

「神」觀的交談 —從「多重至上神觀」談起—

鄭志明*

摘要

當基督宗教遇到了中國文化，雙方似乎無法準確地對焦，始終有不少外在形式的爭議，缺乏相應的理解與真實的對話，其原因在於雙方沒有貼切地面對彼此的「神」觀，較少進行信仰本質的內涵理解，夾雜了現實利益的衝突，形成了許多似是而非的交鋒，從民眾到知識分子一直掉落到虛假情境中論戰不休。

當代新興宗教層出不窮，各有其依附的神觀，展現出多樣的發展面向，不能只從世俗文化層面來看當代宗教的演變趨勢。新興宗教的興起不僅與社會歷史環境有密切的關聯性，重點還是在於神觀的信仰魅力，以及不同的神觀彼此的相互交流與會通，開拓了神聖領域當代流行的新風貌。那麼釐清基督宗教與中國文化的神觀問題，除了可以解開東西文化某些交談的情結外，也有助於認識當代新興宗教所呈現出來的時代課題。

關鍵字：宗教交談、民間信仰、基督教、神觀、多重至上神。

* 輔仁大學宗教學系教授

Dialogue on the Plural View of God

— from the Theory of Multiple Supreme Divinity —

Abstract

Due to their different historical processes and cultural orientations, the religious beliefs of the East and the West produced complex and oft-times contradictory perspectives of divinity. However, the increasing contacts and sometimes surprising convergences between the religious traditions of the East and the West, following the steps of modernization and globalization of the human society, created new opportunities for the lay people and new challenges for scholars. For instance, new religious denominations emerged amongst the lay people, and scholars are confronted with the issues of interesting new transformations of the time-honored religious traditions. This study discusses cross-cultural dialogues between different religious beliefs, and how it is possible to make these dialogues meaningful. It is hoped that this discussion can serve as a vehicle to unravel some of the contemporary puzzles concerning the crossbreeding developments of the religions of the East and the West.

「神」觀的交談 —從「多重至上神觀」談起—

鄭志明

一、前言

當基督宗教遇到了中國文化，雙方似乎無法準確地對焦，始終有不少外在形式的爭議，缺乏相應的理解與真實的對話，其原因在於雙方沒有貼切地面對彼此的「神」觀，較少進行信仰本質的內涵理解，夾雜了現實利益的衝突，形成了許多似是而非的交鋒，從民眾到知識分子一直掉落到虛假情境中論戰不休¹。

有些學者企圖在中國文化中找到與基督宗教相應的上帝信仰，進而認為中國文化原本就是「一元神」信仰，且從古至今沒有間斷過²。這種說法未切入到交談的真正核心，即找到中國文化中「一元神」的信仰傳統，無法幫助我們釐清東西方宗教信仰的差異所在。「求同」或許有助於從中國式思維的角度去理解基督教的上帝信仰³，但是中國有自己的「上帝」，並不同於基督教的「上帝」，

¹ 清代民眾的「反教」到民初知識分子的「反宗教」，除了某些政治與社會因素外，實際上多沒有真實涉入宗教的信仰本質。參閱林治平主編，《近代中國與基督教論文集》（宇宙光出版社，1981），頁3-144。

² 耿開君，《中國文化的「外在超越」之路—論臺灣新士林哲學》（當代中國出版社，1999），頁203。

³ 秦家懿、孔漢恩，《中國宗教與西方神學》（聯經出版事業公司，1989），頁259。

雙方在信仰上有不少理念上的差異，不宜作非驢非馬式的比附⁴，最好的方式應該是各歸本位，從各自的「神」觀出發，探討彼此的異同所在。

當代新興宗教層出不窮，各有其依附的神觀，展現出多樣的發展面向，不能只從世俗文化層面來看當代宗教的演變趨勢。新興宗教的興起不僅與社會歷史環境有密切的關聯性⁵，重點還是在於神觀的信仰魅力，以及不同的神觀彼此的相互交流與會通，開拓了神聖領域當代流行的新風貌。那麼釐清基督宗教與中國文化的神觀問題，除了可以解開東西文化某些交談的情結外，也有助於認識當代新興宗教所呈現出來的時代課題。

由於對中國文化的神觀有不少的誤解，本文側重在「多重至上神觀」的討論，對西方神觀簡單帶過，僅討論到東西方神觀相遇的疏解之道，由於論文篇幅的限制，只偏重在理論層面的討論，未進入到具體的歷史層面。

二、中國文化的多重至上神觀

中國文化下的「神觀」是什麼呢？問題出在於各說各話，學者從各自的立場有不同的結論，缺乏一致性的看法，真正的原因是中國文化原本就不是單一的，本來就是分立多樣的，是多種文化體系長期的累積與擴充，在因襲與並列下進行相互的涵攝與交融，發展出複雜多義的深層文化結構。中國文化的「神觀」，即是以開放的方式形成多元並舉的局面，也容許各種神觀彼此交涉與組合，發展出更為龐大的信仰形式。

⁴ 蔡仁厚，「關於宗教會通的問題」（《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》，宇宙光出版社，1985），頁29。

⁵ 戴康生主編，《當代新興宗教》（東方出版社，1999），頁10。

解說中國文化究竟是「一神論」或「多神論」，其實是沒有多大意義的，「一神」與「多神」是可以同時存在，問題是二者是以何種關係相互存在，又能相安無事，且能多元並蓄疊合成了複雜交錯的神靈世界。這種整合涉及到中國哲學本體與作用的「一」與「多」的對應關係，林安梧提出了「一統而多元」的解釋模式，是以「道」為一，而「教」可以為「多」，發展出「因道而立教」的宗教格局，認為多元的分化還是會回到「道」的一體上加以統一的，展現出中國文化的「合一型的理性」⁶。

