

福傳談天父

與台灣宗教文化中天父觀的對話

（下）

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。本文上篇在122期，574~595頁。

三、基督徒與台灣宗教文化中天父觀的對話

上述中華文化及台灣宗教文化中的至上神觀，若與基督信仰中的天父觀比較一下，哪方面相當接近？哪方面差距比較大？有無交談的餘地？是否有助於基督宗教的本地化²？這是以下試著對談的重點。

（一）天父屬性方面的對話

至於對聖父、聖子、聖神的中國式理解，秦家懿要我們反省中國人講「天」就像基督徒講「天父」一樣普遍，但今日對太空的探險會不會失去部分表達終極實在的能力？是否要考慮採用「太極」或「太一」取代天或天父？以方東美所講的「神

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 谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀—天地人合一》，389，394頁。

人」取代聖子？以張春申所講的「聖氣」取代聖神³？這些問題都和天父的屬性有關，值得探索。

1.至上者：上帝、天、太極、無極、真如、聖極；道、聖言、神人、聖道

從這屬性我們可以看出，儒家的天（上帝）、台灣民間信仰的天公、甚至原住民的至高神，都屬於宗教家的至上者（至上神），與基督信仰的天主最為接近；而道家開始主張的「道」「太一」或「太極」，則可解讀為哲學家（形上學）的至上神。雖然道教常用「一氣化三清」來表達宗教家的至上神，亦與唯一的道密不可分，這種表達方式近似西方基督徒哲學家所探索的上帝；與儒道兩家相比，佛教的「真如」只能視為哲學家的終極實在或神聖者（the Divine）。道家與佛教的這方面看法深深影響幾千年來的中華文化，最明顯的是宋明理學以來的中國哲學家大都將宗教上的神與哲學上的神劃上等號，試圖化解其間的對立，而且傾向於把宗教上的位格神看成非位格的哲學家之神，以致過分強調上帝的非位格性。

張春申神父曾闡釋、分析人類表達天主的兩種模型：一是位格性（或位際性）的模型，如天父，另一是超位格性的模型，如上主是我的力量；天主是海，人是小水滴。中國偏重超位格型，而基督宗教偏向位格型⁴。雖然基督宗教信仰傳承裡含有此兩模型，但是偏重位格模型是無可否認的事實。既然在信仰傳承中一直同時保有這兩種模型，今日在本位化的時代趨勢下，華人基督徒是否可以考慮同時接受超位格的至上者一道，在「道」字前，加上一「聖」字，而以「聖道」詮釋聖三的第二位。1984年謝扶雅就提出以「聖道」取代天主教的「聖言」、基督教的「道」以及自己早期提出的「洛戈斯」（Logos）一

³ 秦家懿、孔漢思，《中國宗教與西方神學》，258~263頁。

⁴ 張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978），9~16頁。

詞⁵。以「聖道」一詞類比於中國道家甚至後期儒家的「道」概念及通俗的「言」。由於當代哲人方東美在他建構的生命藍圖中，「神人」一詞出自莊子，早被道教理解為有高深道行的真人或聖人，因此以「聖道」一詞形容聖子比「神人」更為恰當。再者，後期儒家把道家慣用的「太極」「無極」兩詞融入了新儒家思想裡，此兩詞同時涵蓋理性與體證兩層面，基督徒或許可參考此兩詞而以「聖極」來詮釋「聖父」。簡言之，基督徒可由啓示的信仰路線切入，以上帝、天主等位格模型稱呼聖父，以聖子、聖言等稱聖三的第二位；同時由人類的理性（形上推理）或宗教體驗路線切入，而以「聖極」「真如」等超位格（非位格）模型詮釋聖父，以「聖道」詮釋聖子。此兩路線在福傳中是並行而不悖的、不可偏廢的。

