 15:25-27），又没有像第一次那样直接交代说带了马可。这说明此次马可虽在回安提阿的那一拨人中，但他是跟着巴拿巴来的，或说被巴拿巴带来的，这应属于巴拿巴的个人行为。另一种可能是马可自己找来了安提阿，但这种可能性极小，因为若是马可自己找来了的话，这意味着马可的某种转变；若是那样，一直关注和记述马可事迹的路加不会对此只字不提。

4) 马可后来被保罗认可

在巴拿巴的陪伴和带领下，马可后来成长为成熟的基督工人，也得到了保罗的接纳和认可。保罗在罗马写给歌罗西教会的信中特意吩咐他们要接待马可——“与我一同坐监的亚里达古问你们安。巴拿巴的表弟马可也问你们安。（说到这马可，你们已经受了吩咐；他若到了你们那里，你们就接待他。）”（西 4:10）不仅如此，给腓利门的信中保罗还称马可为“与我同工的马可”。而且从他的问候中我们可以知道，当时马可可在罗马就与被关的保罗在一起，陪伴在保罗身边，与保罗同工——“与我同工的马可、亚里达古、底马、路加也都问你安。”（门 1:24）

此外，保罗知道自己即将被浇奠、离世的时候快到而写的最后一封书信《提摩太后书》中（提后 4:6），特别嘱咐提摩太一定要带马可一同前来——“独有路加在我这里。你来的时候，要把马可带来，因为他在传道（或译：服事我）的事上于我有益处。”（提后 4:11）那么，保罗所说的那“有益”的事到底指什么呢？或说到底是什么样的“益处”使保罗在临死前一定要见马可一面呢？

查考希腊文词典我们就不难知道，这里的“传道 <1248>”一词除了可译为“服侍”外，更多的时候是译为“任职、位分、职事、职分”等，如：“（使徒的）任职”（徒 1:17）、“（使徒的）位分”（徒 1:25）、“（我从主耶稣所领受的）职事”（徒 20:24）、“（我们既受了怜悯，受了这）职分”（林后 4:1）等。因此，保罗说的“马可可在传道的事上”很大可能是指与马可的位分或职分相关的事。加上保罗说的“有益” <2173> 在原文中是单数，指一件事，而不是诸多服侍的事，而且这个词在新约圣经中还出现过两次，也都是在保罗书信中——一处是在《腓利门书》中，“如今与你我都有益处 <2173>”（门 1:11）；另一处是在《提摩太后书》中，“就必作贵重的器皿，成为圣洁，合乎 <2173> 主用”（提后 2:21）。那么，关乎马可的位分或职分（职事）、又于保罗有益的那件事究竟会是什么呢？

在写给提摩太的最后一封信中，预感到自己即将离世的保罗多次流露出对下一代传道人传承的关切。在不长的《提摩太后书》中很多都是有关传承的内容，在此我们列举几处非常典型的经文：“我感谢神，就是我接续祖先用清洁的良心所侍奉的神。”（1:3）“祈祷的时候，不住地想念你，想到你心里无伪之信，这信是先在您外祖母罗以和您母亲友尼基心里的，我深信也在您的心里。”（1:5）“我为这福音奉派作传道的，作使徒，作师傅……你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心，常常守着。从前所交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着。”（1:11、13-14）“在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。”（2:2）“但你已经服从了我的教训、品行、志向、信心、宽容、爱心、忍耐……但你所学习的、所确信的，要存在心里，因为你知道是跟谁学的。”（3:10、14）“我现在被浇奠，我离世的时候到了……你要赶紧地到我这里来。”（4:6、9）“你来的时候，要把马可带来，因为他在传道的事上于我有益处。”（4:11）“你要赶紧在冬天以前到我这里来。”（4:21）从以上有关传承的经文中我们几乎可以确认，“在传道的事上于我有益处”的那保罗唯一记挂的事就是传道职分的传承问题。

保罗两次的催促“你要赶紧地到我这里来 / 你要赶紧在冬天以前到我这里来”表明，面对即将临到的殉道，保罗不但要亲自祝福他培养的话语的传承者提摩太，同样，临死前他要亲自祝福马可为传道职任上的传承者，即保罗传道的属灵接班人——跟提摩太一样。我们不知道马可是否及时赶到，但不管是否最后见到保罗一面，当马可知道保罗将他指定为自己传道的传承者时，不难想象马可的热泪，就像提摩太的眼泪（提后 1:4）。后来的教会历史也证实，马可可是使徒后时期极为杰出的传道者。

5) 彼得的儿子马可

经巴拿巴的带领，马可不但被保罗认可，还被另一位大使徒彼得所看重。彼得在《彼得前书》中亲切地称他为“我儿子马可”——“在巴比伦与你们同蒙拣选的教会问你们安。我儿子马可也问你们安”（彼前 5:13），如同提摩太被保罗称为“我儿提摩太”一样（提前 1:18）。也就是说，提摩太如何“因信主作（保罗的）真儿子”（提前 1:2），马可也如何成了彼得的儿子。彼得在信中说自己所在的地方为“巴比伦”，圣经学者普遍认为这里的“巴比伦”是指罗马城，彼得用的是喻意。这样的说法很有道理。因为巴比伦早被波斯打败而亡国，彼得用巴比伦来代称美索不达米亚地区是一件稀奇的事。

其次，罗马帝国这时已经显露出对基督教的敌意，出于安全考虑彼得以教会能明白的巴比伦来隐藏自己的所在地罗马完全解释得通。保罗在罗马写的《腓利门书》和《彼得前书》其写作年代很相近，这也表明马可很可能在罗马同一段时期与这两位大使徒都有过交集。有一点是确定的，那就是：马可是圣经所记载的唯一被两位大使徒认可的属灵接班人，即下一代领袖。由此我们也可以知道，两位大使徒离世后的那段时期马可在整个教会中的重要性。

另外，马可还是《彼得前书》最可能的代笔者。圣经学者通常认为《彼得前书》是有人为彼得代笔的，如同保罗的《罗马书》是德丢代笔一样（罗 16:22）。代笔的事在第一世纪是很常见的事，代笔也不影响《罗马书》的作者为保罗，《彼得前书》出自彼得的事实。学者认为《彼得前书》是有人为彼得代笔的最重要理由是：在新约二十七卷书中，《彼得后书》的希腊文文笔最差，因此圣经学界公认后书应是彼得亲笔所写，因为大家都知道彼得没有受过很好的教育（徒 4:13）。

其次，彼得在离世前亲自写信给教会是完全可能的，就如彼得在信中所说：“我以为应当趁我还在这帐棚的时候提醒你们，激发你们，因为知道我脱离这帐棚的时候快到了，正如我们主耶稣基督所指示我的。并且我要尽心竭力，使你们在我去世以后时常记念这些事。”（彼后 1:13-15）与《彼得后书》相比，《彼得前书》的文笔优美、词汇丰富，与后书形成明显的对比，显然是拥有很深希腊文功底的人所代笔。因为《彼得前书》中彼得提到两个人——西拉和马可——“我略略地写了这信，托我所看为忠心的兄弟西拉转交你们，劝勉你们，又证明这恩是神的真恩，你们务要在这恩上站立得住。在巴比伦与你们同蒙拣选的教会问你们安。我儿子马可也问你们安。”（彼前 5:12-13）所以学者们通常认为代笔者应该是西拉和马可这两人其中的一个。但彼得书信明确说西拉的角色是转交彼得书信给教会的，因此西拉为代笔者的可能性可以排除。

提到西拉后，彼得紧接着提到马可为“我儿子马可”，并且说“马可也问你们安”，正像保罗说“我这代笔写信的德丢，在主里面问你们安”一样。从《罗马书》中保罗加入代笔者的名字及他的问安，我们可以推测当时的书信中加进代笔者的问安是个惯例；其次，《马可福音》是马可根据彼得的见证整理而成的早期教会见证，也让我们看到彼得和马可的配搭。为此，我们几乎可以确定《彼得前书》是马可代笔写成的。

6) 《马可福音》的作者马可

马可是根据彼得的经历和见证写成《马可福音》，这是早期教会的见证，也是教会的传统观点。这样的观点在《马可福音》所提供的很多细节可以得到证实。在此举几个例子。

首先，其他福音书描述彼得在大祭司院里三次不认主时，一般都描述说“鸡叫了，彼得想起耶稣所说的话：‘鸡叫以先，你要三次不认我’”。只有《马可福音》清楚记载说：“立时鸡叫了第二遍。彼得想起耶稣对他所说的话：‘鸡叫两遍以先，你要三次不认我。’思想起来，就哭了。”（可 14:72）只有《马可福音》清楚描述立时鸡叫了“第二遍”，主耶稣在逾越节筵席上预言时也只有《马可福音》记载说“鸡叫两遍以先”；而且记载彼得想起主的话后，又加上说，“思想起来，就哭了”。也就是说彼得当时不仅想起了主的话，还思想了一下，这种细节显然彼得自己最关注和最为清楚，特别是有关思想的活动，只有彼得本人才知道。

另一个例子是，主复活的早晨天使向来到坟墓的妇女们显现。《马太福音》记载天使说“快去告诉他的门徒”（太 28:7），《马可福音》则记载得更为详细：“告诉他的门徒和彼得”（可 16:7）。我们不难理解“和彼得”这句话对因跌倒而正在彷徨的彼得的影响，他对此最有触动和记得最清楚是不难理解的。

此外，马可在记录耶稣生平中的某一件事，再记载紧接着发生的另一件事时，常用“立刻”或“随即”这类副词。按圣经学者的说法，这样的希腊文副词马可使用了多达四十多次，这表明马可记述的是一个跟随耶稣基督的亲历者动态的见证。显然这见证人就是彼得。如果我们考察主耶稣医治彼得岳母的细节——“耶稣进前拉着她的手，扶她起来，热就退了，她就服侍他们（可 1:31）”——就可以知道主耶稣这样的举动应该给彼得留下了深刻印象，因为后来彼得使多加复活时有同样的动作——“彼得伸手扶她起来”（徒 9:4）。这样的细节给《马可福音》的记述出于亲历这一切的彼得的见证这一传统观点增加了砝码。

基于以上从《马可福音》的细节来的见证，我们基本可以确认：马可是根据彼得的经历和见证记述了动态的耶稣行迹。这是马可对整个教会历史的特别贡献。

7) 《马可福音》可以证实马可是出色的跨文化沟通者、出色的传道者和教会的好牧者

教会传统认为，“马可基于使徒彼得的讲道，在彼得的指导下，于罗马写下了这卷福音书”（MH 研读版）。古代教会的见证和《马可福音》中的许多细节都支持罗马教会是《马可福音》的第一对象。在此我们直接采用圣经学者对《马可福音》中一些细节的研究来说明这个问题（参照新国际版研读本注释）。

第一个细节是，马可向读者解释犹太人的习俗，比如：“有法利赛人和几个文士从耶路撒冷来，到耶稣那里聚集。他们曾看见他的门徒中，有人用俗手，就是没有洗的手吃饭。”（可 7:2）紧接着马可解释：“原来法利赛人和犹太人都拘守古人的遗传，若不仔细洗手就不吃饭；从市上来，若不洗手也不吃饭；还有好些别的规矩，他们历代拘守，就是洗杯、灌、铜器等物。”（可 7:3-4）这样的解释，在《马可福音》的不少地方都可以看到。这样的解释表明，马可的读者包括相当多住在以色列之外的外邦人。

第二个细节是，马可译出亚兰文的字句。比如，主耶稣使管会堂的睚鲁十二岁的女儿复活时，对她说：“大利大，古米！”（可 5:41）紧接着说“翻出来就是说：

闺女,我吩咐你起来!”在另一处又解释各耳板,说“各耳板就是供献的意思”(可 7:11);还有“以法大!”(就是说“开了吧!”(可 7:34),此外还有:“各各他地方”(各各他翻出来,就是髑髅地,可 15:22),“以罗伊,以罗伊!拉马撒巴各大尼?”(翻出来就是:我的神,我的神,为什么离弃我?)(可 15:34)。这些都表明马可的第一读者是远离以色列地并且不了解犹太文化的外邦人。

第三个细节是,马可竟至少 15 次使用拉丁文,这一点比较特别。例如《马可福音》12 章 42 节,寡妇投入了两个小钱,那个小钱用的是拉丁文单词,指的是一种小小的铜钱。尽管他是用希腊文字母拼写这个单词,这个词本身是拉丁文,那些不会拉丁文的人不大可能理解这个词。这表明他相当大一部分读者是懂拉丁文的。既然学者认为第一世纪拉丁文在地中海世界并不普及,它主要是局限在罗马帝国的本土意大利,那么这一点很能说明问题。

第四个细节是,惟独《马可福音》提到特别的一个人物鲁孚。《马可福音》15 章 21 节,马可告诉读者被罗马士兵强迫背十字架的古利奈人西门,就是亚历山大和鲁孚的父亲。马可为什么提到西门的两个儿子是亚历山大和鲁孚?其中最好的一个解释是马可的读者认识他们,甚至他们就在马可的读者群中。事实上,《罗马书》16 章保罗一一问候罗马教会中他所熟知的同工及弟兄姊妹时,提到一个叫鲁孚的人——“又问在主蒙拣选的鲁孚和他母亲安,他的母亲就是我的母亲。”(罗 16:13)可见保罗与他们一家关系密切,而且说明鲁孚是罗马教会的一员,罗马的很多信徒显然也认识这个鲁孚。既然马可曾与保罗一起在罗马呆过,马可说的鲁孚应该就是保罗问候的罗马教会的那个鲁孚。若是这样,《马可福音》是写给罗马教会的这个推测就在一定程度上得到证实。当然,以上的单个细节不能证明《马可福音》是写给罗马教会的,但是它们叠加在一起就可以有力地支持古代教会的这一见证。

我们再查考一下《马可福音》的大结构。《马可福音》的前半段,面对耶稣基督紧张忙碌的工作及其惊奇的果效,以及祂所面临的困惑、张力、敌视和冲突,不单门徒连读者都不断被带进一个问题——“祂是谁?”,直到彼得回应说:“你是基督”(可 8:29)。此后,马可就用几乎半卷书的篇幅来描述基督的苦难和十字架,在这过程中不单门徒连读者也不断被挑战——“我当如何跟随祂?”我们不难理解,罗马的基督徒开始遭到当局的逼迫,而且是越来越残酷的逼迫,为此他们所面对的的就是这两个问题——“祂是谁?”“我当如何跟随祂?”这两

个问题是他们无法回避的问题，就像当年保罗遇见复活的基督所发出的两个问题一样——“主啊，你是谁？”“主啊，我当作什么？”（徒 22:8、10）

从上述《马可福音》的细节和结构的解析，我们可以确认马可已经成长为优秀的跨文化沟通者，同时也是关切罗马教会的真实处境并以基督的见证来回应他们的出色的传道者，也是教会的好牧者。面对即将（或已经）临到的逼迫，《马可福音》今天依然向我们说话——基于基督的真实身份和祂的榜样，指导我们、提醒我们、挑战我们，叫我们思想“耶稣是谁？”，并让我们做出实际的回应——“我们当如何跟随祂？”

马可既是优秀的跨文化沟通者，也是出色的传道者和教会的好牧者。在此我们清晰地看到一个年轻人的成长：他有很好的信仰环境，在成长过程中他经历过失败、逃离事奉岗位，也因此得不到长辈领袖的认可，但同时我们也看到神的恩典最终使他成长为成熟并忠信的下一代教会领袖。他不但持守上一代的美好见证，还向他的那个时代有力地见证耶稣基督。愿神赐福在中国教会中成长的年青一代，并在实际的宣教事奉中使他们成长像马可、被神使用像马可，成为向这个时代见证耶稣基督的有能力的见证人和新一代领袖！

三、巴拿巴是外派牧者的典范——巴拿巴事工推介

1、巴拿巴是典型的外派牧者

巴拿巴是初期教会外派牧者的典型。《使徒行传》记载，巴拿巴不止一次被教会差派。第一次是被耶路撒冷教会差派，到安提阿教会做了牧者。第二次是被安提阿教会差派，作为宣教士出去宣教。第三次也是从安提阿“被兄弟们交在主的恩惠中”（CBOL 原文解析）。不过，这第三次的差派，中文圣经很容易让人误解只有保罗被祝福。因为“蒙弟兄们把他交于主的恩中”的原文里没有中文圣经指保罗的“他”字；还有，“于是二人起了争论，甚至彼此分开”和“巴拿巴带着马可，坐船往塞浦路斯去；保罗拣选了西拉，也出去，蒙弟兄们把他交于主的恩中”这两句中间有一个希腊文连接词“且 <5037>”，这就意味着这个“且”后面的叙述是前段二人分开的进一步说明。因此，“被兄弟们交在主的恩惠中”同样适用于保罗和巴拿巴，只是因为巴拿巴在先、保罗在后，在中文的语感中觉得只有保罗被祝福了。

总之，巴拿巴是被初期教会最有影响力的两间教会差派的：一个是由犹太信徒组成的早期众教会之母会耶路撒冷教会，另一个则是主要由外邦信徒组成、后来因宣教成为很多教会母会的安提阿教会。第一次是被差派做教会的牧者，第二次是做宣教士，第三次则是走出去坚固宣教中刚建立的教会并陪伴和造就年轻工人马可成长。

在初期教会中差派工人是常有的事，差派也分短期和长期。下面罗列的是圣经记载的教会差派的工人。

1) 耶路撒冷教会：使徒彼得和约翰，差到撒玛利亚（徒 8:14）；巴拿巴，差到安提阿；犹大和西拉，差到安提阿教会（徒 15:27）。

2) 安提阿教会：巴拿巴、扫罗，差出去到各处宣教（徒 13:1-4）；巴拿巴和马可，差到塞浦路斯；保罗和西拉，差到叙利亚、基利家（徒 15:39-40）。

3) 路司得和以哥念教会：提摩太，加入保罗的宣教团队（徒 16:1-4）。

4) 庇哩亚教会：所巴特（所西巴德），加入保罗的宣教团队（徒 20:4，罗 16:21）。

5) 帖撒罗尼迦教会：亚里达古和西公都、耶孙，加入保罗的宣教团队（徒 20:4，罗 16:21）。

6) 特庇教会：该犹，加入保罗的宣教团队（徒 20:4）。

7) 以弗所教会：推基古和特罗非摩，加入保罗的宣教团队（徒 20:4；弗 6:21/提后 4:12；徒 21:29）。

8) 腓立比教会：以巴弗提，到罗马转交教会奉献给保罗（腓 4:18）；可能还有马其顿人该犹（徒 19:29）。

9) 歌罗西教会：以巴弗，加入保罗的宣教团队（西 1:7，4:12；门 1:23）。

10) 圣经没有明确记载差派教会的路加、提多、底马、革勒士（提后 4:10）以及耶数（又称犹太都/西 4:11）。

此外，圣经还记载了许多虽没有明确说差派但从教会走出来的工人，如因遭患难从耶路撒冷分散各处的门徒，其中有走到撒玛利亚的腓利（徒 8:4-5）和走到安提阿的塞浦路斯和古利奈人（徒 11:19-20）；此外还有从耶路撒冷教会走出周流四方的彼得（徒 9:32），以及后加入保罗宣教团队的路求（罗 16:21）等。

单从围绕保罗的圣经记载中我们可以看到，初期教会差派了许多工人，而且差派成了非常普遍的事。对初期教会普遍差派工人这一现象，我们可以从圣

经找到至少以下几个原因：第一，信徒的使命意识。我们从路加记载的“那些分散的人往各处去传道”（徒 8:4）就可以知道，因为逼迫离开耶路撒冷时，那些分散的门徒所做的第一件事就是传道。逼迫中离开的这班门徒们最为关心的不是自身的出路，而是传道，这表明他们都是具有强烈使命意识的人。后来在宣教上特别被神使用的安提阿教会，就是由具有宣教使命的这一班门徒建立的。

第二，教会的治理体制。初期教会采用长老制治理模式，宣教中新建立的新教会也是如此。不过，这种长老制跟现在时兴的改革宗长老制（牧师和长老一同治理）有所不同，是众长老一同治理。在初期教会中（除耶路撒冷教会外），很少有一间教会能够拥有长期住堂牧师，教会都由长老来治理，传道则派出去做宣教和教会拓展事工。当已建立的教会出现问题时，使徒就写信或派人去解决（如保罗派提摩太到以弗所教会）。在早期教会这样的治理模式下，传道人参与宣教及教会拓展，而不是只围绕自己教会服侍。也就是说，这样的治理模式支持传道人向外拓展，而不是“内卷”。教会到了第一世纪末才出现了足以代表一间教会的人，诸如《启示录》中写给七教会信中的使者，因为“使者”在原文中是单数，指一个人（启 2:1、8、12）。这个被称作“使者”的人，很可能就是住堂牧师，他后来演变为可以代表教会的主教。

第三，宣教领袖的带动。从上面的差派名单中我们不难发现，保罗建立的几乎所有教会都差派了工人。这直接反映了有影响力的宣教领袖对教会差传的重大影响以及带动作用。可以说，保罗是对初期教会的差传影响巨大的宣教领袖，而且这种影响体现在宣教中刚建立的教会也参与宣教，差派工人加入到保罗的宣教团队中。

由以上三点来看，以更深的宣教动员来唤醒每一间教会和每一位信徒，注入宣教意识，调整教会的治理模式使之更适合向外差传而不是内卷，并发掘宣教领袖，使他们在后方的众多教会中发挥宣教影响力，这些对教会的宣教差传起到相当关键的作用。

2、外派成全型牧者——巴拿巴事工推介

1) 外派成全型牧者的作用

前面我们已经提到过巴拿巴是教会外派牧者的典范，并且是位杰出的成全型领袖。他不但成全了宣教领袖保罗，还成全了新一代教会领袖马可，而这样

的成全工作，都是他作为外派牧者（或宣教士）差出去的时候做成的。因为巴拿巴若是只在教会内服侍，很难做成影响初期教会宣教历史的这种成全工作。作为外派牧者的巴拿巴带出的影响，远超他在安提阿一间教会中牧会的影响。这就是成熟的外派牧者带出来的对整个教会或某专项事工的重大影响。

参照巴拿巴的外派和他的成全事工，我们可以建立一项专门的有关宣教的事工，即教会差派牧者参与成全宣教领袖及重要宣教事工，这样的事工我们可以称之为巴拿巴事工，而这样的外派牧者我们可以界定它为外派成全型牧者。这样，巴拿巴事工是教会差派生命成熟、具有属灵影响力的牧者，祝福整个教会的宣教事工，即成全宣教领袖和成全具有战略意义的宣教事工。教会差派这样的牧者，不是作为宣教士差派，而是作为外派牧者来差派。对差派教会而言，这样的差派体现的不是以本教会为中心，而是以大使命为首要的国度的格局和使命意识。简单来说，外派成全型牧者的责任是在宣教上成全宣教领袖、成全宣教事工。

2) 外派成全型牧者需具备的特质

参与不同的事工，所当具备的特质会有所不同。我们从外派成全型牧者的典范巴拿巴的生命特质中，可以找到外派成全型牧者所当具备的属灵特质。

第一，好人：圣经描述巴拿巴时说，“这巴拿巴原是个好人”。只有两个人被新约圣经描述为“好人”。一个是亚利马太人约瑟，就是将主耶稣的尸体安放在自己凿在磐石里的新坟墓中的那个公会的议士（路 23:50，太 27:57-60），另一个就是巴拿巴。圣经称亚利马太人约瑟“为人善良公义”里的“善良”，和称巴拿巴为“好人”的“好”在希腊文中是同一个词。成全别人的人必须具备这样的善良品质，因为只有像巴拿巴这样的好人，在他所成全的同工关系中不会带来人际关系的张力问题，反而会带来彼此关系的祝福。

第二，被圣灵及信心充满的人：圣经描述巴拿巴是“被圣灵充满，大有信心”的，而这句的原文直译就是“圣灵及信心充满”。只有圣灵充满、满有信心的人才会如同巴拿巴一样看到神的恩，“他到了那里，看见神所赐的恩就欢喜”，并且在任何的处境中，包括逆境和不利的境况中，依然能够看到神的恩典和工作，有这样的信心才能成就主的工作。“圣灵及信心充满”的人不会抱怨环境，总能因看到神的恩典和工作而欢喜感恩。

第三，善于鼓励安慰人：使徒称巴拿巴为劝慰子，圣经描述巴拿巴在安提阿的服侍时也说他“劝勉众人，立定心志，恒久靠主”。巴拿巴式的成全型领袖主要担当的不是教师或教练的角色，也不是带领的角色，更多是建立者和支持者的角色，因此，成全别人的人应能鼓励人，叫人常倚靠主，而不是批评人，并常带给人安慰和激励，叫人在痛苦和危难中依然努力成长和前行。

第四，以建立人为乐：无论是在安提阿教会，还是在宣教工场，自从在耶路撒冷接纳保罗以来，巴拿巴一直在建立和成全保罗。在耶路撒冷冒着极大风险接待保罗，在安提阿走到大数请保罗来教会承担教导事工，在宣教旅程中自己站在身后，让保罗施展恩赐讲道，到第一段宣教旅程结束的时候，完全成全保罗——自己从带领人的位置退下、建立保罗做领袖。像巴拿巴这样真正的成全型领袖，不会用自己的资历、属灵影响力或人脉等建立自己、巩固自己的领袖地位，而是会竭力建立人、成全人，自己退出“主事人”后也不保留和发展所谓自己的“势力”；退位后也不会依旧掌控资源和人脉，使所谓自己成全的人不得不依赖自己或离不开自己；当然，成全型领袖更不会藉着所谓成全之名将一切整合自己统领了。只有具备这些特质（虽然不完全），外派成全型牧者才能像巴拿巴那样成就神国度里伟大的成全之工。

3) 教会差派成全型牧者需要考虑的因素

教会若要为着国度事工的需要，差派牧者做宣教上的成全工作，需要考虑以下几方面因素：

第一，将教会的治理模式调整成不完全依赖牧者的模式。因为牧者被派出去后他就不能像在本教会中全职服侍时那样随时随在。藉着差派的机会，特别是后面提及的短期差派，可以培养新一代领袖。

第二，今天的时代不像巴拿巴、保罗的年代，牧者走出去后很难够到本教会。那个年代交通工具不发达，通信也不方便，一旦走出去与教会联络极为困难，成本也很高，所以无法及时顾及教会。但交通和网络高度发达的今天，只要教会需要，被派出去的牧者几乎可以同步够到教会的特别需要，跟初期教会时期截然不同。这给教会差派牧者带来的影响可以降低到很低。

第三，根据事工和教会的需要，差派方式可以灵活地采取中长期或者短期两种方式。可以较长期地派到宣教前沿服侍，也可以是每年几个月在宣教前沿

服侍。牧者被派到宣教前沿，自然会带动教会中更多的人关心前方的宣教，实为特别有力的宣教推动。

结语：挑战

从《使徒行传》我们看到，被教会差出去的保罗在巴拿巴的带领下很快成长为宣教领袖，保罗又作为宣教领袖带动众多的教会参与前方的宣教。当前的中国教会在宣教上起步不久，但我们也看到不少走出去的宣教士正逐渐成长为宣教领袖。从整个中国教会的角度来说，宣教工场上正在兴起的宣教领袖需要更多的支持和建立，以像保罗带动众教会那样能够带动中国教会的宣教。

目前中国教会的宣教动员，更多是具有影响力的牧者在后方推动。但只靠后方教会牧者推动是不够的。前方的宣教领袖应在前方带动宣教，后方的教会牧者则在后方推动宣教，这种前方和后方良性的配搭，才能使后方的推动真正落地于宣教的实际里面。以支持、帮助和建立等方式成全前方的宣教领袖是极为必要的。

但我们知道，这不是一间教会所能做成的事，需要有看见、有格局和具有国度胸怀的众多教会一同参与和成全。这当中最需要的是，一些教会将拥有美好见证和丰富事奉经验、且有国度胸怀的牧者作为外派成全型牧者派到宣教前沿，在宣教上做国度性的成全工作——成全宣教领袖、成全对中国教会的宣教具有战略意义的宣教事工。可以说，这样的巴拿巴事工对中国教会的宣教具有重要的战略意义。当然，差派自己教会的好牧者，这对常将“把最好的派出去”挂在嘴边的中国教会而言，的确是一个考验。🌐

重现上帝的宣教： 20世纪 *Missio Dei* 神学的发展及其 对21世纪亚洲的实践启示（上）

文 / 家谦

撮要：*Missio Dei* 神学的兴起源于对 20 世纪宣教危机的回应。对于宣教的神学基础的反思源自后殖民背景，出于对上帝在世界历史中的作为，以及祂在基督教世界之外、其他宗教群体中的工作的神学反思。随着 *missio Dei* 概念的发展并广泛被接受，宣教不再被视为由人类主导的行动——虽携神圣使命却以人类活动为主，而是被看作对上帝持续进行的使命的参与。在殖民扩张中教会确实扮演了某种角色，*missio Dei* 的概念帮助拯救了后殖民时代的基督教。它既非简单地否定现代宣教运动，也非不加批判的全盘接受基督徒宣教团体的所有面向。*missio Dei* 建立在三一上帝的教义基础上，其进一步发展了对宣教学、教会论及宣教实践的多维度影响。通过梳理 *missio Dei* 在历史中的神学发展，本研究将分析其在特定语境中所产生的不同面向，并探讨这一复杂术语的细致解释。同时，本文主张在主体世界，尤其是当前亚洲的宣教运动中，更好地接受 *missio Dei* 所带来的神学与宣教学启示。

关键词：*Missio Dei* 三一宣教神学 宣教教会论 宣教范式转变 历史神学

威林根会议 世界基督教 亚洲宣教运动

引言

20 世纪见证了对“宣教”概念理解的重大转变。最初，“宣教”这一术语由实践者使用，用以描述传福音、门徒训练、植堂、圣经见证，以及将基督教扩展到非基督教地区的活动。20 世纪最具挑战性的宣教挑战之一就是回应和反思 19 世纪标志的新教“伟大宣教世纪”的宣教范式。这一时期的宣教活动在广泛拓展的同时，常常与殖民政权的政治议程交织在一起。因此，宣教工作常被视为文化帝国主义的工具，将西方的价值观与制度强加于本地多元的本土文化之上。

进入 20 世纪后，宣教学者与宣教机构面对一项关键任务，即重新评估过去的宣教方式。根据 2010 年爱丁堡大会对上世纪宣教实践的深入反思，克丝汀·金（Kirsteen Kim）观察到，20 世纪宣教学思想的发展可归纳为两个主要的范式：*missio Dei* 与世界基督教。¹ 本研究将聚焦于 *missio Dei* 这一主要范式的形成、其在全球宣教运动中的多重神学影响，尤其是在亚洲地区的影响。20 世纪前 60 年的宣教活动表明宣教仍延续 19 世纪从西方而来的宣教扩张，而后 40 年则标志了宣教风格、结构与策略上的重大变革，同时也体现出教会对自身与世界关系认知的深刻转变，从而重新定义了“基督教宣教”这一概念。² *missio Dei* 探讨在 20 世纪中期兴起并非偶然，它促成了这样巨大的转变，同时也逐渐影响了对基督教宣教的重新认知与实践。

另一个重要的范式——“世界基督教”——也推动了对宣教根基更深入的探讨，反过来也促成了 *Missio Dei* 神学的发展，同时，基督教也在经历其地理中心从西方扩展到主体世界的巨大转变。20 世纪见证了基督徒在全球人口中的占比由 1900 年的 34.5% 下降至 2015 年的 32.2%，但预计到 2050 年将回升至 35.0%。虽然西方教会呈现出明显的衰退趋势，但基督徒人口的减少正在被主体世界的增长所抵消；撒哈拉以南非洲的高出生率以及亚洲的归信运动，成为推

1 Kirsteen Kim, “Mission in the Twenty-First Century,” in *Edinburgh 2010 Mission Today and Tomorrow*, ed. Kirsteen Kim and Andrew Anderson, vol. 3 (1517 Media, 2011), 352, accessed December 26, 2023, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1ddcqh.56>.

2 Gerald H. Anderson, “Christian Mission in A.D. 2000: A Glance Backward,” *Missiology* 28, no. 3 (July 1, 2000): 277.

动其扩展的主要动力。³ 基督教中心向主体世界的转移也促使宣教工作的重心被重新排列。巴西、菲律宾、中国、韩国、印度、尼日利亚和南非等国成为推动全球宣教复兴的重要力量。到 2015 年, 这些国家共差派了约 101,000 名海外宣教士, 逐步逼近美国的 121,000 人的差派数量。⁴ 其中尚不包括主体世界教会在本国进行的宣教工作。过去人们理解的宣教是“从西方到其他地区”, 而今则已转变为“从各地到各地”。几个世纪以来首次出现“基督教宣教的发展并未与经济、科技、文化及政治影响力的走向保持一致”的情况。⁵

随着基督徒人口与宣教差派工作的重心发生改变, 基督教宣教正处于十字路口, 迫切需要一种比以往更具全球视角, 而非以西方为中心的宣教神学来引导其方向。韩国学者李文章 (Moonjang Lee, 音译) 写道:

现代西方宣教时代已经结束, 而全球宣教的新范式尚未形成。尽管基督教宣教的殖民范式的许多方面已经为了适应当下全球环境而有所调整, 但我们仍受限于需要彻底重构与修正的旧有宣教思维与实践习惯。⁶

在对基督教宣教的全球现象进行描述和批判时, *missio Dei* (上帝的使命或上帝的差遣) 一词已经成为新教徒、天主教徒与东正教之间的共同语言。当代不同神学观点的学者与宣教学者都普遍认同, 教会的宣教必须以神的主动差遣为基础, 正如 *missio Dei* 一词所示。⁷ 大卫·博许 (David Bosch) 的经典作品《更新变化的宣教》(*Transforming Mission*) 无疑助推了这一术语的大众化。福音派接受 *missio Dei* 的一个标志是克里斯·莱特 (Chris Wright) 所著的《上帝的使命》(*The Mission of God*, 2006) 与《上帝子民的使命》(*The Mission of God's*

3 Gina A. Zurlo, Todd M. Johnson, and Peter F. Crossing, “World Christianity and Mission 2020: Ongoing Shift to the Global South,” *International Bulletin of Mission Research* 44, no. 1 (January 1, 2020): 8.

4 Rupen Das, “What the Majority World Is Saying about Mission Today,” *Evangelical Review of Theology* 46, no. 3 (July 26, 2022): 198.

5 Michael Nazir-Ali, *From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Witness* (London: Collins/Flame, 1991), 209, accessed January 6, 2024, <http://archive.org/details/fromeverywhereto0000nazi>.

6 Moonjang Lee, “Rethinking the Nature of Christian Mission A South Korean Perspective,” in *The State of Missiology Today: Global Innovations in Christian Witness*, ed. Charles E. Van Engen (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016), 120, accessed August 13, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=4689219>.

7 Craig Ott, *The Church on Mission: A Biblical Vision for Transformation Among All People* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 29, accessed August 7, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=5756042>.

People, 2010), 以及在第三届洛桑大会后这些著作的翻译与全球传播。尽管莱特因为该术语可能产生的误导意涵, 在作品中并未频繁使用其拉丁语的形式 *missio Dei*, 但他的著作对圣经叙事核心的表达至关重要: “年复一年 / 上帝正在成就祂的旨意。”⁸ 随着该作品被翻译成亚洲的主要语言, 包括中文、韩文、日文、蒙古文、越南文等, *missio Dei* (或上帝的使命) 的概念在亚洲学者和实践家中带来了巨大的影响。尽管赖特的著作是福音派对于上帝使命的认知的关键, 本研究的核心任务并不是探讨宣教的圣经神学, 而是在此研究的限定范围内关注宣教的历史神学。自第三届洛桑大会以后, 一些当代作品也促成了福音派对 *Missio Dei* 的接纳, 其中包括宣教学教科书, 例如《宣教神学面面观》(*Encountering Theology of Mission*, 2010)、《世界宣教的邀请: 21 世纪的三一宣教学》(*Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, 2010)、《当代基督教宣教导论: 圣经、历史与议题》(*Introducing Christian Mission Today: Scripture, History and Issues*, 2014) 等。作为美国福音派的主要宣教学者, 这些作者 (Craig Ott、Timothy Tennent、Michael Goheen 等) 肯定了 *missio Dei* 是宣教的神学基础。透过他们的著作与机构, 他们在当今世代塑造宣教神学中产生了全球性的影响。

然而, 由于 *Missio Dei* 是一个具有包容性的术语, 并被多个传统接纳, 因此它也具有多重涵义, 这也可能导致对其极端的解释。此外, 人们也意识到, 这一术语自最初被使用起, 就因语言框架的不同而产生了不同的作用, 甚至在其短暂的存在时间中, 在其意涵尚未发生重大改变之前便已如此。⁹

在大多数情况下, *missio Dei* 观点的支持者将其等同于“使命” (*mission*) 的单数形式, 旨在将当代的宣教实践与三一的上帝的永恒使命区分开来。对一些人来说, *missio Dei* 指的是上帝的本质 (即, 这是上帝本身); 对另一些人而言, 它意味着上帝的作为 (即, 这是上帝在人类中所行的事)。因此, 可以说: 神的

8 Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), 63, accessed November 12, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=2033595>.

9 Rolf Kjode, “*Missio Dei*: Is There Any Common Ground?,” *Mission Studies* 39, no. 2 (2022): 220.

“所是”与“所行”构成了 *missio Dei*，而教会的“所是”与“所行”则构成了 *missio ecclesia*。¹⁰

Missio Dei 越来越成为一种广泛使用的背书标签，赋予各种教会活动和原因正当性。然而，这种模糊教会与福音活动之间界线的趋势，引发了来自传统宣教机构的一些担忧。正如史蒂芬·尼尔（Stephen Neill）在 1959 年所言：“若一切都是宣教，那什么都不会是宣教。”¹¹ 近年来，因为对 *missio Dei* 一词的广泛使用，福音派内部也出现了类似担忧。例如 WEC 国际差会的宣教顾问及宣教士教练彼得·皮克特（Peter Pikkert）认为，*missio Dei*“正从内部腐蚀福音派的宣教事业”。¹² 与此同时，威克里夫联会的宣教学者埃迪·亚瑟（Eddie Arthur）指出，仅接受 *missio Dei* 的神学框架对宣教机构的运作的实践影响极为有限，甚至可能没有产生影响。在其对神学与宣教实践关系的研究中，亚瑟研究了六个英国福音派宣教机构，发现其中采用 *missio Dei* 的两个机构，其实际运作方式与其它四个无显著差异。因此，他质疑到，*missio Dei* 的神学并没有对宣教机构的实践产生任何实际影响。¹³ *Missio Dei* 是否对宣教产生了“过多”或“过少”影响，成为一个争议焦点。此外，随着主体世界逐渐增长的宣教工作，问题逐渐转变为：究竟谁有权定义“宣教”？源自西方殖民时期的宣教神学仍适用于当代后殖民与全球化的处境吗？

Missio Dei 在不同处境下的广泛使用——无论是其拉丁文文本或不同语言的翻译文本，已经演化出不同的诠释路径，尤其是在福音派宣教实践者中。一些人认为 *missio Dei* 是强调了上帝在世界中积极做工并带领教会宣教的神学概念。也有人指出，*missio Dei* 含义模糊，给主观或受文化影响的解读留下了太多空间，可能偏离传统福音派对宣教的理解。“因为当人类承担起原本被视为上帝独有的使命时，就更难分辨人们是在回应上帝的呼召，还是仅仅在代替上帝做事。”¹⁴

10 Michael Stroope, *Transcending the Modern Mission Tradition* (1517 Media, 2020), 10, accessed August 13, 2024, <https://www.jstor.org/dtl.idm.oclc.org/stable/j.ctv1ddcn69>.

11 Stephen Neill, *Creative Tension* (London: Edinburgh House Press, 1959), 81, accessed April 15, 2024, <http://archive.org/details/creativetension0000neil>.

12 Peter Pikkert, “*Missio Dei* and the Corrosion of Christian Mission,” *eMissio*, no. 3 (2018): 188.

13 Edwin David Arthur, “The Interaction Between the Mission Theology and the Practices and Publicity of Six British Evangelical Mission Agencies.” (Ph.D. dissertation, University of Leeds, 2018), accessed May 16, 2024, <https://etheses.whiterose.ac.uk/23642/>.

14 James Scherer, *Gospel Church and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1987), 72.

其中一个主要挑战，是对 *missio Dei* 及其在 20 世纪发展历程缺乏历史敏感性。如果不在更广泛的基督教思想背景中谨慎考察其起源与发展，就可能导致对其神学意义的过度简化或误解。这种忽视可能会导致对教会使命的性质及其在上帝救赎计划中扮演角色的误解——无论是盲目地接纳，还是彻底地拒绝 *missio Dei*。因此，该术语核心的转移，可能会使宣教从以神为中心，转向以人类议程或当代文化潮流为导向的宣教方式。而这正是该术语首次被使用时引发的担忧。面对这种历史和神学上的严谨性不足，我们需要一种更细致、更全面的方式理解 *missio Dei*，确保其使用方式具有神学根基与历史意识，从而在世界中理解并实践基督教宣教。在本研究中，我们将回顾 20 世纪几次重要的世界宣教大会与运动中所发布的历史性文件，它们为理解基督教宣教与 *missio Dei* 奠定了基础。此外，我们也将探讨一些在 *missio Dei* 议题上具有代表性的宣教学者的著作，他们从普世与福音派运动中扩展了 *missio Dei* 在历史中对教会的影响。

由于 *missio Dei* 充满丰富的神学内涵，有必要厘清并强调其基本框架。宣教学者克丝汀·金（Kirsteen Kim）总结了 *missio Dei* 作为宣教的基本范式的五个维度：（一）*Missio Dei* 将宣教置于三位一体的核心；（二）*missio Dei* 使宣教成为基督徒身份与教会本质的核心；（三）*missio Dei* 支持宣教发生任何地方的理念；（四）*missio Dei* 强调宣教中的合一，这不仅是出于实际考量，更是为上帝作见证的关键要素；（五）*missio Dei* 肯定神的宣教涵盖全世界及生命的各个层面。¹⁵ 系统神学家约翰·G·弗莱特（John G. Flett）总结了 *missio Dei* 背后的三项核心原则：（一）宣教的三一基础；（二）指向上帝国度的末世性导向；（三）教会的宣教本质。¹⁶ 本研究聚焦于 *missio Dei* 的历时性发展，主要关联于克丝汀·金框架的前两个维度，以及弗莱特所强调的 *missio Dei* 核心原则中的第一与第三个面向。

第一章将回顾 *missio Dei* 在 20 世纪背景下的神学发展。从历史上看，宣教工作常被视为教会拥有“差遣者”的权威，伴随教会成长、建立或地理扩展为主的宣教活动，这使宣教从属于教会。因此，“以教会为中心的宣教”常被用来描述这种历史性的宣教范式，即教会是中心——它既是宣教工作的起点和终点。¹⁷ 尽管当

15 Kim, "Mission in the Twenty-First Century," 352–54.

16 John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 36.

17 David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 370.

代所有基督徒都认为，基督教宣教的终极权柄属于上帝，但在 *missio Dei* 被广泛使用前，这一观念并不明确。深入其历史背景有助于我们理解为 *missio Dei* 的倡导者为何并如何以上帝对宣教的终极主权来回应以教会为中心的宣教所面临的危机。*Missio Dei* 神学的发展轨迹的不同，反映出了对上帝、教会与世界之间关系的不同关注与理解。随着三一神学的复兴，*missio Dei* 扎根于上帝的三一本性之中，这改变了宣教神学的叙事。我们理解三一上帝的宣教的方式应当引领我们实践教会宣教的方式。同时，教会的宣教实践也应反映并深化我们对三一上帝的认识。

第二章将进一步探讨 *missio Dei* 神学对教会学的影响。*Missio Dei* 最初是为了纠正以教会为中心的宣教观，然而其最为重要的影响之一，却是确立了教会的宣教本质。正如大卫·博许 (David Bosch) 所言，若要理解 *missio Dei* 在 20 世纪范式的转变，就必须检视从基督教王国式的教会论转向非基督教王国式的教会论。此外，透过 20 世纪末期关于宣教型教会的讨论，福音派对 *missio Dei* 的逐渐接纳，而这也持续影响着现今的宣教运动。

在第三章中，我们将探讨 *missio Dei* 及其在亚洲语境中对教会的意义，并评估它在亚洲是否以及如何仍然是一个有效的宣教神学基础。既然 *missio Dei* 强调宣教起源于上帝，并具有多中心的特性，那么主体世界的教会也都被赋予了平等的教会地位来承担宣教、并成为宣教性的教会。随着亚洲教会在上帝使命中的越来越活跃，我们必须检视 *missio Dei* 在亚洲不同语境下的使用与理解，以及亚洲教会在过去几十年对宣教学的独特贡献。同时，因为 *missio Dei* 观点的发展最初是为了对抗以教会为中心的宣教观，因此，亚洲在宣教教会学与宣教教会中仅在语言上简单采用“宣教型教会”的概念，可能会抹去先前深刻的神学反思，并重蹈殖民时期宣教的覆辙。

随着基督教的重心持续向主体世界转移，宣教的神学理解与实践也必须随之演变，以反映这个全新的全球现实，确保宣教实践既有坚实的神学基础，又与处境相关。本研究旨在通过分析 *missio Dei* 的历史发展、神学意义与实际应用，更新我们对其在亚洲作为宣教的神学概念的认识。在对 *missio Dei* 被过度简化与误解的担忧之下，本研究将试图提出一个既有神学根基、又具历史意识的方法来理解基督教宣教，从而最终塑造亚洲教会未来的宣教实践，使其既忠于 *missio Dei* 的原初精神，又回应当代的现实处境。

第一章

Missio Dei：从以教会为中心的宣教到以上帝为中心的宣教

Missio Dei 的概念如今已在全球不同的神学圈中被广泛接受，尽管其使用仍存有模糊性。这一现象促使我们进一步探究 *missio Dei* 在其历史处境下如何发展与被采纳，以及其背后的神学差异。本章将梳理这一神学概念在不同传统中不同的发展，及其支持并实践宣教的趋同点。本章还将深入剖析该概念的关键核心，为 *missio Dei* 的神学定位提供更为细致的理解，进一步推动当代宣教学的发展。

本章首先会回顾 *missio Dei* 从 20 世纪初期到中期的兴起。第二个部分会探讨 *missio Dei* 以神为中心的转向，并分析关于上帝的使命与教会在世界中的使命的关系的传统观念以及以世界为中心的观念。通过对 20 世纪主要普世宣教大会的历史文献与代表性宣教学者的著作进行研究，我们会了解 *missio Dei* 不同支持者对于当时的宣教产生的主要神学顾虑。本章的最后部分将会检视 *missio Dei* 的三一论转向，对比以基督为中心与以宇宙为中心的观点，并进一步探讨 21 世纪从 *missio Dei* 向 *missio Trinitatis*（三一上帝的使命）转变的最新学术讨论。此部分将展示学界对以三一神为宣教基础的兴趣如何兴起，以及这一转向对教会理解并效法三一上帝的使命所具有的重要意义。

Missio Dei 的兴起

在追溯 *missio Dei* 一词的起源时，学者们常将其追溯至奥古斯丁时期。在古典神学中，拉丁文 *missio* 一词最初用于描述三一上帝内部的差遣关系，奥古斯丁在 4 世纪提出，其意指圣父差遣圣子、圣父与圣子共同差遣圣灵。¹⁸ 这个概念随后被圣托马斯·阿奎那沿用，用以解释圣子与圣灵永恒发出中的三位一体关系。¹⁹ 然而，奥古斯丁与托马斯·阿奎那的这些定义，并未与耶稣门徒所受的大使命直接相关联。到了 16 世纪，依纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola）将 *missio* 一词用于描述传扬基督信仰，取代此前使用的“信仰推广”（propagation of the faith）或“宣

18 Edward W. Poitras, “St. Augustine and *Missio Dei*: A Reflection on Mission at the Close of the Twentieth Century,” *Mission Studies* 16, no. 2 (April 22, 1999): 29.

19 John F. Hoffmeyer, “The Missional Trinity,” *Dialog* 40, no. 2 (2001): 108.

讲福音” (preaching the gospel) 等表达方式。²⁰ 这个拉丁词汇后来进入西班牙文和葡萄牙文, 后者自 15 世纪起赋予了其政治色彩, 用以描述海外的差派, 这也引发了关于这个概念所指究竟是教宗的授权, 还是福音的全球传播的争论。²¹

尽管 *missio Dei* 的起源可以一直追溯到奥古斯丁的三一论作品, 但现代意义上的 *missio Dei* 一词最早在 1934 年由卡尔·哈滕施泰因(Karl Hartenstein)提出。²² 根据大卫·博许(David Bosch)和约翰内斯·阿加德(Johannes Aagaard)的说法, 巴特(Karl Barth)对这一概念的发展具有显赫的影响。博许指出, 巴特因为在 1932 年于勃兰登堡宣教大会上的演讲, 成为了最早将宣教明确界定为上帝自身行动的神学家之一。²³ 随着自由派神学对宣教定义的改变, 宣教逐渐被理解为人类以见证和服务的方式从事的文化活动。对此, 巴特希望彻底摧毁“任何将宣教建立在仅为表象性概念的可能性。”²⁴ 相反, 他强调, 宣教的真正根基在于三一上帝自身的行动——上帝差派自己进入世界。巴特主张: “教会唯有顺服上帝的 *missio*, 才是真正的宣教。”²⁵

类似于当今对 *missio Dei* 可能从内部侵蚀福音派宣教事业的批评,²⁶ 巴特当时于勃兰登堡宣教大会上的演讲也受到同时代宣教领袖的指控, 他们认为巴特的神学导致了“宣教意志的瘫痪”。巴特回应时引用了雅各在与耶和华的使者摔跤时被摸了大腿窝从此跛行的故事。他暗示, 唯有类似的‘使人失能’的打击, 才能使宣教成为顺从上帝手中的器具。²⁷

在当时的宣教领袖中, 巴塞爾宣教会(the Basel Mission)负责人卡尔·哈滕施泰因(Karl Hartenstein)是为数不多的几位试图为其时代的宣教使命建立建设性神学阐释的人。²⁸ 作为巴特的朋友, 哈滕施泰因受辩证神学的影响。他在 1934

20 Paul Kollman, “At the Origins of Mission and Missiology: A Study in the Dynamics of Religious Language,” *Journal of the American Academy of Religion* 79, no. 2 (June 1, 2011): 437.

21 Thomas Schirrmacher, *Missio Dei: God's Missional Nature*, World of Theology Series 10 (Bonn, Germany: Theological Commission of the World Evangelical Alliance, 2017), 9–10.

22 Stephen B. Bevans and Roger Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, American Society of Missiology series no. 30 (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004), 290, accessed September 9, 2023, <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/ecip0410/2003022781.html>; Bosch, *Transforming Mission*, 392.

23 Bosch, *Transforming Mission*, 392.

24 Flett, *The Witness of God*, 16.

25 Norman E. Thomas, ed., *Classic Texts in Mission and World Christianity* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995), 104.

26 Pikkert, “Missio Dei and the Corrosion of Christian Mission,” 188.

27 David J. Bosch, *Witness To The World: The Christian Mission in Theological Perspective* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2006), 167.

