

《馬丁·路德的世紀婚禮》

封面故事：那天，我去了路德與凱蒂之家



特稿專區 獨身、梵行與聖果之間的關係——佛教現代禪的觀點 | 溫金柯
教宗方濟各對天主教會的影響 | 談良辰

主題廣場 諸宗教當中的「獨身」與「婚姻」制度演化史
婚禮也有神學——從性別與群體觀出發的感恩禮拜實踐
繼承路德的第二次宗教改革——內村鑑三與無教會主義
馬丁·路德的恐懼與平安

多元講堂 教會中你我是自願為誰的奴？——簡評艾蒂安·波埃西《自願為奴》
戒律與時代適應性——淺談佛教近日時事「性平剃度事件」
第二屆性別友善自在營公告

目次

- 01 編輯室報告 | 編輯室 | pp. 4
 - 02 本期作者簡介 | 編輯室 | pp. 13
 - 03 【封面故事】那天，我去了路德與凱蒂之家 | 張辰瑋 | pp. 17
 - 04 【公告與剪影】無境界者 2025 年度演講會公告 | 編輯室 | pp. 19
-

特稿專區

- 05 【專題文章】獨身. 梵行與聖果之間的關係
——佛教現代禪的觀點 | 溫金柯 | pp. 23
 - 06 【時事感想】教宗方濟各對天主教會的影響 | 談良辰 | pp. 36
-

主題廣場

- 07 【專題文章】諸宗教當中的「獨身」與「婚姻」制度演化史
| 張辰瑋 | pp. 41
- 08 【專題文章】婚禮也有神學
——從性別與群體觀出發的感恩禮拜實踐 | 金子煥 | pp. 62
- 09 【專題文章】繼承路德的第二次宗教改革
——內村鑑三與無教會主義 | 廖本恩 | pp. 80
- 10 【生命故事】帶著路德去旅行
——2024 德國宗教改革之旅（上） | 張辰瑋 | pp. 89

11 【生命故事】跟隨路德的腳蹤

—2024 德國宗教改革之旅（下） | 張辰瑋 | pp. 107

12 【生命故事】馬丁·路德的恐懼與平安 | 張辰瑋 | pp. 127

多元講堂

13 【評論與回應】教會中你我是自願為誰的奴？

—簡評艾蒂安·波埃西《自願為奴》 | 毛毛 | pp. 142

14 【生命故事】我的福音派史

—我的信仰史（二） | 張辰瑋 | pp. 146

15 【專題文章】救渡與文化

—從文化哲學的角度論佛教傳統 | 釋等融 | pp. 159

16 【時事感想】戒律與時代適應性

—淺談佛教近日時事「性平剃度事件」 | 淨智 | pp. 164

17 【公告與剪影】第二屆性別友善自在營公告 | 性別營籌委會 | pp. 175

18 投稿資訊 / 下期主題 | pp. 178

19 編輯資訊 / 訂閱資訊 | pp. 182

編輯室報告

主編 張辰璋

2025.06.12

只要我還能辦到，在我死之前，我一定要娶我的凱蒂，好讓魔鬼惱怒。

——馬丁·路德〈致約翰·呂勒的信〉(1525.05.04)¹

刊務報告 | 時間沙漏中的編輯日常

編輯，是一份與時間賽跑的工作。自從開始製作《無境界者》雜誌後，我的每個月都開始被某些日期標記——幾號要收稿、幾號要校刊、幾號要上架。到了第三期，身體彷彿已逐漸產生一種對時序的敏感慣性，每到某些時刻，自然就會提醒自己該進入下一個階段。

有趣的是，印在紙本上的文字，看似固定，其實卻遠非靜止。每經過一次校對、修改與版本更新，就會發現，有些詞語、標點之間的小小縫隙，像是隱微的蟲洞，仍然悄悄地蠕動著，等待下一次被發現與調整。文字，或許也像是冰雕或沙雕——在時間流裡緩慢地變形。它並不穩固，也不永恆，卻正因如此，更顯得生動與誠實。

本期雜誌恰逢馬丁·路德與卡塔琳娜結婚五百週年紀念，我們以此為靈感

¹ 凱蒂 (Kathy) 是路德妻子卡塔琳娜 (Katharina) 的小名。引自：Martin Luther, *Letter to John Röhrl*, May 4, 1525, in *Luther's Works*, vol. 49, ed. G. W. Forell, trans. G. G. Krol (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 108–112.

出發，圍繞「宗教改革」、「婚姻與獨身」、「信徒與宗教師」之間的幾組張力與對比，展開一系列有機、創意十足的主題延伸。許多文章在這些對比間流動、碰撞，不僅回望歷史，也觀照當代。

本期特邀稿件特別榮幸邀請到兩位重量級作者：一位是佛教現代禪教學者溫金柯老師，他從佛教觀點出發，分享「獨身」、「婚姻」與「修行」之間的關係；另一位是甫獲輔仁大學博士學位的談良辰老師，他帶我們回顧剛於今年四月安息的教宗方濟各，對當代教會與世界所留下的深遠影響。

日本的無教會運動的歷史當中，內村鑑三曾以雜誌與演講為媒介，開創了「紙上的教會」；如今，我們的《無境界者》雖以網路為主要平台，但同樣也期待能走出螢幕，與人群真實相遇。本期第 4 篇〈《無境界者》2025 年度演講會公告〉中，我們預告將於今年 8 月 2 日舉辦一場實體演講會，屆時邀請讀者共聚一堂。未來，我們也期盼這本雜誌，能漸漸成為某種「線上的教會」——一個不強制聚會服事，卻仍能彼此團契的所在。

另外，從本期開始，我們正式開放紙本雜誌的訂閱申請！無論你是習慣翻動紙頁的讀者，或希望將《無境界者》帶入教會、小組、社團作為讀書材料，都歡迎參考本期第 19 篇〈編輯資訊 / 訂閱資訊〉的說明。從線上到紙本，從個人閱讀到群體分享，我們希望這份雜誌能與你一同成長，在信仰與思想的旅程中，彼此陪伴。

本期主題：「馬丁·路德的世紀婚禮」



1525年6月27日，前修士馬丁·路德（Martin Luther, 1483–1546）與前修女卡塔琳娜·馮·波拉（Katharina von Bora, 1499–1552）舉行婚禮。他們在威登堡小鎮舉辦的盛大儀式，不僅是宣告兩人生命的結合，更是一場宗教改革的象徵性事件。兩位曾發下獨身誓願的宗教人士，選擇在信仰與身體之間重新定位彼此的角色，也為日後的基督新教傳統樹立了新的牧者典範。

五百年後的今天，我們再次回望這段歷史，不只是為了懷舊紀念，而是

希望藉此重新思考幾組至今仍具張力的信仰議題：「宗教改革與歷史進程」、「路德神學對今日教會的意義」、「婚姻與獨身的神學意涵」、「宗教師與信徒的界線」，乃至「恩典、身體與家庭」之間的關係。這些問題，從未被時間淘汰，反而在當代的信仰生活中，以新的方式浮現：在性別流動、家庭多元、教會權力與信徒能動性不斷調整的時代，我們該如何重新說出這些古老卻依然切身相關的信仰話語？

本期的主題專欄，便在這樣的思路中展開。從路德的歷史與神學回顧，到今日基督徒婚姻的處境分析；從宗教改革的歷史遺產，到平信徒的靈性實踐；從佛教對獨身的理解，到宗教中女性角色的再思——我們希望透過多元的視角，打開更多跨宗派、跨宗教的對話空間。因為我們相信，真正重要的從來不是「回到某個傳統」，而是在這些傳統的交會處，誠實地問出今日我們仍在面對的信仰問題。

若婚姻不再只是社會制度的延續、若獨身不再只是宗教奉獻的象徵，那麼，信仰與身體的關係，是否還能說出新的故事？若宗教師不再掌握唯一詮釋的權柄、若信徒的經驗能成為神學的起點，那麼，我們是否能從彼此的生命見證中，找到更新的恩典語言？

本期《無境界者》的每一篇主題文章，都是對這些提問的回應。它們並不急於給出答案，卻願意誠實地提出問題。我們邀請你，與我們一同進入這場橫跨五百年的對話，在信仰與身體、歷史與當下之間，尋找那條尚未完成的道路。

特稿專區 | 兩種信仰視野下的時代回應

本期特稿專區收錄兩篇來自不同信仰背景的重要文章，分別呈現佛教與天主教對歷史與當代議題的思考與回應。

佛教現代禪講師溫金柯在〈獨身、梵行與聖果之間的關係〉一文中，從《雜阿含經》出發，梳理佛教對出家與在家修行的經典教義與歷史脈絡，並回應「婚姻是否妨礙修行」這一長久爭論。他透過親鸞、維摩詰與現代禪創辦人李元松的思想，提出修行不必離俗，亦可在日常婚姻與責任中實踐解脫之道。

天主教學者談良辰則撰寫〈教宗方濟各對天主教會的影響〉，紀念今年四月安息的方濟各教宗。他回顧其推動的慈悲神學、教會民主化改革與生態倫理等核心主張，並分析其對教會倫理、宗座訓導制度與普世信仰想像所帶來的深遠轉變。

這兩篇文章雖主題各異，卻皆展現出信仰者如何回應歷史轉折與時代呼聲，為今日的宗教實踐開拓更廣闊的思路。

主題廣場（一）| 制度與神學的對話

本期主題廣場的第一組文章，從制度史與神學思辨兩個向度出發，重新思考「婚姻與獨身」、「改革與信仰」、「儀式與神學」之間的深層連結。它們不僅是對宗教傳統的回顧，更是針對當代信仰處境的積極對話。

- 張辰瑋的〈諸宗教當中的「獨身」與「婚姻」制度演化史〉回溯宗教師獨身制度的歷史脈絡，從古代祭司的世襲制度談起，一路分析印度沙門運動、希臘羅馬的禁慾思潮、基督教修道主義到天主教神職獨身的形成與改革。他指出獨身與婚姻並非靈性高下的二分法，而是宗教對身體、權力與恩典的不同理解方式。
- 金子煥的〈婚禮也有神學〉以親身經驗為例，帶領讀者認識婚禮儀式中每一個程序背後的神學思維。他從禮拜學與性別觀點出發，細緻反省敬

拜中心、誓詞設計、進場意義、經文選擇等細節，揭示婚禮不只是個人終身大事，更是一次身體性的信仰告白與群體參與的牧養行動。

- 廖本恩的〈繼承路德的第二次宗教改革〉則以無教會主義的開創者內村鑑三為例，探討其如何從日本處境繼承並轉化路德的宗教改革精神。本文指出，無教會主義不只是對教會制度的批判，也是一種以聖經為核心、以行動回應社會的信仰實踐，更提醒當代福音派必須面對「字面解經」與「獨佔權柄」的危機。

這三篇文章讓我們看見：無論是跨文化的制度比較、跨時代的改革精神，還是個人生命中的神學實踐，信仰的語言從未脫離具體的社會與身體現實。唯有透過誠實的對話與深層的思辨，我們才能在舊制度中看見更新的可能，從經典傳統中活出當代的見證。

主題廣場（二）| 神學思想與生命節點的交會

本期主體廣場（二）由張辰瑋執筆的三篇散文組成，從極具個人回憶色彩的敘事中，帶領讀者重新貼近馬丁·路德的生命脈動與宗教改革的內在核心。透過一位當代信徒的眼光與腳步，走入宗教改革者的心靈深處，與其懼怕、掙扎、釋懷與堅持共鳴。

- 在〈帶著路德去旅行〉中，讀者將跟隨作者的家庭旅遊足跡，一同踏上德國的宗教改革聖地巡禮。這篇遊記不僅紀錄旅行的風景與歷史遺跡，更透過文化場景的交錯與記憶觸發，重新思考「宗教改革」的歷史意義是如何被後人所塑造。
- 而〈跟隨路德的腳蹤〉延續上集的探索，繼續走訪中世紀的信仰中心與宗教改革的重要地點，透過這些地景來重新拼湊宗教改革的思想信仰波紋，並思索信仰自由與良心見證的當代意義。

- 最後在〈馬丁·路德的恐懼與平安〉中，作者回望自己於宗教改革五百週年所經歷的一連串神學講座與信仰思辨，並娓娓道來路德神學如何在「律法與福音」、「聖道與聖禮」、「分裂與合一」等主題中呈現出歷久彌新的活力。

這三篇作品從不同方向切入，卻共同回應一個主題：宗教改革不只是制度史的轉折點，也是一段可以在個人身上不斷重演的靈魂旅程。在記憶、行走與禮拜之中，我們發現了信仰的遺產，也發現了自己。

多元講堂（一）| 當信仰遇上自由與認同的辯證

信仰從來不是單一路徑的啟示，它往往發生在個人與群體之間的關係辯證中，也常在自由與順服之間交錯浮現。本組兩篇文章以截然不同的書寫方式，探問信仰制度中的自由議題，並追索信仰身分的生成歷程。

- 毛毛的〈教會中你我是自願為誰的奴？〉以艾蒂安·波埃西的政治短論《自願為奴》為評論起點，質疑今日教會中牧者偶像化與信徒失去主體性的現象。她直言不諱地指出：若信仰變成無思考的順服，那麼牧者就與獨裁者無異，而信徒也就成為了自願放棄自由的奴僕。
- 張辰瑋的〈我的福音派史〉則以生命故事回顧自己從童年信仰、異端探索、重生得救到尋求牧養呼召的完整歷程，書寫一段充滿轉折、試煉與恩典的信仰旅程。他透過與團契輔導的對話、營會經驗與神學閱讀，逐步建構出屬於自己的福音派認同，也留下對神學召命的深刻回應。

在這兩篇文字之間，我們看見：信仰既能是解放的力量，也可能成為壓迫的工具。而唯有持續地省察、述說與辨認，才能在其中走出自由與真理之路。

多元講堂（二）|來自佛教的改革呼聲

2025年5月5日，昭慧法師為等融法師主持剃度與傳戒，引發各界關注。此一被媒體稱為「性平剃度事件」的行動，迅速成為宗教界討論性別平權與佛教制度更新的焦點。這並非一場單純的個案，而是一次深具象徵意義的行動——它揭露了戒律制度中性別不平等的長期結構性問題，也標誌著當代佛教在面對社會變遷時，回應倫理與文化轉型的勇氣。

本組兩篇文章與一篇公告，即從不同層面回應這場焦點事件所引發的時代命題。

- 等融法師的〈救渡與文化〉從文化哲學角度剖析佛教與性別、傳統與權力之間的張力，主張佛法若要真正在當代社會實現「解脫」的功能，就必須有意識地從歷史文化的包袱中釋放自身，讓佛教傳統回歸其慈悲與平等的本質。
- 淨智的〈戒律與時代適應性〉則針對性平剃度事件提出制度神學的辯證，指出佛教應以「三法印」為核心原則審視戒律的當代意義，並支持昭慧法師「契理契機」的行動作為佛教平權改革的關鍵實踐。
- 隨後收錄的〈第二屆性別友善自在營公告〉，則以行動回應前述論述，展現宗教界積極投入性別議題的努力。此營隊由弘誓學院主辦，旨在跨越宗教與性別的界線，透過演講、論壇與團體交流，開展關於信仰與平等的深度對話。

從思想論述到具體實踐，這兩篇文章到營隊公告共同發出來自佛教內部的改革呼聲，證明信仰不只是守護傳統，也是一種有能力轉化時代、陪伴人心的實踐力量。

小結 | 信仰的重量，在於能被時代聽見

從馬丁·路德五百年前的婚禮，到今日一場因性別而備受爭議的剃度儀式，我們看見宗教信仰從來就不只是時間當中的琥珀，它總在每一次「制度碰觸生命」的時刻，顯露出裂縫，也召喚出回應。這一期的《無境界者》，所匯聚的不是一種教義答案，而是一場場來自信仰者的叩問與書寫：婚姻與獨身如何重新定義？教會的權柄與自由該如何調和？傳統與平權能否不必對立？

願這本雜誌，成為你我之間一座臨時的橋——它未必通往確定的彼岸，但願在踏上它的那一刻，我們都能發現：信仰，從來不是一成不變的符號，而是一種願意不斷聆聽、辨認與承擔的勇氣。❶

本期作者簡介

☆本期特邀作者

	<p>溫金柯</p> <p>政治大學哲學系畢業，文化大學哲學研究所碩士，輔仁大學宗教研究所博士班肄業。中央廣播電台資深記者、節目製作人。長期以業餘身份從事佛教學研究。一九八九年加入現代禪教團，歷任《現代禪雜誌》總編輯、社長、教理哲學研究部主任等職。</p>
 <p>Evi & Awin Go home! Coffee</p>	<p>談良辰</p> <p>輔仁聖博敏神學院神學碩士，輔仁大學哲學博士。在台灣聖公會三一書院擔任講師。</p> <p>奉行一生的哲學為：「喜歡不為人知，或讓人認為自己不算什麼。」</p>

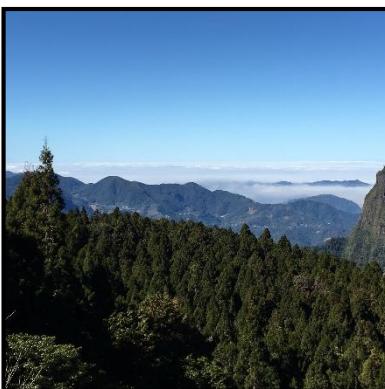
◇本期專欄作者

	<p>張辰璋</p> <p>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。</p>
	<p>廖本恩</p> <p>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。</p>



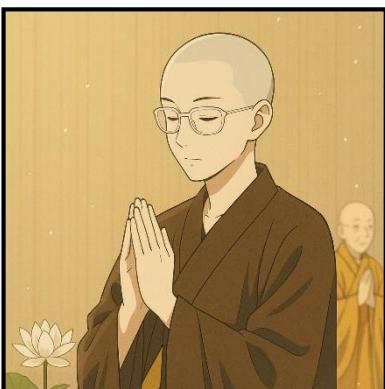
金子煥

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



毛毛

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



釋等融

佛教弘誓學院法師，師從上昭下慧長老尼。美國加州大學柏克萊分校經濟學學士，臺灣佛光大學佛教學碩士，目前就讀於國立臺灣大學哲學系博士班。研究領域：佛教文化哲學、佛教歷史哲學、法滅思想。



淨智

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

（作者依照文章先後順序排列）

【封面故事】

那天，我去了路德與凱蒂之家

張辰璋

2024.07.16 攝於 *Augusteum und Lutherhaus Wittenberg*



德國東部的威登堡小鎮，在中世紀時，曾是薩克森公國的首府。有位公爵在這裡建立了一所大學，後來一名名叫馬丁·路德的神學教授，就在這裡掀起了一場影響全歐洲的宗教改革。從此以後，這個小鎮便被冠以「路德城威登堡」（Lutherstadt Wittenberg）之名，彷彿這座城鎮的存在理由，只為了一個人：馬丁·路德。

走在小鎮街頭，幾乎每一面牆、每一扇窗、每一根電線杆，都還留著 2017 年宗教改革五百週年的紀念標語，有些則是紀念 2021 年路德創立新教五百週年的窗花貼紙。當地人告訴我，整座小鎮近期正在進行全面整修，因為 2025 年將迎來「路德與卡塔琳娜結婚五百週年」，這座小鎮正準備再次成為歷史的慶典現場。

而我們抵達的時間是 2024 年夏天，一個什麼都不是的年份。

路德之家正在整修，目前僅開放旁邊的博物館。原本擺放在家中的畫像與器物，如今被細心地安置在玻璃櫥窗中，安靜地陳列於觀眾眼前。最吸引我目光的，是那幅路德與卡塔琳娜彼此相對、卻又同時凝視著觀者的畫像。他們的眼神並不炙熱，甚至略顯疲憊，卻流露出一種深沈的依靠感——彷彿經歷漫長的拉鋸與爭辯之後，終於不必再言語，只需平靜地共同生活。

這是一個被路德淹沒的小鎮，到處都是路德的紀念品店。書籤、明信片、啤酒杯、路德玩偶，井然有序地排在櫥窗內，如同等待時光歸位的角色。據說，每年都有歐洲各地的情侶，特意來到這裡，在路德與卡塔琳娜舉行婚禮的同一間教堂宣誓結婚。到了 2025 年，這座小鎮又該會多麼熱鬧呢？

可那天，小鎮很安靜。

【公告與剪影】

無境界者 2025 年度演講會公告

編輯室

一、舉辦緣起 | 信仰不只在線上，也在人群之中

自《無境界者》創刊以來，我們始終將這本雜誌視為一個信仰與思想的對話場域，不僅書寫宗教與公共議題，也嘗試凝聚一群尋求真實、誠實與自由信仰生活的讀者。隨著讀者群逐漸擴展，我們也更加深刻地感受到：即使是無教會的信仰形態，也需要有一個彼此相見的時刻。

因此，《無境界者》將於今年暑假舉辦首次年度演講會，邀請本刊多位專欄作者，與讀者面對面分享他們的思想歷程與信仰省思。這將不只是演講，而是一場誠摯的會面，一次思想的交會，也是一次彼此激勵的屬靈聚會。

二、無教會主義的三種形式 | 雜誌、聚會與演講會

回顧近代的無教會歷史，自內村鑑三以降，許多信徒群體皆以「雜誌」、「集會」與「演講會」作為連結信仰生活的三種重要形式：

- **雜誌**是信仰言說的平台，在思想與文字中展開神學對話；
- **集會**是靈性生活的體現，無需教會制度，卻能彼此勉勵；
- **演講會**則是公共見證的契機，讓信仰不再封閉於私領域，而能在公共空間中與時代對話。

《無境界者》雜誌創刊半年來，這一次的演講會，是我們首次正式走出螢幕，進入現場。

三、活動資訊 | 歡迎報名參與

活動時間：2025年8月2日（六）下午2:00–5:00

活動地點：衛理公會恩友堂 仁愛室（台北市松山區寶清街123號）

活動流程

時間	講者	主題
13:30-14:00		報到
14:00-14:10		開場
14:10-14:50	廖本恩	日本留學雜談：對無教會主義的第一手觀察
14:50-15:10	奧斯定	在多元社會中，與懷疑共舞：彼得柏格教我們的事
15:10-15:30		點心交流時間
15:30-15:50	金子煥	野橄欖如何開花？——後現代神學讀書會中的教會原型探索
15:50-16:10	張辰瑋	從無教會到無境界——無教會主義在台灣的當代實踐
16:10-16:20	張辰瑋	《無境界者》刊務報告
16:20-17:00		交流座談會

四、報名方式 | 給尋求思想共鳴與靈性成長的你

這場演講會歡迎所有對下列議題關注的朋友一同參加：

- 對信仰自由與宗教制度有反思者
- 對無教會傳統與當代信仰表達有興趣者
- 閱讀《無境界者》的讀者
- 希望在信仰與公共領域中找到同行者的你

無論你來自何種宗派背景，或是否參與教會聚會，我們都誠摯邀請你前來，讓思想相遇，讓生命交會。

參與費用：現場自由奉獻

報名連結：<https://forms.gle/qqTq1jcHY22p6mwc6>



為協助場地與人數安排，請提前填寫報名表單，感謝您的配合。

五、聯絡方式 | 讓我們保持連結

若您對本次活動有任何疑問，歡迎透過以下方式與我們聯繫：

- 電子郵件 | nonchurch2025@gmail.com
- 臉書粉專 | 搜尋「無境界者」
- 雜誌官網 | <https://nonchurch2025.com>

讓我們一起，在這場跨越文字、聲音與空間的相聚中，延續信仰的對話與公共的見證。



演講會 banner

(ChatGPT 生成圖)

【專題文章】

獨身・梵行與聖果之間的關係

——佛教現代禪的觀點

溫金柯

現代禪淨土念佛會指導老師

2025.05.31

※關鍵字：獨身、雜阿含經、現代禪、李元松上師、禪定

前言

1525 年 6 月，五百年前，路德從一個在教義和體制上反抗天主教教宗的神父，意外的得到了婚姻生活。原本是逃離修道院的修女卡塔琳娜·馮·博拉（Katharina von Bora）成為他的妻子。他們互相磨合，也彼此相愛，路德也深愛他的子女，¹並且根據他的信德以及廣博的聖經的知識，論述了婚姻的價值。這個舉措改變了西方教會從歷史上逐漸形成的推崇獨身與隱修生活的傳統，開出了基督教神職人員可以擁有婚姻家庭生活的新傳統，意義重大，影響深遠。

在佛教歷史上，可以相提並論的，應該是早於路德 300 年的日本淨土真宗的創始人親鸞。1206 年，親鸞因故與其師法然上人等，一起被日本天皇取

¹ 卡塔琳娜·馮·博拉，維基百科。<https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%8D%A1%E5%A1%94%E7%90%B3%E5%A8%9C%C2%B7E5%86%AF%C2%B7E5%8D%9A%E6%8B%89> (2025 年 6 月 7 日上網所見)。

消僧侶資格後流放。於流放期間，親鸞與越後國豪族三善為教的女兒惠信尼結婚。流放後的第五年，1211年，法然、親鸞等八人被赦免。1214年，親鸞開始熱情的傳教，開始有許多追隨者，這是後來「淨土真宗」教團的起始。這個因緣，使他成為日本佛教中首位結婚的僧人，以及備受尊敬的教祖。

「不管是僧侶，還是在家之人，無論是男人還是女人，以其本來的面目，平等地予以拯救——這，就是阿彌陀如來的本願。」²親鸞捨棄「憑藉自身行為的清淨，以換取救度之恩」的思想，可以說和路德揭櫻的「因信稱義」，而不是單靠自己的善行得救，有遙相呼應之處。淨土真宗後來做為親鸞後代世襲的佛教大宗派，雖然在當時具有異質性，但是到了1868年，明治維新發佈《肉食妻帶解禁令》，讓日本佛教僧職人員結婚成為更加普遍的現象。³

原始佛教：在家人居家妻子依然可以證聖果

如何觀察佛教對於是否獨身與修行成聖之間的關係，應當歸本溯源，考察原始佛教經典中的教說。回溯佛教原始的狀態，創始於西元五六百年前之印度的佛教，當時的佛陀所教化的，有男女出家僧人（比丘、比丘尼），同時也有關係親近的男女在家信眾（優婆塞、優婆夷），合稱「四眾」，共同組成一個信仰群體。

《雜阿含經》873經：「世尊告諸比丘：『有四種善好調伏眾。何等為四？謂比丘調伏、比丘尼調伏、優婆塞調伏、優婆夷調伏，是名四眾。』」
(T2: 220c)

² 親鸞聖人一生的軌跡，淨土真宗親鸞會全球資訊網。<https://www.srk.org.tw/aboutshinran> (2025年6月7日上網所見)。

³ 日本僧人為何能娶妻吃肉？竟與明治維新有關，鄭玉如，中時新聞網。<https://www.chinatimes.com/hottopic/20220629003143-260812?chdtv> (2025年6月7日上網所見)。

《雜阿含經》1097 經：「今沙門瞿曇住於釋氏石主釋氏聚落，勤為四眾說法。」（T2: 288b）

《雜阿含經》1306 經：「彼尊者舍利弗，……常為四眾說法不倦。」
(T2: 358c)

從這些經文可以看出，佛陀及其弟子是經常為四眾說法的。也因此，在家弟子聞法證果的例子，在原始經典中有不少的記載。

在《雜阿含經》964 經中，佛陀回答一位教外人士詢問，回答四眾修行得果的情況，在家信眾的部分，佛陀的回答是：

佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百優婆塞，乃有眾多優婆塞修諸梵行，於此法律斷五下分結，得成阿那含，不復還生此。」

佛告婆蹉：「不但一、二、三優婆夷，乃至五百，乃有眾多優婆夷於此法律斷五下分結，於彼化生，得阿那含，不復還生此。」

佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百，乃有眾多優婆塞居家妻子，香華嚴飾，畜養奴婢，於此法律，斷三結，貪、恚、癡薄，得斯陀含，一往一來，究竟苦邊。」

佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百，乃有眾多優婆夷在於居家，畜養男女，服習五欲，華香嚴飾，於此法律，三結盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」

（T2: 246c-274a）

此外，在《雜阿含經》990 經中，有一個很有趣的記載。一位名叫鹿住的優婆夷向阿難尊者詢問：她自己的父親富蘭那，「先修梵行，離欲清淨，不著香花，遠諸凡鄙」；而叔父梨師達多，則是不修梵行，過著正常的夫妻生活。他們二人命終後，「世尊俱記二人同生一趣，同一受生，同於後世得斯陀含，生兜率天，一來世間，究竟苦邊。」她質疑說：「云何？阿難！修梵行、不修梵行，同生一趣、同一受生、同其後世？」

阿難向佛陀轉述之後，佛陀告訴阿難諸多原理，最後說：「阿難！彼富蘭那持戒勝，梨師達多智慧勝；彼俱命終，我說二人同生一趣，同一受生，後世亦同是斯陀含，生兜率天，一來生此究竟苦邊。彼二有間，自非如來，誰能得知？是故，阿難！莫量人人，量人人者，自生損減。唯有如來能知人耳。」（T2: 257b-258a）

這些經文都可以看到，在原始佛教的記載中，婚姻家庭生活中的在家修行者，「居家妻子，服習五欲，香華嚴飾，畜養奴婢」仍然可以證聖果，必定趣向究竟解脫。

從解脫原理中的五項成分看出家修行法與在家修行法的異同

為什麼在家信徒的居家生活「居家妻子，服習五欲，香華嚴飾，畜養奴婢」，並不妨礙聖果的證得？

這牽涉到的是佛教對於解脫的原理有一個架構式的說明。

根據《雜阿含經》653 經和 936 經的綜合說明：一個人之所以解脫，來自「信、精進、念、定、慧」這五個範疇的能力強弱而定——

(一) 「信」指的是「於如來所起淨信心，根本堅固」（T2:

182b），這是信心的建立。

(二) 「精進」指的是除去惡行，增長善法的動機與努力（T2:

182b）。這是道德上的自律。

(三) 「念」指的是可以在日常生活中，活在當下，「慇懃方便，正

念正智，調伏世間貪憂」（T2: 182C）。這是日常生活中，心境平穩安定的自我訓練。

(四) 「定」指的是心的自我鍛鍊能夠達到「初禪」乃至「四禪」的寂止狀態（T2: 182C）。

(五) 「慧」指的是對於「苦集滅道四聖諦」的如實知 (T2: 182C)。

這五個範疇都達到滿分的，是「俱分解脫阿羅漢」。如果成就遞減的，在經中的排序分別是：若定力稍弱的是「慧解脫阿羅漢」，定力等同但斷除微細煩惱稍弱的是三果的「身證」，然後依次是二果「斯陀含」、初果「須陀洹」，最低的底線是尚未達到初果的「隨信行」。(T2: 183b)「隨信行」在這五個範疇中，具備的是信、戒與初步的慧。「聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，乃至五法少慧，審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨信行。」(T2: 240b)「隨信行」進而達到「法眼清淨」，就是初果須陀洹，同時也具足「四不壞淨」。⁴

這樣的架構為我們昭示的是，具備「四不壞淨」，即「對佛法僧三寶清淨的信心」與「道德上的自律」（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口，不綺語），就是「決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊」的要件。(T2: 273b)在這個基礎上，「居家妻子，服習五欲，香華嚴飾，畜養奴婢」並不妨礙聖果的證得，只是若要取得更高的果位，特別是為了增進禪定的成就，捨棄俗世的經營與夫妻關係，過著單純的淨化感官欲求的生活，則更有助益。

《雜阿含經》550 經，佛陀對於比丘僧的定義是：「如是四雙八士，是名世尊弟子僧戒具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫知見具足。」

(T2: 143c)比對 927 經，可以看到在家居士的修行條目是「信、戒、施、慧」(T2: 236b-c)，而出家僧人則是「戒、定、慧」。「戒與慧」是雙方都有的，而「施捨」是在家居士特有，而少了「定」，則為出家僧所不可少

⁴ 《雜阿含經》947 經：「若多聞聖弟子此苦聖諦如實知，此苦集聖諦如實知，此苦滅聖諦如實知，此苦滅道跡聖諦如實知，彼如是知、如是見，斷三結，謂身見、戒取、疑，斷此三結，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」(T2: 242b)。

《雜阿含經》1044 經：「又復於佛不壞淨成就，於法、僧不壞淨成就，是名聖弟子四不壞淨成就。自現前觀察，能自記說：『我地獄盡，畜生、餓鬼盡，一切惡趣盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。』」(T2: 273c)。

的。

而在 932 經中，佛陀教導國王摩訶男說：「修習五法（信、戒、聞、施、慧），進而修習六念（念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天）」

（T2：238b）可以理解為用「近似於信仰式的祈禱」，來取代出家僧「正規的修定攝心」。

由此可見佛陀對於出家與在家弟子的教導，風格略有不同。出家弟子近似於苦行禁欲的沙門法，在家弟子近似於敬虔事神的婆羅門法，顯現出佛陀教法的多元面貌。

大乘佛教中的出家與在家修行

印順法師的《佛法概論·自序》說：「釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行、厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行、事神的婆羅門根性。」⁵也從這個角度詮釋了佛教在歷史上發展出大乘佛法，同時也保留著聲聞佛法的原因。

佛陀滅度之後，迦葉一系具有保守、厭世傾向的出家眾取得教團的主導權，以及當時爭論的一些過程，印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》第六章第一節第一項有所論述。⁶印順法師對迦葉一系取得僧團主導權所產生的影響，有這樣的結論：「釋尊教化的聲聞弟子，已受到時機的限制，不能大暢本懷；而（迦葉一系）頭陀苦行的阿蘭若比丘，辟支根性，更與釋尊的人間佛教，精神上大大的不同。釋尊涅槃後，摩訶迦葉頭陀系，壓倒阿難而取得僧團的領導地位。聲聞佛法這才加深了苦行、隱遁、獨善的傾向，被菩薩行者呵責為小乘。」⁷佛陀滅後，迦葉一系在律制上的保守決策，造成的結

⁵ 印順法師，《佛法概論》，（台北：正聞出版社，1987）。

⁶ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，（台北：正聞出版社，1981.05），頁318—232。

⁷ 印順法師，《佛法概論》，（台北：正聞出版社，1987）。第 15 章第 2 節，頁 184。

果就是女性出家人和在家信徒地位的一落千丈，形成比丘獨尊獨大的態勢。但是也埋下了教內對立傾向的萌生與演化，推動了大乘佛教運動的產生。

而在大乘經典中，也可以看到對於在家與出家修行菩薩道的描述。如《大乘本生心地觀經》卷第七：「佛告彌勒菩薩摩訶薩：『善男子發阿耨多羅三藐三菩提心求菩提道，有二菩薩：一者在家，二者出家。在家菩薩為欲化導，姪室屠肆皆得親近，出家菩薩則不如是。然此菩薩各有九品，上根三品皆住蘭若，無間精進利益有情；中下二根諸菩薩等，隨宜所住方處不定，或住蘭若，或居聚落，隨緣利益安隱眾生，如是行門汝應觀察。』」（T3: 322b）依此，出家菩薩的風格仍然是苦行、禁欲的，而在家菩薩則是入於濁世平等化導的。但還是認為「上根三品」是要離欲獨住，修深禪定的。

然則大乘經典中，也有像著名的維摩詰居士那樣，被譽為「雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；若至博奕戲處，輒以度人；受諸異道，不毀正信；雖明世典，常樂佛法」（T14: 539a）的大菩薩。

在這樣的傳統下，漢傳佛教的早期禪宗也明確提出了類似的教義，如相傳為初祖達磨所作的《血脈論》就說到：「若見自心是佛，不在剃除鬚髮，白衣亦是佛；若不見性，剃除鬚髮，亦是外道。」（T48: 375c）《六祖壇經》也說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。」（T48: 352b）

獨身與修習深禪定

因此，從佛教經典與教理的傳統來說，「在家亦能修行」原本就不成為問題。問題在於修習深禪定，被認為才能達到修證的極致。而俗世的生活，為了賺取自己的衣食住行育樂之所需，複雜的人際關係與生活形態，被認為是妨礙禪定之證得的。《六門教授習定論》說，與修習禪定的相應的生活形

態是：「一、善護諸根，二、飲食知量，三、初夜後夜能自警覺與定相應，四、於四威儀中正念而住。」（T31: 775c）天台智者大師的《小止觀》則說：

得閑居靜處。閑者，不作眾事，名之為閑。無憒鬧故，名之為靜。有三處可修禪定：一者、深山絕人之處。二者、頭陀蘭若之處；離于聚落極近三四里，此則放牧聲絕，無諸憒鬧。三者、遠白衣住處，清淨伽藍中。皆名閑居靜處。

息諸緣務。有四意：一、息治生緣務，不作有為事業。二、息人間緣務，不追尋俗人朋友親戚知識，斷絕人事往還。三、息工巧技術緣務，不作世間工匠技術、醫方禁呪卜相書數算計等事。四、息學問緣務，讀誦聽學等悉皆棄捨。此為息諸緣務。所以者何？若多緣務，則行道事廢，心亂難攝。

（T46: 463b）

但是從佛法的修證來說，修習深定並不是人人可期，也不是人人必須達到的。在《雜阿含經》1212 經中，「佛住王舍城迦蘭陀竹園夏安居，與大比丘眾五百人俱，皆是阿羅漢」，「此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。」佛陀對於具備深禪定能力的「三明阿羅漢」與「俱解脫阿羅漢」，以及未具備深禪定的「慧解脫阿羅漢」，佛說：「此諸比丘離諸飄轉，無有皮膚，真實堅固」（T2: 330b），都無所嫌責。

而在《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》中，提到「世尊往昔於毘尼中及諸經藏說次當作佛」的阿逸多，「此阿逸多具凡夫身，未斷諸漏」，「其人雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」（T14: 418c）。從這些經典都可以看到佛教的修行觀念，雖然肯定修習深定的價值，但也並不以此為唯一的必然之路。而「不修禪定，不斷煩惱」的阿逸多尊者反倒是被授記將來於此世界下一個成佛的彌勒菩薩。

現代禪的改革

筆者所屬的，在1989年初成立於台灣的「現代禪菩薩僧團」，創始人李元松居士，在早年修學佛法的過程中，也曾經興起出家之志。但是被出家的師長所勸阻，要他考量對年輕的妻子與年幼子女的責任——

由於我在能仁學會親近圓一法師的期間，師父曾經給我數度的當頭棒喝，叫我「不可以自己自私地學佛，而讓家人平白受苦受累！」叫我「不要那麼著迷，人家美國人沒有這樣的！」有時師父也會嘲笑我：「啊！真是笑死人了，這樣的人也想學佛？」曾經師父更趕我回去：「這是你的事情呀！你怎麼想拖累我呢？回去！回去！」圓一師父對世俗責任義務的重視、對古風道骨的矜持，對西方理性主義、人道精神的推崇……一一都成了現代禪的基本精神。⁸

