



# 無境界者 Vol. 1

## 《無教會主義與二十一世紀的東亞》

封面故事：克呂尼的晚霞，大教堂時代的黃昏

### 主題廣場

無教會主義的精神：獨立——內村鑑三與宣教士的糾葛（一）

縱貫一世紀的無教會史——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（上）

精神上的無教會：淺談一種感受與可能性

東正教的視角——與無教會主義的對話

### 多元講堂

誕是

一部為無國家者辯白的歷史——簡評斯科特《反穀》

# 目次

---

- 01 編輯室報告 | 編輯室 | pp. 4
  - 02 本期作者簡介 | 編輯室 | pp. 10
  - 03 【封面故事】克呂尼的晚霞，大教堂時代的黃昏 | 張辰瑋 | pp. 13
  - 04 《無境界者》使命宣言 | 張辰瑋 | pp. 15
- 

## 主題廣場

- 05 【專題文章】無教會主義的精神：獨立  
——內村鑑三與宣教士的糾葛（一） | 廖本恩 | pp. 17
- 06 【評論與回應】縱貫一世紀的無教會史  
——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（上） | 張辰瑋 | pp. 25
- 07 【評論與回應】從「無教會」到「無境界」  
——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（下） | 張辰瑋 | pp. 40
- 08 【專題文章】精神上的無教會  
——淺談一種感受與可能性 | 邱詠恩 | pp. 52
- 09 【專題文章】基督教中的安那其份子  
——我心目中的無教會 | 張辰瑋 | pp. 56
- 10 【評論與回應】東正教的視角  
——與無教會主義的對話 | 奧斯定 | pp. 66
- 11 【公告與剪影】作為無教會主義的一種實踐？  
——野橄欖神學社與後現代神學（一） | 金子煥 | pp. 71

---

## 多元講堂

- 12 【時事感想】 誕是 | 小無 | pp. 78
- 13 【評論與回應】 一部為無國家者辯白的歷史  
——簡評斯科特《反穀》 | 張辰瑋 | pp. 80

- 
- 14 投稿資訊 / 下期主題 | pp. 96
- 15 編輯資訊 / 線上資訊 | pp. 100

# 編輯室報告

主編 張辰瑋

2025.02.12

「無教會」是沒有教會者的教會，可以說是無家者的合宿所，亦可視為心靈上的養育院或孤兒院。……這世上有許多沒有教會的信徒，如同無牧的羊，因此我決定創辦這本小冊子。

——內村鑑三《無教會》雜誌創刊號 (1901.03)<sup>1</sup>

## 創刊緣起

無教會主義 (Mukyōkaishugi) 興起於二十世紀初的日本，是內村鑑三 (1861-1930) 在西方基督教傳統之外發展出的本土信仰實踐。他主張真正的信仰無須倚靠中央化的教會體制、神職人員與會堂建築，每位信徒都有權去思索基督信仰對自己的意義、並做出實踐。身為知識份子的內村，便以「發行雜誌、舉辦研經集會、公開演講」的方式，展開無教會運動。此後，這個運動不僅影響日本教會界與社會界，更傳播到了韓國、台灣、甚至美洲，成為發生在東亞的第二次宗教改革。

到了二十世紀末，各國的無教會運動逐漸式微，似乎已經隨著歷史塵埃落定，但因著香港中神的研究生廖本恩對台灣無教會史的研究，讓我們重新

<sup>1</sup> 內村鑑三，《內村鑑三全集》，卷9，頁78。

聽見了這個埋藏在台灣教會史當中的聲音。了解這段歷史後，我反思自己的信仰處境與當代離堂者的現象，意識到當代基督徒或許需要重新思考無教會的精神。因此，我與廖本恩、金子煥、黃亮維、梁晴朗、邱詠恩、吳政育等夥伴討論，決定為這個世代創辦一份承載無教會精神的信仰雜誌。

本刊之所以命名為《無境界者》，是源於台灣無教會運動本身的特色。歷史上的台灣無教會，與日本無教會的誕生背景不同。日本的無教會運動，最初是因為與體制教會的對立而形成；然而，台灣的無教會者則是主動跨越教會的界線，為了尋找真實的信仰而接觸無教會主義。更有趣的是，他們找到無教會主義後，並未與體制教會完全切割，反而選擇與教會人士保持友誼與合作。從日本來到台灣的山地傳道之父井上伊之助（1882-1966）正是這樣的典範，他終生維持著與內村鑑三等日本無教會者的友誼，也維持著與教會界的友誼，甚至多次促成雙方的合作，無教會者政池仁就稱讚井上說：

先生是位「無境界主義者」。日本聖潔會、聖公會、日本基督教會，如同不同山地般各自獨立，但先生卻沒有教會的界限。凡是能傳福音的地方，他會與任何人合作進行宣講。……他不分教會與無教會，和大家合作完成（《台灣山地傳道記》），這也是先生對日本基督教界的巨大貢獻。若從這個角度來思考，井上伊之助的傳道就像耶穌的傳道一樣成功。他是真正傳福音的模範。<sup>2</sup>

因此本恩將他所著的台灣無教會百年史命名為《無境界的信徒們》，紀念這些來到台灣、與在台灣生長的無教會者們，為愛跨越藩籬的精神。本刊也在本恩的建議下，命名為《無境界者》，期望本刊能夠效仿歷史上的這些無境界者，不畏意識形態的藩籬，成為跨界的聖徒，正如同他們效仿基督一樣。

<sup>2</sup> 政池仁，〈台灣山地伝道の成功者〉，頁 10。中譯轉引自：廖本恩，《無境界的信徒們》，頁 263。

## 本期主題：「無教會主義與二十一世紀的東亞」



本期作為創刊號，首先會帶讀者回顧無教會主義在二十世紀時，如何成為東亞基督教歷史中的獨特現象。然而，隨著時代變遷，無教會運動逐漸式微，它的精神是否仍適用於今日的東亞？

在二十一世紀，社會變遷、科技發展與信仰模式的轉型，使得傳統教會組織面臨挑戰。數位時代的信仰者或許不再依賴教堂，而是透過網絡、獨立研經、社群討論來探索信仰。無教會的理念，是否能夠提供一種新的可能性，使信仰在現代世界持續生根？

本期雜誌回顧無教會運動的歷史，並探討其在當代的可能性。透過歷史回溯、神學對話與社會分析，我們邀請讀者重新思考：**「對我而言，何謂教會？何謂無教會？」**在這個時代，信仰是否能夠突破組織與界限，成為一趟真正無境界的旅程？

---

## 追溯無教會的歷史與精神

本期雜誌的前三篇文章，試圖回溯無教會主義的歷史，討論它如何在東亞形成，並與傳統教會體制發生對話與衝突。

- 廖本恩的〈無教會主義的精神：獨立——內村鑑三與宣教士的糾葛（一）〉回顧了內村鑑三與西方宣教士之間的矛盾，如何孕育出他對信仰「獨立」的堅持，進而發展出日本獨特的無教會運動。
- 張辰瑋的〈縱貫一世紀的無教會史——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（上）〉則幫讀者回顧了廖本恩的大作當中的東亞與台灣的無教會史，並比較無教會運動在不同國家、不同世代間的特色。
- 張辰瑋的〈從「無教會」到「無境界」——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（下）〉，具體分析台灣無教會式微的原因，探討其與長老教會錯綜複雜的關係，以及這種互動如何進一步形塑它「無境界」的特色。

這三篇文章不僅幫助我們理解無教會運動的歷史背景，也讓我們看見無教會主義如何在東亞各國呈現不同的樣貌，並探討為何無教會運動會逐漸走向式微。

---

## 當代視角與無教會的多元對話

如果我們不願讓無教會運動只停留在歷史之中，就必須持續思索它在當代信仰實踐中有可能的樣貌。在這個部分，我們收錄了四篇文章，嘗試探索無教會精神在二十一世紀今日的多種可能性。

- 邱詠恩的〈精神上的無教會——淺談一種感受與可能性〉試圖從個人

信仰經驗出發，思考一位固定在堂會中聚會的基督徒，是否也能夠成為一種精神上的無教會者。

- 張辰瑋的〈基督教中的安那其份子——我心目中的無教會〉將無教會主義比作基督教當中的無政府主義（安那其，Anarchism），認為信仰群體的自發性與去中心化可以破除人們對正統神話的迷思，帶來新的一場神學革命。
- 奧斯定的〈東正教的視角——與無教會主義的對話〉則以正教徒的視角回應了前一篇文章，認為不該只將教會傳統化約為權力運作下的產物，許多靈性傳統本身仍有超越體制的地方。
- 金子煥的〈作為無教會主義的一種實踐？——野橄欖神學社與後現代神學（一）〉跟我們介紹了由「這世代」的神學生所組成的野橄欖神學社，並從後現代神學的角度，思考無教會精神對當代教會界的啟發。

這四篇文章向我們展示了一個可能的未來——無教會主義不只是歷史的遺產，而仍然能夠成為一種信仰選擇，甚至與當代的社會思潮、神學反思進行深刻的對話。

---

## 傾聽邊界以外的聲音

無教會精神的核心，在於對既有權威的質疑，以及對「信仰必須透過特定組織傳承」的反思。然而，這樣的精神是否只屬於無教會運動？在其他宗教傳統、歷史思潮之中，是否也存在著類似的觀念或實踐？

- 小無的〈誕是〉則描寫了他在去年聖誕的內心衝突——聖誕節期的歡慶中，夾雜著青鳥運動的怒吼，到底誰才是需要被拯救的？
- 張辰瑋的〈一部為無國家者辯白的歷史——簡評斯科特《反穀》〉闡述

我們長久以來對文明和國家的誤解，試圖將無教會主義與更廣泛的反文明、反國家思潮進行連結。

這兩篇文章都對現代的、西方的、主流的敘事提出挑戰，並指出這個世界上仍有更多位於我們認知邊界以外的聲音，需要被傾聽。

---

## 無教會運動在二十一世紀的挑戰

當今，我們生活在一個民主自由、科技發達、社會進步，但仍舊危機重重的社會中，文化認同的困境與政治認同的錯亂，是否正一點一滴侵蝕著台灣的繁榮根基？台灣的宗教團體雖然依舊昌盛，但世代斷層、思想停滯、被極權政治操控的問題也日益嚴重。在這樣的時代，無教會主義是否能再次成為一種抵抗的姿態？是否能為當代基督徒提供另一種選擇——不依賴體制，卻依然能建立信仰共同體？

這是《無境界者》希望持續探索的問題。我們相信，每個世代都應該有自己的無教會，無教會運動也不該被局限於歷史研究或特定的教派爭議中，而是應該不斷與時代對話，尋找新的可能性。

**無境界者，不只是回顧歷史的追憶者，更是實踐信仰的探索者。🌍**

## 本期作者簡介

---



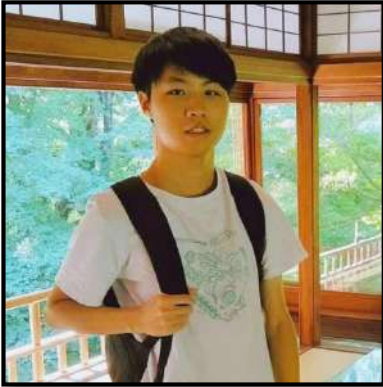
### 廖本恩

中國神學研究院中國文化研究中心研究員（義務）、中國神學研究院神學碩士畢業；喜愛探索東亞各國的流行、文化與歷史，並樂意向人分享發生在東亞各國間的基督教群體故事。



### 張辰瑋

無教會者、衛理公會會友、佛教徒。不太喜歡待在別人設定好的框架中，帶有某種知性反骨的怪癖，最喜歡做的事就是成為跨界的橋樑。目前比較關注的領域有宗教、性別、民主、科技，台灣在這四個領域剛好都是亞洲 No.1（或名列前茅），所以我的夢想是透過這四個領域的跨界對話，成為台灣的思想家。



## 邱詠恩

在長老教會聚會的非信徒，信仰認同為不可知論者。跟教會、神學之間的關係很微妙，覺得這方面自己有點像芙莉蓮的弟子費倫，她對於魔法的態度——不是因為真的很有興趣而參與其中，而是因為遇見了有趣的人、有趣的關係，又剛好有一點點堪用的才能，所以願意參與其中。



## 奧斯定

三年資歷的東正教徒。以聖奧斯定這位西方教父的名字當作受洗名，期許自己能成為連結東西方教會的一座橋樑。



## 金子煥

歷史、哲學、文學、非福音派基督徒。台灣神學研究學院神學研究道學碩士，現在是雜誌執行編輯。因不滿足於後現代神學這個階段，故成立「野橄欖神學社」，期盼能發展出自己這個世代的神學論述。



## 小無

小無的無，是空空著磨、無能為力的無。人可以不信上帝，但絕對不能相信努力。如果信仰與文學本質無異，都是文本與文本的對話。那在不斷被解構又不斷被定義的每一個世界中，我只能繼續離經叛道。畢竟，你我都還存在於彼此正改變的先前與往後之中。

(作者依照文章先後順序排列)

【封面故事】

# 克呂尼的晚霞，大教堂時代的黃昏

---

張辰瑋

2019.07.15 拍攝於 *Cluny*



2019年暑假，我來到法國泰澤（Taizé）。不遠處的克呂尼小鎮，曾有著中世紀歐洲最宏偉的修道院，如今卻只剩殘垣斷壁，在暮色中靜默。

夕陽最後的光線劃過石牆，鐘樓頂端小小的十字架剪影遙指天空，彷彿低語著一個已遠去的時代。這裡的僧侶曾以祈禱與紀律支撐信仰，然而，當革命來臨，當人們不再需要修道院，磚石紛紛倒塌，只留下對往昔的無限追憶。

當我拍這張照片時，想起《鐘樓怪人》中的〈大教堂時代〉（Le Temps des Cathédrales）。那個以石砌信仰、仰望天國的世紀，如今何在？泰澤與克呂尼，一個是無牆的聖所，一個是沉默的史詩。信仰會隨建築崩落而消逝，還是會在別處，以另一種方式延續？

夜色降臨，克呂尼沉入靜謐，泰澤的詩歌，仍在無形的大教堂裡輕聲迴盪。🌍

# 《無境界者》使命宣言

---

本刊物創辦之目的，是希望藉著參考生長在東亞的無教會主義神學，對當代台灣的教會現象與信仰生活進行反思與對話，為信仰者 / 非信仰者的神學思考提供一個不以教會為本位、自由發聲的平台。因此，本刊物按照無教會主義的精神與幾位共同發起人各自的信仰特徵，建構出以下七大核心關懷：

## I 歷史 | Faith Rooted in History

我們認為，信仰與神學論述並非憑空而生，而是植根於歷史之中。我們尊重教會的傳統，也承認信仰的發展與時代變遷息息相關。我們不僅關注基督信仰的正統歷史，也重視異端與邊緣神學的聲音，因為所有信仰實踐皆源自歷史的累積與回應。

## II 自主 | The Call to Spiritual Autonomy

我們認為，每位信仰者皆應承擔神學思考的責任，信仰乃是個人自主的回應，而非受制於權威的傳授。我們拒絕盲從於宗教體制，強調每個人都應在信仰中尋求真理，勇於面對屬靈的掙扎，並為自己的生命負責。

## III 知識 | The Pursuit of Wisdom and Understanding

我們認為，知識是通往真理的門徑，信仰與理性並非對立，而是相輔相成。我們提倡，信仰者應對這世界的各類知識抱持好奇心，因為唯有透過知識的拓展，我們才能更接近真理，並且以智慧回應世界。

#### **IV 實況 | Faith in Context**

我們認為，信仰必須扎根於時代與土地的實況，神學不能脫離現實經驗。我們承認，每個時代、文化、民族與個體皆需在其獨特語境中建構信仰，使基督信仰成為「此時、此地、此人」的活潑見證。

#### **V 多元 | Embracing Diversity in Faith**

我們認為，上帝的創造廣大而多元，信仰亦應反映此豐富性。我們尊重不同族群、文化、性別與宗教的多樣性，拒絕單一化與排他性的神學。我們相信，唯有在對話與交流中，信仰才能展現其真正的豐富與深度。

#### **VI 公眾 | Faith as a Public Responsibility**

我們認為，信仰不僅是個人的靈性追求，更是一種社會實踐。我們關心政治、社會與生態，並視信仰為參與公共事務的力量。我們拒絕將信仰商品化，也反對將靈性侷限於個人化的慰藉，而忽視對世界的責任。

#### **VII 對話 | Theology as a Dialogue**

我們認為，神學是一場與上帝和世界持續的對話，而非僵化的教條。我們鼓勵多元的聲音與開放的討論，與歷史、文化、世界和不同信仰觀點交流，在對話中深化對上帝與生命的理解。

執筆者 張辰瑋

2025.02.09

【專題文章】

# 無教會主義的精神：獨立

## ——內村鑑三與宣教士的糾葛（一）

廖本恩

慶應大學別科・日本語研修課程學生

2025.01.24

※關鍵字：內村鑑三、無教會主義、札幌獨立基督教會、獨立、農學校

### 前言

進入正文前，要先恭喜《無境界者》的發行，由衷地佩服辰瑋在閱讀拙作<sup>1</sup>後，就採取行動、成立此雜誌。相信本刊一定能成為許多信徒在尋求信仰真道時的幫助。

「無境界」一詞，雖和「無教會」有不同的意思，但兩詞彙的發音是相同的、皆為「むきょうかい」（Mukyōkai）。而最早提出「無境界主義」一詞的人，是日本無教會主義（以下稱無教會）第二世代的領袖之一政池仁（Maksaike Jin）。政池形容曾到台宣教的日本人井上伊之助（Inue Inosuke），並非「無教會主義」者，而是「無境界主義」者。會如此形容，是井上既和「無教會」保持緊密聯繫，亦和「教會」界維持良好關係。因此，井上既非典型的教會者，

---

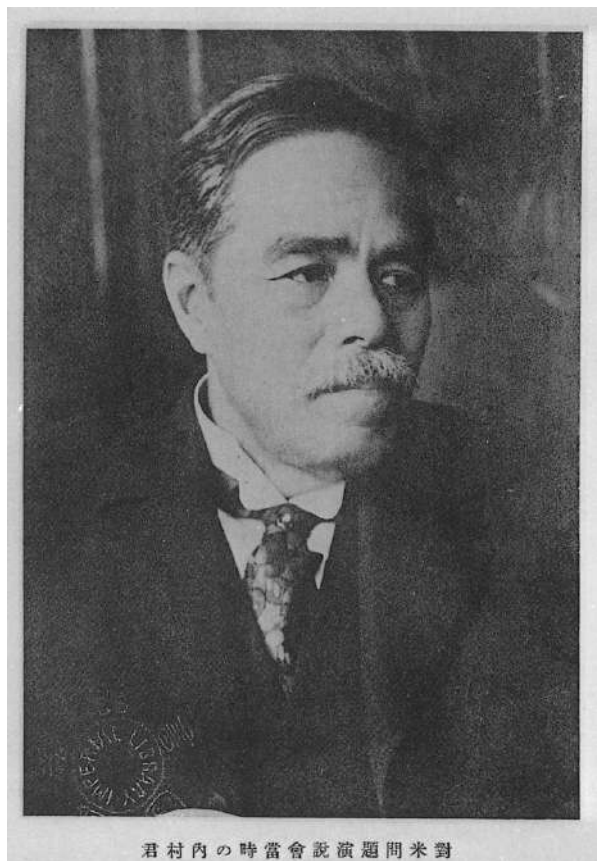
<sup>1</sup> 廖本恩：《無境界的信徒們：台灣無教會百年史 1911-2011》（新北市：真哪噠出版社，2024）。

亦不是純粹的無教會主義者，而是遊走兩邊的「無境界主義者」。有時人們太過注重自己的主張時，會容易和他人「割席」、而失去看見上帝在他人身上的恩典。然而，若我們每一位信徒，在堅持自己的信仰傳統時，亦願意敞開心胸、聆聽不同聲音的話，我們的信仰是否會有漸漸被擴展，成為「無境界主義」信徒的可能呢？

## 強調獨立的無教會主義

言歸正傳，筆者想要藉《無境界者》的一點版面，介紹那個大家可能不太熟悉、在教會境界之外的群體——無教會主義。筆者將依序介紹無教會主義者擁有的精神，盼能藉此一起擴展我們所處的境界。而本期要介紹的精神是：「獨立」。

「獨立」，是無教會極其強調的精神。提倡無教會主義的內村鑑三（Uchimura Kanzō）認為，西方宣教士將福音帶給日本教會的同時，亦將許多與真理無關的瑣碎規則帶進教會。為遵守這些規則與條文，日本教會逐漸放棄信仰內涵、成為只有空殼、離開上帝心意的建制群體。對此，內村呼籲信徒，不要再無條件地聽從