28 Flett, *The Witness of God*, 124.

年一篇探讨宣教资金问题的文章中首次使用了 *missio Dei* 一词。当时，德国教会正面临严重的宣教财政危机。他再次强调宣教的本质大于财政的问题，并且呼吁，应该对宣教进行持续性的自我审查，以顺服上帝的命令。他认为，宣教应当根植于 *missio Dei* 的本质，即上帝的差遣，体现在基督差遣门徒，并进而差遣整个普世教会。²⁹ 哈滕施泰因的文章开辟了一条将辩证神学主题引入宣教神学的全新路径。他对于上帝话语的强调使宣教的重心从现象性的探索转向了释经的根基，并强调了宣教方法对上帝话语的积极临在而言只是次要的。³⁰ 他对于辩证神学的看重再次强调了他对于上帝的行动 (*actio Dei*) 的看重，这先于人的行为，并认为宣教是人参与上帝的救赎工作，并将宣教与世俗的理性分隔开。³¹

在之后的 20 年里，哈滕施泰因继续塑造对于宣教的认知，并在 1952 年国际宣教委员会 (IMC) 于德国威林根 (Willingen) 召开会议时扮演了关键角色，“打开了潘多拉的盒子，开启了围绕 *missio Dei* 概念进行实验性探索与理论建构的广泛讨论。”³² 对哈滕施泰因而言，*missio Dei* 的关键在于它的双重解释：圣父差遣圣子，圣子再差遣门徒。这种双重的概念将宣教责任从圣子转移到教会，并构成了 *missio Dei* 神学本真的基础概念。³³

1952 年威林根大会

1952 年，国际宣教理事会 (IMC, International Missionary Council) 在德国威林根召开会议。当时，世界宣教环境与世界政治格局的剧变使传统宣教范式正受到极大的挑战。这种变动的根源可追溯至两次世界大战极大削弱了西方基督教在海外的影响力。与此同时，联合国的成立推动了国际合作的共同理念，使传统的宣教活动受到越来越多的质疑。³⁴

29 Flett, *The Witness of God*, 131.

30 Flett, *The Witness of God*, 130.

31 Gerold Schwarz, “The Legacy of Karl Hartenstein,” *International Bulletin of Missionary Research* 8, no. 3 (July 1, 1984): 126.

32 Dorottya Nagy, “Behind *Missio Dei*. Reflections on the International Missionary Council’s 1952, Willingen, Germany, Conference – One Possible Way of Commemorating after Seventy Years” 63 (November 8, 2022): 161.

33 Flett, *The Witness of God*, 135–36.

34 Kenneth R. Ross et al., eds., “Willingen 1952 – *Missio Dei*,” in *Ecumenical Missiology*, vol. 35, *Changing Landscapes and New Conceptions of Mission* (1517 Media, 2016), 62, accessed February 22, 2024, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1ddcnmh.13>.

在 1928 年的耶路撒冷 IMC 大会与 1938 年的马德拉斯 IMC 大会³⁵之间, 新进教会作为独立个体参与宣教的兴起逐步明显, 他们不再仅仅被视为宣教的对象。二战进一步加速了这一趋势。1947 年在惠特比 (Whitby) 大会象征新进教会的独立, IMC 正式提出“顺服中的伙伴” (Partners in Obedience) 的口号, 视新进教会为平等。³⁶ 同时期, 在基督教大会之外, 新兴国家在国际论坛中纷纷脱离殖民统治走向独立。亚洲与非洲逐渐独立, 共产主义革命接连发生, 而西方社会的世俗化使得宣教工作充满不确定性与危机。

在两次世界大战之后的余波以及全球反殖民主义日益高涨的背景下, IMC 在威林根召开的这次扩大会议吸引了超过 200 位来自五十个国家的新教教会和宣教机构的宣教领袖。³⁷ 在中国关闭国门后, 至 1952 年底, 中国境内的宣教士人数从高峰的 1 万人锐减至零, 这对西方宣教工作造成了极大的心理冲击。³⁸ 沃尔夫冈·贡特 (Wolfgang Günther) 指出, 许多国门向宣教士们紧闭, 这使得全球三分之一的人口被切断与宣教士的联系, 这成为了威林根会议重要的背景因素。令许多宣教士困惑的是, 中国基督徒在看到宣教士被迫离开时流露出某种隐秘的欣慰, 这使他们开始思考: 这种局面是否也将其他国家重演?³⁹

在冷战时期, 许多基督教会都在面临危机, 这种风险不仅存在于东欧集团国家和中国, 也源于基督教西方对两次世界大战的持续内疚感。曾被视为理所当然的对全球南方教会的父权主义观念, 变得荒谬, 同样, 旨在从西方视角使世界“文明化”的传统宣教观念也失去了合理性。⁴⁰ 随着反殖民主义势头的增强, 学界开始对宣教的未来展开深入探讨, 尤其关注前殖民地在追求独立过程中可能面临的障碍, 以及西方帝国主义不断变化的动态。

35 也被称为“塔努巴拉姆大会” (Tambaram Conference)。

36 James Scherer, “The Missionary Calling of the Church,” in *Early Proceedings of The Association of Professors of Mission: Volume I Biennial Meetings from 1956 to 1958*, 4th Biennial Meeting of the Association of Professors of Mission (Wilmore, KY: First Fruits Press, 2018), 168, <https://place.asburyseminary.edu/first-fruitspapers/108>.

37 Paul L. Lehmann, “Willingen and Lund: The Church on the Way to Unity,” *Theology Today* 9, no. 4 (January 1, 1953): 432.

38 Anderson, “Christian Mission in A.D. 2000,” 278.

39 Wolfgang Günther, “The History and Significance of World Mission Conferences in the 20th Century,” *International Review of Mission* 92, no. 367, October 2003, 530.

40 Wilhelm Richebächer, “Missio Dei: The Basis of Mission Theology or a Wrong Path?,” *International Review of Mission* 92, no. 367 (2003): 590.

这一危机促使人们寻求对宣教更深层次的神学理解与正当性的阐释。威林根会议就是为了回应当时对教会宣教使命的根本性问题的挑战。保罗·雷曼(Paul Lehmann)作为议题小组的主席，在会后报告：大会明确、坦率地面对了不同宣教观点之间的分歧，并试图进行深入探讨。⁴¹

约翰·霍肯迪克(J.C. Hoekendijk)在总结 IMC-WCC 联合委员会的报告时指出，教会在新约中承担着“双重使命”：福音传遍万邦；活出以基督为中心的团契生活与合一。他对以往神学探讨中常将这两个使命对立起来、厚此薄彼的做法表示不满。随着新进教会的兴起与福音工作的复兴，他敦促由宣教士及宣教团体组成的国际宣教理事会(IMC)厘清教会宣教职能(其使徒性)与教会必须保持合一(其大公性)之间的本质联系。⁴²

根据迈克尔·高希(Michael Goheen)所言，威林根会议的《教会宣教责任》报告中强调了两个重点：首先，宣教首先属于上帝，而非教会，这强调了上帝对世界的救赎行动；其次，上帝的使命需从三一上帝的本性中去理解，这强调了宣教源于上帝的本性。⁴³威林根会议标志，宣教学从塑造了19世纪及20世纪初期宣教大世纪的宣教运动⁴⁴的启蒙运动中的人本主义与乐观主义，转向了以三一神学为根基，而非只是教会论或救恩论。⁴⁵Missio Dei 的概念逐渐成型。⁴⁶

威林根大会后的回应与讨论

正如所有大型普世宣教会议一样，威林根大会的结果并未令所有与会者满意。担任威林根会议“教会宣教责任”小组主席的保罗·雷曼在会后坦言，他自己在1952年夏天的感受到：因为惧怕“42年来的合作努力可能破裂”“教会拒绝冒险，将可能实现的顺服与必要的顺服对齐。”⁴⁷尽管莱斯利·纽毕真(Lesslie Newbigin)与雷曼的观点略有不同，他也指出，大会并未准备好完全接受“将宣

41 Lehmann, "Willingen and Lund," 434.

42 International Missionary Council, *Minutes of the Enlarged Meeting and the Committee of the International Missionary Council, Willingen, Germany, July 5th to 21st, 1952* (London; New York: The Council, 1952), 34–35, accessed January 7, 2024, <http://archive.org/details/minutesofenlarge0000inte>.

43 M. W. Goheen, "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You": J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology" (Dissertation, Utrecht University, 2000), 117, accessed December 29, 2023, <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/597>.

44 Goheen, "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You," 116.

45 Bosch, *Transforming Mission*, 390.

46 Günther, "The History and Significance of World Mission Conferences in the 20th Century," 530.

47 Lehmann, "Willingen and Lund," 433.

教学从以教会为中心的模式中彻底扭转”的想法。此外，大会最终并未采纳其宣言，将宣教呼召根植于三一神学，并拒绝了那句后来被广传的宣告：“若不参与基督对世界的使命，就无法参与在基督里（“There is no participation in Christ without participation in his mission to the world”）⁴⁸，这段话仅作为报告附录被 IMC 威林根大会理事会接收。⁴⁹

尽管大会宣言撰写者中的部分人对此有所不满，卡尔·哈滕施泰因对会议成果则持更为积极的评价，他强调：宣教并非人的作为，而是“圣父差遣圣子，藉着圣灵的能力带来宇宙的和好，这才是宣教的基础与目的。missio ecclesiae 唯有源于 missio Dei 才能成立。因此，宣教必须被置于救赎历史与上帝救恩计划的最广泛的框架之中。”⁵⁰正是通过哈滕施泰因在会后的总结，missio Dei 成为了随后一系列宣教学的神学建构中的核心议题，并使威林根会议成为宣教神学历史上的转折点。

沃尔夫冈·贡特将威林根会后对于宣教正当性在神学上出现的回应分为三种阵营：第一，以哈滕施泰因、弗雷塔格（Walter Freytag）与维策顿（Georg Vicedom）等德国学者为代表，强调救赎历史模型，他们强调宣教的重要性在于基督升天与再临之间的历史时间段。在这个历史时期，宣讲人类救赎的福音至关重要，而教会是完成上帝计划的必要工具，末世与宣教活动之间有着密不可分的关系。第二，由荷兰学者主张的应许历史取向模型，这个模型拒绝将基督升天后的时期视为过渡期，而是看作一个新的纪元。教会作为上帝的器皿，应当宣告神国度并彰显和平记号。第三，以美国学者为代表，在报告《为何宣教？》（Why Missions?）中强调与现代文化与社会相结合。宣教责任源于三位一体，是教会对于上帝展开的行动的动态回应，强调生命与社会结构的建造与更新。⁵¹在威林根会议时期，由于德国学者对战争的经历，他们并不倾向于支持“历史性的神启”（historic revelations）。⁵²当时的神学分歧或许可以归类于国籍的不同，

48 Lesslie Newbigin, *Unfinished Agenda: An Updated Autobiography* (Wipf and Stock, 2009), 138.

49 International Missionary Council, *Minutes of IMC Willingen Conference 1952*, 86.

50 引于 Richebächer, “Missio Dei: The Basis of Mission Theology or a Wrong Path?,” 589–90. 原文见 Karl Hartenstein, “Theologische Besinnung,” in *Mission zwischen Gestern und Morgen: von Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen*, ed. Walter Freytag (Stuttgart: Evagn. Missionsverlag, 1952), 62, accessed February 25, 2024, <http://archive.org/details/missionzwscheng0000frey>.

51 Günther, “The History and Significance of World Mission Conferences in the 20th Century,” 530.

52 Richebächer, “Missio Dei: The Basis of Mission Theology or a Wrong Path?,” 592.

例如，德国学者对美国学者乐观主义的上帝国度观表示质疑。⁵³ 然而，随着时间的推移和发展，以国籍分野的神学差异逐渐模糊。

回顾 *missio Dei* 的发展，后期学者普遍认同威林根会议是 20 世纪宣教神学的历史性里程碑，甚至被视为“哥白尼革命”。⁵⁴ 这是“宣教首次如此全面地植根于上帝论的教义”。⁵⁵ 在威林根会议召开之时，德国宣教科学之父古斯塔夫·瓦内克（Gustav Warneck）提出的地理宣教定义已被摒弃。⁵⁶ 威林根会议见证了一种神学性的转变——宣教学家从实践导向的学科转向系统神学，开始认真地探讨宣教事业的根本目标。被称为宣教神学或宣教学理论的全新神学文献类别逐步成型，这种现象表明学界对宣教神学基础的逐步认可。许多宣教学者都对教会与宣教之间的融合感到认可，这种融合以神学反思为基础，并在此后的发展中密不可分。⁵⁷

此外，尽管围绕 *missio Dei* 的理解仍有分歧，但存在一个关键共识：上帝自身是宣教的最终根基。世界的宣教源于三一上帝——圣父、圣子、圣灵；教会只是上帝宣教的参与者。⁵⁸ 既然宣教源于上帝自身，西方教会便无法再为其对主体世界教会施加权威的强制行为辩护。取而代之的，是一种愿意与全球各地教会共同参与宣教的态度，并将宣教视为普世教会共同的使命。⁵⁹

Missio Dei 以上帝为中心的转向

威林根会议只是一个起点，它引发了对宣教在后殖民时代的神学正当性的讨论。很明显，威林根会议的宣教领袖及学者已不再满足于约翰·穆德（John

53 Georg F. Vicedom, *Mission of God*, trans. Gilvert A. Thiele and Dennis Hilgendorf (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1965), 12.

54 Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1978), 3.

55 Theo Sundermeier, “*Missio Dei* Today: On the Identity of Christian Mission,” *International Review of Mission* 92, no. 367 (2003): 560.

56 Henning Wrogemann, *Intercultural Theology, Volume Two: Theologies of Mission*, trans. Karl E. Böhmer, vol. English Edition, *Intercultural Theology* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2018), 69, accessed March 4, 2024, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=2035572&site=e-host-live>.

57 Scherer, “The Missionary Calling of the Church,” 169.

58 Günther, “The History and Significance of World Mission Conferences in the 20th Century,” 529. Richebächer (2003) has similar classification with slightly different order and emphasis.

59 Richebächer, “*Missio Dei*: The Basis of Mission Theology or a Wrong Path?,” 590–591.

Mott) 半个世纪前的口号：“在这一代将福音传遍全世界，这是教会的义务责任。”⁶⁰ 鉴于威林根会议的学者已经意识到旧有宣教模式的神学存在问题，*missio Dei* 开始与 *missio ecclesiae* 区分开来。然而，不同学者对上帝的使命及其与教会的使命之间的关系有着不同的诠释。此外，随着 *missio Dei* 神学中三一论语言的大量出现，学者也积极探讨为何要将其建立在三一论上。这一节将聚焦于 *missio Dei* 的神学发展中这两个主要的议题。

missio Dei 与 *missio ecclesiae*

威林根会议达成共识，用以上帝为中心的共同目标代替了以教会为中心或以人为中心的目标。然而，关于宣教责任的问题依旧没有被解决。在 *missio Dei* 的语境下，从 1910 年“如何做宣教？”的问题，转向“教会的宣教与上帝的宣教中的关系是什么？”⁶¹ 虽然 *missio ecclesiae* 的正当性建立在 *missio Dei* 之上，其对教会宣教活动的影响在学术圈引发了广泛的讨论。*Missio Dei* 的发展体现了对这个问题的两种不同的回应：世界为中心（或以人为本）的诠释路径，和更为传统的路径。⁶² 亨宁·弗罗格曼 (Henning Wrogemann) 在其三卷本《跨文化神学》中，将这两种学派归类为救赎—历史的宣教神学 (Salvation-Historical Theology of Mission)，其代表人物包括哈滕施泰因与弗雷塔格，及应许—历史的宣教神学 (History-of-the-Promise Theology of Mission)，其代表人物是 J·C·霍肯迪克。两个学派在对于在 *missio Dei* 中教会角色理解的以下关键点上存在差异。前者认为，教会是完成上帝末世计划的主要工具，而后者强调，上帝的国已然降临，教会应作为上帝在世界中作工的见证人。

由于教会在上帝使命中的角色这一核心议题上存在根本性差异，因此，有必要从历史的角度看待 *missio ecclesiae* 与 *missio Dei* 关系上的不同理解。这不仅引导了教会制定宣教策略，也塑造了教会对自身身份和使命的认知。我们将看到，这两条不同的发展路径，可能会导致教会在神圣使命中的不同定位。理解这些概念自 20 世纪中叶以来如何演变，有助于澄清当今宣教的神学基础。

60 John R. Mott, *The World's Evangelization: The Obligation of the Church of This Generation* (Student Volunteer Movement, 1900), 4, accessed March 1, 2024, <http://archive.org/details/worldseangeliza00mott>.

61 Anderson, "Christian Mission in A.D. 2000," 276-77.

62 Lalsangkima Pachuau, *God at Work in the World: Theology and Mission in the Global Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022), 31.

传统视角下 *missio Dei* 与 *missio ecclesiae* 的关系

传统观点的核心在于：“宣教是教会生命的记号，其根源必然出于圣灵，正因如此，教会才会向外敞开，转向陌生人。”⁶³ 这一观点源自哈滕施泰因，并在1950年代末之前一直占据主导思想。虽然这一传统立场试图摆脱过去以教会为中心、带有父权主义色彩的模式，但它仍坚持：教会是实现上帝末世计划的核心工具。根据这个观点，*missio Dei* 包含着悔改与谦卑的自觉（由当时众多宣教群体为代表，将其作为外展手段），使教会意识到上帝才是最终发起者、主导者与成就者。

当哈滕施泰因提出 *missio Dei* 一词时，其作品就已明确反映了相对传统的观点。对他而言，历史事件的发生时间不是由世界事件或任何线性进程或倒退决定，而是以神的救恩计划为唯一参照。在这样的背景下，无论采取一种凯旋主义的宣教立场，还是因宣教努力而灰心丧气，都是没有正当理由的。相反，教会必须持续以顺服的态度作出认信的见证。⁶⁴

与此类似，根据救恩历史模式的另一位重要代表瓦尔特·弗赖塔格（Walter Freytag）的观点，*missio Dei* 的出现，是为了纠正对 *missio ecclesiae* 的过度依赖。历史迹象表明，西方宣教出现了“失去直接性”和“形象受威胁”等显著问题，⁶⁵ 这些不仅仅是暂时的弱点，而可能是持续性缺陷的潜在征兆。为了取代那种披着宣教热忱外衣、实则方向偏差的令人担忧的趋势，*missio Dei* 必须在终末（*eschaton*）的背景下才能被充分理解，因为只有终末论才能为宣教提供恰当的视角。弗赖塔格认为，这为宣教提供了合适的视角。弗赖塔格相信，宣教与终末论之间的张力在持续的宣教呼召中得以体现，在这种呼召中，信徒参与上帝向世界扩展的行动。⁶⁶ 弗赖塔格于1957年在IMC加纳会议上发表讲话，将自己回访中国的经历与应邀在西德对教会中的基督主权的见证分享联系起来。他强调，真正的基督徒抉择、生命与行动，才是宣教工作的核心，若没有这些，任何宣教工作都是徒劳的。这些抉择表明，那些在生命中忠心的人是上帝使命不

63 Richebächer, “*Missio Dei: The Basis of Mission Theology or a Wrong Path?*,” 588.

64 Henning Wrogemann, *Intercultural Theology, Volume Two*, English Edition:52–53.

65 Walter Freytag, “Changes in the Patterns of Western Missions,” in *The Ghana Assembly of the International Missionary Council*, ed. Ronald k. Orchard (Edinburgh House Press, 1958), accessed March 6, 2024, <http://archive.org/details/ghanaassemblyofi000rona>.

66 Hans-Werner Gensichen, “The Legacy of Walter Freytag,” *International Bulletin of Missionary Research* 5, no. 1 (January 1981): 15.

可或缺的一部分，揭示了一个更深刻的真理：每一个基督徒都在上帝通向祂目标的行动中扮演某种角色。⁶⁷ 对 *missio Dei* 的参与包含了培养顺服耶稣基督的信心，其中，基督徒生命的各个层面都彰显出对祂的信心与对祂教导的顺服。这种对信心的培养体现在其建立教会，并以服事世界的方式活出基督徒的生命中。他所强调的 *missio Dei*，意味着上帝正在执行一个超越人类理解的计划，其核心是祂的国度即将来临。⁶⁸

与 1910 年爱丁堡大会所表达的乐观主义相比，到了 20 世纪中叶，随着非欧洲人开始质疑西方理想观点，欧洲学者对文化优越感的问题尤其敏感。与此同时，德国宣教也面临额外的挑战，例如在《凡尔赛条约》中其海外宣教站被没收、在国家社会主义时期宣教经费大幅缩减，哈滕施泰因与弗赖塔格将他们的宣教工作植根于强调历史终局的终末论框架之中，作为对这些挑战的部分回应。⁶⁹

与弗赖塔格将上帝国度视为 *missio Dei* 目标的终末观点相比，格奥尔格·维策顿 (Georg Vicedom) 在为宣教辩护时，更加接近经典宣教学的立场。这一点可以从他在 1958 年首次对该术语进行的系统性阐述，以及在其著作《上帝的使命》(*Missio Dei*) 中将 *missio Dei* 确立为关键性的诠释学范畴中看得出来。继威林根会议声明之后，他警告，教会不应置于宣教的中心地位，并肯定了三一上帝对宣教的主权。但是，对维策顿而言，*missio Dei* 是我们得以探讨 *missio ecclesiae* 的条件。“教会必须首先在顺服中完成祂的宣教旨意。然后，她才有资格谈论自己的使命，因为她的使命包含在 *missio Dei* 中。”⁷⁰ 维策顿认为，*missio Dei* 的目标不仅是上帝的国度，而是“将人类纳入上帝的国度之中。”⁷¹ 他对宣教核心最简单的回答是：“上帝愿意拯救万民。”⁷² 尽管维策顿并不将教会等同于上帝的国度，但他强调：上帝的子民生活在上帝国度的预备阶段，有且只有教会才拥有的礼物——上帝在世界中启示的见证者。因此，她必须在对未来国度的期待与盼望的心态中见证与服侍。⁷³ 只有当教会宣讲上帝国度的应许，见证国度已然临到时，

67 Freytag, “Changes in the Patterns of Western Missions,” 146.

68 Henning Wrogemann, *Intercultural Theology, Volume Two*, English Edition:57.

69 John G. Flett and Henning Wrogemann, *Questions of Context: Reading a Century of German Mission Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020), 120, accessed April 10, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=6228902>.

70 Vicedom, *Mission of God*, 6.

71 Vicedom, *Mission of God*, 14.

72 Vicedom, *Mission of God*, 13.

73 Vicedom, *Mission of God*, 132–133.

教会才完成了自己见证上帝国度的使命。由于教会拥有借着耶稣基督而来的救恩知识，因此她肩负着向万国显明并传递这救恩的责任。⁷⁴

在某种程度上，这种对教会在宣教中角色的强调也解释了为何传统派对 *missio Dei* 的接纳也被看作一种回避深层反思，并快速回归原貌的公式。在当时的背景下，所有宣教机构都面临着即将被崩溃的殖民帝国驱逐的威胁，*missio Dei* 带来了某种程度上的安慰——即宣教属于上帝，而不是我们的认知。尽管我们犯了错误，我们的失败也无法改变宣教是上帝的事工的事实，祂会持续这项工作。在一种更新与悔改的心态中，我们仍蒙恩得以参与其中。⁷⁵

问题也随之而来：在终末论的背景下，应如何理解教会、上帝国度与世界：教会是否应积极在历史处境中推动上帝国度的实现，或应作为见证者，耐心等待国度的降临？

以世界为中心的 *Missio Dei* 与 *Missio ecclesiae* 的关系

传统的 *missio Dei* 视角一直主导宣教学界，直到 1961 年 WCC 新德里大会召开。在 1960 年代中，荷兰宣教学者霍肯迪克的影响力日渐深远，他所提出的以世界为中心的宣教学强烈批判了现代宣教思想中“教会主义”的普遍倾向。霍肯迪克的观念无疑受到了 60 年代反殖民政治思潮的影响，但他对 *missio Dei* 的贡献远不止于此，但却常被低估。⁷⁶

霍肯迪克建立了宣教与历史之间的关键联系，这一点后来在安德鲁·沃尔斯 (Andrew Walls)、贝迪亚科 (Kwame Bediako) 与拉明·萨内 (Lamin Sanneh) 的作品中获得共鸣。⁷⁷ 霍肯迪克拒绝将宣教仅仅理解为教会与教会之间的连接，他认为，以教会为中心的宣教视角最终会导致狭窄的眼界狭窄和有限的成果。他警告说：过度聚焦教会论往往是属灵衰退的征兆。通常，在属灵运动进入第二代时，教会论会成为主要的关注点；而在复兴、改革或宣教推进的时期，重点往往在于终末论，生命成为了一场赞美的欢庆。⁷⁸

74 Vicedom, *Mission of God*, 135.

75 Günther, "The History and Significance of World Mission Conferences in the 20th Century," 530.

76 Ken Christoph Miyamoto, *God's Mission in Asia: A Comparative and Contextual Study of This-Worldly Holiness and the Theology of Missio Dei in M. M. Thomas and C. S. Song* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2007), 42.

77 Flett and Wrogemann, *Questions of Context*, 158.

78 Gerald H. Anderson, "The Theology of Missions, 1928-1958" (Ph.D. dissertation, Boston University, 1960), 236-237, accessed December 26, 2023, <https://open.bu.edu/handle/2144/18547>.

霍肯迪克批判，以教会为中心的宣教方法必然偏离 *missio Dei*，因为这种方法错在将教会置于中心。他呼吁在一个包含了国度、福音、使徒性使命和世界的框架中重新思考教会论。他强调，教会的本质在于参与基督的使徒性事工，教会必须成为宣教的代名词。他还呼吁，将宣教的中心从教会本身转移开，使其与“福音传到地极，直到世界的末了”这个更广阔的目标对齐，并提倡回归教会在国度与世界之间做中保的圣经视角。⁷⁹

霍肯迪克认为，在宣教神学的范畴中，教会是次要的，甚至可能是不重要的。他强调，*missio Dei* 的重点不在教会，而是在世界中传扬上帝的国度。这种视角将宣教——尤其是展现上帝的国度与救赎，与世界直接联系在一起。⁸⁰ *Missio ecclesiae* 的主要目的不仅仅在于建立教会或拯救个体灵魂，相反，其主要目的在于服务 *missio Dei*。这其中包括在世界中表明上帝，并对抗世界，将重心转向祂，并持续赞美祂的主权。藉着教会的宣教，她可以见证上帝掌权的完全应许，并积极参与在上帝统治和邪恶黑暗势力持续的征战中。⁸¹ 这样，当教会完成了作为世界中见证的使命时，她便找到了自己在世界中终极的目标。这种对世界的向外性的本质与上帝拯救的执意相合，教会为了世界存在，与朋霍费尔的“教会为他者存在”的思想相呼应。因为上帝救赎的行为首先面向世界，因此，教会的首要存在目的就是为了服侍世界，并在世界中做见证。⁸²

随着 1968 年世界教会协会在乌普萨拉召开大会，“让世界设置议程”⁸³ (The world sets the agenda) 的口号成为了典型的用语，这也使霍肯迪克在 60 年代的普世教协运动中，成为了推动所谓“世界神学”的重要人物。⁸⁴ 霍肯迪克的观点与哈滕施泰因、弗雷塔格等人所主张的救恩—历史模型明显不同。后者的思想以“上帝—教会—世界”为顺序，与霍肯迪克认为的顺序截然相反。他认为上帝首要交流的对象并不是教会。相反，上帝直接与世界交流，只有当教会在这交流中积极参与时，她才真正发挥了自己的角色。因此，根据霍肯迪克而言，

79 Anderson, "The Theology of Missions, 1928-1958," 238.

80 Henning Wrogemann, *Intercultural Theology, Volume Two*, English Edition:76.

81 Bosch, *Transforming Mission*, 391.

82 Henning Wrogemann, *Intercultural Theology, Volume Two*, English Edition:77.

83 Norman Goodall, ed., *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala, July 4th-20th 1968* (World Council of Churches, 1968), xvii, accessed March 8, 2024, <http://archive.org/details/wcca14>.

84 Bert Hoedemaker, "The Legacy of J. C. Hoekendijk," *International Bulletin of Missionary Research* 19, no. 4 (October 1, 1995): 166.

这个顺序应该是“上帝—世界—教会”，并强调上帝最挂念的是世界，而不是教会。⁸⁵ 根据这一主张，支持对 *missio Dei* 更广泛理解的学者认为，这个词超越了教会的使命，甚至可能将教会的直接参与排除在外。霍肯迪克对这种思想的影响毋庸置疑，他认为，教会可能并不是 *missio Dei* 中不可或缺的部分，因为上帝可以在不借由人的宣教工作的情况下彰显自己。⁸⁶

Missio Dei 这一术语的广泛使用，使人难以确定教会在神圣使命中的参与到底应受到怎样的限制。以霍肯迪克及其支持者为代表的以世界为中心宣教阵营对现状并不满意，他们担心 *missio Dei* 会成为 *missio ecclesiae* 的一部分；而传统观点的学者则担心 *missio ecclesiae* 会被 *missio Dei* 所吞没，最终导致教会在上帝使命中失去应有的位置。此后的发展以及现今对 *missio Dei* 的使用，往往都反映了这两种立场的结合。在下一章中，我将进一步探讨 *missio Dei* 概念的发展，以及它对宣教教会论和宣教型教会运动的影响。

***Missio Dei* 的三一论转向**

“上帝—教会—世界”与“上帝—世界—教会”关系框架的另一个不同点在于是否强调三一论作为基础，自威林根会议以来，这成为了 *missio Dei* 发展的重要议题。根据恩格斯维肯（Engelsviken）的判断，自威林根会议以来，宣教的三一论基础远比 *missio Dei* 这个模糊概念更为重要。⁸⁷ 这种对于上帝使命的基础是三一论的全新理解带来了教会在对世界宣教中的角色的新认知，同时，也让人们逐渐意识到父、子、圣灵不同的功能。对于 *missio Dei* 的三一论理解的不同重点，影响了教会在 *missio Dei* 中角色的理解。自威林根会议的突破以来，随着对圣灵在世界中工作的关注不断加深，这推动了对教会使命与基督使命关系的认知逐渐变化。此外，对于三一上帝内在生命的探究日益增多，也进一步丰富了对教会使命的理解——即教会是为三一上帝作见证的群体。

85 Henning Wrogemann, *Intercultural Theology, Volume Two*, English Edition:80–81.

86 Bosch, *Transforming Mission*, 392.

87 Tormod Engelsviken, “*Missio Dei*: The Understanding and Misunderstanding of a Theological Concept in European Churches and Missiology,” *International Review of Mission* 92, no. 367 (2003): 482.

以基督为中心的三一论与以宇宙为中心的三一论

迈克尔·高希 (Michael Goheen) 指出, 在宣教的三一论根基的本质方面, 传统学派与“世界中心”学派之间存在显著分歧。尽管在威林根会议之后, 基于三一上帝的宣教神学已被广泛接受, 但对三一论本身理解的差异, 进一步加剧了对 *missio Dei* 与 *missio ecclesiae* 关系理解的分化, 也影响了宣教的出发点和动机。高希将这两种观点分别称为“以基督为中心的三一论”和“以宇宙为中心的三一论”。在第一种以基督为中心的模式中, 三一视角只是从几十年前的基督中心宣教学延伸和发展而来, 将教会的使命视为基督使命的延续, 并维护教会在上帝使命中居于核心和关键的位置。第二种以宇宙为中心的模式则试图阐明一种三一视角, 强调圣父透过圣灵在文化和世界历史中的供应的工作, 这独立于基督和教会之外。在这种观点下, 教会在上帝使命中的角色不可避免地边缘化。⁸⁸

基督中心的三一论 *missio Dei*

基督中心的三一观的代表学者是莱斯利·纽毕真, 他不仅是威林根会议宣言的撰稿者, 更是推动宣教神学基础变化的关键人物。正如巴特在二十世纪为基督教神学重新振兴三一论教义所扮演的重要角色, 纽毕真在将三一神学重新引入宣教神学领域也发挥了同等关键的作用。⁸⁹ 纽毕真认为, 三一论并非与基督中心主义相对立。相反, 他认为三一论的框架是基督中心主义的自然延伸与深化, 为基督彰显并实现上帝国度提供了神学解释。⁹⁰ 纽毕真藉着 1963 年发表的极具影响力的小书《三一教义对当代宣教的意义》(*The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*)⁹¹, 将三一论教义融入宣教神学。后来在《开启的奥秘: 宣教神学导论》(*The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*) 中进一步成熟发展了三一宣教神学思想, 该书于 1978 年首次出版, 于 1995 年

88 Goheen, "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You," 117-18.

89 Amos Yong, "Pluralism, Secularism and Pentecost: Newbigin-Ings for Missio Trinitatis in New Century," in *The Gospel and Pluralism Today: Reassessing Lesslie Newbigin in the 21st Century*, ed. Scott W. Sunquist and Amos Yong (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 148.

90 Goheen, "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You," 428.

91 1963 年, 该书首次发表时的题目是《三一论教义与当代宣教的相关性》(*The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*)。美版于 1964 年发表, 题目为《三一信仰与当代宣教》(*Trinitarian Faith for Today's Mission*)。后期版本的《三一教义对当代宣教的意义》这个题目更广为人知, 并且常被当今学者引用。本文的引文部分均出自美版。

再版。他的宣教观点来源于自身的信仰经历，与印度教一元论和西方世俗主义的对话中逐步形成的，并深受印度教会生命的影响。

从基督徒学生运动的同工到前往印度的宣教士的服事生涯中，纽毕真亲眼见证了非西方世界对宣教日益增长的抵触情绪。“你们凭什么权利向我们传讲信仰？”这个问题越来越多地被非基督徒以更坚定、更有底气的态度提出。20世纪初期，对白人文化优越性的确信，对全世界终将接受其祝福的信念，以及将福音与西方文化的积极元素对等的潜意识仍旧盛行。在这样的氛围下，即便遭遇穆斯林或印度高种姓的反对，宣教士和差派他们的教会的信念并不会被轻易动摇。⁹²但是，纽毕真在其职业生涯中期目睹了非基督徒对基督教宣教看法的剧烈转变，他们越来越质疑教会对待非基督教世界的权威。随着西方文明的优越感不再作为事实被世界其他文明接受，当时以西方人为主的宣教士群体在分享福音时遇到了对他们权威的挑战。在面对“你们凭什么权利”的问题时，若以“因为耶稣的名”来回答，就必然会引出之后的问题：“耶稣是谁？”《开启的奥秘》一书的核心论点回应说，这种权柄根植于新约语言所表达的三一论公式，即：“祂是子，由父差遣，并由圣灵膏立，成为将上帝国度带给列邦的那一位。”⁹³显然，纽毕真的三一宣教神学是围绕“耶稣是谁？”这一核心问题展开的。因此，基督教宣教就是藉着承认上帝的使命，活出对基督主权的公共性与普世性的认信。⁹⁴

宇宙中心的三一论 *missio Dei*

尽管“以宇宙为中心的三一论”模式同样涉及上帝的救赎，但它将宣教置于一个超越人类堕落与耶稣基督救恩的更广阔的背景中。*Missio Dei* 在创造本身就已经彰显了上帝在更广泛的历史情境中的工作，并且弱化了对救恩历史的强调。⁹⁵三一上帝向外进入历史，启示祂自己，并将他人纳入上帝永恒的作为之中。因此可以说：“父、子与圣灵对内（*ad intra*）那种外溢、彰显与合一的爱，被理解为对外（*ad extra*）创造性、启示性与关系性的上帝之爱。”⁹⁶

92 Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Revised edition. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 12.

93 Newbigin, *The Open Secret*, 24.

94 Newbigin, *The Open Secret*, 2.

95 Kjode, “Missio Dei,” 225.

96 Seng-Kong Tan, “A Trinitarian Ontology of Missions,” *International Review of Mission* 93, no. 369 (2004): 289.

霍肯迪克对这种观点的影响显而易见，他曾呼吁要“彻底去教会神圣化”，并将基督教视为一种“世俗运动”，正如1960年的斯特拉斯堡会议所强调的。⁹⁷这样的观点在1968年WCC乌普萨拉大会上再次得到呼应，会议宣称：“应当让世界来为教会设定议程。”⁹⁸

对霍肯迪克而言，上帝的同在集中体现在那位被众人弃绝、却要吸引全世界进前来的被钉十字架的主身上。因此，*missio Dei* 在功效上超越了教会本身（以及各类宣教差会）。它同时涵盖了教会与世界。当教会基于启示，指向那位在世界历史中工作的上帝时，她便是在世界中服事 *missio Dei*。⁹⁹

既然世界历史是上帝差遣祂的儿子、圣灵以及祂的先知和使徒的首要场域，那么教会的任务就是要“认出并指向”上帝在世界中的作为，并以顺服的态度参与 *missio Dei*。¹⁰⁰ 鉴于这种对历史的理解与向外转向世界的视角，乌普萨拉大会的工作委员会（当时霍肯迪克是委员会的顾问）呼吁教会发展成为“等候的教会”，并重新思考自身的慈善与志愿性事工。¹⁰¹

在纽毕真晚年时，他指出，圣经中关于 *missio Dei* 的概念在20世纪50年代末至60年代的思想潮流中被滥用，导致各种世俗运动都被冠以“上帝在历史中的作为”的名义而获得支持。¹⁰² 作为对纽毕真所代表的“以基督为中心”的模式回应，WCC前任总干事康拉德·雷塞尔（Konrad Raiser）对普世运动传统中的基督中心主义表达了担忧。他主张，仅靠基督中心的视角不足以回应当代的挑战。他的关注点从人性教化和国家建构等概念，转向了普世主义（*oikoumene*）这一生命共同体的理念，尤其是在面对宗教多元、暴力、压迫与生态危机等问题时。雷塞尔认为，基督中心的立场阻碍了教会与其他宗教的邻舍之间进行有意义对话的可能性，也限制了教会积极参与处理当今全球社群所面临重大挑战。¹⁰³

97 Bosch, *Transforming Mission*, 326.

98 Department on Studies in Evangelism Western European Working Group, *The Church for Others and The Church for the World: Final Report of the Western European Working Group and North American Working Group of the Department on Studies in Evangelism* (Geneva, Switzerland: World Council of Churches, 1968), 20, accessed March 14, 2024, <http://archive.org/details/churchforothersc0000worl>.

99 Department on Studies in Evangelism Western European Working Group, *The Church for Others and The Church for the World*, 16.

100 Department on Studies in Evangelism Western European Working Group, *The Church for Others and The Church for the World*, 14-16.

101 Department on Studies in Evangelism Western European Working Group, *The Church for Others and The Church for the World*, 18,20.

102 Lesslie Newbigin, "Reply to Konrad," *International Bulletin of Missionary Research* 18, no. 2 (1994): 52.

103 Konrad Raiser, *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* (Geneva: WCC Publications, 1991), 58, accessed March 14, 2024, <http://archive.org/details/ecumenismintrans0000rais>.

在他看来，基督中心主义倾向于基督一元论，这与更全面的三一论视角并不相容。在论述上帝并理解上帝与创造之间的关系时，雷塞尔大量借鉴了尤尔根·莫特曼（Jürgen Moltmann）以及其他支持社会三一论模型的神学家。三一论神学的复兴，尤其是社会三一论以及古老的“互渗相寓”（*perichoresis*）概念的回归，成为了塑造面向世界的教会论视角的关键因素，强调三位一体中三个位格之间的彼此联结与团契关系。对“普世”作为“上帝之家”（*household of God*）、以及上帝透过圣灵内住概念的隐喻的探讨，突出了上帝本性中的社会性维度。¹⁰⁴ 雷塞尔的主张强化了这样一种观点：将基督徒团契与教会应被看为由不同且多样成员的关系，而不是只用一种方式强行理解教会的合一。

这种以宇宙为中心的三一论对上帝在世界中使命的理解，引向了一种“共融”（*communio*）的教会论。¹⁰⁵ 在回应对教会内向型的重心和僵化的结构的批评，倡导一种更具外向性与适应性的教会时，宇宙中心的三一论鼓励教会去分辨圣灵在教会范围之外的工作。此外，它也带来了对平信徒在多元文化处境中使命的重新重视，并得到会众性结构的支持。这一转变促使人们逐渐意识到，若要充分理解“宣教型教会”，就需要一套更全面的三一神学教义。¹⁰⁶

在主体世界中，接下来的几十年里，关于 *missio Dei*，以宇宙为中心与以基督为中心的三一论两种平行路径同时出现，尽管由于聚焦在基督救恩的教导被广泛接受，基督中心的路径似乎更被接纳。¹⁰⁷ 即便如此，宇宙中心的三一论 *missio Dei* 仍然为重新解读在非西方宗教中基督教的宣教运动历史提供了新的视角。拉明·萨内（Lamin Sanneh）指出，三一上帝其实早已在宣教士到达之前，就在当地显明祂真实的身份，并揭示了“上帝同在的隐藏现实”。¹⁰⁸ 这证明了 *missio Dei* 超越了西方宣教力量的人类媒介。这类叙事充斥在历史之中。夸梅·贝迪亚科（Kwame Bediako）进一步肯定，上帝在前基督教传统时期对一个族群的神圣启示，就是上帝使命在非基督教世界的第一阶段。然而，他并没有否定

104 Raiser, *Ecumenism in Transition*, 84–96.

105 Raiser, *Ecumenism in Transition*, 72–73.

106 Michael W. Goheen, “Historical Perspectives on the Missional Church Movement: Probing Lesslie Newbigin’s Formative Influence,” *Trinity Journal for Theology & Ministry* 4, no. 2 (2010): 72–73.

107 Richard Otiso, “The Contemporary *Missio Dei* Paradigm and Its Expression in the Global South,” *Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary* 34, no. 1 (October 2022): 24.

108 Lamin Sanneh, “The Horizontal and Vertical in Mission: An African Perspective,” *International Bulletin of Missionary Research* 7, no. 4 (October 1983): 166.

教会对历史上宣教传播，以及被宣教地对福音本土化的见证。¹⁰⁹ 贝迪亚科认为，将宣教传播与本土化纳入 *missio Dei* 的框架，可以帮助宣教学对话摆脱以往西方对非西方社会的影响。这将基督教从西方文化挪用中释放出来，同时揭示了宣教事业的真实广度，并促成本土处境中真正的基督教传统的发展，使信仰在本地文化中与 *missio Dei* 的使命保持一致，展现出全新的文化形态。¹¹⁰

mission Dei 与 *missio Trinitatis*

随着威林根会议之后在宣教讨论中三一论语言的复兴，似乎可以清楚地说：“谈论 *missio Dei*，就是毫无保留地指向 *missio Trinitatis*（三一上帝的使命）。”¹¹¹ 此外，对于福音派而言，在三一上帝的差遣之中理解 *missio ecclesiae* 是再自然不过的事，“教会必须是一个宣教的教会，因为我们所敬拜永活的主是宣教的神。”¹¹² 然而，新一代的学者（如约翰·弗莱特）并不满足于这种常见的福音派套话，他们认为这种本质性的关联在逻辑上并不完全成立。弗莱特批评宣教学者把“上帝本身就是宣教的”这一概念，修正为“上帝有一个使命”。¹¹³ 他试图通过修补上帝“本质”与“作为”之间的裂痕，重新表述宣教的三一根基，因为这种裂痕导致了基督徒群体在“所是”与“所行”上相应的分裂。只有这样才能得到合理的结论：“基督徒群体之所以是宣教的群体，是因为上帝本身就在祂作为圣父、圣子与圣灵的存在中，克服了神性与人性之间的鸿沟。”¹¹⁴

在过去二十年中，越来越多的学者提出，有必要将 *missio Dei* 重新全面理解，将其视为 *missio Trinitatis*。这凸显了一个迫切需要：即认识教会所服事的那位上帝的具体身份与叙事。¹¹⁵ 不同于纽毕真和霍肯迪克那一代学者主要关注三一上帝在世界中的经世活动，新一代学者将注意力转向探讨 *missio Dei* 中的内在

109 Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2010), 70–72.

110 Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion* (Edinburgh: Maryknoll, N.Y., 1995), 122.

111 J. Andrew Kirk, *What Is Mission?: Theological Explorations* (Minneapolis, MN, 2000), 27.

112 John Stott, “The Living God Is a Missionary God,” in *Perspectives on the World Christian Movement (4th Edition): A Reader*, ed. Ralph D. Winter and Steven C. Hawthorne (Pasadena, CA: William Carey Publishing, 2013), accessed March 9, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=5990880>.

113 Flett, *The Witness of God*, 50.

114 Flett, *The Witness of God*, 166.

115 Rian Venter, “Trinity and Mission: Challenges to a Reformed Witness in Africa Today,” *Verbum et Ecclesia* 25, no. 2 (October 6, 2004): 758.

三一。呼应霍肯迪克对于将“传统以人为中心的“宣教简单改名为 *missio Dei* 的批评，弗莱特批判，当今的 *missio Dei* 神学并未鼓励教会深入探究三一上帝的本性如何塑造宣教，这使教会可以在不对宣教方法或理解进行任何实质性改变的情况下，继续运作。¹¹⁶

在弗莱特看来，有关宇宙三一论与基督三一论的争论，并不是简单地一方是三一论而另一方不是。两种立场都根植于一位宣教的上帝，都表达了关于上帝差遣的相似叙事。尽管它们有所区别，但二者都存在相同的根本性缺陷：它们对三一论神学的扎根并不充分。¹¹⁷ *missio Dei* 的不同看法提出了两种选择：要么将神的作为与人的作为对立来凸显神的行动，要么通过教会论或创造论来解释人的参与。尽管这些观点在宣教和教会的角色上存在分歧，但它们都面临同一个挑战：将宣教的三一论基础与教会的参与有机地衔接起来。¹¹⁸

事实上，早在威林根会议期间，就有学者已经提出了对教会的宣教使命与上帝本性之间关系的关切。在一份关于宣教神学基础的中期报告中，关于进一步讨论的建议揭示了对此议题的不同意见。“教会的宣教责任，应主要被理解为源自上帝救赎目的和作为，还是上帝自身的本性？”¹¹⁹ 换句话说，教会的宣教使命是源自经世三一（economic Trinity），还是内在一三一（immanent Trinity）？此外，如果 *missio Dei* 默认植根于三一上帝，那么宣教活动又如何能够体现出上帝的三一本性？

威林根会议的报告采取了一种折中的表述：“我们所参与的宣教运动，其源头在于三一上帝自身。”¹²⁰ 这一立场区分了上帝的内在本性与祂在历史中的救赎行为。对于 *missio Dei* 的进一步阐述避免了深入探讨三一上帝内部的临在，因为人类理解能力有限。弗莱特对这种立场提出了质疑，他强调，这种态度存在一种潜在风险，就是不再相信人类对三一上帝有所认识的可能性。他认为，*missio*

116 Flett, *The Witness of God*, 45.

117 Flett, *The Witness of God*, 56.

118 Flett, *The Witness of God*, 57.

119 Norman Goodall, ed., “The Theological Basis of the Missionary Obligation,” in *Missions under the Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting* (London, Edinburgh House Press, 1953), 243, accessed February 27, 2024, <http://archive.org/details/missionsundercro0000inte>.

120 Norman Goodall, ed., “A Statement of Missionary Calling of the Church,” in *Missions under the Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting* (London, Edinburgh House Press, 1953), 189, accessed February 27, 2024, <http://archive.org/details/missionsundercro0000inte>.

Dei 神学的问题在于，当关注点从理解上帝作为父、子、圣灵，转向一种抽象的上帝本体的概念时，就会导致宣教信息沦为文化理想或宣传手段的工具。¹²¹ 这种对单一聚焦于上帝存在这一抽象概念的批评，反映出卡尔·拉纳（Karl Rahner）与尤尔根·莫特曼对基督教独一神格论批判带来的影响。“尽管正统信仰告白宣称三一上帝，但在实际生活中，基督徒几乎是‘独一神格论者’。”¹²²

进入 21 世纪，越来越多三一论神学家开始探讨三一上帝本性在宣教学及教会在上帝使命中的角色方面所带来的现实意义，虽然“其发展落后于三一论神学的复兴，但差距并不大。”¹²³ 他们仍然坚持传统的信条，即“三一上帝对外的作为是不可分割的”，然而，随着莫特曼神学被广泛接受，对“互渗相寓”（*perichoresis*）重新激发的兴趣为 *missio Dei* 中对上帝本体与作为的理解带来了新的视角。三一上帝互住的本性，对宣教中以自我为中心的行动主义提出了深刻批评。宣教因此不应仅仅出于命令，而是我们身份的一种表达——一种与三一上帝特质相关的身份，即他者为中心、具备基督样式（顺服）、并被圣灵充满（却又自由）。¹²⁴ 正如内在三一塑造了经世三一，我们的行动也与我们的身份密不可分。这一视角有助于抵制将宣教简单划分为纯粹人本或完全神本的二元对立。¹²⁵ 通过反映上帝全面且关系性的本质，教会参与在上帝对世界的宣教中，作为“被差遣者，而不是差遣者”。这就是教会宣教本性的基础，既是一个具有包容性的敬拜群体，也是一个有意识、向外、积极参与宣教行动的群体。因此，教会论与宣教学就不再可以被分割开。¹²⁶

五旬节派神学家主张，应当从圣灵论的视角，丰富对 *missio Trinitatis* 的理解，以此理解 *missio Dei*。在他们对三一论导向的 *missio Dei* 概念的解读中，自威林根以来 *missio Dei* 的发展就一直被基督论所主导，而忽略了圣灵论。¹²⁷ 杨伟明（Amos Yong）——最多产、最活跃的五旬节派神学家之一，主张“圣灵想象”

121 John G. Flett, “Missio Dei: A Trinitarian Envisioning of a Non-Trinitarian Theme,” *Missiology: An International Review* 37, no. 1 (January 1, 2009): 7.

122 Karl Rahner, *The Trinity*, trans. J. Donceel (London: Bloomsbury Publishing, 2001), 10, accessed March 20, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=436043>.

123 Jason S. Sexton, “A Confessing Trinitarian Theology for Today’s Mission,” in *Advancing Trinitarian Theology: Explorations in Constructive Dogmatics*, ed. Oliver D. Crisp and Fred Sanders (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), 171.

124 Tan, “A Trinitarian Ontology of Missions,” 292.

125 Tan, “A Trinitarian Ontology of Missions,” 293.

126 Bosch, *Transforming Mission*, 372–73.

127 Wessly Lukose, “Edinburgh 1910 and Pentecostalism: Towards a Pneumatological Missiology,” *Transformation* 31, no. 3 (2014): 213.

(pneumatological imagination)，借此重新理解“启蒙运动所追求的知识与确定性带来的看似中立、实则已经超过中立的认识论立场”，并从五旬节这一多元性、互为主体的及终末性事件的视角反思。¹²⁸ 面对在多元世界中日益增多的跨宗教互动，杨认为，关键在于承认圣灵在世界中的工作，这种工作可能超越教会具体的活动，同时也要肯定教会在敬拜与宣讲中传播福音的重要性。¹²⁹ 在教会论层面，在五旬节降临教会的圣灵，是教会作为基督身体的身份和功能的核心所在。在宣教学层面，上帝藉着基督的身体与圣灵的团契来成就与世界的和好。¹³⁰ 因此，宣教并不是教会自己的事业，而是内住于教会的圣灵的工作。

在本章中，我们看到，现代 *missio Dei* 的概念最初是在第一次世界大战后的德国背景下，在辩证神学的影响下被提出的。通过 20 世纪 50 年代的威林根会议，宣教领域发生了范式转移，*missio Dei* 将宣教的主权从教会手中收回，并归还给上帝。传统认知的 *missio Dei* 在随后的发展中，持续努力将 *missio ecclesiae* 与 *missio Dei* 调和，仍然将教会视为上帝使命的主要行动者，同时承认宣教的终极权柄在三一上帝手中。除了将宣教根植于三一上帝，较为激进的以世界为中心的认知则倾向于将焦点转向世界，弱化教会在上帝使命中的角色。随着三一论神学的复兴，*missio Dei* 在推动对上帝三一本体及其宣教作为关联的探究方面，变得更加重要。正是在参与 *missio Dei* 的过程中，我们得以认识 *missio Trinitatis*。上帝的“所是”与“所行”都需要在 *missio Dei* 中被理解，这也奠定了教会在 *missio ecclesia* 中的“所是”与“所行”的基础，并构成了下一章将要探讨的宣教教会论。

128 Yong, “Pluralism, Secularism and Pentecost: Newbegin-Ingns for Missio Trinitatis in New Century,” 238.

129 Amos Yong, *The Missiological Spirit: Christian Mission Theology in the Third Millennium Global Context*, 1st ed. (The Lutterworth Press, 2014), 226, accessed March 20, 2024, <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1cgf4qv>.

