



無境界者 Vol. 7

# 火燒島上的《耶穌傳》

封面故事：火燒島的美麗風景 | 陳欽生前輩

特稿專區 教會外的福音見證者——我所認識的涂南山先生 | 何義麟教授  
聆聽被遺忘的苦難——專訪《冰封的記憶》導演許明淳 | 許明淳導演

主題廣場 In是Siáng? (他們是誰?)——火燒島政治犯ê故事  
被國家剝奪權利的人——陳欽生《謊言. 真相: 陳欽生生命故事》評介  
黑暗中的那點光——從《流麻溝十五號》看信仰、傷痕與反抗  
跨地域的緣與情——矢內原忠雄與台灣  
帝大教授的殖民地診斷書——矢內原忠雄《日本帝國主義下之臺灣》評介  
戴著鎖鏈歡呼的先知——殉道者潘霍華與獄中書簡

多元講堂 願月光指引我們的故事——《超時空輝耀姬!》聖經與人文向雜談  
在繪本裡重讀神聖——「宗教心理學與繪本的對讀」課程心得分享  
蔡依林有沒有在拜撒旦到底干那些基督徒什麼事?  
從智慧到十字架——重新閱讀《哥林多前書》第二章

# 目次

---

- 01 編輯室報告 | 編輯室 | pp. 4
  - 02 本期作者簡介 | 編輯室 | pp. 13
  - 03 【封面故事】火燒島的美麗風景 | 陳欽生前輩 | pp. 18
- 

## 特稿專區

- 04 【專題文章】教會外的福音見證者  
——我所認識的涂南山先生 | 何義麟教授 | pp. 20
  - 05 【人物專訪】聆聽被遺忘的苦難  
——專訪《冰封的記憶》導演許明淳 | 許明淳導演 | pp. 26
- 

## 主題廣場

- 06 【文藝創作】In 是 Siáng? (他們是誰?)  
——火燒島政治犯 ê 故事 | 第十二屆綠島人權營第三組 | pp. 54
- 07 【評論與回應】被國家剝奪權利的人  
——陳欽生《謊言·真相：陳欽生生命故事》評介 | 張辰瑋 | pp. 100
- 08 【評論與回應】黑暗中的那點光  
——從《流麻溝十五號》看信仰、傷痕與反抗 | 毛毛 | pp. 124

- 09 【**專題文章**】 跨地域的緣與情  
——矢內原忠雄與台灣 | 廖本恩 | pp. 132
- 10 【**評論與回應**】 帝大教授的殖民地診斷書  
——矢內原忠雄《日本帝國主義下之臺灣》評介 | 張辰瑋 | pp. 144
- 11 【**生命故事**】 戴著鎖鏈歡呼的先知  
——殉道者潘霍華與獄中書簡 | 張辰瑋 | pp. 160
- 

## 多元講堂

- 12 【**專題文章**】 願月光指引我們的故事  
——《超時空輝耀姬！》聖經與人文向雜談 | 邱詠恩 | pp. 179
- 13 【**公告與剪影**】 在繪本裡重讀神聖  
——「宗教心理學與繪本的對讀」課程心得分享 | 吐司邊 | pp. 189
- 14 【**時事評論**】 蔡依林有沒有在拜撒旦到底干那些基督徒什麼事？  
| Sunny Leung | pp.199
- 15 【**專題文章**】 從智慧到十字架  
——重新閱讀《哥林多前書》第二章 | 金子煥 | pp. 203
- 16 【**專題文章**】 基督宗教的七個大公傳統  
——基督宗教宗派譜系學初探（二） | 張辰瑋 | pp. 212
- 

17 投稿資訊 / 下期主題 | pp. 230

18 編輯資訊 / 訂閱資訊 | pp. 234

# 編輯室報告

---

主編 張辰瑋

2026.02.28

寫於二二八事件七十九週年

恭譯《耶穌傳》，報答我最敬愛的父母親，並獻給自由民主與和平奮鬥，而正遭受著苦難和迫害的兄弟姐妹；也獻給心地純潔可愛的青年朋友們。

——涂南山謹識，《耶穌傳·譯者序》1963.09.27

## 刊務報告 | 文字與記憶在我們生命中留下了什麼軌跡

前幾天我做了一個夢。

我在班上要進行即席演說，卻不斷被頒獎、畢業典禮的遊行給打斷，夢中的老師是我國小老師，我拿到的卻是國中的獎狀，遊行隊伍中的小朋友又是我當老師後教過的學生。而且後面的空間是教室，前面就變成大禮堂了。空間與時間不斷地扭曲交纏在一起，但我都沒有在意這些事情，我只是一直執著於我還沒有把演說的結論講完。

夢醒以後，我在想，或許人生的許多時空也都是這樣重重疊疊在一起的，唯有某些執著，讓我們從中找到了些許意義與共通的主題。而一份定期出刊的雜誌，或許也是這樣一種試圖串連起文字與記憶的軌跡。

這種時空的重疊，也反映在我們面對歷史苦難的經驗上。對於白色恐怖，在我大學時首次系統性地了解其法律根源，經過哪幾個階段，有哪些較為著名的案件。但在那之後就沒有很主動地去接觸相關議題，直到某一年剛好參加了二二八遊行、某一年看了《悲情城市》、某一年參加綠島人權營，又在某一年，知道了與無教會相關的涂南山曾在綠島上翻譯《耶穌傳》。

1951年，陳茂源的學生涂南山，因為接觸矢內原忠雄有關馬克思主義的著作被捕，在綠島的苦牢中，他憑藉著片段的時間與微弱的光線，翻譯著矢內原忠雄的《耶穌傳》。此以為核心，跨越台日空間與歷史記憶的苦難、良知與盼望，就在這些文字中被匯聚在一起。

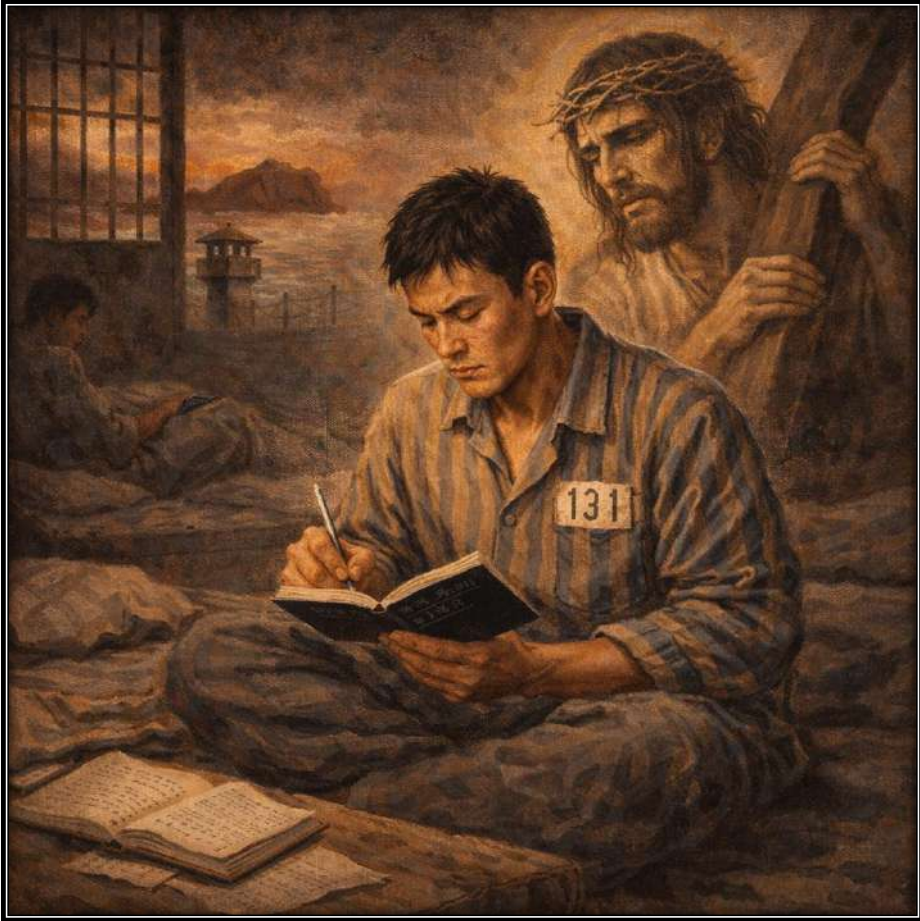
因此當我做這一期雜誌，打算以苦難的記憶為主軸，很多回憶也因此被串連在一起。相關議題的延伸，就像是網路社群上呈現的朋友雲一樣，連結到國北教台文所的老師與同學，連結到以前參與營隊認識的受難者前輩與同隊組員，連結到不同時空背景之下的苦難與生命韌性的故事，編織成了一張有機擴散的記憶之網。

我在想，這對於這一期的每一位作者而言，或許也是如此。

《無境界者》雜誌創辦一週年了，我一直希望做的，便是透過每一期定期的文字交流，讓大家看看，神學思想是如何在體制外生發，透過訪談人物、讀書心得、參與活動的紀錄、講道的講章、研究的隨筆、對時事的批評與感想……，這些如繁星般不同的生命經歷，正在構成所謂的「神學」。

當時間匆匆走過，要論說我們的生命留下了什麼，我們至少還有很多很多的故事可以講。有發生在我們身上的故事，有我們聽來的故事，有我們努力記錄下來的故事——無論是涂南山的譯筆、吳正男的回憶、陳欽生的故事、矢內原的良心、潘霍華的書信，這些與我們相遇的故事，也都因此成為我們生命如何活過的見證。

## 本期主題：「火燒島上的《耶穌傳》」



在台灣歷史的暗夜中，火燒島（綠島）過去作為一個關押了無數政治犯的場所，曾是禁錮自由靈魂的牢籠。然而，正是在這樣一個剝奪一切尊嚴的苦牢裡，誕生了一部跨越國界與時空的譯作。1951年，台大學生涂南山因牽涉政治案件而身陷囹圄。在綠島監獄中，他憑藉著微弱的光線與對良知信仰的執著，將日本無教會主義思想家矢內原忠雄的《耶穌傳》翻譯成中文。

矢內原忠雄不僅是日本無教會主義的重要傳承者，更是二戰時期「日本的良心」。他因反對日本軍國主義的擴張而被東京帝國大學開除，但仍始終堅

持以信仰的良知對抗國家暴力。當這位帝國教授的和平精神，與台灣白色恐怖受難者的苦難在火燒島上相會時，彷彿在對我們說：即使肉身被囚禁，真理與良知依然能穿透高牆，成為受苦者在絕對孤立中存活下去的靈性支柱。

然而，火燒島上的風景，不只有涂南山前輩的譯筆。這座島嶼的每一寸土地，都承載了太多被國家暴力碾碎的青春與血淚。因此，本期《無境界者》試圖撒開一張記憶之網，去拾遺那些迴盪在歷史邊緣的苦難敘事。

這些故事，不僅僅是歷史的傷痕，更是信仰與生命在極端處境下所迸發的光芒。本期《無境界者》期盼透過這些苦難的記憶，邀請讀者一同凝視那段不應被遺忘的歷史。因為唯有直視黑暗，我們才能真正理解，那份苦難中被煉淨的盼望，是何等的沉重而美麗。

---

## 封面故事與特稿專區 | 凝視歷史的陰影，聆聽失語的見證

本期的封面故事與特稿專區，我們將目光聚焦於那些被深埋在殘酷體制與美麗風景背後的生命故事。從火燒島的綠洲山莊，到冰天雪地的西伯利亞戰俘營，這三篇文章與訪談，帶領我們重新撿拾那些差點被時代遺忘的苦難碎片。

- 封面故事〈火燒島的美麗風景〉是由政治受難者陳欽生前輩提供。他在綠島監禁的歲月裡，從未見過窗外的美景。直到多年後，他才得以重返舊地，看到鐵窗外的山與海。這張照片與簡短的故事也構成了一組對比：在觀光客眼中的打卡勝地背後，承載著政治受難者無盡的心酸與痛苦。
- 何義麟教授的專文〈教會外的福音見證者〉，則細膩地描繪了涂南山先生的精神輪廓。涂南山最初是如何受教於矢內原的弟子陳茂源，以此認識

無教會主義，並本著自己的良知，在被監禁時堅持不懈地翻譯矢內原忠雄的《耶穌傳》。文章指出，這位一生從未踏入教堂做禮拜的非基督徒，自身卻成為了信仰最好的見證。他用不屈的生命，向我們展現了超越宗教形式的崇高良知典範。

- 而在〈聆聽被遺忘的苦難〉的專訪中，我們邀請到《冰封的記憶》紀錄片的導演許明淳，將視角從台灣延伸至遙遠的西伯利亞。影片記錄了二戰後被蘇聯押往西伯利亞戰俘營的台籍日本兵的生命故事。這群在國族認同迷宮中掙扎、長期被主流歷史消音的沉默者，透過導演的鏡頭與陪伴，終於得以訴說那段斷裂的記憶。

這三份來自不同時空的見證，共同叩問著今日的我們：當苦難的親歷者逐漸凋零，面對這些曾經「失語」的歷史，我們是否準備好成為那個願意駐足、傾聽並傳承記憶的人？

---

## 主題廣場（一） | 白色恐怖的記憶與轉型正義的盼望

本期主題廣場的第一部分，我們將直面台灣歷史上最沉痛的一頁——白色恐怖。這三篇文章分別從青年營隊的共同創作、受難者生命史的剖析，以及女性政治犯的抵抗身影，交織出我們對過去苦難的追憶，以及對轉型正義的未竟之盼。

- 首先是，第十二屆綠島人權營第三組的學員們創作的台語繪本〈In 是 Siáng? (他們是誰?)〉。這群年輕世代的參與者，嘗試以有聲書繪本和照片回顧的形式，重新述說火燒島上政治犯的生命故事，以及當年參與人權營的感動。希望能夠以兒童繪本的形式，繼續告訴下一代——這群曾經因不公體制受苦的人——他們是誰。

- 張辰瑋在〈被國家剝奪權利的人〉中，則藉著介紹了陳欽生前輩的回憶錄《謊言·真相：陳欽生生命故事》，探討了陳欽生前輩的苦難歷程。文中指出，威權體制最駭人之處，不僅在於肉體的囚禁，更在於對個體基本人權的全面剝奪。但在後半段，也透過陳欽生前輩重新面對生活的積極態度，讓我們從中看到了生命的韌性。
- 毛毛的〈黑暗中的那點光〉，將視角轉向了火燒島上的女性政治犯。透過對《流麻溝十五號》的心得分享，作者描繪了人們在極權壓迫下，如何透過微小的互助與對思想信仰的堅持，在無盡的黑暗中點燃微光，而這也是絕望中依然持守良知的動人見證。

這三篇文章提醒著我們，轉型正義從來不只是一道政治課題與歷史問題，它也是一場漫長的靈魂修復工程。唯有我們願意不斷地述說、凝視與記憶，我們社會如今所珍視的自由與民主價值，才能被繼續傳遞下去。

---

## 主題廣場（二） | 帝國主義底下的民族良心

進入主題廣場的第二塊拼圖，在二十世紀那段極權主義瘋狂擴張的黑暗年代裡，仍有極少數的知識份子與神學家，拒絕與國家機器同流合汙，而成為民族的良心。這三篇文章，帶領我們凝視兩位身處軸心國（日本與德國）內部的反抗者——矢內原忠雄與潘霍華，看見他們如何以信仰和良知，寫下對戰爭與極權最沉痛的批判。

- 廖本恩在〈跨地域的緣與情〉中，梳理了矢內原忠雄這位日本無教會主義思想家與台灣這塊土地的羈絆。作為帝國最高學府的菁英，矢內原並未選擇成為殖民政府的剝削管家，而是基於信仰的良知，對被殖民的台灣人民展現出跨越國族界線的關懷。他在戰火與高壓中堅持和平主義的信念，亦成為了當時東亞戰局裡難能可貴的一抹微光。

- 張辰瑋在〈帝大教授的殖民地診斷書〉中，也帶領我們重讀矢內原的《日本帝國主義下之臺灣》——這本被稱之為台灣知識份子聖經的鉅作。矢內原猶如一位不畏權威的醫者，冷靜而尖銳地剖析了日本資本帝國主義對台灣在經濟與政治上的剝削結構。這份「診斷書」不僅是他學術良知的展現，也展現了他不惜與當局唱反調，也要為弱勢者發聲的道德勇氣。
- 張辰瑋的〈戴著鎖鏈歡呼的先知〉將場景轉向了納粹鐵蹄下的德國。面對納粹的極權統治與當時多數教會的軟弱妥協，神學家潘霍華選擇了為了信仰而抵抗，並最終付出生命的代價。文章不僅回顧了他「戴著鎖鏈歡呼」的先知樣貌，作者更揉合了自身的生命經驗，與潘霍華的獄中書簡展開一場跨越時空的對話。透過對「神聖受苦」意涵的再思，這也提醒著我們：在苦難面前，信仰絕不能只是廉價的恩典，而是必須付上生命代價的真實跟隨。

這三篇文章向我們揭示了一種超越國界與時代的抵抗精神。無論是矢內原的演講與著作，還是潘霍華的佈道與信件，他們都用生命證明了：即使身處體制的絕對權力之下，純粹的良心與對真理的堅持，依然能成為刺穿黑暗的強大力量。

---

## 多元講堂（一） | 後現代對神聖的多元再詮釋

本期多元講堂的第一部分，試圖帶領讀者在後現代的流動語境中，重新尋找「神聖」的蹤跡。在一個傳統權威解構、疆界逐漸模糊的時代，信仰不再僅限於教堂的四壁之內，神聖性也不再被僵化的教條所壟斷。這三篇文章就試圖從不同的文化視角重新詮釋何謂「神聖」。

- 邱詠恩在〈願月光指引我們的故事〉中，以動漫《超時空輝耀姬！》為對象，展現了流行文化與神學對話的可能性。作者將動漫文本與聖經敘事並置，重新審視那些看似世俗的流行符號中，所隱含的救贖、愛與生命課題。
- 吐司邊的〈在繪本裡重讀神聖〉，則是透過宗教心理學的濾鏡，帶領我們看見，那些看似簡單的繪本故事，其實蘊含著深刻的靈性療癒與生命哲理。文章溫柔地指出，神聖往往隱藏在最平凡的日常與最質樸的圖文之中，當我們願意放下教條，帶著童心與之對話，便能在那裡遇見上帝。
- Sunny Leung 在〈蔡依林有沒有在拜撒旦到底干那些基督徒什麼事？〉一文中，則以犀利直率的筆觸，直指某些基督徒群體對藝人「獵巫」般的過度反應，以至於喪失了與當代社會對話的能力。本文最後也以「撒旦教」的核心精神提醒讀者，許多看似悖逆的文化符號背後其實具有深刻的人文思想，反而是精準指出教會問題所在的精神牛虻。

這三篇文章，分別從動漫文化、繪本文學與流行時事切入，讓我們具有更多向度的對話空間。在後現代的語境下，神聖的啟示並未消亡，而是以更多元、更活潑的姿態，散落在我們生活的每一個角落之中。

---

## 多元講堂（二） | 基督教傳統的多種面向

多元講堂的第二部分則回歸聖經與傳統，透過對聖經文本的重新詮釋與對歷史流變的梳理，為我們展現了信仰傳統本身的廣度。

- 金子煥在〈從智慧到十字架〉中，帶領我們重返使徒保羅書寫《哥林多前書》第二章的處境。在一個崇尚菁英智慧的時代，保羅的「十字架神學」無疑是對世俗價值最徹底的顛覆。作者梳理了保羅如何帶著軟弱與戰兢，將看似愚拙的十字架，轉化為上帝超越一切的大能。這篇文章指

出，十字架的神學並非用來滿足我們對理性的渴望，而是挑戰當代的我們放下對「確定性」與「掌控感」的執著。要我們敢於在承認自身的無知與軟弱之時，去擁抱信仰裡那份充滿不確定感的奧秘。

- 張辰瑋的〈基督宗教的七個大公傳統〉，則是探討了形塑基督宗教歷史面貌的七個主要大公傳統。透過這份宗派譜系學的梳理，我們看見了「正統」並非僵硬的單一標準，而是在漫長歷史中，由不同文化、神學側重點與靈性實踐所交織而成的豐富光譜。而這份對多元傳統的認識與包容，正是當代信徒跨越宗派藩籬、尋求普世合一的重要基礎。

從回歸聖經的十字架核心，到擁抱教會歷史的多元傳統，這兩篇文章為我們標示出基督信仰的立體輪廓。它們提醒著我們：一個具有生命力的信仰，既要有扎根於十字架的純粹，也要有能容納歷史多元面向的胸襟。

---

## 小結 | 在記憶的斷裂處，我們繼續訴說

回望本期篇章，我們彷彿參與了一場記憶的修復工程。從火燒島的黑牢到西伯利亞的冰原，我們看見國家暴力如何試圖噤聲個體，卻也見證了信仰與良知在最深的黑暗中，化作不屈的抵抗與重生的力量。

許多曾經未被訴說的記憶，如今已透過作者們的筆尖，匯聚成跨越時空的見證。未來，期盼《無境界者》能持續作為承載這些聲音的空間。只要我們願意傾聽與書寫，那些暗夜中的微弱聲響，終將成為指引我們前行的光。



# 本期作者簡介

## ☆本期特邀作者 / 受訪者



### 陳欽生前輩

馬來西亞怡保人，1967 以僑生身分來台就讀成大化工系，1971 年被誣陷參與「台南美國新聞處爆炸案」被判刑 12 年。1983 年出獄後，逐漸克服政治受難者的生存困境，並在 2010 年之後，成為人權講師，現為國家人權館資深志工，並走訪各校園分享白色恐怖經歷。



### 何義麟教授

日本東京大學學術博士，現任國立臺北教育大學台灣文化研究所教授。主要研究領域：日治時期台灣史、戰後海外台灣人運動。



### 許明淳導演

紀錄片導演，臺北教育大學臺灣文化研究所碩士，現任職於玄奘大學大眾傳播學系。1996 年開始拍攝紀錄片，早期作品以人物誌、環境保護、社會運動、原住民文化、城市變遷等為題材。近期作品為以西伯利亞戰俘中的臺灣人為主題的《冰封的記憶》（2025）。

### ◇本期專欄作者



### 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。



### Chô, Nâsim (曹藍心)

Jîn-bîn-choh-chú chî-kang, Tâi-gí-bûn kang-chok-chiá, Kok-hāu lāu-su.

(人民作主志工、台語文工作者、國小老師。)



### 邱蕾州(Lêlê)

細漢時認為家己是中國人，囡仔生出來才開始學台語文、台灣史。拄提著北教大台灣文化研究所學位，是陪伴家己三个囡仔做伙大漢 ê 全職阿母，嘛重新和 in 全齊成做台灣人。



### 毛毛

在傳統基督教家庭長大的第四代基督徒，遊走於不同的教會，尋找着如何能治癒因為教會而受傷的心靈。



## 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。



## 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。



## 吐司邊

原本預計窮盡一生要對自己輸入的咒語是：「我是一般人，我很平凡，我一點都不特別，不要把自己想得太重要。」後來偷偷更新了一個小願望：「希望自己活得像吐司邊，雖外表不起眼也不出眾，但總有人記得它，喜歡它的口感和味道。」



## Sunny Leung

國立高雄師範大學性別教育研究所碩士，研究興趣為性別與宗教相關的議題。男同性戀者與性解放分子。2024年12月正式從浸信會遷移會籍到台灣基督長老教會，持續就不同的議題與族群在教會體制內衝撞、滋事和追隨基督，被友人戲稱為「教會的衝組」。



## 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。

(作者依照文章先後順序排列)

【封面故事】

# 火燒島的美麗風景

---

陳欽生前輩

2026.02.02 拍攝於綠島



1971年，我因為一樁子虛烏有的案件，被判刑12年。隔年被移送到綠島的綠洲山莊監禁，直到1983年刑滿釋放，我在牢裡從來都沒有看過窗外的綠島美景。此後，我也十多年未曾再回到這座小島上。

直到2012年之後，我在國家人權博物館的邀請下，開始常常回到綠島，為來到這裡的遊客、青年朋友導覽，訴說發生在我身上的故事。今年1月參

與活動，再度回到這裡來，拍下了綠島白色恐怖紀念園區內的三峰岩、將軍岩及牛頭山，但在這夢境般的美景背後，蘊藏著許多不為人知的故事，承載著那些曾經被關押在這裡的政治受難者的心酸與痛苦，這一切都不應該被遺忘。🌍

【專題文章】

# 教會外的福音見證者

## ——我所認識的涂南山先生

---

---

何義麟

國立臺北教育大學台灣文化研究所教授

※關鍵字：涂南山、矢內原忠雄、耶穌傳、火燒島、白色恐怖

### 前言：筆者與涂南山先生的緣分

2010年間，筆者為了撰寫《矢內原忠雄及其帝國主義下之台灣》一書，<sup>1</sup>透過「台灣游藝」負責人曹欽榮先生的介紹，前往涂南山先生（1925-2015）位於敦化南路仁愛圓環附近的自宅拜訪，並進行口述訪談。有關涂南山先生的事蹟，筆者在此之前透過閱讀〈煉獄與天堂：涂南山口述史〉一文，<sup>2</sup>早已了解其相關的生平事蹟。此次拜訪原本只是為了進行補充訪談，進一步了解他對矢內原忠雄（1893-1961）與陳茂源（1903-1990）的認識與評價。但在拜訪涂先生之後，筆者深受其人格特質的吸引，對於他在火燒島翻譯《耶穌傳》的事蹟更加感佩，從此與涂先生建立持續數年的交誼，對於他誠摯的言談與親切招待的身影，至今依然記憶深刻。

---

<sup>1</sup> 何義麟，《矢內原忠雄及其帝國主義下之台灣》（台北：台灣書房，2011）。

<sup>2</sup> 收入：胡慧玲、林世煜 著，《白色封印：人權奮鬥證言 白色恐怖 1950》，（台北：國家人權紀念館籌備處，2003）。

## 涂南山先生的故事

藉由當年多次的拜訪，筆者而後撰寫〈矢內原忠雄的學識與信仰之再評價：以戰後台灣人的論述為中心〉一文，<sup>3</sup>對他有如下比較完整的了解——涂南山，1926年生於嘉義，家貧但奮發向上，嘉義中學校畢業後，1944年考上滿洲國之建國大學，但戰後未能畢業就回到台灣。1948年改就讀台灣大學工學院，這時他開始大量閱讀馬克思與恩格斯的書籍，並成為熱血的社會主義青年，因而轉學到法學院。

有一次他到台大法律學系教授——陳茂源家中拜訪時，發現老師相當入神地正在看一本書，後來才知道這本書是矢內原忠雄的《羅馬書講義》。<sup>4</sup>當時他曾向老師表示：「我最有興趣的是馬克思主義」。接著，在矢內原之入門弟子陳茂源的指點下，他開始閱讀矢內原撰述的《馬克思主義與基督教》一書，<sup>5</sup>並試著將它翻譯為中文。透過這樣的學習經驗，日後他終於體認到，雖然馬克思主義是當時最時髦的理論，全世界的優秀青年都愛讀，但是無論多麼偉大的理論，如果沒有耶穌的原則，還是無效的。

1951年6月26日，涂南山突然在台大法學院宿舍被捕，罪名是參加讀書會之類的組織。儘管遭到一連串的刑求，但他並未供出朋友名單。由於被查獲矢內原著《馬克思主義與基督教》之譯稿，因而被認定為思想有問題，判刑十年。在審訊期間他請家人向陳茂源老師借得《羅馬書講義》，並在拘留所開始閱讀，如此才順利克服被刑求時面對招供與否的心理折磨。被移送火燒島（綠島）後，再借得矢內原的《耶穌傳》一書，這本書成為他意志的支撐，幫助他渡過漫長的獄中歲月。他覺得《耶穌傳》中解釋的聖經很真實，因此開始進行翻譯，他認為自己在火燒島的新生訓練營中，一面負責種

<sup>3</sup> 何義麟，〈矢內原忠雄的學識與信仰之再評價：以戰後台灣人的論述為中心〉，《台灣史學雜誌》16期（2014.06），頁3-27。

<sup>4</sup> 現有的中譯本：矢內原忠雄 著，涂南山 譯，《羅馬書講義》（台北：永望文化，2013）。

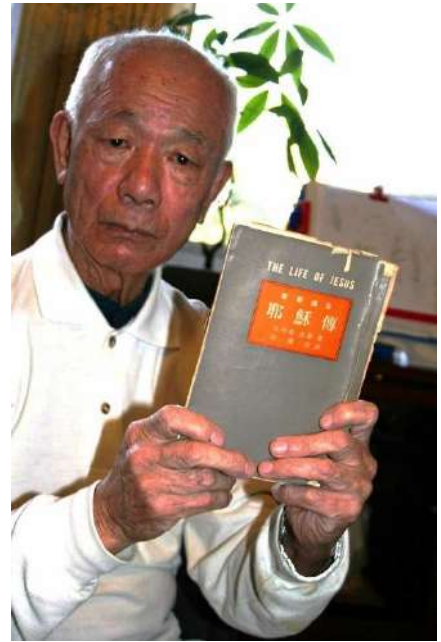
<sup>5</sup> 現有的中譯本：矢內原忠雄 著，郭維租 譯，《馬克斯主義與基督教》（台北：永望文化，2014）。

菜等工作，一面翻譯《耶穌傳》，是一生中最快樂的日子。

1961年出獄後，他有計畫地逐步實現《耶穌傳》、《羅馬書講義》兩書譯稿的出版工作。筆者最近重新翻閱1963年出版的《耶穌傳》，其中陳茂源在序言曾提到「（涂南山）于特殊之環境下，排除萬難，以將近十年之功夫，改稿九次，卒能完成此譯本。茂源確信其為聖靈之引導無疑。讀者其將有所裨益乎。願榮光歸主！」接著附上其舊作「癸未恭逢華誕再奉 矢內原先生」這首漢文詩。由此更深刻感受到，從矢內原到陳茂源、涂南山三代師徒的基督信仰傳承之軌跡。

為何矢內原的《羅馬書講義》會讓身為非基督徒的涂南山感動？他接受筆者訪談時曾表示，回憶被逮捕之初，負責審問他的官員曾經以引誘之詞告訴他：「招出同伴來，你就沒事了。」他坦承在那一瞬間，確實引發讓人想要招供的衝動。對於自己這個一閃即逝的念頭，他一直都耿耿於懷。他受訪時詳細解說，並具體引用《聖經》中《羅馬書》的如下這段經文：「我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做。」（羅馬書 7:19）他還拿出日文原文來對照說明他的理解與內心之掙扎。涂南山對這段話的經文詮釋是：「我不招供就是善，招供就是惡、就是背叛。」而自己內心竟然曾出現背叛同伴的意念，這是一輩子都不可原諒的錯誤。因為這樣，他持續翻譯《羅馬書講義》與《耶穌傳》，成為他一生的救贖。

多次拜訪涂南山後，話題逐漸轉向他搬到台北之後的生活，筆者這時才發現他的生活忙碌而充實。因為，凡是所有他認為世間不公不義的事情，他都會立即採取抗議的行動。例如，2009年他曾製作宣傳立牌，坐在台北街頭，抗議政治紛擾影響陳水扁孫子、陳幸好兒子趙翊安的小學入學事件。



涂南山先生與《耶穌傳》的合影  
（曹欽榮先生拍攝）

2014年3月29日，他前往立法院議場演說，聲援太陽花學運反對服貿協議行動。此外，他還積極聯絡居住中國的滿洲建國大學的同學，寄贈《耶穌傳》與《羅馬書講義》譯本，他希望這兩本書可以用簡體字印刷出版，讓中國人有機會閱讀。他所期待的是，中國民眾接受基督教洗禮後，能夠以同理心平和地看待台灣人民追求獨立的理想。

晚年定居台北期間，他彷彿是正義的使者，經常挺身對抗人世間各種不公不義，讓我認為他是一位值得表彰的基督徒。因此，有一次開口問他，你平時到哪間教會做禮拜？他說：「我這輩子還沒有進過教堂做禮拜。」這樣的回答，一時間讓我有點尷尬，但也因此了解到**他不拘泥於基督教會的形式，體現了日本無教會主義者的精神。**

當年訪談過程中得知，許雪姬教授早在2000年已開始進行口述訪談，並預定在近期內出版。<sup>6</sup>因此，我無法再撰寫一份口述訪談紀錄。但是，2013年國家人權博物館籌備處綠島園區佈展時，規劃設置他的《耶穌傳》翻譯手稿解說牌之時，涂先生指名由我來撰寫，他的信賴讓我倍感光榮。字數限制300字以內的「涂南山獄中翻譯《耶穌傳》手稿」解說，全文如下：

涂南山先生，1926年生於嘉義，雖家貧但奮發向上，嘉義中學校畢業後，1944年考上滿洲國建國大學，戰後回台就讀台灣大學，因大量閱讀左派書籍，成為馬克思主義信徒。而後受陳茂源教授感召，開始閱讀矢內原忠雄之聖經講義，並試圖藉翻譯來學習中文。1951年6月被捕入獄後，先譯完《羅馬書講義》，綠島期間持續翻譯《耶穌傳》，藉此不僅克服被刑求時應否招供的心理折磨，也助其渡過漫長的獄中歲月。翻譯工作雖有層層阻礙，但涂南山認為，在火燒島新生訓練營中，一面負責種菜，一面翻譯《耶穌傳》，是其一生中最快樂的日子。1961年出獄後，

---

<sup>6</sup> 許雪姬訪問，鄭鳳凰、黃子寧紀錄，〈涂南山先生訪問紀錄〉《日治時期台灣人在滿洲的生活經驗》（台北：中央研究院台灣史研究所，2014），頁119-180。

在他費盡心力之下，《耶穌傳》與《羅馬書講義》才得以出版。福音的救贖力量，令人讚嘆。

(285 字)



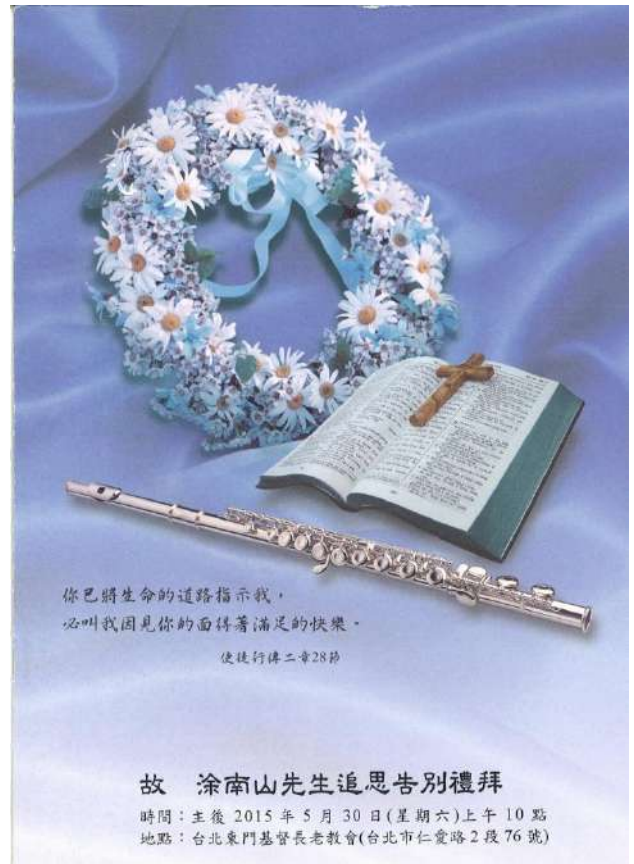
綠島人權館中展示的《耶穌傳》手稿與解說  
(黃宇萱於 2024.07.08 拍攝於綠島人權博物館)

實際上，涂南山還有一篇自述〈烈火的青春：我在火燒島的黑牢歲月〉（《下樂姆》，2013）。如何透過直接訪問本人，同時運用口述訪談紀錄與本人的自述等進行人物研究的實務經驗，已經成為筆者近年個人講授「口述歷史理論與實務」課程的重要教材之一。

## 無境界的典範人物

2015年5月30日，「故 涂南山先生追思告別禮拜」在台北東門基督長老教會舉行，我也前往參加。根據親友敘述，**這是他第一次在教堂做禮拜，也是最後一次。**涂南山中學和大學的同學，也是同鄉的劉榮超博士在《耶穌傳》序言中表示：「南山兄並不是牧師，也不屬於任何教會。他將自己對神的領悟的結果，譯在這本書上。這些都是他親自沐聽神的話。由此可見，基督教之本質與教會的組織以及牧師的職位不相干。因為基督教是神與人之間心靈直接的溝通。從心靈的最深處所得到的神的啟示、神的引導。看了這本書的讀者，不僅會體悟到基督一生愛撫世人之經過與人生之真理，而且會受到南山兄崇高的心靈所感動。」

這幾年，每當騎著腳踏車經過涂先生自宅附近時，我都會想起他年輕時經歷被囚禁於火燒島的苦難歲月，以及晚年經常散步於敦化南路林蔭步道的身影。回顧其不屈不撓的人格特質，可謂典型在夙昔，他所具有的崇高心靈，足為基督徒的典範，同時也是所有台灣人的典範人物。🌐



涂南山先生告別禮拜程序單

(筆者拍攝)

【人物專訪】

# 聆聽被遺忘的苦難

——專訪《冰封的記憶》導演許明淳

---

---

受訪者：許明淳導演

訪問者：張辰瑋

訪問時間：2026年02月11日 14:30-16:00

訪問地點：台北市大安區典藏咖啡北教大店

❖關鍵字：冰封的記憶、台籍日本兵、西伯利亞戰俘、世代對話、戰爭記憶

## 訪談簡介

本期《無境界者》以「火燒島上的《耶穌傳》」為題，旨在探討個體如何在極權暴力的碾壓下，從中生出面對苦難的信念，以及後世如何透過「聆聽」來承接這些生命經驗。而在這巨大的歷史陰影中，有一群人在歷經苦難後又面臨了長期「被遺忘的痛苦」——他們是二戰後滯留於西伯利亞戰俘營的台籍日本兵。在戰後劇烈的政權更迭下，這群人的國族認同被迫流離，政治忠誠度更因特殊的戰俘經歷而屢遭懷疑；他們所背負的時代創傷，長期以來只能在主流歷史的夾縫中沉默失語。

本次專訪邀請《冰封的記憶》導演許明淳，分享他同時作為歷史研究者與影像創作者，如何在拍攝過程中，意外成為「穿針引線」的角色。許導演不僅在片中引導觀眾走入冰封的歷史現場，更將鏡頭轉向自身與下一代，試

圖搭建一座跨越時空的對話橋樑。

本篇訪談探討了鏡頭如何成為世代和解的媒介、倖存者吳正男先生在國族認同迷宮中的掙扎，以及當歷史出現斷裂時，作為紀錄者與後代，我們該如何搶救並安放這些記憶。經許明淳導演同意，我們將此篇訪談整理刊登，期盼能為讀者揭開這段被世界遺忘、卻對台灣至關重要的歷史篇章。

——張辰瑋



許明淳導演與訪問者辰瑋的訪談合照  
(2026.02.11 拍攝於典藏咖啡-國北教店)

## 受訪者簡介

許明淳，1968 年出生於臺灣彰化，國立臺北教育大學台灣文化研究所碩士。早年曾任廣告製作公司製片、電視節目企劃編劇，自 1996 年起投身紀錄片創作，題材廣泛涵蓋歷史人物誌、環境保護、社會運動、原住民文化及城市變遷等多元面向。2003 年，他參與公共電視歷史旗艦系列《打拼——台灣人民的



歷史》（*Taiwan: A People's History*）製作，擔任製作統籌，此後便長期深耕於文史題材的挖掘與轉譯。

許導演的作品風格兼具史料考證的嚴謹與影像敘事的張力，致力於透過影像重構台灣被遺忘的歷史記憶。其代表作包括以戲劇重現手法重現霧峰林家家族史的《阿罩霧風雲》系列（2013, 2015）、追尋 1920 年代殖民統治下臺籍飛行員謝文達與朝鮮籍飛行員安昌男生命故事的《尋找 1920》

（2019），以及探討冷戰時期台美中關係與國家認同的《光計畫》

（2020）。2025 年，他取得國立臺北教育大學台灣文化研究所（史學組）碩士學位，展現了創作者結合學術研究與影像書寫的功力。最新力作《冰封的記憶》（2025），即是其碩士研究與影像創作雙軌並行的成果。

許導演為何願意耗費數十年光陰，投入這些歷史題材的影像製作。他曾在受訪時表示，這源自於他身為台灣人深刻的「身分認同焦慮」，他對抗這個焦慮的方法，就是透過鏡頭重新去認識不同階段的歷史記憶。他認為，台灣長期受制於不同強權的詮釋，導致歷史敘述斷裂、共同記憶難以建立；因此，他期望能為下一代留下屬於台灣自己的觀點，讓未來的台灣孩子在被問起「你是誰」的時候，能擁有一個清晰而自信的答案。

## 作品簡介

片名： 冰封的記憶 (*Memories Frozen in Time*)

導演： 許明淳

類型： 歷史紀錄片

上映時間： 2025 年 12 月

### 上映資訊：

公播上映： 本片與公共電視合製，於公視 Plus 線上播出。

巡迴放映： 目前正於全台各地舉辦巡迴映演與座談會。

書籍出版： 相關研究已改寫為同名專書《冰封的記憶：尋找西伯利亞戰俘營的臺籍日本兵》，由前衛出版（2025）。<sup>1</sup>

### 議題焦點：

本片揭開了一段被我們的歷史教育長期忽視的空白頁。二戰結束後，一群台籍日本兵並未隨戰敗歸鄉，而是被蘇聯軍隊強行帶往西伯利亞戰俘營，在極寒之地從事嚴酷勞動，並接受共產主義思想改造。

紀錄片透過開拍時已高齡 95 歲的倖存者吳正男先生的親身證言、採訪相關人物的家屬，以及導演親赴日本、俄羅斯尋訪戰俘營遺跡的旅程，交織出一段跨越國境與世代的記憶之旅。全片深入探討戰爭記憶的斷裂與傳承、身分認同的迷宮，以及在官方紀念碑之外，我們該如何聆聽這些「失語者」的故事。

---

<sup>1</sup> 原論文：許明淳，〈臺籍日本兵的西伯利亞戰俘經驗——以戰俘營中的思想教育及其影響為中心〉（台北：國立臺北教育大學台灣文化研究所，2024.12）。



公視紀錄觀點《冰封的記憶》宣傳貼文

(圖片來源：紀錄觀點臉書粉專)

## 緣起：從碩士論文到紀錄片

**辰瑋：**很感謝明淳哥接受我們的訪問。我們這一期《無境界者》雜誌的主題叫做「火燒島上的《耶穌傳》」，是以政治犯涂南山被流放到綠島的故事為核心，向外延伸相關的議題。在當中我希望探討的核心是關於苦難與生命，包括兩個面向——受苦者本人是如何在苦難當中尋得生命的盼望？以及後人如何去聆聽苦難的生命經驗？

我跟明淳哥是國北教台文所同一屆的同學，我們都是 2022 年 9 月入學的，碩士入學不久後，我就知道您打算做這個題目，2023 年碩一寒假時您第一次到日本拍攝，我也跟著找藉口到日本去旅遊，後來我有參加東京台灣會的那一場拍攝活動，還被您在淺草請吃拉麵。後來聽說您有成功申請去到俄羅斯拍攝。去年（2025）年初，我碩二下的時候，聽說您已經畢業了，等到七月我要畢業時，聽說您碩論已經改寫好要出版成專書了，接著到去年年底紀錄片也上映了，同時完成這麼多事情，速度真是太驚人了！不過其實我很好奇的是：您是先決定做「台籍西伯利亞戰俘」這個題目才來讀研究所？還是進了研究所之後，為了選題目才決定做這個？

**許導演：**我決定要念研究所，那時候是因為在業界已經工作很久，很早就希望有機會再繼續念書，可是工作一個接一個，很難停下來。後來我去玄奘大學教書，拍片的機會因為教書的關係少了一些，我就覺得好像可以找一個時機點把所有事情停掉，專心去念書。那時候我想說可以念什麼？因為很久沒在學校求學，難度過高的研究所我不敢選。至於為什麼我選台文所而不是電影所？因為我已經拍片拍這麼久了，也已經在玄大大傳系任教，不覺得再去念這些系所對我有多大收穫；而且我之前的片子大部分跟文史有關，因此我首選就是文化類、文史類。其實我最早是看到中興大學一個跨領域的研究

所，後來我一個已經退休的朋友知道我想要再讀碩士，他就告訴我說：「你很適合去國北教大的台灣文化研究所。」因為之前在拍《阿罩霧風雲》時就已經認識李筱峰老師和戴寶村老師，也讀過滿多何義麟老師的論文；蘇瑞鏘老師我也知道他是專門做戰後史與政治案件的研究，所以這幾位老師對我來講比較親近、比較熟悉，我最後就決定就讀北教台文。

在面試的時候，老師們都鼓勵我可以以拍紀錄片來做為替代論文，我也不排斥，但剛入學時並沒有想過要拍這個題目。我們申請研究所不是都要寫研究計畫嗎？我寫的跟這個完全沒有關係，那是為了申請學校臨時想的一個題目。但在進來之後，發現原本申請用的題目不太可行。後來陳力航知道我念了這個所，我們在閒聊說畢業要選什麼題目，他就提到了台籍西伯利亞戰俘。

**辰璋：**您和陳力航先生之前就認識了嗎？他主要是在做文史推廣是嗎？

**許導演：**認識很久了，應該是我之前拍《尋找 1920》（2019）的時候就認識了。他一直比較像是在做歷史科普的台灣史研究者。他知道我來念書，就幫我想題目。接下來的事情我在很多訪談中都有提到，**陳力航過去有訪談過他的祖父陳以文先生，並把這樣的經驗出版成書《零下六十八度》**，<sup>2</sup>但一開始我不太覺得這個可以拍紀錄片，因為找不到倖存者的話就很難影像化。

我就跟力航說：「這個很難拍，你阿公也不在了，不知道怎麼弄。」但他說：「不不不，有一個人還在。」這個人在他的書裡面有寫到，就是吳正男先生。他說他有吳正男的聯繫方式，因為吳正男跟他阿公有通訊，後來出書的時候透過他在日本橫濱的伯父介紹，有寄書給他，所以算是有一點聯繫。

後來我想說好那就試試看。因為我不會日語，就請日本拍攝協調打電話過去。吳先生自己接電話，大致跟他簡單講一下我們的規劃，因為過去已經

---

<sup>2</sup> 陳力航，《零下六十八度：二戰後臺灣人的西伯利亞戰俘經驗》（台北：前衛，2021）。

有很多人採訪過他，他沒多問什麼就答應了。一開始是因為我覺得有一個人還在，他那時候已經 95 歲了，我就覺得不管以後有沒有打算要真的拍成紀錄片，應該先去把他的口訪拍起來。所以在 2022 年年底左右，我們就拍了第一次的訪談。