君村内の時當會說演題問米對

內村鑑三

（国立国会図書館デジタルコレクションにリンクしています）

教會權威（宣教士、牧師）的教導；而是成為能獨立思考、並自行做出決定的真信徒。那麼，為何內村對於宣教士會有如此體悟呢？這就與他前半生的幾個經歷有關了。<sup>2</sup>

## 作為武士後代的內村

首先，要先介紹內村的年少時期。內村是在幕府末期、1861年3月於江戶（今東京）出生。在當時，是幕府政權與既有體制逐漸瓦解的時代，到處充滿動亂、整體經濟情況較差。內村的家族也不例外，父親身為沒落武士，因此家中經濟不太寬裕，經過兩次搬家後，內村的童年是在今群馬縣高崎成長。<sup>3</sup>另一方面，雖經濟不寬裕，但受到身為武士的父親影響，內村從小就接受儒學等教育並武士的訓練，漸漸地被培育成具有教養的日本男兒。

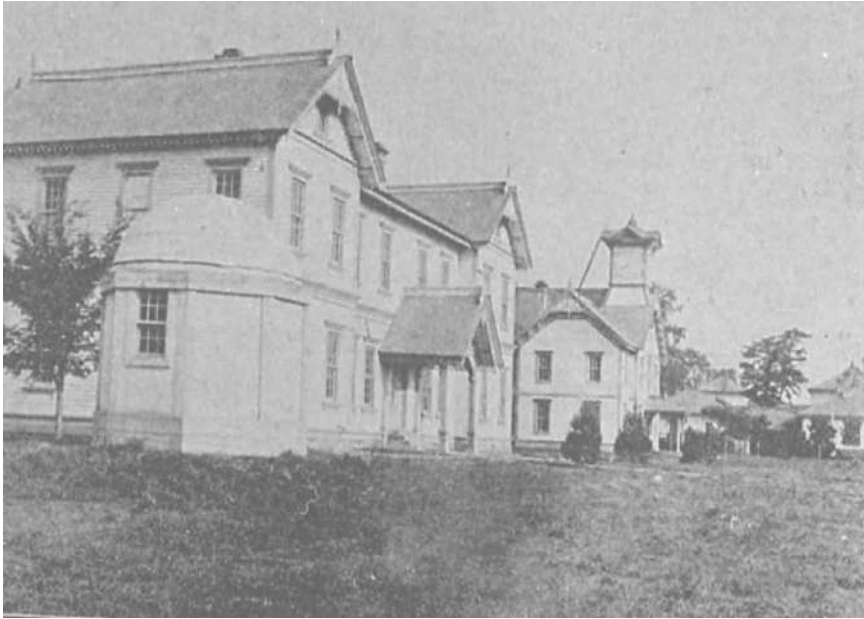
1873年，內村赴東京、就讀有馬學校，隔年再進入當時的名校——東京英語學校（第一高等學校 / 東京大學附中的前身）。該校是官方成立的優良學校，師資良好、可選擇修讀不同的外國語，且不少畢業生都能順利進入當時唯一的大學「東京大學」。因此，該校學生的學生，可謂是精英中的精英，而內村亦是如此。

1877年，內村將從東京英語學校畢業前夕，恰巧、時任北海道開拓使的黑田清隆（Kuroda Kiyotaka）到校進行招生，邀請這群菁英前往北海道的札幌農學校（下稱農學校）就讀。農學校是明治維新下的產物，日本政府為趕上歐美，引進歐美學校的體制與師資、所建立培育農林領域人才的學校。內村在聽

---

<sup>2</sup> 因篇幅關係，本文僅會提及三個，下一期會再提及另外三個經歷。

<sup>3</sup> 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会：〈内村鑑三年譜〉，載《キリスト教社会問題研究》第五號（1961年4月），頁43。



札幌農学校。「錦絵と写真でめぐる日本の名所」

( 国立国会図書館 )

( <https://ndlsearch.ndl.go.jp/gallery/landmarks/sights/sapporo> 2025 年 2 月 3 日に利用 )

完黑田的演講後，考量家族的經濟與自身興趣（對於東大的語言和法律沒有興趣）後，決定前往札幌、成為農學校的第二期公費生。<sup>4</sup>

## 祈求日本神明將外來的神趕出日本

農學校是於 1876 年創校，首任教務主任為原阿默斯特農業大學（今麻薩諸塞大學阿默斯特分校）的校長克拉克（William Smith Clark）。克拉克是位虔誠的信徒，他在受到自己的基督徒學生、同志社大學創辦人新島襄（Nijima Jō / Joseph Hardy Neesima）的邀請後，於 1876 年至 1877 年五月間赴日，協助

---

<sup>4</sup> 札幌独立キリスト教会：《札幌独立キリスト教会百年の歩み》，上卷，頁 17；吳得榮：《十字架與日本武士－東方內村鑑三的信仰與思想》（台北：中國信徒佈道會，1995），頁 24；〈內村鑑三年譜〉，頁 43。

第一所農業學校的建立。克拉克的職稱雖為教務主任，但其實是實質的校長。<sup>5</sup>在他經營下，該校充滿基督教氛圍，第一期的十六位學生，都簽署立志成為基督徒的誓約。<sup>6</sup>

當內村進入該校時，克拉克雖然已經返美、但他建立的氛圍與文化仍被好好地保存下來。因此，內村和同學也都有被傳福音、詢問是否要成為基督徒。當下，這位身為武士後代的日本人，內村堅決地拒絕了這個邀請，並且到學校附近的神社，祈求日本的神明能將外來的勢力（耶穌基督）趕出日本。然而，



柯拉克博士

（圖片來源：photo-ac.com）

---

<sup>5</sup> 因為官校的校長為政府指派，且克拉克身為外國人是無法在該校擔任校長的。

<sup>6</sup> 克拉克擔任農學校校長前，是美國麻薩諸塞大學阿默斯特分校（University of Massachusetts Amherst）校長。札幌獨立キリスト教会：《札幌獨立キリスト教会百年の歩み》，上卷，頁 22-24。

進入農學校約三個月的時間，內村漸漸對於聖經與上帝有所興趣，後來在 1977 年的年底前，就決定向學長和同學一樣，簽署成為基督徒的誓約，並於隔年接受美以美會宣教士哈里斯（Merriman Colbert Harris）的洗禮。<sup>7</sup>

## 爭奪地盤的宣教士

1978 年，內村和同學們受洗後，漸漸留意到一現象，那就是：「在札幌市內，有許多不同宗派的教會與宣教士，明明眾人都相信同一位上帝，卻分黨競爭。」<sup>8</sup>會出現此現象，和北海道的開發有所關係。北海道，對於日本來說既是熟悉又是陌生的地方，因為日本人早就知道有異民族（阿伊努族）的住在該片土地，但認真開拓北海道一事，要等到明治維新時期的 1869 年。意即，內村進入農學校時，札幌等城市才開發不到十年，還有許多直得被探索的地方。這種未知、還沒有福音進入的地方，亦吸引許多宣教士前往札幌，要在那裡建立自己宗派的教會與事工。這些宣教士的行動，就猶如當紅的漫畫和電視劇「黃金神威」一樣，每個人都認為北海道深藏著大秘寶，因此踴躍前往，只是尋寶人看重的是黃金，宣教士注重的是信主的人數。

然而，明明眾人都是信仰同一位上帝，為何不一同為著神的國努力，而是如同資本家一樣、互相爭奪地盤呢？這樣的現象，令這群日本的年輕菁英感到不解，進而，內村和六位同學並一位學長，效法第一屆學長們的行動，建立一間無宗派、形式單純的實驗型教會。<sup>9</sup>在這實驗型教會中，八名成員彼此平等，

---

<sup>7</sup> 哈里斯在明治時期的衛理公會體系中扮演重要角色，且曾和克拉克合作，在農學校教導第一期學生信仰的事情，因此和學生們保持良好關係。

<sup>8</sup> 札幌独立キリスト教会執事会：〈札幌独立キリスト教会の歴史〉，2011 年 4 月，下載自 <http://www12.plala.or.jp/dokuritsu-kyokai/rekishi.html>（下載日期：2022 年 3 月 20 日）。

<sup>9</sup> 吳得榮：《十字架與日本武士》，頁 40。

沒有絕對權威，人人都要付出。其中，包含內村在內的五位學生會輪流講道，而其他成員亦都會參與事奉。<sup>10</sup>而此聚會型態，共持續兩年之久。

## 成為真正獨立的札幌獨立基督教會

1881 年，農學校第一期學生要畢業之際，農學校的第一、二期學生，決定不再持續實驗型的教會，而是創立一間正式教會——「札幌獨立基督教會」。該教會的特殊之處，就是不屬於任何宗派，且是日本人自行建立的。同年 10 月 2 日，上述的學生，共同起草《獨立宣言》，宣告「札幌獨立基督教會」正式成立，宣言內容如下：<sup>11</sup>

1. 同窗學生在宗教的觀點上，儘管幾乎相同，但分開仍然是不當的。
2. 在札幌這樣狹小的城市中，設立兩派的聚會場所，並互相競爭是愚蠢的。
3. 嚴格信仰規條和複雜禮拜儀式的束縛是令人生厭的。
4. 知道不依賴外國人的協助，在我國傳福音是我國人民的義務。

此宣言點出內村和同學們對教會的三個關注。首先，前兩項指出基督群體是不需競爭，亦不要為瑣事分門結黨。接著，第三項點出信仰不需有過多規則，因它們與信仰並沒有直接關聯。最後，第四點強調福音工作不能依賴外國人，否則會被對方牽著走，則是展現他們對日本的愛與本色化理念。

---

<sup>10</sup> 赤江達也：《「紙上の教会」と日本近代——無教会キリスト教の歴史社会学》（東京：岩波書店，2013），頁 43。

<sup>11</sup> 札幌獨立キリスト教会：《札幌獨立キリスト教会百年の歩み》，上卷，頁 33；札幌獨立キリスト教会：《札幌獨立キリスト教会百年の歩み》，下卷，頁 360。

以上四點，都顯示出濃厚地反對外國人宣教士、並守護日本民族的決心。這是因為對於這香江戶男兒來說（特別是內村），宣教士雖將福音帶進日本，卻也實質上是在進行「福音殖民」。利用外國人和日本人對於信仰知識的差距，掌握話語權，控制住日本的教會與信徒。為此，內村等人不願意日本教會再繼續走偏上帝對於教會的心意，而成立這一間不依靠外國人、僅屬於日本青年的教會。

然而，在他們成立教會約兩個月後，1982年1月原先很支持他們建立教會、甚至還奉獻超過一百美金的宣教士哈里斯與美以美會，忽然反悔、要這群青年退還建堂基金。而造成衝突的關鍵在於，美以美會原先以為這群學生建立的教會，會成為他們的一員；卻沒想到他們居然想要自行獨立、不屬於任何宗派。這樣的行為，對於具有宗派主義意識的哈里斯和美以美會宣教士來說，是萬分不可的事情，因而寫信給這群農學校的年輕人。

想當然，身為日本武士後代的內村等人，對於這樣的消息是非常抗拒與氣憤的，他們下定決心要將這筆錢退回去、不再和外國宣教士（團體）有任何的關係，經過十個多月的努力，他們在同年12月28日還完借款，成為經濟與實質上「獨立」的札幌獨立基督教會。

## 小結

因著篇幅的關係，本文要暫時在此停下來。然而，透過上述幾個小故事，就能明顯看見，內村早在提倡無教會主義之前，就和宣教士有無數的糾葛。而每一次內村在經歷這些糾葛時，都做出相似的決定，主要的原因除了他那對信仰的純真與決心外，亦是他對於國家的認同、並身為日本武士後代的情感，影響他所做出的決定，那就是：不要再依賴宣教士，而是要成為獨立自主的日本基督徒群體。🌐

【評論與回應】

# 縱貫一世紀的無教會史

——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（上）

張辰瑋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士生

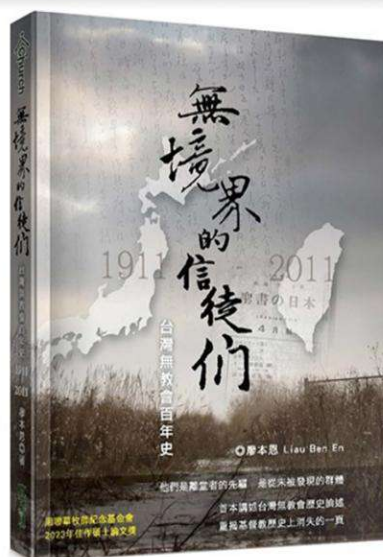
※關鍵字：無教會主義、內村鑑三、信仰的去中心化、東亞神學、台灣無教會史

## 書籍資訊

【書名】無境界的信徒們：台灣無教會百年史（1911-2011）

【作者】廖本恩 | 台灣人 | 香港中國神學研究院神學碩士

【出版資訊】新北：真哪噠出版社，  
2024年9月



介於「個人」與「團體」之間，遊走「教會」和「無教會」之間，同時具「台灣」和「日本」色彩的無教會思想，這三組看似沒有辦法定義、歸類的狀態，正好說明了台灣無教會擁有的獨特樣貌——「無境界的信徒們」。

——《無境界的信徒們》頁 232

廖本恩的這本《無境界的信徒們》是第一本專門為台灣無教會歷史所寫的專書，也正是有了這樣的歷史研究基礎，《無境界者》雜誌才得以創立，因此創刊號的第一篇書評，當然就是要先來評論本刊的源頭。筆者不才，所學剛好也是偏向宗教史與思想史的領域，因此本篇書評或許可以和本恩以及各位讀者形成一種對話關係。

本書改寫自廖本恩就讀香港中神期間所完成的神碩論文，<sup>1</sup>一般來說，這類型的學術性著作都不太好讀，但本恩將每位無教會者、每個集會以及刊物的關係，都作了非常簡明的梳理和比較，大大增加本書的可讀性。如果你是對台灣史或台灣教會史有些了解的讀者，在讀的時候或許也會像我一樣，因為看到熟悉的人名而感到驚奇，驚嘆：「原來他跟無教會運動也有關係！」我覺得能夠這樣一層一層挖掘出躲在時光角落，那些塵封已久、不為人知的祕密，正是做歷史研究有趣的地方。

這篇書評因為對於本刊的重要性太高，實在無法簡化，因此我分成了上下兩篇：第一篇會先簡介這本書要告訴大家的故事；接著第二篇再分享我對於整個無教會運動的整理與分析，以及我與本書觀點有所不同的地方。

---

<sup>1</sup> 廖本恩，〈無境界的信徒們——與日本有別台灣無教會史（1911~2011年）〉（香港：中國神學研究院神學碩士論文，2023）。

## 無教會的奠基者——內村鑑三

19世紀中葉以後，西方基督教國家帶著軍事和技術優勢，撬開了東亞各地的國門，宣教士們一方面帶著聖經，一方面帶著現代化的醫療、教育、商貿、技術等知識，跟著船隻進到亞洲各地。美國循道宗的教育家克拉克（W. S. Clark, 1826-1886）來到日本北海道辦理札幌農學校時，就帶著濃厚的宗教熱忱，鼓勵學生簽署洗禮誓約。出生於沒落武士家庭的內村鑑三（1861-1930），在1877年成為札幌農學校的第二屆公費生，並在隔年也接受了循道宗的洗禮。

但過不久，這群日本學生就感覺到，在札幌市當中，各宗派的西方宣教士彼此攻訐、互搶信徒的情形非常嚴重，並為此感到不齒。1881年，他們選擇退出西教士主持的宗派教會，成立札幌獨立基督教會，並起草一份《獨立宣言》，認為基督教因宗派歧見而彼此競爭是愚蠢的，主張要由日本人自己來傳福音給本國人。此時的獨立教會是無教會運動的雛形，但如果止步於此的話，那內村的路線大概跟其他成立獨立教會的亞洲人一樣，就只是強調要成立去除宗派色彩、儀式簡單、不受外國人所管轄的本地教會，但命運的齒輪尚未停止轉動。

內村在畢業後赴美留學，接觸到了神學教育與貴格會的和平主義，回國後擔任第一高等中學教師。但1891年開學時，典禮要求全校師生都要向天皇所頒布的《教育勅語》敬禮，內村在良心和壓力的衝突之下，只選擇了輕微的鞠躬，而沒有行45度的「最敬禮」，很快校內師生就批評內村「不愛國」，此次的「一高不敬事件」迫使內村離職。除了在學校內，日本基督教界對他的批評也接踵而至，日本組合基督教會主張「行最敬禮才是愛國」，日本基督教會則主張「鞠躬就是拜偶像」，而內村在不敬事件上曖昧游移的態度，反而使得兩者都與他保持距離，內村在被孤立的情況下離開了教會，成為了一名「離堂者」。

內村接下來再也沒有固定參與的教會，1893年他在《基督信徒の慰》

（基督信徒的安慰）一書中，透露了他此刻的心境：

我成為了「無教會」，我沒有人手所造的教堂，沒有安慰我的讚美的聲音，沒有為我祈禱祝福的牧師。<sup>2</sup>

此時的「無教會」指的是沒有固定所屬教會，被教會逐出的流浪狀態。但過不久，內村就從自己的處境，看見了在信仰上一種新的可能性，並逐漸將其視為來自上帝的呼召。

後來內村成為了文字工作者，不僅出書，也曾擔任《萬朝報》的英文記者，並嘗試與友人發行《東京獨立雜誌》。1900年9月，內村成為獨立傳道人，並開始發行《聖書之研究》雜誌，史家也將此視為無教會運動的正式起點。此時的內村不再把「無教會」視為一種信仰上消極的狀態，而是將其視作一種新的信仰生活型態，1901年3月，內村又發行了名叫《無教会》的小冊子，在創刊號上他寫說：

『無教会』は教会の無い者の教会であります、即ち家の無い者の合宿所とも云ふべきものであります、即ち心靈上の養育院か孤兒院のやうなものであります、……さうして世には教会の無い、無牧の羊が多いと思いますから茲こ、に此小冊子を發刊するに至つたのであります。<sup>3</sup>

「無教會」是沒有教會者的教會，可以說是無家者的合宿所，亦可視為心靈上的養育院或孤兒院。……這世上有許多沒有教會的信徒，如同無牧的羊，因此我決定創辦這本小冊子。（筆者自譯）

---

<sup>2</sup> 內村鑑三，《內村鑑三全集》（東京：岩波書店，1932），卷2，頁36。中譯轉引自：廖本恩，《無境界的信徒們》，頁45。

<sup>3</sup> 引自：內村鑑三，《內村鑑三全集》，卷9，頁78。

## 發生在東亞的第二次宗教改革

內村鑑三是一位極富領袖魅力、也十分具有行動力的思想家，在發行《聖書之研究》之後，他多次嘗試為讀者們組織各種教友集會、聖經研究會、宣教協贊會，並到處巡迴演講。在集會中沒有牧職和聖禮，由信徒各自唱詩、祈禱、分享研經的心得。內村集會的參與者，多是明治維新後的新知識份子，像是矢內原忠雄（1893-1961）、塚本虎二（1885-1973）、政池仁（1900-1985）、黑崎幸吉。早期的無教會主義者十分積極地參與在許多社會運動中，並且是當時著名的和平主義者與反帝國主義者。

有些人在參與內村所主導的集會數年後，也紛紛自立成立新集會、興辦新雜誌，而內村也十分鼓勵信徒的自主性與能動性。直到1930年內村逝世時，他沒有設立繼承人，在遺囑中要求將《聖書之研究》停刊，並解散他所主導的集會。他謹守著「一代人僅做一代人的事」之原則，避免自己成為受後世崇拜的「教主」、「會祖」，不讓無教會運動走向宗派化，這便是無教會運動與其他獨立教派的相異之處。因此有教會史家將無教會運動稱之為「源於日本的宗教改革」或者是「第二次宗教改革」，它將改教家們所強調的「信徒皆祭司」與「唯獨聖經」實踐到了極致。

本書按照內村所確立的典範，來定義無教會運動的「三項常見活動」以及無教會主義的「三項思想特徵」。**無教會運動的「三項常見活動」是固定集會、演講、辦雜誌**，這跟日本無教會運動的創立者大多是知識份子有關，他們有能力脫離體制教會，自己領導聚會活動和發展神學思想，並用文字來招攬新信徒；而**無教會主義的「三項思想特徵」則是「去體制化的教會觀、信徒的獨立精神、具有強烈的國族認同」**，這則是作為知識份子的無教會者們，在面對當時的教會處境和國家處境所做出的回應。

