



無境界者 Vol. 6

# 異端者的權利

封面故事：一直走，路才會在 | 許雅婷牧師

特稿專區 布施無畏的勇者——葉菊蘭女士訪談記  
跨海來台的人權勇士——艾琳達教授訪談記

主題廣場 異端何以成焰——鄭南榕與臺灣言論自由的追索  
教會內的異端份子——在教會內談論政治的艱難  
和而不同的基督徒政治觀  
帝國邊境的自由靈魂——簡介拜占庭歷史中的「保羅派異端」  
聆聽異端的聲音——淺見仙作事件的更審法官三宅正太郎  
當鄉下老鼠遇上支配惡魔——馬太福音婚宴比喻的一個反詮釋

多元講堂 話語、肉身與教義語法——評張辰瑋〈話語與肉身〉兼論後自由神學的公共性  
看！在媚俗中起舞的人類——簡評米蘭·昆德拉《生命中不能承受之輕》  
那一天教會教導成了我的夢魘——教會的性教育不只是守貞，更是另一種 MeToo

# 目次

---

- 01 編輯室報告 | 編輯室 | pp. 4
  - 02 本期作者簡介 | 編輯室 | pp. 14
  - 03 【封面故事】一直走，路才會在 | 許雅婷牧師 | pp. 19
- 

## 特稿專區

- 04 【人物專訪】布施無畏的勇者  
——葉菊蘭女士訪談記 | 葉菊蘭女士 | pp. 21
  - 05 【人物專訪】跨海來台的人權勇士  
——艾琳達教授訪談記 | 艾琳達教授 | pp. 38
- 

## 主題廣場

- 06 【專題文章】異端何以成焰  
——鄭南榕與臺灣言論自由的追索 | 陳泓璿 | pp. 54
- 07 【生命故事】教會內的異端份子  
——在教會內談論政治的艱難 | Sunny Leung | pp. 63
- 08 【時事感想】和而不同的基督徒政治觀 | 耿正 | pp. 66

## 09 【專題文章】帝國邊境的自由靈魂

—簡介拜占庭歷史中的「保羅派異端」 | 羅東東羅馬人 | pp. 69

## 10 【評論與回應】陌生又親切的異鄉之神

—簡評約納斯《諾斯替宗教》 | 張辰瑋 | pp. 79

## 11 【專題文章】聆聽異端的聲音

—淺見仙作事件的更審法官三宅正太郎 | 廖本恩 | pp. 99

## 12 【專題文章】當鄉下老鼠遇上支配惡魔

—馬太福音婚宴比喻的一個反詮釋 | 邱詠恩 | pp. 107

---

## 多元講堂

## 13 【評論與回應】話語、肉身與教義語法

—評張辰瑋〈話語與肉身〉兼論後自由神學的公共性 | 邱慕天傳道 | pp. 115

## 14 【評論與回應】看！在媚俗中起舞的人類

—簡評米蘭·昆德拉《生命中不能承受之輕》 | 張辰瑋 | pp. 125

## 15 【生命故事】那一天教會教導成了我的夢魘

—教會的性教育不只是守貞，更是另一種 MeToo | 毛毛 | pp. 143

---

## 16 投稿資訊 / 下期主題 | pp. 147

## 17 編輯資訊 / 訂閱資訊 | pp. 151

# 編輯室報告

主編 張辰璋

2025.12.15

本刊在創刊伊始，就在封底明白寫下我們的鬥爭綱領——爭取百分之百的言論自由。這是一個民主社會的「充分且必要」條件，也是歷年來黨外人士奮鬥的一個目標。（…）不論他們拔槍之後，何時開火，我們總要週旋到底，爭取百分之百的自由。

——鄭南榕，〈槍口之下，我們依然爭取 100% 的言論自由〉

《自由時代》第 88 期，1985 年 9 月 21 日

## 刊務報告 | 週年感恩、網站優化與合作致謝

歲末年終，在大家各自繁忙的節奏中，我們也即將迎來《無境界者》創刊滿一週年的日子。

回首這一年來的路途，心中充滿了不可思議。其實，創辦一份刊物、或是透過深度訪談來記錄他人的生命故事，是我從大學時期就深埋心中的夢想。但我沒有想到，這個夢想能以這樣的方式實現——在這個數位時代，我們竟能搭建起這樣一個沒有圍牆的「無境界團契」，讓散落在各處的思想與靈魂在此交會。這無疑是我今年以來，感受到最有成就感、也最幸福的一件

事。若沒有各位作者的筆耕與讀者的支持，這本刊物無法走到今日。在此，編輯團隊獻上最深的感恩，這份堅持是因為有你們的同在。

為了珍惜這份連結，提供更佳的閱讀體驗，本刊網站即將進行新一波的改版與優化。我們汲取了這一年來的讀者回饋，期許新版網站能更符合使用者的需求，讓這些深度的文字能以更流暢的方式進入大家的視野。

此外，本期要特別致上十二萬分的謝意給「鄭南榕基金會」。感謝基金會的鼎力支持，以及葉菊蘭女士與艾琳達教授願意授權刊登訪問稿，讓那些珍貴的歷史現場得以在本刊重現。正是因為有這份來自捍衛自由先驅者的後盾，我們得以無後顧之憂地策劃本期充滿挑戰性的主題。同時，也感謝古亭長老教會的許雅婷牧師，為我們提供充滿張力的封面照片與其背後的故事。

這不僅是資源上的挹注，更是精神上的共鳴。展望明年，我們期許能承接這份「爭取百分之百言論自由」的精神火種，持續在思想的荒原中開拓路徑，帶給大家更多撼動人心的好內容。



## 本期主題：「異端者的權利」



回望台灣的民主歷程，我們今日所呼吸的自由空氣，並非從天而降的恩賜，而是源於過去無數甘願被體制標記為「異端」的先行者，用肉身衝撞高牆所爭取而來的空間。然而，當社會逐步走向開放，我們將目光轉回信仰群體內部時，卻發現那堵高牆似乎隱然未倒——面對政治立場的歧異或神學思考的越界，選擇「噤聲」往往仍是教會維持表面和諧的首選手段。

這使我們不禁追問：無論是政治光譜上的異議者，抑或是信仰傳統中的越界者，是否也應擁有發聲的權利？鄭南榕先生所揭橥「百分之百的言論自由」，對今日的台灣神學而言，或許不僅是一句政治宣言，更是一場關於「真

理本質」的叩問。如果真理是活潑的生命而非僵死的條文，那麼它是否更需要在異質聲音的激盪中，才能顯明其豐富？

或許在今日，爭取自由的意涵已發生了位移——它不再僅止於向外的抵抗，也是一場向內的靈性省察。我們需要誠實地探問自己：在社會上、在教會中，我們是否在不知不覺間，也成為了那個無法容忍異議、急於消弭雜音的壓迫者？

因此，本期《無境界者》試圖在神學與政治的交界處，重新去傾聽異端者的聲音，並思索一份真正能容納「百分之百自由」的信仰，該具備何種寬廣的精神。

---

## 特稿專區 | 衝撞體制高牆的勇者

本期的特稿專區，我們刊載了兩篇具歷史深度的人物專訪。她們二位不僅是台灣民主化歷程的親歷者，更以女性的生命經驗，見證了自由是如何在血淚與異議中被孕育出來。這兩篇訪談不約而同地觸及了信仰、政治與性別的交織，展現了在那個被噤聲的年代，個體如何以肉身衝撞體制的高牆。

- 葉菊蘭女士在〈布施無畏的勇者〉的訪談中，回首她作為鄭南榕伴侶與政治承繼者的心路歷程。訪談中最動人之處，在於她如何跨越宗教的藩籬——從長老教會的陪伴中看見「一粒麥子」的犧牲，從昭慧法師的開示中領悟「無畏施」的深意。她將喪夫的悲痛轉化為投身公共事務的慈悲，向我們示範了何謂「把信念當作唯一的武器」後的重生與轉化。這不僅是一段個人生命史，更是一趟關於靈魂如何在破碎中尋得安身立命之道的旅程。

- 艾琳達教授在〈跨海來台的人權勇士〉中，則以一位「異鄉異議者」的視角，犀利地剖析了台灣的民主與社會變遷。作為一位跨海來台的人類學者與政治行動者，她不僅回顧了與施明德先生那場充滿張力的「政治婚姻」，更直率地打破了社會對女性作為「花瓶」的期待。從在記者會上宣布離婚的行動，到對當代台灣社會「去性慾化」與宗教保守傾向的批判，艾琳達始終保持著一種不受馴化、拒絕媚俗的野性。她的發言提醒我們：真正的自由，往往來自於那些敢於在群體中發出不和諧之聲的靈魂。

這兩篇訪問，一篇溫柔堅定，一篇鋒利率真，共同構成了本期關於「異端者的權利」最鮮活的註腳——自由從來不是恩賜，而是無數勇者在邊緣處用生命走出來的路。

---

## 主題廣場（一） | 捍衛自由信仰的政治異端

本期主題廣場的第一組文章，我們從歷史的縱深切入，再將鏡頭拉回當代的教會現場，試圖梳理出一條關於「政治異端」的系譜。這三篇文章共同指向一個核心提問：當政治上的戒嚴早已解除，我們心靈與體制內的「小警總」是否依然存在？

- 陳泓璿在〈異端何以成焰〉中，帶領我們重返那個充滿煙硝與油墨氣味的年代。作者不只將鄭南榕視為一位殉道者，更細緻地還原了他如何透過商業策略、哲學思辨與黨外雜誌的出版實驗，一步步建構出「百分之百言論自由」的異端陣地。文章指出，鄭南榕以肉身燃起的火焰，不僅是對威權的終極抵抗，更是將「自由」的課題拋給後世的我們——那是一個必須不斷透過實踐來回應的召喚。

- Sunny Leung 在〈教會內的異端份子〉中，則是以個人化的筆觸揭露了長老教會內部的世代與路線衝突。即便是在被視為台灣民主化推手的長老教會中，年輕信徒試圖舉辦政治受難紀念或罷免連署時，仍被以「教會是上帝的殿」、「政治中立」為由遭到攔阻。作者的經歷諷刺地指出：昔日的異端，在體制化後，竟可能成為壓迫新一代異議者的權威。
- 耿正的〈和而不同的基督徒政治觀〉則代表了「民主原生世代」的集體焦慮。作為解嚴後成長的一代，他敏銳地觀察到教會為了維持表面和諧，往往掛起「不談政治」的免戰牌。文章試圖在藍綠對立與宗派歷史傷痕之間，尋找一種「和而不同」的可能，主張教會應當成為承載異質性的橋樑，而非單一聲音的迴音室。

從鄭南榕的烈火，到今日教會內的噤聲與張力，這三篇文章提醒我們：政治異端不只是歷史名詞，它是每一個試圖在封閉體系中撐開自由空間的行動。因此我們期許，真正的信仰群體，不該是消滅異端的地方，而是讓異端能安全地說出真話的所在。

## 主題廣場（二） | 徘徊在歷史邊緣的信仰異端

本期主題廣場的第二組文章，帶領我們潛入歷史的深處，在帝國的邊境與古卷的殘篇中，檢拾那些被正統教會給「遺忘」或「抹除」的碎片，並帶領讀者思考：那些歷史上的「異端」，如今是否還能帶給我們什麼啟發？

- 羅東東羅馬人在〈帝國邊境的自由靈魂〉中，為我們解開了拜占庭歷史上「保羅派」的謎團。文章揭露帝國如何將一群試圖回歸使徒精神、強調個人抉擇的信徒，加上「異端」的標籤，並以暴力鎮壓。然而，肉身可以被消滅，靈魂卻無法被斬斷。保羅派的餘燼化為伏流，在歷史的長河中輾轉流動，持續滋養著後世那些渴望直接觸碰上帝的自由靈魂。

- 張辰瑋則在〈陌生又親切的異鄉之神〉中，透過約納斯的經典著作《諾斯替宗教》，重新審視那個曾被視為教會最大威脅的「諾斯底主義」（Gnosticism）。他們所信仰的那位「異鄉之神」，對這個充滿缺陷的世界而言是陌生的，但對人類深層的靈魂而言，卻又如此親切。這篇文章邀請我們反思：當我們感到與這個世界格格不入時，那份孤獨感或許並非錯誤，而是通往另一種神聖知識的起點。

這兩篇文章一前一後，向我們展示了歷史上神學異端的兩種面貌：一種是拒絕被帝國收編的政治抵抗，一種是拒絕被現世同化的靈性逃逸。它們共同提醒著今日的信徒——有時，對真理的良心抉擇並不在正統舞台中央的聚光燈下，而是在邊境、在異鄉，在那些被判定為「不合主流」的靈魂之中。

---

### 主題廣場（三）| 敢於挑戰權威的良心異端

本期主題廣場的最後一塊拼圖，我們將目光轉向那些身在體制內、卻選擇為弱者發聲而「背叛」體制的人。這是一組有關「良心」與「翻案」的故事——無論是在法庭上，還是在神學的經典詮釋中，總有人願意為了聆聽那微小的聲音，而成為體制內的異端。

- 廖本恩在〈聆聽異端的聲音〉中，挖掘了一段鮮為人知的歷史。在二戰時期日本軍國主義的高壓下，當刑事定罪率高達 99.9% 時，最高法院的三宅正太郎法官卻翻案，判決被控違反《治安維持法》的無教會者淺見仙作無罪。文章細膩地描繪了這位法官如何穿透政治的喧囂，聽見了被告信仰中純粹的和平精神。三宅法官的判決提醒我們：有時候，維護正義的方式，竟是讓自己成為國家機器中的那個「異端」。

- 邱詠恩在〈當鄉下老鼠遇上支配惡魔〉中，則大膽地對馬太福音的「婚宴比喻」提出了一場神學上的翻案。作者結合了當代流行文化《鏈鋸人》與後殖民神學視角，挑戰了傳統將「國王」等同於「上帝」的既定印象。文章犀利地質問：如果那位濫用權力、驅逐異己的王，其實象徵著暴虐的支配者；而那位沈默、被丟到黑暗裡的無名客，才是受苦基督的化身呢？這篇「反詮釋」不僅是對經文的重新閱讀，更是一種拒絕為權力背書的溫柔抵抗。

這兩篇文章一則關於司法，一則關於解經，卻共同指向一種「良心的異端」——他們拒絕盲從權威的審判，選擇在被定罪的人身上，看見無辜的靈魂。這或許是本期最深沉的呼籲：真正的信仰，往往是從敢於為他者「翻案」的那一刻開始的。

## 多元講堂 | 神學、身體與不可承受之輕

本期的多元講堂，依然充滿了跨界的特色。如果前面的文章是在處理信仰與政治的異端，那麼這裡的三篇文章，則是轉向了更加幽微、卻也同樣充滿張力的戰場——神學對話的可能性，以及我們的身體與靈魂深處的不適感。

- 邱慕天傳道在〈話語、肉身與教義語法〉中，針對上期張辰瑋的〈話語與肉身〉一文提出重磅回應。作者以深厚的學術底蘊，澄清了後自由神學並非一種封閉的保守主義，而是一種如同「國際外交」般的對等見證。文章精彩地運用了「運動社團」的比喻，指出真正的對話並非抹除差異，而是在尊重彼此規則的前提下，進行一場關於真理的切磋。

- 張辰瑋在〈看！在媚俗中起舞的人類〉中，帶領我們重讀米蘭・昆德拉的經典《生命中不能承受之輕》。透過小說中對「媚俗」(Kitsch) 的剖析，作者指出：無論是共產極權的政治宣傳，還是當代教會中那種「對存在全盤肯定」的敬拜氛圍，本質上都是一種遮蔽死亡與醜惡的媚俗。文章最後以狗兒「卡列寧的微笑」作為救贖的隱喻，提醒我們：或許只有在承認生命存在雜質與無意義時，我們才能在上帝面前找到那份不再做作的、小寫的幸福。
- 毛毛在〈那一天教會教導成了我的夢魘〉中，則勇敢地揭開了教會性教育背後的隱形暴力。作者以倖存者的視角，控訴基督教的「守貞文化」如何透過罪惡感與羞恥感，剝奪了女性對身體的自主權，甚至演變成一種精神上的 Metoo。這篇文章讀來令人心碎，卻也擲地有聲地質問：當教會的教導成為信徒一生的夢魘時，我們是否還有勇氣去拆毀那道以神聖為名的父權高牆？

這三篇文章，分別在神學方法、文學解析與身體倫理上，進行了一場關於「界線」的突圍。它們提醒我們：信仰不應是限制生命的框架，而應是讓生命在輕與重、話語與肉身、公共與私人之間，自由起舞的寬闊之地。

---

## 小結 | 在邊境以外看見光

「異端」一詞，在歷史上往往與危險、錯誤劃上等號，但若我們願意撥開權力與標籤的迷霧，或許會發現，那些被視為異端的聲音，常常是真理為了突破僵化體制而發出的吶喊。

從鄭南榕的自由烈火到保羅派的異端抗爭，從教會內的異議者到敢於翻案的法官與解經者，本期《無境界者》所呈現的「異端者們」，並非一群以

此為樂的搗亂者，而是一群對自由、對良知、對信仰有著更深切渴望的靈魂。他們用生命提醒我們：信仰不應是為了築起高牆，而是為了拆毀隔斷的牆；真理不應是用來審判他人的律法，而是讓人得著自由的福音。

歲末年終，也是光將要來到世上的節期。願我們都能在這些看似邊緣、微小甚至刺耳的聲音中，重新辨識出那道曾在馬槽中降生的光——那光照亮黑暗，也照亮一切被遺忘的角落。期待在新的一年，我們能繼續在這條少有人走的路上，與各位一同勇敢前行。

2026，我們在邊境之外再見。

# 本期作者簡介

## ☆本期特邀受訪者 / 作者



### 葉菊蘭女士

輔仁大學法律系畢業，民主運動家鄭南榕遺孀。1989 年鄭南榕殉道後，她繼承其信念，投身政治。曾任立法委員、行政院副院長、交通部長、客家委員會主委、總統府資政等要職，是兼具人權運動背景與行政經驗的女性政治家。現任圓山大飯店董事長，亦為鄭南榕基金會終身志工。



### 艾琳達教授

美籍學者與人權行動者。為史丹佛大學碩士及紐約州立大學博士學位。1970 年代起投入台灣黨外運動，曾與施明德締結政治婚姻。1979 年「美麗島事件」後遭驅逐，積極在國際為台灣人權奔走。返台後，曾任民進黨發言人、綠黨國際事務部主任等職，持續關注民主、人權、性別等議題。

## 許雅婷牧師



台灣藝術大學美術系學士，台灣神學院道學碩士，現為古亭長老教會牧師。父親許天賢牧師曾在美麗島事件後被逮捕，後擔任義光教會首任牧師。因而效仿父親亦走上牧職之路，長期關懷家庭暴力、同志權利、政治受難者等議題。

## ◇本期專欄作者

### 陳泓璿

臺灣師範大學臺灣史研究所碩士，現為政治大學歷史學系博士生。因曾就讀兩間基督教背景的學校，長期對宗教保持興趣、卻又不太了解。目前關注於文化冷戰、台灣與東亞近現代思想文化史等議題。



	<p><b>Sunny Leung</b></p> <p>國立高雄師範大學性別教育研究所碩士，研究興趣為性別與宗教相關的議題。性解放分子，有穩定交往對象，同時愛約帥哥打炮的男同性戀者。2024年12月正式從浸信會遷移會籍到台灣基督長老教會，現為高雄羅雅教會的會友，被友人戲稱為「教會的衝組」。</p>
	<p><b>耿正</b></p> <p>浸信會會友、初代基督徒。時不時解構教會與信仰，但會回到結構裡安分守己一陣子後再重複前一動。興趣是攝影，認為替他人或事件留下存在證明是崇高的生命活動。</p>
	<p><b>羅東東羅馬人</b></p> <p>一個為了推廣「拜占庭帝國」而誕生的粉專。因為「羅東」接「東羅馬」念起來意外順口，儘管我本人並不住在羅東。「拜占庭」在中文知識圈中往往只剩下「衰亡」的刻板印象。因此，我嘗試結合學術研究的嚴謹度與網路寫作的通俗性，書寫</p>

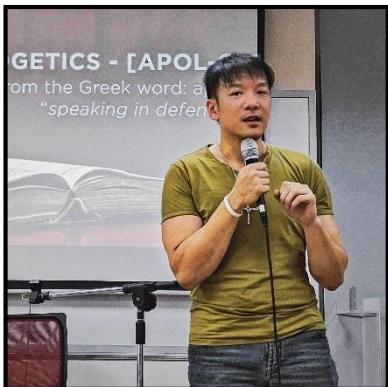
	<p>那些關於皇帝、將軍、教士與異端的故事。 東羅馬不只是一個已逝的政權，它所面臨的信仰衝突、地緣政治與文化融合，至今仍能給予我們深刻的啟示。期待透過文字，讓更多人聽見來自君士坦丁堡的迴響。</p>
	<p><b>張辰瑋</b> 無教會者、衛理公會會友、佛教徒。不太喜歡待在別人設定好的框架中，帶有某種知性反骨的怪癖，最喜歡做的事就是成為跨界的橋樑。目前比較關注的領域有宗教、性別、民主、科技，台灣在這四個領域剛好都是亞洲 No.1（或名列前茅），所以我的夢想是透過這四個領域的跨界對話，成為台灣的思想家。</p>
	<p><b>廖本恩</b> 中國神學研究院中國文化研究中心研究員（義務）、中國神學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>

## 邱詠恩



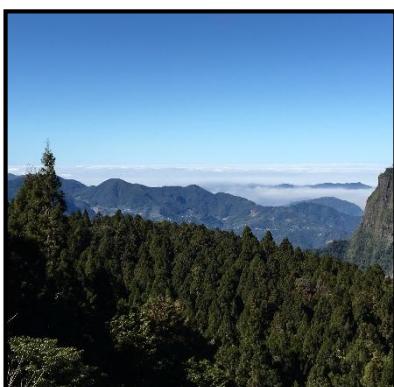
在長老教會聚會的非信徒，信仰認同為不可知論者。跟教會、神學之間的關係很微妙，覺得這方面自己有點像茉莉蓮的弟子費倫，她對於魔法的態度——不是因為真的很有興趣而參與其中，而是因為遇見了有趣的人、有趣的關係，又剛好有一點點堪用的才能，所以願意參與其中。

## 邱慕天傳道



作神的工人，相信財富在天上。

## 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。

(作者依照文章先後順序排列)

【封面故事】

# 一直走，路才會在

許雅婷牧師

2025.02.28 拍攝於台北市中正區

照片已經過攝影者吳亭臻授權



今年二二八，我再度和父親許天賢牧師的友人——陳永興醫師與林宗正牧師——一同走在二二八和平遊行的路線上，他們一邊與我談起往日的回憶：當年如何與家父一起為台灣的民主奔走、承擔風險。他們想念那些曾與他們並肩、懷抱理想的友人，也感嘆台灣的民主道路至今仍崎嶇艱難。走到這把年紀，仍需再次走上街頭，只為提醒社會切莫忘記歷史的傷口。

最令他們掛心的，是年輕一代是否真正意識到：台灣的民主並非天上掉下來的恩賜，而是靠著一代又一代人的奮鬥與守護才得以維繫。語氣中聽得出無奈與憤慨。然而陳醫師仍堅定地說：「若台灣有事，即使我已屆退休之齡，依然會再次站出來。」

說完這段話後，我們沉默下來，肩並肩安靜地走了一段路。那份無語，是一種力量，推著我們繼續往前。

「每一年都要這樣走吧…」，心中這樣想，唯有台灣人不停下腳步，路才會一直都在，歷史才會一直被記得。身旁的面孔，無論年輕或年長，都彷彿在告訴這塊土地：走在這條路上的人或許不多，但民主從來都不曾孤單。



【人物專訪】

# 布施無畏的勇者

## ——葉菊蘭女士訪談記

受訪者：葉菊蘭女士

訪問者：張辰瑋

訪問時間：2024年06月20日 14:30-15:30

訪問地點：台北市鄭南榕基金會 · 紀念館

※關鍵字：百分之百言論自由、葉菊蘭、鄭南榕、宗教慰藉、台灣民主化

### 訪談簡介

本篇原為筆者碩士論文〈印順導師人間佛教的傳承與實踐：以昭慧法師、性廣法師為核心〉中的訪談記錄。

本期《無境界者》以「異端者的權利」為主題，特別回望鄭南榕先生所主張的「百分之百言論自由」。這份信念，正是威權時代對台灣人民發聲自由最極致的捍衛。

葉菊蘭女士作為鄭南榕先生的伴侶與理念的承繼者，她的生命歷程見證了自由的信念如何在苦難中，化為投身公共事務的力量。本篇訪談不僅回顧葉女士與佛教及基督教宗教師之間的友誼，更詳述她如何透過這份跨宗教的慰藉，走過喪夫之痛，最終在信仰中找到安身立命之道。

經葉女士與鄭南榕基金會同意，我們將此篇訪談略經修飾後刊登，期盼能在公共參與與信仰精神的交會處，延續那份為自由而堅持不懈的精神。

——張辰瑋

2025.11.11



葉菊蘭女士與訪問者辰瑋的訪談合照

( 2024.06.20 拍攝於台北鄭南榕紀念館 )

## 受訪者簡介

葉菊蘭，1949 年出生於苗栗銅鑼，畢業於輔仁大學法律系。1972 年與鄭南榕結婚，1980 年女兒鄭竹梅出生，全家共同走進了台灣民主化前夜的風雨時代，積極參與黨外運動。

1979 年「美麗島事件」與「林宅血案」後，鄭南榕開始以自由作家身分撰稿，並於 1984 年創辦《自由時代週刊》，以犀利筆鋒挑戰威權體制的言論箝制。該刊物雖屢遭查禁，仍持續發行至 1989 年底，總計 302 期，成為黨外運動的重要思想陣地。1988 年《自由時代》因刊登〈台灣共和國憲法草案〉，鄭南榕遭控「叛亂罪」，自此展開為「百分之百言論自由」而自囚的抵抗。1989 年 4 月 7 日，警方攻堅時，鄭南榕選擇自焚殉道，年僅四十一歲。

失去摯愛的葉菊蘭女士，在深切悲痛之中繼承丈夫的信念，投身公共政治。1989 年底，她以民進黨籍首次參選立法委員並當選，展開長達十年的國會生涯（1990–2000）。2000 年民進黨執政後，葉女士歷任交通部長（2000–2002）、客家委員會主委（2002–2004）、行政院副院長（2004–2005）、高雄市代理市長（2005–2006）、總統府秘書長（2007–2008）等要職；此後又擔任總統府資政（2016–2024），現擔任圓山大飯店董事長（2024–），是台灣政壇少數兼具人權運動背景與行政經驗的女性政治家。

1999 年 12 月 10 日，鄭南榕故友於《自由時代》舊址創立「鄭南榕基金會·紀念館」，保存雜誌社文物與歷史檔案，成為台灣言論自由的重要象徵地標。葉菊蘭女士也長年擔任基金會終身志工，並積極參與各項人權活動。



2016 年，鄭南榕基金會與民進黨團共同倡議將 4 月 7 日訂為「言論自由日」，以此延續鄭南榕畢生爭取「自由言論、台灣獨立」的精神遺志。

---

## 葉女士與佛教法師之間的友誼

辰瑋：首先想請問葉女士，您和鄭南榕先生原本各自有什麼樣的宗教信仰或信念嗎？

葉女士：我的家族就是普通的台灣人家庭，逢年過節會拜祖先、拜天公，也會到廟裡拜拜祈福。我們家是客家人，也會特別拜伯公、有敬字亭，我婆婆那邊也會拜地基主。以前我也搞不清楚這是什麼樣的教派，後來曉得這些大概都是屬於台灣的民俗信仰，小時候也就懵懵懂懂跟著拜。鄭先生跟我們家不太一樣，因為他的爸爸是來台灣的第一代，所以他們家就沒有在拜祖先。

辰瑋：您們家族原本沒有特別佛教背景的話，您後來是怎麼與昭慧法師結識的？在多年互動中，是否有特別讓您印象深刻的經驗？

葉女士：鄭先生過世以後，我去參選立委，但一開始還不認識昭慧法師。是我在當立委的時候，昭慧法師發起了許多運動，像是創立關懷生命協會，對女性、人權議題都非常關心，所以我是透過這些社會運動逐漸認識她的，也盡可能在議題上配合她。因為我很佩服她，作為一位佛教的法師敢走在前面，實際組織協會去實踐她的主張。雖然她看起來瘦瘦小小的，但內在的力量卻非常巨大。

她發起「護觀音運動」的時候，我也非常關心。她當時就有表達說，因為鄭南榕先生的事件，在護觀音運動遇到瓶頸時，她也曾經閃過一個念頭，

就是她也願意獻身，效法鄭南榕的精神，不惜犧牲自己，也要保護觀音像、捍衛自己的理念。我們聽說之後當然也有去關心，當時非常多人都有去關心。我們做運動就是這樣，常常要互相打氣、彼此支持。<sup>1</sup>



1994 年的「觀音不要走」運動中，昭慧法師進行絕食抗議

(照片由弘誓學團提供)

昭慧法師一直都很關心我和竹梅，她也曾擔任過鄭南榕基金會的董事，開董事會前，我們也都會特別打招呼。在她還沒有搬到桃園觀音時，我也常常向她請教問題。像是我對《心經》有疑問時，她就會為我解釋，專門講解《心經》的法意。<sup>2</sup>

鄭先生的問題也很困擾我，因為他是用自焚的方式殉道。我曾問法師：

<sup>1</sup> 1994 年，台北市政府為將原「七號公園」改建為大安森林公園，規劃拆除原址中央的觀音像。該觀音像具在地宗教情感與文化意義，但因附近台北靈糧堂施壓，市府擬未經公告移除，引發民眾反彈。昭慧法師聞訊後，立即號召信眾展開「觀音不要走」靜坐抗議，要求市府尊重宗教信仰自由與文化多樣性。在輿論壓力下，昭慧法師甚至曾考慮效法鄭南榕精神，以自焚護教。最終，市府決定保留觀音像，此事件增進了台灣佛教徒的公共意識，也促使社會反思都市規劃中的宗教空間權議題。

<sup>2</sup> 1998 年，昭慧法師在台北市八德路的弘誓會館為葉菊蘭女士數次講解《心經》。

「我聽民間信仰說，自殺往生者的靈魂會在陰間受苦，每天都會重複同樣的過程。」昭慧法師就安慰我，說鄭先生的情形不一樣。她告訴我，在佛教觀念中有一種非常偉大的布施，叫作「無畏施」，是一種沒有恐懼的布施，不怕自己的身體因此犧牲。她說鄭先生那種為了他人勇敢獻身的精神，與一般的自殺不同。詳細的說法，昭慧法師在 2012 年來我們基金會演講時就有完整講過，你可以參考當時的紀錄，我再說一次只是證實有這件事。<sup>3</sup>此外，每一年鄭南榕先生的紀念活動，昭慧法師也都會出席，從來沒有缺席過。

