



無境界者 Vol. 8

地上神國與人間佛教

封面故事：精衛救火 | 張辰瑋

特稿專區 從苦難生發出的公義之光——專訪田孟淑長老（田媽媽） | 曾加力傳道師、張辰瑋
從現代禪看當代台灣人間佛教的發展 | 溫金柯

主題廣場 林家嬭孫遭害六週年追思禮拜
我應如日——對林義雄先生心行的感思
尋找後基督紀元的靈魂中心——榮格《伊雍》評介
別急著說他們喝醉了——從《使徒行傳》第二章重新思考現象與理解
現代撒旦教基本要點與臺灣發展史
活在當下，還是逃避現實？——從電影《世外》看信仰、抗爭與行動的重量

多元講堂 為什麼台神愈來愈保守
古典時期選材：《西庇阿之夢》篇——
C. S. 路易斯《已棄之象：中世紀與文藝復興文學導論》譯文（四）
主教制的歷史演變與教會的大公性——基督宗教宗派譜系學初探（番外篇）

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】精衛救火 | 張辰瑋 | pp. 17
-

特稿專區

- 04 【人物專訪】從苦難生發出的公義之光
——專訪田孟淑長老（田媽媽） | 田孟淑長老 | pp. 19
 - 05 【專題文章】從現代禪看當代台灣人間佛教的發展 | 溫金柯 | pp. 33
-

主題廣場

- 06 【時事評論】林家嬭孫遭害六週年追思禮拜 | 田孟淑執事 | pp. 49
- 07 【時事評論】我應如日
——對林義雄先生心行的感思 | 淨智 | pp. 54
- 08 【評論與回應】尋找後基督紀元的靈魂中心
——榮格《伊雍》評介 | 張辰瑋 | pp. 61
- 09 【專題文章】別急著說他們喝醉了
——從《使徒行傳》第二章重新思考現象與理解 | 金子煥 | pp. 84

- 10 【評論與回應】拆解神聖的帷幕
——與彼得·柏格的宗教理論對話 | 張辰瑋 | pp. 95
- 11 【評論與回應】活在當下，還是逃避現實？
——從電影《世外》看信仰、抗爭與行動的重量 | 毛毛 | pp. 115
- 12 【生命故事】我的泰澤史
——我的信仰史（五） | 張辰瑋 | pp. 121
- 13 【專題文章】現代撒旦教基本要點與臺灣發展史 | 劉昊 | pp. 148
-

多元講堂

- 14 【時事評論】為什麼台神愈來愈保守 | 長老教會牧者 T | pp. 158
- 15 【文獻與翻譯】古典時期選材：《西庇阿之夢》篇
——C. S. 路易斯《已棄之象：中世紀與文藝復興文學導論》譯文
（四） | 金子煥 | pp. 165
- 16 【專題文章】主教制的歷史演變與教會的大公性
——基督宗教宗派譜系學初探（番外篇） | 張辰瑋 | pp. 173
-

- 17 投稿資訊 | pp. 201
- 18 編輯資訊 | pp. 205

編輯室報告

編輯室

主編 張辰璋

2026.04.25

佛子！菩薩摩訶薩復作是念：「我應如日，普照一切，不求恩報。眾生有惡，悉能容受，終不以此而捨誓願；不以一眾生惡故，捨一切眾生。但勤修習善根迴向，普令眾生皆得安樂。」

——《華嚴經·十迴向品》

刊務報告 | 填補空隙的人

在我的體感上，2025年初正是 AI 元年，此時 AI 是可以真的做為「生產力工具」而非僅是做為「聊天工具」使用。

因此《無境界者》雜誌打從一誕生起，便時常需要 AI 保母的協助——從無到有架設網站、快速審稿編輯、甚至要定期寫稿的查資料與潤稿，若是沒有 AI，我很難想像在幾年前有辦法這樣兩三個人就維持著一份每期都有一百多頁的雙月刊。

但很快焦慮就跟著來到，隨著 AI 的普及與氾濫，現在網路上充斥著各式各樣的 AI 新聞、農場文，只要看到「這不是....而是....」的句式，我就會有一種本能的反感，而直接滑掉那個頁面。我不確定這種反感本質上是因為 AI 語句當中，透露著似人而非人異樣的恐怖谷效應，還是對於廉價生產內容的輕視，甚至會有一種文字被褻瀆的恐慌。回過頭來，我也會有一種心虛感，我

們刊物的讀者們是否也會覺得哪篇文章太像 AI，或者協作得太誇張，或者內容沒有被認真核實過。所以我現在寫一篇稿，草稿就先每一段寫一次，然後給 AI 潤稿過一次，然後再改稿第二次、第三次、第四次，希望能夠盡可能地抹除感覺很 AI 的痕跡，那這樣為何不乾脆就純手搓呢？在去年以前，我任何論文、網路 PO 文、日記什麼的，還不是都是自己寫的？

但的確很多工具用過就回不去了，就像是你現在要我拿筆在方格紙上寫作，而不能用電腦打字一樣，理論上可能可以，但並不現實，而且不同寫作習慣的思考邏輯也已經不同了。在與 AI 協作後，我發現我許多的論述邏輯並不如自己想像中的那麼嚴密，很多構想難以定位，或者說如果真的要全時間花心思去字字斟酌，又趕不上稿件的週期。和 AI 協作寫作或編輯的過程中，他的確很常會找到我找不到的亮點、文章的邏輯關係、以及某些絕妙好詞。但 100% AI 生成的文章、協作、潤稿、或者 100% 自己寫的文章，怎樣我仍算是一位獨立的創作者，怎樣已經淪為被 AI 操控的內容生產工具了？這中間的光譜其創作倫理應該要怎麼去界定？這讓我想到了某部古老的動畫《攻殼機動隊》，從只裝義眼的生物人，到一半都是機械義體的人，到純粹的機器人，這中間人與非人的界線又該如何劃定？

潘霍華曾說，在科學昌明之後，人們習慣把上帝當作「填補空隙的上帝」（God of the Gaps），彷彿只有科學無法解釋之事，才是上帝的場子。而我們如今生活在 AI 的世界中，彷彿也成為了「填補空隙的人」，我們似乎不斷要證明，還有哪個領域 AI 是無法取代人類的。但面對這樣巨大的科技恐慌潮，其實反倒給我們一個機會去思考，過去人們總是習慣以「我們能做什麼」來去定義自己，但如今如果許多事情 AI 都能代勞，那我們就必須直白地去面對「我是什麼？」的這個大哉問。

今年 6 月，創刊了 69 年的《校園》雜誌正式停刊，《新使者》雜誌今年 4 月號的主題也叫作「現在還搞文字事工是否搞錯了什麼？」因此我們在這

種實體雜誌（甚至線上雜誌）逐漸退潮的時代中，創辦一個新的雜誌，還真的是逆流而行啊。

在這樣一個資訊爆炸、內容量產的時代，我們如今還能用文字工作做什麼？

這也是一個大哉問，但這就要留給讀者，留給時間，來慢慢解答一切了。¹

本期主題：「地上神國與人間佛教」



¹ BTW，這篇期刊務報告是純手刻的，希望未來的也會是，這樣至少有天我被數位蒸餾時，AI 還能認出我原有的文跡是如何。

在傳統的宗教觀念中，信仰往往被視為追求死後的世界或個人的出世解脫。然而，當時代的苦難與社會的不公義來到眼前時，信仰究竟是帶領我們逃避現實，還是賦予我們直面世間的勇氣？本期《無境界者》正是要探問基督教與佛教這兩種古老的信仰傳統，如何將關懷的目光從「彼岸」轉向「此生」，並在我們這片土地上因人們的受苦而交會。

在台灣民主化的過程中，林宅血案是無法被繞過的血淚史，但面對歷史的悲劇，林義雄先生卻以《華嚴經》的精神勉勵自己寬恕惡人、普惠群生，並以佛陀的精神建立慈林基金會；長老教會的許多牧者與會友則籌款將血案發生地買下，將其建設成為彰顯上帝公義的義光教會。

當佛教的入世關懷與基督教的社會實踐在台灣的街頭上相遇，當我們使用心理學、社會學與現象學去分析信仰對人世間的影響，都讓我們看見，信仰「此時、此地、此人」的力量。本期雜誌期盼帶領讀者透過深入這些歷史的交會點與思想，思索我們如何在入世的行動中，持續汲取信仰中的力量，為人間帶來真正的公義與和平。

特稿專區 | 留得清白在人間

本期的特稿專區，我們透過一篇訪問稿與一篇特稿，邀請讀者來看基督信仰如何面對歷史的悲劇與苦難，以及佛法是如何從彼岸走向人間。這當中信仰不僅提供給當事人逆流而行的勇氣，也讓他們擁有留得清白在人間的信心，使他們能無悔地走完這條人間之路。

- 在〈從苦難生發出的公義之光〉中，我們特別專訪了義光教會的田孟淑長老（田媽媽）。她以親歷者的身分，娓娓道來林宅血案發生時的震撼與創傷，以及長老教會的會友後來如何發起募款，將充滿血淚的凶宅轉化為見證上帝公義的「義光教會」。田媽媽一生的實踐提醒我們，基督

徒的信仰不僅是為自己祈求，更是要愛鄰如己、關心國家與社會的公義。

- 溫金柯老師在〈從現代禪看當代台灣人間佛教的發展〉中，則從佛教的思想脈絡出發，梳理了從太虛大師的「人生佛教」到印順法師的「人間佛教」之流變。文章特別探討了現代禪李元松老師如何融貫入世與學佛，強調必須直面「證悟」的必要性，展現了佛法「即人的世界即覺悟的世界」的深刻意涵。
-

主題廣場（一） | 面對歷史悲劇的記憶與寬恕

本期主題廣場的第一部分，因著今年初電影《世紀血案》的風暴，迫使我們需再度回顧林宅血案這道台灣民主歷史的巨大傷痕，重新補課，探問在極端的悲劇面前，信仰群體該如何去記憶與寬恕。

- 我們特別重新刊登了田媽媽於 1986 年撰寫的〈林家嬭孫遭害六週年追思禮拜〉。這篇在寒風冷雨中寫下的祝禱，呼籲台灣人化悲憤為團結，不讓歷史的代罪羔羊白白流血，並堅信公義的上帝終將帶領人民走出威權的黑暗。
 - 淨智在〈我應如日〉中，則回顧了林義雄先生面對家破人亡的慘劇後，依然選擇以非暴力的方式推動社會改革。文章從《華嚴經》的經文出發，深刻反思了這種將仇怨昇華為對土地之愛、對人民之愛，「如日普照、不求恩報」一般的心志，用以慈報怨的實際行動展現了人間佛教中最動人的菩薩行。
-

主題廣場（二） | 神聖如何走入人間

主題廣場的第二部分，我們轉向理論探討，思考當信仰出現在我們的生命中，我們該如何去面對、去詮釋、以及去行動。這三篇文章分別從心理學、現象學與社會學的角度，思索神聖究竟是如何走入世俗人間的。

- 張辰瑋在〈尋找後基督紀元的靈魂中心〉中，評介了榮格的晚年鉅作《伊雍》。透過心理學、神學、占星學、煉金術、神祕學等多重視角，文章探討了西方心靈如何在雙魚座時代與寶瓶座時代的交替中，將過去被基督教排斥的陰影與物質重新納入神聖的座標，從而在新時代的心靈氣質中，尋找更能代表當代生命整體「自性」的象徵。
 - 金子煥的〈別急著說他們喝醉了〉，透過現象學與詮釋學的視角重新閱讀《使徒行傳》第二章五旬節聖靈降臨人間的敘事。文章提醒我們，當上帝的作為以不熟悉的現象走入人間時，不要急著用舊有框架下結論，而是要在不穩定的張力中，讓聖經與群體共同見證和參與理解。
 - 張辰瑋在〈拆解神聖的帷幕〉中，與彼得·柏格的宗教社會學理論展開對話，揭開了人類社會奠基於經驗主義與權力運作的「原初世俗性」。文章指出，宗教並非維繫人類社會不可或缺的唯一帷幕，我們應重新審視在多元主義時代下，信仰如何褪去基督教中心的視角，以更坦然的心態與世俗共存。
-

主題廣場（三） | 拒絕神聖挾制與擁抱世俗

主題廣場的第三部分，我們則需要面對，一直以來，信仰實踐的弊病與問題，探討如何避免以「神聖」為名的挾制，並重新肯認世俗的渴望與欲求在生命與生活中的積極意義。

- 毛毛的〈活在當下，還是逃避現實？〉藉由電影《世外》的觀後感，犀利地批判了當代社會與教會中那種袖手旁觀的道德潔癖與「有毒的正向」。文章呼籲信徒不應以等待終局審判為藉口逃避現實，而應在每個不公義的世俗當下勇敢採取行動，活出真實的信仰生活。
 - 張辰瑋在〈我的泰澤史〉中，分享了他前往法國泰澤朝聖的生命故事。從最初對修道生活的極度嚮往，到後來在規律的集體生活中感到個人空間被剝奪的窒息，他最終在搭乘通往世俗村落的巴士與潘霍華「非宗教的基督教」概念中獲得啟發，意識到上帝的恩典與自由並不只被限縮在修道院的神聖圍牆之內，並體悟到「信心在人間的朝聖之旅」的真正含意。
 - 劉昊的〈現代撒旦教基本要點與臺灣發展史〉則為我們揭開了這個常被誤解群體的真實面貌。現代撒旦教以無神論和人本主義為基底，將「撒旦」視為反抗威權與追求理性的符號，他們擁抱世俗的生命與慾望，並在台灣積極推動政教分離與宗教平等，成為對抗宗教威權挾制與教條綁架的一股特殊力量。
-

多元講堂 | 傳統的張力與大公的願景

本期的多元講堂，則從神學教育與教會傳統的歷史流變切入，傳統可以讓我們的生命有遵循的法則、指引的方向，但有時信仰也要求我們需要有突破傳統的勇氣，才能帶來進一步的和平。

- 長老教會牧者 T 在〈為什麼台神愈來愈保守〉中，直言不諱地剖析了台灣神學院的歷史定位與當前的政治張力。文章指出，教會堂會的保守化與特定路線的牧者對董事會的掌握，正深刻影響著神學教育的多元性與思想的自由空間。
- 金子煥則為我們帶來了 C. S. 路易斯著作的譯文〈古典時期選材：《西庇阿之夢》篇〉。這段討論西塞羅經典文本的文章，不僅展示了古代異教宇宙觀如何影響中世紀基督教的文學與道德想像，也點出了古典形而上學與基督教教義之間的微妙差異。
- 張辰瑋在〈主教制的歷史演變與教會的大公性〉中，詳細梳理了基督教從新約時代到現代普世合一運動中，聖秩制度的發展與分化。文章不僅探討了「主教制」與「使徒統緒」的神學意涵，更在結尾提出了一個宏大的願景：教會在不同層級該如何合一的構想，以及基督教的這種祭司精神該如何超越宗派之見，開展無境界的廣大視野。

小結 | 成為無境界的宇宙祭司

從為台灣民主流血流淚的先行者，到在經典與理論中尋找靈魂出路的思想家；從義光教會十字架下的舊磚塊，到榮格筆下那涵蓋萬有的自性。本期《無境界者》的文章看似跨越了極大的維度，卻共同指向了一個核心：信仰

不應是封閉的堡壘，而是促使我們走入世間、直面苦難、並擁抱多元的生命原動力。

誠如德日進神父在荒野中所宣告的：「我將以整個地球作為我的祭台，在其上向祢奉獻這世上所有的勞動與苦難。」願我們都能在自己的生活境遇中，超越有形的邊界，不因眾生的苦難與罪惡而捨棄誓願，成為那在人間普照一切的光，做一位無境界的宇宙祭司。🌍

本期作者簡介

編輯室

☆ 本期特邀作者 / 受訪者



田孟淑長老（田媽媽）

1932 年出生，長年與丈夫田朝明醫師共同投入台灣的民主運動與人權救援。身為虔誠的基督徒，她以堅定的信仰與無私的愛，溫暖了無數政治受難者與黨外運動者的心。她也是紀錄片《牽阮的手》的主角，一生見證並參與了台灣民主化的歷程，被稱為台灣民主運動的保母。



溫金柯老師

政治大學哲學系畢業，文化大學哲學研究所碩士，輔仁大學宗教研究所博士班肄業。中央廣播電台資深記者、節目製作人。長期以業餘身份從事佛教學研究。一九八九年加入現代禪教團，歷任《現代禪雜誌》總編輯、社長、教理哲學研究部主任等職。

◇ 本期專欄作者



曾加力

哲學、神學、動漫與奇幻文學愛好者，抹茶控和兔子控。已從厭世廢文少女轉職為厭世神學少婦。



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。



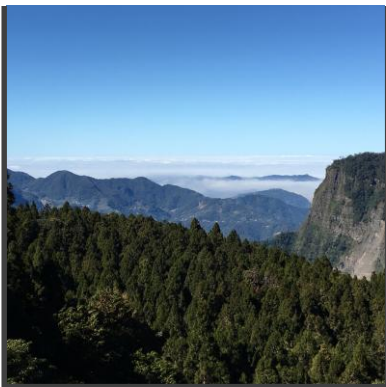
淨智

成大歷史系畢、一名孕育於民間信仰生活的佛教徒，到了大學接觸各宗教與傳承才打開自己的眼界，興趣是以文字梳理自己對信仰的觀察體會，並與常民生活乃至其他宗教對話。期盼自己將來除了能深入學海之中，還能使自己成為推動信仰思想改變的人。



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。



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，尋找著如何能治癒因為教會而受傷的心靈。



劉昊

臺灣撒旦主義聖殿的創辦人兼主要發言人。在 2019 年接觸現代撒旦教信仰，自幼就對於各種信仰抱持懷疑，成年後經歷三年基督宗教傳教，加深我對於主流信仰的質疑，因此選擇走上不同方向的道路，現今致力於現代撒旦教在臺灣推廣與普及。



長老教會牧者 T

東海長青知名校友，阿根廷巧克力狂熱分子，新約解經活兇器，PCT 牧者八卦集散地。

(作者依照文章先後順序排列)

精衛救火

張辰璋

國立臺北教育大學台灣文化研究所碩士

2022.10.12 拍攝於宜蘭慈林紀念館



2022 年秋天，剛就讀國北教台文所一年級的我，希望可以從事台灣佛教史的研究，正苦於尋找適當的論文研究主題。在研究所第一學期的所遊，我們來到了宜蘭這塊民主聖地，參訪林義雄先生建立的慈林紀念館。

林義雄先生的生命中雖承受了難以想像的悲劇，但他卻在 1991 年建立了慈林基金會，決定效仿佛陀本生故事中，那隻捨己救贖眾生的鸚鵡——用自己的羽毛沾水，企圖一滴滴澆滅猛烈的竹林大火。¹他期盼能盡每一位公民的微小力量來改變台灣這片土地的宏願，讓我聯想到神話中的「精衛」。他那面對時代巨浪與無情烈火，卻依然日復一日投入微小行動的姿態，正是精衛精神的寫照。

在紀念館中，我看見一張令我印象深刻的照片：2014 年 4 月，林義雄先生發起反核四禁食行動，當時昭慧法師與曾在義光教會任職的許承道牧師，雙雙站在義光教會前聲援他。這不正是不同的信仰為了這片土地，不再安逸地固守各自的堡壘，放下彼此的差異所做出的共同見證嗎？

當下拍下那張照片後，我便決定以昭慧法師的人間佛教思想與實踐，作為我的碩士論文題目。如今細細回想，佛教的入世關懷與基督教的社會實踐在街頭上相遇，這無疑是對「地上神國與人間佛教」最好的一種見證。要讓教會成為地上的鹽，要讓佛法成為人間的光，其所需的努力，何異於精衛之大無畏精神呢？🌐

¹ 林義雄先生很喜歡引用佛教《雜寶藏經》中「歡喜首鸚鵡」為了拯救竹林中的眾生，用羽毛沾水救火的本生故事，來比喻台灣民主運動者積沙成塔的精神。慈林基金會介紹影片，從影片第 2:00 開始，有林義雄先生用台語介紹鸚鵡救火的故事。網址：
<https://www.youtube.com/watch?v=NtClp7ERruk>。

從苦難生發出的公義之光

——專訪田孟淑長老（田媽媽）

受訪者：田孟淑長老（田媽媽）

訪問者：曾加力傳道師、張辰瑋

訪問時間：2026年04月06日 10:00-12:00

訪問地點：台北市中山區田宅

✦關鍵字：田孟淑、林宅血案、義光教會、長老教會、轉型正義

訪談簡介

本期《無境界者》的主題「地上神國與人間佛教」，旨在探討各大宗教在面對時代挑戰時的入世化運動，以及信仰如何從出世的解脫，轉向對現實人間與社會公義的關懷。在這宏大的歷史命題下，義光長老教會的會友們，正是親歷台灣威權統治歷史震盪、見證信仰入世的代表人物。

義光教會背後的故事，是台灣民主發展史上最令人悲痛，卻也無法抹滅的一頁。2026年初，因電影《世紀血案》所引發的討論，在年輕世代中掀起了一波「民主補課潮」，促使許多人重新踏入義光教會參訪。為此，我們特別前往田媽媽家中拜訪，聆聽這段沈重的歷史。田家與林義雄律師淵源深厚，自林宅改建為義光教會後，田媽媽便長期在此聚會並擔任長老。為貼近田媽媽最真實的語言習慣，本次採訪以台語和華語交錯進行。

（編按：若讀者對田家與林義雄律師的歷史背景尚不熟悉，建議可先觀賞已於 YouTube 公開播映的紀錄片《牽阮的手》，作為閱讀本篇訪談的前置輪廓。）



田媽媽與訪問者加力、辰瑋的訪談合照
(2026.04.06 拍攝於田宅)

——曾加力

受訪者簡介

田孟淑，人稱「田媽媽」，1934年出生於台南山上，經歷過日本統治與戒嚴時期的動盪年代。年輕時與大她16歲的田朝明醫師（田爸爸，1918-2010）經歷家庭革命而相戀私奔與結婚。在政治高壓的戒嚴時期，田家長期投入台灣民主與人權運動，其住所更曾是許多黨外人士與異議人士的庇護所與聚會地。田孟淑與田



朝明兩人跨越半世紀的愛情故事，以及並肩投身台灣民主、人權運動的血淚歷程，後來也被莊益增、顏蘭權導演拍攝成紀錄片《牽阮的手》，該片於2011年上映，並入圍2012年金馬獎最佳紀錄片，感動無數台灣人。

田孟淑與田朝明育有兩子兩女。長女田秋堇（1954-）早年曾擔任省議員林義雄（1941-）的秘書，也是1980年林宅血案發生時，第一位推開林家大門目擊慘劇的人。血案發生後，長老教會積極四處奔波募款，協助將林宅買下並建立「義光教會」，田孟淑亦積極參與其中，成為建堂初期的核心會友之一，也曾擔任義光教會多屆長老。田家兩代人皆深耕台灣政治與社會改革，田秋堇後來代表民進黨連任多屆立法委員，致力於環保與社會議題，並為現任中華民國監察委員；田秋堇的夫婿劉守成（1951-）也長期在政壇服務，曾擔任台灣省議員及兩屆宜蘭縣縣長。

田孟淑一生堅定秉持長老教會關懷社會公義的信仰教導，將信仰化為行動。至今她已九十多歲高齡，但在2024年時仍坐著輪椅參與青島運動等社會

運動，親自前往立法院支持抗爭群眾，持續以溫暖的行動關心台灣的年輕世代與未來發展。

義光長老教會簡介

義光長老教會現址（台北市信義路三段 31 巷 16 號）原為前台灣省議員林義雄的宅邸。1979 年美麗島事件發生後，林義雄遭到國民黨當局逮捕並關押於軍事看守所。1980 年 2 月 28 日中午，當林義雄的妻子方素敏前往軍法處旁聽時，林宅慘遭歹徒闖入行兇，林義雄六十歲的母親林游阿妹及七歲雙胞胎女兒林亮均、林亭均遭殘忍刺殺身亡，九歲的長女林奐均也身受重傷，此即震驚海內外的懸案「林宅血案」。

血案發生後，林宅因命案背景而無法出租或出售，林家經濟一度陷入困境。為了將這充滿悲傷與恐懼的空間，轉化為見證上帝公義與愛之所在，當時由鄭兒玉牧師和高李麗珍（高俊明牧師師母）帶頭，與台灣基督長老教會的牧長與教友發起了募款行動，協助籌措買下林宅的資金。最終在 1982 年 4 月 11 日（復活節），眾人向林妻方素敏買下林宅並正式建立「義光教會」，其命名涵義為「上帝公義之光」。

義光教會的標誌巧妙結合了聖經原文，以代表「光亮」的放大版希臘字母「Φ」（*phi*）為底，並將代表「公義」的希伯來字母「צ」（*tzade*）烙印其中，象徵著「上帝公義之光」。

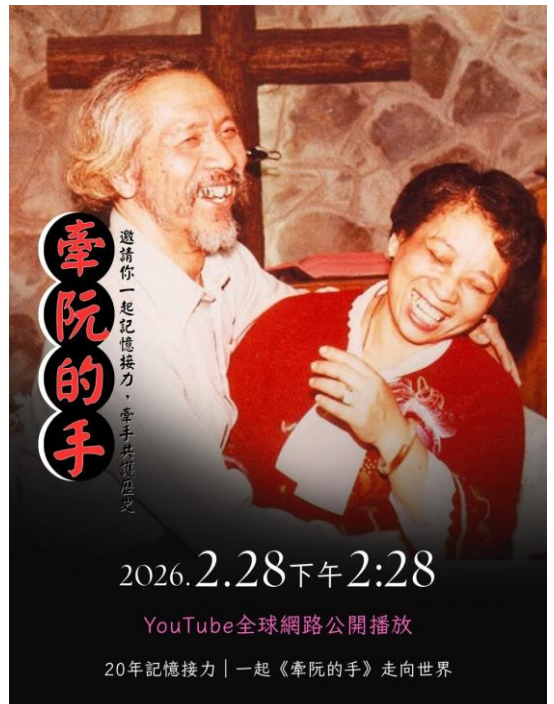
義光教會至今仍致力於保存歷史血痕以抵抗遺忘，一樓禮拜堂的十字架下陳列著當年林宅的舊磚塊，地下室樓梯旁的牆面上也刻意保留了當年的血漬。隨著近年國家推動轉型正義，義光教會成為全台首個民間自主申請並審定通過的「具轉型正義意涵場址」。2026 年 4 月 5 日復活節，義光教會設教 44 週年之時，教會正式舉行轉型正義場址標示牌揭牌儀式，期盼透過保留這

座從苦難中轉化的民主燈塔，提醒後輩正視歷史真相、記取傷痛，並持續守護台灣的人權與自由。

基督信仰與民主信念的交織

加力：田媽媽你好。阮知影田家長期投入台灣的民主佻人權運動，而你佻田爸爸後來嘛佻長老教會受洗。佻彼个政治高壓的年代，是啥物契機予恁選擇基督信仰？對恁來講，長老教會的信仰教導，佻田家堅守的民主、人權信念之間，有啥物深刻的關聯佻共鳴？

田媽媽：阮兜本底是信民間宗教，平常時有咧拜拜。我細漢出世佻日本時代，阮老父做過庄長，家境算是不錯，有錢又有勢，人講「喊水會堅凍」彼種。阮兜總共有十二个囡仔，我是排第三的查某囡，台灣人講：「第三个查某囡，命較好」。後來我佻田 *sensei*（田爸爸）相戀，阮兩個是家庭革命才結婚的。因為阮兩個攏姓田，台灣人以前有同姓無婚嫁的觀念，想欲避開近親，但是阮非親非故啊，為著愛，我就勇敢共伊行落去！田爸爸彼陣做醫師，人真 nice，但是平常時佻厝裡無愛講話。伊腦海中攏咧想：國民黨按呢統治台灣，咱欲按怎反抗？伊規个心思攏親像革命烈士全款。



今年 228，紀錄片《牽阮的手》在 YouTube 公開放映。

（圖片來源：牽阮的手臉書粉專）

我差不多是四十幾歲的時陣，佇中正教會受洗的。起頭是因為阮兜佇教會附近，彼陣中正教會真散赤，我本底對散赤人就較有同情心，反倒轉是我主動去關心會友。就因為按呢，我才開始接觸教會。當時的牧師是高俊明牧師的丈人許水露牧師。後來我感覺佇教會得著真多安慰，就按呢一頭栽入去。田爸爸是到七十九歲才綴咧受洗。

你問我基督教的信仰恰阮的民主信念有啥物共鳴？我感覺最大的影響是，基督教教導咱欲「愛你的鄰居」、Love your neighborhood，要愛鄰如己。以前聽人拜拜，大部份攏是為著家己求：「保佑阮阿孫大漢、後生趁大錢」。但是我佇教會受感動的是，上帝教導咱，祈禱毋是干焦為著家己，是欲為別人求，為著阮的國家、為著阮的社會來祈求，欲注重社會公義。我感覺這恰阮田家關心台灣這塊土地的信念，是完全相合的。

林宅血案的衝擊恰波及

加力：田媽媽，佇 1980 年的林宅血案是台灣歷史上最沉痛的一頁，秋堇委員當時是第一位推開大門目擊現場的人，一定也留下很多創傷。想請教當初田家是怎麼和林義雄先生結識的？這場慘劇發生時，這對您自己、田爸爸以及整個田家，帶來了什麼樣的衝擊與影響？

田媽媽：林義雄先生是律師，阮兜本底就定定有黨外的年輕人來出入，親像陳菊、張俊宏佢這陣人。後來林義雄去宜蘭幫忙，就來拜託田爸爸，講敢會使予秋堇做伊的助理。我無意見，秋堇就按呢去做伊的祕書，阮兩家人才開始熟似。

彼陣秋堇做代誌真認真，伊定定對台北轉來厝裡，隨閣講：「我欲轉去宜蘭矣。」我聽著就真受氣，共伊諷刺講：「你是有本事就嫁去宜蘭啦！共阮兜當做旅館敢是？」想袂到後來伊果然嫁予守成，守成就是宜蘭人！但是我心內嘛知影伊是為著台灣咧拍拚，真認真。

1979年美麗島事件發生後，林義雄予人掠去關，規个台灣社會籠罩佇一个非常悲慘的氣氛中。1980年2月28彼工，秋堇陪方素敏去旁聽林義雄出庭。中午的時陣，方素敏拍電話轉去厝裡攏無人接，真煩惱，就叫秋堇轉去看覓。因為田 *sensei*（田爸爸）家教真嚴，無啥物提零用錢予囡仔，秋堇彼陣無錢坐計程車，就是坐公車慢慢搭轉去的。

結果秋堇轉到林家了後，一開始猶無感覺著不對勁，只是腹肚疼想欲倒落來歇暍一下。結果就看著房間內底，奩均規个人趴佇床頂，伊就去搖奩均，問伊敢是無爽快。奩均就講：「阿姨不要搖我，我好痛。」秋堇看一看奩均的身軀，無發現異狀，伊身上看無外傷流血，其實攏是內出血。秋堇就問奩均是按怎了，奩均就講：「有壞人進來打我。」秋堇這才意識到代誌大條矣，趕緊拍電話轉來阮兜，嘛隨報警。彼通電話是田 *sensei* 接著的，伊來共我講林家出代誌矣，阮兩個連隨趕過去。¹

等阮趕到林家的時陣，警察嘛趕到矣。秋堇就先送奩均去仁愛醫院急救。是彼陣警察講：「地下室有人死」，但是嘛無講是啥人，嘛無予阮落去。上蓋痛苦的是田 *sensei*，彼工伊佇現場原本想欲衝落去地下室救人，講伊佇台南有做過法醫，絕對袂去破壞現場，但是猶原予警察硬拉起來阻止，講「現場袂使振動」。伊這世人攏無法度原諒伊家己！伊定定想，若準伊彼陣大力衝落去，講不定雙生仔流血過多猶救會活。這成做伊一世人的遺憾。

後來阮才閣趕去病院。佇病院內底，阮看著方素敏（林義雄太太）來到病院，伊彼陣才知影出代誌，完全無法度接受這個打擊，結果就佇病院昏倒去，阮趕緊幫伊安排床位予伊歇暍。發生這款慘劇，一開始根本無人敢去共林義雄講，毋知欲按怎開喙，就先騙伊講欲去病院做身軀檢查。等伊真正知

¹ 關於林奩均的傷勢與案發第一時間的對話，田媽媽的口述回憶與第一當事人田秋堇的經歷及後續法醫鑑識紀錄有些許出入。根據田秋堇近期接受的專訪，林奩均當時是虛弱地告訴她：「剛剛有小偷進來拿刀刺我」。此外，根據檢警調查報告與鑑識紀錄，林奩均實際上身中六刀，包含前胸一刀深及肺部，以及後背五刀，為受到嚴重外傷的大出血。本訪談仍保留田媽媽的口述原貌。田秋堇訪問請參：「還原林宅血案：監察委員田秋堇第一手證言」（網址：<https://www.youtube.com/watch?v=8siIAi3mNEQ>）。

影老母佢兩個囡仔去予人劊死的時候，伊成個人崩潰。入殮彼工，林義雄跪佇塗跤痛哭，一直講：「媽媽（日文：*haha*），我對不起你」，親像欲發瘋全款。

彼兩個雙生仔進前來阮兜看病時，攏真乖。囡仔驚拍針，田 *sensei* 攏袂共個拍針，是開藥予個食。有一次個出水痘，真癢，田 *sensei* 開藥予個食了後，就共個吩咐講絕對袂使抓，若抓破面留痕，將來做新娘就袂嬌。結果個兩個就真聽話，癢的時陣不敢抓，一直互相共對方呼呼。想著這兩個長袂大的新娘，我實在足毋甘，心親像欲破掉全款。我記得入殮彼工，有人佇邊仔講：「目屎袂使滴入去棺木內底喔，按呢雙生仔才有法度閣投胎轉來。」我聽著規個人失控，大聲喝講：「佇咱這款國家社會，閣有啥人會想欲投胎轉來台灣啊！」

這件代誌對阮田家影響真大，彼個時代，咱台灣人定定講「飯會使亂食，話袂使亂講」，因為政治的陰影，逐家攏真驚。你看，光天化日之下，竟然有人敢入去共老弱婦孺劊死！十三刀、十四刀按呢劊，這對阮的心理是真大的創傷。我定定想，人間敢有比這閣較慘的代誌？

親像昨日，賴總統來義光教會參加「轉型正義場址」的揭牌儀式，我嘛予人安排坐輪椅佇總統的邊仔。照理講這是一個正義的平反，但是我的心親像欲破掉全款，感覺非常的痛苦。我心內干焦一個念頭：我寧可當初完全無發生遮的慘劇、莫有啥物紀念碑，我寧可這兩個囡仔，這馬猶會當佇這條街仔路上活潑走跳。



4月5日，義光教會舉行轉型正義場址標示牌揭牌儀式。
（圖片來源：國家人權博物館臉書粉專）

義光教會的緣起

加力：林宅血案發生之後，彼个所在變成逐家攏驚的凶宅。後來是按怎會轉變成見證上帝公義的「義光教會」？聽講當初為了欲買落來建堂，鄭兒玉牧師、高李麗珍師母帶頭發起募款，敢會使佢阮分享彼段籌備的過程，以及早期會友的情形？

田媽媽：發生這款慘絕人寰的代誌了後，林宅根本無法度出租，嘛無法度賣出去，林家經濟陷入困境。為著欲共這個充滿悲傷佢恐懼的所在，轉化做見證上帝公義佢愛的所在，當時鄭兒玉牧師佢高李麗珍師母（高俊明牧師的太太）就帶頭發起募款，想欲向方素敏買下這間厝，共教會號做「義光」，意思就是「上帝公義之光」。

為著欲籌這筆建堂基金，阮就來辦音樂會募款，彼陣我嘛有佢朱頭皮（朱約信）佢鬥陣辦。²我是負責去賣票的，我甚至走去立法院賣票，搪著康寧祥佢彼陣人。這中間嘛體會著真多人情冷暖，有的人真熱心，但是有的人就會驚，我嘛知影閃避彼些國民黨的人，免得討無趣。

彼陣為著欲省錢，連秋堇佢劉守成欲訂婚，我攏共佢講：「咱莫去大飯店辦啦，咱佇厝裡家己煮火鍋就好！」按呢會使省下兩桌差毋多兩萬箍，全部提來做建堂的錢。結果彼陣猶有人酸阮講，哪會遮散霜，予親戚佇厝裡食喜宴？我聽著就反嗆伊講：「國民黨共遐爾多人搞甲家破人亡，阮哪有心情大辦喜宴？」

就按呢大家一直募、一直募，連海外的台灣人嘛鬥相共，總算募著六百萬，順利共林宅買落來。1982年4月11日，拄好是復活節，義光教會正式成立。義光教會成立了後，阮兜就對中正教會改來義光這搭聚會。

教會剛成立的時陣，真多人攏不敢來，因為逐家攏知影這個所在死過人，閣有特務咧監視。有的歐巴桑甚至共我講：「台北遐爾多教會，你哪會偏偏欲去彼間？彼是『政治教會』耶！敢是嫌命傷長，想欲去予人剖死？」但是阮無咧驚。

義光教會的首任牧師許天賢牧師，伊家己嘛是美麗島事件的政治受難者。早期的核心會友，真多攏是黨外人士佢政治受難者的家屬。對阮遮的走過威權時代、受過苦難的人來講，義光教會毋但是一个敬拜上帝的所在，閣較是咱互相取暖、互相安慰的避風港。

² 關於田媽媽回憶與音樂人「朱頭皮」（朱約信）合辦建堂募款音樂會，應為記憶錯置。

1982年義光教會建堂時確實有舉辦募款音樂會，但當時朱約信年僅約16歲，應未參與。因後來朱約信長期於義光教會聚會並擔任長老，田媽媽應是將後來教會的公益音樂會活動，與建堂初期的募款記憶重疊了。



義光教會招牌
(圖片來源：義光教會臉書粉專)

基督徒的社會責任

加力：將一个充滿目屎的所在，轉型做每禮拜敬拜上帝的教會，這佇台灣歷史上是史無前例的。對當時的恁，以及真多行過威權時代的人來講，來到義光教會聚會，帶予逐家啥物款實質的安慰？行過遮爾多的苦難，您這馬對「信仰」有啥物款的體會？

田媽媽：田爸爸定定咧嫌棄講：「現在的基督徒，真多攏干焦想欲進天國。」以前的基督徒，是真正共耶穌的道理聽入去；現在有的人，來教會是看有冷氣吹、大樓嬌嬌，禮拜完，就親像共牧師講：「我奉獻矣，你講的道理我攏還你，我都無帶轉去厝裡喔！」你若下个禮拜問伊，上禮拜牧師講啥物？根本無幾個人記得。閣有的人，來做禮拜芳水噴規身軀、穿著懸踭鞋（高跟鞋），我上擋袂牢彼種的。你來敬拜上帝，是欲抱著敬虔的心嘛！這

就親像你佢男朋友約會全款，咱愛穿清氣、愛準備好。上帝已經佇遐等你了，你哪會使清彩？

田 *sensei* 感覺，信耶穌毋是干焦想欲進天國，是愛有「我不下地獄，誰下地獄」的奉獻精神。做一个基督徒無遐爾容易！伊規个心思攏咧想國家社會，但是伊本底就無愛講話，所以伊祈禱的時陣，有時嘛會佢上帝講笑話，伊講：「上帝啊，艱苦的代誌你莫叫我去啦，我袂曉講話，你叫田媽媽去啦！莫叫我去，我出錢就好！」

但是講正經的，咱愛將信仰真正落實佇生活內底。古早人講：「風聲雨聲讀書聲，聲聲入耳；家事國事天下事，事事關心。」這就是咱做基督徒的態度！毋管是社會的代誌、國家的代誌，咱攏愛關心。若無，這個教會就失去伊的意義矣。

面對歷史予人曲解的挑戰

加力：田媽媽，頂個月因為一部電影《世紀血案》無經過家屬同意，就共林宅血案提來改編，甚至扭曲歷史，引起真大的風波佢社會抵制。秋堇委員嘛特別接受訪問來澄清真相。您看著這段用血淚換來的歷史予人亂寫、曲解，心內有啥物感覺？

田媽媽：彼陣，我看電視新聞咧報彼部《世紀血案》的電影，內容竟然講是日本彼搭的台獨聯盟叫人來刳的！這根本是差十萬八千里，完全是黑白講，難怪會引起遐爾多人的公憤，大家攏出來抵制！

不過，因為這個爭議，反而予真多原本毋知影這段歷史的年輕人，開始想欲去了解真相。親像昨日，就有兩個對台南來的少年查某囡仔，講無論如何一定愛來義光教會看覓。因是進前看過阮彼部紀錄片《牽阮的手》，知影阮的故事，特地買我上愛食的蛋糕來共我看。

看著這陣少年人願意行入來教會關心，我心內感覺非常的值得。只要有
人願意來聽、願意來了解真相，這段歷史的血痕就袂白白予人抹滅。

予少年人的備忘錄

加力：這個時代的少年人，出世就享受著民主自由，對過去的威權歷史可能
比較生份。對您這個行過大風大浪的民主前輩來講，您這馬對這陣欲接棒的
年輕世代，有啥物款的期許？

田媽媽：台灣這幾十年來，對二二八事件到美麗島，真多歷史若是國家無去
好好處理、無去共真相講清楚，記憶就會斷掉。所以咱愛不斷去講，予下一
代知影。

這馬的年輕人嘛是真有覺醒啦！親像進前經過「太陽花學運」，我雖然
感覺台灣進步得真慢，但是看著恁這陣年輕人願意倚出來，就感覺台灣又向
前跨進一步。看著恁，我心內真安慰，感覺台灣的年輕人已經會當承擔起民
主的重擔矣。閣有進前立法院外口的「青島行動」，大家有錢出錢、有力出
力，我嘛坐輪椅，提著塗豆去鎮江街、青島東路遐發予彼些少年人食，佢看
著我攏足歡喜的，講：「阿嬤九十幾歲矣，坐輪椅猶來！」

我定定想，我這馬唯一的價值，就是我遮爾老矣，猶會當出來關心、共
逐家加油。我有時陣嘛會想，我到底底時欲轉去天家（天堂）？我毋知影，
但是只要我猶活著的一工，我就會繼續關心這塊土地。

我欲共年輕人講，以前的人行過遐爾多苦難才爭取著民主，接下來是恁
的代誌矣，恁愛家己去拍拚。若是看著別人做無好，莫干焦會曉怨嘆，不如
家己先跳落去做。這個國家是咱的，咱愛家己顧好勢！

採訪後記

訪談進入尾聲，環顧田媽媽的家中，四周掛滿了各種過去時代的老照片，彷彿將台灣半世紀以來的民主風雨與家族記憶濃縮於此。而在這些珍貴的記憶旁邊，還有一座田爸爸的銅像靜靜地佇立著，彷彿他從未離開，始終溫柔地陪伴著她。

關掉錄音後，田媽媽那份充滿活力的熱情絲毫未減。她不僅沒有顯露疲態，還特別熱情地招呼我們：「我可以帶你們去吃日本料理，好嗎？到對面走路大概十分鐘就到了！」席間，她不斷與我們話家常，從對話中能深刻感受到她非常關心年輕世代，也十分享受與年輕人作伴、彼此交流的時光。

這位走過大風大浪的「民主保母」，在嚴肅的歷史見證者身分之外，更是一位溫暖、直率且充滿生命力的長者。她曾用一生的歲月，牽著田爸爸的手對抗威權；如今，她依然伸出那雙溫暖的手，緊緊牽著台灣的年輕世代，繼續帶著充滿盼望的笑容向前走。🌍



在訪談合照中，田媽媽囑咐也特別要讓田爸爸的銅像入鏡。
(2026.04.06 拍攝於田宅)

【專題文章】

從現代禪看當代台灣人間佛教的發展

溫金柯

現代禪淨土念佛會指導老師

2026年4月15日寫於台北圓山

※關鍵字：現代禪、印順法師、人間佛教、李元松

一、前言

「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」這是《六祖壇經》非常著名的一個偈頌。禪宗的這一態度，確實為漢傳佛教入世的態度奠定了重要的基礎。但是佛教本來就是誕生於苦行、厭世的古印度文化氛圍中，雖然佛陀悟道後，提倡反對苦行的中道，但是苦行隱逸的文化力量，仍然深遠影響著佛教史的發展，出世與入世的拉扯，可說是經久不絕。特別是在古代中國文化的格局中，雖然佛教與禪宗的思想對宋明以後中國文化影響極為深刻，為「貫通內聖外王」的儒家文化提供了豐富的思想與經驗的資源。但是佛教也被主流的儒家刻意的界定為「方外」，將它的社會角色邊緣化，佛教庸俗化之後的功能到後來幾乎只剩下透過經懺儀式，提供喪葬和祈福而已。這使得漢傳佛教在清末呈現出極大的敗壞的危機。

現在的情況當然有所改變。「人間佛教」這個詞，可以稱得上是當代台灣佛教的主流思想。台灣最具代表性的四大佛教團體，佛光山、法鼓山、慈濟功德會與中台禪寺，雖各有其風格與偏重，但都是在標舉「人間佛教」的框架下發展，強調社會服務、教育與文化推廣。



太虛大師是最早提出「人生佛教」觀念的佛學家
(圖片來源：維基圖庫)