這樣的哲學思考，雖然掌握了中國文化的基本特性，卻忽略了現實生活傳統的多樣性格，在先秦百家爭鳴的學術傳統下，連「道」也是多元的，同時存在著幾種不同的天命信仰與宇宙觀念，蔡英文將中國傳統思想中的宇宙意識分成四大類，即「天為有意志」、「天為自然之規律運動」、「天為人追求自由的精神境界」、「天為人道德實踐之最後根據」等⁷，說明了古代的「天人」關係原本也是多樣的。呂理政認為先秦中國宇宙模式是多重的，至少有神話與巫術、古代天文學、儒家思想、道家思想等四重宇宙觀⁸。自古以來，中國文化的宇宙認知模式來源極為多端，發展相當多樣，應該可以建構出「多元而多統」的解釋模式，形成了「多重至上神觀」⁹。

所謂「多元而多統」，是在哲學「一」與「多」的思維模式下，進一步反省「多」與「多」的對應關係。中國文化雖然想要會

⁶ 林安梧，《儒學與中國傳統社會之哲學省察—以「血緣性縱貫軸」為核心的理解與詮釋》（幼獅文化公司，1996），頁100。

⁷ 蔡英文，〈天人之際—傳統思想中的宇宙意識〉（《天道與人道》，聯經出版事業公司，1982），頁319。

⁸ 呂理政，《天、人、社會—試論中國傳統的宇宙認知模式》（中央研究院民族學研究所，1990），頁44。

⁹ 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉（《神明的由來—臺灣篇》，南華管理學院，1998），頁170—204。

通於本體為一的「道」，但實際上在最初的源頭架構「道」的形上思維已有多種脈絡¹⁰，對「道」的理解與發展不是單一的，相應於「道」的天命更是多重的信仰。這已不是單純的哲學課題，還包含了現實的文化現象，以「一統」無法說明神觀的複雜性，就其本體的形上學來說，不只是作用是「多元」的，連本體也是「多統」。這是中國文化最為特殊的現象，容許多體並立，各有各的信仰，而又能統整成一個大的全體，形成了「多重而多重」的文化組合模式，容許各式各樣至上神的存在。

中國文化下的「至上神」是一種極為特殊的文化現象，很難在西方宗教學理論中找到完全相應的模式來作說明，就其信仰形態來說，不同於基督宗教的絕對一神論，也不相應於其他至上神理論，不是「單拜主神教」（Henotheism），不是「輪換主神教」（Kathenotheism），不是「泛神教」（Pantheism），更不是「二元神教」（Dualism）等¹¹，其至上神的模式不是單一，至上神與眾神的關係也是極為複雜，眾神可以同時對應好幾個至上神系統而展開，至上神與至上神之間不僅沒有對立的矛盾，還可以相互統合，形成更大的統一體，也可以同時分立出好幾個統一體，對於這種神觀，暫時命名為「多重至上神觀」。

「多重至上神觀」應該是在中國文化下所派生而成的精神模式，與「道」文化還是密切相應，從「合一」的思想肯定本體的「多」，從天人相互包容的人文性格中，容許各種形上學系統的各自存在，以及彼此的相互合流與重整。「多統」不僅不會妨礙「道一」，反而讓「道一」在「多統」中更能展現出其超越的性格。即「道一」與「多體」本身也成為和諧對應的關係，從「多元而一統」進入到

¹⁰ 史作權提出中國哲學源頭智慧有五種脈絡，參閱史作權，《中國哲學精神溯源》（書鄉文化公司，2000），頁19。

¹¹ 呂大吉，《宗教學通論新編》（中國社會科學出版社，1998），頁179-189。

「多元而多統」的文化模式，強調「道一」也肯定「多體」，且以「多體」的精神系統，形成了多元並立而又相互統整的信仰混合體。

中國文化重視「合一」的道，但是其操作的主要核心，在於「合」，不在於「一」，「一」是道的理想，而「合」才是實踐道的具體方法，肯定各種形上實體的存在，都能夠相應於「一」，又能各自成就其自己的「一」，故「合一」不是要合那個「一」，而是各自回到自己的「一」來「合」。如此，就本體來說，「一」也是「多」，「一體」是理想，「多體」是事實，面對「多體」的事實進行「合一」的統整，但是「合一」的方法也是多元的，回到各有其體的「一」，愈「合」反而體愈「多」，「合一」的結果不是「一」，而是「合」出「多」來，導致「合一」的內容是更加「多體」的，其組合的至上神系統更是五花八門，擴大了中國文化的信仰內涵，這是中國文化「多元而多統」的特殊運作現象。

中國文化下有多種至上神系統呢？這是很難數得清的，因為隨時可以重新組合與改造，採開放性的方式讓各種精神系統能夠百家爭鳴，不斷地互為消長地演化下去，提供了各種混合滲透的實踐時空。這個時空是源遠流長，從上古一直到現代，從未停止過，有著生生不息的生命能量。中國文化的起源是多元並舉，是多民族融合而不斷地擴大起來，每個民族都有其本源的祖神，發展成該民族的至上神，印順認為隨著聯邦王國的成立，不同民族的祖神被敘列於平等的同一地位，形成「五方五帝」說，另外發展出「太一」信仰，後人誤以為「五帝」是「太一」的輔佐，這種說法有些膚淺，「太一」實為「五帝」的大全，融合了「五帝」的神性，這種「太一」的信仰，不是排斥其他的神，而是一切神本質的統一¹²。「太一」與天體信仰結合，形成了「天」的崇拜，稱之為「皇天」或「皇