陳力航（陳以文孫）夫妻前往橫濱拜訪吳正男

（圖片來源：多面向影像工作室）

**辰瑋：**因此 2023 年 1、2 月那時候，您們去日本那一次就是第二次拍攝？

**許導演：**對，是第二次。第一次的訪談我人不在日本，那時候疫情剛結束，航班才剛恢復，學校還在學期期間我沒辦法請假。因此我是請日本拍攝協調，透過朋友在日本找了一位攝影師，他們跟吳桑（吳先生）約在一個地方，然後用 Zoom 跟我視訊連線。後來去日本的那幾次我就都是自己去了。那次視訊採訪確認了吳先生的狀況，他很習慣接受採訪，講得很詳細，健康狀況也沒什麼問題。訪談完之後才開始去想接下來要怎麼做，瞭解他日後的行程，也開始找片子裡除了他還能夠拍攝誰。後來才慢慢加入許敏信家屬那

一條線，最後把陳力航這條線也加進來。

2023年9月左右，我在一個紀錄片大會提案，案子曝光後，公共電視紀錄觀點的製作人有來聽，他們很有興趣，希望能合作。一旦有電視台資金進來，片子就不能半途而廢了，但這個過程很漫長。

## 學術與影像的分野：思想教育與生命故事

**辰璋：**但最後明淳哥您還是先寫論文，用碩士論文畢業了對吧，因為製作紀錄片所需要花費的時間難以預料，若拖延到畢業時間反而更不方便是吧？

**許導演：**對，我是找所上台灣史的何義麟老師指導。一開始我也是想要用紀錄片做為替代論文，但我後來跟老師說資金到位得很慢，老師看我資料收集得差不多了，問我要不要直接改成寫論文。我也覺得如果一直等片子，不知道什麼時候能夠做完，像俄羅斯到底能不能去成都還不知道。後來我就接受老師的提議，改成用論文的方式畢業，而不是用創作。

**辰璋：**不過我在拜讀完您的書又看過紀錄片之後發現，其實很多重要的史料在紀錄片當中沒辦法那麼明顯地被呈現。紀錄片需要有明確的故事線，不可能把19位台籍西伯利亞戰俘的生平、在哪裡入伍都寫進來。如果是以真實故事去看背景的話，書或論文的確是比較好的。

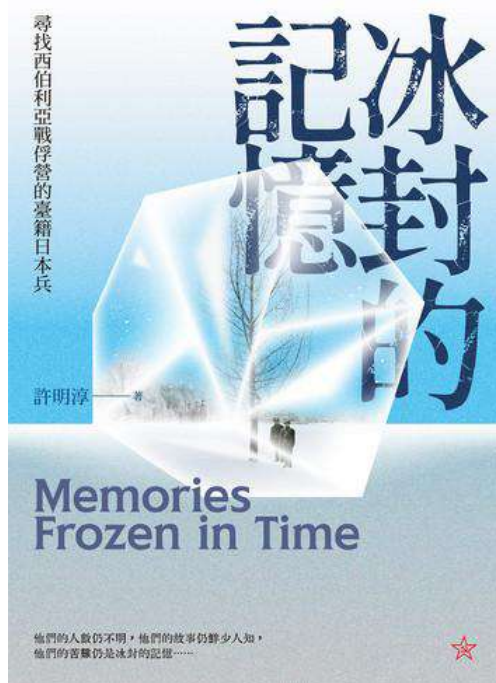
**許導演：**對，因為如果看過片子又看過書就知道，其實兩個內容差蠻多的。因為一開始寫論文計畫的時候，是以整體西伯利亞戰俘、台籍日本兵的生命經驗開始寫，寫著寫著就發現資訊太多了。後來有一次修蘇瑞鏘老師的課——「台灣思想史專題」，期末要寫報告，我就跟蘇老師說，那我把他們在蘇聯戰俘營中的「思想教育」這一塊挖出來寫，老師覺得很好。他看過我的報告

後，說這一部分的資料就足以撐起一篇碩士論文，認為如果我把所有資料都放在同一篇論文中太可惜了，建議我應該分段產出。我聽了他的建議去問何老師，何老師也說很好，因為這個主題幾乎沒有人寫過。因此後來專書的第三、四章就是以思想教育為主，第一、二章做概述。

但到紀錄片就是完全不同的邏輯了，因為紀錄片要聚焦在人物、故事上，太多的史料觀眾沒辦法吸收，所以史料的部分大量抽掉，也不是完全在講思想教育，而是把重心放在：**因為他們去了蘇聯，導致之後的命運跟其他台籍日本兵產生了分歧**。我們的片子就是把這個分歧點講出來：第一代還存活的人內心想法是什麼？第二代、第三代怎麼看待這個事情？最後也把我自己放進去，在片中必須回到我自己的身上去，闡述我是怎麼看待這些事情的。

## 當導演成為「尋找者」：被迫入鏡的敘事策略

**辰瑋：**可是您以前的片子，例如《阿罩霧風雲》與《尋找 1920》，都是比較偏向用客觀全知的視角去描述歷史。這次您不但自己進到鏡頭中，讓自己成為影片當中的對話者，最後還有您與貴公子對話的段落，彷彿打破第四面牆一般，讓觀眾好像也參與在這場對話當中。這樣的敘事策略是您在拍攝的過程之前就決定好的，還是後來剪接的時候才決定的呢？



《冰封的記憶》書籍封面  
（圖片來源：博客來網路書店）

**許導演：**其實這有分成兩個階段。一開始我設定還是比較客觀的紀錄片，鏡頭就是對著他們，導演和其他人就都盡量避免入鏡。但是因為吳先生沒辦法去俄羅斯，那時候我們在俄羅斯的協拍人員就很困惑，他們就問：「你們主角沒來，那你們要拍什麼？拍風景嗎？拍石頭嗎？」**他們覺得沒有人就沒有故事。**

後來我們就在討論，既然我是去尋找這些戰俘的遺跡，那我是不是可以變成一個「探尋者」的角色？我帶著觀眾去看、去找，或許是一個解決的辦法。所以大家在片子裡面看到我在雪地裡走路、拿著資料在比對，那個其實是被環境逼出來的。如果不這樣做，畫面就會很乾，好像只是在拍風景片。

後來再回到日本拍吳正男和許敏信他們一家時，我就不再避諱，很自然地入鏡了。像是吳桑走路需要人攙扶，一開始是日本拍攝協調在一旁給他扶，後來就變成我入鏡給他扶，直接在他旁邊聽他講故事。所以在不知不覺中，我們就意識到這部片一定要採取對話的策略了。

後來以我的聲音來作為全片的旁白。這是在剪接後期，我們在梳理素材的時候發現，片子裡面有吳正男先生這條線，有陳力航跟他爸爸陳明亮這條線，還有許敏信家屬這條線。這三組人在現實生活中其實是沒有交集的，他們是平行的。剪接指導就說：「**影片中唯一的交集點就是你，你是唯一見過所有人的人，也是在片中唯一有去台灣、日本、俄羅斯三個國家的人，你就是那個連結點。**」為了要把這些散落的珍珠串起來，我必須要站出來。因此我還特別請了所上的王桂蘭老師指導我們撰寫台語旁白，讓我用台語的方式成為串起整部片的聲音。

而在這之後，為了讓影片能更貼近現代年輕人的視角，製片、剪輯指導就建議我跟我兒子和他的國中同學來進行一場對話。錄那一段的時候我兒子19歲，其實跟吳正男先生當年17歲就離鄉背井去日本當兵的年紀是差不多的。為了讓鏡頭有一些「事件」，而不是只有講話，我就先「賄賂」他們，請他們去看了一場WBCQ比賽（世界棒球經典賽資格賽）。那是他們第一次坐那麼貴的位置——其實是因為便宜的外野票賣光了，我只好買內野熱區——

所以他們看得很開心。就在看完球賽後，我才訪談他們對於近期兵役延長的議題，以及對於戰爭的真實感受。

另一方面，我一直在想，這段歷史離現在的年輕人太遙遠了。吳正男先生今年都已經 98 歲了，他的語言、他的世界，對現代的學生來講可能很陌生。我希望能搭一座橋，讓這個題目不只是停留在老人的回憶，而是能跟當代對話。所以我嘗試跟我兒子聊這件事，雖然他對歷史不見得有興趣，他代表了現代年輕人的視角——對戰爭的感受與我們也很不一樣，也對上一代的苦難感到陌生。片中放入這些對話，即使有些觀眾覺得突兀，但我認為這真實呈現了世代之間的斷裂，而這正是我們試圖修補的。

## 鏡頭作為世代聆聽的媒介

辰璋：之前我和您去日本的時候有跟明淳哥提到過，我外公林肇基先生生於 1931 年，他在 14 歲的時候，就有到日本去做少年工。那時候他還不到可以當兵的年紀，但是因為家裡太窮，所以主動去應徵修飛機。但他去沒幾個月，日本就戰敗了，之後他就被送回來了。我聽我母親說，我外公之前也有參加過台籍少年工相關的聚會，好像到他年紀滿大都還會去參加。

就我自己而言，我印象最深刻的事情是，以前小時候有一次過年期間，那時候剛好上映《珍珠港》（*Pearl Harbor*）這部片，當時我們在家裡看 HBO 播映。其他親戚都在聊天，但我外公他就是一直盯著電視，從頭哭到尾。那部片長達三個小時，前面都還沒有炸珍珠港、還在演主角的愛情線的時候，他就已經在哭了。這部片是在 2001 年上映的，所以應該是在我小學一二年級的時候，在我的記憶中，只覺得大家都和樂融融，他為什麼要哭？我外婆還會一直拿衛生紙給他，笑說：「這樣子哭很丟臉耶！」但是他就不管，他就自己在一旁哭。這是我印象比較深刻的事情。但是在我國小五年級的時候，我外公就過世了，我有聽過我外婆講小時候躲空襲的故事，但沒有親口聽過我

外公說什麼他去日本的經歷，可能我還要問母親才會比較清楚。

所以我之前碩一在跟明淳哥討論這個主題的時候，您就有提到說，譬如像是吳正男先生的兒子，對他父親的故事好像並不感興趣。這讓我想到家人當中的這種隔閡——照理講，一個苦難的生命經驗，最親近的家人或是伴侶應該是最能夠承接的，但有時候反而因為親近而不願講述。您會不會覺得，如果沒有這個鏡頭介入，這些家屬有可能一輩子都不會去問長輩這些事？或者長輩也不會想講？是不是鏡頭反而變成一種媒介，讓他們願意開口？或者讓家屬願意重新去思考前人的這些經驗？



2023年2月的東京台灣會中，有「台灣少年工」的講座。

(張辰瑋於 2023.02.05 拍攝於東京)

**許導演：**這非常明顯。其實很多長輩他們是想講的，但是就像你剛剛講的例子，他們可能嘗試講過一兩次，可是發現兒孫沒有反應，或者是聽不懂他在

講什麼，久了之後他們就會覺得自己像個老古董，講這些幹什麼？乾脆就閉嘴不講了。他們通常只有在一種場合會講，就是戰友聚會的時候。大家唱著日本軍歌、講著當時軍隊的黑話，那時候他們才覺得自己活過來了。可是當我們帶著攝影機去採訪的時候，狀況就不一樣了。對他們來說，這是一種「被慎重對待」的儀式。有人願意拿著大機器、打燈，專程來聽他說話，這本身對他們來說就是一種肯定。

像吳正男先生，他曾經跟我抱怨過，他說他兒子對他的故事完全不感興趣，「沒有興趣到那種很離譜的地步」。這對他來說是很失落的。其實我們去吳桑家拜訪的時候，他兒子也有出現，片中那位幫我們開門的人就是他兒子，但他始終不願意接受訪問。可是，當我們後來片子完成了，今年一月回到橫濱去放映的時候，他兒子帶著媳婦一起來觀影。看完之後，他給我們的評價很簡單，就一句「Not bad」（還不錯）。雖然嘴上沒有說，但他願意花時間帶著太太坐下來看這部片，去聆聽自己父親的故事，我覺得這本身就是一個巨大的改變。這代表那扇封閉的門被打開了一點點。



許瑛子（許敏信女兒）與女兒討論身分認同問題

（圖片來源：多面向影像工作室）

另外，像片中有放吳桑跟陳旺先生的合照，我去採訪相關人物的時候他已經過世了。但是陳旺的太太，她在看完片子之後非常感慨。她跟我說，她先生是在 2019 年的時候過世，但她今年看到紀錄片的時候，才更了解她先生當初的處境是什麼。她那時候跟我講了一句讓我很揪心的話，她說：「**為什麼你們那麼晚才來？如果你們早一點來，他還在的時候，該有多好。**」雖然有這樣的遺憾，但我覺得這部片對家屬來說，某種程度上也是一種遲來的安慰與療癒。他們終於知道，原來自己的父親或先生，當年經歷過這麼不簡單的事情。這也是我希望透過片子傳遞的——如果我們能夠用比較同理的態度去詢問，而不是像那時候大家笑你阿公那樣，也許他們就會願意全盤托出。

這對家屬來說是很重要的。就像我自己，我父親也是出生在 1927 年，和吳桑同年，但我父親很早就過世，而且我是家中的老么，所以我對他的記憶是空白的，只有看過一張他擔任國軍醫官時的軍服照。我拍這部片，某種程度上也是在填補我對父親那一代人記憶的空白。我跟吳正男先生分享這件事之後，他對我的態度就有些不一樣，不再只把我當成記者，而是一個願意聽他故事的晚輩。

## 被政治化的戰爭討論？

**辰璋：**從去年底《冰封的記憶》上映之後，您就有好多的宣傳活動，我之前有參加其中一場演講，是找年輕人來對談對戰爭的想像。我發覺到，雖然題目定為戰爭主題，但嚴格說起來，不完全是以這部紀錄片為核心，聽眾通常可能更關心當今台海的政治議題，或是帶到烏俄戰爭的議題。

雖然在演講中，明淳哥有講到過去台籍日本兵的戰爭經驗，不過台下的聽眾在提問的時候，還是都是在講自己當兵鑑測時躲手榴彈的經驗，或在經過隧道時想像自己在戰爭下要怎麼躲空襲的經驗。我就在想，**這些聽眾會不會在聆聽之前，就太快把自己的經驗給帶入了？**其實每個世代跟每個人的

所謂「戰爭經驗」實在是差太多了。尤其是現在講烏俄戰爭的前線，現代人經歷戰爭的生存保障或是死後撫卹，是跟過去的世代完全沒辦法相比的。

所以我在聽演講時就在思考，您拍這個議題會不會怕被太過政治化的解讀？或者是說，很多宣傳單位或觀眾是從自己民族主義的角度去看這部片，不斷強調「台灣人就是被拋棄啊、被遺忘啊，因此我們要自立自強」等等觀點。當然可以有這個面向的解讀，電影中後來也有提到台灣人的失語與國族認同危機。不過這好像不是唯一的詮釋角度。當您在宣傳紀錄片的過程中，看到大家各自帶入自己的處境，用自己的濾鏡去面對這段歷史記憶的時候，您自己的感覺是什麼？



許明淳導演在台北國際書展上的分享會

(張辰瑋於 2026.02.06 拍攝於台北)

**許導演：**因為我們這次舉辦的這些講座、座談，跟以往映後座談的方式不太一樣。目前舉辦的這些座談，我發現來參加的人，99%是沒有看過影片的。因為沒看過影片，所以就會產生剛剛你講的那個狀況——比較容易被當時的社會氛圍或政治議題所牽引。

可是對我來講，我倒是不覺得這樣的聽眾互動會太失控，或者是負面的。因為這些講座問答的過程，其實也提供了我在思考這些問題時不同的面向。如果大家完全專注在片子上面，可能就不會提出這些我沒想到的事情（例如年輕世代對戰爭的想像、或是剛退伍的人怎麼看待戰爭）。因此這對我來說這是正面的學習。至於有沒有辦法正面為片子宣傳？因為講座一開始的設定就不是純粹為了宣傳片子，而是希望開啟對話。所以我多半是在聽他們講，我也鼓勵我的對話者或聽眾可以多講一些自己的想法。

這樣的氛圍就跟辦映後座談比較不一樣。比如說如果你是剛看完電影《大濛》，你要去跟導演對談，那你一定會很專注在劇情上面。但是如果你沒有看過，你可能會先去講自己對於白色恐怖的認知是什麼，就會帶入自己的濾鏡。就譬如說，在我的講座中，在提問環節會有人會站起來講他阿公怎樣怎樣，結果講到後來發現，他阿公不是台籍日本兵，他是1949年跟著國民黨部隊來的外省部隊，這就是完全不同的脈絡了。我覺得差別在這裡。

但產生那樣子的差別，對我來講不會有太大的困擾。如果聽眾藉由我的分享，而好奇說你這個片子是在講什麼，他再回頭去看，我覺得這樣子也是OK。所以我覺得紀錄片、書、講座，由這些不同管道來接觸這個議題，先後順序是沒有差別的，你可以前兩個都還沒有接觸，你就先來參加講座，我覺得這樣也會產生不同的火花。

## 誰掌握了戰爭記憶的話語權？

**辰璋：**我自己在閱讀書籍跟看影片的時候，一直在思考，有關戰爭的記憶，到底誰該擁有話語權？不論像是慰安婦，或者是一些戰俘的賠償等等，這些議題常常在東亞的戰後，變成是一個民族主義或是國家主權角力的現場。但這些悲劇發生的當時，那時的國族認同和國境界線都是跟現在很不一樣的，但是在戰後，卻要很明確地去區分你是屬於什麼人？你的賠償是哪一國政府要為你爭取的？所以我覺得這裡特別提到的台籍西伯利亞戰俘，他們也是處在歷史與民族認同的縫隙中被遺忘的一群人。他們甚至連從西伯利亞離開之後，要回台灣、日本還是中國，這些命運都不見得是他們自己能決定的。

所以像明淳哥在片中也有拍到很多「紀念碑」、「紀念儀式」、「紀念墓地」等官方記憶標誌，但是否也有感受到在這些官方記憶以外的「失語」現象。紀念碑是國家嘗試用公權力去記得的事情，代表說國家重視這段歷史，但是國家所重視的歷史顯然是有很多遺漏的。

**許導演：**這一點我覺得在俄羅斯找這些戰爭有關的遺跡的時候是最明顯的。我們在納霍德卡（Nakhodka）拍到那個「友誼之石」。納霍德卡是當時戰俘要回日本多數都從那邊出海，因為它離日本舞鶴港最近。但因為後來日蘇想要外交關係正常化，而關係正常化的前提，就是要把雙方的不愉快的記憶給消除掉。當然日俄之間前面也發生過許多不愉快的事情，例如大量日本戰俘被滯留在蘇聯的時候，日本民間團體發起很多活動希望釋放戰俘，所以前面的關係是緊張的。可是後來日蘇關係要正常化，牽涉到大量利益交換還有防衛性的問題，就淡化了前面的歷史遺留問題。蘇聯解體後，俄羅斯葉爾欽總統訪日時有針對戰俘發過一個道歉的聲明，<sup>3</sup>除此以外，歷史沒有解決的問題

---

<sup>3</sup> 1993年10月13日，俄羅斯首任總統葉爾欽（Boris Yeltsin）訪問日本，與日本首相細川護熙於東京簽署《東京宣言》（*Tokyo Declaration*）。在此次訪日行程中，葉爾欽針對二戰後蘇聯將戰俘滯留於西伯利亞一事，首度公開承認這是「非人道的」（*inhumane*）行為，並

就被擱置了。它有個紀念碑，但是紀念碑上寫的是「友誼」，它沒有去寫前面的事情。也就是說這些本來被帶到這邊的戰俘的事蹟就不見了，這就是你講的失語問題。

所以吳正男先生他其實從一二十年前，就一直倡議要在日本比較熱鬧的地方立一個台籍日本兵的紀念碑。但是奔走了很多年都沒有成功，一直到去年，在他家附近有一座佛寺，叫橫濱真照寺，那位住持可能對這樣的事情感到認同，所以願意讓這個碑立在佛寺前面。<sup>4</sup>吳正男的心願算是有達成一部份，但我覺得沒有到百分之百，為什麼我說沒有百分之百？因為它並不是在一個很顯著的地方，它就像台灣巷子走一走會出現的一間廟，不是那種日本很大的神社。所以這就是你剛講的話語權，參與戰爭的人，他不太有機會能夠公開去陳述這些事情，因為沒有管道。



吳正男至伊勢山皇大神宮參拜  
(圖片來源：多面向影像工作室)

---

代表俄羅斯政府表達「深切的謝罪」( deep apology / 深い謝罪)與哀悼之意。這是俄羅斯最高領導人首次對此歷史事件做出正式道歉，被視為雙方歷史和解的重要里程碑。

<sup>4</sup> 戴雅真，〈紀念二戰陣亡台灣士兵 日本橫濱真照寺建慰靈碑〉，《中央通訊社》，(2025.05.03)。網址：<https://www.cna.com.tw/news/aopl/202505030231.aspx>。

紀念二戰受難者的相關紀念碑，日本人他們之前做很多了，所以他們大概也不太介意那個石頭上寫什麼。而針對二戰時為日本作戰的人，朝鮮、韓國他們自己後來有成立真相調查委員會，也有做調查報告針對西伯利亞戰俘這塊。但台灣就完全沒有。因為整體台籍日本兵，到目前為止並沒有一個明確的官方定位，政府不知道要怎麼定位。我們有忠烈祠，但是我們忠烈祠放的主要是所謂的「革命先烈」與「抗日戰爭陣亡將士」，再來就是和平時期殉職的警察、消防人員。但應該沒有一名台籍日本兵是以為日本作戰的貢獻入忠烈祠的。所以他們變成沒有人紀念的、沒有人定位的、被遺忘的一群人。

**辰璋：**那他們會進到靖國神社中嗎？

**許導演：**有，死亡的就會有名字在上面，大約有兩萬八千名，遺族可以去查。之前李登輝希望去靖國神社參拜兄長，就是因為他哥哥也是二戰時作為日本兵戰死，被供奉在其中。<sup>5</sup>但活著的台灣人沒有。因為在 1951 年簽署《舊金山和約》後，日本已經聲明放棄台灣的主權與治理權，所以不管我們是什麼人，絕對不是日本人。

那台灣人自己要怎麼定位這件事情？就懸在哪裡了。西伯利亞戰俘就是裡面邊緣中的邊緣啦，因為早期大家覺得他們受過共產主義的思想教育，很丟臉的事情為什麼要講？這個歷史問題可以去參考藍適齊老師的書，他最近出了一本書叫《無處安放的記憶》，他就是在講台灣人的二戰經驗，以及失語或者沒有話語權的問題。<sup>6</sup>

那這樣的結果就是變成說，他們的記憶消失了。譬如說你的外公，他曾經當過少年工，如果後來沒有學者或者是口述史家去紀錄這件事情的話，你

---

<sup>5</sup> 2007 年 6 月 7 日，前總統李登輝於卸任後第三次訪日期間，在夫人曾文惠女士的陪同下，前往東京靖國神社參拜，以悼念其在二戰中陣亡的兄長李登欽（日本名：岩里武則）。李登欽於 1943 年志願加入日本海軍特別志願兵，後戰死於馬尼拉，其靈位此後就被供奉於靖國神社。出處：河崎真澄 著，龔昭勳 譯《李登輝秘錄》（台北：前衛，2021）。

<sup>6</sup> 藍適齊，《無處安放的記憶：重溯／塑台灣人的二戰經驗》（台北：有理文化，2026）。

不知道你外公做過的事情，你要如何對你的下一代陳述這件事？如果有人問你說，你外公有過怎麼樣子的生命經歷？詳細的年表是什麼？到那邊你就卡住了。你不知道他在哪段時間到底去了哪裡？他在看《珍珠港》的時候哭到爆炸，但你也不知道他為什麼哭。他到底是在同情美軍還是同情日軍？這些我們都不知道。

這個就是我講的「**記憶的斷裂**」。因為你對你的上一輩有很多的問號，就像我對我的父親有很多的問號，自然我的兒子不會對祖父有什麼感情，因為我不知道我要怎麼講。倒不是說完全要 focus 在戰爭上面，很多講座強調戰爭只是因為台灣這幾年來的政治形勢就是這樣子，所以很多人就是以這個為切入點。

**辰瑋：**但我覺得戰爭記憶對台灣人來說，的確是更加複雜的，因為**台灣的公眾歷史中，有兩套二戰的記憶**：以前愛國抗日電影是主流，人們的眼光是跟著國民政府一起抵抗日本的；近幾年來出的一些國片與桌遊，才重新以台灣的在地視角，回顧日本殖民統治下的二戰敘事。

**許導演：**這種記憶的斷裂，你很明显就可以在陳力航他們一家身上看到。陳力航的爸爸陳明亮大哥，過去看的就是你講的這種《八百壯士》、《梅花》以及我們小時候看的《笕橋英烈傳》。那裡面的主角殺的人都是誰？都是日軍。而台籍日本兵當時就是日軍。因此如果你的爸爸曾經是日軍，你會光榮得起來嗎？但如果你的爸爸是國民黨軍，哇，那就不得了，《笕橋英烈傳》看完你是會想要從軍的。這個記憶一旦斷裂，雖然不一定直接走向對立，但是你會對你的上一代沒有情感。如果一旦政府、國家不處理這樣的歷史記憶問題，或者是說又刻意扭曲，那事情就嚴重了。



陳明亮（陳以文子）在片中唱「反共復國歌」。

（圖片來源：多面向影像工作室）

就像大家最近這幾天，因為《世紀血案》的電影爭議，都在討論林宅血案的事情，但如果你去問我兒子，他或許真的不知道什麼是林宅血案。所以當由別人來告訴你，你是什麼的時候，自然很容易也就接受了。因為現在的年輕人大量從小紅書、抖音在接收訊息。在大學教書就知道，大學部的同學大量地從這些管道接收資訊。所以如果我們不講，他們的認知就會逐漸被洗掉。我相信如果一直這樣洗下去，所謂的「中日抗戰」歷史敘事，抗日的主力未來就會變成共產黨，而不是蔣介石，因為對岸他們針對這方面的歷史已經洗很多年了。

像我們在俄國拍的紀念碑，他就跟你說我們俄日之間是友誼。怪了，如果是友誼，為什麼你在那邊可以找到無名日本人墓碑？為什麼會有俘虜死在這裡？這些俘虜本來是可以回家的，可是你把他們抓到這麼冷的地方做苦工，他們才死掉的。這些他們都不講。為什麼要講？如果我們要正式建交，講這些會傷感情吧。因此我覺得重要的是這個。對台灣來講，這是很迫切的事情，譬如說你剛剛講到我們有兩種史觀在詮釋二戰，但現在是有中共的第三種史觀在幫你詮釋，而且已經行之有年。

## 身分認同的迷宮：你是哪國人？

**辰璋：**在紀錄片中，我印象最深刻的一幕就是——吳正男先生帶著您們一起在橫濱街道上走的時候，碰到其他人，他就用日語講說：「我是台灣人，這些人是從台灣來拍我的。」聽到這句話我滿訝異他會主動跟別人講說「我是台灣人」，有點像是影片中的小彩蛋。明淳哥您自己在採訪吳先生的過程中，也有在思考吳先生國族認同的問題，那他之前會這樣說嗎？他平常在生活中，會避免讓別人知道他是台灣人嗎？還是從他的姓大家就都已經知道了？

**許導演：**其實大家都知道他是台灣人。因為他這個「吳」，我們都叫他 Go-san（吳桑），但如果是日本人的「吳」，他們唸 Kure，不是用 Go。所以一旦你用 Go，你就不是日本人。我覺得他沒有想要隱瞞他是台灣人（或日本人）的這件事情，但是我覺得他並不認為「選一個國家認同」這件事情對他而言，有什麼重大意義。

那一天那個狀況是，其實吳桑以前住的那個地方，很早以前就是日本暴力團（黑社會）集中的地方。所以從那幾個路人的外形，我想吳正男已經很快意識到這是黑社會，他怕我們在拍的時候會給他們帶來一些困擾，所以他就用這種方式跟他們解釋為什麼我們現在在這裡拍攝。他就直接跟他們說：「我是台灣人，這是我的台灣朋友。」但是就我聽起來，這就跟你講說：「我是沖繩人，他們是從沖繩來拍我的」是一樣的。如果東京人聽到，可能就說：「喔，沖繩，我們很多朋友在沖繩啦，OKOK」，有點那種感覺。雖然那些暴力團的人知道台灣是台灣，不是沖繩，可是他們的態度就是台灣跟日本很好啦，所以就沒有找我們麻煩。

因此雖然他在影片中說「我是台灣人」，但我所理解的是，他的認同是「日本統治底下的台灣人」，也就是他出生和成長的時候的狀態。因為從西伯利亞被釋放之後，他就定居日本，但當時的法規沒有辦法讓他拿日本護照，那他不選中華人民共和國，就要選中華民國。他直到現在都是拿中華民國

國護照，他老婆原本是日本人，但因為他說他老婆很傳統，堅持要冠夫姓以及與和丈夫同一國，所以也放棄了日本國籍，拿了中華民國護照，但其實他跟他老婆後來從來都沒有長居過台灣。我有問過吳桑說，你拿「中華民國護照」，那你覺得這是一個什麼樣的國家？他說就是台灣。他特別強調不是蔣介石的中華民國，所以他認同台灣，但是他不會因為認同台灣而排除日本。

我覺得吳正男不會去講說他是日本人，他在影片中也講說他沒有正式歸化，並為此向大家道歉。那是我拍他參加一場視訊座談，他已經很清楚地說，他的內心是想成為一個日本人的，而且他說他的父親也活得像日本人。這一個部分我認為他並沒有徵得他父親的同意，因為他父親不在了，這是他自己對於所謂來自父系認同的一種宣告——就是「我父親就是活得像個日本人，我的內心也就是想成為日本人，只是我沒有去歸化，我享受日本的教育和養分，但沒有去歸化，所以我跟你們道歉。」

他是這樣的心態。所以當我去問他說「你是哪一國人」的時候，他可能會覺得滿怪的，為什麼要問這個？可是他也答不出來說他到底是哪一國人。當然我覺得他不能說他是日本人，因為他沒有歸化。我也有問過他這個問題，他說就算他歸化，日本人也不會覺得他是日本人。他講的就是「吳」這個姓，除非他改姓，但我覺得他不願意。他兒子就改姓「鄉」，並在出社會之後歸化日本國籍，因為在日語當中，鄉的讀音 Gō 跟「吳」很接近，聽起來是一樣的，只是漢字寫出來不同。他兒子也許對「吳」這個字沒有什麼感覺，但我覺得他是有感覺的，因為他一旦改成「鄉」，他在台灣的親戚就都變成跟他不是同姓的，他的弟弟妹妹通通是姓吳的，但如果他這個吳不改掉，大家還是知道他是 Go-san，是歸化的台灣人。

**辰璋：**不過從您剛才的回應中，我可以感受到，我們習慣用戰後的國族框架，來去套戰前的人的國族認同。但人從小的認同說不定並不會因著政治局勢而改變，因此吳先生的國族認同，其實延續的就是大日本帝國底下的台灣。

**許導演：**我的感受也是這樣，吳桑他從出生到去入伍，所接受各方面的文化教育、政治歷史的薰陶，就是跟日本人完全一樣。只是說他的出生地是在斗六。而且他在介紹他的出生地時，是說他出生在「**台南州斗六郡**」，他直到現在都還是這樣講的，他不是跟你講說，我是現在的雲林縣斗六市人。所以你就知道說，戰後台灣的這一切變化，是沒有辦法去改變他從 0 歲到 19 歲的記憶的。

所以我覺得對他來講，差別只是在於要不要歸化日本籍而已。歸化這件事情他不是沒有嘗試過，他有想要去辦理過，但是這過程比較複雜一點。他說他去負責的機關辦理的時候，裡面的承辦人員對他不尊敬，因此他有點生氣，他就回家不辦了。因此我們從常理來看，我覺得他也沒有很想歸化。他做這個動作，我推測很有可能是做給他的兒子看——就是「我不是不通情理，我有去辦，可是對方很沒禮貌，所以老子我不辦了。」如果你一心就是想要加入美國籍，你不會因為移民官對你不禮貌就不辦了，你一定會去問說要怎麼弄才會通過。但他後來就再也沒有去辦歸化了。

所以我會覺得他心裡沒有想要真的完全歸化變成日本人，可能保留中華民國護照還是有一種跟台灣親人的連結。而且「吳」這個姓對他來講，也還是他跟他父親家族的連結，尤其因為親人還在台灣嘛，他的父親叫吳開興，是斗六當地有點聲望的家族。因此我覺得他活到那麼老了，不想去改變這件事情，他就是對於做一個「日本底下的台灣人」已經非常習慣。只是因為我的介入，他才會去想：「如果以後人家要說吳正男是哪一國人？講不出來。」所以他在電影中才會說：「**日本是母國、台灣是祖國**」。可是我覺得他並不是很在意。所以他就跟我講，如他訪問時講的：「**我也不知道，我到底是哪一國人？**」

## 搶救記憶的最後一哩路：活著的見證者

**辰瑋：**這部片拍了這麼多年，過程這麼辛苦，還去了日本、俄羅斯，中間肯定遇到很多困難。想請問明淳哥，是什麼樣的動力讓您堅持要把這個題目做完？這裡面是否有您特殊的個人情感經驗在推動？是否是看到吳正男先生年紀這麼大了，還堅持和人分享這段記憶，會有一種再不拍攝就來不及的迫切感？

另外，我也觀察到，這部紀錄片之所以能成功，很大一個關鍵是因為吳正男先生他非常願意接受訪談，甚至有一種迫切感想要把這段記憶講出來。這跟很多長輩在接受訪問時，不願意提及過去是很不一樣的。對吳先生來說，一直保留這段記憶，並且堅持要對外宣傳，對他個人而言又代表著什麼意義？

**許導演：**其實這可以分成兩個層面來講。第一個層面是比較宏觀的。二戰結束快八十年了，全世界都在回顧這段歷史，都在做相關的紀錄。那台灣是什麼？可能像何義麟老師他們的吳三連基金會有人在推動「全民寫史」，<sup>7</sup>但對我這樣做影像的人來說，我在思考的是：在這個關鍵的時間點，我們能夠產出什麼？因為當全世界都在注意這件事情的時候，如果你有這樣的紀錄片出來，是比較容易在國際上被看到的。他們就會知道：「喔！原來台灣在二戰中是這個樣子。」甚至也許有人會覺得，自己國家經歷戰爭或轉型正義的經驗，是不是跟台灣有點接近？所以對我來講，**如果說有一個小小的責任感，我覺得是希望能「對國際發聲」，而且是提出屬於「台灣的觀點」。**這是支撐我做下去的一個動力。

第二個層面，就像是你提到的，看到吳正男先生的年紀，以及他真的很想要對外發聲的那種特質。這當然是一個巨大的推力，讓我意識到：**如果你**

---

<sup>7</sup> 終戰八十全民寫史編輯委員會 編著，《終戰八十，全民寫史：台灣人的戰爭記憶》（台北：吳三連台灣史料基金會，2025）。

現在不做這件事情，就真的沒有倖存者了。雖然說，假設吳先生不在了，不代表這部片就沒辦法做。我以前拍《阿罩霧風雲》和《尋找 1920》，那些歷史人物早就都不在了，我們照樣可以做。但是，「人還在」這件事，對紀錄片來說有一種無法取代的力量。對觀眾來講，看到一個活生生的人，就像看到自己的祖父，或者祖父的兄弟，會有一種親近感。因為他是一個活生生的人，他在講他自己的事情，而不是只是透過我的旁白去詮釋。

譬如說，他會自己對著鏡頭講：「我兒子對我的事情，沒有興趣到很離譜的地步！」這是他自己講出來的。對觀眾來說，直接吸收這個訊息的衝擊力，跟我轉述是完全不一樣的。所以當時我會覺得，這是「最後機會」了，如果不把握住他還充滿表達慾望的時候趕快記錄下來，這段活生生的歷史就真的會斷掉。

而對吳正男先生來說，他之所以這麼堅持要保留並宣傳這段記憶，我覺得是因為他有一種強烈的「不甘心」。他不甘心他們這群人就這樣不明不白地消失在歷史洪流裡。他常說：「東京有很多受難者的紀念碑，沖繩也有，為什麼台灣在戰爭中也死這麼多人，卻沒有一塊屬於我們的紀念碑？」他想要證明他們曾經存在過，證明他們受過的苦難是真實的。這不只是為了他自己，也是為了那些被送到西伯利亞戰友們。所以只要有人願意聽，他就願意講。這就是為什麼這部片能夠有這麼強的生命力，因為那是他用生命在呼喊，而我們只是剛好接住了這個聲音。

---

## 結語：由鏡頭搭起聆聽的橋梁

走出那段被冰封的歷史，回到如今的台灣，許明淳導演透過鏡頭與文字，為我們示範了一回溫柔而堅定的「聆聽」。

這場與時間賽跑的紀錄行動，讓我們看見，所謂的「聆聽苦難」，並不僅是單向地接收長輩的陳述，更是一種雙向的修復與接納。當我們願意停下來，去聽懂那些夾雜著日語、俄語與台語的破碎記憶，去理解吳正男先生為何堅持說出自己的故事，感受陳旺太太那句「為什麼你們那麼晚才來」背後的遺憾，我們才真正開始承接過去曾發生過的痛楚。

歷史或許無法重來，逝去的生命無法挽回，但透過聆聽，我們能讓那些處於失語狀態的靈魂，在我們的記憶中，重新找到安放的位置。而這份遲來的理解，正是我們這一代人，面對斷裂的歷史時，所能給予最深情的回應。



吳正男搭乘新幹線前往舞鶴引揚紀念館

（圖片來源：多面向影像工作室）



【文藝創作】

# In 是 Siáng ? (他們是誰?)

——火燒島政治犯 ê 故事

第十二屆綠島人權營第三組

張辰璋、曹藍心、邱蕾州

※關鍵字：白色恐怖、政治受難者、綠島、人權教育、歷史記憶

## 編輯引言

2023 年夏天，筆者與邱蕾州以及多位夥伴，參與了國家人權博物館舉辦的「第十二屆青年人權體驗營」，一起到綠島參訪過去的不義遺址與聆聽受難者前輩的生命故事。在營隊的結業式上，我們第三組將前輩的故事製作成台語童書故事，呈現時讓在場很多人感動。

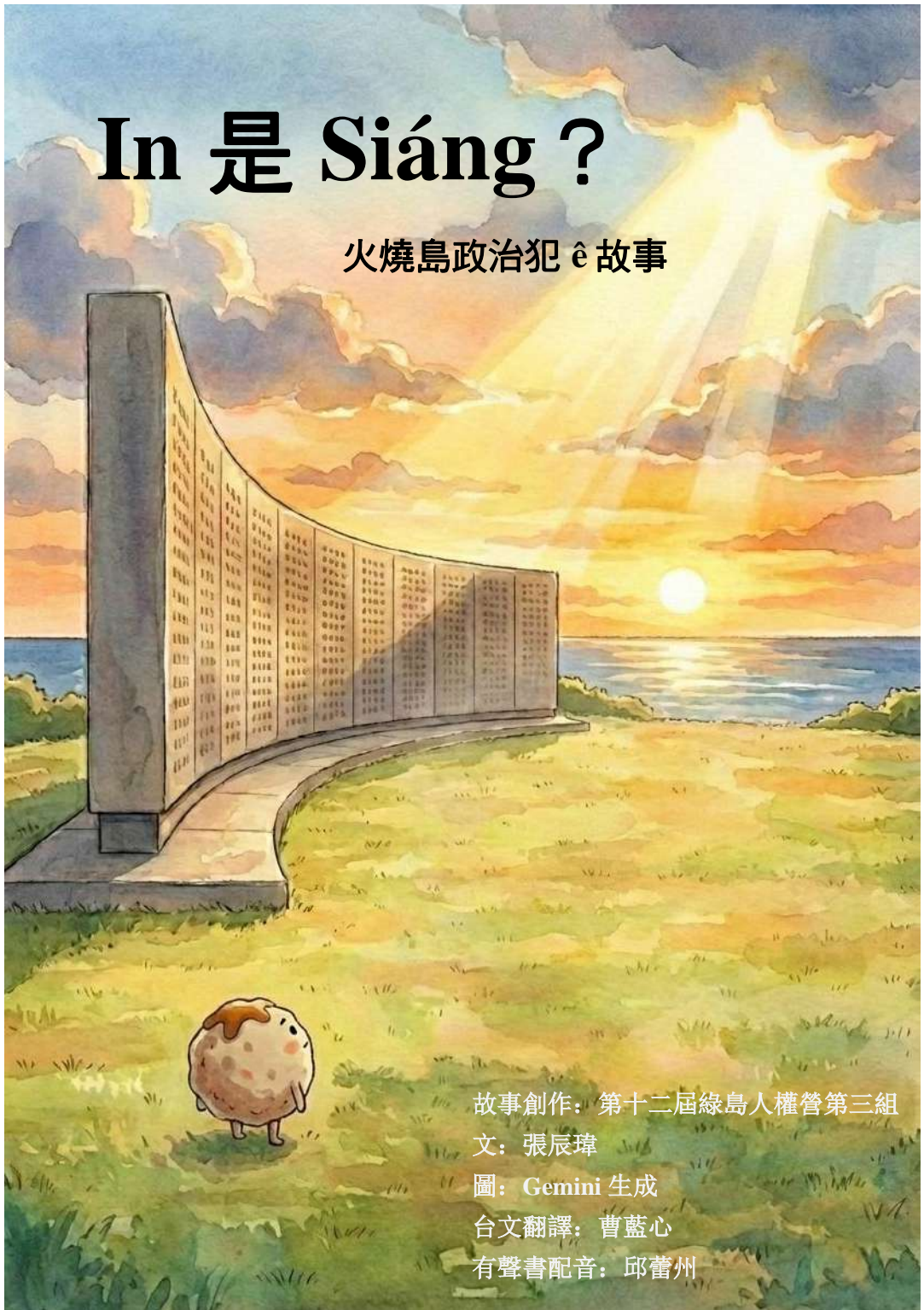
而這份感動也在我們心中久久不散。因此在這一期的《無境界者》製作時，筆者希望就邀請第三組組員啟動了繪本的重製計畫。利用 AI 繪圖來重現場景，並且由邱蕾州進行台語有聲書配音，她也邀請了好友曹藍心加入團隊，幫我們將故事翻譯成全台文的形式。

在本期雜誌中，由於受限於實體紙本的篇幅與靜態呈現，難以完整收錄我們在營隊期間捕捉的珍貴影像，以及每位組員的心得。因此，我們誠摯邀請讀者讀者掃描右方的 QR-Code 連結至有聲書網頁，透過「虛實整合」的方式，深入體驗這段歷史。



# In 是 Siáng ?

火燒島政治犯 ê 故事



故事創作：第十二屆綠島人權營第三組

文：張辰瑋

圖：Gemini 生成

台文翻譯：曹藍心

有聲書配音：邱蕾州

## 前言：記那年我們與阿公們的綠島

2023 年的夏天，我們參加了國家人權博物館舉辦的「彷彿若有光：第十二屆青年人權體驗營」。那是一趟很不一樣的旅程，我們跟著陳列、洪惟仁、陳欽生三位政治犯前輩的腳步，一起踏上了那座曾經被稱為「火燒島」的綠島。在出發之前，我們有先上課，認識當初威權時代政府透過哪些手段來造成這些白色恐怖的冤案，並且透過閱讀陳列老師的《殘骸書》，一窺政治受難者的回憶與心聲。

踏上綠島那幾天，我們與前輩們朝夕相處。在炙熱的陽光下、在鹹澀的海風中，我們走出了書本冰冷的文字，站在當年的遺址上，親耳聽著他們指著監獄的高牆與鐵欄，緩緩講出那些曾被禁錮的青春與苦難。在這趟有點心情沉重的旅程中，陳列老師的《殘骸書》像是一副透視鏡，讓我們得以看見被囚禁的心靈，而洪惟仁與陳欽生前輩的生命故事，則讓我們真實地看見，在那個晦暗的年代裡，人是如何以尊嚴來對抗不義。

營隊的最後一天，每一組都要在前輩面前發表我們這幾天學到了什麼。我們第三組決定將這幾天的震撼化為行動。我們結合了隨手拍下的照片，編織成一個童書故事，並選擇用台語，在結業式上唸給前輩們聽。當我們用母語講述著受難者的故事，台下的前輩們眼神中閃爍著淚光，在場的夥伴們也深受感動。我想，那份觸動，不僅源於故事本身，也來自於世代之間的對話與理解——**我們知道了這些故事，而後我們也試圖接住了這段記憶。**

這份感動一直留在我們心中，久久不散。為了讓這份「光」照得更遠，讓更多未曾參與營隊的人也能觸摸到這段歷史的溫度，我們決定重新製作這個作品。我們運用 AI 繪圖技術，重現了當時阿公們口中的畫面與心境，並以網頁有聲書的形式，將那個夏天震撼我們的聲音保留下來。這本繪本，是我們對那段歷史的致敬，也是我們對未來的承諾。希望透過這個重新呈現的故事，讓大家不忘記那些發生在火燒島上的事，也願這微弱的光，能持續照亮人權的道路。



## 公園有足濟人名

肉圓仔來到綠島（火燒島），佇公園看著一堵壁，面頂全名字。

肉圓仔：「阿公阿公，哪會有遐濟人名佇遮？In 是 Siáng？」

陳列阿公：「遮--ê 人較早來過火燒島，日子過誠久，攏無法度通轉--去。」

## Kong-hng ū chiok chōe lâng-miâ

Bah-î<sup>n</sup>-á lâi-kàu Lék-tó (Hóe-sio-tó), tī kong-hng khà<sup>n</sup>-tiòh chit tó'piah, bīn-téng choân miâ-jī.

Bah-î<sup>n</sup>-á : 「A-kong a-kong, ná ē ū hiah-chōe lâng-miâ tī chia? In sī siáng?」

Tân-liát a-kong : 「Chia--ê lâng khah-chá lâi-kòe Hóe-sio-tó, jīt-chí kòe chiâ<sup>n</sup> kú, long bô-hoat-tō`thang tng--khì.」



## 青色 ê 大門

離遮無外遠，肉圓仔看著彼 koân-lòng-sòng ê 牆圍恰青色 ê 大門。

肉圓仔：「In 敢是躑佇遐？」

陳列阿公：「你看彼青色 ê 大門，in 就關佇頭前 ê 監獄--裡，一个一个 hông 關佇懸懸 ê 牆圍內，失去自由。」

## Chhi<sup>n</sup>-sek ê tōa-mn̄g

Lī chia bô gōa-hng, Bah-<sup>n</sup>-a khò<sup>n</sup>-tiòh he koân-lòng-sòng ê chhi<sup>n</sup>-ûi kap chhi<sup>n</sup>-sek ê tōa-mn̄g.