他曾自述：

過去曾有「僧服之志」，雖然明知「同巢哀哀侶」乃往昔因緣之所成，但是在進行安頓工作之時，更了解：這也是當下寂滅，非我、非我所；真正深徹難忍的，反倒是不願「志求正覺」的人們倍加錯認「解脫道的最後次第，到底還是要出家去？」「修禪得力處，到底在山林？」其實，事情的真相是：士、農、工、商，生、住、異、滅的當下，即是不生不滅、如如不動的涅槃——人們若能自覺體現到這一點，那麼何妨「就在那裡」，「就是這樣」地繼續原來的生活方式呢？「佛教偏向山林」、「修禪傾向禁欲」，世人對佛、禪之誤解由來久且深矣！且讓我以居士之身投入「一切障礙」之中，來報答佛恩吧！⁹

⁸ 李元松，《禪的傳習》（台北：現代禪出版社，2000.12），頁255。

⁹ 李元松，《與現代人論現代禪》（台北：現代禪出版社，1988.11 初版），頁281。

先師創立僧俗平等的菩薩僧團的初心，一方面當然是受到印順法師思想的影響，另一方面也與他個人這樣的決志有關。

對於修習佛法而投入俗世生活的抉擇，李老師在《古仙人道》中有〈弘揚佛法的大方向〉一文說：

一切佛法的根本都在《阿含》，離開了《阿含》，沒有任何佛法可言；《阿含》的根本在出離心，任何宗派的修行人，如果沒有看透五蘊是苦、空、無常、無我的事實，對世間心無貪著，那麼所謂修行好是騙人的。不過，生而為人要吃飯、要生活，佛法並不是全部；且撇開佛法不說，人要怎麼生活呢？除了須賴各自的營生事業，藉以糊口謀生之外，人是社會性的動物，必然有他應負的社會責任、家庭責任和對人對事的道德責任。生而為人，不論要不要學佛、有沒有學佛，都不應該拋棄這種種責任的！否則，他可能「修行」修的不錯，頗符合《阿含》的精神，但從社會主義、人道精神的立場來看，卻不是值得大力提倡的佛法。我覺得「大乘佛教」的起源，乃是佛弟子在掌握《阿含》精髓之餘，進而為了結合社會主義和人道精神而作的一種突破和創新的嘗試與努力。儘管這種嘗試與努力在古今中印的歷史上，都曾經有「畫虎不成反類犬」的流弊，但基本方向是值得稱許的，同時這個方向也是佛法在人間必然要走的路。

在這裡，先師提出來的是對於「捨棄世法」與「不捨世法」之間的思考與抉擇，並且肯定，這是「必然要走的路」。¹⁰

¹⁰ 李元松，〈弘揚佛法的大方向〉，《古仙人道》（台北：現代禪出版社，2000.06 初版），頁11。



祖光語：「佛堂也可能是在世俗的地方，家裏也可能是成佛的道場。問題是你的心。」

（2025.06.07 攝於筆者家中）

對於婚姻生活與修行，李老師有〈佛教的婚姻觀〉一文說：

從大悲的立場來看婚姻，婚姻的場所即是菩薩利生的場所。佛法的最深處雖在涅槃，但體現涅槃的佛弟子，其人格最大的特徵，卻在大悲。

修行的人，下手處可以從夫妻關係做起。坦率地說，人是很不容易了解的動物，也很複雜、很不好相處。來自不同因緣、不同成長背景的夫妻，雖說彼此存有真摯的愛意，但由於彼此都受到人類共同的根本不安和矛盾侵襲著，事實上埋藏在心靈深處的這些苦悶和困惑，當它生起時，是連自己都身不由己的。因此，夫妻兩人要如何年年月月地生活在一起，其實是一門深奧的學問！

曾說：「如果有人能在婚姻生活中，好好地跟自己的另一半相處，那麼這個人必然是覺悟的人。」不知是否有人會認為這是我過份淺化覺悟者，倘若有人如此想的話，那麼我想辯護的是：可能是你太小看婚姻生活的複雜性了。除非夫妻間只想維持一般家庭表面的平和，除非夫妻間不關心彼此的心靈感受和成長，不然夫妻間的相處——尊重不佔有、關懷不自私、隨緣不強求的相處，事實上是一項艱巨的工程！夫妻之間至少要有一位是成熟的人格者，不然是辦不到的——而這也正是我們指出婚姻生活帶給修行有著什麼樣的正面意義之所在。¹¹

基於這樣的信念，李老師認為，修行佛法的首要之事，就是以得到「四不壞淨」的「法眼淨」為期：

現代人道心普遍不如古人，如果企望像古代的修行者，朝向以證得沒有絲毫貪瞋憂怖的果位目標，則難度很高很高！因為他所要具備的戒定慧標準都很高。所以，現代人若有志當生證得道果，應暫時傾全力以悟道、見道，證得法眼清淨為期，難度則稍減；因為要證得法眼清淨位所需要的禪定力只要「初禪」或「未到地定」就可以了（少數的情形是，比未到地定略低的「止心」，倘其他條件特強的話也可以悟道）。接著，他應傾全力誦讀、吟詠演述五蘊無我、諸法畢竟空的《阿含經》《般若

¹¹ 李元松，佛教的婚姻觀。<https://www.masterlee.url.tw/lee/chibook/21cent/21cent-02.htm> (2025 年 6 月 7 日上網所見)。

經》，進而思惟、觀察一切色、一切受、一切想、一切行、一切識苦、空、無常、無我的現象事實……那麼佛陀本懷、祖師密意，對他必然不會一直是抽象、高不可及的聖境。而倘若行者依止心修空觀，仍然不得入處，那麼如果他兼具潔淨的人品德行，且逢遇明眼善知識的話，則必然會受善知識呵護，輕輕點撥，當不難立證道果，自知自覺自作證：疑惑、邪見永斷無餘。從此參預聖流。¹²

因此，可以這樣說，現代禪的修行觀，是以樹立佛法的無我正見為基礎，而在七情六欲、責任義務、士農工商中實踐佛法。◎

¹² 李元松，〈修行應以悟道、淨法眼為期〉，《古仙人道》（台北：現代禪出版社，2000.6 初版），頁 38。

【時事感想】

教宗方濟各對天主教會的影響

談良辰

輔仁大學哲學博士 | 天主教學者 | 台灣聖公會三一書院講師

※關鍵字：方濟各、慈悲、生態

我們摯愛的教宗方濟各 (*Franciscus PP. 1936-2025*)，已於今年 4 月 21 日蒙主寵召、榮歸天家。謹以此文紀念這位受世人敬仰的教宗。



教宗方濟各的遺產

在筆者寫這篇文章時，新任教宗良十四世 (Leo XIV, 1955—) 已經被選出並就職第 267 任教宗，這位新教宗獲得樞機職不到兩年，且第 267 任的選舉會議 (conclave) 中有 133 位樞機參與投票，其中有 108 位樞機是由教宗方濟各任命，因此外界普遍認為，新任教宗必會延續前任教宗方濟各的成果。

然而，這是世俗由票數成份運作的觀點所作的推測。事實上，在天主教會內存在多元的神學觀點，有開放，也有保守，但鮮少會落入兩個極端，其真正的原因、亦是天主教會的特色，如教會聖師聖多瑪斯所說：「新約法律的基礎處於聖神的恩寵內」（《福音的喜樂》第 37 號）。這一信仰，根深柢固地在每一個天主教會內的基督徒中，屬於共有的信仰意識 (sensus

fidei）。普遍確信每一任教宗都完全地、真確地、在聖神默感樞機們按祂的意思選出。天主啟示的延續來自於聖神，而非教宗自己。換言之，天主教會內雖有嚴謹的法律，但法律是為了聖神內的恩寵而存在，真理存在架構與層次，文獻法律性的權重亦如是，每一任教宗會尊重過去教宗訂定的法律與規條，但他有權力按照聖神的啟發、依照真理的層次，必要時修改法律。這個信任的最重要基礎是，所有信眾與他信仰同一位天主，同一位救主，和領受同一位聖神。他自己雖是伯多祿的繼承人，卻是眾僕之僕。

為教會帶來「天主慈悲的面容」

釐清了這一點，就能從教會的歷史中去發現聖神如何帶領天主教會，祂可藉由歷任教宗啟示天主的面貌。因此，神學家與牧長們在梵蒂岡第二次大公會議中，不斷以「旅途中的教會」自稱，表達天主教會從未停止認識奧祕的天主。

我認為，教宗方濟各給所有天主子民帶來了「天主慈悲的面容」。他在就職的第一年（2013）發佈了《福音的喜樂》宗座勸諭，就展現了他整個宗座生涯的方向：「牧靈」。福音的喜樂在於耶穌與人相遇，教會的新福傳是邀請人與耶穌相遇，首先是基督徒要重新與耶穌相遇。因此，牧靈是一種相遇文化的塑造。隨後，教宗在2015年發佈《慈悲面容》詔書，將2016年訂為「慈悲特殊嘉年」，體會天父的慈悲；2016年再發佈《愛的喜樂》宗座勸諭，再次強調教會應讓人們與天主的慈悲相遇，教會以慈悲、理解和分辨的態度，陪伴處於困難中的個人和家庭，避免論斷，並尋找將他們重新融入教會生活的方式；2020發佈《眾位弟兄》通諭，再強調主耶穌的要求：「你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲。」（路6:36）強調人類應該超越種族、宗教和文化的界限，建立一個更團結、更友愛的社會，以反映天主的慈悲；2024年發佈的最後一道通諭《祂愛了我們》，要求所有天主子民轉向耶穌基

督的聖心，也就是祂常懷有天父的慈悲與憐憫。福音常描述說：「祂就動了憐憫的心。」

「慈悲」的主題經常出現在教宗方濟各的言論中，例如：慈悲是天主的身份證；慈悲是教會的特質；慈悲不是一種抽象的概念，而是真實存在的人；哪裡有慈悲，哪裡就有正義；教會的信譽有賴於它如何展現慈悲和同情；教會是一個慈悲的綠洲；我們有責任把天主慈悲的喜悅帶給世界；慈悲是打開我們心扉的鑰匙；愛，若沒有慈悲，就是虛假的愛；慈悲是「福音跳動的心」；慈悲是「進入永生之鑰」等等。

為了讓教會展現慈悲的牧靈特質，他要求教會改變「以道德判斷人」的態度。他善於運用神學原理來面對可能的質疑，澄清他的立場服膺於教會一貫跟隨主耶穌基督的教導：「聖多瑪斯·阿奎那教導說，教會的倫理訓導有其『等級』，取決於德行和由德行而產生的行為。」；又說：「慈悲本身就是眾德行中最偉大的，其他德行環繞著它而迴轉，更甚者，慈悲補充其他德行不足之處。」由聖多瑪斯的教導證明教會應該轉向最高的德行：慈悲，並指出真理的等級同樣適用於教會所有訓導，當然也包括倫理訓導（《福音的喜樂》第 36 號）。換言之，若某些看似彼此衝突的教會訓導或是法律，應當回歸真理的等級去考慮。所以他在《愛的喜樂》中談到：「不應把自然律呈現為一套已制定的規條，並且預先施加於道德主體身上，而應將之視作在極為個人的抉擇過程中，一個客觀的啟迪來源。」（第 305 號）他很清楚此舉會帶來許多批評，因此他毫不誨言地說：「應心懷慈悲... 我明白有些人傾向採用更嚴格的牧靈方式，不容許任何含糊不清。然而，我深信耶穌願意教會留意聖神在人的軟弱中撒播的善... 即使在這過程中，他會踩到街上的泥濘，令鞋子沾上土漿... 牧者向信友講解完整的福音理想和教會訓導時，必須幫助信友以憐憫之情對待脆弱的人，避免加以迫害，或作出苛刻或草率的判斷。」（第 308 號）

我用了相當的篇幅指出教宗方濟各圍繞在「慈悲」主題的教導，旨在點出那些流於表面的印象，諸如他「支持同性戀」、「祝福同性伴侶」、「模

糊婚姻的定義」、「對罪的危害的輕看」等等，應從面向慈悲的牧靈原則去重新省思他的主張，才能深刻瞭解聖神藉著他帶給全體天主子民的「新鮮空氣」。

教會的共融與生態通諭

除此之外，教宗方濟各不是一位單純的理想主義者，他更懂得如何推進教會內形成共識，他開始推動共議精神，給與世界主教會議（Synod）這個字重新定義，或更恰當地說，恢復它本有的意義：共議同行。在 2018 年，教宗方濟各發佈了《主教共融》宗座憲令，修改了與世界主教會議相關的教會法內容，允許平信徒參與，且世界主教會議的最終文件經過教宗批准後，即分享了宗座的普通訓導權，立即成為教會訓導的一部份，雖然教宗有最後批准最終文件的決定權。如此，在共議精神下舉行的世界主教會議，主教們聯合了全體天主子民，共同與教宗一起促進普世教會的共融。但是，此舉也給他帶來不小的反對聲浪，認為這會讓天主教「聖公會化」，破壞了聖統制，混淆了主教代表的聖職與平信徒之間的角色，讓主教會議變成「民主化」，威脅傳統教義的延續性。這個爭論的確帶給了天主教會暗藏的分裂風險，因此，第 267 任教宗選舉會議期間普遍存在一種「修補裂痕」的期待。

最後，不得不提教宗方濟各對世人和天主教會的另一影響：維繫我們共同的家園。在 2015 年他發佈了第二道通諭《願禰受讚頌》（俗稱生態通諭），他本著「一個為貧窮人存在的教會」的立場出發，向世人呼籲拋除丟棄文化，因為地球母親與窮人們發出哀號，要求世人重新省思科技獨裁下的世界形成的消費主義所造成對生態的危害。他提出「整體生態學」的核心概念，指出「一切都是相連的」（Everything is connected），沒有人能置身事外。生態危機與社會問題息息相關，不能只靠技術手段，必須改變人心與生活態度。同時，要求教會必須進行生態皈依，從簡樸生活開始做起，在靈修

與倫理生活作出調整。照顧受造界，與照顧窮人是同一責任，因為生態災難首先衝擊窮人。他呼籲各國政府、國際組織、科學界、宗教團體和公民社會進行坦誠的對話，富裕國家應承擔更大的責任。因著這道通諭，為 2015 年巴黎氣候協議（COP21）奠定了有利的條件，它也成為天主教社會訓導的新方向。今年是這道通諭的十週年，全世界天主教會都開始對通諭的落實進行檢討與展望。

教宗方濟各的見證

教宗方濟各以他自己的簡樸，見證自己的教導，他過逝時只剩一百美元，穿著舊皮鞋等印象深植人心。整個基督宗教界可能都因著他的典範，重新省思「宗座首席權」（Primatus papae）究竟意味什麼，它遠比對權力集中造成腐敗風險的擔憂要求更深層的信賴，而這要求正是來自於信賴那位領導人心的聖神。❶



僅紀念「人民的教宗」（People's Pope）方濟各
(圖片來源：Catholic Agency for Overseas Development)

【專題文章】

諸宗教當中的「獨身」與「婚姻」 制度演化史

張辰璋

宗教多元主義者

※關鍵字：獨身、婚姻、宗教改革、宗教史、宗教社會學

前言：五百年的婚禮與千年的爭論

“To be alone or to be married — that is the question.”

有關婚姻與獨身的抉擇，不只是當代青年男女在情感與生涯的選擇中會提出的疑問，也是一個糾纏宗教界千百年的靈性難題。到底是婚姻比較神聖，還是獨身更能接近真理？這個問題，不僅在不同的神學傳統中大異其趣，也長久地糾葛於每一位信仰者的身體與心靈中。

今年，2025 年，正值馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）與卡塔琳娜·馮·波拉（Katharina von Bora, 1499-1552）結婚五百週年。在這樁世紀婚禮的背後，是一位修士與一位修女共同對修道制度的公開叛離。他們的結合，不僅是一段私人的情感選擇，更是一場對於聖職獨身制度的有力挑戰，也為宗教改革寫下了不可忽視的神學轉向。

然而，我們若要真正理解這場「婚禮革命」的意義，不能僅止於聖經詮釋或教義爭辯。更應從宗教史的角度出發，去理解婚姻與獨身如何在不同環

境與時代中，如何被賦予神聖性，如何成為權力、倫理、靈性與身體政治的結點。

筆者進一步希望，在這場以路德為引線的歷史回顧之中，展開一次跨宗教的比較制度分析：究竟「婚姻」與「獨身」在不同宗教傳統中，分別承擔了哪些靈性與社會功能？各自又發展出什麼樣的教義路徑與制度倫理？透過這樣的視角，我們或許能重新理解：婚姻與獨身，不僅僅只是個人選擇，也是宗教如何看待「人是什麼」與「人如何成為神聖」的集體答案。

世襲的祭司階級

其實，若我們稍加認真地思考一個問題：「宗教中的獨身制度究竟是從何而來的？」那麼我們很可能會驚訝地發現，早期農牧社會的傳統宗教——不論東方或西方、先知宗教或自然宗教——祭司大多並非獨身，反而是高度重視家庭與傳宗接代的群體。

在傳統農牧社會的一般觀念中，「多子多孫」被視為侍奉神靈所得的獎賞與祝福，而「斷子絕孫」則象徵著神明的詛咒與審判，是一種對惡人最嚴厲的懲罰。以《希伯來聖經》為例：上帝對亞伯拉罕的祝福，就是「我必叫你的子孫多起來，如同天上的星，海邊的沙」（創 22:17）；而以色列的大祭司職位，也是從摩西之兄亞倫起，由其後代所世襲。¹對以色列人而言，若一位義人無法傳宗接代，那甚至被視為一種羞辱與不義，因此在《希伯來聖經》乃至《新約聖經》中，有很多「義人得子」的敘事，都被描繪為神蹟的彰顯——耶和華神親自打破不孕的自然律，使他們能有後嗣為證。²

¹ 《民數記》3 章。

² 《創世記》17-21 章，亞伯拉罕與撒拉多年不孕，後得以撒；《創世記》25 章，以撒與利百加不孕，後得以掃、雅各；《創世記》30 章，雅各與拉結多年不孕，後得約瑟；《士師記》13 章，瑪諾亞與其妻得參孫；撒母耳記上》1-2 章，以利亞拿與哈拿得撒母耳；《路加福音》1 章，撒迦利亞與以利沙伯多年不孕，後得施洗約翰。這幾乎成為在《聖經》當中重要主角出場的必備情節了。

這種現象不只見於猶太教。在婆羅門教中，婆羅門階級作為神職與宗教知識的承載者，其宗教職能亦為世襲繼承；在中國古代，執行祭祀儀式的巫祝階層，也往往出自某些特定家族；古羅馬的諸神祭司亦多來自貴族門第，由家族持續傳承，形成神職與政治聯繫的血脈傳統。甚至在今天的猶太教與伊斯蘭教中，我們仍可見許多拉比（rabbis）與伊瑪目（imams）往往來自某些知名家族——這並非偶然，而是歷史的必然。

可以說，在古代社會中，「神職」與「貴族」本是一體兩面。國家的形成有賴於同一群精英階層的文化建設，而這些精英既是宗教儀式的施行者，也是社會秩序的制定者。他們一方面是掌權的統治者，另一方面也是通天的祭司。

在美索不達米亞、古埃及乃至羅馬帝國的早期歷史中，帝王本身便是全國最崇高的祭司長。他既是人間之王，也是神明在人世的代表。因此，將神權透過血脈繼承制度保留於特定家族之中，成為一種鞏固宗教儀式、文字書寫、文化規則乃至政治權力的最佳方式。神職貴族的世襲制度，也就這樣自然而然地在各大古文明中浮現。這也是人之常情，將神權與日常的階級秩序融為一體。

建立在禁忌之上的神聖

但如果信仰與日常生活完全重疊了，神權與政權也完全同化了，那麼宗教的神秘性也將隨之消失。正因如此，許多宗教學家強調，宗教之所以成立，不在於它如何納入日常，而在於它如何區隔日常，創造出神聖的空間與時間。

宗教學大師伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）在其代表作《聖與俗》（*Das Heilige und das Profane*）中指出，宗教的核心魅力，正是在神聖與世俗之間來回擺盪的張力中產生的。信徒不可能永遠處於神聖的臨在之中，也

不該把神聖等同於凡俗的倫理與秩序；而是透過對神聖時空的劃界、區隔與穿越，宗教的吸引力與信仰的震撼力才得以被經驗與再生。³

社會學家涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）則更進一步指出，儀式的神聖性之所以成立，是因為它總是建立在「禁忌」與「區隔」之上。一個人之所以能被認定為祭司，並非只是因為他承襲了血統或具備了技巧，而是因為他在某些層面上被日常秩序區隔出來，進入了一個被認為「分別為聖」的狀態。⁴

這樣的張力非常有趣：祭司職分雖可由血脈傳承，象徵神明對其家族的庇護與恩典，但當祭司本人即將執行儀式時，他卻必須暫時割離日常，進入一種禁忌的狀態。這種禁忌可能包括禁食、沐浴、潔淨，也包括暫時性的禁慾。這一切，都是為了讓旁人相信：在那段儀式時間裡，這個人不是他自己，而是一個神聖的器皿，一位被神明使用的中介者。

從《利未記》中記載，大祭司進入至聖所之前所需的潔淨與齋戒；到印度婆羅門進行祭儀前的禁慾；⁵乃至台灣民間信仰中乩童在「降神」之前的潔身齋戒……。在各種文化中，我們都能觀察到這種「以潔淨與禁忌建立神聖區隔」的通則。

更進一步，在古代經文或現代的田野調查中，也時常記錄了一些被神明「特別呼召」的人物，他們被視為比一般祭司或先知更為特殊，因此也往往必須長期或終身遵守某些禁忌，以突顯其所肩負的神聖使命。這些禁忌不一定關於婚姻或性。有時，是終生不可剪髮，如《民數記》中被耶和華揀選的「拿細耳人」（Nazirites）；⁶有時，是不可觸碰屍體，避免沾染不潔；但這些人並不被要求禁婚，可見宗教禁忌與婚姻制度並非絕對對立，而是依照其

³ 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥 譯，《聖與俗：神話、儀式，與宗教人的宇宙觀》（*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen.*）（台北：心靈工坊，2024）。

⁴ 涂爾幹（Emile Durkheim）著，芮傳明、趙學元 譯，《宗教生活的基本形式》（*Les formes élémentaires de la vie religieuse*）（苗栗：桂冠，1992）。

⁵ 《利未記》21章。

⁶ 《民數記》6章。

儀式與象徵系統進行調整。

然而，當一位神明本身被視為處女神或性禁忌的象徵時，對其祭司的要求往往會更加嚴苛。例如在台灣與東亞民間信仰中，關於媽祖或某些女性神祇的乩童（神職代理人），會被要求在職期間保持性禁慾，甚至終生不婚。⁷ 最具代表性的莫過於古羅馬的「維斯塔貞女」（Vestal Virgins）——她們雖然地位崇高，但被命令終身守貞，晝夜守護神火，若違禁與人交合，將被判以活埋處刑。⁸

這些例子讓我們看見，即便在強調「生育為福」的傳統農牧文化中，當宗教需要刻意與日常秩序拉開距離時，「獨身」或「禁慾」便成為建構神聖性的重要手段。無論是短期的禁忌儀式，還是終生的誓願獨身，都可以被視為宗教中試圖建立「非日常性」的手段之一，也為後來宗教制度中的「神職獨身」埋下了文化與象徵的伏筆。

沙門運動：印度宗教史上的獨身革命

在宗教史上，真正將宗教師的「終身獨身」全面制度化的宗教，最早可追溯至公元前五世紀的印度。佛教與耆那教的興起，便是從當時的「沙門運動」（Śramaṇa Movement）中脫胎而出——一場不僅要求修行者放棄婚姻、家庭與世俗職業，更強調徹底脫離社會結構、全心修道的靈性革新運動。

這場運動之所以爆發，不能脫離對當時主流婆羅門教體制的批判與反動。婆羅門教強調四住期（āśrama）的人生進程，將一位理想婆羅門男子的一生分為四階段：

⁷ 蘇庭進，〈一位女性之成乩過程與自我認同的研究〉（新北：淡江大學教育心理與諮商研究所碩士班碩士論文，2007）。

⁸ 尼爾·麥葛瑞格（Neil MacGregor）著，余淑慧譯，《諸神的起源：四萬年的信仰、信徒與信物，見證眾神世界史》（*Living with the Gods: On Beliefs and Peoples*）（台北：聯經，2020）。

- (一) 梵行期（學習期）——年少時期拜師學習吠陀與宗教儀式；
- (二) 家居期（成家期）——結婚、生子、傳承家業與祭司責任；
- (三) 林棲期（退隱期）——逐步離開世俗生活，進入苦修的過渡；
- (四) 遁世期（解脫期）——徹底放棄財產、身份與聲望，行乞為生，追求解脫。⁹

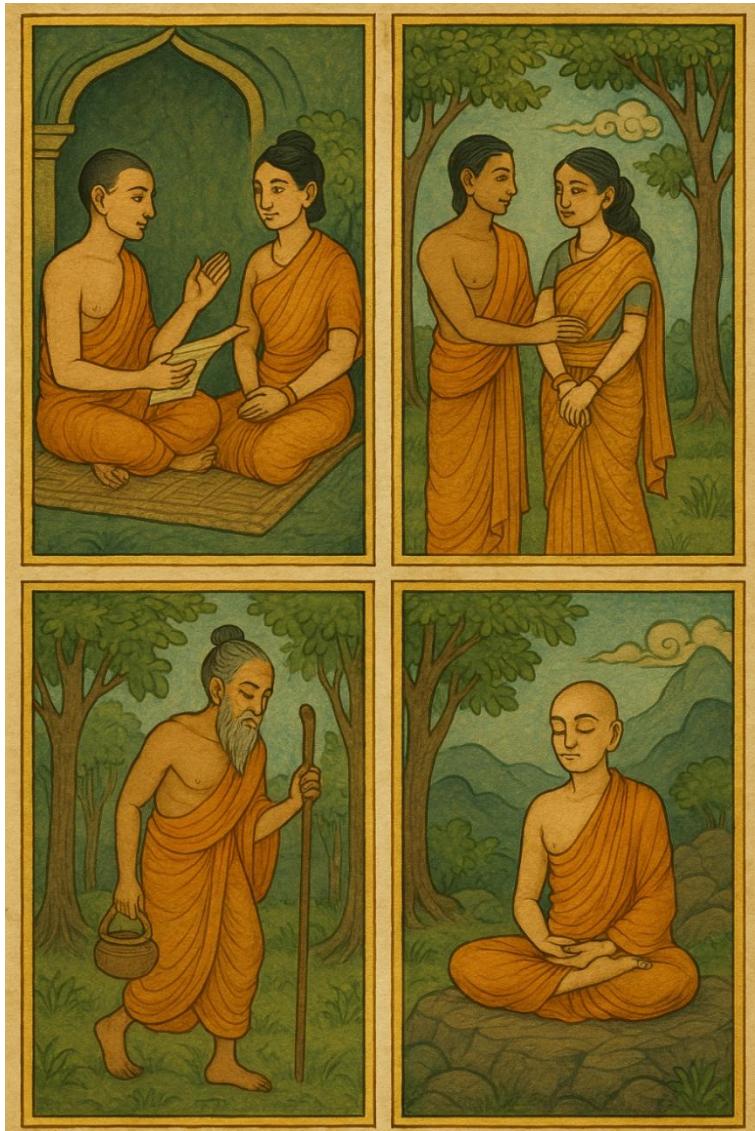
這四住期體現了婆羅門教理想中的靈性與社會責任並重的模式：早年要擔負家國責任，晚年則應主動放下，走向終極解脫。但正是在這種結合貴族特權與宗教正當性的體系中，許多尋求真理的修行者開始產生質疑。他們不願接受「必須經歷婚姻與家業，才能追求解脫」的預設，而選擇直接放棄家居期，在學習完成後，便轉入林棲與遁世的生活。他們成為了沙門（śramaṇa）——一種刻意脫離社會秩序、以苦行與清修為信仰實踐的宗教反叛者。¹⁰

實際上，在更早的《奧義書》傳統中，我們就已能看見沙門精神的萌芽。成書於公元前七世紀的《森林書》（Āranyaka），傳說中便是由一群林中隱士所著，體現了早期修行者「學成即遁隱」的信仰選擇。

當佛教與耆那教在公元前五世紀正式成型時，它們便以沙門運動的獨身修道精神為核心。他們並非只是一群拒絕世俗者，更是對婆羅門教「祭祀萬能」神學的直接挑戰。沙門否定了血統的神聖性，也否定了必須透過婚姻與家族傳承來取得宗教正統性的制度。他們選擇終身獨身、捨棄財產、以乞食為生，奉行林棲與遁世的生活方式，將苦行與斷欲視為對抗輪迴與我執的修道核心。

⁹ 常盤大定 著，陳景升 譯，《印度文明史》（香港：中和，2020），頁 207。

¹⁰ 「沙門」原義為能捨離世間貪愛、斷除停止種種不善之惡法、已滅除種種有漏的染污的法。參：中文維基百科：「沙門」。



婆羅門教中，一位婆羅門男子人生進程的「四住期」

(ChatGPT 生成圖)

這場獨身革命之所以能夠在當時的印度社會成形，與印度社會對「宗教乞士」的普遍尊重也不無關聯。由於社會本就習慣供養苦行僧，沙門群體得以在不依附貴族的情況下生存，形成與婆羅門體系並列的另一種靈性路徑。在佛教文獻中，我們也可以看到這種沙門形象的社會接受度。《佛傳》描述

悉達多太子在「四門遊觀」時，正是因為見到老人、病人、死人與沙門，才頓生出離心，決意出家修道。當他後來證悟成佛、創建僧團時，吸引許多追隨者「信家非家出家」，¹¹放棄世俗生活，加入比丘群體，也是一種順理成章的文化延伸。而「比丘」（bhikkhu）與「比丘尼」（bhikkhunī）的意譯也就是「乞士」與「女乞士」。

當然，在佛教文獻中，我們也偶爾能讀到一般民眾對沙門的諷刺，諸如懷疑僧團的人都是「不舉」才會出家，或質疑其逃避責任的說法；¹²但整體而言，這場軸心時代的宗教獨身化轉向，並非以暴力革命發生，而是一場靜默但深遠的精神革命。它不是對家庭制度的全盤否定，而是對「宗教必須透過家庭才能獲得合法性」這件事，提出了一個激進而莊嚴的否定式回應。

靈知與禁慾：從曠野社群到反物質的宗教宇宙觀

在希臘—羅馬文化主導的東地中海世界，宗教獨身制度的出現，更多是出於對物質世界的否定與超越。這與印度沙門運動中追求解脫的禁慾形態不同，它是在一種更根本的二元世界觀之下所形成的對物質世界的否定。

猶太人在波斯帝國與其後的希臘帝國統治下，逐漸引入彌賽亞、末世審判與天啟啟示的觀念。這些末日論信仰對傳統猶太教產生劇烈衝擊，導致在馬加比革命（Maccabean Revolt）成功建立哈斯摩年王朝後，即使表面上脫離了外族統治，聖殿體制卻轉而落入與王室同盟的撒都該人（Sadducees）手中，神權與王權的結合進一步腐化，祭司職分被寡頭把持。¹³

正是在這樣的背景下，一批自認為持守純正信仰的猶太人選擇退出體制，進入曠野，建立另類的末世共同體。他們就是後來在《死海古卷》中被

¹¹ 「信家非家出家」意為相信家庭並非最終的歸宿，因而選擇出家。出自《雜阿含經》17經。

¹² 《四分律》卷35。

¹³ 梁美心，《第二聖殿猶太教導論》（香港：天道，2018），3-2章。

確認的「愛色尼人」（Essenes）社群。

根據羅馬作家老普林尼（Gaius Plinius Secundus, 23-79）在《博物志》（*Naturalis Historia*）當中的記載，有些愛色尼社群完全由獨身者組成，嚴格禁慾，不容許女性進入；一旦違反禁慾誓言，即會被驅逐出社群。這些人加入前須立誓不得接受社群之外之人的水與食物，一旦離群，便注定死於荒漠。這樣的生活方式，不只是宗教的操練，更是對物質世界的全面隔離。¹⁴

後來考古學家在對死海古卷（*Dead Sea Scrolls*）的挖掘中，發現的規條與禮儀文本，尤其是昆蘭社群（Qumran community）的生活規約，顯示出愛色尼人不僅重視潔淨、禁慾與紀律，其對末世的想像與對聖殿體制的批判，也可能對早期基督教社群產生深遠的影響。許多學者長期爭論：施洗約翰是否正是一位曠野中的愛色尼人？他獨居、禁慾、強調悔改與潔淨，也許正承襲了愛色尼的屬靈樣態。¹⁵

然而，包含《新約聖經》在內等早期基督教文獻顯示，除了使徒保羅之外，大多數使徒都有婚姻與家庭。保羅在《提摩太前書》中甚至明言：「作監督（主教）的，必須無可指責，只做一個婦人的丈夫。」（提前 3:2）可見早期基督教只是否定了納妾，但仍承襲猶太教對家庭的重視，認為宗教職分並不與婚姻相衝突。家庭依然被視為信仰的延續機制，獨身並非普遍要求。

與基督教興起差不多時間，公元前一世紀至三世紀，在東地中海世界興起的諾斯底主義（Gnosticism），才使宗教獨身成為一種激進而徹底的靈性主張。「諾斯」（gnōsis）意為「知識」，但此知識並非普遍可得的理性知識，而是一種只屬於選民、帶有救贖力量的秘傳靈知。

諾斯底各派普遍主張：這個物質世界是由一位墮落的創造神德謬哥

¹⁴ 猶太作家約瑟夫斯（Flavius Josephus, 37-100）在《猶太古史》（*Antiquities of the Jews*）對愛色尼人也有詳細的記載。

¹⁵ 約翰·伯格斯瑪（John Bergsma）著，劉卉立譯，《耶穌與死海古卷：揭開基督宗教的猶太根源，及其如何影響初代教會與信仰》（*Jesus And The Dead Sea Scrolls*）（台北：啟示，2020），頁 197-246。

(Demiurge) 所創，因此本質上是邪惡的。靈魂必須透過啟示與靈知，才能從物質世界中解脫。為了維持靈知的純粹與社群的神聖性，他們制定了許多隔離規範，包括對性與生殖的禁制，防止「邪惡透過生育延續下去」。而在公元一至三世紀期間，「諾斯底派基督教」（Gnostic Christianity）曾經成為基督教中不可小覷的一股勢力，他們否認基督具有物質的肉身，把祂視為帶來秘傳知識的靈性導師。¹⁶

其中最著名的案例是二世紀的馬吉安派（Marcionites）。馬吉安（Marcion, c.110-160）徹底否定舊約，將其中的上帝視為邪惡的物質創造者，並主張新約的福音來自另一位慈愛的至高神。因此他編輯了歷史上第一本「新約聖經」，只保留經他刪節過的路加福音與保羅書信，意圖徹底將基督教與其猶太背景徹底切割。

馬吉安要求教內所有成員保持獨身，並以極端的方式將性、物質、感官快樂視為墮落與妥協的象徵。在他的觀點中，性行為不僅是邪惡的沉溺，更是「讓邪惡延續下去」的行為本身。然而，這類主張在主流教會中被定為異端——既因其神學既脫離了使徒傳統，也因其對物質的絕對厭棄難以為大多數信徒所接受。¹⁷

事實上，大多數主張全面禁慾的諾斯底教派最終都未能長久存活。其原因不難理解：一個不鼓勵生育、又強調知識秘傳的社群，天然就對自己的傳播設下了超強的 Debuff。他們自我製造了複數層級的文化與生理障礙，導致教派在一兩代之後便容易凋零滅絕。

從摩尼教到修道主義的制度化：獨身作為靈性的分界線

公元三世紀，波斯地區出現了一位深具世界宗教綜合特色的先知——摩

¹⁶ 張新璋，《諾斯與拯救：古代諾斯替主義的神話哲學與精神修煉》（北京：三聯書局，2005），頁 9-22。

¹⁷ 張新璋，《諾斯與拯救》，頁 63-65。

尼（Mani, 216-274）。他所創立的摩尼教，不僅是一種受祆教（Zoroastrianism）、基督教、與佛教共同影響的諾斯底宗教，也建立起一套明確的宗教階層制度與修行規範。

摩尼教將信眾分為兩類：選民（Elect）與聽者（Hearers）。選民為特殊的宗教師階級，須終身獨身、不得從事勞動，並完全依賴聽者供養生活；聽者則作為俗世中的信徒，除了接受宗教教導，也肩負起供養選民的責任。筆者以為，這樣的制度安排極可能受到東方佛教出家—在家制度的啟發。畢竟當時佛教早已傳入阿富汗、伊朗地區，並擁有成熟的出家與在家分工與供養倫理。

這種將獨身修行者與一般信眾分層的制度設計，有效兼顧了宗教師對靈性專注與知識培育的需求，同時避免整體社群因全面禁慾而喪失世代傳承的能力。這套設計也促使摩尼教能快速向東西兩方拓展，成為在基督教尚未成為羅馬帝國國教前，最強大的競爭對手之一。當時的埃及的亞歷山卓正是東地中海的知識重鎮，也成為摩尼教傳播的重要基地。直到今日，許多摩尼教文獻殘卷仍是在埃及出土。¹⁸

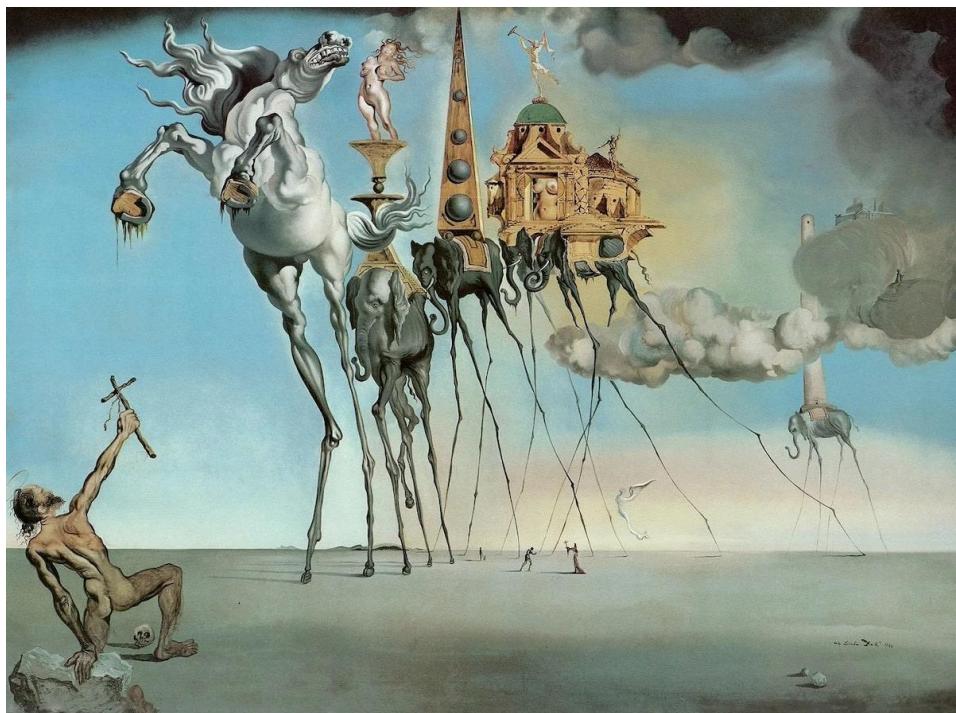
儘管如此，在早期基督教內部，獨身尚未成為聖職人員的普遍制度。使徒保羅雖以獨身自許，並在急迫的末世論之下，勸勉信徒專心傳道而非結婚生子，但這仍屬個人選擇。（《哥林多前書》第7章）

然而，隨著基督教在四世紀被羅馬帝國合法化並快速官僚化，教會制度腐敗的危機與日俱增。昔日大迫害時期，藉著「紅色殉道」來達到靈性高峰的信仰英雄主義逐漸式微，而強調禁慾與避世的「白色殉道」的靈性典範應運而生。¹⁹在埃及，開始出現一批放棄婚姻與財產，退居到沙漠中生活的隱士，被人們稱之為「沙漠教父／教母」（Desert Fathers and Mothers），其中最著名的即為聖安東尼（St. Anthony the Great, 251-356）。

¹⁸ 林悟殊，《摩尼教及其東漸》（新北：淑馨，1997）。

¹⁹ 「紅色殉道」指的是在迫害時期以鮮血見證信仰的殉道者，「白色殉道」則是指在和平時期以禁慾與隱居來逃避世俗慾望的修道者。

傳說聖安東尼在沙漠中活了八十多年，終身獨居，以祈禱與禁慾打敗魔鬼的試探。他的靈性魅力吸引無數人前來請益，其山洞最終成為早期隱修生活的朝聖中心。隨著人數不斷增加，原本的獨修模式逐漸轉化為群體修道的形式，修道制度開始萌芽。



達利（Salvador Dali）超現實主義代表畫作

《聖安東尼的試探》（The Temptation of Saint Anthony, 1946）

（圖片來源：Salvador Dali Paintings 網站）²⁰

聖安東尼的靈性傳統能夠從邊緣走向主流，關鍵在於尼西亞大公會議（Council of Nicaea, 325）後，亞歷山卓主教亞他那修（Athanasius, 296-373）對他的背書。亞他那修曾因政爭流亡至沙漠，與聖安東尼相識，後來返任主教，並撰寫了《聖安東尼傳》（*Vita Antonii*）。作為基督神性最堅定的護教者之一，亞他那修的正統地位使得聖安東尼的修行不再被視為異端行

²⁰ <https://www.dalipaintings.com/temptation-of-saint-anthony.jsp>

徑，而是被納入教會體系之內，正式奠定了基督教修道主義的正統性基礎。²¹

隨著基督教的國教化進程，東西教會的神學家與教父也紛紛開始制度化地推動修道主義與神職人員的獨身制度。在東方，大巴西略（Basil the Great, 330-379）制定了正教修道院生活的基本規範；在西方，奧古斯丁（Augustine）與耶柔米（Jerome）則更為積極。他們不僅提倡獨身是更崇高的屬靈召喚，甚至將主張「飲食不劣於禁食，婚姻不劣於獨身」的約維尼亞努（Jovinianus, d.405）逐出教會。²²

這些教父的主張，一方面固然反映出，教會當時可能受到摩尼教階層制度的正面啟發，進而仿效；但另一方面，也可能是教會試圖從反面劃清與摩尼教／諾斯底派之間界線的結果。為了與那種徹底厭棄物質世界的異端思想區隔開來，正統基督教的修道規約中，大多避免極端苦行主義，而是強調節制（temperance）與有意識地約束肉體慾望，而非全然否定物質存在。正是在這樣的矛盾中，獨身逐漸成為一種靈性象徵與制度界線，既能為教會重建神聖性，也能在與異端的區隔中奠定正統神學的倫理形象。

西方教會的教權改革與聖職獨身

在東方諸教會之中，即使擁有完整的修道制度，卻從未強制規定所有聖職人員須守獨身，這種制度至今依然保留。例如，東正教神父至今仍可由已婚男性擔任，唯有一項限制：一旦受任為神父，便不得再婚；而如果晉鐸前未婚，其身份亦不得變更。主教的遴選則原則上僅限於修士出身，意味著高

²¹ 瑪里琳·鄧恩（Marilyn Dunn）著，石敏敏譯，《修道主義的興起：從沙漠教父到中世紀早期》（*The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*）（北京：中國社會科學出版社，2010）。

²² Healy, Patrick Joseph (1910). "Jovinianus". In Herbermann, Charles (ed.). *Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company.