辰璋：在昭慧法師與性廣法師成立佛教弘誓學院之後，您是否常去拜訪？和兩位法師之間有什麼特別的互動或交流嗎？

葉女士：我大多是去弘誓學院吃個便飯，沒有特別參加什麼活動。因為大多數時候工作都很繁忙、很累，有時剛好得空去拜訪學院，休息一下、一起吃個飯，享受那個當下跟好朋友聚會的時刻，讓腦袋不用去想太多複雜的事，也讓自己的心靈有個短暫休息的空間。所以我很感謝昭慧法師和性廣法師，她們總是無條件地接納我，不管我以什麼身分過去，她們都熱情地招待我。

因為我的工作是政治工作，範圍很廣，各個階段、各項職務都很有挑戰性。但我不管在哪個階段，只要有空就會到弘誓去坐坐。我的身體不好，接觸佛教之後，就會透過內觀去體會身體的無常變化，觀呼吸、察覺身體的感受，學習如何活在當下。這是內觀帶給我的訓練。

性廣法師有教禪修，有時我就會跟她聊。後來她也在教一種「養生功法」，她也教我，我也有持續在練。之前有幾年（2013-2016），性廣法師不在弘誓學院，而是在南投霧社禪修，我就有去那邊住了兩三次。那邊很清靜，吃蔬食、心裡沒有任何雜念，當下就覺得很快樂，覺得又可以繼續走很長的

<sup>3</sup> 釋昭慧演講，陳悅萱紀錄，〈從佛家看烈火焚身〉，《弘誓》第 117 期（2012.06），頁 28-38。網址：<https://hongshi.org.tw/article-view.php?code=D3BDCA6D63996EFCE791EE58546687A1#gsc.tab=0>。

路。這兩位好朋友提供給我一個心靈得以休憩的地方，讓我感受到一種非常自在、安適的力量。



2007 年國際佛教入世協會年會在弘誓學院舉辦，

葉女士受邀參與開幕致詞，分享自己的內觀心得

(照片由弘誓學團提供)<sup>4</sup>

辰璋：佛教的信仰或內觀的體悟，在過去有曾經幫助您面對政治工作嗎？

葉女士：我到現在還能背出《心經》：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄……」在內觀的時候，你會發現你什麼也不是。觀察自己的呼吸，在一呼一吸之間，就有幾千萬種思緒的變化與消融，這些都是無常。體會到無常，就會活在當下，會珍惜光陰去做真正有利益的事情，這樣慈悲心與智慧心就能增長。認識到身旁的事情都是無常，就不會有

<sup>4</sup> 葉菊蘭，〈我從社會運動到內觀修持的經驗分享——國際入世佛教協會年會開幕致詞〉，《弘誓》第 89 期（2007.10），頁 4-6。網址：<https://www.hongshi.org.tw/userfiles/ethics/hongshi/mag/89/89-1.htm>。

執著。我不管擔任什麼職務，都只把它當作一個工作——不管是立委、總統府秘書長、行政院副院長或交通部長，這都只是為民服務的工作，所以我都不會執著去留。因為不執著，反而讓很多工作上的判斷更不會偏差。<sup>5</sup>

## 烈士家屬的漫漫長路

辰瑋：請問作為政治受難者的家屬，在鄭先生過世之後，是否曾面臨情緒或靈性上的困境？您和竹梅女士有嘗試尋求過什麼樣的幫助，或從宗教中獲得過什麼慰藉嗎？

葉女士：我從來沒有把自己定位為政治受難者，因為鄭先生是主動選擇以焚身的方式，去爭取言論自由的理想。當然，他確實是被政府迫害的人。是政府先因他的言論給他定罪、要逮捕他，而他以身體作為唯一的武器，表達最大程度的抗議。他沒有其他的手段，只有自己的肉身。所以，他的死亡是一種主動的捨身取義，但這份「主動」也是在被逼迫下的選擇——在那樣的政治環境裡，他已沒有其他方式可以表達抗議，只能用這樣的行動來傳達他捍衛自由的理念。

在那之後，我和竹梅面對這件事的方式也很不同。我是用忙碌的工作讓自己沒有時間痛苦，讓自己暫時忘掉那份悲傷；竹梅那時還小，反而變得異常安靜，對任何事都沒有太大情緒反應，有些麻痺。給她吃什麼都可以，要她做什麼也都可以，但我知道她内心承受著巨大的痛苦。一直到國中階段，她才開始會偷偷躲起來哭。若從心理學的角度來看，人在面對重大創傷時，通常會經歷好幾個階段：一開始是否認，接著是憤怒，到最後才敢真正袒露悲傷。

<sup>5</sup> 有關葉女士對內觀的體悟，可參考：葉菊蘭，〈國際入世佛教協會年會開幕致詞－我從社會運動到內觀修持的經驗分享〉，《弘誓》第 89 期（2007.10），頁 4-6。網址：<https://hongshi.org.tw/article-view.php?code=1D00F352868E132A9DB8588D862768F0#gsc.tab=0>。

我們後來能走出來，是因為感受到台灣社會的愛與溫暖。許多人敬重鄭先生，也特別照顧我和竹梅，用各種方式表達關心。我一直很感謝台灣人——是人們的溫情，讓我們有力量繼續活下去，也讓鄭先生的犧牲成為許多人珍惜自由與民主的契機。而昭慧法師與性廣法師，作為佛教的宗教師，也以她們的方式關懷我們。不論是我對生命的疑問，或是身體與心靈的疲憊，她們都盡力給予安慰與幫助。



原自由時代雜誌社總編輯室，即為鄭南榕先生自焚現場。

此空間現已規劃並保留為鄭南榕紀念館。

(圖片來源：鄭南榕基金會・紀念館網頁)

辰瑋：政治事件往往容易被眾口鑠金，外界對鄭南榕先生的選擇也始終存在不同看法。請問您當時對先生的決定，是否也曾感到不解或困惑？後來又是怎麼肯定他的選擇，並面對外界的評議的呢？

葉女士：我並沒有經歷你說的那種猶豫過程。作為太太，沒有人會贊成或鼓勵先生去做這樣的事，家人一定都是反對的。但結論就是——無論我們做什麼，都沒辦法阻止。事情既然已經發生，你就得接受它，因為那是事實。那

該怎麼辦呢？其實那時候我的反應很直接——人都已經過世了，哭也沒有用。所以我選擇用跟南榕一樣的方式，用自己的力量去對抗威權政府。鄭先生是透過辦雜誌批判體制，希望台灣在解嚴之後能真正民主化，讓人民擁有言論自由、沒有恐懼，能建立自己的新憲法與新國家。而我則是透過從政，走進國會挑戰國民黨，把他的理念延續下去。

所以我的反應並不是哭泣或懷恨，而是一種理解。因為我了解鄭先生，他這樣做是出於深切的愛。我深信他愛我，也愛竹梅；正因為他太愛竹梅了，不願意讓她長在一個沒有自由的國家。鄭先生在三十五歲（1982年）時，寫信給同學說：「我已經三十五歲了，很多理想因為歷史的錯誤無法在這個小島上實現，我很心痛。我該怎麼做，才能讓下一代不再像我這樣？」那個時候的台灣是一黨專政，經歷了全世界最長的戒嚴。二二八的家屬仍在暗夜中哭泣，新聞被嚴格審查，人民隨時可能因言入罪。他不希望女兒在那樣的國度長大，所以決定要為此做些什麼。<sup>6</sup>

他其實就是一個讀書人——非常貼心的先生、爸爸、哥哥、兒子，也是雜誌社的好同事。對於他的死亡，我只有心痛。我當然會生氣，但我不會恨；我只是難過，心裡想：「為什麼你的理想比你的太太、孩子還重要？」可是現實就是這樣，有些事總得有人去衝、去打破禁忌、去改變現況。沒有人願意自己的家人去做那個人，因為那要付出代價，甚至是生命的代價。但若沒有人犧牲，就不可能有真正自由民主的國家——一個能唱想唱的歌、寫想寫的字，不必再為言論坐牢的地方。

所以對我來說，我心甘情願地去延續他的理念。這過程當然也有掙扎與矛盾，但我明白他為什麼這樣做，因此我也選擇義無反顧。

<sup>6</sup> 鄭南榕信件原文：「這個月 12 日，是我 35 歲的生日。有許多人生中的理想應該在我們出生的這個三萬六千平方公里的小島實現的，可是 35 年來，說是因為歷史的錯誤沒有實現。面對著我自己的女兒，我非常哀痛與憤怒。難道還要讓我自己的女兒繼續這樣子長大來受煎熬嗎？我與其他留在台灣的同一代的年輕父親們，難道沒有能力為下一代建一個更好的制度嗎？即使不能比美你們美國，也要能夠比美日本。」資料來源：鄭南榕基金會・紀念館。

## 基督教與佛教帶來的宗教慰藉

辰瑋：我之前訪問盧俊義牧師時，他提到長老教會在美麗島事件之後，一直持續關懷相關的當事人與家屬，有時甚至會親自到家中舉行家庭禮拜。所以想請問，在這段過程中，長老教會有提供給您什麼樣的支持與安慰嗎？

葉女士：長老教會不只是入世，更是行動的教會。在鄭南榕還在世的時候，他們中的許多人就已經積極參與鄭先生推動的改革。他發起 519 綠色行動，長老教會有參與；他推動二二八平反運動，許多牧師都親自出席；他發起「台灣新國家運動」巡迴全台，長老教會也在其中扮演重要角色。甚至當他刊登〈台灣共和國憲法草案〉時，長老教會也始終表達關懷與聲援。<sup>7</sup>

到後來鄭南榕在這個地方（指《自由時代》雜誌社原址）自囚七十多天，宣告：「國民黨抓不住我的人，只能抓到我的屍體。」那段時間，全台灣的長老教會牧師串連起來，輪流到這裡為我們舉行家庭禮拜。1989 年 4 月 7 日鄭南榕先生過世後，從他遺體移往殯儀館、再從二殯轉至一殯，到 5 月 19 日在一殯舉行入殮儀式，之後棺木移至士林廢河道靈堂，整個出殯的過程幾乎像是一場由台灣人民自發舉行的「國葬」。出殯的隊伍彷彿一場大遊行，而一路上都有長老教會牧師的陪伴與協助。<sup>8</sup>

從長老教會的角度來看，他們認為鄭南榕就是在追隨耶穌的腳步——犧牲自己、照亮他人；焚燒自己，照亮台灣的言論自由之路。他們也曾對我

<sup>7</sup> 1986 年 5 月 19 日，鄭南榕與江蓋世、江鵬堅等人策劃舉辦主張解除戒嚴的「519 綠色行動」，在台北市艋舺龍山寺聚集，鄭南榕因此行動被判處 8 個月有期徒刑。1987 年 1 月 24 日，鄭南榕出獄後，隨即與《自由時代》雜誌社員工規劃紀念 228 事件 40 週年的活動，與陳永興、李勝雄等人籌組「二二八和平日促進會」，並發起「為二二八真相平反運動」，在台灣南北各地集會與演講。1987 年 4 月 16 日，鄭南榕在台北市金華國中演講時，高呼：「我叫做鄭南榕，我主張臺灣獨立！」1988 年 10 月，鄭南榕與黃明宗透過 40 天步行「全島行軍」，沿途演講與發起遊行活動，以推動「臺灣新國家運動」。1988 年 12 月 10 日，《自由時代》因刊登由許世楷撰寫的〈臺灣共和國憲法草案〉，最終使得總編輯鄭南榕被指控「涉嫌叛亂」。

<sup>8</sup> 1989 年 5 月 19 日鄭南榕的告別式，由時任長老教會總幹事高俊明牧師主持。

說，聖經上有一句話：「一粒麥子若是不落在地裡死了，仍舊是一粒；若是死了，就結出許多子粒來。」（約翰福音 12:24）



1987 年二二八事件 40 周年時，鄭南榕等人發起公開紀念行動，第一場在臺南的遊行。

圖片左起為：鄭南榕、林宗正牧師、國大代表黃昭凱

（圖片來源：鄭南榕基金會・紀念館臉書粉專／攝影：宋隆泉）

因此，長老教會不僅在鄭先生生前的運動中就是他的夥伴，在他殉道後，也成為我們家屬最重要的精神支撐。之後，牧師們仍不斷陪伴著我們。我們有時會去義光教會，唱聖詩、聽牧師講道、一起祈禱。那時我還沒受洗，只是慕道友，但我能深深感受到被完全接納的溫暖。大家就像兄弟姐妹般彼此扶持，所以我對長老教會始終懷抱無盡的感恩。我從未忘記，從鄭先生辦雜誌的時候開始，他們就全力支持，到後來也從未停止對我們的關懷，而我們之間的聯繫也從未中斷。

這就像我與昭慧法師之間的友誼一樣。這兩者之間並沒有衝突，都是愛，都是力量的來源。透過他們給我的力量，我才有更多能量投身公共事務，把這份溫暖關懷回饋給社會大眾。所以我也曾受弘誓學院邀請去分享，長老教會邀請我，我也會去分享。我覺得這之間沒有分別。如果問我與教界的關係，聖嚴法師那裡我也去過，也在法鼓山參加過禪修，向他學習許多。2008年他生病時，我去探望，他用他的方式安慰我那場選舉的失落。<sup>9</sup>達賴喇嘛來台時我也曾拜會；又因昭慧法師的引介，我也見過印順導師。<sup>10</sup>你會發現，這些宗教界的大前輩都是智者——他們都教人要善待自己、善待他人、善待萬物。佛教是這樣，基督教也是這樣。

辰瑋：您既然覺得佛教與基督教都曾給予您很大的幫助，那為什麼最後仍選擇在2018年於台南東門教會受洗呢？

葉女士：我要受洗的時候，其實有跟昭慧法師談過。當時內心是有矛盾的，受洗的心路歷程我後來也寫在《教會公報》上。為什麼我最後選擇受洗？其實過了這麼多年，我在思考事情時仍發現自己內心有太多「我」。我就在想，人活在世上，生命最終能交託給誰？人在面對臨終的痛苦時，又能把自己交給誰？

當時我有一位朋友臨終前痛苦不堪，問我：「我死後會去哪裡？」我安慰他說：「上帝會引導你，多向上帝祈禱。」我自己都驚訝，怎麼會脫口而出這樣的話。那位朋友聽了之後，決定要受洗，還邀請我在場觀禮。隔天他就請牧師到醫院為他施洗。如果用佛教的話來說，這就是「因緣俱足」。我看著他受洗，感覺他放下了世間的悲苦，得到了安慰。那一刻我深深體會到宗教的

<sup>9</sup> 2008年3月22日是中華民國第十二任總統副總統選舉，葉菊蘭女士擔任民進黨的競選總幹事，選後聖嚴法師特別抱病給予葉女士關懷，過後不久，聖嚴法師即於2009年2月3日圓寂。

<sup>10</sup> 2001年3月15日，時任交通部長的葉菊蘭女士與昭慧法師陪同陳水扁總統前往台中華雨精舍向印順導師祝壽，並致贈「佛國瑰寶」賀幛一幅。

力量。看過這麼多宗教師，我明白他們終究也要走到死亡的關卡。於是我也決定受洗。<sup>11</sup>



2018.02.04，葉女士於台南東門巴克禮紀念教會，由羅仁貴牧師施洗。

(圖片來源：台灣教會公報網／攝影：陳逸凡)

當時我覺得這是自己的選擇，但回頭看才發現，這或許是上天的安排。那位上天是誰？是釋迦牟尼佛嗎？還是冥冥之中的另一股力量？我覺得天地之間有一位上帝，所以我決定把自己交給祂。但後來也明白，不是我選擇交給祂，而是上帝揀選了我。我一生走來覺得自己很順遂，一路都有貴人相助，但為什麼？我覺得那都是上帝的作工。禪修需要長久練習才能體會無常，而上帝只用一句話就能安慰我們——祂說：「把自己交給我，你們都是我

<sup>11</sup> 陳逸凡 報導，〈走過坎坷 葉菊蘭受洗〉(2018.02.06)：「葉菊蘭說，慕道 30 多年始終未下定決心受洗，直到去年 11 月，親眼見證前農委會副主委戴振耀受盡病痛折磨，卻在受洗後展現活力喜樂，侃侃而談上帝同在，葉菊蘭即向女兒吐露自己見證神的力量，決心要受洗。」台灣教會公報網。網址：<https://tcnn.org.tw/archives/32281>。

的孩子，我會保護你們。」這句話很簡單，卻讓我徹底安心，所以我就去受洗了。

受洗前我也請教昭慧法師，她說這樣很好，本來還打算來觀禮，只是後來因故未能出席。她給我很多宗教上的支持與指導。我也曾問她：「為什麼你們看到佛像要跪拜？」她說，因為他們是出家人，要一輩子學習度人、幫助眾生走向解脫之道，而釋迦牟尼佛就是引導我們解脫的導師，所以禮佛是對老師的尊敬。

我後來也是這樣理解的：我相信有一位創造宇宙萬物的上帝，祂教人要謙卑、要慈愛；而釋迦牟尼佛是一位偉大的宗教師，他自己悟得了「解脫之道」，並將這條道路教給弟子。他不是創造宇宙的神，而是教導眾生走向自由的導師。這樣理解之後，我內心就沒有矛盾了。這，就是我對宗教的看法。

## 基督教與佛教對台灣民主化的貢獻

辰瑋：就您的觀察，您覺得在台灣民主化的過程中，基督教與佛教分別扮演了什麼樣的角色？又各自有哪些重要的貢獻？

葉女士：基督教的教派很多，其中台灣基督長老教會可以說是最積極參與公共事務、最具社會行動力的一個。從早期的「雛妓運動」到「推倒吳鳳銅像」事件，長老教會長期投入社會改革與人權倡議。他們也是最早對台灣前途表達立場的宗教團體，早在 1977 年 8 月 16 日就發表《人權宣言》，明確提出「讓台灣成為一個新而獨立的國家」的主張。這份宣言對台灣歷史而言具有劃時代的意義，是宗教界對民主化最早、也是最勇敢的發聲之一。<sup>12</sup>

<sup>12</sup> 鄭南榕在〈臺灣的獨立與民主——紀念長老教會人權宣言十周年〉一文中也表示：「我的臺獨主張的啟示，來自十年前臺灣基督長老教會所發表的人權宣言。（...）在這個劃時代的歷史性宣言中，長老教會秉持一貫愛護鄉土的精神，敦促國民黨政權面對事實，將臺灣建立為『新而獨立的國家』。」引自：鄭南榕，〈臺灣的獨立與民主——紀念長老教會人權宣言十周年〉，《民主時代週刊》第 197 期（1987.11.07），收入鄭南榕著，鄭南榕基金會選文，《本刊文責一律由總編輯鄭南榕負責：《自由時代》雜誌編輯室報告文選》，頁 86-87。

像高俊明牧師（1929–2019）因為隱匿施明德（1941–2024）而入獄，還有許多牧師也在美麗島事件中，為了保護黨外人士而遭到牽連。他們明知風險極高，仍選擇義無反顧地面對，這種精神讓人非常敬佩。因此，長老教會在台灣的民主化歷程中，確實扮演了極其重要的角色。至於其他教派，情況就不太一樣，我接觸得比較少，也沒有深入研究；我所熟悉的主要就是長老教會的部分。

佛教界的情況也很類似，只是教派更多樣。有些教團強調自我修行，有些道場則規模龐大，各有不同的重點。宗教的核心力量在於「教化人心」，也就是透過信仰讓人心淨化、社會更有秩序。這句話雖然常被宗教界使用，但我認為「人間佛教」體系正是最能實踐這個理念的。印順導師主張，佛教徒不能只是在家誦經念佛、遠離塵世，而應該「入世」——社會有困難時，要走入社會、參與改變。

印順導師的學生，如昭慧法師、證嚴法師，都延續了這個精神。她們各自以不同方式實踐「人間佛教」的理念：有人辦學校、辦醫院，以慈悲精神關懷社會；有人關心教育、性別、人權等議題，以思想與行動推動社會進步。慈濟如今規模龐大，自然也會受到更多社會檢視；而昭慧法師則始終堅持教育與公共參與，以一己之力投入社會議題，展現出人間佛教「覺悟眾生」的行動精神。

---

## 訪談後記：自由的信念與無畏的勇氣

葉菊蘭女士的生命歷程，是大時代下自由信念如何在苦難中得以延續的見證。她承繼鄭南榕先生「百分之百言論自由」的遺志，將喪夫之痛化為投身公共事務的力量。在漫長的從政道路上，她接受了長老教會的陪伴，見證了其在台灣民主化進程中積極參與的入世精神，同時也從佛法那裡得到了

「無畏施」與「內觀五蘊」的智慧慰藉。

這份來自不同宗教的愛與支持，讓她能以不執著去留的心態面對政治工作，並堅定地將這份溫暖回饋給社會。葉女士的故事，不僅是一則感人的個人成長史，更展現了在台灣人追求自由民主的道路上，為真理而捨身取義的無畏精神，為我們留下追求自由道路上最堅實的典範。❷



2024 年二二八事件 77 週年時，由鄭南榕基金會等團體發起紀念遊行。

第一排為：羅益世（左 1）、李勝雄律師（左 2）、林宗正牧師（中）及鄭竹梅（右 1）。

（圖片來源：鄭南榕基金會臉書粉專／攝影：吳亭臻）

【人物專訪】

# 跨海來台的人權勇士

## ——艾琳達教授訪談記

受訪者：艾琳達教授（Dr. Linda Gail Arrigo）

訪問者：張辰瑋

訪問時間：2024年02月02日 14:00-15:00

訪問地點：台北市國立政治大學達賢圖書館

※關鍵字：美麗島事件、艾琳達、女性主義、宗教與政治、施明德

### 訪談簡介

本篇原為筆者碩士論文〈印順導師人間佛教的傳承與實踐：以昭慧法師、性廣法師為核心〉中的訪談記錄。本次專訪聚焦於艾琳達教授，這位跨海來台、深耕台灣人權運動數十年的行動者。琳達教授的生命歷程，是西方價值與東方社會相遇後，為民主與自由付出極大代價的見證。

本訪談詳述琳達教授如何參與「美麗島事件」前後的黨外運動，並探討她對施明德先生政治理念、紅衫軍事件及婚姻的看法。同時，琳達教授也以其跨國經驗，評論了台灣民主化進程中，長老教會、佛教等不同宗教團體在政治轉型與社會運動中所扮演的角色。

經艾琳達教授同意，我們將此篇訪談略經修飾後刊登，期盼能藉由這位「異鄉異議者」的視角，為台灣民主歷程留下一份珍貴的歷史印記。

——張辰璋

2025.11.26



訪問結束後，筆者與艾琳達教授合照

(2024.02.02 拍攝於政治大學達賢圖書館)

## 受訪者簡介<sup>1</sup>

艾琳達（Linda Gail Arrigo），1949 年出生於美國維吉尼亞州。1963 年因父親 Joseph Arrigo 派駐台灣美軍顧問團，全家隨行移居台北。1966 年畢業於台北美國學校，後赴美國加州大學聖地牙哥分校就讀，1972 年取得學士學位，1975 年獲史丹佛大學人類學碩士，並於 1996 年完成紐約州立大學社會學博士學位。



1968 年，艾琳達與第一任丈夫、台裔美籍移民 George 結婚，翌年生下長子 Roger。1975 年她回台進行女工生活研究，期間因結識陳菊（1950－）而投入黨外人權運動。為長期留台參與社會運動，她於 1977 年與第一任丈夫離婚，1978 年與施明德（1941－2024）結為政治婚姻。1979 年「美麗島事件」發生後，施明德被判無期徒刑，艾琳達則遭國民黨政府強制驅逐出境。之後她在美國和其他國家間奔走，為台灣政治犯爭取國際關注與援助。

1990 年施明德獲釋後，艾琳達重返台灣，但因政治理念歧異，兩人於 1995 年離婚。返台後，她先後擔任民進黨發言人（1991－1993）、台灣綠黨國際事務部主任（1997－2007），以及台北醫學大學醫學人文研究所助理教授（2007－2012）。

長期以來，艾琳達致力於民主、人權、環保與性別平等議題，關注社會運動的跨文化連結。2012 年退休後，她仍持續參與公共事務，並以其跨國經

<sup>1</sup> 參：艾琳達口述，林佳瑩撰寫，《美麗的探險：艾琳達的一生》（*A Beautiful View From the Brink: Linda Gail Arrigo and the Taiwan Democratic Movement*）（新北：遠景，2011）。

驗關懷台灣民主化歷程。作為跨海來台的人權勇士，她見證了台灣社會民主化的過程，也以知識分子與行動者的雙重身分，留下了屬於她的歷史印記。

## 施明德先生與台灣民主運動

辰瑋：老師您長期參與台灣的民主運動，也親身見證了施明德先生的政治歷程。您怎麼看待他在台灣民主化過程中的角色？

琳達教授：施明德在 1992 年第一次參與台南的立委選舉，那個時候他受到很多人擁戴與期待，也代表著從威權邁向民主時代的一種象徵。他 1990 年出獄後非常受歡迎，許多人都覺得他像是民主的英雄。但我也覺得，他後來提出的一些主張有點理想化，像是早期就主張要讓金馬變成「非軍事區」，這雖然是和平理念，但在當時政治環境下還有點不切實際。

我是在 1995 年 6 月正式和他離婚的，不過其實早在 1993 年時，我們就已經漸行漸遠。我們的婚姻算是一種政治婚姻，我原本希望他能在民進黨中扮演理性而關鍵的角色，但他當上立委之後，越來越多國民黨的人主動接近他、拍他馬屁，他後來身邊的很多支持者也都傾向藍營。他慢慢失去了是非判斷，被人捧得太高。

施明德早期的確有政治智慧，他提出「大和解」和「和平路線」，在理念上是超越仇恨、值得肯定的。不過那個時期他要競選立法院長，政治上必須與新黨合作，新黨又是強調統一的政黨。雖然他仍堅持台獨立場，但為了爭取支持票，也不得不採取和解策略。最近新聞又提到這件事，趙少康說當時新黨的 21 票都投給施明德，反倒是民進黨自己跑掉一票——那是張晉城，大

大概是受了國民黨的好處。從這些細節就能看出，「大和解」雖然有政治算計的成分，但同時也代表他試圖超越政治仇恨，尋求更高層次的和解與對話。<sup>2</sup>

施明德最近過世（2024年1月15日），我看了一些他過去的訪談影片。

<sup>3</sup>他說自己是一個很孤獨的人。我覺得那是真的。他被關那麼久，心理上很難完全恢復正常的人際互動。他不太懂得分辨誰是真心關心他，誰只是利用他。這也是為什麼後來他被卷入紅衫軍運動——那是一場被紅藍兩方政治力量共同利用的事件。紅衫軍後期的成員中，有許多人與中國關係密切。林正杰（1952-）當時是紅衫軍理事長，同時又是中國統一促進黨的黨主席。<sup>4</sup>我懷疑施明德當時想藉紅衫軍表現「和解」姿態，甚至討好中國，但那樣的和解根本不可能是對等的。

辰瑋：施明德先生的信仰是天主教對嗎？他與各宗教的關係如何？

琳達教授：這是一個很好的問題。施明德對外一直說自己是天主教徒。1月14日（他過世前一天），我們還在濟南長老教會為他舉辦了一場祈禱會。我和他一起做運動初期相處了一年半到兩年，後來回到台灣又有兩三年時間來往，但我從來沒有聽他提過信仰，也沒看過他祈禱或去教堂。我知道他家族應該有西班牙血統，也許家族文化中有天主教背景，但他本人沒有宗教傾向。倒是我們那時候為了協助陳菊逃亡，曾與一些天主教傳教士接觸，他們的立場和長老教會比較接近。至於施明德，他從沒談過宗教信仰，不論是天主教、佛教或道教都沒有。

<sup>2</sup> 1996年1-2月，時任民進黨主席施明德投入第三屆立法院長選舉，為了打敗國民黨的提名人劉松藩，民進黨與新黨提出「大和解」，意圖以在野黨的身份掌握立法院的控制權，但在第二輪投票時，劉松藩獲82票，施明德獲81票，張晉城廢票1票，使得施明德未當選立法院長。此次事件俗稱「二月政改」，張晉城事後也被開除民進黨籍。

<sup>3</sup> 施明德先生於2024年1月15日過世，在本訪談之前兩週左右。

<sup>4</sup> 林正杰於1974年就讀東海大學政治系四年級時加入國民黨，但在1975、1977、1978年的選舉中皆為黨外人士助選。1991年林正杰因民進黨通過「台獨黨綱」而退出民進黨；2005年與張安樂組織中華統一促進黨，擔任黨主席；2011年再度恢復國民黨籍，2019年退出國民黨。



在陳菊（圖中）的介紹下，在台研究艾琳達決定和黨外人士施明德成婚，以留在台灣從事政治運動。

（圖片來源：《花媽心內話》<sup>5</sup>）

辰瑋：那他在經歷政治受難與牢獄生活後，有尋求過任何宗教上的慰藉或心理諮詢的幫助嗎？

琳達教授：沒有。他一直有一種「視死如歸」的性格，早在反抗時期他就篤定自己會被國民黨殺掉。他把死亡看作是命定的事，這種心態很深刻地影響了他的一生。

辰瑋：那麼當時其他美麗島政治受難者，有從宗教界得到什麼幫助嗎？

琳達教授：我跟陳菊比較熟，所以知道天主教的郭佳信神父（Ronald J. Boccieri, 1931 – 2015）曾試圖保護她，把她藏起來。<sup>6</sup>那個年代佛教團體普遍

<sup>5</sup> 林偉妃，《花媽心內話：陳菊 4000 天》（台北：天下雜誌，2017）。

<sup>6</sup> 郭佳信為美國瑪利諾外方傳教會神父，曾在 1968-1979 年間擔任彰化埔心羅厝天主堂本堂神父。1977 年，陳菊因從事黨外運動而遭到警備司令部通緝，郭佳信神父將她藏在羅厝天

比較親國民黨，因此幾乎沒有人願意碰這些議題。除了長老教會之外，幾乎沒有宗教團體願意公開支持政治受難者。

長老教會當時會舉辦受難者家屬祈禱會，我也參加過。那在當時非常重要。只是我在美麗島事件後被驅逐出境，有十年不能回台灣，對一些細節並不了解。我後來在海外為台灣政治犯奔走，試圖讓他們獲得國際關注，也參與了許多美國台灣人長老教會的活動，尤其在加州。當時許多外國長老會知道台灣教會被政府壓迫，也努力替台灣發聲，從南美、北美到非洲都有串聯。台灣長老教會也是 World Council of Churches (普世教會協會) 的成員，所以他們能在國際上替台灣發聲。當時在美國，不只長老會，Reform Church (改革宗教會) 等有歷史淵源的教派也都支持台灣的黨外人士。<sup>7</sup>



2008 年施明德與高俊明牧師召開和好記者會，

紀念彼此為台灣民主受苦的公義弟兄。

(圖片來源：施明德臉書)

---

主堂後面的修道院，6月23日陳菊被逮捕後，郭佳信神父致電美國駐華大使安克志，迫使警備總部放人。1978年陳菊第二次被通緝時，再度藏匿在羅厝天主堂，但最終依舊被逮捕。1979年郭佳信神父回美進修後，就被國民黨政府禁止入境，直到1994年才得以自由來台。