¹² 印順，《中國古代民族神話與文化之研究》（正聞出版社，1991 三版），頁 32。

天上帝」，是延續了三皇五帝的古神話，從綜合性的神話中形成了新的一元化神話¹³。

這種古代神觀的討論，學術界目前並沒有定論¹⁴，還是有不少爭議，比較沒有爭議的是，古代「天命」信仰的內容是長期文化的累積與發展，其信仰的概念是經過多次的轉變與綜合，逐漸地擴充而成，其內容有許多不同的涵義¹⁵，其與人的對應關係也是極為複雜而多樣的。其歷史的發展有不少的轉折與變遷，最重要的一次，是商周之際的政權轉移，同時也是天命信仰的最大轉化，從「天命不易」的觀念轉變為「天命靡常」的觀念¹⁶，將訴諸於原始宗教最高神的天命，注入了人文精神，從道德的生存秩序，將人與天緊密的結合，發展出形而上的「天道」信仰，並成為周文化的主流，形成了儒道等百家思想體系。

當「天道」信仰成為文化的主流時，並不意謂著宗教性質「天命」信仰的消退，在生活傳統中二者反而更緊密的結合，神性義的「天命」與形上義的「天道」可以互相結合，並行不悖，從天地萬物的宇宙秩序中去安立宗教信仰的吉凶禍福活動¹⁷，發展出更為多樣的對應體系。中國文化絕不是單線或直線前進，雖然主流系統有重新一元化的發展趨勢，「天道」以完備的人文精神，將傳統的宗教性轉化得乾乾淨淨，但是宗教性的「天命」信仰沒有因此而消失，反而依附於「天道」思想下，取得不少新的文化資源，擴充了神人間的交通媒介，更加地滋長其發展的空間。

¹³ 鄭志明，《中國社會的神話思維》（谷風出版社，1993），頁50。

¹⁴ 周以前「上帝」信仰是如何形成的，學者各有不同的看法，參閱傅佩榮，《儒道天論發微》（學生書局，1985），頁1-23。

¹⁵ 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》（聯經出版事業公司，1978），頁31。

¹⁶ 徐復觀，《中國人性論史》（臺灣商務印書館，1969），頁25。

¹⁷ 李杜，《中國古代天道思想論》（藍燈文化公司，1992），頁15。

就主流文化來說，是希望以「天道」作為核心，形成新的「一統」局面，「一統」始終是主流文化的理想，可是在現實的操作下，「多統」卻是無法避免的事實，反映出宗教的「天命」信仰以各種具體操作模式在暗中滋生與流長，一旦主流勢力消退，就可能立即取得傳播的優勢，此種優勢則必然地導向於雙方的妥協與整合。主流文化如儒道等思想家努力地要將古代宗教的「天命」轉化成形而上的「天道」體系，但是統治者與民眾卻依舊復活了各種傳統的「天命」信仰，進而利用了儒道等「天道」理論來豐富了其原始「天命」崇拜的神學體系。

漢代即是「天道」與「天命」相互妥協的時代，董仲舒的天人感應理論為這個妥協時代發展了神學基礎，也替大一統的專制政治提供了權力的依據與執政模式¹⁸，讓執政者表面是以「天道」作為號召，骨子裏卻是「天命」信仰相互爭勝的場景，導致方士當道，陰陽五行與讖緯符命災異等學說的充斥，甚至武帝的封禪祭祀，一再地顯示當時「天命」信仰的多重流行¹⁹。在官方主導的宗教祭祀與神學體系下，民間的世俗神道更為流行²⁰，且在這樣的信仰氣氛下，道教的孕育與誕生，以及佛教的傳入中國與本土轉化。

一般學者依據古代的天命信仰的內容，認為中國至上神的內容具有著「主宰者」、「造生者」、「載行者」、「啓示者」、「審判者」等概念²¹。如果將佛教與道教的教義體系加進來，中國至上神的內涵就更為豐富了，比如道教從「道」的混沌性與虛無性，認為「道」可以無限化生，應時而出各種至高主宰，「道」可以化生妙一的「太上老君」或「元始天尊」，可以「一氣化三清」形成三

¹⁸ 徐復觀，《兩漢思想史卷二》（學生書局，1979），頁297。

¹⁹ 鄭志明，《以人體為媒介的道教》（宗教文化研究中心，2000），頁128。

²⁰ 牟鍾鑒、張踐，《中國宗教通史（上）》（社會科學文獻出版社，2000），頁256。

²¹ 鄒長如，〈天與上帝—儒家與基督宗教形上本體的對話〉（《儒學與基督宗教對談》，宗教文化研究中心，2000），頁173。

元信仰，可以「一氣化五老」形成五元信仰，進而承認宇宙有無限天尊的多元信仰，強化了「多元而多統」的「多重至上神觀」，讓至上神可以有多重組合的可能。佛教則認為至上神不單是天命的化身或混沌的化身，同時也是境界的化身，佛教的境界觀主要來自於法空與性空的真如境，有其形上的義理系統，一般民眾卻可從佛教的境界說導出無數的境界世界，建構出許多境界教主，發展出各式各樣的主神崇拜，如釋迦牟尼佛崇拜、阿彌陀佛崇拜、彌勒佛崇拜、藥師佛崇拜、觀世音菩薩崇拜、地藏王菩薩崇拜等，也形成了多元並立的至上神信仰系統。

