

華人基督教會「祭祖」禮儀之文化層面研究-
以台灣聖公會為例

目 錄	01-02
序 言	03-10
第一章 緒 論	11-35
第一節 研究背景與動機	
第二節 研究目的與結構	
第三節 文獻史料的回顧	
第四節 研究方法與限制	
第二章 祭祖禮儀在漢民族傳統文化的意義與地位	36-63
第一節 先秦時期祭祖文化的傳統概論	
第二節 商周時期「天」「帝」概論到祖先崇拜的演化	
第三節 儒學、道家思想與祖先崇拜根源之比較	
第四節 結語	
第三章 祭祖禮儀在台灣社會與文化的意義	64-104
第一節 台灣漢人祖先崇拜的因由	
第二節 祭祖禮儀在台灣社會文化的功能	
第三節 祭祖禮儀所呈現的宗教現象	
第四節 結語	
第四章 基督教對祭祖禮儀的詮釋觀點	105-146
第一節 聖經對祖先崇拜的觀點	
第二節 歷代漢人基督教會對祭祖禮儀的反應	
第三節 基督教對祖先崇拜一般性省思	
第四節 結語	
第五章 台灣基督教聖公會祭祖禮儀的反省	147-183
第一節 聖公會祭祖禮儀的意涵、源流與儀式程序	
第二節 聖公會牧長、信徒對祭祖禮儀的觀點	
第三節 聖公會祭祖禮儀的評估與展望	
第四節 結語	

第六章	接納與非接納祭祖禮儀宗派之比較	184-213
第一節	接納祭祖禮儀宗派的論述	
第二節	非接納祭祖禮儀宗派的論述	
第三節	祭祖禮儀正反觀點之比較	
第四節	結語	
第七章	結 論	214-224
第一節	研究議題回顧	
第二節	信仰、文化、禮儀的關係	
參考書目		225-234
附 錄		235-273



華人基督教會「祭祖」禮儀之文化層面研究-以台灣聖公會¹為例

序言

祭祖禮儀是台灣漢人歷代傳承祖先崇拜的寓意內涵的表徵，尤其禮儀背後參雜許多漢人多重神觀民間信仰²思想的因素，已視祭祖的意義成為活人與祖靈間的神祕主觀經驗的靈感思維³，形成台灣漢人民間信仰的主幹思想。內涵牽涉宗教、超心理與自然、文化間的議題層次，因為，既視祖先為神明又生發人身彼此神異奇事的死生對應關係裡，發掘超越人類理性所能理解的宗教心理現象，而進入時間與空間所呈現的祭祀儀式的行徑，當中人、祖靈感思維進入對應神觀領域，也意味著死生概念所有呈現超越力量的介入及人類靈性昇華在己身也無法透析的境遇中，已經演變成非單純圍繞「祭祖」意涵而能解釋清楚的層次。筆者以為，這種既在己身內又在身外的情境是中西神觀的分界，簡言之，如果視靈魂具有永恆，又自修成神格次第，已趨向主體選擇祂力與自力之分辨。況且，漢人的民間信仰包裝祖先崇拜慎終追遠的儒家思想意涵，而我知道的民間信仰的特色，它之所以能夠存在，是由於與台灣漢人的「風俗習慣」結合在一起，內文所述天主教保留「祭祖」禮俗即是一例。似乎「風俗習慣」是民間宗教口傳的經典，非明文記載，但它影響整個台灣文化社會。因此，民間宗教的傳遞在沒有入會禮、教團組織，

¹ 筆者為了因應漢人信徒本土化神學詮釋因素，將研究題目申論為：『華人基督教會「祭祖」禮儀之文化層面研究-以台灣聖公會為例』之目的，必須強調的是，經過筆者訪談基督教聖公會牧長與神學生、信徒均一致認定台灣基督教聖公會是以「敬祖」禮義的觀點，而非祭祀祖先觀點。但為了結合漢人對祖先崇拜的認知論述結合，故研究論文題目定立為『華人基督教會「祭祖」禮儀之文化層面研究-以台灣聖公會為例』題名提出申明。

² 民間信仰與一般的宗教不同之處，是它沒有教團，沒有創教人。它的地方性強，以各地廟宇為中心，有各種的祭祀圈。例如媽祖崇拜群、王爺崇拜群、太子爺崇拜群、土地公崇拜群等，合起來勉強統稱為一個宗教。因為它沒有教主（或創教人），因而由地方上的士紳領導，所以社區裡的廟宇形成重要的功能，因它影響整個社區居民的生活模式。民間信仰也沒有經典，它不像基督教有聖經，有教宗的教諭，民間宗教則找不到任何經典。廟裡的「善書」只是儒宗神教勸善的文章而已，並不是民間信仰的經典。民間宗教它之所以能夠存在，是由於與「風俗習慣」結合在一起，天主教保留「祭祖」禮俗即是一例。「風俗習慣」是民間宗教口傳的經典，非明文記載，但它影響整個台灣文化社會，甚至是台灣漢人宗教信仰的主幹。宗教活動隨地方廟宇慶典而有所改變，與一般的制度化宗教嚴格要求信徒於入教時必經「入會禮」之手續不同。因此，民間信仰沒有宣教行為。如此，一個沒有教主、沒有經典的宗教，事實上在台灣眾多的民間廟宇中，交談的對象僅能尋找一個代表性者為原則。民間宗教沒有明顯之宗旨，不同於基督教有「博愛」與「公義」，伊斯蘭教講「服從阿拉」及「聖戰」，佛教主張「慈悲」為懷不能「殺生」。民間宗教則只重視大拜拜，只有熱衷神、人、鬼同歡的嘉年華法會式祭典而沒有宗旨。到廟裡的善男信女都只是求平安、添福壽或求生意興隆等，非常的功利主義。民間信仰的本質都是把苦難的責任歸給遊魂離魄、神鬼，而非歸給社會、國家政策議題，因此，要應付好這些神鬼才能使國泰民安，否則就只好靠祖先的庇佑，風水的庇蔭的觀念，這是目前台灣民間宗教的態度。

³ 宋泉盛：奧古斯丁的「紀念神學」透過聖餐的杯與餅紀念耶穌的臨在，漢人是否可以由米飯紀念先人的「臨在」。「祭飯」是亞洲祖先崇拜的一部份，亞洲有些基督教會認為祭飯是一種偶像崇拜。而他認為禁止祖先崇拜是當時宣教士愚昧的行為。以初代教會為例，在當時中國宣教的順利進行，其中也是有對當代文化做順應的宣教方式。甚至提出早期利瑪竇曾期待天主教的彌撒可以取代祖先崇拜觀點。王豐榮，「普世教會觀點下的祖先崇拜」，2000.4.24 研習會紀錄。

沒有創教人、經典，充其量勉強只能統稱它為一個宗教團體，其果效卻能密切的影響台灣漢人日常生活習慣。同時，宗教活動內容常與民間文化議題相結合，而宗教活動的施展也常隨地方廟宇慶典而隨之有所改變可能。因此，民間信仰所內涵的祖先崇拜祭祀觀點，隨這當地文化的走勢也有將儀式內涵隱藏著修正的變因。如：禮器、禮文、禮義的修飾與更替，因為它不具有經典深不可搖撼的真理依據。而本論文所面臨的兩大議題即是基督教聖公會一神思想與漢人民間信仰含涉的祖先崇拜，如何因接納祭祖儀式而取得對焦的論談。尤其，當前台灣將祭祖文化已深耕在漢人思維裡，已脫去不了「尊天崇祖」的宗教混合儀式與民間信仰的多變神話渲染描述，因為從中又揉和著慎終追遠的孝道文化議題。由此，漢人祖先崇拜的宗教意識產生的許多特殊的宗教現象，所帶給漢人文化中，使漢人內在有股說不出的對祖先的敬畏與莫名複雜性的微妙心理，不容易輕易挪移更換其內涵。因為靈魂不死的抽象意境與文化久遠的人類死生連結一種超越理性無法自解的迷思與孤寂⁴。卻導因漢人意識中沒有基督教一神思想中人的受造與委身在自有永有的神觀意識，造成己身靈魂的安息與祖先靈魂的歸宿的確定性發生莫名的冥想。因此，漢人祭祖禮儀可以承襲佛教輪迴、道教神仙等思想，使原本不相容的內涵，有機會介入祭祖禮儀概念的範疇裡。對人類離世後，不知世界的好奇與死亡禁忌的豐富詮釋，惡鬼故事、聖賢封神與祖先崇拜似乎搭上聯想的可能。漢人對祖先靈魂的冥思又與自然泛靈力量的連結，更令漢人的宇宙觀圖示產生多元的至上神觀思想，似乎凡物均充斥著神秘的色彩，處處與基督教一神思想的牴觸，增加漢人祭祖文化的豐富性。依據筆者參照台灣具有基督教背景的宗教學者的論述（陳南州、黃伯和等）可以明確的說，漢人的祖先崇拜的發展已在漢人宗教意識裡扮演著重要的角色。值得解釋的是，這對祖先崇拜的宗教現象的普遍性，卻也是與世界各族的原始宗教所普遍存在的現象相似。它不但是存在於台灣區域性的民間信仰的心理，更是人類常習慣無助時與神靈力量互動時，形成心靈動機與文化美善結合的哲理思維的因由。這些力量以神明、靈魂（祖先護佑）之力、或任何人類相信能與其溝通的超越實體的形式，普遍存在於現今台灣漢人心理或宗教現象界裡。有時神靈的力量被當作一個包含一切的實體（如泛神論觀點⁵），有時又預見經由特殊的符號呈現，它可以存在於外在、內在或兩者兼俱⁶。漢人用敬虔的態度敬畏戒慎來與之互動，因而「祭祖」所形成的宗教意識是最常被用來標示這種漢人複雜而多樣化經驗的詞彙。也意味精神抽象意涵神秘層次，形具漢人

⁴ 舉例：輪迴觀念、牌位崇拜：（1）三魂各有去處，七魄則於死後四十九天散盡，如何再有完整的魂魄來投胎輪迴。若有輪迴，則祖靈必不留在牌位上，那又何必拜神主牌；（2）又如，普渡和因果關係：若普渡能超渡亡魂，那因果就沒有必然直接的關係，作功德和強調「審判公正無私，賞善罰惡絲毫不爽」之間羅王崇拜的公正就失去公平性。若以作功德、燒紙錢等儀式來討好陰間眾鬼及閻羅王，豈不使閻羅王的公正審判蒙上陰影等。這些矛盾衝突反映出漢人心靈中的需求未被滿足，而對死亡命定產生絕望和無奈，所以加增人對死亡的排拒和憂慮，這些心理的不安和恐懼及心靈上的需求，正是筆者以為漢人祭祖動機背後所需要關懷的部分。

⁵ 泛神信仰觀點是信仰宇宙萬物，都存有精神或神性，居住在每個對象之內，並控制它的存在和影響人生和事物於自然世界的力量。

⁶ 外在指靈魂飄游自然現象中，內在意指惡靈附身引起疾病；兩者兼具如薩滿、靈媒。

對祖先崇拜的宗教心理，也是統攝漢人的精神與文化性的結合層面。因此，形成本論兩大議題即是基督教一神思想與漢人民間信仰含涉的祖先崇拜如何取得對焦的論談有相當的間距。

然而，筆者以為台灣漢人社會文化在現今世界文化宗教的融合性與變遷的社會與文化多元主義因素下，其宗教制度化的結果，造成普遍宗教世俗性的產生，原本不相融的各制度化宗教教義，形成一種可對話與詮釋的空間。基本原因是西方哲學將神聖本質探討懸而不論，使人類理性啣於宗教教義與文化議題間的琢磨推論為主因。這種以人理性主軸式的思維結果，可所促成宗教界論述的「全球倫理」(Global Ethic)的觀點被提出⁷的可能，其中的理想是企圖在宗教組織作全球化的命題向度中找到對應的思維，希望能跳脫出以工具理性為邏輯的原始宗教化模式，重見以人道關懷的運行，使各宗教的包容性可觸及實踐的倫理綱常的範疇裡。筆者也認為在台灣漢人基督信徒與文化議題間爭論已久的「祭祖」觀點，在這種的走勢應可期望藉由台灣漢人對於文化中固有的孝道倫理、道德文化的意義，所傳承的優良漢民族文化與宗教意識中影響社會文化功能之價值面，來相對應於基督教神學探討議題的神本思想的教義性等理念的省思，而助於基督教漢人信徒契合探討祭祖的可能性。同時，更是今日漢人宗教學者評定基督教聖公會祭祖禮儀與漢人社會文化特質之祭祖儀式的差異性啟因，而促使引起筆者研究的強烈動機。換言之，悠久的漢人倫理道德思想與基督教文化的美聖間⁸，激起對於人類理性的邏輯力，將神本與人本的連結在人的理性所詮釋的文化意識裡，形成一貫性的通與達的演化趨勢。筆者所謂的演化趨勢即意指基督教聖公會的祭祖禮儀，因為本身具有基督教思想卻能融入漢人祭祖議題，其中所接納的理由是否就是意味著內含的通與達之徑呢。筆者基於台灣基督教文獻資料顯示，傳統教義神學引起對存在漢人社會文化的祖先崇拜的觀點相左理由，是違背舊約聖經「摩西五經」⁹申命記等正典所記載「十誡」的第一、二條誡命。但是論及孝道意涵時，同樣十誡中的第五誡卻強調信徒要「孝敬父母」帶有命令式語氣的應許。似乎可得知聖經教訓，除獨尊上帝外，並不排除要信徒「孝敬父母」的經文記載。基督教在台灣地區宣教發展至今，其反對漢人祭祖觀點是：既已認定祖先為神明具有護佑能力，又設置公媽牌位供奉祭祀是已經超越文化跳入宗教領域層面議題。這

⁷ 李英明，「全球化與宗教」課程筆記，台北：國立政治大學東亞研究所，2002年10月。

⁸ 文化依其結構成份可概分為物質與非物質文化。非物質文化又可分為民俗、道德、法律方面的規範和語言、知識價值等的認知文化。通常物質文化較易轉化，所以基督教文化中的物質面，如：聖誕卡、送禮物、報佳音、十字架、聖樂詩歌等，都很快地被台灣漢人普遍接受。但對較深層的非物質文化，尤其是信仰、價值這層次的部分，外來的影響就很有限。所以，許多漢人會到基督教醫院看病，上基督教所辦的學校，甚至上教堂參加聖誕聚會，但內心仍然沒有真正被基督教文化所影響。

⁹ 摩西五經是指創世記、出埃及記、利未記、民數記、申命記 五卷經典。

些爭議的宗教性現象，造成基督教改革宗信徒踏入基督教會接受基督信仰所必須面對「除偶像」¹⁰觀念的第一個挑戰。

此外，間接影響基督信徒是否可以吃祭祀祖先的祭品議題；末世論靈魂居間的觀點的判准、死人復活神學議題，也是易造成台灣漢人處理信仰所正視靈魂學的爭議性問題。換言之，漢人基督信徒對祭祖禮儀的釋懷，已深入影響到平日飲食的生活習慣的態度。目前在台灣普遍有將食物祭祀後，送到市場販賣情形，因此，基督信徒吃祭祀後的食物，向來都是台灣漢人基督信徒認定是否「潔淨」所要面對的重要心理。同時，這些議題通常也是與本文所論述的祭祖問題有關。台灣這近年來的發展，已將此問題的範圍更擴展至信徒應否吃齋菜，應否到佈滿佛像的泰國餐館吃飯，甚至應否參觀寺院等問題探究上。從新約聖經記載，保羅在哥林多前書第八至十章曾探討過此類似的問題，可作本研究的參酌。文獻記載當時部分哥林多城的基督信徒，因為建立在深信只有一位上帝的神觀思想，他們認為崇拜其他神明是被視為偶像崇拜，是虛妄的敬拜行為¹¹。故此，並不理會其他同宗信徒的質疑，而安心坐在廟裡坐席吃祭祀過的祭物。導致這群信徒的行為，被其他同宗信徒視為是對偶像崇拜的虛妄敬拜行為，已經影響他們對真理的判准依據。為何會如此兩極化的觀點呢？安心坐在廟裡坐席吃祭祀過的祭物這群信徒，他們也認為崇拜其他神明是被視為偶像崇拜，是虛妄的敬拜行為。故此，而安心坐在廟裡坐席吃祭祀過的祭物，怎會反遭致其他同宗信徒的質疑。難道吃祭物是崇拜偶像的行為，當上帝的主權是高於偶像時，且食物本身又是好的，何來偶像崇拜呢。是因為祭物是獻給偶像的緣故，而造成食物不潔的結果嗎？那不是意味偶像比上帝還大，如果上帝認為食物本身是好的，怎會不能吃祭物呢。這些爭議保羅的觀點是：要這些勇敢坐席在廟裡吃祭祀過之祭物的這群信徒，要他們憑愛心行事，不要絆倒其他人¹²，因為這會讓軟弱的信徒以為這是不虔敬行為，而直接認為這些吃祭物就是「不潔淨」行為，是得罪上帝的宗教態度。如何解決這種現象，其實與今日處理漢人信徒面對祭祖的態度是相似的。吃與不吃；祭祖與不祭祖，同樣均是面對影響信徒是否是虔誠的觀感。然而，保羅接續自己的觀點，說明信徒需要以愛心處理個人的自由和權力的原則方式外，也要學會克制自己的自由意識，以達到信徒更高的成聖目標¹³。事實上，當他轉述到祭祀偶像的話題時，已經指出祭祀過的祭物吃與不吃都不具有神奇的力量能以保護信徒的安危。因為

¹⁰ 即指神主牌位的拆除。偶像的定義以基督教觀點而言，意指所拜的偶像是泛神中的神明，或指能讓這一切的偶像形式成為神的地位者。這泛神中的神明，如：羅馬書一章 23 節，對偶像作一歸納說明：「將不能朽壞之上帝的榮耀變為偶像，彷彿必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。」套用於今天的術語來說，若我們過份看重金錢、名譽、工作或享樂等物質多過於上帝的標準，這一切內涵便成就為我們生命的主宰，也就是現代詮釋的偶像意思。（Life application Study Bible, Exodus 20：1-6 註釋）

¹¹ 哥林多前書八章 4-6 節。

¹² 哥林多前書八章 7-13 節。

¹³ 哥林多前書九章 1-27 節。

食物是中性的，重要的是必須自己面對與偶像間的關係劃清界線的處理原則¹⁴，其中不難看出這是關係於信徒對上帝的信心問題。當保羅把「吃」祭物和「祭拜」偶像合為討論時，他忠告信徒不應該吃祭拜偶像之物。因為，他認為信徒不能一方面與上帝相交，同時又與鬼接觸¹⁵，認為這是信徒玷污自己靈性的行為。不過，筆者以為此處已經說明吃祭物並不會動搖上帝主權的問題，因為關鍵在於吃的人心理的觀點與觀看者的感受。畢竟從至高者的角度，吃與不吃在上帝眼中並不具任何影響祂的主權。但從人的向度而言，就有可與不可；吃與不吃的判准問題。難怪保羅說：為了避免信徒軟弱的緣故，他鼓勵坐在廟裡吃祭物的信徒不要吃祭物。而台灣漢人信徒面對祭祖時的行為選擇與在哥林多城的信徒應否吃祭物的問題，已不單是規限於進廟吃祭物的面向議題。因為，當時市場販賣祭物亦與現今台灣一樣，經常有祭祀過神明的祭物在市場販售，而購買者根本無法得知食物有沒有被祭祀過，所以信徒防不勝防，避無可避。除了改吃素外，實在沒有辦法避免食物是否是被祭祀過的祭物。針對這些情境，保羅根據上帝創造萬物的主權論，認為萬物都屬於祂的信念，教導信徒可安心享用市場上買到的任何食物，因為萬物都是屬於上帝的主權概念¹⁶。至今，同樣也發生在現今台灣親族家庭問題是，信徒有時也會被非信徒的親友邀請到家中吃飯，面對桌上的菜餚，除非信徒厚著臉向主人詢問，否則亦不能確定桌上是否為被祭祀過的食物。面對這種情況，保羅所引用創造論的觀點，說明信徒不必向主人查詢，反正自然萬物所有的都是屬乎上帝的創造，原本就是清潔的。不過，如果這樣做會影響其他人對上帝信心軟弱的結果，便因為他們的軟弱緣故，放棄享用面前的食物¹⁷。因此，這裡不是談到上帝主權的問題，而是信徒如何在當代文化裡處理他行為上的態度。如果以此處理原則，是否就是意味基督教聖公會處理漢人祭祖的動機與原則。其實，筆者細讀新約林前八至十章的經文時，察覺保羅分為三個層次來結論信徒應否吃祭祀過之祭物的觀點，來對照台灣漢人基督信徒對祭祖議題的省思。首先，保羅認為祭物背後所呈現的偶像的定義有在某當代環境或文化下是否相等同祭拜偶像的看法為判准信徒處理祭物（偶像）的最高原則。因此，保羅的神學思想是認為信徒不應該吃這些祭過偶像之物的原因，即是建立在信徒不能一方面與上帝相交，同時又與惡靈接觸、與鬼相交。其次，若吃祭物在某情況下並不是崇拜偶像行為，而是在若干程度上，可說是避無可避的情況時，保羅便指導信徒要處之泰然，欣然享用。因為，常有根本無法得知食物有沒有被祭祀過，使信徒根本無法勝防的情形發生。就不要在乎是否被祭祀過的食物，因為上帝的主權高於偶像，同時食物本身是潔淨的。最後，有些時候，吃祭物雖然並不同祭拜偶像，同時也是無法避免得知的情況下，保羅教導信徒要憑愛心行事，在不影響信徒信心的大前提下「靈活」處理。筆者以為基督教聖公會的祭祖禮儀是屬於第三層面的議題。另外，從

¹⁴ 哥林多前書十章 1-13 節。

¹⁵ 哥林多前書十章 14-22 節。

¹⁶ 哥林多前書十章 25-26 節。

¹⁷ 哥林多前書十章 27-33 節。

保羅在加拉太書第二章第三節的思想中也可看出：「但與我同去的提多，雖是希利尼人，也沒有勉強他受割禮」，可以清楚保羅並不會強調提多要遷就己身羅馬文化的干涉。換言之，如果台灣社會文化有慎終追遠的祭祖禮儀，保羅會要求信徒不要祭祖嗎？這是一個很弔詭的議題。回過頭來看今天面對台灣漢人信徒應否吃祭物、齋菜，甚至推至應否參觀寺院、祭祖、喪禮中鞠躬、上香等一連串問題，保羅在林前八至十章說明了一個大原則，可以初步回答上列的問題，即：先要明白這些事在當時的本地傳統文化中是否被視為是等同祭拜偶像的觀點。假若答案是「是」的話，作為基督信徒便沒選擇，唯有與這些事劃清界線，絕對不能參與；但如果答案是「否」或「不確定」的話，便可安然處理，乃因依據基督教觀點認定萬物都應順從上帝的主權緣故。因此，祭祖的問題關鍵在台灣漢人的祖先崇拜是否為偶像崇拜觀點。換言之，基督教聖公會的祭祖禮儀是「否」或「不確定」的替代結果。不論如何，筆者以為信徒已不能漠視此祭祖事情，因它已很深造成對其現今台灣漢人信徒的影響。甚至，更要考慮實際的情況，因時制宜找出解決問題的方式時機。縱然，目前已經有些基督教學者提出立場，其邏輯的推論背後原因均是引經論述，來強調祭祖是否是迷信的論述文章，但所換來的結果，仍然是極易引起台灣漢人社會民間意識的衝突，尤其是與儒家孝道思想與民間信仰結合的祖先崇拜觀念的分歧。甚而使基督信徒反被譏斥為背宗辱祖的信仰，這代價似乎已經掩飾了基督教所論及崇高的倫理孝道觀（在主裡聽從父母的教訓）是不與慎終追遠、敬思祖先客觀思維的對立事實。「一神」是基督信徒將人類的文化象徵推向最高極至的參照表徵，當個體與集體意識在有限理性的感性中，靈性與宗教人文間，人本與神本思想產生不同的進路時，如何分辨是基督教經典內涵精華，對一神信仰最高的權威性，而非挑戰祂自有永有的獨一威嚴性，在否定「我」外，對「他者」的位格論證的議題¹⁸產生釋懷呢。事實上，不同的文化在經歷轉化、對抗、壓抑、融合時，如何不觸及內部結構又能居住外在結構意識中的互動，是當前基督教急需澄清信仰與漢人傳統文化之祖先崇拜的重要意義。換言之，當我們深刻觸摸人類文明結構其邊緣性的宗教人文意識時，無論中西方的文化層面都出現出某種宗教性的倫理道德危機（ethics crisis）即，筆者所謂的道德滑坡¹⁹時，宗教性議題的探究便成就為一種伴隨啟蒙以來的世俗主義的論述結果。因而當基督漢人信徒，所透過現今的本土化神學²⁰的陳述精神，在詮釋與理解基督教福音

