

無境界者 Vol.10

禁・戒的身體與無境界的信仰

封面故事

看見青鳥的人，會幸福吧！

蛋捲



特稿專區

再思教會的先知性——專訪鄭仰恩教授

信仰若沒有行動就是死的——專訪黃春生牧師

主題廣場

那些在宗教裡經驗到的創傷——「2026 第三屆性別友善自在營」營會側記

以愛之名的暴力——從《蜘蛛人：重生日》看宗教信仰創傷

教會裡的「死異男色老頭」——從穿著規訓看基督宗教的身體壓迫與神學解放

從宣教的上帝到跨界的上帝——宗教多元主義的宣教觀

當我走進不同的信仰世界——從野橄欖神學社、排灣族教會到文明神學

在相遇中，看見入世佛教的另一種可能——台泰佛教青年交流心得

目次

01 編輯室報告 | 編輯室 | pp. 4

02 本期作者簡介 | pp. 14

03 【封面故事】看見青鳥的人，會幸福吧！ | 蛋捲 | pp. 18

特稿專區

04 【人物專訪】再思教會的先知性

——專訪鄭仰恩教授 | 鄭仰恩教授 | pp. 20

05 【人物專訪】信仰若沒有行動就是死的

——專訪黃春生牧師 | 黃春生牧師 | pp. 37

主題廣場

06 【公告與剪影】那些在宗教裡經驗到的創傷

——「2026 第三屆性別友善自在營」營會側記 | 邱詠恩 | pp. 60

07 【生命故事】如果這麼不好，為什麼不離開？

——《上帝上帝，祢在哪？》鏡頭背後 | 李明翰 | pp. 71

08 【評論與回應】以愛之名的暴力

——從《蜘蛛人：重生日》看宗教信仰創傷 | 毛毛 | pp. 81

09 【專題文章】教會裡的「死異男色老頭」

- 從穿著規訓看基督宗教的身體壓迫與神學解放 | Sunny Leung | pp. 88
- 10 【評論與回應】想像一種非占有的愛·慾·性
——哈帝與伊斯頓《道德浪女》評介 | 張辰瑋 | pp. 93
- 11 【專題文章】從宣教的上帝到跨界的上帝
——宗教多元主義的宣教觀 | 張辰瑋 | pp. 109
- 12 【生命故事】當我走進不同的信仰世界
——從野橄欖神學社、排灣族教會到文明神學 | 金子煥 | pp. 127
- 13 【生命故事】在相遇中，看見入世佛教的另一種可能
——台泰佛教青年交流心得 | 演雲法師 | pp. 142
-

多元講堂

- 14 【專題文章】基督新教的八大宗派系統
——基督宗教宗派譜系學初探（三） | 張辰瑋 | pp. 150
- 15 【文獻與翻譯】古典時期選材：盧坎篇
——C. S. 路易斯《已棄之象：中世紀與文藝復興文學導論》譯文
（五） | 金子煥 | pp. 174
- 16 【專題文章】從聖經接受史分析無教會第二世代領袖對羅馬書十三章 1
～7 的詮釋
——以畔上賢造、黑崎幸吉、矢內原忠雄為中心 | 廖本恩 | pp. 181
-

17 投稿資訊 | pp. 193

18 編輯資訊 | pp. 197

編輯室報告

編輯室

主編 張辰瑋

2026.08.20

教會唯有在為他者存在時，方為教會。（……）教會必須投身於人類社會的世俗事務中，不作宰制者，乃作幫助者與服事者。她必須向百工百業的人見證，與基督同在的生活是何等面貌，而「為他者而活」又意味著什麼。

——潘霍華 (*Dietrich Bonhoeffer*)，1944年8月，《獄中書簡》¹

刊務報告 | 體制內與外的風景

今年夏天，我考取了玄奘大學宗教與文化學系博士班。對我而言，這是人生航向一次相當大的轉折。原本，我並未預期自己會取得任何學術或教牧的身分，也一直以為自己這輩子都會在學術與教會體制之外發聲——畢竟，《無境界者》本來就是從體制外的土壤中生長出來的。然而，後來因為一些生命際遇的轉變，讓我最終決定走進學術體制之中。

佛法中的「八正道」，依照順序為：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。我們通常在解釋時，習慣從前段的觀念和言語切入，說明它們如何影響一個人的行動與職業；但在最近這幾個月，我卻深刻體會到「正命」的重量。似乎，當人生的座標與方向（正命）定錨之後，它反而會回過頭來，形塑並決定一個人的思維、言語與行為。

不過，進入了某種體制之後，《無境界者》是否就會因此多了一些無形的牆與籬笆？或者，這一切原本就是漫漫旅程的一部分？這點目前仍未可知。但我期許自己，《無境界者》絕不會因此停歇或縮編；我依然會秉持初衷，一期一期地經營下去。我也期待，帶著這份跨越體制內外的新視角，能為讀者展現出更加豐富且截然不同的雜誌風貌。

暑期紀事（一） | 走向性別議題的水深之處

這兩年暑假，《無境界者》都有兩件固定活動：七月的性別友善自在營，與八月的年度演講會。前者與佛教弘誓學院、弘誓青年會合辦，後者是雜誌的年度盛事。

今年的「2026 第三屆性別友善自在營」於 7 月 3 日至 5 日在佛教弘誓學院舉行。前兩天的議程，由等融法師主講、昭慧法師回應的「以佛教傳統之名的暴力」親身經歷破題，並深入探討台灣性別公義歷程、法華經與密教，以及宗教心理學中的性別議題。第二天上午特別採用「真人圖書館」的形式，讓不同身分的講者與學員面對面分享生命故事；當晚則在無諍講堂的佛像前，共同觀看紀錄片《上帝上帝，祢在哪？》，並邀導演謝淨亘與台南大專輔導李明翰進行映後座談。第三天則以學員的總結回饋圓滿落幕。

在道場裡播放講述同志基督徒故事的紀錄片，在佛堂中吟唱泰澤詩歌，這樣的跨宗教實踐每年都會讓許多學員感到新鮮。這也讓我們更確信，性別創傷並非特定宗教獨有，去傾聽不同信仰脈絡的故事，相聚於同一個空間，反而讓我們更加認識到性別正義的跨宗教特性。本刊主題廣場的前兩篇文章，便是在回應性別營的議題。



「2026 第三屆性別友善自在營」講員與學員合影
(2026.07.03 拍攝於佛教弘誓學院)

暑期紀事（二） | 一年一度的作者讀者相聚

八月是《無境界者》的年度演講會。本刊今年也與弘誓青年會合作，於2026年8月23日（日）下午兩點至五點半，在濟南長老教會主日學教室舉行。本次演講以「跨界的上帝，跨界的信徒」為題，邀請五位講者：

- 張辰瑋 | 從宣教的上帝到跨界的上帝——宗教多元主義的宣教觀
- 廖本恩 | 東洋汽船船長山榭儀市——內村鑑三和海外無教會教友的聯絡人
- 曾加力牧師 | 聖而公司的教會——淺談 PCT 與台灣聖公會
- 吳國源 | 香火煙雲裡的佛法知見——從民間信仰與佛教信仰看宗教多元
- 金子煥 | 當我走進不同的信仰世界——從野橄欖神學社、排灣族教會到文明神學



演講會結束後，講者與參與者在會場合影
(2026.08.23 攝於濟南長老教會主日學教室)

當天，許多平時僅以文字往來的作者與讀者，首次在同一個空間面對面交流。五位講者雖來自不同場域，談的都是同一個核心：人如何在不同的身分與經驗之間轉換。會後安排的耶佛交流問答，更進一步深化了這個話題。張辰瑋與金子煥的講題也在會後整理成文，收錄於本期的主題廣場。

本期主題：「禁・戒的身體與無境界的信仰」



幾乎每一個宗教傳統，都曾替身體立過法。什麼可以吃、什麼必須禁絕，何時該守貞、何時該齋戒，穿什麼進聖所、跟誰能睡在一起——「禁」與「戒」從來不是抽象的教義，它們最先落實的地方，正是信徒的身體、衣著與慾望。這些規訓原本被期許是通往靈性的入口，使群體產生凝聚的邊界；然而，當規訓被權力接手，便容易反過來淪為排除異己的工具。判定誰潔淨、誰敗壞，背後往往不是出於神聖的教導，而是出於對未知的恐懼。

相對地，「無境界」的信仰則試圖鬆動這份基於恐懼的防堵，將信仰的視角從自我保護轉向對他者的敞開。這種跨越邊界的精神，並非僅存在於游

離的、抽象的神學理念中，它同樣在歷史悠久的實體堂會裡留下了深刻的傳承。以座落於權力地景中的百年古蹟濟南長老教會為例，在其歷史長河中，不僅承載了建制化的教會體系，也與強調公義、拒絕被體制綑綁的「無教會主義」有著百年交纏的因緣。

「禁・戒的身體」談的是界線如何規訓人們的肉身；而「無境界的信仰」談的則是許多無形的界線如何在歷史與信仰的實踐中被勇敢地跨越。這兩個看似平行的命題，交匯在一起時便產生了一種獨特的碰撞效果。我們或許會發現，唯有真正直視那些被規範與體制壓抑的身體創傷，信仰才能找到突破高牆的裂口；也唯有當信仰願意走出安適的堂會邊界，那些被規訓的肉身，便能在更加廣闊的恩典中，重新尋回屬於自己的自由與神聖。

特稿專區 | 濟南教會的百年身世與其公義實踐

本期特稿專區的兩篇專訪都與濟南長老教會有關，有對過去的回望，也有對未來的前瞻，一位以史家之筆梳理濟南與無教會主義交纏百年的因緣，一位以牧者立場，談論這座百年古蹟如何一次又一次重新決定自身的立足點。

- 鄭仰恩教授的〈再思教會的先知性〉，從他在解嚴前後創辦的《方向》雜誌談起。他回望鄭廷憲教授自費出版《下樂姆》所體現的「公義第一」典範，並深入濟南教會與無教會主義百年的交纏，提及許鴻謨牧師、林添水、黃聰美與涂南山等或顯或隱的名字。隨其敘述，「無教會」的「無」顯出真義：一種不被體制綑綁、始終向公義發聲的先知性靈性。
- 黃春生牧師的〈信仰若沒有行動就是死的〉，則帶我們綜覽濟南教會的身世。從日治時期戰時統制、戰後產權爭議與「中正紀念禮拜堂」計畫，一路談到濟南教會在太陽花、香港支援與青島行動中成為「民主補給站」。對他而言，公共神學超越政治派別，重點在於讓祈禱與信仰走上街頭，向外走到社會中。因為信仰若沒有落實在處境，就失去了生命。

主題廣場（一） | 在生命的傷口處縫補

主題廣場的前兩篇，皆為七月「性別友善自在營」的回響。一篇是營會現場側記，另一篇則是營中放映的紀錄片的心得。群體習慣要求受傷者噤聲，這兩篇文章則試圖透過傷口來發聲。

- 邱詠恩的〈那些在宗教裡經驗到的創傷〉，記錄了 2026 年第三屆性別友善自在營。內容涵蓋等融法師拆解「以佛教傳統之名的暴力」，勵馨基金會回顧臺灣性別公義史、真人圖書館的六段生命故事與榮格心理學對性別的對話。最後在紀錄片《上帝上帝，祢在哪？》映後座談中，追問信仰群體在行動的過程中容納了誰，又產出多少受傷的靈魂。
- 李明翰的〈如果這麼不好，為什麼不離開？〉，記述紀錄片《上帝上帝，祢在哪？》鏡頭背後的故事。標題便呈現出同志基督徒的日常掙扎與外界的質疑；作者從紀錄片主角張原境生前追尋信仰的歷程出發，說明「離開」為何從來都不容易，也寫下信仰群體在察覺與面對生命的創傷時，有什麼樣的應對與努力。

主題廣場（二） | 奪回肉身的自由

這三篇文章是對本期主題最直接的回應。宗教常為身體立法，界定何為潔淨與不潔、合宜與禁忌，以及什麼樣的身體才「屬於」信仰群體。這三篇分別從電影、教會穿著規範與親密關係倫理出發，追問這些界線究竟保護了誰，又傷害了誰。

- 毛毛的〈以愛之名的暴力〉，以《蜘蛛人：重生日》中彼得·帕克單方面「為你好」的自我犧牲為引，剖析基督教體制與原生家庭以愛為名施加的暴力。文章從筆者身為同性戀者被迫接受驅魔的創傷經歷出發，指

出「為你好」本質上是對個體自主權的剝奪；唯有奪回選擇權，主體才能真正重生。

- Sunny Leung 的〈教會裡的「死異男色老頭」〉，從教堂炎上貼文與自身經驗出發，揭露宗教場所對身體穿著的規訓，反映了父權與異性戀霸權的恐懼投射。文章結合《哥林多前書》、蓋兒·魯賓的性階層理論與阿爾索斯-雷德的酷兒解放神學，翻轉「赤裸即羞恥」的敘事，主張身體本身即神聖啟示。
- 張辰瑋的〈想像一種非占有的愛·慾·性〉，評介哈帝與伊斯頓的《道德浪女》。這本談論倫理與多元關係的經典，邀請我們想像不以占有為前提的愛、慾與性。本文也以此追問：信仰群體如何界定忠誠，以及該定義有沒有別的可能。

主題廣場（三） | 跨界者瞥見的風景

本節從「禁·戒」轉向「跨界」。身體的界線既是人為劃定，信仰的界線亦然。這三篇文章分別從宣教史、個人信仰經歷，以及跨國青年交流為例，記錄了人們越過邊界後所看見的風景。

- 張辰瑋的〈從宣教的上帝到跨界的上帝〉，是今年年度演講會的講稿。文章從「宣教」一詞出發，主張上帝為宣教主體，教會僅是受邀參與者。文中以宣教史上的突破案例說明：基督教的宗教多元主義本來就產生於宣教前線的田野。繼而，作者援引經文帶領讀者重新理解真理的定義，提出宗教多元主義的宣教觀：真理不在此方，不在彼方，而在路上。
- 金子煥的〈當我走進不同的信仰世界〉，同樣出自演講會講題。他從自己創辦的野橄欖神學社出發，敘述自己融入排灣中會的體會，思考當代都市人的失根性與尋根的弔詭之處。因此，他轉而探討「土斷」的可能

性，接納自身文化的斷裂與混雜，並由此提出「文明神學」，作為處境神學的另一種思考向度。

- 演雲法師的〈在相遇中，看見入世佛教的另一種可能〉，記錄了七月底的一次台泰佛教青年交流活動。活動內容涵蓋性別議題、寺院參訪、認識社會福利機構以及與佛教社運前輩的交流。青年們在對話與實踐中，重新思考佛教與社會的關係，並領悟到入世佛教不僅是關懷社會，更在每一次相遇中，以覺知與慈悲理解彼此。

多元講堂 | 翻開歷史交織的幽微路徑

本期的多元講堂，三篇文章都在探究歷史當中的交織性：一篇追溯新教宗派的歷史分流；一篇探討基督教世界觀借用了多少古典異教素材；另一篇則回顧同一段經文，如何在不同年代被讀出截然不同的詮釋。

- 張辰瑋的〈基督新教的八大宗派系統〉，將新教五百年的歷史視為一部流動的「教會運動史」。文章以兩階段變革與四個地理樞紐為座標，梳理出信義宗、改革宗、聖公宗、徹底改教運動、浸信宗、循道宗、復原主義運動與五旬宗等八大宗派系統。作者以「樹脂與琥珀」為喻，指出這些看似界線分明的宗派體制，實質上都是歷代信徒為了捍衛福音的真理，在特定的時空境遇下所做出的回應，最終凝結而成的歷史遺產。
- 金子煥的〈古典時期選材：盧坎篇〉，接續翻譯 C. S. 路易斯的《已棄之象》。路易斯藉古羅馬詩人盧坎的作品，追溯古典文學如何進入中世紀基督教思想：但丁將異教故事讀成靈魂歸向上帝的寓意，盧坎筆下亡魂升天的圖像，也成為理解宇宙結構的素材。基督教的思想世界，並非僅由聖經獨自形成。
- 廖本恩的〈從聖經接受史分析無教會第二世代領袖對羅馬書十三章 1~7 的詮釋〉則是深入解讀畔上賢造、黑崎幸吉與矢內原忠雄三人對《羅馬

書》的註釋。三人同出內村鑑三門下，卻在「要不要順從不義的政府」上分道揚鑣：大正年間成稿的畔上主張順服，在十五年戰爭期完成註釋的黑崎與矢內原，則認為信徒必須憑良心指出政府的腐敗。三人雖然都是日本無教會運動的成員，但所處年代的差異卻造就了對經文詮釋的多元性，解經從來不只是解經。

小結 | 愛給與我們跨界的勇氣

總覽本期文章，你會發現我們始終在兩股力量的拉扯間前行。本期前半部的文章，揭示了「界線」是如何被畫下：無論是以愛為名的暴力、父權凝視下的服裝規訓，或是對親密關係的單一想像，那些看似神聖不可侵犯的規矩，往往只是恐懼與權力投射出的高牆。

然而，後半部的故事卻告訴我們，只要是人為築起的牆，就必然有能被跨越的裂口。當宣教士在田野看見了宗教多元的恩典，當神學生在不同文化中承認了認同的混雜，當牧師與法師在同一座講堂裡談論跨界的上帝——他們都在證明，信仰的邊界並不如我們想像中那般僵硬。

這兩個畫面，或許正是《無境界者》最真實的隱喻：無境界，並非意味著抹除所有的差異與邊界；而是當我們站在邊界上，看見了另一端受苦的肉身時，我們終於願意放下防備，伸出手去，與彼此相遇。🌍

本期作者簡介

☆ 本期特邀作者 / 受訪者



鄭仰恩教授

1957 年生於台北，1994 年獲美國普林斯頓神學院哲學博士，主修歷史神學。曾任台灣神學院教會歷史學教授，並長期投入神學教育及《新使者》編輯工作。2022 年退休後任濟南教會神學與教育牧師。



黃春生牧師

1998 年畢業於台灣神學院，2015 年起擔任濟南長老教會第十二任主任牧師。他主張教會是「道成肉身的群體」，必須在具體處境中面對不公不義，並強調信仰若沒有落實在處境裡，就失去了生命。

◇ 本期作者

**蛋捲**

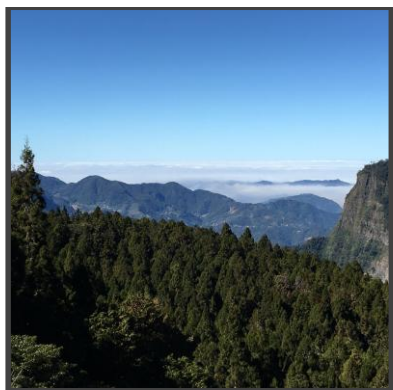
因為吃太多蛋捲，就被叫成蛋捲，喜歡畫圖也喜歡閱讀。將喜歡或想紀念的事物畫成圖，在有限的像素完成圖畫是一種限制也是簡化。希望有一天畫太多圖，真的變成畫家。

**邱詠恩**

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

**李明翰**

長老教會會友，於台南大專中心擔任學生輔導。畢業於物理系、社會所，現於水利工程系所做研究。喜歡穿梭於理工與人文的世界中思考，撰稿內文不會使用 AI。



毛毛

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



Sunny Leung

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



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。



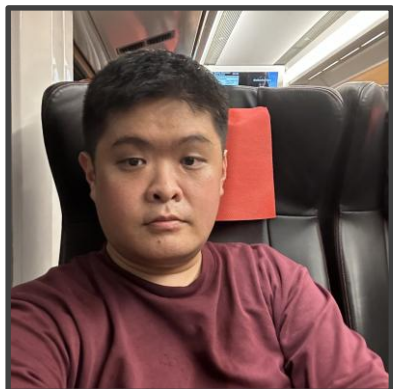
金子煥

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，現在是出版社編輯。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。



演霽法師

現就讀佛光大學佛教學系博士班，自大學階段進入佛光大學以來，便持續研習佛教學，並逐漸培養對佛教思想與學術研究的興趣，因此一路從大學、碩士至博士階段皆以佛教學為主要學習領域。因等融法師的因緣，而接觸佛教弘誓學院，並有機會參與 INEB 舉辦的 2026 年台泰佛教青年交流。



廖本恩

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

（作者依照文章先後順序排列）

【封面故事】

看見青鳥的人，會幸福吧！

蛋捲

喜歡像素的繪師

2024 年 5 月 28 日繪

※關鍵字：青鳥行動、濟南教會、像素畫、台灣民主、台灣藍鵲



2024 年 5 月，因為國會改革的爭議，許多民眾與公民團體到立法院外面持續抗議好幾天。24 日那天下班之後，我也來到現場，與十萬人一起為民主發聲。而在立法院旁邊的濟南教會，一直為大家提供抗議時的物資、飲食與休息的空間。

回家之後，我決定開始繪製濟南教會，記錄自己參與這次社會運動的足跡，同時也希望台灣的民主不要被破壞。作品在 28 日那天完成並發表，當晚我也再次回到現場支援。

這次活動被稱為「青島行動」，最初是為了防止社群上演算法的影響，將立法院所在的青島東路用「青島」這個詞代替，同時也代表著幸福與希望。因此，我在圖中畫下象徵希望的青鳥，以及代表這座島嶼的台灣藍鵲，為台灣的自由與民主獻上祝福。🌍

【人物專訪】

再思教會的先知性

——專訪鄭仰恩教授

受訪者：鄭仰恩教授

訪問者：張辰瑋

訪問時間：2026 年 07 月 16 日 13:30—15:00

訪問地點：台北市中正區濟南長老教會宣教大樓

※關鍵字：無教會主義、濟南教會、鄭廷憲、《下樂姆》、教會的先知性

訪談簡介

本期《無境界者》以「禁·戒的身體與無境界的信仰」為題，沿著濟南教會與無教會的歷史軸線，探問信仰如何在體制的邊界上安身，以及無教會主義的歷史對濟南長老教會的影響。

鄭仰恩教授長年深耕台灣教會歷史與神學教育，曾在台灣神學院教授教會歷史（2022 年退休），同時也擔任濟南教會的神學與教育牧師。這場訪談從他年輕時與盧俊義牧師等人於 1987 年合辦《方向》雜誌的熱血經驗談起，一路回望鄭廷憲教授（1922 - 2011）自費出版《下樂姆》所體現的「公義第一」典範，再深入濟南教會與無教會主義那段交纏百年的因緣。順著他的敘述，「無教會主義」的「先知性」，逐漸顯出它的真義——這是一種不被體制網綁、卻始終向公義發聲的靈性反思，也是在當代教會中需要不斷自我提醒的精神。

——張辰瑋 2026.07.30

受訪者簡介

鄭仰恩，1957年生於汐止，成長於一個與台灣教會史關係深厚的家庭——父親鄭連明牧師（1932 - 1977）同樣是台灣神學院的教授，父子兩代接力書寫台灣教會的歷史。¹他於1979年畢業於國立中興大學歷史系，1984年取得台灣神學院道學碩士，



1987年1月封牧，1994年獲美國普林斯頓神學院哲學博士，主修歷史神學。

鄭仰恩長年任教於台灣神學院，專研世界基督教史、台灣基督教史、宗教改革與第三世界神學，曾任教會歷史資料中心主任、教務長、學術副院長，並曾主編《台灣神學論刊》。他也長期投入《新使者》雜誌的編輯與大專「神研班」的推動，是把學術研究、青年培育與本土關懷連在一起的一代神學家與教育家。他也長期參與普世教會運動（*ecumenical movement*），2013年，他在普世教會協會（*World Council of Churches, WCC*）第十屆大會獲選中央委員。

2022年自台灣神學院退休後，鄭仰恩同年8月正式就任濟南教會的神學與教育牧師。

¹ 鄭連明牧師（1932年1月5日-1977年12月20日）為鄭仰恩之父。1954年畢業於台灣神學院，先後在大安、汐止教會牧會；1959年獲宣教師孫雅各（Rev. James Dickson）推薦，先後至美國哥倫比亞神學院、普林斯頓神學院進修。1961年受孫雅各聘請回台神教授教會歷史，並曾任教務長，也是早期《使者》雜誌的編輯；1967年轉任台北東門教會牧師，1970年起因疾病逐漸減少事奉，1977年病逝，年僅四十六歲。父子兩代都曾負笈普林斯頓神學院主修教會歷史、並回到台灣神學院任教。1965年，長老教會百週年時，由鄭連明主編《台灣基督長老教會百年史》；半世紀後，長老教會的一百五十年史《台灣基督長老教會史（1865-2015）》則由鄭仰恩主編。

在解嚴前後，辦一份有批判性的雜誌

辰瑋：去年我們剛辦《無境界者》雜誌時，有特別把雜誌寄給老師，請老師指教。老師在回信時就有提到，您年輕時曾與盧俊義牧師等一群朋友一起辦過雜誌，還感嘆這是一件非常辛苦的事。想請問您們當初為什麼會選擇用「辦雜誌」這種費時費力的方式來發聲？回頭看，這份獨立刊物的信仰價值又是什麼？

鄭老師：雜誌創刊應該是在 1987 年，剛好解嚴過後幾個月出版，但我們開始討論的時間其實更早。那時的台灣社會就是風起雲湧嘛，1980 年代，幾乎每天都有街頭運動、社會運動，台灣社會剛好在動起來。教會內部也受到刺激，大家都在問——那基督徒到底應該怎麼回應這些事情？

那時候蘇南洲先生（1953 - 2020）先辦了《曠野》，但他標榜的是以華語教會為背景的雜誌，核心成員也多半是過去華語教會為主的那群人。²所以我們幾個朋友——包括盧俊義牧師（1946 年生）、陳南州牧師（1944 年生）、黃伯和牧師（1951 年生）這幾位——就在想，台語教會、長老教會這邊，是不是也應該要有一份比較具有批判性的雜誌。因為那時候《台灣教會公報》雖然已經存在很久了，但它算是總會的機關報，多少帶有一種官方的味道。我們就想——要不要有一份比較能對教會、對社會做一些信仰反思與檢視的刊物？當初出發點是這樣。

辰瑋：老師當時已經封牧，也在台神任教了嗎？

² 蘇南洲於 1987 年創辦《曠野》雜誌與曠野雜誌社，是一份以華語教會為背景、關注社會與信仰對話的獨立刊物。參見《台灣教會公報》，〈蘇南洲：一生追求「民主之路」〉。

鄭老師：我那時候剛從神學院畢業，在台神當助教，主要在學院部教書，有點像大學部的講師。我是 1987 年一月封牧的，雜誌年底出第一期，1988 年暑假我就出國念書了，所以前面幾期是我當總編輯，後來才交棒。那份雜誌叫《方向》。整套我都捐給台灣神學院的史料中心了，很少人有完整一套。它是雙月刊，一年六期，還要付費訂閱，最多時訂戶大概有三百多人，每一期都有一個主題，像國會全面改選、黑名單返鄉這些，固定的專欄則有「教會人物檔案」——介紹過黃彰輝（1914 - 1988）、宋泉盛（1929 - 2024）這些前輩——還有一些「書評」。

有趣的是，這份雜誌一出版，馬上就被警備總部、國家安全局盯上了。我後來去調自己的政治檔案，本來以為自己是小咖，沒想到檔案還不少。他們的檔案裡會逐篇列出誰寫了哪篇文章、這篇有沒有「問題」，就這樣一直監控到 1992、1993 年。³其實我更早的一份檔案是 1985 年去香港道風山開會——在警總系統裡，道風山被歸為「通匪」的香港機構，所以我們去那裡開會就全被列管了。⁴

辰瑋：您提到的幾位共同創辦人，像盧俊義牧師、陳南州牧師、黃伯和牧師，後來都是發展台灣本土神學很重要的大將。他們的神學論述在《方向》時期就看得出來了嗎？

³ 鄭仰恩所述的監控紀錄，可對應國家檔案〈清寧專案方向雙月刊鄭仰恩案〉，檔號 AA11010000F/0077/3/61314，全宗為法務部調查局，涵蓋民國 77 年 1 月 14 日至 86 年 5 月 9 日，數位化影像 71 頁。內容摘要：「本案為 77 至 86 年間，臺南市站陳報法務部調查局有關『方向雙月刊雜誌』出刊情形與不妥內容，因該雜誌社地址及『清寧專案』對象皆位於臺北市，調查局函請臺北市處協助調查，後該處向調查局續報該案偵查情形擬續偵該對象。附『方向雙月刊雜誌』、清寧專案對象動態表等文件資料。」

⁴ 道風山之行另存有兩件國家安全局檔案：〈香港道風山基督教叢林／請密切注意台灣教會人士吳文雄、陳主顯、鄭仰恩等三人在台言行及其活動接觸人員有關資料見復〉，檔號 A803000000A/0072/C300341/1/0002/025，數位化影像 1 頁；〈香港道風山基督教叢林／台灣教會人士吳君、陳君、鄭君三人 6 月在港參加香港道風山「普世中心」召開第 4 屆神學會議發表傾中言論，宜請調查局續注意彼等在台言行〉，檔號 A803000000A/0072/C300341/1/0002/026，數位化影像 2 頁；兩件內容摘要均歸類為「重大政治事件」，後者並標出吳文雄、陳主顯、鄭仰恩三人姓名。

鄭老師：是的。《方向》很清楚就是一份本土的雜誌，鼓勵教會要跟台灣的**土地連結**。所以雖然是一份帶批判性的論述雜誌，它的立場很清楚是以台灣本土為根基的。後來大家所謂的標籤——黃伯和牧師的「出頭天神學」、陳南州牧師的「認同神學」、王憲治牧師（1941 - 1996）的「鄉土神學」⁵——那時候他們都還沒出版這些作品，只是有一些雛形的觀念慢慢在雜誌裡冒出來。所以如果要研究台灣本土神學的發展軌跡，《方向》應該算是最早的史料之一。當然，後來宋泉盛牧師支持、陳文珊長期主編的《道》雜誌走得更深、更多元，但我覺得本土神學最初的那個雛形，是《方向》。

從《使者》到《新使者》：獨立刊物的角色

辰瑋：老師後來也長期投入《新使者》的編輯與神研班的推動。回頭看這條文字事工的路，您覺得在不同的時代——不論是戒嚴時期，或如今資訊碎片化、甚至 AI 的時代——「獨立神學刊物」對於形塑年輕人的信仰意識與本土關懷，扮演了什麼樣不可替代的角色？

鄭老師：我覺得很重要。一方面是讀者群，一方面你會開始邀一些人加入作者群，而作者群也好、讀者群也好，都是在培養「思考」的人才。這種獨立刊物最可貴的，就是它鼓勵批判性的、獨立的思考，不會太被體制綁住。因為《教會公報》難免帶一點宣導的味道，總會在做什麼、大政策是什麼，它得去宣達；有時候太批判的東西還會被人罵「槍口怎麼對內」。獨立刊物就沒有這個包袱。

這其實有點像神學院的角色。你看美國的神學院，大部分都跟某個教派關係很深，一旦神學觀點跟宗派立場衝突就會產生爭議，有些神學院後來就

⁵ 黃彰輝（1914–1988）以處境化神學、宋泉盛（1929–2024）以故事神學、陳南州（1944 年生）以認同神學、王憲治（1941–1996）以鄉土神學等論述，參與 1980 年代以降台灣本土神學的開拓；黃伯和則以「出頭天神學／自決神學」聞名。

跟宗派切割、獨立辦學。最有名的例子就是紐約協和神學院（*Union Theological Seminary*）。查爾斯·布里格斯（Charles A. Briggs, 1841 - 1913）因為聖經批判學（*biblical criticism*）的立場被美國長老會否決了教席任命，學院不但沒有讓步，反而收回總會對教授任命的否決權，正式成為一所非宗派的神學院——後來大放光彩，成為全世界最先進、最有創意、出了最多好神學家的神學院之一。「官方的」跟「獨立的」，真的會扮演不一樣的角色。

6

辰瑋：那就老師的理解，《使者》雜誌是怎麼變成《新使者》雜誌的呢？

鄭老師：《使者》一開始是我父親辦的。他那時候是台北大專輔導委員會的主席，所以它定位很清楚，就是為新興的大專事工、為知識青年而辦的一份雜誌。那時大專工作是全新的事工，長老會的《使者》就在現在總會大樓所在的台北學生聯誼所（*Friendship Corner*）辦起來的。後來因為人力財力幾經波折，停刊又復刊，才從《使者》變成《新使者》——前後其實停過幾次。

《新使者》有趣的地方在於，它到底是機關報還是獨立刊物，一直是有爭論的。它曾經隸屬大專事工委員會，帶有官方性質；卻又因為長期有強烈的批判性，一度被官方切割、變成獨立的；最近又因為經費問題重新接軌，回到大專底下。所以《教會公報》、《新使者》跟我們當年的《方向》，剛好構成一道光譜：公報很清楚是官方的，《方向》是純獨立的，《新使者》

⁶ 紐約協和神學院（*Union Theological Seminary in the City of New York*）1836年由長老教會人士創立，但自始向各宗派學生開放。1891年，該院新設的聖經神學講座由查爾斯·布里格斯（Charles A. Briggs, 1841-1913）就任，他在就職演說〈聖經的權威〉（*The Authority of Holy Scripture*）中公開質疑「字句默示」（*verbal inspiration*）的聖經觀，引發全國性爭議：美國長老教會總會否決了他的教席任命，並於1893年以異端罪停止他的長老教會牧職。協和拒絕接受總會的否決，讓布里格斯繼續在校任教直到過世，並就此切斷宗派監督——校方自述該院於1892年成為非宗派（*non-denominational*）神學院，也是全美歷史最悠久的獨立非宗派神學院；另有史料記為1893年正式廢除總會對教授任命的否決權。布里格斯後於1890年代末轉入聖公會，並被按立為聖公會牧師。參見 *Union Theological Seminary* 校史資料。

則半官方半獨立、在其中擺盪。至於文字工作的未來，坦白說我是老一輩，還是偏愛紙本；年輕人怎麼看，恐怕不一定。但只要還有一群有心的年輕人願意投入編輯、願意參與，它就有價值。



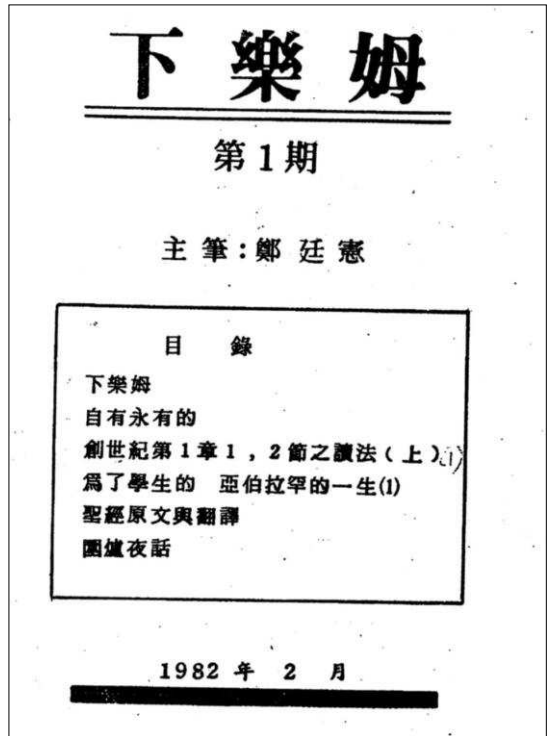
《使者》是鄭連明牧師等人為戰後新興的大專事工所創辦，在台北學生聯誼所辦起，後來幾經停刊、復刊，易名為《新使者》。

（圖片來源：陳南州，〈從《使者》到《新使者》〉，《新使者》第 100 期，2007 年 6 月 10 日）

鄭廷憲與《下樂姆》：「公義第一」的先知典範⁷

辰璋：老師在 2012 年紀念二二八的講道文〈不信公義喚不回！〉裡，把江鵬堅律師（1940－2000）⁸的「從公義找到信仰」，和濟南教會鄭廷憲教授的「從信仰找到公義」並列為兩大典範。⁹就您的貼身觀察，鄭廷憲教授這種深受無教會主義影響的批判精神，是怎麼淬鍊出他後來強烈主張「公義第一」的社會關懷？

鄭老師：我接觸無教會主義的歷史是斷斷續續的。早期是從高俊明牧師（1929－2019）、楊啟壽牧師（1931 年生）這些老一輩身上——他們都受過無教會主義的影響，我是從他們對聖經的那種關注開始碰觸到的。¹⁰後來更進一步，就是接觸到信徒本身了，包括林良信長老，還有像劉峯松先生（1941 年生）——他當過台灣文獻館館長，也是作家，夫人翁金珠（1947 年生）曾任彰化縣長，夫婦倆都是非常熱心的信徒。劉峯松先



鄭廷憲主筆的無教會雜誌《下樂姆》第 1 期封面，1982 年 2 月。

（圖片來源：廖本恩，〈無教會主義與當今的離堂者現象〉，《新使者》第 183 期）

⁷ 《下樂姆》是鄭廷憲自 1982 年 2 月起自費創辦並主筆的無教會主義雜誌，刊名為希伯來文 שָׁלוֹם (shalom) 的日文音譯 (シャローム)，有「平安、完整、福祉」之意。該刊持續發行至 2019 年，是台灣教會史上最長壽的無教會主義雜誌。

⁸ 江鵬堅（1940－2000），台北大稻埕人，人權律師、美麗島事件辯護律師之一，民主進步黨創黨十人小組成員與首任黨主席，曾任立法委員、監察委員。

⁹ 鄭仰恩，〈不信公義喚不回！——228 事件 65 週年紀念禮拜講道〉，2012 年 2 月 21 日講於台灣神學院，後刊於《台灣教會公報》第 3134 期。文中將江鵬堅「從公義找到信仰」與鄭廷憲「從信仰找到公義」並列為兩種典範。

¹⁰ 高俊明牧師（1929－2019）與楊啟壽牧師（1931 年生）先後擔任台灣基督長老教會總會總幹事；高俊明因美麗島事件入獄（1980－1984），楊啟壽為其後任總幹事。二人皆曾受無教會主義精神薰陶。

生就曾經試著把台北地區的一些無教會主義者邀在一起，重組一個讀經班，我也被他邀去過，所以才認識了這一群人——大部分都是知識分子。

至於鄭廷憲教授，我是先接觸到《下樂姆》這份雜誌，讀了以後才認識他本人，那時他年紀已經很大了。我印象最深的，是他常常拿著一個小牌子，上面寫著「公義第一」——他覺得這就是聖經的核心精神。很多比較保守的福音派會說，聖經最重要的價值是男女貞潔、是道德；可是鄭廷憲先生從舊約先知的精神出發，發現聖經最核心的概念不是那些個人的、清教徒式的美德，而是先知的公義。這一點讓我印象非常深刻，所以在二二八那篇講道我才會特別提到他。

辰璋：鄭廷憲教授從事了四十年的數學教育，卻發奮自學希臘文、希伯來文來研究舊約。他自費出版《下樂姆》這樣一份平信徒主導、強調回到聖經本身、又帶著濃厚批判色彩的獨立刊物，對您個人的神學路徑有什麼樣的啟發？

鄭老師：他給我最深的影響，是那種「執著」。他很認真、很細膩地一遍又一遍讀聖經，還做原文的解讀，最後自己整理出一套聖經神學。你認識他就知道，他非常溫文儒雅，很像日本式的紳士；可是另一方面，他對聖經研究、對用無教會主義的方式出版這件事，堅持到底。他自己掏錢出版，看到人就想知道他對聖經的新理解分享給人家，很熱誠地想把它擴散出去。**無教會主義**那些大師其實都很看重「演講」，把它當成重要的媒介；但鄭廷憲先生大概自認不是那種演講家，於是「出版」就成了他最執著的地方。這種對一件事完全專注投入的精神，是他留給我最深的印記。

濟南教會與無教會的歷史交匯

辰瑋：濟南教會是無教會主義精神與長老會體制交匯的重要據點，早年的許鴻謨牧師（1906－1978）、鄭廷憲教授，還有林良信長老，都與濟南淵源很深。您身為濟南長老教會的教育牧師，怎麼看這段特殊的歷史？

鄭老師：我常說，濟南教會的這些關係，到最後都可以拉回到許鴻謨牧師這一條線。¹¹許家本來就深深參與在北部的無教會運動裡——除了讀經，他們還有一個實踐的行動，就是辦醫院。北部無教會的核心是博愛醫院，郭維租醫師（1922－2022）在那裡工作，許鴻謨牧師也曾在那邊像院牧一樣服事；他的姪子許星漢（1927－2010）後來是濟南教會的長老，也在醫院當會計。後來濟南聘許鴻謨牧師來牧會，他就從無教會又回到長老會當牧師；結果林良信長老來了、鄭廷憲教授來了，還有受鄭廷憲影響的許石枝長老（1926－2011）等人也都聚了過來。**濟南教會會有這麼濃的無教會色彩，源頭就是許鴻謨牧師。**

這裡面有一段很動人的故事。林良信長老的父親林添水（1907－1983）先生，是台南出身、非常重要的無教會領袖，他每次來台北，一定去找許鴻謨牧師。¹²林添水很敬佩矢內原忠雄（1893－1961）——那位用信仰對日本帝國主義發出抗議的良心學者；後來他聽到殷海光（1919－1969）在台大被打壓的故事，就把殷海光想像成「台灣的矢內原忠雄」，於是每次上台北，

¹¹ 許鴻謨牧師（1906－1978）曾在博愛醫院服事，後受聘至濟南教會牧會，是濟南教會與北部無教會運動之間的關鍵連結；其姪子許星漢（1927－2010）為濟南教會長老，郭維租（1922－2022）、許石枝（1926－2011）等人亦在這條脈絡中。參見何健銘，〈台日信仰恩典路：國際日語教會的歷史軌跡〉，《台灣教會公報》，2021年3月8日。

¹² 林添水與台南無教會集會的脈絡，另見張辰瑋，〈縱貫一世紀的無教會史——簡評廖本恩《無境界的信徒們》（上）〉，《無境界者》第1期（2025年1－2月）。據該文，台南集會成立於1931年，成員多為醫師、代書等知識分子，先接觸聖教會，後因不滿宗派教會所傳的「影印的福音」而轉向無教會；林添水並曾於1937、1941、1942年三度訪日，參加黑崎幸吉與政池仁的集會，是台南集會中少數直接師事日本無教會者的人。

就邀許鴻謨牧師一起去拜訪殷海光。¹³兩個人其實都不認識殷海光，只因為認定他就是台灣的矢內原，就去關心他、常常送禮物給他。你看這些故事串起來，就是因為許鴻謨在濟南牧會那段時間，把整個教會慢慢染上了無教會主義的色彩。



殷海光晚年因為思想原因被政府剝奪教職，並且被軟禁在臺北市溫州街家中。
(圖片來源：台北旅遊網)

辰璋：日本無教會主義的精神，其實對整個台灣長老教會都有影響；那為什麼偏偏在濟南教會，好像特別多人？

¹³ 矢內原忠雄（1893–1961），日本經濟學者、無教會第二世代領袖，因批判日本帝國主義而失去東京帝大教職。殷海光（1919–1969），台大哲學系教授、自由主義思想家，戒嚴時期遭當局打壓。