萊布尼茲（G. W. Leibniz）曾嘗試調和中國的「上帝」、「天」、「太極」概念，與西方哲學的「上帝」概念。利瑪竇在中國的時代，亦曾用類似的手法，未採中華文化固有的「上帝」「天」二詞，而改稱「天主」，主要理由可能是「中華民族在最初的歷史據裡，所表現的宗教信仰，集中在尊神『上帝』或『天』上面，同時也表現在相信別的神靈上面。所信的神靈，在尊神『上帝』以下分爲上下神祇，到了春秋戰國，除山川神靈以外，又有許多動植物的精靈，而有鬼怪」⁶。爲了區別起見才參考改名的，當然人間語言均有其限度，即使「天主」一詞亦有不周延的地方，例如，佛經裡宣稱有許多天主，那些天主只是善神、衆生而已⁷，並非不可思議境的真如。同理，以上所

⁵ 謝扶雅，〈聖言與道的和合〉《神學論集》60期（1984夏），183~187頁。

⁶ 羅光，《中國宗教哲學比較研究》，70頁。

⁷ 聖嚴法師，《正信的佛教》，136~139頁。

嘗試的「聖極」「聖道」非位格模式，也有類似的顧慮。

孔漢思（Hans Kueng）也叫我們反思「對於道家和基督[教]徒，道即神的最終實質（終極實在）尚未為人所知」，如今面對世界痛苦與災禍的事實：

即使在中國也到處能聽到怨聲。人們難道不是更有理由超過艾怨去控訴，向蒼天指控那負責人間秩序與和諧的神聖的基本原則？至於人們把這個基本原則叫做天、道、上帝、太極還是神，無關宏旨⁸。

2. 造物者：造物者、道、理、太極、創造主

從天父的這個角色看，道家率先以「造物者」稱呼祂，儒家則把天視為造生人類和萬物的至上神，但未曾以位格化的名字稱呼上天，甚至常以「道」「理」「太極」等非位格的名字替代。儒家、道家、民間宗教、原住民都相信至上神是造物者，基督宗教則很重視造物主的信仰，特別強調天主從無中創造。可以說本地的造物者概念全包含在「創造主」概念中，但從台灣諺語未曾談到這屬性，似可推知本地民衆不太看重這屬性。此外，佛教不相信造物者的影響力也不容輕忽。福傳時，雖然對於山區、鄉村或哲學界，宣稱天主是造物者可能奏效；但對人口密集的都市叢林而言，人們普遍缺乏大自然的體驗，太強調天主是造物者，似乎起不了共鳴。

3. 關懷者：天、道、天公

從這角色看，儒家與道家的至上神（天或道）都和天父同樣關懷人間世，而中華文化的「人窮則呼天」與台灣的「天公疼憨人」都隱含上天特別關懷弱勢者之意，極接近聖經中窮人的天主之形象。

國人雖然無法像以色列人得到天主的直接啓示，「仍能由

⁸ 秦家懿、孔漢思，《中國宗教與西方神學》，171~186頁。

大自然及人性中獲得那樣純粹正確的信仰」，但我們不得不承認「儒家論天的終點恰是聖經講上帝的起點」。尤其從「上帝是愛」及「愛上帝與愛人絕不可分」兩特點來看⁹，這正是台灣宗教文化所缺欠而基督宗教可貢獻的部分。從這角度看，墨家的「天」思想，雖備受儒家的排擠而未能在文化上發酵，反而比較接近「天主」的概念。其實關懷者與「大父母」兩角色密切相連。

4. 大父母：老天爺、天公、天公伯、天公祖、無生老母、天父、天母

中華文化和台灣的宗教文化均把至上神視同父母的角色。在父性角色方面，稱至上神為老天爺、天公、天公伯、或天公祖，一面蘊含天人關係有如一家人的親密；可是另一面由於在父系社會制度的影響之下，多少也含有威嚴和「敬而遠之」的意義。至上神的父性意義這兩方面，與聖經舊約中的天主觀相當接近。新約中「對上帝所啓示出來的最大特性是稱上帝為父」（如，瑪五 16，六 6；若三 16，廿 17；若壹三 1），而耶穌以親暱的「阿爸」一詞稱呼天父，更顯示父子的親近關係¹⁰。大體上，台灣「天公」的概念與新約的天父觀有點類似，可是新約中「浪子回頭」比喻中的慈父是台灣天父觀中需要補強之處。

