

福傳談天父

與台灣宗教文化中天父觀的對話

（上）

莊慶信¹

本文作者立於中華文化作宗教對話，分別探討了中國人的天人關係及對天的看法。並運用了中國古籍和台灣諺語，以及原住民宗教、道教、佛教、民間宗教等教理，探討台灣宗教文化中的天父觀。嘗試為基督徒在福傳的立場上，與台灣宗教文化中的天父觀作交談。

前 言

在這聖父年裡，讓我們在聖神的指引下，再次思考基督信仰中的天父與中華文化、台灣宗教文化裡的至上神之關係，並嘗試讓兩者作初步的對話，期望對福傳盡棉薄之力。

沈清松教授曾期待儒家從觀念的建構中走出，「在實際的行動與生命的體驗中，因共同情境的需要，而與基督宗教相逢與合作，各自仍可保存許多差異性，也可以在差異性中增加彼此的豐富性。」這相當於鄭志明教授所謂的義理式對談（學者又稱為教義式對話），以及實用式對談（學者又稱為靈修體驗式的對話）。除了這兩類型的對話之外，鄭先生還提到「主題式」對談²，學者稱為共同關懷式對話，也是十分重要的。可見

¹ 本文作者：莊慶信，輔大神學院畢，輔大哲學系博士，現任教於輔大宗教學系。

² 沈清松，〈儒學與基督宗教的會通〉《哲學與文化》18卷12期（1991

基督徒強調的宗教交談並不只限於宗教，甚至包含文化，且至少可以分成三類型。本文可說是一種主題式或共同關懷式的對話。

首先，本文將分析與台灣宗教文化密切相關的中華文化裡，上帝到底有哪些基本的屬性與角色？並探討中國人對天的關係如何。其次，從台灣諺語及原住民宗教、道教及佛教、民間宗教等方面，看台灣宗教文化中的天父觀有何特色？最後，嘗試站在基督徒的立場與台灣宗教文化中的天父觀對談，看看對福傳有何助益？並提出基督徒在福傳中應有何態度與作法？

一、中華文化的天父觀

探討中華文化的天父觀，可從兩方面著手，一是天對人的關係，我們將從文化裡論及上帝的屬性與角色切入；另一則是人對天的關係。

（一）上帝的屬性與角色

根據羅光總主教的研究，古代中國人所信仰的「天」或「帝」都代表同一的「至高尊神」：至尊、唯一、無形無像、有位格等四種角色的尊神，天對人的關係則有天生人物、天監臨人物、天操賞罰；人對天的關係則為敬天、祭天、守天命。房志榮神父亦贊同此說法³。兩人舉的例證均以儒家典籍為主。李善修神父指出天對人的關係是造生人物者、管理宇宙者、愛護福祐人類者等三種角色。人對天的關係是知天、信天、畏天

年 12 月），1085 頁；又見：鄭志明，《中國意識與宗教》（台北：學生書局，1993），301~319 頁。

³ 羅光，〈中國對帝一天的信仰（上）〉《神學論集》31 期（1979 春），401~415 頁。房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉《神學論集》31 期（1977 春），15~25 頁。

(天的臨在、天曉得、呼天盟誓)、祭天、順天⁴。傅佩榮則將儒家的天視為造生者 (Creator)、載行者 (Sustainer)、統治者 (主宰者)、啓示者、審判者等五種角色⁵。

依這三組研究的成果，筆者初次重新整理中華文化的上帝觀，分為至上者、造物者、關懷者、大父母、啓示者、管理者、賞罰者、靈氣者等八種屬性與角色。分述如下：

1. 至上者

夏代以前尚無直接資料與證據，到了商代的至上神—帝—已是「天上衆神之主」，發號司令、掌管風雨等大自然現象及人間禍福的「至高無上的天廷君主」⁶。殷商甲骨文的卜辭，「常是向『帝』問卜，不向別的鬼神問卜。」如卜辭所言「帝其降若」⁷。

最原始的「帝」和蒂、胎、始等字的意思大致相同，相當於天地萬物的根源和原始，是從生育萬物的功能來說的。後來，周民族繼承商人的上帝觀，把上帝作為位格化的「天上最高君主」，而「不是人間某帝王的在天之靈，也不是某一自然實體（如太陽）的神靈」⁸。

有些基督宗教學者曾主張道家的道就是上帝，殊不知老子把「道」說成「象帝之先」，莊子將道視為「神（生）鬼神（生）」

⁴ 李善修，《天主教中國化之探討》（台中：光啓，1976再版），22~47頁。

⁵ 傅佩榮，《儒道天論發微》（台北：學生書局，1985），75及109頁。傅氏在139~147頁探討孟子的天時，又稱為造生之天、載行之天、主宰之天、審判之天。有關儒家天觀的部分引文及內容，參考傅氏在此書中的看法。