鄭老師：濟南教會的歷史本身就很特別。日治時期，它的前身「臺北幸町教會」屬日本基督教會；到了戰爭末期，上與二郎牧師（1884 - 1984）曾任「日本基督教臺灣教團」統理者，殖民政府也藉此對教會進行戰時統制，所以後人才以帶有「帝國教會」或「國家教會」性質來描述那個時期。¹⁴可是同一個教會裡，偏偏又有一群非常崇尚無教會主義的信徒。這兩個看似對立的東西，同時存在在濟南的傳統裡。我是因為指導學生陳志忠牧師寫這個題目的碩士論文，才開始注意到這條脈絡的。¹⁵

這條線留給濟南兩個很重要的影響。一個是「講道」的傳統：從許鴻謨牧師，到接他的翁修恭牧師（1927 - 2017），都把濟南塑造成一間非常重視講道的教會。我現在每週三下午在這裡帶一個講道班，跟一群牧師、長老一起預備主日的講道，講完後，教會近二十個小組與團契會延續那個講道主題去討論，變成一整套聖經與講道的教育系統。我們講道不用經課表，而是一卷一卷地講——我 2022 年來到濟南，到這次訪談正好四年，也才講了馬可福音、羅馬書、以賽亞書幾本，現在在講加拉太書，都是從第一章第一節講到完，再換下一本。另一個影響是成人主日學，他們把它叫「聖經學校」，早期沒那麼制度化，就在濟南那棵大樹下擺椅子，做完禮拜大家坐在一起討論當天的講道。林良信長老也在聖經學校帶查經班，二十幾年沒有停過。這都是濟南教會很鮮明的特色。

先知的靈性與被遺忘的群像

辰瑋：最後我比較好奇的是：像中國地方教會的王明道（1900 - 1991）、倪柝聲（1903 - 1972）那種「反體制、反建制」的聚會系統，來到台灣以後多

¹⁴ 臺北幸町教會即今日的台灣基督長老教會濟南教會。1944 年 4 月，「日本基督教臺灣教團」在該堂成立，由幸町教會牧師上與二郎（*Kami Yojirō*，1884-1984）出任統理者，殖民政府藉此對台灣教會進行戰時統制。

¹⁵ 陳志忠，〈日治時期台灣教會經驗初探——以日本基督教會及無教會主義為例〉（台北：東南亞神學研究院神學碩士論文，2005）。

半走「不碰政治、走道德主義」的路線；可是日本的無教會運動本身就走和平主義、抵抗國家暴力的路線，到了台灣也還保有這樣的基因。您覺得差別在哪裡？

鄭老師：我讀過一本內村鑑三（1861 - 1930）的英文傳記，感覺他這套系統是自己創的，跟王明道那些沒有關係。有兩件事對他影響最大：一是他對西方傳統的教派主義、宗派主義那種包袱反感——他受不了宣教師之間常常競爭、又硬把西方教會的傳統搬到日本來；二是他對日本軍國主義開始有反抗。這部分的細節我不是很清楚；最有名的是 1891 年的「不敬事件」——他未依眾人期待向教育敕語行最敬禮，因此遭到輿論猛烈抨擊，後來離開第一高等中學校。¹⁶用他自己的話說，他是「沒有教會可去」。

所以「無教會」這個詞，內村鑑三在不同階段給過不同的解釋。早期的「無教會」，帶著點被驅逐、「沒教會可去」的意思；可是後期意義就變了——變成「我們不要被那個體制綁住」，不需要西方那一套禮儀、規矩、教派組織，不要被形式網綁。你們雜誌用的那個詞——**無境界**——其實很傳神，教會不是一定要用一個框架框起來的東西。

這讓我想一位很重要的社會學者特爾慈（Ernst Troeltsch, 1865 - 1923）。他跟韋伯（Max Weber, 1864 - 1920）一起開創了教會的類型學，區分出「教會型」（church type）跟「小派型」（sect type）；但特爾慈後期又發展出第三種類型，叫「神秘派」（mysticism）。在特爾慈眼中，這種神秘派就有點像內村鑑三的無教會概念——教會應該是一個靈性的群體、一種靈性的存在，而不是制度性的（institutional）東西。這一點在內村身上很清楚：教會是一個不受形式網綁的靈性存在，但同時，它又抵抗那個錯誤的國

¹⁶ 關於內村鑑三的生平與思想，本刊已有專文：廖本恩，〈無教會主義的精神：獨立——內村鑑三與宣教士的糾葛（一）〉，《無境界者》第 1 期（2025 年 1-2 月），談他何以認為西方宣教士把與真理無關的規條帶進日本教會，因而呼籲信徒獨立思考、不再無條件服從教會權威。

家、錯誤的公共論述——那是一種先知的精神。用鄭廷憲的話講，就是一種批判的、先知性的精神。在台灣這些跟隨者——林添水、鄭廷憲、林良信——也都循著這個模式：一方面非常靈性，另一方面又很關心公共議題，但那個關心不是政黨政治，而是一種先知性的公共論述。這一點，日本跟台灣的精神是很類似的。



鄭仰恩老師（右）長期參與普世運動中對社會公義的呼籲；圖為普世教會協會（WCC）「南非轉型正義」講座現場。

辰瑋：那老師覺得，台灣無教會者的公共思想，跟長老教會有區別嗎？

鄭老師：我覺得有。長老教會的公共論述是分階段性發展的。在 1960 年代以前，你其實感受不到它有太多公共論述，它主要做「社會服務」（*social service*），但沒有「社會行動」（*social action*）——這兩個不一樣，社會行動會牽涉到對公共議題的倡議、對政策的批判。要到 1960 年代末、1970 年

代，長老教會才慢慢從社會服務長出社會行動，發表了三個宣言。¹⁷到這個階段，它跟無教會主義者在精神上是滿像的。可是 1980 年代就變了：**1979 年美麗島事件之後，長老教會被捲入政黨政治，特別是 1986 年民進黨成立，並且在 2000 年政黨輪替以後，對長老教會產生一種「致命的吸引力」——那就是權力，於是那個批判性的距離感就慢慢不見了。**

最明顯的畫面，就是每次開總會，總統、副總統一來，整個議程都停下來等他演講，演講完再繼續開會。我每次都覺得很尷尬——這是教會嗎？像尤哈尼·伊斯卡卡夫特傳道師（1953 年生）去擔任原民會主委（2000 - 2002 年），我覺得還可以接受，畢竟原住民運動長老教會是領頭羊；¹⁸但當跟權力核心的批判性距離（critical distance）不見了，無教會主義那個「無」的可貴就顯出來了——因為他們對「體制」總是保持敏感，政治體制也是一種體制，所以他們總會有一種自我批判、自我檢驗的精神。這種事情，無教會主義者比較不會發生。

辰瑋：訪談最後，老師對於台灣的無教會主義發展，還有什麼想補充的點嗎？

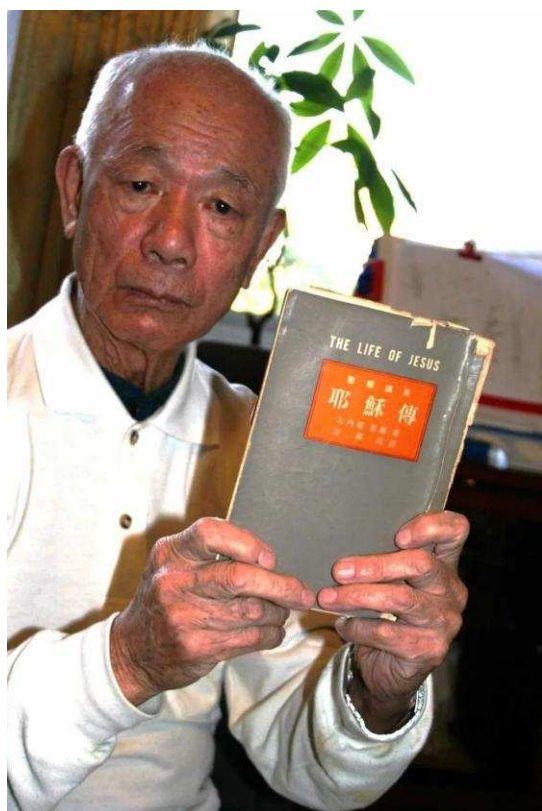
鄭老師：台灣的無教會主義，我很感謝廖本恩——他於 2023 年完成這項百年史研究，其實背後是林良信長老一直鼓勵他——他真的幫我們做了很好的整理，讓我們對無教會主義的輪廓比以前清楚太多了。¹⁹我自己覺得，裡面有很多沒那麼有名的小人物，故事卻很精彩，值得被紀念。

¹⁷ 台灣基督長老教會於 1970 年代發表三份重要公共聲明：〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉（1971 年 12 月 29 日）、〈我們的呼籲〉（1975）、〈台灣基督長老教會人權宣言〉（1977 年 8 月 16 日），標誌其由社會服務走向社會行動與公共倡議。

¹⁸ 尤哈尼·伊斯卡卡夫特牧師（1953 年生）曾任行政院原住民族委員會主任委員（2000-2002），並非首任主委；高俊明牧師晚年曾受聘為總統府資政。二者常被舉為討論長老教會與政治權力距離的案例。

¹⁹ 廖本恩，《無境界的信徒們：台灣無教會百年史（1911-2011）》（新北：真哪嚒出版社，2023）。該書源自作者 2023 年完成的中國神學研究院碩士論文，是目前台灣無教會百年史的重要整理。

比如 1930 年代台南無教會聚會的重要成員黃履鰲醫師，講他的人不多，反而他女兒黃聰美（1937 - 1987）的故事更有名。黃聰美在東京讀醫學時參加了政池仁（1900 - 1985）的集會，後來嫁給同是集會成員、又一起投身海外醫療宣教的日本醫師伊藤邦幸（1931 - 1993）。她長年用一個筆名，每個月固定捐一大筆錢給《台灣青年》、給海外的台灣人獨立運動，從沒間斷。那個筆名，文獻上記的是「井上魯鈍」——「井上」是為了紀念在台灣山地行醫的醫療宣教士井上伊之助



涂南山先生與《耶穌傳》的合影
（曹欽榮先生拍攝）

（1882 - 1966）；「魯鈍」亦與托爾斯泰的小說《傻子伊凡》（*Ivan the Fool*）的意象相關；²⁰不過我記得的版本是「伊凡魯鈍」，兩個都留給大家參考吧。直到她過世，全台灣的報紙都在報這件事，大家才知道，這位長年為台獨運動無私奉獻的人，竟是一位台灣女性。

還有一位，是藉著劉峯松先生才認識的、同樣默默無名的涂南山（1925 - 2015）。他是政治犯，被關在綠島，卻在獄中偷偷翻譯矢內原忠雄的作品——主要是《耶穌傳》和《羅馬書講義》。你想想看，在監獄裡寫完

²⁰ 黃聰美（1937-1987）為台南無教會重要成員黃履鰲醫師之女，赴東京習醫時參加政池仁（1900-1985）的集會，1963年與集會成員、醫療宣教士伊藤邦幸（1931-1993）結婚。伊藤曾受日本基督教海外醫療協力會（日本キリスト教海外医療協力会；*Japan Overseas Christian Medical Cooperative Service, JOCS*）派遣；黃聰美則是長年以筆名支持海外台灣人運動。參見郭維租，〈上主賞賜、上主收回——悼念伊藤邦幸・聰美伉儷〉，《下樂姆》。

一頁，就得偷偷把它藏進石牆的縫裡，深怕稿子被沒收。就這樣辛苦幾年，把他所尊敬的思想家的作品一字一句譯了出來，後來再由劉峯松先生等人潤稿、整理，才得以順利出版。無教會主義裡就有這樣一些小人物，故事卻無比精彩，將來都應該被好好紀念。²¹

訪談後記：那個「無」，是先知的自由

約九十分鐘的談話，從一份解嚴前後被警總盯上的雜誌開始，最後落在綠島石牆縫裡一頁一頁藏起來的譯稿。鄭仰恩教授作為一位博聞強記的歷史學家，把散落各處的名字——許鴻謨、林添水、鄭廷憲、黃聰美、涂南山——一條線一條線接了回來，讓我們看見台灣無教會運動並不是一段孤立的邊緣史，而是一群知識分子用最樸素的方式，堅持著「回到聖經、公義第一」的信仰。

訪談到最後，鄭老師也特別提到，「無教會」的那個「無」，並不只是為了反對誰；它是一種對一切體制——包括宗派、也包括政治——始終保持自我檢驗的反思態度，是一種不被形式綑綁、卻願意為公義發聲的先知的靈性自由。在一個信仰不斷被各種「境界」與「藩籬」切割的時代，這份「無境界」的靈性，或許正是它要留給我們這一代最珍貴的遺產。🌐

²¹ 涂南山（1925–2015），嘉義人，二戰末期就讀滿洲國建國大學，戰後為政治犯；囚於綠島期間翻譯矢內原忠雄《耶穌傳》等著作，藏稿於獄中石牆縫隙，後由劉峯松等人潤飾整理出版。參見何義麟，〈教會外的福音見證者——我所認識的涂南山先生〉，《無境界者》第7期（2026年1–2月），頁20–25。

信仰若沒有行動就是死的

——專訪黃春生牧師

受訪者：黃春生牧師

訪問者：張辰瑋

訪問時間：2026 年 08 月 07 日 14:00-15:30

訪問地點：台北市中正區濟南長老教會宣教大樓

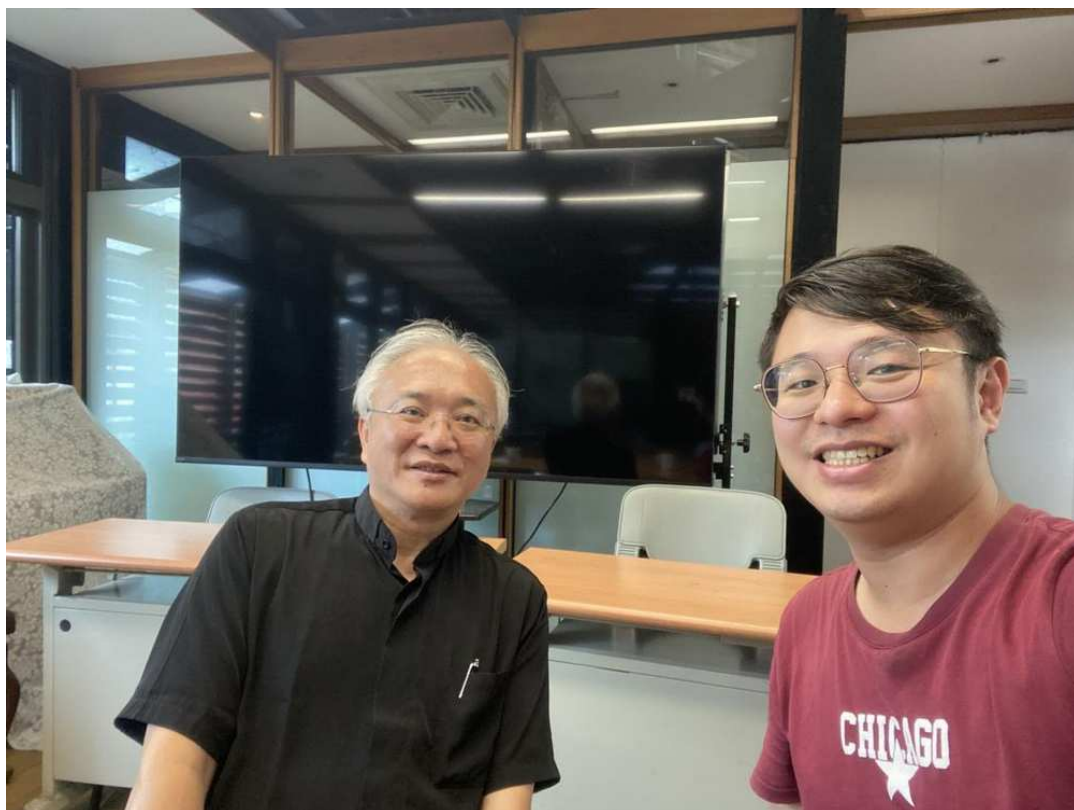
✧關鍵字：黃春生、濟南教會、公共神學、青島行動、道成肉身

訪談簡介

本期《無境界者》以「禁・戒的身體與無境界的信仰」為題，追問信仰如何越過建制的圍牆，走進真實的人群。坐落在台北市中心、立法院旁的濟南教會，正是一個無法迴避這個問題的地方：它創立於日治初期，曾在戰爭末期被納入殖民政府統制的教團；戰後又因會籍與產權分別移交而留下長久爭議，甚至一度面臨被改建為「中正紀念禮拜堂」的計畫。到了二十一世紀，它卻因太陽花運動、支援香港與青島行動，逐漸被更多人認識，成為一座把門打開的公共教會。

黃春生牧師自 2015 年出任濟南教會第十二任主任牧師。這場訪談聚焦於濟南教會的歷史、無教會主義傳統對其產生的影響，以及教會如何打破威權時代的恐懼，逐步走向對社會開放。對黃牧師來說，公共神學並不是先有一套宏大的理論，而是信仰能否在眾人的疲憊、恐懼與盼望中「道成肉身」。

——張辰瑋 2026.08.20



無境界者編輯團隊訪問濟南教會主任牧師黃春生
(2026.08.07 拍攝於台北市中正區濟南長老教會宣教大樓)

受訪者簡介

黃春生，1966 年生，現任台灣基督長老教會七星中會濟南教會主任牧師。同時擔任松年長春基金會董事長、婦女展業中心理事長等職務。

黃春生 1998 年畢業於台灣神學院，曾赴耶路撒冷希伯來大學進修；



2000 年至 2015 年間在重新教會牧會，2015 年 9 月 1 日起擔任濟南教會第十二任主任牧師。他長年投入聖經教學，這條從文本、靈性到行動的路徑，也成為他理解公共牧養的重要底色。

濟南教會簡介

濟南教會的前身「臺北日本基督教會」成立於 1896 年，1937 年改名為「臺北幸町教會」。今日所見的紅磚禮拜堂則於 1916 年竣工，由井手薰設計，揉合哥德復興元素與英國維多利亞時期鄉村紅磚教堂的風格，1998 年被告名為台北市定古蹟。¹

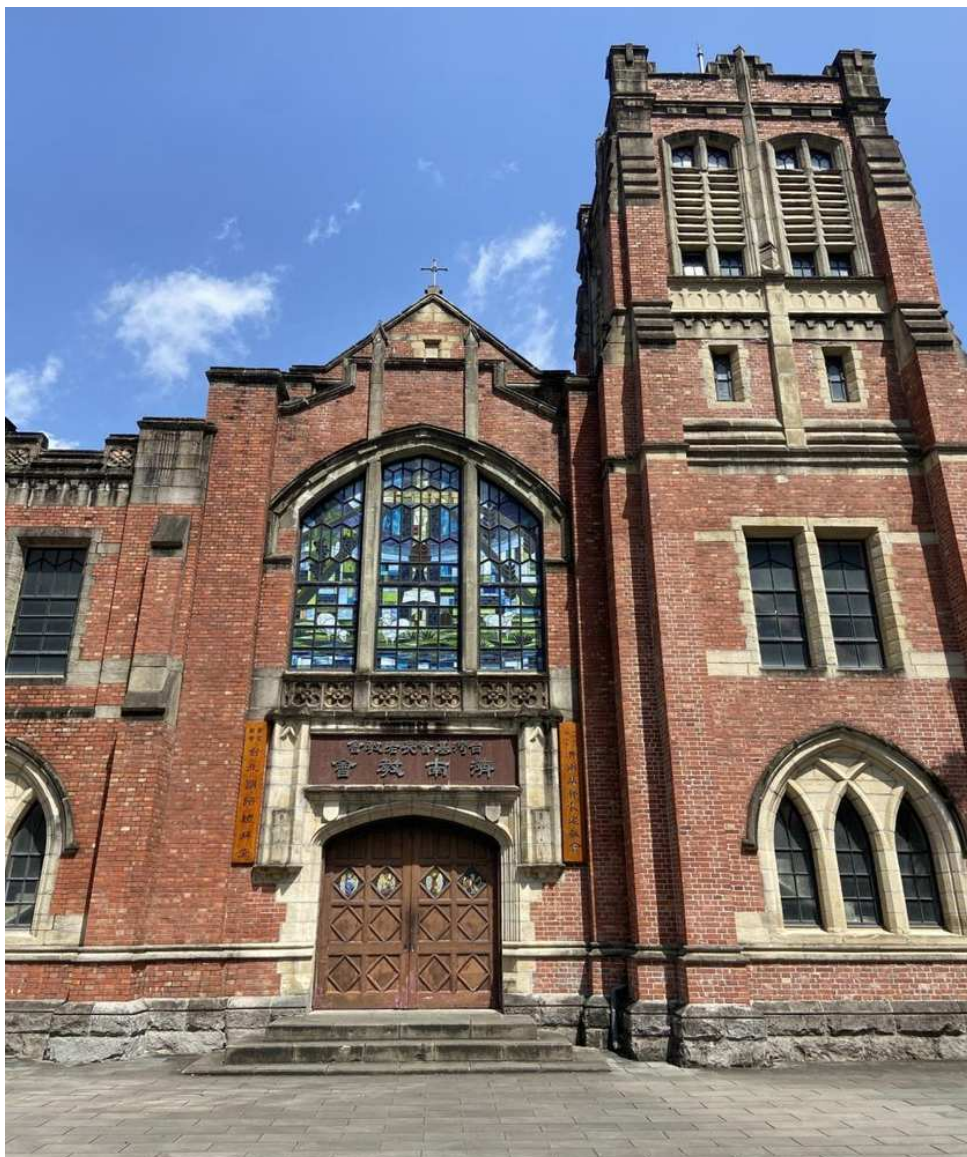
這座教堂的歷史宛如一部濃縮的台灣基督教史。1944 年，日本殖民政府在戰時統制下，將台灣多數新教教會納入「日本基督教臺灣教團」；當時主持幸町教會的上與二郎牧師（1884-1984）受命出任教團統理者，教堂因而成為教團中樞，被後人形容為一座「隱晦的國家教堂」。

戰後，教會改名為今日的「濟南教會」，產權卻轉給台北市政府，並開啟了同一座禮拜堂分時段由「長老教會」與「國語禮拜堂」共用的特殊傳統。1975 年蔣中正過世後，曾有人主張於原址改建「中正紀念禮拜堂暨經國活動中心」（又稱「聖介石堂」），直到 1989 年由時任總統、同時也是濟南教會會友的李登輝否決，教堂才免於被拆。²

¹ 臺北日本基督教會於 1896 年 11 月 22 日正式成立，1937 年 5 月改名為「臺北幸町教會」；現存禮拜堂於 1915 年 2 月 28 日動工、1916 年 6 月 28 日竣工，1998 年 5 月 4 日公告為市定古蹟。參見內政部，〈濟南基督長老教會〉，《臺灣宗教文化地圖》。

² 1944 年「日本基督教臺灣教團」於幸町教會成立，由上與二郎出任統理者，使該堂成為「隱晦形式的國家教堂」。戰後教會正式定名「濟南教會」，會籍移交長老教會，產權則轉予臺北市政府，並開啟與戰後設立的「國語禮拜堂」分時段共用的傳統。1975 年蔣中正過世後，曾有拆除教堂改建「中正紀念禮拜堂」（聖介石堂）之議，該案一路募得五億元，直至 1989 年由時任總統李登輝否決始免於拆除。教堂於 1998 年公告為市定古蹟；長期的產權爭議則於 2007 年解決，確認古蹟建築委託濟南教會管理。參見內政部，〈濟南基督長老教會〉，《臺灣宗教文化地圖》；台灣基督長老教會總會，〈濟南教會簡史〉。

而緊鄰立法院的顯要位置，也讓濟南教會在後來的民主運動裡一再被推上前線。在 2014 年的太陽花學運與 2024 年的青島行動中，教會都因願意開放空間，成為群眾休息與領取物資的重要補給站。這些歷史事件讓濟南反覆面對同一個問題：教會要成為權力的象徵，還是保留與權力對話、並保有批判權力的距離？



台灣基督長老教會濟南教會正面
(2026.08.07 拍攝於台北市中正區)

權力如何替建築命名

辰瑋：濟南教會的前身在 1940 年代成為日本基督教台灣教團中樞，後來在 1980 年代又差一點被改建為紀念蔣中正的教堂，前後兩個政權都曾想把它變成國家象徵。牧師您怎麼看這段歷史呢？

黃牧師：現在的這棟紅磚教堂是 1916 年建成的，一開始並沒有被稱為所謂的「國家教堂」。最初是因為舊堂受到白蟻侵蝕，教會需要重建。長尾半平長老（1865-1936）是當時的總督府土木局長，受後藤新平之邀來台，也參與台北市的都市規劃，教會就是在那個時候遷來這裡的。你看它的位置，往北是總督府等政治中心，往東是成功高中和台大醫學院，往南有台大醫院與陸軍營區，它比較像一個城市規劃的交會點。也因為這樣，它旁邊本來就不是住宅區，信徒都是從各地來的——公務、教育、醫療背景的人特別多。

真正被後人稱為「隱晦形式的國家教堂」，是在太平洋戰爭後期。日本軍國主義興起以後，要對所有有組織的團體做有效的控管；上與二郎牧師受日本政府的命令，把全台灣的教會都歸到這裡來由他治理。那時候連天主教會、聖公會的教團全部都在他的管轄範圍，所以我們這裡的古蹟到現在都還留著那一年多的天主教報告、聖公會的信徒名冊。但那段時間其實很短，大概一年多，日本就戰敗了。所以不能把 1916 年的建堂，和 1944 年的戰時統制混成同一件事。

辰瑋：那戰後為什麼是移交給長老教會呢？

黃牧師：它本來就是屬於長老教會的。我們日本時代的牧師都是東京明治學院神學部畢業的，那是美國長老教會設立的神學院。而且它雖然是日本人的教會，會友大多是比較偏公務體系的日本人，但也一直有台灣的菁英在這裡

聚會。戰後日本人要返回日本，上與二郎離開時，就把教會交給當時的北部大會。

辰瑋：那 1970-80 年代時，有人想把這裡改建成「中正紀念禮拜堂」的計畫，又是怎麼一回事？³

黃牧師：那已經是蔣介石過世之後的事了。當時有一群所謂的「黨國基督徒」，想把這座教堂拿來作為紀念蔣介石的教堂，名稱就叫「中正紀念禮拜堂暨經國活動中心」。推動這件事的人裡面，也包括長老教會自己的幾位牧師，但對這座教堂、對濟南教會這一邊，完全沒有徵詢過。

不過我還是要說清楚，不管是日治時期還是這一次，濟南都不是所謂的「國家教會」。因為日本並不是基督教國家，蔣介石的政權也不是基督教國家。真正發生的事情是，有一群人希望它變成那個樣子。日本時代頂多是因為政府必須把所有有組織的群體都納入管理，怕日後變成反抗的力量，那是統治上的需要，不是把基督教立為國教。

一座禮拜堂，三群會眾

辰瑋：戰後，濟南教會除了長老教會的台語會眾，還有國語禮拜堂也會用此聚會，出現了同一座禮拜堂有兩批不同語言的會眾的傳統。國語禮拜堂當初是怎麼進來的？

³ 此案的檔案與經過，見曾慶豹，〈約瑟和他的弟兄們（16）：牧師的政治與政治牧師〉，《台灣教會公報》第 3299 期，2015 年 6 月；另參同作者《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》，台灣教會公報社，2017。曾慶豹指出，此議源於 1975 年蔣中正過世後的一場會議，發起者主張興建「國家的教會」，並列出紀念蔣中正的信仰、加強國際教會聯繫、團結教會參與復國建國三項宗旨；後因李登輝將濟南教會指定為古蹟而告終。

黃牧師：有一群外省的基督徒退到台灣之後，就來借這個場地聚會。他們一開始是在組合教會，也就是 YMCA 那邊聚會，後來人數越來越多，才來商借濟南教會。是誰出面來借的？是當時的台北市長游彌堅（1897-1971）——他自己就在國語禮拜堂聚會，也是他們的信徒。那時候他們還沒有正式成立，後來才成立一個獨立的教會叫「國語禮拜堂」，就是今天的台北國語禮拜堂。裡面有很多政府官員，包括接收時期的將領范誦堯（1908-2005），還有監察委員；在威權時代，這些官是很大的，所以就這樣長期共存下來了。⁴

借久了，這件事就變成一個很難處理的問題。這座教堂本來是日產，戰後產權轉登記到台北市政府名下，我們長老教會拿到的是會籍那一塊；可是國語禮拜堂又長期在這裡聚會。所以「這棟建築到底屬於誰」，就一直懸在那裡。

到了 1990 年代，國語禮拜堂那邊提議乾脆把舊堂拆掉、改建成十二層的大樓，兩邊各自分堂聚會。我們不同意。這件事一直到 1998 年台北市政府公告濟南教會為市定古蹟，拆堂改建的想法才真正停下來——古蹟不能拆，爭議就從「要不要拆」變成「產權要怎麼歸」。

真正的轉機是 2005 年內政部推動修正《土地法》，教會的產權才有辦法回復；國語禮拜堂也出具聲明書，確認這棟建築是由濟南教會管理、維護的。2006 年 12 月 29 日產權登記完成，隔年 3 月 18 日這裡就辦了一場感恩禮拜。從戰後開始借用到那一天，中間隔了將近六十年。

辰璋：所以後來教堂外，就都是掛著兩個招牌了是嗎？

⁴ 台北國語禮拜堂由 1945 年來台參與接收的范誦堯將軍（1908-2005）與唐守謙、李鐘賢靜等人發起，最初借用許昌街基督教青年會（YMCA）聚會；人數增加後，經時任台北市長、亦為該堂信徒的游彌堅（1897-1971）協助，將原日本基督教團臺北幸町教會禮拜堂撥為聚會之用，1947 年 6 月正式遷入並成立台北市國語禮拜堂。參見〈財團法人基督教會台北國語禮拜堂〉，教會網路家庭。

黃牧師：對，一個是台北國語禮拜堂，一個是濟南教會。但其實還有第三個，只是招牌沒掛出來，就是「上海三堂」——當初在上海有三個長老教會，他們來到台灣後，聚會地點也在這裡，只是利用禮拜天下午。所以那時候一天是三場：長老教會的台語禮拜在上午，十一點給台北國語禮拜堂，下午是上海三堂。

上海三堂後來有再去租辦公室，因為他們要做學生的宣教。現在大安森林公園捷運站出口那邊，以前有一個「國際學舍」，他們就在那裡做學生工作，特別是英語查經和 office 在那邊，禮拜則繼續在這邊。後來他們覺得在這邊都是寄人籬下，就打算找地點自己蓋禮拜堂，跟美南長老教會談了以後，就在現在信友堂那塊地建堂。

上海三堂當時又稱為信義路長老教會，後來搬到公館，名稱是「中華台灣基督長老教會」，多一個「中華」，現在就叫「中華基督長老教會台北信友堂」。後來 1970 年代他們脫離了台灣基督長老教會——因為 PCT 發表了《國是聲明》，要建立一個新而獨立的國家等等，他們那時候覺得危險吧，所以就脫離了。⁵

辰瑋：那這樣子兩間教會共用一個空間，這些年來是怎麼相處的？

⁵ 「上海三堂」指上海滬南清心堂、滬北鴻德堂與虹口閘北堂的信徒。依台北信友堂自述沿革：1949 年三堂信徒避難來台，先於許昌街 YMCA 聚會；1950 年借用中山南路三號（濟南教會）聚會，名為「中華基督教長老會濟南路國語禮拜堂」；1957 年因不便寄人籬下，購得信義路三段國際學舍旁土地，改名「中華基督教臺灣長老會信義路禮拜堂」，惟該地已劃為公園用地而限建；1962 年另購羅斯福路三段土地，與聯誼英語長老會合資興建，1963 年 11 月 3 日獻堂，即今台北信友堂。該堂屬中華基督教長老會，與台灣基督長老教會分屬不同體系。參見〈關於信友堂〉，財團法人台北市中華基督教長老會台北信友堂。

黃牧師：這其實不是共用一個空間。所有的空間都是屬於我們教會的，只是當時協議讓他們繼續使用十一點到十二點半那個時間做禮拜，另外一個小空間給他們當辦公室，就這樣而已。水電也都是我們在付的。早期的互動會比較差。甚至我們禮拜還沒結束，就有人在那邊敲東西，等於說時間到了、你們怎麼還不走，類似這樣。那個時代已經都過去了，現在是還好，就是把他們用的時間固定下來。



教堂正面掛著兩個門牌：左為「台北國語禮拜堂」，右為「濟南基督長老教會」（圖片來源：余杰，〈濟南長老教會——耶和華建造的房屋〉，《台灣教會公報》，2018年7月4日）

無教會主義的歷史痕跡

辰瑋：濟南教會另一條特殊的歷史脈絡，是無教會主義與長老會體制的交會。就您所知，許鴻謨牧師、鄭廷憲教授、林良信長老這些人，對這裡留下了什麼影響？

黃牧師：我覺得從早期的許鴻謨牧師⁶以來，無教會主義很注重讀聖經——你也可以把它視為一種讀聖經運動。無教會不是說「沒有教會」，它指的是沒有人為的組織；重點是強調其實每個人就是教會，每個人都要親自去讀神的話語。我們早期信仰的長輩，像王愛熙長老，他本身就會讀希臘文、希伯來文。無教會主義者對於深入原文釋義是很強的，所以他們以前發行的那本刊物叫《下樂姆》，就是 shalom、就是平安，他們也會用希伯來文去解釋什麼是 shalom，他們對原文釋義其實是滿看重的。所以你要做一些聖經的詮釋，就是回到聖經本身，甚至聖經的原點。我覺得這是內村鑑三他們這些知識分子讀聖經，跟一般人讀聖經很大的不同。⁷

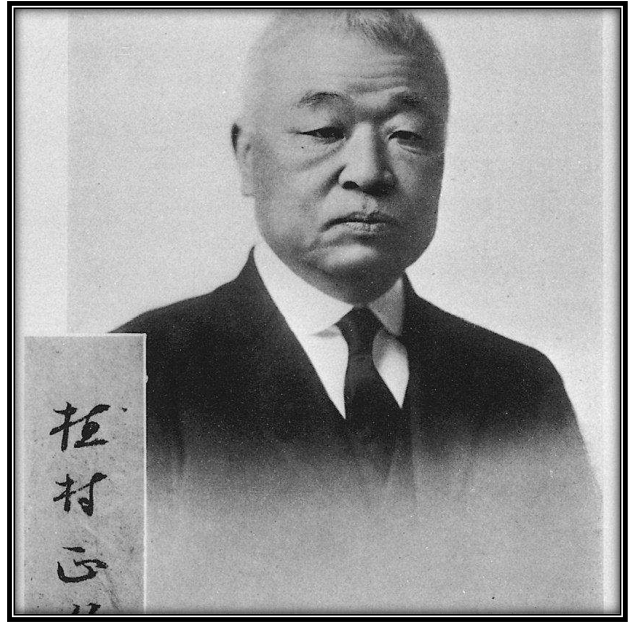
查經的傳統到現在也還在。林良信長老在他那時候，大概三十年前吧，就成立了成人主日學，我們的成人主日學大部分都著重在聖經的查考，重點就在這裡。他自己長期以來都在帶一卷一卷的聖經閱讀，也會去找聖經裡面的原點——希臘文、希伯來文裡面在講什麼，他自己本身就很追求這個。

辰瑋：那您覺得無教會主義的和平主義，或者說那種不服從政府權威的性格，有影響到濟南教會嗎？

⁶ 許鴻謨（1906-1978），1906年5月20日生，濟南教會第七任牧師，任期自1961年4月9日至1972年7月9日，是戰後第三任。他在留學日本期間受內村鑑三無教會主義影響，反對教會過度制度化與形式化；戰後投身社會服務，曾任林本源博愛醫院總務八年。1965年任七星中會議長、馬偕紀念醫院董事長，1967年任台灣基督長老教會總會第十四屆議長。他在濟南牧會的這段時間，是這間長老教會染上濃厚無教會色彩的起點。參濟南教會，〈許鴻謨牧師〉。

⁷ 濟南教會官方簡史指出，教會思想傳統同時受到改革宗神學與日本無教會主義「聖書主義」影響。參見〈濟南教會簡史〉，台灣基督長老教會總會。

黃牧師：我覺得是有影響的。比如說，上與二郎牧師的老師是植村正久（1858-1925）。他是日本當時代一個重要的基督教領袖，他跟內村鑑三如果在日本教會裡論地位，應該算是兩個都很高的。植村正久是東京富士見町教會的牧師，他是有教會的，可是他也一樣強調讀經。他的學生上與二郎，就是他介紹來台灣的。上與二郎大概是日本時期在台灣待最久的牧師，到目前為止都是——他在這裡二十幾年，影響力非常大。而上與二郎本身也受到無教會主義的影響。



植村正久。與主張無教會的內村鑑三不同，他選擇留在制度教會裡服事。
（圖片來源：維基圖庫）

當時日本的基督徒特別受到賀川豐彥（1888-1960）的影響。賀川豐彥被提名過好幾次諾貝爾和平獎，他有點像日本的甘地、日本的聖方濟各；他關心無家者，關心貧民區裡很多窮苦的人——日本當時其實有很多很窮困的人。我們教會當時的上與二郎牧師，就經常邀請他來台灣演講，甚至巡迴全台灣各地的教會去演講，都是上與二郎安排的。

上與二郎還做了一件事情：他安排林獻堂（1881-1956）、蔡培火（1889-1983）——當時台灣的這些地方領袖——去推動議會設置請願運動。那個運動就是台灣人要治理自己的台灣，要有自己的議會，由台灣人治理自己的土地；它比較像是要求地方自治，還是屬於日本國，並沒有說要獨立。當時他們在北部的開會都在這裡開，只是成立大會因為人太多，後來借用天主教的靜修女中去召開。

那次去日本，日本方面是植村正久安排，台灣方面是上與二郎安排，把議會請願運動的人帶到東京，在那邊見了日本的國會跟首相。你想想看，殖民地的人要進入到國會，基本上是不太可能的，所以還是要透過他們認識的議員。這是當時日本時代的教會在做的事。⁸

從戒嚴時代到野百合：噤聲年代裡的關懷

辰瑋：那到了戰後，濟南教會所處的特殊位置，在民主轉型過程中怎麼讓它慢慢開始關心公共議題？尤其是野百合學運之後，立法院附近時常變成抗議地點。

黃牧師：這是一個很複雜的問題。濟南教會因位處政治與文教中心，信徒多從各地而來。我們當時的信徒經歷過二二八與白色恐怖。在那全台噤聲的年代，大家不敢公開反對威權統治，只能私下關懷受難者。

解嚴後，李登輝擔任總統，教會長老便成立了「二二八受難家屬團契」。因為李登輝也在這裡聚會，長老們便正式到總統府拜訪他，訴求對二二八受難者平反、道歉、賠償，並成立後續的二二八基金會來做轉型正義的工作。李登輝作為總統需要回應民間訴求，教會便來發動這件事情。解嚴後民進黨也組黨了，當時國民黨主席李登輝與民進黨的領袖都在濟南教會聚會，教會有點像是扮演和平使者與橋樑的角色。

辰瑋：所以可以說當時長老教會已經有一套本土神學的關懷，有部分長老有透過政治人物來參與公共事務，但還沒有一套「一般信徒該如何參與公共」的架構是嗎？

⁸ 台灣議會設置請願運動（1921-1934）由林獻堂、蔡培火等人發起，向日本帝國議會請願設置具立法權的台灣議會，前後提出十五次請願，是日治時期歷時最久的政治運動。訪談中提到「成立大會因人太多而借用天主教靜修女中」，應指 1921 年 10 月 17 日於大稻埕靜修女學校召開的台灣文化協會創立大會——該會與議會設置請願運動的推動者高度重疊。

黃牧師：你要這樣講也可以。因為這都是教會裡少數菁英在做的事，一般信徒並沒有整個被呼籲參與。野百合時代也是一樣，教堂內的聚會很低調、不會談論社會公義，大家多是在外面關心。畢竟剛解嚴，教會怕踩到紅線，行動上大多看總會怎麼做。直到總會裡開始有一群尋求社會公義、會走街頭的人帶領，才慢慢改變了整個長老教會的公共參與。

從太陽花學運到青島行動：讓公共參與成為全教會的行動

辰瑋：那 2014 年的太陽花學運是轉折點嗎？

黃牧師：太陽花那時候，教會正處在尋找牧者的空窗期。因為很多人要在這裡露宿、用廁所，教會裡面就有分歧：有人說把門關起來不要讓人進來，有人說如果髒了我們來打掃。沒有牧師的時候，比較少去做組織性的協調，是一些長執跟會友說「髒了我們自己來弄」，才慢慢地開放。⁹

我是太陽花隔年才來濟南任職的。當時他們就期待這個牧師能不能更明確地講，基督徒該怎麼面對這些事情。我告訴會友的訊息很清楚：**教會就是要作為一個道成肉身的群體，在處境化裡去面對不公不義的事情。**我平常講道就會直接講，信徒的公共性是需要被啟發的。所以十年後發生青島行動的時候，他們就比較願意參與了。

辰瑋：那在 2024 年 5 月，濟南教會是怎麼從一場臨時的祈禱會開始，後來變成後來變成網友口中的「民主補給站」呢？

黃牧師：我一開始其實並沒有參與什麼青島行動的計畫。5 月 17 日禮拜五晚上，沈伯洋從立法院質詢台被推下來，有點腦震盪送台大醫院，那時已經快

⁹ 2014 年太陽花運動期間，濟南教會曾開放空間；長老教會總會的報導記錄祈禱與詩班等支援，濟南教會也作為物資、醫護與發電機支援據點。參見〈太陽花學運詩班 以歌聲陪伴守護民主〉，台灣基督長老教會總會，2014 年 4 月 8 日。

十一點了。有年輕人問我知不知道這件事，說等一下要去青島東路看一下，我說有空也過去。剛好那天有個契友生日，他們就帶了蛋糕到青島東路。那時聚集大概有一兩百人，聊天中有人提到，下禮拜二院會開會時會不會也是這樣的情況，就想要來青島東路集會。他們打算先找人來三天，也就是禮拜一、二、三，因為5月20日總統要就任，至少這三天是這樣。

5月18日我接到中正分局的電話，說立法院周遭要封鎖。我就抗議說我們要做禮拜，並表示我要舉行三天的禱告會。我用這個理由，其實是為了讓那些年輕人知道，如果外面沒有路權，就來教會。所以我跟中正分局講，你們要圍是你們的事，但是教會的路口、車道與側門不能圍。

到了5月19日晚上九點，我接到電話說他們不圍了。因為警方跟立法院要求必須有公文才能圍，但韓國瑜沒有給公文，所以後來就不圍了。年輕人就從5月20日開始集會，那時是經濟民主連合開始發動的，裡面有好幾個公民團體的年輕人。

