

Lingnan University

Digital Commons @ Lingnan University

Theses & Dissertations

Department of Cultural Studies

2013

屬靈戰爭與旅遊：一個短期宣教活動的個案研究

Lai leng LAU

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/cs_etd



Part of the [Christianity Commons](#), and the [Critical and Cultural Studies Commons](#)

Recommended Citation

劉麗凝 (2013)。屬靈戰爭與旅遊：一個短期宣教活動的個案研究 (碩士論文，香港嶺南大學)。檢自 http://dx.doi.org/10.14793/cs_etd.19

This Thesis is brought to you for free and open access by the Department of Cultural Studies at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Theses & Dissertations by an authorized administrator of Digital Commons @ Lingnan University.

Terms of Use

The copyright of this thesis is owned by its author. Any reproduction, adaptation, distribution or dissemination of this thesis without express authorization is strictly prohibited.

All rights reserved.

屬靈戰爭與旅遊：一個短期宣教活動的個案研究

劉麗凝

此論文為文化研究哲學碩士學位課程之部份要求

嶺南大學

二零一三年

論文撮要

屬靈戰爭與旅遊：一個短期宣教活動的個案研究

劉麗凝

哲學碩士

本研究試圖描繪香港細胞小組教會網絡短宣參加者的歷程及屬靈體驗，指出他們在旅途內的所見所聞受到了特定的宗教論述及旅遊操作所形塑和建構，而在此脈絡下產生的屬靈經驗可能不再純粹是神秘的、超自然和非物質的力量，相反它是可預期的文化產物，甚至不是本真(authentic)的屬靈經驗。然而，這種被建構的宗教及屬靈視野選擇性地把某些社會文化或問題（如貧窮、種族主義、色情和異教文化）簡約歸類為邪惡他者的陰謀和控制，巧妙地隱藏或迴避了問題背後複雜而糾結的社會、經濟、政治及文化張力；同時鞏固了基督徒的身份認同及基督教的優越感，並相信基督教的價值觀獲得超越而且凌駕一切文化的合法性，然後將短宣內的屬靈經驗視為經歷神的重要證據。

此研究亦有助我們反思全球靈恩運動(Global Pentecostalism)的擴張，全球靈恩運動是近年基督教內增長最迅速的宗教運動，以屬靈恩賜、屬靈戰爭及繁榮神學(Prosperity Gospel)為主要特徵。除了依賴龐大的宗教媒體和超級教會等意識形態機器宣傳外，透過細緻的旅遊操作、宗教論述及靈性實踐，使短宣成為全球靈恩運動擴張的途徑之一，甚至讓這場源自美國的宗教運動轉化成本土的宗教內容。

聲明

本人謹此聲明，本論文為原創性之研究成果，所有已發表或未發表著作之引用，均已適當註明出處。

(學生姓名)

二零一三年七月二十三日

畢業論文核准頁

屬靈戰爭與旅遊：一個短期宣教活動的個案研究

劉麗凝

哲學碩士課程

論文審查委員會：

陳順馨博士 (主席)

黃慧貞教授 (校外考試委員)

羅永生博士 (校內考試委員)

游靜博士 (校內考試委員)

導師：
羅永生博士

代教務會核准：

施雅德教授
高級學位課程委員會主席

日期

目錄

鳴謝.....	iii
第一章· 導言：邁向旅遊化的短期宣教熱潮.....	1
1.1 短宣的超自然屬靈經驗.....	1
1.2 短期宣教潮.....	2
1.3 短宣的屬靈經驗.....	5
1.4 全球靈恩運動與靈恩運動在香港.....	7
1.5 宗教研究的短宣.....	10
1.6 短宣作為旅遊.....	13
1.7 「朝聖者」與「旅客」的爭論.....	14
1.8 短宣與文化本真性.....	20
1.9 理論框架、研究背景及問題.....	23
1.10 研究價值.....	25
1.11 研究設計、策略及資料搜集.....	25
1.12 小結及預告.....	27
第二章· 宣教旅遊工業：「香港細胞小組教會網絡」個案研究.....	28
2.1 宣傳及報名.....	29
2.11 短宣與當代旅遊工業操作.....	31
2.2 參加者的「短期宣教士」身份.....	33
2.3 短宣訓練.....	37
2.31 第一次短宣訓練主題：「合一與順服」.....	38
2.32 第三次短宣訓練主題：建立規訓.....	40
2.33 CCMN《短宣手冊》.....	41
2.4 短期宣教士凝視.....	44
2.41 日本：「冷漠」／「硬土」？.....	44
2.42 柬埔寨、印度、巴基斯坦、尼泊爾：貧窮的國度？.....	46

2.5 小結.....	48
第三章·短宣作為屬靈戰爭.....	50
3.1 短宣與屬靈戰爭.....	51
3.2 CCMN的屬靈戰爭論述.....	53
3.21 《短宣手冊》.....	54
3.22 敬拜詩歌.....	56
3.3 參加者的屬靈經驗.....	58
3.31 屬靈戰爭與攻擊.....	58
3.32 行區祈禱與神蹟奇事.....	63
3.4 屬靈經驗的意義.....	65
3.5 小結.....	67
第四章·短宣成為靈恩運動的新載體.....	68
4.1 香港靈恩運動的轉向.....	69
4.2 短宣與香港靈恩運動發展.....	72
4.3 基督教統領全球.....	75
4.4 不容忽視的全球靈恩運動.....	76
4.5 反思旅遊與全球靈恩運動.....	78
第五章·總結.....	80
5.1 研究貢獻、限制及未來研究方向.....	82
附錄	
1. 受訪者名單.....	84
2. CCMN短宣宣傳2011.....	85
3. CCMN短宣手冊.....	89
4. 詩歌歌詞.....	97
參考書目.....	99

鳴謝

首先感謝導師羅永生的悉心指導，他的意見、鼓勵和信任是我完成論文的最大動力。

感謝嶺南大學文化研究系的老師：陳順馨、許寶強、梁旭明、陳清僑、游靜、Prof. Morris、劉健芝、李小良及陳錦榮，感謝你們在研究及學習的不同階段給予寶貴的建議；感謝文化研究系的職員徐惠璇、麥淑儀、陳偉文及文珊珊給予我的鼓勵及各樣的行政支援。

還有一班共同進退的研究生：Mandy、Gietty、Muriel、Roberto、Tung Yi、Tobi、Ted、Evey、Anneke、Guoyuan 及 Herman，在學術討論與美食交流之間我們都能夠找到微妙的平衡。

感激家人、朋友(特別是愛華及冷泉)全力的支援，讓我毫無顧慮去學習。

感謝主。

第一章·導言：邁向旅遊化的短期宣教熱潮

1.1 短宣的超自然屬靈經驗

2003及2006年，筆者在香港參加一個由「細胞小組宣教網絡(Cell Church Mission Network，簡稱CCMN)」舉辦的基督教暑期短宣活動(Short-term Mission)，以下的小片段是筆者的兩次短宣中最為深刻的經驗：

『我跟隨短宣隊在馬來西亞逗留了兩週的時間。除了預期的佈道活動和社區服侍外，領隊還帶我們進入回教徒的社區進行「行區和禁食祈禱」，當時領隊嚴肅地提醒我們正在參與「屬靈戰爭」，所以要小心魔鬼的攻擊，我們視察四周後就開始祈求「耶穌的寶血潔淨這地，擊倒黑暗的勢力」。有一次我們拜訪當地教會，在聚會期間突然有人暈倒了，當地信徒解釋這些人被「聖靈充滿」，是屬於平常的屬靈表現；還有有些短宣隊員懂得說一些神秘的語言，隊員解釋這是天使互相溝通的方言，也是屬靈恩賜的一種。當時我感到非常疑惑和震驚，於是回港後我立即詢問教會傳道人，傳道人說這是「靈恩派」的特徵，不過因為宗派歷史的緣故，教會內不能公開展示這些靈恩的行為，甚至視為「禁忌」，所以我才一直沒機會接觸類似的經驗。三年後，我再次參加CCMN的泰國短宣團。有了第一次的短宣經驗，我對屬靈現象也不再感到大驚小怪，然而那一次屬靈的攻擊好像更為明顯了：例如領隊的離奇地受傷；我在酒店內遇到靈異的經驗，於是隊員們一起禱告趕退邪惡的勢力；那一刻我深切感到屬靈權柄的威力，也感受到短宣裡屬靈戰爭真的無處不在。』¹

短宣所帶來的興奮感覺和刺激經驗，跟我日常重複而沉悶的教會生活形成強烈的對比，短宣不只成為我重要而深刻的宗教經驗，更曾改變了我的價值觀和信念。短短十多天的行程裡，我與一班相識不久的基督徒為著宣教的目標一同並肩作戰；除了傳福音和進行服侍外，短宣還為我帶來了被傳道人形容為「靈恩」的屬靈經驗，這種原本在日常教會生活是被禁制的。短期宣教是甚麼？所謂「超自然」的屬靈經驗又是甚麼？短宣跟「屬靈戰爭」、「全球靈恩運動」有甚麼關係？本文由筆者的個人經歷引路，從香港的本土基督教經驗透視全球基督教的短期宣教現象。

¹ 筆者曾在2003年及2006年參加由香港細胞小組教會網絡所舉辦的暑期短宣活動(馬來西亞及泰國)，以上提及的「短宣的超自然經驗」的小故事是筆者自己對短宣回憶的記錄。

1.2 短期宣教潮

基督教作為全球三大宗教之一，2011年廣義的基督徒人數已超過20億，佔全球人口約三份之一²(陳麗斯，2011)，基督教強調傳教的教義是維持信徒數量持續增長的關鍵。在基督教內，教會與宣教士(Missionaries)之間有清晰的分工，教會主力本地的信徒牧養及支援佈道工作，宣教士則負責海外傳福音、開荒、植堂和提供訓練等事奉。傳統的宣教士原是全職、長期、專業及受薪的職業，他們肩負向遠方未信者傳揚基督教信仰的使命；以往當宣教士不是易事，他們得接受專業的學術訓練(如：神學、科學、醫學)及獲得傳教會的差遣才能往海外發展傳道的事業，有些宣教士甚至留在當地渡過餘生。

我以一名典型的傳統宣教士的經歷為例，第一位中國傳教士馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)於1804年向倫敦會申請成為傳教士後，他花了一年的時間在高士坡傳教學院接受神學、哲學與傳教課程，然後前往倫敦學習數學、物理、醫學、天文與中文等知識以應付在中國傳教事工的需要，直到三年後(1807年)才啟程前往中國。在長時間接受專業的神學訓練後，馬禮遜的神學造詣已不下於其他傳教士或教區牧師，當他抵華後更用了接近兩個月的時間處理自己居留的問題及積極探索中國人的思想言行，然後才逐步完成倫敦傳教會交付的任務，直到十七年後才回到英國(蘇精，2005)。

但自1950年代開始，這種傳統、固有的海外宣教士模式出現了變化，一些美國的宣教組織如「Operation Mobilization」和「Youth With A Mission」³，他們開始提倡一種事前無須接受專業神學訓練的、短期性質的宣教活動，在全球化與完善交通系統等客觀條件配合下，平凡的基督信徒(特別是年青人)有機會在短時間內一嚐成為宣教士的滋味。海外宣教活動的種類亦開始以時期來劃分，例如香港差傳事工聯會(2008)將短宣分成三個類別：短期宣教(兩星期以內)、中期宣教(1至4年)及長期宣教(4年或以上)。這種新宣教形式的轉變不僅在於逗留於海外時期的長短，另一個重點是宣教變得普及化和平民化，即使短宣參加者沒有足夠的教會事奉經驗、差傳及神學教育的背景或能力，只要

²廣義基督徒(包括基督教、天主教、更正教、東正教、其他獨立教會及邊緣基督徒如耶和華見證人、基督復臨安息日會等會友)。

³美國基督教組織Operation Mobilization的George Verwer及 Youth With A Mission的Loren Cunningham最早提出短宣的概念。

基督徒擁有良好的意願及足夠的經濟條件下⁴，他們仍可以透過宣教機構的協助，以短期宣教士的名義在海外進行同樣的傳福音、開荒、植堂和訓練工作。例如筆者在前往短宣前從沒有接受過系統的神學訓練或學習該國家的語言，由於只逗留在宣教工場短短數十天的時間，領隊將每一天的短宣行程都安排得非常緊密，短宣隊經常早出晚歸進行不同類型的事工，包括探訪教會和小組、街頭佈道、行區祈禱、探望老人院及孤兒院等。

這種新式的短宣活動受到基督徒熱烈的歡迎，根據Short-term Evangelical Missions的統計，1965年北美發展的短宣活動約有540名參加者，到了1989年美國的參加者就已增長至約十二萬人；三年後人數更躍升至約二十五萬人（McDonough & Peterson,1999）。現時不少的美國大專學院、高中及基督教學校已將學生參加短宣納入為認可或要求的學習及服務經驗，更有學者形容自八十年代起美國基督教的出現了「短宣潮(short-term mission boom)」(Walling et al., 2006)。在香港，短宣也是一項非常受教會歡迎的活動，根據胡志偉、霍安琪、2004香港教會普查研究組及香港教會更新運動(2005)進行的「2004香港教會普查」顯示，在眾多的差傳事工活動中，唯獨是「定期舉辦短宣」受香港教會的歡迎比率不斷上升，比率從1989年的25.3%，上升至2004年的61.9%，遠遠拋離其他不同類型的差傳事工。

短宣如此廣受歡迎是因為它可以帶來很多正面及轉化的作用。首先短宣工場藉著短宣隊開荒建立了許多教會，亦協助了當地教會佈道、教導、訓練的事工的發展。對於個人層面來說，彭啟康和熊黃惠玲(2007:5)編著的《短宣靈蜜》指出很多參加者在完成短宣行程後都獲益良多，例如可以經歷團隊合作精神、群體生活互助互勵、明白到宣教工場不同的需要，以及在意外頻生的短宣處境中迫切依賴主，還有在不同文化和生活中認識自己和重整信仰等，因此短宣可以成為隊員生命中最大的收獲。

事實上，有短宣的研究指出參加者在短宣後變得更熱心、積極地參與事奉，有些甚至獻身全時間事奉神⁵；而且差派短宣隊能提高教會會友對宣教意識的

⁴ 不同於受薪的長期宣教士，大部份參與短宣的人都是自付一切旅費，或可能獲得教會支持一點費用，但大部份參與短宣的人並不會因短宣而領薪。

⁵ 例如獻身全職事奉或成為長期宣教士。

識覺，加強會友們對普世宣教的負擔，使他們藉著實際的行動，親身體會各國各民需要福音的實況。短宣隊的經驗還可以幫助塑造青少年的生命。短宣的經歷能為他們成長過程留下不可磨滅的印象和果效，足於影響他們的一生。當他們回到自己的教會之後，也會帶來極大的貢獻和影響，帶給教會異象，這些青年信徒對靈命的追求變得火熱，信徒為宣教的祈禱時間增長，亦增加對傳福音、佈道的熱忱；教會的宣教事工奉獻也因為短宣的緣故而增加。(McDonough and Peterson, 1999:11-19)。

不過短宣的熱潮出現，其實亦可能反映目前基督教的宣教的策略的轉變以及傳統宣教模式的困局，原因是目前教會不易找到長期委身的宣士，於是宣教機構漸漸改為採用差派短期宣教士的策略，以維持宣教士原有的工作(羅新路，2012：68)。事實上，香港參加短期宣教的人數不斷增加，而長期宣教士人口卻一直處於數百人的水平，甚至近年不升反降(陳麗斯，2013)，長遠來說短宣將可能取代傳統的宣教事工，成為香港基督教新主導的宣教形態。

香港教會積極鼓勵信徒參與短宣，除了因為短宣可以為教會及信徒帶來大量的好處外，短宣的普及亦可能關乎短宣的旅遊特質。一方面受惠於全球化的發展，科技、交通及傳媒資訊的發達使世界的距離縮短，方便人類旅行和遷徙；另外旅遊業作為香港主要的經濟收益，政府亦刻意把香港打造成旅遊城市，以吸引全球旅客來港觀光及消費⁶，因此市民對觀光旅遊的活動毫不陌生。同時，香港市民對出國旅遊觀光的熱愛也是不遑多讓：每天打開報章可見形形色式的旅遊推廣的廣告；每逢連續數天的公眾假期機場都迫滿了離港旅行的市民，甚至在很多受香港歡迎的旅遊國家中(如泰國、日本、台灣等)，都不乏香港旅客的身影。短宣既可以滿足參加者旅遊的樂趣，又可以達到為神聖的宗教目的，因此不難理解即使要參加者自付旅費，短宣仍然大受到平信徒所歡迎。

基督教是一個擁有二千多年歷史的宗教，綿延至今已發展成了普世性的宗教，它不僅是哲學理論和宗教理想，更是具社會學意義，基督教在過去二千年經歷不同的變革和發展，逐步建立其信約、基本教義(及各樣的神學論述)、教

⁶ 從香港旅遊發展局網頁發佈的年報中，2011年訪港旅客的人次差不多有四千二百萬，而過夜旅客的消費亦超過二千六百億元。

<http://www.discoverhongkong.com/common/images/about-hktb/annual-report/eng/2011-2012/2011-2012-05.pdf>

會組織、禮儀、屬靈操練等宗教特色。不過，討論基督教的哲學理論或悠久的歷史發展並不是本研究的焦點，相反我期透過短宣的個案研究來透視當代的(香港)基督教宗派發展，以及宗派之間的不同靈性觀及經驗。接著下來，我將會簡介香港基督教的幾個主要宗派，以及這些宗派在處理超自然屬靈經驗的態度。這些分類有助我們辨別短宣中的提及屬靈經驗，以及與當代基督教宗派之間的複雜關係。

1.3 短宣的屬靈經驗

筆者在1.1的「短宣的超自然屬靈經驗」裡，提及我在短宣遇到一些前所未見的靈性經驗，而這些屬靈經驗被歸類為「靈恩派」；這反映當代香港的基督教內其實可能有多於一套的屬靈觀點及經驗，而這些屬靈觀可能會反映香港基督教內不同宗派的定位及神學觀念。在剖析短宣所涉及的靈性經驗之前，我先簡介基督教幾個主要的宗派及其特色，以及它們各自對應靈性經驗的不同的定義和處理；在香港主要的宗派包括：自由派、基要派、福音派及靈恩派(Chan,2007:448)。

自由派的神學態度受到自由主義的影響，這個宗派強烈表現出對傳統教義權威的反抗，以及在神學上歡迎新思想的引入，他們努力將基督教信仰與現代世界作調適和整合，從而以尋找信仰在當代的有效性和適切性，甚至會犧牲或妥協一些被基要派或福音派認為的關鍵教義(如基督教的超越性、或聖經絕對無誤等)。自由派另一個特色是保持多元化的觀點，這也體現在自由派可包容和接納更多主流社會裡被邊緣化的人士，例如同性戀者、性工作者或其他宗教的人士。在處理超自然的屬靈經驗態度上，自由派受十八世紀的啟蒙運動(The Enlightenment)所奠定的知識論宇宙論影響(特別是自然主義和人本中心的思想)，所以他們主張自然的現象只能透過自然方法來解釋，而非訴諸自然的原因，所以自由派對人間以外的世界(包括天堂和地獄等)不感興趣，亦對超自然事物(上帝、魔鬼)漠不關心。(梁家麟，1999：374－375)

基要派，又被稱為原教旨主義派，基要派的冒起主要是批判自由主義，它所高舉的正是自由主義所要否定的東西；例如基要派主張聖經絕對無誤，嚴格遵從字面解釋經文，並強調聖經的全然正確性，這也包括聖經有關超自然的記

載，所以基要主義不排斥超自然事物的說法，並且認同那些超乎人的感官以外的經驗及所經驗的對象，因為只要符合聖經的記載就等同是確實存在。(梁家麟，1999：377-381)

福音派被視為承傳自二十世紀初的基要主義，所以福音派與基要派對聖經的權威及對傳統教義的執著並無二致，但它們的主要分別在於對真理的辯護形式，及對社會和文化的看法。例如福音派對社會具強烈的關懷情操，不自絕於社會和文化之外，福音派強調的「傳福音」是狹義直接宣講福音的內容，反映他們相信透過宣講的方式來傳道，故此非常看重神學知識的訓練，而且並強調基督教信仰的超越性(梁家麟，1999：384-387)。在屬靈態度上，福音派一直高舉聖靈，因為他們在教義上相信聖父、聖子與聖靈為三位一體的神，所以聖靈的地位是與上帝和耶穌對等。例如Stott(1999)在《認識福音派信仰》中探討福音派與聖靈的關係，他認為聖靈的特色是隱藏自己來彰揚聖父與聖子，在新約聖經的時代，當人們信主時聖靈就會進入那個人的心裡，照顧他們的靈性生命的成長，也成為了神的子民最主要的特徵；聖靈的另一個重要任務是要令基督徒過聖潔的生活，靠著聖靈就能自我克服和抑制自己不去犯罪；在宣教方面，宣教工作一直是福音派的要務，而福音佈道沒有聖靈便行不通，因為聖靈是最主要的佈道者，去感動人認罪悔悟及信主。

靈恩派同樣地相當重視聖靈的地位和能力，但它們更強調基督徒個人直接的屬靈經驗，例如注重靈浸、方言、神蹟奇事、預言、趕鬼及醫治等能力。靈恩派的對屬靈經驗的熱烈追求，更被福音派視為引起教會內部分化紛爭的源頭。雖然從福音派對聖靈的教義及體驗上可能與靈恩派有很多共同之處，但Stott認為「福音派」與「靈恩派」絕非同義詞，雖然廣義而言所有的基督徒理應屬靈恩(因為信主後聖靈進入生命裡)，但靈恩派的靈恩其實是有更具體的所指，包括：『1) 基督徒聲稱得救之後，受到「聖靈之洗」的「靈恩」經驗，2) 強調三種超自然的恩賜，即說方言、醫病和說預言，及3) 發展出一套活潑、自然、參與、坦率表露的公眾敬拜方式』；總括而言，福音派與靈恩派最大的分別在於聚會形式、用語及信仰的表達方式上。至於自由主義神學對聖靈或靈性經驗的著墨不多，他們主要視聖靈為活躍於自然與文化這兩個領域當中，認為聖靈的能力可導致正義社會的實現及趨向完善。

以上的分類主要是基於人們對基督教神學上的信念或教義的分別，不一定是指向某種組織的形式，而且這些宗派隨著時間的過去也經歷了許多的變化，因此這些簡述分類主要是方便捕捉宗派的重要特徵及一般的印象。值得注意的是基督教各宗派之間並非存在絕對而清晰的界線，雖然基要派跟自由派之間在神學觀念上可能存在嚴重的分歧，但很多情況下，宗派之間可以存在模糊性與主觀的成分，例如福音派領袖並非完全排斥任何的屬靈經驗，他們只是不贊成以屬靈經驗取代宣講福音和傳道的工作，因為擔心會在教會內造成混亂或驕傲等問題，也擔心過份看重靈恩經驗會變得缺乏深度；靈恩派亦非否定聖經的權威性或忽略傳道的工作，不過靈恩派領袖可能認為福音派的傳道事工過於公式化和活動化，使教會欠缺活力。因此宗派之間的分野主要來自他們側重於特定的神學觀，不過在香港基督教教會脈絡下，有關屬靈經驗的分歧主要是指福音派與靈恩派之間的分別。

回到開首的個人經驗，筆者在短宣所經歷的靈性經驗應該歸類為靈恩派或靈恩運動的範疇，原因是短宣內採用的靈性論述及操作都符合靈恩派的特徵：除了在短宣聚會經常聽到「屬靈恩賜」和「屬靈戰爭」等靈性術語外，我嘗試透過行區祈禱的方式來實踐屬靈戰爭，更見識到靈浸、方言及趕鬼等靈恩經驗，還有我在短宣聚會中留意到不少具靈恩色彩的敬拜模式，例如有狂熱的樂隊敬拜、舉手開聲祈禱、跳舞等。以下我將更詳細介紹靈恩運動的歷史及發展，以幫助我們了解靈恩運動與短宣的屬靈經驗的複雜關係。

1.4 全球靈恩運動與靈恩運動在香港

提到靈恩運動的起源或歷史，除了追溯新約聖經提到早期教會信徒的五旬節經歷，以及一世紀的興起孟他努主義外，關於靈恩運動的源頭仍是眾說紛紜，Kay(2011：17)形容當靈恩運動開始時，根本沒有人打算紀錄靈恩運動的起源，甚至當時沒有人會想像到靈恩運動會發展成當代增長最迅速的宗教運動；現在我們接觸到有關靈恩運動的歷史，都是北美與歐洲的歷史學家所建構和競爭的結果。例如北美的學者傾向強調美國洛杉磯的艾蘇薩街為靈恩運動的起源，歐洲學者則認為靈恩運動的源頭並尊屬於美國，反而是同時地、偶然地出現多個源頭，散落在不同的大洲。有趣的是，當我翻查香港基督教內有關靈恩運動的書籍及討論，就不難發現它們都是「北美」版本的靈恩運動歷史觀，特別是由魏格納所提出的對靈恩運動(劃分成第一、二及三波)的歷史詮釋，從另

一個角度說，無論是香港基督教主流所討論的靈恩運動，甚至有關宣教的屬靈經驗，現時被魏格納所呈現的靈恩運動歷史觀及神學觀所壟斷，以下我將簡介北美版本的靈恩運動歷史：

靈恩運動出現於二十世紀初，起源地為美國洛杉磯的艾蘇薩街使徒信心會的復興佈道會；這是一場由黑人及低下階層開始的宗教運動，他們宣揚實踐簡樸生活的美德、追求靈浸和方言等屬靈恩賜，並重新塑造基督教的面貌，這些改變包括教義、宗教儀式、策略及組織等層面。一百年後，靈恩運動(主要是第三波靈恩運動或稱為新使徒教會運動)已成為擴張速度最快的宗教運動，靈恩派信徒在過去三十年以700%的幅度增長(主要來自非西方國家)，佔全球基督教四份之一的人口。靈恩運動主要特色是將個人的情感和經驗與教條扣連，以及偏重方言、神醫及預言等屬靈恩賜，這運動對於強調教條及講道的傳統教會及普世的信徒帶來嚴重的挑戰和衝擊，甚至引起紛爭及分裂(Kay, 2011)。

後來彼得·魏格納 (1990) 將靈恩運動的發展劃分為第一、二、三波，第一波是指19世紀末、20世紀初開始的「五旬節運動(Pentecostal Movement)」，第二波是指50年代末、60年代初的「新五旬節運動(Charismatic Movement)」；第三波主要是80年代初的「葡萄園運動(Vineyard Movement)」，又稱為「神蹟奇事運動」或「權能佈道運動」(張慕皚, 1999:15)。這種分類的目的是要反映靈恩運動在不同的階段領導人的思想及實踐上轉變，這些轉變並不是指靈恩派的神學內容上出現激烈的改動，而是靈恩派如何處理與其他宗派(主要是福音派)的關係，以及是否在教會內強調靈浸、方言、神蹟奇事、神醫及趕鬼等屬靈恩賜的態度。

第一波靈恩運動(五旬節運動)的特色是強調說方言、靈浸、聖靈充滿和神醫等屬靈恩賜，相信說方言是靈浸的記號，後來靈恩派的信徒被傳統教會的排斥，於是他們脫離原來的教會自組五旬節宗派和教會⁷，並與傳統教會斷絕關係。第二波靈恩運動(新五旬節運動)不再強調與其他傳統教會分離，他們嘗試突破五旬節宗派與其他宗派的界限，新五旬節運動在六十年代盛行於基督各大宗派及天主教。後來靈恩派領袖更嘗試將合一運動與五旬節運動結連，靈恩運動變成教會的一種合一運動，藉靈恩的經歷將不同宗派的人連結起來。為了使其他宗派接納靈恩運動，第二波靈恩運動的特色是不再特別強調神蹟、醫治、預言、靈浸和方言，以減低其他教會的爭議和排斥，同時嘗試貼近福音派和

⁷ 早期的五旬節宗教會包括使徒教會、以琳五旬節聯合會、神召會等。

基要派的信仰和生活方式，例如轉為強調愛與互相服侍、背聖經、作見證、自由敬拜、講道時採用親切的語言、隨和的態度和衣著、採用搖滾樂聖詩等崇拜方式及傳福音等(張慕皚，1999)。

第三波靈恩運動，又稱為「葡萄園運動」、「神蹟奇事運動」，或「權能佈道運動」，是次的靈恩運動的特色是結合「神國觀」、「宣教」、「教會增長」及「權能(神蹟奇事)」的關係。例如魏格納(1998：32)相信，宣教士進入異文化宣教時，全世界福音化的成敗主要在於屬靈戰爭的戰役，而作戰計劃的關鍵在於能否辨識可見和不可見的營壘；魏格納認為過去宣教士誤以為自己的仇敵是文化，所以宣教士如人類學家般去研究宣教工場的文化，但魏格納認為真正的敵人是撒但，宣教士應該研究的是工場裡看不見的勢力，然後用屬靈的力量反擊。

為了繼續傾向使靈恩的信仰能夠容易被其他福音派人士所接納，第三波靈恩運動的領袖會繼續避免自稱為靈恩派，反而將自己定位為純粹是對聖靈開放以及接納聖靈透過信徒和教會工作，即使他們在崇拜期間進行某些屬靈操作（如敬拜中舉手敬拜、說方言、為病人祈禱、為被邪靈侵擾的人作釋放禱告以及聖靈擊倒等），但他們仍然避免提及「靈恩」或被「聖靈充滿」等字眼，以避免教會之間的分化和與非「第三波」的信徒維持合一的精神(楊牧谷，1991)。

雖然第二及三波靈恩運動的領袖嘗試與其他基督教宗派(例如福音派)進行更多結連及合作，可是回顧香港基督教的歷史，每次當靈恩派打算將靈恩運動引入香港教會的時候，都曾引起了香港教會內部的激烈爭論及排斥。面對第三波靈恩運動的來臨，香港教會都經常抱質疑和提防的態度，表面上教會是因為擔心靈恩運動會引起混亂及分裂，但更深層次的原因是靈恩運動對於傳統教會的教義、宗教儀式、策略及組織等層面提出嚴厲的挑戰，甚至動搖傳統教會的領導型態和權柄結構。

當然對教會來說，靈恩運動也有很多吸引之處。促進教會增長與復興、使教會和信徒變得火熱、能夠吸引年青一代、迅速裝備信徒去投入事奉⁸、信徒認識聖靈的能力、獲得屬靈恩賜和經驗、鼓勵信徒積極傳福音；但反對靈恩運動的教會認為第三波過於強調靈恩/神蹟的經歷或經驗，它企圖將靈恩/神蹟納入

⁸ 第三波靈恩運動不重視傳統教會的教制，強調全民皆祭司，所有人都可以投入事奉，只需要給予理論實踐的訓練，就可以差派他們去工作。這有別於傳統教會強調的教制，例如成為宣教士或神職人員必須經過專業的神學訓練等課程。

教會的常規事工的傾向，這嚴重顛覆了傳統教會(特別是基要派)將神學學歷和教會資歷視為教會階級及權威的條件，和高舉聖經、重視真理的分析和宣講的核心價值。

靈恩運動是一場非常複雜的宗教運動及現象，它一開始便對傳統教會提出嚴厲而直接的挑戰，為基督教教會引來大大小小的分裂和轉向，因此靈恩運動從來沒有一致、統一的派別或形態。本研究涉及對靈恩運動的分析，其實是特別指向靈恩運動(特別是魏格納提出的第三波)中，有關「宣教與屬靈戰爭」的神學觀及在特定脈絡下產生的短宣及教會現象，而不是要證明CCMN或短宣等同靈恩運動；相反我期望藉著CCMN短宣的個案，帶出短宣操作、屬靈戰爭與全球靈恩運動之間複雜的關係。另一方面，筆者在短宣裡獲得的被稱為「靈恩」經驗，是一種必須離開日常(教會)生活，然後透過短宣走到外國才能獲得的體驗，到底這一種「非日常」的宗教體驗是如何生產出來？為何短宣可以促使新的宗教經驗的出現？當中又包含了甚麼操作過程？

1.5 宗教研究的短宣

短宣雖然作為一種宗教的活動，宗教研究主要是圍繞神學、宗教的角度去探討短宣的現象。首先宗教研究最關注短期宣教動機的合法性，即短宣此宗教活動是否建立在聖經的基礎上，包括新、舊約聖經中有沒有經文能否證明短宣有足夠聖經根據，甚至按照聖經裡的模式去進行。例如一個最經常被引用支持宣教(包括)的經文來自馬太福音28章18-20節：

「耶穌進前來、對他們說、天上地下所有的權柄、都賜給我了。所以你們要去、使萬民作我的門徒、奉父子聖靈的名、給他們施洗。〔或作給他們施洗歸於父子聖靈的名〕凡我所吩咐你們的、都教訓他們遵守我就常與你們同在、直到世界的末了。」

以上的經文有四個重要的字，分別是「去」、「作門徒」、「施洗」和「教導」，都是要達到「使人作主的門徒」的途徑(陳方，1997：75)。這說明宣教是耶穌吩咐給所有信徒的大使命，亦作為宣教的目的是。因此無論是長期宣教士或是短期宣教士都是為了傳福音，使人成為主的門徒，這是每個基督徒或教會實行短宣宣教的重要基礎。羅新路(2012)引用舊約聖經中的「尼希米回耶路撒冷重建城牆」、「約拿到尼尼微城宣講信息」、「迦南地窺探的十二個代

表和兩個探子」及新約中耶穌及使徒保羅等經歷來證明短期宣教是符合新、舊約聖經裡的模式。

第二類的短宣研究來自尋找宣教事工的目標或對象，這包括辨認哪些具潛質或挑戰性的地方或族群，以衡量這些群體對福音的需求，從而部署不同的宣教策略及目標。例如二十一世紀的宣教事工主要的服侍對象分別是「城市宣教」(Bakke, 2003)及「10/40之窗」(Bush, 2009)，「城市宣教」的重要性在於都市人口將不斷增加，因此宣教機構亦越來越注重城市內的宣教工作，包括建立教會或提供社會服務，以回應龐大的都市人口的需要。「10/40之窗」則是指大西洋與太平洋之間的北緯十至四十度地區，這窗內的大都是未得福音國家，佔全球人口六成，不過這些區域長年經歷戰爭和罪案發生，長期宣教士不方便在這些地方長期居住，因此短期宣教隊可以以旅客身份進入這些地區。他宣教事工的熱門對象還包括中國的福音事工、伊斯蘭與佛教國家。

第三類研究關注短期宣教的定義和性質。例如以時間的長短來識別各種宣教的定義(長宣、中宣、短宣及訪宣)，還有在《從獻身到宣教》書中，李秀全及林靜芝(2004: 67-68)將短宣分成不同的類型，包括觀摩式、異象式、體驗式、佈道式、培訓式、服務式及禱告式等，以展示短宣類型的多元性。

第四類則著重短期宣教的影響，例如有宣教機構的研究及見證集展示短宣對差派教會、信徒及宣教工場帶來的影響。例如McDonough and Peterson (1999)指出短宣能增強參加者的禱告生活、增加金錢的奉獻及獻身成為長期宣教士。教會差派短宣隊不只對短隊員有積極的影響，對教會也帶來金錢奉獻及禱告氣氛的提升，亦使教會充滿活力和喜樂的氣氛。短宣亦對接待單位帶來正面的影響，例如促進宣教工場的傳福音及開荒教會的情況，亦鼓勵了宣教工場的基督徒變得活潑火熱，刺激他們願意獻身事奉主，以及積極影響社區⁹。不過短宣亦有可能帶來負面的影響，例如短宣隊批評宣教工場的教會與機構的行政而造成分裂及紛爭、較落後或發展中國家可能過份依賴短宣隊或外來資助或將物質主義帶到宣教工場等。

