



無境界者 Vol. 5
誕神者
Θεοτόκος

封面故事：她讓身體成為上主的居所

特稿專區 回應呼召的自由——路加福音中馬利亞的反覆思考與神學的邀請本質 | 劉玉雯
淺談聖公會傳統中的聖母馬利亞 | 王彥軒牧師

主題廣場 正教會對聖母的理解——在順服與承載之中，讓上帝的道成於人身
誕神者——從榮格心理學看夢境中的自性重生
尼西亞基督教的形成——基督教宗派譜系學初探（一）
神學回應啟示的使命——回應張辰瑋〈尼西亞基督教的形成〉

多元講堂 關於苦難——從渾沌到實踐的信仰之旅
權力即知識——野橄欖神學社與後現代神學（四）
話語與肉身——簡評林貝克《教義的本質》

目次

- 01 編輯室報告 | 編輯室 | pp. 4
 - 02 本期作者簡介 | 編輯室 | pp. 12
 - 03 【封面故事】她讓身體成為上主的居所 | 奧斯定 | pp. 15
-

特稿專區

- 04 【專題文章】回應呼召的自由
 - 路加福音中馬利亞的反覆思考與神學的邀請本質 | 劉玉雯 | pp. 17
 - 05 【專題文章】淺談聖公會傳統中的聖母馬利亞—— | 王彥軒牧師 | pp. 26
-

主題廣場

- 06 【專題文章】正教會對聖母的理解
 - 在順服與承載之中，讓上帝的道成於人身 | 奧斯定 | pp. 31
- 07 【生命故事】誕神者
 - 從榮格心理學看夢境中的自性重生 | 張辰瑋 | pp. 36
- 08 【生命故事】我的大公派史
 - 我的信仰史（四） | 張辰瑋 | pp. 40

09 【專題文章】尼西亞基督教的形成

——基督教宗教宗派譜系學初探（一） | 張辰瑋 | pp. 55

10 【評論與回應】神學回應啟示的使命

——回應張辰瑋〈尼西亞基督教的形成〉 | 奧斯定 | pp. 73

多元講堂

11 【專題文章】關於苦難

——從混沌到實踐的信仰之旅 | 毛毛 | pp. 79

12 【公告與剪影】權力即知識

——野橄欖神學社與後現代神學（四） | 金子煥 | pp. 82

13 【評論與回應】話語與肉身

——簡評林貝克《教義的本質》 | 張辰瑋 | pp. 90

14 投稿資訊 / 下期主題 | pp. 108

15 編輯資訊 / 訂閱資訊 | pp. 112

編輯室報告

主編 張辰璋

2025.10.26

我們稱頌妳的確合宜，誕神者啊——永蒙祝福、至潔至貞的童貞女，我們的上主之母。妳比革魯賓更尊榮，比撒拉芬更榮耀；妳在毫無玷污之中，生出了上帝之道。真實的誕神者啊，我們頌揚妳！¹

——正教會〈誕神者頌〉 (*Hymn to the Theotokos*)

刊務報告 | 讀者捐獻、網站改版、新粉專上架

從上一期開始，《無境界者》陸續收到多位讀者的贊助與回饋，特別感謝佛教弘誓學院性別友善自在營的大方支持，贊助了本刊 18,800 元的影印費用。雜誌自創刊以來，主要支出包括：獨立網域的租賃與維護、少量紙本印製與寄送給特邀作者及相關機構的費用。未來若要長期維持營運，我們也將逐步設立部分編輯與邀稿費用，使刊物能夠在穩定的基礎上持續成長。所有帳目將如往例，公開刊登於每期末的編輯資訊中，感謝大家的信任與陪伴。

值得一提的是，自 9 月起，本刊網站正式完成改版，現在無論使用手機或平板都能流暢閱讀，以期能更符合現代讀者的閱讀習慣。同時，從本期開

¹ 革魯賓（Cherub）新教譯「基路伯」，撒拉芬（Seraphim）新教譯「撒拉弗」，皆是聖經所提到重要的天使長。

始，我們也新創了《無境界者》的 Instagram 與 Threads 粉絲專頁，期望能透過更多元的媒介，與不同領域的讀者及社群建立連結。歡迎各位舊雨新知前來關注、分享，讓思想與信仰的對話能在不同平台上持續延展。²

每一次的更新與改版，都是為了讓這本雜誌更貼近讀者、並延續我們的初衷——在語言、思想與行動的交界處，尋找自由與共在的可能。

本期主題：「誕神者」



² 粉專連結請參考本期「編輯資訊」，頁 112。

在基督宗教的歷史中，耶穌的母親瑪利亞擁有一個獨特而深遠的象徵地位。³公元 431 年，以弗所大公會議正式承認早期信徒長久以來對瑪利亞的稱呼——「誕神者」（希臘文：Θεοτόκος），⁴這個稱號被視為捍衛「基督自受胎起即具完全神性」的信仰核心，也使瑪利亞成為承載神人合一奧秘的象徵。然而，這場會議同時也揭開了東方亞述教會分裂的序幕，顯示「誕神者」不僅是一個神學名詞，更是一場歷史與信仰的分水嶺。

當近一千六百年後的今日，當代信徒與思想者又該如何重新思考瑪利亞的形象、教會當中的女性象徵、又該如何看待基督教兩千年來所留下來的教會傳統？若從心理學象徵的角度來看，「誕神者」的神話也象徵著人類內在面對神聖時的創生能力——那是一種能將超越性的經驗轉化為人間可感之愛的能力。

本期《無境界者》以「誕神者」為題，嘗試開啟一次從陰性與母性出發的神學探險。我們希望在傳統與現代之間，探索新的詮釋空間——無教會主義是否意味著要與歷史決裂？或者，它是否能讓我們以更自由、更開放的心態，重新擁抱教會傳統？

我們邀請讀者一同參與這場思想與靈性的旅程，在聆聽古老呼聲的同時，也讓自己成為那個「懷抱神」的存在者——讓我們在人性的裂縫之中，重新誕生出神聖的可能。

³ 耶穌的母親 *María* 在新教的聖經合和本中譯「馬利亞」，天主教思高本聖經則譯「瑪利亞」，2015 年兩教共同出版的「四福音書共同譯本」協調譯為「瑪利亞」，因此編輯室主要會使用「瑪利亞」來稱呼，但不同作者會因各自不同的教會傳統而使用各自的翻譯。

⁴ Θεοτόκος 意為「生產上帝下的人」或「懷抱上帝的人」，英文譯為「Mother of God」，因此中文天主教或新教圈譯為「天主之母」、「上帝之母」，正教會則按希臘文原意譯為「誕神者」。

特稿專區 | 瑪利亞的回應與教會傳統中的聖母

本期的兩篇特稿文章，從不同信仰與神學視角，帶領我們重新考「瑪利亞」的角色在神學與教會中所代表的意涵。瑪利亞不僅是耶穌的母親，更象徵著人類對神聖邀請的回應，以及教會在歷史中思索「道成肉身」奧祕的智慧。

- 劉玉雯在〈回應呼召的自由〉中，從《路加福音》出發，結合女性神學的視野，指出聖母領報時並非被動的順服者，而是一位「在反覆思考中做出自由選擇」的信仰主體。這篇文章邀請我們重新理解呼召，是一場關於愛的對話，關於自由、受造與創造的相遇。
- 王彥軒牧師在〈淺談聖公會傳統中的聖母馬利亞〉中，則從教會史與禮儀傳統的角度，回顧聖公會如何在宗教改革後，重新找到對馬利亞的平衡位置。並指出聖公會以「中庸之道」(Via Media) 的精神，讓馬利亞的身影持續在教會中見證著信仰的溫柔與張力。

兩篇文章遙相呼應：一篇描繪瑪利亞的對呼召的回應，一篇呈現教會傳統對瑪利亞的認識。無論是個體的回應，或群體的傳承，誕神者的象徵都提醒我們——上帝的臨在，是在人們的「回應」中被孕育，並在謙卑的人性中化為榮耀。

主題廣場（一） | 誕神者之夢與大公教會的召喚

本期的前三篇主題文章，從三個不同的面向——正教對聖母的神學詮釋、榮格的心理象徵，以及當代信徒的大公實踐——共同展開對教會傳統的省思。從東方正教的靈修脈絡，到現代心理學的象徵分析，再到個人信仰的歷史敘事，這三篇作品在不同語境中回應著同一個主題：上帝如何在人的生

命中誕生。

- 奧斯定於〈正教會對聖母的理解〉中，以正教會的靈修與聖像神學為基礎，描繪誕神者瑪利亞作為「盛裝寶貝的瓦器」的形象。她以順服與承載，使上帝的道在肉身中成形。此文引領讀者進入正教會的敬拜與祈禱傳統，提醒我們：信仰不只是理智的信念，更是讓上帝的話在生命中「受孕、成長、誕生」的奧祕歷程。
- 張辰瑋於〈誕神者〉中，透過榮格心理學的視角，重讀自己在失戀後的一場夢——一名少年懷孕、生下微小的嬰孩，而嬰孩長大成為基督。作者指出，生命的破碎亦能化為孕育的子宮，夢中誕神者的意象遂轉化為「靈魂重生」的象徵，展現出生命的痛苦如何成為重生的契機。
- 張辰瑋在〈我的大公派史〉中，則以自傳性的筆觸回望自己從福音派走向大公派的信仰旅程，記錄他如何在各教會傳統之間穿梭，尋找那被歷史遺忘的「大公教會」，見證一位當代青年如何在歷史與信仰的縫隙中重尋「大公」的靈魂。

這三篇文章彼此交織：一篇揭示誕神者的神學深度，一篇展現誕神者的心理隱喻，一篇則描繪追尋教會大公性的歷程。它們共同訴說著同一個信仰訊息——上帝並非只降臨於某個時代或群體之中，而是讓傳統在每一顆願意開啟的心靈裡，不斷重生與更新。

主題廣場（二） | 正統與自由之間

本期主題廣場的後兩篇文章，將視野從個人經驗與象徵層面，延伸至整個教會史的宏觀視野。從尼西亞大公會議的歷史回望，到當代信仰者對正統與異端的省思，兩篇文章共同探問：在經過了兩千年歷史與神學的紛擾，信仰如何在權力、啟示與自由之間維持平衡？

- 張辰瑋在〈尼西亞基督教的形成〉中，以「宗派譜系學」為方法，嘗試以文化演化的角度重新理解基督宗教的正統化過程。文中揭示了正統形成的多層結構——它既是帝國的整合策略，也是信仰群體為保存核心真理所展開的思想奮戰。
- 奧斯定在〈神學回應啟示的使命〉中，以東正教信徒的身份，對張辰瑋的文章提出回應。他肯定譜系學的歷史洞見，同時提醒我們：若僅以文化演化理解信仰，將可能忽略神學的核心使命——回應上帝的啟示。奧斯定指出，「無境界」並非「無中心」，真正的自由來自在界線中尋得基督為核心的平衡。

兩篇文章一前一後，形成了思想的鏡像：前者以歷史的縱深揭示正統的形成，後者以信仰的使命回應啟示的呼喚。當我們在 1700 年後回望尼西亞會議，不僅看到正統化的歷史，也看到信仰者在歷史裂縫中持續追問的靈魂——那是既不逃避權力，也不放棄真理的自由之路。

多元講堂 | 知識與肉身——信仰的多重生成途徑

本期多元講堂收錄三篇風格主題迥異的文章，從個人信仰經驗到權力批判、再到神學方法論的反思，展現出信仰如何在多元語境中被重新理解與生成。這三篇作品共同指出，信仰並非被動的接受體系，而是一種在混沌、權力與語言之中不斷重生的行動。

- 毛毛在〈關於苦難〉中，從思考天災以及與牧者對談為起點，思索人類如何在混沌與苦難中尋得信仰的秩序。文章指出，若混亂才是世界的原初狀態，那麼信仰的任務並非消滅混亂，而是學習在其中縫合、行動、並見證神聖的臨在。

- 金子煥在〈權力即知識〉中，藉由《來自新世界》的小說文本，揭示權力與知識如何互為生成。他指出，現代社會中的教育、宗教與信仰體系，其實都在重複「以知識為名的治理」。然而傅柯的洞見不在於否定知識，而是提醒我們警覺——知識從來不是中立的。當我們說「這是真理」時，也在決定誰能發聲。
- 張辰瑋在〈話語與肉身〉中，以林貝克的《教義的本質》為核心，探討後自由主義神學的「語言—文化論」，並從後現代身體經驗的角度對其提出批判。文章主張，語言固然構成信仰的秩序，但「道成肉身」的信仰核心提醒我們：話語若失去肉身，神學就失去靈魂。作者指出，未來的神學方法必須結合「語言的規則」與「肉身的經驗」，才能真正回應後現代的處境。

這三篇文章構成了一個思想的三角形：苦難讓信仰回到人性的根基，權力讓我們意識到知識的界線，而語言則引導神學重新尋找肉身的意義。當信仰在這三個向度中穿梭，它不再只是歷史或理論的討論，而是在思想、身體與行動中，使神聖不斷在我們之間成為肉身。

小結 | 讓那真光在我們之中誕生

從古老的大公會議到今日的無教會，從瑪利亞的甘願順服到今日信徒的自由回應，歷史不斷重演同一個問題：神如何在人的世界中誕生？這並非只是一段神學史的回顧，而是屬於每個世代、每個信仰者的呼召。

本期《無境界者》以「誕神者」為題，邀請不同背景的作者——從教會的信仰者、心理學的觀察者、歷史學者、到青年信仰行動者——共同探問神如何在語言、身體、權力與歷史之中顯現。有人在順服中看見恩典，有人在夢境裡懷抱神性，有人從廢墟思索信仰的堅韌，也有人在權力與知識的交錯

中，重新定義何謂自由。這些思索並非要給出結論，而是提醒我們：神學的生成從來不在答案之中，而在於願意承載問題本身的心靈。

「誕神者」不僅是瑪利亞的尊稱，更是人類存在的一種姿態——在有限中開啟無限，在脆弱中孕育神聖，讓神在我們的語言中說話，在我們的身體中居住，在我們的行動中被看見。

當世界仍在動盪與分裂之中，也許每個願意傾聽、思辨與相愛的人，都是一位誕神者。願我們都能在自己的生活裡，繼續練習那句古老的回應——「願照祢的話成就在我身上。」（路 1:38）

本期作者簡介

☆本期特邀作者

	<p>劉玉雯 長老教會會友，畢業於國立成功大學外國語文研究所、臺南神學院，曾任國立臺灣文學館專案助理，現為南神推廣教育講師、臨安教會信息講員、自媒體工作者。</p>
	<p>王彥軒牧師 現任台灣聖公會牧師，在新竹植堂、牧會。大學在公館唸社工系和人類學系，然後到倫敦待了一年，在 KCL 探索基督教與藝術這個領域，最後進入台灣聖公會三一書院就讀，畢業後開始了牧職生涯。</p>

◇本期專欄作者



奧斯定

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



張辰瑋

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



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。



金子煥

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

(作者依照文章先後順序排列)

【封面故事】

她讓身體成為上主的居所

奧斯定

網路圖片¹



¹ <http://www.parrocchiasantagata.org>, CC0, via Wikimedia Commons.

「誕神者」（*Theotokos*）這個稱號，最早可追溯至公元二世紀末至三世紀中葉。依現有考古與文獻證據，當時的教會已以此尊稱耶穌的母親瑪利亞。到了主後 431 年的以弗所大公會議，教會正式宣認這一稱號，確認其符合正統信仰。許多人（包括曾經的我在內）會納悶：為何圍繞「誕神者」的爭議被歸為「基督論」問題，而非「聖母論」？原來，「誕神者」這一稱號所宣告的核心，不在於瑪利亞本身，而在於基督的本性——祂在母腹之中，就已是完全的神。

儘管「誕神者」之爭的焦點是基督，這位被稱為誕神者的女子，卻因甘願讓自己的身體成為上主的居所，而蒙受教會千古的頌讚。在教會的記憶中，她的使命是顯揚上主，而非高舉自己；她以沉默的承載，代替言語的宣告。正教會的〈基督誕生聖像〉正深刻表達了這一點。整幅畫的焦點在基督：祂身上纏裹的白布與身後的黑暗洞穴，讓人遙想祂未來的受難與復活——聖誕、受難、復活三者在此交織成救恩的奧祕。誕神者與聖約瑟只是守護在旁的見證者，安靜卻堅定地守望著救主的降生。

誕神者所披的紅與藍兩色袍衣，象徵人性與神性。她不僅是道成肉身的見證人，更是神人二性完美協作的化身——讓上帝的旨意在血肉之軀中成全。 

【專題文章】

回應呼召的自由

——路加福音中馬利亞的反覆思考與神學的邀請本質

劉玉雯

長老教會會友

※關鍵字：女性神學、Catherine Keller、馬利亞

聖母領報的神學反思

「誕神者」（Theotokos）這一稱號，不僅是早期基督教會對聖母馬利亞的尊稱，更深刻地揭示了女性在神聖救恩歷史中所承擔的獨特角色。在《路加福音》的敘事中，馬利亞並非僅僅是被動順服的女性形象，而是一位在面臨神聖呼召時，經歷深刻掙扎的尋道者。

路加福音中天使向馬利亞的「報佳音」，長久以來在神學詮釋上引發深刻的張力。傳統詮釋往往將馬利亞定位為被動的接受者，彷彿她在這場神聖的相遇中毫無選擇餘地，只能順服於天使片面的宣告。然而，當我們重新檢視經文本身，特別是路加福音一章 28-29 節所記載的「馬利亞因這話就很驚慌，又反覆思考這樣問候是甚麼意思。」我們發現了一個截然不同的圖像：一個具有能動性、在掙扎中做出自由選擇的女性。

這種詮釋轉變不僅重新定義了馬利亞的角色，更深刻地揭示了神學本身的本質。正如凱薩琳・凱勒（Catherine Keller）在其著作《不可能之雲》

(*Cloud of the Impossible*) 中所論述，神學 (theology) 實質上是一種勸說 (persuasion)、一種言說 (speaking)、一種溝通 (communication) 的行為。這個理解框架為我們重新詮釋馬利亞與天使的相遇提供了重要的神學基礎：**上帝的啟示不是強制性的獨白，而是邀請性的對話。**

這個理解根源於她對否定神學傳統的深刻分析，特別是她對神學作為「theopoiesis」—「神聖言說」作為「神聖建構」的概念化。凱勒指出，神學的本質不是作為某個實體的鏡像反映，而是作為「奧祕般的共同建構」(**enigmatic coconstructions**)。

這種神學理解，將啟示重新定義為一種「邀請」的對話過程，而非單向度的命令。正如凱勒所強調的：「告白我們的無知，遠非使話語沉默，而是用一種另類的認知來使它複雜化。」這種「告白」本身就是「與這位未知神性的關係語言」。在這個框架中，否定神學 (**apophasis**) 並不意味著對神聖的徹底否定，而是「一種話語，其中任何單一命題都被承認為是歪曲的、物化的。它是一種雙重命題的話語，其中意義是通過言說與不言說之間的張力而產生的。」

這種神學作為勸說與溝通的理解，重構了我們對神聖啟示的認知。它不再是來自專制父權的律令，而是來自那位能夠通過對上帝懷著歡迎態度的人，來同工的邀請。正是在這種「邀請」中，馬利亞的「反覆思考」才真正展現出其作為自由選擇的深刻意涵。

當天使向馬利亞問安時，她的第一個反應也是「十分驚惶不安」（路1:29）。希臘原文 *dietarachthe*，顯示她的內心情緒有相當大的震盪、騷動、深深的恐懼與困惑。接著她又「反覆思考」。路加福音的「反覆思考」（希臘文 *dialogizomai*）一詞，其字根與「對話」（*dialogue*）相同，蘊含著議論、爭執、思索的豐富意涵。這個詞彙的使用極其精準，它描繪了馬利亞內心的「天人交戰」—一個複雜的內在對話過程，其中包含了懷疑、恐懼、信任與順服的多重情感與理性考量。

在西方藝術傳統中，「聖母領報」（Annunciation）的主題作品往往描繪馬利亞手持書卷或立於讀經台旁。這個藝術傳統把握了馬利亞故事的深層意涵：她並非一無所知的少女，而是一位熟悉信仰傳統的女性，能夠在面臨神聖呼召時，運用其信仰智慧，進行深刻的反思與判斷。

馬利亞的「反覆思考」，實際上是一個信仰詮釋學的過程。她需要將突如其來的天使問安，置於她所熟悉的信仰長河中進行理解——從亞伯拉罕的信心跳躍，到撒拉的懷疑與恐懼，再到眾先知面對神聖呼召時的回應。這種思考不是被動的接受，而是主動的詮釋，是在信仰長河的光暉下，對現在處境的理解與回應。



達文西所繪的《聖母領報》油畫
(收藏於義大利佛羅倫斯烏菲茲美術館)

(圖片來源：維基圖庫)

亞伯拉罕典範：面對陌生他者的抉擇

馬利亞的故事與亞伯拉罕在幔利橡樹下迎接三位陌生人的經歷，形成了深刻的對話關係。這兩個敘事都涉及面對「陌生他者」時的根本抉擇：是採取防備的敵意（hostility），還是展現開放的善意（hospitality）？

在拉丁文中，主人（host）、敵意（hostility）、客人（guest）與善意（hospitality）都源自同一個字根「*hospes*」。這個語言學的巧合，揭示了人類存在的根本處境：每一次與他者的相遇都是一個抉擇的時刻（*kairos*），我們必須在開放與封閉、信任與懷疑之間做出決定。

亞伯拉罕選擇了善意的接待，跑去迎接那三人，為他們洗腳，準備食物招待他們。這種善意催逼出「我」的「更多可能」——更多的食物、更多的慷慨、更深的關愛。這正是信仰的本質：一個充滿風險的賭注，賭上一種「開放性」，賭上一種對生命豐沛性的潛能。

馬利亞面對天使時，實際上面臨著同樣的抉擇。天使代表著完全的「陌生他者」，是超越馬利亞經驗範疇的存在。她可以選擇拒絕這個陌生的闖入者，也可以選擇對之開放。而她的「反覆思考」正是這個抉擇過程的內在展現。