階聖職依然與獨身修道傳統緊密連結。²³

此一制度設計，其實反映了對於地方教會實際情況的妥善回應——一方面，鄉村神父多為家族傳承的事實；另一方面，教會高層則有意避免權力集中於特定家族手中，因而發展出一種兼容並蓄的制度性安排。值得注意的是，東方教會的修道院皆由當地主教所轄，彼此獨立，並未形成如同西方天主教般的跨區修會組織。

相比之下，西方教會在中世紀歷經幾場重要的改革後，逐步發展出聖職全面獨身與跨國的修會制度。公元五世紀，西羅馬帝國日漸衰亡，當匈人阿提拉（Attila the Hun, r. 434-453）兵臨羅馬城時，是時任羅馬主教的大良一世（Leo I, r. 440-461）挺身談判，使城市倖免於戰火，此一舉動使羅馬教會威望大增。在日耳曼人入侵與西羅馬瓦解之際，教會與修道院遂成為保存拉丁文字與羅馬文明火種的重要堡壘。

公元 530 年左右，義大利修道院長聖本篤（Benedict of Nursia, 480-547）撰寫了《聖本篤會規》（*Regula Sancti Benedicti*），以「神貧、貞潔、順服」為修道生活三大準則，迅速於義大利與西歐各地傳播，成為西歐修道制度的共同依據。公元 590 年，出身本篤會的格列高里一世（Gregory I, r. 590-604）當選教宗，他深知修士之獨身與順服精神，有助於宗教的紀律維繫與管理效能，因而推動建立中央集權式的修會體制，將本篤會牢牢掌握在教宗手中，並遣派本篤會士前往各地傳教，促成本篤會成為 13 世紀以前西歐唯一合法的修道體系。

在本篤會的層層教階制度之下，教宗的權力得以深入各地，許多地方甚至是先有修道院、後有主教座堂，導致部分地區修道院長直接兼任主教，或甚至實權凌駕在主教之上。由此，修道制度與教宗集權共同構築出中世紀西方教會的官僚結構。正因如此，歷代具有改革企圖的教宗，多半強力提倡修道獨身主義，並譴責已婚神父。1075 年，教宗格列高里七世（Gregory VII, r.

²³ 韋爾（Timothy Ware），《東正教會導論》（*The Orthodox Church*）（香港：道風，2013）。

1073-1085) 發起教權改革，明文規定聖職人員須守獨身，非獨身者不得擔任聖職。此一改革於 1123 年舉行的第一次拉特朗大公會議（First Lateran Council）再次獲得追認，確立了西方教會聖職人員全面獨身的制度化規範。

²⁴

然而，教會亦清楚知道，在聖經與教會早期歷史中，並非一貫推崇獨身制度。因此，在十字軍東征時期，為了統戰東方教會，天主教容許那些「被加入」天主教的東方教會神父保有婚姻關係。換言之，此一獨身命令技術上僅適用於拉丁禮天主教會；至今，已婚的東儀天主教會神父仍可維持家庭生活。

聖職獨身的逆轉：從修道理想到婚姻見證

西方教會建立聖職獨身制度，原本並非出於對性愛的潔癖，而是出於對教權內部紀律的重整。中世紀的教會改革者認為，唯有透過獨身，才能避免聖職人員透過婚姻與家族連結，使教會的資產與職位落入特定門閥之手。獨身，原本是教會內部對抗世俗王權與家族壟斷的一道防線。

然而，隨著中世紀晚期天主教的教廷分裂與教權衰退，教會的腐敗益發嚴重。進入文藝復興時期，所謂的「文藝復興教宗」多出身於貴族世家，雖無子嗣，卻頻頻將權力傳給侄子、外甥，教宗的神聖性與教權的清廉漸漸形同虛設。薄伽丘（Giovanni Boccaccio, 1313-1375）在《十日談》

（*Decameron*）當中諷刺地呈現了當時修道院中貪婪、淫亂與僭越權力的現象，書中幾乎有一半的「小黃故事」都發生在本應潔淨的修道院中，揭示了制度與人性之間的巨大張力。

馬丁·路德對此現象有著直接的批判。他在《哥林多前書第七章釋義》中

²⁴ 依曼·杜菲（Eamon Duffy）著，王憲群譯，《聖人與罪人：教宗的故事》（*Saints and Sinners -- A History of the Popes*）（台北：新新聞文化，2000）。

諷刺地指出：當時教會嚴格規定婚姻只能有一次，娶寡婦或再婚即被視為「重婚罪」，婚後發現妻子非處女也可能被視為「禮儀上的不潔」。但這些虛偽的標準卻只束縛平信徒，對那些外表獨身、實則情婦成群的修士與神父們卻無可奈何。路德諷刺地問道：這些人竟還有資格為他人聽取「重婚罪」的告解嗎？²⁵

1517年10月31日，馬丁·路德在威登堡城堡教堂門口張貼《九十五條論綱》（95 Thesen），揭開宗教改革的序幕。在他四處逃亡的過程中，1521年他曾躲避於薩克森伯爵的城堡，而就在他避難期間，威登堡的數位修士還俗並與女子結婚。路德對此並未譴責，反而親筆寫信安慰他們，表示棄絕修道誓願非但不是錯誤，反倒順應真理的行動。不久之後，他更進一步公開撰文《對修道誓願的判決》（*Luther on Vocation*），指出修道誓願本身就是「抵擋福音的謠言」。他認為聖經從未要求人必須獨身，反而強調唯獨恩典，倚靠基督的救贖，而非藉由人為的善功（如獨身誓願）來換取恩典。

於是，1525年，身為前奧斯定會修士的馬丁·路德親自身體力行，迎娶了原本篤會修女卡塔琳娜·馮·波拉，成為宗教改革運動中象徵性的一步。他們婚後居住於改建自奧斯定修院的住所中，育有數名子女。路德常邀請學生與同工到家中共進晚餐，卡塔琳娜會親自下廚備餐，準備一杯又一杯的啤酒，而路德則於餐桌邊高談闊論其信仰見解，這些談話後來被記錄下來，出版成為《桌邊談話錄》（*Martin Luthers Tischreden*）。²⁶卡塔琳娜也因而被後人尊稱為新教歷史上的第一位「師母」。²⁷

天主教會對路德的婚姻極盡譴責，指控他為被情慾所擒、遭魔鬼誘惑。但路德卻堅定地認為，婚姻生活遠非比修道生活更容易。他甚至形容婚姻是

²⁵ 馬丁·路德 著，徐慶譽、湯清、鄧肇明等 譯，《路德選集（新編修版）》（下冊）（香港：基督教文藝，2017），頁 518-519。

²⁶ 馬丁·路德 著，顧華德 譯，《馬丁路德桌邊談話》（*The Table Talk of Martin Luther*）（台北：橄欖，2017）。

²⁷ 當然，從「新教第一位牧師與師母」的分工中，就可以看到在牧師能踏入婚姻之後所產生的另外一種性別秩序，但這就是另外一個話題了。

一種「兩人共同生活的修道院」，需要面對日常的煩瑣與現實的張力。他認為，人如何才能學會什麼是唯獨恩典？那些天天躲在修道院裡享受供養的修士是學不來的；唯有一個人結婚後，開始為下一餐在哪裡而煩惱時，他才真正懂得什麼是完全仰賴上帝的恩典。在結論中他有些粗鄙地寫道：「婚姻生活是黃金，修道生活則是爛泥，因為前者促進信心，後者鼓吹不信。」²⁸

這樣的轉變，使得新教牧職從一種受供養的獨身聖職，轉化為須擔負家庭責任與經濟管理的角色。路德也順勢發展出了「凡事皆聖召」（Alles ist Berufung）的工作觀，不再把世上的職業看作與神國無關的庸俗職業。五百年過去，今日的天主教神學家也不再認為，新教的牧者因婚姻而失去牧養能力；人們也認知到，婚姻與獨身，並非屬靈上的高下之分，而是各自獨特的召喚與生命實踐。

德國的親鸞，日本的馬丁·路德

不僅在基督宗教中，曾發生過對婚姻制度的重新肯定，在日本佛教歷史上，也有過一場獨具意義的宗教改革。淨土真宗的創始人親鸞聖人（1173-1263），正是在一次僧籍被剝奪、被政權放逐的經歷中，完成了這場轉向。

西元 1206 年，因政府對淨土宗的不信任與打壓，親鸞被流放，並遭解除僧籍。在此流亡期間，他與一位名叫惠信尼（1182-1268）的女子結婚，並育有子女。雖然親鸞於 1211 年獲赦回歸宗門，但他選擇不恢復傳統的獨身僧侶身分，而是以一位有家室的「行者」身份繼續弘法，並主張這樣的身分並不妨礙信仰的純淨與救度的徹底。他所創立的淨土真宗，也因此成為中世紀日本佛教中唯一允許僧侶婚娶的宗派。²⁹

²⁸ 馬丁·路德 著，徐慶譽、湯清、鄧肇明等 譯，《路德選集（新編修版）》（下冊），頁 514-516。

²⁹ 平雅行，《歴史のなかに見る親鸞》（京都：法藏館，2021），頁 114-119。

親鸞的行為當時遭受傳統佛教界的嘲諷與批判，但他堅持一心專念阿彌陀佛的信仰核心，認為世間的禮制與戒律無法干擾彌陀本願的絕對他力救度。這與馬丁·路德主張「唯獨恩典」的神學思維，不謀而合。

到了 19 世紀明治維新時期，日本政府為了推動神道國教化，強制推行「神佛分離」與「廢佛毀釋」，並於 1872 年頒布《肉食妻帶解禁令》（僧侶肉食妻帶勝手たるべし），名義上允許僧侶娶妻與食肉，實則意圖削弱佛教在民眾心中的精神權威。然而，由於已有淨土真宗作為前例，日本佛教界並未因這波打擊而全面崩解，反而促成許多地方寺院家族化、世襲化的演變，形成「家族佛教」的模式。時至今日，日本佛教仍維持「雙軌制」：大多數宗派本山及核心道場保留傳統戒律，而地方小寺則多採開放性制度。

有趣的是，正因為馬丁·路德與親鸞兩人都主張「絕對他力」的救恩觀，他們皆突破了傳統對宗教職人的獨身規定，開創婚姻也可成為修道的途徑。瑞士神學家卡爾·巴特（Karl Barth, 1866-1968）在日本接觸到淨土真宗時，甚至驚訝地說：「竟有一個異教，與真理如此相像！」³⁰因此，有人稱親鸞為「日本的馬丁·路德」。³¹但若從時間順序來看，或許更應該說，馬丁·路德是「德國的親鸞」。

這樣的宗教婚姻觀，也曾短暫影響日治時期的台灣佛教界。像是林秋梧（1903-1934）與林德林（1890-1951）等受到新文化運動影響的僧人，便主張僧人可著西裝、蓄髮娶妻，而不影響其智慧與證悟。³²然而，戰後隨著中國佛教會主導台灣宗教政策，為了區分「香花僧」與真正持戒的僧人，再度強調嚴守戒律的必要性。³³

³⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, I / 2, trans. G. T. Thomson & H. Knight (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 280-361.

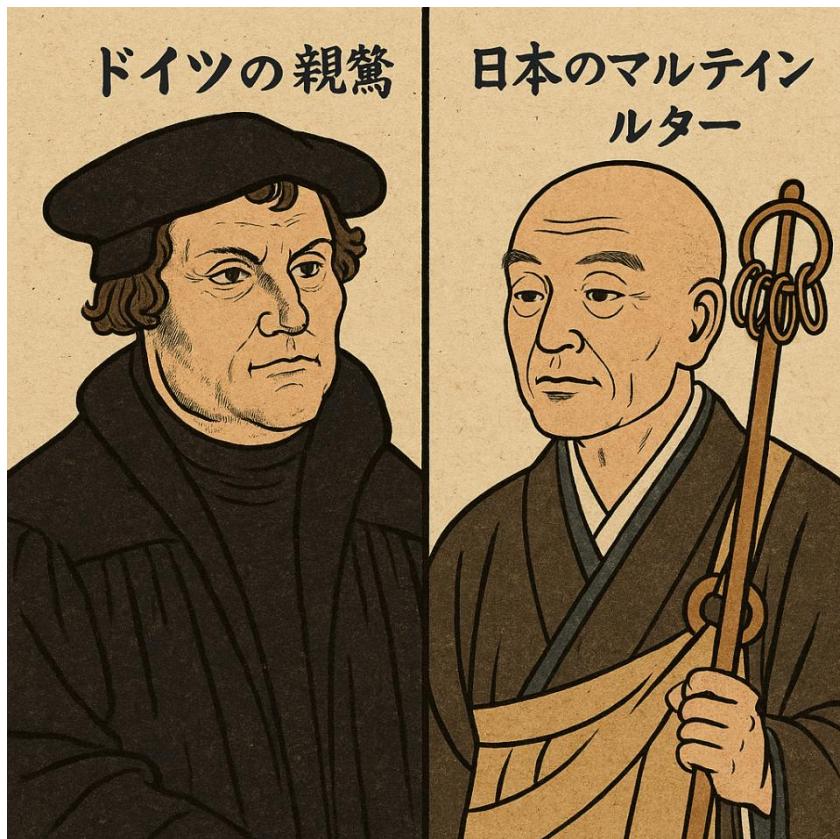
³¹ 釋道禮，〈重訪「執拗低音」：日本鎌倉新佛教中心史觀之近代性與普世化轉向〉，《圓光佛學報》第 39 期（2022.06），頁 91-134。

³² 李筱峰，《台灣革命僧：林秋梧》（台北：望春風文化，2004）。

江燦騰，〈日據時期臺灣新佛教運動的先驅——「臺灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉，《中華佛學學報》第 15 期（2002.07），頁 270-322。

³³ 閻正宗，《中國佛教會在臺灣——漢傳佛教的延續與發展》（台北：中國佛教會，2009）。

可見，宗教是否鼓勵獨身，或允許婚姻，並非神聖不可變的教條，而往往是對應特定歷史條件與制度危機下的回應。無論是獨身還是婚姻，都有其宗教內部的神學意義與制度效能，沒有哪一種選擇可以被視為絕對的優越。真正的問題不在於形式的選擇，而在於宗教如何在歷史的裂縫中，持續展現其信仰的活力與倫理的誠實。



德國的親鸞與日本的馬丁·路德

(ChatGPT 生成圖)

結語：信仰乃是教人得自由

從社會學的視角來看宗教獨身制度的演變，可以發現歷史上的諸多宗教之所以會發展出某種形式的宗教師獨身制度，其實與此制度所帶來的三項結構性優勢息息相關。

首先，獨身能夠拆解高階聖職與家庭之間的血緣連結，使教權不致於輕易落入特定家族手中，避免宗教機構世襲化。然而，這在現實上未必能完全奏效——如前所述，叔姪之間的繼承亦屢見不鮮，東方亞述教會在土耳其統治時期的牧首，便有長達數百年間都在同一家族中傳遞，其狀況與世俗王朝已相去不遠。³⁴

第二，獨身者較易毫無牽掛地投身遠方，從事宣教、拓殖教區等冒險行動。這一點在中世紀天主教教權擴張的歷史中，表現得尤為明顯。甚至在宗教改革後，由耶穌會擔綱的全球宣教工作，仍憑藉獨身制度而佔盡先機。相較之下，新教的宣教運動直到十八世紀末方才逐步成型。佛教有這麼多西天東土的弘教師與取經者，也與僧侶的無牽無掛有關。而在伊斯蘭世界，雖然大多數教長皆為有家室者，但在中亞、南亞與北非的宣教地區，許多蘇非派的獨身苦行者才是宣教的中堅力量。

第三，獨身制度有利於宗教知識的保存與傳播。在過去識字本是貴族特權，宗教典籍的抄寫與教義的保存往往仰賴世襲階層。唯有當獨身的僧侶社群或修會制度被建立起來，宗教才有條件成立類似「學院」的機構，持續接受他人供養而專注於學術活動。例如印度的那爛陀寺院體系，或西歐由修道院演化而成的早期大學，正是宗教師不需分心於家庭生計，方能專注於知識生產的具體展現。

因此從制度演化的角度來看，提倡宗教師的部分獨身制度，在過去的確有其合理性與歷史功能。然而這些條件一旦進入近現代的社會結構與物質基礎後，便不再是無可取代的優勢了。今日我們也更難以簡單地斷言，主張獨

³⁴ 莫菲特（Samuel Hugh Moffett）著，中國神學研究院中國文化研究中心譯，《亞洲基督教史（卷二：1500-1900）》（*A History of Christianity in Asia Vol.2*）（香港：基督教文藝，2012），第 19 章。

身的宗教與容許婚姻的宗教，究竟在本質上有何絕對的靈性區分。

那麼，若從無教會主義的視角來看，又該如何理解獨身與婚姻制度呢？筆者以為，正如我們在本文中，縱觀諸宗教與數千年的制度演變所見，歷史從未給出一套唯一正確的答案。凡制度，皆植根於其所處的社會與文化情境之中。若我們承認恩典不是人為制度所能預設，那麼每一位信仰者所選擇的婚姻與獨身狀態，或許都該被視為其個別的召命與靈性實踐。正如保羅在《哥林多前書》中主張，婚姻與獨身皆有其價值，重點並非在於制度的高下，而是在於人是否在其中活出了與神的真實關係。

當我們急於批判他人的信仰實踐時，不妨也反問自己：是否有些信仰的形式，雖然在歷史上不曾是主流，卻可能是真理的另一種可能？是否有些靈性的選擇，不合乎我們的神學系統，卻合乎一個人的生命脈絡？

獨身也好，婚姻也好；有宗教師也好，沒有也好；異性婚姻也好，同性婚姻也好；有聖禮也好，沒有也好；有教會也好，沒有也好——世上可有任何制度，能夠代替信仰本身？

【專題文章】

婚禮也有神學

——從性別與群體觀出發的感恩禮拜實踐

金子煥

台灣神學研究學院神學研究道學碩士

| 野橄欖神學社召集人兼社長 | 《校園》雜誌執行編輯

※關鍵字：結婚感恩禮拜、禮拜學、婚禮神學、敬拜禮儀學、性別意識

前言：婚禮其實也是一場禮拜

教會婚禮，是台灣基督教信徒少數可以自己設計禮拜程序的機會，但大概很少人會意識到，婚禮也有神學。

在台灣多數教會的常規聚會中，因為宗派神學、教會傳統、甚至是長輩堅持，禮拜通常由牧者、長老、小組長等權力中心設計與主導，一般年輕信徒大概沒有機會，也沒有權力去參與、修改教會禮拜程序的流程設計。除非遇上特別的禮拜，例如學生主日、社青主日、聖誕晚會（？），才有機會在牧師的帶領下設計一小部分的禮拜程序。所以絕大部分信徒第一次設計禮拜程序，就只有自己的婚禮。

但有趣的是，大部分的人對婚禮的想法，只有自己參加過的婚禮，也很少牧者會教導信徒如何設計婚禮程序（可能是想尊重新人意見，讓新人做決定和邀請服事），因此多數人不曾意識到婚姻是什麼？是神聖盟約？社會契

約？性別秩序的象徵？家庭再生產機器？而婚禮宣告了什麼樣的神觀與人觀？是一男一女的異性戀結盟才是神聖？還是有更廣義的親密關係圖像？絕大部分都是直接參考最近一次最有感覺的婚禮程序單，再加上自己的需求，調整成自己的婚禮程序。然而這樣的禮拜設計，可能會變成一場神學車禍現場（兩個衝突的神學對撞），或是把結婚禮拜變成一個科（神）學怪人（各種不同禮拜傳統組合在一起的縫合怪）。

我想，之所以會把婚禮變成車禍現場或科學怪人，是因為我們沒有意識到，婚禮其實也是一種禮拜，而禮拜的程序其實有它的神學意涵和意義；或我們其實有意識到婚禮是禮拜，只是我們對「禮拜是什麼」沒什麼想法。如果不思考這些問題，婚禮很容易就變成形式與俗套的複製，跟別人一樣，照流程走。或者是神學默認的再生產，默默支持某種婚姻與性別觀，卻未曾反省其神學基礎。

我和太太邱仲薇當初是在神學院認識，並於 2023 年結婚。我自己是出身於校園福音團契，她則是出身於長老教會排灣中會，所以在婚禮前，我們一起思考很多不同的因素、各自的文化背景與神學觀等，是一次很好的對話機會。以下就以我自己的結婚感恩禮拜為例，分享我的婚禮神學。

以下是婚禮程序單



結婚感恩禮拜 2023.06.24 10:00
台灣基督長老教會豐光教會

先生 小姐 結婚感恩禮拜

主禮：	牧師	男方主婚人：	女士
司會：	牧師	先生	
讀經：	傳道	女方主婚人：	先生
司琴：	小姐		女士

序樂 排灣聖詩 361 pinaseqeljing anga itjen ¹ **司琴**
宣召 詩篇一一六 12-13、18-19 **司會**

耶和華向我賞賜一切厚恩，我拿什麼來報答他呢？

我要舉起救恩的杯，稱揚耶和華的名。

我要在耶路撒冷當中，在耶和華殿的院內，在他的全體百姓面前，
 向耶和華還我所許的願。哈利路亞！

讚美 新聖詩 311 感謝讚美主耶穌基督 ² **會眾**

1. Ma-lji-ma-lji ti Yi-su sa-ma, ma-lji-ma-lji ti Yi-su sa-ma,
 Sa-tje-ka-na ma-te-ve-te-velj, sa-tje-ka-na ma-te-ve-te-velj,
 Hai ya na iyu in hai ya na iyu in, i ya u hai yan. ³

2. 感謝讚美主耶穌基督，感謝讚美主耶穌基督。

萬族萬民齊來敬拜祂，萬族萬民齊來敬拜祂。

Hai ya na iyu in hai ya na iyu in, i ya u hai yan.

3. Li-gu-i-tja i Yi-su sa-ma, li-gu-i-tja i Yi-su sa-ma,
 Ma-va-na-tja ka ki-que-lji-ngan, ma-va-na-tja ka ki-que-lji-ngan,
 Hai ya na iyu in hai ya na iyu in, i ya u hai yan.

4. 榮耀歡呼主耶穌聖名，榮耀歡呼主耶穌聖名。

祂賜我們永遠新生命，祂賜我們永遠新生命。

Hai ya na iyu in hai ya na iyu in, i ya u hai yan.

¹ 序樂為排灣聖詩 361 (pinaseqeljing anga itjen)，改編自排灣古調 (iya-i)，排灣聖詩歌詞的意思為：齊來稱頌榮耀主耶穌，靠著耶穌之聖名我們已經得勝。

² 此曲為近代排灣民歌，第 2 節歌詞為第 1 節的翻譯，第 4 節為第 3 節的翻譯。

³ 積歌部分乃「多意感嘆詞」，亦即它們沒有特定的意義，但在不同的情境會反映不同的意義和感受。

祈禱
讀經

羅馬書五 1 - 8 (和合本 2010)

司會
傳道

所以，我們既因信稱義，
就藉着我們的主耶穌基督得以與上帝和好。
我們又藉着他，因信得以進入現在所站立的這恩典中，
並且歡歡喜喜盼望上帝的榮耀。
不但如此，就是在患難中也是歡歡喜喜的，因為知道患難生忍耐，
忍耐生老練，老練生盼望，盼望不至於落空，
因為上帝的愛，已藉着所賜給我們的聖靈，澆灌在我們心裡。
我們還軟弱的時候，基督就在特定的時刻為不敬虔之人死。
為義人死，是少有的；為仁人死，或者有敢做的。
惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，
上帝的愛就在此向我們顯明了。

勉勵
祈禱
證婚

衝破幽暗高牆與永恆相遇
立約 交換信物 揭紗 宣告

主禮
主禮
會眾

主禮：各位親友及主內弟兄姊妹，
你們都見證了 _____ 與 _____ 在上帝面前表達締結婚約的意願，
你們願意在他們有需要的時候全力支持他們彼此終身相守嗎？
會眾：我們願意。

回應詩

永活盼望

會眾

在祢我之間 有深淵隔絕 有高山阻險無法跨越
在絕望之中 我舉目望天 呼求祢名直到黑夜
在幽暗裡面 祢慈愛彰顯 吸引我靈到祢面前
恩典已成就 結局已陳寫 主耶穌永活盼望

有誰能想像 這偉大憐憫 有誰能度量如此恩典
昔今永在神 降卑自高天 背負我罪擔我羞愧
藉十架宣告 我已得赦免 萬王之王將我揀選
榮美的救主 我願永屬祢 主耶穌永活盼望

榮耀清晨裡 祢成就應許 埋葬的身體 開始呼吸
猶大的獅子 打破了沉寂 宣告墳墓 不再轄制祢 (主耶穌已經得勝利)
哈利路亞 讚美主祢釋放我 哈利路亞 死亡不再綑綁我
祢打破所有鎖鏈 祢名為救贖恩典 主耶穌永活盼望

**報告
祝福詩**

新聖詩 400 願主的愛與你同在

**司會
會眾**

1. (台) 願主仁愛及你同在，無論去哪兒所在，願主賜福你心神得安寧及你分享主的疼痛親像長流活水，佇濛霧烏暗暝看見主的光。
2. (華) 願主的愛與你同在，無論你在何方，願祂賜福你心靈安康；主的愛如流水沖沖與你分享祂的愛，在那濛濛的黑夜裡見主光

**祝禱
殿樂**

新聖詩 531 咱著歡喜唱歌⁴

**牧師
司琴**

1. 齊來歡欣歌唱，Ho-lak-ki-ma，齊來歡欣跳舞，Ka-la-u-a-he，齊來歡欣歌唱，齊來歡欣跳舞。Ho-lak-ki-ma，Ka-la-u-a-he。
2. 齊來讚美上帝，Ho-lak-ki-ma，感謝讚美不停，Ka-la-u-a-he，慈愛永遠存留，恩典永續萬代。Ho-lak-ki-ma，Ka-la-u-a-he。
3. 日日信靠上帝，Ho-lak-ki-ma，時常仰望上帝，Ka-la-u-a-he，分享上帝仁愛，盡心盡力服事。Ho-lak-ki-ma，Ka-la-u-a-he。
4. 齊來傳揚福音，Ho-lak-ki-ma，齊來跟隨真光，Ka-la-u-a-he，福音傳遍天下，真光普照全地。Ho-lak-ki-ma，Ka-la-u-a-he。

拍照順序

- | | | |
|-----------|-----------------------|--------------------|
| 1. 婚宴工作人員 | 5. 女方親戚 | 8. 新郎同學 |
| 2. 主禮人員 | 6. 雙方實習教會
(含神學院同學) | 9. 新郎朋友
(含各種團契) |
| 3. 雙方家人 | 7. 新娘同學&朋友 | 10. 教會 |
| 4. 男方親戚 | | |

⁴ 殿樂意謂禮拜即將結束（但尚未結束），可以在座位上默想整個禮拜的所見所聞，直到殿樂結束。
 「Ho-lak-ki-ma」、「Ka-la-u-a-he」皆為西拉雅族新化口埤、九層塔部落常用的「多意感嘆詞」，語意依前後歌詞的情境內涵而轉化；親朋相聚唱歌或跳舞時，用以表示歡欣、慶賀或悲哀之情。

婚禮程序的重要性

念過神學院，特別是道學碩士和音樂碩士的朋友，一定上過一門課叫禮拜學（或敬拜禮儀學），了解基督教禮拜的本質、功能及目的。台灣神學院禮拜學的其中一個課程目標：「探索禮拜程序的意義，以及禮拜中的講道、聖禮、禱告與音樂之間的關係，並進一步獲得有關禮拜的設計、禮拜中音樂之選取、帶領禮拜的一些基本知識。」¹在這當中，我們會學習如何使禮拜程序、講道、禱告、音樂，甚至和教會布置彼此配合，而非各自獨立作業，讓信徒在禮拜中能藉由禮拜中的各種要素全方位地認識、感受信仰。

因此，當我們在設計結婚感恩禮拜，特別是想邀請福音朋友的人，都可以留意這些程序的意義，並學習如何安排這些程序，使這些程序都能將人帶往一個核心方向，也就是上帝本身。這也是結婚感恩「禮拜」的意義。

婚禮開始之前

婚禮開始之前，我認為有兩個可以注意的程序和建議的神學觀點：練詩和進場。

首先是練詩的部分，其實也是誤打誤撞，原本我們沒有安排，但我們的司會在婚禮開始前 20 分鐘左右，先帶領會眾練習等等婚禮上會唱的詩歌。這也是部分長老教會的傳統，在禮拜開始前帶領會眾練習比較少唱、不熟悉的詩歌。這不是暖身，是參與的「門檻降階」，讓會眾在禮拜中可以快速進入，不會因為不熟悉音樂或翻找歌詞，而從禮拜中分心。當來參與的親朋好友不是傳統相近的宗派，或者是福音朋友比較多時，建議可以先幫助他們熟悉詩歌，甚至可以解說禮拜唱詩歌與歌詞的意義，以免不同宗教的福音朋友

¹ 「禮拜學」，台灣神學研究學院，參考日期：2025 年 6 月 10 日，網址：<https://cpce.tgst.edu.tw/p/405-1002-7957,c501.php>。

覺得尷尬而面面相覷，甚至可能覺得「被強迫」參與基督教的儀式。

再來是進場，大部分華語教會的進場會放在宣召後、唱詩歌之前，但我們將其放在婚禮之前，甚至不是程序的一環。這也是我希望大家可以思考和建議的神學觀點：結婚感恩禮拜的中心是誰？如果我們說「禮拜的中心應該是上帝」，那麼進場的意義又是什麼？無論是西式婚禮或傳統婚禮習俗，新娘進場時，通常會要求賓客起立，以示新人是婚禮的主角，並給予尊重、歡迎和祝福。因此，我認為進場和禮拜的神學其實是衝突的，因為我們的進場某程度上是一種喧賓奪主，宣告婚禮的主角是我們新人，而不是上帝。所以，我們選擇在婚禮開始就先進場，而且不是從教堂後面走到講台前，而是一開始就坐在講台前的椅子上，這意味著我們在這場結婚感恩禮拜中，我們其實也是會眾。

另外，我覺得一般婚禮的進場也有可以討論的地方：起立鼓掌歡迎新娘和她父親進場。除了上述的神學爭議外，我想問：為什麼只有新娘入場的時候要起立？而且為什麼只有新娘需要由其父親將她「託付」給新郎？我可以理解這是很多女性的夢想，但或許我們可以從性別平等的角度來看這件事。

夏凱納靈糧堂的「婚約禮拜程序範例」認為：「（新娘的父親要護送新娘進入禮堂）這項行動有雙重意義。父親護送女兒走向壇前，他在對新娘表示：『我同意這位年青人是神所預備成為妳丈夫的最佳人選，現在我把妳領到他的身邊。』同時，這位父親也在對這年青人說：『我將我的女兒交在你的手裡。我會努力教導她，成為一個純潔的新娘。』」² 性別平等教育協會則指出：「（交手儀式）這個傳統來自於古羅馬習俗，在古代女兒算是資產的一部分，父親親手將女兒交給新郎，代表財產轉讓，演變至今，成為父親的祝福，象徵著父親把照顧新娘的責任託付給新郎，期望女兒未來也可以平安美滿幸福。」³ 這些行動是否意味著，新娘是被動的、被交出的對象，新

² 「婚約禮拜程序意義說明」，夏凱納靈糧堂，參考日期：2025年6月10日，網址：<https://www.shekinahch.org/resources/wedding/>。

³ 「創造更人性化的『拜別父母』與婚禮的『交手儀式』」，性別平等教育協會，參考日期：

郎才是主動接納者？或者女兒作為財產，由父親轉交，反映的是父權制與所有權結構，而非盟約與自由？若是如此，我們是否讓「被看見的感動」凌駕於神學一致與價值一致之上？

或許我們可以思考：這是我們想要的神學和性別圖畫嗎？如果我們說「人要離開父母，與妻子結合，二人成為一體」（創 2:24），那麼婚姻是彼此立約、相互交託，不是「交接所有權」。而我們則是在婚宴時進場，一方面迴避婚禮神學的衝突，另一方面我們的進場則是和雙方家長一同到走道中央，由雙方家長將我們的手牽在一起，象徵我們是合意結婚，將彼此託付給彼此。

靜候上帝的話語

傳統長老教會的主日禮拜有四個階段，分別是靜候上帝的話語、恭受上帝的話語、應答上帝的話語及實踐上帝的話語。靜候上帝的話語這部分包含序樂、宣召和讚美。

我們的婚禮序樂為排灣聖詩 361 〈pinaseqeling anga itjen〉，改編自排灣古調〈iya-i〉⁴，排灣聖詩歌詞的意思為：「齊來稱頌榮耀主耶穌，靠著耶穌之聖名我們已經得勝。」⁵ 這首古調本身就跟感情有關，而聖詩歌詞也很適合呼籲會眾一起來敬拜，跟宣召做配搭。

我們的宣召則是選用詩篇一一六 12–13、18–19：「耶和華向我賞賜一切厚恩，我拿什麼來報答他呢？我要舉起救恩的杯，稱揚耶和華的名。我要在

2025 年 6 月 10 日，網址：<https://tgeea.org.tw/gender/custom/19768/>。

⁴ 泰武古謠傳唱 Taiwu Ancient Ballads Troupe - 主題，〈Iyai 不要小看我的心 (古調清唱篇)〉，參考日期：2025 年 6 月 10 日，網址：<https://www.youtube.com/watch?v=TDKxuUalsf0>。

⁵ 更多介紹請參考：財團法人台灣基督長老教會傳播基金會，〈【原音傳揚】—排灣族語聖詩 08—361 首—pinaseqeling anga iten〉，參考日期：2025 年 6 月 10 日，網址：<https://www.youtube.com/watch?v=cXhx2bErrC4>。

耶路撒冷當中，在耶和華殿的院內，在他的全體百姓面前，向耶和華還我所許的願。哈利路亞！」選用這段經文，是參考當周經課表四段經文的其中一段，和我們的勉勵經文互相呼應。

通常在華語教會的婚禮，序樂結束，司會在唸完宣召經文後，便會說：我奉上帝的名宣告開始今天的禮拜。然而序樂和宣召本身就意味著禮拜開始。林文良牧師指出：「『宣召』就是司禮者宣告無所不在、在天上至高之處的上帝已臨在會中，禮拜已開始，各人按著心裡的敬虔來朝見上帝。」⁶換句話說，宣召不是「開始的前奏」，而是「上帝已在」的宣告。因此我認為，其實可以不用宣告禮拜開始，好像序樂和宣召不是禮拜的一部分一樣。若我們真的相信禮拜是上帝主動召喚人進入的空間，那麼，我們就不需要「宣告」開始，而是需要「安靜地被邀請進入」——被宣召、被吸引、被帶入。