中國文化喜歡談「三教合一」，但不是真的要讓三教會通為「一」，而是要建構出相安無事與和諧共安的生存空間的「合」。「一」是文化的理想，「合」是生存的雅量，不只是滿天仙佛，每個仙佛亦可以相應於「道」，成為宇宙最高的主宰。「三教」是指天命、道教、佛教等至上神系統，是並立而共存的，「一」是指共存的關係，從「道」的統合性來化除現象的分立性，形成了一個模糊的共相整體，讓所有的至上神都具有相通的本性。「合」是指並立的關係，並立的雜多現象提供了各種立即應通的進路，以包容的性格來肯定每一種至上神的超越神能，且能進行各種形上信仰的大融合，讓玉皇大帝、太上老君、釋迦牟尼佛等可以相互地交織在一起，各自滿足民眾的需要。

「合一」的結果是「多體」的，進而形成「多中心」的操作模式。雖然三教都強調合一，但是各自以自己的「一」去「合」，結果「合」起來的，不是「一」，而是「多」，形成了多元的三教合一的形式。比如有的以原始天命信仰為「體」綜合道教、佛教等至上神的形上學，有的是以道教混沌信仰為「體」綜合其他宗教的形上思想，有的是以佛教境界信仰為「體」包容各種相關的精神系統，有的可能以兩個信仰為「體」再去結合其他的精神系統。即三

教間形上學的組合也可以是五花八門的，各自有其自圓其說的組合模式。中國文化的至上神是「多體」的，其實際的操作是「多中心」的。所謂「多中心」是指各種至上神系統是以各立中心的方式進行自身的觀念整合與儀式的轉換，形成了多樣分化的信仰體系。

傳統信仰看起來好像是一個整體，實際是多種體系的相互整合，外在形式好像是相互協調，其實是各立中心的多元發展。中心與中心之間是相互競爭而又相互調和的關係。所謂相互競爭是指各種至上神信仰系統都希望其至上神是至高的，且與眾不同，能爭取到更多民眾的信仰與奉持。民眾信仰一般稱為民間信仰，實為中國文化最重要的實踐系統，在生活傳統中形成了各立中心的發展模式，形成了多元分立的文化現象，但是為什麼民間信仰給人的印象常是一個整個的概念呢？那是因為各個系統是良性的競爭，在競爭中彼此又能相互調和與支援，每個運作的中心都儘力要求其內部信仰的和諧，進而保持與整體外在環境的均衡生存狀態。

各個信仰的操作中心都有其集體性的「歧出」與「同化」的歷程，所謂「歧出」歷程是指信仰會產生了同中求異的現象，形成了橫向並存的操作中心，造成彼此的不相容或矛盾對立，各自分立出新的信仰中心，如民間的老子崇拜，是根據《道德經》的「道」信仰，將老子視為「道」的化身，進而成為人們尊奉的大道主宰與萬教之主，但因神話的差異，信仰體系有不少的分化，顯示在對至上神的稱呼，有「太上道祖」、「混元老祖」、「無極老祖」、「無極至尊」、「混玄聖祖」、「玄玄上人」等，因各自不同的操作中心，形成了多樣的老君信仰文化。所謂「同化」歷程，是指信仰中會產生了異中求同的現象，在縱向的時空傳承中相互沈積與交織，形成了順應的交融作用，將不同的運作中心疊合為一，如同為管理鬼魂的東嶽大帝信仰與地藏王菩薩信仰，幾乎是將「二體」消融為「一體」，成為單一的操作系統。

「歧出」與「同化」說明了傳統信仰的流動性格，是多重精神系統的複合體，是開放性的文化操作模式，可以多元並立而又相互統合，彼此長期的互通交錯，有著複雜推衍的變化過程，造就了豐富多樣的表現形式，就其內容來說，是隨時可以相互跳躍與轉移的，中心與中心之間不是壁壘分明，而是能夠流用的，不僅宗教儀式沒有固定的形式，在形上學上也是隨意引用的，以跳躍的方式來滿足信仰的精神需求，以求在現實生活中獲得實用性的安頓。這種信仰的形而上學是非常特別的，展現了中國文化的包容性格，讓各種精神系統可以隨時相互混合滲透，展現出高度開放性的文化空間。任何信仰體系都可以左右逢源，不斷地吸取各種形而上學來自圓其說。

這種隨時跳躍的性格，或許就是多重至上神觀形成的文化背景，對至上神的信仰直接扣緊著神聖領域的終極目的，相應於精神世界的心靈安頓。這種安頓是超越一切具體的形式，是適合以籠統的語言與模糊的觀念，以雜揉的方式作隨意的表述，在解說的過程中，可以任意地從這個「體」跳躍到那個「體」上，在形上學上能夠隨意跳躍與混用，只要能合理其說，滿足現實效用即可。「多中心」即提供了多體至上神信仰相互跳躍的場所，至上神信仰彼此間不是相互對立的，而是交錯複合的立體結構，在操作的過程中可以不自覺地轉移到另一個中心的「體」上，取該中心的形上學來豐富自身的表述形式，彼此間因交流而相似，形成了齊鳴共奏的文化現象。

在這樣的文化氣氛下，中國社會始終都有著安立至上神的宗教運動²²，重新將各種宇宙論與形上學加以組合，尋找信仰的宇宙大神。這種運動不意謂著中國沒有至上神，而是隨時可以與至上神

²² 鄭志明，〈臺灣西王母信仰的文化意義〉（《道教神仙信仰研究》，中華道統出版社，2000），頁378。

相交，以安立至上神的方式來形成宗教運動的風潮。當代新興宗教的興起，在西方大多依附於基督教的「上帝」神觀，而東方的新興宗教在神觀上是極為複雜的，尤其是中國文化式的新興宗教，幾乎承續了傳統安立至上神的宗教運動。