神學作為邀請：溝通性的啟示

當代女性主義神學家戴安娜·海斯（Diana Hayes）將馬利亞的回應，描述為展現了「令人震驚的權威」（outrageous authority）。這種權威不是來自於社會地位或宗教權力，而是來自於她作為自由個體所擁有的回應能力。加百列直接對她說話，「沒有通過她的父親或未婚夫的中介」，這是一個「雙方都參與的對話」。

這種理解揭示了神學啟示的溝通性本質。正如上述凱勒所強調的，「神

學實質上是一種勸說、一種言說、一種溝通的行為」。上帝的啟示不是單向度的命令，而是邀請性的溝通。加百列「不是在傳達來自專制族長的律令，而是來自一位能夠通過那些對上帝抱持開放態度的人，來同工的那位的邀請」。

這種邀請性的啟示，意味著上帝的能力（power）需要馬利亞的接納性（receptivity）才能實現超驗性的旨意。就如同耶穌邀請門徒，但不能強迫任何人跟隨祂一樣；上帝的能力也需要人類的自由回應，才能發揮作用。這不是上帝能力的限制，而是愛的本質使然——真正的愛不是強迫，只能邀請。

驚惶不安，反覆思考，是路加讓我們看到馬利亞在這個被問安的過程中，在信仰上擁有的自由——懷疑的自由、不安的自由、不確定的自由、思考的自由。在經過這樣的掙扎後，而不僅僅只是單純的「順服」，她才成為了願意讓出「空」的容器（子宮）；讓不可能成為可能，成為讓「新」有機會誕生的容器。因此，她的「信仰跳躍」，讓她躍身加入亞伯拉罕的信仰長河之中。

我不說信仰「傳統」，因為她縱身投入的，並不是僵化或死掉的「傳統」，而是一條流動著活水的河流，不斷滋養新生命的河流。也就是這一躍，使得「她」成為了「那位馬利亞」，耶穌的母親，成為一名先知，信仰的標竿。

「不可思議」的空間：創造與接受的辯證

馬利亞的懷孕象徵著「不可思議」事件的發生——新生命從「空」中被孕育出來。這個「空」不是虛無，而是一種創造性的開放空間，一個讓新可能性得以誕生的「容器」。正如創世記中上帝從「空虛」中創造出豐富的宇宙，馬利亞的子宮作為「容器」，回應了神在創世時所展現的特質：開放、充滿善意、愛的滿盈。

但讓「不可思議」得以發生的關鍵是「空」的狀態。只有從「空」中，「新的那個」才有辦法被孕育。這個「空」不是消極的虛無，而是積極的開放性—對未知的開放，對可能性的開放，對他者的開放。

馬利亞的「反覆思考」正是這種「空」的表現。她沒有立即接受，也沒有立即拒絕，而是在這個開放的空間中進行深刻的思考與掙扎。這個過程本身就是自由的證明—「懷疑的自由、不安的自由、不確定的自由、思考的自由」。

否定神學的自由空間：可能性的神學

尼古拉・庫薩（Nicholas of Cusa）的否定神學為理解馬利亞的自由選擇提供了重要的神學框架。庫薩強調，上帝是「可能性本身」（*posse ipsum*）——不是那位強制性地決定一切的全能者，而是那位使一切成為可能的能力。

在庫薩的神學中，上帝不是全能全知（omnipotent），不是「使事情發生」的那位，而是「使事情成為可能」（omni-potentiality）的那位。祂不直接干預世界的進程，而是通過開放無限的可能性來邀請受造物的參與。這種神學理解為人類的自由選擇開闢了真正的空間——不是在上帝的全知全能之外尋找自由的縫隙，而是理解「自由」就是上帝的恩賜。

馬利亞面對天使的邀請時，她所經歷的正是這種可能性的神學。天使的宣告不是既定命運的通知，而是可能性的開啟。馬利亞需要在這個可能性空間中做出自己的選擇，而她的選擇本身就參與了神聖創造的過程。

馬利亞的回應「願意照你的话實現在我身上」，不僅是對神聖邀請的接受，更是對創造過程的參與。她的選擇使得道成肉身成為可能，她的自由回應參與了救贖歷史的展開。這不是被動的工具性參與，而是主動的創造性參與。

這種參與性的創造理解呼應了當代過程神學的洞察。上帝與世界處於相互影響的關係中，上帝在受造物的回應中實現祂自己的可能性。馬利亞的故事正是這種神聖一人類合作關係的典型範例。

馬利亞的故事對當代神學具有重要的啟發意義。在一個強調個人自由選擇的時代，馬利亞的經歷，證明了真正的自由不是沒有約束的任意妄為，而是在深刻的思考與掙扎中做出負責任的選擇。她的「反覆思考」為當代信仰者提供了重要的模範：面對神聖的呼召時，我們不需要立即給出答案，而是可以——甚至應該——進入深刻的思考與對話過程。懷疑不是信仰的敵人，而是信仰成熟的必經之路。

同時，馬利亞的故事也為女性在宗教傳統中的角色提供了新的詮釋空間。她不再是被動的接受者或單純的順服者，而是具有能動性的信仰主體，能夠在與神聖他者的對話中展現智慧與勇氣。



聖母訪親：馬利亞訪問以利沙伯
(位於法國蓬圖瓦茲主教座堂的彩色玻璃畫)

(圖片來源：維基圖庫)

結語：邀請性的神學與希望的可能性

路加福音中馬利亞的故事，揭示了神學的邀請性本質。上帝不是那位強制性地決定一切的統治者，而是那位充滿耐心地等待我們回應的邀請者。這種邀請性的神學為當代信仰開闢了希望的空間。**在一個充滿不確定性的時代，我們不需要尋求絕對的確定性，而是可以在「不可能之雲」裡找到新的可能性。**正如馬利亞在面對不可思議的邀請時最終選擇了信任，我們也可以在面對未知的未來時選擇開放與盼望。

馬利亞作為誕神者的意義不在於強化傳統的女性角色期待，而在於揭示女性如何成為神聖歷史的主動參與者。馬利亞的「反覆思考」提醒我們，信仰不是盲目的順服，而是在深刻的思考與掙扎中做出的自由選擇。這種選擇不是一次性的決定，而是需要在生命的每個階段重新審視與確認的持續過程。在這個過程中，我們不僅成為神聖邀請的回應者，也成為上帝在世界中工作的合作夥伴。

孕育的象徵意義遠超過生物學層面的生育。在現代處境中，女性的「孕育」可以是思想的創新、社會的改革、文化的轉化。**每個人都可能成為某種意義上的「誕神者」——孕育出新的可能性、新的價值觀、新的社會關係。**無論是否有生育經驗，每一位女性都擁有孕育新生命——無論是字面意義或象徵意義——的潛能與使命。馬利亞所孕育的不僅是救世主，更是一種朝往上帝國的新秩序的可能性。這種連結提醒我們，女性的身心靈經驗與社會正義議題密不可分。

馬利亞的故事永遠提醒我們，最深刻的信仰回應往往誕生於最誠實的掙扎之中。正是在這種邀請與回應的動態關係中，神學的真正意義得以彰顯：它不是關於上帝的抽象知識，而是與上帝的活潑對話；不是獨白式的宣告，而是溝通性的邀請。❸

參考書目：

- Keller, Catherine. *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Reid, Barbara E., and Shelly Matthews. *Luke 1–9. Vol. 43. Wisdom Commentary Series*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2021.

【專題文章】

淺談聖公會傳統中的聖母馬利亞

王彥軒

聖公會牧師

※關鍵字：聖公會、聖母、馬利亞

前言

記得在我國中時在一個課堂上，有位老師教我們如何分辨天主教和基督教：「拜爸爸的是基督教，拜媽媽的是天主教。」老師當然不是基督徒，而當時的我作為矇矇懂懂的浸信會基督徒，也覺得沒有什麼不對。

一直以來，聖母馬利亞被當作是分別基督教與天主教（和東正教）的一項標誌，一方極力地推崇她，一方則極力地將她排除在信仰生活之外。我自己也曾如此看待聖母，直到我發現，原來關於聖母，不是只有非黑即白的對立，還有另外一種途徑。

聖公會的中庸之道

聖公會（Anglican / Episcopal Church）源自十六世紀的英國國教（Church of England），許多人將她的建立歸因於英王亨利八世的婚姻問題；雖然那確實是一個關鍵點，卻也是在大時代的氛圍中，順勢產生的結果。

正因為如此，聖公會的信仰不是以信條為依歸，而是要將廣大的英格蘭群眾連結在一起，尋找大家在信仰上「共同」（**Common**）的事物。在宗教改革百家爭鳴的時代，這共同的事物顯然不是信條；當時的英國國教認為，這共同的事物是祈禱與敬拜。

規範崇拜禮儀的《公禱書》（*Book of Common Prayer*）於是成為將聖公會基督徒連結在一起的方式；不同的聖公會信徒對教義或許會有不同的見解，但仍然用相同的方式來祈禱與敬拜。

在歷史的發展中，聖公會時常在新教與天主教之間擺盪，但為了讓所有基督徒都能在教會內有自己的位置，聖公會發展出**中庸之道**（**Via Media**）的精神，盡可能包容不同的神學立場；而在這當中，亦產生了對於聖母馬利亞角色的一種見解。

聖公會傳統中的聖母馬利亞

在早期的公禱書中，我們可以看到很明顯的宗教改革精神，特別是對於聖母的敬禮幾乎不復存在；但「幾乎」的意思是，還保有一些。這裡可以看見聖公會的中庸之道：在教會年曆上，雖然刪除了聖母敬禮的禮文，但是仍然保留聖母的節慶，但那些節慶屬於「黑字」（black letter）——也就是說，並不是主要且必須慶祝的節日，且也沒有提供相應的禮文。¹

聖公會對於聖母敬禮的一個大轉捩點，莫過於 19 世紀中的牛津運動（Oxford Movement）了。其實在此之前，聖公會已存在「高派」（High Church）及「低派」（Low Church）的分別，前者很樂意敬禮聖母馬利亞，但通常不是用公開的禮拜儀式，而是私人的詩詞或是禱文——有別於公禱，因此可以被容許。

¹ Roger Greenacre, *Maiden, Mother & Queen: Mary in the Anglican Tradition* (Norwich: Canterbury Press, 2013), pp. 160-161.

牛津運動為聖公會帶來信仰的更新，讓萎靡不振的國家教會，從教會的傳統中找回信仰的熱忱。受此運動影響，在聖公會內出現了「安立甘大公派」（**Anglo-Catholic**），他們與過去的高派聖公會類似，對於禮儀、教制、傳統等頗有興趣。但他們已不願視聖公會為新教的一個支派，乃是更強調教會的大公（**Catholic**）本質。

於是，聖公會的安立甘大公派堂區，開始出現更正式的聖母敬禮，這包括誦念聖母經等請求聖母轉禱的實踐。甚至，早在宗教改革時期就被破壞的沃辛漢聖母朝聖地（Shrine of Our Lady of Walsingham），也被重新建立了起來。

如今，在許多聖公會的堂區，很容易可以看見聖母馬利亞的聖像畫或態像；雖然不見得所有人都會同意請她轉禱的做法。根據普世聖公宗 1958 年的蘭柏會議（Lambeth Conference），聖公會對於聖徒的觀念是「尊榮但不請求代禱」。²因此，即使安立甘大公派的堂區都有請求聖母轉禱的實踐，但這始終沒有正式收錄在公禱書當中。聖公會內還存在低派或是福音派，因此請求聖母轉禱的做法並非「共同的事物」。聖公會的聖母敬禮的公約數，就是慶祝她的聖日，並在禮儀中紀念她。

不過，由於聖公會開始更多注意到聖母的角色，在 2004 年時，聖公宗與羅馬天主教國際委員會（Anglican-Roman Catholic International Commission）產出了一篇文件〈馬利亞——在基督裏的恩典與盼望〉（*Mary: Grace and Hope in Christ*），顯示兩宗派開始就此進行的對話。雙方代表在文件中針對聖經、教會傳統以及教會生活中的聖母角色進行對話，嘗試找到在雙方的神學中都可以接受的方式，同時也承認無法跨越的鴻溝。這份文件雖然尚未獲得兩教派正式的接納成為官方文件，但卻提供一個思考聖母的角度。

² Roger Greenacre, *Maiden, Mother & Queen: Mary in the Anglican Tradition*, pp. 173.

該文件可以總結為以下六點：

- (一) 對聖母角色的詮釋不能混淆基督作為唯一的中保；
- (二) 聖母的角色一定要連結於基督論和教會論；
- (三) 尊榮聖母為上帝之母 (*Theotokos / Mother of God*) 並慶祝她的節日是合宜的；
- (四) 上帝預備馬利亞作基督的母親、救贖她，並接她到榮耀裡；
- (五) 聖母是信徒的榜樣；
- (六) 聖母是教會的先知性角色。³

結語

聖公會承認馬利亞在救恩史中獨特的地位，因著她作為救主耶穌基督的母親而尊敬她。然而，經過宗教改革的洗禮，聖公會也意識到，原本她因著聖子而分享的光榮，也有可能蓋過聖子本身的光榮。

中庸之道的精神，引導聖公會發展出溫和的聖母敬禮；馬利亞在聖公會的信仰生活中隨處可見，但卻沒有處於最顯著的位置。聖公會基督徒喜歡在晚禱禮拜時吟唱尊主頌，與聖母分享救恩的喜悅；而在聖餐禮拜中，當提到道成肉身的奧蹟時，一定要提說馬利亞，因為正是她將聖子誕降於世。

最後，謹以公禱書中，童貞女聖馬利亞日的祝文 (Collect) 作結：「上帝阿，祢親自揀選蒙福的童貞女馬利亞，成為道成肉身聖子的母親；我們既蒙聖子的寶血所救贖，求主使我們也能與聖母同享主永恆國度的榮耀；這都是靠著我們的主耶穌基督，聖子和聖父、聖靈，三位一體的主，一同永生，一同掌權，惟一上帝，永世無盡。阿們。」⁴ 

³ 聖公宗與羅馬天主教國際委員會，《馬利亞：在基督裏的恩典與盼望》(香港：宗教教育中心，2013年)，頁83-84。

⁴ 台灣聖公會，《公禱書》(台北：財團法人台灣聖公會，2010年)，頁157。



All Saints' Margaret Street, London 的聖母像

(2020.03.03 拍攝於倫敦)

參考資料：

- 台灣聖公會，《公禱書》。台北：財團法人台灣聖公會，2010 年。
- 聖公宗與羅馬天主教國際委員會，《馬利亞：在基督裏的恩典與盼望》。香港：宗教教育中心，2013 年。
- Greenacre, Roger. *Maiden, Mother & Queen: Mary in the Anglican Tradition*. Norwich: Canterbury Press, 2013.

【專題文章】

正教會對聖母的理解

——在順服與承載之中，讓上帝的道成於人身

奧斯定

正教會會友

※關鍵字：誕神者（*theotokos*）、東正教、神化（*theosis*）

居於上主的院宇，也為上主所居

按正教會的理解，聖母雖為一介凡人，卻又非比尋常。她並非獨立於三一上主之外的另一位神明，也不因身為耶穌的母親，就能對基督發號施令。聖母之所以配得全體信徒的尊崇，正因她在順服中達到極致——願以自己的身體為殿，讓上帝的道在她腹中成形。使徒保羅教導哥林多人說：「豈不知你們的身體是聖靈的殿嗎？」我們今日常將此視為隱喻，卻忘了聖母正是那位真實以血肉成為聖殿的人，讓上帝親自居於其中，並與祂身心相合。因此，「誕神者」（*Theotokos*，意為「上主之母」）成為她最尊榮的稱號。正教會的禱詞讚頌她為「尊榮的聖殿、屬靈的樂園」，並詩意地歌唱：「上主以妳的子宮為寶座，使妳的肚腹比諸天更寬闊。」

然而在正教會的記憶中，聖母對上主的順服，遠在她懷妊之前便已開始。她的一生可說是「女版的撒母耳」——母親原本不孕，向上主祈求，許願將所生的孩子獻與祂；後來果真懷孕，生下了瑪利亞。當瑪利亞三歲時，

便離開父母，進入聖殿服事，與一群童貞女一同居住。相傳當時的大祭司撒迦利亞（即後來施洗約翰的父親）見她進殿，便在聖靈感動下，歌唱道：

「請進入至聖所吧，因為妳比我更加聖潔！請停留在此，因為妳就是上主的殿！請在此等候，直到妳領受消息，得以成為聖靈的器皿！」 在這個〈聖母進殿〉的故事裡，上主藉先知之口，預告祂將以她為居所。「聖母居於聖殿」與「聖母成為聖殿」，兩條敘事線自此交織成為奧祕的啟示。



聖母進殿聖像

(收藏於美國俄亥俄州辛辛那提基督教主堂)

(Photo by Fr Ted is licensed under CC BY-SA 2.0)¹

¹ <https://www.flickr.com/photos/frted/7033805437/>

神性與人性的完美協作

誕神者的故事，蘊藏著深刻的靈修意涵。正教會的年曆可視為兩個生命循環的交織：一條是基督的一生，一條是誕神者的一生。一年之中，除最隆重的復活節（*Pascha*）外，尚有「十二大節期」，其中九個與基督相關，分別紀念祂的受胎（3月25日）、誕生（12月25日）、受洗（1月6日）、奉獻於殿（2月2日）、登山變像（8月6日）、榮進耶路撒冷（棕枝主日）、升天（復活節後第40日）、聖靈降臨（復活節後第50日）、以及十字架的尊榮（9月14日）。其餘節期則與上主之母有關，紀念她的誕辰（9月8日）、進殿（11月21日）、領報（3月25日）、與安眠（8月15日）。其中3月25日尤具雙重意義——既是基督受胎之日，也是誕神者懷胎之日。

我們可以這樣默想誕神者：上帝在創世之初，從無中造有，容納一個「異己」的世界存在，讓受造之物擁有自由意志，甚至能背離祂；而聖母懷妊基督，同樣是在體內容納一個「異己」——但這一次，這異己不是別人，正是上帝自己。自她懷上上帝的那一刻起，這份親密的結合便成為她靈魂深處永不斷的牽繫。那是奧祕的聯結，卻又自然無比：因為她的主、她的上帝，同時也是她的親生骨肉。從此，她的意志與上帝的意志緊密契合；上帝所愛的，她也愛，上帝所顧念的，她也顧念。正教聖像畫以色彩象徵這奧祕：聖母與基督常披一紅一藍的裡外袍，分別代表人性與神性——基督彰顯神人二性的完美合一，聖母則成為人神意志共作（synergy）的典範。所謂人神共作，並非意味人在救恩上有功德（merit），而是指人在謙卑順服中承載上帝的作為，使祂的旨意在己身成就。

盛裝著寶貝的瓦器

在聖像中，誕神者從不孤立；她的身旁總有基督——或在懷中、或坐膝上、或尚在腹內。無論構圖如何，焦點永遠不是聖母，而是她所懷抱的那一位。即使畫中她的雙手空著，觀者仍能從她的神情與姿態看見基督的臨在。聖母正是那個「盛裝寶貝的瓦器」，以最謙卑的容器，盛載了世界的救主。因此，當正教徒隨著時間的流轉，度過一個又一個節期；或當他們進入教堂，凝視一幅又一幅的聖像時——我們不僅期許自己效法基督，也期許自己效法聖母。〈聖母進殿節〉提醒我們，如誕神者一般立志居於上主的殿宇；〈聖母領報節〉教導我們如她一般，對上主的奧祕「靜聽、默想、頌讚、順服」，使基督也在我們裡面成形；而〈聖誕節〉則教導我們，如誕神者一般誕下聖靈的果實，讓世人從我們身上看見基督。



在正教中，聖母和基督的聖像往往會以紅袍與藍袍代表神性與人性

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

結語

當我們在聖像前駐足，凝視那位懷抱基督的誕神者，也彷彿看見了被召去懷抱上帝旨意的人性。她的生命並非超越人性，而是人性在神恩中被轉化（**transfigured**）的極致見證。她以沉默勝過辯說，以順服勝過權勢，以容納勝過掌控。她提醒著世人：信仰不只是對信條的理解，更是讓真理在我們裡

面受孕、生長、成形的歷程。因此，禮敬誕神者，並非遠觀一位無法企及的聖人，而是向她學習如何讓上帝的話成為我們的生命。正如她在領報時所回應的：「願照祢的話成就在我身上。」這句話，也成為每個正教徒在信仰旅程中的回聲——在時間的流轉裡，讓上帝的道，一次又一次地在我們裡面誕生。❶

【生命故事】

誕神者

——從榮格心理學看夢境中的自性重生

張辰璋

台大歷史系大三學生

※關鍵字：榮格心理學、自性、誕神者、苦痛與重生

誕神者

2017.05.21 (日)

在初戀失戀三個月之後做了這個夢

昨夜夢裡，我夢到我的肚子一直鼓鼓的，我在想可能是宿便未清，所以就到醫院去檢查，沒想到醫生說我已經懷胎九個月，已經可以生了。

我當下的念頭並非是「處男怎麼可以生子！」而是「這肚子完全都不大，怎麼可能是懷孕！」但他說因為這嬰兒只有像手掌這樣大，我和醫生就在爭論一般的嬰兒至少有手肘那樣大，這麼小一定是早產。結果醫生用儀器幫我撐開肛門，讓我看見小孩子的頭，我當下肚子一緊，就像拉肚子一樣「嘩啦」地在浴室排出了一堆血，血沖刷了整個浴室地板。但我所關心的是在血泊中出來、像老鼠般大小的孩子，醫生把他身上的血洗乾淨後，就把他拿給我看說：「這是你的孩子。」

我休息一陣子之後，就興奮地泡牛奶要給他喝，但我找不到他，我正著急地想：「我的孩子在哪裡？」在一處廣場上，人們哄鬧地敬拜與買賣，有個人就被綁在十字架上被當作敬拜的對象，他是個成年男人，不知道為什麼，我知道他是我的孩子。他對被綁起來敬拜感到不滿，他掙脫了繩索，從十字架上下來，拿著繩索憤怒地驅趕哄鬧地人群。當他到我面前時，我看著憤怒的耶穌，把牛奶遞給他說：「孩子，我幫你泡好牛奶了。」他停下了他的動作，像嬰兒一樣吸吮著他的奶瓶。讓我回想起在手中捧起老鼠般大小的嬰兒，如今已經成為基督了。