第五類則關注短期宣教遇到的實踐問題，例如不少短宣書籍指出一些在短宣內經常遇到的實際問題：如文化差異、語言障礙等，同時教導教會或宣教機構

⁹ 何錦洪，「短宣對歐洲事工的影響」，《短宣的軌跡》，頁23。

如何組織短宣隊及各種步驟(Forward, 1998; Fann & Taylor, 2006)，以及在教會內推動短期宣教等策略。

從以上關於短宣的宗教研究討論裡，主要的焦點都放在短宣的神學基礎、傳福音的對象、短宣類別、影響和提供策劃短宣的指引。但問題是宗教研究忽略了這一種源自美國，每年吸引數以十萬至百萬計的基督徒以「短期宣教士(Short-term Missionary)」的名義，在全球飛進行跨地域、文化及民族交流和接觸的短宣活動，其實同時擁有了「旅遊」與「宣教」的特徵，但又不完全等同於傳統的宣教及旅遊活動。若我們參考負責促進和發展旅遊事業的世界觀光組織(World Tourism Organization)對旅遊的最基本定義：「人們離開日常生活居住地不多於一年，前往其他地方從事休閒、商業、社交或其他目的相關活動的總稱」。因此根據世界觀光組織的定義，不論是屬於哪一種旅遊的類型，都需要符合這些基本要素：旅客的觀光活動需要離開日常的生活居住地，而且需要交通運輸系統將旅客帶往目的地，而旅遊目的地又有充份的軟硬體設施與服務以滿足旅行在停留期間的需要。若按照世界觀光組織的定義，短宣參加者在宣教當地停留不超於兩個星期，他們暫時放下自己日常而忙碌的生活，乘坐交通工具(飛機、火車、船和汽車)前往宣教的目的地；然後當地的宣教士或教會接待事前已安排好一切的住宿、膳食、交通及活動等細節，讓參加者安心參與整個行程，從以上的條件看來，短宣是符合了觀光旅遊的基本要求。

既然短宣是一種界乎於「宣教」與「旅遊」之間的活動，為了更仔細地了解短宣中「旅遊」與「宣教」的含混性，我們不能再側重於傳統的宗教及宣教研究的視點，反而有必要借助旅遊研究的視角來幫助我們重新認識短宣的面貌。有別於將短宣視為一種純粹的宗教活動，本研究更強調短宣為一種文化操作(Cultural Practice)下的宗教旅遊(Religious Tourism)活動；因此本研究不是「短宣策劃指南」，所以不會向短宣籌辦者提供如何設計或修正出優良的短宣活動的指引及模範；這研究更不是「短宣見證文集」，參加者的短宣經驗不是用來印證上帝的真實或奇妙的作為。我期望藉著旅遊研究與宗教研究的跨學科對話，不只為短宣提出神學反思的問題；更是從文化研究的角度檢視在特定的體制及宗教脈絡下，這些短宣活動的文化操作及意義生產的過程，以至短宣活動如何介入和重組香港及全球的宗教、政治、經濟及文化現象。

1.6 短宣作為旅遊

在上一節我將短宣視為一種界乎於「旅遊」與「宣教」之間的活動，但過去大部份短宣研究的焦點都局限在如何籌備及優化短宣的安排，以及短宣如何為參加者帶來生命及信仰的轉化(Dearborn, 2003; Livermore, 2006; Priest, 2008; Wilder & Parker, 2010)，引入旅遊研究的視點可以讓我們重新審視短宣的性質，這樣的話宣教組織、教會及短宣參加者就必須要面對和回應很多有趣而具挑戰性的新問題。

當短宣被界定為擁有「旅遊」的特質時，下一步將要將短宣界定為哪一個類型的旅遊活動。當代旅遊類型變得越來越繁多，為了迎合不同觀光旅客的多元品味和需要，近年政府與旅遊業界嘗試將不同元素與旅遊結合，然後將它們重新包裝成不同的旅遊項目及產品推出市場，例如：文化旅遊(Richards, 2007; Smith, 2003;2009)、文物旅遊(Timothy & Boyd, 2002)、黑暗旅遊(Lennon & Foley, 2000)、性/色情旅遊(Bauer & McKercher, 2003; Carter & Clift, 2000; Ryan & Hall, 2001)、電視或電影場景旅遊(Beeton, 2005; Busby & Klug, 2001; Riley et al., 1998)、背包旅遊(Cohen, 2003; Hannam & Ateljevic, 2007).....新的旅遊組合的產生亦促使旅遊研究把旅遊的種類劃分得越來越細緻。

因此若然短宣符合旅遊的基本條件，短宣應屬於宗教旅遊 (Religious Tourism) 或靈性旅遊(Spiritual Tourism)。宗教旅遊是指帶有宗教信仰為主要目的的旅遊活動，通常是指信奉相同宗教信仰的信徒前往具有宗教意義的遺跡或場所(如教堂、廟宇、寺廟)朝聖、參與宗教的節慶活動和增進信仰的知識 (Nolan and Nolan, 1989)。Vukonić(1996)歸納出三種宗教旅遊的形式：分別是朝聖、參加宗教活動(如在特別的節日或紀念日參與大規模的聚會)及前往宗教地點或建築物的旅遊；其他的動機還包括參加討論會、宗教節日聚會、會議及參觀宗教名勝景點等活動(Rinschede, 1992;1999)。Stausberg (2011:14)嘗試列出十三種不同的宗教旅遊動機：

- 朝聖
- 退修
- 宗教典禮

- 參加專題研究會、會議
- 自我發現及靈性成長 *
- 拜訪宗教權威來獲取諮詢服服或認罪告解
- 教育與訓練
- 參與宗教項目或活動(福音演唱會、羅馬教皇拜訪、聚餐等)、廟會或展覽會
- 參與宴會及節目
- 獲得治療或尋求其他的好處
- 在宗教環境參與的假日活動(如宿營等)
- 傳教或其他方式的宣傳及佈道活動 *
- 購買宗教物品

從以上羅列的宗教動機：「傳教或其他方式的宣傳及佈道活動」及「自我發現及靈性成長」皆是短宣主要的目標。若然短宣是結合了「宣教」與「旅遊」的活動，理論上短宣參加者可以同時擁有「宣教士」與「旅客」的身份。可是同時擁有這兩種身份是可能的嗎？無論對宣教組織或是宗教旅遊研究裡，「宣教士」與「旅客」這兩種身份之間的張力，一直都沒有被充份地討論。比較接近的是朝聖者與旅客之間異同的爭論。

1.7 「朝聖者」與「旅客」的爭論

Vukonić(1996)在《旅遊與宗教》中並不認為宗教與旅遊之間有太大的衝突，甚至對旅遊的評價頗為正面，他相信(宗教)旅客可以從旅遊的過程中滿足到人類靈性的需求，例如旅客拜訪宗教性的建築物或景點以獲得心靈性的滿足。Bremer(2005)歸納出三種分析「宗教與旅遊」視點：首先第一類是從「空間」作為切入點去看宗教與旅遊的關係，採用這個視點的學者認為這些朝聖者跟其他旅客無異，雖然大家的目的和行為迥異，但共通點是大家佔據著相同的空間；第二類是從歷史的角度出發，他們的方法追溯過往傳統的宗教旅行形式與旅遊的發展和關係；最後一類是從文化的角度看待宗教與旅遊的關係，他們視朝聖者與旅客都是現代、甚至是後現代社會中實踐的產物。

在「朝聖者－旅客」的討論中，普遍的宗教旅遊學者傾向都是採用Bremer所形容的第一類視點，認為旅客與朝聖者的性質是類近的，即使他們並不是完全相同，但某些相互的元素是關連的或不可分割的(Graburn,1983)，採取這種觀點的學者是以空間和結構上來判斷朝聖者與旅客的關係，他們認為無論是旅客或是朝聖者都是佔用相近的空間，例如都是在短時間內離開自己的家園前

往到另一個地域，因此不論是基於甚麼理由或動機，只要符合以上的定義就自然成為旅客，因此朝聖者無疑是眾多旅客的種類之一。Fleischer(2000)認為除了朝聖者除了符合以上的定義外，朝聖者也展現了一般旅客的特徵，例如使用公共交通系統、服務及基建等。Gupta (1999) 更指出朝聖者也會進行觀光活動，例如探訪不同的旅遊觀點、乘坐遊輪或飛機旅遊，甚至購買手信等行為。Eade(1992)及Smith(1992)指出我們根本難以分辨他們到底是旅客還是朝聖者，因為無論是他們的衣著舉止，甚至是社會地位都幾乎一模一樣；他們同樣都是從異地獲得本真的體驗，這種本真的體驗難以在沉悶而重複的日常生活得到的。(Graburn, 1989; MacCannell, 1973)。因此Turner 與Turner(1978:20)如此形容旅客與朝聖者的關係：「假如朝聖者是半個旅客的話，旅客也是半個朝聖者(“a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist”)」。

明顯地，持相反觀點的學者則認為朝聖者根本不是旅客，甚至認為朝聖者在道德價值上高於旅客。對大部份宗教機構來說，朝聖者是深受到靈性或宗教的信念或感召所驅動才進入旅程的，朝聖者是虔誠的信徒，而旅客則被視為渡假者(de Sousa, 1993)，因此朝聖者不應跟那些純粹追求享受的、愉悅的、滿足好奇的，或教育為目的旅客混為一談。de Sousa(1993)和Gupta (1999)形容朝聖者是虔誠、謙虛及尊重當地文化的人，相反旅客是快樂主義者，在旅遊當地不斷苛求別人的服務，以達到自身需求和慾望的滿足。反對將朝聖者視為旅客的觀點其實是反映「神聖－世俗」對立的想像，宗教旅遊普遍是指以宗教動機為主、世俗目的為次的旅遊，旅程中會探訪具宗教色彩、神聖的景點(Smith, 1992; Bywater, 1994; Russell, 1999)；但從宗教的角度來說，宗教旅遊應獨立於其他不同種類的旅遊活動，因為以高尚的宗教動機的旅遊不能和那些放縱酒慾的旅遊作比較；Cohen(1992)以「中心－邊緣」的模形來分辨朝聖者跟旅客之別：朝聖者前往的是他們的視為神聖的中心；而旅客則遠離神聖的中心，走向享樂的外圍；總結來說，支持「朝聖者不是旅客」觀點的學者主要是從動機來支持朝聖者與旅客的分別，而且普遍對旅客存在負面的刻板印象。

但旅遊業界或學術界認為如何定義旅遊或旅客，並不是基於他們的動機而決定，反而從旅客參加的活動或行為來判斷，只要是離開家園開展旅遊的人就被

視為旅客。旅遊研究學者甚至批評這種對旅客的負面刻板印象是錯誤及狹義地詮釋旅客的定義，例如將旅客想像成純粹追求享樂的快樂主義者而看不到旅客的多元性。因為無論是洽談生意的商業旅客，或者是以社會服務為目的扶貧義工，他們的出發點都未必是出自好奇或享樂，但同樣符合旅客的基本定義。故此旅客的旅遊動機並不妨礙旅遊的意義或旅客的定義，反而反映他們不夠熟悉旅遊研究的領域。隨著傳統的朝聖之旅(pilgrimage)與不同類型旅遊的界線已越漸模糊(Kaelber, 2006)，顯然地我們不能再將朝聖者與旅客作簡單的二分，我們甚至需要更多理論框架或個案來協助我們分析這些複雜而流動的旅遊及宗教處境。例如Smith(1992)提議將朝聖者與旅客放在同一光譜的兩端，而宗教旅遊或宗教遺蹟的旅客就剛好置身於光譜較中間的位置；de Sousa (1993)則傾向採用「神聖－世俗」的光譜，Graham與Murray(1997)則批評線性的光譜模式無法捕捉(後)現代社會中更為複雜的、多層次的宗教與旅遊現象，特別是現今朝聖者不再抱有單一的動機、態度、思維及行為來進行他們的宗教旅程，甚至他們可以從一個極端跳到另一邊的極端的位置，例如早上進行嚴肅的宗教儀式的朝聖者，晚上可以搖身一變參加夜間的沙灘派對；相反原本純粹前往宗教遺蹟觀光的旅客突然受宗教的情感感召，我們又應怎樣捕捉這些流動的狀況？這種「旅客－朝聖者」的身份不斷地有意或無意地置換或重疊，甚至被納入文化或遺蹟旅遊的範疇，不單難以清楚地從客觀的數字統計反映出來(Russell, 1999)，同樣的難題也見於質性研究當中，因此宗教旅遊研究需要借助或建立更準確的框架來說明「旅客與朝聖者」複雜的情況。

從以上有關「旅客與朝聖者」的爭論裡，其實也展示宗教研究與旅遊研究之間存在互不相容的張力，這亦導致這兩個學術領域之間甚少存在對話的機會。例如從旅遊研究對宗教旅遊的定義，即「宗教旅遊是指帶有宗教信仰為主要目的的旅遊活動」，但到底是哪一個宗教信仰及宗教動機的細節，就不是宗教旅遊深究的部份，這反映了他們不太重視宗教旅客的動機以及背後驅使旅客的宗教意義。猶如其他旅遊類別一樣，旅遊研究只重視旅客的旅遊模式、行為、經濟收益，或是旅遊為宗教文化帶來的破壞，而忽略了在特定宗教意義下所驅動的旅遊活動的複雜性與獨特性，甚至看不到這些混合了「宗教」與「旅遊」的朝聖者或短宣活動，可以為宗教旅客的自身帶來明顯的成長及轉化，這些旅遊的操作及旅客的意義生產的過程，是必須認真對待宗教動機，才能理解旅客在旅行中所獲得的獨特體驗。相反，雖然宗教研究非常重視短宣活動的動機，但

過去宗教研究一直對「旅遊」持負面的想象，認為世俗的旅遊會玷污宗教的神聖性，這一種神聖與世俗的二元對立的想像，阻礙了以旅遊研究視點介入宗教研究的可能性。

雖然短宣在性質上並不完全等同於朝聖，但短宣與朝聖卻有著近似的特徵，例如朝聖者與旅客同樣冀望在短暫離開家園而踏上旅途時再次發現和肯定他們的宗教價值，以達成神聖的宗教目標，甚至可以經歷到物質上及靈性的轉化(Howell and Dorr, 2007)。假如借用「旅客與朝聖者」的理論框架套入短宣的個案裡，其實也可以看到類「旅客－傳教士」的身份的問題，短宣參加者的旅客與傳教士的身份可以是重疊的，而且可以遊走於兩者之間。有宣教研究的學者也曾探討短宣與旅遊之間的問題，例如Root (2008)探索基督教青年事工在籌劃短期宣教旅程行程的時候，其實是無可避免地要面臨一個難題，就是事工如何避免將「服務」與「旅遊活動」混淆，以及「全球事奉」及「全球旅遊」存在的張力。他認為短宣對年青人的吸引力在於它的「移動」，每分每秒都好像進入新的空間，讓年青人有冒險的感覺，也讓他們去消費新的時空裡消費新的經驗。但他亦批評現時的短宣旅程已將宣教及渡假融為一體，同時混合了「全球事奉」及「全球旅遊」；他指出短宣至少在兩方面跟旅遊活動有性質上的類同：第一方面是指在短宣活動後期，例如教會或領隊通常都會安排一至兩天的觀光活動，或讓參加者在服侍以後可以盡情享樂，包括帶領他們參觀名勝或購買手信等；第二方面則是批判短宣服侍的性質，作者認為因著全球化的緣故，短宣難以避免有一種消費性的心態。即使Root承認短宣跟旅遊在現實上有很多相似之處，甚至是不能分離的概念，但他仍然傾向將短宣跟旅遊劃清界線，彷彿短宣是有神聖的使命和目的，同時極力去避免旅遊般的世俗式、消費性的活動，所以他最後提出一些建議予短宣策劃者，例如設計短宣時要避免將焦點放在短宣會做甚麼(doing)，而是放在「為了誰」(being)的前設上以及「神做了甚麼」(what God does)。

Root的結論其實是反映了很多宣教組織的心態，宣教組織就是不能接受短宣與消費主義沾上任何關係，否則就會玷污了神聖的宣教使命，但問題在現今的社會文化處境下，以當代旅遊(工業)方式操作的短宣活動是難以避免會跌入消費主義的邏輯，因為旅遊就是消費文化的一部份，它是一場消費商品與服務的過程，問題只在於，究竟短宣活動又消費了甚麼？旅遊研究紛紛地指出，在旅遊過程中「非日常生活(extraordinary)」的他者文化、異國風情和愉悅經

驗都成為旅客可以消費的商品。Urry(2001; 2011)指出旅客消費的其實是一種離開標準化日常生活的異國經驗，透過獵奇的目光凝視陌生的異國文化和景觀都可以構成這愉悅經驗的一部份，於是旅遊專家們(包括攝影師、旅遊作家、旅遊代理、旅行社、電視旅遊節目製作人及制定旅遊政策的機構等)把這些文化、風景或影像重新組織和系統化，然後包裝成刺激、新鮮、奇觀化和愉悅的旅遊經驗。Urry 指出這是(後現代)旅遊的視覺本質(Visual nature of tourism) – 旅客尋找及消費影像，以及旅遊工業如何將旅遊的影像重組及成為消費的商品。他的旅客凝視不再單純關於旅客參觀甚麼景點，而是這些景點如何預先被旅遊工業篩選、建構、引導及尤如舞台佈置般地上演出來。旅客看到的全都是事先預設(pre-figured)的凝視，這些影像早就散佈在旅遊書籍、電視節目及互聯網等，這些影像在教導旅客應該看甚麼、甚麼是重要以及避免看甚麼等。

旅客期望消費愉悅的經驗，所以Urry指出通常旅客凝視會避免「垃圾、疾病、死亡的動物、貧窮、污水等」的影像，但短宣隊卻偏要選擇凝視這些落後和污穢的景點，例如短宣隊走到垃圾山、貧民窟及孤兒院的地方進行事工。這究竟是證明了短宣並不是一種消費活動，還只是證明，短宣其實只不過是另一種安排得更精巧的消費體驗？

Howell(2009) 在《Mission to Nowhere: Putting Short-Term Missions into Context》留意短宣出現了類似旅客凝視現象，例如他觀察到一些美國的參加者在完成短宣後不單沒有對目的地的歷史或文化脈絡加深認識，反而出現了嚴重的「去脈絡化 (de-contextualization)」的問題；另外縱然短宣隊前往不同的地點與進行不同類型的活動，但Howell發現前往不同地方的短宣參加者，他們的短宣經驗的論述竟然存在相似性，於是他跟隨一支前往多米尼加共和國的美國高中短宣隊進行研究，觀察他們短宣的操作分析導致上述的「去脈絡化」的原因。Howell發現短宣籌辦者或參加者為了要專注配合宣教的目的，難免要採用不同的策略(如修辭、神學意義、目標、符號呈現等)使短宣參加者與目的地的脈絡抽離，令短宣參加者未能讓真正了解當地的風土人情的本真性(authenticity)，相反只能選擇性、片面地令參加者體驗預期的經歷，同時又刻意淡化或逃避短宣存在旅遊的(tourism)特質。

他認為短宣機構及參加者利用以下四個策略來協助專注宣教的目標：1)短宣參加者在修辭上(Rhetorical)會致力澄清他們的行動是有別於(純粹的)觀光旅行，但同時可能無意地失去了他們前往短宣的焦點及對當地脈絡的理解，例如籌辦者會強調前往短宣的神學意義或宣教的重要性而刻意壓抑旅遊的衝動，以及會將異國風情或旅遊特色輕描淡寫略過，同時又會將短宣工場給予如世俗化、貧困、落後的形象，以合理化參加者服侍、佈道的工作。2)過於強調「宣教呼召」會打消參加者表現出他們對旅程中有別於宣教呼召及服侍的期待，例如透過跨文化的交流學習當地歷史、社會、政治環境的熱忱。3)過於將短宣/宣教的意義強調或局限於回應「苦境」與「需要」這兩個任務上，這使短宣參加者的目標純粹變成完成被分配的服侍工作而令他們無法跟當地建立更深的連結，同時這種服侍的想法會強化「美國（富裕、輸出）vs 外地（貧乏、接受）」的二元對立想像。4)短宣後的報告分享會（尤其是相片）差不多是標準化的呈現。Howell觀察到短宣參加者的相片報告的格局差不多是一模一樣：例如出發、乘搭飛機、居住地點、服侍對象及過程(老人、貧民區、微笑的小孩等)。Howell批評這種短宣旅程的模式只會製造出將目的地同質化的「宣教凝視(Missionary gaze)」，這種「宣教凝視」可能相比「觀光凝視(tourist gaze)」更抽離地體驗當地的歷史、文化、社會、政治等脈絡。Howell (2009；2012)的研究展示了短宣機構如何利用特定的宣教論述收窄及塑造參加者短宣經驗的過程，我預期在第二章分析香港的短宣個案時將會遇到很多Howell所描述的短宣論述及規訓的手段，因為不少短宣的機構都採取近似的短宣操作來影響參加者所得到的短宣經驗。

雖然Howell藉著旅遊研究向短宣提出「宣教凝視」的尖銳問題，不過他在結論部份向讀者澄清自己並非對短宣存負面的觀點，事實上他擔心這種「去脈絡化 (de-contextualization)」的短宣現象會減弱短宣為宣教工場帶來長遠的物質、社會及靈性的影響，於是他建議短宣機構可以改良現有的短宣設計，然後建立一種可以更尊重宣教工場歷史、文化脈絡的短期宣教活動，例如他提議宣教機構或參加者可以事先搜集及聚焦於目的地的歷史、政治及宗教等資料，讓短宣參加者可以加深對短宣工場的認識，不過這些文字或影像資料仍有機會再次成為「宣教士凝視」的元兇，我認為這類「短宣改良主義」未能徹底地回應旅遊研究提出(如短宣的消費主義)的問題與挑戰。

同樣地Root也嘗試提出短宣與旅遊的張力，但我發現這類宣教研究在總結時仍傾向重彈舊調，例如Root只是建議負責宣教的組織如何專注短宣的事

工，然後努力地從短宣中將旅遊的元素抽掉，儼然這樣就不會「污染」了短宣神聖的宣教使命。然而這種為技術改良而作的分析，並不能讓我們深入了解到，在處理「宣教士」和「旅客」兩種身份間的張力時，其實是內含著一系列新的操控自我和自我經驗的規訓技術，也不能準確地審視這種新的宗教生活和文化，可能帶來社會及文化的長遠影響。

1.8 短宣與文化本真性

Root(2008)和Howell(2009)引入旅遊研究的文化批判視點，嘗試帶出短宣的消費本質及去脈絡化的問題，如果說短宣活動有不可約減的旅遊性質，那和今時今日的很多旅遊一樣，短宣都是高度安排和設計的，這些精密設計出來的活動，能否達致與受訪地區的文化有真實的接觸和相遇，這是旅遊研究中經常反覆辯論「文化本真性」的問題；而宗教旅遊，則更有宗教體驗是否本真的問題。

在探討短宣能否提供本真的宗教與靈性經驗之前，我們可首先參考有關旅遊本真性的討論。Boorstin(1964)指出當代的旅遊活動都是偽裝的活動(Pseudo-events)和膚淺的經驗，並認為旅遊業界是破壞本真性的元兇；MacCannell(1976)亦看到處理旅遊本真性的迫切性，他認為隨著旅遊業的普及，人們四處遊歷的機會不斷增加，因此實在有需要討論整個旅遊業及旅遊行為對本真性的影響，影響的範圍包括：旅客可接觸的地方和文化經驗、旅遊國家原本的文化、旅遊國家的居民(主人)與旅客的關係和性質、售賣的文化產品及活動。MacCannell假設了旅遊的性質和旅客的出現是會導致本真文化的喪失，取而代之的是平凡的、片面的和被商品化的活動、商品及經驗所替代，這是由旅客和旅遊業一手造成的結果。然而，本真性是否存在？MacCannell相信本真性在原始社會及前現代時期曾經存在，但後來在現代化的過程中慢慢消逝，所以現代的旅客才會希望在旅遊或朝聖中尋回失去了的本真性的體驗。

Jamal 和Hill(2002)建議旅遊本真性的類型分類，分別為「客觀的本真性(Objective authenticity)」、「存在的本真性(Existential authenticity)」及「建構的本真性(Constructive authenticity)」。首先「客觀的本真性」通常是指傳統和歷史的景點和文物，它背後假設了旅客仍然

可以獲得真正的經驗和產品，只是這些本真性不再顯而易見，反而要借助權威或專家們(如科學家、人類學家和考古學家)，利用嚴謹標準來核實產品或文化的本真性；本真的物品通常是指由原居民選用當地的材料而製成的產品。這特別容易體現於文物旅遊(Heritage Tourism)及參觀博物館等情況，例如旅客們參觀了博物館所展示的歷史文物及資訊後，就彷彿瞭解了異國的文化與習俗，然而有學者質疑博物館只呈現了某種階級的歷史或生活形態，當中亦牽涉了不同的權力角力(Bennett, 1995; Macdonald and Fyfe, 1996)。

第二類是從存在主義的角度理解本真性的特質，「存在的本真性」重視個人的處境來建立真實的感覺或認知(Hughes, 1995; Wang, 1999)；這種觀點對旅遊和旅客有較為正面和主動性的閱讀，旅遊不只是被動、墮落及商品化的活動，旅客也可以從旅遊中找到積極的意義，例如旅客可以暫時逃離沉重的生活壓力，在旅遊中主動獲得愉快、輕鬆的體驗。只要減少外力或文化媒介(導遊或旅遊業界)的介入，旅客就有更大的自主性及創造性，從而使旅客自身建立一種本真性的感覺(Ooi, 2002; Daniel, 1996)。

最後，「建構的本真性」是指旅客的所見所聞都是被建構出來，旅客只享受到一種充滿表演成份的舞台本真性(staged authenticity) (MacCannell, 1973)，亦反映了現今不注重本真性的後現代旅遊(post-tourism)現象。旅遊業界和媒體致力將某些旅遊景點及商品進行包裝和修飾，使旅客相信自己體驗了本真的文化，但他們經驗的現實(reality)及本真性都是被建構出來的現象，就猶如看表演一樣。Cohen(1988)認為本真性是一個社會建構的概念，因此本真性的定義不是鐵板一塊，相反它是各種思想在不同的時空協商或鬥爭出來的。這種建構的本真性既存在於個人思想裡，同時也可以在群體之間共享，不同的群體對本真性的判斷也可以截然不同。Urry(2001;2011)認為旅遊的經驗和旅客凝視(tourist gaze)的對象都是被社會及一系列的符號建構出來，一方面社會是沒有放諸四海皆準、單一的旅遊凝視和經驗，因為這些旅遊的行為和經驗是可以隨著社會、社會的群組及歷史時空而改變；但另一方面，由於旅客受制於或過於倚賴自身的社會文化的認知系統，因此當他們接觸到其他國家迥異的風俗和文化時，旅客很多時候只會得到標準化的、過於簡單的文化詮釋(Turner and Ash, 1975)。

旅遊研究嚴厲批評由旅遊業界主導的旅遊活動破壞了受訪國家的文化本真性，以及質疑旅客能否真正接觸到異國真實的文化，這些批評的背後假設了本真性的確(曾經)存在，但現在旅遊業界為了滿足旅客消費異國文化本真性的慾望，卻諷刺地把文化的本真性犧牲了。這些問題同樣可以套用在短宣的活動上，例如Howell就質疑宣教機構主導的短宣未能令參加者體驗真正的異國文化，於是他才鼓勵宣教機構或參加者提升獲得文化本真性的可能性。但我懷疑，能否接觸異國真實的文化與否，都不會受到宣教機構或參加者真正重視的部份，因為掌握文化本真性的能力只被宣教士看成協助傳福音的工具，他們真正在乎的仍然是宗教價值和動機(即全球福音化的目標)，所以我提議把文化本真性的問題提升至宗教的層次，即短宣的宗教文化本真性的問題，這樣才能對宗教研究進入更入的對話。

若然一般觀光旅客期望消費的是一種有別於日常生活的、異國文化的本真性，那麼短宣參加者真正消費或渴望獲得的，其實已經遠超於這一種異國文化的本真感覺。真正吸引短宣參加者的，是一種難以在日常教會生活獲得的宗教經驗，反而在短宣裡追求集體性、密集的異國環境下就可以輕鬆獲得這種本真的宗教經歷，說白一點就是「經歷神」的體驗，然後這些「本真」的宗教經驗為參加者的信仰價值和日常生活帶來新的轉化。

現代的旅客相信自己可以從旅遊或朝聖中，可以得到日常生活所沒有的本真文化體驗。而宣教機構以獲得本真的屬靈經驗作為短宣的賣點時，這是否表示基督徒已經難以在日常的教會生活中尋找本真的宗教和靈性經驗，反而要透過短宣的活動才能重新獲得本真的經驗？這是否反映日常教會運作的模式出現問題，所以需要借用短宣活動來填補教會體制的缺失？還是宣教機構透過短宣來排斥一種日常教會的宗教和靈性經驗，然後以另一種宗教及靈性經驗來取代前者？因此如何讓參加者在短宣中經歷到「本真」的宗教體驗，一方面視乎參加者如何理解和詮釋他們的短宣經驗，但同時也與宣教機構的短宣操作有著密切的關係。

1.9 理論框架、研究背景及問題

我們在本章上面的各節介紹了全球基督教的短期宣教熱潮，這種短宣活動結合了宗教、靈性與旅遊的元素，因此短宣參加者既可以是「短期宣教士」，同時又扮演「旅客」的角色，然而這種重疊或流動的「宣教士－旅客」身份卻成為了宣教組織的難題，他們認為「短宣」與「旅遊」的性質及目標是完全對立，所以兩者理應劃清界線。短宣參加者的身份認同將會影響他們在短宣期間的認知及行為，故此宣教組織積極為短宣參加者建構「短期宣教士」的身份，而消除成為「旅客」的機會。然而，參加者的「短期宣教士」身份是如何建立？又如何有效地排除「旅客」的身份？

在此我借用傅柯有關現代權力的分析來思考「短期宣教士」身份構程的過程。傅柯(1979)在《規罰與懲罰》中檢視了現代權力的運作模式，有別於集中、恐怖、暴力鎮壓性的權力想像，傅柯認為現代權力如微絲血管般、循環不息地滲入生活的各個層面，這包括知識和話語的構成，配合高度計算的管治技術，並散落和實踐在在在各個不同的建制中，例如採用全景監視和規訓手段馴服人類的行為和身體，從而生產出積極、有效率及具服從性的主體，亦合理化自我技術(Technologies of self)的管治，容讓專家成為快樂(happiness)與生活方式(style of living)的指導者，最終影響他們的行為、實踐模式與接收的經驗，亦在特定的領域(field)裡進行真理的遊戲(game of truth)。

我借用傅柯的現代權力理論作為本研究主要的分析框架，把「短期宣教士」的身份建構視為微觀權力的產物：首先我分析一整套由宣教機構、教會、神學院等體制生產的論述和知識系統，這些體制內的人成為了宣教知識的專家，然後向普通信徒傳播有關宣教的使命和目標，並指出一個「理想」、「合乎神心意」的基督徒的生活必須擁有全球宣教的視野及實踐，而不再停留和滿足於參加教會崇拜、閱讀聖經、操練靈性等方式來建立基督徒的生活形態；但是單靠建立論述和知識並不足夠，還依賴體制(如宣教機構)提供實踐的場域，藉著細緻及高度計算的短宣操作，讓短宣參加者逐步演練短期宣教士的角色，當參加者進入短期宣教士的主體後，便會自我規範和約束自己的身體、情緒和行為，以符合成為宣教士的期望，並收窄了參加者的視野和經驗，亦在短宣的領域內建構出「經歷神」的真實體驗。

研究者在分別在2003年及2006年參加了由香港的細胞小組宣教網絡(簡稱：CCMN)的暑期宣教活動，亦曾經是CCMN活動的常客，故此非常熟悉他們的

採用的論述及操作。CCMN是一個在香港積極推動「細胞小組教會模式」¹⁰和「全球宣教運動」的網絡，這個網絡的領導者是王利民牧師(Benjamin Wong)，王利民在八十至九十年代期間先後受到「城市宣教」、「第三波靈恩運動」及「細胞小組教會」研討會的影響，其後他與其他志同道合的同工於1987年開展牧鄰教會的事工後（陳慎慶，1998），逐漸將「細胞小組教會模式」、「第三波靈恩運動」及國際宣教事工的理念和實踐，引入他的教會以及其成立的細胞小組教會宣教網絡中。他們每年在暑假期間都會以香港為基地，舉行大型的短期宣教活動，並吸引大量來自CCMN內不同堂會的基督徒參加。這些堂會本來是來自不同的宗派和背景，過去堂會和堂會之間可能甚少有結連及合作關係，但後來都因著採用細胞小組模式的緣故走在一起，並鼓勵信徒參與CCMN所提倡的宣教運動，於是CCMN成為了撮合跨宗派、跨堂會合作的平台，因而在此脈絡下生產出獨特的短宣現象。作為一個短宣的參加者，我曾留意到參加者在跨文化的短宣經驗中，可以獲得到有別於日常教會生活的宗教經驗，而這些經驗更可以成為驅使參加者的生命成長，甚至改變行為及宗教信念。若按以上的理論所言，短期宣教活動是現代權力操作的場域，而短宣操作可以生產出獨特的短期宣教士主體，並形塑參加者的短宣經驗和視野。因此本研究以「細胞小組教會網絡」為個案研究對象，嘗試探討在此基督教社群的脈絡下的特定短宣現象，以及參加者在活動中宗教經驗的獨特性與複雜性。

本研究將會探討以下問題：

- 1) 細胞小組教會網絡(CCMN)作為一個擁有第三波靈恩運動背景の後宗派基督教組織(para-church organization)，它如何透過宗教旅遊(短宣)的操作，向非第三波的基督教宗派、堂會及信徒滲透及重組靈恩運動的價值觀？
- 2) CCMN採用了甚麼論述和操作來進行短宣活動？他們如何將屬靈戰爭及屬靈經驗與短宣經驗扣連？CCMN的參加者如何理解及詮釋他們在短宣中的經驗和意義？

¹⁰ 「細胞小組教會宣教網絡」(Cell Church Mission Network)，前身為「香港細胞小組教會網絡(Hong Kong Cell Church Network)」，隨後在1998年發展成為國際網絡(但仍然以香港作為基地)，又名「國際細胞小組宣教網絡」。這個網絡匯聚了跨國族、跨文化及跨宗派的教會，而這些教會的共通點都是在實踐「細胞小組教會」(Cell Church)¹作為教會運作的原則。這個網絡成立的目的是使不同的教會間更能夠有效地促進資源的互用，例如提供細胞小組模式訓練材料、培訓教會教牧和平信徒領袖，還有推動宣教外展事工，以支援更多的短期宣教與長期宣教士的工作等。