至上神的母性角色也備受國人的肯定，道家始祖老子推崇至上神的母性，民間信仰把至上神稱為無生老母，台灣俗諺也偏重母親對子女的親情。曾有學者研究聖經及教會傳承，而指出聖詠（詠一三一 2）、依撒意亞（依四十九 15）、東方教父尼撒的額我略、聖奧斯定、聖安瑟莫、聖女大德蘭、密契大師艾克哈特、聖伯爾納德、聖方濟沙肋爵等傳統中都「贊同把天

⁹ 房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉，25頁。

¹⁰ 同上，33~38頁。

主比作母親」，重視天主的母性。其中以聖安瑟莫為典型的代表，他曾在禱詞中說：「主天主，您是偉大的母親」，清楚表述天主的父性形象，然因天主帶給我們新生，他主張「母性」更適合形容天主¹¹。只是今日基督宗教的主流傳統以天主的父性觀點佔優勢，比較忽略天主的母性，所以中國「老子的『道』」那種溫柔體貼的母性，正好給予基督宗教所強調父的圖像一個補足¹²。或許因為聖父與聖母名詞相對之故，一行禪師與一般非天主教徒一樣，誤以為天主教將聖母瑪利亞抬到與天父同等的地位，但他說的「其實父與母是一體的兩面。父親比較著重表徵智慧與了解，母親則著重愛與慈悲」¹³，卻可以拿來詮釋天父的屬性，而同時以天父、天母來描繪天主。

因此，在台灣想把福音傳開，萬萬不可小看天主的母性，甚至在詮釋福音裡的天父時，亦可同時引用「天主是愛」及浪子回頭比喻中的「慈」父，偶而勇敢地稱天主為「天母」「我們的天母」或「大父母」。不論天父或天母，均是一種人間的語言，一種類比的、象徵的、隱喻的宗教語言¹⁴，此二詞所表達的部分與實際的天主相同，部分又有所不同。實際上，這兩個名字都只是借用日常語言而成為宗教語言、象徵語言而已，象徵語言再好也無法道盡天主的真象。再者，從文化層面或心理層面看，福傳時，最好兩詞交互運用、平衡地詮釋，或者連用稱為「大父母」「天父母」，就能打動更多人的心。

¹¹ Margaret Hebblethwaite 著，黃美基譯，〈天主的母性〉《神學論集》62期（1984冬），623-629頁。

¹² 黃克鏞，〈從道家的「無」談天父〉，57頁。

¹³ 一行禪師（Thich Nhat Hanh）著，薛絢譯，〈生生基督世世佛〉（*Living Buddha, Living Christ*）（台北：立緒，1997），39頁。

¹⁴ 谷寒松，〈天父〉，48頁。

5. 啓示者：天、上帝、默現天、天父；三清、三身佛、聖三

爲儒學最困難的莫過於至上神的啓示者角色了，除古老的文獻《書經·洪範》外，儒家典籍未曾明說上天的啓示角色，至多相信上天早已將人性或倫理自然律賦予人類而已。難怪梁燕城認爲「中國天主教學人多主張『天』或『天道』觀是承接古代詩書的上帝觀而來，是有位格的主宰，由此以通多瑪斯派的上帝觀。」簡言之，天主教學人認爲「天」或「天道」與西方的上帝觀雷同。當代新儒家則認爲「道」與「上帝」是迥然有別的概念，他們反對天主教學者的說法，認爲「中國賢哲們在先秦時代已轉化了詩書中的客體性上帝，變成由主體（性體）以通道體的『天道』，上帝的位格已被化掉，發展爲天道概念……天主教人士談天道的位格，是張冠李戴，偷樑換柱，硬把多瑪斯的一套代入中國文化。」梁先生肯定中國天主教學者對於會通基督信仰與中華文化的努力，以及所發現的天道的一些位格性，但「未顧及新儒家們的感受」，且以多瑪斯及亞里斯多德的一套來解釋傳統哲學，有些不妥。而建議以區分「默現天」與「朗現天」兩概念來解決。認爲原始儒家所體驗的是「默現天」，隱含位格的「天」，而基督信仰的位格上帝則是「朗現天」¹⁵。