「靜候上帝的話語」這部分的最後則是讚美，一方面禮拜已經開始，上帝臨在我們中間，我們應當讚美他，另一方面，讚美也是在幫助我們預備心「恭受上帝的話語」。我們的讚美詩歌選用新聖詩 311 〈感謝讚美主耶穌基督〉，此曲為近代排灣民歌，第 2 節歌詞為第 1 節的翻譯，第 4 節為第 3 節的翻譯，這樣的選擇象徵我們的婚姻是一段互為主體、彼此尊重的文化結合。在這首詩歌中，我們不只是兩個人彼此結合，更是兩個世界、兩個故事、兩種語言，在上帝的恩典中彼此交會、共同讚美。

恭受上帝的話語

傳統長老教會的禮拜在序樂與宣召後，會進入第二階段：「恭受上帝的話語」，其中包括經文誦讀與證道（在婚禮中通常稱作「勉勵」）。這一段

⁶ 林文良，〈有始有終的禮拜〉，台灣基督長老教會重新教會，參考日期：2025 年 6 月 10 日，網址：<http://www.cspc.org.tw/f2/index.php?load=read&id=266>。

不只是給新人說話，更是讓所有參與禮拜的人，一起聆聽上帝當下對我們的呼召與安慰。

在許多教會禮拜程序中，常見司會於讀經前說：「讓我們一同恭受上帝的話語。」這句話雖然語氣莊重，也表達會眾對聖經經文的尊重，然而從神學角度來看，這樣的語言使用值得再思。在更完整的禮拜神學中，「上帝的話語」不單指文字記載的聖經經文，而是指上帝透過聖經與詮釋向人啟示的活潑之道。換句話說，禮拜中的「恭受上帝的話語」應當是整個段落的過程，從讀經到講道，都是上帝藉由聖靈在教會中工作的方式。若在讀經前便說「恭受上帝的話語」，很容易落入一種將聖經視為固定、封閉文本的誤解，似乎神的話語就等同於書頁上的文字，而忽略了詮釋、應用與聖靈當下工作的角色。這樣的語境，其實容易削弱「道成肉身」的神學厚度，也與宗教改革傳統中強調信心聆聽與釋經的活潑性有所落差。因此，我們建議可以省略此一過渡語句，讓禮拜流程自然進入「讀經」的動作，或者若需要口語銜接，可以使用更中性的語言，例如「我們接下來要讀今天的經文」、「讓我們聆聽來自聖經的話語」、「接下來是今天的經文選讀，請安靜聆聽」，這些用語既保留聖經經文的尊重性，也避免誤導會眾以為聖經字面即為神諭本身，反而更貼近我們對話語、詮釋與臨在的信仰理解。

我們的經文選用非傳統婚禮常用的那幾段經文（例如創 2:18、23–24，弗 5:22–23、25，林前 13 等），而是羅馬書五章 1–8 節。會選用這段經文，主要是這也是經課表的當周經文。⁷ 如果你有以下理由，可以考慮選用經課表經文：

1. 覺得每次婚禮都是那幾段經文，有點膩了，覺得講來講去都是「那幾套」；
2. 你希望來參與的朋友（特別是福音朋友），不會因為某些保守性別語言產生誤解或疏離感；
3. 想要難倒牧師，如何用這段經文講婚禮勉勵（開玩笑，要跟牧師夠好才能挑戰他）。

我們選的羅馬書五章 1–8 節，談的是因信稱義、在患難中仍有盼望，以及上帝的愛如何在我們還做罪人時就為

⁷ 可參考 The Revised Common Lectionary，<https://lectionary.library.vanderbilt.edu/>。

我們而死。這段經文看起來與「婚姻」無關，卻深刻地指出人如何在困難、甚至不完全之中彼此相愛。這不就是婚姻嗎？不是完美之人的契約，而是不完全的人彼此以恩典相待的約定。

許多教會在設計婚禮程序時，會使用一些「婚禮建議經文」。然而，我們認為選用經文時，不只是要挑選「好聽」或「氣氛佳」的段落，而是要回到文本的神學語境，問一個根本的問題：這段經文真的在講婚姻嗎？它適合在婚禮這個時刻中被如何詮釋？例如以弗所書五章 22–23、25 節，是其中最具爭議的一段。這段經文常被引用來說明婚姻中「妻子要順服丈夫、丈夫要為妻子捨己」，乍看之下是相互委身、彼此犧牲的婚姻圖像，但若我們仔細讀保羅的語境，會發現其核心其實不在婚姻倫理，而在基督與教會的神祕關係。保羅在五章開頭便提醒信徒：「所以你們該效法上帝，好像蒙慈愛的兒女一樣」（5:1），並在 21 節寫出關鍵的引導句：「又當存敬畏基督的心，彼此順服。」這個彼此順服，是信徒生活的總則，而所謂的「妻子順服丈夫、丈夫為妻子捨己」只是這個總則底下，針對當代家庭關係所舉的例子之一。更關鍵的是，保羅在段落結尾明確指出：「這是極大的奧祕，但我是指著基督和教會說的。」（5:32）也就是說，保羅是在用當代婚姻作為一種「比喻」，幫助信徒理解基督與教會之間奧祕的連結——不是在規範每一對夫婦的「角色分工」。如果將這段經文直接拿來套用在婚姻倫理上，特別是在今日性別意識越來越敏銳的時代背景下，不僅可能引發誤解，甚至可能遮蔽保羅原本要強調的：信徒彼此以愛與敬畏基督的心來建立關係。因此，我們在挑選婚禮經文時，鼓勵大家不只是「挑感覺適合的」，而是誠實面對經文的神學脈絡，並思考它如何在婚禮中成為真正的見證與盼望。

婚禮中的證道或勉勵，往往是整場禮拜的神學核心，也是賓客（尤其是非基督徒朋友）對信仰的第一印象。因此，我們特別留意以下幾點，希望能讓這段信息更貼近我們的信仰實踐與婚姻觀，也更能顧及不同背景來賓的處境：

1. 避免過度的教會「黑話」與性別刻板語言：若使用過多內部語彙（例

如過於屬靈化的詞語、或婚姻角色過度定型的說法），有可能讓尚未認識信仰的賓客感到隔閡或誤解。例如，將婚姻視為單方面的「領受」、「獻上」或「託付」，可能無意間暗示不對等的關係。這些語言應慎用，特別是在強調彼此尊重與性別平權的時代中。

2. 我們的婚姻是「合意結婚」而非「求婚嫁娶」：我和我太太決定結婚時，是彼此主動選擇對方，並在理性與情感的交織中決定進入婚姻，不是一方求、一方答應的線性過程。也因此，我們期望婚禮中的言語能反映出這份對等與互相委身的精神，避免使用太過傳統、男主女從的敘述。

若你也有相似的期待，可以在邀請證道牧者時，事先和他們充分溝通。我們的經驗是：有些牧者對婚禮有既定的神學理解與語言風格，不妨事前多聽聽他們過往的講章或婚禮勉勵，彼此確認信仰觀點與語境相容，再決定是否邀請，這樣可以減少日後不必要的溝通成本與誤會。



婚禮現場
(2023.06.24 拍攝於台中豐光長老教會)

應答上帝的話語

傳統長老教會禮拜的第三階段為「應答上帝的話語」，在婚禮中包含證婚（立約、交換信物、揭紗、宣告）和回應詩。⁸ 這些動作都象徵，我們不是被動接受真理，而是主動參與在上帝話語的行動中。在婚禮中，這一段也具有特別的意義，因為婚姻本身就是一種「回應的行為」，是新人對上帝召喚所做的回應，是新人對彼此所說出的回應，也是會眾對神聖盟約與愛之見證所做出的社群回應。

在證婚的階段中，通常會有立約、交換信物、揭紗、宣告這四個程序。立約通常為新人雙方說出彼此承諾，是言語的盟約，也是婚禮的核心。除了牧者或聖禮典中常見的制式立約問答（你願意...），也常見許多新人預備自己的誓詞。因為我們是「合意結婚」而非「求婚嫁娶」，因此在制式立約問答上，我們有修改一個版本給主禮，除了不用「嫁娶」等詞彙外，也把「妻子要順服丈夫、丈夫要為妻子捨己」修改為「彼此順服、彼此捨己」。另外，為了維持「上帝為中心」的禮拜，我們也選擇不講自己版本的誓詞，一方面不讓大家過度關注新人，另一方面我也不習慣、也不希望在眾人面前「表演愛情」。

立約不只是新人的事，也是所有在場的見證者的事，我們請主禮在我們的立約問答後，也會眾立約問答：「各位親友及主內弟兄姊妹，你們都見證了新人在上帝面前表達締結婚約的意願，你們願意在他們有需要的時候全力支持他們彼此終身相守嗎？」表示維持一段婚姻，不只是兩位新人的事，也不只是兩個家庭的事，而是全教會的事。這不只是婚禮設計，而是「群體性信仰」的實踐。我們讓見證者也立約，意味著我們的信仰不是個人主義

⁸ 禮拜中的「應答」也包含信仰告白、認罪與赦罪宣告、奉獻等行動，可以視與會者（會眾、福音朋友）的組成和整體禮拜的信息做調整。

式、私密的愛情盟約，而是置身於信仰共同體中的約定，也是「教會是一個肢體互相照應」的教會觀（參羅 12、林前 12）。在傳統婚禮中，會眾往往只是「觀禮者」，但這樣的設計可以讓他們成為約的守護者與共責者，也是對「見證」一詞的真正落實。這樣的立約問答，不僅讓會眾更有行動參與感，也成為我們對信仰群體的一種「牧養性呼召」。

交換信物是具象化的盟約記號，可調整順序，但緊貼婚約較有邏輯。

揭紗的傳統象徵「得見真容」、「迎娶擁有」。當初我們在設計禮拜的時候，沒有特別思考到，揭紗其實有性別爭議，可省略或轉化。揭紗最早源於父權社會的婚姻習俗，其象徵意涵包括新娘從父家移交到夫家，是一種「交付」與「擁有」的轉換。新郎揭紗得見新娘的真容，也象徵「婚姻關係的開始」與「性與生殖權的開放」。某些版本甚至強調「直到宣告結為夫妻，新郎才可以看見新娘的臉」。揭紗在當代可能引發單向揭示的問題，通常是男揭女，不是彼此揭紗，顯示權力不對等。也有物化女性，把女性當作等待揭開的「禮物」或「財產」的傾向。揭紗更是一種父權邏輯的延續，女性需要隱藏自己直到被允許被揭開。因此我會建議刪除揭紗這個環節，如果仍希望保留「揭紗」這個儀式，可以考慮互相揭面紗（或眼罩、頭飾），表示我們「彼此顯露真實」，讓雙方都有行動，而非單向揭示。

以上結束後，會由主禮或證婚人以權柄宣告婚姻成立。禮儀上，這是一種「見證與認可」，因此若想強調「群體或上帝見證」，可視為立約的結尾。

回應詩的部分，為了緊扣主禮的勉勵，我們請主禮提供他覺得合適的曲目，而非由我們自己決定。回應詩不是一首「背景音樂」或「氣氛製造」，而是對講道內容的回應與內化。因此由主禮選詩，能確保詩歌與經文與講章三者合一，成為真正的信仰回應。在婚禮上，有時「自己選的詩歌」會讓會眾過度關注新人的喜好與情緒。透過由主禮決定回應詩，可以讓上帝透過主禮的話語與詩歌說話，這樣一來，整場婚禮就不是展示新人彼此相愛的故事，而是聚焦上帝如何在我們（包含會眾）的故事中掌權、施恩與帶領。

在禮拜程序的順序上，回應詩可以放在兩個位子，一是做為回應講道，安排在講道之後，全體會眾起立同唱。可安排簡短的音樂前奏，讓大家有默想空間。也可作為誓詞後的詩歌，全體合唱，把焦點再次轉回上帝。

實踐上帝的話語

最後的階段為「實踐上帝的話語」，其中包含報告、頌榮（或祝福詩）、祝禱和殿樂。這個階段不是「結束」，而是差遣與展開。婚姻是具體實踐基督之道的場域，禮拜的結束並非「戲落幕」，而是「生命的舞台正式開場」。

報告雖然形式上屬於行政部分，但在神學上，它象徵信仰群體的參與與回應——「我們要如何共同支持這對新人」。如果可能，可將報告簡要融入感謝與宣告，例如感謝支持的堂會與家庭、說明接下來的拍照順序、招待或婚宴安排，並強調這些都是在上帝同在中的團契延伸。

頌榮詩或祝福詩，是對整場敬拜的「信仰總結」，在婚禮中，這不只是頌讚上帝，也是一種對新人生命旅程的祝福祈願。如選擇〈三一頌〉（新聖詩第394首）則表明婚姻的榮耀不屬於人，而是屬於三一上帝。而我們則是為了福音朋友，選擇用祝福詩新聖詩400〈願主的愛與你同在〉，表達無論我們在何方、處在何種光景，主的愛都與我們同在。歌詞聚焦於「願主的愛、恩典、同在」這些普世可理解的信念，語氣溫柔關懷，沒有強迫性的宣告或命令語氣，是一種尊重他者、但不妥協於信仰核心的美好平衡。特別是「在那濛濛的黑夜裡見主光」這句，點出信仰的意義並非逃避黑暗，而是能在黑暗中看見光。這句話不僅適用於新人進入婚姻，也適用於每個聽見祝福的賓客，具有普遍的抒情性與盼望感。

祝禱是整個禮拜結束前的重要時刻。禮儀上，祝禱是從聽見上帝的話語、回應、領受祝福、被差遣進入世界這過程中的最後一步。神學上，祝禱

是上帝主動的賜福，並非人的祈願或良好祝福語。牧者代表基督的職分，以權柄宣告上帝的恩典臨到眾人。情感與精神上，它承接整場婚禮或禮拜的情緒與神聖感，讓人以一種「我們被上帝差遣，去愛人、去生活」的感受離開現場。實務上，祝禱通常由主禮從始至終引導禮拜流程，是最直接且連貫的。但我們的婚禮場地是租借我們曾受牧養的教會，因此我們也邀請該教會牧者進行祝禱，一方面表示對教會群體的感謝與尊重，避免教會方面產生誤解或失禮之虞（特別是傳統教會對禮儀角色有明確界線），同時也彰顯婚姻的建立不是私人契約，而是在教會身體中立下的信仰盟約。

殿樂意謂禮拜即將結束（但尚未結束），可以在座位上默想整個禮拜的所見所聞，直到殿樂結束。我們的殿樂選用新聖詩 531 〈咱著歡喜唱歌〉，並請一位朋友唱給會眾聽。在這裡我們使用西拉雅語感嘆詞作為呼應，突破了婚禮語言與音樂的「單一語系與神學」的框架，回應當代教會日益重視的在地化與多文化合一。「Ho-lak-ki-ma」、「Ka-la-u-a-he」皆為西拉雅族新化口埠、九層嶺部落常用的「多意感嘆詞」，語意依前後歌詞的情境內涵而轉化；親朋相聚唱歌或跳舞時，用以表示歡欣、慶賀或悲哀之情。「多意感嘆詞」為一種語言的詩性神學——模糊、情緒化、多元且身體性的語言，正適合回應婚禮這種既充滿情感，又不能全然用理性解釋的禮拜行動。這首歌從第 1 節的「歌唱、跳舞」進入第 4 節的「傳福音、走向世界」，正好回應了婚禮不只是私人盟約，也是公共差遣的主題，與祝禱形成互補關係。而選擇由朋友獻唱而非全體會眾齊唱，讓會眾在「靜默聆聽」中結束禮拜，讓音樂本身成為最後的詮釋者，也讓會眾在靜默中回應。

婚禮也有神學

當我們說「婚禮也有神學」，我們不只是想說婚禮可以很感人、很莊嚴，更是在提醒：每一個禮拜儀式，其實都在表達我們對上帝的理解、對人

際關係的詮釋、對世界秩序的回應。

結婚感恩禮拜不是照本宣科的模板，而是一次神學整合與實踐的現場。它可以，也是應該，根據我們所相信的上帝形象、所盼望的關係型態、所處的文化處境來進行調整。順序可以改寫、動作可以重新賦義、用語可以翻轉，關鍵不在形式，而在詮釋是否一致、神學思考是否清楚。

因此，我們分享自己的做法，不是提供「正確的樣板」，而是期待成為一個反思的範本——讓每一位新人、每一間教會，都能勇敢產出符合自己神學的結婚感恩禮拜。畢竟，禮拜是上帝與人的交會點，更是信仰與文化的交織場。而這樣的自由與責任，也正是一種後現代神學的實踐方式。

【專題文章】

繼承路德的第二次宗教改革

——內村鑑三與無教會主義

廖本恩

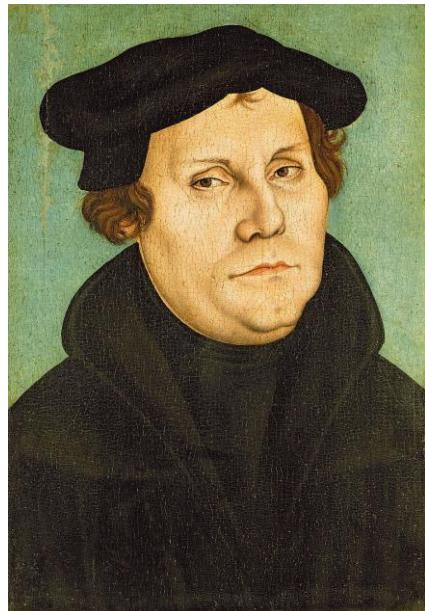
於無教會群體留學中

2025.05.27

※關鍵字：馬丁路德、宗教改革、第二次宗教改革、內村鑑三、無教會主義

前言

1517年10月31日，馬丁路德(Martin Luther)在威登堡諸聖堂教會前，貼上九十五條論綱後，掀起德國的宗教改革，並帶動後續歐洲一連串的行動。這算是基督新教的起點，卻不該是終點。當新教滿足於自身的狀態時，就會成為另一個羅馬天主教、成為另一需被改革的對象。本文將從那被稱為日本的路德、無教會主義(下稱無教會)提倡者的內村鑑三(Uchimura Kanzō)的視點出發，探究內村眼



馬丁路德肖像

(圖片來源：維基圖庫)

中的路德並無教會所繼承的宗教改革精神。¹

日本的宗教改革——無教會主義



晚年的內村鑑三

(国立国会図書館テシタルコレクションにリンクしています)

內村鑑三提倡的無教會，可說是「反對建制、組織化的教會」之日本的宗教改革運動。然而，內村並非反對所有的教會，也不討厭傳統；相反的，他對於追求改革、嚮往純粹福音的信仰前輩是很尊重的。1917年，宗教改革四百週年時，內村撰寫多篇關於宗教改革的文章，並提到馬丁路德超過兩百次。

身為內村弟子、無教會第二世代領袖之一的矢内原忠雄（Yanaihara Tadao），提及無教會的改革精神，不僅和路德有些相同之處，其源頭更可以追尋到道成肉身的耶穌。²耶穌降生的時代，是以色列民族的第二聖殿時期、也是猶太人

被羅馬帝國統治的時代。當時以色列人的信仰，主要由法利賽人、文士、律法師等人主導，這些人建立了一個充滿規則與建制的信仰，他們的目的是為防止以色列民再次違背上帝的律例、而接受懲罰。動機是良好的，但卻太過認真與激進，導致了信仰的狹隘，遠離了上帝原初的意思。此時，耶穌道成了肉身，

¹ 無教會第三世代領袖之一的高橋三郎，在德國留學時期撰寫的博士論文，即是關於馬丁路德和內村鑑三。且後續，有出版與該題目關聯的日本及中文著作。高橋三郎・日永康：《ルターと内村鑑三》（東京：教文館）。

² 矢内原忠雄：〈現代の宗教改革とは何か？〉，載《無教會主義キリスト教論》，キリスト者の信仰 II（東京：岩波書店，1982），頁 199。

為這個充滿秩序的猶太教，帶來新的秩序。³這個新秩序是為了讓人們不再被秩序所轄制，能得著自由而有的，但這也讓那些掌管秩序的宗教人士感到衝擊與不安，最終採取行動、將耶穌釘在十字架上。根據以上的敘述，其實，耶穌的行動也是一場宗教改革，指出過往信仰型態的缺點、並帶來新的秩序，只是當時的宗教領袖不願買單而已。⁴

那麼，無教會究竟帶來了什麼樣的改革呢？在〈新教會〉一文中，內村揭示了無教會的改革與教會論：

沒有監督、沒有牧師、沒有傳道師、沒有（教會）憲法、沒有洗禮、沒有聖餐、沒有按手禮、沒有備齊樂器和講台的教會；有上主、有基督、有聖靈、有愛神與人的心，新會堂的屋頂是廣闊的穹蒼、地板是佈滿青草的自然景色，其禮拜的儀式是透過每天的勞動進行，其音樂是感受聖靈時而產生之感謝的祈禱，其憲法是聖經，監督是耶穌基督，而會友是以心靈和誠實敬拜上主、來自萬國的弟兄姊妹們，我們願成為永遠對這教會忠實的會友。

（筆者自譯）⁵

³ 矢内原：〈現代の宗教改革とは何か？〉，頁 199。

⁴ 關於耶穌是帶來混亂與麻煩的觀點，可參考兩本書籍：《迷上麻煩的耶穌》（新北市：校園，2014）、《混亂與恩典—看見聖靈的顛覆力》（新北市：校園，2016）。

⁵ 原文：監督なし、牧師なし、伝道師なし、憲法なし、洗礼なし、聖餐式なし、按手礼なし、樂器と教壇とを備へたる教会なし、神あり、キリストあり、聖靈あり、神と人とを愛する心あり、其教會堂は上に蒼穹を張り、下に青草を布きたる天然なり、其礼拝式は日々の労働なり、其音樂は聖靈に感じたる時の感謝の祈祷なり、其憲法は聖書なり、其監督はキリストなり、而して其會員は靈と真とを以て神を拝する世界万國の兄弟姉妹なり、我等は永久れいまこととこしへに斯教會に忠実なる會員たらんと欲す。内村鑑三：《内村鑑三全集》第十四卷（東京：岩波書店，1981）：頁 66。

這篇文章，指出無教會是要帶出一種嶄新的教會觀，不再有階級、制度的差別，而是以個人為單位，依照聖經與基督的教導，以心靈和誠實敬拜上主，不再聚焦於人的身上。且這敬拜不僅是在建築物之中，而是在透過每天的勞動展現個人對上主的敬拜。



不限於建築物內的敬拜

(照片來源：Unsplash_Pablo Heimplatz)

再者，矢内原與内村分別說到，這新教會的成員們，是以個人為單位、向上帝認罪、接受救恩，而這群在聖靈裡得到重生的信徒們，藉著耶穌基督，建立起一個屬靈的家庭。⁶此家庭的成員，彼此付出，且沒有人做頭，因為這個家庭的頭正是耶穌基督。而如此的基督群體圖像，將會勾勒出與過往那充滿建制與組織性的基督群體，有著極為不同的樣貌。

⁶ 矢内原：〈現代の宗教改革とは何か？〉，頁 202。

內村鑑三眼中的路德

1917 年，既是第一世界大戰最白熱化、多國圍攻德國之際，亦是慶祝德國宗教改革四百週年之時。內村就是這矛盾的時刻，寫下與講述他對路德的看法。⁷

內村認為路德是信仰上的榜樣，以貴族（政權）與聖經為武器，在 16 世紀的歐洲勇敢和羅馬天主教會爭辯、為真理而戰。⁸特別是，路德發現了古老的拉丁語聖經、將它發掘出來，讓「神的國」的樣貌能展現於世上，進而帶動老舊教會的改革。⁹且路德和加爾文（Jean Calvin）都提倡了離開行為（主義）的信仰，讓已死去的信仰再次甦醒，於靈界的深處綻放新光明。¹⁰而這一切的改革，並非是出於路德個人的抉擇，而上帝揀選路德，讓他參與了這場行動。



以聖經為改革武器的路德

（照片來源：Unsplash_Andreas Haubold）

⁷ 內村鑑三：〈ルーテルの為に弁ず〉，載《內村鑑三全集》第 23 卷（東京：岩波書店，1982），頁 359。

⁸ 內村鑑三：〈ルーテルの遺せし害毒 附第二宗教改革の必要〉，載《內村鑑三全集》第 23 卷，頁 417。

⁹ 內村鑑三：〈馬太伝第十三章の研究〉，載《內村鑑三全集》第 23 卷，頁 185。

¹⁰ 內村鑑三：〈義なるキリスト〉，載《內村鑑三全集》第 23 卷，頁 239-240。

然而，路德的改革雖帶來了成功，卻也同時留下不好的影響。¹¹路德的改革行動太依靠政權，雖然讓王族的人參與了宗教事業，讓教會與國家走得太近，因而留下了遺毒，對往後四百年的教會與政權造成影響。再者，不是依靠政權的事情，路德在解釋聖經上也有解釋錯誤的地方。¹²那就是只強調信心，而忽略了愛心（行動）。強調信心的信仰很重要，但信心不可以缺少愛。人們用信心相信上帝，也需要用行動展現對上帝的愛。¹³因而，內村認為信徒們需進行第二次的宗教改革，重回耶穌那純粹的福音中，從加拉太書到約翰一書，讓強調信心的信仰加上愛心。¹⁴

以上是內村對於路德的部分看法。且他不光是指出路德的問題，亦用行動展現那重回純粹福音的理念，即是提倡無教會主義，進行源於日本的第二次宗教改革。

未竟的改革

內村去世前，他決定解散自己主持的「柏木集會」並停止雜誌《聖書の研究》之發行。這樣的做法，是希望無教會能貫徹「獨立」的精神，不成為一個停滯不前、過度組織化的信仰群體。然而，因著無教會那緊密的師徒關係，以及對老師的尊重，無教會逐漸形成了「先生中心主義」。¹⁵即是不敢對老師的話有反駁，並時常提及與遵守老師的教導。這樣的現象，讓無教會所提倡的「獨立」，漸漸地消失。而這是內村的宗教改革的失敗之處。且不單是內村，連第

¹¹ 内村：〈ルーテルの遺せし害毒〉，頁417。

¹² 内村：〈ルーテルの遺せし害毒〉，頁418。

¹³ 内村：〈ルーテルの遺せし害毒〉，頁424。

¹⁴ 内村：〈ルーテルの遺せし害毒〉，頁423、425。

¹⁵ 高木謙次：〈無教会の現在と将来〉，載《高木謙次選集》，第4卷：無教会研究（東京：キリスト教図書出版社，2006），頁76。、頁77。

二代的矢內原也有此現象。對此，無教會第三世代的領袖們，如：関根正雄（Sekine Masao）和高橋三郎（Takahashi Saburō），都針對「先生中心主義」提出批判與警告，並盼望無教會主義者們能一同改善此問題。

再者，無教會的改革，不單限制於教會內，亦觸及社會面。這主要是因為無教會強調信徒具有先知的責任，需要勇敢地指出社會的問題。此外，無教會者早已離開那僵化、過度組織化的堂會，因此他們的改革重心必然不會是在堂會內。而改革的內容，也因著處境而有所不同。例如：20世紀的前半，主要是訴求反戰；1945年以後，則開始強調禁止核彈的使用；¹⁶近年，除持續反戰外，亦關心沖繩基地、福島核災、並環境相關的問題。像是去年舉辦的「全國無教會集會」，就詳細地討論基督教與反戰。而筆者目前所處的春風學寮，則是會在主日集會與其他時刻，經常提到關愛受造世界的概念，並採取實際的行動。這群無教會者，一邊透過解釋聖經的經文，一邊透過講座或其他的行動，不斷地向日本社會訴求他們認為信徒應該要提出的改革。

當今福音派信徒要面對的改革

那麼，對於現今的福音派信徒，所要面對的宗教改革又是什麼？對某些福音派信徒來說，可能是 Mega 教會、靈恩派、明星牧師等現象。例如：最近，新加坡城市豐收教會（City Harvest Church）創辦人康希與台灣 The Hope 教會主任牧師萬力豪對談的影片，引起不小的討論與反響。這些現象或許是有它明確的問題存在，但那是屬於那些群體的信徒要去面對的課題。誠然，所有信徒都是基督群體的一員，提醒他人要面對的課題也是重要的；然而，福音派的信徒們，也需要誠實面對自己群體的課題，進行新的宗教改革。那麼，對福音派來說，近期需要改革的面有哪些？

筆者認為有兩點：**1.字面解經。2.權柄。**

¹⁶ 矢內原：〈現代の宗教改革とは何か？〉，頁 205-210。

第一，字面解經的問題，已經存在數個世紀。且近半世紀來，已經有部分福音派信徒開始接受使用社會科學、或所謂非基督教神學的視角，進行分析與批判聖經經文。然而，對於華語圈的福音派信徒來說，字面解經的影響仍留下深厚的影響。許多信徒仍相信上帝的應許與預言，就會照著聖經所寫的成就，也照著經文表面的意思，去解釋許多聖經並未討論的倫理議題。然而，當忽略經卷原始的處境與語境，與當今社會的處境與思潮時，將難以對上帝的話有其他的解釋。這也並非完全是不好的事，但若信徒們長期只有使用字面解經、按著文字表面的意思去理解聖經時，那麼信仰的視野將非常狹隘，亦不容易和其他信徒有所交流。



字面解經至今仍是華語圈福音派信徒的一大問題

(照片來源：Unsplash_Rod Long)

接著，第二個要面對的課題是「權柄」。權柄看似提倡尊榮文化的靈恩派教會才會遇到的問題。然而，福音派教會長期將解釋聖經的權力與權柄，交給牧師與傳道者。這些受過神學訓練者，亦容易被視為對聖經與信仰事物有較了解的認識，因而許多信徒們會無條件相信這些傳道者們對信仰的解釋，而沒有反駁的餘地。如此，教會漸漸形成了以牧師或傳道者為中心的組織。而這樣的問題，不就和過往路德並內村所要改革的教會，如出一轍嗎？

以上，是關於無教會主義和馬丁路德所引起的宗教改革進行的論述。願我們繼承路德與內村那勇於改革的精神，不斷地認識我們所信的與所處的信仰群體，並找出那需要改革之處後，勇敢地採取實際的行動。❶

【生命故事】

帶著路德去旅行

——2024 德國宗教改革之旅（上）

張辰璋

無教會者 | 衛理公會會友 | 佛教徒

※關鍵字：馬丁·路德、宗教改革、威登堡、旅遊雜記

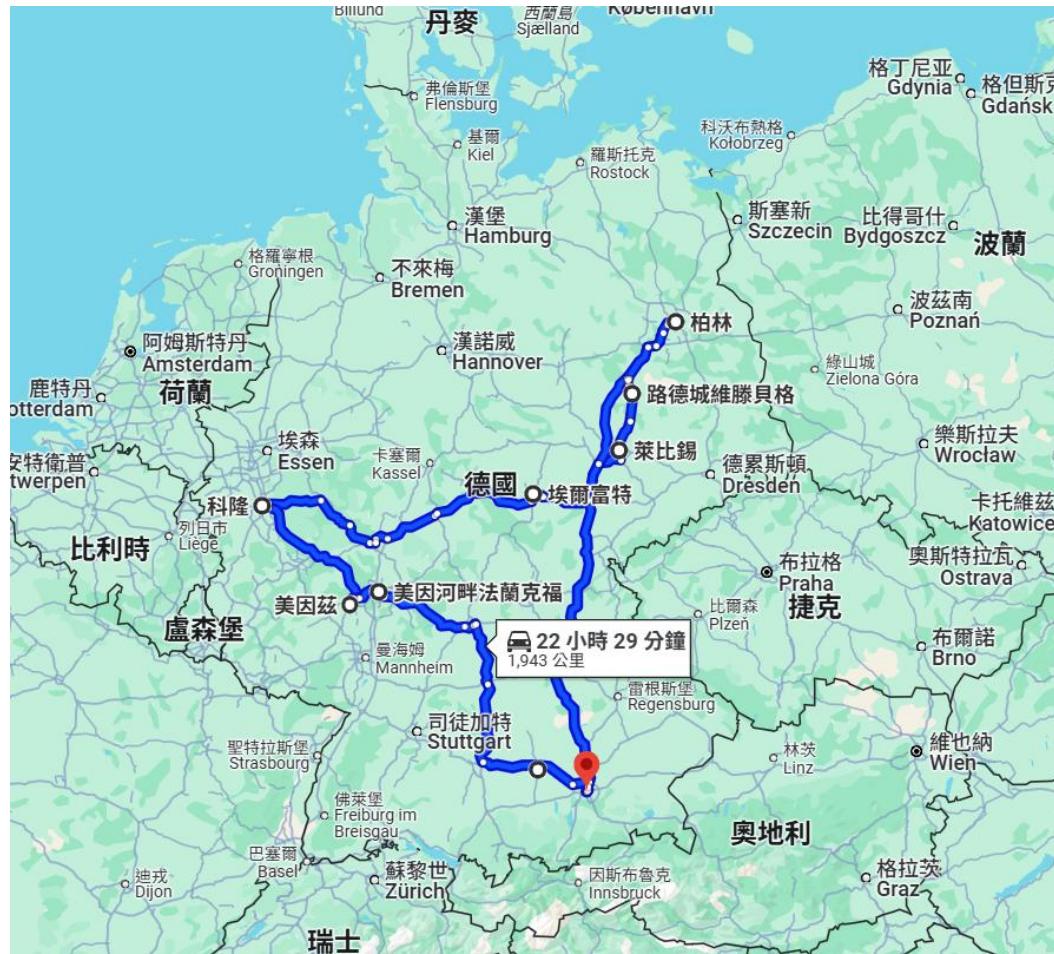
前言：2024 年暑假的哈布斯堡帝國之旅

去年（2024 年），我弟育璋交換到德國慕尼黑大學作國際生。適逢我爸剛退休不久，我媽和我也還有暑假可放，於是我們便決定暑假到德國找我弟，展開我們家有史以來的第一次海外家庭旅遊。從 7 月 1 號到 8 月 15 號，幾乎整整一個夏天，我們以德國慕尼黑為中心，來來回回去了西班牙、捷克、奧地利、瑞士、列支敦斯登。如果把這趟旅程稱作「中歐之旅」的話，西班牙就顯得有些突兀了，所以我便開玩笑地把它取名為「哈布斯堡帝國之旅」——我們所經之地，正好都是 16 世紀哈布斯堡鼎盛時期的領土。

不過在這裡，我並不打算詳述整趟旅程的日記流水帳，而是想特別記錄 7 月 14 號至 7 月 21 號這一週，我們決定開車環繞德國的公路旅行。他們囑咐我負責規劃路線，所以我便策畫了一場轟轟烈烈的「宗教改革之旅」。

我規劃從慕尼黑（München）出發，途經萊比錫（Leipzig）、威登堡（Wittenberg）、柏林（Berlin）、艾福特（Erfurt）、科隆（Köln）、

亞琛（Aachen）、美因茲（Mainz）、法蘭克福（Frankfurt）、馬爾堡（Marburg）、沃木斯（Worms）、海德堡（Heidelberg），最後回到慕尼黑後，再去奧斯堡（Augsburg）。



公路環德之旅的標示圖

(Google 地圖製作)

面對這麼具有「歷史感」的旅行路線，他們一開始矢口拒絕，說他們對什麼「宗教改革」還有什麼「馬丁·路德」都不感興趣，但我再三保證也還是會保留網美景點給他們拍照打卡，他們也查不到更好的攻略，所以就按照這個方案出發了。

慕尼黑——德國天主教的大本營

我弟的宿舍在慕尼黑，所以一開始我們也都是以慕尼黑為基地，慢悠悠地逛著這座城市。德國在 20 世紀時經歷過冷戰時代的分裂，因此當代如果去看工業化與經濟區位、區域收入的對比，仍舊是以「東德」與「西德」來區分；但如果是要看更長時間的宗教與信仰文化的話，則是要以「南德」與「北德」來區分。而慕尼黑就是南德的信仰-文化中心，人們普遍心目中的「鄉土德意志」——啤酒節、蝴蝶結麵包、阿爾卑斯村姑裙。

慕尼黑是德國南部巴伐利亞邦（Freistaat Bayern）的首府，也是在神聖羅馬帝國時代，除了皇帝所在的首都維也納以外，最忠於天主教的城市。所以十分有趣的是，在這裡就完全看不到馬丁·路德，反倒在八月時有很多紀念聖母升天節的活動。慕尼黑的市區中心就是位於新市政廳（Neues Rathaus）前面的「瑪利亞廣場」（Marienplatz），中間立著一根「瑪利亞圓柱」。三十年戰爭期間，慕尼黑曾經被新教的瑞典軍隊所佔領，1638 年當地人成功趕走了瑞典人，為紀念瑪利亞的庇佑而設立的。瑪利亞圓柱下方有四個小天使，擊打著魔鬼化身的獅子、蜥蜴、龍與蛇，據說蛇就代表著背叛信仰的新教徒。

作為廣場背景板的新市政廳，每個小時都會有小木偶出來跳舞，重現 1568 年時巴伐利亞公爵威廉五世（Wilhelm V, 1548-1626）的婚禮場景；而慕尼黑之所以會有啤酒節，也是為了慶祝 1810 年時，路德維希王子（Ludwig I, 1786-1868）娶了薩克森公國的路易絲公主（Therese Charlotte Luise, 1792-1854）。德國人把「婚禮」當作一個十分重要的節日，每年重覆地慶祝，這對我們是有點難以想像的，在我們的節日中，紀念的藉口大多是趕跑年獸、屈原投江、牛郎織女重逢、嫦娥奔月，似乎沒有節日是因為婚禮而設立的。



作為慕尼黑精神象徵的「瑪利亞圓柱」

(2024.07.03 拍攝於慕尼黑)

萊比錫晚禱

7月14號一早，從慕尼黑出發第一站就是到萊比錫。除了用餐與參觀博物館以外，萊比錫比較吸引我的，就是在1989年萊比錫晚禱時的「聖尼古拉教堂」（St. Nikolaikirche）了。¹

1989年時，因為戈巴契夫的民主化改革，蘇聯共產黨與東歐諸國的共產

¹ 1519年，路德在貼出《九十五條論綱》之後，也曾在萊比錫與神學家們進行教會論的辯論，而路德便進一步聲稱自己的觀點與胡斯派一致，進而引發教廷警戒。

黨統治搖搖欲墜。6月4日，中國共產黨武力鎮壓了天安門廣場的抗議學生；此時，東德的領導人埃里希·何內克（Erich Honecker, 1912-1994）面對全國此起彼落的抗議浪潮，也曾公開威脅要「效仿中國用坦克鎮壓抗議民眾」。從9月4日開始，距離柏林僅有一百多公里的萊比錫中，聖尼古拉教堂的富勒牧師（Christian Führer, 1943-2014）開始在每週一舉辦「為和平禱告會」，民眾便開始在每週一的禱告會當中進行示威遊行，周而復始。到了10月中時，抗議的群眾人數到了30萬，終於迫使政府讓步，11月9日柏林圍牆倒塌，隔年兩德和平統一。而「萊比錫晚禱」在其中，對於促成政治的和平轉型，發揮著至關重要的作用。

2024年5-6月的「青鳥行動」期間，位於立法院旁的濟南長老教會，也開放教堂空間、提供飲食，成為讓民眾休息、補充體力、充能回血的補給站，因而「濟南晚禱」也就成為了當代一處公共神學實踐的見證。