1.10 研究價值

雖然全球的短期宣教活動已經發展成為全球的大型的運動，並每年吸引超過百萬計的基督徒參加這些活動，可是針對短宣現象的研究的數量不多。這些研究通常來自神學院，研究通常聚焦在宏觀的層面，如「基督教全球化」、「宣教與宗教的跨國主義」(Wuthnow, 2009; Ammerman, 2005; Elisha, 2011; Guthrie, 2003)等議題；相反只有少數微觀角度的短宣研究去探討這些活動及參加者背後發掘多層次的文化意義、互動及操作 (Howell 2012)，因此目前相關的短宣研究和資源仍然相當缺乏；本地的相關的研究更是少之又少，在香港出版的短宣書籍多是宣教組織的短宣指南，或是短宣參加者的經驗分享和見證，但不著力於分析短宣活動背後的文化層面及意義；例一個較貼近的短宣研究來自神學院的研究，但焦點放在參加者在短宣期間如何運用祈禱的能力 (Kwan, 2002)，但仍然欠缺從文化角度的分析短宣的操作及對參加者的經驗和意義，故此本研究藉著CCMN的個案研究來嘗試補充這方法的缺口，以文化研究的角度介入短宣研究。另一方面，過去短宣活動只被視為宗教研究或宣教研究的範疇，本研究透過對跨學科的視野(旅遊研究與宗教研究)，將全球短宣現象重新帶入文化研究的領域，以補充目前文化研究對基督教全球化、宗教右派及全球靈恩運動的分析。

1.11 研究設計、策略及資料搜集

本論文以個案研究作為研究方法，配合深入訪談(in-depth interview)、活動觀察(event observation)及文獻分析(document analysis)的質性研究方法來收集與研究問題有關的資料，研究者希望以三角測定(triangulation)的方式增加研究資料的可信度及互動性，並補充以上各種方法可能出現的漏動或不足。

在研究初期以搜集文獻為主，研究者在2011年頭開始搜集相關的短宣資料，例如從CCMN的網頁中找尋短宣目標、特色及宣傳短片，還有在CCMN的寄來電郵中收集宣傳海報、單張及通訊，另外又在CCMN的活動中購買了CCMN的短宣手冊，這些文獻有助解釋CCMN的操作及參加者的經驗。

第二階段是以活動觀察(Event Observation)，研究者在獲得CCMN職員的同意下考察部份的短宣活動，於是我在2011年7月至9月期間出席了四個由CCMN舉辦的短期宣教活動，分別是第一次短宣訓練(何文田迦密中學禮堂)、第三次短宣訓練(大角咀的銘基書院禮堂)、短宣差遣禮(尖沙咀街坊福利會禮

堂)及短宣聚火會(於大角咀的銘基書院禮堂)。我主要觀察活動的流程和主持人分享的內容。作為研究者，我採取一個非評價(non-evaluative)、非參與(non-participating)的位置來進行活動觀察，我並沒有向在場人士提出問題、提供回饋或作出評論，我選擇在場地的一角觀察大會主持與參加者的互動，亦以錄音和筆記的方式作記錄，以便轉回文字記錄後協助分析CCMN的短宣操作及論述。這些活動值得參觀是因為所有參加者必須列席以上的活動，因此我預期參加者會在訓練中接受大量有關短宣的論述，以及在回港後參加者在活動中分享短宣的部份經歷，這有助比對受訪者的訪談內容，例如會否存在差異或矛盾的情況。

最後階段的資料搜集來自深度訪談，目標是了解受訪者如何理解及詮釋自身的短宣經驗，受訪者需符合以下條件，1) 全都CCMN短宣的參加者及熟悉CCMN的活動；2) 為了保持受訪者短宣經驗的多元性，他們有不同的出發時期、地點、次數及擔任的角色。這些受訪者是我的朋友，或是受訪者的朋友，他們都是教會內的青年領袖，部份是CCMN活動的常客。訪談全都以粵語進行，訪談採用「半結構式的訪談」(semi-structured interviews)和提問開放式問題，訪問的目標及期待收集的資料包括：

- 一) 參加者在短宣進行過的活動
- 二) 參加者如何觀察、詮釋和理解在短宣期間發生(屬靈戰爭)的事情。特別是檢視不同的短宣隊的參加者是否都經歷了屬靈戰爭的事件，他們如何論述這些事情？
- 三) 如何理解自己的「短期宣教士」身份

因為參加者全都是在職人士，所以訪問主要在周末期間進行，研究中不會披露受訪者的真實姓名，並以英文字母代替。

在完成活動觀察及整理這些觀察的記錄後，我便開始以電郵方式邀請受訪者，然後而滾雪球的形式接觸其他受訪者。因著時間的限制及敏感性，最終只有6位受訪者願意接受訪問，為了避免不同宗派或堂會背景混淆研究的結果，於是所有的參加者均來非靈恩派的宗派和堂會，以突顯CCMN短宣對參加者經驗的影響。

我首個訪問的對象是CCMN職員D，後來相約他和妻子C 在2012年4月在咖啡店內接受訪問。D (CCMN職員、男性、26歲) 是CCMN的職員，負責舉辦

CCMN的暑期短宣活動，擁有五次參加短宣的經驗，試過擔任短宣領隊及隊員。*C* (CCMN義工、女性，26歲) 亦曾多次參加CCMN的短宣及中宣活動，近年以義工的身份積極協助*D* 舉辦CCMN的暑期宣教活動。由於*D*的特殊身份，是次訪問主要以了解CCMN的脈絡及短宣操作為主，他們的短宣經驗為輔助資料。在同年8月，我再分別邀約了兩名CCMN短宣的參加者前往研究者家中接受訪問，他們分別為*J* (女性、28歲)，*J* 曾四次參加短宣，地點為柬埔寨及三次「限制國家」¹¹；另一位受訪者是*S* (男性、28歲)，只有一次在限制國家的短宣經驗。四個月後，我再成功邀請兩位參加者接受訪問，*N* (女性、30歲) 擁有四次短宣經驗，分別是印度及三次日本；*E* (男性，30歲) 曾擔任領隊，擁有三次短宣經驗，分別為尼泊爾及兩次日本。所有訪問在得到受訪者同意下進行錄音，待文字記錄完成後，將一併比對文獻及活動觀察的資料以進行分析，希望可以更全面了解CCMN的短宣運作及參加者的個人經驗的詮釋。

1.12 小結及預告

面對「旅客」與「宣教士」身份的張力，研究者在引入傅柯的微觀權力、論述、體制、實踐及自我技術等理論，藉著特定的脈絡下是可以建構出「短期宣教士」的主體，進而影響他們的行為和經驗。本研究嘗試以「細胞小組教會網絡(CCMN)」為個案研究，探討在香港特定的宗教群體和文化下進行的短期宣教活動所採用的論述建構及操作，以及短宣參加者如何理解這些的經驗及意義。在第二章，研究者從活動觀察及受訪者的經驗，指出CCMN已發展出具系統性的短宣操作，而這些操作直接影響參加者對短宣的認知及視野，即是「短期宣教士凝視」的建構過程。第三章則探討「屬靈戰爭」如何成為短宣參加者的獨特的宗教經驗，它是參加者離開日常的教會生活，然後在陌生的環境下密集而專注地學習特定的宗教實踐和價值的成果；第四章則嘗試整合短宣的影響，參加者在短宣後的宗教信念、世界觀及宗教實踐上出現了轉化，這些轉化可能跟全球靈恩運動扣連，並在跨宗派、跨堂會內進行洗牌效應。

¹¹ 「限制國家」是指某些國家在的法律上列明不容許基督教的宣教士在當地傳教，若然在這些國家進行的傳教活動可能會觸犯當地的法例，繼而受到政府的監視及追捕。即使某些國家在法律上並不阻止宣基督教教士在當地傳教，但仍可能受到當地的宗教團體(例如：回教團體)的反對，甚至迫害，所以只能暗地裡進行傳教的活動。故此CCMN採用了「限制國家」或以其他的別號取來代原先地點的名稱。至於短宣隊前往一些中東國家，甚至會聘請持槍的保鏢隨團護送短宣隊員，以保障短宣隊及差派於當地的宣教士的人身安全。相對而言普通國家則沒有這些限制，亦不必採用別號稱呼國家或城市，相對地對短宣參加者來說是比較安全的地點。

第二章·宣教旅遊工業：「香港細胞小組教會網絡」 個案研究

在第一章裡，我嘗試以宗教旅遊研究介入短宣的範疇，指出短宣不再是純粹的宗教活動，它同時也可以是以宗教為動機的旅遊活動，因此理論上參加者在短宣期間可以同時擁有「宣教士」和「旅客」的身份，可是這種「宣教士」與「旅客」的混雜身份並不特別受到短期宣教事工所歡迎，他們甚至極力避免將宣教與旅遊活動混淆(Root 2008)。事實上在宗教旅遊研究的討論中也有其他近似的情況，最典型的例子可算是「朝聖者」與「旅客」的爭論，例如有學者認為朝聖者根本不是旅客，因為朝聖者是深受到靈性或宗教的信念或感召所驅動才進入旅程的，所以朝聖者不應跟那些純粹追求享受的、愉悅的、滿足好奇的，或教育為目的旅客混為一談 (de Sousa 1993)。由此可見，「宗教」與「旅遊」並非一拍即合，反而要經過不斷的抵抗、磨合和重組，才能生產出獨特的宗教旅遊經驗。同樣是推動短期宣教事工的後宗派教會組織「細胞小組教會網絡」，它們如何策略地避免將宣教與旅遊活動混淆？他們如何突出「宣教士」的身份的同時，又巧妙地以旅遊的形式來進行短宣的活動？

因此我嘗試從CCMN的短宣活動裡尋找不同的宗教及旅遊元素，首先我要指出CCMN以當代旅遊工業的模式(旅行團)來籌備短宣的活動，特別是CCMN並不是純粹差遣個別一、兩名朝聖者或宣教士前往單一的地點，而是要有條不紊地分配數百人、同時前往二、三十個不同的城市或國家進行宣教活動，所以系統化的旅遊操作有助CCMN有效地安排和管理短宣參加者：例如CCMN負責宣傳、報名、提供短宣訓練、安排交通物流和住宿地點、訂立短宣行程、接機及舉行分享會等各項行政工作，而實質在地的行程則交由短宣領隊、長期宣教士或當地接待教會全權負責。我先以CCMN宣傳和報名的流程為例，展示CCMN與旅遊工業運作的相似性，以及審視CCMN在宣傳中如何結合宣教的論述與旅遊操作；短宣宣傳除了用來吸引參加者和提供相關的資訊外，它同時幫助框限參加者的短宣期望，甚至影響他們的身份認同；參加者的身份認同將會直接影響參加者為甚麼去短宣、前往甚麼地方、他們在目的地的行為、視野及經驗，這或許幫助我們詮釋為何CCMN的短宣參加者會獲得那些「超自然的屬靈經驗」。

接著我從短宣參加者的訪談中了解他們的「短期宣教士」的身份建構過程，以及分析CCMN如何透過特定的宗教操作來影響短宣參加者的主體構成，這解釋了為何受訪者從頭到尾都只認同自己是參與短宣及宣教士的身份，而從不察覺任何旅遊的成份或潛在的旅客身份。這與CCMN的短宣訓練也有密切的關係，例如CCMN透過短宣訓練向參加者說明及訂立短宣的規訓，整個行程都是由CCMN安排的短宣領隊、當地宣教士或接待教會一手策劃之餘，參加者又不能擅自離隊，這意味著參加者對整個行程的安排是被動，甚至只能跟隨大會的決定。因此，參加者的所見所聞必須在大會設定的框架下進行，他們的文化體驗亦可能是片面的和被建構的，既然參加者的宗教旅遊經驗是建構的，或是某種宗教經驗只能在短宣的條件下才能產生，這些宗教旅遊經驗的本真性是否應該受到質疑和重新的審視？

2.1 宣傳及報名¹²

每年冬季，即暑期短宣結束的一兩個月後，CCMN團隊便急不及待地預告新一年的國際短宣運動的活動。他們主要是透過電郵、網頁以及邀請教會領袖向信徒介紹短宣活動，例如發放短宣的資訊，以及把宣傳短片上載在互聯網上，不過CCMN最依賴的宣傳方式仍是過往參加者的口碑。隨著CCMN年復一年地舉辦暑期短宣活動，短宣在細胞小組網絡的教會已不是新鮮的事情，即使是簡單的宣傳方式，也可以吸引不少的本地與外地(例如美國、日本及台灣)的基督教信徒參加CCMN的暑期短宣活動。

宣傳資訊

CCMN每年的宣傳內容變化不大，主要是介紹短宣活動的基本資訊，例如從2011年短宣宣傳小冊子中(附件二)，CCMN羅列所有短宣地點、出發日期、日數、服侍內容及價錢等，讓參加者可以按經濟條件、時間或興趣來選擇最合適的地點；還有幾個必須出席活動的日子，包括短宣訓練日、差遣禮以及聚火會(短宣後的分享會)的日期及時間等。另外，宣傳海報的當眼位置可以看到CCMN的短宣主題，例如2011至2012的主題是「身體只有一個、教會只有一間(One Body, One Church)」，2013年則是「同步邁往(Together Forward)」，宣傳海報交代了短宣的動機和目標：「將天國的福音傳透天下」、「向未得之民傳福音」及「支援長期宣教士」。

¹² 可參考附錄二：CCMN短宣宣傳2011

短宣地點的地點、日期與費用

CCMN提供的短宣工場主要為亞洲國家，過往亦踏足過歐洲及非洲。2011年CCMN便提供了35個隊伍不同的地點供參加者選擇，包括菲律賓棉蘭老島、澳門、馬來西亞、越南、印度(新德里/喜樂城)、緬甸(仰光)、日本、柬埔寨(金邊)、日本(四國/中部/九州/富山)、孟加拉、巴基斯坦、泰國(南部/北部)、印尼、不丹、尼泊爾、以及9個「限制國家」。2012和 2013年各有29及27隊，雖然看起來可隊伍數目好像減少了，但CCMN也開拓了一些新的地點，例如日本(岩手、金沢、福井)、挪威、黎巴嫩、北非、伊拉克等，而且「限制國家」的數目也增加了。

短宣日數由五日至三十日不等，視乎不同的地點的工作需要。一般會在七月底出發，最遲八月底所有短宣隊會回港；日數的長短、交通費(機票及燃油附加費)與當地的消費水平會直接影響短宣隊的價錢，最便宜的短宣地點是澳門(港幣\$2700-2900)，挪威短宣隊的收費最高(港幣\$20000左右)，其他的短宣隊普遍收港幣\$5500至\$10000不等，這些費用已包括交通費(機票及短宣地點的車費)、膳食及住宿等基本的需求，並不是所有隊伍都能入住酒店，例如日本短宣隊會在當地的教會留宿，以節省費用。

短宣內容

短宣的最主要工作是「佈道」和「探訪」，較特別的是「玩band」和「玩board game」，這兩個範疇為的是方便接觸當地的年青人；其他的探訪對象還包括兒童、學生、婦女、家庭、青年人、長者、露宿者、奴隸、教會小組和被逼迫的基督徒，普遍都是社會中較為弱勢或容易被忽視的社群，而短宣隊會差派參加者會進入一些地方，例如回教村、山區、孤兒院、貧民窟、農村、工廠、學校等地方，讓參加者主動接觸目標人群，向他們傳播基督教信仰。

報名程序

等到春季時節，CCMN便開始接受報名。報名手續並不繁複，參加者填妥(網上)報名表後，連同教會牧者的推薦信、訂金港幣1000元正及所需證件副本等文件寄往CCMN的辦公室，就算是完成基本的報名程序；CCMN還會提供優惠，只要參加者能在優惠期內成功在網上報名，即可獲得港幣200元的減免。但CCMN不能保證所有的參加者都能如願前往自己心儀的地點，因為大會會按參加者成功報名的先後次序及宣教地點的需要決定最終隊員的名單，若所選的地點名額已滿，大會會聯絡參加者再作安排。

2.11 短宣與當代旅遊工業操作

從以上所見，CCMN的宣傳與報名工作相當程式化，甚至非常貼近旅遊工業的大眾旅遊的論述與操作，他們提供類似旅遊服務的套餐，讓本地的基督徒可以享用到便宜的旅遊服務之餘，同時亦為參加者提供多元的選擇(超過30隊短宣隊)。參加者可以按日數、日期、地點、價錢及服侍內容選擇心儀的短宣目的地，他們若提早報名更可以獲得優惠。當累積足夠的報名人數並確認組團成功後，CCMN便開始啟動這些旅遊程序：預訂交通工具和住宿地點、尋找合適的領隊帶領短宣隊、聯絡負責接待的當地教會或長期宣教士，還有要預留場地進行短宣訓練及差遣禮等活動，這些措施確保參加者在短宣當地獲得膳食、交通工具及翻譯人員等需要和支援，從而令參加者可以專心和安心地進行宣教的活動，然後獲得寶貴的宗教經驗。CCMN的職員 **D** 曾笑言他們可以「開一間航空公司」來隱喻像旅行團般的流水作業式的操作，CCMN在過去十年未曾間斷地舉辦暑期宣教活動，每一年的行政工作、短宣地點和活動流程都相當繁重，隨著CCMN短宣的規模亦不斷擴大，**D** 和義工們也花費大量的時間和精力來籌備短宣，其複雜性亦不亞於商業的旅遊工業操作。

事實上我們可以從短宣的統計中，可以大致想像CCMN籌備短宣的規模，也幫助我們理解為何CCMN需要借助大眾旅遊的模式來舉辦短宣的活動。例如以2011年的CCMN短宣為例：當年的短宣總參加者人數是450人，而CCMN在同一時期共差派38隊短宣隊前往不同的城市或國家進行宣教活動，即是平均每一隊若有12名隊員；他們來自102間不同的教會(包括香港及外地)，而且大部份隊員在短宣之前並不認識。有趣的是，超過六成的參加者是首次參與短宣，另外年紀低於25歲的參加者佔總人數的四成，這表示CCMN的短宣每一年都可以吸納大量的新參加者，還有這種以旅遊形式舉行的宣教活動非常受到年輕人所歡迎。

Root(2008)嘗試解釋為何年青人如此鍾情短宣的活動，他認為比較起來，這類短宣事工(服侍和傳福音)好像較坐在場館的基督教音樂會或聆聽幽默的講員講道更為「神聖」，而且短宣最吸引的地方在於它的「移動」，每分每秒都好像進入新的空間，讓年青人有冒險的感覺，也讓他們時機讓他們去消費新的時

空裡消費新的經驗。¹³雖然短宣可以提供「神聖」而冒險的感覺給予短宣參加者，但短宣因著全球化的關係，它難免有一種消費性的心態，例如Root用了一個非常生動的比喻來演繹這種態度：短宣參加者完成旅程後，他可以成功地分享「這是一個很棒的旅程，我們為教會建築了一個廂房、派發了食物、帶了三個敬拜、派發五十本聖經...」，同樣的邏輯也可以放置於旅行上，「這個渡假實在一流，我打了兩回哥爾夫球、看了兩個表演、划了一回船及吃了兩頓牛扒餐。」這即是說在後現代社會裡，以旅遊操作的短期宣教活動是難逃全球化與消費主義的張力，因為按Bauman(1998)對全球化的分析，他認為「今時今日所有人都正在移動」，而推動我們不斷移動的動力正是消費，因此參與全球移動的短宣仍然會跌入消費主義的邏輯當中。

事實上在現今的社會文化處境下，以當代旅遊(工業)方式操作的短宣活動是難以避免會跌入消費主義的邏輯，因為旅遊就是消費文化的一部份，它是一場消費商品與服務的過程，在旅遊過程中「非日常生活(extraordinary)」的他者文化、異國風情和愉悅經驗都成了旅客可以消費的商品。Urry (2001;2011)指出旅客消費的其實是一種離開標準化日常生活的異國經驗，透過獵奇的目光凝視陌生的異國文化和景觀都可以成為構成這愉悅經驗的一部份，於是旅遊專家們(包括攝影師、旅遊作家、旅遊代理、旅行社、電視旅遊節目製作人及制定旅遊政策的機構等)把這些文化、風景或影像重新組織和系統化，然後包裝成刺激、新鮮、奇觀化和愉悅的旅遊經驗。Urry 指出這是(後現代)旅遊的視覺本質(Visual nature of tourism) – 旅客尋找及消費影像，以及旅遊工業如何將旅遊的影像重組及成為消費的商品。他的旅客凝視不再單純關於旅客參觀甚麼景點，而是這些景點如何預先被旅遊工業篩選、建構、引導及尤如舞台佈置般地上演出來。旅客看到的全都是事先預設(pre-figured)的凝視，這些影像早就散佈在旅遊書籍、電視節目及互聯網等，這些影像在教導旅客應該看甚麼、甚麼是重要以及避免看甚麼等。

即使短宣隊選擇凝視一些落後和污穢的景點，他們服侍的對象主要是弱勢社群，甚至以神聖的動機前往短宣工場。這不能證明短宣不是一種消費活動，反而是另一種安排得更精巧的消費體驗，因為參加者的凝視仍是宣教機構所建構、引導的，它教導了參加者應該看甚麼、怎樣看、甚麼值得看，即使凝視苦

¹³ Root(2008)更指出短宣不只受到年青人及青年事工的歡迎，其實家長們都非常樂於及感激短宣讓自己的子女可以有機會去看看這個世界。

境也可以生產愉悅的經驗，例如參加者在旅途中見證到神如何戰勝了撒但，或者自己如何依靠神而克服了苦境後，他們從而得到另類的宗教或靈性的愉悅經驗。

所以即使短宣隊沒有前往旅遊熱點、沒有參觀名勝和購買手信也無關緊要，因為他們追求的是神聖的宗教動機，體驗異國文化並非他們參與短宣的主要目的。所以有別於一般觀光旅客消費本真的異國文化，短宣參加者更追求更貼近神的感覺，所以短宣讓基督徒消費一種非日常教會生活所能體驗的「本真」宗教經歷。即使短宣隊只前往窮鄉僻壤體驗刻苦捱餓的生活，以旅遊操作的短宣仍然無法抹去旅遊的消費主義邏輯，因為所謂苦的文化或靈性體驗都是宣教機構刻意安排的結果。短宣參加者只是從另類的旅遊形式裡消費了另一種愉悅的旅遊經驗，所以籌辦短宣的機構跟以上提及的旅遊專家在性質上都是大同小異。

不過當宣教機構以當代旅遊工業的大眾旅遊模式來進行短宣活動時，短宣活動就不得不正視文化本真性的問題，例如 Boorstin(1964)指出當代的旅遊活動都是偽裝的活動(Pseudo-events)和提供膚淺的經驗，MacCannell(1976)認為旅遊業及旅遊行為會危及旅遊國家的本真文化，取而代之的是平凡的、片面的和被商品化的活動、商品及經驗，旅客的所見所聞都是被建構出來，甚至只是享受到一種充滿表演成份的舞台本真性(staged authenticity)(MacCannell,1973)，這即是說，旅客以為自己在旅遊中掌握或獲得本真的文化體驗，但事實上他們只能得到偽裝的、建構的旅遊文化體驗。因此，短宣參加者能否掌握本真的異地文化都應備受質疑；一方面CCMN已事先安排及提供一切支援(行程、食宿、領隊及翻譯)，短宣參加者無權自行設定及更改短宣行程，只能跟隨領隊的指示；而且大部份參加者對受訪的目的地一無所知，他們在目的地逗留時間不長，再加上語言不通的情況下，參加者對短宣工場的認識主要依賴領隊或宣教士的解說，參加者最終可能只得到對異文化獲得片面、簡單的刻板印象。

2.2 參加者的「短期宣教士」身份

我在開首曾提及過短宣參加者本來可以是「宣教士」與「旅客」的混合體，可是在整個訪談中，我發現所有的受訪者一面倒認為自己只是以短期宣教士的

身份參加短宣，而從不察覺自己可能正在參加一個混雜了「全球宣教」與「全球旅遊」的活動，更不會聯想到短宣參加者可能潛藏「旅客」的身份；我認為一方面是CCMN以大量的宗教論述來主導整個短宣操作(例如宣傳、短宣訓練等)，第二是因為參加者對「短宣」與「旅遊」有著固定的刻板印象和想像，於是我邀請參加者嘗試去對比「短宣」與「旅遊」的分別，並嘗試從參加者的論述中尋找構成他們身份認同的主要元素及結構，以及他們如何描述的短宣特色。

首先對參加者來說，他們參加短宣是有清晰的宗教目標，也很清楚出發的名義。例如 **N (女性、30歲)** 認為前往短宣就真的代表前往「宣教」，或許其他參加者可能有不同的目標：例如有些參加者可能為了傳福音，也有些人是為了自己的生命得到改變或突破，亦可能有些人純粹想追趕潮流，不過無論是利己或利他的理由，**N** 認為去短宣是特別的，因為有些「任務」是他們需要在短宣裡去完成的：例如他們需要刻意認識某些人、刻意打開自己的心扉來跟別人溝通、又要刻意去留意身邊的事物。另一位受訪者 **E (男性、30歲)** 認為自己去短宣是要去服侍別人，他們是為了聆聽當地人去分享自己的故事才會前往短宣工場；還有受訪者 **S (男性、28)** 是為了體驗長期宣教士的生活和認識宣教才參與短宣。因此，雖然有些參加者是打算藉短宣來突破和轉化自己的生命，但更多的參加者是為了實踐宣教的大使命和祝福其他人。

第二個差異在於參加者遊覽及逗留的地點，短宣隊所前往的地方都是「未得之地」，即當地沒有基督教教會或是基督教的影響力不大的地方，所以參加者才會到達短宣工場進行宣教工作，讓更多「未得之民」可以認識基督教的信仰。同時，受訪者 **D (男性、26歲)** 認為他們的短宣地點並不是熱門的旅遊國家(例如：巴基斯坦、緬甸、不丹、孟加拉等)或旅遊景點(例如貧民窟、偏遠的山區、工廠、垃圾山等)，**C (女性、26歲)** 指出即使前往一些熱門的旅遊國家(例如澳門或日本)，他們都不是住在酒店裡，而是在教會或宣教士家中留宿。另外，受訪者形容這些短宣行程既辛苦而疲累，例如前往柬埔寨的 **J (女性、28歲)** 形容自己在短宣沒有遊覽甚麼觀光景點，反而前往的都是窮人逗留的、簡陋的地方，而且經常抵受炎熱的天氣；對他們來說旅遊就等同逛旅遊景點(參觀文化遺蹟、逛商場和購物)，然後所有旅遊區都差不多一式一樣，當短宣地點不座落在旅遊區就代表了短宣並非觀光旅遊。

第三個分別在於人際關係上的建立，除了前往較冷門的地點外，另一個吸引參加者的是與當地人(主要是指宣教士和教會內的信徒)建立了深厚的友誼和感

情，於是在短宣後仍關心當地人的需要和問題，甚至會再次回到當地探訪他們，這也成為了短宣的特色。例如 **J**（女性、**28**歲）以參觀迪士尼公園作例，她指出自己並不會因為某位職員非常成功地扮演的米奇老鼠而再次探訪這位職員，但她再一次回到短宣工場是為了支持當地的教會、牧者或宣教士，因為過去參加者已經跟他們建立了關係，所以 **J** 才會再次探訪他們，以及了解當地的需要和轉變。相反的，參加者想像的旅客只崇尚消費和享樂，不會理會當地居民的需要及處境，亦不會和他們建立長遠的關係。例如前往限制國家的 **S**（男性、**28**歲）認為自己如果前往旅行的話，就不會抱著一個嘗試去了解或與他們同行的心態，反而只會顧及自己的享樂和感受。

最後一點是對於消費的想像，受訪者以狹義的消費想像來形容旅客：例如旅客在觀光期間充滿自由，他們可以按照自己的經濟預算來吃喝活樂和盡情消費（金錢），**S**（男性、**28**歲）認為參加旅行團的旅客可以選擇留在旅遊巴士裡睡覺，甚至可以因為疲倦而自行決定是否跟隨行程或休息。但短宣參加者卻沒有選擇，他們不能選擇自己前往的地點，更不能擅自離隊或休息，參加者在短宣期間更要壓抑消費和享樂的慾望，不過這些壓抑的源頭並不是受到威迫的緣故，而是出於自願的，例如**S**認為既然自己參加短宣是為了支持宣教士及當地的教會，就算覺得疲累也要完成各種的短宣任務。

雖然參加者認為自己在短宣中經驗了刻苦和禁慾，亦沒有旅客式的消費心態，但不代表短宣參加者沒有參與任何消費的過程。我們曾探討過，以旅遊方式操作的短宣也可以是消費文化的一部份，所以即使他們沒有前往旅遊區觀光遊覽，這並不代表他們沒有消費了當地的文化，他們只是沒有消費普遍旅客所凝視的影像或文化經驗，但事實上他們仍然消費了如貧民窟、偏遠的山區、奴隸工廠、垃圾山背後所代表的「貧窮」、「落後」的另類文化符號，然後透過宣教的方式獲得興奮、愉悅的感覺和經驗。

我們可以從訪談內容歸納出，受訪者是基於短宣的宗教目標、地點、人際關係以及刻苦的理由，用來判斷「短宣」與「旅遊」的差別；但即使受訪者能夠清楚地將神聖的短宣與世俗的旅遊活動分辨出來，仿如短宣與旅遊有著清晰的界線，然後參加者在短宣期間彷彿沒有參與任何帶有「旅遊」成份的活動；但事實上，很多CCMN的短宣隊都會在行程結束前的一、兩天，由當地的接待教會或宣教士都會帶領參加者到一些著名旅遊景點購買手信，或者吃一頓豐富而美味的飯餐作為餞行，若接受訪者的邏輯而言這的確是「旅遊」的活動，為

何這些「旅遊」元素不能稀釋和混入參加者的短期宣教士的身份？甚至讓「旅客」的身份出現的可能性？為何CCMN的短宣可以如此成功地排除「旅客」的身份？

若然受訪者是基於短宣的宗教目標、地點、人際關係以及刻苦等理由來界別短宣的獨特性以及建立短期宣教士主體的重要原因，我嘗試反駁無論是參加者的短宣目標、短宣地點和接觸對象，皆是經過CCMN所挑選和設計；甚至參加者在短宣中的刻苦和禁慾表現也是CCMN規訓手段的結果，使參加者自行管理身體和慾望，以符合短期宣教士的身份和期望。因為參加者只能在預先規劃的資訊中選擇心儀的國家，其他的各個細節(如住宿地點、行程、交通安排、接觸對象等)只能被動地接受CCMN的安排。這些篩選程序早在宣傳及報名環節就已經開始，而且這些宣傳內容極具指向性，並逐步引導及限制參加者對短宣的期望與行為。首先是短宣地點的訂立，其實視乎CCMN與這些國家的教會或宣教士是否有合作的關係，以及他們是否願意擔任接待的工作；其次是CCMN會衡量這些國家是否需要短宣隊，例如筆者曾問 **D** 為何CCMN沒有韓國隊或新加坡短宣隊？他表示韓國與新加坡的教會數目很多，而且運作得相當「健康」；而且韓國是全球第二大的差傳國家，韓國教會也派出很多宣教士，所以認為這兩個地方都不需要短宣隊。相對其他沒有或較少教會的國家和地方，那裡的人有更大的需要，故此CCMN便差派短宣隊到當地。若參加者打算參加CCMN的短宣，就只能夠在他們能夠提供的短宣隊中找尋心儀的地點。

參加者除了只能選擇預先選好的短宣地點外，連服侍方向與接觸的對象(教會人士或弱勢社群)都是由CCMN預先設定，因為所有服侍工作內容都已經清楚列在宣傳單張中，參加者甚至會按照CCMN羅列的條件來協助自己挑選目的地，例如某個短宣隊需要舉辦音樂會，CCMN便會優先錄取有音樂演奏能力的參加者，而不懂樂器的參加者亦傾向不會選擇參與這類服侍，所以短宣的服侍工作內容扮演分配工種的角色，亦預先建立參加者對短宣的期望，因為參加者在報名時，已經知道他們的目的是「宣教」，他們前往的地點並不是旅遊區，反而是一些偏遠的地點去服侍弱勢社群；參加者出發前大概知道短宣隊的工作內容，而這些工作內容與他們想像的「觀光旅遊」(吃喝玩樂)大相徑庭，這有助參加者自我定位為宣教士，而不是旅客。

有趣的是，雖然表面上參加者大概知道在短宣當地的服侍方向，但他們沒法參與短宣行程的討論和訂立，原因是CCMN早已為短宣隊設計不同的角色和負責不同的任務，例如領隊需要負責與當地教會的牧師或傳教士聯絡，以決定短

宣隊每一天的行程細節，隊員只能遵從領隊的分工及指示，以配合當地教會或宣教士的需要。因此參加者往往對整個短宣的行程毫不知情，為何在這種模糊、不掌握的狀態下，為何參加者仍然表示擁有清晰的目標，或是清楚自己正在宣教而不是旅遊？或許這跟CCMN的另一個短宣操作－「短宣訓練」有密切的關係。

2.3 短宣訓練

CCMN規定短宣參加者在出發前必須出席所有的訓練活動，這些訓練活動包括：三個短宣訓練日、一個四日三夜的短宣訓練營及短宣差遣禮，待他們完成約九十小時的訓練後才可以獲得出發的資格。這些訓練的目標是要講述及培養CCMN短宣的精神，亦向所有參加者訓示短宣期間需要遵守的規則，並預備參加者盡快進入短宣的狀態，所以短宣訓練是預備和建立「短宣宣教士」身份的一個非常重要的場域。短宣訓練另一個目的是要建立團隊精神，因為大部份的參加者事前並不認識其他的隊員，所以在訓練期間會提供一些溝通機會及歷奇遊戲等，讓隊員間可在短時間內認識互相的性格特色和技能。

本文主要分析2011年CCMN的兩次短宣訓練內容，筆者參加了2011年由CCMN舉辦第一、三次宣訓練日及短宣差遣禮¹⁴，並分別以錄音及影像作為紀錄。短宣差遣禮是公開活動，而短宣訓練日及訓練營是內部的活動，主要預留給CCMN大會人員、義工及參加者參加，雖然筆者並未能參加所有CCMN的訓練，但由於筆者曾參加CCMN的短宣，所以對這些訓練內容也有一定認知。

我將這兩次的短宣訓練定位為以宗教論述及規訓操作為主的訓練活動，雖然同樣都是出發前的活動，但CCMN的短宣訓練與一般旅遊團的簡介會的性質不同，例如旅遊團的簡介會會按不同的團舉行個別介紹會，包括向顧客簡單介紹當地的文化、天氣及旅遊的資訊，或認識團友。但CCMN的訓練是集體的，即是所有短宣隊員一同接受訓練，而且這些訓練是以宗教儀式進行的(尤如一般的教會崇拜活動，如唱詩敬拜、講道等)，因此短宣訓練是宗教活動而不是旅遊操作，而我要說明短宣訓練對建構參加者的身份以及短期宣教士凝視有很大的作用。

¹⁴ 第二次短宣訓練是歷奇活動，每一支短宣隊伍被差派到不同地區完成任務，目的是團隊建立。

2.31 第一次短宣訓練主題：「合一與順服」

CCMN的第一次短宣訓練日於2011年7月3日(星期日)於何文田迦密中學的禮堂內進行，當日場內人數約有四百多人。這一天CCMN開始派發部份物資予參加者，這些物資包括大會袖衫和短宣手冊，同時亦會收取剩餘的短宣費用及要求參加者填寫的「得救見證」。初時，大部份參加者的表現都頗為拘謹，主要都是跟自己的教會朋友坐在一起，這時大家仍未跟自己的領隊及隊員會面，眾人的互動亦不多。在活動還未正式開始之前，有些人才趕忙開始寫自己的得救見證，亦有些人細心閱覽短宣手冊。

活動正式開始，大會預備了一個背誦金句的小遊戲讓參加者熱身，但觀乎眾人的反應不是太熱烈，可能是大家對於這種互動仍不是太習慣，但隨著敬拜環節的開始，這一次敬拜隊選了三首敬拜詩歌，分別是《來合一啦》、《來看看》及《還枯骨生氣》(附件四：歌詞內容)，首先唱一歌節奏較為明快的詩歌後，大家就慢慢進入狀態，會眾亦開始投入唱詩和主動地拍手，部份參加者更會跳躍或舉手敬拜，主持人亦邀請大家開聲禱告，氣氛變得越來越濃厚，敬拜隊的禱詞和詩歌歌詞皆呈現了一種世界觀：世界充滿了破碎、失喪和罪孽後，很多人其實正在等待被拯救當中，因此信徒要聯合起來一起工作，獻出自己的力量去祝福別人，神於是差派我們去宣揚基督，在被差派的過程中必須放下「老我」。