我問他們預計多少人參加，他們說大概預計最多三千人，把青島東路塞滿就好。因為他們沒有物資，我就說那我煮三百碗稀飯給工作人員和需要的人吃，大約十分之一的量，那天我就請人來煮。結果那天中午過後，人數越來越多，一直蔓延到中山南路與濟南路，連濟南路這邊都封了。他們原來講三千人，後來預估大概有三萬多人。我就說，那我要煮三千碗。

辰瑋：後來相關物資是怎麼開始湧進來的？我聽說很多人都把濟南當作了一個物資的轉運站。

黃牧師：那天下午開始有人送物資來，外送、外賣的一箱一箱送達，箱子上沒有留言誰買的，只寫「濟南教會」。我以為是幹事或經民連買的，結果大家都不知道。打開一看，裡面有雨衣、水、餅乾等。我們就把教會的帳篷全

搭起來，避免物資淋濕。整個下午大概有五百多輛外送與小貨車抵達，我們簡直是被物資佔領了。

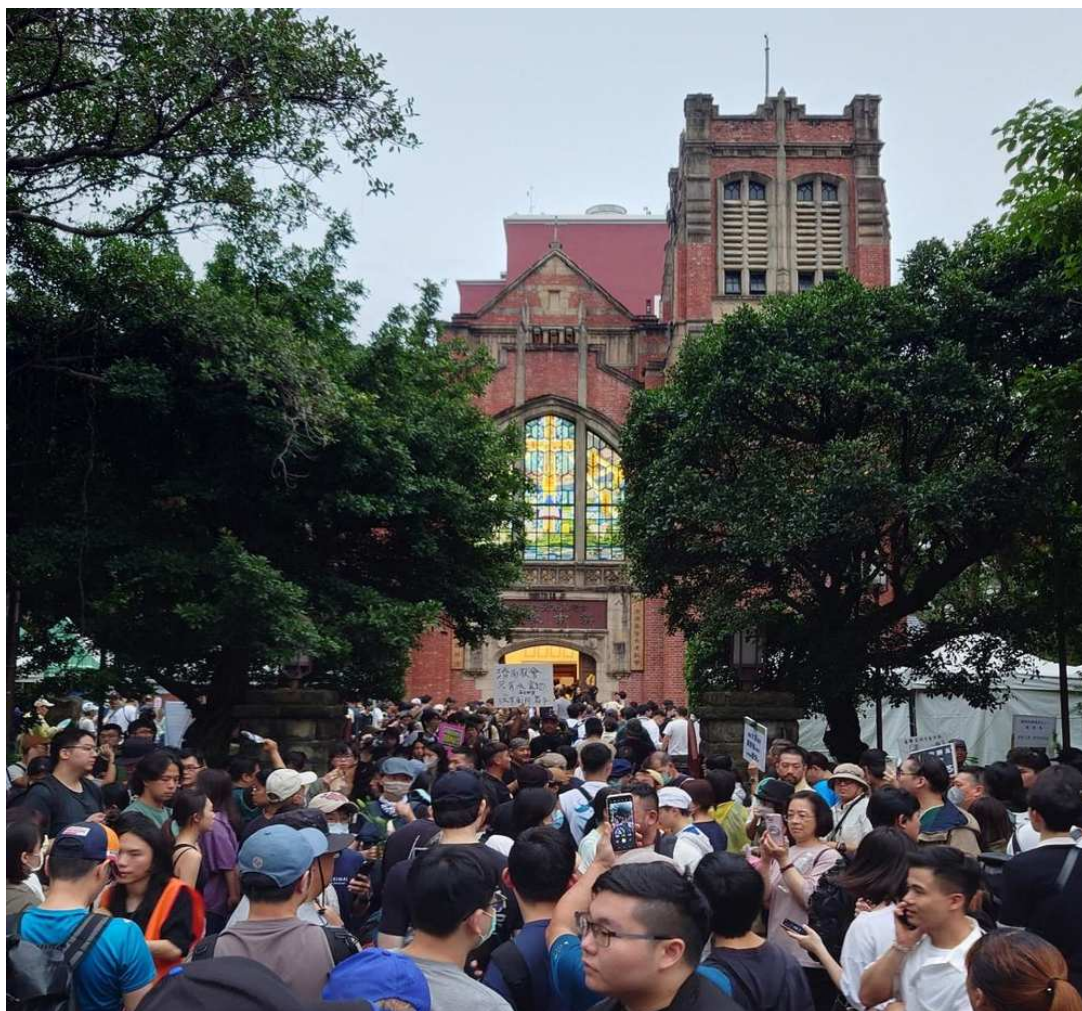
那天現場集結了約三萬人，我這裡工作人員根本不夠，就當場喊誰能來當義工，大概來了一兩百位。我帶他們到中庭帳篷，打開喇叭說：「現在聽我講，我們物資有很多，接下來我需要幾個人怎麼做，我就跟你們講。」這就像以前社運時的「新手村」，告訴大家怎麼分組做事。

新手村裡，有人去廚房煮東西，有人做分類，分類完就在帳篷裡發物資；也有人兩兩一組，拿小箱子進去人群發水、食物與雨衣。我們還收到女性生理用品，因為人太多找不到流動廁所，群眾習慣來找我們的公廁或去台大兒童醫院，我們就把女性用品放在女廁讓需要的人自取，也備妥衛生紙。

21 號結束後，因為我這裡只有兩位幹事與少數教會義工，人手嚴重不足。我就打電話給總會的教社委員會調人，也找青年事工委員會開表單招募，將排班時間列出來供人認領，這樣就分流了人力。我跟他們說，21 號禮拜二來了三萬多人，24 號禮拜五搞不好會突破這個人數。

到了 5 月 24 號，義工就有上千位。上千人報到後全來新手村，我就交給專人負責指揮。有人到舞台協助站崗過濾，時間到了透過無線電通知換班。因為人太多，物資接收站無法設在教會，我們就在徐州路口跟教育部旁搭帳篷做外站接收。外送員在他們的群組裡互相通知送貨地點，我們在外站接收後，再用推車搬運過來，由新手村規劃分送到需要的地方。我們也繼續煮稀飯，一小碗一小碗的，讓餓了的群眾隨時可以吃。¹⁰

¹⁰ 台灣基督長老教會總會統計 2024 年 5 月 21、24、28 日三次行動，義工總人數 1,400 人，現場報到及派遣約 3,000 人，伙食備餐 12,000 人份。參見〈反國會濫權——青鳥行動／含徵信〉，台灣基督長老教會總會，2024 年 6 月 6 日。



2024 年 5 月青鳥行動期間的濟南教會；教會當時開放空間供民眾休息並提供食物、物資。
(圖片來源：維基圖庫)

辰瑋：當時是不是很多人無法到現場，特地用網購的方式捐獻物資？

黃牧師：對，整個青鳥行動期間，教會其實沒出什麼錢，就是提供場地讓大家休息、躲雨、上廁所，煮稀飯的材料全部是人家捐的。他們當時跟我說，牧師需要什麼，可以在群組「許願池」許願，有許多「想課金」的阿公阿嬤和年輕人會幫忙。我說要胡椒粉，一下子就送了十罐來。他們提醒要講清楚

規格、數量，我就說那要高麗菜二十顆。群組裡有人一下子全包，其他人還抗議要留機會，大家就自己分配數量送來教會。

米比較困難，我打電話給彰化認識的米行，請他送十包共五百公斤上來。因為新竹貨運 delay，我說沒有米怎麼煮，他竟然親自從彰化開車到五股的貨運站，把貨載來給我，這讓我覺得蠻感人的。

辰瑋：當時 Threads 上很多網友不是基督徒，但也說這好像聖經裡五餅二魚的神蹟。這樣的經驗對您有什麼神學上的反思嗎？

黃牧師：我覺得它就是一種分享。你越懂這個社會需要的，就是把愛與對公義的關懷分享出去；而在這過程中，也讓一個人有參與感，這很重要。

有些課金的人後來找我，說他以前是太陽花世代，十年後結婚生子，因為要帶小孩不方便來現場，心裡很焦慮，唯一能做的就是課金。當時課金方式很多，甚至有人課金讓中南部上來的年輕人免費住飯店。這讓我覺得，社會上還是有很多人對不公不義的事情有感覺。**不要以為人民安靜無聲，其實政府做什麼，人民都有放在心上。**

信仰若沒有行動，就是死的

辰瑋：因此在青島行動期間的「為國家祈禱會」是教會本來就有的，還是這件事之後才持續下來的？

黃牧師：教會本來就有祈禱會，原在禮拜三晚上，人數少且以教會的人為主。青島期間我們辦了幾次晚禱，5月24號晚上三、四百人把一、二樓擠得滿滿的。後來我們決定把祈禱會換到禮拜五，因為立法院常在禮拜五開會到很晚，

我們就一起來為國家禱告。祈禱會結束後，我們會拿著十字架繞行立法院，一邊行走一邊禱告。¹¹

繞行時有人擔心沒申請路權，但我說不用申請，這不是第一次走。之前我甚至號召人走到總統府也沒申請。有次走到行政院，保六總隊衝出來說這邊是禁制區，我說我們是宗教活動，走過去禱告不停留。後來派出所所長來了，回報長官後，長官就請所長陪我們走。所以警方知道我們在做什麼，現在走立法院也不會出來攔我們。這個「守護台灣祈禱會」一直持續到現在。

辰瑋：我也有看到網路上，有人把「濟南晚禱」比喻成東德萊比錫教堂的和平祈禱，當初 1989 年的時候，就是萊比錫晚禱最終讓東德的共產政權倒台的不是嗎？

黃牧師：沒有啦，沒有到那麼大的影響力。東德基本上是一個已經信仰基督教上千年的地方，信仰對他們來講是內化的，跟台灣不一樣；台灣沒有這種內化的信仰。這樣的比喻是被抬舉了，沒有到那麼厲害。

辰瑋：那在牧師您自己的理解裡，靈性跟公共參與之間的關聯是什麼呢？譬如您在濟南也推了很久的教會節期與禮儀，這方面跟公共參與之間能夠對話嗎？

黃牧師：信仰如果沒有去落實在你的處境，它就不是信仰。這跟《雅各書》裡講的一樣——信心如果沒有行為是死的。你的行為就是你的行動。你知道什麼是公義、你禱告，但是你都沒有行動，那這就是死的。所以你要有行動。

¹¹ 青島行動期間，濟南教會舉辦多次為國家祈禱會；2024 年 5 月 31 日的報導記錄牧者持十字架、參加者手持燭光繞行立法院。參見〈舉十架繞行立法院 守護台灣祈禱會盼正義〉，《台灣教會公報》，2024 年 6 月 3 日。

有時候我們的行動就是做我們所能做的：我們的長輩用奉獻來支持，那也是一種行動。

基督徒常被教育宗教跟政治要二分，我都稱那叫撒旦的謊言。**我們跟隨耶穌就是在做政治，不是地上的政治，而是上帝國的政治。**耶穌說「願你的旨意行在地上，如同行在天上」，這就是一種政治。我們期待居住的社會越來越像上帝國，就必須要有行動。所以不要說政治歸政治、宗教歸宗教，我們所努力的是要促進上帝的國度實現。

接待來台港人

辰瑋：自從香港的雨傘運動以來，濟南教會這裡也持續在做香港人的關懷。當時是什麼機緣開始做的呢？

黃牧師：應該說，我們不只關心香港，也關心在中國受壓迫的基督徒與社會裡比較脆弱的族群，只是香港這件事被報導凸顯出來了。

會開始關心香港，是因為 2019 年反送中之後，開始有比較多香港人逃來台灣，裡面有幾個是香港教會的年輕人。他們來尋求協助，來到台北車站附近看到濟南教會就走了進來。一開始他們也不知道這間教會是「藍絲」（親中派）還是「黃絲」（民主派），來了以後才發現，原來台灣的長老教會是比較走民主的。

當時我們找了幾個人出錢，幫他們租附近的青年旅館。這消息一傳十、十傳百，很快他們群體就知道教會這邊可以幫助，至少可以聊聊天。如果他們來了一個多月之後不能回去怎麼辦？我們就找人權團體跟政府單位做倡議，

希望能延長他們的簽證。因為陸委會、內政部都在這附近，我裡面也有認識的人，就直接去談法令能不能有配套措施，來幫助這些受政治迫害的人。¹²

辰瑋：在疫情期間，濟南也協助過申請政治庇護的案例嗎？

黃牧師：很多很多。COVID-19 lockdown 的時候不能來，政府不會去國外救人，必須等他們來到台灣、需要被幫助時，政府才能夠伸手。

他們從香港要來台灣，進來要隔離十四天、住隔離旅館，這些都是錢。那時候我就是協助他們把台灣這邊的簽證弄好，國境大隊會通知航空公司名單，讓他們可以買機票上飛機。來到台灣之後，要有專人帶到隔離的旅館。隔離十四天後來變七天，這個吃住費用都是政府支出的，不然我們怎麼有那麼多錢？這當然也包括後來一些因為暴動罪被捕、關完之後跑來台灣的人。

辰瑋：2019 年那段期間應該是香港政治庇護潮的高峰期對吧，現在已經過了嗎？還是會有人申請來台政治庇護的嗎？

黃牧師：他們有能力的就跑加拿大跟英國。但去英國要有 BNO，也就是英國海外公民護照，進入很困難，所以跑來台灣的比較多。

高峰確實是 2019 年 10 月開始，一直到 2020 年年初都還 OK，但 2020 年 2 月台灣開始管制後就很難了。那時候我經手的每週都有人進來，進來之後等於是專案，至於專案如何取得身分證，那就是後面的故事了。2024 年之後大概都剩個位數，可能一兩個月才一兩個，人數很少，但到現在還是有。

¹² 2019 年香港反送中運動後，濟南教會逐步形成香港團契、廣東話崇拜及生活支援網絡，並參與住宿、醫療、助學與急難援助等工作。參見〈濟南教會香港團契——遵循民主價值援助香港人〉，《台灣教會公報》，2022 年 1 月。

那些不留名字的奉獻

辰瑋：那在做這些公共參與的過程中，牧師您有對什麼事情特別印象深刻的嗎？

黃牧師：我覺得很多我們在教會裡做的事情，會讓教會以外的人感動，這是很特別的地方。比如教會自己改建需要兩億四千萬，教會內部五年內就還完了。青島運動期間，教會外的人也想為教會奉獻，前三天有許多奉獻湧入，我還得貼公告說錢夠了，不需要再為我們奉獻。所以當時青島時期的奉獻，我就叫他們轉捐贈到經民連。

很多人為教會奉獻是沒有留下名字的，我們就放在「一般奉獻」。如果是認識的朋友奉獻一百萬，我就請他註明「為社會公益」或「為公共論壇」。我們後來成立了公共論壇基金，外界奉獻也有一千七百萬。

還有一位美國長老很認同我們關心的事，奉獻了三十萬美金，台幣九百多萬。我跟他說公共論壇的經費還夠，問他有無其他期待，他說希望能幫助需要的人與機構。我們就用這筆錢設了一個慈善基金，去幫助蘭嶼、台東、花蓮，還有喜憨兒庇護工廠等比較脆弱的機構與偏鄉教育。那個長老也說，如果錢用完了他還可以繼續奉獻。

對我們來說，這些慷慨之舉就是行公義的實踐。像壯闊台灣、黑熊學院剛成立時，一開始的上課也都在我們這邊；等他們打開知名度、捐款增加，才買或租自己的空間。當時我們也幫他們轉介到長老教會的其他單位去連結參與，這是我們所能做的。¹³

¹³ 壯闊台灣聯盟與黑熊學院皆為近年在台灣推動全民防衛、民防與急救訓練的民間組織，兩者成立初期的課程曾借用濟南教會場地舉行。

尋找長老教會跨世代的共同文本

辰璋：長老教會在台宣教已超過一百六十年。有些長輩會擔心現在的年輕人是不是還有過去那種參與本土的熱情，或是擔心語言、民主認知的斷層。您在濟南跟年輕人互動，對下一代有什麼看法？

黃牧師：我們說現在教會裡的年輕人是信仰的富二代、富三代。他們對周遭的一切都感到習以為常，就像台灣民主的「民主富二代」覺得民主是理所當然的一樣，他們也覺得從小就是這個信仰很理所當然。以前從非基督信仰跨入基督信仰，需要非常大的決志，所以對信仰不含糊。現在的信仰二代、三代比較會覺得「反正我就是這樣」，所以會冷淡。

加上現在社會氛圍有太多吸引人的東西，網路上什麼都找得到，教會能提供的活動已不足以吸引年輕人。但有一個在網路比較找不到的，就是關係的連結——與神的關係、與人的關係。教會基本上應該是一個上帝國的群體，這個群體性如何找回來很重要。

怎麼樣讓他們重新燃起對信仰的渴望？我覺得還是要看他們有沒有渴望去認識、閱讀這本聖經。教會裡不同年齡層能夠有的共同文本就是聖經。他們可以把關注的社會議題、公義、憐憫的事，甚至科技與人生的使命，用聖經來討論。**基督教是有文本的宗教，你的信仰要能深化，別的東西是沒辦法取代這個文本的。**對於對文字掌握沒那麼喜歡的人，可能需要的是儀式感。有些人是可以透過教會禮儀的儀式感感受到他的參與；有些人則是從閱讀共同的文本中凝聚群體的關係。

辰璋：那您覺得現在長老教會的年輕世代還在關心公共議題嗎？跟過去有什麼不同？

黃牧師：因為現在都個人化了，他們不是不關心，但大部分都沉浸在網路世界。我說他們都鍵盤俠，很會在網路上 po 文，但實際要出來的很少，還是要有人去 push 他們。

不過有時候我去 push，他們還是會出來。我們這邊有一個自訓團，平常做負重行走的體能訓練、防災培訓、BLS 基本救護術、戰術救護，甚至操作無人機、無線電。如果發生災難或是戰爭，我們將成為避難所，我會帶著這群平常有訓練、有聯繫的人留守。

這群人裡有很多不是我們教會的，也有非基督徒，但基本上都認同教會對社會的關心。我們經常辦講座、公共論壇，吸引很多非基督徒來。過去我們稱「慕道友」是指來做禮拜還沒受洗的人；現在我是重新定義：只要對教會認同、友善，你就是慕道友。

訪談後記：在權力夾縫中，成為民主的補給站

在這場訪談中，黃春生牧師娓娓道來濟南教會走過殖民與威權的百年歷史，以及無教會主義扎根文本、認真研經的傳統，如何深刻形塑這座教會的信仰底蘊。黃牧師也提到了濟南教會在青島行動中熱騰騰的白粥與物資分工，以及他長年低調接待香港政治庇護者的行動，讓讀者彷彿身歷其境一般，生動地見證了信仰如何化為具體的避難所與微小奇蹟。

面對當前社會，黃牧師也感慨公共參與常流於網路鍵盤，缺乏實體走入現場的委身。他深切期許長老教會下個世代的青年，能重新立足聖經這項跨世代文本，在真實的群體連結與身體實踐中走出冷淡，因為「信仰沒有行動就是死的」。

【公告與剪影】

那些在宗教裡經驗到的創傷

——「2026 第三屆性別友善自在營」營會側記

邱詠恩

長老教會聚會者 | 不可知論者 | 第三屆性別友善自在營籌委

❖關鍵字：性別友善自在營、宗教創傷、真人圖書館、等融法師、上帝上帝祢在哪

本次性別友善自在營聚焦於「宗教創傷」與「多元身分認同」兩個維度，除了延續過往對性別議題的關注，以及結合佛教、基督教儀式的設計外，今年特別引入「真人圖書館」的模式，讓學員透過六位講員的分享，聆聽不同的生命經驗並彼此回饋、激盪、產出新的思考；營隊更在取得公視授權後，首次在營隊中播放紀錄片，並邀請到導演來舉辦映後座談會。而今年我也因著身分的轉變（成為營會的生活行政組），讓我有機會在與夥伴接送講員的途中，與講員們有更多、更直接的對話。以下是我對有參與場次的一些紀錄。



2026 第三屆性別友善自在營主視覺
（設計者：Sunny Leung）

拆開名為「傳統」的包裝

第一場講座為「以佛教傳統之名的暴力」，由等融法師主講，蔡麗玲教授主持，昭慧法師擔任回應人。等融法師首先介紹其法名的意涵——代表平等的「等」，與代表融合的「融」。並以自己的獨特身分——漢傳佛教史上第一位公開接受比丘尼剃度受戒的比丘——以及因著女性剃度男性作為一個「禁忌」而遭受到的宗教暴力的經驗進行分享。¹等融法師認為，很多所謂的「傳統」，其實是經過父權的包裝；而他也透過回溯歷史與文化，以及哲學的分析視角，來試圖拆解這些長久以來遮蔽信徒的觀念。

在美國加州長大的他，很自然地受到了多元平等觀念的薰陶，而當他來到亞洲求法後，發現有非常多的佛教道場內存在著、並持續維繫著一套性別不平等的秩序。等融法師分享某次他在某間道場中的觀察：它們的齋堂裡，永遠是男眾先進先坐，女眾都排在後面。當他對此提出質疑時，一位道場的年輕女法師趕忙解釋：「其實男女是一起走的啦，只是女眾走的那條路比較長。」等融法師於是來了個「效益主義式提問」：「男女人數差這麼多（該道場的男女性別比約為 1: 10），你們卻讓少數人走短路先進來，大多數人走長路後進來，根本不合理。為何不能讓所有人一起進來？」但等融法師也不忍苛責這些女性佛教徒，她們自身也是受害者，只是現在也成了鞏固性別不平等制度的一員。

等融法師回憶起他初見昭慧法師時，那時他剛和法師結束一場長談，他請她坐下休息，結果昭慧法師給了個令他一生難忘的回答：「不不不，我們一起坐下。」平等與尊重，其實就在許多簡單平凡的細節裡，熠熠生輝。等融法師也感念當初昭慧法師明白他想剃度的決心，為他考量風險的同時，也

¹ 2025 年 5 月 5 日（農曆四月初八、漢傳佛教的佛誕日），等融於新竹玄奘大學的禪堂「選佛場」禮請昭慧法師剃度出家，並在昭慧法師、真理法師、性廣法師等十人僧的認證下受比丘具足戒。佛教界向來允許男性法師為女性剃度、授大戒，卻不許女性法師收男眾為徒，此事因而引發中國佛教會等組織的譴責，甚至有揚言開除僧籍者。本刊已有專文討論：淨智，〈戒律與時代適應性——淺談佛教近日時事「性平剃度事件」〉，《無境界者》第 3 期（2025 年 5-6 月）。

不希望某人變成實現她理想的一種手段。而等融法師認為總要有人敢站出來，或許那個最適合的人就是自己——這是他仔細思考後選擇做出的倫理回應。兩人也因此成為佛教性平道路上的重要戰友。



第一場講座「以佛教傳統之名的暴力」結束後合影：
（左起）主講的等融法師、主持人蔡麗玲教授、回應人昭慧法師，以及營隊工作人員辰瑋。

（2026.07.03 拍攝於佛教弘誓學院）

在對「傳統」的拆解上，等融法師區分了「傳統精神」與「傳統形式」。「精神」例如慈悲、智慧、護生、離苦得樂……；「形式」例如儀式、服裝、特定規矩……。漢傳佛教自印度傳來兩千年，形式上早已經歷大量的演變；而真正核心的精神，則往往是「不著相」的、是不必依附於固定形式的。等融法師特別提到「隨方毘尼」²這個概念，說明在不違背佛陀核心精神的前提

² 隨方毘尼，佛教戒律的調適原則：在不違背佛陀根本精神的前提下，僧團可依不同地域、風俗與時代調整非根本性的戒條。語出《五分律》所載「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行」。

下，僧團可以隨著不同地域、文化、時代背景，調整非根本性的戒律。他也指出，有的人根本是「選擇性的原教旨主義者」，只有遇到性別問題時才拿傳統當擋箭牌，遇到其他爭議時就找各種理由來合理化自身。也總結道：「有問題的往往不是教義，而是濫用教義的人。」

勵馨基金會與臺灣的性別公義史

勵馨基金會桃園分事務所的吳璫廷專員主講的「臺灣性別公義進程」，為我們簡介了臺灣重要的性別事件，以及勵馨如何參與這些重要的歷史節點，與至今仍在關注的議題。參與救援雛妓的華西街大遊行、設立臺灣首個不幸少女中途之家「勵馨園」、發表「少女人權宣言」、先行推動「臺灣女兒節」

（響應聯合國 2012 年所訂，每年 10 月 11 日的「國際女孩日」）、引入

美國劇作家 Eve Ensler 的《陰道獨白》劇本，並構建起具本土脈絡的《拾蒂》系列³……。而今天，勵馨也在持續成為與家庭暴力、親密關係暴力、性暴力受害者與倖存者同行的夥伴。

吳璫廷專員也用性別光譜、性別薑餅人⁴等概念，以及相關的廣告和電影，來討論「性別」的多元面貌。並透過將情境式問題結合「可得性捷思」



勵馨基金會推動的「台灣女兒節」標誌
（圖片來源：勵馨基金會）

³ 《陰道獨白》（*The Vagina Monologues*）為美國劇作家伊芙·恩斯勒（Eve Ensler，今名 V）1996 年首演的劇作，以女性訪談為本，長年在世界各地作為反性別暴力的募款演出。勵馨基金會將其引進台灣演出後，另發展出以本地女性生命故事為本的《拾蒂》系列。

（availability heuristic），讓學員反思自己的判斷中可能帶有的預設與成見。⁵最後也整理了一系列臺灣的重要性別事件，包含彭婉如事件、鄧如雯殺夫案、葉永鋕事件等等，以及那些應運而生的法律。⁶可惜由於時間關係，只能大略地介紹。

真人圖書館：與不同的生命故事相遇

第二天上午的真人圖書館，學員輪流換組，每人可以聽到四場不同講者的分享。「酒與妹仔的日常」共同創辦人黃蛹，為我們帶來許多酒店工作的秘辛與第一線觀察，刷新了許多對於這行業的既有印象。而酒店也是充滿灰色地帶的場域，包括它和性工作之間曖昧的關係——酒店工作者並非都會觸碰到性工作，但的確對有些人來說，酒店工作算是成為性工作者的入門。也包含像是酒店的制度、工作者的權益方面的問題，酒店小姐跟經紀人算是委任關係，經紀人握有的權力很大，且很多部分是「無法可管」的。這些也是他們協會努力的方向。

跨性別海軍軍官小朱分享了自己在海外的見聞，觀察不同文化下的（多元）性別角色間如何互動，並與臺灣的社群做一些對比。作為跨性別者，也提到他服用荷爾蒙的經歷、對手術的想法，以及他認為男性的身分，是他覺得與這個社會互動起來比較舒適的狀態。

⁴ 性別薑餅人（*The Genderbread Person*）是性別教育常用的圖解模型，以薑餅人身體的不同部位標示生理性別、性別認同、性別表達與性傾向等彼此獨立的面向，用以說明性別並非單一的二分。該圖由美國性別教育工作者 Sam Killermann 整理推廣，現有多個修訂版本。

⁵ 可得性捷思是心理學家特沃斯基（Amos Tversky, 1937–1996）與康納曼（Daniel Kahneman, 1934–2024）於 1973 年提出的判斷捷徑：人傾向以「例子有多容易被想起」來推估某事發生的頻率或機率，因此容易受媒體報導、鮮明個案與個人經驗左右，形成系統性的偏誤。參見 Amos Tversky & Daniel Kahneman, “Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability,” *Cognitive Psychology* 5:2 (1973)。

⁶ 婦運工作者彭婉如（1949–1996）於 1996 年 11 月在高雄失蹤遇害，事件促成《性侵害犯罪防治法》於 1997 年公布施行；1993 年鄧如雯因長期遭受婚姻暴力而殺夫，該案推動《家庭暴力防治法》於 1998 年立法；2000 年，屏東高樹國中學生葉永鋕因性別氣質長期遭到霸凌，於校內廁所倒地身亡，促使《兩性平等教育法》在 2004 年擴充更名為《性別平等教育法》。

跨性別倡議者有靈，首先以她名字的由來與意義切入，是一個很特別的自我剖析角度。能感受到她的成長經驗中交織了非常多向度的議題，也經歷了非常多的「跨越」。而作為性別研究者，有靈也談到她有在做無性戀與無浪漫傾向（Asexuality & Aromantic）方面的研究和倡議。



真人圖書館現場：跨性別倡議者、性別研究者有靈與小組成員面對面分享自己的故事。
（2026.07.04 拍攝於佛教弘誓學院）

理丞道長則是由宗教信仰談起，邀請大家在紙上畫出自己心中想像的信仰圖像（可以是道，或神，或佛），也說自己對「道」的理解就像是那張「白紙」本身——一種可以被各種文化背景的人加以詮釋的超越性存在。他也將道的一些特性與性別的多元性作連結。此外，理丞道長也以道教中的「真人」概念——願意直面內心真實的人——重新詮釋了「真人圖書館」的意涵，同時也給予營會學員們勉勵與賦能。

宗教心理學與性別的對話

下午，輔仁大學宗教學系的蔡怡佳教授為我們帶來「宗教心理學中的性別議題」，本場講座以榮格心理學為主調，延伸探討當中與性別相關的部分。前面先是介紹榮格心理學的一些基本概念，如：整合、個體化、原型、人格面具、陰影、集體無意識、Anima／Animus（阿尼瑪／阿尼姆斯）⁷、自性……。接著討論神話與英雄旅程，以 Joseph Campbell 的《千面英雄》為代表；也搭配 Maureen Murdock 所著的《女英雄的旅程》，從女性視角加以反思與補充。⁸

在 Murdock 的模型中，heroine 往往是作為一個「受傷的陰性」被社會文化看待，當她開始要找尋自我認同時，常常得被迫放棄陰性特質，去認同男性的價值、與男性結盟、依附於父權文化底下。但隨著覺醒與啟蒙，heroine 開始能漸漸地找回自己，重新與陰性力量連結，最後將自體的陽性與陰性特質一同整合。另外蔡怡佳教授也補充，雖然 Campbell 的版本一般被認為太男性化，但他在另一本《神話的力量》中卻有以下觀點：「其實男性女性都是同一本源的兩個面向。將生命按照性別區分是很後來的事。」

Anima／Animus 作為榮格最具代表性的「性別意象」，能否有超越二元性別詮釋的可能？蔡怡佳教授分享了一些例子。在 John Beebe 的訪談中，他談到內在的陰性特質與自己的同性戀身分並不矛盾；在 Craig Chalquist 的夢境中，Anima 以大地靈性的角色向他顯現；在 James Perrin 的文章中，兩者能以一種充滿混搭、交織、複數性、酷兒性的形式存在——他稱之為「Animum」。蔡怡佳教授最後也結合自己喜歡的繪本《胡利安是隻美人魚》

⁷ 榮格分析心理學的原型概念：阿尼瑪（Anima）指男性無意識中的陰性形象，阿尼姆斯（Animus）指女性無意識中的陽性形象，被視為個體化過程中有待整合的內在異性面向。這組概念預設了二元性別與異性戀框架，也因此成為後來論者重讀與改寫的對象。

⁸ 喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell，1904–1987）在《千面英雄》（*The Hero with a Thousand Faces*，1949）中提出跨文化神話共通的「英雄旅程」模式；莫琳·默鐸（Maureen Murdock）的《女英雄的旅程》（*The Heroine's Journey*，1990）則從女性經驗出發改寫此一模式。文中另提及的《神話的力量》（*The Power of Myth*，1988）為坎伯與記者莫比爾（Bill Moyers）的對談錄。

來做結尾。其實「人魚」本身就是個跨越物種的意象，而透過繪本的呈現，我意識到這些「跨越」的可能性不只是停留在故事裡，也可以延伸至宗教、乃至性別。



「宗教心理學中的性別議題」講座結束後，講員蔡怡佳教授（前排中）與學員合影。
（2026.07.04 拍攝於佛教弘誓學院）

《上帝上帝，祢在哪？》映後座談會

當晚，大家齊聚無諍講堂，觀賞公視紀錄片《上帝上帝，祢在哪？》⁹，這是關於一名同志基督徒張原境的生命故事。面對當時教會界排山倒海的反同聲浪，一位需要定期服用身心科藥物、曾在教會裡感受到愛、染著鮮明髮色、笑容燦爛的大男孩，最後選擇了離開這個世界。看完紀錄片後的映後座

⁹ 《上帝上帝，祢在哪？》為謝淨亘執導的紀錄片，記錄同志基督徒張原境在反同公投前後的生命經驗，2025年1月16日於公視《紀錄觀點》首播。

談會，是由本片導演謝淨亘，與臺南大專中心輔導李明翰，在台上分享關於紀錄片的想法，以及過去對原境的陪伴與不捨。



在道場播放《上帝上帝，祢在哪？》：當晚學員齊聚無諍講堂，在佛像前的兩面螢幕上觀看這部關於同志基督徒的紀錄片。
(2026.07.04 拍攝於佛教弘誓學院)

李明翰提到這部紀錄片是非常「近距離」的，這意味著謝導演是以如此「貼近」原境生活的方式來觀看，同時作為原境身邊的朋友，他得經驗那種在不同角色間的複雜拉扯。片尾處，謝淨亘導演與原境有一段談話，感覺對原境的某些行為帶有自己的評論。他說其實也有人問過他這個問題，也就是拍攝者與被攝者之間的關係與介入的問題，對此他也很掙扎，但最後還是選擇放上去。謝導演願意讓這些爭議性的片段作為（觀眾）對自己的批判，同時也帶給自己更多反思，特別是關於如何陪伴他人。

這部紀錄片也讓我看見、聽見作為自殺者遺族的友人們，那種彷彿「陪伴不夠」的自責與懊悔，如此真實地籠罩在他們身上。我也試著想像導演在整個陪伴兼拍攝的過程中，是否在某些時刻，深深經驗著覺得原境情況越來越不樂觀、好像隨時都可能出事的緊張和焦慮。就像片中有一幕，原境站在沙灘上面向大海，導演在背後叫喊他，那段距離並不算遠，可他卻始終沒有回應。信仰群體應該是一個什麼樣的所在？誰在容納受傷的靈魂？而誰又在產出受傷的靈魂？李明翰也很希望能夠看到另一種面貌的敘事，那是個關於一群默默無名、卻也不斷在陪伴與承接邊緣者、脆弱者和受傷者的人們，在主流基督教排斥性少數群體的聲音之外，所共同編織出的「團契」的故事。



結語

性別自在營也在今年迎來尾聲，明年二月，適逢二二八事件 80 周年，弘誓青年會決定將其轉型為「信仰與社會正義營」，關心轉型正義與國家暴力議題。宗教信仰者不能只在乎自己，也須連結社會，做出公義的行動。營會目前設定的方向有：「佛教／基督教與白色恐怖」、「認識白色恐怖受難者」、「各領域轉型正義的工作坊」等等。期盼人間佛教與公共神學，在社會正義的路途上再次攜手並進。🌍



「2026 第三屆性別友善自在營」講員與學員合影。
(2026.07.03 拍攝於佛教弘誓學院)

如果這麼不好，為什麼不離開？

——《上帝上帝，祢在哪？》鏡頭背後

李明翰

台南大專中心學生輔導

✧關鍵字：同志基督徒、愛家公投、離開信仰、信仰群體、台南大專

我前陣子剛讀完同運前輩喀飛所著的《台灣同運 35》，¹再次見證台灣如何在很短的時間內達到「亞洲第一婚姻平權」的里程碑。觀看同運歷史，為的不是浸淫在光榮的成就中，因這往往會被執政者的「善意」或各方倡議者的舞台收割；而是看見那些邊緣者如何在默默無名的線上與實體角落中邂逅、聚集、發想、連結、行動、療傷，孕育堅實的協作網絡，於一次次反同運的挫傷中再站起，持續驅動歷史的方向。這些付出的人也僅是一介凡人，而非在同志大遊行中亮眼、陽光、健壯、性感的明星。

很多故事與生命，容易被忽略與忘記。即使婚姻平權法案通過，有一群人似乎仍找不到認同的歸屬，難以抬頭挺胸活出自我。例如，夾在同志圈與教會圈之間的同志基督徒。一方面，在教會中仍必須戴著面具，承受教會對同志的偏見；另一方面，在同志群體亦無法獲得同理，或被調侃為何還要待在如此反智的信仰群體中。

「如果（教會）這麼不好，為什麼不離開？」我想，這也是同志基督徒對自我的叩問與掙扎。

¹ 喀飛（2026），《台灣同運 35：一部關於勇氣、韌性與生存尊嚴的台灣同志平權紀實》。新北：一葦文思。

一位同志基督徒的生命掙扎

2025 年 1 月公視「紀錄觀點」的紀錄片《上帝上帝，祢在哪？》（*Sinful love, sacred judgement*, 2025）正式上映，描述同志基督徒張原境的生命故事。原境從小因自己的性別氣質而遭受同儕的霸凌，原生家庭也難以給他足夠的情感支持。在國中因緣際會進到教會，感受到自己被接納。原本不是基督徒的他，因被群體的愛感動而後受洗成為基督徒，甚至之後成為教會青少年的小組長。不料，在 2018 年「愛家公投」動員之際，教會牧者在講台上公開呼籲會友簽署連署書，讓原境深感失望。²過程中也陸續受到會友對他服事的質疑，深怕自己的小孩被同志「帶壞」。

在教會受到的創傷，加上他長期的躁鬱症，讓他的孤獨感日益增加。他似乎找不到待在這個信仰的意義，但也渴望身旁朋友（幾乎是友同基督徒）的陪伴。2021 年疫情三級警戒時，實體互動暫停，原境的心理狀況也每況愈下。正當觀眾想知道原境在疫情後是否有慢慢修復、是否與信仰群體重新連結、對上帝的理解為何、如何認同自己的同志基督徒身分時，他在該年 6 月結束自己的生命。

他的彩虹頭髮，頓時黯然失色。再也回不去了。

《上帝上帝，祢在哪？》的導演謝淨亘記錄原境的生命軌跡，嘗試了解同志基督徒這些年來的不易，同時切近原境的工作與人際日常。令人揪心的是，拍攝到一半的主角離開人世，而他該如何繼續用鏡頭詮釋這一切，又如何回應自己的缺憾。這對淨亘來說亦是一大創傷。

看著紀錄片中熟悉的臉孔、熟悉的場地，我與原境這些年來的回憶鮮活了起來。他的笑聲與開朗，他的沉默與憂鬱，矛盾地成為活在世上的自我保護記號。他那顆彩虹頭與爽朗的笑聲提醒我，生命可以如此美麗，也可以如此脆弱。

² 三項公投內容包括：確立民法婚姻定義為一男一女、反對性別平等教育中於國中小階段實施同志教育、以專法形式處理同性共同的生活。公投結果皆為「同意票」大於「不同意票」，同意票佔比為 6 成到 7 成。

得知原境離開的那晚，我與高柏恩牧師（台南大專³）、鄭世璋牧師（台南神學院）三人立刻趕到他的租屋處。只見他僵直地趴在房門口。世璋牧師做了簡短的禱告後，我們協助禮儀公司人員將原境放進遺體袋、送進電梯。電梯下樓時的 30 秒，是無止盡的沉默，難以言喻的悲傷。

你不是答應我，會撐到我婚禮的那一天嗎？怎麼這麼早就先走了呢？



《上帝上帝，祢在哪？》剪影
（圖片來源：紀錄觀點／導演：謝淨亘）

為何不離開？鏡頭背後的視角

但起初我在看完本片後，內心挺失望的。失望的背後是生氣，生氣的背後是感慨。

我原先預期《上帝上帝，祢在哪？》的問題意識是，作為同志基督徒的原境如何承受社會與教會的雙重汙名，但又弔詭地熱切參與在基督徒群體中（如台南大專、台南神學院等「非教會」機構）。如果教會傷他之深，為何

³ 台南大專中心全名為「台灣基督長老教會台南大專中心」（Tainan Student Christian Movement, PCT），為台灣基督長老教會體系中服事台南區大專院校青年的宣教機構。相關介紹可見：台南大專中心網站。

他不離開信仰？又為何他最信任與最有歸屬感的地方，仍然是（廣義的）教會？我想，這或許也是觀眾最好奇的地方。

但可惜的是，導演大多處理的是教會與社會如何傷害原境（如愛家公投、校園霸凌），較少描繪他仍在信仰群體中渴望尋求愛，以及身旁的友同基督徒如何陪伴他走過生命的高山低谷。這導致整部片的敘事聚焦於從各事件找出「教會迫害同志基督徒，造成同志基督徒自殺」的線索，而沒有太細膩理解原境對追尋信仰的掙扎。

如果「答案」不是那麼線性且單一呢？

台灣教會在 2018 年的愛家公投無疑造成同志基督徒無比的創傷，我們必須對參與在此歷史中來反省與悔改。但我們該怎麼解釋在婚姻平權法案通過、教會的反同聲音漸漸消失於檯面後的這段時間，原境還是

「好不起來」？有沒有可能是，愛家公投作為一個強烈的促發因素與創傷事件，讓他既有的脆弱支持系統漸漸無法負荷他的躁鬱症，儘管周圍的人對他遞出友善的手，也難以解決他很深的需要？他的原生家庭如何讓他長期難以獲得溫暖的愛？又或者，我們這群原境的「基督徒朋友們」試著打造的網，破掉了嗎？



2018 年 10 月原境於台南進行愛家公投「三個不同意」的街頭倡議

我回想起，台南大專也有接住過其他同志基督徒，而原境或許是第一個我們沒接住的。與其一直想凸顯原境對教會的控訴，我更多感受到的是原境對缺乏愛的無助、對自己的厭惡、對生命的無望。這些都是很複雜的生命議題，他的死難以僅用愛家公投造成的傷害來詮釋。

我們能講不一樣的故事嗎？

我失望的背後是生氣，生氣台灣教會在很多人眼中仍是對同志充滿偏見、只在意「家庭價值」、無法與時俱進的保守分子。但，我們有沒有可能講不一樣的故事？

原境與台南大專互動的淵源，最早或許可追溯到與太太碧容於 2017 年以「長老教會青年陣線」名義發起的《彩虹之約：台灣教會對同志議題之聖經詮釋探討》讀書會。⁴我們重新檢視聖經是否真的反同，又不同詮釋的方法論如何影響我們解讀聖經與回應時代。

我認為，原境離開教會後，他沒有「放棄信仰」，因他更積極參與台南大專的活動。身為台灣教會公報社記者，他細心地記錄我們每場活動與營會，甚至也親自參與在學生培力的營會中，或成為我們的同工。⁵原境與台南大專頻繁互動的三年多以來，我們盡所能讓他有歸屬感，重建自我價值。他也參與我們的讀書會、研經小組，很努力地改變自身的生命狀態。但每個夥伴皆有自己的有限，我們都在學習如何建立界線關懷原境，有時他的需要大到我們無能回應，或是於人際互動上沒有拿捏好而讓人惱火。

⁴ 長老教會青年陣線（2017），〈長陣讀書會〉。

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1316931488375299&set=a.267026662359936>。

⁵ 參蔡宛真等（2019），〈【特別企畫】土地、認同、反思：小草培力暨麒麟部落議題寫作營〉。<https://tcnn.org.tw/archives/66564>；張原境（2019），〈方法論的理解不是實踐的終點——亞洲學生基督徒運動（ASCM）青年培力營心得〉。