直到如今，萊比錫的聖尼古拉教堂每週一晚上，仍舊會舉辦晚禱。



萊比錫的聖尼古拉教堂
(2024.07.14 拍攝於萊比錫)

柏林——新教的世界中心

7月14號當天晚上，我們就來到了威登堡，因為再往北的柏林住宿太貴，所以接著兩個晚上都是住在威登堡的農村民宿中，以此往返附近的城市。從威登堡到柏林開車只要一個小時左右，如果是自駕旅遊的話，這的確是個不錯的方案，大推！

因此在7月15號一早，我們就先開車前往柏林。作為死觀光客，一開始當然就是先去看柏林圍牆了，而柏林圍牆上最著名的便是「社會主義兄弟之吻」的那幅圖了，畫的是1979年柏林圍牆倒塌的十年之前，蘇聯領導人勃列日涅夫和埃里希·何內克見面時的「同志情誼」。但直到今天，柏林圍牆被彩繪的亂七八糟的仍舊是面向西柏林的一側，面向東柏林的則仍是灰撲撲的水泥牆，身處在自由與不自由的世界，彷彿人生的色彩也是不同的。

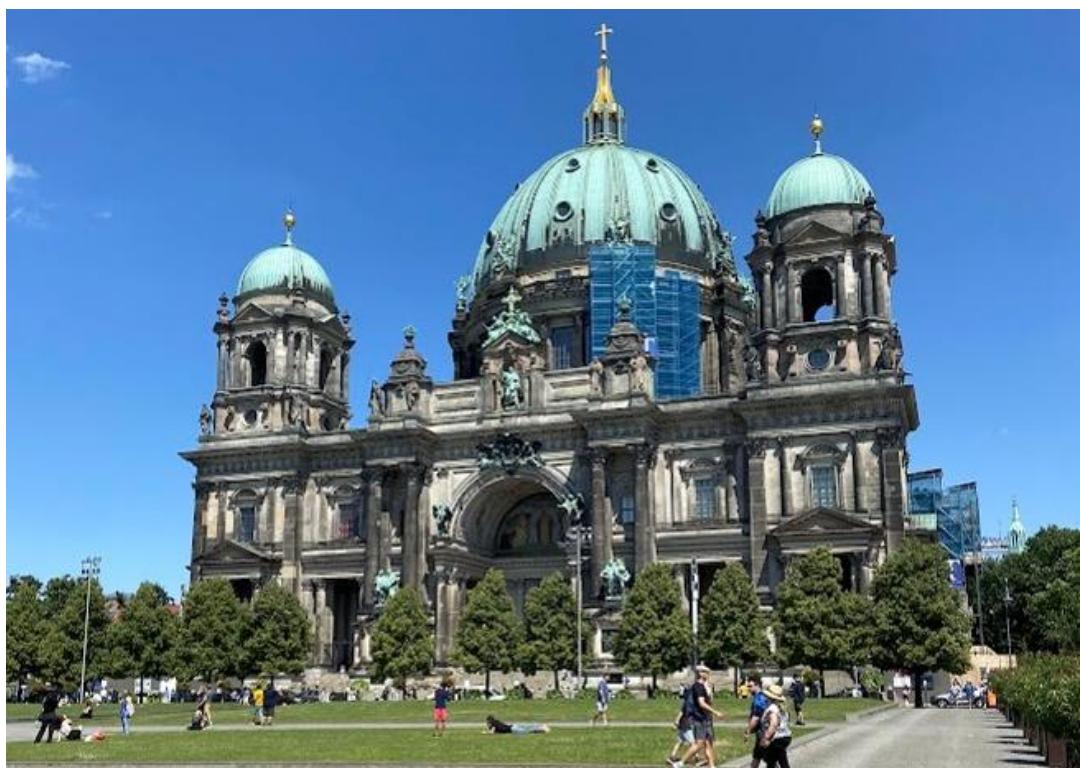


社會主義兄弟之吻

(2024.07.15 拍攝於柏林)

作為德國首都的柏林，最讓人矚目的宗教建築就是「柏林大教堂」（Berliner Dom）了，它位於博物館島（Museumsinsel）上，彷彿在仿效建在西堤島上的巴黎聖母院一樣。這座教堂原是普魯士王國霍亨索倫家族（Haus Hohenzollern）的宮廷教堂，1870 年普魯士統一德意志，1895-1905 年期間，皇帝威廉二世（Wilhelm II, r. 1888-1918）便將柏林大教堂擴建成現在的規模。

在威廉二世的野心中，他打算把柏林打造成新教的羅馬，所以柏林大教堂也仿效羅馬的聖伯多祿大殿來建造，目前仍是世界第一大的新教教堂。教堂外沿刻著馬丁·路德與天主教皇帝對峙的浮雕，裡面要買票進去，教堂內各式各樣的金碧輝煌，比起它的宗教性，政治性意味更加濃厚。但在 1918 年一戰戰敗後，德意志帝國瓦解，也就再也沒有人提起這個「新教世界中心」的夢想了。



柏林大教堂

(2024.07.15 拍攝於柏林)

1948 年，普世教會協會（World Council of Churches）成立，總部設在瑞士日內瓦，比起被抹上太多政治色彩的馬丁·路德，讓·加爾文（Jean Calvin, 1509-1564）改革的日內瓦，似乎更加眾望所歸地成為了新教世界的精神中心。

路德之城威登堡

7 月 16 號，難得住在威登堡小鎮，但我家人說要去波茲坦（Potsdam）看拍攝韓劇《淚之女王》的無憂宮。「唉，真是俗氣，不懂得欣賞馬丁·路德」我心想。但秉持著各人都有各自「良心的自由」，我們就各自逛各自的，我自己留在威登堡展開了一天的路德之旅。

威登堡的全名叫作「路德城威登堡」（Lutherstadt Wittenberg），它自身就成為以路德為名的小鎮了，路上各處的路牌、門牌都可以看到路德的頭像。而在整個德國境內，不僅僅是威登堡被叫做「路德城」而已，還有像是路德出生、長大、修道、改革、辯論、審判、結婚、安葬等處，總計有大約 16 個城鎮都被冠以「路德城」之名，可見德國人對路德有多麼癡迷了。

路德的影響力，遠不止於宗教領域。他在 1534 年翻譯並出版德文譯本的《路德聖經》（*Lutherbibel*），不僅為聖經翻譯的普及立下里程碑，更奠定了日後標準德語的基礎。可以說，路德不只是改革了教會，也在語言與文化層面，深刻塑造了整個德意志民族。直到今日，談到德國的文化與民族精神，人們仍難以繞過三位核心人物：信仰上的路德、思想上的康德

（Immanuel Kant, 1724-1804），以及文學上的歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）——這三位「小德子」可謂是「德意志文明的三根支柱」。



路德城威登堡的市鎮標誌

(2024.07.16 拍攝於威登堡)

早上九點多，我步行前往市鎮廣場，大多數教堂與博物館都還沒有開放，所以我就帶著克莉斯汀·海默（Christine Helmer）的《路德神話》一書來跟市鎮廣場的路德雕像合影。²海默在書中指出，2017年宗教改革五百週年之際，全球掀起一波對路德的集體讚頌，將他塑造成現代自由與個人主義的先驅；但若仔細還原歷史語境與神學脈絡，路德其實更像是「天主教會的內部改革者」，而非新教的開山祖師。他從未意圖另創教派，他的許多神學概念放到今日，甚至可能被嫌棄「中世紀味太濃」，所以從今人看路德，反而可以找到一條從新教通往天主教神學的路徑。³

此外，無論是路德、墨蘭頓還是加爾文等人，其實都非常忌諱個人式的英雄崇拜，在當時，只有天主教崇敬聖徒才會樹立雕像，所以在宗教改革之後，威登堡、日內瓦等地其實都沒有任何改教家的塑像或代表個人形象的標誌。直到十九世紀民族主義思潮興起，情勢才開始轉變。隨著各國積極建構屬於自己的歷史敘事，改教者逐漸被視為民族英雄，其雕像於是紛紛樹立，

² 克莉斯汀·海默（Christine Helmer）著，蔡至哲譯，《路德神話：德國如何發明新教改革者？》（*How Luther Became the Reformer*）（新北：飛鷹出版社，2022）。

³ 例如，路德的聖餐觀念是更加強調基督真實體血臨在的「真實臨在說」；路德十分重視告解，曾希望能夠將其保留作為聖禮之一；路德翻譯的聖經包含了「次經」的段落；路德也仍舊推崇對聖母的崇敬。今天華人世界熟悉的「基督新教」其實是經過英國清教徒「過濾」過後的新教，跟路德當初所推崇的「新教」有許多本質上的差異。

所謂的「宗教改革遺跡」與紀念館也開始受到有系統的整理與保存。《路德神話》一書正是探討這段歷史轉變的過程，它指出，我們今日所熟知的「宗教改革朝聖地」，其實多半是在十九世紀才被重新「發明」出來的文化記憶場域。威登堡市鎮廣場上如今矗立著兩座雕像，一座是路德，一座是他的親密同工墨蘭頓（Philipp Melanchthon, 1497-1560），兩人共同被視為信義宗的奠基者。路德的雕像於 1821 年豎立，墨蘭頓則遲至 1865 年才登上廣場。



拿著《路德神話》與路德雕像合照

(2024.07.16 拍攝於威登堡)

威登堡的兩座教堂

威登堡有兩座重要的教堂，一座是俗稱「城堡教堂」（Schlosskirche）的諸聖堂；另一座則是「聖瑪利亞教堂」（Stadtkirche St. Marien）。簡單來說，城堡教堂是附屬於威登堡大學的，是路德在擔任神學教授的時候進行演講的禮拜堂，所以 1517 年 10 月 31 日時路德張貼《九十五條論綱》，就是貼在城堡教堂的大門上，因為他當初的目的就是讓人們來跟他辯論贖罪券的神學問題；而聖瑪利亞堂則是威登堡的城市教堂，是路德後來擔任牧師時，每週給一般民眾講道的地方，也是路德與卡塔琳娜結婚的地方。



威登堡城堡教堂的大門，後來重新整修了銅門，刻上《九十五條論綱》

（2024.07.16 拍攝於威登堡）

城堡教堂本身是大學附屬禮拜堂，雖然也是公爵本身的御用教堂，但規模就比較小。教堂內的兩排椅子上，則是刻著神聖羅馬帝國境內支持宗教改革的諸侯的家徽，因此這裡的「政治意味」是比較濃厚的。

聖瑪利亞堂則是後來路德長年牧養的教堂，所以裡面的擺設比較可以看出路德本身的神學和宗教改革當時的一些觀念，而且裡面的繪畫真的是宗教改革時期的畫家畫的。例如，聖瑪利亞堂的聖龕畫，由左到右分別是畫洗禮、聖餐、告解的場景，正好對應路德神學中的三項聖禮，⁴下方的畫則是對應了路德著名的一句話：「我只傳講釘十字架的基督耶穌。」



聖瑪利亞堂的聖龕畫

(2024.07.16 拍攝於威登堡)

⁴ 路德原本十分希望保留告解禮，但後來因為沒有足夠的聖經依據，所以後來把認罪放在聖餐禮之後，但在早期的路德神學中仍舊有將其視為一項聖禮。參：「被遺忘的聖禮：路德神學中的告解禮」，網址：<https://www.youtube.com/watch?v=TjVDeE-vTM0>。

另外，在聖瑪利亞堂兩側牆面上，掛著一系列描繪耶穌生平的宗教畫作，從降生、受洗、傳道到受難，一應俱全。特別有趣的是，畫家不僅描繪了聖經場景，還大膽地將當時的宗教改革家、當地領主與婦女們一同納入畫中——於是你会看到在耶穌受洗的河邊，站著一排穿著十六世紀服飾的人物；在祂講道時，改教家們也赫然現身於聽眾之中，神情專注。這些歷史錯位的參與者，使畫面產生一種奇特的時空混搭感，彷彿每一幕都在進行一場跨世代的旁聽。最具代表性的，或許是〈最後的晚餐〉場景：改教家們竟也坐上了餐桌，彷彿親身參與了耶穌的祝福儀式，成為畫中門徒的一部分。這種「沉浸式歷史體驗」，或許在畫家的構思中，是推崇改革運動「回到聖經中」的精神；但從今日旁觀者的視角來看，則變得有點好笑。



硬要在「耶穌受洗」的場景中參一咖的人們

(2024.07.16 拍攝於威登堡)

另外，值得一提的是，雖然 2017 年宗教改革五百週年時，聖瑪利亞堂也成為朝聖重地，但這裡展示的並不只有路德的「豐功偉績」。教堂最後端，一方十字架正對著祭壇，上頭寫著「1939-1945」——正是納粹崛起的年代。馬丁·路德因個性激烈，常把意見不同者視為仇敵。早年他曾寄望猶太人支持改革，發現對方不理會後，便撰文攻擊，甚至主張「要燒掉他們的猶太會堂或學校……這樣做是為了尊崇我們的主和基督教。」⁵這種激進語言為歐洲長期的反猶主義提供了宗教背書，最終成為納粹大屠殺的歷史伏流之一，路德無可避免地要負部分責任。

2017 年的紀念活動中特別安排在 1 月 27 日「大屠殺紀念日」當天，為市鎮廣場上的路德雕像蒙上眼睛——象徵即便是宗教改革的先知，也可能曾被仇恨蒙蔽雙眼。這場轉型正義，坦白說，是做得相當徹底的。



象徵二戰的十字架與矇眼的路德
(2024.07.16 拍攝於威登堡)

⁵ Martin Luther, *Luther's Works*, American Edition, vol. 47, ed. Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 267.

威登堡大學、路德之家、墨蘭頓之家

威登堡除了兩座教堂之外，還有一處重要古蹟值得參觀——「威登堡大學」（今日名為哈勒—威登堡馬丁路德大學，Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg）。這所大學由薩克遜選帝侯智者腓特烈（Friedrich III der Weise, r. 1486-1525）於 1502 年創建。腓特烈在其公國首府設立大學，意在文化上脫離皇帝與羅馬教會的控制，他也因此成為路德早期最關鍵的庇護者。正是在他的保護之下，路德才能在面對皇帝審判時安然退場，即使被判處異端也沒被燒死在火刑柱之上。

不過繁華易逝。昔日作為薩克森首府的威登堡，如今已只是個安靜的小鎮。馬丁路德曾任教的威登堡大學雖仍在，但總部早已設於哈勒，留在威登堡的校區更像是一座歷史紀念地——畢竟在現代，在高教競爭之下，招生才是硬道理。今日的威登堡仍保留著十六世紀大學入口的拱門，校園內的教師宿舍外也貼有門牌，標示某間宿舍在十六世紀時曾是哪位教授的居所。但看到這裡，不禁讓人想問：現在住在裡頭的老師或學生，看到這些門牌時，想到與古人共享空間，會不會覺得有點……毛毛的？



威登堡大學的教師宿舍
(2024.07.16 拍攝於威登堡)

威登堡除了教堂、學校、還有修道院。馬丁·路德原是奧斯定會的修士，市鎮內自然也設有奧斯定會修院與女修道院。然而到了 1521 年，已有越來越多修士與修女相繼離院，選擇結婚過俗世生活，修道院因而逐漸人去樓空。1525 年 6 月，路德本人也在聖瑪利亞堂與前修女卡塔琳娜結為連理，婚後兩人便入住由奧斯定會修院改建而成的住所——日後被稱為「路德之家」（Lutherhaus）。如今的路德之家已成為博物館，長年展示路德生平與家庭生活的文物。為迎接 2025 年「路德結婚五百週年」，館舍正在整修中，但館方仍貼心地在旁設立臨時展區，展出原本的展示品與畫像。

宗教改革展開後，路德留下了大量畫像，從他講道、主持聖禮、與家人生活，乃至臨終場景皆有描繪。這些畫作其實可視為當時的政治文宣品，因為天主教方面極力醜化路德，聲稱他不過是一位精神錯亂的修士，改革純屬妄想與病態的產物。為了反制這種說法，改教陣營便大量流通描繪路德「正常生活」的畫像，展現他作為教授、牧者、父親與思想家的穩定形象。甚至針對天主教謠傳他臨終時被魔鬼索命、死狀悽慘的說法，改教陣營也特別請畫家描繪他安詳離世的場景。⁶

除了路德之外，城鎮中還



描繪路德安息的肖像

(2024.07.16 拍攝於威登堡)

⁶ 老盧卡斯·克拉納赫（Lucas Cranach the Elder, 1472-1553）是薩克森選侯的御用畫家，後來也成為路德的專用畫家，他當時以畫作來記錄宗教改革運動，被稱之為「宗教改革的百科全書」。

有一處常被觀光客錯過的重要地標——「墨蘭頓之家」（Melanchthon haus），同樣被列為世界文化遺產。相比於路德之家展示大量畫作與家庭生活場景，墨蘭頓之家則偏重學術與書信展品，收藏了墨蘭頓的手稿以及他與路德往來的通信。

墨蘭頓原是路德在威登堡大學的教授同事，後來全力支持宗教改革。1530年，當皇帝召集改革派於奧斯堡會面擬定協議時，由於路德身陷帝國通緝，無法出席，遂由墨蘭頓代表出席，並撰寫了《奧斯堡信條》（*Confessio Augustana*），闡明改革派的信仰立場。這份信條後來成為普世信義宗的重要教義依據。路德於1546年去世後，由墨蘭頓接續領導威登堡的改革事業，可說是路德一生最忠實、也是最穩定的夥伴。

與性格激烈的路德不同，墨蘭頓一向溫和謙遜，曾多次致力於調和德國信義宗與瑞士改革宗之間的分歧，對羅馬天主教也保留更多和解空間。到了二十一世紀，普世教會協會更在墨蘭頓之家後院種下「普世花園」，將象徵各教派的植物種植其間，象徵合一的願景。提醒世人在迎向下一個五百年時，除了紀念路德的改革精神，也別忘了墨蘭頓的合一心志。



墨蘭頓之家後面的「普世花園」

（2024.07.16 拍攝於威登堡）

繼續前往下一座路德之城

7月16號，我在威登堡度過整整一天，也終於在家庭旅行的緊湊節奏中，享受到了難得的獨處時光。隔天清早，也就是17號，我們就要開車出發，前往另一座與「路德城」——他當年出家、加入奧斯定會的地方——路德城艾福特（Lutherstadt Erfurt）。

臨行前，我們全家與民宿女主人合照留念。她笑著說，明年威登堡又會熱鬧起來，大家會像慶祝啤酒節一樣，無限暢飲來慶祝路德與卡塔琳娜的婚禮。一整個六月，鎮上都會沉浸在嘉年華的氣氛裡，還會有上百對新人專程來此結婚。只可惜，這場宗教與節慶交織的盛典，我們只能提前錯過，在想像中意會那份歡騰了。❶



全家人與民宿女主人的合照

(2024.07.17 拍攝於威登堡)

【生命故事】

跟隨路德的腳蹤

——2024 德國宗教改革之旅（下）

張辰璋

無教會者 | 衛理公會會友 | 佛教徒

※關鍵字：馬丁·路德、宗教改革、馬爾堡會議、沃木斯大審、奧斯堡信條

從威登堡出發，走向更廣的改革地圖

7月17號早上，從威登堡出發後，接下來的行程是先往西，一路經過艾福特、科隆、亞琛，再往東前往美因茲、法蘭克福、馬爾堡、沃木斯、海德堡，最後回到慕尼黑後，隔天又去了奧斯堡……這些城市，有的是馬丁·路德生平中的關鍵舞台，有的則是中世紀天主教背景的歷史現場。畢竟，若要理解宗教改革的張力與突破，就不能只看路德的單方面行動，也必須看到他所挑戰的那整套制度與世界觀長什麼樣子。

所以這篇下集，雖然仍以「跟隨路德的腳蹤」為題，實際上走的路線卻不見得完全依循他的生平次序，也不是每一站都跟他直接有關。與其說這是一篇嚴謹的路德傳記導覽，不如說是一次思想地景的田野踏查——在旅程中邊走邊補課，邊看邊提問，用雙腳慢慢描繪出宗教改革在歷史地圖上的波紋與餘響。

艾福特——懺悔的修道者

中午，我們來到德國中部的艾福特（Erfurt），這裡有早年路德就讀的大學與出家後最早待的修道院，所以也被稱之為另外一座「路德城」（Lutherstadt）。

1483 年 11 月 10 日，路德出生在神聖羅馬帝國境內薩克森公國的艾斯萊本（Eisleben），隔天 11 月 11 日受洗，當天正好是「都爾的聖馬丁」（Martinus Turonensis, 316-397）的慶日，因此被命名為「馬丁·路德」。馬丁的父母是創業有成的小礦場老闆，從小就把他送去拉丁文學校就讀，學習修辭、神學、音樂等知識。

1501 年，路德到艾福特大學就讀哲學學士，後來又在 1505 年取得法律碩士學位。按照他父親的願望，路德原本要繼續就讀法學博士，實現階級躍升，但在 1505 年 7 月 2 日時，他在路上遇見暴風雨，因為害怕被閃電擊中，而向聖母瑪利亞的母親聖安娜祈禱——若他平安無事，他願意成為修士。這段經歷雖然聽起來很離奇，但現代精神分析學家艾瑞克森（Erik H. Erikson）在《青年路德》一書中，用另外一種角度去探討路德年輕時遇到的認同危機，這也反映出在文藝復興時期人們普遍感受到的世俗與宗教的張力。¹

回到學校後，路德便真的守約在艾福特的奧斯定會修道院出家，並逐步完成神學博士的學位。但在修道院中，他卻感受不到平安，常常一天要告解好幾個小時，卻仍舊覺得「上帝的公義」無法容納他這個罪人。這段時間，修會的教區長施道比茨（Johann von Staupitz, 1460-1524）成為路德的屬靈導師，他主張一種全然降伏於上主的密契主義，而不再計算實際上的善功與過犯，雖然最後施道比茨並沒有加入改革派一方，但他的思想對於路德有很深的啟發。

我們來到艾福特時，大致上小鎮中心就是一般現代化的歐洲城鎮，路德

¹ 艾瑞克·艾瑞克森（Erik H. Erikson）著，康綠島譯，《青年路德：一個精神分析與歷史的研究》（*Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*）（台北：心靈工坊，2017）。

的修道院是在郊區，不過除了修道院的教堂、和一兩處文物室以外，其他地方要買票，我們當天晚上還要趕往科隆，所以就沒有進去參觀。



艾福特聖奧斯定修院的禮拜堂

(2024.07.17 拍攝於艾福特)

科隆——高聳入雲的天際線

7月17號晚上來到科隆（Köln），這也是德國西部最大的城市，我們住在一間青年旅館中，一家四人剛好包下一個房間。隔天18號一早，我們便搭地面電車前往市區，參觀科隆大教堂（Kölner Dom）。

看起來直衝天際的科隆大教堂高157公尺，是現存世界第三高的教堂，最神聖之處供奉的是「三王聖龕」，即東方三博士的遺骨。耶穌誕生時曾有

三位東方智者（天主教稱之為「三王」）前來伯利恆朝拜，相傳他們後來也成為基督徒，並在阿拉伯殉道。四世紀時，君士坦丁大帝之母海倫娜皇太后（Flavia Julia Helena, 246-330）朝聖聖地時，據說「發現」了許多聖人遺骨，三王遺骨後來就被帶往君士坦丁堡，再輾轉至米蘭。



高聳入雲的科隆大教堂

(2024.07.18 拍攝於科隆)

1164 年，神聖羅馬帝國皇帝腓特烈一世（Friedrich I, r. 1152-1190）將三王遺骨贈予科隆總主教達瑟（Rainald von Dassel, 1120-1167），科隆遂決定為此建造一座大教堂。1248 年教堂動工，人們想要打造一座直通雲端的哥德式教堂，因此在歷任主教與建築師的接力下，斷斷續續地建造了三百年，1560 年因資金短缺停工，未完工的大教堂就這樣成為科隆的天際線數百年。儘管如此，歐洲各地朝聖者仍絡繹不絕，據說科隆是繼耶路撒冷、羅馬、西

班牙聖地牙哥之後，在中世紀歐洲排名第四的重要朝聖地。直到 19 世紀德國統一運動興起，這座被視為德意志民族象徵的教堂，才於 1842 年重新開工，並終於在 1880 年完工，並由德皇威廉一世（Wilhelm I, r. 1861–1888）主持落成典禮。

許多故事談到中世紀那些「建了幾百年的教堂」，成為人們信仰堅定的象徵，也承載一代代人畢生心血，卻終其一生難見其成，這是一種什麼樣的感受呢？²這也讓我聯想到新海誠的電影《雲之彼端，約定的地方》，那座高聳入雲的塔，若成為家鄉天際線的一部分，或許便是潛意識中的聖域，的確能引發無限浪漫的遐想。

亞琛——仿造的第三羅馬

看完科隆大教堂後，我在地圖上發現卡洛林帝國的首都亞琛（Aachen）距離僅約 80 公里，開車大概一小時就可抵達，頓時興起前往一探的念頭。但媽媽和弟弟想留在科隆逛精品店，所以我和爸爸便兩人開車前往亞琛。

公元 476 年西羅馬帝國滅亡後，羅馬教廷失去了帝國的庇護，必須與日耳曼蠻族勢力斡旋。早期大多數日耳曼王國信奉亞流派，對羅馬公教構成極大威脅。直到 496 年，墨洛溫王朝的克洛維一世（Clovis I, r. 681–509）受洗改宗羅馬公教，並於 511 年統一建立法蘭克王國，才成為天主教最重要的盟友。

至 8 世紀中葉，法蘭克王國大權旁落，由卡洛林家族的宮相丕平三世（Pépin III, r. 751–768）掌握實權。公元 751 年，富有野心的丕平派人詢問教宗匝加利亞（Zacharias PP., r. 741–752）：「一國之君應由誰來擔任？」教宗機敏地回答：「應由實際承擔國政之人。」於是教宗便派人加冕丕平為法蘭

² 另一個著名的例子便是西班牙的巴塞隆納聖家堂（Sagrada Família），從 1882 年開始建造，目前預計在 2026 年會完工。

克國王；為了報答教廷，丕平在義大利擊敗倫巴底人，並將中部義大利的領土獻予聖伯多祿，史稱「丕平獻土」（*Donation of Pepin*），羅馬教廷遂在該地建立「教宗國」（*Status Pontificius*），與卡洛林王朝結下深厚的政教同盟。

丕平之子卡爾大帝（Karl der Große, r. 768–814）³即位後四處征戰，幾乎重現西羅馬帝國版圖，促使境內亞流派基督徒皈依天主教，並抵禦西班牙穆斯林入侵，塑造基督教歐洲的面貌，後世尊其為「歐洲之父」。⁴公元 800 年，他應教宗良三世（Leo PP. III, r. 795–816）之請，前往羅馬平定貴族叛亂，勝利後他在聖誕節彌撒中，被教宗加冕為「羅馬人的皇帝」。卡爾大帝死後，帝國分裂，經過數百年的變革，西法蘭克成為法蘭西（法國），東法蘭克成為德意志，這對後世的冤家，原本其實是同根同源。而繼任的德意志國王也承襲了「羅馬人的皇帝」這個頭銜，但必須親自率軍前往羅馬，才能由教宗加冕登基，遂逐漸形成「德意志王國」在中世紀既為王國、又具帝國地位的獨特傳統，也就是所謂的「神聖羅馬帝國」。

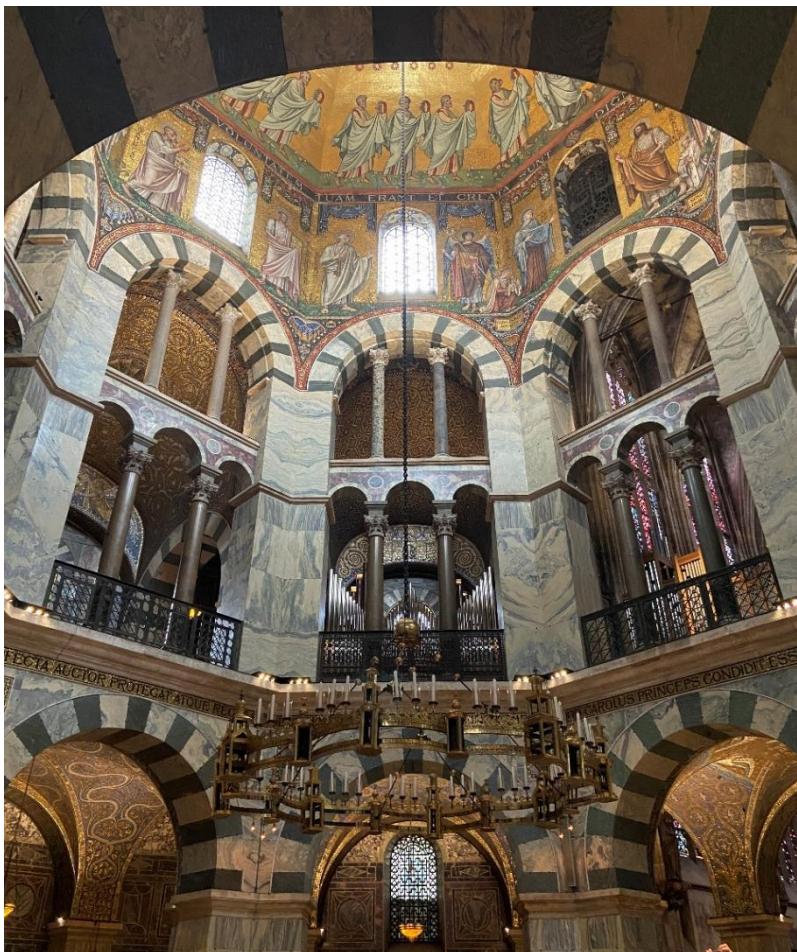
卡爾大帝選擇亞琛作為首都，地處今日德、比、荷三國交界之地。他在此興建皇宮、延攬學者，推動中世紀最具影響力的「卡洛林字體」，現今歐洲的小寫字母便源自於此，史稱「卡洛林文藝復興」（Carolingian Renaissance）。809 年，他在亞琛會議中正式採納西方教會在《尼西亞信經》中加入「和子句」（Filioque）的做法，無形中也為日後羅馬公教與希臘正教的分裂埋下伏筆。他曾試圖迎娶東羅馬的伊琳娜女皇（Irene of Athens, r. 797–802），讓拜占庭朝野震怒；他亦試圖效仿君士坦丁大帝建造「新羅馬」的壯志，欲將亞琛打造為第三羅馬。⁵然而在東羅馬人眼中，他終究只是一個僭位者。而且，在他死後，帝國即行分裂，未竟的構想也一同崩塌，最終只剩下他的遺骨靜靜地埋葬於這座城市中。

³ Karl der Große 是德文，法文與英文稱其為 Charlemagne，中譯查理曼。

⁴ 撲克牌中的紅心 K 也是卡爾大帝。

⁵ 後來的俄羅斯帝國也將莫斯科稱之為「第三羅馬」。

來到亞琛，除了查理曼博物館（Centre Charlemagne）⁶與市政廳，最重要的地標便是亞琛主教座堂，原為卡爾大帝的宮廷教堂，仿拜占庭風格建造，內部可見八角建築、馬賽克壁畫、羅馬式拱門及老鷹權杖（後來成為德國的象徵）。⁷雖與巴黎、羅馬、科隆等古城相比，今日的亞琛已非雄偉都會，但這裡在歷史的某一刻，也曾是歐洲精神的起源地。



充滿了八角形和羅馬式拱門的亞琛主教座堂

(2024.07.18 拍攝於亞琛)

⁶ 這裡雖然在德國，卻不叫「卡爾博物館」，顯然是為了迎合觀光客的喜好，也比較容易在Google上被搜尋到。

⁷ 在舊約當中，上帝用七天創造天地，第七天是安息日，而耶穌是在七日的頭一日復活的，所以在教會傳統中也將主日稱之為「第八日」，象徵復活是全新的創造。有些早期教會就會把洗禮池做成八角形，而整座教堂都是八角形的，多是拜占庭風格。

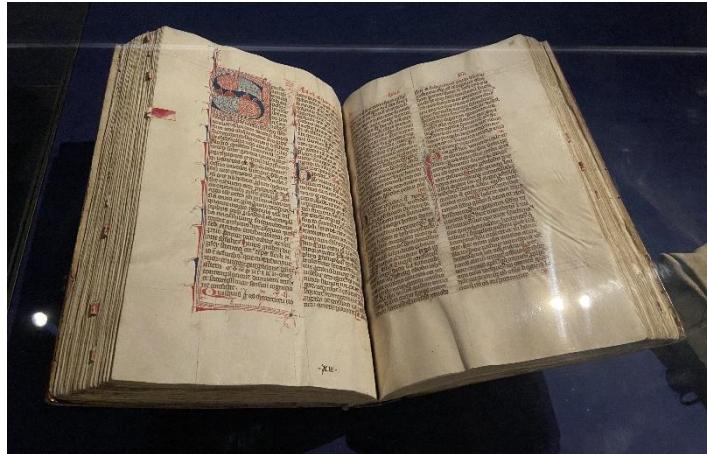
美因茲——使徒、印刷術、夏卡爾

7月19號早上從科隆退房後，我們途經美因茲（Mainz），午餐吃的是台灣人最愛的夏威夷披薩！

美因茲是又一座千年古都，飯後我們先參觀了美因茲主教座堂（Mainzer Dom），裡面供奉的是都爾的聖馬丁，也就是馬丁·路德個人的主保聖人。此外，教堂中也有聖波尼法爵（Bonifatius, 675–754）的雕像。722年，波尼法爵被教宗任命為法蘭克王國美因茲教省的總主教，積極向周邊的日耳曼部落傳教。傳說他曾砍倒象徵雷神索爾（Thor）的神聖橡樹，卻未遭雷擊，當地人因而歸信基督教，因此他被後人尊稱為「日耳曼人的使徒」，美因茲也成為德意志基督教的起源地之一。⁸

美因茲另一處值得一訪的是古騰堡博物館（Gutenberg Museum），紀念十五世紀的約翰尼斯·古騰堡（Johannes Gutenberg, 1397–1468）。若無他改良活字印刷術，也就沒有後來十六世紀的人文主義復興與宗教改革。⁹而最早資助這項技術的，正是天主教會。

1454年，古騰堡在美因茲使用改良後的活字印刷術，印製拉丁文武加大譯本的《古騰堡聖經》，成為西方最早的印刷品之一。



古騰堡聖經

（2024.07.19 拍攝於美因茲）

⁸ 傳說中，愛爾蘭人的使徒聖派翠克（St. Patrick, 386-461）也曾砍倒象徵德魯伊信仰（Druidism）的橡樹，才讓國王皈信基督教。

⁹ 在古騰堡之前，北宋的畢昇（990-1051）在十一世紀早已發明的活字印刷術，並很有可能因著蒙古西征而帶到歐洲，因此究竟古騰堡是「改良」還是「重新發明」了活字印刷術，至今仍有爭議。

1513 年，教宗良十世（Leo PP. X, r. 1513–1521）繼位，為籌措興建羅馬聖伯多祿大殿的經費，宣布只要向教會奉獻金錢，便可獲頒「大赦」（*Indulgentia*），並發放「大赦證明書」。但當推銷這項措施的教士來到神聖羅馬帝國時，宣稱：「銀幣叮噹進箱底，靈魂雀躍出煉獄」，還將之編成童謡與戲劇，描繪在煉獄中受苦的祖先，推銷人們湊錢買個「全家套餐」。此時，「大赦證明書」便徹底變成了「贖罪券」。¹⁰而當時美因茲地區的總主教亞爾伯特（Albrecht von Brandenburg, 1490–1545）是靠借錢捐款當上的總主教，因此這裡成為販售贖罪券最猖獗的地區，原本用於印聖經的印刷機也變成了印贖罪券的印鈔機。馬丁·路德在 1517 年張貼《九十五條論綱》，主要就是針對美因茲總主教的行徑展開批評。

在宗教改革爆發之前，人文主義者伊拉斯謨（Erasmus von Rotterdam, 1466–1536）等人的著作就因印刷術而成為暢銷作品。宗教改革展開後，馬丁·路德批判教廷、主張改革的小冊子迅速印行數十萬冊，流傳至歐洲各地，使他成為當時火熱的「網紅作家」，也讓宗教改革無法被天主教迅速壓制。因此，同一部印刷機，既可成為教會的工具，也能轉身成為反對教會的武器。

美因茲還有一座著名的「藍色教堂」，即聖斯德望教堂（St. Stephan zu Mainz）。它之所以有此別名，是因為教堂的彩繪玻璃是由著名猶太藝術家夏卡爾（Marc Chagall, 1887–1985）所設計。夏卡爾堪稱「上主之愛的色彩學家」，其作品以繽紛色彩見長，設計彩繪玻璃更是其專長。他曾為耶路撒冷希伯來大學與聯合國辦公室設計玻璃窗，歐美多座教堂亦有其作品。1978 年，高齡九十一歲的夏卡爾為重建中的聖斯德望教堂設計彩繪玻璃，象徵他

¹⁰ 在天主教教義中，一位基督徒受洗後若仍有犯罪，便須透過告解與補贖來恢復與上主的關係；若在此生尚未完成補贖，就需在死後進入煉獄繼續懺悔，之後方能升入天堂。而教宗所擁有的「聖伯多祿權柄」被視為能開啟歷代聖徒的善功寶庫，透過「諸聖相通功」將這些功德分施予信徒，以抵銷其罪罰。在中世紀，教宗僅會在十字軍運動或禧年期間頒布大赦，並要求信徒親赴聖地朝聖，方可獲得全大赦。然而，隨著財政需求增加，這種大赦後來竟被制度化為可直接購買的「贖罪券」，藉此向信徒販售赦罪的保證。

對猶太人與德國人和解的期盼。主窗共九片，描繪舊約故事，頂部是一個猶太燭台，其他非夏卡爾設計的窗畫才有描繪耶穌誕生的故事。這種視角的安排，似乎也在提醒我們：基督教故事的中心，是否也能用另一種方式被重新理解？¹¹



彩繪玻璃主要使用讓人沉靜的藍色調，所以整座教堂也都是一片蔚藍

(2024.07.19 拍攝於美因茲)

¹¹ 1970 年，夏卡爾也為瑞士的蘇黎世聖母教堂（Fraumünster）設計彩繪玻璃，中間的主題就是基督。所以藍色教堂並非夏卡爾將自身的猶太教信仰「強加」在基督教上面，而是提醒德國的基督教，不應該否認其猶太教的根源。

法蘭克福——皇帝的加冕之地

離開美因茲之後，19號下午我們來到法蘭克福的民宿。法蘭克福全名為美因河畔法蘭克福（Frankfurt am Main），因為在德國東北部還有另一個奧得河畔法蘭克福（Frankfurt an der Oder）。20號早上，我們搭車前往市區。法蘭克福雖歷史悠久，但在二戰期間有高達80%的建築被炸毀，因此戰後重建時，整座城市幾乎改頭換面，成為高樓林立的現代化都市，而知名的觀光景點有包括歐元塔（Eurotower）與施泰德美術館（Städtische Galerie）。