不過凡是人類的活動，就很難被定義所框限，更何況是這麼強調去中心化與個體獨立性的無教會運動。隨著日本無教會運動的世代傳承與向外傳播，各世代與各地的無教會運動也紛紛展現出強烈的「在地特色」。

內村去世後，日本第二世代的無教會傳道者雖然是各自獨立的，但會透過每年舉辦「內村鑑三紀念演講會」來保持連結，並展開與教會組織的合作，不再將「無教會」與「教會」視為對立的兩邊。第三世代因為開始有神學傳承的需要，成立了「研習所」和期刊。公元 2000 年後，日本的無教會運動則正式走向第四世代。

在向外傳播方面。1927 年，以金教臣（1901-1945）為首的韓國留學生因接觸了內村的集會，回國後也成立了集會，並效仿內村發行《聖書朝鮮》雜誌。戰後，韓國的無教會運動也走向第二世代，並在金教臣去世後，也透過舉辦「金教臣紀念演講會」來保持連結，幾乎是完美復刻了日本的無教會運動。唯一的差別是，比起內村鑑三和日本無教會先輩的思想，韓國的無教會運動更加強調本地的特色。二十世紀初，因為日本人向美洲的移民，在美國、墨西哥、巴西等地也出現了無教會活動，內村也曾嘗試組織「太平洋教友會」。不過在美洲的集

會主要都是面向日本移民，並沒有發展出強烈的在地認同。也就是說，雖然在地域上無教會運動曾經跨出東亞，但在思想本質上，它目前仍是屬於東亞的神學。此外，美洲最大的無教會集會是無教會在美國加州所建立的「家的教會」，意外地有了「教會」之名與固定的聚會場所，但其內部活動仍是屬於無教會的。



無教會主義被稱為「發生在東亞  
(台日韓)的第二次宗教改革」  
( ChatGPT 生成圖 )

本書在介紹完日本、韓國、美洲的無教會運動後，接著就進到了重頭戲——台灣的無教會運動。很快讀者就會發現，台灣的無教會者是最撲朔迷離、最難以被定義的一群人，不過本恩認為，這也正是台灣無教會的特色。

## 鬆土——在台日本人的無教會活動

台灣在被日本殖民時，留學風潮的起始點與留學生的數量都不及朝鮮。所以台灣最早的無教會活動，是由來到台灣的「內地人」所帶來的。<sup>4</sup>

本書所介紹第一位在台灣活動的「無教會關聯者」，便是 1911 年來到台灣的井上伊之助（1882-1966）。井上原本是日本衛理公會的一位神學生，1906 年他得知父親在花蓮工作時，因捲入當地原住民與政府的衝突而身亡，但他本著「要愛你們的仇敵」的精神，立志前往台灣向原住民宣教。1907 年，井上成為《聖書之研究》的忠實讀者，並在跟內村見面後，逐漸將其視為屬靈父親，但因為井上的宣教需要教會界的支持，他始終沒有成為正式的無教會者，也婉拒了擔任《聖書之研究》編輯的邀約。不過內村仍會將每期《聖書之研究》都寄到台灣給井上，並且還在自己成立的「世界傳道協贊會」上呼籲無教會者奉獻金錢支持井上。因此自 1911 年井上第一次來台後，他便因著與內村之間所建立的「作者—讀者」關係，成為第一位在台活動的「無教會關聯者」，而本書也將 1911 年視為台灣無教會運動的起點。

第一位真正在台灣成立無教會集會的是日本教授松本巍（1891-1968），1928 年，他受聘成為台北帝國大學（今國立台灣大學）創校的植物系教授。他過去在讀東北帝大時，曾加入札幌獨立基督教會，並在聽了內村的演講之後成為無教會者。1930 年代，他在台北帝大開始無教會集會，並在 1933 年創辦《芥粒》雜誌，但到了 1935 年，當時日本帝國已經對外展開「十五年戰

---

<sup>4</sup> 在日治時期，來到台灣的日本人被稱之為「內地人」，而原本生長在此地的台灣人則被稱之為「本島人」。

爭」<sup>5</sup>，總督府也加強了對殖民地的思想管制，松本被迫停止集會與雜誌。直到 1945 年終戰後，國民政府挽留松本繼續留在台大任教，他便重新開啟了集會，直到他 1965 年退休、返日為止。

1955 年，另一位日本無教會者堀內謙介（1886-1979）因擔任日本駐台大使而來台，並在台北展開日本人、台灣人皆參與的集會，參加者也包括本島人郭維租。後來 1959 年他退休返日，這個集會就由郭維租主持，持續到 1992 年。

這幾位早期在台灣活動的內地人，因著政治情勢的轉變與個人退休返日，所造成的影響力皆是較為短暫的，但透過這些集會，以及與本島人無教會者、教會人士的互動，也間接達到了促使無教會運動發芽的「鬆土」工作。

## 發芽——本島人無教會者的第一世代

在台灣，不僅粽子有南北之分，就連無教會集會也有南北之分——本書將其分成戰前成立的台南集會，以及戰後成立的北投集會。

台南集會是在 1931 年成立的，主要成員有：王受祿、林添水—林千代夫婦、黃履鰲、蔡榮華等人，他們大多數的職業是醫師與代書，是典型的知識份子。他們一開始主要是接觸聖教會，但後來覺得大多數宗派教會所傳揚的只不過是「影印的福音」，因而離開教會，並透過閱讀日本無教會第二世代政池仁的雜誌《聖書の日本》和《聖書の農村》而開始無教會集會。因此台

---

<sup>5</sup> 有關日本對亞太地區的侵略戰爭，英語學界習慣將其當作二戰中亞洲戰場的一部分，將從 1941 年的珍珠港事變一直到 1945 年日本投降期間的戰爭稱之為「太平洋戰爭」（Pacific War）；中文學界則以中國被侵略為本位，從 1937 年的盧溝橋事變開始計算，稱之為「中日戰爭」或「八年抗戰」；日文學界則是以 1931 年日本侵占中國東北地區、建立滿州國開始計算，稱之為「十五年戰爭」（十五年戦争）。

南集會的成員大多沒有直接師事日本的無教會者，而僅是跟日本無教會的第二世代建立了一種「作者—讀者」的關係。唯有林添水曾在 1937、1941、1942 年間三度訪日，參與過黑崎幸吉的集會以及政池仁的天沼集會。此外，因著王受祿與台灣文化協會的友好關係，新文化運動人士蔡培火（1889-1983）亦在留日期間結識矢內原忠雄，並和其成為為期十多年的筆友。

北投集會則是在戰後 1949 年成立的，其主要成員有：陳茂源—林苾夫婦、張漢裕、林秋江、郭維租—王彩雲夫婦，以及曾擔任過濟南教會牧師的許鴻謨，他們當中的幾位男性幾乎都曾留學日本，並直接參與過矢內原忠雄的自由之丘集會。且因為他們當中有許多人是醫師、台大校友或教職員，也曾參與過松本巍與堀內謙介在台北所舉辦的集會，整體而言，北投集會的成員在學歷上比台南集會的成員更高，並且有直接參與過日本的無教會集會以及日本人在台北主持的無教會集會，因此與日本無教會的關係也更為緊密。

但可能是因為北投集會的幾位醫師，後來接手了板橋林家的「林本源博愛醫院」，難以兼顧事業與傳道，在 1970 年代以前，北投集會成員對日本無教會著作的翻譯、以及投稿日本無教會刊物的文章數量，並不如台南集會的成員來得多，只有陳茂源翻譯了矢內原忠雄的《帝國主義下の臺灣》（日本帝國主義下的台灣）。而陳茂源在台大的非基督徒學生涂南山（1925-2015），則因嘗試翻譯矢內原忠雄的《マルクス主義と基督教》（馬克思主義與基督教），於 1951 年被判刑十年送至綠島感化，成為白色恐怖下的受難者。但他在監獄中，仍將矢內原的《イエス伝》（耶穌傳）一點一滴地翻譯成中文。

北投集會第一世代的菁英並沒有順利培養出新的世代，1960 年博愛醫院解散後，大家便各自獨立出去組織集會，許鴻謨也回到濟南教會繼續擔任牧師。直到 1990 年陳茂源去世以及 1998 年張漢裕去世後，北投集會也隨之停止。



筆者（左）與涂南山翻譯的《耶穌傳》手稿  
（2023.06.29 攝於白色恐怖綠島紀念園區）

## 茁壯而凋零——本島人無教會者的第二、三世代

台南集會到了戰後，是由林添水（1907-1983）—林千代夫婦所主持，他們成功地為台南集會帶進了好幾位新成員：王英忠（林添水外甥）、吳清木、林光滿、鄭廷憲（林添水同事）、吳得榮。<sup>6</sup>

到了第二世代，南北集會都開始有了更加明顯的文字工作。1980年代中

---

<sup>6</sup> 在此，我對本恩在書中的分類有一些不同的看法。本恩將王英忠、吳清木、林光滿等人也算作第一世代的新成員，只有把鄭廷憲、吳得榮算作第二世代的成員，但我認為，台南集會在戰前已經聚會了二十年，戰後新加入的成員都可以算作第二世代，並且與林添水之間也算是一種師生關係。參：廖本恩，《無境界的信徒們》，頁 116-121、159-167。

期，台南集會的王英忠與北投集會的郭維租合作在「台灣福音書刊編輯基金會」中，翻譯日本無教會者的書籍。吳得榮與鄭廷憲也分別在 1970 與 1980 年代獨立成立集會以及發行雜誌。

吳得榮最早是在學生時代參與台南集會，並在林添水的推薦下前往日本留學，進而參與日本第三世代高橋三郎的集會。1974 年 1 月，吳得榮創辦了首次由本島人發行的無教會雜誌《曠野喚聲》，並在高雄成立「博愛教會」，一樣是具有教會之名的無教會集會點，原本擔任長老教會長執的鄭兒忠，<sup>7</sup>也辭去長老一職加入博愛教會的服事。但吳得榮在 1980 年代決定前往海外服事，並在 1990 年於美國聖地牙哥創辦了「聖地雅歌台灣福音教會」（後改名聖地雅歌台灣基督長老教會），並擔任首任牧師。後來吳得榮回台在博愛教會服事時，便是以「牧師」之名來為人施洗，使得博愛教會似乎逐漸褪去了其無教會的色彩。

鄭廷憲（1922-2011）則原本是林添水在長榮女中的同事，1973 年，他以客座研究員的身分前往日本一年半，向第三世代的閔根正雄學舊約、向高橋三郎學新約。1981 年，在林添水日漸衰老、林千代中風的情況下，為時半世紀的台南集會終於落下帷幕。或許是使命感的召喚，隔年，鄭廷憲展開獨立傳道活動，並創辦《下樂姆》雜誌，<sup>8</sup>成為在台灣無教會史上最長壽、最具影響力的雜誌。鄭廷憲透過《下樂姆》翻譯了許多日本無教會第二、三世代的文章，邀請台灣的無教會者與長老教會人士撰文投稿，並舉辦與讀者之間的研經聚會，成為在二十世紀晚期的台灣，幾乎是唯一對教會施加影響力的無教會者。

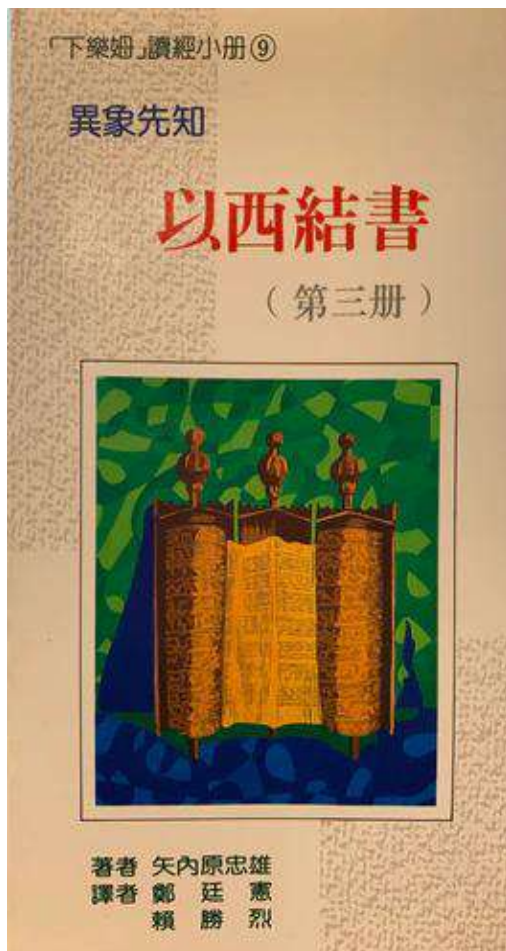
1989 年 3 月 18-20 日，台、日、韓的無教會者在台北的 YMCA（基督教青年會）會場舉辦「台日韓無教會國際懇談會」。日本代表是第四世代的石

<sup>7</sup> 其為台南神學院教師鄭兒玉教授的弟弟。

<sup>8</sup> 「下樂姆」一詞源自於希伯來文「平安」שלום (shalom) 一詞的日文音譯「シャーローム」(sharomu)。引自：廖本恩，《無境界的信徒們》，頁 164，註 15。

倉啟一等七人，韓國代表是第二世代的盧平久等五人，作為地主國的台灣則派了二十三位代表參與，包含張漢裕、鄭廷憲、郭維租夫婦等無教會者，以及林良信夫婦、林茂盛、高俊明、陳光松等長老教會人士參與，眾人都是用日語交談。最後總結陳詞時，韓國的盧平久發言說，東亞無教會運動的目標，便是要在「往後努力建立真實的東洋式基督教、東洋式信仰及東洋的神學思想等。」<sup>9</sup>此時可謂是台灣無教會運動的高光時刻，但三國的與會者也都已經是 50 歲以上的日語世代長輩，傳承危機開始逐漸浮現。

鄭廷憲也曾經有過一位助手——賴勝烈（1948-2000）。<sup>10</sup>1983 年，賴勝烈從中台神學院畢業之後，便開始擔任《下樂姆》的編輯，1986 年成為自立傳道，協助鄭廷憲的研經聚會。但後來他在 1993 年與鄭廷憲決裂，此後便自行出來成立集會，並發行《極光》雜誌。不過賴勝烈在 2000 年英年早逝，其集會和雜誌也就嘎然而止。



<sup>9</sup> 台日韓無教會國際懇談會，〈台·日·韓無教會〉，頁 2。中譯轉引自：廖本恩，《無境界的信徒們》，頁 171。

<sup>10</sup> 本書是將其稱為「台灣無教會第二世代的老么」，但我認為其無教會思想既然是由鄭廷憲領進門，而且兩者之間的年齡差距也已經跨世代，應該要算成第三世代。參：廖本恩，《無境界的信徒們》，頁 166。

最終，《下樂姆》也面臨了後繼無人的問題。在鄭廷憲身體每況愈下後，2009年他停止了集會活動，並在2010年去世前將《下樂姆》雜誌交給忠實讀者樂珊瑚接棒，2019年樂珊瑚又將《下樂姆》交棒給前教會公報總編輯陳榮燭牧師，但陳榮燭在接棒之後，發覺自己身為長老教會的牧師，與無教會的理念有所衝突，因此便在2020年將雜誌停刊了。不過因為2010年以後的《下樂姆》其無教會的色彩就已經逐漸淡化，因此在本書中，本恩是將鄭廷憲視為台灣的最後一位無教會者，並將其2011年的逝世年份視為台灣無教會運動結束的時間。從1911年井上伊之助踏上台灣，至2011年鄭廷憲的離世，台灣的無教會史正好是一百年。

鄭廷憲與賴勝烈共同翻譯  
矢內原忠雄《以西結書講義》  
(圖片來源：讚美書房網站)

## 台灣無教會已落幕 / 未完結？

如果要算上其他無教會者以及無教會關聯者的足跡的話，許多長老教會人士仍會書寫有關郭維租、林添水、鄭廷憲等人的回憶，但都是刊登在長老教會的媒體上了；吳得榮這幾年在海外傳道時，仍有介紹日本的無教會主義與內村鑑三的思想，但本身已經成為牧師；林添水和林千代之子林良信，也曾參與過台南集會、也與日本無教會者接觸過，不過他後來是擔任濟南教會的長老。本恩在做相關研究時，就是透過訪談吳得榮先生與林良信先生，才得知許多台灣無教會者們互動的細節。人事依舊在，但無教會的實踐卻絕跡了，無教會者的後半生與後代，最終都還是進到了教會中。

此外，本書在論及台灣無教會的終結之後，還寫有一節「他論：另一支台灣無教會的存在？」<sup>11</sup>提到日本無教會運動在發展時，還有一支比較少被眾人所注意到的旁系——幕屋運動。

<sup>11</sup> 廖本恩，《無境界的信徒們》，頁214-222。

幕屋運動的發起者手島郁郎（1910-1973）是無教會第二世代塚本虎二的學生、関根正雄的學弟，1930年他自己獨立出去成立熊本集會，並創辦《生命の光》雜誌，至此都還是很標準的無教會作風。1950年，手島和関根等人在熊本集會祈禱時感受到了五旬節的狂喜，並開始說方言，由於手島對於「聖靈的洗、神蹟醫治、方言」等較為靈恩路線的堅持，導致塚本一系在其他無教會者眼中頗具爭議。1952年，手島的弟子吉村麒一郎在為一位從東京清瀨療養院中逃出來的病患祈禱時，她突然病情惡化並驟逝，此次「清瀨事件」導致吉村吃上官司，雖然後來被判無罪釋放，但媒體對於「邪教」的報導已經造成社會的恐慌。日本基督教界與包含塚本一系在內的無教會界，皆與手島一系的幕屋運動劃清界線。諷刺但又無奈的是，1891年內村鑑三因為「一高不敬事件」被逐出教會界，而如今手島一系的人又因為「清瀨事件」被逐出無教會界。

不過幕屋運動並沒有就此消散，1960-70年代，手島開始前往夏威夷、韓國、巴西、台灣等前日語區宣教，並在台灣建立了一些幕屋運動的集會，如今花蓮幕屋仍在聚會，由會講日語的本島人王阿海負責；2003年來台任教的日籍教授北嶋徹也在基隆建立台北幕屋，聚會至今。2010-2018年期間，台日幕屋在台灣至少辦過三次跨國特會，並有數十位日本幕屋的夫婦與學生，選擇來台居住或留學，長期參與台灣的幕屋集會，近年台灣幕屋的信徒也曾組團到日本參加全球聖會，顯然還十分具有活力。

但幕屋運動到底是否仍算是「無教會運動」的一支，這個問題本身頗具爭議。一方面，幕屋運動保留著無教會主義中，集會各自獨立、不具牧職、禮儀形式的特徵；但另一方面，幕屋運動與其他無教會者分道揚鑣之後，《生命の光》也就不再刊登有關內村、塚本、高橋等無教會領袖的文章，而手島在1973年去世後，《生命の光》雜誌仍繼續發行，並成為幕屋運動的官方刊物，台灣的幕屋運動也未曾創立自己的雜誌，而是繼續訂閱《生命の光》。

就我的觀點，從宗教史的角度來看，幕屋運動仍然算是無教會運動的一支，不過手島本身也成為了此運動的新節點，而與內村的典範相互重疊。手島透過強調靈恩的特徵，使其運動從知識份子的討論，轉變成為一般信眾更可以「感受到」的形式；並在戰後日本不再佔有政治與文化優勢的情況下，透過海外宣教的方式，主動讓幕屋運動傳播出去，而不再只是「被動地」等留學生前來日本受其薰陶。這些轉變，其實都不違反無教會主義本身所強調「去體制化、信徒獨立、神學在地化」的特徵，但如果幕屋運動因為靈恩化的路線，而在未來逐漸走向中央化與體制化，那或許其性質歸屬就要重新考慮了。雖然在 1950 年代「清瀨事件」的公關危機下，日本無教會群體確實有和幕屋運動劃清界線的必要性，但過了半世紀，又到了台灣，這些往昔他鄉的爭議或許也不再那麼重要了吧。🌐