「人間佛教」的觀念，源自民初太虛大師（1890—1947年）提倡的「人生佛教」，再由其追隨者印順法師（1906—2005年）在台灣進行更加深入的探討與提倡，以《契理契機之人間佛教》一書為其一生思想的定論，他的各種著作也為人間佛教提供豐富的教理、思想與實踐的資源。

中國人在清末面對西方現代文明的衝擊時，出現了強烈而清晰的「衰亡」之自覺，原本就處於社會邊緣地位的佛教，危機感就更加明顯而迫切。當時的太虛大師，有

《三十年來之中國佛教》一文，對當時的佛教，曾這樣說：「迨乎前清，其(佛教)衰也始真衰矣。迨乎近

今，其衰也，始衰而瀕於亡矣。從全球運開，泰西文明過渡東亞，我國之政教學術莫不瞠焉其後，而佛教實後而尤後者。」¹

太虛大師對於當時的漢傳佛教的檢討是全面性的。他於1913年在「寄禪和尚追悼大會」上，針對當時佛教界存在的積弊，正式提出了**教理革命、教制革命、教產革命**三大革命主張，分別從思想、組織與經濟層面切入，旨在將傳統的佛教轉化為適應現代社會的「人生佛教」。這樣的改革，具有明顯的現代性自覺，特別是不滿於當時的傳統佛教過分注重出世的價值而忽略入

¹ 釋太虛，《太虛大師全書》第四冊（台北：善導寺，1980），頁913。

世，而企思革新。他在〈人生佛教開題〉一文提出：「時至今日，則須依於全般佛陀真理而適應全世界人類時機更抉擇以前各時域佛法中之精要，綜合而整理之，故有『人生佛教』之集說。」²「『人生』一詞，消極方面為針對向來佛法之流弊。……向來之佛法，可分為『死的佛教』與『鬼的佛教』。向來學佛法的，以為只要死的時候死得好，同時也要死了之後好，這並非佛法的真義。……然吾人以為若要死得好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人，所以與其重『死鬼』，不如重『人生』。」³

從「死鬼佛教」轉向「人生佛教」的要點，就在於引導佛教注重現世生活與社會事物，主張佛教不應只關注死後與自修，也應積極面對現代社會。

二、印順法師的「人間佛教」

從「人生佛教」到「人間佛教」，一字之轉，對印順法師來說，有其用意之所在。因為「人生佛教」主要對應的是重視「人死」超過「人生」的佛教，而「人間佛教」對應的是偏重「鬼神」，特別是「天神」的佛教。

印順法師對佛法的理解，就是「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」對於大乘佛法出現神教化的傾向，則認為在取法大乘佛法的時候，「梵化之機應慎」。印順法師在 1942 年所寫的《印度之佛教》「自序」中說：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」⁴因此，所謂人間佛教並非泛泛之談，而是有其明確的意涵。

可以說，印順法師是在太虛大師「人生佛教」的啟發之下，著力於探討「人間佛教」的教理與思想的。從 1970 年開始進行整編與陸續出版的印順法師的著作集《妙雲集》，其中「下編之一」標題為《佛在人間》，集中探討

² 釋太虛，《太虛大師全書》第二編第五冊，《人間佛教開題》，頁 218。

³ 同上。

⁴ 釋印順，《印度之佛教》，〈自序〉，（台北：正聞出版社，1992），頁 6。

佛教的人間性，建立「人間佛教」的思想架構。1989年付梓的《契理契機之人間佛教》，則是印順法師交代自己一生思想宗趣的著作。

他在《契理契機之人間佛教》一書中說：「『人間佛教』是重於人菩薩行的。」⁵用「人菩薩行」這一觀念，為「人間佛教」描繪了清晰的性格與形象。

他說：「人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本」，「修人菩薩行的人間佛教，『(原始)佛法』與『初期大乘』有良好的啟示。」⁶

關於「人間佛教」的形象，印順法師舉「原始佛法」時期所記載的在家與出家信徒為例，指出佛法的解脫本來就不與「利他」相違：

佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為「給孤獨長者」。梨師達多弟兄，也是這樣。摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？……因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。⁷

在他的心目中，「初期大乘經」中所描述的在家與出家信徒更能突顯「人菩薩行」的真實形象。舉初期大乘經的兩位著名的菩薩：

如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」，是從事實業；「入治政法」，是從事政治；在「講論處」宣講正法；在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。「淫坊」，「酒肆」也去，那是「示欲之

⁵ 釋印順，《華雨集》第四冊（台北：正聞出版社，1989），頁 50。

⁶ 釋印順，《華雨集》第四冊，頁 52。

⁷ 釋印順，《華雨集》第四冊，頁 53。

過」，「能立其志（不亂）」。普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。善財所參訪的善知識，初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛，觀法，處眾[僧]，正確的信解三寶，是修學佛法的前提。其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者，藝術工作者，建築的數學家，醫師，國王，鬻香師，航海者，法官；總之，出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教化外道入佛法的。善知識們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道。……試想：修學佛法（如十善）的佛弟子，在家庭中能盡到對家庭應盡的義務，使家庭更和諧更美好，能得到家庭成員的好感，一定能誘導而成為純正的佛化家庭。在社會上，不論是田間、商店、工廠中，都有同一事務的人；如學佛者能成為同事中的優良工作者，知識與能力以外，更重要的是德性，不只為自己，更能關懷他人，有布施、愛語、利行、同事的表現，那一定能引化有緣的同事，歸向佛道的。又如做醫師的，為病人服務，治療身病，心病，更為病人說到身心苦惱根源的煩惱病，根治煩惱病的佛道，從自己所知所行而引人學菩薩行，正是善財參訪各善知識利他的最理想的方法！⁸

這樣的描述，可以說為「人間佛教」指明了具體而明確可行的典範。

三、人間佛教與在家佛教

而在這些典範當中，明顯的可以看到，在家居士的角色具有相對突出的重要性。據此，我們必須再提到印順法師 1953 年發表的〈建設在家佛教的方針〉。文章一開始就提出：「復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終

⁸ 釋印順，《華雨集》第四冊，頁 62。

以為：應該著重於青年的佛教，知識界的佛教，在家的佛教。今後的中國佛教，如果老是局限於——衰老的，知識水準不足的，出家的（不是說這些人不要學佛，是說不能重在這些人），那末佛教的光明前途，將永遠不會到來。在這三點中，在家的佛教更為重要。」⁹

又說：「什麼是我們所要著重的在家的佛教？這包含兩個重要內容：一、佛化的家庭；二、由在家佛弟子來主持弘揚。」「建設由在家眾所主持的佛教，有兩點是必要的。一、組織的，二、入世的。」「希望在家的佛弟子——熱心愛護佛法的，要從同見、同行的組織去著手。」「建設在家佛教，一方面從各人自身做起，做到佛化家庭。一方面在同見、同行、同願的基礎上，相互聯繫而組成在家的佛教團，來推行宣化、修持、慈濟等工作。向這樣的目標去努力，中國佛教是會大放光明的！」¹⁰



溫金柯帶領政大學生體驗坐禪念佛

（拍攝於 2011.11.19）

（翻拍自《李元松老師往生十週年紀念文集》）

⁹ 釋印順，《教制教典與教學》（台北：正聞出版社，1990），頁 81。

¹⁰ 釋印順，《教制教典與教學》，頁 82-89。

我在 1992 年發表的論文〈台灣居士佛教的展望〉曾提到，從明鄭時期開始，台灣佛教史上就有居士主持佛教的情形。到日治時期，被日本殖民政府界定為「在家佛教」並與出家人主持的佛寺一起納入「南瀛佛教會」的「齋堂」，據日治政府的官方統計，流傳遠較僧人主持佛寺的流傳普及甚多。據日本片岡巖所撰，於大正十年（1921 年）出版的《台灣風俗誌》所記述的一段齋教徒的話：「齋教徒說：『僧尼雖然穿法衣、剃髮，惟往往為了糊口才來出家，所以能守佛教戒法的人很少；至於研究教理濟渡凡世，即是相當困難的事，又住於寺廟不務生產。齋教信徒雖然不著法衣、不剃髮，卻能通佛道教義，嚴守戒律，不愧為教徒；且勤於職業，不空費國用，即有所盡國民本分。』」¹¹由此可以想見當時台灣在家佛教徒的自信。

但是到了 1945 年日本戰敗投降以後，來台的大陸佛教領袖，特別是出家法師，卻對這樣的情況很不以為然，以當時的台灣佛教「未完成祖國化」為由，從 1955 年開始大力推動傳戒運動，並成功的剃度改造大量「齋姑」為「比丘尼」，（當然也有「齋公」成為「比丘」的），大量「齋堂」化為佛寺。這也可以視為前述「出世與入世拉扯」的又一例。

而印順法師在這個時候寫〈建設在家佛教的方針〉，似乎有不同的意趣。

四、人間佛教的庸俗化與證悟觀

在推動台灣佛教復興運動中，如印順法師在〈建設在家佛教的方針〉中提到的「青年的佛教，知識界的佛教，在家的佛教」中的前二者，而取得顯著成績並發揮巨大影響的，是由周宣德居士等人主持的「慧炬社」，1960 年開始輔導的大專院校普遍設立學佛社團運動，引發風潮，為台灣佛教界培養了大量的學佛的知識青年。他們有的出家為僧尼，提升了佛教僧侶的素質。

¹¹ 片岡巖 著，陳金田 譯，《台灣風俗誌》（台北：眾文出版社，1987），頁 687。

有的畢業後在士農工商各行各業繼續保持信仰生活，也為佛教的入世實踐提供了自然而然的場域。

但是，在《契理契機之人間佛教》一書的結論部分，印順法師對於 1980 年代後期台灣佛教發展出來的入世傾向，在肯定之餘也有批評，就是由於入世而庸俗化。他說：「現在的臺灣，『人生佛教』，『人間佛教』，『人乘佛教』，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，……如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裏不必多說。」¹²他主張人間佛教不能只是入世而已，還須契應大乘佛法的真精神：「人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。」¹³

至於什麼是「純正的菩薩正常道」？他是這樣說的：「太虛大師曾提出『本人在佛法中之意趣』，說到：……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」。……虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！」¹⁴這裡的意思是：刻意拒絕「證悟」，希望自己能夠一直保存「凡夫」的狀態。

然而在佛法中，「凡夫」的定義就是指「邪見尚存」，三結（身見、戒禁取見、疑）未斷的。換言之，是對於佛法的出世間正見，未能「得無間等」，「於正法得無所畏」前的狀態。但是，印順法師接下來又說「凡夫」的「人菩薩行者」具備的本領，是「除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見。」¹⁵這等於又說要「具足正見」了。後文又說：「發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（《中阿含》）經中說：『阿難！我多行空』。《瑜伽師地

¹² 釋印順，《華雨集》第四冊，頁 65。

¹³ 釋印順，《華雨集》第四冊，頁 67。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 釋印順，《華雨集》第四冊，頁 68。

論》解說為：『世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提』。¹⁶這裡又有「速證」二字了。

我認為，印順法師在此核心問題上，一方面強調要刻意拒絕證悟，另一方面又嘗試以「空勝解」來代替「證悟」，只是自相矛盾，徒增困惑而已。

五、現代禪對印順法師人間佛教的批判性繼承

1989 由李元松居士主導，結合同見同行的道友，共同成立的「現代禪教團」，受印順法師的思想影響頗深。在 2001 年發表的拙著〈繼承與批判印順法師的人間佛教思想〉一文中，曾列舉超過九點現代禪李老師認同並接納的觀念，但同時也舉出四個「不共許」之處。



現代禪七上課實況
(翻拍自《與現代人論現代禪》)

¹⁶ 釋印順，《學佛三要》（台北：正聞出版社，1990），頁 151。

認同的九點，分別是：

一，學佛以人間正行為本。印順法師對於「人乘正行」的重視與闡發增加了佛教對世俗生活的關注程度，李老師也認為：「解脫道的實現，其首要的步驟是——先使自己成為一個『現代人』」。

二，揚棄鬼化、神化的佛教。印順法師反對佛教中鬼化與神化的傾向，這個精神可以說被現代禪徹底接受並進一步發揮了。李老師于一九九一年發表了《現代禪為什麼要提倡經驗主義的修行態度》，明確地將佛教信仰和修行引入深富現代意義的理性精神。

三，重視原始佛教。印順法師改變過去中國佛教對《阿含經》的輕視，轉而對原始佛教的精神多所闡揚。李老師深受影響，強調「一切佛法的根本都在阿含，離開了阿含，沒有任何佛法可言」。

四，特重中觀思想。在佛教說法方式的抉擇上，印順法師表示，自己「對空宗的根本大義，確有廣泛的同情」。李老師在此點受印順法師的影響尤深：中觀見為修禪的基礎，這一看法在現代禪的著作中俯拾可見。

五，強調聞思慧的基礎地位。印順法師強調：「初學般若，應先於文教聽聞受持，以聞思慧為主。」現代禪除了在「十三道次第」中安立第四和第六道次第「聽聞、誦讀、吟詠阿含、般若、禪典」、「定中思惟、觀察三法印」以深入聞思空慧。

六，佛法是真俗無礙的。印順法師強調，佛法要能「依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行。」《現代禪宗

門規矩》標舉教團組織的遠景是：「培養悲智雙運的大修行人，再創契應時代的祖師禪風；推廣成熟人格的心靈藝術，提升良好的現代社會文化。」這同樣也是在強調深契解脫與入世利生並行不悖的精神。

七，融貫大小乘。印順法師曾說：「佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。」這一點同樣被李老師所信受。李老師說：「現代禪認為大乘、小乘、顯教、密教，同源自緣起無我的深悟，儘管悲願有大小、方便有峻峭平緩，但無智者僅見其表顯的差異，真佛子則見其還滅原理本不二。千百年佛教史上的義學之爭，概是未盡惑者一隅之見。」

八，強調僧俗平等。印順法師的著作曾談到僧俗平等、在家佛教、菩薩僧團等議題。李老師在這一點上受到重大的啟發，在初創現代禪制定「宗門規矩」的時候便坦言：「當代三藏法師印順導師，在其所著《妙雲集》當中，也不乏給予菩薩僧團理論的支援和鼓勵。」「長期浸習妙雲法海，自然也深受熏陶影響，故而當自己走過漫長摸索前進的路途後，內心自然萌發的是改革佛教，延續龍樹未竟的理想——于聲聞僧團之外，別創菩薩僧團。建立起不分在家出家、不以身相論僧寶的教團，有組織有計劃地將佛教般若空的思想與涅槃苦滅的經驗廣施于現代社會。」

九，開展適應新時代的新方便。印順法師認為：「宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。」現代禪則在掌握佛教核心義理的前提下展開了契應新時代新方便的多方面嘗試。李老師在一九九三年起草現代禪文教基金會成立簡介時說：「現代禪在哲學背景和深入的境界上，與古代正統的禪

門完全一致。不過，為使現代人能扼要掌握禪的精神，並融入現代生活中，現代禪不同于當前傳統禪法。」¹⁷

而不認同的四點是：「一，中觀不是第一義唯一的言詮方式。二，對禪、密、淨土持正面評價。三，對急證精神的肯定。四，『法眼清淨的菩薩行』才是大乘菩薩道的真義。」¹⁸

關於第三點，「印順法師批評中國禪宗是『自利急證精神的復活』，是小乘急功近利的行為。李老師則認為：『今天無論佛教要如何改革，個人將採取什麼樣的方式學佛、學菩薩，都應尊重修證的重要性，一旦忽略了修證的重要性，將間接造成佛教徒在佛法體驗方面普遍膚淺的結果，而多數的佛教徒倘若皆缺乏深刻的佛法體驗，那麼再如何興盛的佛教，都將只是一種表像而已！』」

關於第四點，「印順法師認為，『人乘的菩薩行』是大乘佛教本意。李元松老師認為，這只是印順法師個人的意見，指出：『人是充滿貪、瞋、癡、慢、疑、邪見等煩惱的凡夫。凡夫——人乘為本的菩薩行，是大乘佛教本意？我認為這與大乘經典中所說是不同的。』李老師認為，大乘佛教的主角人物『最起碼應該以法眼清淨、已斷除見惑的菩薩為代表』。」這樣的說明，才能免除印順法師一方面拒絕證悟，一方面又要具足空勝解的矛盾，也符合大乘經的常識。

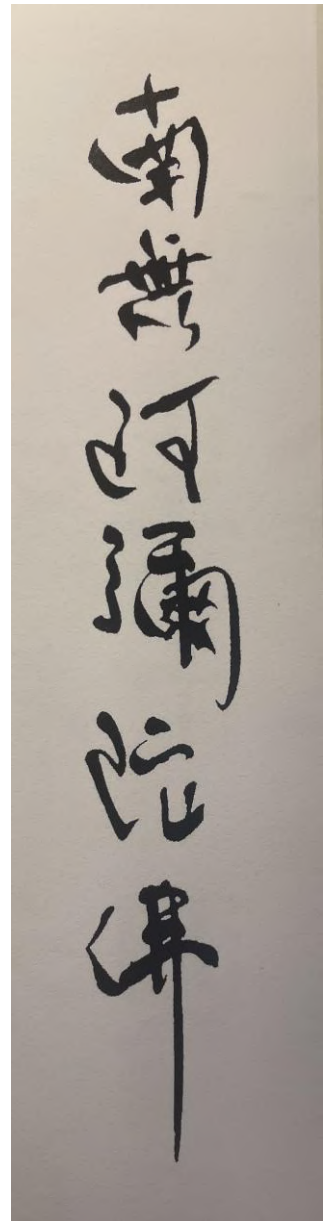
¹⁷ 溫金柯，〈繼承批判印順法師的人間佛教思想——評性廣法師《人間佛教禪法及其當代實踐》〉，收入《繼承與批判印順法師人間佛教思想》（台北：現代禪出版社，2001）。

¹⁸ 同上

六、現代禪的人間佛教觀

李元松老師的第一本書《與現代人論現代禪》，在「自序」中說：

農業社會的禪師，慣說的平常心是飢來吃飯困則眠。如今時代不一樣了，世界也隨著交通的發達縮小了，現代禪的平常心就可能是「商業談判」，或是「企業管理」「生態保護」「司法獨立」「行政中立」等新時代的平常話題。職此之故，今日的修禪士大可不必再去羨慕「林下泉邊」「吃茶去」的禪風。印度有印度的平常事，中國有中國的平常事，古代、近代、現代的「平常」不盡相同。善修禪者，師其「平常心」，又何必一定師其「平常跡」呢？今日之禪，亦必如古代之禪——要跟當代的社會脈搏一起跳動；唯有如此，禪才能在「不與世間諍」之中，將「佛心」一代一代地傳下去，照耀千古，利樂人天。其次，修行真正的得力，乃表現在「有人的地方」——你如何對待父母、兄弟、妻兒、師友、同事、上司、部屬，乃至似乎與你無關的社會大眾呢？你在面對這些人和處理煩瑣事務時，你的心志是否清醒寂靜？你的判斷是否客觀公正？你的態度是否誠摯尊重呢？當你遭受突如其來的打擊和誤解，你是否沮喪不安？你是否懷恨埋怨？在這個時候你是否明見，他們也是身不由己受業力所制約？你是否仍然肯



李元松老師遺墨
（翻拍自《李元松老師往生十週年紀念文集》）

定——「雖然有苦的感受，卻找不到受苦者；雖然有行為的表現，卻沒有行事的人」這一理性的立場呢？如果能，那麼在家、出家都一樣好；如果不能，那麼想出家好修行，都算是一種合理化的逃避，並沒有針對「有因有緣而生起的痛苦，施予有因有緣而息滅的對治」，那麼所謂「出家」，也只是換一套不同的服裝，從台北「搬」到鄉下另外一個「家」而已，何曾出家呢？¹⁹

這樣的描述，可以看得出來李老師融貫入世與學佛的態度。這樣的態度當然可以說是受到印順法師對於人間佛教思想的深入的探討與提倡的影響，同時也承襲禪宗「佛法在世間，不離世間覺」的精神，和大乘佛法「世出世間不二」，以及原始佛法給孤獨長者、摩訶男居士、富樓那尊者等典範的啟示。而在這當中，又對於印順法師人間佛教思想做的一點切磋，也就是強調必須直面證悟的必要性，乃是因為這樣才能達到思想與實踐真正的自洽。

我在去年 10 月對同修上課時，援引《雜阿含經》中，經由佛陀或佛弟子指導，而在言下斷三結、得法眼淨，於正法得無所畏的例子，共有 17 個經，其中大部分是第一次見到佛陀的在家人，把心中的疑問向佛請教之後，就得到啟發而確證。印順法師在《成佛之道》一書中說：「在聖位中，初果是最可寶貴的……。這是學佛法者當前的唯一目標。」²⁰李元松老師也在 2000 年有〈修行應以悟道、淨法眼為期〉一文說：「現代人道心普遍不如古人，如果企望像古代的修行者，朝向以證得沒有絲毫貪瞋憂怖的果位目標，則難度很高很高！因為他所要具備的戒定慧標準都很高。所以，現代人若有志當生證得道果，應暫時傾全力以悟道、見道，證得法眼清淨為期，難度則稍減；因為要證得法眼清淨位所需要的禪定力只要『初禪』或『未到地定』就可以了（少數的情形是，比未到地定略低的『止心』，倘其他條件特強的話也可

¹⁹ 李元松，〈師心何必師古——開創新時代的禪風〉，收入《與現代人論現代禪·自序》（台北：現代禪出版社，1990）。

²⁰ 釋印順，《成佛之道》（台北：正聞出版社，1990），頁 234。

以悟道)。接著，他應傾全力誦讀、吟詠演述五蘊無我、諸法畢竟空的《阿含經》《般若經》，進而思惟、觀察一切色、一切受、一切想、一切行、一切識苦、空、無常、無我的現象事實……那麼佛陀本懷、祖師密意，對他必然不會一直是抽象、高不可及的聖境。而倘若行者依止心修空觀，仍然不得入處，那麼如果他兼具潔淨的人品德行，且逢遇明眼善知識的話，則必然會受善知識呵護，輕輕點撥，當不難立證道果，自知自覺自作證：疑惑、邪見永斷無餘。從此參預聖流。」²¹

這些講法都是契合經典明文的。但是漢傳佛教長久以來的形成相當牢固的證悟艱難觀。淨土宗說「末法時代證悟不可能」，禪宗末流又誇大證悟的戲劇性與玄奇性，久而久之，把證悟正法變成觸碰不得的禁忌似的，這實在是漢傳佛教的極大的吊詭處。現代禪李老師對於當代人間佛教最重要的苦口之言，應該是在這裡。「僧俗平等」和「倡言證悟」這兩個課題是漢傳佛教的兩大禁忌。而當年初生之犢的李老師毫不客氣地捅了這兩個馬蜂窩，難怪整個佛教界都跟他翻臉。

佛教有「不離世間的菩提」。「菩提 bodhi」的意思即是「覺悟」。如果有所謂「人間佛教」，那麼它的定義就是「即人的世界即覺悟的世界」。從個己內心離苦得樂的平安，到利益他人使得離苦得樂平安，就是菩薩道的核心意涵。這如同基督教聖經所說的：「神的國不在乎吃喝（指可以吃喝什麼東西的律法規定），只在乎公義、和平並聖靈中的喜樂。」（羅馬書 14:17）應該有可以類比的意涵。🌍

²¹ 李元松，〈修行應以悟道、淨法眼為期〉（2000.03.31）（網址：<https://www.masterlee.url.tw/gusam/wisdom/wisdom-02.htm>）。



李元松老師法相
(翻拍自《李元松老師往生十週年紀念文集》)

【時事評論】

林家嬭孫遭害六週年追思禮拜

田孟淑

義光長老教會執事

寫於 1986.02.28 深夜¹

本文曾發表於義光教會刊物上，今得作者本人同意，再度刊登。

※關鍵字：林宅血案、追思禮拜、台灣民主運動、義光教會

在杜鵑泣血的二月裏，北方來侵的寒流籠罩了整個台灣島，寒風冷雨陣陣穿透人們顫抖的心，又是令人無語問蒼天的日子——二月廿八日。車子在北宜公路奔馳，雨紛紛，欲斷魂……。宜蘭石碑林家墓園有蘭陽子弟聚集將近百人，追思禮拜由義光教會許天賢牧師主持。

寒風冷雨中的祝禱

首先吟唱雨夜花，哀愁的氣氛瀰漫在山崗上，接著由田孟淑執事祈願，她以清晰有力的聲音向上蒼祈求：

請咱大家低頭祈禱；親愛的主耶穌，阮在此要感謝你，你使阮在這個日子，由台灣各角落來，愛好台灣自由、民主運動的同志(長輩)及青年朋友做夥聚集在此，阮就是來此紀念在六年前所發生這個悲慘的代誌。但是，上帝你愛阮用「疼」及「赦免」來原諒伊。主耶穌，阮可以原諒

¹ 追思禮拜在二十八日晚上於義光教會——林家故居再舉行一場，約有一百三十人參加。

伊，但是阮無法度來忘記這項淒慘的事實。天父上帝，懇求你幫助，當阮站在此寒風冷雨吹透進入阮的心裏的時候，使阮再一遍來思想，阮出生來做台灣人實在夠淒慘。但是，上帝阮不能單單埋怨阮的運命的悲慘，阮較要緊要有智慧及更有勇氣，要怎樣爭取來做一個國家的主人及爭取出頭天的日子。主、上帝，懇求你幫助通過這遍菲律賓事件，艾奎諾夫人是一個家庭主婦，她無縛雞之力，無軍隊也無刀槍，但是，上帝因為你是公義的上帝，人民的力氣能夠使艾奎諾夫人由一個家庭主婦成為國家的一個領導者。使專制、惡霸二十年之久的馬可仕政權終於乖乖下台。主、上帝，阮懇求你幫助阮每一個人，通過阮台灣人所流的眼淚，能夠灌沃在這塊土地，使民主與自由之花能夠早一日來開。主、上帝阮懇求你幫助林家所犧牲的自由和伊的生命，以及伊所流的血與眼淚，使活的人能得到安寧，過身的人能夠得到安息。天父上帝，阮今日再一遍將這三個人的靈魂交託在你的聖手。阮相信伊在天國，在上帝你的懷抱能夠得到永遠的安息。伊在此要給阮大家講，要認真打拚為阮的出頭天在此來爭取。天父上帝，你給阮應允講，你不會講阮做無父的孤兒。你也應允講將熄的燈火，你不忍心給它吹熄，受壓傷的蘆草，你不忍心給它折斷——

雖然阮看起來，只是少數人而已，但是，只要上帝你與阮同在，有誰能夠敵擋阮呢？主耶穌，阮懇求你，使一個高尚的人格不再受枉曲，也使一個正直的靈魂不再有「家破人亡」之命運。天父上帝，阮恭恭敬敬將這個美麗的島嶼交託在你的聖手。懇求你賞賜阮有夠額的智慧，使阮會曉（能夠）分別什麼是阮要「忍耐」，什麼是阮要「拚命爭取」的。天父上帝，懇求你幫助阮，使阮能早一日出頭天，阮按呢祈禱，奉主耶穌的聖名求，阿們！

歷史的代罪羔羊

扣人心弦的祈禱後，接著是羅牧師唸以賽亞書第五十三章第一節至第十二節。「他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦，我們卻以為他受責罰，被神擊打苦待了。那知他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷，因他受的刑罰我們得平安，因他受的鞭傷我們得醫治。我們都如羊走迷，各人偏行己路，耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。他被欺壓，在受苦的時候卻不開口。……耶和華卻定意將他壓傷，使他受痛苦，耶和華以他為贖罪祭，他必看見後裔，並且延長年日，耶和華所喜悅的事，必在他手中亨通。」林家滅門案所流的鮮血，誠然當我們的贖罪祭了。台灣人不應再冷漠、自私、貪生怕死了。難道咱大家都裝傻，不明白伊受殺害被剪除，是因為咱大家的罪過嗎？伊是咱的代罪羔羊。無論何時何地，每想起二二八這個日子，就令人捶胸頓足！肝腸寸斷……。

許牧師解明，當耶穌來世間是要做世間人的代罪羔羊，但是當他宣揚信息時，無人曉悟，如同現今的台灣，有很多人為民主自由奮鬥努力，但是只有百分之三十三的人接受而已，這幾年來一直如此。今日的台灣時代，好像當時耶穌臨到地面時，宣揚上帝的福音。在當時無人接受，同時被人掠去釘十字架上，到後來他放棄生命至死，也列在罪犯中間成為殉道者，成為代罪羔羊。今日咱以這些經節來思考代罪羔羊。

化悲憤為團結的呼喚

有位青年人以嚴厲的口氣對一位博學之士質詢，為什麼這世間有的人不要經過苦難，就可以順利成功？有的人經過一生的苦難還得不到成功？博士說：「假使你無遇到苦難就得到成功，就是你以前，有很多人替你擔當無數的苦難，你今日才享受這個結果。假如你忍受這些苦難還沒有得到成功時，

以後有很多人要得到，因為你所經過所擔當這些苦難所撒下的種子，來開花結子，以後的人可享受你所撒下的種子。」

今日在台灣有很多人為了台灣的民主、自由、人權與台灣的前途而努力，甚至也成為擔當很多人無數苦難的替罪羔羊。像我們剛才所講的那個青年所問的，那博士所回答的，就是那些永遠擔受苦難的人。

咱今日聚集在此，就是思念六年前受無情的政治殺手所殺死那三條無辜的生命，可以講是台灣人的代罪羔羊。也可以講，為台灣人的前途努力奮鬥過程中被犧牲的殉道者。咱在此要向她們及遺族，表示無限的敬意。同時，我也在此提醒大家，不要使這些代罪羔羊的血白白的流。菲律賓艾奎諾所流的血，一個人所流的血，能夠挽回菲律賓人民的主權。咱在此與他們的百姓祝福做夥歡喜！但是，一方面警醒咱，在此有三條無辜的靈魂，無辜的生命所流的血，到了今天，好像還是白白的流了。所以這些人流的血，咱要珍惜，要使她們所流的血，流了有代價，不能使伊白白的犧牲。要怎樣使這些人的血不會白白的流？就是要團結，要手牽手，心連心！

人來出世，不是來遊戲，也不是要站在別人痛苦上來享受快樂，更不可自私自利。別人為咱犧牲，為咱承受苦難，為咱受鞭打，受刑罰背咱的苦痛，為咱受掠，受關，被殺，咱應存感恩的心。同時也要謹慎勉勵咱自己，更加努力招呼更多的人與咱同心與咱團結，來創造，來建設咱的鄉土，使這個鄉土成為名符其實的美麗島。克服咱心底自私的慾望，培養咱為鄉土犧牲奉獻的精神，打破狹小的地方主義，學習耶穌基督，為了人類扛十字架，成為替罪的羔羊的模範。由咱本身做起，咱才有法度來盼望，人人認識「真理」，行正途，不怕路艱難；「疼同胞」、「疼眾人」無分南北西東，咱那團結，手牽手，關心咱台灣，努力打拚心一款，前途才有盼望。這樣才不會辜負為咱犧牲的生命，也才不會使這些人所流的血，這些替罪羔羊的血白白的流！

願上帝與咱同在，也願上帝的平安賞賜在咱台灣這個島嶼的所在，更願上帝祝福，引導，從今以後，手牽手，心連心，為咱的前途來打拚！

春回大地的盼望

最後吟第四三〇首聖詩「阮最愛鄉土」，使哀傷的心靈得以無比的振奮！大家在寒風細雨中，繞了墓園一週惜別故人。在寒冷寂寞的日子裡，有很多鄉親們獻上的花束留此陪伴他們，別了！林媽！亮均、亭均！願你們安息，保佑咱早日出頭天！北宜公路兩旁的櫻花盛開著，似乎要告訴我們「春回大地，萬象更新」了，舊的已過去，要迎接有希望的未來！🌍



1999年義光教會會眾在宜蘭林家墓園前的合照。
(張辰璋 2026.04.06 拍攝於田宅)

我應如日

——對林義雄先生心行的感思

淨智

成大歷史系學士 | 佛弟子 | 民間信仰生活者

※關鍵字：林義雄、林宅血案、華嚴經、昭慧法師、轉型正義

對一位人格者的初印象

「我應如日，普照一切，不求恩報。」

這句話在今年（2026）年初時，又再度地映入我的眼簾之中。在那幾天，「林義雄」三個字又再度進入臺灣民眾的視野，這一個已經許久未出現在螢光幕前、被多數人以為只會在歷史課出現的名字被眾人如火如荼地討論著；那一年的滅門血案悲劇的相關記述，宛如一幕幕的幻燈片在 Threads 上放映，許久未見的田秋堇委員在時隔多年後再次接受此案的專訪，讓臺灣部分網友掀起「歷史補課潮」。這一切被重新提起，竟然是因為一部從頭到尾都未知會受害者家屬、逕自拍攝與瞞騙演員的「電影」《世紀血案》的殺青記者會，掀起民眾的憤怒。¹我不太想要再去提起此「電影」的荒誕事蹟，只是此事也讓我想起過去學生時期，心中的林義雄先生總是高風亮節、沉默寡言的人格者，在面對他人生中的重大傷痛後，居然能夠持續在臺灣政治社會的改革路上走下去，最後又急流勇退，這是令我感到既心疼卻又佩服的。

¹ 許伯崧 報導，〈未經家屬同意重拍「林宅血案」，台灣《世紀血案》未映先惹議〉，《端傳媒》（2026.02.08）。

我第一次知道林義雄先生，是在國中的時候。升上國中以來，不曉得是不是奇怪的因緣與體質，我非常喜歡關注政治與社會的時事議題，即使在國中階段思考邏輯一定不會很縝密，但不失我對時事的關注。我國一的時候，遇到臺灣社會風起雲湧的社運潮，最大的莫過於「太陽花學運」，但其實在前一年最大的討論，其實是關於核四重啟與否的議題——至今仍懸而未決的議題。在那年的討論中，林義雄先生義無反顧地重新出面，決定「絕食」，就在許承道牧師與昭慧法師的陪同下，進入義光教會無限期禁食。這次的事件對我而言是很震撼的，是什麼樣的信念，讓一位老先生願意為了保護臺灣的土地，用如此傷害身體的方式來倡議？這個疑惑也推動我了解他老人家的故事，從而知道原來他一生中，曾經面對一場家破人亡的悲劇，而且地點就在他禁食的義光教會中。

心志如日，普照一切

「我應如日，普照一切，不求恩報。」這句話在我當時了解林先生的故事時映入我的眼簾，它刻在林先生已逝的母親與兩位女兒所在的墳頭上。作為佛教徒，看到這句話很快就有對於「經文」的雷達，此出自《華嚴經》〈十迴向品〉：

佛子！菩薩摩訶薩復作是念：「我應如日，普照一切，不求恩報。眾生有惡，悉能容受，終不以此而捨誓願；不以一眾生惡故，捨一切眾生。但勤修習善根迴向，普令眾生皆得安樂；善根雖少，普攝眾生，以歡喜心廣大迴向。若有善根，不欲饒益一切眾生，不名迴向；隨一善根，普以眾生而為所緣，乃名迴向。」

本段經文圍繞在大乘佛教的菩薩道中，菩薩行一切利益眾生的善法，所集結的一切善業，除了迴向自身最終向於佛道之外，也應當迴向給一切受苦的眾生。在經中用「太陽」比喻菩薩，一個太陽出現之後，光芒能夠普照一

切眾生，這些眾生無論是善是惡，都能夠在菩薩的光芒中得到照耀、得到溫暖。換言之，就算是惡人，也不會放棄與捨去他們。在經論裡很喜歡用太陽作為比喻，除了比喻佛法的般若智慧之外，也拿來比喻菩薩的心行。



2014.04.18 昭慧法師至台北慈林會館拜會林義雄先生，大廳就掛著《華嚴經》的名句。
(圖片來源：弘誓學團提供)

我非常喜歡這句經文，同時在理解經文的意義之後，看見墳頭上的這句，也令人心酸與心疼。大家都知道，當初林先生面臨了如此慘絕人寰的血案，從後續經歷的一連串悲痛的面對、乃至威權政府百般的刁難等等狀況的紀錄，我無法想像自己如果是當事者，會如何地頹喪、失志，甚至是棄絕這個世界。然而，或許是當年上天留下一個愛女林奐均女士，就像是留下一個希望吧，讓林先生在 1990 年代，得以繼續在社運界、政治界推動他的事業——反核、苦行、陳水扁初次競選總統時幫他「抬轎」，乃至推動國會席次減半的修憲工程。這個心志，就像是經中提到的太陽——孤獨、熱烈，卻很堅毅——發射著光芒，燃燒著自己。回頭再看當年絕食的林先生，再看看他在

母親與女兒墳頭上題的經文，最後看看某部電影的相關新聞，除了欽佩，大概就是心疼以及對那些「消費者」的不解和憤恨了，「我應如日」，卻是以苦痛與災禍轉化的心行。

放下？原諒？

林先生的宗教圈好友之一昭慧法師曾於 2004 年為文一篇〈菩薩躍然活在當前——側寫林義雄先生〉，以讚揚林先生的心行。文章中我覺得有一段非常有意思：

有一回參加反核遊行，走到半途，遠遠看到前面地上攤著一大幅國民黨旗，寬及整個路面，準備讓遊行群眾踩踏而過。筆者看了正在為難，因為筆者一向堅持，不在言行舉止間，讓任何人或任何族群有受到羞辱的感覺。這時，走在一旁的義雄先生也開口了。他率直地要求主辦單位撤掉這面黨旗。過沒多久，傳話的人回來告知：現在已來不及作業了。他聞後神情頗為凝重，走近之時，他斷然從旁邊繞過，絕不踩踏在旗面上。筆者因此如釋重負，尾隨其後而從旁繞過。²

正常來說，社會運動的場合總會有一些「劇碼」是安排給大眾發洩情緒，或是激起大眾憤怒以凝聚群眾向心力，比如上述「讓大眾踩踏的黨旗」。即使昭慧法師自己心裡不願意如此，但在群眾之中，林



2014.04.22 林義雄先生選擇在義光教會絕食，抗議政府建造核四的決定。
（圖片來源：弘誓學團提供）

² 釋昭慧，〈菩薩躍然活在當前——側寫林義雄先生〉，《弘誓》，67期（2004.02），頁46-49。

先生就算是真的踩上去並大踏個幾下，大概是不會有人阻止的，甚至林先生如果這麼做還有某種程度的「正當性」，不過他選擇不這麼做，以「非武力」甚至是「非仇恨」的方式表達訴求和帶領群眾。

我也不禁想起曾經在《中阿含經》〈長壽王本起經〉裡讀過的故事，這個故事是佛陀當初為了制止比丘僧團中的紛爭不休，提及了「以諍止諍」的不可行。故事的內容大概如下：

過去世中，曾有一國名為拘娑羅國，由長壽王所統治，他與另一個敵國加赦國——國主名梵摩達哆——時常交戰。某次，長壽王起兵抵抗加赦國的侵略，在長壽王生擒梵摩達哆王時卻選擇「赦免」他，並勸告他別再出兵侵略。不料，加赦國不久後再次興兵作戰，長壽王秉持著「反戰」的精神不願再次與他們交戰。後來的結果，便是長壽王的國家遭到滅國、長壽王也遭到斬殺。然而，他留下一個孩子稱為「長生」，這個小男孩後來為了躲避追殺，選擇四處求學，最後成為被梵摩達哆王召見入宮的博士。在幾次長生陪同梵摩達哆王出遠門時，剛好都有幾次遇到機會可以「趁虛而入」，因此長生也多次要暗殺這位「殺父仇人」，但每次要下手前，長生就回憶起父親的遺言：「童子可忍！童子可忍！莫起怨結，但當行慈」而後梵摩達哆就從自己要被殺害的惡夢醒來，長生便屢次刺殺未遂。最後一次，長生就承認自己是要刺殺梵摩達哆的人，但他也坦承之所以都「未遂」是因為想起父親的教誨：「莫起怨結，但當行慈」最後，梵摩達哆將國家還給長生。

這個故事的主旨，是佛陀希望我們能以「慈悲」作為怨仇的解決方式，而不是造作另一個惡業，來補償自己受到的災禍與仇恨。我不確定實際上林先生是怎麼看待當年如經中的梵摩達哆一般的國民黨威權政府，但至少從昭慧法師的側面描述看來，在林先生的心裡似乎將那股仇怨昇華成對他腳下土地的愛了，因此選擇不以踩踏黨旗來「以諍止諍」。回頭看看經中佛陀以長

壽王的故事勸說那些以諍止諍的比丘，最後有沒有奏效呢？答案是：沒有，他們甚至覺得佛陀真是太囉嗦了。從這個地方我們就能知道，要能「莫起怨結，但當行慈」是不容易的，從佛教修行的角度上，需要對於身心有極高的專注力、定力與觀照力。我在這時候好像就能理解，為什麼從 2000 年以來到 2014 年之間的絕食、苦行會是林先生一行人的反抗手段，因為這既不傷害眾生，也如同修習禪定一般，能明顯觀照到身心的苦迫，進而能專注地在自己身心以外的利他事業中。吾人理解林先生如同昭慧法師在文章中說不喜歡被塑造成「救世主」，但此等的低調又堅定的力量，著實是令人佩服的。



佛典中長生童子以慈止諍的故事。
(ChatGPT 生成圖)

無怨無悔，不求恩報

「處世界，如虛空；似蓮花，不著水。」從林義雄先生經歷家人的傷痛，又看見爾後一路以來的低調、不居功的改革路線，這一路以來他都走在人煙稀少的路徑。作為一個出生到長大的歷程中就已經有三次政黨輪替的

「天然獨」世代，在這次的補課潮中也讓我重新思考林先生對臺灣民主運動中的意義。從林先生後來的行誼，或許也可知道佛法在林先生之中默默地顯現著——不住相布施。

當年的血案凶宅已經成為基督掌權的會堂；當年劫後餘生的小女孩已經是傳播基督福音的傳道人。作為歷史的觀看者，我們雖然不必要求自己像林先生一家一樣的心態與情操，但也希望大家在面對這些歷史傷痛時，能夠展現更多的同理，在轉型正義的路上，也進而探索更多的歷史真相。最後，期盼林宅血案的真相早日大白，更願林先生一家身體健康，平安吉祥。🌍

尋找後基督紀元的靈魂中心

——榮格《伊雍》評介

張辰璋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：卡爾·榮格、伊雍、自性、個體化、雙魚座時代、曼陀羅

書籍資訊

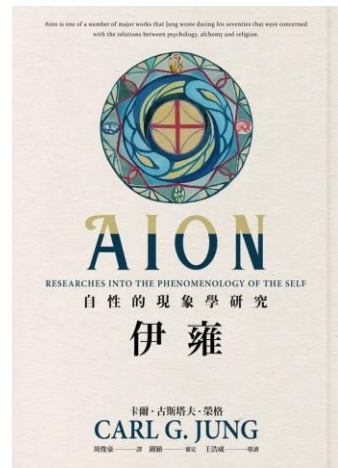
【書名】伊雍：自性的現象學研究

【原書名】*Aion: Researches into the Phenomenology of the Self* (Zurich: Rascher, 1951)

【作者】卡爾·榮格 (Carl G. Jung, 1875-1961) | 瑞士人 | 心理學家

【譯者】周俊豪

【出版資訊】台北：楓書坊，2022年



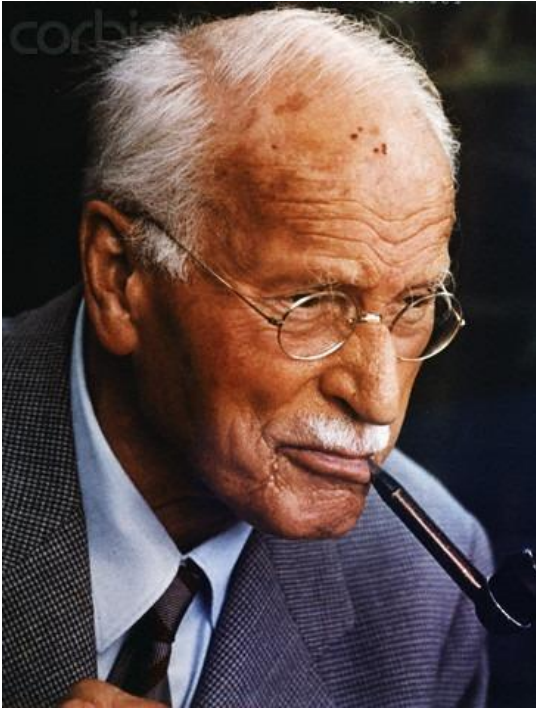
要在你之外尋找祂，且要領悟誰才是你內一切事物——所謂我的神、我的心智、我的思想、我的靈魂、我的肉身——真正的擁有者；要去領悟悲與喜、愛與恨從何而來，儘管走不下去仍要前行，儘管不能安睡仍要睡去，儘管無法憤怒仍要發怒，儘管無法陷入愛中仍要去愛。而，凡此種種，你若細細審視，你將會發現祂就在你裡面，祂即是一，祂即是全，就如那小小的點。並且，正因這個小點在你之內，祂才能得著祂的起源、祂的解救。

——諾斯底主教莫尼慕斯致提奧弗拉斯托斯書信 1

前言：榮格的有字天書

如果要論誰是二十世紀影響神學界最深的心理學家，非卡爾·榮格莫屬，在筆者過去所寫的諸多文章中，時不時地就會冒出榮格的一兩句話作為結論，但又未曾系統性地介紹榮格的思想。因此既然榮格的思想在筆者的神學視野中，是如此地「陰魂不散」，那這次我們就直接來介紹最能代表榮格系統性思想的一本書——《伊雍》。