<sup>7</sup> 1979年美麗島事件後，時任台灣長老教會總幹事高俊明牧師因協助藏匿施明德而受到牽連，被判刑七年有期徒刑，並於1980-84年間入獄。入獄期間，普世教會協會、世界改革宗聯盟 (World Communion of Reformed Churches) 皆有關心此事，教宗若望·保祿二世還曾派遣駐台特使探監。

## 弘誓學院的社運沉澱日<sup>8</sup>

辰瑋：那老師又是怎麼認識佛教界的法師們的，例如昭慧法師？

琳達教授：我應該是先認識傳道法師（1941－2014）的。1992 年施明德參選台南立委時，傳道法師與何宗勳（1966－）在當地發起「淨化選舉」運動，我是在那個時候認識他們的。<sup>9</sup>

後來，大概是在公元 2000 年之後，我才認識昭慧法師。具體時間我已經忘了，大概是在某場環保運動裡。1997 到 2007 年間，我擔任綠黨的國際事務部主任，當時在許多街頭活動中都常見到她的身影。2007 年之後我到台北醫學大學教書，工作太忙，也就沒有再那麼常上街頭。當時我們還不熟，是後來參加弘誓學院的「社運沉澱日」後，才開始比較固定有交流。

我對她的第一印象，就是她完全不怕被貼政治標籤。一般宗教人物很怕被看成「政治性太強」，但她不是。她敢走在前線，敢與抗爭者同行，這在佛教界非常少見。

辰瑋：老師請問您大概是從哪一年開始參加弘誓學院的社運沉澱日的呢？

琳達教授：我大概是從 2013 年，也就是十年前左右開始參加的。那時我已經沒有在教書，有比較多時間。社運沉澱日裡有些人是我從美麗島時期就認識的老朋友，我每年都會去，因為可以重新見到舊友，也能認識一些不同領域、比較年輕的社會運動者。

<sup>8</sup> 「社運沉澱日」是自 2010 年起，由何宗勳與昭慧法師共同發起，在弘誓學院定期舉辦的社運界人士交流活動。旨在為 NGO 工作者及社運參與者（如美麗島事件關懷者）提供一個聯誼、沉澱與放鬆的空間。聚會每年舉辦一至兩次，讓人們在此沉澱、交流經驗、互相支持，延續社運熱忱。

<sup>9</sup> 1993 年 9 月，中華民國道德重整協會發起「乾淨選舉救台灣」運動，目標是打擊貪汙賄選，為達跨黨派目的。此運動透過宗教力量合作，於成立地方籌備委員會。何宗勳先生擔任台南執行長，並成功與佛教界的傳道法師及長老教會的冬聰凜牧師合作推動。

不過我對「社運沉澱日」也有一點小抱怨。我跟昭慧法師說過，我是想來參加「社運日」，但我沒有想要「沉澱」。我一個人獨處的時候就能沉澱，我去那裡是想觀察大家最近在做什麼事情、了解新的社運動向，也想討論一些比較大的政治問題，像統獨議題。

何宗勳在環保運動上非常盡心，我很佩服他，他過去也幫過我很多忙。但他不太願意那麼政治化，而參加沉澱日的大部分人其實也比較接近民進黨或獨派。我雖然支持台獨，但我一直想與統派的人對話。早期我也認識一些統派婦運人士，所以我雖然每年都去弘誓學院，但關心的焦點不太一樣。我希望多談些政治問題，比如中國到底是怎麼滲透台灣的。

像去年年底（2023年12月30–31日）那場社運沉澱日，我也有問昭慧法師：「為什麼台灣多數佛教團體都比較親中國？中國迫害人權、迫害宗教徒、甚至迫害達賴喇嘛，為什麼台灣的佛教界幾乎沒有發聲？」昭慧法師回答說，中國會用各種方式攏絡這些佛教團體，所以他們不敢與政府起衝突。她還舉星雲法師為例，說他去中國時似乎與內部官員達成了某種協議，讓佛光山可以在中國活動。我也不太確定實情是不是如此，但那是我聽她的分析後留下的印象。

辰瑋：我之前訪問昭慧法師以及何宗勳老師時，他們都有提到不太想過度涉入統獨議題，是希望讓社運的空間更大、能與各黨派對話。您怎麼看？

琳達教授：對，何宗勳大概是這樣的想法，但昭慧法師的立場相對更直接。她在沉澱日時就說過，她反對中國的一些作為，並不是從統或獨的政治立場出發，而是從基本人權的角度出發。她說，如果中國真的能保障自由民主，她也不反對統一。這就和獨派的基本意識形態不同，她講的是一種「道德價值」。

所以她不會特別訴諸民族情感，不會說「因為我是台灣人就一定要講台語」，也不會說「中國有五千年的文化」那類話。這些她都不太在意。她更關

心的是普世價值——自由、人權、尊嚴，而不是血緣或文化情緒。這點我非常欣賞。

所以我還是很感謝昭慧法師和何宗勳。他們願意每年都花這麼多時間和心力舉辦社運沉澱日，讓我們有那麼好的環境可以交流。弘誓學院有宿舍、有餐廳，法師自己還會親自接待大家、聊天、吃飯，每次都招待得太豐盛了。我很珍惜這個場合，也很感謝他們一直維繫著這樣的社群。



2023.12.31 弘誓學院社運沉澱日

(圖左一為筆者，圖中為昭慧法師，圖右一為艾琳達教授)

(圖片來源：弘誓學團)

## 對台灣女性主義的看法

辰瑋：老師您覺得台灣女性主義的發展有什麼特色？佛教在其中又扮演了什麼角色？

琳達教授：我對佛教在其中扮演的角色了解得不算多，但從各大佛教團體觀察，我知道台灣的出家人其實大多是女性。她們選擇出家的原因，有思想上的層次，也有生活上的層次。某種程度上，女性出家本身就是一種女權的展現——她們追求的人生目標不是物質層面的，而是更精神性的追求。

不過，作為一個外國人，我覺得台灣的女性主義在發展上多少有點避開「兩性關係」的議題。但在佛教中這並不特別奇怪，因為佛教本身比較傾向「unisex」（不分性別）。出家之後剃光頭、穿袈裟，男女看起來都一樣，也就刻意不再強調性別差異。這樣的修行方式，某種意義上也是在追求平等。

我對台灣佛教中女性的整體處境雖不算熟悉，但直覺上應該比其他國家好很多。像證嚴法師在慈濟中擁有那麼崇高的地位，這在其他佛教國家幾乎沒見過。

不過，如果說到佛教以外的台灣女性主義，我其實沒有那麼欣賞。媒體常稱我為「新女性」，但我覺得我跟台灣所說的那種「新女性」並不一樣。2000年以後，我覺得台灣的婦女運動其實是倒退的。整個社會變得非常物質主義，強調女性也要能賺錢、買房、買車，好像那才叫成功。但實際上，在基層勞工裡，六、七十歲的男女薪資差距到現在仍然沒有真正平等。

我覺得台灣、日本、韓國這三個亞洲國家，都變成一種「sexless」（去性慾化）的社會。這很讓我驚訝——年輕人有自由，但卻越來越不想約會、不想結婚。從人類學的角度來說，情感與慾望是人類最基本的需求之一，可是這幾個社會卻把它壓抑掉了。我認為這是資本主義過度膨脹的結果：人們都變成了沒有慾望的小螺絲釘，失去了私人生活與感性能力。美國社會也有這

種傾向，但台灣、日本、韓國的情況更嚴重。這是屬於馬克思式女性主義的一種批判。

另外，我對台灣社會看待 MeToo 運動的態度也有些不同意見。去年在社運沉澱日，我還特別跟昭慧法師辯論過這件事。我覺得大家對這個議題太過敏感了。我的立場是：性氾濫其實不一定是壞事；反而是 MeToo 讓男女雙方都背負過多的精神壓力。很多指控其實並不成立——They wouldn't need to have blown it up.（他們不需要那樣去摧毀一個人。）

我覺得台灣的 Me Too 和美國的 Me Too 已經不太一樣。美國的 Me Too 是針對「權勢性騷擾」，也就是老闆對員工、老師對學生，用權力逼迫對方，那當然是違反意願、應該被譴責。但如果只是有人對你曖昧，而你也沒有明確拒絕，那這之中也有你的 responsibility（責任）。在很多法國電影裡，男女之間的調情、互動、模糊曖昧，其實是人性的一部分。若現在所有的調情都被視為有罪，生活的樂趣就少了很多。

辰璋：老師您的傳記《美麗的探險》中提到，您與施明德先生離婚時，特別召開記者會，還當場摔花瓶，引起社會關注。<sup>10</sup>這背後是想表達什麼意思呢？

琳達教授：那是因為當時媒體很多都故意扭曲報導。他們說我因為嫁給施明德才出名，讓我在做社會調查時比較容易，或是說我能出席各種場合，是因為立委們主動邀請我。但其實我的很多行動都與他無關。施明德不喜歡跑基層拜訪選民，但我很喜歡與民眾面對面，聽聽不同的聲音。

我們之所以決裂，是因為有一次一起去南非考察民主化進程。那趟原本是要研究人權組織，但施明德卻帶了一堆記者同行，焦點變成他是否要選總統。結果到了南非，他晚上都去喝酒，早上又起不來不去開會。大家本來都

---

<sup>10</sup> 艾琳達口述，林佳瑩撰寫，《美麗的探險：艾琳達的一生》，頁 303-309。

說他是「台灣的曼德拉」，結果到了那裡他根本沒好好研究曼德拉的政策，這讓我非常失望。

更令我生氣的是，這趟行程是張旭成（1936 – 2023）規劃的，他是國民黨臥底，由許信良（1941 – ）找進民進黨的。我調查過他的背景，知道他早在美國時期就已替國民黨工作。李登輝執政時他不受重用，後來被許信良「招降納叛」。我當時警告施明德要提防這個人，但他不信。結果南非之行完全被國民黨利用，我氣得要命。

從南非回來後，施明德立刻宣布任命張旭成為民進黨第一任駐美代表。我當場就對他說：「從今天起，我們之間不會再有往來，半年內我就要跟你離婚！」後來媒體又造謠說我是因為嫉妒李昂（1952 – ）才離婚，這完全是無稽之談。

所以我開記者會宣布離婚時，特地摔花瓶，是要表明：「不論你有多偉大，我都不會當你的花瓶！」因為很多人認為他娶了一位外國學者太太，就像擺了一個漂亮的裝飾品。我就用摔花瓶作為我的「離婚儀式」，向社會宣告：我不是任何人的附屬品。

辰瑋：這也可以說是老師您作為「新女性」的一種宣言與行動吧？

琳達教授：可以這麼說。我就是要讓大家知道——不管你多有名、多重要，我都不會當你的花瓶。

## 宗教團體在民主化過程中所扮演的角色

辰瑋：請問您對台灣佛教在民主運動過程中所扮演的角色有何看法？相較於長老教會而言呢？

琳達教授：我在美麗島事件之後，有十年的時間無法回台灣，直到 1990 年才回來。當時剛解嚴不久，各種倡議團體紛紛出現，但宗教團體之中仍以長老教會最為突出。因為那時的政治環境仍然很危險，國民黨仍掌握各種取締手段，而長老教會卻仍敢公開表達立場。

不過，佛教界裡也有少數僧人願意站出來。像萬佛會龍泉山寺的釋迦宗聖法師（1948 – 2012），我和施明德就是在早期抗議活動中認識他的。<sup>11</sup>施明德出獄後，我們還曾特地去拜訪龍泉山寺。那個時候仍然充滿風險，但宗聖法師敢在佛教內部宣揚台獨思想，還帶信徒參加我們的遊行活動。這樣的勇氣在當時非常罕見。<sup>12</sup>

整體而言，台灣的傳統宗教團體當時都不太敢在政治上表態。高雄的佛光山我也去過，因為我第一任丈夫的哥哥捐了不少錢給星雲法師。後來我才知道，星雲法師是國民黨員，也有很強的黨國情結。雖然在寺廟內看不出這種政治氣氛，但他們基本上不會挑戰政權，而是在政府面前維持一種溫和的合作關係。

所以在 1990 到 1992 年間，我觀察到佛教中敢上街頭的，多是一些新興宗教團體；但與長老教會相比仍屬少數。長老教會早已長期與黨外運動合作，甚至可以說是台灣民主運動的先鋒——比許多黨外人士更早明確表達政治立場。

我自己其實在認識施明德之前，就已經與高俊明牧師及他的助理 Elizabeth Brown（包珮玉牧師）相識。美麗島時期，我也認識蕭美琴的父親蕭清芬（1935 – 2021），他在事件中積極營救被捕人士，我曾到他的辦公室

---

<sup>11</sup> 在艾琳達教授的記憶中，她是稱他為 Golden Spear（金茅法師），這可能是宗聖法師的英文別稱。

<sup>12</sup> 釋迦宗聖，俗名蕭志宏，1962 年 14 歲時於臺南大仙寺依止淨悟虛空館上師出家。1981 年，釋迦宗聖成立「萬佛真理促進會與萬國佛教會」（簡稱「萬佛會」）；1985 年在新北土城創立龍泉山寺，成為萬佛會的總部，並設立「台灣國之音」，宣揚台灣獨立建國的理念。在 1980 年代，萬佛會的支持者會上街頭參與抗爭，參與各類社會運動，聲援政治受難者。

與他討論過對策。後來他被迫流亡美國。由此可見，長老教會在那段時期的角色非常明確——他們是台灣人權與民主的堅定後盾。

至於天主教，我也頗為熟悉，但除了少數異議神父之外，多數仍站在黨國那一邊。

到了 2000 年之後，民進黨執政，街頭抗爭變少，我反而覺得佛教界只剩下昭慧法師還會上街頭。其他團體似乎都不再活躍，不知道是何原因，或許可以作為未來的研究課題。萬佛會也只活躍了兩、三年，後來嘗試成立政黨（真理黨）參選，但信徒逐漸減少而被邊緣化。<sup>13</sup>可能因為他們的台獨立場太鮮明，而支持台獨的人並不一定想與宗教綁在一起。

另外，我還注意到台灣的廟宇文化與政治有著密切的互動。幾乎每座廟都有政治人物題匾，從李登輝、連戰、宋楚瑜到陳水扁時期，我在深坑附近的廟裡都見過。<sup>14</sup>這些牌匾很具象地反映出地方宗教與政治權力之間的連結。至於佛教方面，我也在南投中台禪寺看到過連戰題的匾額。<sup>15</sup>這些現象都說明，宗教與政治在台灣社會的關係其實非常緊密。

辰璋：老師您看過這麼多國家的例子，覺得宗教團體在一個國家民主化的過程中，可以扮演什麼樣的角色？

琳達教授：宗教團體在政治轉型中通常扮演很關鍵的角色。

第一，它能提供政權的 *legitimacy*（合法性）與 *moral concern*（道德關懷）。在戒嚴時期，國民黨透過掌控宗教與其他意識形態，維持政權的正當性。我們在美麗島運動時要做的，就是打破這種「假合法性」。但要突破這

<sup>13</sup> 1990 年 9 月，萬佛會成立真理黨，並曾投入到 1991 年的國大代表選舉、與 1992 年的立法委員選舉當中。2020 年 4 月 29 日，由於未於《政黨法》施行後期限內申請成為法人，真理黨遭內政部公告廢止備案。

<sup>14</sup> 深坑集順廟的正門口掛有陳水扁於民國 92 年 12 月題的「育德尚仁」匾額。

<sup>15</sup> 2011 年中台山落成十週年時，國民黨立委郭素春代表國民黨榮譽主席連戰，致贈賀匾「法幢高樹」。

種體制其實很困難，因為媒體與民眾的思維長期受國民黨影響。正因如此，當長老教會與佛教界的個別人士敢於挑戰國民黨的權威時，這具有極大的象徵意義。

第二，宗教團體能影響社會的價值取向。政治往往牽涉利益與交易，如果宗教團體能維護正直與道德原則，就能形成一種「清廉的公共文化」，讓政治人物不再只考慮個人利益。民進黨掌權後，其實也需要被這樣的價值觀監督。政治資源是一塊龐大的利益餅，雖然多數是合法的，但要如何分配工商業發展、教育與社會公益的比例，仍需要仰賴「正派的價值觀」作為引導。

第三，宗教也對環保運動產生了重大影響。戒嚴時期台灣幾乎沒有環保意識，許多工廠直接把廢棄物排入河川。一直到 1990 年代以後，民主化推進，公民意識抬頭，環保運動才逐漸成形。在這之中，佛教團體的貢獻特別明顯。佛教長期提倡節制欲望與簡樸生活，也更強調「人與自然共生」的倫理觀。這比基督教更貼近環境倫理的思維。因為要留給下一代乾淨的環境，本身就是一種道德責任。

## 訪談後記：人權勇士的獨立宣言

本篇對艾琳達教授的訪談，呈現了她作為「人權勇士」的獨特視角。她坦率回顧與施明德先生的「政治婚姻」始末，也表達了她對台灣政治發展的看法。琳達教授深度比較了台灣民主化中宗教團體的角色，肯定長老教會的堅定，也提及佛教界對政治議題的迴避與親中現象。此外，她也以人類學視角，批判台灣社會過度物質化與女性主義運動「去性慾化」的文化現象。這些獨特的見解，都讓本篇為台灣的社運與價值觀變遷，留下了深刻的見證。



【專題文章】

# 異端何以成焰

## ——鄭南榕與臺灣言論自由的追索

---

陳泓璿

政治大學歷史學系博士生

※關鍵字：鄭南榕、言論自由、異端、黨外雜誌、異議者

### 異端者的誕生：商業與哲學往復的生命軌跡

鄭南榕（1947－1989）是黨外時期最具代表性的行動者之一。他的一生最為人所知的有兩點：其一是創辦《自由時代》雜誌社，其二是提出「言論自由」的主張。若要理解他為何能在戒嚴時代提出如此前所未有的挑戰，就必須回到他的家庭背景、求學歷程與思想養成，理解這位「異端者」的「異端」何來，如何在封閉的政治環境中尋找突破社會困境。

1947 年出生於宜蘭的鄭南榕，擁有外省與本省交織的家族背景，父親鄭木森是日治時期來臺的福州人，母親謝惠琛則是基隆的閩南人。他在宜蘭度過童年與少年時期，直到考入建國中學才離開家鄉。其後的求學歷程曲折而多元：先進入成功大學工程科學系，因不符志趣休學後轉考輔仁大學哲學系；1968 年再以轉學生身分進入臺大哲學系。他反其道而行，選擇哲學，選擇了提問、懷疑與思想的鍛鍊，而非穩當的技術與職涯。

在臺大，鄭南榕接觸到殷海光、李敖等自由主義思想家。他們以犀利筆鋒批判威權、捍衛言論自由，在學界與文壇形成重要影響力，許多青年學子們追隨嚮往。批判的思想環境深刻塑造鄭南榕，使他日後面對國家權力時，始終堅持以自由作為核心立場，在面對更大的壓迫時也不屈服。

然而，因他拒修「國父思想」這門黨國教育的必修課，未能取得臺大學位。這個決定像是他生命中第一次小規模的叛離，不是憤怒的反抗，而是一種無法被收編的姿態，提前顯露了微小「異端性」。離開校園後，他先後投入廣告、外銷、太陽能熱水器、進口喉糖、文具書刊代理等各種行業。這些創業受挫使他逐漸放棄商界發展。

真正讓他轉向政治行動的是 1979 年的美麗島事件與隔年的林宅血案。這兩起震撼社會的重大事件，也成為他與同世代年輕人政治覺醒的重要契機。正如學者吳乃德所言，這是一個「**人的精神理念**」的作用時刻，<sup>1</sup>他們一起成為了反對政府的「異端者們」。1981 年起，鄭南榕開始進入政治領域，常到立法院旁聽，以此觀察政治運作、掌握新聞脈動，並在《深耕》、《政治家》等雜誌撰寫評論文章。

1984 年，他為了創辦雜誌四處蒐集大學學歷證明，正式創辦《自由時代》。此刊物在 1980 年代的黨外出版中獨樹一幟，不僅是發行量最大、持續時間最長的黨外雜誌，也成為海內外反對運動者的重要平臺。鄭南榕以編輯與書寫者的身分穿梭其中，借助出版的力量逐步塑造出他獨特的政治論述與公共位置。

## 自由時代雜誌：異端的創造與匯集之地

《自由時代》雜誌在 1984 年創刊時，便以一種近乎宣告性的姿態踏入公共領域。創刊號由當時在知識界極具聲望的李敖擔任總監，陳水扁出任社

---

<sup>1</sup> 吳乃德，〈人的精神理念在歷史變革中的作用－美麗島事件和臺灣民主化〉，《臺灣政治學刊》第 4 期（2000 年 12 月），頁 57-103。

長、林世煜任發行人。李敖也登上了創刊號封面，象徵雜誌欲展現的「自由精神」，一股「異端」的風潮正在蠢蠢欲動。

在戒嚴時期，作為異議者的黨外雜誌的命運向來坎坷。稍有鋒芒便遭檢舉、沒收，內部亦時常出現被滲透或洩密的風險，政府時時刻刻監控著黨外雜誌的一舉一動。為了讓《自由時代》得以持續運作，鄭南榕採取極具創意也極具風險的策略，以秘密的方式抵抗著威權政府的壓迫。就像法國大革命時期的禁書出版者般，他們神秘地在街道中流竄，躲避政府的取締。<sup>2</sup>鄭南榕向友人收集大學畢業證書，陸續向新聞局登記為不同雜誌的發行人，以便在遭遇停刊時迅速以新刊名復刊，繞過警備總部的查禁。多年下來，他一共登記了 24 張發行執照，並逐步建立印刷、運送與行銷網絡，使《民主時代》、《開拓時代》、《臺灣時代》系列等刊物在體制縫隙中相繼出現，這是異端者的生存策略。

自 1984 年 3 月 12 日創刊至 1988 年 12 月 10 日停刊，《自由時代》共發行 302 期，歷時四年八個月，成為黨外雜誌中發行量最大、生命週期最長的刊物。它歡迎作者來信匿名投稿、也保護訂閱雜誌的讀者不被洩密，不僅是異議者的避難所，也是一個異議者聚首交換思想的基地。

1986 年起，鄭南榕開始透過這個交流平臺，發動多項政治運動。當年 5 月，他發起「519 綠色行動」<sup>3</sup>，後因遭臺北市議員張德銘以違反選罷法提告而入獄。這成為了鄭南榕的光榮「戰績」，異端者被政府正式盯上了。出獄後，他於 1987 年推動「二二八平反運動」<sup>4</sup>，隔年又發起「新國家運動」<sup>5</sup>。

<sup>2</sup> 黃順星，〈進行一場游擊戰：政治檔案中的黨外雜誌〉，《新聞學研究》第 151 期（2022 年 4 月），頁 43-110。

<sup>3</sup> 519 綠色行動是鄭南榕、江蓋世、江鵬堅等人發起的重要街頭運動，旨在主張解除戒嚴。群眾集會抗議台灣省戒嚴令實施長達 37 年，公開要求當局「百分之百解嚴、回歸憲法」，是促成台灣解嚴的重要事件。

<sup>4</sup> 二二八平反運動於 1987 年開始，由鄭南榕等組成二二八和平日促進會發起，要求公布事件實情並訂定和平日。在民間團體持續奔走下，政府逐步讓步、公布官方報告，並由總統代表致歉，最終促成訂定 2 月 28 日為和平紀念日。

<sup>5</sup> 新國家運動由鄭南榕與「臺灣政治受難者聯誼總會」於 1988 年發起，公開主張臺灣獨立，此運動深化了臺灣民主化與言論自由的追求。

1988年底，《自由時代》刊登許世楷的〈臺灣共和國新憲法草案〉，翌年即收到「涉嫌叛亂」。面對指控，鄭南榕選擇拒捕，自囚於雜誌社樓上的公寓，4月7日以自焚作為最後的抗議行動。

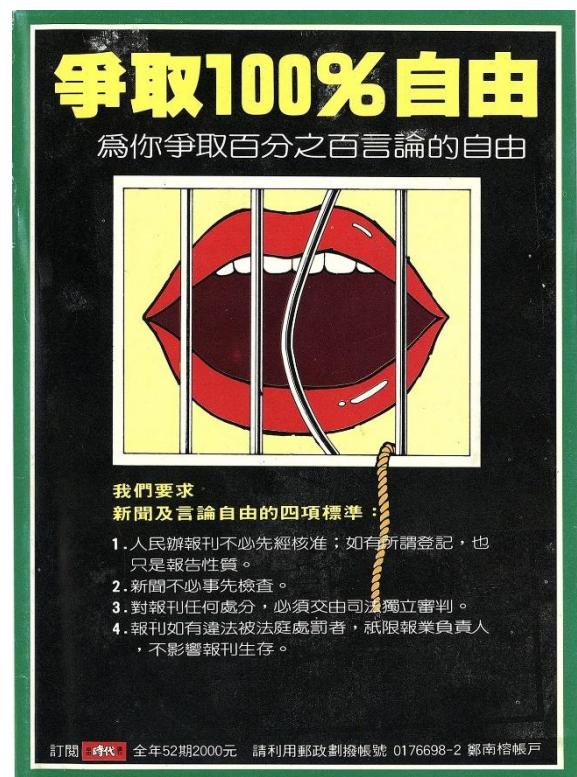
《自由時代》不只是一份雜誌。它是一場持續多年的出版實驗、一座異端思想聚集的熔爐，也是鄭南榕以筆桿、油墨與火焰挑戰威權統治邊界的場域。在這裡，他挑戰威權統治的法律邊界，也逐步形成他的政治立場。

## 言論自由：鄭南榕思想的核心

鄭南榕兼具哲學、商場與政治的多重身份，使他的雜誌社被定調為一個宣揚言論自由的場域，其編採信念有四：

- 一、公正無私無偏見，捍衛言論自由，藉以促進國家民主，確保世界和平。
- 二、以正義人道之名，致力全民福利，打擊罪惡暴力及腐敗。
- 三、公平迅速地報導事實，編輯評論保持開明與公正。
- 四、永遠抱持容忍態度。保持責任感與自尊心並維持活力與清新。

其中可見第四項「永遠抱持容忍態度」，他不只創立了言論交流平臺，也將貼合著雜誌社創刊的宗旨，在其雜誌社刊登各種言論，至少發表了百餘篇文章。這些文章既受到了早年的學院經歷



《自由時代》系列雜誌背面  
(圖片來源：國立臺灣歷史博物館臉書粉專)

影響，也與時下政治發展密切相關。有趣的是，受過學院哲學訓練的鄭南榕，卻又展現了一股異端特質，他認為「鼓吹自由是好事，吹自由主義那可不必吧？我們寫的東西，又不是學報裡的學究論文，也不是政黨的文告，主義何必常掛嘴邊？」<sup>6</sup>在他的作品中，雖有不少關於自由主義內涵的討論，卻少有直指「自由主義」四字，而是透過討論如何實踐「言論自由」，側面表現了自由主義的內涵。言論自由是他自由主義的核心理念，亦即在威權時代中，鄭南榕所體會到言論自由被箝制的情況，他試圖在國會、律法和街頭運動，三大面向上各自努力，從裡到外想盡辦法突破限制。

### (一) 結社自由與政黨政治

鄭南榕認為國會是推動言論自由最直接的戰場，而黨外力量若要在此發揮影響力，必須先完成組黨。這裡似乎凸顯了異端者們並非一體，而是分散於四處各自對抗威權。1986年民進黨成立前，他說「相對於我們黨外雜誌的『爭取言論自由』，我們期望黨外『公職人員』要爭取『百分之百的結社自由』。」<sup>7</sup>「黨外公職人員」被賦予盡快組黨的職責，以爭取結社自由；而作為黨外雜誌工作者，他如同宣教士般，以媒體角色承擔宣揚言論自由的戰線。兩者彼此分工，共同構成體制內外的雙軌策略。

在國會內，面對國民黨官員在立院質詢中經常以法條或政治口號敷衍問題，鄭指出，立院中的黨外立委因欠缺組織與動員，難以與政府展開政治協商。因此他主張黨外立委需要更緊密的集體行動，以推動相關法案，並避免被政府分化。黨外雜誌的職責在於「運用各種傳播的機會和方式，……探討臺灣種種問題的功績。……尤其是政論雜誌不斷的挖掘探索，已經喚醒多數民眾開始正視臺灣的政治危機，並帶領各種傳播媒體逐項突破言論禁忌，強化整個社會的政治關懷。」<sup>8</sup>

<sup>6</sup> 李敖，《鄭南榕研究》(臺北：李敖出版社，1989)，頁253。

<sup>7</sup> 鄭南榕，〈投票給黨外 逼他組新黨〉，《自由時代》總第95期（1985.11.11），頁1。

<sup>8</sup> 鄭南榕，〈爭取100%的解除戒嚴〉，《自由時代》總第111期（1986年3月13日），頁1。

## (二) 法律攻防：挑戰出版法體制

出版法是限制言論自由的核心法令，也是鄭南榕認為必須首先「打倒」的惡法，在外部徘徊對抗的異端者，也可以針對體制內修法提出有效的見解。面對不斷受到打壓的現狀，鄭對新聞自由的四項標準之一：「報刊如有違法，被法庭處罰者，祇限負責人，不影響報刊生存。」<sup>9</sup>《自由時代》存在的使命之一，即為推進百分之百言論自由，建立新聞自由的合法環境。觸碰到出版法及其施行細則雜誌，一旦遭裁定違法，便可能面臨罰款、停刊甚至完全消失的結局。

在法律攻防的另一面，國安法也是國民黨持續控制臺灣言論自由的法條。

<sup>10</sup>鄭南榕指出了解嚴後國民黨如何繼續阻礙言論自由：

以國民黨目前制定『國安法』的舉動看來，解嚴對於新聞自由絕不可能有真正的助益。其次，報紙業者是現行報禁政策的受益者，一向聽命於國民黨，絕不可能為了新聞自由而要求真正的解除報禁。這些報社的本意必定是要維護或擴張他們的既得利益。至於新聞局修改出版法則更是可笑。新聞局是個違憲機構，出版法則是一部違憲惡法。<sup>11</sup>

出版審查體制無論由新聞局或警備總部執行，皆與言論自由社會背離。罰款、停刊、沒收等措施，不僅削弱雜誌生存，也製造異議者之間的寒蟬效應，使公眾因為恐懼而不敢自由發言。因此鄭南榕強調，爭取言論自由必須同時在法理辯護、制度改革與出版實踐三方面並行。

<sup>9</sup> 鄭南榕，〈改用刀叉吃人肉 報禁解除有名無實〉，《自由時代》總第 201 期（1987 年 12 月 05 日），頁 1。

<sup>10</sup> 薛化元、楊秀菁、黃仁姿著，《臺灣言論自由的過去與現在-我國言論自由發展及制度變革》（臺北：允辰文化，2021），頁 126-136。

<sup>11</sup> 鄭南榕，〈要開報禁，先除憲法〉，《自由時代》總第 160 期（1987 年 02 月 23 日），頁 1。

### (三) 街頭運動：從議題倡議到政治動員

街頭運動是鄭南榕追索言論自由的另一種路線。他認為，若制度內改革受阻，就必須透過街頭行動創造新的政治壓力，使議題得以被社會與國會承認，他說：「要對抗國民黨的違憲行動，真正有效的不是辯論，而是行動。」<sup>12</sup>