¹⁸ 王鏡玲，台灣基督長老教會的「一神」信仰現象初探，『回顧與前瞻：基督宗教與台灣文化』學術研討會，頁 53。

¹⁹ 人與人間、民族與民族間的距離日益縮小，傳統價值的衰弱與社會文化多元變化的跟進。在中西文化裡，已出現某些倫理的危機，甚至宗教性被弱化，形成世俗化的倫理道德觀。

²⁰ 筆者所強調基督徒要從本土文化的實況作神學研究時，此即意謂本土化神學的定義。此文化不是指過去歷史中某一時段的文化，而是指實況。當世界各地的基督教會致力於自己本土化實況神學的探究時，基督徒會發現聖經的詮釋方式，是其神學教義建構的關鍵因素。而從文化實況的詮釋聖經，則更是各地基督徒作本土化神學的基礎。目前台灣漢人信徒在解讀聖經的特性有三，其中與本土化直接關係的是，讓讀者加入他主觀的體驗、見解來詮釋經文。（見張春申，中國教會的本位化神學，《神學論集》，42集，1979年1月，頁438。引自《公教報》，1979年3月2日，第6版）。如果，漢人信徒如此的作實況神學，而台灣漢人信徒如何從本土實況來詮釋聖經。如何讓我們的生活文本和聖經文本產生對話、相互解釋的空間。而「生活文本」又如何

信息的過程，是否已將此議題推至可和睦的包容中，其中的發展則自然易造就出「融合主義」的基督教宣教模式。當中的意義是否可以避免讓這些的結論，更加形成使敬虔者產生另樣的眼光看待，亦是宣教者預期可知的突破與挑戰的方向。畢竟，任何一種外來宗教意識，對其宗教事務的發展已經很難以「遁世」、「獨一」形象而自居，置外於世界的潮流意識之外，而強調自己宗教的排他主義仍能提供普遍適用的倫理原則。甚至，更容易造成不同宗教間倫理準則的差異性及心靈上的不安。簡言之，當己身信仰不能看見具有其超越特性，在這些諸多的宗教制度化中如何尋覓到高級的最終極關懷呢？因而，筆者以為不應以嚴謹排他言論成為宗教地位獨尊一格之強調。且在此前提下，欲使漢人社會能夠如實的感受基督教深層文化意涵「上帝是愛」的精意，而於另一方面又不會落進相對主義的向度裡，是否在有不去定義「一」的主權空間中，而同時又能積極走進中西神觀可論談的思緒可能²¹。以宗教包容性建構人類倫理法則，如基督教所述的「上帝國」臨及人間的倫理觀，筆者認為唯有如此的對待，基督教的排他個性與漢人多重神論思想，方有產生宗教言語的對話雅量，當中方有營造「選擇」的機會。我必須承認制度化的宗教間，本身由於其歷史演進、主觀信仰經驗、文化異同，不同宗教自然會形成排他性，造成衝突對立的鴻溝。但是期望當中不是顯示出人的有限特質與人性中「爭奪」的性格因素。因此，值得筆者提醒的是，當我們尋求宗教教義背後所影射人的圓融、尊貴獨特的生命價值時，所共通的對人性的關懷與生命價值的尊重，那種超越人性的神聖性所帶出的允許包容的宗教情懷，方是人所擁有寬廣的宗教慈悲與博愛精神的體現。對於人類共同追求生命的圓滿下，引導不同宗教間彼此的溝通與宗教對話，搭出一條彩虹般的「欣賞」、「選擇」通路，形成一更高的價值體系或生命理念，而不輕易墜入猜忌、苦毒、拆毀的人文價值體系裡。引用宗教學者馬克思·繆勒（Max.Muller）說：「只知一種宗教，等於不知道宗教（He who know one, Knows none）其意是說：只知其一者；則一無所知。」筆者期待建基在本論文撰寫基督教聖公會所形具有一神思想的背景與漢人民間信仰含涉的祖先崇拜的衝突理念中，藉由基督教聖公會祭祖禮儀的研究篇幅，期望取得對焦的論談可能，成為最終的論述目的，來期許化解台灣漢人信徒在選擇上帝時，是否就是自己與家族親情割捨的邊緣開始。

結束序言時，筆者得指出，上述列舉經文的目的，是提醒基督教信徒與台灣漢人在彼此同種的文化因由下，除了漢人基督教信徒要明白聖經的教訓、體現上帝的心意外，也要認識台灣漢人的傳統文化對祖先傳承歷史和轉化的意義。是否

界定，儘管台灣基督長老教會在 1985 年制訂了教會在台灣實況中的信仰告白。但是不能否認漢人基督教會本身也承續西方教會信仰告白的傳統。因此，不能不思考的是，即西方教會之傳統在我們建構本土化神學之路途中是否成為信徒的包袱，或是成為教會有益的資產。教會的福音本質既是欲使本土實況的結合，然而，不可避免的看見，教會同時也具有普世性的特質。事實上，沒有一個基督教會不內在於其所處的社會文化中，但它又同時是具有超越特定的社會、文化性的意義。這些議題均是提倡本土化神學所面臨的對「上帝國」宣教時，如何落實的議題。（引自玉山神學院院訊第 147 期一文，陳南州牧師 2002/7/31）

²¹ 直至今日，宗教力量仍是重視人性關懷的角色，使得可落實全球倫理實踐重要場域的可能性。

要將雜附在民間信仰的祭祖觀點視為宗教性嚴謹命題對待，如上文所述筆者對民間信仰的認識，「風俗習慣」是民間宗教口傳的特質向度上。筆者以為更應突顯祭祖禮儀是建立在漢民族孝道之慎終追遠的傳統文化意義上，而非口傳不定的「風俗習慣」的宗教性議題訴求。此外，基督教聖公會所推行的祭祖禮儀，是建立在文化孝道層次，非強調宗教性議題的承認上。同時，更深刻體驗在「聖徒相通」的默想上，產生情感上的思念與連結。由此，才能體會聖公會為何在台灣漢人社會接納祭祖禮儀背後所堅持的理想。甚而期待把認知基督教聖經的教訓與實踐上帝國倫理價值，活用在今天的台灣文化的處境中，澄清漢人對基督信仰的誤解。迎接台灣漢人認同基督信仰的美善，選擇親近上帝的機會，使漢人在人類文明演進中更加圓滿臻境。



第一章 緒論

第一節 研究背景與動機

本文研究台灣漢人的祖先崇拜的背景，是依據近代宗教學者、民族人類學者及基督教宣教士們對漢人祭祖禮儀的研究報告；而漢人信徒對於祖先崇拜的詮釋除了整理天主教的觀點外，亦將改革宗與聖公會作一觀點的比較。當中歸納得知漢民族在祖先崇拜信仰，已造成漢人深厚的傳承社會生活與文化思維的基礎。筆者歸納出當今台灣漢人文化、日本宗教人文思想及受了漢民族傳統文化影響的其他亞洲若干國家族群都普遍存在，十分專注於對敬畏祖先的崇拜和畏懼自然力量的宗教儀式。甚至發現這些意識仍留存於近代其他區域，例如：印度、埃及、波斯、羅馬、古巴比倫²²、非洲、歐洲、美洲、澳洲等地文化中。似乎這些所呈現出的祖先崇拜的文化議題，都曾出現在古時原始宗教靈感中，普遍具有對祖先崇拜的行為或在宗教史的演進中參與形成其一貫的神觀思想的介入。從宗教學者研究中，雖然這些從祖先傳承的宗教習慣與祭祀禮儀有其歷史文化的結合因素，然而這種文化所形成的宗教意識詮釋宇宙觀念，卻與現今基督教宣教士傳入漢人文化的宇宙觀圖示的神觀位格形成斷層²³，思想層面產生牴觸現象。尤其在台灣漢人文化宗教意識對於鬼神的祭祀信仰似乎已將漢人平日生活緊緊的扣合，所引起衝突的導因在文化上產生相當大的誤解。從下列所舉的例子看來，我們所能知道祖先崇拜絕不是漢人族群宗教思維上獨創的儀禮倫理。筆者發現在世界各民族中，也有同樣的宗教痕跡呈現對祭祀祖先所形成的崇拜習慣儀軌。如：古埃及將先民靈魂分為三類（Ka、Ba、Khu），而人死後的靈魂叫做（Ba），是住在 Osiris 神天國的主體。但不單人的靈魂被稱是（Ba），連天上許多的神明亦都視為（Ba）的觀點，這點似乎與漢人祖先靈魂能夠護佑子孫的觀點，同有一曲同工之果。當人離世後，靈魂變成神明的思想也與印度、日本是具有同樣的觀點（如漢民族三國時期，關雲長被認定是關聖帝君等）。此例則已說明，埃及人的多魂（靈）思想，和漢人的「三魂七魄」²⁴說法十分類似。其他，如澳洲的土著、新幾內亞一帶的土

²² 古代巴比倫人看亡靈（Lil）是一種惡靈，此亡靈是會嫉妒活人、作祟的可怖的幽靈。所以，儀禮上要常常向亡靈供奉食物等祭品安慰討好亡靈的風俗。巴比倫人又將徘徊在墳墓附近的靈稱作（Ekimra）。另外，也相信一切所有的活物中都有一種叫做（Zi）的靈存在著。

²³ 筆者此謂斷層即指一神與多神間，因為不同的兩向度神觀思維所造成中西文化間相異外，則一變成不一；或一是一間的連結時，其中已產生斷裂不連續因由意識。當然當中也可能形成不一而一的因素的結構可能。

²⁴ 台灣民間信仰受到道教靈魂觀念影響，因而相信人有「三魂七魄」，意指人魂魄有十。生前這十條魂魄存在身體的何處，道教並沒有交代清楚，至於死後靈魂的去處卻有如下的說明：據說人一斷氣，三魂便各奔前程，一條前往陰間，一條前往轉世，另一條留在家中的神主牌受親人供奉。而七魄者，則留在屍體中成為七個活鬼，他們將隨著屍體的腐敗慢慢消失；然而只要屍骨存在，某些「魄」還是存在。因此，民間發現棄置或流散的枯骨，就得收納於黃金甕（古甕），並且加以供奉起來，以免離魄作祟。其中已勾勒出漢人祭祖設神主牌與惡靈作祟形成病因的理由。（參見林柏壽主編，《教會婚喪喜慶實務手冊》，新竹中會第六十二屆總務部出版，頁 23。 原著為

人與美洲的印第安人之中，仍大都保守著祖先崇拜的風俗。因此，在古代許多民族間，都相信死者靈魂是複數且是會散於現象界中。如，在死亡時的床邊、墳墓中、樹林頂上、陰間，或天堂等的解釋，甚將祖先的遺物視為具有某種力量的「咒物」而受到活人敬拜。又如佛教高僧的遺骨（灰），被建造成骨塔安置其中受人崇拜的禮俗，這種行徑對基督信徒而言，猶如偶像崇拜的象徵。為何基督教如此在乎偶像崇拜的原因是，新約聖經哥林多前書第十章十四-二十二節所述：「我所親愛的弟兄啊，你們要逃避拜偶像的事。...」然而，從漢人對宇宙的觀念，則是以「人」為中心（天地人鬼神）的詮釋論述角度卻是合理的，難怪有些宗教學者主張將泛靈思想與祖先崇拜認定是人類一切原始宗教的起源。漢民族祖先在氏族取一標記為圖騰記號，如：熊、狼、烏龜或日月星辰等，宗族中每位成員相信自己與這些動物或無生物主體，就是賜給他們宗族的名字的圖騰有密切的關係，甚至有些族群認為圖騰為宗族之祖先的根源²⁵。因此，圖騰符號的根源是與祖先崇拜產生連結性的關係。而基督教古教猶太教的希伯來祖先也有圖騰信仰，學者裴華（Robert Pfeiffer）指出：「施密特（William Robertson Smith）在其著作「閃人宗教講集」(Lectures on the Religion of the Semites)指出圖騰是早期閃族的宗教信仰，如：約拿-鴿子；迦勒-狗；耶羅波安的金牛犢（王上十二：28-29）」²⁶。當解釋家庭與宗教間的意義時，似乎也證實以上論述：「希伯來文稱家庭為伯易特（Baith），意思是在同一房舍或帳棚下相處的團體。家庭延伸的團體稱為伯特亞爸（Bethabh）原意為「祖舍」意思是家庭視同源於既知之祖先者，長者多為家庭延伸團體的領袖」。然而，事實上，這些習俗仍在今日的遊牧民族中沿用²⁷。雖然，圖騰信仰不能被稱為祖先崇拜的習例，也沒有在舊約聖經裡或古以色列的生活中找到例證。然而，裴華提到希伯來人對靈魂的看法並不像西方文化論靈魂觀點一樣，把靈魂和肉體區分如此清楚。但是，他卻認為希伯來閃族將墳墓視為一座神龕，碑石為一祭壇象徵，且相信古代閃族同樣有對祖先的靈魂產生敬畏²⁸心理。觀察以色列所造的墳墓外觀，一般都是以較不堅實的石山中鑿洞或利用自然的山洞為主。如：耶路撒冷城外汲淪溪，供那些沒有能力購買墳地者之用，偶然的也會有向死者供奉食物和燒香之舉。引自舊約《申命記》二十六章 13-14 節：『你又要到耶和華我神面前說：「我已將聖物從我家裡拿出來，給了利未人和寄居的，與孤兒寡婦，是照你所吩咐我的一切命令。你的命令我都沒有違背，也沒有忘記。我守喪的時候，沒有喫這聖物；不潔淨的時候，也沒有拿出來，又沒有為死人送去。我聽從了耶和華我神的話，都照你所吩咐的行了。」』這人所說的為死人送去的宗教行為，所解釋的是相信人死後仍然存在與對死者親切疼愛的表現，同時該人並未獻上祭品給亡者。雖不能明顯說明當時的民俗是否也像他一樣不獻祭品給亡者，卻可以知道希伯來先民對上帝誠命與離世者的喪葬觀念。直到希伯來族上古先民，

前台灣神學院宗教學教授董芳苑博士的《傳統喪俗之正規》一文)

²⁵ 《路得百科全書》，頁 1065-1066。

²⁶ 裴華，《路得百科全書舊約的宗教》，紐約：禾伯宇兄弟公司，1961 年，頁 17。

²⁷ 德輔斯，《古代以色列人的社會結構》，頁 44。

²⁸ 裴華，《路得百科全書舊約的宗教》，頁 17-18。

自摩西時期起²⁹，一神思想的形成後，對於祖先崇拜則漸退幕後，這是宗教學值得研究另一議題。

筆者所謂的祖先崇拜的祖先靈魂（亡靈），在宗教學對「亡靈」定義是，父母、親戚朋友們與凡歷代祖宗的靈魂和名人英雄等，均涵蓋稱謂「亡靈」範圍³⁰。而「亡靈」的地位其影響力早已從歷代制度下成為漢人意識生命養生的一部，對漢人而言，祖先莫名的景仰總有說不出一種敬畏的心理，這種心理或許是對至上超越者的敬畏有連帶的相關性，將超越自己本身的力量，在人心理的超越生死的宗教意識中帶出神秘的意涵，因為其中有己身對死亡禁忌的聯想外，更是對未來世界的不知的經驗所引起的複雜情感。因此，在宗教學上，常用「亡靈崇拜」³¹一術語來包括一切值得自己敬拜或思慕的死人靈魂，使錯綜複雜的親情倫理如同撕裂般寄望於死生之地。基於這些宗教心理因素，台灣漢人對祖先崇拜的宗教心理尤其顯著。基於此，祖先崇拜的宗教現象在漢人的宗教心理、儀禮層面更增其複雜性的論述。

由上所述，筆者認為基督信徒尤應重視基督教思想要如何落實本土化的基礎，即是要熟悉漢人的祖先崇拜心理。不管其中是否有無宗教性實質的祭祀行為，認知到台灣漢人這種對祖先的情感所建立的民族性格，早已深埋成就於漢人文化意識裡。基督信仰的本土化神學³²目的，一直期待台灣漢人基督教會各宗派間為了結合己身社會人文、科技、國民心理等地方性文化、生活民俗、習慣，與其思想方式及以特殊的表達能力，而建構起本族所認同的宗教語言與神學系統思想。使

²⁹ 參見以利埃德，《世界宗教理念史》及佛洛伊德，《摩西與一神教》。

³⁰ 誠如西方學者史華慈（Benjamin I. Schwartz）所言，至少就商周時期來說，「祭祀祖先」（the worship of ancestors）與「祭祀死者」（the worship of the dead）是意義不同的。後者只是在感情上對去世者的追思與緬懷；而前者卻是在社會上對自己家族過去光榮與權勢的展示與誇耀。

³¹ 所謂「祖先」當然是僅指自己的祖先之靈意。祖先崇拜（ANCESTOR-WORSHIP）俗稱祭拜祖宗一語，如嚴格定義之，則指祭祀自己直系祖靈而言。但事實上，在世界各民族間，每當祭祀祖先時，不單指祭祀祖靈，而大也都包括一切與自己有關的亡靈在內。所以祖先崇拜通常也可稱作「亡靈崇拜」，而亡靈崇拜中也包含著祖先崇拜在內。在本論文中常將「祖靈」、「祖先」和「亡靈」一併使用，稱之為「祖先崇拜」。在本文所述的漢人祖先崇拜，也是包含有其他亡靈在內的意涵，意指漢民族的祖先靈魂和亡靈崇拜的廣義詮釋。

³² 台灣長老教會的本土化神學是受到新正統派的影響。換言之，傳統神學思想是基於西方世界「本土化」的轉化，已經與初始基督徒宣教時期有很大的差異性。同時這種傳統神學觀點常伴隨強勢文化移植氣氛，因而漢人對西方文化排斥的原因多少亦是建立於此。另外，西方傳統神學架構是深受希臘古典哲學的影響，強調理性、概念及本質的思辨。這容易將傳統神學與漢人日常生活經驗中抽離，進而鑽入神學學術探討領域，較無法反應文化的體驗，這也是西方傳統神學與漢人信徒所謂的本土化神學最大的不同點（黃伯和，1995b：9）。簡言之，中西文化從宗教體系是否可以澄清本源意識問題，人類共通人文根源是否有交集的原始思維而潛伏在人類始祖的意識裡，而本土化神學的開端即是肇啟於此觀點。目前從神學史的區分來理解本土化神學的定位在台灣本土化神學發展所面臨的困難有四：（1）尚未跳脫出「模仿西方」之模式（2）大多基督信徒未能真正理解基督信仰謙卑之本質，往往會成為人格上的「自以為義」，以致於成為本土化的阻礙（3）政治與信仰上的自我定位必須時時反省並抓好份際，但實際卻時常產生衝突（4）全球化「普世主義」之衝擊。（見蔡維民，【基督教思想專題】（十）「本土神學」概念之簡介。

之藉由融合、轉化詮釋的諸般手段引起漢人認同基督信仰的美善。因此，筆者以為本土化神學以漢人本土思維為中心，作為文化角度所發展之途徑是基督教團體能根置於漢人宗教、人文間的基礎。此點導致西方神學思想因時空演進，欲促使賡續漢人本土意識相抵觸時，常有所聞的因由。其間可以顯示出在人類中西文化分庭中，藉由宗教語言、人文思想的傳遞本土意識調合的神學思想是很重要的宣教基礎，當中是否有世俗化而失去基督教福音信息神聖性之嫌，是目前台灣基督教對聖公會接納祭祖禮儀引起爭議的相對主因。換言之，為了向漢人宣教是否須融合漢人文化與習慣性的宗教禮儀間的妥協，是台灣漢人基督教信徒內心矛盾的起端。筆者看見台灣基督教神學教義本土化詮釋的結果，台灣漢人當今社會文化所呈現出的宗教意識仍保存有宗教語意詮釋的不同習慣。尤其基督教西方神學思想傳統教義的思維模式，例如：宗教哲學所涵蓋的人類認知知識能力的認識論、宇宙論、本體論...等基要系統神學、哲學體現，西方宗教性的批判理論一直與漢人社會文化意涵有很深的鴻溝。簡言之，中西文化從宗教論述是否可以澄清共通本源意識問題，例如：古代印度崇拜祖先時，不像漢人只向著那看不見的像嗑頭跪拜，印度人是先選擇三位活著的婆羅門僧侶，裝扮成祖先樣式或亡靈的代理象徵，族長將所有應供給祖先的食物和祭品統統送給這三位僧侶，表示祖先已經接納所供奉的祭品。祭祀禮儀後，婆羅門僧侶便被附帶各種「禁忌」的符號。以僧侶為亡靈的代理者，或在祭祀時以部份食物歸於僧侶的風俗，在世界各民族間都有相似的禮儀痕跡可尋。觀自漢民族古代對祖先崇拜時，常以自己的晚輩坐於高堂，扮成祖先，享用飯食，這叫做「立尸」。與印度風俗是極為相似的觀點，亦如同漢人舉行盂蘭盆會儀式，忙碌著為祖先預備食物及衣飾等風俗行誼一般。但當祭祀完畢後，又照例舉行送出亡靈的儀式，請祖先們回去，以免在家中停留作祟。因為古代先民大都相信亡靈是污穢、恐怖的想法，應該是以敬而遠之的處理方式。因此，在各民族間都傳有各種送靈出去的儀式，清淨房間屋內擺設的習慣，直到現今漢人民間信仰所呈現的做法亦不例外。

此外，古羅馬人也是將祖先看成是家族中的成員，且承認死者的權利。祖先是一家族中的氏神（Lar Familiaris），每逢二月十日至廿一日止，在民間舉行祖靈節（Parentalia），最後一天則作為國家的節慶活動，在這十一天中，家家戶戶都挑選適當的日子前往掃墓上墳，在墳前插上玫瑰花和紫羅蘭，供奉乳、油、蜜等食品。此時活人都在墳前坐下吃喝，並相信祖先也會一同參與這頓餐敘。基於此點，我們不難明白各民族的祖先崇拜的祭儀精神，實在也和家族間的「血緣」頗有連帶關係的。同時似乎在家族制度越牢固的民族，祖先崇拜也隨之越興盛。由此可得知，古羅馬人也和漢民族一樣，不會忘記供養那些所謂沒有子孫，饑餓於飲食的遊魂和孤魂的祭祀觀點。這觀點又與天主教煉獄與漢人民間信仰祭祀禮儀的普渡陰魂的觀點相似，每當節慶中十一日與十三日中，特別為此設立孤魂節（Lemuria），這個和漢人的「施餓鬼」儀式也相當類似。

祖先崇拜是否為人類共通宗教的本源？是否對祖先的祭祀觀，從原始先民的

思維中即有潛伏交集於在人類各族先祖³³的意識裡，此點，雖不是筆者想澄清的觀點，然而祖先崇拜的歷史演進卻是漢人文化的一部，應是不爭的事實。同時這種宗教的意識是十分容易墜入以「人」為主體思維的宗教型態，是透過人對自然萬物情感的交託，而由這人推及至奧妙深處，則較不易體察由超越者介入的啟示論述，事實上，當筆者論述於此，似乎已論及中西理性思維的認識論述有所差異。然而，以人為存有萬物的主體中心，又是架構萬物變化「動」的主因，如此言之，靈魂又是介於物質促合生命形成者，人如果沒有靈魂則為物質一般，因而又顯明靈魂其超然獨特的珍貴價值。基督教聖經在創世記第二章第七節，特別將人獨特珍貴的靈魂來源有一段引述說明：「耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他（人類始祖亞當）鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。」從這角度，似乎看出這有靈的人與上帝是有聯帶的關係，即：是上帝吹了生氣而產生的，更說明這其中人的本質豐富奧秘性及人類起源和上帝之間的存有關係。畢竟，對靈魂的論述議題又是一宗教哲學極重要議題，當中最容易引起的相異論述，即是：神人一體或是人神二分的宗教論述，而這兩項論述議題的結果，意識著中西神觀思想的分界，其中居然相關於人類靈魂的參與有如此大的分殊導因。無論如何，漢人思想中對離世祖先產生相當大敬畏心理不是沒有原因的，同時，漢民族先祖對於此議題談論較多的觀點是儒道家天人合一的思想與聖經此段論述靈魂是經由上帝的創造始因有不同的詮釋內涵。筆者在第二章有簡要的將儒道家思想相關此議題作一摘要論述。