首先，我們還是要稍微介紹一下老朋友——榮格。他出生在瑞士德語區，父親是改革宗牧師，但他父親的職業生涯飽受靈性低潮的折磨，從小他就看父親必須要面對教會裡外的虛偽和不一致，這可能養成了他的異端性格。不過他從小仍舊很喜歡各種宗教典故、神話故事，也十分癡迷於探索自己的夢境，後來受到佛洛伊德的啟發，便開始走向精神分析學。



分析心理學之父——卡爾·榮格
（圖片來源：維基圖庫）

榮格始終將自己視為一位「經驗主義者」，也就是說，他刻意與佛洛伊德的「科學實證主義」以及與當時人智學（Anthroposophy）的「神祕主義」做出區分。在他看來，可以被實驗驗證的數據與超自然的靈感並沒有孰優孰劣，他堅信，無論是夢境、神話、宗教儀式、失控的情感或理性的思考，都是同等重要的經驗，只要經過嚴格的歸納與分析，就能提煉出有關人類心智的客觀知識。再者，榮格的分析對象不僅僅是停留在個體，而是進一步發明了「集體無意識」

（Collective Unconscious）的概念，將精神分析的版圖，拓展到整個社會、文化、乃至全人類的精神層面，將這個純純的理科學門含括進人文領域。

除此之外，榮格如同當時許多受浪漫主義影響的德語知識份子一樣，對佛教、印度教、道教等東方宗教十分著迷，這也使得他的學說得以超越歐洲中心主義，天生就具有跨文化對話的特徵。不過在中年以後，經歷了兩次世界大戰的洗禮，這讓他回頭思考——西方人所面臨的精神危機究竟是什麼？為了回應這個大哉問，他在 1951 年寫了《伊雍》一書，因此本書可以說是他晚年傾畢生心血、融會貫通之後的重要鉅作。

但當讀者拿起此書時，首先就會被「伊雍」（*Aion, αἰών*）這個咒語給搞糊塗了，這到底是什麼意思？在古希臘，代表時間概念有三個重要的字，首先「克羅諾斯」（*χρόνος*）代表線性的、可量化的時間刻度；「凱羅斯」（*καίρος*）則是指神聖介入凡俗的一個特殊的「時機點」；而「伊雍」原本是生命力或壽命的意思，後來就引申為「永恆」（*Eternity*）或者是指漫長的「紀元」（*Aeon/Epoch*）。在赫拉克利特的著作中，伊雍被形容為「一個玩棋的孩子」，萬事萬物皆為棋子，只有時間是棋手；在希臘化時代，他則被形容是掌管黃道的神，因此也是象徵時間循環的主宰；¹後來的密特拉教中，伊雍則被描述為一位長著獅子頭、背有雙翼的裸體男性，身體被一條巨大的蛇纏繞數圈，他是掌管著時間與宇宙命運的神，超越了善惡，是一切對立因素的總和。²

早期基督教作者在《希伯來書》1章2節中也寫道：「（神）就在這末世藉著他兒子（基督）曉諭我們；又早已



密特拉教中伊雍的形象。
（圖片來源：Franz Cumont(1903), *The Mysteries of Mithra*, p. 105.）

¹ 《赫拉克利特殘篇》第 52 篇。DK 22 B52。

² 在波斯祆教中，祖爾萬（*Zurvan*）是無限時間之神，密特拉教的伊雍形象很可能就受其影響。

藉著他為承受萬有的，也曾藉著他創造諸世界（*τοὺς αἰῶνας*）。」這裡所使用的詞就是伊雍的複數，在新約時代，伊雍也有指代廣大空間的涵義，但其時間的原意也仍然存在，所以也可以翻譯作「諸紀元」。因此《希伯來書》的意思是——基督是時間與空間的主宰，神藉著他劃定了諸世界的疆界，也立定了歷史的秩序。榮格在西方秩序崩壞的二十世紀，藉著伊雍之名，他希望能重新向古老的時間之神發出詰問——究竟人類的心靈結構是什麼？世界的秩序又是什麼？

榮格晚年對宗教與神秘主義的興趣愈加濃厚，喜歡引用各種不同領域的知識，來去證明人類的心靈存在一個中心結構與全體結構，他稱之為「自性」。因此對許多缺乏宗教背景與神秘主義知識的讀者而言，這本書簡直就是一本「有字天書」，筆者也是在閱讀時，益發感受到自己知識的不足之處，因此解讀可能並不全面，但還是希望能盡一己之力，從「各種面向的榮格」作為切入方式，帶大家一起挖掘這本書當中所蘊含的寶藏。

基督紀元的危機

當今二十一世紀，歐洲與北美正面臨著白人少子化與大量移民湧入的社會結構性焦慮。伴隨著右派勢力崛起，一種「西方文明之死」的精神危機敘事開始蔓延。當西方知識份子為了避免重蹈「歐洲中心主義」的覆轍，不斷對過去的帝國與殖民歷史進行反思與懺悔時，卻發現其他陣營正高舉著「民族復興」或「宗教復興」的大旗，絲毫不見對話的謙遜。這種地緣政治上的焦慮，往往容易激發出右派民粹的自保本能，衍生出反移民、白人優越、本國優先等論調。然而，以基督教精神為主導的西方文明，其內在危機並非始於今日，而是由來已久。

早在十九世紀末，當工業革命的科技巨輪徹底輾壓了傳統的生產規律時，就已經有思想家察覺到這種「物質與精神難以匹配」的撕裂感——社會上同時存在著科技進步的浮誇樂觀，以及現實中殘酷剝削的殺戮。面對整體

社會的精神斷層，德國哲學家尼采首先發出了呼喊：「上帝死了！上帝依舊是死了，是我們殺了祂。我們這些殺了所有殺手的人，要如何安慰自己呢？」³沒錯，在他看來，基督教的上帝——舊秩序的象徵，祂是一位殺人者，但尼采指出最根本的危機是在於，人類親手殺死了我們曾認為最為神聖的事物，那人類這個物種，該如何自處？如何生存於世呢？因此他提出了一切價值的重估，新的時代即將到來，在這個時代中，唯有如超人（*Übermensch*）般的強者才配得生存。不過在榮格看來，尼采試圖用個人的「自我」去吞噬、取代原本屬於上帝的位置，這必然導致嚴重的「心理膨脹」（*Inflation*），最終被潛意識的洪流反噬而陷入瘋狂。

另一位深刻感受到這股精神危機的，是阿爾及利亞裔作家卡謬（*Albert Camus*）。他早年鑽研教父神學，試圖從奧古斯丁身上尋找調和古希臘理智與「道成肉身」的生存之道。但他最終拒絕了基督教的來世盼望，寧願做一位在荒謬中反抗的「沒有上帝的奧古斯丁」。對於卡謬這種堅守現世陽光與節制的態度，從榮格的視角來看，雖然他在「意識」層面上展現了極致的誠實與悲憫，但在「無意識」深處，卻因為主動切斷了與神聖象徵的連結，使得靈魂依舊處於乾渴與失根的狀態。

相較於尼采的狂熱破壞與卡謬的現世節制，榮格選擇了一條向內深潛的道路。他早年醉心於東方宗教，將《西藏度亡經》與《太乙金華宗旨》介紹給西方人，並由此建構了接納二元對立的心理學說。但在經歷了世界大戰的浩劫後，榮格也深切地意識到，西方人的靈魂似乎失去了中心，而這曾經的中心——基督，又曾經帶給西方人什麼？這個疑問成為了他寫作這本書的動機。

過去，他雖然已經提出了「自性」（*Self*）既是個人心靈結構的中心，也代表著人類意識的全體結構。但他過去對此保持著模糊的描述，一直避免具體把自性比喻成什麼。直到寫作本書時，他明確地指出，**基督——西方精**

³ Friedrich Nietzsche(1882), *The Gay Science*. Section 125.

神的泉源——就是自性最好的象徵。因此他也將公元初以來這兩千年稱之為「基督紀元」（Christian Aeon）。《伊雍》一書所要寫的，便是要告訴讀者，在基督所屬的伊雍當中，西方人得到了哪些寶貴的精神資產，而許許多多的徵兆都顯示，基督的伊雍即將過去，而在這危機轉換之時，人們需要更新自己的意念，擁抱新的伊雍，才能夠超越前人的限制，重新找到靈魂的中心。

作為心理學家的榮格

榮格撰寫本書，原本是從第五章「基督：自性的象徵」開始書寫，後來為了顧及沒有讀過他其他書籍的初學者，才又補上前四章：自我（Ego）、陰影（Shadow）、聖耦（Syzygy）、自性（Self）這四個主題，等於說是大師親自下來寫教材，讓大家得以入門榮格心理學。

要進入榮格的心理學世界，我們首先必須認識「自我」（Ego）。自我是意識（Conscious）領域的中心，維持著我們日常生活的功能，讓心靈得以察覺到「我」的結構，但除了意識以外，還有更深層的無意識

（Unconscious）也無時無刻在影響心靈（Psyche）的運作。榮格察覺到，由意識與無意識所組成的動態能量場中，會有一些反覆出現的動力結構，他稱之為「情結」（Complex）。情結是心靈中帶有強烈情緒色彩的記憶與意象聚合物，像是具有獨立生命的微型人格。實際上，我們日常所認知的

「我」，本身就是意識領域中最穩定、最強大的一個情結，即「自我情結」（Ego-complex）。⁴

⁴ 這意味著，榮格所論述的是一種暫時聚合的「現象自我」，而非永恆實存的「本體自我」。在這一視角下，榮格的自我觀與佛教的「無我觀」能產生富有啟發性的跨文化對話。儘管如此，榮格的「個體化」理論最終強調的是自我要與「更大的我」——即自性——進行整合。因此，就其終極關懷而言，榮格的哲學底色仍更傾向於印度教中「梵我一如」式的整合模式，而非佛教的「寂滅模式」。

而且榮格發現，某些情結似乎是在眾人之間共享的，甚至具有跨時代、跨文化的特質，反覆出現在神話、戲劇、宗教、文學、民間傳說中，他將其稱為「原型」（Archetype）。例如在不同文明中備受尊崇的媽祖、觀音或聖母瑪利亞，便共同指向了集體無意識（Collective Unconscious）中那股負責滋養與包容的「大母神」（Great Mother）原型。

當人類在成長與社會化的過程中，為了適應外在世界的規則，會本能地調動這些集體原型的力量，去迎合社會的期待。透過不斷地與他人互動、模仿學習，或因創傷經驗引起的防禦機制，我們的意識外圍逐漸形成了應對社會的功能性情結——榮格將其稱為「人格面具」（Persona）。戴上這副面具，我們便能安然地扮演著社會所指派的角色；但倘若我們不加以分辨，就會誤以為那副外在的面具，就是我們真實的個性。因為在另一方面，形成人格面具的過程中，也會排斥或壓抑那些不被價值觀或理智所接受的特質，這些被自我拒絕的黑暗能量，便會在無意識中匯聚成了另一種強大的情結——「陰影」（Shadow）。陰影是我們性格中不願面對的黑暗兄弟，當它未被自我覺察與整合時，這個情結便會伺機作祟，奪取自我的控制權，或迫使我們將內在的黑暗投射（Projection）到他人身上，讓我們陷入無法自控的嫉妒、混亂、破壞與憂鬱。

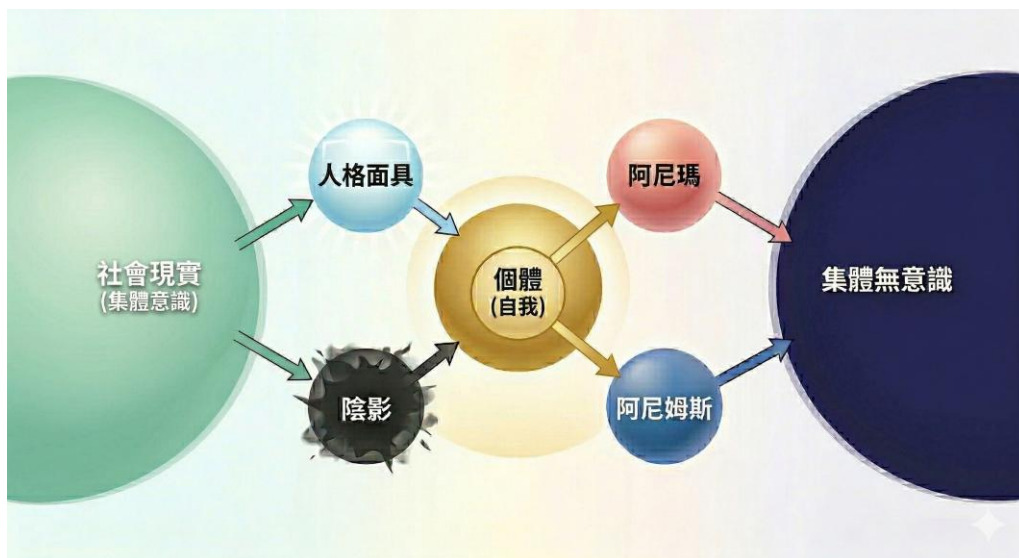
走過黑暗的陰影，心靈中存在著另一組源自集體潛意識的深層情結，榮格使用了諾斯底神話中的「聖耦」（Syzygy）來稱呼它。這對神聖的陰陽配偶，在男性心中表現為女性意象的「阿尼瑪」（Anima），在女性心中則表現為男性意象的「阿尼姆斯」（Animus）。⁵作為一種情結，它們是連結自我意識與深層無意識的橋樑，若能與之對話，它們便會成為引領我們走向靈魂

⁵ 在拉丁文中，Anima 與 Animus 原指「氣息」、「靈魂」或「精神」，並分別帶有陰性與陽性的詞性。在古典榮格心理學的框架下，基於性別互補的原則，主張男性的無意識中僅存在阿尼瑪，女性則為阿尼姆斯。然而，後榮格學派（Post-Jungians）的學者已逐漸打破這種嚴格的性別二元論。當代深度心理學多半認為，如同性戀者的內在亦可能運作著同性的靈魂意象；甚至有學者主張，每個人的心靈深處其實同時潛藏著阿尼瑪與阿尼姆斯，只是這兩股力量在不同個體身上發揮主導功能的比例與動態有所差異。

深處的嚮導。然而在現實中，我們往往會將其投射在戀人、偶像或文學意象上，這可能引發精神的昇華，卻也可能帶來毀滅性的情感糾葛。愛之所以既能讓生命充滿熱情，又能讓人陷入瘋狂，正是因為我們總是不自覺地試圖在凡人的身上，尋找那份足以彌補自身殘缺的神性。

榮格心理學便是不斷在這些概念中來回穿梭，因為只要我們還活著，這些情結的動力結構就永無休止地在運作。而人類一生的終極追求，榮格稱之為「個體化」（**Individuation**）歷程，便是要「自我」學會謙卑，不再被「人格面具」、「陰影」或「聖耦」等情結所綁架，而是透過不斷的自我覺察、傾聽與整合，逐漸承認自我並非是整體心靈的中心，最終臣服並走向那涵蓋一切對立面的心靈終極整體——「自性」（**Self**）。個體化的過程，就像是但丁的《神曲》旅程——但丁在天命的召喚下，從城市走進森林（從意識走向無意識），然後由維吉爾（智慧老人原型）作為嚮導，走向地獄（陰影），在見識到地獄的恐怖後，但丁走向懺悔的煉獄（剝下人格面具），最終在初戀女神貝緹麗彩（阿尼瑪）的帶領之下，升到天堂，見到了由眾天使所圍繞的天國女王瑪利亞（曼陀羅）以及萬有的中心——三位一體（自性）。

本書中譯本在王浩威醫師的導讀中，有將榮格理論的心靈結構畫出來，而筆者則是在此基礎上再加上一些對稱的結構。如下圖：



榮格心理學的心靈結構與情結互動。
(Gemini 生成圖)

自我在與外在的社會現實互動的過程中，被其接納的情結會逐漸形成人格面具，而受其排斥的情結則會逐漸堆積成為陰影；而自我在與無意識互動的過程中，則由阿尼瑪與阿尼姆斯作為嚮導，但如果將無意識中的原型過度投射到外在現實的人身上，就會導致較為嚴重的情緒問題與心理問題。

這張圖中並沒有出現「自性」。因為在榮格的理論中，自性是涵蓋一切（意識與無意識、個體與集體）的絕對中心，帶有某種「神性」的維度。若真要具象化，它或許存在於超出這張平面的三維高處，與整個心靈維持著「入乎其內、出乎其外」的動態張力。

作為神學家的榮格

榮格的很多理論建構不單是來自於個案與病例，而是來自於他自己的生命經驗。他早年陷入精神危機，與自己的無意識對話的過程中，就意識到心

靈在自我以外有另外一個中心。後來他在研究道教和印度教的經典時，「元神」與「梵」等靈魂中心的概念，也給予了他靈感，他後來將此中心命名為「自性」，並且也嘗試從西方的煉金術、神秘主義當中去尋找類似的概念。但他後來意識到，「基督」本身就是自性最好的一個象徵。

首先，基督在神學傳統中，具有神人二性，是連接天上與人間的中保，《迦克敦定義》描述基督神人二性的互動關係是「不相混亂、不相交換、不能分開、不能離散」，這種「不即不離」的關係，恰恰符合榮格對自我與自性互動的觀點。根據榮格心理學家愛丁傑（Edward Edinger）的「自我—自性軸」（Ego-Self Axis）理論，自我如果與自性太過疏離會導致靈魂的枯竭，但如果自我完全被自性所吞沒，則會導致心理膨脹，因此自我與自性在軸上保持著親密和具獨立性互動，才是靈性健康的基礎。⁶

但榮格也指出，基督作為自性的象徵，有一個致命的缺陷，也就是信徒只願意把基督稱為「良善的夫子」（路 18:18），而否定了自性也含納著心靈中惡的一面，而在信徒的集體無意識中，這種陰影最終物極必反，具體化成為了《啟示錄》中的「敵基督」（Antichrist）。在榮格看來，把基督和敵基督的特性結合在一起，才是自性完整的象徵。《希伯來聖經》對耶和華的觀點，就更偏向善惡兼有，這在榮格看來是更加平衡的神性觀，但新約卻去掉了神性當中的惡，將祂描繪成一個至善（Summum Bonum）的存有，這反而會導致心靈的平衡失調。因此榮格強烈否定奧古斯丁所主張的「惡是善的缺乏」，因為這種主張否定了惡的本體實存地位，榮格更偏向諾斯底的主張，認為惡是和善一樣活生生的力量，否則為何在信徒的意識中，敵基督也具有如此強大的力量？

⁶ 愛丁傑 著，王浩威、劉娜 譯，《自我與原型：深度剖析個體化與心靈的宗教功能》（台北：心靈工坊，2023）。

此外，榮格主張，「四」在跨文化神話的心靈結構中，是比「三」更加符合曼陀羅⁷的結構的，唯有四邊形才能象徵一種包容所有對立面（光與暗、陰與陽、靈與肉、善與惡）的穩固平衡。在他看來，傳統基督教的「三位一體」（聖父、聖子、聖靈）雖然崇高，但在心理動力上卻是一個不穩固、有殘缺的結構。因為它是一個純粹屬於男性、靈性與絕對良善的集合；為了維持這個純潔的三角形，神學傳統必須將「第四者」——也就是女性（如聖母瑪利亞）、物質肉身，以及陰影（如撒旦）——徹底排斥在神性之外。然而，自性作為心靈的終極整體，其目標是追求「完整」（Wholeness），而非單純的道德「完美」（Perfection）。因此，榮格大膽斷言，若神學將那被歷史貶抑的第四者重新納入神聖的座標中，成為「四位一體」（Quaternity），才是自性最真實、也最健康的象徵。⁸

榮格與傳統基督教神學最大的差異就在於，傳統教父們主張「諸善源於神，諸惡源於人」，將神的屬性描繪純潔、至善、靈性，這才導致了「全善之神為何創造出罪惡世界」這類無解的神義論問題。他認為，真正的心靈結構是——「善惡源於神，善惡源於人」，必須不再懷有道德潔癖地把黑暗的念頭趕出神學，才能夠讓神學有未來。

⁷ 曼陀羅（Mandala）是印度教與佛教的神聖幾何圖形。後來，榮格將其視為「自性」的視覺化象徵。曼陀羅那重複且高度對稱的圓形結構，被認為是人類心靈秩序與完整性的精確寫照。因此，在榮格學派的心理諮商中，引導案主「繪製曼陀羅」，也成為一種協助整合心靈內在對立的治療方式。

⁸ 筆者在此對榮格的觀點持保留態度。若從比較宗教學的視角檢視，道教的「三清」、佛教的「三世佛」或印度教的「三相神」，皆是以「三」作為至高神性的象徵；在古巴比倫、古埃及與古希臘宗教中，祭祀「三位一體」神祇的慣例亦屢見不鮮。這些跨文化的三元神祇往往涵蓋了男與女、創造與毀滅、善與惡的對立面，並非如榮格所批評的那般無法包容陰影。筆者推論，若將神聖數字視為空間幾何的象徵：「一」是強調絕對的中心點；「三」則是中心點的「一維延伸」（中心點加上兩極），因此居中者往往最為尊貴；「五」是中心點的「二維延伸」（中心點往東南西北四方開展），如佛道教中的「五方佛」或「五方上帝」；而「七」則是中心點的「三維延伸」（中心點加上上下四方），或許也對應了古代宗教常見的「七曜」或「北斗星君」、「七仙女」等七神結構（雖未如前兩者普及，但仍有跡可循）。可以說，榮格出於對曼陀羅靜態對稱性的追求，使其理論高度偏好 2、4、8 等偶數結構；但他或許忽略了，在跨文化的神聖幾何中，1、3、5、7 等奇數，同樣能以「中心—邊緣」的放射狀結構，展現出另一種涵蓋萬有的對稱性與完整感。

作為占星學家的榮格

在跟傳統神學家論戰完之後，榮格拿起望遠鏡和天宮圖，開始做起了占星學家。他透過占星學的時代計算公式，主張「基督」在西方不僅僅是自性的象徵，也是一整個時代的象徵。

要認識占星學對時代的預言，要先知道天文學上「歲差」（Precession）的概念。地球的自轉軸有著約 23.5 度的傾角，這不僅是我們得以經歷四季更迭的原因；這根地軸本身，也像是旋轉中的陀螺般，緩慢地畫圓偏移，這就被稱為「歲差」。因為歲差的緣故，從地球上觀測，不同時代的星空背景會產生位移，彷彿整幅星圖正以極為緩慢的速度在我們頭頂上轉動。早在古希臘時期，天文學家便透過比對古巴比倫的觀測紀錄，發現了星座位置的微小誤差，並算出歲差回歸一圈的週期大約是 25800 年。柏拉圖也曾提出，經過一段漫長時間，天上星體就會全部回到原位，後世占星學家便將之稱為「柏拉圖大年」（Platonic Year）。既然古巴比倫人早已將天上的黃道劃分為十二宮，若我們將這 25800 年等分為 12 份，每一份大約是 2150 年，我們便可將其稱為「柏拉圖大月」（Platonic Month）。根據西方占星學傳統，每年春分太陽升起時，其背後合相的黃道星座，便是那個時代的絕對主宰。由於歲差的推移，春分點會以逆行的方向緩慢掃過黃道十二宮。這意味著，每一個星座都會輪流降臨，主宰地球一個「柏拉圖大月」，在兩千多年的歲月中深刻地形塑人類的集體心靈。換句話說，這個座落於春分點的星座，就是該紀元的「伊雍之主」。

公元前 7 年，天相上發生了罕見的「土木大交會」（Great Conjunction），土星與木星在雙魚座合相。**榮格主張，這就是福音書中所說的「伯利恆之星」，象徵著全人類正式進入「雙魚座紀元」（Age of Pisces），也就是所謂的「基督紀元」。**榮格認為這是天體週期與人類精神史演進之間的「共時性」（Synchronicity），是無意識深處巨大原型能量在外在物理世界的顯化。

為了證明魚是基督的象徵，他在書中列舉福音書和早期教父著作為例。例如四福音書皆有提到「五餅二魚」的故事，過去大多數解經者強調的是餅象徵著基督是天上的糧，卻少有人提到二魚也是基督的象徵；而當基督初召彼得時，就允諾他要成為「漁人的漁夫」，直到今天，教宗仍以漁夫戒為其權柄象徵；在早期教父著作中，也有提到聖餐是一場「魚的盛宴」（雖然聖餐中並沒有吃魚）；而在羅馬境內受迫害時期的基督徒，更是用「魚」的希臘文作為基督的暗號，雖然主流的解釋是魚（*ICHTHYS*）的希臘文正好是「耶穌（*Iēsous*）、基督（*Christos*）、神的（*Theou*）、兒子（*Huios*）、救主（*Sōtēr*）」的縮寫字，但榮格認為這正是魚作為基督象徵的最好例證。

有趣的是，如果要問——以什麼動物來象徵基督最為常見？那「羔羊」應該是更常見的，也在神學上是更有立基點的。但榮格辯稱道，那是因為在雙魚座紀元之前，是牡羊座紀元，因此自亞伯拉罕的時代起，羔羊便是猶太教的象徵，而基督作為「羔羊」與作為「牧羊人」的象徵，其實是他位於時代臨界點的關係，也代表他是終結猶太教時代的「最後一隻祭獻羔羊」。

榮格之所以如此執著要以雙魚座作為基督紀元的象徵，是因為雙魚座它本身是一隻垂直的魚與一隻水平的魚形成的十字狀星座。榮格主張，第一隻垂直的魚象徵著基督，也象徵基督紀元的前一千年，在神學上強調純潔、至善、靈性的教會占統治地位，西方的心靈也垂直向上仰望上帝；但根據心靈的補償法則，到了第二千年，便是由水



象徵著基督與敵基督的雙魚。
（Gemini 生成圖）

平的魚——也就是敵基督的象徵——所掌管，這也代表著教會勢力的衰退，科學唯物主義、資本主義的崛起、以及心靈的普遍空虛，西方心靈開始轉向水平看向世間。榮格認為，十一世紀的人就注意到了「新時代」（Novus Aevum）的來臨，而從文藝復興直到工業革命，這種物慾與人本主義的增長便是敵基督降臨的象徵。但正如在神學上，榮格並不認為敵基督是必須要被排除的負面象徵，他也認為，基督時代加上敵基督時代，才是基督紀元完整的樣貌，我們不應對工業革命之後體制宗教的衰退感到恐慌。

榮格更加關注的是，在占星學中，雙魚座時代的下一個紀元便是寶瓶座時代（Age of Aquarius），寶瓶座的符號是一個「倒水的人」（Water Bearer）。**榮格認為，象徵物從動物轉變為人類，這意味著在寶瓶座時代，原本被投射到外在天體、上帝或魔鬼身上的無意識內容，將被收回並由人類親自承接；而傾倒的水也象徵著，原本被高懸在十字架上、收藏在教會中的靈性資源，將瀰漫整個世間。**從時序來看，十九世紀以後，便是從雙魚座紀元逐漸過渡到寶瓶座紀元的開端，榮格似乎在此也在預言著「人間宗教」的新時代，人類將從二元對立的宗教敘事，端起自身的無意識寶瓶，走向自身的個體化之路。正如古先知所預言的：「你們必從救恩的泉源歡然取水。」（賽 12:3）榮格認為，天象也告訴了我們後基督紀元的時代精神將會如何轉向。

作為煉金術士的榮格

在無垠的星空中尋找完時代的方向後，榮格在接下來的篇章裡，又將目光收回到充滿藥水味的地下室，化身為一名中世紀的「煉金術士」。他深信，許多充滿隱喻與怪誕圖形的古老煉金術文獻，並非前科學時代的迷信，而是一套披著物質轉化外衣、實則指引人類走向「個體化」的心靈配方。

榮格對煉金術的興趣最早源於東方，在為道家內丹學著作《太乙金華宗旨》作序時，他便察覺到，修道者在體內促成陰陽交會、最終凝結出「金

華」(金丹)的歷程，正是心靈整合對立面、誕生出圓滿自性的完美寫照。隨後，他將這套視角帶回西方的煉金術傳統，他發現煉金術士們日復一日在火爐旁試圖提煉的終極目標——「哲人石」(*Lapis Philosophorum*)，那顆號稱能點石成金、使人永生的神聖石頭，在心理學上正是「自性」的實體化象徵，同時也是基督在物質界的隱喻。在《新約聖經》中將基督比喻成「上帝的殿」、「房角的基石」，在榮格看來也都是一種哲人石的比喻。

他進一步指出，**煉金術轉化的四大古典階段，精準地對應了個體化歷程中必須完成的心理功課**：首先是「黑化」(*Nigredo*)，代表物質的分解與腐敗，對應著自我面對「陰影」時的絕望與靈魂暗夜；接著是「白化」

(*Albedo*)，這是洗滌與淨化的過渡，象徵著意識被照亮，並開始與「阿尼瑪／阿尼姆斯」進行對話；隨後是「黃化」(*Citrinitas*)，代表智慧之光的黎明與直覺的甦醒；最終迎來「紅化」(*Rubedo*)，那是對立面(如硫磺與水銀、國王與皇后)的神聖結合，象徵著意識與無意識的徹底交融。正是在這個猶如烈火淬鍊的過程中，平凡的鉛最終轉化為不朽的黃金，而原本殘缺的自我，也得以在此刻走向了那涵蓋萬有的自性。

作為神祕學家的榮格

在《伊雍》的後半部，榮格更進一步踏入被正統教會視為異端的神祕主義禁區，他認為，那些在歷史地下暗流中湧動的神祕學派，正是未經正統神學「道德濾鏡」修飾的、最原汁原味的集體無意識展現。

首先，榮格極度推崇早期基督教的頭號異端——諾斯底主義(*Gnosticism*)。正如本文卷首所引用的諾斯底主教書信，**榮格認為諾斯底教徒其實是一群「古代的心理學家」**。他們不滿足於正統的教條，而是渴望直接「體驗」神聖。在諾斯底神話中，宇宙的創造伴隨著神聖光芒的碎裂，這些光之碎片墮落並被囚禁在物質與黑暗之中。這在榮格看來，完美隱喻了人類「自性」的能量是如何散落在無意識的陰影與情結裡。諾斯底主義不迴

避惡的實存，甚至主張要透過認識黑暗來獲得救贖，這與榮格「整合陰影」的個體化歷程也不謀而合。

順著這條線索，榮格接著將目光轉向了猶太教的神祕傳統——卡巴拉（Kabbalah）。他發現，無論是諾斯底神話中的「原人」（*Anthropos*），還是卡巴拉生命之樹中的「亞當·卡蒙」（*Adam Kadmon*），都共同指向了一個超越雌雄、包容光暗的終極原型。卡巴拉神祕主義者認為，上帝造人、賦予人類的終極任務便是「修復世界」（*Tikkun Olam*），將散落的神聖火花重新收集起來；這在心理學的語言中，就是意識將無意識中的原型碎片重新收回，完成自我與自性的神聖對接。

且會讓當代神祕學網友喜聞樂見的是，榮格花費了不小的篇幅討論十六世紀的法國大預言家諾斯特拉達姆斯（Nostradamus），他認為，諾斯特拉達姆斯的靈視，精準地捕捉到了雙魚座時代從「第一條魚」（靈性與基督）過渡到「第二條魚」（唯物與敵基督）的心理動盪。例如，諾氏曾準確預言1792年將會發生翻天覆地的劇變，並伴隨著對傳統宗教的迫害。而這一年，正是法國大革命達到高潮、雅各賓派廢除基督教曆法、在巴黎聖母院改奉祀「理性女神」（*Marianne*）的歷史轉捩點。在榮格眼中，這絕非單純的巧合，而是敵基督力量（絕對的理智、唯物主義與人本主義的膨脹）在歷史上全面爆發的共時性證明。這些神祕學家的異象與預言，在榮格的解碼下，全成了印證人類集體心靈從信仰時代走向撕裂，並預備邁向寶瓶座時代的證據。

作為幾何學家的榮格

傳說中，柏拉圖曾在他的雅典學院大門上刻下一句著名的警語：「不懂幾何者，不得入內。」榮格在本書最後一章「自性的結構與動力」中，如同畢達哥拉斯與柏拉圖等古希臘哲學家一般，堅信純粹的幾何結構不僅隱藏著

外在物理宇宙的法則，更是人類內在靈魂與集體無意識的最底層藍圖。榮格希望以幾何學的方式來畫出自性的樣貌。

首先，榮格畫出他所鍾愛的四邊形，然後引用諾斯底主義納塞內派（Naassenes）的觀點，將摩西、葉忒羅（摩西岳父）、西坡拉（摩西妻子）、米利暗（摩西姐姐）畫在四邊形的四個點上，形成一個「摩西四邊形」，並把這組人物作為人開始認識自我的原型象徵。

在《出埃及記》中，摩西是受上帝啟示律法的先知，也是帶領以色列人出埃及的英雄，因此他象徵著自我與英雄的原型；但早年摩西在埃及誤殺人之後，逃到米甸，葉忒羅作為祭司收留了他，並且將女兒娶配給他，因此葉忒羅是象徵著父親與智慧老人的原型；西坡拉則是摩西的妻子，也是他的陰性互補原型；米利暗則是摩西的姐姐，但在摩西還是嬰兒時曾被丟棄在河中，是米利暗讓法老公主收留了他，因此米利暗同時也象徵摩西的母親，是阿尼瑪的原型。

從這個故事出發，榮格畫出許多四元體（具有六個頂點的八面體）。首先最高的是「摩西四元體」（Moses Quaternio），也稱為「原人四元體」（Anthropos Quaternio），其頂點是原人，四極分別是：較高的摩西、較高的葉忒羅、正面的米利暗、智慧的西坡拉，底點是凡人。在卡巴拉傳統中，

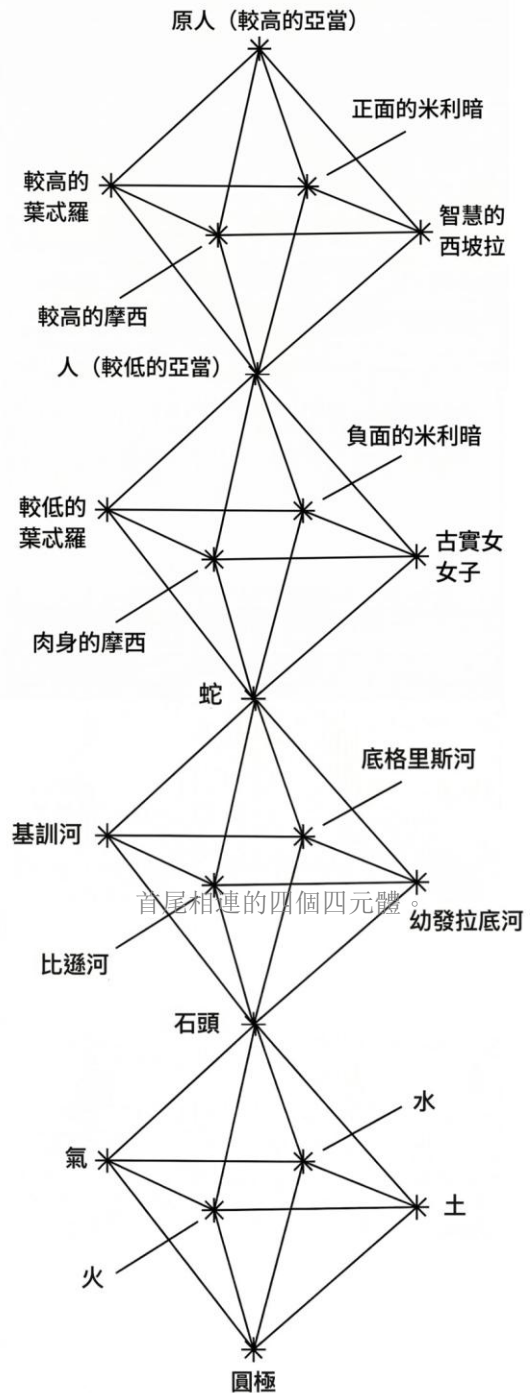
原人是神在創世以前，從自身光芒中流溢出來的純粹屬靈的人。因此原人四元體中，所有原型都有比較正面的形象，他們也都是摩西的幫助者。

再往下是「陰影四元體」

(**Shadow Quaternio**)，它也是摩西四元體的變種，但是這些原型的黑暗面。在陰影四元體中，頂點就是凡人，也就是墮落之後的亞當，四極分別是肉身的摩西、較低的葉忒羅、負面的米利暗和古實女子，底點則是誘惑亞當墮落的蛇。在這裡的故事中，摩西本身也會懷疑上帝與失去信心，葉忒羅則是施行黑魔法的巫師，米利暗因嫉妒摩西而得大癲瘋，摩西的妻子也被描繪為異邦的無名黝黑女子。⁹因此從原人四元體下降到陰影四元體的過程，就像是自我將外在較好形象的人格面具給脫掉，進到無意識中面對陰影的過程。

再往下是「樂園四元體」

(**Paradise Quaternio**)，彷彿回到嬰兒時期，善惡未分之時。在《創世



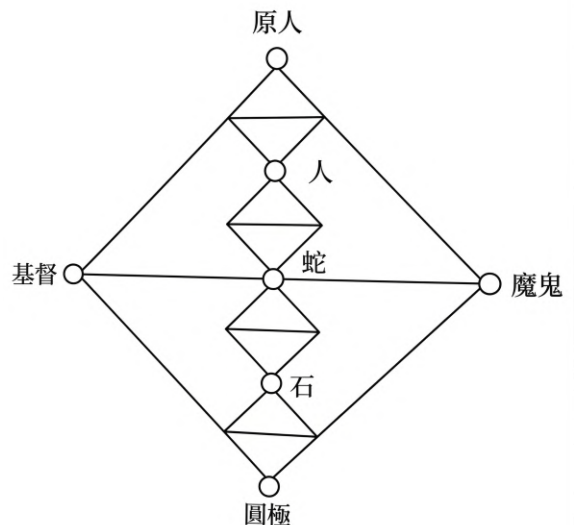
⁹ 《民數記》12:1 記載：「摩西娶了古實女子為妻，米利暗和亞倫因他所娶的古實女子就毀謗他。」這和《出埃及記》中記載的米甸女子西坡拉是否為同一人，還是是摩西額外納的妾，這在神學界是有爭論的，但榮格就將其當作同一原型的光明與黑暗兩面。

記》中記載，耶和華在東方的伊甸造了一個園子，讓四條河從園中流出，分別是比遜河、基訓河、底格里斯河、幼發拉底河，此外，《創世記》也記載「耶和華神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。」（3:1）所以樂園四元體頂點是靈巧的蛇，四極分別就是四條河，底點則是無生命的石頭。這個四元體象徵著無意識中處於混沌不分的心靈狀態。

最後就是「石之四元體」（Lapis Quaternio）。石頭雖然是樂園的底點，但它本身也是由古希臘人傳說中的四大元素所組成，因此在此四元體中，頂點是石頭，四極則是水、火、土、氣四大元素，底點則是煉金術中象徵萬物初始的「圓極」（Rotundum）。這個四元體就是非常明確肉身的象徵了，當意識往下潛望到最後，也就會碰到最底層的肉身與物質，這也是奠定一切心靈基礎的基石。榮格並非唯心主義者，他一直都相信物質與心靈在更基礎的單位中是同一種存有。

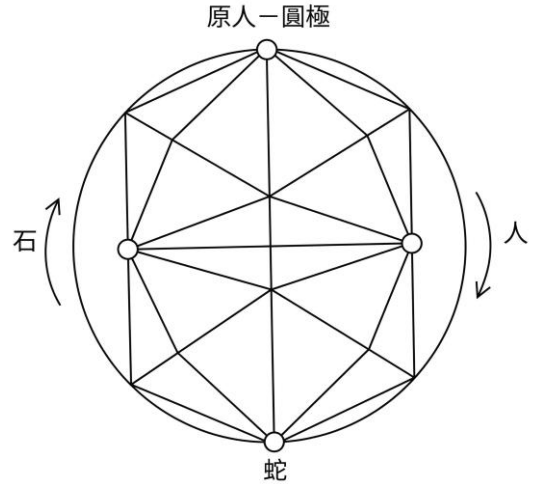
四個四元體從上到下連在一起，而且還會沿著軸線旋轉，這是否有點像是前面提到的被蛇所纏繞的伊雍的形象？

但榮格並不以此為滿足，他第二階段用一個新的大正方形框住這個四元體串，然後在其左右再標上「基督」和「魔鬼」（敵基督），以象徵心靈中永恆流轉的二元動力，而原人、圓極、基督、魔鬼在此就又形成一個新的四邊形。在此圖中，蛇位於正中央，因為對榮格來說，蛇它同時是基督也是魔鬼的象徵，既有銅蛇象徵著救贖，也象徵著對上帝的背叛，而蛇的原型很快就會再產生新的靈感。



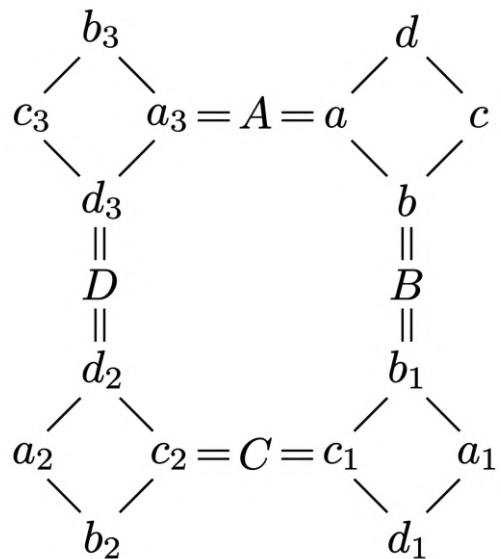
四元體串與善惡兩端。

第三階段，榮格又從古希臘銜尾蛇（Ouroboros）的圖騰得到靈感，將四元體串扭成一圈，讓原人與圓極置於同一個點上，這也如同銜尾蛇所象徵的，從原人出發，從人變成蛇、又變成石頭、再往前走就又回到同一點上的圓極，起初即末了，創世的圓極和成神的原人，其實都是位於同一點上。這也說明了，榮格所主張的個體化進程，並非只是一個線性時間觀的歷程，也跟基督教「創造→墮落→拯救」的線性敘事不同。個體化的歷程是要在兩種對立要素當中來回衝突、融合，慢慢地螺旋向上前進的，而自我與自性的關係也是需要融合與獨立之間來回擺盪的。因此雖然「個體化」是一個未來式的旅程，但等到真的翻山越嶺來到聖殿中，卻會發現這就是最初的出發之地。



如銜尾蛇般首尾相同的原人-圓極圈。

第四階段，榮格此時又理科魂爆發，開始變成化學家在畫分子式了。他老人家實在是太喜歡各種「四」的結構了，因此當他知道碳元素能有四條化學鍵，地上所有的生命體都是以其為中心而組成時，他也堅信靈魂也會有類似的結構。當原人與圓極合併為同一點之後，榮格便驚喜地發現，原人-圓極、人、蛇、石等四個頂點／底點都有四條鍵要連接，因此他便依序把這四個點標記成大寫的 A、B、



如同化學式一般的自性結構。

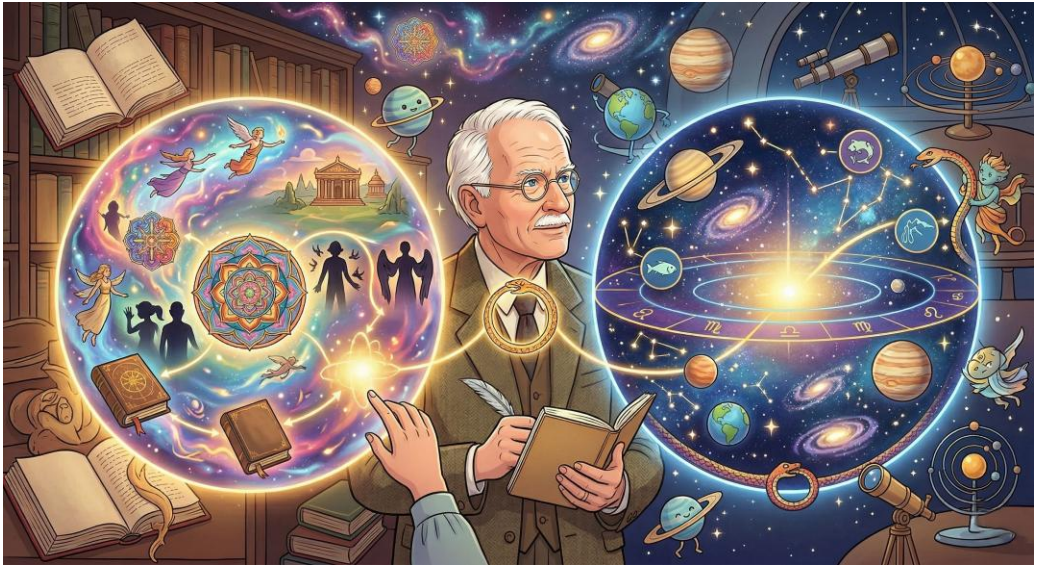
C、D 四個大原子，其他四元體的四極就以 a、b、c、d 等小原子來表示，然後原本的銜尾蛇圈圈，就進一步成為了一個碳基化學式。