⁶ 詹鄞鑫，《神靈與祭祀—中國傳統宗教綜論》（江蘇：古籍，1992），45~46頁。

⁷ 羅光，《中國對帝—天的信仰（上）》，78頁。

⁸ 詹鄞鑫，前引書，44~49頁。

帝」，都是從存有學秩序的角度看，推知道家的「道」異於上帝、先於上帝。最近台灣基督宗教有些平信徒學者，認為老子沿用傳統天帝的概念來形容「道」在存有學上的「先在性」，忽視神性天或主宰天，而企圖以「道」概念取代上帝概念⁹。秦家懿也有類似的看法，主張老子的道觀念是「早期宗教信念理性化的嘗試」，道已取代了傳統信仰中的「天」，而不再是位格神了¹⁰。以上學者的共同見解是，道家的道和《若望福音》降生成人的道有所不同。若採最有利的解釋則為老子講的道是「哲學家（所謂）的神，而非宗教家所信仰的神」¹¹。

老子的道既是宇宙萬物的根源及終極原因，同時又具有超越性（無）及內在性（有）等特性。黃克鏞神父最近根據司馬光對於《老子 42》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的注釋，認為「老子的『無』與『有』正好和聖三神學的『父』與『子』相比」¹²，至少此「無、有」的看法接近哲學家的神之屬性。莊子對於道的超越性，更以終極性、永恆性（超越時間）、無限性（超越空間）等特性來描繪，簡直是哲學家的至上神之寫照。如此亦可推知莊子之後的哲人把此哲學角度所理

⁹ 傅佩榮，前引書，216~224 頁；又見：項退結，《中國哲學之路》，11 頁；李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，116~119 頁。《老子 4》：「道……象帝（指上帝）之先」即是典型例子。

¹⁰ 秦家懿、孔漢思（Julia Ching and Hans kueng）著，吳華譯，《中國宗教與西方神學》（*Christianity and Chinese Religions*）（台北：聯經，1989），133 頁。

¹¹ 區華勝，〈《道德經》論及天主聖三嗎？〉，收在劉小楓主編，《道與言—華夏文化與基督文化相遇》（上海：三聯書店，1995），339~340 頁，引自杜善牧，《老莊思想分析》（台北：光啓，1975），12~45 頁。

¹² 黃克鏞，〈從道家的「無」談天父〉《神思》39 期（1998），54~55 頁。司馬光把「道生一」視為「自無而生有」，「道」是無，「一」是有。

解的上帝稱為「太一」的理由¹³。簡言之，道家的道至多只是哲學家所謂的至上神或終極實在（Ultimate Reality）。

原始儒家孔孟均篤信《詩經》和《書經》傳統所信仰的天或上帝¹⁴。受道家影響的荀子所攻擊的天，不是位格天的信仰，而是自然天，引用「天」或「帝」時，似乎承認有神¹⁵。他雖不是有神論者也不是無神論者，嚴格來說，是個不可知論者。荀子以後的儒家大多將哲學家的上帝（道、太極或太一）等同於宗教家的上帝。孔孟相信的唯一至上神還具有下列五種角色。

2. 造物者

孟子引用《詩經》「天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」（〈告子上 6〉）。足以顯示他相信天生人物，相信萬物與人類是上天所造生的。造生人和物以後，天就不理不睬了嗎？不是的，祂同時是個關懷者。

老子、莊子均提及上帝的存有學秩序，但未在其思想體系中明說「上帝」的實際地位。莊子在內七篇裡四度使用「造物者」一詞，不是指自然天，就是指道或上帝，因所描述的造物者具有位格，所以不是自然天，而是一位「有靈明、有意志、有位格的上帝」¹⁶，是哲學家的上帝一道。

¹³ 與《莊子·天下篇》大約同時（戰國後期）的作品，〈太一生水〉兩篇文章均以「太一」形容哲學家的上帝一道。〈太一生水〉楚簡是 1993 年才出土的郭店竹簡之一。

¹⁴ 項退結，前引書，85~96 頁。

¹⁵ 莊慶信，《中國哲學家的大地觀》（台北：師大書苑，1995），70~71 頁。

¹⁶ 張奉箴，《中國宗教思想例證》（台南：聞道，1993），162~171 頁；又見：鄭志明，前引書，54~55 頁。

3. 關懷者

「人窮則呼天」一句俗語表示出中華文化把上天視為關懷人類的神。孔子看到四時運行更替不息，大自然萬物生長不停，感慨地說：「天何言哉？」（〈陽貨〉）顏回死時，孔子感傷地說：「噫！天喪予！天喪予！」（〈先進〉）可見孔子心目中的天是「監臨人物」的至上神，關切大自然的平衡，關懷人類命運¹⁷。《易傳》說「大有上吉，自天祐也。」（〈大有·象〉）顯示儒家認為上天是「愛護福祐人類者」。

老子論述的「道」造生萬物之後，「又以『德』表示『道』對於萬物的關懷與照顧」¹⁸，可知老子的道不但是哲人的神，且是個關心人世的神。「道」透過大自然具體表現出祂的關懷，因此《老子 67》說：「天將救之，以慈衛之。」