<https://www.facebook.com/tncmpct/posts/pfbid02hm2DE7fb27B7McZC5wwqTidrhsELmee6meQCXi7ZgvrX4eYCb5M5rFbnMw6rXno4l>；張原境（2019），〈台南大專燭光聖誕 議題策展看見困境尋找亮光〉。<https://tcnn.org.tw/archives/63204>；張原境（2020），〈【專題報導】亞洲學生基督徒運動 助學員化理論為實踐〉。<https://tcnn.org.tw/archives/73413>。

正如片名《上帝上帝，祢在哪？》，台南大專或許讓原境產生新的上帝觀。這邊有很多願意接納與愛他的人，儘管我們並非每次都能接住他。我們這群夥伴所織成的網，默默地撐出性別友善的信仰空間。這裡，至少成為原境相對可安身立命的地方。⁶我們所見證的信仰，跟主流教會不盡相同。這或許也是原境的離去讓我們如此受傷。我們好像努力了很多，但總覺得做得不夠。就如陪伴原境最深刻的小恩傳道在本片分享的，這種罪咎感是很難擺脫的。



2019 年 8 月原境與台南大專夥伴一起至台東麒麟部落進行議題寫作營
(圖片來源：台南大專 FB)

⁶ 這些夥伴包括：蛋媽、明漢哥、柏恩、儀靜、宛真、以利、毓真、昀芳、碧容、昱嫻、李務、筱涵、子晴、涵淨、小花、清吟姐、俊崴、敍慧、以杰、敍恩、乃祈、智皓等，當然還有與台南大專連結的小恩、Sunny、Umay、瀨皓、世璋牧師、逸凡等。還有許多人，無法一一提及還請見諒。

在原境離開之際，身為團契的輔導與大專中心的同工，我第一時間必須撐住自己的情緒，掩飾自己的難受，一個個跟認識原境的夥伴講述此噩耗。每講一次，內心就痛一次。尤其，當有些夥伴對著視訊的鏡頭哭著問我：「是不是我沒有……所以他走了？」

大家的惋惜、自責與罪咎，籠罩著這群體。但我們也必須誠實意識到自己並沒有那麼「偉大」到可以左右一個人的生命。很多事情的原因是複雜的，並非特定的人忽略了某件事而導致悲劇發生。

編織的彩色大網

在疫情嚴峻的期間，我們為著原境，同時也為著大專群體的創傷，低調地在 2021 年 7 月 31 日於台南大專禮拜堂為原境舉辦追思禮拜。我們唱著詩歌，看著淨亘拍到一半的紀錄片以及 Sunny 幫原境做的回顧影片。台南大專為原境製作了一首很優美的歌〈後來你也成為漏接的那顆星〉，⁷歌詞部分引用原境日記上的文字，搭配著夥伴繪製的插圖，記念原境在我們身上走過的痕跡。

我們哭著、笑著，分享著與原境的回憶。這場禮拜也是為著淨亘與原境的室友舉辦的。透過這儀式，希望能讓他們感受到陪伴的力量，並知道總有這麼一小（大）群人在愛著原境。我原以為，追思禮拜能為拍到一半的紀錄片重新定向，以新的眼光詮釋他生前所遭逢的一切，以及基督信仰不同的面貌；但後續的拍攝幾乎沒有提到台南大專的角色或做的事情。我們明明跟原境的互動如此之多，在他離開後也試著帮助大家走過這傷痛與重建信仰，繼續見證與編織這「彩色大網」……

⁷ 〈後來你也成為漏接的那顆星〉（2021）MV：
<https://www.youtube.com/watch?v=MQqA3L6Ppr0>。



“理解方法論不是實踐的終點，唯有不斷的行動並回頭檢視，才會對我們的生活、生命產生改變。

2019 年 8 月原境為台南大專「ASCM 青年培力營」籌委
(圖片來源：台南大專 Fans Club)

我們似乎被忽略了。

這種被忽略的感受，可能過度摻雜著自己其他的情緒，像是台南大專總低調地做一些沒什麼「產值」的事——對學生的培力、對信仰的耕耘、對神學的多元思考——往往不會成為即刻的亮點，甚至教會也不太理解我們的價值，或質疑我們「教壞學生」。所以，當我們努力地陪伴著原境，帶著懊悔或罪咎面對他的離去，陪伴眾人面對創傷等事情被忽略時，我是有點生氣的。一方面是為著自己不太成熟或理性的自尊，另一方面是覺得這扁平了原境的生命。

但其實生氣的背後是有些感慨。感慨的是，在導演眼中的信仰群體可能還是「這副樣子」。除了繼續追「2018 年富強教會推的愛家公投是不是代表牧師反同」外，本片似乎沒有再繼續深入探討「上帝」可以是「什麼樣子」

又「在哪裡」。在信仰層次探討上的缺乏，我覺得很可惜。然而我又自問，本片本來就不是拍給我看的，應該放下自己的一廂情願。

直到今年7月第三屆性別友善自在營《上帝上帝，祢在哪？》的映後座談活動中，我與淨亘有一場深刻的對談。⁸我理解到當時他沒有將原境的追思禮拜納入紀錄片中是考量該場合的私密性與研究倫理，且當時他仍在調適情緒，在時間有限的情況下難以捕捉到「更大的網」所發生的事情。我想，淨亘也是透過本片與自己和解。那些不小心傷害原境的話，那些「如果當初」的自責，透過影像的紀錄，以及小恩在片尾溫柔的擁抱，得著安慰。我也被安慰到了。

所以，上帝在哪裡？

我們可能還是會糾結如果我們當初做了什麼，是不是他就不會離開。但我有時也會想，有沒有可能我們在不知不覺已經「救了他」很多次了，只是「最後一次」沒有救到？

「如果這麼不好，為什麼不離開？」是啊，我也想問原境。但或許正是因為信仰群體的羈絆如此之深，上主的愛如此長闊高深，離開從來就不是轉身就走這麼簡單。我想像，耶穌釘痕的手擁抱著原境。他們共同經歷了死亡，被上帝遺棄的深淵。我想，那是他弔詭地離上帝最近的時刻。**上帝不在「那裡」，就在他的苦痛中。**

耶穌持續呼召我們進入這世界的傷痛，以十字架的樣式追求愛與公義，宣告復活勝過死亡，愛勝過恐懼。我們仍繼續在寫這段故事。

當我抬著你離開房間時，周遭的景色是灰白的，最亮眼的還是你那顆彩虹頭。期待有一天，能跟你在天國欣賞彩虹。🌈

⁸ 佛教弘誓學院，「《上帝上帝，祢在哪？》紀錄片放映 映後座談 謝淨亘導演、回應人：李明翰 第三屆『性別友善自在營』」（2026）。

<https://www.youtube.com/watch?v=yaaEpOms5Ik>。



2021 年 7 月 31 日於台南大專中心禮拜堂舉辦的原境追思禮拜

以愛之名的暴力

——從《蜘蛛人：重生日》看宗教信仰創傷

毛毛

流浪中的基督徒

✧關鍵字：宗教創傷、《蜘蛛人：重生日》、情緒勒索、同志、基督教

今年的性別友善自在營¹以信仰中所受到的創傷為主題。很多時候，我們有些人是因為受了傷、或是想尋找生命中的答案而走進信仰、走進不同的宗教。但偏偏就因為這樣，我們反而在信仰中承受了更多的傷害。

筆者在看完剛上映的《蜘蛛人：重生日》（下稱《重》）後，對於基督教體制中某些傷害信徒的行為有了更深層的思考。故事設定在《蜘蛛人：無家日》



《蜘蛛人：重生日》電影海報
（圖片來源：維基圖庫）

¹ 「性別友善自在營」由佛教弘誓學院與弘誓青年會主辦，2024年6月首度舉行，以「性別友善」與「跨宗教共融」為主軸；2026年第三屆聚焦「宗教創傷」與「多元身分認同」。本期另刊有邱詠恩〈那些在宗教裡經驗到的創傷——「2026 第三屆性別友善自在營」營會側記〉，可對照閱讀。

事件的四年後，²彼得·帕克已成為獨自生活的成年人，並選擇將自己從摯愛之人的記憶中徹底抹去。在一個沒有人知道他是誰的紐約市裡，他穿上全新戰衣全心投入打擊犯罪，成為一名「全職蜘蛛人」。

最令人印象深刻的一幕，莫過於銜接《蜘蛛人：無家日》尾聲的選擇。明明彼得當時答應了 MJ，就算 MJ 真的遺忘了他，他也一定會去把 MJ 跟奈德找回來，並告訴他們曾經共同經歷的一切。然而，彼得最終卻以保護他們為由，單方面違背了承諾。到了《重》一片中，彼得依然執著於這種「為你好」的情結，未曾給予 MJ 與奈德自行選擇的權利，便逕自替他們決定了繼續當陌生人的答案。

傲慢的父權家長制：從倫理僭越到主體性的剝奪

這種「為你好」的舉措，表面上看似是無私的自我犧牲，但在創傷病理學與倫理哲學的層面上，卻是一種極其傲慢的「倫理僭越」。

政治與倫理哲學家約翰·斯圖爾特·密爾（John Stuart Mill）於《論自由》中提出了著名的「傷害原則」：³

「對於文明社會中的任何成員，唯有為了防止對他人造成傷害，才可以違背其意志而正當施加權力。若僅僅是為了他自己的利益——無論是身體上的還是道德上的——都不足以構成正當理由。」

密爾在此深刻地批判了強行將自身意志套用在他人身上的「父權家長主義」。

當彼得單方面決定了 MJ 與奈德的人生軌跡時，他實際上正是墮入了這種家長主義的傲慢。他剝奪了他們身為獨立道德主體的「自由意志」與知情

² 《蜘蛛人：無家日》（*Spider-Man: No Way Home*，2021）片尾，彼得請奇異博士施法，讓全世界忘記「彼得·帕克」的存在，藉此保護身邊的人；文中的 MJ（Michelle Jones-Watson）與奈德·利茲（Ned Leeds），即是他當時選擇一併抹去記憶的女友與摯友。

³ 約翰·斯圖爾特·密爾（John Stuart Mill, 1806–1873），《論自由》（*On Liberty*, 1859）第一章。此一主張後世通稱「傷害原則」（harm principle）：唯有為了防止傷害他人，才能正當地干預個人自由。

同意權，預設對方過於脆弱、無法承受真相的重量，因而擅自切斷了彼此共同承擔苦難的可能。

哲學家伊曼紐爾·康德（Immanuel Kant）亦在《道德形上學探本》中提出嚴肅的定言命令：⁴

「人即是目的，絕不能僅僅作為手段。」

當彼得為了滿足自己「扮演完美保護者」的道德自我實現，或是為了降低自己再次承受失去的罪惡感時，他已無意間將 MJ 與奈德降級為自身道德演練的「客體」。在這樣的關係結構中，MJ 與奈德被迫成了自身命運的旁觀者，失去了參與、抉擇與直面生命裂痕的能動性。

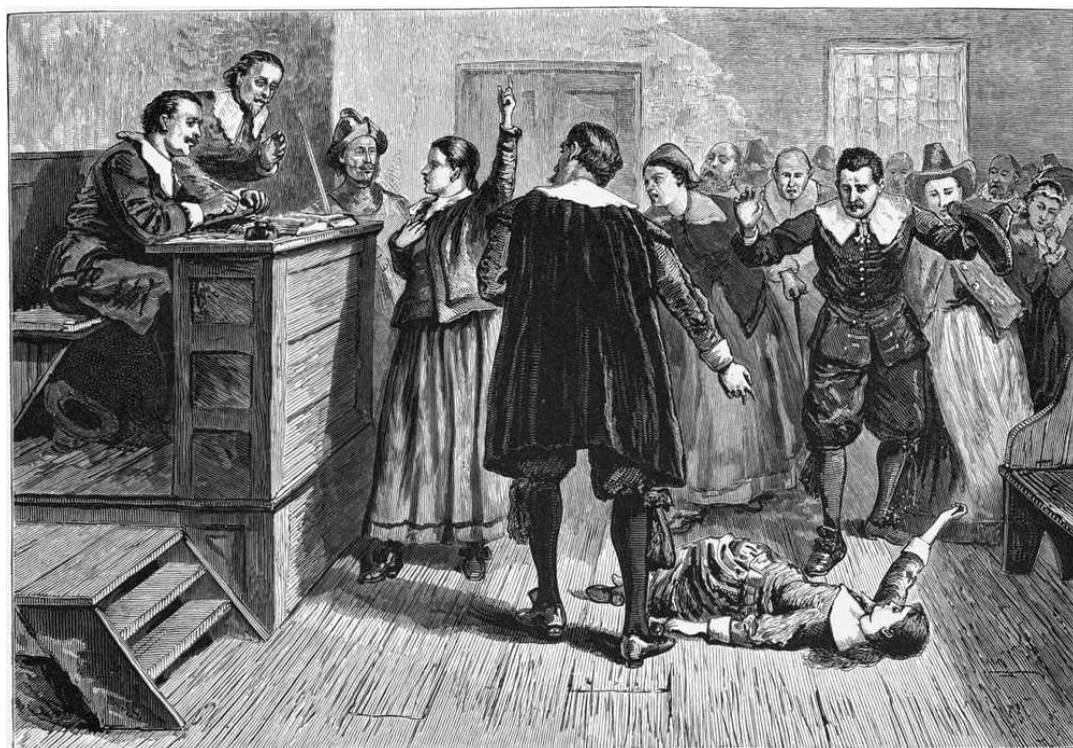
這種以愛與保護為名的剝奪，與宗教系統——特別是基督教歷史與信仰體制中常見的權力運作，有著令人不寒而慄的同構性。

異端審判與以愛為名的靈魂獵殺

這種「為了你的靈魂好，所以我可以剝奪你的自主權」的邏輯，在基督教歷史中早已屢見不鮮。

歷史上最顯著的例證，莫過於中世紀與近代早期的「異端審判」以及對「女巫」的獵殺。當時的教會深信，靈魂的救贖遠比肉體的存亡更為重要。在這種權力邏輯下，對異端施加酷刑折磨、甚至推上火刑柱，竟被包裝成一種「極致的慈悲」——試圖透過摧毀有罪的肉身，來洗滌並拯救其免於陷入地獄的永恆火獄。

⁴ 伊曼紐爾·康德（Immanuel Kant, 1724–1804），《道德形上學探本》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785）。此處為定言令式的「人性程式」：行動時應始終把人性同時當作目的，而絕不僅僅當作手段。該書另有中譯本題為《道德形上學基礎》。



1876 年描繪塞勒姆女巫審判法庭的版畫。

（圖片來源：維基圖庫）

歷史的悲劇並非只停留在過去，這種「以拯救之名施加暴力」的權力構造，在現代教會中依然以不同的面貌重演。筆者自身便是一個活生生的例子。

筆者生於基督徒的原生家庭，基督教是我人生的第一個信仰。從小在家庭與教會的雙重包圍下，我被教導：如果不在這個信仰裡，人生就沒有意義地活著，甚至會面臨死亡與地獄的恐懼。然而，長大後我卻深刻看見，許多高喊著「愛人」的信徒，是如何理直氣壯地行使著傷害的。

最深刻的創傷，發生在我的同性戀身分被教會得知時。當時我還在教會事奉，卻突然被掌權者要求停止所有服事，並立刻為我安排所謂的「驅魔」與「拗直」（扭轉性傾向）儀式。⁵在這個過程中，最令人窒息的倫理僭越是：

⁵ 「拗直」為香港常用說法，即「扭轉治療」（conversion therapy），指企圖改變個人性傾向或性別認同的各種做法。國際主要精神醫學與心理學專業組織均已認定此類做法缺乏療效，且對當事人造成傷害。

知情者完全沒有經過我的同意，便擅自將我的隱私四處散播，讓本來不知情的人也參與進這場荒唐的驅魔過程。

這與彼得對 MJ 的隱瞞與剝奪如出一轍。教會與家人預設了我的性傾向是一種「必須被治癒的罪」，為了我的靈魂好，他們粗暴地剝奪了我的知情權、同意權與主體性，將我降級為一個需要被強制拯救的客體。這種假藉神聖之名的「為你好」，最終將我徹底推離了從小接觸的信仰。

宗教創傷與糖衣毒藥：被神學封閉的自主性

在離開教會後，我曾流轉於世上大部分的宗教，但當我面對痛苦時，反射動作依然是祈禱。2015 年，我選擇回到了基督教，卻也開始了在不同教會間尋找歸屬的流浪歲月。然而，教會卻屢屢再次成為我信仰裡的絆腳石。

在許多僵化的教會牧養文化中，當信徒在權力結構中受傷，牧者總會用一套標準說詞來掩蓋體制的暴力：「我們都是罪人，在教會中受傷後，信仰裡不要看人而是看神。」

這句話本質上是一種情緒勒索。我總是不以為然：如果只要看神，那教會為何強烈要求信徒不可停止聚會？為何要求信徒必須相通？如果基督信仰只是我跟神的關係，我又何必去教會跟別人相通？這套說詞的背後，正是不允許個體對體制提出質疑，要求信徒全然順服於一個被包裝成「無條件之愛」的父權結構中。你不需要質問痛苦，只需要接受教會為你安排好的「安全」。

甚至在 2019 年台灣同性婚姻通過後，許多自稱包容性少數族群的「進步派教會」，實質上只是披著友善外皮的「糖衣毒藥」。了解過這些假裝包容的說法後，你會發現他們依然預設了權力的高低位階，本質上並未將選擇權與真實的接納還給主體。

心理學與哲學研究皆指出，這種對個人控制感的徹底剝奪，正是製造「宗教創傷症候群」的根源。個人的掙扎被粗暴地用一句「上帝有祂的美意」

或「不要看人」給覆蓋。當一個人連感受痛苦、質問命運、甚至選擇拒絕的權利都被「為你好」的教義沒收時，他便徹底失去了重建自我的可能。

廢墟上的自由意志：真正的重生始於自主選擇

若回顧《重》片中宏觀的體制對照，損害控制部⁶同樣打著「為了公眾安全」的冠冕旗號，在幕後進行著非人道的控制與研究。無論是個體間出於愛的保護（如彼得對 MJ），還是體制層面出於神聖的掌控（如教會對信徒的驅魔與規訓），一旦越過了「尊重個體主體性」的界線，其結果必然走向毀滅性的異化。

法國存在主義哲學家讓-保羅·薩特（Jean-Paul Sartre）曾留下名言：⁷

「存在先於本質。」

薩特認為，人並沒有預先被設定好的固定本質或命運；相反地，人是透過一次又一次自由的「選擇」來定義自己是誰。放棄選擇的自由、將自己的命運完全託付給他人或抽象的權威，本質上就是一種「自欺」。⁸

真正的重生，從來不是回歸到一個無菌、從未受傷的玻璃罩內。彼得在經



讓-保羅·薩特，攝於 1965 年。
（圖片來源：維基圖庫）

⁶ 損害控制部（Department of Damage Control, D.O.D.C.），漫威電影宇宙中負責清理與管制超能事件現場的政府機構，曾於《蜘蛛人：返校日》與《蜘蛛人：無家日》中登場。

⁷ 讓-保羅·薩特（Jean-Paul Sartre, 1905–1980）。「存在先於本質」語出其 1945 年的講演〈存在主義是一種人道主義〉（*L'existentialisme est un humanisme*，1946 年出版）。

⁸ 自欺（*mauvaise foi*，英譯 *bad faith*），薩特《存在與虛無》（*L'Être et le Néant*, 1943）的核心概念，指人否認自身的自由、把自己當成被外力決定之物的逃避態度。

歷了精神崩潰後，意識到自己必須停止替他人決定命運。而對筆者而言，真正的重生，是認清了那些糖衣毒藥後，確信唯有在教會體制外流浪，我才能更好地活在這個信仰中。透過慢慢解構與重建，我終於形成了真正屬於自己的基督信仰。

「為你好」三個字，往往是上位者用來掩飾自身恐懼與控制慾的遮羞布。彼得害怕再次承受失去的劇痛，所以選擇替別人決定人生；而僵化的宗教體制害怕信徒的質疑與失序，所以選擇用驅魔與教義來閹割信徒的自主性。

結語：將選擇權還給主體

最終，我們必須批判性地指認：基督教信仰中那種高高在上、試圖替信徒抹平一切未知與危險、甚至強行扭轉個體本質的「為你好」，本質上就是一種暴力的創傷，因為它否定了人作為獨立行動者的尊嚴。

正如保羅·里克爾（Paul Ricœur）⁹在討論敘事主體性時所言，**人的自我重構需要透過講述自己的故事、承擔自己的歷史來完成**。當宗教體制奪走了信徒講述與選擇自己故事的權利時，便切斷了個體自我療癒的可能。

真正的愛與信仰，絕不該是替對方做出安全的決定，而是把選擇權交還給對方——即便那意味著必須共同面對撕裂、懷疑與痛楚。因為**唯有在允許主體擁有選擇與拒絕的自由時，痛苦才得以被真實地安放，而真正的救贖與重生，才具備存在的意義。**🌍

⁹ 保羅·里克爾（Paul Ricœur, 1913–2005），法國詮釋學哲學家，另譯「呂格爾」、「利科」。「敘事認同」（identité narrative）見於《時間與敘事》（1983–1985）與《作為一個他者的自身》（1990）：人唯有透過講述自己的故事，才能形成一個可以承擔的自我。

【專題文章】

教會裡的「死異男色老頭」

——從穿著規訓看基督宗教的身體壓迫與神學解放

Sunny Leung

長老教會會友 | 高師性別所碩士

❖關鍵字：身體規訓、穿著、酷兒神學、父權體制、解放神學

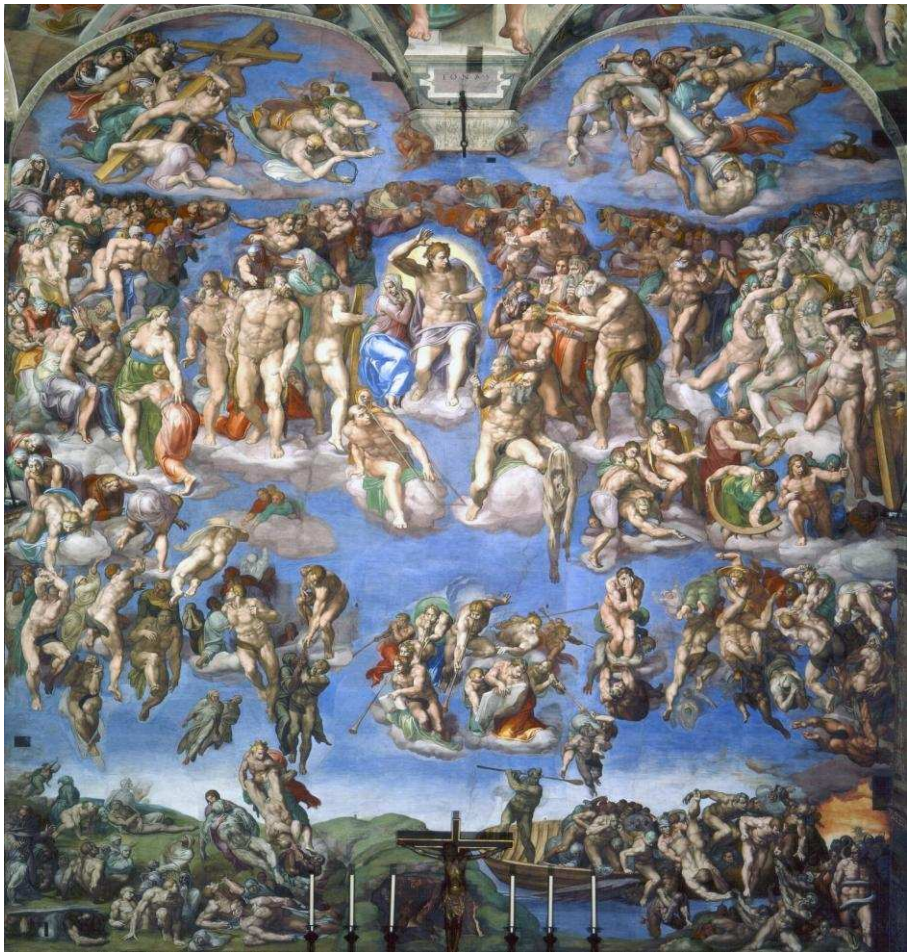
前陣子有一篇脆文，是一位台灣女生 po 了自己去歐洲的教堂參觀時拍的照片，結果引來不少宗教衛道人士的圍攻，原因是他們認為該女生的穿著過於暴露，不是在教堂裡的

「合宜」的服飾。我曾聽過某長老說，他不允許自己當敬拜主領的女兒在台上穿裙子或牛仔褲，他怕女兒穿裙子會被「看光光」，穿牛仔褲則會讓下半身線條過於明顯而「不合宜」。我自己是教會的司琴，有次曾去某教會舉辦的查經聚會擔任司琴，聚會要求所有男性服事人員都要打領帶，不然不能參與服事。



教堂入口常見的「請穿著端莊」告示，把可接受與不可接受的身體樣態一格一格畫了出來。

為何當人進到宗教場所時，他們的身體就會被如此嚴厲的規訓？宗教會告訴我們說，被規訓的身體才是能夠榮耀上主的身體，但這樣說彷彿上主就像一位死異男色老頭，無時無刻不盯著教會裡的少男少女，怕男生打扮得太好看而搶去自己的風頭，或是太風騷而引起自己的恐同症，又怕女生「穿太少」而引誘自己犯罪。其實宗教領袖們才是死異男色老頭，他們把自己的擔憂和恐懼投射到上主那，再以上主之名來打壓可能造成他們恐慌的、一切看似快要脫離規訓的少男少女的身體。



米開朗基羅《最後的審判》（1536–1541），西斯汀禮拜堂。畫成之後，特利騰會議認定其中的裸體有傷風化，另請畫家為人物補上遮布，那位畫家因而被譏為「褲子畫家」。

（圖片來源：維基圖庫）

文章一開始提到的台灣女生被炎上的 po 文，我也有參與底下留言區的討論，讓我眼前為之一亮的是有脆友認同我的想法，而他是貼出《哥林多前書》6:12 來佐證他的論點。以往實在太多保守基督徒濫用這句聖經來指責像我這樣開放的人是「凡事都可行但不都有益處」，導致我忽略了這句其實還有下半句「無論哪件事，我總不受它的轄制」：**宗教對身體的規訓某程度成為了轄制信徒的工具**，規定了所有人只能以那些異性戀霸權與父權體制下的威權階層領袖們能容忍的方式和身體樣態來親近和敬拜上主。

也有脆友提到人們在受造之初住在伊甸園時就是赤身露體的，他們是吃了耶和華所囑咐他們不能吃的分辨善惡樹的果實後，才意識到自己赤身露體，然後才開始以人為的善惡標準，

將原本純潔美好的赤身露體標籤化為一種需要隱藏的羞恥。

美國著名的人類學者 Gayle Rubin (1984) 提出了性階層 (sexual hierarchy) 理論，指出社會依據道德價值，將不同的性活動與認同劃分出高低等級，位於金字塔頂端的「好性」享有社會資源與正當性，而底層的「壞性」則遭受汙名與壓迫。身體及身體的實踐也適用此理論，而且教會也受此理論陳述的社會現象影響，一直在自以為是地分辨上主所造多元的性與身體實踐的善惡，然後自己來「賞善罰惡」。



馬薩喬《逐出伊甸園》(約 1425)，布蘭卡奇禮拜堂。左為後人加上無花果葉的舊貌，右為 1980 年代修復移除遮蔽後的原作。
(圖片來源：維基圖庫)

無論是解放神學，或是受其啟發的酷兒神學家，都深信上主多元的創造是美好且能彰顯上主的榮耀的，因此他們拒絕特定的性和身體被貼上壞的標籤，強調身體，特別是赤裸的身體是上主創造的最原始且美好的狀態。罪不在於肉身與性渴望本身，而是在於那些藉由規訓、審判與強權去傷害、侵犯與壓迫他人的制度與意圖。

阿根廷的酷兒解放神學家 Marcella Althaus-Reid (2003) 認為肉體並非代表污穢而是赤裸，她將「outing」（展現／揭開／出櫃）的概念套用在身體的赤裸上，認為人們在身體毫無隱瞞的狀態中更能展現出上主的啟示，她更進一步延伸此概念至教會和神學領域，就如同我在上述段落中痛批宗教領袖一樣，Althaus-Reid 認為必須揭發一個事實：教會的意識形態其實隱密地建立在異性戀霸權與父權體制之上，亦在神學上把上主給「拉出深櫃」，讓祂擺脫過去的父權體制下的神聖審判者形象，而更能呈現出關懷與為社會邊緣和弱勢族群賦權的樣貌。

教徒的一句「穿著暴露是不尊重上主」反映出基督宗教的教會傳統和神學思考上如此根深柢固地受父權意識形態所影響，若要在個人層面上逐漸鬆動此局面，我們必須從自身開始實踐，例如我曾刻意穿露趾鞋來參與教會的服事，作為我個人微小但一定會被看見的「腳趾頭解放運動」。我們也可以在女性又被教會批評「穿著暴露」時跟她們站在同一陣線，加入反駁保守教徒的言論的行列中。

身體是上主的創造，身體揭示和彰顯出上主的啟示與榮耀，但為何身體被更多看見時，突然就變成不尊重他人的行為了？🌐

參考文獻

- Althaus-Reid, M. (2003). *The queer God. Routledge.*
- Rubin, G. (1984). *Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality.* In C. S. Vance (Ed.), *Pleasure and danger: Exploring female sexuality* (pp. 267 – 319). Routledge & Kegan Paul.

想像一種非占有的愛・慾・性

——哈帝與伊斯頓《道德浪女》評介

張辰璋

玄奘大學宗教與文化學系博士生 | 同志基督徒

✧關鍵字：道德浪女、多元關係、酷兒、如實知見、跨宗教倫理學

書籍資訊

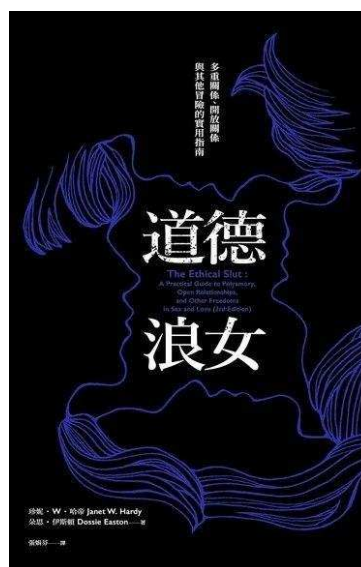
【書名】道德浪女：多重關係、開放關係與其他冒險的實用指南

【原書名】*The Ethical Slut: A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships, and Other Freedoms in Sex and Love*, 3rd ed. (Berkeley: Ten Speed Press, 2017)

【作者】珍妮・W・哈帝（Janet W. Hardy, 1955 年生）、朵思・伊斯頓（Dossie Easton, 1944 年生） | 美國人 | 作家

【譯者】張娟芬

【出版資訊】台北：游擊文化，2019 年 1 月
（2024 年 12 月新版）



你能不能想像有一種愛不受嫉妒與占有慾的干擾：一種洗淨了黏膩與絕望感的愛？我們試試吧。

我們可以取法佛教：如果打開心扉去愛而不帶依附，對對方沒有期待，純粹為了愛之喜悅，而不求回報地去愛，那會怎樣？（…）
乾淨的愛就是沒有期待的愛。（…）

此刻，看一看你面前這個美好的人吧。

——哈帝與伊斯頓，《道德浪女》，頁 95-97

談論多元關係的經典之作

如果多元關係（polyamory）¹這個議題有一本聖經，那大概就是這本《道德浪女》了。自 1997 年初版問世以來，本書幾乎定義了何謂「知情同意的非單一伴侶關係」（Ethical Non-Monogamy）。它不僅是理論啟蒙書，更是一本具體的實踐手冊；書中所探討的情感技術——如何拆解嫉妒、設定界線、面對關係結束的情緒，以及各種觀察與練習的小技巧——日後被無數諮商與支持團體反覆引用，至今仍是新人踏入此領域極佳的入門指南。

但筆者必須承認，將這本書的書評寫進一份探討信仰的雜誌裡，多少帶著一點挑釁意味。本期《無境界者》的主題是「禁·戒的身體與無境界的信仰」。談到身體，基督宗教兩千年來的紀錄實在稱不上光彩——從獨身與婚姻孰高孰低的千年爭論，到對慾望本身的長期戒備，信仰似乎總在禁錮著身體。然而，我們對「愛」的理解，很大程度上正是奠基於我們對身體的理解與態度。一個禁錮著身體的信仰，又該如何去談論愛呢？因此，我們實在有

¹ Polyamory，源自希臘語 πολύς「多」與拉丁語 amor「愛」，有時譯為「多邊戀」，本書譯為「多重關係」，但筆者以為，書中的 Polyamory 當然包含了開放式關係與多重伴侶的可能性，但也含納了柏拉圖式戀愛、一對一關係、無性戀者、無浪漫愛者、單身者、獨身者的可能性，因此叫做「多元關係」比較能展現這個詞語的多樣性。

必要藉由這本談論身體解放與多元關係的經典，回頭重新思考神學該如何論述身體與關係。

誕生於嬉皮之後的浪女精神

在進到《道德浪女》的倫理觀之前，我們必須先看看它是誕生於什麼樣的時代。本書的兩位作者便呈現出了浪女生命的多樣性：朵思·伊斯頓（Dossie Easton）是1960年代末舊金山嬉皮公社「自由愛」（Free Love）的親歷者，接受過完整的反文化洗禮，現在則是非典型的諮商師；珍妮·W·哈帝（Janet W. Hardy）則游走於龐克與波希米亞等次文化中，長年從事寫作與性教育。這兩位「浪女阿嬤」在青春的時候，經歷過了嬉皮年代的洗禮，因此得以帶著熾熱的浪漫與勇氣，重新探問「到底關係應長什麼樣子？」



《道德浪女》的兩位作者：珍妮·W·哈帝（左）與朵思·伊斯頓（右）
（圖片來源：Penguin Random House）

然而，這本充滿嬉皮風的著作卻遲至1997年才付諸出版，因為中間整個1980年代是愛滋風暴。愛滋徹底擊碎了70年代性解放那種天真的樂觀主義，也因此，本書成形時，也不只是高喊「不受羈絆地享受」等空泛口號，而是將「安全性行為」與「知情同意」鍛造成必須逐條落實的關係倫理。

本書在1997年初版問世時，哈帝出於對現實生活的謹慎考量，使用了筆名「Catherine A. Liszt」發表。當時她必須保護尚未成年的孩子，避免孩子在

學校因母親的著作而遭受霸凌。直到孩子成年並給予她支持後，她才在後續的版本中重新署回本名，這段過程也有如一場長達二十年的漫長出櫃。

雖然在現實生活中需要步步為營，但本書的原文書名——The Ethical Slut，很明顯便是對主流價值觀的一種挑釁。「Slut」在英語脈絡中，通常是用來羞辱女性不遵守性道德的詞彙，約等同於中文裡的「蕩婦」或「騷貨」，如果用來指男性或許近似於「種馬」，中譯本將其翻譯作「浪女」已經算是比較和緩的用詞了。而在「浪女」之前，兩位作者刻意又放了形容詞「Ethical」（倫理的、道德的），以此呈現出本書辯證性的觀點：**浪女不僅可以是道德的，更擁有一套專屬的倫理觀。**

本書作者將「Slut」從主流社會的羞辱系統中奪回，將其變成多元關係實踐者自豪的自稱，這在性少數運動的歷史中非常常見，像是「Queer」（酷兒）原意為怪胎，「Dyke」曾是辱罵女同志的字眼，但後來都成為這些社群的自稱之一，而「同志自豪」（Gay Pride）之所以必須高舉「自豪」，正是因為它所對抗的預設是「羞恥」（Shame）。當一個詞彙的殺傷力源自於你的恐懼與否認，那麼奪回話語權的唯一方式便是大聲擁抱它。

而雖然「浪女」過去通常是用來指稱女性，但本書也重新定義了這個詞彙：「任何性別的人，只要他有勇氣依照這個激進的命題過活：性是好的，而歡愉對你有益。那去丫就是浪女。」²在此定義下，她們打破了性別框架，將其解放為不分性別的通稱。

書中的三道彩虹

本書自 1997 年初版問世以來，隨著時代推演歷經了兩度增訂。閱讀第三版譯本最直觀的震撼，便是書中數不清的性別與關係名詞。因為初版之後有更多的社群反映，希望他們的視角也被納入本書，所以改版時就一再加添。

² 原文是：“A slut is a person of any gender who has the courage to lead life according to the radical proposition that sex is nice and pleasure is good for you.”