相對性，看見基督教聖公會主日崇拜上帝時，結合於漢人除夕前的祭祖禮儀的做法，卻是引起筆者研究的強烈原因，進而想匯合出基督教在台灣本土化神學的思路發展中，如何將中西如此複雜對立的神觀教義找到契合之處，這啟端是否就是達到世界各宗教倫理的思路實涵呢。人類古文明國家的宗教原始靈感思維³⁴，是否起初即有共通相似的宗教意識，這個因由雖然龐大難解，筆者期待站在這個角度為基點，揭示西方文化以基督教的宇宙圖式與漢人文化的宇宙圖式觀點，希望澄清台灣漢人基督教信徒對於獨一神觀思想與漢人宗教多元意識，特別對漢人的祖先崇拜觀點作一剖析，期望藉由第二章祭祖禮儀在漢人傳統文化中的意義與地位，將對儒學、道家傳統思想，敬天、孝道與道的思想，來檢視祖先的地位與上述一神思想的對比，進而促使漢人對於中西文化的宗教意識衝突部份能更客觀的詮釋。

³³ 繆勒 F.Max Mueller (1823-1900)，他認為：雅利安族、閃族、圖諾尼亞，這三種族的先祖應該有一致且親密性的關連，而筆者所論述基督教一神思想與閃族（希伯來民族）有密切的關係。

³⁴ 古文明國家的原始宗教思維因研究限制以希伯來民族（基督教的神觀思想的根源祖先）與漢人夏商周宗教意識（祭天文化）為研究論述主題，試就比較間能得出「祖靈觀」與「一神觀」的相異性，進而使漢人明白為何基督信徒對於祖先崇拜有偶像崇拜之嫌，同時，也藉由本論文研究能使基督信徒明白漢人祭祖文化的重要性的原因，期能化解台灣基督信徒面對祭祖禮儀的迷思。

筆者引述長老教會為了因應宣教工作，所實踐的本土化神學歷程的一段史料，仍然得見基督教會和信徒人數雖日益增加，但神學思想卻仍然停滯在牧長講台傳遞西方傳統神學教義的模式上，而且牧長與信徒們，雖然實際性的參與本地社會文化的關懷實況，卻仍擺脫不了傳統的神學教義束縛，宣教策略的核心價值仍著重於聖經教義性的觀點。對於社會關懷成果並未深入台灣本地社會文化裡，因為目前基督教宣教的焦點，仍然集中在傳遞神學思想與福音信息的價值觀上。這種現象如筆者所註腳¹³所言的台灣本土化神學所面臨的四點困境相似。因此，筆者欲藉著第四章基督教對祖先崇拜的詮釋，對於宗教語言的本土轉化與經典中所論述「上帝國」的國度觀，所呈現出的高度社會倫理等觀念與漢人對於宇宙思維所呈現於社會文化的倫理價值的觀點相互對應陳述，間接澄清基督教信仰對於福音本質的意義是否必須以排他的性格來面對漢人宣教的唯一手段。同時，有所不同的是，筆者也期待台灣漢人基督教會在宣教的方式上，應已開始注意到台灣漢人本地文化與西方基督教文化的差異性，這些分殊點造成西方的文化一直引起漢人對其誤解的原因，尤其宗教意識的一神思想的傳遞語言的術語。為了克服台灣漢人民間信仰與社會文化傳統多元的功利價值，在倫理道德多統的特質上，基督教會應正視台灣本土文化與宣教工作在方式上的關聯性，並從許多方面進行本土化神學研究工作³⁵，因為筆者認為本土化神學發展已具有四個面向³⁶，可以降低中西神學教義的敵對性：第一，有形的本土化風格，如教堂建築、神職人員服飾及詩歌歌詞、旋律等之民俗化。第二，試圖使當地固有的傳統思想來辨明基督教的神學教義的正當性。第三，參與社會政治的關懷，以行動表明對不當社會秩序或邪惡勢力的抗爭。第四，神學或福音的本土化³⁷。

這四點與本論文所論述基督教聖公會宣教結合漢人文化祭祖禮儀的融合目的性應屬類似，從人文、理性角度，以期使包括漢人基督教信徒的思想更能融合於台灣漢人社會文化所接受。從聖公會本土化神學工作中較為顯著的是教堂的建築是摻雜傳統廟宇的樣式，建築風格是結合漢人傳統四合院建築風格³⁸和年節主日崇

³⁵ 雖然如此，筆者不得不承認現行台灣本土化神學所面臨四項困境：(1) 尚未跳脫出「模仿西方」之模式，(2) 大多數基督教徒未能真正理解基督教信仰謙卑之本質，往往會成為人格上的「自以為義」，以致於成為本土化的阻礙，(3) 政治與信仰上的自我定位必須時時反省並抓好份際，但實際上這時常產生衝突，(4) 全球化「普世主義」之衝擊。此四點論述卻是連帶影響漢人信徒對本族文化中的祭祖禮儀無法形成創新且又未抵觸神學的儀式觀點，使其既具有福音本土化又不失信仰的原則共識。

³⁶ 筆者舉以聖公會接納祭祖禮儀的做法，希望探究與親族間的關係外，也能涉獵聖公會是否結合這四項本土化神學的結果。

³⁷ 徐敏雄，《臺灣基督長老教會社會服務事工的發展》，第三章：一九六九年以前臺灣基督長老教會的社會服務，第一節：醫療、教育傳道時期（約1865-1944年），頁2。

³⁸ 聖公會教堂是本土化的一種嘗試，它採用中國傳統四合院廟堂及孔廟式的建築，其理由如下：(1) 四合院的正廳是祭祖的宗教性空間，偏房為生活起居之所。(2) 四合院的中庭及內院，象徵著上與天相連，與無數星宿相通，與懷念的故人共嬋娟；中與子弟共廟堂，與親友共交往，共渡光陰；下受安身立命的大地與黃泉下祖宗共斯土。(3) 在這內院，形成個人宇宙的時間及堂內的交點核心，此時人在宇宙的地位方才確定，同時領會到永恆與無窮，天地人的和諧盡在其中矣。(4) 當晴朗之日，會友聚於這個獨具風格的四合院的空間，上有青天，院中有信徒，昔

拜祭祖禮儀，皆使用台灣漢人習慣用語或形式所能認知的表達方式來實踐等。不容諱言，基督教近兩百年在台灣宣教上，欲使台灣漢人文化福音化，必須先使福音漢人化的宣教模式。目前在台灣本土化神學的教義所接受引起的爭議上，似乎隱約產生了中西宗教意識世俗化的延伸現象，神學教義趨向於世俗化，致使世界各制度性宗教所面臨的另一轉折為新興宗教思潮向度的論戰場境裡。換言之，昔日西方宣教士到台灣漢人社會所提出的基督教的神學思想教義，真的已與台灣漢人社會文化砌合成完整性的福音信息嗎？當福音化與漢人傳統文化相遇時，試問如果福音的本質與漢人文化間，是衝突矛盾的，是否意表已形成將台灣漢人基督教信徒在本土文化中形成邊緣化，割捨於宗教意識下的倫理架構外，形成推向選擇上帝與親族的鴻溝中呢，這是筆者研究本文主題最不願意見到的結果。根據真理大學陳志榮博士研究³⁹，台灣基督長老教會漢人信徒目前仍以百分之七十的信徒認為祭祖禮儀是親族關係間和睦最大的攔阻。

另外，筆者也從基督教文獻記載，看見原基督教一支派景教（nestorianism），早在西曆六百三十五年（約唐代時期）即已傳入中國的漢人地區⁴⁰。隨著唐朝的衰敗，景教信徒便在漢境消聲匿跡的歷史因素得知，基督教思想並非近代才與漢人文化接觸及明顯在傳遞基督教的教義上並非獲得當時漢人的普遍認同。因為一直到十三世紀末葉元朝的國勢強盛時期，從帖木耳皇朝文獻史料中證實，當時中國的漢人是對外來宗教採行寬大柔和政策。這外來宗教當然也包括基督教、佛教等宗教，敵對的態度並不是想像中的嚴重性。甚至，羅馬教廷天主教方濟各會的教士約翰·孟高維諾（John Montecorvino）於一二九四年到達北京時，且接受中國皇家優厚神職人員的津貼，直到羅馬教廷天主教耶穌會於一五七九年七月進入中國後，宣教的政策則全面的更改，然而，所採用的宣教策略也是儘量適應漢人多元文化方式，促使教義基要信仰與其他宗教教義混合，例如：補儒說⁴¹、蓮花與十字

日這室內是一家族大小，曬稻穀、工作、閒聊、嬉戲之所，而今日是崇拜與生活的合一，象徵著神和人；人與人之際關係的復合，是耶穌道成肉身拯救的開始。（摘錄自牧愛堂三十堂慶紀念特刊 簡啟聰主教贈言）

³⁹ 陳志榮，「基督教會與祭祖傳統」，頁 1-45。

⁴⁰ 景教當時之本土化方式，是藉著道、釋二教之名相來詮譯基督教重要名詞及教義。雖然仔細考察時，儒家倫理精義若隱若現於載錄資料的字裡行間，但此時期之基督教信仰只能稱為「格義基督教」，因其與儒學仍沒有義理上之直接交晤。

⁴¹ 利瑪竇之《天主實義》，是以闡道、釋二教及提倡「補儒」之說為著。利氏兼用「士林哲學」（或經院哲學）及儒學排斥道、釋二教，然後又對儒學作出批判。他認為宋明儒學之發展已離開了先秦儒家之軌範，倡議恢復《詩經》、《書經》二經中之上帝，以之比附基督教之上帝，又主張以基督教補儒學不足之處。這時期之基督教信仰，可稱為「補儒基督教」。自此，基督教信仰與儒學之交換，大概均循補儒說之進路為據。不單天主教如是，二〇年代基督教本土化神學運動也如是。以浸信會為例：始自張亦鏡，及至徐松石和周聯華，均從此說。補儒說這種護教方法，是從基本上反對宋明理學，即否定其發展之合法性（legitimacy），將傳統漢人之世界觀、人生觀及宗教觀封限於先秦時代。藉此，基督教信仰與儒家思想連結有，第一，能銜接古籍中之漢民族的上帝觀思想；第二，可容納儒家「三綱五常」之倫理系統。在這兩層次上，基督教信仰與儒家思想可說是完全契合，無有抵觸的。

架的圖像⁴²...等，目的就是希望漢人能夠認同西方基督教文化的美善。但是，到了十八世紀初葉，羅馬教宗與中國皇帝間，因政治與教義的爭議產生抗爭現象，其主因仍是環繞於漢人傳統文化祭祖禮儀的「禮儀之爭」議題爭議上⁴³。最後，影響天主教羅馬教宗決定禁止天主教信徒參加祭祖禮儀的崇拜⁴⁴的規定。從此宣教的結論看出，目前台灣基督教信徒並沒有扭轉與漢人文化祭祖禮儀相融的趨勢，至少，祭祖仍是信徒心理面對同族文化與信仰抉擇的張力。雖然，自一九七一年起，羅馬天主教又於台灣漢人社會正式恢復祭祖禮儀的接納宣告，此做法卻造成現今基督教改革宗許多信徒引起困惑，且信徒間為了維護純正信仰及對付因為適應台灣漢人傳統文化所形成的嚴重紛擾問題，期間則發生基督教信徒為了除偶像觀點⁴⁵與漢人文化孝道的拿香、祭祖儀式等行徑，形成與親族關係分裂、爭執與衝突的論戰現象。因此，可以看出天主教所開放敬祖的宣教模式並非獲得基督教改革宗信徒的認同與澄清漢人文化祖先崇拜是否為崇拜偶像與基督教經典教義的一神；獨一超然的神學思想作和諧性連結的論述。如今在基督教體系所認同的台灣基督教聖公會已經同意其信徒參與祭祖禮儀已達多年，原本看似不相融的神學教義，是否因其宣教策略的開放已經挽回儒教信徒、民間信仰者與佛、道教思想信眾、漢人知識份子重新詮釋基督教文化的神學教義全貌。進而認同神學所論述的創造宇宙萬物者，這位自有永有的一至上神思想和台灣漢人基督教信徒本土神學教義間融合的連結，促使台灣漢人文化的祭祖儀式觀點，可以涵蓋基督教思想體系所能接納的部分。聖公會是如何轉化的？顯然，改革宗教會大都維持依照西方傳統神學觀點來回應漢人文化相異觀點。因此認定，基督教經典的教義不承認「祖先」是等同「上帝」的概念或認同祖先崇拜是單純孝道的地位。縱然到西曆二〇〇五年，台灣基督教會在融合漢人文化的宗教意識和以傳統神學教義的本土化過程，儘量以偏向於漢人固有倫理價值、文化意義，使之能夠顧及基督教神學的探討，從中尋覓到彼此接納的宗教意識與使其發揮社會文化的功能價值，形成宗教心理

⁴² 明朝天啟三年或五年（1623 或 1625）在西安城外五里崇仁寺出土的景教碑，述及基督教景教在唐朝來華後的資料，是塊珍貴古碑，該碑高 236 公分、寬 86 公分、厚 25 公分。碑頭刻有《大秦景教流行中國碑》九個大字。碑文上端（「教」字上端）飾有蓮花雲紋。蓮臺上刻有十字架。碑面正文約有 1695 字，上下款共有 67 字，側面有人名、職名共 76 個，漢文、敘利亞文並列。碑身現呈墨色，相信是歷年來墨包拓印的結果。如今這碑安放在西安碑林內，四周有玻璃封圈作保護。

⁴³ 元明清三代之天主教，當中最明顯之交接，要算是「禮儀之爭」及利瑪竇所撰之《天主實義》一書。「禮儀之爭」，是天主教教會內神學路線、宣教方法及對中國漢人文化禮俗的認識和判斷之爭辯。但它在歐洲卻是純哲理性的，引起不少人士的興趣，連著名哲學家萊布尼茲(G.W. Leibnitz)、伏爾泰(F.M.A.de Voltaire)及胡爾夫(Christian Wolfe)也參與討論，然而在中國，它卻是政治性和文化性的，特別當羅馬教宗及康熙皇帝也捲入漩渦時，這場論辯使天主教福音宣教工作蒙受虧損。

⁴⁴ 葛慶元，《基督徒對中國文化的適應-禮儀之爭》，頁 3。

⁴⁵ 改革宗信徒認為祭祖禮儀是崇拜偶像行為的原因，不外乎是因為人的祖先，回到家祠被供奉祭祀，其一脈絡思維是形成死人與活人同住現象，且有將祭祖禮儀具體化及神格矮化的宗教現象。祭祖是否應被認為偶像化（參見基督教聖經羅馬書一章 23 節）。筆者以為必須應先澄清到底漢人祭祖的定義是什麼？偶像的定義觀點又是什麼？相互比較後，較能從基督教神學的反省，來澄清祭祖禮儀是否可以放置與神格同一層的敬拜，或是接納祖先為崇拜的地位；神主牌應否被認定是偶像樣式的論述，上述理由是目前漢人信徒所持的原因。

上合乎情理等概念，使其恢復信徒與親族間和睦的起端。而同樣是基督教背景的聖公會信徒已經邁出這一步所帶出的意涵，實是今日宗教學者評定台灣漢人基督教信徒對於祭祖禮儀能否更加客觀性的主因。

本研究的首要前提，即是聖公會信徒開放接納祭祖禮儀後⁴⁶，對親族間相處情形及客觀性的剖析神學教義及祭祖禮儀是否違反基督教經典的教訓。藉由第二章的論述先秦前時期漢人先民對原始宗教靈感思維來思考祖先的崇拜有無逾越上帝的屬性，其在漢人心中所存有的地位。從儒家、道家思想中，原本「帝」觀思想的轉化與祖先神論述的祭天文化之天命信仰，將祖先崇拜的次第與基督教至上一神思想作一初步探討。事實上，漢人的祖先崇拜演進至今，在台灣對祖先崇敬所帶出的祭祀禮儀是否是基督教所謂鬼神崇拜的偶像化現象，已經孑然與先秦前的祭天文化對祖先的論述有極大的差別。另外，在實務上，筆者以第五章聖公會的祭祖禮儀與訪談結果之章節，來說明基督教聖公會對社會文化的關懷及福音的發展影響力演變結果，是否因為開放信徒祭祖而逐漸增強或失去福音宣教之策略的立場作一歸納深入訪談研究。進而檢視台灣聖公會的宗教組織發展是否會轉化成與漢人民間信仰以「宗緣」性質的聚合方式形成，導致像佛教慈濟功德會集結活動組織型態，而有別於過去因理性、宗教經驗、傳統神學的認同的團契關係，來處理信仰與文化間的衝突，而發展出不同於目前傳統教會組織的模式，例如：以細胞小組方式、G12 小組的模式...等。

總之，本論文企圖揭示基督教聖公會是否因開放祭祖以來，在宣教上，已明顯能將福音本質與漢人文化連結，使台灣漢人基督教信徒對本身文化的衝突意識已呈現有轉緩趨勢；而導致信徒與親族間和睦的關係是否朝向和睦結構的趨勢發展。由此，本論文論述主軸的方向是要剖析漢人傳統的祭天文化的論述，而整理出祖先崇拜在漢人文化中的意義，是否就是基督教信徒所謂是崇拜偶像化的觀念為命題的導因。其次，說明祖先崇拜在台灣漢人的社會文化中所具有的社會功能價值後，轉折論述基督教對祖先崇拜的詮釋觀點與筆者實際對聖公會接納祭祖禮儀的訪談觀點，來省思基督教神學思想及台灣漢人社會文化的祭祖宗教現象之間是否有違反經典一貫性教訓的比較，來指出基督教聖公會在台灣漢人社會文化的參與貢獻，而間接產生其神學教義在學術探討上有否實質上的影響。從近幾年，台灣漢人社會文化中，宗教多元性的發展，建立在學術領域專業下，「信仰」與「文化」層面彼此間相互關聯因素，被廣為正式的提出，漢人基督教信徒再一次需要勇敢去面對本身信仰核心與神學議題是否有反省的必要。對於宣教的觀點，如：拿香、祭祖禮儀...這些與漢人文化的宗教意識，彼此間的相關緊扣議題的思辨，有否違反基督教福音本質的論述，顯然，如果從文化層面而言，已不再只是將焦點放在福音漢人化本身的宣教策略的調整上，而是更應以其所彰顯的文化性意涵

⁴⁶ 事實上，聖公會開放漢人祭祖的觀點是建立在與天主教同樣論述的「敬祖」論述，值得一提的是分辨「敬」或「祭」祖的論述是否滿足基督教神學教義的觀點，是本文研究的主因。

做為論述切入的核心。因此，基督教對於漢人特殊的祭祖禮儀，從文化層面，則較易形成接納基督教福音本質的內涵；如果從經典層面，較不容易產生彼此間包容宗教對話的空間。畢竟，信仰是主觀經驗的；文化議題則是客觀性的。

歸納本文研究動機形成的原因是：

- 一、從漢人傳統文化結構（儒家、道教思想等），來比較漢民族先秦前時期，先民所潛存的原始宗教思維，對於天命信仰（祭天文化）的祖先崇拜的觀點與基督教一神論觀點⁴⁷的相異。同時，漢人文化中，儒學、道家思想對漢人祖先崇拜所造成的影響原因。漢人文化的傳統，因祖先崇拜的祭祀演化，在台灣社會文化發展的歷程上，產生哪些社會文化的價值功能，這些價值又與漢人文化產生哪些生活上的連結。
- 二、為因應漢人文化中所呈現出的祭祖現象，對於基督教聖公會祭祖禮儀的接納的轉化，使基督教信徒現今對祖先崇拜的觀點的論述，到底產生哪些不同的論述意見。基督教聖公會開放祭祖禮儀其所演變的結構性條件，是否已經造成台灣漢人對基督教信仰的誤解有所改觀的現象，進而，引起漢人信徒面對家族倫理親情的壓力能有趨緩的化解現象。
- 三、藉由對基督教聖公會開放祭祖宣教的原因，及實踐福音漢人化的目的性而言，來思索基督教改革宗信徒反對祭祖禮儀開放的互動意涵，是否能增進信徒對福音宣教上有正面性的助益。換言之，祭祖禮儀對基督教信徒又具有何種的論述意義，非接納祖先崇拜的基督教宗教團體，其又透過何種方式，使當台灣漢人基督教信徒面對家族因祭祖禮儀而意見相左時，而能解除其衝突場面。藉由訪談機會，間接歸納基督教聖公會開放祭祖的結果，對於信徒人數的增長、信徒與家族間互動改善情形、當前信徒間是否產生認知對立的衝突現象及牧長對神學教義上是否有因為本土化神學因由，而導致與信徒間發生分裂現象，或提供創新的思維，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷。

⁴⁷ 此論之信仰立場，若就基督教本身而言，是與歷史中絕大部份信徒之觀點並無二致。至於其針對別教而生發出主要神學論題，則可分述為如下六個重點：（1）肯定特殊啟示(Special Revelation)對救恩之重要性及基督救贖之特殊性(Particularity)和終極性(Finality)。（2）認為普通啟示(General Revelation)不能提供達致救恩之門徑。（3）認為人若信奉基督，其決定必須於今生發出才有效。（4）認為人若有機會聽聞福音，但卻拒絕接受基督，其罪該受沉淪之報。（5）主張「有限救贖」(Limited Atonement)：即耶穌基督之犧牲代贖，只為那些蒙神預定(Predestination)及揀選(Election)者而預備。（6）認為獨一論有促進宣教活動之涵義：其理由是當基督信徒得知未聞福音者將會淪亡，搶救失喪靈魂之心便成為傳福音之推動力量。

第二節 研究目的與結構

一、研究的目的

(一) 問題意識

筆者研究的目的是欲理解幾項議題：

1. 台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納祭祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點，與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點。
2. 聖公會因為開放祭祖緣故，是否已有趨緩與家族的親緣關係的誤解現象。聖公會開放祭祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益？祭祖禮儀對教會信徒又具有何種的意義論述。
3. 教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善情形有與昔日未開放時有無不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故。
4. 教會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學議題使信徒有不適應的宗教現象或信徒間產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象。教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題有哪些。教會放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷，使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點。
5. 聖公會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議成為理性化的傳統。聖公會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合儀式的意義與程序如何，此議題就（1）宣教趨勢發展（2）社會文化性後果（3）神學教義理論詮釋三方面來詮釋論述。

(二) 研究子題

1. 台灣地區基督教聖公會宣教模式的歷史演變為何？而聖公會教會所強調「教會傳統」的言詞論述為一種文化構成其宣教史的獨特性及它對當代台灣地區宗教意識影響為何？
2. 台灣漢人社會中的基督教會團體，基本上皆是以透過宣教的策略來建構與世俗化社會的關係的連結，來成就所謂的福音漢人化的目的，使當前台灣社會文化產生的邏輯，提供怎樣的思考模式。如：

- (1) 對照利瑪竇在十九世紀末期的解釋，所承受到的「禮儀之爭」的結果，從文化層面它具何種特殊的意涵呢？是否相當於十九世紀歐美的「慈善組織」的濟貧方式，來呈現出參與對當代宣教文化意涵，特別是展現在群體性與個別性的宗教行為上。換言之，這種福音化與世俗化相結合的信仰文化，又是如何在漢人社會結構的轉變中，重建其宣教發展的契機。
- (2) 相較之下，宗教團體如果著重在社會文化議題論述上，台灣基督教會聖公會所採取的一種以「理性」為中心的發展取向，其又意涵何種社會性意義。由台灣基督教會聖公會所提倡的每年漢人在新年除夕節慶前，在教會崇拜中加入祭祖禮儀，又為原有的宗教與文化程序中，提供什麼樣社會倫理意涵。總之，所謂基督教會聖公會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義為何，而這又相對於基督教會在台灣歷史的發展中又喚起什麼樣的省思。

二、研究的結構

(一) 文化層面

筆者以第二章藉由漢民族傳統文化中的原始宗教思維祭天文化的觀點，來剖析漢人祖先崇拜的歷史發展，經由歷史面澄清商周時期「帝」觀思想重新還原漢人祖先神的意義與地位，流程中引述漢人傳統文化的主軸思想，以儒學、道家思想的演變與祖先崇拜根源的相互比照，間接證明儒家文化所強調的孝道觀與基督教孝道觀的相似性，進而從道家思想的道論轉化與祖先崇拜間的關係作一陳述。

(二) 實務層面

筆者經由第三章祭祖禮儀在台灣漢人的社會文化中所形成的功能性，首先找出台灣漢人先民為何對於祖先崇拜如此熱衷因由，藉由漢人生命禮儀與歲時禮儀所摻雜的祭祖儀式，歸納出台灣漢人的社會文化經由祭祖的介入形成哪些文化中的功能。如，帶來族群的團結、孝道文化的遂行使之社會的祥和等。而當祭祖在社會文化中所形成的功能背後，在現今的民間信仰又產生哪些的宗教現象。筆者就祭祀觀點與禮儀方面，來解釋現今台灣的祭祖禮儀所呈現出的社會與文化的實質意義。