Bah-<sup>n</sup>-á：「In kám-sī tò<sup>a</sup> tī hia？」

Tân-liát a-kong：「Lí khò<sup>n</sup> he chhi<sup>n</sup>-sek ê tōa-mn̄g, in tòh koai<sup>n</sup> tī thâu-chêng ê ka-gak--lí, chit-ê chit-ê hông koai<sup>n</sup> tī koân-koân ê chhi<sup>n</sup>-ûi lâi, sít-khì chū-iû。」



## 無聽話 ê 人

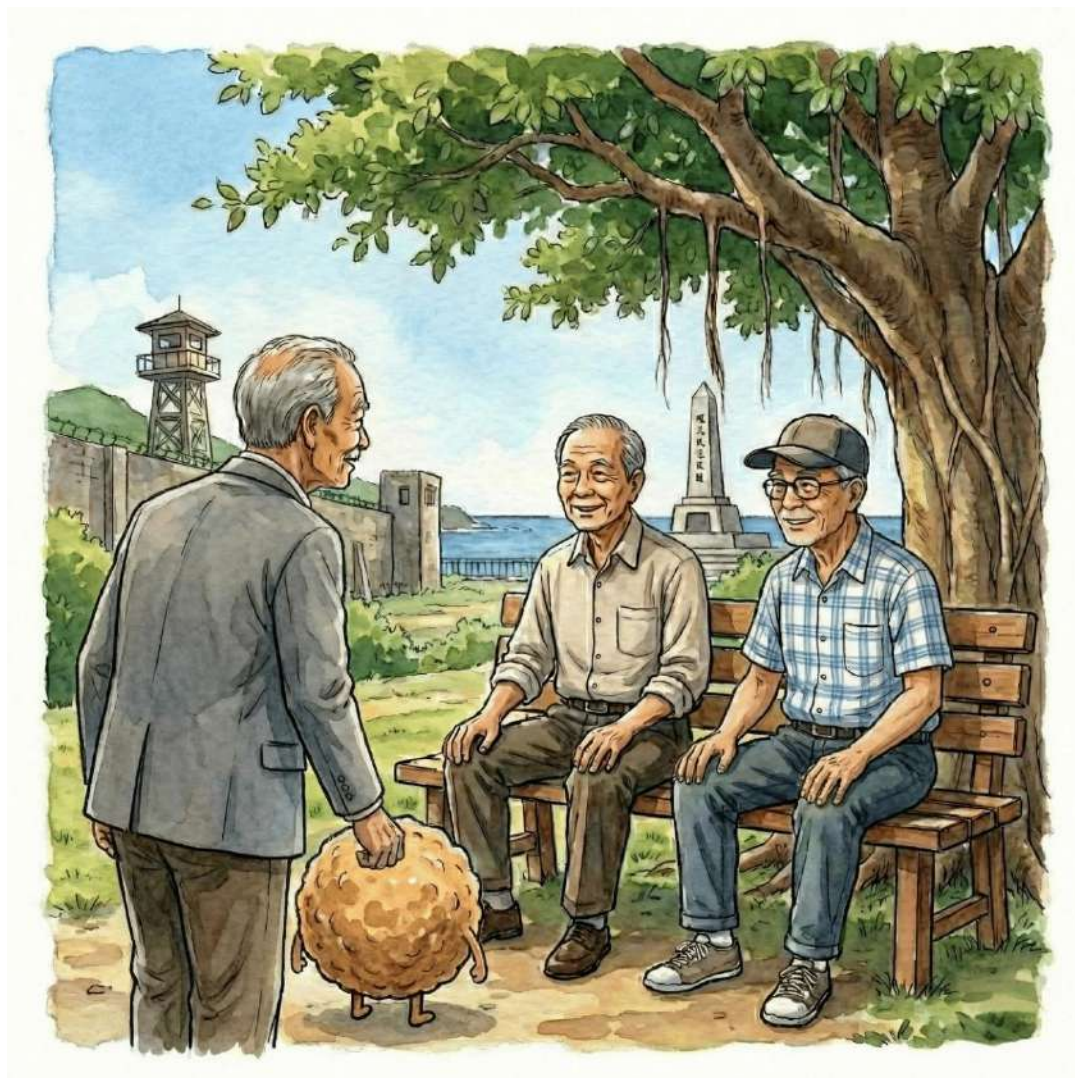
肉圓仔：「In 是按怎會予人關來遮？」

陳列阿公：「台灣過去，有一段時間，政府講 in 蓋無聽話，就 ka 掠來關佇遮。」

## Bô thia<sup>n</sup>-ōe ê lâng

Bah-î<sup>n</sup>-á：「In sī-án-chóa<sup>n</sup> ē hō' lâng koai<sup>n</sup> lâi chia？」

Tân-liát a-kong：「Tâi-oân kòe-khì, ū chit-tōa<sup>n</sup> sî-kan, cheng-hú kóng in kài bô thia<sup>n</sup>-ōe, tòh ka liáh lâi koai<sup>n</sup> tī chia.」



## 人權博物館

肉圓仔：「阿公，你哪會煮我來遮？」

陳列阿公：「這馬遮成做人權博物館，記載過去發生的代誌。我欲煮你熟似惟仁阿公和欽生阿公，阮三个攏捌 hông 關過，今仔日煮你來聽阮的故事。」

### **Jîn-khoân phok-bút-koán**

Bah-î<sup>n</sup>-á : 「A-kong, lí ná ē chhōa góa lâi chia? 」

Tân-liat a-kong : 「Chit-má chia chí<sup>î</sup>-chò Jîn-khoân phok-bút-koán, kì-chài kòe-khì hoat-seng ê tã-chì. Góa beh chhōa lí sèk-sāi Ū i-jîn a-kong hām Khim-seng a-kong, goán sa<sup>n</sup>-ê lóng bat hông koai<sup>n</sup>-kòe, kin-á-jit chhōa lí lâi thia<sup>n</sup> goán ê kò<sup>i</sup>-sū. 」



## 講出想法 ê 老師

肉圓仔：「阿公，你都毋是歹人啊！政府哪會共你掠去關？」

陳列阿公：「我咧做老師 ê 時陣，老蔣--ê 講五年內就欲反攻大陸，我共學生講彼無可能，就按呢 hông 掠--起來。」

阿公吐一口氣，繼 loeh 講：「雖然我毋是關仔火燒島，毋過這馬來到遮，心內猶是.....毋知按怎講較好。」

## Kóng-chhut siū<sup>n</sup>-hoat ê lāu-su

Bah-î<sup>n</sup>-á: 「A-kong, lí to m̄ sī phái<sup>n</sup>-lâng--a! Chèng-hú ná ē kā lí liáh khì koai<sup>n</sup>?」

Tân-liát a-kong: 「Góa the chò lāu-su ê s̄-chūn, Lāu-chiū<sup>n</sup>--ê kóng gō<sup>n</sup> nī lāi tòh beh Hoán-kiōng t̄i-liòk, góa kā hāk-seng kóng“He bô khó-lêng.”, tòh án-ne hông liáh--kh í-lāi.」

A-kong thó<sup>n</sup> chit kháu khùi, soa loeh kóng: 「Sui-jiân góa m̄ sī koai<sup>n</sup> tī Hóe-sio-tó, m̄-koh chit-má lāi-kàu chia, sim-lāi iáu-sī.....m̄ chai án-chóa<sup>n</sup> kóng khah hó.」



## 革命份子讀書會

惟仁阿公：「向時我是一个有理想 ê 青年，感覺政府做無蓋好，和同學想欲革命，阮嘛才開會兩三擺--niâ，就予政府掠--去矣！」

## Kek-bēng hūn-chú thak-chheh-hōe

Û i-jîn a-kong：「Hiàng-sī góa sī chit-ê ũ lí-sióng ê chheng-liân, kám-kak cheng-hú chò bô kai hó, hām tông-oh siū<sup>n</sup>-beh kek-bēng, goán mā chiah khui-hōe nng sa<sup>n</sup> pái--niâ, tóh hō cheng-hú liáh--khì-ah!」



## Hông 冤枉 ê 僑生

欽生阿公：「我是馬來西亞 ê 人，來台灣讀大學，有一工無張持就 hông 掠--去，一下就關十幾冬。彼當時我中文袂輾轉，政府講我恰一件爆炸案有關係，就共我捎起來關，啊毋過我啥物都無做！」

## Hông oan-óng ê kiâu-seng

Khim-seng a-kong：「Góa sī Má-lâi-se-a ê lâng, lâi Tâi-oân thak tâi-hák, ū chit kang bô-tiu<sup>n</sup>-tî tòh hông liáh--khì, chit-ē tòh koai<sup>n</sup> chap kúi tang. Hit-tong-sî góa Tiong-bûn bē liàn-tng, cheng-hú kóng góa kap chit kiā<sup>n</sup> pòk-chà-àn ū koan-hē, tòh kā góa sa khí-lâi koai<sup>n</sup>, ah m̄-koh góa siá<sup>n</sup>-mih to bô chò.」



## 叫家已莫閣傷心

陳列阿公：「肉圓仔，若是你無做啥物代誌就予人掠去關，你會按怎想？」

肉圓仔：「我百面會足想阮阿母、阿爸，我會一直哭、一直哭……」

欽生阿公：「是啊，所有 ê 人拄著這款 ê 代誌，攏會足艱苦--ê！」

肉圓仔問：「阿公，恁 hông 關遮久，按呢是欲按怎咧？」

惟仁阿公：「阮關佇監獄，會做誠濟代誌，叫家已莫閣傷心。」

## Kiò ka-tī mài koh siong-sim

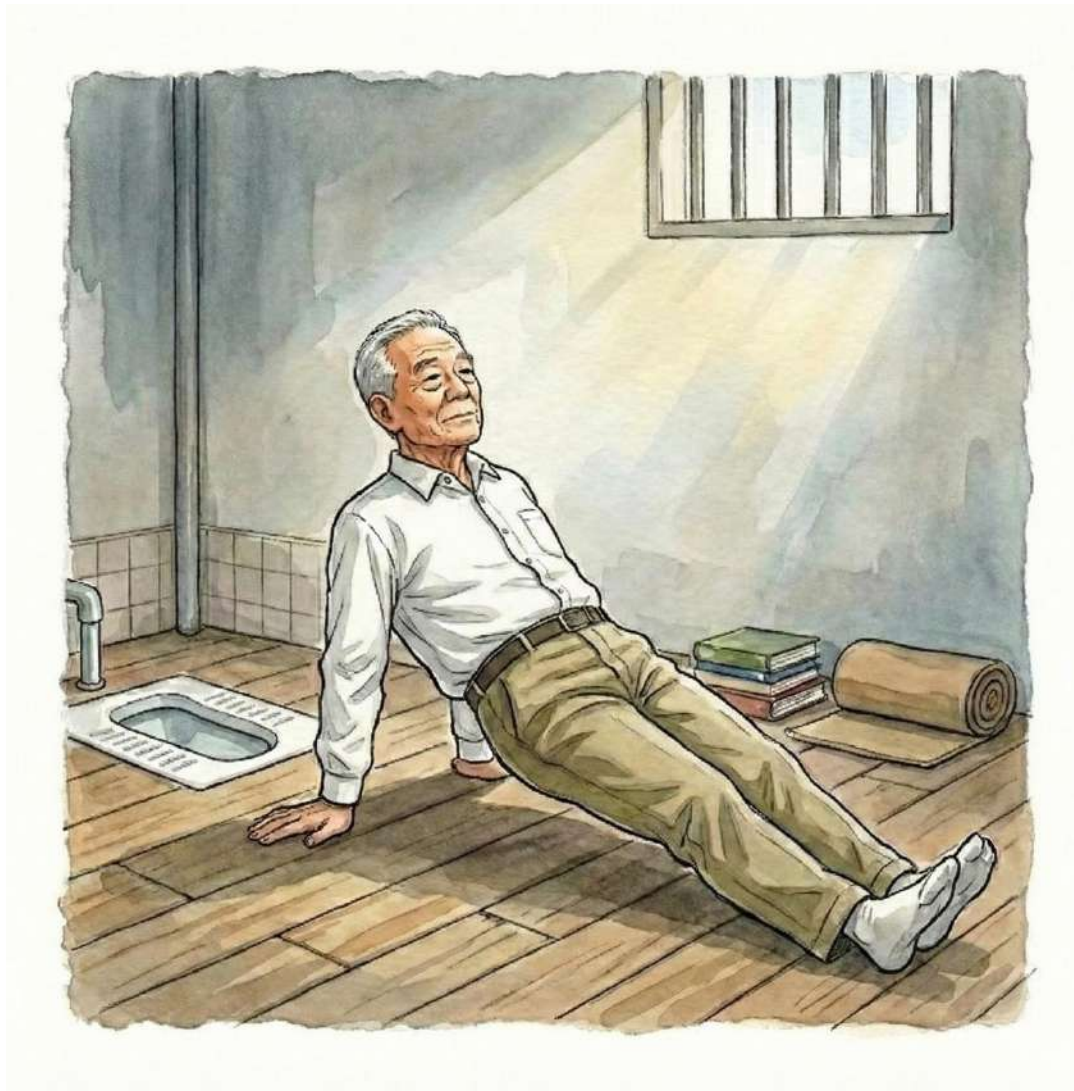
Tân-liát a-kong: 「Bah-î-á, nā-sī lí bô chò siá<sup>n</sup>-mih tãi-chì tòh hō lāng liáh khì koai<sup>n</sup>, lí ē án-chóa<sup>n</sup> siū<sup>n</sup>?」

Bah-î-á: 「Góa pah-bīn ē chiok siū<sup>n</sup> goán a-bú, a-pah, góa ē it-tit khàu, it-tit khàu……」

Khim-seng a-kong: 「Sī--a, só-ū ē lāng tú-tiòh án-ne ē tãi-chì, lóng ē chiok kan-khó--ê.」

Bah-î-á mn̄g: 「A-kong, lín hông koai<sup>n</sup> chia<sup>n</sup> kú, án-ne sī beh án-chóa<sup>n</sup>--leh?」

Ū i-jîn a-kong: 「Goán koai<sup>n</sup> tī ka-gák, ē chò chiá<sup>n</sup> chōe tãi-chì, kiò ka-tī mài koh siong-sim.」

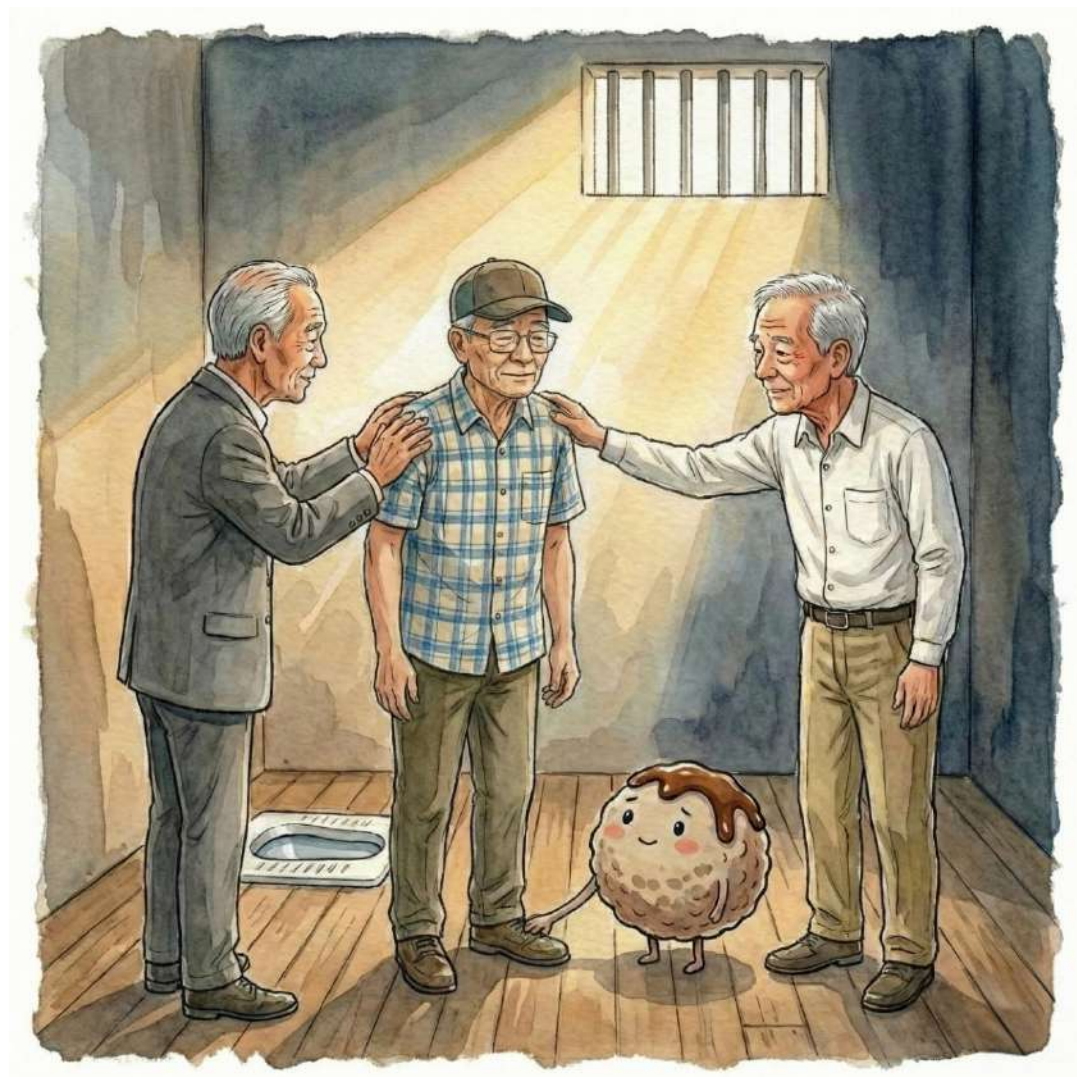


## 關袂牢 ê 靈魂

惟仁阿公：「監獄會得關我 ê 身軀，無法度關我 ê 靈魂！我佇監獄內有咧運動、做 YOGA、也會加讀冊，我知家已袂當輸--去。」

## Koai<sup>n</sup> bē tiâu ê lêng-hûn

Û i-jîn a-kong：「Ka-gák ē-tit koai<sup>n</sup> góa ê seng-khu, bô-hoat-tō koai<sup>n</sup> góa ê lêng-hûn. Góa tī ka-gák lâi ū the ūn-tōng, chò YOGA, iā ē ke thák-chheh, góa chai ka-tī bē-tàng su--khì。」

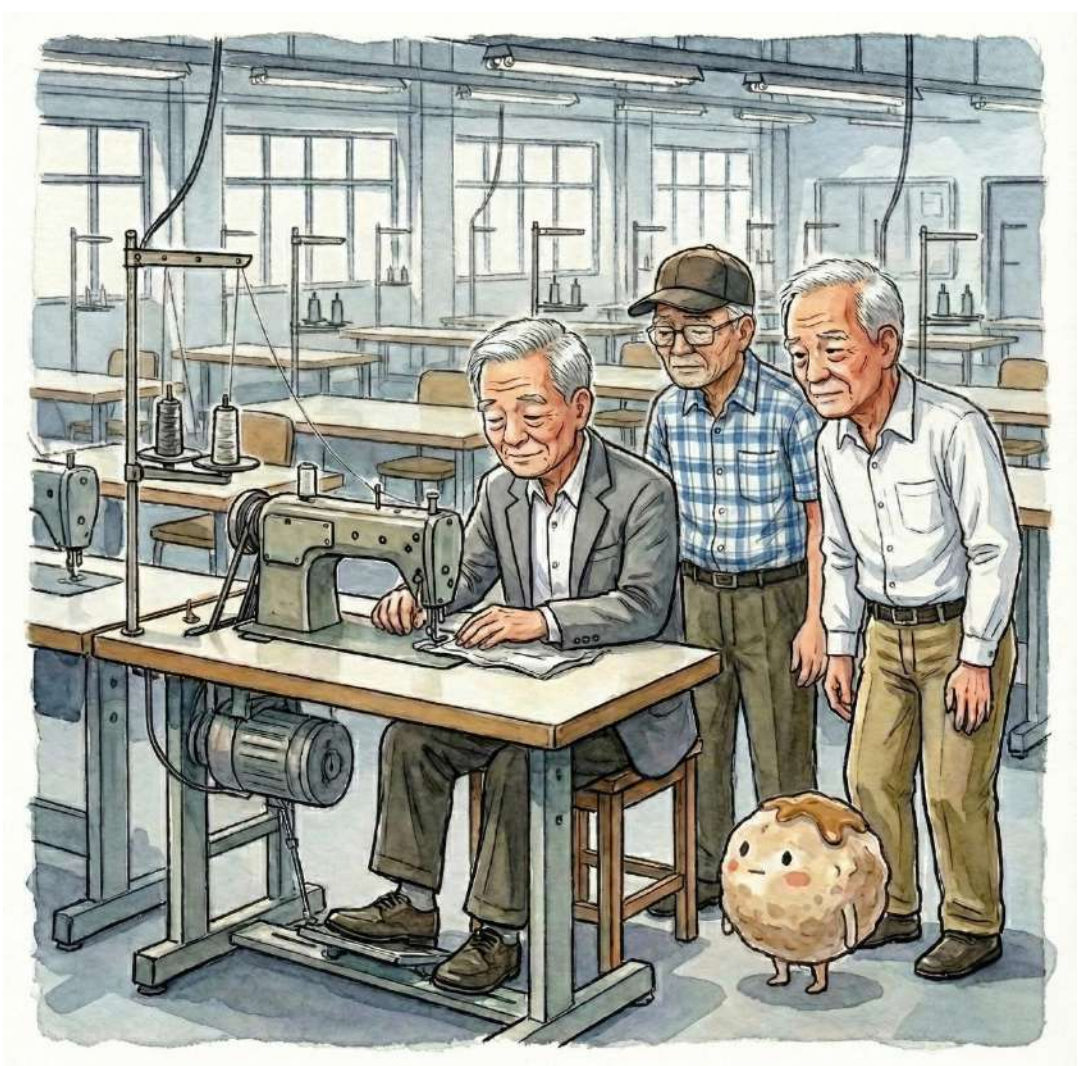


## 獄友 ê 鼓勵

欽生阿公：「起初我會一人覘佇邊仔，無愛佢人講話，毋過逐家會來揣我講話、共我加油。有一擺我昏--倒，眠眠仔煞聽著朋友喊我愛活--loeh，講阮阿母猶咧等我轉--去。自從按呢，我才參人有交插，鼓勵家己。」

## Gák-iú ê kó-lē

Khim-seng a-kong: 「Khí-chho' góa ē chit-ê lâng bih tī pi<sup>n</sup>--a, bô ài kap lâng kóng-ōe, m̄-koh ták-ke ē lâi chhōe góa kóng-ōe, kā góa ka-iú. Ū chit pái góa hūn--tó, b̄m-b̄m-á soah thia<sup>n</sup>-tiòh pēng-iú hiàm góa ài oáh--loeh, kóng goán a-bú iáu the tán góa tng--khì. Chū-chiông án-ne, góa chiah chham lâng ū kau-chhap, kó-lē ka-tī.」



## 裁縫工場

陳列阿公：「頭起先我愛家已莫閣想過去 ê 代誌，因為想著會誠艱苦。後--來有人揣我去裁縫工場做工課，彼工課逐工都攏全款，就按呢安搭家已 ê 情緒，莫起起落落。」

## Chhâi-hông kang-tiū<sup>n</sup>

Tân-liát a-kong: 「Thâu-kh í-seng góa ài ka-tī mài koh siū<sup>n</sup> kòe-khì ê tãi-chì, in-ūi siū<sup>n</sup> tiòh ē chiâ<sup>n</sup> kan-khó. Āu--lâi ū láng chhōe góa khì chhâi-hông kang-tiū<sup>n</sup> chò khang-khòe, he khang-khòe tàk-kang to lóng kâng-khoán, tòh án-ne an-tah ka-tī ê chêng-sû, mài kh í-kh í-lòh-lòh.」



## 阿母攢 gì-tà

肉圓仔問：「阿公，恁敢攏無見著阿爸、阿母？」

惟仁阿公：「我和阿母有咧寫批，伊用日文寫，我用漢文回。有一斗，我共阿母講我愛有 gì-tà，伊就攢 gì-tà 來面會，我實在足感動--ê！」

## A-bú choân gì-tà

Bah-î<sup>n</sup>-á mn̄g: 「A-kong, lín kám lóng bô k<sup>n</sup>-tiòh a-pah, a-bú? 」

Ū i-jîn a-kong: 「Góa hām a-bú ū the siá phoe, I iōng Jit-bûn siá, góa iōng Hàn-bûn hōe. Ū chit tâu, góa kā a-bú kóng góa ài ū gì-tà, I tòh choân gì-tà lâi biān-hōe, góa sit-chāi chiok kám-tōng--ê. 」

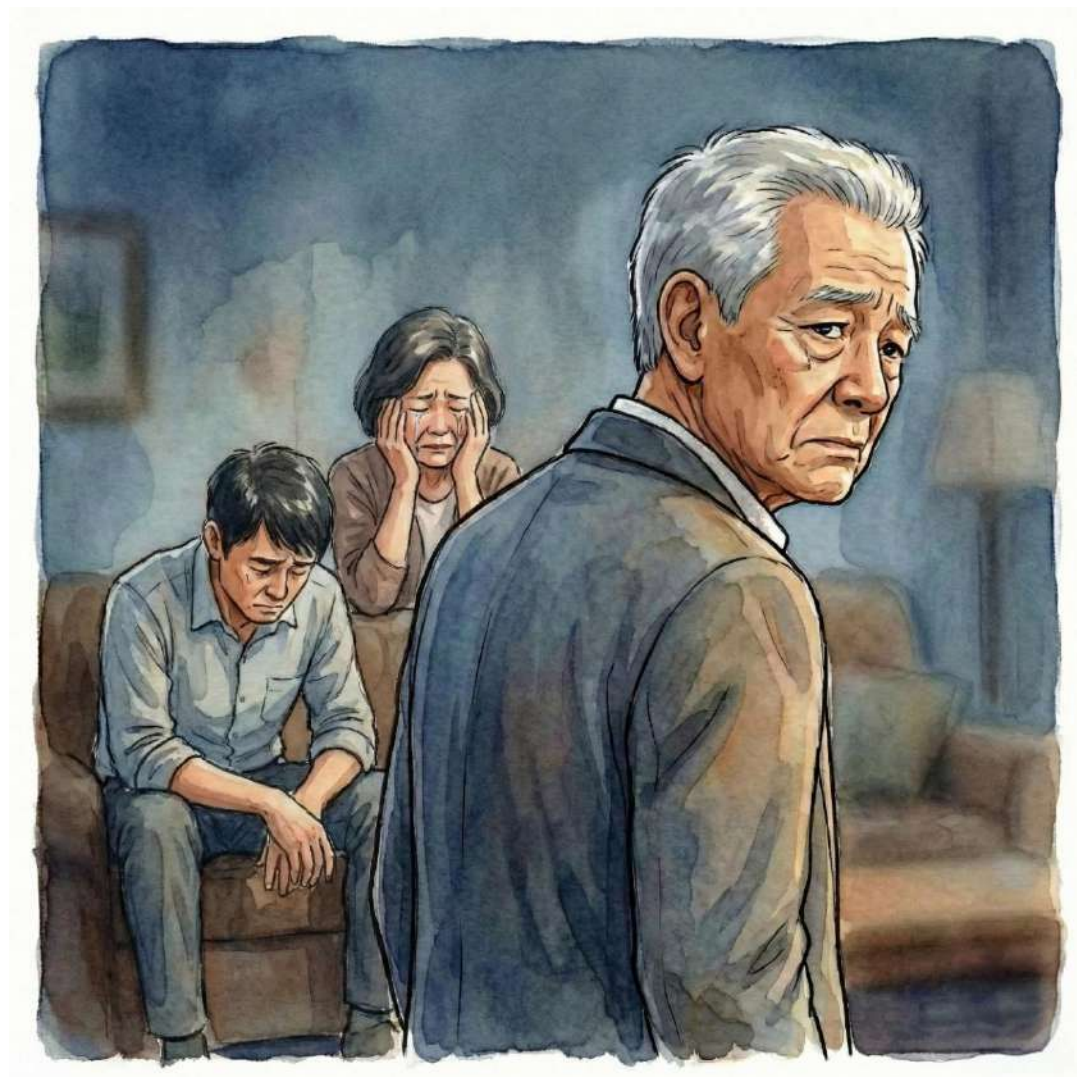


## 玻璃隔開 ê 溫暖

欽生阿公：「我關 12 冬，干焦見過阮媽媽一改。我看著伊，感覺面頭前 ê 媽媽較老嘛較瘦，認袂出伊--矣！遮爾久無相見，阮坐--落來煞毋知欲講啥，媽媽共手貼佇玻璃窗頂懸，我嘛共手貼佇媽媽的手遐，玻璃窗共阮隔開佇兩月，我猶是感受著媽媽手底 ê 燒烙。」

## Po-lê keh-khui ê un-loán

Khim-seng a-kong: 「Góa koai<sup>n</sup> chap-jī tang, kan-na k<sup>h</sup> kòe goán ma-ma chit kái. Góa khoài<sup>n</sup>-tiòh i, kám-kak bīn-thâu-chêng ê ma-ma khah lāu mā khah sán, jīn bē chhut i--ah. Chiah-nī kú bô sa<sup>n</sup>-k<sup>h</sup>, goán chē--lòh-lái soah m̄ chai beh kóng sá<sup>n</sup>, ma-ma kā chhiú tah tī po-lê-thang téng-koán, góa mā kā chhiú tah tī ma-ma ê chhiú hia, po-lê-thang kā goán keh-khui tī n̄g-pêng, góa iáu-sī kám-siū tiòh ma-ma chhiú-té ê sio-lō.」



## 毋願閣想 ê 疼

陳列阿公：「阮厝裡 ê 人嘛有來面會，毋過我共 in 講莫閣來--矣，逐擺 in 轉-去了後，我會艱苦甲幾若工。阮小弟講伊看我拄著遮爾無公平 ê 代誌，就無想欲讀大學，我心肝頭真疼，想袂到會拖累親人……」

## M-goān koh siū<sup>n</sup> ê thià<sup>n</sup>

Tân-liát a-kong：「Goán chhù--lí ê lâng mā ū lâi biān-hōe, m̄-koh góa kā in kóng mài koh lâi--ah, ták-pái in tng--khì liáu-āu, góa ē kan-khó kah kúi-nā kang. Goán sió-tī kóng i khòa<sup>n</sup> góa tú-tiòh chiah-nī bô kong-p<sup>h</sup> ê tã-chì, tòh bô-siū<sup>n</sup> beh thak tã-hák, góa sim-koa<sup>n</sup>-thâu chin thià<sup>n</sup>, siū<sup>n</sup>-bē-kàu ē thoa-lūi chhin-lâng……」



## 為啥物愛講--出來

陳列阿公：「肉圓仔，你敢知影？今阮擺放--出來矣，逐擺想遮--ê 代誌，心肝頭猶是真苦痛。」

肉圓仔：「阿公，按呢恁呔會閣欲來火燒島講故事？」

惟仁阿公：「遮 ê 代誌應該講予逐家知，政府嘛愛好好仔面對佢處理。」

## Ūi-siá<sup>n</sup>-mih ài kóng--chhut-lâi?

Tân-liát a-kong: 「Bah-î<sup>n</sup>-á, lí kám chai-iá<sup>n</sup>? Ta<sup>n</sup> goán lóng pàng--chhut-lâi-ah, ták-pái siū<sup>n</sup> chia--ê tãi-chì, sim-koa<sup>n</sup>-thâu iáu-sī chin khó-thàng.」

Bah-î<sup>n</sup>-á: 「A-kong, án-ne lín thài ē koh beh lâi Hóe-sio-tó kóng kò-sū?」

Ū i-jîn a-kong: 「Chia--ê tãi-chì èng-kai kóng hō`ták-ke chai, chêng-hú mā ài hó-hó-á bīn-tùi kap chhú-lí.」



## 袂當 ka 放袂記得

欽生阿公：「我的故事我家已講過真濟改--矣，已經無啥物負擔矣。我希望家已通講甲無法度閣再講，予濟濟囡仔知影較早有按呢 ê 代誌。」

陳列阿公：「進前我無愛閣想過去，後--來我智覺遮 ê 故事袂當 ka 放袂記得。」

## Bē-tàng ka pàng bē-kì-chit

Khim-seng a-kong: 「Góa ê kò-sū góa ka-tī kóng kòe chin chōe kái--ah, í-keng bô siá<sup>n</sup>-mih hū-tam--a. Góa hi-bāng ka-tī thang kóng kah bô-hoat-tō koh-chài kóng, hō chōe-chōe gín-á chai-ia<sup>n</sup> khah-chá ū án-ne ê tāi-chì。」

Tân-liát a-kong: 「Chìn-chêng góa bô ài koh siū<sup>n</sup> kòe-khì, āu--lâi góa tì-kak chia--ê kò-sū bē-tàng ka pàng bē-kì-chit.」



## 記持佻希望

肉圓仔那頓頭那問：「綠島這個博物館就是欲紀念發生佇遮 ê 故事--著無？」

三个阿公講：「是啊，希望台灣 ê 囡仔通知影遮 ê 故事，這款 ê 代誌毋通閣發生。」

向望這粒美麗 ê 小島，永遠永遠袂閣有遮爾大 ê 傷疼佻遺憾。

## Kì-tî kap hi-bāng

Bah-î<sup>n</sup>-á ná tîm-thâu ná mng̃: 「Lèk-tó chit-ê phok-bút-koán tòh-sī beh kì-liām hoat-seng tī chia ê kò-sū--tiòh-bô?」

Sa<sup>n</sup> ê a-kong kóng: 「Sī--a, hi-bāng Tâi-oân ê gín-á thang chai-ia<sup>n</sup> chia--ê kò-sū, chit-khoán ê tãi-chì m̄-thang koh hoat-seng.」

Ng̃-bāng chit liáp bí-lē ê sió-tó, éng-oán éng-oán bē koh ū chiah-nī tōa ê siong-thià<sup>n</sup> kap ūi-hām.

## 繪本背後的真實故事

在這個故事裡，每一段對話都源自真實的歷史。

在繪本中，跟著阿公們走訪綠島的「小肉圓」，其實不只是一個虛構的角色。小肉圓代表著我們——所有生活在自由年代的後輩。我們未曾親身經歷過那個肅殺的年代，但我們需要去凝視、去聆聽。透過小肉圓的眼睛，我們觀看到這片土地上的傷痕記憶；透過小肉圓的提問，我們試著去理解那一代人的痛苦與堅持。

### 故事的舞台：白色恐怖綠島紀念園區

「在美麗的太平洋上，有一座被遺忘的監獄島。」

綠島，這座位於台灣東南方海面上的美麗島嶼，曾經有個令人畏懼的名字——「火燒島」。在戒嚴時期的漫長歲月裡，這裡不是遊客眼中的度假勝地，而是無數政治受難者流放青春、甚至斷送生命的巨大監獄。

現在，這裡已轉型為「白色恐怖綠島紀念園區」。為了讓大家理解阿公們的故事，我們必須認識這裡最重要的兩個時期與建築場景：

#### 1. 故事的起點：人權紀念碑公園

在綠洲山莊外的廣場，有一面長長的石牆，上面刻滿了白色恐怖時期受難者的名字。繪本的封面與第一頁：小肉圓就是站在這裡，仰望著那些密密麻麻的名字。阿公們的名字：陳瑞麟（陳列）、洪惟仁、陳欽生的名字也都在這座紀念碑上，見證了那段歷史。

#### 2. 走訪歷史遺跡：新生訓導處與十三中隊（1950 年代）

在營隊中，阿公們首先和我們參觀了早期的「新生訓導處」。那是 1950

年代白色恐怖初期的關押地。那時的政治犯（被稱為「新生」）必須到海邊搬石頭，「自己蓋自己的監獄」。而在燕子洞旁，有著被稱為「十三中隊」的墓區，埋葬著那些沒能等到回家的受難者。雖然這不是三位阿公被關的地方，但我們一起在那裡獻上鮮花，感念那些更早期的受難前輩。這讓我們明白，綠島的每一寸土地，都疊加著不同世代的淚水與歷史。

### 3. 故事的主要場景：綠洲山莊（1970 年代）

我們的故事主角——洪惟仁阿公與陳欽生阿公，都是於 1970 年代在此關押的。那時候的綠島，已經不是住木造房舍了，而是這座為了關押更多政治犯而興建的高牆監獄——國防部綠島感訓監獄，別稱「綠洲山莊」。繪本一開始出現的高聳綠色大門，就是這裡，雖然名字聽起來像度假山莊，但其實是封閉的鋼筋水泥牢籠。

### 4. 關押的場所：八卦樓

這是監獄的主體，呈十字形放射狀。牢房密不通風、西曬嚴重。繪本中提到的「鐵窗內的瑜伽」、「獨處角落的聲音」，以及「隔著玻璃與母親會面」的淚水，都是發生在這樣的銅牆鐵壁之內的。

### 為什麼我們要回到這裡？

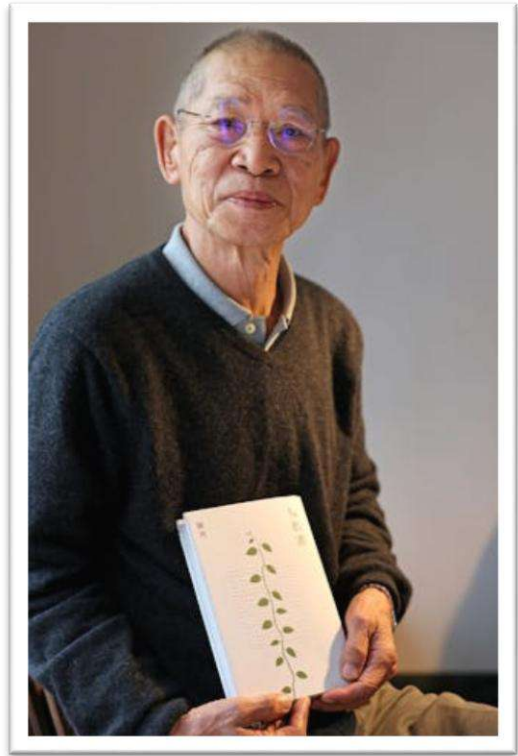
這些建築物是歷史的「不義遺址」。保留它們，是為了向所有為爭取民主、自由而受苦的前輩致歉與致敬。國家人權博物館不僅保存這些建築，更致力於讓歷史「活起來」，透過定期舉辦人權相關的講座、營隊與導覽活動，邀請社會大眾走進歷史現場。最珍貴的是，許多當年的政治受難前輩，自願擔任志工與導覽員，向來到這裡的遊客、參訪者與年輕學生，親口解說那個大時代的歷史，以及發生在自己身上那獨一無二的真實故事。

## 陳列阿公（陳瑞麟）

「文字是記憶的殘骸，也是抵抗遺忘的光。」

在第十二屆綠島青年人權體驗營中，陳列老師的著作《殘骸書》是我們探索歷史的核心，因此在繪本中，他化身為引領小肉圓認識這段歷史的嚮導。

- **真實身分：**陳瑞麟（筆名陳列），1946 年出生於嘉義，現為全職作家。
- **被捕那一年：**1972 年，當時他才 26 歲，是花蓮花崗國中的英文老師。
- **「不聽話」的老師：**在那個人人自危的年代，他因為在課堂上對學生說了實話。他說：「反攻大陸是不可能的」、「大陸人多地廣……如果雙方正面武力打起來，美國對我們的援助也不會很多」。這些理性的分析，被政府當作是「為共匪宣傳」，因此被捕入獄。
- **刑期與地點：**他被判處有期徒刑 4 年 8 個月，主要被關押在景美看守所（現為白色恐怖景美紀念園區），並未被送往綠島。
- **作家作為一位撿骨師：**詩人向陽曾將陳列老師比喻為一位「撿骨師」。面對生命中巨大的傷痛，陳列曾坦言自己經歷了「兩次被迫遺忘」——一次是在獄中為了生存而關閉感受，一次是出獄後身體自動遮蔽了創傷。他曾經希望能徹底遺忘這段回憶，不願回首。然而，後來他選擇以作家的身分，重新撿拾那些破碎的記憶殘骸，透過艱難的寫作過程與自己的記憶對話，將那些散落的歷史拼湊回來，慎重地安放於文字之中。



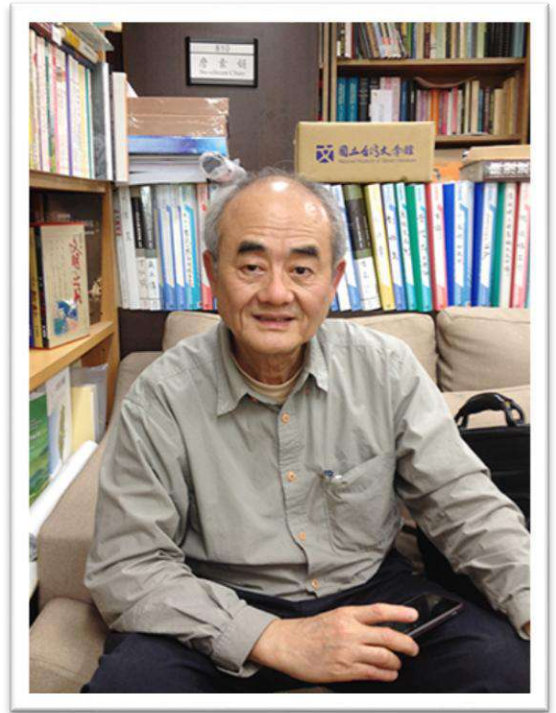
- **為什麼他是嚮導：**雖然陳列老師當年未被關在綠島，但他出獄後致力於文學創作，用文字記錄下那段灰暗的歲月。他的散文集《無怨》、《地上歲月》、《躊躇之歌》以及 2023 年出版的《殘骸書》，深刻地描寫了政治受難者的心境與創傷。2019-2020 年，他以「駐館藝術家」的身分重返不義遺址，穿梭在景美與綠島之間，用筆作為指路的光，帶領我們這一代人重新看見那些被隱藏的歷史。

## 洪惟仁阿公

「國民黨關得住我的肉體，但始終無法關住自由的靈魂。」

在繪本裡，惟仁阿公是一位曾在獄中做瑜伽、彈吉他，堅定地告訴小肉圓「我不能被打敗」的長者。在現實世界中，他是台灣語言學界的巨人，用研究台語來實踐他對台灣的愛。

- **真實身分：**洪惟仁，1946 年出生於嘉義新港。知名語言學家，國立台中教育大學台灣語文學系創系系主任。
- **被捕那一年：**1972 年，他在東南工專任教，年僅 26 歲。
- **荒謬的判決——「思想有罪」：**洪惟仁當年是一位熱血文藝青年，在校園裡組織了「大同主義青年革命軍」，其實只是一個閱讀左派書籍、討論哲學與歷史的讀書會，甚至還沒採取任何行動就被密報逮捕。他在法庭上問法官：「我什麼事情都沒做，為甚麼要判我十



年？」法官竟然回答：「就是因為你什麼都沒做，才要判你十年。」（意指若等做了才被抓就是唯一死刑了）最終，他雖被減刑為 6 年 8 個月，但那段青春歲月已被剝奪。

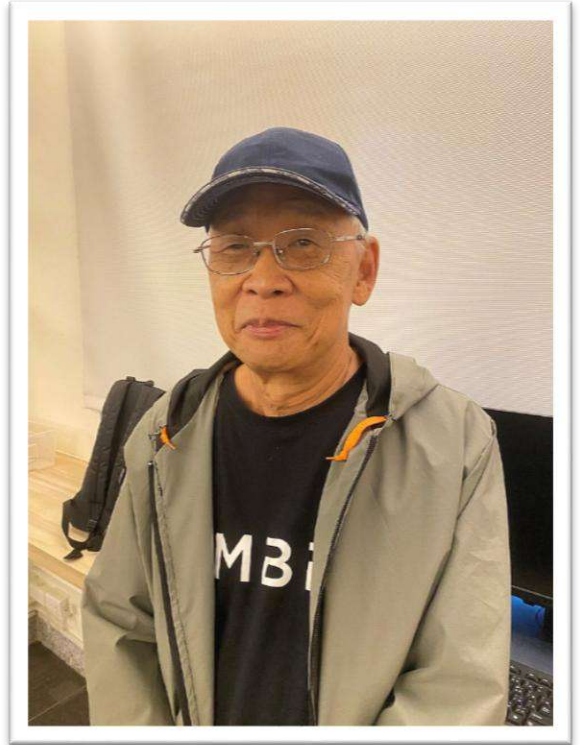
- **鐵窗內的吉他與瑜伽：**如同繪本所描繪，他在獄中並沒有灰心喪志。他努力進修、做瑜伽保持體魄。他記憶最深刻的就是母親前來探視他時，帶了一把吉他給他。那把吉他陪伴他度過了漫長的黑牢時光，也承載了母親「找不到兒子」的擔憂與深愛。
- **從「革命青年」到「語言學泰斗」：**出獄後的洪惟仁，發現台北街頭已經聽不太到台語，傳統正在消失。他後來回想，覺得自己年輕時想搞革命的理想或許有些「幼稚」，但他決定用另一種方式愛台灣——保存母語。他投身學術，創辦台灣語文學會、編撰《臺灣社會語言地理學研究》套書，讓台語不再只是被歧視的「方言」，而是有系統的學問。他用筆桿代替槍桿，為台灣留下了珍貴的文化資產。
- **回歸火燒島與自我和解：**2023 年的營隊，是洪惟仁老師出獄四十多年後，第一次回到綠島，也是第一次以「政治受難者前輩」的身分公開講述這段過去。在重返火燒島的過程中，他與那段痛苦的記憶重新相遇，也看見年輕一代（像小肉圓一樣的我們）願意傾聽。這對他而言，是一次重要的療癒與和解。

## 陳欽生阿公

「講故事對我來說是有療癒效果的。越講，我心裏的大石頭就越小。」

在繪本裡，欽生阿公是那個曾在牢房角落哭泣、隔著玻璃感受媽媽掌溫的年輕人。在現實中，大家親切地叫他「生哥」。他是來自馬來西亞的僑生，也是白色恐怖時期最無辜、經歷最坎坷的受難者之一。

- **真實身分：**陳欽生，1949 年出生於馬來西亞怡保，企業家，人權講師。
- **被捕那一年：**1971 年，當時他是國立成功大學化工系的大三學生，年僅 22 歲。
- **最荒謬的冤獄——異鄉人的悲歌：**他原本只是來台灣讀書的馬來西亞僑生，夢想是去英國深造後回鄉教書。卻因為一件完全與他無關的「台南美國新聞處爆炸案」被捕。儘管後來證實爆炸案與他無關，但情治單位為了績效，仍酷刑逼供，強迫他承認是「共產黨」。他原本被求處死刑，因國際關注才改為判 12 年。作為一個外國人，他在台灣舉目無親，面臨的是加倍的孤寂與恐懼。
- **隔著玻璃的淚水：**繪本中與媽媽會面的場景是真實的傷痛。他的母親曾獨自一人從馬來西亞飛來台灣，語言不通、人生地不熟，幾經波折才在綠島見到兒子。那一次會面，母子倆隔著玻璃窗，只能看著彼此流淚，手指貼著手指感受那一點點的溫度。