4. 大父母

《漢書·高帝紀》「至親莫如父子」六個字，清楚表達古代中國人重視父子親情。「一般老百姓稱『天』為『老天爺』，原因『老爺』是『曾祖父』的尊稱。因著這一稱呼，亦就證明一般中國人都承認『天』是他們的最高祖先。」可見中國人也把天視為「萬民的大父」，把這大家庭內的人當作兄弟姐妹，而說「四海之內，皆兄弟也」¹⁹。明代儒者楊廷筠（1557~1627）曾以「天主為大父母」說出他所信仰的天主之角色²⁰。

老子思想中很注重母性，把道視為「天下母」、「萬物之母」、大地之母、宇宙之母。可見道的關懷人間世，是以母性、

¹⁷ 房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉，21頁。

¹⁸ 黃克鏞，〈從道家的「無」談天父〉，57頁。老子說：「故道生之，德蓄之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。」（《老子 51》）

¹⁹ 趙賓實，〈天人一家〉（台北：恆毅月刊社，1977），40頁。

²⁰ 谷寒松，〈天父〉（God Father），輔仁神學著作編譯會編譯，《神學辭典》（台北：光啓，1996），48~49條。

母愛為出發點。

5. 啓示者

《書經·洪範》所說的「天錫禹洪範九疇」很像天主頒佈十誡給梅瑟的事件，意謂誠命規範或道德標準來自於上天的啓示。孟子接受《詩經》和《書經》的信仰，但他說「天不言，以行與事示之而已」（〈萬章上 5〉），只是含蓄地表示，上天不會主動干預人間的事物，而是透過源之於天的「道」（天道指人性和自然律），「配合人在現實世界的努力才能完成實現（祂的啓示）」²¹。因此，一個人只要「盡心知性」，從所言所行就可以知天，孟子所講的天已不僅是《書經》傳統而已。

6. 管理者

孟子引用《詩經》論及周朝滅殷商以後，商的遺民臣服於周室，呈現出「天命靡常」（〈離婁上 7〉），天命不常駐留在某皇家或某人身上，而只降臨在有德的統治者身上的現象。言下之意，上天是管理宇宙的「主宰者」、「統治者」，上天透過賞罰來管理統治世界。

7. 賞罰者

中國古代經典均有天操賞罰、福善禍淫的信仰²²，《書經·伊訓》的「惟上帝不常：作善，降之百祥；作不善，降之百殃」就是明證。孟子的「天」對於所造生的宇宙萬物，照顧地無微不至。祂賞善罰惡，是「一切道德律的基礎和制定者」²³。孟子倡導人的本心、良知「此天之所與我者」（〈告子上 15〉），類似孔子的「天生德於予」（〈述而 22〉），指出人心人性上

²¹ 傅佩榮，《儒道天論發微》，141~143 頁。

²² 房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉，410 頁。

²³ 張奉箴，《中國宗教思想例證》，280~285，316~319 頁。又見：周長耀，《敬天探源》（台北：世紀書局，1981 再版），211~213 頁。

的自然道德律均由上天所制定。道家老子雖宣稱善惡的相對性，卻仍指出「道」藉著離道最近的大自然之道（天道），顯示對善人的獎賞與肯定，《老子 79》說：「天道無親，常與善人。」日後宋儒陸象山也以「天之所以與我者，即此心也。」（《陸象山全集 11·與李宰二書》）表明上天對於人類的善行與惡行，經由仁的心性之衡量，隱含著天操賞罰，扮演「審判者」的角色。

8. 靈氣者

中國人對非位格的「氣」很重視²⁴，值得基督徒矚目。道家老子開了中國哲人重「氣」的先河，講大自然的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（《老子 42》），講人要「專氣致柔」（《老子 12》），此氣主要是指宇宙萬物中顯出的力量，屬宇宙論的層面。儒家從孟子才開始講氣，「孟子養氣章（即〈公孫丑上 2〉）將氣宇宙論的層面，提昇到人生修養範圍之內。氣明顯地顯出道德幅度。」此氣的首要意義是能力²⁵。

道家的莊子承接老學，發揮獨特的氣學，講人之氣，天地的陰陽之氣，而以「天地之一氣」為眾氣之源，此「一氣」又與「道」密不可分。日後宋儒張載綜合了儒道兩家對道、氣的觀點，進一步發揮「道」「氣」一體兩面的理論，道（太虛）是「氣之本體」。此時「氣」同時具有老子與孟子氣學特點，兼指人生（道德）與宇宙的一種能力。此「一氣」因著與「道」的關係，而成了哲學家的神—靈氣者。

²⁴ 谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀—天地人合一》（台北：光啓，1990），65頁。

²⁵ 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》，53（1982秋），343~349。張氏說：「到宋明哲人將理氣兩分以後，氣便『失去原始的能力意義』。」應是指朱子之前，哲人的氣字仍指能力，朱子方將理氣兩分之後，才失去本義。