(三) 轉折

筆者探討漢人的祭祖始末後，藉由第四章台灣漢人基督教信徒對於漢人文化中的祭祖文化的詮釋分析，由第一節的聖經對祖先崇拜的觀點，來客觀明白漢人基督教信徒所面對本族文化所形成的張力因素。從基督教會宣教史的演進中，整

理出天主教會的祭祖禮儀的原因與改革宗信徒所持有的反對態度的觀點，來結合歷代漢人基督教會對祭祖禮儀的反應。歸納出其原因，使台灣漢人明白基督教文化並非是背宗棄祖的宗教。

（四）深度訪談

藉由第五章台灣基督教聖公會的祭祖禮儀的實踐，來思考台灣漢人基督教信徒宣教所與本地社會文化結合的本土化神學的努力成果。從聖公會接納祭祖的源流、儀式的程序與意涵，來深耕宣教福音漢人化的信仰使命。聖公會的祭祖禮儀的評估與展望，筆者訪問聖公會四位牧長與六位神學生（信徒）來歸納其觀點。企圖整理出基督教聖公會的祭祖禮儀實踐後，信徒與親族間是否有緩和和家族間因信仰的緣故而有緩和的衝突現象。對本土化宣教策略是否與神學教義產生衝突，導致信徒與牧長間有分裂的現象等議題，作一歸納性的分析與整理。

（五）澄清

筆者藉由第六章的聖公會與非接納祭祖禮儀宗派對禮儀的比較，來探究基督教本身對於祭祖禮儀觀點的不同論述。期望澄清漢人基督教信徒面對本族文化中的祭祖禮儀所帶出更客觀的詮釋與了解，使之勇敢的面對親族間對其信仰的敵對時，所擁有的包容性與愛親人的心理。使之親族能明白基督教對當前台灣祖先崇拜祭祀觀點與神學教義衝突部份，進而看見基督教帶給台灣社會文化的貢獻與關懷。

（六）結論

筆者以第七章帶出第一節研究議題的回顧與第二節的綜合性的論述議題，即：「信仰、文化與禮儀」間的關係，來省思基督教文化在台灣漢人文化中，所應調整的態度與積極福音漢人化的急迫性，來完成本文結論的論述。

第三節 文獻史料的回顧

由教會文獻資料顯示，漢人基督教改革宗信徒對漢人文化中的祭祖禮儀所產生的意見衝突，主因是違背摩西五經⁴⁸十誡的第一誡、第二誡命（確立對上帝敬拜原則）；第三、四誡（對崇拜偶像的禁止）⁴⁹。說明如下：十誡中的第 1-4 誡：

⁴⁸ 如註腳 4。

⁴⁹ 申命記四章 14-19 節：「所以，你們要分外謹慎；因為耶和華在何烈山，從火中對你們說話的那日，你們沒有看見什麼形像，惟恐你們敗壞自己，雕刻偶像，彷彿甚麼男像女像，或地上走獸的像，或空中飛鳥的像，或地上爬物的像，或地底下水中魚的像。又恐怕你向天舉目觀看，見耶和

「除了我以外，你不可有別的神不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像，彷彿上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華你的神是忌邪的神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三、四代；愛我、守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代（申五：7-10）。」因此，改革宗所持的理由是，既認為以祖先為神明，又設置公媽牌位供奉祭祀，是將神格形式具體矮化神聖性結果，對於基督教信徒而言，則會引述經典來論證上述觀點。如：創世記一章1節：「起初上帝創造天地。」；申命記四章14-19節：「所以，你們要分外謹慎；因為耶和華在何烈山，從火中對你們說話的那日，你們沒有看見什麼形像，惟恐你們敗壞自己，雕刻偶像，彷彿甚麼男像女像，或地上走獸的像，或空中飛鳥的像，或地上爬物的像，或地底下水中魚的像。又恐怕你向天舉目觀看，見耶和華你的神為天下萬民所擺列的日月星，就是天上的萬象，自己便被勾引敬拜事奉他」；學術著作方面有米爾恩著，《認識基督教教義》，台北：校園，一九九二年出版。此書是以西方系統神學的架構，探討啟示論、上帝論、人論與罪論、基督論、聖靈論、教會論及末世論。另以基督徒生活原則為專論的巴刻博士所撰寫《基督徒須知》這本書。香港：宣道，一九八一年出版。經由畢業自牛津大學的巴刻博士，在此書中以使徒信經，主禱文、十誡和教會聖禮為架構，闡述基督徒生活的重要準則等角度來檢視申五章：7-10節內涵，其中精神可強調台灣漢人設置公媽牌位供奉祭祀，是將神格形式具體矮化神聖性結果觀點。分述如下：

- 一、「除祂以外，你不可有別的神不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像，彷彿上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華你的神是忌邪的神」（申五：7-9）。這經文就已經以威嚴語氣來論定祖先神的位格是低於基督教的「上帝」的權柄觀點，有顯意褻瀆上帝榮耀之嫌；同時引發出神主牌位是否是偶像崇拜的外顯具體化形象。
- 二、「不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華你的神是忌邪的神」（申五：9），忌邪的意義即是神聖，從聖潔的定義觀點，並不是靈魂潔淨之意而是「分別」之意，如果上帝是有忌邪的屬性，則設置公媽牌位供奉是將神格形式具體，將無形為有形的神像觀點就有侵犯其神聖性。造成漢人基督教改革宗信徒踏入基督教會所必須面對「除去偶像」觀念的第一難題即是此思想模式原因，自然易引起台灣漢人文化間多元意識的衝突。因為多元結果多少有統合、妥協而不能以分別出來化解彼此的融合性，而漢人神觀思想與文化層次的特質又是以融合模式進行。尤其是當這思維與漢人文化中儒學思想孝道觀念的異歧，分殊的主因是漢人將祖先崇拜融合孝道意涵之故，甚而其被譏斥為背宗辱祖行徑。畢竟，對漢人而言，設置公媽牌位祭祀供奉就是將祖先緬懷的實踐孝道結果。因此基督教所背負的代價似乎掩蓋了教義所論及的倫理精神對父母孝順的一致性，並不會形成對立於祖先慎終追遠祭祖的客觀

華你的神為天下萬民所擺列的日月星，就是天上的萬象，自己便被勾引敬拜事奉他」。

思維⁵⁰。尤其是將祭祖視為宗教意識而非文化倫理角度時，雖然其中有正相關一致性條件，但筆者強調漢人基督教信徒所否定的是上帝位格權威定義性議題，而非否定祭祖的意義與省思的目的性。

筆者蒐集目前台灣地區所談論有關漢人祭祖文化與基督教宣教角度、信仰倫理、生死學等觀點相關著作的文獻參考資料摘要分類有：

（一）漢人祭祖文化論著

1.董芳苑博士著，《信仰與習俗》，人光出版社，一九八八年二月出版。此書明白指出台灣漢人活在文化習俗中，卻不瞭解這些文化習俗的意義。即使是知識份子也是不多人明白這些道理。事實上，對於漢人基督徒的人生中，也有婚喪喜慶等大事。若對漢人傳統習俗意義的不明瞭，很多時候容易在不知不覺中摻雜了台灣漢人傳統民間習俗迷信的儀禮。有些基督徒深怕與漢民族傳統民間禮儀連結關係，就通通棄之不用，全盤西化思維。殊不知西方的習俗裡可能也摻雜了西方非基督教的民間迷信，而非基督信仰的真理。此書可以去瞭解本族的文化與習俗，是漢人基督徒本土化神學研究所當盡的義務與研究材料。董芳苑牧師所著的《信仰與習俗》，對台灣地區常見的重要民間宗教與習俗有深入淺出的介紹。十八王公、媽祖、太子爺、王爺廟、公背婆的雜耍、中原普渡拜的豬公、張天師、北極玄天上帝、王母娘娘、註生娘娘，甚至台灣原住民的宗教都於書中包含羅列。各種常見的習俗、婚喪喜慶各種儀式項目包容著祖先崇拜的儀禮也都有詳盡解說。瞭解這些信仰與習俗，可以幫助漢人基督徒與漢人文化間的信仰對話。

2.蔡相輝博士著作，《台灣的祭祀與宗教》，臺原出版社，一九九八年四月出版。本書介紹台灣是一個多重神明神觀思想的民族，除了大家熟悉的王爺、媽祖、土地公、觀世音佛祖外，還有其他罕見的神明。重要的是，這些神明因從中國地區移民結果，使宗族、信眾行業等種種不同因素，使得神明的職司、神格屬性扮演角色皆有不同。想探究台灣漢人神明的概念、認識神界組織的緣由，可以幫助我們認識漢民族移民至台灣的民間信仰的演化。

（二）基督教對漢人有關祭祖議題宣教類著作

1.黃伯和等，《基督徒與祭祖》，雅歌出版社，一九九四年出版。內容精要簡介漢人祭祖的問題，是基督教傳入中國百年來最特殊也最棘手的問題。過去，台灣的基督教以反對偶像崇拜為由，排拒任何祭祖的活動。誠然，台灣祭祖活動中所摻雜濃厚的迷信導向，是漢人基督徒所無法接受的。但祭祖活動在台灣社會、

⁵⁰ 申命記五章 16 節：「當照耶和華你神所吩咐的孝敬父母，使你得福，並使你的日子在耶和華你神所賜你的地上得以長久。」

文化傳承上所具有的倫理、孝道的價值和意義，卻不是一個漢人基督徒一味加以排斥所能否定的。本書透過各種角度的探討，從本土神學出發，為祭祖活動中各個層面，做深入的信仰反省與詮釋，期望基督教在台灣社會文化中能真正落地生根。

2. 《基督徒與敬祖：敬祖研討會彙編》，臺北：中國與福音出版社，一九八七年十二月二版。其立論的優點是集合宗教學者與基督宗派牧長們，針對祭祖禮儀的看法與提出基督徒祭祖的禮儀詮釋，面向已涵蓋論述當前台灣漢人祖先崇拜禮儀的相左意見。目前處理的結果是仍然提不出處理漢人祖先崇拜與孝道文化的釐清議題，對於信徒面對親族的責難時，又提出與經典不相違背的處理模式（所提出的未必讓漢人家族接受）。另外，基督教會有許多牧長們不能認同以祭祖方式，在教會中接納祭祖禮儀的觀點。未處理交代的部分是到底漢人祭祖禮儀是否是偶像崇拜，拿香、上酒是否有違反神學教義未能基準確定。發展的形成因素是面對教會與信徒因每逢祭祀禮儀時，所造成的親族間的嚴重摩擦與爭議，已經影響基督教宣教的目的性，因此編者將其研習會所發表的論文期刊彙編成冊。

（三）基督教信仰文化的倫理

1. 利查·尼布爾著，《基督與文化》，臺南：東南亞神學院協會，一九六七年；這是名符其實的經典之作，討論基督徒群體與文化之間的關係，很少不引用本書的分析。作者指出，歷史上曾出現的五種關係是：基督反乎文化、基督屬乎文化、基督超乎文化、基督與文化相反相成，及基督為文化的改造者。
2. 華倫凱瑟 Kaiser, W.C. Jr. 著，《舊約倫理學探討》，譚健明譯，臺北：華神，一九八七年。(1) 本書為十分少見對全盤舊約倫理學之探討，作者由定義與方法介紹出發，分別處理經文概要、倫理內容與道德難題，並討論了新約的應用。(2) 作者為美國福音派舊約學者，本書論述嚴謹，大部分章末附有提要，為該章之摘要，對於讀者把握大綱頗有幫助。(3) 書末附有多種索引，可以作為神學生教科書或研究參考用。
3. 陳濟民著，《新約倫理談叢》，臺北：校園，一九八七年。(1) 作者為福音派新約學者，本書為倫理學討論之文章的結集，並非系統性論述，議題廣泛，共有十一篇文章。(2) 作者強調聖經的根據與聖靈的引導，在保守的立場中有開明的應用。(3) 文筆淺顯流暢，適合一般讀者。

（四）生死學觀點

1. 張靜茹，《人世的延伸？-中國人的天堂 The Same Old Life in the Afterlife? Chinese

Concepts of Heaven》，光華畫報雜誌出版，一九九八年七月，第二十三卷第七期。此文嚴肅地論到漢人祖先死後世界的觀點，在儒家而言，自然道德觀念是「積善之家有餘慶，積惡之家有餘殃」，個人作為可以庇蔭或禍延子孫主因。儒家缺少宗教持頌、告解的信仰過程，但天理昭昭，惡有惡報的態度，與天堂、地獄觀點其實具有相同「功能」。儒家雖無天堂、造物主，但有強烈的宗教意識、宗教情感，與佛、道展開神佛系統，來解釋安頓生命沒有太大的違背。到了商周時代祭祖儀式，人們並不探究、強調祖先是到了天上、地下。祭祖禮儀的轉化越到後來，先民為了說明死後成神明變厲鬼的道理，要把抽象觀念具像化，天堂才被構築起來。但另一影響漢人的福報觀的道教，雖然呈現繁複的天堂觀，卻一樣重視現世的報償。由此文可以得出，漢人對於先民死後的光景與儒道釋思想觀點的異同，來幫助我們了解漢人對於祖先崇拜的形成有間接的澄清功效，提供本文第二章立論的基礎。

2. 劉清虔牧師所著的《神·人·生死》，人光出版社，二〇〇四年再版。嘗試透過基督教的系統神學分析方式，來處理台灣民間信仰。大致上分為「神·人·生死」三大部分來討論。神明論有神明的分類、神明的概念與特質、神明與人的關係；人論則有人在宇宙中的定位、命運天定論、除煞解脫論；生死論則包含靈魂論、死後的生命世界、對死亡的因應方式。跟著本書思路脈絡鋪陳，會對整個民間信仰有全盤認識，而深入瞭解漢人民間「喪俗」的來龍去脈。
3. 葉明翰牧師，《祭祖與輪迴》，人光出版社，一九九九年三月一日出版。與王武聰牧師的《認祖歸宗敬拜真神》，天恩出版社，二〇〇一年八月出版。編寫的方式相近。透過提問方式論述為何漢人祭祖？祖先在哪裡？人死後去哪裡？陰間、輪迴、神主牌？拜鬼魂引鬼入宅？拜祖先為何還怕鬼魂？佛家的喪葬觀、道家的生死觀、因與果……等，將錯綜複雜的祭祖、祭鬼問題，條理有序、簡明扼要地予以分析、詮釋。

（四）碩博士論文有關祭祖著作

1. 梁煌儀，《周代宗廟祭禮之研究》，一九八五年博士論文。此論文共分五章，第一章緒論，界定研究之範圍、方法、禮例，及內容大要。第二章分五節論祭廟：（1）宗廟為先祖形貌所在，祭之以禮，兼及宮室之制與廟祭之關係。（2）祭祖起源於氏族社會與靈魂不滅。（3）周人以昭穆制定世次、廟次。（4）周世祭廟之數，或不依遵者，惟大體言之，天子、諸侯、大夫、士、庶人各有定限。（5）祔而作主，雖未終喪，卒哭而後，不廢吉祭。第三章分成五節論祭名：（1）說明時享禮。（2）考論宗廟大禘與吉禘。（3）闡述祖、宗、報之祭。（4）研析御祭。（5）論述配享等禮。第四章以二節論祭儀。第五章結論，略述各章之研究結果。

2.王祥齡，《中國古代崇祖敬天思想研究》，中國文化大學哲學研究所，一九九〇年博士論文。本論文旨在探討崇祖敬天思想在漢民族傳統文化所佔著指導性的思想主流及維繫社會穩定與和諧的功能。從文化的超越性來看，它是一種精神的財富，也就是說崇祖敬天思想是一種價值與理想。它給予人一種歸屬的感覺，一種安全的保障，一種人性自由的尊重，一種安身立命的基本信念。換言之，崇祖敬天思想則是主導著漢民族歷史文化發展的終極理想，它具有教育的功能，具有聯絡的功能，又具有統一信仰的功能，更具有文化整合的功能。了解和研究古代崇祖敬天思想，從文化的超越性來考察漢民族古代文化發展的特質與演進，是必要的，尤其對整個文化思想範疇的認識具有理論的意義。本論文所作的是古代文化思想的研究，崇祖敬天思想自古延續至今仍影響漢人思想。因此，所思考的問題無可避免的會延伸到現代，並且把古代現代聯繫起來作一比較研究、分析，探索文化思想的起源與文化現象間的相互聯繫，以提出一種新的文化理論。除了能認識所研究漢民族上古時代的文化思想外，同時也兼具了對我們現今台灣社會文化所產生影響生活文化思想的研究。本論文的研究共分五部分，條例如下：（1）導論；（2）中國古代祖先崇拜的起源與進展-從原始到人文的樞紐；（3）從崇祖到敬天思想的躍動-價值與理想的顯揚；（4）崇祖敬天祭祀活動的理論基礎；（5）結論。

3.王怡仁，《中國先民敬天宗教觀與先秦儒家敬天文化之探討-兼論當代社會天心之失落》，東海大學宗研所，二〇〇四年碩士論文。考諸中國歷史，早於先秦以前即已出現「天」之概念，自三代以來，「天」更是諸多文史哲與宗教學者所探索的核心問題。自然意義的「天」，自然、無為，是一種不受人力與任何外力之干涉，而自作安排，自然如此之意的「自然天」，其類似老莊思想的「道」，自從先秦典籍中將「天」位格化、神格化以後，宗教意味較濃，把「天」視為具有意志、無所不在、能溝通與賞善罰惡，具有智慧與無上權威，能左右人事的「位格天」。古代的政治、社會往往與宗教現象、儀式、禮制等等所呈現的宗教性息息相關，而夏、商、周三代正是中國宗教的奠基時期。《禮記·表記》：「夏道尊命」、「殷人尊神」、「周人尊禮尚施」，夏、周都「事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」，殷人則是「率民以事神，先鬼而後禮」，也就是說，夏代尊天命，殷代尚鬼神，周代重教化，明顯反映三代宗教差別的特色。「天神崇拜」正是從原始精靈崇拜中所發展出之『至上神』信仰(The Belief in High Gods)觀念，當原始氏族社會為奴隸制的國家所取代時，一種象徵著奴隸制國家權威的「最高神」就取代了氏族神而出現，把「天神」視為統率百神之首神，天神乃逐漸具有社會屬性，反映著人間統治者的權威。殷商時代則是多神信仰，上帝被視為人間與自然界的最高主宰。《尚書》把上帝人格化，具有喜、怒、憐恤之情，到了西周，《書經·周書》與金文所表現的「天道」觀非常相似，上帝的觀念逐漸與形上的「天道」觀念混合。周代將天命將要轉移到新的有德者身上，這種思想的主要提倡者是周公。周公將天神崇拜加入宗法倫理的色彩，提

出了「以義理規定神性」的天命論，奠定了此後數千年宗法性傳統宗教信仰的基礎，周人克殷之後，令其在艱苦的處境之下逐漸體認人之行為的重要性，在困境之中，體悟到「憂患意識」，由此憂患意識而產生人的自覺，這是一種新精神的躍動，使傳統宗教有了新的方向，亦即「人的自覺意識」與「上帝觀念」的轉化結合為一，成為人文思想發展的原動力。天命漸漸從它的神秘之氣氛中擺脫出來，而成為人們可以通過自己的行為加以了解、把握。尤其是「天命不易」、「天命靡常」的觀念更深入周人心中。「天命靡常」已指出天命的不可捉摸，而為了自求多福，所延伸的乃是「敬」的觀念，由「敬德」、「明德」而提昇了道德性格的人文精神，從而消解了天命的束縛，人存在的價值乃漸次彰顯而受肯定。孔子以前，「天」之觀念，基本上由原始宗教對自然天體之崇拜而演變為具意志與主宰性之人格神涵義的天神崇拜，在先秦典籍《詩經》、《尚書》中所提及之「天」、「上帝」、「天帝」大都意味一人格神。但此種意義至孔子之時，逐漸由一純粹的道德意義所取代，在儒家觀點之中，「天」事實上就是一超越的、至高無上的道德實體。

4. 柳秀英，《先秦道家老莊生命思想研究》，國立高雄師範大學國文學系，二〇〇四年碩士論文。老子與莊子對於生命存在所提出的思考與見解，不僅對於身陷先秦戰火的先民們有所助益，對於現今疲困於物質追求的人們來說，也仍是深刻而饒富意義的。全文計七章：第一章緒論：說明論文研究的動機目的、研究主題現況的探討，以及研究方法。第二章原始思維的生命意識：主要探討原始思維之圖騰觀念、生殖崇拜及靈魂信仰。透過考古學、文化人類學、社會學及心理學等學科學者的研究成果，爬梳整理原始人類的生命意識，以瞭解先秦時代之前生命意識的發展情形。第三章先秦時代的生命意識：分別就先秦時代的神話生命觀、原始思維持續發展的靈魂信仰生命觀，以及理性思維生命觀念，作各別的考察，以瞭解先秦時代生命觀念的發展情形。第四章老子的生命思想：首先討論老子思想的形上基礎，其次論述其生命觀念，再敘述老子立基於道論的養生觀念。第五章莊子的生命思想：首先說明莊子氣化生命觀，其次闡述莊子思想對於生命美學的建構內容，末則論述莊子生命思想的主體性與自由觀。第六章老莊生命思想的歷史影響與現代意義：分別論述老莊生命觀對後世的影響，以及對於生命教育的啟示與意義。第七章結論：在綜覽原始時代至先秦時期的生命意識發展情況後，歸結出老莊生命思想是對於原始思維的優質繼承與理性超越、肯定生命存在之主體價值、奠定漢民族生命美學的思想基礎，以及厚實生命教育的思想基礎等重要意義。

第四節 研究方法與限制

一、資料來源與蒐集

本論文主要是以台灣基督教聖公會在台灣社會所展開的接納祭祖禮儀作為論文論述鋪陳的背景，並進一步扣緊漢人基督教信徒本土化神學進程與漢人社會文化間的「宣教文化與社會文化」與「神學詮釋與文化意涵」；「宣教意識與本土意識」與「教會倫理與孝道倫理」等觀點呈現不同介面時，而檢選出相對議題中所具有的歷史分殊的意義，以作為我們論述的分析對象。文中以基督教聖公會的祭祖儀禮為例，來思想台灣漢人社會文化中對「孝道」、「祭祖」間的關係，從由下列三向度來比較：就宣教的趨勢、社會文化性的後果、神學教義詮釋三方面論述。關於此經驗資料的來源與取得方法有：第一，聖經經典與基督教會文獻資料分析，其中包括宗教學者著作觀點。第二，訪談聖公會牧長、信徒並實際參與聖公會祭祖禮儀的觀察。總之，宗教團體基督教聖公會所展開的宣教模式及其中所內蘊的意涵，都足以提供一個論述與思想的空間。換言之，以建基這種長期縱深式的「本土化神學」模式，來探究接納祭祖禮儀原因的論述基礎，再經由宣教史上個案的探究，對其接納的原因得出研究的取向，進而明白基督教宣教策略與本土文化結合的實質教義性意義。

二、研究步驟

- (一) 首先藉由漢人傳統文化有關祭天文化祖靈觀的詮釋文獻資料的蒐集，經由儒學、道家思想的脈絡來思想祖先崇拜在台灣漢人傳統的社會文化中的地位。蒐集台灣漢人生命禮儀、歲時禮儀中有關祖先崇拜的生活相關行為資料，進而歸納出祖先崇拜在台灣社會文化中所具有哪些的文化功能。
- (二) 藉由教會的文獻資料，整理出目前基督教反對與贊成祖先崇拜的理由，而彙整出信徒由經典、文化角度對祖先崇拜的詮釋觀點，間接反思天主教接納祭祖禮儀的形成因素。基督教教義的核心議題，即「上帝國」的倫理價值在台灣社會文化的實踐，與台灣漢人社會文化的衝突論述，來澄清基督教孝道倫理與漢人祭祖禮儀的慎終追遠意識的相異性。
- (三) 聖公會福音化發展模式與其宗教教育之三一神學教育中心的論述上，試著討論台灣基督教未來在宣教上，對於祭祖文化的傳遞，更能體會漢人文化多元特質的發展趨勢及相因應其中的限制因素，以增進台灣漢人更深刻體驗基督教福音的好處。最後，藉由與聖公會牧長與信徒問卷訪談機會，整理出聖公會接納祭祖禮儀的理由和目前非接納祭祖禮儀的教會作一比較。