130 Yong, *The Missiological Spirit*, 225.

第二章

在 *missio Dei* 影响下的宣教型教会论： 从被教会塑造的宣教，到被宣教塑造的教会

宣教学者兼教会史学家威尔伯特·申克（Wilbert Shenk）曾感叹历史上神学家们对教会论与宣教学的冷漠，他曾说：“如果说，教会论被储藏在神学家建构的房屋中的茶水间，那么宣教学甚至连门槛都未跨进。”¹³¹ 然而，20世纪却见证了这两者在神学上的共同发展。尤尔根·莫特曼在20世纪70年代指出：“宣教神学成为推动教会论神学概念更新的最强动力之一。”¹³² 若要真正理解 *missio Dei* 是如何成为20世纪宣教学的模式转变的关键，我们就必须考察教会论从“基督教王国模式”向“非基督教王国模式”的转变。*Missio Dei* 之所以能够被广泛接纳，一个重要原因是通过源自20世纪末的“福音与我们的文化网络”（Gospel and Our Culture Network, GOCN）的宣教教会运动，宣教教会论得到了实践。¹³³ 尽管 *missio Dei* 这一概念最初是为了解决以教会为中心的宣教局限，但它反过来也深刻地影响了教会对自身宣教角色的理解，并进一步加深了教会对其宣教本质的认知。此外，福音派通过宣教型教会运动接受 *missio Dei*，也标志着宣教学与教会论之间的一次深度交流。

我们已经探讨了 *missio Dei* 发展的主要神学主题，考察了它与 *missio ecclesiae*，以及三一上帝差遣本性的关系，这些都在无形中塑造了20世纪的宣教教会论。然而，仅仅通过威林根声明将 *missio ecclesiae* 与 *missio Dei* 连接起来，并不足以充分揭示它对教会宣教本质和宣教实践所产生的深远影响。*Missio ecclesiae* 与 *missio Dei* 之间的关联，同样需要放在教会与宣教关系的历史演变这一更宏大的框架中理解。在传统神学体系中，教会论主要是由信经、信条、制度结构以及宗派差异所定义，而宣教学往往被视为被教会论塑造的实用神学的

131 Wilbert R. Shenk, *Write the Vision: The Church Renewed* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 42.

132 Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 7.

133 Darrell L. Guder and George R. Hunsberger, eds., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, Reprint edition. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 3-7.

一部分。然而，随着越来越多的人开始透过 *missio Dei* 理解教会的使命和存在，宣教学开始重新定义教会论，因为上帝的使命先于教会的存在而存在。¹³⁴

我们将在本章梳理在 *missio Dei* 的光照下，教会宣教使命的理解的发展演变，这一过程也反过来塑造了宣教教会论。我们将探讨 *missio Dei* 以神为中心的转向如何进一步推动了宣教教会论，以及在全球化时代对宣教型教会的讨论。宣教教会论的发展，主要源自 *missio Dei* 的传统主义观点，正如上一章所述，这种观点强调教会的核心地位。然而，*missio Dei* 对宣教教会论的影响并非完全不受 *missio Dei* “以世界为中心”的解读的影响。此外，三一神学研究的进展及其影响持续提出了新的问题，也不断启发教会论对于教会与宣教本质的反思。

为了更清晰地理解教会论与宣教学的范式转移，我们现在需要考察促成这一转变的更广阔的历史背景，更深入地探讨在 *missio Dei* 理念的影响下，宣教与教会之间不断演变的关系。我们将特别关注莱斯利·纽毕真在塑造宣教型教会论中的奠基性工作。随着宣教的根基被牢牢植根于作为 *missio Dei* 的关于上帝的教义中，这对于教会应当如何反映并见证这位宣教上帝的思考产生了深远影响。这一点最终将引导我们进一步探讨 *missio Dei* 对于全球化时代中教会宣教的神学概念带来的影响。

基督教王国历史语境下对教会宣教角色的神学理解

20世纪对教会在上帝使命中角色的理解，并非仅仅通过 *missio Dei* 的神学突破与对三一论的更新理解而发展起来，也并非仅在非西方处境中迅速增长的教会中独立形成。当时对教会论的理解也为后来教会与上帝使命关系的理解奠定了基础。我们今日所理解的上帝使命概念，形成于基督教国度世界观之中，并由历史性的信条文件加以塑造；在这一世界观下，教会与国家在很大程度上利益一致、议程相连。¹³⁵ 该世界观预设了教会对世界的责任，而教会的角色在

134 Stephen Bevans et al., *The Mission of the Church: Five Views in Conversation*, ed. Craig Ott (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), xix, accessed April 25, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=5248492>.

135 Craig Van Gelder and Dwight J. Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 19.

很大程度上由国家履行基督教义务的责任所界定。在这样的处境中，教会与世界被看作是共享同一种社会现实。

我们将首先考察现代教会论更新运动中，教会论历史发展的若干方面。我们将看到，教会在宣教中的角色与责任的理解，从未在历史中保持不变。教会与宣教关系的动态变化将帮助我们更好地理解，为什么宣教教会论的突破对 20 世纪及其以后的宣教学与教会论具有重大意义。

传统西方神学中宣教的简化论

“历史性的基督教王国”（Historical Christendom）处境孕育了经典西方神学的教会论。申克将其定义为：“当基督教在 4 世纪被承认为国教时，所产生的强大宗教与政治的综合体。”¹³⁶ 自 4 世纪以来，西方的教会便与其他统治权力紧密交织在一起，这从根本上塑造了其的身份。君士坦丁大转变的一个显著后果，就是教会的基督教王国模式，申克将其描述为“一种没有宣教的基督教”。¹³⁷ 尽管这个说法过于简化了基督教历史，申克指出，在基督教王国长达一千多年的历史中，西方教会论的框架中教会的宣教属性变得不再显著。随着基督教在基督教王国体系中被确立为唯一被允许的宗教，教会的主要焦点从宣教转移到了对其教会成员的关怀和拯救，而他们同时也是国家的公民。这个转变导致了救恩观的简化，更强调个人的获得与对救恩的持守，而忽略了圣经中关于作见证的更广阔的信息。¹³⁸

15 世纪，藉着在教皇授权下葡萄牙和西班牙的贸易远征展开，宣教出现了重要的发展。这些远征不仅包括负责照顾贸易殖民地中欧洲人灵性需要的神职人员，也包含了向当地原住民开展宣教工作。这种宣教与贸易远征之间的长期联系一直延续到近代，从而强化了宣教是单向的——从“基督教王国”流向非基督教地区的观点。¹³⁹

16 世纪，随着路德重新发现“因信称义”这个以个人身份与责任为属灵根基的重要圣经信息，他开启了一场对教会本质的重新思考。这一思考体现于他

136 Shenk, *Write the Vision*, 33.

137 Shenk, *Write the Vision*, 35.

138 Darrell L. Guder, *Called to Witness: Doing Missional Theology* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 67.

139 Shenk, *Write the Vision*, 34.

那具有革命性的“信徒皆祭司”主题，以及对教会本质的重新理解。通过强调基督教王国中挂名基督徒的存在，路德模糊了“基督教王国”与“非基督教世界”之间的地理界线。在上帝面前，人类普遍的不信与偶像崇拜，使得人即便居住在地理意义上的“基督教王国”之内，依然是“异教徒”。¹⁴⁰然而，路德对于宗教改革的承诺并未在教会论上带来彻底性的突破。原因在于：它缺乏关于如何将属灵的更新具体应用于社会的充分指引；对于教会与国家关系的问题亦未解决，最终仍保留了旧有的国教体制；在农民战争中，路德对国家的一面倒支持削弱了其改革的潜力；而“持续改革的教会”这一异象也未能真正落实。尽管与罗马天主教会发生了历史性的决裂，宗教改革后的诸教会最终仍逐渐适应，并融入一种制度化的“新基督教王国”结构之中。¹⁴¹

在路德改教之后的17世纪，经院正统主义时期，许多人在教义上主张：宣教并非人的责任，除非新教统治者被要求在严格规管下向其非基督徒国民传福音。当路德宗诸侯派遣牧师向基督徒和非基督徒传讲福音时，必须遵循严格的属地政策。一旦超出路德宗诸侯的统治疆界，他们的宣教责任便告终止。¹⁴²这种属地思维在一个世纪之后福音派复兴的黎明期仍可见踪迹。当时既有教会在其指定教区内，对接触关心边缘群体毫无意愿，而循道宗却主动向这些群体发起直接的福音外展。¹⁴³当约翰·卫斯理（John Wesley）在他的时代宣称全世界都是他的教区，这一说法远没有我们今日想象的那般浪漫。他随处随时传讲福音的宣教主张，在今天的福音派看来非常值得称赞，但在当时，卫斯理无视教区界限与权利的行为，却遭到了体制内教士们的强烈反感。

不仅宣教活动受到属地的限制，大使命也被解释为仅限于耶稣时代、赐予橄榄山上门徒的托付。路德宗教会认为，教会的使徒性只在于其对基于圣经的纯正使徒教义的忠实顺服，因此即使不支持任何宣教活动，仍可以声称自己具备真教会的标记。¹⁴⁴面对罗马天主教提出“你们的宣教士在哪里？”的质问，新教徒准备的神学回应是：“使徒职分乃是一劳永逸的（the apostolic office was

140 Scherer, *Gospel Church and Kingdom*, 58.

141 Shenk, *Write the Vision*, 37.

142 Scherer, *Gospel Church and Kingdom*, 66-67.

143 Woodrow W Whidden, "Post Reformation Ecclesiology and Missiology--From the Radicals to Wesley: Moving out of the Shadow of Luther and Calvin" (n.d.): 21.

144 Scherer, *Gospel Church and Kingdom*, 68.

once for all)。”¹⁴⁵ 尽管在中世纪晚期教会与国家的关系已经发生了变化，基于这一看似坚实的圣经根据，教会在新基督教王国的处境下，其宣教目的和实践进一步被削弱。

教会拥有宣教（18 至 19 世纪）

因为渴望深刻而有力的更新，敬虔主义者旨在以活泼的灵性复兴教会生活，并以切实的海外宣教行动来彰显这一点。敬虔主义肯定了大使命的普世效力，并无视路德宗正统神学的反对，强调基督徒有责任向全世界宣告福音。¹⁴⁶ 这一信念深深塑造了这一时代的宣教，使耶稣基督救恩的好消息超越基督教王国的疆域得以传扬；其特点包括地理疆界的拓展，以及在现代宣教历史中，属灵复兴所结出的果子——即对大使命的自愿性回应。

通过建立志愿性质的宣教团体，例如芥菜籽团契（Order of the Grain of Mustard Seed）和丹麦—哈勒差会（Danish-Halle mission），敬虔主义试图纠正政教合一体制中宣教的结构性问题——该体系在很大程度上是制度性的、信条性的。如今，那些拥有“见证精神的个人因而能够跨越边界，向世界传讲福音。¹⁴⁷ 藉着敬虔主义的宣教运动，新教教会开始转向外在世界，重拾了教会在宣教使命中的职分。这为历史性的基督教王国模式的解构奠定了基础。然而，由于缺乏更宏观的 *missio Dei* 的神学框架，这些宣教活动尚未能重塑西方教会的教会身份，她们的异象依然是在新基督教王国的处境下，以地理扩张来延伸教会。此外，敬虔主义的宣教模式在塑造教会论与宣教学方面也并非没有缺陷。

“宣教的伟大世纪”开始于威廉·克理于 1792 年发表的《基督徒当尽其方法引领异教人民归正》（*An Enquiry Into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*），以及随后成立的“浸信会海外差传会”（*The Baptist Society for the Propagation of the Gospel Among the Heathen*）。¹⁴⁸ 被誉为“新教宣教运动之父”的克理对新教宣教的重要性不仅体现在他奉献在印度的宣

145 Andrew F. Walls, “Missionary Societies and the Fortunate Subversion of the Church,” in *Perspectives on the World Christian Movement (4th Edition): A Reader*, ed. Steven C. Hawthorne (Pasadena, CA: William Carey Publishing, 2013), 257.

146 Scherer, *Gospel Church and Kingdom*, 71.

147 Scherer, *Gospel Church and Kingdom*, 71.

148 Paul Pierson, *The Dynamics Of Christian Mission: History Through A Missiological Perspective*, unknown edition. (Pasadena, Calif: William Carey International University Press, 2009), 202.

教生涯，更体现在他提出了“教会应当‘尽其方法’去向世界宣教——也就是要创建一种新的结构，使人们能够顺服地回应。”¹⁴⁹ 在克理之后的数十年里，英国、欧洲大陆，最终至北美都兴起了新教宣教差会的爆炸性增长。值得注意的是，早期的宣教差会大多是在既有教会体制的边缘建立的。尽管其中一些差会冠以宗派的名称，但它们实际上是独立运作的，由教牧人员与平信徒共同治理，并且往往在数十年后才获得体制化教会的正式承认。¹⁵⁰

到19世纪中叶，随着越来越多的宣教差会差派跨文化宣教士，宣教已被广泛认可为基督教会的一项基本职责。¹⁵¹ 拉尔夫·温特（Ralph Winter）将此视为新教对“动态架构”的恢复，这种架构在宗教改革时期丧失。温特认为，在上帝的使命中存在两种救赎性的结构：“静态架构”（modalities）（例如犹太会堂、罗马的教区制度、地方会众）和“动态架构”（sodalities）（例如保罗的宣教团队、修道团体、宣教差会）。¹⁵² 仅仅依靠圣经与历史的模式，温特就确认了宣教在功能上独立于教会。这样的分类不可避免地确立了宣教架构与教会架构之间的张力。

安德鲁·沃尔斯（Andrew Walls）指出，宣教差会的设立主要出于务实的考量，是在西方社会、政治与经济发展的特定时期中，由志愿主义所催生的产物。¹⁵³ 这些差会的理念反映了新兴民主制度中的社会与政治平等主义。偏远辖区的辅助性团体会向中心的宣教办公室做出贡献，并从中心获得信息反馈。大卫·博许（David Bosch）认为，这体现了“宗教改革中信徒皆祭司的原则，与启蒙运动对世界和人类的乐观观念的结合”，得用行动去回应个人和社会性的挑战，并被推动上帝国度进展的后千禧年主义所激励。¹⁵⁴ 尽管这些不断增长的差会的动机是出于神圣的目的，但它们不可避免地接受了民主平等主义，通过分散的网络赋权于个人，并将宗教改革的原则与启蒙运动的乐观主义结合起来，以应对社会挑战并推动更美好的世界愿景。由此，这使宣教逐渐被塑造成更具个人色

149 Tennent, *Invitation to World Missions*, 262.

150 Pierson, *The Dynamics Of Christian Mission*, 204–06.

151 Shenk, *Write the Vision*, 34.

152 Ralph D. Winter, “The Two Structures of God’s Redemptive Mission,” in *Perspectives on the World Christian Movement (4th Edition): A Reader*, ed. Steven C. Hawthorne (Pasadena, CA: William Carey Publishing, 2013), 244–253.

153 Walls, “Missionary Societies and the Fortunate Subversion of the Church,” 255.

154 Bosch, *Transforming Mission*, 328.

彩的活动，而不再主要是群体性的教会行为。由于当时宣教热情尚未在上帝在 *missio Dei* 的最终权威的根基上扎下深厚的神学根基，人为因素在随后的几十年中不知不觉间影响了宣教运动的发展。

志愿性宣教差会的发展并非出于神学推动，但却具有重要的教会论意义。威廉·安德森（Wilhelm Anderson）指出：

宣教团体将自身视为一个独立的机构，专注于海外的基督教工作，有时是在现有基督教团体的边缘，某些情况下甚至在其之外；并且按照对自身性质的理解，它在有组织的教会之内或并行于教会之外，发展出自己独立的组织结构。¹⁵⁵

通过那些致力于完成大使命的志愿性组织，19世纪的基督教世界中的信徒承担起了将欧洲和北美以外的异教徒基督教化的责任。这加剧了制度化教会与宣教机构在新教宣教运动中的分离，又为20世纪大公教会运动中关于教会与宣教关系的宣教学与神学讨论奠定了基础。这种分离也在差派中心和宣教工场上带来了神学和实践上的困难，影响了该运动内部的协调与神学一致性。在宣教的伟大世纪中，宣教的职能被重新拾起，但教会的核心身份尚未受到挑战，以在新基督教王国的教会论框架下完整地参与宣教。“宣教”被定义为向西方基督教世界以外的地区拓展基督教事工，而“传福音布道”则被视为教会在世俗化基督教王国内部的职分。¹⁵⁶ 这种将宣教简化为跨文化和地理扩张的做法引发了错误的假设：宣教与教会被分割为不同的实体；教会变为向内工作，而宣教机构则独立运作；世界被划分为基督教的西方和非基督教的非西方；忽视了西方本土的宣教需要；并形成了一种层级化的宣教观，认为西方教会必须领导非西方教会。¹⁵⁷ 随着第一次世界大战终结了所谓的“宣教的伟大世纪”，教会与宣教机构分离所带来的挑战，促使神学家和宣教学者重新思考宣教的教会本质以及教会的宣教本质，从而推动了正式的教义发展。

155 Wilhelm Andersen, *Towards a Theology of Mission: A Study of the Encounter between the Missionary Enterprise and the Church and Its Theology* (London: SCM Press, 1955), 15, accessed April 18, 2024, <http://archive.org/details/towardstheologyo0000ande>.

156 Guder, *Called to Witness*, 50.

157 Goheen, "Historical Perspectives on the Missional Church Movement," 645–65.

针对教会与宣教关系的探讨日益增长（20 世纪初）

现代宣教运动推动了宣教学的发展，并凸显了 20 世纪普世教会内部对神学和教会论的关注。宣教工场揭示了西方基督教世界的分裂，并成为普世大公运动的催化剂。宣教工作也促使人们重新审视长期存在的政教联盟，这与早期激进宗教改革所提出的挑战相呼应。¹⁵⁸ 杰拉德·安德森（Gerald Anderson）指出，从爱丁堡会议（1910 年）到威林根会议（1952 年）的每一次世界宣教大会，都是在逐步缩小教会与宣教之间的鸿沟，并朝着发现二者真正关系的方向迈进一步。¹⁵⁹

1910 年爱丁堡世界宣教大会召开时，宣教已被视为基督徒必不可少，不容置疑的责任。那个时期充满着乐观精神，并坚信世界福音化的进程是必然的，这标志了宣教热忱的顶峰。西方的宣教差会此时尚未具备正式的教会身份地位，而对宣教与教会之间关系的神学论述也还未成为主要的关注点。¹⁶⁰ 爱丁堡大会的组织者为了确保不同宗派的全面参与，有意回避了教义性的讨论。同样，1921 年的国际宣教委员会（IMC）也采纳了一项严格的原则，禁止就教会论或教义事项作出任何决定或声明，以避免成员之间可能产生的分歧。¹⁶¹ 然而，在爱丁堡大会之后，有关新进教会（younger church）其教会本质的神学探讨，成为了新进教会领袖、宣教领袖以及宣教学者们不可回避的问题。1910 年爱丁堡大会的 1215 名正式代表中，有 20 位被确认来自非西方世界。¹⁶² 虽然非西方参会代表人数极为有限，但爱丁堡大会依然激发了宣教差会重新思考非西方“宣教工场”中新进教会的地位。

1928 年在耶路撒冷召开的 IMC 会议标志着对西方教会与非西方教会关系的理解上的一个转折点，强调了更为进阶的姊妹关系的视角，而不是传统的母会与子堂的模式。¹⁶³ 在耶路撒冷会议中，IMC 确认时机已到，宣教差会和教会应

158 Guder, *Called to Witness*, 46.

159 Gerald H. Anderson, *The Theology of the Christian Mission* (New York: McGraw-Hill, 1961), 4–7, accessed April 19, 2024, http://archive.org/details/theologyofchrist0000ande_m5b2.

160 Mark Laing, “Missio Dei: Some Implications for the Church,” *Missiology* 37, no. 1 (January 1, 2009): 89.

161 Guder, *Called to Witness*, 5.

162 Brian Stanley, “The World Missionary Conference, Edinburgh 1910: Sifting History from Myth,” *The Expository Times* 121, no. 7 (April 1, 2010): 326.

163 Kyo Seong Ahn, “From Mission to Church and Beyond: The Metamorphosis of Post-Edinburgh Christianity,” in *Edinburgh 2010 Mission Then and Now*, ed. David A. Kerr and Kenneth R. Ross, vol. 1 (1517 Media, 2009), 76, accessed April 19, 2024, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1ddcsfv.13>.

当从“以宣教为中心”转向“以教会为中心”。¹⁶⁴然而，“以教会为中心”的概念仅仅是针对非西方“宣教工场”，为了赋权本土教会而提出的，¹⁶⁵并没有触及西方宣教差会的教会地位问题，而这一议题要到更晚的时候才会引起关注。由于当时并不认为宣教是教会的本质特征，而仅仅是一种职能，因此教会与宣教之间并没有建立起实质性的神学和教会论上的联系。

自耶路撒冷会议以来，世界经历了对于经济大萧条和衰退的系列反应与失望。第二次世界大战前夕，1938年，第三届IMC在印度马德拉斯南部的坦巴拉姆召开。在377位正式的国家代表中，新进教会的代表首次超过了传统教会的代表。参会者来自69个国家，坦巴拉姆会议在当时可能是基督教历史上代表性最广的一次大会。¹⁶⁶虽然后来的威林根学者强烈反对坦巴拉姆会议所确认的“以教会为中心”的模式，但坦巴拉姆的意义在于它从两个方面为“以教会为中心”发声。首先，坦巴拉姆确认了来自多数世界的“新进教会”的成长，显著降低了对旧有宣教差会角色的关注。在耶路撒冷会议与坦巴拉姆会议之间，全球宣教已有重要发展，例如诚静怡在中国发起的“五年运动”，显著增加了中国教会的信徒人数，以及贺川丰彦在日本推动的“神国运动”，都反映了在世界范围内由本国教会主导的福音工作的新动力。¹⁶⁷其次，鉴于非西方世界宣教的趋势，坦巴拉姆会议敦促西方世俗化环境中的传统教会也应承认“本地教会应承担其本国宣教责任的权利与义务”。¹⁶⁸

此时，基督教的地理扩张视为从既有的基督教地区向西方世界以外地区推进的主流观点出现了分裂，教会与宣教的关系因此开始被重新审视。这种旧有模式所形成的对上帝使命的狭隘理解，在20世纪下半叶将受到质疑并被重新评估，因为“在世界的许多地方，宣教与教会已被视为同一事物。”¹⁶⁹基督教西方

164 *Report of The Jerusalem Meeting of The International Missionary Council, March 24th.-April 8th., 1928. Vol. 3, The Relations Between The Younger and Older Churches* (Oxford University Press, 1928), 189, accessed April 19, 2024, <http://archive.org/details/wccmissionconf030>.

165 *Report of The Jerusalem Meeting of The International Missionary Council, March 24th.-April 8th., 1928. Vol. 3, The Relations Between The Younger and Older Churches*, 209.

166 Anderson, “The Theology of Missions, 1928-1958,” 123.

167 Ian Randall, “Tamaram, 1938: Christianity’s Shift to the Global South,” *Transformation* 40, no. 4 (October 1, 2023): 350.

168 Lesslie Newbigin, “The Significance of Tamaram-Fifty Years Later,” *Missionalia* 16, no. 2 (August 1988): 84.

169 Vicedom, *Mission of God*, 4.

与非基督教非西方之间的概念分隔被废弃，人们逐渐意识到教会在所有地区都肩负着普世性的宣教责任。¹⁷⁰

第四届 IMC 于 1947 年在加拿大惠特比以较小规模召开。随着二战期间非西方教会的显著增长，这些“新进教会”已然成为了成熟的教会，促使历史悠久的传统教会思考“在顺服中的伙伴关系”。¹⁷¹ 这标志着西方在宣教中的主导地位的开始，打破了基督教世界与非基督教世界的区分，并推动无论是新进教会还是传统教会及宣教机构，都重新评估自身的身份。安德森认为，这是向着互相探索与神学反思的转向，鼓励教会和宣教机构让神学塑造其实践，更加紧密地与其真正的使命目的相一致，并依靠那位宣教的最终权威——上帝自己。¹⁷²

教会即宣教（20 世纪中期以后）

直到威林根大会之前，还没有一个稳固的神学框架来说明在思考宣教时所产生的对教会论思考。1952 年威林根大会带来了一个重要的转折点，学者们在此提出了关于宣教本质的关键神学洞见，即 *missio Dei*，为进一步探索奠定了坚实基础。与此同时，鉴于宣教机构与新进教会面对基督教王国及殖民时代结构的持续影响，人们日益意识到需要与一种更具活力、以宣教为焦点的范式相契合。威林根强调的教会内在的宣教性，引发了积极的对话，探讨现有的制度形态与这一异象的相容性。

这种对制度结构必须重塑的认知，标志着一种前瞻性的方针，凸显了群体共同适应并更新的承诺。持续不断的努力，旨在将这些结构重新与正在兴起的宣教教会论对齐，这反映出一条充满盼望的轨迹——走向一个在其宣教呼召中真实投入、并拥抱多样性并能回应当代全球处境的教会。

正如上一章所述，威林根大会标志着宣教从以教会为中心向以上帝为中心的关键转向。在当时的历史情境中，将宣教的权柄重新归于上帝，被视为在新进教会与宣教差会张力下的一种富有创造性的解决方案。到了 20 世纪中期，由于宣教士与宣教差会已经获得了一定的教会地位，因此在威林根大会中，“宣教

170 Jeppe Bach Nikolajsen, “Missional Church: A Historical and Theological Analysis of an Ecclesiological Tradition,” *International Review of Mission* 102, no. 2 (2013): 252.

171 Goheen, “Historical Perspectives on the Missional Church Movement,” 66.

172 Anderson, “The Theology of Missions, 1928-1958,” 200.

的责任”被理解为属于普世性的“教会”。*missio Dei*的发展不仅在宣教差会的功能层面，而且在其本质层面，都极大地丰富了对教会论的反思。

威林根的讨论为后来 IMC 与 WCC 的合一创造了神学氛围。¹⁷³ 教会与宣教之间日益缩小的鸿沟，最终在 1961 年这两个普世性团体的合并中达到高潮。¹⁷⁴ 自 1948 年 WCC 成立以来，IMC 便与之保持紧密联系，两者不仅在领导层上有显著的重叠，在运作上也日益趋同。作为宣教（IMC）与教会（WCC）关系的国际性象征，这个合一行动标志着对先前“有缺陷、不完整或被扭曲”的教会论的一种修正，并重新发现“教会即宣教”，从而推动了关于教会宣教本质的神学进展。¹⁷⁵

同一时期，第二次梵蒂冈大公会议的工作也促成了对上帝使命与上帝国度的新理解，这在《教会传教工作法令（*Ad Gentes*）》和《教会宪章（*Lumen Gentium*）》中尤为明显。《教会传教工作法令》重申：“朝圣教会的本质就是宣教”；而《教会宪章》则强调，教会是上帝同在之奥秘在世上的具体体现，而不再仅仅被视为类似国家的社会制度。第二次梵蒂冈大公会议标志着天主教与新教在更新的教会论上的趋同，即共同承认教会本身具有宣教性。¹⁷⁶

宣教教会论发展中 *missio Dei* 的神学基础

在整个 20 世纪上半叶，随着教会不断深入思考其宣教呼召与使命的意义，其自我理解经历了深刻的转变。¹⁷⁷ 通过考察莱斯利·纽毕真及其对话者们如何诠释并推动关于使命与教会的关系的持续再定义，我们得以更细致地理解 *missio Dei* 对教会论在 20 世纪下半叶所产生的影响的更广泛变化。

纽毕真在宣教教会论的发展的影响

莱斯利·纽毕真是推动 IMC 与 WCC 合并的主要倡导者，这一合并标志着宣教观念的重大转变——从“教会有个宣教使命”转向“教会即宣教”。“因

173 Lesslie Newbigin, *Unfinished Agenda: An Autobiography* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1985), 133, accessed April 20, 2024, <http://archive.org/details/unfinishedagenda0000newb>.

174 Anderson, “Christian Mission in A.D. 2000,” 277.

175 Mark Laing, “The Church Is the Mission: Integrating the IMC with the WCC,” *International Review of Mission* 100, no. 2 (2011): 225.

176 Bosch, *Transforming Mission*, 372–374.

177 Pachau, *God at Work in the World*, 115.

为教会本身就是宣教，所以教会所做的一切都具有宣教的维度。”¹⁷⁸ 从此，教会的宣教本质在 *missio Dei* 的光照下被重新发现，并获得了更深的神学根基。我们将通过纽毕真在两个阶段的影响来追溯这一发展：以他从印度宣教事业退休并返回英国为转折点。他在 1974 年之前的早期著作深刻影响了教会对宣教本质的理解；而在 1974 年至 1998 年的晚期著作中，他进一步扩展了相关讨论，推动形成了一种适用于后基督教时代西方处境的宣教神学。¹⁷⁹

纽毕真的宣教经历迫使他重新思考自己在基督教王国处境下形成的教会论，并认识到教会在非基督教王国的处境中承担着不同的角色。¹⁸⁰ 教会必须以其向世界宣告福音的呼召为中心。自 20 世纪 50 年代起，纽毕真围绕 *missio Dei* 的概念展开了对教会宣教本质的探索。在 60 年代，他的著作中明显转向了一个更具三一论导向的宣教学理解。他质疑了此前单单以基督论作为宣教基础的做法，主张其应建立在更广泛的三一论根基之上。这一转向同时批判了 20 世纪中叶的以教会为中心的教会论，该模式过于关注教会在救赎中的角色，却忽视了上帝在世界历史中的工作。直到 1961 年的新德里大会，纽毕真对宣教的理解仍然受到以教会为中心的模式的影响。尽管他是通过 *missio Dei* 的转变来推动以上帝为中心的宣教学理解的倡导者，但他承认自己在威林根时并没有真正领会 J·C·霍肯迪克和保罗·雷曼对以教会为中心的模式批评。¹⁸¹ 直到几年后，三一论才真正开始塑造他对宣教与教会论的理解。他写道：

早在新德里大会时，我就已经认识到，“一个身体，一个福音，一个世界”的宣教学并不够充分。它在对宣教的理解上过于以教会为中心。只有完整的三一论教义才能胜任，它将基督在教会中的工作置于父上帝在世人生命的全然护理之中，并置于那位作为主而非教会助手的圣灵的至高自由之中。¹⁸²

纽毕真提出了教会的宣教 (*missio ecclesiae*)，即在信心、爱心与盼望中实践使命，并体现在三一上帝的行动里：宣扬圣父的国度、分享圣子的生命，以及见证圣灵的作为。三一上帝成为了理解现实的框架，这既反映了纽毕真对圣

178 Leslie Newbigin, *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today* (London: International Missionary Council, 1959), 43, accessed April 23, 2024, <http://archive.org/details/onebodyonegospel-0000newb>.

179 Nikolajsen, “Missional Church,” 255.

180 Newbigin, *Unfinished Agenda*, 147.

181 Newbigin, *Unfinished Agenda*, 138.

182 Newbigin, *Unfinished Agenda*, 198–199.

经启示的忠诚，也融入了奥古斯丁长期以来因信以明 (*credo ut intelligam*) 的原则，以及迈克尔·波兰尼后批判哲学中的“个人参与”理念。¹⁸³ 借由这一新的视角，信徒们可以在三一的脉络中被训练去辨识模式，并理解属灵的现实。¹⁸⁴

三一神学深深地融入了纽毕真对宣教学与教会学的理解之中，这也推动了宣教教会论这一更宽广理念的形成。纽毕真关于宣教教会的三一基础的探讨，最初呈现在其 1963 年的著作《三一教义对于当代宣教的相关性》(*The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*)。此后，他在余生中不断发展这一框架，将其教会论始终置于三一上帝使命的脉络之中。他为教会宣教本质所立的圣经根基出自约翰福音 20:21：“父怎样差遣了我，我也照样差遣你们。”¹⁸⁵ 这表明教会的目的在于延续基督在世上的使命，因此，教会的使命具有以基督中心的特质。

值得注意的是，纽毕真的宣教学与教会论是在与普世运动中如 J·C·霍肯迪克的对话者的互动中，与 *missio Dei* 的发展同步推进的。然而，在 *missio Dei* 的历史发展中，纽毕真常被贴上传统派的标签，与霍肯迪克较为人本主义、以世界为中心的 *missio Dei* 形成对比。正如前一章所讨论的，传统的宣教范式强调教会的角色是延续基督的工作；而以世界为中心的版本则更关注上帝通过圣灵在世界中的护理与救赎的工作。前者是以基督为中心并以教会为中心，后者则是以圣灵为中心并以宇宙为中心。¹⁸⁶ 然而，这两种观点在 *missio Dei* 中对教会角色与本质的理解，其区别并不像今天看起来那样泾渭分明。纽毕真同样肯定并吸收了 *missio Dei* 新发展中的关键点，强调并表达了对霍肯迪克的欣赏，尤其是后者为一种弱化教会中心的宣教理解所建立的神学框架。¹⁸⁷ 纽毕真采纳了霍肯迪克学派的一些要点：对教会内向性和结构僵化的批判、对圣灵在教会边界之外工作的强调，以及对平信徒在自身文化中对使命的关注。这些视角引起了广泛共鸣，包括一些新兴的教会群体，凸显了宣教需要一种更外向、更受圣灵引导，也更具包容性的取向。¹⁸⁸

183 Newbigin, *The Open Secret*, 27.

184 Darren Sarisky, "The Meaning of the *Missio Dei*: Reflections on Lesslie Newbigin's Proposal That Mission Is of the Essence of the Church," *Missiology* 42, no. 3 (July 1, 2014): 260–261.

185 Goheen, "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You," 418.

186 Goheen, "Historical Perspectives on the Missional Church Movement," 71.

187 Lesslie Newbigin, *The Household of God*, 4th Edition. (London: SCM Press, 1957), 147, accessed April 29, 2024, http://archive.org/details/householdofgod0000less_x6t2.

188 Goheen, "Historical Perspectives on the Missional Church Movement," 72.

在 20 世纪 50 年代，对殖民态度与宣教之间关系的反思，也使人们意识到教会自身同样存在这些缺陷。这一认知为 WCC 在 1961 至 1968 年间奠定了方向，即推动地方会众的宣教结构重组。传统的教会结构被视为僵化且过度向内，需要进行重大转型，使信徒直接参与社会变革。像霍肯迪克这样的学者提出“为他者而存在的教会”（church-for-others）的概念作为解决之道，试图重新定义教会的目的，使其更具真实性与文化回应性，以投入宣教使命。¹⁸⁹ 在霍肯迪克及其学派的影响下，20 世纪 60 年代的教会开始承认圣灵在社会运动中的作为，例如民权运动、劳资关系、城市更新以及女性正义等，并寻求参与其中。这一方针将焦点从耶稣基督历史性的神圣作为，转移到对当下世界中上帝工作的印记的关注上。¹⁹⁰

纽毕真的三一神学取向同样包含了分辨上帝在世界中的作为。对他而言，将以世界为中心的思想融入自身思考的关键时刻，发生在 20 世纪 50 年代末的一次从孟买飞往罗马的夜航中。当时他全身心沉浸于新约圣经，逐一查考其中所有关于“世界”的经文。这次经历点燃了他在接下来十年的新思路：他不再仅仅专注于教会，而是开始思考上帝在教会边界之外的工作。这种对圣经的深入浸润，使纽毕真能够更好地理解霍肯迪克和保罗·雷曼的担忧，并对“‘福音的世俗性诠释’表现出一定兴趣”。¹⁹¹

尽管当时提出了要重新审视“教会的宣教结构”（the Missionary Structure of the Congregation），但 WCC 在 1961 年和 1966 年所委托的研究计划并未在这一主题上做出实质性的贡献。随着教会与世界的界限被逐渐模糊，教会的角色在以世界为中心的 *missio Dei* 中被边缘化，而这种理解后来成为 WCC 圈子里的“公认观点”。¹⁹²

相反，当纽毕真将以世界为中心的取向纳入其对教会宣教结构的重新思考时，他的三一神学异象要求教会作为 *missio Dei* 的代理者，应当更积极地承担责任，在宣讲福音的过程中与非基督宗教的意识形态展开对话——无论是在非西方更具宗教性的处境，还是在西方更世俗化的处境。纽毕真的思想表现出一

189 Flett and Wrogemann, *Questions of Context*, 158.

190 Michael W. Goheen and Timothy M. Sheridan, *Becoming a Missionary Church: Lesslie Newbigin and Contemporary Church Movements* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022), 52.

191 Newbigin, *Unfinished Agenda*, 152–153.

192 Bosch, *Transforming Mission*, 382–383.

种强烈的渴望，即要揭示并拥抱个人生命中任何上帝恩典的迹象；这一取向以对耶稣——作为运行在万有与人类存在中永恒上帝之道——的理解为根基。与其以罪或软弱作为切入点，他更强调要认出基督之光在生命各个层面上的临在，并通过圣灵在福音叙事中的工作来揭示人类的需要与罪。¹⁹³ 纽毕真注意到，随着游客、移民、难民等带来的前所未有的跨文化与跨宗教接触与交流，传统宣教事业赖以支撑的基础正受到冲击。过去“宣教”一词往往意味着一种仁慈的行动：基督徒向那些被认为不幸、愚蒙或贫困的人提供帮助、怜悯与启蒙。“异教徒”通常被刻画为贫穷、缺乏教育、充满疾病的人群，这种刻板印象常常激励着基督徒为宣教工作祷告并奉献资源。然而，当“异教徒”在现代国际社会具备高度能力与文化素养的个体身份出现时，这便挑战了宣教的固有信念。¹⁹⁴ 纽毕真认为，过去或许还有可能在不深入探讨宗教真理问题的情况下支持宣教工作，但如今这种方式已不再可行。¹⁹⁵ 宣教任务急需重新强调与其他宗教进行对话的必要性，这进一步激发了对上帝使命中三一神学的探讨兴趣。

随着此前“基督教王国”以地理边界划定的疆界变得愈发模糊，20世纪的基督教与世界宗教的版图反而更像1世纪的处境，而不是历史性的基督教王国。纽毕真比照早期教会历史，三一教义的形成源于教会向希腊—罗马世界宣教的基础。他指出，三一教义的重要性，正是通过教会向异教世界解释自身信仰的努力而凸显出来的，这强调了其在基督徒见证在早期宣教学中居于核心地位。关于三位一体的神学争论，使基督徒能够阐明上帝在世人事务中的统一性与独特性，以及祂在人的灵魂中所行的更新工作。这些教义冲突之所以如此激烈——尤其体现在子与父的关系问题上，正说明它们在基督教向异教世界的宣教使命中具有决定性作用。¹⁹⁶ 正是在基督教王国时期，三一教义鲜少引起关注，仅仅成为基督教学术中不断重复的表述。唯有当人走出基督教王国，向非基督徒传讲福音时，宣讲三一教义才显得切实相关。“即使在最简单的宣教士讲道中，人们也无法回避与这条教义打交道。”¹⁹⁷ 因此，对此告白的方方面面都带着鲜明的三一

193 Lesslie Newbigin, "Religious Pluralism: A Missiological Approach," in *Theology of Religions: Christianity and Other Religions* (Roma: Pontifical Gregorian University, 1993), 237.

194 Lesslie Newbigin, *Trinitarian Faith and Today's Mission*, American Edition. (Richmond, VA: John Knox Press, 1964), 14-15.

195 Newbigin, *Trinitarian Faith and Today's Mission*, 18.

196 Newbigin, *Trinitarian Faith and Today's Mission*, 31-32.

197 Newbigin, *Trinitarian Faith and Today's Mission*, 33.

印记，因为三一概念本身就是对于上帝在基督里使世界与祂和好的本质与身份的信仰告白性阐释。¹⁹⁸ 虽然纽毕真的三一论宣教观仍然保持基督中心性，但其宣教观却始终关切世界，并强调教会作为基督的身体对其所肩负的责任。

在关于 *missio Dei* 各种面向的持续讨论中，纽毕真深化了对三一神学中宣教的理解。他也在 *missio Dei* 的光照下，采纳了以下几个重要要素：教会的社会呼召、平信徒的使命、“重新聚焦于本土教会，视其为教会生命的主要彰显”，以及“需要建立那种既为邻里而活、又能培育平信徒宣教的教会结构与领导形式”。¹⁹⁹ 这些要素在接下来的几十年间深刻地塑造了关于宣教教会论和宣教型教会的讨论。

三一上帝的差遣与宣教型教会

到1968年WCC乌普萨拉大会时，霍肯迪克所提出的、将 *missio Dei* 理解为上帝在宇宙中持续工作的观点，已在普世教会的神学思潮中越来越受到欢迎。如今，救赎被视为在历史背景中受造界中平安的修复，而教会在宣教中的角色也经历了演变，从“上帝在基督里藉着教会在世上的工作（上帝—教会—世界），转向上帝在基督里藉着圣灵在世上的工作（上帝—世界—教会）”。²⁰⁰ 霍肯迪克的以世界为中心的 *missio Dei* 促使上帝的子民谦卑地离开以教会为中心的宣教模式，去分辨上帝在世界中的工作；而传统的 *missio Dei* 则肯定了教会在上帝宣教中的角色，并以宣教性的思维为古典教会论注入了活力。

尽管以世界为中心的宣教理解在普世大公教会运动中带来了更为尖锐的张力和分歧，但在某些当代天主教和福音派圈子里，传统的教会与使命的形象和结构并没有受到质疑。传统的差会变得更趋向于被理想化，并试图充当维持现状的工具，特别是在唐纳德·马盖文（Donald McGavran）的“教会增长”学派的影响下，²⁰¹ 他指责乌普萨拉大会“背叛了二十亿尚未得救的人”。²⁰² 纽毕真拒绝这种来自教会增长学派倡导者“震耳欲聋的炮轰”和“高压式宣传”，指出他们

198 Sexton, “A Confessing Trinitarian Theology for Today’s Mission,” 180.

199 Goheen and Sheridan, *Becoming a Missionary Church*, 55–60.

200 Ed Stetzer, “An Evangelical Kingdom Approach Community,” in *The Mission of the Church: Five Views in Conversation*, ed. Craig Ott (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 94, accessed April 26, 2024, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/dtl/detail.action?docID=5248492>.

201 Bosch, *Transforming Mission*, 381.

202 Anderson, “Christian Mission in A.D. 2000,” 279.

未能理解这一新愿景的深层细微之处——即重新定位教会在使命中的角色。然而，他也同样感叹两个阵营之间缺乏真正的对话。²⁰³

在坐标的一端，教会将自己视为唯一承载救恩福音的器皿；而在另一端，教会则至多将自己理解为上帝介入世界的一个例证。前一种观点中，教会被视为上帝国度在地上的部分实现，使命的焦点在于个人从永死到永生的转化。与之相对，在后一种观点中，教会仅仅被看作是指引人们理解上帝如何与世界互动的向导，而宣教则被理解为社会人性化的一种贡献，教会或许仅在其中扮演提升其意识的角色。²⁰⁴

到了20世纪70年代中期，60年代那种乐观的精神已经消退。许多曾批评教会实践层面的神学家如今主张，任何涉及对世界的责任与合一的宣教讨论，都必须在教会的处境中进行。²⁰⁵ 那种要么否认教会的相关性、要么模糊教会与世界之间界限的倾向似乎正在减弱，人们更强调教会保持与世界的区别性，以便能更有效地服事世界。

在纽毕真于1974年从印度回到英国后，他开启了他在西方处境中参与宣教的新阶段，并继续在普世运动中扮演关键角色，致力于弥合不同声音之间的鸿沟。他是连接 *missio Dei* 在欧洲普世教协氛围中兴起与美国宣教学者推动宣教型教会发展之间的关键纽带——后者为教会的宣教实践奠定了神学基础。²⁰⁶ 在印度教文化中生活了40年之后，纽毕真带着宣教的眼光发现，西方的教会同样深陷于世俗文化之中，正如非西方人处于异教文化中一样。在之后的人生中，他努力重新点燃福音与西方文化之间的宣教性纽带。他在这一时期的代表性著作包括1983年出版的《1984的另一面》(*The Other Side of 1984*)、1986年出版的《对希腊人是愚拙的》(*Foolishness to the Greeks*)、以及1989年出版的《多元社会中的福音》(*The Gospel in a Pluralist Society*)，都聚焦于与西方社会文化的宣教性相遇。²⁰⁷ 纽毕真在这一时期的著作中所呈现的对教会的宣教理解，逐渐在北美越来越受欢迎。从20世纪80年代起，他的神学思想持续产生重大的影响，并在很大程度上塑造了1998年《宣教型教会：北美差遣教会的愿景》(*Missional*

203 Newbiggin, *Unfinished Agenda*, 232.

204 Bosch, *Transforming Mission*, 381.

205 Bosch, *Transforming Mission*, 387–389.

206 Pachuau, *God at Work in the World*, 32.

207 Goheen and Sheridan, *Becoming a Missionary Church*, 68.

Church: A Vision for the Sending of the Church in North America) 的出版。²⁰⁸ 这些宣教型对话出自后现代、非基督教的西方处境。在这种处境中，教会面临诸多挑战，包括与宗教他者开展跨宗教对话、在本地和海外制定新的宣教策略，以及与世俗社会展开相关性对话。正是西方后基督教王国的处境，为纽毕真在传统的差派国家中重新拾回教会的宣教本质提供了宣教的背景，这与他在前几十年所做的宣教学推进是一脉相承的。同时，在地理上位于历史基督教王国的西方教会中，宣教学的关切已日益成为切实可及的教会学关切，为基督教领袖们所重视。

纽毕真对教会宣教角色的核心信念根植于约翰福音 20:21-22 中所呈现的三一论式的使命。他关于教会宣教的核心概念，是将 *missio Dei* 作为三一上帝的差遣与门徒被差遣进入世界相互对应起来。²⁰⁹ 门徒们因圣灵而得着能力并被引导，以成全这使命。正如起初创造时父将祂的灵吹入人里面（创 2:7），如今耶稣将圣灵赐给门徒，说：“你们受圣灵”（约 20:22），这象征并确认了新创造的到来。²¹⁰ 由此界定了教会的身份，即一个在宣教中被拣选的群体去延续耶稣的使命，从而参与于 *missio Dei*。 *Missio ecclesiae* 的源头扎根于父对世界的爱，并通过圣灵的能力得以成就。当教会在其行动、言语与生命中活出并宣告神国度的时候，它就延续了耶稣的使命。²¹¹

这个模式强调 *missio ecclesiae* 作为 *missio Dei* 的延续中“被差遣”的主题。在纽毕真的宣教教会论影响下，《宣教型教会》一书被视为在北美及更广范围内推动关于宣教的对话的开创性著作，²¹² 其中明确地将“上帝差遣教会”作为其定义的核心。

“使命”的含义是“差遣”，它是圣经中描述上帝在历史中行动目的的核心主题。上帝的使命始于祂呼召以色列，赐福于他们，使他们成为万国的祝福。神的使命在圣经所记录的、跨越数个世纪的神子民历史中不断展开，并藉着耶稣的工作、受难及复活中，上帝道成肉身的救赎工作达到了启示性的高潮。²¹³

208 Goheen and Sheridan, *Becoming a Missionary Church*, 50.

209 Sarisky, “The Meaning of the Missio Dei,” 265.

210 Tennent, *Invitation to World Missions*.

211 Goheen, “As the Father Has Sent Me, I Am Sending You’,” 419.

212 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, xvii.

213 Guder and Hunsberger, *Missional Church*, 11.

显然，纽毕真及其追随者将宣教理解为三一上帝的经世活动，即上帝藉着圣子和圣灵差遣自己进入世界。在具体阐释 *missio Dei* 概念时，纽毕真与传统主义者将教会的宣教根植于上帝的属性中，但他们主要将上帝的宣教本质视为三一上帝的外在差遣。参与宣教意味着参与上帝向人类施展的爱，因为上帝本身就是那位差遣之爱的源头。²¹⁴ 因此，教会的宣教本质在于上帝向世界的经世活动，而不是三一上帝内在生命的运作。宣教被理解为流出自神圣的经世活动，并且教会在历史中作为这一救赎目的的器皿，而以色列人则是旧约时期的代表。

然而，自从 1998 年《宣教型教会》出版以来，三一论研究持续发展，尤其强调将“社会三一”（social Trinity）与“差遣三一”（sending Trinity）相联系。这塑造了宣教对话中的圣经与神学取向，“将人类行为置于三一上帝神圣的行为中加以理解”。²¹⁵ 随着当代三一论研究的复兴，近年来的学术工作更加强调“教会的本体先于并奠定其功能”²¹⁶，突出其与三一上帝内在的本质性关联。现代神学中巴特与拉纳（Karl Rahner）发起了对三一上帝的重新关注，并由潘能伯格、莫特曼等神学家进一步拓展，旨在恢复三一上帝在人的生命与教会实践中的相关性。这个复兴强调了三一上帝作为探索其他教义的基础，并凸显了上帝存在本身内在关系性的重要。虽然 20 世纪 50 年代的 *missio Dei* 开始被视为是对古典 *missio Dei* 教义的扩展，并包含了另一种“行动”——父、子、圣灵差遣教会进入世界²¹⁷，但在 21 世纪的宣教型教会的对话中，神学根基似乎又回归到对三一上帝永恒本质的探讨。假如教会的宣教（*missio ecclesiae*）不仅仅是上帝经世活动的延续或参与，也反映了三一上帝内在生命中的关系性，那会如何？

在社会性三一上帝的思想中，三一的差遣存在双重语境：“内向”（*ad intra*）以及“外向”（*ad extra*）：神格之间永恒而亲密的爱在三个位格之间的内在流动，并在历史中，通过宣教行动将这种爱外向表达在世界之中。²¹⁸ 在 *missio Dei* 的当代定义出现之前，以及在“宣教”被用来描述教会生命之前，它最初的神学应用是指向三一论的内在（*ad intra*）关系。阿奎那提出了两个三一上帝的使命：

214 Bosch, *Transforming Mission*, 390.

215 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, xviii.

216 Torey Teer, “‘As the Father Has Sent Me, Even so I Am Sending You’: The Divine Missions and the Mission of the Church,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 63, no. 3 (September 2020): 535.