以上八種上帝的角色顯出中華文化裡上帝的屬性，同時也呈現了天對於人的關係。至於人對於天的關係又如何？

（二）人對天的關係

中華文化論及人類對天的關係可歸納為知天、敬天、祭天、祈天、順天、合天等六種。

1. 知天

道家強調由推理認識哲學家的上帝，而講「知道」「明道」。儒家孟子講「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（〈盡心上 1〉）為日後儒家立下了理解信仰的典範。孟子從人學角度指出理解上天是人性的基本結構，而且只要將上天賦予的心或天性完全開發出來，便可知曉人性，知道人性就可以理解上天了。

2. 敬天

孔子的宗教思想以「敬天」為基礎，所以他說：「畏天命」（〈季氏 15〉）。朱子雖說「帝是理為主」（《朱子語類輯錄 1》），如許多宋儒一樣，想調和宗教上的上帝與道家哲學裏最高的存有一「道」，而把「上帝」看成是形上學層面的「理」。但他以「正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝」（〈敬齋箴〉）。為座右銘，可知他重視在日常生活中表裏一致地尊敬上帝。此看法事實上從荀子以來，已成為中國儒者平日面對上天的模式，在特定節日則以祭天來表達。羅光總主教曾指出，中國民間流行一句成語「敬天法祖」，每家供奉「天地君親師」牌位，這些都表示國人敬天的心情，重點在於「敬」。

3. 祭天

在中國祭天的禮儀起源甚早，《易經》就論及聖王祭天之禮，而說「聖人亨以享上帝」（《易傳·鼎·彖》）。又如漢朝開始尊崇儒學，而其祭天的祭文都以「皇皇上天」或「皇天上帝」起頭，把功德歸於上天的保佑，或將「登基的理由昭告

天」。國泰民安時，舉行郊祀及封禪大典以謝天。「皇帝對於皇天皇地祇，自己稱臣稱名，表示敬奉上天的誠意」²⁶。直到《大清會典》的祭典中仍以「祭天的園丘南郊為最尊，祭地的方澤北郊為次」²⁷。古來中國人深受《易經》的天地人三才之影響，很重視宇宙間的三要素，除了人以外，天地一面指大自然或宇宙，一面天又指神性的上天。祭天表達敬意和謝意時，或者有困難時，自然會向天祈禱。

4. 祈天

孔子一面承繼《詩》《書》傳統的上帝信仰，一面體驗到天人之間可以有直接的關係²⁸，因此他經常祈禱（〈述而 34〉），甚至於在答辯時曾道出「獲罪於天，無所禱也」（〈八佾〉）。一句名言，突顯出得罪老天，而求助於世間任何大人物一無所用，只有向天禱告方能奏效。

5. 順天

孟子的名句「順天者昌，逆天者亡」（〈離婁上〉）婦孺皆知。古代中國人講順天，大體上均指順著人性（即天性）行事而言。孟子就將人的存養天性等同於事奉上天，他說：「存其心，養其性，所以事天也」（〈盡心上 1〉），中庸講「天命之謂性，率性之謂道」及宋儒王陽明的致良知²⁹，均指順天之意。即使道家講順物自然，也是順天，因這大自然也是效法

²⁶ 羅光，〈中國傳統對「神」的敬禮（上）〉《神學論集》17期（1973秋），413~417頁。

²⁷ 羅光，〈中國傳統對「神」的敬禮（下）〉《神學論集》18期（1973冬），580頁。

²⁸ 李杜，〈中西哲學思想中的天道與上帝〉（台北：聯經，1987），58~62頁。

²⁹ 羅光，〈中國對帝一天的信仰（下）〉《神學論集》，33期（1979秋），414頁。

道而成的，而道是哲學家的神。宋朝陸象山常說「無事時，不可忘小心翼翼，昭事上帝。」（《陸象山全集 35·語錄》）亦是一種順天的自然流露。

6. 合天

儒家孟子開創了「上下與天地同流」（〈盡心上 13〉）的最高靈修境界，《易傳》亦以「夫大人者與天地合其德」為聖人君子的最高理想。道家講「與道通為一」，在哲學家之神的意義下，也是與上天合一之意。直到宋儒張載首次正式提出「天人合一」四字，清楚詮釋了孟子以來哲人的共同夢想。這些哲人所說的天不僅指大自然的天然，也如上所言，包含神性的上天。從新儒家方東美及唐君毅的智慧結晶亦可以看出端倪。方東美建構的「生命藍圖」中不斷創進超升的人³⁰，後來可由宗教境界的「宗教人」，超升至神性世界的「神人」，進而達致與「皇矣上帝」相似及合一的生命歷程。唐君毅把體驗宇宙生命的層次稱為「三向九境」，其中「超主客境」包含一神境、佛教境、儒家境³¹，亦即在將生命整合在終極實在之中。可見唐先生認為儒家的觀點與一神教的上帝觀雖有一段距離，但仍可相容。

總之，從孔孟原始儒家、老莊道家、至宋明儒者的天人之學及祭天的禮儀，均證明中國古代對「天」的信仰確實存在³²。有關上帝的屬性或角色、天人關係方面，即使在今日的台灣民間傳統及新儒家傳統中，仍保存著這些成分。