交代所有2011年短宣數據和報告事項後，短宣訓練最看重的仍是講道的部份，於是CCMN邀請了一位堂會的牧師分享「順服及合一」的內容：

『出去短宣好多時間可以學，因為短宣有太多時間，會有很多「老我」走出來，很多自己的意見會走出來，不過我們往往最大的問題是我們在工場時，真的會面對很多的變化。聚在一起才是最大的見證，聚在一起能夠一齊工作，正正是讓當地的弟兄姊妹見到原來基督徒是這樣走在一起去見證上帝。』(第一次短宣訓練講道內容)

這位講者一開始呼籲所有參加者要在短宣期間放下「老我」¹⁵，他將「老我」視為一種負面的、妨礙參加者在短宣見證神的原因。作為CCMN經常採用的宗教術語，「老我」其實是指一些個人的看法、性格、意見、日常習慣、要求或經驗；講者舉了一個例子來解釋「老我」的行為，他說曾有一隊的短宣隊

¹⁵ 參加者早在詩歌《還枯骨生氣》的歌詞到出現「老我」一詞，然後講者解釋「老我」的意思。

需要在教會內集體留宿，當中有一名參加者嘗試為自己營造一個個人的小空間，於是他在睡覺的時候會「搬一張氈子，然後放一個背包把自己圍起來」，對講者來說這些都是「老我」的表現，他認為所有參加者在短宣期間必須摒棄這些要求和想法，因此「放下老我」可算是一種貶抑個人主義的價值觀。另外CCMN要求參加者在短宣期間要避免互相批評和埋怨，致力保持隊中和諧的氣氛；即使遇到意見不合或要求做一些自己不喜歡的事情時，都仍然以短宣隊整體大局為重，這才是見證上帝的榜樣和展現合一的精神。

當CCMN的參加者來自一百多間不同的堂會，而他們在短宣期間大家可以放下宗派、堂會之別，大家一起同心協力去完成宣教的使命，從廣義的角度來說CCMN的短宣活動符合普世教會運動(ecumenism)的精神。普世教會合一運動主張教會在宣教、服務和合一的層面尋求合作，以促進不同教會間的合一的宗教運動，而宣教或「在本世代把福音傳遍世界」是推動合一運動的重要原動力，要留意的是合一「並不是為了架構上的統一，而是為了成就更有力見證」(香港基督教協進會 2004：30)。可是CCMN短宣對「合一」有著另一層次的演繹，例如短宣訓練的講者教導參加者「順服」是「合一」的表現，而他們順服的對象是短宣隊的領隊，即使領隊的能力不足，組員們仍要立志去跟從他們的決定，因為講者說：「眼前的領隊或教會的牧者或組長，全部都是上帝放在你的面前學會順服的」。因此CCMN巧妙地將「合一」與「順服」的概念扣連起來，「合一」不只是教會無分彼此一起為傳福音和見證神，「合一」亦可以轉化成順服絕對權威的合理理由¹⁶。

既然隊員為了合一的緣故而順服領隊，除了要絕對順服領隊的指令外，CCMN更要求他們立即回應和執行領隊的指示。例如講者問會眾：「假如領隊需要找人在短宣工場講道或清潔洗手間的時候，隊員們應該如何反應呢？」參加者們立即興奮地回應：「我去！」因此即使是自己不喜歡或不願意的事情，在「順服」的原則下參加者都願意放下身段而行動。為何CCMN的短宣要如此強調「合一」與「順服」呢？講者解釋是因為在短宣過程中可能會出現很多行程的更改或突發的事情，特別是短宣隊員剛認識一段短時間，所以隊員間很容易出現埋怨或磨擦等情況，這對領隊的領導非常不利，所以強調絕對的順服有助領隊建立權威，讓他們可以從容地指揮隊員，更可以為隊工保持一定的彈

¹⁶ 普世教會運動沒有追求絕對的權威，反而是對權力不斷地作出反思，例如批判西方教會的(文化)帝國主義、殖民主義的歷史、關注全球化的挑戰，亦重視本土的關懷和以公義為基礎的前線抗爭工作等。

性。因此CCMN在短宣訓練以「合一」和「順服」的論述為短宣領隊建立管治權力而鋪路，若參加者不順從領隊的指示，即等同不順服神的旨意，這對基督徒來說是非常嚴重的指控。

講道完畢後，大會便分配了不同的地方做團隊的時間，讓隊員們跟與領隊及其他隊員會面和進行簡單的介紹後，便結束首次短宣訓練。

2.32 第三次短宣訓練主題：建立規訓

第三次的短宣訓練日在2011年7月17日在大角咀的銘基中學舉行，這一次CCMN的敬拜隊唱了四首詩歌，依次序為《來看看》、《張開我的眼目》、《選擇生命》及《我們愛(讓世界不一樣)》(附件四：歌詞內容)。歌詞內容呼召基督徒來張開眼看看世界充滿失喪、貧窮和飄泊，求主的能力降到這些地方，讓他們能宣講福音、醫治貧窮和疾病，最後透過神和基督徒的愛可以讓世界不一樣。會眾經過頭兩次的短宣訓練後，大家明顯較之前進入狀態，例如不少人主動舉手敬拜，開口禱告的聲量也增大了，顯示大家慢慢接受了這種敬拜的方式。

這一次的訓練的目的是向參加者講述CCMN短宣的規訓，例如：大會主持人宣佈在短宣訓練營期間參加者不可擅自離營，還有規定最少找十個或以上的人為參加代禱等要求。這一次的訓練仍是把大部份時間放在講道上(是次講道由CCMN的領袖負責)，一開始講者鼓勵短宣參加者要成為「精兵」取悅上帝，而成為精銳士兵的基本條件就是要遵從CCMN短宣的規則。

「第一要放下的就是世務，因為經文（提摩太後書二章4節）說：凡在軍中當兵的、不將世務纏身、好叫那招他當兵的人喜悅」（講道內容）

首先CCMN主張參加者在短宣期間要放下「世務」，這些世務(可能是學業、工作或人際關係等事情)會令參加者難以專注、使他們憂心和佔據了短宣的時間，假如參加者將世務帶到短宣當中，就可能影響參加者自己、短宣隊和當地的人。講者以一個過往的經驗為例，她指過去曾經有一位教會傳道人將自己教會的事務帶到短宣目的地，在短宣期間這位傳道人既要思慮著教會的事情之餘，又一直要跟香港的教會繼續保持聯絡，結果他在最後幾天才開始投入短宣的活動，但短宣隊內已經發生了很多的紀律問題，因此當參加者受到世務困擾

而不够专注的话，就会容易让敌人(撒但)有机可乘而打败仗。CCMN认为其实参加者从报名的一刻开始就要开始预备「打仗」，所以CCMN鼓励所有参加者在出发前应多祈祷来让自己安静下来和聆听神的聲音，另外大會亦提供不少指引和規則來協助參加者專注於短宣的行程。

例如参加者在短宣期間不可以打電話，除了参加者在剛到埗或回程時向家人報平安外，假如参加者打算在短宣中段打電話的話，就需要向領隊解釋原因及獲得其批准，因為這樣可以令讓大家可以專注「打仗」。另外，講者認為在短宣隊的隊員就尤如一家人，所以當参加者有心事的時候不一定要找香港的親友求助，反而鼓勵参加者向領隊及其他隊員分享煩惱，然後大家一齊代禱去解決問題。不過短宣領隊或領隊委派的人就可以擁有在短宣期間上網的「特權」，講者解釋因為領隊們需要將各樣的代禱事項和消息向CCMN報告，並由CCMN把消息發送出去給其他教會。

CCMN亦嚴格要求参加者在短宣期間「放下娛樂」，放下娛樂是指不可以打遊戲機、看電視和瀏覽互聯網。為了使参加者可以專心參加短宣，因此CCMN不建議参加者攜帶電話及其他電腦等電子產品前往短宣目的地，除非為了跟當地人接觸，否則即使是個人獨處和休息時間也不可以做以上的行為。因為過往曾有短宣参加者被人發現在凌晨兩時左右，他們仍在網上社交平台跟香港的朋友聊天，於是向CCMN質問為何有参加者可以在深夜仍在玩電腦，参加者不是應該要很專心的參與短宣嗎？另外除非當地的教會或接待帶参加者去逛街購物，否則 CCMN嚴禁参加者在短宣中途去購物或買手信；即使拍照也有一定限制，CCMN只建議参加者拍下服侍的情況作為報告或留念，但在限制國家拍照可能會牽涉到當地的人民的安全，所以要特別小心。

2.33 CCMN 《短宣手冊》

除了第三次短宣訓練的講道內容提及規訓外，CCMN派發的《短宣手冊》(第18-19頁)中，亦列出以下十項「參加短宣的原則」，並需要参加者簽署《短宣隊工立約書》立約表明會遵守這些短宣原則。這些守則在短宣期間適用，假如参加者嚴重違反這些規則有機會會被中斷行程並遣返回香港。

1. 要按大會指定行程、時間進行一切活動，要集體行動，不得請假，或辦理私事。
2. 不可公開投訴、說怨言、或散播消極的氣氛，任何不滿可於休息時向領隊表達，不可私下議論。

3. 主動溝通，主動和好，然而卻非堅持己見，總要與人和睦。
4. 不可搞小圈子，要學習群體生活
5. 不可在短宣期間與隊友或當地人搞男女關係、約會、甚至談戀愛，不可以在任何言語或行為上追求對方或過份示好，不可以在沒有領隊同意下一男一女單獨外出。
6. 要彼此同心，不可志氣高大，不可自以為聰明，要虛心學習，接受指導。
7. 要作好見證：不抽煙、不喝酒；注意言談、儀態。
8. 準時起床、準時睡覺；注意飲食，保持健康。
9. 每日都要有靈修時間，採用大會手冊的每日讀經資料。
10. 主動支持、鼓勵和幫助領隊，在不違背真理的情況之下，絕對服從領隊。

CCMN建立嚴格的短宣規則是希望參加者專注「打仗」外，亦希望參加者可以體驗長期宣教士的生活，同時為短宣建立刻苦和節制的形象，避免給人享樂的感覺。在「參加短宣的原則」的第一條守則列明所有參加者必須「按大會指定行程、時間進行一切活動，要集體行動，不得請假，或辦理私事。」這表明參加者只能跟隨集體而行動，無論是前往的地點、接觸的人物以及進行的活動，參加者都沒有任何主導及決定權，所以他們只能順服隊長、宣教士或當地教會的指示行動，直到旅途結束為止。所以在短宣期間，參加者的所見所聞皆受到大會的行程所建構，亦限制了他們自我探索異地的機會。

CCMN對參加者的身體與行為的規管非常嚴格。他們要求所有參加者在行為上要保持克制：例如不能散播任何負面的情緒、不能公開投訴、埋怨，要融入群體的生活，亦不能自高自大，同時不能「搞男女關係」。CCMN對參加者的身體管制甚多，連參加者的生活習慣、作息時間及私人活動都納入管轄的範圍以內。例如：不抽煙、不喝酒、準時起床、準時睡覺、注意飲食。不只是身體上的關注，CCMN也介入參加者在短宣期間的靈性生活：要求參加者每日都有閱讀聖經的時間，以及必須依照短宣手冊的指引進行靈修；最後，第十條守則再一次強調要絕對服從領隊，這些守則的訂立有助領隊管理隊員以外，同時確保隊員在短宣期間能有效率地進行服侍工作。

經過連續三個星期的短宣訓練日後，參加者就要前往香港教育學院的校舍裡接受為期四日三夜的短宣訓練營，他們在營裡會進行不同形式的活動，例如歷奇遊戲、畫劇訓練、敬拜及講道等，在訓練營差不多進入尾聲時，參加者便安排到尖沙咀街坊福利會的禮堂進行一年一度的「短宣差遣禮」，然後就正式出發前往短宣。

我們可以從兩次的短宣訓練及短宣手冊的部份內容裡看到CCMN的規訓技術手段。這些規訓有助CCMN在短宣期間管治參加者，甚至讓他們管治自我的行為，逐步建立一種馴化的主體性，而最終的目標是讓他們在短宣期間能夠專注及有效率地工作。首先在短宣訓練中建立「合一」與「順服」的論述，並且形容為短宣宣教士應有的態度及特色，甚至會使上帝喜悅。這種論述建構一方面貶抑參加者個人的想法、意願或過往經驗，並引導他們進入群體的生活；同時亦建立不同的權力階級和結構，作為一個稱職的短宣隊員，就必積極須服從上帝的呼召，並在短宣期間遵循領隊的指令及權威。第二步是針對參加者的身體、行為、情緒及靈性方面而訂立的規則，例如參加者的行程、飲食、娛樂及作息等活動都是由領隊安排；短宣隊每天舉行團隊時間，讓隊員一起敬拜、祈禱及讀經靈修，也會報告或分享每天的經歷和感受，這些操作亦有助隊員專注於短宣的群體生活及行程，隊員之間亦會互相提醒及監視。領隊亦會注意隊中會否出現偏離者或偏離行為，例如如有隊員出現情緒或行為失控等現象，領隊就會私下輔導隊員或處理問題。

總結CCMN的宣傳及訓練活動，大會首先事前篩選了短宣地點和工作內容，建立了參加者對短宣/宣教士的期望與想像，第二步是引用各種規訓的手段來管理參加者的身體和行為，使參加者嚴格遵從的行程而活動，這種高度設計的技術引導和限制參加者在短宣內的所見所聞，同時用輔導或懲誡的方式來對付偏離者，以鞏固短期宣教士的身份，為的是讓參加者可以專注短宣內的宣教工作，從而影響參加者在短宣期間的行為與經驗。Howell(2009)指出短宣籌辦者或參加者為了要專注配合宣教的目的，就必須透過不同的方式使短宣參加者與目的地的脈絡抽離，讓短宣參加者未能讓真正了解當地的風土人情的本真性(authenticity)，相反只能選擇性地、片面地令參加者體驗預期的經歷，同時又刻意淡化或逃避短宣存在旅遊的(tourism)特質。最終短期宣教士凝視會將前往的目的地同質化，Howell甚至批評這種「宣教凝視」可能相比「觀光凝視(tourist gaze)」更抽離地體驗當地的歷史、文化、社會、政治等脈絡。例如短宣參加者在修辭上(Rhetorical)會致力澄清他們的行動是有別於(純粹的)觀光旅行，籌辦者會強調前往短宣的神學意義或宣教的重要性而刻意壓抑旅遊的衝動，以及會將異國風情或旅遊特地輕描淡寫略過，同時又會將短宣工場給予如世俗化、貧困、落後的形象，以合理化參加者服侍、佈道的工作。第二是過於強調「宣教呼召」會打消參加者表現出他們對旅程中有別於宣教呼召及服侍的期待，例如透過跨文化的交流學習當地歷史、社會、政治環境的熱忱；還有參

加者過於將宣教的意義強調或局限於回應「苦境」與「需要」這兩個任務上，這使短宣參加者的目標純粹變成完成被分配的服侍工作，而令他們無法跟當地建立更深的連結，這種服侍的想法會強化「美國（富裕、輸出）vs 外地（貧乏、接受）」的二元對立想像。

事實上Howell的分析符合CCMN的短宣的情況，例如受訪者經常以短宣的神學意義和宣教的重要性(回應大使命)，並深信短宣是有別於觀光旅行；他們強調短宣是為了回應世界和人的需要，亦容易出現「香港（富裕、輸出）vs 外地（貧乏、接受）」的二元對立想像。不過我想指出短宣參加者的神學修辭及符號其實早便受到CCMN宣傳策略來限制了參加者對短宣的期望；CCMN更積極採用了各種的規訓操作和監控的技術，逐步順服及控制參加者的身體、精神、心理及靈性的狀態，為的是使參加者心無旁騖地參與短宣行程。若然「宣教士凝視」可以製造出比「觀光凝視」更抽離脈絡的旅遊體驗，我嘗試展示受訪者如何以短宣的視野來理解外地的歷史、文化、社會、經濟及政治的情況，以判斷CCMN的短期宣教士凝視的現象。

2.4 短期宣教士凝視

既然CCMN參加者的短期宣教士身份是在高度計算的宗教論述與操作下所建構的，參加者的所見所聞與經驗也無可避免地受其影響。當參加者以宣教士的身份前往短宣的時候，這種宣教士視野會不會影響參加者的文化體驗？參加者會如何解讀異地的文化？

2.41 日本：「冷漠」／「硬土」？

在訪談中，有四位受訪者曾於不同時段前往日本進行短宣活動，因此研究者問及他們對日本的印象，以比對他們對日本文化的理解，有趣的是不同的受訪者對日本這個國家有著不同程度的認識及立場，甚至不一定認同CCMN對日本的預設的閱讀或詮釋。

首先 **D**（男性，26歲，CCMN職員）分享一個在日本短宣的深刻經歷，有一次他看見一些青年樂隊在商場外表演音樂，但途人卻完全不感興趣，於是D為日本人的「冷漠」表現而感到非常傷心，甚至不禁為此流淚，並斷言這就是日本的文化，甚至是歷史遺留下的一個根源，因為他相信日本的歷史都強調「不要理會其他人」。但D的太太 **C**（女性，26歲）卻不完全同意日本是「冷

漠」的國家，她認為只是日本不懂得表達感受，而這種現象是因為日本長年的社會和經濟等問題所致，最終影響日本人的家庭及表達文化。**C** 在完成日本短宣後開始對這個國家產生了感情的連結，於是她回港後主動學習日語和了解日本的歷史文化，後來更在日本參加了為期兩個月的中期宣教，所以**C** 對日本文化有較詳細的了解和描述。例如她分析日本的經濟環境如何影響日本的家庭及性別角色：她指出因為日本的經濟泡沫問題使男性成為家中唯一的經濟支柱，女性則要留到家中照顧子女，但假如母親未能妥善照顧子女或他們不受管教就會遭受外方指責，因此很多母親採用溺愛的或崇尚美國的方法教導子女。因為 **C** 逗留在日本的時間較長，而且回港後繼續學習日本文化及日語，對比之下她對日本的分析比 **D** 更為敏感和深入，例如嘗試從多角度(如：經濟、社會)來分析日本社會現象，甚至不是以一些片面的印象來判斷外國文化的特色。

另外兩位受訪者 **E**(男性，30歲)與 **N**(女性，30歲) 曾多次參加日本短宣，他們不單不認同日本是一個「冷漠」的國家，或「日本是硬土」的論述，更嘗試為日本人辯護。對 **E** 和 **N** 而言，日本是「冷漠」／「硬土」就等同日本人抗拒福音的同義詞，他們指出這種「冷漠」／「硬土」的刻板印象其實是來自CCMN，例如CCMN經常強調因為日本是一個很富裕的國家，當地人不特別需要基督教信仰成為滿足感的來源，所以日本人是很難接受基督教信仰，亦對福音不感興趣。可以當 **N** 連續三年都參加同一支日本短宣隊，慢慢與當地的教會及人建立較深刻的情誼後，她發現日本人並非如CCMN所形容般「冷漠」，反而是人之常情，因為一般人都不會隨便向陌生人透露自己的故事或心事，但只要隨著接觸的時間增加，他們自然會對短宣隊放下戒心，也更願意分享自己的故事和處境，甚至可能接納基督教的信仰。當**N** 抱著探望朋友的心態第三次回到日本的時候，她發現當地的人就開始分享自己的經歷及故事，甚至連患了肝病等這些私事都毫不介意向 **N** 傾訴；**E** 分享自己在探望一名日本婦女時，對方竟不知不覺地向他透露自己的婚姻問題，表示這婦女非常信任來自香港的短宣隊員。還有 **N** 在第一年去日本的時候帶領一位女士決志信主，第二年這位女士說她已讀完整本聖經，反映這位日本婦女非常熱切地追求聖經的知識；從以上種種的親身經歷，於是**N** 和**E** 越來越就質疑日本是「硬土」這一類說法。

從四位受訪者的分享中，可見短宣參加者的際遇與經驗的多元性與複雜性，他們對異國文化的詮釋並非完全受CCMN的論述所控制，我留意到隨著參與短宣的次數、逗留時間的長短及接觸的對象、資料搜集等因素都會影響參加者對

日本文化的閱讀，例如C主要是從宏觀角度看日本的社會、經濟結構，以解釋日本人不擅表達情感的原因；D從短宣中的某個視點或片段(成人無視街頭表演的青年)來演繹日本的「冷漠」問題；E與N就從親身接觸日本人的經驗來否定日本是「冷漠」與「硬土」(傳福音的難度)的形象。

理論上，當每一位參加者參加相同的短宣活動、接受相近的訓練及論述、進行類似的服侍工作，這些同質化的短宣設計有助收窄參加者的經驗的多元性；同時CCMN亦事先提供一套特定的語言、視野或框架來協助參加者閱讀異地的文化，透導參加者先入為主地套用片面的、經過選擇的宗教視角來檢視及解釋跨文化的經驗，並使他們相信自己掌握了部份異地文化的特質。短宣參加者的視野和經驗，並不一定如Howell所形容般全盤接受宣教機構的控制，至少他們在詮釋異國文化時仍可以與宣教機構存在協商和抵抗的空間。

2.42 柬埔寨、印度、巴基斯坦、尼泊爾：貧窮的國度？

這一節我們從富裕的日本走到另一個極端，了解參加者如何閱讀貧窮國家的文化。這裡指的「貧窮」其實是較鬆動的概念，可以指涉很多短宣地點(如柬埔寨、印度、巴基斯坦、尼泊爾等)，參加者主要是以香港的消費、生活水平等主觀經驗判斷其他國家的富裕程度，但他們沒有一個絕對貧窮指標來量度短宣地點的貧窮的程度。首先，並不是所有參加者都「享受」貧窮的環境，前往柬埔寨短宣的 **J** (女性、**28歲**) 知道柬埔寨是一個貧窮的國家，但是到達後發現比自己想像的還要窮，**J** 住在垃圾山的教會內，然後當地每逢中午就會停電，他們要抵受炎熱的天氣之餘，而且食物也不太足夠，所以 **J** 表明不會再前往如此「辛苦」的國家。

既然這些發展中國家的環境如此惡劣，為何短宣參加者仍然要前往這些國家？他們如何理解或想像這些國家的情況？**N** (女性，**30歲**) 解釋最初是第一次參加短宣，就理所當然要選取一些貧窮落後的地方，因為N假設越貧窮或落後的國家就會有更多的「需要」，當地的人會渴望更多物質的援助，甚至更需要神，這樣短宣參加者就更有動力去傳福音了。事實上大部份的受訪者對短宣目的地都是非常陌生，他們對貧窮國家有不少想像或假設，例如當初 **E** (男性，**30歲**) 不太認識尼泊爾這個國家，主要透過互聯網搜尋尼泊爾的資訊，後來 **E** 發現大部份的資訊都是介紹尼泊爾的旅遊景點，然後知道尼泊爾是一個貧窮的國家，以及當地有很多神廟。當**E** 到達尼泊爾後，他發現自己對尼泊爾存

在一些偏見或誤解，例如E 一直以為尼泊爾人不懂說英語，很擔心在當地言語溝通上可能出現困難，可是後來發現很多年青的尼泊爾人的英語水平很高；另外E 想像尼泊爾會有很多貧窮的小童衝出來，然後向他伸手取錢行乞，但後來E 觀察到當地的居民相當好客，而且生活非常簡樸，於是他感到非常詫異，這促使他反思過去自己一直想像貧窮的當地人(他者)是被救贖、被照顧的一方，並以為他們會向自己(富裕的救助者)尋求協助，但事實可能自己一廂情願的想法。

前往貧窮國家短宣可能會為參加者帶來更多的反思。參加印度短宣隊的 N (女性，30歲) 親身體驗到印度的嚴重貧富懸殊問題，例如她觀察到印度人窮人的狀況：小朋友因為太貧窮，只能赤身露體地在貧民窟玩耍，他們身上有很多傷口都沒有妥善處理，而且整個貧民窟都是污泥；相比之下，印度的富人可以住獨立屋，即使印度經常停電，但這些家庭也配備發電機和冷氣。就算吃的食物也存在差別：例如如在貧民窟的居民的食品主要是印度燒餅，孤兒院每天都以簡單的咖哩及素菜來招待短宣隊，直到最後牧師才為短宣隊員烹調少許肉食；相反當短宣隊採訪富裕的家庭時，他們以大魚大肉來款待他們，因此 N 深刻感受到印度貧富懸殊的狀況。

當受訪者會留意到一些當地的社會問題或不公義的情況，她們會如何理解及回應這些張力呢？例如C (女性，26歲) 在巴基斯坦遇到一名令她印象難忘的女士，這位婦女曾接受過高等教育，亦曾在埃及擔任過護士長，但回到巴基斯坦卻因著基督徒的身份而遇到很多不公平或較差的待遇，例如她在醫院工作時遇到同工不同酬的狀況，薪金少於其他回教徒護士；她雖然盡心盡力照顧家人，但在家庭的地位卻很低微。C 非常同情這位婦女被排斥的處境，甚至頌揚這位婦女默默承受的精神，認為她是「聖經裡婦女的模樣」，並以香港在職的婦女為反面例子。C 指出很多香港的母親都是在職人士，但批評她們只著重賺錢和消費，而拒絕承傳統女性的性別角色和責任(全心全力服侍家人和兼顧家務)，她認為香港的在職母親與聖經中的婦女形象相距甚遠，甚至欣賞這位巴基斯坦的婦女即使面臨各種的歧視和壓迫都能夠保持喜樂的心。

提到印度的貧富懸殊問題，N 嘗試從多角度深入分析這個現象。首先她認為貧富懸殊問題跟印度的政治環境有關，例如當地出現不平等的社會制度(教育體系)，以致男女不平等及社會流動率不足，同時國家沒有相關的扶貧政策，所以印度的貧富懸殊問題沒有太大的改善。另外，她認為印度的貧富懸殊問題跟當地的「屬靈氣氛」有關：

N (女性, 30歲) : 咁另一方面都可能係一個屬靈氣氛嘅問題, 因為佢哋拜好多偶像, 好迷信。佢哋滿天神佛, 就算你同佢講耶穌, 佢都可以信, 係印度傳福音係好容易嘅, 因為佢哋係多神嘅, 而見到佢哋啲神唔係覺得好平安嘅, 因為佢哋有好多sex, 與性有關嘅神, 有男嘅神, 有女嘅神, 有好多連繫性嘅嘢。有好多唔同種類嘅神, 佢哋周街都係咁樣拜, 我覺得係一種迷信, 可能係令人沉迷, 可能係佢哋唔係咁productive。唔似香港人咁努力做嘢, 變相唔知係咪宗教嘅問題令佢哋無咁願意工作, 佢哋本身工作都唔係咁productive, 你見佢哋啲店舖, 可能有四、五個男人做嘢, 但係佢哋係游手好閒, 唔知做咩, 基本上就唔會有咁多生意啦, 唔知點解係咁樣。

N 認為在印度傳福音不算太難, 當地人亦願意相信耶穌, 但問題是印度人是多神論者, 所以他們對基督教才如此開放; 於是**N**便描述印度的宗教文化, 例如她指出因為印度人非常迷信, 而且整條街道都是滿天神佛, 這些偶像甚至是與性/性器官有關連, 所以因為印度人過度沉迷拜偶像, 而這些偶像文化背後的「屬靈氣氛」會影響當地人的工作態度, 使們不願意辛勤地工作, 或相對地工作效率不高, 因此 **N** 將印度的貧富懸殊問題歸咎於印度的傳統宗教文化, 認為宗教文化是未能使當地人努力工作來擺脫貧窮的原因; 她相信香港的富裕是基於香港人勤勞工作的成果, 所以貧窮的根源可能亦關乎個人質素或工作的操守。

從「貧窮」國家的例子中, 我們再一次看到不同短期宣教士的視野的多元和複雜性, 雖然大部份受訪者在出發前都不太了解宣教國家的情況, 甚至對這些「貧窮」的國家預設了一定想像, 例如受訪者傾向代入施予者的角色來服侍當地的人, 甚至認為這些地方的人更渴望需要基督教的信仰。可是待受訪者真實與當地居民接觸後, 他們卻重新反思自己與他者的關係, 甚至嘗試以不同的途徑或資源來認同和解釋當地居民的處境。因此, 當筆者邀請受訪者分享對宣教國家的印象或評價時, 受訪者的經驗是豐富而多元的, 甚至可以挑戰宣教機構所預設的視野。

2.5 小結

第二章筆者嘗試突出CCMN短宣作為具系統性的旅遊操作。雖然CCMN不是商業機構, 他們舉辦短宣並非為了牟利, 參加者亦不是為了旅遊觀光和娛樂為目的, 但以當代旅遊(工業)方式操作的短宣活動是必然跌入消費主義的邏

輯，因為旅遊就是消費文化的一部份，它是一場消費商品與服務的過程，例如宣教機構為短宣參加者提供另類的宗教旅遊服務，讓參加者消費非日常教會生活的另類宗教體驗。

有宗教旅遊學者擔心這種宗教旅遊服務只能讓參加者在短時間內以走馬看花的方式接觸及了解短宣當地的文化，簡單地、甚至抽空地以某種宗教角度來詮釋和宣傳「短宣工場的文化及需要」，會忽視當地複雜的歷史、社會、經濟及文化的處境，這假設了短宣參加者置身於後現代旅遊的舞台上，他們的所見所聞受到宗教團體的文化符號所建構和形塑，而且受制於自身的社會文化認知系統，所以當短宣參加者面對陌生的文化和他者時容易滿足於標準化、簡單的詮釋。假如短宣參加者將這些片面的文化觀察帶回香港的教會內部流通、分享和再消費，同時強化異地「失喪、罪惡」等刻板印象，最後結論是讓基督教信仰成為他們的拯救和出路，而忽略了對異地文化的包容和尊重。

要達到這種「短期宣教士凝視」的效果，宣教機構需要在宣教論述和規訓操作多下點工夫，例如我探討了CCMN如何借用大量的規訓操作及論述管理參加者的身體、情緒及行為，包括強調「合一」和「順服」等精神來建立短宣領袖的絕對權威，亦作為處理團體內部衝突或埋怨情緒的有效工具；參加者亦被要求遵守大會的規條，包括控制短宣期間作息時間及行為，這些管治手段有效地使參加者投入短宣的行程和服務工作，亦限制了參加者探索或認識異地的其他可能性。

有趣的是，在受訪者分享對異國文化的印象時，不但沒有出現明顯去脈絡化的現象，反而突顯了參加者的經驗多元性與複雜性。不過這種對異文化的靈活閱讀卻在第三章所提及的「屬靈戰爭」框架下，彈性會大幅降低，因此第三章繼續以CCMN為主要個案研究，觀察CCMN如何借用短宣的平台，例如透過短宣訓練、詩歌敬拜、講道內容及短宣手冊等方法向參加者傳播「屬靈戰爭/屬靈攻擊」的訊息，然後直接或間接讓參加者學習及經歷靈性經驗後，以此作為宗教本真性的重要見證。

第三章·短宣作為屬靈戰爭

上一章我們檢視了部份CCMN的短宣操作，本章將繼續跟進香港細胞小組網絡的個案，並指出「屬靈戰爭」已成為CCMN短宣參加者必然預期的經驗，而讓參加者學習「屬靈戰爭/屬靈攻擊」的超自然體驗更是CCMN短宣操作後的成果。到底參加者如何得知自己正在經歷屬靈戰爭？他們會如何描述這些屬靈經驗？參加者們的屬靈經驗或論述是否存在固定的模式？在分析短宣參加者的屬靈經驗之前，我嘗試梳理宣教與屬靈戰爭的關係，首先我要指出CCMN提倡的「屬靈戰爭」與第三波靈恩運動(Third Wave Pentecostalism) 的提倡者彼得·魏格納(Peter Wagner)所提出「策略性層面屬靈戰爭(Strategic Level Spiritual Warfare)」及「繪畫屬靈地圖(Spiritual Mapping)」等屬靈概念是一脈相承，然後我從宏觀與微觀的角度去看短宣與「屬靈戰爭」的關係。我將分析CCMN《短宣手冊》內有關屬靈戰爭的內容，《短宣手冊》作為短宣參加者的重要指南，它詳盡羅列關於屬靈戰爭的定義及引導參加者如何「戰鬥」，而戰爭的論述亦充斥整個CCMN短宣活動。接著我歸納參加者的屬靈戰爭經驗及他們在短宣經歷的神蹟奇事，他們更視這些屬靈經驗為本真的宗教經驗。因此短宣使參加者感到更經歷神，或是印證神的「存在」和「真實」；這即是說，短宣的「屬靈經驗」成為參加者經歷神的重要憑據。

可是MacCannell(1973)卻質疑後現代旅遊的本真性，因為他相信在旅遊業界的操作下，旅客的所見所聞都是被建構出來，他們只享受到一種充滿表演成份的舞台本真性(staged authenticity)，因為旅遊業界和媒體致力將某些旅遊景點及商品進行包裝和修飾，使旅客相信自己體驗了本真的文化，但其實他們所經驗的「現實」和本真性都是被建構出來的現象，就猶如表演一樣。因此，以當代旅遊團形式操作的短期宣教活動，參加者會否同樣墮入了這種建構的本真性而不自覺？這些屬靈經驗還是不是神秘而超自然的力量，還是特定文化條件下能夠預計的產物呢？假如短宣參加者需要在外地才能體驗本真的屬靈經驗，這是不是表示參加者的日常宗教經驗(教會生活)不是/不夠本真？為何只有身處異地的情況下，基督徒才如此容易地經歷神的能力？

另外，當參加者以一種非我即敵、二元對立的屬靈戰爭世界觀來解讀異文化和他者，將非基督教的異國文化視為邪惡勢力的營壘，並一心以基督教信仰「攻陷」之，甚至轉化當地的文化，以擴張神的國度；同時短宣參加者又可以藉陌生的異地文化再一次鞏固自己的基督教信仰的本真性和優越性，這種不重

視、不尊重文化差異的宗教旅遊操作可能比普通的觀光旅遊更具破壞性，因此我們實在不能忽視這種助長文化偏見的宗教旅遊文化。

3.1 短宣與屬靈戰爭

「因我們並不是與屬血氣的爭戰、乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的、以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。所以要拿起 神所賜的全副軍裝、好在磨難的日子、抵擋仇敵、並且成就了一切、還能站立得住。」 以弗所書6:12-13節（和合本聖經版本）

以上的聖經經文是最經常用來解釋和描述屬靈戰爭的性質。屬靈戰爭是一套基督教的神學觀及世界觀；它指的是一場超自然的、肉眼看不見的、善與惡的屬靈戰役，基督與基督徒代表善及正義的一方，與他們對立的敵人是「魔鬼」和「撒但」。支持屬靈戰爭的基督徒認為這些邪惡的敵人正在扭曲及破壞現有的世界，因此基督徒有必要參與這場屬靈的戰爭，及善用屬靈的武器及戰術(如：祈禱和禁食)來參戰，並相信基督最終會得到最後的勝利，最終神的國度會取代現有罪惡的世界。

第三波靈恩運動(Third Wave Pentecostalism) 的提倡者彼得·魏格納(Peter Wagner) 提倡基督徒除了要與魔面進行面對面的屬靈戰爭外，文化也是他們的主要戰場之一；這反映了基督教已經出現了一種新的轉變，教會不再只看重教義詮釋與信徒的教內生活，他們亦開始關注基督教與政治及文化的關係。這種結合屬靈戰爭的「文化戰爭」，是一場「基督教」與「世俗、墮落世界」之間的爭戰，教會的目標是以福音去改造文化，使世界都順服基督，方法是領人歸主及順服神，隨著信徒人口的增長及基督教的影響增加，教會就可以慢慢介入及改造世界、社會及文化，然後逐步實現神國的目標。