- **從流浪街頭到人權講師：**1983 年出獄後，因為沒有身分證，他無法工作、無法回馬來西亞，被迫在台北龍山寺一帶流浪了三年。但他沒有被擊倒，在拿到身分證之後工作、遇到心愛的妻子、並創業成功。如今的「生哥」是國家人權博物館最受年輕人歡迎的講師之一。他總之不厭其煩地一遍遍講述自己的故事，用樂觀的態度鼓勵其他受難者走出傷痕。
- **重返綠島與出版回憶錄：**2023 年的綠島人權營，生哥一如往常地與大夥一起回到綠島，但這次有妻子相伴。他再次向年輕學子們敞開心扉，用他那溫暖的嗓音，將那段殘酷的歷史轉化為對生命的盼望與對人權的堅持。他曾於 2017 年出版訪談錄《謊言世界・我的真相》，並在 2025 年底再度出版回憶錄《謊言・真相：陳欽生生命故事》，繼續為這段歷史做見證。





【評論與回應】

# 被國家剝奪權利的人

——陳欽生《謊言·真相：陳欽生生命故事》評介

張辰瑋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：陳欽生、白色恐怖、生命政治、轉型正義、意義治療法

## 書籍資訊

【書名】謊言·真相：陳欽生生命故事

【作者】陳欽生（1949-） | 馬來西亞華

人 | 白色恐怖政治受難者

【出版資訊】新北：國家人權博物館，

2025年11月。



陳欽生 生命故事

想當不成如何被誣陷上單的標形。  
為什麼我會如此的愚昧，相信他們。  
這個疤痕仍深深刻在我的心中，永遠不會忘記。

陳欽生  
|  
著

對我而言「人權」的意義依然模糊。這兩個字看起來簡單寫起來容易，實際上複雜、抽象、難解。有人問何謂人權，我只能說：「這是人的基本權利，與生俱來，不可被侵犯。」事實上，我不完全了解其義。台灣對人權的解釋、對真相的處理與和解，自有做法與行動歷程。留在台灣，我有機會認識更多人，得知許多人也想知道我們追求的真相到底是什麼。

「真相」到底是什麼？我又該如何把我的「仇與恨」轉變成真相

「*Balay*」（泰雅族語）與和解「*Shalay*」（泰雅族語）呢

身為受害者，我願忍痛述說，不斷述說，用心述說，藉此與社會對話，盡一己微力彰顯人權，祈願悲劇不再重演。

——頁 238-239

## 前言：一個不願面對真相的社會

台灣看似已是一個民主轉型成功、言論自由發達的國家，台灣人也總愛自誇，說台灣人的熱情與友善是最美麗的風景。然而，在台灣社會的集體無意識中，仍隱藏著許多不可觸碰的禁忌。每當遇到二二八，或談論到白色恐怖、轉型正義與威權象徵時，總會有些人好像被觸電一樣跳腳，指責這是在撕裂社會，甚至講說「都已經道歉賠償了還要怎樣」、「為何不能面向未來，總要一直回頭看歷史」。但倘若整個社會真的已經走出這段陰影，那麼無論如何討論這些議題，理應都不會激起如此巨大的防衛反應才是。

筆者認為，這些回應恰恰反映了台灣社會歷經白色恐怖的集體創傷，以及長期籠罩在威權體制下所產生的「認知失調」（**Cognitive dissonance**）。一個群體之所以會默許國家暴力的發生，並在事後選擇噤聲，可以用心理學上的「公正世界理論」（**Just-world fallacy**）來解釋：人們總是傾向假設自己是良善的，且這個世界是公平、有秩序的。因此，當得知有無辜者遭受殘酷迫害時，這種現實會與他們內心的信念產生劇烈的衝突；為了消解這種不安，捍衛自身「公平」的價值觀，再加上長年受到黨國體制的教育洗腦，群眾寧可無視客觀證據，也不願相信政府會犯下如此駭人的罪行。於是，他們在心理上轉而尋求自我安慰，堅信「一定是他自己也有問題」、「他活該去挑釁體制」、「當時政府肯定也是不得已」。藉著「責怪受害者」或替「加害者緩頰」來顛倒真相、合理化國家暴力，只想盡快「忘掉這種不愉快」。正因如此，當有人試圖重提「真相」時，就成了刺激這座島嶼居民敏感神經的討厭牛虻。

不過我也坦言，我自己也曾有另外一種「不敢面對這段歷史」的焦慮。儘管我自大學起就是讀歷史系，在上課時也都看過戒嚴法規與政治案件檔案，照理講應當比一般人更加關心這段歷史；但我卻發覺，當我在做研究時，遇到白色恐怖或文化大革命這種人類歷史最黑暗的角落時，仍會有很大的心理負擔。這讓我覺得自己始終缺乏足夠的勇氣去認真探尋那片深淵，因此長久以來總讓我覺得對這塊土地的認識有所虧欠。

直到就讀碩士期間，我參與了綠島人權營，親耳聽見政治受難者前輩現身說法。看著他們歷經劫難，如今卻能夠挺直腰桿在人群面前述說自己的故事，這個舉動本身，便已經賦予了我們後輩直面歷史陰影的巨大勇氣，這也是讓我覺得這些人權活動彌足珍貴的原因。在眾多人權工作者中，陳欽生前輩更是其中的典範，他曾是被構陷的最無辜的政治受難者，如今卻是奔走全台、最勤奮的人權講師，也是年輕人口中最溫暖的「生哥」。

過去在綠島時有幸認識生哥，在本期雜誌中，他也非常慷慨地提供了封面故事與照片，並邀請我們參與他的新書發表會。透過《謊言·真相：陳欽

生生命故事》這本書，我得以再度踏入生哥的世界，看見這片土地上曾發生過多少荒謬絕倫的制度性暴力，這個國家曾經編織過多少謊言，以及整個社會加諸在受難者身上的冷漠與不諒解；但在這片荒蕪之中，他卻依然結出了希望與勇氣的果實。這正是為何許多人聽完他的故事後，會同時熱淚盈眶與感到深深佩服的原因。<sup>1</sup>

在評介此書時，除了生哥受難的歷程，我也想多談談他的「生之勇氣」。原本在這一期刊中，我打算介紹猶太裔心理學家維克多·弗蘭克（Viktor Frankl, 1905-1997）的《意義的意志》（*Will to meaning*）一書。弗蘭克曾被囚禁於奧斯維辛集中營三年，後來創立了「意義治療法」（*Logotherapy*），這派心理治療強調：**對生命意義的認定，能幫助我們產生強大的生存意志，從而熬過各種艱困歲月。**但在聽完生哥的新書發表會後，我改變了主意。我深刻感受到，這個發生在台灣本土的故事，對我們而言不僅更加親近，其思想深度也毫不遜色。從生哥具體的生命軌跡中，我們同樣能看見因著尋找「意義」以及不屈的意志而迸發的強大生命勇氣。因此，我決定在此與大家分享這本書。

## 由謊言所編織的重重陷阱

陳欽生祖上是廣東梅縣的客家人，到了他父親陳權榮那一輩，因戰亂與生計所迫，舉家搬遷至馬來亞的怡保。父親在怡保市擔任公務人員，負責政府建設的「反共華人新村」執行秘書一職，協助建設學校等地方事務，深受

---

<sup>1</sup> 陳欽生前輩的故事曾被許多媒體採訪與報導，在白色恐怖受難者中算是廣為人知的。過去已有許多相關的口述紀錄片與出版品：2014年，國家人權博物館籌備處拍攝的紀錄片《政治受難者陳欽生口述歷史》。2017年，前衛出版社出版，陳欽生口述、曹欽榮採訪的訪談錄《謊言世界·我的真相》。2020年，國家人權博物館出版的英文回憶錄《Facing the calamity: a step through hurts and hardship and look beyond for generations to come》。2021年，國家人權博物館拍攝的紀錄片《人權路上》，片中以陳欽生與蔡焜霖、蔡寬裕、張常美等四位前輩為主要拍攝對象。本次評介的這本《謊言·真相：陳欽生生命故事》，則是陳欽生前輩最新版的自述回憶錄。



1971年3月3日，就讀大三的陳欽生在放學回宿舍途中，被幾名陌生男子攔下。對方禮貌地確認他的身分後，表示他在台北的親戚來找他，請他上車同行。生哥連宿舍都沒回，便毫無防備地跟著上了車。他在日後的訪談中多次懊悔地說：**「我真傻，怎麼會被這樣就騙上車，這個謊言從此讓我的人生走向不歸路。」**

上車後，這群人立刻變了臉色，將他押送至台北的一處秘密房舍，強逼他交代「犯罪經過」。陳欽生被關在小房間裡，經歷了長達五十多個小時的疲勞審訊。他被禁止吃飯、喝水、上廁所與睡覺，過程中反覆遭到掌摑、毆打，被打落了三顆牙齒，甚至被打到吐血。審訊人員還將他的頭按在地上，逼他舔乾淨地上的污血。陳欽生多次跪地求饒，表示什麼都願意招認，但他根本不知道自己到底被指控了什麼罪名。承辦人員聲稱上級規定不能明說，否則就是「誘供」，卻又一口咬定他「嘴硬不肯講」，於是開始對他施加酷刑。他們將他倒吊在半空中強力灌水，直到他的五官都湧出水來；這項酷刑造成他終身的後遺症，導致視力受損，耳朵至今仍會不時流出惡臭的液體。最後，調查人員甚至用針刺入他的指甲縫，再用力擠出血來，讓他痛到暈厥過去。

在這種慘絕人寰的酷刑下，陳欽生數度尋死，他曾試圖喝下廁所的消毒水，也曾用頭撞玻璃、拿碎玻璃企圖割喉，但都未能成功。面對他的絕望，調查人員只是冷血地回應：要不是上級不准嫌疑犯死，他們早就讓他死在小房間裡，直接結案拿獎金還比較省事。直到事後，陳欽生才得知，自己之所以被抓，是因為去年10月12日發生了「台南美國新聞處爆炸案」；調查局因為遲遲抓不到真兇，便隨便抓了他來逼供頂罪。

幾天後，另一批人員進來對他說：**「恭喜你，你被指控的案子已經破了。換好衣服，我們送你回學校。」**生哥以為終於沉冤得雪，沒想到卻是被移送至景美看守所繼續監禁。他質問為何案子破了還不放人，調查人員冷冷地回答：**抓錯人又刑求，要是放他回去，調查局會名譽掃地。**這番話讓他的心情再度從天堂跌入地獄。

在景美看守所被羈押了三、四個禮拜後，又有承辦人員告訴他，只要他願意簽署一份「自白書」，承認自己只是單純來台求學的僑生，就會放他回去。生哥因為太害怕再次遭到酷刑，便答應簽署任何文件。他照著承辦人員提供的範本謄抄了一份自白書，並簽下了自己的名字。

然而，到了5月18日，陳欽生收到的起訴書，竟是以「**馬來西亞共產黨案**」將他起訴，起訴書上寫的起訴緣由是：

陳水祥、陳欽生先後於民國五十三年元月暨五十四年二月間僑居馬來西亞霹靂州怡保市時，由梁匪漢珊（在馬來西亞）介紹參加共產匪黨，受梁匪領導，並接受匪黨情報工作訓練，陳水祥並吸收邱世樑、房運來（均在馬來西亞）加入匪黨，嗣奉梁匪漢珊之命，陳水祥於五十五年九月，陳欽生於五十六年九月，籍升學為名來台，分別將台灣社會教育治安，人民生活情形等資料，函告梁匪，陳水祥於五十六年就讀省立中興大學期間，迭向同學沈士任、洪寶、黃正財、徐文灝、及女友劉麗綠等人，陳欽生於五十七年就讀省立成功大學期間，迭向同學鄭茂盛、張有司、胡綠華、陳錦枝、蘇仁政等宣揚匪偽建設進步，科學發達，為匪宣傳，案經司法行政部調查局查覺解送偵辦到部。<sup>3</sup>

陳欽生和幾名沒有在台灣見面過的馬來西亞同鄉，都被誣告是馬共間諜來台為匪宣傳。他一看起訴法條，上面赫然寫著《懲治叛亂條例》第二條第一項（俗稱「二條一」）。這條法律規定：「犯刑法第一百條第一項、第一百零一條第一項、第一百零三條第一項、第一百零四條第一項之罪者，處死刑。」這是當時毫無轉圜餘地的「**唯一死刑**」。與他同房的另一位政治犯、曾任調查局高官的李世傑（1916-1990）告訴他，情況非常不妙，但若盡力撰

---

<sup>3</sup> 臺灣警備總司令部，〈臺灣警備總司令部 60 年警檢訴字第 0124 號/60 年遵戒字第 3568 號軍事檢察官起訴書〉（1971 年 5 月 18 日），國家人權記憶庫網站。網址：<https://memory.nhrm.gov.tw/TopicExploration/HistoricalSpace/Detail/1240>。

寫答辯狀，或許還有一線生機。生哥在書中回憶，當 22 歲的自己面臨「唯一死刑」的指控時，那種絕望究竟有多深？他無論後來如何努力，都回想不起當時確切的心情——或許，當時他的心智早已為了自我保護而「斷線」，失去了感知情緒的能力。

在 7 月和 8 月的庭審中，無論陳欽生多麼努力抗辯自己從未參與任何共產黨活動，也從未企圖顛覆中華民國政府，檢察官總能憑空變出他從未見過的「自白書」與同夥的「串供證據」。他抗辯自己是馬來西亞公民，不應接受這樣的審判，法官卻荒謬地宣稱：「你流著中國人的血，就是中國人。」陳欽生後來才知道，馬來西亞政府曾多次試圖營救，駐台代表也屢次申請探視這些涉案僑生，卻全遭台灣當局拒絕，導致他完全與外界訊息隔絕。

10 月 16 日，陳欽生接受正式宣判，他在書中寫道：<sup>4</sup>

只要軍法官一宣布判決，我的生命可能就此結束。不知何故，我還懷著一絲希望——起訴書所有指控都是虛構，我會獲得無罪釋放吧。

忽然間，問話聲停止，主審軍法官站起來說：「現在，我正式宣判。你來自馬來西亞，不太了解中華民國的法律，做了些破壞中華民國政府的事情。經過商議，我們決定以最短的十二年有期徒刑來取代極刑。」

一聽被判十二年有期徒刑，不知為什麼，也不知哪來的勇氣，我舉起手說：「法官大人，我有意見。」

主審法官勃然大怒，指著我說：「我們沒有把你判死刑，你應該要感激。」

我反駁道：「法官大人，你錯了。十二年很長，我沒有做過對不起中華民國的事情，起訴書的指控都是虛偽不實，怎麼可以用虛假的指控來判決呢？你們應該釋放我。否則，既然你們用《懲治叛亂條例》唯一死刑

---

<sup>4</sup> 陳欽生，《謊言·真相》，頁 74-75。

起訴，不如就判我死刑，一了百了。我不想在牢裡度過十二年。我不知道過了十二年，重獲自由那一天還是不是一個正常人。」

主審法官從法官席走下來，站在我旁邊輕輕說：「不是我想判你十二年，我也是不得已，如果我不照本宣科，下一個站在這裡聽審的就是我。」

從一位懷抱理想的留學生，淪為被重判十二年的階下囚，這一切慘劇，僅僅發生在短短半年之間。而這一切，全是源於這個國家用暴力與無數謊言所編織而成的重重網羅。



生哥在景美看守所的法庭遺址講述自己當年被判決十二年時萬念俱灰的心情。

（筆者於 2026.01.17 拍攝於景美國家人權博物館）

## 小監獄與大監獄

陳欽生在景美看守所被關押了一年半。在這整整五百多天當中，他從來沒有換過押房，其他犯人可以去放風，但他卻被嚴格禁止。他僅僅踏出過押房四次：三次是庭審，一次是與成大同學會面。他好不容易透過各種管道將信件傳遞出去，遠在馬來西亞的家人才終於得知他依然在世的訊息。

1972年5月，陳欽生與其他難友被一同被押上車、乘船，一路顛簸地被送往綠島。1970年2月發生的「泰源事件」，<sup>5</sup>迫使政府在綠島建立了新的「綠洲山莊」，企圖以更高聳的水泥牆與更嚴苛的獄政制度來集中管理政治犯。然而，儘管綠洲山莊的整體管理極為森嚴，但對生哥而言，因為轉換了管理單位，反而不再遭遇如先前那般不公平的對待，綠洲山莊也未曾發生虐待囚犯或苛扣外役工資的情事。因此在他的記憶中，這裡反而成為了一個相對穩定的環境。

初抵綠島時，生哥將自己徹底封閉起來，既不願意出去放風，也拒絕與他人交流，總是獨自蜷縮在角落。然而，同房的難友卻始終不斷地鼓勵他。有次他終於踏出牢房放風，卻因太久沒有見到陽光而昏倒；在失去意識前，他彷彿聽見了難友鼓勵的聲音在耳邊迴盪。他轉念一想：那些被判處無期徒刑、已經被關押了二十多年的前輩們，依然堅韌地保持著生命力，他憑什麼現在就放棄活下去的意志？更何況，遠方的母親還在家中盼著他歸來。憑藉著這份轉念，他開始積極參與外役工作，努力把中文與台語練好，並想辦法在工作中保持好體力。後來，他在獄中飼養了一隻名叫小花的狗狗，這個生命的陪伴，也帶給他極大的安慰與希望。

1975年蔣中正過世，政府宣布全國大赦，許多難友因此得以減刑、提早獲釋。然而，當局卻特別規定，凡以《懲治叛亂條例》起訴者一律不得減刑，因此陳欽生的刑期一天也未曾減少。遠在馬來西亞的母親廖煥娣女士聽

---

<sup>5</sup> 1970年2月台東泰源監獄台獨政治犯發起武裝革命，企圖奪下監獄軍火後佔領廣播電台。失敗後，發起的五人為保護同志攬下全責遭槍決，史稱泰源事件。

聞大赦的消息後，立刻申請了簽證，滿心期盼能將兒子接回家。經過中華民國政府多次拒絕，當局終於勉強同意廖女士赴台，卻嚴格規定不允許任何人陪同。於是，一位完全不懂國語的馬來西亞老太太，在 1978 年 5 月隻身一人來到台灣。當獄警通知生哥有人來探視時，他根本不敢相信，因為自己在台灣早已無親無故。當他不情不願地走進會客室時，隔著玻璃，他看見了一位面容消瘦的老婦人；過了好半晌，他才認出，那是自己的母親。

他在書中令人心碎地寫道：<sup>6</sup>

我凝視母親，說：「媽媽，請您保重身體，我也會照顧好自己。我答應您一定會活得好好的，活著回馬來西亞和您們團聚。請務必照顧好自己的身體。」

我說完，母親沒有回應，卻開始流淚。我告訴自己要忍耐，還有好多話想說，一時卻又不知說什麼。忽然間，母親把她的手掌貼上隔離間的玻璃，我又是一陣心痛。為什麼綠島的監獄如此殘酷？她老人家遠道而來，卻只有短短幾分鐘，為什麼不讓我們接觸，這是尊重人道的國家嗎？想著想著，我也趕緊把手隔著玻璃與母親的手貼在一起。就在那一瞬間，我感到一股熱流穿透玻璃流向我，看著母親，心中無限愧疚：原諒兒子不孝！

匆匆一會結束了。我沒有多說，只見母親站起來，緩緩走出去。她心中一定痛苦難熬。我忍著悲痛，直到看不見母親的背影，我崩潰了，跌坐在地大哭。在我有限的人生中，從未哭得那麼沉痛，滿心內疚。監獄官過來安撫：「我知道你心裡苦，可惜我無能為力。你答應母親要活著回去團聚，你要好好照顧自己，才有機會報答母親。」

---

<sup>6</sup> 陳欽生，《謊言·真相》，頁 121-122。



時隔多年，每當生哥回到綠島講起當年與母親會面時的場景，  
聽者仍無不為之落淚。

（筆者於 2023.06.29 拍攝於綠島人權紀念園區）

後來生哥才知道，母親當初來台尋子的過程有多麼煎熬。

她第一次從台北輾轉搭車、乘船抵達綠島後，監獄人員只是冷冷地告訴她：「這裡沒有陳欽生這個人」，並直接要她回台北。<sup>7</sup>她獨自折返台北，求助無門，但她暗自發誓，若見不到兒子，絕不回馬來西亞。後來在善心人士的協助下，她才第二次踏上綠島，終於見到了朝思暮想的兒子。生哥感嘆，數十年後當他再次搭船重返綠島時，每每想到當年母親獨自乘船時是如何地顛簸與心慌，便不禁悲從中來、淚流滿面。

---

<sup>7</sup> 根據陳欽生前輩事後的回憶，這並不符合綠洲山莊當時典獄長的作風，因此有可能是廖女士誤闖了綠島的另一所監獄——現法務部矯正署綠島監獄；當時無人為她指引正確的方向，她也無從得知這座孤島上竟有不只一座監獄。

1981年3月，陳欽生的刑期僅剩不到兩年。按照當時規定，他必須回到台北接受「政治教育」，因此他離開了關押他九年的綠島，被移送至土城仁愛教育實驗所。在這裡，政治犯若是沒有通過思想考核，就會面臨無止盡的「延長教育」。但對生哥而言，仁教所的管理相對寬鬆，**他更在此結識了一生的貴人——在仁教所兼任工友的李榮貴先生，也就是他未來的岳父。**

1983年3月2日，陳欽生終於獲釋。自1971年3月3日被捕算起，他被關了整整十二年，一天也不少。然而，出獄那天，他卻未能拿到獄方承諾核發的身分證。失去了身分，他無法返回馬來西亞，無法找工作，甚至連租屋都處處碰壁；每當他好不容易找到一份差事，老闆就會被「某些人」暗中警告而將他辭退。起初，有些難友與貴人伸出援手，讓他有暫時的棲身之所與溫飽，但他堅持要自力更生，不願成為他人的負擔，於是毅然展開了流浪生活。他來到龍山寺附近，與當地的街友一起打零工、四處尋找睡覺的角落，甚至在飢餓難耐時，只能翻找商家丟棄的廚餘果腹，但他始終堅守最後的底線——絕不乞討。生哥在書中坦言，在台北街頭流浪的那近三年時光，對他而言，比被關押的十二年還要更加痛苦難熬；因為他完全看不見未來的方向，只能眼睜睜看著別人享有最平凡的日常，自己卻被徹底剝奪了作為「人」的權利。**離開小監獄之後，他面對的是不知道未來在哪裡的社會大監獄。**

這種社會性的抹殺，最終將他逼到了崩潰邊緣。他決定與迫害他的惡魔同歸於盡。他開始埋伏在新店的中興新村路口，暗中觀察時任調查局局長張繼田（1922-2002）的行蹤——這正是當年誘騙他上車、對他刑求逼供的罪魁禍首。他計畫在刺殺張繼田後自我了斷，以此報復這個對他極端不公的世界。然而，當他向新店保生大帝廟的廟公吐露這個玉石俱焚的念頭時，廟公只是輕輕地提醒他：想想如果真的這麼做，遠在故鄉的母親會有多麼傷心。就在生哥準備動手的千鈞一髮之際，腦海中猛然響起了一個聲音：**「對母親的承諾該怎麼辦？」**就在這一恍神間，那些高官已經走遠，而生哥也在此刻放下了仇恨的屠刀。轉念之後，他開始不厭其煩地前往警備總部，追問身分

證件的下落，卻屢屢遭到搪塞推託。直到有一次，生哥忍無可忍，帶著一把水果刀進到警備總部，揚言若不給他身分證便當場自刎。負責的主管見狀才終於屈服，當場簽下保證書，並在隔週將那張遲到了三年的身分證交到了他的手中。

## 傷痛之島，恩惠之島

陳欽生在土城仁教所服刑的時候，結識了擔任工友的外省退伍老兵李榮貴。李榮貴所屬的部隊是當年遭國民黨遺棄在泰緬邊境的「孤軍」，雖然後來輾轉撤退來台，卻始終沒有獲得與其他軍人同等的待遇。這份被國家背叛的感受，讓他同樣對政府心生不滿。當他認識生哥後，很欣賞這位勤奮的年輕小夥子，便主動鼓勵他：出獄後若無處可去，可以把行李寄放在他家，隨時歡迎來吃飯。生哥出獄後，雖然不願無功受祿、寄人籬下，但有好幾年的年夜飯，都是與李家人一同圍爐度過的。在那裡，他久違地感受到了「家」的溫暖，也開始為李榮貴正在求學的女兒李桂芬補習功課。

1987年7月15日，台灣正式解嚴，並開放兩岸探親。生哥在協助李榮貴等老兵返鄉探視後，自己也終於敢於踏出這座封鎖他青春的國門。1988年，陳欽生決定返回馬來西亞探親。由於當時馬來亞共產黨仍與政府武裝對抗，他害怕自己在台灣被羅織的「叛亂案底」會引起大馬政府的警惕，因此特地邀請李桂芬小姐同行赴大馬。<sup>8</sup>沒想到，當他忐忑不安地踏入海關時，海關人員對他說，大馬政府早已幫他準備好了護照與身分證，並對他說：「歡迎回家」，讓他備感溫暖。

回到闊別二十多年的家中，生哥跪在母親面前痛哭失聲。他原是帶著全家人的期盼出國留學，矢志學成歸國、光宗耀祖，怎料卻被中華民國政府的一系列謊言毀了前半生。母親流著淚，拿出當年請人雕刻的「愛子陳欽生之

---

<sup>8</sup> 以預防他如果在大馬被逮捕的話，有人可以回台通報。

靈位」；她說，最早他被逮捕時音訊全無，她差一點就要將這塊牌位與祖先供奉在一起了。這段生離死別，何嘗不是人間最深痛的悲劇？

然而，生命早已在裂縫中透出光亮。生哥的家人非常喜愛隨行回鄉的桂芬小姐，並聽聞了生哥在台灣的工作與生活現況後，家人在兩個月後反倒勸他回台灣發展。一方面，當時台灣正值經濟起飛，以生哥脫節多年的身分，要在馬來西亞重新立足並不容易；另一方面，家人也看出來，那座曾帶給他無盡痛苦的島嶼，如今已有了令他深深牽掛的人。

生哥一開始還木訥地不明就裡，直到桂芬的長輩特地打電話到馬來西亞，直接了當地詢問他們打算什麼時候「辦一辦」，他才恍然大悟：原來雙方家長早已看好這段姻緣。生哥帶著些許自卑與忐忑詢問桂芬，說自己大她十六歲，又背負著政治犯的敏感背景，目前甚至沒有穩定的工作，希望她務必考慮清楚。沒想到，桂芬小姐沒有絲毫猶豫，俐落地回答：「好啊！」就這樣答應了他的求婚。在獲得雙方家人的祝福後，兩人攜手返台，於 1988 年 11 月 21 日步入禮堂。當時，生哥對妻子許下鄭重的承諾：他必定在三年內給她一個安穩的生活。

拿到台灣身分證後，生哥在難友周順吉（1949-）的引薦下踏入貿易界。憑藉著流利的英語與勤奮的學習態度，又遇到當時台灣產品大舉外銷的經濟浪潮，他迅速從基層拔擢為大公司的協理與國際貿易部主任。他信守了對妻子的承諾，不僅在三年內還清了當初向岳父借的結婚基金，更建立起穩固的家庭，與桂芬育有一子一女。1992 年，陳欽生憑藉著以往的外貿經驗與累積的人脈，決定自行創業，成立了「競鑫國際有限公司」，從曾經一無所有的流浪漢，蛻變為成功的企業家。

每當生哥談起對台灣的感情，總會流露出一種極為複雜的心情。最初，他在這座島嶼上遭遇了最極致的謊言、欺騙、不公與國家暴力；但在往後的歲月裡，他卻也同樣在這座島嶼上，收穫了底層互助的溫情、事業再起的機會、社會的包容接納，以及相伴一生的愛人。因此，每當有人問他為何願意不斷站出來重述那些殘酷的往事，聽眾總為他抱屈，覺得台灣這片土地實在

虧欠他太多；但他卻總是笑著說，他從這片土地所得到的溫情，也實在太多了。這座島嶼對他而言，已不再僅僅是剝奪他青春的「傷痛之島」，同時也是讓他重獲新生的「恩惠之島」。



直到今天，生哥參與的許多人權活動，桂芬姐也總是形影不離。

（筆者 2023.06.29 拍攝於綠島人權園區）

## 國家機器的惡意

當我們回顧白色恐怖時期的歷史，許多受難者是因為觸及了禁忌的書籍、言論，或是因為複雜的人際網絡而遭到牽連，甚至有些是政府高層內鬥下的政治犧牲品。然而，當我們審視陳欽生案時，會強烈地感受到一種無以名狀的荒謬與不平：他顯然是與這個島嶼政治最無關、卻又最無辜的受害者之一。

但他並非孤例。當時共有三位馬來西亞僑生遭遇了完全相同的命運——蔡勝添（1946-）、陳水祥（1947-）與陳欽生。他們先是遭到莫名指控與殘酷刑求，接著被國家機器憑空捏造出一個「馬來西亞共產黨案」，並以《懲治叛亂條例》中唯一死刑的「二條一」起訴。直到馬來西亞政府與美國議員介入干預，軍事法庭才改判他們十二年有期徒刑。<sup>9</sup>在漫長的刑期中，他們不僅被完全排除在減刑名單之外，十二年期滿出獄後，當局甚至惡意拖延發放身分證，也禁止他們返回母國。此外，他們還面臨著另一重恐懼：若帶著「被指控為馬共成員」的標籤回到大馬，是否有可能在馬來西亞面臨另一場牢獄之災？因此，陳水祥的家人後來想辦法幫他取得泰國護照，他此後便長居曼谷；而蔡勝添與陳欽生在歷經波折、好不容易爭取到身分證後，最終也都只能選擇在台灣娶妻定居。

這樣一個瀾天大謊，究竟是如何被編織而成的？若將視角拉遠至宏觀的歷史脈絡，1970年代的台灣正處於退出聯合國以及與各國雪崩式斷交的外交危機中。因此，當1970年10月12日發生「台南美新處爆炸案」時，國民黨政府將其視為可能嚴重衝擊台美關係的國安大案。在極大的破案壓力下，調查局特務抓捕了陳欽生等僑生並屈打成招；而與此同時，另一批情治人員則

---

<sup>9</sup> 根據外交部檔案，當初給中華民國施加壓力的議員是美國社會主義黨的眾議員麥克·哈靈頓（Michael Harrington），以及共和黨參議員畢爾（J. Glenn Beall, Jr.）。參考資料：  
<https://www.thenewslens.com/article/171168>。

抓捕了謝聰敏、魏廷朝與李敖來頂罪。在情治系統內部爭奪業績的競爭下，爆炸案看似「破案」了，但調查局卻陷入了無法放人的窘境。

一旦釋放這些被嚴重刑求的僑生，甚至讓他們回國，調查局的聲譽將徹底掃地，甚至可能引發國際醜聞。為此，**他們選擇用一個更大的謊言來掩蓋前一個謊言**。早在 1970 年 7 月 24 日，就讀中興大學的蔡勝添便被捕，並被誣陷受馬來西亞共產黨培訓來台做間諜，調查局隨後便以此牽連其他中興大學學生。同樣就讀中興大學的僑生陳水祥在 1971 年 2 月 25 日被捕；而苦於無法給陳欽生安上罪名的調查局人員，便拿陳水祥的自白書要陳欽生照抄一次。檢察官就順理成章地將三人皆以「**意圖以非法之方法顛覆政府而著手實行**」的罪名起訴，軍法官則在「最高指示」的壓力下，最終將三人皆判刑十二年。

在這條謊言生產線上，幾乎所有參與審判的人都知道這些外籍學生是無辜的，但從上到下的各個層級，卻都在為這個謊言背書與加碼。這種毫無人性的國家暴力，其背後的驅動力正是人性中最野蠻的貪婪與恐懼。一方面是建立在血腥的獎金制度上，據傳當時辦理這類叛亂案的破案獎金高達新台幣二十萬，這筆鉅款在當年足以買下一棟房子；另一方面，則是源於加害者對自身被體制反噬的恐懼。情治人員深怕案件若被國際關注或翻案，自己也將面臨被清算鬥爭的下場，例如曾與陳欽生同房的調查局高官李世傑，便是在內鬥中被鬥垮，最終一樣以叛亂罪被判處無期徒刑。

戒嚴時代的軍法體系，正是將這些個人的貪婪與恐懼，公然轉化為法律的形式，讓國家機器得以「合法地」行使各種不人道的暴力。國民黨政府當時最見不得人的軟肋，便是「害怕自己的陰暗面被國際社會看見」。而這或許正是他們在監獄中嚴格禁止這幾位僑生放風、禁止家屬探視、拒絕大使館人員介入的原因。國家寧可毫無底線地剝奪這群最弱勢者的基本權利，也要確保這個謊言在絕對的封閉中弄假成真。

而當他們熬過十二年黑牢終於出獄時，國家對他們的迫害卻並未停止。不發放身分證、暗中干擾他們的工作，這不是某種白紙黑字的強硬國安政策

（這點可以從生哥後來以死相逼，警總便立刻妥協核發身分證看出），而是一種蔓延在公務機關中的「平庸之惡」，與社會大眾對情治單位普遍的恐懼。官方僅僅需要透過微小的「騷擾與警告」，便足以輕易阻斷政治犯的生路，讓他們在出獄後再度被社會徹底排斥。從有形的小監獄，走進無形的社會大監獄，這不僅僅是單純的社會冷漠，而是國家權力極致的惡意展現。

## 被國家剝奪權利的「牲人」（*Homo sacer*）

陳欽生前輩的這段遭遇，每次聽到總會讓我深思，為何國家機器要用如此巨大的體制去欺凌一個手無寸鐵的無辜之人呢？我後來覺得，似乎唯有義大利哲學家喬吉歐·阿岡本（Giorgio Agamben, 1942-）所提出的「**生命政治**」（**Biopolitics**）理論才有辦法去解釋其中的殘酷與弔詭。阿岡本的理論核心是：「**例外狀態**」（**State of exception**）與「**牲人**」（*Homo sacer*）。在他的理論中，生命被區分為兩種層次：一種是受法律保護、擁有公民身分並能參與人類社群與公共領域生活的「**政治生命**」（*Bios*）；另一種則是脫離了一切政治與社會屬性，僅僅剩下生物性「**活著**」的自然狀態的「**赤裸生命**」（*Zoë*）。

所謂的「牲人」（*Homo sacer*），源自古羅馬法律的一項習俗。在古羅馬，處死罪犯被視為是一種神意的彰顯，因此同時也是對神祇的獻祭，但有些人犯下的是瀆神、背誓、叛國等罪，這些是最嚴重褻瀆神聖的不潔之罪，如此不潔之人不能用一般的方法處死，因此法律會宣告他成為「牲人」：**將此人排除在社會體制之外，任何人都可以殺死他，但他的死卻不構成謀殺，也不具備任何宗教獻祭的意義。**也就是說，國家主權不使用正當權力來行使正義，反倒使用剝奪一個人一切政治生命的方式，來奪取他生存的可能性。此外，主權者（Sovereign）為了展現絕對的權力，有時也會刻意製造出「例外狀態」（State of exception），好讓戰爭時期的獨裁軍事狀態可以延續，也

讓侵犯公民權利的法律得以生效。因此陳欽生等馬來西亞華僑，正成為了中華民國政府在「動員戡亂」與「戒嚴」的例外狀態中，被以國家名義肆意剝奪其人權的牲人。

在這幾位馬來西亞僑生的案件中，中華民國政府利用舊有國籍法的血統主義，將來台的馬來西亞華僑強制認定為「中國人」，但又不讓他們擁有本國人所具有的探親權與身分證，這正是一種「為了排除的納入」（**Inclusive exclusion**）。國家將他納入國內軍法的審判範圍，藉此合法地阻絕國際救援與外國領事的探視；但同時，國家卻完全剝奪了他作為公民應有的司法正當程序與基本生存保障。

當這些外邦人在刑求室裡被殘酷地對待，或是出獄後因為沒有身分證而被迫在街頭流浪，被剝奪擁有穩定工作的權利時，他的「政治生命」（**Bios**）已經被國家機器徹底剝奪。他不再是一個擁有尊嚴與未來的「人」，而退化成了阿岡本筆下那個可以被任意刑求、流放與拋棄的「赤裸生命」（**Zoë**）。國家甚至不需要親自動手在街頭殺死他，只需要透過扣留一張小小的身分證，就能讓他在名為「社會」的大監獄中自我消亡。陳欽生等前輩的生命軌跡，正是對這種極權體制如何操弄法律、製造「牲人」最沉痛的見證。

近年來，馬來西亞旅台記者杜晉軒，在接觸陳欽生案後，深入挖掘了白色恐怖時期東南亞「華僑」受難者的歷史，並於2020年出版了《血統的原罪：被遺忘的白色恐怖東南亞受難者》一書。<sup>10</sup>他在書中控訴，當年中華民國政府在政治上以「華僑」之名攏絡海外民心，但在面對這群來台求學、工作的外籍青年時，卻又隨時能透過其血統，「強制納為本國人」來進行政治整肅。當台灣社會的轉型正義論述，仍時常在爭吵「本省人」與「外省人」各自受害的比例時，這本書與這幾位前輩的故事共同提醒了我們：**在國族神話的邊緣，還有一群被拋棄在國境裂縫中、長久失語的絕對弱勢。**

---

<sup>10</sup> 杜晉軒，《血統的原罪：被遺忘的白色恐怖東南亞受難者》（台北：台灣商務，2020）。



海外「華僑」的祖國情結，是否也曾被中華民國政府拿來進行政治操作？

圖為日本橫濱中華街，每年中華民國國慶日時，都會舉辦盛大遊行。

（圖片來源：僑務電子報）

## 在充滿惡意的世界中擁抱真相

面對不堪回首的生命經歷，「遺忘」是較好的選擇嗎？

我不敢肯定也不敢否認。對許多身處不同困境的人而言，遺忘或許確實是暫時緩解痛苦的解藥。陳欽生前輩在擁有美好的家庭與成功的事業後，也曾一度想徹底忘記前半生的夢魘，安穩度日。他積極參與各種慈善基金會回饋社會，卻始終抗拒碰觸與白色恐怖相關的議題。

直到他正式退休後的 2009 年 2 月，台灣民間真相與和解促進會的林世煜老師聯繫上他，希望能進行口述採訪。生哥起初下意識地抗拒，但在林老師

鏗而不捨地溝通下終於點頭。然而，這次採訪卻讓他連續做了兩個禮拜的惡夢，身心備受煎熬。

不久後，人權文史工作者曹欽榮也來電，生哥本想再次拒絕，但曹欽榮鼓勵他試著回景美看守所走走，直面自己的恐懼。生性不服輸的生哥決定一試，但每當公車駛近秀朗橋，那面熟悉的水泥高牆與鐵絲網映入眼簾時，他便會陷入極度的焦慮與恐慌。前兩次，他始終不敢踏入大門，只敢在周圍焦躁地徘徊。直到第三次，他看見一位老先生從大門口平靜地走出來。生哥好奇地上前詢問，那位老先生說，自己是 1950 年代的政治受難者，今天是特地回來與年輕人分享自身故事的。這個平靜而堅定的身影深深震撼了生哥，讓我不禁思考：**或許有朝一日，自己也能做到這件事。**<sup>11</sup>

2007 至 2012 年間，政府逐步將景美看守所轉型為國家人權博物館。歷任籌備主任與館長積極邀請受難者前輩重返歷史現場，參與遺址重建與人權教育分享。生哥也開始勇於接受挑戰，儘管最初與其他受難者一起上台分享時，他總是緊張得腦袋一片空白，但他逐漸發現，當自己願意正面迎擊這段過往，分享時的焦慮感便開始降低，惡夢的頻率也隨之減少；只是，每當想起當年的不公，心中仍難免忿忿不平。

後來，在一次政治受難者與心理諮商師對談的活動中，有心理師建議他：**如果嘗試不再帶著純粹的「怨恨」去講述自己的故事，而是轉換視角，從「生命韌性」的積極面來分享呢？**這並非要求受難者輕易原諒過往的不公義，而是希望他們不要再用加害者的過錯，來成為懲罰自己的情緒牢籠。當生哥嘗試轉念後，他驚訝地發現，自己越是分享，壓在心頭的那塊大石頭就變得越小。他說，現在每一次分享自己的故事，都像是在人權路上做了一件微小的善事，讓他感到輕鬆而滿足。因此生哥積極樂觀的身影不僅深受年輕人的喜愛，更是激勵了無數受難者家屬、街友與陷入憂鬱的人們——如果連他都能如此勇敢地擁抱生活，其他人又有什麼理由向命運低頭呢？

---

<sup>11</sup> 陳欽生前輩在許多採訪中提到，他曾嘗試去尋找這位前輩的名字，目前仍未確定，但他認為對方是鼓勵自己勇敢向前的貴人。

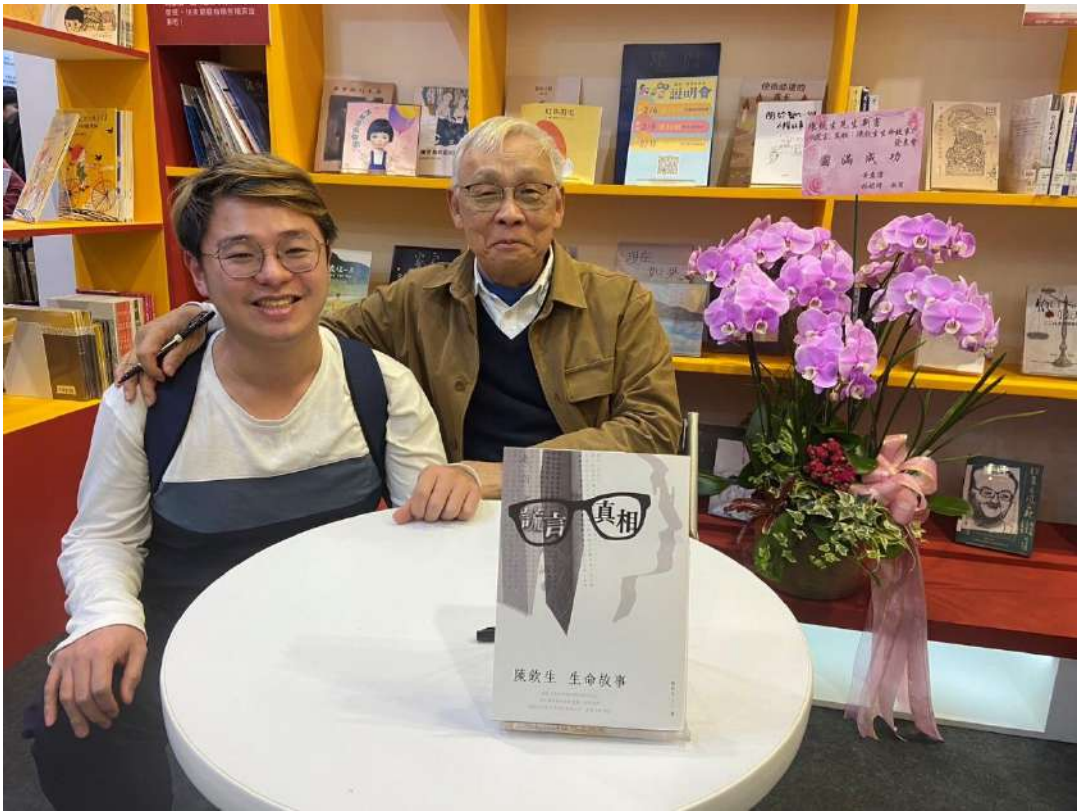
在《謊言·真相》這本書的最後一兩章，記錄了生哥在人權之路上的貢獻，與其知名度如何逐漸走向國際。他曾為美國眾議院議長裴洛西（Nancy Pelosi）、南非前總統、各國駐台代表等重要外賓進行英語導覽；他也重返母校，獲頒成功大學畢業證書，並每年定期參與「人權辦桌」與「綠島青年人權營」等活動。

然而，即便有了這些平反與榮譽，在新書發表會上，生哥仍坦言，為了完成此書，他窮盡心力去拼湊當年的政治檔案。但在書籍出版後，他仍陸續發現了當年情治單位如何捏造證據、構陷他的新文件，因此他期盼未來能有機會再進行增補。對他而言，這場對真相的追尋尚未結束。**他堅信，唯有將真相（泰雅語：Balay）徹底攤在陽光下，這座島嶼才有可能迎來真正的和解（泰雅語：Sbalay）。**

而筆者則是認為，《謊言·真相》這本書的價值，絕不僅止於對威權體制殘酷本質的控訴，或是對國家機器漫天大謊的揭露；它更是一則展現受難者如何從深淵中重新獲得生命力的故事。**陳欽生前輩的經歷，無疑是弗蘭克「意義治療法」理論最鮮活且動人的本土案例。**我們甚至可以期待，未來能有心理學或精神分析領域的學者，進一步探討他的生命故事——陳欽生前輩對凡事都有一股近乎「頑固」的堅持，而正是這種韌性驅使他從放棄生命的邊緣，一步步走向積極的活出自我。

此外，在這段漫長的受難與治癒之路上，幾次關鍵的「轉念」，以及母親與妻子等「重要他人」的愛與牽絆，也構成了他重拾生之勇氣的絕對錨點。陳欽生前輩的故事，早已跨越了單純的轉型正義框架，成為一種普世性的、能為一切受苦靈魂注入力量的見證。我深切期盼這本書能在台灣社會激起更多漣漪，讓更多人在這份不屈的生命力中，找到走出死蔭幽谷的勇氣。





2月6日陳欽生前輩在台北國際書展的新書發表會，生哥與筆者合照。  
(2026.02.06 拍攝於台北世貿)

【評論與回應】

# 黑暗中的那點光

——從《流麻溝十五號》看信仰、傷痕與反抗

---

毛毛

流浪中的基督徒

※關鍵字：基督徒、流麻溝十五號、反抗、反送中、政治中立

## 序幕：重回 1950 年代的綠島

《流麻溝十五號》（以下簡稱《流》），是一部於 2022 年上映、改編自曹欽榮老師《流麻溝十五號：綠島女生分隊及其他》的歷史電影。故事的背景設定在 1950 年代的台灣，那個被稱為「白色恐怖」的肅殺歲月。電影將鏡頭對準了一群被送往綠島（當時稱為火燒島）進行「思想再教育」的女性政治受難者。她們之中，有單純無知的女學生、有才華洋溢的舞者、也有堅守信念的年輕母親。她們唯一的共同點，就是被剝奪了名字，只剩下一組冷冰冰的編號，在那個被海洋與高牆隔絕的孤島上，努力在絕望中尋找生存的縫隙。

還記得初次接觸到台灣這段白色恐怖歷史時，我只是一個旁觀者。那時的我，總覺得這些關於抓捕、刑求、思想改造的故事，距離我很遠很遠，彷彿是上個世紀塵封在檔案櫃裡的舊聞。然而，當命運的齒輪轉動，當我再次深入去觸碰這段歷史，並試圖理解其中的血淚時，我驚恐地發現，那些原本

以為遙不可及的恐懼，竟然已經悄無聲息地滲透進了我的生命，成為了我生活的日常。



電影《流麻溝十五號》海報

(圖片來源：淡臺灣電影股份有限公司)

## 跨越時空的共鳴：香港人的傷痕

身為一個香港人，歷史對我而言，從來不僅僅是書本上的文字。我經歷過 1997 年主權移交時的迷惘與不安；見證了 2003 年五十萬人走上街頭反對二十三條立法的憤怒；再來，就是 2014 年雨傘革命那漫天的催淚煙，以及 2019 年反送中運動裡，無數個徹夜難眠的夜晚。