自 1986 年起，他身著西裝皮鞋，開始站上街頭、拿起布條向民眾呼喊，路過的群眾眼神透露出求知的眼光，也開始改變了過往對異端者形象的認識。519 綠色行動、228 平反運動、新國家運動等，以言論自由、人權與臺灣主權為主軸，向臺灣社會展示了有別於黨國教育的新知識。這些行動旨在讓民眾理解政治議題與自身權利之間的關係，使街頭成為宣揚言論自由理念的場域。

鄭南榕的自由主義策略不是單線推進地說出討論自由主義的意涵，而是由國會、法律與街頭三者交織的具體實踐。他以黨外雜誌為宣傳基地，連結體制內外的民主力量，雜誌社是他的基地、紙筆為道具、以行動為發聲，言論自由不再是抽象宣揚的理論，而是異端者不斷以身試煉的理想，自由的氛圍正在發酵。

## 結語：異端何去何從

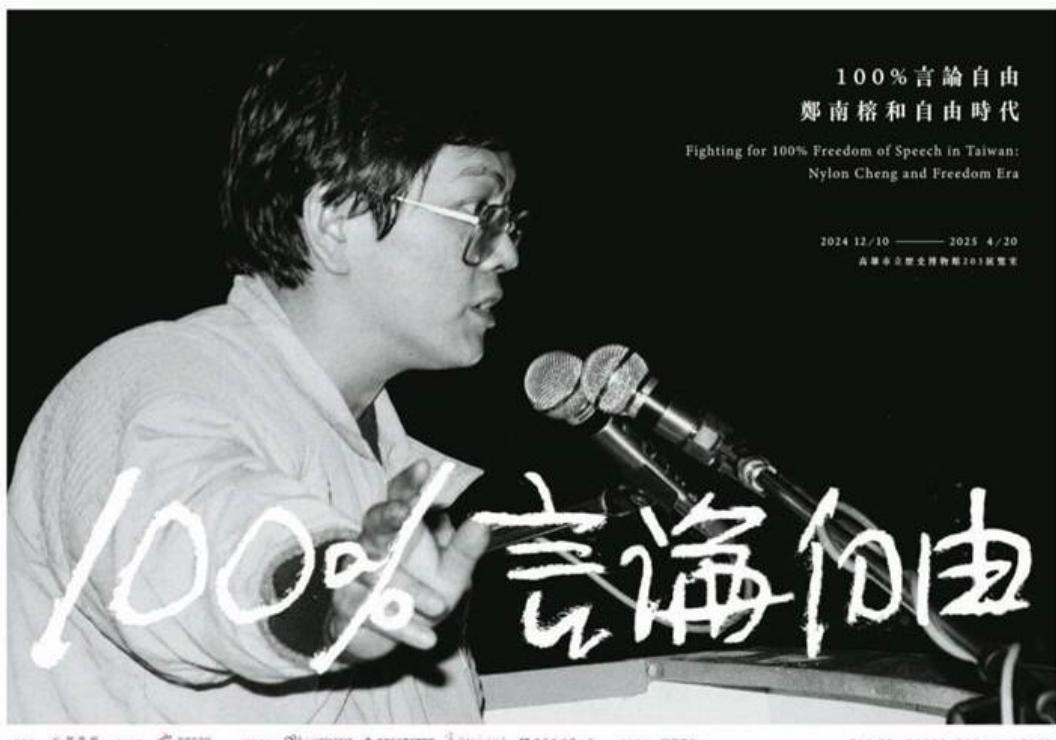
1989 年 4 月 7 日，鄭南榕在雜誌社公寓自焚而亡。這場焰火震不僅震撼了國民黨當局，也驚動了矛盾不斷的反對勢力，以及正要開始轉動的臺灣社會，可以說是戒嚴體制最後的暗影，也是臺灣「自由史」上最沉重的轉捩點。鄭南榕以自己的肉身，將「百分之百的言論自由」推向極限，使其不再只是紙上理念，而成為具有實踐意涵的政治行動。他的死亡使臺灣社會直面一個難以迴避的問題，追求言論自由的人是否需以生命作為代價？

---

<sup>12</sup> 鄭南榕，〈走上街頭，行使憲法權利〉，《自由時代》總第 164 期（1987 年 3 月 23 日），頁 1。

若以更長的歷史視野來看，鄭南榕的命運彷彿重演了中世紀以來「異端者」的共同結局。那些在知識、宗教或社會理念上先行於時代的思想者，無論是學者、修士或修女，他們在宗教與政治籠罩的社會氛圍之中，被押上火刑臺或自了性命。他們之所以成為「異端」，並非因為實際上危害社會，而在於他們的思想與行動，揭示了政府/社會尚未準備好接受的理想。

鄭南榕之於戒嚴前後的臺灣，也處於這樣的位置。他身上帶著一種過於提前的自由觀，以個人生命作為證成了言論自由思想。而正因為這份理念，使得後來的我們能夠在民主化的今日，站在他所拓開的道路上發言、辯論、書寫。異端的價值並不只是殉道的戲劇性，而在於他們向後世傳達的理想。鄭南榕的自焚並非終點，而是把自由的問題交給了後繼者，我們不該因恐懼而拒絕爭取自由，任何人都不應因思想而遭到壓制。鄭南榕的一生，是一段從異端到普羅的歷史過程。❶



高雄市立歷史博物館演講活動「100% 言論自由：鄭南榕和自由時代」海報  
(圖片來源：政府出版品資訊網)

### 參考書目：

- 鄭南榕總編輯，《自由時代》。
- 鄭南榕基金會主編，《剩下的就是你們的事了 行動思想家 鄭南榕》，臺北：書林出版，2013。
- 鄭南榕基金會主編，《認識鄭南榕》，臺北：逗點文創結社，2025。
- 陳泓璿，〈運動作為思想的實踐：鄭南榕思想的形成、內涵與運用〉，臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2025。
- 薛化元、陳翠蓮等，《戰後臺灣人權史》，臺北：國家人權紀念館籌備處，2003。
- 薛化元、楊秀菁、黃仁姿著，《臺灣言論自由的過去與現在—我國言論自由發展及制度變革》，臺北：允辰文化，2021。
- 李敖，《鄭南榕研究》，臺北：李敖出版社，1989。
- 吳乃德，〈人的精神理念在歷史變革中的作用－美麗島事件和臺灣民主化〉，《臺灣政治學刊》第4期（2000年12月），頁57-103。
- 姚人多，〈鄭南榕、李敖與陳水扁的《自由時代》〉，收錄於鄭南榕紀念特刊編輯委員會主編，《好國好民：鄭南榕逝世二十周年紀念特刊》（臺北：鄭南榕基金會，2009），頁71-81。
- 黃順星，〈進行一場游擊戰：政治檔案中的黨外雜誌〉，《新聞學研究》第151期（2022年4月），頁43-110。

【生命故事】

# 教會內的異端份子

## ——在教會內談論政治的艱難

*Sunny Leung*

高師性別所碩士 | 基督追隨者 | 正在從羅雅教會轉去福昌教會聚會的人

※關鍵字：政治、長老教會

我跟教會的朋友在今年年初，在高雄羅雅教會成立了大船小組沒多久，就開始籌備我們第一場在教會外舉辦的聚會，那是紀念高雄三六大屠殺七十八週年的聚會。這場發生在高雄的屠殺事件是台北二二八事件在南部的延續，事件造成很多高雄民眾的傷亡，包括去跟政府談判的民間士紳代表與地方官員，而大船小組身為釘根土本、胸懷普世，且認同長老教會信仰告白的信仰群體，我們理應以基督的追隨者的身分站出來，透過此紀念聚會帶給民眾復和與解放的福音。

不少人一直說台灣基督長老教會是「台獨教會」，又說我們很髒常常碰政治，長老教會裡的信徒都是政治狂熱分子，只是那真的是對長老教會很膚淺的觀察；在我們籌備這場聚會的過程中，就意外地遇到來自教會內部的阻礙，而那些阻礙是來自教會小會的長老。出現阻礙的可能原因有很多：不信任年輕人的辦事方式、能力和態度；只想擺爛，繼續消費和享受長老教會過去積極參與台灣民主運動的政治光環，卻沒有要效法我們的信仰前輩與先賢，通過愛與受苦，讓我們的教會成為盼望的記號。

即使長老沒有要反省自己的立場，大船小組也沒有要改變我們關心社會與參與政治的初衷，因此這樣的阻礙就在我們後續的活動中持續出現。今年年中迎來全台大罷免的浪潮，我們本來有想透過在聚會中讓高雄在地的罷團志工來擺攤收集連署書來響應支持，結果被長老以「教會是上帝的殿」和「教會該政治中立」為由拒絕開放場地。

教會若要顧及所有會眾的政治立場而「中立」的話，就只會變成信徒俱樂部，大家都在其中「和諧」就好，不用再宣講什麼基督的犧牲與解放那麼激進的神學內容，而且真的要中立的話，是否就該開放讓罷免不同政黨的志工也來收集連署書，而非直接噤聲不讓政治活動發生在教會當中。

用「教會是上帝的殿」來拒絕讓信徒在教會內參與政治就更離譜了，教會是上帝的殿，上帝的殿是否要關心被壓迫的族群？近年就是我們身處的國家一直被內憂外患威脅壓迫，關心台灣的人民透過不同的政治行動來反抗，身為基督追隨者的我們就更該與台灣人民站在一起，而非自命清高地不在教會內碰政治，也不鼓勵信徒多了解與討論政治或不同的社會議題。

近十年來長老教會一直被說又窮又老，教會的牧長們並不是沒察覺到教派的問題，但他們可能也手足無措了，竟向華語教派靠攏學習他們的那一套「成功神學教會經」，不然就是死守在教會裡，以為「多做多錯不如不做不錯」逐漸讓上主的殿失去它該有的信仰活力。

耶穌基督的福音是要為人們帶來更豐盛的生命，我們必需要意識到豐盛的生命不只在講個人的層面，更是關乎社會、政策層面的讓台灣各族群得著更豐盛的生命。因此長老教會欲擺脫被說又窮又老的困境，其實延續過去先賢們的路徑，繼續積極參與政治與社會行動、促進教會內的信徒更了解不同的社會議題、鼓勵社會不同立場者的對話就可以了。華語教會那一套成功神學是膚淺且站不住腳的，他們的表面風光只是一剎那的事，能延續下去的是我們要呼召人們來作基督的門徒。

不要怕在教會裡談及和參與政治，若因恐懼而退縮，我們就辜負了這份使人自由的福音。我所參與的大船小組在這脈絡下，不知不覺地也成為了教

會內的異端分子，但我不會以成為關心及參與政治的異端者為恥，正如我同樣不會以基督的福音為恥。因為福音要透過不同的政治行動來解放不同的族群，從而彰顯上主的大能。



大船小組紀念高雄三六大屠殺的聚會相片

(2025.03.08 拍攝於高雄二二八公園)

【時事感想】

# 和而不同的基督徒政治觀

耿正

東吳大學政治系學士 | 基督教機構學生工作者

※關鍵字：解嚴、政治、基督教、教會、民主換日線

1949 年 5 月 20 日起台灣開始長達 38 年又 56 天的戒嚴，訖至 1987 年 7 月 15 日宣布解嚴。自解嚴那天起至今年 2025 年 9 月 10 日來到一個分水嶺，因此這天又被稱為「臺灣的民主換日線」，即是解嚴後的時間長度正式超過戒嚴的長度。

筆者這一輩——八年級生末段班，自出生起就生活在解嚴後的台灣，是位十足的民主原生住民，並未體會過絲毫戒嚴時期。大學在政治系求學的日子，逐漸意識到我們所謂的世代衝突，有部分是解嚴前與解嚴後截然不同的社會氛圍下成長的兩群人的思維碰撞。

政治話題對於當今台灣人而言不再是日常對話的禁忌，而教會中自然少不了許多牽涉到政治的言談，其往往會觸及不同會眾的敏感神經。為了減少衝突以及避免衍生不必要的爭端，教會嘗試以一些方式提醒會眾注意。以筆者所聚會的浸信會為例，每週禮拜的程序單（俗稱週報）正面的最底下始終以公版印刷寫著：「**教會中不談論政治。**」一行，然而這談何容易？即使會眾不談論，牧長或講員能在講道中完全避免提及政治嗎？

俗話說：「言者無意，聽者有心」即便言論中盡可能謹慎地去避開，也無法擔保聽眾要怎麼去詮釋某些內容。在談與不談的擺盪下，信徒的政治態

度與信仰生活始終存在或多或少的張力。

臺灣歷史上，教會曾經因著不同族群而造成對立，形成國語教會對上台語教會的局面。前者為民國 38 年國民政府撤退至臺灣島，促使中國大陸地區許多教會人士、宣教士也隨之遷移，在臺灣形成的外省群體為骨幹。後者是 19 世紀中葉來臺的宣教士所成立的教會，經歷過清領晚期、日治時期，改朝換代中逐步扎根在臺灣各地的教會。

雙方曾有一些不堪回首的過往：因為威權統治所引發的白色恐怖的緣故，與當時政權關係密切的國語教會以配合政府「反共」的名義向台語教會發出數起誣告。學者曾慶豹以聖經中約瑟被兄長出賣的故事為喻，曾出版《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》一書，便是提起這一段鮮為人知的過往。

筆者推敲正是因為有這樣一段經歷，所以不同教會（宗派）間對於政治的態度有極大落差，當年不同立場的教會對於政治的參與刻畫在記憶中可能是榮譽也可能是傷痛。

當今臺灣政壇以主流政黨的代表顏色區分出：藍、白、綠……等等標籤，而這些標籤往往會被套用在不同堂會上，透過媒體的傳播形塑出大眾對於教會政治立場的既定印象，諸如：「長老教會是民進黨的側翼」、「行道會是國民黨同路人」云云。然而即使教會或宗派能被貼上政黨的記號，也不完全能代表其中聚會的會眾的個人立場，並非所有會友皆是以政治意識形態去決定自己所聚會的教會。

身為一位解嚴後的民主原生住民，時常感覺到自己在不同議題間的政治意見不見得是統合的狀態，反映在信仰生活中有可能會是在特定議題下呈現跟教會不同調的情況，倘若表達跟教會不同的意見可能會被扣上「不符合真理」的帽子，也可能會是一些人不願意在教會中談論政治的原因之一。

教會的立場或許能片面解釋會眾可能傾向的立場，但無法全面地篤定每一位會友的意見。在民主的社會當中，教會應該要尊重每一位會友基於人的主體性所選擇的政治意見，接納每一位還不足以稱之為異端的異議者。耶穌

基督對羅馬帝國的溫柔革命促成了基督教的濫觴，今日基督徒的政治何嘗不能成為教會與世界之間的橋樑？



已經解嚴超過三十八年，人們心中是否仍有需要在政治上噤聲的「小警總」？

(2017.03.29 拍攝於景美人權園區)

【專題文章】

# 帝國邊境的自由靈魂

## ——簡介拜占庭歷史中的「保羅派異端」

羅東東羅馬人

以不同的方式讓大家認識拜占庭的業餘人士

※關鍵字：保羅派、異端標籤學、拜占庭帝國、異端、收養論

嗨！大家好，我是臉書上的歷史粉專「羅東東羅馬人」的經營者。當初創立粉專時，筆名純粹是為了讀起來順口，所以就用「羅東」加上「東羅馬」，雖然我並不住在羅東。我是一個無可救藥的拜占庭歷史愛好者，致力於將東羅馬帝國的千年歷史帶入中文讀者的視野。我相信歷史書寫可以在「學術考證」與「趣味敘事」之間找到平衡點。無論是講述皇帝的愛恨情仇，還是探討異端的神學思辨，我都試圖拂去史料上的灰塵，還原那個時代的鮮活面貌。期待透過文字，帶領讀者穿過博斯普魯斯海峽的迷霧，重新認識這個在十字架與新月之間掙扎、輝煌且堅韌的文明。歡迎讀者們關注我的粉專！



羅東東羅馬人

[臉書連結](#)

## 前言：中世紀人所說的「異端」是什麼？

在中世紀的基督教與伊斯蘭世界，只要某個信仰群體與官方宗教權威發生衝突，往往就會被貼上「異端」的標籤。在拜占庭歷史中，被冠以「異端」之名的群體屢見不鮮，從局部的神學爭論到足以動搖帝國宗教與政治秩序的大型運動皆有。隨著宗教自由成為現代普世價值，我們已難以想像過去那個因信仰差異而屢次爆發流血衝突的年代。然而，從歷史的角度來看，我們不宜只以當代世俗化、自由主義的眼光去評判中世紀的歐洲與中東。對當時的社會而言，國家與教會對「異端」的鎮壓往往不只是宗教問題，也牽涉到政治穩定、統治權威、族群關係與社會秩序等多重因素。

「異端」（*heresy*）一詞源自希臘文 *αἵρεσις* (*hairesis*)，原意為「選擇」或「偏好」，在希臘化世界中常用來指某個學派或教派，語氣中性，並不帶有負面意味。但當早期基督教開始使用這個詞後，它的語義逐漸改變。從保羅書信起，該詞彙已被用來指稱威脅教會合一的分裂團體。到了如《彼得後書》等文獻，這個詞更被明確描述為導致信仰墮落的異端，語氣顯然帶有警告與譴責。<sup>1</sup>因此，*hairesis* 從原先的中性「選擇」，逐步演變成與「正統」（*orthodoxy*）相對的概念，成為指稱那些偏離並被教會拒斥的教義或運動的術語。在後來漫長的教會與政治史中，「異端」遂成為一個同時具有神學、政治與社會意涵的重要概念，其歷史角色也遠比單純的信仰分歧更為複雜。

正是在這種政治、社會與信仰交織的複雜脈絡下，拜占庭歷史上出現了一個極具代表性的「異端」——保羅派（**Paulicians**）。

## 被製造的敵人：異端標籤學

在拜占庭帝國的官方檔案與反異端著作（*Heresiology*）中，保羅派經常

<sup>1</sup> 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》(台北市：光啟文化，2012)，頁 934-936。

被描述為黑暗、危險的摩尼教徒（Manichaeans）。然而，這種分類方式並非因為兩者教義真的完全相同，而是一種出於政治統治需求的「異端標籤學」。

保羅派信徒自視為「好基督徒」，主張回歸使徒保羅時代的純正教義，拒絕繁複的聖職階級，並反對聖像崇拜。若從神學角度分析，他們更接近早期基督教內部的激進派，而非主張善惡二元論的摩尼教。

然而，為何帝國執意將他們稱為摩尼教徒？這背後隱藏著致命的法律邏輯。在拜占庭法律體系（如查士丁尼法典）下，「摩尼教」具有特殊的法律地位——它是極少數可以直接「用劍處決」的異端之一。因此，儘管保羅派的神學與摩尼教大相逕庭，帝國政府仍將其強制歸類。日本拜占庭學者草生久嗣教授在專題演講中曾指出，這種法律分類使得帝國得以將保羅派重新包裝，從而在法理上賦予軍事鎮壓的正當性。當這個群體被貼上「摩尼教徒」的標籤後，國家機器的暴力便取得了合法外衣。這不僅是對神學解釋權的剝奪，更是對生存權的直接否定。

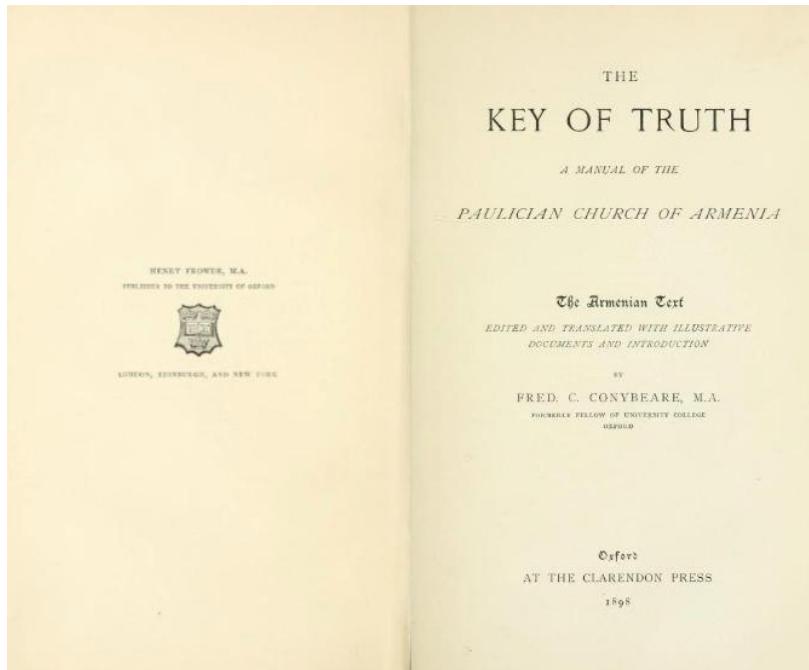


狄奧多拉皇后對保羅派的屠殺

（圖片來源：Chronicle of John Skylitzes, cod. Vitr. 26-2, fol. 69, Madrid National Library）

長期以來，關於保羅派的歷史，我們只能透過審判者與正統史家的紀錄來窺探。直到 19 世紀，一份名為《真理之鑰》（*The Key of Truth*）的保羅派原始文獻在亞美尼亞被發現，我們才終於聽見了他們自己的聲音。<sup>2</sup>它揭示了保羅派採取「收養論」（過去常譯為嗣子論，Adoptionism）神學立場，認為耶穌在受洗前僅是凡人，是因著抉擇與受洗才被上帝揀選為神子。這意味著，對保羅派而言，神聖性並非遙不可及的，而是可以透過個人的決志來達成。<sup>3</sup>

更重要的是，保羅派極力反對嬰兒洗禮，主張洗禮必須建立在心智成熟後的自由意志與理性之上。他們拒絕正統教會的中介，試圖奪回平信徒詮釋信仰的權利，這種強調「個人選擇」的精神，在強調順服權威的年代，無疑是一種激進的人權宣言。



保羅派的文獻《真理之鑰》

(圖片來源：Internet Archive<sup>4</sup>)

<sup>2</sup> 如今《真理之鑰》全文檔案可在網路上免費閱讀，Conybeare, F. C., ed. *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford: Clarendon Press, 1898.

網址：<https://archive.org/details/keyoftruthmanual00paul/page/n19/mode/2up>。

<sup>3</sup> 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，頁 1402-1403。

<sup>4</sup> 網址：<https://archive.org/details/keyoftruthmanual00paul/page/n5/mode/2up>。

## 武裝的異端：當權利被剝奪之後

七世紀時，保羅派創始人君士坦丁·西拉（Constantine-Silvanus）遭帝國逮捕。負責執行處決的軍官西緬（Simeon）命令保羅派信徒以石刑處死自己的領袖；然而，信徒皆不忍下手。最終，君士坦丁的義子賈斯特斯（Justus）才投下象徵性的一石，結束了他的生命。根據相關記載，這一幕深深動搖了西緬，促使他質疑自身作為審判者的角色。隨後，他背離帝國，皈依原本受其迫害的信仰，取名「提多」（Titus），並最終也因同樣的罪名而被處以火刑。此一事件常被比喻為拜占庭版的「大馬士革之路」，顯示國家暴力亦可能在無意間促成宗教信念的轉向。



米開朗基羅所繪《保羅的皈依》，  
聖保羅本身，就是在大馬士革的路上從基督徒的迫害者轉變為使徒。  
(收藏在梵蒂岡保祿小堂)

在帝國不斷加劇的壓制下，保羅派的策略逐步從早期的和平堅守轉向武裝抵抗。九世紀時，掌握了朝政的狄奧多拉皇后（Theodora II, 815-867）<sup>5</sup>發動針對保羅派的大規模鎮壓，據稱造成大量信徒死亡，此舉徹底破壞了雙方任何可能的和解空間。倖存者向帝國邊境外逃，與阿拉伯勢力結盟，並在特弗里克（Tefrike）建立具備軍事與政治自主性的政權。這一群體逐漸由宗教少數派轉變為能夠威脅帝國邊境的武裝力量，甚至數度在戰場上擊退拜占庭軍隊。

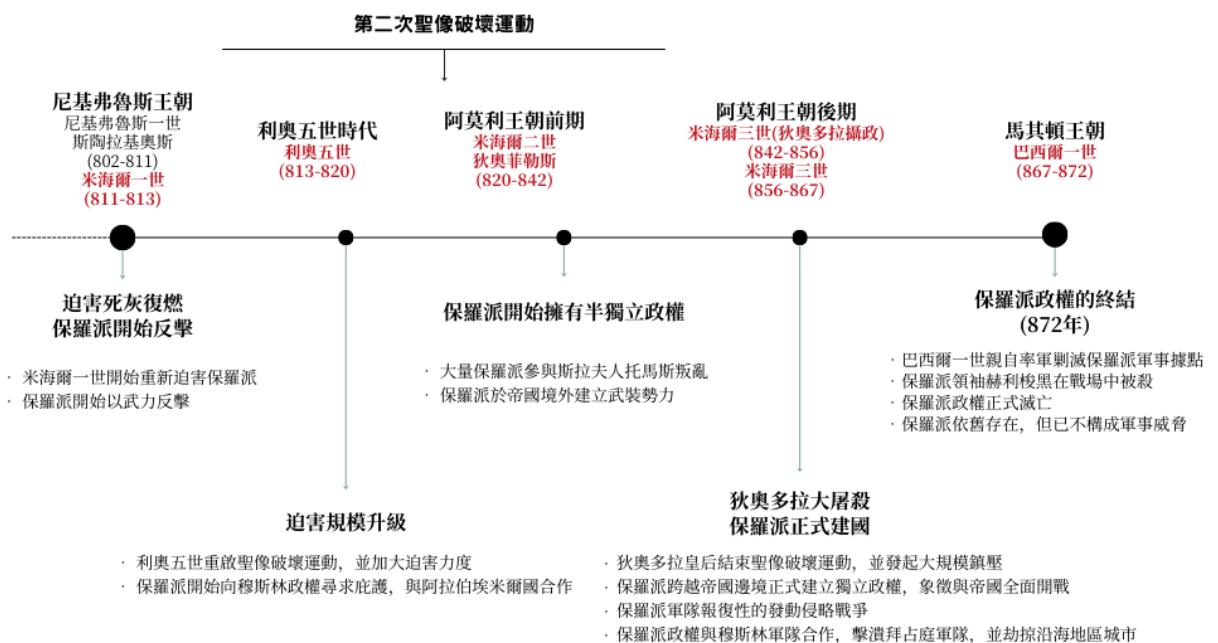
此時的衝突不再只是教義之爭，而是圍繞政治自主、集體生存與宗教身份的多層次對抗。最終，拜占庭帝國馬其頓王朝的開創者，皇帝巴西爾一世（Basil I, r. 867-886）親自帶兵出征特弗里克，摧毀其軍事基地，保羅派的武裝勢力也隨之瓦解。然而，他們長期的抵抗顯示，在帝國的壓制結構下，宗教少數群體為維護其信仰與生存空間所付出的代價，往往超出今日所能輕易想像。

<sup>5</sup> 當時，阿莫利王朝的米海爾三世（Michael III）即位，但因年幼，由母親狄奧多拉皇后攝政。狄奧多拉皇后在攝政期間的另一項重要成就，是結束了第二次聖像破壞運動。聖像破壞運動（Iconoclasm）與保羅派之間的關係同樣也是學界格外關切的研究方向。

# 保羅派發展時間軸



表一：從保羅派創教到第一次聖像破壞運動



表二：從尼基弗魯斯王朝到特弗里克政權覆滅

(筆者自製圖表)

## 餘響：無法被殺死的靈魂

雖然巴西爾一世摧毀了保羅派的軍事基地，但正如歷史反覆證明的，思想無法被劍鋒斬斷。特弗里克陷落後，保羅派的命運走向了兩個方向：一部分被拜占庭政府強制遷移至帝國西部的色雷斯（Thrace），作為抵禦北方蠻族的緩衝帶；另一部分則流亡至穆斯林統治下的敘利亞與黎凡特地區。

正是這種流散，意外促成了異端思想的跨地域傳播。九至十世紀，在保加利亞地區興起的「波格米勒派」（Bogomilism），與保羅派在拒絕聖像、反對教階制度等核心教義上驚人地相似。學界認為，保羅派移民為波格米勒派提供了關鍵的思想資源與組織基礎。<sup>6</sup>

更令人玩味的是這股潛流的長遠影響。學者大膽推測，保羅派的教義可能隨著十字軍東征的接觸或貿易路線，一路向西滲透，影響了義大利與法國南部的「卡特里派」（Cathars），甚至與後來的宗教改革遙相呼應。<sup>7</sup>從反對嬰兒洗禮到強調個人與上帝的直接關係，這些在當時被視為大逆不道的思想，像是一條地下水脈，穿越了中世紀的黑暗，最終在近代早期的「反三位一體派」或「重洗派」運動中再次湧出地表。

在探討保羅派的歷史定位時，現代史學界也曾經歷過如同拜占庭時期的「標籤化」過程。特別是在二十世紀，蘇聯史學界傾向以馬克思主義史觀，將保羅派詮釋為一場披著宗教外衣的「階級鬥爭」，視其為農民反抗封建領主的起義。另一方面，部分亞美尼亞學者則試圖將其解讀為反抗拜占庭與阿拉伯統治的「民族解放運動」。<sup>8</sup>然而，這兩種世俗化的解讀都難以解釋保羅派的複雜本質。首先，保羅派成員跨越了階級，從底層農民到帝國將領皆

<sup>6</sup> Obolensky, Dimitri. *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948, pp. 58-62.

<sup>7</sup> Conybeare, F. C., ed. *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford: Clarendon Press, 1898, pp. cxlviii-cl.

<sup>8</sup> Garsoian, Nina G. *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*. The Hague: Mouton, 1967, pp. 24-26.