因此我們可以看到，每一個名詞背後，都承載著人們渴望為自身身體與生活重新定位的真實故事。在這樣與時俱進的光譜中，書中鋪展出了三道彩虹。

第一道是性別的彩虹。第三版大幅更新了性別用語，將順性別的男女、跨性別、非二元（non-binary）、性別酷兒，乃至於選擇不為自己的性別命名的人，全部收納進浪女的敘事裡。相較於第一版，書中的案例徹底擺脫了「一男一女」的預設，因此全書的第三人稱代名詞也都不再用「He/She」，而是改用了中性的「They」（中文譯作「ㄊㄩ」）。

第二道是性傾向的彩虹。除了異性戀、同性戀、雙性戀與泛性戀以外，第三版也將無性戀（asexual）與半性戀（demisexual）正式納入多元關係的框架。這項修訂意義深遠，代表本書承認一個人可以在不以「性」為核心的前提下，同時擁有多元的親密關係；這進一步彰顯了本書所談論的親密本質，早已超越了單純的性行為。

第三道則是關係型態的彩虹。這裡涵蓋了光譜上的諸多可能性：有傳統單偶制（Monogamy）、也有差不多一對一（Monogamish）、開放式關係（Open relationship）、多重伴侶（polyamory）、交換伴侶（swinging）、單身多角戀（solo poly）；乃至於拒絕為關係分類的關係安那其（relationship anarchy）。³這些範疇甚至包括了那些尚未被命名、僅在當事人相處中即興創造出來的獨特關係。

這三道彩虹緊密交織、彼此輝映，因為性別、慾望與關係，本來就是生命中互為表裡的不同切面。

此外，本書也不斷強調，他們從未反對「一對一」。他們所對抗的，是將一對一奉為社會中唯一具有正當性的「單偶制霸權」（mononormativity）。在第三版中，作者甚至特地寫了一節名為「讚美一對一」，指出單偶制、柏

³ 單偶制就是傳統的一對一關係。差不多一對一則是指單偶為核心，但容許少數例外。開放式關係指主要伴侶同意彼此向外尋求性對象。多重伴侶是同時擁有多段知情同意的愛與性，有些人會區分主要伴侶與次要伴侶，也有些人會是多人行一起生活。交換伴侶為伴侶共同參與的性交換。單身多角戀指擁有多重關係但保持生活獨立，沒有同居生活。關係安那其則是拒絕把關係分類與社會標籤，界線全由當事人量身打造。

拉圖戀愛、單身與獨身亦是這道彩虹上的一抹色彩。只要是經過深思熟慮的知情同意，任何型態的關係都值得被尊重。將個人的情感選擇「泛道德化」，才是這本書真正欲拆解的敵人。

拆解嫉妒的高牆

這本書真正實用的地方，在於這兩位作者多年來在諮商室和教室中聽到過各式各樣的關係的難題之後，整理出了許多我們在實踐多元關係時可能會撞上的高牆，以及該如何有智慧地拆解這些難題。基本上，這些問題可以分為心靈與現實這兩種層次。

築在心裡的高牆，最巨大的無疑是「嫉妒」。本書我覺得最具有洞見的觀點，便是將嫉妒「去病理化」：他們不再將嫉妒視為愛的鐵證或病態的控制狂，而是將其當成一團可以拆解的複合情緒。作者指出，嫉妒底下埋藏的往往是恐懼、自尊受損或孤單；當我們能指認出「我害怕被取代」時，這句話便能從刺向伴侶的指控，轉化為一個可被應對的請求。⁴此外，心理的高牆還包含我們對愛的「匱乏感」，我們常不自覺地把愛當成零和資源（對方多分一點，我就少一分），但作者鼓勵我們保有一種「豐盛心態」，他們指出，父母對孩子的愛、人們對寵物的愛、對朋友的愛，並不會因為人變多就減少或品質降低，愛會自我增生，它並非稀缺的資源。

至於現實的那堵牆，就是一些很真實的問題。首先是極為實際的資源分配：多一段關係，意味著多一份約會開銷、複雜度呈指數成長的行事曆，以及個人獨處空間被嚴重壓縮。除了金錢與時間，實踐者還得面對沉重的社會觀感，特別是對許多同志而言，他們必須面臨折磨人的「雙重出櫃」——先

⁴ 心理學界有批評早期的《道德浪女》在處理「嫉妒」時，往往過於認知行為化，彷彿只要透過深呼吸、講求邏輯與充分溝通便能化解危機。然而，這種觀點忽略了個體在關係中崩潰時，可能是源自神經系統發出的生存警報，以及童年不安全依附創傷的重演。這樣的心理學缺口，近年有一本結合依附理論的關係研究著作問世——即潔西卡·芬恩（Jessica Fern）的《多重伴侶下的安全感：依附關係、創傷理論，與知情同意的開放式關係》（柯昀青譯，麥田出版，2023）——才真正為多元關係社群補上了處理深層創傷的重要視角。

要向人們出一次性傾向的櫃，再出一次關係型態的櫃。而這些現實問題，也是浪女每天必須反覆面對的日常，因此本書當中也有很多讓人思考「獨處為何重要」、「時間是屬於自己的」等議題。

關係的鐵人三項

看到上面的這些實際困難，其實讀者也會發現真正有道德地實踐多元關係，並不是一件容易的事情。一般人們聽到有人實踐多元關係，直覺反應通常是「他們真貪心、大概總是欲求不滿」。但實際上，很多人在認識這些浪女之後，會發現事情幾乎是顛倒過來的：**真正能長期實踐下去的浪女，對單一伴侶的期待往往比一般人更少。**因為他們不會要求一個人同時包辦靈魂伴侶、性伴侶、財務夥伴與情緒垃圾桶等所有角色；更不會把「你愛我就應該懂我」當成溝通方式，因為這種關係測試在多重關係裡不出幾天就會火山爆發。浪女們所學會的，是一種近乎笨拙的實事求是：在和任何人相處時，把想要的、不能接受的，都一項項坦白講出來。

浪女的這種「極限運動」讓筆者聯想到的比喻是「鐵人三項」。一個面對游泳、單車與路跑三種賽道的選手，真正要練的是體能與時間的分配——判斷在哪一段該保留、哪一段該推進。他必須比一般人更懂得給自己保留喘息的空間，因為只要把其中一項衝到爆掉，後面的賽程就全毀了。**浪女們所鍛鍊的，大抵也是同一種能力：在漫長情感中「配速」的能力。**

那麼，在這樣的價值觀裡，難道就沒有「不正當」的關係了嗎？有的，而且書中劃分的界線非常明確：**違反他人意願，以及欺騙。**

這樣的倫理重塑，把道德的重心，從「你做了什麼（關係型態）」，徹底轉移到了「你有沒有取得同意、有沒有說實話（知情同意）」，這個轉變是十分意義重大的。過去，我們只把某種特定的關係模式視為唯一正當，在那套只看重「模式」卻不問「意願」的邏輯底下，甚至曾發展出「強暴犯只要明媒正娶被害人即可免刑」的荒謬律法（這在舊約《申命記》與部分當代

伊斯蘭國家的法律中都曾真實存在），認為只要把受害者塞進合法的婚姻模板裡，道德問題似乎就解決了。

《道德浪女》要我們反過來看這個世界：並沒有哪一種關係型態本身是不道德的；但在關係內外違反他人意願、欺騙他人或對自己不誠實，這才是真正的問題。這件事情其實並不容易做到，在關係與婚姻中，能做到不自欺者，少矣。

關係之路就是個體化之路

因此當我們將關係的道德重心從「模式」轉向「誠實」時，這份實踐便與另外兩種傳統產生了奇妙的共鳴。

首先是榮格心理學中的「個體化」（Individuation）。簡單來說，個體化就是一個人逐漸脫離集體賦予的角色，整合自身陰影，成為真實自我的過程。而這條路上的第一道關卡，往往就是「收回投射」——停止將填補自身匱乏的期望，強加在別人身上。

當筆者讀到書中一位女同志的自白時，驚訝地發現這是我所見過最清楚的一段個體化宣言：

我的開放性愛給予我個人的自由、獨立與責任（……）這樣的生活方式，使我非常具體地感覺到自己是一個個體（……）我對我的伴侶承諾我願將人生與他分享，那表示我擁有我自己的人生，可以與人分享——一個完整的人生。我也很清楚地知道，他在這裡，是因為他想，不管「這裡」是哪裡。我們兩人相伴，每一天，那是因為我們真的想彼此相伴。

——《道德浪女》，頁 146

這段話將「關係的承諾」從一種自我利益的讓渡，變成自我豐盛之後的分享：你必須先成為一個完整的個體，才有真實的生命可供分享。而當她說：「我們兩人相伴，每一天，那是因為我們真的想彼此相伴。」這正是徹底收

回投射後淬鍊出的純粹狀態，當你不再亟需對方的愛來填補自己的空虛，也不再只是把對方視為利益共同體，對方的駐留，才是出自真實的自由意志。

榮格學派分析師詹姆斯·霍利斯（James Hollis）在《伊甸園計畫》（*The Eden Project: In Search of the Magical Other*）一書中也指出：**對浪漫愛的過度追求，往往是摧毀愛的捷徑。**若我們將伴侶絕對化為能拯救自己的「魔法他者」，一旦對方展現出不符合預期的真實樣態（例如發福、疲倦或想法改變），我們便會深感被背叛。霍利斯提醒說，人類歷史上的婚姻本是為了社會穩定與繁衍，從未承諾個人幸福與個體化。我們等同是把一個並非為此設計的制度，硬塞滿了現代人所有的心靈需求，然後反而責怪它不堪重負。⁵

另一個與此共鳴的傳統，則是佛教的「如實知見」。正如作者在探討嫉妒時寫道：「我們可以取法佛教：如果打開心扉去愛而不帶依附，對對方沒有期待……那會怎樣？乾淨的愛就是沒有期待的愛。」世人常誤解佛教，如果放下對各種關係的期待，那必定就會走向「厭離世間」，但**如實知見並沒有要求人一定要棄世**，它是邀請人們「如其本然地觀看」，它要人們睜開雙眼，直視眼前之人，看見他的本來面目，放下不現實的執著與期待——他有缺陷、我也有缺陷，但這仍可以是閃亮燦爛的愛。

至此，這三種討論關係的傳統居然意外地在此交會了！心理學呼籲要在關係中「收回投射」，佛教教導要在關係中「放下我執、如實觀照」，而《道德浪女》則主張要在關係中「知情同意與保持誠實」。他們使用的詞彙雖然大相徑庭，指向的卻是同一片心靈風景。由此，我們得見愛的另一種崇高面貌：**愛可以是不嫉妒、不占有、不強求對方迎合期待、不委屈自己迎合對方，拒絕將彼此囚禁於狹隘框架之中的。**

⁵ James Hollis, *The Eden Project: In Search of the Magical Other* (Toronto: Inner City Books, 1998). 中譯本《伊甸園計畫》預計於 2026 年 10 月出版。

通往愛的烏托邦

前面講了許多浪女的觀念與實踐，我覺得也該來講講我自己的經歷。

我原本是在教會和團契中長大的基督徒，當大學期間試圖初步踏入同志圈時，我的內心是非常惶恐的。我不知道我每次打開門後，看到的會是什麼樣的場景，是否圈內正如外界所傳聞的，充滿了淫亂、不忠與愛滋？

後來當我逐漸認識圈內人之後，便知道這個小社會和外面的大社會一樣，有著各式各樣的人和文化，但每個人都有權利選擇自己的界限為何。不過有一點我還滿自豪的，**我深刻體悟到，在當代做一位酷兒，在許多方面都遠比傳統意義上的異性戀來得自由。**因為酷兒社群長期被主流輿論給噤聲，所以人們相處時並沒有一套現成的關係劇本——約會時誰該買單、家務應該如何分配、究竟要結婚還是保持約會關係就好、要不要住在一起、要不要有小孩、要不要照顧對方父母、對方是否要有什麼條件，這一切人生劇本的缺席，讓我們在每件事發生前，都必須坐下來先好好討論彼此想要的關係輪廓，也免於大眾的輿論與指教，這就很浪女。讓我覺得挺幸運也挺諷刺的。

曾有一段時間，我在圈內有認識比較多人，看見了大家各種不同的關係型態，讓我心生嚮往——我似乎在圈內，試圖尋找並建構一種宛如基督教「團契」般的純粹之愛。為了實踐這種理想，我曾與幾位圈內朋友一起合租房屋，希望能打造一個讓大家能自由交友的公共空間，過上某種嬉皮公社式的生活。所以當時我很認真地思考人與人之間的「關係」究竟有哪些不同的多元型態。

但任何生活型態都不該被過度浪漫化。這次的合租實驗，因為財務分配的問題和網路上的流言蜚語，最後以不太愉快的方式收場，正如本書所講到的許多現實的高牆一般。後來，有次我與諮商師談起這段過往，她跟我說：

「我覺得你就像是一位開著巴士、滿心想帶大家前往『愛的烏托邦』的司機。但你可能後來才意識到，車上每個人想去的地方其實都不一樣；而且一路上，還有不少人抱怨著路途太過崎嶇、車上座位不夠舒適。這應該讓你感到很受

傷。」她的這段話讓我回去後思考良久，要認真地對待愛，無論是什麼樣型態的愛，都是件不容易的事情啊！

這次經驗前後，我也有參與台灣的多元關係社群「波栗打開開」，他們的名稱「波栗」就是取自「poly」的諧音。⁶我參與了他們的幾次聚會和讀書會，我覺得是很震撼的經驗，因為大家都是對愛與關係很認真的人，所以才會為此來跟大家一起討論、一起閱讀。正是在那些現場，我才算真正見識到了愛的多重宇宙。

大多數人都是帶著各種好奇而來的；有的人是情侶一起來的；也有的人是帶著孩子來的（因為要照顧小孩）。有人坦言，最初嘗試實踐多元關係時伴侶非常抗拒，但沒想到下一次聚會時，那位伴侶居然也來了，他說：「我雖然還是不能接受，但我因為愛他，所以願意親自來認識、理解他的世界。」

我坐在當場聽大家分享，有些人講到哭，但卻又抱在一起。那是何等澄澈且毫無條件的愛，在這裡，我比在任何地方都更深地體會到，愛可以是不嫉妒、不報復、不限制對方。

我自認為是一個很享受沉浸在兩人世界中，卻總是不擅長應對群體關係的人，無論是愛情、友情或同事皆是如此。所以我人生多數的時光，仍舊是處在單身或一對一的關係中，有些時候，我們也嘗試探討一些動態協議，討



台灣的多元關係社群「波栗打開開」，
隸屬台灣同志諮詢熱線協會。
（圖片來源：波栗打開開）

⁶「波栗打開開」（Poly open up!!）是台灣同志諮詢熱線協會底下的小組，前身為2012年成立的「非典型親密關係小組」，經營開放式關係與多重伴侶的中文資源網，並舉辦「波栗小學堂」、北中南「波栗閒嗑牙聊天會」與波栗年會，另設有免費的「波栗講開開」協談服務。網址：<https://www.poly.tw/>。

論在關係中探索新邊界的可能性，並在任何一方感到不安時就可以隨時撤回。這樣的經驗，真的就像是走入關係的更深層次，兩人更加努力地思考，彼此坦誠對對方的期待以及回應對方期待的能力、在關係中恐懼的事物，以及哪些事情是我們會在意的界線。

這就如同打開了第二層櫃子，它悄然解開了我們心底更深處的枷鎖，使原本被視為禁忌的話題得以攤在陽光下傾訴。儘管我現在並未過著浪女的生活，未來是否會重返也未可知，但我覺得我仍是認同浪女精神的，那份隨時準備接納未知與保持誠實的開放性，對我來講是受用終身的。

信仰中是否也能有彩虹之愛

我曾與其他基督徒探討，基督教倫理學該如何看待多元關係。我們發現，在面對「同性婚姻」的議題時，只要將婚姻的定義從《創世記》的「一男一女」轉向保羅「基督與教會」的比喻，從「創造論」的典範轉向「救贖論」的典範，這樣的神學解套並不困難。但似乎關係的「多元性」就難以在神學中找到適當的定位了。

在台灣近年來的同志權益運動中，已經有不少教會牧者願意支持同志婚姻，這點當然令人感到欣慰與感動，但有時候我也會感到猶豫：說不定有些同志們根本就不想結婚啊。許多開明派的牧者，或許仍對酷兒社群的接觸與認識太少，因此我會擔心在他們的想像中，同志的婚前輔導、婚姻的規範也都必須要跟異性戀夫妻毫無二致（也就是成為所謂的正典同志），才適合得到婚姻的祝福。而那些仍保有多種關係與性生活的「非正典同志」，在各種宗教敘事中，依舊可能被貶為需要被糾正的「壞同志」。如果教會只能接納那些長得像異性戀的同志，那它從未真正接納過同志，它只是接納了自己想像中的同志。

回頭思考這個問題，基督教的倫理觀當中似乎對於關係的多元性是沒有容忍度的。回顧舊約，上帝時常以「蕩婦」或「不忠」來控訴追隨異教的以

色列人，並直言自己是「忌邪（嫉妒）的神」（出 20:5）。聖經坦白承認了這份神聖之愛裡包含了占有與霸道。而這或許正是現代人對一神教感到違和的根源：當我們在人際關係中好不容易學會「嫉妒不是愛的證明」時，信仰卻要求我們接受一位以嫉妒為屬性的神。

因此那次討論最後走入了死胡同，我們覺得基督教倫理根本無法為多元關係辯護，如果要實踐浪女生活，恐怕就只能放下對於信仰在這方面的詮釋。

後來，Podcast 節目「教會小本本」給了我新的靈感。他們在 2025 年 9 月有一集就叫做〈屬靈開放式關係：信仰也能開放式？從繞境到星座的靈界修羅場〉⁷，他們不去論證多元關係在信仰中的合理性，而是直接反過來從多元關係的經驗來思考信仰本身的開放性。一個基督徒去參與媽祖遶境、算星座或禪修，在傳統神學裡叫做「不忠」，但在多元關係的語言裡，卻是一個可被討論的「協議」。這也提供給我一個新的看待問題的方式——**多元關係的神學視角，真正的舞台未必是性倫理，而是能幫助我們建立一套嶄新的「跨宗教倫理學」。**

按照這樣的思路，浪女的核心其實可以與跨宗教的實踐進行對話：

首先是「真理的豐盛心態」。傳統的排他性神學盤踞著一種真理的匱乏感，彷彿承認另一個宗教某些層面的真實性，自己的信仰就會因而貶值。但當我們直面真理的無限維度時，承認佛教在心靈覺察上的智慧，絲毫不會稀釋基督救贖的經驗。信仰的無限與豐盛，允許信徒在不同的精神傳統中，重新體會神聖的不同面向。

其次是重新定義「屬靈的不忠」。當信徒跨界接觸他者信仰時，倫理判斷應從外在的行為轉移至內在的意圖與誠實。一種有道德的跨宗教實踐，要求我們看清自身邊界，對母體信仰誠實，並以敬畏之心尊重所交流的傳統，

⁷ 「教會小本本」Podcast，〈S7E02 | 屬靈開放式關係：信仰也能開放式？從繞境到星座的靈界修羅場〉（2025.09.08）。

不隨意挪用或魔改他人的神聖儀式，對自我保持誠實，同時也不違反他者的意願——這便是宗教維度上的「知情同意」。

最後，這意味著「信仰的個體化」。正如我們必須收回對伴侶的過度投射，我們同樣得收回對單一宗教體制的絕對投射，停止任性地要求一座教會或道場，去一肩扛起我們全部的神學、心理與社會需求。這一點，在談論「跨宗教友誼與合作」時顯得十分重要：走向另一個傳統的動力，不必然源於對自身傳統的匱乏感或全面否定。當自身的信仰主體已淬鍊得足夠完整，我們便有餘裕以不帶占有慾、不求回報的姿態，去與另一個偉大的智慧傳統締結純粹的友誼。

因此，這樣的一套跨宗教倫理學便讓我們指出一條嶄新之路：愛一個人並不代表必須占有他，遇到另一個信仰也並不代表必須戰勝它。而這，正是筆者認為無境界主義接下來要走的路。

結語：愛是屬於勇者的

本文對這本書的介紹，不知道是否有翻轉讀者們過去對於愛的體認，但又有很多概念似乎原本就已經是我們所熟知的。回過頭來，我們赫然發覺，保羅在《哥林多前書》那段為人熟知的經文，其實早已藏著聖經裡對愛最為激進的詮釋：

愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒；愛是不自誇，不張狂，不做害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。

——林前 13:4-7

我們時常將這段經文裱框掛在婚禮現場，當作是一種浪漫的裝飾，但如果我們帶著新的視角重新審視這段經文，便會驚訝地發現，保羅的洞見竟與本文所探討的關係倫理如此深刻地契合。

這段經文其實就是不斷地強調「愛是恆久忍耐與不嫉妒」，忍耐與不嫉妒意味著不試圖去控制他人、占有他人，而是將對方當作一個自由的個體；「不自誇、不張狂、不做害羞的事、不求自己的益處」在榮格看來就是收回過度浪漫的投射，在佛教中是「不執」，在本書中就是「乾淨的愛」；「不喜歡不義、只喜歡真理」這是一種對雙方都誠實且坦然的態度；「凡事包容、凡事相信、凡事盼望」，也可以讓我們聯想到，那一位願意為了伴侶跨越自己原有認知，去嘗試認識新世界的人。這愛看來實踐起來並不簡單，但這就是愛。

誠如甘地所說：「愛是屬於勇者的。」⁸

愛在最初，誠然是一種本能的直觀感受，無須任何笨拙的學習便能逕自發生。可若我們渴望在關係的泥淖裡走向成熟，愛便成了一門需要反覆打磨的艱難手藝——我們得在嫉妒中審視自己的內心，在挫敗裡摸索如何與對方真誠溝通，並在痛苦中辨識何時該傾訴、何時該留給對方空間、又在何時必須卸下防禦，承認自己的膽怯。

愛並不容易，但因為勇者無懼，所以愛是屬於勇者的。因為他們已不再與期待為敵，不再苛求他人必須先變成某個特定的模樣，才值得自己去愛。

基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。（加 5:1）自由，也並不容易，但一旦在自由之愛當中站穩了，我們所看到的世界將無比燦爛。🌍

⁸ 甘地原句為“Love is the prerogative of the brave.”



2019 年 5 月 17 日，同婚專法三讀通過，立法院外的群眾在雨中歡呼。
(圖片來源：許詩愷，〈台灣同婚合法化成亞洲第一國 性別團體呼籲仍須持續監督〉，公民行動影音紀錄資料庫，2019.05.17)

【專題文章】

從宣教的上帝到跨界的上帝

——宗教多元主義的宣教觀

張辰瑋

玄奘大學宗教與文化學系博士生

本文為 2026 年 8 月 23 日《無境界者》年度演講會演講稿修改而成

※關鍵字：宣教神學、宗教多元主義、他者的上帝、宗教對話、跨界者

前言：宗教多元主義 vs. 宣教

「宣教」或「宣教士」一詞，如今在教會內外面臨著極度分裂的觀感。我們從小在教會裡聽到的故事，馬偕、戴德生這些人都是開疆拓荒的屬靈英雄；但在教會外的世界，大家一聽到「傳教」，常常會覺得這是在侵犯別人的界線，甚至像是在急切推銷宗教產品的狂熱業務員。

我大學讀歷史系的時候，大家常在課堂上討論基督教的歷史作用。可是回到現實生活，如果你真的要拉同學去教會，氣氛常常會變得有點尷尬。我以前的教會青少契有一年到淡水老街發傳單、做路傳，那時候我非常緊張，總覺得自己是在叨擾別人。這種矛盾感，讓我想到陳思豪牧師曾經語出驚人地說過「基督徒不應該再去傳福音」——他反對用那種騷擾、或者半強迫的手段把人拉進教堂。他認為，傳福音應該是被動發生的，也就是基督徒要先活出讓人嚮往的生命，自然去吸引旁人。¹

¹ 陳思豪，〈聖經並不支持基督徒主動口傳福音？〉（2024 年 4 月 10 日），YouTube 影片，https://www.youtube.com/watch?v=7_fqhF6CCFE。

活在現在這個後現代社會，其實很多基督徒的態度，已經逐漸轉向了宗教包容或是宗教多元主義。我們在跟別人互動時，可以很坦然地分享自己的信仰，但一旦要試著去「改變」對方，就會覺得難以啟齒，好像這是一種冒犯。這就讓我們不得不回頭問一個問題：基督教的「宣教傳統」跟「宗教多元主義」，這兩者真的是必然互斥嗎？

一般人的直覺大概會覺得這兩者水火不容。畢竟，宣教的預設好像是「我有真理，而你沒有」；所以多元主義就成了宣教的墓誌銘。堅持宣教的人，會覺得多元主義是一種妥協和投降；而擁抱多元主義的人，往往寧願把宣教改名叫作「服務」或「陪伴」。但我們或許可以重新思考一下：宗教多元主義，難道不能有一套屬於它的宣教觀嗎？

我在《無境界者》第四期中，就曾寫過一篇文章，叫作〈我願作十方橋——宗教多元主義在當代的建構與田野實踐〉。我在當時就提出過，作為「橋梁」的跨界者，是我們在建構宗教多元主義時非常重要的一個概念。²

藉著這個概念，我們可以進一步反思：如果我們把宣教的核心，重新定義為彼此的「移動」與「改變」，用這個來取代那種「把真理硬塞給別人」的傲慢；那麼，宣教士是不是也是某一種跨界者、某一種搭橋者呢？如果沒有這種願意離開家鄉、願意在陌生人中間居住的跨界動能，宗教多元主義最後可能只會退化成一種舒服但封閉的相對主義——變成「我們彼此尊重，但我們永遠都不需要為了彼此而改變」。

因此，今天循著這個視角，我想邀請大家一起走入漫長的宣教史中來看一看：從這些走在最前線的「搭橋者」身上，我們究竟能學到什麼？

² 張辰瑋，〈我願作十方橋——宗教多元主義在當代的建構與田野實踐〉，《無境界者》第4期（2025.08），頁96-111。

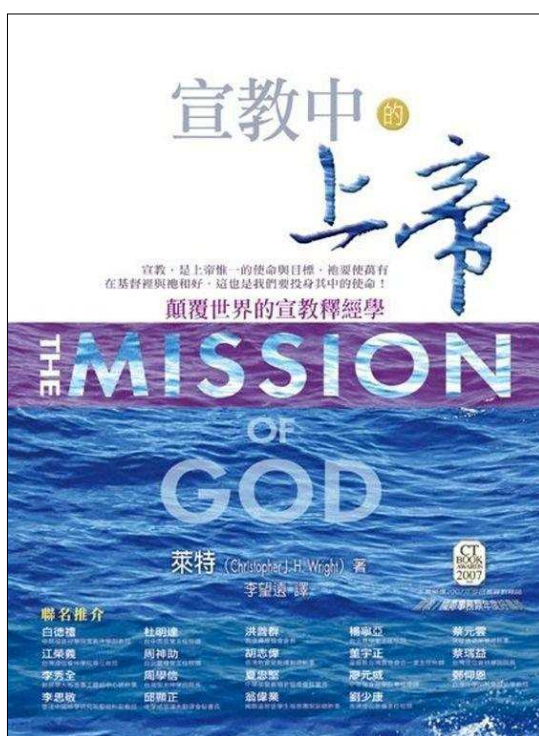
上帝的宣教

「宣教」(mission)源於拉丁文 *missio* (差遣、發送)，最初是古羅馬差派特使的世俗用語；後被用來對譯聖經的希臘文 *apostellō* (帶著使命被差遣) 與 *apostolos* (使徒)。其實在早期基督教，它只被用來形容三一神內部的差遣 (也就是聖父差遣聖子與聖靈)。直到十六世紀，這個詞才變成我們今天熟悉的「跨海傳福音」。

二戰後的 1950 年代，當時教會面臨了亞洲非洲等地的反殖民浪潮，以及宣教士被全面驅逐出中國等重大挫敗，大家開始痛定思痛：如果宣教只是一項「教會事業」，那宣教可以說是徹底失敗了。神學界因此有了一個重要的轉向，他們意識到宣教是上帝的屬性，從而提出「上帝的宣教」(*missio Dei*) 這個概念。

3

說到這裡，大家可能對以前「校園書房」出版過的一本書很有印象，那就是福音派神學家萊特 (Christopher J. H. Wright) 所寫的《宣教中的上帝》。這本書在台灣幾乎已經成為各個差傳機構非常重要的必讀經典。萊特在這本書裡有一句名言，徹底顛覆了我們的傳統認知，他說：「不是上帝差派祂的教會去宣教，而是上帝為祂的宣教預備了一間教會。」⁴



萊特《宣教中的上帝》中譯本。
(圖片來源：校園書房出版社)

³ 1952 年，國際宣教協會 (IMC) 於德國威林根 (Willingen) 召開大會，主要為回應當時宣教士遭全面驅逐出中國，以及戰後反殖民主義興起所帶來的「宣教危機」。受卡爾·巴特 (Karl Barth) 的影響，大會將宣教的根源轉向三一上帝。巴特主張宣教是上帝差遣的屬性，而非人類的企圖，是聖父差遣聖子，聖父與聖子差遣聖靈，最後三一上帝再共同差遣教會。大會後，德國學者哈騰斯坦 (Karl Hartenstein) 在總結報告中，首次正式使用了「上帝的宣教」(*missio Dei*) 一詞。

這句話的意思是，上帝才是宣教的主體，教會只是受邀的參與者。宣教從來不是教會的眾多任務之一，而是教會存在的唯一理由；教會必須走出四面牆，參與上帝在全地的計畫。

如果宣教是上帝自己的行動，那麼我們信的上帝，就不會是希臘哲學裡那種「不動情的上帝」（The impassible God）。宣教中的上帝，是一位充滿能動性的上帝：祂主動走向人群、主動呼召，甚至主動推著人的邊界移動。

本書也提到，宣教不是到了新約才開始的，它是貫穿整本聖經的主題。我們看《創世記》，上帝對亞伯蘭的呼召：「你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。……地上的萬族都必因你得福。」（創 12:1-3）這段呼召由「離開」三個地方開始，卻由「萬族得福」結尾。移動與改變的宣教核心，早就在這裡了，而且亞伯蘭出發的時候，甚至還不知道自己要往哪裡。

不僅如此，舊約也多次暗示，上帝早就在「神的子民」之外行動了。

《阿摩司書》有一段非常顛覆性的話：「耶和華說：『以色列人哪，我豈不是看你們如古實人嗎？我豈不是領以色列人出埃及地，也領非利士人出迦斐託，領亞蘭人出吉珥嗎？』」（摩 9:7）阿摩司在告訴以色列人：你們引以為傲的出埃及，並不是獨家事件；上帝也為你們的世仇——非利士人和亞蘭人——做過一模一樣的事。這意味著，上帝的救贖史，在以色列的正典之外，還有別的版本。

所以，舊約不是沒有宣教，只是宣教的主體從來都不是以色列，而是那位不斷在移動的上帝，而人反而常常是被拖著移動的。就像《約拿書》裡的約拿，在故事中他根本不是宣教英雄，他本人反而是宣教的阻力；但他的抗拒，恰恰證明了上帝的能動性，遠大於人們僵固的觀念。

⁴ 萊特（Christopher J. H. Wright）著，李望遠譯，《宣教中的上帝：顛覆世界的宣教釋經學》（台北：校園書房，2011）。

若我們從「上帝的宣教」出發，承認宣教是上帝的本質，我們會驚訝地發現：基督教的宗教多元主義所珍視的那些「跨界精神」，其實不是憑空出現的，在歷史上，它時常是從宣教最前線的現場，所碰撞出來的結果。



莫爾納《亞伯拉罕離開吾珥前往迦南》，1850。
（圖片來源：維基圖庫）

宣教史當中的「跨界」與顛覆

有一個現象在宣教史上一再重演：對教會既有認知造成最大衝擊的，鮮少是教會外部的批評者，而是教會自己派出去的宣教士。他們帶著完整的世界觀出發，在前線遇到無法處理的事實並寫信回母會，引起震動、審查與禁令——許多神學場域就是這樣被拓寬的。以下舉四個有名的例子。

（一）他們是人類嗎？

歐洲人抵達美洲後，面臨印地安人是否在挪亞族譜上的神學難題。若不在，他們或許能被視為亞里斯多德所說的「天生奴隸」而被合法奴役。面對殖民者的歧視，在前線宣教的墨西哥特拉斯卡拉道明會士賈爾塞斯主教（Julián Garcés, 1452-1542）寫信給教宗保祿三世（Pope Paul III, 1468-1549）論證印地安人有理性，同修會的米納亞（Bernardino de Minaya, 1489-1565）更親自回到羅馬遞訴狀，控訴西班牙殖民者奴役印地安人的行徑。1537年保祿三世頒布通諭判定印地安人是「真正的人類」。雖然西班牙王室隔年便施壓，逼迫教廷撤回執行詔書，但從這故事我們可以看到，

真正急於為印地安人辯護的並非是羅馬的神學家們，而是前線的宣教士。

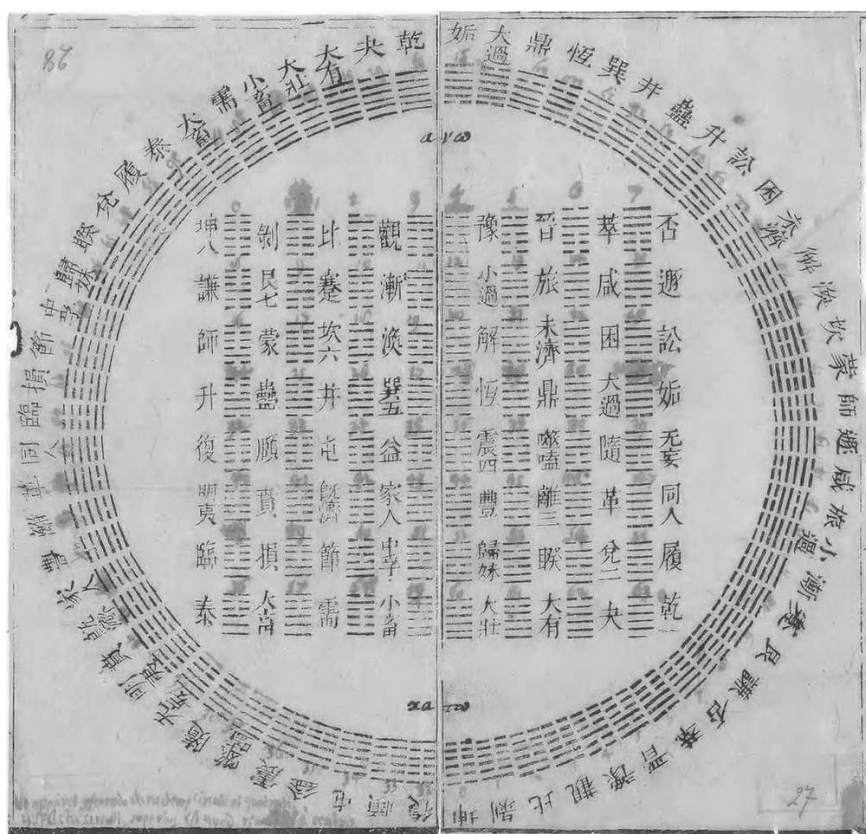
5

（二）他們沒有文明嗎？

天主教的宣教士來到了中國以後，發現中國不需要啟示宗教就能建立完整的文官體制、運作龐大的文明。宣教士讀了某些中國經典後將其翻譯為拉丁文並寄回歐洲，萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）就深受這些宣教報告的影響。他在1697年寫的《中國近事》序言中，甚至公開提議中國應派「自然神學的宣教士」到歐洲，教導歐洲人道德觀。1701年，北京的法國耶穌會士白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）將伏羲六十四卦圖寄給萊布尼茲，他就以此印證自己發明的二進位算術。⁶耶穌會宣教士在中國將歐洲著作翻譯成中文，但也將中國著作翻譯成拉丁文，並寄回歐洲，這在當時歐洲所引起的中國熱，遠超過其工作對中國的影響。

⁵ 這道通諭全名叫〈至高天主〉（*Sublimis Deus*），1537年6月2日頒布。被西班牙王室逼著撤回的，是搭配的那份執行詔書〈牧靈職務〉（*Pastorale officium*），1537年5月29日發布，隔年就收了回去。

⁶ 白晉1688年抵達中國，屬於「索隱派」（*Figurism*）——他們相信中國古籍裡藏著基督教啟示的線索。萊布尼茲收到卦圖後，在1703年發表〈二進位算術之解說〉，把伏羲的卦序當成自己二進位系統的佐證。



萊布尼茲所藏伏羲六十四卦次序與方位圖，1701 年由白晉自北京寄出。

（圖片來源：維基圖庫）

（三）她們不能帶領嗎？

到了十九世紀，新教也進入了海外大宣教的時代，因為宣教工場普遍人手短缺，很多在宣教士母國原有的規定便因而鬆綁。1944 年因為二戰戰事，澳門聖公會缺乏人手主持聖餐，主教何明華（Ronald Owen Hall, 1895-1975）臨時按立了李添媛（1907 - 1992）為司鐸，但後來因為英國方面的反彈，最終她交回了聖職執照。⁷1971 年，香港教區主教白約翰（John Gilbert Hindley Baker, 1910-1986）正式按立華人黃羨雲與英國宣教士喬伊絲·班奈特（Joyce

⁷ 李添媛自 1941 年起就在澳門主持聖工，不過 1944 年 1 月 25 日的按立禮並不在澳門，而是在廣東肇慶舉行的；她因此成為普世聖公宗第一位女司鐸。1971 年 11 月 28 日那一次的意義則在於「依正式程序按立、職分事後也沒有被收回」。

Mary Bennett, 1923 – 2015) 為司鐸，是主流宗派內的第一批正式的女牧師。荒謬的是，班奈特在香港是牧師，但等她退休回到英國就不是了，英國的主教嚴禁她主持聖餐，英國聖公會要到 1992 年才通過按立女性的法規。因此澳門和香港這些前線的宣教基地，反而是最早按立女牧師的教會，而英格蘭則要等到數十年之後才追上。

(四) 他們沒有真理嗎？

除了在種族、文明、性別歧視上的突破以外，歷史上基督教多元主義的重要建構者，也大多是在前線直接接觸其他宗教的宣教士。1910 年的「愛丁堡世界宣教會議」(World Missionary Conference, Edinburgh) 曾經有調查過前線宣教士與母會牧者對於「異教」的態度，結果反映出，大多數宣教士對於「異教」的好感度意外地高，不少人認為其中可能也有真理的要素在當中。⁸我們就來講相關的幾個案例。

倫敦會宣教士法夸爾 (John Nicol Farquhar, 1861-1929) 在 1891 年抵達印度，在加爾各答待了二十多年，於 1913 年出版《印度教的冠冕》(*The Crown of Hinduism*)，論證基督是來「成全」而非廢掉印度教對真理的追尋。而進一步把這條思路走到底的是比利時耶穌會士杜普伊 (Jacques Dupuis, 1923-2004)，他在印度住了三十六年，回羅馬後出版《邁向基督宗教的宗教多元主義神學》(*Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*)，主張其他宗教在上帝救恩中具獨立意義，非單純等待成全。2001 年教廷信理部對此發出「通告」，要求其書要附上警告標語。

由此，我們就可以看出：**宗教多元主義實則由宣教士自田野帶回，遠非神學院閉門造車的產物。**宣教與多元主義難道互不相容？歷史的回答是，基督教多元主義實則是宣教的結果。

⁸ World Missionary Conference, *Report of Commission IV: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions* (Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910).

從宣教的上帝到跨界的上帝

如果宗教多元主義只是宣教史上的一個意外，那它就沒有什麼神學上的正當性。我們或許可以借用「空墳墓」的故事做為一種比喻，思考「真理」或許並非是被任何特定宗教群體所壟斷的。

七日的頭一日，黎明的時候，那些婦女帶著所預備的香料來到墳墓前，看見石頭已經從墳墓滾開了。她們就進去，只是不見主耶穌的身體。正在猜疑之間，忽然有兩個人站在旁邊，衣服放光。婦女們驚怕，將臉伏地。那兩個人就對她們說：「為什麼在死人中找活人呢？他不在這裡，已經復活了。」

——路 24:1-6



范艾克《三位馬利亞在墳墓前》，約 1425-1435。
(圖片來源：維基圖庫)

這段復活的敘事，展現了耶穌故事的顛覆性。天使告訴這些跟隨者：妳們找對了人，卻徹底找錯了地方——因為祂早就先行一步，往別處去了。

這些帶著香料趕來墳墓的婦女，熱忱無懈可擊。但她們一廂情願地以為：上帝會永遠安分地待在大家為祂安排的那個位置裡。我們也常常因為自認「掌握了上帝的居所」而變得狂妄；而我們建立的神學院、守護的宗派傳統、教會建置，往往一不小心就變成了我們為上帝建造的框架。天使的當頭棒喝，修正了我們過於狹隘的神學地理學。

耶穌不可捉摸的行動逼著我們對「神論」進行深刻的修正。既然上帝始終是一位在歷史中先行一步的旅人，任何關於上帝的論述，都不能直接等同於祂的本體。那當我們把自己對上帝的認識當成其神聖的本體，並以此用來指責其他宗教時，這難道不也是一種「偶像崇拜」嗎？

之前在《無境界者》第二期，劭瑋寫過一篇〈教會外的信徒還在嗎？〉。在那篇文章中，就已經提到了「他者的上帝」的這個概念。今天，順著這個思路，我們可以更進一步地，從「宣教中的上帝」轉向「跨界的上帝」。這讓我們深刻認識到，**聖經裡所講的上帝的「跨界」，絕對不僅僅是地理場域上的跨越，它更是「真理概念」本身的跨界。**

既然上帝的真理本身就是跨越邊界的，那麼，我們理當將傳統差傳訓練裡常講的「跨文化」概念，大膽地轉換為「跨宗教」的概念，這在神學上是完全合理的。這位跨界的上帝，那令人敬畏的他者性，正源於祂總是先行一步，佇立在我們尚未抵達的生命與信仰邊界之外。

聽見深淵的迴響

談到這裡，一定會有人質疑，說這不過就是把「宣教」改名叫作「宗教對話」，讓大家客客氣氣地交換心得罷了。但這樣便是低估了多元主義宣教的「顛覆性」，而詩篇正為我們提供了一種理解這項差異的獨特意象。

你的瀑布發聲，深淵就與深淵
響應，你的波浪洪濤漫過我身。
——詩 42:7

這個隱喻誕生在詩人被流放的痛苦之中。它告訴我們，相遇的雙方都是深不可測的深淵，都有各自的黑暗與豐沛，這徹底顛覆了傳統宣教那種居高臨下的「給予者和接受者」的架構。此外，它最震撼的是那句「你的波浪洪濤漫過我身」——它揭示了這場相遇是充滿沒頂危險的。任何毫髮無傷、只是去「增廣見聞」的客氣對話，根本沒有觸碰到這種靈魂撕裂的深度。

後自由神學家林貝克（George Lindbeck, 1923 – 2018）在《教義的本質》裡曾主張：基督徒的宣教，有時候可能是鼓勵馬克思主義者成為更好的馬克思主義者，鼓勵穆斯林與佛教徒各自成為更好的穆斯林與佛教徒。⁹

這番話在當時非常具有解放性，因為它粉碎了「對方不改信就是宣教失敗」的傳統認知。可是，如果我們細讀「鼓勵他們成為更好的他們」這句話，



冰島黛提瀑布
（圖片來源：維基圖庫）

⁹ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).

仍會察覺裡面還是藏著一種隱蔽的傲慢。因為在林貝克的公式裡，改變只發生在單方。此時的「我」依然置身事外，用慷慨的舉動來掩飾自己對自身觀念的保護。這既避免了去征服別人，但也拒絕被對方觸碰。

但我認為，**真正的相遇，要求雙方共同經歷蛻變，就像深淵與深淵的猛烈響應**。這也就是為什麼我前面說，我們必須把傳統差傳裡的「跨文化宣教」，大膽地轉換為「跨宗教的多元主義搭橋行動」。在這種跨宗教的搭橋中，我們的核心思維必須徹底翻轉：**我們走出去的第一使命，不再僅僅是去「改變他者」，而是去「改變自我的群體」。**

跨界者走到他者中間，見證了神聖與真理在其他宗教的臨在，然後把這份全新的認識帶回到基督教，來改變基督教本身。**這種宣教而帶來自我的改變、基督教本身的更新，過去被認為只是宣教的「副產品」，但我們如今主張，這就是宣教的「首要目的」！**上帝差遣我們出去，不是為了把一套完整的真理推銷給別人，而是為了讓我們在相遇中被重塑，使心意更新而變化，帶著對真理的全新認識而回歸。

當然，這種靈魂交織的相遇是很不容易的，其難度與挑戰度與過去各種跨文化的宣教相比，亦是有過之而無不及。學者柯尼（Catherine Cornille, 1957 - ）就認為，礙於雙方過去對自身傳統的成見、與自身宗教的利益綁定，真正的宗教對話「幾乎是不可能的」。¹⁰因為它同時要求極度的謙卑與深度的委身。缺乏委身的謙卑會流於空洞，而缺乏謙卑的委身則會走向暴力。但上帝正是那在沙漠中開江河、在曠野中開道路的神，相遇型宣教，正是要求我們同時握緊這兩端，在波浪洪濤中，勇敢地成為那一座橋。

¹⁰ Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York: Crossroad, 2008).