在外界眼中，這些或許都是轟轟烈烈的「大事件」，但在這每一個年份的標籤之下，更多的是那些微小卻持續發生的痛苦。我們看著新聞，聽著遠方傳來的消息：中國政府如何一步步收緊對藏族的控制、在新疆建立龐大的「職業技能教育培訓中心」（即思想再教育營）、甚至坊間流傳著那些關於

人體器官買賣的駭人都市傳說。這些事情聽起來駭人聽聞，卻又真實得令人窒息。甚至，這種恐懼已經直接觸碰到了我的家庭——我的家人僅僅因為是香港某反對黨的會員，在進入中國境內時，就被帶進那狹小幽閉的「小房間」裡進行長時間的查問。

這些恐懼與壓迫，並非一時的狂風暴雨，而是如同滴水穿石般，日復一日地侵蝕著我們的心靈。或許是因為聽得多了、看得多了，很多人為了自我保護，開始選擇麻木，選擇對這些荒謬習以為常。

2022年11月，那時的我才剛經歷過2019年運動後的創傷沉澱，帶著一顆忐忑不安的心，我鼓起極大的勇氣走進電影院。當銀幕亮起，看著電影中那些女性被強迫剪去長髮、被逼著唱愛國歌曲、被要求互相檢舉以換取生存空間時，我腦中浮現的第一個念頭竟然是：

「國共真的是一家人。」

無論是那個年代的國民黨，還是現在的共產黨，獨裁政權對待異見人士的手法，竟是如此驚人的相似。他們摧毀的不只是肉體，更是人的尊嚴與靈魂。看著電影，我的創傷後壓力症候群（PTSD）無預警地發作了。那一幕幕審訊的場景、那些對女性身體與精神的羞辱與不公，不再只是電影情節，它們與我記憶中香港街頭的畫面重疊。那種強烈的無力感再次襲來，彷彿有一個聲音在耳邊冷冷地說：「你看，無論你們怎麼努力，我們永遠無法改變什麼。」



反送中運動時抗爭者的紙頭盔  
（拍攝於2019年聖誕節前一週）

## 黑暗中的微光：嚴水霞的微笑

在電影院幽暗的空間裡，我努力忍耐著想要逃離的衝動，告訴自己：「必須要好好地看著，必須要記得這些歷史，這是對受難者最基本的尊重。」

於是，我靜靜地看著。看著劇中每個角色的掙扎，看著她們在生死交關時做出的選擇。在這片看似無邊無際的黑暗中，我看到了一點光，那點光芒雖然微弱，卻異常堅定——那就是信仰。

電影中有一個角色深深震撼了我，她叫嚴水霞。

嚴水霞是一位基督徒，在那個充滿猜忌與背叛的獄中，她顯得格格不入卻又如此耀眼。她利用珍藏的聖經，在深夜裡開導恐懼的主角，安慰那些失去希望的獄友。甚至在最後，當她面臨死亡的威脅，被帶往刑場的那一刻，她沒有求饒，沒有崩潰，而是選擇露出一個平靜而溫柔的微笑。

**那個微笑，是對極權最大的嘲諷，也是最強烈的反抗。**

我知道，許多觀眾、甚至許多基督徒對嚴水霞這個角色有著不同的解讀。但身為一個同樣在亂世中掙扎的基督徒，我無法不將自己代入她的處境。她的選擇，像是一面鏡子，映照出我內心的軟弱，也映照出當代教會的荒謬。



嚴水霞在受刑前的笑容成為一種對極權最強烈的反抗

（圖片來源：滌臺灣電影股份有限公司）

## 走調的福音：對當代教會的沉痛控訴

回想起 2014 年與 2019 年的香港，那是我信仰受到最大衝擊的時刻。在那段風雨飄搖的日子裡，我原本以為教會應該是避風港，是公義的燈塔。然而，我所聽到的，卻是教會開始大力教導信徒要「順服掌權者」。

講台上的信息不斷強調：基督徒不應該參與政治，我們應該要做「和平之子」，要中庸、要溫和、要讓大家都和諧相處，千萬不要選邊站。在那些牧者的口中，那些走上街頭爭取權益、那些為了公義發聲而挑起矛盾的人，似乎都成了「搞事者」，都不是基督徒該有的樣式。

但當我走出教會，看到的卻是另一番景象。我看見政權無情地迫害、出賣那些政治立場對立的人；我看見手無寸鐵的年輕人被打得頭破血流，而那些受傷的人想要尋求庇護時，教會的大門卻是緊緊關閉的。

我不禁要問：這真的是基督的教導嗎？在這些明哲保身的行為中，我哪裡看得到耶穌當年挑戰法利賽人、潔淨聖殿的勇氣？我哪裡看得到基督徒該有的憐憫與公義？甚至，我完全看不到我們所宣稱要榮耀的那位神，在這些行為中得到了什麼榮耀。

**教會所宣揚的「平安」，成了粉飾太平的藉口；教會所強調的「順服」，成了對不義政權的默許。這是我心中最深的痛。**

## 真實的信仰：以生命書寫公義

回到《流麻溝十五號》，嚴水霞的結局是悲劇性的。在歷史的巨輪下，個人的力量顯得如此渺小，我們確實感到無力，因為歷史的殘酷結局我們無法改寫。但是，嚴水霞用她的生命向我們展示了另一種勝利。

她堅持了她的信仰，她堅守了基督的愛。她的愛不是廉價的口號，而是具體地成為別人的安慰；她的公義不是抽象的概念，而是寧死也不願出賣良

知的堅持。身為一個基督徒，她用她僅剩的所有——她的生命、她的鮮血，甚至那最後一個微笑，去告訴那些高高在上的掌權者，也告訴那些袖手旁觀、自以為中立的人：只要自己的信仰跟生命是一體的，自己的一切都能成為反抗不公義的手段。



國防部綠島感訓監獄中的愛國標語  
(2023.02.27 拍攝於綠島)

這讓我聯想到 Y 牧師在最近一次講道中提到的核心信息：「基督徒必須要很認真地思考自己的信仰，因為這樣才知道身為一個基督徒應該做什麼去讓自己成為那個『和平使者』。」

在那次講道後，我終於釐清了長久以來的困惑。聖經所說的「和平使者」（Peacemaker），絕對不是那種只想著息事寧人、粉飾太平的「和事佬」。真正的和平，不是沒有衝突，而是正義得到伸張。

一個真正的和平使者，不是那個永遠不選邊站的中立者，而是因為太過認真追求上帝的公平與正義，以至於在公義缺席的時刻，願意勇敢地站出來。他們願意陪著那些哀慟的人（那些受迫害、受傷害的弱勢者）一同流淚，一同反抗壓迫。因為只有當公義被彰顯，真實的和平才有可能降臨。

## 結語：成為黑暗中的那點光

嚴水霞用她的生命為我們示範了「如何去做」。

回望歷史，在許多戰亂與黑暗的時代，像潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）這樣的基督徒先賢們都告訴了我們：**基督徒應該是行動者。在那個不公不義的當下，沈默就是共犯。**我們反抗，不是為了爭奪世俗的權力，不是為了改朝換代，而是為了在這地上實現基督所教導的公平與正義。

如果我們總是在該行動的時候選擇退縮，如果我們只會躲在安全舒適的牆內開禱告會，卻對牆外的哭喊充耳不聞，我們又如何對得起那些用性命換取我們今日自由的前人？我們又如何坦然面對那位為世人捨命的耶穌？

成為基督徒的代價，遠比現代教會所教導的還要沈重。它不只是每週日的聚會，不只是十一奉獻，更是一種隨時準備為了真理付上代價的決心。

我所信仰的基督告訴我：**服事，從來不僅限於教堂的四面牆內；基督徒的身分，也不是靠每週出席禮拜來定義的。信仰與生命是無法切割的整體。**

在這個動盪不安的時代，在每一個需要分辨是非對錯的十字路口，在每

一個需要揭露真相的關鍵時刻，我們所做的每一個微小選擇、採取的每一個行動，都有可能成為那黑暗中的一點光。

願我們都能誠實地問自己：在現今這個世界中，我們的選擇到底是在榮耀神？還是在羞辱祂？我們究竟是願意背起十字架跟隨主的門徒，還是只是一群嘴巴虔誠，卻從未真正跟隨過基督腳蹤的「宗教徒」？

那點光或許微弱，但在漫漫長夜中，它就是希望，就是方向。🌍



面對那些被極權政府奪走生命、奪走青春的人們，基督徒不該成為沉默的共犯。

(2023.02.27 拍攝於綠島)

【專題文章】

# 跨地域的緣與情

——矢內原忠雄與台灣

廖本恩

春風學寮集會成員

2026.01.27

※關鍵字：無教會主義、札幌農學校、矢內原忠雄、陳茂源、陳茂棠

## 序言

去年暑假時，聽到辰瑋提及本期的主題，將會是圍繞在矢內原忠雄（Yanaibara Tadao）以及涂南山等人身上。<sup>1</sup>當時非常地開心，因為這兩個人物，皆是筆者在研究台灣無教會時，接觸到的屬靈榜樣。兩人皆靠著信仰，面對當局的壓迫與威脅，而最終他們都得到自由身，尤其矢內原還洗刷污名、重返東京大學（下稱東大）擔任教授、甚至擔任東大總長。

關於矢內原的生平與重要事件，已有許多著述提及過，因此本文將不再重述。<sup>2</sup>此次，筆者主要關注的是：矢內原和台灣的「緣分」與「情分」。所謂緣

<sup>1</sup> 關於涂南山的故事，可以參考本期何義麟教授的文章，抑或是拙稿。廖本恩：〈獄中譯作：涂南山與耗時十年的《耶穌傳》中文版〉，收《時代論壇》1905期（2024年3月3日）：頁11。

<sup>2</sup> 若有興趣者，可參考拙作或其他學者的著述。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，2024）。

分，是指著矢內原並他的老師們——札幌集團的內村鑑三（Uchimura Kanzō）並新渡戶稻造（Nitobe Inazō）等人，不約而同地和台灣建立長久的關係；至於情分，這是指矢內原和台灣民族運動者並無教會者們建立的長年友誼。本文盼望從這兩個方面，討論與梳理矢內原與台灣的情感。



矢內原忠雄

（圖片來源：維基圖庫）

## 緣分：札幌集團成員與台灣

若從結論來說，矢內原和台灣的關係，確實非常深厚。然而，這樣的緣分，並不全然只是偶然，而是蘊含著某些必然性。因為早從矢內原的老師——內村與新渡戶那一代起，就已和台灣結下深厚的緣分。

去年的文章<sup>3</sup>中，曾提過內村是在札幌農學校（現為北海道大學，下稱農學校）時，決志信主、和六位同學一同接受衛理宗宣教士哈里斯（Merriman Colbert Harris）的施洗。而這六位同學，分別是：藤田九三郎（Fujida Kusaburō）、高木玉太郎（Takagi Tamatarō）、足立元太郎（Adachi Gentarō）、広井勇（Hiroi Isami）、宮部金吾（Miyabe Kingō）和太田（新渡戶）稻造。<sup>4</sup>其中，內村、広井、宮部、足立並新渡戶，這五人都和台灣有些連結。

<sup>3</sup> 廖本恩：〈無教會主義的精神：獨立—內村鑑三與宣教士的糾葛（一）〉，《無境界者》第1期（2025年2月）：40-51。

<sup>4</sup> 其中，內村、高木、宮部、太田都是東京外國語學校畢業的，亦即札幌農學校第二屆的學生中，有許多人在中學時代時就已經認識了。宮部金吾：〈札幌農學校時代の新渡戶君〉，收《新渡戶稻造全集》，別卷，再版（東京：教文館，1987），頁44；鈴木範久：《內村鑑三日録 1681～1888 青年の旅》（東京：教文館，1998），頁44。

上述五人雖是同班同學，但各自的專業卻是不同的，那麼為何都和台灣產生了緣分呢？關鍵就是：農業。當時，台灣是日本帝國中，位於較南方的殖民地。扮演種植熱帶植物與生產相關的產品（如：蔗糖）之角色。然而，身處溫帶的日本人，對於熱帶的氣候與生態完全不熟悉，因此在農業方面屢戰屢敗，停滯不前。對此，當局邀請在當時最了解農業的人士，即農學校的畢業生們，赴台灣協助農業改良與相關研究。再加上，日本非常重視人脈，因此若需要新人時，農學校出身的前輩，就會優先考慮同校的后輩。進而，在日本統治時期間，曾赴台的官員與技術人員中，有多達 301 位是出身札幌農學校（包含後來改制）。<sup>5</sup>

以下簡述五人和台灣的緣分。首先，以提倡無教會主義聞名的内村，在他主編的傳道雜誌《聖書之研究》之讀者名單中，有五十八位是住在台灣（時間點應為 1920 年代）。其中，有位讀者，是被譽為台灣山地傳道的先驅——井上伊之助（Inoue Inosuke）。井上在赴台之前，雖然甚少有機會參加内村集會，但他持續閱讀該雜誌，並多次和内村進行書信來往。甚至，1922 年起，井上亦成為《聖書之研究》讀者會之一——「世界傳道協贊會」的支持宣教士。<sup>6</sup>此外，内村亦曾和待過台灣的古谷ハル（Furuya Haru）、末永敏事（Suenaga Binji，醫生）、松田英二（Matsuda Eiji，植物學者，後定居墨西哥）等人，有書信來往的紀錄。<sup>7</sup>

次者，要提到的是広井勇。他是内村至晚年仍有聯繫的同窗之一，内村還在広井的喪禮上，負責聖經朗讀與分享感想。<sup>8</sup>広井的專業是農業工程與土木工程，他在鐵路、造港、以及水利工程方面都留下耀眼成績。<sup>9</sup>在他眾多弟子

<sup>5</sup> 山本美穂子：〈渡台した札幌農学校・東北帝国大学農科大学・北海道帝国大学農学部卒業生一覧〉，收《北海道大学大学文書館年報》第 6 號（2011 年 3 月）：頁 130-147。

<sup>6</sup> 内村鑑三：《内村鑑三全集》第 34 卷（東京：教文館，1983），頁 124-125。

<sup>7</sup> 内村鑑三：《内村鑑三全集》第 38 卷（東京：教文館，1983），頁 73、479；。内村鑑三：《内村鑑三全集》第 39 卷（東京：教文館，1983），頁 276。

<sup>8</sup> 高崎哲郎：《評伝山に向かいて目を挙ぐ：工学博士・広井勇の生涯》（東京：鹿島出版会，2003），頁 280。

<sup>9</sup> 宮部：〈札幌農学校時代の新渡戸君〉，頁 43；高崎：《評伝山に向かいて目を挙ぐ》，頁 207-208。

中，有一人前往台灣，建造當時東亞最大的水壩「烏山頭水庫」，改善嘉南平原的農作情況，那人就是八田與一（Hatta Yoichi）。<sup>10</sup>

接著，時間跳到 1928 年，台湾帝国大学（後為台灣大學）正式設立。創校時的教職員名單中，有兩人與札幌集團成員有關。一位是宮部金吾的學生、同時是内村弟子前田多門的弟弟、松本巍。他的專長是植物病理學，1926 年來台，名義上為台湾總督府農林專門學校（今中興大學）的職員，實質是台湾帝国大学的儲備師資，隨即前往海外進修，並在兩年後返台、教授植物病理學，直到 1965 年屆齡退休為止。<sup>11</sup>再者，另一位和札幌集團成員有關的人物是，足立元太郎的兒子足立仁（Adachi Masashi），專長為農業化學，他和松本一樣，被選為儲備師資、赴海外留學，並於 1928 年返台、擔任助理教授，直到終戰為止。<sup>12</sup>

最後，要提到的是新渡戶稻造。農學校畢業後，他曾擔任北海道開拓使官吏、研究面對蝗蟲的對策，後前往美國留學、回到農學校任教。<sup>13</sup>1899 年，台湾總督府第三任民政長官後藤新平（Gotō Shinbei），邀請新渡戶來台，改善種植甘蔗遇到的問題。自新渡戶來台後，農害問題確實有明顯改善、蔗糖產量大幅提升，因此他又被稱作是「台灣蔗糖之父」。<sup>14</sup>



新渡戶稻造

（圖片來源：国立国会図書館  
テロシタルコレクションに  
リンクしています）

<sup>10</sup> 宮部：〈札幌農学校時代の新渡戶君〉，頁 43；高崎：《評伝山に向かいて目を挙ぐ》，頁 207-208。

<sup>11</sup> 廖本恩：〈面向知識份子的傳道行動：松本巍與《芥粒》〉，收《時代論壇》1909 期（2024 年 3 月 31 日）：頁 11；李恒全：〈台北帝国大学成立史に関する一考察〉，載《神戸大学発達科学部研究紀要》第 14 卷第 1 号（2006）：頁 51。

<sup>12</sup> 李恒全：〈台北帝国大学成立史に関する一考察〉：頁 51。

<sup>13</sup> 宮部金吾：〈小伝〉，收《新渡戶稻造全集》，別卷，再版，頁 13-17。

<sup>14</sup> 宮部：〈小伝〉，頁 19-20。

以上，是對於札幌集團成員們和台灣緣分的簡短介紹。

## 矢内原忠雄的思想形塑之歷程

本段主要簡介矢内原的前半生，特別是關於思想形塑的方面。<sup>15</sup>

矢内原，於 1893 年 1 月 27 日、今愛媛縣今治市出生。家族為醫生世家，父親極重視孩子的教育。因此，在矢内原讀小學時，就被送往關西地區的大都市「神戶」就學。小學畢業後，進入兵庫縣立神戶中學校（今神戶高等学校）。中學時，其成績非常優異，從第二學期起一直是第一名，且在辯論與論述方面展現優異的才能。<sup>16</sup>1910 年，他獲得推甄的名額（不需要考試），進入全國最優秀的高校——第一高等學校（現為東京大學教養學部，下稱一高）。順帶一提，矢内原中學時期的校長鶴崎（村岡）久米一（Tsurusaki Kumeichi），亦是農學校第二期學生，但在校成績未達標準之故，未和内村等人一同畢業。<sup>17</sup>

而無獨有偶的，矢内原就讀一高時，擔任校長的是，剛從台灣回來不久的新渡戶。矢内原曾多次到新渡戶的住處，和他討論一些人生問題，並因此聽聞内村鑑三的名號。甚至，他還購買與閱讀《聖書之研究》的二手書，亦曾在 1911 年 6 月 6 日，去今井館（後無教會教友會）聆聽内村的公開講座。<sup>18</sup>然而，當時内村集會的規定非常嚴格，通常是要訂閱《聖書之研究》一年以上者才能參與，這對於購買二手書的矢内原來說，簡直是不可能的。後來，他是拜託同校的前輩幫忙，才得以在同年的 10 月 1 日破例參加。<sup>19</sup>此後的七年間，矢内原固定參與集會，並與内村及無教會者們有許多的交流，漸漸成為無教會者。順

---

<sup>15</sup> 以下内容部分取自拙稿。廖本恩，〈殖民下的跨越：以日台無教會師徒關係為例〉，收中国神学研究院 50 周年院慶文集《跨越界線—藩籬下的重新想像》（香港：中國神學研究院），頁 199-222。

<sup>16</sup> 矢内原伊作：《矢内原忠雄伝》（東京：みすず書房，1998），頁 57-61。

<sup>17</sup> 矢内原：《矢内原忠雄伝》，頁 54；北海道大学：《北大百年史》札幌農学校史料（一）（東京：ぎょうせい，1981）：頁 299、593。

<sup>18</sup> 矢内原忠雄：《矢内原忠雄全集》（東京：岩波書店，1964），頁 119。

<sup>19</sup> 矢内原：《矢内原忠雄伝》，頁 193。

帶一提，其實矢內原在找尋人生意義時，不僅是無教會，亦曾參加過教會的崇拜。這可以說明，矢內原並非沒有選擇，而是經過認真尋求後，才決定要成為無教會者的。

一高畢業後，矢內原進入東京帝國大學法科大学，修讀政治與經濟方面的學問。當時，有兩位老師對矢內原的思想造成重要影響，一是強調民本主義的吉野作造（Yoshino Sakuzō），另一則是新渡戶。<sup>20</sup>讀者讀到這裡可能很訝異！但人生就是巧妙，矢內原進入東大的那一年，新渡戶也轉職至該校擔任殖民政策學講座教授。新渡戶基於基督教的精神，述說一種強調文明、在意當地居民的殖民觀。上述兩位老師的觀點，讓矢內原的殖民政策觀，也是趨向較理想、人道且文明的殖民觀。不過，在大學畢業時，他並未馬上投入學界，亦不像其他同學進入霞關、擔任官僚，而是選擇進入住友總本店（日本四大財閥之一）工作。

1920年，新渡戶被邀請出任國際聯合（聯合國的前身）的副秘書長，因而需要找尋殖民政策學的後繼者，當時矢內原就雀屏中選。<sup>21</sup>此後，矢內原以東大助理教授的身份，在德、英、美等國留學，並在學成後返回東大任教，開始學術生涯。



吉野作造

（圖片來源：維基圖庫）

<sup>20</sup> 無教会論研究会編：《無教会論の軌跡》，頁 150。

<sup>21</sup> 廖本恩，〈殖民下的跨越〉，頁 204。

## 外邦人的使徒：矢内原和台灣弟子

「我是外邦人的使徒。」矢内原曾這樣說。<sup>22</sup>會出現這句話的原因，和矢内原的傳道生涯中，充斥著殖民地台灣與朝鮮的信者有關，其中又以台灣的弟子佔多數。進而，以下將談及矢内原和台灣友人與弟子們的友誼與情分。

現在，讓我們將時間快轉到 **1929 年 11 月**，某個周日晚上八點，矢内原夫婦和一名年輕人葉榮鐘，在大森八景坂的家中，開始了聖經集會，該集會可算是矢内原集會的初代樣貌。<sup>23</sup>

說到矢内原和葉榮鐘的緣份，要提到 1927 年。當時，矢内原為調查殖民地的情況，前往了台灣、前後約四十多天。他認為若是接受總督府的安排，那麼只是一次政府官員的視察，無法看見真相。因此，他拒絕總督府的協助，私下前往各地進行觀察，盼望了解真實的樣貌。在那期間，他前往了台中，去拜訪友人蔡培火<sup>24</sup>，進而認識了台灣民族運動的前輩林獻堂、以及當時擔任林氏秘書的葉榮鐘。順帶一提，該次的訪台行程中，矢内原還有和無教會友好的宣教士井上伊之助見面。

後來，葉氏前往東京進行二次留學期間，因著曾經見過矢内原的緣分，多次去東大旁聽



蔡培火

(圖片來源：維基圖庫)

<sup>22</sup> 矢内原忠雄：〈陳茂源君の歸臺を送る〉，收《自由丘吟草》（基隆：李瑞榮，1962），序。

<sup>23</sup> 雖然矢内原以前曾在東大內設立聖經集會，但參加的人數非常稀少，甚至矢内原的學長、同為無教會者的同事南原繁都沒有持續參加，加上矢内原當時也還未下定決心要成為傳道者，因此 1920 年代的東大聖經集會較少被提及。矢内原：《矢内原忠雄伝》，頁 390-1；廖本恩，〈殖民下的跨越〉，頁 207。

<sup>24</sup> 矢内原和蔡培火是多年來的友人，雖然次數不是很多，但偶而仍會通信。再者，當蔡氏的太太過世後，蔡氏還將自行創作、紀念逝世妻子的歌，送給矢内原，從此可以看到兩人間的連結。此外，關於政治方面，矢内原雖未完全贊同蔡氏在民族運動方面的立場，但深知台灣人最需要的就是在政治上的獨立。

矢內原的課程，學習殖民政策相關的事情，並且在蔡培火的鼓勵下，開始參加矢內原的家中集會。雖然，後來葉氏坦承，自己並非為了認識信仰，而是為接近矢內原才選擇參加的，但無論如何矢內原集會就這麼展開了。

三人的聚會是在週日晚上八點，而在聚會前的下午，葉氏會固定參加旅日台灣人的聚會。在該聚會中，有一名叫做陳茂源的年輕基督徒發現，原本非常守時、有紀律的葉氏，忽然之間會固定早退。<sup>25</sup>這讓陳氏感到疑惑，一問之下，才發現葉氏是去參加他仰慕已久之矢內原老師的聖經集會。進而，他主動提出參加集會的想法，徵得矢內原同意後，該集會人數增為四人。

陳茂源 1903 年出生桃園大溪，家中排行第二，13 歲時赴京都留學，曾一度進過教會，卻對於教會中充滿禮儀感到不解，進而轉向無神論與唯物論。<sup>26</sup>1927 年，陳氏就讀東京大學修讀法律期間，在休假返台的船隻上，遇見了要前往台灣進行調查的矢內原。是的，矢內原前往台灣的經驗就僅限那一次，但就那麼巧，陳氏也在那班船上。當時，兩人進行了對話，但真正讓陳氏留下印象的是，則是矢內原旁邊的那一本聖經，這讓陳氏又再次燃起認識信仰的想法。不過，後來兩人就沒有聯繫，直到蔡氏參加矢內原集會為止。

讓我們回到主線。當陳氏加入聖經集會後，該集會維持四人狀態幾個月。這也就是為什麼矢內原會說自己開始集會的原因，是因為兩位台灣青年，並稱自己是外邦人的使徒。有趣的是，矢內原在陳氏返台時的紀念文提到，陳茂源是他最初的弟子。這有兩個可能性，一是該文的主角是陳氏。另一個更可能的原因則是，雖葉氏最先加入，但他參加集會僅有數個月後就返台、且最終仍未成為信徒；相比之下，陳氏長年待在矢內原身邊，在集會中扮演重要角色，甚至被形容是矢內原的「座右」、「如同主裡的父子、兄弟」，非常被矢內原信賴著。<sup>27</sup>

<sup>25</sup> 廖本恩，〈殖民下的跨越〉，頁 207。

<sup>26</sup> 根據陳氏的自述，自己是出生新竹，但實際上陳氏老家是在桃園大溪，且其出生時、大溪是屬於桃園廳。會出現這樣的差異，可能是陳氏在寫下自述詩時，大溪是被劃分在新竹州（1920~1945）或新竹縣的範圍（1945~1950）。

<sup>27</sup> 這個「座右」，既可解釋成「右邊的座位」，亦可解釋成「身邊」的意思。在此，理應是偏

陳氏參加集會時，已經從東大畢業，成為一名地方法院的裁判官。因著工作需要調動之故，雖然曾有三年的時間，無法參加集會，但仍是集會中較資深、與矢內原較親近的弟子。再者，或許是因為陳氏的緣故，矢內原的自由丘集會中有多名的台灣人，包含：張漢裕、黃履鰲、郭維租、林秋江、李文蔚與陳茂棠（陳氏的胞弟）……等人。<sup>28</sup>其中，張漢裕後來和蔡培火的三女蔡淑姪結婚，而媒人正是矢內原。此外，以上台灣弟子的人數，即或是放眼全日本的無教會集會，亦是特例中的特例。

戰後，陳茂源決定回到台灣，並效法矢內原的方式，進行雙職傳道。1949年起，他一邊在台大法學院擔任教授，另一邊也同時在學校與家中開設聖經集會（北投集會）、傳揚上主的道。且當時雖是國民政府執政時期，日文刊物被嚴密的審查或是禁止，但陳氏仍會透過各樣的辦法，取得矢內原的傳道雜誌《嘉信》，讓成員一起閱讀，藉此和矢內原維持聯繫。根據「《嘉信》讀者名簿」之史料，1956年至1961年間，有120至150份的《嘉信》，會先寄到「台北駐在日本大使館」，再由各集會的負責人去領取，這樣或能避開嚴密的查緝。<sup>29</sup>而能夠這樣做的原因，很可能是多虧無教會者堀內謙介（Horinouchi Kensuke）的協助。<sup>30</sup>堀內是於1955年至1959年間，來台擔任第九任日本駐中華民國大使，且其在任期間，還開展聖經集會，成員包含台灣人與日本人。

---

向後者的意思，但前者也成立。因為無論是哪一個，都代表著矢內原很信賴陳氏。廖本恩：〈殖民下的跨越〉，頁210。

<sup>28</sup> 矢內原：《嘉信〔通信・葡萄〕1》（東京：みすず書房，1967），頁203。

<sup>29</sup> 矢內原忠雄：〈《嘉信》讀者名簿 1956年 九州・外國〉（1956年，今井館所藏）；矢內原忠雄：〈《嘉信》讀者名簿 1957年 九州・外國〉（1957年，今井館所藏）；矢內原忠雄：〈《嘉信》讀者名簿 1958年 九州・外國〉（1958年，今井館所藏）；矢內原忠雄：〈《嘉信》讀者名簿 1959年 九州・外國〉（1959年，今井館所藏）；矢內原忠雄：〈《嘉信》讀者名簿 1959年 九州・外國〉（1959年，今井館所藏）；矢內原忠雄：〈《嘉信》讀者名簿 1960年 九州・外國〉（1960年，今井館所藏）；矢內原忠雄：〈《嘉信》讀者名簿 1961年 九州・外國〉（1961年，今井館所藏）；矢內原忠雄：〈韓国と台湾〉（年代不明，今井館所藏）。

<sup>30</sup> 堀內，1886年出生兵庫，就讀東京帝大法科大學政治學科，應是在東大期間接觸內村。1910年東大畢業後，進入政府的外交單位，先後任職青島、英國、紐約等地的外交官，並駐美國、古巴大使。無教會史研究会：《無教會史 III》（東京：新教出版社，1995），頁251。廖本恩：《無境界的信徒們》，頁100。

以上是關於矢內原和早期弟子陳茂源的緣分與關係。接著，讓我們跳到晚年，介紹另外一位弟子陳茂棠（規劃名為：穎川茂堂）。陳茂棠於1920年出生，家中排行第四，是陳茂源的胞弟，兩人相差十三歲。陳茂棠在12歲時，受到陳茂源的協助，前往東京的基督教學校「明治學院大學中學部」就讀。<sup>31</sup>中學畢業後，進入慶應義塾大學附屬醫學專門部、並順利通過國家試驗。信仰方面，1940年，陳茂棠因患結核病入院時，閱讀陳茂源致贈的矢內原著作後，頓時醒悟，開始認真追求信仰。後來亦透過哥哥的介紹，開始參加矢內原的集會。

戰後，陳茂棠不像哥哥決定回到台灣，而是選擇留在日本、和笠原福子（Kasahara Fukuko）結婚（1948年）。關於兩人結婚一事，根據陳茂棠遺留的文件，可得知原先的結婚證人是要找矢內原，甚至新人、主婚人、證人等相關人士都已在結婚證書上簽了名，但最後一刻不知道什麼原因，換成了著名的旅日實業家李延禧（李春生之子），不過實際在結婚時進行證婚的，應該仍是矢內原。在此提及一個軼聞，陳茂棠提過矢內原曾經說過，若要他擔任結婚證人，有一個條件，那就是要進行中國傳道。向中國傳道一事，不僅陳茂棠和矢內原多年以來的目標，更可追溯到1922年內村設立世界傳道協贊會時期，所表達過的未竟之夢。然而，因著二次世界大戰、並戰後中日兩國的關係，使得陳茂棠一直未有機會踏上中國大陸的土地，而是選擇留在日本進行傳道。

關於陳茂棠的傳道，他本業是名外科醫生，但同時擁有牙科的證照。1944年起，他以東京遞信局醫生的身份，開始在照顧身心病患（精神疾患）的松澤病院擔任牙醫師，這牽起了他和精神病患者的緣分。而當時擔任松澤院長者，就是精神醫學專家、東京帝大教授並身為內村鑑三之子的內村祐之（Uchimura Yūshi）。

<sup>31</sup> 以下史料，感謝押切重洋先生的提供。押切重洋：〈穎川茂堂先生の告別式の式辞〉（2019年3月23日，押切重洋所藏）。

最初的三年，陳茂棠一心想前往中國大陸宣教，且認為自己在信仰方面的裝備甚少，因此羞於採取傳道行動。<sup>32</sup>但 1947 年，他遇到患有癲癇的女病患，開始同感病患的痛楚，進而藉由矢內原《耶穌傳》的內容，展開松澤病院的週日集會。<sup>33</sup>該集會稱為「迦百農會」，因迦百農是耶穌最初醫治精神病患之處、且有「安慰之處」的意思。<sup>34</sup>陳氏選擇該名字，或許亦是希望該會能成為精神病患得著安慰的場所。迦百農會主要是由陳氏進行主持，即使陳氏於 1953 年時離開松澤病院，仍然會到該院主持聚會。<sup>35</sup>其中，矢內原曾四次到訪該院、參與聚會，並且欽佩陳氏奉獻給精神病患的愛心與耐心，稱讚該集會是獨一無二的。<sup>36</sup>

除迦百農會外，陳氏在忙碌的執業生涯中，還主持家庭集會（1962 年至 2007 年）、參與嘉信會（1960 年至 2007 年）與（自由）丘友會（1974 年為止）等聚會，就算要犧牲娛樂，他亦非常樂意將時間奉獻給上主。<sup>37</sup>此外，當矢內原去世後、他和川西田鶴子（Kawanishi Tatsuko）<sup>38</sup>、日暮勝英（Higurashi Katsuhide）、臼田斌（Usuda Takeshi）、永田泉（Nagata Izumi）<sup>39</sup>等矢內原的弟子們，一同於每年夏天舉辦「山中湖聖書講習會」直到 2002 年為止。<sup>40</sup>而從這件事來看，陳茂棠亦是後矢內原時代中，重要的弟子之一。

<sup>32</sup> 陳茂棠：《精神病院伝道五十年をすきて》（東京：陳茂棠，1999），頁 3。

<sup>33</sup> 陳茂棠：《精神病院伝道五十年をすきて》，頁 3。

<sup>34</sup> 押切重洋：《面白きこともなき仕事を面白く一団塊都政人のひと・コト・本との出会い》（東京：都政新報社，2007），頁 265；陳茂棠：《精神病院伝道五十年をすきて》，頁 4。

<sup>35</sup> 陳茂棠：《精神病院伝道五十年をすきて》，頁 3-4。

<sup>36</sup> 矢內原忠雄：〈『アブラハムをめぐる』の序文〉，載《精神病院伝道五十年をすきて》，頁 8；陳茂棠：《精神病院伝道五十年をすきて》，頁 4。

<sup>37</sup> 押切：〈穎川茂堂先生の告別式の式辞〉；陳茂棠家庭集會：《神の岩かげに》第一号（1975 年 12 月），頁 1-2。

<sup>38</sup> 川西鶴子的丈夫是矢內原忠雄的學長·川西実三，即是推薦矢內原進入內村集會的關鍵人物，

<sup>39</sup> 永田泉曾經擔任日本力行會理事，其父親永田稠為該會第二任會長。力行會積極推動海外移民與建設，其中亦包含滿洲國。永田泉曾在戰時期間，住在吉林省的日本大使館，並從該處發送聖經集會講義的印刷本，送給矢內原忠雄。永田泉著：《聖書講義（馬可傳福音書）1》（包含信封），雨塵譯（1939 年 9 月 30 日，今井館所藏）。

<sup>40</sup> 關於聖中湖聖書講習會，其實應該在 1962 年就舉行第一次，那時只有陳氏沒有參與。但

以上是關於矢內原和台灣弟子們的互動與交流。然而，這並非是那自稱「外邦人使徒」之矢內原的全貌。因著篇幅的限制，關於矢內原和住在朝鮮、滿洲國的無教會教友們的互動，或是陳茂源和台灣無教會者的互動，此次都無法提及。但盼未來有機會，能和各位分享。



山中湖

(圖片來源：photo-ac.com)

## 結語

至此，對於矢內原和台灣的緣分與情分之介紹，告了一段落。本文的第一段，從矢內原的老師們——札幌集團成員和台灣的關係開始梳理，強調矢內原和台灣的緣分，不是偶然，而是種必然，是從上一代就開始建立的緣分。接著，第二與第三段，則梳理了矢內原的思想是如何被塑造、以及他的傳道行動，並提及矢內原和台灣弟子的互動。或許本文的內容有些發散，但若讀者們仍能對於矢內原對於台灣的关系，有多一點點的認識，那就值得了。🌍

---

就山中湖聖書講習會講師們與事務局，在結束該集會的公告中，是以1963年、陳氏參加的第一次為主，有可能陳氏扮演了重要的角色，所以用該年作為起始年。以下史料，感謝押切重洋先生的提供。山中湖聖書講習會：〈山中湖聖書講習會終了のご挨拶〉（2003年6月1日，押切重洋所藏）。押切：〈穎川茂堂先生の告別式の式辞〉，頁2；野田澄子記：〈山中湖畔聖書講習會年表〉（2007年8月，押切重洋所藏）。

【評論與回應】

# 帝大教授的殖民地診斷書

——矢內原忠雄《日本帝國主義下之臺灣》評介

張辰瑋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：矢內原忠雄、日本帝國主義下之臺灣、日治時期、米糖相剋、異邦人之使徒

## 書籍資訊

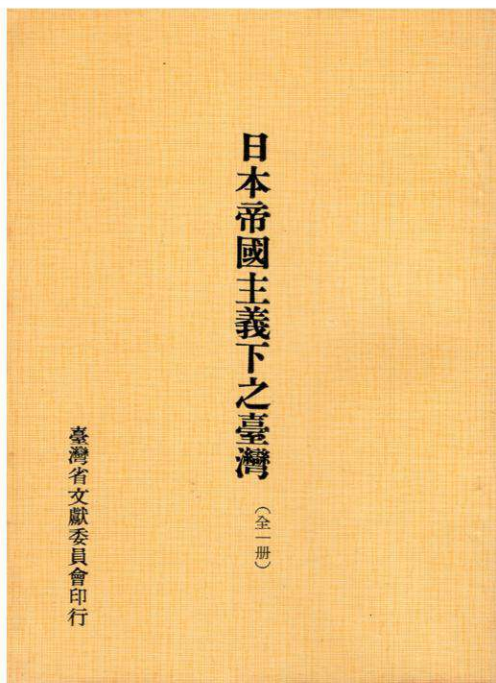
【書名】日本帝國主義下之臺灣

【原書名】帝國主義下の臺灣（東京：岩波書店，1929）

【作者】矢內原忠雄（1893-1961） | 日本人 | 經濟學家

【譯者】陳茂源（1903-1990）

【出版資訊】台中：臺灣省文獻委員會，1977年



臺灣人之政治的自覺，既成火之始燃。總督府以同化為政策。然若欲待日本人化臺灣人三百八十萬人時，而開人民參政之途徑，則或恐人民參政運動之發展自身，將至於強制的表示不可貫徹此種同化政策。總督府以一視同仁共存共榮為標語，然而此之不終但成為口頭禪之保障與其殖民地統治之為文明的與否之大略測驗，實存乎如何於適當時期容許原住民之參政權。… 截至今日所謂臺灣統治成功之結果自身——資本家的大企業，交通之發達，教育協議會等——經濟的、社會的、及政治的，日見具備使臺灣統治政策之變革為不可避之物的及人的條件。良由帝國主義之發展，即為帝國主義的矛盾之發展也。

——頁 212-213

## 前言：台灣知識份子的聖經

在台灣的知识份子當中，身為「第二代無教會者」的矢內原忠雄，他的知名度或許更甚於其恩師內村鑑三；他所著的《帝國主義下の臺灣》，更是研究日治時期台灣史不可不讀的經典。筆者認為，如果說 1921 年蔣渭水為台灣社會開藥方的《臨床講義》是「台灣知識份子的自我診斷」，將病灶歸因於自身文化營養的攝取不足；那麼，1929 年東京帝大教授矢內原忠雄出版的這本鉅著《帝國主義下の臺灣》，<sup>1</sup>便可說是來自體制內的「帝大教授的殖民地診斷書」——他在其中冷靜而殘酷地指出，台灣社會的病根，實源於日本帝國的殖民政策與經濟掠奪結構。

<sup>1</sup> 現今再版多作《帝國主義下の臺灣》，然日文新字體於 1946 年始推行。1929 年初版原名為《帝國主義下の臺灣》，故本文之日文書名均統一採用舊字體。

1920 年代，正是日本統治下台灣新文化運動風起雲湧的覺醒時刻。彼時，矢內原忠雄任教於東京帝國大學經濟學部，專門講授「殖民政策」。按理來說，身在帝國學術頂點的他，本應積極維護殖民統治者的利益；然而，因著基督徒的信仰良知，讓他在做學問時，始終將公義置於國家利益之前。他在東京時，便常與推動「台灣議會設置請願運動」人士交流，顯示出他對殖民地實況的關心。

1927 年 3-4 月，矢內原申請來台考察。此行他拒絕了總督府的官方安排，而由台灣文化協會的蔡培火（1889-1983）接待，讓他有機會從台灣人的視角，親眼見證了「殖民地的真實樣貌」。返日後，矢內原分別發表了〈帝國主義下の臺灣〉與〈臺灣糖業帝國主義〉兩篇論文，<sup>2</sup>並在 1929 年 9 月將兩篇論文合編為《帝國主義下の臺灣》一書出版。此書出版後在台灣知識界引起震撼，但很快就引起總督府的側目，隔年 1 月總督府就以此「批評殖民政策」的名目，將其列為禁書。因此當時很多台灣知識份子赴日時，都趕緊去書局尋找此書，甚至到了戰後，此書也是留日學子口中「台灣知識份子的聖經」。當代台灣研究學者若林正丈就曾說，這本書就像是台灣的先覺者們在尋找民族認同時，得以一窺殖民地全貌的「一面映照台灣人想像共同體的鏡子」，只可惜因禁書令而未能在彼時發揮更大的影響力。<sup>3</sup>

因為本書的重要性，《帝國主義下の臺灣》有非常多版中文譯本。最早是 1930 年的楊開渠譯本（神州國光社出版）；戰後則有 1952 年的陳茂源譯本（台灣省文獻委員會出版）與 1956 年的周憲文譯本（台灣銀行出版）為主要版本，但因為其翻譯較接近日式中文，對新一代讀者而言比較有挑戰性；因此近年來又有 2004 年的林明德譯本（吳三連台灣史料基金會出版）以及 2022 年最新的黃紹恆譯本（大家出版社出版）。除此以外，對本書有關的討

---

<sup>2</sup> 矢內原忠雄，〈帝國主義下の臺灣〉，《國家學會雜誌》，第 42 卷第 5 號～第 9 號，1928。

矢內原忠雄，〈臺灣糖業帝國主義〉，《經濟學論集》，第 7 卷第 1 號，1929。

<sup>3</sup> 何義麟，〈矢內原忠雄及其《帝國主義下の臺灣》〉（台北：五南圖書，2022），頁 135-136。

論與詮釋的相關書籍，有 1992 年台灣留日經濟學者涂照彥新撰的《日本帝國主義下的台灣》，重新討論矢內原書中的論點並予以補充。<sup>4</sup>2011 年台灣史學者何義麟也出版了《矢內原忠雄及其《帝國主義下の臺灣》》，將本書按章節順序重新改寫，並加上討論矢內原的生平與本書出版後續的導讀資訊，是閱讀本書時不可缺少的改寫讀物。

筆者於本期專欄介紹此書，主要是想探討矢內原「無教會者」的身分與知識份子的良心。因此，筆者特意選用陳茂源譯本為主，並以何義麟教授的著作為輔。陳茂源（1903-1990）不僅是矢內原的得意門生，早年留學東京時便參與過矢內原的「自由之丘集會」，戰後更成為台灣無教會運動的重要推手，是北投集會的發起人之一。（相關歷史可參見筆者所撰〈縱貫一世紀的無教會史〉）<sup>5</sup>由基督徒弟子翻譯恩師著作，其中蘊含的特殊情感不言而喻，矢內原更為此譯本親撰序言，這是其他版本所沒有的殊榮。

此外，原書名雖然是《帝國主義下の臺灣》，但矢內原也在序文中寫道，伊能嘉矩（1867-1925）的《台灣文化志》一書亦被稱之為「清國治下の臺灣」，因此本書其實也可以稱為「日本治下の臺灣」，但因為要強調帝國主義的統治方法，才以帝國主義下の臺灣為題。<sup>6</sup>陳茂源譯本以「日本帝國主義下之臺灣」為名，算是融合了兩種書名。

筆者與本書之緣分也是個有趣的小故事。原本我要寫這篇書評時，想說七十多年前出版的譯本應該已經買不到了，只能去圖書館借閱，但沒想到還是在網路上買到了 1977 年再版的版本。寄來的時候書以透明膜包住，書是全新的，但書頁已經泛黃，不知道是在哪個倉庫或書局躺了半個世紀才到我手中，頗有「購得珍稀古物之喜悅」。但正式翻閱時，發現實在不易閱讀，正如我前頁的引言一樣，陳茂源身為受日文教育的台灣知識份子，使用日式中文的句法直翻，全文幾乎可以照翻回日文；以此不文不白的句式，若是讀文

<sup>4</sup> 涂照彥 著、李明峻 譯，《日本帝國主義下的台灣》（台北：人間，1992）。

<sup>5</sup> 張辰瑋，〈縱貫一世紀的無教會史〉，《無境界者》，第 1 期（2025.02），頁 25-39。

<sup>6</sup> 矢內原忠雄，《日本帝國主義下之臺灣》，頁序 1。

學作品，或許還能傳達其境界，但以此文法來讀經濟學論文的論證，可真是讓我吃足了苦頭。幸有何義麟教授的《矢內原忠雄及其《帝國主義下の臺灣》》一書作為對照參考，本文才得以成篇，本文中很多史料資訊也都是從何義麟教授的書中獲得的，因此在此也向老師致意。

## 日本人的良心——矢內原忠雄

矢內原忠雄 1893 年出生於日本四國的愛媛縣。1910 年就讀東京第一高等學校時，遇見了兩位對他生命影響深遠的啟蒙導師：一位是時任校長、後被稱為「台灣糖業之父」的新渡戶稻造（1862-1933），在新渡戶的影響下，矢內原確立了以經濟學與殖民政策為一生的學術志業；另一位則是無教會主義的提倡者內村鑑三（1861-1930），矢內原入學後不久便加入內村主持的聖書研究會，自此奠定了終身不渝的信仰基石。

從東京帝大畢業後，1920 年，年僅 27 歲的矢內原就任帝大經濟學部教授，講授

「殖民政策」，隨後更親訪台灣並出版《帝國主義下の臺灣》，成為其學術生涯的重要里程碑。然而，1932 年的一次滿州學術調查，成為他生命的轉折點。是年 9 月 11 日，他在哈爾濱遭遇抗日民眾襲擊火車，未上鎖車廂內的日籍乘客全數罹難；矢內原卻因辦事員的行政疏失，陰錯陽差地買到了上鎖的車廂，竟成為整列火車上唯一生還的日本人。當時消息混亂，噩耗一度傳回日本，甚至已有友人為他撰寫悼詞。這場「滿州遇襲事件」讓他深信自己的生還是出於上帝的護理，自此投入更多心力在傳道事業上；為了向友人報平