³⁰ 方東美，《生生之德》（台北：黎明，1987 四版），341 頁。

³¹ 唐君毅，〈生命存在與心靈境界（下）〉，收在《唐君毅全集》冊 24（台北：學生，1991），253~276 頁。

³² 許詩莉、戴台馨，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》（台北：輔大，1995），21~23 頁；又見周長耀，《敬天探源》，209~266，365~393 頁。

二、台灣宗教文化中的天父觀

台灣宗教文化中的天父觀大抵承自中華文化，可是也具有自己的特色。我們可以從台灣諺語及原住民宗教、道教及佛教、民間宗教等方面，窺其一二。

(一) 台灣諺語、原住民宗教中的天父觀

台灣諺語和原住民宗教中的至上神，最缺乏「啓示者」角色的描繪。

1. 至上者

台灣老一輩的人普遍相信「天公」是至上神，但對於由西方傳入的基督宗教卻十分排斥，有童謠可證。旗津的童謠就拿上帝的名字開玩笑說：「上帝，帝上，銀票致重。」屏東的童謠：「A B C，落教的偷抓豬.....，落教的偷印粿。印幾塊？印二塊，落教的拜上帝。拜幾擺？拜二擺，落教的去食屎」³³。也以上帝之名來分辨基督宗教與本地宗教。這些人認為天公是國人的至上神，上帝則是西方人的至上神，未曾認真思考兩個至上神是否仍叫至上神的問題，對於原是中國人固有的「上帝」一詞也興趣缺缺。

原住民相信有至上神，但不排斥基督宗教所說的上帝，八社族（卑南族）、阿美族亦有至上神之稱呼，分別為 *Naiias*，*Iucasurai*；阿美族與雅美族均把至上神視為住在天上，除至上神外仍有眾多小神，如海神、山神、地神³⁴。

可見台灣漢人與原住民均相信有最高的神。

³³ 李獻章編著，《臺灣民間文學》（台北：牧童，1978），176~177頁。

³⁴ 陳鴻榮，〈高山族的宗教〉，收在林普易、李添春等著，《臺灣宗教》，高賢治主編，（台北：眾文圖書，1995），569~579頁。

2. 造物者

台灣百姓普遍缺乏造物者的概念，惟獨原住民的神靈觀中確有造物主的觀念，造物主是「專司人間善惡與禍福之神」，布農族、曹族、雅美族分別稱為*Licarnin*，*Hamo*，*Tau-du-to*³⁵。排灣族與八社族均有造物主之稱，分別為*Nakmaji*，*Maumasi*³⁶。

3. 關懷者

「天公疼憨人」是一句頗具影響力的台灣諺語，客家話也有類似的說法：「憨人有憨福」³⁷。這兩句俗諺形容上天非常關懷這個世界，格外疼愛愚人，多賜福祐給傻子，同時勸人不要玩弄小聰明，因為愚人反倒有傻福。

4. 大父母

國人重視親情，「誰人父母不疼子，誰人公媽（公婆）不疼孫」³⁸這兩句諺語隱含天下父母心，誰不疼愛自己的兒孫。又因父親是威嚴的象徵，台灣傳統習俗以舅父具有極高的地位，而祖父稱為「公」，不但是父親的父親，威嚴加威嚴，且是身為子女的源頭，所以稱至上神為「天公」或「天公伯仔」或「天公祖」，台諺「天頂天公，地下母舅公」³⁹就是最好的例子。

由於通常父親較威嚴，母親較慈祥，台灣的「通（可）無父，不通無母」這句話顯示為子女的成長，母親比父親重要得

³⁵ 董芳苑，《原始宗教》（台北：久大文化，1991），92頁。

³⁶ 參閱：陳鴻榮，前引文。

³⁷ 中原週刊編輯群，《客家諺語》（苗栗：中原週刊社，1993），40頁。

³⁸ 周榮杰編著，《臺灣諺語詮編》（高雄：大舞台書苑，1978），183頁。

³⁹ 吳瀛濤，《臺灣諺語》（台北：台灣英文，1979四版），42~43頁。

多，因此「幼童失去母親，處境比失去父親更悽慘」⁴⁰。在這種文化之下，子女心目中「母親」便成了愛的化身。在此意義之下，『天母』一詞可能比「天父」更能道出天主的愛。

5. 管理者

在台灣，天公或天公伯仔被視為世界的管理者，祂管理大自然及世人的命運。「人在做，天在看」是台灣常用的俗語，表示上天監視、管理人類的一切言行；「好歹由在天」一句話表達天公管理世人的命運好壞，「與天公借膽」這成語以反面說法表示人的謙虛渺小與接受上天的安排和管理⁴¹，因為根據歷代祖先的經驗與智慧得知：「人算不如天算」；而「天公伯仔」這首童謠就顯示天公管理著大自然，這童謠說：「天公伯仔，緊好天。大人要賺錢，小孩愛過年」。

然而台灣原住民的神觀則不盡然，「大體上，可說是原始的多神論。其最高的神是創造神」，創造神在創造後便退休，將統理世界的大權交給大神。大神居於上界，指揮衆神，不常降臨人間⁴²。