從隱含或明顯啓示的角度看，儒家確實屬於「默現天」，而基督信仰屬「朗現天」，只是兩者對於宗教家的上帝在表達與體驗上有程度高低的差異罷了。孔孟與荀子之後的儒家在表達方面最大不同點是，孔孟未曾將客體性的上帝轉變爲道體。值得一提的是，谷寒松神父參考儒道的陰陽觀，詮釋聖三，以陽爲父，是愛的給予；陰是子，是愛的接受；「合」是聖神，

¹⁵ 蔡仁厚等著，《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》（台北：宇宙光，1985），291-308頁。

是愛的合一¹⁶。此陰陽神學的本位化嘗試，國人易懂易接受。至論道教的觀點，道教徒相信經典是天啓的，且佛道兩教分別有三身佛及三清的教義，尤其是三身佛對應於聖三論，法身佛相應於聖父，應身佛相應於聖子，報身佛相應於聖神。可見國人並非全然無法接受啓示的概念。因而在台灣要宣揚三位一體天主的信仰，並不如想像那麼困難。當然三身佛與三清也有部分不同於聖三論，可是若依宗教語言或拉內（K. Rahner）的包容論（Inclusivism）¹⁷來解讀，佛道兩教的觀點不也多多少少隱含天啓的聖三論之真理嗎？

6. 管理者與賞罰者：天、天道、天公、天帝、天主

中華文化裡以「天命（上天使命）靡常」或「天命（天賦於人）之謂性（人性）」兩種說法，表述上天管理的角色；台灣民間普遍相信天帝是世界的最高管理者，民間俗語更以「人在做，天在看」「天有目」二句，形容天帝隨時管理著世人的思言行爲。這和天主的屬性幾乎雷同。

中華文化和台灣宗教文化都相信上天的管理角色，經常表現在賞罰者的角色上。國人普遍相信良知（仁心）、天理良心是上天制裁的一種方式，是道德的基礎。古人信上天福善禍淫，道家講天道常站在善人的一邊，台灣俗語以「天公帳簿」表現出，上天根據人類的行爲給予賞罰。這和基督宗教的信仰何其相似。但不同的是基督信仰相信天主對善人的賞報將是末世的永生及新天新地的天國，而惡人的懲罰則是永遠的懲罰；台灣民間受佛道兩教的影響，相信善人將在現世得到賞報，死後往生爲更好的世界；惡人將受現世的處罰及死後之罰，然而惡人

¹⁶ 谷寒松，〈天主聖三〉（Trinity），輔仁神學著作編譯會編譯，《神學辭典》，93-95頁。

¹⁷ M. Peterson, et al., *Reason and Religious Belief* (N. Y.: Oxford Univ. Press, 1991), pp.228-230.

只要在下輩子能改過遷善，就有機會脫離此罰，與基督信仰的永罰大不相同，其中的差別耐人尋味。

7. 靈氣者：聖神、聖靈、靈氣、聖氣

從中華文化來看，儒家從孟子開始到宋明理學家，都強調氣，大都將氣視為一種天生的能力。而道家不管老子或莊子都關注氣在宇宙及人身上的重要地位，單看道家「道」的深層結構，無、有與氣三者，其中蘊含三而一，一而三的屬性，屬於超位格的模式，恰與位格模式的聖父、聖子、聖神彼此對應。至論今日台灣民間對氣功的推崇，使得民間宗教（如天帝教）及新興宗教因倡氣功、靜坐的靈修工夫易與至上神連繫，教務蒸蒸日上，這是福傳者不可低估的事實。1982年張春申神父早就指出以中國的氣論來形容聖經的神，更符合舊約聖經論及的神，因為中國的氣不但「字源上極為接近」，而且是一種「動態」的「能力」，可以「聖氣」或「靈氣」來稱呼聖神¹⁸。

（二）人對天關係的對話：

1. 知天

中華文化強調從存養心性、發揮人性潛能，就會知道、知天。梵二後的基督宗教在各方面的進步是有目共睹、有口皆碑的，然而不論在牧靈上或福傳上，似乎仍逃不出以教要理、背聖經以知天為重點的窠臼。國內知識分子所熟悉的「養性以知天」的傳統或許可作為福傳的另一管道。