如果說，美因茲是神聖羅馬帝國的宗教中心，那麼法蘭克福便是其政治中心。源自日耳曼部落的神聖羅馬帝國採取的是「選舉君主制」，也就是說，每一任德意志國王皆由特定幾位擁有選舉權的選帝侯推選產生，若其具備足夠軍事實力，再親赴羅馬由教宗加冕為皇帝。因此，中世紀的神聖羅馬帝國並無固定首都與皇宮，哪位諸侯當選國王，其領地首府便成為名義上的帝國首都。

法蘭克福早在8世紀就興建了卡爾大帝的行宮，並被劃為「帝國自由城市」（Freie und Reichsstädte），不隸屬於任何諸侯。1356年，皇帝卡爾四世（Karl IV, r. 1346–1378）頒布《金璽詔書》（Bulla Aurea），明定未來德意志國王之選舉將由七位選帝侯（Kurfürst）¹²負責，且選舉地點就設在法蘭克福大教堂，因此這座教堂後來正式名稱更改為「聖巴爾多祿茂皇帝大教堂」（Kaiserdom Sankt Bartholomäus）。宗教改革之後，自1562年起，當選的德意志國王不再遠赴羅馬接受加冕，而是改於法蘭克福就地加冕為皇帝，這項傳統一直延續至1806年神聖羅馬帝國的滅亡為止。

¹² 1356年《金璽詔書》規定的七位選侯，三位宗教選侯是：美因茲總主教、科隆總主教、特里爾總主教；四位世俗選侯則是：波希米亞國王、萊茵-普法爾茲伯爵、薩克森-威登堡公爵、布蘭登堡藩侯。後來雖然還有增減一兩位選侯，但這七位選帝侯的地位是不變的。

馬爾堡——聖餐之爭

午餐過後，家人們仍想逛法蘭克福的羅馬人市集，於是我自己搭火車前往北邊的馬爾堡（Marburg）。就宗教改革地圖而言，這裡最著名的莫過於 1529 年 10 月，馬丁·路德與瑞士改教家慈運理（Ulrich Zwingli, 1484–1531）之間舉行的「馬爾堡會議」（Marburg Colloquy）。

雖然一般公認 1517 年 10 月路德張貼《九十五條論綱》是宗教改革的開端，但當時他主觀上仍希望與羅馬教會辯論，而非直接分裂。直到 1520 年 12 月，路德公開焚毀教宗詔書，才可說是真正決裂。與此同時，瑞士也幾乎同步爆發宗教改革，在蘇黎世有一位名叫慈運理的神父，於 1522 年 3 月在大齋期與友人享用香腸晚餐，此一「香腸事件」遂成為瑞士宗教改革的起點。由於德國與瑞士幾乎同時展開改革，在許多神學議題上也發展出不同理解。為了聯手對抗羅馬教會，雙方遂於 1529 年齊聚馬爾堡城堡，舉行會議，尋求神學合一的可能。

馬爾堡城堡五點關門，我卻因搭錯火車，直到四點才抵達馬爾堡站，而城堡又在山坡上，我只好小跑步上山，終於趕在四點半購票入內參觀。城堡內的導覽人員身穿中世紀服裝，一件件講解歷史文物，現場的民眾與學生幾乎都全神貫注地聆聽，很少有人拿出手機狂拍。我感到有些訝異，德國人對歷史真的都這麼投入嗎？很難想像在台灣，如果不拍照，觀光客還會願意駐足古蹟這麼久。

馬爾堡會議持續四天，總共討論十五項教義分歧，前十四項雙方皆順利達成共識，眼見合一在望，沒想到最後一項「聖餐教義」引爆爭議，雙方爭執不下，談判最終破裂。城堡中最有趣的展品之一，是畫家所繪的「馬爾堡會議」場景：一群神學家圍坐桌邊，桌上用粉筆寫著希臘文「是」（*εστιν*），兩位改教家正面對立。左邊是路德，指著粉筆字，強調耶穌在最後晚餐時說：「這是我的身體，這是我的血」，主張「真實臨在說」（Real Presence），認為基督的身體與寶血真實地臨在於餅與酒當中；右邊的慈運

理則手指天上，強調後半句：「你們要如此行，為的是紀念我」，主張「紀念說」（Memorialism），認為聖餐僅為象徵性的記念行動。畫面中央的墨蘭頓翻開聖經，雙眼無神地坐著；畫面左側的諸侯們身著華服，也滿臉不悅地望著兩人爭吵，彷彿內心在吶喊：「哥們，我們還要一起跟天主教打仗呢！現在真的要為這種事吵起來嗎？」

會後，路德怒斥慈運理是「冥頑不靈的神學豬！」自此，德國宗教改革與瑞士宗教改革正式分道揚鑣，前者發展為信義宗，後者則成為改革宗。雖然日後在墨蘭頓與加爾文的努力下，雙方仍有合作的場合，但基督新教自此走向宗派林立之路，已成難以逆轉的趨勢。



馬爾堡會議中路德與慈運理之間的聖餐之爭

（2024.07.20 拍攝於馬爾堡）

沃木斯——帝國的審判

7月21號是我們環德之旅的最後一天，一早便離開法蘭克福前往沃木斯（Worms）。這又是一座宗教改革之城，市中心的牆上懸掛著「1521年沃木斯帝國議會」的畫作，並特設一處「宗教改革紀念公園」，矗立著幾位與宗教改革相關人物的雕像，感覺頗有一種「政績工程」的意味。

1520年12月，路德公開焚燒教宗詔書，帶領威登堡人表達抗議；隔年1月，教廷將他革除教籍。但薩克森公爵智者腓特烈希望保護他，於是轉向皇帝卡爾五世（Karl V, r. 1519–1556）請求進行公開審判。卡爾五世是近代歐洲統治最廣大版圖的君主，其所屬的哈布斯堡王朝透過長期的政治聯姻形成龐大的共主邦聯（Personal union）。¹³他統治的領土包括神聖羅馬帝國（德意志諸邦與奧地利）、西班牙、西西里、拿坡里、尼德蘭、勃艮地、美洲新西班牙殖民地，乃至亞非多處港口與據點。這位雄心勃勃的君主，是第一個說出「在我的帝國境內，太陽永不落下」的狠人，但他的帝國最終卻被路德點燃的宗教改革弄得四分五裂，內戰不斷，最後他心灰意冷地在1556年主動退位，隱居修道院度過餘生。

然而在1521年，卡爾五世剛剛加冕不久，新官上任三把火，他如歷代神聖羅馬皇帝一般，誓言要捍衛羅馬教廷的權威。經智者腓特烈撮合，皇帝保證路德的人身安全，於1521年4月在沃木斯召開帝國議會，與諸侯共同對路德展開審訊。路德在議會上受到輪番質詢，教廷代表堅持控告，要求皇帝迅速定罪。卡爾五世與六位選帝侯（除腓特烈外）一致裁定路德為異端，勒令他懺悔並撤回言論，否則將面臨火刑。路德請求一天時間思考，隔日站上議會場地，面對整個帝國的權貴，發出了著名的回應：

¹³ 共主邦聯，是指幾個君主國各自保有自己的法律、議會與軍隊，但共用擁戴同一位君主。歐洲因長期的貴族聯姻，時常出現君主同時繼承多個領土的情形。有些國家因此合併，如西班牙；有些則維持聯合王國形式，如英國；也有些在君主逝世後即分離解體，如卡爾五世時期的哈布斯堡帝國。

Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und klare Vernunftgründe überzeugt werde; denn weder dem Papst noch den Konzilien allein glaube ich, da es feststeht, daß sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben, so bin ich durch die Stellen der heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes. Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist. Gott helfe mir, Amen!¹⁴

如果我不是被聖經的見證和明確的理性理由所說服，我就無法收回我的主張。因為我不能僅憑教宗或大公會議的權威而信服，因為事實已證明，他們曾多次犯錯，甚至彼此矛盾。我在良心上已被我所引用的聖經經文深深說服，我整個人被上帝的話語所俘虜。因此，我既不能，也不願撤回任何一項言論，因為違背良心的行為既不安全，也無益於得救。

願上帝幫助我。阿們！

(筆者自譯)



沃木斯市區廣場上掛有路德受審的壁畫

(2024.07.21 拍攝於沃木斯)

¹⁴ Dt. Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. II, Nr. 80, S. 581f.

會後，雖然皇帝曾保證路德的人身安全，並未他當場逮捕，但誰也無法保證他在返回威登堡途中不會「被消失」。智者腓特烈便派人先一步將他「綁架」，暗中護送至瓦特城堡（Wartburg）藏匿起來。就在這段幽居期間，路德將新約聖經從希臘文翻譯為德文，使宗教改革進一步成為一項民族的重建工程。

不過，沃木斯位於南德，直到今日仍以天主教徒居多。我們造訪當天適逢主日，不少當地居民匆匆經過路德壁畫，前往天主堂參加彌撒。為了發展觀光，沃木斯努力將自己打造成另一座威登堡式的宗教改革名城，到處販售路德的紀念品。然而，對這座城市的天主教居民而言，路德究竟是不畏強權的英雄？破壞上主葡萄園的野豬？德意志民族的象徵？還是就是一個能賺錢的觀光品牌？宗教改革對今日的意義，在這座小鎮中顯得特別值得深思。

海德堡——辯論會與教理問答

離開沃木斯後，我們中午抵達海德堡（Heidelberg）享用午餐，這裡也是著名的海德堡大學所在地。

1517年10月，馬丁·路德在威登堡城堡教堂大門上張貼《九十五條論綱》，希望在學界引發對贖罪券問題的討論。教廷隨即下令先由奧斯定會內部處理此事，但修會教區長施道比茨並沒有採取直接懲戒的方式，而是尊重路德意願，於1518年4月在海德堡召開辯論會，讓他公開陳述立場。在辯論中，路德表明他服膺於聖奧古斯丁的神學觀點，強調人性的全然敗壞與唯有仰賴十字架方能得救，從而反對以贖罪券作為補贖手段。他的公開辯護使部分奧斯定會成員深受感動，陸續加入改革陣營。

海德堡宗教史上的另一重要事件，是改革宗神學的興起。1540年代以後，瑞士改革宗開始傳入德意志地區，特別是在普法爾茲邦（Pfalz）。1559年，虔誠者腓特烈（Friedrich III der Fromme, r. 1559–1576）出任選帝侯後，

下令海德堡大學學者制定一部教理問答，作為宗教教育與信仰告白之用。

1563 年，《海德堡教理問答》（Heidelberg Catechism）問世，並成為至今仍獲普世改革宗廣泛承認的信條之一。

奧斯堡——戰爭與和解

21 號下午，開車繞了一整圈德國，我們終於回到了慕尼黑。看到熟悉的天際線與地鐵站名，讓人頓時放鬆不少，他們也決定好好休息一天。但我心裡知道，還有一座重要的城市尚未造訪——奧斯堡（Augsburg），而且它離慕尼黑不遠。於是在隔天 22 號，我便自己搭火車前往奧斯堡。

奧斯堡最著名的宗教改革景點，是一座不大的聖亞拿教堂（St. Anna-Kirche）。1518 年，在海德堡辯論會後，教宗特使托馬斯·卡耶坦（Thomas Cajetan, 1469–1534）就在此對路德進行審問，並命令他「撤回」（revoca）自己的主張，但最終並未將其拘捕。如今，聖亞拿堂內設有一處小型展示區，陳列著路德與教宗代表對峙的歷史場景示意圖。

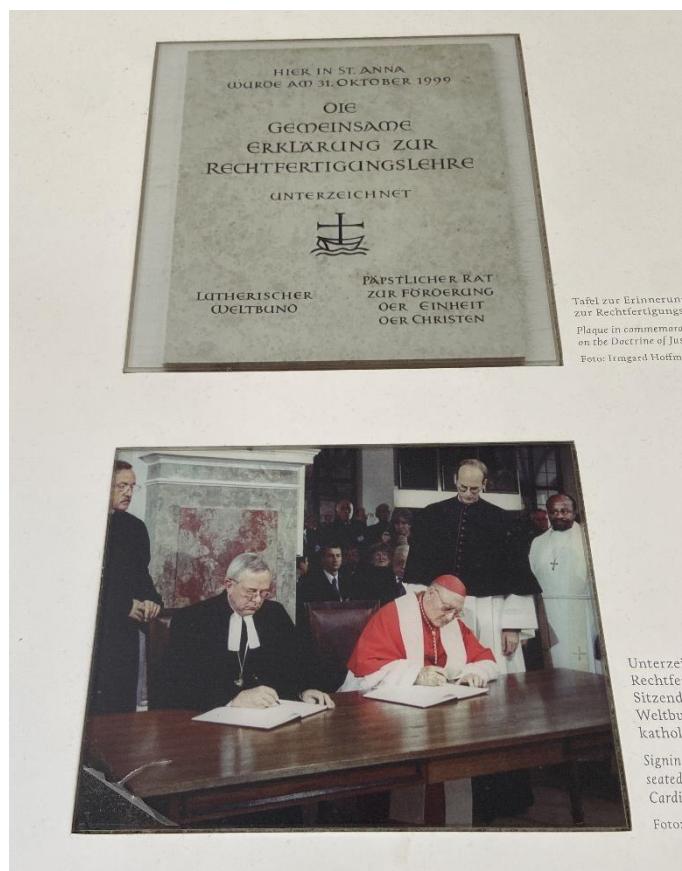
皇帝卡爾五世在沃木斯審判完路德之後，原本也想對國內的宗教分歧採取睜一眼閉一眼的做法，於是在 1526 年允許各邦諸侯自主決定宗教。然而到了 1529 年的施佩爾會議（Second Diet of Speyer），皇帝改變態度，宣布撤銷先前的寬容政策，要求所有諸侯一致遵從羅馬教義。此舉引發反彈，六位路德派諸侯與十四個帝國自由城市聯名上呈抗議書（Protestatio），「抗議者」一詞自此誕生，也成為日後新教徒（Protestant）的名稱來源。

1530 年，皇帝在奧斯堡再次召開會議，要求路德派清楚表述其信仰立場。這時，路德的同工墨蘭頓便撰寫了《奧斯堡信條》（*Augsburger Konfession*），此文日後成為信義宗最重要的信仰文件之一。但這場會議無法挽回帝國的分裂命運。1531 年，帝國爆發新舊教內戰，直到 1555 年，皇帝與新教諸侯再次於奧斯堡會面，會中皇帝作出重大讓步，承認「教隨君定」

(*Cuius regio, eius religi*) 的原則，允許各邦諸侯選擇其宗教信仰，並承認天主教與信義宗同為帝國內的合法宗教。¹⁵

聖亞拿堂的博物館內，陳列著 1530 年的《奧斯堡信條》、1555 年的《奧斯堡合約》，以及當時因宗教改革引發內戰的相關歷史介紹。直到 1618–1648 年的三十年戰爭，德意志境內人口更是銳減近三分之一——這道由改革開啟的地獄之門，恐怕是當年所有人始料未及的。

展示櫃的最後一區，記錄著 1999 年 10 月 31 日宗教改革紀念日那天，天主教與世界信義宗聯盟（Lutheran World Federation）的代表在聖亞拿堂簽署《關於因信稱（成）義教義的聯合聲明》（*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*），象徵著在馬丁·路德之後近五百年，雙方終於在「因信稱義」的教義上達成共識與和解。此後，世界循道宗協會（World Methodist Council）、普世聖公宗諮詢會（Anglican Consultative Council）、世界改革宗聯會（World Communion of Reformed Churches）也相繼採納該聲明，使其成為二十一世紀新教與天主教對話的重要基礎。



1999 年雙方簽署聯合聲明的照片
(2024.07.22 拍攝於奧斯堡)

¹⁵ 此時改革宗未被承認為帝國內的合法宗教，因此後來才要編寫《海德堡教理問答》來表達自身的信仰立場，並且宗教戰爭也並沒有結束。

結語：路德的腳步與良心的見證人

走過威登堡、艾福特、馬爾堡、沃木斯、海德堡與奧斯堡，我不斷問自己：五百年前的那場信仰地震，至今究竟留下了什麼？如今的教堂多半成為觀光地點，信條變成博物館裡的展示品，但我卻在一座又一座城市間，聽見那些在歷史中不肯妥協的聲音，依然低語著。路德曾說：「違背良心既不安全，也無益於得救。」這句話不只是他個人的決心，也像是在提醒著我們——信仰不是附和，不是服從權威，不是集體的情緒，而是個人面對上主時是否仍能站立於此。我不禁想到——無教會主義，不也是一場追尋良心與基督徒自由的旅程嗎？

我們或許無需再為聖餐教義彼此辯論，也不必因信仰認同而爆發戰爭，但那份願意讓信仰回到「對上主的敬畏」與「對真理的回應」之上的決心，仍是今日無教會者必須傳承的精神。我們所要尋找的，從來不是一個完美的體制，而是願意誠實面對內在良心、在歷史中與基督相遇的生命經驗，而這正是路德與其夥伴們所走過的路。下次讀者去德國，或許也可以走訪這些景點，在教堂與博物館的靜默之中，傾聽他們曾經說過的話語。

附表、德國宗教改革景點與年表

年份	地點	事件
1454 年	美因茲	古騰堡用活字印刷印製《古騰堡聖經》。
1501 年	艾福特	馬丁·路德來到艾福特大學就讀。
1505 年	艾福特	路德在奧斯定修會出家。
1513 年	美因茲	美因茲總主教亞爾伯特開始大力銷售贖罪券。
1517 年	威登堡	路德在城堡教堂大門張貼《九十五條論綱》。
1518 年	海德堡	路德在奧斯定會的例會上進行辯論。
	奧斯堡	路德受教廷特使托馬斯·卡耶坦審問。
1519 年	萊比錫	路德針對教會論問題在萊比錫進行辯論。
	法蘭克福	卡爾五世被選舉為「德意志國王」。
1520 年	亞琛	卡爾五世被加冕為「羅馬人的皇帝」。
	威登堡	路德燒毀作為最後通牒的教宗詔書。
1521 年	威登堡	教宗開除路德教籍。
	沃木斯	路德在帝國議會上遭受審判。
1525 年	威登堡	路德與卡塔琳娜在聖瑪利亞教堂結婚。
1529 年	馬爾堡	路德與慈運理在馬爾堡會議上，因為聖餐之爭而分裂。
1530 年	奧斯堡	莫蘭頓撰寫《奧斯堡信條》成為信義宗教義根基。
1555 年	奧斯堡	皇帝與新教諸侯簽訂《奧斯堡和約》，訂下「教隨君定」的原則。
1560 年	科隆	科隆大教堂因為資金短缺而停工。
1563 年	海德堡	海德堡大學學者撰寫《海德堡教理問答》，成為改革宗教義根基。
1638 年	慕尼黑	為慶祝在三十年戰爭期間趕跑瑞典新教徒而建立瑪利亞圓柱。

【生命故事】

馬丁·路德的恐懼與平安

張辰璋

福音派基督徒

※關鍵字：馬丁·路德、宗教改革、路德神學、福音與律法、聖道與聖禮

前言：寫在宗教改革五百週年之際

這篇文章原是我在大三那年、宗教改革五百週年期間所寫下的講座隨筆。當時的我，初次閱讀路德的文本與神學詮釋，尤其對他面對「上帝的忿怒」與「交換的恩典」所歷經的內在恐懼與靈性轉化，深受震撼。正是透過路德，我第一次真正感受到「唯獨恩典」的福音不僅是一種教義主張，更是一場靈魂的掙扎與重生。也正是在路德思想的影響下，我逐漸從原先所熟悉的福音派神學觀點，轉向更具歷史意識與聖禮觀的主流宗派神學，並開啟了我後來對「教會大公性」與「信仰傳統」的長期追尋。

如今，值此馬丁路德與卡塔琳娜結婚五百週年的歷史節點，我重新整理這篇早年的筆記，再次釋出，雖感拙筆難稱成熟，但願能為今日仍在信仰邊界摸索的人，提供一些來自我個人生命經驗的見證與思路。這次刊出，我僅針對文句略作修飾，至於當年所留下的一些知識未盡準確之處，則選擇保留原貌，並於註釋中予以說明。

願路德所尋見的福音，也能在五百年後繼續與我們的生命對話。

馬丁·路德的恐懼與平安

2017.11.30

改教五百週年的系列講座

2017 年是宗教改革五百週年，各個神學院都摩拳擦掌地邀請大咖講員要大展身手辦講座，我也就有這個福氣可以參加到很多優秀的講座。由於這些講座大多圍繞在「宗教改革五百週年」這一核心主題，講題自然也多半聚焦於路德神學的傳承與對話。

「馬丁·路德」是一個我們華人教會既熟悉又陌生的名字，熟悉是在於他是新教的始祖，所有教會史的故事都會提到他所發起的宗教改革；而陌生又是在於其實今天沒幾個人真正懂得路德神學，華人教會的神學大部分都是受到加爾文以後的改革宗與浸信宗影響，對於最古老的新教宗派——信義宗——反而不是很了解。

這一系列的講座，最早是 2016 年 4 月的時候在中華福音神學院（華神）舉辦的宗教改革五百週年系列講座，華神特別邀請德國信義宗的神學家撒拉·威爾森（Sarah Wilson）來分享馬丁·路德的《九十五條論綱》以及改教運動的要點。¹ 5 月時，中華信義神學院（信神）也舉辦了「路德神學」的神學營，學員還得到免費住信神一天的機會，在營隊中，台灣研究路德神學的一把手——陳冠賢教授——跟我們分享了路德的聖道觀與聖禮觀，並在最後還舉辦了一場信義宗禮儀的聖餐崇拜。2017 年 11 月，輔大宗教系舉辦了一場名為「重現與展望」的宗教改革五百週年研討會，由天主教的視角回應改教

¹ 後來本次講座成果有出版成專書——撒拉·威爾森（Sarah Wilson）講述，廖元威、魏玉琴譯，《超越五百年的影響力：馬丁路德今天仍舊說話》（台北：道聲出版社，2017）。

運動為何應該被詮釋為一場「牧靈」的改革，而非僅僅是體制與教義的改革。其他像台灣浸信會神學院（浸神）和改革宗神學院（改神）也有舉辦類似的講座，但就主要是聚焦在宗教改革時期的重洗派和加爾文派，討論路德神學的部分就相對較少。

華神、信神與輔神的講座，主要集中闡述了馬丁路德發動改教運動的原因、馬丁路德心目中的教會觀與聖禮觀、以及五百年後的新教如何看待與天主教的關係等議題，這幾個講座真的讓我對教會以及聖禮的觀點完全改觀，並且透過路德的視角，我開始發覺其實新教距離天主教並沒有那麼遠，也開始能夠理解宗派教會的神學觀點。

以下我就照著「律法與福音」、「聖道與聖禮」、「分裂與合一」這三個主題，來講述路德神學對我的影響。

律法與福音

我最早對於路德的認識，是來自於大二上學期時，讀了馬丁路德寫的《加拉太書註釋》。配合著保羅譴責加拉太人「因聖靈而生，卻要靠律法稱義」的經文背景，路德講述人們多麼容易傾向靠著行律法來掙得自己的義，並想以此討上帝喜悅，但這反倒會使我們忘卻了基督福音的真理。路德寫道，重點並不是屬於羅馬教會還是屬於福音教會（路德對自己改革派的稱呼），而是「因信稱義」還是「因行為稱義」，他說在兩邊教會中，只要因信稱義的就是真信徒，反之即使被稱為新教徒也一樣是假信徒。此外，他說他相信在他去世一代之內，被稱為「路德宗」的教會就會重新開始教導因行為稱義，這不只是教會組織結構的問題，而是人心總是容易對福音偷懶的問題。

當我闔起書來抬頭看時，就發現宗教改革五百年之後，新教與天主教已經沒有差別了。天主教公開地宣揚告解、補贖、大赦、煉獄等善工的系統神

學，想靠自己的方式在天主面前稱義；但其實新教的景況完全一樣，只不過新教所使用的方法更加隱晦、抽象、更加難以察覺。有多少牧師們依舊在台上指導人們應該怎麼「做」，有多少人認為服事是可以換得上帝喜悅的，有多少人以讀經禱告的次數來衡量一個人是否是「好」基督徒，有多少教會只規定外在的行為而不看內在的動機的？禍哉！滿城的偽善者，都是仗著福音之名在行律法的法利賽人。我逐漸認知到這是我受洗以來最深層的靈命危機，當我認定自己已經是基督徒，要在「成聖」的道路上越走越穩時，才發覺這種「希望自己越做越好」的預期心理，就是靈命問題的來源；因為當我的行為不如預期、無法戰勝罪惡時，我便會開始懷疑自己的信心、懷疑上帝的信實、懷疑是否是哪裡做錯了，所以就會想做更多的事情來彌補，但就導致了一種惡性循環。

當我聽到馬丁路德的故事時，他的生命深深地打動了我的心，從來沒有一位聖徒的故事這麼撥動我的心弦。

路德作為中世紀最嚴格的隱修會——奧斯定會的修士，日夜都在遵守各種嚴格的禁慾條規，但他極度害怕站立在上帝面前，他說他甚至痛恨聽到「上帝的公義」這個詞，因為在上帝公義的審判之下，像他這樣內裡毫無良善的人怎麼可能不往地獄去？教會再精緻的善工補贖系統，似乎都無法承受住上帝的震怒，當我們面對如此嚴苛、不容許一絲瑕疵存在的上帝時，我們的信仰怎麼可能有喜悅與平安？路德把這樣的恐懼、不安、戰兢稱之為「律法的鞭笞」，律法所要求的，我們一項也做不到，所以律法唯一的功用就是鞭打我們，把我們趕到基督的十架下投奔福音。

不過一旦我們承認自己無能為力、遍體鱗傷時，福音卻反倒醫治、安慰了我們，從前憤怒的上帝變成了慈愛的天父。在上帝公義的法庭上，我們原本作為被告，無法承受律法的控訴，但作為無辜者的基督，卻和我們交換了位置，使我們平白地得著了基督的義，這絕非是靠著我們自己的義所能得到的一路德說這就是一種「奇妙的交換」。

當他在《羅馬書》中讀到：「義人必因信得生」（羅 1:17）時，這種奇

妙的平安就充滿了他的靈魂。這種經驗實在是太過有突破性，以至於後世許多學者用存在主義、用精神分析的方式去解析路德的心理變化。但不可諱言的是，路德神學的突出之處在於，如此對於「福音」親身體驗的描述，是過去一千五百年當中從來沒有過的。過去的教父、神學家對於福音、代贖、救恩的形上學問題，有許多的精密的神學解釋，但很少有人如此描繪個人遇到福音的景況與轉變，過去人們只是在解釋客觀上救恩的機制如何發生，但路德則是主觀的經歷到人是如何能接受救恩。²而這個經驗對於路德本人而言也太有凌駕性，以至於後來路德就以「律法和福音」的二分法去解釋聖經，他甚至相信每一段經文都可以用這樣的方式去詮釋。因此路德神學的一大特色就是很多二元對立的元素，像是：律法與福音、行為與恩典、我們的義與基督的義、行為的義與信心的義，在這些二元對立中，人們的景況一向都是前者，但上帝真正要賜與我們的是後者，但在二元的對立之所以能夠由前者轉為後者，就是因為基督那「奇妙的交換」，這才是真正的「福音」。

因著路德本人的經驗，信義宗對於「律法」一向都是採取比較負面的解釋，而且是附屬於福音之下的；到了改革宗的約翰·加爾文時，才比較重視「律法」獨立的功用，並賦予其比較正面的含意；之後循道宗的約翰·衛斯理就更加強調「成聖」的積極含意，讓我們重新看到稱義之後的信仰旅程。這些修正的確是重要的，能夠避免只以一種視角看待福音。但當今日的華人教會中，仍充滿了以行為稱義的信徒時，對於「稱義」的再認識就是有必要的。

而在信神的神學營中，有一個講題就是特別在討論，信義宗當中是否也有「成聖」的神學，化解世人認為路德沒有提過成聖的誤解。在英文當中，稱義是“Justification”、而成聖是“Sanctification”，是類似結構的字；但有趣的

² 實際上，早期與中世紀教會中也不乏對救恩的「靈性體驗」之主觀描述，儘管這些體驗多與聖徒的神視經驗或神秘主義的實踐相關。路德的指導神師施道比茨（Johann von Staupitz）便是一位帶有濃厚神秘主義色彩的牧靈神學家。但若論因單憑聖經經文便經歷深刻轉化、體認「保羅式唯獨恩典」的靈性覺醒者，在路德之前，最具代表性的莫過於聖奧古斯丁在《懺悔錄》中的敘述。

是，翻譯成中文後，天主教就翻成「成義與成聖」，要強調人們因著基督在「本質上」變為義與在本質上變為聖的這件事；而一般新教神學則會翻成「稱義與成聖」，強調稱義是與基督的交換，但成聖則是與聖靈協力完成的過程；但陳冠賢老師認為，在路德眼中，這兩個字應該被翻譯為「稱義與稱聖」。因為不僅我們「義人」的地位，是因著信與基督交換地位而得來的，就連我們「聖徒」的地位，也是因著信與聖子交換地位而得來的，所以人在信仰旅程一路上都是靠著與基督的「奇妙交換」前行，而非自己的善工，這樣才能避免人們在稱義之後，又藉著「成聖」之名建造了新的善工系統。

而我想這樣的「稱聖觀」，正是現在的我最需要的一種視角，我當然知道自己在得救之事上的無能為力，無法靠自己稱義；但在受洗之後，我卻時常想靠自己的能力來成聖。這才使得我跌入這種想靠自己能力來博得上帝歡心的可悲景況中，但如果連「成為聖徒」也都是基督的工作，而沒有我自己的半點功勞，那對我而言其實是莫大的釋放，我要做的不再是堅持自己有多好，而是只需要單單倚靠基督、信賴祂福音的大能，那祂奇妙的交換工作就會發生在我的身上。

馬丁路德對於「律法與福音」、「稱義與稱聖」的這些經歷與關懷，讓我感受到正是這樣最深的「牧靈關懷」成為了宗教改革的基本動力。因此宗教改革運動的初衷，並非為了改變權威系統、推翻教會體制、解放個人主體，或重建某種新的身分認同；它真正要做的，是要將那顆被精緻善工神學層層覆蓋、幾近掩沒的「福音珍珠」重新呈現在世人眼前，使恩典的光芒再次穿透制度的陰影，直指人的內心與救主的應許。在宗教改革五百年後，我等也需重新思量「何謂宗教改革」，難道就只是為了脫離天主教？假若今天在新教與天主教兩個陣營中，都仍有用自己行為稱義、用自己行為成聖的基督徒時，改革的呼聲是否仍然需要被聽見？



華神講座，講者撒拉・威爾森與譯者廖元威

(2016.04.25 拍攝)

聖道與聖禮

在接觸到路德神學以前，我未曾仔細想過「教會是什麼」這個問題，特別是從校園福音團契信主的人，許多人都是在團契中才比較認識這個信仰，教會反而是後來才去找的，所以對學校團契比對教會有更高的認同感。當教會的講道造就性不足、小組關係不好時，許多人就寧可只去學校團契，或者自己在家讀經，並不認為星期天去教會是必要的事。但在路德神學的定義中，我感受到了團契和個人讀經所不能取代的元素，就是「聖禮」。路德說：「哪裡有聖道被正確的宣揚、聖禮被正確地執行，哪裡就有真教會。」意即教會具有「聖道的宣揚」與「聖禮的執行」這兩個基本功能，而這兩項都是維持基督徒靈命與身分缺一不可的元素。

首先是聖道，一位站在講台上的牧者，並非在講自己喜歡的故事、自己認同的價值觀時引用幾句經文就是講道。對於路德而言，講道最重要的是要「講出上帝安慰的話」，要透過福音的話語安慰被律法摧逼的信徒，而且每一句聖道都是「為我而說」的，這是馬丁路德的親身體驗。

過去他讀經時，並不覺得保羅的話安慰人，因為他感受不到保羅所說的應許與喜樂有發生在他身上。他原本好像只是一位旁觀者，看著保羅教訓哥林多人、以弗所人、腓立比人、加拉太人；但當經歷到稱義的恩典之後，他感受到聖經中的每一句話、每一個字都是「為我而說」的、都是「為我而被記下來」的，救恩從客觀的敘述轉變成了主觀的體驗。所以信義宗的牧師講道「務必要講到信徒的心坎裡」，好像「他只對我一個人講道」那樣針鋒相對。

這種對於聖道的認識也反映在路德的聖禮觀相中，在當時的天主教彌撒中，神父似乎只要對餅和杯說出咒語般的拉丁語，神奇的事情就發生了，餅和酒就如魔法般變成基督的肉和血，然後神父就告訴信徒：「基督的聖體，基督的聖血。」但在信義宗的聖餐中，牧師為每一個人分發聖餐時，都要對他說：「這是基督的身體，為你捨的；這是基督的寶血，為你流的。」務必要讓信徒聽到這個聖餐是「為你而設立」的安慰話語；甚至如果執事把聖餐拿去給生病在家或醫院的弟兄姐妹領受的時候，也要當場再對他們說一次，要讓所有信徒都成為聖禮的「在場者」，因為路德說：「這福音的話語是要對人說的，不是對餅說的。」

路德的聖道觀與聖禮觀是交織在一起的，所以在路德的聖餐觀當中，聖道也是關鍵的存在。「到底是什麼使得聖餐有功效？」這個問題在改教時期被吵翻天了，天主教認為重點是使徒統緒的按立讓主教與神父有施行奇蹟的權柄；慈運理和加爾文則認為重點是在信心；馬丁路德雖然也強調信心的重要性，但他認為重點是「聖道」。

他把《創世記》中創造萬有的聖道與設立聖餐的聖道作了對比。在《創世記》中：「 神說，要有光，就有了光。」（創 1:3）因此聖道使得物質從

無到有，所以當聖道成為肉身時，祂親口說：「這是我的身體，這是我的寶血。」（路 22:19-20）那這就「一定是」祂的身體與寶血，沒有為什麼，這就是聖道的命令。路德還作了另一個對照，當基督以聖道的身分稱罪人為「義人」、為「聖徒」時，這就是稱義、稱聖了，人的地位就直接改變了；同樣地，基督在晚餐時如此稱呼餅和酒，餅酒的聖化就如同罪人的稱義，是立即的轉變。

路德的「信徒皆祭司」與「凡事皆聖召」的觀念也是這樣來的，他說：「上帝的道是珍寶，能使萬事萬物分別為聖。」所以當牧師對信徒訴以聖道的安慰時，信徒本身與他的工作、生活也就被聖道稱聖了；而路德的聖餐觀之所以會被稱為「同質說」（Consubstantiation），就是因為他主張「罪人同時是義人」的矛盾用詞來敘述基督徒的景況，所以「餅也同時是基督的身體」，它同時具有兩種性質存在，餅仍然是餅；而不是像天主教所主張的「餅的本質改變成了基督的身體」的「變質說」（Transubstantiation）。³

而這便是路德和慈運理在 1529 年的馬爾堡會議中，最終因為聖餐觀不歡而散的背景。因為路德十分堅持聖道說：「這『是』我的身體」（路 22:19a），那餅就「是」基督的身體，但慈運理卻更加重視聖餐禮文的後半句「你們要這樣行，為的是『記念』我」（路 22:19b），因此慈運理的聖餐觀又被稱為「紀念說」。馬丁路德重視聖道對物質世界的真實改變，這是他與古代教會的聯繫；而慈運理則是以「象徵」的方式看待聖經中的話語，強調人們以信心領受才是重點，承接了人文主義基督教的路線，而路德與慈運理的分歧，便反映了新教當中高派與低派的世界觀差異。雖然後來很多神學家為著馬爾堡會議協談的失敗感到惋惜，但我覺得路德既然認為「聖道對聖

³ 陳冠賢老師在講座中有提到，用「同質說」這個詞來描述路德的聖餐觀其實是一種誤解。「同質說」最早是英國威克里夫所領導的羅拉德派（Lollardism）改革時的聖餐觀，後來當英國接受宗教改革時，許多羅拉德派的後人便以同質說來理解路德的聖餐觀，也就成為英語世界中人們普遍的誤解。但如果從信義宗本身的角度而言，路德的聖餐觀應該是「真實臨在說」，強調基督的肉與血以一種神祕的方式臨在餅和酒當中，而非強調餅與肉、酒與血的「同時存在」。所以這段算是我大學時的誤解。

餐的真實改變」與「聖道對罪人的稱義」是基於同一種邏輯，那路德的不可妥協便可以被理解了。

此外，在傳統的信義宗聖餐崇拜中，如果有兩位牧師在場，那牧師就不可以「自取聖餐」，而是同樣由另外一位牧師發給他，同樣告訴他「這是基督的身體，為你捨的。」路德說這是因為：「從來沒有人能夠自取恩典，所有的恩典都是上帝白白賞賜給我們的。」就連牧師也是領受恩典的。而且信義宗教會鼓勵牧者也應該要盡可能地抽出時間聆聽他人的講道，而不能只是一直扮演講者的角色，因為重點不是獲得聖經知識，而是每個人都需要他人跟他說上帝安慰的話語。而這「不自取恩典」的態度也出現在路德對嬰兒洗的辯護中，過去我比較接受福音派神學家約翰·斯托得所主張的「受洗是對重生得救的公開見證」，所以對於重生得救之前就實行的嬰兒洗，我一直覺得是教會傳統中的一個缺陷。但路德面對當時重洗派的主張，他辯護說，我們都是恩典的領受者，而嬰兒洗便最好地呈現出了「基督在我們還沒有能力與信心時，就已經加給我們恩典」的意象，因此受嬰兒洗的人長大後便無法自誇自己何時決定要受洗的，而只能承認這恩典已經臨到他了。

而相對於路德強調「聖道是為你而說」的主觀體認，他對於聖禮——尤其是洗禮——則強調其是「恩典的客觀憑據」。因為他深知人主觀的經驗與信心時常靠不住，他自己在因信稱義過後也很常懷疑自己是否有得救，因此他說：「於是我每天一早起來就會複習我的洗禮，告訴我自己『我已經受洗了！』（Ich bin getauft!）」

路德承認撒旦十分狡猾，時常會製造機會讓人懷疑自己的信心、經歷、決志的堅定感，但洗禮是如此客觀的恩典憑據，以至於人們無法否認自己已經受洗的事實，因此只要想到自己已經受洗，就不應該懷疑自己是否得救。

華神第二天講座最後，撒拉·威爾森給我們看了一張嬰兒服與洗禮證書的照片。她說，她出生在德國傳統信義宗的家庭裡，所以在她出生過後沒多久，她父母就帶她去領受了嬰兒洗。在她 18 歲生日的那天，她爸媽送給她的禮物，是她受洗時穿的嬰兒服、洗禮證書、還有當時全教會的會眾寫給她的

祝福卡片。並且對她說：「親愛的，在你剛出生時，我們就想把基督的福音送給你，所以我們把洗禮作為你的出生禮物，希望你未來的日子也都能在基督裡蒙福、成長茁壯。」威爾森在演講中展示這幾張照片時，仍就激動地擦著眼淚，她說她從來沒有收到過這麼好的禮物，是在她還懵懂無知時，她爸媽與全教會的會眾就已經為她準備好了這樣的祝福。因此未來當她成年以後每當遇到生活中的困難時，她都會告訴自己：「我已經受洗了！我是屬基督的！」而她相信，這便是能夠陪伴她一生最好的禮物。