矢內原忠雄肖像

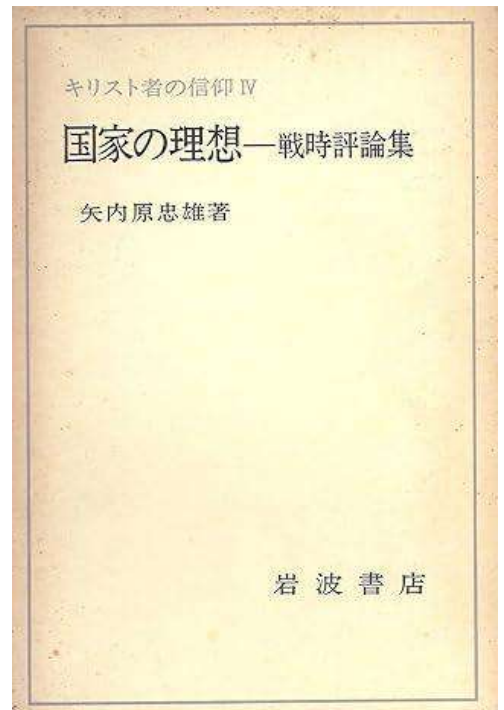
（圖片來源：東京大学文書館）

安，他開始不定期發行《通信》雜誌，發表信仰觀點，這也可被視為他最早發行的無教會刊物。<sup>7</sup>

基於無教會信仰與基督徒的良心，矢內原很早便公開主張和平主義與人道主義。起初礙於其帝大教授的身分，即便他在課堂上批判殖民政策，當局尚無太大動作。直到 1937 年 7 月盧溝橋事件爆發，日本的侵略意圖昭然若揭，矢內原的批判力度也隨之升級。同年 9 月，他在《中央公論》發表〈國家の理想〉一文，直言主張：

因此，國家的理想對內應該是社會正義，對外應該是國際正義，這是基於國家本質所導出的當然結論。並且，**正義原則表現出來的形式，就是和平**。既然正義的原則是「讓他人能像自己一樣生存」，或者是「在不侵害他人存在的前提下讓自己生存」；那麼，調整自己與他人關係的具體政策，除了和平之外別無他途。以自己生存的必要性為理由，去侵害他人的生存要求，這不是正義。**單純為了自己生存的必要，無論在任何意義上，都不能稱之為正義。**

（筆者自譯）<sup>8</sup>



後來矢內原的戰時評論集就被命名為

《國家的理想》

（圖片來源：<https://www.amazon.co.jp>）

<sup>7</sup> 何義麟，〈矢內原忠雄及其《帝國主義下の臺灣》〉，頁 12-14。

<sup>8</sup> 原文：「かくて国家の理想が対内的には社会正義、対外的には国際正義であるべきことは、国家の本質上当然の結論である。而して正義原則が発現する形式は平和である。自己の存在するが如くに他人をも存在せしむること、若しくは他人の存在を害せざるが如くに自己が存在することが正義原則である以上、自他の関係を調整する具体的政策は平和でしかあり得ない。自己生存上の必要を理由として他者の生存上の要求を侵害することは、正義ではない。単なる自己生存上の必要は、如何なる意味に於ても之を正義と名づくるを得ないのである。」引自：矢內原忠雄，〈國家の理想〉，《中央公論》，第 52 卷第 9 號（1937.09），頁 4-22。收錄於《矢內原忠雄全集》第 18 卷（東京：岩波書店，

這篇文章導致《中央公論》被迫停刊，矢內原也被當局嚴密監控。但他並不打算噤聲，隨後於同年 10 月在東京日比谷市政講堂的一場演講〈神の国〉中，他更在結尾疾聲呼籲：

今天，在這個充滿虛偽的世界裡，我們正置身於一個葬禮之上——這是埋葬我們如此深愛的日本國之理想的葬禮，或者是埋葬那個失去了理想的日本的葬禮。我已經無法憤怒，也哭不出來了。各位，如果你們理解了我所說的話，那麼為了讓日本的理想能夠活下去，請你們先把這個國家埋葬掉吧！

(筆者自譯)<sup>9</sup>

矢內原的言行很快被當局定性為「非國民」的叛國言論。1937 年 12 月，他被迫辭去東京帝大教職，史稱「矢內原事件」，這也是他人生另一個重大轉捩點。<sup>10</sup>辭職後，矢內原成為全職的無教會傳道人，他開設「週六學校」、週日在家中舉辦集會，並每個月在帝大校園舉辦聖經研究會，發行《嘉信》雜誌。在他反戰的八年間，儘管不斷遭受當局騷擾，但他始終堅守和平主義的立場，寸步不讓。正是在這段艱困的時期，許多台灣留學生如許鴻謨、陳茂源、陳茂棠、張漢裕、林秋江、郭維租等人，皆受其薰陶，與老師建立起深厚的革命情感。這份在殖民統治下難得一見的平等互動，被台灣學生銘記在心，尊稱他為「異邦人之使徒」；<sup>11</sup>而這也正是為何他的《帝國

---

1964)，頁 626-631。

<sup>9</sup> 原文：「今日は、虚偽の世に於て、我々のかくも愛したる日本の国の理想、或は理想を失ったる日本の葬の席であります。私は怒ることも怒ません。泣くことも泣けません。どうぞ皆さん、若し私の申したことが御解りになったならば、日本の理想を生かす為めに、一先づ此の国を葬って下さい。」引自：矢內原忠雄，〈神の国〉（1937.10.01，東京：藤井武第七周年記念講演）。收錄於《矢內原忠雄全集》第 4 卷，頁 333。

矢內原忠雄矢內原忠雄矢內原忠雄矢內原忠雄矢內原忠雄矢內原忠雄の主として「通信」をめぐって），《苫小牧工業高等専門学校紀要》，第 4 號（1968.12），頁 61-87。

<sup>11</sup> 語出林添水：「在東海之國，出現了一位難得一見的學人、教育家以及純煉無雜的福音使者；他的存在使人想起了新約的外邦使徒——保羅；哦，傳播福音的人，他們的腳蹤多美

主義下の臺灣》一書，會超越學術範疇，被視為台灣知識份子精神上的聖經。



東京朝日新聞報導矢内原辭職的消息

(朝日新聞社『東京朝日新聞』1937年12月2日付夕刊2面)

戰後，矢内原重返東京大學任教，並於1951至1957年間獲選為東京大學總長（校長），成為日本戰後重建時期的重要知識領袖。他因而被譽為「日本的脊梁」與「日本人的良心」，更是日本無教會史上，基督徒知識份子作為社會良心的著名代表。

啊！」引自：林添水，〈日本的良心——矢内原忠雄先生〉，收錄於吳得榮編著，《矢内原忠雄的信仰歷程》（台南：人文出版社，1978年），附錄。此文後轉載於台灣無教會刊物《壹葉通訊》第52期（1985.06）。

## 台灣——早熟帝國的首個殖民地

接著我們來看看本書的主要論點，在進入具體的數據分析前，矢內原首先為日本這個「帝國殖民者」本身的體質做了診斷。他引用列寧與霍布遜（J. A. Hobson）的理論，定義「帝國主義」為資本主義發展至最高階段後，透過軍事與政治力量維持其資本擴張的體制。然而，矢內原指出，日本的情況相當特殊，是一種「早熟的帝國主義」。

不同於西方列強是國內資本與工業產能過剩才向外擴張，日本在佔領台灣時，國內資本主義尚處於發展初期。正因為「資本」不夠成熟，所以更需要「國家」（軍事與政治力量）的強力介入。矢內原指出，日本統治台灣的第一步，就是透過現代化的學術調查（土地、林野、人口調查），摸清台灣的家底；接著由總督府出面，透過公權力強制收購土地、建立現代貨幣制度，並強勢驅逐外國資本，好讓羽翼未豐的日本資本能獨佔台灣的天然資源。換言之，總督府引以為傲的郵政、鐵路、港口與水利設施等「現代化建設」，在矢內原的眼中，其原始動機並非是為了造福島民，而是為了幫日本資本家打造一條條能將資源高效率運回母國的「血管」。

本書的後半部，矢內原具體運用此邏輯解析了台灣的關鍵產業——糖業，這也是著名的〈台灣糖業帝國主義〉篇章。他將台灣比擬為西方列強在西印度群島打造的「砂糖群島」，其定位是提供母國消費原料的「熱帶殖民地」。為了達成此目的，日本扶植了少數幾家巨大的製糖株式會社，讓它們形成聯合壟斷（Cartel），聯手壓低甘蔗收購價格，剝削蔗農。

書中更詳盡分析了著名的「米糖相剋」現象。這看似是市場上「種米」與「種蔗」農民的自由競爭，實則是殖民者精算之後的控制手段。為了防止農民因米價好而改種稻米（這會導致糖廠無甘蔗可榨），資本家與政府聯手抑制米價，或透過水利設施強迫農民轉作甘蔗。因此所謂的「農業現代化」，實際上是將台灣農民壓榨至僅存「最低生存水平」的邊緣，而生產的剩餘價值，則全數流進了日本資本家的口袋。

矢內原在書中尖銳地指出，這種建立在經濟掠奪上的現代化，與總督府自 1920 年代以來高喊的「同化政策」存在著根本性的矛盾。當「日本資本家」與「台灣無產者」的階級對立，與「內地人」壓迫「本島人」的民族對立情緒重疊時，任何宣稱「一視同仁」的口號都會顯得蒼白無力。這種結構性的矛盾，註定了同化主義政策的失敗，也必然將台灣人推向民族自覺的反抗之路。

## 台灣的社會問題與民族運動

如果說，日本帝國主義的資本掠奪是台灣社會諸問題的「病因」，那麼矢內原在書中第一篇第三、四、五章所探討的教育問題、政治問題與民族運動，便是他幫殖民地所診斷出的「症狀」。

矢內原敏銳地捕捉到了殖民統治最核心的矛盾——「現代化」與「歧視」的共生。為了加速帝國的資本積累，總督府不得不給予殖民地人民一定程度的教育與政治權利，好讓他們成為合格的現代化勞動力；但另一方面，為了確保日本人的統治優勢，在公司制度、就學、選舉等方面，又必須在制度上設立重重關卡。這種「既要你現代化，又不給你公平」的結構性矛盾，最終產生了總督府最不樂見的副作用——那些接受了現代教育洗禮的本島菁英，利用他們學到的知識，成為在體制內外反抗帝國的先驅。

這種反抗的能量，在矢內原 1927 年親訪台灣時達到了高峰，但也讓他撞見了台灣民族運動內部的路線分歧。早年在東京時，矢內原接觸的多是推動「台灣議會設置請願運動」的菁英，也就是台灣民族運動中的「右派」；但當他踏上台灣時，正碰上台灣文化協會（文協）分裂的歷史時刻。

當時，以連溫卿（1894-1957）為首的「左派」掌權，支援台灣農民組合的抗爭，並成立機械工會，採取激烈的手段與警察正面衝突；而「右派」則由蔣渭水（1890-1931）另組台灣民眾黨。作為矢內原嚮導的蔡培火（屬右

派)則被夾在中間,處境尷尬。因此矢內原親眼見證了這些百花齊放卻也劍拔弩張的社會運動:他既拜會了林獻堂(1881-1956)等傳統仕紳,也深入農村看見了蔗農的赤貧;在他的演講會場上,甚至有左派青年當場抗議,指責他是為資產階級說話的學者。對於這些現象,矢內原只是默默觀察、紀錄,並在書中對台灣文化協會給予高度評價:「獨文化協會所自處之使命,在于以臺灣人之社會的解放、文化的向上為目的之自助的啟蒙的文化運動,而平常開講演會於各地。文化協會久為唯一而且整個臺灣人的之民族運動的團體。」<sup>12</sup>但他也感慨文協的左傾與分裂,並認為是總督府的專制統治導致了台人更加激進的反抗意識。令人唏噓的是,本書出版過後不久,1931年,台灣農民組合遭到取締、台灣民眾黨被迫解散,轟轟烈烈的民族運動由盛轉衰,殖民地台灣從此進入了漫長的政治寒冬。而矢內原這份詳盡的調查報告,便成為了那段反抗歲月最後的歷史見證。

在矢內原的認知裡,住在台灣的高砂族(原住民)、本島人(漢人)和內地人(日本人)本來就是三個不同的民族,總督府強行以同化政策希望抹殺這三個民族的差異,而不是承認其民族自治的地位,便是台灣社會各種矛盾的根本原因。但在矢內原眼中,究竟大日本帝國要怎麼治理台灣才是恰當的呢?他在書中提及台灣東部尚未被過度開發與資本化,因此就可以作為一個以「各人種和平」而非資本利益最大化為最高目標的實驗基地:

資本之忌東部,未知是禍是福。以故,不若排斥資本家的企業之侵入,收用公司關係之未墾地,以期臺灣人、日本人、平埔族、高山族之鄉鎮村部落各置基礎於自作農的或協同的生產之徐徐之發展,而若至此等全體更於協同的經濟關係係成一社會,則雖無如西部之巨大資本之蓄積輸出之膨脹,平和與自由其將代而支配之。不以資本家的企業之勃興為目的,而置目標於有複雜之人種的構成之殖民地社會之和平協同的生活,

---

<sup>12</sup> 矢內原忠雄,《日本帝國主義下之臺灣》,頁205。

則眇之東部臺灣，于人類之殖民史上其亦將獲得最重要之地位。（…）借亞當斯密之口吻而言之；此其或為余之烏托邦。但較諸同化上及國防上欲使之為日本之民族的根據地之烏托邦，其為無害，而富於實行性，且高尚其意境者乎。<sup>13</sup>

矢內原希望這塊尚未開發的土地，能成為日本人、漢人與原住民和平共處的經濟自給區。作為官方的殖民政策學者，他不太可能直接主張民族自決；身為經濟學家，他也意識到這可能只是「天真的烏托邦幻想」；但作為一位基督教和平主義者，這段文字流露了他內心最深切的渴望——他希望日本能成為一個帶給世界和平而非掠奪的民族，更希望台灣不該成為帝國的武裝基地，而是一塊多民族和平共生的應許之地。



筆者以昭和初期「臺灣日日新報」的廣告風格，用 AI 生成日人、漢人與原住民在田間「協同生產」的宣傳海報，上方文字為「在東部臺灣的多民族協同之理想郷」，下方文字為「矢內原忠雄博士所提倡的應許之地，昭和四年（1929）」。

（Gemini 生成圖）

<sup>13</sup> 矢內原忠雄，《日本帝國主義下之臺灣》，頁 154。

## 「先知」的侷限與永恆

雖然《帝國主義下の臺灣》被譽為經典，但作為一本出版於 1929 年的著作，它自然也有其時代的侷限性。事實上，後世學者對矢內原的經濟論點並沒有全盤接受，特別是在 1980 年代以後，隨著台灣經濟奇蹟的出現，許多經濟史學者開始重新審視矢內原的悲觀論調。

矢內原在書中認為，日本財閥已將台灣的自然資源與資本掠奪殆盡，台人僅能在貧窮線上掙扎。然而，戰後國民政府實施「耕者有其田」的政策時，台灣社會仍存在著大量的漢人地主與豐厚的民間資本，這證明了台灣本土資本並未如矢內原預言般被「完全消滅」。涂照彥在 1992 年出版的《日本帝國主義下的台灣》一書中便提出修正看法：**他認為矢內原過度側重於殖民政策的壓迫面，卻忽略了台灣人民的「能動性」**。台灣社會一向有著「上有政策，下有對策」的韌性。在不平等的殖民體制縫隙中，許多台灣農民與中小企業主透過刻苦耐勞與靈活變通，依舊創業成功，躋身資本市場。換言之，矢內原看到的是「被壓榨的受害者」，但後世學者也看到了「適應並倖存的成功者」。這也解釋了為何日本殖民留下的現代化基礎（儘管動機不純），在戰後能迅速被台灣人轉化為經濟起飛的燃料。

然而，即便矢內原的經濟預測有落差，他對政治與社會結構的道德批判，卻仍舊具有驚人的穿透力，甚至超越了時代，使他成為預言戰後台灣命運的「先知」。如果運用矢內原的邏輯來檢視戰後歷史，我們便能了解為何 1945 年「光復」後，台灣人會有「狗去豬來」的感嘆。日本殖民政府像是一個精明而刻薄的「惡管家」，雖然剝削台人，但維持了社會秩序與產業發展；而戰後初來乍到的國民政府，卻更像是一個揮霍無度且暴虐的「敗家子」，在接收日產的過程中破壞了市場機制，導致經濟崩潰。

更諷刺的是，矢內原筆下那種「統治階級 vs. 被統治階級」的結構性矛盾，在戰後僅僅是換了主角。昔日「內地人與本島人」的對立，在國民政府遷台後，無縫接軌轉化成為「外省人與本省人」的矛盾。矢內原在書中的核

心論點之一——政府不公正的體制，必然導致民族意識的覺醒——既解釋了1920年代的台灣民族運動，也精準預言了1970、80年代風起雲湧的黨外民主運動。甚至，他那看似天真的「東部烏托邦」構想——保留東部山林不被資本過度開發，讓漢人、原住民與日本人和平共處——在今日看來，仍是對當代台灣經濟開發至上論與原民政策最嚴厲的拷問。

因此，我們可以公允地說：就經濟政策的預測而言，此書或許有其落伍之處；但就對公義、和平與族群問題的洞見而言，矢內原忠雄直至今日，仍是台灣人的先知。

## 結語：異邦人之使徒

矢內原忠雄並非完全打破常規的革命者，他的觀點也還是有其時代環境的限制因素，但為何這麼一位帝國大學的教授，會被他的學生尊稱為「異邦人之使徒」呢？

初代教會建立後，教會依序接納了猶太人、撒馬利亞人、外邦人成為基督徒，但在耶路撒冷教會中，要求外邦人也行割禮、遵守猶太律法的「同化主義思維」依舊是主流。被稱為教會三柱石的雅各、彼得、約翰都默認了這種趨勢，唯有保羅站出來大聲宣稱自己的使徒權柄，他說自己論律法而言，是最純正的猶太人，但如今他要做外邦人的使徒，為外邦人保有自己的文化習俗而戰鬥。

矢內原忠雄的可貴，不僅在於他寫出了《帝國主義下の臺灣》這本「冷靜的診斷書」，更在於他身為統治階級一份子，卻願意用一生的行動，跨越統治者與被統治者的高牆，給予這些異邦學生最「溫暖的接納」。他在東京的住所和聚會場地，是少數台灣學生能感到「生而為人」的避風港；他在二戰期間冒著被捕風險發行的《嘉信》，亦是在那個戰爭歲月中少有的和平呼

聲。正因為他把台灣人當作平等的「人」看待，而非僅僅是帝國拓展資本的「人礦」，所以他贏得台灣菁英們超越國仇家恨的敬愛。

矢內原的得意門生陳茂源，也就是本書譯者，在書末尾的〈譯本跋〉中收錄了一首他於 1943 年為老師五十歲大壽所寫的漢詩。當時正值戰爭最高壓的時刻，但這首詩卻見證了這對師徒如何在信仰與真理中，超越了種族的界線——

癸未恭迎華誕再奉矢內原先生<sup>14</sup>

(一九四三、一、二七)

夫子大和士，我則漢民裔，由來水與炭，奇哉結心契。  
俯伏磔架傍，仰承羔血墜，心眼唯一人，宇宙唯一神。  
夫子實導我，使我見本真，憑靈為父子，永懷再造恩。  
自我庚辰歌，壬午憂采薪，竟爾蒙赦免，復迎子誕辰。  
今朝妙想來，振我心之絃，恍然有所悟，感激難具言。  
我生有使命，經由子之戶，踰越種族牆，昇堂拜耶穌。  
我任在讚述，讚述其此途，奮我凌霄翼，長鳴復高呼。

這首詩的最後三句讀起來特別動人，也展現出兩人之間無境界的傳承精神——「今天早上我有一個美妙的靈感，撥動了我的心弦，讓我恍然大悟，感激得難以言語。我終於明白了此生的使命：就是要通過老師的教導，跨越橫互在日台之間的種族高牆，一起登堂入室敬拜耶穌。我的責任就是高聲讚美這條和平之路，像鳥兒展翅沖天一樣，長鳴高呼這個真理。」

---

<sup>14</sup> 陳茂源，《日本帝國主義下之臺灣·譯者跋》，頁 302。

這首詩或許正是矢內原忠雄一生的最佳註腳。作為經濟學家，他看見了帝國主義對台灣的剝削結構；作為基督徒，他看見了每一個台灣人靈魂的價值。這本《帝國主義下の臺灣》，不僅是台灣研究的學術經典，更是矢內原忠雄留給這片土地最珍貴的情書——它提醒著我們，即便在體制最不公義的時刻，良知與愛，依然能穿透高牆，成為連結「異邦人」與「內地人」的橋樑。而這份精神遺產，或許比任何經濟數據，都更值得後世的我們反覆咀嚼與珍藏。🌍

【生命故事】

# 戴著鎖鏈歡呼的先知

——殉道者潘霍華與獄中書簡

張辰瑋

台大歷史系大三學生

✦關鍵字：潘霍華、獄中書簡、命運之愛、神聖受苦、宗教心理學

## 前言：那一年，上帝勝過了我的籌算

2017年對我來說，是過往人生重要的一個轉折點。沒有結果的初戀、在團契中公開出櫃、同婚釋憲通過、正式交往第一任男友等事，都是發生在那一年。

那一年我遇見初戀 D 時，他曾抱怨我的神學觀點充滿了「精密和理性」，就像魯益師（C.S. Lewis）早期的護教文字，看似邏輯滿分，卻缺乏某種生命力。他說，他最愛的神學家是潘霍華，因為那是一位「熱愛生命，所以同時也熱愛著死亡」的神學家，他是用自己的生命在書寫神學。

當我失去了 D 以後，我不理解上帝為



潘霍華是一位熱愛生命也熱愛死亡的神學家。

（圖片來源：[www.historicalmaterialism.org](http://www.historicalmaterialism.org)）

何將我生命中珍貴的事物奪走，以祂的聖愛給我帶來如此的痛苦？因此我開始拾起潘霍華的《獄中書簡》閱讀，試圖在命運與苦難的瓦礫堆中，尋找上帝之愛的真相。將對上帝神聖之愛的體悟，歸因於一場失敗的初戀，這聽起來或許有些褻瀆；但正是這次生命破碎的經驗，讓我莫名生出了某種勇氣，也突然能夠體會那些過去無法理解的淚水。

上主使我失去了 D，卻又讓我遇見了潘霍華。十年後回頭看，正是這些經驗重塑了我對愛與苦難的理解——是上主用祂那無可抗拒的勝利，領我投入了這場「命運之愛」。

——張辰瑋

2026.01.09

---

## 戴著鎖鏈歡呼的先知——殉道者潘霍華

2017.05.03 (三)

《潘霍華的心靈世界》讀後感<sup>1</sup>

D 說：「潘霍華是個熱愛生命的人，但他也懷著熱情擁抱死亡，因為一個熱愛生命的人也必定會熱愛死亡。」

## 及齡的世界，破碎的教會

「我不能躲避《耶利米書》四十五章的挑戰。」

——潘霍華《獄中書簡》

---

<sup>1</sup> 王貞文、王昭文 著，《潘霍華的心靈世界》（台北：雅歌，1993）。

※

潘霍華於 1906 年出生於德國的一個信義宗家庭中，他的家族彷彿有「反叛」的基因，他阿嬤曾當著蓋世太保的面大搖大擺地走進他常去的猶太人商店，還把這些小夥子「教訓」了一頓；他哥哥和姐夫後來也都因為參與在刺殺希特勒的計畫中而被逮捕。

潘霍華十分有才華，21 歲就已經完成博士學業、24 歲拿到講師資格，但他像耶利米一樣，年紀輕輕就被呼召作一個民族的先知，而且是一個即將亡國的民族。大戰之前，他在美國作訪問學者，許多朋友知道他反對納粹的立場，怕他回去德國是凶多吉少，於是勸他留在美國，好在納粹戰敗之後可以回去建設德國教會。潘霍華正是因為確信納粹會戰敗、德國會亡國，所以他拒絕了這個提議，他說：「如果我在德國最黑暗的時候不願與受苦的人民同在，那我有什麼臉面參與戰後德國的重建？」

※

在《旅美日誌》中，潘霍華覺得美國的神學至少落後德國 40 年，在他所住的河岸旁，時常會有佈道家舉行露天佈道會，但美國福音派時常把基督教與愛國主義以及美式文化連結在一起，人們仍將宗教生活作為成為一位美國公民的重要條件；不過在德國，納粹已經透過國家教會的收編，展現出其反基督教的陰謀，但潘霍華確信，在這樣的環境下，德國僅存的基督徒會比美國人更知道基督教是什麼、不是什麼。

潘霍華說，20 世紀基督教所要面對的是一個「及齡的世界」（**World Come of Age**）。

從前西羅馬帝國滅亡之後，西方教會托管了世界，以基督教文化將歐洲人養育長大，教會像是整個歐洲文明的搖籃一般；但在啟蒙運動、法國大革命、工業革命後，這個世界已經「及齡」了、已經可以獨立管理自己、不需要基督教了。這正如同耶利米所面對的時代，以色列已經不像當初出埃及、入迦南、士師時代的襁褓狀態了，他們寧可向埃及求救也不向耶和華呼求；也正如同被擄回歸之後的猶太人不可能再像大衛、所羅門時代那樣單純，潘

霍華深知戰後的歐洲也不可能再像當初中世紀那樣單純。

因此面對這個「及齡的世界」，潘霍華主張教會必須要成為「**非宗教的基督教**」（**Religionless Christianity**），也就是說，基督教不能再期待自己成為社群與文化的中心、在華麗的大教堂中體面地「教化眾生」；相反地，基督教必須要把自己摔碎，滲透進每個黑暗、不堪的角落中，才能向旁人活出信仰的力量。潘霍華後來自己就在獄中活出這種「非宗教的基督教」，在獄中他為獄友舉行聖餐，沒有聖堂、沒有牧師袍、甚至沒有乾淨的聖餐盤，但信仰在這其中展露無遺。

※

《耶利米書》第 45 章是整卷書中最短的一章，裡面寫到——

猶大王約西亞的兒子約雅敬第四年，尼利亞的兒子巴錄將先知耶利米口中所說的話寫在書上。耶利米說：「巴錄啊，耶和華——以色列的神說：『你曾說：「哀哉！耶和華將憂愁加在我的痛苦上，我因唉哼而困乏，不得安歇。」你要這樣告訴他，耶和華如此說：「我所建立的，我必拆毀；我所栽植的，我必拔出；在全地我都如此行。你為自己圖謀大事嗎？不要圖謀！我必使災禍臨到凡有血氣的。但你無論往哪裡去，我必使你以自己的命為掠物。』」這是耶和華說的。」

這災禍和愁苦是耶和華親手加在祂的先知和子民身上的，上主為了要在這極端的時代中牧養祂的羊群，親手鞭打了祂的先知、親手摔碎了祂的教會。至今，我們仍不能躲避《耶利米書》45 章的挑戰，要在淚眼中說出上主的話。

## 可知祢的愛帶來多大的痛苦？

這個主題是 1934 年 1 月 21 日潘霍華回到德國之後的講道，它的主題經文是：「耶和華啊，你曾勸導我，我也聽了你的勸導。你比我有力量，且勝了我。」（耶 20:7）

1933 年 1 月 30 日，納粹黨透過選舉正式成為德國的執政黨，希特勒成為總理；同年 4 到 10 月，納粹通過一系列反猶的法案，禁止猶太人擔任公職、阻撓民眾去猶太人的店消費、限制猶太人的穿著與行動，而教會竟然也配合著國家的政策，開除具有猶太血統的牧師、趕走會眾中的猶太人，甚至要創造一個「不具有猶太色彩的基督教神學」。潘霍華十分激烈地反對這種「異端」，但世局惡化之快難以挽救，1934 年稍晚，神學家巴特等人就在瑞士起草〈巴門宣言〉（*Die Barmer Theologische Erklärung*），帶領「認信教會」（**Confessing Church**）從被納粹化的國家教會中脫離出來，開始走入暗無天日的地下生活。

※

在《耶利米書》20 章 1-2 節的背景中，當祭司音麥的兒子巴施戶珥聽見先知耶利米的預言，就對他拳腳相向，並且用木枷把他囚禁在聖殿的監獄裡。聖經還說巴施戶珥是「耶和華殿的總管」，一位奉耶和華的名說話的先知，竟被耶和華殿的總管鎖在耶和華殿中的監獄裡，這是多麼羞恥又痛苦的事情。

隔天巴施戶珥想說也羞辱夠了，就放耶利米出來，沒想到耶利米一被放出來就受感說話，咒詛巴施戶珥、並又再說了一次眾人最不想聽的話：「猶太國將要被巴比倫滅亡，你們將被擄到巴比倫。」聖經沒有記載耶利米說了這些話之後有什麼樣的下場，但之後聖經記載耶利米在 20 章 14-18 節咒詛自己的生日，這讓我們可以稍微推敲他是處在一種怎麼樣生不如死的痛苦中，因為我們都知道上一個這樣做的人就是約伯。

耶利米流淚地禱告說：

耶和華啊，你曾勸導我，我也聽了你的勸導。你比我有力量，且勝了我。我終日成為笑話，人人都戲弄我。我每逢講論的時候，就發出哀聲，我喊叫說：「有強暴和毀滅！」因為耶和華的話終日成了我的凌辱、譏刺。我若說：「我不再提耶和華，也不再奉他的名講論」，我便心裡覺得似乎有燒著的火閉塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁。

（耶 20:7-9）

耶利米知道自己將會和同胞面臨同樣的命運，在那之前，他仍要這樣被羞辱，只因他誠實地傳講了耶和華的話。作先知是耶利米人生中最痛苦的一件事，傳講耶和華的話就是他痛苦、羞辱的來源，或許他寧可像他的同胞一樣醉生夢死，畢竟他自己也逃不掉亡國被擄的命運。但他又不能閉口不言，不然這聖言就在他的骨髓裡燃燒，令他更加痛苦不堪。因為當他在反抗神的時，神比他有力量，且勝了他。

※

潘霍華在認信教會中宣講這段經文時，也是帶著一種愛與痛苦交織的情緒，上帝的愛使他們身陷囹圄，他們只要向世界妥協一點點，對國家教會表示一點意思，那他們就不必過得那麼痛苦，但上帝烈火一般的愛緊緊抓住了他們，不允許他們這樣做。上帝的所作所為若放在一般情侶中的角度來看，肯定是個恐怖情人，但那聖愛炙熱到他們無法抗拒，所以他在講章中不斷地問上帝：「可知祢的愛帶來多大的痛苦？」

在他講章的祈禱文中，似乎就可以感受到這種被上帝聖愛所俘虜的痛苦，但又在痛苦中降伏於上帝的聖愛之下：

我不想要，可是祢征服了我的意志、我的抵抗、我的心。我的上帝，祢是那樣不可抗拒地魅惑了我，我向祢投降。祢勸導著我，我聽從了祢的勸導。祢在我不曾察覺時抓住我，現在，我已不能離開祢，祢抓住我如同祢的擄物，把我繫在祢的戰車之後，讓我跟隨祢，羞辱與苦痛地加入

祢勝利的行列。我們豈會知道，祢的愛會帶來如此的痛苦，祢的恩惠是這樣沉重？祢對我來說是太強了，而且，祢贏了。當祢的思想增強的時候，我變弱了。

**愛是令人痛苦的，上帝的聖愛尤其令人痛苦。**潘霍華認為當我們認識到上帝之愛的這個層面時，我們就會害怕去擁抱愛當中所包含的痛苦；另一方面我們卻又是不得已接受這帶有痛苦的上帝之愛，因為上帝勝過了我們，我們與上帝的摔跤輸了，被壓制在地上。我們以一種我們所不想要、不體面的方式見證上帝的愛，像是個俘虜一樣被綁在戰車的後面，以此痛苦的姿勢加入上主凱旋的隊伍中。我們的痛苦與那深入肉中的刺不許被拔出，但我們仍以這樣的姿勢見證上主在我們生命中的勝利。

但當我們承認我們是上主之道的俘虜，向上帝舉白旗投降時，潘霍華說這時我們又會感受到一種很奇妙的轉變：

但就是在這樣的時刻，當人因為上帝太強大而無法忍受與祂同行，當一個基督徒在上帝的大能下失敗、崩潰，祂的親近、信實和力量便突然變為安慰和幫助。因為只有在這樣的時刻，我們才會正確地認識上帝和我們基督徒生活的重要性。不能夠再脫離上帝，表示更多的焦慮、不安和沮喪，但也同時表示，在痛苦與歡樂當中，都不會缺少上帝。

上帝的話原本是烈火，在我們的骨髓裡燃燒，使我們痛苦不已；但當我們向上帝投降時，上帝的話竟變成了安慰的話語，幫助我們站立。如此，**上帝的話語與我們生命中的一切都是相關的**，上帝的話帶給我們痛苦、也帶給我們安慰，無論是喜樂還是悲傷時，我們生命的脈動都與祂的話緊緊相關。從這我們也看到路德神學對這位德國信義宗牧師的影響，馬丁路德認為我們要把上帝的話分作「律法」和「福音」兩個部份來看待，上帝的話一方面是律法，鞭笞著我們看見自己、世界的不堪，當我們受不了這痛苦逃往十字架

避難時，上帝的話又是福音，醫治、安慰我們肉體和靈魂上的一切傷痕。讀到這裡，我所想像的一個畫面是，我們都像雅各被上帝狠狠地壓制在地上，輸了摔跤，大腿也癱了，但因為他向上帝認輸，所以他接著就跟上帝要祝福。上帝贏了，雅各輸了，所以他成為了以色列（意思是：因你與上帝與人較力，都得了勝）<sup>2</sup>。

面對我們所身處的苦難，潘霍華認為**在基督徒身上，沒有痛苦不是上帝的聖愛所導致的**，所以我們該求的不是叫上帝把這樣的苦楚挪去，因為我們這樣羞恥的標記就是上帝榮耀的記號：

囚徒不穿炫耀的衣裳，而是繫著鎖鏈，這鐵鍊是用來榮耀那一位經過世間與人群的勝利者。我們必須穿戴鐵鍊和囚衣，是為了讚美祂，祂使真理、愛與恩惠臨到我們。真理與正義的行列，上帝福音的行進，拉曳著走在勝利的戰車之後被縛的囚徒。

穿戴著同志身份所具有的鎖鏈，我並不引以為恥，雖然看似不體面，但這是上帝聖愛的記號，縱使這愛使我何等地痛苦，我仍可以看見耶利米和潘霍華作為戴著鎖鏈傳道的先知，如何被上帝的愛所降伏。當這聖愛俘虜了我，願我也可以這樣說：「我為這福音的奧秘做了戴鎖鏈的使者——並使我照著當盡的本分放膽講論。」（弗 6:20）

## 祂所做的一切都好

這個主題是潘霍華在 1936 年 12 月 21 日從芬根瓦神學院所寄出的代禱信的標題。從 1935 年到 1937 年 10 月被蓋世太保關閉以前，潘霍華所成立的這間地下神學院秘密地培訓認信教會的牧者，過去的反抗是憑著及時的熱血，

<sup>2</sup> 創 32:28。

但如今所需要面對的是重價恩典所帶來的漫長寒冬。

他們偷偷地在一間遭廢棄的老舊房屋中上課，冬天時沒有足夠的炭火，整個教會簡直要結冰了，很多學生不解，只是學神學，為何要這樣挨餓受凍？隨著時間的推移，向國家教會投降的「猶大」越來越多，但對此潘霍華並沒有責怪他們，因為他知道這一切都是祂所做的。他在信中寫說：

**祂所做的一切都好**，並不是說我們所做的一切都好。你相信嗎？基督徒最終的驚喜就在於認識祂可以在最後說：**祂所做的一切都好**。祂可以幫助我找到祂，即使我是有罪的。祂終究會幫我克服全部的罪。

只有現在我們才會真正了解「**祂所做的一切都好**」的意義。祂醫治了我們。祂一直在那裡，一直在工作著。只有現在我們才能真正為我們所領受的一切來感謝，我們為我們領受的職責、為我們每日的工作、為每日給我們的話語、為弟兄的團契、為每一個從別人而來的幫助，也為了我們的身體、靈魂在極大的險惡裡得保守，感謝祂。現在，過去所有都被喜悅所吞沒，**祂所做的一切都好**。

不知為何，在過去豐衣足食時，反而難以察覺上帝的恩典是如此地豐盛。反倒是在如此艱困、不知還能撐多久的環境下，潘霍華和他的學生們徹底地感受到了，這一切的一切都是上帝時時刻刻的帶領才走得下去的，沒有了祂的同在，一切就沒有任何喜悅可言；但有了祂的幫助，所有不堪的過去反倒都成為了值得感恩的喜悅。

※

我是一個自我意識過剩的人，總是設法在規劃、詮釋我自己生命與信仰的歷程，但在大學之後，一切都亂了套。我不夠理解生命、不夠理解信仰、甚至不夠理解我自己，以至於這三年來總是在發生出乎我意料之外、甚至我所不願意看到的事情。但回頭看來，我發覺所有的一切都是出乎意料的恩典，才知道這一切都是祂所做的，因此我沒有半點怨言；或許現在正處在我

難以感恩的艱難時刻，但我願默默地看著祂的作為。在《創世記》中，每當上帝創造完一件事物就會稱其為「好」，而如今我也正在這艱難之中，參與上帝對我的新創造，因此雖然現在眼不能見，但未來我必定會看到這一切都是祂所做的，而祂所做的一切都甚好。

※

這段時間裡，他們連唱詩歌都要低聲地唱，深怕被別人發現。但這段團契歲月是潘霍華度過最快樂的時光，在芬根瓦這兩年的經歷，讓他後來寫下了著名的《追隨基督》與《團契生活》，而這一切都是祂所做的。在代禱信的最後，潘霍華寫到：

這就是我的報告。許多事發生了，我們所能做的卻往往不值得在上帝面前提起。我們永遠做不完應做的事工。我們對自己的職守、對弟兄們，仍有虧欠之處。因此，我們要再一次把我們自己擺在祂寬恕的愛中，並充滿感謝地告白道：「不是我，而是祂所做的一切都好。」

## 喜樂的命運

1940年潘霍華眼見用言語、文字、講道都已經無法救德國脫離納粹的邪惡，所以開始以行動參與反納粹的組織。這個組織後來策劃一樁刺殺希特勒的行動，但不幸洩露導致成員被捕，潘霍華雖然不是核心成員，但也在1943年4月入獄。同年年初，他才剛跟女友瑪利亞訂婚。

※

「命運」這個詞在潘霍華的《獄中書簡》中經常出現。一般而言，命運指的是我們無法抗拒、無從選擇的情況，但潘霍華並不這麼看待命運，他自己選擇接受了承受苦難的命運。但潘霍華仍稱之為命運，因他並未覺得被關在獄中是比較榮耀的事情，他也不是那種愛自找苦頭吃的受虐狂或禁慾主義

者；相反地，他在書信中多次提到他多懷念從前時光的美好，每天都在祈盼著案情水落石出後可以被釋放，祈盼早點可以與家人朋友重聚。但他不行，所以他將其稱之為命運。他並沒有因為是自己選擇了這樣的命運，就刻意淡化或忽略被這命運困住的痛苦、不願與失落。但他從來沒有提到「後悔」這個詞。

他在寫給父母的信中，幾盡全力描述自己過得十分不錯，絕對不用他們擔心，他用許多誇張的筆觸寫道收到家書時的興奮感、看完一本書的心得、獄卒如何對他不錯、窗口外的鳥囀和某個美夢如何讓他對一切事仍抱有希望，有可能另一端的家書中寫滿了父母擔心的言詞，所以潘霍華的家書會有一種令人揪心的感覺，就像是個早熟的孩子，在外頭吃盡苦頭卻仍跟家裡說自己過得多好。

在寫給朋友的信中就誠實多了，篤實地記錄獄中的吵鬧、空襲的恐怖景況、無由來一整天的焦慮、對案情的悲觀態度……。但在信中潘霍華還是常以近乎說教的口吻說他自己如何想辦法打起精神、維持工作的紀律、思考值得感恩的事情。他在獄中不斷地操練自己要喜樂，當他的摯友要結婚時，他在信中寫了一篇為他們證婚的講章，彷彿他也身在那花海中為他們祝福；當聖誕節快到時，他就一邊想像與家人團聚、圍在暖爐前唱歌的場景，一邊把他最喜歡的聖誕詩歌的音符畫在信中。看他的信會感覺他所住的斗室彷彿時常會配合著教會節期改變裝飾，又彷彿他在獄中擁有一整座圖書館或一群唱詩班，只有在空襲的那幾篇中，才看見這些色彩落盡之後的瓦礫殘堆是什麼樣子。

在讀《獄中書簡》時，在我心頭不斷浮上來的詞是「喜樂的命運」，這的確是令人痛苦、無可奈何的命運，但潘霍華卻試圖與之共舞、擁抱它、為了它稱頌上帝。而這種「喜樂的命運」在有次潘霍華剛好講到死亡時，就透露了出來。潘霍華非常少在他的《獄中書簡》中提到他的死亡，他從來都沒有刻意要以殉道者的姿態來呈現自己，甚至他也未曾提到他是在為義受逼迫，其中一個原因有可能是因為這些對外的信件都需要先經過檢查，但潘霍

華也沒有意圖要塑造自己被監禁的道德崇高性，他多次表示他是清白的（大概是他沒有實際參與行動），只要納粹上層釐清案情他很快就會被放出來。所以他在信中一次又一次說他有預感就有好事要發生了，他也規畫著戰後要如何參與重建教會的工作，但復活節過了、五旬節過了、聖誕節過了、新年過了、又一個復活節過了，這命運始終是一一次次地向上加碼，所以潘霍華也使勁地一次次把他的喜樂加碼。

那次碰巧講到死亡時，潘霍華說：

現在，來吧，通向永恆自由之路上節宴的女王！啊，死亡，解掉這悲慘的鎖鏈吧，放下我們必死的肉體和盲目的靈魂的這些厚厚的帷幕吧，這樣，我們便終於可以看見我們在這裡設法看見的東西了。啊，自由，長久以來，我們一直在追求你，在磨練中，在行動中，在受難中。現在，我們死了，便看見了你，在上帝的臉上看見了你。

——1944年7月21日〈通往自由之路上的各站〉

※

當我聽到有人說：「這大概就是身為同志的命運吧」的時候，我都很想要幫他加上一句：「但潘霍華說，這是喜樂的命運。」我覺得身為同志用不著像那種勵志演說家一樣，說上帝如何將他的命運變成奇蹟等等之類的見證，因為命運就是命運，它就是常會讓你感到不願、痛苦且充滿失落感的景況。我們用不著顯得特別樂觀，但我們仍應當在這樣的景況當中喜樂，要打起精神來、安慰他人、操練喜樂。面對我們的命運之主，我們不該整天擺一副苦瓜臉給祂看，當我們不再把心思花在抱怨與逃避命運時，我們才開始會有創意來思考如何與之共舞，然後為此感謝上帝。當我們不再逃避命運，而是自願選擇命運，這命運就會是屬於我們的命運。

面對所加諸給我們的命運，我們必須以喜樂來迎接，因為上主所賜的乃是喜樂的命運。

## 所有美善力量

1945年1月，潘霍華寫了一首詩作為新年賀詞送給他的家人，這首詩後來被人譜成曲子，而成為著名的〈所有美善力量〉這首詩歌。這首詩幾乎是他最後留下的文字，因為在2月他就被移往布亨瓦的集中營，然後就音訊全無了。

有永遠支持我指引我的力量同在，  
我超越了一切恐懼，得到鼓舞與安慰，  
我將度過這些時日，有你在思想中比肩並排，  
並與你一起，步入新的一年。

有時，我彷彿忘記了自己所擁有的一切，我的家人、朋友、團契教會的夥伴，我並非是自己獨自踏上這朝聖之旅的，所有我周遭的夥伴都在幫助著我、見證著上主的作為。今日，上主仍未忘記我們，在看似絕望的處境中，想方設法地給予我們安慰與援助；有時，身在囹圄之中反而能讓我們發現周遭布滿恩典的碎片，而這任何一個微小的恩典碎片，都足以讓我們再度燃起巨大的勇氣。

然而，假如祢決意再次救出我們，  
讓我們享受生活，享受它美好的陽光，  
我們從憂傷學到的東西就將充實我們，  
而我們的全部生命本屬於祢，將向祢獻上。

只要還有見到陽光、踏在堅實大地之上、吃到麵包與果實，這一切都仍在向我們透露著天父的恩慈與善意，彷彿從四面八方而來的美善力量，助我們度過一個又一個的難關。

此刻，由於我們的傾聽，靜穆正在加深，  
請讓我們聽見祢的兒女們的聲音，  
它們從我們周圍漆黑不見的世界中上升，  
那是他們的普世頌歌，是對祢的讚頌。

在寫這首詩的時候，潘霍華彷彿已經預見自己無法從獄中走出來，所以他的眼界已經穿越戰火、穿越牢獄之門、穿越陰間之門，看到在他死後德國與教會的復甦。此刻，全宇宙的所有黑暗力量彷彿都在向他撲來，想要壓制他對於生命的熱愛；但在他的詩中，全宇宙的所有美善力量彷彿正在默默地聚集起來、圍繞著他，並即將戰勝邪惡。

所有善的力量都在幫助和關照我們，  
不管未來如何，面對它我們都會勇敢。  
上帝將扶持我們，不論拂曉黃昏，  
這一點毫無疑義，在每個新年的開端！

## 殉道是通往永生的必經之路

耶穌對他們說：「無知的人哪，先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了。基督這樣受害，又進入他的榮耀，豈不是應當的嗎？」（路 24:25-26）

這是上個主日龐君華牧師在泰澤青年營講道時所使用的經文，我們在通往合一之路時，無法不通過痛苦、無法沒有犧牲。潘霍華作為 20 世紀普世合一運動的先鋒之一，對他而言，合一絕非只是簡單地妥協、或只是和和氣氣地共事，追求合一的人，手掌中必須要有基督聖痕的記號、分擔基督的苦難與憂愁。

※

在初代教會的患難中，第二世紀有一位教父被後代稱之為「殉道者猶斯丁（Justin Martyr）」，我一直感到很好奇的是，初代教會有非常多著名的教父都是殉道者，為何只有猶斯丁被冠上「殉道者猶斯丁」的專稱呢？我在猜想，或許是因為他作為第一位教會的護教士，還膽大包天地上書羅馬皇帝，向皇帝說明基督徒的信念，以及基督徒為何不害怕殉道。當時基督信仰被認為是底層階級才會相信的無知迷信，被哲學家所瞧不起，但殉道者猶斯丁認為基督信仰是一種最好的哲學，他花了許多力氣來用系統哲學闡述基督教的信念，而這樣的嘗試成為基督教神學的起源，當他在講述「殉道」時，他就用哲學家都知道的故事比喻「殉道」是如同蘇格拉底為著他的哲學理想而死的高貴行為。

當時數百數千的人都成為殉道者，但唯有殉道者猶斯丁的行動和詮釋帶給殉道一個全新的神學涵義，所以他的殉道就不僅僅是殉道，他是用自己的生命證明他所教導的，所以他被稱為「殉道者猶斯丁」。因此我們在當代的神學發展中，也可以很清楚地看見潘霍華的殉道所留下的痕跡，他是在當代賦予「殉道」一個全新涵義的神學家，那其實我們也可以因此稱他為「殉道者潘霍華」。