2. 敬天

中華文化及台灣文化普遍強調「敬天」的現象，接近舊約的天主觀。若而能以新約的「天主是愛」及天主希望人類愛主愛人的新觀點來補充。敬天與愛天就能取得平衡，信仰自能日

¹⁸ 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉，354-359頁。

趨成熟、堅定。

3. 祭天

古代中國，祭天的機會一直未開放給平民；近代西風東漸，基督宗教隨而傳入之後，百姓開始重視祭天，但仍限於民間宗教或道教的初一、十五及家庭式的祭天祭地，而無法參與集體的、大團體的祭天大典。民國以來，知識界標榜科學萬能而邈視宗教，長期壟斷教育界，因此于斌樞機雖力倡開放全民的祭天敬祖，一直仍未獲得知識界的支持，以致效果不彰。基督宗教的感恩祭或禮拜正好可補國人這方面的不足。

4. 祈天

僅由文獻上看，孔子可說是祈禱的啓蒙師。但直到今日，在台灣的人們祈禱只知求恩（祈福避禍）、感恩，而不知祈禱時還可以崇拜上天、頌揚（讚美）上天、向上天懺悔¹⁹，後者正是基督宗教可使台灣信徒的禱告內涵更爲豐富的方式。

5. 順天

中華文化中的順天，以依順大自然的自然律及人性上的倫理自然律爲主要訴求，以爲人類只要能依循人性、順物自然（物性）、存心養性就是順天、事奉上天了。基督宗教也講這些律則，但更注重「翕合主旨」，聽天主的話，聽聖經或耶穌的教導。古代墨子也有類似的說法：兼相愛就是順天意，墨子學說早已式微，或許今日我們該一面反思是否教會過去忽略了中華文化式順天的價值，一面學習基督宗教的跟隨基督，以符合天主旨意。

6. 合天

天人合一中華文化裡宗教的特色，從孟子到今天的新儒家，甚至道家，或隱或顯地再三表述人要與上天、大自然合一

¹⁹曾仰如，《宗教哲學》（台北：台灣商務，1989），55-58頁。

的民族集體願望。顯然「聖經表達天人之間的基本範疇是位際關係」，而「一體範疇是中國文化的特性」，表達天人之間的基本方式是『合』『一體』，由於天的生生之德流行萬物而形成宇宙，以致我們能與天地人和諧合一²⁰。基督宗教偏重位際關係的合一，中華文化首重「非位際」關係的合一，彼此正好相輔相成。若只重前者，則有輕視自然生態而不講環保的危險；若只重後者，則因過度強調與天地為一體，而反倒忽略了關懷他人的義務。「當我們說神或佛宛如具有位格時，不可忽略他也『不僅僅』具有位格」可能也具有「超位格」或「非位格」，這正以「超越、無限、絕對」表達神的屬性，而教人「打破偶像」的深意²¹。因此，要在台灣傳福音，前後兩者並重，人與自己、他人、大自然、上天關係的重建，實是當務之急。

蔡仁厚（當代新儒家）在一次研討會上與梁燕城、周聯華對話，討論「關於宗教的會通問題」，蔡先生曾提及一個會通的難題，就是儒家講「人皆可以為堯舜」，佛家講「人皆可以成佛」，基督宗教能不能講「人皆可以成基督」²²？其實這種富挑戰性的問題是靈修層面的問題，也是「合天」的課題，而非存有學層面的問題。房神父講「人人可為基督」²³，並非毫無根據，先由信仰角度切入，可發現除了傳承中基督徒常以「肖似基督」互勉外，耶穌也說過：「我是真葡萄樹……你們住在我內，我也住在你們內。正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實」（若十五 1~4）。當然從存有學角度看，人與神是迥然不同的；但因人性中已有接納的潛能，人類可從靈修角度