路德如此對於聖禮的客觀堅持也在他的聖餐觀當中安慰許多人。許多人有時會信心軟弱、不知道自己是否配得領受這個恩典，但路德就說：「越懷疑自己罪惡深重是否配得領聖餐的人，聖餐正是為你們這樣的人設立的；反而是認為自己一切都做得很好配得聖餐的人，你已經不需要聖餐了。」魔鬼在心中的話語時常會擾亂我們聽見基督的聲音，但當來到台前領受聖餐時，這「可見的恩典」便使得基督的福音無可推諉。⁴

在信神的講座最後一天中午便有傳統的信義宗聖餐崇拜，這是我生平第一次跪領聖餐，第一次有人親口對我說：「這是基督的身體，為你捨的；這是基督的寶血，為你流的。」而講道時，台上所講的每一句話也都像是為我而說的，從來沒有聽講道聽得這麼想流淚過。我親身體驗到了，神學絕非只是神學家們的語言遊戲，神學是具有生命在當中的，能夠讓我重新認識上帝的福音、知道這是安慰人的話語、連結於祂的教會。

⁴ 路德「聖禮是可見的恩典」的觀點，深受聖奧古斯丁「因功生效」(*ex opere operato*)教義的啟發。公元四世紀，基督教甫自羅馬帝國的大迫害中脫身，旋即成為合法宗教。當時許多在迫害期間妥協的聖職人員重新回歸教會，繼續主持聖禮，卻遭部分信徒質疑其聖禮效力，他們便出走而成為「多納徒派」(Donatism)。奧古斯丁為此提出主張——聖禮的效力並不取決於施行者的聖潔或信心，而是因著聖道與聖靈的應許而客觀成立。這種立場旨在維護「唯獨恩典」的教義，避免將信心或人的道德狀態作為衡量聖禮有效性的條件。然而，這套「因功生效」的觀念在後來的教會發展中逐漸走向另一極端：只要聖禮的外在儀式遵循正規程序，便被視為有效，至於聖職人員的靈命狀態與信仰真誠則不再被視為關鍵。這也為日後羅馬天主教的儀式主義鋪路，導致聖禮觀在形式與實質之間產生張力。可見，「因功生效」既是一種恩典神學的保護機制，也可能演變為削弱靈性要求的形式主義立場，展現出許多神學立場難以避免的一體兩面。



信神神學營的聖餐禮拜，主禮者為陳冠賢牧師與歐祈人牧師（Stephen Oliver）
(2016.05.14 拍攝)

分裂與合一

在輔大的「重現與展望」研討會中，大會帶我們回顧了過去四百年宗教改革的紀念活動。宗教改革一百週年 1617 年時，正是三十年宗教戰爭的前一年，一場宗教改革最終演變成了全面戰爭；而 1717 與 1817 年時，正逢啟蒙運動與工業革命，因此當時的人們把宗教改革當作歐洲現代化的起源；1917 年時則遇到第一次世界大戰，當時德國信義宗就把馬丁路德塑造成一位德國民族主義英雄，後來納粹更用路德的一些反猶言論確立自身意識形態的正當性。

這五百年來，人們對於宗教改革的遺產有各種不同角度的詮釋，但卻從未正視宗教改革所帶來的教會分裂。天主教會過去就從極度負面的角度來詮釋路德，從當時的教宗良十世稱路德為：「上主葡萄園裡的野豬」開始，歷代的天主教歷史學家把路德描繪成一位精神錯亂的修士、或因為無法節制性

慾而厭惡上帝的人，直到梵二會議之後，天主教才重新以正面的態度面對宗教改革所帶來的遺產。1980 年代，若望·保祿二世首度親訪路德在威登堡的修道院，並且說：「路德的思想是天主賜給全體教會的珍貴資產。」這才重新承認路德思想對於天主教會後來改革的貢獻。



「重現與展望」研討會，照片中的牧者為龐君華牧師與鮑霖神父（Paulin Kubuya）

（2017.11.11 拍攝）

路德本人的脾氣差是眾所皆知的，所以他斥責天主教、改革宗、重洗派、人文主義者的對手時都毫不留情，但路德在神學上從來沒有認為他所建立的教派才是「真教會」這種宗派主義的看法。相反地，他認為真教會是遍布在不同教派之中那些真正服膺於福音的教會，所以後世以宗派標誌和特定神學體系作為真教會的指標，這點路德肯定無法苟同。路德不願自己所建立的教派被稱為「路德宗」（Lutheran Church），他自己是將他的教會稱為「福音教會」（Evangelical church）。因此在德文當中「福音教派」就是新教與信義宗的意思，可惜後來英文翻譯沒有按照路德的願望，仍舊是用他的

名字為教派命名，所以後來中文翻譯就改譯為「信義宗」，強調教派當中的核心理念「因信稱義」。⁵

在改教五百年後，我所聽的三場講座的講員都呼籲不該再把宗教改革的靈性資產當作新教分裂的合理化依據，而該重新思考如何把古代大公教會的傳統與宗教改革的精神重新融合在一起。在華神分享時，撒拉·威爾森教授就說她在來華神之前才剛拜訪旁邊耕莘文教院的耶穌會神父，她勸華神的師生不要只是聽一位國外的講員在講教會合一，而應該直接有所行動，找時間去拜訪旁邊的鄰居，這個提議讓大家的眼光都轉向了台下的蔡院長，讓她有點尷尬地笑。

特別有意義的是，撒拉·威爾森教授在華神三天講座的最後一場是在講「信義宗與門諾會的和好」，這便是直接將信義宗過去的歷史錯誤暴露在陽光之下。她說過去日耳曼地區在獵殺重洗派時，有幾百人是被信義宗人士所殺害的，而且 1530 年時信義宗也把譴責重洗派的信條直接寫進《奧斯堡信條》（*Augsburg Confession*）中。後來在 1980 年世界信義宗聯盟（Lutheran World Federation）要舉辦慶祝《奧斯堡信條》450 週年的活動時，還邀請了門諾會（重洗派的後人）來參加，這時門諾會的代表才說出，他們一直記得先祖被信義宗人士殺害的事件，而這是信義宗那一方早已忘記的事件。最後，世界信義宗聯合會決定在活動中公開地向門諾會懺悔並道歉，這是合一運動史上絕無僅有的事情，門諾會主張絕對和平主義和饒恕仇敵，但第一次有敵人親自來到他們面前請求饒恕，這便讓在場的門諾會代表起立鼓掌了數分鐘之久，喜悅的淚水充斥在會場當中。

⁵ 路德將跟隨宗教改革理念的教會稱為「福音教會」(Evangelisch-lutherische Kirchen)，而「新教」(抗辯派，Protestantismus)一詞則源自於奧斯堡會議期間，由天主教方所提出的稱呼。因此在德語語境中，「福音教派」(Evangelische)成為比「抗辯派」更常用來指稱新教的通用稱呼。然而，到了二十世紀，「福音派」(Evangelical)一詞在英美語境中逐漸成為溫和保守派教會的代稱。因此當這個詞彙傳回德語世界時，為了與本地的「福音教會」(即一般新教)區分開來，便特別使用 Evangelikal 一詞，專指英美語境下的「福音派」。

撒拉·威爾森教授認為這是有關宗教改革講座最適當的終點：「去擁抱你們的敵人，並且請求他們的饒恕吧！」她說，這便是基督的福音對我們這些門徒的要求。

後記：信義宗在台灣的困境

我在參加完這幾個講座之後，實在是太愛路德神學了，便興起了加入信義宗教會的念頭。我覺得能若有幸能成為信義宗的牧師，是一件十分幸福的事情。有幾次機會，我真的跑去詢問台灣信義會與中華民國信義會的教會制度，但可惜的是，台灣的信義宗有六個總會，而且各方似乎都沒有要合一的意思，這使得如果在台灣若以信義宗為基地，要推動教會合一運動十分困難；再加上台灣的信義宗教會不知為何，按牧的流程都非常久，而且有不少傳道人的按牧就被永久卡住了。教會長執尤其會審查傳道人的「家庭情況」，作為按牧的標準，陳冠賢老師說這種現象顯然是違反路德神學的，但現狀的困境便是如此。

因此我很清楚以我自己的身分，在台灣的信義宗教會中大概永遠也無法按牧，也就無法主持我所欣慕的聖禮了，但我仍舊暗自下定決心，無論未來我在哪個宗派，我都要作一位「隱匿的信義宗神學家」，以路德神學為我聖道與聖禮神學的原則。◎

【評論與回應】

教會中你我是自願為誰的奴？

——簡評艾蒂安·波埃西《自願為奴》

毛毛

流浪中的基督徒

※關鍵字：自願為奴、自由、基督教、信仰

書籍資訊

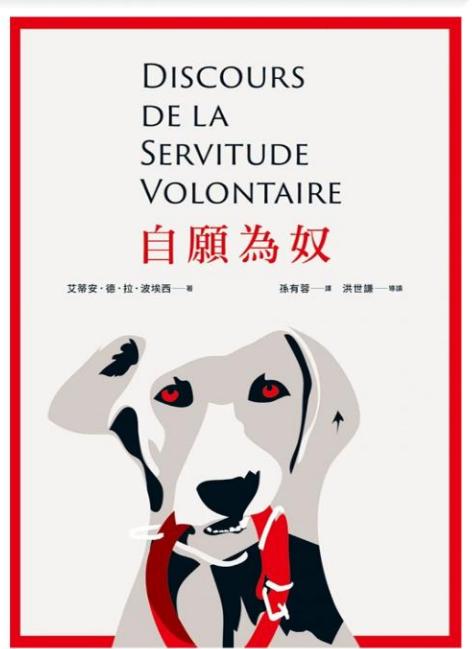
【書名】自願為奴

【原書名】Discours de la Servitude volontaire
(New York, Columbia University Press, 1942)

【作者】艾蒂安·德·拉·波埃西 (Étienne de La Boétie, 1530-1563) | 法國人 | 政治哲學家

【譯者】孫有蓉

【出版資訊】新北：想像文化，2016年5月



艾蒂安·波埃西的《自願為奴》

很久之前，我買了一本書《自願為奴》（以下會用《自》來代替），作者是法國的艾蒂安·德·拉·波埃西（Étienne de La Boétie, 1530-1563）。其實它是作者少年時期，為了探討自由與權力的一篇短論文。

作者身處在十六世紀的法國，當時正是北方文藝復興時期。同時期也是一連串宗教改革，教權、君權以及國家主權展開討論的時代。

《自》一書中提到，獨裁者之所以能成為獨裁者，很大一部份是因為人們自己放棄了自由。然後當獨裁者一代傳一代之後，人民就被教育成忘了自己天生就是自由的。這剛好就是當今中共統治下人民的狀況，他們對於「自由」的理解，就好像被馴化了的馬一樣，被安了馬鞍還為此感到驕傲，以為能載着人踏步走，就是自由。但卻忘了，自由卻不是被人所主宰。

我們該受法律跟理性所約束，但不應該因為人而放棄自己與生俱來的權利。而《自》中最後一段提到：

「我們要學習教訓，學習行善；……這些都是要用來榮耀我們的上帝。因為沒有一個人可以跟上帝作比較或違逆祂。」



艾蒂安·波埃西雕像
(圖片來源：維基圖庫)

製造信仰中的獨裁者

但現今很多基督教教會，卻在不停的製造「信仰中的獨裁者」。進入教會後，教會的信徒開始自我放棄了上帝所給予我們的自由。教會總愛教導要順服牧者或牧者的配偶（更甚者還有執事等），幾乎是一種為了更好治理信徒使用的話術。

而牧者的偶像化，更是加劇了讓大家忘記「自由」是上帝賜予我們的。很多教會為了增加信徒，都會希望學習流行文化產業，希望透過外表或是名氣，來促使牧者成為明星，而我稱之為偶像化。在基督教的信仰中，上帝要我們守的十誡中就有提不可拜偶像。

這種牧者偶像化，不只破壞了上帝要我們所守的誡命，甚至也讓很多教會成了獨裁統治的教會。《自》中提到，獨裁者以下其實只有少數的人，那少數的人卻因為比較靠近獨裁者，也因此他們自願放棄自由去換取權力。而教會中，那些「偶像牧者」也會操控一部分忠心於他的信徒，成了權力核心。那一部分的人，除了會以高舉「偶像牧者」的名字為傲，有些更會連該牧者的配偶也成了他們高舉的對象之一。而當他們有了下一代，那些「牧二代」就容易世襲權力，就算他們根本就沒有受過牧養訓練。

在這過份追捧某些牧者的時代，我們就好像放棄了自行追尋上帝的自由。慢慢信仰中，只剩下單一教導，只剩下單一答案。但這是真的嗎？

上帝給每個人的教導就是如此單一嗎？我相信不是的。每個人的學習、強弱項目都不一樣，更何況是從上帝而來的領受？

但偏偏為了能夠輕鬆地「牧養」、更容易地「增加信徒」，現在的牧者學習了讓平信徒離上帝最遠的距離。甚至如何做見證、如何感受上帝，都有標準答案。在這種教導中，我幾乎失去了尋求神的熱情，甚至是根本感受不到從神而來的感動。

自願放棄思考的基督徒

剛好前陣子台灣也上映了《秘密會議》，有關天主教教宗選舉的電影。

秘密會議不只是這些，當中主教長一開始的講道內容也讓我想到《自》書中的一些內容。「對於信仰要帶有懷疑，不要有確定性跟無可置疑，因為沒了神秘性就不需要信仰。」因為耶穌直到死前，還是在問上帝為什麼要離棄他，而不是確定了上帝是無可置疑的。而剛好這段內容讓我連想到《自》一書中提到人們如何自願放棄自由去擁戴獨裁者，也讓我想到那些自願放棄思考、放棄自己想法，只接受單一教導的基督徒。

現在基督徒的不理性，有一部分因為他們確定聖經無誤、就是真理，被教導成不要思考、不要質疑上帝。但，當你只是盲信，而不是帶著好奇心去探索，久了就只是迷信。這難道就是基督教說的破除迷信？更枉論那些因為崇拜單一牧者或者是迷信牧師的家庭成員，而忘了人是有思考的自由、有提出疑問的自由。

那種無視一般人在戰爭、不公不義的事，只重視個人利益，只想着政治角力，看到這些都很令人心酸憤怒。特別是那些只在乎政治角力、爭取權力，卻一直壓迫平信徒的『教會權力核心』。

到最後，基督徒到底應該信服的是教會（或是牧者或是牧者的家庭成員）還是神？基督徒應該走出那些被人建造出來的一切，走進人群中，發揮自己的能力，活出真正的見證，而不是光用嘴巴說說或只接受單一見證。寧願抱持懷疑的態度，也別對那些單一教導堅信不疑到連思考都自願放棄，因為只有這樣，才會有更多的動力主動去了解你的神、你的信仰，才不會幾十年都只用單一角度去理解聖經，聽那十年如一日的講道。●

【生命故事】

我的福音派史

——我的信仰史（二）

張辰璋

宗教多元主義者

※關鍵字：福音派、十字架、重生得救、禱子團契、約翰·斯托得

愛是信仰的起點

在我小時候，外婆是我信仰的來源。每次寒暑假的時候，我就會到外婆家住，然後外婆就會帶我一起上教會，教我怎麼做禱告，然後陪我一起唱詩歌。

因為外婆曾經跟我講過，她最喜歡看的書就是聖經，所以當時調皮的我就會趁她忙的時候，趕緊拿聖經塞到她面前，在她煮飯的時候或在她看電視的時候，就把聖經拿給她，對她說：「這是阿婆最喜歡看的聖經。」但是她也不會生氣，她就是笑著對我說：「喔，辰璋真棒，知道阿婆最喜歡看的聖經。等一下阿婆陪你一起看好不好？」

我小學四年級的時候，外婆因為癌症復發而驟逝。那一天，牧師帶著眾人在病床前唱著〈耶和華祝福滿滿〉，這是阿婆生前最喜歡的詩歌。病房裡面，大人忙成一團，我和弟弟們三個小孩就蹲在病房門口，小聲地啜泣。牧師娘就走過來，摸著我們的頭說：「你們一定很傷心吧，但是外婆也已經與

主耶穌在一起了。我們可以跟耶穌禱告，就能感受到外婆的同在。」

那段時間，學校午休時我時常趴在桌上，就望著窗外，看著藍天上的白雲，想像著在白雲發光的那一面，有著主耶穌和外婆，還有所有已經過世的人，開心地在上面生活著。原本信仰對我來講可能只是好玩有趣的事物，從這時候開始，我才覺得它是我生命當中所需要的事物。也是在這個時間點，我才開始接觸到耶和華見證人的。

在那之後，媽媽也覺得心裡空了一塊，開始帶著我每週日到家裡附近不同的教會去尋訪，希望能找到固定聚會的教會。後來是因為我和弟弟們一起參加一間教會的夏令營英語班，在那之後就開始固定去那間教會的主日學了。那是一間基督徒聚會處。教會當初就是由英國普利茅斯弟兄會的宣教士所建立的，也有一部分早期的會友是跟隨過倪柝聲的地方教會的成員，但是來到台灣之後就與召會的體系分開了。但是我們的教會依舊沒有牧師，只會聘請固定的傳道，然後每週都會擘餅，只要是資歷夠長的弟兄就可以主理擘餅。

當時我們同時接觸著耶和華見證人，但因為在主日學裡就是唱唱跳跳的，也沒有覺得有什麼相抵觸或矛盾的地方。直到升上國中之後開始到大堂去，我越來越難以忍受會堂前面的十字架。在我當時看來，這就是偶像的象徵。為什麼大家還要對著十字架崇拜？為什麼大家還要頌讚三位一體與耶穌是神？

我後來覺得沒有辦法忍受這樣的矛盾，就不再去教會了，弟弟和媽媽也就跟著我不再去聚會了。

熟悉又陌生的團契

但因為我們去的教會就是社區附近的教會嘛，大家平常也很容易碰到，所以雖然我們不再固定聚會，但主日學老師的關心並沒有中斷。時常在聖誕

節的時候寄邀請卡給我們，邀請我們聖誕節去看表演。不過這對我們來說，其實是一個滿大的人情壓力的。

後來我考上成功高中之後，主日學的老師就打電話過來跟我道賀，然後跟我推薦說：「成功高中也有團契啊，那不然你就去參加學校的團契，那這樣子我們就不會再一直叫你來教會了。」我心想：「這可是你說的哦！」所以我就按照這個約定，嘗試去看看學校的團契。

一踏入學校附近的禮拜堂，主日學時曾經聽到的熟悉的詩歌，就在喚醒了我童年時的很多回憶，心中就傲嬌地想說：好吧，那我待待看。

團契當中有學長、有同屆，那氛圍就跟在主日學很不一樣。大家開始會認真地討論信仰問題，而我們團契的輔導左心泰傳道，他以前中學、大學都是在國外讀的，所以帶團契的方式也跟其他的傳道人不太一樣。他不喜歡去給學生一個正確的答案，也不見得很喜歡去引導學生，就只是喜歡跟著學生一起探討一些他自己也不見得有準確答案的問題。

有次我聚會結束之後，跟他一起坐在教堂的樓梯口，討論地獄的問題。我說我覺得基督教的地獄教義真的很不合理。我爸爸那邊的親戚從來就沒有接觸過基督教，但是我覺得，若我自己信主上天堂，而容讓我自己最愛的其他人待在地獄的話，那這樣子，我根本就不完整了。人的完整性是倚靠愛與關係的。心泰哥只是默默地聽著我雄辯，然後偶爾點點頭，並沒有打算說服我什麼。

另有一次，他特別約我到咖啡廳，想認識我所信仰的耶和華見證人究竟是什麼。我翻著聖經跟他講耶穌不是神的證據，他也一一問我，那某段經文該怎麼解釋。我滔滔不絕地講完後，他說：「感覺你講得很有道理，只不過……好像不能說服我。」然後他分享他讀德雷莎修女的傳記時很感動，覺得向瑪利亞祈禱也挺好的。我心想：「一個基督教的傳道人還相信這些天主教的東西？」但我也感到很疑惑——我講得這麼有道理，為什麼不能說服他？

後來我在團契當中的人際關係出了點問題，我就覺得——基督徒都不是好東西，我要徹底離開你們這群人。所以原本已經答應接同工了，後來就跟心泰哥說，我上了高二之後就不再來團契了。他雖然憂愁滿面，但是依然尊重我的選擇。

那時候我有在讀一些新紀元的書，像是《與神對話》之類的。我心裡想著：我不需要靠著教會，不需要靠著聖經，我自己也能夠與那位神聖者建立關係。

但是，上帝跟我開了一個玩笑——因為暑期的門徒營已經繳費了，輔導還是不斷推薦我去，我拗不過他們，心想說：「好吧，硬著頭皮去個五天應該也不會怎麼樣，反正回來之後我就跟這群人絕交了。」

門徒營中的重生得救

雖然抱持著心不甘情不願的心情來到了門徒營，但是當時 16 歲的我，還是滿容易被各種體驗活動給打動的。

那年門徒營的主題叫做「十架 BJ4」，大會口號是「Just 要十架！」而主題曲是〈十架是榮耀〉，整個營會就是圍繞著十字架的主題來設計的。在營會的第二天，有個「背十架」的活動。一開始關主念著聖經上的「律法」——不可說謊、不可嫉妒、不可自傲、不可忽略他人的需要……然後讓學員思考我們是否真的「潔白無瑕」，完全沒有違犯聖經的誡命？接著就要我們先在紙上寫下我們自己的過犯，然後放到小瓶子裡，用墨水把它染黑，再用一個鐵鍊掛到脖子上。然後小隊裡的人輪流背著木頭的十架，走到了一片空地上，真的把十架釘在地裡，再把象徵著我們罪的鎖鏈跟墨水瓶掛在了十架上，以此象徵耶穌為我們擔負罪孽。

我在門徒營中依舊跟隊輔辯論著，在聖經中「耶穌是主」的宣告究竟是否帶有神性。但我在晚上講道時，聽到了箴言三章五到七節：

你要專心仰賴耶和華，不可倚靠自己的聰明，
在你一切所行的事上都要認定他，他必指引你的路。
不要自以為有智慧，要敬畏耶和華，遠離惡事。

這節經文在我心中迴盪了好久好久。我第一次感受到聖經是「為我而說的」——正是為了那個自以為有聰明、想要自己去設計一切、但最終卻搞砸了一切的我。¹

因此，雖然當台上的牧師激情地帶領著大家做認罪禱告的時候，我心裡還在掙扎，但等到晚上夜深人靜的時候，我獨自感受到了——我似乎從來沒有做過一個真正的基督徒。而我現在應該做的，就是向耶穌承認我是一個罪人，重新承認耶穌是我的主與救主，把我生命的主權交給祂。

在禱告中，我決志——從此以後，我要做一位真正的基督徒。

門徒營的最後一天，所有的輔導站在台上，合唱著〈神對你的一生有計畫〉，這也讓我感受到我自己生命的意義與目的。我決定要為主而活，要讓我的這一生變成一首讚美詩。

褥子團契

在我重生得救之後呢，我就回到了成功團契中，並且和另外五位同工成為我們這一屆的幹部。高二這一年，我們從打電話招攬新生開始、跑班關心學弟、設計活動、出服務隊、一起唱詩、查經、禱告、吃飯，我感覺我們就好像是神國的精兵一樣，每天都充滿了奇蹟。這一年中，我還帶了一位同學與一位學弟信主，讓我覺得：生命真的能夠影響生命。

一開始，我在理智上還不太知道該怎麼接受三位一體，因為我不論怎麼

¹ 或許對一位高中生來講，搞砸了人際關係，真的就如同搞砸了人生的一切一樣。

讀聖經，都覺得聖經中反覆強調神是獨一的，又怎麼可能是三位一體的呢？為此，我嘗試使用過次位論、型態論、基督一志論的方式來接受神的多元性，但仍舊不得其門而入。（所以就像我在上期講的，我追尋神學的方法，就是遍嚐過所有異端學說。）²

直到有一天，我讀到奧伯格（John Ortberg）寫的《禱子團契》。³他重講了一次《路加福音》五章十七到二十六節「耶穌醫治癱子」的故事：

有一天，耶穌教導人，有法利賽人和律法教師在旁邊坐着；他們是從加利利各鄉村、猶太和耶路撒冷來的。主的能力與耶穌同在，使他能治好病人。

這時，有些人用禱子抬着一個癱子，要把他抬進去放在耶穌面前，卻因人多，找不出法子抬進去，就上了房頂，從瓦間把他連禱子縛到當中，在耶穌面前。

耶穌見他們的信心，就說：「朋友，你的罪赦了。」文士和法利賽人就開始議論說：「這個人是誰，竟說褻瀆的話？除了上帝一位之外，誰能赦罪呢？」

耶穌知道他們所議論的，就回答他們說：「你們心裏為甚麼議論呢？說『你的罪赦了』，或說『你起來行走』，哪一樣容易呢？但要讓你們知道，人子在地上有赦罪的權柄。」

² 次位論（Subordinationism）一般認為源自於教父俄利根，後來發展成亞流主義（Arianism），這一派認為聖子與聖靈雖然具有神性，但在神格上是低於聖父的次等神，因此後來〈尼西亞信經〉才會強調聖子與聖父是「本體相同」（*homoousios*），便是要抵抗次位論。型態論（modalism），主要是撒伯流主義（Sabellianism）的立場，否認神有三個位格，認為只有一位聖父親自變成聖子與聖靈的型態，因為這一派也認為聖父因此死在十字架上，又被稱為「聖父受苦說」（Patrificationism）。基督一志論（Monothelitism）主張在基督身上只有神的意志，沒有人的意志，因此祂只能順服而無法反抗，但正統的基督二志論（Dyothelitism）強調基督唯有同時具有人的意志，人才有可能靠自己的意志順服神。

³ 奧伯格（John Ortberg）著，屈貝琴譯，《禱子團契》（*Everybody's normal till you get to know them*）（台北：校園書房，2005）。老實說，中文將本書書名翻譯成「禱子團契」真的非常好的方式，意象性變得明顯多了。

他就對癱子說：「我吩咐你，起來！拿你的褥子回家去吧。」那人當着眾人面前立刻起來，拿了他所躺臥的褥子回家去，歸榮耀給上帝。

眾人都驚奇，也歸榮耀給上帝，並且滿心懼怕，說：「我們今日看見不尋常的事了！」

(和合本 2010)

一般人們在解釋這段經文時，會聚焦在討論耶穌赦罪與醫治的權柄，也有人可能會從癱子的角度討論他所經歷的奇蹟，但奧伯格在這裡卻聚焦在把癱子抬到耶穌面前的人身上。

如果要抬一位癱子，還要搬到屋頂上垂吊下來，恐怕要四個人才足夠。他們原本真的相信耶穌能夠醫治嗎？還是他們只是也想讓自己的朋友看看耶穌，因此就大費周章地特別把他搬到屋頂上？他們為何仍然願意守在癱子的身旁呢？他們是他的親人嗎？還是朋友呢？

奧伯格因此說，能夠把我們引導到耶穌面前的，最初不是因為我們自己本身的信心，而恰恰好是因為有願意為我們抬褥子的親朋好友。耶穌也是「看見了他們的信心」，而非「癱子自己的信心」，就宣告了癱子罪得赦免。這個「褥子團契」讓我們在信心不足時，能夠得到他人的幫補，從而來到耶穌面前經歷奇蹟。

這個故事對我來說非常動人，因為這也恰好反映了我自己的生命經歷——我正是因為團契，才得以重新認識耶穌的。

因此，當奧伯格說其實三位一體的上帝本身也是一個神聖的團契時，我被徹底地折服了。因為如果說上帝是愛，而愛必須要有對象，那麼上帝本身正是一個永恆的愛的團契。正因為祂們的彼此相愛，上帝才會去創造世界，也讓世界成為祂愛的對象。

在經歷過生命這麼多的改變之後，比起「上帝是獨一」，我更願意相信——上帝是愛。



我的禱子團契——成功團契六人組同工
(2013.05.21 拍攝)

十字架是我的榮耀

除了在學校團契所經歷到的改變以外，我的重生得救也帶來了家裡的改變。從門徒營回來之後呢，我便致力於帶媽媽和弟弟們回到原本的教會——基督徒聚會處。我也成為了家裡信仰的話事人。在媽媽的敦促下，偶爾，爸爸也會跟著一起去教會。

那時聚會處已經換了另外一對傳道人夫妻，他們的神學立場是屬於福音派改革宗的。林傳道人帶領會眾，而劉師母則是負責我們青少契的事務，她特別看重我們家三兄弟，覺得我們有很好的潛質，時常請我們來規劃青少契聚會，一起組成網路禱告小組來為教會各樣的事情守望。

因此到了我高三、已經滿十八歲的時候，我覺得我可以受洗了，弟弟們

也想一塊受洗。但這時就卡著爸爸那邊的親戚仍然是傳統信仰，逢年過節仍然要拿香拜拜，因此我們勢必需要跟阿公去坦白這件事情。一開始，爸媽很反對，他們覺得說：現在維持這樣就好了，幹嘛硬要去造成家庭衝突？

這件事情就一直拖著。等到了清明節又再度要拜拜的時候，我們跟阿公下著棋，一直在猶豫到底要怎麼跟他講這件事情。後來我跟我大弟都沒有勇氣，想說要不然等下次好了。反倒是小弟覺得他不想要再這樣子隨夥裝假下去，便直接跟阿公說：「我們現在已經信耶穌了，等一下拜拜我們可以不拿香嗎？」阿公愣了兩秒，就只是說：「那等一下你們用手拜拜喔。」他就若無其事地繼續下棋了。但我們的内心卻是很激動的。

等到飯後回家時，那時清明節正下著雨，但我和弟弟們就衝到公園去，開心地大吼大叫，大聲地唱著：「因祢是萬王之王，萬主之主，有祢跟著我，我還怕什麼！」

因此在我高三畢業、考完指考之後。2014 年 8 月 17 號——張家三兄弟就一起在基督徒聚會處受洗。

除了邀請親友一起來觀禮以外，成功團契和松山團契的人也全都來了（我弟是讀松山高中）。林傳道首先問我是否願意相信天父是創造我的主，耶穌是拯救我的主，聖靈是更新我生命的主，接著引領我走進洗禮池中，扶著我，躺下受浸。

在水中那兩秒，好多好多的畫面跟經文從眼前跑過。

然後，起身，眾人鼓掌，唱著：「快樂日，快樂日，救主洗淨我眾罪孽。」

之後我們換好衣服，跟教會的青少契和我們一起獻詩，唱著〈十字架是我的榮耀〉，然後我代表弟弟們，在台上分享我們的得救見證——怎麼從異端到信主，從作十字架的仇敵到經歷十字架的救恩。

那天聚會後，我和團契的人一起去吃冰，親戚到家中喝下午茶，團契夥伴、教會長輩、親戚送的禮物和卡片堆積如山。那天真是快樂！從此以後，我在基督裡是一個新人了！



受洗時與團契的人的合照

(2014.08.17 拍攝)

十架門徒

雖然在感性上，我經歷到了十字架的救恩，但在理智上，我仍然在找尋——什麼樣的神學才是正確的？才是真正符合神的心意的？

在我高中的時候，校園書房很推一位英國福音派牧師約翰·斯托得（John Stott, 1921-2011）的書（因為那時他剛去世），參加活動時，不時就會在書架上看到。

因此我從《認識聖經的八堂課》開始讀起，接著讀了《當代基督十架》、《當代聖靈工作》、《心意更新的教會》、《無與倫比的基督》、《C型觀點：基督徒改變社會的行動力》，把福音派神學的基礎概念從頭認識了一遍。⁴

⁴ 斯托得 著，劉良淑、臧玉芝 譯，《認識聖經的八堂課》（*Understanding the Bible*）（台北：校園書房，2012）。

斯托得 著，劉良淑譯，《當代基督十架》（*The Cross of Christ*）（台北：校園書房，1995）。

斯托得有一種英國紳士獨有的風範與魅力。他本身是一位絕對和平主義者；他也認為，慈愛的上帝不會創造地獄；他相信聖靈的方言與奇蹟存在，但聖靈的工作不會讓信仰焦點從十字架上移開；而「十字架的救恩」與作「十字架的門徒」，便是他認為基督徒信仰的核心與生活方式。所以他讓我看到的，是一位尊重聖經、溫和而願意對話的神學家，同時也是一位牧者。透過他，我找到了一個正統、敦厚的神學立場。

我升高三時，校園書房出版了《十架門徒——斯托得傳》，講述斯托得身為牧者和神學家的一生，以及當代福音派是如何興起的。⁵我在一邊閱讀的時候就一邊禱告：「主啊，我是否也能作一位牧者與神學家呢？」

高三期間，大家都在抱頭 K 書，但我仍在課堂上偷看神學書籍，老師看了都直搖頭。但正是在那一年間，我越來越確信——上帝呼召了我，要成為一位牧者與神學家。

神對你的一生有計畫

我高三的時候，還讀了另一位奮興佈道家麥斯·蒙洛（Myles Munroe）的著作《神國新發現》與《神偉大的計畫》。他指出，耶穌在福音書當中，並非僅僅是宣講個人信主得救而已。相反地，祂宣講的重點是神的國（天國）。上帝有一個貫穿人類歷史的救恩計畫，是要透過天國的群體去完成

斯托得 著，劉良淑、臧玉芝 譯，《當代聖靈工作》（*Baptism And Fullness: The Work of the Holy Spirit Today*）（台北：校園書房，1995）。

斯托得 著，譚達峰 譯，《心意更新的教會》（*The Living Church*）（台北：校園書房，2012）。

斯托得 著，李望遠 譯，《無與倫比的基督》（*The Incomparable Christ*）（台北：校園書房，2004）。

斯托得 著，劉良淑、臧玉芝 譯，《C 型觀點：基督徒改變社會的行動力》（*Issues Facing Christians Today*）（台北：校園書房，2009）。

⁵ 司迪爾（Roger Steer）著，黃從真 譯，《十架門徒：斯托得傳》（*Inside Story: The Life of John Stott*）（台北：校園書房，2013）。

的。⁶

指考考完之後，我想說：要當牧師的話，應該要熟悉社會的概況，所以第一志願是填台大社會系。但後來分數是排到台大歷史系。有次教會的劉師母就神秘兮兮地跟我說：「辰瑋，你備考的這段期間，我常常為你禱告。之前你送出志願序之後，我又再度為你禱告時，我就有一個感動，覺得你要去的是台大歷史系。但當時你結果還沒出來，我怕成為假先知，所以我就沒有跟你說。」我覺得很驚奇，或許上台大歷史系真的是上帝的旨意吧，我心想。

升上大學前，成功團契的同工們一起去了最後一次的畢業旅行。晚上，我們徹夜討論：「未來我們可以為上帝的國度做什麼？」我期待著，雖然這個禰子團契分開了，但未來，我們一定會成為神國的種子的！

就讀歷史系大一時，我回到成功團契當輔導，那一年寒假門徒營主題就是「History：我們的故事，祂的故事」，強調歷史不僅僅是人的故事，也是上帝祂的故事（His Story）。在營會的最後，活動組給每個人都發了一張小拼圖，拼起來就是一張大大的「History」。之後大家再把那一片小拼圖帶回家，象徵我們都是上帝大計畫當中的其中一小塊，被祂差遣進到這個世界的每個角落。正在回想起我高中三年的十架青春時，周圍的人再度唱起那首熟悉的詩歌：

神對你的一生有計畫，這計畫要彰顯祂榮耀，
我們的生命不是偶然，所有事物都有意義。
總在回首來時路，才明白一切都有天父的美意，
神的計畫超乎你所想像，出自天父精心的設計。

⁶ 麥斯·蒙洛 著，黃淨欣 譯，《神國新發現》(Rediscovering the Kingdom) (台北：以琳書房，2007)。

麥斯·蒙洛 著，吳美真 譯，《神偉大的計畫》(God's Big Idea) (台北：以琳書房，2010)。

要留心傾聽主的聲音，當全心順服祂的指引，
我們一生小小的故事，會出現在祂的故事裡。⁷



由學員拼成的 History 大地圖

(2015.02.10 拍攝)

⁷ 曾毓蘭，〈神對你的一生有計畫〉。<https://www.youtube.com/watch?v=ZND2ZC3YfW8>。

【專題文章】

救渡與文化

——從文化哲學的角度論佛教傳統

釋等融

佛教法師 | 國立臺灣大學哲學系博士生

※關鍵字：佛教、文化哲學、傳統、救渡

佛教是否能夠與時俱進，不僅是宗教制度的問題，更是文化哲學的課題。我們不斷重複的儀式、遵守的制度、敬畏的傳統，究竟是在承載佛法的核心價值，還是在複製一套歷史的、權力化的文化形式？

佛法與文化中的苦難

我們認可的佛法，是放在博物館的玻璃罩子裡的遺產，還是仍然在隨時代發展中的解脫思想體系呢？

佛教講究解脫和救渡，我想這點共識應該不會有疑問。我們的煩惱痛苦一部分來自於生理上的痛苦（如衰老、疾病），另一部分來源於我們複雜而在不斷變遷的文化。

大哲學家勞思光院士定義：「文化作為一種意義領域。」¹同時，他也點明：文化「永遠牽扯到人的意義活動。」²

¹ 勞思光，《文化哲學講演錄》，香港：中文大學出版社，2002，頁47。

² 同上，頁55。

我們小時候也會常常問：讀書的意義是什麼？考試的意義是什麼？

長大了會問：工作、結婚的意義是什麼？要寶寶的意義是什麼？

最後，我們都會問自己：活著的意義是什麼？

這就是文化中的痛苦，文化中的迷惘，當我們開始問這些問題的時候，這或許就是一個起點——一個開始尋求在文化中解脫的起點。

文化本身並非純粹、美善或理性的，它也可能孕育不平等、偏見與壓迫。階級制度、性別歧視、種族隔離等現象，往往被某些文化系統合理化甚至神聖化，使弱勢者難以翻身。性別壓迫一直是佛教文化中沒有受到足夠重視的問題，很多佛教文本中的呈現，並非是佛法的本意，而是被建構的社會範疇，它反映的是文化對性別角色的期待和刻板印象。³

古印度文化中的性別歧視

從早期經典中，可以看到佛陀並不逃避文化中的現實壓迫。釋迦牟尼佛誕生於印度的種姓社會，卻在覺悟之後公開挑戰當時根深蒂固的階級制度。他不以出生、性別、種族來區分弟子，反而讓出身賤民的優波離先出家，並要求貴族弟子向他頂禮。佛教的平等思想並非停留在深奧的形上學層面，而是紮根到現實的制度層面。佛用新的傳統打破了舊的傳統，讓舊傳統中的壓迫無以延續。

但非常讓人惋惜的是，性別的壓迫是比種姓制度更加根深蒂固的頑疾。在古印度的文化中，無論出身高低，在宗教實踐上女性並沒有完整的主體性。在吠陀祭祀裡，男性是主體，而女性只是完善男性存在的附屬品。⁴是的，女性甚至沒有獨立參與到宗教儀式中的權利。可想而知，在這樣的文化

³ Scott, J. W. "Gender as a useful category of historical analysis." In *Culture, society and sexuality*. Routledge. 2007. (pp. 77-97).