【評論與回應】

# 從「無教會」到「無境界」

——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（下）

張辰瑋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士生

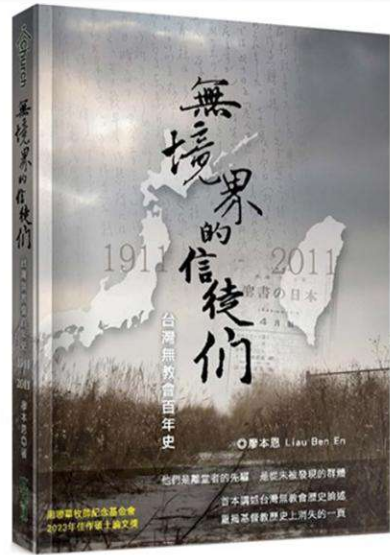
※關鍵字：台灣無教會史、無教會主義、長老教會、宗教傳承、井上伊之助

## 書籍資訊

【書名】無境界的信徒們：台灣無教會百年史（1911-2011）

【作者】廖本恩 | 台灣人 | 香港中國神學研究院神學碩士

【出版資訊】新北：真哪噠出版社，  
2024年9月



上一篇我們快速地複習過了一遍，從日本到台灣無教會百年史的故事。這一篇筆者則要和大家一起分析台灣無教會運動的特色，以及這段歷史所帶給我們的啟發。

## 無教會運動的譜系

我讀書或做研究的時候，是個十足的「圖表控」，很喜歡研究字典和百科全書上的表格與樹狀圖。別人讀聖經最怕讀到族譜，我卻是從小就最喜歡看《創世記》和《歷代志》的族譜，替聖經人物畫譜系圖。本書雖然只有薄薄的不到三百頁，但從日本、韓國到美洲的無教會傳承，以及台灣每位無教會者成立集會、雜誌的年份全部都記錄得清清楚楚，在本書末尾還附有一篇「附表一、本書出現的無教會者之關聯表」<sup>1</sup>，完全滿足了我這個族譜控的一切所需。因此，我也按照書中所提供的資訊，繪製了一張「無教會運動譜系圖」：

註：因圖表印製品質不佳，完整圖表請見網站文章。



<sup>1</sup> 廖本恩，《無境界的信徒們》，頁 265-275。

本書所提到的無教會運動三要素是：「雜誌、集會、演講」，其中演講是不定期的，所以從集會與雜誌就可以很明顯看出各個無教會者之間的傳承關係。從圖中可見，日本無教會具有最明確的師生世系，學生先參與老師所主持的集會，閱讀老師主導的雜誌，後來才又獨立出來自己成立集會、創辦雜誌。韓國無教會的第一世代是曾參與過內村集會的留日學生，之後的傳承就全都靠自己了。美洲無教會則都是日本移民過去建立的，並未在地化。

台灣的無教會運動最為複雜，大致可分為兩個系統：由「在台日本人」或「台灣本島人」所主導的無教會運動。由在台日本人所主導的無教會運動，最初與美洲的發展情形相似，都是由受到內村影響的日本人來台建立的，但因為戰後日人遣返，以及日語的式微，使得日本人主導的無教會集會，隨著主持者回國而難以延續。

由本島人所主導的集會，則還可以再分為北部的北投集會，以及南部的台南集會。北投集會是在戰後才成立的，並且初代的成立者皆因留學過日本而直接參與過矢內原的集會，在 1950-60 年代也有過一番影響力，但可能因為缺乏雜誌進行宣傳，或缺乏全職的傳道者，北投集會後繼無人，在第一代創立者皆過世之後，北投集會也就結束了。

台南集會在日治時期就成立了，而且可以算是受當時新文化運動影響所產生的一種行動，台南集會第一世代只有透過閱讀日本無教會者的雜誌（主要是政池仁）來與日本無教會運動建立一種「作者—讀者」關係，照理講連結是較弱的。但因為台南第一世代的林添水以及第二世代的鄭廷憲，主動赴日向日本無教會取經，並全身心都奉獻在無教會運動中，反而使得台南集會的影響力持續不墜。在 1980 年代之後，鄭廷憲所創的《下樂姆》因長期穩定出刊，不僅撐起了台灣無教會的半邊天，也讓長老教會人士與台灣無教會者長期的情誼與互動得以被記錄下來。或許第三世代的賴勝烈也有類似的決心與行動，可惜他英年早逝，使得台南集會的系統最終也後繼無人。

最後，幕屋運動在日本與台灣的發展，在本書中所記載的篇幅並不多，

所以只在譜系圖旁留一條空位簡單繪製，但我認為幕屋運動的重要性其實不容小覷，未來如果還有相關研究，或許可以再將此圖作修改。

## 台灣的無教會為何走向凋零？

在將日本與台灣的無教會運動梳理過一遍後，本書也花了一些篇幅討論「台灣無教會終結的原因」<sup>2</sup>。第一個原因是「領袖成員的離去」，原本作為集會領袖的成員，因為逝世、移民海外、人際爭執等因素，直接導致集會與雜誌的解散。第二是「招收不到新成員」，當台灣的無教會遲遲沒有本色化，仍以日語世代為主時，就會和新的世代產生斷層，而難以招收到新成員。第三則是「思想特徵消失」，台灣的無教會者與長老教會人士之間的友好是台灣無教會運動的一大特色，因為兩者皆經歷過日治時期、並具有強烈的國族認同，因此兩者一直保持著良好的友誼與互動，但也正因長老教會對無教會的影響太深，導致無教會運動逐漸失去其影響力與思想特徵，而最終融入到長老教會中。

以上這三點是本恩的觀點，我認為言之成理，但這些原因也較為表面，我以為台灣無教會的凋零，背後有其更深的結構性因素。

首先，領袖人物的動向與人事紛擾，的確時常是一個運動命運的轉折點，但這類因素有些是不可抗力的，並且任何宗教運動都難以避免，跟無教會本身關聯性不大。

再者，日語世代的凋零當然也是導致無教會招收不到新成員的直接原因，但並非所有日治時期來台的宗教團體皆是如此。戰後的台日交流相對於其他國家而言仍舊十分緊密，佛教真言宗、日本的新宗教天理教、乃至神道教這些日治時期曾經傳入台灣的日式宗教，在戰後台日逐漸恢復往來，並開始允許留學生時，便有許多台灣人主動前往日本留學、取經，日本的教團也

---

<sup>2</sup> 廖本恩，《無境界的信徒們》，頁 205-214。

都會派遣宣教士/弘法師，抵台協助重建教團。當這個宗教需求存在時，即使經文、儀軌仍都是以日文為主，也不妨礙其在台灣的重新傳播。幕屋運動本身也是很好的反例，即使仍舊頻繁使用日語，但只要台日教團之間的交流夠緊密，世代傳承也不成問題。

本書認為台灣無教會者過於倚賴日本無教會第二、三世代，並未做到完全獨立與本色化，導致台灣無教會無法吸引新成員。但我認為實情恰恰相反，台灣的無教會運動正是因為戰後與日本的連結不足，因此尚未走到有辦法本色化的成熟度，又失去了它原有的日本傳承，才導致衰微。一般而言，一個宗教運動至少需要三個世代、長達百年的持續輸入，才有可能在一個新國家逐漸成長茁壯，並走向本色化——除非是像聚會所或真耶穌教會那樣自創新教派——如長老教會是在 1865 年傳入台灣，直到 1951 年才自立。直到 1980 年代，台灣的無教會者仍僅翻譯了部分日本無教會的著作，可見完整的思想傳承與轉譯都尚未完成。在這種情況下倉促進行本色化，恐怕會讓「無教會」淪為空殼名稱，並與原來的母團體缺乏思想的有效連結。

本書特別指出，無教會在台灣的第一世代主要是受日本第二世代的影響，而台灣第二世代則主要是受日本第三世代的影響，有這種剛好差一代的師生關係。因此，台灣第三世代的式微，某種程度可以歸因於日本第四世代的式微。台灣第三世代的代表賴勝烈出生於戰後 1948 年，學生時代就讀日文系時因讀了矢內原的書，而開始對無教會主義感興趣，後來他也曾赴日參與過高橋三郎的集會。這代表無教會運動完全可以仿照其他在台傳播的日式教團，在新世代透過訪日留學生以及訪台宣教師來維持教勢，但日本第四世代本身的式微，使得第四世代的石倉啟一不再如其前輩那麼勤跑台灣，留日的台灣學生也缺乏機會接觸無教會主義，這或許才是台灣無教會運動後繼無力的系統性因素。即使韓國無教會因其特殊的民族情感，早早就獨立運作，但到了二十世紀晚期的影響力也大不如前。因為缺乏從外部持續輸入新血，當內部的結構不穩時，很容易就出現世代斷層了。

最後，本書指出，隨著思想特徵的消逝，加上與長老教會關係密切，台

灣無教會最終融入長老教會。本書提及，無教會者在長老教會場合演講時，長老教會媒體大多稱其「獨立傳道人」，而非「無教會主義者」，有點吃豆腐之嫌，但無教會者本身也未加以糾正，導致教會會眾對「無教會主義」逐漸感到陌生。不過我認為，長老教會對於台灣無教會運動得以存續至二十一世紀，反而是一大功臣，因為台灣無教會到後來人數太少，根本不足以維持其教勢。是長老教會內部不分彼此的作者群與讀者群，使得《下樂姆》有市場，也是藉著在長老教會內的聲量，才讓無教會運動不至於被外界所忽視，變成一個自我封閉的小團體。與長老教會的融合，並非無教會運動的死因，反而是其在加護病房中的維生機制，但最終仍改變不了其壽終正寢的命運。



長老教會雖然在無教會運動式微時盡力幫助，仍無法逆轉其教勢

( ChatGPT 生成圖 )

## 全世界無教會運動的衰微之因

若進一步探討，為何日本乃至全世界的無教會運動在二十世紀初都蓬勃發展，卻在二十世紀末逐漸式微？我目前也還沒有很明確的答案，這要等到未來對全世界無教會史都更深入的研究，方能下定論。但筆者在此，或許可以提供三個思考方向，和讀者一起想想看。

其一，新世代的無教會者作為「公共知識份子」的特徵逐漸弱化，而變成專業的傳道人。二十世紀初，日本第一、第二世代的無教會者參與反戰、反帝國主義的抗爭；韓國第一、第二世代的無教會者參與獨立運動；台灣早期的無教會者也與新文化運動、白色恐怖案件有關，他們的身分不僅是一位基督教傳道人，同時也是一位基督教運動家。但後繼者則逐漸走向專業的研經、解經、翻譯等路線，缺乏了對於公共議題的主動參與，因此逐漸從大眾視野中淡去。此外，具國族色彩的本色化，本來就是要透過參與政治議題才能逐漸生長出來，因此雖然台灣無教會與長老教會的關係很好，但對台灣民主化具有明顯貢獻的是長老教會，長出本土神學的也是長老教會，台灣無教會對公共領域的貢獻，就沒有像其日本前輩或長老教會友人那麼顯眼。

其二，去中心化與去宗派化的宗教運動真的有辦法長久維持下去嗎？沒有全球總部、沒有總會、沒有明文規章、沒有永久性刊物的運動，是否只能靠著一代又一代的魅力型領袖來維持下去？無教會領袖要能夠獨立「主持集會、創辦雜誌、巡迴演講」，這個難度其實是很高的，只要有一個世代缺乏這類型的領袖，運動的熱度立刻就降低了。日本無教會的第三世代開辦了研習所和期刊，就是希望在缺乏魅力型領袖的情況下，還能有效地進行神學傳承，但一個運動要如何在具有常態性組織的情況下，又不走向體制化呢？要

保持信徒個體的獨立性又要進行世代傳承，真的就像是走鋼索一般了。<sup>3</sup>

其三，一個宗教運動是否能長期維持「傳賢不傳子」的運作方式？無教會運動因為參與者大多是知識份子，傳承方式主要是透過「師生關係」而非「家庭紐帶」，即使從記錄在案的無教會者中，有很多對夫妻共同參與、主持集會的紀錄，但卻比較少有在家庭中延續此一信仰的紀錄。可能是因為無教會運動對於主持聚會、辦雜誌的領袖本身的信仰熱忱和能力要求都很高，其後代如果不具有父母這麼高度的理想性或特殊信念，縱使從小就熟悉無教會的理念，也有可能是在後來選擇回到教會中，就作一名簡單的「普通信徒」就好。但縱觀整個宗教史，除非已經具有制度化的修會或寺院，能保證會有新的修士/徒弟進來，不然家庭一定是所有宗教最主要的傳播管道，無法順利在家庭中進行傳承，這可能才是無教會運動產生世代斷層的最主要原因。這或許也可以解釋，為何幕屋運動後來比「正統」的無教會運動還要興盛，因為他們對於信徒領袖的要求遠比無教會運動來得低，也已經有了某些程度的體制化，比較容易在信徒的家庭中進行傳承。<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> 德國社會學家馬克思·韋伯（Max Weber, 1864-1920）在《宗教社會學》一書中就曾提出「教會－教派理論」（Church-Sect Theory）：一個在社會上主流的「體制教會」（Church），有些成員因不滿其體制僵化，就分離出來成立新的「教派」（Sect）。新教派的初始成員因為經驗相似，很容易就達成默契，因此充滿宗教熱忱，並能夠區隔外界的影響；但傳到第二、第三代之後，有些共識逐漸成為傳統，後繼者的宗教熱忱就不那麼高了，也不願再跟外界有隔閡，只將傳承這些「傳統」當作自己的義務。因此教派就逐漸階層化、制度化、主流化，最後就成為了一個新的「體制教會」（Church）。在宗教史上，許多新宗派就是這樣誕生的。

<sup>4</sup> 根據日文維基百科的資料，如今每年參與「無教会全国集会」的日本無教會者大約是 200 人左右；而幕屋運動則號稱有 3000 人參與，《生命の光》雜誌名義上的發行人是 30 萬本，除此以外，日本的幕屋運動還有特殊的婚姻習俗和成年禮習俗，代表此信仰已經是以家庭為中心進行傳播。參：<https://ja.wikipedia.org/wiki/無教会主義>；<https://ja.wikipedia.org/wiki/キリストの幕屋>（2025.01.06 瀏覽）。

## 從內村的「無教會」到井上的「無境界」

其實一開始在閱讀本書時，我並不理解為何書名要叫做「無境界的信徒們」，想說這只是作者的某種感觸。直到讀到整本書的末尾，本恩又加上了一篇「附錄一：井上伊之助返日後的無教會活動」。<sup>5</sup>在日本戰敗後，井上原本想要留在台灣繼續宣教，1947年二二八事件爆發後，因情勢嚴峻，他才不得已以65歲高齡返日。井上回到日本後，依舊同時與「教會」和「無教會」保持聯繫，並作為橋梁多次促成雙邊合作。1954年水落集會的領袖岩辺頼春決定與教會人士共組委員會，來將井上伊之助寫的《生蕃記》和《蕃社の曙》合編成一本新書，政池仁在《聖書の日本》雜誌上號召讀者為此奉獻，後來還有靜岡、清水等地的教會人士也參與了捐款。1960年委員會成功出版了《台灣山地伝道記》一書，也讓井上獲得「台灣山地傳道之父」的美名。政池仁後來在〈台灣山地伝道の成功者〉一文中，是這樣評價井上伊之助的：

先生是位「無境界主義者」。日本聖潔會、聖公會、日本基督教會，如同不同山地般各自獨立，但先生卻沒有教會的界限。凡是能傳福音的地方，他會與任何人合作進行宣講。……他不分教會與無教會，和大家合作完成（台灣山地傳道記），這也是先生對日本基督教界的巨大貢獻。若從這個角度來思考，井上伊之助的傳道就像耶穌的傳道一樣成功。他是真正傳福音的模範。<sup>6</sup>

在此，政池仁以「無境界主義」（mukyōkai shugi）來稱呼井上伊之助，而非

---

<sup>5</sup> 廖本恩，《無境界的信徒們》，頁260-264。

<sup>6</sup> 政池仁，〈台灣山地伝道の成功者〉，頁10。中譯轉引自：廖本恩，《無境界的信徒們》，頁263。

用「無教會主義」(mukyōkai shugi)來稱呼他，有趣的是，兩者的平假名讀音完全一樣，但意思卻不一樣。「無教會」是源於對教會界限的批評，立志要建立一個新的信仰生活典範，「無境界」卻跨越了教會的界限，也跨越了無教會的界限。井上深受無教會者影響，但他卻從未自稱是無教會者，他這一生最在意的不是自我宗派歸屬的問題，而是基督的福音、以及對台灣的摯愛。為此，他願意跨越愛與仇恨、跨越海峽與國界、跨越教會與無教會的隔閡，不計個人得失與毀譽，一生只為了他最愛的基督與台灣奔走。

我在本書伊始讀了內村鑑三的故事，不禁欽佩他的勇氣，而在本書最後讀了井上伊之助的故事，則因他的大愛而動容落淚。回頭來看，台灣的無教會者們，大多不是因為被逐出教會才走向無教會，而是全心想要尋找一個真實的福音，為此他們跨越了個人與團體的界限、台灣與日本的民族界限、教會與無教會的界限。在生命經驗與信仰精神上，比起內村這位建立運動典範的無教會者，台灣的無教會者似乎反而更加貼近井上——這位來到台灣山地傳福音的無境界者。

我覺得本恩在本書最後加上這篇附錄，不僅為全書起到畫龍點睛之妙，更是透過將本書命名為「無境界的信徒們」，重新定義了歷史——這些台灣的無境界者們，並不是處於定位不明的尷尬情況；相反地，這正是台灣無教會的特色！因此本刊也在本恩的建議下，取名為《無境界者》，希冀本刊不僅能效仿內村鑑三等日本無教會的前輩們，勇敢走出屬於自己的呼召之路；更能效仿井上伊之助與台灣無境界的前輩們，因為愛而成為信仰的跨界者。



台灣山地傳道之父——井上伊之助

(圖片來源：維基圖庫)

## 後記：從研究歷史到創造歷史

話說回來，當無教會運動在台灣已經凋零，在全世界也已經式微，一切似乎都已逐漸成為歷史時，為何還要大費周章討論無教會主義、甚至創辦一個跟無教會精神有關的雜誌呢？

我認為人在研究歷史、詮釋歷史時，不論是抱持著什麼樣的信念去面對歷史，都是與歷史的一種互動，當我使用某種信念去詮釋歷史時，被詮釋的歷史也會回過頭來證明、修正或推翻我原有的信念。尤其在研究自己家鄉的歷史時，落在歷史人物姓名上的筆尖，時常又會不經意地落到了自己頭上，研究歷史、詮釋歷史，本身就是一種創造歷史的過程。

本書的出版，既是台灣無教會史的一個里程碑，也激起了許多創造新歷史的漣漪與契機。本恩透過書寫與訪問的整理，與歷史上的無教會者建立了一種「闡述者—記錄者」的關係，也與閱讀本書的我們建立了一種「作者—讀者」的關係，讓本刊和我們得以透過這樣的方式，與歷史上的無教會運動產生連結。後來本恩在長老教會《新使者》雜誌上投稿的〈無教會主義與當今的離堂者現象〉<sup>7</sup>一文，也重新喚起長老教會新世代對這段歷史的認識。如今本恩到了日本留學，打算要繼續研究無教會史，更加成為本刊與日本無教會者之間的橋梁。未來這些關係還會創造出什麼新的火花，就請讀者拭目以待。🌍

---

<sup>7</sup> 廖本恩，〈無教會主義與當今的離堂者現象〉，《新使者》第 197 期（2024.08）。



【專題文章】

# 精神上的無教會

## ——淺談一種感受與可能性

---

邱詠恩

長老教會聚會者 | 不可知論者

※關鍵字：無教會主義、東亞、禪宗

筆者這篇文章並非要詳談「無教會主義」之思想內容或流變，而是希望透過我從無教會主義中獲得的一些啟發，來引出一種精神上的無教會「傾向」，並與一些自身經驗做對話。也會透過一些觀點詮釋，來試圖處理及論述（我認為的）無教會「認同」的問題。

我的問題意識由此開始：「一個認同無教會主義理念，但因為各種原因，仍然有在教會聚會的人，對他而言，能否形成『無教會者』的自我認同？」我想這既是一種回應與對話，同時也是我對自己現階段一些想法的記錄與梳理。（這邊也說明一下，本文不打算明確區分「無教會主義者」與「無教會者」兩者在文字上的使用，除了處理上有一定難度，還有就是筆者想為此保留一點彈性的詮釋空間。）

「無堂會」是無教會主義的關鍵性立場，他們追求的是「ekklesia」所描述的「教會」——一種無關乎建築物，純粹的信仰聚集。與此同時，無教會主義進一步反對很多教會內存在的制度與形式（比如一些宗教儀式、教會內的身分 / 組織階層），而選擇組織成集會來進行信仰活動。無教會主義也提倡信徒自己要有信仰上的獨立思考，而非像傳統教會中，很多人都在順從教會

中掌握話語權高位的人的「教導」。

## 精神上的無教會傾向

我相信，如果是對信仰有長期獨立思辨的讀者，應該會對無教會主義所提倡的，「鼓勵信徒獨立思考」這一點特別有感。這就讓我想到，我們在信仰道路的學習歷程中，可能都有過這樣的經驗：