三、研究方法與限制

本論文研究是以聖公會「基督教神學教義一神論觀點」，來剖析台灣漢人社會文化中所接納的祭祖禮儀觀點，其相互間所呈現的衝突議題。鋪陳出一種以「本

土化神學」發展模式的蛻變，藉由文化角度的論述使之有對話的空間。因此，必須先將「基督教教義是否有排他性」置放於台灣社會文化變遷的視野下，藉此理解各時期基督教宣教的時代背景因素及各個發展階段在整體教會宣教史的發展上的連貫與落差；另一方面一神論本身在台灣漢人神觀思想中，有其分殊、獨特性，因此，透過若干宣教史個案之理論觀念的解析，才能深得「福音化」的真實意義⁵¹，從而尋找出基督教信仰與漢人的文化中對祖先議題的共通特徵。准此，本論文計劃採取的研究方法是：

（一）研究方法

1.文獻研究法

（1）運用文獻研究法的原因，是筆者論述基督教聖公會祭祖禮儀議題，本身即涵括兩大論述重心，一為基督教一神思想是否與漢民族先秦前時期祭天文化中的「帝」觀至上神觀思想相似。其中所配祀的祖先神地位，經由儒家、道家思想的轉化與結合佛家輪迴觀點。已經融合一龐大的宗教體系，不再是單純的祭祀祖先表達孝道的純一文化議題；另一則為西方基督教獨一神觀思想，本身的豐富性已經貫穿人類理性所窮究範圍。當兩者結合論述時，自然急需倚賴歷代漢民族學者文獻資料的回顧。

（2）因此，當論及文獻法的意涵時，即以充分表達文獻研究方法，意味著筆者將運用學術專書、學位論文、政府文獻、研究會論文期刊等資料，以合乎邏輯的方式將這些發現與論述連結起來，並且期待整理將漢人文化祭祖禮儀的矛盾處與弱點作一比較分析。本文所用到的章節有第二章祭祖禮儀在漢民族傳統文化中的意義與地位文件中，即需要蒐集商周時期先民祖先崇拜的宗教現象與儒、道家思想學者的著作。第四章基督教信徒對祖先崇拜的詮釋觀點時，則需要基督教會的文獻資料來歸納其議題的論述真實性，及第六章基督教本身內部對祖先崇拜形成不同的論述原因，應是構成文獻上歸納分析本文議題的基礎材料。

2.比較批判法

比較批判法以社會宗教學術性的角度探討，其研究方法多以深度訪談與問卷調查等為主，不論質化研究或量化研究，均需研究者本身參與其中。筆者第五章

⁵¹ 筆者以第四章第二節歷代漢人基督教會信徒對祭祖禮儀的反應章節中，舉出 1860-1890 年間，西方傳教士宣教個案，來說明福音化在當時漢人文化中，所參與的精神意涵與貢獻，間接理解「上帝國」真實的倫理意義，如何透過傳教士宣教的努力，傳播耶穌基督博愛的精神，而顯明上帝愛漢人的具體彰顯。

的論述，有關聖公會祭祖禮儀相關宗教知識基礎構想。由筆者深談教會四位牧長與六位神學生、信徒所提出的該教會祭祖的原因為教材產生論文背景、規劃構想及蒐集此議題資料的來源；而筆者則實際從執行面切入，包括訪談、歸納及編輯上之問題外，更實際參觀聖公會祭祖禮儀的崇拜儀式。以宗教社會學的批判論述來說明為何基督教聖公會能夠接納漢人祭祖禮儀觀點，其中事實與宗教學、宗教現象學、宗教比較學、宗教社會學與宗教心理、宗教哲學等學識均有涉及引用其學理。

- (1) 何為本文研究法以宗教社會學比較批判法為主，基本上筆者以為，祖先崇拜為何會引起一神思想者質疑，其中應存有神觀意識一與多的分析空間，意味漢人的祖先崇拜除了依附多元宗教意識外，更包裝著社會文化的議題。因此以批判宗教社會學的研究方式，即是極力避免研究者文獻分析研究取向太過於主觀，由此本文焦點著眼在本地文化、微觀層次、長期的漢人祖先崇拜的社會脈絡，不採取一個強烈的價值立場，而是為了澄清漢人文化中對基督教信仰的誤解與漢人基督教信徒能夠站在本土意識，思索本族文化的對祖先認同的宗教心理來予以評判。本文所用到的比較批判研究法章節有第二、三、四章。如歸納下列幾點的社會評論的研究取向，並且第一章輔以文獻分析來串成漢人與漢人信徒就祖先崇拜間不同觀點的相異性，希望能通過漢人對祖先崇拜的宗教知識，使我們能藉由宗教社會學者對不同宗教學來評述道教、佛教及基督教三大宗教對於祖先崇拜的觀點，欲以台灣漢人的民間宗教的轉化祭祖議題，運用批判比較宗教社會學的研究方法來探索漢人祖先崇拜的社會宗教現象。
- (2) 本文使用比較批判研究法，這意識是由於目前中西神學思想與文化爭議難解的結果，對於祖先崇拜而言，從文化面孝道觀出發，事實上衝突幾乎完全沒有，甚至由基督教經典更十分強調孝順父母的崇高精神。然而當以神學教義討論宗教現象時，當前兩造間的意識衝突有極大的鴻溝，除了民族傳承因素外，基督教宣教士對漢人文化不夠深入亦是主因。另外，筆者以為最大分別是神本與人本文化詮釋下的結果。因此比較與歸納就形成相當大的意義，只是本文研究因發現基督教聖公會有祭祖禮儀，而非天主教的宗教統系，故產生訪談與歸納的工作使其衝突意識有緩和爭執心意的達成。而所用到的章節有第四章基督教對祭祖禮儀的詮釋，即是以歸納正反意見與連結天主教開放的神學因素作一連貫的論述比較，找出為何聖公會認可以祭祖禮儀方式來接納禮儀的觀點，這些研究方法目的均是直指能夠藉以探尋基督教會宣教史料與追究漢人文化事實的理解祖先崇拜，兩造間並就其所實有的結構性內涵，進行不同形式的分析與評判，期能影響漢人基督教信徒與漢人親族間的和睦趨向。

因此，筆者在構思台灣漢人的宗教教育與基督教文化層面時，引起對漢人的社會文化中，所呈現的宗教觀點所抱持想法有以下三項相關宗教社會學論述的議題：

(i) 漢人對祖先崇拜的宗教心理存在於台灣社會文化的必然性

現今漢人對於祖先敬畏的宗教心理，存於社會文化中是一個必然存在的現象，不會因為社會的現代化，科技的發達教育的普及而逐漸消逝。尤其新興的政府都有強烈主導社會發展的企圖心，皆曾試圖以政治力量來剷除社會現存的宗教現象。事實證明這些國家的宗教現象並未消失，不但傳統文化的制度化宗教屹立不搖，隨著科技、社會多元的發展，各種新興的宗教不斷的在世界各國興起。在台灣地區的祭祀祖先雖有漸蛻現象，然而一旦結合孝道與族群融合意識時，祭祖禮儀仍是漢人信仰的主軸宗教意識。

(ii) 祭祖禮儀的宗教意識應答漢人人性的需求

有人類存在的地方便有祖先崇拜的宗教現象的存在。產生這種現象的原因是：宗教源自於人性本然的需求。人們對超自然事物的探求建立了各個族群神祇系統，宗教內豐富的象徵意涵，擔負提供人類存在意義的重責，解答人們心中那些理性與科學之事無法解答的問題，特別是在生活困境中給予人們安身立命的基礎，如九二一地震後有許多義工到災區去服務，其中有位義工去收驚，以宗教意涵幫助災民在外在客觀事實及內在主觀期待中激烈的發展，而漢人的祖先崇拜意識有滿足漢人倍思親的文化意義。

(iii) 漢人創造祖先崇拜宗教象徵以獲得安身立命的基礎

每個人都有主觀的意識，而活在現實環境中，人們卻必須不斷的適應現實的客觀環境。每當現實的客觀環境無法合乎人們主觀的需求時，人們總是要找到適當的理由，讓人們願意克服自我的主觀，而去適應客觀的現象情況。這些理由一般可以藉由知識與理性來獲得，但有時特殊的事件發生，超越知識與理性能夠解答的範疇。而敬畏祖先的宗教心理豐富了象徵意涵，成就這詮釋者的角色，使漢人對自己的境遇釋然，歷經困頓仍能獲得安身立命的生活力量。所以不是宗教對人類能做出貢獻，而是人們為了繼續的生存而豐富漢人對祖先的崇敬心思。

3. 深度訪談

本研究希望藉由探討漢人對於先人孝道的特性結合祖先崇拜的參與社會文化生活適應之關係，從而瞭解祖先崇拜建立漢人社會文化所涉及生活適應的過程，進而瞭解漢人內心最深層的需求，使漢人信徒更易明白漢人的社會文化生活模式。本研究第五章所採研究方法為人物訪談與問卷調查方式，希冀透過與聖公會

牧長與信徒對話過程中，瞭解其接納祭祖禮儀的原因。深度訪談前根據研究架構提出若干觀察性研究假說，並依假說認定祖先崇拜有崇拜偶像之嫌為依據，擬定訪談大綱，訪談時以訪談大綱為依據（參見問卷訪談資料）。本訪談綱要暫訂假說作為實地觀察、蒐集資料之指引：

- (1) 漢人祖先崇拜文化的特性，已經影響漢人在台灣建立的社會文化並與多元的宗教活動的結合，造成基督教宣教難以突破漢人文化的主因。因為漢人這種特殊的文化與宗教結合的特性，已經影響漢人信徒在台灣社會生活適應的過程。
- (2) 祖先崇拜的宗緣意識是連結漢人社會網絡及生活適應情況為一種彼此相隨，同步發展的結果。如每逢清明掃墓節慶時，不同地區與輩分年齡不認識的本性親族，可以因為宗緣因素相聚祭祀祖先的禮儀遂行。基於上述幾點特性，本文假設基督教宣教文化是與漢人文化衝突並相互抵觸的。除非基督教聖公會祭祖禮儀所詮釋的原因是，非祭祀觀點而且是與文化結合的慎終追遠觀點而非意涵崇拜另一至上神的觀點。

總之，此項研究是以教會文獻史料的回顧歸納與以宗教社會學論述作為比較批判方式為主要分析取向的研究方法。因此，蒐集相關的文獻資料，如：基督教宣教史與社會科學研究方法之深度訪談等，都是分析基督教聖公會目前對台灣漢人社會文化，所呈現的祭祖禮儀的倫理架構中所可能得到的研究素材。文獻資料的整理是以基督教信仰角度與漢人文化思想對祖先崇拜的相互觀點，來深究台灣漢人社會文化中，對祖先崇拜的研究，藉由基督教信徒對祖先崇拜的詮釋與基督教聖公會接納祭祖禮儀訪談等資料作歸納式的分析陳述。同時筆者為何訪談四位牧長與六位神學生（信徒）原因是：（i）四位牧長為聖公會其中四個教堂牧師，分布台灣四個不同的行政區域，牧齡有牧會三十年以上經驗豐富者與一、二年初入教會牧會的年輕牧長，同時學歷均為碩博士教育程度，立論應算客觀；會友部分有六位是第一代基督徒，面對祭祖與基督信仰的衝突情境有第一手的深刻感受。（ii）其中兩位牧長是聖公會資深牧師，對聖公會祭祖禮儀緣由與禮儀研究有深入探究。至於訪談內容請參閱第五章論述。另外，筆者從基督教神學理論的研讀與祭祖禮儀的經驗的事實，彼此間的驗證是筆者成就本論文架構的主要進行方式。

（二）研究期待與限制

1. 研究限制

對於中西文化一神思想的演進，因為思想的一貫性幾乎貫穿古今，要輕易得出一神的專論實非易事。同時，基督教聖公會目前有十三間教堂、三間宣道所與

一所聖約翰學院學校，分布全台灣地區，較無法作全面性的問卷，其中因為牽涉牧長與信徒對祭祖議題詮釋角度，避免引起聖公會本身教務內部的爭議。此外，台灣漢人祭祖禮儀未含括原住民對祖靈祭祀的觀點，除因原住民祖先崇拜的觀點太豐富可另闢專論外，目前原住民大多已接納基督教教義，其與漢人祖先崇拜與漢人基督教信徒本身的衝突發展較不明顯。最後必須說明的是，世界所有制度性的宗教人文與本身在地社會文化的結合是一種歷史性的「選擇性親近」，一神論的神學思想與祭祖禮儀有無宗教性的共通點，筆者雖參考聖公會的祭祖禮儀模式，作一深度訪談的歸納調查，來檢視基督教聖公會接納祭祖禮儀的結果，有否促成信徒與親族間形成和睦的現象等論述。然而，制度化的基督教聖公會組織本身並不是一種已完備的教會概念，可促使從中尋找出如實的對祭祖觀點的描述、預測與因果的解釋。因此，本論文研究的初始並不急於找尋基督教一神論神學思想的操作性定義，能夠對基督教的歷史發展形式與在台灣漢人社會文化可能獲致一種文化的批判、歷史社會性的理解。對於基督教在台灣漢人社會所形成彼此倫理接納的內涵裡，自然可以清晰的掌握其脈絡。

2. 研究期待

從宗教人文層次的文化議題所含有的包容性介入，始於台灣基督教宣教史面對漢人祖先崇拜演變的歷史軌跡作一完整的呈現，整理出台灣漢人基督教信徒面對漢人文化祭祖觀點應有的詮釋態度。而基督教宗派間為祖先崇拜觀點之衝突原因與聖公會祭祖禮儀推動的結果形成比較，以利日後相關研究工作之遂行。探討基督教在台灣地區當前漢人社會文化體系中所扮演的角色與限制。這成果直接針對基督教宣教政策討論上的需求而來，對台灣漢人社會的基督信徒所關心本土化神學多元主義⁵²、神學教義排他性⁵³所共有的通性原則觀點作一連貫性的省思。

⁵² D'Costa 主張一個建基在三神學的包容立場，反對任何對其他宗教的先驗的批判性論斷（例如排外主義）或先驗的正面肯定（例如多元主義）。他試圖在 R.Panikka 的三一神學、K.Rahner 的包容立場，與 P. F. Knitter 的救恩中心進路 (soteriocentric approach) 架構一個「三一包容論」，來調和兩個神學公理：基督教啟示的獨特性，以及上帝救恩的普世性。世界宗教中的可能性啟示，可以透過對話以及他們的善行被發現，但必須以基督的規範性來做判斷。基督教將透過與其他宗教的會遇 (encounter) 過程進入完全的地步。這個「三一包容論」與本地化工作 (inculturation) 密切相關。一個紮實的宗教神學必須是從本地化工作反省而來的結果，但又同時成為本地化工作的基礎。因此，根據 D'Costa 任何對其他宗教的先驗的批判性論斷（例如排外主義）或先驗的正面肯定（例如多元主義）都必須被拋棄。摘要潘鳳娟，「宗教神學三個典範發展簡史：排外論、包容論與多元論」，信仰與文化研究中心研究員，中華福音神學院。

⁵³ 排外主義論述其實是對多元主義、包容論立場的回應與對自我立場的再肯定。這個立場主要由巴特的學生 Hendrik Kraemer 所架構，他的理論祝要呈現在 *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) and *Religion and the Christian Faith* (1956) 這兩本書。他發展出一套辯證的神學，強調基督與其他宗教的關係其實是一種不連續 (discontinuity) 與審判 (judgment) 的關係，而不是完成 (fulfillment) 與相互充實 (enrichment)。摘要潘鳳娟，「宗教神學三個典範發展簡史：排外論、包容論與多元論」一文。

第二章 祭祖禮儀在漢民族傳統文化的意義與地位

漢民族祖先崇拜的緣由，可溯及歷史記載先秦時期前的祭天文化。所呈現與祖先崇拜相契的宗教現象，是漢人最原始靈感思維宗教意識的一部。縱觀整個先祖漢人神話史是與這些靈感思維結合的，從最古老的漢人神話傳說盤古開天闢地後，出現的女媧、伏羲⁵⁴、神農三個人格神祇，現代史學家一直把這段漫長的歲月以神話對待。例如：神祇伏羲氏，為人設立官治，教管人民，教人網魚，蓄養家畜。他的貢獻是制八卦，所謂的「受龍圖，畫八卦」，著名的河圖，亦稱之伏羲八卦（先天八卦），是最原始版的易經。留給後人了解如何遵循上天旨意的普遍法則，所以漢民族文化即建立在天象變化、天命難違，對「天」有無限的尊崇與天地變化之理的「道」根基上。直到周朝時期的孔子時，漢民族先民離這「道」的思維觀點更加疏遠，才開始以文字注解易經，顯然越依賴文字語言的理性思維，越難理解這個代表天地人鬼神的漢人宇宙變化的道學觀。在先秦前漢人思想裡，天象、天命歷朝歷代都被帝王遵循著，用來警惕自己的施政法則，稱奇的是所運用簡單的卦象居然能有解釋的預測能力。從這向度，我們也不難看出，先祖敬天的靈感思維的思想方式，形成豐富的智慧人文教化，含蘊著天地人、五行互動的理則，事實上，這些觀點與祭天信仰是息息相關的。甚至將「天」隱喻天神曾經直接傳授文化給人類始祖，所以漢人自古則對「天」存有無限的敬崇與冥思。祭天信仰不只是代表漢人文化是個典型信有神文化，更是個藉神傳文化的表徵與內涵同存的體現。

第一節 先秦時期祭祖文化的傳統概論

本章節所論述的祭天文化的形成亦是以信仰天神為中心的古文化為核心，是以「天神」為主體核心發展出一網絡系統的神觀信仰，當時人神靈感互通的信仰

⁵⁴ 伏羲是漢民族上古神話傳說中一位重要的人物。先秦文獻、漢代史書以及歷來載籍，都以他為三皇五帝之首。傳說中的伏羲結網罟、教民佃獵、畫八卦以記事，帶領先民進入文明的生活，所以被後人尊為「人文初祖」、「人祖之宗」。伏羲氏帶出漢民族原始信仰本身並非是孤立地存在著，它往往又與其他當時的文化或社會事實相聯繫著。因此，到了漢代以後，無論是在各種墓室藝術中，抑或是在民間的傳說裡，伏羲的神話傳說與信仰功能都得了一定的研究發展。漢人藉著對伏羲形象的繪製與塑造，以寄託對生命繁衍、延續的靈感思維，以及與社會文化、宗教信仰之關聯性...等因素，造成不同時期、區域的伏羲神話傳說與信仰在表現的主題思想與特徵上有著顯著的不同。同時，在長久的伏羲神話傳說的傳演過程中，基本上還都是以「人首蛇身」的形態出現，這種人獸同體的形象，正折射出在漢民族原始社會中以龍、蛇為祖先的圖騰崇拜。由於學者對於伏羲神話傳說的研究，多偏重於對古典文獻材料與民俗志的結合，特別是自30年代初期以來，芮逸夫、聞一多等學者運用他們在中國西南少數民族中所搜集到的洪水兄妹婚約神話故事來釋讀伏羲，其中又以對伏羲、女媧兄妹婚姻繁衍人類的傳說，以及其與洪水神話、創世神話之關聯性的討論尤多。（參見劉惠萍，《伏羲神話傳統與信仰研究》，民92年。）

宗教意識且祭祀對象尚未將天神形象之具體型態明顯化。且形成匯集天神信仰體系與文化層面人倫關係結合天地自然信仰關係的核心思想，這關係構成目前中西文化宗教意識兩個統一的對立二元文化建構。因此，可說漢民族天人合一關係的本身即構成漢人文化之祭天文化的核心內容與本質。作為自然主體的「天」與人類生活、生命是休戚相關的主軸思想，這種對客觀知識的渴求，面對「天」或大自然的萬物規律終極定律的力量本質思維，是現今所有宗教思想體系最深層部分。宗教學者對於這絕對超越主體以不能由理性得知部分，只能推論出其現象界的宗教現象因果關係。然而，筆者得知基督教一神思維則是建立於天啟概念，是由上下二元關係，人是人；神是神，不能重疊相關，與先秦以前先祖信仰有許多相似之處。換言之，這觀點同時與漢人先秦時期前祖先的原始宗教意識、希伯來民族的先民宗教信仰、古印度文化吠陀天神信仰相似，均以人類心靈對大自然主體的靈感體現及崇敬的天啟來對至高主體的上帝認識有關，只是在詮釋上受語言的限制外，對於這位至高者屬性的詮釋觀點表達方式不同而已。

換言之，漢人文化原始宗教原本就有至高神的一神觀（帝）思想。同時，漢人早已在意識裡，體會、具備對宇宙萬物蘊藏有「滿足需要」的敬虔態度與深情倚賴的精神共鳴。因為，端賴以生存的物質需要伴隨精神生活的實踐是同時落實在漢人祭天的文化觀點中，找到理性思維意義的解釋。延伸後來原始先民從認識、去體驗大自然既有利於自身正反意義的延伸，則產生善惡靈的自然崇拜思想觀點⁵⁵，這一切都是對於形而上不可知的、無法驗證的神秘的超自然力量所使然，又結合自身本體的延續性，自然有份超越莫名敬畏之心。這種原始思維所演化的結果，就是形成漢民族原始宗教所謂自然崇拜、萬物有靈論與圖騰的崇拜宗教現象的綜合，演至對祖先崇拜思想的連結。當論述到先民對祖先崇拜的思想連結時，相對的看到現今台灣漢人對祖先崇拜思想結合祭祀活動在清明節期、盂蘭盆會⁵⁶、冬至時分和死者忌日等節期時，所實踐的禮儀均結合掃墓活動、祭祖儀式之進行是有很大的差異性的。因為，台灣漢人除了少數漢人家庭平日會在死者牌位前供奉飲食的祭祀儀式外，其他大多數的漢人家庭多會利用在這四次節期祭祖，理應是不會將祭祀祖宗的儀式成為民間宗教平日祭祀活動的結果。顯然，祖先崇拜也應是不需藉由宗教活動來凸顯祭祖意義的目的方式。其中的因由筆者以此先秦前時期漢民族的祭天信仰為導論，經由第三節儒道思想的演化，間接得出現今台灣祖先崇拜的祭祖禮儀的宗教現象來作成闡述之意義。

⁵⁵ 台灣漢人民間信仰的土地神是由自然崇拜轉化而成神祇的論點，已被多數學者認同，學者阮昌銳先生也提出同樣看法。他將台灣民間信仰中神靈分為自然崇拜、亡靈崇拜和庶物崇拜，其分類如下：1.自然崇拜：分無機物、動物、植物。2.亡靈崇拜：包括偉人、佛道、神話人物、祖先和其他神靈。3.庶物崇拜：如城隍、地基主、門神、灶神、床母……等。而民間信仰的神靈，他們在「天界」、「冥界」彼此也形成了一個行政組織，而這個行政組織就像人間組織架構一般，且以古代的君權政體為藍本形成了一個類似「天庭」的系統。

⁵⁶ 梵語（Ulambana）的音譯，意即「救倒懸」，乃指拯救地獄中受苦的鬼魂，「盆」則指施食盆。

因此，先秦前時期的漢民族先民的宗教心理是以連結人與天神、地祇的關係，既神秘又有親密關係，猶如父母與子女關係，既有親（血）緣認同關係，更以為自己的宗祖也是來自天上的宗緣意識。這種天人一體的觀念成為祭天、祭祖的原始宗教的起源，天神文化與祭祖文化成為先秦前時期的漢人祭天文化的主軸。這種半神文化從中華民族特有的祭天祭祖是有相當密切的關聯性的。其實漢人「祭天法祖」的特性，甚至把祖先當成神明祭祀，與黃帝被認為是中華民族共同祖先有著密切關係；也與章節所述之上古神傳時代的人神共處神話有關，黃帝之後有「絕天地通」⁵⁷的傳說，將人神分隔。因此，中華民族就在神傳的文化與黃帝的絕天地通的傳說基礎上，從黃帝時代開啟了以「人治」為中心的宗教人文思想。一直到夏、商、周的年代，漢人的文化，因為宗教祭典經驗的累積，宗教人文已有相當大的進步。在商朝同時可以明顯看到漢人對自然崇拜、圖騰崇拜、祖先崇拜的宗教儀軌，已由個別的信仰建立起略有發展成系統國家層級的信仰雛型。由《史記·殷本紀》及《詩經·商頌·玄鳥》神話據載圖騰崇拜 殷人之圖騰為玄鳥 之考證，也比其他原始先民社會的圖騰神話「文明」許多。尤其周人「天」觀思想藉由周代人治緣故，漢民族祭天信仰形成龐大、完備、周密的典章制度體系，導因是基於周公制禮樂的結果。