為何榮格在本書最後一章，會這麼癡迷於這種靈魂的幾何結構甚至化學結構呢？一方面，經歷過大蕭條與世界大戰，榮格覺得事有必要為人類的心靈開出一份客觀的診斷書了；另一方面，1950 年代美國開始流行的心理學開始更加強調心靈的主觀效應，這讓榮格難以接受。他當時也接觸到了物理學前沿的量子力學，並且和諾貝爾獎得主包立（Wolfgang E. Pauli）是多年好友。他也曾打算和包立一起研究靈魂是否具有量子效應，或者意識的主觀觀察，到底如何對外在的量子世界產生影響，所以榮格下意識地在晚年十分癡迷於將心理學給「物理學化」。對此，學界評價兩極。一般心理學界是將此看作榮格的「個人神話」，並不認為這有科學依據；但榮格學派中的許多心理師，則是將此靈魂的幾何結構奉為聖經，榮格——這位基督教異端所發表的想法，在另外一群人眼中，最終也成為了新的正統教條。

結論：一本讓你認識自己的書

以前筆者都是透過閱讀其他榮格心理師的著作來認識榮格，第一本閱讀榮格的原著就是《伊雍》，實在是有些吃力，但也有非常多意外的收穫。從今年初開始讀了這本書三個月，這段期間我開始會寫夢日記，嘗試在睡前做積極想像，注意日常生活中有哪些有趣的共時性與象徵，甚至跑到山上去看星星。老爺子能夠把各種素來被正統基督教視為「迷信」、「異端」的學門，都視作與心靈對話的工具，也是非常有想像力了。就實際去實踐而言，很少有書能夠對我的生活有這麼大的影響，因此在此也將自己的感想寫下來，推薦給大家認識。

或許榮格的猜想，我們並非每一項都覺得有道理，但這樣豐富的想像力，是一個有意義的出發點，讓我們可以以不同的視角，去認識外面的大宇宙，也去認識我們內在的小宇宙，並意識到內外宇宙的神奇對應。🌍



榮格老爺子用他不可思議的博學和想像力，
帶我們認識外在大宇宙與我們內在小宇宙之間神奇的對應與關聯性。
(Gemini 生成圖)

【專題文章】

別急著說他們喝醉了

——從《使徒行傳》第二章重新思考現象與理解

金子煥

台灣神學研究學院神學研究道學碩士 | 校園書房出版社編輯

| 排灣中會榮原教會師丈 | 野橄欖神學社召集人兼社長

※關鍵字：使徒行傳、五旬節、不確定性神學、現象學、詮釋學

在日常生活中，人類有一種近乎本能的傾向：我們習慣太快替眼前的現象下結論。

當我們看見一個人情緒激動，我們會立刻貼上「玻璃心」或「過度敏感」的標籤；當一個人的行為出現劇烈轉變，我們直覺地認為他「怪怪的」。這種「快思」的習慣，也延伸到教會與信仰生活之中。面對不熟悉的屬靈現象，我們常用既有的教義或傳統框架加以判定。甚至，在面對自我的生命困境時，我們也經常使用這種速成的因果論：**生活混亂，是因為離上帝太遠；服事無果，是因為走錯路；事情不順，是因為上帝沒有祝福。**

這些反應的共通點在於：我們太快替現象下結論。然而，《使徒行傳》第二章似乎在提醒我們，**看見現象，不等於理解現象。**

事情發生了，不代表我們就知道那是什麼。有些事情，當下看起來像混亂，其實可能不是混亂。有些事情，當下看起來像失敗，其實可能不是失敗。有些事情，當下看起來好像沒有上帝，結果卻偏偏有上帝在當中。

《使徒行傳》第二章的前半段，在五旬節那天，門徒被聖靈充滿，開始說起別國的話。大家因為聽見自己的鄉談而感到驚訝，也感到困惑。有人問：「這是什麼意思？」也有人根本懶得問，直接下結論：「他們無非是新酒灌滿了。」簡單講，就是：「他們喝醉了。」（徒 2:6-13）這句話不僅是嘲諷，更反映了當我們遇到一個看不懂的現象時，我們很容易急著把它講成自己熟悉、可以掌控的事物。看不懂？那就先貶低它。無法分類？那就先套舊框架。無法理解？那就先找一個最方便的解釋。

換句話說，人並不總是先理解世界，而是先讓世界變得可以理解。但問題是，現象本身，並不會自動替自己說話。在《使徒行傳》二章的問題則是，當上帝做了一件我們看不懂的事時，我們會不會太快就認錯祂了？

彼得的辯證：防止上帝的作為被錯誤理解

我們很容易把彼得這篇講道的關注放在：「於是領受他話的人，都受了洗；那一天，門徒約添了三千人。」（徒 2:41）然而彼得的講道並不只是宣講福音，更是一場關於「詮釋權」的爭奪，關於眼前出現的「無法立刻被理解的現象」。

他站起來說話的動機，不是為了提出一套抽象神學，而是為了阻止上帝的作為，正在被錯誤理解。這篇講道的起點不是教義，而是現象。這提醒我們一件重要的事：聖經中的神學反思，往往不是從「上帝應該是什麼」的理論開始，而是從「上帝做了什麼，但人看不懂」的張力開始。

在現代信仰中，我們習慣先建立一套關於上帝的理解，再用這套理解來判斷現實（例如系統神學）。如果事情符合，我們就說「這是上帝的工作」；如果不符合，我們就說「這不可能是上帝」。但當上帝真的行動時，祂的作為不一定會完全符合我們原本的理解。而五旬節的敘事翻轉了這個順序：上帝先行動，人再試著理解祂是誰。這樣的順序，使信仰不再從穩定出發，而是從某種不穩定開始。



提香於 1545 年所繪的《聖靈降臨》，整體畫面呈現出聖靈如火如風一般的動態感。
(現收藏於威尼斯安康聖母聖殿)
(圖片來源：維基圖庫)

五旬節聖靈降臨，門徒開始說方言，這是現象。可是這個現象可以被不同方式理解：可以被理解成醉酒、可以被理解成失控、可以被理解成宗教狂熱、也可以被理解成聖靈降臨。現象本身，不會自動替自己說話。它總是需要被解釋。所以差別不在事件本身，而在詮釋方式。

所以彼得站起來講道，某種程度上不是先在「發表信仰意見」，而是在做一件很重要的事：確保這個現象，不要被錯誤理解。他開始動員信仰資源：他引用先知書、他回顧耶穌的事工、他重新解釋十字架、他引用詩篇、他把聖靈降臨放進上帝整體的故事裡。換句話說，彼得不是說：「因為我是使徒，所以你們要先相信我，然後再接受這個現象。」而是說：如果你們要理解這個現象，你們需要一個更大的故事。

真正的問題不只是聖靈降臨

有趣的是，彼得沒有花太多篇幅，直接解釋「說方言」本身。他很快將焦點從「現在這個神蹟現象」帶回到耶穌。因為真正的問題不只是：「為什麼這群人現在會說別國的話？」而是：「如果這真的是上帝的作為，那為什麼上帝之前所做的事，看起來這麼失敗？」

也就是說，五旬節當天的神蹟，不是孤立事件。它是被放在一個更大的背景裡的。而那個背景就是：耶穌曾經也行過神蹟。彼得在 2:22 說：「拿撒勒人耶穌就是上帝以異能、奇事、神蹟向你們證明出來的人，這些事是上帝藉著他在你們中間施行，正如你們自己知道的。」彼得提醒群眾：你們不是完全沒看過上帝的作為。你們以前就看過。耶穌行神蹟，不是祕密，是「你們自己知道的」。

但這位行神蹟的人，卻被釘在十字架上。這構成了一種詮釋上的斷裂。人類傾向將「上帝同在」與「成功、順利、榮耀」連結。但耶穌的結局卻完全違反這種期待。他有神蹟。他有群眾。他有能力。他有影響力。可是最後，他卻被逮捕、被審判、被羞辱、被釘十字架，像一個罪犯一樣死去。這其實是一個非常嚴重的神學問題。

我們今天可能讀慣了，所以沒什麼感覺。當時的人可能會認為：如果 he 真的是從上帝來的，怎麼會落到這種下場？如果上帝真的與他同在，為什麼他沒有被拯救？如果神蹟是真的，為什麼結局這麼不像祝福？這就是彼得非講不可的原因。因為如果這個問題沒有被解開，那麼今天五旬節發生的神蹟，也很可能只是另一場會被誤解的宗教現象。

而彼得的講道並沒有否認十字架的事件，或淡化十字架的殘酷。¹彼得正面承認：他真的被交出去了。他真的被釘死了。你們真的參與其中了。可是，彼得接下來要說的是：你們以為你們看懂了，其實你們還沒看完。

¹ 這可能也是福音最麻煩、也最關鍵的地方。因為福音不是在說：「你看到的痛苦不是真的。」福音是在說：「你看到的痛苦是真的，但還不能下定論。」

復活的詮釋學：重新排列意義的順序

彼得的講道，圍繞四個關鍵符號：神蹟、十字架、復活、見證，並重新排列這些事件的意義順序。

首先是「神蹟」：上帝曾經在耶穌身上動工。彼得先從大家「已經知道的」開始。「拿撒勒人耶穌就是上帝以異能、奇事、神蹟向你們證明出來的人，這些事是上帝藉著他在你們中間施行，正如你們自己知道的。」（徒 2:22）這些神蹟不是傳說，而是公開、可見、群體記憶的一部分。彼得的第一步，是先確立群眾的共識：耶穌的生命中，確實有上帝工作的記號。

接著是「十字架」，彼得直接轉向一個令當時的聽眾非常不舒服的事實：「他既按著上帝確定的旨意和預知被交與人，你們就藉著不法之人的手把他釘在十字架上，殺了。」（徒 2:23）這句話同時做了兩件事情。第一，它沒有否認十字架。第二，它沒有推卸責任。那個曾經行神蹟的人，最後不是光榮結束，而是被你們處死了。這是人的判決。

再來是「復活」。「上帝卻將死的痛苦解除，使他復活了，因為他原不能被死拘禁。」（徒 2:24）這裡做一個非常大的翻轉：前面是「人」殺了他。但這裡是「上帝」使他復活。換句話說，人的判決，和上帝的行動，不是一樣的。人將他定罪，上帝卻為他翻案。在此，復活意味著「重新解釋整個事件」的關鍵。如果沒有復活，那十字架就是失敗；但一旦復活發生，十字架就不能再被用原來的方式理解。也就是說，復活不是只改變「後面發生什麼」，它其實是在改變「前面發生的事是什麼意思」。

最後是「見證」。「這耶穌，上帝已經使他復活了，我們都是這事的見證人。」（徒 2:32）彼得在這裡不是在講一個抽象理念或神學命題。他是在說：這件事，我們看見了。這代表這個「新的理解方式」是建立在群體經驗之上的。所以整段經文，其實不是在提供一套神學理論或解釋框架，而是用現有的元素重新組織一個可以被見證、可以被傳講、可以被進入的故事。

也就是說：彼得不是在改變發生過的事情，他是在改變「那些事情可以怎麼被理解」。

經文與現象的互涉：詮釋如何發生

接著，彼得把眼前的現象，帶回經文。他引用大衛的詩篇：「我看見主常在我眼前，他在我右邊，使我不至於動搖……因你必不將我的靈魂撇在陰間，也不讓你的聖者見朽壞。」（徒 2:25、27）彼得在這裡做了一個大膽的詮釋：這裡不只是大衛在說他自己，因為大衛「死了，也埋葬了，而且他的墳墓直到今日還在我們這裡。」（徒 2:29）大衛確實死了，他的身體也確實朽壞了。所以，如果這段詩篇只是在講大衛自己，那麼它並沒有完全應驗在大衛身上。

於是彼得提出另一種讀法：**大衛不只是君王，也是先知。**（徒 2:30）大衛越過了自己，在講論另一位，就是那位要從他後裔中被立起來、坐在他寶座上的基督。換句話說，彼得認為：**在大衛自己的經驗、語言與盼望之中，上帝已經放進了一個超過大衛自己的東西。**大衛一面說自己，一面也說到了那位將要來的基督。

彼得沒有用現象取代經文，也不是用經文蓋過現象，而是讓兩者彼此照亮：用經文重新理解現象，也讓現象重新打開經文。也就是說，五旬節的現象，沒有讓彼得離開聖經，反而讓他回到聖經中；可是彼得回去讀聖經的時候，也不是把經文當成已經固定不動的答案庫。彼得因為眼前發生了新的事，所以重新讀出經文中原本沒有被充分看見的層次。²信仰的問題，很多時候不是「上帝有沒有說話」，而是「我們如何理解祂已經說過的事」。

² 這就很值得我們注意。因為我們平常對聖經的態度，常常是兩種極端。第一種極端是：只看現象，不看經文。事情發生了，我們只憑感覺、憑經驗、憑直覺解釋。第二種極端是：只會搬經文，不真的面對現象。事情明明很複雜，我們卻急著找一句經文把它蓋過去。說這是錯的，那是錯的。我才是對的。但彼得既沒有離開經文，也沒有逃避眼前的現象。他

信仰中的不穩定性：理解的真正處境

梳理《使徒行傳》第二章，或許我們可以說：上帝的作為，並不總是以一種我們立刻能夠掌握的方式出現。換句話說，信仰並不是先建立在「一切都很清楚」的狀態上，而是常常從某種不穩定開始。

在人尚未看見、尚未理解之前，意義並不是已經被完全掌握的。五旬節的現象是真實的，耶穌的復活也是真實的，但群眾面對這些事件時，並沒有自動進入「正確」的理解。**聖靈已經降臨了，不代表人立刻知道這是聖靈；耶穌已經復活了，也不代表人立刻懂得復活意味著什麼。事情真實發生了，不代表它就已經被理解；現象出現了，不代表它的意義也同時透明了。**這種「已經發生」與「尚未理解」之間的落差，正是信仰的不穩定處境。

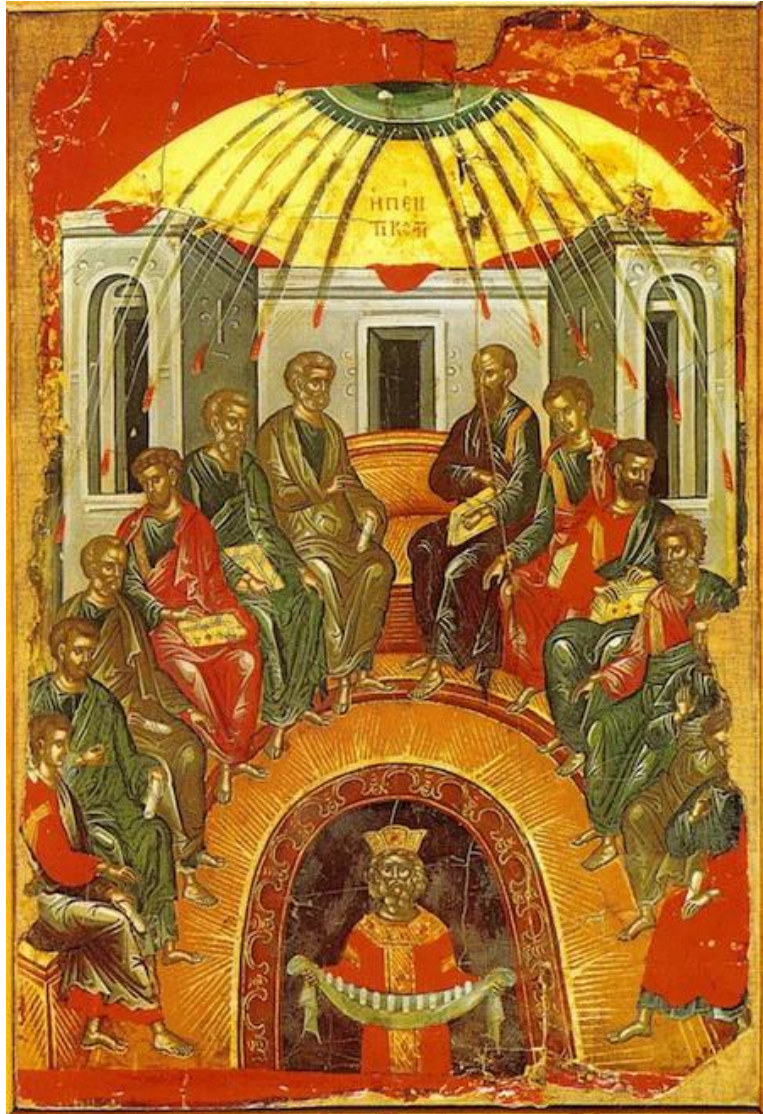
而現代神學的一個習慣，就是盡量避免這種不穩定。我們喜歡清楚的教義、完整的系統，甚至是可以預測的屬靈運作方式。我們傾向相信：只要掌握了這些，我們就不容易看錯上帝。這些並非沒有價值，但若它們反過來成為一種保證，讓我們以為自己總能提前知道上帝會怎麼做，那它們也可能讓我們在真正的上帝作為面前，反而看不見祂。

從這個角度來說，不穩定並不是信仰的例外，而是信仰的處境。信仰不是站在完全穩固的高地上，俯視一切已經被整理好的意義；信仰常常是在還看不懂、還想不通、還無法立即歸類的情況中，慢慢學習如何理解。

這也是為什麼，《使徒行傳》第二章不是從一套穩定的理論開始，而是從一個不穩定的現象開始。人們不知道那是什麼，所以彼得才必須說話。人們誤解了聖靈降臨的神蹟與耶穌的結局，所以彼得才必須重新解釋十字架與復活。這樣看來，彼得的講道本身就已經是一種回應不穩定的行動。他不是在一個所有人都已經懂的地方，再補上一點神學知識；他是在一個事件已經發生、但意義尚未穩定的現場，試圖幫助群體不要太快把上帝看錯。

讓兩者進入一種張力之中。他不是用經文去取消事件，而是讓經文幫助他看懂事件；同時，他也并不是用事件去推翻經文，而是讓新的事件幫助他重新聽懂經文。

也因此，理解就不再只是「把已知答案套用到現場」而已。理解更像是一個過程：在新的經驗衝擊之下，我們原本的理解開始動搖、對話、調整，甚至重整。這並不表示我們從此什麼都不能確定，也不表示信仰變成任意的解釋；相反地，正因為我們承認自己可能會看錯，所以我們才更需要學習怎麼理解。



此聖像畫由狄奧法尼斯於 1535 年繪製，希臘傳統的「聖靈降臨」聖像，是由十二使徒組成，上面的天界有洞代表超自然的介入，而底下的老國王代表宇宙或世界（*Cosmos*），他拿著代表使徒證言的十二個捲軸，也一同見證聖靈降臨人間。

（此畫現存於希臘阿索斯山的斯塔夫羅尼基塔修道院）

（圖片來源：<https://orthodoxmonasteryicons.com/>）

如果說，現代信仰有一種傾向，是努力用清楚、完整與穩定來保護自己不再困惑；那麼《使徒行傳》第二章則提醒我們：上帝未必照著我們想像中最穩定的方式顯現祂自己。祂可能在混亂中工作，在失敗中顯明，在誤解中等待人重新閱讀祂的行動。所以，信仰的成熟，不一定是進入一種完全穩定、再也不困惑的狀態；有時候，它更像是學會在不穩定之中，不那麼快逃回既有答案，也不那麼快放棄理解，而是讓自己留在那個還沒完全看懂的地方，等待上帝的作為慢慢被看見。

與無教會主義的對話：理解是否可以完全個人化？

從這樣的角度來看，《使徒行傳》第二章其實也可以和當代某些無教會主義的傾向展開對話。

近年來，越來越多人對制度教會、講台權威、傳統信仰論述感到疲乏，甚至懷疑。這種疲乏並不是毫無原因。當講台上的話語越來越像標準答案的重複，當許多講章不是在幫助人理解上帝的作為，而是在快速替複雜的處境下結論，當人心裡有疑問，卻在信仰氛圍中逐漸學會不問，那麼有些人轉向教會之外尋找理解的空間，其實是可以理解的。

從這個角度來看，《使徒行傳》第二章確實有一種與無教會主義容易共鳴的力量。因為彼得的講道，不是因為他有位置，而是因為他怎麼說。他回到經文，回到群體共同知道的記憶，回到可以被檢驗、可以被見證的故事裡。換句話說，他的詮釋權，並不是來自一個職分的自動保證，而是來自他有沒有真的把現象帶回上帝的故事中。

這一點對那些對講台與制度有所反思的人來說，應該會有吸引力。因為它表示：信仰不是非得透過一個不容置疑的中心來維持。人不必因為牧者在講台上站得高，就把他宣講的一切都吞下去。

但與此同時，《使徒行傳》第二章也提醒無教會主義一件事：**理解並不是完全個人的行為。**

彼得不是憑「我自己覺得」來解釋五旬節，而是讓經文、歷史記憶、群體共同知道的事實與見證，一起參與理解。這表示，離開制度不會自動帶來更好的理解，只會讓錯誤更難被發現。若只是逃離講台，卻沒有建立新的詮釋責任，就很容易從「我不信你們的權威」滑向「我只信我自己」，最後理解變成只剩下自己的感受、自己的偏好、自己的經驗，而失去被檢驗、被修正、被對話的可能。

這也許才是與無教會主義最有火花的地方。《使徒行傳》第二章提出的，不是留不留在教會的二選一，而是當沒有一個自動保證正確的中心時，我們如何仍然承擔理解的責任？如果沒有一個可以自動保證正確的中心，那我們如何避免一切都變成任意？如果我們已經不再完全信任講台，那麼我們是否願意更認真地學習分辨，而不是直接把信仰縮成個人的直覺？

當代反思：在張力中學習理解

所以，今天這段經文最後不只是一要我們知道五旬節發生了什麼，它更像是在教我們：當我們面對一個還看不懂的現象時，可以怎麼理解。

第一，我們要學會慢一點，拒絕過早的解釋。五旬節那天，現象一出現，就有人立刻下結論：「他們喝醉了。」那是一個很快、也很合理的解釋。但太快，往往就太早。太早，往往就太淺。很多時候，我們不是沒有反應，而是反應太快；不是沒有解釋，而是太早定案，就直接否定了。所以，我們可以慢一點下判斷，慢一點貼標籤，慢一點把一件你還沒看懂的事講清楚。不是不要理解，而是不要急著用第一個浮上來的框架，就把整件事情定義完。因為有些事，我們多等一點、多看一點，它就不一樣了。

第二，我們要學習用聖經來參與判斷，但不是證明，而是分辨。彼得把現象帶回《約珥書》，帶回大衛的詩篇，讓經文參與理解的過程。這提醒我們，當我們看不懂時，不能只問：「我怎麼想？」也要問：「在聖經裡，有沒有類似的張力？上帝是否曾經也用一種出人意料的方式工作？」

甚至我們可以更進一步問：當我們讓聖經參與判斷時，我們是不是願意多看幾段經文？有哪些經文，從不同角度談這件事？有沒有一些經文，支持我們現在的理解？也有沒有一些經文，對我們的理解提出提醒，甚至修正？也就是說，我們不是找一節經文來證明自己是對的，而是讓整個聖經的見證，一起參與我們的分辨。

第三，我們也要學習重新閱讀我們以為已經懂的東西。我們往往以為，要被重新理解的是現象，是今天發生的事情；但《使徒行傳》第二章讓我們看到，連經文本身，也可能需要被重新閱讀。彼得讓新的經驗、新的事件，重新打開大衛的詩篇，使它顯出以前沒被充分看見的意義。這也提醒我們：我們不只要重新理解我們所經歷的事，也要重新理解我們所讀的經文，甚至重新理解我們以為早就知道的上帝。不是因為上帝變了，而是因為我們原本的理解太有限、太習慣、太快定型了。

別急著說他們喝醉了

所以，理解不是用我們習慣的想法，甚至我們既有的神學理解，去預先認定上帝應該怎麼做。很多時候，我們反而是要新的經驗進來，打亂我們原本的理解，讓我們開始重新想、重新看，甚至重新認識上帝。而這也表示，我們要承認一件事：我們是會看錯的。我們不只可能看錯事情，也可能讀錯經文，甚至連我們以為已經很熟的上帝，都可能理解得不完全。

而信仰的路，不是因為這樣就放棄理解；相反地，正是因為我們可能有誤，所以我們才更需要學習怎麼理解。慢一點，讓聖經進來，也讓自己被重新理解。讓上帝對我們說話，而不是只讓我們對上帝說我們原本想說的。

因此，不要急著關閉理解。因為有些時候，我們以為事情已經結束，其實只是我們太早下了結論。

所以，別急著說他們喝醉了。🌍

拆解神聖的帷幕

——與彼得·柏格的宗教理論對話

張辰璋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：彼得·柏格、神聖的帷幕、原初世俗性、世俗主義、普世宗教

前言

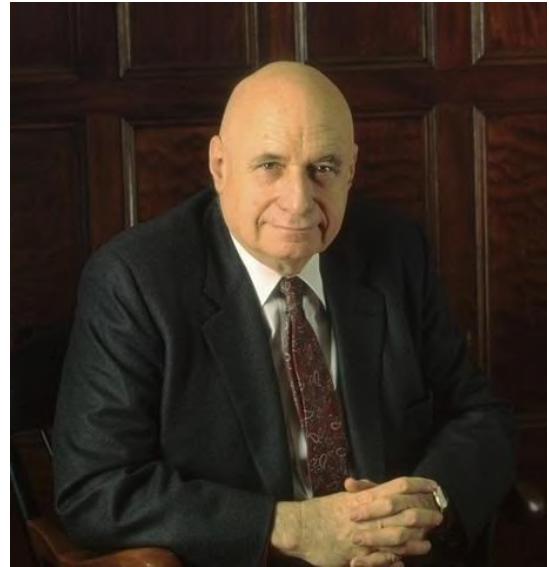
大學二年級的時候，我跑去輔修社會系的課，上了黃克先老師開的「宗教社會學名著選讀」和「宗教社會學」。當時很多台大團契的人也都去修了這堂課，這形成了一種很有趣的氛圍：團契裡讀理科的同學通常都很篤信上帝，但讀文科和社會科學的人，反而覺得自己的學科知識非常挑戰信仰。這情況簡直就跟彼得·柏格（Peter L. Berger, 1929-2017）在《天使的傳言》裡說的一模一樣，人們都誤以為對信仰的當代最大挑戰者是自然科學，但其實是社會科學與人文學科。¹

當時黃老師剛好翻譯了柏格的自傳《柏格歐吉桑的社會學奇幻旅程》²，上課時還把他跟韋伯（Max Weber）、涂爾幹（Émile Durkheim）、馬克思（Karl Marx）並列為宗教社會學的四大師，讓我印象很深刻。這位出生於奧

¹ 貝格爾（彼得·柏格）著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁41-51。

² 彼得·柏格著，黃克先譯，《柏格歐吉桑的社會學奇幻旅程》（*Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*）（台北：群學，2013）。

地利、後來移居美國的「柏格歐吉桑」，本身是個虔誠的信義宗信徒，但他總強調自己是戴著社會學家的帽子在做客觀觀察。他之所以能成為大師，不只因為他開創了影響整個社會科學界的「社會建構論」(Social Constructionism)，更因為他對於「宗教在現代社會如何自處」有著很重要的反思。



當代宗教社會學理論大師——彼得·柏格
(圖片來源：時代論壇)

在本文中，我打算以他最具代表性的五本書——《神聖的帷幕》

(1967)、《天使的傳言》

(1969, 1990)、《異端的律令》(1979)、《世界的非世俗化》(1999)

以及《現代性的眾多祭壇》(2014)——為主軸，與他展開一場對話。³我覺得趁這個機會，拆解柏格最著名的其中一個宣稱——**宗教是籠罩所有人類社會的「神聖帷幕」**——是個很不錯的切入點。

³ 彼得·柏格 著，蕭羨一 譯，《神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素》(*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*) (台北：商周出版，2003)。貝格爾(彼得·柏格) 著，高師寧 譯，《天使的傳言：現代社會與超自然的再發》(*A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*) (香港：漢語基督教文化研究所，1996)。Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Norwell: Anchor Press, 1979)。彼得·柏格 著，李俊康 譯，《世界的非世俗化：復興的宗教及全球政治》(*The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*) (上海：上海古籍出版社，2005)。Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for the Religion in a Pluralist Age* (Boston and Berlin: Walter de Gruyter, 2014)。

神聖的帷幕

要與柏格的宗教理論展開對話，我們首先要先拆解他最具代表性的著作《神聖的帷幕》。在這本書中，柏格提出了宗教是用來「建造世界」的一種意識形態。

他指出，人類在生物學上是未完成的，人類社會原初面臨著缺乏秩序的狀態。因此，社會完全是人類自己建構出來的產物，而這個建構過程包含了三個不斷循環的辯證步驟：首先是**外在化（Externalization）**，人類將自己內在的思想、情感與意圖，透過行動投射到外部世界，創造出工具、制度與文化；接著是**客體化（Objectivation）**，這些人造產物一旦被建立，就會逐漸脫離創造者，變成一個獨立存在、看似不受人類意志控制的「客觀社會現實」；最後則是**內在化（Internalization）**，後代子孫透過社會化過程，將這些已經客觀化的體制重新吸收進自己的主觀意識中，誤以為這一切都是理所當然的宇宙法則。

如果拿「雷神信仰」來舉例：早期人類將對雷電的恐懼解釋成雷神發怒，這是外在化；當傳說變成部落裡代代相傳的經典與祭祀儀式，這就是客體化；而當新一代的孩子從小跟著祭拜，把崇拜雷神當作不可質疑的真理並感到敬畏時，這便完成了內在化。

然而，柏格將這些人類經驗中無法被日常理性解釋的極端時刻稱為「邊界情境」（Marginal Situations），其中最極端的就是面對死亡、苦難與不平等。在這種生存焦慮下，宗教便成為了社會最低成本維穩、也是最強大的「合法化」（Legitimation）機制。為了解決這種對混亂的恐懼，宗教為人類編織了一張抵禦外在威脅的保護罩，這正是柏格將其理論命名為「神聖的帷幕」（The Sacred Canopy）的根本原因。在英文原意中，這塊帷幕指的是一種頂篷或是遮蔽用的帳篷，其比喻帶有濃厚的猶太與基督宗教色彩，就像是聖經中罩著約櫃的「會幕」或「帳幕」一樣。這頂神聖的帳幕巨大無比，不

僅將脆弱的、人造社會秩序直接投射並綁定在神聖的宇宙秩序上，更是毫無死角地籠罩著整個社會，使社會產生秩序並抵禦虛無。

為了讓這塊帷幕天衣無縫，宗教發揮了兩種極其強大的機制：首先是「異化」（Alienation），它讓人們徹底遺忘「社會是人類自己建構的」這個事實，將人為的剝削與階級誤認為是神聖不可侵犯的天意；其次是「神義論」（Theodicy），它為世間的痛苦、死亡與不平等提供了一套具備意義的解釋框架，讓殘酷的社會現實變得可以忍受。在帳幕之內，是充滿神聖秩序與安全感的世界，而帳幕之外則是那些企圖吞噬一切的混沌與黑暗。

但《神聖的帷幕》最精彩的地方，在於它對西方歷史的洞見。柏格指出，猶太-基督宗教（Judeo-Christian tradition）其實無意間為自己挖了「世俗化」（Secularization）的牆角。因為這種一神教不僅將預言與報償推向了來世（解決了預言在現世落空的問題），更致命的是，它將上帝推向了絕對超越的彼岸，清空了自然界中的精靈與巫術，帶來了「世界的除魅」

（Disenchantment of the world）。這種做法把現世徹底留給人類去客觀管理，恰恰為後來的世俗理性與科學發展騰出了空間。柏格認為，當現代社會已經懂得如何憑藉理性與經驗主義來進行世俗化的社會建構時，就不再需要這層宗教保護罩了。⁴因此，他在本書中預言，世界將會無可避免地變得越來越世俗化。

天使的傳言

柏格的《神聖的帷幕》在 1967 年出版後，被譽為是韋伯的《新教倫理與資本主義精神》以降，另一本偉大的宗教社會學著作，但同時也被抨擊是一

⁴ 「除魅」（德語：*Entzauberung*）概念最早由馬克斯·韋伯提出。彼得·柏格在此處直接承襲了韋伯的歷史社會學觀點，用以說明猶太-基督宗教如何透過將上帝推向絕對超越的彼岸，清空了自然界的巫術與神秘性，進而無意中為現代社會的理性化與世俗化奠定了基礎。

本徹底拆毀信仰的無神論著作。因此在兩年後，柏格寫了《天使的傳言》來為自己辯護。

他在此書中說自己在社會學上確實堅持著「方法論上的無神論」（他晚年改稱為「方法論上的不可知論」），但他並不認為這種研究態度會摧毀他的信仰。相反地，他毫不掩飾自己是一位虔誠的信義宗信徒（儘管在神學傾向上，他認為自己偏向自由主義神學，甚至是無法被輕易定位的異端）。在這本書中，他親自展示了一位社會學家如何可能同時也是一位真誠的信仰者。

在過去，德國哲學家費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）在《基督教的本質》一書中，將神學完全還原成「人本學」（*Anthropologie*）⁵，把所有神學的形上學架構都化約成人類的情感需求與心理投射。馬克思甚至曾說：所有認真思考哲學的人，都需要跨越過費爾巴哈的「火溪」。（德文中 Feuerbach 的意思正是火溪）

面對這條火溪，柏格沒有退縮，反而用費爾巴哈的邏輯將了他一軍。柏格提出了一個極具威力的概念：「使相對者相對化」（**Relativizing the relativizers**）。世俗的社會學喜歡宣稱宗教只是相對的社會建構，但社會學本身難道就不是嗎？社會學的無神論方法論難道不也是一種相對的社會建構嗎？因此，柏格主張我們不該把這種科學方法論當作絕對的真理或全部的事實。社會科學只能處理我們的「經驗現象」，它無法證實、也無法證偽超出經驗之外的超自然是否存在。

柏格反問：我們可以主張神學理論是人類社會建構的一種投射，但人類的社會建構本身，難道就沒有可能剛好是某種「超自然」的秩序或存有的真實投影嗎？

⁵ 「*Anthropologie*」一詞在德語中拼寫相同，但費爾巴哈所使用的概念與現代實證科學意義下的「人類學」涵義截然不同。實證科學的「人類學」側重於人類社會、文化與體質的客觀考察；而費爾巴哈的「*Anthropologie*」則屬於哲學範疇，旨在將神學還原為探討「人的本質」的學問。為精確區別兩者，有些中文譯者將其譯為「人本學」，本文亦沿用之。

為此，柏格在本書中轉向了人類的日常生活，試圖在平凡的經驗中尋找他所謂的「超越的信號」（Signals of Transcendence）。他提出了五種直指人心的「日常論證」，試圖說明我們日常的生存結構，處處都在暗示著「我們所處的經驗現實，並非全部的真實」：

1 秩序論證（Argument from Order）：人類天生渴望並創造秩序。當一位母親在半夜安撫驚醒的孩子說「別怕，一切都會好的」時，如果宇宙本質上只是一片冰冷殘酷的混沌，那這句話就是天大的謊言。但人類本能中的這種愛與信任，暗示著背後確實存在一個終極的、神聖的秩序。

2 遊戲論證（Argument from Play）：當人們（特別是孩童）全心投入遊戲時，會體驗到一種無憂無慮的喜悅，彷彿跳脫了俗世的時間流逝與死亡陰影。這種暫停現實痛苦的體驗，正是永恆彼岸的信號。

3 希望論證（Argument from Hope）：縱使面對極大的苦難，人類的靈魂深處依然抗拒將「死亡」與「毀滅」視為最後的結局。這種對未來的終極盼望，暗示著在超越的彼岸，我們的渴望將會被成全。

4 詛咒論證（Argument from Damnation）：當我們面對極端且駭人聽聞的邪惡（例如大屠殺或極度殘忍的暴行）時，我們會感到單憑人類的司法與道德譴責根本不夠。我們靈魂深處會發出「這種人必須遭到詛咒」的吶喊，這種吶喊本身就是呼求一個超越人類經驗的絕對神聖正義。

5 幽默論證（Argument from Humor）：人類有能力對生活中的荒謬與悲劇一笑置之。幽默證明了人類的靈魂並沒有被物質世界與悲慘命運徹底囚禁，它暗示著一種超越現世苦難的終極解放。

柏格用一種「回轉向小孩」的日常經驗來指向某種盼望的彼岸。在經驗世界中，這些論證或許在邏輯上無法被科學嚴格證明；但在這五種信號裡，是否真的存在一個超越我們經驗的彼岸，在那裡，這一切渴望都是成立的？

當柏格將父母給予孩子的安全感，作為一種秩序論證時，這段敘述特別動人，他寫道：

在可觀察到的人類對秩序實在的渴望中，存在著賦予宇宙範圍以這種秩序的內在衝動。（…）代表這種秩序概念的人類角色形形色色，但是最基本的角色則是父母的角色。每個父母（或者說，每個愛自己孩子的父母）都會承擔作為最終是有秩序並值得信賴的宇宙的代表。而這個代表只能夠在宗教的（嚴格地說是在超自然的）參照框架內被證明為有理。在這個參照框架內，我們生、愛、死於其中的自然世界並不是唯一的世界，而只是另一個世界的前台，在另一個世界裡，愛不會因為死亡而消失，因此在那裏對於愛能驅除混亂的力量之信賴，會被證明是有理的。（…）父母的角色並不以愛的謊言為基礎，相反，它是人在實在中的處境的終極真理之見證。⁶

這樣的語言特別打動我，可以說是治好了我多年來的死亡恐懼症。雖然它不是那種嚴謹的哲學本體論證，但柏格其實是在向那些總愛用唯物主義與化約論來嘲笑宗教的現代人發出最深沉的詰問：**對盼望保持著盼望，這本身難道不對嗎？**

⁶ 貝格爾（彼得·柏格）著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁 72。



柏格論證，當一位母親安慰孩子說：「別怕，一切都會好的」，這並非謊言，而是一種指向超自然的應許。
(Gemini 生成圖)

因此，儘管柏格在神學方法論上是左派，但在宗教對社會的作用上，他其實算是偏保守的右派。實際上，他曾與理查德·紐豪斯（Richard J. Neuhaus）起草過一份《哈特福神學宣言》（*The Hartford Appeal*），強烈反對當時在美國流行，將宗教完全化約為現代邏輯的「神死神學」（*Death of God theology*）與「世俗神學」（*Secular theology*）。他也同樣不太贊成解放神學，因為他認為這些思潮都把神學的議程限縮在現世的政治鬥爭之中了。對柏格而言，這樣做其實是闖割了宗教最核心的「盼望」意涵；在這點上，他其實也受到了莫特曼（Jürgen Moltmann）盼望神學極深的影響。

世界仍舊迷戀宗教

隨著時序演進，柏格開始意識到《神聖的帷幕》中另外一個有關世俗化的預言，似乎在現實世界中顯得越來越站不住腳。因此他推翻自己早年堅信的「世俗化理論」，並進行長達數十年的修正。這個思想的轉向，體現在他

後期的三部重要著作：《異端的律令》（1979）、《世界的非世俗化》（1999）以及他晚年的集大成之作《現代性的眾多祭壇》（2014）之中。這三本書共同指出了同一個歷史真相：**現代性帶來的並不是宗教的消亡，而是宗教版圖的「多元主義」（Pluralism）。**

在《異端的律令》中，柏格敏銳地指出，現代社會最大的特徵就是打破了宗教的壟斷與理所當然。他追溯了「異端」（Heresy）這個詞的希臘文字源 *hairesis*，意思就是「選擇」。在前現代社會，宗教是一把籠罩所有人的神聖帷幕，信仰是一種無可避免的命運；但在現代社會，多元化粉碎了這種單一的意義結構，我們被迫進入了一個信仰的超市。現代人無論信或不信，都必須為自己的終極價值做出個人的決定，這就是現代社會強加於每個人的「異端的律令」。宗教並沒有消失，只是從命運變成了選擇。⁷

到了 1999 年的《世界的非世俗化》，柏格更是直接拋出了一枚學術震撼彈。他承認，過去那些由歷史學家與社會學家（包括他自己）所建構的「世俗化理論」，在本質上是錯誤的。他宣告：**「假設我們現在活在一個世俗化的世界中是錯誤的。」**現代化雖然帶來了社會分化，但並沒有導致宗教信仰的衰退；相反地，當今的世界依然像過去一樣「狂熱地信仰著宗教」，甚至在伊斯蘭世界與拉丁美洲的五旬節派中，我們看到了強大的反世俗化與宗教復興運動。柏格指出，**真正發生嚴重世俗化的地方，其實只有西歐以及全球受過西方高等教育的菁英知識分子階層，他們才是這個狂熱宗教世界中的「例外」。**

最終，在《現代性的眾多祭壇》中，柏格為這個多元宗教的現實提出了最終的理論範式。那塊單一巨大的「神聖的帷幕」確實不存在了，取而代之

⁷ 柏格在此處對「宗教多元市場」的想法，啟發了後來宗教社會學中著名的「宗教市場理論」（Religious Market Theory）。然而，柏格的關注點主要在於「需求端」，即多元市場帶給現代人「被迫選擇」的心理焦慮與意義危機；而後來以斯塔克（Rodney Stark）等人為首的宗教市場理論學者，則進一步轉向「供給端」，主張正是這種自由競爭的宗教市場機制，迫使宗教組織保持活力，從而解釋了為何在高度現代化的美國，宗教依然繁榮而未走向世俗化。

的是各山頭林立的「眾多祭壇」。在多元主義的時代中，純粹的世俗話語與宗教話語並存，而人類具備在不同「實在」或「關聯」之間自如切換的能力。現代信徒可以一方面在醫院或官僚體系中遵循嚴格的世俗理性邏輯，另一方面又在面對生命危機與終極意義時，切換回宗教的超越性話語。宗教不再需要壟斷整個社會的運作，而是退回到個人的意義系統中，與世俗理性並行不悖。

因此，我們可以說，彼得·柏格這輩子的宗教理論，主要都是圍繞著「神聖的帷幕」的概念，進行論證、補充或修正。不過他有關「宗教是建造社會並維持社會秩序的神聖帷幕」這點始終是他理論的基石；但，萬一宗教並不是如此全能的神聖帷幕呢？世俗化究竟是人類社會的常態，還是現代性偶然帶來的意外？這便是我要挑戰他理論的地方。

人類社會的「原初世俗性」

要拆解柏格的神聖帷幕，我們必須先挑戰他最根本的理論前提：宗教真的是人類建構社會不可或缺的基礎動力，且是維持秩序最低成本的方式嗎？

從歷史與人類學的證據來看，事實恰好相反。人類社會的底層作業系統，始終是基於生存、經驗主義與權力計算的「原初世俗性」（Primal Secularity）。古代人也如同柏格在《現代性的眾多祭壇》中描述的現代人一樣，是帶著「雙層世界觀」（Dual Worldview）在生活，他們在造船、農耕、冶煉青銅時，展現出的經驗歸納能力、科學推理能力皆與現代人無異；只有當現實邏輯無法解決所有的苦難與未知時，他們才會切換到宗教邏輯。在普世宗教建立以前，古人的宗教世界觀其實是破碎的，有許多難以調和的矛盾，民眾與官員對神話與巫術也往往抱持著「半信半疑」的實用主義態度，一旦祈雨失敗，巫師同樣會面臨被處死的命運、龍王廟一樣會被砲轟。⁸

⁸ 中國歷史上豐富的「毀淫祠」與「抗神」紀錄，生動地印證了古人這種帶有「實用除魅」色彩的世俗預設。例如，在民國時期，山東軍閥張宗昌在遭遇大旱時，曾親自前往龍王廟

當我們透過考古發掘，看見商代卜辭、瑪雅石刻、美索不達米亞的祭文和古埃及的石雕時，這些史料似乎都在暗示我們，古代宗教就是人們社會生活的一切。但這其實是一種「考古文字的倖存者偏差」。全世界早期發明並壟斷文字使用權的群體，幾乎都是祭司階級，因此他們理所當然會在各種文字證據中，極力強調宗教的全面性與重要性。⁹然而，如果我們實際去閱讀人類學的民族誌，觀察各種部落是如何從無到有建立起來的話，就會發現在這個過程中，各個巧合與運氣、赤裸裸的權力鬥爭，以及倚靠經驗行事，才是真正推動社會建立的動力來源。

因此，宗教並非如柏格所言是最低成本的社會維護模式。真正的最低成本是「經驗主義」，而經驗主義在大多數時候都是世俗性的。那些宏大的神話與宗教敘事，並不是從無到有「建立」社會的原始藍圖，而是社會在憑藉權力與利益交換建立起來之後，統治者為了合理化階級與分配，才「後設性」（Retroactive）加上去的補丁與社會憲章（Social Charter）。¹⁰部落往往是在建立並穩定之後，才會開始塑造英雄神話與神靈傳說，藉此逐漸神聖化這個「想像的共同體」（Imagined Communities）；近代民族國家的建立，大

求雨：見祈雨不靈，就下令砲兵部隊朝天開砲，以武力「威脅」老天降雨。此外，古代儒家官僚以政治理性打擊地方神靈的傳統早已源遠流長。最著名的例子如戰國時期的「西門豹治鄴」，西門豹以「為河伯催促新娘」為由，將藉宗教斂財的巫婆與地方豪紳投入漳水，徹底終結了河神娶親的活人獻祭；又如唐代狄仁傑在江南巡撫任內，以政治權力一次性摧毀了一千七百多所不在國家祀典內的「淫祠」。這些歷史事件充分說明，在古人的雙層世界觀中，神明與人的關係往往是建立在「績效與契約」之上的；一旦神靈的敘事無法解決現實問題、甚至阻礙了世俗治理的效率，世俗政治權力便會毫不猶豫地展現出其「除魅」的底層本質，以經驗主義的暴力或理性將神話推翻。這也反證了，將「世界的除魅」完全歸功於西方一神教的演進，是一種帶有西方中心主義濾鏡的誤解。