我醒之後，就悠悠地想著我是否也能有自己的孩子呢？誕神者——榮福童貞瑪利亞，妳覺得呢？

後記：以榮格心理學進行釋夢

2017 年春天，我經歷到了真正意義上的第一次初戀，隨機也經歷到了失戀，一種鑽心刺骨的痛。我在失戀三個月後做了一個異常清晰的夢。夢中我懷孕、生產、流血，誕下一個如老鼠般大小的嬰兒。後來他化為被群眾綁在十字架上的基督，而我遞給他牛奶，他停止憤怒，像嬰兒般吸吮。醒來後，我問自己：「誕神者——瑪利亞，妳覺得作為同志的我，也有資格能擁有自己的孩子嗎？」

多年後我逐漸明白，那個夢並非只是偶然的奇異幻象，而是象徵著生命轉折的記號。後來當我認識榮格心理學之後，我開始重新思考這個夢在我生命當中的意義：**當愛崩塌、外在關係斷裂時，心靈會將能量轉回內在，開始孕育一個新的精神核心。**或許夢中的那個孩子，正是「自性（Self）」的象徵——一個新的靈魂中心。

在榮格的理論裡，男性夢見懷孕象徵「阿尼瑪」（Anima）的覺醒——

也就是內在女性特質的生成。失戀使我對他者的愛失去投射，而這個夢讓這份愛轉向自身。懷孕不是軀體的異化，而是靈魂的重整：痛苦的經驗被轉化為創造力。夢裡的血代表自我死亡與更新。榮格認為，血的流出象徵著能量、情感與生命力的消耗。但當我在愛中死去，那場浴室的血流，如同靈魂經歷血的洗禮——過去的依戀被沖刷，新的意識正在萌芽。

當嬰兒變成成年基督，夢的層次進入到了一個新的維度。一般而言，嬰兒象徵著潛能，而被釘的基督則象徵著自性的實現——人與神的交會。十字架是對立的交叉點：意識與潛意識、肉體與靈性、死亡與重生的交會之處。

那位被群眾敬拜、又憤怒掙脫的基督，是拒絕被偶像化的神性；我遞給他的牛奶，或許反而象徵以人性的溫柔哺育著神。這是一個反轉的道成肉身：神不再降臨於人，而是在人的苦難中被誕生。

夢由兩種液體貫穿：血與奶。血象徵苦難與犧牲，奶象徵慈愛與哺育。這兩者並非對立，而是相互呼應的：唯有流血者能哺育，唯有破碎者能愛。夢最後的畫面——我遞出奶瓶，讓基督停止怒氣——這或許意味著靈魂已經完成一次圓滿的轉化。外在的愛戀雖然終結，內在的愛卻由此而生。

在傳統神學裡，「誕神者」（Theotokos）是瑪利亞的稱號，意指「懷有上帝者」。但在夢境的象徵中，每個人都可能成為誕神者——只要願意讓生命的破碎成為孕育的子宮。榮格在《答約伯》（*Answer to Job*）一書中說：「上帝必須在人之中意識到祂自己。」換言之，神的自我認知需透過人類的心靈來完成。當我失去愛，卻在夢裡懷孕；當我流血，卻以奶哺育，那正是神在我心中成為人的時刻。當血與奶交織，當哭泣化為哺育，我就成為了誕神者——懷抱著神，也被神所懷抱。◎

——張辰璋

2025.10.08



在夢中誕下基督的少年

(ChatGPT 生成圖)

參考書目：

- Jung, C. G. (1969). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1973). *Answer to Job*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1969). *Psychology and Religion: West and East*. Princeton University Press.
- 愛德華·艾丁傑 著，王浩威、劉娜 譯，《自我與原型：深度剖析個體化與心靈的宗教功能》，台北：心靈工坊，2023。
- 麥可·佛登 著，黃善嫻 譯，《探索自性》，台北：心靈工坊，2023。

【生命故事】

我的大公派史

——我的信仰史（四）

張辰璋

宗教多元主義者

※關鍵字：教會傳統、大公教會、普世合一運動、周聯華牧師、聖紐曼

尋找被遺忘的教會

自從我高三時，讀了斯托得的《心意更新的教會》一書，便開啟了我的教會探索之旅，我時常在思考——教會，在上帝的心中，究竟是一個什麼樣的群體？

進入歷史系後，我嘗試從歷史的長河中尋找這個問題的答案。斯托得說，一個合神心意的教會，即使被迫害，也絕不會被消滅，因為基督已經宣告說：「我要把我的教會建造在這磐石上，陰間的權柄，不能勝過她。」（太16:18）但我不禁懷疑：這真的是普遍的真理嗎？於是開始尋找例外——那些似乎「被上帝遺忘的教會」。

最先吸引我的是唐代的「景教」，她屬於聶斯托里派（Nestorianism），曾在中國繁榮一時，還留下了「大秦景教流行中國碑」，後來卻在滅佛運動中被牽連而銷聲。若連教會都能在歷史中消失，那麼上帝的應許又該如何理解？

追尋的過程中我發現，這些被新教稱為「異端」的教會，其實並未被歷

史完全抹除。聶斯托里派，又稱東方亞述教會（Assyrian Church of the East）。公元 431 年以弗所大公會議時，敘利亞神學家聶斯托里（Nestorius, 386-451），因為拒絕稱呼聖母瑪利亞為「誕神者／上帝之母」，而被逐出教會，連帶著說東敘利亞語（或稱亞述語）的教會也分裂了出去，之後就獨自在波斯人與阿拉伯人的統治下艱難生存。¹但在中世紀時期，總部位於兩河流域的東方亞述教會，即使在異教統治者的監管下，依舊將整個亞洲都當作她的牧區，派遣宣教士在波斯、印度、蒙古草原，甚至到唐朝的中國千里傳道。唐朝滅亡後，景教退回草原上，等到蒙古人席捲亞洲時，又再度進入中國，被時人稱為「也里可溫教」，²並與當時的天主教、東正教都有互動。這些教會後來因為各種迫害而消失、或成為無足輕重的小群，但這些史籍當中曾經有過的見證，已經讓我感到深深地震撼——原來基督的身體，遠比我以為的要廣闊得多。

1994 年，東方亞述教會與羅馬天主教在經過了數十年的神學對話後，確認了千年之前的異端判定其實是一種「詮釋上的誤解」，而非在基督論上根本的分歧，因此雙方簽署了《基督論共識宣言》（*Common Christological Declaration*），³重新將彼此看作基督的肢體。但大多數新教的神學教育與宣教培育，壓根不在乎這些歷史進展，他們只在乎「自己的福音」能夠廣傳。

這一發現動搖了我原本的神學自信。我開始意識到，福音派對「真教會」的理解其實非常侷限，她忽略了那些被歷史壓抑、卻同樣為基督作見證的群體。當代華人教會仍然喜歡沿用殖民時期的神學地圖，把福音想像成「從西向東傳」的單線歷史，而不願承認——在廣漠的亞洲大地上，早已有一

¹ 實際上，說東敘利亞語的教會尊崇的是聶斯托里的老師摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia, 350-428），但後者在 553 年的第二次君士坦丁堡大公會議中再次被判定為異端，終使其與拜占庭教會的裂痕無法修補。

² 也里可溫（Erekhaiun）是蒙古語中對希伯來上帝的翻譯，意思是「有福者」（The Blessed）。因此「也里可溫教」可被理解為「上帝子民的宗教」或「有福之人的宗教」。

³ 宣言全文：https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1994/november/documents/hf_jp-ii_spe_19941111_dichiarazione-cristologica.html

群信徒走過同樣的十字架之路。

從那時起，我心裡開始出現一個新的問題：如果這些教會並未離棄基督，只是被遺忘，那麼我們這些自稱合乎真理的人，又該如何面對這些被歷史遺忘的弟兄姐妹？

教會傳統小組

台大是個充滿著各種有趣的人怪人的地方，而台大光鹽社作為台大最大的基督教社團，也是充滿了各種不同神學立場與信仰實踐的小團體。團契中有位社工系的學長王彥軒，他原本是傳統浸信會的基督徒，來到台北之後便四處尋訪各種不同的教會，後來竟被聖公會的傳統與禮儀所吸引，變成了光鹽社中教會傳統的推廣大使。

在我入學後沒多久，他和幾位校內外對教會傳統有興趣的朋友，共同成立了教會傳統小組，知道我對教會歷史有興趣，他也邀請我一起參加。小組一開始的幾次聚會都是在一位學長家，小小的房子裡堆滿了各種書籍，要穿過多瑪斯·阿奎那的《神學大全》與《哲學大全》，才能來到討論的桌子。每次聚會，大家都會先決定下一次的主題，然後便按照各自的領域與專長去查找相關的資料，聚會時再進行介紹與討論。探討過的主題有：主教制、聖母瑪利亞、聖餐禮、聖徒崇敬、聖像、牧者服飾、禮拜程序……等，最後彥軒會擺出他珍藏的基督聖像，點上蠟燭，大家在燭光中用泰澤詩歌進行晚禱。

那幾次晚禱時，在反覆地歌詠聲中，我盯著基督的聖像，心中卻在進行著激烈的神學論辯。我心想，如果是斯托得，他會同意在祈禱中使用聖像嗎？但這些傳統的初衷，不就是為了要讓人更加親近基督嗎？後來我有了一個暫時性的結論——如果使用聖像能增進一個人的信心，那這樣就是多多益善；反之，如果使人的信心跌倒，那這樣就應該被禁止。所以在福音派教會中，我們不該使用聖像；但在東正教的崇拜禮儀中，這則是不可或缺的傳

統。切莫以自身之傳統，評他人之是非。

正是在教會傳統小組中的討論，讓我認識了基督教完全不同的另外一面。教會傳統如同裝著福音珍珠的寶盒，如果我們只顧著裝飾寶盒，反而使其光澤遮蔽了福音的珍珠，那這樣還不如不要這個寶盒，這正是宗教改革所提醒我們的事情；但若我們運用得當，寶盒反而可以讓珍珠的光澤更被世人所看見，因此傳統本身可以說是一個中性的東西。在聖公會的歷史中，就有區分所謂的「高派教會」(High Church) 與「低派教會」(Low Church)，前者希望能盡可能地親近、保留中世紀的傳統；而後者則認為過度強調傳統有違宗教改革的精神。

教會傳統小組的成員後來也變得越來越多元，因著成員們的介紹，我開始有機會去參與聖公會的禮儀、天主教的彌撒、東正教的洗禮、衛理公會的泰澤祈禱，大大地開了眼界。



校園大樓改建之前，教會傳統小組會聚集在光鹽社「團家」中的「高派小角落」聚會
(王彥軒 2016.12.31 拍攝於公館校園大樓)

我大二時，選修了社會系黃克先教授的「宗教社會學」，這門課對我後來看待宗教的視野影響很深。在課堂上，老師導讀了馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864-1920）的《新教倫理與資本主義精神》，他說傳統宗教強調「神聖」在世間的臨在，因此會使用各種人事時地物來作為與神聖者的中介，例如：透過聖人、聖髑、聖地、聖像、聖禮、神聖節期、聖職人員……等事物來與上帝進行連結；但在宗教改革之後，清教徒（Puritan）尤其強調「唯獨聖經」與「唯獨信心」，將上帝放回到了天上，只憑個人的信心與其對聖經的解讀來維繫與神聖者的關係。因此，一位清教徒銀行家，如果去掉了他對上帝的信心，那他生活的其他面向也都無須改變，就能無痛地轉變成一位世俗主義銀行家。因此現代世界的「世俗化」與新教的「去神聖化」是有邏輯上的連貫性的。

帶著這樣的視角，當我參與越來越多傳統教會的活動時，便感覺基督新教真的是人類宗教史上的怪胎，它是一個「最不像宗教的宗教」。有很多牧者喜歡宣稱「基督信仰不是一個宗教」，將「信仰」視作純粹倚靠理智的活動，排斥著各種被視為「太過宗教」的事物。

彥軒常說，他覺得透過禮儀進行崇拜，便是透過身體五官的各種感受來崇拜——眼看聖像、耳聽聖言、手摸聖水、鼻聞薰香、口嚥聖餐——它能讓我們全身心都投入到上主的創造之美當中，自然地產生敬畏。我們小組當中的許多成員，便是因為受不了了太過冗長的講道，或者不堪強制要人興奮的敬拜讚美，因而投入傳統禮儀的懷抱。但我倒是都滿能夠適應的，高派與低派的風格我都願意去嘗試與接受。

我唯一不能接受的便是——自以為是的本位主義。

亞巴郎的出走

貫穿我大學時期，我始終認為上帝給予我的使命，是要使新教徒重新認識「景教歷史」與「亞洲基督教史」，但我發覺卡在我面前的大山，便是新教

徒對傳統教會莫名的誤解與敵意。有次，我認識了一位從泰國回來述職的宣教士，他說他也是在神學院與宣教工場教會歷史的，因此我很興奮地跟他談起中世紀教會史。沒想到他一本正經地對我說：「中世紀？中世紀沒有教會史啊，那時的天主教都是拜瑪利亞的異端。」我十分震驚，像這樣的人，未來還會教出多少仇視傳統教會與忽視教會歷史的牧者與信徒？

在許多新教徒的信仰教育中，似乎已經被培養出了一種「天主教恐懼症」，「像天主教」本身就成為了教會墮落的象徵。當我跟他們提到東正教、東方正統教會、東方亞述教會時，他們第一時間的反應往往是「但他們使用聖像是偶像崇拜」、「他們也在崇拜瑪利亞」、「他們怎麼也跟天主教這麼像」。這些新教徒，從事神學教育、宣教工作、教會復興，也大多只關心自己的堂會、教派的增長，但上帝豈是你們一家專屬的？基督的身體中只有你們教派才重要嗎？因此我逐漸意識到，要讓新教徒願意去認識傳統教會，「天主教」這個門檻是第一個需要被跨越的。

在我升上大三時，光鹽社的學長姐希望找我擔任「福音總」，因為他們覺得我對傳福音有熱情，但我婉拒了他們，並告訴他們我有更重要的任務要做。我不能只是口頭上希望人們多去認識天主教，自己卻對天主教一知半解，因此我決定離開台大光鹽，去台大光啟社——台大的天主教社團——聚會。⁴他們進一步問我說，那這樣我是否會變成天主教徒呢？我是否還有打算回來光鹽？

對於前方的路我並不知曉，但有一節經文當時確實激勵了我：

因着信德，亞巴郎一蒙召選，就聽命往他將要承受為產業的地方去了：
他出走時，還不知道要到那裏去。

——《希伯來書》11章8節（天主教思高本）

⁴ 光啟社的名稱是來源於明代著名的天主教徒徐光啟（1562-1633）。

天主教把呼召（Calling）翻譯作「召叫」，我覺得非常生動。當天主召叫亞巴郎（新教作亞伯蘭）離開他的家鄉，離開他一切熟悉的人事物時，他並不知道旅程的終點在哪，或甚至這趟朝聖之旅是否有終點；但天主召叫了他的名字，並叫他出去，他便毅然決然地走出去了。台大光鹽社、校園福音團契、福音派是我熟悉的家，但當天主召叫我離開此地，前往陌生之處尋找祂時，我便不得不遵命。

帶著這樣的使命感，我來到了台大光啟社，化身成為一位問題寶寶，對於他們的彌撒禮儀細節、生活習慣、對聖經的看法、對教會的看法、宣教方式……種種都感到好奇。參與光啟社之後，我對天主教的印象不是傳統，反倒是「多元」。在教宗庇護的大傘之下，這個大家庭中有想要復興拉丁彌撒的團體、也有提倡同志權益的組織、靜默祈禱、爵士彌撒、聖體朝聖活動、世界青年日、十架苦路、神恩復興運動……很難想像這麼多不同的「傳統」可以同時並存在同一個教會中卻不致分裂，在這方面的確可以看到天主教的「大公性」與「現代性」。



光啟社期初合照
(2016.09 拍攝於古亭耕莘文教院)

在光啟社待了一學期之後，我覺得從中已經學習到了不少東西，也已經知道了認識天主教資源的管道。我躁動的心就又開始在想，華語教會其實對長老教會也有滿多陳見與誤解的，認為他們是新派、自由派，又太過政治化。因此我寒假換成去參加長老教會的神研班（大專聖經神學研究班），在小組討論時作為捍衛聖經權威的「華語教會保守派」，依舊跟組員討論得很開心。大三下時，我也改去參加台師長青，⁵聽著他們聚會內容在講台語復振問題、重機上國道的議題、成功神學的問題等「實踐性」的議題，跟光鹽社動不動就查經聚會、神學講座、福音茶會真的滿不一樣的。



第 54 屆神研班我參與的小組，第二排右邊為輔導周宙緯牧師

（2017.01.21 拍攝於高雄澄清湖會館）

到了大四上，我希望在新學期再去認識一個新的教會傳統，因此參與了台大的真耶穌教會社團——台大信鴿社。真耶穌教會也是我們在社區中就會看見，卻未曾踏入的教會，有些人認為真耶穌教會是異端，因為他們不承認三位一體，並且是奉「主耶穌」的名施洗，而非奉「聖父、聖子、聖靈」的名。針對這些問題我都有詢問過他們。

⁵ 台師長青是台大的長老教會青年社，原本叫做台大長青，有段時間因為與師大合併而改名，但後來師大又獨立成立師大長青，台師長青的名字就沿用至今。

對於「三位一體」，他們不喜歡使用「三一真神」這類的名詞，認為這是後世人們創造的詞彙，但在結論上，他們依舊承認聖父、聖子、聖靈在位格上的分別和神性上的統一，其實與一般教會的認識沒有太多出入。至於他們只「奉主耶穌的名施洗」，是因為這是在《使徒行傳》中多處出現的教導；而「奉父、子、聖靈的名施洗」則只有出現在《馬太福音》28章19節一處而已，所以他們認為前者才是應該被遵守的教導。此外，真耶穌教會除了洗禮和聖餐禮以外，還有「洗腳禮」，他們主張這是因為在《約翰福音》當中，耶穌也吩咐門徒「應當為彼此洗腳」。

這些論據我聽起來覺得也有一番道理，如果真的要否認過往的傳統，從聖經中重新創造出新的傳統的話，那的確就會有新的詮釋，而這難道不也是一種基於聖經的詮釋嗎？



台大信鵠社的團契合照
(2017.09.25 拍攝於景美)

真耶穌教會的成立，最早是北京的一些中國基督徒受到美國五旬節派宣教士的影響而自立的，因此在其中也留有早期靈恩運動的痕跡。有次，我請信鴿社的成員帶我去參加他們週六的安息日聚會，他們也是用台語講道，但許多用詞跟長老教會不同。講道完後，他們就開始祈禱，主領者高喊「奉主耶穌的名」，然後會眾就開始方言舌語齊出，搭配著手勢、動作，越喊越賣力，我身旁的朋友也閉起眼講了一堆我聽不懂的話，現場的聲音彷若颳大風一樣，莫約過了五、六分鐘，才如浪花退去一樣逐漸減弱，接著主領者高喊一聲「阿們！」之後，全場就又恢復安靜。然後大家就像沒事人一樣散會、交際。但我卻嚇得不輕。聖靈在這裡的工作，還真猛烈啊！

話雖如此，但我始終認為一位具有大公胸懷的基督徒，也不能忽視歷史上小派教會的貢獻與精神。那時我常開玩笑說，很多福音派基督徒或許願意跑到地極去宣教，卻不願意擁抱就住在他家巷子口旁的真耶穌教會信徒。

普世運動 / 大公運動

不知不覺之間，我發現我並非只是喜歡古老的、傳統的事物，各種原本和我認知不同的新事物，我都有興趣去認識。歷史學的訓練使我能把我認識到的新團體與新傳統都排到時間軸當中，就像地質學家在研究不同地層化石的特色一樣。我進到不同的教會團體中，經驗他們保留下來的傳統，就好像是與不同時空的基督肢體相遇，也讓我看見，聖靈在每個時代、每個文化中都有留下祂的蹤跡。無論是東方還是西方、新教還是舊教、自由派還是保守派，聖靈都能夠使用其中的傳統指向基督。

但在現實當中，諸教會之間卻通常習慣抱持著偏狹的眼光看待彼此，成天指責彼此的不同之處，不過我們卻很少願意花時間來了解彼此。我在台大的幾個不同的基督教社團當中遊走，最強烈的感受就是，他們真的很少願意了解彼此。大四下，我回到了光鹽社和大家一起畢業，但這時我才發現，有

些地方我已經難以認同與融入了。我像是一位回國述職的宣教士，在外地我看到覺得要緊的事，我家鄉的弟兄姐妹根本難以感受到，這讓我發覺我好像同時既在多處為家，但又哪裡都不是我的家。

在歷史上，前線的宣教士也往往是最常迫切感受到教會合一重要性的角色。過去兩千年，教會因為各式各樣的神學論爭、政治鬥爭、意識形態對立而發生了無數次的教會分裂，但因為大家各自都窩在自己的領域之內，想像著自己這派是上帝支持的一方，所以普遍缺乏跨出去與他者互動的動機。但在經過了 19 世紀的海外宣教運動之後，前線的宣教士發現他們無法跟皈信者解釋，為何信奉同一位基督、讀同一本聖經的基督徒，需要分成各宗各派，並這樣彼此攻奸，基督肢體的分裂便是最糟糕的見證。因此在 1910 年的愛丁堡世界宣教會議上，「福音廣傳必須要先教會合一」成為了大會上眾多宣教士的共識，由此啟動了呼籲歷史教派和解的「普世合一運動」(Ecumenical movement)。

1948 年，普世派 (Ecumenism) 成立了「普世教會協會」(World Council of Churches, 簡稱普世教協) 以推動普世宣教與教會合一，它也成為現今最重要的世界基督教組織。1961 年，東正教加入普世教協；東方亞述教會與多數東方正統教會也都是其成員，羅馬天主教則是觀察員。天主教有自身的合一策略，是由宗座促進基督信徒合一委員會主導的，而 Ecumenical movement 在中文天主教界則被翻譯為「大公運動」，主要是希望與歷史上的「大公會議」與「大公教會」進行連結。⁶