217 Bosch, *Transforming Mission*, 381.

218 Tan, “A Trinitarian Ontology of Missions,” 292.

子被差遣与圣灵被差遣，二者表明他们进入受造世界的方式。阿奎那区分了这些使命和子与圣灵的永恒身份：子是永恒的“受生者”（“begotten”），圣灵是永恒的“呼出者”（“breathed”）；而使命则代表祂们进入时间性的现实。这些永恒的层面对应于阿奎那对“发出”（*processions*）一词较狭义的理解。²¹⁹

三一的教义不仅肯定了三一上帝是救赎历史的发起者，也强调在福音事件中所启示的上帝正是祂本然样式。内在三一或本体三一的概念确保了福音信息确实表明上帝真诚地爱我们，因为上帝就是爱。²²⁰ 三一论以及其双重活动对于教会的使命本质而言至关重要，尤其当上帝的子民被视为 *imago Dei*（上帝形象）的映照时。因此，教会的宣教本质并不仅仅意味着延续耶稣在这世界上的使命的责任，更在于教会向世界的外在活动体现了我们与上帝相连的根本身份。

因此，我们从事宣教的动力不应仅仅出于命令，而是因为我们走出自我并进入世界的行动，本身就是我们身份的表达——作为与上帝相连者（出己并以他者为中心），作为基督样式者（顺服），以及作为被圣灵充满者（却自由）。正如内在三一上帝是经济三一上帝的基础一样，我们的身份是根本性的，并且与我们的行动密不可分。²²¹

直到20世纪90年代中期，社会三一论的教义才引起了宣教学者的关注。三一上帝的三个位格之间互相关联的团契关系（表现于 *perichoresis*，即相互渗透这个概念），更新了西方对差遣的理解。学者们开始认为，教会在参与上帝救赎使命时，反映了三一的社会性相互渗透的本质，并体现了上帝的形象。²²² 在《宣教型教会》出版十年后，当作者团队重新审视这部著作时，他们遗憾地指出，当时的写作未能从这一重要教义中汲取宣教的含义，导致对三一上帝的理解局限于单一而排他的“差遣的上帝”。²²³ 然而，近二十年来有关社会三一论的大量文献强化了对宣教型教会作为一个关系群体的理解，并对认识世界及教会与世界的连接带来了广泛的影响。

219 Adam Dodds, “Newbigin’s Trinitarian Missiology: The Doctrine of the Trinity as Good News for Western Culture,” *International Review of Mission* 99, no. 1 (2010): 71–72.

220 Adam Dodds, “Newbigin’s Trinitarian Missiology: The Doctrine of the Trinity as Good News for Western Culture,” *International Review of Mission* 99, no. 1 (2010): 71–72.

221 Tan, “A Trinitarian Ontology of Missions,” 292.

222 Cornelius J. P. Niemandt, “Trends in Missional Ecclesiology,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68, no. 1 (June 29, 2012): 3.

223 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, 54–55.

福音派藉由宣教型教会运动对 *missio Dei* 的接纳

自从 *missio Dei* 的概念出现以来，福音派一直对于削弱教会在上帝使命中的角色持谨慎态度。对于更偏向以世界为中心的 *missio Dei* 理解，福音派代表人物如约翰·斯托得、葛伟骏 (Arthur Glasser) 和马盖文在 1968 年乌普萨拉会议上表达了强烈的反对。²²⁴ 最终，福音派选择将他们的宣教运动与更广泛的普世大公教会运动分离。20 世纪 70 年代，马盖文的“教会增长”理论作为对大公运动宣教神学的重要替代方案而出现，挑战其神学可能忽略了将福音带给未得之民。通过明显地回归传统的宣教路径，马盖文及其同工们聚焦于教会增长，并重新强调大使命的优先性。²²⁵

约翰·斯托得 1974 年出版的《现代世界中的基督教宣教》(*Christian Mission in the Modern World*) 是福音派运动的重要文献。虽然这本斯托得的著作常被视为对乔治·维策顿 (George Vicedom) 传统理解的 *missio Dei* 的回归，但该书也显现出普世大公教会思潮的影响，推动了对教会宣教更为广阔的理解，既包括在世界中宣讲福音，也包括践行福音。²²⁶ 然而，*missio Dei* 这一术语在接下来的数十年中，仍未出现在《洛桑信约》(Lausanne Covenant) 及主流福音派文件之中。

福音派对 *missio Dei* 世俗化诠释的怀疑，逐渐让位于新术语“missional”（宣教性的）的出现。弗朗西斯·杜波斯 (Francis DuBose) 常被视为在神学层面首次对“missional”一词作出实质性使用与阐释的学者，这一贡献主要体现在他 1983 年的著作《差遣的上帝》(*God Who Sends*) 中。²²⁷ 杜波斯的目的是将普世大公宣教神学中的积极进展传递给福音派同工，他有意选择“missional”一词，以避免 *missio Dei* 所引发的不必要的历史误解，并且明确指出宣教是教会的身份。²²⁸ 范荣真 (Charles Van Engen) 在其 1991 年的著作《上帝的宣教子民》(*God's Missionary People*) 中，也进一步推动了福音派对“missional”对话的接纳。范恩根用“missional”一词来描述教会与其本地处境互动的各种方式，强调教会固

224 Goheen, "Historical Perspectives on the Missional Church Movement," 74.

225 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, 25.

226 Stetzer, "An Evangelical Kingdom Approach Community," 94.

227 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, 44.

228 Stetzer, "An Evangelical Kingdom Approach Community," 95.

有的宣教本质。他的用法与 20 世纪 50–60 年代兴起的 *missio Dei* 神学论点一致，强调会众在关系与行动上的重要性，这与《宣教型教会》作者的观点不谋而合。²²⁹

提姆·凯勒（Tim Keller）理应被视为在 21 世纪福音派中推动关于宣教型教会对话的关键人物。纽毕真的著作为凯勒在面对城市事工中的世俗化挑战时，提供了极其宝贵的指引。三十多年来，凯勒一直在思考纽毕真提出的关键问题——如何“使西方归主”，并由此逐渐形成了他对西方文化的理解，把它视为一个重要的宣教前沿。²³⁰ 作为一位事工繁忙的实践者，凯勒有效地继承并运用了纽毕真的跨文化视野，并成功地将其转化、使其适应于高度世俗化的纽约大都会环境，并提供了可以让他人效法的方式，并且为全球教会带来了新的启发与亮光。²³¹

关于宣教型教会对话的兴起，促成了某种程度上的和解：普世大公教会开始重新认识传福音的重要性，而福音派也开始在三一上帝的使命光照下重新思考宣教。²³² 对《开普敦承诺书》（*Cape Town Commitment*, 洛桑运动文件）与《共赴生命》（*Together towards Life*, WCC 文件）的深入比较表明，尽管二者在定义与关注点上有所差异，但在三一论的宣教理解以及将上帝国度作为目标这一点上，已逐渐呈现出某种共识的趋势。²³³ 正如爱德·斯泰策（Ed Stetzer）所言：

福音派在这些关键议题上的共识，与天主教、东正教以及普世大公会议的取向并无显著差异。事实上，福音派的观点（与天主教和东正教相似）也汲取并受到了上个世纪普世宣教运动的影响。我们必须认识到宣教神学发展的历史脉络，并注意在其发展过程中，这些思想潮流是如何分化的。²³⁴

在这一趋同的潮流中，越来越多来自多数世界的人会自我认同为福音派的普世派，他们看重参与 WCC 与 LCWE 两大运动的价值。²³⁵

随着历史性基督教王国的逐步瓦解，对于教会与其使命之间关系的理解也在数个世纪的宣教实践中不断发生变化。20 世纪的教会论重新强调教会本质上即为宣教群体，而这一转向在很大程度上源自对“伟大宣教世纪”宣教实践的

229 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, 45.

230 Goheen and Sheridan, *Becoming a Missionary Church*, 185–186.

231 Goheen and Sheridan, *Becoming a Missionary Church*, 204.

232 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, 25.

233 Kjode, “Missio Dei,” 219.

234 Stetzer, “An Evangelical Kingdom Approach Community,” 98.

235 Van Gelder and Zscheile, *The Missional Church in Perspective*, 34.

再思，以及对历史性基督教疆之外非西方教会迅速增长的深刻反省。自从源于三一上帝的 *missio Dei* 发展以来，教会重新在上帝的三一形象中认清了其宣教本质。作为 *missio Dei* 传统理解的发展，宣教教会论特别关注教会在上帝与世界互动中的重要角色。尽管在 20 世纪中叶存在尖锐的争论，但普世大公派与福音派在 *missio Dei* 之下对教会使命的理解已趋于一致。此外，三一神学研究的兴盛也不断推动教会继续探问自身使命，不仅将其理解为延续三一上帝在差遣耶稣进入世界中的经世活动，也在于效法三一上帝本体中的内在差遣关系。●

十二先知书之宣教神学主题释经

文 / 亚伯拉罕

撮要:相对来说,中国教会并不太熟悉或注重十二先知书。笔者从“十二先知书”各卷重点节选出当代中国教会在祷告、劝勉、讲道,以及艰难等各种处境中喜欢多用的经文,这些经文帮助中国教会使用“十二先知书”来经历神的同在与同工,牧养建造神在中国教会祂自己的百姓。“十二先知书”教导我们在末后的世代,在风云动荡的世界局势中,在战争与灾害频发的日子里,在逼迫与苦难的属灵争战中,竭力追求耶和華,并以耶和華為喜乐与盼望,效法众先知的服事,向神尽忠到底。作者深入地从“十二先知书”中的福音信息、宣教神学、宣教议题,以及各位先知名字之意义等方面,主题性地切入并分析“十二先知书”中的宣教,以冀帮助中国教会神的百姓,更多注重并研究“十二先知书”带给我们的宣教信息,同心合意,兴旺福音。

关键词: 万军之耶和華 万民 列国 救恩 拯救 审判 耶和華的日子 被掳归回
上帝的宣教 普天下的主 宣教神学 余民 散居与散聚宣教 难民宣教

小先知书是指旧约十二先知书，之所以被称为“小先知书”是指篇幅短小，但其重要性，却一点也不“小”，其重要程度可与大先知书并驾齐驱，这足以弥补两者篇幅长度上的差距¹。故笔者在此研究文章中以“十二先知书”称之。按照古希伯来经文的传统，这十二卷书往往被抄写成一卷书。按照马所拉（Masoretic）传统的希伯来文圣经，十二先知书有一致的排列次序（何西阿书、约珥书、阿摩司书、俄巴底亚书、约拿书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书、西番雅书、哈该书、撒迦利亚书、玛拉基书）。但十二先知书在另一些正典传统中，却有不同的排列次序。例如在七十士译本，紧随何西阿书的是阿摩司书和弥迦书。更重要的一点是先知阿摩司“灾难转为拯救”的信息，道出了所有先知书之宣教性主题与精华。²

圣经神学很大程度上是拯救的故事，亦即宣教神学之核心主题。圣经人类学很大程度上是关于罪的故事，这也是所有先知书指出的上帝公义审判之主题，但审判的目的是为了施行拯救。上帝的公义与慈爱，审判与拯救在十二先知书中展现无疑。这是十二先知书中所着重强调的关于盼望的启示。十二先知书传递的信息：审判极少是神最后的话语。即使在忿怒之中，主也为万民带来盼望（何 14:4-7；摩 9:11-15；拿 3:9）。哈该和撒迦利亚重建圣殿的呼吁为沮丧的人民带来盼望。

一、十二先知书中的历史背景与主题信息

先知事奉涵盖的时期从主前八世纪，一直到五世纪。以色列从南北两国分裂（前 931 年）时期，到犹大人被掳归回，圣殿重建之后。外邦人则分别是亚述、巴比伦、波斯三个帝国时期。这相当于公元前八世纪至公元前五世纪，对应中国的西周后期至春秋时期。这个时期是从西周（前 1046 年—前 771 年）的末期开始，到春秋时期（前 770 年—前 476 年）的结束，并一直持续到战国初期。

1 LIFEWAY:《探索圣经：研习指南〈小先知书〉》（香港：恩道出版有限公司，2023），44.2%。
2 理查德·帕特森（Richard D. Patterson）、安德鲁·希尔（Andrew E. Hill）著，韩黄梓恩、郑小梅、王冰译：《小先知书上：何西阿书 - 弥迦书》，房角石圣经注释丛书 第十卷上，电子书，（香港：恩道出版有限公司，2021），46.5%。

表一：根据年代顺序排列之先知事奉年代表

书名	大约年代	信息对象
俄巴底亚书	845 B.C.	以东
约珥书	835 B.C.	犹大
约拿书	782 B.C.	亚述
阿摩斯书	760 B.C.	以色列
何西阿书	750 B.C.	以色列
弥迦书	735 B.C.	犹大
那鸿书	650 B.C.	亚述
西番亚书	640 B.C.	犹大
哈巴谷书	609 B.C.	犹大
哈该书	520 B.C.	回归后的以色列
撒迦利亚书	520 B.C.	回归后的以色列
玛拉基书	433 B.C.	回归后的以色列

表二：先知与列王年代对照表³

十二先知	大先知		犹太君王 领袖	以色列 君王	外邦君王		
	本地	本地			外邦	亚述	巴比伦
何西阿	以赛亚	耶利米	乌西雅	耶罗波安	提革拉毗 列色三世	米罗达巴拉但	
约珥			约坦	撒迦利雅	西拿基立 以撒哈顿 亚斯那巴		
阿摩斯				沙龙			
俄巴底亚				米拿现			
约拿				比加辖			
弥迦				比加			
那鸿				何细亚			
哈巴谷				希西家			
西番雅				玛拿西			
				亚打			
		约西亚					
		约哈斯					
		约雅敬					
		约雅斤					
		以西结 但以理					
		西底家					
		基大利					
		所罗巴伯					
哈该						尼布甲尼撒	
撒迦利亚							
玛拉基						以未米罗达 伯沙撒	
							古列 (居鲁士)
							大利乌 (大流士)
							亚哈随鲁
							亚达薛西

3 陈燕薇主编：《认识小先知书》，3D 研经系列（加拿大福音证主协会，2016），页 6。

表三：十二先知书共同主题信息⁴

书卷	耶和華	列國	責備以色列	地土	耶和華的日子
何西阿書	重視婚約 2:19-23	不能幫助以色列 7:8-16	責備祭司 4:4-10	荒涼2:9、12 豐富14:7	9:5
約珥書	從錫安吶叫 3:6	以東荒涼 3:19	勸勉祭司悔改 1:13-14	荒涼1:2,2:17 豐富:滴酒、 流奶3:18	3:4
阿摩司書	從錫安吶叫 1:2	以東敗落 9:12	責備祭司 7:12-17	荒涼4:6-11 豐富:滴酒、 流奶9:13-14	5:18-20
俄巴底亞書		以東受審 10-14			15
約拿書	不輕易發怒 4:2	警告亞述 1:2,3:4			
彌迦書	不永遠懷怒 7:18		責備領袖3:1-12 責備人民7:1-7		2:4
那鴻書	不輕易發怒 1:3	亞述敗亡 3:18-19			
哈巴谷書	在耶和華面前 靜默 2:20	迦勒底人興起1:6 迦勒底人敗亡 2:6-7		荒涼 3:17	3:16
西番雅書	在耶和華面前 靜默 1:7		責備猶大和耶 路撒冷居民 1:4		1:7-16
哈該書			責備耶路撒冷 居民1:2	荒涼 1:10,2:19	2:23
撒迦利亞書	在耶和華面前 靜默 2:13	耶和華惱怒列國 1:15 耶和華攻擊列國 9:1-8	責備祭司與民 眾 7:5	豐富 8:12	14:1
瑪拉基書	重視婚約 2:11-16			豐富 3:11	3:17

4 陳燕薇主編：《認識小先知書》，3D 研經系列，頁 7。

二、十二先知书之宣教神学

“认识耶和华”在十二先知书中，“耶和华”出现 429 次；“耶和华说的”出现 50 次。这是《何西阿书》与《哈巴谷书》的重要神学主题。

“也以诚实聘你归我，你就必认识我耶和华。”（何 2:20）

“我们务要认识耶和华，竭力追求认识他；他出现确如晨光，他必临到我们像甘雨，像滋润田地的春雨。”（何 6:3）

“我喜爱良善（或作“怜恤”），不喜爱祭祀；喜爱认识神，胜于燔祭。”（何 6:6）

“他们必呼叫我说：‘我的神啊，我们以色列认识你了。’”（何 8:2）

“自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神。在我以外，你不可认识别神；除我以外并没有救主。”（何 13:4）

“我曾在旷野干旱之地认识你。”（何 13:5）

“认识耶和华荣耀的知识，要充满遍地，好像水充满洋海一般。”（哈 2:14）

1、耶和华的公义审判

1) 耶和华的公义

在十二先知书中“公义”出现 15 次；“圣洁”出现 2 次。

(1) 耶和华是公义

“我要忍受耶和华的恼怒，因我得罪了他，直等他为我辨屈，为我伸冤。他必领我到光明中，我必得见他的公义。”（弥 7:9）

“耶和华在她中间是公义的，断不作非义的事，每早晨显明他的公义，无日不然；只是不义的人不知羞耻。”（番 3:5）

“锡安的民哪，应当大大喜乐！耶路撒冷的民哪，应当欢呼！看哪，你的王来到你这里，他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。”（亚 9:9）

(2) 耶和华是公义的

“耶和华不轻易发怒，大有能力，万不以有罪的为无罪。他乘旋风和暴风而来，云彩为他脚下的尘土。”（鸿 1:3）

“以色列人哪，你们全家是我从埃及地领上来的，当听耶和华攻击你们的话。在地上万族中，我只认识你们；因此，我必追讨你们的一切罪孽。”（摩 3:1-2）

“主耶和华指着自己的圣洁起誓说：日子快到，人必用钩子将你们钩去，用鱼钩将你们余剩的钩去。”（摩 4:2）以东人说：“我们现在虽被毁坏，却要重建荒废之处。”万军之耶和华如此说：“任他们建造，我必拆毁。人必称他们的地为罪恶之境；称他们的民为耶和华永远恼怒之民。”（玛 1:4）

耶和华是公义的上帝，祂的公义要求审判人的罪与不义，但同时也给人开了一条悔改归向祂的生命道路。

2) 耶和华的审判

“审判”出现 14 次，“判断”出现 3 次。公义的上帝从神的选民起开始施行审判，以彰显祂的公义公正公平，紧接着临到万族万民与列邦列国。

(1) 审判从神的家起首

“众祭司啊，要听我的话！以色列家啊，要留心听！王家啊，要侧耳而听！审判要临到你们，因你们在米斯巴如网罗，在他泊山如铺张的网。”（何 5:1）

“因此，我藉先知砍伐他们，以我口中的话杀戮他们，我施行的审判如光发出。”（何 6:5）

万军之耶和华说：我曾呼唤他们，他们不听；将来他们呼求我，我也不听。我必以旋风吹散他们到素不认识的万国中。这样，他们的地就荒凉，甚至无人来往经过，因为他们使美好之地荒凉了。”（亚 7:13-14）

“万军之耶和华说：“我必临近你们，施行审判。我必速速作见证，警戒行邪术的、犯奸淫的、起假誓的、亏负人之工价的、欺压寡妇孤儿的、屈枉寄居的，和不敬畏我的。”（玛 3:5）

撒迦利亚书多次提到异象，充满鲜明而又神秘的象征性。虽然有天使出现为先知解释异象的含意，但有些预表是没有解释的。这些异象，混合了弥赛亚两次来临的情况。撒迦利亚的异象，不单对当代的人有历史的意义，对于所有世代的人，同样说明神将要拯救属他的子民，又使审判临到恶人。

(2) 耶和华审判列国

“万民”出现 12 次；“多国”出现 8 次；“万国”7 次；“列国”出现 38 次。

“万民都当兴起，上到约沙法谷；因为我必坐在那里，审判四围的列国。”（珥 3:12）

表四：撒迦利亚与阿摩斯的异象⁵

	异象	意义
撒迦利亚	人与马站在番石榴中间 (1:8)	神会再次怜悯耶路撒冷 (1:14、16-17)
	四角及四个匠人 (1:18-20)	赶散犹大的将被赶走 (1:21)
	手拿准绳的人 (2:1)	神会在耶路撒冷四周作保护的火城 (2:3-5)
	脱去约书亚的污秽衣服 (3:4)	神的仆人——大卫的苗裔要来拯救 (3:8-9)
	金灯台及橄榄树 (4:2-1)	神以祂的灵使以色列有力量 (4:6)
	飞行的书卷 (5:1)	不诚实的行为被咒诅 (5:3)
	量器中的妇人 (5:6-7)	罪恶要被带到远方 (5:9)
	四辆马车 (6:1)	神的灵在全地施行审判 (6:5、7)
阿摩司	蝗虫 (7:1-2)	神要灭绝土地的收成
	火 (7:4)	可能指旱灾 (参1:2,4:6-8)
	准绳 (7:7)	神要衡量以色列民是否合乎标准, 审判临到
	夏天的果子 (8:1)	代表时机成熟, 神将施行审判
	主站在祭坛旁 (9:1)	虚伪的献祭显露出来, 无人能逃脱神的审判

5 Nelson's complete Book of Bible Maps and Charts (Thomas Nelson Inc, USA, 1996), p273.

“必有拯救者上到锡安山，审判以扫山；国度就归耶和华了。”（俄 1:21）

“他必在多国的民中施行审判，为远方强盛的国断定是非。他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。”（弥 4:3）

“我也必在怒气和忿怒中向那不听从的列国施报。”（弥 5:15）

“耶和华降罚的日子临近万国。你怎样行，他也必照样向你行，你的报应必归到你头上。你们犹大人在我圣山怎样喝了苦杯，万国也必照样常常地喝；且喝且咽，他们就归于无有。”（俄 1:15-16）

“你发愤恨通行大地，发怒气责打列国，如同打粮。”（哈 3:12）

“你要告诉犹大省长所罗巴伯说：我必震动天地；我必倾覆列国的宝座，除灭列邦的势力，并倾覆战车和坐在其上的。马必跌倒，骑马的败落，各人被弟兄的刀所杀。”（该 2:21-2）

“万军之耶和华说：“在显出荣耀之后，差遣我去惩罚那掳掠你们的列国，摸你们的，就是摸他眼中的瞳人。”（亚 2:8）

（3）耶和华的日子

约珥书的核心主题是“耶和华的日子”，先知约珥围绕“耶和华的日子”来构建他的预言。⁶“耶和华的日子”是一个为人熟悉的旧约神学术语。一般以为这日子只是指审判，这是错误的理解，因为这术语亦往往包含着对拯救、复兴和末日福祉的盼望（番 3:9-13）。Keil 正确地评论说：“此术语主要的意思并非指审判的日子，而是指耶和华荣耀地彰显他的威严和全能、推翻所有不敬虔的权势、成就他国度的日子。”⁷所以，“耶和华的日子”既关乎审判，又关乎拯救与盼望。

“哀哉，耶和华的日子临近了！这日来到，好像毁灭从全能者来到。”（珥 1:15）

“你们要在锡安吹角，在我圣山吹出大声。国中的居民都要发颤；因为耶和华的日子将到，已经临近。”（珥 2:1）

“耶和华在他军旅前发声，他的队伍甚大；成就他命的是强盛者。因为耶和华的日子大而可畏，谁能当得起呢？”（珥 2:11）

“许许多多的人在断定谷，因为耶和华的日子临近断定谷。”（珥 3:14）

6 理查德·帕特森 (Richard D. Patterson)、安德鲁·希尔 (Andrew E. Hill) 著，韩黄梓恩、郑小梅、王冰译：《小先知书：何西阿书 - 弥迦书》，房角石圣经注释丛书 第十卷上，电子书，32%。

7 同上，67.7%。

表五：先知书关于“耶和华的日子”的描述⁸

经文	主角	性质	效果	比喻之辞
摩5:18-20	以色列	审判	惧怕、惊讶	黑暗/光明
赛2:12-21	骄傲和拜偶像之民	审判	惊惧	全面的秩序颠倒
赛13章	巴比伦 大自然13:10-11	审判	恐惧、不安 混乱	战争
赛34-35章	列国34:1-17 以色列35:1-10 大自然34:4、9, 35:1-2、7	审判 救恩	战争 更新/一切残缺的得到改变	不安、战争 乐园
番1:1-3:20	犹大1:4	审判	痛苦、不安	献祭1:8
番3:8-20	列国3:8 以色列3:14	救恩	敬拜 喜乐	集会 1:8、18、20
珥1:1-3:21	犹大/耶路撒冷 列国3:2 神的子民 2:18-20、23-32 大自然2:21-22	审判 救恩 救恩	毁灭 1:15.3:13 更新 喜乐	战争2:21,3:9-11 丰饶
珥3:18-20	犹大	救恩	农业繁荣	乐园

“想望耶和华日子来到的有祸了！你们为何想望耶和华的日子呢？那日黑暗没有光明。”（摩 5:18）

“耶和华的日子，不是黑暗没有光明吗？不是幽暗毫无光辉吗？”（摩 5:20）

“你要在主耶和华面前静默无声，因为耶和华的日子快到。耶和华已经预备祭物，将他的客分别为圣。”（番 1:7）

8 Elmer A. Martens 著，杨庆球主编：《主（耶和华、神、基督）的日子》《证主圣经神学词典（上）》（香港：福音证主协会，2001），页 332。

“耶和華的大日臨近，臨近而且甚快，乃是耶和華日子的風聲。勇士必痛痛地哭號。那日，是忿怒的日子，是急難困苦的日子，是荒廢淒涼的日子，是黑暗、幽冥、密云、烏黑的日子，是吹角吶喊的日子，要攻擊堅固城和高大的城樓。”（番 1:14-16）

“耶和華的日子臨近，你的財物必被搶掠，在你中間分散。”（亞 14:1）

（4）萬軍之耶和華

神的這個複合名字常用於舊約的先知文學。“萬軍”一詞有軍隊的含意，指神麾下的天軍。這個稱呼主要強調神的能力與作為；同時，也表示耶和華是帶領祂的百姓爭戰並得勝之神。十二先知書中“萬軍之耶和華”出現 89 次。其中先知哈該、撒迦利亞與瑪拉基使用最為頻繁。在不同譯本里或譯作“萬軍之主”（Lord of Hosts, NRSV）或“全能之主”（Lord Almighty, NIV）。⁹ 使用這個稱呼，可以幫助神的百姓得到安慰，堅信神要拯救並復興的應許必定成就。

2、耶和華的憐憫慈愛

在十二先知書中，“憐憫”出現 16 次；“慈愛”出現 6 次；“憐愛”3 次；“愛惜”2 次；“後悔”9 次。耶和華是公義的，也是慈愛的；祂的公義要求審判人的罪，祂的慈愛要求拯救人脫離罪惡，得著永恆的生命。此即上帝的智慧救贖大工。

“我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我。”（何 2:19）

“我必将她种在这地。素不蒙怜悯的，我必怜悯；本非我民的，我必对他说：‘你是我的民。’他必说：‘你是我的神。’”（何 2:23）

“我必医治他们背道的病，甘心爱他们，因为我的怒气向他们转消。”（何 14:4）

“你们要撕裂心肠，不撕裂衣服，归向耶和華你们的神；因为他有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾。”（珥 2:13）

“耶和華啊，我聽見你的名聲（‘名聲’或作‘言語’）就懼怕。耶和華啊，求你在這些年間復興你的作為，在這些年間顯明出來；在發怒的時候以憐憫為念。”（哈 3:2）

9 理查德·帕特森 (Richard D. Patterson)、安德魯·希爾 (Andrew E. Hill) 著，韓黃梓恩、鄭小梅、王冰譯：《小先知書上：何西阿書 - 彌迦書》，房角石聖經注釋叢書第十卷上，電子書，91.2%

“所以耶和华如此说：‘现今我回到耶路撒冷，仍施怜悯。我的殿必重建在其中，准绳必拉在耶路撒冷之上。’这是万军之耶和华说的。”（亚 1:16）

“你必按古时起誓应许我们列祖的话，向雅各发诚实，向亚伯拉罕施慈爱。”（弥 7:20）

“以法莲哪，我怎能舍弃你？以色列啊，我怎能弃绝你？我怎能使你如押玛？怎能使你如洗扁？我回心转意，我的怜爱大大发动。”（何 11:8）

“何况这尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二万多人，并有许多牲畜，我岂能不爱惜呢？”（拿 4:11）

“于是神察看他们的行为，见他们离开恶道，他就后悔，不把所说的灾祸降与他们了。”（拿 3:10）

3、耶和华的拯救

耶和华的名是“救主”。“自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神。在我以外，你不可认识别神；除我以外并没有救主。”（何 13:4）耶和华是拯救者，祂的拯救面向普世万民，且针对每个人。任何人只要愿意悔改转向祂，都可以因信得救，因信称义。

1) 拯救者

在十二先知书中，“救”出现 36 次；“拯救”出现 12 次；“救赎”出现 5 次。

“必有拯救者上到锡安山，审判以扫山；国度就归耶和华了。”（俄 1:21）

“耶和华你的神是施行拯救、大有能力的主。他在你中间必因你欢欣喜乐，默然爱你，且因你喜乐而欢呼。”（番 3:17）

2) 施行拯救

“锡安的民（‘民’原文作‘女子’）哪，你要疼痛劬劳，仿佛产难的妇人，因为你必从城里出来，住在田野，到巴比伦去，在那里要蒙解救，在那里耶和华必救赎你脱离仇敌的手。”（弥 4:10）

“我曾将你从埃及地领出来，从作奴仆之家救赎你，我也差遣摩西、亚伦和米利暗在你前面行。”（弥 6:4）

“万军之耶和华如此说：我要从东方、从西方救回我的民。”（亚 8:7）

“犹大家和以色列家啊，你们从前在列国中怎样成为可咒诅的；照样，我要拯救你们，使人称你们为有福的（或作‘使你们叫人得福’）。你们不要惧怕，手要强壮。”（亚 8:13）

“我要发咿声，聚集他们。因我已经救赎他们。他们的人数必加增，如从前加增一样。”（亚 10:8）

“我必救赎他们脱离阴间，救赎他们脱离死亡。死亡啊，你的灾害在哪里呢？阴间哪，你的毁灭在哪里呢？在我眼前绝无后悔之事。”（何 13:14，7:13）

3) 拯救我的神

“至于我，我要仰望耶和华，要等候那救我的神，我的神必应允我。我的仇敌啊，不要向我夸耀。我虽跌倒，却要起来；我虽坐在黑暗里，耶和华却作我的光。我要忍受耶和华的恼怒，因我得罪了他，直等他为我辨屈，为我伸冤。他必领我到光明中，我必得见他的公义。”（弥 7:7-9）

“然而，我要因耶和华欢欣，因救我的神喜乐。”（哈 3:18）

约翰卫斯理与王明道都有家中遭遇火灾，幸免于难，被抢救出来的经历，他们都说自己是神从火中抽出来的一根柴，是神的慈爱、拯救与呼召的恩典临到他们，使他们走上了事奉的道路。

“我倾覆你们中间的城邑，如同我从前倾覆所多玛、蛾摩拉一样，使你们好像从火中抽出来的一根柴，你们仍不归向我。”这是耶和华说的。（摩 4:11）

“耶和华向撒但说：“撒但哪，耶和华责备你，就是拣选耶路撒冷的耶和华责备你，这不是从火中抽出来的一根柴吗？”（亚 3:2）

神的拯救是个人性的，也包括列国万民。

4) 万民得拯救

“末后的日子，耶和华殿的山必坚立，超乎诸山，高举过于万岭，万民都要流归这山。必有许多国的民前往，说：“来吧，我们登耶和华的山，奔雅各神的殿。主必将他的道教训我们，我们也要行他的路；因为训诲必出于锡安，耶和华的言语必出于耶路撒冷。”（弥 4:1-2）

“耶和华必向他们显可畏之威；因他必叫世上的诸神瘦弱，列国海岛的居民各在自己的地方敬拜他。”（番 2:11）

“那时，我必使万民用清洁的言语，好求告我耶和华的名，同心合意地侍奉我。”（番 3:9）

“那时，必有许多国归附耶和华，作他（原文作‘我’）的子民。他（原文作‘我’）要住在你中间，你就知道万军之耶和华差遣我到你那里去了。”（亚 2:11）

“所有来攻击耶路撒冷列国中剩下的人，必年年上来敬拜大君王万军之耶和华，并守住棚节。”（亚 14:16）

所以，耶和华施行审判的目的是为了拯救，为使万民同心合意地敬拜事奉祂。上帝的慈爱在施行拯救过程中完全彰显出来。

“耶和华说：“你们要等候我，直到我兴起掳掠的日子。因为我已定意招聚列国，聚集列邦，将我的恼怒，就是我的烈怒，都倾在他们身上。我的忿怒如火，必烧灭全地。“那时，我必使万民用清洁的言语，好求告我耶和华的名，同心合意地侍奉我。”（番 3:8-9）

4、十二先知书的救恩论

先知们告诉我们一个重要的真理，即“神是施恩的神”。救恩出于耶和华，耶和华呼吁万民悔改，列国寻求救恩。尼尼微人悔改的个案就是神的怜爱与拯救的见证。

“要恶恶好善，在城门口秉公行义，或者耶和华万军之神向约瑟的余民施恩。”（摩 5:15）

“神啊，有何神象你，赦免罪孽，饶恕你产业之余民的罪过，不永远怀怒，喜爱施恩？”（弥 7:18）

“现在我照样定意施恩与耶路撒冷和犹大家，你们不要惧怕。”（亚 8:15）

“我必将那施恩叫人恳求的灵，浇灌大卫家和耶路撒冷的居民。他们必仰望我（或作‘他’。本节同），就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子，又为我愁苦，如丧长子。”（亚 12:10）

“现在我劝你们恳求神，他好施恩与我们。这妄献的事既由你们经手，他岂能看你们的情面吗？这是万军之耶和华说的。”（玛 1:9）

1) 救恩出于耶和华

“自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神。在我以外，你不可认识别神；除我以外并没有救主。”（何 13:4）

“到那时候，凡求告耶和华名的就必得救；因为照耶和华所说的，在锡安山耶路撒冷必有逃脱的人，在剩下的人中必有耶和华所召的。”（珥 2:32）

“我下到山根，地的门将我永远关上。耶和华我的神啊，你却将我的性命从坑中救出来。”（拿 2:6）

“但我必用感谢的声音献祭与你。我所许的愿，我必偿还。救恩出于耶和华。”（拿 2:9）

2) 耶和华呼吁悔改

“以色列啊，你要归向耶和华你的神，你是因自己的罪孽跌倒了。当归向耶和华，用言语祷告他说：“求你除净罪孽，悦纳善行；这样，我们就把嘴唇的祭代替牛犊献上。”（何 14:1-2）

“你们要分定禁食的日子，宣告严肃会，招聚长老和国中的一切居民，到耶和华你们神的殿，向耶和华哀求。”（珥 1:14）

“耶和华说：‘虽然如此，你们应当禁食、哭泣、悲哀，一心归向我。’你们要撕裂心肠，不撕裂衣服，归向耶和华你们的神；因为他有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾。”（珥 2:12-13）

“耶和华向以色列家如此说：“你们要寻求我，就必存活。”（摩 5:4）

“所以你要对以色列人说，万军之耶和华如此说：你们要转向我，我就转向你们。这是万军之耶和华说的。”（亚 1:3）

“万军之耶和华如此说：四月、五月禁食的日子，七月、十月禁食的日子，必变为犹太家欢喜快乐的日子和欢乐的节期，所以你们要喜爱诚实与和平。”（亚 8:19）

万军之耶和华说：“从你们列祖的日子以来，你们常常偏离我的典章而不遵守。现在你们要转向我，我就转向你们。你们却问说：‘我们如何才是转向呢？’”（玛 3:7）

3) 列国寻求救恩

当慈爱的上帝不断地呼吁人回转归向祂时，列国万民开始寻求救恩，求告耶和华的名，同心合意事奉祂。

“那时，我必使万民用清洁的言语，好求告我耶和華的名，同心合意地侍奉我。”（番 3:9）

万军之耶和華如此说：“将来必有列国的人和多城的居民来到。这城的居民必到那城，说：‘我们要快去恳求耶和華的恩，寻求万军之耶和華，我也要去。’必有列邦的人和强国的民，来到耶路撒冷寻求万军之耶和華，恳求耶和華的恩。万军之耶和華如此说：在那些日子，必有十个人从列国诸族（‘族’原文作‘方言’）中出来，拉住一个犹太人的衣襟，说：‘我们要与你们同去，因为我们听见神与你们同在了。’”（亚 8:20-23）

4) 悔改的见证

“约拿进城走了一日，宣告说：‘再等四十日，尼尼微必倾覆了！’尼尼微人信服神，便宣告禁食，从最大的到至小的都穿麻衣（或作‘披上麻布’）。”（拿 3:4-5）

表六：先知对尼尼微城宣告之比较¹⁰

	约拿书	那鸿书
先知事奉年代	约主前8世纪中叶	主前7世纪约664-612年间
以色列君王	以色列耶罗波安二世	犹大王玛拿西、亚扪及约西亚
亚述君王	圣经没有提到名字	亚述亚斯那巴（拉4:10）
亚述王朝	国家低落时期，面临不少天灾人祸	黄金时期，连埃及也在控制中（鸿3:8-10）
先知的责备	简短的宣告	详细指出尼尼微罪行，警告他们上帝会如何惩罚，甚至毁灭他们
尼尼微的回应	惧怕而悔罪	骄傲自持，不停劝戒
结果	蒙神保存（拿3:11）	被神灭绝（鸿1:9）

10 陈燕薇主编：《认识小先知书》，3D 研经系列，页 90。

“这信息传到尼尼微王的耳中，他就下了宝座，脱下朝服，披上麻布，坐在灰中。他又使人遍告尼尼微通城说：‘王和大臣有令，人不可尝什么，牲畜、牛羊不可吃草，也不可喝水。人与牲畜都当披上麻布，人要切切求告神。各人回头离开所行的恶道，丢弃手中的强暴。或者神转意后悔，不发烈怒，使我们不至灭亡，也未可知。’于是神察看他们的行为，见他们离开恶道，他就后悔，不把所说的灾祸降与他们了。”（拿 3:6-10）

比对约拿书与那鸿书，两者对尼尼微的警告及后果，其结局截然不同。究其原因，可能由于处境不同：在约拿时期，亚述处于国家低落时期，面临不少天灾人祸，听到先知的警告惧怕而悔改。在那鸿时期，亚述国势强大，不理睬先知的警告，不肯悔改，以致落在神的审判中。

三、十二先知书中的福音信息

1、核心福音信息

十二先知书中福音信息的核心是神的恩典、公义与审判，并预言弥赛亚的降临。这些书卷呼吁以色列民悔改，回归对神的忠诚，并强调神信守与祂子民的约。信息中包含审判的信息，但也贯穿着关于救赎、回归更新，以及救赎主（弥赛亚）到来的预言，这些都是福音的要素。

1) 公义与审判

先知们严厉谴责以色列民的罪恶，特别是社会不公、偶像崇拜和欺骗。神审判罪恶是公义的彰显。比如：神藉着先知约珥和阿摩司责备选民的罪恶，以及毁灭性的审判在即；又藉着先知俄巴底亚和那鸿宣告神对以东和尼尼微的权柄与审判。

2) 怜悯与拯救

尽管以色列民多次背离神，神仍然显出祂的怜悯，并承诺恢复和重建。例如，神命令先知何西阿娶不忠的妻子来象征以色列对神的背弃，但神的爱却是不离不弃的。还有神藉着先知约拿之实物教材（尼尼微人）彰显出对列邦万族的慈爱。

3) 悔改与更新

福音信息的核心是呼吁人们悔改，回到神面前。通过真诚的悔改，神会作祂的子民的神。所以，神藉着先知弥迦指出真正敬拜的重要性；以及藉着先知哈该和撒迦利亚呼吁选民重建圣殿，并藉先知玛拉基强调向神献上应得的供物。

4) 预言弥赛亚

新约的作者引用旧约经文，有不少经文来自十二先知书；可见，新约圣经非常肯定十二先知书的重要性。而其目的多在指出旧约经文所预表的弥赛亚。救恩的核心是未来的弥赛亚，祂将带来盼望、拯救与更新。十二先知书重点预言了弥赛亚的到来。例如：先知约珥预言圣灵的浇灌和弥赛亚的到来。先知哈该和撒迦利亚鼓励被掳归回的以色列人重建圣殿，并预言弥赛亚的到来以及将来的荣耀。玛拉基书是旧约的结束，也是新约的开端。先知指出“公义的头”的出现，又预言了施洗约翰将为弥赛亚预备道路。

(1) 先知撒迦利亚的弥赛亚预言

撒迦利亚在他的异象或默示中没有使用“弥赛亚”（受膏者）这一字眼。而是将弥赛亚描绘成君王和牧人的形象。他所发的大量预言都关乎弥赛亚，这些预言在拿撒勒人耶稣的生平与事工中应验了。弥赛亚预言包括：

他的祭司职任（6:13；参来 5-7 章）。

他的君王身份（6:13，9:9-10:14:9、16；参来 2:8-9）。

他卑微谦和地度过一生（9:9，13:7；参太 21:5，26:31、56）。

他以自己立约的血复兴以色列（9:11；参可 14:24）。

他作牧人服侍如羊流离的选民（10:2；参太 9:36）。

他遭弃绝并被人以三十块钱出卖（11:12-13；参太 26:15，27:6-10）。

他被扎，遭击打（12:10，13:7；参太 26:31、56）。

他在荣耀中再来，拯救以色列脱离仇敌（14:1-6；参太 24:30，25:31）。

他建立新世界的秩序（14:6-19；参启 21:25，22:1、5）。

(2) 先知玛拉基预言弥赛亚来临（表七）¹¹

玛拉基书的预言	新约圣经的应验
基督是立约的使者，要来进入他的殿（3:1），洁净他的子民（3:3）	基督洁净圣殿（约2:14-17） 洁净他的子民（来13:12）
基督来施行审判（4:1）	凡名字不在生命册上的要被扔进火湖里（启20:11-15）
基督是公义的日头，医治他的子民（4:2）	基督医治大批群众，将来一切的疾病都要过去（太12:15；启21:4）
先锋预备基督的来临（3:1,4:5）	施洗约翰见证主耶稣是基督（太11:10-14）

2、预言福音的经文

1) 因信称义

“迦勒底人自高自大，心不正直；惟义人因信得生。”（哈 2:4）

2) 耶稣降生于伯利恒

“伯利恒以法他啊，你在犹大诸城中为小。将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；他的根源从亘古、从太初就有。”（弥 5:2）

3) 耶稣为大卫的苗裔

“大祭司约书亚啊，你和坐在你面前的同伴都当听（他们是作预兆的）。我必使我仆人大卫的苗裔发出。”（亚 3:8）

4) 为耶稣预备道路者

“万军之耶和华说：“我要差遣我的使者在我前面预备道路。你们所寻求的主，必忽然进入他的殿；立约的使者，就是你们所仰慕的，快要来到。”（玛 3:1）

“看哪，耶和华大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亚到你们那里去。”（玛 4:5）

11 Nelson's complete Book of Bible Maps and Charts, p276.

5) 耶稣荣进耶路撒冷

“锡安的民哪，应当大大喜乐！耶路撒冷的民哪，应当欢呼！看哪，你的王来到你这里，他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。”（亚 9:9）

6) 耶稣肋旁被刺

“我必将那施恩叫人恳求的灵，浇灌大卫家和耶路撒冷的居民。他们必仰望我（或作‘他’。本节同），就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子，又为我愁苦，如丧长子。”（亚 12:10）

7) 耶稣预言自己受难与复活

耶和华神差遣先知约拿去尼尼微城传道，约拿却乘船逃往反方向的他施，途中遇见海上风暴，被同船的人投入大海。“耶和华安排一条大鱼吞了约拿，他在鱼腹中三日三夜。”（拿 1:17）

在福音书中，主耶稣将这一事件用在自己身上。“约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子也要这样三日三夜在地里头。”（太 12:40）

3、弥赛亚的标记¹²

1) 神赐予辨认弥赛亚的提示，鼓励忠心跟随神的人持守信心

- (1) 生于伯利恒，是大卫的苗裔（弥 5:2; 亚 :3:8）。
- (2) 集祭司和君王的身份（亚 6:12-13）。
- (3) 是公义、谦和的君王，到民中建造圣殿（亚 9:9:6:15）。
- (4) 来炼净利未人及敬拜的事（玛 3:1-2）。
- (5) 借圣灵入住世人中间、帮助人（珥 2:28; ; 亚 12:10）。

2) 不是人人欢喜盼望弥赛亚，弥赛亚会被拒绝

- (1) 先知把三十块钱，在圣殿中丢给窑户，预表百姓拒绝真牧人（亚 11:13）。

12 陈燕薇主编：《认识小先知书》，3D 研经系列，页 128-129。

(2) 折断代表百姓联系的手杖，表明百姓之间失去和平（亚 11:14）。

(3) 弥赛亚会被人用枪刺入身体，很多人却仰望祂（亚 12:10）。

3) 真正的弥赛亚是受苦的君王

(1) 苦难是弥赛亚日子的阵痛。等候时虽有痛苦，至终必要得胜（弥 4:9-10）。

(2) 受苦的君王独特的经历，使人能够认出祂来（亚 12:10）。

4、弥赛亚的管治

1) 拯救世人脱离神的审判，是世人的出路

(1) 在锡安治理受欺压的人，为他们伸冤（弥 4:7；玛 3:3）。

(2) 帮助因为信仰受羞辱的人经过灾难，并得尊荣（番 3:19）。

2) 神的子民得到洁净，平安居住城中（番 3:14-15）。

(1) 以神权管治万国，拯救神的子民脱离外邦的践踏（弥 5:5-6）。

(2) 差遣使者对付掳掠以色列的国家，又在锡安审判以东（亚 2:8；俄 21）。

(3) 把复兴赐给以色列，建立神的子民。

3) 神应许的弥赛亚，远超一切世上的受膏者

(1) 工作没有因犹大人归回而结束（亚 13:7-9）。

(2) 要引进一个更伟大，圣约更新的时代（亚 13:9）。

四、从新约圣经引用十二先知书的经文思考宣教

新约圣经大量引用十二先知书中的经文，但却用宣教这条线穿插着：神藉施洗约翰预备住的道，耶稣基督的降生、逃难、钉死在十字架上、复活得胜；凡仰望祂的人，都可以因信得生，并被圣灵浇灌充满，传扬主道；即使是软弱失败的人，也能够靠着神救赎的恩典，回转过来，坚固弟兄（路 22:32），忠心事奉，为主得人，复兴并扩展神的国。下面我们按圣经经卷排列顺序将引用的经文按主题罗列如下：

1、马太福音 2:6 引用弥迦书 5:2

“‘犹大地的伯利恒啊，你在犹大诸城中并不是最小的，因为将来有一位君王要从你那里出来，牧养我以色列民。’”（太 2:6）

“伯利恒以法他啊，你在犹大诸城中为小。将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；他的根源从亘古、从太初就有。”（弥 5:2）

2、马太福音 2:15 引用何西阿书 11:1

“住在那里，直到希律死了。这是要应验主藉先知所说的话，说：“我从埃及召出我的儿子来。”（太 2:15）

“以色列年幼的时候我爱他，就从埃及召出我的儿子来。”（何 11:1）

3、马太福音 12:40 引用约拿书 1:17

耶和华神差遣先知约拿去尼尼微城传道，约拿却乘船逃往反方向的他施，途中遇见海上风暴，被同船的人投入大海。“耶和华安排一条大鱼吞了约拿，他在鱼腹中三日三夜。”（拿 1:17）

在福音书中，主耶稣将这一事件指向自己的受难与复活。“约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子也要这样三日三夜在地里头。”（太 12:40）

4、马可福音 1:2-3 引用玛拉基书 3:1

正如先知以赛亚书上记着说（有古卷无“以赛亚”三字）：“看哪，我要差遣我的使者在你前面，预备道路。在旷野有人声喊着说：‘预备主的道，修直他的路。’”（可 1:2-3）

“万军之耶和华说：‘我要差遣我的使者在我前面预备道路。你们所寻求的主，必忽然进入他的殿；立约的使者，就是你们所仰慕的，快要来到。’”（玛 3:1）

5、约翰福音 19:37 引用撒迦利亚书 12:10

“经上又有一句说：‘他们要仰望自己所扎的人。’”（约 19:37）

“我必将那施恩叫人恳求的灵，浇灌大卫家和耶路撒冷的居民。他们必仰望我（或作‘他’。本节同），就是他们所扎的；必为我悲哀，如丧独生子，又为我愁苦，如丧长子。”（亚 12:10）

6、使徒行传 2:17-21 引用约珥书 2:28-32

“神说，在末后的日子，我要将我的灵浇灌凡有血气的，你们的儿女要说预言，你们的少年人要见异象，老年人要作异梦。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女，他们就要说预言。在天上我要显出奇事；在地下我要显出神迹，有血、有火、有烟雾。日头要变为黑暗，月亮要变为血，这都在主大而明显的日子未到以前。到那时候，凡求告主名的，就必得救。”（徒 2:17-21）

“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言，你们的老年人要作异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。在天上地下，我要显出奇事，有血、有火、有烟柱。日头要变为黑暗，月亮要变为血，这都在耶和华大而可畏的日子未到以前。到那时候，凡求告耶和华名的就必得救；因为照耶和华所说的，在锡安山耶路撒冷必有逃脱的人，在剩下的人中必有耶和华所召的。”（珥 2:28-32）

7、罗马书 9:25-26 引用何西阿书 1:6 和 2:23

“就像神在何西阿书上说：“那本来不是我子民的，我要称为我的子民；本来不是蒙爱的，我要称为蒙爱的。从前在什么地方对他们说，你们不是我的子民，将来就在那里称他们为永生神的儿子。”（罗 9:25-26）

“歌篾又怀孕生了一个女儿，耶和华对何西阿说：‘给她起名叫罗路哈玛（就是不蒙怜悯的意思）；因为我必不再怜悯以色列家，决不赦免他们。’”（何 1:6）

“我必将她种在这地。素不蒙怜悯的，我必怜悯；本非我民的，我必对他说：‘你是我的民。’他必说：‘你是我的神。’”（何 2:23）

8、使徒保罗在罗马书 1:17 引用哈巴谷书 2:4

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

“迦勒底人自高自大，心不正直；惟义人因信得生。”（哈 2:4）

9、耶稣在马太福音 26:31 引用撒迦利亚书 13:7

那时，耶稣对他们说：“今夜，你们为我的缘故都要跌倒。因为经上记着说：‘我要击打牧人，羊就分散了。’”（太 26:31）

万军之耶和华说：“刀剑哪，应当兴起，攻击我的牧人和我的同伴。击打牧人，羊就分散。我必反手加在微小者的身上。”（亚 13:7）

五、十二先知书中重要的宣教议题

十二先知书之宣教议题非常宝贵且丰富，正切合时下普世宣教关注并持续讨论之重要宣教议题。其中上帝的宣教、散居与散聚宣教与难民宣教为十二先知书中主要且重大的宣教议题。

1、上帝的宣教

在十二先知书中耶和华也被称作“普天下的主”，出现过 3 次。耶和华是全地的主，万民万族的救主。

“锡安的民（‘民’原文作‘女子’）哪，起来踹谷吧！我必使你的角成为铁，使你的蹄成为铜。你必打碎多国的民，将他们的财献与耶和华，将他们的货献与普天下的主。”（弥 4:13）

他说：“这是两个受膏者，站在普天下主的旁边。”（亚 4:14）

天使回答我说：“这是天的四风，是从普天下的主面前出来的。”（亚 6:5）

在十二先知书中“差”出现 13 次；“差遣”出现 10 次；“打发”4 次；“吩咐”8 次；“安排”4 次。此显明耶和华是宣教的神，祂主动差派、主动打发、主动吩咐、主动安排，并掌管引导着差传事工的进行。。

1) 差遣

“俄巴底亚得了耶和华的默示。论以东说：“我从耶和华那里听见信息，并有使者被差往列国去，说：起来吧，一同起来与以东争战。”（俄 1:1）

“我曾将你从埃及地领出来，从作奴仆之家救赎你，我也差遣摩西、亚伦和米利暗在你前面行。”（弥 6:4）

“那时，撒拉铁的儿子所罗巴伯和约撒答的儿子大祭司约书亚，并剩下的百姓，都听从耶和华他们神的话，和先知哈该奉耶和华他们神差来所说的话；百姓也在耶和华面前存敬畏的心。”（该 1:12）