彼得·魏格納(Peter Wagner)、George Otis、Cindy Jacobs等人在90年代初提出「策略性層面屬靈戰爭(Strategic Level Spiritual Warfare)」及「繪畫屬靈地圖(Spiritual Mapping)」等屬靈概念。根據「策略性層面的屬靈戰爭」的定義，撒但與邪惡的勢力管轄了大部份的區域，包括了社會網絡、鄉村、市鎮、城市及國家，這些勢力使人類面臨捆綁、罪惡、黑暗，甚至令福音難以進入人類的心靈及地域，故此基督徒透過禱告去識別、捆綁、戰勝及阻止這些肉眼不能見的黑暗勢力。魏格納認為我們周遭可見事物的背後是有許多不可見的靈界力量，傳福音的果效不如預期，是因為「這世界的神」弄瞎了他們的心

眼。因此全世界福音化的主要戰役是屬靈戰爭，而這場戰役的武器不是屬物質的而是屬靈的。(魏格納，1998：24)

繪製屬靈地圖就是有謀略的屬靈戰爭。魏格納將「繪畫屬靈地圖」(Spiritual Mapping)定義為：「學習去辨識那地方(地名)看不見的本質，而不是只看外貌」¹⁷，他認為繪製屬靈地圖是一個工具，讓我們能更精確地、甚至更有力地為我們的社區禱告，因為如果能叫出那邪靈的名字，並靠耶穌的名命令牠離去，遠比模糊的禱告有效。¹⁸於是他建議基督徒透過辨認不同的屬靈堡壘及以「繪畫屬靈地圖」(Spiritual Mapping)作邪惡勢力定位後，他們便可以藉著禱告開始屬靈戰爭，步驟包括尋管轄該地區的邪靈名字及了解撒但在地區的運作，然後按地區的大小及規模來進行「行區祈禱(Prayer Walk)」、「讚美巡行(Praise March)」、「旅程祈禱(Prayer Journey)」及「遠征祈禱(Prayer Expedition)」，例如Peter Wagner(1995a:160)在《爭戰的禱告》中講述他們知道了掌控阿根廷城市雷西期滕西亞市(Resistencia)的六個邪靈名字後¹⁹，他們進行了一個密集性的禱告性佈道，後來使阿根廷發生極大的復興。由此可見，屬靈戰爭不再是純粹屬於超自然、神秘的力量，但它是可以在自然(physical)的地點和空間中被辨認及攻陷的。

我們可以分別從宏觀與微觀的角度去看短宣與「屬靈戰爭」的關係。例如CCMN宏觀地將全世界分成三類不同的人(World C to A)：第一類(World C)是稱為「跟從基督的人」，佔全球33%的人；第二類(World B)是「曾聽過福音，但未信主的人」，佔全球的42%；最後一類(World A)是「從未聽過福音的人」，又被稱為「未得之民」，佔全球人口的24%，而歸納的結果是「全世界每四個人就有一個人與福音隔絕！」因此他們會差派宣教士前往World A接觸那些未聽過福音的人。²⁰我們從這種世界分類系統見到宣教事工全球擴張的野心，他們的目的是將福音或基督教的價值傳遍整個世界，然而這跟「屬靈戰爭」有何關係？Peter Wagner認為是因為「撒但與邪惡的勢力管轄了這些地區和國家(World A)，所以福音才難以進入人類的心靈及地域，這些黑暗勢力的最主要目標是矇住千萬人的心，使他們不能信主，亦使神的名不能在這些地域或族群裡得到榮耀。」故此差派短宣隊前往這些「未得之地」，向「未得之民」

¹⁷ 彼得·魏格納(編)(1998)《繪製屬靈地圖》，台北：以琳。頁3

¹⁸ 同上，頁8。

¹⁹ 這六個邪靈名稱分別為Pombero、Curupi、San La Muerte、Reina del Cielo、巫術和共濟會(Freemasonry)

²⁰ 關於CCMN的宣教世界觀，可參考CCMN的網頁 (<http://www.ccn.org.hk/ccmnplace.php>)

傳福音，及為宣教事業持續地進行禱告，這就是跟那些地域的邪惡勢力宣戰；因此越多人信主，或是讓基督教的價值能夠在這些地域植根，這就代表基督的勝利。

從微觀的角度來說，短宣參加者在短宣旅程、訓練及出發前後經歷的屬靈經驗或操作，也是屬於屬靈爭戰的一部份。短宣參加者可能在短宣過程中遇到很多突發的考驗，例如生病、遇到邪靈或巫術、隊員之間不和、遭警察或軍人追捕等事情，這些都可以被參加者歸類為屬靈的攻擊；另一類是參加者在短宣裡實踐屬靈恩賜：如行區祈禱、禁食祈禱、說方言、趕鬼或治病等，他們使用這些屬靈恩賜是為了可以在當地傳福音或抵抗黑暗的勢力。本文嘗試指出這種屬靈戰爭的經驗是透過被教育及不斷演練累積的成果，更重要的是，這種學習過程需要在跨文化、跨地域的環境下，特別容易被引發出來。

以下將會分析CCMN短宣的屬靈戰爭論述，包括檢視CCMN的《短宣手冊》、敬拜詩歌歌詞以及短宣訓練時採用的戰爭論述，然後再比對參加者的短宣經驗是否吻合CCMN提倡的屬靈戰爭的意識形態。

3.2 CCMN的屬靈戰爭論述

Howell (2012)嘗試指出在特定的宗教、歷史及社會的絡下，短宣參加者在宗教聚會所接收的宣教論述(Narrative of mission)將直接影響他們如何認知及理解他們短宣的經驗，這些論述將正面地連結旅遊與神學及靈性的關係，這些論述在短宣的過程中不斷地重複及再創造(recreate)，然後構成短宣參加者身份認同的重要部份。因此我們從CCMN的訓練環節裡檢視他們如何將特定的神學知識、靈性論述與旅遊經驗巧妙地扣連起來，亦可解釋為何CCMN的短宣參加者經常以屬靈戰爭為主要的短宣經驗。

「屬靈戰爭」是CCMN短宣訓練傳遞的重要信息之一，而關於屬靈戰爭的論述更早在參加者出發前便開始蘊釀和散播。他們在短宣訓練中告訴參加者，自從他們報名參與短宣的那一刻，有關宣教的屬靈爭戰已展開，宣教不再只是傳福音，而是跟黑暗邪惡的勢力宣戰，而所有短宣參加者頓時變成了屬靈的戰士，他們被差遣對不同的「未得之民」與「未得之地」打仗。並教導參加者要相信倚靠神的力量，信徒就可以透過祈禱、敬拜及讚美來勝出這場屬靈的戰

爭。到底CCMN這種屬靈戰爭的論述是以甚麼形式出現？我們可以從短宣手冊、短宣訓練和敬拜詩歌找到其蹤影。

3.21 《短宣手冊》²¹

短宣手冊的內容由CCMN所編寫，是參加者在短宣期間重要的參考書。短宣手冊分成三個部份，第一部份講解短宣前的準備工作，內容包括介紹CCMN短宣重點、目的、短宣原則、職事權力與責任、行李及物資指引。第二部份是短宣中有用的資訊，例如提供專題解釋屬靈戰爭及參加者應有的短宣態度，以及提供靈修指引和傳福音的方法讓參加者參考。最後一部份是短宣後的跟進，例如講解短宣後的逆文化衝擊的現象及如何繼續回應宣教等內容。

從短宣手冊中，我們可看到不少關於屬靈戰爭的論述，它們主要分佈在手冊的中前段，即是預期參加者在出發前以及短宣中的需要注意事項或指引：

「各隊職事、權力與責任」(《短宣手冊》第20-21頁)

在整個短宣過程當中，CCMN一直採用戰爭的論述來形容整個旅程。根據派發予短宣參加者的《短宣手冊》中，CCMN為每一位短宣的參加者都安排了不同的職事、權力與責任。從CCMN設計的職事中，我們可以尋找到不少與戰爭相關的辭彙，例如：「軍隊」、「元帥」、「統籌」、「作戰」、「指揮」、「士氣」、「紀律」、「帶動作戰氣氛」、「匯報」、「中央」、「戰士」及「軍醫」等。每一隊短宣隊都有階級次序，依序為聖靈(元帥)、領隊、副領隊、小隊隊長及隊員。短宣領隊職責最繁複，既要處理行程安排，亦要負責對外事務，包括聯絡CCMN、接待教會和宣教士，至於副領隊和小隊隊長主要處理內務(管理隊員)，分擔領隊的職責。領隊、副領隊及小隊隊長是由CCMN挑選和委任，至於其他職務(財務、攝影或軍醫)則是在短宣訓練期間由短宣隊員認領。

屬靈戰爭專題(《短宣手冊》第32-35頁)

《短宣手冊》其中的一個專題教導甚麼是「屬靈爭戰」。為甚麼參加者要學習屬靈戰爭？因為假如基督徒若缺乏這方面的認識和操練時，他們的靈命就會變得軟弱，會常常處於一個捱打，被攻擊的情況。於是CCMN透過這個專題

²¹ 《短宣手冊》詳細內容可見附件三

介紹屬靈爭戰的概念，以及提供一些具體的操練方法，讓短宣參加者有效地學習運用屬靈的武器，並且有能力在屬靈的爭戰中得勝。

屬靈戰爭的知識來自聖經。首先CCMN短宣手冊引述一段有關屬靈爭戰的聖經經文（以弗所書6章12節）：「因我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天氣屬靈氣的惡魔爭戰。」以引伸所有的基督徒都是和黑暗的權勢邪靈爭戰，而這場屬靈爭戰的敵人是「撒但魔鬼」，並形容為一場「驚心動魄的生死決鬥」。

在短宣手冊裡所描述的屬靈戰爭是徹底的二元對立。撒但代表了所有負面的形容詞，它是「毀謗者、控告者、惡意、控訴、說讒言、試探人的」，而且撒但最常採用的策略是「控告」和「迷惑」人類，「控告」是指反對和譴責人，使人常活在罪疚中；而「迷惑」是指使人迷失、離開正路、誤導、誘惑、欺騙及帶給人錯誤的思想模式。第34頁的短宣手冊列出六個可能受到屬靈攻擊的層面，假如短宣參加者面臨以下狀況的時候，就很有可能遭受到屬靈上的攻擊了。因此參加者的「思想是否清晰」、「禱告生活是否順利」、「人際關係是否良好」、「他們正面臨甚麼試探」、「靈性生活是否正常」成為衡量基督徒是否受到屬靈攻擊的因素，不過如何判斷自己是否受到屬靈攻擊，例如如何定義人際關係良好是沒有絕對的指標，這都是依賴當事人個人的主觀感受決定。不過按照以上提及的屬靈攻擊的邏輯，在二元對立的框架下，短宣參加者會傾向將負面的、破壞性的經驗與屬靈攻擊扣連。

除了介紹短宣「戰士」的職責、屬靈戰爭的敵人及攻擊的策略外，基督徒如何反擊是學習屬靈爭戰的重要部份。手冊提供了兩大方法來抵抗屬靈攻擊，分別是「靠主大能大力」以及「裝戴屬靈的軍裝」，簡單而言就是透過敬拜、讚美、禱告及感恩的方式來應付屬靈的攻擊，這亦是最有效爭戰的工具。短宣手冊(第36頁)裡提供了一些具體的操練方法，讓短宣參加者有效地學習運用屬靈的武器，同時可保護自己(個人層面)免受到屬靈的攻擊。綜合六個操練的方法，前四個建議是維持穩定的靈性生活和宗教儀式，例如靈修、祈禱、敬拜、領聖餐等；第五點則要求參加者保持警覺及自我管理情緒，以維護團隊的和諧的氣氛；最後是要留意短宣地點的文化、宗教的屬靈氣氛，避免隨便接觸其他宗教偶像、建構物或文化物品，因為這些物品可能內附邪靈。

行區祈禱(《短宣手冊》第40-43頁)

除了教導何謂「屬靈戰爭」外，短宣手冊亦教導參加者如何進行「行區祈禱」。根據短宣手冊的定義，行區祈禱是「一邊在社區、屋村或市區步行，一邊祈禱。祈禱的時候，亦需要運用視覺、聽覺及觸覺等去敏感身邊的事。一邊在行上步行，亦要一邊求主開啟他心靈的眼去看到社區上的需要。當你步行時，你應該求神讓你知道祂渴望怎樣祝福地上的人。(第40頁)」簡單而言，就是鼓勵參加者以步行的方式來觀察和認識一個空間，嘗試了解這個地方的需要，但這種觀察不是透過資料搜尋或詢問當地人，而是透過禱告這靈性的方法去閱讀這個社區的問題。

當參加者進行行區祈禱時，更為重要的「是求主啟示我們在這個社區裡有甚麼屬靈的營壘。這些營壘難阻人積極的回應福音我們必須要發動爭戰禱告，叫這些營壘會被粉碎，以致人得著開放的心和意念去回應福音」(第40頁)。至於如何準備及進行行區祈禱？參加者可先參看地圖來決定一個有策略性的位置，學習關於那地方的重要歷史背景等的事前預備；在行區祈禱時，「運用所有的感官來洞悉屬靈營壘及以禱告將它粉碎，為你所看到的祈禱(學校、寺廟、住宅、乞丐...)為主的國度得著拯救，禱告被擄的得釋放，尋求神的聖潔及救贖藉基督顯出來，並釋放神的能力以致人勝過撒旦...」(第41-42頁)

從CCMN手冊、敬拜詩歌的屬靈戰爭至行區祈禱的論述，就不難發現它們與第三波的靈恩運動的「策略性層面屬靈戰爭(Strategic Level Spiritual Warfare)」及「繪畫屬靈地圖 (Spiritual Mapping)」的相似性，例如將宣教視為屬靈戰爭的戰場，以及不斷鼓勵基督徒透過禱告去識別、捆綁及戰勝屬靈層面的黑暗勢力，因此CCMN透過短宣手冊和短宣訓練，巧妙地將第三波靈恩運動的論述與短宣連在一起。

3.22 敬拜詩歌

CCMN的短宣手冊後部印製了約一百五十多首基督教的敬拜詩歌，提供結他和弦及中文歌詞，方便參加者在短宣期間使用，詩歌多以讚美神或表達上帝的愛為題材。CCMN在短宣訓練及短宣差遣禮亦有演唱手冊內的詩歌，不過選曲較多屬靈戰爭的色彩，例如最為明顯的詩歌是短宣差遣禮中的《聖戰武士(Great Warrior of God)》(短宣手冊第126首)：

基督統帥擊倒退撒但 聖戰已知結局

基督統帥升天得至高 世界惡魔顫抖
我的基督已付出 一生所闖使命
我的基督已道出 我一生奮鬥目的
作個武士攻擊撒但 我作戰永不退後
作個武士披荊斬棘 遇挫折永不退縮
我跟基督要付出 我一生的抉擇
我跟基督要道出 犧牲奮鬥目的
聖戰武士聖戰武士 你戰鬥永不會敗
聖戰武士聖戰武士 你勇戰永不會輸
你跟基督要付出 你一生的抉擇
你跟基督要道出 犧牲奮鬥目的
捆綁勢力 滅絕黑暗
打倒魔鬼我不會累
捆綁勢力 滅絕黑暗
打倒魔鬼我不會輸

歌詞以「聖戰」來形容這場戰爭，並繼續保留二元對立的框架，即發動聖戰的統帥是耶穌基督，而敵人是魔鬼撒但。基督徒是被呼召成為武士作戰，以屬靈戰爭為一生奮鬥的目的，只要基督徒堅持到底、永不退縮，繼續「披荊斬棘」、「捆綁黑暗」、「滅絕魔鬼的勢力」，這場聖戰的勝利是必然在望。

另一首經常在短宣活動出現的歌曲是《得勝得勝》(短宣手冊第113首)：

得勝 得勝
主已得勝
一切得勝直到永遠也得勝
得勝死與生 無懼生死與顛沛
得勝苦與憂 奮力行
勝那鬼魔箭 滅那魔鬼底欺騙
堅決倚靠主
得勝連連

雖然歌詞中並沒有提及「戰爭」、「戰士」等字眼，但這首歌以「得勝(victory)」為主題，強調主耶穌已經獲得一切勝利，因此基督徒只要堅決地倚靠主就不用害怕魔鬼的攻擊和欺騙，並會一直得到勝利。

我們從CCMN的短宣手冊專題及詩歌歌詞裡找到大量有關屬靈戰爭的論述及知識，還有他們在短宣訓練中曾經要求參加者放下世務及所有娛樂，為的是要專注「打仗」，還有不斷以「戰士」來稱呼參加者，可見屬靈戰爭的論述在短宣期間不斷地流通。參加者在出發前便不斷接觸及學習屬靈戰爭的概念，然後逐漸習慣帶著「屬靈戰爭」的視角來看待整個短宣行程，並且時刻保持警覺，

留意自己是否受到屬靈的攻擊。無論CCMN參加者在不同的時間，前往不同的宣教工場，最終「屬靈戰爭」都會成為參加者預期的短宣經驗。

3.3 參加者的屬靈經驗

在受訪者的分享中可見，CCMN的「屬靈戰爭」論述已成功影響到短宣參加者的屬靈經驗及認知。雖然 **N(女性, 30歲)** 過去曾經聽到別人提及屬靈恩賜，可是從沒有人向她解釋何謂屬靈戰爭和屬靈攻擊，她嘗試從基督教書籍尋找相關的資訊，但只是停留意表面認知的層面，一直沒有親身體驗的機會；但後來她在短宣的過程中不止學習到屬靈戰爭、趕鬼、治病和方言等屬靈的知識，更重要的是CCMN短宣提供了一個平台，讓參加者接觸和經歷聖靈的能力及實踐屬靈的爭戰；隨著短宣的次數增加，她對屬靈事情的了解好像更深入，特別是對無所不在的屬靈攻擊有深刻的體會，她表示自己越來越認識屬靈攻擊的招數：包括恐嚇、與他人比較、嫉妒、情緒轉差、精神散漫或是令自己勾起傷心的回憶，她認為這些壞的事情都是來自撒但，因為短宣參加者聲稱自己到短宣工場傳福音，撒但就自然要來破壞他們的工作。**S(男性, 28歲)**認為前往短宣就猶如走到「屬靈戰場」的前線，當短宣參加者打算將福音帶到短宣工場時，當地邪惡的屬靈勢力就必然阻撓他們的宣教工作，更會以不同的方式攻擊短宣參加者。

以下將展示受訪者的各種不同的屬靈經驗，這些經驗包括：屬靈戰爭與攻擊、行區祈禱、治病及趕鬼，然後嘗試解釋這些屬靈經驗對受訪者的意義如何，甚至如何改變受訪者的行為及信念。

3.31 屬靈戰爭與攻擊

即使在不同時期、前往不同的短宣目的地，所有CCMN的受訪者皆不約而同地都表示自己曾受到屬靈攻擊，既然屬靈攻擊可以在不同的時間、空間及層面出現，這就視乎受訪者如何演繹這些體驗。到底受訪者會傾向把哪些事件劃分為屬靈攻擊或爭戰的場域？他們會如何理解及應對這些屬靈的經驗？我把短宣參加者的「屬靈攻擊」論述分成兩個類別：第一類是在短宣中直接遇到靈異的經驗，以及將陌生、異地的傳統文化(拜偶像、風水)歸類為撒但的勢力；第二類是發生了妨礙參加者參與短宣、影響短宣順利運作、生病、情緒不穩和精神散漫的情況。

邪靈或異教的滋擾

短宣參加者在東南亞國家比較容易遇到一些「靈異」的經驗，而他們都會將這些靈異的經歷形容為受到「邪靈」的攻擊，因為從屬靈戰爭的角度來說，在公然膜拜撒但的地方，邪靈的表彰就可能更為明顯，而在福音未普及的宣教工場，就可能有較多靈界爭戰的事件，同時也會有較多異能神蹟的彰顯(莫陳詠恩，2012)。

J (女性，28歲) 回想起自己身處在柬埔寨的一個空地傳福音的場景，她看見一個全身赤裸的小朋友後，自己便開始感到不安，然後晚上祈禱時腦海再次浮現那名小孩的形象，但這名小孩已經轉變成一隻「兇惡、擁有紅色眼睛的狗」，而其他的隊友在祈禱時也見到相同景象，於是斷言那個小朋友應該是被邪靈附身了。另外 **N (女性，30歲)**在印度新德里的孤兒院留宿時也遇到一次靈異事件，她表示自己最初也不曾察覺有異，反而是短宣隊員們向**N** 提示「它們」會經常在晚上出現。有一晚 **N** 在地上睡覺時突然在身邊突然聽到很多走來走去的腳步聲，她形容當時感到很驚恐和完全不敢睜開眼睛，於是拉住身邊的隊員為她禱告，祈禱後她就安心睡著了，直到第二天 **N** 跟隊友聊起這件事，發現其他室友都有相似的感覺後就覺得非常恐怖，雖然**N**再沒有遇過其他靈異的經驗，但這一次卻令她印象難忘。

除了遇到靈異的經驗外，受訪者亦會將當地的宗教文化和習俗詮釋為屬靈攻擊，例如 **J (女性，28歲)** 在柬埔寨到達入住的酒店的時候，她首先留意到酒店內擺放了很多異教的神像和嗅到燒香的味道，然後目睹妓女在酒店房間進行賣淫的工作，接著**J** 回房間後便開始感到不適，於是她這些不適的感覺歸咎於酒店內擺放了很多偶像和出現了妓女，**J** 覺得他們很「污糟」，所以她找了短宣隊員一起禱告，其他隊員在祈禱時也感到暈眩。異教文化或妓女為短宣隊帶來不安和厭惡感，甚至令短宣隊員感到身體不適，所以**J**認為這些偶像和妓女的背後都是屬靈上的攻擊，是短宣隊在祈禱求主抵擋的對象。

當地的傳統文化也可以是屬靈攻擊。**S(男性，28歲)**分享他們在限制國家時曾遇到一名擅於從掌紋中推斷運程的人，他更主動為一名女隊員看掌紋，當時**S**很擔心，於是邀請其他短宣隊員不斷祈禱，祈求神不要讓那個看掌紋的人說些甚麼，最終那個人看不出掌紋和閱讀到任何內容，於是**S**視為屬靈爭戰的勝利。事實上，看掌紋、風水或巫術是很多亞洲國家的傳統文化習俗，可是**S**認

為這些占星測運的文化是迷信，甚至是拜偶像的表現，故此在短宣時會特別排斥這些行為，甚至視為撒但屬靈攻擊的手段。

另一種攻擊的方法是以「聲音」來誘騙短宣隊員，這裡指的「聲音」並不是物理上聽到的聲音，而是指在祈禱時腦海可能出現的意識或句子，而這些「聲音」可能會被視為聖靈或上帝的引導。例如N(女性，30歲)的隊員在祈禱期間曾接收到可疑的訊息，這位隊員說神要求他在短宣期間卸下那些「屬靈軍裝」鬆懈下來，但N分析這些訊息後覺得與CCMN教導的屬靈戰爭概念完全背道而馳，然後發現原來這些聽不到的「聲音」也是屬靈上攻擊的手法，為的是要參加者減低警覺性。從受訪者的屬靈攻擊的例子裡，雖然受訪者並不需要親眼目睹邪靈的實體，反而多是從祈禱裡看到影像或聽到一些奇怪的聲音後，而這些肉眼看不見的靈性力量使受訪者感到不適或不安，在這些情況下參加者很大機會把這些經驗斷定那是屬靈的攻擊。

受訪者將異地的宗教文化或傳統習俗視為屬靈戰爭，可見凡不是基督教信仰的靈性經驗都被短宣參加者所排斥和敵視，而唯獨基督宗教和靈性的經驗才值得肯定，短宣一方面排拒當地的宗教及靈性文化，同時肯定基督教/基督徒的絕對優越性。可是一般旅遊中的宗教/靈性的經驗不一定要與屬靈戰爭拉上關係，例如參與鬼怪旅遊(Ghost Tourism)或暗黑旅遊(Dark Tourism)的旅客可以從恐怖驚悚的行程感受鬼魅文化的冒險刺激感，甚至專程探訪猛鬼來感受靈異氛圍(Glenn, 2007)；還有參觀宗教旅遊景點或參與宗教節日活動的宗教旅客(即使他們有沒有特定的宗教信仰)，縱然曾有研究批評這些宗教旅客曾為當地的來環境破壞或騷擾宗教儀式的進行(Powell, 2003; Timothy, 1994; 1999; Fish and Fish, 1993)，但由始至終這些旅客沒有將異教視為敵人，甚至以除掉其他宗教文化為榮。反而在特定的宗教論述和旅遊操作所生產的宣教凝視，會將這些靈性或其他宗教文化簡單地套用二元對立、非此即彼的屬靈戰爭世界觀來演繹成敵對和異教的文化，而無視宗教文化的多元性，亦不會嘗試深入認識其他的宗教文化，甚至尋求對話，反而期待把這些異教徒收歸為基督徒。

短宣參加者還將一些社會厭惡或被問題化的群體/職業(性工作者、吸毒者、賭徒、窮人)視為社會罪惡及墮落的源頭，這些不受歡迎的人都是屬靈戰爭的敵人或是需要被拯救的「他者」。這種自我與他者的對立也是旅遊研究關注的議題，自我與他者是指個人的身份認同的建立、自我的認知過程往往都是相對於與他者的關係，而旅客經常透過接觸他者和其他文化來重新定義自我。

MacCannell(2011)指出一般旅遊都會出現低估、詆毀、忽略及邊緣化「他者」的現象和問題，這些「他者」通常是女性、非白人、同性戀者或窮人等弱勢社群；旅客一方面將這些「他者」歸類為次等的人，另一方面透過與他者的對立而肯定自我的優越性。短宣就更強化這些對立，例如短宣參加者走馬看花地挪用文化他者，以及系統地扭曲與他者的關係，參加者不只將他者邊緣化，他們更會把這些他者想像成敵人、罪人或等待被基督救贖的人，然後把他者轉化成基督徒；短宣參加者則是神的代表，他們代表神來到未得之地來奪回這些失喪的靈魂，因此這些短期宣教士擁有神聖的目的及身份。

然而這套「自我(基督)」與「他者(魔鬼)」的宣教論述其實是受特定歷史、社會及文化所框限，當CCMN在短宣期間不斷滲入屬靈戰爭的宣教觀時，這會誘導短宣參加者特別將這些邊緣化、弱勢的群體歸類為需要被拯救的「他者」或屬靈攻擊，這其實暗示了短宣參加者在道德、宗教或其他層面上都較當地的人更為優越，因為這些人已經被邪惡勢力所控制及尚未得到救贖，所以短宣參加者才會以祈禱來回擊，因為屬靈戰爭是「神」與「魔鬼」的絕對對立。當參加者是神的屬靈戰士，代表神參與這場屬靈的戰爭，所以所有參與短宣的參加者歸於「我們」上帝的這一方，然後前往並非神的勢力範圍(短宣地點)，與「魔鬼」的他者決鬥。因此凡不是來自神的都是魔鬼(他者)，例如非基督教的宗教文化、傳統習俗(風水掌相)、阻礙傳福音、邪靈的干擾，都屬於撒但的詭計。

短期宣教士的他者：身體

除了文化差異以外，使短宣參加者生病或情緒失控是另一種常見的屬靈攻擊類型。**S(男性，28歲)** 記得自己在出發短宣的前幾天，發現喉嚨毫無先兆地失去聲音，這一次的失聲的經驗完全超越了他理性所能認知的範圍。他對照過往喉嚨失聲的經驗，一般都是吃了不適當的食物才使喉嚨受到影響，然而 **S** 確定自己在出發前並沒有進食刺激性的食物，故此有違了身體過往的經驗和習慣，於是便認定了自己是受到屬靈的攻擊，而受到攻擊的原因是因為自己參加了短宣。在短宣的行程中，**S** 主要的任務是在當地舉辦音樂會，然後與當地的居民聊天和交流，而失聲的問題可能減少他與當地居民溝通的機會，影響佈道的工作。後來得到短宣隊友為 **S** 的失聲問題祈禱後，**S** 的情況慢慢得到改善，雖未至於完全康復，但已經可以重新發聲，方便他在短宣時接觸傳福音的對象。另一個例子是**N(女性，30歲)** 在日本打排球的時候不慎受傷，為了與當地的居民進行文化交流，短宣隊的其中一個活動是舉行排球比賽，於是短宣隊會

在比賽前會進行備戰練習。N在練習期間手部不慎受傷，然後還暈到了，於是短宣隊把N立即送往醫院治療。

為何參加者會將自己的健康狀態與屬靈攻擊扣連？因為參加者的健康狀態會直接影響短宣時的表現。一般來說短宣隊只能逗留在當地數天至十多天的時間，為了善用短宣隊的(人力)資源，短宣領隊們都傾向善用整個行程，務求令他們接觸及服務更多有需要的教會和當地的居民，若然參加者身體出現不適會打亂領隊的安排和部署，甚至無法參與服侍工作。

短宣隊員的心理或精神狀態都是屬靈攻擊的目標。N(女性，30歲)提到在日本短宣時雖然沒有遇到邪靈，但攻擊的方式卻轉為對隊員的精神及情緒的層面，例如N留意到隊員在短宣時表現散漫，即使如何努力仍難以集中精神，N立即認為這都是受到屬靈攻擊的表現，因為在短宣期間所有隊員應該保持最佳的身體和精神狀態來傳福音或進行服侍工作。跟N一起到日本和歌山短宣的E(男性，30歲)一致地將「蟑螂事件」視為另一場屬靈的攻擊，事緣一名隊友在留宿的教會內遇到蟑螂後情緒突然失控，繼而指罵其他短宣隊員；E指過去從未在教會內遇見蟑螂，唯獨那一晚突然發現蟑螂，又剛巧觸動了該名隊員情緒，於是E相信那是屬靈的攻擊，因為對E來說只要將蟑螂消滅便解決事情。N認為一只蟑螂竟然可以誘使某名隊員情緒波動及責罵其他人，其實是很奇怪的事情，始終短宣隊員只認識了一段時間，大家都會盡力在短宣期間保持和諧的氣氛，更不會無故鬧脾氣，因此N相信這是屬靈的事，是屬靈的攻擊。

短期宣教士的他者：物質環境

CCMN的短宣訓練裡經常強調隊員必須順服領隊的指示，因為在短宣裡經常會發生很多意料之外的情況。即使領隊事先安排了所有的行程，但為了遷就當地工場的環境或配合當地教會的工作，有時亦避免不了要臨時更改行程和活動。故此隊員們在出發前CCMN已事先進行不少思想準備工夫，例如提醒參加者要保持靈活的適應性，特別是前往較落後的村落或國家的隊伍，隊員已事先了解過當地社區的基建可能較為簡陋，亦清楚當地衛生環境跟香港存在差距。即使做了充足的心理準備，但參加者仍可能視某些當地的物質限制為屬靈的攻擊。例如S(男性，28歲)的任務是要在短宣地點舉辦一場福音音樂會，這場音樂會採用西式樂器(如電結他、電子琴、擴音器等)為主要的表演工具，因此需要依賴穩定的電源供應才能順利舉行音樂會。可以當短宣隊到達當地後發現

整個地區突然沒有電力供應，變相無法舉辦音樂會，故此他視停電為屬靈攻擊。隨後S的短宣團隊為到停電的問題禱告後，當晚就立即回復電力，最後都能順利舉辦音樂會。

從生病、情緒失控、受傷與停電例子皆有一個共通點：凡阻礙短宣隊進行宣教任務的事情都是屬靈攻擊，而且他們容忍不了任何干擾傳福音的事情出現，否則就會以祈禱反擊。可是旅途期間因為疲倦和緊張，或是在異地遇到水土不服而導致生病或令情緒不穩也是常見的事情；甚至短宣隊原本就清楚知道某些社區的基建條件簡陋，停電也是平常不過的事，但受訪者往往將這些在陌生環境下發生的「意外」簡單地歸罪於屬靈攻擊。我嘗試以文化衝擊(Culture Shock)來解釋以上的現象，Bock (1970)指出當旅客處身於陌生的異國文化時有機會面臨文化衝擊的問題，然後他們會感到被擾亂、迷惘及無助，為了有效地保護自己遠離這些因文化衝擊而出現心煩意亂的經驗，其中一種方法是在旅客在出發前就已經仔細計劃好行程及帶備足夠的金錢來應付陌生的環境；另一種方法就是旅客自動地將外國、陌生的文化視為次等的和憎惡的，Bock認為這種「種族中心 (ethnocentric)」的觀點會限制及妨礙了旅客學習別人的生活方式及其他的文化增廣視野及獲益，是旅客依賴自己過去所學習的知識和標準來判斷他人及其操作。但短宣參加者就是巧妙地、系統地套用CCMN訓練所學習到的屬靈戰爭的知識，用來解釋和預測在文化衝擊下無法理解的各種問題及行為。

3.32 行區祈禱與神蹟奇事

從以上所見，短宣參加者經常受到不同類型的屬靈攻擊，好像經常處於被動的位置，例如他們在短宣期間需要時刻保持「警醒」，注意自己是否已受到攻擊，當面臨攻擊時就以「屬靈武器」反擊，以祈禱抵擋撒但的詭計；又或者在整個行程裡，不斷以禱告來祈禱神的保護，免受魔鬼的攻擊。然而，參加者並不一定要被動地抵擋屬靈的攻擊，他們也可以主動出擊，例如採用《短宣手冊》的指引，以「行區祈禱」等方式先發制人，洞悉短宣當地的「屬靈營壘」及以禱告將它粉碎，順道了解這些社區的問題和需要。我們可以從受訪者S(男性，28歲)及短宣聚火會的股份裡觀察他們進行行區祈禱的過程。

S花了一天的時間前往附近的地區，嘗試聽當地的人如何形容這個社區，以及了解當地的問題及需要，例如S形容這個社區內很多人都很冷漠，因為發生

了很多搶劫的事情，甚至連公安都不敢執行，還有校園欺凌的問題，於是S和其他的短宣隊員的回應是為這個社區祈禱。

還有有參加者在CCMN的短宣聚火會分享他們的行區祈禱的經驗，短宣聚火會是短宣參加者回港後的大型聚會，目的是讓參加者分享短宣的經歷。有一名短宣參加者在台上分享她的短宣經歷，並分享她們進行「行區祈禱」時遇到的神蹟。他們形容自己「很專注的祈禱」，而且能夠引證神回應了短宣的禱告，例如他們為吸毒者祈禱後就不再吸毒了，還有有一次短宣隊在行區祈禱途中進入了當地的巫術中心，他們選擇針對巫術中心及巫師進行禱告，這表示短宣隊視巫術為屬靈的勢力；最後中心內有幾位巫師竟然告訴短宣隊他們要放棄巫術，原因是因為這些巫師看到神，因此參加者視為「神做了奇妙的事」，或是神的能力戰勝了當地的巫術。

除了參與屬靈戰爭外，強調聖靈的力量來「治病」、「趕鬼」、述說方言及進行神蹟奇事等也是靈恩運動的特色之一。有部份受訪者表示他們和隊員在短宣期間，曾經以祈禱的方式，成功為當地人醫治疾病及趕鬼；雖然CCMN間中會組織醫療短宣隊，但一般只邀請擁有醫護專業知識及資格的人士為短宣工場的人進行診治疾病或清洗傷口等服侍，但明顯地受訪者參加的並不是醫療短宣隊，更不是醫護人員，亦沒有帶備一般的醫療器材或工具，不過短宣參加者仍然相信為當地病人祈禱後他們就神奇地「痊癒」了。