中國文化式的新興宗教即是依存於傳統社會信仰的生態環境，繼承了各種長期流傳於社會的精神系統，在並列、因襲與交流下，重新進行神觀的開放性組合，這種組合有多種的可能性，表面看起來好像是隨意的，實際上是內部各種文化勢力的相互角力與調適，形成自身創造性的轉化。彼此的神觀是相互含攝的，共生而共安，甚至可以相互依存，交融而統合，形成了「合緣共振」的信仰創造模式²³，其信仰的文化振波可以隨各自不同的因緣形成了互鳴共振的結合形式。

新興宗教的安立至上神運動，是延續了傳統社會的各種神觀而來，其演變與發展也不是漫無秩序的，是在民眾可以接納的宇宙圖式與形而上學下進行改造與和合，是長期社會文化集體智力的創造與加工，實際上還是可以展現其整體的信仰風貌，在雜亂分立下仍有其內在的自我理性，讓彼此間同時並存而又和諧相處。新興宗教安立至上神的方式歸納為下列四種：

第一、單體至上神：實際上新興宗教很難有純粹的單體至上神，其信仰的內容或多或少有些雜混，卻有其以「單體」為核心的主流文化。比如有以天命信仰為核心，以玉皇大帝為至上神，或以道教信仰為核心，以太上老君為至上神，或以佛教信仰為核心，以釋迦牟尼佛為至上神。這一類新興宗教的至上神也是五花八門，因為可以選為至上神的對象不少，比如可以選古神話的人物作為至上

²³ 「合緣共振」是筆者在「多重至上神觀」後，提出的另一個概念，用來說明信仰相互組合的基本方法，參閱鄭志明，《臺灣新興宗教現象—傳統信仰篇》，南華管理學院，1999），頁34。

神，如盤古大王、女媧娘娘、東王公、西王母等，道教的神有不少可以作為至上神，佛教也是一樣，甚至民間可以創造出新的至上神如無生老母、清水古佛等。

第二、多體至上神：是由多個至上神組合而成，其組合的對象可以是同系統的，也可以是不同系統的。如道教的三清、五老是同系統的組合，新興宗教可以依此模式，形成了先天三聖、三天主宰、五方老母等，可以發展成二元、三元、五元，甚至是多元的至上神組合模式。不同系統的組合最常見的三教教主與五教教主，是三教合一與五教合一理念下的產物，但是其組合的方式也是不一致的，或以孔子為中尊，或以老子為中尊，或以佛陀為中尊，表面雖然是三教合一或五教合一，實際上各有不同的組合理念，顯示其內在的義理系統是不一的。

第三、多重至上神：其至上神不只多體還多層次，至上神可以一層次一層次地往上延伸，如在玉皇大帝之上還安置無極天，另有各種高形式的至上神存在²⁴。天德教將其至上神分成三代，即上代的玉皇大帝、陸壓大老、鈞天上帝等，中代的無形古佛、一氣宗師、雲龍至尊等，下代的萬靈兼主。崑崙仙宗將其至上神，分成宇宙三祖：混元老祖、昊天老祖、鴻鈞始祖等，道家三祖：鴻鈞始祖、道祖、劍祖等，道教三友：太上道祖、元始天尊、通天教主等，即至上神可以多層次的並立存在，形成了無數天尊的多重天界，這些至上神有層次，但未必要分出高低。

第四、多體而多重至上神：不同系統的至上神相互組合後，也可以再進行多層次的擴充與分化，造成至上神的龐雜性與多樣性，作多元信仰下的多重操作，各種不同系統的至上神可以合流共生，不僅互不妨害，還可以相輔相成，形成了系統分明與層次對應

²⁴ 鄭志明，《臺灣民間宗教結社》（南華管理學院，1998），頁334。

的龐大格局。比如不只是三教教主的組合，而是三教各種至上神的組合，分屬三個系統，彼此互不統屬卻又能相互整合，每一至上神都是宇宙中至高至尊的大神，以友誼交流的方式肯定對方的神聖存在，建構出均衡與協調的互動關係。在良性共存的互動關係下，形成了齊鳴共奏的信仰體系。

三、神觀對話的可行性

西方文化下的「神觀」是什麼呢？其實在歷史的發展過程中，也是極為多元而複雜的，在希臘哲學時期就已存在著「有神」與「無神」的爭論²⁵。雖然基督教隨著羅馬帝國而有傳播優勢，但是有神論與無神論的思想衝突從未消失，對上帝的神觀始終面臨著「全有」與「全無」的觀念對立，而對上帝神觀的認知也一直有著「正統神學」與「異端神學」間的相互抗爭²⁶。在西方的文化傳統，哲學與神學也是多元化的發展，作為西方社會基本觀念之一的上帝神觀，也會隨著外在環境與文明形式的變遷，進行演變、分化與組合，變得日愈複雜、紛繁與多元化²⁷。

東西文化的對話與交流經常是片面的，缺乏整體對應式的相互了解，在神觀的認識上更為嚴重，常執著於片面的觀念消耗掉彼此寶貴的時間與精力。比如東方學者常只從絕對一神論的表象去理解基督宗教的上帝觀念，注意到上帝在信仰意義上的至高無上與獨一無二，而忽略了上帝內涵在論證上的多樣性，比如聖多瑪斯的「五路」論證²⁸，

²⁵ 李震，《人與上帝—中西無神主義探討（卷一）》（輔仁大學出版社，1986），頁67。

²⁶ 呂大吉，《西方宗教學說史》（中國社會科學出版社，1994），頁81。

²⁷ 何光滬，《多元化的上帝觀—20世紀西方宗教哲學概覽》（貴州人民出版社，1999），頁282。

²⁸ 羅光，《天主教教義》（輔仁大學出版社，1985），第一章頁4-8。

顯示出上帝神觀的理論體系是可以累積與擴充的，其神學的思想典型也是日趨多元，是紛紜萬象的，很難單從某個角度或立場去論斷是非。

同樣地，僅從基督宗教的上帝神觀去看待中國文化下的宗教，也常是片面的，或一廂情願，缺乏了相應的對焦感情，比如一般只熱衷於基督教與儒學或佛教的對話，就很少注意到基督教與道教的對話，更不用說是與民間信仰的對話。對民間信仰常以基督教的本位神觀大力地抨擊與排斥，比如斥責民間信仰為「交替神主義」與「神人關係顛倒」，形成本末顛倒的敬神態度，不如基督教以神為主的信仰²⁹。