成為自己故鄉的半個異鄉人

現在，讓我們把焦點回到宣教士本身。

宣教士的離家，本身就是一個神學宣告——它宣告了「上帝不是我們本地的財產」。這就像一場屬於宣教士的「奧德賽」（Odyssey）之旅。就像史詩裡的奧德修斯一樣，當你踏上旅途，出去了之後，你自己會改變，你的家鄉也會改變；最終你會發現，這個「跨界尋找的旅途」本身，就成為了生命的意義。

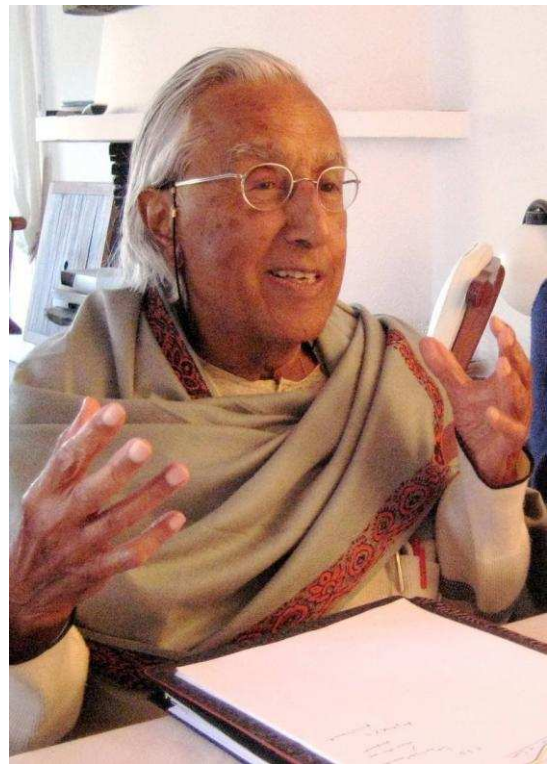
但在奧德賽的旅程中，真正的難處不是出海，而是「回家」。

宣教士去到了別人的地方，久到自己成了半個當地人；然後有一天他回到自己的地方，卻發現自己在那裡也成了半個外人，但正因為如此，他便有了進一步的動力，將其在 frontline 被改變之處，帶回給自己的同胞。這就是跨界者的孤獨，也是他神聖的職分。

宗教多元主義之父雷蒙·潘尼卡神父（Raimon Panikkar, 1918-2010），他最早在西班牙跟母親信仰天主教，成為神父後他才跟父親回到印度。他後來就以「旅程」來說明他宗教認識上的多重身份，他說：

當我離開歐洲時，我以基督徒的身分離開，此後我發現自己是一位印度教徒，之後又作為一位佛教徒歸來，而我又從未停止作一位基督徒。

他既教授天主教神學，也為印度教經典的整理做出貢獻，在這樣的旅程中，



雷蒙·潘尼卡神父
（圖片來源：維基圖庫）

他不再只是單單屬於哪一個宗教，他本身就成為了一座跨宗教的橋梁。¹¹

如果要舉無教會歷史上相似的例子，我所想到的就是井上伊之助（1882-1966）。他父親因早年的衝突被原住民所殺，但他卻遵守「要愛你的仇敵」的教訓，接受嚴格的宣教士培訓，而後將大半生奉獻給台灣的泰雅族。戰後被遣返回日本，寫下了《台灣山地傳道記》，¹²樂於和人分享台灣原住民的倫理觀與文化，並堅決地與日本人、漢人對台灣原住民族的歧視相對抗。他面對歷史的對立與衝突，堅決地要以自己的肉身為兩邊搭一座橋，並在其奧德賽之旅中，致力於消除偏見與歧視。

但接著，我們要思考，這座橋到底通往哪裡呢？宗教多元主義的宣教的最終目的為何？

這時我們就可以來看到另一段聖經故事，在《路加福音》中，耶穌復活後，有許多門徒都在傳聞此事，但並沒有真的見到他，因而半信半疑。有兩個門徒離開耶路撒冷往以馬忤斯去，他們因為耶穌的死而感到氣餒，準備回到以前的生活。在路上，有一個陌生人加入了他們，聽他們把整件事講了一遍，然後為他們講解聖經。到了村口，聖經寫道：「耶穌好像還要往前走。」（路 24:28）這位復活的主，顯示出要繼續走下去的樣子。但門徒主動強留他說「時候晚了，請你同我們住下吧」，他才進去。而當他們坐席擘餅的那一刻，聖經說：「他們的眼睛開了，這才認出他來。耶穌卻從他們眼前消失了。」（路 24:31）他們是事後才恍然大悟地說：「在路上他和我們說話……我們的心豈不是火熱的嗎？」

¹¹ 潘尼卡這段話出自 Raimon Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, rev. ed. (New York: Paulist Press, 1999)。他先在馬德里拿到哲學（1946）與化學（1958）博士，1961 年又在羅馬拉特朗大學取得神學博士，並領受天主教司鐸聖秩；1954 年首度赴印度，於邁索爾大學與貝拿勒斯印度教大學研究印度哲學，1972 年起長期任教於加州大學聖塔芭芭拉分校，開設比較宗教哲學。他 1964 年出版《印度教中不為人知的基督》（*The Unknown Christ of Hinduism*），1977 年編譯《吠陀經驗》（*The Vedic Experience*），把吠陀文獻重新編排成一整年的靈修讀本。他提出的「內在宗教對話」（intra-religious dialogue）主張真正的對話發生在一個人的內部，而不只是兩個傳統之間。

¹² 井上伊之助，《台灣山地傳道記》（東京：新教出版社，1960）。

真理在哪裡？不在聖殿裡，不在耶路撒冷，不在我們自以為正確的宗教實踐中。真理，便是一條路程，而且是在我們與不認識的陌生人同行的時候，我們往往是事後才知道「開了眼」，看見真理就在我們的身邊。

真理不在此方，也不在彼方，真理就在路上；而我們往往是在事後，才認出自己曾與誰同行。



卡拉瓦喬《以馬忤斯的晚餐》，1601。
（圖片來源：維基圖庫）

溫柔的叩門與敞開的接待

正如同跨文化的宣教士，在田野中必須對不同的文化處境與權力位階保持高度敏感；我們今天作為宗教的跨界者，也不該只是一股腦兒地將自己的理想與神學加諸於他人。我們必須先學會識別對方宗教與我們的差異，謹慎地不去抹消他者的「他者性」，並且避免產生傲慢的文化挪用。

有了這樣的基礎，我們可以對宣教的態度，做一個聚焦於「真理歸屬」的簡單三分法。

第一種是「**守護型**」宗教：認為真理在我們群體中，而且不外傳，不想接觸他者。這常見於曾受迫害、或與特定土地血緣綁定的群體，或某些秘傳的教派。「不外傳」是他們為了保護信仰遺產的生存策略。這一型有它的歷史脈絡與尊嚴，我們沒有資格直接居高臨下地評價它。

第二種是「**普及型**」宗教：認為真理在我們群體中，但我們願意與他者分享。這是傳統宣教的典範，它把宗教身分從出生中鬆綁，讓陌生人也能加入「我們」，這非常有解放性。但它有一個未經檢驗的前提，那就是「真理的中心永遠在我們這裡」，這導致宣教的運動只有單向的，總是只有我們去改變他者。

第三種，也是我認為最關鍵的「**相遇型**」宗教：我們的群體遇見了真理，但我們並不「擁有」真理。我們確實遇見了真理，但遇見不等於擁有。門徒遇見了復活的主，但正因為祂已經往加利利去了，門徒就不可能把祂打包裝進自己的行李箱裡。既然真理不被我們壟斷，上帝的作為本來就多於我們所知的，那麼真理也可能在他方。所以我們必須從「普及型」宗教走向「相遇型」宗教，把單向的宣教變成雙向的交流。

但面對不同類型的宗教，我們必須採取不同的策略來叩門。對於基督教、佛教、伊斯蘭教這類普世宗教，



霍爾曼·亨特《世界之光》，1851-1853。
（圖片來源：維基圖庫）

推動相遇與對話是我們共同的責任。然而，面對那些與土地、歷史創傷緊密相連的少數族群信仰，或者是文化資本與權力不對等的狀態下，例如以基督教去面對祆教、民間宗教、原民信仰等單一文化的宗教時，如果我們強勢地逼問「你們為什麼不跟我們對話？」這本身就是一種隱蔽的帝國殖民與文化壓迫。

面對他們，我們跨界的方法必須徹底翻轉：從主動的「進入」，轉化為「守護他們的門檻」，我們應該尊重他們擁有拒絕對話的權利。但同時我們也知道，世上不存在真正完全封閉的文化。任何一套承認真理超越性的神學，都無法斷言真理「不可能」出現在邊界以外。所以在最尊重門檻的立場上，我們既不粗魯敲門，也不冷漠轉身，但我們從縫隙中伸進我們的腳，讓改變悄然發生在彼此心裡。

這就是我想為多元主義宣教留下的定義：「請不要關上你的門，因為我的一隻腳已經踏進來了。」這是一個帶著風險的邀請，因為當我把腳踏進你的門，我也把自己的重心交了出去，因此我也等待著被你所改變。

最後，跨界這件事，不僅僅發生在「走出去」的時候。有些人選擇做勇敢出發的旅人，但也有些人選擇留在家鄉，做好一位「家主」，這也是同樣重要的。這些家主所需要做的，是如同接待天使一般地接待客旅，如同亞伯拉罕一樣敞開帳篷，歡迎其他宗教的跨界者來為我們帶來改變，並誠實地向世界承認：我們遇見了光，但我們並不擁有這道光。

結語：在加利利與全地的上帝相遇

回到我們起初的提問：宣教傳統與宗教多元主義，真的註定互斥嗎？

在宣教史中，我們常聽到《使徒行傳》中的這節經文：「聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」（徒 1:8）用以說明基督差派教會去宣教的大使命，不過這段經文雖然激勵人心，卻也將耶路撒冷教會視為中心的預設，真理是

以此為中心向外輸出的。然而，在馬太與馬可福音的敘事中，耶穌復活後，並沒有留在耶路撒冷，而是比門徒先一步往充滿外邦人的「加利利」去了。祂拒絕被任何群體私有化，總是在我們抵達前，就已經先走向了邊界之外。

承認真理具有他者性，並不會減損我們的信心，反而符合我們與他人互動的經驗。因此，基督教的宗教多元主義不僅不排斥宣教，它本身便是宣教結出的果實——它見證了真理拒絕被任何人壟斷。宣教士仍然需要出發，但必須卸下征服者的姿態；在盼望世界轉化前，必須要先預備自己被世界所改變。當然，這種跨界的開放不是毫無底線的妥協；當看見罪惡與壓迫時，絕不能以「尊重文化」為藉口而保持沉默。2011年，宗座宗教交談委員會、普世教會協會與世界福音聯盟共同發布〈多宗教世界中的基督徒見證〉

（*Christian Witness in a Multi-Religious World*），在彼此歧異的神學立場之間仍同意：任何見證都必須排除欺騙與強迫。因為「手段本身就是信息」——若福音必須透過剝奪他人自由來傳播，那它就是在親手絞殺自己所宣稱的愛。

潘霍華在獄中曾寫下：「教會只有在為他者存在時，才是教會。」¹³基督教的宗教多元主義所提出的激進主張，便是對教會此一特質的實踐。

當「宣教的上帝」成為了「跨界的上帝」，宣教就不再是一種吞噬世界的企圖，而是一股使人走出自我的觀念、彼此成全的動能。這將是一種嶄新的基督教，如此的基督教才有資格宣稱，自己所傳講的那位上帝，真的是全地的上帝。

而這位上帝，祂不在這裡，祂比我們更早，就往加利利去了。🌍

¹³ 潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）這句話寫於1944年7月的〈一本書的大綱〉，收在《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）裡。

當我走進不同的信仰世界

——從野橄欖神學社、排灣族教會到文明神學

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

本文為 2026 年 8 月 23 日《無境界者》年度演講會演講稿修改而成

✧關鍵字：野橄欖神學社、文明神學、本土神學、台灣感性、後殖民神學

如果要問我的「跨界」是從什麼時候開始的，我很難指出一個確切的時間。因為回頭看，我似乎一直在不同的基督教世界之間移動。只是以前的我不會把它稱為「跨界」，而比較習慣說，自己一直在邊緣上移動。

我從小在靈糧堂長大，參加過台北靈糧堂的領袖特會，但自己的教會又跟隨偏向阿根廷復興運動的路線。到了高中，我開始接觸校園團契，學習歸納法查經。原本熟悉的是敬拜、禱告、神同在與復興，後來又多了一套關於觀察、解釋、應用，以及如何仔細閱讀經文的語言。

大學念歷史時，為了研究台灣教會史，我開始接觸長老教會的資料。當時《約瑟和他的兄弟們》¹剛出版，其中對台灣基督教與信仰反思的方式，也影響我後來選擇就讀台灣神學研究學院，而不是中華福音神學院。

¹ 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們——護教反共·黨國基督徒與臺灣基要派的形成》，台灣教會公報社，2017。



金子煥是《無境界者》2026 年度演講會「跨界的上帝，跨界的信徒」講者之一
(2026.08.23 拍攝於濟南長老教會主日學教室)

可是我好像從來沒有真正進入哪一個世界的中樞。我從一個地方的邊緣，移動到另一個地方，又成為另一個地方的邊緣人。即使到了今天，在長老教會裡，我仍然常常這樣理解自己的位置。

這並不全然是一件壞事。因為站在邊界上的人，或許比較容易看見界線的另一邊。每移動一次，我都會發現，原來基督教還可以長成另一個樣子。

如果進不了中心，那就在邊緣長出一個地方

到了神學院畢業前後，我開始愈來愈不滿足於單純用「後現代神學」來描述自己的神學位置。

我當然仍然親近後現代神學。它對權威、詮釋、真理與知識的懷疑，也確實深深影響我理解聖經與信仰的方式。但我開始想：如果「後現代」只是

一個描述我們從哪裡出發的標籤，那麼，有沒有可能進一步發展出更能描述「我們這個世代」的神學？後來，野橄欖神學社就在這個問題中逐漸成形。

野橄欖神學社是由一群 1990 到 2004 年間出生、接受神學訓練的不同背景成員共同成立。我們的宗旨是「發展從 1990 年到 2004 年間出生之世代的神學，以本土、多元、處境、實踐為關懷核心，以後現代神學為主要進路之神學學術研究」。之所以特別強調「這個世代」，是因為我們大致共享相近的教育與歷史處境，卻未必因此得到相同的答案。關於這個世代的界定與野橄欖成立的想法，我曾在另一篇文章中有更完整的說明。²

對我而言，「後現代神學」比較像出發點，而不是目的地。我曾用亞伯蘭離開吾珥來形容：我們知道自己大概從後現代出發，卻不知道最後會走到哪裡。如果期待發展出超越後現代、屬於自己世代的神學語言，就必須先認識自己所在的「吾珥」。所以野橄欖從一開始就沒有一張清楚的神學地圖。我們只知道自己想從實際生活的處境出發，看看最後會走到哪裡。

組織正式成立之際，我們開始思考這個群體該叫什麼名字。最後，我們選擇了「野橄欖」。這個名字來自羅馬書十一章 17 節：「枝子被折下來，你這野橄欖枝接上去，同享橄欖根的肥汁。」這段經文描述了我們的心情。我們未必屬於主流神學的中心位置，也未必擁有最多資源或最大的聲量，但我們相信自己同樣能從信仰的根源領受養分，也能在上帝的群體中找到自己的位置。於是，「野橄欖神學社」誕生了。

現在回頭看，我覺得野橄欖對我的意義，恰好延續了過去那些「在邊緣移動」的經驗。既然我總是在不同世界的邊緣，那麼，或許不必一直等待某個中心接納自己。我們能不能就在邊緣，長出一個地方？

為了替自己拓展空間，我們必須回答一個問題

² 關於野橄欖神學社的世代界定、成立背景，以及「後現代作為吾珥」的想法，參拙文〈作為無教會主義的一種實踐？——野橄欖神學社與後現代神學（一）〉，《無境界者》，no.1。

野橄欖成立之後，我們很快碰到一個無法迴避的問題。**如果我們所說的神學位置和主流不一樣，我們憑什麼說自己的位置也可以成立？**這就迫使我們去回答另一個問題：當我們說的是同一本聖經，為什麼答案會差這麼多？

如果答案只是「因為別人解錯了」，那麼野橄欖其實沒有真正替自己找到空間。因為主流同樣可以用完全相同的方式回答我們：「你們之所以跟我們不一樣，只是因為你們解錯了。」所以，為了說明我們為什麼可以存在，我們必須更認真處理「差異是如何產生的」。

後來我逐漸發現，不同神學立場之間的差異，並不總只是因為有人比較忠於聖經、有人比較不忠於聖經。很多時候，我們甚至不是在回答同一個問題。有人問：「聖經都已經這樣說了，為什麼基督徒不順服？」另一個人卻會先問：「我們為什麼認為這段經文是在要求今天的基督徒這樣做？」前者首先關心順服，後者卻是先確認詮釋。他們看似在爭論同一段經文，實際上卻可能生活在不同的「問題世界」。

這也是後現代思想對我很重要的地方。它不是告訴我「沒有真理」，也不是說「大家都對」，而是讓我開始去想，我的問題是怎麼形成的？為什麼某個答案對我如此理所當然？一套詮釋如何取得中心位置？我們又是在什麼樣的歷史、文化與神學傳統中，學會用現在這種方式閱讀聖經？

而這個答案產生了一個我一開始未必預料到的結果。原本，我只是想替自己的神學位置拓展空間。可是如果我要說，我的理解不是單純因為我拒絕聖經，而是因為我站在不同的處境、帶著不同的問題、使用不同的詮釋方法來閱讀，那麼我就很難在下一秒轉身對另一個與我不同的人說：你的答案之所以不同，純粹只是因為你錯了。也就是說，當我們真的回答「同一本聖經，為什麼會有不同答案」時，野橄欖的空間被拓展了，別人的空間也一起被拓展了。這不是因為我們先決定要成為一個「包容多元」的團體，而是因為我們替自己辯護時所使用的理由，不能只對自己有效。如果處境、歷史、詮釋與問題意識足以解釋我們的位置，它們也同樣可能解釋別人的位置。於是，

原本是為了讓自己能夠存在而提出的問題，最後反過來改變了我們理解他人的方式。

我開始意識到，真正替自己的差異爭取空間，往往也意味著必須承認差異本身有存在的空間。

某些時候講排灣語的平地教會」

後來，我進入一間排灣族的教會。

在談這段經驗以前，我想先做一個懺悔。我在排灣族教會的經驗，讓我逐漸意識到，自己看待排灣族教會與本土神學³實踐的眼光，可能多少帶著某種類似「東方主義」⁴的凝視。因為剛進入這間教會時，我心裡其實一直有個疑問：為什麼這間排灣族教會，好像不太像我想像中的排灣族教會？

當然，我還是會碰到文化差異。語言、親族關係、身分認同，以及許多生活經驗，都不斷提醒我，我正在進入一個與自己不同的族群世界。可是如果只看主日禮拜的程序、敬拜方式與某些神學實踐，有些時候我甚至會覺得，它更像是一間「某些時候講排灣語的平地教會」。

也正因如此，我會開始想區分「族群教會」與「有族群特色的教會」的差別。一間教會可以因為族群身分、血緣、歷史與關係而形成一個族群教會。但是，如果「排灣族教會」不只是「排灣族人去的教會」，那麼排灣族文化在哪裡？如果排灣族的語言、土地、親族關係、歷史記憶與理解世界的方式，

³ 本文所稱「本土神學」，廣義指從特定地方的歷史、文化、語言與社會處境出發所進行的神學反思，而非將既有的西方神學直接移植到不同處境。本文後續也正是在反省：這種「從本土文化出發」的想像本身，是否仍可能帶著觀看、選擇甚至挪用他者文化的權力。

⁴ 「東方主義」（Orientalism）一詞在此借用愛德華·薩依德（Edward W. Said）的概念。薩依德在《東方主義》（*Orientalism*, 1978）中指出，近代歐洲對「東方」的描述並非單純、中立地呈現一個既存東方，而是在殖民與權力關係中，透過學術、文學、政治等論述將「東方」建構成與西方相對的他者，並取得描述、分類乃至支配東方的權力。本文並非將漢人與排灣族的關係直接等同於薩依德所分析的西方殖民主義，而是借用其中「觀看者預先想像他者應有的樣貌，再以這套想像理解甚至要求真實的他者」這層問題，反省自己對排灣族教會的觀看方式。參 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978), 1-3。

真的參與形成這個群體，那麼，它們是否也應該更深入地參與教會的禮拜與神學？



排灣族的石板屋，以層層堆疊的板岩砌成，門楣與牆面刻有人頭紋與百步蛇紋
（圖片來源：維基圖庫）

這原本是我對本土神學的積極期待，可是問題很快就反過來咬了我一口。我有權力要求排灣族教會應該長什麼樣子嗎？真正讓我不安的，不是「誰有資格規定排灣族教會應該長什麼樣子」這種抽象的質問，而是更具體的問題：身為一個在排灣族教會有會籍的漢人，我有權利要求排灣族的教會應該長成什麼樣子嗎？或者更危險地問：我的位置，是否反而使我擁有某種權力，去要求排灣族教會呈現我所期待的「排灣性」？

這使我不得不重新檢查自己原本以為「本土神學」的想像。我期待更多族語、更多文化元素、更多從排灣族世界長出來的神學。可是如果真實生活在這個群體裡的人並沒有按照我的期待生活，我憑什麼認為他們「不夠排灣」？

當然這不完全等同於薩依德所批判的「東方主義」，但我開始察覺兩者可能存在相似的觀看結構：觀看者預先想像他者應該長什麼樣子，再拿眼前真實存在的人衡量那個想像。我明明是在替他者拓展空間，卻可能偷偷替他者裝潢好了那個空間。你可以住進來，但是我已經想好你的家具應該放在哪裡。

而且這個問題，又以另一個很不舒服的方式再反咬我一口。為什麼我可以期待排灣族教會有自己的「排灣性」，彷彿我的漢人／平地／華語教會，就只是「一般的教會」？那麼，如果我不能要求排灣族的教會證明自己「不夠排灣」，那我的漢人／平地／華語教會，又有什麼族群特色？

我們的文化到底去哪裡了？

於是我開始回頭尋找我信仰中的文化性，重視家庭價值可能算是一個，節日可能也是。可是當我繼續往神學、禮拜、教會制度與信仰語言裡尋找，我愈來愈困惑。因為感覺很多東西似乎不是從我們生活的土地長出來的。

我們承接了歐美神學，又深受美國福音派、靈恩運動、敬拜文化與教會增長等傳統影響。相較之下，當我想尋找台灣漢人的宗教文化時，卻突然發



愛德華·薩依德（Edward W. Said, 1935-2003），攝於 2002 年西班牙塞維亞
（圖片來源：維基圖庫）

現自己與它們非常陌生。媽祖、王爺、祭祖、廟宇、進香、祭典、乩童、風水……，它們明明就在我們生活的地方，但對許多台灣基督徒而言，它們卻屬於「別人的宗教」。



大甲媽祖遶境行經台中市大甲區街道（2021年）。這些信仰活動就在許多台灣基督徒生活的地方，卻長期被視為「別人的宗教」
（圖片來源：維基圖庫）

我逐漸覺得，問題恐怕不只是我們「沒有自己的文化」，而是我們某個程度上被現代基督教的某些宣教與神學傳統擄走了。我們仍然住在這裡，卻好像不住在這裡。我們把一部分與自己歷史相連的文化宣布為「非基督教」，甚至視為應該離棄的東西；另一方面，某些從英美新教歷史長出來的神學、敬拜與教會制度，卻因為披著「基督教」的名字，反而成功隱藏了自己的文化來源。

於是出現一個非常奇怪的結果，我們把一部分自己的文化宣布為「非基督教」，卻把另一部分外來文化誤認成「基督教本身」。我們沒有完全失去

文化，但是我們失去了某些文化根源，也失去了辨認自己如何被不同文化塑造的能力。

當我們想把自己的文化找回來

或許有人會想，既然失去了，那麼找回來不就好了？事情卻沒有這麼簡單。比如說，有本書叫做《易經來自古聖經》⁵，乍看之下，這似乎就是我們想像中本土神學應該做的事情：既然我們是漢人基督徒，就重新從漢人的思想傳統尋找資源。但有趣的是，《易經》真的還是「我的文化」嗎？它在歷史上或許比美國福音派更接近我的祖先，但它不一定比美國福音派更接近現在的我。

更何況，在基督徒與這些傳統逐漸疏離的期間，並不是沒有人繼續生活在其中。今天仍然有人閱讀《易經》、參與民間信仰、進入廟宇、祭祀祖先。對他們而言，這些不是博物館裡等待神學家取用的「文化資源」，而是仍然活著的傳統。

於是我開始產生一種很糟糕的感覺：我們先宣布它不是我們的，等到需要它時，又宣布它是我們的。過去某些基督教宣教方式進入一個地方，替當地文化分類：哪些是迷信、哪些是偶像、哪些可以保留、哪些必須拋棄。如今如果我們為了發展「本土神學」，重新走進非基督徒的文化世界，再一次替它分類，哪些可以預表基督、哪些可以拿來解釋三一論、哪些可以成為福音的預備。主詞似乎始終都是基督徒，他人的文化仍然只是我們操作的受詞。

所以我認為，神學不能成為文化採礦業。本土神學不能只是四處挖掘文化資源，再把它們運回基督教的工廠加工。或者說，某個程度上挪用無法避免，但必須辨認來源、承認斷裂、承認原本的主體（即否認我的說法即是它的意思），而且接受別人批評、拒絕你的詮釋。如果我們已經與某些文化傳

⁵ 丁達剛，《易經來自古聖經：首集—古埃及的希伯來故事》，力和博，2020；丁達剛，《易經來自古聖經：第二集—古中國的上帝知識》，力和博，2023。

統斷裂，那麼真正需要的也許不是宣稱「這本來就是我的」，而是重新建立關係，承認那些仍然生活在其中的人也是主體。

如果一直尋根，我要找到哪裡？

對我而言，文化尋根還有另一個非常現實的問題。我是所謂的「49 後」移民後代，也就是 1949 年前後因國共內戰與國民政府遷臺而來到臺灣者的後代。我比較喜歡這個稱呼，而不是傳統的「外省人」。因為「49 後」對我而言描述的不是一個永恆的族群身分，而是一段具體的移民歷史。而如果它是一段移民歷史，接下來作為移民的第二代、第三代，究竟要到什麼時候，才可以不再被祖先離開的地方決定自己是誰？

換句話說，如果文化歸屬必須透過血緣與祖籍決定，那麼我應該往哪裡尋根？中國？如果繼續往前追溯呢？以我的家族歷史而言，作為愛新覺羅的後代，難道最後還要繼續尋找滿人的文化？

問題不只是我與那些文化實際上已經非常疏遠。在今天台灣的政治處境裡，「尋找中華文化根源」也從來不是一個完全政治中性的行動。「你的祖先來自中國」，很容易被偷換成「所以你真正的歸屬是中國」。文化血緣被轉換成政治歸屬，尋根也可能被納入統戰與民族主義的敘事，這是我無法接受的。

所以我開始需要另一個概念。很巧，或者也可以說很諷刺，身為一個歷史學系的畢業生，我最後借用的偏偏是一個中國歷史的詞：土斷。⁶

⁶ 「土斷」原為東晉南朝處理北方南渡人口與僑州郡縣的制度。西晉末年戰亂後，大量北方人口移居江南，東晉政府曾依其原籍設置僑州、僑郡、僑縣，僑民亦多登錄於「白籍」，保留原籍並享有部分賦役優待。隨著僑居日久、人口與地方行政日益複雜，政府多次實施「土斷」，整理僑州郡縣，並使僑居人口依實際居住地重新定籍。本文借用的並非土斷原有的戶籍、賦役與國家治理意義，而是重新詮釋其中「不再以遙遠祖籍決定當下歸屬，而以實際居住之地為斷」的意象：對我而言，這意味著承認自己的移民與文化斷裂歷史，卻不再沿著血緣無限回溯某個文化原鄉，而從今日實際生活、建立關係並承擔責任的台灣重新理解自己的文化與神學位置。參《文獻通考》相關記載及東晉南朝僑州郡縣研究。

土斷：我決定從現在站立的土地開始

當然，我不是要把古代的土斷制度直接搬來今天。我借用的是它背後那個有意思的動作，我們不再讓遙遠的祖籍決定一個人現在的歸屬，而從他實際生活的地方重新確定位置。

這對我而言具有很強的神學意義。我不否認自己的家族歷史，也不是要把過去清空。但是祖先從哪裡來，不能單獨決定我今天屬於哪裡。我的生活在這裡，我的關係在這裡，我參與的共同體在這裡，我要承擔的政治、社會與倫理責任，也在這裡。所以我決定從這裡開始，我不需要回到一個我從未真正生活過的原鄉，才有資格成為本土的人。

但這個決定立刻帶來下一個問題。如果我不再一路往過去尋找那個「真正屬於我的文化」，那麼我現在到底擁有什麼？而答案可能比我原本以為的多得多。

台灣感性：原來我的庫房不是空的

這也是我之前思考「台灣感性」時開始意識到的事情。⁷我們談「本土文化」時，很容易往古老的地方尋找。傳統語言、民俗、祭典、古蹟、宗教、服飾，這些當然重要。可是，如果一個在都市長大的人打開自己的生活經驗，可能會看到另一批完全不同的東西。便利商店、機車、鐵窗、磁磚、捷運、補習班、夜市、YouTube、社群媒體、日本動漫、美式流行文化、華語與其他語言混雜的日常經驗、民主政治，以及不同殖民與移民歷史疊加形成的城市景觀。台北捷運當然不是祖先留下來的傳統文化，但它難道不是台北人的本土生活嗎？便利商店不是台灣發明的，但它早已參與塑造我們的生活節奏。日本動漫來自日本，卻已經參與塑造台灣好幾個世代對友情、青春、正義、

⁷ 參〈即便歷史破碎，人仍活在其中：關於「台灣感性」的美學與神學隨筆〉，《神學，不確定式》，vocus 方格子，張貼日期：2026年5月18日，網址：<https://vocus.cc/article/6a05ed82fd897800015240d8>。

死亡、家庭與愛的想像。甚至美國福音派也是如此，它當然來自美國，但是經過幾十年的翻譯、接受、改造與制度化之後，它早已成為台灣基督教歷史的一部分。承認這件事，不代表我們必須接受它的一切。恰恰相反，因為它已經成為我們的一部分，我們才必須開始對它負責。



台北捷運雙連站月台。捷運不是祖先留下來的傳統文化，卻早已是台北人的本土生活
(圖片來源：維基圖庫)

於是我逐漸覺得，「本土」也許不能只用原產地來判斷。一個東西從哪裡來當然重要，但同樣重要的是，它如何進入這塊土地的生活？如何被我們使用、改造與重新理解？它又如何反過來塑造我們？

這也是「台灣感性」開始把我推向文明神學的地方，因為我發現，我不是沒有文化，而是我一直在尋找一個過於純粹的文化。

文明神學：從我現在真正擁有的庫房開始

耶穌曾經說：「凡文士學習作天國的門徒，就像一個家的主人從他庫裡拿出新的和舊的東西來。」（太 13:52）可是作為一個文化被擄與斷裂之後的我，打開自己的庫房，裡面到底有什麼？有聖經，有我從小接觸的靈糧堂與靈恩運動，有校園教給我的讀經方式。有長老教會與台神、美國福音派，有後現代哲學和台灣的民主經驗。有日本動漫、有 YouTube 與社群媒體。也有一些祖先留下來、我卻已經不知道該如何使用的文化碎片。我的庫房不像文士的一樣有新的和舊的東西，而是一堆新東西，而且什麼都有，來源複雜。但這就是我的庫房，我只能從這裡開始。

這個「只能」，當然有消極的意思。我不能假裝自己仍然自然生活在某些已經斷裂的傳統裡；不能因為祖先曾經擁有，就宣布那些東西仍然任我支配；也不能假裝自己可以回到一個沒有受到現代性、殖民、全球化與外來基督教影響的純粹原鄉。

可是這個「只能」也有非常積極的意思。我不需要先證明自己的文化夠古老、夠純粹，才有資格從這裡做神學。捷運可以成為我的生活世界，動漫可以成為我的思想材料，網路可以成為我要理解的文明現象，甚至美國福音派也可以成為我必須重新整理的歷史遺產。因為真正的問題不再只是「這不是我的文化」，而是三個更重要的問題：**它現在如何參與構成我們？我們要如何與它建立關係？以及我們要讓它在這塊土地上成為什麼？**

這三個問題，逐漸成為我目前所說的「文明神學」。文明神學不是一套已經完成、可以拿來解釋所有文明的宏大理論。對我而言，它首先是一種從自身文明處境開始做神學的方法。它承認，我們不是站在文明之外閱讀聖經。語言、政治、科技、經濟、媒體、家庭、教育、歷史、城市、藝術，都早已參與塑造那個正在閱讀聖經、談論上帝的人。

所以文明神學不只是「基督教如何看待這個世界」，它還要反過來問「這個世界如何使我們成為現在這樣的基督徒」。但問題不能停在這裡，否

則文明神學最後只會變成另一種文化決定論⁸，彷彿我們的神學只是所處文明的產物，我們只能被動接受文明加諸於我們的一切。因為，如同文明參與塑造我們，我們也同樣在參與塑造我們的文明。因此，我們還要繼續思考，

「既然我們已經被這些文明力量塑造成現在的樣子，那麼，作為天國的門徒，我們想讓這個世界接下來變成什麼樣子？」

文明塑造神學，神學也反過來質問、批判、改造，甚至參與創造文明。這個往返的過程，或許就是我現在所想像的文明神學。

跨界走到最後，我決定留在這裡

回頭看，我好像一直在移動。從靈糧堂到校園，從校園到長老教會，從歷史學系到神學院，再從野橄欖走進排灣族教會。以前我習慣把自己理解成一個在邊緣上移動的人。我從一個世界的邊緣，走到另一個世界的邊緣。

野橄欖讓我第一次開始思考，如果進不了中心，也許我們可以在邊緣長出自己的空間。而當我們為了替自己的差異爭取空間，開始追問「同一本聖經，為什麼會有不同答案」時，才發現我們替自己打開的空間，其實也同時替別人的差異打開了空間。

可是排灣族教會的經驗又提醒我，即使是邊緣者，也可能擁有觀看另一個邊緣者的權力；即使我宣稱尊重差異，也可能偷偷規定別人的差異應該長什麼樣子。

當我因此回頭尋找自己的文化，我又發現自己已經與某些文化根源斷裂。而當我試圖把它們找回來時，又發現「找回」本身可能再次成為殖民。我也不願意沿著血緣一路尋找一個遙遠而政治化的原鄉。所以，我決定土斷。而奇怪的是，當我不再執著於尋找一個純粹的原鄉，我才開始真正看見自己現

⁸ 「文化決定論」(cultural determinism)指將人的思想、行為、價值與社會實踐主要甚至單向地理解為文化塑造的結果，因而容易低估人的能動性，以及不同文化之間的互動、衝突與改變。本文強調文明如何參與塑造神學，並不是主張人的神學思想完全由其所處文明決定；相反地，人既被文明塑造，也會透過詮釋、批判與實踐反過來參與文明的改變。

在生活的地方。我發現自己的庫房並不是空的，它只是比我原本想像的更加混雜。而這些混雜的東西，正共同構成今天的我，也構成今天生活在台灣的我們。

所以跨界走到最後，我得到的似乎不是「無境界」。我仍然有位置，有歷史，有身體，有土地，也有我無法逃避的文明處境。只是我開始知道，界線不是為了把自己封閉起來，也不是為了替別人規定位置。它讓我知道自己從哪裡出發，也讓我知道自己願意在哪裡承擔責任。

我曾經以為跨界，是不斷離開原來的地方；走到最後才發現，跨界真正教我的，是如何決定自己要在哪裡扎根。而我的文明神學，就從決定在這裡扎根開始。🌐

【生命故事】

在相遇中，看見入世佛教的另一種可能

——台泰佛教青年交流心得

演霽法師

佛光大學佛教學系博士生

※關鍵字：泰台佛教交流、青年佛教、入世佛教、社會關懷、佛教實踐

由 INEB (The International Network of Engaged Buddhists, 國際佛教入世協會)¹與佛教弘誓學院共同舉辦的「泰台佛教青年交流」，於 2026 年 7 月 25 日至 30 日在曼谷 INEB 總部及周邊地區進行。很高興能有機會參與這次交流，與來自不同國家、不同背景的青年相遇，也在一次次的對話與體驗中，慢慢理解當今年輕人正在面對的問題與煩惱。

這次參與工作坊的成員相當多元，有從緬甸移民到泰國的年輕人、大學生、在國外求學的台灣青年，也有已經進入職場的社會青年。大家帶著各自的生命經驗、社會關懷與好奇心來到這裡，希望透過「入世佛教」尋找面對生活的方法，也尋找一種能夠與社會連結的佛教實踐。

剛開始參加工作坊時，我原本以為這會是一場傳統的課程，可能每天聽不同講者分享人生經驗與佛法。然而，第一天的破冰活動便讓我發現，這次

¹ 國際佛教入世協會 (International Network of Engaged Buddhists, INEB) 於 1989 年在泰國成立，致力於將佛教實踐與社會行動結合，以促進健康、公義與和平的世界。參見 INEB, “About INEB”: <https://www.inebnetwork.org/about-ineb/>。

的學習方式與想像中很不一樣。真正的「教材」，其實就是坐在身旁的每一個人。

我們透過遊戲、分享與討論逐漸認識彼此，也從彼此的生命故事中，看見不同社會所面臨的問題。原來，佛教不一定只能從經典或講座中學習；有時候，聽一個陌生人談起自己的生命，就是一次很深的學習。



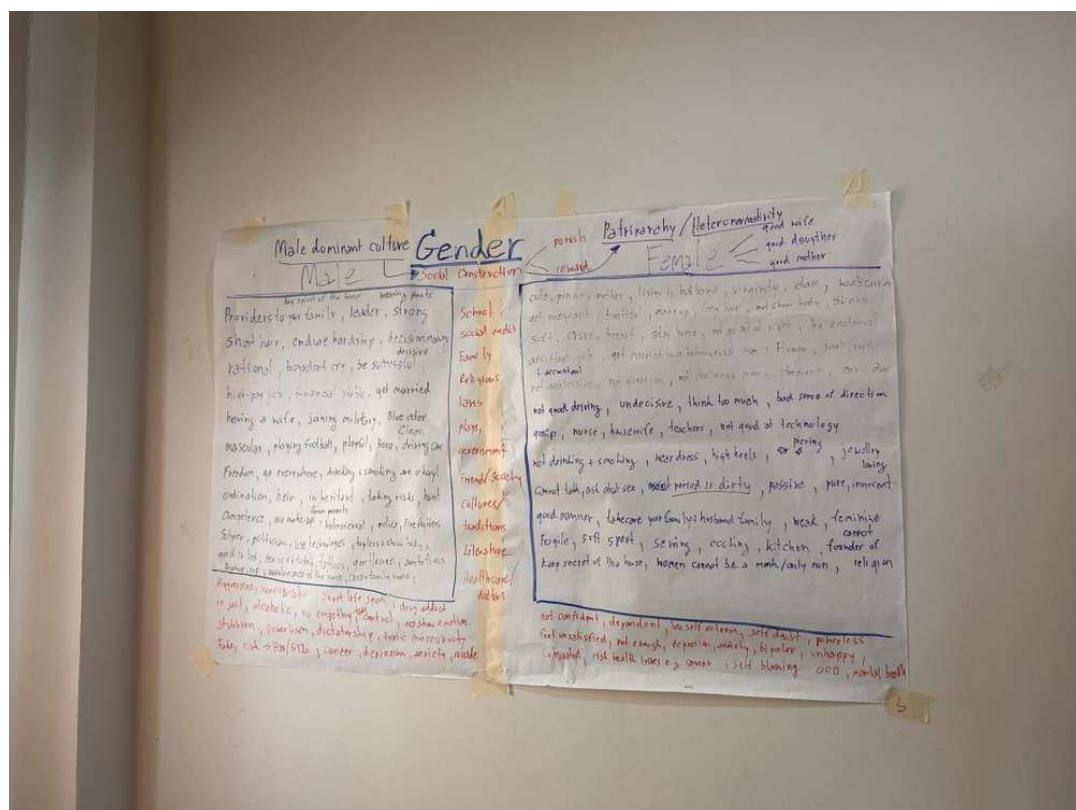
交流期間，部分參與成員於王宮參訪時合影。

從性別議題，看見社會給人的框架

第二天，INEB 邀請了幾位跨性別者與我們一起參與課程，帶領大家認識「Power Over、Power In、Power Within」等概念，並進一步討論性別議題。

其中最令我印象深刻的，是我們一起思考社會性別定型（gender role）：「男性應該是什麼樣子」、「女性應該是什麼樣子」。例如，男性被期待要堅強、勇敢、不能輕易流淚；女性則可能被要求溫柔、體貼、照顧他人。這

些看似理所當然的觀念，從家庭、學校、社會甚至網路媒體中，一點一滴地灌輸給我們。



性別議題工作坊中，參與者整理社會對男性、女性角色的期待，以及這些規範的來源與影響。

我們從小便開始學習「應該成為什麼樣的人」，也因此可能在不知不覺中，為了符合社會期待而壓抑自己。當我們把這些規範視為理所當然時，也很容易用自己的標準去評價其他人。

這次討論讓我重新思考：佛教所說的「自在」，是否也包括讓一個人有機會看見自己身上的種種框架？當我們開始覺察這些限制，也許才有可能真正理解自己，並且尊重與自己不同的人。

在森林與木筏之間，感受共同前行

接下來幾天，INEB 帶著我們走訪不同的佛教與社會公益機構，其中讓我印象最深刻的，是住在 Siamese Temple 的那幾天。

一走進 Siamese Temple，眼前是一片森林，還有一座需要大家合力拉繩，才能渡過水道的木筏。大家一起上船、一起拉繩，一起渡河。剛開始大家還有些手忙腳亂，但慢慢找到節奏後，木筏便一步一步地向前。



通往生態村的繩索木筏渡口。

那一刻，我突然覺得，這個簡單的過程很像我們共同修行的道路——沒有人可以只靠自己前進，每一個人都需要彼此幫助。

當我們終於一起抵達對岸時，大家都笑了起來。或許，這就是一次很生活化的「渡彼岸」吧！大乘菩薩道常說「到彼岸」，如何才能到達彼岸？也許有時候是在我們願意放下「只顧自己」的時候，與他人一起前進。

Siamese Temple 的環境也讓我留下深刻印象。這裡不是一般的寺院建築概念，沒有過度華麗的建築，而是盡可能運用當地的自然材料。建築所使用的磚塊，不是一般常見的紅磚，而是將當地泥土與植物混合，再透過模具製作而成，房間則保留傳統泰國木造建築的特色。

人在其中生活，卻沒有刻意將自然排除在外。這樣的空間讓我感受到，佛教所談的慈悲，不只是對人的慈悲，也可以延伸到我們如何與土地、環境以及其他生命共同生活。

從社會服務中，看見人的可能性

除了寺院參訪，INEB 也帶我們走訪不同的社會福利機構，其中之一是 The Mirror Foundation（Mirror）。²

Mirror 推動許多不同的社會服務計畫，包括回收再製、就業協助、尋人、醫療器材回收與捐贈，以及二手市集等。機構主要透過捐款維持各項計畫，也提供工作機會給需要重新進入職場的人。

其中最讓我震撼的是他們的尋人計畫。Mirror 只有約 13 位工作人員，卻需要 24 小時輪流接聽電話。每天都有失蹤者的家屬前來尋求協助。他們除了協助尋找泰國人，也協尋在泰國失蹤的外國人，並與警方合作，協助家庭尋

² The Mirror Foundation 為泰國的非營利組織；其官方網站列有失蹤協尋、物資捐贈、醫療支援與街友通報等服務窗口。參見 The Mirror Foundation:
<https://mirror.or.th/en/contact.php?m=c>。

找失蹤的親人。然而，令人難過的是，有些失蹤者在經過多日尋找後，最後找到的已經是遺體。

站在這個機構裡，聽著工作人員分享這些故事，我才真正感受到「社會服務」並不是一個抽象的名詞。它背後是一個又一個正在等待消息的家庭，也是一群願意花時間陪伴他們的人。

Mirror 的另一項工作則是再就業計畫，提供工作機會給街友等需要重新開始的人。他們沒有把這些人只看成「需要幫助的人」，而是嘗試看見每個人身上的能力與專長。

有人負責維修電器，有人整理貨物，也有人駕駛卡車。當一個人重新獲得工作的機會，也重新找到自己的價值時，他的人生或許就有了另一種可能。

這讓我想到，所謂的「慈悲」，也許不只是給予，更重要的是看見一個人的能力，讓他重新相信自己可以為這個社會做些什麼。這樣的慈悲，不只是「我幫助你」，而是「我們一起想辦法，讓你重新站起來」。

與阿姜·蘇拉克的對話

交流的最後一天，INEB 團隊安排我們與阿姜·蘇拉克（Ajahn Sulak Sivaraksa）見面。阿姜·蘇拉克是 INEB 的共同創辦人，也是推動入世佛教的重要人物之一，長期倡導佛教徒積極參與社會，將佛法落實在現實生活中。³

雖然已經九十多歲，但他依然精神矍鑠。面對大家提出的問題，他總是侃侃而談，從社會、政治、環境到個人的生命經驗，都能從佛法的角度回應。即使我們提出不同的問題，他也總能以佛法回應，提醒大家回到自己的身心與當下。

³ Sulak Sivaraksa (1933–) 為泰國知識分子與社會運動者，1989 年共同創辦 INEB，長期倡議將佛教修行與民主、人權、和平及永續發展連結；1995 年獲 Right Livelihood Award。參見 INEB, “About INEB”: <https://www.inebnetwork.org/about-ineb/>；Right Livelihood, “Sulak Sivaraksa”: <https://rightlivelihood.org/the-change-makers/find-a-laureate/sulak-sivaraksa/>。



泰台佛教青年交流成員拜訪阿姜·蘇拉克後合影。

在談話之間，他也不斷提醒我們要「being mindful（保持覺知）」。

「保持覺知」這句話看似簡單，卻似乎成為這幾天交流最好的總結。

從認識彼此，到討論性別議題；從一起划著木筏渡河，到走進社會福利機構；從聆聽失蹤者家屬的故事，到與一位九十多歲的佛教前輩對談——這趟旅程讓我發現，「入世佛教」並不是一個遙遠的概念。