⁹ 根據考古發現，美索不達米亞早期出土的楔形文字泥板，其內容多為世俗的商業與行政紀錄（如牛羊數量與債權人資訊）。然而，當文字系統進一步發展為能夠書寫流暢、複雜的長篇敘事（如創世神話、祭文、史詩）時，其使用權便高度集中於祭司與貴族階層手中。掌握複雜讀寫能力在古代本身即是一種脫離生產勞動的階級特權，因此流傳後世的大論述文字史料，無可避免地帶有祭司階級為宗教與王權背書的倖存者偏差。

¹⁰ 「雙層世界觀」與「社會憲章」概念，可追溯至人類學家馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski）在特羅布里恩群島的田野調查。他指出原始部落在日常勞動中展現出高度的經驗主義與科學理性，僅在面對無法控制的邊界情境時才訴諸巫術，證明經驗理性與宗教思維並存的「雙層世界觀」；同時，神話並非古人對宇宙的浪漫幻想，而是為了解決現實利益衝突、合理化既有權力分配，才被「後設」拿來背書的法律文件與社會憲章。

多數也是遵循著同樣的軌跡。¹¹因此，社會本身就會建造自身，宗教只不過是社會建設完自身之後，補上的其中一種後設敘事罷了。如果我們亂引用張愛玲的話，說：「社會是一襲華美的袍子，長滿了蝨子。」那宗教就只是為這件袍子補丁、驅蟲、噴上香水等事後錦上添花的角色。

神聖的帷幕之所以能發揮作用，前提是它依附於強大的世俗政治力。在政治力的壓迫下，多數臣民為了生存而表現出順服，這種「假信」所達到的維穩效果，對統治者而言與「真信」完全一樣。是權力本身使人低頭，而不是權力編造的故事使人低頭，柏格將神聖敘事視為建構社會的主要動力，無疑是倒果為因。

要證明這塊神聖帷幕的脆弱性與後設性，二戰末期的日本與德國提供了最極端的歷史證明。當時的日本軍國主義將「一億總玉碎」包裝成絕對神聖、關乎大和民族靈魂的宗教祭儀；然而，當昭和天皇透過「玉音放送」宣布投降，也就是世俗權力的終極來源瓦解的那一刻，這塊看似堅不可摧的神聖帷幕在幾天內就徹底煙消雲散。絕大多數前幾天還準備拿竹槍對抗美軍的平民，瞬間拋棄了神聖敘事，立刻



日本戰敗後，盟軍接管日本本土，盟軍統帥麥克阿瑟首先就是要將日本天皇「去神化」，要求其與自己拍照，並頒布《人間宣言》。而國族信仰破碎的日本人很快也就接受現實了。

（圖片來源：維基圖庫）

¹¹ 「想像的共同體」為國際關係學者班尼迪克·安德森（Benedict Anderson）提出的著名概念，用以說明民族國家本質上是一種文化的人造物。此外，歷史學家霍布斯邦（Eric Hobsbawm）關於「被發明的傳統」（*The Invention of Tradition*）之論述，亦印證了許多看似古老神聖的傳統與開國神話，實為統治菁英在社會建立「之後」，為了凝聚認同、鞏固政權而進行的後設性神聖化建構。

切換回經驗主義的求生邏輯，排隊領取美軍的巧克力並重建生活。德國的例子也是同樣地髮夾彎。在二戰時，究竟有多少德國人是打從心底真誠相信雅利安人的種族神話？在納粹戰敗後沒過幾年，德國就與以色列建交了。事後我們更在紐倫堡大審中得知，許多納粹宣傳部的高官其實都抱持著高度的犬儒主義與現實主義，大家都心知肚明那不過是一種「為了政治需要的洗腦」。

柏格的理論盲點在於，他深受西方基督教傳統的影響，不自覺地將「軸心時代的普世宗教」（如基督教、佛教、伊斯蘭教）當作了全人類社會的常態預設。這些普世宗教確實帶著強烈的理想主義，企圖先確立絕對的真理，再由上而下地重塑社會制度；但放眼全球歷史，這種「理想在先、制度在後」的模式其實是人類歷史上的「異類」與「例外」。在這些例外成功以外的廣大地區（如古希臘、古羅馬、古埃及、中國），政治的世俗邏輯一向是大於宗教邏輯的，社會完全是靠世俗與權力的邏輯建構起來。

因此柏格一輩子被困在世界的「世俗化與非世俗化」（Secularization and Desecularization）的問題中，在東方人的眼中，這其實是一種西方中心主義的偽命題。當代西方將「世俗化」視為一種特殊的現代成就或進步象徵，這本身就是一種意識形態。當我們褪去普世宗教這個歷史的例外，所謂的「世俗化」，不過是人類社會摘下了防禦性的神話面具，重新回歸到其依靠經驗與權力運作的「原初世俗性」常態而已。

普世宗教的「例外」

這就引出了我們的下一個核心命題：**普世宗教其實是歷史的例外。**

如果我們回顧原初社會的自然神話，會發現它們通常在邏輯上破洞百出、自我矛盾，而且古人本身也知曉這一點。以古希臘為例，神祇們不僅看起來毫不「高貴」，反而充滿了謊言、亂倫與情緒化的權力鬥爭，連古希臘的劇作家與詩人也時常對此大加諷刺。在這樣的文化中，人們反而更傳頌悲

劇英雄反抗神祇與命運的故事。很顯然，這種充滿人性缺陷的神話，其「神義論」的效果自然極差，更不利於社會的維穩與柏格所說的「異化」。正是看透了這種自然神話的脆弱，柏拉圖才在《理想國》中企圖人為地發明一種「高貴的謊言」來欺瞞民眾，以達到統治與維繫秩序的目的。但理想很豐滿，現實很骨感，柏拉圖在敘拉古（Syracuse）的政治改革最終一敗塗地。這證明了，要單憑少數人的意志去憑空拉起一塊「神聖的帷幕」，並不如理論上想像的那麼簡單。

神聖的帷幕真正開始發揮全面且強大的統治作用，其實要等到軸心時代的普世宗教崛起之時。這包含了以斯拉改革後的猶太教、基督教、伊斯蘭教、佛教，以及商羯羅改革後的印度教。這些普世宗教之所以能成功建構出堅固的帷幕，主要具備了兩項前所未有的特點：首先是「**宗教的道德化**」，它們不再允許非道德、情緒化的神觀存在於神學之中，唯有建立起絕對的道德與善惡標準，嚴密的「神義論」才可能真正起作用，讓苦難與不平等獲得合理的解釋；其次，是出現了「**獨立於政治機構以外的教士與僧侶階級**」。與古代純粹依附於王權的貴族祭司不同，這些新興的教士集團擁有獨立運行的邏輯，雖然他們時常也需要為世俗王權背書，但始終不是屬於王權的絕對依附者。更關鍵的是，當社會有能力供養這些完全脫離生產的僧侶與教士階級後，他們才可能耗費畢生精力，建構出龐大且不自相矛盾的神學體系。無論是印度的那爛陀寺、中世紀歐洲的經院神學，還是伊斯蘭教的教法學家集團，本質上都是由大批宗教知識份子在書齋中不斷地編織、修補這塊神聖的帷幕。

因此我們發現，這些普世宗教之所以能在歷史上展現出如此強大的傳播力，正是因為它們在與政治權力結合之前，就已經先發展出了一套完備的（至少是初步的）神學體系與教階系統。對於任何一個企圖崛起建國的新興民族，或是從邊陲入侵的「蠻族」與游牧部落而言，直接挪用這套「現成的」普世宗教來建立國教，並吸收其教士階級來充當國家的文官系統，無疑

是獲取政治合法性與快速「文明化」的捷徑。儘管普世宗教在人類歷史上是少數的例外，但它卻憑藉著這種高度模組化的政治效用，迅速蔓延開來，因而變得「普世」。

然而，將這種普世宗教的「神聖帷幕」直接拿來作為政治合法性的來源，卻隱藏著極為高昂的社會成本。首先，這些獨立的教士與僧侶階級擁有自己的一套神學邏輯，他們並非總是順從於世俗君王的政治需要。當宗教的絕對真理與世俗的權力計算爆發矛盾時，這層帷幕不但無法維穩，反而會成為撕裂帝國、引發嚴重內耗的主因（例如拜占庭帝國的「破壞聖像運動」）。

其次，普世宗教為了維持其神義論的合理性與道德上的絕對性，其本質必然是「理想主義」的。這比起人類社會原初那種見機行事、基於「經驗主義」的世俗政治邏輯，要耗費龐大得多的資源。許多時候，當統治者意識到供養這批龐大且脫離生產的教士階級成本過高，或是整個社會將過多資源虛耗在宗教建築與儀式上時，政教衝突便在所難免。在這種資源博弈中，如果世俗政權的邏輯壓倒了教權，就會引發歷史上屢見不鮮的「滅佛」或「迫害教會」運動，直接用政治力撕毀帷幕；反之，如果教權的理想主義壓倒了世俗政權，整個國家就會受制於神學邏輯，只能以非政治高效、甚至反智的方式來進行統治。

因此，彼得·柏格在《神聖的帷幕》中所描繪的那種天衣無縫、能完美提供意義與秩序的宗教保護罩，根本不是全人類社會自然演化的「常態預設」，而是歷史上極度罕見的「精緻人造物」。這套龐大且邏輯嚴密的神聖敘事，需要耗費極高的社會成本（供養獨立的教士階級）才能勉強維持其不破裂；一旦我們褪去這個由普世宗教精心編織的「歷史特例」濾鏡，就會看清人類社會的底層動力，依然是那依靠經驗與權力運作的「原初世俗性」。

世俗主義的意識形態與世俗化的三種路徑

但我們必須釐清，這裡所謂的「原初世俗性」與近代西歐所產生的「世俗主義」（Secularism）是截然不同的。抱持著原初世俗性的前軸心時代社會，普遍具有「雙層世界觀」，他們單純是為了節省社會維繫成本，依靠經驗主義和政治現實主義行事，同時借用零碎的神話敘事來為現實權力作補充，但絕不會讓神話凌駕於政治現實之上。

然而，近代歐洲的「世俗主義」則不同。世俗的政治菁英在見識過了普世宗教那塊「神聖的帷幕」的巨大威力後，深知意識形態能夠動員社會、讓群眾不計成本代價去進行某種目標的建設與社會塑造。因此，**現代的世俗主義其實是「以子之矛，攻子之盾」，它將「反對宗教干涉公共領域」本身武裝成了一種具備排他性的意識形態。**這種極端的發展，唯有在西歐特殊的歷史環境中才得以出現。

雖然普世宗教在中世紀時，西至不列顛、東至日本列島，都對各地社會產生了深刻的影響，但唯有西歐在西羅馬帝國崩潰後，保留了完全獨立的教會文官系統，並且由羅馬教廷與修道院系統串聯起整個歐洲的教士階級。即使在日耳曼各族改信天主教之後，天主教會依舊具有跨國的組織性，且能夠與世俗政治分權抗衡。這種「教權能跨國干預政權」的現象，在人類歷史的任何地區都是未曾出現過的「例外中的例外」。

在中世紀這種跨國性神聖帷幕的籠罩下，世俗政權的行政效率始終被壓制而保持低下。因此，在近代民族國家崛起之際，宗教改革在政治上的本質，就是世俗君王試圖打破這種統一歐洲的教會體制。無論是採用新教的北德諸侯、英國與北歐，起初都是希望藉由「教隨君定」（*Cuius regio, eius religio*）的原則，利用新的國教意識形態來建立高效的集權統治；而法國、西班牙、波蘭等天主教國家，也開始奉行國家天主教主義（*State Catholicism*），不再願意讓羅馬教廷過多干預國內事務。但這張被政治力強行撕裂的神聖帷幕，依舊保有其內在的神學邏輯，因此改教者並不總是順從

國王，宗派分歧反而成為了國家分裂的導火線，使歐洲如同當年的拜占庭一樣，陷入了慘烈的宗教內戰與內耗。

經歷了這些慘痛的宗教戰爭後，西方近代化的發展逐漸孕育出三種不同的「國家與教會」關係模式：

第一種是**法國模式（戰鬥性世俗主義 / Laïcité）**：國家將世俗主義當作一種官方意識形態，將限制、打擊宗教組織視為國家的首要任務。但這種模式本身需要耗費極高昂的統治成本，這種強制性的世俗主義，早已不符合「原初世俗性」那種低成本的經驗主義雙層世界觀。後來馬克思主義以降的共產國家，大多也採取這種將體制宗教視為敵人的高壓模式。

第二種是**英國模式（虛位國教）**：正如清教徒革命與光榮革命之後將君主變成虛位元首一樣，英國國教也逐漸變成了一層「透明的神聖帷幕」。它變得僅具儀式性作用，不再對公共領域發揮實質的政治強制力。

第三種則是**美國模式（宗教自由市場）**：國家在建國之初便確立了政教分離與宗教自由，建國者抱持的是一種模糊的「公民宗教」（Civil

Religion）共識。國家只在頂端籠罩著一層薄薄的透明帷幕，而在其之下，各個宗教團體可以在自由市場的邏輯中，各自拉起自己的小帷幕來建立次文化群體，只要它們不與國家的憲政體制產生衝突，就不會受到國家的干預。



美國建國時，有一種模糊的公民宗教的意識形態，但卻是首個在憲法中明確提出政教分離的國家。

（圖片來源：維基圖庫）

事實上，這三種模式在社會學上都可以被籠統地稱為「世俗化」，其共同點在於：那塊曾經統一整個國家與社會的、強大且單一的「神聖的帷幕」徹底消失了。它要麼被國家暴力撕碎（法國），要麼被架空變透明（英國），要麼分裂成無數塊小帷幕供人選擇與消費（美國）。

因此，當柏格晚年提出「世界的去世俗化」時，他其實是意識到，狹義的「世俗化」從一開始就是西歐這個「例外中的例外」所發展出來的特殊路徑。等到全球化時代來臨，單一的神聖帷幕無法再壟斷社會，宗教依舊會在社會與各個次文化群體中發揮其提供意義的作用；但這種碎片化、多元化、透明化的宗教市場現狀，褪去了普世宗教的歷史濾鏡後，本質上不過是人類社會重新回歸了依靠經驗與政治權力運作的「原初世俗性」罷了。

結語：西方例外的特殊濾鏡與方法論的反思

就此而言，筆者並非要全盤否定《神聖的帷幕》對社會建構的解釋力，而是要指出：它並非放諸四海皆準的全人類通用理論。

這套理論只有在「普世宗教」的框架內，甚至只有在近代西歐特定的政教對峙關係中才適用。如果將其直接套用到全世界，就會產生所謂的「世俗化與去世俗化」的偽命題。

這猶如一位困惑的馬克思主義者在問：「為何全世界沒有變成共產主義世界？為何資本主義會捲土重來？」實情是，自由市場經濟本來就是人類社會經濟運行中成本較低的「預設模式」。雖然純粹且強烈的資本主義邏輯一樣是近代歐洲的產物，但人類社會原本就有一種基於交換與自利的「原初自由市場經濟」。共產主義才是一種需要付出極高額外成本、仰賴強大政治力與意識形態才能維持的社會運作模式。因此，只有在特殊的歷史境遇中，它才能靠著意識形態得以擴張；但當這段歷史時期過去、意識形態的強制力消散後，所有的後共產國家就會「自然地」回歸了市場機制。同理，當普世宗教的強制力消退，人類社會不過是自然地回歸了「原初世俗性」。

然而，筆者以為，柏格的神聖帷幕理論依舊具有十分重要的學術價值，因為它精準地解釋了歷史上的「西方例外論」（**Western Exceptionalism**）：為何西方會產生獨立的科學與民主制度？這在很大程度上依賴於政治上的「分權」（**Separation of powers**）。要掙脫世俗政權壓倒性的社會控制，社會才得以展現出多元化的力量，科學與民主也才得以發展。在歐洲歷史上，教權對政權的限制與抗衡，便是這種分權的早期嘗試；後來，世俗主義對教權的限制與分散，又進一步將這種對權力及真理解釋權的打散，變成了一種現代化的意識形態。¹²

這意味著，我們今日所珍視的「民主」，其實並非人類社會自然而然會發展出來的常態模式，而是一種歷史的例外。民主本身就是一種意識形態，這代表民主多少帶有不現實的理想主義色彩，且不見得總是符合統治者的現實政治利益。因此，民主是需要社會花費極高昂的額外成本去維護的，是需要眾人「有意識地」去編織的。從這個角度來看，柏格的理論倒是完美地解釋了「普世宗教」與「民主制度」之間某種共通的底層邏輯——它們都是人類為了抵抗政治權力對真理詮釋權的壟斷，而極力撐起的昂貴帷幕。

最後，我們必須探究一個問題：為何像柏格這樣一位長期關注第三世界發展的頂尖社會學家，其理論仍會帶有如此強烈的西方中心主義濾鏡偏誤？

筆者認為，這終究是其「方法論」上的侷限。他在建構神聖帷幕理論時，採用了如同盧梭和霍布斯推導「自然狀態」時的作法，先假想出人類社會原初面臨混沌時應該是如何，然後再推演人類是如何建立社會的。這本質上是一種「演繹法的社會理論」。

然而，當代人類學與民族誌的豐富材料，以及全球歷史的實證，都重新告訴我們：人類社會形成的真實過程，遠比我們坐在書齋裡假想的還要複雜與混亂。使用這些經驗材料來進行「歸納法」，或許才是更貼近大多數人類

¹² Ernst-Wolfgang Böckenförde, *State, Society, and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law* (New York: Berg, 1991), 26-46.

社會運作常態的理論建構方式。令人意外的是，柏格在《異端的律令》中，為了尋找現代人肯定宗教信仰的可能，曾極力提倡神學應該揚棄演繹與化約，轉而採用「歸納法」——從人類具體的日常經驗出發去尋找超越的信號。¹³然而，在他一生最重要的社會學理論建構上，他卻很可惜地沒有對自己嚴格落實這項他親自提倡的原則。🌐

¹³ 「神學思想應該遵循一種歸納的方法，也就是一種從普通的人類經驗出發，探索其中可以被發現的『超越的信號』，並從那裡進而對實在的本質做出宗教肯定的途徑。」 Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, p. ix.

【評論與回應】

活在當下，還是逃避現實？

——從電影《世外》看信仰、抗爭與行動的重量

毛毛

流浪中的基督徒

※關鍵字：世外、基督教、香港抗爭、伊朗戰爭、活在當下

《世外》是一部於 2025 年上映的香港奇幻動畫電影，改編自西條奈加的小說《千年鬼》，並榮獲了第 62 屆金馬獎最佳動畫片。這部電影的世界觀建構在死後轉世前的異界——「世外」。劇情講述了一名在異界擔任「靈守」的小鬼，為了引領執念深重的小妹順利投胎，不惜陪伴與守護她經歷千年的冒險與羈絆。這本該是一個直視人間痛苦、憤怒與愛善的自我救贖故事，但在筆者觀影的過程中，卻屢屢眉頭深鎖，陷入了一場關於「旁觀」與「行動」的複雜思辨。



《世外》電影劇照中的天女
(圖片來源：點五製作)

我的困惑，源自於電影中靈守小鬼的選擇與價值觀。小鬼為了守護小妹，確保她能順利投胎而不至於墮落成惡鬼，選擇了長達千年的被動守護。在這漫長的歲月中，他看盡了無數人因為小妹化為惡鬼而無辜犧牲，卻依然能雲淡風輕地說出：「只要小妹沒事就好。」這種看似深情、實則極度自私的言行——寧可為了一人而任憑全世界陷入災難與犧牲——讓我感到不寒而慄。他因為被系統規定「不能插手」人間的因果，於是他就真的只做一個旁觀者，冷眼看著時代的悲劇一次次重演。

這種「袖手旁觀」的姿態，不可避免地讓我聯想到真實世界中，那些面對極權與戰火時，充滿道德潔癖的旁觀者言論。

旁觀者的道德潔癖：從伊朗局勢到香港抗爭的網絡群像

在近期的伊朗衝突中，當傳出針對最高領袖阿里·哈梅內伊（Ali Khamenei）的斬首行動時，國際網絡上出現了一種看似極具道德高度的論調：「外國軍隊不該插手他國內政，應該讓伊朗人民自己去進行反抗。」這句話聽起來多麼神聖且尊重國家主權，但現實是，當說出這些話的網民坐在安全、民主的國家裡敲擊鍵盤時，他們正在要求一群手無寸鐵的平民，去用血肉之軀對抗擁有絕對武力、會將抗爭者秘密處決的極權機器。

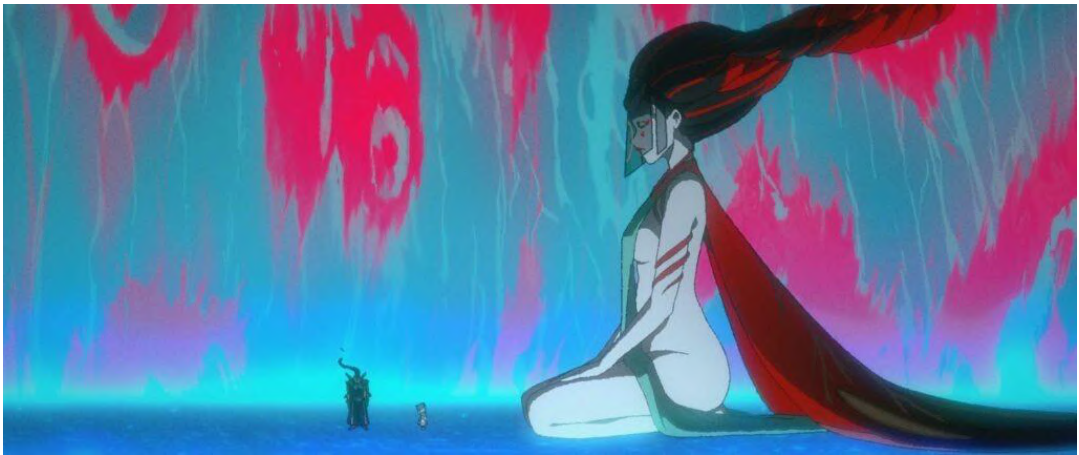
他們對「純粹的內部革命」有著浪漫的幻想，卻吝於直視這種浪漫背後，需要堆疊多少無辜者的屍骨。當我們真正去了解那些因為政治迫害而流亡海外的難民，去聆聽那些家人被無情殺害的受害者家屬哭訴時，我們還能輕易地說出「不應該進行這次行動」嗎？這種要求受迫害者必須以最完美、最不依賴外力的姿態流血，否則就不值得被拯救的心態，不是對生命的尊重，而是一種極度殘忍的「旁觀者傲慢」。

這種旁觀者的道德潔癖，在香港的反抗運動中同樣屢見不鮮。回望那段風起雲湧的日子，香港絕大多數人都自稱為「和理非」（和平、理性、非暴力），並為這種溫和、守秩序的姿態感到自豪。然而，當體制內的合法抗爭

管道被全數封殺，當權者撕下法治的面具時，前線的「勇武派」選擇了升級行動。

此時，網路上（甚至是抗爭陣營內部）出現了許多被譏為「冷氣軍師」的言論。許多安坐家中的網民，對著直播畫面指點江山：「打破玻璃畫面不好看，會失去國際支持」、「我們應該保持高尚，不要弄髒了這場運動」。這些言論與批評「不該軍事介入伊朗」的人如出一轍。他們都在追求一種「無菌的抗爭」：既想要推翻暴政的結果，又見不得反抗過程中的破壞；既想要公義的降臨，又要求抗爭者必須是毫無瑕疵的「完美受害者」。

他們沒有意識到，面對不受約束的公權力，所謂的「畫面好看」，不過是太平盛世裡的一種奢侈品。當和理非的訴求被棄若敝屣，只有做出更多的實際行動、承受更多的代價，才有可能搏得一個更好的未來。在真實的反抗運動中，從來就不該被僵化地切割為和理非或勇武，只要你願意在那個被壓迫的「當下」走出來，用行動反抗不公義，那就是真實的活著。反觀那些躲在螢幕後要求別人「和平理性」的人，其實和《世外》中那個「不能插手」的靈守小鬼沒有本質上的區別。他們都用一套僵化的規則，合理化了自己的



小鬼在求天女救小妹
（圖片來源：點五製作）

冷眼旁觀。

信仰的迷失：廉價的盼望與有毒的正向

更讓我感到痛心與不解的，是這種「冷眼旁觀」的態度，竟然也深深烙印在當今的基督教群體之中。

每當中東與以色列地區爆發戰爭時，華人教會圈內總會湧現出一批興奮的聲音。他們高談闊論著末世論，宣告「末日來臨」，宣稱神正帶領祂的子民重建聖殿，並滿懷期待地說「那日快要來了」。每次聽到這種言論，我都不禁反問：當戰火摧毀了無數家庭、當無辜平民在斷垣殘壁中哀號時，一群身處安全地帶的信徒，卻因為這符合了某種「終末預言」而感到雀躍，這到底在歡呼什麼？基督信仰的核心不是教導我們要讓人從我們身上看見基督憫憫與公義的樣子嗎？對現實苦難視而不見，難道這就是基督的樣子嗎？

教會裡最常掛在嘴邊的一句話是「要活在當下」，但偏偏，我們極少從當今的教會教導中看到真正實踐這句話的勇氣。每當信徒遇到社會的不公義時，講台上的教導往往是：「要知道我們的盼望在那日的到來」、「遇到不公義的事，只要相信未來神會親自審判就好，不要去批判」。

這樣的教導，完美地複製了靈守小鬼那一千年的無所作為。上帝從未吩咐我們只作一個被動等待終局的看客。相反地，主禱文清清楚楚地教導我們祈求：「願祢的旨意行在地上，如同行在天上。」上帝要我們透過具體的行動，將天國的公義與慈愛實踐於此時此地的地上。當我們只想著「上帝終會審判」而不反抗，只想著「靠禱告交託」而拒絕行動時，我們就只剩下生物學上的「活著」，徹底喪失了感受何謂「當下」的靈魂。

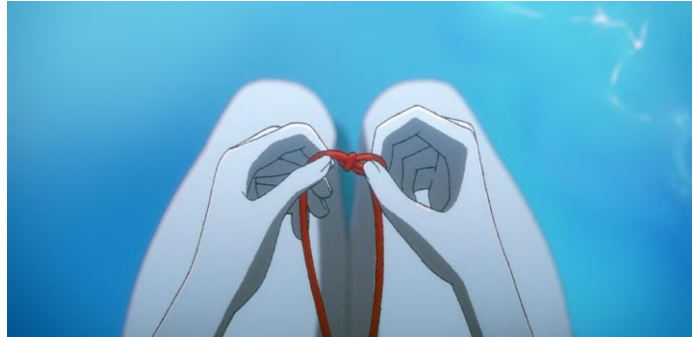
此外，當代教會還充斥著一種極為危險的「有毒的正向」（Toxic Positivity）。教會經常告訴信徒：不要為世上的苦難感到難過，因為我們有對上帝國的盼望；身為信徒就應該永遠保持正面、永遠喜樂，不能有負面思想。這種教導是對人性的極大漠視。人的「當下」是充滿血肉的，當下有失去自由的痛楚，有面對時代崩壞的絕望，這些真實的創傷，都不該被一句廉價的「要喜樂」給掩蓋。

直面苦難：從革命份子到解結的天女

牧師 Y 的一場講道，成為了我再次審視這一切的思辨契機。回顧歷史，兩約之間的馬加比家族（Maccabees），當初能夠從安提阿哥政權中重新奪回耶路撒冷的聖殿，他們靠的絕對不只是關在房間裡的禱告，而是靠著揭竿起義的真實行動。

基督徒必須深刻了解到，在聖經的記載中，上帝從來沒有叫人去忽視自身的「苦」。連耶穌基督自己，在面對十字架時，也是極其傷痛地直面自己的苦難。因為只有真實地直面自己與世界的苦，才能真正同理別人的苦，也才能明白「盼望」對於身處絕望中的我們具有多麼沉重的意義。

回到《世外》這部電影，整部片中真正讓我看到信仰本質的，不是枯等的靈守小鬼，而是「天女」這個角色。天女沒有選擇袖手旁觀，她以自身的溫柔與力量，努力地去為那些深陷輪迴的靈魂解開每一世結下的死結。那些結，也許是不甘心、是對世界的眷戀、是累積的憤怒。當每個結被耐心解開時，痛苦才得以慢慢隨流水而去。



天女在解結
（圖片來源：點五製作）

基督信仰於我而言也是如此。面對這個殘破的世界，我們心裡也許還有很多的不甘與執著，但我相信，只要我們願意誠實地直面自己的「苦」，認真去思考信仰與人生的交集，最終會迎來我們所盼望的。因為這個信仰的核心是在教導我們「誠實」——對別人誠實，更是對自己的感受、對這個世界的現狀誠實。

如果我們連在「當下」都無法活出基督的樣子，不敢誠實面對社會的創傷，那在世人的眼中，基督徒就只是一群遇到大事只會躲在教會圍牆裡禱告的懦夫。

只有當我們好好的、勇敢地活在每一個充滿挑戰與痛苦的當下，上帝的國才能真的走在這個地上。身為基督徒，我們不該只是引頸期盼未來的看客，更應該知道在每個不公義的當下，該如何做出符合基督形象的選擇。而在我眼中，那位推翻兌換銀錢之桌、為弱勢發聲、不惜與當權者對抗的耶穌，從來就不是一個只會要人「順服」的乖乖牌，而是一位真真實實、用行動改變世界的革命份子。🌍



小鬼跟小妹
(圖片來源：點五製作)

我的泰澤史

——我的信仰史（五）

張辰璋

宗教多元主義者

※關鍵字：泰澤祈禱、羅哲弟兄、信心在人間的朝聖之旅、教會合一、非宗教的基督教

信心在人間的朝聖之旅

在〈我的大公派史〉¹中，我曾提過自己是如何從「正統」的福音派，逐漸走向對教會傳統傾心的大公派。正是這股尋求教會大公性與合一運動的靈魂悸動，帶領我走上了前往泰澤的朝聖之旅。

我第一次參與泰澤祈禱，是在大一的教會傳統小組裡。那時，學長彥軒拿出了他珍藏的基督聖像，在微暗的房間裡點上蠟燭。在場沒有任何人彈奏樂器，我們就用阿卡貝拉的方式，跟著他慢慢地、反覆地吟唱。當時，身為福音派信徒的我，注意力全都在內心激烈的神學論辯上——「使用聖像究竟妥不妥當？」但拋開這些理智上的掙扎，我心底卻也不得不承認：這音樂與歌詞，真的滿好聽、滿好記的。

後來我才逐漸得知，泰澤（Taizé）是法國南部勃艮第省一個小鎮的名稱。在二戰的戰火中，一位瑞士改革宗牧師之子——羅哲弟兄（Brother

¹ 張辰璋，〈我的大公派史〉，《無境界者》，第5期（2025.10），頁40-54。

Roger, 1915-2005)，希望能以祈禱來尋找基督徒的和好之路，因此來到這個小鎮創立了泰澤團體（*Communauté de Taizé*）。這是一個跨越宗派傳統的修道團體，每年都會接待來自世界各地的朝聖者，而我們所唱的那些詩歌，正是由修會當中的弟兄所創作的，泰澤也因此逐漸成為普世教會合一運動中，最常見且動人的祈禱模式。

在台灣，有一群推廣泰澤的團體 Taizé Taiwan，他們的志工也都是來自各個不同宗派的。有些人曾親自去泰澤朝聖過，有些人則是純粹被泰澤詩歌的祈禱氛圍所吸引。他們會帶著泰澤詩歌本，²固定到全台不同的教堂去舉辦祈禱會。在台北，像是衛理公會城中教會、濟南長老教會、天主教士林君王堂、天主教古亭聖心堂，都會固定舉辦泰澤祈禱。

到了我大二左右，彥軒邀請我開始去參與衛理公會城中教會的泰澤祈禱，這不僅讓我認識了城中教會的龐君華牧師，更讓「泰澤」成為我心中教會合一運動與大公傳統相結合最理想、最純樸的象徵。

2017年的5月，泰澤團體負責東亞巡迴的韓國籍申漢烈修士（Brother Han-Yeol）來台，台灣泰澤團體在陽明山衛理福音園舉辦了一次泰澤青年營。在營會中，申修士向我們分享了泰澤的日常：修士們是如何與來到那裡的青年、朝聖者們一起作息、一起祈禱、一起工作，他用了一句話總結泰澤的精神——那是一場「信心在人間的朝聖之旅」。而在營會的主日上，龐君華牧師與天主教的胡國楨神父也語重心長地分享了在台灣推動教會合一運動的不易之處。經過此次的營會經驗，我深切地感受到自己渴慕著那種如修院般定期祈禱與團契的生活。我將泰澤徹底當作了「教會合一的聖地」，並在心底默默許下願望：真期盼有天，我也能親自去到泰澤。

² 泰澤團體，《泰澤讚頌之歌：國語台語翻譯歌本》（台北：光起出版社，2014）。



教會傳統小組的成員們，和申修士合照。
 (2017.05.01 拍攝於陽明山衛理福音園)

天主賞賜的機票

大學畢業後，我受到從上頭來的呼召，決志要讀神學院。在預備的過程中，我把這一年當作我的 Gap Year，先是在 2018 下半年到美國去找我男友，接著在 2019 上半年回台在補習班工作。

那時，我參與了濟南教會的一場泰澤活動，胡國楨神父在當中告訴大家，天主教震旦之友協會今年有提供名額，能資助一位青年暑假到泰澤參訪。泰澤本身的制度是，35 歲以下的青年到那裡打工換宿是免費的，而震旦協會願意再補助機票錢。我回去後，便興沖沖地寫 Email 給胡神父，表達我希望在今年 6 到 7 月時去泰澤兩個月，然後 8 月趕回來上神學院的希臘文先修班。令人感動的是，胡神父非常慷慨，他完全不介意我是個新教徒，大方地把這個唯一的名額給了我。

我弟弟劭瑋知道這件事後，也燃起了前往泰澤的渴望，但天主教的名額已經被我占走了。於是，他轉向長老教會總會申請，因為長老教會固定每年或每兩年也會資助一團青年到泰澤參訪。為了配合大學暑假，他申請了7到8月的梯次。就這樣，我們兩兄弟的朝聖時間表錯開了。我帶著天主的祝福，在6月初率先登上了前往法國里昂的班機。

祈禱、工作與共融

到了法國里昂機場後，是一位法國阿伯開車來接我。他告訴我，他也是來泰澤朝聖的，在泰澤不論年齡、資歷或是否繳費，每個人都會被分配到不同的工作，而這位阿伯的工作，就是負責接送我們這些青年志工。晚上抵達男生志工宿舍後，我沉沉地睡了一覺。隔天一早，或許是因為精神恢復得不錯、也沒什麼時差問題，我便跟著其他弟兄一起去祈禱。

泰澤名副其實地就是一個小村莊，村莊的正中心的教堂名叫「修和堂」（Church of Reconciliation），這也是所有人祈禱與生活的中心。圍繞著教堂的，是木造的工作坊、修士宿舍、志工宿舍，甚至還有些遊客是在露營區搭帳棚過夜的。對我們這些跨洲的外國人而言，來一趟泰澤並不容易；但對很多歐洲人來說，這裡就像是個後花園，休假時開個車就過來了，我甚至還看到德國的中學生在這裡舉辦夏令營。

在村莊門口的木門上，懸掛著一口鐘。每天會有三次的祈禱時間：分別是早上 8:00 早餐前、中午 12:20 午餐後，以及晚上 20:20 的晚餐後。每次祈禱大約 45 分鐘到 1 小時，只要一聽到鐘聲，大家就會立刻放下手中的工作，從四面八方魚貫進入教堂。

我永遠記得第一天踏入修和堂的震撼。教堂內五彩繽紛，錯落著立體的吊燈，陽光透過彩繪玻璃，將各種顏色斑斕地灑在身穿白袍的修士身上。那光影交錯的景象，就如同一座「大型水族箱」一般，看得我眼花撩亂。伴隨

著如波濤般反覆湧來的詠唱聲，我不禁在心裡讚嘆：原來世界上，還有這麼美的地方。



泰澤的聖堂，在每天早禱時，都會有陽光灑下。
（張劭璋 2019.07.18 拍攝於法國泰澤）

每天早餐時間，我們男生宿舍會有自己的分享活動。帶領我們的是一位肯亞裔修士，他告訴我們，在泰澤最重要的三件事就是：**祈禱（Prayer）**、**工作（Work）**與**共融（Community）**。他們認為，這是基督教千年修道傳統中最珍貴的精神，並期盼我們這些志工也能深浸其中。

6月份我剛到泰澤時，整個村莊裡沒有一位志工會講中文，只有一位在英國長大的香港女生能聽懂一點點。雖然我一開始有些膽怯，但這的確是逼自己練習英文口說的絕佳環境。不過，我很快就注意到一個有趣的現象：和我混得最好的青年志工，大多是印度人和拉美人。原因無他——拉美人普遍英文不太好（和我一樣）；而印度人雖然把英文當母語，但口音實在太重，他們講的英文幾乎沒人聽得懂。因為語言的隔閡，我們之間的互動就變成最

單純的肢體語言：互戳對方、偷拿點心出來分給別人、或者去玩印度人的鬍子，就像回到了高中男校一樣，只要所有男生都表現得一樣幼稚，語言隔閡瞬間就不存在了。

相比之下，歐洲人不知道為什麼，總是顯得特別成熟。他們之中有些人高中畢業後不急著讀大學，而是開著自己的車到各國打工換宿尋找人生方向。在早禱分享時，他們習慣發表長篇大論的感想，如果你沒辦法在話題上跟他們對接，或者無法順利地跟他們進行 small talk，他們雖然會維持著禮貌的微笑，但就很難真正融入他們的圈子。

永不止息的營隊與難民房

在泰澤的第一週，彷彿是生活在天堂一般。我們每天規律地祈禱，空檔時和其他志工打鬧。下午，我會走到下方的農村，想像自己像康德一樣，邊散步邊思考哲學，然後找一面矮石牆坐下，邊看著法國農村的落日，邊讀著我帶來的書。

但那是因為，我還沒有真正投入「工作」。

從第二週開始，我們志工每週會被分組，負責帶領其他來朝聖的青年。工作內容五花八門：有搭帳棚的重體力活，有掃廁所、鋪床，有講求耐性的整理祈禱本、打掃教堂，也有到大廚房幫忙削馬鈴薯、切大蔥；英語或法語夠好的人，甚至會負責幫遊客導覽（通常這只有歐洲人能勝任）。一開



如果是打掃教堂，其中一項工作就是要整理、修復每天三次祈禱後，被成堆亂放的祈禱本，且隨著教會節期更替，需要定期更換數千本祈禱本。

（2019.06.11 拍攝於法國泰澤）

始這些工作滿好玩的，他們做事很有步驟，會將方法一一拆解教你，下一週就換你教新來的遊客。

但一週又一週過去，工作開始變得重複。早上吃完飯要工作三個小時，中午祈禱完又要工作三個小時。實質的事情並沒有那麼多，但是，在「工作時間」你不能亂跑，做完了就必須留在那裡，跟同組的遊客們「泡」在一起聊天，這讓我感受到很大的壓力。我發現自己在團體中，好像完全沒有自己的時間，就像回到當兵一樣，所有事情都必須要集體行動。

自從來到泰澤之後，我一直維持著寫日記的習慣，也帶了好多想看的書。休息時，其他男生會在院子裡踢球，我沒有很想參與，就躲在房間裡看書；晚上大家睡了之後，我再趕緊偷溜到會客室寫作。有次，一位歐洲青年不解地問我：「Thomas，你為何總是在看書和寫字？」我回答，在這裡的生活，我很需要有一個人的時間來沉澱心情。他卻反問我：「來到這裡，不就是要過團體生活嗎？」我覺得他講得挺有道理的。但在內心深處，我發現我似乎不如自己原初想像得那麼適合團體生活，我好需要獨處的時間。

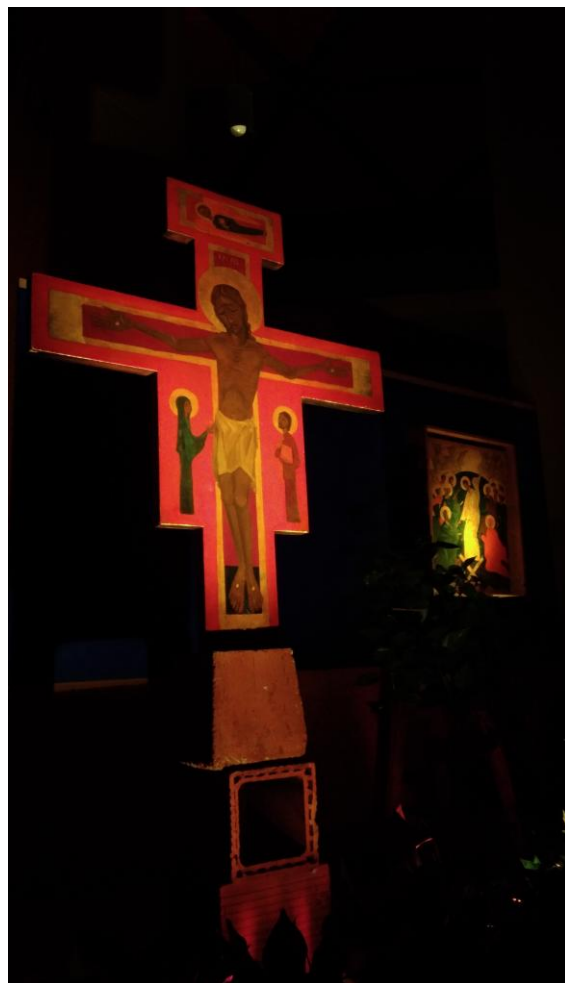
在泰澤三餐都是免費的，但他們也還是有雜貨小舖，你可以花 1.5 歐就買到冰淇淋，晚上也有提供啤酒。因此每天晚上晚禱過後，很多人都會在這裡喝酒、唱歌，一直到三更半夜。有時候我覺得有點荒唐，以前在校園團契時，只要碰到五天四夜的北中門（北區中學生門徒營），大家在一天的活動忙下來後，就會一起找點樂子，這也很正常，但這裡就像是永不止息的北中門，一週又一週的輪迴，新的遊客來了又回去。我覺得好累，好想回台灣。

原本和我同房的是一位巴西人，他不太在乎我做什麼，所以很尊重彼此的空間，但第三週他就回國了。隨後，換了一位新來的菲律賓人睡在我上舖。他說他也是準備讀神學院的學生，非常熱情地跟我問好。但他不僅自己帶了音響，喜歡在午休時間大聲放音樂，連講電話的聲音也超級大聲。當我跟他反映時，他雖然有試圖「小聲一點」，但我從此就與午休無緣了。下午

疲憊地投入工作後，到了晚上，他的打呼聲又像打雷一樣。我發覺，我連最後一點點屬於自己的私密空間，都被徹底剝奪了。

有天晚上，他失眠了。半夜一點，他突然敲我的床頭，問我現在幾點，因為他手機壞了看不到時間。我很訝異為何有人要半夜問時間，沒好氣地告訴他後便轉過頭繼續睡。沒想到，半夜兩點他再來問一次，說他睡不著。等到半夜三點，他又敲我床頭時，我氣炸了。我奪門而出，跑進徹夜開啟的教堂裡。空蕩蕩的教堂此時已經沒有人祈禱，只有我一個人絕望地跪在十架苦像前。我仰著頭問：**「主啊！我在這裡擁有的已經夠少了，為什麼還要分給他人？」**在泰澤，我似乎已經感受不到任何喜樂。

關於室友的問題，我跟負責帶領我們的肯亞修士反映過好幾次，但他似乎也無能為力。後來，我注意到男生宿舍裡有一間六人房，門上貼著一張紙條寫著「難民房」（Refugee Room）。原本那裡是沒人住的，因為之前有人受不了室友打呼太大聲，修士又沒處理，才自己搬過去避難的。隔天，我得知那間房有人要離開了，且修士沒有安排新人進去，我便立刻跑去詢問裡面的室友，我是否能搬過去？他



無法入眠的那一晚，我只好來到十架苦像前來祈禱。

(2019.06.25 拍攝於法國泰澤)

們笑著說：「歡迎你成為難民的一份子！」從此，我也成為了一名驕傲的難民。

七月的時候，劭瑋要來泰澤，修士就把他分配到另一位打呼室友的雙人房，我很生氣，我說明明前個室友就已經逃走了，為何明知如此還要把我弟放過去，修士拿著房位表說已經沒位置了。我後來就請劭瑋帶睡袋來，寧可在難民房打地鋪，這裡大家反而都很謙讓彼此，也不要跟不尊重他人空間的室友同房。

與此同時，我剛來時認識的那位香港女生，也告訴我她打算提早回去了。因為負責安排女生工作的修女總是把她每週都排在同一個崗位，反映了也沒有用，反而被道德說教。她覺得很無奈，這裡跟想像中的模樣，終究是不太一樣。