異文化間的接觸與溝通，不應該著重在文化比較上，類似比賽後的輸贏判決與名次排列，非在兩種文化之間較量出誰高誰低或誰先誰後的價值判斷不可。對話需要排除比較的心態，雙方只有區別，沒有高低，不是想要吃掉對方，而是相互了解與啟發³⁰。目前異文化之間還聳立著無數的高牆，彼此間仍有強烈的較量之心，處在惡劣的競爭環境下，因語言、文化、學術等認知不同而造成了不少的隔離與誤解，若再加上文化間的改造、征服與戰勝的心理，各種排他的偏見必然隨之而來。這背後夾雜著特殊的歷史時空，基督宗教與中國文化的會遇，在政治衝突下引發了更多的禮儀之爭，進而在生活習俗一直有著某些緊張的對立場景³¹。

信仰的對立是最難化解的，當「絕對一神觀」遇到了「多重至上神觀」，是兩種極端不同的文化傳統，一接觸就必然會互較長短與互評優劣，根本無法取長舍短與去劣存優³²。任何想從基督教的立場去會通中國文化，或從中國文化立場去會通基督教，實際上

²⁹ 董芳苑，《臺灣民間宗教信仰》（長春文化事業公司，1984），頁298。

³⁰ 滕守堯，《文化的邊緣》（作家出版社，1997），頁282。

³¹ J.謝和耐，于碩、洪濤、東方譯，《中國文化與基督教的衝擊》（遼寧人民出版社，1989），頁230。

³² 何世明，《融貫神學與儒家思想》（宗教文化出版社，1999），頁7。

只算是個人主觀情緒而已，背後仍有相當強烈的主客對立情結。誰為主又誰為客呢？有主客之別，就必然有長短優劣的比較之心。對話不是比較，更不該想要改變對方或成就自己，不用相互吸引，也不必相互補充。

對話只是促成了解，最多是相互啓發，在現代社會裏能夠做到信息互通、知識共享、資源共有與世界共存的目的，對話意謂著對彼此區別的承認與準備協商的善意，是人類求同存異的共有基礎³³。在全球化的過程中，世界各地的不同文化在不斷地被種種因素愈拉愈近，逐漸地聚集起來，都有責任運用各自所有的精神資源去協助解救全球性生存危機，應脫離了過去的霸權姿態，取而代之應是一種相互尊重與強調互惠的伙伴形式，宗教對話是人類不可回避的責任，更不是一個可有可無的文化活動³⁴。

「絕對一神觀」與「多重至上神觀」的交會，從宗教相遇到文化相遇，彼此以互為主體的方式來平等對待，不把對方看成客體，沒有誰改變誰的企圖心，而是在共同關心的課題上，相互尊重與同情，深入而清楚地了解雙方的觀點與立場³⁵，建立起友誼式的對話情境。這種相通的友誼在現實領域中是極為困難的，必須跳脫出信仰的排他性格，從普世的關懷兼容宗教的多元存在，脫離狹隘的宗教胸懷，承認各個宗教都有各自表述的真理主張，體驗到神性現象是可以多種多樣的，在各自不同的生態環境下，不可能不留下個體的、歷史的、尤其是文化的烙印³⁶。

³³ 卓新平，〈對話作為共在之智慧〉（《宗教比較與對話（第一輯）》，社會科學文獻出版社，2000），頁9。

³⁴ 許志偉，〈宗教對話的需要與形式〉（《對話—儒釋道與基督教》，社會科學文獻出版社，1998），頁15。

³⁵ Hans Waldenfels，德君譯，〈文化相遇的註釋—基督宗教與中國思想〉（《宗教比較與對話（第一輯）》，社會科學文獻出版社，2000），頁32。

³⁶ 張志剛，〈走向神聖—現代宗教學的問題與方法〉（人民出版社，1995），頁253。

文化相遇是肯定信仰的多元並存，在於避免各執己見與走向極端，而能各自表述，在最高價值與終極關懷上相遇。這種求同存異的相遇，是面對著人類生命存在的永恆主題，擺開文化差異下的形式爭執，探求人性各種自我實現的方法與進路，方法與進路或許不同，但是自我實現的情感是可以互通的，相遇不是偶然的，而是彼此生命心靈的相會，追究彼此信仰的演化規律，產生共鳴的文化認識，來互相包容，建構出現代社會的信仰秩序，觸動到宗教存在的深層根源，讓不同文化環境下的宗教在相遇中彼此深知與相應，進由信息的交往來共同面對時代的挑戰。「絕對一神觀」與「多重至上神觀」的相遇，分成下列四個面向來作說明：

第一、在神觀上相遇：「上帝」的一神觀在中國文化下是不會寂寞，中國神觀是「一」與「多」的集合，重點還是在「一」，每個系統都有相應於「道」的「一」。基督教到了中國一直想與儒家對話，但那是一種錯覺，儒家不等於中國文化，尤其是在神觀上，儒家只是多元文化下的一支，雖為主流，卻未必與其他神觀相應，儒家是有「一」的，但脫離了「神」的內涵，導向於宇宙本體的形而上規律，發掘內心至善的本能³⁷，基督教面對儒學，只能在宇宙論或形上學上相遇，而無法在神觀上相遇。可是，自漢代以來，社會流傳的是與天命信仰結合的儒學，是一種天命與天道結合的儒學，其信仰的「一」是可以與上帝的「一」相遇，但雙方卻落在生活禮俗上糾纏不清，惡化了神觀相遇的可能性。