「從小到大，信仰的知識渠道幾乎都來自主日學老師、教會長老、資深會友、教會牧者等人；但是，當你的理解到了一定的階段，好像就會有一種感覺……這間教會所能提供你的信仰知識似乎已經趨於飽和、很有限了，於是你開始主動向外去滿足你的好奇心，通過其他管道收集資訊，找其他的參考資料，找其他的神學詮釋，甚至接觸其他的信仰群體……。」

這種在知識層面上，逐漸與自己的教會之間形成某種距離、渴望透過教會以外的方式獲取新知識、新觀點、新視域的狀態，我認為這其實就算是一種「精神上的無教會傾向」。而除了對知識的渴求，當然也包括像是對現有教會體制的不滿與批判，渴望它的某些部份能被轉變，或額外找到一條更好出路的精神傾向。

這種精神傾向結合改革實踐的行動力，讓無教會主義的前輩們在各個時代、各種處境中，遊走於那些與體制、形式、中心、權威拉開距離的戰略位置，向那些長久以來在信仰中被默認的權力關係發出挑戰與質問，在充滿張力的夾縫中，展現他們獨特的反動性與蓬勃的生命力。如同法國哲學家德勒茲（Gilles Deleuze）以充滿靈動、變革、異質性、游牧性的「根莖

（rhizome）思維」，對抗與鬆動體制結構中，那僵固、制式化、層級化、同一性的「樹狀思維」。

以上是一點筆者對「精神上的無教會傾向」的發想，我們可能都曾有過一些，與無教會主義者在感受上相似的瞬間。然而，傾向歸傾向，它畢竟太

過普遍，因此還不是很足以支撐「精神上的無教會（者）」這一認同，我個人也是認為還有段距離，至少還是需要某些核心理念上的認同以及構成某種「實踐」。那麼，結合一開始的問題，一個有固定參與教會（堂會）的人，有可能是個「無教會主義者 / 無教會者」嗎？我仍然認為是可能的。

## 與禪宗對話：「不執著」的教會

《無境界者》雜誌第一期的主題訂為〈無教會主義與二十一世紀的東亞〉，筆者並不熟稔無教會主義在當今東亞的發展狀況，以及它隨著時代更迭產生了哪些流變。但，這裡我想嘗試用另一種方式來扣連這個主題，那就是以另一個同樣在東亞地區產生深遠影響的信仰體系——佛教禪宗——以其哲理觀點來與無教會主義展開對話。

「不立文字」是禪宗一個很知名的主張，除了表彰禪法本身的境界超越語言文字之外，其並非指不要使用文字，而是雖不離文字，但「不執著」於文字。

我把這樣的精神套用到無教會的思想當中，發現無教會者或許也可以是一種不離教會，但同時對教會「不執著」的模樣。我認為這並非僅是一種精神上的產物，它也是一種實踐，且要實踐「不執著」也是有難度的。因此，即便一個人棲身在實體有形的教會中，但他卻不執著於教會本身，而是放眼那更為廣闊無垠的信仰天地時，那麼我認為至少在精神上，我會認可他是一名無教會者。

當然隨著時代的流變，無教會的思想肯定也在各種碰撞、堅持與妥協中，持續演化出新的樣貌。在二十一世紀的今天，可能有越來越多的無教會者也會同意，實體的堂會、制度或儀式本身，也並非完全不重要。然而，「無教會」思想帶給我很大一部分的感受和啟發——就像一個能夠不執著於教

會的人所領悟到的那樣——「堂會不是不重要，只是有其他事物比堂會更重要。」🌍



精神上的無教會，或許也是某種不執著的禪境  
（圖片來源：佛弟子文庫）

【專題文章】

# 基督教中的安那其份子

## ——我心目中的無教會

---

張辰瑋

無教會主義者 | 無政府主義者

※關鍵字：無教會主義、無政府主義、尼西亞信經、信徒自主、不被統治的藝術

「每個時代都該有自己的無教會。」

當本恩對我說出這句話時，我心頭微微一震。

起初，我思索的是有關「傳承」的問題。第一次跟本恩聊到台灣的無教會時，他告訴我，由鄭廷憲教授創辦的《下樂姆》雜誌，即便在他過世後，仍有後繼者努力維繫，直到 2020 年才因為疫情停刊。我頓時覺得很遺憾，一場延續百年的運動就這樣中斷了，這也讓我忍不住思考，是否有可能由我們這一代人接續它的生命？後來我花了好一段時間，思索著自己的信仰處境，逐漸認定無教會作為自己的使命，決定要來辦一個無教會的雜誌。於是，我詢問本恩，是否能聯繫到《下樂姆》後來的負責人，看看我們是否能夠將期復刊。

本恩搖了搖頭。他說，按照無教會最初的精神，《下樂姆》的停刊不是遺憾，而是一種必然——正如內村鑑三離世後，《聖書之研究》也就隨之停刊。「人走茶涼」的灑脫，遠比一般宗教那種「傳之無窮」的執著，還要更貼近無教會精神的核心。

這番話深深觸動了我。無教會運動所追求的，從來不是一個固定的組織、一套不變的教義，而是一種流動的、自由的信仰形態。因此，作為本刊的主編，我認為在第一期中，我有義務談談我心目中的「無教會」，但這並不意味著我的理解就是唯一的標準。我更相信，每位讀者與作者，都有權利尋找並詮釋屬於自己的「無教會」定義。<sup>1</sup>

## 以「安那其」來定義無教會的三項使命

我認為，在資訊不再被少數人壟斷、社會逐漸擺脫傳統倫理束縛、且政治走向審議式民主的當代台灣，我們需要重新反思對「政治、經濟、宗教、知識」領域的專家崇拜，以及對集權管理的迷思。因此，「務實的無政府主義」或許是作為當代公民，思考公共領域值得嘗試的一種哲學態度。

無政府主義（anarchism）——或音譯為「安那其主義」——在 19 世紀被提出時，普遍被視為極端的理想主義，甚至被認為是一種「烏托邦幻想」。當時無論是左派還是右派的政治運動，各派爭論的焦點都是在於「哪種政府形式最優」，但安那其主義卻質疑政府本身存在的必要性，挑戰了「人類天生需要被統治」的觀念，因而被當作「洪水猛獸」，遭到各派的圍剿與誤解。

雖然從 15 世紀開始，歐洲人接觸世界各地的原住民之後，就已經發現有些部落能夠產生不具有統治機構的自發秩序；19 世紀的人類學家也有類似的發現，但因著文明優越感的偏見，他們通常只覺得沒有集權政府是這些社會「不文明」、「原始野蠻」的象徵，而非「自由」與「人性化」的體現。直

---

<sup>1</sup> 實際上，內村鑑三曾明確表示過，無教會主義不是無政府主義。在《無教會》雜誌的創刊號中，內村寫道：「提到『無教會』，可能會讓人聯想到無政府主義或虛無主義，彷彿是一本鼓吹破壞的刊物，但它絕非如此。」（內村鑑三全集 9:71）在 1901 年的日本，社會大眾對於太過左傾的政治運動仍舊是十分敏感的。但在 21 世紀的台灣，我們或許正需要一本對集權觀念（Authoritarianism）「鼓吹破壞的神學刊物」，來幫助我們反思自己的信仰是否真的自由。

至 20 世紀中葉的去殖民浪潮後，這種偏見才逐漸被翻轉。這使得人類學家重新思考——「國家、制度、統治者」或許只是人類後來為自己設下的枷鎖，而非社會運作的必要條件。

如今在 21 世紀的民主社會，我們擁有更多的工具來獲得知識、實現遠距溝通、在虛擬世界創造新社群，實踐這些曾經被視為幻想的「自由權利」；但同時，假資訊對民主的侵蝕、保守排外意識的反撲、獨裁政權的操控技術也日益進步。這些都一再提醒我們，同樣的科技可以讓我們實現烏托邦，也可能讓我們墜入反烏托邦。因此在當代，我們更需要重新去探討安那其的精神，重新思考「人真的只能被統治嗎？」在疫情期間享譽國際的科技政委唐鳳，便以「持守的安那其」（conservative anarchism）自居，她引用維基百科的定義，認為安那其是「一種由自由的個體們自願結合，互助、自治、反獨裁主義的和諧社會。」<sup>2</sup>當代的安那其不一定要搞武力革命，或真的逃到無人島去生活，當代的我們可以發展出更多「不被統治的藝術」，即使生活在有政府的體制中，安那其主義者依然能以自覺抵抗體制化，並設法在各領域當中捍衛個體自由。

因此，我認為當代的「無教會主義」正是安那其主義在宗教—信仰領域的實踐，是基督教中的安那其份子。在我心目中，當代的無教會運動具有三項使命：

- 1、 在歷史層面解構尼西亞的教會神話；
- 2、 在信仰層面闡發個體自主的精神；
- 3、 在思想層面成為翹動神學革命的槓桿。

---

<sup>2</sup> 林蔚靜，〈唐鳳再定義自由：規則就像程式碼，我碰一個改一個〉，《VERSE》（2021.06.07）。網址：<https://www.verse.com.tw/article/podcast-my-way-audrey-tang>（2025.01.14 瀏覽）。唐鳳所講的「維基百科」定義，是 2019 年 10 月 18 日以前的頁面。網址：<https://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=无政府主义&oldid=56177442>（2025.01.14 瀏覽）。



科技是會創造烏托邦還是反烏托邦？這取決於生活在賽博龐克時代的我們是否能培養出不被統治的藝術

( ChatGPT 生成圖 )

## 歷史層面：解構尼西亞的教會神話

就體制與思想層面來說，在基督教史上，對教會影響最深遠的人並非使徒保羅、奧古斯丁或馬丁·路德，而是君士坦丁大帝（Constantinus Magnus, r. 306-337）。他於 313 年頒布《米蘭敕令》（*Edictum Mediolanense*），使基督教從被迫害的非法宗教轉變為受羅馬帝國扶持的官方宗教。此外，他以皇帝權威召開的尼西亞大公會議，將原本百家爭鳴的信仰形態統一為正統教義。基督教歷史自此可分為「前尼西亞時代」（4 世紀以前）、「尼西亞時代」（公元 4 世紀）與「後尼西亞時代」（4 世紀以後）。

20 世紀的日本佛教學者在研究佛教時，經常因各教派間的差異而困擾，包括經典、修行方式、儀式制度，甚至連崇拜的教主也不盡相同，因此就有人提出「諸佛教」（諸仏教）的概念，認為佛教並非單一宗教，而是一組相

似的宗教系統。<sup>3</sup>同樣地，前尼西亞時代的基督教也展現出「諸基督教」的特質，缺乏外部力量的約束，各版本的耶穌生平、聖經經卷、組織形式與神學理論百家爭鳴。而我們今日所理解的「正統信仰」，則更接近於尼西亞時代神學家融合前人思想後，所創造出一種「教會神話」。

「尼西亞體制」象徵著羅馬帝國與基督教的結合，經歷了幾個關鍵階段。306年，君士坦丁在帝國西部稱帝，並於312年攻佔羅馬，隨後改變了對基督教的政策，認為迫害已無效，轉而選擇支持基督教以穩固政權。313年，他與東帝李錫尼聯合頒布《米蘭敕令》，使基督教合法化，但因多納徒派（Donatism）分裂問題仍在，<sup>4</sup>君士坦丁於314年召開「亞爾會議」

（Council of Arles），首次以皇帝權威介入教會事務。324年，君士坦丁統一帝國，翌年召開「尼西亞大公會議」（Council of Nicaea），確立亞他那修（Athanasios, 296-373）所主張的「基督與聖父本性相同」為正統教義，並將亞流派（Arianism）定為異端；然而，他後來轉而傾向半亞流派的觀點，甚至流放亞他那修，導致教會與帝國內部的動盪。直到380年，狄奧多西大帝（Theodosius Magnus, r. 379-395）頒布《帖撒羅尼迦敕令》（*Edictum Theodosianus*），將尼西亞基督教定為羅馬帝國唯一的合法宗教，並於381年召開「君士坦丁堡大公會議」（Council of Constantinople），修訂與增補《尼西亞信經》（*Nicene Creed*），確立了後世的正統教義。

在《尼西亞信經》中，對教會的論述是：

Εἰς μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. (通用希臘語)

---

<sup>3</sup> 上田義文著，陳義標譯，《大乘佛教思想》（台北：東大，2002）。

<sup>4</sup> 在4世紀初，在皇帝戴克里先所發起的「大迫害」中，曾經嘗試在羅馬帝國境內消滅基督教，當時的教會因為有牧者在被迫害時屈從，不屑與其為伍的人便分離出來成為「多納徒派」（Donatism）。

我們信獨一、神聖、大公、使徒所傳的教會。（合一中譯本 2019）<sup>5</sup>

「獨一性」（one）、「神聖性」（holy）、「大公性」（catholic）與「使徒性」（apostolic）是尼西亞體制對教會的四個核心界定，由此創造出了一個「正統教會」的神話。「獨一性」象徵基督教自此需以權力維繫可見的統一，不再容許「諸基督教」的多元狀態；「神聖性」則象徵著教會的自我神化，將信徒對教會的服從等同於服從上帝旨意；「大公性」一詞的意思是「全體的」，主張信仰源自教會的集體意志，個人只能作為教會中的一份子而接受；「使徒性」則構築了一則歷史神話，聲稱唯一正統的教會自使徒時代便存在，從而抹去前尼西亞時代的多元信仰實況。並且，如果我們進一步聯想，就會發現，尼西亞體制對基督教的界定，本身就是羅馬帝國對自身期許的投射：「一個統一的、神聖的、普世的、貫穿人類歷史的帝國」。教權就是皇權在屬靈領域的倒影。

此後的希臘正教、羅馬公教，乃至宗教改革時期的大多數教改家們，都將此定義視為教會的標誌，反對者便是叛教又叛國的「異端」。歷史上也有過數不清



「尼西亞的聖教父們」聖像，中間站著君士坦丁，與其他神學家一起拿著尼西亞信經，在東正教的相關聖像主題中，皇帝通常都是最重要的主角

（圖片來源：維基圖庫）

<sup>5</sup> 2017年，香港基督教協進會與天主教會基督徒合一委員會就《尼西亞信經》的中文翻譯，組成「神學對談小組」，參考香港各宗派以及東正教的意見，重新翻譯《尼西亞信經》的合一中譯本，並於2019年正式刊出。

的「小派運動」，試圖以自願結合而成的信仰團體，對抗握有政治權力的國教體制，但為了生存下去又不得不逐漸走向「宗派化」。即使後來西方各國走向政教分離，教會的內部發展不再受到外部政治勢力的干預，各派教會也早已認同了這個由尼西亞體制所賦予的「正統」面具，以及對牧者、對體制化組織的崇拜。

19 世紀的丹麥思想家祈克果（Kierkegaard, 1813-1855），是最早提出「體制化教會對個人信仰有害」的神學家；20 世紀的德國神學家潘霍華（Bonhoeffer, 1906-1945）則認為，飽經兩次世界大戰摧殘的歐洲人，不再能夠接受體制化的宗教，因此戰後的教會要以「非宗教的基督教」（Non-religious Christianity）之面貌重新呈現給世人。在西方或許也具有類似「安那其精神」的信仰團體，我不太清楚，但無教會主義則是生長於東亞，明確拒絕教會體制的信仰運動，此運動對「去中心化」的堅持，便是安那其精神實踐在基督教中的一種範例。

因此，在思考無教會的歷史使命時，不該僅是將其當作 20 世紀日本信徒與西教士衝突的解方，也不該僅是將其當作宗教改革的延續。在大教會體制備受質疑的當代，無教會無疑是一種新型態的教會革命，試圖解構由尼西亞體制所建立的教會神話，重新解放信仰所具有的多元可能性。

## 信仰層面：闡發個體自主的精神

在解構了集體自我崇拜的教會神話之後，無教會者又該何去何從？私以為，在信仰層面，無教會者需具有三方面的特質：**對個體自由的自覺與維護，為生命的自主承擔全責，重視生命當中的所有經驗。**

首先，對個體自由的自覺與維護。千百年來，許多宗教教誨都會主張「個人主義」（Individualism）必定會與公眾利益相衝突，是一種罪大惡極的自私心態。但在安那其的倫理觀中，其所倡導的是一種「利他的個人主

義」，主張每個人本來就有自我管理、自我組織和與他人協調合作的能力，個人在理性追求個體自由時並不會與公益相違背；相反地，若集權化的組織以任何理由侵犯了個體的完整性與自主性，那反而是一損俱損，因此每個人都挺身捍衛自身的個體自由，才是讓整個團體保持人性的關鍵。無教會者亦如是，即使自稱為「信徒」、「門徒」、「弟子」、「學生」，也要知道這樣的自願跟隨並非是對於權威的無條件服從，而是帶有自覺性與批判性的思考：「信仰中的每個環節，在『自我』這個關卡中是否真的成立？」強調無腦服從的宗教情操反而會摧毀一個宗教團體。

再者，為生命的自主承擔全責。在榮格心理學中，「個體化」（individuation）指的是一個人走向人格完整的歷程，這被榮格比喻為尋找內在聖杯的旅程。並且，榮格認為，人在走向個體化的過程中，最需要克服的就是「孤兒情結」（orphan complex）。因為我們生來習慣倚靠父母、師長、伴侶、專家，乃至在信仰中也習慣倚靠牧者、聖經、教會，而不敢單獨地面對上帝，從而在遭遇生命問題時，也習慣怪罪他人。不過，若不承認自己在上帝面前只是一個孤兒，就沒有真正的信仰，沒有任何人可以代替你站在上帝面前，所有人都需要為自己的生命負起全責。

第三，重視生命當中的所有經驗。中世紀以降的西方神學，習慣將「人的經驗」與「超驗的啟示」彼此對立，因而將「聖經、傳統、理性」視為建立神學的三柱石，卻忽視了人的經驗在這當中的重要性。19世紀的德國神學家士來馬赫（Schleiermacher, 1768-1834）便翻轉了以往的範式，主張人的「經驗」與「情感」才是建立神學的基石。以當代宗教學、人類學、意識科學的研究來看，後者顯然更有道理，若「聖經、傳統、理性」皆是某種文化霸權的展現，以人的經驗為神學的起點，顯然更能避免那種「不證自明」的宣稱。而這個經驗也不會只是信仰經驗，若信仰關乎到人對於整體生命意義的詮釋，那生命當中的所有經驗都同等重要。

以上所講的這三點，其實並非我們在信仰當中的「理想」，而是我們已經身處其中而不自知的「實況」。如果你去細細比較每個人的信仰細節，就

會發現世界上沒有兩個人的信仰是一模一樣的，也沒有人能夠真正為他人發掘生命的意義，而所有人的信仰觀念也都無形地反映出他的人生經驗。所以世界上哪有什麼能夠主宰信徒靈魂的普世宗教？哪有什麼教主與信徒？每個人都是自己信仰的發明者，每個人都是自己的教主，只不過大多數人不願承認，把自己發明的信仰假託是信奉古聖先賢的教誨罷了。而無教會者則應該更勇於面對這個事實——**我們就是自己信仰的發明者，我們需要為自己的生命負全責，這才是真正意義上的「跟隨基督」與「學像基督」。**

## 思想層面：成為翹動神學革命的槓桿

教會論 (ecclesiology) 通常在系統神學中被視為「應用端」的神學，而不像「啟示論、三一論、基督論、救恩論、罪論」等領域被視為核心的「基要真理」。但在我看來，在一個普遍對宗教超驗啟示保持存疑的時代，教會論反而是能夠改變整個神學體系的支點，因為我們唯一能夠確定的，便是我們在此世所具有的經驗。透過個人經驗、時代經驗去建構對信仰群體的想像，並透過這樣的想像，再回過頭來建構神學大廈中的其他部分，並透過與他者經驗的對話不斷動態調整，這才是在這個「後真理時代」建構當代神學的途徑。

我認為，過往的自由神學之所以有很多自相矛盾之處，便是因為它挑了「啟示論」作為支點，希望用對聖經的新詮釋或新觀點，來支持自由開放的價值觀。但聖經在歷史上本身就是權力的產物，要「唯獨聖經」又要「走向多元開放」，本身就有很多彘肘的地方。放下對聖經的執著吧，基督教信仰不是只有聖經，用我們自己的生命經驗與聖經經文對話，遠比死掘經文本身的涵義重要得多。