成為時間之賊

有一天，一位快要結束志工任期回國的哥倫比亞弟兄，突然問我想不想去克呂尼（Cluny）走走。我愣了一下，問他：「要怎麼去？走過去的話，應該來不及回來吃晚餐吧？」他說我們能看到在教堂前就有一個巴士站，每天都有好幾班車經過，往下一站搭就是克呂尼，上車統一只要投 1.5 歐元就行了。他說，之前他也不知道那輛巴士通往哪裡，而且看不懂法文有點怕怕的，但有一位德國志工在離開前曾帶他去過一次；這週剛好也是他在泰澤的最後一週，沒有被安排工作，所以想再去走走。

克呂尼——那可是中世紀修道主義的復興之地啊！這個名字一入耳，便讓人心生嚮往。那幾週我剛好被分配到教堂組，因為和同一組的姐妹們一起工作了好幾天，關係處得不錯，我便偷偷跟她們請了假，和兩位哥倫比亞裔的志工一起跳上了巴士。來到克呂尼，我們吃著披薩，瀏覽著那座曾是全歐洲最大修道院的宏偉遺跡，一直逛到黃昏時分，才又搭車回到泰澤。

那次出走，彷彿在我心中種下了某顆神秘的種子。從此以後，我開始化身為「時間之賊」。

有時，我會在早禱的鐘聲響起時，偷偷溜到修院旁邊的森林裡散步，獨自在樹林中聽著遠方傳來泰澤的鐘聲。我心想：這又何嘗不是一種祈禱呢？然後，我開始利用工作的空檔時間，偷偷去研究那條巴士路線，每一站都下車看看，看看有什麼東西——有些是有著古堡的村落、有些是一望無際的向日葵田、有些則是現代化的小鎮。

在泰澤，只有一個特定的定點是 Wi-Fi 區，而且訊號微弱到只能勉強傳 LINE 報平安，連瀏覽臉書都極度困難。但我後來發現，在克呂尼的公共廣場上居然有免費的 Wi-Fi！當我坐在廣場上，重新與世界連上線的那一刻，我突然覺得：外面的世界好快樂啊！YouTube 上的每一支影片都變得無比好看，每一家店賣的薯條和漢堡都美味至極，連去逛法國當地的家樂福，都成了一件令人興奮無比的事。

後來，我便把那輛往返於鄉間的公車戲稱為「通往自由的巴士」。它南端的終點站是馬孔（Mâcon），那是一個擁有火車站的小城市，規模與沿途那些寧靜的農村完全無法相比。後來那裡便成了我沒有工作排班時的最佳去處。沿著馬孔的河濱散步、獨自坐在空蕩的老教堂中、甚至挑一家不錯的餐廳消費享受，這一切似乎都成了我的一種「另類祈禱」。

嚐到了世俗的甜頭後，我也開始偷偷帶著一



每天來回泰澤的交通車，成為了我眼中「通往自由的巴士」。
(2019.07.22 拍攝於法國泰澤)

些印度和拉美的志工去克呂尼玩。有次，一位印度弟兄告訴我，他身上完全沒有歐元，所有的費用包含機票，全都是泰澤幫他出的。於是，我掏腰包花了2歐元，買了一支冰淇淋給他吃。當他接過冰淇淋時，臉上所展現出的燦爛笑容，比他在泰澤時的任何時刻都還要耀眼。

當然，回到泰澤的時刻，我依然會在祈禱時、在空閒時安靜看書。最初，我讀的是《泰澤傳奇》，³藉此認識這座修會的由來與羅哲弟兄的生平；接著，我讀《蘇恩佩文集》，⁴在字裡行間重溫我的福音派歷史；然後，我讀《第二次梵諦岡大公會議文獻》，⁵充實著我的大公魂。直到後來，我翻開了《二十世紀神學評論》。⁶

在書中，我讀到了德國神學家潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）的故事。他在納粹的監獄中，面對著一個被極權與苦難撕裂的世界，開始發展出「**非宗教的基督教**」（**Religionless Christianity**）的概念，而這個概念，更直接啟發了後來美國1960到70年代的「世俗神學」（Secular Theology）。

這個概念彷彿一道閃電，瞬間擊中了我。

我原本是滿懷著對「神聖」的渴望，來到泰澤朝聖的。我曾以為，上主的一切寶藏，全都藏在教會傳統與規律的修道生活裡。但經過了這幾週在神聖與世俗之間的來回穿梭，我似乎越來越深刻地意識到——上主並不只被限縮在修道院的圍牆之中。

我後來坐在馬孔河畔時，讀到一篇介紹赫曼·赫塞〈流浪者之歌〉的網路文章，上面寫著：

³ Rex Brico 著，顧倫譯，《泰澤傳奇》（台北：光啟出版社，1983）。

⁴ 蘇恩佩，《蘇恩佩文集》（香港：突破出版社，1987）。

⁵ 中國主教團秘書處編譯，《第二次梵諦岡大公會議文獻》（台北：天主教教務協進會出版社，1992）。

⁶ 葛倫斯（Stanley J. Grenz）、奧爾森（Roger E. Olson）著，劉良淑、任孝琦譯，《二十世紀神學評論》（台北：校園書房，1998）。

悉達多孤身一人踏上求道之路，過程中歧路重重。（…）直到最後，因無法開悟而絕望的他來到河邊，跟隨一位擺渡者「傾聽一條河流」，那時他才終於學會不再去分辨不同的音聲。他發現所有愉悅、憤怒與哀泣，童稚之聲與瀕死者的呻吟，所有善惡，都融入彼此，交融成萬物奔流不息的進程，構成了整個世界，譜成了生命永恆的旋律。他傾聽這條河流，聽到了自己的靈魂之音。

——朱珏瑾〈赫曼·赫塞：無論是最好或最壞的時代，個人的痛苦從來都無處不在〉⁷

學習去傾聽眾多不同的音聲，不再去分辨——這是在逃離修院之後開始學到的事情。

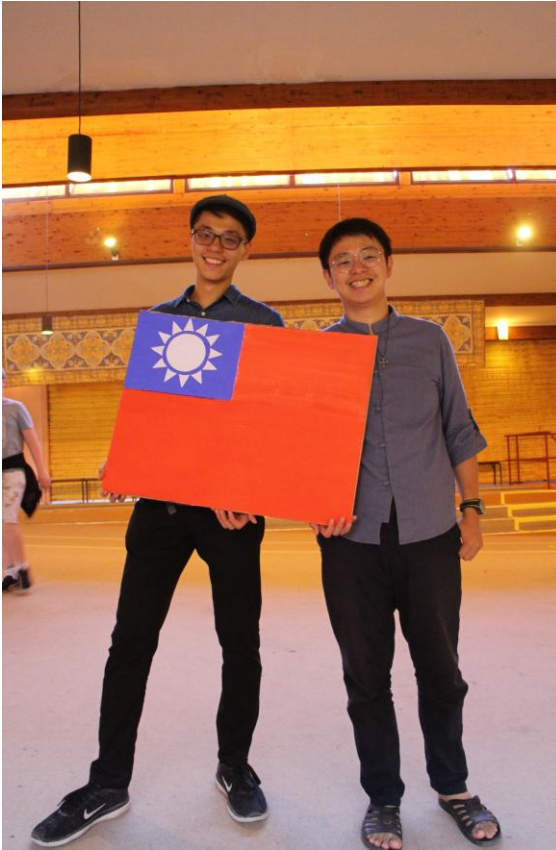
回到修院後，我看事情的眼光也逐漸改變，最初幾週我很喜歡在祈禱時盡可能地坐在聖堂最前端，坐在修士旁，感受到陽光灑下時的聖潔與修士整齊如潮水般的歌聲。但後來我在祈禱時喜歡坐在後面，有很多遊客要餵奶、小孩在哭鬧、老人身體不適在咳嗽、或者唱的音準完全跟不上，但在這眾多的音聲當中，我似乎感受到了這也是教會中真實的一面——許多人其實是無法在神學上、在經驗上好好地與體制對齊的。

前往世俗朝聖

七月初，終於盼到劭瑋來到泰澤了。他這趟朝聖之旅也是坎坷，因為遇上長榮罷工，長老教會總會的出訪團被迫取消；後來在他一再懇求下，爸媽才同意自費讓他過來。他自己訂了機票飛到巴黎，再從巴黎坐火車到勃艮第，然後我到馬孔車站去接他。

⁷ 網址：<https://www.hk01.com/哲學/493045/赫曼-赫塞-無論是最好或最壞的時代-個人的痛苦從來都無處不在>。

當他抵達泰澤時，這裡的志工組成已經跟六月時很不一樣了。多了幾位中國志工，中文不再是完全不通的語言。劭瑋來到泰澤的第一天，就展現了與內向的我截然不同的社交能量，很快便與所有人打成一片。他跟人家借了一把吉他，彈起了拉丁彌撒曲，那些原本不太會講英文的拉美志工一聽，立



我和劭瑋在亞洲 Week 的活動上，向來到泰澤的人介紹台灣。

(2019.07.22 拍攝於法國泰澤)

刻驚喜地跟著大聲詠唱，原來，這就是天主教跨越語言的威力。此外，他帶了很多台灣泡麵分給非洲志工吃，並教他們怎麼使用筷子；他還用厚紙板剪成象棋的形狀，寫上漢字，跟韓國人下起象棋，到後來連那些完全看不懂中文的拉美人，也都被他教會了規則與如何分辨棋子。而我這個做哥哥的也跟著沾光。雖然我已經在這裡待了一個月，但大家現在更習慣稱呼我為「Calvin（劭瑋）的哥哥」。

劭瑋來了之後，我們兄弟倆常常會去逛修院旁邊的向日葵田，或者走到下方的農場去看夕陽。有次，我們聊起了各自的志向。我是在前一年轉到衛理公會聚會的，而劭瑋則是轉到長老教會；他原本的志向是跟我讀同一間神學院，然後到鄉下的一間台語教會去牧養。但這次來到這裡，他一直覺得自己萌生了成為泰澤修士的夢想，希望以此身分成為一位締造和平的使者。我看著夕陽告訴他，這次來泰澤以後，我對於信仰與朝聖的看法有了極大的改變。我原以為泰澤是我大公合一旅程的終點，但其實

它也只是一個中轉站而已。回台灣後我仍然會去讀神學院，但我希望自己能繼續抱持著「旅人」的意識過著每一天。對我而言，這場朝聖，永遠不會有結束的一天。

在我待在泰澤的第六週，迎來了我的「安息週」。在這週裡，我們會獨自住進另一區的小屋，不會被安排任何工作，而且全泰澤的人只要看到你，都會對你比一個「噓」的手勢。那一整週的目的，就是專心地祈禱、獨自走走看看泰澤的風光、享受與上主同在的時光。安息週的前兩天，我真的覺得自己得到了救贖。那種不用再一直被迫與人交際的安靜，才是我當初來朝聖時所期待的泰澤樣貌。

但到了第三天，我骨子裡那股反叛的血液又不安分了。我決定要繼續用我之前發掘的方式，到泰澤「之外」去尋找上主。我跑去問劭瑋要不要一起去里昂，從馬孔坐火車只要一小時就能到。劭瑋一開始極力拒絕，他覺得待在泰澤很好，如果偷跑出去他會良心不安；但我一直用「到世俗朝聖」的神學理由來蠱惑他，最後他終於妥協了。於是，我先跑到克呂尼用網路訂好了火車票。

隔天一大清早，我們趁著大家早禱之前，偷偷溜到村莊下方的公車站，坐上六點的公車前往火車站。一路上，充滿罪惡感的劭瑋坐在車窗邊，嘴裡不斷默念著：「主啊，我是個罪人，請憐憫我。」



在法國，即將離開一個地區的路牌都會把它的地名給劃掉，所以每次我們要奔向自由時，就會看到泰澤被打叉叉。
(2019.07.22 拍攝於法國泰澤)

然而，當我們抵達里昂，看著電影場景般錯落的紅瓦屋簷、聖修伯里與小王子的雕像，以及那彷彿「世俗朝聖之所」的百貨公司時，一切罪惡感都煙消雲散了。中午，我們坐在餐廳裡大啖美食，終於不用再吃修院裡的法棍和馬鈴薯泥配蔬菜糊。

我問劭瑋：「你還後悔出來走走嗎？」

他誠實地回答：「這裡有泰澤沒有的快樂。」

在這次「世俗啟蒙」之後，劭瑋徹底被我同化了。後來，我們幾乎把馬孔附近的大城市都去過了一遍。原本我還野心勃勃地想去瑞士日內瓦，或者是教宗曾被囚禁的亞維儂，但算了一算時刻表，發現根本無法在一天內趕回泰澤，最後只好作罷。

何處有仁

在泰澤，每個人都會被分配到一位每週進行個人談話的修士，每週也都會有以地區為單位的「地區之夜」。原本亞洲志工的這些活動都是由負責東亞區的韓國籍申修士帶領的，但在我們抵達泰澤前，申修士不慎跌倒骨折，留在韓國的醫院休養無法前來。因此，與我進行個人談話的換成了一位香港修士，而負責和劭瑋談話的，則是一位印度修士，他同時也是我們亞洲之夜與亞洲志工行政事務的臨時負責人。但我們不太喜歡那位印度修士。有次在亞洲之夜中，他直接對著我們說：「你們中國人都喜歡亂跑出去，這是違規的。」這番話讓我們幾位華人志工都覺得被刻意針對，從此我們便不再去參加亞洲之夜了。

很快地，我在泰澤的時光進入了最後一週。我原先規劃在離開泰澤後，先去巴黎遊覽幾天，接著再坐歐洲之星到倫敦找彥軒，他當時正好在英國讀書。六月份我與香港修士約談時，曾詢問他劭瑋在我離開時，是否能跟我一起先去巴黎和倫敦幾天，等我七月底回台後，劭瑋再回泰澤繼續待到八月

底。當時香港修士說 OK，並把劭瑋的志工時間分成了兩個時段，劭瑋也因此提前訂好了前往巴黎和倫敦那要價好幾百歐元的火車票。

結果，到了我最後一週時，那位印度修士卻強硬地拒絕了劭瑋的離營申請。

他說：「離開了，就不能再回來了。」

我們抗議道：「可是其他歐洲人也是直接開車出去玩，然後又回來啊！」

修士仍舊搖頭：「不行，這樣我們很難安排工作。你們已經訂車票是你們的問題，不是我們的問題。」

劭瑋因此感到非常愧疚與沮喪，那好幾百歐元的火車票就這樣白白泡湯了。

更糟的事情還在後頭。因為我初來泰澤時沒有辦網路，想說在此是要專心祈禱，但接下來要去巴黎，要訂房訂車票等等，沒有網路實在寸步難行。於是，我在網路上買了一張網卡，填了地址讓它寄到泰澤。結果直到我即將離開的那一天，也沒有收到。我心急如焚，每天都跑去辦公室詢問是否有收到網卡。

最後，那位印度修士極度不耐煩地對我說：「為什麼你們中國人都要這樣麻煩他人？我們這裡本來就不該用網路，你沒有收到，這不是泰澤的事情。」

那天，我走在修院裡，實在好生氣，甚至感到一陣強烈的恨意席捲而來。

我看著這座被譽為「傾聽與修和」聖地的小鎮，腦海中突然浮現了我在《泰澤傳奇》中讀到的那段歷史——羅哲弟兄最後究竟是怎麼死的？

2005年8月，有一位患有精神疾患的女人，在住在泰澤期間遇到了一些飲食上的問題。她好幾次向修士們反映，卻始終沒有得到妥善的回應與照顧。有一天在教堂晚禱時，她把餐刀藏在衣服中。當眾人閉目祈禱時，她走

上前，將刀子刺向了羅哲弟兄的頸部。醫療人員趕緊衝上前急救，但當時整個會堂裡有來自全世界 2500 多位朝聖者，面臨死亡恐懼與可能引發群眾恐慌的當下，修士們做出了決定——讓教堂裡的人們繼續祈禱。⁸當時，詩班正反覆吟唱著泰澤最有名的一首曲子：

Ubi caritas et amor, Ubi caritas, Deus ibi est.

何處有仁，何處有愛，何處有仁，上主必常在。

這天晚禱時，我坐在教堂裡，聽著眾人唱著這首〈Ubi caritas〉，閉上眼，想像著那個女人當初究竟是多麼地憤怒與絕望，才會將刀子刺向一位被世人敬仰的「和平締造者」。泰澤不是總對外宣稱，他們永遠在虛心傾聽世界的聲音與青年的聲音嗎？那一刻，因為自身遭遇的委屈與憤怒，我竟瞬間共情了一位殺人者的絕望。我突然覺得，那些在台上被講述的完美泰澤見證，那些如同模板般被寫下的泰澤朝聖心得，對某些求助無門的邊緣人來說，該是何等的壓抑啊！那些在泰澤成為「難民」的人，那些在泰澤被歧視的人，那些在泰澤得不到援助與傾聽的人，他們的聲音，到底在哪裡？

雖然心中充滿了質疑與憤怒，但最終，我也只能接受這個現實。我放棄了網卡，隨手拿了一本以前台灣旅客留在交誼廳的繁體字《法國旅遊通》，打算就靠著這本紙本地圖去闖蕩巴黎。

離開前一天，我為當週要一起離開的志工們，在男生宿舍舉辦了一個小型的道別派對。大家在晚禱後聚在一起，繼續唱著泰澤的詩歌，分享對彼此的感受。我拿出從台灣帶來的王子麵，發給每個人一小包，並附上我親手寫

⁸關於 2005 年羅哲弟兄遇刺的歷史細節，我後來查證當年的報導，實際情形與我的記憶有所出入：行刺者是一名患有嚴重精神分裂症的羅馬尼亞籍女子，她因幻想有共濟會的陰謀，希望單獨向羅哲弟兄傳達這個訊息，但其言行舉止有問題，被負責的修士婉拒。在尋求單獨面談未果的強烈挫折下，她從外面帶進刀子，於 8 月 16 日的晚禱中犯下暴行。不過我當年在 7 月 20 日的《泰澤日記》中，卻是寫著她因為不滿意泰澤的飲食安排才拿早餐的餐刀行刺，我已經不太確定是志工當中這樣傳說，還是說，是我將自己的處境帶入行刺者的動機中，因此即使當下就已經有留下日記，人的記憶還是不太可靠的啊！

的小卡。志工們對於我們在團契中常做的這種小事，都感到無比地驚喜與感動。

隔天下午，我拉著行李箱，這次是「正當地」來到了村口的巴士站。手邊沒事的志工們全跑來送行了。當巴士緩緩駛進車站時，大家圍攏過來，沒有太多言語，只是一拍著我的肩膀、與我深深擁抱。接著，這群來自世界各地的青年們，在公車站旁清唱起了那首熟悉的旋律：「Ubi caritas et amor, Ubi caritas, Deus ibi est.」

聽著這純粹、自發的歌聲，我眼眶微熱。這一次，我沒有感到猶豫，也沒有質疑，跟著大家一起合唱了起來。在這個準備啟程離開的瞬間，在這群青年中間，在泰澤，我真實地感受到了上主的同在。



我要離開泰澤時，志工們來巴士站送我。
(2019.07.24 拍攝於法國泰澤)

流浪漢之夜

當初是我到馬孔車站去接劭瑋的，所以我離開時，他也理所當然地坐上公車，要送我到馬孔轉乘夜車。在搖晃的公車上，我告訴劭瑋，我前一天搭車去了巴士北邊的底站沙龍（Chalon-sur-Saône），那裡到處都搭起了舞台與裝飾。我在一家台灣人開的日本料理店吃飯時，老闆娘興奮地說，他們下週要舉辦城市藝術節嘉年華，全歐洲的馬戲團和厲害的表演藝人都會被請過來。我略帶遺憾地對劭瑋說：「我是沒機會去看了，若你有空，記得去看看。」

到了馬孔後，因為我要搭的是半夜一點的夜班客運前往巴黎，而他預計搭傍晚六點半的回程巴士回泰澤，所以我們就先在車站附近找了家餐廳悠哉地吃晚餐。我們還互相打賭誰點的「主廚特餐」比較好吃，結果端上來時，他的是一盤塗滿黏膩巧克力醬的可麗餅，看著他的表情，我們忍不住大笑出聲。

結完帳，我們走出餐廳又看了一次手機中的時刻表。糟糕！今天是星期天，最後一班回泰澤的巴士是下午五點半，根本不是六點半！我們兩人立刻在大街上拔腿狂奔，往火車站的方向跑。我因為拖著壞了一個輪子的行李箱，根本跑不快，只能叫劭瑋自己先跑。等我氣喘吁吁地接近車站時，剛好看到那輛熟悉的綠色巴士在我面前呼嘯而過，我心想說劭瑋回去了。結果過沒多久，我看到劭瑋光著一隻腳，一拐一拐地走回來。他原本想說只是來馬孔吃個晚餐，所以只穿了拖鞋出門，結果死命追著公車跑的時候，一隻拖鞋就這樣硬生生斷掉了，而巴士還是跑掉了。

看著他狼狽的模樣，我忍不住在一旁大笑。原本笑得開懷的劭瑋頓時變得無比鬱悶，默默走到販賣機前，買了一瓶咖啡給自己喝。我們無奈地研究著時刻表，明天最早回泰澤的公車是早上五點發車，而我的客運是一點來。於是，他別無選擇，只能繼續在車站陪我了。

到了晚上九點，站務員走過來地告訴我們：火車站要關門了。車站拉下鐵門，我們被趕了出來，只能並肩坐在站外漆黑的公車長椅上，望著馬孔空蕩蕩的軌道。我轉頭看著他，說：「你以前不是常說，找天想去公園的長椅上睡一晚，體驗一下流浪漢的生活嗎？每次提出來都被爸媽罵。現在來到國外，你的夢想終於實現了。」

他苦笑說：「對啊，這輩子大概也不會有機會，再像這樣在公車長椅上過夜了。」

那個夜晚，我們兄弟倆坐在冷風中，聊了好多好多事情，從小到大的生活細節全被翻了出來。接著，我打開了手邊的泰澤日記本，藉著微弱的光線，開始把我在泰澤這六十天發生的事情，一頁一頁、一天一天地唸給他聽。在這個漆黑的夜裡，他彷彿陪著我重新經歷了我在泰澤的這六十天；也彷彿，我們在泰澤已經共同經歷了一生。

等到半夜一點半，那輛前往巴黎的客運突然像從異世界闖入般，不知從哪裡冒了出來。原本空無一人的公車站，也神祕地冒出了其他乘客。我站起身，與這位陪我流浪半宿的兄弟真正地擁抱道別，然後跟著大家一起踏上漆黑的巴士。

巴黎蒙難記

過了一宿，我在早晨七點半抵達了巴黎。我拿著紙本地圖，沿著捷運線一邊對照法文路名，還真的給我順利找到旅館了。我特別將旅館訂在蒙馬特區，為的沒有別的，就是因為我無比渴望能親眼看看那座純白無瑕的耶穌聖心堂。

剛到的第一天晚上，吃完晚飯大約七點，巴黎的天空依然亮著。我滿懷期待地朝著聖心堂所在的山坡走去。路邊遊客熙熙攘攘，但當我越往上走，就發現有一群黑人到處攔著路人，要兜售他們手上的「幸運手環」（其實只是一條普通的繩子）。白人遊客只要大吼他們一聲，他們就會立刻退開。

我見狀，刻意稍微繞路想避開他們。結果沒想到，他們一看到我這個形單影隻的亞洲人，立刻像發現獵物般衝過來，將我團團圍住。兩個人死死抓住我的手和書包，另一個人硬生生地把繩子套在我的手腕上，打了一個死結，並立刻把多餘的線頭剪斷，讓我完全扯不下來。

我一開始驚恐地喊著我聽不懂法語，並試圖向周圍的路人求救。但過往的遊客似乎早已對此習以為常，完全沒有人停下腳步。他們緊抓著我不放，說這條幸運手環要十歐元。我拼命試圖解開那個死結，卻徒勞無功。當下我心裡閃過一個可怕的念頭：要是我真的激烈反抗，我看過的新聞裡，那些隱藏的刀子說不定就真的捅上來了。我實在沒轍了，只好妥協去掏錢包。但悲劇的是，我剛到巴黎，錢包裡只有從台灣帶來的一百歐元大鈔，根本沒有十歐的零錢。他們一看到那張一百歐元，眼睛一亮，立刻一把抽了過去！

他們當中帶頭的老大看我一臉驚恐，便扮起白臉說：「那不然，我找你五十歐。剩下的四十歐，我們會幫你奉獻給耶穌聖心的。」他一邊說，一邊得意地指著山頂上那座純白神聖的教堂。接著，他還笑著跟我說很高興認識我，說他們是奈及利亞人，有機會可以去奈及利亞找他們玩。

我被放開後，三步併作兩步、踉蹌地逃進了聖心堂。我絕望地癱坐在教堂的木椅上，抬頭望著正前方慈悲的耶穌聖心像，覺得這一切荒謬到了極點。我想起高一時，曾在西門町被強迫推銷愛心藝術筆，花了五十塊台幣；結果如今，一條破繩子竟然要我五十歐元！網路上別人被搶也都是十歐，為什麼偏偏要搶我五十歐？我越想越氣，憤而在耶穌的聖心前，用力將那條象徵厄運的繩子給割斷。

那天晚上回到旅館，我一整晚都在冒冷汗，輾轉難眠。但我告訴自己不能這樣屈服：**我是一位旅人，一位朝聖者，我絕對不能讓這些搶匪毀了我遊歷巴黎的心情。**

因此隔天一早，我立刻動身前往巴黎警察局報案。我在那裡等了一個早上，好不容易輪到我，我焦急地跟警官訴說了來龍去脈。結果警官聽完，只

是淡淡地看著我說：「他們還有找你五十歐元，代表這是『商業糾紛』，不能算是搶劫。我們只能讓你發一個給巴黎市警局的通告，聲明你對在巴黎發生此事感到非常遺憾，但這不能立案。況且當時晚上七點警察都下班了，也沒有人可以為你作證。」

我無奈地簽下了那份所謂的「通告」，據說每年在巴黎，像這樣石沉大海的治安通告有幾千則。⁹臨走前，警官注意到了我胸前佩戴的十字架，便對我露出了一個微笑：「哈利路亞！祝聖母瑪利亞保佑你。」

在經歷了這場世俗的「洗禮」後，我努力打起精神，繼續在巴黎這座混亂又迷人的城市裡展開我的世俗之旅，照樣去看了凱旋門與艾菲爾鐵塔。

被逐出大公教會

到了在巴黎的第三天下午，當我正準備進去逛羅浮宮時，手機突然響了。是劭瑋打來的。我趕緊找了一處 Wi-Fi 訊號比較好的角落接起電話。

一接通，他就說：「大哥，修士跟我說我不能繼續待在泰澤了。我能去巴黎找你嗎？」

我嚇了一大跳，對著手機說：「為什麼？你那天不是已經回泰澤了嗎？」

他平靜地向我解釋了這幾天發生的事。原來，那天他在馬孔的公車亭長椅上睡了一晚，幸好有穿薄外套。等到清晨五點首班公車終於來的時候，他卻發現自己精神出奇地好，看著漸漸亮起的天光，他突然不想立刻回泰澤了。

他想起了我在公車上對他說的話，於是臨時起意，直接坐到了終點站沙龍。在那裡，他走進了那場盛大的城市藝術節，到處都是紛飛的氣球與彩

⁹我後來查資料才知道蒙馬特區雖然是巴黎著名的觀光區，但也是出了名治安不好的地區，尤其是在下午五點警察下班後，自己跑到觀光區是很危險的。所以也怪我事前沒有做足功課。

帶、歡樂的小丑與驚奇的馬戲團。他在電話裡讚嘆地說：「我輩子從來沒有看過這麼美的城市。」結果，他直到晚上才心滿意足地回到泰澤。這一整天下來，他錯過了集體的早餐與午餐，負責點名的肯亞修士感覺到不對勁，一查之下，才發現他竟然有一個晚上沒有回來。

那位拒絕劭瑋離營申請的印度修士，立刻嚴厲地把他找去，跟他說：「你這樣應該是慣犯了！在外過夜違反了住在泰澤的規則，因此，我需要請你明天就離開這裡。」

劭瑋告訴我，面對修士的驅逐令，他沒有做任何辯解。因為他覺得，我們本來就違反了修院的規則，如今被逐出泰澤，也是罪有應得。當時，那位香港修士有關心他的機票事宜是否有著落，但他倔強地不願意告訴修士任何事。他要自己想辦法，跟別人借了網路好不容易改好機票時間，並打算將之前那張被修士宣告「作廢」的歐洲之星火車票派上用場——他要來巴黎找我，然後跟我一起去倫敦。

聽完他的敘述，我已經沒有心情逛羅浮宮了，內心感到無比的憤怒與心疼。

第一，泰澤怎麼能這樣冷酷地把人趕出來？我們在台灣做團契輔導時，連學生在營隊後是否有安全回到家，都會要求他們傳訊息報平安。而在連機票、車票、網路都沒有著落的情況下，泰澤作為一個標榜「仁愛與修和」的信仰群體，竟然就這樣要求一個外國青年立刻離開異國他鄉的修院？

第二，我陷入了深深的自責。我覺得這件事追根究底都是我的錯。是我帶他偷跑出去的，也是我慫恿他去沙龍看藝術節的。劭瑋的這次失誤，讓修士把這一個多月來對我們種種「叛逆行徑」的不滿，全都怪罪到了他一個人頭上。我實在覺得，是我這個做哥哥的嚴重失職了。

然而，面對我的憤怒與自責，電話那頭的劭瑋卻顯得異常淡定。他說：「我覺得這都是上主的安排。即使被逐出教會，被教會詛咒，也是上主的安排。」

他說，在那流浪的一晚與充滿藝術氣息的一天裡，他已經得到了太多。他在這一個月中，其實已經足夠深刻地體驗了泰澤的真實樣貌，他不覺得自己還有缺乏什麼。他甚至覺得，如果乖乖聽話在泰澤多待一個月，可能只會得到一杯水般的體悟；但如今被大公教會給趕出來，他生命中的體悟已經多到滿溢出來了。

兩天後，在一頓兵荒馬亂的折騰之下，這位被修院流放的朝聖者，終於來到巴黎千里尋兄。當我們在喧鬧的巴黎北站月台上會面、緊緊擁抱的那一刻，我突然意識到——我們這對兄弟，一個在聖殿前被搶劫，一個被從修道院驅逐。但如今，我們成為了這世界上最自由的旅人與朝聖者。

負罪的朝聖者

在巴黎北站會合後，我們兄弟倆搭乘火車來到了英國倫敦。那幾天，正在倫敦讀基督教藝術的彥軒，特別帶著我們去看西敏寺，也去看了約翰·斯托得曾經牧會過的萬靈堂（All Souls Church）。但經歷了這幾天以來的各種波折與衝擊，我實在好累。後來幾天，我幾乎都待在彥軒的租屋處睡覺休息；反倒是沒有逛到巴黎的叻璋，逛倫敦逛得非常勤奮，甚至還特別跑去約翰·衛斯理的母堂，幫我買了一張衛斯理的海報回來。

彥軒問我：「在泰澤的旅程如何？」

我實在有點難以啟齒，只能支支吾吾地跟他講了我們受不了修院生活、偷跑出去、最後被驅逐出泰澤的遭遇。他聽了覺得非常驚訝，但他隨後說，即使如此，他還是會想親自去一趟泰澤。這段羞赧的經驗，後來陪伴了我很久。回到台灣後，每當我試圖跟朋友解釋我在泰澤遭遇的種種壓抑與失落時，他們的第一反應往往是：「可是，是你們先違反規定在外面過夜的啊。」

我禮貌性地仍然去參加了幾次在台灣舉辦的泰澤祈禱，但泰澤團的人看到我，便湊過來小聲地問：「聽那邊的修士說，你們違反規則偷跑出去是

嗎？」有一次泰澤祈禱，我看見胡國楨神父，心裡還是想走過去跟他好好道謝。但他看見我，只是淡淡地微笑了一下，轉身就離開了。我不禁想，或許神父也早就聽說了那些事；或許，我們兄弟倆在泰澤留下的這些「不良紀錄」，將會影響未來台灣青年申請去泰澤做志工的資格。

我既覺得愧疚，但同時心底也生出了一股難以言喻的悲哀。我心想：我們的倫理學，似乎總是只願意傾聽「無辜者」的發聲；而「犯罪者」的經驗與感受，似乎被認為是不值一提的，因此，我只能閉上嘴，默默地把受傷的感覺吞下去。

後來，有好幾年的時間，我對於泰澤的詩歌產生了某種 PTSD。我不再想聽到那些曾經在教堂裡感動過我的旋律。然而，同行的劭瑋倒是沒受什麼影響，劭瑋一直都相信無論遇到什麼都是命運，都是天主的安排，後來他甚至加入了台灣的泰澤團體，去幫忙彈吉他伴奏。¹⁰

就這樣，又過了幾年。

我經歷了離開神學院，也離開了教會。直到這時，我才終於有勇氣把當初那份《泰澤日記》重新拿出來，整理成一本小冊子。我重新去審視那短短兩個月、卻彷彿已經度過了一生的心路歷程與轉折，也才終於能好好思考「去泰澤朝聖」這件事，究竟對我的神學觀產生了什麼決定性的影響。

文字的梳理，讓我超脫了一些個人恩怨與當初的利弊得失。或許，當初的確是上主親自帶領我們去到了泰澤，隨後，又藉著修士的手將我們趕了出來。我們被趕出修院，但我們在外面所得到的，似乎的確比乖乖待在裡面還要多得多。

我看著《泰澤傳奇》書上的一段話，上面寫道：

¹⁰ 劭瑋後來也有寫他泰澤之旅的心得刊登在《新使者》雜誌，可以對比我們兄弟對這趟朝聖之旅不同的視角。張劭瑋：〈一個人的泰澤靈修之旅〉，《新使者》，第 174 期（2020.09）。

我們一起生活的歲月，一起經歷的一切，都使我們肯定，我們能夠冒險，終生向上主說「是」。我們清楚知道，自己是永遠都不會準備好的。我們知道，靠自己的力量是沒能力堅持的。但是，我們也知道，為表明這個「是」，我們自己身上所欠缺的一切，將來會幾乎日復一日地賜給我們。我們想：「聖神時常臨在，為與我們一起承諾。一切將逐漸地賜與。」

當我反問自己，我們對共同生活有什麼期望時，出現了這個答案：一個讓我們能夠為別人承擔責任的生活，一個在各方面都保持簡樸的生活，這包括說話的表達、人與人的相處和交流、安排事情的方式、款待。這生活好像簡單的語言，人們在此認出福音的標記。

——《泰澤傳奇》，頁 38-39

闔上書本，我也似乎重新理解了申修士當初所說的「信心在人間的朝聖之旅」究竟是什麼意思。的確，我的旅途尚未結束。自從去了泰澤之後，我這輩子，都已經是一位旅人，永遠踏在朝聖的路上。🌍



泰澤的彩繪玻璃，同時也是我最喜歡的一幅泰澤聖像畫——和小鳥說話的聖方濟各。
(2019.07.22 拍攝於法國泰澤)

【作者附註】

這篇文章的初衷，並非為了指控或否定泰澤團體的價值。事實上，直到如今，泰澤依然是我所經歷過，最致力於強調傾聽與修和的信仰群體。

我希望透過這段文字所呈現的，是一種真實的生命張力：一方面，是我自身亟需獨處空間和略為內傾的性格，在面對過度緊密的團體生活時所產生的劇烈不適；另一方面，也反映出在一個龐大且跨國的朝聖體制中，確實有許多幽微的個人特質與需求，是現有的制度難以全面照料到的。

然而，這場看似充滿「挫折」與「幻滅」的朝聖之旅，卻成為我生命中重要的轉捩點。它不僅像一面鏡子般，逼迫我誠實地重新認識自己的邊界，更為我日後神學思想的轉向，提供了特殊的養料。

回首這段旅程，我依然深信：是上主親自引領我們前去，也是上主將我們逐出。而天主的計畫，總是常以我們難以想像的角度與方式，在這不完美的世俗中悄然成形。

【專題文章】

現代撒旦教基本要點與臺灣發展史

劉昊

臺灣撒旦主義聖殿的創辦人兼主要發言人

※關鍵字：現代撒旦教、臺灣撒旦主義聖殿、人本主義、無神論、生命觀

什麼是「撒旦教」？

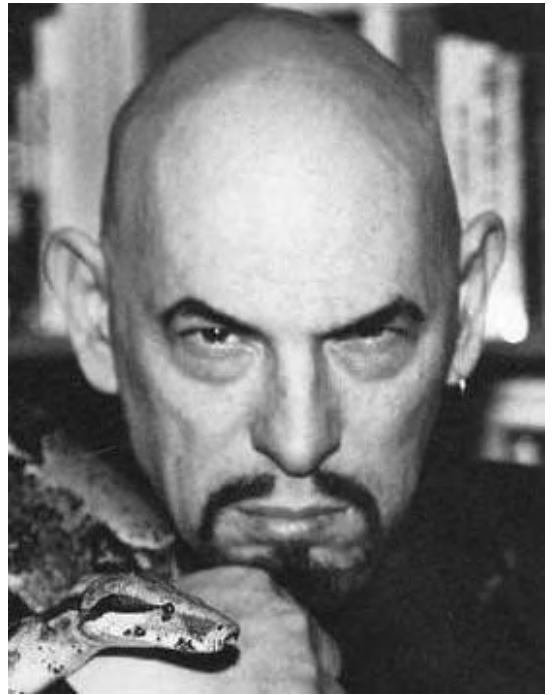
相信一提到撒旦教，普羅大眾第一想到的幾乎都是一群身穿黑斗篷躲在廢墟、地下室、洞穴、墓地，舉行獻祭動物、兒童、活人的儀式；喝血、雜交、畫著各種神祕符號，企圖召喚惡魔或統治世界，又或者某種在黑暗中操弄世界的邪教。然而，真正的撒旦教完全不是這麼一回事。

現代撒旦教普遍為無神論或不可知論，並且崇尚人文主義、智慧、獨立思考，將「撒旦」視為一種對抗威權、追求個人自由與理性的符號，而非真實存在的神靈。之所以選擇「撒旦」一詞，是取自其希伯來文原意「對手、反抗者、控訴者」等含意，並引用其偉大叛逆精神，猶如普羅米修斯盜取文明火種造福人類，被宙斯懲罰日復一日啄去肝臟的刑罰，撒旦也不惜被懲罰甚至陷入火湖永世折磨，也要將辨識善惡之力（禁果）賜予人類。

現代撒旦教起源於 1966 年 4 月 30 日，在美國舊金山成立，由安東·拉維（Anton LaVey）所創辦的「拉維揚撒旦教」（LaVeyan Satanism），又稱「撒旦教會」（Church of Satan），提出一套崇尚世俗與肉體；反對靈性與神性概念的思想，將原先於歷史中亞伯拉罕信仰用於相互指控異端或是抨擊異

教的「撒旦教徒」一詞從貶義詞，轉變成一種驕傲的自稱，並逐漸隨著媒體報導而發展茁壯。此後在 2013 年另一個活躍於公眾視野與熱衷於公益活動的現代撒旦教巨頭「撒旦聖殿」（The Satanic Temple）成立，不斷藉由美國憲法第一修正案在各種公眾場合挑戰亞伯拉罕信仰，致力實現政教分離與宗教平等。

而現代撒旦教的基本要點除了最廣為人知的教義，如拉維揚撒旦教的九訓、十一誡與九罪，或是撒旦聖殿的七宗旨，最重要的就是它的「無神論」與「生命觀」，現代撒旦教普遍不相信超自然概念與事物。例如：上帝、撒旦、天使、惡魔、天堂、地獄等，因此對於現代撒旦教來說這肉體凡胎的此生，就是絕無僅有的唯一，因此主張生命是最寶貴且有限的財產，並且正是如此許多要點也圍繞在這樣的概念下展開。



安東·拉維
(圖片來源：維基圖庫)

慾望合理

正是因為沒有超自然概念，撒旦教普遍不相信死後世界或輪迴轉世，生命成為人最寶貴且有限的財產，伴隨生命而來的慾望也就是正當且合理的需求，要享受生命自然不可能少了滿足它的慾望，撒旦教不認為慾望是罪惡或可恥的，不管是食慾、性慾、被認同感、社交等，都是與生俱來的生理需求，撒旦教鼓勵在合理且無害的前提下宣洩慾望，而不是如同多數宗教壓抑、遏制它們，那只會讓它們從見不得光的角落滲漏出來，人們應當正視、擁抱、控制、宣洩慾望，而不是讓被欲望掌控。也因為撒旦教強調生命僅有

一次，因此鼓勵在有限的生命裡盡可能的自我實現與成就，更別等一切都太晚才後悔，把愛說出口，趁有機會時追逐夢想，盡可能活出一個不後悔的人生。



撒旦教參與 2025 年第 23 屆臺灣同志遊行
(2025.08.25 拍攝於臺北市政府市民廣場)

面對苦難

對於生命中遇到的苦難，撒旦教這點上相比起其他信仰提供各種解釋與說詞不同，沒有所謂的冤親債主、前世因果，也沒有什麼上帝的考驗，更不是魔鬼的誘惑，傳統宗教常歌頌「忍受痛苦」的美德，但撒旦教認為痛苦本身不值得歌頌。生命本就無常，接受世界有時就是混亂且不公的，這能讓人停止靈性自責，並且分析苦難的原因，如果人為造成的就果斷反擊或切割，若是不可控的自然因素，則尋求科學與專業資源，避免將自己塑造成受害

者，而是作為處在苦難中的生存者。因此面對痛苦時建議信徒多去欣賞美的事物，無論是風景、情感、美食等，藉由能夠帶給自身歡愉的事物，去平衡生活中的苦難。

但撒旦教避免「祈求」與「禱告」那些代表著忐忑不安的術語。如果一味依賴祈求和禱告一些事情的發生，人們將不會採取積極的方式去實現它。撒旦主義者意識到自己所得到的一切皆是靠自己爭取，掌控情勢，而不是祈求神讓事情發生。積極的思考與積極的行動相結合才能取得成果，但某些事物的變化遠超出人的掌握，當面對束手無策的困境，即使殘酷撒旦教也建議學會接受，在力所能及的方面竭盡全力，至少在能掌握的環節裡絕不輕言放棄，最後面對結果時才不致愧疚與後悔。

愛與恨

也因生命有限，撒旦教不鼓勵「大愛」，**撒旦教認為每個人的愛有限，盲目地宣稱大愛只會讓寶貴的愛變得毫無價值，並且失去它的真諦。**如果一個人試圖去愛所有人與所有事物，將失去與生俱來的選擇能力，並最終淪落成一個難以辨別他人素質與性格的差勁判斷者，並非所有人都值得愛，當與人來往時，也應當辨別對方是否值得深交，生命本就寶貴，應該留給值得愛且願意負責任的人，不應該將之浪費給「精神吸血鬼」，那些想方設法示弱獲取關注、過度索取卻不願付出、利用良知來勒索你的精力，又或者是利用「責任」、「愛」或「友誼」等名義綁架你的存在，這些有毒關係都應當果斷切割，將自身有限的愛與精力留給值得的人們。

然而，除了愛，另一個人類能感受到最強烈的情感之一，就是恨。許多宗教都選擇忽視或壓抑它，要愛自己的仇敵，露出另一邊臉頰，強調忍辱放下仇恨等，彷彿這種情感是罪大惡極，卻忽視了它本就是與生俱來的情緒，或者是利用所謂的「神聖懲罰」聲稱地獄、輪迴或死後審判懲罰那些肆意作惡之人，但撒旦教否定超自然概念，強調只有此生，因此鼓勵信徒捍衛自身

與反擊敵人，不該用神聖懲罰來自我安慰或忍氣吞聲，在拉維揚撒旦教的九訓第五條中可以看到：「撒旦代表復仇，而不是露出另一個臉頰。」，同時一味地壓抑仇恨會導致許多身心疾病，甚至可能對身邊所愛之人胡亂宣洩，撒旦教鼓勵通過學習對那些應得之人釋放仇恨，既可以清除自身的惡性情緒，並且不必對所愛之人發洩壓抑的仇恨，撒旦教不否認恨的存在，更是去擁抱它，控制它而不是被它所控制。

神性概念

雖說現代撒旦教普遍屬於「無神論」，但自最開始的拉維揚撒旦教其實還有其他方面的主張，也就是「不可知論」與「我神論」，同樣也深遠的影響整個現代撒旦教的發展，關於不可知論的觀點，撒旦教認為歷代以來人們解釋「神」的概念都是非常多變的，以致於撒旦主義者只接受最適合自身的定義。對撒旦主義者而言「神」無論被叫作什麼名字，或者根本沒有名字，被視作自然界的平衡因子，並非與苦難有關。即使這世間萬物真的是由某個存在所創造，這種滲透並平衡宇宙的力量過於強大，它必然不是一個具備人格特質的擬人化存在，它太過於龐大，而不會關心曾經創造的這團土球上血肉之軀生物的幸福與痛苦，同樣的它也不會需要人類的敬畏與崇拜。



撒旦教在受邀在台北貓殺金屬演唱會設攤
(拍攝於 2025.08.24)

關於我神論，拉維揚撒旦教認為所有屬靈性質的宗教都是人類的發明，神不過是人類為了逃避責任、尋求慰藉而創造出來的虛構形象，都是自我投射的產物，又或者是一種群體意志與時代背景道德組成的概念，神靈能夠輕易做到人類被禁止去做的事物，比如說殺人、施展神蹟滿足自身意志、控制一切卻不需負任何責任等等，不過就是崇拜一個依照自身情感需求所創造的神靈。