“耶和华的使者哈该奉耶和华差遣对百姓说，“耶和华说：我与你们同在。”（该 1:13）

那站在番石榴树中间的人说：“这是奉耶和华差遣，在遍地走来走去的。”（亚 1:10, 2:8-9, 11, 4:9, 6:15）

“万军之耶和华说：“我要差遣我的使者在我前面预备道路。你们所寻求的主，必忽然进入他的殿；立约的使者，就是你们所仰慕的，快要来到。”（玛 3:1）

“看哪，耶和华大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亚到你们那里去。”（玛 4:5）

2) 打发

“我打发到你们中间的大军队，就是蝗虫、蝻子、蚂蚱、剪虫，那些年所吃的我要补还你们。”（珥 2:25）

3) 吩咐

“你起来！往尼尼微大城去，向其中的居民宣告我所吩咐你的话。”（拿 3:2）

只是我的言语和律例，就是所吩咐我仆人众先知的，岂不临到你们列祖吗？他们就回头说：‘万军之耶和华定意按我们的行动作为向我们怎样行，他已照样行了。’”（亚 1:6, 3:4,11:13、15,）

“你们当记念我仆人摩西的律法，就是我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章。（玛 3:14, 4:4）

4) “安排”

“耶和华安排一条大鱼吞了约拿，他在鱼腹中三日三夜。”（拿 1:17）

“耶和华神安排一棵蓖麻，使其发生高过约拿，影儿遮盖他的头，救他脱离苦楚；约拿因这棵蓖麻大大喜乐。”（拿 4:6）

“次日黎明，神却安排一条虫子咬这蓖麻，以致枯槁。”（拿 4:7）

“日头出来的时候，神安排炎热的东风，日头暴晒约拿的头，使他发昏，他就为自己求死，说：“我死了比活着还好。”（拿 4:8）

神的主权在先知约拿的经历中充分彰显，我们都需要像约拿一样降服在神的主权之下，降服在神对万族万民的慈爱与拯救的宣教呼召中，听从主的吩咐，接受主的打发，与主同工。

2、散居与散聚宣教

以色列人被掳散居在列国，但他们又在巴比伦河边建立流动的“会堂”聚集敬拜神。上帝的目的是藉着审判，将祂的百姓分散并寄居在列国中，使他们从罪中回转归向上帝；并且在列邦列国，万族万民中以独一神之信仰，以及高尚的伦理道德与圣洁生活，吸引万人认识并敬拜耶和華上帝。这不仅是上帝的主动差传行动，也是当今宣教界热衷讨论之“散聚宣教”策略之代表性典范。

1) 漂流散居

在十二先知书中“分散”出现 16 次；“漂流”或“流离”各出现 2 次。上帝藉着审判主动分散祂的选民，乃是上帝在旧约中主动实施差传的行动。

“于是，何西阿去娶了滴拉音的女儿歌篾。这妇人怀孕，给他生了一个儿子。耶和華对何西阿说：“给他起名叫耶斯列；因为再过片时，我必讨耶户家在耶斯列杀人流血的罪，也必使以色列家的国灭绝。”（何 1:3-4）

“耶斯列”有两个含义：

第一，有“神分散”的意思，暗示耶户犯罪要受审判，北国要被击打。耶斯列位于加利利与撒玛利亚城之间的山谷，耶户曾在耶斯列城附近，杀尽亚哈家族和与他有关连的人（王下 9-10 章）。他这样做表面上是听神的命令，其实是出自政治野心的血腥行动。¹³ 第二，也指“神栽种”：百姓虽被分散于异邦，但神会招聚他们，把他们“栽种”于自己的土地上（2:22-23），使他们兴盛繁多。

“我的神必弃绝他们，因为他们不听从他；他们也必漂流在列国中。”（何 9:17）

13 陈燕薇主编：《认识小先知书》，3D 研经系列，页 22。

“他们必飘流，从这海到那海，从北边到东边，往来奔跑，寻求耶和華的话，却寻不着。”（摩 8:12）

“我必出令，将以色列家分散在列国中，好像用筛子筛谷，连一粒也不落在地上。”（摩 9:9）

“先知哈巴谷的祷告，调用流离歌。”（哈 3:1）虽然这里的“流离歌”之原意为激昂奔放的音调，但是我们使用其表面“飘荡流离”之意，以补充说明漂流散居之现象。

大卫用过一次。（大卫指着便雅悯人古实的话，向耶和華唱的流离歌。）“耶和華我的神啊，我投靠你，求你救我脱离一切追赶我的人，将我救拔出来。”（诗 7:1）

“因为家神所言的是虚空，卜士所见的是虚假；作梦者所说的是假梦，他们白白地安慰人。所以众人如羊流离，因无牧人就受苦。”（亚 10:2）

2) 被掳归回

在十二先知书中“被掳”出现 19 次；“归回”出现 14 次。神的选民“被掳”是神的公义审判临到，以致漂流散居外邦；但是“归回”又显示出神的对他的百姓的慈爱与拯救。多位先知就此都以经文宣告出来。

“后来以色列人必归回（或作‘回心转意’），寻求他们的神耶和華和他们的王大卫。在末后的日子，必以敬畏的心归向耶和華，领受他的恩惠。”（何 3:5）

“犹大啊，我使被掳之民归回的时候，必有为你所命定的收场。”（何 6:11）

“所以你当归向你的神，谨守仁爱、公平，常常等候你的神。”（何 12:6）

“以色列啊，你要归向耶和華你的神，你是因自己的罪孽跌倒了。”（何 14:1）

“当归向耶和華，用言语祷告他说：‘求你除净罪孽，悦纳善行；这样，我们就把嘴唇的祭代替牛犊献上。’”（何 14:2）

“你们要撕裂心肠，不撕裂衣服，归向耶和華你们的神；因为他有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾。”（珥 2:13）

“到那日，我使犹大和耶路撒冷被掳之人归回的时候。”（珥 3:1）

因为阿摩司如此说：‘耶罗波安必被刀杀，以色列民定被掳去离开本地。’”（摩 7:11、17）

“我必使我民以色列被掳的回归，他们必重修荒废的城邑居住，栽种葡萄园，喝其中所出的酒；修造果木园，吃其中的果子。”（摩 9:14）

“在迦南人中被掳的以色列众人，必得地直到撒勒法。在西法拉中被掳的耶路撒冷人，必得南地的城邑。”（俄 1:20）

“末后的日子，耶和華殿的山必坚立，超乎诸山，高举过于万岭，万民都要流归这山。”（弥 4:1）

“以色列啊，日子必到，你的墙垣必重修，到那日，你的境界必开展（或作‘命令必传到远方’）。当那日，人必从亚述，从埃及的城邑，从埃及到大河，从这海到那海，从这山到那山，都归到你这里。”（弥 7:11-12）

“犹大啊，要为你所喜爱的儿女剪除你的头发，使头光秃；要大大地光秃，如同秃鹰，因为他们都被掳去离开你。”（弥 1:16）

“这地必为犹大家剩下的人所得，他们必在那里牧放群羊，晚上必躺卧在亚实基伦的房屋中；因为耶和華他们的神必眷顾他们，使他们被掳的人回归。”（番 2:7）

“那时，我必领你们进来，聚集你们。我使你们被掳之人回归的时候，就必使你们在地上的万民中有名声，得称赞。”这是耶和華说的。（番 3:20）

“锡安哪，我因与你立约的血，将你中间被掳而囚的人，从无水的坑中释放出来。”（亚 9:11,14:2）

“我要坚固犹大家，拯救约瑟家，要领他们回归。我要怜恤他们，他们必像未曾弃绝的一样。都因我是耶和華他们的神，我必应允他们的祷告。”（亚 10:6）

“那时你们必回归，将善人和恶人、侍奉神的和不侍奉神的分别出来。”（玛 3:18）

神的百姓被掳回归之后，重新被招聚。“招聚”。出现 8 次；“聚集”出现 24 次。被神拯救招聚回归的神的百姓，要单单敬拜事奉祂。

耶和華说：“到那日，我必聚集瘸腿的，招聚被赶出的和我所惩治的。”（弥 4:6）

“雅各家啊，我必要聚集你们，必要招聚以色列剩下的人，安置在一处，如波斯拉的羊，又如草场上的羊群，因为人数众多，就必大大喧哗。”（弥 2:12）

“耶和華说：“到那日，我必聚集瘸腿的，招聚被赶出的和我所惩治的。我必使瘸腿的为余剩之民，使赶到远方的为强盛之民。耶和華要在锡安山作王治理他们，从今直到永远。”（弥 4:6-7）

“那些属你、为无大会愁烦、因你担当羞辱的，我必聚集他们。那时，我必罚办一切苦待你的人，又拯救你瘸腿的，聚集你被赶出的。那些在全地受羞辱的，

我必使他们得称赞，有名声。那时，我必领你们进来，聚集你们。我使你们被掳之人归回的时候，就必使你们在地上的万民中有名声，得称赞。”这是耶和華说的。（番 3:18-20）

“我要发嗷声，聚集他们。因我已经救赎他们。他们的人数必加增，如从前加增一样。”（亚 10:8）

“我必再领他们出埃及地，招聚他们出亚述，领他们到基列和黎巴嫩；这地尚且不够他们居住。”（亚 10:10）

3) 复兴与建造

分散代表审判，也表示神的主动差传；聚集则表示神的慈爱与拯救。分散是为了聚集，聚集是为了敬拜事奉上帝，而上帝更要亲自建造并复兴祂的百姓，彰显祂自己的荣耀。多位先知都说明了复兴的盛况局面。

(1) 复兴的盛况

“到那日，我必建立大卫倒塌的帐幕，堵住其中的破口。把那破坏的建立起来，重新修造，像古时一样。”（摩 9:11）

“现在有许多国的民聚集攻击你，说：‘愿锡安被玷污，愿我们亲眼见她遭报。’他们却不知道耶和華的意念，也不明白他的筹划。他聚集他们，好像把禾捆聚到禾场一样。锡安的民（‘民’原文作‘女子’）哪，起来踹谷吧！我必使你的角成为铁，使你的蹄成为铜。你必打碎多国的民，将他们的财献与耶和華，将他们的货献与普天下的主。”（弥 4:11-13）

“以色列啊，日子必到，你的墙垣必重修，到那日，你的境界必开展（或作‘命令必传到远方’）。”（弥 7:11）

“耶和華复兴雅各的荣华，好像以色列的荣华一样，因为使地空虚的，已经使雅各和以色列空虚，将他们的葡萄枝毁坏了。”（鸿 2:2）

“耶和華啊，我听见你的名声（‘名声’或作‘言语’）就惧怕。耶和華啊，求你在这些年间复兴你的作为，在这些年间显明出来；在发怒的时候以怜悯为念。”（哈 3:2）

“我必震动万国。万国的珍宝必都运来（或作‘万国所羡慕的必来到’），我就使这殿满了荣耀。这是万军之耶和華说的。”（该 2:7）

“这殿后来的荣耀必大过先前的荣耀。在这地方我必赐平安。这是万军之耶和華说的。”(该 2:9)

(2) 神亲自“建造”是先知哈该与撒迦利亚的主题。

“你们要上山取木料建造这殿，我就因此喜乐，且得荣耀。这是耶和華说的。”(该 1:8)

“对他说，万军之耶和華如此说：看哪，那名称为大卫苗裔的，他要在本处长起来，并要建造耶和華的殿。”(亚 6:12)

“他要建造耶和華的殿，并担负尊荣，坐在位上掌王权。又必在位上作祭司，使两职之间筹定和平。”(亚 6:13)

“远方的人也要来建造耶和華的殿，你们就知道万军之耶和華差遣我到你们这里来。你们若留意听从耶和華你们神的话，这事必然成就。”(亚 6:15)

“万军之耶和華如此说：“当建造万军之耶和華的殿，立根基之日的先知所说的话，现在你们听见，应当手里强壮。”(亚 8:9)

(3) 神以他的同在与保守，以及植物盛产、丰收，来形容归回复兴的结果

“人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下，无人惊吓。这是万军之耶和華亲口说的。”(弥 4:4)

“我必在我家的四围安营，使敌军不得任意往来，暴虐的人也不再经过，因为我亲眼看顾我的家。”(亚 9:8)

“我必向以色列如甘露，他必如百合花开放，如黎巴嫩的树木扎根。他的枝条必延长，他的荣华如橄榄树，他的香气如黎巴嫩的香柏树。曾住在他荫下的必归回，发旺如五谷，开花如葡萄树。他的香气如黎巴嫩的酒。以法莲必说：‘我与偶像还有什么关涉呢？’我耶和華回答他，也必顾念他。我如青翠的松树，你的果子从我而得。”(何 14:5-8)

在十二先知书中，我们看到神的百姓从耶和華的审判临到，被掳到外邦中漂流散居；散居之神的百姓在外邦之地之民中，将独一神的信仰，与悔改的生命，圣洁的伦理道德彰显出来吸引外邦人寻求耶和華的救恩；然后神的怜爱拯救临到悔改回转归向祂的百姓，将他们重新招聚到自己面前；而且耶和華神亲自建造祂的圣殿，看顾、复兴并祝福祂的百姓；也临到外邦人，万民流归锡安山，列国海岛的居民各在自己的地方敬拜耶和華，(番 2:11)，同心合意地事奉耶和華。至此神的旨意达成，神的宣教大工完成。

3、“余民”与难民宣教

在中文圣经中，“余民”这个词，在旧约只出现过5次，其中只有2次在十二先知书出现。不过，有关“余民”的概念，或其相关用词，在旧约却出现75次，其中十二先知书就有19次之多，可见是需要我们多加留意“谦卑贫苦”来形容“余民”的概念。在不同的圣经译本中，曾经用“困苦贫寒”“谦卑贫苦”来形容“余民”。“余民”是神的子民中，经过苦难、审判，存留下来的人。¹⁴先知哈该称之为“剩下的百姓”（该 1:12, 2:2）。

“要恶恶好善，在城门口秉公行义，或者耶和華万军之神向约瑟的余民施恩。”（摩 5:15）

“神啊，有何神像你，赦免罪孽，饶恕你产业之余民的罪过，不永远怀怒，喜爱施恩？”（弥 7:18）

1) 余民与难民

这字词也可指剩下的食粮（得 2:14、18）、逾越节的肉 97:16、18）、膏油（14:17），以及经历一次大灾难之后仍然生还的人民。“余民”是指大灾难之后，劫后余生的人。例如：在洪水之后，只有挪亚一家得以保存性命 96:5 至 8:22）；所多玛和蛾摩拉遭焚城之后，只有罗得的一家生还 919 章）；在主前 597 年被掳之后，仍得以留在国土的百姓 99:8；耶 24:8，52:15）；在境内由基大利管治的剩下之民 940:6、11、15）；又或是被掳归回的犹太人（9:8、13；亚 8:6、11-12）。

旧约用以指代“余民”的字词源自六个字根，出现超过 540 次（希伯来文的形式是 sr、ytr、plt、srd；希腊文是 leimma、hypoleimma、loipos、kataloipos）。它通常含有剩余或难民意思。从社会学的角度去看，余民可以作不同的理解，包括难民、社区中的少数群体，或是一个教派。¹⁵

从宣教神学上来说，“余民”的主题非常重要，因为它缓解了亚伯拉罕之约与摩西之约之间的张力。前者“保证以色列在神救赎计划中有永远的地位”，而后者则“警告要治死罪恶的民族。神的先知解决了这个神学上的张力，因为他

14 陈燕薇主编：《认识小先知书》，3D 研经系列，页 95。

15 Elmer A. Martens 著，杨庆球主编：〈余民〉《证主圣经神学词典（下）》（香港：福音证主协会，2001），页 1092。

们支持如下教义：摩西之约的咒诅虽带来审判，但神在这过程中仍会存留一群敬虔的以色列余民（28；参申 30:1-5）。¹⁶“余民”见证了神信实持守圣约的应许（145:13；但 9:4），也彰显出上帝丰盛的怜悯。

2) 分散成为难民

自主前入世纪以来，犹太历史即屡经几次重大的分散：

(1) 北国的分散

所罗门死后，国家分裂为二。北国以色列在离神悖道的罪中越陷越深（下 17:14-18），其第一代王耶罗波安实为祸首，以后诸王均取法先王“不离开耶罗波安使以色列人陷在罪里的那罪”。主前 722 年，北国以色列为亚述所灭，27,000 多人全遭掳走。这批以色列民被远发至幼发拉底河支流一带或玛代，散居在亚述帝国的各城。以色列本土则迁入了巴比伦各城的异教族群，成为亚述帝国的殖民地区（下 17:6、24）。

(2) 南国的分散

南国犹大人被掳至巴比伦、埃及。巴比伦王尼布甲尼撒在主前 605 至 586 年之间，曾数次掳犹大人。第一次是攻陷耶路撒冷后，将圣殿的金银器物劫掠几尽，并将王公大臣、尊贵领袖、兵将、巧匠并黎民百姓（极贫弱者外）共 10,000 人发往巴比伦（王下 24:12-14；参代下 36:10；耶 52；29、30）。第二次是犹大王西底家密谋叛变事败后，皇室一家全被发往巴比伦，惨遭凌辱（王下 25:1、6、7；耶 52:4-11）。第三次是尼布甲尼撒 19 年举兵攻打犹大，入耶路撒冷，将王宫、圣殿夷为平地，城垣也拆除殆尽，又掳走大批百姓，只剩下最贫穷的人（王下 25:8-21；耶 52:12-16）。

埃及也是犹太人流徙之地。早在主前 10 世纪，埃及王示撒曾入境掳民，犹太失去人口与圣殿财物甚多（王上 14:25、26；代下 12:9）。大约 400 年后，约哈难为逃避尼布甲尼撒而率众选往埃及，并胁持先知耶利米和一班犹大人同行，他们居于答比匿、密夺、摩弗 3 城；未几巴比伦人控制了埃及，约哈难党遇害

16 理查德·帕特森 (Richard D. Patterson)、安德鲁·希尔 (Andrew E. Hill) 著，韩黄梓恩、郑小梅、王冰译：《小先知书上：何西阿书 - 弥迦书》，房角石圣经注释丛书 第十卷上，电子书，89.3%。

者不在少数（耶 43:5 至 44:30），但余下的人便世代代留居于此。当地发现有犹太人的产业纪录，以及一祭坛遗物，证明曾有犹太人居留 919:18、19）。¹⁷

3) 神的差派作为

历世以来，散居的犹太人受尽苦难，但也饱享恩典与福祉。犹太人流离于异国他乡，因此难免受歧视和冷遇（但 6:5-17；来 11:37、38），但赢得声望荣誉的人也有不少。例如，少女以斯帖，以及尼希米和但以理。

从宣教的观点与角度来看，分布在各地的犹太社团成为上帝救恩与福音传播的桥头堡，福音先传至犹太社团，旋即突破社团的范围而进入周围的外邦社会。故此，神使用遍布各地的犹太人，把福音传给外邦人。（罗 1:11-15；林前 10:11、12；参诗 67 篇；但 3:28、29，4:34-37）。

“余民（难民）”尽管软弱卑微，有如牧羊人从猛兽口中抢回的残肢（摩 3:12）；但是神施行刑罚时，会召出信靠祂，忠心事奉祂的人（珥 2:32；俄 17）。因为余民是神为自己创造、拣选、呼召的人，并应许赐予他们恩典和爱顾。余民因相信上帝被算为义，得以保存（弥 4:6；哈 2:4）；神更应许赐下“余福”，包括幸福、喜乐、平安、和谐家庭等等（珥 2:14）。

耶和華藉着先知宣告神应许以色列民被掳之后能够归回（亚 8:6-8）；祂定意要向犹太家施恩，余民可以刚强壮胆，不需惧怕（亚 8:14-15）。神要亲自栽植以色列，不再从神所赐的土地拔出他们（摩 9:15）；祂要与剩下的余民同在，使她们欢乐歌唱（亚 2:10）；神也赐下圣灵，作为同在的标记，见证祂是以色列独一无二的神（珥 2:28-29）；将有公义的君王引导他们，以大能和威严牧养他们，又赐下平安（弥 2:13，5:4）。所以，余民要刚强，成为外邦人的导师（弥 5:8，7:12）。¹⁸

在末后万国来攻击犹太人的战争中，耶和華亲自降临为百姓争战，世人都可以清楚看见（亚 14:4）；列国中有人自愿选择成为余民，归附耶和華（亚 14:16）。所以，被掳成为难民只是警告，余民要看见神的怜悯拯救与大能作为，准备迎见神亲自降临的日子。

17 James L. Mason 著，陈惠荣主编：〈分散的犹太人〉《证主圣经百科全书 (I)》（香港·福音证主协会，2004 年），页 340-342。

18 陈燕薇主编：《认识小先知书》，3D 研经系列，页 96-97。

“余民”意味着毁灭，亦意味着拯救，并且与耶和華的信实守约有直接关联。“余民”根植于恩慈之神的拯救工作，并且把公义的审判和复兴的应许连接起来。

先知西番雅的教导与其他先知一致。他们都预言神会在他的百姓中保留余民，并会将他们再次招聚到那地。这些人会接受他们的弥赛亚，并且会得到永远的福乐（番 3:9-20；弥 4:1-8）。如此，审判与盼望便不可分割地联系在一起。审判中带有盼望和确据：神的公义与他对其子民的怜爱和关怀不可分割。然而西番雅所强调的远不于此，因为他所盼望的乃是那最终的日子，¹⁹ 那时有人会“从各国、各族、各民、各方来的，站在宝座和羔羊面前……大声喊着说：“愿救恩归与坐在宝座上我们的神，也归与羔羊。”（启 7:9-10）

先知撒迦利亚向神百姓中余剩的民宣告，在神没有什么难成的事（8:6）——包括翻转以色列的命运。撒迦利亚预言，有一日“必有列国的人和多城的居民”来到耶路撒冷，和希伯来人一起敬拜耶和華，这就给以色列历史中神对亚伯拉罕的圣约应许画上了句号——“地上的万族都要因你得福”（8:20-23；参创 12:3）。²⁰

万军之耶和華如此说：“将来必有列国的人和多城的居民来到。这城的居民必到那城，说：‘我们要快去恳求耶和華的恩，寻求万军之耶和華，我也要。’必有列邦的人和强国的民，来到耶路撒冷寻求万军之耶和華，恳求耶和華的恩。万军之耶和華如此说：在那些日子，必有十个人从列国诸族（‘族’原文作‘方言’）中出来，拉住一个犹太人的衣襟，说：‘我们要与你们同去，因为我们听见神与你们同在了。’”（亚 8:20-23）

六、从先知名字的意义思考宣教

“十二先知书”虽然整体篇幅不太长，但是先知数目众多，为帮助神的百姓更加深入地研经并应用。我们可以从各位先知之名字的含意，来进深思考神藉先知所发出的信息，以及神对祂的选民和列国万民的预备的救恩。

19 理查德·帕特森 (Richard D. Patterson)、安德鲁·希尔 (Andrew E. Hill) 著，韩黄梓恩 郑小梅 王冰译：《小先知书上：那鸿书 - 玛拉基书》，房角石圣经注释丛书 第十卷下，电子书，47.6%。

20 同上，77.6%。

1、何西阿：“拯救”或“救恩”之意

从宣教神学角度来说，何西阿书提醒我们，神是信实、慈爱和怜悯的神（2:18-23，11:1、3、8，14:1-4）；亦是救赎的神（11:4，12:9，13:4），祂看顾（13:5）、祝福（2:8）属于祂的人。然而，在罪恶和不公充斥的地方，祂亦是公义的神，审判罪恶，甚至会对付祂自己的子民（8:14，9:7）。²¹对以色列来说，这可能是指土地变荒凉（4:3），城乡沦为废墟（5:8-9），人民被掳走（9:3、6，10:6）。通过对付以色列的种种方式，神挑战祂的百姓严肃看待圣约子民的崇高标准（4:1-9）。

2、约珥：“耶和华是神”之意

约珥警告同胞，“耶和华的日子”即将到来。他们若不悔改，神的审判就会临到他们。圣经表明，约珥时代的人所面临的“耶和华的日子”，仅仅是终末普世审判的预兆：在未来，神会对付所有罪恶的国家和百姓。然后他要为自己建立一群蒙救赎、得洁净的子民，他要把他的祝福浇灌在他们身上。彼得用约珥的预言（参徒 2:17-21；珥 2:28-32）保证，在神的大审判来临之前，凡在基督里的信徒都能够经历属灵生命的祝福。²²

约珥书神学的焦点是独一真神（2:27），他是以色列的神（2:17）。他是恒久忍耐、有恩慈、有怜悯的神（2:13,17），按公义审判万民（2:23，3:1-8），凡以信心呼求他的，他都接纳（2:28），并得到他永远的同在和祝福（3:17-21）。

3、阿摩司：“负担”或“背负重担的人”之意

阿摩司传道的时间可追溯至公元前 8 世纪早期或中期，他应该是旧约里第一位讲论“耶和华的日子”这个主题的先知（5:18；7-8 章）。²³他明白以色列与神的盟约关系对个人和群体行为的道德影响，这使他成为社会公义的捍卫者（5:7、15、24，6:12）。他背负重担，忠于上帝，勇敢地宣告神的审判。同时，

21 同上，7.7%。

22 同上，31.3%。

23 同上，45.9%。

阿摩司也明白神亦会医治和复兴 (9:11-15)。神在审判中, 并没有完全毁灭以色列 (9:8), 因为祂是怜悯人的神 (5:15)。神渴望成为以色列的“帮助者”, 帮助那些“要恶恶好善, 在城门口秉公行义, 或者耶和华万军之神向约瑟的余民施恩。” (5:15)

4、俄巴底亚：“耶和华的仆人”之意

耶和华的仆人忠于上帝宣告审判的信息。耶和华的日子被视为耶和华在全地掌权必然的结果 (1:15)。这“日子”正是神的公义彰显之时, 那时悖逆的人将会受到惩罚, 而神的百姓则会蒙拯救, 并按照神公义报应的原则得奖赏 (1:15-21)。

俄巴底亚在最后一节经文说：“必有拯救者上到锡安山, 审判以扫山; 国度就归耶和华了。” (俄 1:21) 先知选用的“拯救者”一词, 期盼着万人无不屈膝、无不口称基督为主的那一天 (腓 2:10-11)。基督乃是那位降临锡安的拯救者, 他“永远掌权” (参创 49:10; 诗 2:7-9; 22:28; 赛 11:1-12:6; 但 7:13-14; 启 11:15, 12:10, 19:15)。²⁴

5、约拿：“鸽子”之意

约拿书背后的神学主题是神的主权、慈爱与饶恕。作为像鸽子一样的先知需要学习的功课就是降服与遵行神的命令。约拿写下自己的经历是为了提醒他的同胞, 神爱所有人, 既包括犹太人也包括外邦人, 也是为了提醒所有先知都需要积极回应神在他们生命中的呼召。约拿的目的是希望人们能从他的失败经历中学习顺服上帝的功课。

约拿和尼尼微的教训强调福音的呼召。在被很多人称为后基督教时代的今天, 约拿的信息显得更加紧要。这个世界到处都是迷失的尼尼微人, 约拿的故事提醒我们要进入不信的世界中, 进入到普世之未得之地与未得之民中分享神为万族万民预备的福音。

24 同上, 69.9%。

6、弥迦：“谁像神”之意

先知弥迦认识到神是“普天下的主”（4:13），他预见有一天万民会从各地涌到耶路撒冷敬拜“雅各的神”（4:2）。这位神将解决国际纠纷，为万国带来和平，因为祂的话语必出于锡安，祂要把“祂的道”教导百姓（4:2-4）。这与腐败的领袖、祭司和先知扭曲公义和“屈枉正直”（3:9）的作为构成了鲜明的对比（3:11）。²⁵

弥迦向已分裂的犹太和以色列两国的百姓和领袖传讲信息，是向整个以色列民族说话。广义地理解，弥迦是向“世上万民”说话（1:2）。这代表了先知的的神学观点，他明白神是统管万国的神（4:2-3），神盼望万民都行公义，好怜悯，存谦卑的心，与祂同行（6:8）。

7、那鸿：“安慰”之意

从先知名字的含义来看，神的公义对罪人而言是审判，但对忠于祂的人来说，却意味着“安慰”。此书的重要目的，即是为神的子民带来“安慰”。

“那报佳音、传平安、报好信、传救恩的，对锡安说：‘你的神作王了！’这人的脚登山何等佳美。”（赛 52:7）

“看哪，有报好信、传平安之人的脚登山，说：“犹大啊，可以守你的节期，还你所许的愿吧！因为那恶人不再从你中间经过，他已灭绝净尽了。”（鸿 1:15）

先知以赛亚和那鸿都强调神的好消息。可见，那鸿连同以赛亚书 52:7 的预言不仅关乎保罗的宣教呼吁，亦关乎基督拯救工作的主题。因为弥赛亚的拯救工作，所有人都可以为那鸿伟大预言中的精义而喜乐。我们看到先知那鸿把以赛亚关于弥赛亚的应许（赛 52:7）用于尼尼微衰败（公元前 612 年被毁）的信息中（1:15），那么他必定明白：神如此对付犹太和亚述乃是祂旨意的一部分，关系到弥赛亚的到来。无论如何，我们可以肯定，那鸿话语中关乎弥赛亚的深意在早期教会中就得到运用而且在以后的世代中，它一直给圣徒带来安慰。他们充满信心地盼望将要到来的那一位，他将以公义施行统治，并且实现完美的和平。²⁶

25 同上，84.9%。

26 同上，14%、8.8%。

8、哈巴谷：“拥抱”之意

哈巴谷书的中心信息是信心的主题。哈巴谷的时代，腐败、世俗、崇拜偶像的社会中充满了不公平和不道德的事。但是，哈巴谷坚信神的公义，惟义人必因信得生（2:4）。义人会凭信心（2:4-5）领会到无论我们处于何种境况，神都足以帮助我们面对（3:16-19）。

交织在哈巴谷属灵探求中的一个主题是祷告的必要性。正如 Thompson 所指出：“哈巴谷书的许多内容都以祷告的语言表达出来，这点实属意味深长……对这位先知来说，似乎预言神谕和祸哉神谕都是次要的，最重要的乃是祷告，先知用祷告来表达他心里最重的负担。²⁷哈巴谷的疑惑使他来到神面前，把想法和困惑告诉神。并拥抱神的旨意。此乃对神信心的表现。

9、西番雅：“耶和华所珍爱的”之意

正如约珥书一样，西番雅书的首要主题是耶和华的日子。那将要来临的日子关系到列国（1:2-4；3:8a；参 2:4-15），那时神会在审判中倾倒出他的忿怒（1:14-18；3:8b），审判人类的罪恶与悖逆（1:2-6，9-13；2:1-3，8-11；3:2-4，5-7）。因此，他力劝百姓要谦卑悔改（1:11；2:1-3）。西番雅书预见耶和华的日子带来的浩劫。²⁸本书不但宣讲神审判的详细情形，亦指出神忠心的百姓有一天将会住在公义的世界中，经历神为所有他珍爱的人预备的永恒的平安喜乐和昌盛。

西番雅心存盼望，相信神必接纳所有向他谦降服悔改的人（2:1-2）。因为拯救以色列的神（3:17）会祝福祂的百姓（3:14-17），并且使他们成为万民蒙福的管道（3:19-20）。这是宣教的上帝之差传计划。

10、哈该：“我的节期”或“节日”“节庆”之意

哈这个希伯来名字意思是“节日”，与希伯来文 khag（行进、节日）相关。²⁹这个名字与这位先知很相配，他呼吁被掳归回的“余民”（希伯来人）重建神的

27 同上，23.2%。

28 同上，39.3%。

29 同上，53.5%。

殿（这殿之前被巴比伦人摧毁了），并在耶路撒冷恢复对耶和华的崇拜和节庆，并且这殿的荣耀要大于先前的荣耀（2:9）。

11、撒迦利亚：“耶和华纪念”之意

哈该与撒迦利亚二人在被掳归回后的耶路撒冷作先知事奉，在年代与主题上均有叠合。哈该传讲的最主要信息就是激励百姓重建耶和华的圣殿。其次，他呼吁神的百姓要在灵性上复兴，以便在新圣所中献上合宜的敬拜。

不过，撒迦利亚的主要信息是劝勉悔改和灵性更新——恢复与神的正确关系（1:1-6）。撒迦利亚书训诲的中心主题是激励，先知也常常感到安慰（1:13）与坚固百姓（8:9,13,15）是自己的职责所在。与哈该相呼应，撒迦利亚也进一步呼吁百姓要重建耶路撒冷圣殿（8:9、13）。

撒迦利亚的信息以将来的异象来鼓励神的这一小群灰心失望的余民（8:6）。这一系列异象带来诸多应许——以色列要得平安，神要审判列国，耶路撒冷要复兴，神任命的领袖会带来负责任的政府，锡安要有公义之约（1:7-6:15）。

撒迦利亚书最后两个信息也是异象，意在注入对神的盼望，关注以色列民将来的复兴（9-14章）。具体来说，先知预言耶和华要重新回到自己的殿（9:8-10），以色列要脱离众仇敌（例如12章），以及神国要在耶路撒冷建立（14:9-11）。³⁰这一切都是因为神想念并纪念祂自己的百姓。

12、玛拉基：“我的使者”（3:1）或“神的报信者”之意

玛拉基是敏锐的牧者，他向一群灰心丧志的人讲述了神“恋人”般的爱。玛拉基是卓越的神学家，他以基本的教理问答来教导众民——强调神是宇宙大君王、信实的上帝和公义的审判者。玛拉基是耶和华凛厉不苟的先知，他斥责败坏的祭司，并警告耶和华的审判之日即将临到。玛拉基是属灵导师，他呼吁听众活出更真诚的敬拜生活，激励众民活出摩西之约的道德标准。但最重要的是，玛拉基是耶和华的忠心报信使者，他传达给以色列的话至关重要，言简意深——“我曾爱你们”（1:2）。

30 同上，63.4-5%。

七、从中国教会比较常用的十二先知书经文思考宣教

笔者感觉相较其它圣经经卷而言，中国教会对“十二先知书”的关注与研究略显不足。但是，这并不排除中国教会神的百姓对“十二先知书”的喜爱与重视程度。以下我们尝试从每卷书中选出一至二节中国教会常常使用的经文来继续研究。这些经文都是中国教会神的百姓最喜爱且最熟悉的，并且是多用常常使用的，从此角度，我们可以更多地了解并学习十二先知书的精义。

1、何西阿书

“我们务要认识耶和華，竭力追求认识他；他出现确如晨光，他必临到我们像甘雨，像滋润田地的春雨。”（何 6:3）

“我用慈绳（‘慈’原文作‘人的’）爱索牵引他们，我待他们如人放松牛的两腮夹板，把粮食放在他们面前。”（何 11:4）

这两节经文是历历代代中国教会神的百姓在祷告、见证中感恩，在神的启示面前谦卑地属灵追求长进，更多地认识并经历神的激励。

2、约珥书

“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言，你们的老年人要作异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。‘在天上地下，我要显出奇事，有血、有火、有烟柱。日头要变为黑暗，月亮要变为血，这都在耶和華大而可畏的日子未到以前。到那时候，凡求告耶和華名的就必得救；因为照耶和華所说的，在锡安山耶路撒冷必有逃脱的人，在剩下的人中必有耶和華所召的。’”（珥 2:28-32）

圣灵在五旬节应验了约珥的预言，圣灵浇灌带来了万民得救的好消息。这段经文成为带领神在中国的教会在祷告与崇拜中渴望圣灵的充满，寻求教会复兴，同心合意兴旺主工的见证。神将这样的恩典赐给初期教会，也恩赐给当代的中国教会。

3、阿摩司书

“二人若不同心，岂能同行呢？”（摩 3:3）

“惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！”（摩 5:24）

“主耶和华说：“日子将到，我必命饥荒降在地上。人饥饿非因无饼，干渴非因无水，乃因不听耶和华的话。他们必飘流，从这海到那海，从北边到东边，往来奔跑，寻求耶和华的话，却寻不着。”（摩 8:11-12）

这几节经文尤其是在中国教会屡屡遭受打压，神的百姓遭遇逼迫中被提醒与激励的经文。中国教会神的百姓在逼迫患难之中，笃信神的公义，等候神的复兴与作为，故在逼迫中更加合一同心，事奉更加有力。

4、俄巴底亚书

“必有拯救者上到锡安山，审判以扫山；国度就归耶和华了。”（俄 1:21）

笔者有机会站在约旦佩特拉千年古国遗址中，看着曾经不可一世，辉煌灿烂却在神的公义审判中被历史淹没的废墟上，以古知今，以史为鉴。同时，也为神的公义与怜悯感恩，更加激励自己顺服在神的面前，继续仰望为我们信心创始成终的恩主，竭力奔跑事奉，竭力尽忠到底。

5、约拿书

“就祷告耶和华说：‘耶和华啊，我在本国的时候岂不是这样说吗？我知道你是有恩典、有怜悯的神，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾，所以我急速逃往他施去。’”（拿 4:2）

很多时候，我们会“站队”在约拿一边，将责任推给别人；很多时候，我们以为自己做得很好，但却是不明白神的心意；很多时候，我们感恩、赞美、敬拜，甚至常常在神的面前许愿，但却在神的恩典中堕落；很多时候，我们也会问，在今天的教会，神的百姓中，谁是当代的约拿。神说：“你就是当今时代的约拿！”

6、弥迦书

“末后的日子，耶和华殿的山必坚立，超乎诸山，高举过于万岭，万民都要流归这山。必有许多国的民前往，说：‘来吧，我们登耶和华的山，奔雅各神的殿。主必将他的道教训我们，我们也要行他的路；因为训诲必出于锡安，耶和华的言语必出于耶路撒冷。’”（弥 4:1-2）

“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，与你的神同行。”（弥 6:8）

先知弥迦告诉我们，这两节经文就是神的心意，祂的渴望；更是神向我们发出的邀请。神愿意为祂自己荣耀所创造的（赛 43:7）万族万民都能以此经文作为人生的座右铭，并一生践行之。

7、那鸿书

“耶和华不轻易发怒，大有能力，万不以有罪的为无罪。他乘旋风和暴风而来，云彩为他脚下的尘土。”（鸿 1:3）

“耶和华本为善，在患难的日子为人的保障，并且认得那些投靠他的人。”（鸿 1:7）

笔者曾经于微雨之中站在先知那鸿的坟墓前（在伊拉克北部库尔德人自治区代胡克城附近）默想先知带给历世代神的教会、神的百姓极大安慰的经文。生活在此地的饱受战争之苦的库尔德人、雅兹迪人需要神的安慰；生活在难民营的万千饱受伤害摧残，失去亲人的难民需要神的安慰；生活在压力与逼迫中的神的百姓需要神的安慰。神藉着安慰先知那鸿宣告着弥久更新的安慰信息，成为生活在末后世代逼迫患难中所有神的百姓最大的安慰与力量的信息。

8、哈巴谷书

“惟耶和华在他的圣殿中；全地的人都当在他面前肃敬静默。”（哈 2:20）

“静默”还出现在西番雅书 1:7 和撒迦利亚书 2:13。中国很多教会都将 2:20 节的经文作为大幅标语贴在教会的墙上，很多教会还将这节经文用于每次主日崇拜的主礼同工宣告，或者放在投影 PPT 上作为提醒与警示。

“耶和华啊，我听见你的名声（‘名声’或作‘言语’）就惧怕。耶和华啊，求你在这些年间复兴你的作为，在这些年间显明出来；在发怒的时候以怜悯为念。”（哈 3:2）

虽然无花果树不发旺，葡萄树不结果，橄榄树也不效力，田地不出粮食，圈中绝了羊，棚内也没有牛；然而，我要因耶和华欢欣，因救我的神喜乐。主耶和华是我的力量！他使我的脚快如母鹿的蹄，又使我稳行在高处。这歌交与伶长，用丝弦的乐器。（哈 3:17-19）

上面两节经文是中国教会神的百姓在同心、恳切祷告的时候，尤其是在逼迫患难、灰心失望的时候，常常使用的祷告经文，这也是神在中国教会的百姓对神的笃信，在信心里的盼望，在夜间的歌唱，在绝望中的力量。

9、西番雅书

“耶和华你的神是施行拯救、大有能力的主。他在你中间必因你欢欣喜乐，默然爱你，且因你喜乐而欢呼。”（番 3:17）

正如先知西番雅名字意思一样，锡安的民是祂所珍爱的，中国教会神的百姓也是祂所珍爱的、所宝贵的。神的福音能力在中国各地彰显着拯救的作为，如今的中国教会开始全面迎向普世宣教，承担起神赋予中国教会的使命与责任。所以，神默然爱着中国教会，并因中国教会喜乐而欢呼。

10、哈该书

“万军之耶和华如此说：‘你们要省察自己的行为。你们要上山取木料建造这殿，我就因此喜乐，且得荣耀。这是耶和华说的。你们盼望多得，所得的却少；你们收到家中，我就吹去。这是为什么呢？因为我的殿荒凉，你们各人却顾（‘顾’原文作‘奔’）自己的房屋。这是万军之耶和华说的。’”（该 1:7-9）

“这殿后来的荣耀必大过先前的荣耀。在这地方我必赐平安。这是万军之耶和华说的。”（该 2:9）

上世纪 80 年代的中国教会表现为快速增长，教会复兴的局面；虽然神的百姓相对来说物质贫乏，但大家都用这两节经文祷告并彼此鼓励，为神的殿焦急，为教会的复兴火热，为肢体们的灵命长进祷告。进入 90 年代，随着物质条件

的转好，教会的硬件与管理也日渐完善并成熟；门训与神学教育、婚姻家庭与亲子教育等事工也逐渐加强并规范；社会责任与义务的承担也都显示出不断明显的影响力。进入新千年世纪，中国教会在自由、稳定、安逸的环境中，享受、逃避、挣扎了很长一段时间，但随着末后世代瘟疫、战争、灾害与逼迫等现象的频繁与持续状态，中国教会开始重新回到神的心意，转向神呼召，开始承担并践行起福音使命的职责来。此即为“这殿后来的荣耀必大过先前的荣耀”之真正的意义所在。

11、撒迦利亚书

他对我说：“这是耶和华指示所罗巴伯的。万军之耶和华说：不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。”（亚 4:6）

中国教会在物质贫穷、资源缺乏的时候，会宣告这节经文；在面对压力逼迫的处境中会宣告这节经文；在软弱，失去信心，甚至力不能胜的时候，也会宣告这节经文。但是神却盼望我们在任何时候、任何处境，以及任何事工上都可以宣告这节经文，并成为中国教会和每个神的儿女之得胜有余的见证。

12、玛拉基书

万军之耶和华说：“从日出之地到日落之处，我的名在外邦中必尊为大。在各地，人必奉我的名烧香，献洁净的供物。因为我的名在外邦中必尊为大。”（玛 1:11）

“万军之耶和华说：你们要将当纳的十分之一全然送入仓库，使我家有粮，以此试试我是否为你们敞开天上的窗户，倾福与你们，甚至无处可容。”（玛 3:10）

我们常用 3:10 的经文教导、鼓励并挑战其他人奉献、摆上并付出，但神确实盼望祂用宝血重价赎买回来的每个儿女都能活出信心奉献，并把自己当作活祭完全摆上，如此才能让神的名在我们的生命里尊为大，才能不断地延伸并扩展至万族万民当中。

以上节选出的经文都是当代中国教会几十年来在祷告、劝勉、讲道，以及艰难等各种处境中喜欢多用的经文，这些经文帮助着中国教会使用“十二先知书”来经历神的同在与同工，牧养建造神在中国教会神的百姓。

结论

“十二先知书”教导我们在末后的世代，在风云动荡的世界局势中，在战争与灾害频发的日子里，在逼迫与苦难的属灵争战中。竭力追求耶和華，寻求耶和華，因为耶和華上帝是我们的神，我们是祂的子民；我们以耶和華為喜乐与盼望，耶和華以我们为喜乐而欢呼；耶和華為锡安心里火热，并鼓励我们刚强做工，祂也成为我们的能力与恩膏。我们理当效法众先知的服事，敬虔守望，恪尽职守，向神尽忠到底。

1、呼吁寻求耶和華

在十二先知书中“寻求耶和華”出现6次。

“你们要为自己栽种公义，就能收割慈爱。现今正是寻求耶和華的时候，你们要开垦荒地，等他临到，使公义如雨降在你们身上。”（何 10:12）

“世上遵守耶和華典章的谦卑人哪，你们都当寻求耶和華；当寻求公义谦卑，或者在耶和華发怒的日子可以隐藏起来。”（番 2:3）

2、耶和華是我们的神

“我要领他们来，使他们住在耶路撒冷中。他们要作我的子民，我要作他们的神，都凭诚实和公义。”（亚 8:8）

“我要使这三分之一经火，熬炼他们，如熬炼银子；试炼他们，如试炼金子。他们必求告我的名，我必应允他们。我要说：‘这是我的子民。’他们也要说：‘耶和華是我们的神。’”（亚 13:9）

那时，敬畏耶和華的彼此谈论，耶和華侧耳而听，且有记念册在他面前，记录那敬畏耶和華、思念他名的人。万军之耶和華说：“在我所定的日子，他们必属我，特特归我。我必怜恤他们，如同人怜恤、服侍自己的儿子。（玛 3:16-17）

3、神是我们的能力

“耶和华不轻易发怒,大有能力,万不以有罪的为无罪。他乘旋风和暴风而来,云彩为他脚下的尘土。”(鸿 1:3)

“耶和华你的神是施行拯救、大有能力的主。他在你中间必因你欢欣喜乐,默然爱你,且因你喜乐而欢呼。”(番 3:17)

“犹大的族长必心里说:‘耶路撒冷的居民倚靠万军之耶和华他们的神,就作我们的能力。’”(亚 12:5)

“至于我,我藉耶和华的灵,满有力量、公平、才能,可以向雅各说明他的过犯,向以色列指出他的罪恶。”(弥 3:8) 弥迦作为先知,忠于上帝的呼召,仗义执言,指责罪恶。这需要耶和华的灵充满,从神而来的力量与勇气。

“主耶和华是我的力量!他使我的脚快如母鹿的蹄,又使我稳行在高处。这歌交与伶长,用丝弦的乐器。”(哈 3:19)

4、神赐喜乐与盼望

(1) 我们因耶和华而喜乐

“然而,我要因耶和华欢欣,因救我的神喜乐。”(哈 3:18)

Robertson 说得很恰当:“先知从抱怨转为喜乐,必定是出于神主权恩典的作为。没有其他原因可以解释为何一个人像哈巴谷那样面对不得不经历的灾难时,仍可以感受到欢欣和满足。”³¹

“仓里有谷种吗?葡萄树、无花果树、石榴树、橄榄树都没有结果子。从今日起,我必赐福与你们。”(该 2:19)

“万军之耶和华说:万国必称你们为有福的,因你们的地必成为喜乐之地。”(玛 3:12)

“锡安城啊,应当欢乐歌唱,因为我来要住在你中间。这是耶和华说的。”(亚 2:10)

“以法莲人必如勇士,他们心中畅快如同喝酒,他们的儿女必看见而快活,他们的心必因耶和华喜乐。”(亚 10:7)

31 同上, 36.1%。

(2) 耶和华以我们为喜乐

“耶和华你的神是施行拯救、大有能力的主。他在你中间必因你欢欣喜乐，默然爱你，且因你喜乐而欢呼。”（番 3:17）

“你们要上山取木料建造这殿，我就因此喜乐，且得荣耀。这是耶和华说的。”（该 1:8）

5、耶和华神的激励

“耶和华就为自己的地发热心，怜恤他的百姓。”（珥 2:18）

与我说话的天使对我说：“你要宣告说，万军之耶和华如此说：‘我为耶路撒冷、为锡安，心里极其火热。’”（亚 1:14）

“万军之耶和华如此说：我为锡安心里极其火热。我为她火热，向她的仇敌发烈怒。耶和华如此说：我现在回到锡安，要住在耶路撒冷中。耶路撒冷必称为诚实的城，万军之耶和华的山必称为圣山。”（亚 8:2-3）

“心里极其火热”（1:14）一语的原文可译为我忌邪 (*gana*)……(怀着)极大的忌妒”。这种剧烈的情感为一心一意的忠诚，它向内可能会生发愤恨与妒忌，向外会生发热心和无私。神显明自己为忌邪的神因为他才是那位又真又活的神，而且作为创造主与救赎主，惟他有权享受一切受造物的敬拜。神是忌邪的，圣经里首次提及这点与西奈圣约有关（出 20:5，34:14）。这圣约所产生的特殊关系意味着以色列属于神，神不会将自己的荣耀与他者分享，所以，以色列一方在保持与耶和华圣约关系上的任何过失必会使他们经历神忌邪之“烈火”（申 4:24）。然而，神对他选民的爱极为宏大，以至于神的忌邪也成为他们蒙守护、得复兴的指望（1:14）。³²

耶和华说：“所罗巴伯啊，虽然如此，你当刚强！约撒答的儿子大祭司约书亚啊，你也当刚强！这地的百姓，你们都当刚强作工，因为我与你们同在。这是万军之耶和华说的。”（该 2:4）

32 同上，66.3%。

6、效法先知的事奉

先知身兼预言家、教师、守望者和代求者等职。先知事奉之艰难与所付出的牺牲代价是明显的。诸如：神的吩咐可能连先知自己也不完全明白（哈 3:16）；神的吩咐可能与先知个人意愿不符，如先知约拿（拿 1:1-2）；阿摩司在伯特利被祭司驱赶（摩 7:12）；何西阿承受娶淫妇为妻的羞辱（何 1:2,3:1）。但是先知必须忠心地执行耶和华的命令，传递神的话语。³³

“他们最好的，不过是蒺藜；最正直的，不过是荆棘篱笆。你守望者说，降罚的日子已经来到，他们必扰乱不安。”（弥 7:4）

“我要站在守望所，立在望楼上观看，看耶和华对我说什么话，我可用什么话向他诉冤（‘向他诉冤’或作‘回答所疑问的’）。”（哈 2:1）

33 陈燕薇主编：《认识小先知书》，3D 研经系列，页 3。

从“中层缺失”到世界观重构 ——《芸芸众教》的宣教人类学意义 及其理论评析

文 / 黄彼得 加思敏

撮要：本文以保罗·希伯特等人所著《芸芸众教》为核心文本，透过文本细读，系统梳理其在宣教人类学的理论贡献，重点分析“中层缺失之缺陷”“世界观”与“错层基督教”“批判性处境化”等关键概念，指出民间宗教的持续性根植于深层认知结构与生存经验，而非单纯制度或文化残余。在此基础上，本文将理论置于西方“东方热”与新纪元运动语境中，并透过跨学科对话方式，揭示其背后乃是现代教会在世界观层面的结构性缺失。继而，本文将杨庆堃“弥散性宗教”的社会结构分析与希伯特的“世界观”认知结构分析加以对话，提出中国民间宗教的持续性并非单纯的历史残余，而是一种“嵌入于社会结构并根植于世界观”的双重存在形态。通过对中国传统教会、城市新兴教会及东南亚华人教会的比较分析，本文表明，《芸芸众教》不仅具备跨文化解释力，更为当代宣教提供了以“批判性处境化”为核心的回应路径。最终得出结论，福音的有效传播必须超越教义层面，进入世界观与经验结构之整合，从而实现对人类存在整体秩序的更新。

关键词：《芸芸众教》 民间宗教 宣教人类学 世界观 错层基督教 中层缺失之缺陷 批判性处境化

书籍信息

书 名：《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》（*Understanding folk religion : a Christian response to popular beliefs and practices*）

作 者：保罗·希伯特（Paul G. Hiebert）、丹尼尔·肖（Daniel Shaw）、泰特·帖恩努（Tite Tiénoú）

翻 译：甘泉译

出 版：中华三一出版有限公司（香港）

出版日期：2021年1月第一版第一次印刷

页 数：548页

一、引言：成书背景与作者群体

1.1 成书背景：东西方民间宗教的持续存在与热潮

1991年国际社会调查项目¹关于“超自然信念”的宗教社会学数据显示出一组耐人寻味的数据：约33%的西德受访者及27%的爱尔兰人承认笃信占卜；在法国，约有四万人自视为“职业占星师”；德国登记在册的占卜师与“女巫”更是高达九万人。另一组数据显示，在英国，分别有42%、30%及24%的受访者表示相信算命、占星术或幸运符²。这些数字有力地提醒我们：在制度化基督教呈现衰落态势的西方社会，民间宗教的生命力并未随之消解，反而呈现出一种重新扩张的趋势。

若把视野转向东方，这一现象则显得更为戏剧化。以日本为例，整个20世纪竟出现了两万三千余种“新兴宗教”，其追随者总数超过五千七百万。与此形成鲜明对照的是，自1549年基督教传入日本以来，基督教信徒比例始终徘徊在

1 该项目英文全称为“International Social Survey Programme”（ISSP），成立于1984年，最初由美、英、德、澳四国的研究机构发起，现已扩展至全球40多个成员国。该项目是一个持续性的跨国合作项目，旨在通过年度调查收集全球各国关于重要社会科学课题的数据。除了传统的宗教信仰（如对神、天堂、地狱的看法）外，该年份特别关注了“准宗教”或“超自然”信仰。（Tom W. Smith and Benjamin Schapiro, “The ISSP Modules on Religion 1991–2018,” *International Journal of Sociology* 51, no. 5 (2021), accessed Mar 15, 2026, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00207659.2021.1976471>。）

2 [美]保罗·希伯特（Paul G. Hiebert）、丹尼尔·肖（Daniel Shaw）、泰特·帖恩努（Tite Tiénoú）：《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》（甘泉译，香港：中华三一出版有限公司，2021年，页441）。后文注脚均采用简写形式。

全国人口约 1.6% 左右；而各种“新兴宗教”与“新新宗教”的信众数量，今日估计已超过日本总人口的 20%³。在拉丁美洲，“招魂术”⁴ 在教会大行其道，甚至以科学的名义出现，在整个天主教系统免受谴责。

这就是《芸芸众教》成书的基本背景——无论在西方还是东方，数据材料都在不断提醒我们：民间宗教并未简单地消失，它往往只是改变了形态与语法。在西方，它从教会制度内部流动到更为松散、更加民间化，也更具个体色彩的信仰空间之中。

如果这些数据所揭示的并非偶然现象，而是一种跨文化、跨宗教传统的普遍事实，那么问题便随之浮现：在基督教传播已经数百年甚至上千年的地区，为何民间宗教仍然顽强地存在？更进一步说，为什么在一些地方，即便基督教信仰已经被接受，传统宗教的世界观与实践仍然持续影响信徒的日常生活？

《芸芸众教》试图回应的，正是这样一个全球宣教处境中无法回避的核心问题。该书是多位宣教学者在历经数十载的田野实践、人类学考察及理论反思后，共同合作而成的集大成之作。它不仅深刻映射了宣教过程中长期存在的宗教混合主义现象，更代表了 20 世纪 90 年代全球宣教语境下，福音派阵营对民间宗教挑战所作出的系统性回应。它也为普世教会构建了一套兼具神学高度与实践效力的理论框架，用以解读并应对复杂的民间宗教生态。

1.2 作者群体：宣教人类学的奠基者与领航人

《芸芸众教》的第一作者，是被誉为“世界顶级的宣教人类学家”⁵ 保罗·希伯特（Paul Hiebert）教授⁶。他从大学研究生毕业后被差派到印度宣教，回国后

3 [美] 保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页 439-440。

4 招魂术：一种盛行于拉丁美洲、深度揉合基督教符号与民间灵媒传统的宗教运动。通过降神、占卜及医治仪式与亡灵或灵体沟通，旨在寻求现实困境的超自然指引。该运动在形式上高度依赖基督教语言（如祈祷、引用圣经或尊崇耶稣），但在本体论上则保留了传统的灵魂观与巫术逻辑。希伯特特别指出，这类宗教运动常常反映出“错层基督教”的现象：信徒在信仰上承认基督教，但在面对疾病、命运或未来等现实问题时，却通过灵媒与灵界沟通来寻求答案。换言之，基督教在教义层面被接受，而日常生活中的超自然问题仍然由民间宗教体系来处理。（以上参《芸芸众教》页 434、445-447）。

5 Robert J. Priest, “Paul Hiebert: A Life Remembered,” *Books & Culture* (Christianity Today), Sep/Oct 2007, accessed Mar 15, 2026, <https://www.christianitytoday.com/2007/10/paul-hiebert-life-remembered>.