²⁰ 張春申，《中國靈修芻議》，142~159頁。

²¹ 傅佩榮，《會思想的蘆葦》（台北：業強，1989），126~130頁。

²² 蔡仁厚等著，《會通與轉化—基督敎與新儒家的對話》，1~29頁。

²³ 房志榮，《儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較》，39頁。

切入，體驗到天人一體，經驗到「人人可為基督」。在科技發達的今天，新儒家論點依然呈現出對「合天」「天人合一」的極深渴望。可見即使科技進步神速，電腦資訊及網際網路日新月異的今天，福音仍有偌大的傳播空間，福傳依然大有可為。

結語：福傳中基督徒應有的態度與作法

根據上述的對話結果，筆者嘗試綜合出八點來回應下列的問題：基督徒面對台灣其他宗教的神觀，應抱持怎樣的態度與素養？什麼是我們該學習的？而我們又能貢獻些什麼？

1. 開放心胸，以尊重的態度接觸本地文化與其他宗教的神觀。
2. 運用理性，以信仰為出發點，分析、理解本地文化與其他宗教的神觀。
3. 細心對話，以交談方式釐清雙方神觀的差距與相似點。
4. 天主屬性方面，要注意中華文化及台灣宗教文化中神的屬性有至上者、造物者、關懷者、大父母、啓示者、管理者、賞罰者、靈氣者等八種，並檢視其中是否可以找到天父的記號。宜多關注其中的至上者（哲學家的神）、大父母、靈氣者三種屬性的福傳價值與重要性，要謹慎地運用。同時以基督信仰中的天主屬性來補充本地文化對關懷者、啓示者、管理者、賞罰者的不足，這是基督宗教可共貢獻的部分。
5. 就哲學家的神之角度而言，考慮以聖極來詮釋天父、天主、上帝；就宗教家的神或基督信徒的角度而論，可考慮以聖道來詮釋聖言（道）；平衡地以大父母、天父、天母來詮釋天父；以三清及三身佛來解釋天主在其他宗教所做的準備工程；以聖氣來詮釋聖神（聖靈）的角色。
6. 由非位格的角度出發看聖三，以聖極、聖道、聖氣來詮釋聖父、聖子、聖神（聖靈）；而從位格的角度切入，以大父母、聖子、聖愛解釋聖父、聖子、聖神（聖靈）。並與聖神一起

思考：這樣新詮釋對長遠的福傳工作有何正面和負面影響？

- 7.就人對天關係而言，本地宗教文化中的「知天」、「順天」（率性養性）、「合天」是值得福傳人學習的重點；而基督徒的「敬天」（愛天）、「祭天」、「祈天」、「順天」（跟隨基督）四方面則可深化本地基督徒的天人關係，拉近本地民衆與天主的距離。
- 8.以認真的態度，再次思考張春申神父所提出的位際範疇與一體範疇的建言，是否在實際福傳當中，能學習本地宗教文化裡所渴望的「天人合一」的那種一體神觀，而與傳統所偏重的位際神觀取得平衡點。

最後，筆者願以傑爾曼和哈特曼（ M. Gellman and T. Hartman ）在《神的名字》一書中一段問答做結論，與主內兄弟姊妹彼此共勉。

神爲什麼需要一個名字？這道理很簡單。因爲我們想要和神說話，所以我們需要給神取名字。...基督宗教認爲神的主要名字，是像《希伯來聖經》中的 YHVH 一樣的，但是基督宗教卻將這個名字分成三部分，叫做三位一體。對基督徒來說，神的第一個名字爲『聖父』...神的第二個名字爲『聖子』...神的第三個名字爲『聖靈』（聖神）...

許多宗教對創造這個世界的的神，用一個名字，作爲未來愛望的神，則用另一個名字...有些神的名字能讓我們記得神的愛永遠和我們在一起，即使我們看不到祂，一如我們看不到彼此所愛的人一樣。事實上要看到神之名，最好的方法就是看著你所愛的人的眼睛，神所有的名字都寫在他們的眼睛裏²⁴。

²⁴ Marc Gellman and Thomas Hartman 著，楊秋生譯，《神的名字》（ *How Do You Spell God?* ）（台北：立緒，1997），28-31頁。