例如 **E**（男性，30歲）和其他短宣隊員曾在尼泊爾的一條村子裡遇到一個長期病患者，於是**E**當時祈求上帝醫治他，我問**E**是否相信病人在祈禱後就得醫治？他的回應是其實自己並沒有想得太深入，反而是因為那人想短宣隊為他祈禱，所以才幫他祈禱的，後來**E**透過翻譯得知那個病人說祈禱後就「有些事情在他的身上」，而且突然很好開心似的，所以認為那人康復了。另外，**J**在柬埔寨的簡陋木屋裡為一名婦女祈禱，雖然**J**不清楚她患有甚麼疾病，當時她形容「不清楚那個女人到底是失明還是跛足的」，但她指祈禱後又「痊癒」了，因為「要不是就是她可以走路，或是可以再次看見」。事實上，兩位受訪者根本不清楚對方的病症，又從沒有作出任何診斷，他們純粹為病人祈禱祈求聖靈的醫治，祈禱後亦他們沒有跟進或無法評估病人的狀況，他們只依靠病人的感覺或行為來證明「痊癒」了。

除了治病外，N（女性，30歲）在印度短宣時，她的短宣領隊曾經探訪一個當地教會的小組，然後為他們祈禱期間竟然發現有邪靈，於是短宣隊就祈禱趕走鬼怪；雖然N並沒有親歷其境，但她都感到很驚訝，而且將同隊的「趕鬼」事件為自己短宣經驗的一部份。亦有其他的參加者在短宣聚火會分享短宣發生不同的「神蹟」，例如柬埔寨隊分享在短宣期間如何成功地「呼風喚雨」，因為他們從當地教會的同工得知當地乾旱的天氣，於是短宣隊就開始祈求上帝降雨，不久就真的下起大雨，後來短宣隊嫌雨勢太大阻礙短宣的工作，於是祈禱後就立即出現陽光，於是短宣隊認為這是特別的見證。另一位參加者在印度短宣時，他們臨時被邀請上台分享和講道，於是在毫無準備下只能用廣東話分享訊息，然後請組員翻譯成英語，再轉換為印度語；但後來印度翻譯員曾兩次越過英語翻譯，直接將廣東話轉譯成印度語，對他們來說這是「翻方言(翻譯方言)」的神蹟。

3.4 屬靈經驗的意義

在本章裡，我們看到CCMN在短宣裡滲透大量的「屬靈戰爭」的論述和操作，亦從短宣參加者的訪談中聽到關於不同類型的宗教／屬靈經驗的聲稱。參加者會如何詮釋這些屬靈經驗的意義？為何參加者在短宣期間更容易獲得這類「屬靈經驗」？為何日常的教會生活難以察覺？

N表示在短宣期間經歷和了解不同類型的屬靈攻擊後(邪靈、受傷、情緒、心思)，自此她便對屬靈攻擊更為敏感。從另一角度而言，參加者在短宣裡更容易「察覺」屬靈的攻擊，亦學習和實踐如何打屬靈戰爭；她經歷屬靈戰爭後，認為自己更認識和投靠神，因為神會幫助她抵擋撒但的攻擊，同時也讓N看到神的能力和工作的。J也有類似的經歷，她認為在短宣裡受到「祝福」，例如她在短宣裡經歷了「治病」的屬靈經驗，而這經驗是日常生活裡是沒有的，同時她認為治病反映了上帝的能力。所以不止是屬靈攻擊，其他在短宣內發生的屬靈經驗，包括行區祈禱、治病、趕鬼和各種神蹟的發生，參加者都會視為「本真」的屬靈經驗，短宣使參加者感到更經歷神，或是印證神的「存在」和「真實」；這即是說，短宣的「屬靈經驗」成為參加者經歷神的重要憑據。

若然參加者以「屬靈經驗」作為判斷經歷神的本真性的重要證據，這是否表示短宣參加者無法在現代的、重複和平凡的日常生活找到本真的宗教體驗，相反要透過宗教旅遊獲得「本真」的宗教經驗，這是否反過來表示短宣參加者在

日常的教會生活裡沒有、或難以獲得「本真」的宗教／靈性經驗？短宣與日常教會的宗教經驗有甚麼差別？為何短宣唯有才能提供這些獨特的宗教／屬靈體驗？或許我們可以從CCMN的同工D（男性、26歲）的經驗中找到線索。首先D並不是否定其他的基督教經驗，例如他認同祈禱、讀經靈修也是很重要的部份，但短宣的獨特之處就是可以把基督徒推到某一個「位置」，這個位置就是當基督徒置身於一個陌生而非固定的理境裡，參加者面對文化差異及衝擊下就無法依靠自己的能力和經驗，然後參加者就自然會經歷神，同時也可以從短宣的群體中看見自己的不足和尋求突破，對短宣參加者來說那些是一些很深刻的經歷。

D認為日常的教會生活是慣性而重複的，而這種慣性會使基督徒對「聖靈」和「神的指令」的敏感度不足，甚至滿足或停留於日常的教會生活的層面，所以難以看到神的工作及呼召，對D來說當教會看不見和不回應神的呼召(宣教)時，那些教會就是沒有「聖靈」，只是沒有「聖靈」的教會仍然可以運作。但當參加者參被放置在陌生的環境裡，他們被訓練放下自己習慣的思考方式及個人經驗，並且摒棄日常的事務和娛樂，在整個行程中只專注於特定的宗教實踐的時候，「屬靈經驗」與「經歷神」都變成可以預期的事情。短宣將一種理想的基督徒態度與生活方式，在短短的一兩個星期內，以密集的、刺激的方法讓短宣參加者在行程中學習與實踐這些宗教經驗，參加者也期待進入這種實踐當中。

例如 N（女性，30歲）形容在短宣期間是非常密集地學習和實踐如何成為一個理想的基督徒：「你知道要宣教，你知道每一天都要祈禱，你每一日都要讀聖經，每一日你都要分享你的心，你每一日都要尋求神，我覺得就好像一種鍛鍊。」而N認為短宣與日常教會生活的差別在於是否時刻都保持「就緒(readiness)」的狀態，因為平日在教會未必每一次都做好準備，但是在短宣的狀態就是不斷告訴自己「今日神要工作了」、「今日神要令人信耶穌了」、「今日你要跟別人講福音了」。E（男性，30歲）認為參加者能夠在短宣有所突破和經歷神，一方面是因為短宣隊來到一個陌生的國家，所以沒有太大顧慮或包袱；另一方面參加者跟其他的短宣的隊員有共同的目標和方向，所以短宣參加者可以大膽地作很多突破和嘗試。

可是短宣的旅程是短暫的，當參加者回到自己原來的生活後，這種激烈的刺激感將慢慢消逝，參加者需要調節短宣與日常生活的強大落差，或CCMN稱

之為「短宣後遺症」。然而這些短宣的經驗對參加者有甚麼影響？這些經驗如何轉化成其他的宗教實踐和行動？這些後續的問題將在第四章繼續處理。

3.5 小結

這一章我們從CCMN短宣手冊的文本分析、短宣活動及參加者的訪問裡看到不少「屬靈戰爭／屬靈攻擊」的論述，可見CCMN短宣成為了基督徒學習和操練屬靈經驗的場域，亦吻合美國的第三波靈恩運動的特徵，故此我們推論以旅遊模式操作的短期宣教活動可以轉化成推動第三波靈恩運動的動力。短宣與屬靈戰爭之所以扣上關係，是關乎靈恩運動背後反映的世界觀，他們相信基督教宣教的阻力主要來自地區性的邪靈的影響，這些邪惡的力量會阻撓人去接受基督教的信仰，所以前往宣教等同與邪惡勢力宣戰，而參加者則化身神聖的戰士，為擴張神的國度而戰。除了屬靈戰爭的論述外，讓參加者學習和操練行區祈禱、禁食禱告、以禱告治病及驅走邪靈也是對抗撒但的主要方法。

這種以大眾旅遊操作混合「屬靈戰爭」的短期宣教活動會帶來甚麼影響？我們應如何反思這種以旅遊操作的短期宣教潮流？當這種「神聖 v.s. 邪惡」敵我分明的世界觀經常性地在CCMN的短宣中演練，凡阻礙宣教的現象和情況皆被視為邪惡力量的挑釁，亦傾向將異地文化的道德(性工作者)及貧窮等問題歸咎於撒但，而唯一抗衡的力量則是基督教的信仰。當短宣作為平台，讓平凡的信徒可以被呼召為聖戰的戰士，將信仰帶入這些「未得之地」，然後長遠轉化其他地方的宗教與社會文化。

下一章我們會總結全球化的宣教旅遊的影響，當宣教搭上旅遊，這種結合宗教與旅遊經驗的利弊是甚麼？對香港的基督教社群帶來甚麼影響？我們應如何重新反思以旅遊作為戰爭的宣教活動？全球靈恩運動如何介入社會、經濟、政治及文化的領域？

第四章 · 短宣成為靈恩運動的新載體

在上述三章，我們檢視了一種新型的基督教宣教形態(短期宣教)和技術，這種新的宣教形式於上世紀五十年代的美國冒起，原意是為了讓更多年輕的基督教信徒可以在短時間、以較低廉的條件下體驗宣教士的生活，慢慢地這股短期宣教的熱潮席捲全球，後來更成為香港教會最受歡迎的活動之一。在第二、三章裡我嘗試從CCMN的個案研究勾勒這種新型的宣教活動(短宣)的構成過程，即是CCMN如何技巧地將「全球宣教」與「全球旅遊」的元素進行重組、選擇性地挪用及隱藏，而在特定的歷史及宗教脈絡下，這種新的宣教形態可以為短宣參加者生產出全新的宗教、靈性及旅遊經驗。

CCMN以宗教旅遊的方式，將短宣參加者放置到陌生的環境和文化下，再配合特別的宗教論述與規訓手段，驅使參加者心無旁騖地參與屬靈戰爭，以及學習和操練各種屬靈恩賜，而參加者的「屬靈戰爭」變成短宣中必經的環節，甚至成為短宣參加者親身經歷神的最佳憑證。短宣是一個文化旅程，參加者可以在離開日常生活的環境下獲得全新的、不同的，甚至更為「真實」的宗教和靈性的經驗，因此可以解釋為何參加者難以在日常的教會生活中尋找或察覺到這些屬靈經驗，反而在短宣刻意安排、密集式的群體生活中才能感受到魔鬼無所不在的攻擊；若然短宣參加者的所見所聞是高度設計的產物，參加者的「屬靈經驗」也很大機會被這些技術建構出來。無獨有偶，參加者的屬靈經驗完全吻合由第三波靈恩運動所強調的屬靈戰爭、神國觀及神蹟奇事等觀念，這是否表示在「宣教」的旗幟下，以旅遊操作的短宣有機會成為傳播特定的全球靈恩運動的新載體？同時此個案研究也讓拉闊我們全球靈恩運動擴張的想像。

在這一章，我們會從宏觀的角度審視短宣與全球靈恩運動的關係，短宣不再只是純粹讓基督徒體驗宣教士生活的活動，它可以為參加者帶來全新的宗教、靈性及旅遊的體驗，而這些新的經驗更可能轉化短宣參加者的信仰價值、改變宗教與日常生活的互動關係，甚至形成「洗牌效應」重塑基督教社群的生態。現時全球靈恩運動不只將影響延力伸至不同的教會及宗派，這場運動最終極的目標是神國的擴張和基督徒人口增加，甚至企圖以基督教的價值觀介入政治、社會、經濟、文化各個層面，成為主要統治的共識，所以即使不是基督徒也不能獨善其身。

4.1 香港靈恩運動的轉向

首先我從細胞小組教會網絡的短宣個案研究來檢視近年香港靈恩運動的發展和轉向。在第三章我推論出CCMN短宣成為了基督徒學習和操練屬靈爭戰的場域，而這些屬靈經驗亦同吻合美國的第三波靈恩運動的特徵。靈恩運動雖然是全球增長最迅速的宗教運動之一，但回顧過去(特別是第二、三波)靈恩運動引入香港時曾引起了不少衝擊和影響，甚至受到非靈恩派教會所排斥。另一方面，CCMN的短宣參加者來自一百多間堂會，他們之間可能有著不同的宗派和背景，而部份傳統或主流的香港宗派(例如播道會、浸信會、信義會、路德會)過去對靈恩派／靈恩運動曾採取懷疑或隔離的態度。不過在短宣的平台下，不同宗派的參加者可以共同學習和操練具靈恩色彩(如屬靈戰爭、神蹟奇事、方言、治病、趕鬼)的特徵，假如香港主流的宗派仍然排斥靈恩派或靈恩運動，為何這些教會的領袖會容許自己的信徒去參與靈恩色彩的宗教活動？當參加者完成短宣後，他們會把短宣的所見所聞(包括屬靈經驗和論述)帶回教會內分享，然後吸引更多人參與CCMN的宣教活動，久而久之短宣能否成為向非靈恩教會傳播靈恩運動的新途徑？

為何一些非靈恩派教會接受和容許自己的信徒參加具有靈恩色彩的短宣活動？這條問題背後其實有兩個假設：首先這是假設了香港的基督教社群內具有清晰的界線，例如陳慎慶(2002)在《宗教的結構與變遷》由探討香港在二十世紀六十至九十年代宗教的結構和變遷，然後他從宗派傳統的角度將香港的基督新教分為福音教會(evangelical Church)、主流教會(mainline church)和靈恩教會(charismatic church)三個類別，例如香港福音教會包括浸信會、宣道會和為數眾多的獨立福音堂；主流教會包括聖公會、信義會和中華基督教會等，靈恩教會的例子有五旬宗派的不同教會；由於上述三種不同宗派傳統的教會由信仰內涵至社會取向方面有很大的區別，因此我們能夠辨認出不同的宗派的分別。

福音教會(evangelical Church)、主流教會(mainline church)和靈恩教會(charismatic church)的區別可以從信仰內涵至社會取向等方面體現，一般而言，福音教會強調宣教是教會最重要的使命，主流教會則教重視教會在教內教外宗教事工，並不特別突出宣教的優越性，至於靈恩教會則在傳統上較強調信徒的宗教經驗，例如祈禱治病、說方言、見異象及行神蹟等。由於信仰內涵和社會路線的分歧，福音教會、主流教會和靈恩教會經常發生激烈的論爭。

第二的假設是認為非靈恩派與靈恩派的對立。這種判斷是基於過去第二、三波靈恩運動進入香港基督教時所遇到的懷疑和爭論，因此我假設了非靈恩派教會及領袖會傾向對靈恩運動會保持距離。事實上香港的靈恩教會已經有悠久的歷史，早在19世紀末、20世紀初開始的第一波靈恩運動(或稱為五旬節運動)出現時，它們在除了北美和歐洲外迅速蔓延外，數年後其後亦傳到亞洲國家及城市(如印度、韓國、香港、廣州和上海等)(張慕皚，1999:21)。五旬節運動特色是強調說方言、靈浸、聖靈充滿和神醫等屬靈恩賜，並強調說方言是信徒經歷聖靈洗或浸的必然現象(莊飛，2004:193-194)，後來靈恩派的信徒被傳統教會的排斥，於是他們脫離原來的教會並自組五旬節宗派和教會，與傳統教會斷絕關係，所以早期的五旬節運動對傳統教會的影響較少(楊牧谷，1991)。

自從第二波靈恩運動(新五旬節運動)不再強調與其他傳統教會分離，他們嘗試突破五旬節宗派與其他宗派的界限，例如靈恩派領袖更嘗試將合一運動與五旬節運動結連，靈恩運動變成教會的一種合一運動，藉靈恩的經歷將不同宗派的人連結起來。可是當靈恩派打算將第二波靈恩運動引入香港教會的時候曾引起不少爭議及分裂，例如六十年代吳恩溥與江端儀為首的教會領袖為靈恩問題展開漫長的筆戰，以江端儀為代表的靈恩派鼓勵信徒和教牧追求聖靈充滿，然後帶動整個教會復興，而反對的人並不是反對聖靈的能力或反對教會得著復興，他們擔心的是靈恩派會為教會帶來分裂和傷害，後來這場筆戰更演變成罵戰，造成靈恩派與非靈恩派對立的局面(楊牧谷，1991:53)。

九十年代，第三波靈恩運動(又稱為「葡萄園運動」、「神蹟奇事運動」，或「權能佈道運動」)的復興導致福音教會與靈恩運動展開一場新的論爭。是次的靈恩運動的特色是結合「神國觀」、「宣教」、「教會增長」及「權能(神蹟奇事)」的關係，第三波靈恩運動的領袖認為認為宣教事工或教會的增長與否，其實與向邪惡勢力進行屬靈爭戰的結果掛勾；為了宣教事工與教會的得到復興，基督教信徒需要透過聖靈的能力及屬靈策略向撒但宣戰。葡萄園運動的領袖溫約翰批評傳統教會的佈道事工只停留到事工計劃和宣講的層面，所以他們的教會增長才會停滯不前；靈恩運動之所以能夠迅速增長是因為他們同時結合了宣講和自然能力的彰顯，因此神國的彰顯不單在福音的宣講，亦在於神的能力，即是透過神醫和趕鬼顯示祂的國度勝過撒但國度的超自然能力，所以教會的佈道事工須配合宣講和神蹟奇事。權能(神蹟奇事)是指神蹟醫治、知識的恩賜及趕鬼等能力，溫約翰稱這種佈道方法為「權能佈道法(Power Evangelism)」，它是一種自發性的、由聖靈感動和賜予能力的傳福音方式，

而且有超自然現象彰顯神的同在，神蹟奇事的恩賜乃人人可得，也是傳福音的人應得的恩賜和能力(溫約翰、施凱文，2007)。

適逢八十年代末、九十年代初香港社會面臨急劇的轉變，香港教會亦要面對回歸前途不穩的狀況而表現得枯乾乏味，香港教會亦十分渴求在信仰困局中尋找新的方向和為香港教會帶來生氣，此刻第三波靈恩運動的出現成為新的希望(蔡滋忠，1993)。一九九〇年三月，突破機構的領袖蔡元雲邀請葡萄園運動的領袖韋約翰和溫約翰來港，舉行「敬拜、權能、更新」大會及兩次全港教牧研討會，這被視為將第三波靈恩運動引入香港的源頭²²，雖然靈恩運動被引入香港，但香港版本的第三波並非直接複製美國的版本，相反香港版本是經過選擇、保留和變調，例如美國的第三波非常強調神醫，但香港召開的靈恩大會著重「注重聖靈權能的教會的增長」而選擇性地將神醫這部份低調處理。

不過由於靈恩運動的思想與傳統福音教會的教義在神學觀念上存在明顯的矛盾，當時亦引起了第三波的支持者與反對者在香港的基督教刊物《時代論壇》進行激烈的辯論(楊牧谷，1991)。這次辯論的焦點包括：會否將權能醫治和講方言等屬靈恩賜高舉，而將傳福音放在次要的位置？會否透過權能取權威？當時新加坡神學院講師李振羣博士(1990)在《時代論壇》撰文質疑第三波靈恩運動，例如針對神蹟奇事與教會復興的關係，他指出「歷史上的大復興均不是以神蹟誘發的，神蹟只是復興的副產品，而且很多時候會產生不良的副作用」。他認為「靈恩運動的不當，就是多調聖靈的恩賜或權能，以至把它放在信仰的常規內，把信仰中部份信徒所經歷的方言、治病、預言等異能提昇為每個信徒都當有的一般性經歷。」從反對者的角度來說，他們最懷疑的是到底有沒有足夠聖經證據證明神蹟奇事應成為教會事工的核心，支持第三波的劉達芳認為教會長久忽略對聖靈恩賜的認識和經驗不足，所以對靈恩運動的整體有時陷於過度敏感的反應(劉達芳，1990)。

陳慎慶(2002:390)指出其實「香港福音派內部對第三波的靈恩運動的立場上也出現分歧，例如福音教會中的革新派對『第三波』靈恩運動給予肯定的評價。最後由於福音教會內部未能取得共識，靈恩運動在缺乏強大的反對力量下得以迅速發展，並且反過來影響福音教會的思想和教會運作的方式」，因此這已經不再是福音派是否接受靈恩運動的問題，而是當福音派與靈恩運動結合後

²² 其他的引介者包括中國神學研究院「基福」主任劉達芳以及蔡滋忠。

將會對教會的思想和運作方式帶到一定的影響和轉變，然而甚麼場域可以促成這些轉變？對教會的轉變又是甚麼？

4.2 短宣與香港靈恩運動發展

從CCMN的個案研究可以帶給我們一些啟示。首先CCMN的短宣經驗顛覆了之前對香港基督教宗派社群之間、靈恩與非靈恩界線分明的想像，隨著香港的基督教社群的邊界越漸變得模糊和混雜，我們將難以辨認靈恩派與福音派之別，事實上香港基督教圈子的「福恩派」²³或「靈恩教會」²⁴的數目不斷增加，還有很多基督教機構些受「靈恩運動」的影響²⁵。

第二，短宣的個案裡可以突顯出福音派與靈恩運動可以在「宣教」、「合一運動」中找到共同目標和合作的空間。早在1974年的洛桑世界福音大會中，孔漢諾(Kuhn, 1975)已經指出靈恩運動對普世教會增長的重要性，後來大會發表的《洛桑信約》內宣告了屬靈戰爭的真實和聖靈在宣教佈道中不可或缺的地位，而上面我曾經提及宣教是福音派教會最重要的使命，在《洛桑信約》的認同及支持下，第三波靈恩運動與福音派可以明正言順地一起以「宣教」的旗幟完成大使命。另外，普世教會合一運動主張教會在宣教、服務和合一的層面尋求合作，以促進不同教會間的合一的宗教運動，而宣教或「在本世代把福音傳遍世界」是推動合一運動的重要原動力(香港基督教協進會，2004：30)。

因此在「宣教」、「合一運動」的名義下可打開福音派與靈恩運動的合作之門，而CCMN的短宣就完美地迎合了以上的條件：CCMN的參加者來自一百多間不同的堂會，他們在短宣期間大家可以放下宗派、堂會之別，大家一起同心

²³ 「福恩派」即是混合了福音派與靈恩派信仰的教會。

²⁴ 我在這裡所定義的「靈恩教會」是廣義的指受「第三波靈恩運動」或「靈恩更新運動」的教會，而不是指從教義上的五旬宗派教會(古典五旬宗)，香港的五旬宗教會包括神召會、五旬節聖潔會、基督教九龍五旬節會、四方福音會、中華完備救恩會、基督教敬拜會等。

²⁵ 其中較活躍的靈恩教會及領袖包括：阡陌社區浸信會的林以諾牧師、中國基督教播道會同福堂的何志滌牧師、筲箕灣浸信會的馬健明牧師、香港伯特利教會慈光堂的黄瑞君牧師、基督教福臨教會的黎振滿牧師等。而受靈恩運動影響的機構包括：天梯使團、全城更新、國度事奉中心和大衛城文化等，其中以全城更新最為活躍，例如經常在香港舉辦多場大型禱告集會(全城禱告日、喜悅之城、火熱新一代等活動)，為香港的不同社會問題祈福。詳情可參考一名由神學院學生編寫的論文《香港五旬宗／靈恩教會近年的發展轉向》，http://storybookspace.blogspot.hk/2008/12/blog-post_23.html

協力去完成宣教的使命，但至於何謂宣教、如何宣教則視乎短宣籌辦的機構如何定義和引導，例如我在第三章示範了CCMN如何在短宣訓練、短宣手冊及詩歌裡將宣教論述與屬靈戰爭連接，然後藉著在特定的宗教旅遊操作和規訓手段下讓參加者體驗「本真的」屬靈戰爭及神蹟奇事的經驗，並且讓這些充滿第三波靈恩運動特色的靈性經驗成為了短宣參加者重要而深刻的宗教經驗，甚至改變了參加者的生命。

過去有些參加者可能不太重視和實踐「宣教」，但短宣後他們不只認識「宣教」的理念，更認同它是基督徒的重要價值；然後短宣能擴闊參加者的「全球視野」，把焦點放在全球的「未得之地」；最後是參加者以實踐回應宣教。有些參加者完成了短宣後決志成為長期的宣教士，即使沒有成為全職宣教士的感動或想法，短宣仍然可以成為一個教育及影響他們的平台，於是CCMN會鼓勵教會的牧者繼續跟進參加者短宣後的靈性生活，也希望參加者繼續留意和支援CCMN的宣教工作，讓「宣教」變成基督徒重要的宗教價值觀、行為及習慣，甚至轉化成生活的一部份。例如 **N（女性，30歲）** 嘗試將短宣裡學習到的宣教觀轉化至日常生活的實踐層面，包括持續地閱讀聖經、祈禱、聆聽神以及在日常生活的各個細節裡留意別人的需要和立即回應，她形容每一天都「好像短宣般專注在神的工作裡面」；還有其他參加者回港後繼續選擇支持CCMN的宣教運動，他們可以與宣教士繼續保持聯絡，關心和鼓勵長期宣教士的工作，又或者以祈禱和金錢支持當地的宣教事工等，由此可見短宣可以介入和轉化短宣參加者的宗教價值觀和日常生活的實踐。

除了轉化參加者的宗教價值觀和行為，CCMN亦期望透過短宣和它的宣教運動長遠轉化其他教會的「教會觀」和「宣教觀」。D（CCMN職員，男性，26歲）指出CCMN正在推動一場轉化「教會觀」的運動，並嘗試重新定義「教會」的本質，他們提倡「教會」的本質(Church essence)就是要回應大使命，並將「宣教」提升成為每一間教會的基要，而不是教會的運作模式。縱然大部份傳統的基督教宗派都擁自己的差傳部門來推動差傳事工，但是宣教對於很多小堂會來說可能仍是眾多事工的一部份，而不是教會最主要、唯一的本質或核心，但CCMN認為每一間教會都應該重視和實踐宣教，甚至質疑那些純粹重視在教會內部推動事工，而不重視宣教、不回應大使命的教會是沒有「聖靈」的教會。他形容很多信徒的信仰生活只專注參加教會內部的活動或事奉，他們甚至認為當自己參加活動(崇拜、小組、祈禱會、外訪)的頻率越高，就等同他們越愛主、越火熱，可是這些恆常的、慣性的教會活動不能有效培養信徒「聆聽聖靈的聲音」及「看見神的旨意」，即使如此這些教會仍可以如常運作。對D

而言，教會應該鼓勵信徒「聆聽靈恩及耶穌的聲音後，積極去順服回應」，如果教會不這樣做就是沒有「聖靈」的教會，當教會的本質是回應宣教的大使命，所以有「聖靈」的教會等同重視宣教的教會，可見CCMN正在提倡一種將「聖靈」、「宣教」與「教會」扣連的「教會觀」。

CCMN另一個希望改變的教會觀是打破教會與教會之間的「地盤主義」，或從另一個角度來說是推動跨越宗派、教會的「合一運動」，CCMN期望教會之間可以不分宗派和背景，不再因為神學觀點上的差異而彼此排斥，相反大家可以在宣教的事工上尋求合一，為著共同的目標而彼此合作，這些合作可以包括資源互享、彼此服侍及支持，甚至一起參與宣教的運動。D認為現時教會只關心自己堂會內的事情，而不會主動關懷其他教會的需要，他以台灣教會的例子來說明基督教「地盤主義」的現象及積習，他舉例一名台灣牧者打算向另一間教會提供協助，但最終竟被對方的執事團隊質疑這位牧者的動機，甚至懷疑這位「熱心」牧者可能想吞併自己的教會。

除了挑戰現有的「教會觀」外，CCMN亦嘗試重組新的「宣教觀」，他們提倡由普通教會取代傳統宗派的差會扮演差派宣教士的角色，甚至將宣教士「去專業化」。在第一章我們曾提及過有關基督教組織分工的常規，例如教會與宣教士(Missionaries)之間有清晰的分工，教會主力牧養信徒及支援佈道工作，宣教士則負責海外開荒的傳道任務，而差派宣教士的工作主要由宗派內的差傳部門負責和支援；過去宣教士需要接受嚴謹的專業訓練(如:神學、科學、語言、醫學)，然後代表其宗派往海外發展傳道的事業，有些宣教士甚至留在當地渡過餘生。但CCMN認為只要受到上帝的呼召，而信徒願意成為長期宣教士來回應大使命的話，縱使他們的學歷不高、沒有經過特定專業訓練及欠缺牧養教會的經驗，也應該提供機會讓他們成為宣教士。假如由普通教會直接差遣宣教士，就能繞過傳統差會的篩選和訓練機制，讓本來不符合差會要求的信徒都能獲得宣教士的職業和支持，讓宣教士普及化、平民化和去專業化。

從「宣教」成為短宣參加者的新生活態度，至轉化堂會的「教會觀」和「宣教觀」，這場宣教運動的最終極目標都是一套強調人數增長、版圖擴張的全球神國觀和神國神學理念。國度神學提倡信徒不應只關心個人的得救和生命的歸宿，他們更應該關注神國的擴張和彰顯，因此他們鼓勵信徒要回應大使命，強調將福音傳到地極和使萬民作上帝的門徒，並等待上帝的國來臨。因此這場運動的對象不只限制於教會或基督徒之間，而是期望將所有人變成基督徒，然後將全世界都變成的納入基督教的版圖，這背後反映了基督教文化帝國的想像與

新殖民主義擴張的野心。然而這場宣教運動不只滿足於神國的擴張和基督徒人口增加，甚至一改基督教教會只關注教會內的靈性工作，轉而變成主動介入世界和社會，例如企圖以基督教的價值觀介入政治、社會、經濟、文化各個層面，成為主要統治的共識。

4.3 基督教統領全球

2009年，我參加了由CCMN舉辦的「Disciple Nation Alliance (DNA)國際研討會」，研究會吸引了來自三十多個國家的牧者、機構及事工領袖參與在當中，舉辦者在會中不斷強調「整全事奉觀(Holistic Ministry)」的概念，這事奉觀強調在神國擴張的同時，基督徒和教會應在社會或社區發揮強大的影響力，而且基督徒應該有策略地讓教會帶來更具體的社區轉化，其後CCMN亦多次邀請Watoto關懷兒童事工創辦人及烏干達Watoto教會主任牧師Gary Skinner(施堅拿)牧師夫婦舉辦「整全服事研習會」及分享「整全事奉觀」的信息。DNA創辦人之一的Bob Moffitt (2004: 7-13)在他的著作《If Jesus Were Mayor》分享教會不應只影響本土鄰近的社區，還要策略地轉化整個社會及文化，更要將影響力不斷擴展，令整個國家成為神的追隨者，最終令所有人都按照神的心意而行動。書中提出一個很象徵性的隱喻，就是叫教會幻想如果耶穌是一個地區的市長或鎮長的時候，到底耶穌會管治和改變這個地區？然後教會就根據這些指標去介入和影響社區，然而教會應該介入哪些層面呢？Moffitt建議非常廣泛，由改善和美化社區基建、提供休閒與娛樂設施、處理道德問題(色性、妓女、酗酒、吸毒)、提供教育、強化家庭、介入公共政策(例如參與政府會議反映基督教價值、改變法庭和監獄制度、為警察提供指引、為商業定立規則、透過電視節目傳播福音等..教會都可以自行策劃不同類型的行動計劃(project)，然後透過祈禱和有效運用教會的資源來完成目標。

DNA的另一位創辦人Darrow Miller曾在改善飢荒問題的國際慈善組織Food for the Hungry工作超過二十五年，事實上很多DNA的領導團隊如Bob Moffitt、Scott Allen等成員都在參與Food for the Hungry的工作²⁶。2007年一本關於全球靈恩運動與社會參與的書籍《Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement》出版，此書介紹由靈恩教會（或擁有、支持靈恩色彩的教會）主導的、活躍參與式的社會事工，作為一種全球新興的運動，

²⁶ DNA成員背景可參考他們的網頁：
<http://www.disciplenations.org/leadership>

而神學家會用「完整神學(Integral gospel)」或「全面的基督教(holistic Christianity)」來形容這些既著重福音傳道(evangelism)，又尋求社會事奉(social ministry)的教會，而此書的作者更把這個運動稱為「進步的靈恩運動(Progressive Pentecostalism)」(Miller, D. E., & Yamamori, T., 2007)，剛巧此書的作者之一 Tetsunao Yamamori 也是在Food for Hungry的主席。由此可見，這些教會領袖與全球靈恩運動存有千絲萬縷的關係。

我認為DNA所提倡的「整全事奉觀」與魏格納所提出的「七山訓令」有一點異曲同工之處，只是大家所採取的策略不盡相同，但過程都是要介入和轉化世界和社會，使世界不同層面都「基督教化」和最終實現神國的目標。例如魏格納主張信徒要在七個影響社會的界別(包括家庭、教育、政府、經濟、藝術與娛樂、媒體及宗教)登上高位和掌握權力後，就可以成功影響社會。不過要登上這些界別的高位，就必須有屬靈戰爭的思維與祈禱的配合，因為魏格納相信無論是人間的政府、宗教和各種制度都受到邪惡勢力的權勢所控制，因此他提出以「屬靈地圖」繪測邪惡勢力的戰陣，然後透過禱告在各個國家、城市和地區進行大大小小的屬靈戰役，直到聖靈可以在這些地區、城市或國家得到復興。因此靈恩運動不再滿足於在宗教內發揮影響力，他們更期盼在世俗社會獲得更大的影響力，甚至將基督教價值觀統治全球社會各個不同的領域。假如魏格納所強調的「屬靈戰爭」和神國觀，當它引入香港時會採取甚麼策略或先佔領哪一種山？羅永生(2010)認為靈恩派所推動的「城市轉化運動」是其中一個有效進入香港政府的內部的方法，他指出香港政府的幾位基督徒高官正緊密地以「轉化城市」為目標來部署一系列的「文化戰爭」，因而傾向提倡社會道德政策，例如校園驗毒、打擊色情、家庭價值等議題都成為特區政府近年優先的政策，因此全球靈恩運動直接或間接影響香港的公共政策不再是天方夜譚的想像。

4.4 不容忽視的全球靈恩運動

靈恩運動作為現今擴張速度最快的宗教運動，靈恩派信徒在過去三十年以700%的幅度增長，佔全球基督教四份之一的人口、三份之二的信徒人口。根據教會學者David Barrett(1988)的統計，於1985年在全世界的教會中，自稱為靈恩運動的參與者數目達到二億九千三百多萬人，佔全球基督徒百份之十點九，而估計到2000年人數更激增至六億一千九百多萬人，超過全球基督教四份之一的人口。靈恩運動除人數增長驚人外，其影響性也相當廣泛，現在差不多

世界每一角度都可以找到靈恩派教會和信徒，特別是南半球的信徒人口增長十分驚人，而Jenkins(2002)估計五旬節派教的人數應該可以在2050年前突破十億，成為下一個基督王國。

靈恩運動已重新塑造基督教的面貌，這些改變包括教義、宗教儀式、策略及組織等層面。除了動搖傳統教會的權威、重新詮釋教義和重組信徒教內生活模式外，Meyer(2010)認為靈恩運動已發展成為一個全球性的宗教計劃，打破了過往政治、經濟及宗教分離的局面，使基督教信仰不再停留在私人信念的領域，而是滲入經濟、政治和文化等公共領域的空間。但目前關於全球靈恩運動的研究焦點，主要圍繞探討靈恩派如何利用超級教會的模式吸引大量的信徒、採用媒體科技來傳遞宗教的信息，以及推動「繁榮神學」(Prosperity Gospel)等問題，這包括批評「繁榮神學」的經濟觀，因為第三波靈恩運動認為擁有物質或商品是來自神的祝福，「繁榮神學」保證基督徒會帶來(物質上的)成功，前設是教徒要遵行他們的義務，如十一奉獻，神自然會祝福與眷顧他們的財政與物質的生活，這種「播種－收穫」(seed-faith)的思想成為整個成功神學運動不可缺的部份，甚至將消費看成一種宗教的實踐，這使我們反思靈恩運動中「成功神學」與新自由資本主義的合謀關係。還有有些教會領袖亦嘗試染指政治領域，例如肯雅靈恩教會的牧者Margaret Wanjiru在2006年宣佈競選肯雅總統。Gifford(2008)認為非洲冒起的靈恩運動其實是受到北美(西方)的影響，其影響不只是停留於個人信仰內的屬靈層面，更長遠是會轉化社會、文化、經濟、政治等不同的層面。