如果一個人堅持以「神」的形式來將真實的自我具體化，那為什麼要以畏懼「神」的方式畏懼真實的自我？為什麼以讚揚「神」的方式讚揚真實的自我？如果最終開始質疑或憎惡這個「神」，就會尋找新的且更複雜的「啟蒙」精神之路，以便能夠再次分裂自身，並尋求更強大且更外化的「神靈」來鞭打自己可憐可悲的軀殼。

與其如此為何不將這份崇拜轉向唯一真實存在、能感知世界的實體——「自己」，不再將道德外化，不再有神會寬恕，也沒有魔鬼可以推卸責任，不需要為了取悅神靈而禁慾或受苦，生命意義由自己創造，不再是執行某種「神聖計畫」，透過高度的自尊與自律，像照料神殿一樣照料自己的身體、磨練自己的心智，最終成為自身的真正且唯一的主宰，自己的神。

臺灣撒旦教發展史

在臺灣，多數人接觸撒旦教大概都是在 2020 年前後，但實際上臺灣的撒旦教發展其實遠比想像的要更早，但最先進入臺灣的撒旦教卻不是現今最主流的現代撒旦教，反而是另一個有神論的撒旦教派「撒旦的喜悅」（Joy of Satan），早在 2005 年左右的雅虎奇摩家族上，就有人在教導關於撒旦的喜悅的思想、主張與靈修等概念，但現今留下的資訊幾乎銷聲匿跡。

時間來到 2010 年左右，在 Facebook 社群上開始出現一些接觸了拉維揚撒旦教的有志人士設立的粉絲專頁，到了 2018 年左右許多 Facebook 社團也如雨後春筍般一一開展，其中最受矚目的便是「亞洲撒旦教會」，而開展半

年左右，一位與亞洲撒旦教會管理層觀念不合的撒旦教徒選擇另起爐灶，在2019年成立了「拉維撒旦教 - 巴風特教團」，也就是之後大名鼎鼎的「現代撒旦教推廣部：羊邊邊愛靠杯」。

同樣在2019年，筆者正式接觸了現代撒旦教。當時，我剛結束長達三年的基督教傳教生活，心中對其充滿疑惑。其實，我自幼就對許多宗教抱持懷疑態度；成長過程中，我曾跟著同儕與長輩接觸過多元的信仰，包含民俗信仰、道教、佛教（法鼓山、佛光山）、耶穌基督後期聖徒教會、一貫道、創價學會以及耶和華見證人等。然而，我從未像周遭信眾那樣感受到所謂的「靈性充滿」。相反地，我對多數信仰所描述的「神話」、「仁慈」、「大愛」與「懲罰」等概念感到強烈排斥，也常反思宗教引發的戰爭、暴行與慘劇。這份長期的質疑，加上三年的傳教經歷，促使我認真思考：世界上是否存在方向截然不同，甚至與主流宗教完全對立的信仰？於是，我找到了「亞洲撒旦教會」。當我初次讀到拉維揚撒旦教的「九訓」、「十一誡」與「九罪」時，我才恍然大悟：原來世界上有如此人性化、符合現代倫理道德的信仰。

但我仍抱持質疑，好奇這個信仰的歷史、背景、沿革以及最新資訊，因此開始全身心投入研究撒旦教信仰，將我所研究的資料、文獻、新聞等內容翻譯分享給其他教徒。漸漸地，我發布的文章開始受到部分教眾的認可。在這段期間，我也開始注意到世界上諸多撒旦教派，看到許多不同的主張與事蹟，讓我越發堅定的認可這個象徵「叛逆」的信仰。與此同時，我也接觸到了當時多數臺灣撒旦教徒還不熟悉的另一個主流教派——「撒旦聖殿」。看到他們致力於發放獎學金、淨灘、掃街等公益活動，並在各種公眾平台上勇敢挑戰基督宗教的權威，我深受吸引。不過，隨著研究深入，我發現現代撒旦教的這兩大巨頭之間似乎水火不容，這讓我萌生了一個不同的想法。

經過一年多的研究，我在
2020年6月25日成立了
Facebook 社團「撒旦主義聖殿」。這是一個試圖融合「拉維揚撒旦教」與「撒旦聖殿」，甚至囊括世界各派思想與教義的全新團體。社團成立後，我們成功吸引了許多來自「亞洲撒旦教會」與「現代撒旦教推廣部」的

成員加入。不久後，我受到亞洲撒旦教會管理層的招募，成為該社團的版主之一，持續為教徒發布研究文章。直至 2022 年，因為社團管理問題，我與亞洲撒旦教會管理層出現嚴重分歧，最終選擇辭去管理職務，專注於自身的社團發展。因為長時間在亞洲撒旦教會活躍與交流，最後的衝突也讓我理解他們的立場，他們多數人除了引用拉維揚撒旦教義以外，並沒有更深層面的研究現代撒旦教的核心概念與價值觀，同時知曉他們有意想向政府申請立案。我暗自決定我不能讓台灣的第一個現代撒旦教團體由他們成立，並開始著手從累積下來的人脈與信眾中，邀請有志之士一起向內政部遞交正式的社團申請。

想當然耳，頂著一個被視為「主流宗教仇敵」的名號，申請過程絕不可能一帆風順。我們在遞交申請後，很快就收到內政部的回函，質疑我們的無神論信仰主張，並建議我們改以公益社團名義成立。我們回函堅持以撒旦教名義申請，在收到准予籌組函文後，我們興高采烈地慶祝，但此事卻被許多基督徒擷取資訊，轉發各媒體，營造各種撒旦、惡魔入侵的恐慌言論，甚至出現「內政部允許成立撒旦主義聖殿宗教團體成立，已經淪為魔鬼的奴隸」等言論，連內政部承辦人員都需要出面說明。令人意外的是，承辦人員也是



臺灣撒旦主義聖殿
[臉書粉專](#) [官方網站](#)

基督徒，雖說他發文表示不必擔心，卻仍引發一眾基督徒的批評與疑慮，還登上基督宗教的雜誌與各網站引發眾人討論，其中自然少不了謾罵與抨擊。

此後，內政部將我們資料轉交內政部宗教及禮制司，卻再次收到回函，質疑「撒旦」一詞是否與我們章程描述為善的教義相悖。並表示撒旦一詞可能違背人民團體法第七條：「有歧視性或仇恨性之文字」；又或是違背社會團體許可立案作業規定第六點：「有妨害社會秩序或善良風俗，有誤導公眾之虞。」籌備會在回文中再度進行一番說明，表示我們歉難同意禮制司的質疑。結果禮制司再次回函，要求我們解釋「撒旦」一詞的意義，以及是否有不違背善良風俗或誤導公眾之虞；同時要求我們提供現代撒旦教在我國發展之情形——包括進入時間、發展過程、信徒人數以及實際活動等資訊。最後我們只得發布調查問卷，並收集相關資料附函回復禮制司。此後禮制司卻讓我們陷入長時間的等候，加上外界接二連三的質疑，不禁讓我們懷疑，是否

有勢力在刻意阻擋我們成立？在申請過程中，我們多次致電相關單位諮詢進度，都僅是回復我們仍在開會討論；禮制司後來在一次來電中表示，章程與管理辦法皆有部分內容需要修訂，而要求修改的函文卻不曾送到我們手中。最後，我們終於在 2024 年 10 月取得正式的社團立案證書，距離最初遞交申請已過了兩年時間。

也正因為我們社團取得立案資格的过程曠日廢時，前期在沒有會費與資金注入的情況下，很難開展任何活動，直至 2025 年才開始逐漸收取費



臺灣撒旦主義聖殿去年曾接受 818metal 邀約
在台北貓殺金屬演唱會設攤推廣撒旦教
(2025.08.24 拍攝於吉合音樂)

用。不過，在此之前，我也曾於 2023 年 10 月受「離教會者」邀請，進行過個人專訪。

2025 年 8 月正式立案後，我們受 818Metal 邀請，在台北重金屬音樂會現場設置攤位，並發放撒旦教的文宣。同一年，我們也參與了 10 月份的同志遊行活動。今年，我們在 2 月份收到了 VTuber「加姆 Garm」的邀請。當時，我與「現代撒旦教推廣部：羊邊邊愛靠杯」的創辦人及社員們一同接受採訪，共同討論現代撒旦教的理念。此外，我們也在 3 月份的「跨性別現身日」舉辦了講座。這一路上，許多社員都齊心協力，一同為撒旦教爭取更多的曝光與知名度。

臺灣的現代撒旦教發展從 2010 年左右開始，2020 年逐漸活躍並出現於大眾視野中，未來將持續下去，希望終有一天，普羅大眾聽到撒旦一詞不再是急著恐懼與批判，而是能夠認識到我們真正的思想與主張。🌍

為什麼台神愈來愈保守

長老教會牧者 T

東海長青知名校友 | 阿根廷巧克力狂熱分子 | 新的解經活完器 | PC7 牧者、

卦集散地

❖ 關鍵字：台灣神學院、台灣基督長老教會、神學教育、保守化、自由神學

最近，長老教會神學界又對台神的定位在網路上有著「激烈」的討論。當我被網友問到：「為什麼台灣神學院越來越趨向保守？」我的回答是：「從歷史的角度來看，台神一直都是很保守的，沒有改變過。」

日治時期北神、南神的立場

台灣基督長老教會現在有三間培育牧者的神學院：台灣神學院（前身為台北神學院）、台南神學院、玉山神學院，還有新竹聖經學院亦是培訓信徒領袖與傳道同工的教育機構，而在長老教會的百年發展史中，南神與北神的發展始終有不同的路徑與想法。

1869 年，馬雅各醫師（James L. Maxwell）在府城、旗後設立的「傳道者養成班」，是台灣南部最早的神學教育場所。1876 年，巴克禮牧師（Dr. Thomas Barclay）將兩者合併，在府城成立台南大學（神學校），作為培訓傳道人的高等教育機構，後來經歷日清的政權交替，巴克禮牧師依舊沒有放棄傳道與興辦神學教育的想法。1903 年，神學校搬遷到現今東門路校址，並在 1913 年改名為「台南神學校」。

北部的神學教育起始，則是源於 1881 年馬偕牧師（Dr. George Mackay）回加拿大述職時進行籌款，後來在淡水建立了「理學堂大書院」（Oxford College）。1907-1916 年間由約美旦牧師（Rev. Milton Jack）主持校務，便於 1914 年將神學校遷至雙連（現址為台北馬偕醫院），並改名為「台北神學校」。自 1912 年開始，北神和南神就有在討論兩校合併的事項，並希望聯合學校設在台北的新校址，但因受到巴克禮牧師的反對而無疾而終。



1912 年的理學堂大書院
（圖片來源：維基圖庫）

日治末期，台南州教育課要求台南神學校比照台北神學校，由日籍牧師接任院長，意圖加強控制宗教教育。當時的台南教士會因堅持不從，選擇於 1940 年 6 月 11 日決定停辦學校。亦即台南教士會（主要都是蘇格蘭宣教士）不輕易向當時的皇民化教育政策妥協，但是主導北部教會發展的加拿大、美國宣教士對日本政府採取妥協立場。

但在皇民化運動期間，南北兩校無論採取什麼立場，最終都被迫停校。1945年日本戰敗後，北神隨即復校，並且因為當時長老教會內部有南北大會合一與自立的運動，南北神聯合成為「台灣神學院」的構想再度被提出。但在實行過程中，南部的教師與學生覺得合併案重北輕南的傾向太嚴重，因此在1948年原本在台神任教的滿雄才牧師和南部學生就離開台神回南部，並重新將台南神學院復校。因此雖然北神已經改名叫「台神」，但記得這段不愉快歷史的南部老會友還是會「親切地」將它稱之為「北神」。

戰後台神的主導者孫雅各牧師

戰後影響臺灣神學院發展一個非常關鍵性的人物就是加拿大長老教會的宣教師孫雅各牧師 (Rev. James Dickson)。¹孫雅各牧師從二次大戰結束後，於1947年接任台神院長。孫雅各-孫理蓮 (Lillian R. Dickson) 夫婦對臺灣的宣教事業有極大的貢獻，但我們也必須要承認孫雅各夫婦之所以在臺灣能夠有這麼大的影響力，其中一個非常重要的原因，就是孫雅各牧師和蔣介石夫婦的私交非常密切。²

根據網路上可以追溯到的資料，早在1951年孫雅各牧師透過中原大學創辦人賈嘉美牧師 (James R. Graham III) 與蔣介石夫婦見面，在那次見面中，蔣介石因對孫雅各有極佳的印象，因此同意開放山地宣教，且僅准許長老教會從事山地宣教。³此外，當局也允許孫雅各將台神遷到陽明山管理局下轄的仰德大道上 (台神現址)，就位於國安局的旁邊。當教會的領導者與當時的獨裁者蔣介石關係如此密切時，孫雅各主導的神學教育當然就往保守的方向前進。

¹ 孫雅各牧師是美國人，但受加拿大長老教會差派擔任宣教師。

² 李貞德，〈從師母到女宣——孫理蓮在戰後臺灣的醫療傳道經驗〉，《新史學》，16卷2期，頁95-151。

³ 萬育莘，〈上帝捷足先登：戰後初期山地管制下的傳教管理 (1945-1960)〉 (台北：國立政治大學台灣史研究所碩士論文，2021)。

孫雅各牧師死後葬在台灣神學院禮拜堂邊，其墓碑就是由蔣介石題字，孫理蓮牧師娘死後葬在孫牧師旁，其墓碑則是由蔣經國題字。在台灣歷史上，夫婦的墓碑由蔣家父子題字，是絕無僅有的紀錄，也顯示孫雅各與蔣家關係之密切。



台神禮拜堂旁的孫雅各與孫理蓮墓，
墓首是蔣家父子為其題字「弘道流芳」與「弘教遺芬」。
(2026.04.13 某台神校友協助拍攝)

北部教會的保守派體質

按照教會歷史學家徐謙信牧師的紀錄，1950年左右，南北大會討論合一問題，其中最關鍵的爭議點就是台灣神學院的存廢。當時單單高雄中會一個中會，其堂會數、會員數就比北部大會全部的總額要多，戰後台灣神學院經營困難，專任老師僅存二人，南北合一之後，北部大會代表擔心在南部教會堅持下，會將北部的台灣神學院關閉。因此，由黃武東牧師出面協調，保留北部大會，以促進南北合一。現在的總會官方歷史解說，北部大會保留乃是

因為管理北部財產，事實上，**保留北大的唯一理由，是為了台神的存廢問題。**⁴

然而，由於台灣政治經濟發展逐漸以台灣北部為中心，因此北部大會發展迅速，特別是當年教士會在台北市區購買的大批土地極有價值，⁵因此掌握北部大會，就等於掌握整個長老教會的錢與權。

這時候就不能不提號稱「七星上將」的陳溪圳牧師。根據廖安惠的碩士論文後面的訪談稿顯示，戰後的北部牧師對於陳溪圳的評價多屬負面，認為他在日治時期支持日本殖民政府的皇民化政策，戰後又成為國民政府的忠實支持者，「靈巧像蛇」大概是最溫和的評語了。⁶連周聯華都唯恐避之不及的「反共愛國護教聯盟」，陳溪圳在裡頭長年擔任幹部。這位靈巧像蛇的牧師是七星中會、北部大會實質的領導者，因此博得「七星上將」的外號。⁷想當然爾，陳溪圳牧師當然也在台灣神學院的發展上介入甚深。

北部教會得益於台灣政經發展，逐漸在財務、教勢領先南部教會。當北部教會的會友的比例由愈來愈中產階級組成，會友當中有高比例的公教人員，甚至是簡任或政務官員也成為會友，教會當然就愈來愈保守，小會長老不准牧師在台上講政治時有所聞。在我長年的經驗中，長老教會的堂會發展與神學院發展是息息相關的，當教會保守，神學院自然也是保守的。台神第一位取得新約博士的校友駱維仁博士，從美國學成歸國，他主張自由、多元的神學立場，甚至邀請台大哲學系教授陳鼓應來台神演講批判基督教，此風格不受北部教會當局所喜愛，最終駱維仁博士只好自己離開台神轉往聯合聖經公會事奉。

⁴ 黃武東，《黃武東回憶錄》（台北：前衛出版社，1989）。

⁵ 中山北路從今天的民生西路以北一直到基隆河邊都是教士會所購買的土地。今天的台泥總公司就是當年的台神校舍。

⁶ 廖安惠，〈北部台灣基督長老教會新人運動之研究〉（台南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1996）。

⁷ 曾慶豹，《約瑟和他的弟兄們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》（台南：教會公報社，2016），頁 334-339。

神學本質的大轉向

台灣神學院雖然保守，但好歹課堂在形式上有多元論辯、對話討論的空間。在我觀察，影響台灣神學院近年來實質的保守轉向，最嚴重的影響就是一群輕視知識的牧師對自由神學的反撲。最具體的事物就是反同牧師控制董事會。

2010年代以降，當台灣教會開始串連反民法修正、反同婚運動時，一群長老教會牧師也開始進行另一種串連。他們主張，長老教會之所以不增長，就是因為長老教會內自由神學橫行，因此要解決長老教會不增長的困境，就要把兩個屬靈破口堵住。第一個破口就是各地的大專中心工作者，他們指控大專中心工作者因為自由神學散布挺同的錯誤思想。這就是為什麼過去幾年某些中會開始縮減大專工作者編制、刪減大專中心預算、塞入自己人去當大專工作者，甚至故意不讓某位大專工作者封牧（該中會議長二週前還稱讚此名大專工作者是「將才」），使用這些垃圾步，在背後卻被他們認定是屬靈爭戰。

第二個破口就是散佈自由神學的神學院。清洗神學院自由神學的方式，首先就是盡力排除他們眼中的大毒草——鄭仰恩老師。當林鴻信老師卸任院長後，台神董事會故意跳過學養、資歷都無人能出其右的鄭仰恩老師，選擇陳尚仁擔任院長，董事長對教授會的解釋是：台神接班需要年輕化。問題是當年鄭仰恩老師未滿55歲，正值學術、能力、經驗的頂峰，董事會卻以



台神已有百年校史，但其未來令人擔憂。
（2026.04.13 某台神校友協助拍攝）

「老」為理由來排除接班，大家心知肚明其實背後真正的理由就是因為鄭仰恩老師挺同。甚至有董事明白說出：挺同的院長募不到錢啦！

掌握神學院不僅要掌握院長，掌握神學院董事會更是重中之重。現任的台神董事長，根本不認同長老教會的改革宗神學，是個十足的靈恩教會增長派。找這種人擔任台神董事長，顯示長老教會內的極右派已經牢牢掌握住董事會，我看未來十年這個態勢都不容易改變。

當教會想要控制神學院

當我受派去各教會為不同的神學院募款時，我常說：**神學院與教會如同是兩個輪子與皮帶之間的關係，當教會進步，神學院才會進步，當神學院進步，教會才會進步，反之亦然。**當一群對神學思想沒興趣，甚至是神學無用論者擔任神學院董事時，我擔心的不是神學院保守不保守，而是神學還能不能存活，那才是問題勒！🌍

【文獻與翻譯】

古典時期選材：《西庇阿之夢》篇

——C. S. 路易斯《已棄之象：中世紀與文藝復興文學導論》譯文（四）

金子煥

台灣神學研究學院神學研究道學碩士 | 校園書房出版社編輯

| 排灣中會榮原教會師丈 | 野橄欖神學社召集人兼社長

本篇文章為《已棄之象：中世紀與文藝復興文學導論》譯文¹

※關鍵字：C. S. 路易斯、西塞羅、西庇阿之夢、宇宙論、基督教世界觀

¹ 譯者註：此書譯作先前已於《校園》雜誌連載「魯益師中世紀與文藝復興文學導論」三篇，分別是：（一）〈由書本、經典與權威所建構的世界觀〉（Vol. 67 No. 4, pp. 4-8）、（二）〈系統化狂熱的中世紀〉（Vol. 68 No. 1, pp. 4-9）、（三）〈拯救現象的宇宙模型〉（Vol. 68 No. 2, pp. 4-10）。筆者之所以翻譯這本書，是因為我在閱讀《新品種的基督徒》（*A New Kind of Christian*）時，在其註腳中發現此書。其內容有助於我們理解，現代神學如何在歷史中逐步形成，特別是其與中世紀宇宙觀之間的斷裂與延續。透過這樣的回溯，我們或許能重新辨識：今日被視為「理所當然」的神學元素，是否真的屬於基督信仰本身，抑或只是某個歷史階段的產物。本系列原於《校園》雜誌刊載，隨著刊物停刊，連載亦告中斷。然而，這次轉至《無境界者》繼續刊登，並不只是載體的延續，而更像是一種閱讀位置的改變。《校園》作為一份長期存在的刊物，其讀者、語境與神學關懷，某種程度上已相對穩定；相對而言，《無境界者》更接近一個尚未被完全定型的空間，其邊界、對話對象與問題意識，仍在生成之中。在這樣的處境裡，重新閱讀這本書，所面對的問題也可能不再相同。它不只是幫助我們理解「中世紀的人如何理解世界」，或「現代神學如何從中長成」，同時也反過來逼問我們：我們今天用來理解世界的那些圖像，是否也正處在一種尚未被察覺的歷史性之中？因此，這次連載的延續，不只是補完一項翻譯工作，而更像是把這本書放進一個不同的實驗場域裡。它所處理的，不再只是過去那個「被棄置的意象」，也可能隱約觸及我們此刻仍在使用、卻尚未準備好放手的那些理解方式。

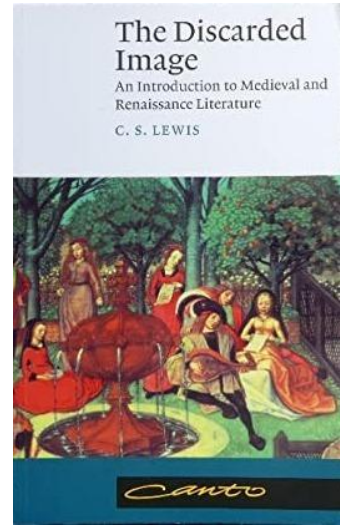
書籍資訊

【書名】已棄之象：中世紀與文藝復興文學導論

【原書名】*The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964.)

【作者】C. S. 路易斯 (C. S. Lewis, 1898-1963) | 英國人 | 作家

【譯者】金子煥



【第三章】第一節、古典時期選材：《西庇阿之夢》篇

噢，人類力量虛幻的榮光！那頂端的綠意是多麼短暫。

——但丁

在轉向討論「模型」本身之前，最好先對其來源中至少其中一些進行說明。若要處理所有來源，將遠遠超出本書的範圍，且會將我帶入那些其實已有更好嚮導可尋的領域。

例如，對於中世紀文學的研究者來說，或許沒有比聖經、維吉爾（Virgil）²和奧維德（Ovid）³更必須了解的來源了，但我並不打算在此討論這三者。我的讀者中許多人已經了解它們；而那些還不了解的人，至少知道自己需要去了解它們。

² 譯者註：奧古斯都時代的古羅馬詩人。

³ 譯者註：與維吉爾同為奧古斯都時代的古羅馬詩人。

同樣地，雖然我會多次談到古天文學，但我不會在此說明托勒密的《天文學大成》（*Almagest*，又譯《至大論》）。該文本已有法文譯本，且市面上已有許多科學史著作。⁴（現代科學家若非歷史學家，對哥白尼以前天文學的隨口評論，往往並不可靠。）

我將集中探討那些對受過教育的人而言較難接觸到、或較不為人知的來源，或是那些最能說明「模型」吸收這些素材之奇特過程的文獻。我認為最重要的部分屬於西元三、四、五世紀，這將成為下一章的主題。在此之前，我先轉向某些在我們學校「古典」傳統中往往被放在次要位置的早期作品。

一、《西庇阿之夢》（*Somnium Scipionis*）⁵

眾所周知，柏拉圖的《理想國》以一段關於來世的敘述作結，是由一位從死亡歸來的亞美尼亞人爾（Er）所敘述的。當西塞羅大約於公元前 50 年撰寫他自己的《國家篇》（*Republic*）時，他也不甘示弱，以一個類似的景象作為結尾。西塞羅對話錄中的講者之一，小西庇阿（*Scipio Africanus Minor*），在第六卷也是最後一卷中，敘述一個引人注目的夢。西塞羅的《國家篇》傳世至今的大多是殘篇。但出於稍後將說明的原因，這部分——即《西庇阿之夢》——卻完整地流傳了下來。

西庇阿一開始說到，在進入夢境前的那個晚上，他一直在談論他的（養）祖父，大西庇阿。他說，這大概就是祖父為何會出現在他夢中的原因，因為我們的夢，多半是由最近清醒時的思緒所孕育出來的（VI, x）。這種藉由提出心理上的原因，來使虛構夢境顯得可信的小小嘗試，在中世紀的夢境詩中也被模仿。例如，喬叟（*Chaucer*）在《公爵夫人之書》（*Book of the Duchesse*）的序詩中，在夢見他們之前，他先讀到了因死亡而分離的戀

⁴ *Mathematikes Suntaxeos*, Greek text and French trans. M. Halma (Paris, 1913).

⁵ Cicero, *De Republica, De Legibus*, text and trans. by C. W. Keyes (Loeb Library, 1928).

人；而在《百鳥議會》（*Parlement*）中，他讀的正是《西庇阿之夢》本身，並暗示這或許正是他夢見西庇阿的原因（106-8）。



《西庇阿之夢》是西塞羅《論共和國》第六卷的結尾，是古羅馬版本的「天啟預言」。

大西庇阿帶著小西庇阿上升到一個高度，使他得以從一個「高遠、明亮閃耀、充滿星辰的地方」向下俯瞰迦太基（xi）。他們事實上是在最高的天層，即恆星天。這成為後來文學中許多升天描寫的原型：如但丁的、喬叟在《名譽之宮》（*Hous of Fame*）中的描寫、特洛伊羅斯幽靈（Troilus' ghost）的上升，以及《國王之書》（*The Kingis Quair*）中那位情人的上升。唐吉訶德與桑丘（II, xli）也曾一度被說得相信，自己正經歷這樣的上升。

大西庇阿在預言了孫子未來的政治生涯後（正如卡查圭達在《神曲·天堂篇》（Paradiso）第十六卷預言但丁那樣），向他解釋說：「凡是曾拯救或為祖國奮戰，或擴張其版圖的人，在天堂都有其被指定的位置。」（xiii）這是一個很好的例子，說明後來的融合過程（syncretism）所面對的材料是多麼難以整合。西塞羅是在為公眾人物、政治家與將領打造一座天堂。不論是異教聖賢（如畢達哥拉斯），或是基督徒聖徒，都無法進入其中。這與某些異教權威，以及所有基督徒權威的觀點明顯不一致。但在這個案例中，正如我們稍後將看到的，在中世紀開始之前，一種調和性的詮釋便已形成。

小西庇阿被這樣的前景所鼓動，隨即問道，為何不立即前往加入那蒙福的群體。「不，」老西庇阿回答（xv）：「除非那位以你眼前這整個宇宙為殿宇的神，已將你從身體的枷鎖中釋放，否則通往此地的道路並不對你開放。因為人出生時便受一項律法所約束：應當駐守（tuerentur）你在殿宇中央所見的那個名為地球的球體……因此你，普布利烏斯，以及所有善人，都必須將靈魂保留在身體的枷鎖中，未經那位賜予你靈魂者的命令，不得離開人間生活；否則，便可被視為背棄了神所分派給人的職守。」這種對自殺的禁止是柏拉圖式的。我想西塞羅是在追隨柏拉圖《斐多篇》（*Phaedo*）中的一段，蘇格拉底在那裡談到自殺時說「人們說這是不可為的」（61c），甚至是少數幾種在任何情況下都不可為的行為之一（62a）。他接著解釋道：無論我們是否接受奧祕宗教所教導的說法（即身體是一座牢籠，我們不可自行逃離），至少我們人類確實是神的所有物（κ τ ῆ μ α τ α），而所有物不應自行處置自身（62b - c）。這項禁令構成基督教倫理的一部分，這點是不爭的事實；但許多並非無知的人，卻無法告訴我這是何時、如何形成的。我們正在討論的這段文字，或許確實產生過某些影響。可以肯定的是，後世作家在提及自殺或不正當地冒險生命時，似乎都記著大西庇阿的這番話，因為他們進一步發展其中隱含的軍事隱喻。史賓賽筆下的紅十字騎士，在回應「絕望」對自殺的誘惑時，便這樣說道：

士兵不可離開其值守之位，
亦不得放棄其崗站，除非長官命令。

而「絕望」試圖反駁這一論點，回答道：

指定哨兵其崗位⁶的人，
也允許他在晨鼓響起時離去。

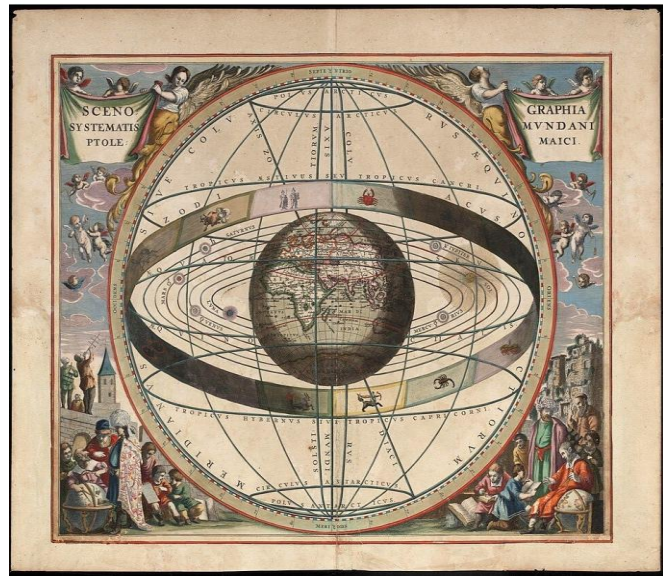
——《仙后》I, ix, 41

同樣地，多恩（Donne）也以這番話譴責決鬥：

喔，你這瘋狂的懦夫，竟想顯得勇敢，卻向你與祂（那使你在祂的世界
這座軍營中作哨兵的那位）的敵人就此投降……

——《諷刺詩》III, 29

西庇阿隨後注意到，那些星辰全是球體，且在大小上遠遠超過地球。事實上，在對照之下，地球顯得如此渺小，使得羅馬帝國在那微小地表上幾乎只是一個點，使他覺得不值一提（xvi）。這段文字一直存在於後世作家的心中。以宇宙標準衡量，地球的微不足道，無論對中世紀或現代思想家而言，都同樣成為一種常見的觀念；它是道德家們的拿手老工具，正如西塞羅所做的那樣（xix），用來挫抑人類的野心。



托勒密《天文學大成》中的地心說宇宙觀
（圖片來源：維基圖庫）

⁶ 取拉丁文 *statio* 之意，即「崗位」。

《西庇阿之夢》中的其他細節也將在後世文學中出現，儘管它顯然並非這些細節傳承的唯一途徑。例如在第十八段，我們見到了諸天球的旋律；在第二十六段，則有受大地束縛之幽靈的說法。在第十七段（若不至於顯得太瑣碎的話），我們可以注意到太陽被視為世界之心智（*mens mundi*）。奧維德在《變形記》（IV, 228）中將其稱作「世界之眼」（*mundi oculus*）。老普林尼則在《自然史》（II, iv）中回歸西塞羅的說法並略作更動，稱之為「世界之精神」（*mundi animus*）。伯納德·西爾維斯特（Bernardus Silvestris）同時使用了這兩個尊稱——「世界之心智……與世界之眼。」⁷彌爾頓想必未曾讀過伯納德，但他肯定讀過《西庇阿之夢》與奧維德，且很可能讀過普林尼，他也做了同樣的處理：「你這太陽，是這偉大世界的眼睛與靈魂。」

（《失樂園》V, 171）雪萊或許僅以彌爾頓為念，進而將「眼睛」的意象提升到更高層次：「那隻宇宙用來觀看自身、並認知自身神性的眼睛。」

（《阿波羅讚歌》，31）

然而，比這些零碎的趣味細節更為重要的，是這篇文本的總體特徵，它正是中世紀自古代繼承的大量材料的一個典型。就表面而言，它似乎只需稍加修飾便能與基督教一致；但在根本上，它預設了一套全然異教的倫理學與形而上學。正如我們先前所見，雖然這裡有天堂，卻是為政治家預備的天堂。西庇阿被勸誡（xxiii）要仰望高處並蔑視這個世界；但他要蔑視的主要是「群眾的議論」，而他在高處所要尋求的是「自身成就」（*rerum*）的報償。那將會是某種意義上的「榮譽」、名聲或「榮光」，與基督教的定義大相逕庭。最具迷惑性的是第二十四段，他在那裡被勸誡要記住：並非他，而只有他的身體才是必死的。每一位基督徒在某種意義上都會認同這點。但幾乎緊接著便出現這句話：「因此，要明白你自己就是一位神。」對西塞羅而言，這是理所當然的；「在希臘人之中，」馮·許格爾曾說——他其實也可

⁷ *De Mundi Universitate*, II, *Pros.* V, p. 44, ed. Barach and Wrobel (Innsbruck, 1876).

以說「在所有古典思想中」——「凡是論及『不朽』，指的就是『神』。這兩個概念是可以互換的。」⁸人之所以能升上天堂，是因為他們本就來自那裡；他們的上升乃是一種回歸（*revertuntur*, xxvi）。這也正是為何身體被視為「枷鎖」；我們進入其中，彷彿經歷一種墮落。身體並不屬於我們的本性：「每個人的心智才是他本人。」（xxiv）這一切都屬於一套理念範疇，與基督教關於人的創造、墮落、救贖及復活的教義全然不同。這種對身體的態度，後來成為中世紀基督宗教的一項帶來問題的遺產。

西塞羅還留下了一種學說，這在數個世紀間或許阻礙了地理探索。地球（理所當然地）是球形的，並分為五個地帶，其中北極與南極兩帶因嚴寒而無法居住。在南北兩個宜居的溫帶之間，橫亙著因酷熱而無法居住的炙熱帶。正因如此，那些居住在南溫帶、與我們「腳掌相對」、且「腳步朝向與你相反方向」的「對蹠人」（*Antipodes*），對我們而言毫不相干。我們永遠無法與他們相遇，因為你我之間隔著一條致命的灼熱帶（xx）。正是為了反駁這一理論，喬治·貝斯特（*George Best*）才寫下〈球體的經驗與理據：證明世界各地皆可居住，並藉此反駁五帶之主張〉⁹（《真實的論述》，1578）。

與後世所有的繼承者一樣，西塞羅將月亮視為永恆之物與腐朽之物之間的分界，並主張行星會影響人的命運——其論述頗為模糊且不完整，同時也沒有中世紀神學家後來所加上的那些保留與限制（xvii）。🌍

（未完待續）

⁸ *Eternal Life*, I, iii.

⁹ I.e. doctrine, theorem.

【專題文章】

主教制的歷史演變與教會的大公性

——基督宗教宗派譜系學初探（番外篇）

張辰瑋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：主教制、使徒統緒、聖秩制度、因功生效、普世合一運動

前言

上一期的〈基督宗教的七個大公傳統〉¹刊出後，得到了許多讀者的迴響，在交流的過程中，也有許多人與我深入討論了歷史制度上的細節。因此，雖然還沒講新教的宗派譜系，但在此希望能先寫一個番外篇，將「主教制（*Episcopacy*）」的歷史發展給講清楚。

在本文中，我們將探討，為何主教制的演變對於了解基督教的宗派譜系是如此重要；而在宗教改革之後，各教派又是怎麼去理解教會傳統的聖秩制度的。對這些歷史與聖秩神學的理解，又將如何幫助我們在今天重新思考普世運動中制度層面的問題，這便是筆者特別希望能來跟讀者一起探討的核心關懷。

¹張辰瑋，〈基督宗教的七個大公傳統——基督宗教宗派譜系學初探（二）〉，《無境界者》，第7期（2026.02），頁212-229。

新約中的監督與長老

在探討主教制的起源之前，我們必須先回到《新約聖經》中的教會制度。在福音書裡，特別記載了耶穌揀選十二門徒的名字並稱他們為「使徒」（*apostolos*，意為受差遣者），這帶有強烈的神學暗示——耶穌正以此建立一個全新的信仰群體，用來取代舊約以色列的十二支派。²

隨著教會向外擴展，在《使徒行傳》與保羅書信中，出現了許多不同的職份名稱（如先知、教師、醫病者等）。新約學者大多主張，這些職份在早期純粹是「功能性」的，而非制度性的職位。然而，在這些眾多職份中，有三個職位特別被後世教會制度化並予以高度重視：監督（*Episkopos*，意為視察者、主管）、長老（*Presbyteros*，意為長者、仕紳）與執事（*Diakonos*，意為侍者、僕役）。

其中，「執事」的位階與功能最無爭議，他們是使徒在耶路撒冷教會為了管理日常行政與慈善分配（如管理飯食），而特別接手設立的服務職務。主要的爭議點在於：新約中頻繁出現、被視為使徒在各地教會代言人與繼任者的「監督」和「長老」，這兩個職份究竟是不是同一個？現代多數聖經學者認為，早期的新約文本強烈暗示它們其實是「同職異名」，長老是職稱，監督是工作內容。³例如在《使徒行傳》第20章中，保羅請了以弗所教會的長老來，卻在訓勉時對他們說：「聖靈立你們作全群的監督」（徒20:28）；在早期的「真」保羅書信中，這兩個詞彙也時常混用。但在《提摩太前書》中，開始傾向以單數稱呼監督、以複數稱呼長老，有學者就主張，大約在一

² 馬太、馬可、路加等對觀福音將十二使徒的名單完整記錄下來，但《約翰福音》卻大多只使用「門徒」一字，也沒有特別列出名單，但《約翰福音》依舊有提到「那十二個門徒」，說明作者是知道這個特殊群體存在的。新約學者大多認為這反映了約翰作者反體制化的神學特徵。

³ Lightfoot, J. B. *The Christian Ministry*. London: Macmillan, 1868.

世紀末至二世紀初，為了因應教會治理的需要，「監督」與「長老」在階級與職權上的區別，已經開始逐漸浮現。⁴

主教制與使徒統緒的形成

但隨著教會人數的增長與異端的挑戰，大公教會最遲在二世紀中葉，就已經全面發展出明確的「監督／主教—長老／司祭—執事」的三級聖秩制。教父著作顯示，二世紀初的安提阿主教聖依納爵（Ignatius of Antioch）是推動這套「君權主教制」（Monarchical Episcopate）的關鍵支持者。他極力強調主教作為地方教會的代表，在教會中具有絕對的優越性與獨斷權。

他在書信中寫道：「你們都要跟隨主教，如同耶穌基督跟隨父；也要跟隨長老，如同跟隨使徒。」（致士每那人書 8:1）；並且首度使用了「大公教會」（*katholikē ekklēsia*）一詞來連結主教制：「主教在哪裡，會眾也當在哪裡；正如耶穌基督在哪裡，大公教會就在哪裡。」（致士每那人書 8:2）。他更向信徒發出強烈的警告：「尊敬主教的，必受上帝尊敬；背著主教做事的，其實就是在事奉魔鬼。」（致士每那人書 9:1），並斷言「眾人都要敬重執事……敬重主教如同耶穌基督……敬重長老如同上帝的議會。若沒有這三者，就不能稱之為教會。」（致他拉勒人書 3:1）。

在教父的證言中，這種以主教為核心的合一觀，無一例外地成為了早期教會的特色。除了厭棄物質的部分諾斯底派，或是提倡先知的靈恩權能而反對教階的孟他努派（Montanism）等邊緣群體外，我們幾乎難以在大公教會中找到沒有主教的群體；甚至連後來分裂出去的諾窪天派（Novatians）或多納徒派（Donatists），也都仍堅守著這套主教體制。

⁴ Stewart, Alistair C. *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014.

而除了「主教作為教會首牧」的觀點在二世紀中葉發展起來以外，「主教作為使徒繼承人」的觀念亦同步發展成形。二世紀末的教父愛任紐

（Irenaeus）在反駁諾斯底異端時主張，異端所傳講的都是自行發明的秘密邪說，而大公教會的正統教義，則是基督透過使徒交付給他們所親自設立的主教，並一任一任公開傳承下來的。為了證明這種傳承的正統性，愛任紐特別提到他年輕時的老師是士每拿主教坡旅甲（Polycarp）；而年輕時期的坡旅甲又曾在作為以弗所作長老的使徒約翰門下受教，因此他一生只傳講從使徒那裡學到、並由正統主教傳承下來的真理。早期的教父們強調「使徒統緒」

（**Apostolic Succession**）主要是作為純正教義與信仰延續的保證；但隨著時

間推移，這項傳統漸漸發生了神學上的質變，使徒統緒被賦予了透過接手傳遞實體恩典的意義，成為大公教會檢驗主教聖秩合法性與有效性的絕對標準。大公教會開始認為，每位主教都必須能將其按立的譜系，像族譜一樣完整地追溯回使徒才算有效；因此，為了防止這條神聖的接手傳遞鏈條斷裂，尼西亞公會議便明文規定：任何一場新主教的按立，都至少需要三位主教共同參與接手，才能確保其使徒統緒的有效傳遞（避免因單一主教的傳承瑕疵而導致統緒中斷）。



在傳統教會的觀念中，一位主教的按立，必須要能追溯回使徒才具有有效性。

（ChatGPT 生成圖）

聖職人員作為傳遞恩典的器皿

接著，我們必須來探討「三級聖統制」在主持聖事／聖禮上的資格差異。在天主教的七項聖事——聖洗聖事（洗禮）、聖體聖事（聖餐禮）、堅振聖事（堅振禮）、和好聖事（告解禮）、婚配聖事（婚禮）、聖秩聖事（按立禮）、病人傅油聖事（病人傅油禮）——中，⁵我們可以根據主禮者的身份看見明確的階級劃分：作為入門與見證性質的聖洗聖事與婚配聖事，門檻最寬鬆，平信徒（在緊急情況下）或執事就能主持，因為洗禮是信徒自行與上帝締約、婚姻是雙方締約，聖職人員僅是教會的見證；但聖體聖事、和好聖事與病人傅油聖事，則嚴格限定只能由司祭（神父）以上的階級來執行，因為主持者在儀式中是「代表基督」（*in persona Christi*）行動；最後，聖秩聖事與堅振聖事則成為了主教的專屬特權，這代表著主教擁有維持教會大公秩序、接納新聖職與新會友的終極權柄。⁶



傳統教會的七項聖事，皆分享著聖體聖事的光榮。
（ChatGPT 生成圖）

⁵ 東正教早期強調所有奧蹟皆是分享「聖體聖事」的光榮，因此並未刻意限定聖事的具體數量。直到 1672 年的耶路撒冷會議（Synod of Jerusalem），才正式採納了「七項聖事」的說法，好跟新教的聖禮觀劃清界線。

⁶ 早期教會的信徒都是先受洗禮，等到主教在場時才能行堅振禮，正式接納其成為教會的一員（這可能已經好幾年後了）。後來東正教實務上只要主教在場，或是先由主教親自祝聖堅振用的聖膏油，司祭就能使用此油代表主教執行堅振。但天主教仍堅持要由主教親自堅振，因此東正教嬰兒洗之後就會塗抹聖膏為其堅振，但西方教會則等到青少年時期才會行堅振。

但為何這些聖事只能由特定的聖品來主持？又為何必須擁有完整的「使徒統緒」才能確保聖事的有效性？這就必須回到傳統聖事神學／聖禮神學中的「聖化觀」來理解。在傳統教會的觀念裡，**特定的人與物質在儀式與聖靈的聖化下，便能夠成為傳遞恩典的媒介；而這種聖化帶來的改變具有三個特質：因功生效、永久改變、能傳遞神聖。**

初代教會面臨著羅馬帝國的迫害，時常有許多聖職人員在迫害下交出聖經或拜偶像（被稱為 *Traditores*，即「交付者」或「背教者」），在迫害結束後才又回到教會來主持聖事；或者曾有教會領袖在皈信了異端之後才又回來主持聖事。這些聖事是否依然有效？有一群北非的信徒，後來就否認這些曾經信仰變節的聖職人員，執行聖事的有效性，並自行成立了教會，被外界稱為多納徒派（Donatism）。

聖奧古斯丁（Augustine of Hippo）對此提出了「因功生效」（*ex opere operato*）的恩典觀。他指出，我們不可能去一一查驗所有聖職人員的信仰，或者問他主持聖事時是否信心軟弱，不然洗禮與按立時的信仰問答就變成是主禮者要回答而非受禮者了。因此，聖職人員只是上帝手中的一個「器皿」（*Instrumentum*），無論他自己內心是否相信，只要他本身有接受過有效的按立，並且在執行儀式的過程中程序和禱詞都正確，那恩典就會「因功生效」，而非因信心生效。⁷這點其實是符合奧古斯丁的上帝主權論的：上帝恩典的生效並不在乎人是否有信心可以領受，因此聖事是因功生效的，並且聖職人員的按立是終生有效的（即留下不可磨滅的印記，*character indelebilis*）。即使一位聖職人員曾變成異端或背教，回到大公教會後他也無須再按立一次，只需要補行堅振禮確認他的信仰即可，並且這種聖事的有效性是能透過使徒統緒傳遞下去的。奧古斯丁的觀點後來就形成了著名的「管線理論」（*Pipeline theory*）：**只要聖職人員有正確履行聖事的儀式，那上帝的恩典在教會中就不會斷絕。**

⁷ 這裡講「因功生效」的「功」並非是功德的意思，而是正確執行儀式的意思。

東正教的觀點並沒有那麼機械化，他們的理論比較接近「聖餐共融論」（Eucharistic Communion），認為聖事的成立並非只是透過單一聖職人員作為上帝器皿來實行，而是要在正統主教的團契中才能被保證。但是在實踐中，東正教也仍然接受這種神聖傳遞與儀式正確實行便有效的概念，只不過她仍同時強調執行者信仰的正統性。

統整來說，主教制的傳承在實踐上有三個被強調的重點：**有效性（Validity）、合法性（Legality）與正統性（Orthodoxy）**。有效性是確認他的按立者是否有使徒統緒以及是否正確執行禮儀；合法性則是確認他的按立是否得到同教省其他主教同儕的同意，在西方後來這就成為是否得到教宗同意；正統性則是確認受按者是否認信《尼西亞信經》以及大公教會的信仰。有如是三者，受按者就會是一位有效、合法又正統的主教。

透過物質傳遞神聖

聖事當中的「神聖性」是如何被傳遞的呢？宗教人類學家弗雷澤（James Frazer）在其名著《金枝》（*The Golden Bough*）中考察各地的宗教習俗後，歸納出神聖或巫術傳遞的兩種途徑：**物質接觸（Law of Contagion）或型態相似（Law of Similarity）**。⁸在傳統教會的聖事神學中，這兩種觀念也深刻影響了古代神學家對使徒統緒以及聖事有效性的詮釋。

首先是「物質接觸」。在傳統教會的習俗中，接觸聖髑（聖人遺骨）或聖物即是透過物質接觸來領受恩典。在聖事的「因功生效」中，除了儀式的程序和禮文要正確以外，物質接觸也是重要的一環。洗禮的水和堅振的油之所以是聖的，除了在儀式中對水和油的祝福以外，許多傳統也認為**物質本身就是傳遞恩典的管道**。耶穌在三十歲出來傳道前，在約旦河中接受了施洗約翰的洗禮，聖愛弗冷（St. Ephrem the Syrian）認為基督透過親自下到水中的

⁸ Frazer, J. G. (1922). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Abridged ed.). New York: Macmillan. Chapter 3, Section 1: The Principles of Magic.