6 保罗·希伯特（Paul G. Hiebert, 1932-2007）：1932 年生于印度的门诺兄弟会传教家庭。1954 年毕业于塔博学院（Tabor College），一间门诺兄弟会的文理学院。随后他在门诺兄弟会圣经神学院（Mennonite Brethren Biblical Seminary）完成了神学训练，并于 1959 年在明尼苏达大学获得文化人类学硕士学位。毕业后他被差往印度宣教，并担任印度门诺会百年圣经学院（Mennonite Brethren

先后执教于堪萨斯州立大学与华盛顿大学，后半生则转入富勒神学院及三一福音神学院，致力于培养高级宣教领袖与跨学科学术人才⁷。希伯特教授一生笔耕不辍，桃李满门，在全球宣教学界留下了深远的知识遗产。为表彰其卓越贡献，三一神学院不仅设立了“保罗·希伯特奖”，以缅怀其夫妇在宣教人类学领域的耕耘；还成立了“希伯特中心”，致力于推动北美信徒与亚非拉普世教会之间的战略协作、福音拓展和神学视角的多元发展⁸。

希伯特教授出生于印度的一个宣教士家庭，其父母均为门诺会宣教士。这种独特的跨文化成长背景不仅使其青少年时代深度浸润于印度的社会肌理与宗教氛围中，更为其日后在西方接受高等教育及开展学术研究，提供了双重文化视域的先天优势，让他得以成为该书卓越的理论贡献者。他去世之后，2007年出版的《全球宣教学》整期都献给了保罗·希伯特和他的妻子弗朗西斯·希伯特（Frances Hiebert），纪念他们夫妇为全球宣教所作的贡献⁹。

该书另外两位作者是卓越的宣教人类学家。其中一位丹尼尔·肖（Daniel Shaw）¹⁰曾经在巴布亚新几内亚的萨摩亚人中担任威克里夫翻译员长达十二年，

Centenary Bible College) 的院长。他在宣教的过程中，于1971年完成了他在明尼苏达大学的博士论文《孔杜鲁：南印度村落的结构与整合》(Konduru: Structure and Integration in a South Indian Village)。这篇论文奠定了学术声望，使他一跃成为该领域的一线学者。之后他不再被允许作为宣教士进入印度，转而成为人类学与南亚研究教授；先后执教于堪萨斯州立大学、华盛顿大学以及一些海外神学院和宣教学院。1977年起，他开始执教富勒神学院培训博士生达十三年后，转入三一福音神学院，并在该学院度过了最后的十七年。希伯特是一位多产的神学思想家与作家，一位极具魅力且慷慨的教师，以及一位杰出的理论家。正如该书的另一位作者帖恩努教授评价所言，“保罗是一位富有勇气的宣教政治家，拥有卓越的外交手腕。同时，他也是一位博学多才的学者”。他的思想和学术轨迹可以从他出版的10本著作和150多篇文章中寻得。他在多个领域广泛著书立说，在神学、人类学与宣教之间建立起了一场“三方对话”。关于他的详情介绍，可以参考门诺百科在线（GAMEO）的词条：[https://gameo.org/index.php?title=Hiebert_Paul_G_\(1932-2007\)](https://gameo.org/index.php?title=Hiebert_Paul_G_(1932-2007))，浏览日期：2026年3月15日。

7 希伯特早年在美国大学担任人类学教授，但他一直感到不安，因为他认为自己的呼召是宣教士。他后来坦言：“我始终无法理解我作为一名人类学教授的使命。”也就是说，他觉得自己不是学者型的人。但后来他逐渐明白：训练宣教士的人类学家，本身就是宣教工作的一部分。（Robert J. Priest, “Paul Hiebert: A Life Remembered,” *Books & Culture* (Christianity Today), Sep/Oct 2007, accessed Mar 15, 2026, <https://www.christianitytoday.com/2007/10/paul-hiebert-life-remembered>）。

8 该中心英文全称为“The Paul G. Hiebert Center”，网站参：<https://www.tiu.edu/divinity/paul-g-hiebert-center/>，浏览日期，2026年3月15日。

9 GM Editorial Team, “A Memoriam of Paul G. Hiebert,” *Global Missiology* 4, no. 3 (2007), accessed Mar 15, 2026, <http://ojs.globalmissiology.org/index.php/english/issue/view/37>。

10 丹尼尔·肖（R. Daniel Shaw）：生于印度和菲律宾的宣教士家庭，之后与妻子卡伦（Karen）及三个儿子一起，在巴布亚新几内亚的萨摩族人（Samo）中作为威克里夫（Wycliffe）的译者服侍了12年。早期毕业于亚利桑那大学，获得文学学士和文学硕士学位，并在巴布亚新几内亚大学（University of Papua New Guinea）获得哲学博士学位。他自1982年起便开始任职于Fuller，并为世界宣教学学院（今宣教学与神学院）建立了翻译项目。他出他以萨摩族的故事在校园内闻名，其教学将高学术标准、生活经验以及面向学生事工需求的实践应用相结合。他曾经参与太平洋地区领导DIS/DGL项目，致力于使下一代太平洋岛民在学术和宣教上服侍本族群。他与全球圣经翻译伙伴协商，开发一个为全球本地译者提供资源的数字培训库。他还担任SIL的国际人类学顾问，定期就人类学、圣经翻译、跨文化福传与培训提供咨询与教学。肖氏的著作三十余本书，大多兼具人类学与宣教学取向，包括他的萨摩（Samo）民族志著作《坎迪拉：萨摩的礼仪主义与人际关系》（Kandila: Samo Ceremonialism and Interpersonal Relationships, 1990）及《从长屋到村落：萨摩的社会

同时担任富勒神学院人类学与翻译学系教授。他因对人类学和宣教学的贡献，先后获得美国人类学协会“杰出会员”奖和美国宣教学会终身成就奖¹¹。而另一位则是生于西非，长期执教于三一福音神学院，同时担任该院名誉院长的泰特·帖恩努(Tite Tiéno)教授¹²。作为希伯特的学生以及与他长期合作的同事¹³，帖恩努在世界基督教与非洲神学研究中具有广泛的声誉和影响力。

该书由福霖编译团队(笔名甘泉)首次翻译成中文引荐到国内。丹尼尔·肖和帖恩努两位作者在全球人类学和宣教学享有广泛的声誉，却并不为华人教会及学界熟知；而作为宣教人类学领域巨擘的希伯特，他的著作七年前开始被译成中文而逐渐被宣教学界和华语学界所熟悉¹⁴。

变迁》(From Longhouse to Village: Samo Social Change, 1995)等作品。他与希伯特和帖恩努两位教授合著的《芸芸众教》，有大量的萨摩案例，就是出自他的手笔。详细介绍参富勒神学院官网：https://fuller.edu/faculty/r-daniel-shaw/?utm_source，浏览日期：2026年3月15日。

- 11 同上。
- 12 帖恩努(Tite Tiéno)：美国三一福音神学院全球神学与世界基督教讲席，宣教神学研究教授，并长期担任该学院的名誉院长。帖恩努毕业于乃役学院(Nyack College)，先后在富勒神学院获得文学硕士和哲学博士学位。毕业后曾在乃役学院联合神学院(Alliance Theological Seminary)任教，并担任过科特迪瓦阿比让基督教联盟福音神学院(Faculté de Théologie Evangélique de l' Alliance Chrétienne)院长；耶鲁神学院研究员。他还在自己的祖国布基纳法索的Bobo-Dioulasso市创办并管理了马拉那撒学院(Maranatha Institute)，并在该城市担任一间教会的牧师期间。帖恩努教授的专长领域包括宣教、神学以及非洲的教会事务。主要著作包括《非洲教会的神学使命》(The Theological Task of the Church in Africa)、《圣经基础：一项非洲研究》(Biblical Foundations: An African Study)、《非洲基督教》(Christianity in Africa)等。详细介绍请参三一福音神学院官网：<https://www.tiu.edu/divinity/faculty/tite-Tiéno/>，浏览日期：2026年3月15日。
- 13 帖恩努在成为希伯特在三一神学院的同事之前，曾是希伯特在富勒神学院就读研究生时的导师。正是得益于希伯特的极力举荐，帖恩努才受邀前往三一执教。两人除合著《芸芸众教》外，还共同出版多部著作(如他们还一起合写了《适切的基督教》(Appropriate Christianity)一书)和发表了多篇宣教神学领域的学术论文。因此，在希伯特辞世后的悼念文章中，帖恩努深情地将其称为“我的导师、同工、兄长与同路人”。(Tite Tiéno, "A Tribute to Paul G. Hiebert, Professor, Colleague, Brother, Pilgrim," *Global Missiology* 3, No. 4 (2007), accessed Mar 15, 2026, <http://ojs.globalmissiology.org/index.php/english/article/view/259/725>.)
- 14 目前据笔者所了解，保罗·希伯特著作翻译的中译本，简繁体两种版权一共有六册。最早的繁体译本，乃是 *Anthropological Insights For Missionaries* 一书，由林秀娟女士翻译，并由台湾中华福音神学院宣教中心主任邱显正博士审订后，由华神出版社出版。之后华神一连出版了希伯特(在台湾被译成“赫伯特”)的三本著作，皆由邱显正博士审订。这三本著作分别是：
 (1) [美] 保罗·赫伯特著，林秀娟译，邱显正审订：《宣教士的必修课：知彼知己的人类学知识》(Anthropological Insights For Missionaries) (桃园：中华福音神学院出版社，2019年)；
 (2) [美] 保罗·赫伯特著，王之玮译，邱显正审订：《文化人类学》(Cultural Anthropology) (桃园：中华福音神学院出版社，2020年)；
 (3) [美] 保罗·赫伯特，法兰西丝·赫伯特著，黄建晔译，邱显正审订：《宣教案例研究：当宣教遇上信仰与文化冲突时的抉择》(Case Studies in Missions) (桃园：中华福音神学院出版社，2022年)；
 福霖编译团队从2020年开始翻译简体版，并以团队和“甘泉”的名义先后翻译了希伯特的三本著作，并且他的著作还在继续翻译中。除了本文介绍的(4)《芸芸众教》，已翻译的另外两著作分别是：
 (5) [美] 保罗·希伯特著，甘泉译：《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》(Anthropological Insights For Missionaries) (香港：中华三一出版社，2020年)；
 (6) [美] 保罗·希伯特，弗朗西丝·希伯特著，福霖编译团队译：《案例研究：宣教禾场上理论、实情与决策的交锋》(Case Studies in Missions) (蒲公英书房，2024年)。

该书英文初版于1999年面世，此后被广泛选作宣教学课程教材，并在英语学界多次重印。2025年，该书推出了二十五周年纪念版，这足以佐证其在全球宣教学与宗教研究领域持久的影响力及深厚的学术价值。在此背景下，福霖编译团队将其译介至中文世界，对华人教会与学界而言，诚为一份厚礼。书中蕴含着丰富且极具启发性的人类学田野素材，辅以简洁明晰的图表，使得这部兼具经验实践与理论反思的作品在严谨之余，也极大地提升了其叙事的趣味性与可读性¹⁵。

1.3 本文的研究方法和路径

作为一篇兼具书评特质与研究取向的学术论文，本文的论证逻辑将遵循以下多重递进的维度展开：

首先，本文透过文本细读的方式，对《芸芸众教》的成书背景、内容结构与核心论题作出概述（第一部分[引言]、第二部分），进而提炼其在宣教人类学领域中的关键理论贡献（第三部分）。

在此基础上，本文将该著作置入西方教会、宣教背景之中加以定位，并透过跨学科整合的方式，择取充分体现西方宗教社会特征的经典著作即史密斯《人的宗教》进行对话，揭示希伯特在宣教人类学范式上的独特路径，以及对西方社会的价值和意义（第四部分）。进一步，将《芸芸众教》置于中国与华人教会及宣教的文化语境，并择取了宗教研究的范本即杨庆堃的《中国社会中的宗教》进行比较和讨论，以探讨希伯特的理论在中国民间宗教结构与教会实践和跨文化宣教张力中，是否仍然具有解释力和理论启发性（第五部分）。最后（第六部分）则略微对该书理论概念和方法论的限度作出适当评估。

通过上述多层次论述，本文不仅旨在评介一部重要著作，更重要的是，尝试推动宣教人类学在不同的语境中，作出进一步理论反思与在地化重构的努力。

15 笔者甚至将《芸芸众教》作为大学“经典阅读”（《奥德赛》）课程的参考书目。该书详尽记录了大量关于巫术、法术、精灵、社神及魔法等奇诡且超越常规想象的人类学文献与案例，为训练学生对“宇宙不可见维度”的理解力与想象力，提供了不可替代的跨学科启发。

二、内容与结构概述

作为宗教人类学与宣教学反思的重要著作，全书围绕作者提出的“批判性处境化”方法展开¹⁶，旨在解释并回应宣教处境中普遍存在的“错层基督教”¹⁷现象，即信徒在教会中认信基督教信仰，却在现实生活的危机情境中继续依赖传统宗教的信念与实践。全书结构严谨，共分为以下四个部分，呈现出从理论建构到实践回应的递进逻辑。

2.1 第一部分：理论框架（第一至第四章）

第一部分旨在建构理解民间宗教的理论框架，是整部著作的方法论基础。该书作者指出，传统宣教普遍假定福音取代传统信仰后，旧有宗教会自然消失，但现实却相反：传统宗教往往潜伏于教会生活之下，与基督信仰并存，形成张力。信徒在教会接受正统教导，却在现实问题上诉诸巫医、占卜或祖先崇拜。这种信仰与实践的分裂，被称为“错层基督教”（第一章）。

为解释此现象，作者从宗教人类学出发，重新审视宗教与文化关系。第二章论述宗教不仅是教义或仪式，而且是嵌入社会与文化的整体系统，并批评了早期西方将民间宗教视为“原始”“迷信”的进化论偏见¹⁸。第三章提出宗教分析模型：一方面以有机体类比与机械类比整合不同的经验领域；另一方面以“可见的此界”“不可见的此界”（即“中层”）与“不可见的他界”三层结构来组织宇宙理解¹⁹，宗教由此呈现为具有结构性的意义系统。

第四章进一步分析民间宗教与主流宗教的关系，指出现代西方二元论文化将现实划分为自然与超自然而忽略了“中层”这个不可见的此界，使受其影响的基督教被视为仅处理终极问题的信仰，而日常问题仍由民间宗教来应对，这正是“错层基督教”的结构根源。在此基础上，作者强调，基督徒和宣教士

16 关于什么是“批判性处境化”（critical contextualization）的及其具体步骤，参《芸芸众教》，页19，及本文3.4的内容。

17 “错层基督教”（split-level Christianity），有时候作者也会用到“双层基督教”（two-tier Christianity）这一术语，两者基本上是同一含义。

18 [美]保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页15-17。

19 比较一目了然的描述，参《芸芸众教》，页53的图示3.3“宗教体系的分析框架”。

必须理解而非简单排斥民间宗教的世界观与文化逻辑，方能在具体处境中提出具有解释力与转化力的福音回应。

2.2 第二部分：民间宗教信念（第五至第八章）

若第一部分建构了理解民间宗教的理论框架，那么第二部分则在此基础上转向了信念体系的具体分析。作者在这部分回应了一个关键问题：即民间宗教如何通过其世界观与意义结构来回应人类基本生存问题。作者借此指出，民间宗教并非简单的原始迷信，而是根植于对现实本质的理解，为普遍的人生困境提供解释。基于宗教现象学视角，其信念可归纳为回应四类问题的意义体系：生命与死亡、祸福、未来与道德秩序。

因此，第五章讨论生命与死亡：民间宗教通过祖先崇拜、灵魂观念与丧葬仪式解释生命延续，为生者提供安慰与秩序。第六章关注祸福与危机：疾病、灾祸常被视为超自然干预，人们借助祭祀、祈祷与巫术等民间系统来寻求保护。第七章则探讨未来与不确定性：占卜、预兆与灵异经验成为应对未知的重要方式。第八章则讨论道德秩序：民间宗教通过洁净与污秽、罪与赎等观念维系宇宙与社会的道德结构。

总而言之，民间宗教构成一套完整的意义系统，人们不仅借此理解世界，也借此维系社会与心理秩序。作者强调，研究民间宗教必须理解其内在逻辑，而非以理性主义视之为迷信；否则，我们便无法解释信徒在现实处境中，为何会回归民间宗教的现象。本部分由此为“错层基督教”的理解提供了关键基础。

2.3 第三部分：宗教行为（第九至第十三章）

《芸芸众教》第三部分将焦点由信念与世界观转向实践层面，探讨宗教如何通过象征、仪式与社会组织嵌入日常生活并得以维系。作者指出，单纯从“信念决定行为”或“制度塑造信念”的单向解释，难以说明民间宗教的复杂性；相反，信念与行为在象征体系中相互塑造、彼此强化。基于此，作者分析了五种主要实践形式，分别是宗教符号（第九章）、神话叙事（第十章）、宗教仪式（第十一章）、宗教领袖与组织（第十二章）和宗教运动（第十三章）。这样，民间宗教的信念与行为构成紧密相连的整体体系，并通过持续实践不断被强化。因此，

若宣教仅改变其观念而忽视行为与文化结构的转化，那么民间宗教仍将在日常生活中继续延续。这一分析为第四部分关于基督教应该如何回应民间宗教的讨论，奠定了坚实的基础。

2.4 第四部分：基督教回应（第十四至第十五章）

本部分承接前文的现象学分析，从描述民间宗教转向神学评估，探讨教会如何在具体处境中作出合乎圣经的回应。因此，这部分在方法论上对应“批判性处境化”的后三步骤：本体论反思、批判性评估与转化生命的侍奉。

第十四章提出若干神学原则与常见谬误，强调福音不仅需保持教义正统，也应在现实生活中回应疾病、灾祸与不确定性等处境，使信仰具有实践张力。第十五章进一步讨论如何在圣经光照下评估并转化传统信仰与实践，指出教会可采取三种路径：保留可兼容元素、拒绝违背信仰的实践，或对其重新诠释，使之承载基督教意义。此过程旨在促使信徒在群体中形成新的生活方式与信仰表达。作者由此指出，宣教并非一次性转变，而是持续的属灵与文化更新过程。唯有在不断反思与实践，信仰与生活之间的张力方能被整合，进而走向整全的基督徒生命。

整体而言，这本书的结构呈现出清晰的理论与实践路径：首先理解民间宗教的内在逻辑，其次分析其信念与行为体系，最后提出合乎圣经原则的宣教回应。作者借此试图弥补宣教研究中的一个重要盲点，即教会在传扬福音时往往只关注神学教义，而忽视了民间宗教在普通信徒日常生活中的实际影响这一普遍问题。

三、学术贡献：宣教人类学的概念建构和理论框架

通过以上对全书结构与主要内容的梳理，让我们看到《芸芸众教》并不仅仅是一部对民间宗教现象进行描述的人类学研究，更是一部试图在宗教人类学分析与宣教神学的反思之间建立桥梁的著作。作者在前半部分通过现象学方法分析民间宗教的信念结构与宗教实践，并在第四部分进一步提出神学评估与宣教回应的路径，使整本书形成了由理解、分析到回应逐步推进的论证结构。在这一过程中，该书逐渐发展出若干重要的理论概念，例如“错层基督教”“批判

性处境化”以及以“世界观”为核心的宗教分析框架。正是在这一意义上，这本书的理论贡献成为理解其整体结构与宣教学意义的关键。

基于三位作者的学术背景、研究重心及希伯特的整体思想脉络，不难推断出该书在合作分工上的逻辑：作为宣教人类学领域的奠基性理论家，希伯特教授主要负责贯穿全书的概念建构与理论框架；长期深耕于民族志研究与圣经翻译实务的丹尼尔·肖，则为书中提供了关于萨摩亚族等具有深厚田野厚度的人类学文献；而帖恩努则立足于非洲神学及普世教会视域，对民间宗教议题给出了关键的神学回应。

值得注意的是，作为宣教学人类学家，纯粹理论和抽象思想并非希伯特的主要关切——他所有思想理论的贡献，都是赖于对福音和圣经真理如何处境化地表达和扎根这一关切，以及对个体宣教经验的反思和总结²⁰。正如巴恩斯博士²¹所言，希伯特将福音“翻译”成各种本土文化版本的愿望促使他深入思考处境问题，而对处境化的思考又引导他思考预设和认识论的议题²²。

3.1 宗教系统模型：民间宗教的结构化解释系统

在这部著作中，希伯特最显著的贡献之一，便是在宗教人类学与宣教学的交汇点上，构建了一套用于解读民间宗教的系统模型。这一模型拉开了与早期西方人类学范式的距离：不同于爱德华·泰勒、弗雷泽等人类学家²³将民间宗教

20 譬如希伯特意识到“中层”的存在自觉，实际上也和他的一个个人特殊的经历有关。他讲述了当被要求为一个垂危的孩子祷告时，他是如何突然意识到中层的存在的，并意识到他的西方世界观无法回答人们所提出的问题。（Paul G. Hiebert, “The Flaw of the Excluded Middle,” *Missiology: An International Review* 10, no. 1 (1982): 35-47.）

21 巴恩斯(Philip Wayne Barnes):希伯特研究专家。毕业于Samford University, 美南浸会神学院(STBS)道学硕士, 哲学博士。曾经担任美国阿拉巴马州伯明翰(Birmingham) Ridgecrest Baptist Church的主任牧师。国际宣教委员会(ISC Missionary)宣教士。他正是在2011年, 以《宣教学与文化人类学的交融: 保罗·希伯特的生平与遗产》(*Missiology Meets Cultural Anthropology: The Life and Legacy of Paul G. Hiebert*)一文获得STBS哲学博士学位。本文引用的部分材料参考了他的研究, 文后注脚将使用简写形式。

22 Philip Wayne Barnes, “Missiology Meets Cultural Anthropology: The Life and Legacy of Paul G. Hiebert,” PhD diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2011, 73. 后文注脚均采用简写形式。

23 爱德华·泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832-1917): 英国文化人类学的奠基人, 古典进化论学派代表人物。他在《原始文化》中首次给出了科学的“文化”定义, 并提出了宗教起源的“万物有灵论”(Animism)阶段说。

詹姆斯·弗雷泽(James George Frazer, 1854-1941): 英国社会人类学家, 古典进化论者。其巨著《金枝》(*The Golden Bough*)系统梳理了全球的神话与仪式, 提出了人类思维从“巫术”到“宗教”再到“科学”演进的三个阶段。

视为文化进化早期阶段的原始遗迹，亦不同于马林诺夫斯基²⁴纯粹的功能主义视角²⁵。希伯特强调，民间宗教本质上是一套具备内在逻辑与结构性的宗教系统。

在这本书的理论框架中，这一模型实际上构成了作者讨论民间宗教问题的理论基础。因为它首先回答了一个更为根本的问题：民间宗教为何能够在不同文化社会中长期存在并持续发挥影响？希伯特的回答是，民间宗教之所以具有生命力，正是因为它并不是孤立的宗教观念或零散的仪式，而是由世界观与信念体系、宗教行为、象征符号以及社会组织等多重维度交织构成的有机整体，深深嵌入到文化社会的整体结构之中。信仰借助行为得到表达和强化，而行为又进而深化并转化信仰。信念塑造仪式，仪式强化信念；象征传递意义，组织维系传统²⁶。因此，它不仅提供对宇宙秩序与超自然力量的解释，也通过仪式、神话与象征将这些解释不断重复、强化，并在宗教领袖与社会组织的维系下得以制度化 and 延续。

诚如该书第二、三部分所详尽阐释的那样，倘若仅从教义、仪式或单一功能的切口切入，往往难以洞察民间宗教在社会生活中持久且深远的影响力。也正因如此，若宣教仅仅在教义层面提出方案，而未触及宗教系统的深层结构，传统宗教往往会以新的形式继续存在。正是在这一意义上，希伯特的宗教系统模型不仅为理解民间宗教提供了一种更为整体性的视角，也为后文关于“错层基督教”与“批判性处境化”的讨论奠定了理论基础。

3.2 “世界观”理论：从“中层缺失之缺陷”到宣教学的深层理解

如果说前文所讨论的“宗教系统模型”为理解民间宗教提供了一种结构性的观察视角，那么在这一结构之下，希伯特在诸多要素中着重提出了“世界观”

24 马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski, 1884-1942): 波兰裔英国人类学家，功能主义学派创始人。他开创了现代人类学参与观察 (Participant Observation) 的田野调查规范，强调文化元素是为满足人类基本的生理与心理需求而存在的。

25 泰勒所提出的“泛灵论” (Animism)，认为许多所谓的魔法或民间宗教信念是人类早期认知错误的产物，视为一种最低限度的宗教。他认为现代文明社会中之所以保留的许多民间习俗、迷信和仪式，实际上是早期进化阶段中留下的“化石”，也就是泰勒的“文化残存论” (Cultural Survival)。而泰勒的学生，著名的人类学家詹姆斯·弗雷泽则在那边人类学巨著的《金枝》中，进一步深化了对民间宗教和原始信仰的看法，认为人类思维的演化遵循了从早期巫术，到后来宗教再到现代科学这样一个演化路径。希伯特在这本书中，除了使用泰勒和弗雷泽提供的丰富的人类学材料之外，也对他们的人类学思想都作出了评析、批判和回应 (《芸芸众教》，页 13-15)。

26 [美] 保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页 281。

这一要素，以此构成一个完整的理论系统，即世界观理论，以此揭示宗教系统之所以能够运作的根本结构。在该书中，作者多次强调，宗教信仰与宗教实践之所以具有持久的生命力，从根本上而言，是根植于一种更深层的文化结构——即世界观当中²⁷。正是在此层面上，希伯特将宗教研究从单纯的信念与行为分析，推进到世界观层面的探讨。

这一理论思路可追溯到希伯特在宣教人类学领域长期的研究积累。比较系统性的呈现他的世界观理论的，是被誉为“希伯特最佳之作”²⁸的《转变世界观：从人类学角度理解人如何改变》一书²⁹。在此书中，希伯特提出世界观是“一个群体对事物本质所持有的基本认知、情感与评估的基本预设，并以此来规范其生活方式”³⁰。事实上，早在《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》³¹一书中，他就已经明确指出，宣教工作必须建立在对文化的深入理解之上，宣教若仅停留在教义传播或宗教行为层面，而未触及人们对宇宙、超自然力量与人类命运的底层结构，就难以整全性地改变信徒的信仰生活，而容易产生“错层基督教”现象。因此，福音归信不仅仅是行为或信念的改变，还包含着世界观的改变³²。而宣教工作的真正挑战，往往正隐藏在这一根深蒂固的结构之中。

正是在这一现实背景下，希伯特于1982年发表了那篇著名的论文《中层缺失之缺陷》³³，用以描述现代西方世界观在理解现实结构时所产生的

27 同上，页41。

28 Barnes, "Missiology Meets Cultural Anthropology," 69.

29 Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009). 此书简体中文版目前福霖编译团队正在翻译当中。

除了这本书外，希伯特的一篇小文章发表在《全球宣教》(*Global Missiology*)上的一篇小文章“属灵争战与世界观”(Spiritual Warfare and Worldviews)，可以非常精简的理解希伯特基于圣经启示的世界观思想。在这篇论文中，希伯特指出世界观是人类潜意识中深层的、默认为“现实地图”，它是我们“用来思考的工具，而非思考的对象”。通过对比现代二元论(割裂自然与超自然)、部落观(侧重领土灵体与权能较量)以及印欧宇宙观(迷信救赎性暴力与善恶均衡)这三种模式，他批评许多人常下意识用这些世俗框架来解读信仰，导致了对属灵争战的误解。希伯特最终主张回归圣经世界观：属灵争战本质上并非两个对等势力间的权能较量，而是神作为主权创造者，通过十字架上“爱的牺牲”对合法性、正义与真理的最终彰显。

30 Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009, 14.)

31 该书英文名 *Anthropological Insights for Missionaries*，该书最早在1985年由全球领先的基督教书籍出版商 Baker Book House 出版，简体中文版由福霖编译团队(甘泉)以《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》的书名出版(香港：中华三一出版，2020年)。

32 "It is important to study worldviews to transform them. Too often conversion takes place at the surface levels of behavior and beliefs; but if worldviews are not transformed, the gospel is interpreted in terms of pagan worldviews, and the result is Christo-paganism." (Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*(Baker Academic, 2009), 71.)

33 台湾一些学者将"the Excluded Middle"和"The Flaw of the Excluded Middle"翻译为"中层缺失"和"排中区域缺陷"(如中华福音神学院的罗伟森在他的博士论文《从民族志看客家祭祖中的属灵冲突与福音策略》一文中的翻译)，本文参照甘泉译的"中层"，翻译成"中层缺失"和"中层缺失之缺陷"。

偏差。该文用标题的方式提出了“中层缺失”和“中层缺失之缺陷”这组后来对宣教学产生深远影响的概念³⁴。而这一洞见在《芸芸众教》中得到了充分的展现——在他看来，现代西方世界观往往将现实划分为两个截然不同的层面：下层是由科学解释的自然世界，上层则是神学所关心的超越领域，构成了一种二元论的世界观。然而，在许多非西方文化中，人们的经验世界并非如此简单。介于自然与超越之间，还存在一个充满灵界力量的“中层”：疾病、咒诅、巫术、医治、灵魂附体、占卜以及各种超自然干预，都被视为现实生活中真实而重要的力量。虽然这不意味着基督徒在解释民间宗教系统时，必须把信仰现象和本体实相等同起来³⁵，但它的确存在于看不见的此界、自然和人类心灵和精神的世界当中。然而现代西方背景的宣教士的确在其神学与实践中的忽略了这一层面，于是福音信息虽然回应了终极救赎的问题，却未能触及人们在日常生活中面对的恐惧、灾祸与未知。

而这一“中层缺失”问题，本质上正是一种世界观结构的错位。当宣教士以二元论思想为前提来理解现实的时候，就难以回应一个包含灵界和人类互动的世界观结构。于是福音与文化之间便出现了一种微妙的裂缝。在这一意义上，希伯特的世界观理论不仅解释了民间宗教的持续生命力，也为理解宣教处境中的宗教张力提供了一个关键的分析框架。换言之，从宗教系统模型到世界观理论，希伯特逐渐将问题推进到一个更加内核的层面：民间宗教之所以难以被简单取代，并不是因为如传统宗教研究认为的缺乏现代科学观念，而是因为它植根于世界观中。而当这一世界观层面未被福音触及时，一种特殊的宗教现实便随之出现：即该书中所提出的“错层基督教”现象。

34 仅举几例：如哥伦比亚国际大学（CIU）的植堂学教授巴尼特博士（Dr. Mike Barnett），达拉斯浸信会大学（DBU）的领导力学项目主任加勒特博士（Dr. Bob Garrett），美南浸会神学院（SBTS）的宣教学副教授哈达威博士（Dr. Robin Hadaway），美国宣教学学会的创始人之一，富勒神学院的威尔伯·申克教授（Prof. Wilber Shenk）等大批学者和宣教学家都承认希伯特关于“中层缺失之缺陷”这一的思想对他们宣教研究和实践产生过重大的影响。（Barnes, “Missiology Meets Cultural Anthropology,” 178, 179, and 181.）

35 希伯特并非“泛灵论”者，其立场亦审慎地区别于灵恩派的相关视角（详见后文笔者的论述）。他以严谨的笔触指出，异文化所宣称的灵体并非皆具备本体论上的真实性。在他看来，这些灵异实体可被解构为三类性质：其一，是撒旦及其差役的实体化彰显；其二，是应以科学范式进行解释的自然现象（如将天花或闪电神圣化）；其三，则是特定语境下的文化投射与构想（《芸芸众教》，页 207）。

3.3 “错层基督教”：宗教混合的结构性断裂

何谓“错层基督教”？根据该书的理解，“错层基督教”并不是简单意义上的信仰与生活的分离，而是一种更为微妙的信仰与生活结构性断裂的状态：信徒在教义上认信基督教，例如相信圣经、参加礼拜和接受教会教导，但在现实生活中面对疾病、灾祸、命运或未来等问题时，仍然依赖传统民间宗教的观念与实践，如占卜、巫术、护符或祖先崇拜等。这样，基督教主要被视为解决来世或终极问题的信仰，而日常生活中的实际问题则仍由民间宗教来处理，从而形成两个彼此分离却同时存在的宗教层面³⁶。

换言之，错层基督教其实是一种信仰结构上的分裂：基督教信念主导在教义与礼拜层面，而传统宗教继续主导日常生活的世界观与实践。这一概念不仅为理解宣教处境中的宗教现象提供了新的分析视角，也揭示了基督教信仰在不同文化社会中传播时所面临的深层张力。作者正是借助这一概念，对宣教历史中一个长期存在却常被忽视的宗教结构性问题作出了富有洞见的理论描述。

值得注意的是，和其他理论一样，这一概念自然也非完全抽象的理论建构，而是来自宣教实践中的长期观察。该词并非希伯特独创，最初由菲律宾耶稣会布拉塔奥神父³⁷提出，他在研究当地天主教信徒的宗教生活时，描述了这种断裂现象：许多天主教信徒在教义上认同教会信仰，但在生活危机中仍然诉诸传统灵界力量³⁸。这种现象在拉丁美洲、非洲与亚洲的基督教处境中也屡见不鲜。希

36 [美]保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页11-12、40、104-110、434。

37 布拉塔奥神父（Fr. Jaime C. Bulatao, SJ）：菲律宾耶稣会神父，心理学家和社会科学家，马尼拉雅典耀大学（Ateneo de Manila University）心理学系创立者。他在纽约的伍德斯托克学院（Woodstock College）先后获得神学学士和心理学硕士（MA），并在福特汉姆（Fordham University）获得临床心理学博士（PhD）。他在1962年提出“split-level Christianity”一词，并在《错层基督教》（*Split-Level Christianity*）一书中详细阐述了这一概念。正因为这个观察，他在心理治疗中创新性地使用催眠以及在心理学语境中探讨菲律宾万物有灵信仰而在天主教学界引来争议和讨论。

38 表面上看，天主教因长期保留驱魔、圣礼及各类灵性实践，似乎已在体制内整合了“中层”，理应能够规避希伯特所谓的“错层基督教”现象。然而，依循希伯特的理论框架审视，其实际现象更显复杂：“中层”的仪式吸纳并不等同于“世界观”的实质转化。若相关实践仅停留在功能性处理层面，而未能重构信徒对因果逻辑、权力结构及宇宙秩序的认知，那么即便问题在现象界得到了处理，其底层的解释框架或许仍滞留于旧有的系统。其次，在天主教语境下，信徒的世界观常呈现为一种结构性并置：高层由正统神学（天主、教恩）占据，中层则充斥着被民间宗教“洗礼”后的元素。此时，圣徒崇拜、圣物及驱魔仪式，往往被信徒窄化为一种更具效力的法术，而非基督主权的彰显。这种结构性并置而非真正整合的现象，也是导致“错层基督教”产生的深层诱因。这一逻辑与中国传统农村教会虽拥有丰富的“中层”经验、却匮乏世界观层面的深度转化的现状高度一致。（关于中国语境下的教会“中层”观念情况，详见本文第四部分第三小节；关于天主教“错层基督教”的描述，参《芸芸众教》，页104-105）。

伯特正是将这种区域性的观察提升为一种具有阐释力的宣教学概念，从而揭示出一种在全球宣教历史中反复和普遍出现的宗教结构。

正如前文所指出的那样，“错层基督教”往往与一种更隐蔽的世界观认知结构有关——即宣教过程中常见的“中层缺失之缺陷”。前者是结果，后者是原因。在这一意义上，“错层基督教”的概念建构，完全超越了某种宗教现象学的描述，更是一种具有批判性的宣教学诊断，也是它异于一些比较宗教学的地方（详情参后文分析）。它再一次提醒人们，宗教归信并不只是信仰告白或礼仪实践的改变，而是涉及整个世界观的重新塑造。因此“错层基督教”最终引出了一个更为重要的教牧学和宣教学同时关注的问题：教会应当如何在具体文化处境中，使福音真正进入人们的世界观结构之中？这一问题，也正为下文所要讨论的“批判性处境化”理论奠定了基础。

3.4 “批判性处境化”：在拒绝与适应之间的“第三条路径”

事实上，希伯特关于“批判性处境化”的思想，最系统性的论述是在《知彼知己》一书中³⁹，但批判性处境化最成熟的应用则是这本《芸芸众教》，因为整部著作都围绕“批判性处境化”在民间宗教中的应用而组织起来的。

在作者看来，宣教实践中有两种常见的极端做法值得警惕：一种是一刀切的文化拒绝主义，即简单否定传统宗教与文化实践，将其一概视为异教残余；另一种则是文化相对主义，在尊重文化差异的名义下，对各种传统信仰与仪式不加分辨地加以接纳。前者容易导致福音被误解为外来文化的延伸，并将西方的神学等同于福音真理本身；后者则可能使基督信仰失去其神学规范性。正是在这两种张力之间，希伯特提出“批判性处境化”作为“第三条路径”，试图在深入理解文化的基础上，以圣经为规范对其他类型的宗教信仰与实践进行辨识与更新⁴⁰。

39 在此书中，希伯特用了整整一章来描述“批判性处境化”，除了神学基础和用了大量的人类学材料之外，还有示范案例。这一方法论的认识论基础是希伯特主张的“批判性实在论”（Critical Realism）。因《芸芸众教》并非纯理论著作，因此笔者不在此展开论述。关于“批判性实在论”和“批判性处境化”以及希伯特的其他洞见与思想的关系，希伯特的研究学者巴恩斯（Barnes）对此作过详细的梳理。以上信息参：[美]保罗·希伯特：《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》（甘泉译，香港：中华三一出版，2020年，页217-237）；Barnes, “Missiology Meets Cultural Anthropology,” 128-134。

40 [美]保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页25-27。

这一方法论在该书中被具体展开为四个彼此衔接的步骤：现象学分析、本体论反思、批判性评估以及转化生命的侍奉⁴¹。其中，现象学分析强调在批判之前先理解文化，即通过田野观察、语言分析与象征解释等方式，进入当地信仰与实践的意义世界；而本体论反思则在此基础上进一步追问信仰宣称的真实基础，以圣经启示与现实经验为参照，对各种宗教解释进行神学反思。换言之，理解文化并不是终点，而是神学判断得以成立的前提。

在这一过程中，有两个关键的先后路径尤为重要。首先是从“主位”视角⁴²到反思自我处境的路径：宣教士需要暂时搁置自身文化预设，以开放姿态进入他者的意义体系，同时也意识到自身神学理解往往同样受到文化传统的影响。其次是从“主位”理解到“客位”分析的路径，即在深入生活于不同文化处境之后，逐渐形成一种超越单一文化的比较视野。正是在这种双重视角之中，宣教士既是参与者，也是观察者，从而能够在不同文化之间扮演沟通者与释译者的角色。

在完成理解与反思之后，批判性处境化进入其核心阶段——批判性评估与群体性取舍。教会需要在圣经的光照和传统资源帮助下来辨识哪些传统元素可以保留，哪些需要拒绝，哪些则需要重新诠释或创造新的表达。作者特别强调，这一过程不应由外来权威单方面决定，而应在信仰群体中逐渐形成共识，否则旧有宗教实践往往会转入地下，从而再次形成“错层基督教”的隐患。最终，这一过程指向第四个步骤：转化生命的侍奉。福音并非停留在观念层面，而是在个人与群体生活中带来真实的更新，使信仰成为塑造文化与社会秩序的力量。

从更深层的神学角度看，这一方法论实际上体现了一种“道成肉身”的真理论⁴³。正如基督进入人类历史与文化之中，福音同样需要进入具体的文化处境，

41 [美]同上，页27-34。

42 “主位”(*emic*)视角是指从文化内部理解一个社会的信仰与行为，即尽可能按照当地人的语言、分类方式与意义体系来解释其经验，而非以外来观察者（如宣教士或学者）的理论框架加以概括。该概念源自语言学家与人类学家肯尼斯·派克（Kenneth L. Pike）对现实理解的两种分析层次的区分：即“主位”(*emic*)与“客位”(*etic*)。前者强调文化内部的具体性与意义结构，而后者则从外部观察者的角度进行概括性的比较与分析（《芸芸众教》，页20）。

43 希伯特在《知彼知己》一书中，用了整整一章来描述宣教士进入文化的路径：“道成肉身的宣教士”（第四章），认为宣教士应避免民族中心主义和评判上的偏见与傲慢，同时要拒绝一种完全摒弃对方文化或者过度本地化的方式，而真正路径就是要在生活方式、角色和态度等领域和当地文化相认同的聆听者、学习者和融入者的“道成肉身”的方式。他在《芸芸众教》中，引用大卫·博希和莱斯利·纽比金的话说：“重要的是，要用神的眼光来看待人，视他们为极有价值的人。同样重要的是，我们要体认他们，我们和他们一样都是罪人，邀请他们来成为神的儿女，得到新的生命，就是宝贵无比，完美无瑕的生命。莱斯利·纽比金写道：基督徒和非基督徒之间真正的连接点不是在非基督徒的宗教里，而是在共通的人性上。只有这样，基督徒才能避免在宣教中流露

在其中接受检验,并最终更新与转化文化本身。也正是在这一意义上,《芸芸众教》不仅提供了一种处理民间宗教的宣教方法,更提出了一种理解福音与文化关系的神学框架。

而若从更广泛的方法论视角来看,希伯特提出的“批判性处境化”不仅具有宣教学意义,也在一定程度上体现出一种具有解释学性质的理解路径。其基本结构——从理解文化处境、进入其意义体系,到在圣经光照下进行反思与评估,最终促成文化表达的更新——与一些文本阅读与沟通理论之间存在着耐人寻味的相通之处。例如,C.S.路易斯⁴⁴在其阅读理论中强调,真正的阅读并非先入为主地评判文本,而是先进入作者的思想世界,在理解与共鸣之后再作判断的想象性共情;这一点在方法论上与希伯特所强调的“先理解文化,再进行神学评估”的原则颇为相似⁴⁵。同样,在解释学传统中,加达默尔⁴⁶提出的“视域融合”⁴⁷亦指出,理解往往发生在不同意义世界的相遇与对话之中。若从这一角度加以类比,可以说民间宗教、民族文化乃至世俗经典文本,都在某种意义上构成了福音必须进入的“文化文本”。不同的是,宣教面对的是具体的社会与宗教处境,而阅

出宗教的傲慢和殖民主义心态。大卫·博希说:我们并非高居在灵里匮乏的被定罪群体之上的拥有者;我们都领受了同样的恩惠,共享同样的奥秘。”以上信息参:[美]保罗·希伯特:《知彼知己:助力宣教之人类学洞见》(甘泉译,香港:中华三一出版,2020年,第四章页105-131);[美]保罗·希伯特等:《芸芸众教》,页148。

- 44 C. S. 路易斯 (Clive Staples Lewis, 1898–1963): 英国著名文学家、神学家及护教家, 曾任教于牛津大学与剑桥大学。其作品涵盖文学评论、奇幻文学 (如《纳尼亚传奇》) 及平信徒神学 (如《返璞归真》)。路易斯擅长通过想象力与理性逻辑的结合, 探讨痛苦、神迹及基督教基本教义。在宣教学视野下, 他关于“神话” (Myth) 作为真理载体的论述, 以及对现代科学主义带来的“人之废除” (abolition of man) 趋势的批判, 对理解信仰的超自然维度具有深远影响。路易斯反对将世界简化为纯粹的物质 (低层) 或抽象的神 (高层), 他笔下的世界充满了介于两者之间的灵性存在 (天使、恶魔、受造物的灵性), 这正是希伯特试图让福音派重新关注的“中层”。
- 45 如路易斯说了一句文学史上最具有感染力的的自白之一, 常被文学爱好者引用: “文学的经验治愈了由于个性所致的孤闭之伤, 却并未剥夺个性的尊贵。在阅读伟大的文学时, 我化身为千万人, 却依然是我自己。正如希腊诗中那片星空, 我以万千只眼观照世界, 但观照者依然是我。” (C. S. Lewis, *An Experiment in Criticism*, (New York: Harper Collins, 2013), 75. 此段为笔者所译)。
- 46 汉斯-格奥尔格·加达默尔 (Hans-Georg Gadamer, 1900–2002): 德国当代著名哲学家, 哲学阐释学 (Philosophical Hermeneutics) 的奠基人。他在其巨著《真理与方法》中系统阐述了理解的本体论维度, 提出了“视域融合” (Fusion of Horizons)、 “效果历史” 及 “偏见/前理解” (Prejudice/Pre-understanding) 在理解过程中的合法性。其理论极大影响了人文科学的方法论, 强调文本理解并非复原作者本意, 而是文本与解释者之间通过对话达成的意义生成。希伯特强调要了解“中层”, 其实就是要求宣教者进入对方的“效果历史”中。加达默尔认为人无法脱离传统, 这支持了希伯特关于“世界观是深层文化积淀”的观点。
- 47 视域融合 (Fusion of Horizons) 是加达默尔最著名的概念, 来自于他认为每个人都带着自身的“前理解” (Pre-understanding) 和偏见。理解的过程不是抛弃自己的立场, 而是让“文本的视域”与“阐释者的视域”相互交织, 产生新的意义。希伯特主张圣经真理 (永恒视域) 与本土文化 (当下视域) 的对话。两者都拒绝单向的灌输——希伯特尤其批判了西方宣教实践中持守的“白板说”观念 (tabula rasa) ([美]保罗·希伯特等:《芸芸众教》, 页15-16), 必须处理他们原有的世界观 (即当地人的“前理解”), 从而双向的互动。当然, 不同的是, 作为一个不可知论者, 加达默尔并不强调圣经真理作为权威的观照。(关于“视域融合”的思想, 参其著作 *Wahrheit und Methode*, 中译本为《真理与方法: 哲学诠释学的基本特征》(洪汉鼎译, 上海译文出版社, 2004年))。

读与沟通所面对的，则是被“文本化”的文化世界。然而在方法论层面，两者都包含着一种相似的逻辑：理解、对话、反思与转化。

正因如此，《芸芸众教》所提出的“批判性处境化”不仅为跨文化宣教提供了一种实践路径，也提醒读者，在任何福音沟通的处境中——无论是面对一种文化传统，还是面对一个具体生命——真正的见证往往始于耐心的理解与倾听。笔者认为，在此意义上，希伯特的“批判性处境化”理论显然已超越了宣教人类学的范畴，进入了更为宏观的跨学科视域。这不仅预示了其理论的普适性，更期待后学在更深广的维度上，开启其与多元学科思想的深度对话。

除核心理论的论述外，该书在诸多议题上均展现了卓越的属灵洞察力。例如，作者敏锐地将好莱坞电影、现代竞技体育及大众娱乐等北美流行文化现象归置于印欧神话的叙事范畴。同时，书中对灵恩派运动的剖析也极具启发性：作者指出该运动虽精准切中了“中层”的灵性需求，却在世界观的结构性整合方面仍显乏力。这些观点无不闪烁着智慧的洞见⁴⁸。

总而言之，这本书的理论贡献实际上形成了一个完整的宣教人类学框架：作者首先通过宗教系统模型分析民间宗教的结构，其次借助世界观理论解释宗教信仰的深层基础，并指出西方宣教士因“中层缺失”所产生的认知偏差，从而导致教会中普遍存在的“错层基督教”现象，最终提出“批判性处境化”作为宣教回应的方法论。因此，从理论的视角，该书形成了一条由结构分析、世界观阐释、问题诊断到方法回应的完整宣教人类学逻辑链条。