漢民族先祖最早的祭天文化，是何時產生信仰崇拜祖先繼而引起祭祖意識？根據中國漢人原始文化考古遺跡發現，山頂洞人時期，墓葬有一規定是以燧石、石器、石珠等作陪葬物，並在死者旁灑有紅色鐵碳粉粒。據古人類學家分析，紅色是血的象徵也是生命表徵，這觀點與希伯來民族認為帶血的動物因有生命不可生食的誡命，而血與生命是有密切相關的習俗類似。而紅色同時也具有保護死者免受侵害的用意，於是紅色意義成為宗教崇拜的對象。同時藉由墓葬現象⁵⁸表明先

⁵⁷ 在所有的漢民族神話裡面，有一神話與「天地分離」有關，但說得比較模糊。《尚書·呂刑》中說：「蚩尤唯始作亂，延及平民，目不寇賊鳴，奸宄奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑，殺戮無辜。民興，胥漸泯泯棼棼，罔中於信，以覆詛盟。虐威庶戮，方告無辜於上；上帝監民，罔有馨香，德刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以德，謁絕苗民，元世在下。乃命重、黎，絕天地通，目有降格。」大意是說：在很久以前，天地是相通的。有一年，天上的壞神蚩尤跑到地下作亂，把西南地區的苗民殘害得不像樣子，所以苗民只好告御狀。上帝知道以後，很傷心，大約是派人把蚩尤抓回天上以後，命令重和黎兩位大神，將以前天地相通的道路給弄斷了。這樣，天上的神無法下到地上做壞事，但地上的人也別想再像以前那樣動不動就爬到天上去了。這則記載中，後人添加的東西有很多，比如像仁德、兼愛等思想，而且把黃帝、顓頊、蚩尤三人的神話給弄混了，與黃帝打仗的是蚩尤，但「絕天地通」的卻不是黃帝，而是顓頊，《國語·楚語》中有一旁證：「顓頊受之，乃令南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。」這條記載同樣是解釋「天地分離」的原因，其中有一個重要的細節與「共工觸山」相同，那就是把天地相連的部分給弄斷了，在客觀上也造成了「絕天地通」。（參閱網站 <http://www.angelibrary.com/real/rlcj/009.htm>，作者：李衛東，熾天使書城-人類曾經被毀滅，第九章，頁1。）

⁵⁸ 墓葬解釋了漢人風俗喜歡將墓主坐骨安放在北極的寓意，而坐骨處正是生殖器所在，將其生殖器置於天象北極方向的風水觀點，是古代漢人男性生殖崇拜的表現。具體地說，那時對男性祖先崇拜已經完全形成，男性已在社會的一切方面有主導作用。而更重要的是，這就是中華傳統文化中，崇天、忠君、祭祖的根源。後來這又演變成一套祭祀天地、祭拜祖先的禮儀制度，成為漢民族文化世代不息的傳統。

祖已有對靈魂不死的觀念，這一觀念也間接形成對萬物背後也隱藏有靈力的概念，而形成自然崇拜的論述觀點。這是舊石器時期，漢人原始宗教的內涵，即祖先的靈魂是不會因死亡而消滅的觀點。這結果導致後來漢人對於自然崇拜外，也推演出萬物有靈的思想。根據萬物有靈的理論，認為人類是以自己的生命形式意識到萬物也都具有生命靈性，進而對這種超越己力的靈體，產生了崇拜心理與產生對應的宗教祭祀行動。先民對萬物有靈的觀點，筆者以為先民原始宗教思維所謂「善靈」則是泛指各類的神明，漢民族古代對「鬼」字詮釋本來就是意指各種自然界存在的精靈鬼怪，即包含了「自然鬼」與「亡靈鬼」。而現今台灣漢人為了分辨這二者的異同，以「妖」來代替自然鬼，而「鬼」則專指亡靈而言。同時，也演變成台灣民間信仰認為這些鬼（亡靈）可依附神明修行成神明次第。而亡靈的由來即是筆者上述先民有靈魂不滅的觀點。因此，在漢人文化意識裡，鬼（亡靈）與神明是不易區分的。因為認同先祖靈魂是善靈，可以如神明護佑子孫的能力，同時祖先與萬物有靈一樣，其生命力量是存而不滅的。只是後來發現亡靈也有對人類作祟的惡靈，筆者認為應該與上述先民原始思維對善靈觀點的延續。從利害的現實來看，是先形成萬物中有害的惡靈是比友善的善靈先存在祭拜的風俗禮儀。

台灣漢人文化中保留極豐富的鬼信仰思想，雖然發展各自不同，同樣都保留了來自古代祖先的原始泛靈崇拜⁵⁹思想。「靈魂不死」概念產生對自然精靈的崇拜觀念，同時對於先民死亡所產生亡靈的崇拜觀。因此，基督教信徒認為祭祖禮儀是鬼崇拜層次原因在此，因為祖先崇拜就是對先民亡靈的祭祀。相對性本文所述基督教信徒面對祭祖一事的微詞，應是涵蓋對整個世界有漢人的地區而言。基督教教義本身也承認人類的靈魂不會因死亡而終結，但是卻無法認同將亡靈成為祭祀的對象⁶⁰。同時台灣地區的「鬼崇拜」的發展幾乎也取代了「妖崇拜」的位置，換言之，因為漢人文化的澄清，使自然的精靈魅力消弭緣故。而這原意味漢民族的原始社會起初宗教意識啟端是來自對自然崇拜與祖先崇拜的理則思維，卻呼應上述考古所證實的山頂洞人所代表的原始氏族社會⁶¹中對於亡靈的祭祀宗教禮儀的驗證。由此可以初窺漢人祖先宗教情感雖然以祭天為主，事實上仍挾帶著對自然界精靈與亡靈驚懼的心理。隨著漢人文明歷史的發展，對於祖先崇拜產生各種學術思想、宗教、哲學觀點的形成。導致對古代的國家制度，如：經國家、定社稷、序民人、利後嗣的典章法制起了很大的作用，其核心仍是天地人鬼神信仰，後世稱之為「尊天法祖」。漢人敬天祭祖的傳統特性，甚至把自己的祖宗當成神明來供奉，此點更是有別於世界其他各民族的宗教發展。一般漢人百姓口中的「老天爺」保佑、「老祖宗」保佑一直深植貫穿在漢民族的日常生活中，到底什麼是漢人心中的「天」的概念，又為何會相信祖先能像神明一樣有無邊法力庇佑子孫

⁵⁹ 鄭志明，《台灣神明的由來》，中華大道叢書（三），頁 376。

⁶⁰ 見筆者在本文第四章基督教對漢人祖先崇拜的詮釋觀點的論述。

⁶¹ 李福泉，《先秦文化史》，岳麓書社，1996 年。

呢？從有關的人類學、民族學、社會學和考古文獻資料來看，漢民族上古亦如世界其他各民族一般，也曾經歷過自然崇拜、圖騰崇拜、祖先崇拜的階段。而且筆者也認為早在山頂洞人時代，先祖便已有對祖先崇拜的宗教祭祀跡象，因為他們已有埋葬屍體的風俗習慣外，並學會在屍體的四周撒了許多赤鐵礦的粉粒，並有殉葬品陪祀四周，證明他們大概已經認為人死後還有靈魂不死的觀念。這亦是為什麼漢人對生命圓滿的結束就是歸天成神明的因由，因為其認定神明也是不死的原因。因此漢人對過世的祖先，會認為其靈魂是以另種形象歸天成神明的可能，祖先在天之靈能庇佑看護子孫，所以家家戶戶供奉自己祖先，同姓親族甚至建造祠堂共同祭祀，年節祭祀祖先，「敬天祭祖」就因此漸漸成為中華文化的特色。

「敬天祭祖」，敬天的觀念較易釐清，「祭祖」所意味的解釋就牽涉本文釐清基督教聖公會「敬祖」的重要關鍵，因為「祭祖」與「敬祖」的意涵是不同的。筆者從許慎《說文解字》中對「示」部的字義解釋，幾乎全部「示」意均是與鬼神有關，由於漢人思想中凡是與鬼神有關的文字皆從「示」，故由人用手拿著牲肉祭品獻給鬼神的行為便稱為「祭」解，這種行為配合時儀要長久不輟的延續則叫「祀」。故漢民族殷商時代的人對一年中該做的「祭」儀做完一輪回後，必須要再進行下一輪回祭儀，這一輪回的時間長度則稱之為「祀」，後來表示一年十二個月的意思。後世將「祭」與「祀」兩字連用變成一個詞聯，專指漢人對鬼神的供奉禮拜行為。另外，從許慎《說文解字》對「禮」部的字義解釋，「禮」字的本意，根據許慎的說法，它原指人屢踐事奉鬼神的行為並希望獲得鬼神的降福，由於鬼神種類繁多，人的身分又各有不同，祭拜不同的鬼神有不同的祭品與形式因素，因此，對於身分不同的人所拜的鬼神種類也相對有不同，這也都慢慢形成一種制約或規定，故後世對「禮」事便含有「規範」的意義在內。因此，如果將祖先崇拜提昇天命信仰則不能等同漢人的鬼崇拜信仰；相對亦不能將祖先崇拜視為祭天文化的全貌。因為祭天信仰形成是以祭祀天神為主，將天神、地祇、人鬼（祖先）成了祭祀的主要對象，包括祭祀禮儀及人的祭祀的模式。為何亦將人鬼（祖先）作為祭天對象？這觀點乃是起源於古代社會傳統觀念：「天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也...」⁶²的「禮」之三本的基礎上，這亦是漢人思想根深蒂固的萬物本乎天、人本乎祖的根源意識，所以漢民族祭天信仰是天神、地祇、人祖為根本，代代相傳祭祀崇拜之，筆者論述至此已將漢人原始宗教思維對於漢人先祖崇拜作一簡單陳述。

而敬天的觀念，根據《滿洲四禮集》解釋「祭天」說：「在天者為神，在地者為祇，統言稱為祭天。換言之，祭天不單單是祭天神，同時也包括祭祀地上神祇。而天上的神又不單單是指天神，也包括天界其他的眾神；地上神祇也不單單是指地神，還包括其他地神之屬。如此論述漢人祭天信仰所崇拜的對象是十分豐富的多重神觀思維，甚至與自然崇拜觀點有相呼應之感。所謂：「肆類于上帝，禋于六

⁶² 《史記·八書》卷二十三。

宗，望于山川，遍于群神」，這說明了祭天具體對象為天神、地祇⁶³，是多重至上神觀的思想。漢人原始宗教思維天神至上神觀信仰也慢慢趨向於多元神觀的共振肇始，加上漢人造神運動的豐富神秘主義色彩，使神明的數目愈來愈多。據《周禮·春官宗伯》《尚書》《春秋》等古籍所載，後世漢人將其所祭之神祇分為三類，其中第三類即是與祖先崇拜有關的祖先神（人鬼）。祖先神位居天神下，位居配祀天神地位；其次，日神、社稷神（土地神）也是重要祭祀對象。各類神祇的地位在漢人社會文化價值及內涵，在不同歷史時期亦有主客觀的變化，但天神的地位始終為主祀地位，始終是祭天文化的重心，且祖先神一直是以配祀地位。祖宗祭祀通常是結合於漢人祭天文化中的宗廟之祭禮，因基於皆為祭祀祖先為用，故祭禮將宗、祖合併⁶⁴。漢人自古以來是一個崇祖的國家，從帝王至普通的百姓的先祖均有建廟稱為宗廟，級級分布、秩序等級規定。祭祀天神、地祇、人鬼的主要祭祀，歷經各個歷史時期也並非是一成不變，因而經衍生、發展、變化的趨勢隨宗教興盛祭祀使神祇愈來愈多，祭天禮儀成為「國之祀典」，從三皇五帝時代開始到虞夏、商、周，以致於先秦時期。然而，值得省思的是，漢民族的祭天信仰雖有多重神觀之外貌，但漢民族宗教心理的深處卻始終保存敬虔面對天神的神格性至高崇敬心理。這種宗教思想猶如一而不一；不一而一的多重神觀，說漢民族沒有對至高天神的崇敬的宗教觀點也不對，說是「祭天」的獨一性，卻又是多重的神觀思想。難怪，《殷周制度論》⁶⁵開頭就說道：「漢人政治與文化之變革，莫劇於殷周之際。」

筆者依據考查出土的文獻殷商卜辭及周朝初年的文獻資料，例：《詩經》、《尚書》等史冊，可以知道漢民族文化、制度典章，在殷周之際確實發生了不少的變革，舉凡宗教思想、宗法制度、廟數之制均是如此記載。特別是在宗教思想上，無論是上帝的觀念，對天的看法，鬼神觀念或是人與鬼神的關係。周人受殷人的宗教思想傳承的影響，其中亦是多有承繼亦有變革的創見，舉例：如孔子所說：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之。」《論語·八佾》，原意指夏朝的宗教活動與祭祀行為，迄今仍然是因文獻不足，難知其詳；至於殷商時代，因為有甲骨文的出土會通中國漢學考古資料的發掘之便，我們已經可從史料略知梗概。如從山頂洞人起到唐、虞、夏、商的年代，漢人的文化，因為宗教祭典經驗的累積，宗教人文已有相當大的進步。在商朝同時可以明顯看到漢人對自然崇拜、圖騰崇拜、祖先崇拜的宗教儀軌，已由個別的信仰建立起略有發展成系統國家層級的信仰雛型。由《史記·殷本紀》及《詩經·商頌·玄鳥》神話據載圖騰崇拜 殷人之圖騰為玄鳥 之考證，也比其他原

⁶³ 裡音因，肆，遂也。類、裡、望皆祭名。周禮肆師類造于上帝，注云：「郊祀者，祭昊天之神，非常祀而祭告于天，其禮依郊祀為之，故曰類。...裡，精意以享之謂。宗，尊也。所尊祭者，其祀有六。」

⁶⁴ 「祖」指的是遠祖；「宗」則指近祖而言。

⁶⁵ 王國維著，《殷周制度論》。本節次參見王萬得，「殷周之際宗教思想的變革」，前言。參見網址：<http://www.cish.mlc.edu.tw/wangwd/religen.htm>。

始先民社會的圖騰神話「文明」許多。殷商時代，對自然崇拜方面宗教心理一如世界其他原始部落民族一樣，相信自然界中的事物都有靈力或神明掌控，它們是超越生命實像的，是不可測度且普遍存在於任何時空的現象。漢民族對於大自然表現出的力量，最顯著的莫過於天象，日出、月落、雲生、雨降、風吹、谷鳴等自然現象。從自然的動靜來應對避凶趨吉的卦象，當神靈安詳時，自然便和諧無事、風調雨順；假如神靈震怒時，則雷電交加，風疾雨勁，洪水氾濫，山崩地裂...，摧毀人類的屋宇，奪走人類的生命與財產。基於先民不明、恐懼與畏怖，人類便想辦法與這些大自然之神明溝通的靈感對應，對它們進行祭祀、祈禱諸般祭禮。

因此對於自然的神靈界，也將視同於當時的人間世界情形，認為人間有王，則天上有一個至上神-「帝」，祂是自然秩序的創造者、維護治理者，人間世界的王者便是要奉承「帝」的旨意來治理百姓。殷商卜辭中之至上神為「帝」，祂能對王者降福降禍，祂的屬神遍佈在天上，有日月星辰雲雨...等自然景物，在地上則聚合於四方，四方有方神，方神管理四方的神明，如：風神、山神、河神、土神...，它們構成一個相當有組織的天神世界，殷王常以祭祀儀式向它們祈求豐年禳除災禍。對河川、山岳、土神，殷人經常採用祭儀，將犧牲祭物放在柴火上焚燒，藉由讓煙氣上騰的火祭，來達到祈求豐年禳除災禍的目的。當時漢人普遍所用的犧牲常見的有牛、羊、豬、犬，有時甚至用人作為犧牲的行徑。除了對自然中天神之祭祀外，另外，在漢民族上古時期，還有針對人治時代非神話性的殷王祖先神-先公，行祖先祭祀的儀式。事實上，殷人除對先公（祖先神）祭儀外，更加與歷代殷人先王均加以祭祀。對歷代先王則依其廟號舉行五種祭祀的制度，其中周祭所需的時日與一年的時間相當，故殷人稱年為「祀」。除了例行性的五祀外，殷王也常將自己所患的疾病歸因於祖先的作祟，並向作祟的祖先進行祭祀。《禮記·表記》：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮...周人尊理尚施，事鬼神而遠之。」很明顯地指出殷商文化的特色就是崇尚鬼神，漢民族普遍認為所生存的自然空間，無處不是充滿了各種會降福作祟的天神、地祇、人鬼（祖先神），為了祈福方能獲得心靈上的安定，而這必須經常舉行各種祭祀，為了讓王公者死後在另一世界不致因無人服侍而震怒降禍，甚至還要安撫先王殺了許多平民、奴婢作殉葬來安撫這亡靈。鬼神信仰佔據了當時漢人先民內心對宗教意識內涵的崇高地位，祭祀成為當時社會最頻繁的宗教活動，無怪乎有史學者稱殷商文化為典型的鬼道文化⁶⁶，卻稱之周朝文化為人道文化。但從歷代史家的說法結論卻不一，筆者特定從

⁶⁶ 殷王以甲骨文與帝或祖靈溝通，文字因有與過去祖靈溝通的神奇力量，因此形成了與過去知慧溝通的意識（見 K.C.Chang, *Art, Myth, and Ritual*, pp.87-88），於祭祀時用文字昭告鬼神，享用犧牲，在現代民間仍是很普遍的情形，青銅器上往往有銘文，其作用有祈求祖先蔭祐，子孫繁昌之意。《墨子：明鬼下篇》：古者聖王必以鬼神為（有），其務鬼神厚矣。又恐後世子孫不能知也，故書之竹帛，傳遺後世子孫，或恐其腐蠹絕滅，後世子孫，不得而記，故琢之盤盂，鏤之金石，以重之，有恐後世子孫，不能敬君以取羊（祥）。引自孫詒讓註，《墨子閒詁》，（臺北：臺灣商務印書館，1975年，頁152）；雷紫翰著作，《殷代神靈信仰的動因與實質述論-寫在甲骨文發現一百周年之際》，殷商的鬼道文化意為，體察到殷人崇拜各類神靈的基本因素。概括而言，其客觀原因是當時所處的仍然十分艱苦的生存條件和所具有的科學性較低的思維水平。主觀原

各家的說法來對比，試圖整理出殷周宗教思想的祖先崇拜的面貌。

基本上，由中國哲學一貫性的邏輯論述，筆者認為對於漢人對天神類的至上神具有人格意識的概念在殷商時期仍需保留其觀點。因從文獻資料得知殷人心目中的至上神「帝」，大多以呈現自然界力量與穰災降禍的宗教心理，雖然它不但能控制自然現象使萬物生長，並賜與人間禍福安危及疾病的能力。而同時當世人有憂患疾病時，則須向「帝」祈求，並先藉由祖先為媒介，因為殷人相信祖先是「帝」派來的，當他死後就會重返「帝」左右向帝報告。縱然如此，卻少有詩人用文句擬人式的頌讚這位至高者，因此，似乎很少看見這位至高者帝與人類情感的抒發較無密切的關係。從卜辭看來，殷人對祖先祭祀雖有五祀周祭之法⁶⁷，但對象往往參差不定且過程頗為繁複，尤其尚未成為定制，筆者無法看出殷人的帝觀思想有擬人位格的屬性⁶⁸。直到周朝時代，殷人的「帝」已逐漸轉化為周人的「天」的信仰，「天」如帝一樣是至上神，但卻發展成是人格天情感思維，祂已受到周代人文精神的影響，逐漸脫離原始宗教性格的「帝」觀思想，對地上的萬民不再是事事干涉，而且只侷限於關心王朝政權的興廢，因而人民也只有遇到非人力所及的事，才會將它歸諸於「天」意，並直呼「老天爺」的雅號。事實上，周人「天」觀思想藉由周代人治緣故，漢民族祭天信仰形成龐大、完備、周密的典章制度體系，

因是面對在生產、生活以及社會政治活動中所遇到的各種困難，試圖解釋、利用以至戰勝外界力量的強烈願望。

⁶⁷ 商代鼎盛時期，高宗武丁偏愛幼子祖甲，打算廢太子祖庚而改立祖甲為太子。祖甲認為這是違禮之舉，不可強行廢立，否則就可能重演「九世之亂」的局面，因此他效法武丁當年之舉，離開王都，到平民中生活。武丁死後，由太子祖庚繼承王位。祖庚即立十年左右病死，祖甲這才回到王都繼承王位。為了報效先祖功德，商人盛行祭祀，但所祭對象和順序都很零亂，沒有一定規矩。祖甲即位後，創造了「周祭」之法，具體方法是：從每年第一旬甲日開始，按照商王及其法定配偶世次、廟號的天干順序為主要祭法遍祀一周。周祭以旬為單位，每旬十日，都依王、妣廟號的天干為序，致祭之日的天干必須與廟號一致。如：第一旬甲日祭上甲、乙日祭報乙、丙日祭報丙，直至癸日祭示癸；第二旬乙日祭大乙，丁日祭大丁；第三旬甲日祭大甲，丙日祭外丙。如此逐旬祭祀，一直祭到祖甲之兄祖庚。用此種祭祀法遍祭上甲到祖庚的先公先王，需要九旬。祭畢，再分別用另兩種祭法遍祀，直到全部祭遍為止。周祭之法，使殷人的祭祀系統更為嚴密規範，因此盛行於商後半期，並逐漸達到最高峰。祖甲創立的周祭之法是祖先崇拜和宗族制度的最好體現。在上古文明中，各大民族都有自己的祭祀體系，周祭之法和古巴比倫、古埃及的祭祀法各不相同，是漢民族古代特有的祭祀系統。

⁶⁸ 信仰就是一種位格行為，在說明我們要從「信仰」的方式論證，就必須先解釋什麼是位格。來說明位格的相互性、原初肯定性，並說明「兩者之間」的觀念，進而提出一種「位格化」的世界觀。位格存在的特性是我們可以說明上帝是位格的上帝。這樣位格的上帝常是以一種「擬人論」法來詮釋，在位格的觀念下，「三位一體上帝說」是最難解議題。位格的上帝屬性會以不同的形式與人相遇，而在眾多相遇點當中，最具體的就是耶穌在歷史上的出現。位格上帝的觀點論證了耶穌在歷史上的地位。引自「上帝」一書，作者：海因利希·奧特（Heinrich Ott）觀點。引神學家唐崇榮解釋位格意思為：在加帕多加教父（Cappadocian Fathers）的神學思想裡面就用了一個字叫作 Hypostasis（位格，性質）Hyper status，不是 Hypostasis 的意思就是「本質相同的」，這個在希臘文叫作 ousia，是 Homo y ousia，跟 Homo ousia 是不一樣的，Homo osea 的意思就是相同的本質，Homo y osea 是相似的本質。這樣，父、子、聖靈是同一本質的不同位格所以叫作三位一體。

導因是基於周公制禮樂的結果。且轉而將原本漢人平民式祭天禮儀成就為周朝天子的權柄，諸侯與百姓平民是不許祭天的，這規定經由歷代相沿，直到清末才漸漸鬆弛。因此，殷人的宗教思想，經由殷、周朝文治結果，使殷人的原始宗教的祭天思想傳承到周代時，因為周人文治因素將殷商的宗教意識對自然的莫名思緒與政治有結合的趨勢，同時造成殷的「帝」觀與人類的漢人先民的情感關係漸行漸遠，特別是對至上神「帝」的位格屬性。因為，周朝將有關山岳河川之神明祭祀，只有天子才可以祭全天下之山川，諸侯則只能祭其境內之山川，象徵其力量所及範圍大小不同，不可逾越緣故，是原本漢人平易詩人靈感遭致被割捨剝奪的結果。故《禮記·王制》：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五嶽視三公，四瀆視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者。」雖然顯得相當有制度，但卻讓漢人對於宗教的觀點不但有人文味道，同時又具形成階級的祭祀觀點。

換言之，從中已有明顯宗教祭祀的階級性而且漸漸脫離殷商時期前原始先民對自然崇拜的靈感思維的深厚情感意識。從《周禮》觀之，祭天神為首，次祭地祇，次享人鬼，這種宗教儀典到了周朝即發展成熟階段。至始祭天祭祀程序變成漢民族的一套完整的祭天模式，漢人各族群仍按古傳的祭天模式祭祀天神、地祇、人鬼，至上神的位格觀點一直到先秦時期時，方引起了更大的轉化現象。當然其中仍可看見漢民族由自然崇拜中演化出的祖先崇拜一直伴隨著漢人對宗教的熱情。此處筆者為何要引自王萬得對殷周之際宗教思想的變革觀點，闡述殷人的宗教思想目的乃是為了藉由漢民族先民對於天神類的至上神「帝」的觀念詮釋，來釐清漢人先民對原始宗教意識即對天神（帝）觀的獨一威權性與基督教的前身猶太教希伯來民族所保有的至上神的獨一性，對深信不疑的「一神」思想，耶和華上帝稱謂與屬性有無正相關的相同論述做一鋪陳伏筆，使漢人對基督教一神觀有較客觀的評析，以致於進一步體認基督教信徒對祭祖禮儀的堅持有偶像崇拜的疑慮有其客觀的包容因素。當然，上文筆者所述漢人的「祭祖」儀式使基督教信徒對祭祖禮儀的堅持有偶像崇拜的疑慮與「敬祖」的意涵是否又有不同的解釋，留至第五章基督教聖公會祭祖禮儀再論述。