6. 賞罰者

在台灣上天是管理者，祂監視著人類的一切思想、言行，因此閩南語說「天有目」，相信上天所監視的結果，不管好壞都記錄在帳簿上，等人類死後再算帳。再者，「天公帳簿，大冊」這句閩南俗諺的真正含意是天公是賞罰者，大小事情均難逃天眼。因此客家諺語說：「莫怨天，莫怨地，愛怨怨自己」，旨在勸人「不可怨天尤人，凡事要反求諸己。己心正，天必佑

⁴⁰ 周榮杰編著，前引書，194頁。

⁴¹ 鄭志明，《台灣的宗教與秘密教派》（台北：臺原，1990），17~23頁。

⁴² 邱明忠，《從樹頭公談到十字架—基督教與台灣民間宗教的比較》（台北：人光，1994），285，293頁。

之。己心不正，天必譴之」⁴³。此外，「人害人，肉積積；天害人，一把骨」⁴⁴，這句客家俗話指出，有時人在現世也會受到上天的懲罰。但是當台灣百姓感受到善人受苦、受欺凌，而惡人當道，為非作歹時，又會抱怨說：「天公無目睞」，這句閩南諺語隱含居民對上天「賞罰者」角色的期待。

（二）道教、佛教的天父觀

道教的天父觀大抵上由道家思想轉換而成，而佛教的天父觀除了至上神及啓示者之外，都不太明顯。

1. 至上神

道教最早而有系統的神譜，是「南朝梁代著名的道教理論家陶宏景所撰的《真靈位業圖》」，其中分成七階層的神，以元始天尊（即天寶君）為最高，其下依次為大道君（即靈寶君）、太極金闕帝君（即神寶君）、太清太上老君等等⁴⁵。在古代道教的祈禱中，也會以傳統信仰上帝的名稱「皇天上帝」向其至上神「太上道君」呼求⁴⁶。道教信仰多神，但一直有「單一神教」（Henotheism）的傾向，歷代道教設法在眾神之間尋一至上神的意圖，清晰可見，可能受道家的至高無上的「道」概念所影響。

佛教不否認上帝的存在，但不承認上帝是至上神、最高的實在（終極實在）。根據羅光總主教的研究，「佛教不信釋迦

⁴³ 中原週刊編輯群，前引書，39頁。

⁴⁴ 同上，23頁。

⁴⁵ 羅光，《中國宗教哲學比較研究》（台北：中央文物供應社，1982），82~83頁。又見：葛兆光，《道教與中國文化》（台北：東華書局，1989），57~60頁。

⁴⁶ 羅光，〈中國傳統對「神」的敬禮〉，426頁。道教的禱詞如：「皇天上帝，太上道君，曾孫小兆某某，好道願得長生……。」

牟尼是『神』的降凡」⁴⁷。其實，佛教的終極實在有很多名字，因教門的不同而有所差異。如，真如、佛性、真心、如來藏、涅槃等。從宗教語言及宗教多元論（religious pluralism）角度看⁴⁸，不論是至上神、上帝、天主、天公、真如、佛性等，均屬於終極實在。

2. 造物者

佛教清楚否認上帝是造物者。高楠順次郎指出「佛教中沒有宇宙開闢說，沒有神學，沒有神」⁴⁹。聖嚴法師堅稱「佛教的確承認上帝的存在，但卻不相信上帝是宇宙創造主」。因為「佛教徒相信，三界之內的一切善神，包括上帝—廿八個層次的天主在內，他們都會信奉佛法，而擁護佛法」⁵⁰。亦即宣稱上帝的層級低於佛的層級。佛教受中觀論的影響，至今正信的佛教均不承認「生產」、「製造」、「創造」等的可能性。

道教的至上神則具有老子的道、莊子的道和造物者之屬性，這造物者也是「大父母」的「關懷者」；由於關心人世，亦扮演「啓示者」的角色。

3. 啓示者

道教相信道教經典來自於天啓，把道視為最後的啓示者而說「道言」，認為此天啓的「天經」原是密封於天宮，後來氣化成文，又經五譯才成為今日的經典⁵¹。再者，道教的至上神亦有類似基督宗教「聖三」的屬性。今日台灣道教的教義明揭

⁴⁷ 羅光，《中國宗教哲學比較研究》，98頁。

⁴⁸ John Hick, *Philosophy of Religion* (Prentice-Hall, 1983), pp.118~121.