正是在这一理论方式与经验实践的交汇处，这本书得以进入更广泛的学术讨论。要进一步评价其意义，还必须将其还原到西方宣教人类学与民间宗教研究传统中的位置，并与相关研究著作展开对话。

四、处境与对话：《芸芸众教》在西方文化语境中

若要准确理解《芸芸众教》的价值和意义，首先必须将其置入希伯特整体思想体系之中加以考察。这本植根于深厚的宣教实践，并历经课堂教学与各类研讨会的反复磨砺的集大成之作⁴⁹，内容超过了400页（中文译本则近550页），

48 [美] 保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页108、334。

49 [美] 保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页2。

是希伯特所有学术著作中体量最为宏大、论述最为详尽的一部⁵⁰。不过，值得注意的是，尽管本文尝试总结这本书的理论贡献，但《芸芸众教》绝非枯燥的纯理论推演，亦非琐碎人类学材料的简单堆砌；它实质上是一部交织了人类学、宗教学、宣教学与神学视角的跨学科反思性杰作。

4.1 理论脉络：置于希伯特宣教人类学的整体视域

在希伯特的思想发展中，学界通常将其理论贡献概括为若干具有代表性的核心观念，例如“批判性实在论”“批判性处境化”“中层缺失之缺陷”“中心集合理论”（向心集、有界集）以及“神学自建”等思想⁵¹。巴恩斯指出，这些概念不仅构成了希伯特宣教学思想的理论框架，也深刻影响了后来的福音派宣教学研究⁵²。《芸芸众教》正是产生于这一思想框架逐渐成熟的阶段。

而一个基本的共识是，这本书的学术贡献主要体现在宣教学与文化人类学的整合。而作为该书的提供理论框架的希伯特，他的学术工作贯穿着一个持续的目标：使宣教学在理解文化与世界观方面获得更坚实的人类学基础。

因此，从整体的角度而言，该书并不是孤立的民间宗教研究，而是宣教人类学方法的一个重要应用实例。它的重要意义并不只在于提供了大量关于民间宗教的经验材料，更在于展示了一种宣教研究的方法论：即从文化系统与世界观结构出发理解宗教实践。正是在这一意义上，《芸芸众教》可以被视为希伯特思想体系中的一个关键节点：它将其长期关注的世界观理论、宗教经验以及处境化问题整合到对民间宗教的具体研究之中，从而为宣教学提供了一种更具解释力的文化分析框架。

4.2 历史处境：置于西方宣教处境中的民间宗教问题

正如笔者前文所言，作为宣教人类学家，希伯特首要的问题意识并非是关注理论层面的学术探索，而是扎根于20世纪西方宣教所面临的基本历史处境——民间宗教问题之所以在宣教学界逐渐受到关注，是因为在许多地区，基督信仰

50 Barnes, "Missiology Meets Cultural Anthropology," 67.

51 Ibid., 92-113.

52 Ibid., 114-140.

的传播并没有像早期宣教士所预期的那样完全取代传统宗教，而是与之形成复杂的共存关系。

按照该书的观点，这一现象并不能简单地归因于信仰不纯、教义教育不足，甚至地区的落后迷信，而是与西方宣教传统的文化局限密切相关。这一局限从根本上而言，是由启蒙运动、殖民主义、文化和宗教进化论等现代思潮，对整个18世纪之后的西方世界的塑造带来的，使得大量受现代主义世界观影响的基督教宣教士践行了“白板说”教义⁵³和二元论的世界观⁵⁴，忽略了“中层”的力量而出现“错层基督教”的现象。

当然，从更广泛的学术背景来看，该书的研究也反映了20世纪后期宣教学与文化人类学之间逐渐深化的对话。正如巴恩斯所言，宣教与人类学之间长期存在一种复杂而矛盾的关系：一方面，宣教士需要理解文化；另一方面，人类学界却常常批评宣教活动具有文化干预性⁵⁵。三位学者特别是希伯特的学术努力，正是在这些张力之中展开的。他们既批判西方宣教传统中忽视文化结构的倾向，也反对某些人类学立场中过度的文化相对主义。希伯特通过引入世界观分析与文化系统研究，试图为福音派宣教学建立一种既尊重文化差异、又坚持福音真理的理论框架。而这本书关注的民间宗教问题，实际上揭示了福音在跨文化传播过程中所面临的深层文化结构问题。

进而言之，若将其置于西方宣教思想史的脉络中，《芸芸众教》已超越了单纯的宗教人类学范畴，演化为一种系统的神学理论反思。甚至可以说，它通过大量的人类学文献和宣教实例，并在圣经真理、历史传承与本土实效的严谨观照下，具有了反思性的宣教神学品质。这恰恰体现了希伯特那广为人知的

53 “白板说”(tabula rasa):是一种关于人类心灵与知识来源的认识论学说,最经典的表述来自英国经验主义哲学家 John Locke (1632-1704),原意指的是人的心灵在出生时如同一块没有任何内容的白板,一切知识与观念都来自后天经验。“白板说”是经验主义认识论的核心命题,并在后世的教育学、文化人类学、政治学当中带来巨大影响。在希伯特的思想中,他认为这种理论实际上以一种潜在观念影响了宣教士。形成一种宣教教义,主张基督教宣教事工无法建立在任何非基督教的文化元素之上(《芸芸众教》,页15-16)。因此,在基督教建立之前,必须彻底摧毁传统的非基督教文化。受其影响的人尤其忽视了人类普遍的宗教意识、文化深层结构和世界观传统,从而乐观地认为,人在接受福音后,传统宗教观念会自然消失。

54 “二元论”(dualism)世界观:指一种将现实划分为两个彼此区分甚至相互对立领域的思想结构。在西方思想史中,这种结构可以追溯到柏拉图传统及近代笛卡尔哲学,通常表现为自然与超自然、物质与精神、事实与价值、理性与信仰等二分结构。在现代主义语境中,这种二元论进一步发展成一种“分层现实观”:自然世界被视为可以通过科学解释的领域,而宗教与神学则被限制在超越或私人信仰的层面。希伯特指出,许多西方宣教士在无意中继承了这种二分世界观,从而忽视了许多非西方文化所承认的“中层”,即灵界、巫术、祖灵与各种超自然力量所构成的经验领域(《芸芸众教》,页16-17)。

55 Barnes, "Missiology Meets Cultural Anthropology," 3.

做神学的“第三条路径”⁵⁶，即一种在复杂处境中重构神学叙事的“宣教神学”的构想⁵⁷。

4.3 理论对话：宣教人类学和比较宗教学的方法论对话 ——以休斯顿·史密斯《人的宗教》为例

在宗教研究的广阔版图中，休斯顿·史密斯⁵⁸的《人的宗教》⁵⁹几乎构成了一种对过去西方“异教偏见”温和而坚定的范式修正，并助推了西方世界的“东方热”和新纪元思潮。该著作1958年出版以来，累计畅销300万册、成为欧美大学首选的比较宗教课程和宗教人文通识的经典著作⁶⁰。它成书于西方去基督教化与宗教多元化进程的背景之下⁶¹，使得史密斯也成为学术合法化与传播东方宗教资源的关键中介人物——东方宗教对西方人而言不再是“异教”而是“灵性资源”。正是在这一背景下，一些民间信仰和东方宗教被重新诠释为具有吸引力的灵性

56 在希伯特与帖恩努与合著的论文《宣教神学》(Missional Theology)中，详细论述了“做神学的第三条路径”这一构想。根据文中定义，这三条路径（或研究传统）分别是哲学神学（系统神学）、圣经神学和宣教神学。系统神学寻找现实中永恒不变的普遍性；圣经神学探讨圣经经文在作者写作时意味着什么，以及今天我们可以学到什么教训；而宣教神学就是“第三条做神学的路径”，探讨在特定的处境中，神对人类的话语是什么。两位学者在这篇论文明确提出，为了在具体的文化和个人历史情境中传达福音，必须超越纯粹学术或哲学的思辨，通过这“第三条路径”将神学真理转化为日常生活的行动指南。参 Paul G. Hiebert and Tite Tiénou, “Missional Theology,” *Missiology* 34, no. 2 (April 2006), 221。

57 Ibid.

58 休斯顿·史密斯 (Huston Smith, 1919–2016): 20世纪最具影响力的美国宗教学者之一，以比较宗教研究与宗教经验的公共表达著称。史密斯在中国苏州出生、长大，父母是基督教卫理公会宣教士。他在中央卫理公会大学 (Central Methodist University) 求学，并于1945年获得美国芝加哥大学哲学博士学位，长期任教于圣路易斯华盛顿大学、麻省理工学院与雪城大学。在他的学术生涯中，他也广泛学习并修行了印度教的吠檀多、佛教的禅宗以及伊斯兰教的苏菲派，并且在每个方面均有十年以上的学习和修行。他撰写了至少十三本关于世界宗教和哲学的著作，其学术旨趣集中于通过内部理解 (insider perspective) 揭示各大宗教传统如何回应人类关于意义、苦难与终极关怀的问题。在方法论上，史密斯有意识地反对将宗教还原为社会功能或心理机制的解释路径，而强调以同情性理解进入宗教传统的精神世界。整体而言，史密斯代表了20世纪后期宗教学领域中理解宗教意义的经典取向，其思想对后续宗教诠释学与跨文化对话产生了很深的影响。

59 《人的宗教》(The World's Religions) 由休斯顿·史密斯撰写，初版于1958年（原名 *The Religions of Man*，后修订更名），是20世纪后半叶最具影响力的比较宗教通识著作之一。该书以内部理解和同心情理论为方法论取向，试图从各宗教传统自身的语境出发，呈现其教义结构、修行路径与终极关怀，强调宗教在赋予人生意义与秩序方面的功能，并充分展示了印度教、佛教、儒家、道教、伊斯兰教与基督教等传统的精神世界。

60 Douglas Martin and Dennis Hevesi, “Huston Smith, Author of ‘The World’s Religions,’ Dies at 97”, *The New York Times*, Jan. 1, 2017, accessed Mar 21, 2026, Website: <https://www.nytimes.com/2017/01/01/us/huston-smith-author-of-the-worlds-religions-dies-at-97.html>.

61 史密斯读过被誉为“新纪元运动之父”的杰拉德·赫德 (Gerald Heard) 二十多本书并深受其影响，他自己的著作也对“东方热”和“新纪元运动”产生了深远且复杂的影响 (Ibid.)。

力量来源,并被新纪元潮流整合构成一种去制度化、综合化的宗教图景⁶²。因此,笔者择取其作为对话文本,具有明确的处境性意义。

4.3.1 方法论通性:对“意义”的理解、进入与倾听

不同于早期宗教人类学或比较宗教研究,基于一种冷峻的外部观察视角,史密斯刻意转向一种内部理解的路径——他试图从各大宗教传统自身的语境出发,呈现其如何为信徒提供生命的秩序与终极意义。在他的笔下,宗教不再是被分析的对象,而是被“倾听”的声音⁶³。这一取向,与希伯特“批判处境化”的进入意义世界的理解,和从“主位”到“客位”的反思性路径,产生了耐人寻味的共振,而呈现出一种深层的跨学科沟通。二者虽分属比较宗教学与宣教人类学传统,却共同拒绝将宗教简化为社会控制机制、社会进化视野下的原始内容,或者心理投射的还原主义解释,也拒绝科学主义的所谓客观中立立场⁶⁴。史密斯致力于呈现各大宗教传统如何在其自身语境中回应人类关于苦难、死亡与终极关怀的问题;而希伯特则从更具结构性的层面指出,信仰体系不仅“赋予人生活的意义”⁶⁵,更通过世界观这一深层框架,使这种意义获得一种“终极意义”上的真实感⁶⁶。

因此,在两人的视野中,宗教首先不是被解释的对象,而是承载意义的世界。希伯特特别强调,人类最深的恐惧并非物质匮乏,而是意义与秩序的崩塌;也正因如此,当信仰能够为死亡赋予意义时,人甚至“愿意为之而死”⁶⁷。这一判断,与史密斯所展现的宗教传统中那种指向终极实在与生命整全的追求,在精神气

62 “新纪元”运动之所以能在美国社会长盛不衰,很大程度上归功于60年代西方制度化基督教的衰落和“人类潜能运动”对超自然经验的重新发掘。这一时期,不同教派的寻道者纷纷跨越宗派界限,旨在通过神秘主义层面的灵性整合来寻找信仰的深度。由于这种深层的灵性体验淡化了宗教间的排他性,原本分属不同阵营的信徒得以毫无阻碍地进入异质文化的灵修场所(如寺院或修道院),在所谓“普世智慧”的旗帜下进行跨文化的灵性探索。以下这篇文章提供了“新纪元”运动的背景:Jeff Levin,“New Age Healing: Origins, Definitions, and Implications for Religion and Medicine,”*Religions*13, 777(2022), accessed Mar 21, 2026, Website: <https://www.baylorisr.org/wp-content/uploads/2022/08/2022-Religions-New-Age-Healing.pdf>.

63 [美]休斯顿·史密斯:《人的宗教:世界七大宗教的历史和智慧》(梁恒豪译,海口:海南出版社,2014年),页339。本文以下同文引用均简写。

64 在笔者有限的阅读视域内,鲜见希伯特与史密斯思想深度互动的系统性论述。然而,在《转变世界观》一书中,希伯特数次征引史密斯的论述。其中一处引用,被用于解构那种所谓“不受人类视角影响”的科学中立立场。(Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 190.

65 [美]保罗·希伯特等:《芸芸众教》,页40。

66 同上,页35。

67 同上,页40。

质上形成呼应。两者共同揭示：宗教之所以具有持久生命力，并不在于其社会功能的外在效用，而在于其触及并塑造了人类经验中最深层的意义结构。

不过，正如笔者在前文所言，希伯特并不满足于将宗教视为表层的信仰实践或仪式系统，而是将分析推进到“世界观”这一更为深层的维度。他指出：“世界观是信仰体系最深层次也最抽象的反映……是一个群体用以思考的无可置疑的前设，而非思考的内容。”⁶⁸ 这一判断，使宗教不再只是被表达的意义，而成为生成意义的结构。换言之，如果说史密斯关心的是宗教如何回答人生的终极问题，那么希伯特则进一步追问：这些答案为何在一个文化中显得如此理所当然。前者更接近现象学式的理解，后者则趋向于结构性的解释。

4.3.2 认识论差异：宣教人类学和比较宗教学的认识论张力

然而，这种互补也同时构成张力。首先，希伯特的思想更具有宣教的穿透力，而史密斯则是宗教统一论和多元主义者。史密斯为了在各大宗教之间取得“最大公约数”的永恒真理，往往倾向于呈现宗教的“最佳形态”⁶⁹，以避免所谓的文化偏见。在这一框架中，各宗教传统往往以一种并置的方式被理解：它们作为不同文化中的意义体系，共同构成人类精神经验的多样表达。而希伯特则提醒我们，这些看似稳固的意义体系，其实深植于未经反思的世界观之中，正因其隐而不显，才更具支配力与抗拒变革的力量。也正是在这里，希伯特的洞见显得尤为关键——宗教之所以能够在生死、苦难与不确定性中维系人类生活，恰恰因为它不只是提供解释，更构筑了一种不可质疑的底层现实感。正如他引用格尔茨⁷⁰的话指出，人类最深的恐惧并非死亡本身，而是意义与秩序的崩塌⁷¹。因此，人们不仅“相信”宗教，更“栖息”在其中。希伯特则提醒我们，这意义之光之所以耀眼，是因为它早已嵌入人类理解世界的深层结构之中。

68 同上，页 40。

69 [美]史密斯：《人的宗教》，页 9。

70 克利福德·格尔茨（Clifford Geertz, 1926–2006）：美国解释人类学（Interpretive Anthropology）的奠基人。他主张文化是一套由人编织的“意义网”，人类学的任务并非寻找普遍规律，而是通过“深描”（Thick Description）来阐释特定文化行为背后的象征意义。其代表作《文化的解释》对宗教学与社会科学产生了深远影响。希伯特在《芸芸众教》中多次引用他的观点（页 40），并借用了他的“存在的普遍秩序”（页 34）、“地层式方法”（stratigraphic method）等概念和方法论（页 30）。

71 [美]保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页 40。

其次，希伯特基于福音派立场，始终保持对“他者”宗教的批判性张力。尽管他同样主张在评判之前必须先理解，但这种理解并非通向一种价值中立的并置或终极性的宗教和解，而是通向神学辨识与宣教实践的起点。在他看来，后现代语境中的史密斯试图寻求一种“新的世界观基础”，以回应人类精神世界的终极关怀，并在此过程中走向宗教多元与融合的路径⁷²。相较之下，希伯特则坚持，在终极意义上，“福音是一个常数”⁷³。因此，对他者宗教的认真对待，并不意味着在终极层面悬置真理判断，而是为了使福音能够真实而有效地进入其世界观结构之中，在理解之中展开辨识，并在辨识之中指向转化。

因此，希伯特的同情理解始终内嵌于一个更具张力的神学框架：一方面，它要求宣教者深入“他者”的意义世界，承认其信仰对其生活所具有的真实感与解释力；另一方面，它又指向一种不可回避的转化逻辑——福音并非与既有宗教意义体系并置存在，而是要在其中进行辨识、更新，需要进一步在“批判性处境化”中，在福音的视角下提供一种世界观的更新与实践，最后乃至重塑其关于现实、秩序与终极的理解。

正是在这一点上，希伯特将理解的宗教批判推进为转化世界观的宣教人类学任务，从而与史密斯为代表的宗教比较学⁷⁴，以及那些在宗教对话中践行多元论，甚至悬置真理的兼容论的路径⁷⁵，形成了清晰而富有张力的分界。二者之间的差异，自然也反映了宣教学与比较宗教学在认识论立场上的根本张力⁷⁶。

72 Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*, (Baker Academic, 2009), 190, 247.

73 Paul G. Hiebert, *Cultural Anthropology*, Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1976, 372.

74 当然，也有以宗教比较名义来践行福音派立场的作品，如本论文中多次引用的林志成等多位作者著作的《实用神学：宗教比较》（香港：中国基督教播道会文字部，2021年）。

75 譬如北京大学的宗教学研究教授张志刚，就避开了排他论、兼并论、多元论和兼容论这四种路径，提倡“以一种彻底的现实主义姿态，促使宗教对话及其社会实践暂且避开抽象的真理之争，转而应对重大的现实问题”的“第五种对话模式”的宗教实践论，既推进了多元论，也落实了兼容论。（参张志刚：《宗教学是什么》，北京大学出版社，2016年，第十章页283、285）。

76 其实从个人信仰轨迹来看，史密斯与希伯特之间也呈现出一种具有方法论后果的深层差异：史密斯虽出身卫理公会宣教士家庭并曾受按立为牧师，但其一生的宗教道路逐渐转向一种跨传统的体验式探索：他不仅系统学习印度教吠檀多、禅宗与苏菲主义（每种经验的学习多大十年之久），甚至亲身参与各类宗教仪式，如美洲原住民仙人掌（peyote）仪式，将宗教视为通往深层知识与灵性真实的多元路径。这种带有明显参与性神秘主义色彩的信仰取向，使其学术研究自然趋向于一种高度同情且整合性的比较宗教视野——宗教之间的差异被弱化，而其在赋予生命意义上的共通性则被凸显。相比之下，希伯特同样成长于宣教士家庭，并长期处于跨文化处境之中，但其回应路径却截然不同。他并未走向宗教经验的多元融合，而是在福音信仰的框架内发展出一套以“世界观”为核心的宣教人类学。对他而言，理解他者宗教并非为了参与或认同其灵性实践，而是为了辨识其深层结构，并使福音能够进入并更新这一结构。因此，若说史密斯是在多种宗教经验之间穿行，以寻找意义的共鸣；那么希伯特则是在不同世界观之间辨析，以确立真理与意义的最终根基。正是这种个人信仰取向上的差异，深刻塑造了两者各自的学术路径：前者趋向于宗教意义的呈现与整合，后者则指向意义结构的批判与转化。

4.3.3 价值论分野：“批判性处境化”与多元主义立场

此外，希伯特的思想甚至可以解释史密斯比较宗教学的内部转向。史密斯以寻求智慧传统和永恒真理的态度作为理由，从西方转向东方灵性。伴随着体制性基督教在整个西方世界失位，东方宗教提供了重整心灵秩序的实践路径：冥想关乎与外在事工相对的内在秩序，瑜伽关乎身体与灵性整合，而禅宗则关乎与教义相对的直观经验。当下欧美社会中流行的禅修、瑜伽、冥想等“新纪元”运动的兴起，使得很多西方基督徒其实正在从事像诸如史密斯那样的实践，也就是在基督教之外寻求东方灵性的经验，这本质上就是“错层基督教”的新形态。

当代灵性思潮的转向，表面上似乎是一种跨文化的精神消费和宗教多元现象，但若从希伯特的世界观分析出发，这一趋势更可被理解为现代西方宗教结构内部张力的外在显现。正如笔者在前文中所提及的那样，希伯特清醒地认识到，近代西方启蒙运动以来的理性主义和经验主义，将现实划分为自然（经验—科学）与超自然（教义—信仰）的二元结构，从而忽略了人类经验中关于灵界的“中层”，以及与此紧密联系在一起的情感、治愈和存在焦虑相关的灵性空间。这一世界观结构的“先天不足”导致教会在宣讲福音时，过度聚焦于教义体系与制度性实践，而未能在世界观层面回应人类关于恐惧、苦难与内在秩序的深层经验，这一“中层缺失”及其心灵空间便不可避免地会被其他宗教或灵性传统所重新占据⁷⁷。由

(史密斯的宗教性经验，可参达纳·索耶 (Dana Sawyer) 所著的传记描述：*Huston Smith: Wisdom-keeper: Living The World's Religions: The Authorized Biography of a 21st Century Spiritual Giant* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2014)；一些典型的描述可以在这本传记的介绍中读到：<https://fonsvitae.com/product/huston-smith-wisdomkeeper>，浏览日期：2026年3月17日)。

77 随举几例：如宣教士家庭出身的英国作家阿伦·瓦兹 (Alan W. Watts)，在神学院获得神学硕士学位之后被按立牧师，后来转向禅宗与东方哲学，以向西方观众阐释和普及佛教、道教和印度教哲学而闻名，并用东方哲学来解释和剖析基督教中的神话叙事与仪式。他的许多著作都被翻译成中文译本，如成为西方畅销书的《禅道》(*The Way of Zen*)和《不安的智慧》(*The Wisdom of Insecurity*)。无独有偶，在他的《东西方心理治疗》(*Psychotherapy East and West*)一书中，他认为如果心理疗法摒弃二元论，它就能成为西方获得解放的途径。而被誉为“世界上最受欢迎的灵修作者和演讲者之一”，美国方济各会神父及灵修作家理查德·罗尔 (Richard Rohr) 的著作，则融合了基督教神秘主义、东方冥想和万有在神论 (Pantheism，一种不同于泛神论，强调神于万物互融，但神又超越于万物的思想)。他的《基督的奥秘》(*The Universal Christ*) 被誉为具有里程碑意义的灵性学的经典之作。罗尔强调关注“正当实践” (orthopraxy)，认为生活方式和实践远比单纯口头上的正统信条重要。美国的天主教笃修会修士托马斯·默顿 (Thomas Merton)，他的自传作品《七重山》(*Storey Mountain*) 被誉为 20 世纪《忏悔录》和当代最具影响力的灵性经典。在他的一生中，除学术与修道研究外，他还研习了中国的儒、道、释，以及印度教、锡克教、耆那教和苏菲主义。他认为基督教在很大程度上偏向笛卡尔式强调“概念的物化、对反思意识的偶像化、从存在出逃进入言辞主义、数学化与理性化” (Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (NY: Doubleday, 2013), 285)，提倡向东方借鉴内在沉思传统。笔者无意评判他们的作品，而是想要指出，这些出生于基督教背景有牧师和神父身份的灵性作家，他们一方面都共同地有具有反思式的洞见，那就是基督教过于理性化和教义化，在处理现代焦虑、抑郁等现代性和世俗化带来的心灵问题有所缺失；另一方面都从基督教转向东方，以求获得解决的方案。

此，东方灵性的兴起不只是输入性的，更是一种对教会未能回应之领域的“替代性填补”。在此意义上，它标志的不是宗教的复兴，而是福音整全性的某种亏损，是教会世界观失守的结果，一种未被福音充分整合的属灵渴望的再度浮现。

也正是在这一处境中，史密斯与希伯特之间的对话显出其方法论意义。史密斯以其同情性理解和内部视角，揭示各大宗教传统如何在自身语境中回应人类对意义与超越的渴望，这使他能够敏锐地捕捉到东方灵性在西方语境中的吸引力；而希伯特则进一步指出，问题的关键并不在于这些灵性传统本身，而在于教会是否在其世界观层面上提供了一个足以整合意义、经验与现实的整体性框架。这也是“错层基督教”这一概念在揭示信仰与世界观断裂方面，具有高度洞察力的原因。希伯特思想的背后，隐含着福音世界观和整全基督教形态的规范性预设；相较之下，史密斯的比较宗教学，倾向于内部视角的范式和经验性的描述性分析，而悬置了价值判断。

因此，《芸芸众教》在此不仅构成一种解释性的理论资源，更构成一种回应性的宣教认识。相较于史密斯所开启的“理解与整合”的路径，希伯特所强调的“批判性处境化”提出了一个更具规范性的方向：教会既不能简单拒绝这些灵性经验，也不能不加分辨地加以吸纳，而必须在圣经启示的光照下，对其进行辨识、重释与转化，从而在世界观层面重建一个能够同时整合意义、经验与现实的整体性信仰结构。唯有如此，福音才能不仅停留在教义与制度层面，而真正进入人类存在的整体经验之中。也正是在这一意义上，《芸芸众教》对当代西方教会的提醒具有深刻的宣教学意义：问题不在于人是否追求灵性，而在于教会是否能够以福音的完整性回应这一追求。

4.4 接受与传播：《芸芸众教》在西方宣教学界与神学教育中的影响

学界普遍将《芸芸众教》视为 21 世纪研究民间宗教的重要经典之一；在学科谱系上，它既是宣教人类学的代表性著作，也是理解宗教实践与文化世界观关系的重要理论文本。正因如此，三位宣教人类学家共同书写的“经典”，无论是对于想要开拓宣教视野的平信徒，还是参与宣教事工的牧者、宣教士和教师，甚至对于那些从事人类学的学者而言，都可以视为“不可或缺的必读书目”之一⁷⁸。

78 参《芸芸众教》25 周年英文纪念版推荐语：Paul G. Hiebert, Daniel Shaw and Tite Tiénou, *Understand-*

在学术领域与宣教学界，该书早已被列为全球多所高校人类学、宗教社会学以及欧美神学院宣教学课程的核心文献。宣教学学者巴恩斯曾专门考察希伯特著作在福音派学术共同体——涵盖综合性大学、神学院及宣教研究机构中的深远影响。调查显示，该著作在美南浸信会、改革宗等福音派的神学教育体系中得到了高度的接受与应用。

书中系统阐述的“批判性处境化”与“错层基督教”概念，深度塑造了当代一批宣教学、教会学和领导力等各个领域的学者⁷⁹，其受众群体跨越了宗派与地域界限：从美南浸信会神学院的乔治·马丁教授、东南浸信会神学院的阿什福德博士，到改革宗神学院的拉尔森，以及富勒神学院的迈尔斯教授⁸⁰；在汉语神学界，则深刻影响了香港建道神学院的滕张佳音⁸¹等学者；还有像新部落差会的乔治·沃克⁸²这样的宣教实干家。

值得一提的是，虽然北美的灵恩派代表如约翰·温伯、彼得·瓦格纳、查尔斯·克拉夫特等几位执教在富勒的学者⁸³均使用了希伯特关于“中层缺失之缺陷”这一理论来用于教会的增长；而且希伯特也的确与他们合作写了一些文章⁸⁴，试图

ing folk religion: a Christian response to popular beliefs and practices (25th Anniversary Edition, Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2024).

79 《芸芸众教》是美南浸信会神学院 (SBTS) 的宣教学和世界宗教博士课程上的阅读书目。该神学院的乔治·马丁教授 (Prof. George Martin) 尤其注重“错层基督教”现象，并把“批判性处境化”作为它的解决方案。东南浸信会神学院 (SEBTS) 的布鲁斯·阿什福德博士 (Dr. Bruce Ashford) 则要求他的学生必读这本书。而改革宗神学院 (RTS) 的拉尔森教授 (Prof. Samuel Larsen) 则师从希伯特。(Barnes, *Missiology Meets Cultural Anthropology*, 166, 169, and 171.)

80 乔治·马丁：美南浸信会神学院 (SBTS) 荣休教授，曾任该校葛培理宣教、布道与事工学院院长。主要研究领域为宣教圣经神学。

布鲁斯·阿什福德：东南浸信会神学院 (SEBTS) 神学与文化教授。他深受凯波尔 (Kuyper) 新加尔文主义影响，关注信仰与公共领域的互动。

塞缪尔·拉尔森 (Samuel Larsen)：改革宗神学院 (RTS) 宣教学荣休教授。曾长期在海外宣教，是“面向世界使团” (Mission to the World) 植堂团队领袖和区域主任。他也是澳大利亚昆士兰威斯敏斯特神学院 (Westminster Theological College QLD) 的创始人。他还长期担任随军牧师，擅长从跨文化视角解读归正神学。

布莱恩特·迈尔斯 (Bryant Myers)：富勒神学院跨文化研究学院国际发展学教授。其代表作《与穷人同行》 (*Walking with the Poor*) 是基督徒从事整体性发展事工的经典指南。

81 华人宣教学家，牧职神学院院长的滕张佳音博士，在三一福音神学院师从希伯特，是其宣教学硕士及博士的论文指导教师。(滕张佳音主编：《今日的宣教训练：亚洲经验》，香港：建道神学院出版，2020年，自序页 xix)。

82 乔治·沃克 (George Walker)：新部落差会 (New Tribes Mission, 现更名为 Ethnos360) 的资深宣教实干家，曾长期在巴布亚新几内亚等偏远地区从事圣经翻译与植堂工作。

83 约翰·温伯 (John Wimber, 1934-1997)：葡萄园运动 (Vineyard Movement) 创始人。他在富勒神学院开设的“神迹奇事”课程，极大地推动了“第三波灵恩运动”在福音派中的传播。

彼得·瓦格纳 (C. Peter Wagner, 1930-2016)：曾任富勒神学院教会增长学教授。他是“教会增长运动”和“新使徒改革运动” (NAR) 的旗手，晚年致力于研究“属灵争战”与“地域邪灵”。

查尔斯·克拉夫特 (Charles H. Kraft)：富勒神学院人类学与跨文化交流教授，也是美国语言学和人类学家。他帮助和推广了温伯葡萄园运动所代表的“圣灵第三波”。此外，他还尝试将人类学模型应用于灵恩实践，提出了“权能较量” (Power Encounter) 的系统理论。

84 如希伯特与葛拉瑟 (Arthur F. Glasser)、瓦格纳和温特 (Ralph D. Winter) 合著了《世界福传的关

把人类学的见解用于宣教任务。然而，希伯特的宣教人类学和批判性反思被富勒几位学者简单“挪用”（appropriating）到教会增长的灵恩实践，事实上并没有解决“错层”的问题，而只是用“灵恩层”替代“民间宗教层”。这一举动本身也引起了希伯特本人相当不满，也从未认同过他们的宣教路径⁸⁵。因为希伯特认为，这些人所教导和倡导的许多内容是他公开反对的泛灵论（Animism）⁸⁶，而缺乏真正的神学。希伯特因为这场宣教学的争论，最后离开了富勒而转投了三一⁸⁷。因此，希伯特的贡献不在于推动灵恩复兴，而在于为宣教提供一种更为整全的世界观框架，使“中层”这一不可见的此界既被承认，又被置于圣经启示的规范之下。

五、处境与对话：《芸芸众教》在中国和华语文化语境

尽管《芸芸众教》在西方神学与宣教学界享有盛誉，但其论述逻辑显然预设的是西方读者的认知背景。中国和华人社会中独特的社会现实，使得《芸芸众教》在处理中国民间宗教议题时，其理论预设的背景与特征均与西方语境存在显著差异。将希伯特的理论框架引入中国与华人语境进行审视，其解释力与应用边界必然也会呈现出不同的学术面向。因此，我们必须进一步追问，当“世界观”“错层基督教”“批判性处境化”等核心概念和框架，被置入到非西方特别是中国和华人语境时，它是否仍然适用？在这一问题意识之下，本文的视野有必要从西方学术与宣教语境，转向中国和华人的教会与宣教的本土场域。

键维度》（*Crucial Dimensions in World Evangelization*）。事实上，希伯特大部分的著作都是与人合著完成的，这主要是因为作为“美国最杰出的人类学家”，他愿意以成全的心态来扶持学生的学术生涯。所以他的许多著作都是与学生合著的，譬如这本书的作者之一帖恩努也是他在富勒时的研究生。（Barnes, “Missiology Meets Cultural Anthropology,” 57, 204, 206）。

85 正如他的朋友潘内尔（Bill Pannell）所说：“希伯特是一位比瓦格纳老练得多的社会学家。瓦格纳只关心‘增长’本身，而保罗关心的则是‘什么样的增长’。”（Barnes, “Missiology Meets Cultural Anthropology,” 59.）

86 《在芸芸众教》中，希伯特也明确表达了对泛灵论的否定性立场：“面对民间宗教，我们当有的回应乃是信徒带到基督的主权之下，让基督在日常生活中改变他们。基督教确实关注天堂和永恒的事务，但也能回答传统民间宗教提出的问题。不过，它的答案必须根植于圣经，而非泛灵论的世界观。”（《芸芸众教》，页 109-110）。

87 离开富勒神学院时候，希伯特当时已经是富勒的博士项目主任了。他继而在三一找到了“真正的家”，因为三一为他能够在宣教方法与一种更具神学性的路径之间保持平衡提供了很好的学术环境，他也在这里度过了他的余生。关于希伯特在这场宣教学争论的情况，他的女儿梅内塞斯（Eloise Meneses）说：“当‘神迹奇事’团体在富勒神学院兴起时，他越来越感到不安；最终他开始表达这种异议，因为这股潮流在宣教学院内部势头强劲。他开始将此描述为一种‘重返泛灵论’，他认为这种做法在神学上是站不住脚的（坍塌的），且可能具有危险性。因此，他觉得自己无法认同那场特定的运动。他根本没想过要离开富勒，一点也没有，但他对当时发生的事确实感到愈发不安，尤其是对彼得·瓦格纳及其他一些人，他觉得他们采取的方法近乎于迷信。”（参 Barnes, “Missiology Meets Cultural Anthropology,” 60-63, 194）。

5.1 现实描述：中国民间宗教和“中层”灵性经验现状

而相比于西方社会从建制化宗教逐步转向私人化、边缘化，并伴随现代灵性思潮兴起的趋势，中国及广义的华人社会则展现出迥异的宗教生态：民间宗教不仅未曾退场，反而以所谓高层合一，底层混合为特征⁸⁸，通过更为弥散性与隐秘的方式深度嵌入日常生活的肌理之中。

根据北京大学几位学者发起的中国家庭追踪调查（CFPS）⁸⁹的数据表明，虽然声称信仰佛教、道教、伊斯兰教、基督教和天主教五大宗教的信教者比例仅为10%-12%，但声称信仰五大宗教对应神灵的信神者比例则达到20%。由此可见，相当一部分中国人对宗教信仰的认知和表现呈现出“信神不信教”的特征。换句话说，中国人近年来信仰制度性宗教的比例不超过20%，然而信奉祖先、鬼神、风水等民间宗教信仰人数全国占比53.3%，超出一半以上。在这其中，只有25.7%的受访者选择了单一宗教信仰，将近50%的受访者声称自己有两个甚至三个以上的宗教信仰⁹⁰。

其次，中国当代社会也呈现出和西方类似的灵性文化流行现象。正如笔者指出，21世纪西方的灵性热潮，使得大量畅销书都被灵性书籍所占据。这是后基督教时代留下的真空地带。事实上，不仅在西方如此，在当下的中国也是一样。如果说伴随着制度性基督教在西方的衰落，西方社会的灵性转向更多表现为东方宗教资源的输入，那么在当代中国语境中，这一现象则呈现出一种更为本土化的多元灵性资源现象。只要走进一些大型书店，随意浏览推荐书目的货架，几乎都能看到各类与灵性、疗愈相关的作品——除了像诸如《与神对话》《赛斯书》《觉醒之后》等一些西方新纪元和东方哲学影响下的“经典”⁹¹之外，推荐货架上

88 这里的“高层”，指在官方和精英阶层。“底层”则指民间。“在宗教理论方面，这种三教合一之实况，已为三教人士所接纳，因此他们创造出‘三教同源’之宗教调和理论来肯定之。而在民间意识方面，三教结合后多神系统之建构和活动，则成为茶余饭后消遣遣兴的神魔小说或唱讲话本。”（参林志成，陈耀南，吴宗文：《实用神学：宗教比较》，香港：中国基督教播道会文字部，2021年，页233）。

89 中国民生发展报告（China Family Panel Studies, CFPS），是由北京大学中国社会科学调查中心（ISSS）负责实施的一项全国性、综合性、连续性的社会跟踪调查项，旨在通过跟踪收集个体、家庭、社区三个层次的数据，反映中国社会、经济、人口、教育和健康变迁。项目由北京大学社会学系及相关院系的顶尖学者主持。2010年正式开展基期调查，此后每两年进行一次全样本追踪调查。官网可参：<https://www.issss.pku.edu.cn/cfps/>。

90 谢宇，张晓波，涂平等：《中国民生发展报告2020-2021》（北京：北京大学出版社，2024年），页144。

91 《与神对话》（Conversations with God）：作者尼尔·唐纳·沃许（Neale Donald Walsch）。该系列通过个体直觉式的“通灵”对话，解构了传统建制宗教中高高在上的神格，将灵性权威拉回个体生命经验。它强调“万物皆一”的能量连续性，是当代新纪元思想中重构个人与灵界“中层”互动

还有诸如《西藏生死书》《全部生命系列》《生命的不可思议》等许多内涵“中层”议题与灵性空间的本土作品⁹²;以及以曾仕强、南怀瑾等人⁹³为代表的传统派作品,将儒释道资源,重新转化为现代人的心灵安顿之道。这些看似分散的文本形态,实际上共同构成了“中层”和“高层”的“意义”供给系统。正如《芸芸众教》所揭示的那样,当一个社会的信仰体系未能在世界观层面整合人类经验时,意义并不会消失,而是以更加隐蔽且多元的方式重新生成。

上述统计数据和文化市场直观地反映了中国在城镇化加速与高等教育普及背景下的市民信仰实况。这一图景有力地驳斥了官方话语中关于宗教信仰、超验灵性乃旧社会“封建迷信”之残余的定性⁹⁴。相反,宗教神秘主义和民间信仰体系并未随着现代化进程的深入而趋于消亡,也没有伴随着基督教的传入而被替代,⁹⁵反而展现出显著的普遍性、稳定性与内生的坚韧性。

的代表作。该书在全球翻译成36种语言,全球畅销超过1200万册,高居纽约时报畅销排行一百周,推动全球的灵性复兴浪潮。《赛斯书》系列(The Seth Material):作者美国作家和灵媒珍·罗伯兹(Jane Roberts)。该书作为二十世纪新纪元运动的基石,该书详尽构建了一个包含“能量人格元素”和多维实相的灵性世界观。赛斯通过对物质世界作为意识投射的阐述,为处于物理实在与绝对真理之间的“心理实相”提供了系统化的超验解释。《觉醒之后》(The End of Your World):作者是美国灵性作家阿迪亚香提(Adyashanti),虽然其根植于东方的非二元论(Non-duality),但该书侧重于描述觉醒体验在后现代生活中的“着陆”。它关注的是意识转型后的心理余震与灵性整合,探讨了超验认知如何介入并转化平庸的世俗生存状态。

92 《西藏生死书》(The Tibetan Book of Living and Dying):作者为藏传佛教上师索甲仁波切(Sogyal Rinpoche)。该书将藏传佛教中关于“中阴”(Bardo)的知识体系转化为现代语言,提供了一张详尽的死后意识地图。它直接填补了现代医学对死亡过程认知的空白,将死亡视为一种可经验、可导航的超验灵性过渡。此书被翻译成30种文字,在56国发行,在中西方都有重大影响。《全部生命系列》(The Totality of Life Series):作者是拥有生化和医学双料博士和生物医学工程学家头衔的杨定一(John Ding-E Young)。该系列试图通过量子物理与古老灵性的交叉验证,建立一套科学化的意识演进机制。其核心在于引导个体从物质限制中跃迁,在日常灵性的修持中直接触碰绝对的整体性(Oneness)。

《生命的不可思议》(The Unusual Life):作者为台湾著名女演员、女作家,也是李敖的前妻胡因梦。此书作为华语灵性探索的个人实证记录,融合了占星学、先验心理学与能量疗愈。作者通过对心灵整合过程的剖析,揭示了个人微观命运与宇宙精微能量场之间的感应关系,体现了本土灵性叙事的自我转化路径。

93 曾仕强:中国式管理大师及易经专家。他通过对《易经》阴阳理则的现代化解读,将古老的术数与天理转化为现代人的处世哲学。其作品在世俗成功学与玄学命理之间架起了桥梁,为大众提供了处理变易现实的灵性逻辑。

南怀瑾:当代著名禅师及国学大师。他致力于儒释道三教合流的普及化叙述,通过对禅修实证、气脉理论及经典典籍的讲授,将深奥的解脱道转化为可供现代人安顿身心的文化资源,是当代中国灵性空间本土化的重要源头。

94 中国主流学者的看法大体与官方叙事和路径一致。如张志刚在谈及宗教人类学的时候,基本上也是以社会进化论的弗雷泽,功能论的马林诺夫斯基的思想为基础(参张志刚:《宗教学是什么》,北京大学出版社,2016年,页31-49“宗教人类学”部分)。但这些数据所呈现的情况,显然与希伯特的洞见不谋而合,希伯特在书中说:“西方的民间宗教也呈现复苏之势,这驳斥了‘一旦科学和世俗主义普及,宗教必定消亡’的假设。”(《芸芸众教》,页9)。

95 许多主流学者出于响应统战的目的,生出一种族性的焦虑,进而夸大了事实。随举一例,一项“华中科技大学中国乡村治理研究中心课题组”的几位学者,以一种警惕和敌对性的叙事发表《形势严峻,西方宗教在中国农村的传播现状》,作出了“严峻”的结论:“本报告认为,以基督教为主体的西方宗教在经过近三十年的发展后,已经完全取代传统宗教和民间信仰形式,成为我国农村主导性的宗教并且具有唯一的合法性,这一过程还在加速进行。”(董磊明、杨华:《形势严

笔者认为，这种现象绝非局限于乡土社会的边缘表征，而是一种整体性的描述。即便身处高楼林立的现代都市，华人社区的深层心理结构依然受到非制度化超自然信念的有力驱动，同样展现出极强的稳定性与普世性。诚如近年来引发热议的电影《破·地狱》⁹⁶所折射的图景：民间宗教作为一种深邃的文化载体，始终与现代文明及世俗思想相互交织，构成了华人世界的精神底色⁹⁷。

在此意义上，《芸芸众教》所建构的“世界观”和“批判性处境化”等理论框架，之于中国及华人文化语境，已然超越了单纯的跨文化视野或人类学观察；它更提供了一种存在论层面的审视，直指华人民间信仰中关乎生命意义的终极关怀。

5.2 理论对话：宣教人类学与宗教社会学的比较观照 ——以杨庆堃《中国社会中的宗教》为例

中国民间信仰的研究先驱杨庆堃教授⁹⁸，曾在他的名著《中国社会中的宗教》⁹⁹一书中提出“弥散性宗教”¹⁰⁰的解释框架来理解中国宗教的核心特征。这本

峻，西方宗教在中国农村的传播现状》（载于“爱思想”网站，2016年7月31日），网址：<https://www.aisixiang.com/data/100859.html>，浏览日期：2026年3月18日）。

- 96 《破·地狱》（*The Last Dance*）：由陈茂贤（Anselm Chan）导演执导，2024年上映的香港剧情电影。该片以香港特有的“破地狱”岭南道教法事为切入点，通过殡葬从业者的视角探讨生死伦理、家族宿命及现代都市中传统仪式的嬗变。在民俗学与宗教学研究视野下，该片生动展现了仪式如何作为一种民间宗教元素和“心理疗愈”机制，处理生者与亡者间的关系，是当代香港民间信仰与社会心理整合的典型文本。
- 97 其实除了《破·地狱》，其实华语界的很多电影都捕捉到了华人世界中那种“祛魅未竟”的状态——神圣与世俗、生者与死者、现代秩序与古老禁忌是高度重合和共生的。第六代导演的代表贾樟柯的电影，就喜欢在极度枯燥、工业化的背景中，突然插入非理性的超自然景象。这种处理方式暗示了在理性建筑的表象下，民间超验力量从未离去。比如《世界》中的动画转场场景，呈现了在北京世界公园这种高度人工化的拟像中，角色通过手机短信产生的幻象进入动画世界。这折射了现代人在巨大的工业体制下，依然试图通过某种灵性闪念逃离沉重的物质现实。《山河故人》中的关公像，在中国民间信仰中不仅是神灵，更是信义和秩序的守护者。在煤矿转型、人情淡薄的现代中国，这种古老图腾的游离，象征着人们在“中层”寻找失落的伦理支撑。除了贾樟柯，毕赣、万玛才旦等一大批新生代导演也都有类似的表达。这再一次现实出希伯特在关于民间宗教的洞见：只要民间宗教具有深层的世界观结构，就不太可能消亡。
- 98 杨庆堃（C. K. Yang, 1911-1999）：著名美籍华裔社会学家，是中国民间信仰，结构功能主义中国化研究的前驱。杨1931年毕业于燕京大学，并先后获得社会学学士、硕士学位。1939年取得密歇根大学社会学博士学位。之后任教于华盛顿大学，1948年返回中国前往岭南大学任教。1949年后被政治打压后再度赴美，曾先后于麻省理工学院和哈佛大学担任研究助理，之后长期执教于匹兹堡大学及香港中文大学。他将社会学经验研究方法引入中国宗教研究，提出的“制度性宗教”与“弥散性宗教”分类范式，至今仍是宗教社会学研究的基石性框架。
- 99 《中国社会中的宗教》（*Religion in Chinese Society*）：该书初版于1961年，被誉为继韦伯之后中国宗教研究的里程碑和研究中国宗教的“圣经”。杨氏在书中通过对近代中国社会的考察，提出“弥散性宗教”（diffused religion）的概念以解释中国民间宗教的现象，论证了宗教如何作为一种“弥散性”力量深度嵌入宗族、行会、皇权等世俗制度中，揭示了功能性信仰在维持社会整合中的关键作用；进而反驳马克思·韦伯等当时西方学者认为中国不存在宗教的主流意见。此书为日后中国传统社会的研究奠定了重要的基础。
- 100 Diffused Religion：笔者择取“弥散性宗教”这一译法。也有一些学者（如范丽珠的译本）将diffused译为“分散性”。不过，弥散性一词更具“渗透”的意味，能够更好地强调宗教与家庭、行会、

书在学术界得到了广泛的认可，构成对中国宗教结构的经典性刻画。择取这一经典著作，不仅是为了将《芸芸众教》的分析框架置入中国语境之中，更在于通过“弥散性宗教”与“世界观结构”这两种不同层面的理论资源，探讨中国民间宗教如何在制度与意义两个维度上得以持续存在的议题，从而形成一种具有解释深化意义的理论对话。

“弥散性宗教”的概念，揭示了中国宗教并非以制度化教会或教团为中心，而是深度嵌入家庭、宗族、地方社会与日常生活之中，形成一种无所不在却边界模糊的宗教形态。正因如此，中国民间宗教在现代化进程中并未消失，反而以日常实践、象征仪式与社会关系网络的形式持续运作。在杨的研究中，弥散性宗教具有以下几个鲜明特征：在组织结构上，弥散性宗教没有独立的组织架构、神职人员阶层或教义系统。它完全“弥散”并融合在世俗社会制度之中。它的组织载体就是家庭、宗族、行会或社区。比如祭祖活动不需要去教堂，而是在家族祠堂或家中进行；其“祭司”不是职业神父，而是家族的长辈。在功能上，弥散性宗教不是为了追求彼岸的救赎，而是为了维护此岸的社会秩序和生活福利，因此具有实用与整合的功能。在观念上则是“神道设教”特征，中国人的宗教观念（如天命、报应、风水）渗透在政治和伦理之中¹⁰¹。

杨庆堃在分析现代转型时，认为弥散性宗教的兴衰深度依附于其所植根的世俗制度。当传统社会制度（如皇权、家族）在现代危机面前失效并失去神圣性时，依托于这些制度的弥散性宗教实践（如国家祭典、祖先崇拜）也会随之瓦解¹⁰²。这的确呈现了事实的一个面向，至少今天城市家庭中的祖先牌位的确大大减少了。然而，尽管弥散性宗教所依附的传统旧制度（如皇权、宗法）崩塌了，但“弥散”这一特质本身并没有消失，而是转化为一种“去组织化”的灵性生态。正如前文所示，当代的调查数据呈现出另一种图景：中国当代民间信仰实际覆盖过半人口，且多重信仰并存的现象尤为普遍。

这一事实提示我们，民间宗教并未因制度变迁而消散，相反呈现出极大的活力——甚至与之相对的官方思想和权力象征系统，反而呈现出被反向“收编”

村落等世俗组织之间无孔不入的交融关系，呈现出一种“你中有我，我中有你”的边界模糊状态。同时，它也更贴切地表达了相较于西方“制度性宗教”（Institutional Religion）所呈现的那种去中心化、非组织化的流动特征。因此，笔者认为“弥散性”更能准确还原杨庆堃理论的原意。

101 [美]杨庆堃著，范丽珠译：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》（上海：上海人民出版社，2006年）。

102 同上，页273-274。

到民间宗教的迹象¹⁰³。换言之，杨庆堃的分析主要停留在宗教的社会结构与制度嵌入层面，其“弥散性”概念有效解释了宗教如何依附于社会组织而存在，却较少触及这些信仰得以长期维系的深层认知结构与意义根基。或者说，它回答了宗教如何存在于社会之中的问题，却未能充分解释宗教为何在制度衰落之后仍能持续存在的议题。

正是在此意义上，希伯特的世界观理论构成对“弥散性宗教”框架的重要深化：如果说杨庆堃揭示了宗教在社会结构中的弥散性存在，那么希伯特则进一步指出，这种弥散性之所以可能，乃是因为宗教早已嵌入人们对现实、秩序与超越的基本理解之中——正是这种嵌入世界观层面的结构，使得宗教不仅能够组织社会生活，更能够赋予个体以存在的意义与安全感，在 worldview 层面构成一个整合性的意义网络，使其难以被轻易替代或消解。中国民间宗教之所以既不完全制度化，又始终顽强存在，并非偶然的历史遗留，也并非完全依赖权力制度系统而存在，而与其深植于人类经验的核心领域——尤其是对生死与不确定性的秩序理解密切相关。

而当代官方意识形态不能提供这些生死秩序，民间宗教既不从属于、亦不依附于官方的权力运作逻辑。相反，民间信仰在某种程度上展现出一种反向的“收编”能力与强大的内生韧性，使主流权力话语在面对底层生命关怀时反而显得苍白无力。在希伯特的视野下，杨关于“弥散性宗教”依赖体制的解释并不充分；而“中层世界”的世界观路径，却很好地回应了杨庆堃未能解释的问题：

103 这是指当代红色政治人物与革命英雄被纳入崇拜体系，呈现出某种“神圣化”的转化过程。这一现象并不限于传统意义上的民间空间。约二十年前，笔者曾在家乡县政府办公大楼内，亲眼目睹工作人员在市政大厅向毛泽东像焚香致意的情形。时至今日，此类现象在就其弥漫性的特征而言，已经是普遍现象。比如家庭供奉毛主席像，车内挂毛主席像以求保平安，甚至个别地区有“毛公庙”或民间祭拜点等等。宗教研究学者李向平的一篇文章指出，供奉佛教塑像的是9.9%，供奉财神和土地爷的则分别是9.3%和8.8%，中国人在家中供奉祖宗牌位的是12.1%，而供奉毛主席塑像的是11.5%，大于佛教和传统民间宗教。就其本质而言，这并非简单的政治崇拜，而是“采纳沿化祖先崇拜的礼仪，旧式毛泽东崇拜可以说是一种‘荣显化’的创造”。按照希伯特的思想，可理解为这是民间宗教世界观的一种“再容器化”机制——民间宗教具有极强的吸纳能力，它可以将新的宗教符号纳入旧有体系中。既有的宗教结构并未消失，而是持续作为意义载体，将新的权力象征纳入其中，从而在变动的历史语境中维系其解释力与情感功能。
关于李向平的数据及周、姚二人的论述，分别参见：
李向平：《“毛泽东信仰”的现象解读》（载于《南方窗》，2009年03月19日），网址：<https://news.sina.com.cn/c/sd/2009-03-19/165317441129.shtml>，浏览日期：2026年3月18日；
李向平：《信仰·权力·市场——毛泽东信仰的经济学现象》（载于《中国宗教学术网》，2011年1月28日），网址：http://iwr.cass.cn/yjly/djyj/lw/201101/t20110128_3113026.html，浏览日期：2026年3月18日；
周群，姚欣荣：《新旧毛泽东崇拜》（载于《二十一世纪》网络版，2003年12月总第21期），网址：<https://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/media/online/9302064.pdf>，浏览日期：2026年3月18日。

伴随制度的变化和世俗化的强化，民间宗教不仅没有消亡而且还在增长的内在原因——民间宗教真正的生命力，在于其建构了一个完备的“中层世界”，这一系统为信徒提供了关于生死秩序、价值归宿及终极意义的理解范式，填补了现代性宏大叙事留下的灵性真空。电影《破·地狱》震撼之处正在于，它成功地借用民间道教的法事仪式和道教的人生世界观，将受众引入了一个生与死交错的“边界经验”的场域。

因此，两者的结合使我们能够区分两个层面：“弥散性”解释宗教如何在社会中运作，而“世界观”则解释宗教为何在历史变迁中仍然持续。在这一点上，《芸芸众教》所提出的世界观分析路径，提供了进一步深化理解中国民间宗教的关键视角。由此，中国民间宗教不仅是一种社会结构现象，更是一种深层意义结构的体现。在这一视野下，该书的理论意义在中国语境中显得尤为突出。它将分析推进到“意义结构”的层面，从而与杨庆堃对“宗教形态”的经典描述形成互补：前者揭示宗教的认知根基，后者刻画宗教的社会存在。正是在嵌入于社会结构并根植于世界观这一“结构—意义”的双重视角之下，中国民间宗教的持续性与复杂性才获得更为完整而有效的理解。

5.3 文化张力：中国教会与“中层”问题及宣教回应

下面笔者将以传统乡村教会与城市新兴教会作为两个典型的观察维度，旨在考察《芸芸众教》的理论框架，在何种程度上能够有效阐释中国语境下教会与民间宗教的互动关系，并借此探寻其对中国教会实践的现实启示。

5.3.1 中国传统教会：“中层”经验与实用主义世界观

中国教会的发展是以浙江、河南和安徽等地的庞大农村教会体系为基础的。首先，面对基督教与本土传统及民间信仰的张力，中国官方倡导政治统战的路径，而部分宗教人士和宗教学者则倾向于从经验感知，从不同的诉求倡导“五教归一”的融合范式¹⁰⁴。

104 随举两例：

Xiaoxuan Wang 的英文论文《二十世纪初中国的基督教与宗教融合》(*Christianity and religious syncretism in early twentieth-century China*)，黎秉一的《民初“五教合一”论述的两个类型》都是考察了民国初年基督教和民间宗教，基督教和其他宗教的宗教混合主义的趋势。

其次，按照杨庆堃的思想，中国民间宗教具有无孔不入的渗透性、强大的融合性特征（亦即“弥散性”），加上在灵恩体验与实用主义诉求的驱动下，扎根于农村腹地的当代中国基督教，自然衍生出大量具有本土特色的宗教混合主义和希伯特意义上的“错层基督教”现象。正如一篇田野调查的论文所描述的那样：“一个基督教徒完全按照传统的礼仪参加其父亲的丧礼，如下跪、请道士等……为了达到自身的实用性和功利性目的，他们依然是多神崇拜的。”¹⁰⁵

一些在教会文化上仍然延续农村教会色彩的城市教会，也同样呈现出“错层”的特征。譬如城市中的民工教会，以人民大学黄剑波对民工教会的研究为例¹⁰⁶，作者透过田野调查，从中观察到民工基督徒归信的两个维度：“信仰在生活实际中的功用取向，以及信仰对于现实生活世界的解释。从个体信徒的层面来说，后一方面可以在相当程度上解释生活的意义问题，亦即为什么民工信徒在进入城市生活后仍然持续甚至强化其信仰生活。”¹⁰⁷

因此，将希伯特的“错层基督教”概念置入中国当代教会语境，有着尖锐的洞察和批判效力。譬如根据黄提供的案例，我们可以看到一种与希伯特“错层基督教”理论高度契合的经验性图景：民工信徒将“守礼拜”和祷告医病等视为解

这些内容可参：

Xiaoxuan Wang, “Christianity and Religious Syncretism in Early Twentieth-Century China,” MMG Working Paper 17-11 (Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2017, Website: https://www.mmg.mpg.de/62050/WP_17-11_Wang_Christianity.pdf; Viewing Date: 2026-03-18.