在台灣基督教界，到目前為止，只有台灣基督長老教會是普世教協的積極成員，⁷因此他們有時也會用「普世派」來形容自己的神學立場；我們教會

⁶ 在中文基督教語境中，「普世」與「大公」兩詞時常被混用。*ecumenical* 源自希臘文 *οἰκουμένη*，意指「全人類所居之地／普世」，而 *catholic* 則源自希臘文 *καθολικός*，意指「普遍的／全體的」，在信經中用以描述教會的特質。一般而言，新教多將 *ecumenical* 譯作「普世」，將 *catholic* 譯作「大公」，但在 Ecumenical Council 的語境中則仍譯作「大公會議」。天主教則將這兩個詞一律譯為「大公」。

⁷ 台灣聖公會是美國聖公會第八教省下轄的海外教區，後者是普世教協的成員，因此台灣聖公會也算是其成員的一份子，只不過她並沒有像長老教會那樣積極參與普世教協的活動。

傳統小組的成員們，則大多因為對天主教傳統的親切感，以及對歷史上整體大公教會的情懷，愛戲稱自己是「大公派」，強調我們比普世派更多了關懷教會傳統的向度。

但台灣教會普遍對「普世運動／大公運動」感到陌生，甚至排斥，原因何在？

唯愛主義

在我就讀台大歷史系的時候，學士論文是大四的一門選修，你可以選擇不寫論文，把學分修完就好，也可以選擇將論文寫作作為畢業學分的一部分。經過了一年多的出走，我對於自己的神學認同感到徬徨，很想知道福音派到底是怎麼在台灣興起與發展的。因此我就以「**福音派運動在台灣基督教中的起源與發展**」為題，來寫我的學士論文。⁸

彼時，曾慶豹老師出版了《約瑟和他的兄弟們》一書，書中將長老教會比喻為《創世記》中被陷害的約瑟，而其他的華語教會則是陷害他的十位兄弟，透過引進美國基要派反共的論述，將長老教會與普世派打為「共黨同路人」，而 1965 年的「長老教會一百週年慶」活動，則變成了政府開始對普世派重拳出擊的導火索，也成為了約瑟染血的彩衣。⁹

書中提到許多與黨國基要派相關的名字和機構，對我而言都歷歷在目，這些不就是從小陪我長大的教會報刊、出版社、聚會場地嗎？我又想起在我的教會副堂，就掛著一幅「蔣公用籤」字帖，上面寫著「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」不禁感到悲從中來。難怪「教會合一」在台灣似乎是個禁忌的話題，而教會長輩也多半不願提及教派之間的爭議歷史。

⁸ 張辰璋，〈福音派運動在台灣基督教中的起源與發展〉（台北：國立台灣大學歷史學系學士論文，2018）。

⁹ 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們——護教反共·黨國基督徒與臺灣基要派的形成》（台南：台灣教會公報社，2017）。

人們其實並沒有忘記，只是害怕想起來。

有了這個線索之後，我的論文也就不難寫了，這些華語教會，後來發現「基要派」這一標籤在美國已經逐漸臭掉，就搖身一變變成了「福音派」，紛紛成立以福音派為名的神學院、宣教機構、出版社，但骨子底仍是延續了基要派「失根、反智、反歷史」的意識形態，對長老教會、天主教會、普世合一運動的厭惡也就被繼承了下來。

在這段充滿意識形態吶喊和政治鬥爭的歷史中，書中寫到浸信會的周聯華牧師（1920-2016）時，卻展現出完全不同的筆調。在我收集資料時，我借了《周聯華回憶錄》來讀，卻感動地重複看了好幾遍。

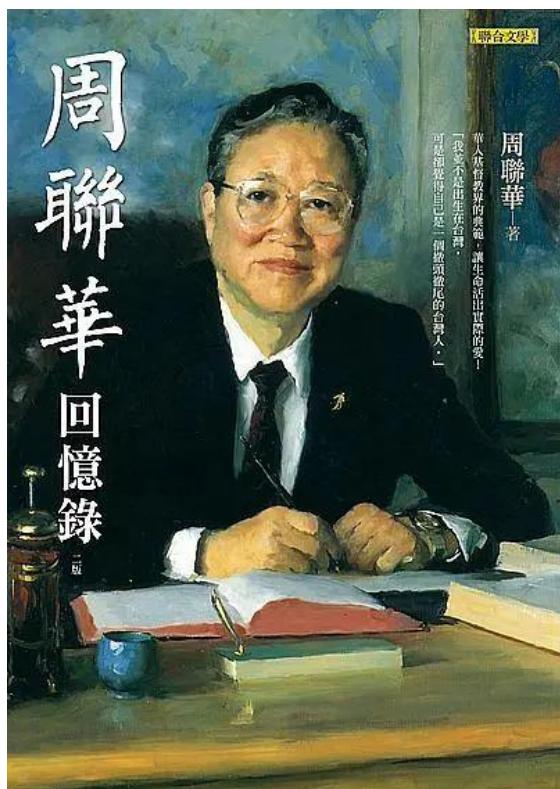
周聯華是外省基督徒，1950 年代才來到台灣，之後就被蔣宋美齡看中，成為士林凱歌堂的講道牧師之一，因此外界有時稱他為「總統牧師」，但他自己卻很討厭這個名號，他認為他是任何一種人的牧師。他正是在戒嚴時代最堅定的普世派之一，身為外省牧師，他堅定保持與長老教會人士的關係，因而上了國安局黑名單；身為新教牧師，他卻認為與天主教的合作至關重要，因而被其他教會詆毀；他也因為不願表明與自由派劃清立場，而在神學院中被刁難。然而這一切他都認為是促進和平之事，是為了基督做的。

解嚴之後，他覺得面對台灣人過往的苦難，教會必須要做點什麼事情。因此在 1990 年 2 月 28 日那天，他與長老教會的翁修恭牧師（1927-2017）在浸信會懷恩堂舉行了「二二八平安禮拜」，他在回憶錄中寫道，這是他這一輩子所主持過最有意義的一場禮拜。

周聯華在回憶錄中提到，他願意為所有族群、階級、文化的人傳講基督，並在各式意識形態的分裂中從事和平的工作，是因為他在青年時代遇到的老師徐寶謙（1892-1944），以生命的見證讓他認識了基督教與「唯愛主義」（pacifism，現譯和平主義），從此他便將此信念奉行一生：

唯愛主義不再是一個流行的傾向。它是和平的、非戰的、不鬥爭的。也許因為我成為基督徒的時候，正是唯愛主義最盛的當口，也許因為影響

我最深的是徐寶謙老師的緣故，也許因為促成我人格轉變的是甘地，也許我本人的個性就是如此；我是屬於「唯愛」的。生平不與人爭論，不與人吵架，更沒有與人出手打過架。我寧願退一步，以達到「和平」相處與共存的景況。¹⁰



對我影響十分深刻的傳記《周聯華回憶錄》

(圖片來源：誠品線上)

在寫論文的那一年，雖然周牧師已經回天家，我無緣親自見到他，但我訪問許多牧者和神學院老師時，他們一提到周聯華牧師，都不約而同地講到他那充滿愛、愛好和平、不畏強權的性格，因此他也成為了在我心目中讓我印象最深刻的台灣基督徒。

隨著論文完成，我似乎也用這段歷史書寫安頓了我過往對福音派的情懷。而上主對我的召叫也變得益加明確——我願效仿周聯華牧師，成為一位唯愛主義者，在台灣教會中繼續從事教會合一與促進和平的工作。

真福紐曼之路

在我大學畢業的那一年，彥軒建議教會傳統小組可以選一位聖人來為小組取名，並作為小組的主保聖人。彥軒自己提案「諸聖」（All Saints），因為這樣既包含了所有聖人，也包含了所有教會的傳統；另一位成員呂子容則

¹⁰ 周聯華，《周聯華回憶錄》(台北：聯合文學，1994)，頁355-356。

是提案「聖若望二十三世」（Sanctus Ioannes PP. XXIII, r. 1958-1963），因為他是開啟天主教第二次梵諦岡大公會議的教宗，正是他開啟的改革讓天主教的傳統重新活了起來，因此我們小組也可以說是延續了梵二的精神。

我則是提案「真福紐曼樞機」（Blessed John Henry Newman, 1801-1890），他原為英國聖公會牧師，十九世紀中葉領導了「牛津運動」（Oxford Movement），又稱「盎格魯大公運動」（Anglo-Catholicism），旨在重新尋回聖公會的歷史根源與教會傳統，並成為後來高派聖公會的精神基礎。在此過程中，他遭受許多批評與誤解，而在閱讀紐曼書信時，我彷彿也能感同身受那種「難以被自己自幼所屬教會理解的痛苦」。1845年，紐曼改宗天主教，也將他對於「**教會傳統是活的、會變化與發展**」的觀點帶到了天主教中，並被教宗冊封為樞機。他的思想後來對梵二會議的傳統改革也帶來很重要的影響，因此這個會議也被稱為「紐曼會議」。2010年時，他被教宗冊封為「真福」（Blessed，天主教中聖人的前一階位）。我的想法是，紐曼的生平跨越了新教聖公會與天主教，並對兩邊的教會都有貢獻，因此可以將他視為當代大公派基督徒的一種精神象徵。

後來，「諸聖」與「真福紐曼」的票數是相同的，大家也覺得兩者的想法都很好，因此小組名就改為「諸聖與真福紐曼小組」。

2019年10月13日，真福紐曼被教宗方濟各冊封為「聖人」，我們小組也在線上歡呼了一番，並順勢改名為「諸聖與聖紐曼小組」。今年7月31日，教宗良十四世再將他加封為「教會聖師」（Doctor of the Church），也就意味著他的思想成為天主教教義的重要指導精神之一，而他曾經走過的這條大公之路，在一百多年後的今天，仍舊是一條未完的朝聖之路。

願我們都能如聖紐曼一般，成為連結不同教會傳統的橋梁，在真理與愛中尋求合一。已在天上的聖紐曼，請為我等祈。❷

【專題文章】

尼西亞基督教的形成

——基督教宗教宗派譜系學初探（一）

張辰璋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：宗派譜系學、基督宗教、大公教會、尼西亞基督教、拜占庭帝國

前言：為什麼我們需要宗派譜系學？

一提起「宗派」，基督徒常常就會直覺地聯想到分裂與對立，彷彿只有「無宗無派」的信仰才是純潔的。然而，從歷史眼光觀之，逕直否認宗派差異，往往就等同於主張「唯有我們這一派是遵守聖經的真教會」，而這很容易就成為語言上的霸權。只要有群體與文化，就必然有分化；而當一個傳統自認為唯一正統時，他者就會被劃歸為異端與外道，這反而堵死了彼此對話的可能性。

聖若望・亨利・紐曼（Saint John Henry Newman, 1801-1890）在《論基督教教義的發展》一書中，將宗教的發展比喻成有機體，指出信仰的演化與分化乃是自然歷程，而非違反原初教義。¹宗教由人群、語言與文化所構成，本來就會隨時間與地理條件而變異、重組。若以生命演化的視角來觀察宗教

¹ 若望·亨利·紐曼（John Henry Newman）著，王雪迎譯，《論基督教教義的發展》（*Essay on the development of Christian doctrine*）（北京：三聯書局，2014）。

發展，就能理解教派之間的差異並非墮落，而是信仰適應環境的結果，是信仰群體生命力的體現。

對我們這些「無境界者」而言，這樣的視角尤為重要。因為我們並非拋棄歷史上的教會傳統，而是希望更深入地理解它們的生成與分歧，從而思考：哪些傳統在今日仍對我們的處境具有啟發性與建設性？要回答這個問題，就必須具備一種能縱觀整體的立體視角——這正是探討「宗派譜系學」的價值所在。

宗派譜系學（Denominational Genealogy）並非為了劃界與貼標籤，而是追溯宗教分化的歷史邏輯，辨識各宗派的源流與重組方式，使我們能在尊重差異的同時，重新看見信仰血脈的親族關係。因此筆者打算撰寫新的系列文章——〈基督教宗派譜系學初探〉共分為四篇：第一篇論尼西亞基督教的形成；第二篇探討基督教的七個大公傳統；第三篇分析宗教改革以後的新教宗派分化；第四篇則討論近現代神學的跨宗派重組。本文即為首篇，聚焦於基督教正統化的歷程。²

宗教內部分化的四個階段

筆者以為，大多數宗教的宗派譜系發展，皆可分為四個主要階段：正統的劃界、教系的成形、宗派的裂變、近現代的聯盟。這四個階段雖非絕對線性，卻在大多數宗教史中都可見其脈絡。

（一）正統化的邊界劃定

宗教在創立初期各種多元的聲音並存，為避免內部裂解與外部威脅，教團往往會透過經典編纂與讓政治權力介入，以劃定「正統 / 異端」界線。例

² YouTube 頻道《Useful Charts》在給各宗教的宗派分類上整理清晰，頗具參考價值。本文部分分類亦參考其架構，但筆者另有補充與調整，並著重探討分類背後的歷史與神學脈絡。參：<https://www.youtube.com/@UsefulCharts>。

如基督教的尼西亞會議、佛教的結集、伊斯蘭的《古蘭經》定本，皆為在政治的參與之下，制定下信仰正統標準的關鍵時刻。

（二）教系的文明分流

正統的邊界確立後，文化與語言差異促使宗教進一步演化成不同文明圈，它是比宗派還要更大的分類範疇，筆者將其稱之為「**教系**」（**religious branches**）。如基督教後來分為東、西諸傳統；佛教分成上座部與大乘、金剛乘；伊斯蘭教分為遜尼派、什葉派、伊巴德派等。這些教系彼此對於正統性仍有最基本的共同議程，但因為地理與文化的分隔，此階段的差異不僅僅是教義分歧，而是整體世界觀的分化。

（三）教系內的宗派文化

各教系內部因神學詮釋或地域文化而再度細分為**宗派**（**denominations**），如基督新教的信義宗、改革宗、聖公宗、浸信宗；大乘佛教的天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗；伊斯蘭什葉派內部的宰德宗（Zaydism）、伊斯瑪儀宗（Ismailism）與十二伊瑪目宗（Imamism）。他們大多有共同的歷史敘事，但對於相似的神學議程仍有各自不同的觀點，因此這些傳統差異多屬家族式分枝，歷史上大多數同教系的宗派是能夠彼此兼容的。

（四）近代的神學聯盟與跨宗派運動

經過了近代的殖民與宣教運動，各地也都出現了國際性的跨宗派運動，以靈性或社會行動為核心重新整合信仰，成為影響當代政治與宗教的重要勢力，筆者將其命名為「**跨宗派聯盟**」（**trans-denominational alliance**）。如基督教的福音派與靈恩派運動、佛教當中的入世佛教（Engaged Buddhism）與世俗佛教運動（Secular Buddhism），皆屬於這種宗教更新發展的新型態結盟。

佛教、基督教、伊斯蘭教等世界宗教（World Religions），大致上皆具有「正統與異端／外道」的區分，並在正統意識中發展出不同子文明的教系，教系內部的宗派，以及跨宗派聯盟等四種分類層級。有些宗教則是屬於民族宗教（Ethnic Religions），主要在單一文明圈中發展，比較沒有明顯的語言隔閡，例如道教、印度教與神道教；這些宗教由於長期與民間信仰及官方意識形態高度結合，因而缺乏清晰的正統化界線。然而，根據其歷史發展脈絡，透過組織型態、主神崇拜對象與所推崇的歷史神話，仍可依「教系」與「宗派」兩個層級，對其內部進行有效的分類。

正統化之前的諸基督教時代

如果我們以一種模擬文明帝國的視角來觀看基督宗教的誕生與演化，不禁要問：為什麼這個名為「基利斯督教」³的信仰集團，其內性格會如此多元？要解答這個問題，首先得回到它的出生地與文化地理背景。

基督宗教誕生於公元1世紀的巴勒斯坦地區，恰位於羅馬帝國與波斯帝國兩大文明的夾縫之中，中間還交織著眾多的小王國，當時整個環地中海地區與西部亞洲的交流是非常頻繁的。基督教自誕生起，它便承載著猶太教在地中海世界中的多元性，甚至跨過猶太人的小圈圈，到撒馬利亞人、希臘人、羅馬人、亞述人、埃及人、波斯人的文化圈當中宣教。早期基督教的這種多元性也就注定了它不會是一個統一的信仰。

因此在公元第一、第二世紀的中東地區，有關耶穌的生平故事與信息可說是百家爭鳴。除了我們熟知的正典四福音書以外，如今還有找到殘卷的典外文獻有《多馬福音》、《腓力福音》、《猶大福音》、《抹大拉的瑪利亞福音》、《雅各的耶穌孩童福音》等等；而「行傳」的文體也有《彼得行

³ 早期宣教士將拉丁文 *Christos* 翻譯成「基利斯督」，後來才簡稱基督，現在在部分天主教禮文中仍會把「基利斯督」作為正式稱呼。

傳》、《保羅行傳》、《多馬行傳》、《安德烈行傳》……；「啟示錄」文體也有《彼得啟示錄》、《保羅啟示錄》、《多馬啟示錄》……。而在猶太教、伊斯蘭教、摩尼教、曼達教當中也有各種不同類型的耶穌傳奇故事，因此在當時，「耶穌」不僅僅是基督教的救主，也是多宗教所共享的 IP。

早期的諸基督教在這種百花齊放的情況下，基本上可以分成三大系統——伊便尼派基督教、諾斯底基督教、以及前尼西亞時期的大公基督教，三者之間的分別便是反映在「基督教究竟要徹底希臘化、還是保持猶太本色」的問題上。

第一種是伊便尼派（Ebionism），其立場便是保持猶太教傳統，只將耶穌視為一位重要的先知，甚至也承認他是應許中的彌賽亞，但卻否認他的神性，他們也只承認使徒教導中與猶太傳統相符的部分，否認外邦人能不受割禮就入教。對伊便尼派而言，基督教只是猶太教的一個分支，而非一個獨立的宗教信仰體系。

第二種是諾斯底基督教（Gnostic Christianity），其思想深受希臘化時期的諾斯底主義影響，傾向將耶穌理解為一位不具肉身的靈性導師，將某種神祕的知識（gnosis）傳授給特定的靈性選民。此派大幅割裂耶穌與舊約的關係，並且藉使徒之名創造了非常多的典外文獻，成為一個結構上迥異於使徒保羅所傳承之信仰的另類宗教體系。若說伊便尼派幾乎不承認新約具有和《希伯來聖經》相等的正典地位，諾斯底派則是幾乎否定舊約的啟示權威。

第三種便是大公基督教（catholic Christianity），它本身介於兩種立場之間，同時重視《希伯來聖經》的猶太傳統，也重視新約的希臘化思想，後世所知的諸多教父神學家（Church Fathers）便被歸類於這一系統。

所謂的「大公基督教」也是一個籠統的公約數，他們並非一開始就對自身有清楚的定位，更多還是被另外兩派給逼出來的。公元 140 年，一位受到諾斯底思想影響的商人馬吉安（Marcion, 110-160），到了羅馬宣傳他的思想，後來他被當時的羅馬主教逐出教會，因而成立自己的教會，史稱「馬吉安派」（Marcionism）。馬吉安派的思想在此不細說，他是最徹底的主張要

棄絕《希伯來聖經》與猶太教傳統的一派，並自行將《路加福音》與十卷保羅書信編訂為《馬吉安聖經》。在他之前，並不存在新約正典的觀念，人們都是跟著其他教會去誦讀他們認為有權威的使徒書信，但當大異端馬吉安做出了這個「界定邊界」的動作以後，其他的教父也都紛紛效仿，為的就是要譴責馬吉安。

面對各種不同來源的教導，教父愛任紐（Irenaeus of Lyon, 125-202）提出了「使徒統緒」（Apostolic succession）的概念，主張只有從使徒所公開傳承的教導才是真正的信仰，為的就是要否定諾斯底主義所主張的「秘傳知識」，因此這一派也才主張自己是「大公派」。教父俄利根（Origen of Alexandria, 185-253）也提出了「新約與舊約」的分別，正式將使徒書信的地位也等同於希伯來聖典，將兩者並立，為的就是要反制馬吉安將《希伯來聖經》給排除的作法。早期基督教史學者馬克斯·文森（Markus Vinzent）在《保羅與馬克安》一書中主張，不僅新約正典的觀念是由馬吉安（中國翻馬克安）首先提出，有關基督復活教義的重要性、保羅恩典神學的核心教義，也都是先由馬吉安提出，才使得大公教會重新接納了這些已經被邊緣化的保羅傳統，使得保羅的聲音在基督教當中成為主流。⁴是異端幫正統訂下了正統的邊界與核心的教義。⁵

但因為不同地區的教會也都有各自的文化風俗與神學傳統，因此即使教父們盡可能地要為基督教劃一道信仰的邊界，但早期大公基督教的邊界依舊模糊不清，其內部也仍舊非常多元。這種語言與文化的多元性，也體現在早期教會對經典與神學語言的翻譯上。到了公元三至四世紀，已有拉丁文、敘利亞文、科普特文（Coptic）、亞美尼亞文與吉茲文（Ge'ez）等多種語言版本的聖經譯本問世。這種「多聲部」的信仰傳承模式與神學分歧，卻並不讓

⁴ 馬克斯·文森（Markus Vinzent）著，鄭淑紅 譯，《保羅與馬克安——一種思想史考察》（*Christ's Resurrection in Early Christianity: And The Making of The New Testament.*）（北京：華夏出版社，2018）。

⁵ 因此教會史學者哈納克（Adolf Harnack, 1851-1930）就主張，馬吉安才是保羅神學真正的繼承人，後世研究者在認識早期基督教史時，往往因為「異端」的名號而輕視了馬吉安的貢獻，實際上他可能是在前尼西亞時期對基督教神學進程影響最深的人。

人覺得教會是分裂的，因為當時的基督教本來就未曾統一過，而是一種複數的信仰群體。



前尼西亞時期「多聲部」的諸基督教
(ChatGPT 生成圖)

君士坦丁模式與拜占庭體制的建立

那基督教是如何完成正統化的歷程的？還得是由我們的大男主——君士坦丁大帝（Constantius Magnus, r. 306-337）來完成。

事實上，在君士坦丁大帝尚未承認基督教為合法宗教之前，位於羅馬與波斯之間的亞美尼亞王國，敘利亞的奧斯若恩王國（Osroene），以及南方的衣索比亞阿克蘇姆帝國（Aksumite Empire）就已先後將基督教奉為國教。然而，真正引導基督教完成正統化歷程的，仍是羅馬帝國。