※

1945年4月9日，潘霍華被處以絞刑，數天之後，盟軍解放此區，釋放所有的囚犯；一個月後，盟軍攻陷柏林、德國投降。一位與他同囚的英國軍官貝斯特後來在訪問中回憶起潘霍華生命最後一週的情景——

4月3日，復活節隔天，潘霍華被判處死刑；4月9日，復活節後第一主日，潘霍華帶領著獄友作禱告會，他請大家默想《以賽亞書》53章的經文：「因他受的鞭傷，我們得醫治……」不一會兒，兩個軍人走進來打斷了安靜的禱告會，要潘霍華跟他們走，潘霍華分別跟每個人道別之後，請貝斯特將他的遺言帶給他英國的好友貝爾主教：

「這是終局，然而對我而言，卻是生命的開始。」

※

在通往與基督身體合一的路上，我們就只是客旅，所有可見的事物都無法成為我們的倚靠。我們萬分渴望著教會的合一，並為此努力著，但在此世我們看不到教會的合一；正如同潘霍華萬分渴望德國的復甦與教會的重建，並也為此努力著，但在此世他看不到德國與教會的復甦。唯有通過死亡，我們的眼才能看到我們盼望之事，在這個地上，我們只是客旅、只是不斷行走著的朝聖者，唯有通過殉道，我們才會回到那永生的家中。因此潘霍華寫道：

我不能逃避我作為一位客旅、一個異鄉人的命運，所以我不能逃避上帝給我的呼召：成為一個在地上常夢想著天堂的疏離人。如果我所想念的是另一個沒有醫治的應許的世界，那必定是非神的鄉愁。我是「客旅」這個字所涵蓋的一切意義的客旅。**我敞開心來迎接這世界的責任、痛苦和喜悅，因我是它的一部分。**我也耐心等候上帝所應許完成的時刻來臨。我真的是等待著，而不是用願望和夢想來迫使它快快臨到。在此沒有一句話提到我們的家。我知道，地上不會是我的家；我更知道，這是屬於上帝的大地，**在這大地上我不僅是客旅，也是朝聖者。**

——〈我是地上的客旅〉

※

當《啟示錄》中的第五印被揭開時，這些因見證神之道而被殺之人將與我們一同呼求聖潔真實的主，如今在我們一同走向那殉道之路時，仍求主叫我們能戴著鎖鏈而歡呼。

已在天上的殉道者潘霍華，偕同天上諸位殉道聖人，請為我等祈。

## 後記：關於神聖受苦與命運之愛

在基督教神祕主義的傳統中，「神聖受苦」（**Sacred Suffering**）始終是一個無法繞開的核心主題——它主張苦難是煉淨靈魂、甚至是與神聖者結合的必要途徑，這種觀點並非憑空而生，而是鮮活地體現在歷史上許多先知與神學家的生命裡。

當我們回望先知耶利米身處的耶路撒冷圍城、潘霍華所在的納粹死牢，乃至倪柝聲所處動盪不安的中國，我們很難忽視這些神學家共同的生命底色——戰亂、監禁與不可逆的毀滅。在這樣極端的苦難中，人們往往會發出最尖銳的質疑：在這種時刻，該如何相信上帝會回應禱告？該如何相信祂會賜下平安與生命？按常理來說，苦難應該會讓人遠離上帝，但恰恰相反，在這些神學家的生命見證中，我們看見他們並沒有遠離神，而是被徹底的降伏。

或許正是因為環境絕望到讓人無處可逃，上帝的聖愛才顯得如此霸道且不可抗拒。在他們流傳下來的講道與禱告中，我們會驚訝地發現，**他們對「聖愛之痛」的描述，有時甚至會使用近乎「強暴」與「強佔」的比喻——耶利米嘶吼著上主「欺哄」並「勝過」了他；潘霍華描述自己是被鎖鏈綁在上主戰車後的俘虜；倪柝聲則強調人原本的生命必須被徹底「打碎」。**

筆者認為，他們在這些文字中，展現了一種令現代人戰慄的真理：**真正的聖愛，有時並不徵求你的同意。**它成為了一種我們在生命中無法逃避的命運（Fate），一種必須經歷的苦難。

當然，若是從現代心理學的視角來審視，這樣的敘事方式十分令人不安。它讓人聯想到著名的「史金納箱」（Skinner Box）<sup>3</sup>與心理學的依附理論：如果動物或嬰兒的照顧者穩定回應他們的需求，他們很快就會發展出安全感與獨立性，因為食物與愛是穩定可得的；但如果照顧者的回應是間歇且

---

<sup>3</sup> 史金納箱是由美國心理學家史金納（B. F. Skinner）發明的行為實驗裝置，主要用於研究動物的「操作制約反應」（Operant conditioning），當動物在箱內做出特定動作（如按壓槓桿）後，就會獲得食物獎勵或電擊懲罰，以此來觀察動物的行為是如何被規訓的。

不可預測的（如戰亂中的上帝），那動物或嬰孩反而會發展出焦慮型依附，對照顧者產生病態的迷戀，因為他們深怕會失去照顧者的愛。表面上看，這種對於「上帝施加痛苦」的崇敬，似乎是一種屬靈的「斯哥德爾摩症候群」，甚至是一種「神聖的虐戀」，彷彿上帝是一位喜歡 PUA 的控制狂。

但如果我們將這位「有位格的上帝」，視為非位格或超位格的存有，是心理學所講的「自性」（Self），是諸子百家所說的「道」，是希臘神話中的「命運」，那視野便會豁然開朗。這樣的苦難煉金術，其實是一種「**自性修剪自我**」（Pruning the Ego）的個體化過程。生命未經痛苦無法成長茁壯——這對生物本能而言是一個殘酷的奧秘；但若自我意識到了這一點，並選擇主動參與其中，這種被動的受苦便轉化成為尼采口中的「**命運之愛**」（*Amor fati*）。<sup>4</sup>

但我們該如何分辨發生在我們的苦難，是帶來生命的「聖愛痛苦」，還是毀壞生命的「宗教受虐」呢？

真正的聖愛雖然在主觀體驗上彷彿施以強暴與俘虜，但它的終極指向是「**破碎小我，轉化為大愛**」。它不會讓人變得怯懦奴性，反而會像潘霍華一樣，在被上帝俘虜後，生發出向世俗不公義體制提出挑戰的巨大勇氣；相反地，邪教式的強迫，往往只是為了強化某個不正當的權力結構，而使人生命萎縮。

因此，面對神義論的難題，基督教信仰從不給予廉價的答案。但它允許我們像《約伯記》或《耶利米哀歌》那樣，在淚水中不斷地向上主、向命運叩問。或許，正是在這不斷的提問與摔跤中，我們才真正觸摸到了那種能讓我們「戴著鎖鏈歡呼」的奧秘。🌍

---

<sup>4</sup> 命運之愛是德國哲學家尼采（Friedrich Nietzsche）所提出的思想。他認為「超人」面對命運不應只是被動承受或無奈屈服，而必須展現出強悍的生命意志，積極肯定並熱愛生命中必然發生的一切事務。即使面對無盡的痛苦與無限次重複的「永恆輪迴」，超人也能全心擁抱他的命運，並將其轉化為自我超越的力量。



在我看來，耶利米和潘霍華都是「戴著鎖鏈歡呼的先知」。

( Gemini 生成圖 )

【專題文章】

# 願月光指引我們的故事

——《超時空輝耀姬！》聖經與人文向雜談

邱詠恩

長老教會聚會者 | 不可知論者

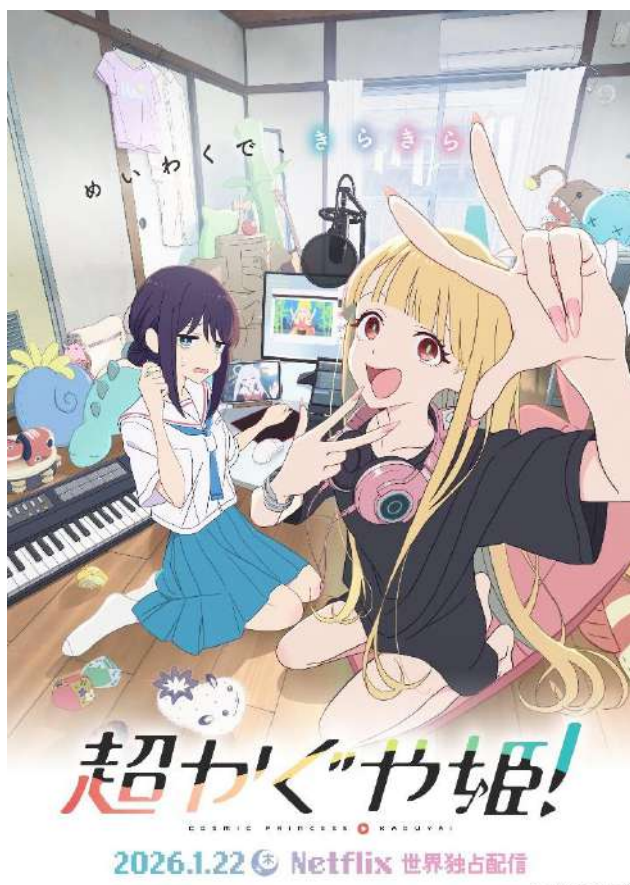
※關鍵字：超時空輝耀姬、虛擬、幽靈學、歷史天使、命運之愛

2026 年 1 月 22 日於 Netflix 獨家上線的原創動畫電影《超時空輝耀姬！》（超かぐや姫！），導演山下清悟以日本古典文學《竹取物語》為原型，融合了 Vocaloid 創作樂曲、AI 及 VR 技術、VTuber 文化、MOBA 遊戲等要素，甚至是非異性戀的情感與角色塑造，述說了一個跨越時代的浪漫奇幻故事。

Netflix 原創動畫電影

《超時空輝耀姬！》

（圖片來源：『超かぐや姫！』公式  
@Netflix 映画 @Cho\_KaguyaHime/X）



## 當理想結局遇上平庸現實

租屋處內，自稱來自月球的少女輝耀，向彩葉抱怨月球的一切都非常無聊。彩葉拿出平板，問她是否知道《竹取物語》的傳說故事；當聽到故事的結尾處，輝夜公主最終還是回歸月球且再無後續，讓輝耀直言這根本是個「壞結局」。然而彩葉卻覺得「故事就是這樣的」，**這世上有太多事情（結局），即使你想改變也難以改變，最後只能想辦法接受它。與其追求「好結局」，或許「普通結局」本身已足夠圓滿。**這反映了彩葉當下的人生觀，同時也是大多數人的現實命運。很多不斷困擾著我們的問題，最終都是透過自我的接受或轉念來作為解方。人生當中遇到的許多故事，也總是在渴望繼續時戛然而止。

## 清醒、夢境與集體神話

水變成酒，是耶穌在聖經裡所行的第一個神蹟。水與酒在人類歷史上，因其特性、用途等，可以延伸出許多有趣的象徵意涵。比如：「純粹與混雜」、「平淡與強烈」、「理性與感性（或理性與非理性）」、「清醒與夢境」、「現實與虛擬」、「意識與無意識」.....。人既需要「水」的清醒，也需要「酒」的慰藉。耶穌願意提供酒讓宴會上的眾人能夠同享喜樂，可以看出他也肯定了人們感性能量的需求；而人本身也正是這些不同情感、精神要素的集合，正如這個故事中的水與酒，它們「本為一體」。

清醒的人們有著一個共同的世界，睡夢中的人們都享有自己的世界。

——赫拉克利特（Heraclitus）

基督替我們死，為要使我们無論是醒著還是睡著，都與他一同活著。

——帖撒羅尼迦前書 5: 10

月讀的世界彷彿是現代人一個集體的夢，人們暫時放下那個共同的勞碌世界，在這個虛擬空間裡尋求獨屬於自己的小世界；就像彩葉白天忙課業、忙打工，晚上在虛擬世界追星、跟朋友打遊戲。而在「醒」與「睡」之間，八千代始終陪伴著彩葉，就像無論人處於何種光景、情境或意識狀態，基督都與眾人一同活著。

對神話學家約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）而言，「神話是眾人的夢」，是人類集體無意識之反映。月讀裡的許多場景——極光與海洋相互交融；人們擁有獸耳、角、尾巴等不同物種特徵的化身（avatar）；八千代創造自己的分身來與人互動；襯托八千代神性的巨大鳥居等，都是一個個有如神話般的場景，在此意義上，月讀也可視為某種虛擬共同體的神話。



絢麗的《星降る海》，歌詞裡滿是細節。

（【本編ライブシーン】星降る海 截圖，

來源：『超かぐや姫!』公式 / Youtube）

## 虛擬是一種潛在的真實

德勒茲（Gilles Deleuze）在《差異與重複》中指出：「虛擬並非與真實對立，而是與現實對立。」**虛擬是一種尚未被現實化的「潛在」狀態，虛擬也是真實的。**如同福音書中「芥菜種」的比喻，渺小的事物中，也能萌生出超乎想像的力量。種子自身蘊含了亞里斯多德（Aristotle）所謂的「潛能」，是一種「尚未實現」的狀態，待時機成熟，它將會逐漸長成枝葉繁茂、能夠庇蔭群鳥的大樹。上帝國那「已然而未然」（**already but not yet**）的潛在屬性，正是其**虛擬性的展現**。若接到後面的劇情，可以看到 10 年後的彩葉成為天才科學家，為輝耀（帶著的是八千代的記憶）打造了一具仿生肉體，將本來的虛擬生命給現實化。

## 散場後的餘溫：聚與散的互為意義

三人的演唱會開始前，彩葉問八千代是否不會再唱她的出道曲《Remember》了？八千代回答：「那首歌，已經傳達給想傳達的人了，它的使命完成了。」我想起長老教會大專青年團契（長青團契）裡一句圈內人都不陌生的話：「我們聚，是為了散」；正是體會到「散」的必然，「聚」的時光才更顯珍貴。我想，這也是當彩葉意識到，自己與輝耀相處的時間，可能就像夜空中綻放的煙火那樣短暫時；包括後來知道她身處在一個宿命般的、8000 年的漫長等待之後，內心複雜的感受。



「我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清；到那時就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。」（哥林多前書 13：12）

彷彿也在述說彩葉和輝耀一步步得知真相的過程。

（【Official MV】ray 超かぐや姫！Version 截圖，

來源：『超かぐや姫!』公式/Youtube）

## 文明的壓抑與個體化的突破

輝耀說月球上的虛擬世界沒有溫度與味道，並且每天都有重複而乏味的工作要做，她與這樣一個無趣的世界格格不入。某天她透過窗戶看到了彩葉這邊的世界，每個人都能做自己想做的事，對她來說簡直無比自由。然而，輝耀也在這個「自由」的世界中發現，人們還是經常為了一些更重要的事情，選擇壓抑自己真實的感受。就像佛洛伊德（Sigmund Freud）在《文明及其不滿》中的觀點：人類文明的歷史同時也是一段壓抑的歷史。亦如馬庫色（Herbert Marcuse）在《愛欲與文明》中所指出的，有些壓抑是維持社會穩定所必需的；而有些壓抑則是社會體制「額外」強加的，並且逐漸削減人的活力和創造力。

人文地理學者段義孚（1930-2022）在《恐懼景觀》中認為，人類建造城市原本是為了對抗自然的混亂與無序，結果人反而在城市裡不知所措、迷失方向。馬克斯·韋伯（Max Weber）認為官僚體制能帶給社會高度的效率，然而運作上卻往往陷入繁文縟節的泥淖。

月球是輝耀試圖逃離的官僚系統，然而她最終還是被月球人帶回，宛如卡夫卡（Franz Kafka）作品中，受困在那未知而龐大的官僚迷宮中，小人物無力而荒繆的處境。她能做的，彷彿是在她的畢業演唱會上，用盡全力發光到最後一刻。彩葉也受困於她和母親之間的距離，父親在彩葉 6 歲時意外離世，母親堅強地將家計一肩扛起；本身擁有高成就（律師）的她，卻也因著對彩葉的高要求，讓彩葉過度在意母親的期望。壓抑的家庭關係背後，是兩個創傷的主體。

夜晚，彩葉終於鼓起勇氣，主動聯絡母親，表明她符合不了母親的期待，她想找到自己真正想做的事，不為獲得他人的認可，單單將自己的人生奉獻給它。最終，母親同意了彩葉的意志，也提醒她要為自己的理想負責。<sup>1</sup> 彩葉繼承了母親的堅強，也直面了內在的陰影，接納了那個一直以來，沒有被好好在乎的自我，並燃起追尋新目標的動力，開始了一段個體化

（individuation）的歷程。她也更加意識到，自己並非孤身一人在努力著，哥哥朝日，以及她的朋友蘆花、真實，始終在她的身邊，默默成為她的支持群體。

---

<sup>1</sup> 這段在動畫裡的描寫不多，須參考小說內容。



相聚有時，離別有時。

（『超かぐや姫!』劇場公開記念予告 截圖，

來源：『超かぐや姫!』公式 / Youtube）

## 致我所愛的幽靈

輝耀離開後，偌大的新住處頓時變得空蕩蕩的。散落各處的物品，尚未開封的鬆餅材料，遺留下來的金屬手環，彩葉經過時順手打開的櫥櫃門，都讓輝耀的存在變得形似德希達（Jacques Derrida）意義上的「幽靈」

（specter）。幽靈介於在場與不在場之間的特性，使得過去的存在或記憶，與當下的缺席在時空中彼此纏繞。彩葉的行為，也彷彿是一場儀式——回應輝耀這個「幽靈」的召喚的儀式。而在歷史與政治維度，那些過去被威權體制壓制、噤聲的事件（如：林宅血案），也以「幽靈」之姿迴盪於當今社會，試圖召喚我們做出正義的回應。

## 技術與有限性，使我們得以連結

彩葉後來得知，原來八千代就是穿越時空失敗，因而等待了 8000 年的輝耀。因撞到隕石導致飛船墜入 8000 年前的海中，也沒有足夠的能量實體化自

身，只能將電子寵物「犬 DOGE」實體化為海蛞蝓「不死」(Fushi)，並透過牠與外界互動。技術哲學家斯蒂格勒 (Bernard Stiegler) 就以希臘神話中艾比米修斯 (Epimetheus) 造人的故事為喻，說明人類是一種先天「缺失」(défaut) 的動物，需要透過技術作為自己的「代具 / 義肢」(prosthesis)。不死即是輝耀意識的延伸與外化，是她與歷史中相遇的無數人們溝通的媒介，也是引導彩葉找到竹筍飛船與八千代的使者。

除了對彩葉的思念，她也與歷史上不同時期的人們建立關係，以此抵抗這漫長到令人絕望的孤獨。心理學家李維倫教授曾以《葬送的茉莉蓮》來說明，精靈在壽命上是更接近永恆的物種，其特殊的時間感讓他們早已適應了平淡且步調緩慢的生活。但茉莉蓮的意義來源，恰恰來自於她和有限的人類建立關係；是這些「更接近死亡」的存在，賦予了她的生命新的情感、新的意義。隨著科技的發展，輝耀得以透過網路，讓無形的自己也能夠與有形的人們產生連結，最後變成 VTuber 八千代，與彩葉在月讀的世界裡相見。

## 雙向奔赴的救贖天使

班雅明 (Walter Benjamin) 曾對保羅·克利 (Paul Klee) 的畫作《新天使》(Angelus Novus)，有過一個著名的詮釋：

克利的一幅名為《新天使》的畫作描繪了一位天使，看起來好像正要離開他正在凝視的事物。他的眼睛瞪著，嘴巴張開，翅膀展開。這就是人們對歷史上的天使的印象。他的臉轉向過去。我們看到的是一連串的事件，而他看到的是一個單一的災難，這個災難不斷地將殘骸堆積在一起，並將其扔在他的腳前。天使願意留下來，喚醒死者，使被打碎的東西恢復原狀。但是一場風暴正從天堂吹來；它以如此猛烈的方式捲入他的翅膀，使天使再也無法合攏。風暴不可抗拒地將他推向 he 背對著的未

來，而他面前的一堆碎片則向天空生長。這場風暴就是我們所說的進步。

——班雅明《歷史哲學論綱》

八千代（輝耀）的視角或許也很像這位歷史天使吧。8000年來她見證著那些逐漸遠去的美好回憶，包括難以計數的生離死別，甚至戰爭。它們如破碎的瓦礫般不斷在歷史中堆疊，自己卻也無力拯救這些廢墟而被推向未來。然而為了與彩葉重逢，她依然選擇接受命運，並且去愛自己的命運，活出尼采（Friedrich Nietzsche）說的「*Amor fati*」（命運之愛）。而彩葉看過八千代的記憶後，也下定決心去愛自己的命運，即便不一定能成功，也想試著努力去開創一個「新·Happy Ending」。這段雙向奔赴的愛與救贖行動，最終在本來的命運之外誕生了一個新的可能，一種被漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）稱為「奇蹟」的事件。這是劇中輝耀（承載八千代記憶）的第二次「道成肉身」。再次展現了電影《星際效應》（*Interstellar*）中的經典台詞與命題：「愛是唯一可以超越時間與空間的事物。」



輝耀 / 八千代與彩葉，是救贖彼此的天使。

（【Official MV】ray 超かぐや姫！ Version 截圖，

來源：『超かぐや姫!』公式 / Youtube）

## 結語：製作組獻給粉絲的驚喜寶庫

尋找它，如尋找銀子，搜求它，如搜求隱藏的珍寶

——箴言 2：4

《超時空輝耀姬！》上線後，隨即引發現象級的熱度，從絕大多數人的反應，可以看出它確實傳達了一個令人回味無窮的故事。不論是關於時間線的討論、角色與 CP 的討論、歌詞與劇情呼應的討論、後續官方釋出的新 MV 的討論；最讓我驚喜的，莫過於時不時就會看到有網友（輝學家）又又又發現了什麼隱藏的細節和彩蛋，真的不得不讚嘆製作組的用心！這部動畫電影就像是一座充滿夢想的寶庫，等待著熱愛它的人多刷幾遍，前來搜求隱藏的珍寶。🌍

【公告與剪影】

# 在繪本裡重讀神聖

## ——「宗教心理學與繪本的對讀」課程心得分享

吐司邊

教育工作者 | 基督徒 | 貓派

※關鍵字：繪本、宗教心理學、佛洛伊德、溫尼考特、榮格

前不久，我透過朋友介紹，得知輔仁大學蔡怡佳教授在心靈工坊開設【宗教心理學與繪本的對讀】這門課程的資訊，雖對宗教心理學完全是外行人，因本身是教育工作者，加上對心理學、繪本相關主題非常感興趣，所以報名了這個線上講座。

課程總共使用了四部繪本以及對應的四個主題，蔡怡佳老師提到，她希望能透過圖文交織的方式說故事，繪本作品中的「虛構」、「現實」與「想像」所提出的豐富思辨，進而對宗教心理學所關注的「幻覺」、「慾望」等議題帶來啟發。繪本是書，而書就是可以一直重複閱讀的媒介，恰好「宗教」的英文單字「**religion**」源於拉丁文「*religio*」，其中一個字義就是「反覆研讀、思考」，即對神聖之物恭敬地、嚴謹地觀察。

2025.11.06-11.27  
zoom線上授課

宗教心理學 x 繪本對話：  
探索幻想與真實、  
慾望與超越的多重經驗

宗教心理學  
與繪本的  
對讀

線上四週講座  
輔仁大學宗教學系教授 蔡怡佳

蔡怡佳老師開設的宗教心理學課程

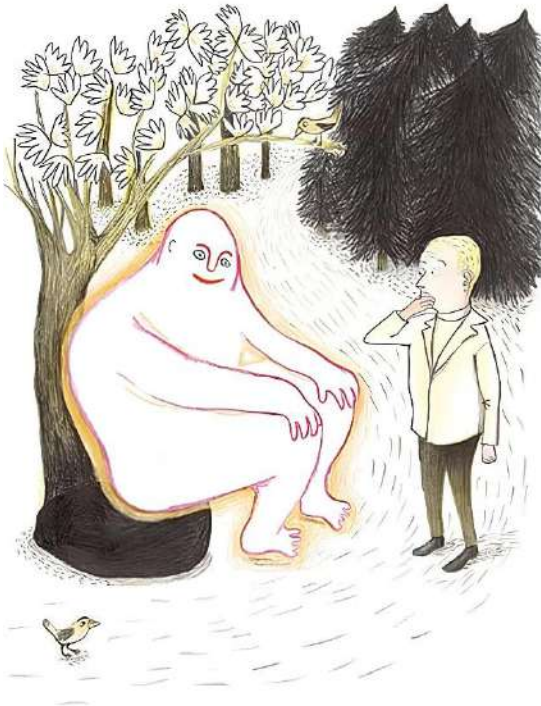
(圖片來源：心靈工坊成長學苑)

## 《小男人與神》

第一堂課的主題是「人與神的相遇」，使用的繪本為《小男人與神》。講師介紹繪本作者 Kitty Crowther 天生是聽覺障礙，成長經歷曾遇到某些困難與挫折，這也影響到她的創作題材，譬如死亡、孤獨。其他代表作品如《我的小小朋友》（原文書名 *La visite de petite mort* 的意思是：小小死神的來訪）、《湖畔的安妮》。這部繪本的故事大意是在描述小男人某天早晨在樹林中散步時與神邂逅，他們進行了一段饒有風趣的對話，小男人邀請神到他家用餐，之後還有一起游泳戲水、一起爬樹，度過愉快的一天。

這堂課我特別喜歡蔡怡佳老師談到 Kitty Crowther 在創作中的宗教多元觀點，她希望每一種宗教信仰的讀者都能在《小男人與神》得到共鳴，例如：繪本中神身邊發出「橙色的光」，作者說她是從佛教借鑒的顏色；又或者神對著小男人說：「我不是你們的唯一真神，我只是一個神，像我這樣的

神數不勝數，猶如天上的繁星」，這句話其實是要反轉基督宗教的一神論，以及「繁星」是代表子嗣綿延的印象等等。曾經有讀者寫信指責作者在繪本中破壞神的形象，例如：神怎麼會有老婆？不過我們也可以問：神是否真的有兒子呢？



一天早上，小男人出門散步。  
他遇見一個東西，就在小徑旁。  
那東西說：「別怕。」  
小男人心想：沒得怕啦。  
他禮貌的詢問：「請教尊姓大名？」  
「我是神。」  
「您這神？就是『那個』神嗎？您和我想像的完全不一樣。」  
「首先，我不是『那個』神，我是『一個』神。」  
小男人在腦中記下了這項資訊。  
接著他問道：  
「神有很多個嗎？」  
「就和天上的星星一樣多，甚至更多一些。」



小男人與神的相遇

(圖片來源：博客來網路書店試閱頁)

## 《鏡子》 & 佛洛伊德

接下來的三週課程，蔡怡佳老師選用了韓國插畫家 Suzy Lee 著名的「邊界三部曲」，這三本書都是藝術性頗高的無字繪本。第二堂課的主題為「宗教是幻覺嗎？」使用的繪本是《鏡子》。蔡老師在那堂課用了佛洛伊德對宗教的批判作為理論基礎，例如：「宗教猶如幻覺」、「宗教是人內在最深切之願望的投射」、「宗教使信徒變得自戀，成為神聖劇碼的中心(我是被神所揀選的)」，再帶進《鏡子》這部繪本的內容當中，例如：鏡子兩邊的女孩逐漸走向鏡子中央，兩人的舞蹈動作不再呈現原本的對稱，其中一邊的女孩憤而推倒鏡子，鏡子碎裂之後女孩回到孤身一人的場景。

有學員問蔡老師為什麼會想到要這樣去連結？老師的回答很有趣：「佛洛伊德不是一個走溫暖路線的學者，他總是試圖去拆解與破除，恰好可以和《鏡子》有些詭異和驚悚的風格做結合。」老師說她在課堂中會提醒學生，不要單看佛洛伊德只是一位反宗教的無神論者，而是可以去思考他「為何而反」，或是他真正關心的議題是什麼？老師最後在作品賞析中引導我們去思考，鏡子究竟是投射與幻影，還是相反地透過反觀與反映讓我們看見真實？現實和幻覺是對立的嗎？是「人按照神的形象所造」，還是反過來，是人建造了神的形象？老師亦引用了《哥林多前書》13章12節：「我們現在是對著鏡子觀看，模糊不清；到那時，就要面對面了。我如今所認識的有限，到那時就全認識，如同主認識我一樣。」



小女孩與破碎的鏡子

(圖片來源：博客來網路書店試閱頁)

## 《海浪》& 溫尼考特

第三堂課的主題是「想像的遊戲」，使用的繪本為《海浪》。蔡老師當次講課的順序並非如前兩堂先講理論再講繪本，而是先進到繪本內容，之後再由理論幫助我們仔細回想繪本中的某些情節與象徵。邊界三部曲中的《海浪》，大意是某個小女孩與海浪互動的一連串過程，作者很喜歡藉由書籍中線的跨越與拉扯來強調雙方越來越靠近的張力，就如同上一堂課的《鏡子》。小女孩一邊踢浪花，一邊又逃離浪花，並且調皮地吐舌頭，後來被一波大海浪揚起從頭沖下。之後的畫面中，天空、小女孩的衣服都從灰白變為藍色，小女孩很開心地撿起海浪帶來的貝殼，並且和身後的母親分享。

溫尼考特（Donald Winnicott）的客體關係理論，其概念之一是人並非從

「絕對依賴」發展至「絕對獨立」，而是從「絕對依賴」發展至「相對依賴」。人會從依賴母親本身，再發展出「過渡性客體」，一種對母親的暫時性替代；當母親不在身邊時，能夠藉由其他事物來安撫自己，例如小被被、娃娃、或是某個想像中的角色等等。概念之二是比起佛洛伊德，溫尼考特對於幻覺的評價較為正向，他認為幻覺是邁向現實的必經歷程，母親的任務是幫助嬰孩從幻覺到幻滅逐步地、健康地過渡至現實。

老師提到溫尼考特非常著重在母親引導孩子的責任，難免給母親過大的壓力。所以老師另外用生態心理學的「護定環境」(Holding Environment)概念作補充，除了母親本身，母親可以是複數的。大自然的支持、與大地互動後的回饋，這些也都是引導孩子與現實連結的「母親」。



逃離海浪的女孩

(圖片來源：博客來網路書店試閱頁)

## 《影子》& 榮格

第四堂課的主題是「陰影之道」，使用的繪本為《影子》。在前兩堂課當中，《鏡子》和《海浪》所使用的中線帶來左右兩邊的張力，而《影子》則是對照出上下一明一暗，黃色與黑色。小女孩在家中的儲藏室運用各種物

品進行假裝遊戲，例如：雙手是飛鳥，鞋底破掉的靴子是大野狼，吸塵器是大象……等等。「邊界三部曲」當中皆有打破沉默的轉折點，例如推倒鏡子、被巨浪沖刷，在《影子》中則是開關燈的那聲「Click!」以及家長的呼喊：「Dinner is ready!」關於繪本中突然跳出來的那隻大野狼，作者 Suzy Lee 在《Suzy Lee 的創作秘密》一書中提及，她想要安排的並非是讓影子們一起擊敗大野狼，「狼在本質上其實跟我們一樣，我們為什麼要打敗自己？我們的每一個反射影像都應該被接納，不應該因為我們對它不高興就抹煞它。」  
「陰影」就是我們不肯去承認的部分，但它同時也是展現創造力的來源。

榮格曾經有幻象湧現的體驗，並將它記錄在「黑書」與「紅書」之中，後來提出「積極想像」的概念，跟《影子》的脈絡有些類似，屬於意識下降的行動。榮格回轉至童年經驗，重新拾起那些遊戲來把玩，例如堆積木、收集石頭，雕刻等等，這種看似像「退化」的「退轉」，是榮格為了更靠近自己的無意識，讓無意識的力量得到具象化的表達。就如繪本中小女孩與自己的影子—無意識的象徵一同嬉戲玩耍的過程一樣，蔡老師提到，**象徵是作為無意識與意識的中介，是意義的孕育者。雖然幻象體驗會不斷受到無意識的干擾，但這也正好是自我與無意識能夠整合的起點。**榮格和自己內在幻象對話的過程中，嘗試去尋找一個「自己的神話」，他認為現代人已經沒有所謂的集體神話，或是宗教意義在支撐，如果和宗教象徵失去連結，人們的精神就會持續受苦。**榮格認為「走向神聖的事物才是真正的治療」，由奧秘的體驗帶來對意識的轉變，對生命有觀點也有目標，人格發展有寬闊的視野，使人得以過著充實的全人生活。**



萬物皆有其「陰影」

(圖片來源：博客來網路書店試閱頁)

## 結語：尋找自己的神話

透過這些相關心理學概念以及繪本的介紹，蔡老師也提供一些「回家作業」讓我們試著去思考：如果有一個神或女神在你身邊，照顧你，這個神會是什麼形象？長什麼模樣？對你來說，**宗教比較接近「找到答案」，還是「獲得必須經常思索的問題」**？每個人的答案必定有所區別和差異，對我而言，不只限於宗教信仰，當我們對某個人、事、物有所期待與冀望，或對其存有莫名的情感投射時，無疑是反映出自己心中有某些需求。以繪本的意象來察覺、觀照、省思自身內在狀態，相信是能帶來某種療癒力量的。🌍



繪本就像是一面鏡子，能使我們察覺、觀照、省思自身內在狀態，並從中得到療癒。

（圖片來源：博客來網路書店試閱頁）

參考書目：

- Kitty Crowther (2010). 陳郁雯 譯,《小男人與神》(*Le petit homme et Dieu*)。台北：重版文化，2023。
- Kitty Crowther (2005). 高郁茗 譯,《我的小小朋友》(*La visite de petite mort*)。台北：聯經出版公司，2016。
- Kitty Crowther (2009). 高郁茗 譯,《湖畔的安妮》(*Annie du lac*)。台北：聯經出版公司，2016。
- Suzy Lee (2003). 《鏡子》(*Mirror*)。台北：大塊文化，2022。
- Suzy Lee (2008). 《海浪》(*Wave*)。台北：大塊文化，2020。
- Suzy Lee (2010). 《影子》(*Shadow*)。台北：大塊文化，2022。
- Suzy Lee (2010). 柯倩華 譯,《Suzy Lee 的創作祕密：跨越現實和幻想的「邊界三部曲」》(*The Border Trilogy*)。台北：大塊文化，2024。

【時事評論】

# 蔡依林有沒有在拜撒旦到底干那些基督徒什麼事？

*Sunny Leung*

高師性別所碩士 | 基督追隨者 | 正在從羅雅教會轉去福昌教會聚會的人

※關鍵字：蔡依林、撒旦教、多元宗教、演唱會

## Jolin 演唱會引發的「撒旦教」指控

今年年初發生了基督徒抨擊蔡依林演唱會事件，他們指控 Jolin 透過演唱會來拜撒旦，<sup>1</sup>我個人認為這些基督徒的指控完全是無理取鬧。在我回應這些基督徒的抨擊前，我想我們可以先了解一下撒旦教的發展脈絡。

撒旦教會（Church of Satan）最初是由美國人安東·拉維（Anton LaVey, 1930-1997）於 1966 年創立，他非常厭惡當年美國基督徒的虛偽與表裡不一，就是他們很愛高調地在週日上教會、裝模作樣地作禮拜，平日的私生活與道德觀卻一團亂，於是他便以聖經中的魔鬼撒旦為靈感創立起撒旦教會。

坊間不少誤傳撒旦教徒都要活人甚至兒童獻祭的迷思，其實安東·拉維創立撒旦教會的初衷，是為了針對美國的基督教會各種弊端進行抨擊和提出解決方案，我甚至覺得安東·拉維有點像當年馬丁·路德提出宗教改革的影

---

<sup>1</sup> 楊書宜報導，〈蔡依林演唱會引發「敬拜撒旦」爭議：舞台上的那條「蛇」，為何被看成「魔」？〉，《換日線》。網址：<https://crossing.cw.com.tw/article/20454>。

子，只是他選取了使用基督徒更為反感的魔鬼作為其宗教象徵而已。

回到蔡依林的演唱會這個事件，基督徒又是否過分地杯弓蛇影了呢？這個情況就像 2024 年巴黎奧運開幕式，遭到基督徒抨擊其是在褻瀆基督教一樣，明明主辦方已出來澄清並致歉（雖然開幕式的藝術總監又與主辦方的口供不一致），事情根本就不是基督徒想像的那樣，基督徒卻硬要讀入自己的想法並死咬著不放。

而且退一萬步來講，就算 Jolin 真的在進行撒旦教儀式或挪用撒旦教的元素，那又有何問題？**Jolin 本身並非基督徒，沒必要跟從基督教教義來行事，而我們所身處的台灣是一個跟中國不一樣的、擁有宗教自由的國家，她就算真的利用演唱會去拜撒旦或是作相關創作又有何問題呢？**買票進場觀賞演唱會的粉絲都沒意見了，反倒是在場外的基督徒一直在含沙射影，這樣真的是非常難看且有失見證。

## 臺灣撒旦主義聖殿的教義核心

撒旦教會的教義核心有九訓、十一誠與九罪，在台灣我們也有已作宗教法人登記並全國性團體立案的「臺灣撒旦主義聖殿」，其創辦人也根據台灣的脈絡、使用台灣人更熟悉的文字來再詮釋整理其教義成**六大提倡、六大訓言與六大罪行**：

### ● 六大提倡（撒旦賜予人們的權柄）：

1. 掌控慾望
2. 尊重彼此
3. 獨立思考
4. 尊重生命
5. 自我實現
6. 自我審視

● **六大訓言**（撒旦勸勉人們要認清的真相）：

1. 人們要崇尚智慧
2. 人類只是動物之一
3. 尊重各人的性意願
4. 尊重所有的生命
5. 鼓勵受害者反擊
6. 要敢認錯並彌補錯誤

● **六大罪行**（連撒旦都覺得無藥可救的行為）：

1. 愚蠢
2. 自欺
3. 自負
4. 缺乏立場
5. 隨波逐流
6. 過分自信

可見臺灣撒旦主義聖殿仍是非常針對台灣主流教會的毛病去大聲疾呼批判，並提出對人們有利的解決方案。撒旦教徒會說撒旦是教會最忠誠的朋友，因為撒旦作為基督徒的假想敵，多年來一直維持著教會的有效運作，我想更貼切地說撒旦教會本身就是基督徒值得謙卑學習和聆聽的對象，因為**撒旦教會尖銳點出了基督教會關鍵的問題，教會應該就這些弊病作改革。**

人在面對指控時第一時間為求自保而自辯是人之常性，只是基督徒也可真的多作自我審視和獨立思考的功課，不要再一直如此的自欺和自負，否則只會繼續重演莫名抨擊 Jolin 演唱會的笑話。🌐



2025 年台北同志遊行活動中，臺灣撒旦主義聖殿的宣傳海報。

(圖片來源：[https://www.threads.com/@temple\\_of\\_satanism\\_tw](https://www.threads.com/@temple_of_satanism_tw))

【專題文章】

# 從智慧到十字架

## ——重新閱讀《哥林多前書》第二章

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

※關鍵字：哥林多前書、十字架、屬靈、宣告、確定感

因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架。

——《哥林多前書》2:2<sup>1</sup>

### 智慧與信心的對立

在多數教會的講道與查經中，《哥林多前書》第二章常被視為一段層次清楚、也相對容易掌握的經文。它似乎在做一件直觀的事：將「人的智慧」與「上帝的智慧」區分開來，並毫不遲疑地站在後者那一邊。這樣的理解並非憑空產生，經文本身確實充滿對智慧的質疑。保羅說自己來到哥林多時，並未使用「高言大智（…）宣講上帝的奧秘」（2:1）；他強調自己所傳講的

<sup>1</sup> 本篇文章使用的經文，若沒有特別說明，均使用和合本 2010。

不是動聽、具說服力的智慧言語，「而是以聖靈的大能來證明」（2:4）；他甚至指出，世上有權位的人並不認識上帝的智慧，否則「他們就不會把榮耀的主釘在十字架上了」（2:8）。在這樣的脈絡下，讀者很自然會得出一個結論：**信仰的核心不在於理解得多深，而在於是否倚靠上帝。信心不是一種智性的成就，而是一種屬靈的領受。**

長期以來，這種閱讀方式在教會中運作得相當順暢。它成功地保護了信仰，不被化約為哲學推論或理性論證，也讓自覺學養不足的信徒能安心地站在信仰之中，不必懷疑自己是否「不夠格」。在此框架下，「屬靈的人」與「屬血氣的人」的對比也顯得相當合理：屬靈的人因有聖靈啟示，能明白上帝的事；而屬血氣的人停留於人的層次，只能以世俗標準判斷，自然覺得十字架是愚拙的（2:12-15）。

讀到這裡，許多信徒或許會感到安慰，因為經文似乎確認了一個重要的信仰直覺：上帝不是靠人的聰明被認識的。在某種意義上，這樣的閱讀甚至具有反體制的力量，它挑戰了當時以希臘智慧為榮的文化，也鬆動了知識與權力之間的連結。然而，正是因為這樣的閱讀方式如此合理、熟悉，也往往讓人忽略了一個更深層的問題：如果保羅只是要否定智慧、抬高信心，他其實不需要寫得這麼複雜。當我們進一步閱讀，就會發現一些不太容易被這個框架消化的細節。

最明顯的張力出現在第六節。保羅在前面明明表態自己避免使用智慧言語，但緊接著卻說：「然而，在成熟的人<sup>2</sup>中，我們也講智慧。」（2:6）如果智慧本身是問題，為什麼還要對成熟的人講智慧？同樣地，保羅對自己處境的描述也顯得有些突兀。他並未將自己描寫成充滿權威的使徒，反而說自己在哥林多時，「又軟弱，又懼怕，又戰戰兢兢」（2:3）。這樣的自我描述很難單純理解為修辭上的謙卑，因為它與「靠著聖靈大能證明」之間，形成了一種耐人尋味的張力。如果信仰的重點只是「選邊站」，那麼這些關於軟

---

<sup>2</sup> 和合本為「完全的人」。原文中有「成熟」的意思。

弱與恐懼的描述其實顯得多餘。

或許，《哥林多前書》第二章真正處理的，並不是「想得多或想得少」，而是「我們如何理解『知道』這件事本身」。

## 智慧究竟被否定，還是被重新定位？

若我們帶著「智慧 vs. 信心」的二元框架繼續讀下去，可能會發現《哥林多前書》第二章呈現出一種不全然吻合此框架的違和感。最明顯的張力出現在第六節：保羅在前面才清楚表示自己屏除了具說服力的智慧言語，隨後卻說：「然而，在成熟的人中，我們也講智慧。」（2:6）這句話挑戰了「智慧本身即是問題」的預設。如果智慧僅是屬世的負面產物，為何保羅還要提及它？而所謂「成熟的人」，其成熟的標準又是什麼？顯然，保羅並非簡單地將人區分為「想太多的」與「單純相信的」，而是在暗示另一種更為深邃的區分方式。

同樣的違和感也出現在保羅對自我的描述中。他自述在哥林多時「又軟弱，又懼怕，又戰戰兢兢」（2:3），這與一般對「屬靈領袖」那種勝券在握的想像並不相符。若聖靈的大能被理解為一種壓倒性的力量，保羅這種近乎戰慄的恐懼就顯得有些不合常理。然而，保羅並未試圖掩蓋這種不安，反而讓它成為論述的核心。他並非先展示聖靈的權能，再補上一點無傷大雅的謙卑；他所呈現的，是讓這種軟弱的狀態與聖靈的工作同時並存且相互交疊。

此外，第八節的說法也值得注意。保羅指出，當時有權有位的人之所以不認識這智慧，是因為「他們若知道，就不把榮耀的主釘在十字架上了」（2:8）。這顯示問題的核心或許不在於「知不知道」的資訊落差，而在於「如何知道」的認知偏誤。保羅在此並非要強調一種「他們不懂而我們懂」的屬靈優越感，他更像是在提醒：那些自認最了解上帝法則的人，反而最有

可能做出與上帝心意完全相反的事。<sup>3</sup>十字架的悲劇並非單純源於無知，而是一種「錯誤的理解」所導致的行動。

換句話說，保羅認為真正的問題並非理解能力的缺乏，而是一種「自以為已經理解」的狀態。在這種脈絡下，「智慧」不再只是知識的多寡，而是一套由人所建構、用來預測上帝如何行動並試圖規範世界運作的認知框架。

至此，哥林多前書第二章的重心似乎發生了偏移：**保羅關注的焦點，已從「人是否擁有智慧」，轉向「人如何運用他自認為擁有的理解」**。智慧在此並非被全盤否定，而是被重新定位。真正的問題或許不在於深思熟慮，而在於我們太快確定自己所想的，也太快斷定上帝一定會怎麼做。

正是在這些看似零碎、卻反覆出現的細節中，原本穩定的閱讀框架開始顯露出縫隙。經文彷彿在要求讀者停下來重新思考：如果智慧並非信仰的簡單敵人，那麼保羅究竟在反對什麼？如果信仰並不同於拒絕思考，那麼它所抵禦的，究竟是哪一種「知道」？這一章並沒有立刻給出簡單的答案，但這些問題已足以動搖那種過於順理成章的理解。它讓我們意識到：哥林多前書第二章，或許並非一段讓人更有把握的經文；相反地，它反而讓人開始失去某種對局勢的掌控感。

## 重新理解屬靈與屬血氣

當認知的張力被攤開，一個關鍵問題便浮現出來：若保羅並非單純在否定智慧，那麼他在區分的究竟是什麼？答案或許藏在第二章後半段，那組最常被提及、卻也最容易被誤讀的對比之中——「屬血氣的人」與「屬靈的人」。在許多教會語境裡，這組對比常被理解為一種層級性的差異。彷彿「屬靈的人」擁有更高的洞見與判斷力，而「屬血氣的人」則停留在世俗標準。然而，這種帶有優越感的解讀，卻容易與前文產生的張力衝突。試想，

---

<sup>3</sup> 保羅自己最清楚，他正是為上帝大發熱心，去逮捕基督徒、迫害教會的人。

若屬靈的標記是對上帝作為有高度的把握，那麼保羅在哥林多那種「又軟弱、又懼怕、又戰戰兢兢」的狀態，又該如何解釋？如果屬靈意味著確定感的提升，保羅的自我描述反而顯得不夠「屬靈」。

更值得警惕的是，這種層級式的理解，無意中讓「屬靈」再次變成一種可被掌握與比較的資源。在此邏輯下，屬靈似乎成了一種站在高處看清全局的能力，這反而把過去對「智慧」的理解重新帶了回來。然而，經文所說的「聖靈參透萬事」（2:10），其重點或許不在於給出一次性的答案。原文中的「參透」，更像是一種持續搜尋與辨認的過程。這意味著聖靈的工作並非提供標準答案，而是在上帝深奧的奧祕中，引領人進行探尋。若聖靈的工作本身是這樣的動態過程，那麼一種太快下判斷、太快宣稱「上帝一定會如何」的狀態，本身就反映出人對掌控的渴望，而非屬靈的表現。