第二節 商周時期「天」、「帝」概論到祖先崇拜的演化

筆者已論述漢民族先民從殷商時期即具有文字考據的豐富的鬼信仰文化的論述後，再思對本研究相關的議題，即漢民族先民對於祭天信仰中第三類神祇祖先神的定位問題在作一論述，期望能清楚的看見中西文化對於至上神（天或基督教的上帝耶和華）它所在中西文化中的人類心目的超然地位⁶⁹是否有被祖先崇拜中的

⁶⁹ 基督教獨一論之神學超然立場，雖屬基督教會神學教義傳統，但所囊括之範圍卻是十分寬廣；首先，分別有天主教與基督教兩大宗派觀點。然後，在基督教內還可再分成「嚴謹」(strict)、「溫

主角祖先神（祖靈）所取代。換言之，演變至今，台灣漢人對祖先崇拜的祭祀禮儀是否有竊奪漢人宗教信仰對至上神「天」的權威呢。分述如后：

首先筆者從漢民族先民殷人的宗教思想對於至上神「帝」的觀念詮釋論述起，是可以幫助漢人建立了解殷人時期，先民確實已具有對「帝」的概念是無庸置疑的，但「帝」的本質與屬性則須有進一步的探討。筆者從宗教社會學者角度在此處亦須說明，必須承認「帝」的本質這應屬於神學議題，上帝的神聖本質非宗教學者有能力澄清殷人的「上帝」概念是否就是基督教舊教起源（猶太教）所謂的耶和華「上帝」的屬性內涵。引自中國漢人學者陳夢家對殷人「帝」本質的觀點，他認為殷人的「帝」，是一掌管自然的主宰，尚未賦予人格化的屬性。而另一學者郭沫若，他卻認為「上帝」是殷人的至上神，而殷人的至上神是有意志的一人格神。二人所依據的都是殷商出土的卜辭，為何會有不同的二種見解？引自郭沫若觀點，他認為：上帝能夠命令、上帝有好惡，一切天時的風雨晦冥，人事的吉凶禍福，如年歲的豐饒，戰爭的勝敗，城邑的建築，官吏的黜陟都是由「帝」所主宰，應是人格天。而筆者分析這些「帝」所發揮下的榮耀與威嚴，這些神觀屬性的描述似乎與基督教經典所描述的耶和華上帝的屬性十分的相似。當然，學者陳夢家為何持反對原因，認為先民殷人對「帝」的屬性應為無人格屬性呢？他所持的理由是：卜辭中「帝」有很大的權威意志，是管理自然與列國的主宰。然而，卜辭中並無明顯祭祀「帝」的記錄。他針對「帝」位格做以下的結論：殷人的「帝」是大自然的主宰，但尚未賦予祂位格的屬性。換言之，他認為殷人的「帝」是殷人的至上神，從此角度，漢民族祭天文化中「帝」為至上神是已被確認觀念，同時也是明顯與祖先神是有分別的，而爭議的關鍵在於是否有位格屬性的不同意見。

根於上述兩位學者的觀點，漢人原始宗教意識的祭天信仰（有些學者稱漢人的祭天信仰為漢民族的原始宗教），實際是先民長期生活經驗下對自然變化的驚奇經驗的累積，由簡陋到精緻，由零星到系統，是自發與自覺的信仰體系。這種思想的形成約在周朝以前就有著各種各式崇拜的對象及事奉鬼神儀式與祭典禮儀宗教現象。漢人文化後來經由漢朝時期的儒學、道家陰陽五行的思想建構出與漢民族古代先民天命信仰是有著其淵源傳承的關係。對於此點論述筆者引自學者張光直觀點，他認為漢人文化是一種連續性的文明，連續古代所謂薩滿式文明，主要建立在天、地、人、鬼神的溝通上，形成天人相通的宇宙圖示。整個文化體系延續史前先民原始宗教流傳下來的宇宙觀、巫術、天地人神的溝通基礎上，並借助這種溝通、架構，獨占了政治權力，因此不難明白漢人宗教意識常常與政治的意

和」(modified)及「普世」(universal)三派。他們對獨一神學論題之見解，或許於論述過程中會稍有差異，但基本上仍是一致的。此論文著名代表，遠可溯至奧古斯丁(Augustine)及加爾文(John Calvin)，近則有巴特(Karl Barth)及克藍瑪(H.Kraemer)。這立場之最新辯護者包括英國之紐畢真(Leslie Newbigin)及美國改革宗之司布路(R.C.Sprout)等。

識是相混結合的原因。尤其到了周朝時期更不斷的創新，將宗教祭儀與政治的互動結合。周人當代已形成由「帝」的至上神觀轉化成「天」的觀點，這其中周人又是如何詮釋「天」的觀念？筆者從馮友蘭在《中國哲學史》一文中，把漢人文字中所謂「天」字譯為五種觀念，來澄清周人「天」觀思想是意指何意。他將「天」解釋有五種意義，即：物質之天⁷⁰、主宰之天⁷¹、運命之天⁷²、自然之天⁷³、義理之天⁷⁴，其中他認為主宰之天即所謂「皇天上帝」，是有人格的「天」的觀點，與殷人「帝」至上神觀郭沫若所詮釋的看法類似。筆者對上述的殷人「帝」觀與周人「天」意指主宰之天的看法，其地位是高過於地祇人鬼神明之類。漢學經書裡多有記載「天」字多次，用法涵義也多有不同，最少也有這五種解釋。歸納學者馮友蘭的觀點，可以歸納漢學經典的詩書、左傳、國語中對「天」字義大多是指主宰之天而言。的確，筆者也依據文獻資料，認為周初的「天」的觀念應是屬於殷人文化部分，甚至是殷人文化的延伸。因為基於當時殷人發源地的原因，當時殷人農業已形成經濟的雛型基礎，而農業的環境與收成與天時、天象的關係又如此密切，在此情形下若無與「天」的神人交感觀念，那是歷史上較不可理解之事。

筆者強調漢人殷周時期的原始宗教無論對「帝」、「天」或「上帝」這些至上神的名詞是否與西方基督教神觀的「上帝」概念，是同指一神觀思想，如果這種觀念可以通過，則中西方的宗教意識的本源是否相會通，或是文化傳承「分殊」的結果呢。筆者歸究漢人對「帝」與希伯來人對上帝觀頗為相似之處，列舉如下：

一、希伯來人「上帝」視人民為其子民

《申命記》三十二章第六節：愚昧無知的民啊，你們這樣報答耶和華嗎，祂豈不是你們的父。祂是製造你，建立你的。

漢人亦謂人民雖為母親的兒子，實則是「天」的兒子：

《癩梁.庄公三年傳》：中國帝王稱為天子，但對人民方面言則為父母。

漢人對上帝也有牧人之喻，雖指官吏言，也可指天子，因為他們同是民眾的領袖。

⁷⁰ 指與地相對的有形體的天，也是人類對於天體的自然觀。〔洪水滔天〕（書經.堯典）。

⁷¹ 主宰之天：以「天」為偉大的主宰，有意志與位格屬性。「敬之，敬之，天惟顯思，命不易哉！無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。」（書經.敬之）。

⁷² 運命之天：指人無能為力，一切聽天由命。

⁷³ 自然的天：天惟自然之運行，荀子為主，他以為天無意志，一切天災都是出於自然，不足畏懼，人士若盡，可以勝天。「天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以致則吉，應之以亂則凶」（荀子.天論）。這觀點猶如學者陳夢家的觀點似。

⁷⁴ 義理之天：以天惟主宰一切的勢力，即宇宙最高的原理，如「天命之謂性。」（中庸）。「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是以德。」（詩經.大雅）。「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」（易上象傳）。這觀點相似於先秦時期以後的漢人理智思維，下文再闡述其義。

《禮記·表記》：惟天子受命於天。

二、希伯來人「上帝」也是行公義的

舊約聖經《創世記》經典記載人類始祖犯罪太過，祂就要嚴行懲罰，不予寬貸，有時降天災，有時降人禍，甚至不惜毀滅整個城市，整個大地⁷⁵。這事在漢學經籍亦數見不鮮。對於個人者，則如：

《昭公十一年》傳：蔡侯獲罪於天，而不能其民，天將假手於楚以斃之。

對於整個國族者，則如：

《左傳·隱公十一年》傳：天而既厭周德矣；天禍許國。

希伯來先民所描述的上帝威嚴的地位是高於一切，故別的民族所奉為多神教，而希伯來則為獨尊一神觀點。漢民族先民雖亦祭祀日月、星辰、風雲、山川、百嶽，但宗教意識都曉得其中的榮耀是不足與「帝」、「天」比擬。祀天之典稱為郊祀且最為隆重嚴肅。《禮記·祭義》：郊之祭也，喪者不敢哭，凶服者不敢入國門，敬之至也。《郊特牲》：祀帝于郊，敬之至也。信眾呼喊、祈求、發誓、往往不向他神，而以「上帝」為唯一對象，所以漢人先民在上古時期的宗教意識起初應也可算是有至上一神的神觀思想。不過後來民族混合日多，祭祀亦日益龐雜，一神的意義，漸漸模糊起來，所以西方宗教學者稱漢民族為多神崇拜的民族，筆者已於上文說明其間斷層的因由。

四、希伯來人「上帝」的祭祀

以牛為主。牛宰殺後，必用火焚燒，稱為燔祭。漢人祭天也以牛犧牲為主，故牛稱為「特牲」，在最古的時候當亦燔炙，以後則僅陳於高俎而已。但漢民族祭天有庭燎，環於天壇之外，也許是燔祭的蛻變。希伯來「上帝」歆燔祭之馨香，稱為「馨香的火祭」，義人德行上愜天心，亦常以馨香為喻。

中國尚有許多風俗習慣與古希伯來民族相類似，如：

希伯來人相信生命存於血液之中，故訂立和約，雙方必以血灑在身上。《出埃及記》二十四章記載，摩西與民眾立約，先獻牛犢于上帝，作為和平的犧牲，他取一半血，盛在盆中，另以一半灑在祭壇上，隨後取過約書來，念給百姓聽。將血灑在百姓身上說：「你們看哪，這是結約的血，是「上帝」按一切的話，與你們所立的約。」耶穌基督於晚餐中建立聖餐的時候，將酒傾在杯裡，遞給門徒

⁷⁵ 例如：創世記十九章 24-25 節。

們喝，說這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦，也是用這形式⁷⁶。希伯來民族做補贖時，表示極大哀痛，親戚死亡，必撕裂衣服，身披麻布，散灰塵於發中。《尼希米記》第九章第一節：「這月二十四日，以色列人聚集禁食，身穿麻衣，頭蒙灰塵...站著承認自己的罪惡和列祖的罪孽」，這是做補贖之例。《創世記》卅七章卅三節，雅各聞其子約瑟被野獸吃掉，便撕裂衣服，腰間圍上麻布，為他兒子悲哀多日，這是紀念死亡之例。漢民族先民死了長者及至親，也服麻布之衣，有種種制度（見《儀禮·喪服》），這習俗至今尚未大改。舊約聖經乃知實以志哀痛與屈辱，哀痛與屈辱即是以「撕裂衣服」之謂來表示。漢人最講宗族主義，不惟生時不肯輕易離開鄉井，死了以後，無論道路怎樣遠，也必設法將骸骨歸回同祖宗葬在一起，此習俗亦至今猶然。上述漢人與希伯來風俗人情之相同者，筆者並不主張它是傳入的緣故，只相信這些習俗人情淵源於世界人類。而本節所想論證是，漢人文化各種學派只有儒家思想與希伯來古教所談的觀點的關係最為密切、相似。

漢人學者陳夢家在《殷墟卜辭綜述》中說：「帝」和人世間的先公、先王、先妣是不同的概念。他認為殷人的「帝」是掌管自然界的主宰，而先王、先公是與「帝」之間溝通的媒介者。先人通過先公、先王向「帝」求雨祈年或祈禱戰役的勝利，彼此是不相同的功能，余敦康認為殷人奉行的是天神與祖宗神分離的二元神崇拜。只不過基督教聖經創世記第一章第二十六-七節說：「神說：我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。神就照著自己的形像造人，乃是照著祂的形像造男造女。」⁷⁷由這兩節經文似乎看出「上帝」的地位高於人且是二元的概念，不過其中又充滿的親密與血緣的創造關係，是有位格屬性的觀點。此外，自然萬物的地位既然被人類管理，應該自然的天較次於人的位格地位，同時世界人類與「上帝」間有被創造隸屬關係，而自然是與人類併立，受之管理。這是基督教「上帝」觀與漢人先祖傳承「帝」的觀念不相同的部分，甚至可以說西方思想也同樣並未將祖先的地位呈現與「上帝」同等位格，或說為混合稱謂，反倒有點像陳夢家的觀點，「帝」與「祖先神」是不同的兩個概念。因為如出土的文獻研究資料認為，殷商時期漢人先祖將自然呈現三類的崇拜對象，即：天神界、地祇神與祖先神。引自陳夢家的殷墟卜辭綜述內容，歸類殷商時期的卜辭所祀的對象有：（一）為天神（包括上帝，日，東母...）。（二）為地示（社、山、川）。（三）為人鬼（先公、先王、先妣）三類思想，同時殷人先民無法直接向「帝」

⁷⁶ 聖餐所表達五樣重要的意義是：紀念、筵席、赦罪、合一和盼望。聖餐的意義非常深奧豐富，用我們的理性很難測透理解聖餐意思。（引俞繼斌，聖餐的意義，聖經資源中心）

⁷⁷ 新約聖經創世記第一章 26 節，上帝說：「我們要照著我們的形像、我們的樣式造人。」這句話的意義似乎給我們看見，三位一體的上帝曾開過一個會議，商議如何造人。起初上帝創造天地萬物的時候，是說有說有，命立就立。等上帝要造人的時候特別慎重。同時這處經文，也讓我們洞悉一點，有關上帝是獨一而有多數位格的奧祕。到 27 節就說明，上帝是照著「自己」的形象造人，乃是照著「祂」的形像造男造女。這裡既然有一個「祂」，就證明這位獨一至上者確有三位格。因此基督教稱上帝為三而一的上帝。意思是說，祂雖然有三位格，而仍是獨一的。

祈求，需藉由祖先神作媒介者的傳遞功能，故將祖先神列為配祀地位。當然，另外尚有一觀點，即至上神與人王的隸屬關係。陳夢家認為「帝」與人王並無血統關係，雖然先王、先公可以上賓於天，「帝」對於人王可以降禍福的權柄，但彼此間並無隸屬的關係，此句話卻引發基督教創造論的相異觀點，以為宇宙萬物均是這位創造者所創造的神學議題論述，其中包含人的受造。學者余敦康也認為殷朝君王和天神並無血統關係，由於不能直接向「帝」祈禱，而是藉由懇求自己的祖宗神轉達祈禱內容的需求，間接反應出漢人的至上神觀與漢人的情感溝通有股鴻溝攔阻，不能面對的溝通須由祖先神轉達祈禱內容，不但無法所謂的清心吐意反而產生畏懼的權威心理，或許這與帝制的政治威嚴有關吧。由此我們可以說，殷人的「帝」是超越人王的自然主宰，他有意志可命令諸神（日月風雨）的能力，他也可降禍福給人世。人王百姓不能直接與他溝通，必須要透過先公、先王才能向「帝」祈雨、祈年或禱告戰役的勝利。如果這種觀點論述實在，漢人先民與「上帝」的溝通須藉由祖宗神轉達，那當然漢人文化認為祖先神護佑後代的子孫是理所當然的結論，或許這也是漢人崇祖的根源，也間接說明祖先神並不是這位至上神的結論。

由以上對祖先神與漢人先民殷人至上神「帝」觀的歸納性的討論，筆者可以整理出殷商時期有關先民對「帝」崇拜的概念。即：殷人已有至上神的崇拜，所崇拜的對象初始稱為「帝」或「上帝」，到了殷末周初時轉化稱為「天」的概念。他不受人類的祭祀，是一掌管著自然界現象的主宰，並是其以諸神明為臣宰的帝廷，人透過諸神明、祖先神，向「上帝」求雨、祈年、禱告戰爭的勝利。漢民族先民殷人時期的「帝」觀與人並沒有血緣關係，他完全憑藉自己的意志降禍或降福給人，是一有意志的神觀思想。對於漢民族先民殷人的至上神崇拜的因由，有的學者認為殷商王朝是一個統一的部落族，相對於人世有一君主，上天也有一至高的神祇，在掌管自然界的一切現象推演而來，此「帝」崇拜的觀念是殷人獨自的發明，因與漢人三皇五帝時期的漢民族先民對自然崇拜的原始宗教靈感思維已有較主觀經驗的信仰意識。尤其演變成部落聯盟首領的權威和祭司宗教上的特權密切結合在一起，到後代原來只是單純反應自然力量的天神崇拜宗教情感，也逐漸附上了社會文化的政治性質，而形成一至上神「帝」觀的思想。

誠然，周初稱「天」，稱「帝」，其實意指的都是那崇高的至上神。引自學者王治心說法：西周承襲殷人的宗教思想，以為「天」是賞善罰惡的，具有人格屬性，人世間的政治變遷都有天意在其中，武王伐紂的牧野誓言中有「今予發惟恭行天之罰」；「上帝臨汝；無貳爾心」，由此看來，周人的「天」、「帝」都是指具有人格屬性，能賞善罰惡的至上神觀點。由此得知，殷、周雖然都有至上神的觀念，無論稱「帝」或稱「天」，但本質並非一成不變，殷人的天神（帝），是一自然主宰，掌管著自然界各種現象，也主宰人間的事務，但從基本性質上看，

這個天神仍然帶有原始的自然崇拜的特點⁷⁸，雖然它已經賦予了一定程度的人文屬性，主要還是反映了自然界的不可制服的神祕威力。殷王和天神間並無血緣關係，不能稱自己為天子，殷王也不能直接向天神祈禱，而是必須懇求自己的祖宗神轉達。到了周代，天神觀念起了根本性質的變化。周人把天神想像成是一無限關懷人世統治的有人格屬性的最高主宰，這位天神不再是與人們相對立的無形的支配力量。這個天神的旨意是可以預測的，他只保佑有德的君王。他和最高統治者結成了親密的關係，把他們當作自己的嫡長子，選派他們統治疆土臣民。因此周代出現了天子和天命的觀念。陳夢家在《殷虛卜辭綜述》中，亦提出殷、周天帝觀的異同點：他認為殷人的帝是一自然的主宰，尚未賦予人格化的屬性。

由以上可知，周人表面上雖繼承了殷人至上神「帝」的觀念。但實際上卻對觀念有所變革，並且由此而衍出許多殷人所沒有的宗教思想。例如天命、天子的概念，這種思想，並沒有比殷人「敬鬼事神」的觀念進步多少。從某一方面來說，周人其實是繼承了殷人大部分的宗教儀式，舉凡占卜、祭祀...等。但儀式背後的觀念，周人已有很多不一樣的發展，周人的「天命靡常」就是一例⁷⁹。由上述筆者引自中國漢人學者論述漢民族先民商、周朝時期的原始宗教意識，可以與基督教一神論作出以下的結論敘述：

1. 周人認為自己的政權，是「天」所給的，而且是因周朝有文王這麼一個聖王之故，上天才把天命降給周朝。陳述至此，筆者認為基督教信仰獨尊一神，姑且不論是否與漢人尊崇至上神同一概念，對於地祇、人鬼則是與人類同置一同位觀點外，事實上，基督教思想也論述到政治倫理架構上設立君王的原因，似乎與漢人周朝傳統帝制相似，即：君王是上帝所立的觀念，這是舊約聖經列王紀上下兩卷經卷中大衛王被立的驗證。只不過這位崇高的至上神的名字在希伯來民族古代時期在摩西五經被記載是「耶和華」，這位至上神的屬性與上述殷周時期所呈現的至上神「帝」、「天」極為相似，只是漢人基督教信徒因本土化緣故，將其耶和華譯成漢人所熟悉的「上帝」稱謂。漢人先祖天神概念的形成，在祭天文化既是祭祀的百神首要，筆者從甲骨文簡明詞典得知⁸⁰，上古時代雖然形成「天」對已存有

⁷⁸ 先民的原始自然崇拜觀點，可以與現今台灣民間信仰對神明的崇拜中的自然崇拜相對照，而現今台灣的自然崇拜又分為對無機物和有機物的自然崇拜。在有機物的自然崇拜中，又分成植物崇拜和動物崇拜，所以「大樹公」的稱呼，便是從植物崇拜中來的，諸如上述把榕樹叫「榕樹公」，把松樹叫「松樹公」，其他還有刺桐和茄鬱樹等，凡是樹木較高的大樹，也都將其當作神靈來祭祀。

⁷⁹ 《詩經》：「天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德。」天創造了萬物，並給予了萬物所應遵循的法則。在殷商時期前，人對「天」的觀念是極為崇拜的，並認為有了天命就能夠擁有天下，如：「天命玄鳥，降而生商。」但商人特別崇拜鬼神，而巫覡便是人與神之間的媒介，君主也常假借神權來統治人民。到了商朝末期，君主的權力卻開始超越過天，因此，也就使君主無所忌憚荒淫無度，形至文王伐紂。周朝在滅商朝之後，產生了新的觀念，那就是「天命靡常」。意指天命的轉移取決在於人的行為。所以除了天命還要有德行，才不會失去天下。因此，周朝以後人文精神逐漸昂揚，思維的中心也逐漸轉移到人的身上。諸如「天聽自我民聽，天視自我民視。」乃至於「天道遠，人道邇」的觀念都在這時候逐漸形成。

⁸⁰ 越誠，《甲骨文簡明辭典》，中華書局，1988年版。

的原始自然崇拜的宗教意識作統整的趨勢，產生祭祀天地的態度與宗教祭儀活動，但「天」只是自然最高主宰神，而被稱為「帝」、「上帝」的殷人至上神的概念，對天神的祭天信仰的神觀思想，已早有呈現其轉變超過三皇時期的階段。據唐君毅先生的看法，第一階段是對地上自然諸地祇的崇拜；第二階段是移向天上日月星辰之天神的崇拜；第三階段再移向日月星辰外，對太空之天的崇拜；第四階段則進化以「天」為無所不在的永遠存在的一普遍永恆的神觀思想。到第四階段後，漢人的宗教心理發展成要求至上天神為一含有萬能具有萬德的超越實體，足以滿足人類各種欲望的索求⁸¹。漢人古代殷人稱「天神」，其實意是指天上的眾神，眾神之首稱為「帝」、「上帝」，而不稱「天神」。值得一提的是：這位自然至上神是以人格神為祂原初面貌。甲骨文關於「帝」的卜辭，歸納「帝」的屬性有三方面內容：

- (1) 支配自然界。
- (2) 對於人間可以降福、解禍。
- (3) 人間所做所為須得到上帝的許諾。

從卜辭來看，殷商的「帝」在天上有時亦會降臨人間，顯然從殷人宗教心理而言，「天神」與「帝」是同一的，從其中也不難理解卜辭為何不將「天神」與「天地」畫等號的證明。又根據學者徐中舒編的《甲骨文字典》，表示「帝」、「上帝」、「天神」的甲骨文有釋義為「一」的意思，筆者本文所表「一」意義亦是指此謂。此為殷人觀念中的至上神，主宰風雨及人間禍福最高神聖的概念。談到此，殷人以為「上帝」和某些自然諸天神往往是在天上，而先祖過世後的靈魂也會升到天上。因此漢人先民對天上是有具體內容的，主要的是指「帝」、祖先而言等，而與人處之自然則以地祇為主。因此，本文當論述漢人敬天時，應該已可明白所談論祭天所崇拜的本質內容為何。至於周朝宗教思想進一步將政治、道德的人文因素融入祭天文化中，是基於在周人的宗教意識將「天命」不但有道德上訓條，而且以這些訓條為至上神的意志所遂行出的旨意表現。並且認定是否遵守這些信條成為賞善罰惡的公義判准，不但在生前，死後也算。「天」正是具有「美善與神聖」道德屬性的至上神，這時的「天」的神觀思想已轉化成為周人的「天命靡長」《詩·大雅·文王》、天道與人道相結合的神觀思想。