公元 306 年，君士坦丁被其軍團黃袍加身時，羅馬帝國正歷經三世紀危機後的內部分裂。前任皇帝戴克里先（Diocletian, r. 284-305）曾嘗試透過加

強皇帝神權、迫害基督徒來鞏固帝國意識形態，但此一手段最終失效。君士坦丁則選擇轉向，決定借重基督教本身已具的強大草根組織力，將其轉化為一種整合帝國的官方意識形態。儘管他對基督教的偏好或許帶有政治投機的成分，但他所推動的幾項關鍵決策，卻深刻改變了基督教的歷史走向，使他成為繼使徒保羅與馬吉安之後，影響基督教最深遠的人物。

首先，在他奪得羅馬城之後，於公元 313 年頒布《米蘭敕令》（*Edictum Mediolanense*），使基督教由地下宗教一躍成為合法宗教。並隨著他統治的穩固，逐漸在法律上給予教會特權，使得教會人士逐漸進入統治階級，致使「信仰基督教」逐漸成為擔任皇帝親信的重要條件。最終在公元 380 年，狄奧多西一世（Theodosios I, r. 347-395）頒布的《帖撒羅尼迦敕令》（*Edictum Thessalonicicense*），規定所有非尼西亞基督教的教派與宗教在帝國境內的活動皆為非法，雖然原本立意是要禁止異端，但實際上就讓尼西亞基督教成為了帝國獨尊的國教。

其次，君士坦丁決心要透過集體會議來解決當時教會的爭端，進而發明了大公會議的傳統。在他統治初期，在大迫害時代堅持神職人員操守的多納徒派（Donatism）是最大的分裂勢力，因此君士坦丁早在公元 314 年就透過召集眾主教，召開「亞爾會議」（Council of Arles）來嘗試解決這個爭端。十年後，來自埃及的亞流派（Arianism）爭議再度甚囂塵上，公元 325 年，他親自召集尼西亞大公會議（Ecumenical Council of Nicaea），試圖調解教會內部的神學爭端，並建立統一教義。從此以後，由大公會議（或地方主教會議）來解決教會當中的爭端就成為了慣例。⁶

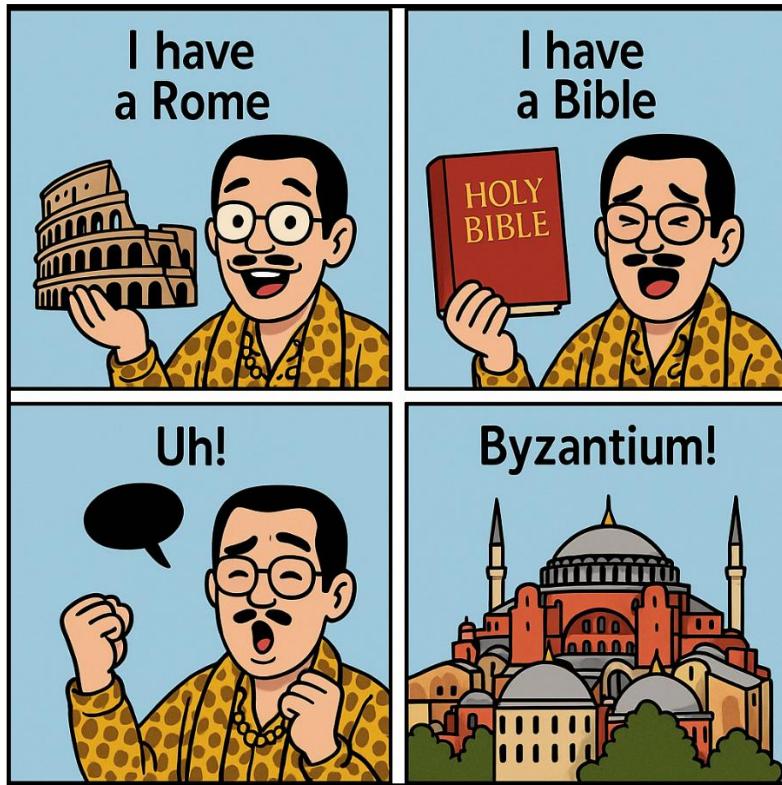
第三，君士坦丁在統治後期，逐漸意識到他要以基督教來重新統合帝國的企圖，在舊都羅馬施行起來有許多阻礙，因此他在統一全國之後，於公元 330 年起，開始在東方營建新都——君士坦丁堡，一座以基督信仰為中心的新

⁶ 主教會議的傳統可追溯自《使徒行傳》15 章中眾使徒的耶路撒冷會議，透過集體決議來解決信仰紛爭本來就是猶太人的傳統，許多重要的教會傳統，諸如決定新約的正典經目，也都是在地方主教會議中取得共識的。但當基督教成為羅馬帝國中的重要宗教之後，一個延燒至全國、可能造成政治分裂的神學爭議，就必須要由皇帝出面召開大公會議來解決了。

城市，意圖塑造一個嶄新的基督教羅馬帝國。因此他普遍也被認為是拜占庭帝國的建立者，奠定了這個結合基督教與羅馬傳統的羅馬第二帝國。

最後，君士坦丁於公元 337 年臨終前接受洗禮，他的實際行動讓基督教進一步成為了皇室宗教，在他之後繼任的皇帝也幾乎都是基督徒。君士坦丁死後，被東方教會尊為聖徒，也成為後來完美的「基督教君主」的典範。

因此，依照君士坦丁的政治野望，基督教與羅馬帝國最終實現了雙向奔赴——我們甚至可以說：「羅馬 + 基督教 = 拜占庭」。這個拜占庭帝國既是使得基督教得以正統化的關鍵政治聯盟，也是我們今天在回望基督宗教的歷史時，無法繞過的核心主題。我們甚至可以這麼說——基督教化的羅馬，就是拜占庭帝國；而羅馬化的基督教，就是尼西亞基督教。



羅馬 + 基督教 = 拜占庭

(ChatGPT 生成圖)

尼西亞體制對後世的影響

這個由君士坦丁所開創的政教合作模式，最終完成了讓早期基督教排除異己、實現正統化的進程。這其中，他在 325 年所召開的「尼西亞大公會議」是影響最深遠的，甚至可以說，這個會議本身對後世所施予的影響，超過了君士坦丁本人的意願。

在優西比烏（Eusebius of Caesarea, 260-339）的《教會史》中記載，尼西亞會議是由皇帝下令召開的，召集了當時幾乎所有帝國東方的主教參與（西方僅有少數主教與會，但羅馬主教有派代表參與），討論的事項主要有神學爭議與教務問題。在神學爭議方面，最主要的爭議就是「聖子的神性」問題，亞流派主張聖子的神格低於聖父，而亞歷山卓主教亞他那修（Athanasius of Alexandria, 296-373）則堅持「聖子與聖父同性同體」，地位也完全相等。最終會議判決亞流派的思想是異端，將亞流逐出大公教會，並擬定了一份《原尼西亞信經》（*Original Nicene Creed*）宣告正統的神學。此外，在會議上，也承認了羅馬、亞歷山卓與安提阿的主教具有歷史上特殊的尊榮地位，將其稱為「宗主教」（Patriarch），整個帝國的教會階層由此初見雛型。

在尼西亞會議中，在君士坦丁的授意之下主教們譴責並驅逐了亞流派，但在會議之後，君士坦丁希望可以透過神學上的妥協來換取帝國的安穩，因此開始傾向「半亞流派」（Semi-Arianism），並多次放逐不願屈服的主教亞他那修。⁷在臨終時，君士坦丁是接受了半亞流派的洗禮，正是因為這樣的身分爭議，他在西方並沒有那麼普遍地被視為聖徒。在君士坦丁死後，他的繼任者們也大多偏向半亞流派，因而開始迫害尼西亞派，希望能推翻尼西亞會議的決議。直到公元 379 年，支持尼西亞派的狄奧多西一世登基為帝，並在隔年的《帖撒羅尼迦敕令》中宣布非尼西亞派為非法。

⁷ 在尼西亞會議中，亞他那修堅持聖子具有完全與聖父同等的神性，而亞流則是主張聖子不具有完整的神性；而在會議之後，半亞流派則主張聖子與聖父僅僅是「本體相似」，而非「本體相同」。半亞流派最重要的支持者就是尼科米底亞主教優西比烏（Eusebius of Nicomedia, ?-341），尼科米底亞是君士坦丁堡建成之前的帝國東部首都，339 年他也升任君士坦丁堡主教，在他的影響下，君士坦丁在後來逐漸偏向半亞流派，並在臨終前接受其洗禮。

公元 381 年，狄奧多西在首都君士坦丁堡召開了「君士坦丁堡大公會議」，在此會議中，主教們宣認自己是尼西亞會議的繼承者，並聲稱聖靈與聖父、聖子具有同等的神性，正式確立了三位一體的教義，並譴責主張基督不具有完全人性的亞波里拿留派（Apollinarianism）。而這場會議最重要的成果，便是將《原尼西亞信經》補上後面聖靈論與教會論的部分，而成為後世所傳頌的《尼西亞-君士坦丁堡信經》（*Nicene Constantinople Creed*）。此外，此會議「不顧羅馬反對」，也將新首都君士坦丁堡主教尊為宗主教，並主張其排名「僅次於羅馬主教」，這也種下了未來東西方教會之間分庭抗禮的趨勢。

到了五世紀，安提阿與亞曆山卓的神學傳統開始在基督神人二性的問題上產生分歧。431 年時因為聶斯托里派（Nestorianism）爭議，拜占庭皇帝再度召開「以弗所大公會議」，在會議中尊崇耶穌之母瑪利亞為「誕神者」（*Theotókos*，或譯作「天主之母」），以此來強調基督神性與人性的合一特質，但這個爭議並沒有被因此解決。二十年後，451 年時皇帝又召開了「迦克敦大公會議」，並在會議中制定了《迦克敦定義》（*Chalcedon Definition*）試圖為基督論的教義定下規範，《迦克敦定義》末尾便強調此一教義乃是「悉如眾先知之故論，如主耶穌基督之親訓，如諸聖教父之信經傳於我等者。」這當中所講的「諸聖教父之信經」指的就是《尼西亞信經》與參與尼西亞會議的主教們，在尼西亞會議一百年後，這已經成為了正統的標準。

尼西亞會議所留下的遺產包括「皇權參與教會事務」、「基督論的神學議程」、「信經傳統」、「宗主教制度」、乃至「亞他那修的名聲」等，在會議後五百年乃至千年間，成為了主導基督教分裂與合一的議題，這些議題我們在下一篇會再提及。



俄國畫家瓦西里·蘇里科夫畫的《尼西亞大公會議》，
畫中亞他那修指著信經的草稿在向皇帝君士坦丁闡述他的神學觀點
(圖片來源：WikiArt)

在尼西亞之前，大公基督教對異端的譴責，主要是透過地方主教與教父的信件與著作所產生的模糊共識，而在早期教會史當中被指責為異端的人，也大多是具有原創性的思想家，如同一個新教主，將其逐出教會，後世並不會稱之為「教會分裂」。在尼西亞之後，皇權成功地將基督教定於一尊，不

過政治干預的結果也就導致了神學論爭從此與政治因素緊密相關，因此在那之後面對的往往就是「教會分裂」——諸多承認尼西亞信經的派別，因為隱含著政治動機的神學爭端而無法合一，最終形成了七個大公傳統。

正統化進程的已然與未然⁸

如果說，尼西亞會議是早期基督信仰的一次總整理，也象徵著基督教正統化的開端，那麼這個「正統化的進程」究竟是否已經完成？抑或它仍持續在歷史中展開？這問題的核心，其實就在於各教派對「正統封印」（cessationism）的不同理解。

所謂「正統封印」，是指上帝的特殊啟示或神學權威只在歷史的某一段時期中臨在，當那段時期結束後，信仰的真理便被「封印」為固定的傳統。此觀點既保證了信仰的一致性，也同時限制了教義的開展空間。歷史上不同教派之所以對「大公會議」的承認數量與地位看法不一，正是因為他們對「正統何時封印」各有判準。

（一）東正教：正統的封印已然完成

在歷史上，希臘正教（東正教）所承認的大公會議僅有前七次。根據拜占庭神學家梅延多夫（John Meyendorff, 1926–1992）的說法，貫穿這七次大公會議的核心主題始終是「基督論」——從「基督的神性與人性」的爭論，到對聖像崇敬的肯定，整個正統神學的軸心皆圍繞著「基督是誰」這一問題。⁹

以下是這七次大公會議的簡要資訊：

⁸ 本段是作者在讀過奧斯定的回應文章〈神學回應啟示的使命〉後，才又添加的文字。

⁹ 梅延多夫 著，譚立鑄 譯，《拜占庭神學中的基督》（*Le Christ dans la theologie byzantine*）（香港：漢語基督教文化研究所，2011）。

	會議名稱	時間	召開者	主要神學議題	譴責異端
1	尼西亞公會議	325	君士坦丁大帝	基督的完全神性	亞流
2	君士坦丁堡公會議	381	狄奧多西大帝	基督的完全人性	亞波里拿留
3	以弗所公會議	431	狄奧多西二世	基督神人二性的結合	聶斯托里
4	迦克敦公會議	451	皇帝馬西安 皇后普喀麗亞	基督神人二性不混淆	狄奧斯庫若
5	第二次君士坦丁堡公會議	553	查士丁尼大帝	基督二性在位格裡的聯合	摩普綏提亞的狄奧多若
6	第三次君士坦丁堡公會議	680-681	君士坦丁四世	確立基督二志論	安提阿的馬卡里烏斯
7	第二次尼西亞公會議	787	皇帝君士坦丁六世 太后伊琳娜	聖像禮敬是對道成肉身的肯定	破壞聖像派

第七次大公會議（787）後，破壞聖像派雖曾短暫掌權，但至 843 年，在年幼皇帝米海爾三世與太后狄奧多拉的支持下，帝國重新頒令承認第七次大公會議的決議，擁立聖像派取得最終勝利。這一事件被後世稱為「正統的勝利」（Triumph of Orthodoxy）。從此，大齋期的第一個主日被定為「正信凱旋主日」，以紀念這段歷史。

對東正教而言，這正是「正統封印」的時刻：七次大公會議已完成了信仰的總體架構，教會的使命從此不再是創新，而是守護與延續。此後，即使拜占庭皇帝巴西略一世於 869–870 年召開「第四次君士坦丁堡公會議」，並被天主教追認為第八次大公會議，東正教仍不予承認，因為對他們而言，正統早已封印，歷史的啟示已經完結。

在希臘正教以外，其他因迦克敦會議而分裂的東方正統教會（Oriental Orthodoxy）與東方亞述教會（Assyrian Church of the East），一般而言只承

認前兩次或前三次大公會議，但他們的正統封閉觀跟希臘正教類似，都認為傳統是在某個古老時候就已經被定好了。

（二）天主教：正統的重新整理與「活的傳統」

相較於東方教會將某次大公會議視為「正統的封印」，西方的天主教則傾向將正統理解為一種可以不斷被「重新整理」的傳統。中世紀以降，羅馬教宗多次於拉特朗宮召開會議，解決神學與教務糾紛，但直到 1215 年第四次拉特朗公會議時，教宗英諾森三世為了確立自身普世治理權，才追認前幾次拉特朗會議為「大公會議」。這也是天主教開始重新定義「正統權威」的關鍵轉折。¹⁰

16 世紀宗教改革爆發後，教宗保祿三世與其後繼者於 1545-1563 年間召開「特利騰公會議」（Council of Trent），一舉釐清聖經正典、大公會議名單、彌撒禮儀、教宗制度與修院使命，可說是天主教對自身傳統的一次系統性總整理。之後長達四百多年，羅馬教會進入了一段亦步亦趨追隨「特利騰模式」的時期，似乎也曾有過「正統封印」的意識。

直到 19 世紀末，教宗庇護九世在義大利統一戰爭的動盪中召開第一次梵蒂岡公會議（1869-1870），確立「教宗無誤論」以重申羅馬的權威；而真正的轉捩點則是第二次梵蒂岡公會議（1962-1965）。教宗若望二十三世與保祿六世召開此次會議，被形容是「打開教會的窗戶，讓聖神的微風吹進來」——這次會議也象徵著天主教的正統觀從「靜態的守護」轉向「動態的更新」，形成所謂的「活的傳統」（*living tradition*）。此後，天主教不再主張「正統封印」，而認為聖神會持續在歷史中藉由教宗引導教會。

¹⁰ 諾曼·坦納（Norman Tanner）著，張紫蘭譯，《探究大公會議的寶藏》（*The Councils of the Church: A Short History*）（台北：光啟文化，2018）。



第二次梵蒂岡公會議是天主教的第二十一次大公會議，

也是現代天主教最重要的改變起點

(圖片來源：<https://www.vaticannews.va>)

(三) 新教：正統的分散與碎片化

對新教而言，該如何面對「大公會議」的歷史地位，則往往充滿尷尬。宗教改革的核心敘事是「教會已然腐敗，必須回歸純正的信仰」，但新教各派對於「教會何時墮落」與「正統何時封印」的看法也都各不相同。

多數福音派接受前四次大公會議的結論，即承認《尼西亞信經》和《迦克敦定義》對基督論的宣告，但認為第五至第七次會議過於政治化，因此將中世紀之前的第五世紀視為正統封印的時間點。某些更加低派（low church）的教會，則認為正統在一世紀末、新約完稿時便已封印，其後所有會議都只是對聖經的註解，本身不具有任何權威。

然而，主流派與高派的新教宗派（如聖公宗、信義宗）則持更開放態度。他們既希望與東正教保持一致，承認歷史上七次大公會議的普世定位，又從天主教梵二的改革中吸收「活的傳統」的精神。對這些教派而言，正統

從未封印，只是分散在不同教會傳統中等待重新匯聚，因此「促進合一」、「持續改革」與「保存傳統」成為同樣神聖的使命。

所以由尼西亞所開啟的基督教正統化的進程，究竟完成了嗎？是在何時完成的？這本身就是一個羅生門，但尼西亞本身是一個被眾所承認的共同起點，也成為討論教會譜系分化的一個重要節點。

結語：尼西亞的遺產與回望

2025 年，正值尼西亞大公會議召開 1700 週年。這場始於公元 325 年的歷史性會議，開啟了基督宗教正統化的關鍵歷程，也深刻塑造了日後基督教對「信仰共識」的理解方式。透過尼西亞體制，早期大公教會試圖建立一套可為不同文化、語系與政治體制所共享的教義架構，而這個嘗試顯然是成功的。《尼西亞信經》不僅成為具體神學命題的集合，也被視為整體「舊約」、「新約」與「教父教導」的總結，因此本身就承載著早期基督教正統化進程的象徵意義。

然而，若我們從一個後現代與多元文化交織的視角來重讀這段歷史，在肯定其「整合經典、凝聚信仰」的制度性貢獻之餘，也應正視其所伴隨的排除機制。正如「宗派譜系學」所揭示的，每一次正統的劃定，往往也意味著某些教派、神學論述與靈性實踐的邊緣化甚至消失。諸如孟他努派

（Montanism）的靈恩觀、多納徒派的倫理堅持，乃至伊便尼派的猶太根基與諾斯底派的靈知取向，在當時皆被排除於大公體制之外。然而，今日已有不少神學家與歷史學者開始重新探討這些「異端」的內涵，指出其中或許包含某些對當代教會具有啟發性的靈性資源與神學想像。

當我們在 1700 年後重新面對當初劃定正統與異端的界線，不需要主張重建這些已消失的古老教派，但我們在歷史的裂縫中，可以去讀取那些在正統化過程中被壓抑的聲音與未竟的可能。如同心理學家榮格所說，唯有心智成

熟之後，個體才能回望自身的陰影，並將其接納為性格的一部分；宗教體系亦然。唯有敢於回應歷史中的陰影，信仰群體才可能真正成熟，邁向兼容與自省的未來。

因此，作為無境界者的自由基督徒，我們在尼西亞會議 1700 年之後，或許正可以不卑不亢地接受這個體制所遺留給我們的神學語言與教牧傳統，同時也能自由地遊走於不同教會傳統之間，不再被歷史所劃定的界線所限制。
無有家者，無處不是家；我們並非棄絕傳統，而是超越疆界。這份信仰的自由與責任，正是我們對尼西亞 1700 週年最深的致意。❾

【評論與回應】

神學回應啟示的使命

——回應張辰瑋〈尼西亞基督教的形成〉

奧斯定

前福音派會友、現東正教會友

※關鍵字：大公會議、宗派譜系學、正統化、異端、無境界者

在本期文章中，張辰瑋的〈尼西亞基督教的形成〉是一篇兼具史學深度與神學敏銳度的作品。作者以「宗派譜系學」為方法，嘗試從文化演化的角度理解基督宗教正統化的歷程，並在政教互動的視野中描繪尼西亞信仰的誕生過程。這種寫法既突破了傳統教會史的框架，也為當代信仰者提供了重新理解「正統」與「異端」的新視角。

然而，若要讓「宗派譜系學」成為一種可持續對話的神學方法，仍有幾個層面值得進一步反思。

譜系學與神學：歷史之眼與啟示之心

作者將宗教的分化比擬為生命的演化，指出多樣性並非墮落，而是信仰適應歷史環境的結果。這樣的觀點是當前宗教學術界的主流之一，但也因此引出另一個問題——當信仰被理解為文化演化的產物時，「啟示」與「真理」的地位該如何安放？

若譜系學僅強調變異與重組，信仰便可能被還原為社會現象，失去其作為「回應啟示」的本質。宗教的歷史固然可以用譜系方式閱讀，但神學的任務仍是追問：「這些變化最終指向了何種真理？」譜系學若能與神學對話，而非取代神學，將更能彰顯其批判與重建的價值。

尼西亞：政治與信仰的雙重誕生

在〈尼西亞基督教的形成〉一文中，作者以「羅馬 + 基督教 = 拜占庭」的公式，生動呈現君士坦丁如何藉由基督信仰重塑帝國秩序。這樣的觀察揭示了正統化過程中的權力機制，提醒我們「信仰的統一」往往伴隨著政治的整合。然而，若僅從政治角度理解這段歷史，尼西亞的神學張力便容易被掩蓋。

無論是亞他那修、加帕多家三教父，或是後來迦克敦會議的神學辯論，都非單純的政治附屬，而是教會在思想分歧中試圖保存信仰核心的掙扎。尼西亞信經及其後的大公會議共識，或許對政客而言是帝國統治的工具，但對誠心尋求真理的信徒而言，則是信仰群體在內部衝突與張力中，所唱出的兼具真理與合一的和聲。