雖然全球靈恩運動的影響廣泛，但關於這場深入社會、文化、經濟、政治領域的宗教運動的研究仍然鳳毛麟角，而文化研究對全球靈恩運動、短期宣教等宗教文化現象更是毫不重視，但不能忽視的是近數十年的靈恩運動已經不在停留在宗教領域當中，它可以走到世俗的最前線，它可以搖身一變成為媒體、電影、棟篤笑、流行音樂、藝術和旅遊等新形態，甚至可以轉化基督徒與非基督徒的價值觀，然後感召信徒佔領和轉化社會、文化、經濟、政治、教育、流行文化、媒體、商業等領域，直到基督教成為各個領域唯一的統治的共識。今天的靈恩運動已是流行文化，它已經滲透在我們私人與公共、神聖與世俗的各個層面當中。若然文化研究仍然認為流行文化、媒體、青年文化是非常重要的議題，我們就有必要將靈恩運動視為流行文化、媒體文化、青年文化般來進行更詳細、深入的研究。

4.5 反思旅遊與全球靈恩運動

在第四章我嘗試從宏觀的角度去勾勒短宣與全球靈恩運動的關係，我指出結合了「旅遊」與「宣教」的短宣活動，可以成為被靈恩派向香港教會推動靈恩運動的一個理想平台。從CCMN的個案中，我發現宣教機構真正針對的對象是短宣參加者，而不是受傳者。雖然CCMN不斷強調短宣是為了推動宣教的使命、服侍和祝福其他未得之民；但在CCMN的短宣分享會中，我留意大會都一直將焦點都是放在「如何影響香港的教會及信徒加入這場宣教的運動」、「短宣如何改變了參加者」，或是「參加者如何受上帝祝福」；受傳者只是用來印證神蹟奇事，或是強調他們的物質或心靈上的貧乏和需要。因此CCMN短宣是一場以轉化基督徒與教會為主要目標的運動，宣教成為推動靈恩化的重要旗幟。

為何靈恩派與旅遊拉上關係？為何短宣可以成為推動靈恩運動的有效工具？靈恩運動與短宣可以一拍即合，其中一個關鍵是短宣中的旅遊元素。旅遊的重要性在於讓旅客可以在旅程中經歷自我轉化及自我構成的過程，這種自我構成的過程是建基於旅客如何界定自我與文化他者的關係，而文化差異與衝擊可以激發旅客自我反思或重新學習異文化的能力，這些旅遊經驗是促進旅客轉化自我認同、價值觀及信念的文化場域。

過去靈恩派難以介入和干預非靈恩派教會的神學觀和運作模式，更不可貿然轉化非靈恩派信徒的信仰，否則可能被非靈恩教會扣上「偷羊」的指控，但利用短宣就以宣教及合一的名義吸引來自四方八面的信徒，然後透過高度安排和設計的行程，讓參加者經歷靈恩式的屬靈衝擊；這些靈性經驗圍繞參加者如何定義自我與挪用其他文化他者，把他們歸類為屬靈敵人(魔鬼、其他宗教文化、疾病等)，然後最終短宣重塑及轉化參加者自我的靈性經驗。因此靈恩派可以繞過教會，直接將參加者的靈性經驗轉化和混合成有靈恩色彩的屬靈經驗。

此CCMN的個案亦幫助我們反思全球靈恩運動的途徑和過程。過去無論是對靈恩運動的歷史和分析，或是靈恩運動的傳播過程，我們都傾向跌入一種以美國作為中心，然後把靈恩運動的文化輸出到全球各地的「中心－邊緣」想像，若果我們代入「中心－邊緣」單向的模式，而香港的基督教在亞洲作為一個較強勢的宗教勢力，我們可能會幻想香港為靈恩運動的輸出國，然後透過短宣將

靈恩運動帶到宣教工場當中，再進行在地化的過程。但CCMN的研究個案卻反映了另一個更迂迴的途徑，因為由始到終CCMN並非差派短宣參加者把靈恩運動傳到宣教工場，相反CCMN透過短宣的旅途，讓參加者學習和實踐具第三波靈恩運動特色的宣教觀和屬靈觀，而這方法其實有效改造短宣參加者的信仰價值與日常生活的實踐。從功利的層面來說，讓信徒參加具靈恩特色的短期宣教活動，其轉化的效果遠勝於邀請來自美國宗教領袖來港向教會和平信徒推廣靈恩運動的價值。

從另一個角度看，現今的靈恩運動領袖善於利用流行文化(電影、電視節目、流行曲或棟篤笑)或旅遊的方式來傳播這場宗教運動，因為這些新媒介比起傳統教會更能有效吸引他人的注意，而且可以帶來更快、更長遠的轉化性影響。

第五章 · 總結

本研究探討在全球靈恩運動迅速擴張下，一個受第三波靈恩運動影響的香港後宗派組織「細胞小組教會網絡(CCMN)」，如何藉著一種結合了宗教論述與旅遊操作的短期宣教活動向來自非第三波的基督教宗派、堂會及信徒混入和實踐靈恩運動的價值觀，使這場源自美國的宗教運動透過短宣轉化成本土的宗教內容。本研究亦分析CCMN的短宣操作與參加者短宣經驗的意義生產過程，以及勾勒短宣與近年香港基督教宗派發展的複雜關係。

首先我在第一章介紹了全球基督教的短期宣教熱潮，並將短宣定位為以宗教或靈性為動機的旅遊活動及文化操作，既然短宣活動結合了宗教、靈性與旅遊的元素，因此短宣參加者可以擁有重疊或流動的「宣教士－旅客」身份。可是從宣教組織的角度來說，短宣與旅遊的性質及目標是完全對立和理應劃清界線，然而短宣參加者的身份認同將會影響他們在短宣期間的認知及行為，於是宣教組需要積極為短宣參加者建構「短期宣教士」的身份，而消除成為「旅客」的機會。

在第二章我展示CCMN建構參加者的「短期宣教士」的身份認同的過程，透過比對CCMN的短宣操作與受訪者對短宣的身份認同的理解，我發現短宣參加者的身份認同與CCMN的宣教論述、旅遊操作及規訓技術有密切的關係。首先CCMN以當代旅遊工業的模式來籌備短宣的活動，並提供類似大眾旅遊服務的套餐：參加者可以從三十多支短宣隊裡按日數、日期、地點、價錢及服侍內容等條件選擇心儀的短宣目的地，然後CCMN為參加者提供交通工具、住宿、基本膳食、領隊、接待及翻譯等服務。這些支援不只令參加者可以專心和安心地進行宣教的活動，同時亦預先引導及限制參加者對短宣的期望、行為，以及身份的建立。當受訪者以短宣的宗教目標、地點、人際關係以及刻苦等理由作為建立短期宣教士主體的原因，我嘗試指出無論是參加者的短宣目標、短宣地點和接觸對象，皆是事先經過CCMN的精心挑選和設計；甚至連參加者在短宣中的刻苦和禁慾表現也是CCMN訓練內規訓手段的結果，目的是使參加者自行管理身體和慾望，以符合短期宣教士的身份和期望。

這些規訓技術是短宣規則、宗教論述及監視操作的混合體，並透過體制(如宣教機構)內提供實踐的場域，藉著細緻及高度計算的短宣操作，讓短宣參加者逐步演練短期宣教士的角色，當參加者進入短期宣教士的主體後，便會自我規

範和約束自己的身體、情緒和行為，以符合成為宣教士的期望，並進一步收窄了參加者的視野和經驗。例如在短宣訓練強調「合一」與「順服」的宗教論述，一方面貶抑參加者個人的想法、意願或過往經驗，並引導他們進入群體的生活；同時亦建立不同的權力階級和結構，使參加者在短宣期間遵循領隊的指令及絕對的權威。第二步是針對參加者的身體、行為、情緒及靈性而訂立的規則，例如參加者不能擅自離隊，必須集體活動；短宣隊每天舉行團隊時間，讓隊員一起敬拜、祈禱及讀經靈修，也會報告或分享每天的經歷和感受，這些操作亦有助隊員專注於短宣的群體生活及行程，隊員之間亦會互相提醒及監視。領隊亦會注意隊中會否出現偏離者或偏離行為，例如有隊員出現情緒或行為失控等現象，領隊就會私下輔導隊員或處理問題，以上種種的規訓手段，為的是生產出積極、專注、有效率及具服從性的短期宣教士主體，而這宣教士主體將影響參加者的短宣視野及經驗。

短宣籌辦者或參加者為了要專注配合宣教的目的，就必須透過不同的方式使短宣參加者與目的地的脈絡抽離，讓短宣參加者未能讓真正了解當地的風土人情的本真性(authenticity)，相反只能選擇性地、片面地令參加者體驗預期的經歷，同時又刻意淡化或逃避短宣存在旅遊的(tourism)特質，最終短期宣教士凝視會將前往的目的地同質化。於是我嘗試在第三章指出在特定的宣教論述和短宣操作下，「屬靈戰爭(spiritual warfare)」的世界觀成為了短宣參加者理解異文化的主要視點及短宣經驗，這種同質化的屬靈戰爭世界觀會選擇性地把某些社會文化或問題(如貧窮、種族主義、色情和異教文化)簡約歸類為邪惡他者的陰謀和控制，然後巧妙地隱藏或迴避了問題背後複雜而糾結的社會、經濟、政治及文化張力，同時鞏固了基督徒的身份認同及基督教的優越感，以及相信基督教的價值觀獲得超越而且凌駕一切文化的合法性。除了屬靈戰爭外，受訪者亦有機會在短宣期間經驗大大小小、不同類型的神蹟奇事(例如趕鬼、治病、方言恩賜等)，這些屬靈經驗被短宣參加者詮釋為經歷神的本真經驗後，成為短宣參加者深刻而重要的新宗教與靈性經驗。這種新宗教與靈性的經驗的出現，其實是來自一種結合了「全球宣教」與「全球旅遊」的新宣教形態(即短期宣教)的產物，這亦解釋為何受訪者過去難以從日常的宗教生活中(例如讀經、祈禱、參加崇拜等)獲得相同的屬靈經驗，反而他們『在宗教體制(教會)以外得到「真正」的個人宗教信仰』。正如不少朝聖者或宗教旅客的心態一樣，他們期望離開世俗的日常生活空間，然後從宗教聖地中找尋已失落的真理、啟蒙和本真的神聖經驗，但稍為不同的是，短宣參加者並不是前往宗教聖地來獲

得神聖的宗教經驗，相反他們是透過想像開闢全球基督教領土來獲得這種全新的靈性和宗教經驗。

同一時間，當CCMN短宣成為了基督徒學習和操練屬靈爭戰的場域，而這些屬靈經驗亦同吻合美國的第三波靈恩運動的特徵後，我嘗試在第四章以CCMN的短宣個案研究來勾勒近年香港靈恩運動的發展和轉向。首先我從CCMN的短宣中看到跨宗派合作的現象，這顛覆了過往對香港基督教宗派社群之間、靈恩與非靈恩教會界線分明的想像，尤其是自六十年代香港的非靈恩派教會對靈恩運動的分庭抗禮，至現今香港的基督教社群的邊界越漸變得模糊和混雜，未來我們將難以辨認靈恩派與福音派之別。第二，從短宣的個案裡可以突顯出福音派與靈恩運動可以在「宣教」和「合一運動」中找到共同目標和合作的空間，短宣可以成為促成福音派與靈恩運動的結合的平台，例如宣教機構可以邀請來自不同的宗教的基督徒在短宣內學習和實踐具靈恩色彩的宣教觀，然後將這些經驗帶回教會深化及流通，短宣不只可以介入和轉化短宣參加者的宗教價值觀和日常生活的實踐，長遠更可能轉化香港基督教教會的「教會觀」和「宣教觀」，整場宣教運動的背後是一套強調人數增長、版圖擴張的全球神國觀和神國神學理念。然而我認為這場宣教運動不只滿足於神國的擴張和基督徒人口增加，它甚至一改基督教教會只關注教會內的靈性工作，轉而變成主動介入世界和社會，例如企圖以基督教的價值觀介入政治、社會、經濟、文化各個層面，成為主要統治的共識。因此我們面對的不再是一個純粹全球性的宗教運動，而是期望打破了過往政治、經濟及宗教分離的局面，完成一場滲入全球經濟、政治、文化和道德領域的新基督教帝國運動。

5.1 研究貢獻、限制及未來研究方向

過去短宣活動一直只被視為宗教研究或宣教研究的範疇，而且香港一直缺乏本地的短期宣教研究，以及僅有的短宣指引或短宣參加者見證的基督教書籍中，本研究嘗試以文化研究的角度介入這項新興的短期宣教活動，並透過對跨學科的視野(旅遊研究與宗教研究)將短宣定位為以宗教或靈性為動機的旅遊活動及文化操作，然後從香港細胞小組教會網絡的短期宣教個案中以微觀的角度分析短宣的操作及參加者的經驗，從中了解短宣活動背後的文化權力操作及參加者意義的生產過程。

第二，我們透過CCMN的短宣個案研究捕捉近年香港靈恩運動發展的轉向過程，在研究個案裡我具體地展示一個擁有靈恩背景的后宗派組織如何藉著短宣

活動，向不同宗派的教會信徒傳遞和實踐具靈恩色彩的宣教論述和經驗，以進行香港基督教內「福恩化」的洗牌過程，並長遠改變香港基督教宗派社群的面貌及生態。最後，我嘗試以CCMN短宣個案研究展示及補充全球靈恩運動擴張及在地化的互動過程，例如過去全球靈恩運動進行香港基督教時曾遇到不少抵抗及質疑，於是本研究以短宣活動作為媒介，探討在香港基督教社群完成靈恩運動本土化的可能性及操作性。

本研究的目標是探討短期宣教文化操作與全球靈恩運動的複雜關係，但由於研究時間時間的及題材敏感性的限制，所以研究者可接觸的受訪者以及短宣機構有限，因此此研究無法反映及代表整個香港的基督教短期宣教現象，但至少可為將來的短宣研究提供一些值得研究的方向：

首先由於本個案研究側重於CCMN如何在短宣操作裡滲透屬靈戰爭等宣教論述，加上受訪者人數的限制，因此本研究尚未觸及參加者與主辦者進行抵抗、協商及角力的過程，例如在短宣期間參加者如何採取戰術擺脫主辦者的短宣規則，或進行陽奉陰違的情況，加入短宣參加者的反抗經驗可以更微觀地呈現參加者與主辦者的權力關係。第二，我建議將來可以進行不同宗派的(短期)宣教組織比較研究，比較香港不同宣教組織的短宣操作下短宣參加者的經驗的差異，例如沒有靈恩運動背景的宣教機構會否同樣生產出具靈恩色彩的宗教與靈性經驗？第三，進行長期的短宣研究，研究者可以追縱短宣參加者及堂會在短宣活動後的長期轉變及影響，例如參加者的價值觀出現了甚麼轉變？他們在短宣後會否繼續投入宣教運動或其他類型的社會參與？堂會的事工架構會否出現改變？短宣如何影響跨堂會之間的關係？我期望透過香港短宣宣教的研究，可幫助我們更捕捉近年香港基督教宗派的發展以及梳理全球靈恩運動介入香港社會、經濟、文化及政治的途徑。

附錄一：受訪者名單

代號	年齡	性別	身份	參加短宣次數	短宣地點
D	26	男	CCMN職員 短宣領隊 短宣參加者	5	巴基斯坦、孟加拉、澳門、日本及老撾
C	26	女	CCMN義工 短宣參加者	3	日本、菲律賓、巴基斯坦
J	28	女	短宣參加者	4	柬埔寨、限制國家、限制國家、限制國家
S	28	男	短宣參加者	1	限制國家
N	30	女	短宣參加者	4	印度、日本、日本、日本
E	30	男	短宣領隊 短宣參加者	3	尼泊爾、日本、日本

CCMN 2011 國際短宣運動

身體只有一個，教會只有一間

CCMN 每年堅持組織跨堂會、跨宗派、跨文化甚至跨民族的短宣隊，是因為我們相信身體只有一個。基督耶穌的身體：教會——只有一間，當不同堂會、宗派、文化、民族的弟兄姊妹一起同心合意地去為神作工時，是充滿影響力及感染力，是一次又一次地粉碎撒旦的詭計，是不斷帶來合一的象徵，帶來更多堂會與堂會之間合作的機會，圍牆的打破，關係的建立！並且，參加者的眼光會被拉闊，心被打開，以致我們不只看到自己的世界！（CCMN 2010 年短宣中，每隊平均有八間堂會的弟兄姊妹一起隊工！哈利路亞！）



CCMN短宣不同國家的參加者不斷增加

2010 年有 19 位來自日本、美國、加拿大及印度的參加者，他們與香港人一起入訓練營受訓，被差派往印尼、菲律賓、緬甸、越南、巴基斯坦、印度等地方短宣！

這代表 CCMN 短宣運動已不只是一小部分人的事，當不同國家的參加者都捉到宣教及網路的異象，回去他們的國家時，便可以鼓勵更多國籍的人回應宣教！這將會成為一個更國際化的短宣運動，帶來更大的影響力！

現在就是末後的日子，天國的福音要傳遍天下，趁著白日，我們必須多作主工，把握每個向未得之民傳福音、支持長期宣教士的機會，一起回應世界的需要。

如果你深知道什麼才是真正的“教會”，你沒有可能不參與宣教。所以不單是你要參與宣教，你要與你的教會一起參與，你要動員更多神家裡的人一起委身！不要覺得一個人能做什麼，只要你有心又堅持下去的話，靠著神的恩典，一個人能做成很多的不同。這是真的。



宣教不是一個選擇，如果你明白聖經中“教會”的真正意思。

短宣不是一個活動，乃是一個運動。

CCMN 2011年國際短宣運動 - 時間表

日	一	二	三	四	五	六
3/7 訓練日(一) (香港參加者)	4/7	5/7	6/7	7/7	8/7	9/7
10/7 訓練日(二) (香港參加者)	11/7	12/7	13/7	14/7	15/7	16/7
17/7 訓練日(三) (香港參加者)	18/7	19/7	20/7	21/7	22/7 訓練營 (國際隊工)	23/7 訓練營 (香港+國際)
24/7 訓練營+ 差遣禮 (香港+國際)	25/7 訓練營完! (香港+國際) 短宣出發!	26/7 短宣出發! Go Go Go!	27/7	28/7	29/7	30/7
31/7 5日短宣 回程!	1/8 7日短宣 回程!	2/8 8日短宣 回程!	3/8	4/8 10日短宣 回程!	5/8	6/8
7/8	8/8 兩星期短宣回 程!					

3/7, 10/7, 17/7 的訓練日時間是下午三時至六時。訓練營時間待定。

CCMN 參加者基本資格：有其教會的牧者推薦，相信參加者在靈命、隊工、身體及經濟條件等各方面均適合參與是次短宣運動，有牧者願意負責導的責任，願意在短宣前後與 CCMN 及其領隊保持溝通，如有需要必作出跟進，推薦牧者必須是參加者所屬的堂會牧者。另外參加者必須有穩定的教會生活，必須可以出席所有訓練及短宣聚會。

短宣費用：短宣表內顯示的費用已包括所有訓練日、訓練營、來回短宣工場的機票、機場稅、當地交通、食宿、行政費及旅遊保險，但不包事前要辦理的證件費及簽證費。

參加辦法：於 3 月 16 日開始在 <http://www.ccn.org.hk> 跟指示填寫網上報名表，之後於 7 天內郵遞或親身交齊：1) 牧者推薦信，2) HK\$1000 訂金，3) 所需證件的副本，就算是成功報名。(CCMN 地址：九龍大角咀晏架街十號牧鄰中心三樓)大會會按參加者成功報名的先後次序及宣教地點的需要去決定隊員名單，若所選地點名額已滿，大會會聯絡參加者再作安排。訂金支票抬頭：細胞小組教會宣教網絡 或 CELL CHURCH MISSIONS NETWORK。

CCMN 2011國際短宣運動 - 日期及地點

以下日期、價錢、內容或有變動，最新詳情請參考 CCMN 網站

短宣訓練營為 23/7 - 26/7，除十二藍城外，所有 7 月隊都會在 25/7 下午、晚上或 26/7 早上出發。

日數	日期	編號	短宣工場	價錢(HK\$)	服侍內容
7 月隊					
5 日	27/7-31/7	R75	限制國家 - 十二藍城	2000 - 2500	接觸工廠，餐廳，貧窮山區，探訪及佈道
7 日	26/7-1/8	P77	菲律賓 - 棉蘭老島	5000 - 6000	接觸兒童，學生，婦女，入回教村，探小組
8 日	26/7-2/8	M78	澳門	2200	青年，家庭，兒童，社區服侍
		RS78	限制國家 - 激城/簡城	3500 - 5000	接觸學生，職青，婦女，小組栽培 / 開荒，board game
		R78	限制國家 - 烈火城		透過音樂(玩 Band)，舞蹈，board game，接觸青年，小組栽培
		RL78	限制國家 - 曙光城		開荒，爆組，接觸青年人，小組栽培
		RC78	限制國家 - 完城		玩 board game，接觸青年人
		MK78	馬來西亞 - 吉隆坡		少年，長者，小組堅固，外展及社區服侍，需要有守望關係的交流
		V78	越南 - 限制地區		入村及孤兒院，探訪及佈道，小組栽培
		IN78	印度 - 新德里	6000 - 7500	佈道，探訪，貧民窟及社區服侍
		MY78	緬甸 - 仰光 (**親子團)	6500 - 8000	支持及探訪孤單的教會及孤兒院，歡迎親子一起服侍 (**歡迎不同年齡人仕，或帶子女參加)
J78	日本 - 四國	協助 JCMN 發展中的小組教會，外展，探組，傳遞宣教火及小組精神			
10 日	26/7-4/8	RS70	限制國家 - 速城	4000 - 6000	農村探訪，接觸小朋友，青年，board game，小組及栽培
		R70	限制國家 - 恩典城		玩 board game，舞蹈，接觸中學生
		C70	柬埔寨 - 金邊		佈道，社區服侍，貧窮村落及工廠區
		J70	日本	6000 - 8500	協助 JCMN 發展中的小組教會，外展，探組，傳遞宣教火及小組精神
		B70	孟加拉 - 達卡		服侍社區，貧民窟，露宿者，探訪，基本衛生知識
		PK70	巴基斯坦 - 應許之城 (5/8 回程)	9000 - 10500	支持被逼迫的基督徒，探訪兒童奴隸及婦女家庭
14 日	26/7-8/8	R74	限制國家 - 飛鷹城/衝城	5000 - 6000	音樂，玩 band，接觸婦女，青年人，跟進及栽培
		RS74	限制國家 - 亞美城/海鷗城		開荒，爆組，接觸青年人，小組栽培
		T74	泰國 - 南部	6000 - 7000	社區服侍，學校工作，維修家居，青年服侍為主
		P74	菲律賓 - 棉蘭老島	7000 - 8000	接觸兒童，學生，婦女，入回教村，探小組
		IJ74	印度 - 喜樂城		音樂，跳舞，接觸青年人，貧民窟，社區服侍
		IB74	印度 - 水都		鄉村佈道，探訪，兒童服侍
		IN74	印尼 - 限制地區		村落教會服侍，接觸回教村，入學校
		J74	日本 - 中部	7500 - 9500	協助 JCMN 發展中的小組教會，外展，探組，傳遞宣教火及小組精神
		B74	不丹(邊境)		村落服侍，佈道，開小組及傳遞小組精神
N74	尼泊爾 - 加德滿都 (9/8 回程)	部落及貧民窟服侍，探小組，外展佈道，此隊可能多山路			
8 月隊					
8 日	31/7-7/8	P88	菲律賓 - 棉蘭老島	5000 - 6000	接觸兒童，學生，婦女，入回教村，探小組

8 日	31/7-7/8	IN88	印度 - 新德里	6000 -7500	佈道, 探訪, 貧民窟及社區服侍
30 日 短宣**					
30 日**	26/7-24/8**	LR	限制國家 - 烈火團隊	> 6000	頭兩星期跟 14 日短宣隊一起服侍, 之後 14 日與長宣隊一起生活, 隊工, 服侍!
		LT	泰國 - 南部	> 7000	
		LI	印度 - 喜樂城	> 9000	
		LJ01	日本 - 九州	> 15000	配合長宣隊一起生活, 隊工, 服侍! 甚至發揮自己技能服侍長宣隊.
		LJ02	日本 - 富山		

**30 日短宣: 名額有限, 有更嚴格的要求, 有長宣負擔者優先考慮, 有些工場更可以超過 30 日, 請於報名前請聯絡 CCMN。

報名日期: 3 月 16 日至 6 月 16 日

優惠期: 3 月 16 日至 5 月 16 日 (優惠期內成功在網上報名可獲 HK\$200 減費)

你預備好參與 CCMN 國際短宣運動 2011 未呀?

查詢可電 2772 - 4760 (CCMN)

CCMN 地址: 九龍大角咀晏架街 10 號牧鄰中心三樓

一般查詢: ccmdanielchan@gmail.com <http://www.ccn.org.hk>

參加短宣的原則

1. (要一齊) 要按大會指定行程、時間進行一切活動，要集體行動，不得請假，或辦理私事
2. (要積極) 不可公開投訴、說怨言(腓 2:14-16)、或散播消極的氣氛(箴 6:19)，任何不滿可於休息時向領隊表達，不可私下議論
3. (要和好) 主動溝通，主動和好，然而卻非堅持己見，總要與人和睦
4. (要合一) 不可搞小圈子，要學習群體生活
5. (不拍拖) 不可在短宣期間與隊友或當地人搞男女關係、約會、甚至談戀愛，不可在任何言語或行為上追求對方或過份示好，不可在沒有領隊同意下一男一女單獨外出。
6. (要受教) 要彼此同心，不可志氣高大，不可自以為聰明，要虛心學習，接受指導
7. (好榜樣) 要作好見證：不抽煙、不喝酒；注意言談、儀態
8. (要節制) 準時起床、準時睡覺；注意飲食，保持健康

9. (親近神) 每天都要有靈修的時間，採用大會手冊的每日讀經資料
10. (撐領隊) 主動支持、鼓勵和幫助領隊，在不違背真理的情況下，絕對服從領隊



短宣隊工立約書

我_____，來自_____教會，謹以忠誠立約：

靠著神的帶領，我必定遵守以上十項短宣原則

簽名：_____ 日期：_____

歡迎其他隊員在空白位置簽名，以見證你的立約！

各隊職事、權力與責任

聖靈

- ✦ 帶領全團或分隊作事前統籌及全程作戰，是耶和華軍隊的元帥。(書 5:14)



領隊 (領隊名稱: _____)

- ✦ 負責策劃全團宣教隊伍行程，對外聯絡各教會及有關單位，作團隊代表，對內指揮各隊伍分頭作戰(弗 6:12)。發揮和教導各隊員潛質恩賜去完成短宣目標。
- ✦ 作戰期間，帶領及協助隊伍有效地將福音傳播和收割。同時在短宣期間常保持各隊聯繫，作重要的決策和支援工作，起中央或總部作用。
- ✦ 負責或安排隊員作財政記錄及現金保管。

副領隊 (隊員名稱: _____)

- ✦ 協助領隊作策劃、聯絡、指揮、教導、決策及支援工作。
- ✦ 負責在每次行動中按行程表或以口頭通知形式去提醒及教導當日擔任活動隊員作綵排和準備。
- ✦ 負責維持隊員紀律、士氣和協助執行領隊指示，在領隊不在場或分工進行活動時，代表領隊執行一切工作。
- ✦ 負責舍監工作，使居住環境清潔、安全，安排隊員每日清洗或預備月膳工作。

(除上面職責外，還須伴同隊長每次參與當地同工的一些策劃、籌備等工作。一方面作支持，另一方面爭取學習的機會。)

小隊隊長 (隊員名稱: _____)

- ✦ 負責維持所帶領小隊的紀律，保持士氣，提供屬靈供應，照顧起居飲食和帶動作戰氣氛，包括聯絡所屬隊伍參加每次出發前的訓練及裝備活動。
- ✦ 負責每次小隊出動時執行領隊指示，在指定分區與當地教會福音隊隊長共同策劃全隊行程及作福音工作代表。對內指揮隊伍同心作戰和發聲、教導各隊員潛質恩賜去完成短宣目標。
- ✦ 匯報及保持與中央聯絡，發揮整體宣教行動的合一精神。

短宣戰士(所有隊員)

- ✦ 負責竭力保守聖所賜合而為一的心(弗 4:3)。積極參與並投入每項活動，服從各位領袖指示，並努力常為正在帶領活動的隊員代禱。依靠聖靈帶領，運用恩賜去實踐宣教目標，並且學習集群體生活，彼此服事，加深內外關係，以彼此相愛的心去見證基督。

財政 (隊員名稱: _____)

- ✦ 負責金錢保管，支付一切指定開支，保留單據以便查核。計算及登記收支(包括奉獻收入)及交由領隊審閱。



記錄 (隊員名稱: _____)

- ✦ 負責一切活動行程的記錄，以供日後兩地教會參考翻查。內容包括聚會情況、參加人數、信主名單、電話地址、及特別見證等。

✦

攝影 (隊員名稱: _____)

- ✦ 負責活動一切行程拍攝，以供日後兩地教會參考翻查。內容包括行程服侍及聚會情況、當地民生情況、隊員生活趣事等。
- ✦ 預備數碼相機，返港後燒碟給 CCMN 作記錄。



拍 Video + 剪片(隊員名稱: _____)

- ✦ 負責活動一切行程拍 video，內容包括行程服侍及聚會情況、當地民生情況、隊員生活趣事等。行前會有拍攝技巧及剪片重點的介紹
- ✦ 預備數碼攝錄機，返港後需在重聚日前剪一段 2-3 分鐘的精彩短片播放。

軍醫 (隊員名稱: _____)

- ✦ 最好對急救有基本認識，負責保管帶備隨隊藥箱以備不時之需。

男女關係 — 短宣前後須知

去短宣就是為主當兵，去打仗，專心去作主的工，所以 CCMN 短宣原則的第五條：(不拍拖) 不可在短宣期間與隊友或當地人搞男女關係、約會、甚至談戀愛，不可以有任何言語或行為上追求對方或過份示好，不可以沒有領隊同意下一男一女單獨外出。

為什麼？

如果在短宣中有男女關係的開始，曖昧行為，或只是單方面，或只是內心中有點... 這都會破壞短宣為主打仗的專注，對隊員做成傷害，在屬靈上給撒旦留地步，有更多的破壞力是你未曾想像過的。而且請別當其他隊工是盲的！有時其他人會開始在背後討論或跟領隊表達，甚至回港後要繼續處理。所以請必須好好保守自己及別人的心。專心為主打一場美好的仗。

當然，有些人也收到消息，就是短宣之後，某某隊員跟某某隊員，甚至跟當地人，開始發展出戀情，幾年後甚至結婚！這當然不是壞事，甚至要為他們感恩，祝福！所以 CCMN 寫出以上短宣原則的第五條，不是要嚴禁所有短宣參加者不能與短宣中認識的人發展男女關係，而是要保護大家的心，因為：在短宣中的男女關係是很容易建立起來的

專題 (三) 屬靈爭戰

其實屬靈爭戰這個議題真是很遼闊，但當基督徒對這方面缺乏認識和學習操練時，靈命就變得很軟弱，常常活在一個被捱打，被攻擊的情況裏。我們在這裏會較集中去分享在短宣中的屬靈爭戰及一些較具體的操練方法。渴望透過聖經教導，讓我們更有效地學習運用主所賜給的屬靈權柄，把握十字架和聖靈的大能，有能力參與在屬靈的爭戰中並且得勝。

屬靈爭戰是什麼？

以弗所書 6:12

因我們並不是與屬血氣的爭戰（原文作摔跤；下同），乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。

這節經文很清楚地講到，我們是在和黑暗權勢邪靈爭戰，這爭戰就是我所謂的屬靈爭戰，“我們”是指你我所有的基督徒，所以在這屬靈爭戰中你我都有份，中文聖經在爭戰兩個字後，附上了一個原文解釋，爭戰的原文是摔跤，有位解經家就這個古希臘體育用語寫下他的註解：摔跤比賽的目的是把對方摔倒在地下，這樣說來基督徒和邪靈權勢摔跤，實在是個驚心動魄的生死決鬥。

誰是我們的敵人？

6:11 要穿戴神所賜的全副軍裝，就能抵擋魔鬼的詭計。這 6:11 也提到我們要穿上全副軍裝，好抵擋魔鬼的攻擊。

彼前 5:8 經文提到撒旦魔鬼是基督徒的仇敵，所以在這屬靈爭戰中，我們是和撒旦魔鬼爭戰，那魔鬼是誰呢？

1. 撒旦

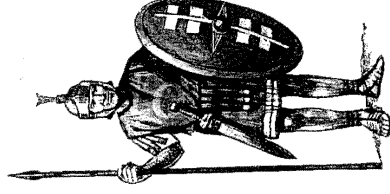
撒旦：原文 → 對手、敵手、控告者、憎恨者（亞蘭文的拼法）

魔鬼：毀謗者、控告者、惡意、控訴、說謊言、試探人的

2. 牠的策略

控告：反對、譴責人，常令人活在罪疚中。

迷惑：使人迷失、離正路、誤導、誘惑、欺騙、帶給人錯誤的思想模式



實踐練習要點：

1. 以上四點都是最有效爭戰工具，每天出隊前，要讀經，靈修安靜在主裏面，聆聽神的聲音，去禱告呼求聖靈帶領預備自己的心態進入團隊裏一起合作。
2. 多集體的敬拜，讚美禱告時間尤其重要。當團隊裏有人生病可一起領聖餐，求主醫治。甚至一起彼此認罪悔改，常讓屬靈生命處於一個自潔的狀態裏。
3. 記住無論出隊前後都要作求寶血覆蓋的禱告。各人保持警醒，以禱告覆蓋每天的行程，求主保守各人的身體，心思意念，情緒，為當地氣氛，天氣禱告。
4. 禁食禱告 -- 分組進行
5. 要敬力保守團隊裏合一的心，要做醒仇敵放區的陷阱，如誤會、是非。因我們的團隊來自不同宗派的教會，我們更需要學習謙卑和聆聽彼此的需要、意見。避免埋怨的心態，保持彼此欣賞和肯定的氣分。
6. 請留意所到工場的文化及宗教的屬靈氣氛，不要隨便買手信及隨便拍攝照片，因很多時當地有偶像形象的物品及建築物都是隨處可見，所以請勿無知去主動接觸邪靈。

專題 (四) 禱告

禱告的原則

看看聖經教導我們祈禱的原則

1. 聖靈替我們禱告

「況且我們的軟弱有聖靈幫助、我們本不曉得當怎樣禱告、只是聖靈親自用說不出來的歎息、替我們禱告。鑒察人心的、曉

得聖靈的意思，因為聖靈照著神的旨意替聖徒祈求。」(羅 8:26-27)
我們無需因為自己有限的知識和智慧而害怕祈禱，甚至不祈禱，因為聖靈幫助我們。

2. 祈禱要有信心

「你們中間若有缺少智慧的，應當求那厚賜與人、也不斥責人的神、主就必賜給他。只要憑著信心求、一點不疑惑。因為那疑惑的人、就像海中的波浪、被風吹動翻騰。這樣的人、不要想從主那裡得甚麼。」(雅 1:5-7)