有，並非單純的無產者革命；其次，其信徒包含了亞美尼亞人、希臘人與其他邊境族群，且長期與亞美尼亞貴族敵對，難以被歸類為單一民族運動。

若我們剝除這些現代政治投射，回到《真理之鑰》所呈現的文本，會發現保羅派本質上更接近一場「宗教改革」。如同十六世紀的清教徒，他們試圖繞過腐敗的教會體制，回歸《聖經》文本，追求信仰的純潔性。他們的反抗，始於對「信仰解釋權」的爭奪，而非單純的土地或權力。保羅派的歷史錯綜複雜，充滿未解的謎團，但他們留下的那股思想氣息，的確早已滲透在後世的風中。回望這些故事，無論是否認同他們的教義，我們仍不得不對保羅派的精神肅然起敬。正如那句名言所說：

**“You can kill my body, but you cannot kill my soul.”** ☺



反抗天庭的墮天使，  
彌爾頓《失樂園》插圖  
(Gustave Doré 繪)

參考書目：

- 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，台北市：光啟文化，2012。
- Conybeare, F. C., ed. *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford: Clarendon Press, 1898. ,  
<https://archive.org/details/keyoftruthmanual00paul/page/n19/mode/2up>
- Garsoïan, Nina G. *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*. The Hague: Mouton, 1967.
- Obolensky, Dimitri. *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

【評論與回應】

# 陌生又親切的異鄉之神

——簡評約納斯《諾斯替宗教》

張辰樟

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：諾斯底主義、漢斯·約納斯、異鄉神、收養神學、異端

## 書籍資訊

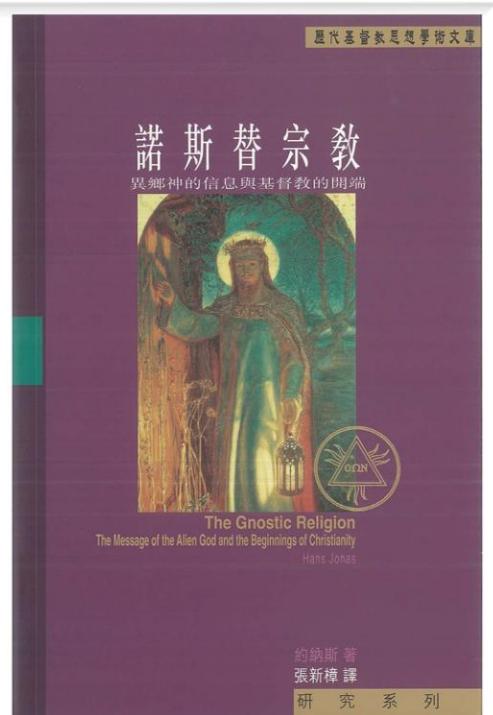
【書名】諾斯替宗教：異鄉神的信息與基督教的開端

【原書名】The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. (Boston: Beacon Press, 1958)

【作者】漢斯·約納斯 (Hans Jonas, 1903-1993) | 德裔猶太人 | 哲學家

【譯者】張新樟

【出版資訊】香港：道風書社，2003 年



諾斯替主義曾經是歷史舞台上出現過的二元論的最極端的化身，對於諾斯替主義探究是對於隱含於其中的這一切的案例研究：自我與世界之間的分裂、人與自然的異化、自然的形而上學貶值、靈在宇宙中的孤獨感以及隨之而來的世俗規範的虛無主義、極端主義的一般風格——所有這一切都曾經在深深不安的劇本中演出。（…）諾斯替主義的時代也正好是大歷史尺度上的人類危機的典範，而對它的思考，對於理解現代西方人的危機是有教益的，對於任何克服二元論的努力也是有教益的。

——約納斯，《哲學論文集》，頁 xviii<sup>1</sup>

## 前言：認識上帝的背面

為何在今日，我們仍需重新認識教會歷史上的異端，甚至認真思考其神學價值？筆者在過往的文章中，曾多次提及，從榮格心理學的視角來看，個體若要與過去和解，必須學會「整合陰影」；團體亦然。所謂的「正統」基督教在回望歷史時，不應再侷限於一種「正統勝利」的線性史觀，而應放下以立場先行、決定言論價值的判斷方式。既然耶和華曾透過異教先知巴蘭、埃及法老尼科說話，<sup>2</sup>那麼要理解基督教完整的信息，除了其光明正統的一面，我們亦不該忽視那些被視為「陰影」的歷史斷片——而這正是認識異端

<sup>1</sup> 《哲學論文集：從古代信經到技術時代的人》( *The Philosophical Essays: From Ancient Creeds to the Age of Technology* ) ( Chicago: University of Chicago Press, 1982 )。中譯轉引自張新彰譯《諾斯替宗教》，頁 xxxi-xxxii。

<sup>2</sup> 《民數記》23-24章；《歷代志下》35章。

的價值。<sup>3</sup>筆者私以為，在諸多教會史異端中，與基督教最能稱之為「影子孿生子」的，便是諾斯底主義（Gnosticism）。<sup>4</sup>

## 何謂諾斯底？

「諾斯」（*γνῶσις, gnōsis*）在希臘文中原意為「知識」，但在當時的宗教語境下，它特指一種能使靈魂得救的神祕知識，故又譯為「靈知」；而「諾斯底／諾斯替」（*γνωστικός, gnōstikós*）即是指那些擁有此種靈性知識的人。

從公元前一世紀至公元三世紀，一股強調「唯有獲得特殊靈知，方能逃離物質世界」的思潮，曾廣泛流行於希臘化世界、羅馬乃至波斯等地。長久以來，人們只能透過早期基督教教父的護教文獻中的隻字片語來拼湊其面貌，因此它始終被視為基督教內部的激進異端。

然而，歷史的迷霧在近現代逐漸散去。先是 19 世紀時，歐洲人在兩河流域發現了自稱為施洗約翰傳人的「曼達教」（Mandaism）信徒，以及他們的聖典，這群至今仍存活的「諾斯底活化石」，證實了該信仰擁有獨立於基督教之外的古老根源。隨後，中亞出土的摩尼教殘卷，以及 1945 年埃及出土的《拿戈瑪第經集》（*Nag Hammadi library*），更讓學界震驚地發現一個龐大的思想系譜——諾斯底主義不僅起源可能早於基督教，更是在基督教以外，擁有獨立發展的完整譜系。

漢斯·約納斯成書於 1958 年的《諾斯替宗教》，正是在這新舊史料交替、真相呼之欲出的關鍵時刻誕生。他整合了這些出土文獻，為諾斯底主義

<sup>3</sup> 這裡將諾斯底主義稱之為「異端」並不含有貶意，而指的是「在歷史上不被社會主流所接納的群體與思想」。

<sup>4</sup> Gnosticism 在中國習慣譯為「諾斯替主義」或「靈知派」，本書亦是譯為「諾斯替宗教」，但本文主要使用台灣習慣的翻譯「諾斯底主義」。

劃定了全新的範疇，使其從「基督教的異端」轉身成為一個獨立且宏大的宗教哲學體系。

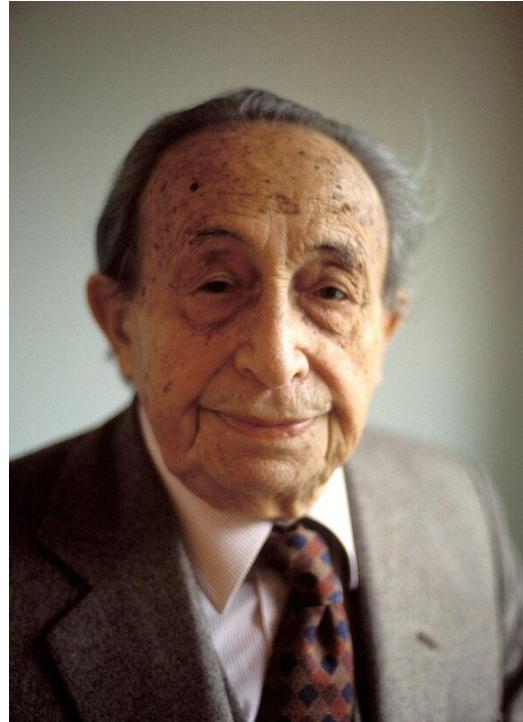
然而，這本書之所以成為經典，更源於作者獨特的生命經驗。約納斯是生於德國的猶太人，早年師從新約神學巨擘布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-

1976）與存在主義哲學家海德格

（Martin Heidegger, 1889-1976），這使他的研究得以有機地結合神學考據與哲學思辨。二戰的爆發，使他的學術生涯被迫中斷，約納斯的母親慘死於納粹集中營，他則投身英軍與盟軍反攻故土，後又參與以色列獨立戰爭。然而，面對建國初期戰火頻仍的以色列，約納斯意識到在長期備戰的環境中，難以安頓身心進行深層的哲學思考，遂遠赴北美重拾教職。後來約納斯在其晚期的生命哲

學與倫理學著作中，系統性地思考了恩師海德格向納粹權力屈膝的道德背叛，以及「奧斯維辛之後」的倫理學難題，這段親歷人類歷史最黑暗一頁的創傷經驗，成為他學術生命的底色。因此他對諾斯底主義的詮釋，也不僅僅是古代文獻的爬梳，更隱含著他在那個動盪時代中，試圖理解人類如何在異化的世界中尋找生命意義的過程。

約納斯敏銳地洞察到，二十世紀現代人的處境與公元初世紀的人們有著驚人的相似：兩者都身處於強烈的二元對立之中，經歷著文化與理性、肉體與精神的解離，並深陷於一種「被拋擲（*Geworfenheit*）到陌生世界」的異質感。諾斯替主義與存在主義，恰恰分別是古代人與現代人對這種「身不由己」的生存焦慮所作出的回應。針對這種跨越千年的精神共相，約納斯既指



生活在動盪年代的猶太哲學家約納斯  
(圖片來源：philosophie magazine)

出了古今虛無主義本質上的相似與差異，更向當代的哲學發出了終極的叩問：

諾斯替主義者被扔進一個敵對的、反神明的、因而是反人性的自然之中，而現代人則被扔進一個漠不關心的自然之中。（…）人與整體現實之間的斷裂是虛無主義的根本。（…）有沒有第三條路可走呢？——既避開二元論的斷裂，又能留下充足的二元論洞見來維持人的人性——這是哲學所必須尋找的。<sup>5</sup>

## 啟蒙與拯救：宇宙城邦中的孤獨者

世界諸宗教在面對人類生命的困局時，依據其解方大致可分為兩種類型：「啟蒙型宗教」（*Religions of Enlightenment*）與「信仰型宗教」（*Religions of Faith*）。前者如印度教、佛教或具宗教傾向的希臘哲學流派，認為人之所以受苦，源於對真理的無知（如佛教的「無明」），因此救贖之道在於透過導師的指引，獲得破除迷妄的知識（諾斯／般若）。在這種脈絡下，耶穌基督在諾斯底主義中並非替人贖罪的祭司，而是喚醒沉睡靈魂的「導師」與「靈知的信使」。反之，猶太教、伊斯蘭教、基督教與佛教淨土宗等「信仰型宗教」，則認為人無法靠自身之力自救，唯有仰賴神佛的他力救贖與恩典才能獲得拯救，而真理即是關於神本身的知識。

諾斯底主義顯然屬於前者，認定唯有具備特殊「靈知」者方能得救。此外，這種知識帶有強烈的「密傳」（*Esoteric*）性格，它不是公開的教條，而是師徒間祕密傳授的靈性特權。這與正統基督教的「大公性」（*Catholicity*）形成強烈的對比：教會即便在受迫害時期，其福音宣講（*Kerygma*）仍是對

---

<sup>5</sup> 張新璋 譯，《諾斯替宗教》，頁 404-406。

公眾開放的——除卻對聖餐禮保留了神聖門檻外，真理的教導從不設限。<sup>6</sup>事實上，教父們對大公性的堅持，正是為了對抗諾斯底那種將真理私有化的企圖。

但為何諾斯底會演化出如此隱密且反主流的性格？約納斯認為，這跟希臘化時代（Hellenistic period）帶來的激烈變革有關。

古典時期的希臘文明建立在「城邦」（*Polis*）之上。亞里斯多德曾言——「人是政治的動物」，意指人的身分與意義緊扣著城邦的公共生活。然而，隨著亞歷山大大帝的征服，封閉而緊密的城邦邊界被打破，取而代之的是橫跨歐亞非的龐大帝國，而形成了一種「宇宙城邦主義」（*Cosmopolitanism*），這雖然實現了蘇格拉底「我屬於世界」的豪語，打破了原本各城邦之間的部落主義，但也帶來了前所未有的副作用。

當世界變得無限大，個人就變得無限渺小。希臘人從可以決定城邦日常事務的「公民」，變成了龐大帝國機器底下無足輕重的「臣民」。斯多葛學派（Stoicism）試圖用「四海之內皆兄弟」的理性邏輯來安頓人心，但對於許多人而言，這種強調理性的宏大敘事，反而導致了身體與心靈的解離。人們在這座壯麗的宇宙城邦中感受到的不是歸屬感，而是深刻的疏離與無力感。

不過除了希臘人的精神變化以外，約納斯也注意到了「被征服的東方」的視角，並為諾斯底主義的密傳性格提供了一種殖民社會學的解釋。在希臘理性霸權的統治下，原本擁有崇高地位的巴比倫祭司、埃及祭司與猶太拉比，淪為了被統治者。為了在希臘化的知識圈生存，他們被迫將古老的宗教智慧「轉譯」為希臘人能接受的哲學語言；<sup>7</sup>而那些無法被理性邏輯收編、充滿神祕體驗的古老儀式，則被迫轉入地下，成為僅在核心圈內流傳的「密教」。

<sup>6</sup> 傳統教會視聖餐為奧祕，在儀式前會先遣散慕道友，並設有「守門者」（*Ostiary*）的執事。此傳統於東正教保留至今，旨在維護神聖界線，防範未信者窺探。

<sup>7</sup> 在希臘化時代，埃及祭司曼涅陀撰寫了《埃及史》；巴比倫祭司也撰寫了《巴比倫尼亞志》；以及猶太文士將希伯來聖經編譯為希臘文的《七十士譯本》。這些都是古老的宗教精英嘗試把自身的宗教歷史與文化轉譯成希臘文的努力成果。

因此，諾斯底主義可說是希臘人與東方人在大一統的帝國文化霸權之下，集體身心症狀的爆發——它是對理性霸權的逃逸，也是對失語焦慮的吶喊。這種極致的孤獨感，在曼達教的殘卷中，化作了淒厲的詩句，如今讀來竟充滿了現代存在主義的既視感：

是誰把我扔到了這世界的苦難之中？是誰把我送入了罪惡的黑暗之中？(G457)……偉大的生命回答道：「你來到這裡，不是出於偉大生命的意志，乃是出於你自己的意志。」(G329)……這個世界不是出於生命的意志所造的。(G247)我是一根藤，一根孤獨的藤，留在這個世界中。沒有高貴的種植者，沒有照料者，也沒有溫柔的幫助者來到，來指教我各種事。(G346)<sup>8</sup>

——《曼達教秘藏》<sup>9</sup>

為何約納斯認為諾斯底主義是現代虛無主義的古代鏡像？因為當代人同樣身處於「全球化」這個巨大的陌生世界中。科技理性的進步造成了現代人身心的二元分裂，而在西方強勢文化的席捲下，非西方文明也經歷著類似古代東方的創傷——被迫自我閹割以符合「現代化」的標準。

於是，那種「被拋擲」（**Thrownness**）的焦慮再次浮現。存在主義是屬於知識份子的哲學吶喊，而當代蓬勃發展的身心靈與新紀元運動，或許正是普羅大眾在理性除魅的世界中，對那份失落的「靈知」與「拯救」最本能的渴望。

<sup>8</sup> 新約聖經和初代教父，都很常將天父和基督比喻為葡萄園的種植者和照顧者，而聖靈則是幫助者，但曼達教文獻在此引用了類似的比喻，卻是呈現出一種「反神」的淒涼吶喊。

<sup>9</sup> 曼達教殘卷的引文是根據 M. Lidzbarski 的德文譯本，G 代表《曼達教秘藏》(Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer, Göttingen, 1925)。中譯轉引自：張新樟 譯，《諾斯替宗教》，頁 73, 83, 85。

## 反宇宙的叛逆劇本：諾斯底主義的教義特徵

如果說諾斯底主義是一場發生在宇宙尺度上的「存在主義叛逆」，那麼其教義便是一份詳盡的「越獄指南」。約納斯指出，雖然諾斯底派別林立，神話細節各異，但他們共享著同一種「反宇宙」的精神氣質。我們可以透過五個緊密相連的環節，來拼湊出這幅宏大而悲劇性的圖景：

### （一）神論：隱匿的異鄉之神

一切的起點，始於對上帝定義的徹底顛覆。在諾斯底的視野中，真正的至高神並非《希伯來聖經》中那位創造天地、頒布律法的耶和華，而是一位「異鄉神」（**The Alien God**）。祂是絕對超越的、未知的、不可名狀的，祂與這個充滿缺陷的物質世界毫無瓜葛，因此也被稱為「未識之神」或「深淵」。這種神論帶來了一個巨大的神學斷裂：如果至高神是完美的且不屬於這個世界，那麼眼前這個充滿苦難與罪惡的世界究竟從何而來？這便自然導向了他們獨特的宇宙論。

### （二）宇宙論：造物主的拙劣仿作

既然至高神不創造物質，那麼這個宇宙必然是由一位次等的、甚至無知的神祇所造。諾斯底主義者引用柏拉圖的著作，將這位造物主稱為「德謬哥」（Demiurge，意為工匠）。在神話中，祂往往被描述為盲目或傲慢的，卻誤以為自己就是獨一真神（常影射猶太教的耶和華）。因此，這個宇宙並非如正統基督教所言是「上帝美好的創造」，而是一個「錯誤的產物」，甚至是一個巨大的監牢。宇宙由層層疊疊的「執政者」（Archons）所把守，其目的就是為了阻止靈魂回歸至高神的領域。這種「宇宙即牢籠」的絕望感，直接定義了人類在這個世界中的真實處境。

### (三) 人論：被囚禁的光之火花

在此敵對的宇宙中，人又是什麼？諾斯底的人論將人類分成三類：屬肉體的（*hylics*）、屬魂的（*psychics*）與屬靈的（*pneumatics*）。對於真正的諾斯底信徒（屬靈人）而言，他們的本質是來自異鄉神的「分靈體」（*Pneuma*），是神聖光輝散落在黑暗世界中的碎片。然而，這個「靈」被囚禁在物質的肉體與心智（魂）之中，陷入了深沉的昏睡與遺忘。人之所以痛苦，是因為他是一個「異鄉人」，他本不屬於這裡，卻被「拋擲」進了這個陌生的物質世界。因此，信仰的終極任務不是倫理上的修身養性，而是「喚醒」——透過靈知（*Gnosis*）憶起自己高貴的出身，並策劃一場逃離物質監牢的行動。

### (四) 終末論：飛越星際的靈魂逃逸

既是越獄，終末就不再是期待地上的天國降臨，而是「靈魂的飛升」（*Ascension*）。諾斯底的救贖觀是高度個人化且反歷史的。當屬靈人死後，他的靈魂必須穿越由「執政者」把守的七重天（行星層）。每一層關卡都需要特定的「通關密碼」（即生前獲得的靈知）才能通過，以此剝離附著在靈魂上的世俗屬性。最終的結局是回歸到「普累羅麻」（*Pleroma*，意為豐盛體），即異鄉神的領域，重新融入那神聖的光與靜默之中。既然目標是徹底離開這個世界，那麼在離開之前，我們該如何對待這具肉體與世俗規範？這便引出了諾斯底派最具爭議的道德論。

### (五) 道德論：禁慾與縱慾的雙重變奏

由於認定物質世界與肉體本質上是惡的，諾斯底主義在倫理上發展出了兩個極端，卻源於同一個邏輯起點——「輕視世界」。一端是「禁慾主義」（*Asceticism*），主張既然肉體是靈魂的牢籠，我們就應盡可能斷絕與物質的聯繫，拒絕生育（不產生新的囚犯）與享樂，以保持靈的純潔。另一端則是「放縱主義」（*Libertinism*），主張既然肉體與靈魂毫無關係，且世間的

道德律法皆是惡神「德謬哥」用來束縛人的工具，那麼屬靈人就應「以罪來對抗律法」。對他們而言，正如黃金在泥沼中不會失去光澤，屬靈的人無論如何放縱肉體，其內在的神聖火花都不會受到玷污。這兩種看似相反的態度，實則都是對這個荒謬世界最激烈的否定與嘲諷。



諾斯底主義的生死之輪

圖中盲目的造物主「德謬哥」緊抓輪盤，內部五區對應教義：上方「神論」是偽神接受凡人崇拜；右上「宇宙論」顯七重天牢，有各種守衛者；下方「人論」是人們靈魂中都有沉睡的火花；左下「道德論」呈現禁慾與縱慾之爭；左上「終末論」則是屬靈人獲得諾斯後，化箭飛升。唯有外部「異鄉神」召喚，靈魂方能藉由諾斯飛升，回到普累羅麻之中。

( Gemini 生成圖 )

## 諾斯底主義的支派與基督教的糾葛

諾斯底主義並非是一個組織嚴密、教義統一的宗教組織。它更像是一股瀰漫在古代世界的精神氛圍，根據地域與文化土壤的不同，演化出了千奇百怪的變體。約納斯在書中以地理作為主要分類依據，將這些繁雜的流派歸納為兩大主要系譜：以波斯祆教二元論為基底的「伊朗－巴比倫學派」（東方支派），以及深受希臘哲學影響的「敘利亞－埃及學派」（西方支派）。

### （一）西方支派：神聖內部的創傷（敘利亞－埃及型）

西方支派主要流行於羅馬帝國境內，其成員多半與猶太教或早期基督教有著千絲萬縷的關係。這一支派包括了塞特派（Sethians）、瓦倫廷學派（Valentinian School）、聖多馬教派（School of St. Thomas）、巴西里德派（Basilides）、赫密斯教（Hermetics）以及最為激進的馬吉安派（Marcion）。他們的共同特徵是借用了大量的聖經詞彙與希臘哲學概念，但卻對其進行了顛覆性的詮釋。

1. **瓦倫廷派（Valentinus）：**此派代表了諾斯底主義中哲學思辨的高峰。他的神話起點是單一、完美的至高神（普累羅麻）。然而，二元對立並非來自外部的敵人，而是源於「神聖內部的危機」。最經典的莫過於「索菲亞（Sophia，智慧）的墮落」——這位神聖豐盛體中最小的永恆者，因為過度的激情或對父神的錯誤認知，導致了墮落與分裂。這個物質世界，就是索菲亞激情與無知的流產物。約納斯認為這一派的思想極為深刻，因為它將異化的根源指向了神性本身——悲劇不是來自敵人的入侵，而是來自內在的失衡。
2. **馬吉安派（Marcion，書中譯作馬克安）：**雖然馬吉安派過去常被歸類在諾斯底之外，但約納斯認為此派共享了諾斯底的核心精神——「異鄉神」。馬吉安憑藉著對保羅神學的極端推演，斷然將《希伯來聖經》中的創造神（以嚴厲律法統治的耶和華）與耶穌基督的慈愛天父（純

粹恩典的異鄉神）徹底切開。他是基督教歷史上第一個嘗試「去猶太化」的人，試圖建立一個純粹由「愛」與「恩典」構成，而無「律法」與「創造」的信仰。

## (二) 東方支派：光暗戰爭的史詩（伊朗型）

東方支派則活躍於波斯帝國與兩河流域，主要承襲了祆教（Zoroastrianism）的傳統。這一支派以摩尼教（Manichaeism）和曼達教（Mandaean）為代表，其神話結構呈現出一種「縱向的、外在的二元論」。

1. **摩尼教（Manichaeism）：** 摩尼教提供了一幅宏大的宇宙戰爭圖景。在他們的神話中，光明與黑暗是兩股永恆存在、相互獨立的力量。世界的誕生並非源於神的錯誤，而是源於黑暗對光明的「侵略」。黑暗勢力嫉妒光明的領地，發動攻擊並吞噬了部分的光（靈魂），從而混合成了這個物質世界。因此，救贖帶有強烈的「戰場色彩」——這個世界就是過濾光明的機器，救贖即是將那些被俘虜的光之碎片，從黑暗的屍體（物質世界）中提煉出來，重新送回光明的本源。
2. **曼達教（Mandaean）：** 曼達教則是唯一留存至今的諾斯底教派，「曼達」（Manda）就是知識的意思，與諾斯同義。他們自視為施洗約翰的真傳弟子，卻視耶穌為假先知。曼達教的核心情感是一種極致的「鄉愁」（Nostalgia）與「被拋擲感」。他們認為靈魂是來自光明的異鄉人，被惡意地扔進了這個由行星惡魔所看守的監牢。他們的文獻中充滿了對「真理之神」的呼喚，渴望從這個充滿敵意的世界中被接回原本的家鄉。



曼達教的象徵圖騰：光明之旗  
象徵施洗者將自己的聖袍掛在其上  
(圖片來源：維基圖庫)

### (三) 諾斯底與基督教：危險的共生與陰影

在理解了這兩大支派後，我們更能看清諾斯底與基督教之間那種「剪不斷，理還亂」的共生關係。這絕非簡單的「正統 vs. 異端」的對立，而是一種深刻的相互形塑。

事實上，諾斯底派對基督教神學的發展起到了關鍵性的催化作用。例如，馬克斯·文森在《保羅與馬克安》一書就指出，正是馬吉安派重新發現並極端化了保羅的「復活」與「恩典」教義，才迫使大公教會重新重視保羅的書信；<sup>10</sup>而馬吉安編訂的第一份「新約目錄」，也直接刺激了教會加速確立新約正典的範圍——可以說，沒有馬吉安，我們今天可能就沒有《新約聖經》。

此外，西方神學的集大成者聖奧古斯丁，年輕時曾長達九年是摩尼教的「聽道者」。這段經歷深深影響了他後來對「原罪」的建構以及對「邪惡本質」的思考。雖然他後來極力反駁摩尼教的二元論，但那種對人性幽暗面的深刻洞察，無疑留下了諾斯底的痕跡。

因此，我們甚至可以說，若非這些諾斯底教派作為「陰影」存在，基督教或許永遠無法順利地與母體猶太教分家，也無法發展出後來那般嚴密而宏大的教義體系。諾斯底主義，始終是基督教歷史中那位揮之不去的影子兄弟，在對抗與對話中，共同形塑了我們今日所認知的信仰樣貌，也因此，本書書名的副標題要叫做——異鄉神的信息與基督教的開端。

---

<sup>10</sup> 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）。

## 千面基督：哈哈鏡中的神聖原型

那諾斯底諸教派是怎麼看待耶穌基督的呢？如果說正統教會試圖為耶穌基督繪製一張標準的「官方肖像」，那麼諾斯底主義留下的，則是一組令人眼花撩亂的「千面拼圖」。約納斯的研究讓我們看見，一旦脫離了正統教義的單一敘事，基督的面貌便在各種新約偽經中呈現出驚人的流動性與多樣性。

在《多馬福音》中，耶穌不再是那位受難的救贖主，而是像蘇格拉底那樣的智慧導師，他所說的每一句格言都是為了喚醒門徒內在的靈知。在《猶大福音》中，歷史上最大的叛徒猶大竟成了耶穌最親密的知己，因為只有他理解耶穌渴望「脫去肉體束縛」的諾斯底願望，那場出賣竟是一場神聖的協助，幫助祂達成離世的使命。而在《雅各的耶穌童年福音》裡，少年耶穌展現了某種未經馴化、甚至帶有危險性的神力——他因受不了老師的責罵而擊殺對方，這種狂暴徹底顛覆了「溫柔恭儉讓」的聖子形象。《抹大拉的瑪利亞福音》則大膽地將女性置於啟示的核心，讓抹大拉的瑪利亞成為耶穌最愛的那人，挑戰了以男性使徒為首的權力結構，暗示女性的靈性直覺往往優於父權體制的位階。

更引人深思的是「索菲亞」（Sophia）的神話。在瓦倫廷派等西方支派的敘事中，索菲亞是神性豐盛體中最後一位永恆者，她因背棄了至高神而墜落，因流產而誕下了這個物質世界；但當她來到這個世界時，卻被困在其中而受難。在某些更極端的諾斯底傳說中（如西門·馬古斯的海倫娜），這位墜落的神聖女性甚至淪落風塵，被賣為妓女，只能在污穢中等待男性的基督前來救贖。在此我們可以看出，在父權神話的折射下，女性受難的景象顯得格外殘酷。但她同時也象徵著神性中那部分因迷失而陷落於物質世界的靈魂——她的痛苦、焦慮與悔改，其實就是每一個人類靈魂在流亡中渴望回家的寫照。索菲亞與基督，構成了神性的一體兩面：一面是伸出援手的神，一面是深陷泥沼的神。

而曼達教文獻則更是將這種「異鄉者」的自我救贖，描述得更為透徹：

我是個異鄉人（an alien man）……我看到了生命，生命也看見了我。我為旅途所作的預備來自於這位異鄉者（the Alien），他是生命所挑選並栽培的。我將到這個異鄉人所愛的那些好人中間去。（G273）<sup>11</sup>

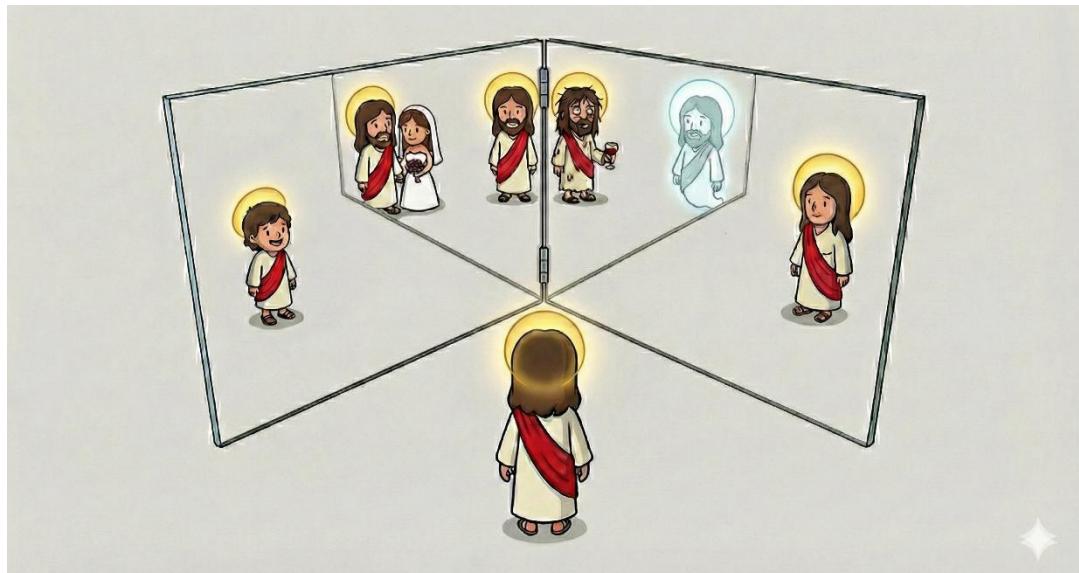
在這段敘事中，地上等待拯救的異鄉人（凡人），與從天而降的異鄉人（基督），最終其實合而為一了。這揭示了諾斯底主義最深刻的神學奧祕：來自天上的基督，拯救了自己曾在這個世界之中喪失的一部分。因此基督成為了「被拯救的拯救者」（saved savior），約納斯在此引用曼達教的格言說——這是「生命支撐生命，生命發現了他自己。」<sup>12</sup>

這些諾斯底文本就像是一面面「哈哈鏡」，雖然扭曲了歷史耶穌的形象，卻也真實地照出了人類心靈深處對神聖的各種投射與渴望。若從榮格心理學的視角來看，這些被正統視為異端的形象，其實都是集體潛意識中活躍的「原型」（Archetypes）。基督在這些神話中，擁有了女性、流浪者、永恆少年等原型，且最終被整合在一起。它們不再被侷限於單一的歷史教條之中，而是作為豐富的心靈象徵，訴說著關於智慧、陰性力量與靈魂煉金術的故事。

因此在無境界神學的視野下，我們或許不該急著去辨偽，而可以靜靜地欣賞這些「千面基督」所展現的無限可能——正因為神是無限的，所以任何單一的面孔都無法窮盡祂的奧祕。

<sup>11</sup> 中譯轉引自：張新樟 譯，《諾斯替宗教》，頁 101。

<sup>12</sup> Lidzbarski, "Mandäer, Göttingen", p.111.