「大公」（ecumenical）一詞，原意為「四境」，即「涵蓋羅馬帝國全境」。然而，大公會議的歷史發展顯示，它的權威並非僅來自帝國的授權。449年召開的「第二次以弗所會議」原標榜具有大公地位，卻被後世譏為「強盜會議」；692年的「穹頂會議」（Council in Trullo）原本只是地方主教集會，後來卻被追認為「第五六次大公會議」（The Quinisext Ecumenical Council）；而第六次大公會議（680年）召開時，拜占庭帝國早已國勢衰微，卻仍邀請帝國疆界之外的主教參與；若只是為了帝國維穩，實無必要如此大費周章。

第七次大公會議（787年）更為典型：被認為對會議貢獻最深的神學家

——大馬士革的聖約翰（St. John of Damascus, 675-753），卻是生活在伊斯蘭統治之下，並非拜占庭的臣民。於是，在這場會議中，反而是「非拜占庭的神學」（擁聖像）擊敗了「拜占庭主流的神學」（毀聖像）。

這些例證顯示，國教化後的教會體系仍保持相當的自主與判斷力，並不總與帝國政治完全一致；而大公會議的影響力也早已超越「羅馬」或「拜占庭」這些單一的政治實體。教會與其說被帝國馴化，不如說是借用了帝國所提供的舞台來處理自身的議程。若能補足這層「內在信仰的動力」，整個敘事將從權力史轉化為更具生命感的「靈性史」。



東正教每年大齋節期第一主日都會慶祝「正信的凱旋」，

以紀念擁立聖像派的勝利

（聖像收藏於大英博物館）

（圖片來源：維基圖庫）

正統的「封印」與基督教三大支脈¹

張辰瑋在文章末段，試圖梳理基督教三大支脈——東正教、天主教與新教——對「正統封印」的不同理解。他指出：「歷史上不同教派之所以對『大公會議』的承認數量與地位看法不一，正是因為他們對『正統何時封印』各有判準。」但這樣的問題意識本身，帶有明顯的「新教本位」與「進程神學」（Process Theology）的色彩。

我想指出的是，「教義會發展或演化」這一觀念，其實是相當晚近才出現的。若以思想史的角度觀察，我們甚至可以說，它乃是受十九世紀生物演化論啟發而衍生出的神學語彙。在此之前，無論東方或西方的教會傳統，都從未以「教義演化」的語言來描述信仰。對古代教會而言，「正統何時封印？」的答案毋庸置疑——那正是主耶穌將真道交付給十二使徒的時刻。

因此，不論是東正教、天主教，乃至早期的新教，皆一致認為教會的使命是「保存那一次交付的真道」。對他們而言，大公會議的功能從來不是「發展」新教義，而是「闡明」並「維護」基督已啟示的真理。換言之，歷史上並不存在「某次大公會議之前教義尚可演化、之後則封印不再變動」的線性想像。

事實上，即便在東正教內部，也並非絕對地停留在「前七次大公會議」的框架。例如部分史家會將公元 879 年的君士坦丁堡會議尊為「第八次大公會議」，以此回應天主教所承認的 869 年會議，兩者可謂針鋒相對。此後，東西方教會的分歧逐步擴大，自 1054 年大分裂以來，東方教會更認為已不具召開真正「大公」會議的條件。

至於 13 世紀的教宗英諾森三世，之所以追認過往的若干會議為「大公會議」，與其說是為了「重新整理」傳統，不如說是宣示羅馬教會的代表性與普世權威。他的舉措實際上反映了一種新的權力結構：即「西方教會即全

¹ 本段是在張辰瑋修改文章後，筆者才又添加上去的文字。

體教會」的預設，以及「教宗權柄凌駕大公會議」的主張。別忘了，英諾森三世正是整個中世紀教宗權力達到巔峰的時期。

回望「異端」：包容與判斷的平衡

文章結語以榮格的「陰影整合」為喻，主張重讀那些在歷史中被壓抑的聲音，如孟他努派、諾斯底派或伊便尼派。這樣的提議極具啟發性，提醒我們：被定義為「異端」的群體，往往也承載著早期教會的靈性渴望與未竟之思。

然而，若僅以包容為目的地回望異端，容易陷入歷史相對主義。這些被排除的傳統之所以被視為異端，往往不僅是政治犧牲者，也在神學上挑戰了基督信仰的核心——如對受造世界的否定、對道成肉身的懷疑。重新閱讀異端，應是為了理解「教會為何選擇這條路」，而非抹消判斷的界線。唯有在包容與辨識並存的態度下，歷史的陰影才能成為信仰的養分。

此外，歷史上某些異端的消逝，並非出於外界的迫害，而是自身立場過於極端，難以維繫群體生命。例如孟他努派嚴格主張受洗後僅可悔改一次，多納徒派以近乎完美的標準審視聖職人員，中世紀某些異端甚至鼓吹禁欲以免原罪傳遞。相比之下，「正統」教會之所以能走得又大又遠，也許正因它願意容讓稗子與麥子共存。張辰瑋呼籲「整合陰影」，我則願補充：有時我們也需意識到，自己所屬的信仰團體正是那道陰影，而唯有基督才是光明。

「無境界者」的自由與重心

在《無境界者》雜誌的系列文章中，作者以「自由基督徒」自居，主張跨越宗派、在不同傳統間自在遊走。這份開放精神值得肯定，也呼應當代多元時代對信仰自由的渴望。然而，「無境界」若被誤解為「無中心」，則信

仰將失去方向感。

真正的「無境界」並非拒絕界線，而是有能力意識界線、理解其歷史性，並在其中保持謙卑與自由。跨越的意義不在於否定差異，而在於能在差異之中持守核心——那使一切教派、文化與歷史得以連結的中心，就是基督自己。

結語：在尼西亞之後

尼西亞會議距今一千七百年，它既是教會正統化的開端，也是信仰自省的起點。〈尼西亞基督教的形成〉一文提醒我們，每一次「正統的劃界」，同時也是「靈性邊界」的誕生。信仰若無邊界，將失去辨識的能力；但若只剩邊界，也會失去恩典的廣度。

猶記得我在神學院的一位老師說過，比起使用「council」這個字眼，他更喜歡把「大公會議」的「會議」用「synod」這個詞來表達，因為「synod」來自希臘文「*syn-hodos*」，意思是「同路」。今日重讀尼西亞，或許可以這樣說：那場會議的意義，不在於它排除了誰，而在於它讓教會學會以共同語言說出對基督的信仰。「譜系學」在拆解傳統的同時，能否讓我們看見，在歷史的多聲部中，仍有一條關於真理與合一的旋律持續流動，指引我們攜手奔赴同一條天路？❸

【專題文章】

關於苦難

——從混沌到實踐的信仰之旅

毛毛

流浪中的基督徒

※關鍵字：基督教、信仰、苦難、反思

人類文明的根基，往往建立在一種對秩序的渴望與信仰之上。我們深信，世界應該是公平的、有規律的，付出的努力理應得到相應的回報。然而，當突如其來的災難降臨時，這層薄弱的秩序感便瞬間崩塌，而那聲永恆的質問——「為什麼會發生？」便成為苦難中最尖銳的刺。這篇文章，正是我對此一亘古難題進行又一次深刻思辨後的整理與心聲。

這場反思的觸媒有二：一是與牧師 Y 的深度對話，二是親身走訪台中霧峰的 921 地震教育園區。前者提供了超越人間視角的哲學基石，後者則以最真實的創傷現場，證明了混亂的存在。兩者交織，共同促使我重新審視：我們慣常理解的善與惡究竟是什麼，而信仰在極端的失序中，又能提供什麼樣的立足之地？

與牧師 Y 的對話，首先打破了我對世界應有「完美秩序」的執著。我們從《創世紀》中那段經典的描述開始討論：「地是空虛混沌，淵面黑暗...」（創 1:2）這段話往往被視為創世前的背景，但牧師 Y 却提出了一個令人震驚的核心觀點：**混亂（混沌）才是世界的原始狀態和恆常本貌**。這意味著，我們所珍視的規律、法則與美好，並非宇宙的預設值，反而是神聖意志介入

混亂後的產物。因此，苦難就不再是「秩序被惡意破壞」的意外事件，而是世界本來面貌的偶爾顯現。這種清醒的承認雖然殘酷，卻為理解苦難開啟了一扇新的大門。

接著，我們轉向了對善惡的追問。牧師 Y 借鑑了 17 世紀哲學家萊布尼茲《神正論》中「三種惡」（物理惡、道德惡、形上惡）的觀點，其中「物理惡」指的是物理、生理層面上造成的苦難，比如疾病或自然災害。不過，將此觀點代入現實，便能發現：以 921 大地震為例，地殼運動本身是物理現象，不帶有道德判斷。它之所以被我們定義為「天災」或「物理惡」，只是因為它的力量與人類所建立的秩序相撞，造成了生命與財產的損失。是人類的視角，為純粹的自然力量披上了「惡」的外衣。而「罪」，則更是人類跨越神或人為維繫秩序所設下律法後所產生的道德失序。由此，我們不再將苦難視為需要「消滅」的敵人，而是一個需要「理解」和「面對」的狀態。¹

這種對混沌與惡的重新定義，徹底改變了我面對痛苦時的提問方式。長久以來，我們不斷追問「為什麼是我？」或「為什麼會發生？」但當我接受了混亂的恆常性時，這個無解的問題便失去了折磨我的力量。我獲得了一種自由：放棄無止境的追問，轉而專注於當下。牧師 Y 提醒，過度沉溺於追問苦難的原因，只會讓我們偏離了信仰最核心的本質——那份在極端絕境中仍能持守的信、望、愛。

因此，我的目光發生了根本的轉移：不再探尋苦難從何而來，而是感受信仰如何在苦難中體現出來。這份體現來自兩個層面：一是感受到神聖的同在，這是一種超越環境的穩定力量；二則是體會到人性的光輝，那些在混亂中依然堅守崗位、伸出援手的人們所展現出的溫暖與支持。在痛苦中，最珍貴的體驗不是痛苦的消失，而是被「持守」的感覺，被超越的力量和社群的溫暖所環繞。

這場思辨的最終章，在 921 地震教育園區得到了最為具象化的總結。我

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. E. M. Huggard (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), 136.

看到被震裂的操場，看到隆起的斷層，設計者並沒有試圖將一切恢復原樣，而是採用了「縫合地景」的理念，將傷痕保護起來，讓它成為歷史的見證，同時在周邊進行重建。這種「縫合」藝術象徵著：我們無法抹去創傷，但可以接受它、納入它，並讓它在生命的敘事中長出新的意義與韌性。

最終，思辨與體驗的終點，落在行動之上。當我接受了混沌是生命的常態，並領悟到信仰的意義在於「如何體現」後，我的心態便從哲學的無盡追問，轉變為倫理的實踐責任。面對未來的挑戰，我最終的領悟是：我不再將精力消耗在探問「為什麼？」而是將目光拉回當下，審視眼前的局面，並立刻專注於做自己力所能及的、有意義的事。無論是一句安慰、一份支持，還是僅僅是堅強地站立在混亂之中，每一份微小的行動，都是對混沌最直接的反抗，也是對信仰最真實的體現。這是一場從形而上的痛苦追問，轉變為務實、充滿力量與希望的當下行動。❶



921 地震教育園區所保留的地景

(2025.09.14 拍攝於南投埔里)

【公告與剪影】

權力即知識

——野橄欖神學社與後現代神學（四）

金子煥

台灣神學研究學院神學研究道學碩士 | 野橄欖神學社召集人兼社長

※關鍵字：後現代神學、傅柯、權力即知識、自由、無教會主義

請想像一個人人擁有念動力的世界，為了避免人們利用念動力互相殘殺，你會如何設計這個社會制度？

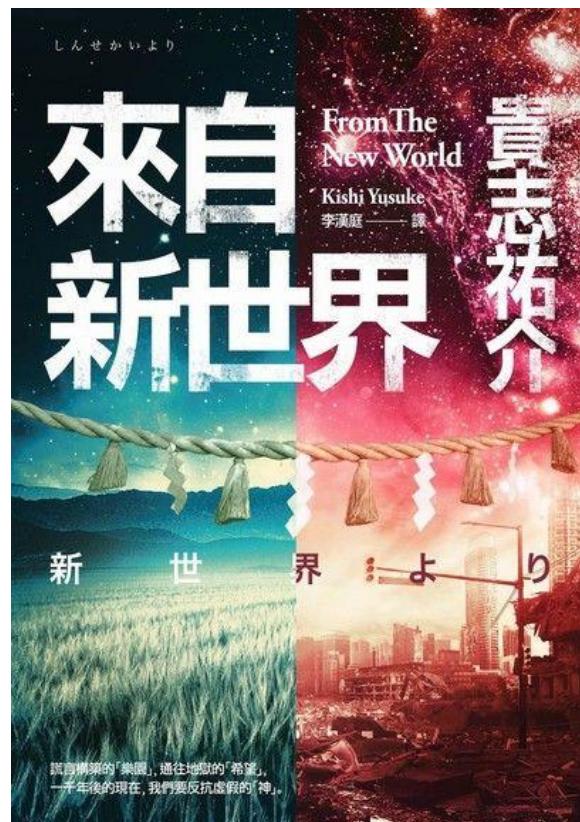
誰打造了《來自新世界》？

《來自新世界》（新世界より）是貴志祐介於 2008 年 1 月出版，以千年後人類能掌握念動力的世界觀所創作的小說。在《來自新世界》中，整個社會的安定是建立在「對念動力（咒力）的知識管理」之上。他們深知自己體內的力量既能創造，也能毀滅，因此，為了避免念動力造成毀滅，人類發展出一套以「保護」為名的統治系統，結合生物學、心理學與宗教儀式，將孩子訓練成能合乎社會期待的存在。知識因此不只是描述現實，而是塑造現實本身。每一種「對咒力的認識」同時也是一種「治理咒力者的權力」。這一切使得知識與權力緊密交織：不是「知道了咒力」所以能控制它，而是「為了控制咒力」才建構了「關於咒力的知識」。

換言之，《來自新世界》的世界觀，是一群擁有咒力的人，為了建立／維護自己的權力，而設計的一套知識與統治系統。這套知識體系的唯一目的，就是維持擁有咒力者的統治正當性與延續性。為了因應咒力，他們發展出了一套監控小孩的制度，例如：（1）在人類的DNA裡加入「攻擊抑制」和「愧死機構」，避免對同族施暴；（2）導入倭黑猩猩的社群機制，排除與發洩人的壓力；（3）用「真言」（心理暗示）確保控制孩童的咒力，有狀況時可以用真言剝奪其咒力；（4）將人類的定義提高到17歲，以下的年齡不算人類，以便隨時剔除不良的孩童，如：咒力不良、有生理缺陷以致無法控制咒力、DNA有問題以致沒有攻擊抑制和愧死機構等；（5）在教育中宣傳惡鬼（先天缺少攻擊抑制及愧死機構）與業魔（無法控制自己咒力的開關）。

這些制度最初目的是保護社群，最終卻演變成權力的結構。所有「教育內容」與「宗教敘事」都在教導「惡鬼與業魔」是威脅秩序的存在。這種敘事製造了一種「知識恐懼」：人們相信只有服從體制才能活下去。於是「恐懼」成為維繫社會運作的道德與理性基礎。透過教育與真言訓練，孩子從小被「製造成」一種合乎規範的主體。「成為能控制咒力的人」不只是學習，而是被整個社會所生產出來的存在型態。人被知識塑造，同時又用知識為體制辯護。

這樣的世界，幾乎是傅柯



貴志祐介的小說《來自新世界》

（圖片來源：Readmoo 分享書）

(Michel Foucault, 1926-1984) 所說「權力即知識」(power / knowledge)的極致寫照。在這個命題中，權力與知識不再是兩個分離的領域：知識不是中立的觀察，而是權力運作的方式；權力不是單純的壓迫，而是透過知識「生產真理」的力量。換句話說，**知識是權力的語言，權力是知識的身體**。它們相互支撐、彼此生成，使人類在「知道」的同時，也在「被塑造」。

知識就是力量 vs. 權力即知識

我們聽見有話說：「知識就是力量。」這句話出自英國哲學家培根 (Francis Bacon, 1561-1626)，充滿啟蒙時代的樂觀精神。意思是：人只要透過觀察、學習與理性分析，就能掌握自然的法則，進而改善世界。在這種想像裡，知識是中性的，是讓人「變強」的工具。只要我知道得更多，我就能更有能力面對世界。

但到了二十世紀，法國思想家傅柯卻說了一句看似相反的話：「權力即知識。」(power / knowledge)他不是說「權力帶來知識」，也不是說「知識帶來權力」，而是指出：兩者其實是一體的。也就是說，**知識不是中性的，它本身就是權力運作的形式**。誰能定義「何謂知識」、「誰的話有權被聽見」、「什麼是正常或異常」，誰就握有權力。

培根的時代相信，只要推廣教育與理性，人類就能脫離蒙昧與貧困。但傅柯提醒我們，知識的生產總是發生在權力網絡中。醫學能決定誰是「健康」或「病態」；心理學能決定誰需要「治療」；教育體制能決定誰是「聰明」或「落後」。這些分類看似客觀，卻宛如「心中的小警總」，教人如何在社會中自我監控、自我糾正，成為「好公民」。

正如《來自新世界》中的教育以恐懼製造秩序，現代社會也以理性與進步之名重複相同的結構。最明顯的例子，就是近代的義務教育。它表面上是讓人翻身、改變命運的機會，但在國家層面，其實是為了培養可被管理的勞

動力。學校透過時間表、課表、升學制度，教我們守秩序、被分類、競爭。於是，我們一邊學習知識，一邊也學會了如何成為符合體制期待的人。即使沒人監督，我們也會自己反省、自己修正——成為傅柯所說的「馴服的身體」。

然而傅柯並不是要我們拒絕知識，而是要我們看清楚，知識從來不是無辜的。當我們說「這是常識」、「這是專業」、「這是神學的正統」，我們其實也在劃界，決定誰的經驗、誰的聲音不被承認。他提醒我們，不要太快相信所謂「中立」的知識，因為那往往只是某種權力的語言。

這樣的提醒，對信仰群體尤其重要。我們是否也在教會中重演相同的結構？誰能講道、誰能詮釋聖經、誰能發聲？那些被排除的人——婦女、少數群體、弱勢者——他們的經驗是否也蘊藏著另一種「知識」？如果我們願意聽，或許能看見上帝在體制之外、在邊緣之地所做的新事。

傅柯給我們的禮物，不是憤世嫉俗的懷疑，而是警覺的自由。當我們意識到知識與權力交織的現實，我們就有機會重新選擇——不再只是體制的幫兇，而能聆聽那些沒有話語權的知識、被壓抑的故事。真正的知識，不是讓人變得更有控制力，而是讓人更能理解差異、更能共存。

知識也許不再是「力量」，但它仍然能成為一種溫柔的抵抗，讓我們在權力的網中，尋找自由的縫隙。

權力生產真理：傅柯給後現代神學的提醒

傅柯並非要我們放棄真理，而是要我們理解，真理總在權力之中誕生；覺察這一點，本身就是一種自由的開始。

我們對知識的信任，常常以為它是中立的、純粹的、出於理性的光。但知識不只是被發現的，而是被生產的。生產的背後，總有權力的身影。我們要警覺，知識不是權力的工具，而是權力自身運作的方式。

若德希達告訴我們「語言」如何限制我們對真理的想像，那麼傅柯則讓我們看見「誰能說話」才是真正的問題。語言讓知識得以被說出，權力決定誰的話能被算作知識。

他並不滿足於解構文本，而是進入制度——監獄、醫院、學校、教會——觀察知識如何在這些場域中形成，如何規訓身體與思想。例如，當醫學開始界定「正常」與「異常」，就不只是描述世界，而是在創造一個可被管理的秩序。

同樣地，我們手中的聖經，也是權力角逐中逐漸固定下來的文本。公會議決定了哪些卷軸進入正典，哪些被逐去邊緣；羅馬皇帝給予教會政治支援，使某些神學被視為正統。今天的信仰傳統，背後也有權力鬥爭的歷史，而非單純天上掉下來的真理。

傅柯並非說「權力控制知識」，而是說：沒有權力，就沒有知識；沒有知識，也沒有權力。兩者共構出我們理解世界的方式。**權力並不是在知識之上運作，而是在知識之中滲透**。例如：課本的分類、禮拜的語言、牧者的講道、神學院的課綱。因此，問題不只是「誰壓迫誰」，而是「我們所有人都在某種知識的秩序中被生產成某種樣子」。傅柯要我們看到：即使最看似自由的「真理追求」，也可能是權力在我們身上最精密的運作。

但傅柯並非虛無主義者。他的分析讓我們找到一條新的道路——由下而上的知識生產。這並不只是讓平民對抗菁英，而是讓被忽視的經驗重新發聲，例如：病人的身體、被監禁者的故事、女性與少數群體的靈性經驗。這些都能成為知識的起點。

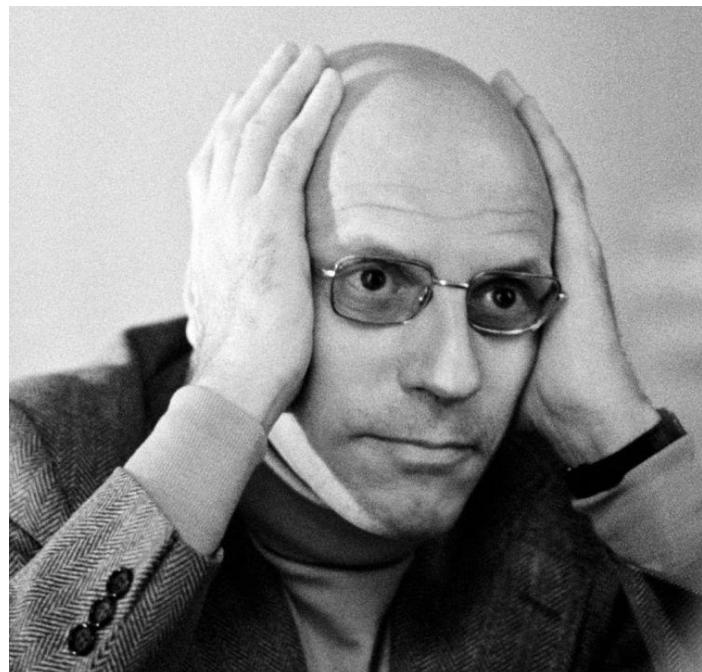
這對現代神學而言是一種震撼。若知識不是自上而下的啟示，而是由處境中的人慢慢說出的真理，那麼神學就不再只是「系統的教義學」，而是一場關於受壓迫經驗如何被聆聽與命名的運動。