若從整章的脈絡來看，保羅在意的或許並非「高下之分」，而是「位置之別」。所謂「屬血氣的人」，未必是指不信者，更是指那種無法接受上帝作為暫時處於「留白」狀態的人。對他們而言，若一件事無法被歸類、無法納入既有的邏輯架構，這件事就顯得毫無意義。與之相對，「屬靈」並非擁有了更卓越的解釋權，而是具有一種耐受力，去承載那種「現在還不知道」的狀態。屬靈的人並非拒絕思考，而是拒絕在真相完全顯露前，就急著將理解轉化為掌控。這也讓「屬靈的人能看透萬事，卻沒有一人能看透他」（2:15）這句話呈現出不同的意義。這裡的「看透」，指的不是對世事皆有標準答案，而是一種「不被既有框架吸收」的自由。屬靈的人之所以難以被外界定義，並非因為他站在更高的位置，而是因為他拒絕過快地安頓自己，拒絕讓自己縮減為一個可以被快速理解、輕易貼上標籤的樣貌。

在此視角下，十字架重新回到了整章經文的核心。它之所以被譏為「愚拙」，並非因為缺乏解釋力，而是因為它拒絕被當時最成熟、最合理的邏輯體系所消化。十字架並非為了遞交一份標準答案，它更像是一個持續拆解既有答案的事件。因此，所謂的屬靈，並非指我們比他人更接近答案，而是我們願意讓「答案」延後現身，並拒絕讓現有的理解，過早地凝固成唯一的真

理。

從這個角度來看，「我們有基督的心」（2:16）這句話，也需要被重新詮釋。它或許並非在宣告一種認知上的優勢，也不是說我們已經洞悉了上帝的想法。「我們有基督的心」，更像是一種願意向上帝敞開、而不急著替祂說話的心境。就如同耶穌在客西馬尼園時，面對十字架的挑戰，祂並未用一種強大的確定感來回應恐懼。祂沒有說：「天父你一定要照我的想法這樣做。」相反地，祂說：「父啊，若可行，求你把這杯挪去；然而，不要照我的意思，只要照你的意思。」這或許就是「基督的心」最具體的樣子：耶穌沒有否認自己的掙扎，卻拒絕讓自己的掙扎成為最終的結論；祂沒有否認父的旨意，卻也沒有搶先替父把旨意說完。祂把自己放在一個仍然交託、也仍然等待的位置上。

到這裡，《哥林多前書》第二章的輪廓開始清晰起來。它並沒有把信仰塑造成一條通往「確定性」的道路，反而邀請人在不確定之中，重新理解何謂屬靈。

## 當不確定變得難以忍受

若《哥林多前書》第二章的核心關懷，是人類如何面對「還不知道」的焦慮，那麼它所處理的問題，便不只是第一世紀哥林多教會的專利，而是一場在不同信仰處境中不斷重演的掙扎。畢竟，對確定感的渴望，早已深植於人類的天性之中。

在現今的宗教語境裡，這種渴望往往以非常正面、甚至神聖的形式出現。我們希望信仰能為混亂的現實指引出一條路，為尚未發生的變數命名，為困局找出意義。於是，一些語言開始頻繁地被使用：上帝正在做什麼、上帝要成就什麼、事情接下來會如何發展。這些語言本身並不必然是問題，它們往往出自真誠的盼望，也承載著彼此安慰的功能。然而，從保羅的視角來

看，這背後可能透露出一種更深層的焦慮：當不確定感變得難以承受時，我們是否會急著用宗教語言，試圖替事情「定型」？

以「宣告」為例，這並非要將其列入某種單獨批判的黑名單，但它確實是一個具有指標性的例子。宣告之所以有吸引力，是因為它能迅速將尚未明朗的狀態，轉換成一個看似已被掌握的敘事。在那一刻，不確定感被轉化為某種確信。然而，《哥林多前書》第二章所揭示的，並非宣告本身的對錯，而是提醒我們注意自己在宣告時的動機。問題或許不在於上帝是否有能力行動，而在於我們是否在無意間取代了上帝的主權，替祂把事情都安排好了。

若屬靈並非一種更高階的理解能力，而是一種願意在未知中停留的姿態，那麼真正需要被檢視的，就不是某種特定的宗教操作，而是我們如何面對那些「尚未完成、尚未顯明」的狀態。我們是否容許上帝的作為，暫時游離在我們的理解之外？是否容許信仰本身，不那麼快地被轉換成結論？這番叩問並非要停止禱告或行動，而是在重新校準信仰的節奏。它提醒我們：**與其急著宣告一個結果，不如誠實地面對——此刻的我們，依然在「途中」。**

由此觀之，《哥林多前書》第二章並沒有提供一套新的宗教技巧，它邀請人重新學習成為一個更為脆弱、也更為誠實的信仰者。我們不再需要用「確定性」來證明信心，而是願意讓信心與那份「未完成」並存。因此，「我們有基督的心」並非賦予我們隨時顯得很有把握的特權，而是在我們沒把握的時刻，仍有能量支撐自己留在信仰的現場。在這種理解下，宣告既非信心的標誌，亦非需要被否定的對象；它只是眾多現象之一，反映出人類共同的軟弱：當我們難以承受未知時，總會尋求方法，讓事情看起來仍在掌控之中。《哥林多前書》第二章最值得注意的地方，在於它並未急著替我們解決這股張力，而是讓張力持續存在，提醒我們：信仰本身就是在学习與不確定性共存。

## 結語：一段尚未結束的對話

在此視角下，《哥林多前書》第二章所保留的張力，不只在教會體制內有效，也能與當代那些選擇離開制度、卻仍試圖守住信仰的人產生有意義的對話。

對某些人來說，真正感到困難的未必是「相信上帝」，而是現有的宗教語言過早替上帝下了太多結論。當上帝的作為被迅速命名與定調，原本應該存在的「不確定感」反而成了被排斥的問題。因此，離開教會往往不是拒絕信仰，而是一種對「過度確定感」的暫時撤離。

從這個高度來看，這段經文提供了一種神學上的另一種可能：「還不知道」未必等同於信心不足；停留在「未完成」的狀態中，也不一定就是逃避。屬靈，或許不是擁有了更卓越的解釋力，而是更能承載上帝作為的暫時不被理解的狀態。

然而，經文也留下了一個值得警惕的提醒：離開體制並不代表就能自動脫離「人的智慧」。當我們拒絕了某種權威，並不保證我們不會用另一種方式，再次佔據那個「替上帝發言」的位置。對確定感的渴求，並不只存在於體制內，它反映的是人性對掌控的渴望。

或許，《哥林多前書》第二章真正試圖維持的，從來不是一個安穩的位置，而是一個持續敞開的過程。當事情尚未完成、方向不明、上帝的作為仍隱藏時，我們是否願意讓上帝繼續成為上帝，而不急著替祂說話？若信仰始終存在於這樣的張力中，那麼這段經文所開啟的對話，也就尚未結束。🌍



信仰是一段尚未結束的對話，就像是一座尚未完工的聖堂  
(Gemini 生成圖)

【專題文章】

# 基督宗教的七個大公傳統

## ——基督宗教宗派譜系學初探（二）

---

張辰瑋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：宗派譜系學、大公傳統、尼西亞體制、教會分裂、正統標誌

### 教會的三次大分裂

如果有人問你：「基督宗教共有幾個分支（branch）？」你會怎麼回答？

有點歷史知識的人，通常會回答：「有天主教、新教、東正教三個分支。」這一般被認為是教科書式的標準答案。但事實上，這樣的回答既忽略了許多古老的東方教會，也是一種歐洲中心主義（Eurocentrism）的視角。因此在本文中，我們會繼續從宗派譜系學的角度，重新介紹基督教所具有的七大傳統，以及其各自的特點。

在本系列的第一篇文章〈尼西亞基督教的形成〉中，<sup>1</sup>筆者簡述了早期基督教正統化的歷程——各地教會如何透過尼西亞大公會議形成最初的共識；但內部本具多元性的基督教，在尼西亞會議之後，仍舊因著不同時代的政治、神學因素而產生了三次大分裂。這三次大分裂分別是五至六世紀的「迦

---

<sup>1</sup> 張辰瑋，〈尼西亞基督教的形成——基督宗教宗派譜系學初探（一）〉，《無境界者》第5期（2025.10），頁55-72。

克敦分裂」、十一至十三世紀的「東西教會大分裂」以及十六世紀的「宗教改革分裂」。

基督宗教在經歷了這三次的大分裂之後，分成了七個教系（**religious branches**），筆者也將其稱之為七個「大公傳統」（**ecumenical tradition**），因為這些傳統各自都繼承了尼西亞的正統性，也在後續的宣教、教牧方面發揮了其大公性。在過去，人們因著分裂時的神學爭論與歷史傷痕，會彼此指責對方是異端，但二十世紀以後所興起的普世運動，讓各教會願意重新以新的角度來看待彼此的定位。因此，本系列文章主張，透過將各大傳統進行有層次的分類，而不再將特定地區（例如歐洲）或神學意識形態（例如西方教會）視為整個基督宗教的全貌，我們才能看見基督教傳統的多元性，亦有助於普世運動的開展。

## 尼西亞體制確立的四個正統標誌

尼西亞大公會議的過程與重要性，筆者在前一篇文章已有提及，透過這場會議，尼西亞體制為後世確立了四個正統性的標誌——**神聖語言、正統之父、信經、宗主教制**，也成為後來七個大公傳統所各自發展時的標竿。

### （一）神聖語言

基督教剛誕生時，就已經是一個多語言的宗教——基督教的前身猶太教的聖經是希伯來語，耶穌和門徒的語言是亞蘭語，新約是用希臘語書寫，羅馬帝國的官方語言是拉丁語；此外，在四世紀以前聖經就已經有了五六種語言的譯本了。但當遇到整個帝國的神學爭議時，應該以哪一個語言為準？

最終，君士坦丁大帝選擇在說希臘語的帝國東部召開尼西亞會議，會議也使用希臘語來寫下信經，無形中將希臘語高抬到了其他語言無法企及的神聖地位。因此，尼西亞基督教本身也象徵著起源於猶太文化的基督信仰，最

終走向希臘化的結果。就神聖語言與政治結盟的層面來看，後來與拜占庭帝國結盟的希臘教會，將自己視為其他教會的「母會」，確實有其歷史理據。相對地，那些企圖與拜占庭帝國權力分離的教會傳統，便順勢選擇了希臘語以外的語言作為神聖語言，以此確立自身獨立的神學中心。

## （二）正統之父

我們現在會把早期基督教教義形成時期的一些重要作者稱為「教父 / 教母」（Church Fathers / Church Mothers），<sup>2</sup>唯有透過教父的著作，我們才有可能從歷史性的角度去理解聖經該如何詮釋，那些跳過教父自行詮釋聖經的教派，很容易就發展成為異端。但在教義形成初期，有些教父的思想同時是正統與異端之源，後世教會並非全盤都接受，那該用什麼指標來去判定諸位教父思想的輕重與對錯呢？

在尼西亞會議上，亞歷山卓主教亞他那修是最重要的角色，他全程反對亞流派的次位論，在會後還為此被數次流放，因此他後來就逐漸成為了正統的象徵。除了持守尼西亞信仰以外，亞他那修寫的〈第三十九封節期書信〉中，也首度提到了後世被公認為新約正典的 27 卷書；他於流放期間在埃及沙漠遇到隱士聖安東尼，並為其撰寫《聖安東尼傳》，也促成修道主義在教會傳統中的合法化。以他這三方面的貢獻，筆者以為，他足以被稱之為「普世正統之父」（**Father of Orthodoxy in All Church**），也就是說，所有教父的思想、言論都需要以他為判準，才能判定其正統性與重要性。<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> 在基督教研究領域中，「教父學」（Patrology）是一門專門的學科。過去受限於教會傳統的父權結構，研究者往往忽視了「教母」的存在與貢獻。隨著當代學術視角的拓寬，學者們逐漸重新發掘出「沙漠教母」（Desert Mothers）等女性群體，並指出她們在早期教會的靈修傳統上，實則深受敬重。然而，若單就系統神學（systematic theology）的論述建構層面來看，女性話語權的匱乏與嚴重的性別不平等，仍是當時普遍的歷史現實。

<sup>3</sup> 在東正教的傳統中，會把大聖瓦西里、拿先斯的格列高理、金口若望合稱為「信仰三柱石」；天主教也把盎博羅修、奧斯定、熱羅尼莫、大聖額我略列為「西方四大聖師」，而把大聖亞他那修、大聖瓦西里、尼撒的格列高理、金口若望列為「東方四大聖師」。這些傳統也有點類似於在確立正統的基準點。

尼西亞基督教是以亞他那修的思想為正統節點，以區分「尼西亞正統」與「非尼西亞異端」；之後分出來的各大公傳統，也都有各自的正統之父，成為了在亞他那修之後新的正統節點，也各自以他們為中心，形塑出不同風格的神學傳統。



各大公傳統的正統之父，成為其神學傳統的節點，後文會再詳細介紹。

(Gemini 生成圖)

### (三) 信經

325 年的尼西亞會議以《原尼西亞信經》（*Original Nicene Creed*）來傳達其神學理念，之後 381 年的君士坦丁堡會議又擴充了聖靈論的段落，寫成《尼西亞-君士坦丁堡信經》（*Niceno-Constantinopolitan Creed*），這便成為了所有尼西亞教會表達正統信仰的公式。

然而，隨著歷史發展，各大傳統所流傳的信經版本確實產生了地域性的差異。其中最著名的，便是西方拉丁教會對文本的單方面更改：他們不僅為了禮儀的對稱性，將 381 年希臘文版已刪除的「神從神」（*Deum de Deo*）重

新加入，更在描述聖靈發出時加上了「和子句」 (*Filioque*)，這成為後來東西方教會大分裂主要的神學導火索之一。此外，在帝國邊陲獨立發展的東方教會也保有其獨特的文本，例如亞述景教會的信經中，融合了東敘利亞語 (East Syriac) 的傳統，在描述基督時加上了「萬物之首生者」 (First-born of all creatures) 等獨特修飾；而亞美尼亞使徒教會則保留了 325 年最古老版本末尾的「定罪宣告」 (Anathemas)。

儘管在文本細節上有所分歧，但大致上並未撼動核心的三位一體信仰。在二十世紀的普世運動中，各方決議將未加和子句的原版《尼西亞-君士坦丁堡信經》尊稱為「合一信經」 (Ecumenical Creed)，在跨傳統的合一聚會中統一使用，這也成為當今各大傳統均能共同接受的最大公約數。

#### (四) 宗主教制

基督教發展至四世紀時，大公教會已普遍採用主教制。然而，不同城市的主教因其教區的歷史地位與政治重要性，而擁有不同程度的影響力。<sup>4</sup>

325 年的尼西亞公會正式承認了羅馬、亞歷山卓、安提阿三座城市的主教享有超乎其他所有城市主教的殊榮與管轄權，會議將他們尊稱為「宗主教」 (Patriarch, Πατριάρχης)，並確立了這三座城市作為「宗主教座」

(Patriarchal See) 的法律地位，成為宗主教制度的雛型。隨後，381 年的君士坦丁堡公會亦將新都君士坦丁堡提升至宗主教座；451 年的迦克敦公會也給予了聖地耶路撒冷宗主教座的地位。至此，由五大宗主教區組成的架構，成為維持普世教會合一的基石，亦是拜占庭帝國維繫宗教文化統一的象徵。

---

<sup>4</sup> 一般而言，位於羅馬行省首府的主教，擁有比一般城市主教更高的權威與地位。這樣的職階，在西方教會體制中被稱為「總主教」或「大主教」 (Archbishop)，而在東方教會中則被稱為「都主教」 (Metropolitan)。

六世紀初，查士丁尼大帝在法典中明確提出「五大宗主教共治」(Pentarchy) 的概念，將此視為正統教會理想的治理結構。然而，受限於當時拜占庭帝國對西方的羅馬鞭長莫及，加上當時敘利亞與埃及已經因神學爭議而產生分裂的離心力，這一政治理想在歷史上從未完全實現過。



《查士丁尼法典》中「五大宗主教共治」的理想。

羅馬宗主教牧養整個西羅馬帝國，君士坦丁堡宗主教牧養小亞細亞，亞歷山卓宗主教牧養北非，安提阿宗主教牧養敘利亞，耶路撒冷宗主教牧養巴勒斯坦。

(圖片來源：維基圖庫)

儘管如此，後世各大公傳統的發展與分裂，始終與新宗主教的確立及各宗主教區之間的權力競逐息息相關。我們可以說，除了體制特殊的基督新教外，其餘六個大公傳統本質上即是由不同的宗主教集團（或其變體）所構成的教會體制。這也是為何在宗派譜系學中，這些具有明確「官方結構」的傳承被視為大公傳統，而其他獨立教團則未被納入的原因。

若以宗主教集團（Patriarchal group）所承襲的傳統作為界定大公傳統的單位，則其內部的「首席宗主教」，筆者選擇將其譯為「牧首」（Supreme Patriarch），而其所在城市的教座則統稱為「宗座」（The Apostolic See）。<sup>5</sup> 因此除了新教以外，六個古老的大公傳統，也都有其各自的宗座與牧首。

## 迦克敦體制的勝利與失敗

在元 325 年的尼西亞會議與 381 年的君士坦丁堡會議中，大公教會成功確立了三位一體與基督神性的教義，同時也建構出了一套「尼西亞體制」——即透過皇帝召開大公會議，以一錘定音的方式解決神學爭端，以此維持帝國與教會的合一。然而，到了五世紀，當爭議的焦點從「三位一體」轉向「基督論」時，這套體制卻遭遇了前所未有的挑戰。

前尼西亞時期的爭議，往往源於單一地區（如亞歷山卓）內部的派系鬥爭，因此大公會議的裁決較容易被接受。但五世紀的基督論爭議，背後卻代表著兩大古老教區——亞歷山卓與安提阿——在釋經學與神學傳統上的根本分歧。這使得這場神學爭論最終演變成長久的地域分裂。

**這場爭議的背後的張力，是兩種神學典範的衝突。**以亞歷山卓為中心的埃及傳統，傾向「寓意解經」，在基督論上強調基督神性的一面，主張基督

---

<sup>5</sup> Patriarch 在中文環境中有「宗主教」與「牧首」兩種譯法（通常天主教譯作宗主教，而東正教譯作牧首）。筆者在此傾向以「宗主教」作為該教階職位（Patriarchate）的一般通稱，以強調它是源於主教制（Episcopacy）特化的一種職位；而將一個大公傳統中具備首席地位的領袖特別譯為「牧首」，以在組織層次與首席權威之間做出區隔。相應地，其教座在英文中則可稱為 Apostolic See，用以區別於一般的宗主教座（Patriarchal See）。

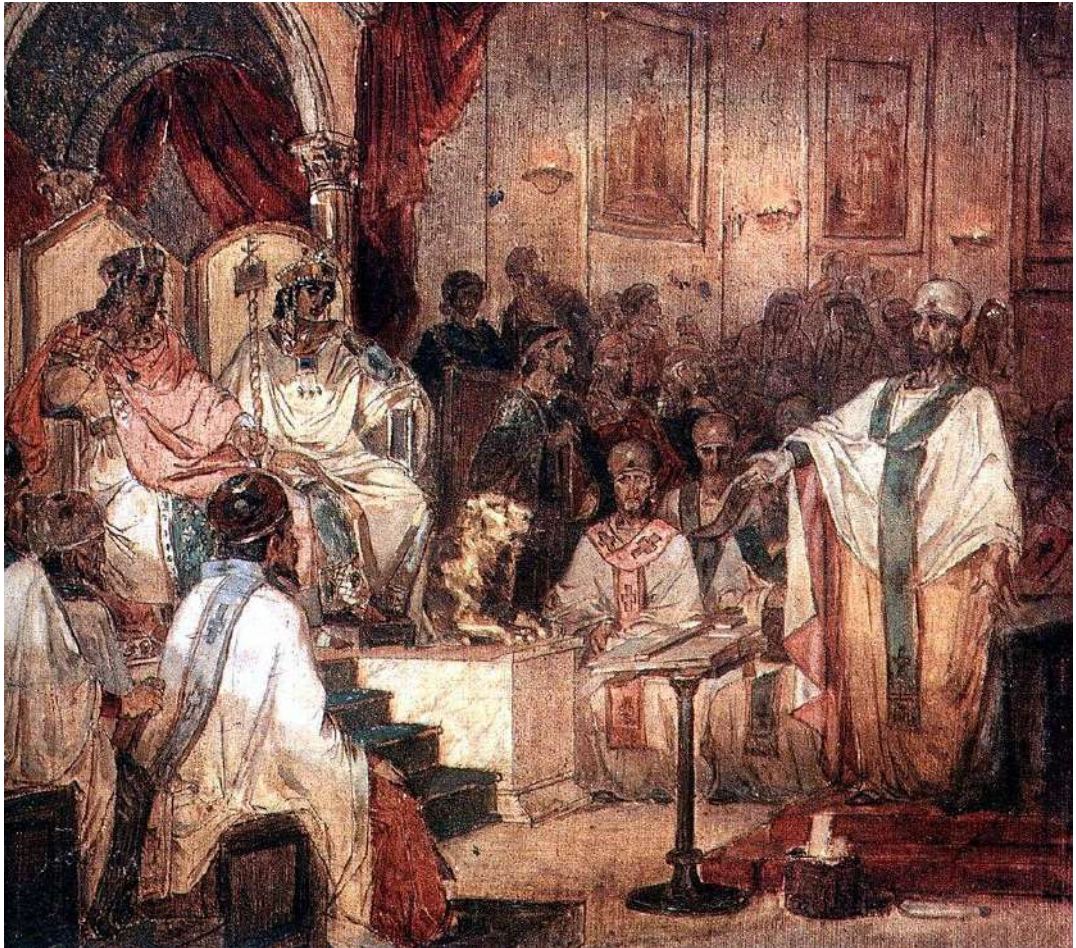
位格內神人二性的「合一」；其神學與權威的代表人物（正統之父）即是亞歷山卓的西里爾（Cyril of Alexandria, 或譯區利羅）。相對地，以安提阿為中心的敘利亞傳統，偏好「文意解經」，重視基督真實的人性，因此強調基督位格內神人二性的「區分」；其代表人物則是摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia）。

428年，師承狄奧多若的安提阿人聶斯托留（Nestorius）出任君士坦丁堡宗主教。他對於教會長久以來對聖母瑪利亞的尊稱提出異議，認為不應稱其為「誕神者」（*Theotokos*），而主張只能其為「誕人子者」或「誕基督者」，以免混淆基督的神人二性。此舉引發亞歷山卓主教西里爾的強烈反擊，因而導致雙方神學支持者的對壘。431年，皇帝在以弗所召開大公會議，由西里爾主持，在聶斯托留缺席會議的狀態下，將他判為異端並流放。這次判決無形中否定了安提阿學派的神學傳統，導致更東方、使用東敘利亞語（或稱亞述語）的波斯教會拒絕接受會議結果，最終與拜占庭教會分離，形成了今日的**東方亞述教會（Assyrian Church of the East，或稱亞述景教會）**。

然而，爭議並未就此平息，西里爾的繼任者狄奧多庫若（Dioscorus）主張「在基督位格內的神性已經吞沒了人性」，因而被稱之為「基督一性論」（*Monophysitism*），再度引起全帝國爭端。為了調停激進的亞歷山卓神學與安提阿神學，繼任的皇帝馬西安（Marcianus, r. 450-457）於451年召開迦克敦大公會議。在羅馬宗主教與君士坦丁堡宗主教的合作下，會議制定了著名的《**迦克敦定義**》（*Chalcedonian Definition*），以「**一個位格、兩種本性**」作為教義的最大公約數，並強調這兩種本性「不相混亂、不相交換、不能分割、不能離散」。這在神學教義上無疑是一次大公性的勝利，成功堵住了左右兩派極端者之口。

迦克敦會議雖然在神學上達成了精妙的平衡，但在政治上卻是一場災難。會議為了確立中間路線，也開除了亞歷山卓主教狄奧多庫若，這被埃及人視為對其民族尊嚴與神學傳統的羞辱。會議後，皇帝馬西安試圖以武力強

推決議，派兵至埃及屠殺不願服從的教士與民眾。埃及科普特人隨即展開反抗，自立宗主教，並將皇帝指派的宗主教蔑稱為「梅爾基特派」（*Melkites*，意即「皇黨派」）。這種「暴亂—鎮壓—再暴亂」的循環在埃及與敘利亞持續了近兩百年，導致這些承擔帝國重稅的東方省份與君士坦丁堡中央政府離心離德。



瓦西里·蘇里科夫所繪「迦克敦公會議」，圖中站立者為多利拉赫姆主教優西比烏（Eusebius of Dorylaeum），他在皇帝馬西安和皇后普爾喀麗亞（Empress Pulcheria）面前控訴亞歷山卓宗主教狄奧多庫若的異端言論。

（圖片來源：維基圖庫）

帝國東部在政治上的這種分離主義，後來逐漸尋找到了神學上的出口——「單性論」（*Miaphysitism*）。<sup>6</sup>它成為了東方地區反抗拜占庭皇帝統治的宗教旗幟，不僅在埃及根深蒂固，更透過雅各·巴拉大（*Jacob Baradaeus*）的傳道，回流至敘利亞地區，建立了反對《迦克敦定義》的敘利亞教會。而亞美尼亞教會雖然長期保持獨立，但為了保持與拜占庭的距離，也在六世紀晚期受到敘利亞單性論宣教士的影響，選擇了非迦克敦的立場。

這場漫長的分裂過程直到七世紀中葉才畫下句點，但結局卻是悲劇性的。當阿拉伯伊斯蘭大軍攻陷巴勒斯坦、敘利亞與埃及時，許多受夠了拜占庭宗教迫害的在地基督徒，選擇張開雙臂歡迎新的統治者。從此，拜占庭帝國永遠失去了這些東方領土，而這些地區的教會也在伊斯蘭政權的「米利特」（*Millet*）制度下，正式構建出獨立於羅馬與君士坦丁堡之外的宗主教系統。<sup>7</sup>

這場筆者稱之為「迦克敦分裂」的歷史運動，徹底改變了教會的版圖。<sup>8</sup>不同於尼西亞體制曾以帝國的政治力量維繫住了教會的統一，而迦克敦體制則是在帝國政治的離心力之下，也使得教會跟著分裂。《迦克敦定義》最終只被「拉丁—希臘聯合教會」所接受（儘管拉丁教會後來也將與希臘教會分道揚鑣）。而在帝國東方，則誕生了四個獨立的大公傳統，它們各自擁有不同的宗座，並擁戴不同的「正統之父」作為其神學節點：

<sup>6</sup> 因為一性論（*Monophysitism*）已經被迦克敦會議貼上異端的標籤，其反對者後來就改用「單性論」（*Miaphysitism*）來表達西里爾主張的「基督神人二性合一」的立場。在希臘文中，*Mono* 是比較接近「單」，*Mia* 則反而比較接近「一」。但因為中文神學界使用一性論來翻譯 *Monophysitism* 時間已久，也只能以此作出區別。

<sup>7</sup> 米利特制度是讓各民族的宗教自治，因此分裂的基督教會對伊斯蘭統治者而言更好治理，例如在奧斯曼帝國的統治下，亞美尼亞使徒教會也設立了君士坦丁堡宗主教和耶路撒冷宗主教，好統治當地的亞美尼亞人。

<sup>8</sup> 過去一般都會把東方亞述教會的分裂歸因於以弗所公會，但實際上，亞述教會宣布獨立時，是已經六世紀中葉召開過迦克敦會議了，但會議依舊維持對聶斯托留的譴責，才導致亞述教會的分離。因此筆者認為，這依舊屬於迦克敦分裂的一環。

- **亞述景教會：**以泰琉-泰西封（Seleucia-Ctesiphon）（後來則是巴格達）為宗座，尊奉狄奧多若為神學導師，拒絕以弗所公會議，保留了最古老的安提阿神學傳統，也是最早傳播到中國的景教。
- **科普特正教會：**以亞歷山卓為宗座，尊奉西里爾為正統之父，拒絕迦克敦定義，堅持亞歷山卓的神學遺產，後來也影響到衣索比亞正教會。
- **敘利亞正教會：**以安提阿為宗座，同樣尊奉西里爾的神學，但尊奉雅各。巴拉大為其實質體制的重建者（因此也被稱為雅各比派 Jacobite）。
- **亞美尼亞使徒教會：**以亞美尼亞首都埃奇米亞津（Echmiadzin）為宗座，尊奉啟蒙者格里高爾為教會建立者，雖然神學上親近單性論，但其傳統更多是基於民族教會的獨立性。

後面這三種大公傳統因為在神學上都共同接受以西里爾神學為核心的「基督單性論」，也常被合稱為「**東方正統教會**」（**Oriental Orthodox Churches**）。

至於接受《迦克敦定義》的拉丁與希臘教會，雖然擁有眾多神學家，但若要選出最具代表性的正統之父，**希波的奧古斯丁（奧斯定）**無疑是拉丁教會（後來的天主教）的神學基石；而**金口若望**則以其宗主教身分與制定的禮儀，成為希臘正教（後來的東正教）的象徵。

至此，尼西亞基督教在經歷了第一次大分裂後，已演變為一個「迦克敦聯合教會」與四個「獨立東方教會」並存的局面。

## 東西教會大分裂

如果說迦克敦分裂是關於「基督是誰」的神學爭論，那麼中世紀漫長的東西教會大分裂，則是一場關於「教會誰最大」的權威之爭。

羅馬教會的建立可追溯至使徒時代，作為帝國舊都與聖伯多祿（彼得）的殉道之地，羅馬主教很早就習慣在西方扮演神學仲裁者的角色。前七次大

公會議中，羅馬往往置身於東方激烈的神學爭辯之外，以超然的態度維護尼西亞正統，因此積累了極高的「正統性」聲望。

相對地，君士坦丁堡是四世紀才興起的新都。它缺乏古老的使徒傳承，但擁有皇帝賦予的巨大政治權威。君士坦丁堡宗主教的職責，更多是在「一個帝國、一個教會」的框架下，協助皇帝維繫帝國東方的宗教統一。

迦克敦體制原本是這兩股力量合作的成果：羅馬提供教義穩定性（正統性），君士坦丁堡提供政治執行力（大公性）。<sup>9</sup>然而，隨著西羅馬帝國的滅亡，兩者的平衡逐漸崩解。羅馬教會開始強調「伯多祿繼承人」的神學法理，拉丁教會也逐漸習慣稱呼羅馬宗主教為「教宗」（Pope），<sup>10</sup>主張羅馬擁有高於其他宗主教的「首席權」（Papal Primacy）；而希臘教會則堅持「五大宗主教共治」的理想，並以政治現實主張君士坦丁堡應享有與羅馬平等的地位，因此在六世紀之後，希臘教會也普遍尊稱君士坦丁堡主教為「普世牧首」（Ecumenical Patriarch）。

東西教會在中世紀漫長的互動中，教會史常將 1054 年視為分裂的斷代點，但從宗派譜系學來看，這是一個長達數百年的漸進過程。在此之前，雙方至少經歷了三次「分裂預演」：

- **三章分裂（553-689）**：查士丁尼大帝為了討好埃及的單性論派，在第五次大公會議中，強行通過譴責安提阿學派的「三章案」，遭羅馬主教反對。皇帝甚至派兵綁架教宗，導致長達一世紀的東西隔閡。
- **破壞聖像分裂（726-780）**：面對拜占庭皇帝發起的破壞聖像運動，羅馬教會堅定捍衛聖像傳統，並多次將皇帝與君士坦丁堡牧首逐出教會，直到伊琳娜女皇恢復聖像才告一段落。

<sup>9</sup> 有趣的是，在東西分裂之後，羅馬教會選擇「大公」、希臘教會選擇「正統」作為其教會的標誌，但在歷史上曾經有一段時間，雙方的功能是反過來的。

<sup>10</sup> *Papa* 是拉丁文中對父親的暱稱，英文化則成為 *Pope*。這最早其實是亞歷山卓的傳統，因此科普特派的亞歷山卓牧首也被稱為「亞歷山卓教宗」，但後來在西方成為羅馬牧首的專稱。

- **佛希亞斯分裂 (863-867)**: 因君士坦丁堡牧首任命權的爭議，羅馬與君士坦丁堡互判絕罰。雖然短暫過後就和解，但已暴露了雙方在管轄權上的不可調和。

因此羅馬「正統性」的招牌和君士坦丁堡「大公性」的政治執行力，在迦克敦之前是彼此合作的好夥伴，在那之後，卻繼續因著無休無止的東方神學爭議，讓這兩個昔日的盟友逐漸走向愈加頻繁的衝突。而讓雙方裂痕變成鴻溝的關鍵變數，是法蘭克人的興起。

八世紀末，面對倫巴底人的威脅與拜占庭在聖像問題上的「異端」嫌疑，加上西歐人普遍不承認此時拜占庭當政的伊琳娜女皇（Irene of Athens, r. 797-802）的「女主權威」，羅馬教宗選擇轉向新興的法蘭克王國尋求保護。公元 800 年，教宗良三世加冕卡洛林一世（Karolingi I, 又譯查里曼）為「羅馬人的皇帝」，標誌著羅馬教會在政治上不再奉拜占庭為正朔。卡洛林大帝為了統合西歐信仰，在隨後召開的亞琛宗教會議（Synod of Aachen）中，將原本流行於西班牙地區、帶有反亞流派色彩的「和子句」（*Filioque*，即聖靈由聖父「和聖子」所發）寫入《尼西亞信經》，並將拉丁神學傳統中的《亞他那修信經》也列為信經。起初羅馬教宗對此持保留態度，但隨著法蘭克勢力的滲透，羅馬最終接受了和子句，並其視為普世教義，並想將此教義以教宗首席權強加在希臘教會中，這成為後來激怒希臘教會最主要的神學導火線。

1054 年的「大分裂」，起因於教宗特使宏伯圖（Humbertus）樞機與君士坦丁堡牧首瑟如拉留（Michael Cerularius）在「和子句」的神學爭議與一些禮儀細節（如聖餐是否用無酵餅）上爭執不休。宏伯圖憤而將開除牧首教籍的詔書置於聖索菲亞大教堂的祭壇上，牧首隨即報復性地開除特使教籍。但這在當時可能只被視為一次嚴重的外交事故，使團的行動並沒有得到教宗授權，民間交流也並未完全中斷。

真正導致分裂變成定局而無可挽回的，是十字軍東征。起初西歐是響應

拜占庭皇帝的號召奪回聖地，但在第一次十字軍建立耶路撒冷王國後，羅馬教廷隨即任命了「拉丁禮」的耶路撒冷宗主教，直接無視希臘教會原本存在的宗主教體制。這種行為等於宣告羅馬不再尊重過往的「五大宗主教共治」，而將教宗集權的邏輯強行延伸至東方。

1204年，第四次十字軍攻陷君士坦丁堡並建立拉丁帝國後，這種破壞更達到頂峰。羅馬教廷雖然譴責此次掠奪行動，但依舊任命了拉丁禮的君士坦丁堡宗主教前往赴任，這種赤裸裸的「體制性併吞」（或可視為一種教會統戰行為），徹底摧毀了「五大宗主教共治」的理想，也成為東西教會最終分裂的象徵。即便是後來拉丁帝國滅亡，羅馬教廷仍長期保留這些「名義上」的東方宗主教職位，以此宣示其對東方的管轄權。直到近代梵二大公會議（1962-1965）時，羅馬教廷才正式廢除這些東方地區的拉丁禮宗主教頭銜，以此向東正教與其他東方教會表達對其宗主教權威的重新承認與尊重。



第四次十字軍東征攻陷君士坦丁堡

（圖片來源：維基圖庫）

因此，在經歷中世紀這段漫長且充滿敵意的分裂過程後，西方拉丁地區的**羅馬公教會**與東方拜占庭的**希臘正教會**，變成了彼此對立的實體。但在後來十三至十四世紀的許多大公會議中，「與東方重新統一」仍是西方教會的重要議題，這代表雙方其實並不存在根本性不可調和的神學分歧。但隨著 1453 年君士坦丁堡被鄂圖曼帝國攻陷，希臘教會亦進入了穆斯林的統治之下，東西教會在政治與體制上重新統一的希望，也隨之灰飛煙滅。

## 宗教改革分裂

中世紀西歐基督教史的一個重要主軸，即是羅馬宗主教的權力擴張史。在西羅馬帝國崩解後的廢墟上，初期羅馬宗主教的政令往往不出羅馬城，甚至選舉權也常遭當地貴族把持。直到教宗大聖額我略（Gregory I, r. 590-604）的改革，他利用本篤修會作為延伸教廷權力的血管，透過向全西歐派遣宣教士，逐漸以羅馬的拉丁禮儀取代了各地原本多元的教會傳統（如高盧禮、凱爾特禮等）。因此筆者認為，**在掌握教會的政治權力上，大聖額我略可被視為第一位名副其實的「教宗」**。八世紀以後，羅馬教廷與法蘭克王國及隨後的神聖羅馬帝國結盟，更讓教宗獲得了穩固的世俗權力與武力基礎。因此，儘管中世紀的西歐在義大利的阿奎來亞（Aquileia）、格雷多

（Grado）等地的教座也曾有使用「宗主教」頭銜，但他們與羅馬之間完全稱不上「共治」，反而更像是接受羅馬直接任命與節制的下轄主教。於是，**東方教會引以為傲的「宗主教共治制」，在西方徹底演變為「教宗集權制」**。教宗的權力甚至從教會延伸至世俗領域，宣稱擁有廢立王侯的權力。可以說，整個拉丁教會的傳統發展與教牧權威，最終都集中在了教宗一人手中。

然而，權力到達頂峰往往也是衰落的開始。十三世紀後，教廷被擄亞維儂（Avignon Papacy）以及隨後爆發的天主教會大分裂（Western Schism），嚴重打擊了教宗的神聖權威。隨之而來的文藝復興運動，促使人文主義者開

始主張「回到源頭」 (*Ad Fontes*)，質疑教宗的權柄，並認為羅馬教會已偏離了早期教會的純樸與正統，呼籲應以聖經與早期教父的著作來檢驗當代的教牧實踐。1517年，德國修士馬丁·路德 (Martin Luther) 發起對贖罪券的抗議，這場神學辯論最終演變為撼動歐洲的「宗教改革」。由於羅馬教會拒絕修正，改革者被迫出走，雙方視彼此為異端。1529年，在神聖羅馬帝國的帝國議會上，支持改革的王侯對皇帝壓制改革的命令提出「抗議」

(Protest)，這群人因此被稱為「抗議宗」 (Protestants)，華語圈則通常譯為「更正教」或「新教」。而忠於羅馬的教會，則在後來召開的特利騰會議後，確立為我們現在所稱的「羅馬天主教」。

這場分裂催生了基督教的第七個大公傳統——**基督新教**

(Protestantism)。儘管新教內部宗派林立，且缺乏統一的組織架構，但若依據尼西亞體制的四個標誌來檢視，我們仍可辨識出其共同的譜系特徵。首先在「正統之父」方面，雖然新教傳統多元，擁有加爾文、慈運理、克蘭麥等眾多改革家，但馬丁·路德作為推倒骨牌的第一人，其「因信稱義」與「唯獨聖經」的敘事仍是所有新教宗派的最大公約數，因此將其視之為新教傳統的「正統之父」實屬合宜。其次，在「神聖語言」上，新教最顯著的特徵便是「去中心化」與「方言化」。改革者拒絕了拉丁語的神聖獨佔地位，主張上帝的話語應當用人民的母語來宣講，因此新教沒有單一的神聖語言，也沒有單一的地理中心，各種「方言聖經」的翻譯成為了此一傳統最神聖的資產。

最後，在「宗主教制」方面，由於中世紀西方的體制早已演變為教宗集權，使得宗主教制度在西方早已虛級化，因此當改革者否定教宗權威後，並沒有現成的宗主教體制可以回歸。即便是保留了主教制的信義宗或聖公宗，最高階層也僅止於大主教。因此，**新教成為了一個「無宗主教制」的大公傳統**，其大公性不再由具體的宗座承載，而是轉向無形的「信徒皆祭司」概念。不過值得一提的是，近代有出現一則例外：1920年成立的「捷克斯洛伐克胡斯派教會」，獨立後原本的布拉格總主教自稱宗主教，結合了新教的教

義與傳統的教階。雖然其權威沒有得到普遍認可，但這反而成為新教普遍缺乏宗主教制中的一個特例。

## 結語：上主面前的七座金燈台

經過了迦克敦分裂、東西大分裂與宗教改革分裂，尼西亞基督教這棵大樹，最終開枝散葉，形成了七個性格迥異、卻同根同源的大公傳統，以下是其詳細資訊：<sup>11</sup>

	教會名稱	宗座城市	使徒傳統	神聖語言	正統之父
1	羅馬公教會	羅馬	彼得 保羅	拉丁語	希波的奧斯定
2	希臘正教會	君士坦丁堡	安德烈	希臘語	金口若望
3	科普特正教會	亞歷山卓	馬可	科普特語	亞歷山卓的西里爾
4	敘利亞正教會	安提阿	彼得	敘利亞語	雅各·巴拉大
5	亞美尼亞使徒教會	埃奇米亞津	達太	亞美尼亞語	啟蒙者格里高爾
6	亞述景教會	塞琉-泰西封	多馬	亞述語	摩普綏提亞的狄奧多若
7	基督新教會	無	保羅	各地方言	馬丁·路德

*基督宗教的七個大公傳統列表*

<sup>11</sup> 雖然各大公傳統依照其宗座的主教傳承，都有一套自己的使徒傳承（Apostolic Tradition）說法，但實際上，傳說中由使徒建立的教會遠不止這七個；而且不同教會之間對「誰是創始使徒」也常有重疊或爭議。所以表格中我只是簡單列出各傳統最核心的官方宣稱，就不在正文中細細討論這些傳說細節了。

過去，我們習慣用「正統」與「異端」的二元對立來劃分這些傳統；但透過宗派譜系學的視角，我們看見的不再是絕對的真理與謬誤，而是教會在<sup>1</sup>不同歷史情境、不同文化土壤中，為了回應當時的挑戰所演化出的不同分支。《啟示錄》一開頭，約翰看見「七座金燈台」，象徵著小亞細亞的七座教會，並且中間有一位好像人子，代表無論隨後主對這些教會的評語好壞，基督都在他們當中。或許，我們也可以將這七個大公傳統比喻成教會歷史長河中的那七座金燈台。它們的光芒或許顏色各異，甚至偶爾互相刺眼，但它們終究是圍繞著同一位基督發光。作為當代的「無境界者」，我們所需要的神學素養，不是去爭辯哪一座燈台最亮，而是學會欣賞這七種光譜交織出的豐富全像。唯有當我們能自由地在這些傳統中穿梭，尊重並汲取東方的奧祕、西方的秩序、新教的自由，我們才算是真正繼承了尼西亞大公教會那「獨一、神聖、大公、使徒」的完整遺產。🌍



基督宗教的七個大公傳統，可以被比喻為在上主面前的七座金燈台。

(Gemini 生成圖)

## 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：「地上神國與人間佛教」



我們常說要尊重宗教的多元性，但這是否意味著各宗教只能安逸地固守各自的堡壘，而無須面對時代的挑戰與內部的改革？宗教之間的交流與對話，是否可能在彼此的差異中，淬鍊出共同的話語與經驗？

回顧二十世紀，面對劇烈的社會變革，以及馬克思主義提出「人間天國」許諾所帶來的強大競爭壓力，各大宗教紛紛產生了深刻的入世化運動。在基督教領域，饒申布士（Walter Rauschenbusch, 1861-1918）大力推動了「社會福音」（Social Gospel）運動，呼籲將信仰的救贖實踐於社會公義與體制改革；而在佛教界，印順導師（1906-2005）也提倡「人間佛教」，強調將佛法從純粹的出世解脫，轉向關懷現實人間的苦難。這些運動不僅是宗教對時代危機的回應，更是信仰核心精神的重塑。

如今，身處高度多元化的世界，宗教的「人間化」對於促進跨界對話與社會共善顯得尤為重要。因此，下一期的《無境界者》將以「地上神國與人間佛教」為題，邀請讀者一同探討宗教入世化的歷史軌跡與當代意義，一起思考：宗教人間化可以為今日的信仰革新注入哪些動力與對話基礎？

本期特別歡迎投稿介紹各個宗教中積極參與社會的「入世組織」，探討它們如何回應當代議題。讓我們共同思考：在積極介入社會現實的同時，我們該如何不斷地回到信仰的源頭，汲取那份純粹的精神力量？誠摯邀請您的投稿，與我們一同思索信仰在人間的實踐路徑。

◆截稿期限：2026年4月15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》編輯群

主編 張辰瑋

封面設計 梁晴朗

美術編輯 梁晴朗

網站設計 張辰瑋

文字編輯 邱詠恩

Facebook 粉專經營

邱詠恩

Instagram、Threads 粉專經營

梁晴朗

---

### 《無境界者》線上資訊

無境界者官網: <http://nonchurch2025.com>

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

Instagram 粉專: <https://www.instagram.com/nonchurch2025/>

Threads 粉專: <https://www.threads.com/@nonchurch2025>

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

---

## 《無境界者》財務徵信

(114.12.15-115.02.15)

編號	日期	收入/ 支出	項目	性質	單價 (元)	數量	總價 (元)	結餘 (元)
2601.	114.12.30	支出	第六期雜誌印製	紙本印製			6,133	-8,214
2602.	115.01.05	支出	第六期雜誌加印	紙本印製			1,150	-9,364
2603.	115.01.05	支出	ISSN 申請註冊	雜誌代碼申請	50 歐元		2,045	-11,409
2604.	115.01.07	支出	第六期雜誌寄送	雜誌寄送			494	-11,903
2605.	115.01.13	支出	網域續費	網路維護	5 美元		160	-12,063
2606.	115.02.13	支出	網域續費	網路維護	5 美元		160	-12,223
2607.	115.02.15	支出	特稿作者稿費	特稿稿費			3,000	-15,223
2608.	115.02.15	收入	何義麟教授捐款	個人捐款			3,000	-12,223
2609.	115.02.15	收入	弘誓青年會訂閱費	紙本訂閱			3,000	-9,223

## 版權頁 | Colophon

刊 名：《無境界者》

卷 期：第七期：火燒島上的《耶穌傳》

出版日期：2026年2月

發行人 / 出版者：張辰瑋

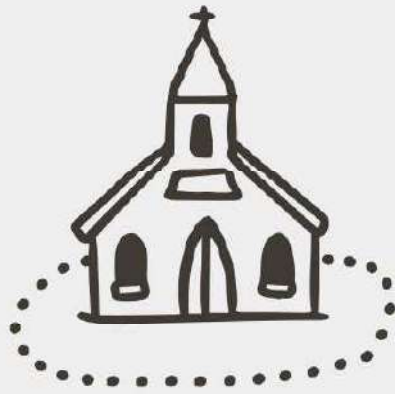
刊期頻率：雙月刊

官方網站：<http://nonchurch2025.com>

聯絡信箱：[nonchurch2025@gmail.com](mailto:nonchurch2025@gmail.com)

**Copyright © 2026 Faith Without Borders. All rights reserved.**





Faith Without Boundaries