它可能就在我們願意多聽一個人的故事時，就在我們願意理解一個與自己不同的人時；就在我們看見社會的不平等之後，願意多走一步時。

而對我而言，這次泰台佛教青年交流最大的收穫，或許不是學會了多少新的概念，而是認識了一群原本陌生的朋友。

我們來自不同地方，擁有不同的生命經驗，卻能在短短幾天裡一起學習、一起吃飯、一起笑，也一起思考：「佛教還可以為這個世界做些什麼？」

在曼谷的日子，我明白佛法有時不只在寺院裡，也不只在經典中。

它也可能就在我們與另一個人相遇的那一刻；就在我們願意放下成見、聆聽彼此的那一刻；也可能就在我們看見他人的困難後，願意伸出手的那一刻。

這次交流讓我看見，青年與佛教之間並不是彼此遙遠的兩個世界。相反地，當佛教願意走進年輕人的生命經驗，聆聽他們的困惑，也讓他們有機會參與社會，佛法便能呈現出新的生命力。

或許，這就是入世佛教最令人期待的地方：佛法不只是讓我們找到內心的平靜，也讓我們在看見這個世界之後，願意帶著覺知與慈悲，和其他人一起讓這個世界變得更美好。🌍



交流行程最後一天，參與成員留下合影。

【專題文章】

基督新教的八大宗派系統

——基督宗教宗派譜系學初探（三）

張辰瑋

玄奘大學宗教與文化學系博士生

※關鍵字：基督新教、宗派譜系、教會運動、宗教改革、宗派精神

引言：新教這個「怪胎」

美國文化人類學家亨里奇（Joseph Henrich）在《西方怪人》（*The WEIRDest People in the World*）一書中指出，我們現在習以為常的「先進、文明與理性」標準，其實是由一群具備西方（**Western**）、受過教育（**Educated**）、工業化（**Industrialized**）、富有（**Rich**）與民主（**Democratic**）特質的「**WEIRD**」（怪胎）人群建構出來的，他們高度重視個人主義、傾向分析性思維，並由內在的道德感（而非外部社群的恥辱感）來驅動行為，這種心理特質在人類歷史各文明中都是極為罕見的特例。¹而基督新教在全球宗教史中也扮演著這種類型的「怪胎」。多數文明的宗教傳統多錨定於神聖的時間與空間、可感的聖人聖物、繁複身體禮儀與血緣社群秩序，新教自宗教

¹ Joseph Henrich, *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020)。WEIRD 一詞最早見於 Joseph Henrich, Steven J. Heine and Ara Norenzayan, “The Weirdest People in the World?,” *Behavioral and Brain Sciences* 33:2-3 (2010), pp. 61-83。

改革以來，則展開了一場長達數百年的「神聖抽象化」工程。²她移除聖像與祭壇、解構聖徒的代禱網絡，並將客觀臨在的聖禮轉化為心靈的紀念與象徵，救贖被內置為個人的信心體驗。這正是韋伯（Max Weber）所講的世界的「祛魅」（Disenchantment）。³

新教在改革時，在反抗羅馬天主教集權的同時，也移除了維繫教義一統的地緣中心與語言權威。詮釋權去中心化的結果，便是如今全世界有超過四萬六千個獨立的新教教派，但這些群體仍能在跨宗派宣教、神學共識與公共參與上達成結盟，這顯示出看似碎裂的新教宗派之間，仍具有某種對宗派分類的隱約共識。因此本文延續前作〈尼西亞基督教的形成〉與〈基督宗教的七個大公傳統〉，轉向新教譜系構成。⁴如果本文只是列舉宗派名冊並無太大意義，真正需要解讀的是每一個宗派背後究竟反映了新教自宗教改革以來有過哪些分歧與變體，而這些都是歷史上教會運動的遺跡。有些運動直到較晚才重塑一個宗派的特質，有些運動至今仍處於流動狀態，但這些宗派的譜系對我們而言就是對歷史的見證。

宗派與教派的制度基因

要建立基督新教的宗派譜系，我們得先釐清「教派」與「宗派」的差別。教派比較像是一個「治理實體」，擁有獨立的行政建制、法人資格和管轄權。它們經常因為地緣、政治或社會爭議而分裂，例如美國內戰期間因為奴隸制而分家的南北衛理公會，或是世界各地互不隸屬的浸信會聯會與長老會總會。

² 這裡的「神聖抽象化」主要指新教中偏向「低派」（Low Church）與清教徒的屬靈態度，他們追求極簡空間、排除客觀媒介，將信仰還原為個人的良心體驗。相較之下，「高派」（High Church）與持中庸立場的聖公宗、古典信義宗，則仍有意識地保留了較多傳統。

³ 馬克斯·韋伯（Max Weber）〈學術作為一種志業〉（“Wissenschaft als Beruf,” 1919）論「世界的除魅」（*die Entzauberung der Welt*）；《新教倫理與資本主義精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905）。

⁴ 張辰璋，〈尼西亞基督教的形成——基督宗教宗派譜系學初探（一）〉，《無境界者》第5期（2025.10），頁55-72；〈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。

相對來說，「宗派」則是一個共享同一段歷史源頭、神學邏輯與屬靈氣質的跨國家族。

這種跨地域的家族認同，其實可以追溯到中世紀東西方教會在制度上的差異。在東正教中，修道院直接歸地方主教管，鮮少有那種可以跨越國界、擁有獨立治理權的跨國修會網絡。但西方拉丁教會到了中世紀盛期以後，便是由羅馬教廷集權主導。為了削弱地方主教的勢力，教廷從十世紀的克呂尼運動開始，便特別賦予某些修道院「直屬教宗」的豁免權。這等於在地方體制之外，開闢出了一個跨越地域的神學與靈修空間，也為後來西方的「修會制度」打下了根基。

我們可以想像一下：一場教會運動在某個時代湧現、流動、席捲人群，最後慢慢沉澱成一套信條、一種體制、一種群體認同，這樣凝固下來的形狀，就像琥珀封存了時間。在中世紀的西方教會，把這些運動凝固下來的容器，正是「修會」。因為擁有直屬教宗的豁免權，各種改革運動得以安穩地留在體制內，避免了教會走向分裂。例如，910年建院的克呂尼改革運動，成為第一個取得豁免權的跨區修道網絡——克呂尼修會。後來，主張隱修回歸荒野、嚴格遵守本篤會規的運動（1098年建院），凝固成了熙篤會。到了十三世紀，強調使徒生活與福音貧窮的運動，分別結晶為方濟會（1209年）與道明會（1216年）。十四世紀末在尼德蘭興起的新敬虔運動，凝固成了共同生活弟兄會；⁵甚至到了十六世紀的天主教內部改革，也凝固成耶穌會（1540年）以及大德蘭發起的加爾默羅會（1562年）。正因為一次次把修道復興的革新運動收編成了修會，天主教才得以在宗教活力被更新的同時仍維持完整的大公體制。

⁵ 「新敬虔運動」（*Devotio Moderna*）由格羅特（Geert Groote, 1340-1384）在尼德蘭的代芬特爾發起，主張不入修道院也能過嚴謹的靈修生活，後來結晶為共同生活弟兄會與溫德斯海姆詠禮司鐸修會。多瑪斯·耿稗世（Thomas à Kempis）的《效法基督》（*De Imitatione Christi*）就出自這個傳統。

這麼來看，十六世紀的宗教改革，本質上其實就是把這套西方修會制度「抽掉教宗權柄」之後的重組。改革者否定了羅馬教廷的權威，高舉唯獨聖經與信徒皆祭司的原則，這等於拿掉了過去用來維持體制合一的最高權力。少了教廷的集權架構，原本那些各自擁有獨特歷史記憶、神學方法與運作邏輯的神學網絡，也就自然而然地演化成自主的宗派家族。即使到了今天，新教宗派依然沿襲著這種模式。各個宗派透過回溯創始會祖、宗派歷史、共有的信條以及獨特的精神，來建立群體的自我認同。



天主教會靠著直屬教宗的豁免權，把一次次的革新運動收編成修會；宗教改革移除教宗權柄之後，同樣的運動就只能各自凝固成彼此獨立的宗派。

(ChatGPT 生成圖)

新教的大公精神：捍衛福音的真理

我們就是一刻的工夫也沒有容讓順服他們，為要叫福音的真理仍存在你們中間。

——《加拉太書》2:5

《加拉太書》裡記載的安提阿事件，生動呈現了保羅與彼得在實踐福音時的張力。彼得象徵著體制的延續與「地上磐石」的權威，這個傳統後來被羅馬公教承襲了下來。相反地，保羅並非由耶路撒冷的使徒群體所按立，帶有外來者的邊緣色彩；但當教義面臨妥協危機時，他卻選擇當面抵擋建制權威，堅決捍衛福音的真理。

這場使徒間的對峙，成了十六世紀宗教改革深層的精神原型。新教運動承襲了保羅的精神遺產，將福音真理的自主性，放在一切既成的教會體制之上。也就是說，當「制度的合一性」與「真理的完整性」發生衝突時，新教選擇了後者。

然而，在失去了可見的宗主教制、統一的語言與地理中心來維持認同的情況下，新教要如何保持教會的「大公性」呢？正是透過這份「捍衛福音真理」的核心精神，以及對宗教改革這段歷史的共同認同，在各個群體間建立起一種跨越疆界的共同身分與「抽象的大公性」。

這種把真理權威看得比制度合一更重要的立場，歷史性地決定了新教後來的發展軌跡。新教之所以呈現出如此多樣的面貌甚至走向分裂，其實是信徒在不同歷史處境下，為了對真理負責所付出的「制度性代價」。本文接下來要探討的八個系統——信義宗（Lutheran）、改革宗（Reformed）、聖公宗（Anglican）、徹底改教運動（Radical Reformation）、浸信宗（Baptist）、

循道宗（Methodist）、復原主義運動（Restorationist）與五旬宗（Pentecostal）——正是這些捍衛真理的運動，在歷史中凝固而成的具體形態。⁶

時空的雙重矩陣

基督新教五百年的發展，可以從時間上的兩個階段與空間上的四個樞紐來理解。第一個階段是 1517 到 1648 年的「宗教改革時期」。這時期誕生的信義宗、改革宗、聖公宗與徹底改教運動，其改教者在沒有既有範本可循的情況下，直接對峙羅馬天主教會。他們在諸侯、城市與王權的複雜政治角力中，試圖捍衛福音真理，並重建教義體系與政教秩序。這些早期的教會運動在脫離教宗最高權威後，便各自凝固成彼此獨立的宗派，成為這五百年來首批定型的體制。到了 1648 年《西伐利亞和約》（*Peace of Westphalia*）簽署後，歷史進入了「後宗教改革時期」。此階段發展出的浸信宗、循道宗、復原主義與五旬宗等系統，就已經有前人的神學與體制範本可以作為參考了。

從空間上來看，我們必須意識到，宗教改革畢竟仍是歐洲歷史的產物。新教運動的流動軌跡，起初是自中歐心臟地帶逐步向外擴散，隨後跟著殖民活動與海權的擴張，才一路分布到海外。第一個樞紐是德意志、法蘭西與瑞士，路德、慈運理、布靈格（Heinrich Bullinger, 1504-1575）、加爾文及早期重洗派都在此湧現。當時這區城市密集、印刷業發達且政治權力破碎，非常有利於新思想的傳播。其後，運動轉向低地國與環北海、波羅的海一帶，受迫害的重洗派與改革宗難民在此交會。接著這股力量跨越海峽來到不列顛群島，最終抵達大洋彼岸的北美。

在這個向外擴散的歷史進程中，中歐、低地國、北歐、東歐、英國與美國，分別都扮演了截然不同的推進角色。這些地理樞紐的遞嬗，其實也與歐

⁶ 徹底改教運動與復原主義運動都是較為去中心化的教會運動，因此它們的宗派體制並沒有其他六個這麼整齊，旗下的教派也更偏向家族性相關，不見得一定有歷史上的關聯；但筆者認為，同一時期類似的教會運動仍能夠歸納為相似的歷史脈絡與宗派精神，故仍將其視為一個宗派系統。

洲各國經濟及海權地位的更迭密切相關。當然，礙於文章篇幅，本文無法在此詳細展開這段宏大的歷史與政經脈絡論述，只能先勾勒出基本的時空輪廓。⁷直到十九至二十世紀，這些成形的宗派又隨著宣教士、神學院的建立與敬拜模式的傳遞，進一步擴散到了亞非等廣大的海外宣教區。



宗教改革擴散的路徑。第一階段：中歐；第二階段：尼德蘭、北歐與東歐；
第三階段：不列顛群島；第四階段：北美。
(ChatGPT 生成圖)

信義宗系統：因信稱義的福音

因為上帝的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信。如經上所記：義人必因信得生。

——《羅馬書》1:17

⁷ 關於宗教改革的多中心與跨境性，這段歷史的標準敘述可參 Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700* (London: Allen Lane, 2003)。

信義宗的起點，與十六世紀德意志的政經脈絡緊密相連：當時神聖羅馬帝國權力高度碎片化，地方諸侯亟欲擺脫羅馬教廷的財政控制，加上印刷術在此時爆發性普及。**馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）**於1517年發表《九十五條論綱》（*Ninety-five Theses*）抗議贖罪券，隨後在威登堡改革中「因信稱義的福音」的教義。1521年，他公開焚毀開除其教籍的教宗詔書，正式標誌著與羅馬教會決裂，也是信義宗改革的起點。

1529年，帝國試圖壓制改革，支持路德的日耳曼諸侯提出「抗議」（Protest），因而獲得了「抗議宗」（Protestants）的稱呼。1530年，諸侯們在奧斯堡帝國會議上，共同簽署並遞交了由莫蘭頓（**Philip Melancthon, 1497-1560**）起草的《奧斯堡信條》（*Augsburg Confession*）。這份兼具辯護狀與聯合認信性質的文件，正式標誌了信義宗的立宗。⁸信義宗隨後一路向北傳播，德意志北方諸侯、丹麥（1536年）與瑞典（1593年）相繼將其立為國教，並在1648年《西伐利亞和約》後獲得國際的承認。到了十七、十八世紀，信義宗與敬虔運動匯流。此外，胡斯（Jan Hus, 約1372-1415）的改革雖然早於路德，但其繼承者莫拉維亞弟兄會（Moravian Brethren）後來與信義宗深度合流，因此筆者也將當代胡斯派系統歸入信義宗的範疇。⁹



作為信義宗標誌的「路德玫瑰」。
（圖片來源：維基圖庫）

⁸ 《奧斯堡信條》第四條「論稱義」；Robert Kolb and Timothy J. Wengert, eds., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Minneapolis: Fortress Press, 2000)。

⁹ 胡斯派、瓦度派與羅拉德派早於十六世紀宗教改革。瓦度派於1532年尚福蘭會議後轉向改革宗，莫拉維亞弟兄會於十八世紀與德國敬虔派互動；兩者依神學與制度歸屬歸入信義宗與改革宗。亞米念會（Arminians）在多特會議後被逐出，仍屬改革宗。

整體而言，信義宗系統承載了改教以來的數場關鍵風氣與運動：首先是 1517 年起的威登堡改革，其核心的「因信稱義」成為了信義宗的神學基石。接著是 1530 年《奧斯堡信條》與 1580 年《協同書》（*Book of Concord*）帶動的「認信運動」，將改革共識穩固為信條體制，完成了信義宗最徹底的定型。十七世紀末的敬虔運動，以施本爾（Philipp Jakob Spener, 1635-1705）與哈勒為代表，展開了新教最初的宣教事業；1727 年，欽虔多夫（Nikolaus von Zinzendorf, 1700-1760）更在赫恩護特重建了莫拉維亞弟兄會。此外，十九世紀北歐的覺醒運動（如挪威豪格（Hans Nielsen Hauge, 1771-1824）與瑞典讀經者運動），則組成北歐自由教會與北美的移民信義會。最後，1934 年《巴門宣言》（*Barmer Theologische Erklärung*）所體現的德國認信教會運動，雖未另立宗派，卻在戰後重塑了信義宗對自身的信仰定位。

改革宗系統：一切榮耀歸與上帝

因為萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。願榮耀歸給他，直到永遠。阿們！

——《羅馬書》11:36

改革宗系統源自瑞士的城市改革。1522 年，慈運理（Huldrych Zwingli, 1484-1531）在蘇黎世發起香腸事件，象徵著與中世紀羅馬教會體制的決裂。¹⁰慈運理逝世後，加爾文（John Calvin, 1509-1564）於 1536 年發布初版《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*），並在日內瓦推行長老治理與嚴格的教會紀律，將改革神學系統化。這套架構並不以單一領袖為核心，而是隨著信仰傳播，在歐陸不同地區透過信條確立下來：首先是瑞士的《第一瑞士信條》（*Confessio Helvetica Prior*, 1536）奠定基礎；接著德國的改革

¹⁰ 1522 年 3 月 9 日大齋期間，印刷商弗洛沙爾（Christoph Froschauer）請工人吃香腸，公開違反天主教的齋戒。慈運理本人沒有吃，卻在 3 月 23 日講道〈論食物的選擇與自由〉為他們辯護，主張聖經沒有明訂的齋戒不該具有約束力。

宗為了在神學上與信義宗相區隔，制定了《海德堡要理問答》（*Heidelberg Catechism*, 1563）；隨後荷蘭雖採納改革宗為官方宗教，但因亞米念派在預定論上引發嚴重爭議，進而制定了《多特法典》（*Canons of Dort*, 1619）。

與此同時，在英倫三島，長老會的發展則源自於蘇格蘭。教改家約翰·諾克斯（John Knox, 1514-1572）於 1560 年促使蘇格蘭議會採納改革宗信仰，將長老制確立為國家教會體制。這個模式在十七世紀隨著清教徒運動擴展到英格蘭，進一步催生出偏向會眾制的公理會。在清教徒革命期間，蘇格蘭長老會與英格蘭公理會共同制定了《西敏信條》（*Westminster Confession of Faith*, 1647）。當清教徒跟著帝國擴張的腳步遷移到新英格蘭時，這套體系與信條便成為北美新教傳統的重要骨幹。至此，從歐陸的《第一瑞士信條》、《海德堡要理問答》、《多特法典》到英美的《西敏信條》，這四份文獻聯合起了整個改革宗家族，將日內瓦、荷蘭歸正教會、法國胡格諾派與英美教會串聯成一個多中心的神學共同體。其核心關注點始終在於上帝的主權，強調教會崇拜與社會秩序都必須受到聖經的規範，並以「一切榮耀歸與上帝」作為信仰實踐的主臬。

回顧歷史，改革宗系統同樣乘載了多場不同時期的教會運動。首先是瑞士的城市改革運動，自 1522 年起逐漸成為多中心的信條網絡。其次是他開啟了蘇格蘭宗教改革與英格蘭的清教徒運動，它不僅演變成為長老會與公理會兩種形態，更因為對教會純潔性的強烈要求，外溢促成了浸信宗的發展，對不列顛的宗教史影響深遠。到了十九世紀末，凱波爾（Abraham Kuyper, 1837-1920）於 1880 年創立阿姆斯特丹自由大學，推動新加爾文主義，以「領域主權」重新界定信仰與公共生活的關係，其神學影響力持續至今。

聖公宗系統：大公與改革的中庸之道

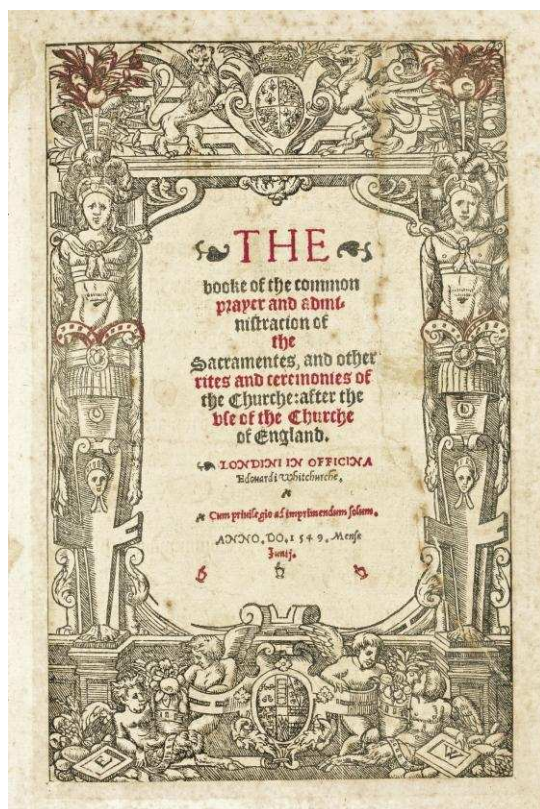
但要凡事察驗；善美的要持守。

——《帖撒羅尼迦前書》5:21

聖公宗的發展歷程，則呈現出在政治主導下的教會運動，如何在體制框架中成形。1534年，英王亨利八世（Henry VIII, 1491-1547）頒布《至尊法案》（*Act of Supremacy*），使英格蘭教會正式脫離羅馬教廷管轄，確立了國家教會的權力結構。1549年，時任坎特伯里大主教湯瑪斯·克蘭麥

（Thomas Cranmer, 1489-1556）主導編纂《公禱書》（*The Book of Common Prayer*），將宗教改革的教義注入公共崇拜禮儀中；這些變革最終在伊莉莎白一世繼位後確立，並由1571年通過的《三十九條信綱》（*Thirty-nine Articles*）定下教義基準。十六世紀的神學家主張，英格蘭教會是在羅馬大公傳統與歐陸改革精神之間尋求平衡的「中庸之道」（*Via Media*），奠定了神學基礎。至此，聖公宗成功將歷史上的大公傳統主教制，與宗教改革的因信稱義原則，融合在一個體制之內。

國教體制成形之後，英格蘭教會內部仍不斷被新的運動重塑，最終形成三種並存的面貌。十八世紀末至十九世紀初，福音派復興把個人悔改與布道熱誠重新注入建制，形成強調聖經權威的「低派」，威伯福斯（William Wilberforce, 1759-1833）領導的廢奴運



1549年由克蘭麥主導編纂的《公禱書》初版扉頁。這本禮儀書如今已是聖公宗的信仰標誌。

（圖片來源：維基圖庫）

動便是這場復興最著名的果實。1833年開始的牛津運動則走向另一端，紐曼（John Henry Newman, 1801-1890）等人主張恢復教會的使徒性與大公性，形成重視禮儀與聖傳的「高派」，甚至讓中世紀的修會制度在宗教改革三百年後於聖公宗內部重新萌芽。¹¹十九世紀中葉，面對自由主義神學與科學發現的衝擊，又出現了容納歷史批判學與現代科學的「廣派」。這三派始終沒有各自分家，而是共存於同一部《公禱書》與同一個主教制度之下，這正是中庸之道的體制韌性。

隨著各教省在各大洲陸續建立，1888年蘭柏會議通過「蘭柏四綱領」（Lambeth Quadrilateral），將聖經、尼西亞信經、聖禮與歷史主教制確立為普世合一的基礎，聖公宗作為全球共融體的架構至此正式成形。發展至今，除了《公禱書》以外，如今維繫普世聖公宗的還有四大共融機制：坎特伯里大主教、蘭柏會議、普世聖公宗諮議會與首席主教會議；這四個象徵共同確保了各地教會在缺乏單一最高行政機構的情況下，依然能維持跨越國界的緊密連結。

徹底改教運動：堅守清潔的良心

這水所表明的洗禮，現在藉著耶穌基督復活也拯救你們；這洗禮本不在乎除掉肉體的污穢，只求在上帝面前有無虧的良心。

——《彼得前書》3:21

徹底改教運動的起點，是對「國家教會」這件事本身的質疑。當路德與加爾文都在諸侯與市議會的政治框架內推動改革時，重洗派卻主張教會只能是由自願認信者組成的門徒共同體，因此否定嬰兒洗禮的效力——信仰是不

¹¹ 牛津運動一般以 1833 年 7 月 14 日基布爾在牛津大學聖瑪利亞堂的講道〈國族叛教〉（“National Apostasy”）為起點。《時論集》（*Tracts for the Times*）自該年起發行至 1841 年，因此這場運動也被稱作「小冊運動」。

能由血緣或政權來代理的。¹²1525年，一群激進派信徒在蘇黎世彼此施行信徒洗禮，運動就此展開；1527年的《施萊泰姆信條》（*Schleitheim Confession*）則為分散各地的團體，劃下了和平主義、拒絕起誓與政教分離的邊界。他們試圖守住的，是一個不向任何政權妥協的清潔良心。

這份堅持的代價，是長達三個世紀的流亡。在1534至1535年的明斯特事件中，一批偏離和平主義的武裝路線遭到軍事鎮壓，讓重洗派從此在歐洲長期背負污名。隨後收拾局面的是門諾·西門（*Menno Simons, 1496-1561*），他在1539年出版《基督教教義基礎》（*Dat Fundament des Christelycken Leers*），把重生、洗禮、聖餐、教會紀律與不抵抗整理成一套完整教義，成為明斯特事件之後和平派重新聚攏的依據，其追隨者即今日的門諾會。胡特爾派與亞米希人則沿著荷蘭、東歐一路遷徙，最終在北美落地生根。門諾會自身的共同信仰告白，則要到1632年的《多德雷赫特信條》（*Dordrecht Confession*）才定下來，後來也隨著移民成為北美門諾會與亞米希人的信仰基準。1660年出版的《殉道者明鏡》（*Martyrs Mirror*）則把這段受難史保存了下來，成為這個傳統代代相傳的記憶。

回顧歷史，徹底改教系統承載了幾場彼此獨立卻同質的運動。1525年蘇黎世的信徒洗禮運動，確立了「自願的教會」這套教會論；1527年的施萊泰姆路線，形塑出門諾會的不抵抗與世俗分別傳統；1528年起於摩拉維亞的胡特爾派，至今仍維持著凡物公用的社群模式。此外，1652年福克斯（*George Fox, 1624-1691*）在英國發起的內在之光運動，其神學氣質與和平見證與重洗派高度相似，後來演變為貴格會，筆者在譜系上亦將其歸入此系統。

同時，這股徹底改教的衝動不僅表現在教會體制的顛覆，也展現在教義的解構上。與重洗派同屬此陣營的「福音理性派」（*Evangelical*

¹² 1962年喬治·威廉斯（*George Huntston Williams*）提出 *Radical Reformation*（徹底改教），以區分「體制宗教改革」（*Constitutional Reformation*）。Anabaptists（重洗派）原為敵方稱呼。*Radical* 字源 *radix* 意為「根源」，故譯為「徹底宗教改革」以傳達還原信仰本質之精神。

Rationalists），基於嚴格的唯獨聖經原則而拒絕三位一體教義，後來發展為一位論派（Unitarianism），並影響到了北美的自然神論者；到了十九世紀，美國的一位論派更與主張全人類皆將得救的普救論派（Universalism）逐漸匯流。雖然他們在神學上已走到正統基督教的邊緣，但在歷史發生學上，同樣是這場拒絕向傳統妥協的激進運動所衍生出的分支。

到了二十世紀後期，新重洗派的和平神學將這份門徒倫理重新推回整個新教學界；而 1925 年成立的門諾會世界聯會，也透過全球救援網絡，持續將這份精神帶往有需要的地方。

浸信宗系統：信徒的教會

於是領受他話的人就受了浸。那一天，門徒約添了三千人，都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接，擘餅，祈禱。

——《使徒行傳》2:41-42

浸信宗出自後宗教改革時期的英國分離派中最激進的一支。他們認定國教已無可挽回，主張與其完全分離，並依照新約模式另建自治的信徒堂會。1609 年，流亡阿姆斯特丹的分離派領袖約翰·史密斯（John Smyth, 1554-1612）與多瑪斯·赫爾維斯（Thomas Helwys, 約 1575-約 1616）彼此施行信徒洗禮；1612 年，赫爾維斯率領信徒返回英格蘭，在倫敦建立了首間本土浸信會。他更發表《不義的奧秘》（*A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*），大膽向英王詹姆士一世宣告「人的宗教是上帝與他自己之間的事，君王沒有權力作人靈魂的主宰」，確立了浸信會「政教分離」的主張，隨後因此死於獄中。¹³

¹³ Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* (London, 1612)。赫爾維斯主張宗教自由包括猶太教與伊斯蘭教。1689 年《第二倫敦信仰告白》確立地方堂會自治與「信徒浸禮」。浸信會由「小群」（sect）演化為主流。1833 年《新罕布夏信仰告白》為北美通行簡本。

浸信會與重洗派同樣堅持信徒洗禮，兩者卻不同源。他們的分野在於歐陸與英美的政治環境差異：被逼出社會邊緣的重洗派選擇與世界分別，浸信會則在堅持政教分離的同時，積極擁抱公共事務、教育與普世宣教。「信徒的教會」是浸信宗的核心精神：教會不是人一出生就自然落入的秩序，而是由自願認信、自願入群的信徒，在基督之下結成的自治共同體。

浸信宗後來便深刻的影響英美新教的發展。1580 年代的英國分離派運動，發展為堂會自治的教會論，浸信會是其中的大宗；清教徒革命後，英國浸信會也以改革宗的《西敏信條》為底本，於 1644 年與 1689 年先後發表兩份《倫敦信仰告白》（*London Confession*）。十七世紀浸信會信徒在北美生根，在當地推動了宗教自由運動，影響了日後美國憲法中政教分離的精神。1833 年的《新罕布夏信仰告白》（*New Hampshire Confession of Faith*）試圖調和嚴格的加爾文主義，留下容納亞米念神學的空間，這日後也成為美南浸信會《浸信會信仰與信息》（1925）的底本，因而美國的浸信宗也分成了「特選浸信會」（*Particular Baptists*）與「普遍浸信會」（*General Baptists*）。

除了在英美的發展，1792 年，威廉·克理（*William Carey, 1761-1834*）成立浸信會差會，並於隔年前往印度，此舉催生了現代新教的宣教運動，徹底改變了整個新教的教會論。其後，第二次大覺醒使浸信會在美國南方呈現爆炸性的擴張；1895 年全國浸信會聯會的成立，也是黑人教會運動的重要成果，這後來也成為二十世紀民權運動的組織基礎。至於 1920 年代的基要主義爭論，則在宗派內部分化出美南浸信會，既成為美國最大的新教宗派，亦是北美保守派的大本營。

循道宗系統：蒙恩的途徑

你們得救是本乎恩，也因著信。這並不是出於自己，乃是上帝所賜的。

——《以弗所書》2:8

在英國的復興運動中，十八世紀的循道運動展現出與前一個世紀的清教徒及浸信會截然不同的特色。約翰·衛斯理（John Wesley, 1703-1791）終身維持著英國國教牧師的身分，從未打算另立宗派；他真正想做的，是體制內的改革。1738 年經歷了重生與復興的經驗後，他接受了「循道者」

（methodist）這個原本帶著嘲諷意味的稱呼，將祈禱、讀經、領受聖餐、禁食與濟貧，編排成有方法可循的「蒙恩的途徑」（Means of Grace），並透過「班會」制度將信徒編進彼此監督與扶持的小組中。¹⁴他主張，恩典不能只是坐等而來，而是有實際的途徑可走——這正是循道宗留給新教最務實的一份遺產。

當這場運動跨越大西洋後，因為美國獨立戰爭，使得美國的循道運動在 1784 年決定脫離國教獨立立宗，而英國循道運動則是等到衛斯理逝世之後才正式立宗。因此，英國循道會維持以大會為核心、不設主教職分的「牧職聯席制」；美國衛理公會則於 1786 年確立了會督制。至於宗派的信條，衛斯理把英國國教的《三十九條信綱》刪節後交給美國的循道會，後來定型為〈宗教信條〉（Articles of Religion）二十五條，是循道宗唯一具信條地位的文件。

¹⁵十九世紀時，美國衛理公會曾因奴隸制爭議，於分裂為北方的美以美會

（Methodist Episcopal Church）與南方的監理會（Methodist Episcopal Church, South），直到 1939 年才重新合一，並於 1968 年又和聯合同寅會（Church of the United Brethren in Christ）合併成為聯合衛理公會（United Methodist

¹⁴ John Wesley, *The Means of Grace*, Sermon 16。北美循道宗 1784 年「聖誕會議」制度化，1786 年主教制底定。1844 年因奴隸制分裂，1939 年聯合為衛理公會（The Methodist Church），1968 年併入聯合衛理公會。1847 年抵廣州，1886 年福州設年議會。

¹⁵ 衛斯理刪去《三十九條信綱》中帶加爾文主義色彩與英國國教體制的條文，濃縮成二十四條，1784 年隨《主日崇拜禮文》（*The Sunday Service*）送交美國；同年巴爾的摩「聖誕會議」採納，其後增列承認美國政治獨立的一條，成為通行至今的〈宗教信條〉二十五條。衛斯理的《標準講道集》（*Standard Sermons*, 1746-1760）與《新約註釋》（*Explanatory Notes upon the New Testament*, 1755）同為教義準繩；英國循道會則以這兩者加上歷年大會決議為準。

Church），也是全球循道宗最大的教會。1881 年於倫敦成立的世界循道衛理宗協會（WMC），今日則代表著全球約 8,000 萬名信徒。

回顧歷史，循道宗的核心不僅承載了 1738 年以來的福音派大復興，它自身也不斷催生出新的教會運動。例如 1830 年代興起的聖潔運動，將衛斯理「全然成聖」的教義推向普世，衍生出了循理會（Free Methodist Church）、聖潔會（Holiness Church）與拿撒勒人會（Church of the Nazarene）。¹⁶ 卜維廉（William Booth, 1829-1912）1865 年在倫敦東區展開的宣教事工，於 1878 年定名為救世軍（Salvation Army），也是屬於聖潔運動發展出的社會宣教體制。在美國，循道宗更積極投入廢奴與禁酒運動；1908 年美以美會通過的《社會信條》（*Social Creed*），更是歷史上第一份由基督教宗派所通過的公共政策綱領。這些運動不僅重塑了循道宗自身的面貌，也為隨後興起的五旬宗運動鋪好了道路。

復原主義運動：信徒皆祭司

惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬上帝的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。

——《彼得前書》2:9

十九世紀的復原主義運動走了一條最激進的路：越過一千八百年累積的傳統與教義，直接回歸使徒時代的原始教會秩序。它把「信徒皆祭司」推到極致，取消了聖職中介，把講壇與治理權完全交還給會眾。雖然這些群體通常都認為自己是「無宗派」的，但筆者以為，其神學、釋經與對教會傳統的態度，本身也已經形成了一種宗派的家族性特色。

¹⁶ 參 Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, 2nd ed. (Lanham: Scarecrow Press, 1996)。台灣聖教會源於 1901 年東京創立的美國東方宣教會，循理會（1860 年成立，1904 年入河南，1949 年後轉進台灣）、救世軍（1865 年由 William Booth, 1829-1912 創立）與拿撒勒人會（1908 年）均為主要團體。

它的典型樣貌是「分散」：在不同地域各自發生，卻都指向同一個回歸的動作。十八世紀末至十九世紀初，維吉尼亞有人脫離美以美會、新英格蘭有人脫離浸信會，他們都單以「基督徒」自稱，史稱「基督徒連結會」

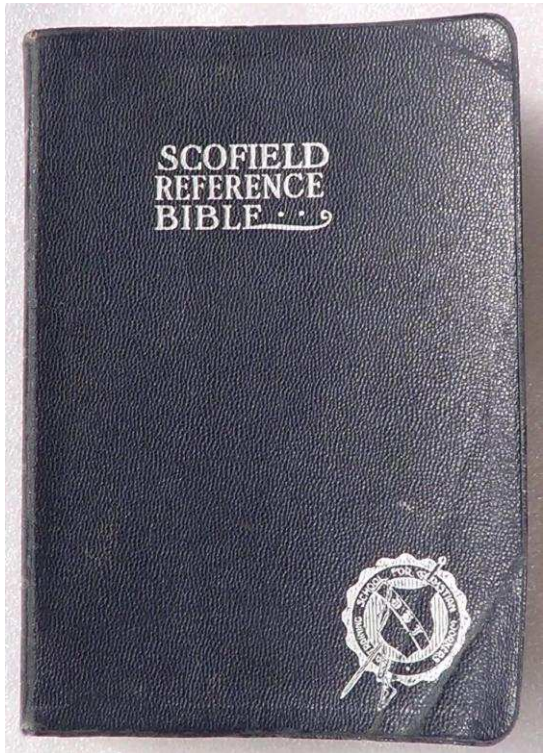
（Christian Connection）；1801年肯塔基坎恩嶺的營會復興掀起了這股回歸使徒教會的浪潮，這些力量與坎伯（Alexander Campbell, 1788-1866）的運動於1832年合流，最終匯聚為今日的基督的教會（Churches of Christ）與門徒會（Disciples of Christ）。與此並行

的是1831至1844年間的米勒派復臨運動，該運動在1844年10月22日的「大失望」後分裂，其中一支於1863年確立為基督復臨安息日會。¹⁷

值得注意的是，這股強烈的「復原」衝動有時也會跨越正統基督教的邊界；例如1830年興起的摩門教

（Mormonism），以及十九世紀後期從復臨運動周邊衍生而出的耶和華見證人（Jehovah's Witnesses），在歷史發生學上，同樣是這股北美復原風潮下的產物。

另一支則發源於英國。1828年前後始於都柏林的無宗派擘餅聚會，



達秘的時代論神學經由《司可福串珠註釋聖經》流入北美的聖經學院與函授課程，影響力遠遠超出弟兄會本身。

（圖片來源：維基圖庫）

¹⁷ 復臨運動起於1830至1840年代美國浸信會傳道人威廉·米勒（William Miller, 1782-1849）的預言計算；1844年10月22日基督未如預期再臨，史稱「大失望」（the Great Disappointment）。此後米勒派分裂為數支，其中一支經懷愛倫（Ellen G. White, 1827-1915）、貝約瑟（Joseph Bates）等人重整，於1863年正式組成基督復臨安息日會。參 George R. Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Hagerstown: Review and Herald, 2000)。復臨傳統的具體訴求包括重守第七日安息日、拒絕靈魂不滅的希臘式思辨，以及重拾初代教會的末世期待。

經 1831 至 1833 年連續三屆的波爾斯考特預言大會向外擴散、形成共識，演變為普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）；其領袖達秘（John Nelson Darby, 1800-1882）提出的時代論，經 1909 年《司可福串珠註釋聖經》（*Scofield Reference Bible*）的引薦，成為北美基要主義與基督教錫安主義的神學基礎。

這股復原精神也催生了信心宣教運動。喬治·慕勒（George Müller, 1805-1898）創辦的孤兒院，以及戴德生（Hudson Taylor, 1832-1905）1865 年創立的中國內地會，不僅把「不設中央總會、不領固定薪水」的模式帶向海外，也把弟兄會的擘餅實踐帶進中文世界，形塑了後來的地方教會與跨國召會網絡。¹⁸值得一提的是，後來亞非地區許多獨立興起的本土教會運動，在譜系分類上也常被歸入這個宗派系統中。因此筆者認為，日本的無教會主義的精神也可以歸類於此。

五旬宗系統：經驗聖靈的大能

上帝說：在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的。你們的兒女要說預言；你們的少年人要見異象；老年人要做異夢。

——《使徒行傳》2:17

五旬宗與復原主義之間有共享的神學傾向，便是兩者都想跳過歷史累積的傳統體制，直接回到使徒時代，差別其想恢復的是什麼：復原主義想要恢復無聖職的教制，五旬宗想要的是《使徒行傳》第二章的聖靈經驗。對五旬宗而言，聖靈的大能並非只是系統神學中的一條教義，而是可以在聚會中親身經驗的事實。

1901 年，查理·巴罕（Charles Parham, 1873-1929）在托皮卡的聖經學校把「說方言」界定為聖靈洗的客觀憑據，奠定了五旬宗的核心教義；1906 年，

¹⁸ 同樣誕生於這股浪潮邊緣的耶和華見證人與耶穌基督後期聖徒教會，也可以在十九世紀美國的復原文化中一併研究，但因其三一論、基督論與額外經典的立場，主流大公教會通常不把它們列為基督新教宗派。宗教史上的親緣與教義上的認可，是兩個不同的問題。

非裔傳道人威廉·西摩（William Seymour, 1870-1922）領導的洛杉磯阿蘇撒街復興，則賦予這場運動具體的實踐形態——那是跨越種族與階層的長時間聚會。¹⁹最早的制度化形態就沿用了阿蘇撒街教會的名稱「使徒信心會」

（Apostolic Faith Mission）；隨著信徒人數爆發性增長，各地代表於 1914 年集會，正式成立了神召會（Assemblies of God）；兩年後通過的《基本真理聲明》（*Statement of Fundamental Truths*, 1916）把「說方言是聖靈洗的憑據」等主張固定下來，是五旬宗第一份、也是流傳最廣的信條。

五旬宗的傳播速度在八大系統中名列前茅。復興爆發後兩年內，宣教士便帶著「方言是為了向萬民傳福音」的末世急迫感，把信仰帶到智利、挪威、印度與中國，並在各地催生了本土運動：1917 年成立於北京的真耶穌教會，是首個由華人自立、自傳並反向差派宣教士的團體；在非洲，阿蘇撒街的影響與本土先知運動結合，發展出了基督使徒教會（Christ Apostolic Church）這類非洲本土教會。²⁰



洛杉磯阿蘇撒街的使徒信心會（Apostolic Faith Gospel Mission）會址，1906 年的復興由此走向全球；照片攝於 1920 年代。
（圖片來源：維基圖庫）

整體而言，五旬宗承載的是聖潔運動中「第二次祝福」的教義、1875 年起英國凱西克大會（Keswick Convention）對更深生命的追求，以及十九世紀末北美的神醫運動。這些伏流最終在 1906 年的阿蘇撒街匯聚，確立為 1914 年的神召會與各地的五旬節宗派；而 1913 至 1916 年間發生的「獨一神格」

¹⁹ 五旬宗史並列 1901 年托皮卡與 1906 年阿蘇撒街為起點，參 Cecil M. Robeck Jr., *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville: Thomas Nelson, 2006)。

²⁰ 參 Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)；Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven: Yale University Press, 2010)。非洲獨立教會（AICs）源於五旬宗。真耶穌教會由魏保羅 1917 年於北京創立。

（Oneness Pentecostalism）爭議，則從同一場運動中分化出去，另行發展成獨立的區塊。不過，這個系統的發展史也說明了，教會運動不必然都會走向封閉的宗派體制：**1960 年興起的靈恩更新運動（Charismatic Renewal），就成功穿透了聖公宗、信義宗、循道宗甚至羅馬天主教的藩籬，至今沒有形成任何單一的新宗派——相對於已經成形的古典五旬宗（Classical Pentecostalism），靈恩更新運動至今仍是一股在各大傳統中持續流動、跨越邊界的屬靈力量。**

八大宗派系統總表

下表整合了前述的八大宗派系統，列出其在歷史上的精神會祖、重要年分、核心精神、主要信條與信徒估計：

宗派系統	會祖	改革年 立宗年	核心精神	主要信條	全球信徒 估計	世界聯盟（會員 數）
信義宗系 統	馬丁· 路德	1521 / 1530	因信稱義 的福音	大小問答（1529） 奧斯堡信條 （1530） 協同書（1580）	8,500 萬	世界信義宗聯會 （LWF, 1947） / 7,700 萬
改革宗系 統	約翰· 加爾文	1522 / 1536	一切榮耀 歸與上帝	第一瑞士信條 （1536） 海德堡要理問答 （1563） 多特法典（1619） 西敏信條（1647）	1 億 1,000 萬	世界歸正合一教會 聯盟（WCRC, 2010） / 約 1 億
聖公宗系 統	湯瑪 斯· 克 蘭麥	1534 / 1549	大公與改 革的中庸 之道	公禱書（1549） 三十九條信綱 （1571）	9,000 萬	普世聖公宗（蘭柏 會議, 1867） / 8,500 萬