「親愛的弟兄阿、我們的心若不責備我們、就可以向神坦然無懼了，並且我們一切所求的、就從他得著。因為我們遵守他的命令、行他所喜悅的事。」(約壹 3:21-22)

我們要謙卑地相信神能成就一切美事，而不是相信自己能力、眼光或成就所求的事的機會率。



3. 按神的旨意祈求就必成就

- ✞ 「你們祈求、就給你們，尋找、就尋見，叩門、就給你們開門。因為凡祈求的、就得著，尋找的、就尋見，叩門的、就給他開門。你們中間、誰有兒子求餅，反給他石頭呢，求魚、反給他蛇呢。你們雖然不好，尚且知道拿好東西給兒女，何況你們在天上的父、豈不更好東西給求他的人麼。所以無論何事、你們願意人怎樣待你們、你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」(太 7:7-12)
- ✞ 「我們若照他的旨意求甚麼，他就聽我們，這是我們向他所存坦然無懼的心。既然知道他聽我們一切所求的，就知道我們所求於他的無不得著。人若看見弟兄犯了不至於死的罪、就當為他祈求、神必將生命賜給他，有至於死的罪、我不說當為這罪祈求。凡不義的事都是罪，也有不至於死的罪。」(約壹 5:14-17)
- 我們只要祈求神喜悅的事情，不要只為著自己的利益禱告。

● 如何為短宣禱告

建立每週的「祈禱盾」

- ✓ 每週全隊作最少一小時禱告
- ✓ 每一位隊員都應請最少三個人每天為他們禱告。
切記要給他們個人及團隊的祈禱事項
- ✓ 短宣之前、期間及之後都要祈禱！



38

為籌備及行政方面祈禱

- ✓ 財政 - 每位隊員都有足夠的金錢 (腓 4:19)
- ✓ 領袖有智慧去安排食宿、事奉的地點等 (賽 11:1-3)
- ✓ 行政上的細節 - 交通、食、住等 (箴 3:5-6)

「掩護」你的隊員

- ✓ 為他們禱告
- ✓ 個別詢問每位隊員他們所關心的問題
- ✓ 為其他去別國的宣教隊祈禱

行程期間

- ✓ 旅途的安全：為期間所有的談話內容祈禱 (提前 6:20，詩 141:3)
- ✓ 神會行神蹟奇事，叫人歸主
- ✓ 被虜的得釋放，遠離網羅 - 毒品、酗酒、拜邪神/撒旦、貧乏、情慾、賈淫、不潔的性關係、墮胎 (賽 61:1 林後 10:3-5)
- ✓ 初信者可被聖靈充滿 (徒 8:17)
- ✓ 初信者會歸入當地教會
- ✓ 當地的信徒與我們一起事奉
- ✓ 求主為短宣隊預備翻譯的人
- ✓ 當地的民眾相信短宣隊不是邪教
- ✓ 各人會被聖靈充滿，放膽的傳福音 (徒 4:31，帖前 1:5)
- ✓ 政府部門對短宣隊有恩典 (尤其在邊境時)
- ✓ 全體隊員的健康及有充足休息 (賽 53:5，大 8:17)
- ✓ 保守全隊的關係 (西 3:12-17，腓 2:2-8)



39

● 行區祈禱

✓ 行區祈禱是：一邊在社區、屋村或市區步行，一邊祈禱。祈禱的時候，亦需要運用視覺、聽覺及觸覺等去敏感身邊的事。一邊在街上步行，亦要一邊求主開啓他心靈的眼去看到社區的需要。

✓ 當你步行時，你應該求神讓你知道他渴望怎樣祝福地上的人。

✓ 我們行區祈禱時，十分重要的是求主啓示我們在這個社區裡有什麼屬靈的營壘。這些營壘難阻人積極的回應福音，我們必須要發動爭戰禱告，叫這些營壘會被粉碎，以致人得著開放的心和意念去回應福音。

哥林多後書 10:3-6 「因為我們雖然在血氣中行事，卻不憑著血氣爭戰。

我們爭戰的兵器，本不是屬血氣的，乃是在神面前有能力，可以攻破

堅固的營壘，將各樣的計謀，各樣攔阻

人認識神的那些自高之事一概攻破

了，又將人所有的心意奪回，使他都順

服基督。並且我已經預備好了，等你們

十分順服的時候，要責罰那一切不順服

的人。」

事前預備

- ✓ 看看地圖，決定一個有策略性的位置
- ✓ 背誦及默想經文
- ✓ 祈求智慧及保護



- ✓ 學習關於那地方的重要歷史背景
- ✓ 決定我們的身份 (例：步行/ 運動/ 遊覽)
- ✓ 找一個同伴 - 以2-3人一隊，但不要多過3個人

個人屬靈的預備

- ✓ 要認罪悔改
- ✓ 靈的淨化及預備，潔淨我們的手和心 (雅各書 4:8)
- ✓ 花時間讀聖經
- ✓ 背誦聖經及詩歌
- ✓ 祈求我們屬靈的眼睛開啓，有知覺，有洞察力，作一個代禱者靈裡的看見及聽見，以及憐憫的心腸。
- ✓ 藉著禱告及穿上屬靈的軍裝，戰勝個人的懼怕。(以弗所書 6:10-20)
- ✓ 當你行區祈禱時，招募個人的代禱者為你祈禱

行區祈禱時

- ✓ 運用你所有的感官 (視覺，嗅覺，聽覺，觸覺，感覺，味覺)
- ✓ 背誦經文，宣告適切的應許
- ✓ 洞悉屬靈營壘及禱告將它粉碎
- ✓ 為你所看到的祈禱 (學校，寺廟，住宅，乞丐...) 為主的國度得著拯救
- ✓ 禱告被擄的得釋放
- ✓ 尋求神的聖潔及救贖藉基督顯出來

- ✓ 聆聽聖靈的聲音，嘗試去認識神的看法及做法
- ✓ 敬拜，讚美，宣告及祝福
- ✓ 高舉神的名字及祂的屬性
- ✓ 神的彰顯，釋放神的能力以致人可以勝過撒旦。(詩 110:2)
- ✓ 讓你的心專注在神將要帶來的好處上

其他的提議：

- ✓ 用你現有的身份，無論你去那裡，確定你的身份
- ✓ 經常記得用通用的言語，避免用屬靈的字眼
- ✓ 集中注意力
- ✓ 小心分散注意力，例如：逛街心態，小心周圍的事物令你分心
- ✓ 不要行得太快，讓自己有足夠時間去敏感及祈禱
- ✓ 祈禱時表現自然，好像你跟另一個人說話
- ✓ 不要過份表達你對社區的意見
- ✓ 當你敬拜時不要舉手
- ✓ 常常保持友善的態度，保持微笑
- ✓ 當你遇到人的時候，只要在心裡為他/她祝福，祈求
- ✓ 對當地的掌權者表示尊重
- ✓ 留意一些規則，例如：不可拍照，入廟要除鞋等...



要避免

- ✓ 不要與人談話及停留超過五分鐘，除非在聖所裡
- ✓ 不要拿地圖出來

最後

記錄你們的領受、負擔、異象、亮光、拯救的關鍵、屬靈營壘、地區的特色等：



附錄四：詩歌歌詞

《來合一啦》

頌樂妙曲響遍遍，信眾無分尊卑他我，
靈裡眾心譜和諧，同歡唱主愛歌。
眾志教會心串串，情誼合一肝膽相照，
互勉愛心志昂揚，同高舉主耶穌。
來合一啦，活出真愛與捨己，
來作工啦，贏得香港這片地，
團結發揮真的愛，煥發信心創未來，願見香港歸我主，
來合一啦，同舟甘苦也與共，
來作工啦，未得之處得恩寵，
盡獻丹心跨千里，務要蒼生得真理，同讚基督王之王。

《來看看》

來看看 這世界需要 來細看 聽你我呼叫
願你我來跳出這框框
尋找那失喪 憐恤那飄泊
讓貧窮的心被觸摸
無止境的掙扎 誰觸摸他呼喊
差遣我到那破碎地方

《還枯骨生氣》

曠世奮勇見證基督，枯骨堆中喜見活命。
要破碎老我撇棄我心我思，方可真心遵主誓命。
在末日罪孽陷阱盛世，你我作那曠野呼聲。
穿梭於逼迫戰鬥血腥仇恨，宣講主希望活盡愛。
全心歸您，攻克己我，逼迫中奮勇，患難中收割。
得莊稼，寧犧牲捨我，還枯骨生氣再活盡愛。
世界要歸於基督，蒼生要歸於基督，世界要歸於基督，世界要歸於基督
你我要破碎老我，你我要破碎老我，你我要破碎老我，世界要歸於基督
你我要破碎老我，你我要破碎老我，你我要破碎老我，啊！
因主您，寧犧牲捨我，還枯骨生氣，永活大愛。

《張開我的眼目》

張開我的眼目
請開啟我雙耳
心中只想遵主意旨
主的國度將快來
往天下藉你聖名
宣講福音醫治貧病
主來請釋放你能力
往前行常跟主的聲音
願祢國降臨
願你旨意成全
地上行就如同於天
願祢國降臨
願你旨意成全
地上行就如同於天
主的國是近

《選擇生命》

靜看今世荒誕無道 亂世正待恩拯
憐憫赦免我冷酷心 令我關心這都市
俗世漂渺我選信心 絕處我擇生命
頑劣不羈偏決定愛 活演基督化身
濃情不止 祈求不斷
異象不息 堅心選擇主
情溶冰心 全城都得拯救
祝福滿蓋硬土

《我們愛（讓世界不一樣）》

你和我是天父愛的創造 每個人有最美的夢想
一路上彼此照亮 扶持擁抱 我們的愛讓世界不一樣
我們愛 因神先愛我們
雖你我不一樣 我們一路唱 走往祝福的方向
我們愛 因神先愛我們
心再堅強也不要獨自飛翔 只要微笑 只要原諒
有你愛的地方就是天堂

英文參考書目

- Alderman, D.H. (2002). Writing on the Graceland Wall: on the importance of authorship in pilgrimage landscapes. *Tourism Recreation Research*, 27(2), 27-33.
- Ammerman, N.T. (2005). *Pillars of Faith: American Congregations and Their Partners*. Berkeley: University of California Press.
- Bennett, T. (1995). *The birth of the museum :History, theory, politics*. London; New York: Routledge.
- Barrett, D.B.(1988). Survey of the 20th Century Pentecostal/ Charismatic Renewal in the Holy Spirit, with its Goal of World Evangelism. In Gary McGee (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (pp.812-813). Grand Rapids: Regency Reference Library.
- Bakke, R. (2003). *A Theology as big as a City*. Thailand: Urban Translation Center
- Bauer, T.G. and McKercher, B. (2003). *Sex and Tourism: Journeys of Romance, Love, and Lust*. New York: Haworth.
- Baum, G. (2000). Solidarity with the poor. In S.M.P. Harper (ed.), *The Lab, the Temple, and the Market* (pp.61-104). Ottawa: International Development Research Centre.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: The Human Consequences* . New York: Columbia University Press.
- Beckerleg, S. (1995). 'Brown sugar' or Friday prayers: youth choices and community building in coastal Kenya. *African Affairs*, 94(374), 23-38.
- Beeton, S. (2005). *Film-induced Tourism*. Clevedon: Channel View.
- Bremer, T.S. (2005). Tourism and religions. In L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion* (pp.9260-9264). Detroit: Macmillan.
- Bock, P. K. (1970). *Culture shock :A reader in modern cultural anthropology*. New York: Knopf.
- Boorstin, D. (1964). *The Image: A Guide to Pseudo Events in America*.New York: Harper & Row.

- Busby, G. and Klug, J. (2001). Movie-induced tourism: the challenge of measurement and other issues. *Journal of Vacation Marketing*, 7(4), 316-32.
- Bush, L. (2009) *The 4/14 Window: Raising Up a New Generation to Transform the World*. Compassion International.MN: Wesscott Marketing.
- Bywater, M. (1994). Religious travel in Europe. *Travel & Tourism Analyst*, 2,39-52.
- Carter, S. and Clift, S. (eds) (2000). *Tourism and Sex: Culture, Commerce and Coercion*. London: Cassell.
- Chan, S. (2007). Christian social discourse in postcolonial hong kong. *Postcolonial Studies*, 10(4), 447-466.
- Clark, M. (1991). Developments in human geography: niches for a Christian contribution. *Area*, 23(4), 339-345.
- Coats, C. (2008). Is the womb barren? A located study of spiritual tourism in sedona, arizona, and its possible effects on eco-consciousness. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 2(4), 483-507.
- Cohen, C. (1988). Authenticity and commoditisation in tourism. *Annal of Tourism Research*, 15, 371-86.
- Cohen, E.(1992). Pilgrimage centers: concentric and excentric. *Annals of Tourism Research*, 19,33-50.
- Cohen, E. (2003). Backpacking, diversity and change. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 1(2), 95-110.
- Collins-Kreiner, N. and Kliot, N. (2000). Pilgrimage tourism in the Holy Land: the behavioural characteristics of Christian pilgrims. *GeoJournal*, 50, 55-67
- Collins-Kreiner, N.(2002). Is there a connection between pilgrimage and tourism? The Jewish religion. *International Journal of Tourism Sciences*, 2(2), 1-18.
- Crain, M.M. (1996). Contested territories: the politics of touristic development at the Shrine of El Rocio in Southwestern Andalusia. In J. Boissevain (ed.) *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism* (pp.27-55). Providence, RI: Berghahn Books.

- Daniel, Y.P. (1996). Tourism dance performances: authenticity and creativity. *Annals of Tourism Research*, 23(1), 780-797.
- Dann, G.M.S. (1998). 'There's no business like old business': tourism, the nostalgia industry of the future. In W.F. Theobald (ed.), *Global Tourism* (pp 29-43). Boston: Butterworth Heinemann.
- Davidson, J.W., Hecht, A., and Whitney, H.A. (1990). The pilgrimage to Graceland. In G.Rinschede and S.M. Bhardwaj (eds) *Pilgrimage in the United States* (229-252). Berlin: Ditetrich Reimer Verlag.
- Dearborn, T. (2003). *Short-Term Missions Workbook: From Mission Tourists to Global Citizens*. Downers Grove: InterVarsity.
- de Sousa, D. (1993). Tourism and pilgrimage: tourists as pilgrims? *Contour*, 6(2), 4-8.
- Diamond, S. (1989). *Spiritual warfare :The politics of the christian right*. Boston, MA: South End Press.
- Diamond, S. (1995). *Roads to dominion :Right-wing movements and political power in the united states*. New York: Guilford Press.
- Eade, J. (1992). Pilgrimage and tourism at Lourdes, France. *Annals of Tourism Research*, 19, 18-32.
- Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper & Row.
- Elisha, O. (2008). Moral Ambitions of Grace: The Paradox of Compassion and Accountability in Evangelical Faith-Based Activism. *Cultural Anthropology*, 23 (1), 154-89.
- Fann, A. & Taylor, G. (2006). *How to Get Ready for Short-Term Missions: The Ultimate Guide for Sponsors, Parents, and THOSE WHO GO!*. Nashville, Tenn. : Thomas Nelson
- Feifer, M. (1985). *Going Places*, London : Macmillan.
- Fish, J.M. and Fish, M. (1993). International tourism and pilgrimage: a discussion. *The Journal of East and West studies*, 22(2), 83-90.
- Fleischer, A. (2000). The tourist behind the pilgrim in the Holy Land. *Hospitality Management*, 19, 311-326.

- Foucault, M. (1979). *Discipline and punish :The birth of the prison* [Surveiller et punir.English]. New York: Vintage Books.
- Forward, D. (1998). *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*. Chicago, IL: Mood Press.
- Friedland, R. (1999). When God walks in history. *Tikkun*, 14(3), 17-22.
- Gammon, S. (2004). Secular pilgrimage and sport tourism. In B.W. Ritchie and D. Adair(eds), *Sport Tourism: Interrelationships, Impacts and Issues* (pp.30-45). Clevedon: Channel View.
- Geary, D. (2008). Destination enlightenment: Branding buddhism and spiritual tourism in bodhgaya, bihar. *Anthropology Today*, 24(3), 11-14.
- Gesler, W. (1996). Lourdes: healing in a place of pilgrimage. *Health & Place* 2(2), 95-105.
- Gifford, P. (2008). Trajectories in african christianity. *International Journal for the Study of the Christian Church*, 8(4), 275-289.
- Glenn W., G. (2007). Walking with the Dead: The Place of Ghost Walk Tourism in Savannah. Georgia. *Southeastern Geographer*, 47(2), 222-238.
- Gough, P. (2000). From heroes' groves to parks of peace: landscapes of remembrance, protest and peace. *Landscape Research*, 25(2), 213-228.
- Graburn, N.H.H. (1983). The anthropology of tourism. *Annals of Tourism Research*, 10, 9-33.
- Graburn, N.H.H. (1989). Tourism: the sacred journey. In V.L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (pp. 21-36). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Graham, B and Murray, M. (1997). The spiritual and the profane: the pilgrimage to Santiago de Compostela. *Ecumene*, 4(4), 389-409.
- Griffin, J. (1994). Order of service. *Leisure Management*, 14(12), 30-32.

- Gupta, V. (1999). Sustainable tourism: learning from Indian religious traditions. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 11 (2/3), 91-95.
- Guthrie, S. (2003). *Missions in the Third Millenium: 21 Key Trends in the 21st Century*. London: Paternoster Press.
- Hannam, K. and Ateljevic, I. (eds) (2007). *Backpacker Tourism: Concepts and Profiles*. Clevedon: Channel View.
- Heelas, P. (1998). Introduction: on differentiation and dedifferentiation. In P. Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (pp.2-14). Oxford: Blackwell.
- Herbert, D. (2001). Literary places, tourism and the heritage experience. *Annals of Tourism Research*, 28, 312-333.
- Hio-Kee Ooi, S. (2006). A study of strategic level spiritual warfare from a chinese perspective. *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 9(1), 143-161.
- Holmberg, C.B. (1993). Spiritual pilgrimages: traditional and hyperreal motivations for travel and tourism. *Visions in Lecture and Business*, 12(2), 18-27.
- Houtman, D and Mascini, P. (2002). Why do churches become empty, while New Age grows? Secularization and religious change in the Netherlands. *Journal for the Scentific Study of Religion*, 41(3), 455-473.
- Howell, B. and Dorr, R. (2007). Evangelical pilgrimage: the language of short-term missions. *Journal of communication and Religion*, 30, 236-265.
- Howell, B. M. (2009). Mission to nowhere: Putting short-term missions into context. *International Bulletin of Missionary Research*, 33(4), 206-211.
- Howell, B. M. (2012). *Short-term mission :An ethnography of christian travel narrative and experience*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Hudman, L.E. and Jackson, R.H. (1992). Mormon pilgrimage and tourism. *Annals of Tourism Research*, 19, 107-131.
- Hughes, G. (1995). Authenticity in tourism. *Annals of Tourism Research*, 23(3), 707-709.

- Ibrahim, H. and Cordes, K.A. (2002). *Outdoor Recreation: Enrichment of Lifetime Champaigne*. IL: Sagamore
- Jackowski, A and Smith, V.L. (1992). Polish pilgrim-tourists. *Annals of Tourism Research*, 19, 92-106.
- Jackowski, A. (1987). Geography of pilgrimage in Poland. *The national Geographical Journal of India*, 33(4), 422-429.
- Jackowski, A. (2000). Religious tourism: problems with terminology. In A. Jackowski (ed.), *Peregrinus Cracoviensis* (pp.63-74). Krakow: Institute of Geography , Jagiellonian University.
- Jaffarian, M. (2008). The statistical state of the north american protestant missions movement, from the mission handbook, 20th edition. *International Bulletin of Missionary Research*, 32 (1), 35-38.
- Jamal, T. and Hill, S. (2002). The home and the world: (post) touristic spaces of (in)authenticity. In G. Dann(ed.), *The Tourist as Metaphor of the Social World* (pp. 77-107). Wallingford: CABU.
- Jenkins, P. (2002). *The next christendom*. New York: Oxford University Press.
- Kaelber, L. (2002). The Sociology of medieval pilgrimage: contested views and shifting boundaries. In: Swatos, W.H. Jr and Tomasi, L. (eds), *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: the Social and Cultural Economics of Piety* (pp. 51-74). Westport, Conn.:Praeger.
- Kaelber, L. (2006). Paradigms of Travel: From Medieval Pilgrimage to the Postmodern Virtual Tour. In D.J. Timothy & D.H. Olsen (Eds.), *Tourism, Religion & Spiritual Journeys* (pp. 49-63). Oxford: Routledge.
- Kay, W. K. (2011). *Pentecostalism :A very short introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Kelly, J.R. (1982). *Leisure*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- King, C. (1993). His truth goes marching on: Elvis Presley and the pilgrimage to Graceland. In I. Reader and T. Walter (eds), *Pilgrimage in Popular Culture*. London: Macmillan.

- Koskansky, O. (2002). Tourism, charity and profit: the movement of money in Moroccan Jewish pilgrimage. *Cultural Anthropology*, 17(3), 359-400.
- Kruse, R.J. (2003). Imagining Strawberry Fields as a place of pilgrimage. *Area*, 35(2), 154-162.
- Kuhn, H. (1975). The Central Thrust of the Charismatic Movement. in Let the Earth Hear His Voice: In J.D. Douglas(ed), *International Congress on World Evangelization. Lausanne* (pp. 1141-1153). *Switzerland*, Minneapolis: World Wide.
- Kwan, Y. S. (2002). *A study of the practice of intercessory prayer by short-term mission participants of the hong kong evangelical church*. Asbury Theological Seminary.
- Lennon, J. and Foley, M. (2000). *Dark Tourism: The attraction of Death and Disaster*. London: Thomson.
- Livermore, D. A. (2006). *Serving with eyes wide open :Doing short-term missions with cultural intelligence*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books.
- Lloyd, D.W. (1998). *Battlefield Tourism*. New York: Berg.
- Lowenthal, D. (1997). *The Hertiage Crusade and the spoils of History*, London: Viking.
- MacCannell, D. (1973). Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings. *American Journal of Sociology*, 79(3), 589-603.
- MacCannell, D. (1976). *The Tourist: A New theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- MacCannell, D. (2011). *The ethics of sightseeing*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Macdonald and Fyfe (1996). *Theorizing museums: representing identity and diversity in a changing world*. Oxford:Blackwell
- Madan, T.N. (1986). Secularization and the Sikh religious tradition. *Social Compass*, 33(2/3), 257-273.
- McKercher, B., & Du Cros, H. (2002). *Cultural tourism:The partnership between tourism and cultural heritage management*. New York: Haworth Hospitality Press.

- McDonough, D. P., & Peterson, R. P. (1999). *Can short-term mission really create long-term career missionaries?* Minneapolis, MN: STEM Ministries.
- Meyer, B.(2010). Pentecostalism and Globalization. In Anderson, A., Bergunder, M., Droogers, A. F., van der Laan, C., & Robeck, C. M. (Ed.), *Studying global pentecostalism :Theories and methods* (pp.113-132). Berkeley: University of California Press.
- Miller, D. E., & Yamamori, T. (2007). *Global pentecostalism :The new face of christian social engagement*. Berkeley: University of California Press.
- Moffitt, B. (2004). *If Jesus were Mayor*. Phoenix: Harvest.
- Moreau, A.S. (2011). A current snapshot of north american protestant missions. *International Bulletin of Missionary Research*, 35(1), 12-16.
- Morinis, E.A. (1992). Introduction: the territory of anthropology of pilgrimage. In A. Morinis (ed), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, CT: Greenwood.
- Nolan, M. L., & Nolan, S. (1989). *Christian pilgrimage in modern Western Europe*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Nolan, M.L and Nolan, S. (1992). Religious sites as tourism attractions in Europe. *Annals of Tourism Research* 19, 68-78.
- Norman, A. (2011). *Spiritual Tourism: Travel and Religious Practice in Western Society*. New York: Continuum.
- Olsen, D.H. (2003). Heritage, tourism and the commodification of religion. *Tourism Recreation Research*, 28(3), 99-104.
- Olsen, D.H. and Guelke, J.K. (2004). Spatial transgression and the BYU Jerusalem Centre controversy. *Professional Geographer*, 56(4), 503-515.
- Olsen, D.H. and Timothy, D.J.(2002). Contested religious heritage: differing views of Mormon heritage. *Tourism Recreational Research*, 27(2), 7-15.
- Ooi, C. (2002). *Cultural Tourism and Tourism Cultures: the business of mediating experiences in Copenhagen and*

Singapore. Copenhagen ; Herndon, Va. : Copenhagen Business School Press.

Pahl, J. (2003). Pilgrimage to the Mall of America. *Word and World*, 23(3), 263-271.

Percy, M. (1998). The morphology of pilgrimage in the 'Toronto Blessing'. *Religion*, 28, 281-288.

Pfaffenberger, B. (1983). Serious pilgrims and frivolous tourists: the chimera of tourism in the pilgrimage of Sri Lanka. *Annals of Tourism Research*, 10, 57-74.

Post, P., Pieper, J., and van Uden, M. (1998). *The Modern Pilgrim: Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage*. Leuven: Uitgeverij Peeters.

Powell, E.A. (2003). Solstice at the stones. *Archaeology*, 56(5), 36-41.

Preston, J.J. (1992). Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of Pilgrimage. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood.

Priest, R. J. (2008). *Effective engagement in short-term missions :Doing it right* (1st ed.). Pasadena, CA: William Carey Library.

Richards, G. (2007). *Cultural tourism :Global and local perspectives*. New York: Haworth Hospitality Press.

Riesebrordt, M. (2000). Fundamentalism and the resurgence of religion. *Numen*, 47, 266-287.

Riley, R., Baker, D. and Van Doren, C. (1998). Movie induced tourism. *Annals of Tourism Research*, 25(4), 919-35.

Rinschede, G. (1986). The pilgrimage town of Lourdes. *Journal of Cultural Geography*, 7(1), 21-34.

Rinschede, G. (1990). Religionstourismus. *Geographische Rundschau*, 42(1), 14-20.

Rinschede, G. (1992). Forms of religious tourism. *Annals of Tourism Research*, 19, 51-67.

- Rinschede, G. (1999). *Religionsgeographie*, Braunschweig: Westermann.
- Root, A. (2008). The youth ministry mission trip as global tourism: Are we OK with this? *Dialog: A Journal of Theology*, 47(4), 314-319.
- Rountree, K. (2002). Goddess pilgrims as tourists: inscribing their body though sacred travel. *Sociology of Religion*, 63(4), 475-496.
- Russell, P. (1999). Religious travel in the new millennium. *Travel & Tourism Analyst*, 5: 39-68.
- Ryan, C. and Hall, C.M. (2001). *Sex Tourism: Marginal People and Liminalities*. London: Routledge.
- Seaton, A.V. (2002). Thanatourism's final frontiers? Visits to cemeteries, churchyards and funerary sites as sacred and secular pilgrimage. *Tourism Recreation Research*, 27(2), 73-82.
- Shackley, M. (1998). A golden calf in sacred space? The future of St. Katherine's Monastery, Mount Sinai (Egypt). *International Journal of Heritage Studies*, 4(3/4), 123-134.
- Shackley, M. (1999). Managing the cultural impacts of religious tourism in the Himalayas, Tibet and Nepal. In M. Robinson and P. Boniface (eds), *Tourism and Cultural* (pp. 95-110), New York: CABI.
- Shackley, M. (2001a). *Managing Sacred Sites: Service Provision and Visitor Experience*. London: Continuum.
- Shackley, M. (2001b). Sacred world heritage sites: balancing meaning with management. *Tourism Recreation Research*, 26 (1), 5-10.
- Shackley, M. (2002). Space, sanctity and service: the English cathedral as heterotopia. *International Journal of Tourism Research*, 4, 345-352.
- Stausberg, M. (2011). *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. London and New York: Routledge.

- Sizer, S.R. (1999). The ethnical challenges of managing pilgrimages to the Holy Land. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 11(2/3), 85-90.
- Smith, M. K. (2003). *Issues in cultural tourism studies*. London; New York: Routledge.
- Smith, M. K. (2009). *Issues in Global Cultural Tourism*, London; New York: Routledge.
- Smith, V.L. (1992). Introduction: the quest in guest. *Annals of Tourism Research*, 19, 1-7.
- Stott, J.R. (1999). *Evangelical truth : a personal plea for unity, integrity, and faithfulness*; Downers Grove, Ill.: InterVarsity.
- Timothy, D. J., & Olsen, D. H. (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys*. London; New York: Routledge.
- Timothy, D.J. (1994). Environmental impacts of heritage tourism: physical and socio-cultural perspectives. *Manusia dan Lingkungan*, 2(4), 37-49.
- Timothy, D.J. (1999). Built heritage, tourism and conservation in developing countries: challenges and opportunities. *Journal of Tourism*, 4, 5-17.
- Timothy, D.J. and Boyd, S.W. (2003). *Heritage Tourism*, Harlow: Prentice Hall.
- Turner, E. (1987). Pilgrimage. In M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- Turner, L. and Ash, J. (1975). *The Golden Hordes*. London: Constable.
- Turner, V. (1973). The centre out there: pilgrim's goal. *History of Religions*, 12(3), 191-230.
- Turner, V. (1984). Liminality and the performance genres. In J.J. MacAloon (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance* (pp. 19-41). Philadelphia, PA: Institute for the Study of Human Issues,
- Turner, V. and Turner, E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

- Tweed, T.A. (2000). John Wesley slept here: American shrines and American Methodists. *Numen*, 47(1), 41-68.
- Tyrakowski, K. (1994). Pilgrims to the Mexican highlands. *Geographica Religionum*, 8, 193-246.
- World Tourism Organization(1995).*UNTWO technical manual: Collection of Tourism Expenditure Statistics*. Retrieved June 23,2011 from <http://pub.unwto.org/WebRoot/Store/Shops/Infoshop/Products/1034/1034-1.pdf>
- Wuthnow, R. (2009). *Boundless Faith. The Global Outreach of American Churches*. Berkeley: University of California Press.
- Urry, J., & Theory, c. & s. (2001). *The tourist gaze* (2nd ed.). London: Sage.
- Urry, J., & Larsen, J. (2011). *The tourist gaze 3.0* (3rd ed.). Los Angeles; London: Sage.
- Vukonić, B. (1996). *Tourism and Religion*, Oxford: Elsevier.
- Vukonić, B. (1998). Religious tourism: economic value or an empty box? *Zagreb International Review of Economics & Business*, 1 (1), 83-94.
- Vukonic, B. (2002). Religion, tourism and economics: a convenient symbiosis. *Tourism Recreation Research*, 27(2), 59-64.
- Wagner, C. P., & Pennoyer, F. D.(1990). *Wrestling with dark angels :Toward a deeper understanding of the supernatural forces in spiritual warfare*. Ventura, Calif., U.S.A.: Regal Books.
- Wagner, C. P. (1991). *Territorial spirits :Insights on strategic-level spiritual warfare from nineteen christian leaders*. Chichester, Eng.: Sovereign World, Ltd.
- Walling, S. M., Eriksson, C. B., Meese, K. J., Ciovica, A., Gorton, D., & Foy, D. W. (2006). Cultural identity and reentry in short-term student missionaries. *Journal of Psychology & Theology*, 34(2), 153-164.
- Wang, N. (1999). 'Rethinking authenticity in tourism experience', *Annal of Tourism Research*, 26(2), 349-70.
- Wearing, S. (2001). *Volunteer Tourism: Experiences that Make a Difference*. Wallingford: CABI.

Wearing, S. and Neil, J. (2000). 'Refiguring self and identity through volunteer tourism.' *Society and Leisure* 23(2): 389-419.

Wilder, M. S., & Parker, S. W. (2010). *Transformission :Making disciples through short-term missions*. Nashville, Tenn.: B & H Academic.

Williams, R. (1985; 1983). *Keywords :A vocabulary of culture and society* (Rev ed.). New York: Oxford University Press.

中文參考書目：

李振羣(1990)〈從教會歷史及神學看第三波的本質〉，《時代論壇》，147期，頁6。1990年6月24日。

李秀全、林靜芝(2004)《從獻身到宣教》，香港：校園出版社。

彼得·魏格納(1990)《聖靈第三波》，台北：以琳。

彼得·魏格納(1992)《教會增長研究》，香港：種籽。

彼德·魏格納(1995a)《爭戰的禱告(一)：地區性的黑暗權勢》，台北：橄欖基督會。

彼德·魏格納(1995b)《爭戰的禱告(二)：擊垮黑暗掌權者的有效方法》，台北：橄欖基督會。

彼得·魏格納(編)(1998)《繪製屬靈地圖》，台北：以琳。

彼得·魏格納、保羅·德里歐斯(編)(2001)《阿根廷復興之火》，台北：以琳。

胡志偉、霍安琪、2004香港教會普查研究組及香港教會更新運動(2005)《2004香港基督教教會普查：統計數據集》，香港：香港教會更新運動。

香港差傳事工聯會(2008)《短宣的軌跡：實務與個案彙編》，香港：香港差傳事工聯會。

香港基督教協進會(2004)《廿一世紀的合一運動：挑戰與機遇：香港基督教協進會五十周年「合一研討會」論文集》，香港：香港基督教協進會。

張慕皚(1999)《近代靈恩運動：一些值得關注的問題》，香港：建道神學院。

莊飛(2004)《五旬節信仰的根基》，台北：神召神學院。

陳方(1997)《華人教會新異象：勝文化差傳事工的準備》，香港：世界華人福音事工聯絡中心。

陳慎慶(1998)〈教派的社會構成：香港牧鄰教會的個案〉，劉青峰、關小春編，載於《轉化中的香港：身分與秩序的再尋求》(頁259-274)，香港：中文大學出版社。

陳慎慶(2002)〈宗教的結構與變遷〉。謝均才編，《我們的地方我們的時間》(頁375-410)，香港：牛津大學出版社。

陳麗斯(2011)。「2011年全球差傳數據」出爐 廣義基督徒人口達23億〉，《基督日報(香港)》2011年4月1日。取自(<http://>

www.gospelherald.com.hk/news/mis_1063.htm)，檢閱於2011年6月23日。

陳麗斯著(2013)〈每年決志無數「港產宣教士」不升反跌〉，《基督日報(香港)》2013年05月09日。取自(<http://www.gospelherald.com.hk/news/mis-2696/>)，檢閱於2013年6月5日。

黃彼得(1991)《近代靈恩運動的探討》，印尼：東南亞聖道神學院。

楊牧谷(1991)《狂飆後的微聲：靈恩與事奉》，香港：卓越書樓。

溫約翰、施凱文(2007)《權能佈道》，臺北市：財團法人基督教以琳書房。

劉達芳(1990)〈香港所需要的權能〉，《時代論壇》，152期，頁7，1990年7月29日。

蔡滋忠(1993)〈「第三波」靈恩運動對香港教會的衝擊〉，《思》，第23期，1993年1月。取自http://www.hkcidata1.org/database/sze/Reflection/023/23_feature_2.htm，檢閱於2012年6月13日。

羅永生(2010)〈從全球性的保守主義運動看香港的宗教右派〉，羅永生、龔立人編，《宗教右派》(頁111-131)，香港：dirty press。

蘇精(2005)《中國，開門！：馬禮遜及相關人物研究》，香港：基督教中國宗教文化研究社。