物理行動，將「火與聖靈」放在了洗禮的水中，進而聖化了全世界的水源，使水成為了使人得拯救的媒介。在東正教的傳統中，主教祝聖堅振用的聖膏油（*Myron*），也是在教區當中分享，並在祝聖時，會將新油混入舊油中，將其一代代添加傳遞下來。在東方亞述教會中，還有所謂的「聖酵」（*Holy Leaven / Malka*），十三世紀的敘利亞作家伊貝德·耶穌（*Ebed Jesus*）記載，使徒約翰將耶穌最後晚餐時的麵團保留了下來，並在耶穌受難時使其沾上耶穌的血與水，接著由使徒多馬將這團神聖的麵團帶到東方，使其傳遞主身體的奧祕。因此，東方亞述教會中的每一個聖餐用的餅，都必須使用這兩千年前傳下來的聖酵來製作，在每年聖週四時，主教或司祭就會進行「續酵儀式」，將新麵粉與橄欖油加進這團本堂會所傳承的老麵中，透過物質的延續來確保餅的神聖性。

除了水、油與酵母以外，「人」本身更是被視為傳遞恩典的物質媒介，也是教會得以實行聖事的基礎。每一位具有使徒統緒的主教與司祭，都是透過接手的物理接觸，將其傳承回溯至使徒與基督本人，這就成為在歷史上道成肉身的基督透過聖職人員繼續在地上管理教會、服務眾人的實體證據。

另一種神聖傳遞的途徑則是「型態相似」。這則解釋了為何大多數傳統教會堅持只讓男性擔任主教與司祭。因為主教與司祭在主持聖禮時，是代表基督行動；既然基督與使徒在歷史上皆為男性，因此只有男性聖職人員才能在性別型態上「肖似基督」。這也是為何在古代教會的法規中，雖然允許設立女性執事（*Deaconess*），但明文規定她們僅能從事「服務」

（*ministerium*），而絕對不能領受代表基督獻祭的「祭司職」

（*sacerdotium*）。

高階聖統制的形成

在探討了基層教會的三級聖秩後，我們必須進一步檢視跨地域的高階聖統制。在聖秩神學中，主教已經被認為是聖品（*Holy Orders*）的頂點。因

此，後來出現的總主教、宗主教乃至教宗，其本質上也仍然只是某一座重要城市的主教，而非一個全新的聖品。但既然聖品上完全平等，為何不同城市的主教在實際地位與治權（Jurisdiction）上會產生如此巨大的差異？

首先，基督教本質上是一個高度都市化的宗教。第一座教會即建立於當時的國際大都會耶路撒冷，早期門徒也主要沿著羅馬帝國的城市網絡來傳播福音與建立教會，因此主教職分是城市的產物（在拉丁文中，「異教徒」*Paganus* 的原意即為「鄉下人」）。主教的影響力自然與該城市的政治、經濟及歷史影響力全面掛鉤。位於省會、重要港口與首都的主教，其地位自然與一般市鎮的主教有所不同；而在基督教合法化並逐漸成為羅馬帝國國教以後，教會的管理體系便順理成章地與帝國的行政區劃緊密結合在一起了。

羅馬皇帝戴克里先在重新統一帝國後，將全國劃分為數個「皇帝管區」（*Prefectures*），其下再細分為「總督區」（*Dioceses*）與「行省」（*Provinces*）。教會順應此政治架構，發展出對應的區域治理系統：位於省會的主教，被稱為「都主教」（*Metropolitan Bishop*），負責管轄一個「教省」（*Provinces*）；而位於總督區首府的主教，則被稱為「督主教」（*Exarch*）或「總主教」（*Archbishop*），其管轄範圍擴及包含多個行省的「大教區」（*Dioceses*）。⁹

在這套區域治理系統之上，有少數幾座具有「歷史尊榮」的城市主教享有全帝國的威望。在公元 325 年尼西亞公會議中，第 6 條教規以「古老習俗」（*ancient customs*）為由，特別點名確認了羅馬、亞歷山卓與安提阿三座城市主教的跨省管轄特權。到了公元 381 年的君士坦丁堡公會議，第 3 條教規進一步宣布，由於君士坦丁堡是「新羅馬」，因此君士坦丁堡主教享有僅

⁹ 我們現在習慣將教會的行政層級劃分為「教省」（*Province*）、「教區」（*Diocese*）與「堂區」（*Parish*），其首牧分別對應總主教（大主教）、主教與司鐸（牧師）。然而在古代教會，這些名詞的意涵與今日截然不同：當時的 *Diocese* 原本是指涵蓋多個教省的「大教區」（即羅馬帝國的總督區），而現今由單一主教管轄的區域在當時反而被稱為 *Parish*。這些專有名詞是隨著羅馬帝國行政區劃的解體與教會在地化的發展，才逐漸演變成我們今日所熟知的層級與涵義。

次於羅馬主教的榮譽特權。接著在公元 451 年的迦克敦大公會議中，會議不僅確認了前述的特權，更正式將耶路撒冷從凱撒利亞教省（Caesarea）的管轄中劃分出來，使其擁有獨立的管轄權，成為第五個擁有此等地位的教座。

10



查士丁尼時期五大牧首區地圖。
(圖片來源：維基圖庫)

這種跨越多個教省的最高領袖，在早期仍是只以總主教稱之。到了迦克敦大公會議，會議紀錄中開始普遍將他們稱之為「宗主教」（Patriarch，希

¹⁰ 這也顯示出早期主教的地位的確是嚴格跟著城市的世俗地位而定的：因為凱撒利亞是當時羅馬帝國巴勒斯坦行省的首府，因此耶路撒冷主教雖然擁有第一座教會的歷史美譽，在尼西亞會議的第 7 條教規中也被賦予了特殊的次等榮譽，但在早期的法理體制上，它仍是受凱撒利亞都主教管轄的附屬教區。

臘文 *patriarchēs*，意為族長或先祖）。雖然在當時的正式法規中，仍時常將他們與總主教混稱，但到了六世紀查士丁尼一世的《新律》（*Novella 131*）以及公元 692 年的五六會議（*Council in Trullo*）的法規中，便正式將「宗主教」一詞與「五大宗主教共治」（*Pentarchy*）的體制，寫進帝國民法典與教會法當中。至此，高階聖統制完成了從地方堂會到普世教座的最終法理樣貌。¹¹

而在羅馬帝國疆界之外的東方教會（如波斯、亞美尼亞、喬治亞等地），其最高領袖最初採用了敘利亞傳統的「大公教長」（*Catholicos*）的稱號。隨著歷史發展與受到羅馬帝國境內宗主教制度的影響，這些東方教會後來也逐漸將頭銜合併，稱為「大公宗主教」（*Catholicos-Patriarch*）。因此，正如〈基督宗教的七個大公傳統〉所述，宗主教制（或其變體）成為了維繫傳統教會大公性極為重要的一種制度，是所有接受尼西亞信條的各方教會所共同採納的行政架構。

然而，我們必須釐清，基督教是在國教化以後，配合帝國的行政區劃，才逐漸發展出這些高階聖秩。在聖秩神學中，各種高階主教在本質上依然只是主教，他們在主教團中僅是「同儕之首」（*primus inter pares*）。因此，早期教會在體制上保有極為強大的地方自治基因，主教在自己的教區內擁有宛如君王般的絕對管轄權，其他聖職人員（司祭與執事）在理論上都只是代行主教的職權，所有教區內的教務，包含開除教籍（絕罰）、判定異端、赦除罪責等，皆由主教全權決定。

但隨著教會發展，主教個人也有被指控失德、濫權或陷入異端的可能。為了制衡地方主教的絕對權力，尼西亞公會議便將重要教務的處理權限都拉高至教省層，會議第 5 條教規規定，為了審查絕罰等爭議案件，每年教省都必須至少召開兩次主教會議；同時，第 4 條教規規定新主教的選立與按立，

¹¹ 在〈基督宗教的七個大公傳統〉一文中，筆者寫在尼西亞會議時就已經稱其為宗主教，此為過度歷史簡化之描述，特此勘誤。

理當由全省主教參與，若有困難，至少必須有三位主教親自到場接手，並且必須取得其他不在場主教的書面同意，最後都主教批准才算合法（一般情況應該要由都主教主禮主教按立）。對於高於教省的爭議，後續的會議也制定了將爭議上訴給督主教或宗主教審理的規範。

但在五世紀後，隨著宗主教制度的興起，最高行政權力逐漸往上集中，宗主教開始對其下轄的「宗主教區」行使實質的干預與權威，原先管理多個教省的督主教也因此逐漸被虛級化。這種集權趨勢在東西方有著不同的發展軌跡。在西方教會，主教的任命權與最高管轄權在中世紀全面收歸到羅馬教宗一人手中，發展成教宗集權制；而在東方教會，主教的選舉與任命權雖然也向宗主教層級集中，但法理上仍須透過宗主教所主持的「主教會議

（Holy Synod）來共同決定，而非由個人獨斷。因此儘管在實務上，基層主教的按立儀式仍維持在教省中由同儕主教共同執行，但宗主教的最高權威已透過其他方式深入各地方教會。例如，原本地方主教祝聖堅振禮所使用的聖膏油之權利，保留給宗主教統一執行，再分發至各地教區使用；同時，在東正教的每一場聖禮儀中，也必定會有為所屬宗主教祈禱的固定環節（如同天主教會在彌撒中必定會為現任教宗祈禱），以此作為地方教會與普世宗座保持大公合一與從屬關係的實體標誌。

但在看似由五大宗主教統治全教會的趨勢中，歷史上也出現了例外。在公元 431 年的以弗所公會議中，會議第 8 條教規針對安提阿宗主教企圖將賽普勒斯納入管轄的舉動做出裁決，規定安提阿總主教無權干預賽普勒斯教會內部事務，這項規定在後來的迦克敦公會議中被延續。因此，賽普勒斯教會成為了在五大宗主教區之外，由總主教領銜的「自主教會」（Autocephalous Church）。賽普勒斯教會的歷史先例具有十分深遠的譜系學意義，它在法理上證明了：**教會的大公性與完整性，並非絕對需要依附於宗主教的管轄。**這種模式在近代東正教民族教會建立時提供了重要的法理依據，許多正教會（如希臘、阿爾巴尼亞、波蘭、捷克和斯洛伐克等）皆是以總主教的名義建

立自主教會，而非僅有設立宗主教才具有完全自主的實權與毫無缺損的大公性。

宗教改革後新教聖秩制度的分化

在宗教改革時期，多數改教家在神學上否認傳統羅馬教會的聖秩階級（即聖品的本體差異）。但在實務運作上，為了教會的秩序與發展，新教各派仍普遍承認行政管理上分級的重要性。由於各地歷史、政治因素與宣教處境的差異，新教因此產生了極為多樣的教會體制。以下就簡略討論信義宗、改革宗、聖公宗與循道宗創始者對教會聖秩的神學態度。

馬丁·路德 (Martin Luther) 以「信徒皆祭司」(Priesthood of all believers) 的觀念，打破了中世紀天主教會將人分為「屬靈階級」與「世俗階級」的界線。路德認為，新約只有主張一種聖職，即「**聖言與聖禮的職事**」，就是牧師，而執事則被他定義為「協助慈善事業的平信徒」。在沒有現成主教支持改革的情況下，路德主張世俗君侯可以擔任維護教會運作的「臨時主教」(*Notbischöfe*，但本質上依舊是平信徒)，而在教務監察上，他則恢復了新約的用詞「監督」(*Superintendent*，但本質上依舊是牧師)。

約翰·加爾文 (John Calvin) 透過歷史與聖經考證，主張在新約與早期教會中，「監督」與「長老」是同一個職分的不同名稱，監督只是對長老團主席的稱呼。因此他廢除了個人集權的主教制，確立了由牧師與長老共同治理教會的議會模式。

托馬斯·克蘭麥 (Thomas Cranmer) 在 1550 年編纂的《聖秩禮文》中，指出從使徒時代起，教會就存在主教、司祭、執事三個階級。但他受到路德影響，將聖職人員的核心功能重新定義為宣講神的話語與施行聖禮，並認同早期教會的主教與司祭本為同職。因此，他將主教制的存廢視為「非基要真理」(*Adiaphora*)，但在國王的保守態度下，英國聖公會最終將三級主教制完整保留了下來。

約翰·衛斯理 (John Wesley) 身為聖公會牧師，早年堅守三級主教制與使徒統緒的立場；但在美國獨立後，面對嚴重的牧者荒且求助倫敦主教無門的情況下，他轉向接受「在新約中監督與長老本是同一種職分」的神學觀點。這為他後來以長老身分越級按立監督，提供了神學上的理由。

儘管大多數新教的神學理論，大多不願區分平信徒與執事、牧師之間的本體差異，但若我們借用宗教人類學——「**儀式語言重於神學詮釋**」（即**儀式重於神話**）的視角——來檢視這些新教體制，會發現一個普遍的現象：就實際的「儀式語言」而言，新教的「按立」就標誌著實質的階級差異。在宗教人類學的判定上，具備以下三個指標的儀式，即牽涉到身分地位的實質轉變，具有傳統「聖秩按立」的意義：

- 1. 明確的儀式按手：**不僅是單純的祝福，而是透過實體的按手禮傳遞職分。
- 2. 永久有效：**一旦按立，終生有效；再度就任時，無須再次接受按立。
- 3. 受到普遍承認：**其職分在同宗派的其他堂會中被普遍認可。

這三個指標顯示，即使新教在神學上強調職份的非神聖性，但在儀式與實踐上，依然維持著聖職人員與平信徒的身分界線。依據這種階級與行政層級的差異，新教的教會制度大致可劃分為以下十三種類型：

- 1. 主教制（三級制：聖公宗、北歐信義宗）：**英國聖公宗與瑞典、芬蘭等北歐信義宗在宗教改革時，透過君主與國家的力量，自上而下地保留了原有的教區劃分與使徒統緒，以及「主教、司祭（牧師）、執事」的三級聖秩。雖然他們在神學上重新定義了主教的職權，但在儀式與行政體制上，延續了古代大公教會的三級架構。

2. 禮儀主教制（三級制：摩拉維亞弟兄會、捷克斯洛伐克胡斯派教會）：這是一種試圖將「神聖管線」與「世俗行政」徹底剝離的體制。此類教會在禮儀與象徵層面上保留了三級聖秩，也積極尋求或宣告擁有使徒統緒（但其實有中斷）。¹²不過在實質治理上，主教沒有專屬的實體教區，其職能被嚴格限縮於主持按立與代表合一的禮儀。教會的行政、財政與教規懲戒等實權，則掌握在由聖職人員與平信徒共同組成的代議機構手中，呈現出主教制外衣與代議制精神的合一。

3. 會督制（三級制：美國制衛理公會）：美國獨立後，英國聖公會的主教撤出，美國循道運動面臨牧者荒，這迫使衛斯理 1784 年在未經主教授權下，以長老身分按立了托馬斯·柯克（Thomas Coke）為「總監督」（General Superintendent），前往美國按立新的監督與牧師。美國衛理公會後來在年議會上，將這個頭銜改為「會督」（Bishop），形成了「會督、長牧（Presbyter）、副牧（Deacon）」的三級制。會督擁有行政與派遣權，具有實質權力，但缺乏歷史的使徒統緒。

4. 長老主教制（三級制：重洗派如門諾會、亞米胥派）：重洗派在德國採取基層自治與跨堂會監督的混合體制。他們對聖職的等級有自己的獨特認知，將聖職人員分為長老（*Ältester*）、傳道（*Prediger*）與執事（*Diakon*）三等，不過在傳到美國後，則改稱主教（Bishop）、牧師（Minister）、執事（Deacon），在行政管理與聖職區分上亦形成實際上的三級制。

¹² 1467 年摩拉維亞弟兄會為求合法聖秩，向宣稱保有初代教會統緒的瓦勒度派尋求按立，但史學考證瓦勒度派創始人實為十二世紀的平信徒，故此使徒統緒是無效的。另一方面，捷克斯洛伐克胡斯派教會於 1921 年獲塞爾維亞東正教按立主教而短暫擁有使徒統緒，卻因 1924 年內部神學走向自由派導致該主教離去；其後胡斯派改由大會選舉產生宗主教，徹底中斷了實體的按手傳承。

5. 長老制（二級制：歐陸改革宗、長老會）：加爾文將教會職分分為牧師、教師、長老與執事等四種職位，並主張新約中的監督與長老是同義。其中牧師也被視為教導長老，與其他治理長老組成「小會」（Session），作為地方堂會的最高決策單位；長老和執事則組成「長執會」（Board of Elders and Deacons），決策教會的行政與公益事業。因此長老（包含牧師）與執事都被視為有任期限制，但按立終身有效的職分，並且具有一定的平行性，因此是二級制。

6. 會長制（二級制：英國制衛理公會）：因約翰·衛斯理生前堅持不脫離聖公會，在他死後，英國循道運動也無人敢使用「主教」頭銜。因此仿效長老制，有長牧與副牧的分別。「年議會」（Conference）作為最高權力機構，並從長牧中選舉一位「會長」（President）主持會議與代表教會，但會長只有就職典禮沒有被按立，因此實質上身分仍是長牧，只是具有特殊行政職份。

7. 會眾制（一點五級制：公理會、浸信會）：公理會雖然也是源於加爾文主義，但捨棄了長老治會而改由會友大會決議一切事務，後來浸信會就仿照其制度。此類教會內部通常只有「牧師」一個主要聖職，負責講道與治理；「執事」由會眾選出，作為協助牧師處理行政與財務的助手，執事的按立在同一堂會具有終身有效性，但並非所有堂會都承認（缺乏普遍性）。因此在聖秩意義上，算是一位牧師加上半聖品性質的執事，可視為一點五級制。

8. 監督制（一級制：多數信義宗教會）：監督制看似與會督制在行政上平行，都擁有監督／主教、牧師、執事等職稱（在德國常尊稱監督為邦主教（Landesbischof），1980年代以前的美國信義會則稱為會長

(President))，但信義會為了嚴格實踐路德「新約僅有一種聖職」的神學觀，在聖秩本體上否認主教與牧師的階級差異，主教與執事也都只有就職典禮而非按立典禮，因此在儀式上並不算是聖品。因其在神學上認定僅有單一聖職身分，故屬於實質的一級制。

9. 牧師制（一級制：一般獨立教會）：現代無宗派背景的獨立教會或福音派教會多採用此模式。教會由一位牧師主導或創立，沒有設長老或執事，雖然堂會內部可能有董事會或同工團隊，或者形成主任牧師（Senior Pastor）與區牧差異的教牧團，但在神學上，牧師被視為是唯一的聖職人員，因此是一級制。

10. 新使徒制（一級制：第三波靈恩教會）：興起於 20 世紀末的第三波靈恩運動與新使徒改革運動（New Apostolic Reformation, NAR），是牧師制的現代變體。此體制打破了傳統宗派的議會或長老制度，主張恢復初代教會的五重職事（使徒、先知、傳福音的、牧師、教師）。教會由宣稱直接從聖靈領受啟示的使徒與先知領導，下分主任牧師、區牧、教師、小組長等職位。這些使徒建立跨國的教會或網絡，雖然有很明顯的階級劃分，但仍不會將其視為聖品的差異，而是個人對屬靈權柄的自願服從，因此仍是基於屬靈恩賜與個人權威的一級制。

11. 先知酋長制（一級制：非洲獨立教會）：在非洲，五旬節派的「先知恩賜」與非洲的「酋長宗族」傳統完美結合，而成為另外一種靈恩治理的模式。最高領袖被稱為大先知（Grand Prophet），類似於統管全教會的主教或宗主教，但其屬靈權柄的傳承是依賴「血緣世襲」，因此只有加冕禮而非按立禮。多層級的屬靈科層組織會透過加冕、抹油、授予權杖等方式授予權

威，但符合大公教會傳統的按立只有在牧師這一層級有出現，因此算是一種極具非洲宗教本土色彩的一級制。

12. 弟兄制（零級制：普利茅斯弟兄會、召會、貴格會、無教會運動）：基於對「信徒皆祭司」的激進實踐，此類群體徹底廢除專職牧師與傳統按立制度。普利茅斯弟兄會與召會由平信徒（弟兄）輪流主持擘餅與自由講道；貴格會於靜默中等候聖靈感動發言；日本無教會運動則進一步捨棄堂會建制與外在聖禮。他們徹底拒絕一切「聖秩／平信徒」的身分界線，在體制上達到了絕對平等的零級制。

13. 軍階制（零級制：救世軍）：這是在拒絕傳統聖秩的同時，卻將科層組織推向極致的特殊體制。救世軍徹底廢除了源自《聖經》的職稱，也不施行水洗與聖餐等外在聖禮。在體制上，教會被重組為一支屬靈軍隊，信徒稱為「軍兵」，全職傳道人則依受訓畢業後的「授階」（Commissioning）成為「軍官」，並嚴格劃分尉、校、將等軍階，最高層級是全球唯一的「上將」。儘管在神學上他們消除了傳統的聖秩階級（故屬零級制），但在組織運作的實質上，卻建立了一套單向絕對服從、不容越級的軍事化金字塔。

在宗教改革初期，許多改教家其實並不認為推翻「主教制」是絕對必要的。然而，由於體制內的主教多半拒絕參與改革，迫使這些教會不得不採取權宜之計，而這些「臨時措施」後來似乎已經成了永久的體制。隨著歷史發展與宗派分化，有些教會進一步走向更激進的去體制化，有些教會則是另外建立自己的階層體制；但也有不少主流宗派不再排斥「主教」的稱呼，像美國信義會、德國信義會、美國衛理公會等教會甚至主動擁抱「主教」

（bishop）的稱謂，並在穿著與禮儀上皆效仿傳統的主教。然而在神學理論中，他們的主教職分仍缺少了使徒統緒所賦予的歷史有效性。為了與具備歷

史統緒的「真主教」作出區分，筆者在此姑且將這類僅掌握實質管理權的主教稱為「行政主教」（Administrative Bishop）。

主教制的保留、恢復與普世運動

在宗教改革時期，部分地區保留傳統的主教制，往往更多是出於世俗君主維持國家秩序的政治意願，而非改教家本人的神學初衷。但在歷史發展的偶然中，普世聖公宗、瑞典與芬蘭信義宗，卻完整地將大公教會的「使徒統緒」與主教體制保存了下來。在當時，這種保留了傳統儀式與階級的做法，被許多不從國教者（Nonconformist，如清教徒與分離派）視為教會改革不徹底、國教腐敗的象徵，認為其過於神似羅馬天主教會。歐洲其他地區的改革，則多半跟隨加爾文或路德，採用了無統緒的長老制或監督制。

到了十九世紀中葉，英國聖公會內部興起了「牛津運動」（Oxford Movement，又稱盎格魯大公運動）。該運動重新發掘並強調「歷史主教制」（Historic Episcopate）與傳統禮儀，將其視為聖公宗作為大公教會分支的核心身分標誌。此後，聖公宗在參與普世交往時，便致力於將「保留歷史主教制與三級聖秩」當作與其他教派達成「完全共融」（Full Communion）的前提條件，這甚至成為了聖公宗在普世運動中的獨特使命。

在這場由聖公宗推動的「主教制恢復與共融」運動下，產生了许多極具意義的跨宗派合作與統緒嫁接：

1. 舊天主教會（Old Catholic Church）：1889年拒絕第一次梵蒂岡會議教宗無誤論的主教們從羅馬獨立，以荷蘭烏特列支總主教為主教團首牧，保留了完好的使徒統緒。英國聖公會在1931年與其簽署《波恩協定》（*Bonn Agreement*），達成完全共融，雙方主教也開始互相參與按立。

2. 南印度教會 (Church of South India, CSI) : 這是一個獨特的「聯合教會」案例。1947年，印度的聖公會、衛理公會、長老會與公理會決定合併。為了滿足聖公會對聖事有效性的要求，在成立典禮上，由具備使徒統緒的聖公會主教參與了新教會首批主教的按立。透過這種過渡機制，南印度教會在保留新教多元背景的同時，將整個教會的聖職體系「嫁接」回了歷史統緒之中。後來這也影響了北印度、巴基斯坦等聯合教會以類似的方式實行共融。

3. 菲律賓獨立天主教會 (Philippine Independent Church, PIC) : 該教會於1902年脫離羅馬天主教會，初期因無主教跟隨而導致統緒中斷，教會自立最高主教 (Supreme Bishop)。1948年，美國聖公會的主教為其現任主教們「補行祝聖」，協助其恢復了使徒統緒，隨後亦達成了完全共融。

4. 北歐波爾沃共融 (Porvoo Communion) : 1992年，英國與愛爾蘭聖公會，與北歐及波羅的海的信義宗簽署協議。該協議認可了瑞典與芬蘭信義會未曾中斷的統緒，並協助挪威、丹麥、冰島等其他北歐信義會恢復或融入歷史主教制，形成龐大的共融體。

5. 美國福音信義會 (Evangelical Lutheran Church in America, ELCA) : 1999年與美國聖公會簽署《呼召至共同使命》 (*Called to Common Mission*) 協定。ELCA同意未來所有新任主教都將邀請具備統緒的主教參與按立，並恢復三級聖秩，逐步恢復真正的歷史主教制。

6. 美國聯合衛理公會 (United Methodist Church, UMC) : 2024年也已經與美國聖公會展開深入對話並擬定共融協定，按照衛斯理的遺願，未來計畫透過與ELCA類似的按立機制，讓美國衛理公會重新接回歷史使徒統緒。

普世教協在 1982 年發布的重量級神學對話文獻《洗禮、聖餐與聖職》（*Baptism, Eucharist and Ministry, BEM*）中，正式回應了這一歷史發展。文獻表明，雖然非主教制的教會也擁有真實的牧職，但為了達成普世教會的完全共融，應當承認並尊重「歷史主教制」作為使徒傳統的標誌與合一的焦點。



聖公宗對歷史主教制的堅持，讓她成為當代使徒統緒的「驗牌員」。
（Gemini 生成圖）

在這大公傳統的召喚中，聖公宗成為了各宗派使徒統緒的「驗牌員」：大致而言，她的使徒統緒有效性與歷史主教制的完整性，是受到天主教與東正教同時認可的；¹³而她也將「擁有未中斷按手的歷史主教制」作為與其完全共融的必要條件，因此在各種制度眼花撩亂的新教與獨立教會中，能與聖公宗完全共融或邁向完全共融的教會，自然也就得到了「統緒有效」的保證。

教會合一的三個實踐維度與構想

回顧基督宗教的發展，新教以外的六個大公傳統在歷史上雖然因著神學或政治因素而分裂，但他們在行政體制上皆是採用了宗主教制，或者以總主

¹³ 天主教因為本身「因功生效」的理論，長期對於聖公會的主教傳承持曖昧態度，沒有直接否認。直到 1896 年教宗良十三世發佈的《宗座牧函》中，以「意向與形式上的瑕疵」為由，主張聖公會的聖秩按立無效；但東正教的君士坦丁堡牧首反而在 1930 年代承認了聖公會的按立與使徒統緒是有效的。因此天主教內部後來大多也接納聖公會的主教傳承有效性。但現代由於聖公會逐步開放並按立女牧師與女主教，此舉觸及了傳統教會在聖秩聖事上的神學底線，對天主教與東正教而言皆難以接受，這也成為了當前普世運動中所面臨的最大障礙之一。

教為首的自主教會。因此，從大公教會的法理來看，這六個傳統在制度都是承認彼此聖統制的有效性的（雖然會質疑對方教義的正統性）。因此在現代普世合一的進程中，體制上比較大的問題其實在於新教。

若我們從高派的視角出發，將早期教會的體制還原，可以發現傳統教會的治理系統實際上是由三個層次的「合一」所構成的，而這也恰好能對應到未來普世合一的三個實踐維度：

第一層，是透過「執事—司祭—主教」的聖秩體系，來維繫地方的合一。第二層，是透過「主教—都主教／總主教—宗主教」的區域治理體系，來維繫地方普世的合一。第三層，則是透過「宗主教—牧首—教宗」的最高教座，來維繫普世的合一。

若將這三層治理架構應用於當代的普世合一運動，我們或許可以提出以下三個實踐維度的藍圖：

在地方層級，主教是維繫教區合一的基石。為解決新教缺乏使徒統緒的問題，各宗派可以在每一座城市中，共同推舉或按立一位（或數位）具備歷史使徒統緒的「城市普世主教」。這位主教可能在本宗派中享有威望，但不會去干涉其他宗派的內部行政與教務，其跨宗派的唯一職責是作為主禮者之一，參與城市內各新教宗派的牧職按立典禮。透過這種共享按立的機制，這座城市裡所有宗派牧師所執行的聖餐禮，在普世教會的神學標準中就都成為了有效的大公聖事，從而在地方上實現了聖事的合一。

在地方普世層級，主教制維繫了跨教省的合一。在此層次，解決問題的關鍵在於新教的發源地——德國。德國更正教會（由信義宗與改革宗合併而成）作為教改的源頭，目前多實行由「行政主教」或監督領導的體制，在歷史上中斷了實體的使徒統緒。如果德國更正教會願意放下歷史包袱，從保有完整統緒的北歐信義宗弟兄（或姐妹）那裡恢復使徒統緒，進而與上述提到的各個歷史主教制教會組成具備使徒傳承的「新教主教聯盟」，這將是與東正教人數相當的巨大群體，勢必會引發普世運動的大地震。一旦德國新教回

歸歷史主教制，新教所呈現給世人的面貌將極大地轉變——新教將不再被視為「分裂的弟兄」，而是轉變為「走向合一的弟兄」，並在法理上獲得與其他大公傳統對等的對話地位。

在最高的普世層級，則是由「宗主教—牧首—教宗」系統維繫全教會的合一。除了讓歷史傳統的六個大公傳統，彼此在牧首層級可以進行更緊密地交流與合作以外，「教宗」的普世權威是過去教會合一的一大障礙。羅馬主教自三世紀開始，就主張自己有相較於其他主教更加優越的地位與權威，實際原因是因其位於帝國首都的政治優勢，但她主要宣稱的神學原因是——作為使徒之長的聖彼得在羅馬殉道，因此羅馬主教就是聖彼得的繼承者，擁有彼得的「首席權」（*Petrine Primacy*），是在《馬太福音》當中所宣稱的「教會的磐石」與掌握天國鑰匙的守門員。但如果我們回到尼西亞會議時，看到大公會將羅馬、亞歷山卓、安提阿都共同提高歷史地位時，並沒有特別強調羅馬的地位，而當我們去看安提阿與亞歷山卓的主教傳承時，就會驚訝地發現：安提阿的首任主教正式聖彼得本人，而亞歷山卓的首任主教則是由號稱彼得的屬靈兒子聖馬可擔任。因此十分巧合地是，三座最早受到大公會承認其權威的古老教座，都與彼得有一定的淵源。

在這樣的傳說基礎之上，筆者大膽提出一個瘋狂的構想：**讓羅馬、亞歷山卓與安提阿三個教座共同共享「教宗」的頭銜與聖彼得的首席權。**¹⁴而且這種「彼得三座」（*The Threefold Petrine See*）的觀念並非由我獨創，它的歷史淵源可以追溯到歷史上最偉大的羅馬主教——大聖額我略一世（*Gregory the Great*）。公元六世紀末，面對君士坦丁堡教座開始自稱「普世宗主教」

¹⁴ 「教宗」（*Pope/Papa*）一詞源於希臘文 *pappas*，原意即為「父親」。該詞曾是早期教會對主教的普遍尊稱。早在三世紀，亞歷山卓主教希拉克拉斯（*Heracles*, r. 232–248）是已知首位在正式文書中被稱為「教宗」的神職人員，早於羅馬教座。直到西元 11 世紀，羅馬教宗額我略七世才正式宣示該頭銜為羅馬主教的專稱。然而，這項古老傳統在東方教會中未曾中斷，現今科普特正教會的仍將亞歷山卓宗主教稱為「亞歷山卓教宗」（*Pope of Alexandria*），其權威亦深受敘利亞、亞美尼亞、衣索比亞及厄利垂亞等主張「合一性論」（*Miaphysitism*）的東方正統教會一致公認。

(Ecumenical Patriarch) 的同儕壓力，額我略一世在寫給亞歷山卓主教歐洛吉烏斯 (Eulogius) 的書信中，極力想要拉攏另外兩個教座，因此留下了這段關於彼得教座共享的論述：

您極其甜美的聖德在給我的信中，多次提及使徒之長聖彼得的教座 (Chair of Saint Peter)，並說他現在正透過他的繼任者們坐在這寶座上。……儘管有許多使徒，但就這份首席權 (Principality) 而言，唯有使徒之長的教座在權威上得以確立，而這個教座在三個地方，實際上是同一個教座。

他親自提升了那個他選擇安息並結束今世生命的教座 (羅馬)。他親自裝飾了那個他派遣弟子 (馬可) 作為福音傳道者前往的教座 (亞歷山卓)。他親自建立了那個他曾坐鎮七年、儘管後來離開的教座 (安提阿)。

既然這是一個教座，且同屬一人，而現在由神聖的權威交由三位主教共同主持，那麼我聽到關於您的任何善舉，我都歸功於我自己。如果您認為我有任何善舉，請將此歸功於您的功勞。因為在祂內我們是一體的，正如祂所說：「使他們都合而為一。正如祢父在我裏面，我在祢裏面，使他們也在我們裏面」 (約 17:21)。

(筆者自譯)¹⁵

這段歷史文獻證實，在早期教會的其中一種神學詮釋中，彼得的普世權威被認為並非只能由單一宗座獨佔。彼得曾在安提阿坐鎮，其弟子馬可將傳承帶至亞歷山卓，而彼得最終在羅馬殉道。當然，因為歷史的因素，如今羅馬有一位教宗、亞歷山卓有三位宗主教、安提阿有五位宗主教，但若彼得的權威可以由三座共享，那由九人共享也何嘗不可。若未來的普世合一能直面這三個古老城市目前「多位宗主教並存」的歷史現實，將「單一教宗」的權

¹⁵ Gregory the Great, *Registrum Epistularum*, VII.40 (Epistle to Eulogius, Bishop of Alexandria).

柄轉化為「聖座議會」進行共治，便能徹底化解千年的集權僵局，實踐真正的普世合一。

恩典的象徵與實質

我過去作為一位大公派的基督徒，始終希望能讓新教重新重視教會的傳統與歷史。一位歷史學家能做的，就是盡其所能，從過去的軌跡中提出歷史可能提供的最佳解答。但是弔詭的是，歷史的發展從來都不會遵照歷史學家的意願而行。因此，我也並不天真地期待，在基督再臨之前，地上的教會有辦法真正達成體制上的完全合一。

但就當我是在提出一種高派的幻想吧——一種既傳統又後現代的大公左派的幻想——這至少證明了在歷史中、在教會論裡，其實是存在著合一的解答與可能性的。**在多元的傳統當中保持體制上的合一，並非違反基督宗教的本質，反而是其大公性最深刻的體現。**

後來，我成為了一位無教會主義者。這看似與我過往的追尋背道而馳，但很有趣地，我將自身的高派基因與絕對低派的實踐時常混合在一起，且個人絲毫不覺得矛盾。我時常認為，**高派與低派在神學上所要反映的，其實就是「恩典的象徵」（The sign of grace）與「恩典的實質」（The reality of grace）。**

我們透過特定的聖職、聖事、聖物、主日、主教，以及具體的教會建築，來具象化地感受到恩典的象徵。這絕非不重要，這就像是深層心理學中所說的「原型」與「容器」一般；沒有了這些具體的容器，我們作為受時空限制的人類，將無法對恩典產生正常、穩定且深刻的認識。

但是在這些精美的寶盒中，福音的珍珠仍是恩典的實質。若我們在繁複的禮儀中無法感受到真實的平安與敬畏，無法與那位賜下恩典的基督產生真實的生命連結，那麼再古老的統緒與再神聖的寶盒，也將失去其承載的意義。

無境界的宇宙祭司

作為一位「無境界者」，我們在有形的傳統中汲取養分，卻不再為無形的恩典設下圍籬。一位真正的無境界者，不被單一宗派的合法性與排他性所綑綁。我們可以在宏偉的聖殿中詠唱古老的信經，也可以在世俗的曠野中以心靈和誠實獻上無聲的祈禱。我們或許在地上沒有單一的宗派可以歸屬，但這廣袤的宇宙，處處皆是我們代求與獻祭的大公祭壇。

這份將聖事的神學視角超越教派的藩籬、延伸至全宇宙，在古老的東方神學中其實有著深刻的共鳴。在敘利亞教父聖愛弗冷（St. Ephrem the Syrian）看來，耶穌其實是承接了更古老的希伯來祭司傳承。他的理論是：亞倫的祭司職分世代相傳，傳遞到了祭司撒迦利亞身上，然後傳給了他的兒子施洗約翰；當施洗約翰在約旦河為耶穌洗禮時，透過按手的物理動作，將這份舊約的祭司職分完整地傳遞給了基督。因此，基督教司祭所傳承的使徒統緒，其實是實實在在地延續了舊約的祭司職分。¹⁶

這個理論雖然在敘利亞教會中頗為流行，但後來並沒有被希臘與拉丁教會所接受。主要是因為這與《希伯來書》當中「耶穌是照著麥基洗德的等次永遠為大祭司」的論述產生了衝突；因此，希臘與拉丁教會更偏好主張：基督已經徹底廢除了舊約亞倫的祭司職分，並以一種全新的祭司職分（即揀選使徒）來取代之。

但在如今猶太－基督教的學術傳統中，若我們為使徒統緒暫時褪去「基督中心論」的視角，將其連結回猶太教的歷史意義，將會大大開展我們的神學視野。有趣的是，在猶太拉比傳統的傳說中，亞倫的祭司職分也非憑空新創，而是由更古老的遠古時代流傳下來的：傳說上帝在創造人類後，就立亞當為第一位祭司，讓他在摩利亞山（也就是未來的耶路撒冷所在地）建立祭壇獻上燔祭；然後這個祭司職分就沿著長子傳承，照著《創世記》的族譜傳

¹⁶ Ephrem the Syrian, *Homily on Our Lord (Sermo de Domino Nostro)*, 53-54; cf. *Commentary on the Diatessaron*, 4.3.

到了挪亞，再傳給他的長子閃。根據聖經的年代記載，閃在洪水之後又活了502年；因此，在他數百歲高齡時，再度來到了未來的聖地成為「撒冷王」，並在那裡見到了亞伯蘭並為其祝福。因此，這位神秘的麥基洗德，其實就是亞伯蘭的老祖宗——閃。閃將這份代表全人類的祭司職分交給了亞伯蘭（亞伯拉罕），亞伯拉罕傳給了以撒與雅各，雅各傳給了利未，最後才落到了亞倫的頭上。¹⁷

因此，如果我們把猶太教的傳說與敘利亞的傳統連結起來，我們會大大地拓展聖秩神學的視野：所謂的「使徒統緒」，將瞬間被擴展成為全人類的「人類統緒」。而基督的司祭，也隨之成為了一位真正無境界、不再區分宗教、血緣、民族與體制的大公祭司——即宣信者聖馬克西姆（St. Maximus the Confessor）口中所說的「宇宙祭司」（Cosmic Priest）。

1923年，法國天主教神父德日進前往中國內蒙古的鄂爾多斯沙漠進行地質與考古發掘。在某個主日的清晨，面對著天蒼蒼、野茫茫的浩瀚景象，他因為身處荒野，身邊缺乏舉行彌撒所需的麵餅與葡萄酒而有感而發，寫下了著名的《世界上的彌撒》（*The Mass on the World*）一文：

主啊，既然這一次我不是在法國埃納省的森林裡，而是在亞洲的荒漠中；我既沒有麵餅，也沒有葡萄酒，更沒有祭台，那麼我就要超越這些象徵，昇華到純粹的真實威嚴之中；我，祢的祭司，將以整個地球作為我的祭台，在其上向祢奉獻這世上所有的勞動與苦難。¹⁸

這正是大公性最極致的體現。如果下次你看到你教會的牧師、你教堂的神父、或你想起了信徒皆祭司的道理，不妨勸導他們、也勸導你自己——

¹⁷ *Babylonian Talmud*, Avodah Zarah 8a; cf. Chullin 60a.

¹⁸ 德日進 著，梅謙立、王海燕 譯注，《在世界祭台上的彌撒》（*La Messe sur le Monde*）（台北：光啟出版社，2018）。

親愛的牧者，親愛的基督徒，請你為了基督的緣故，為了亞當的緣故，為了全人類的緣故，不要只做本堂、本宗派的祭司；宇宙之主呼召你，乃是要你服務全人類與全地，請成為一位宇宙的祭司。🌍



宇宙之主呼召你，乃是要你服務全人類與全地，請成為一位宇宙的祭司。
(ChatGPT 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」



台灣衛理公會前會督——我們所敬愛的龐君華會督——於 2026 年 1 月 15 日安息主懷。他生前致力於在衛理公會當中推動禮儀更新、門徒培育與神學教育，並對教會合一充滿著深切的關懷。他一生的事奉，宛如當代的約翰·衛斯理一般，無處不在實踐著「世界是我的牧區」的循道精神。

因此，下一期的《無境界者》將以「世界是我的牧區——龐君華會督紀念專輯」為題，期盼能與讀者一同紀念龐會督的生平與事奉軌跡，並深入探討衛斯理的神學思想與循道精神對當代台灣教會所帶來的影響。

我們誠摯邀請您踴躍投稿。無論是關於龐會督的生平回憶與事奉見證，或是針對衛斯理神學、禮儀更新、門徒培育及教會合一等相關議題的評論與反思，都非常歡迎。讓我們一同在這份紀念與書寫中，傳承並延續那份跨越教區與宗派邊界、呼召我們無論在世界哪個角落都願意承擔起牧養責任的信仰願景。

◆截稿期限：2026 年 6 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 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。

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

《無境界者》財務徵信

(115.02.16-115.04.15)

編號	日期	收入/ 支出	項目	性質	單價 (元)	數量	總價 (元)	結餘 (元)
2610.	115.03.06	支出	第六期雜誌寄送	雜誌寄送			132	-9,445
2611.	115.03.13	支出	網域續費	網路維護	5 美元		160	-9,605
2612.	115.03.18	支出	第七期雜誌印製	紙本印製			7,505	-17,110
2613.	115.03.19	支出	第七期雜誌寄送	雜誌寄送			831	-17,941
2614.	115.03.23	支出	資料庫續費	網路維護	25 美元		790	-18,731
2615.	115.03.27	支出	第七期雜誌寄送	雜誌寄送			190	-18,921
2616.	115.04.07	支出	第七期雜誌寄送	雜誌寄送			60	-18,981
2617.	115.04.13	支出	網域續費	網路維護	5 美元		160	-19,141
2618.	115.04.18	收入	福昌教會訂閱費	紙本訂閱			1,000	-18,141

版權頁

刊 名：《無境界者》

卷 期：第 8 期

卷 名：地上神國與人間佛教

出版日期：2026 年 4 月

出版地：台灣 台北市

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

Copyright © 2026 Faith Without Borders. All rights reserved.



Faith Without Boundaries