徹底改教運動	門諾·西門	1525 / 1539	堅守清潔的良心	施萊泰姆信條（1527） 多德雷赫特信條（1632）	300 萬	門諾會世界聯合（MWC, 1925） / 210 萬
浸信宗系統	多瑪斯·赫爾維斯	1609 / 1612	信徒的教會	第一倫敦信仰告白（1644） 第二倫敦信仰告白（1689） 新罕布夏信仰告白（1833）	1 億 7,000 萬	浸信會世界聯盟（BWA, 1905） / 5,100 萬
循道宗系統	約翰·衛斯理	1738 / 1784	蒙恩的途徑	〈宗教信條〉二十五條（1784）	8,500 萬	世界循道衛理宗協會（WMC, 1881） / 8,000 萬
復原主義運動	約翰·達秘	1801 / 1833	信徒皆祭司		3,000 萬	無統一聯盟
五旬宗系統	威廉·西摩	1906 / 1914	經驗聖靈的大能	基本真理聲明（1916）	古典五旬宗約 3 億；併計靈恩派逾 5 億	世界五旬節聯誼會（PWF, 1947） / 未公布統一會員數

結語：在持續改革中守護福音的真理

新教五百年的歷史是由一連串的教會運動所構成，而宗派，正是這些運動沉澱、發展後留下的具體樣貌。本文所論述的八大系統，即是這五百年來十幾場復興與改革運動各自體制化的結果。由此可見，研究宗派譜系，實質上就是在閱讀福音於不同歷史境遇中的運動史。

然而，宗派體制並非封閉的，其內在形態仍會受到歷史新風潮的持續推動而改變。以聖公宗系統為例，1833年啟動的牛津運動便重新定義了該宗派的屬靈面貌；這場運動促使聖公宗在宗教改革三百年後，重新發展出中世紀式的修會傳統與深度的禮儀實踐。這說明了即便是已經定型的宗派，在特定條件下依然能被新的屬靈運動所重塑。

另一方面，有些教會運動至今仍在各大傳統中穿梭，並未發展為任何獨立的宗派門戶。例如1960年興起的靈恩更新運動，便成功穿透了聖公宗、信義宗、循道宗與羅馬天主教的邊界，使參與者在維持原有宗派身分的同時，得以共享一致的屬靈經驗。這種跨越宗派藩籬的流動力量，連同當代的普世合一運動，在在顯示出教會運動不必然總是以體制的分裂作為收場。

新教的生命力，正展現於「持續改革」（*Semper Reformanda*）的精神之中。每一段制度的分化、信條文獻的精煉，以及信徒的開拓實踐，都是特定時空下為了守護福音而展開的具體行動。這些歷史足跡共同構成了大公教會不可分割的集體記憶。宗派的多樣性並非合一的阻礙，它反而具體證實了：**福音真理的豐盛維度，是無法被任何單一體制所完全窮盡的。**²¹🌐

²¹ 本文所說的合一不是取消教義差異，而是在準確理解差異之後，承認各傳統都必須持續接受福音的批判。參世界基督教協進會信仰與教制委員會，*Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper No. 111, Geneva: WCC, 1982)。



八大新教宗派的核心精神，正是源於相同的捍衛福音真理與「唯獨聖經」的精神。
(ChatGPT 生成圖)

【文獻與翻譯】

古典時期選材：盧坎篇

——C. S. 路易斯《已棄之象：中世紀與文藝復興文學導論》譯文（五）

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

※關鍵字：盧坎、但丁、中世紀宇宙觀、古典傳統、寓意解經

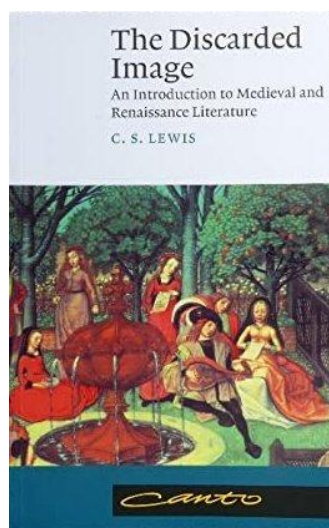
書籍資訊

【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】第二節、古典時期選材：盧坎篇

二、盧坎

盧坎（Lucan）生於主後 34 年，卒於 65 年。塞內卡（Seneca）與迦流（Gallio，也就是那位「不管這些事」的人）都是他的叔父。他以羅馬內戰為題材的史詩《法薩利亞》（*Pharsalia*），因為他以一個人所能遭遇的最悲慘方式死去，而未能完成：他參與了反對尼祿（Nero）的密謀，事敗被捕後，在獲得赦免的承諾下轉而為皇帝作證，供出許多人，其中甚至包括自己的母親，然而最後仍然遭到處決。依我看來，如今人們低估了他的詩作。當然，那是一部充滿血腥與驚險場面的作品；

不過就這一點而言，它並不比韋伯斯特（Webster）與圖爾納（Tourneur）的作品更糟。在風格上，盧坎和楊格（Young）一樣，是位「陰鬱的警句家」（a gloomy epigrammatist）；又像塞內卡一樣，是「言辭戲劇性突轉」（the verbal *coup de théâtre*）的大師。

據我所知，這種風格在中世紀並沒有受到仿效，但盧坎本人卻備受推崇。但丁在《論俗語》（*De Vulgari Eloquentia*）中，將盧坎與維吉爾（Virgil）、奧維德（Ovid）和斯塔提烏斯（Statius）並列，稱他們為四位「受規範的詩人」（*regulati poetae*; II, vi, 7）。在靈薄獄（Limbo，或譯「地獄邊境」）那座高貴的城堡裡，他也



盧坎（Marcus Annaeus Lucanus）胸像，位於他的出生地西班牙哥多華。他因捲入反尼祿的密謀而死，《法薩利亞》也就此停在第十卷、未能完成。

（圖片來源：維基圖庫）

與荷馬（Homer）、賀拉斯（Horace）、奧維德、維吉爾，以及但丁本人並列。¹喬叟（Chaucer）在將自己的《特洛伊羅斯》（*Troilus*）送入世間時，則吩咐它去親吻「維吉爾、奧維德、荷馬、盧坎與斯塔提烏斯」所留下的足跡（V, 1791）。

盧坎筆下最受歡迎的人物，是阿米克拉斯（Amyclas），²那位把凱撒從帕萊斯特拉（Palaestra）渡往義大利的貧窮漁夫。盧坎借這個人物大大讚揚了一番貧窮。他說，當凱撒敲響阿米克拉斯的家門時，阿米克拉斯絲毫沒有驚慌失措：有哪一座神殿、哪一道城牆，敢誇口自己擁有同樣的安全保障呢？（V, 527 以下）但丁在《饗宴》（*Convivio*; IV, xiii, 12）中熱情地翻譯了這段文字，後來又在《天堂篇》（*Paradiso*）中，以更優美的方式重新喚起這個典故。他讓多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）說，聖方濟各（St. Francis）的新娘（譯註：即「貧窮女士」（Lady Poverty））長久以來一直乏人追求，然而，那位令世上其他所有人聞之喪膽的人，來到阿米克拉斯家中時，卻發現她毫不畏懼（XI, 67 以下）。盧坎筆下兩位重要的女性人物，茱莉亞（Julia；見《法薩利亞》I, 111）和瑪西亞（Marcia；II, 326），也出現在《地獄篇》（*Inferno*）那些高貴而有德行的異教徒之中（IV, 128）。在那裡與她們並列的科爾內莉亞（Cornelia），通常被認為是格拉古兄弟（the Gracchi）的母親；但我認為，她更可能是龐培（Pompey）的妻子科爾內莉亞（Cornelia）。她在盧坎的作品中（V, 722 以下）以理想妻子的形象出現。

不過，除了可以證明盧坎當時廣受歡迎之外，這些借用對我們的討論並沒有太大關係。但丁作品中的另外兩處文字，對我們現在的目的而言，就更具有啟發性了，因為它們揭示了中世紀閱讀古代文本時一些獨特的方式。

在第二卷（325 以下）中，盧坎敘述了瑪西亞（Marcia）的故事。她最初嫁給加圖（Cato），後來又奉加圖之命嫁給荷爾頓西烏斯（Hortensius）。如

¹ *Inferno*, IV, 88.

² 參 E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. R. Trask (London, 1953). 遺憾的是，這本書英譯本中的拉丁文引文翻譯並不可靠。

今荷爾頓西烏斯去世了，正值加圖與羅馬最黑暗的時刻，她回到前夫身邊，要求與他復婚，並且如願以償。儘管盧坎以修辭性的筆法處理這個故事，它仍是一幕動人、純粹屬於人世的場景。然而但丁³卻完全以寓意的方式來解讀它。對但丁而言，瑪西亞代表「高貴的靈魂」（*la nobile anima*）。當她還是處女時，她代表「青春期」（*l'adolescenza*）；成為加圖的妻子後，她代表「青年期」（*la gioventute*）。她為加圖所生的孩子，就是人生這個階段應有的各種德行。她與荷爾頓西烏斯的婚姻代表「老年期」（*senettude*），為他所生的孩子，則代表老年人應有的德行。荷爾頓西烏斯之死以及她隨後的寡居，代表人從老年進入極老之年（*senio*）的過渡。最後，她回到加圖身邊，則向我們展現了高貴的靈魂轉向上帝。但丁接著說：「而世間又有哪一個人，比加圖更配用來象徵（*significare*）上帝呢？當然一個也沒有。」但丁對這位古代自殺者竟給予如此驚人的高度評價，也有助於我們理解，為什麼後來在《神曲》中，他會讓加圖擔任煉獄的守門人。

同樣是在《饗宴》（III, v, 12）中，但丁主張「對蹠點」（Antipodes）的存在，並且很自然地引用大阿爾伯特（Albertus Magnus）來支持自己的看法，因為在當時，他已經是所能找到最可靠的科學權威之一。但有趣的是，但丁並不以此為滿足，他還引用了盧坎。在《法薩利亞》第九卷穿越沙漠的行軍途中，一名士兵抱怨他們迷失在地球上一片陌生的區域，說道：「或許此刻羅馬本身就在我們腳下。」（877）於是，對於一個純粹屬於科學的命題，詩人竟與科學家並列，成為具有權威性的依據。每當我們試圖衡量一部古代文本對中世紀讀者造成的整體影響時，都必須把這種令人驚訝的現象牢記在心：他們在實際閱讀時，未能，或者根本拒絕區分不同種類的書籍，儘管在理論上並非總是如此。這種習慣和許多中世紀的習慣一樣，在中世紀結束之後仍延續了很長一段時間。伯頓（Burton）就是一個顯著的例子。他引

³ *Convivio*, IV, xxviii, 13 sq.

用赫利奧多羅斯（Heliodorus）的《衣索比亞故事》（*Aethiopica*），來說明⁴想像力在生理上的作用，彷彿這部傳奇小說是一部歷史著作；他又拿奧菲斯（Orpheus）的神話作為證據，證明野獸能夠欣賞音樂。⁵在那段討論性變態的拉丁文長篇文字中，⁶皮格馬利翁（Pygmalion）與帕西淮（Pasiphae）等神話人物，也與近代及歷史上的實際案例並列在一起。因此，盧坎對女巫埃里克托（Erichtho）種種駭人行徑的長篇描述，⁷很可能產生了**超越文學領域的影響**，而且其後果可能極為惡劣。**審判女巫的法庭或許曾經把這些描述當真，並以此作為參照。**不過，由於獵巫活動最盛行的時期是在中世紀之後，我在這裡就不進一步探討這種可能性了。

或許盧坎對「宇宙模型」最重要的貢獻，出現在他的第九卷開頭，龐培的靈魂從火葬柴堆升往諸天。這一幕重現了西塞羅《夢》中西庇阿的升天，但又增添了一些新的細節。龐培抵達「幽暗的空氣與載著群星的輪軸相接之處」⁸，也就是諸天球所在之處（5）。換句話說，他已經來到空氣與以太之間的巨大分界，也就是亞里斯多德所說的「自然」與「天界」之間的界線。這裡顯然就是月球運行的軌道，因為空氣所占據的區域，正是「位於大地諸境與月球運行之間的空間」⁹（6）。這裡住著半神魂（*semidei Manes*, 7），也就是那些善人的亡魂，如今已成為半神。顯然，他們居住在空氣的最上層，幾乎已經進入以太本身；因為盧坎稱他們為「堪受下以太者」（*patientes aetheris imi*, 8），意思是「能夠承受（或許也可以說，能夠呼吸）最下層的以太」。彷彿在空氣與以太交會之處，以太變得更像空氣，而空氣也變得更像以太。到了這裡，龐培才第一次飽飲「真正的光」，讓自己充滿其中¹⁰（11 - 12），並且看見「我們所謂的白晝，原來籠罩在何等廣大的黑夜之下」

⁴ Pt. 1, 2, M, 3, subs. 2.

⁵ Pt. II, M. 2, 6, subs. 3.

⁶ Pt. III, 2, M. 1, subs. 2.

⁷ *Pharsalia*, VI, 507 sq.

⁸ *Qua niger astriferis connectitur axibus aer.*

⁹ *Quodque patet terras inter lunaeque meatus.*

¹⁰ *Se lumine vero implevit.*

¹¹ (13)。最後，他向下俯視，看見自己的屍體遭到種種羞辱，只得到一場淒涼而草率的葬禮，這一切反而使他笑了起來（*risitque sui ludibria trunci*, 14）。

Schema huius præmissæ diuisionis Sphærarum.



彼得·阿皮亞努斯（Peter Apian）《宇宙誌》（*Cosmographia*, 1524）所繪的諸天球：由內而外是四元素、月球、水星、金星、太陽……最外圈標著「至高天」（EMPIREVM）。

（圖片來源：維基圖庫）

這裡的每一個細節，我們之後都會在不同作者那裡再次遇見。而對英國人來說，眾所周知，這段文字還有另一層更為切身的意義。首先，薄伽丘

¹¹ *Quanta sub nocte iaceret nostra dies*. 我認為這句話可能有兩種意思：「與以太相比，我們地上的白晝何其黑暗」；或者是「我們地上的白晝，發生在何等巨大的夜間現象之深淵下（也就是群星，參 11-13）」。前一種解釋的可能性大得多，參下文第 111 頁。

（Boccaccio）在《泰西達》（*Teseide*, XI, 1 以下）中借用了這一段，用在阿爾奇塔（Arcita）的亡魂身上。他的亡魂一路飛升，直到第八天球，也就是恆星天（*stellatum*）的凹面，而將其他諸「元素」（*elementi*）的凸面（*conversi*）留在身後。這裡的「元素」（*elementi*）和其他許多地方一樣，所指的並不是元素，而是諸天球。當他從下方升向每一個天球時，所面對的自然是在它的凹面；而當他升到天球之上，回頭俯視時，所看見的則是它的凸面。至於恆星天（*stellatum*），在他眼中始終是凹面，因為他並沒有穿越它、升到它的另一側（此時他其實已經升得比龐培高得多）。他和西庇阿一樣，看見大地是何等渺小；也和龐培一樣，笑了起來。不過，他笑的並不是自己的葬禮。龐培的葬禮是一場偷偷摸摸、草草了事的喪事，阿爾奇塔所笑的卻是人們為他的死亡所發出的哀悼。喬叟（Chaucer）根據《泰西達》寫作〈騎士的故事〉（*The Knight's Tale*）時，並沒有採用這一段；但後來卻把它用在特洛伊羅斯（Troilus）的亡魂身上（V, 1807 以下）。有人認為，特洛伊羅斯的笑帶著苦澀與諷刺意味。我從來不這麼認為；而我們剛才一路追溯這段文字的傳承脈絡之後，我更覺得這種解釋不太可能。我認為，這三個亡魂，也就是龐培、阿爾奇塔與特洛伊羅斯的亡魂，都是出於同一個理由而笑：**他們笑的是那些生前看來無比重要的事物，死後看來竟是如此渺小。**正如我們從夢中醒來，也會對那些在夢裡顯得無比巨大的瑣事與荒謬之事一笑置之。🌐

（未完待續）

【專題文章】

從聖經接受史分析無教會第二世代領袖對羅馬書十三章 1～7 的詮釋

——以畔上賢造、黑崎幸吉、矢內原忠雄為中心

廖本恩

無教會者

✧關鍵字：羅馬書、聖經接受史、畔上賢造、黑崎幸吉、無教會主義

緒論

近半世紀以來，學者基於高達美（Hans-Georg Gadamer）提出的效果史（effective history）並衍伸的接受史，發展出聖經接受史（Reception History of the Bible）之進路。¹學者透過該進路，探討某種族、時代、語言、群體，對經文詮釋的樣貌。其中，羅十三 1～7，一直是該領域的熱門經文。因為該經文涉及基督教與政權的關係，且解經者容易將自身處境帶入詮釋中。

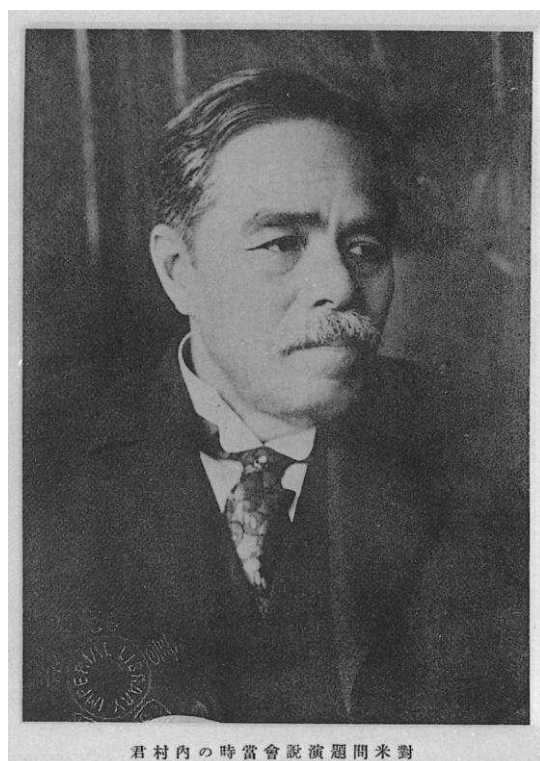


無教會主義最看重的，是信徒親自回到聖經本身。
（圖片來源：Unsplash）

¹ 王志希：〈全球史視角下的「聖經接受史」——走向「全球基督教史」與「接受史」的整合〉，載《輔仁宗教研究》第三十一期（2015 年秋）：144—5。

換言之，此段經文易反映出解經者的政教觀並其身處的時代處境。

現今已存在許多從聖經接受史探討羅十三 1~7 的先行研究。因此，本文透過下列三點，定出獨特的研究範圍：首先，研究關注的區域是：日本。明治時期（1868~1912），日本與基督宗教的再次相遇；同時間，近代天皇制逐漸形成。因此自該時起，日本政教間就存在著極大的張力。至大正年間（1912~1926），日本興起許多基督教思想家，會透過書寫的形式，探討基督宗教與政治的張力。進而，探究羅十三 1~7 的著述亦逐漸增多。宮田光雄（Miyata Mitsuo），曾詳細探究日本統治時代（1868~1945）時，日本人與在日宣教士對該段經文的詮釋，是否會受所屬的時代影響。²次者，本文鎖定的時代為：十五年戰爭期前後（1931~1945，下稱戰爭期）。該時期的日本社會，瀰漫著愛國主義與軍國主義思想，且政府加強警察系統，強烈抵制馬克思主義與左派思想，以確保民心。上述的政策與風氣，讓言論自由被縮緊，雜誌與書籍亦受到影響。鳴原真裕美（Shigihara Mayumi）分析了該時期日人對羅十三 1~7 的詮釋，並從中找尋各作者的國家觀。³最後，本文關注的群體是：無教會主義（下稱無教會）的第二世代領袖群。



內村鑑三，攝於對美問題演說會期間（約 1924 年）。

（圖片來源：維基圖庫）

² 宮田光雄：《權威と服従：近代日本におけるローマ書十三章》（東京：新教出版社，2003）；宮田光雄：《国家と宗教：ローマ書十三章解釈史=影響史の研究》（東京：岩波書店，2010）。

³ 鳴原真裕美：〈戦時下日本におけるローマ書 13 章解釈に見る「国家論」：国家への服従をめぐる〉，載《恵泉アカデミア》第 3 号（1998 年 10 月）：頁 191-204。

無教會，是內村鑑三（Uchimura Kanzō）於 1900 年開始的日本基督教本色化運動。其認為歐美宣教士，帶來太多額外的規則與禮儀，使教會偏離了原初神設立的心意。因此，內村開始了以基督與十字架為中心的無教會聚會形式：出版雜誌、周日集會與演講會。且由於該運動注重思想的特性，吸引許多年輕知識份子參與。進而，無教會的思想，對於 20 世紀的日本基督教知識份子，產生一定的影響力與代表性。因此，本田逸夫（Honda Itsuo）在研究明治神學家對羅十三 1~7 的詮釋時，就有選擇內村為其中一位代表。⁴

綜合上述，本文選取的對象是：無教會第二世代領袖的畔上賢造（Azegami Kenzō）、黑崎幸吉（Kurosaki Kōkichi）與矢內原忠雄（Yanaibara Tadao）。三人對羅馬書的詮釋，具有高度的相似，這可能是受到時代與處境的影響：三人皆為知識份子，都受過內村的無教會思想教導，加上皆在十五年戰爭期左右，出版羅馬書註釋；但若就羅十三 1~7 來看，三人的詮釋卻有明顯不同之處，這可能就是受到各自的專長與經驗所影響。進而，本文欲透過聖經接受史的進路，分析這三位無教會第二世代領袖對羅十三 1~7 詮釋的異同。探究當時社會的處境與各人的背景，使三人的詮釋之間，具有怎麼樣的「共同性」與「獨特性」。

章節編排上，扣除緒論與結語，本文共有三節。第一節將簡述三位解經者與各自著作的背景；而二、三節，將透過「經文主旨與目的」、「是否要順從不義的政府」兩點，來探討三人詮釋的異同之處。

三者的羅馬書著作簡介

本節將簡介三人背景並各自的羅馬書註釋，以便後面兩節要做差異比較時，能有參照。

⁴ 本田逸夫：〈明治末年以降のローマ書一三章論—海老名弾正・内村鑑三・山室軍平を中心として—〉，收《九州地区国立大学教育系・文系研究論文集》第五卷第一號（2017 年 9 月）：頁 6—7。

一、畔上賢造

畔上是三人中，最早寫出羅馬書註釋者。其於 1884 年出生，1902 年進入早稻田大學預科，修讀哲學。其於大學期間，加入內村門下。畢業後，前往千葉中學校擔任英文教師。1911 年，從學校辭職，成為獨立傳道。八年後，受內村之邀，成為《聖書之研究》助手，參與編輯工作。⁵1928 年，從內村門下獨立，開始無教會的傳道工作。

畔上的《羅馬書註解》（ロマ書註解）原稿，是在 1923 年完成，但因當年發生關東大地震，部份原稿受損，使得羅九～十六的註釋，拖到內村逝世的 1930 年才出版。⁶該書的經文，為畔上根據希臘文自行翻譯。⁷進路方面，畔上採用自身在大學的主修——哲學。此外，其撰寫羅馬書時，亦同時將內村的羅馬書演講文字化，並出版《羅馬書的研究》。⁸由於兩人文稿的時間點很接近，且畔上又為內村的助手，因此雖有少數相異，但大抵而言，兩人對羅馬書的詮釋是非常相近。

二、黑崎幸吉

黑崎於 1886 年出生，高中時就讀第一高等中學（下稱一高），並於 1907 年進入東京帝大法科大學（今東京大學，下稱東大）政治經濟科。⁹1909 年，進入內村門下。東大畢業後，赴大阪工作，因而脫離內村集會。1921 年，太太因病去世；隔年，其決定離職，且花兩年的時間，前往德、法、義等地進修神哲學。¹⁰最終，於 1924 年正式開始傳道。

⁵ 畔上賢造：《ロマ書註解》（名古屋：一粒社，1930），頁 2。

⁶ 畔上：《ロマ書註解》，頁 3。

⁷ 畔上：《ロマ書註解》，頁 5。

⁸ 畔上：《ロマ書註解》，頁 3。

⁹ 無教會論研究会編：《無教會論の軌跡》（東京：キリスト教図書出版社，1989），頁 105—6。

¹⁰ 無教會論研究会編：《無教會論の軌跡》，頁 105—6。



中央為黑崎幸吉。
(照片由林良信長老授權提供)

黑崎是無教會第二世代中，最先以系統性撰寫新舊約註釋的領袖。其羅馬書的註釋，是於 1934 年出版，當時已進入十五年戰爭期。¹¹該書採用大正改譯本的經文；進路方面，黑崎採取歷史哲學，這應是其留德時曾師事教會歷史學者哈納克（Adolf von Harnack），使得黑崎在釋經時，非常重視書卷的成書背景與處境。¹²

¹¹ 此書初版是在 1934 年；本文使用的版本為 1958 年，有增加口語譯的經文，唯註釋內容並未修改。黑崎幸吉：《新約聖書—ロマ書・ガラテヤ書 註解》（東京：立花書房，1958）。

¹² 無教會論研究会編：《無教會論の軌跡》，頁 106。

三、矢內原忠雄

接著，黑崎的學弟矢內原，於 1893 年出生，1910 年就讀一高。於該校時，經學長引薦，進到內村門下。¹³1913 年，進入東大經濟科，後轉至政治科。其修讀內村於札幌農學校的同窗新渡戶稻造（Nitobe Inazō）開設的殖民政策學時，受到啟發，決定以人道視角，發掘殖民地的真實情況。¹⁴此後，其至德國攻讀博士，並於 1923 年接任東大的殖民政策學教職。

1929 年起，矢內原一邊從事教職；一邊展開無教會的傳道工作。

1937 年，其在「神的國」的演講提到：「若要拯救日本，首先就是要

摧毀它。」當時的日本處於戰爭期，瀰漫軍國主義思想，該句話猶如與全日本對立，挑起政府緊繃的神經。因此該演講後，矢內原被逐出東大，並被秘密警察監視長達數年。而《羅馬書講義》就是在此時期成型，該書收錄其 1937 年自宅集會的分享並 1940 年在日本殖民地朝鮮的演講。¹⁵書中經文大多選用大正改譯本，少數為作者自譯。進路方面，受其專業影響，選用帝國政權與被殖民者的視角。因此，合理的推測，該書很可能反映了，矢內原於戰時對於政教關係與殖民政權的觀點。



矢內原忠雄。
（圖片來源：維基圖庫）

¹³ 無教會論研究会編：《無教會論の軌跡》，頁 148。

¹⁴ 無教會論研究会編：《無教會論の軌跡》，頁 150。

¹⁵ 矢內原忠雄：《羅馬書講義》，涂南山譯（台北：永望，2013），頁 II—III。

以上為三人與各自著作的背景。這相近的寫作年代與不同的個人經驗，會對三者的詮釋帶來什麼影響？下兩節將詳細探討。

觀察點一：經文主旨與目的

釋經時，掌握「經文主旨與目的」是很重要的，因為此點的理解，將會大幅影響解經者對經文的詮釋。然而，伴隨解經者的專業與經驗不同，就會採取不同進路，進而產生各種的詮釋。本文所揀選的三人，亦展現如此的現象。然而，相異的詮釋中，是否仍有相同之處，能反映三人的共同身份與經驗？這是本段欲觀察的。

首先，畔上認為羅馬書從十二章起，在論述信徒需持有的道德觀。¹⁶其中，十二章談個人的面向；十三章則論社會的面向。¹⁷且認為**羅十三 1~7**，在敘述基督徒作為社會一員，與國家社會互動的首要原則：**服從權威論**。其運用大學主修的哲學，分析經文架構，並揭示保羅所使用的論證技巧。其中，v1~5 是談服從權威的觀點；v6 以實際例子談實踐；v7 則為本段總結。¹⁸而畔上認為撰寫此段的目的是：**回應信徒的處境**。當時羅馬帝國是空前絕後的安逸，未發生信徒被逼迫的情況，甚至從某個角度來看，羅馬政府是有助福音傳播；另一方面，有些信徒認為只需服從神，不需服從當權者，並視當權者為撒但的代理人，而這樣的言論，並無助信徒與社會的互動，甚至阻礙福音傳播。¹⁹畔上認為保羅就是此背景下撰寫的，為要向信徒傳達：**適當順服羅馬人，是理所當然的，且同時警告過於偏激的信徒**。

次者，黑崎藉由在德國所學的**歷史哲學**，分析同段經文。其追溯羅馬書的成書年代，發現當時羅馬政府尚未逼迫信徒。²⁰因而排除經文的目的，是

¹⁶ 畔上：《ロマ書註解》，頁 466-7。

¹⁷ 畔上：《ロマ書註解》，頁 466。

¹⁸ 畔上：《ロマ書註解》，頁 471-2。

¹⁹ 畔上：《ロマ書註解》，頁 471-2。

²⁰ 黑崎：《新約聖書》，頁 123。

要教導信徒於不義政權下生存。黑崎如同畔上一樣，認為保羅是在回應信徒的處境，提供信徒面對國家社會的踐行指引；但兩者的敘述有些不同。²¹其指出當時有些猶太人，相信神的國會臨到地上，所以起身反抗政府，**保羅是擔心這種反抗政府的行為，會漸漸擴及到基督徒的圈子，因而寫下此段內容。**²²這樣的推論是有根據的，像是專研新約背景的德席爾瓦（David A. deSilva）亦持類似觀點。德氏指出羅馬皇帝革老丟（Claudius），曾在公元 49 年將猶太人逐出羅馬城，是因有猶太人自稱是基督。該次騷動，既反映出當時羅馬基督徒中，應有不少的猶太人；且同時反映出，羅馬政府視基督教為猶太人的一支，並未將兩者分開。²³換言之，黑崎可能是基於「基督徒與猶太教徒仍有良好互動」的歷史背景，推出保羅的寫作目的。

最後，矢內原認為羅馬書有兩個主題：一是闡述因信稱義的救恩觀；另一則是談及神要使猶太與外邦人一同得救的偉大計劃。²⁴這樣的觀點，應與其羅馬書演講的受眾有所關聯。矢內原是在皇民化運動期間，於朝鮮向日韓混合的信徒傳講，當時的朝鮮人，正遭受日本政府無情的壓迫。²⁵因此，其應是將羅馬書「帝國、殖民、多元族群」等元素，投射在朝鮮教會中。至於十三章的主旨，矢內原認為是在談論國家的權力，談論該主題的原因，可能是基於現實的需要。²⁶其指出羅馬帝國是異教徒領導的國家，擁有將基督釘十字架的權力。²⁷所以，當時的信徒對於是否要順服羅馬政府，產生了不同的看法。因此，保羅才會從信仰的立場，澄清服從國家的根據，為那在國民與信徒義務間感到矛盾者釋疑。²⁸

²¹ 黑崎：《新約聖書》，頁 119。

²² 黑崎：《新約聖書》，頁 123。

²³ 在此引用德氏是要支持黑崎的論點；但這不代表黑崎使用德氏的說法。德席爾瓦（David A. deSilva），《21 世紀基督教新約導論》，紀榮智、李望遠譯（新北市：校園，2013），頁 675。

²⁴ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 I—II。

²⁵ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 II。

²⁶ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 240。

²⁷ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 240。

²⁸ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 240—1。

綜觀上述，因採取進路不同，使三人詮釋的重點亦有不同。但在「寫作目的」這點上，三人卻皆採取從羅馬教會處境的角度去推論。此做法，在當時其實是少有的。該時期的日本解經家，大多將羅馬書架空，認為保羅是在講述信仰真理，經文與信徒處境並無關聯。²⁹而會從羅馬書收信者的背景做推論，這可能與三人背景有關。一方面，三人皆是名校出身的知識份子，具有作學問的能力與態度；另一方面，三人皆是內村集會出身，曾於每週集會探討聖經研究的問題，甚至曾在《聖書之研究》中發表對經文的看法，算是受過紮實的解經訓練，知道解經時不能忽略書卷生成時的背景。進而，三人會選擇當時日本較少有的觀點，分析羅十三 1~7 的寫作目的。而這種嚴謹做學問的態度，或許這也是無教會的解經書，很受當時信徒與知識份子喜愛的原因。

觀察點二：是否要順從不義的政府？

是否要順從不義的政府？一直是詮釋羅十三 1~7 時的爭議話題。有些解經家認為無論何種處境下，都要順從權威；也有解經者認為順從是有條件的。而本文揀選的三位無教會領袖，在此議題亦產生了部分相同、部分不同的看法。本節詳細探討寫作的年代與各自背景，如何影響三人看待是否要順從不義政府的看法。

畔上認為保羅是很熱心地要服從權威，信徒只要是國家的臣民、社會的一員，就需要服膺於「順從權威」的根本原理下，而這是基於所有權威皆是神所賜的前提。³⁰神是全世界的王，但祂並非親自維持世上的秩序；而是賦予所有的官長們權柄，不論他們是否為基督徒，祂要官長們透過管理，使民眾得著益處（v3）。³¹換言之，官長們可謂是神的僕人。若不順從政府，就

²⁹ 畔上：《ロマ書註解》，頁 16。

³⁰ 畔上：《ロマ書註解》，頁 466—7、470—2。

³¹ 畔上：《ロマ書註解》，頁 467、469。

等同於不順從神，且官長會將神的怒氣具體化，將刑罰加給那些不順服政府者（v4）。³²基於上述的敘述，可推論出：**畔上認為就算政權是不義的，信徒仍要順服權威，因所有權柄皆是神所賜。**筆者認為畔上的觀點，充分反映他的愛國思想，而該觀點的形成應與無教會有關。內村終其一生有兩個最愛：一是 Jesus，另一是 Japan，因此其常表達自己對國家的愛與尊敬。而兩個 J 亦充分反映在無教會的思想中，進而無教會第二世代的領袖，又特別是內村左右手的畔上，會受其影響，亦具有強烈的愛國思想。

黑崎雖認同「服從權威」是基督徒身處社會中的重要原則，亦認為政府的權柄是神所賜；但黑崎不像畔上那麼極端，其認為順服是有條件的。³³黑崎指出保羅乍看提出無條件服從政府權威的要求（v1～v2），但當中潛藏著細節。**權威**可以分為兩種：一是**為維護社會秩序與和平而存在**；另一則是**為影響我們行動的動機而存在**。³⁴國家與政府的權威是屬於前者，而神則是擁有後者。再加上政府的權威是來自神，因此神比政府來得大，意即影響動機的權威，比維護社會的權威來得大。而當兩者有衝突時，就應遵循神旨意而行，縱使那會招來政府的懲罰。該懲罰，雖可能不合神的心意；但**只要順從地接受懲罰，就代表著信徒仍遵守政府的制度，並未違背「服從」權威的原則**。³⁵再者，黑崎認為當政府不信神或不義時，信徒應該照著良心來生活，作為對神的回應（v5）。³⁶然而，基於順服權威的理論，信徒的行動不包含暴力革命的形式。³⁷但這不代表當政府出問題時，信徒就什麼都不能做。**其認為對信徒來說，指出統治者的罪和錯誤行為是很自然的**。³⁸雖可能會引起

³² 畔上：《ロマ書註解》，頁 468—470。

³³ 黑崎：《新約聖書》，頁 120、122。

³⁴ 黑崎：《新約聖書》，頁 122。

³⁵ 黑崎：《新約聖書》，頁 122。

³⁶ 黑崎：《新約聖書》，頁 122。

³⁷ 黑崎：《新約聖書》，頁 122。

³⁸ 黑崎：《新約聖書》，頁 122。

當局的迫害，但這既是表示信徒順服權威，亦是讓真正的革命得以完成的原因。³⁹

最後，矢內原與黑崎的觀點有些相近。其根據羅十二 9，推理出「服從」的原則：服從不可虛假，惡要厭惡，善要親近。⁴⁰這句話的意思代表，信徒不應像非信徒一樣，是因恐懼（v4）才服從，那是盲從與偽善；**信徒要秉持著信仰，成為自由、公正與良心去服從執政者（v5）。**⁴¹**當國家腐敗時，信徒亦要成為預言者，公開地站出來，指出腐敗之處。**⁴²再者，其承認國家權力會有被濫用的現象，但國家的權力是來自神，因此反抗當政者，就是抗拒神的命令。⁴³所以，不論執政者是怎麼樣，即使是異教徒也好，或受到外國人的支配也好，都要服從國家權力，因為這乃是信仰的義務。⁴⁴在這一點上，筆者認為矢內原提到「異教徒」與「外國人」的原因，除了是在談論一世紀的羅馬帝國外，亦是與演講聽眾——在朝鮮的日韓信徒對話。此推論是有所根據，矢內原曾指出自己的分享，是有針對聽眾的處境與時效性。⁴⁵而若觀察其演講對象的處境會發現：當時的朝鮮正在被日本殖民，且日本社會奉行的神道教，就是將天皇視為現於人間的神，因此當時日本，是一個名副其實由異教徒領導者的殖民國。再加上，其曾在東大教授殖民政策學，進而推測，這就是矢內原在詮釋羅十三 1~7 時，會特別舉出上述兩種執政者的例子。

對於是否要服從不義政府之問題，畔上是三人中，對於政府最友善的。雖然，矢內原和畔上皆認為在任何處境下，都要順服政府；但仔細觀察，會發現矢內原更貼近黑崎的看法。因兩人皆認為當政府腐敗時，信徒需憑著神賜的良心做出抉擇，且需勇敢地站出來，指出腐敗之處。僅有畔上認為順從權威，是不具任何但書。會有此差異的出現，應與成書的時代有關。三人雖

³⁹ 黑崎：《新約聖書》，頁 122。

⁴⁰ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 242。

⁴¹ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 242。

⁴² 矢內原：《羅馬書講義》，頁 242。

⁴³ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 242。

⁴⁴ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 241-2。

⁴⁵ 矢內原：《羅馬書講義》，頁 III。

都在戰爭期左右，出版羅馬書註釋；但僅有畔上的文稿，是在大正年間的1923年完成的。當時社會的風氣較開放，政府尚未緊縮言論、亦未對殖民地採取較嚴格的統治。因此，這可能就是畔上會對政府較友善的原因。此外，透過此差異可發現，縱使皆是知識份子、在相同信仰群體成長，都可能會因為原稿生成的年代有些微差異，就使三人的詮釋產生明顯的差異。

結語

本文藉由聖經接受史，檢視三位無教會第二世代領袖對羅十三 1~7 的詮釋。經研究後有兩點發現：1.相近的時代、教育背景與信仰群體，使三人的詮釋，有極高的相似性。如：皆透過探究收信者的處境，來尋找經文的寫作目的。2.各人的專長、經驗並出版年代細微的不同，使得三人的詮釋，出現了可察覺的差異。如：大正年間寫下文稿的畔上，認為要完全順從權威；而在十五年戰爭期間完成註釋書的兩位，則認為遇到不義政權時，信徒需指出政府的問題。其中，第一點是聖經接受史欲捕捉的「共同性」；第二點則是呈現出三者的「獨特性」。這既有相似卻亦能保持獨特，這正是透過聖經接受史，所發掘出畔上、黑崎與矢內原三人，對羅十三 1~7 的詮釋之樣貌。



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：「亞伯蘭的旅程」



將近四千年前，在兩河之間的吾珥，有一個聲音從天上召叫了一個名叫亞伯蘭的人。那聲音要他離開本地、本族、父家，卻沒有告訴他要去哪裡，只說「地上的萬族都必因你得福」。而當亞伯蘭真的收拾行囊、踏上旅程的那一刻，人類的歷史也隨之改道。

亞伯蘭的旅程，或許只是一則浪漫的神話，卻對人類影響至深——後來的三大一神信仰，猶太教、基督宗教與伊斯蘭，都追認這位遊牧者為自己肉身或信仰上的祖先。然而這些系出同源的兄弟信仰，在歷史上卻時常不和睦：十字軍的旗幟、驅逐與屠殺的記憶、聖地的反覆易手……直到今日，那片應許之地上的戰火仍未止息，而那位獨一的神仍被高舉為開戰的理由。

下一期的《無境界者》將以「亞伯蘭的旅程」為題，探討亞伯拉罕諸教之間的衝突與對話。我們想回望歷史：這些衝突究竟源於一神論本身的排他，還是土地與權力的爭奪被披上了信仰的外衣？我們也想凝視當代：在中東未歇的戰火、移民與離散的處境，以及各種宗教右派的宣傳攻勢中，這三個傳統各自走到了哪裡？而我們更關心此地：在台灣，基督宗教、猶太社群與穆斯林如何在同一座島上比鄰而居？本地的跨宗教相遇，是否也可能讓人重新思考一神信仰在東亞有別的實踐方式？

我們也相信，這些傳統內部從來不只有排他的資源。亞伯蘭曾為所多瑪與上帝討價還價，也曾在幔利的橡樹下款待三位素不相識的旅人——款待、代求與和平，同樣也出現在這趟旅程中。

我們誠摯邀請您可以就下列主題投稿：亞伯拉罕傳統的聖經研究與詮釋史，一神教之間衝突與和解的歷史考察，當代中東局勢、宗教右派與宗教暴力的神學反思，台灣本地跨宗教相遇與對話的觀察與實踐，以及您自己那段「還不知道要去哪裡，就先出發了」的生命經驗。讓我們一同走上這趟從未有過路標的旅程。

◆截稿期限：2026 年 10 月 20 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

美術編輯 梁晴朗

文字編輯 邱詠恩

封面設計 梁晴朗

網站設計 張辰瑋

粉專經營 邱詠恩

《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

(115.06.16-115.08.15)

編號	日期	收入/ 支出	項目	性質	單價 (元)	數量	總價 (元)	結餘 (元)
2624.	115.07.10	支出	資料庫續費	網路維護	25 美元		800	-23,970
2625.	115.07.13	支出	主機續費	網路維護	8.32 美元		266	-24,236
2626.	115.07.14	支出	網域註冊年費	網路維護			740	-24,976
2627.	115.08.10	收入	弘誓學院性別營補助	機構補助			10,000	-14,976
2628.	115.08.12	收入	個人捐款	個人贊助			50,000	35,024
2629.	115.08.13	支出	主機續費	網路維護	9.76 美元		312	34,712
2630.	115.08.14	支出	第一～九期各印 3 本	紙本印製			5,420	29,292
2631.	115.08.15	收入	第九期訂閱費	紙本訂閱	350	4	1,400	30,692
2632.	115.08.15	支出	稿費	特稿稿費			3,000	27,692

版權頁 | Colophon

刊 名：《無境界者》

卷 期：第十期：禁・戒的身體與無境界的信仰

出版日期：2026 年 8 月

發行人 / 出版者：張辰瑋

刊期頻率：雙月刊

官方網站：<http://nonchurch2025.com>

聯絡信箱：nonchurch2025@gmail.com

Copyright © 2026 Faith Without Borders. All rights reserved.