因此無教會主義對於教會論的解放，對神學內部，勢必意味著帶來啟示論、神論、人論、基督論、救恩論、終末論等各神學領域的解放，成為翹動神學革命的槓桿。對外，以開放性的教會論為支點，也能使得神學不再成為一門「被眾人排擠」的學科，而能與社會科學、人類學、宗教學、乃至其他宗教的知識體系與經驗，進行更加有效的對話與交流。因為在「上帝、耶穌、聖經、永生」等議題上，你沒有辦法直接跟其他學科進行對話，但「人的經驗」與「人的群體」可以。



給我教會論作為槓桿，我將撼動世界

(ChatGPT 生成圖)

## 結語：相異才有對話空間

走筆至此，可能有些讀者會覺得我的這番言論「驚世駭俗」，果然是要來搞破壞的；可能也有些人覺得這番言論「十分新鮮」。這都沒有關係，彼此思想相異是好事，相異才有對話空間。

對無教會歷史有研究的讀者，可能會想提醒我，歷史上的無教會者可沒有自稱是安那其主義者過，而我對聖經的態度以及對救恩的觀點，可能也跟他們的十字架神學大相逕庭。「我心目中的無教會」，是否有可能扭曲了其他人心目中的無教會，甚至成為一種不恰當的神學挪用？這倒是還需要時間來慢慢辨明。但只要「去中心化」與「強調信徒的個人自由」這兩點並沒有被扭曲，我相信每個人也都還是可以創造屬於你自己的「無教會」。

現在正在閱讀這篇文章的你，也具有這樣子的能力。🌐

【評論與回應】

# 東正教的視角

## ——與無教會主義的對話

---

奧斯定

正教會會友

※關鍵字：東正教、無教會主義、教會傳統

辰瑋邀請我為本期的《無境界者》寫稿，讓我誠惶誠恐。自從脫離新教、進入東正教已三年，我的思維逐漸受到正教神學的影響。「無教會主義」這一新教脈絡的概念，對現在的我還有何意義？然而，辰瑋在〈基督教中的安那其份子——我心目中的無教會〉<sup>1</sup>中主張：「每個時代、每個人都該有自己的無教會」，那麼我便斗膽嘗試，從正教會的視角探討教會觀，並思考如何與無教會主義對話。

### 教會的不可取代性：從傳統視角出發

在傳統教會觀（包括天主教與正教會）中，人無法不經教會的中介與上主建立關係。早在辰瑋所稱「尼西亞體制」形成之前，三世紀的迦太基教父

---

<sup>1</sup> 張辰瑋，〈基督教中的安那其份子——我心目中的無教會〉，《無境界者》第一期（2025.02），頁 40-51。

居普良（c. 210-258）便已斷言：「沒有教會為母的人，也不再有上主為父。」（〈論教會合一〉，6）。

即使現代學者認為早期教會多元並存，這並不妨礙尼西亞信經對教會的定義：「我信神聖、大公、獨一、從使徒傳下來的教會。」使徒傳承是信仰的根基，基督徒不能脫離此傳統來認識基督。就算是早期被視為異端的派別，也依然訴諸使徒的名號為自己辯護。<sup>2</sup>可見，使徒統緒的價值不僅限於「正統」，即便「異端」亦不敢輕忽。

## 正教會的傳統：超越建制的靈性遺產

對正教會而言，「傳統」不只是制度，而是歷代聖徒信仰的結晶，權威遠超於教會建制。這與天主教的差異在於，天主教可藉專家委員會修訂傳統（如梵二對禮儀的改革）；但正教會堅持，傳統是活水的源頭，來自三一上主，本身具備更新的力量。恰恰是對傳統的忠實持守，才能確保信仰的活力。

正教徒不是不能批判或革新傳統，但他首先必須認知到：任何神學家的個人意見與兩千年的博大聖傳相比，都不過是汪洋裡的一滴水。其次，革新必須植根於傳統，而非推翻它。唯有深刻理解傳統，才能真正承繼，並在新處境中發揮其價值。

---

<sup>2</sup> 有學者指出，即使最高舉個人靈恩經驗的孟他努派，在早期也並未脫離大公教會，只能算是教會裡面立場比較激進的一個團體。這可以解釋為何特土良雖然加入孟他努派，卻仍備受他下一代的教父——例如強調教會合一的居普良——推崇。耶柔米筆下「成為異端的特土良」，是憑著他那時代對孟他努派的印象去寫的，因此犯了時代錯置的偏誤。

## 個體、自由與正教信仰

真正的正教徒，必然尊重個體生命、勇於探索真理，這點確實能讓他與辰瑋筆下的無教會主義者、以及詠恩所稱「精神上的無教會傾向」有相交之處。然而，正教徒的個體自由與無教會主義所理解的「自由」有所不同。

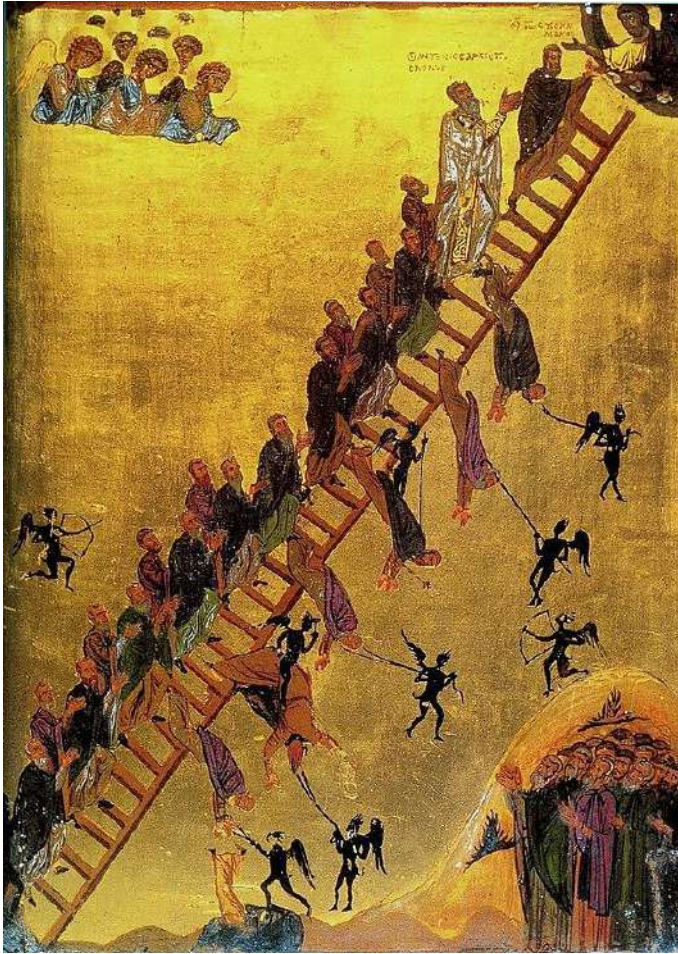
在正教信仰中，人不論是理性或感官，若脫離上主，皆是不完整的。即使是亞當在受造之初，也僅是靈性上的嬰兒，需依賴聖靈的陶冶，才能「長大成人，滿有基督的樣式」。受洗並非信仰的終點，而是起點；正教徒透過「神化」（**theosis**），逐步長成屬靈的成熟個體。

這種成熟過程與教會密不可分，因為教會即基督的身體，基督也透過聖餐實際臨在於其中。個體的靈性成長，不能離開教會，而是與其深度交織。由於正教會並不像西方哲學那般，慣常把理性和經驗切割，而且正教會神學家向來重視用繪畫、音樂、詩歌等藝術形式來表達信仰，所以正教會的靈性成長，本來就是理性與感官融合並進，毋須像西方神學在理性與經驗之間來回擺盪、權衡、取捨。

## 教會不只是建制，而是靈修之道

無教會主義者通常將「教會」視為建制化、僵化與壓迫的象徵，因而試圖擺脫。但對正教徒而言，教會首先提供的不是建制，而是一套靈修的法門。正教會內部雖有神學分歧（如迦克墩派與非迦克墩派），但其靈修傳統是一脈相承的。

從這角度看，神學用詞的不同未必影響靈性修行的核心。對正教徒而言，教會的建制是為了幫助信徒靈修與神化，而非目的本身。因此，正教徒既不會盲目崇拜建制，也不會視其為束縛。



「攀登神聖天梯」(The Ladder of Divine Ascent) 是正教傳統重要的聖像畫主題，象徵著信徒的神化之路  
(收藏於埃及西奈半島聖凱薩琳修道院)  
(圖片來源：維基圖庫)

## 結論：自由、傳統與教會——在基督裡的個體化

辰瑋在本期雜誌的文章中，倡導「自由精神」與「去中心化」，以擺脫教會與政治權威的束縛，並強調個體應對自身信仰負責。我從正教會的立場，一方面理解這種對基督信仰與民主精神的關懷，一方面指出，正教會對

「傳統」的重視，使其對「個體自由」與「去中心化」有不同理解。

對正教徒而言，「去中心化」的終極目標，不是讓個體脫離一切權威，而是讓每個人都以基督為中心，從而獲得真正的自由——「在基督裡」的自由。而這樣的自由，並非脫離教會，而是在教會內、但超越教會建制的自由。至於「在基督裡」的意義，則需要正教徒透過日常信仰實踐，不斷探索與體驗。🌍

【公告與剪影】

# 作為無教會主義的一種實踐？

## ——野橄欖神學社與後現代神學（一）

金子煥

台灣神學研究學院神學研究道學碩士

｜野橄欖神學社召集人兼社長｜《校園》雜誌執行編輯

✦關鍵字：後現代神學、蘇明思、德希達、李歐塔、傅柯

枝子被折下來，你這野橄欖枝接上去，同享橄欖根的肥汁……。

——《羅馬書》11:17

本社正式成立之初，立刻就有人引述這段經文（實際上，他引述的經文包含 18 節）。我雖然不知道他對「野橄欖」一詞的想法是什麼，但在我們神學社的脈絡中，「野橄欖」意味著我們原本不（被認為）是主流橄欖的一部份，但我們同樣也可以同享橄欖根的肥汁和養分，成為正統橄欖的一部份。

### 野橄欖神學社

野橄欖神學社（Agrielaos Theological Academy）是從 2024 年開始，由一群 1990 到 2004 年間出生、受道碩訓練之各行各業人士及神學生創立的神

學團體。我們的宗旨是發展從 1990 年到 2004 年間出生之世代的神學，以本土、多元、處境、實踐為關懷核心，以後現代神學為主要進路之神學學術研究。<sup>1</sup>

我之所以會想成立野橄欖神學社，是基於作為一個親後現代神學的基督徒，卻又不滿足於「後現代」這個標籤，進而期待能發展出屬於自己（及這個世代）的神學標籤。會選定這個年齡範圍，主要是這段期間出生的台灣人，所受的教育是 95 暫綱（一綱多本）到 104 課綱，在思考方式、世界觀，甚至在台灣地位的認知上，會與過去接受一綱一本和之後接受 108 課綱教育者的思維模式有很大的區別。另外，在這個階段出生的人，我們在台灣所經歷到的事件是類似的，像是太陽花運動、同志公投等，雖然我們可能對這些事件有各自的想法和詮釋，但至少處境是相近的，以回應我們的核心關懷：本土、多元、處境、實踐。

有些人回應，覺得還是不太清楚我們的目標和方向。確實，我們的方向很不明確，因為我們也不知道我們會去到哪裡。我自己感覺就像亞伯蘭出吾珥一樣，我認為我們的出發點是後現代，要往一個不知道方向的方向出發，目的地是一個超越後現代神學的神學（所以是哪裡？）。對我來說，這是場冒險，也可能最後什麼都沒有，但這個過程應該會是有趣的吧？

也因此，我們「以後現代神學為主要進路」，同樣也是為了回應處境，從處境出發。我們這世代的基督徒，多少受後現代影響，對權威、詮釋、聖經、信仰等想法，也與過去所謂強調「中立、理性、客觀」的「現代神學」



<sup>1</sup> 野橄欖神學社，〈關於我們〉，<https://agrielaiosta.my.canva.site/aboutus>。

有些差別。如果我們要像亞伯蘭一樣，因上帝的呼召前往應許之地，我們就需要知道我們所在的吾珥（後現代）究竟是什麼？在哪裡？我們才知道我們是不是真的出了吾珥。

為此，我們從 2024 年 12 月開始舉辦讀書會，一起看蘇明思（James K. A. Smith，原書譯為史密斯）的《與後現代大師一同上教會》<sup>2</sup>，一同窺探後現代神學的世界。

## 什麼是後現代主義？

這本書原名直譯為「誰害怕後現代？」（*Who's Afraid of Postmodernism?*），暗示著當代教會視後現代主義為毒藥、洪水猛獸，是繼世俗人文主義後的新敵人。但有趣的是，這些「現代神學」的信徒，卻又常常操著後現代的語言，打著尊重包容友善的旗幟，試圖引起下一代信徒的注意。

蘇明思認為，後現代主義難以斷定開始時間，且並非單一事件引發的時代精神，其主要動力特別是來自法國哲學的影響。<sup>3</sup> 因此，要理解後現代哲學，就必須回到法國哲學，特別是德希達（Jacques Derrida）、李歐塔（Jean-François Lyotard，原書譯為利奧塔）和傅柯（Michel Foucault，原書譯為福柯）三人。

在進入法國哲學三人的介紹之前，我要先澄清，後現代主義跟「後現代性」（或者說後現代文化）有所差別。<sup>4</sup> 許多人錯誤地將後現代性理解為後現代主義，犯了稻草人謬誤。蘇明思認為，文化後現代性很多東西都是現代

<sup>2</sup> 史密斯（James K. A. Smith），《與後現代大師一同上教會》，基道，2007。

<sup>3</sup> 史密斯，《與後現代大師一同上教會》，6。

<sup>4</sup> 如果要更細緻地區分，可以再劃分為後現代性（文化）、後現代主義、後現代哲學、後現代神學，但這裡先依循蘇明思的分類。

性的結果。當代文化的個人主義和消費主義有深刻的現代根源，相對主義也源於現代主義多於後現代主義，而後現代主義某意義來說承襲自存在主義的傳統。<sup>5</sup>

## 後現代非神聖三位一體

蘇明思將德希達、李歐塔和傅柯三人稱為後現代思想家的「非神聖三位一體」。他試圖去描繪基督教如何誤解他們在後現代主義中的口號與宣稱，而所有的疑問都源於對那幾句宣稱的錯誤理解，像沒有背景的宣稱。蘇明思一方面批判地向基督徒「介紹」往往被稱為後現代主義的當代思潮，另一方面批評基督教對後現代主義常見的「誤解」。<sup>6</sup>

首先是德希達與「文本以外無一物」，許多基督徒可能會認為德希達是在說「除了文字，世界上什麼都不存在」，進而覺得這是一種極端的相對主義或唯心論，甚至認為這是否定神的創造。他們或許會說，一個相信有超越的神存在，並相信祂創造的人，怎能否認文本以外還有現實？但實際上，德希達「文本以外無一物」的解構，可被視為宗教改革「唯獨聖經」的激進翻譯，但意思不是只依靠聖經字面上的意思，排除教會傳統、歷史背景或神學對話。而是在提醒我們，除了聖經文本，其他都只是對聖經（以及聖經中所提到的上帝、救恩、耶穌等）的詮釋。我們無法直接接觸「純粹的現實」，一切理解都經過語言與文本的中介。我們只能透過語言，從聖經文本去詮釋我們認為的信仰。蘇明思認為，「文本以外無一物」這一宣稱，可以幫助我們對聖經傳遞「世界作為一個整體」理解的重要性，以及留意「群體」在解釋聖經方面的角色。

第二是李歐塔，他認為後現代性是「對宏大敘事存疑」。基督徒常常從

---

<sup>5</sup> 史密斯，《與後現代大師一同上教會》，7。

<sup>6</sup> 史密斯，《與後現代大師一同上教會》，8-9。

字面理解「宏大敘事」，認為只要涉及解釋世界來源的創世故事，及預知人類結局的終末故事，這等像史詩般宏大的敘事，都叫做宏大敘事。因此，接受聖經那無所不包的敘事為上帝聖言的人，怎能拒絕宏大敘事？有些基督徒可能會認為：「如果我們對宏大敘事存疑，那不就表示沒有任何客觀真理了嗎？難道每個人都可以隨便創造自己的真理？」這種想法將後現代的懷疑態度誤解為徹底的相對主義或虛無主義，甚至把「存疑」當成「徹底否定」，認為這是一種試圖瓦解信仰的陰謀。敬拜身為愛之上帝的人，怎能參與這種尼采式的歡慶？但李歐塔對「宏大敘事」的定義並非只有如此，而是這類的大敘事，通常都會強調自身不證自明的理性客觀，應被所有有理性的人所接受，例如科學。因此，蘇明思認為，教會應該肯定「對宏大敘事存疑」這一宣稱，因為它將恢復基督教信仰的敘事特質，而不是將這信仰理解為觀念的集合，從所謂「客觀真理」恢復為敘事「基督為我們受難的故事」。同時，這一宣稱也能幫助教會恢復我們敘事的認信性質，和我們怎樣發覺自己身處有互相競爭的敘事的「世界」之中。

最後是傅柯，很多基督徒聽到「權力就是知識」，會以為這在說：「所有知識都只是某種權力的產物，所以沒有真正的客觀真理。」這讓他們感到威脅，因為基督信仰強調有絕對真理（如「耶穌就是道路、真理、生命」）。敬拜身為愛之上帝的人，怎能以權力意志作為現實的基礎，否定上帝的主權？但傅柯並沒有說「沒有真理」，他關心的是：「誰決定什麼是真理？誰有權力來定義知識？」我們需要檢視的，是「知識生產」的權力機制。因此，蘇明思認為，教會可以藉著「權力就是知識」，明白文化在塑造和規訓方面的力量，因而明白教會必須藉著反規訓實行反塑造。

從蘇明思的介紹，我們可以發現，蘇明思藉著指出與事實不符的宣稱，從而解除後現代主義的神話（或說迷思）。事實上，我們看到，這些宣稱都和主要的基督教宣稱有很密切的關係。

## 從現代基督教到後現代教會

其實，後現代主義並非獨立、獨特的現象。後現代主義雖然公認是多形式和多樣化的現象，卻也和沒有清楚地與現代主義分離，兩者之間既有延續性也有斷裂性。但蘇明思更傾向強調現代與後現代之間的斷裂，甚至更進一步宣稱：後現代主義 / 神學 / 教會其實才是那「歷史、正統的基督教信仰」的延續者。後現代主義可以幫助教會，將信仰恢復成需要「用眼睛去看，用耳朵去聽」的故事，而不是由中立理性支配的真理和系統神學。<sup>7</sup> 這讓我想到宋泉盛的「故事神學」，他認為：

神學不是抽象概念，也不是一堆教義、原則和命題，而是故事；如果把故事擺在一邊，不理會上帝的故事如何道成肉身於耶穌的故事和人的故事，不理會耶穌的故事和人的故事如何成就上帝的故事，這樣的神學還是神學嗎？<sup>8</sup>

蘇明思不只反對困擾現代基督教的認識論或知識體系，他也反對伴隨著信仰這個現代版本的教會論。當基督教作為一個真理或觀念的系統時，現代基督教的基本「元素」是個人，教會只是「眾多個人的集合」，而信仰只是「個人與神」之間的「私人事務」。<sup>9</sup> 因此，當現代教會無法滿足信徒對真理知識的渴望，以及滿足消費的欲望時，一些現代教會的離堂會者便出現了，因為如果信仰只是我與上帝之間的關係，那我們只需要上帝，不需要教會的存在。

---

<sup>7</sup> 史密斯，《與後現代大師一同上教會》，12-13。

<sup>8</sup> 宋泉盛著，《古早古早有故事——故事神學》，陳姵如譯（台灣教會公報社，2017），26。

<sup>9</sup> 史密斯，《與後現代大師一同上教會》，15。

## 當後現代神學遇見無教會主義

承蒙辰瑋的邀請，讓野橄欖神學社在創立初期，可以在《無境界者》介紹和記錄本社和讀書會內容。本篇預計分成五篇，接下來會陸續摘要《與後現代大師一同上教會》對德希達、李歐塔和傅柯三人的深入介紹，以及進行後現代神學與無教會主義相遇後的神學反思。我盼望，無教會運動「三項常見活動」固定集會、演講、辦雜誌，不只可以作為野橄欖神學社在實踐上的前輩和參考，或許後現代神學也可以為無教會主義注入新的活水，共同前往新的境界，成為我們這個世代回應這個時代教會處境和國家處境的信仰實踐。🌍