⁴ 《摩奴法典》(Manusmrti) 規定：「(離開丈夫) 婦女無法獻祭、發誓或禁食；因服從丈夫故，她才能生天得到尊崇」。Wendy Doniger & Brian K. Smith, *The Laws of Manu*, London : Penguin Books. 1991. 第 5 章第 155 節。

背景下，佛陀讓女性出家，成為受人景仰的修道者是多麼無畏而富有平等精神的決定。佛陀打破了古印度婆羅門宗教文化中對女性主體性的剝奪，重新建立了女性在宗教實踐上的主體能動性。⁵但出於種種考量，佛陀也無法在古印度文化中讓女性走向完全的獨立和平等。

佛陀的平等理念似乎應該在他入滅之後，由他的弟子們繼續發揚光大，但不要忘了：佛教始終活在文化之中，佛教自身也被文化壓迫著。佛陀入滅後，在很多文本的呈現中，我們看到了對女性的歧視、對女性出家修行能力的否定。⁶這些呈現一方面投射出了古印度苦行文化裡男性本位的厭女情結，另一方面也反映了僧團面對古印度的父權文化做出的順應和妥協。⁷僧團畢竟要在古印度延續下去，而無論是古印度，還是古代中國都是「男尊女卑」的父權社會。

或許值得慶幸的是，如佛教常講的「無常」，「文化」作為所謂的「意義領域」也是會變化的。在二十一世紀的台灣，性別平等已經是一種社會共識，在 2024 年的評比中，台灣在全亞洲性別平等排名第一，全世界排名第六。⁸今天，隨著性平教育的普及，我們越來越少聽到女性在社會中受到壓迫。當社會文化中對應的苦難已經隨著社會發展而淡化，佛教是否要維護舊文化下產生的制度來延續舊文化中的苦難呢？

⁵ Engelmajer, P. F. (2020). "Buddhist women and food-gifting to monks." In *Food, faith and gender in South Asia: The cultural politics of women's food practices* (pp. 139-148).

⁶ 例如「女人有無礙」、「女人出家，正法衰退五百年」。又例如在《天宮事》中，古印度女德思想（討丈夫歡喜等）被加入到佛經之中，女性出家修道並不被鼓勵。

⁷ 這方面的討論在英文學界早以不是新鮮事。這個領域的研究很多，大抵都以 Rita Gross 的著作為基礎。Gross, R. M. *Buddhism after patriarchy: A feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*. New York : SUNY Press. 1993.

⁸ 行政院：2024 年性別圖像出爐！首次納入我國於 OECD 社會習俗性別指數（SIGI）及與歐盟性別平等指數（GEI）評比成績。

<https://www.ey.gov.tw/Page/9277F759E41CCD91/1b550ce9-f2eb-48c2-8949-eadbc6c1e9e9>。瀏覽於 6/11/2025。

佛法傳統與舊文化傳統

我們今天所繼承的佛教傳統，是什麼樣的傳統？是某個歷史時期凍結下來的制度複製品？還是一種仍然活著的、能夠隨著文化變遷而改變，處理不同文化中苦難的智慧體系？

佛法從印度起源，沿著不同方向走向南方與北方，走進了東南亞，也走進了中華文化圈。這一走，走出了兩條非常不同的路：南傳佛教保留了較多早期的修行模式，例如持午、托鉢；而佛教在進入漢文化後，發展出了更具音樂性的儀式和早期佛教沒有的素食文化。但這兩種佛教都是佛教，這兩條路都沒有錯，它們只是走進了不同的文化語境，應對不同的文化，發展出了不同的景觀。

在這些文化融合的過程中，佛教不只是傳遞了「四聖諦」、「八正道」、「六度波羅蜜」這些通往解脫的教法，還一併包裹了不少「舊文化的行李」。像是什麼？像是對女性的壓迫、對傳統階級的維護、甚至婆羅門「正確祭祀」的宗教文化。這些文化產物一部分和中土文化形成了衝突，難以為繼，例如托鉢乞食在中土無法被認可；另一些和中土文化產生了共鳴得以延續，例如男尊女卑的父權思想。

所以，佛教的傳統至少可以分成兩層：一層是「文化傳統」——那些來自在地文化的歷史遺緒，或是從文化中借來的語言、制度、價值觀；另一層則是「佛法傳統」——那些幫助人從煩惱中出離的教法，慈悲護生的價值方向等。

我們可以很尊重文化，但不能把文化當成真理。因為文化是相對的，佛法講「無常」，文化當然也「無常」。漢傳佛教曾經那麼強調素食，是因為當時的社會條件與倫理觀念推動了這種修行方式；南傳佛教那麼強調持午與托鉢，是因為他們仍生活在一個可以靠民眾供養的社會結構裡。而今天，我們住在水泥叢林裡，可以線上會面探討分析佛法，漢傳佛教還有多少人去托鉢？我們會說那是變質嗎？還是佛教正在因應文化的條件調整自己的樣貌？任何形式的出現都離不開對「緣起」的審視，如若拋開時空背景的脈絡，賦予一個形式「神聖性」，往往會失去這個形式原本的效用。



昭慧法師在舉辦第二屆「印順導師思想之理論與實踐」研討會時，

公開宣讀〈廢除八敬法宣言〉

(2001.03.31 拍攝於台北中央研究院國際會議中心)

同樣地，對女性的壓迫，如果在古印度，是文化裡的殘酷現實——女性不能做吠陀祭司、不能出家修行、甚至不能成為宗教實踐的主體。而今日的社會，多元性別已經走向了平等，女性可以當總統，可以成為宇航員——這個社會早已不是 2500 年前的古印度。如果時代變了，文化已經變了，為什麼佛教的制度卻還要繼續維護那些來自舊時代的歧視與壓迫？父權的佛教有更好地幫助當下文化下的眾生離苦嗎？

在古印度的文化中，佛陀允許女性出家本身就是一種革命。他老人家打破了文化限制，賦予女性在宗教實踐上的主體性。有這樣的歷史為鑑，怎麼可以允許那些古代文化因緣下產生的文本和制度成為今日壓迫佛門女性的倚仗呢？

或許佛教在致力於幫助眾生解脫的同時，也要審視自身——因為活在「舊文化」中的佛教是難以幫助文化變遷之後「新時代的眾生」解脫的。

如果佛教自身都深陷於文化的沼澤之中，是否應該先讓自己解脫呢？

【時事感想】

戒律與時代適應性

——淺談佛教近日時事「性平剃度事件」

淨智

成大歷史系學士 | 佛弟子 | 民間信仰生活者

※關鍵字：昭慧法師、性平剃度事件、八敬法、戒律

臺灣的佛教界近日沸沸揚揚的時事，非「性平剃度事件」莫屬，這件事可以說驚動臺灣各界寺院、道場，更不用說是僧信二眾的佛教徒。有的道場響應中國佛教會的連署，認為不應該承認當事人的僧籍，有些人則引經據典撰文抨擊、拍影片發表聲明。更有甚者，疑似發動網軍的「免洗帳號」對不同意見的帳號、粉絲專頁進行人身攻擊與騷擾。在這些紛紛擾擾當中，似乎看不見太多的「無我」、「慈悲」，更多的是黨同伐異的「獵巫」行為。

作為該事件的「旁觀參與者」之一，雖非專業「研律者」，不過作為一名青年佛弟子，還是希望能以此平台，談談我心中的「法」應該長什麼樣子。

事件原委與大眾所癥結之處

本次事件一開始其實非常簡單，起因為筆者所屬的「弘誓青年會」成員之一，在去年（2024年）10月青年會成立之時，便接觸並且親近弘誓學院，

以及學院的指導法師昭慧法師。因其自身對於佛法與出家生活的好樂，希望能出家於昭慧法師座下，一方面也是「以身試法」，打開佛教當今部分與平等價值扞格的性別桎梏：教界允許男性法師剃度、授大戒¹給女性出家者，卻不允許女性法師收男性徒弟，乃至傳大戒給男性。

以是故，今年（2025）年的農曆四月初八——同時也是漢傳佛教認定的教主釋迦牟尼佛誕辰日——在新竹玄奘大學的新建禪堂「選佛場」禮昭慧法師圓頂出家。並在同一天在昭慧法師、真理法師與性廣法師等十人僧的認證下，受比丘具足戒，成為正式的男性出家修道者，其法號為「等融」。²

在外界看來，尤其是非佛教圈的朋友看起來，此事並沒有什麼，可是，筆者很早就預料到，這絕對會掀起教內的驚濤巨浪，反撲的聲浪絕對會接踵而來。果不其然，隨後以中國佛教會³，以及臺灣中部的持律道場等等，意圖集結佛教界的僧尼組織，譴責、開除乃至不承認昭慧法師與等融比丘的僧籍，更引發部分出家、在家佛教徒對此事的批判。

批評的依據也並非空穴來風，其來源基本上訴諸於昭慧法師的舉動與「聖言量」的牴觸，也就是戒律為佛陀在世時所制定，並且在佛滅度後由諸位證得阿羅漢果的聖者所結集，豈是一般「凡夫」所能更改？筆者周遭亦有友人認為，女性和尚⁴剃度男性，倘若在教誡過程中有較為「私密」的事情要云何處理；亦有友人擔心，倘若律典之中並無記載，豈不是會影響等融師的法身慧命？如此這般的擔憂，事實上也確實其來有自。

例如：在律典當中，甚至是連男性剃度女性都不允許，何況是反過來的

¹ 所謂授大戒，即是佛教中所稱的「授具足戒」，這是佛教發展過程中，由律典所教導的，以十位具足戒行、德行的出家僧人，透過一定的問答程序，認證一位出家人願意學習、遵守比丘（尼）戒律的誓言，並且願意接納他為佛教出家僧伽成員的一部份。

² 等融法師的傳戒十師依序為：昭慧法師、真理法師、性廣法師、浮月法師、如遵法師、圓貌法師、照量法師、堅意法師、論玄法師、心皓法師。

³ 中國佛教會為 1911 年成立於中國的佛教組織，戰後隨中華民國政府來臺復會，並在戒嚴威權體制下，成為協助執政黨掌控臺灣佛教的最高組織。期間，除了掌握認證出家眾僧人資格的戒牒發放權，更以官方力量掃除日本佛教、齋教等在臺灣的影響力。

⁴ 和尚一詞原梵文為 *upādhyāya*，為初受戒者親近學習的教師，在佛教傳入中國漢地時，因為語音之訛誤，後來翻譯為「和尚」。

狀況。⁵因此，對於昭慧法師為了平衡「男剃女」的不平等而「女剃男」，被部分批評者譏諷為「以毒攻毒」。又如大眾部⁶的《摩訶僧祇律》中，即載明傳授大戒的十人僧中，不得以女眾湊數等等。⁷也因此，有部分人士認為，既然在不符合一開始授戒的條件因緣，即使是其他的授戒儀式皆具足，依然是不得戒，乃至無法生起得以「防非止惡」的心力——戒體。



昭慧法師、性廣法師為等融比丘剃度
(2025.05.05 拍攝於玄奘大學選佛場)

⁵ 如尊者鄒陀夷欲度其俗家妻子笈多，而遭到比丘尼告誡不應如此。見《根本說一切有部毘奈耶》卷 18：「于時苾芻尼眾為請教授來逝多林，見彼笈多行啼憂悒，問言：『笈多！何意啼泣？』笈多具以前事告苾芻尼，諸尼報曰：『汝誠無識，豈有苾芻度苾芻尼耶？還令尼眾度汝出家，可隨我來，至大世主喬答彌處度汝出家。』時諸尼眾便將笈多至大世主處，白言：『聖者！此之笈多情願出家。』時大世主即與出家。」(CBETA 2025.R1, T23, no. 1442, p. 721a4-10)。

⁶ 這個分部是佛滅度後，隨著僧團的成長，逐漸對於戒律、法義見解有所不同，因此開啟了「部派佛教」時期，有各個教派的產生，而每個教派所傳承的戒律都各有差別。而文中的大眾部為其中一部。

⁷ 《摩訶僧祇律》卷 23：「復有不名受具足，和上在十人數，不名受具足，以欲受具足人足十人數、以比丘尼足十人數、以與欲人足十人數者，不名受具足。若不稱和上名字、不稱受具足人名字、不稱僧名字，不名受具足。若和上說羯磨、受具足人說羯磨、比丘尼說羯磨，皆不名受具足。」(CBETA 2025.R1, T22, no. 1425, p. 416b7-13)。

以符合「法印」的角度看待制度流變

前段為了向非佛教徒的讀者，乃至對於這些爭論一頭霧水的「圈內人」解釋，有些冗長。

此處筆者即是想要談談：沒錯，聖典之中紀錄了佛陀世尊如何如何規定授／受戒的方式與條件資格，但是我們是否不能對這些狀況做出改變？或是說，讓戒律、僧制有更多討論與可能性？說到這裡，「虔誠」的佛弟子們大概就會忍不住想要說，這種講法是「邪見」。不過，講到什麼是邪見之前，或許我們可以回憶看看，教界當中大家公認的「正見」又是什麼。

所謂正見，就是我佛釋尊所揭示的「三法印」——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。這三個原則匯歸起來，就是說明了佛教核心教法「緣起法」的原則，就是一切現象與眾生，皆是由各式各樣的條件，在一定的狀況下暫時組合而出現的，沒有永恆不變且獨一無外的「我」存在，而這就是所謂的「空性」；實證「諸行無常」、「諸法無我」，使煩惱得到寂滅即「涅槃寂靜」。佛教在流布的過程中，高僧大德總是告誡我們要以三法印檢驗各種號稱佛法的東西，此教法如同《雜阿含經》中所言：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」⁸當代佛教界佛學大家印順長老（1906-2005）也援用三法印的概念，作為建議後人研究佛法時的「方法論」，而撰成〈以佛法研究佛法〉一文。他認為，應該以「諸行無常」看待隨歷史洪流變動的制度、教法等事；應該以「諸法無我」的精神不偏私地研究，且看待每一種思想、經典都有各種因緣的融攝；最後，應該回歸宗教信仰者對於真理的關懷與實踐，也就是「涅槃寂靜」，作佛法研究還是必須歸趣究竟解脫之道，而非單純的世學辯證。⁹

這樣的方法論是相當具有「歷史關懷」視野的。一般宗教在經典中總有

⁸ 《雜阿含經》卷 12 （CBETA 2025.R1, T02, no. 99, p. 84b16-17）。

⁹ 可參考印順法師，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《以佛法研究佛法》（臺北：正聞，1992），頁 1-14。

某些與當今時代處境上有扞格的、某些充滿「超自然色彩」而無法解釋的、擁有諸多來源版本而莫衷一是的說法，這些宗教經典、文獻中呈現的現象是宗教師或宗教研究者亟需解決的。為什麼需要強調是宗教師需要解決的？因為一般的學術研究並不會顧及宗教實修者的感受與修持意義。

印順長老正好使用佛法的核心價值——無常、無我的概念，看待佛教經論中的各種制度與概念，而最終仍回歸宗教實務上的實踐。不過，就現實上而言，許多人未必能接受以歷史演化的視角看待佛教在制度上、法義上的變化，認為這將會撼動「信仰性」，乃至認為是挑戰佛陀說法的「絕對神聖性」。以佛教徒的觀點而言，佛陀當然有其聖德與崇高地位，是一位契悟實相、通達諸法的「正等正覺者」，但這絕對不意味著他的言教如上帝般地不可質疑與不可討論。

其實，對於佛陀在世時說法首重於「契理」並且「契機」，都是應著不同時機、因緣以對方的問題給予教法，如醫師依病施藥一般。同樣的，以戒律來說更是如此。佛陀開悟之後開始收徒並且建立僧團，起初由於教團規模不大，跟隨佛陀出家行腳的出家眾並不多，且求道心真切，僧眾也能守住團體的默契而沒有嚴重犯錯的行為，因此僧團建立初 12 年佛陀並沒有制定戒律。根據律典，後來在遇上飢荒而導致佛陀僅能食用供養者提供的馬麥，這個危機才讓其弟子舍利弗思考「正法久住」的問題而祈請佛陀制定戒律學處，也才有日後碰上第一位犯戒比丘後，而制定了第一條戒律。¹⁰

佛陀制定戒律並非依照他自己高興，而是依照「十句義」，簡言之就是依照十種目的來制定成文的戒律學處，大意就是為了讓僧團和合清淨、使眾生信受佛法並且增長意樂與調順己心，最重要的：令正法久住。¹¹這即是昭慧法師在討論戒律時最常提及的「佛門憲法」。換言之，為了使得僧團清

¹⁰ 如《四分律》卷 1 (CBETA 2025.R1, T22, no. 1428, pp. 568c07-570c9) 所記載。

¹¹ 《四分律》卷 1 :「一、攝取於僧，二、令僧歡喜，三、令僧安樂，四、令未信者信，五、已信者令增長，六、難調者令調順，七、慚愧者得安樂，八、斷現在有漏，九、斷未來有漏，十、正法得久住。」(CBETA 2025.R1, T22, no. 1428, p. 570c3-7)。

淨、正法久住，佛陀於是將過往十二年的習慣法，透過弟子們一次次犯錯案例，逐漸將規範明文化，成為具有罰則的成文戒律。我們可以見到戒律學處是如此一次次在「法」的引導下，依照著十句義制定出來，從「無事僧」到「廣分別說」，可以見到戒律就是如此在世間的各種事端發生才有的，也是為什麼龍樹菩薩在著作《大智度論》說：「毘尼中皆為世間事、攝眾僧故結戒，不論實相。何以故？毘尼中有人、有眾生，逐假名而結戒。」¹²

也因此，印順長老才在〈以佛法研究佛法〉中，說：「佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼『放之四海而皆準，推之百世而可行』；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就是違反了佛法——諸行無常法則的佛法。」¹³

在看待以語言文字所流布（印順長老稱之為「世諦流布」）的佛法，受無常法則影響，而佛教流傳經兩千五百餘年來，不少制度產生了改變。就以起初佛陀在鹿野苑說法並以「善來」一語歡迎新的僧眾加入，後續則許多比丘依此而得具足戒。爾後，由於僧團人數蓬勃發展，開始出現有比丘因為沒有和尚等教師的教導，導致威儀的敗壞，造成外人譏嫌，所以佛陀才制定以十位僧人、透過白四羯磨¹⁴的方式授具足戒。¹⁵至於十人僧的資格，也是日後遇上各種問題後，才開始出現相應的年資、德行等等的規定。顯見，受戒的制度並不是本來就是那樣，而是佛陀在觀察世緣之後，經慎思所做的決定。

在出家、剃度的制度流變許久的現在，對於授戒師的資格是否能夠有重新的討論？筆者以為並不是沒有。從男性剃度女性遭到譏嫌，到了佛教傳至漢地後，許多有德行的比丘高僧大德也因應時代需求而剃度女眾出家人。有

¹² 龍樹菩薩，《大智度論》卷 84 〈70 三慧品〉(CBETA 2025.R1, T25, no. 1509, p. 648b1-4)。

¹³ 印順法師，〈以佛法研究佛法〉，收錄於《以佛法研究佛法》（臺北：正聞，1992），頁 4-5。

¹⁴ 簡言之為透過四次的宣告，在後三次的羯磨徵求十人僧的共識決同意，三次無異議之後便是通過。

¹⁵ 可參考《十誦律》卷 21 〈七法中受具足戒法第一〉(CBETA 2025.R1, T23, no. 1435)。

一種論調認為男眾剃度女眾是一種歷史錯誤，應該要正本清源，恢復男女各自剃度的制度，但這種論調似乎有些偏離目前的現狀。

戒律實踐當中的性別定位

本次的剃度事件之中，竊以為要處理的問題是更為上位的問題，那就是：在現有的戒律、僧制之中，以剃度、收徒、教誡、授戒幾件事情來說，「性別」分野的意義究竟在哪？我們如果「容許」某些持律道場的法師們認為「非法」的男剃女的存在（而且這在臺灣是常態，許多長老尼都是由比丘剃度），我們又為何無法容許「女剃男」？如果說生理構造不同，無法傳授戒法，那麼在當今臺灣傳戒場中，何故女眾受戒仍受男眾指導？如同昭慧法師所說的，根本的問題還是出在「八敬法」¹⁶這個使得女眾至今仍須尊「比丘僧」為住持佛法的中心的制度，及其所深植人心的概念，許多僧信認為女眾矮人一截。

從許多人還是堅持八敬法應當要被遵行，乃至認為現今佛教界中的「倫理」不能夠將比丘僧尊於比丘尼僧倒反過來，就可以發現歷史理解和社會關懷的概念，並不是人皆有之。依照印順長老的研究，八敬法是從「比丘尼捷度」等不成文的僧伽規制所出，一開始並未被編入「波羅提木叉」這類成文

¹⁶ 以《四分律》的記載為例，此下為出自〈比丘尼捷度〉。《四分律》卷 48：「佛告阿難：『今為女人制八盡形壽不可過法，若能行者即是受戒。何等八？雖百歲比丘尼見新受戒比丘，應起迎逆禮拜與敷淨座請令坐。如此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。阿難！比丘尼不應罵詈比丘呵責，不應誹謗言破戒破見破威儀。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。阿難！比丘尼不應為比丘作舉、作憶念、作自言，不應遮他覓罪、遮說戒、遮自恣，比丘尼不應呵比丘，比丘應呵比丘尼。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。式叉摩那學戒已，從比丘僧乞受大戒。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中半月行摩那埵。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼半月從僧乞教授。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼不應在無比丘處夏安居。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼僧安居竟，應比丘僧中求三事自恣見聞疑。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。如是阿難！我今說此八不可過法，若女人能行者即是受戒。』」(CBETA 2025.R1, T22, no. 1428, p. 923a26-b19)。

的戒律學處之中。¹⁷其中印順長老認為八敬法在各部派所共許的四條——有關女眾受戒、安居、受教誡等作法需要依比丘僧團而行，這類的尊法（尊敬比丘僧的規定）應該是有以下理由：

這四項，是「尊法」的具體措施。一般比丘尼，總不免知識低、感情重、組織力差（這是古代的一般情形）。要他們遵行律制，過著集團生活，如法清淨，是有點困難的。所以制定「尊法」，尊重比丘僧，接受比丘僧的教育與監護。在比丘僧來說，這是為了比丘尼僧的和樂清淨，而負起道義上的監護義務。¹⁸

事實上，無論是從經典、律典之中，佛陀對於當時的女性出家多有疑慮，除了多次阻止姨母摩訶波闍波提與弟子阿難對於女眾出家的請求，在《中阿含經》中更是以女人有五礙、女眾出家正法少五百年等理由回絕，這是否意味著佛陀認定女性低人一等？

我們姑且不論佛陀是否曾經想過、說過、表現過對於女性的不友善，我們可以想見的是，在兩千五百餘年前的古印度，一群男性的出家眾過的是遊行諸方的乞食生活，站在多數女子仍被男性視為「財產」而普通女子百姓無法受教育與自由活動的時空——女性的低下處境在當時的各國、各文明、各宗教是有共時性的——佛陀無法當下就決定似乎是能夠理解的事情。此外，讓女性出家修行可是連其他同時期的沙門團都沒有的，佛陀讓女性出家已經是改革性的舉措，但面對強大的社會認知、社會制度，佛陀也總是觀察因緣、順應世間，做出契機的行動，吾人何嘗不將這類尊比丘、尊男眾的制度，視同一種權巧方便？這不就是所謂的「毘尼皆為世間事」嗎？

¹⁷ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》(CBETA 2025.R1, Y35, no. 33, pp. 407a15-408a13)。

¹⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》(CBETA 2025.R1, Y37, no. 35, p. 193a2-6)。



受戒儀式

(2025.05.05 拍攝於玄奘大學選佛場)

當我們現今的女性早已經有投票權近百年，當我們現今漢傳佛教已有多位於學問、於禪修、於德行多有成就的比丘尼，然而我們卻仍然要遵行那些持律法師所認定的「佛制」，覺得比丘尼在受戒這類的認證上終究是需要依附比丘，然而在傳戒上認為女性除了二部僧授戒中為比丘尼做本法上有角色外，而幾乎沒有主導身影，這絕對會是佛教發展上的一大損失。

以上相當冗長的論述，事實上可以見於昭慧法師的著作，如《律學今詮》¹⁹等等，但筆者較為不同的是，與其爭論佛說的是否，吾人希望佛教徒應該要有更多的歷史關懷與理解，如果我們設身處地去為當年尋求出家的一等王后、宮廷貴婦，乃至那些在市井中生活的出家女性著想，理解時代脈絡，我們是否更能去理解制度在該時、該地的合理性？

如果佛陀設教皆是契理又契機，又在這樣子無常、無我的世界中施設一

¹⁹ 昭慧法師，《律學今詮》（桃園：法界，1999）。

切的教法，我們是否又要阻止更多的討論可能性？我們在看待剃度收徒、傳授戒法，是看他們生理上的性別，還是看他們是否德學兼備？今天為等融法師傳戒的三師七尊證，除了本身的生理性別不是男性之外，如果要提德學、法與律的理解、戒行的完滿，究竟哪裡是不妥當的？事實上這些都是可以不斷反覆辯證與思考的問題。或許是希望更為寬廣、更為重視法、律之間的調和，乃至希望能夠更為有適應性地看待世諦流布的戒律，吾人看待戒律學所用的方法論，大概對於那些認為「佛戒不可毀」的人而言是完全不能接受的吧！也因此他們無法與我們進行求同存異的對話。

我們究竟希望留下什麼樣貌的佛教

一場女性為男性剃度、傳授出家戒法的儀式，一時炸出許多教內的「戒法堅持者」，他們以昭慧法師違反律典規制為男性剃度授具為由，號稱要「默擯」²⁰他。許多舉著「僧事僧決」與「戒幢」的居士，另一方面卻對於昭慧法師乃至其餘九位尼法師施以惡意的霸凌，吾人不解這又是何等的標準。其實，居士當然是尊重僧團內部的決策，但是不代表居士無權亦無資格評論這些事情。例如，在律典中時常有居士因為「譏嫌」、「議論」僧團之事，而讓佛陀有機會及僧制戒²¹。今日，雖大乘佛教的菩薩戒（如《梵網經菩薩戒本》）強調「不說四眾²²過」，但這與理性、適當地提出評論與意見仍是相去甚遠的。

筆者希望透過本文的討論，梳理對於佛制定的戒法的討論和改變的可能

²⁰ 此為佛教戒律中，對待破戒、破見的僧人予以不共住以及往來的措施。

²¹ 如佛陀曾因居士譏嫌有比丘為修不淨觀而自戕而制定戒律，見《四分律》卷2：「時彼園中死屍狼藉，臭處不淨，狀如塚間。時有諸居士禮拜諸寺，漸次至彼園中，見已皆共驚怪，譏嫌言：『此園中乃有是變，沙門釋子無有慈愍、共相殺害，自稱言：『我修正法。』如是何有正法共相殺害？此諸比丘，猶自相殺，況於餘人。我等自今，勿復敬奉，承事供養沙門釋子！』即告諸村邑，勿復容止往來。時諸居士見此園中，如是穢惡便不復往返。」(CBETA 2025.R1, T22, no. 1428, p. 576a14-22)。

²² 四眾為佛教的出家、在家的男性與女性的總稱。

性，最基本的在傳戒與收徒上，能夠跨越以性別為門檻，而以個人戒行、德學為資格判准。兩千年來尤其是近一百年來，女性在社會上的地位已經隨著教育的普及、對自身地位的自覺大幅提升；兩千年前，我佛釋尊在那個對於女性抱持強大惡意，乃至視女性如財物的時空下，讓女性有修道證果的機會；現在，當年的社會障礙已經漸漸被敲開，是否應該要回歸戒法制訂時的適應性，而有更多討論和可能性，這一步既然邁開就應該持續走下去。如果能夠回應時代需求，也定能使正法久住。

不過，竊以為許多人之所以無法接受其他的方法論與談論戒律的論調，除了他們不知道如果「標準不一」的話，身為出家人要如何看待「不同制度詮釋」出現的「出家人」；最重要的是，由於佛法強調由人按照「法」修道，更多人擔心的其實是新方法詮釋的戒學，究竟能不能讓他在操作下得到修行的體證？因為，這既不是「有修有證」祖師大德所背書，更不是佛典中揭示的方法學。

所以，筆者認為，佛教在未能出現互相尊重並且包容多元佛學論述、佛典經論批判學的宗教環境下，還是很難突破某些保守的界線，這也是我們需要反覆問自己的：我們究竟希望留下什麼樣貌的佛教？留待諸位思考。❶



剃度受戒典禮結束後全體合照

(2025.05.05 拍攝於玄奘大學選佛場)

【公告與剪影】

第二屆性別友善自在營公告

性別營籌委會

一、活動緣起

「性別平等」係當代社會重要價值，宗教理應引領世人走向慈悲與尊重，然而現實中，在目前的台灣社會仍有許多宗教其制度與文化充斥著對女性與 LGBTQ+ 族群的排斥與歧視。宗教不但未能堅持普世平權，反而常成為壓迫的理由與工具。

在這樣的處境中，弘誓學院於 2024 年舉辦了第一屆「性別友善自在營」，邀集來自多元宗教背景的講者與參與者，共同展開跨宗教、跨性別的深度對話。

2025 年，我們將繼續舉辦，第二屆營隊延續核心理念，期盼深化對「性別正義」的關懷，並探索宗教系統如何回應當代的平權訴求。本次活動會藉著專題演講、圓桌論壇、小組討論等方式，在營會裡共同探討「宗教與性別友善」相關三大方向：

1. 各宗教團體、政治、法制的現況探索
2. 佛耶兩教與同性婚姻的實踐經驗分享
3. 實踐性別平等之各宗教經典再詮釋

我們相信，宗教與性別不應彼此對立，而能在理解與對話中，尋求彼此支持的可能。透過三天的專題演講、論壇討論與團體交流，我們期待匯聚一群從各個視角出發、關心性別議題的多元參與者，共同思索信仰與平等的和諧交集。

二、活動資訊

活動日期：2025 年 7 月 18-20 日

活動地點：佛教弘誓學院（桃園市觀音區新富路一段 622 巷 28 號）

報名者建議年齡：16-45 歲

錄取名額：50 位

三、活動單位

補助單位：內政部

主辦單位：佛教弘誓學院、玄奘大學宗教與文化學系

協辦單位：弘誓青年會

籌辦單位：2025「性別友善自在營」籌備委員會

四、報名方式

聯繫方式：佛教弘誓學院臉書粉專、弘誓青年會臉書粉專

電話：03-4987325

電子信箱：youth.hongshi@gmail.com

【備註】本項活動雖在佛寺舉辦，但參與者宗教信仰不拘。



掃碼即可報名↑↑↑

補助單位：內政部

主辦單位：玄奘大學宗教與文化學系

佛教弘誓學院

籌辦單位：2025性別友善自在營籌備委員會

第二屆

性別友善自在營

2025.7.18~20 週五-日

要旨與目的：

本項活動秉持「性別平權」的理念，希望激發各宗教青年的改革熱情，促進宗教內部的性別友善狀況，讓女性與LGBTQ+族群，無須為了信仰而受委屈，均能得到平等的尊重，自在地享有信仰生活所帶來的身心寧靜與喜悅。

我們會藉由專題演講、圓桌論壇、小組交流等方式，在營會裡共同探討與「宗教與性別友善」相關的三大方向：

1. 各宗教團體、政治、法制的現況探究
2. 佛耶兩教與同性婚姻的實踐經驗分享
3. 實踐性別平等之各宗教經典再詮釋

資訊說明：

活動日期：民國114年7月18~20日

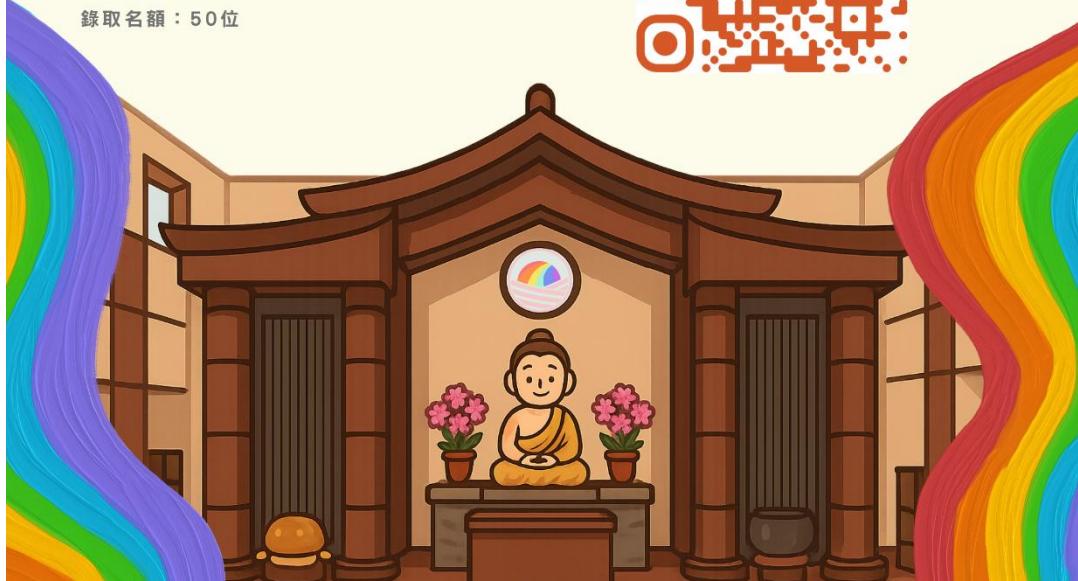
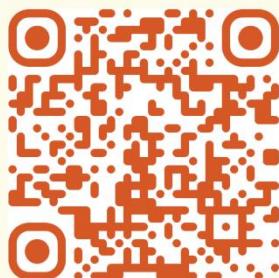
活動地點：佛教弘誓學院

(桃園市觀音區新富路一段622巷28號)

報名者年齡要求：15~45歲

錄取名額：50位

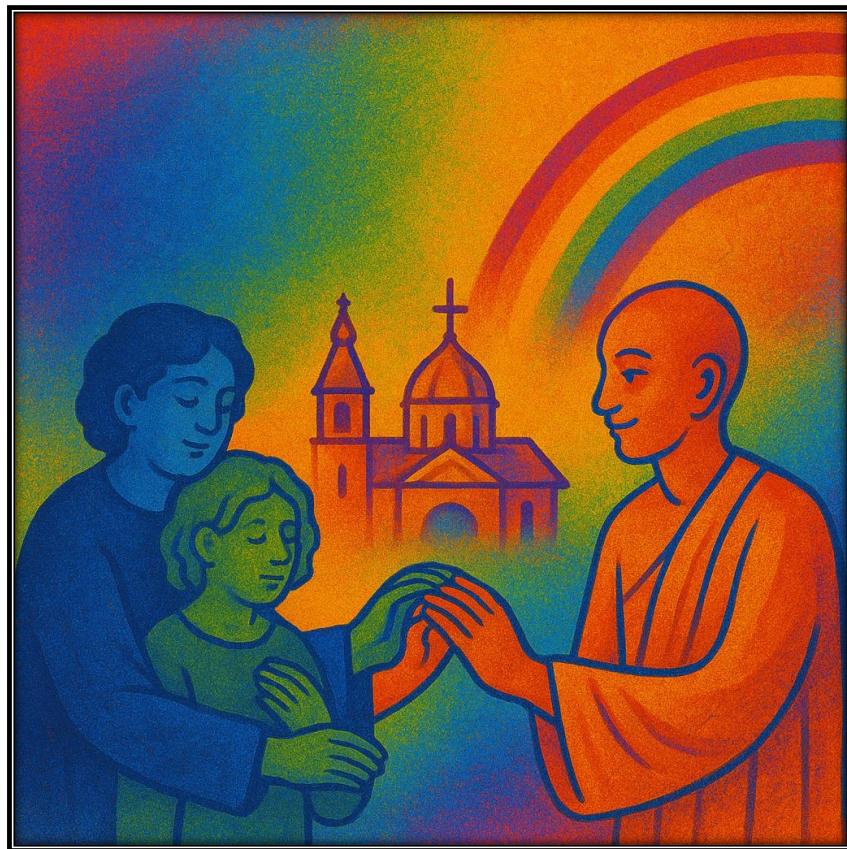
來報名～



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：「跨界的酷兒與跨宗教的友誼」



性別的界線與宗教的界線，長久以來被視為最難跨越的兩堵保守高牆。這兩道牆往往以神聖之名築起，阻絕了情感的流動、身體的親近與思想的共鳴。性別被制度化，成為順從與服膺的象徵；宗教被體制化，轉化為守門與排他的機制。然而，總有人願意冒險——他們不只是穿越界線，更是用自己的身體與生命，在斷裂之處築起一座橋梁。這些人讓我們得以重新想像：什麼是神聖？誰能詮釋？誰能在信仰裡發聲、被看見、被愛？

下一期，《無境界者》將以佛教弘誓學院舉辦的「性別友善自在營」為起點，編織出性／別與信仰之間的多重對話。我們將探討宗教傳統中酷兒信徒的處境與能動性，聆聽他們如何在修行、祈禱、團契、戒律的縫隙中，為自己找出一條靈性生路。同時，我們也將關注不同信仰社群之間的跨宗教互動——那不只是理念的對話，更是一種彼此見證與倫理承諾的實踐：當不同信仰者面對共同的性別議題，他們是否能學習彼此的語言？是否能成為彼此的幫補？

誠摯邀請您與我們一同思索：我們要如何為下一代打造一方性別友善與宗教友善的淨土？一方讓人可以安心成為自己，也願意傾聽他者的靈性棲地。讓我們一起走進這些交織著身分與信仰的故事，寫下屬於這個時代的靈性見證。

◆截稿期限：2025年07月31日

投稿類型

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

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

投稿方式

- **投稿方式**: 請掃描右方的投稿連結，或直接來信 nonchurch2025@gmail.com 投稿。
- **匿名發表**: 作品可匿名刊登，但投稿時仍須於電子郵件中附上真實姓名。首次投稿的作者請提供 **100-150** 字 的個人簡介。



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

編輯資訊

《無境界者》編輯群

主編 張辰瑋

封面設計 梁晴朗

美術編輯 梁晴朗

粉專經營 邱詠恩

文字編輯 邱詠恩

網站設計 張辰瑋

《無境界者》線上資訊

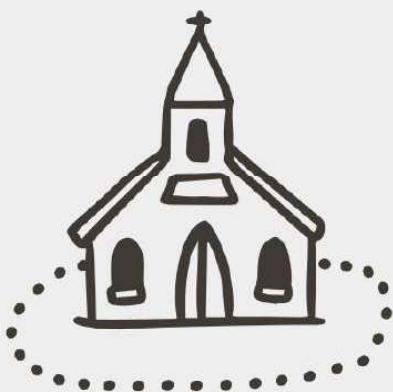
無境界者官網: nonchurch2025.byethost10.com



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



電子郵件: nonchurch2025@gmail.com



Faith Without Boundaries