除了正典的福音書以外，諾斯底諸教派文獻當中的基督，呈現出了各式各樣不同的樣貌。

( Gemini 生成圖 )

## 諾斯底主義對無境界者的啟發：異鄉神的收養

會想要跟讀者介紹此書，是因為閱讀這本書的經驗，對我而言不僅是學術上的考據，也是與過往生命的一種共鳴。

過去，教會習慣告訴我們：這是天父世界，世界是上帝造的，人是照著上帝形象造的，因此我們與祂有著無法切割的緊密關聯。然而，在疫情蔓延的那一年，我正就讀於神學院。那是一段充滿喧囂的日子，講台上的老師們急切地宣稱「上帝支持這個神學」、「上帝贊同這個政治立場」、「上帝祝福這場社會運動」、「上帝發動了這場福音復興」。看著這些言之鑿鑿的宣稱，我心中不禁升起一股強烈的厭煩：大家口中的這位「天父上帝」，彷彿變成了那種擅長以血緣關係進行情緒勒索的父母——祂無孔不入地控制著一切，卻又要求你無條件地順服與感恩。

更進一步說，對於許多背負著原生家庭創傷，甚至是在教會體制下受過傷的人而言，「天父」這個詞彙帶來的或許不是安慰，而是恐懼與壓迫；

「家」的這個意象代表的不是避風港，而是無法逃離的牢籠。當「父親」的角色在現實經驗中是缺席或扭曲時，強迫人們去接受一位宇宙性的「天父」，無疑是二次傷害。

這一點上，諾斯底那位與世界毫無瓜葛的「異鄉之神」（Alien God），反而展現了一種更為動人的救贖可能。祂不是創造我們的「生父」，因此祂沒有那種「是我生了你，所以你必須聽我」的威權勒索。祂是一位絕對的他者，一位路過的陌生人，但這位陌生人卻願意停下腳步，收養這些與祂絲毫無關、流落異鄉的靈魂，並全心愛著他們。這是否也呈現出了一種「複合式的收養神學」（Stranger God adopting strangers）——即在承認彼此本質的陌生與斷裂之後，這份愛不再是源於創造生命的義務，而是源於純粹的自由與揀選。

這份來自陌生之神的安慰，陪我走過了後來離開神學院、在教會外流浪的日子。我們或許覺得諾斯底文獻中那種「反宇宙」的呼喊很絕望，但在《曼達教秘藏》中，我讀到的卻不僅是厭世，而是一種「尋找到真愛」後的狂喜。那是一種看透了世俗虛假的親屬關係後，終於獲得自由的喜悅：

自從我愛上了生命的那天起，自從我的心靈愛上了真理的那天起，我不再信靠這個世上的任何東西。我不信靠這個世上的父親與母親，我不信靠這個世上的兄弟與姐妹……我不信靠這個世界所製造與創造的東西。我不信靠這整個世界與其中的一切作品。我只是尋找我的靈魂，對我來說，她比諸世代與諸世界更可貴。我去尋找我的靈魂，所有諸世界對我有何意義？…… 我去尋找真理，她站在諸世界的外緣。

——《曼達教殘卷》(G390f.)<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> 中譯轉引自：張新樟 譯，《諾斯替宗教》，頁 116-117。

這段千年前的異端告白，竟與耶穌的呼召遙相呼應。耶穌曾說：「人到我這裡來，若不愛我勝過愛自己的父母、妻子、兒女、弟兄、姐妹，和自己的性命，就不能作我的門徒。」（路 14:26）。某種程度上，如果「教會」曾是我們屬靈的家，「天父上帝」曾是我們心目中的父母；那麼，要真正跟隨基督，或許我們也必須在信仰上經歷一種「離家」的過程——離開那個溫暖卻令人窒息的屬靈溫室，離棄那位被正統體制定義好的天父。

如果上帝真的是那位「容納萬有」的主，那麼祂絕不會只是坐在家裡（教會）等我。祂必然也存在於那陌生的遠方，在那「諸世界的外緣」呼喚我。正如一位希伯來詩人所言：「我若展開清晨的翅膀，飛到海極居住，就是在那裡，你的手必引導我，你的右手也必扶持我。」（詩 139:9-10）。



諾斯底教義中「異鄉之神的收養」，不再強調人原本與神的創造／血親關係，  
反而更加凸顯出了一種「無條件的恩典」。

（Gemini 生成圖）

## 結語：聆聽異鄉神的低語

心理學家榮格在與他精神上的父親佛洛伊德決裂後，曾陷入深沉的精神危機。在那段黑暗的日子裡，他獨自潛入無意識的深淵，與那些湧現的意象對話，並將這段心靈歷程記錄在充滿神祕色彩的《紅書》（*Liber Novus*）之中。在全書的末尾，榮格借用了諾斯底導師巴西里德（Basilides）之名，寫下了著名的〈致亡者七書〉（*Seven Sermons to the Dead*）。

這篇文章的開場白極具震撼力：「亡者回來了，他們從耶路撒冷歸來，在那裡他們一無所獲。」<sup>14</sup>這句話道盡了現代人的困境——傳統的正統信仰（耶路撒冷）已無法提供救贖的答案。榮格在書中向這些失望的靈魂介紹了一位被遺忘的神——「阿布拉克薩斯」（Abraxas）。這位諾斯底神祇不同於基督教那位純善的上帝，祂結合了光明與黑暗、神聖與污穢、全能與軟弱，象徵著生命最原始、最完整的驅力。

在榮格看來，諾斯底主義者就像是千年前的心理學家。他們不滿足於單一的道德教條，而是勇敢地直面內在宇宙的深淵。他們告訴我們，要逃離集體潛意識的牢籠，不是靠壓抑陰影，而是要整合內在的善惡，為自己的靈魂找到一個獨特的位置——正如書中所言：「人的任務，就是創造出自己的星星。」

如果說榮格是從「內在心理」的維度，讓我們看見了諾斯底主義作為心靈煉金術的價值；那麼約納斯在本書便是從「外在歷史」的大背景，精準地解析了諾斯底的精神特徵，並將其與現代人的虛無主義進行了跨越千年的對照。這兩位大師的研究告訴我們：諾斯底主義這座埋藏在沙漠下的寶藏，如今依然值得我們從不同角度去挖掘。

聖經記載，耶和華既能藉著外邦先知巴蘭之口祝福以色列人，也能藉著那頭不受重視的驢駒開口勸諫先知。上帝聖言的奇妙與自由，往往超越我們

---

<sup>14</sup> <http://www.gnosis.org/library/7Sermons.html>。

狹隘的想像，祂總能透過我們認為最不可能之處、最邊緣的人、甚至被視為「異端」的聲音，對我們說話。

因此，面對這位異鄉神的信息，或許我們不需要急著築起正統的高牆，只需記得耶穌那句穿越時空的邀請：「有耳可聽的，就應當聽。」



【專題文章】

# 聆聽異端的聲音

——淺見仙作事件的更審法官三宅正太郎

---

廖本恩

無教會集會參加者

2025.11.30

※關鍵字：無教會主義、淺見仙作、基督再臨、千禧年、三宅正太郎

## 反戰的異端

首先，要先向各位讀者說聲抱歉，八、九月時因為太多事務要處理，而沒有好好將時間留給本刊，因而沒有投稿第五期。這次有機會再次撰寫文章，真是由衷地感恩。

本期雜誌的主題是「異端者的權利」，這個名稱用來形容「無教會者」其實非常切合。因內村鑑三（Uchimura Kanzō）最初正是因為一高不敬事件，被教會界（日本基督教會、組合教會）趕出，而成為無教會的人。再者，無教會者們，也正是一群在堂會之外，實踐信仰的人們。在無教會者所持的信念中，最可被視為異端思想，應該就是「絕對的反戰論」。

所謂的「絕對的反戰論」，是指著在任何情況下，都要拒絕從事或是協助戰爭的行為。關於協助的界線因人而異。例如：比較嚴格一派的代表人物為內村，他認為縱使在戰場上也不能開槍，只有三種選擇，不是被敵人擊殺就是自



提倡非戰論的內村鑑三  
(圖片版權已失效)

殺或是被督戰隊刺死。另一方面，也有比較寬鬆的非戰主義，例如矢內原忠雄（Yanaibara Tadao）的一位弟子藤田若雄（Fujita Wakao），認為不支持發起戰爭，但是如果被國家徵招的話，就好好從事國家給予的任務，盡到國民的義務。

說實話，筆者無法全面認同無教會者的反戰主義，特別是較嚴格的那一派。然而，反戰的思想應該被尊重，畢竟每個人都有表達自己觀點的權利，且事實上也的確是有不少人是支持這樣的想法。不過，大約 100 年前、適逢日本軍國主義勢力最為壯大的時期，絕對反戰的觀點，就會理所當然地被視為反叛當局、分裂國家的異

端之聲。有不少的無教會者，如：『信望愛』主筆的金澤常雄（Kanazawa Tsuneo），『新錫安』主筆的伊藤祐之（Itō Yūshi），撰寫『基督教和平論』的政池仁（Masaike Megumu），都因文章中提及的思想，被請去和警察喝茶。<sup>1</sup>甚至，矢內原忠雄，還因筆禍事件被迫離開東大，其所屬的集會被警察監視，其發行的雜誌亦多次被當局刁難。<sup>2</sup>至於本次要談論的無教會者，請容筆者賣個關子。並讓我們先來認識一位法官——三宅正太郎（Miyake Masatarou）。

<sup>1</sup> 古賀敬太：《矢内原忠雄とその時代：信仰と政治のはざまで》（東京：風行社，2021），98。

<sup>2</sup> 矢內原的筆禍事件，通稱「矢內原事件」。事情的起因是，1937 年 9 月號的《中央公論》特輯中，刊載了矢內原的「國家的理想」一文。該文的後半雖然看似在藉以賽亞書談「理想的國家」與「國家的理想」，但實際上卻是暗喻當前國家的敗壞。因此，該期雜誌出刊不久就被禁刊，矢內原也被秘密警察盯上。接著，同年十月，矢內原在藤井武（Fujii Takeshi）紀念演講上，發表「神的國」一文，最後他提到「如果要復興日本，首先要埋葬她」。雖然

## 三宅正太郎法官

三宅，可謂菁英中的精英。1887年出生於東京的士族家庭，父親為海軍少將三宅甲造（Miyake Kōzō）。從小接受優良教育、一路就讀頂尖名校，包含：「小學御三家」之一的學習院初等科，東京府立第一中學（今東京都立日比谷高等學校，位於首相官邸附近），第一高等中學（今東京大學教養學部），以及東京帝國大學法學部獨法科。<sup>3</sup>東大畢業後，進入司法省（今法務省）任職。接著，在日本各地接受歷練，於1941年成為大審院的法官。<sup>4</sup>

三宅的學習歷程與職涯，可說是平步青雲、人生勝利組。然而，難能可貴的是，他沒有為了要出人頭地，就放棄身為知識份子的氣節。從大正進入昭和（1926）時期，日本政府設立《治安維持法》（1925）、增設思想檢察官與特高警察，逐步收緊民眾的發言權與思想自由。如果用台灣的處境來說，《治安維持法》就猶如《刑法》第一百條（內亂罪），法官可以隨意解釋法



司法公正的象徵——正義女神朱斯提提亞

（圖片來源：<https://unsplash.com/ja/>

@tingeyinjurylawfirm）

---

矢內原的意思是國家正在癲狂，需要靠著上帝從頭來過，不過當局並不這麼想。最終，矢內原被迫離開東大，直到戰爭結束。矢內原忠雄：〈國家の理想〉，載《中央公論》第52卷9號（1937年9月），頁4-22；矢內原忠雄：〈神の國——藤井武第七周年記念講演速記〉，載《通信》第47號（1937年11月），頁2-4。

<sup>3</sup> 三宅正太郎全集刊行會編：《三宅正太郎全集》第3卷（東京：好學社，1950），頁278。

<sup>4</sup> 大審院相當於台灣最高法院（三審制）。但戰爭期間，為加速判決速度，只要與《戰時刑事特別法》（1942年2月設立，1946年1月廢止）有關的事件，就只會進行二審制。三宅正太郎全集刊行會編：《三宅正太郎全集》第3卷，頁279。

條，輕易地讓政敵或反抗者入獄。不過，三宅是當時法官中少數不願意擴大解釋法條，並切實地依照法條設立的精神，做出判決者。

在此要岔題提到一個數字：99.9%，這是近代日本刑事案件起訴後，被告人被判有罪的比例。一方面，可說是檢察官仔細收集資料，不會隨意起訴；但另一方面來說，法官也可能太信任 / 不想得罪檢察官，而只依照起訴書的內容進行審判，因而會出現偏誤。雖然筆者相信法官會做出公正判決，但若是對於這樣的論點有興趣者，可以觀賞知名日劇「99.9 不可能的翻案」（2016,2018,2021,TBS 出品）。

從另一個角度來看，在一審要獲得無罪判決的機率僅有 0.01%，而三宅所屬之大審院（最高審）的判決中、要被改判無罪的機率更是在這數字之下。不過，三宅的職涯中，曾做出兩次改判無罪的判決，分別是「尾崎不敬事件」和本次的焦點——「淺見事件」。

## 淺見事件

淺見事件的主角，是無教會者淺見仙作（Asami Sensaku），他 1868 年出生於新潟的農家，沒有讀太多的書，12 歲就開始出來工作，但是對於商業卻很有一套的想法，且也很敢於冒險。20 多歲時，他曾去北海道開展農業與釀酒事業並獲得了龐大的收益。然而因著一次的洪水，他在石狩的事業完全被沖毀，賠光了所有資金、甚至還背上了債務。<sup>5</sup>為了挽回劣勢，他想



當今的北海道一隅

（圖片來源：  
<https://unsplash.com/ja/@fullheng>）

<sup>5</sup> 田村光三：《淺見仙作：福音と平和の証人》（東京：シャローム図書，1996），頁 15-17。



淺見曾於 1903 年至 1907 年至美國賺錢

(圖片來源：

<https://unsplash.com/ja/@aaronburden>)

要前往美國賺大錢，這也反映他的賭博性格。

然而，在賺大錢之前，他先找到了生命的解答。1902 年 7 月，他遇見來到北海道佈道的日本聖教會創辦人中田重治。在中田的勸說下，淺見走進教會，成為信徒。<sup>6</sup>隔年，淺見如願前往美國。但美國基督教的樣貌，卻讓他非常驚愕。會眾熱衷於社會事業與道德的話題，卻對於耶穌與十字架並不感興趣。甚

至，牧師和信徒們還支持日俄戰爭，並提供金錢的援助。

對於所屬教會感到失望的淺見，剛好在教會的書架上，看見內村的傳道雜誌《聖書之研究》。<sup>7</sup>他對於內村的非戰論非常地贊同，且認為真正的基督徒就應該要支持非戰論。此後，淺見藉由閱讀《聖書之研究》並和內村通信，漸漸成為一位無教會者。<sup>8</sup>且 1907 年回國後，他沒有選擇馬上和家人團聚，而是前往今井館、向內村學習信仰。<sup>9</sup>之後，淺見就回到北海道，一邊重啟農業事業，一邊藉由發行雜誌與舉行集會的方式、傳揚上主的道。

淺見回到日本後，雖然有許多的故事可以敘述，但為了聚焦，請容筆者將時間快轉。1943 年 7 月，76 歲高齡的淺見，忽然收到警察的通知，要去派出所接受詢問。但在那裡等到他的，除了派出所員警外，還有札幌警察署特別高

<sup>6</sup> 田村光三：《淺見仙作》，頁 18。

<sup>7</sup> 田中伸尚：《未完の戦時下抵抗：届せざる人びとの軌跡》（東京：岩波書店，2014），頁 163。

<sup>8</sup> 田村光三：《淺見仙作》，頁 29。

<sup>9</sup> 田村光三：《淺見仙作》，頁 30。

等警察外事係（相當於今公安外事課）的刑警。<sup>10</sup>刑警認為淺見所相信之無教會主義中的（耶穌）再臨思想，是在反對與褻瀆天皇，且藉由發行刊物、舉行集會並各地傳道的方式，散佈這種危險的思想。淺見是非常具有智慧的老人，他只按照信仰的教導進行回應，完全否認政治的意圖，且拒絕簽署刑警擅自添加內容的筆錄。這樣的詢問，持續一段時日，最終特高的刑警是以「只要認罪，就能早點回家。」的說辭說服淺見，獲得他的簽名。<sup>11</sup>之後，淺見非但無法和家人團聚，還被移送監獄，等待審判。

## 三宅的聽證與判決

1944年5月19日，一審的結果出爐，淺見獲判三年的刑期。得知結果後，淺見不服，立即上告。而事件的舞台，就從札幌地方法院，轉移至東京的大審院（最高法院）。

二審判時，三宅以淺見的信仰為中心進行審問。他除了詢問淺見外，還向許多證人進行質問，包含時任東京女子大學校長石原謙（Ishihara Ken），無教會第二世代領袖之一、同時是三宅大學同科系後輩的塚本虎二（Tsukamoto Toraji），以及淺見集會的參與者石川仲伊（Ishikawa Nakai）。<sup>12</sup>

石川步上證人台後，三宅首先詢問：無教會和其他基督宗派不同的思想在哪？石川知道問題的用意，卻沒有逃避、回答是再臨思想。<sup>13</sup>之後，三宅詢問是否能準確說出再臨思想為何？且聖經哪裡有記載？待回答後，又再追問啟示錄提到的「千禧年」（日文：千年王國）是否指著在地上作王呢？從這段的描

<sup>10</sup> 田村光三：《淺見仙作》，頁47。

<sup>11</sup> 田中伸尚：《未完の戦時下抵抗》，頁151-2。

<sup>12</sup> 淺見仙作三〇周年記念文集刊行会：《ただ十字架を仰ぐ：淺見仙作三〇周年記念文集》（札幌：淺見仙作三〇周年記念文集，1986），頁51。

<sup>13</sup> 淺見仙作三〇周年記念文集刊行会：《ただ十字架を仰ぐ》，頁66。

述，可以充分感受到三宅沒有未審先判，而是用心地準備與了解被告所相信的信仰。<sup>14</sup>

關於「千禧年是否指著在地上作王呢？」的問題，這對基督徒來說，或許非常容易回答，因為彼拉多也向耶穌問過類似的問題：「那麼，你是王嗎？」（約翰福音十八 37），但對於日本政府來說，「是否作王」卻是至關重要。1942 年，聖潔教會體系（きよめ教會、日本聖教會）的領袖們，才因宗派創辦人中田重治（Nakada Juji）的千禧年思想（耶穌要地上作王千年），被指控叛國，最終多人遭到逮捕、所屬堂會也被迫解散。<sup>15</sup>且中田正是和內村一同提倡「再臨運動」的其中一人，<sup>16</sup>並同時是促使淺見信主的牧師。因此，雖然沒有證據，但淺見被特高警察盯上，很可能就是因為中田的關係。

最終，三宅做出無罪的決定，並提出了下列的評論：<sup>17</sup>

凡ツ人の信仰ハ直覺ニ依リテ絶対ノ境地ニ導入スルヲ本誌トシ、理知を積ミテ到達スペキモノニアラズ。従テ信仰者ノ信条ニハ論理ノ追及を容レザルモノアルハ因ヨリ其ノトコロニツテ之ヲ以テ思索ノ不徹底を云為スルハ、宗教ヲ識ルノ言ニ非ズ。



提倡再臨運動的中田重治  
(照片版權已失效)

<sup>14</sup> 淺見仙作三〇周年記念文集刊行会：《ただ十字架を仰ぐ》，頁 66-67。

<sup>15</sup> 廖本恩：「從米田豐視角論聖潔教會彈壓事件」，載《時代論壇》1929（2024.08.18）：11。

<sup>16</sup> 廖本恩：「第一次世界大戰與再臨運動：以中田重治為中心」，載《時代論壇》1925（2024.07.21）：11。

<sup>17</sup> 三宅正太郎全集刊行会編：《三宅正太郎全集》第 3 卷，頁 294-295。

人們的信仰是藉由直覺進入絕對的境界，是藉著理性的積累所無法達到的。因此，在信徒的信條中不容許用邏輯來思考，若因此而視為是思考不徹底的話，那麼這是對於宗教的不認識。（筆者自譯）

從這段內容能看出，即便是非基督徒的三宅，也能在審理的過程中，感受到淺見基於信仰所散發出的堅定與確信，以至於他認為這和物質世界（理性）中所述「政治上的叛亂」是不同的，進而做出無罪的判決。

以上是對於三宅正太郎的介紹。從信仰的面向來看，固然淺見的行動與信念，是很值得學習的。然而，若上帝沒有預備公正、願意聆聽微小聲音的三宅法官，那麼淺見的餘生很可能是要在牢獄中度過的。而在大環境的壓力下，仍願意維護異端者發聲的三宅，其行動本身就可以說是另一種異端了（好的意味）。願我們能學習三宅的行動，維護並聆聽每一個人用生命所發出的信息。



【專題文章】

# 當鄉下老鼠遇上支配惡魔

——馬太福音婚宴比喻的一個反詮釋

---

邱誦恩

長老教會聚會者 | 不可知論者

※關鍵字：鍼鋸人—蓄潔篇、婚宴比喻、後殖民、卡普托、杜斯妥也夫斯基

## 婚宴比喻及其註解

耶穌在《馬太福音》22 章 1 - 14 節，提到了一個「婚宴的比喻」。有一個王為他的兒子擺設了一場盛大的婚宴，並主動派遣使者邀請人來參與他的宴席。然而，第一批被召的人，都以要去忙自己的事情為由拒絕了邀請，甚至當中有些人還將王派出的使者凌辱、殺害了，王對那些兇手相當憤怒，誓要「發兵除滅他們、燒毀他們的城。」此事件的結語是「喜宴已經齊備，只是所召的人不配。」

後來，王又差派使者去到大街上，這次凡遇到的人都邀請他們前來，於是宴席上就坐滿了（第二批）賓客。此時王發現，會場眾人之中有一個人，與其他人格格不入——他並沒有穿著禮服。王向他問話：「朋友，你到這裡來怎麼不穿禮服呢？」那人無言可答。接著，王居然命令僕人將這未穿禮服之人給綁起來、丟到外面，使其在黑暗中哀哭切齒。至此，整個故事的結語是「因為被召的人多，選上的人少。」

對這個比喻的常見理解是，上帝（王）為彌賽亞（兒子）擺設了一場盛大的天國宴席，但當時的猶太人（宗教領袖）卻拒絕了基督這福音的邀請，因他們自以為義、認為自己已經是得救的選民。而那些惡徒凌辱、殺害王使者的情節，也象徵著一段段上帝的先知、傳道者被壓迫、殘殺的血腥歷史，以致於上帝對那些兇手大發烈怒、要「燒毀他們的城」；有人認為這段描述可能與公元70年，耶路撒冷被攻佔、第二聖殿被毀的歷史有關。而後上帝再次派使者出去找人來赴宴，這一次，路上遇見的路人不論身分、不分善惡都可以進來共襄盛舉（指救恩也普及到外邦人身上）。而「穿上禮服」的要求也代表了信仰不只是領受邀請，還要對這份邀請做出回應。

香港傳道人盧家輝針對文化背景方面補充道：古代中東文化中，主人會向賓客發出兩次邀請，提醒他們入席，甚至還得「勉強」客人赴宴才合乎禮儀。不過他也提到，在「拒絕赴宴的嚴重性」這點上，不同學者之間還是存在不少分歧的看法。有人認為這對主人的名譽是一種很嚴重的公然羞辱；也有人持較溫和的立場，表示若受邀者未能赴宴，主人還會額外贈送些許食物給他。另外，關於故事中「穿禮服」的部分，可能有人會納悶：「為什麼會預設一個中下階層身分的人，具有買得起禮服的經濟能力？」其實有說法認為在習俗上，主家會提供禮服給賓客；亦有學者認為，賓客只需要穿得整潔得體就行。

針對「第二批賓客」的描述，我們也可從《路加福音》14章16-24節的平行經文得到補充：路加的文本中特別強調了身處社會邊緣位置的群體——「貧窮的、殘廢的、瞎眼的、瘸腿的。」而在另一部被基督教列為偽經的《多馬福音》，當中的第64篇也記載了類似的敘事，「……主人對僕人說：到街上找任何一個你遇到的人，讓他們有晚餐吃。生意人和商販（將）不會進入我父親的地方。」值得注意的是，在《多馬福音》的這段對話中，這位「主人」似乎比較像是「王的兒子」而非「王」本人。



Paolo Veronese 所繪《迦納的婚宴》

(收藏於巴黎羅浮宮)

(圖片來源：維基圖庫)

## 對婚宴比喻的再反思

2023 年，友人 L 和我分享過一位菲律賓學者的臉書貼文，他從馬太「婚宴比喻」經文的另一個側面，對以色列 - 哈瑪斯衝突中，加薩（Gaza）所面臨的殘酷現狀提出控訴與處境化回應。

為什麼基督徒總是將比喻中的王或主人，輕易地等同於上帝？並將這場婚宴視為上帝國的理想樣貌？那個高高在上，坐擁財富、威名與權力的王，雖然最後仍招聚社會中下階層的人群來到他的宴席上，但王卻驅走了人群中一個沒穿禮服的客人，並放任他在外頭的黑暗中自生自滅。故事中的王，每當面對自己的「好意」被拒絕的「羞恥」時，都選擇用報復性的方式來回應

對方。該名學者也直言，今天很多以「福音選民」自稱並為此自豪的基督徒，也是如此想像上主的統治權柄，並且以相似的模式來回應這個世界，忽略他者的聲音與主體性，甚至連帶支持以色列對加薩人民展開的無差別攻擊行動，而忘卻了和平與和解。

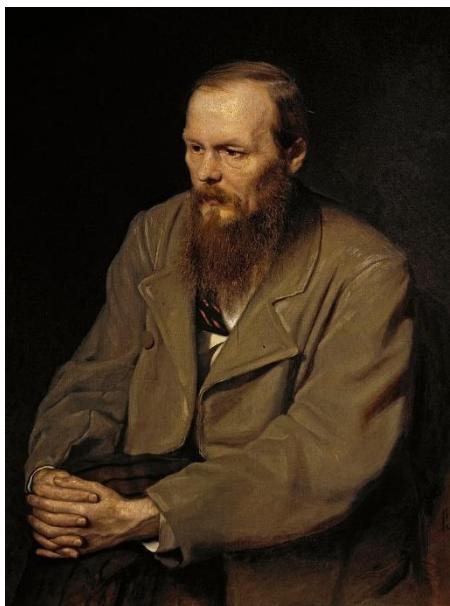
新約學者 Raj Nadella 也表達了類似的觀點，他指出比喻中這位「脾氣暴躁」的王，是個要求別人一定要完全服從自己的掌權者，並且動不動就行使暴力，只因為有人挑戰、損害了他的社會資本（social capital）。Nadella 也提到經文中「朋友」一詞的意涵值得玩味，如新約學者 Stanley P. Saunders 就指出文中的「朋友」（*έταῖρε, hetaire*）可能並不是一種親近的問候，而是作為一種反諷性的用語，為的是顯露出群體內的「異己」。《馬太福音》裡有些地方提到「朋友」時，也帶有這種諷刺意味。

雖然聖經的比喻有其用意，但對於將上帝與暴力形象相連結，Nadella 也提醒，這有可能以神學理由合理 / 正當化了統治者施行的壓迫與暴政。他舉例後殖民聖經學者 Rasiah S. Sugirtharajah 所指出的，過去英國殖民印度時期，有些傳教士就會引用這類文本來為帝國統治者辯護。因為上帝屬性的無可指摘，所以殖民者利用這種方式來神化自己的君主與統治，藉由經典的權威性與恐懼的修辭造成被壓迫者的失語，同時掩飾自己作為侵略者 / 殖民者的不公義。

## 反秩序的異質力量：苦弱的基督

故事中滿有權力卻又濫用權力的君王，符合我們認為上帝對待弱勢者、邊緣者時的形象嗎？甚至再往下延伸，我們又為何沒有從那位「被權貴階級討厭」、「保有與弱勢者相同形象」、「經歷恥辱與受苦（甚至死亡）」的客人身上辨識出基督的樣式？

我認為在這名「不合群者」身上，投射耶穌的形象有其價值。後現代神學家、宗教哲學家卡普托（John D. Caputo）提出他的「苦弱神學」（weak theology / theology of weakness），這種「弱」顛覆了傳統神學那種關於「強」的全能想像。如同中世紀的神秘主義靈修導師艾克哈特（Johannes Eckhart）在他的祈禱中說的，懇求上帝「免除我的上帝」（I pray to God to rid me of God.），免除那些自我中心式的對上帝的投射與想像，接受祂以那些不確定、不可知的面向向我敞開。苦弱神學所刻劃的神，並非強而有力的權能化身，而是作為在苦難、破碎、無力、脆弱中顯現的「事件」，這樣的事件召喚著我們去面對現實的處境，透過人的能動性去行動、去產生改變。將這位處於弱勢卻不服從的客人視為基督的象徵，不僅翻轉了整個比喻的意義，也呼應了基督如何以「弱者」之姿對抗身為強權的羅馬帝國。



杜斯妥也夫斯基肖像畫

（Vasily Perov 繪）

（圖片來源：維基圖庫）

杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoyevsky）

在其長篇小說《卡拉馬助夫兄弟們》中，透過他筆下的角色伊凡，講述了一個「宗教大法官」的故事。在一個架空的、16世紀的西班牙，耶穌再次臨到世間，祂在人群中行醫治的神蹟，就像過去那樣。祂也因此遭到當時的宗教裁判所逮捕入獄。

夜裡，年老的宗教大法官在獄中會見這位異端分子，並認出了祂「基督」的身份，但他否定了耶穌所選擇的道路，認為祂「為什麼要來妨礙我們」。宗教大法官說起耶穌曾在曠野中經歷過魔鬼對祂的三個試探——分別對應了「麵包、奇蹟與權威」，這三者都是使人感到

安全感的來源；然而耶穌卻以祂的「自由」拒絕了這些誘惑。齊克果（Søren Kierkegaard）說：「焦慮是對自由的暈眩。」然而宗教大法官卻認為人類骨子裡深沉的墮落，不配享有這樣的自由，接受不了自由的代價，因此教會只

需要提供他們「幸福與穩定」即可。說罷，他也告訴耶穌，明天祂將作為破壞秩序的異端者被處以火刑，並且即使祂再度犧牲，這無藥可救的世界也不會有任何改變、不會被祂的理想火炬所點燃。