這種神學的形成，或許需要現象學的幫助，回到具體經驗本身，而非抽象的概念。但我們也必須小心：**現象學強調主體意識**，而傅柯提醒我們，「主體」本身也是被權力建構的。因此，這條路不是「自由的主體說話」，

而是「受形塑的主體開始覺察並說話」。

在這樣的視角下，我們的神學實踐需要被重新審視，誰有資格講道、寫書、定義正統？誰被標示為「異端」、「偏差」、「非正統」？教會的知識體系是否正在再製某種階級與性別秩序？

傅柯的提醒，讓後現代神學有機會更誠實得運作，不是為了推翻權威，而是要揭露權威如何形成，並試圖讓被壓抑的經驗重新進入真理的討論。這樣的神學不再尋求「終極正確」，而是練習持續暴露權力運作的透明性。



強調權力與知識相互關係的傅柯

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

傅柯給無教會主義的神學貢獻：自由中的權力陰影

無教會主義本質上是對抗體制教會的反抗運動，企圖將信仰從教會制度中解放出來，回到更純粹的聖經與信徒群體。這種姿態在某種意義上與德希達的解構精神相近——兩者都拒絕把「真理」交給中心與制度。

然而，傅柯提供了另一條「反抗」的路線。他不只是拆解文本，他也分析權力如何在制度、知識與身體中滲透。他提醒我們，即使是在最「去制度化」的空間中，權力依然存在。

日本無教會運動雖然以內村鑑三的思想為核心，反對國家宗教化的教會

體制，但其運作形式卻往往圍繞著某位精神領袖、以讀書會或雜誌的形式延續下去。這樣的運作方式，表面上沒有教階、沒有聖職人員，卻在師徒之間形成另一種「思想上的服從」。傅柯或許會提醒我們，這不是偶然，而是權力在知識網絡中運作的結果。知識需要權威的認可才能被承認，而權威又透過知識的詮釋權維持自身的影響力。

這樣的結構，甚至可能比教會制度更難察覺，因為它以「自由思考」之名隱藏權力的存在。或許，我們需要問，當我們自認脫離體制時，是否也在無意間建立了另一種權威？這不一定是錯，而是提醒我們，**權力從不離開群體。**

因此，傅柯對無教會主義的啟發，不只是提供「反抗的資源」，更像一面鏡子。他讓這個運動能從「對抗體制」進一步走向「反思自身的權力結構」——從反對外在的教會權力，進入對內在權威的自省。

若說德希達讓我們解構神學文本中的中心，那傅柯則讓我們解構神學群體自身的權力形式。無教會主義若要真正成為自由的信仰共同體，就不能僅以「沒有教會」為榮，而必須在日常的知識生產、講道、詮釋與師徒關係中，不斷揭露、反省那看不見的權力連結。唯有如此，信仰的自由才不會成為另一種「高尚的服從」。

這不只是傅柯給無教會主義的神學貢獻，而是給所有追求自由者（包含後現代神學）的提醒。

反思秩序背後的權力邏輯

傅柯讓我們看見，權力不只是外在的壓迫，而是內化於知識、生理、語言與制度之中的運作。它滲入我們的信仰、思想與行動，使我們在追求真理的同時，也可能成為權力的延伸。

若說現代神學企圖以理性建立確定的信仰秩序，那麼後現代神學則試圖

揭露這些秩序背後的權力邏輯。它提醒今日的教會，敬虔不等於順從，自由也不等於脫序；真正的自由，不是擺脫權力，而是持續揭露權力如何塑造我們對上帝的想像，並在這不穩定的過程中學習傾聽被壓抑的聲音。

神學不再只是維護正統的學問，而是一種持續覺醒的實踐，讓知識不再事奉權力，而能為弱者、邊緣者與他者發聲。當我們在信仰中持續練習這樣的自省，也許就能在權力的網中，開出通往真理的細縫。◎



野橄欖神學社讀書會

閱讀書目

羅伯特·揚 (Robert J. C. Young) 著。《後殖民主義》。容新芳譯。牛津大學出版社，2016。

時間 | 週日 18:30~20:30
地點 | 請參考FB、IG「野橄欖神學社」

日期	範圍	導讀
2025.7.20 (日)	導言 蒙太奇式的簡述	呂子容
8.17 (日)	第一章 屬下階層的知識	金子煥
9.21 (日)	第二章 來自下層與上層的歷史與權力	王玉楷
10.19 (日)	第三章 空間與土地	林律銘
11.16 (日)	第四章 混雜	陳雅音
12月	第五章 後殖民女權主義	呂孟興
2026.1.18 (日)	第六章 從後殖民的角度解讀全球化	呂谷風
2.8 (日)	第七章 翻譯與轉化	



Robert J. Young 著
容新芳譯
POSTCOLONIALISM
A Very Short Introduction
OXFORD

野橄欖神學社讀書會資訊

(報名方式：野橄欖神學社臉書粉專的活動連結)

【評論與回應】

話語與肉身

——簡評林貝克《教義的本質》

張辰璋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：教義的本質、林貝克、後自由主義神學、道成肉身、身體經驗

書籍資訊

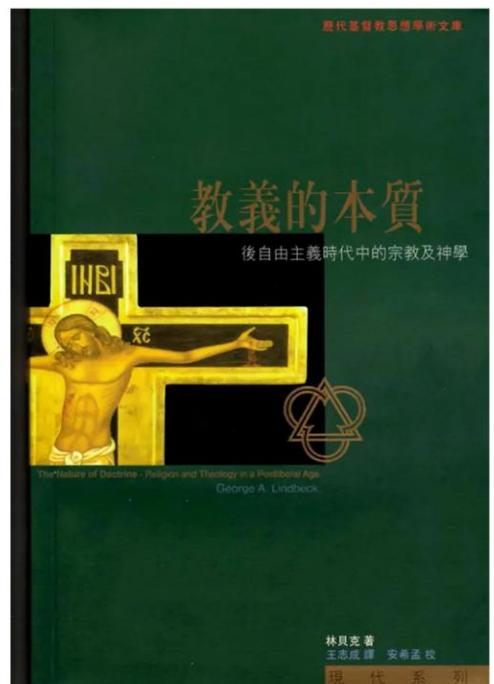
【書名】教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學

【原書名】The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1984)

【作者】喬治·林貝克 (George A. Lindbeck, 1923-2018) | 美國人 | 神學家

【譯者】王志成

【出版資訊】香港：漢語基督教文化研究所，1997年



基督徒為鄰居服務的方式之一是，幫助其他宗教的信奉者淨化並充實他們的遺產，使他們更好地講述自己已擁有的語言。可以這樣說，這比試圖發現在非基督宗教中基督的恩典起作用能為對話提供更恰當的基礎。後一種做法的危險性並不一定在於否認「唯獨基督」，而在於沒有平等對待非基督教的真理與價值。

——《教義的本質》，頁 75

前言：為何重讀林貝克？

王志成在《和平的渴望》一書中曾說過：「一個神學家使用什麼樣的神學方法，直接決定他的神學地位。神學的洞見一般是由方法帶來的，因為方法就如一面鏡子，能以它特有的方式照出事物的樣子。不同類型的鏡子可以產生不同的內容。如果用不同的鏡子照一樣東西，我們可以看到完全不同的東西。神學方法也一樣。不同的神學方法就是不同的鏡子，可以幫助我們做出不同的神學來。一個沒有神學方法的人是完全不能從事神學工作的，一個人如果使用落後的神學方法，那麼他的神學也必定落後。這是不言而喻的。**神學中的革命首先是神學方法的革命。**」¹

若我們今日要在亞洲發展出一套「無境界主義」的神學，那麼首先便必須回到方法論的層次，去審視前人如何理解基督教的教義與傳統，並檢視他們背後所倚靠的神學方法。二十世紀中在這方面最具代表性的著作，正是美國神學家林貝克的《教義的本質》。

¹ 王志成，《和平的渴望：當代宗教對話理論》（北京：宗教文化出版社，2003），頁 174。

回顧歷史，最早的教會神學家並不認為教義會「發展」。優西比烏（Eusebius of Caesarea, 260-339）在《教會史》中甚至斷言——只有異端才有歷史，因為異端會不斷改變；真正的教會則永恆不變，如同上帝本身。因此談論「教義的發展」在早期神學家看來幾乎是褻瀆。教義被視為原封不動地從聖經與使徒傳承下來，不容增減，這種想法長久以來在基督教各派中皆為主流。直到 1845 年，英國聖公會神學家聖若望·紐曼（John Henry Newman, 1801-1890）改宗天主教，並出版了《論基督教教義的發展》（*Essay on the Development of Christian Doctrine*）。他首度以「有機體」作比喻，指出教義的變化與發展是自然現象，並提出分辨健康與病態發展的七個特徵。²這本書奠定了教義研究的新方法，後來 1960 年代的第二次梵蒂岡大公會議（簡稱「梵二會議」）更是以這樣的精神，重新檢視各項教義，因此也有人將此會議稱之為「紐曼會議」。

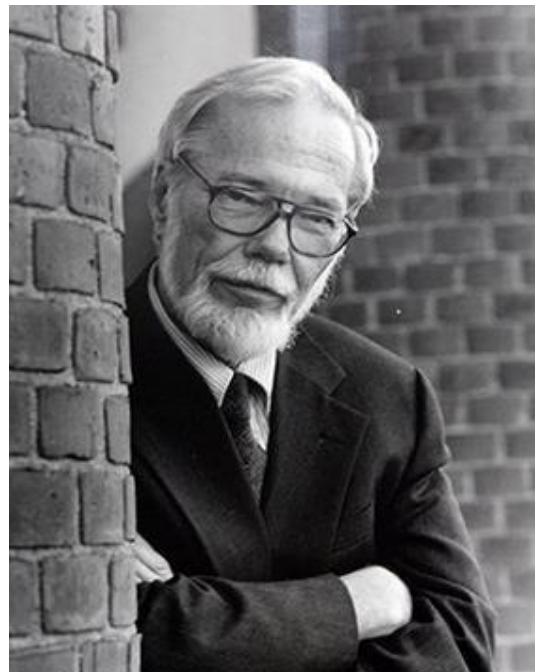
二十世紀中葉以後，天主教因梵二會議而逐漸擺脫僵化，開始以新的方法反思教義的來源與演變；但新教仍受困於「基要派」與「自由派」的對立：教義究竟是永恆不變，還是教義本身就是時代的產物？雙方始終沒有共識，也缺乏新的方法論突破。在這樣的背景下，林貝克於 1984 年出版了《教義的本質》。在本書中，他的關懷主要有三點：首先，該如何剖析並超越基要派與自由派的方法論僵局，並提出新的神學方法論；其次，如何在普世合一運動中，幫助新教與天主教、東正教在教義差異中找到交流與對話的可能；第三，他意識到了後現代的思潮，知道過去啟蒙時代的許多觀點已經不再適用。因此本書的副標題便是「後自由主義時代中的宗教及神學」，如果自由主義神學過去是為了回應啟蒙運動與現代主義的挑戰，那在一個後現代社會中，顯然也需要有一套後自由主義神學進行回應。

² 這七個特徵分別是：一、模式的保持（Preservation of its Type）；二、原則的一致性（Continuity of its Principles）；三、同化力（its Assimilative Power）；四、邏輯上的連貫性（its Logical Sequence）；五、對未來的預見（Anticipation of its Future）；六、對過去的保守（Conservative Action on its Past）；七、歷時持久的活力（its Chronic Vigour）。

林貝克的《教義的本質》之所以成為二十世紀神學界的經典著作，正是因為它回應了「語言轉向」對人文學科帶來的深遠影響。在分析基要派與自由派的神學方法時，他提出了「語言—文化論」（cultural-linguistic model），強調教義並非純粹的經驗或命題，而是信仰共同體透過語言、文化與實踐所產生與維繫的社群規則。這個論點成為後自由主義神學標誌性的方法論。

林貝克長期任教於耶魯大學神學院，而他的同事弗萊（Hans Frei, 1922-1988）則是「敘事神學」（Narrative Theology）的提出者，同樣主張以敘事理論來重構聖經詮釋與神學系統。因此，林貝克與弗萊所代表的一系列注重語言、文化、敘事、群體的新方法，後來被合稱為「耶魯學派」（Yale School）。此學派在二十世紀的美國神學界曾經風行一時，被視為是基要派與自由派之間的一種中間立場。在台灣，後自由主義神學雖然並未成為主流，不過仍有一些代表性的神學人推崇，例如曾慶豹、邱慕天，但他們的信仰觀與倫理觀主要展現出的仍是反自由派的保守傾向。³

透過《教義的本質》一書，我們得以更清楚地看見林貝克的三個核心關懷：神學方法論、宗教對話觀、以及教義發展觀。這三個面向，也正是我們在今日重新閱讀林貝克時，最值得反思的要點。



後自由神學巨擘—林貝克
(圖片來源：維基圖庫)

³ 在台灣的後自由主義神學脈絡中，部分學者雖然批判並拒絕基要派式的「命題式教義」，但其立場仍然主要推崇唯信論，並在倫理議題上延續了保守派的傾向。換言之，他們的方法論上接納了反基礎主義（Anti-foundationalism）的語境性與相對性，但信仰實踐上依然延續傳統新教的排他性與倫理實踐。

三種神學的分類

《教義的本質》一書，將神學方法論分成了三種。

首先是「認知一命題論」（**cognitive–propositional**）。這是基要派最典型的方法，它把教義視為「命題性的真理陳述」，如同自然科學的定律一樣，必須逐字正確、不可動搖。這種方法清晰、堅固，且非常直觀，容易被理解，但也很容易就陷入二元化的教義爭執中，缺乏詮釋與討論的空間。

其次是「經驗一表現論」（**experiential–expressive**），主要出現在自由派神學之中。這一立場認為，教義不是客觀命題，而是宗教經驗的象徵性表達。不同文化或宗派的教義，僅僅是對人類普遍宗教經驗的不同詮釋。此方法強調人的感受、內在的敬畏以及教義對時代的適應性。但本書認為，它的問題在於，讓教義消融於啟蒙主義所主張的普遍經驗中，使基督信仰僅僅被化約為「人類宗教經驗的其中一種表現」。

最後是「文化—語言論」（**cultural–linguistic**）。林貝克主張，教義既不是單純的命題，也不是單純的經驗，而是信仰共同體所共享的「語言規則」，形塑信徒的生活方式、倫理實踐與世界觀。教義好比一種語言遊戲，它的真實性並不依賴外部的科學基礎或內在的經驗感受，而是在群體中被操練、實踐，並在禮拜與信仰生活中成為「活的語言」。這正是後自由主義神學的特徵，也是林貝克試圖走出的新道路。

曾慶豹在《上帝、關係與言說》一書中，進一步將這三種神學方法歸納為三個範式：認知一命題論屬於「宇宙論式的神學」、經驗一表現論屬於「人類學式的神學」、文化—語言論則屬於「教會論式的神學」。這樣的劃分，幫助我們看見三者的差異：前兩者分別把神學建立在「外在宇宙真理」與「內在主體經驗」之上，而林貝克則將重心轉向群體，強調教會本身才是信仰語言的場域與載體。⁴

⁴ 曾慶豹，《上帝、關係與言說——邁向後自由的批判神學》（台北：五南，2000），頁 38-53。

文化—語言論的合一觀與對話觀

在「文化—語言論」的視野下，林貝克借用維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）「語言遊戲」（**Language Games**）的概念，指出教義的功能不是抽象的命題，也不是單純的宗教感受，而是一套由群體共同操練的語法規則。⁵這些規則就像交通規則一樣，有的在普遍層面上適用，有的則限於特定情境或群體內部。

例如他在書中舉出「基督論」、「聖母無玷始胎」與「教會無誤論」三個案例：基督論所確立的三位一體與基督二性，正是在「一神論」與「耶穌歷史性」之間唯一能成立的解釋，因此屬於普遍適用的規則；聖母無玷始胎則是奧古斯丁原罪觀之下，天主教群體對聖母純潔情感的推論，只在特定語境內具有說服力；至於無誤論，是對信仰群體與教義關係的整體反思，因此林貝克認為，它既不應如新教所言僅限於聖經，也不該如天主教所言僅限於教廷，而應理解為整體教會群體的見證，這個主張就與東正教的傳統更為接近。透過這些案例，林貝克示範了如何為教義語法規則設定「適用範圍」，讓群體在處理分歧時，不必將每個不同的見解都上綱上線，而是能在共同體之間找到協調的方式。這樣的思路，正反映了他對普世合一運動的關懷：不同教派不必要求教義完全一致，而是彼此承認各自語法的運作邏輯，並在共同信仰的核心處達成互通。

除了對普世合一運動的關懷，林貝克的「文化—語言論」也十分關心宗教對話的前景，他認為這種文化—語言論的觀點也適用於其他宗教內部的自我整合，因此當基督徒面對其他宗教時，也該將其視為本身具有自足意義的語言體系與信仰社群。因此他反對天主教神學家拉內（Karl Rahner, 1904-1984）所提出的「匿名基督徒」（Anonymous Christian）的觀點，認為以後現代的

⁵ 奧地利哲學家維根斯坦晚期思想主張，語言是人類生活形式的載體，每個語詞並無絕對的意義或邏輯確定性，而是在生活脈絡中被塑造的「語言遊戲」，因此語言的邏輯具有相對的浮動性，但也並非毫無規則。

視角觀之，這是一種基督教語言霸權的展現，透過基督教自己的語言去佔別人便宜，而未曾正視對方本身的語言體系。⁶

因此林貝克完全承認其他宗教語言體系意義的自足性，但又認為基督教所主張的「唯獨透過基督才能通往真理」的教義不能被妥協，因此他主張「**多種宗教與一種真信仰**」的宗教觀，並主張基督徒在這樣的宗教對話中，不應以使他者皈依為首要目標，而是向幫助鄰人一般放下自己群體的想法，以他者群體的利益為導向：

可以以許多方式要求基督教會通過無私地服侍鄰人來效仿他們的主，而這與是否促進皈依毫無關係。他們也有《聖經》上的權威依據，例如《阿摩斯書》九章 7-8 節就認為，除了以色列以外還有其他民族（並且，由此推而廣之，除了《聖經》宗教以外，還有其他宗教），他們也是被揀選出來在上帝的世界裡完成他們自己獨特使命的人（然而卻沒有完成）。如果是這樣，那麼，**並非與天國來臨有關的一切事都已交托給那些公開作見證的人。**（...）從這些思考中可以推斷，基督徒可以有責任幫助其他運動與宗教，讓它們為最後的成全（Consummation）作出各自獨特的貢獻（可能和基督教的貢獻迥然相異）。

那時，基督教傳教士的任務就是鼓勵馬克思主義者成為更好的馬克思主義者，鼓勵猶太教徒成為更好的猶太教徒，鼓勵穆斯林成為更好的穆斯林，鼓勵佛教徒成為更好的佛教徒（儘管所謂「更好的馬克思主義者」等概念顯然會受到基督教標準的影響）。很明顯，如果沒有深入細緻的和真誠的對話與合作，就不可能做到這一點。⁷

⁶ 卡爾·拉內主張，聖神也內住在非基督徒的心中，並以理性與良知引導他們做出符合天主旨意的行動，因此凡遵守內在良知的人，即使並沒有在理智上認信基督，但仍舊可以被算做「匿名基督徒」，因而有可能不會被排除在救恩之外。

⁷ 林貝克，《教義的本質》，頁 64-65。

這段的後面一句話「鼓勵馬克思主義者成為更好的馬克思主義者，鼓勵猶太教徒成為更好的猶太教徒，鼓勵穆斯林成為更好的穆斯林，鼓勵佛教徒成為更好的佛教徒」非常著名，時常在宗教對話的場合當中被引用，也顯示出了林貝克也願意捍衛他者群體語言體系的完整性，這突顯了其方法論的一致性。

因此，林貝克的宗教對話觀的確反映出了其對於教會身處後現代處境的反思，但在筆者看來，這其實是一種身處後現代的保守主義策略（Post-Modern Conservatism）。林貝克雖然承認其他宗教可能也具有各自獨特的貢獻與使命，但這些使命「無關乎真理」、「然而卻沒有完成」、「並非與天國來臨有關」，這些否定詞表達出了一種「我可以幫你變得更好，但我的本質不會被你改變」的態度。保羅·尼特（Paul Knitter, 1939-）在《宗教對話模式》一書中將林貝克歸類為「接受模式」（Acceptance Model），也就是接受了在後現代對話無法改變彼此的本質，只能讓彼此往既定的目標前進。因此他也形象化地將林貝克的宗教對話觀比喻成「兩個鄰居隔著有玻璃的窗戶對話」，你依舊聽得到對方的話語，但這話語與你家無關。⁸

林貝克的這種對話觀，似乎反映了當代多元價值觀底下「極化社會」的面貌——人們因為各自的價值觀分成了不同的陣營，在同溫層內部，社群本身所形成的語言規則與次文化形塑了身在其中人們的面貌，但當我們在網絡或現實當中遇到與我們不同陣營的人時，我們會對話、會吵架、會彼此爭吵，但我們絕不會因為他者的話語而改變自己的立場。但這真的是一個理想的社會的樣貌嗎？我們的身體身處在同一顆地球上，但彼此的心思卻好像完全活在不同星球上的種族，而且，對話也無助於改變。

⁸ 保羅·尼特（Paul Knitter）著，王志成 譯，《宗教對話模式》（*Introducing Theologies of Religions*）（北京：中國人民大學出版社，2004）。



林貝克的宗教對話觀像是人們身在自家隔著窗戶對著鄰居講話，

雖然對話但卻無法改變彼此，比較像是各說各話

(ChatGPT 生成圖)

此外，林貝克對基督教內部的「合一觀」與對其他宗教的「對話觀」彼此之間也是不一致的，他認為對話有助於宗派之間彼此的改變與讓步，主張不同宗派之間的語法，是能夠建立合一且並行不悖的遊戲規則的；但到了跨宗教對話的領域時，對話卻只是為了對話，彼此的語法系統卻永不互通。