野橄欖神學社

### 野橄欖神學社讀書會

閱讀書目

史密斯 (James K. A. Smith, 又譯為蘇明思) 著。《與後現代大師一同上教會》。陳永財譯。基道出版社，2007。

時間 | 章節 | 導讀

2024.12.21(六)10:00~12:00 / 週日18:30~20:30

2024.12.21(六)10:00	一、魔鬼是否來自巴黎？	金子煥
2025.1.12(日)	二、文本以外無一物	王玉楷
2025.2.9(日)	三、那些宏大敘事全去了哪裡？	陳雅音
2025.3.9(日)	四、權力／知識／規則	呂子容
2025.4.13(日)	五、應用本原正統主義	林律銘
2025.?.?.	六、成果發表	大家

### 野橄欖神學社讀書會資訊

(報名方式：野橄欖神學社臉書粉專的活動連結)

【時事感想】

# 誕是

---

小無

台灣人 | 長老教會會友 | 學語言的人

本文曾發布在作者臉書

❖關鍵字：聖誕節、青鳥、拯救、道成肉身

冬至，意思是最寒冷的那一天。

再過幾天就是聖誕節，相信也正有許多教會摩拳擦掌著這週末各自的聖誕禮拜。照理我們都非常的快樂且期待，因為聖誕節是拯救者、英雄彌賽亞出生的日子。但想想如果自己是耶穌，一定挫咧等。畢竟生而為人可不是什麼值得歡天喜地事情。

特別在糟糕的時代、被統治的國度、被追殺的政治迫害.....。

最近也剛好看到一則叫女人乖乖生孩子、解決少子化問題的中國新聞。直接見證了一種完全不在乎女性自主權、完全不考慮孩子處境的自私被毫不羞愧地展現出來。但似乎同理，我們也不能因「這是神的旨意」、「拯救成功」等這些結果而去忘記耶穌、以及身為一位政治犯的母親的瑪利亞令人心疼的一生。

而在人們看著絢爛的聖誕燈、吃著美味湯圓的此刻，這個國家仍正在動盪。中國的力量是仗著部分台灣人的沉默是事實，但要記得並不是每個台灣人都自願或甘願沉默。只是，當青鳥們再次開始聚集時。在籠中的社畜其實

也和他們一樣焦慮，只能盼望還可以選擇不沉默的人帶著我們的哭吼一起前進。

是，我們需要拯救。我們的國家需要拯救！

但相信就算是耶穌，雖然是被注定但也不該是生來就等著被迫害、等著被判死刑的那天。絕對不是那種看到痛苦的苦杯就理所當然的要說：「嘿！那邊有一個十字架，我要來背它！」有限的人們當然需要彌賽亞的拯救，但誰能了解彌賽亞最後也需要被拯救。

聖誕節這一天，耶穌道成肉身。我們看著馬槽裡的嬰孩，也似乎能看到自己、看到這個世界。看到如此有限、破敗、需要拯救、盼望改變又不忍將如此沉重之物附加在孩子身上的我們，在這個生而入罪的世界裡。

拯救到底是什麼？什麼算得上好消息？🌍



冬至鹹湯圓

(攝於 2024.12.20)

【評論與回應】

# 一部為無國家者辯白的歷史

——簡評斯科特《反穀》

張辰瑋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士生

※關鍵字：詹姆斯·斯科特、無國家者、農業革命、文明批判、宗教與權力

## 書籍資訊

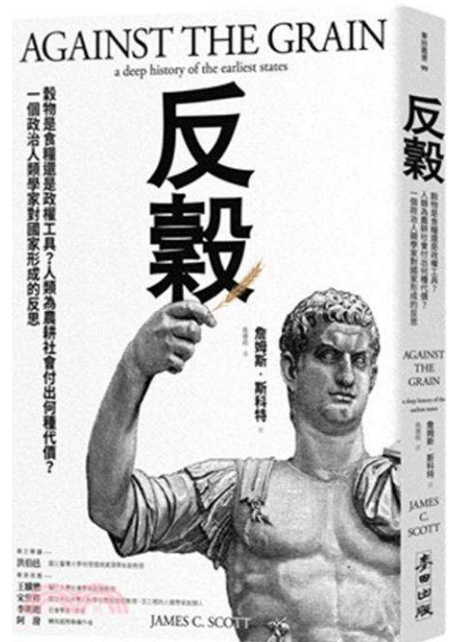
【書名】反穀：穀物是食糧還是政權工具？人類為農耕社會付出何種代價？一個政治人類學家對國家形成的反思

【原書名】Against the Grain: A Deep History of the Earliest States (Yale University Press, 2017.09)

【作者】詹姆斯·斯科特 (James C. Scott, 1936-2024) | 美國人 | 耶魯大學政治學教授

【譯者】翁德明

【出版資訊】台北：麥田出版社，2019年6月



農民的歷史乃由市民所寫成，  
 游牧民的歷史乃由定居者所寫成，  
 狩獵採集者的歷史乃由農業社會所寫成，  
 無國家者的歷史乃由朝廷文士所寫成，  
 而所有這些歷史都成為了史書中的「蠻族」。

——《反穀》頁 257  
 （筆者略作文字潤飾）<sup>1</sup>

在介紹這本書之前，我們先來談談書名的含義。本書的英文原標題 *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*，直譯為「反穀：一部原初國家的深歷史」。不得不說，「反穀」這個譯名確實相當巧妙，因為 *Against the Grain* 在英語中，除了字面上的「反對穀物」，還帶有「與常規或主流觀點相悖」的涵義，這與中文諧音「反骨」非常類似。但副標題就顯得有點不知所云，反而讓讀者錯失了本書很多重要的訊息。

英文副標題所提到的 **Deep History**（深歷史），是一個人類學與歷史學的專有名詞，指的是超越傳統「史前史」（*prehistory*）的視角，從更長遠的時間軸來理解智人（*Homo sapiens*）的發展歷史。<sup>2</sup>傳統歷史學往往以文字

<sup>1</sup> 原文是：農民歷史乃由市民寫成，游牧民族歷史乃由定居的人寫成，獵人／採集者的歷史乃由農業社會寫成，非國家體系人民的歷史乃由朝廷文士寫成，所有這些歷史都可歸入「蠻族」項下。

<sup>2</sup> 當以色列歷史學家哈拉瑞（Y. N. Harari, 1976-）的 *Sapiens: A Brief History of Humankind* 一書被翻譯成《人類大歷史》之後，台灣出版界瞬間颯起了一股取名「大歷史」的風潮，《孔子大歷史》、《亞洲海洋大歷史》、《世界金融大歷史 3000 年》等書紛紛出爐。但在英語學界，**Big History** 指的是從宇宙大爆炸至今這 130 多億年的天文、自然、生物歷史，而非以

記錄為核心，將沒有文字的時代劃分為「史前」，但深歷史則關注考古發現、環境遺跡，甚至透過語言學與遺傳學，來補充我們對無文字社群的認識。斯科特正是站在這樣的視角，試圖重構歷史敘事，讓那些沒有國家、沒有文字的族群也能被看見。進一步來看，「最早期的國家」（the Earliest States）指的是美索不達米亞地區最早形成城邦的農業國家，而斯科特要探討的，正是「穀物的馴化與種植」如何與「國家的誕生」相互交織。相對地，那些不願形成定居農業的「反穀男孩們」，或者稱之為「無國家者」（non-state peoples），他們是歷史上失聲的大多數，掌握文字的國家機器將他們蔑稱為「蠻族」（barbarians），認為他們道德低下、欠缺文明教化。

斯科特寫作本書正是要為這些人辯白——他指出，這些無國家者並非因為無知而無法進入國家體系，反而是因為清楚意識到國家的危害，因此千百年來自願選擇遠離國家、保持靈活的生存方式。然而，現代人之所以普遍認為「國家優於非國家」、「農業優於狩獵採集」、「定居優於游牧」，正是因為我們對於「穀物—農業—國家—文明」這條發展線索抱持著太多錯誤的認知。本書的核心目的，便是試圖顛覆這種「文明優越論」，讓我們重新審視歷史上那些「拒絕國家」的人。

## 穀物所帶來的枷鎖

過去在描述歷史時，人們習慣使用「農業革命」、「城市革命」等詞彙，來建立一種線性史觀，將歷史發展視為一套具有因果關係的連續過程：人類進入新石器時代後，開始種植穀物，於是定居；定居促成畜牧；畜牧帶來人口聚集；人口聚集孕育城市；城市誕生國家，隨之出現文字，最終建立文明。這種「進步革命」的敘事，就像在玩世紀帝國或文明帝國時，按一個

---

人類為中心的歷史。所以因為翻譯的緣故，很多在英語世界中有明確定義的史學名詞，到了中文世界就失去了其原有的涵義。

按鈕就能進行「時代升級」一樣，只要條件達成，就會進入到一個新的時代，所有東西瞬間就會翻新。

當二十世紀以後的人類學家，開始關注更加多元的考古遺跡，便發覺人類的歷史遠比想像中的還要來得曲折。過去學者以為，人類發現該如何種植穀物之後，自然就會選擇定居、選擇農業這種「更好的生活」。但美索不達米亞考古地層顯示，所謂的「農業革命」是從公元前一萬年持續到前六千年的漫長過程；並且在農業革命兩千多年後——直到公元前三千五百年——才出現了世界上第一座真正意義上的城市——烏魯克（Uruk）。在這個過程中，文明時常進進退退的，很多族群似乎曾經掌握了某些農業技術，但又放棄，曾經形成定居的聚落，但過不久又回到狩獵採集的生活中。為什麼人們要放棄農業定居的生活？儲存穀物、豢養牲畜以備不時之需，不用每天餐風露宿地狩獵，這樣的生活難道不香嗎？

考古學家比較古代定居者與無國家者的生活條件後，驚訝地發現，人群一旦從狩獵、採集、漁獵、游牧轉向定居農業，生活品質反而全面下降。不僅在早期的國家中是這樣，直到中世紀也還是如此。平均下來，狩獵採集者每天只需工作 4-6 小時，就能夠獲得充足的食物和生活物資，而且由於食物來源多樣化，考古證據也顯示他們的骨骼、牙齒健康程度優於農民；定居的農民每天則需工作 10-12 小時，才能完成基本的農務，且主要食物來源是單一澱粉，所以不僅營養不良的情形較為普遍，平均壽命也比較短。再者，單一作物一旦碰到災荒或疫病，很容易就導致農作物全部死光，進而造成大飢荒，因此農民的生活比起獵人而言，其實是更加不穩定跟沒有保障的。此外，在定居社會中，因為人口密集、人畜雜居，幾乎每過一陣子就會爆發大型瘟疫，獵人的社會每個群體最多就只有數十人，根本不會有所謂的「傳染病」。如果再加上國家徵召農民的稅賦和強制勞役，我們可以得出一個結論：**進到農業社會的人類失去自由、勞動量變大、營養變差、壽命變短、風險變高，怎麼算都不是一樁合算的買賣。**

那麼，這場長達數千年的「農業革命」，究竟發生了什麼？斯科特以

「馴化」(domestication)一詞來解釋這一過程。一般而言，「馴化」指的是農人與牧人透過選擇培育，使特定植物與動物逐漸符合人類需求，例如提高產量或改善肉質。但斯科特認為，**馴化是人類與土地、與生態系的一種特定權力關係，透過人為改造地景、改變生態位，使其上的動物、植物、包括其上的人類，逐漸適應家居生活的過程。**<sup>3</sup>科學家發現，被馴化的動物不僅失去野外生存能力，大腦容量也縮小了 25%到 33%，而且大腦中管理情緒的邊緣系統也變得更加遲鈍，因此家畜的情緒敏感度遠低於野生祖先，這樣才能適應擁擠、高壓的定居生活。<sup>4</sup>而人類馴化動植物的過程，其實也是將自我馴化成「社畜」的過程，農民、穀物和家畜，都是「定居農業」這一套權力關係底下的產物。

在農業革命中，並非只有定居者才懂得種植作物與畜養牲畜。許多無國家者也會周遊各地進行刀耕火種與放牧，但他們不受土地束縛，所以這只是他們在狩獵、採集、漁獵等生計方式以外的另一種選擇，他們所種植的作物通常也比農夫來得多樣化。他們也懂農業，但他們不願意被馴化成農民。生活在國家底下的農民，則通常會被政府要求種植「標準化穀物」（如小麥、大麥、燕麥、水稻、玉米），作為國家稅收或貢賦的來源。在此，斯科特特別指出——

穀物和國家之間的關係在於：只有穀物可以作為一個徵稅基礎，因為它看得見、可分割、可估算、可存儲、可運輸並且具備「合理

---

<sup>3</sup> 斯科特，《反穀》，頁 95-98。

<sup>4</sup> 驚悚的是，考古學家發現，三萬年前的晚期智人腦容量大約是 1500-1600ml，而今天人類的腦容量則平均是 1200-1400ml，比原始人少了大約 10-15%。當然，腦容量與智力發展並沒有必然的因果關係，人類的腦容量變小也不僅限於農業族群，因此無法證實是農業革命導致了人腦縮小。但今天也已經沒有野生的「原始人」可以給我們做比對，讓我們清楚得知人類自我馴化的過程中，到底經歷了哪些改變。也就只能浮想聯翩了。

性」。<sup>5</sup>

穀物的種子生長在土地以上就無法隱藏，有固定的收穫期國家就知道何時要來收稅，排列整齊也讓稅吏一眼就能看出今年的收穫如何，甚至發生戰爭時，穀物也方便軍隊「強制收割」。至於像豆類、地瓜、胡蘿蔔、馬鈴薯、芋頭這種生長在地裡、沒有固定收穫期的作物，通常就會受到國家的屏棄，因為它不利於國家「標準化」的掌控，所以從來就沒有聽過，有哪個國家是以徵收地瓜作為主要稅賦來源的。

因此為什麼本書叫做「反穀」，而不是叫做「反農業」，因為穀物與官僚的權力是息息相關的，被馴化的穀物創造出來的人地權力關係，就被稱之為「國家」。

## 國家即是牢獄，文明即是奴役

直到公元 1600 年以前，世界上大多數人都沒有生活在國家體系之內。如果我們去看古代的世界地圖，會發現有許多地方是空白的，但那裡並不是沒有生活著人類——智人早在一萬兩千年前就已經遍佈全球了，就連極地、沙漠、雨林、高原，也都有人類的蹤跡——而是沒有國家。但為何我們在描述古代歷史時，總是以國家為主角呢？

因為歷史的建構者，全都是身處在國家當中的知識菁英——近代考古學源於 1798 年拿破崙入侵埃及，當時遠征隊不僅包括軍事人員，還有許多學者，將大量的埃及文物運回法國，這才誕生了這門專門研究古物與古文字的學科。考古學源自於帝國主義的侵略，所以當考古學家回頭去看古代歷史時，便特別關注金字塔、萬里長城、帕德嫩神廟、敦煌石窟這類「宏偉的」歷史遺跡，最好還要有可以帶回博物館展示的大型文物；但散居的狩獵採集者、

<sup>5</sup> 斯科特，《反穀》，頁 160。

游牧者則不太可能留下太多這種類型的遺跡，當時的考古學家自然也就把國家當作人類歷史的主流了。

不過最早的國家並不是這麼自然而然就形成的。農業革命之後，仍有數千年的時間，農民與獵人、漁民、牧民的身分是時常轉換的，所謂的「定居」也仍會在一個地方地力耗盡之後就遷移。直到公元前三千五百年前的「城市革命」，烏魯克的城牆被興建起來，真正意義上的國家才算誕生。傳統上，人們認為城市與城牆的建立，是因為定居的居民為了抵禦外敵而產生的；但斯科特認為，城牆首要的目的是對內控制人口，強迫人們「定居」下來，好讓國家徵召稅賦與勞役，接著才宣稱自己的功能是抵禦外侮。<sup>6</sup>在現存最古老的大型史詩——《吉爾伽美什史詩》（*Epic of Gilgamesh*）中，傳說中建立烏魯克城牆的是具有半神人身分的君王吉爾伽美什，他原本是一位暴君，因此天神降下一位住在森林裡的「野蠻人」恩基度（Enkidu）來跟他較量，兩人最終化敵為友。有趣的是，在早期版本的《吉爾伽美什史詩》中，恩基度只是一位普通的牧人，但到了後期的版本——當烏魯克的農業國家體系發展完整之後——他就變成了一位殘暴的野蠻人，這也就反映了國家在使用城牆在境內「創造農夫」時，也將境外勢力「變成野蠻人」。<sup>7</sup>



用阿卡德文寫成的《吉爾伽美什史詩》，其中的大洪水片段  
（收藏於大英博物館）  
（圖片來源：維基圖庫）

<sup>6</sup> 斯科特，《反穀》，頁 167-169。

<sup>7</sup> 斯科特，《反穀》，頁 84。

《創世記》第 10 章描述，在大洪水過後，挪亞的曾孫寧錄「他是歷史上第一個強人。（…）起初，他的王國包括巴比倫、以力、亞甲；這三個地方都在巴比倫地區。他從這裡往亞述方面擴張，建造尼尼微城、利河伯城、迦拉城，以及在尼尼微和迦拉大城之間的利鮮城。」（創 10:8, 10-12，現代中文譯本 2019 年版）這段經文成書的年代，是以色列人已經輪番被亞述和巴比倫滅國之後，寧錄被描述為亞述和巴比倫地區的王國與大城的建造者，是強權帝王的象徵，有聖經學者因此認為，寧錄就是希伯來版本的吉爾伽美什。接著《創世記》第 11 章則是講述人們齊心建造巴別塔的故事，這也是另外一個版本的國家起源故事——人們來到巴比倫平原後，定居於此，燒磚砌城來顯揚自己的名聲，因而遭致耶和華的憤怒與懲罰。看來猶太人身為亞述與巴比倫帝國霸權的受害者，也將某些反國家的要素刻進了希伯來聖經中。

當國家出現以後，最初是透過城牆和武力來控制人口，後來國家體系逐步進化，實行戶口調查、中央官制、行省制度等措施，也都是為了加強對資源的榨取。對國家而言，最重要的兩種資源就是物資和人力，物資是透過稅吏收取標準化的穀物來囤積，人力則是透過官僚集團對人民的強制勞役來榨取。雖然所有的勞役都具有半奴役的性質，但如果太過火就會損害農業、激起民變、或者導致人們集體出逃。因此國家只要有足夠實力，就一定會發展成帝國，透過侵略他國、擄掠人口資源來補充人力的缺口，所以國家的發展與奴隸制度也是密不可分的。斯科特指出，雖然「奴役人口」的行為遠比國家更古老，幾乎可視為智人的「原罪」，但只有當國家出現以後，奴役才能發展成大規模的制度。而且，早期國家控制力較弱，奴隸制度的殘酷程度也遠不及後來者。因此，美索不達米亞的奴隸制度不如希臘羅馬殘酷，而後者又遠不及大航海時代的美洲奴隸制度。在美索不達米亞，抓捕俘虜與奴隸是為了要補充人口，所以過了一兩代，奴隸的後代就會融入社會，成為國家臣民，但人口的流失仍舊持續發生。因此，**國家會需要不斷地對外征伐，去掠奪新的人口，才能維持社會所需的強制勞動力，而強制勞動又是維繫國家建**

設的根本。<sup>8</sup>

不過即使奴隸的後代有希望翻身，奴役與掠奪對於奴隸與窮人而言，仍是十分殘酷的。本書就引用了烏爾第三王朝（Ur III Dynasty）的一首讚美詩〈反穀〉，這首詩歌頌了一個沒有奴役與壓迫的烏托邦社會（也就是不存在的社會）：