上帝神觀的「一」是可與中國神觀的「一」相遇，可是擁有「一」的信仰系統是多重的，基督教交談的對象不是單一的，而是多元的且龐雜的。同樣地，中國文化與基督教神觀的交談，其實也不是單一，背後涉及到許多不同的觀念與理論，不過在神觀上是同

³⁷ 陳炎，《多維視野中的儒家文化》（中國人民大學出版社，1997），頁196。

一個系統，中國是多重系統的，雙方對話必須是一對一的，各自談各自的，即基督教要個別地與其他神觀交談，不宜把中國宗教當作籠統的整體。一對一以後，雙方才能清楚地對焦，讓彼此的神觀能夠相遇，辨明了一神論與至上神論（擇一神論）³⁸的基本差異，進而在神觀上作內涵的分析，探討彼此異同的神性，尋找可以交涉往來的管道。

上帝神觀的「一」無法避免要與中國神觀的「合」相遇，這是一種弔詭的文化現象，屬於基督宗教的上帝，竟能成為民間信仰的主神之一，這對雙方的交流來說，是幸還是不幸？或者無所謂幸與不幸，這是另一種中國神觀的屬性，展現了其文化的包容性格，但是基督教如何面對這種神觀呢？又如何與這些宗教系統進行對話呢？這正是異文化間的衝突所在，雙方各自有不同的文化體系與理解模式，也就產生了不同的交流形態，五教合一或許不是基督教想要的，但要顯示出基督教對中國社會的影響，民間已跨出了交流的第一步，像海綿般吸引異文化，雖然有誤讀或誤用的情境，卻讓雙方有著新的對話管道。

上帝神觀的「一」又如何面對中國神觀的「多」呢？中國文化「多」只是外在形式，本質上還是「一」，在信仰內涵上「一」與「多」又是緊密接合在一起，對基督教而言，這是一種特殊的信仰模式，不意謂著雙方就缺乏交流的管道，還是可以從「一」入手，意識到終極與絕對的信仰根據，相互尊重彼此的信仰，進而包容任何外在表現形式。肯定任何文化都有其異質的形式，從形式的認識與了解，邁入到神觀的相遇，這應該是超越了語言與文字的交流，直接從神聖領域處來相互溝通。

³⁸ 張志剛，《貓頭鷹與上帝的對話—基督教哲學問題舉要》（東方出版社，1993），頁18。

第二、在體驗上相遇：神觀屬於信仰範疇，是超越出教義的形式，不同文化的神觀各有其神聖領域與世俗領域的需求，堅定了對神的信仰與求與神的同在，重點還是在信仰的體驗上，人與神交接而獲得生存安頓的滿足。「絕對一神觀」與「多重至上神觀」是文化的差異，還是宗教體驗的差異呢？人類的宗教感情是否有會通的可能呢？中國文化下的宗教一直與生活結合在一起，直接訴諸於信仰來滿足生存的需求，各種神觀來自於集體需要的顯現與外化，領悟到超越的神聖力量，成為生命存在的永恆依賴，其基本心理是重本質而輕形式，關心主體本身的情感需要與具體實踐，至於神的內涵與形式可以隨文化的需要任意增補。基督教進入中國，或許可以直接跨過文化形式，在神聖本體上進行溝通與交流。

當社會依三教合一的模式，談五教合一時，顯示中國文化在神聖體驗上是敞開大門，可以不計較基督教原有的神學體系與宗教形式，願意在信仰上直接會合，相信上帝也是普渡眾生的最高神聖力量。這是來自於信仰的終極感受，意識到最高神聖的存在，以無限的能量來安頓個體的存在。中國文化有強烈的終極實體的需求，卻不在意任何的宗教形式，希望跳過形式，直接進入神聖的領域，為人們提供了超越的、永恆的精神安頓世界，神是至善的實體，是建立秩序與意義的力量，人們對之懷有信賴、崇敬與希望之情，建立了崇拜的神聖模式³⁹。傳統文化又渴望能跳脫出任何模式的限制，與神聖直接相遇，作為意義的泉源，滿足現實的生活與社會的秩序。即世俗是在神聖中完成，回到神聖才能開拓人生與淨化生活，神都是從神聖來的，象徵了至善至福，是一切生命的源泉，其外在的形式可以多重的，但其神聖的體驗是一致的。

³⁹ Frederick J. Streng，金澤、何其敏譯，《人與神—宗教生活的理解》（上海人民出版社，1991），頁72。

基督教上帝的屬性，也是神聖的體驗，意識到上帝的全知、全在、全能，是絕對存在與至高無上的主宰，也是最高的愛與至福的所在。從這些屬性來看，「絕對一神觀」與「多重至上神觀」是可以在神聖領域中相遇，不會有「一」與「多」的衝突矛盾，而是提昇到普遍的宇宙法則之中，貫穿了彼此信仰中的終極關連，追求和諧的神聖秩序，以神的無比大愛，維繫了人類生活的整個關係網絡，以成就個人的美德與社會道德，進入到一種平衡、和諧與秩序的生活境界。

第三、在生活上相遇：宗教是離不開生活的，任何的神觀是讓人們意識到終極實體的存在，進行自我精神領域的突破與完成，並在日常生活中保持較高的和諧境界，進入到宇宙法則之中，圓滿了信仰的永恆意義。生活就是一種自我實踐的過程，以神人間的神聖相遇來化解現實生活的各種限制與束縛。異文化間的相遇，不應該以信仰的理念堅持來擴大生活習俗的對立與衝突，尤其是外來的宗教體系更要尊重在地的生活傳統，以相應的關注與理解，在整合中獲得巧妙的平衡，共同地攜手合作。