若回到「語言遊戲」的比喻，或許對林貝克而言，基督教內部的對話，就如同彼此有著不同口音與慣用語的同一民族，彼此之間雖然需要費力溝通來達成一致，但彼此之間的文法是可以互通的；但不同宗教就如同不同

語言一樣，中文與英文使用者不論彼此有多少翻譯與對話，都不可能大規模改變對方的詞彙與文法系統。

但，語言真的是如此嗎？

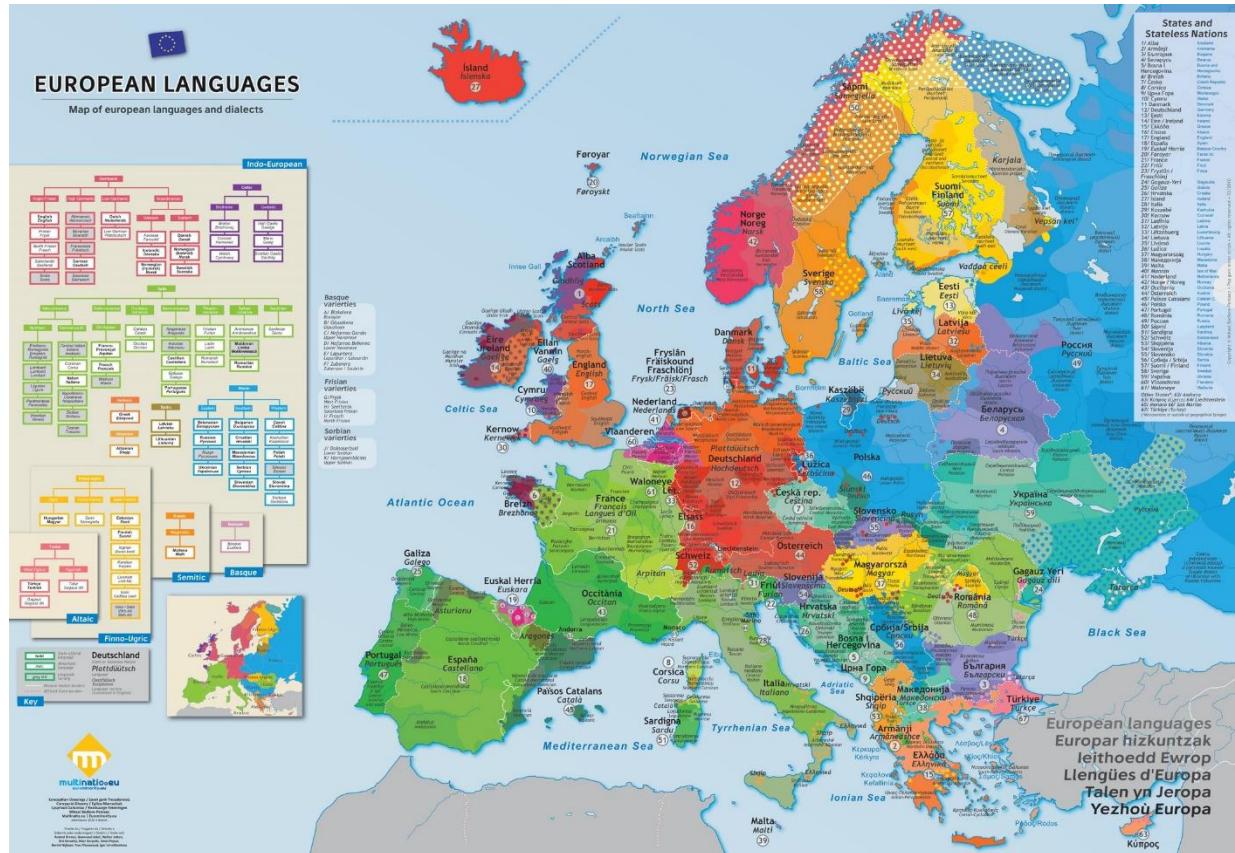
「語言」本身的浮動性與非邊界性

1983 年，美國政治學家班納迪克·安德森（Benedict Anderson, 1936-2015）出版《想像的共同體》（*Imagined Communities*）一書，主張「民族」其實是一種「政治性、文化性的發明」，人們一直認為的「自古以來」、「血濃於水」的民族共同體，其實是十八、十九世紀才被建構出來的意識形態，並指出不同地區的政府如何透過報紙、電報、學校構築出這些「認知上的現實」。⁹《想像的共同體》一書並不認為民族是可以隨意「被捏造」的，它的誕生仍舊必須奠基于一些歷史與社會的共同點上才有辦法被建構，但這種「非本質主義」的解構，也讓讀者知道民族的邊界並非天然的產物，而是在歷史中逐漸被塑造出來的。而語言也是如此。

公元 9 世紀，查理曼時代的加洛林帝國（Carolingian Empire）疆土橫跨今天的西歐大部分領土，後來加洛林帝國到了查理曼孫輩時，已經分裂成了東法蘭克王國、中法蘭克王國和西法蘭克王國，它們後來就分別演變成為今天德國、義大利與法國的前身。因此查理曼本身講的語言，到底是屬於德語、法語還是義語？實際上，在中世紀時，西歐這一片地區各小諸侯國與獨立政權林立，各地都不同的方言也都有家族相似性。我們後世所稱呼的德語、法語、義語原本都只是一個地區或一個階級的特定方言，後來才被統一的政府規定為「標準語」，而位於中間的瑞士，則有分成德語區、法語區、義語區和羅曼什語區（Romansh），但瑞士德語和德國的標準德語相差甚

⁹ 納迪克·安德森（Benedict Anderson）著，吳叡人 譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*）（台北：時報，2010）。

多，甚至荷蘭語還跟其比較接近，每個地方的方言也都有差別，有些區域還是法語德語混和區，許多文法與詞彙都是屬於混用或當地獨有的。所以「在一個地區到底有多少語言」以及「兩種語言的邊界在哪」本身或許就是一種偽命題，是在十九世紀以後民族主義後設的「發明」。



五彩繽紛的歐洲方言地圖顯示，語言之間的「界線」並不如我們一般所認為地如此清晰

(圖片來源：<https://www.eurominority.eu>)

眾所周知，英語更是一種拼接式的語言。在英語發展史中，羅馬人的入侵、薩克遜人的來到、諾曼征服、中世紀的經院抄寫、莎士比亞的戲劇、大英帝國對海外的殖民、乃至牛津大詞典的誕生，都影響了英語的詞彙、文法與慣用語的演變，所以到底什麼是「純正」的英文文法規則呢？這個標準在每個時代、地區、階級、人群當中都所有不同。

講了這麼多，但在英文當中也不可能出現大量中文詞彙啊，它數百年緩慢的演變也不影響我們現在就去編著一本英文詞典、英文課本，教授學習者什麼才是「正確」的文法。不過人類學家過去在許多被殖民的赤道地區與海島地區，屢屢發現了全新的混合語言形式，人類學家將其稱之為「皮欽語」（pidgin language）。

從大航海時代以降，在西班牙、葡萄牙、英國、法國的亞非拉殖民地，有許多海島和港口本身並沒有強勢語種，歐洲殖民者來到此地之後，就先奴役了當地的原住民，然後又引進黑人奴隸、華人苦力來工作。因此像是十九世紀的夏威夷，就充斥著白人老爺、夏威夷原住民、華人、日本人、韓國人、菲律賓人、非裔黑人、拉丁美洲人，他們各自講著不同的語言，白人老爺甚至會刻意不讓他們學英語，這樣就能避免他們彼此串通。但很快地，在種植園和港口周遭，人們開始使用混雜著大量英語、西班牙語、閩南語、粵語、日語、韓語、菲律賓語、夏威夷土著語、非洲土著語的句子，用簡單的文法進行溝通和交易，沒有人能夠全盤理解對方的語言，但大多數時候它們仍然能夠順利進行溝通，這被稱為「夏威夷皮欽語」（Hawaiian Pidgin）。有趣的是，當這些不同背景的人群進行通婚生下下一代之後，他們的下一代自然地就會使用更複雜的文法進行溝通，各種詞彙也開始逐漸變得規範化，人類學家將其稱之為「夏威夷克里奧特語」（Hawaiian Creole English），這個被外力所組合起來的社群，在一代之類就發明了自己的語言，並走向規範化，人類學家普遍認為這個歷程幾乎是演示了人類發明新語言的過程。¹⁰

因此若以語言的發展來比喻各宗教的教義發展，難道各宗教之間的邊界也真的是如此的「不言自明」嗎？許多宗教初誕生時，是否有可能也曾是某種四處拼湊起來的「克里奧特宗教」呢？

舉例來說，當基督教出現之後，到何時才算是真正與猶太教「分家」

¹⁰ 賈德·戴蒙（Jared Diamond）著，王道還譯，《第三種猩猩：人類的身世與未來》（*The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal.*）（台北：時報出版，2014）。

¹¹ 龔卓軍，《身體部署：梅洛龐蒂與現象學之後》（台北：心靈工坊，2006）。

呢？五世紀時，聖耶柔米（St. Jerome, 347-420）師從於一位猶太拉比學習希伯來文，才將《希伯來聖經》翻譯成拉丁文；而我們現在使用的《希伯來聖經》版本主要來自於「馬索拉文本」，是由一個猶太家族世代保存，目前最早的抄本是九世紀的形式；我們現代閱讀聖經習慣使用的「章節」分段，也跟十五世紀猶太拉比的索引工作密不可分；直到今天，北美宗教學界已經習慣以「猶太-基督教」（Judeo-Christian）來稱呼這兩個連貫的聖經詮釋和倫理應用的宗教傳統，兩者的語法系統彼此之間依舊是密不可分的。其他例子則像是，伊斯蘭教傳統與基督教哲學的關係，佛教傳統與基督教修道主義的關係，諾斯底主義與基督教神祕主義的關係……，這些宗教傳統所謂的「使命」，難道真的都是「並非與天國來臨有關」嗎？正如同世界上並不存在純種的、不含外來語的語言，**世界上也不存在純正的、沒有吸收有異教傳統的宗教。**那這樣是否宗教教義的發展也應該要從更大的「語系」來觀之，而不僅僅是為其教義發展劃定一個不可侵犯的界限？

林貝克在以語言來比擬教義發展時，恐怕沒有想到「語言」本身的開放性、非邊界性與解構性，而比較多是設想到它的「功能性」、「規範性」與「社群性」。正如林貝克引用維根斯坦時所言：「**世界上不存在私人語言**」，世界上也不存在封閉的語言系統。因此在宗教對話時，將「宗教內對話」與「跨宗教對話」設定兩種不同的標準，這本身是沒有根據的。**對話就是準備被改變，既然要宗教對話，就應該要思考與其他社群共同的未來，甚至允許自己的教義為此作出改變。**

究竟是「經驗先行」還是「語言先行」？

此外，林貝克對「經驗一表現論」的批判，主要是將其當作現代主義的成果，早期歐洲自由派的神學家，的確偏好主張啟蒙主義的「普遍理性」與「普遍經驗」，認為各宗教只是這種普遍理性與普遍經驗的不同表述。所以只要溯源式地找到這個核心的共同經驗，就可以發明出一種「原型宗教」，普遍含納各個不同的宗教主張，成為全人類共有的一個真宗教。林貝克批判早期自由派神學家的這種想像，其實是一種現代性霸權的體現，從後現代觀之，他的批判是有道理的。

但在一戰過後的「新自由派神學」（Neo-Liberalism）放棄了普遍理性會使人類進步的樂觀想法，轉而在後來後現代與解構的氛圍中，強調經驗的「分殊性」。尤其是 1960 年代以後的女性神學、黑人神學、解放神學、酷兒神學，皆是在強調某種「特殊的身分與經驗」所帶來的神學反思，而不再將人類看作是均質的、擁有共同經驗的整體。

林貝克主張教義的發展是先有語言的規範，經驗才得以被「言說」出來。他舉馬丁·路德「發現」因信稱義為例，一般學者通常認為，路德是因為先有了在絕望中感受到福音的「高塔經驗」，才將其統整成「因信稱義」的神學論述的。但林貝克主張，路德是因為先有了神學博士的學位，有了足夠了神學語法資料庫，才能找到合適的詞彙去描述這個「新經驗」，而非憑空就蹦出新的見解。林貝克此處的論證當然是頗有見地且不可被忽視，但過度強調語言對經驗的凌駕性，是否也會導致一種「語言本體先在論」，從而成為一種「邏各斯中心主義」（logocentrism），將世間的一切事物與經驗，都當作語言的外在投射？

早期基督教在思考「耶穌基督究竟是誰」這個問題時，主要發展出了「聖子基督論」（Son-of-God Christology）與「道的基督論」（Logos Christology）兩種模式，而這兩中模式都是來自於《約翰福音》的傳統。在「聖子基督論」方面，《約翰福音》花了非常多篇幅去形容「子與父」的關

係，強調聖子的神性如何耶穌身上顯現出來，這成為後來三位一體論在建構時的重要材料。在「道的基督論」方面，福音書開頭則寫道：

太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。（...）道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理，我們也見過他的榮光，正是父獨一兒子的榮光。

——約翰福音 1 章 1-2, 14 節

希臘文 *Logos*（邏各斯，道）在希臘哲學中有話語、理性、普遍規則的涵義，約翰在此使用邏各斯來形容基督的先存性與其神性，將上帝的話語等同於上帝的另一個位格，這話語曾與父神一同創世、藉摩西立法、藉先知傳言，如今卻成為了有身體的人，住在我們的中間——話語成為了肉身。

那在神學上，我們究竟應該更加重視「話語」還是「肉身」，這成為了神學方法論上的一種新的光譜。早期的基督論爭議，主要是圍繞著「基督的神性與人性」而產生所謂的「高基督論」（強調神性）與「低基督論」（強調人性）的區別，但這主要仍是屬於「聖子基督論」的範疇。如今，我們在「道的基督論」的範疇中，也可以思考我們做神學究竟是更加強調基督的「話語權威」還是「肉身經驗」，套用林貝克所區分的「文化—語言論」與「經驗—表現論」，這或許能夠成為一種新的基督論高低與否的區分方式。

同樣身處於後現代的新自由派神學更加強調的，便是耶穌的肉身經驗，並以此作為建構多元神學的素材——是他的猶太人身分、勞工身分、被殖民的經驗、單親的經驗、被城市菁英排擠的經驗、受不公義審判的經驗、接觸各式各樣人群的經驗、與邊緣人認同的經驗，建構出了一位與我們具有相同面貌、卻又包容著我們的經驗的基督。

後現代的「身體經驗轉向」

西方哲學自蘇格拉底以降，便非常強調話語的重要性，遠超過對於身體經驗的重視，而即使是洛克以降的近代經驗主義哲學，所強調的也是感官經驗如何幫我們形塑出可靠的知識，而非身體經驗本身的重要性。基督教一方面承繼了這樣的觀點，將肉體與物質世界視為「必朽壞的」，而將真理的知識視為「永恆的」；另一方面，對於道成肉身的基督的重視，又讓大公基督教不至於變得像是諾斯底主義一樣，只尋求神聖的知識，厭棄身體與物質世界，而將身體也視作承載神聖的器皿。

在二十世紀現代主義的知識神話破產之後，後現代的轉向不僅僅是強調「知識本身的流動性與不確定性」，也是一種從重視話語調整為也重視身體經驗的轉向。二戰以後，法國哲學家梅洛-龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）所構築的「身體現象學」強調了知覺、知識和語言的身體性，「是身體在表現，是身體在說話」，人類忽視了數千年最基本的身體的經驗，強調知識與話語的優越性，如今終於重新意識到我們是具有肉身的，我們就等同於我們的肉身。¹¹

正是對於身體經驗的重新重視，1960 年代的各種「覺醒狂潮」開始主張關係與性的解放、不同種族與性別的身體經驗的差異、權力對身體的規訓與控制，新自由派神學也據此而出現。《教義的本質》一書的出版時間比上述的這些思潮都還要來得晚，而林貝克身處在這樣的時代之中，肯定也經歷了當時的紛紛擾擾，他敏銳地察覺到了後現代的許多轉向，卻仍只想為這樣的時代書寫一本讓信仰者可以好好遵守的「交通安全手冊」，殊為可惜。

林貝克將過往的神學方法區分為「認知—命題論」、「經驗—表現論」和「文化—語言論」三種相互對立的範式，而主要推崇最後一種。筆者的建議是，或許我們今天不該再將這三種範式視為彼此對立，而反倒可以將其視

¹¹ 龔卓軍，《身體部署：梅洛龐蒂與現象學之後》（台北：心靈工坊，2006）。

為彼此涵納。「認知一命題論」是誕生於 19-20 世紀美國南方的一種神學意識形態，以直接、毫不妥協的科學視角來看到教義與啟示，不就是一種特殊情境底下具有特殊規則的「文化—語言論」嗎？而「文化—語言論」自身不也是某種身體的主體性經驗與主體間性經驗，而能夠成為「經驗—表現論」中的其中一種經驗嗎？從歷史神學的情境觀之，或許這幾種方法論之間是能夠彼此詮釋的，而並沒有林貝克所想像中的那麼衝突。



後現代的身體經驗轉向，也影響了我們看待世界與自己的方式
(ChatGPT 生成圖)

結語：無境界主義與新自由派神學

過往華人教會圈在做神學時，往往都只是在給彼此貼標籤，用特定議題的結論來去區分彼此，甚至在過往的威權時代，用各種手段去抹黑、抹紅他者，將所謂的「自由派」、「新派」視作不可接觸的洪水猛獸。¹²卻未曾認真思考特定神學立場背後的方法論，其邏輯是否一致，行動是否符合其主張，這或許才是判斷一種神學是否值得被宣揚的適當依據。

筆者以為，這一年來《無境界者》雜誌每一期當中的許多文章與作者，對多元身體經驗的重視、對跨宗教對話的實踐、對後現代權力解構的反思，都已經使其與日本原本的「無教會主義」既有相同之處，也有相異之處，或許不妨可以將我們的幾篇文章，逕直以「無境界主義」的神學立場稱之。

若我們在 21 世紀的台灣與亞洲，希望能在精神上引介無教會主義的教會論，來建構出一套適合於我們台灣人的新神學，那本文便是對於神學方法論的反思。而無境界主義在神學方法論上，是否是屬於新自由派的一種呢？若在現今的台灣教會界，真的有需要有人來扮演新自由派的角色，不畏懼歷史沉積下來的誤解與罵名，作為玉山上的彩虹之光、後現代的異類之鹽，那我們願如此行。❶

¹² 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們——護教反共·黨國基督徒與臺灣基要派的形成》（台南：教會公報社，2017）。

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：「異端者的權利」



在歷史上，無論是信仰或政治領域，「異端」這個詞總被用來標示那些拒絕順從權威、挑戰主流秩序的人。台灣在過去威權時代的歷史中，也曾經歷過這樣的時刻——國家、政權、宗教體制都曾試圖為人們決定該如何思考、如何信仰、如何生活。但正因為有一群不屈的「異端者」，願意為更多人爭取自由與權利，我們的社會才得以迎來轉變。

然而，在民主化之後，我們是否仍能聽見那些「不被允許」的聲音？基督教在台灣過去的歷史中，是扮演民主化歷程的偕同者、旁觀者，還是反動者？當「正統」的界線由掌權者畫下，異端者的存在是否仍能提醒我們：自由並非理所當然，而是持續被爭取的過程？

下期《無境界者》將以「異端者的權利」為題，邀請讀者一同探討信仰與政治中「異端」的多重面貌。我們將重新檢視基督教在台灣史當中的政教定位，教會歷史上正統與異端的劃分，思考那些被驅逐、被誤解、被封印的思想，是否其實蘊藏著上帝工作的可能。或許，祂正是在人所不容之處，興起新的力量，以解放人心。

►截稿期限：2025年11月30日

投稿類型

- **專題文章：**探討當期主題或其他議題的學術性或半學術性文章，約1,000-6,000字。
- **評論與回應：**針對具有信仰啟發性的書籍、文章進行評論，或回應本刊及其他信仰刊物的文章。約500-6,000字。
- **人物專訪：**訪談對台灣教會史具獨特意義的人物，或針對特殊議題採訪重要人物並記錄其見解。約2,000-12,000字。

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

投稿方式

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



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

編輯資訊

《無境界者》編輯群

主編 張辰瑋

封面設計 梁晴朗

美術編輯 梁晴朗

網站設計 張辰瑋

文字編輯 邱詠恩

Facebook 粉專經營

邱詠恩

Instagram、Threads 粉專經營 梁晴朗

《無境界者》線上資訊

無境界者官網: nonchurch2025.byethost10.com

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

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

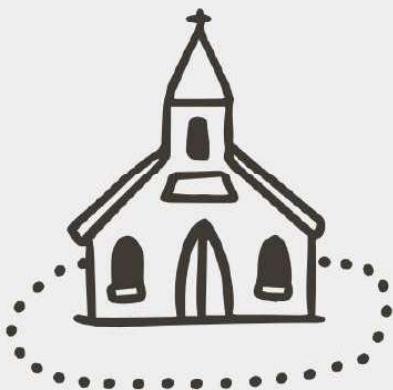
Threads 粉專: <https://www.threads.com/@nonchurch2025>

電子郵件: nonchurch2025@gmail.com

《無境界者》財務資訊

(114.08.15-114.10.15)

編號	日期	收入/ 支出	項目	性質	單價 (元)	數量	總價 (元)	結餘 (元)
2514.	114.08.16	收入	性別營補助印刷費	機構補助			18,800	23,976
2515.	114.08.17	支出	網域續費	網路維護			154	23,822
2516.	114.08.20	支出	雜誌紙本寄送	雜誌寄送			44	23,778
2517.	114.08.27	收入	林書民捐款	個人捐款			1,000	24,778
2518.	114.09.04	支出	第四期雜誌印製	紙本印製			11,600	13,178
2519.	114.09.04	支出	第四期雜誌寄送	雜誌寄送			1,176	12,002
2520.	114.09.13	支出	網域續費	網路維護			154	11,848
2521.	114.09.15	支出	雜誌紙本寄送	雜誌寄送			55	11,793
2522.	114.10.13	支出	網域續費	網路維護			154	11,639



Faith Without Boundaries