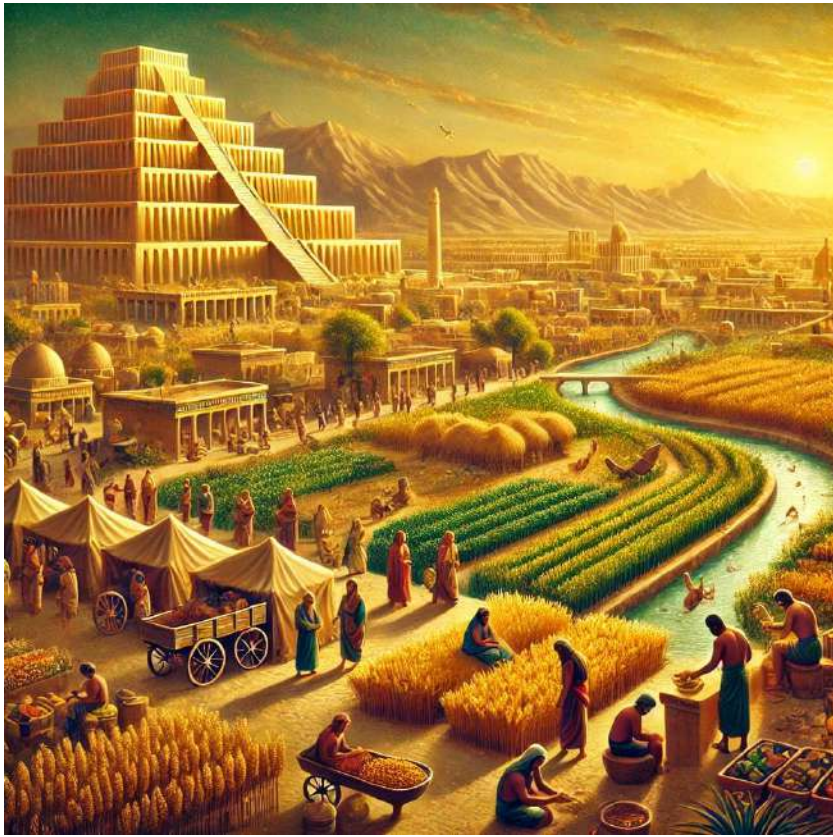
女奴與女主人平起平坐  
奴隸走在主人身邊  
孤兒沒有交給富人  
寡婦沒有交給有權有勢的人  
債主沒有走進別人家裡  
他（統治者）收起鞭子以及刺棒  
主人沒有毆擊奴隸的頭  
女主人沒有賞女奴耳光  
他（債主）取消了債務<sup>9</sup>

所以為什麼這本書要叫做反穀？除了我們在文章中一開始講到的「反對穀物」與「反骨」兩重含義以外，這裡又多了一重歷史典故，這個典故赤裸裸地告訴我們——國家即是牢獄，文明即是奴役。

---

<sup>8</sup> 斯科特，〈《反穀》〉，頁 187-192, 208-211。

<sup>9</sup> Piotr Steinkeller, "The Employment of Labor on National Building Projects in the Ur III Period," in Steinkeller and Hudson, *Labor in the Ancient World*, 137-236. 中譯轉引自：斯科特，〈《反穀》〉，頁 197-199。



我請 ChatGPT 根據〈反穀〉一詩，創作出一幅美索不達米亞風格的烏托邦。但在 ChatGPT 的創作中，「美索布達米亞」的象徵仍是階梯金字塔、良田千里、運河水道。

（ChatGPT 生成）

## 「野蠻人」的能動性

以色列歷史學家哈拉瑞在《人類大歷史》中，把農業革命稱之為「史上最大的詐欺」（The Biggest Fraud in History）。他認為人類馴化穀物與牲畜的過程，是長達數千年的無意識行動，每一代可能就只是多種幾顆種籽、多餵幾次牛羊，卻慢慢地讓一代代的人與土地綁定，逐步陷入囹圄而不自知。所以農民哪知道自己比獵人還不幸福呢？但斯科特則從更加積極的角度去看待人類的能動性，他主張生活在國家邊緣的狩獵採集者非常了解農民的處

境，甚至農民也時常能感受到國家的奴役實在不堪重荷。所以在歷史上許多看似放棄農業、放棄定居的「文明退化」，其實就反映出了人們對於農業可能帶來的負面效應的抵抗。在《創世記》第4章中，亞當的兩個兒子——該隱就是農夫、而亞伯則是牧人，十分有趣的是，當該隱獻上穀物、亞伯獻上羔羊作為祭物時，耶和華看中亞伯的祭物、卻不看中該隱的，這則故事可能就反映出了當時作為游牧民族的以色列人對農業民族的貶低。<sup>10</sup>在以色列人征伐迦南地時，希伯來聖經也將作為農業民族的迦南人描寫為淫亂的、拜偶像的，反倒是作為游牧民族的以色列人是事奉真神的。

既然在歷史上大部分的時間裡，農民與牧民知道彼此的存在，而國家的壓迫又總是令人難以忍受，因此歷史上國家對人口的控制力，其實比我們所想像的還要脆弱。每當有瘟疫、戰爭、飢荒等災異發生時，大量的人口就會從國家的戶口本上消失。譬如說，在東漢靈帝光和七年（公元184年）——也就是黃巾之亂開始的那一年——東漢紀錄的人口還有5500萬人，等到公元263年蜀漢滅亡的那一年，魏蜀吳三國相加起來的納稅人口只剩下820萬人，直接在80年內蒸發了八成五的人口。即使是戰火連年、餓殍遍地、瘟疫橫行，也不至於人口下降的速度這麼快。所以這個數字其實只是反映了國家對於人口控制的程度下降了，在三國時代，曹魏要面對西北方的氐羌以及東北的鮮卑、烏丸，蜀漢也數次征伐南邊的南蠻，東吳也要治理揚州的山岳，而在這當中，有不少的「蠻夷」其實都是漢人「化漢為夷」，那些生存不下去的漢人，逃到山裡、草原上，或直接原地放棄農耕、改為游牧、狩獵，自此就變成了雖在國境之內，但不受國家所管轄的「化外之民」。本書將這樣的現象稱之為「後天原始化」（secondary primitivism），而這個現象在歷史上遠比我們所想的還要常見。<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> 憤怒的該隱後來殺害了亞伯，犯下了人類歷史上第一樁殺人案，此後該隱逃到東方，建造了歷史上的第一座城牆。如果把這個神學比喻放到農業國家對無國家者／原住民族的征服歷史來看，所謂的「文明教化」，便是對該隱之罪的不斷重演。

<sup>11</sup> 斯科特，《反穀》，頁269-271。

美國東方學家歐文·拉鐵摩爾（Owen Lattimore, 1900-1989）在其著名文章〈歷史上的邊境〉（*The Frontier in History.*）一文中指出：歷史上的農業帝國都酷愛建造長城，從中國的滿洲地區、到蒙古利亞、伊朗高原、中東地區、歐洲的多瑙河、萊茵河沿岸、一直到不列顛半島，有一條從太平洋岸一直延伸到大西洋岸的長城遺跡，代表著農業民族與游牧、狩獵採集民族的歷史「邊界」。<sup>12</sup>可能台灣的漢番土牛界也算是其中一種吧。而這麼多農業帝國都不約而同地如此熱衷於建造邊境長城，除了要抵禦游牧、採集族群的入侵，更重要的其實就是防止境內臣民出逃，「防內不防外」才是這些長城真正的功能。<sup>13</sup>但歷史上，幾乎所有帝國的鼎盛時期都難以維持超過百年。一旦中央集權衰落，邊境就形同虛設，隨之而來的農民叛亂或蠻族入侵，首先摧毀的往往是城牆、莊稼與文字紀錄，因為這三者便是帝國拘禁人民的工具。而這還只是國家控制力衰退的結果，當內部混亂或外部衝擊嚴重到無法挽回時，不僅國家會瓦解，甚至整個文明也可能會徹底「崩潰」。



歷史上的各大農業民族都酷愛建造城牆與長城，除了抵抗外敵，更多是為了防範人民出逃  
（圖片來源：維基圖庫）

<sup>12</sup> Owen Lattimore, "The Frontier in History," in *Studies in Frontier History: Collected Papers 1929-58* (London: Oxford University Press, 1962), 486.

<sup>13</sup> 當代某大國的「網路長城」在功能上也仍舊如此。

考古學家會找到一堆「失落的古文明」，就代表在歷史上這樣的事情屢見不鮮。印度的哈拉帕文明、希臘的麥錫尼文明、美洲的馬雅文明、建立吳哥窟的高棉帝國，這些文明都曾經有先進的國家機器、官僚系統、文字紀錄。但在一夕之間，居民就消失了，有些遺跡有天災、戰爭的痕跡，但許多宏偉的建築未遭損壞就被拋棄在了叢林、荒漠之中，而且在那之後文字就失傳了，考古學者發現遺跡之前，我們甚至不知道還曾經存在這樣的一個古文明。在傳統的歷史學界中，會把這樣的現象稱之為「文明崩潰」

(civilizational collapse)，並把之後沒有文字的時代稱之為「黑暗時代」(Dark Age)。但斯科特指出，這些用詞的背後反映出了我們現代人一種先入為主的文明優越感，所謂的文明崩潰只是人口的重新分配，並不是我們所想像的人口大量死亡。國家崩解之後，人民就只是各自散去，改採狩獵、游耕、游牧的生活模式；而文字本質上就是稅收、政治的工具，所以當官僚菁英消失，文字自然也就消失了。<sup>14</sup>

當我們發現在歷史上，人們屢見不鮮地逃離國家、自願成為野蠻人時，那或許我們應該要重新思考，人類的歷史要如何撰寫。《反穀》一書將公元1600年以前的人類歷史稱作「野蠻人的黃金時代」。從全球史的視角，我們是否不該只是關注那些「僥倖」留下文字和遺跡的農業帝國，而是該重新重視那些在歷史上「失聲」的人們，他們曾經過得很好，只是不為人所知。

去年我弟去日本京都旅遊，回來之後，他不斷地跟我讚嘆京都千年古都的名剎古寺，並惋惜台灣的歷史「只有四百年」，留下來的古蹟跟國外相比，也都是小巫見大巫。但我建議他，或許可以「倒過來看歷史」。一萬兩千年前，智人就已經遍佈了地球上除了南極洲以外的所有大陸，任何一片土地都能找到數萬年的人類遺跡，所謂的「千年文明古國」根本就不夠看。而宏偉的歷史遺跡和數千年的文字紀錄，也只是代表著那個國家的祖先受到了更長久的壓迫與奴役。生活在草原、森林裡的人，有誰會自願去建造金字

---

<sup>14</sup> 斯科特，《反穀》，頁 244-246。

塔、萬里長城和兵馬俑呢？而台灣的原住民，在西洋人、漢人來到之前，自由自在地在這片土地上生活了數千年，這何嘗不是另外一種黃金時代呢？

## 對宗教信仰的一切價值重估

如果歷史應該「倒過來看」，那宗教史和我們習以為常的宗教價值觀，是否也都該進行「一切價值重估」（transvaluation of all values）？<sup>15</sup>

我們今天所熟知的幾大世界宗教與哲學體系，皆誕生於農業社會，並在帝國的推崇下發展壯大。對內，它們透過「排除異端、塑造正統」，馴化階級社會下的順民；對外，則以「宣教、教化」之名，將文明與真理強加於「野蠻人」。世界五大聖哲——佛陀、孔子、蘇格拉底、耶穌、穆罕默德——他們原本可能生於鄉野，但都是命終於大都市；他們本身可能述而不作，但其弟子、門徒們卻用文字固定了他們的言論；並最終由護法、護教的帝王，動用皇權壓制異端，形塑了「正統」的神學。像是希臘哲學之於亞歷山大帝國、儒家之於中華帝國、佛教之於孔雀帝國、基督教之於拜占庭帝國、伊斯蘭教之於阿拉伯帝國。回顧各大宗教、哲學體系興起的故事，背後似乎都能看到某種類似的權力運作的輪迴。正因農業帝國視野的侷限，當人類步入現代乃至後現代時，才會驚愕地發現，宗教為何總是代表保守勢力——推崇上下倫理僵固、階級化、不願挑戰統治權威的政治觀；以及維護家父長權威、歧視婦女與性少數的性別觀。究其根本，這些宗教與哲學信條看似在表面上有差異，但背後大多仍反映著農業帝國時代的價值觀。

開啟現代化思維的培根（Francis Bacon, 1561-1626）曾說：「知識就是

---

<sup>15</sup> 「一切價值的重估」（德文：Umwertung aller Werte）是德國哲學家尼采提出的概念。他在對道德譜系的研究中主張，後世對西方道德的起源——查拉圖斯特拉與蘇格拉底——存在錯誤解讀，錯將理性、秩序、平靜、順從視為美德，卻忽略了權力意志的激情與無序，才是真正生命的美德。因此，尼采宣稱，西方的一切價值都應當被重估。

力量」(knowledge is power)，帶來後現代思維的傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)卻說：「權力就是知識」(power is knowledge)。後現代的認識論要求我們，在認識一套知識體系與價值觀時，不僅僅要查驗其本身是否合理，還要進一步探查其背後所蘊含的權力結構為何，甚至還需考察，該知識體系如何透過壓制異見，來形塑自身的「正統性」。如果農業帝國的興衰不該是人類歷史的全貌，那僅靠著官僚、文士、神學家所塑造出來的體系化宗教，也不可能認識人類靈性的全貌。那些無權勢者、無國家者的靈性實踐，便是由各種被主流宗教認為迷信、異端、不入流、野蠻的民間習俗、部落傳統所傳承下來的，就權力角度而言，後者或許才是更加「人性化」的靈性展現。

所以如果我們要對宗教進行的價值重估，首先就是要重新關注在歷史上失聲的族群，他們的靈性之聲，並小心不要把這些聲音強制硬塞進體系宗教的神學系統中，這才是真正的神學本土化。第二就是嘗試從體系宗教的經典碎片，也找到某些對於國家、文明有所質疑的文字，以此來反思過往宗教本身對文明的偏好與優越感，本文前段就有提到在希伯來聖經當中，有不少這樣的例子。

在所有農業文明發展出的宗教哲學裡，最明顯以文字反文明的思想體系就是道家。面對所謂的道德教化，《道德經》第 19 章說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」<sup>16</sup>認為所謂的知識修養、仁義道德、善巧利益，都是被後天強加、違反人性的東西，透過這些文明教化所形成的社會秩序，並不會帶給人們真正的利益。面對國家、技術、文字的功能，《道德經》第 80 章說：「小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民

---

<sup>16</sup> 白話釋義：統治者拋棄修為與知識，人民的生活會更加富足；統治者拋棄仁義教化，人民自然能回歸孝順與慈愛；統治者不再追求技術與利益，社會就不會再有盜賊與爭奪。

至老死，不相往來。」<sup>17</sup>希望國家機器、技術與文字都退化到最原始的狀態，這是否像極了斯科特筆下，文明瓦解之後「野蠻人的黃金時代」呢？

或許在當代，我們不必激烈地對抗文明，但仍能以創意的方式反思並嘲諷文明與國家的膨脹。正如一位當代的無政府主義者，即便身處國家體制內，仍可對國家的同化力量保持警惕與戲謔的態度。面對宗教價值的重估，我們可以進一步追問：現有的宗教體系仍缺少什麼？如何建構一套不被權力馴化的神學？如果需要一場新的宗教改革，它應該走向何方？斯科特的《反穀》告訴我們，也許歷史上的無權勢者與無國家者，能為當代的無教會者帶來啟發。🌐

---

<sup>17</sup> 白話釋義：國家小、人民少，即使擁有高超的技術，也不去使用；讓人民重視祖先的墓地，不輕易遠離家鄉。雖然有船與車，卻無需乘坐；雖然有武器與盔甲，也不必擺出陣勢。讓人民以結繩記事，享受自己的食物、珍惜自己的衣服、安於自己的居所、喜愛自己的風俗。鄰近的國家彼此相望，雞犬之聲都能聽見，但人民終其一生，卻不互相來往。

## 投稿資訊

---

《無境界者》雜誌是一個不以教會為本位的自由信仰論述平台，同時也是一份實驗性的線上刊物，定期於雙數月月底發刊，並向社會大眾徵稿。每期皆設有當期主題，投稿者可依主題投稿，亦可自由發揮。

---

下期主題：「流浪者的詩歌」



我們都是在信仰中流浪的人。

有些人離開了堂會，卻仍然渴望與上帝同行；有些人脫離了傳統信仰的框架，卻仍在追尋靈性的真實；有些人待在教會中聚會、服事，卻依舊不願放棄那份超越體制的呼喚。

在當代，越來越多基督徒選擇離開教會、或選擇放棄信仰，也有人在各個教會中遊走，想尋找到真正的歸屬，他們在信仰的旅途中遊蕩，嘗試以自己的方式重新理解真理。他們是「離堂者」，是「離教者」，是「遊蕩者」，是「無教會者」，但更是一群仍然渴望與愛相遇的生命。

下一期的《無境界者》將以「流浪者的詩歌」為題，邀請所有曾在信仰中漂泊、掙扎、反思的人，分享你的故事與思想。我們希望聽見你如何走過信仰的邊界，如何在離散經驗中尋找新的信仰可能，如何在告別體制的同時仍與神對話。我們也關注當代的離堂、離教現象，並反思「教會之外的信仰空間」是否有可能承載新的神學想像。

你的離散，或許就是你的詩歌。你的流浪，或許正是你的禱告。

誠摯邀請您的投稿，讓我們在信仰的邊界，共同吟唱流浪者的詩歌。

✦ 截稿期限：2025 年 03 月 31 日

---

## 投稿類型

- **專題文章**：探討當期主題或其他議題的學術性或半學術性文章，約 1,000-6,000 字。
- **評論與回應**：針對具有信仰啟發性的書籍、文章進行評論，或回應本刊及其他信仰刊物的文章。約 500-6,000 字。

- **人物專訪**：訪談對台灣教會史具獨特意義的人物，或針對特殊議題採訪重要人物並記錄其見解。約 2,000-12,000 字。
- **生命故事**：個人生命經歷、日常信仰體悟，或參與活動的心得分享。約 500-6,000 字。
- **時事感想**：對政治、社會、文化、教界時事的感想，或書寫時事對信仰的啟發。約 500-6,000 字。
- **文藝創作**：與信仰相關的詩詞、散文、短篇小說、歌詞、樂譜、圖畫等創作。格式、篇幅不限，但篇幅過長者建議以連載形式投稿。字數不限。
- **公告與剪影**：友好團體活動公告或活動紀錄，可附海報、照片或相關連結。約 500-2,000 字。
- **光影時刻**：以照片講述信仰故事，最多 5 張照片。若符合當期主題，投稿作品亦可能被選為封面故事。文字 500 字以下。
- **實驗園地**：各類實驗性創作，格式不拘，投稿前請先與編輯聯絡討論。字數不限。

---

## 投稿方式

- **投稿方式**：請掃描右方的投稿連結，或直接來信 [nonchurch2025@gmail.com](mailto:nonchurch2025@gmail.com) 投稿。
- **匿名發表**：作品可匿名刊登，但投稿時仍須於電子郵件中附上真實姓名。首次投稿的作者請提供 **100-150 字** 的個人簡介。
- **公開發表與稿酬**：本刊為公開的非營利網路平台，所有發表作品皆視為公開發表，恕無稿酬。



- **作品原創性與責任：**投稿作品可為原創或已公開發表之作品（如網路文章、紙本刊登文章、過期演講稿，請註明來源）。若內容涉及**侵權**（圖文引用、抄襲等），作者需自行負責，本刊不為任何作者之信仰論述背書。
- **學術文章格式：**
  - ◇ 文史類文章請依《**國史館館刊**》寫作格式撰寫。
  - ◇ 社會科學類文章請依《**臺灣宗教研究**》撰稿體例。
- **截稿期限與審稿：**
  - ◇ 每期截稿日為 **單數月月底**（刊登前一個月）。
  - ◇ 若當期來稿過多，且投稿作品與當期主題無關，編輯部將視情況調整刊登順序。
- **編輯原則：**本刊原則上維持作品原貌，僅進行**錯別字、語詞誤用、格式調整**等校對，並會與原作者協商。但本刊**保留最終編輯權**。
- **退稿與刊登權限：**若投稿作品不符合本刊需求，或須大幅修改，編輯部將提供退稿說明。但本刊對作品的刊登與否**保有最終裁量權**。
- **聯繫方式：**如對本刊**信仰特色、投稿規範**有任何疑問，請來信詢問 [nonchurch2025@gmail.com](mailto:nonchurch2025@gmail.com)。

## 編輯資訊

---

### 《無境界者》雜誌籌備委員

張辰瑋	國立台北教育大學台灣文化研究所碩士生
廖本恩	香港中國神學研究院神學碩士
金子煥	台灣神學研究學院神學研究道學碩士
黃亮維	雪梨神學院神學研究學士後文憑
梁晴朗	國立高雄師範大學性別研究所碩士生
邱詠恩	國立東華大學光電工程學系學士
吳政育	慈濟大學東方語文學系日文組學士

---

### 《無境界者》編輯群

主編	張辰瑋	封面設計	梁晴朗	網站設計	張辰瑋
美術編輯	梁晴朗	封面題字	曾權震	網路宣傳	邱詠恩
文字編輯	邱詠恩				

## 《無境界者》線上資訊

無境界者官網：[nonchurch2025.byethost10.com](http://nonchurch2025.byethost10.com)

臉書粉專：<https://www.facebook.com/profile.php?id=61573500811055>

電子郵件：[nonchurch2025@gmail.com](mailto:nonchurch2025@gmail.com)



無境界者官網



臉書粉專



Faith Without Boundaries