在不同的信仰體系裏，神聖與世俗的對應關係差異極大，在各自己成系統的生活傳統中精神與社會生活早已緊密地結合，外來的異文化在插入時，不僅要尊重其信仰的神聖領域，更要深入於既有的生活傳統之中，取得適宜的關聯，重建人際網絡的生存秩序。宗教在生活上相遇是一種高難度的文化重整與創造，是需要漫長的時間與空間，進行相互的理解與轉化，更需要有大愛來化解彼此的摩擦與仇恨，共同從神聖的宇宙法則中建構出有機的生活節律，維持個人與集體的和諧生活。

個人的相遇較偏向於精神的自我修煉，讓自我生命在神聖的體驗中獲得了淨化與充實。東西方都相信個人在神觀的信仰下，即能借助宇宙法則的超越力量來自我圓滿，即生活是個人不斷地修持與精進

的過程，進而擺脫個人欲望與現實環境的束縛，化解世俗的種種障礙以獲得心靈的潔淨與覺悟。此時「絕對一神觀」與「多重至上神觀」不再有「一」與「多」的對立與競爭，轉換成和平共存的宗教理境，人們彼此間也不再痛苦、焦慮與鬥爭，學會了相互肯定、協助與奮鬥。

集體的相遇較偏向於社會的人際和諧，宗教是以其神聖力量來為社會服務，有著強烈的社會關懷，推動各種獻身的社會參與活動。宗教以各種神聖儀式來為民眾進行精神治療或心理治療，是一種聖事服務，以聖顯的特殊能量來獲得神的恩賜與救贖，進而擴充到社會福利的俗事服務，雖然各個宗教在儀式與活動形式上各自不同，但是其關愛的感情是一致的，皆來自於神觀的體驗與啓示，表達了「神」普度眾生的弘願，維護社會生存的整體的和諧，追求集體的生活利益與幸福。

第四、在知識上相遇：在宗教對話中，學界能夠做的，只是讓雙方在知識上相遇，經由知識的理性，促成知己知彼的相互交流。在不同的文化傳統中，宗教間的各種象徵體系與儀式系統，有著多類別與多層次的差異，彼此間是很難對話，若再加上信仰理念的堅持，很容易水火不相容地相互排斥。為雙方建立友誼交往之橋，是學界與學者在知識上的責任。學者可以從知識的價值理性處，找出盤根錯節的宗教形態來加以分析與對比，讓雙方都能清楚地認識自己的宗教傳統，以及深刻地認識對方的宗教傳統。

讓宗教在知識上相遇是有些雜音，因為信仰在本質上是超越知識的，不被知識所規範與認知，學者沒有資格替宗教說話。知識認知下的宗教與信仰下的宗教本來就不一樣，知識歸知識，信仰歸信仰，不要求學者成為信徒，也不要求信徒成為學者，學者不是為信仰服務，而是為知識服務，其所建構的知識，是從理性的立場作客觀的分析，是跨文化與跨宗教的學術活動，儘量排除各種價值傾向與偏見，讓雙方能在知識領域上真實相遇。

過去文化間的接觸是片面的，且有不少的偏見與誤解，雙方處在緊張的對抗情境中，知識的相遇就是要化解緊張的關係，轉對抗為理解，理解到彼此立場的共同點與相異點，讓各種神觀有著文化的契合，各自展示自己的信仰本質與價值立場，提供雙方都能理解的終極背景，形成了交談的基礎，擴大彼此間的交往與互動，讓現代社會的生存空間能夠更為開放，各個宗教從理解而相知的過程中都能相互受益。

四、結論

東西方由於歷史、環境與文化的差別，其思維方式與價值取向各自不同，生活旨趣與生存利益也各自有異，其信仰與神觀的相遇，避免不了塵世的紛紜喧擾，各自為是的觀念與成見在多元分立的狀態下各自為陣。這是現代化下共有的文化現象，各種信仰體系也很難保有著其原本純粹的單一系統，由於新興宗教的興起，導致神觀也隨著現實的需要而演變、分化與組合，彼此間的相互接觸、碰撞與交流，形成了許多不可迴避的新時代課題。

文化交流的舊問題還沒有解決，新的問題卻立即的隨之而來，但是舊問題沒有解決，新問題就可能更為嚴重，比如對中國文化下的神觀內涵沒有清楚的釐清，一直停留在錯誤的對應關係下，把雙方集中在一些假問題上來耗損彼此的精力與智慧，導致問題沒有解決，反而更為惡化。如何對症下藥是目前迫切的課題，重點在於對症，必須有清楚的文化認知，對雙方的價值取向與環境背景的角度與層次，能耐心地作概括分類與比較分析，深入地了解雙方的發展脈絡，找到彼此可以互相學習與多元互補的管道。

現代社會下的宗教發生了不少新的變化，隨著當代經濟、政治、文化的發展而向世俗化的方向變化⁴⁰。神觀的神聖性隨著全球世俗化的過程逐漸轉變，導致宗教的發展更為紛繁複雜，出現了多元化的發展趨勢。在這樣的情況下，對話更為重要，不只是交流不同的價值與觀念，也要化解各種宗教間的誤解與敵視，不管是傳統宗教或新興宗教，都可以進行終極背景的交談，經由理解來肯定雙方最深刻的價值體系與信念精華。

⁴⁰ 陳麟書主編，《宗教觀的歷史、理論、現實》（四川大學出版社，1996），頁469。