整個過程中，耶穌只是保持沉默，沒有同意什麼，也沒有要當面辯駁什麼，就好像那名不穿禮服的客人一樣「啞口無言」。在最後，耶穌輕輕地吻了宗教大法官的臉龐，彷彿這是祂最後所行使的「異端者的權利」，這舉動令宗教大法官感到有些詫異，隨後決定放耶穌離開，並勸祂永遠別再回來。

## 當鄉下老鼠遇上支配惡魔

「鄉下老鼠與城市老鼠」，是《伊索寓言》中的一則故事，在講生活在兩個不同環境的人，形成了相對照的兩套不同的價值觀。在動畫電影《鏈鋸人一畠潔篇》當中，畠潔想要擺脫作為戰爭機器的痛苦命運，過上像鄉下老鼠一般平凡但安穩的生活；而在極度匱乏的環境中掙扎求生的淀治，則嚮往當一隻城市老鼠，即便加入公安當惡魔獵人充滿風險，但這裡也讓他的許多欲望獲得了滿足。



「淀治君，鄉下老鼠與城市老鼠，你會選哪一邊？」

(米津玄師 x 宇多田光《JANE DOE》PV 截圖，

來源：Sony Pictures 索尼影業／Youtube)

對淀治來說，城市的生活就像是真紀真為他精心準備的宴席，「穿上禮服」的同時也是選擇了城市老鼠的價值觀。然而蕾潔作為不願穿禮服、抵抗這個支配網絡的鄉下老鼠，注定被支配惡魔真紀真所拒斥。鄉下老鼠沒有要加入城市的盛大宴會，她只是對一個同樣沒接受過基本教育的可憐靈魂發出的邀約所共鳴，她只想和淀治在那間最初的咖啡廳「赴宴」。但她顯然對真紀真來說是個必須要拆除的不定時「炸彈」。真紀真在蕾潔面前現身後冷冷地說：「我也喜歡鄉下老鼠」，與比喻中的王稱呼那位即將被他驅逐的客人為「朋友」，是多麼的諷刺且相似。



少女為了少年再次踏入城市冒險，然而等待她的是那條絕望的暗巷。

（蕾潔篇預告截圖，來源：Sony Pictures 索尼影業／Youtube）

蕾潔的結局，就彷彿那位無名的客人，被丟進黑暗，在暗巷裡被真紀真殺死。直到最後，她都是一個沒有真實身分的「Jane Doe」。聖經中那些沒有名字的對象，往往也只會被視為不重要的他者而被讀者草草帶過。因此這篇文章想要提出一種與主流釋經相異的錯位視角，透過「直接質疑耶穌的比喻」、「直接質疑傳統上對於比喻中人物的理解」，並賦予「戲劇性的反轉」以及「從渺小無名的沉默者身上看見新的價值」；讓我們得以站在鄉下老鼠的觀點，對支配惡魔甜美而危險的宴席發出批判。

好的詮釋觀點總能給人一種會心一擊的感覺，或許有點像戀愛，當你遇見了它，雖然過去的理解不見得會因此被徹底顛覆，但它總會在你心頭繚繞、持續泛起漣漪。藤本樹說蕾潔的故事就像一道「溫柔卻無法驅散的詛咒」，是一種回想起來隱然心痛的餘韻悠長；而我想，這個對《馬太福音》婚宴比喻的反詮釋，也將永遠成為我心裡的詛咒。❶

【評論與回應】

# 話語、肉身與教義語法

## ——評張辰瑋〈話語與肉身〉兼論後自由神學的公共性

---

邱慕天

傳道 | 中華基督徒新媒體協會秘書長

本文初稿原發表於作者社群平台，

後依紙本刊登需要增補結構與參考文獻<sup>1</sup>

※關鍵字：後自由神學、文化—語言進路、林貝克、漢斯·弗萊、宗教對話、公共見證

在《無境界者》雜誌第五期，張辰瑋寫了一文討論後自由神學的文章：〈話語與肉身——簡評林貝克《教義的本質》〉。<sup>2</sup>在本文刊登出來時，文章作者邀請筆者進行評論，因此筆者以本文對張文進行評論與回應。

---

<sup>1</sup> 網址：<https://www.facebook.com/share/p/1AFn6dFyxH/>。

<sup>2</sup> 張辰瑋，〈話語與肉身——簡評林貝克《教義的本質》〉《無境界者》第5期（2025.10），頁90-107。網址：<http://nonchurch2025.byethost10.com/無境界者網站/文章列表/articles/第5期/5-13%20話語與肉身.html>。

## 詮釋和閱讀的倫理：「主義」化標籤的立場必削弱學術說服力

筆者在具體回應張文前，願先提出一點將標籤撕開，好進行開誠布公之討論。乃因張文多次以「例如曾慶豹、邱慕天……仍是反自由派的保守傾向」「這其實是（後自由神學）一種身處後現代的保守主義策略」之類句式開場和收束其文中對後自由神學理念的推廣引介者的評論，卻未見到相應的對話、負責任的脈絡注疏。若張文作為社群宣言或評論短文，或可理解；但既自詡為神學論叢的學術評介，則這類語氣等同先以陣營之劃分和武斷的價值優先評斷做出結案。學術討論中，「保守 / 自由」首先是描述性分類，必須經由概念界定、歷史脈絡與文本證據才可能轉為規範性批判；否則讀者只會看見立場的宣判，而看不見理路。

更關鍵的是：林貝克普遍受承認思想貢獻之一，正是試圖超越北美教會語境中「基要派 vs. 自由派」的二分對立，指出兩方在處理教義語言時各有盲點。若在評論之初就將「反自由派」預設為負面標籤，反而會遮蔽後自由神學本來要修補的問題：教義語言如何在共同體中形成信仰操練的語法，而非淪為純粹政治立場或抽象世界觀之爭。此處可參林貝克原著及其後續研究對「cultural-linguistic」路徑的總結。

## 林貝克的三種宗教 / 教義理解：對兩端的批判與文化—語言進路的焦點

林貝克在《教義的本質》(*The Nature of Doctrine*, 1984) 中，批判兩種在近代西方神學中特別強勢的理解：其一是「認知—命題主義」(cognitive-propositionalism)，把教義當作可直接對應於外在實在的命題集合，並傾向以命題正確性作為劃界與排除的工具；其二是「經驗—表現論」(experiential-expressivism)，把教義理解為對某種普遍宗教經驗的文化表達。尤其後者，

在近代自由派神學中常以心理學／人類學語彙運作，傾向在認識層面上將「上帝之實存性」降解、取消為「人的投射」或「宗教感受的符號化」，從而削弱宗教傳統自我理解所倚賴的真理指涉。<sup>3</sup>

林貝克因此提出「文化—語言」理解：教義如同一套社群共享、可習得的語法與實踐規則，塑造信徒如何說、如何活、如何辨識何為忠信的用語。此進路並不等於宣告「每個宗教都封閉在自己的玻璃房」；相反，它要求嚴肅的理解與對話必須在規則之內發生——要懂他者，不是先在外部發明一套超宗教的中介語言，而是進入其敘事、敬拜、倫理操練與象徵秩序，學習其語法如何生成判斷。換言之，後自由神學拒絕的不是對話，而是「以外部理論替代對話」。

## 「隔著玻璃的鄰居」是誤喻：從極化社會到可互學的公共見證

張文以「隔著玻璃窗的鄰居對話」形容後自由宗教對話觀，並進一步連結到當代極化社會：各說各話、對話無助於改變。此處的關鍵誤讀在於，林貝克所說的（某種意義上的）不可共量性，並不是鼓吹溝通無效，而是提醒：不同傳統之間不存在一個自明、無爭議、足以同時裁判所有人的「共同尺度」。如果忽略這點，我們往往會在自以為中立的尺度下，把他者當作「可被翻譯成我的理論」的材料，這反而更容易製造不對等與知識殖民。

後自由神學的理想社會圖像，不是「彼此不變」，而是「彼此更誠實」：

<sup>3</sup> 林貝克在此所爭辯的代表性學說思想者，包含但不限於在 19 世紀下半以降的費爾巴哈、施萊馬赫、立策爾等。Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. Marian Evans (George Eliot) (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1890), “Preface to the Second Edition”: “the true sense of Theology is Anthropology.”（自譯：「神學的真義是人類學」）另見：費爾巴哈《基督教的本質》，榮震華譯，北京：商務印書館，1984。

Jan Rohls' formulation of Schleiermacher's point (summarized with quotation) in: TheoBlog.de, “Friedrich Schleiermacher ... Die erfahrungstheologische Begründung des Glaubens,” quoting: “Gott bedeutet zunächst nur dasjenige ... als das mitbestimmende Woher unseres Soseins.”（自譯：「上帝一詞首先只是：在那『絕對依賴感』中，被設為我之所是之『來源』者。」）另見：施萊馬赫《論宗教》，鄧安慶譯，香港：道風書社，2009。

每個社群都在自身語法中被更新，同時也在與他者互動時被迫說清楚自己為何如此、如何如此。對話的果效未必是立場即刻互換，而可能是更深的自我省察、更精準的自我表述，以及對他者更具敬意與更少廉價化的理解。這種變化，同樣是公共生活所需要的「改變」。

## 社群主義與德行倫理：以「運動社團」類比澄清競爭、招募與尊重

若以較生活化的類比說明：世界宗教傳統好比同一所校園中不同的運動社團。每個社團都有一套可學可練的規則與目的：籃球、排球、劍道、田徑各自成形。「加入並精進」意味著在規則之內接受操練；而社團之間的觀摩、對抗與交流，並不取消差異，反而促成彼此更像自己——籃球社打出更好的籃球，田徑社跑出更好的成績。

同理，後自由神學允許基督徒在不羞赧的前提下見證福音的充分性，也允許在不貶抑他者的前提下承認他者傳統中可敬的操練與可學的德行。它並不要求把各宗教「統一成撒尿牛丸」式的聯盟；它要求的是：在不把他者工具化、不以外部尺度貶抑他者的條件下，誠實地做公共見證，並保持可學可問的姿態。這也正是後自由神學常與德行倫理、敘事倫理、教會作為品格塑造共同體等討論彼此交織的原因（可參弗萊與哈伍爾斯對敘事／共同體之強調）。



社團各自爭輝、各自彰顯自身的技藝（arts），  
也就是按著教義所踐行出的「功夫」——按著德性倫理來說，也就是德性的見證。  
( ChatGPT 生成圖)

## 《教義的本質》的可能侷限：語言轉向、歷史生成與「成熟宗教」的問題

在批判張文誤讀之餘，也必須承認：張文後段對《教義的本質》之局限所提出的提醒並非全無道理。林貝克的論述確實深受二十世紀下半的語言哲學影響，在某些段落容易讓讀者以為「語言／規則」可被過度實體化，從而低估宗教傳統的歷史生成、混融與演化。若沿用前述運動類比，現代運動項目往往共享某些基礎體能與相似的規則雛形；同樣，宗教史研究也顯示不同

傳統之間存在長期互動與彼此借用。

因此，在使用文化—語言模型時，一方面要避免回到「超宗教尺度」的舊路；另一方面也要避免把任何傳統描述成先驗封閉、彷彿自古完形不變。例如，就猶太教與早期基督教的「分道揚鑣」問題，許多研究指出其分離是多軌並行、歷時數百年的過程，而非一個瞬間事件。就伊斯蘭的形成而言，學界普遍承認其起源可追溯至七世紀阿拉伯的先知運動，但對於教義、法學與經典傳統在八至九世紀間的制度化與定型亦有大量討論；若要提出「更晚才形成其獨立樣貌」之說，則宜以明確學術來源支持並避免以單一斷語取代複雜史實。

## 結語：後自由神學的公共性——從「不可共量性」到對等外交

後自由神學若可用一句話概括：它拒絕以「外部中立」之名消解差異，也拒絕以「內縮防衛」之名放棄公共生活。它更像是一種「對等外交」：承認各自的主權語法與實踐秩序，彼此以可理解的方式交往、談判、見證與互勸。在此意義下，張文將後自由理解為「後現代保守主義策略」，恰恰忽略了它最具公共性的部分：不是築牆不語，而是帶著自己的語法進入公共場域，並以更誠實、更不操控的方式與他者同席。

若《教義的本質》仍值得一讀，其價值不僅在於一套分類學，而在於它迫使我們重新問：教義語言如何與群體生活互為表裡？我們如何在不廉價化他者、也不稀釋自身信仰的條件下，從事合一、對話與宣教？這些問題，正是今天華語神學需要更扎實面對的公共課題。❶



「一本聖經，各自表述」！？

作為後自由神學健將，猶太拉比 Peter Ochs 發起的"Scriptural Reasoning"在 20 年來遍及世界。作為一個跨亞伯拉罕諸宗的常態性查經小組。後自由神學不僅達成了在泛基督宗派推動「基督中心」的普世運動（ecumenism），也與猶太和伊斯蘭信仰發展所謂的「讀經外交」。我們相信：宗教對話非為求取模糊共識，而是藉由聆聽彼此獨特見解和詮釋的啟發，革新並豐富自身傳統，活出更開明的信仰。

( ChatGPT 生成圖 )

## 參考文獻（精選）

### （一）後自由／耶魯學派核心原典

- Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Frei, Hans W. *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Frei, Hans W. *Types of Christian Theology*. Edited by George Hunsinger and William C. Placher. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Frei, Hans W. *Theology and Narrative: Selected Essays*. Edited by George Hunsinger and William C. Placher. New York: Oxford University Press, 1993.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- 林貝克著。《教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學》。王志成譯，安希孟校對。香港：漢語基督教文化研究所，1997。
- Lindbeck, George A. *The Church in a Postliberal Age*. Edited by James J. Buckley. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.
- Hauerwas, Stanley. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.
- Hauerwas, Stanley, and William H. Willimon. *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. Nashville: Abingdon Press, 1989.

## (二) 導讀、評析與對話性文集

- Michener, Ronald T. *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Michener, Ronald T. “Postliberal Theology.” In *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, edited by Kevin J. Vanhoozer, 52–64. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Michener, Ronald T. “Postliberal Theology.” *Scottish Journal of Theology* (SAET entry), 2024. (條目式導讀，並附延伸書目)
- Fodor, James. “Postliberal Theology.” In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, 3rd ed., edited by David F. Ford and Rachel Muers, 229–248. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Placher, William C. *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1989.
- Placher, William C. *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994.
- Phillips, Timothy R., and Dennis L. Okholm, eds. *The Nature of Confession: Evangelicals & Postliberals in Conversation*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- Cathey, Robert Andrew. *God in Postliberal Perspective: Between Realism and Non-Realism*. Farnham: Ashgate, 2009.
- Higton, Mike. *Christ, Providence and History: Hans W. Frei’s Public Theology*. London/New York: T&T Clark, 2004.
- Wright, John W., David Burrell, and Stanley Hauerwas. *Postliberal Theology and the Church Catholic*. Eugene, OR: Cascade Books, 2012.

### (三) 相關議題：宗教多元主義、互信對話、與公共神學

- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent.* New Haven: Yale University Press, 1989.
- D'Costa, Gavin. *The Meeting of Religions and the Trinity.* Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Clooney, Francis X. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders.* Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Newbigin, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

### (四) 相關史學與宗教形成（供本文旁證用）

- Dunn, James D. G. *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity.* 2nd ed. London: SCM Press, 2006.
- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Crone, Patricia, and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation.* Oxford: Oxford University Press, 1977.

### (五) 批判性對話：文化理論與後自由的張力

- Tanner, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology.* Minneapolis: Fortress Press, 1997.

【評論與回應】

# 看！在媚俗中起舞的人類

——簡評米蘭·昆德拉《生命中不能承受之輕》

張辰璋

國立台北教育大學台灣文化研究所碩士

※關鍵字：赫曼·赫塞、流浪者之歌、叛逆的尋道者、生命敘事

## 書籍資訊

【書名】生命中不能承受之輕

【原書名】Nesnesitelná lehkost bytí(Paris: Gallimard, 1986)

【作者】米蘭·昆德拉 (Milan Kundera, 1929-2023) | 捷克人 | 小說家

【譯者】尉遲秀

【出版資訊】台北：皇冠，2018年10月



如果我們生命的每一秒鐘都得重複無數次，我們就會像耶穌基督釘在十字架上那樣，被釘在永恆之上。這個概念很殘酷。在永劫回歸的世界裡，每一個動作都負荷著讓人不能承受的重責大任。這正是為什麼尼采會說，永劫回歸的概念是最沉重的負擔。

——《生命中不能承受之輕》，頁 10

## 米蘭・昆德拉：小說乃是要揭示人類學醜聞

在台灣，能聽到米蘭・昆德拉名字的場合，除了文學沙龍，更有可能是在政治的、歷史的場合，尤其是他在《笑忘書》當中的這句話：「人類對抗強權的鬥爭，就是記憶對抗遺忘的鬥爭。」在台灣轉型正義的場合、紀念中國六四的場合、悼念香港民主之死的場合，都曾被拿出來引用，直指「認識歷史真相」、「記住強權統治危害」的重要性。但昆德拉本人如何看待自己，與一般讀者如何去「解讀他」，這之間是有很大的差距的。

在世界文學的範圍中，捷克最有名的兩位現代小說家就是法蘭茲・卡夫卡（Franz Kafka, 1883-1924）和米蘭・昆德拉，他們正好誕生於捷克的第一大城布拉格與第二大城布爾諾，因此今天去捷克旅遊時也都會看到紀念他們的觀光景點。但弔詭的是，卡夫卡一輩子都是用德文寫作，而昆德拉則在中年以後都改用法文寫作，甚至曾阻止自己的作品被翻譯成捷克文。兩位捷克文壇最閃亮的巨星居然沒有「忠於捷克語」，而也並非所有捷克人都認同他，這某種程度上也反映了，這個在歷史上反覆被侵略的國家，它民族認同的分歧與複雜性。

1945 年 4 月，在二戰尾聲，捷克斯洛伐克在蘇聯軍隊的「光復」之下，從被納粹佔領中重新獨立，因此這個國家便在捷克斯洛伐克共產黨領導下建立聯合政府。米蘭・昆德拉 1948 年在布拉格讀大學時，就已經加入了共產黨，參與過革命，但也曾因為在私人信件中嘲笑共黨高層而被開除黨籍，後來才又恢復黨籍。1968 年 1 月，新任總書記杜布切克（Alexander Dubček, 1921-1992）面對共產黨與民眾之間日益加劇的社會對立，決定發起民主化改革，提出要建立「帶有人性面孔的社會主義」（socialismus s lidskou tváří），史稱「布拉格之春」。此舉引起共產世界老大哥蘇聯的不滿，最終於 1968 年 8 月將坦克開進布拉格，並逮捕杜布切克，迫使他放棄改革，也讓東歐民主化的可能性被硬生生地掐斷。



布拉格之春中被擊毀的蘇聯坦克和抗議的民眾  
(圖片來源：維基圖庫)

布拉格之春後，米蘭・昆德拉便因為小說《玩笑》「諷刺共產黨統治」而導致作品被查禁，並再度被開除黨籍。1975年他流亡法國，後來其捷克國籍被註銷。定居法國之後，於1979年出版小說《笑忘書》、又於1986年出版《生命中不能承受之輕》，皆以布拉格之春為背景，描述在共產黨統治底下或流亡國外的捷克人民的處境。

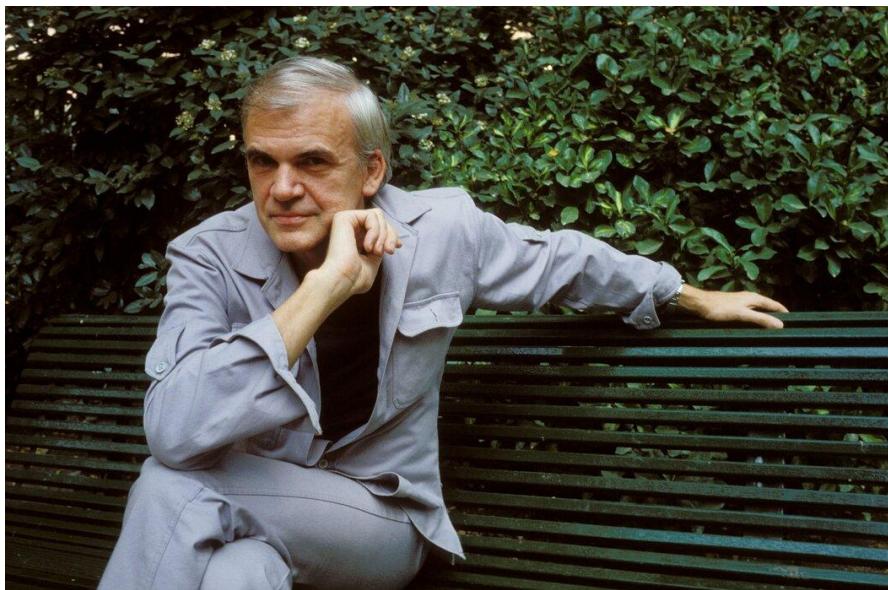
在當時冷戰的氛圍之下，他被西方推崇為「反共作家」，但他本人十分抗拒這個標籤，他不認為自己是一位「流亡作家」；海外同胞發起的捷克民主運動，他也沒有參與的興趣。他認為自己只是一位人類學式的小說家，像是李維史陀（*Claude Lévi-Strauss*）用《憂鬱的熱帶》記錄著原始部落的人類生活，他那兩本小說也只是記錄了共產黨統治底下的人類生活，並沒有要特別控訴什麼，也沒有要特別為什麼政治理想辯護。他說：「小說的作用不是揭示政治事件，而是引導我們去看人類學醜聞。」<sup>1</sup>

早期定居法國時，昆德拉仍是用捷克語、法語雙語創作，但在1988年之後他就不再用捷克語創作了，而且還一度阻止自己的作品被翻譯成捷克語（而在捷克國內是等到1989年才解除對他作品的禁令）。他說他希望自己被當作一位「法文作家」，因為不想要自己的作品被放在「斯拉夫文學區」，跟蘇聯的作家放在一起，但大概也跟他想要安安穩穩地成為一位「法國人」有關。

因此，雖然米蘭・昆德拉藉由法文作品享譽全球，但捷克人對他的情感也是愛恨交織，直到2019年他死前幾年，才被恢復了捷克國籍。有趣的是，後來捷克設立「捷克文學博物館」時，曾經有過爭議到底該不該把米蘭・昆德拉算做「捷克作家」，但因為觀光效應，還是將其放入了。畢竟，有錢賺才是真理！

---

<sup>1</sup> 沐羽，〈米蘭昆德拉：不是左翼也不是右翼，我是小說家〉，「香港01」。網址：[https://www.hk01.com/article/455471?utm\\_source=01articlecopy&utm\\_medium=referral](https://www.hk01.com/article/455471?utm_source=01articlecopy&utm_medium=referral)。



米蘭・昆德拉照片  
(圖片來源：紐約時報中文網)<sup>2</sup>

筆者在這一期之所以會想要討論米蘭・昆德拉和他的名著《生命中不能承受之輕》，主要是想藉由這本書的敘事口吻與其所描述的人物特質，來談談我們該如何面對生命當中的「輕與重」、生活當中的「靈與肉」，以及政治生活與信仰生活當中的「媚俗」。

## 生命當中無數選擇的「輕與重」

《生命中不能承受之輕》行文開始於好幾段「昆德拉式」的哲學說教。他一開始討論了尼采哲學中「永劫回歸」的概念，即假設我們的宇宙會在毀滅之後不斷地重新來過一次，而我們的生命也會在時間之流中無止盡地重複，但在這樣的重複中，我們不會改變任何的行為，生命的一切都只會不停

<sup>2</sup> Daniel Lewis, 〈米蘭・昆德拉逝世：逃離共產主義的全球文學明星〉，《紐約時報中文網》(2023.07.13)。網址：<https://cn.nytimes.com/obits/20230713/milan-kundera-dead/zh-hant/>。

地重複上演。因此，在這樣的世界觀當中，即使是最輕微的舉動，也會因為無數次地重複而變得沉重不堪，每個人的一舉一動、任何一個微小的決定，都像是耶穌被釘在十字架上一樣，變成了永恆。

儘管永劫回歸是最沉重的負擔，在這片背景布幕上，我們的生命依然可以在它輝煌燦爛的輕盈之中展現出來。

可「重」真是殘酷？而「輕」真是美麗？

最沉重的負擔壓垮我們，讓我們屈服，把我們壓倒在地。可是在世世代代的愛情詩篇裡，女人渴望的卻是承受男性肉體的重擔。於是，最沉重的負荷同時也是最激越的生命實現的形象。負擔越沉重，我們的生命就越貼近地面，生命就越寫實也越真實。

相反地，完全沒有負擔會讓人的存在變得比空氣還輕，會讓人的存在飛起，遠離地面，遠離人世的存在，變得只是似真非真，一切動作都變得自由自在，卻又無足輕重。

那麼，我們該選哪一個呢？重，還是輕？<sup>3</sup>

生命當中總是充滿了這樣的自相矛盾與模稜兩可……，而故事就從這樣的說教之後展開。

在《生命中不能承受之輕》當中有五個主要角色：四名人類和一隻狗。托馬斯（Tomáš）是一位住在布拉格的外科醫師，在結束第一段婚姻後，便嚮往著自由的性愛生活，但不小心又墜入了愛情；特麗莎（Tereza）原本則是出生在偏鄉小城，因為想要脫離粗鄙的原生家庭而愛上托馬斯，隻身來到布拉格成為攝影師，並成為他的第二任妻子；薩賓娜（Sabina）則是和托馬斯最有默契的情人，她本身是一位畫家，在布拉格之春之後流亡瑞士、法國、美國；弗蘭茨（Franz）則是薩賓娜的瑞士情人，是一位教授，對於左派

<sup>3</sup> 尉遲秀 譯，《生命中不能承受之輕》，頁 10。

有某種澎湃的理想；最後，卡列寧（Karenin）是托馬斯和特麗莎養的母狗，但卻被冠以托爾斯泰小說《安娜・卡列尼娜》中安娜丈夫的名字。

故事大致的劇情是：托馬斯自從和前妻離婚之後，就想過著有性無愛的自由放蕩生活，但他有次到鄉下開會時，在咖啡廳遇到了服務生特麗莎，並發現自己愛上了她，但他仍舊不願放棄自己的「開放式關係」，因此始終與特麗莎糾纏在痛苦的愛情生活中。特麗莎相信托馬斯愛她，但他無法給予她安全感，直到布拉格之春發生時，特麗莎興奮地拿起相機拍著坦克的入侵和抗議的人群，生活終於有事情可以轉移焦點了，但很快地蘇聯掌握捷克之後，生活就再度變得無聊。於是托馬斯和特麗莎便在國境線封鎖之前，離開了捷克，前往瑞士日內瓦定居。

抵達瑞士後，托馬斯依舊在和各種情人幽會，而特麗莎發現在瑞士的攝影圈當中，沒有人對她的「坦克照片」感興趣，因此在社交、工作兩失的情況下，她整天抱著狗狗卡列寧以淚洗面。終於有一天托馬斯回家時，發現特麗莎自己開車回捷克了，而如今國境線已經封鎖起來，是「只進不出」的。托馬斯享受了幾天的清閒之後，隨即感到焦慮、感到難過、感到同情，他的腦海中不斷響起貝多芬的曲子「非如此不可！」因此毅然決然辭去在蘇黎世醫院的工作，想像自己是個為愛情奔走天涯的男主角，驅車前往鐵幕之中。

回到布拉格的托馬斯仍舊回到醫院工作，不過很快地，他因為一篇曾刊登在報紙上譏諷共產黨的文章被秘密警察盯上。他因為「誠實」，不肯簽署徹稿聲明，而被醫院辭退，最後變成洗窗戶的工人；而特麗莎則是因為拍了坦克照片，也一樣被逐出攝影圈，回到酒吧當服務生。托馬斯其實並不討厭這樣的生活，因為大眾普遍對於「被迫害的知識份子」有同情，因此他工作時很常被男主人招待喝茶，或被女主人招待「肉體」，有機地將性愛與工作結合在一起（很像什麼 A 片情節：單身媽媽與洗窗戶工人）。而特麗莎則因為丈夫再度到處尋花問柳，又因為他們兩人的工作時間不重疊，讓她再度過著「喪偶式的婚姻生活」。

直到隨著秘密警察的步步緊逼，他們夫妻倆在布拉格也待不下去了，於

是到了沒人要去的鄉下，再度過上了「自由」而沒人管的生活，但隨即他們便因為車禍意外身亡了。托馬斯的前妻之子，為了反抗當局而成為虔誠的天主教徒，並為他那位陌生的父親刻下了這句墓誌銘：「**他要在人間建起上帝的天國**」，因為他覺得這就是父親的願望。

薩賓娜則從小就是一位很叛逆的女孩，為了反叛父親而嫁給一位演員丈夫，在父親死後她就又背叛她丈夫離去；她在學院中也很討厭社會主義美學，共產黨對她而言就像是另外一位父親一樣，因此她自己私下也偷偷畫了很多後現代的畫作。她在離婚之後，也就成為了托馬斯最有默契的情人。

布拉格之春後，她來到瑞士日內瓦，在托馬斯還在瑞士時仍會定期和他幽會。等到托馬斯回到捷克後，她便勾搭上一位瑞士教授弗蘭茨，弗蘭茨是60年代狂潮中民主世界典型的「左派文青」，幻想著社會主義的偉大進軍能夠改變世界。接連對蘇聯、中國、古巴失望之後，他就又開始同情起被共產主義迫害的人民，進而愛上薩賓娜。他為了薩賓娜和老婆離異，淨身出戶來找她，但薩賓娜再度背叛了他，遠走高飛，不過弗蘭茨卻因此更加崇拜薩賓娜，把她當作了自己理想的化身。

後來，弗蘭茨加入了一個國際紅十字會的隊伍，前往缺乏醫療資源的柬埔寨進行「偉大的進軍」，一群記者、醫師、明星、還有愛湊熱鬧的弗蘭茨此行拍了很多照片、開了很多記者會，但來到越南與柬埔寨的邊境之後，柬埔寨軍方禁止他們入境。此行無疾而終之後，弗蘭茨卻被當地人搶劫並被打傷，最後回到家在老婆「如願以償」的注視之下離世。

離開瑞士的薩賓娜後來到了法國，又輾轉來到美國。她討厭參與捷克人的同鄉會活動，因為大家只會彼此指責為何不反抗共產黨，但她對法國、美國的喜歡也很表面，因為她害怕美國的墓葬習俗，認為這片土地之下沒有她的父兄，因此她在遺囑中交代她要火化，並把骨灰撒了。但她在接到了托馬斯和特麗莎意外過世的消息後，餘生都是在美國度過的。

本書最後一章叫做「卡列寧的微笑」。回顧小狗卡列寧來到鄉下之後，過得很開心，因為牠和農村合作社主席的豬變成了朋友。但牠的腳長了腫瘤，

行動越來越不方便，逐漸無法正常散步、吃飯，最終托馬斯和特麗莎在痛苦中為牠安樂死，卡列寧卻微笑著，在這個國家，只有狗有權利有尊嚴地死去。當他們在埋葬牠時卻感到很平靜，並且重新出現了久違的幸福感，因此他們在哀悼過後，便和合作社主席一起去酒吧跳舞。