黎秉一：《民初“五教合一”论述的两个类型——以李佳白与道院为例（1921-1927）》（载于《中国文学研究》，2021年7月，第52期），网址：

https://www.cl.ntu.edu.tw/uploads/root/%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E6%96%87%E5%AD%B8%E7%A0%94%E7%A9%B6/52-9.pdf?utm_source，浏览日期：2026年3月18日。

105 浙江大学中国农村发展研究院：《农村基督教对传统民间信仰的社会功能替代——对苏北与皖中两个村庄的实地调查》（浙江大学中国农村发展研究院网站，2005年8月22日），网址：<http://www.card.zju.edu.cn/2005/0822/c24484a916976/page.htm>，浏览日期：2026年3月18日。

106 “在针对A教会的研究过程中，我们确实发现，不少信徒对信仰常常采取一种带有功利性的态度。这样的态度使他们相对于教义和理性的信仰知识而言，会更强调带有灵恩色彩的神奇事和个体经历，如治病、赶鬼等。一些研究者认为，这大概表明了乡村基督教受到中国民间信仰在不同层面上的影响。的确，改革开放以后，农村的民间宗教得到复兴，拜佛、拜观音、跳大神等以前遭受压制的民间宗教活动又重新回到了老百姓的生活当中。

“一位信徒在谈到其归信过程时如是说：‘信了主了，进（教会）去了，俺们进去的时候他（被访人的儿子）还在医院里住院。进来，守礼拜嘛，等他住了院我回来守礼拜，进来了守礼拜嘛，守礼拜那时也说，信主，相信主，我孩子不发烧好了，以后出院回来给他作见证，奉献他50块钱。就那样说的呢。后来回来（孩子出院回来）不是给他作见证呢，给他奉献50块钱，在屋里开礼拜。’”另一份案例则来自浙江大学非主内单位的报告：“笔者在对皖中的一个农村调查时发现，一个基督教徒完全按照传统的礼仪参加其父亲的丧礼，如下跪、请道士等……中国传统信仰背景下的农民们，他们依然以传统的方式与人交往，依然开心地按照传统的方式中过着传统的节日和婚丧礼活动；农村的基督教徒依然感到孝的重要，依然有着强烈的祖先崇拜倾向；为了达到自身的实用性和功利性目的，他们依然是多神崇拜的。”

参黄剑波：《中国城镇民工的宗教生活》（载于《二十一世纪》，2008年10月第109期），网址：<https://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/media/articles/c109-200712001.pdf>，浏览日期：2026年3月18日。

107 同上。

决现实问题的手段,这并非简单的信仰不纯,而是中层世界仍由民间宗教逻辑支配。一些信徒认为耶稣更“灵”,则是典型的宗教替代,而非世界观更新,这正是希伯特所谓信仰对象改变,但解释结构未改变的现象。至于病得医治之后去教会礼拜奉献,不过是“许愿—还愿”模式的延续。一如希伯特所言:“旧有的宗教做法显然并未消亡,而是隐匿于公众的视野之外。民间宗教仅仅披上了基督教的外衣,两者仍旧并存于一种令人不安的张力之中。”¹⁰⁸信仰对象变了,但是仪式结构未变,因果逻辑未变,世界观更未变,信仰的替代本质上是一种符号替换而已。

因此,中国民间宗教持续存在的根本原因,在于其世界观提供统合性的解释而具有顽强生命力¹⁰⁹。著名宗教史学者邢福增甚至指出,若从实用主义的视角审视,中国民间信仰的世界观在解释效力上甚至优于基督教。他认为,基督教的解释往往指向深奥的神义论或终极真理,容易陷入循环往复的教义思辨;相比之下,民间信仰虽在逻辑严密性上稍逊,但其提供的“命、报、缘”等因果框架,却更契合大众的认知直觉。这套系统能迅速消化生活中的无常与苦难,将个体从虚无的深渊中解救出来,通过一种本土化的逻辑重新赋予生存以意义¹¹⁰。这一论断几乎和希伯特关于西方基督教只关注上层教义问题,而无力处理中层议题的判断不谋而合。

因此,中国传统教会中的民间宗教和基督教的错位现象,几乎就是关于世界观概念和“错层基督教”的标准案例:在传统教会,他们具有“中层”的观念,然而他们的世界观是混乱的。这一案例不仅印证了希伯特关于“中层”与世界观之密切关系的诊断;也进一步提示,在中国语境中,福音若要真正转化人的生命与文化结构,必须穿透这种分层性的信仰格局,使基督教不只是更“灵”的选择,而要成为信徒重构现实理解与生活实践的整体性世界观。

5.3.2 中国城市新兴教会:神学世界观和“中层缺失之缺陷”及其去经验化

若将视域转向中国的城市教会,则会发现情况呈现出不同的特征。因为受西方神学的影响,城市教会往往在神学装备上展现出更强的自觉性,强调系统

108 [美]保罗·希伯特等:《芸芸众教》,页9。

109 《实用神学:宗教比较》描绘了中国民间宗教的世界观图景。参林志成,陈耀南,吴宗文:《实用神学:宗教比较》(香港:中国基督教播道会文字部,2021年),页233-240。

110 参邢福增:《民间信仰对基督教的挑战》(载于《基督教周报》,1999年8月22日第1826期),网址:<https://christianweekly.net/1999/ta1459.html>,浏览日期:2026年3月18日。

神学的完整、教义的纯正，并致力于在理智层面构建系统的基督教世界观。特别是当代中国城市新兴教会所接受的改革宗神学，往往并不只重视传统意义上的救恩论体系，同时也强调信仰是一种具有宇宙性与普适性的世界观。这一传统自凯波尔以来，经过巴文克、范泰尔等人的发展，逐渐形成一种覆盖自然、历史与文化整体秩序的神学框架，从而使基督教信仰不仅关乎个体得救，也关乎涵盖政治、文化和宗教等现实的整体理解与重构¹¹¹。

然而，由于福音派和改革宗神学主要来自欧美教会的输入，城市新兴教会仍然未能摆脱欧美福音派的二元论影响，使得即便在高度整全与理性化的世界观建构中，信仰的经验维度与“中层”的现实处理，依然会陷于“中层缺失”之困境。因为按照希伯特的思想，“中层缺失之缺陷”本质上并非知识问题，而是世界观结构的问题。因此，即便在高度教育化的语境中，中层仍可能以“被压抑”的形式存在，而非真正被整合。换言之，这种缺失不是因为理念上的拒绝，而是因为无意识地不被处理。

另一方面，由于知识和教义层面上的自觉，使得这些教会的信徒不会出现像传统教会那样典型的行为错层，但却可能出现认知整合与存在经验的断裂。这使得改革宗神学在提供强大解释框架的同时，也可能面临一种趋于抽象化与去经验化的风险¹¹²。神的主权被理解为教义命题，而非在具体生命处境中被经验与辨识的现实，从而形成一种去经验化的神学。这意味着“中层”的缺失，不仅会导致迷信，也可能导致信仰经验的弱化。虽然这并非“错层基督教”的经典形态，却是一种理性主义语境下的结构性缺失。

简言之，受农村教会影响的中国传统教会，有着丰富的“中层”相遇经验，然而在世界观整合上出现“错层基督教”的现象；而城市新兴教会在观念和知识上注重基督教世界观，却在经验和实践上忽略了“中层世界”。在此意义上，

-
- 111 以下的对中国改革宗教会的整体性和个案研究著作，都充分的呈现了这一点：
 Bruce P. Baugus, *China's Reforming Churches: Missions, Polity, and Ministry in the Next Christendom* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2014) ;
 Alexander Chow, *Chinese Public Theology Generational Shifts and Confucian Imagination in Chinese Christianity* (Oxford University Press, 2018) ;
 Jared Jung, *Costly Kuyperianism: Neo-Calvinist Public Theology in a Context of Persecution with a Focus on Pastor Wang Yi*, (PhD diss., Southeastern Baptist Theological Seminary, 2023).
- 112 中国城市新兴教会过度教义化和理性化的特征，加之在整体上的灵性经验厚度的单薄，使其在面
 对当代灵性浪潮时，同样流露出对超验世界的强烈向往。近期信徒从福音派及改革宗向天主教，
 特别是东正教“转宗”的现象，在某种程度上印证了希伯特的洞察：新教神学往往沉溺于逻辑与
 教义的“高层”建构，却在“中层”的灵性体验与生命整合上留下了巨大的真空。

把《芸芸众教》置入在中国城市教会的语境中¹¹³，恰好能为结构性缺失和经验性弱化提供助益。

希伯特理论在此的意义，是在圣经规范下，一方面在观念上重建对“中层”世界的整合性理解，补足当前华人改革宗神学关注政治和社会文化现实的另一个面向；另一方面也可以重整中国传统教会医病赶鬼和属灵争战，这一尚未被神学整合的真实经验场域，而不仅仅是视之为落后民间宗教的农村经验——这绝非意味着回到希伯特有所保留的灵恩实践，而是观念结构和真实经验的世界观整合。

5.3.3 海外华人教会：“中层”问题与未被整合的灵恩经验

不过，不同的华人处境对“中层”问题的处理，也会体现出不同的文化逻辑与认知结构的差异性。如果拓展到东南亚的华人教会¹¹⁴作为观察对象，情形又会有所不同。

来自东南亚的一些田野经验表明，在泰国、新加坡与马来西亚等地的城市语境中，由于穆斯林体制宗教和民间宗教的发达¹¹⁵，东南亚的许多人无论观念还是经验上，都相信“中层”并有着普遍的灵界经验¹¹⁶。而教会自然也会经历真实的“属灵争战”，加上五旬节教会和灵恩运动的影响，相当数量的基督徒在其归信叙事与属灵成长过程中，有着很丰富的“属灵争战”叙事¹¹⁷。无论是对灵界现

113 本文出于叙述的方便和篇幅所限，并没有更细致的区分城市教会的文化气质。其实在一些具有传统教会和灵恩背景的中国城市教会，这一类的“中层”意识继承了农村教会，并没有带来在现实经验意义上的缺失，前文黄剑波的民工教会的研究就呈现了这一点。但笔者出于教会文化的类同性，将之置于农村教会的背景下加以考察。

114 本文将中国本土与海外华人社会的教牧及宣教情境予以并置，其论证逻辑预设了两类场域间存在深层的文化同质性。须说明的是，这一处理方式侧重于探讨华人共有文化底色下的普遍规律，而暂时淡化了因地域迁移及社会政治变迁所引发的跨文化特征。

115 按照杨庆堃的观点，经历了剧烈的政治变革，传统世俗制度（宗族、皇权）被行政力量强制解构，导致依托其上的宗教实践失去了生存土壤。而港台与东南亚并未经历同等烈度的断裂。在英国或殖民政府的治理下，华人社群保留了较强的自治性。家族组织和同乡会馆（如马来西亚的青云亭、各姓氏宗祠）作为“准世俗制度”持续运作，为祖先崇拜提供了稳定的社会载体。加上在东南亚，华人作为少数群体，民间信仰不仅是宗教，更是身份认同的防线。但是杨庆堃曾认为现代化会导致神圣性流失（页274），但东南亚的案例证明了“宗教市场化”的可能性：在新加坡，商业繁荣并未削弱民间宗教，反而催生了祈求财运、事业平顺的“实用主义宗教”需求。

116 关于东南亚“中层”方面（如算命、巫术、童乩、降头）的田野研究，如陈润棠牧师写的《破迷，辟邪，赶鬼：东南亚华人民间宗教》（香港：基道书楼，1989年）。

117 譬如以笔者在东南亚的个人田野经验为例。笔者近两年对泰国、新加坡及马来西亚等地的实地走访中，发现多数受访基督徒的皈依路径及灵性生命建构，均深度涉及对“中层”现象的直观经验。例如，一位来自沙巴的马来西亚籍信徒的信仰转折点，源于其在泰国旅馆中经历一次难以用自然科学解释的超自然干扰；这种强烈的恐惧与感官体验，促使其从唯物论立场转向寻求基督教的属灵庇护。此外，在马来西亚，笔者也听到一个年轻人亲诉他遇到过一个“灵体”从学校厕所尾随至家中，并被哥哥认出同一个灵体面孔的事件。笔者也亲自听闻一位马来亚大学的副教授，在课堂上毫不讳言其对灵异实体的感官觉知。这些个体经验表明，在东南亚信徒甚至非信徒的世界观中，灵界并非抽象的观念或教义，而是具有高度生存实在感的日常生活组成部分。

象的感知，还是在疾病、灾难与灵异经验中的宗教回应，均显示出信徒的世界观并未如典型西方信徒那样将“中层”排除于现实解释之外。更值得注意的是，这种经验不仅存在于民间层面，在部分神学教育与教会训练中亦获得一定程度的制度化表达，例如新加坡金链灵修神学院¹¹⁸设置了“赶鬼学”教牧课程¹¹⁹，表明在东南亚的城市教会，“中层”并非被忽视或压抑的边缘议题，而是被视为牧养实践与神学训练中必须正面回应的现实领域。

在此意义上，笔者以为东南亚处境并非纯粹是灵恩化的偏差，其中也蕴含着世界观结构的部分，即是希伯特“中层缺失”理论的反向印证：中层经验不仅进入教牧层面，也进入了日常经验与存在层面。不过，这种经验仍然更多是在“灵恩”层面，缺乏进一步的批判性处境化与世界观更新，以及相关的神学处理，而未完全转化其深层的世界观结构。这也许是《芸芸众教》可以为东南亚经验进一步带来贡献的地方。

综上所述，《芸芸众教》在中国及东南亚华人处境中，均展现出强大的解释力与校正功能：在传统教会中，它揭示了“中层”活跃而世界观却未整合所导致的“错层基督教”；在城市新兴教会中，则诊断出理性化神学所带来的“中层缺失”与信仰去经验化的结构性缺失；而在东南亚华人教会中，又呈现出“中层”被保留但“世界观”却未充分转变的另一种形态。三者共同构成一个张力谱系，凸显问题不在于是否存在“中层”，而在于“中层”问题是否在圣经启示下被整合为整全的世界观。由此，希伯特的理论不仅具有诊断意义，更指向一条面向华人教会的“批判性处境化”之路。

5.4 处境与转化：跨文化宣教中的世界观重构

若将《芸芸众教》的问题意识进一步推展至跨文化宣教的层面，则其方法论意义便会愈发清晰。正如前文所述，希伯特所揭示的关键，并不在于宗教形式或教义差异本身，而在于深层世界观结构是否发生转化。在此意义上，让我

118 新加坡金链灵修神学院（Golden Chain Evangelism Bible Seminary）：简称“金链”，由著名华人布道家赵世光牧师于1961年创立。该院继承了“灵粮堂”运动的属灵传统，是一所注重宣教实践与灵命塑造的福音派神学院。其办学宗旨强调“灵力、学力、体力”并重，长期为东南亚及全球华人教会培养跨文化宣教人才，在推动南洋华语教会的基要真理建设方面具有重要影响力。

119 这门课程的全称为“鬼附/赶鬼（鬼附真相）”，是为在职传道人开设的密集课程。参考神学院官网“密集课程”栏目，网址：<https://clbs.org.sg/intensivecourse>，浏览日期，2026年3月19日。

们再一次强调这本书所提供的一个重要框架，即对“归信”的描述：归信若仅停留于行为调整或教义认同，而未触及世界观层面，福音便不可避免地被既有文化逻辑所重新诠释，最终形成某种“错层基督教”的混合形态¹²⁰。而另一段来自希伯特《转变世界观》的文字，和这一描述形成了呼应，也是对当代宣教最重要的提醒：

“归信基督必须涵盖三个层面：行为、信仰以及作为其根基的世界观。基督徒应当因其身份而活出不同的样式；然而，若其行为主要基于传统而非基督信仰，那便沦为了异教仪式。归信必须包含信仰的转换，但若仅有信仰的改变而无行为的转变，则是虚假的信心（雅各书2章）。归信也可能同时包含信仰与行为的改变，但若世界观未得到转化，从长远来看，福音将被颠覆，其结果便是一种‘基督徒式的异教混融’（syncretistic Christo-paganism），即保有基督教的外壳，却丧失了其本质。此时，基督教成了一种新型的法术，一种更为隐蔽的偶像崇拜。如果说19世纪宣教运动的焦点是行为的改变，20世纪是信仰的改变，那么在21世纪，世界观的转变必须成为其核心任务。”¹²¹

这一判断对于华人教会的跨文化宣教，无论穆宣还是藏宣都尤具启发性——尽管希伯特并没有写过专文来探讨这两个议题（关于印度教他则有大量的讨论）。一方面，伊斯兰教、佛教等宗教并非仅是一套上层神论的教义体系，其在具体社会生活中同样充满“中层”的宗教实践，如穆斯林的巴拉卡¹²²、妖灵镇尼¹²³、圣徒崇拜与护身符等。这意味着，宣教若仅针对经典教义展开，而忽略其日常经验世界中的权能结构与意义机制，便难以真正进入其宗教现实。另一方面，这些宗教在许多处境中不仅是信仰体系，更构成文化与政治认同的核心维度，从而使宣教面对的并非单一宗教对象，而是一个整合性的文化世界观。

120 [美]保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页40-41。

121 在此，希伯特区分了归信的三个主要层次：1. 行为和仪式：戒烟戒酒，受洗并参加教会活动，背诵教理问答和经文，穿戴洁净，祷告并阅读圣经。2. 信仰和信仰体系：悔改并认罪，接受并跟随耶稣，了解圣经。3. 世界观：将旧的（文化的、宗教的、世俗的）世界观转变为圣经的世界观。（Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*(Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 322）

122 巴拉卡：穆斯林所相信的一种非人格化的力量，是一种凝聚在一些特定之人身上的灵力，由安拉赐予。（《芸芸众教》，页79、164、500）。

123 妖灵镇尼：民间伊斯兰信仰中一种介于人类与神灵之间的超自然受造物。无定形、非物质化，通常隐身，但具备自由意志及改变形象的能力（常化为动物或人）。（《芸芸众教》，页65）。

在此背景下，希伯特对传统归信模式的批判尤其具有现实针对性。现代宣教往往将归信界定为对正统教义的认信或实践规范的遵守，却忽略了门徒训练中最关键的一环，即对隐性世界观前设的辨识与更新——无论是对命运、业力，还是对灵界权势的理解¹²⁴，若未在圣经启示下被重新整合，新的信仰极易被纳入旧有解释框架之中。换言之，问题不在于人是否“相信”，而在于其“如何理解现实”。

因此，《芸芸众教》的深层贡献，不仅在于揭示“中层缺失”这一现象，更在于指向一种更为整全的宣教路径，即“批判性处境化”的路径：既要避免将信仰还原为理性教义的抽象体系，也要警惕将属灵经验简单地等同于真理本身（如极端灵恩实践）。真正的处境化，应是在圣经规范之下，对行为、信念与世界观三者进行整合性的转化，使福音不仅进入人的思想与实践，也重塑其对宇宙、权能与生命意义的根本理解。此或可视为华人教会在迈向跨文化宣教之际，亟需面对的神学与实践课题。

六、方法论与理论局限

作为一部在宣教人类学领域具有奠基意义的著作，本文通过梳理、总结并将其置于西方与中国（及华人）的双重语境下进行考察，充分展现了其在方法论与理论建构上的深刻洞见和解释穿透力。然而，这并非意味着《芸芸众教》是一部完美之作。笔者认为，书中仍有若干议题值得商榷，且有待后人进一步增补与完善。

首先，从整体结构来看，该书在描述一分析层面极为充分，对民间宗教意义内容、仪式逻辑与社会组织也提供了很丰富的阐释；然而，在规范一回应层面则相对收束。尤以第十一至第十三章为例，其“基督教回应”的部分并未完全提供宣教的助力意见：第十一章多转向基督教自身礼仪的描述，而较少从神学角度回应异教仪式；第十二章侧重教会内部领袖的塑造与制度维系，而未充分展开基督教如何与民间宗教领袖形成宣教性对话。

其次，该书虽提出“世界观”“中层缺失”与“批判性处境化”等关键概念，却未对其作系统性的理论铺陈。尤其“世界观”作为核心范畴，在此更多以操作性方式出现，而其结构与转化机制，有赖于《转变世界观》中的进一步展开。

124 [美] 保罗·希伯特等：《芸芸众教》，页 52。

再次，该书的相关方法虽富有启发性，然而从世界观辨识到转化的具体路径——在实践中却对教会的神学辨识与群体成熟度提出了极高要求，其操作难度不容低估，使得该书更适合作为激发问题意识与构建框架的参考，而非操作性指南。

正因如此，将这本书置于希伯特更广阔的思想谱系中加以阅读，显得尤为必要。例如《转变世界观》《知彼知己》等著作提供了更加系统化的理论基础，而《案例研究》则通过具体案例展示了处境化原则的运作方式。与这些著作相互参照，方能更完整地把握该书的方法论潜力。

当然，上述局限并未削弱这本书的重大学术与实践价值，反而凸显其作为开创性文本的地位。它不仅重新界定了民间宗教在全球宗教格局中的重要性，更通过“中层”与“世界观”的分析，将宣教问题由教义传递推进至“存在论”与更加深沉的认知结构层面。

结语

本文尝试将《芸芸众教》置入西方宣教思想脉络，梳理其独特的“批判性处境化”这一“第三条路径”；同时将其置于“东方热”与“新纪元”思潮的具体语境中，并择取促成此种转向的比较宗教学经典《人的宗教》加以对话。从希伯特的宣教人类学视角出发，指出上述思潮的背后，乃是西方教会在水观层面的结构性缺失的结果：当福音未能整合人类关于灵界及其灵性秩序的“中层”经验时，该领域便会被其他宗教传统所占据，这实为福音整全性表达受限的症候。《芸芸众教》的理论贡献，正在于将此类文化现象转化为可被神学分辨与宣教回应的问题，进而提出以“批判性处境化”为路径，在理解他者宗教的基础上，对其世界观结构加以辨识与更新，使福音得以进入并重构人类经验的整体秩序，而非一味追随西方的灵性思潮。

其次，本文进一步将这本书置于中国与华人教会及宣教处境中。本文首先整合杨庆堃“弥散性宗教”的社会结构分析与希伯特的世界观认知结构分析，提出中国民间宗教之所以普遍性持续性存在，并非单纯历史残余，也不完全依附官方制度，而是一种“嵌入社会结构且根植世界观”的双重存在形态。笔者进一步将该书的理论框架应用于中国乡村、城市及海外华人教会与宣教场域，

指出在传统教会中有“中层”的活跃经验却因世界观未加整合，从而导致的“错层基督教”的现象；而在城市新兴教会中，则诊断出理性化神学所带来的“中层缺失”与信仰去经验化的结构性缺失；而在东南亚华人教会中，又呈现出“中层”被保留甚至灵恩化的另一形态。此一分析充分彰显《芸芸众教》理论框架的解释力，并对华人教会及机构的跨文化宣教提出关键提醒：宣教不仅关乎教义宣讲与认信，更必然涉及世界观的整体重构与经验层面的整合。

总而言之，在西方灵性转向与中国基督教复兴并行的语境中，《芸芸众教》所提出的洞见，仍持续对教会教牧、跨文化宣教和神学教育产生深远影响。就此而言，这不仅是一部宗教研究著作，更是一种促使教会重新思考“何为归信、何为福音进入人类世界”的方法论召唤。🌐

参考文献

1. 中文文献

[美] 保罗·希伯特。甘泉译。《知彼知己：助力宣教之人类学洞见》。香港：中华三一出版，2020年。

[美] 保罗·希伯特、丹尼尔·肖、泰特·帖恩努。甘泉译。《芸芸众教：福音对民间宗教体系的回应》。中华三一出版有限公司，2021年。

[美] 保罗·希伯特、弗朗西丝·希伯特。福霖编译团队译。《案例研究：宣教禾场上理论、实情与决策的交锋》。蒲公英书房，2024年。

[美] 保罗·赫伯特。林秀娟译，邱显正审订。《宣教士的必修课：知彼知己的人类学知识》。桃园：中华福音神学院出版社，2019年。

[美] 保罗·赫伯特。王之玮译，邱显正审订。《文化人类学》，桃园：中华福音神学院出版社，2020年。

[美] 保罗·赫伯特、法兰西丝·赫伯特。黄建晔译，邱显正审订。《宣教案例研究：当宣教遇上信仰与文化冲突时的抉择》。桃园：中华福音神学院出版社，2022年。

[美] 休斯顿·史密斯。梁恒豪译。《人的宗教：世界七大宗教的历史和智慧》。海口：海南出版社，2014年。

[美] 理查德·罗尔。周明芹译。《基督的奥秘：一个被遗忘的事实，如何改变我们所见、所信与盼望的一切》。台北：启示出版社，2023年。

[美] 杨庆堃。范丽珠译。《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》。上海：上海人民出版社，2006年。

[美] 施罗德、贝万斯。孙怀亮、雷立柏等译。《演变中的永恒——当代宣教神学》。香港：道风书社，2011年。

[英] 爱德华·泰勒。连树声译。《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》。桂林：广西师范大学出版社，2005年。

[英] J. G. 弗雷泽。汪培基、徐育新、张泽石译。《金枝》。北京：商务印书馆，2019年。

[德] 加达默尔著。洪汉鼎译。《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》。上海：上海译文出版社，2004年。

[奥] 弗洛伊德。赵立玮译。《图腾与禁忌》。上海：上海人民出版社，2005年。
陈润棠。《破迷，辟邪，赶鬼：东南亚华人民间宗教》。香港：基道书楼，1989年。
滕张佳音主编。《今日的宣教训练：亚洲经验》。香港：建道神学院出版，2020年。

林志成、陈耀南、吴宗文。《实用神学：宗教比较》。香港：中国基督教播道会文字部，2021年。

张志刚。《宗教学是什么》。北京：北京大学出版社，2016年。

谢宇、张晓波、涂平等。《中国民生发展报告 2020-2021》。北京：北京大学出版社，2024年。

罗伟森。《从民族志看客家祭祖中的属灵冲突与福音策略：以客家长子归信为例》。桃园：台湾中华福音神学院宣教学博士论文，2024年。

黎秉一。《民初“五教合一”论述的两个类型——以李佳白与道院为例（1921-1927）》。载于《中国文学研究》，2021年7月，第52期。

李向平。《“毛泽东信仰”的现象解读》。载于《南方窗》，2009年03月19日。

李向平。《信仰·权力·市场——毛泽东信仰的经济学现象》。载于《中国宗教学术网》，2011年1月28日。

孙毅。《世界观的转变》，载于《世代》，2020年春季号，第10期。

周群、姚欣荣。《新旧毛泽东崇拜》，载于《二十一世纪》（网络版），2003年12月总第21期。

浙江大学中国农村发展研究院。《农村基督教对传统民间信仰的社会功能替代——对苏北与皖中两个村庄的实地调查》，浙江大学中国农村发展研究院网站，2005年8月22日。

邢福增。《民间信仰对基督教的挑战》，载于《基督教周报》，1999年8月22日，第1826期。

黄剑波。《中国城镇民工的宗教生活》，载于《二十一世纪》，2008年10月，第109期。

2. 英文文献

Barnes, Philip Wayne. "Paul G. Hiebert and Critical Contextualization." *The Great Commission Baptist Journal of Missions* 2, No. 2 (2023).

Barnes, Philip Wayne. "Missiology Meets Cultural Anthropology: The Life and Legacy of Paul G. Hiebert." PhD diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2011.

Baugus Bruce P. *China's Reforming Churches: Missions, Polity, and Ministry in the Next Christendom*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2014.

Bulatao Jaime C. *Split-level Christianity*. Quezon City: Ateneo de Manila University, 1966.

C. S. Lewis. *An Experiment in Criticism*. New York: Harper Collins, 2013.

Chow, Alexander. *Chinese Public Theology Generational Shifts and Confucian Imagination in Chinese Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Glasser, Arthur F. et al. *Crucial Dimensions in World Evangelization*. South Pasadena: William Carey Library, 1976.

GM Editorial Team. "A Memoriam of Paul G. Hiebert," *Global Missiology* 4, no. 3 (2007).

Jung, Jarred. *Costly Kuyperianism: Neo-Calvinist Public Theology in a Context of Persecution with a Focus on Pastor Wang Yi*, PhD diss., Southeastern Baptist Theological Seminary, 2023.

Levin, Jeff. "New Age Healing: Origins, Definitions, and Implications for Religion and Medicine." *Religions* 13, 777 (2022).

Martin, Douglas, and Dennis Hevesi. "Huston Smith, Author of 'The World's Religions,' Dies at 97." *The New York Times*, January 1, 2017.

Merton, Thomas. *Conjectures of a Guilty Bystander*. NY: Doubleday, 2013.

Hiebert, Paul G. *Konduru: Structure and Integration in a South Indian Village*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Hiebert, Paul G. *Cultural Anthropology*. Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1976.

Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.

Hiebert, Paul G, Daniel Shaw, Tite Tiénou. *Understanding folk religion: a Christian response to popular beliefs and practices*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

Hiebert, Paul G. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*. Baker Academic, 2009.

Hiebert, Paul G, Daniel Shaw and Tite Tiénou. *Understanding folk religion: a Christian response to popular beliefs and practices*. 25th Anniversary Edition, Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2024.

Hiebert, Paul G. "The Flaw of the Excluded Middle." *Missiology* 10, no. 1 (1982).

Hiebert, Paul G, R. Daniel Shaw and Tite Tienou. "Responding to Split-Level Christianity and Folk Religion." *International Journal of Frontier Missions* 16, no. 4 (Winter 1999/2000).

Hiebert, Paul G. "Spiritual Warfare and Worldviews." *Global Missiology*, January 2004.

Hiebert, Paul G. and Tite Tiénou. "Missional Theology." *Missiology* 34, no. 2 (2006).

Priest, Robert J. “Paul Hiebert: A Life Remembered.” *Books & Culture (Christianity Today)*, Sep/Oct 2007.

Rochelle Cathcart Scheuermann. “Paul G. Hiebert’s *Anthropological Insights for Missionaries*(1985) ——Thirty-Three Years Later.” *Missio Dei*, vol. 9, no. 1.

Smith, Tom W., and Benjamin Schapiro. “The ISSP Modules on Religion 1991–2018.” *International Journal of Sociology* 51, no. 5 (2021).

Sawyer, Dana. *Huston Smith: Wisdomkeeper: Living The World’s Religions: The Authorized Biography of a 21st Century Spiritual Giant*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2014.

Wang, Xiaoxuan. “Christianity and Religious Syncretism in Early Twentieth-Century China.” *MMG Working Paper* 17-11, Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, Göttingen, 2017.

Tiénou, Tite. “A Tribute to Paul G. Hiebert, Professor, Colleague, Brother, Pilgrim.” *Global Missiology* 3, No. 4 (2007).

为华人处境预备的跨文化宣教教科书 ——书评：《重新思考 21 世纪教会的使命与 宣教：因祂的美名》¹

文 / 思温格

撮要：资深宣教士、宣教培训者司徒杰（GW Steel）的宣教著作最近翻译成中文，本书评为一位华人宣教士以宣教研究者与培训者的视角推荐此书。作者认为《因祂的美名》一书神学根基扎实、跨文化洞察深刻，且结合理论与实务，避免流于空谈。书中收录的许多宣教工场实例着重于未得之民、尤其是穆斯林的处境，也符合目前宣教策略的需要。最令人惊喜的是，作者在书中节录了几位华人跨文化宣教士的工场实例，可以看出作者多年在东亚宣教、培训本土宣教工人的经验，使得他更能理解华人处境。

关键词：宣教培训 宣教科系 跨文化宣教 处境化的宣教 华人处境

1 原文刊登于《华源协作》，2026年3月31日。

近几年来，越来越多华人神学院设立跨文化研究和宣教相关科系，足见全球华人教会对跨文化宣教的重视。然而一个科系和一门课程的设立，除了需要有师资、学生之外，提供关键概念论述的课本和阅读资源也是不可或缺的。最近由于教学的需要，我搜集、挑选了许多已翻译成中文的宣教书籍和文章，作为学生的指定阅读。

当我读到司徒杰（GW Steel）之《重新思考 21 世纪教会的使命与宣教：因祂的美名》的中文翻译版时，有种耳目一新的观感。因为坊间虽然已有许多英文宣教书籍、文章，但真正适合华人宣教学生的却不多。有些著作虽然经典但是策略和实地案例偏旧；有些涵盖了较新的观点、策略，但论述略失平衡；还有些观点新颖、论述深入平衡，只是读起来感觉是写给西方读者，即使翻译成中文仍觉得有些隔阂。不过，目前华人宣教学者专家撰写的中文宣教著作目前数量仍相当有限，《因祂的美名》实为急需之时的佳作。

《因祂的美名》全书结构清晰，可分为四大部分。第一部分（一到四章）从现代宣教的挑战切入，诚实检视两百年来宣教运动的成就与盲点，指出资源大量投入却果效有限的张力，并呼吁进行典范 / 范式转移。第二部分（五到十二章）回到圣经核心，强调耶稣所宣讲的信息点不是“宗教”扩张，而是神的国已经降临；宣教的终极目的也不是增加信徒数目，而是使万民成为忠心的门徒，使上帝的美名得荣耀。第三部分（十三到十八章）进一步探讨处境化、文化世界观、混合主义等议题，寻求在忠于福音与尊重文化的张力中取得平衡。第四部分（十九到二十五章）则落实于实践，从宣教工人的拣选、培训、营商宣教到地方教会角色，提供具体的反思和指引。

《因祂的美名》一书神学根基扎实、跨文化洞察深刻，且结合理论与实务，避免流于空谈。此外，作者深入浅出、相当易读的写作风格，使人读了一章还会想继续读一下章，迥异于一些稍嫌艰涩的西方宣教教科书。书中收录的许多宣教工场实例着重于未得之民、尤其是穆斯林的处境，也符合目前宣教策略的需要。最令人惊喜的是，作者在书中节录了几位华人跨文化宣教士的工场实例，让人读起来亲切、深具认同感。可以看出作者多年在东亚宣教、培训本土宣教工人的经验，使得他更能理解华人处境，指出的关键问题和挑战也相当到位、接地气。

唯一美中不足的是，这些生动的工场实例可能由于转述自其他宣教士或引用自其他著作，有些细节或有疏漏或误植。例如在第十四章（探索处境化与混

合主义)² 提到黎巴嫩的基督徒和穆斯林祷告用词的歧异，但未明确指出是哪个用词。根据我对中东语言文化的了解，当地基督徒使用的祷告一词“Salāt”应该不会与穆斯林为死人祈祷的用词（Salāt al-Janāzah 或 Du‘ā）混淆，事实上穆斯林“五功”（Five Pillars）之中的拜功也是使用 Salāt 这个词汇。除非这个穆斯林群体是非阿拉伯族裔的少数民族，使用不同的语言，但若是如此，可能需要在案例中注明。然而这仅是小细节，整体而言瑕不掩瑜。

作者司徒杰也在书中介绍了较为新兴的宣教处境化策略，例如这二十多年来备受讨论的教会倍增运动（Church Planting Movement）。³ 宣教机构和学者目前对此一宣教策略尚未达成共识，即便此类新兴的归主浪潮的确已经发生。在处理这类较有争议性的宣教策略议题时，作者能够以合乎圣经、平衡、平和的方式论述，实属难得。

我和我先生在跨文化宣教工场多年，亲身见证宣教士和宣教机构因为策略方法上的歧见彼此批评、对立，甚至导致工人离开团队或工场，这实在是神国的亏损。因此我在教导普世宣教策略课程时，希望把谦卑学习、不论断、彼此聆听的态度传递给我的华人学生，不希望这种对立分裂的 DNA 继续传承给新世代的宣教士。而这本著作无疑将是华人的宣教课程和培训的教科书首选之一。作者并非仅是提出新的策略或方法，更反思在快速变迁、后基督教、多元文化的世界中，教会是否仍忠于耶稣起初交托的使命与信息。

在海内外华人教会逐渐领受跨文化宣教的呼召，并开始投入宣教工人的培训与差派之际，《因祂的美名》中文版的出版，恰如一场实时雨，响应了当前的需要。我乐意向华人神学院教授、宣教士培训者，以及教会领袖与宣教同工，或任何有心投入跨文化宣教事工的华人弟兄姊妹推荐此书。🌟

本文经《华源协作》授权同意转载。

<https://www.chinasource.org/articles/an-accessible-cross-cultural-missions-textbook-for-the-chinese-context/zh-cn/>

2 参看本书，页 209-210。

3 参看本书第 13 章：“新处境下的新方法”，页 193。

《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“亚宣中国”(Synergy China) 主办并出版。

“亚宣中国”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》为了解“亚宣中国”之对外窗口并重要事工途径。

学刊强调并坚持: 理论性、神学性、宣教性、专业性、原创性、思想性、学术性、研究性、国际性、实践性、事工性、经验性、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“亚宣中国”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“亚宣中国”及本刊立场。

本刊不欢迎一稿多投, 来稿中英文皆可。本刊接稿后将在两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、当代中国教会之宣教训练
- 2、在职宣教工人之继续进修
- 3、当代中国教会之宣教士关顾
- 4、中国教会宣教士之危机管理
- 5、当代中国教会之宣教研讨与研究
- 6、当代中国教会之宣教工场发展
- 7、当代中国教会之文宣事工发展、现状与展望
- 8、当代中国教会之本土差会建设与规范
- 9、当代中国教会之宣教士述职退修与养老基地
- 10、当代中国教会之宣教士子女教育与成长
- 11、当代中国教会与普世教会 / 差会宣教合作
- 12、当代中国教会宣教资源中心建设
- 13、当代中国教会宣教士关顾者之培养与团队建立
- 14、普世宣教发展趋势与宣教策略
- 15、宣教工场中跨文化冲突与团队协作
- 16、代际更新与宣教领导力的发展
- 17、穆宣推动、研究与合宜策略思考
- 18、穆宣网络宣教事工的发展与前景
- 19、“营商宣教”策略模式探讨
- 20、难民宣教事工

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“参考书目 / 文献”或“资料来源”。以下为范例：

三、格式范例

1、注释 / 脚注规范

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：

1) 注释格式有许多种，学刊采用华人神学教育系统多用的一种。

作者：《书名》（出版地：出版社，出版年份），页数。

作者：〈论文名称〉，编者 / 作者：《书名》（出版地：出版社，出版年份），页数。

作者：〈论文名称〉，《期刊名称》期数（出版年月），页数。

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：〈中国宣教神学教育的发展、挑战和机遇〉，腾张佳音主编：《今日的宣教训练——亚洲经验》（香港：建道神学院，2020），页 298。

侯宣道：〈谈中国教会境内跨文化宣教〉，《往普天下去》总第 185 期（2017 年 1-3 月），页 01-03。

2) 再度征引同一本书时，可省略出版资料。如书名过长，亦可省略副题。征引论文亦可省略出处之书名。

例：

侯宣道：《大秦景教流行中国碑颂并序之宣教神学》，页 110。

侯宣道：〈中国宣教神学教育的发展、挑战和机遇〉，页 298。

侯宣道：〈谈中国教会境内跨文化宣教〉，页 01-03。

3) 继续引用时，使用“同上”（英文：ibid.）来表示使用与前一个脚注相同的文献数据。

4) 其它情况

(1) 两个作者或编者：

例：

侯宣道、陈宣思：《永远在宣教路上》（广州：国际华夏使团，2018），页 20。

(2) 翻译或编辑书籍

作者著，译者译：《书名》（出版地：出版社，出版年份），页数。

例：

XXX 著，梁家麟译：《如何写书目》（香港：建道神学院，1996），页 11。

梁家麟：〈我不喜欢写书目〉，邢福增、梁家麟编：《如何写书目》（香港：建道神学院，1996），页 11。

2、参考书目 / 参考文献

参考书目需要在文章“结论”之后，另起新页呈现。

作者（先姓后名）。《书名》。出版地：出版社，出版年份。

作者。〈论文名称〉。编者或作者。《书名》。出版地：出版社，出版年份，页数。

作者。〈论文名称〉。《期刊名称》期数（出版年月），页数。

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。

侯宣道。〈中国宣教神学教育的发展、挑战和机遇〉。腾张佳音主编。《今日的宣教训练——亚洲经验》。香港：建道神学院，2020，页 298。

侯宣道。〈处境化宣教刍议〉。《中国宣教学刊》总第八期（2026年5月），页 15。

3、翻译或编辑著作

参考书目 麦格夫著。陈佐人译。《宗教改革运动思潮》。香港：基道，1991。

首次引用 麦格夫著, 陈佐人译:《宗教改革运动思潮》(香港: 基道, 1991), 页 6。

再度引用 麦格夫:《宗教改革运动思潮》, 页 40。

继续引用 同上

4、讲义或未出版的论文

参考书目 蔡少琪。〈别异宗教〉。讲义。香港: 建道神学院, 2000 年春。

首次引用 蔡少琪:〈别异宗教〉, 讲义(香港: 建道神学院, 2000 年春), 页 20。

再度引用 蔡少琪:〈别异宗教〉, 页 20。

继续引用 同上

5、书评

参考书目 子莲、马可。〈建文化桥梁 助力福音传播——《知彼知己: 助力宣教之人类学洞见》书评〉。《中国宣教学刊》第 6 期(2025 年 5 月), 页 320-333。

首次引用 子莲、马可:〈建文化桥梁 助力福音传播——《知彼知己: 助力宣教之人类学洞见》书评〉,《中国宣教学刊》第 6 期(2025 年 5 月), 页 320-333。

再度引用 子莲、马可:〈建文化桥梁 助力福音传播——《知彼知己: 助力宣教之人类学洞见》书评〉, 页 320-333。

继续引用 同上

6、访问记录

一般文献数据, 只在脚注标记, 不需要在参考书目部分呈现。

例:

龙维耐, 由吴锦云访问, 美国, 洛杉矶, 2003 年 6 月 8 日。

7、互联网和电子数据库的数据

叶永恒 〈评马国栋编著《极端》《异端》“基督教会”“Church of Christ”〉, 版本 1.33 (2001/6/3) (香港: 香港基督徒短期宣教训练中心暨布道资源供应中心,

1997年12月初版)；下载自〈<http://www.wstianti.com/coc/hkicoc.asp>〉(下载日期2004/11/16)。

分析：版本1.33是作者提供的，而出版数据也是作者强调的。虽然我们不知道什么是1997年12月初版，它与版本1.33有何分别；但既然是作者强调的数据，我们就应提供。“下载自”之后的数据是网址和下载日期。

把网址放在〈〉中，但也有些学者提出不用加上〈〉，所以引用时最主要是一致性。另有些学者提出不用列明“下载日期”，单用(2004/11/16)就可以。此外，若忘记下载日期。则可以省略，因为下载日期是较为不重要的数据。

8、英文注释格式

1) 注释

作者：《书名》(出版地：出版社，出版年份)，页数。

作者：〈论文名称〉，编者/作者：《书名》(出版地：出版社，出版年份)，页数。

作者：〈论文名称〉，《期刊名称》期数(出版年月)，页数。

例：

Liang Jia-ling, *How to Write Bibliography* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996), 11.

Liang Jia-ling, "I Don't Like Bibliography," in *How to Write Bibliography*, ed. Xing Fu-zeng (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996), 11.

Liang Jia-ling, "I Don't Like Bibliography," *Jian Dao* 15:4 (October 1996), 11.

2) 参考书目

作者(先姓后名)。《书名》。出版地：出版社，出版年份。

作者。〈论文名称〉。编者或作者。《书名》。出版地：出版社，出版年份，页数。

作者。〈论文名称〉。《期刊名称》期数(出版年月)，页数。

例：

Liang, Jia-ling. *How to Write Bibliography*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996.

Liang, Jia-ling. "I Don't Like Bibliography," In *How to Write Bibliography*, ed. Xing Fu-zeng. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996, 1-11

Liang, Jia-ling. "I Don't Like Bibliography," *Jian Dao* 15:4 (October 1996): 1-11.

9、其它提醒

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。中文书如有副标题，主标题与副标题中间一律使用“：”连结，不使用破折号。中文文献数据使用“同上”；英文书籍 / 文献用 *ibid*，不使用斜体。

书籍名称 中文书名用《》，英文书名斜体。

文章标题 我们尊重并允准国内与海外作者自己的习惯，中文用“”（国内使用习惯）或〈〉（港台使用习惯）皆可，英文用双引号“ ”。

文章格式，一般采用“注释 / 脚注”的方式。按照现今通行的专文规格，一般都不需要列出参考书目，因为从注释所引用的书目就可看出作者的参考书目。但是，海外华人或西方学界则要求在文章之后，与脚注相对应列出参考书目 / 文献。我们也尊重作者自身之背景与习惯。☉

投稿邮箱：synergycbulletin@protonmail.com

祝主恩永携！

《中国宣教学刊》编辑部

2026年4月

作者介绍

宣道

宣教士、牧师。某国际差会负责人。

铭贤

中国教会跨文化宣教士。《差传研究》主编。

子莲

教会牧者，曾于藏族地区宣教服事，目前在跨文化机构事奉。

扎西旦增

当代中国教会资深宣教士，藏区事奉事工20年。

达雷尔·怀特曼 (Darrell Whiteman)

博士、教授，《宣教学》总编。曾在非洲、美拉尼西亚和亚洲从事宣教事奉和研究。

保罗·希伯特 (Paul G. Hiebert 1932-2007)

宣教人类学家。生前为芝加哥三一福音神学院宣教学和人类学教授。

以诺

宣教学训练事工负责人。从事宣教学资源研发工作。

牧宣

中国家庭教会资深牧者。某宣教事工负责人。

家谦

神学硕士 (THM)。长期参与宣教动员与宣教训练装备事工。

亚伯拉罕

宣教士、牧师、博士。文宣事工工作者。

黄彼得

文学硕士、文学博士候选人、神学研究硕士。正在攻读哲学博士学位。
教会带职传道，长期从事教育和研究工作。

加思敏

福霖编译团队编辑。

思温格

宣教士、宣教研究者、跨文化研究博士。国际差会中东区培训负责人。



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。