⁴⁹ 高楠順次郎著，藍吉富譯，《佛教哲學要義—印度的、中國的、日本的》（台北：正文書局，1978），188頁。

⁵⁰ 聖嚴法師，《正信的佛教》（台北：東初，1965），136~139頁。

⁵¹ 莊慶信，〈天啓〉，哲學大辭書編審會編著，《哲學大辭書》冊二，（台北：輔大，1995），873頁。

「道生於混沌之先，稱之為元始祖氣」，祖氣在「太易之世」以「一氣化三（清）」。「是道教至高無上之神，化生三清三境各歷七千餘劫四十二億年」⁵²。最近的研究指出，道教的至上神早就偏向於「多重組合的理論」，例如「三清是將道教原本分立的三種至上神加以整合，即統理了元始天尊、靈寶天尊、太上老君等建構出新的神學系統，其『一氣化三清』的理論，對民間多重至上神觀有極大的影響力」⁵³。從漢代以後，三清的名字不斷在變化。也許受到景教的影響，至宋朝初年它的好像三位一體的三清理論已確立⁵⁴。甘易逢神父認為既然三清是絕對實體的道之表象，因此三清只是眾神，地位次於絕對的道⁵⁵。再者，三清在時間中化生，與絕對的道或基督信仰中絕對的天父，迥然有別。無論如何，三清具有聖三論的痕跡，值得繼續研究。

佛教不信至上神的存在，但相信佛有三身，若把此佛視為終極實在一佛性或真如，則反而比道教更接近基督宗教的「聖三」信仰。大乘佛教的三身佛指必毗盧遮那佛是法身，法身「頗有些絕對真理的味道」；盧舍那佛是報身佛，釋迦牟尼是應身佛⁵⁶。對應於聖三論，法身佛相應於聖父，應身佛相應於聖子，報身佛相應於聖神。

⁵² 張裡，〈道教〉，內政部編，《宗教簡介》（台北：內政部，1991），29頁。

⁵³ 鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》（台北：大道文化，1996），17~18頁。

⁵⁴ 甘易逢著，李宇之譯，《道家與道教》（*Taoism and Taoist Religion*）（台北：光啓，1989），87~88頁。

⁵⁵ 甘易逢著，《道家與道教》，128~132頁。

⁵⁶ 馬書田，《華夏諸神—佛教卷》（台北：雲龍，1993），36頁。

4. 靈氣者

從道教對「一氣化三清」的一氣概念、導引、精氣神修練的重視，以及佛教對於禪坐的認真，均顯示靈氣與終極實在有某種關連性。也就是說氣與道的關連，氣與佛性的關連。尤其道教將一氣視為道的另一面，至上神的另一面相，突顯出至上神亦是靈氣者。

（三）民間宗教的天父觀

台灣的民間宗教信仰中的神觀五花八門，參差不齊，彼此之間往往有所出入，但其中有些至上神的屬性是共同的。

1. 至上者

民間對於玉皇上帝的說法，最早見於道教的《真靈位業圖》，到了唐代因古人以為食玉可以長生，玉又是「純潔清靜」的象徵，所以將文物冠上「玉」字（如玉女、玉京、玉樓），因而又稱天帝為玉皇、玉帝。後來傳統信仰的天帝和道教的玉皇合流。雖然宋徽宗曾尊為昊天玉皇上帝，但其後的皇帝祭典中仍奉祀昊天上帝而不承認玉皇⁵⁷。顯然這方面有些分歧，大體上，中國官方大抵接受傳統的上帝，而民間宗教則以玉帝為上帝。

民間佛教與正信佛教有所差異，正信佛教不信佛祖是神，「然而在一般佛教徒的信仰裡，『佛』和『神（上帝）』相等，『佛』既是常存，而且又能救人」⁵⁸。因而民間佛教把「部分象徵境界的佛與菩薩……視為最高的宇宙主宰。」如把佛祖釋迦牟尼轉成「民眾心目中最高至上神」；又如民間長期尊奉淨

⁵⁷ 呂宗力、樂保群，《中國民間諸神》（台北：學生書局，1989再版），41~43頁。

⁵⁸ 羅光，《中國宗教哲學比較研究》，98頁。

土信仰的「彌勒佛」，也成了人間「偉大的救世主」⁵⁹。

從上述民間信仰各方面可看出，「在中國人與台灣人的心靈中，對多神崇拜與祭祀有一種的不耐煩與無滿足，而想要追求一位超高、至尊、統一的絕對者」，不斷「尋找一位能使三界和合的至高神」⁶⁰。

2. 造物者

董芳苑認為易經的太極、兩儀至八卦化生萬物之理，說明神、人、世界三者關係的一元性。「推及於民間，眾神與人也是同源……人可與天合一」，而有泛神論色彩⁶¹。所以民間信仰無形中就把人、物的源頭視同造物者。

鄭志明的研究指出，官方的至上神崇拜一直「成為民間信仰的主流，其他至上神崇拜也常假借這種信仰形態，重新進行觀念的組合，如玉皇大帝崇拜原來自道教，位階不是很高，可是在民間卻被等同於天公，視為皇天上帝，臺灣民眾喜歡稱為『玉皇大天尊』，一般比較講究的神廟大多會設有靈宵寶殿，主祀此一宇宙的最高主宰」⁶²。這種將玉帝等同於上帝的信仰，流露出台灣人們對宇宙的主宰及造生者敬拜之情。

3. 大父母

台灣「現在的道教，在三清以上，供奉玉皇上帝，民間稱

⁵⁹ 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，14~15頁；又見：鄭志明，〈臺灣民間的宗教現象〉，18~19頁。