卡列寧的平靜死亡，反而帶給人們一種寧靜的幸福感

(ChatGPT 生成圖)

## 黯淡而無意義的悲劇

初次讀完《生命中不能承受之輕》的讀者，大多會不斷地去為裡面的人物假想別種可能的結局——如果托馬斯當初沒有為了愛情回到捷克，他在瑞士是否會得到第二春？如果他沒有為了「誠實」而拒絕為諷刺文章道歉，是否就不會被撤去醫師職位？如果弗蘭茨沒有參與「偉大的進軍」，是否能滿足他的理想？如果薩賓娜不選擇背叛弗蘭茨，他們是否會有幸福的生活？

當在思考這些假設性問題時，尼采「永劫回歸」的理論就重新浮現了出

來。可以從三種層次來看他們的這種「宿命感」。第一層，說不定他們其實沒得選擇，重來幾次都還是會如命定一般，不斷重複同樣的劇情，正如同不斷被重看的書一樣。第二層，或者說，是否性格已經決定了他們的命運了，托馬斯即使不選擇回捷克，他的「性交成癮」與「誠實」也會帶給他一樣的結局；特麗莎不論是否選擇待在托馬斯身邊，她的愛情都不會圓滿；弗蘭茨無論是否參與這次進軍，他都註定會為了共產主義殉道；薩賓娜無論遇見誰，最終都會選擇背叛。第三層，在冷戰的政治背景之下，在鐵幕的內外，真的存在真正能讓人得到自由的選擇嗎？當托馬斯被秘密警察抓到把柄，無論他一開始有沒有順從地簽署撤稿聲明，最終都一定會被鬥倒；而即使在鐵幕之外的薩賓娜，也無法在任何一個「自由國家」找到自己真正的歸屬。在米蘭·昆德拉的筆下，人類的生命就是一場又一場黯淡而無意義的悲劇。

因此，在「作者已死」的讀者視角之下，我們當然可以把《生命中不能承受之輕》看做一部描寫共產黨統治底下鐵幕中令人窒息生活的政治作品。像是《一九八四》一樣，描繪了秘密警察的無所不在、讓人無法停止恐懼的監控、透過無法測度的政令標準來操控群眾、對異議人士的抹黑、死板的政治美學、在國內外設法找各種敵人進行鬥爭……。如果昆德拉的初衷只是要為共產黨統治底下的人們做一個「人類學式的寫真」，那這樣即使他沒有要藉此來控訴什麼，共產社會本身的面貌就已經足夠醜惡到令人驚駭。

《生命中不能承受之輕》特別的點就在於，鐵幕之內雖是如此不堪，但裡面的角色曾經進出過鐵幕，也曾經有機會選擇待在鐵幕之外。不過托馬斯和特麗莎最終覺得待在瑞士太痛苦了，因而回到鐵幕之內；而繼續待在鐵幕之外的薩賓娜無論去到哪個國家，也無法緩解這種痛苦；甚至弗蘭茨還自願前往「紅色高棉」，藉由踏足地獄來緩解他現實帶給他的痛苦。如果我們用民族主義的角度去看，可能會說，那是因為他們的祖國捷克正在被共產極權統治，所以即使自身身在外面的自由社會也不會開心，這是一種解讀的視角。但我認為，昆德拉更要寫的是當代政治與生活所帶來的「虛無」，因此答案更可能是，無論裡面的角色怎麼選擇，最終都無法緩解痛苦——待在鐵幕之內很

痛苦，但來到鐵幕之外也很痛苦，回到鐵幕之內也很痛苦；當醫師受人景仰卻要虛偽低頭很痛苦，當洗窗戶工人被當作種馬也很痛苦；得到愛情卻充滿嫉妒很痛苦，得到性愛而缺乏愛情也很痛苦。最終，無論是政治、愛情、婚姻、事業，最終都無法緩解人類的痛苦，彷彿在用另外一種方式宣告著人類失樂園式的詛咒。它瓦解了人們對抗極權時的激情與二元對立，極權很讓人痛苦，但生命本身也讓人痛苦。生命中無論是輕還是重的事物，最終都會讓人難以承受。

文學評論家弗朗索瓦·希加（Francis Ricard）評論米蘭·昆德拉的筆法是「一種哲學式的撒旦主義（satanisme）的形式，它指向的尤其是毀滅、嘲諷，是『來自下方』的目光——這目光投射在一切價值之上，尤其是詩與政治。」<sup>4</sup>他擅長以嘲弄的筆法去書寫人們所珍視的價值。例如，在他寫的短篇小說〈愛德華與上帝〉中，愛德華是一名捷克教師，為了追求一名虔誠的女孩而常常陪她上教堂，最終讓她相信自己具有殉道者的情操而愛上他；但他的行為受到了遵從黨指示的女校長的警告，因此他又想辦法表現出熱愛共產主義的樣子，並且也成功跟女校長上床，保住了他的工作。當他哥哥指責他虛偽時，他說：「想像你遇見一個瘋子，他說自己是魚，我們也全都是魚。你要跟他爭論嗎？你要在他面前脫下衣服，讓他看看你並沒有魚鰭嗎？你是否要當著他的面說出你的想法？（…）如果我不想認真看待瘋子，並且讓自己也變成瘋子，我必須說謊。」因此，真誠是指認真地對待嚴肅的事情，並且不認真地對待不嚴肅的事情，這才不是虛偽。<sup>5</sup>因此為何遇到政治、愛情、婚姻、信仰這些人們認為嚴肅的事情時，昆德拉筆下的人都這麼不嚴肅呢？可能在他看來，這些都只是在這個虛偽的世界中，人們自以為重要的事情而已。

<sup>4</sup> 弗朗索瓦·希加（Francis Ricard），〈大寫的田園詩與小寫的田園詩——重讀米蘭·昆德拉〉（*L'Idylle et l'idylle*），收入尉遲秀譯，《生命中不能承受之輕》，頁358。

<sup>5</sup> 李敬恒，〈嚴肅的輕蔑：米蘭昆德拉的〈愛德華與上帝〉〉，「虛詞」。網址：<https://p-articles.com/works/3949.html>。

## 世界的「媚俗」與隱藏起來的幸福

那這個世界的虛偽到底是怎麼表現的呢？在「偉大的進軍」的這一章當中，作者寫道，薩賓娜之所以厭惡社會主義美學，因為它的「媚俗」（*kitsch*），在作品當中，不允許有任何醜惡事物存在——「因此，對於存在的全盤認同的美學理想是一個否認大便的世界，是一個人人假裝大便並不存在的世界。這種美學的理想叫做媚俗。」<sup>6</sup>在德文中，「媚俗」原本是一個美學專有名詞，指的是作品缺乏品味，卻只是一直複製與模仿受歡迎的作品，就像是現在廉價的山寨品一味地複製名牌的樣式，或者是急躁的小網紅直接去照搬別人作品的創意。將「美」的元素過度堆疊與強調，反而使之流於俗艷，讓人感到疲乏與膩煩。但在昆德拉這裡，「媚俗」一詞成為了一種對於存在過度盛讚的虛偽態度。

薩賓娜覺得，共產主義媚俗的典型就是「五一勞動節」的遊行，人們彷彿在慶祝偉大的勝利一般走上街頭遊行，在學生期間，學生幹部還會去宿舍檢查是否每個人都有參加遊行，而薩賓娜就會自己躲在廁所中，直到檢查人離開，她才會自己回到宿舍中，聽著外面一陣又一陣的口號與歡呼聲。

遊行隊伍接近看台的時候，就算是最憂愁的臉孔也會綻放笑容，彷彿想要證明他們歡欣至極，或者，說得更精確些，他們認同至極。而這不只是對共產主義單純的政治認同，而是對存在本身的一種認同。五一勞動節的慶典大口豪飲的是對於存在的全盤認同這個深水源頭。遊行隊伍秘而不宣的口號不是「共產主義萬歲！」而是「生命萬歲！」共產政治的強大與狡詐，就在於它壟斷了這個口號。正是這愚蠢的同義反覆（「生命萬歲！」）在共產黨的遊行隊伍裡推動著那些對共產主義毫無興趣的人。

7

<sup>6</sup> 尉遲秀 譯，《生命中不能承受之輕》，頁 286。

<sup>7</sup> 尉遲秀 譯，《生命中不能承受之輕》，頁 287。



社會主義美學的媚俗，往往帶有「對存在的全盤肯定」

（圖為 1922 年 11 月紀念共產國際第四次代表大會和十月革命五周年的海報）

（圖片來源：維基圖庫）

如果我們有過那種「被迫參與的生命慶典」的經驗，就能夠理解薩賓娜的感受了。每週在學校都要參加朝會升旗、逢年過節時即使親戚吵架也要裝作和和氣氣、在敬拜時被迫高舉雙手喊哈利路亞、公司團建時大家都要一直彼此稱讚……。如果有人整天都像海綿寶寶一樣開開心心地，高喊「生命萬歲！」、「友情萬歲！」、「青春萬歲！」那我們甚至會覺得詭異，這種對於存在的全盤肯定，這種過度單一化的正面情緒，反而讓人看起來像是個偽人。但在群體中、在鏡頭前、在他人面前，我們卻會不由自主地認同這種正面的情緒，甚至必須要適度地偽裝，假裝一切都是全盤美好的，都是完美無瑕的，如此才有資格參與團體，成為其中的一份子。這便是這個世界的媚俗。而不只在共產國家是如此，在「民主國家」當中，政客也會設法在面對媒體時，

擠出最好看的笑容，人們也會為了選舉而高呼口號，也會因為電影的資本宣傳而感動落淚。「媚俗是一座屏風，遮掩著死亡。」<sup>8</sup>媚俗讓我們看不到大便、看不到屠殺、看不到車諾比核災、看不到古拉格、看不到文革與六四，只看到生命的美好。

那，究竟該如何逃離媚俗？又或者，在昆德拉虛無主義的筆下，有沒有可能尋得幸福？

很有趣的是，卡列寧成為了兩對男女主角的對照。狗兒的時間觀不按照人類是線性的時間觀，而是循環的時間觀，牠不擔心過去也不憂愁未來，牠就只是按照著一天的循環來散步、吃飯、陪主人玩，牠是在尼采永劫回歸的詛咒之下，唯一的豁免者。狗兒沒有吃分別善惡樹的果實，沒有被逐出伊甸園，不用承受選擇的詛咒——

狗從來沒有被上帝逐出伊甸園。卡列寧完全不知道靈魂與肉體的二元性，也不明白噁心是怎麼回事。這就是為什麼特麗莎跟卡列寧在一起的時候會覺得那麼好，那麼寧靜。( … )

如果卡列寧是人而不是狗，那牠一定早就會對特麗莎說：「喂，每天都讓我在嘴裡咬著個牛角麵包，我已經玩膩了，可不可以來一點新鮮的？」這句話蘊含著人類所遭受的一切天譴。人類的時間不會走圓圈，而是直線前進。這正是人類得不到幸福的緣故，因為幸福就是渴望重複。<sup>9</sup>

如果幸福就是渴望重複，而人類總是希望能得到更多，希望有某個理想與盼望可以努力，那正是悲劇的起源。這也正是昆德拉的矛盾之處——他一方面揭示人類追尋理想的荒謬，另一方面卻又在卡列寧身上，讓我們瞥見幸福可能的微光。

---

<sup>8</sup> 尉遲秀 譯，《生命中不能承受之輕》，頁 292。

<sup>9</sup> 尉遲秀 譯，《生命中不能承受之輕》，頁 339, 341。

評論家弗朗索瓦·希加在〈大寫的田園詩與小寫的田園詩〉一文中指出，米蘭·昆德拉對於《生命中不能承受之輕》的敘事安排極為巧妙。原本在第六章「偉大的進軍」中他已經寫出了「媚俗」的定義，並且在本章結尾，每一位的主角的死亡、遺囑、墓誌銘都已經寫完，看似已經迎向一個虛無主義的結局。但後面偏偏又加上了第七章「卡列寧的微笑」，將狗兒之死寫成伊甸園般的田園詩，顯得與前面的諷刺文筆極不協調。不過這也顯示昆德拉並非如卡夫卡或卡謬那樣徹底的虛無主義者，在他的諸多作品中，仍舊藏著「失樂園」之後「復樂園」的暗線。而這其中的關鍵就是「大寫的田園詩」與「小寫的田園詩」的差別。<sup>10</sup>

大寫的田園詩是一種群體理想的圖景，無論是托馬斯眼中醫師的使命、特麗莎眼中的愛情、弗蘭茨心目中偉大的進軍、或是共產黨所宣稱的階級史觀、西方社會的民主化敘事、捷克異議人士的民族反抗敘事，都是一種大寫的田園詩。這樣的圖景支撐人們活下去的勇氣，但也讓人遠離了幸福，因為任何一種大敘事都需要一種情緒的化約，進而無可避免地成為了媚俗。而在昆德拉的小說中，真正的幸福是小寫的田園詩，它是被藏起來的，如同沉默在深海底的亞特蘭迪斯，是需要透過忘掉過去與未來，在當下就感受到了存在的微光。因此這種小寫的田園詩甚至是無法與他人共享的，托馬斯與特麗莎無法向他人解釋，為何在狗兒死去的悲傷之際，他們還會感受到幸福，也無法向城裡人解釋，為何像狗兒一樣在鄉下日復一日地活著，是一種平靜的幸福。正因為他們的幸福不再純粹了，夾雜著悲傷、遺憾、痛苦與憤怒，因此不再是對存在的全盤肯定，也不再是媚俗。

用後現代的語言來說，這既是否定宏大敘事（grand narrative），也是主體性的回歸。卡謬在《薛西弗斯神話》中主張：「我們必須想像薛西弗斯是幸福的。」雖然薛西弗斯永遠無法完成宙斯的命令，但若不再將「完成宙斯命令」這種外在的大敘事視為終極目標，而是由自身觀點決定是否快樂，便是

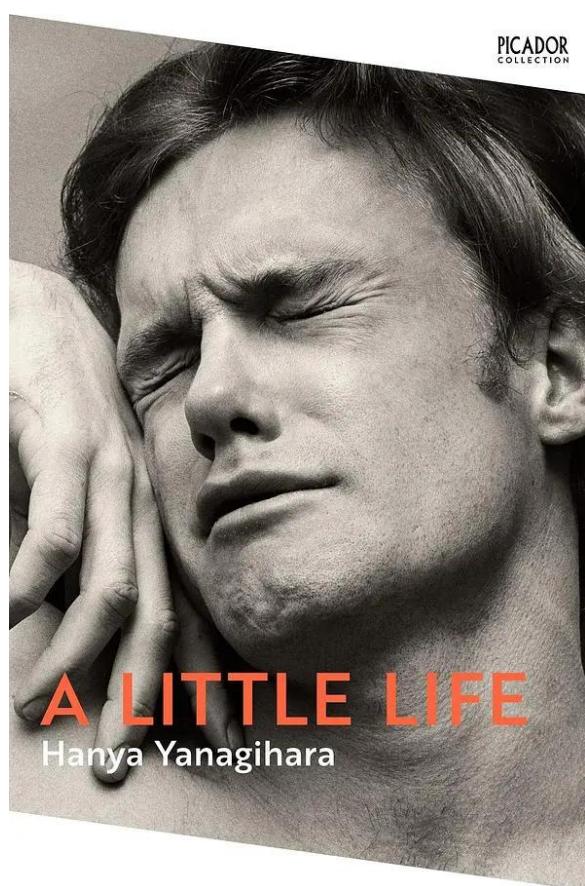
<sup>10</sup> 弗朗索瓦·希加，〈大寫的田園詩與小寫的田園詩——重讀米蘭·昆德拉〉，收入尉遲秀譯，《生命中不可承受之輕》，頁358-375。

一種主體性的回歸。只有自己能決定幸福，因此這種幸福必然是私人化的。這也像在永劫回歸的詛咒中，回到如同狗兒的圓圈時間——也就是伊甸園的時間觀。

## 信仰當中的媚俗

如果話題轉向信仰生活，宗教中最不缺乏的便是媚俗。無論是在敬拜時刻意烘托得勝的喜悅或靜謐的神聖氛圍，或將某位領袖牧者英雄化、聖者化，甚至在個人讀經禱告時，也不容許任何「俗念」出現，不容許將上帝與大便並置。因為上帝被視為萬善之源，敬拜上帝遂成為對存在的全盤肯定，不容一絲不協調的情緒。信仰，於是成了極致的媚俗。

我在讀神學院的時候，聽到過一個故事。日裔美籍作家柳原漢雅的小說《渺小一生》( *A Little Life* ) 在寫的是一個遭受性虐待的孤兒的故事。小說封面所使用的照片，是攝影師 Peter Hujar 在 1969 年拍攝的照片〈 *Orgasmic Man* 〉。照片當中的男模特兒雙目緊閉，面容扭曲，似乎正在忍受極大的痛苦，但其實這個表情是他正在射精。當知道了這個背後的故事之後，彷彿又覺得他扭曲的



小說《渺小一生》的封面

( 圖片來源：誠品線上 )

表情好像是在享受。<sup>11</sup>實際上，如果去探究性愛時的腦神經電訊號，就會發現，高潮時所釋放的訊號與劇痛時所釋放的訊號是非常類似的，甚至肌肉和表情也都會做出類似的反應；有科學家認為，這種訊號的相似程度甚至可能讓這兩種經驗彼此連結，這或許就是有些人偏好 BDSM（性虐戀）的部分生理原因。

當我知道這件事情之後，每當我看著教堂上的耶穌苦像，不禁開始聯想耶穌如此痛苦的表情代表著什麼？當耶穌道成肉身有了人的面容之後，誰會與他相似，是受刑人，還是嫖客？所以上帝與大便，十字架與射精，真的是毫不相干的嗎？

因此當我從神學院退學以後，我也就沒有再固定參與聚會了。老實說，我並不排斥去教會，聖誕節、復活節等節日我覺得還是要在教會過比較有意義，但固定地待在一間教會，每週每週地舉起雙手敬拜，聽著講道當中上帝的崇高，感受到大家都在此進行生命的禮讚，我發覺我做不到。這個信仰實在太媚俗了，無論是敬拜讚美還是泰澤祈禱都是如此，我寧可出去流浪，成為一位沒有教會的人。

面對共產主義的媚俗，《生命中不能承受之輕》一書的角色大多選擇保持「誠實」，在昆德拉筆下，誠實不是什麼特別值得讚揚的美德，只是一種存在的方式。托馬斯拒絕簽撤稿聲明，特麗莎拒絕交出坦克照片，薩賓娜拒絕參與五一勞動節遊行，在文中並沒有把他們寫得多麼內心煎熬，使命迫切，並沒有什麼對抗性的反共大敘事來支撐他們的立場。他們只是按照著內心的誠實，感受到了「非如此不可」，他們就如此做了，這只是他們向來的存在方式而已。

同樣地，面對信仰的媚俗，面對世界的媚俗，面對生活的媚俗，我們也

---

<sup>11</sup> Francesca Faccani，〈從高潮到死亡，用相機獵捕脆弱 | 因為一本小說封面，而被世界重新發現的美國攝影師 Peter Hujar〉，《Vogue Taiwan》(2025.01.11)。網址：<https://www.vogue.com.tw/article/peter-hujar-fotografia>。

不必擺出一副清教徒或殉道者的模樣，彷彿自己因此受到什麼委屈或迫害。就只是內在的誠實，有時讓我們無法容忍眼前的媚俗而已。至於要怎麼走向一種「不再媚俗」的生活，或許便是不再對存在全盤肯定，容許「雜質」的存在。我們生活在一個自由民主、但有雜質的國家，我們的信仰有雜質，我們的愛情有雜質，我們的生活有雜質，那就容許雜質的存在吧！為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？（太 7:3）

有時我會想，或許自己在分享時可能也過於做作；舉辦營隊與聚會所傳遞的訊息可能有時也太過政治正確；這本雜誌有時或許也講了太多好聽的空話。媚俗是逃不掉的，但希望我們的覺知不要隨著社會化而變得魯鈍。因此就讓我們的信仰保持不那麼虔誠、不那麼純淨、不那麼令人渴慕吧！保持誠實的信仰必定就是有汙點的信仰。智慧人的言語好像刺棍；會中之師的言語又像釘穩的釘子，都是一個牧者所賜的。（…）因為人所做的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，神都必審問。（傳 12:11, 14）



【生命故事】

# 那一天教會教導成了我的夢魘

——教會的性教育不只是守貞，更是另一種 MeToo

---

毛毛

流浪中的基督徒

※關鍵字：基督教、守貞、MeToo、教會創傷、性教育

有多少人還記得教會的性教育？可能大家直覺反應就是守貞教育。但事實上，教會的性教育更多是潛移默化地洗腦。他們把性定義為可憎可惡的禁區，而當你慢慢長大、對性產生好奇時，這些教導便化為折磨你的利刃。

## 身體羞恥：從青春期到親密關係的罪惡感

身為一名生理女，從小的教育讓我在成長過程中，甚至覺得洗澡時觸摸到身體也很有罪惡感。回想當初青春期身體開始有變化時，我覺得有胸部是不好的、月經就是髒東西。到後來，我甚至對於自己因青春期產生的一些生理反應，也會感到自己「髒了」。那個時期的我，既不敢自我探索身體，甚至覺得連清潔下體也是一種犯罪。

後來，進入大學交了男朋友，我甚至覺得親吻跟牽手都是不好的事情。這種深植的負罪感，即使我已是一個已婚的女同志，依然無法轉過來。直到現在，我還是沒有辦法學習愛上自己，因為我覺得我不夠好去愛自己。甚至

當我們想要發生更親密的接觸時，我都覺得自己是不是沒救了。

## 愛的剝奪：不值得被愛與人際疏離

那時候我慢慢感受到那些教會曾經的教導，不是把我變得更好，反而讓我感覺自己很不值得。不值得被愛、不值得愛人。

更甚者，到最後連我家人的觸碰，都讓我很不舒服。這些人與人之間的接觸，變得非常陌生。但我記得，在我還小、這些教導還沒成為利刃之前，我跟家人之間有擁抱、有晚安吻。然而，這些原本能讓我感受到人與人之間愛的舉動，慢慢變成了我的痛苦來源。

## 精神暴力：一種潛移默化的 MeToo

教會的 MeToo 只能指向身體上的性暴力嗎？這種潛移默化的精神暴力，又何嘗不是 MeToo 的一種？

於我而言，教會的「性教育」對身體的認識、認同、甚至是自愛，造成了巨大的阻礙。因為這些教導不僅會阻礙我們在親密關係中了解對方；若不幸成為性暴力的倖存者，這些教導更可能會反噬，成為你一生的痛苦淵藪。

成為倖存者後，這些教導就會像刀子一樣，不斷對倖存者說：你已經髒了，不值得被愛，也是被神所不喜悅的。這些潛而默化的教導，是連心理諮詢也難以徹底彌補的深層創傷，只能日復一日地被這些可怕的教導重複辱罵。

這些經歷也許很難想像，卻偏偏在筆者與認識的倖存者身上每天都發生。身為倖存者，我覺得正是那些教會的性教育、或稱之為道德教育，將我們推向一個又一個的深淵。

我曾經因為覺得自己髒了，就開始更墮落，甚至有點自毀的狀態。而這個狀態有很多倖存者在早期都有經歷過，有一些可能就算多年過後，也還是一樣。

## 父權控制與情感抽離的深淵

那些教會的教導到底做了什麼？他們讓你對自己身體的感受是抽離的、情感上也難有更多的表達，更甚者就是一種父權的控制。他們企圖利用這些罪惡感，達成一種系統性的控制，使你對於男性 / 權威者唯有順服。

最終，你會發現你的身體不是你的身體，你的情感也不是你的情感。永遠都沒有辦法好好的感受到最真實的自己，甚至當事情發生時，人是沒有任何感受的。筆者有一個認識的朋友，他就是因為經歷過這些後，他到現在都沒有辦法真正地感知到自己的真實情緒。

這種精神上的暴力，筆者認為是教會其中一種的 MeToo。因為了解到有一些基督徒，一直遵守著這些教導，一生只有單一伴侶，亦沒有經歷什麼性暴力，但他們卻因為在行房的過程中感受到快感，自此對於行房感到有罪惡感。

## 結語：進步社會下的教會反思

我們是否應當反思：MeToo 的定義，能否從僅限身體的傷害，擴展至更為隱蔽、卻同樣致命的精神創傷？

今天這種教育內容可能有所改變了，但是真的改了還是只是重新包裝過而已？當代社會對於「健康的身體觀與性教育」的觀念不斷地在更新，與此同時，教會的教導是否仍被定格在舊時代的時空裡，而與現實產生了斷層？





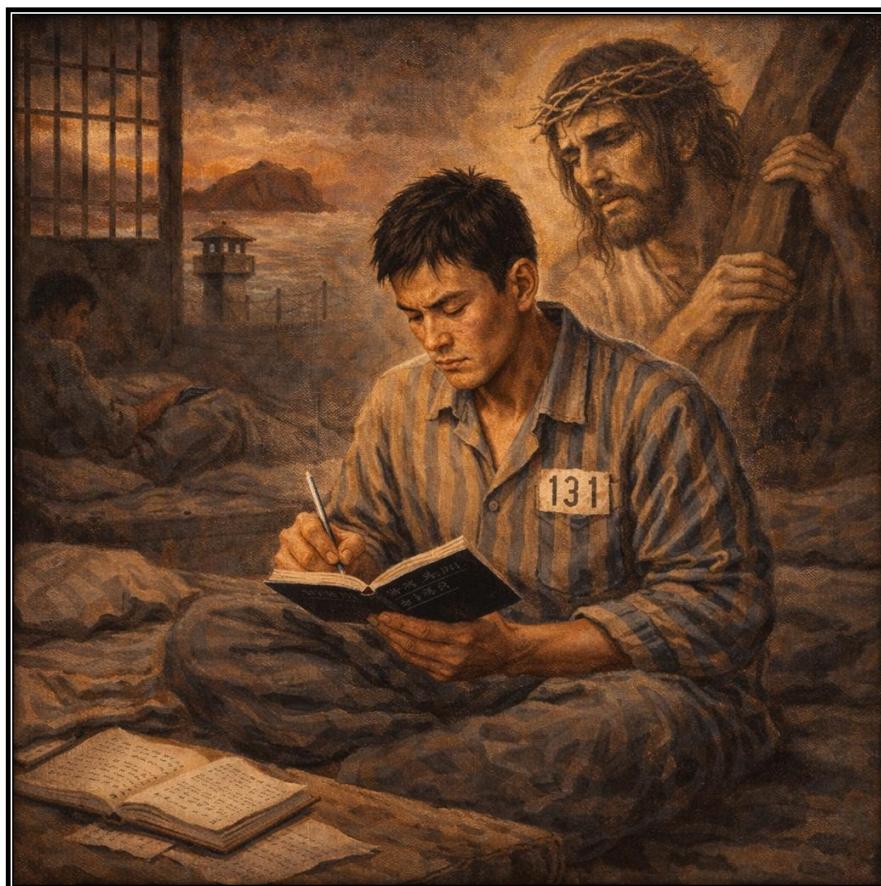
在今日教會的現代建築當中，仍可能教導著信徒對身體的羞恥感與負罪感。

( Gemini 生成圖 )

# 投稿資訊

《無境界者》雜誌是一個不以教會為本位的自由信仰論述平台，同時也是一份實驗性的線上刊物，定期於雙數月月底發刊，並向社會大眾徵稿。每期皆設有當期主題，投稿者可依主題投稿，亦可自由發揮。

下期主題：「火燒島上的《耶穌傳》」



在火燒島（綠島）封閉窒息的牢房裡，政治受難者涂南山一字一句地翻譯著日本無教會主義者矢內原忠雄的《耶穌傳》。他因翻譯矢內原的左派文章而獲罪入獄，在那段身體受禁錮的歲月裡，這份翻譯工作成為他心靈越獄的途徑。令人深思的是，涂南山並非受洗的基督徒，但在那暗無天日的時刻，拿撒勒人耶穌的受難身影與矢內原的真理精神，竟跨越了宗教的圍牆，成為他在絕望中唯一的精神支柱。這部獄中譯本的誕生，向我們展示了一種超越體制的信仰樣態：在苦難的極限處，支撐人的往往不是教義的條文，而是某種純粹的精神感召。

下一期的《無境界者》將以「火燒島上的《耶穌傳》」為題，邀請大家就「苦難中的信仰」進行書寫。我們想探討：當生命陷入深淵時，是什麼樣的力量托住了我們？是哪些依然高舉精神火炬的人，透過犧牲照亮了我們的黑暗？同時，我們也試圖從台灣的白色恐怖歷史中汲取神學資源，反省這段受難記憶對今日的無教會者而言，具備何種當代意義？

誠摯邀請您的投稿。讓我們一起在歷史的傷痕中，尋找那份能讓靈魂在受苦中依舊站立的信仰力量。

◆截稿期限：2026年2月10日

---

## 投稿類型

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

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

## 投稿方式

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



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

# 編輯資訊

---

## 《無境界者》編輯群

主編 張辰瑋

封面設計 梁晴朗

美術編輯 梁晴朗

網站設計 張辰瑋

文字編輯 邱詠恩

Facebook 粉專經營

邱詠恩

Instagram、Threads 粉專經營

梁晴朗

---

## 《無境界者》線上資訊

無境界者官網: [nonchurch2025.byethost10.com](http://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](mailto:nonchurch2025@gmail.com)

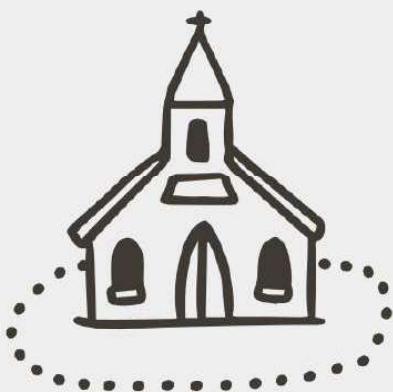
---

## 《無境界者》財務資訊

(114.10.16-114.12.15)

編號	日期	收入/ 支出	項目	性質	單價 (元)	數量	總價 (元)	結餘 (元)
2523.	114.10.31	支出	第五期雜誌印製	紙本印製			4,138	7,501
2524.	114.11.03	支出	美術編輯年度費用	編輯費用			8,000	-499
2525.	114.11.03	支出	文字編輯年度費用	編輯費用			12,000	-12,499
2526.	114.11.03	收入	邱詠恩捐款	個人捐款			2,000	-10,499
2527.	114.11.10	支出	第五期雜誌寄送	雜誌寄送			394	-10,893
2528.	114.11.12	支出	第五期雜誌加印	紙本印製			880	-11,773
2529.	114.11.13	支出	網域續費	網路維護			154	-11,927
2530.	114.11.14	收入	張辰瑋捐款	個人捐款			10,000	-1,927
2531.	114.12.13	支出	網域續費	網路維護			154	-2,081





Faith Without Boundaries