⁶⁰ 邱明忠，〈從樹頭公談到十字架〉，115~123頁。

⁶¹ 董芳苑，〈探討台灣民間信仰〉（台北：常民文化，1996），164~167頁。

⁶² 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，收在鄭志明主編，〈文化臺灣〉卷一（台北：大道文化，1996），12頁。又見：鈴木清一郎著，高賢治、馮作民編譯，〈臺灣舊慣習俗信仰〉（台北：衆文圖書，1978），1~2頁。

他為天公」⁶³，亦即一面把祂視同於上帝，一面類比為父親的父親（阿公、祖父）。此外，台灣的民間宗教（如一貫道）有的把至上神稱為「無生老母」。可見人們把上帝看成「大父母」，疼惜、愛護、關懷世人如親生兒女一般，人神之間好似有血緣關係、有親情關係一樣。

4. 啓示者

「民間道教至上神系統大約以太上老君、元始天尊、瑤池金母、三清……為著。」太上老君是老子的神化，「將老子視為道的化身」；民間還常把元始天尊與玉皇大帝混合；三清即道教「一氣化三清」⁶⁴。民間佛教有的寺廟同時供奉三佛（或三身佛或三世佛），「類似道教三清，成為三位並尊的至上神」⁶⁵。除了民間道教的三清理論外，民間宗教「自創出新的三天主宰，如將三天稱為無極、太極、皇極等，或稱為理天、氣天、象天等」⁶⁶由上述現象可見台灣民間宗教深受道教影響，普遍相信至上神是啓示者，甚至相信類似三位一體的至上神。

5. 管理者、賞罰者

台灣民間相信玉皇大帝或天公「神格至尊，俗信為至高無上之神，據《真靈位業圖》所載：『玉帝居至清三元宮第一中位』，為宇宙之主宰，統率諸神」⁶⁷。明代以後，「以玉皇大帝為首的新神靈系統方才形成，這系統在民間信仰中至今仍佔

⁶³ 郭和烈，《臺灣民間宗教》（台北：作者自印，1970），302頁。

⁶⁴ 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，13~14頁。

⁶⁵ 同上，14~15頁；又見：鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》，18~19頁。

⁶⁶ 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，26~27頁。

⁶⁷ 仇德哉編著，《臺灣之寺廟與神明（四）》（台中：臺灣省文獻委員會，1983），106頁。又見：Kenneth dean, *Taoism and Popular Religion in Southeast China: History and Revival* (Taipei: Institute of Ethnology, 1988), p.48.

主導地位。法力無邊的玉皇大帝就這樣端坐在天堂中央，掌管著宇宙的一切。所有神靈皆聽他調遣，自然界的一切在他指揮下運行。」民間信仰裡的玉帝在天上神國中，從古代宗教壁畫、通俗文藝插圖、冥幣上的玉帝圖像可看出，他擁有家室、文官、武官與人間帝王的服裝一樣，身邊常跟著一群侍臣。他「位居中央皇宮—靈霄寶殿。像人間帝王一樣，每日聚集天上的文武大臣，處理天上、地面和冥界的各種事務」⁶⁸。這些都顯示天公是宇宙的管理者及賞罰者。

6. 靈氣者

台灣民間對氣功的推崇，使得民間宗教（如天帝教）及新興宗教非常注重氣功的修鍊，認為透過此靈修工夫，比較容易進入與至上神連繫的境界。

台灣民衆對於具有至上者、造物者、關懷者、大父母、啓示者、管理者、賞罰者、靈氣者等角色的天公抱持何種態度與關係呢？最明顯的表現在於祭天、祈天、順天等方面，每年各地的大拜拜及初一、十五的例行拜拜，是婦孺皆知的「祭天」行爲。大小拜拜時及人生轉折時的祈福消災，事業婚姻順利時的還願均是顯而易見的「祈天」行爲。

然而對天回應的極致則在於對「合天」的期待。鄭志明假設台灣的民間宗教信仰是「多元而多統」、「多體多中心」等多重至上神的現象，換言之，是「多重精神系統的複合體，多元並立而又互相統合，是多種深層的文化心理長期交織而成的混合體」。民間宗教至上神觀的合一思想，「主要是承續了儒家（筆者按：甚至道家）『天人合一』的哲學系統，將宇宙與人生貫通爲一體，人能夠與天合爲一」，此「天」可涵蓋中國

⁶⁸ 陳建憲，《玉皇大帝信仰》（The Folk Belief of Yu-Di）（台北：漢揚），45~60頁。

古代及儒家的天命信仰、道教的混沌信仰、佛教各淨土世界的境界信仰等三個「統」的三個「體」⁶⁹。簡單地說，台灣民間信仰回應天公，表現在最高的理想—「天人合一」上。

* 本文下期續刊的標題大綱如下，敬請期待 *

三、基督徒與台灣宗教文化中天父觀的對話

(一) 天父屬性方面的對話

(二) 人對天關係的對話：

結語：福傳中基督徒應有的態度與作法

⁶⁹ 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，2~43頁。