2. 探究殷周時期對祖先神的崇拜形成，是經由西元前一七六六年周公制禮樂、獻祭制度的發展，因為古代祖先對於田地的收成，敬拜許多鬼神、風神和雨神等精靈觀念，對於不知名的自然威力及生老病死的過程，神秘莫測的超自然現象，已發展造出與神祇相互受益的補償的宗教心理。古代殷商時期的社會組織的組成，其中不僅有活人，連祖先也包含在內的想法，認為祖先會保護後代子孫的

⁸¹ 唐君毅，《人文精神之重建》，頁 387。

生命禍福的觀念，認為死亡的祖先是有能力藉五穀豐收，族人作戰的得勝來表示他們得到祖先的慈愛，一族的興旺和幸福均來自祖先的護佑的結果，因此周朝時期時，發展形成龐大交通鬼神方式的祭禮體系。就制度而言，是極具規模的。因從中建立成「宗廟社郊制度」、「供物獻祭制度」、「宗廟神職、樂舞制度」、「祭祀禮儀制度」等制度。民眾的禮俗已脫離不了宗教行為，以滿足消災解厄的生存需求。當然，當中因祖先護佑的補償心理已結合宗教祭儀將祖先達成祭禮的對象之一。這是漢民族先民崇祖開始，以後因周公制禮樂的人治因素，加上孔子提倡儒學孝道精神，更加讓漢人對祖先的敬思耕深於生活文化中。基於漢人周朝文化經濟的累積，周人已不再像殷人生活在恐懼祖先的陰影底下，也不再以為人間災禍疾苦全是祖先作祟，因而祖先祭祀的目的不復全係禳災苦難，代替它的是報本反始、飲水思源的人文精神。難怪孔子要說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」《論語·八佾》。周代的祖先祭祀從殷人純粹的祖先靈魂不死與祖先神的觀點崇拜逐漸轉化而成具有報本反始、飲水思源的意義後，它就含有倫理道德的觀念在內，而不只含有一般的人倫道理，同時也將當時的政治倫理含攝進去，形成一套與當時封建制度相配合的宗廟制度⁸²。

換言之，漢民族的原始自然崇拜與祖先崇拜的宗教意識結合成與周朝人文制度的文化意識相呼應。從《禮記·王制》的文章可看出，周朝如何藉由宗廟制度與人治倫理的結合，來使當時漢人先民宗教活動與政治的結合。如內文說：「天子七廟，三昭三穆與太祖之廟而七；諸侯五廟，二昭二穆與太祖之廟而五；大夫三廟，一昭一穆與太祖之廟而三；士一廟，庶人祭於寢。」天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，士一廟，庶人無廟，這是一般人都認同的周代禮制，除宗廟意涵宗教祭儀外，天子、諸侯、大夫、士、庶人等則為政治階級的產物。據鄭玄的說法，周天子以后稷為太祖，以文王、武王為次，其餘四廟供後死之王依昭穆世次進用，一廟一王，四廟四王，其後有新王去世，則原來高祖的主祀位就要遷出，其宗廟由原來的曾祖父的主祀位遷進去，原來祖父之廟空留位即由新王遷入，這樣昭穆排序不會亂，而高、曾、祖、父的次序稱謂則可隨輩分調升。由於漢民族長期處於封建時代，因此周代這一套尊卑廟制的觀念便被後世帝王沿用，經學昌明的漢朝如此，隋唐以後亦大部遵循而只有稍微改變而已。至隋唐開始，官名分九品，依品之多少定尊卑，唐開元禮定二品以上祀四廟，五品以上祀三廟，六品以下士庶皆祭祖彌於寢。到了清朝時期時，九品以上官位始得立廟，庶士庶人俱於寢堂之北奉祀。祭祀祖先的代數，周朝時，庶人只能祭父，但從文獻可知到了清代時期，則已發展為品官士庶全部可以奉祀高曾祖父四代，庶士無宗廟便將宗祠隔為四室分置高、曾、祖、考四代神主祀位。由此宗廟制度發展結果，已完全將祖靈從先民對自然崇拜、祖先神的祭天信仰中脫離，原本祖先神只是配合祭祀天神的資格，演變成祭天配祖形式成為周禮

⁸² 梁煌儀，《周代宗廟祭禮之研究》，民 74 年。

的重要律例，確立「天」的權尊地位，祖先神不能等同替代之，其他任何天地神祇亦不能混同取代之。

其中不難理解其因不外乎政治人文制度的介入原因，因為高舉皇帝的權位，稱之為天子、天命的思想，加上宗廟禮樂制度的形成，已經將人的主位階級化，失去個體對至上神原始宗教意識單純性的靈感思維。事實上，周朝的天命觀，不但具有道德屬性，他還代表天子「九五」至尊之位，轉化成不單是天上的眾神之首，也是地上最高統治者，這「上帝」集神權、政權於一身，突出周代神權政治的特徵。「上帝」介入人類政治文化因素，顯示漢人文化多元的歷程，祭天文化融入人類歷史時代的新內容，帶來周代禮樂制度、文教、宗教、刑政...一系列人類文明的開端。雖然如此，周文化的天地鬼神崇拜思想、天道人道的混合，似乎已將上古殷商時期對「帝」為首的宗教意識更加封建社會人文化。尤其到了先秦時期時，這位人格神已轉化成無意志的哲學理則神思想，促成現今漢人宗教意識之祭天文化與西方基督宗教一神思想的衝突與斷層，斷層的是希伯來民族所保有上古的至上一神觀點與漢人原始宗教至上一天神思想的背離。換言之，分歧出中西文化的神觀「一」思想歧異的開始。隨之漢人所保有的祖先神也成為漢人基督教信徒面對自己根深蒂固的文化背景的矛盾宗教意識，進而造成與親族間顯得格外緊張，原因是現今的台灣漢人已將祖先神位格化，將客體成為主體混合崇拜之故。問題是目前台灣漢人文化中所呈現的祖先崇拜信仰，真的是已轉化成周朝宗教觀點將祖先神只是配合祭祀天神的資格角色轉化？筆者認為似乎也非如此的發展，簡言之，乃是導致多重神觀的多元信仰所致的開始，並未高舉祖先神結合儒家孝道崇拜的純一地位。因為儒道釋的教義思想的豐富性的介入漢人對祖先的敬畏心理，使現今台灣漢人祭祖禮儀呈現出迷思現象。

- 3.另外，經文獻考證⁸³從殷人盤庚第十五年起(西元前一三八四年)，漢人考古學家已在都城殷邑（中國小屯和侯家莊之間，靠近現今河南省安陽縣城），發現到明顯的商朝民間文化和宗教生活，所有文物刻著甲骨文都顯明這證據⁸⁴。到了周朝民間所流行的信仰是神權政治宗教，對於祖先的崇拜極為熱心。且帝王貴族墓中所保存的青銅祭器，證明商周朝先民敬拜祖先的宗教現象，經常用卜卦方式祈求祖先賜下指示或命令。除崇拜祖先外，同時也向帝王的亡靈敬拜，這是商周時期宗教的特色。事實上，由此也可看出漢人先祖從殷人時期，即埋下多重神觀的宗教崇拜伏筆。而漢人的祖先崇拜甚至演變今日，台灣漢人形成原用一個活人扮演死人者方式作為崇拜和獻祭的對象，轉化成宗教儀式呈現出用一

⁸³ 這些文獻就涉及到仰韶文化的社會性質問題，在學術界已有許多爭論，茲不贅述。但要提出的是：早在民國六十年代，許順湛先生在國內首倡仰韶社會父系說，並得出仰韶文化已出現對男性的祖先崇拜的結論。

⁸⁴ 史密斯，《華人宗教》，頁 2。

個紙質或木製的神主牌位來取代先前做法。依漢人民間信仰而論，祭祀祖先牌位的確有祭祀之宗教行為的傾向，因為神主牌位有具體神聖空間的用意，因為漢人認為祖先靈魂會附於其上，此論述筆者在第三章會加以闡述。此外，漢人文化的祭祖禮儀可以游走在「降神」、「占卜」與「祭祀」領域中，而建構出活人與祖先交感的虛實相應世界。掌握到神聖領域的力量或出自於神聖領域的信息，成為各種趨優避劣的宗教意識。舉例：用酒和祭物向死者獻祭的功能，是欲使祖先得得到營養，因為漢人一般人認為死者到另一世界生活是和現今人世生活的世界是一樣的，必須受到子孫照顧、吃東西，如果不能滿足則會製造禍端成為餓鬼。尤其會以疾病、災禍發生在後代子孫身上，進而為了安慰死者的魂靈，祈求他們保護生者的宗教態度。

台灣地區漢人文化發展至今（二〇〇五年）仍保有祖先能夠保護生者的觀點，這與萬物有靈（泛靈信仰）觀點⁸⁵接近，甚至將祖先提升至神明地位。雖然與漢民族先民祭天的觀念同，但從神明與祖先觀點來看此兩向度應是完全不同的心理，因為當人到神明面前是存著敬畏恐懼的心靈，而祖先祭祀之禮儀是親人紀念，有慎終追遠的血緣意義，不應心存恐懼敬畏的心理方是，這兩種崇拜的心理應慎重分別，且以這種祭祖的形式表達成為宗教信仰的型態，似乎已經成為漢人傳統文化根基，結合儒家思想孝道觀點形成密切的關係。因為儒家思想是基於道德與倫理之教誨，品端行正為原則，孝親、敬長，尊賢達，進而緬懷先祖，與之祭祀祖先，漢人文化常皆以此為要務來告誡子孫，其精神與祖先崇拜的趨優避劣目的應是一致的。

第三節 儒學、道家思想與祖先崇拜根源之比較

本節以儒學、道家思想與祖先崇拜根源的比較，其論述將以內蘊在漢人文化中的儒、道家之論述祭天本質為主，藉由分析對於「道」、「天」的認知理論，以探索其立論的宗旨，並據此省思漢人儒、道家對於「敬天道與祭祖情」的結合觀點，再據之以建構其思想的會通原因與基督教倫理架構所論述「上帝國」中倫理

⁸⁵ 泛靈信仰（萬物有靈論 animism）：是指精神或神性居住在每個對象之內，在自然世界控制它的存在和影響人生和事件的論述。它是信仰靈魂學的宗教信仰且是普遍存在於漢民族先民原始社會之中的。泰勒泛靈信仰的概念在十九世紀晚期提出。泰勒認為泛靈信仰最原始的階段是在宗教的演變。他認為人類夢境和在催眠狀態與從死亡的觀察中，觀照出這宗教的演變帶領原始先民設想靈魂和人的精神價值觀點，並且將這些精神構想影射出存在於自然世界裡。泰勒假設，在泛靈信仰結果導致了廣義神觀的定義和最終形成與一神思想的崇拜對立。愛德華·伯內特·泰勒爵士在 1871 年，《原始文化》中第一個對泛靈信仰作了認真考察，泰勒認為泛靈信仰是最原始狀態的宗教。「相信精神存在」是宗教的最低定義，他收集了大量材料，加以系統化，從而得出結論，宗教從關於「靈魂的教義」中蛻變出來。人們本能地對死亡、夢、幻象進行思考而達到一個更廣泛的「精靈說」，這些精靈最後擴大到包括強而有力的惡魔和神祇。對這些獨立於自然物體的精神存在的信仰，發展成為包括更加複雜的宗教教義和祭獻儀式，以求對強有力的神祇施加影響，並控制重大的自然事件。

觀之差異，期能澄清漢人文化神人同源的神學思想特質與祖先崇拜的觀點的差異性。由上節漢民族先秦前時期的殷周祭天信仰為導因，漢人一至上神「帝」、「天」的人格神屬性的探究，勾出祭天信仰第三類祖先神的觀點，同時存在於先秦前時期漢民族宗教意識裡對祖先神的崇敬因由。本節論述將時空轉至到先秦時期的內蘊漢人文化的核心思想，即：傳承於周朝周公人文制度到孔子所提倡的儒家敬天思想與漢民族由伏羲氏易經一脈「道」思想，傳承至老莊思想，朔造成漢人的安身立命的哲學思維。藉由這牽引千年漢文化的核心價值儒家與道家的思想，來尋覓起初殷周時期的漢民族先民對祖先崇拜的轉化過程。為何將漢人先民原本的對自然崇拜與祖先崇拜的靈感思維，演變成一套理解漢人精神系統的理哲思維，先民對自然之天的敬畏之心，由外往裡內蘊的巧思，使漢人安身立命的精神意涵形成修身養性的人本思想的無意志天的結果，宗教意識因接納佛、道家思想的轉化成多重至上神觀的轉型神觀思想。

一、道家思想

「混沌」原本是先秦時期社會文化所存在的理解宇宙變化的一套精神系統，經由道家與後來的道教的形上思想演變結果，就道家延伸出的道教理論基礎而言，它從一開始即根基於先秦時期道家的「道」論，此處筆者論述目的即是將上文提及先秦前時期先民的祭天信仰思想做一連結比較。先秦時期的道家之「道」是認為天地萬物的最後本源，是處於永恆運動中的宇宙義理，它的本質屬性是生成天地，養育萬物人類，即使是那些出入三界、逍遙自在的萬靈群神，仍然是大道運化的傑作。此轉化結果，卻因此將周朝祭天信仰思想的「天」具有人格屬性的特質，成就形成無意志「道」的思想。筆者認為道家此處所言之「大道運化」，從《老子》中「長生久視」的思想⁸⁶，到《莊子》中「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」的生活態度，都顯示著道的萬能與神奇。故道家認為先民如效法「道」，學道修真，便能獲得「道」的超然性和永恆性，克服生與死的對立造成的生命孤離感，達到一種超然物外、與道契合的境界。因此道教的對宇宙觀點可以是多元多立的「統合」與「分殊」的論述，同時，這所謂的得道的意境是以人為中心主體，從分而合，可以追回宇宙最初的源頭「道」；當然這轉化結果已經使原本人與自然之天舒發情感的思想，以天為中心主體的思想不同。在受到道家影響的道教有許多的名字來稱呼「道」意，如：「玄」、「一」、「元氣」、「太極」、「大化之根」、「先天之道」等⁸⁷。而且，道教的至上神雖然都具有具體形象，就其道教神學則源自「道」的宇宙生成論，皆來自虛無的化生，因此，無論是道教新造的神靈，還是源自古代宗教、民間信仰，佛教、儒家之諸神明，都必須統一在對「道」的崇拜之上，這至上神與人的情感關係卻愈來愈疏遠，「道」與祖先的分野似乎也

⁸⁶ 葛洪說：「夫陶冶造化，莫靈於人。故達其淺者，則能役用萬物，得其深者，則能長生久視。知上藥之延年，故服其藥以求仙；知龜鶴之遐壽，故效其導引以增年。」

⁸⁷ 卿希泰、詹石窗主編，《道教文化新典（上）》，台北：中華道統出版社，1996年，頁89。

應該不等同聚合與收斂的差別。換言之，人的靈魂應不是指「道」意解方是。其實筆者之意，即是說明人不是「道」，而「道」可以成為人嗎？基本上，漢人思想常是互通的觀點，且是多元、多立的宗教意識。與基督教認為唯有耶穌是「道成肉身」，而其他的將人稱為神明的異事宗教現象發生，對基督教的觀點而言，多是屬於靈魂附身之意解，而不是上帝成為人的表示，這是目前中西神觀思想最大的相異處。

事實上，從道教神系及其神學理義⁸⁸而言，可說是漢人傳統文化是建基於道家信仰的肯定與繼承的完善體現的結論。而其中觀點與本論文相關的是指道教的科儀制度延續了古代的祭天文化思想，是建立在法天象地的人神交通上，體現了人天一體的神話思維模式，經由音樂、舞藝形式來通神降靈與迎神娛神，衍生出門類與形式眾多的齋法醮儀，導引至神聖與世俗結合緊密，這種思維與子孫祭祖背後所隱藏的神秘心理有關。即祭祀祖先儀式迎送間，所帶出降福解禍的宗教心理，只不過沒有道士、乩童為媒介罷了。這些儀式包含對於個人的「修聖德」到現實生活的渡人濟物，以天人的恩德來消災解厄，化解世間纏繞的災厄，顯示出神人間的靈感交際，這其中也產生祖先善惡驅魔趕鬼的宗教目的，道家的「道」，被道教演化為先人崇拜的「神觀」思想之一。而原本為道家思想創始哲人-老子，同為「道」衍化的結果，為什麼又有神明、祖靈、凡人及萬物的差別呢？似乎人即神；神即人。雖然如此，也表達出漢人神觀思想中隱藏著這種神人一體的意識，早與先秦時期前的天神信仰是完全不同的轉化呈現。原因是筆者第二章第一、二節的論述，殷周時期先民是將神祇崇拜分為三：天神、地祇、祖先神。換言之，天地萬物，人神之間區別的內在根據又是什麼呢？依據道德經所言，作為宇宙本體的道在其開創宇宙、衍化萬靈萬物的過程中，因其內在基因體的不同而出現了神靈與人物的分別。《靈寶經》曰：「一氣分為玄、元、始三氣，而理三寶，三寶皆三氣之尊神⁸⁹。」這種「道」的思想演變成包納百鬼萬物、民間眾神的三界中。這些觀點明白指出，道家思想的變化似乎將人與神、祖先本為同一「道」所生，三氣成神，九氣生人，這是人、神分判的內在根據。也意謂是人、神互化的先天基礎，是人們得以超越生死、超越仙凡界限的根本條件。

⁸⁸ 道教是出自傳統漢人民族文化的信仰。台灣所傳承的三大教派是：占驗道派，即一般風水地理師之派；積善道派，扶鸞、出乩屬之；符籙派，施法驅邪為主。但台灣的道士由於較缺乏組織，易流於術士乩童之流，但道教在台灣流傳很廣，民間各階層都受其影響，婚喪喜慶大多有其色彩。

⁸⁹ 此三寶尊神即道教的最高神靈一元始天尊，太上道君，太上老君，他們是由玄、元、始三氣化生而成的，是由道向氣演化的第一階段即元初之際的產物。對此，《太真科》有一段相當形象的描述：『混洞之前，道氣未顯，於恍莽之中有無形象天尊，謂無象可察也。後經一劫，乃有無名天尊，謂有質可睹不可名也。又經一劫，乃生元始天尊，謂有名有質，為萬物之初始也。極道之宗元，挺生乎自然，壽無億之數，不始不終，永存綿綿。消則為氣，息則為人，不無不有，非色非空，居上境為萬天之元，居中境為萬化之根，居下境為萬帝之尊，無名可宗，強名曰「道」』正是這位宇宙之神（道的化身），開闢天地，衍化萬神，養育人物，並構建了一個等級森嚴，層次分明的三界一體的世界。

先秦時期前漢人先民祭天信仰經道家的承轉後，使道家的「道」演變是無人格神的描述，轉化成道教思想後，較不易體會出與人類情感的會合。道教神學中的這種獨特觀念，往往使一些學者茫然無著，是因為它與西方國家中普遍信仰的基督教的唯一神觀點是截然不同的。學者董芳苑以西方神學立場認為漢人天命信仰的流弊，認定漢人民間文化是假借巫術來逃避現實厄運的意識。其中原因筆者以為道教神學理論是結合漢人的國情、民情及文化息息相關的，透過道教神系龐大複雜的組織結構，可以窺視到中華民族固有的本土信仰根深蒂固於漢民族的天命系統裡，同時又是與儒學的敬天系統結合，吸收儒學形上的天命思想，擴充了知天樂命的生命情懷。如台灣漢人民間通俗性的「天公」崇拜，大致就是道教接納不少儒家義理觀念，將「二體」消融為「一體」。加強了天命的人文覺醒色彩，提高了個體心命運轉的價值理性，將傳統的天命觀念與道教觀點系統聯合，使其操作系統更為多元化，演變成中西方文化宗教思想更加的分歧。尤其當中又挾雜著祖先崇拜，更加使中西思想的宇宙觀、本體論有極大不同的見解。事實上，原始宗教思維應與現代人文的思想發展脈絡不會產生對立的結果，且是應有一貫性的連貫方式。就「體」來說是一脈相承的，通常更需要對原始蒙昧的觀念清除，尤其當「人文」達到文明的高峰時，無形中易形成「二體」對立排他性格，或許這就是中西方在人類文明演譯的對話中，對於宗教語言的詮釋愈來愈清楚時，彼此尚未清楚本身宗教立場，應該將人類帶進真善美聖的意境，而非停滯在「二體」對立排他情境中。

基於上文的說明，漢人祭天文化留下祭祖儀式的痕跡可以從道教這種降神感靈的巫術式服務，包含著古代降神、占卜、祈雨、驅疫、祭祀等活動找到。顯示目前道教祀神禮樂，早已發生在周朝之初，已將郊廟禮樂⁹⁰由「春官宗伯」來負責治神人與上下的宗教禮儀，開啟道家其神道設教的文化形式。從漢人自然崇拜到祖先崇拜，因為周朝祭祀儀式的等級建構出國家祀典，將其分成六大系統，即「天神」、「地示」、「四望」、「山川」、「先妣」、「先祖」等。很明顯，在周朝宗教意識成為序別尊卑上下的教化工具，同時此祭祀系統象徵神人交涉的對應秩序。這種秩序與道家陰陽的運行規律及人事的倫常關係，反映道教信眾認為已主導天道的

⁹⁰ 漢人韻文史中漢樂府詩佔有很重要的份量，而樂府詩的產生和漢朝宮廷的禮樂政策有密不可分的關係，禮樂政策又基本受制於君主和當政者的意識形態，而此種意識形態對宮廷禮樂之影響，則主要集中在以文藝形式表現的音樂、詩歌和舞蹈上，所謂宮廷樂舞而有「雅、鄭」之分正由此而來。儒家最重制禮作樂，自孔子始，其「雅、鄭」之辨也最嚴苛，其所謂「雅」，以韶、武為準，而所謂「鄭聲」則涵蓋一切方俗歌舞。而宗廟郊祀後來到了西漢朝廷演變成禮制典章固多雜採儒、道、陰陽、法各家之說，宮廷樂舞如鼓吹、宴享等也都是雅樂、俗樂並奏。尤其宗廟郊祀，屬於帝國重典，其早期宗廟禮儀歸太常掌管，多設房中巫祝祠官，所用樂舞既有採摭自周秦的雅樂、同時又兼用高祖劉邦所喜愛的楚聲。後來武帝勤修郊祀，而其祠祀之儀其實多雜方士之說；甚至立樂府也是受民間祭祀樂舞之激勵，故樂府歌詩，不但採集「趙代之謳、秦楚之風」以為鼓吹宴享之用，即使郊祀樂章也是四方交融、「趙代秦楚之謳」兼奏，雜有方俗之歌及巫歌的成分。雖說具有帝國樂章的新風貌，然而卻正好觸犯雅鄭之辨的禁忌，所以盛極而衰之兆或已萌於其中。當時「常御及郊廟皆非雅聲」，雅樂只是備數而已，形成「學術思想與禮樂實務脫鉤」的奇特現象，頗令人不解。

自然法則與人倫的操作原理，有著濃厚神道設教的色彩。所謂「神道設教」即是將天命與人倫聯繫起來，追求天人合一的境界，人與天地一體，同時也不反對人與神一體，從「極乎天」與「蟠乎地」，到「行乎陰陽」與「通乎鬼神」，天地與鬼神都變成具有神聖象徵意義了。人與天地交感，應該如同於人與鬼神交感，人在天地間完成生命存在的價值，進入宇宙造化流行中，達到至誠如神的境界，且不會排斥人神交感，是造成除了孝道觀點外，使漢人祭祖仍保留傳承的原因。

道教這種所謂敬天道思想，綜合了傳統天地人神一體的宇宙圖式在陰陽五行、天人相應與敬天祭祖等文化理念下，從官方到民間層出不窮的神人交通儀式的依賴，建構道教在漢人社會中的信仰習俗演成道教的主流。因為這種結合古代神話、巫儀與禮樂歌舞等文化，吸引漢人天人相應與天人合一的儒學思想觀念，強調人與自然在共同規律的支配下，肯定人與天地鬼神是相互影響與相互制約，從道家氣化觀念結合音樂進行陰陽調和，促使能夠到上承天意與下立民生的宗教需求，來強化其通神降靈的宗教性意識⁹¹。道教除吸收漢人自古的豐富祭祀文化，同時道教十分崇拜聲音，認為這種「天真自然之音」通過誦經的語言與歌舞，成為人與天地鬼神交涉的工具。來展現神人交感後的神聖領域，滿足現實存在的人文需求。同時道教的科儀本身具有驅逐鬼邪的力量，因此，道教的齋醮不僅祭神娛神，更重要的是感通神聖的存有來鎮鬼壓煞。這種宗教現象與漢人祭祖禮儀文化中所說的善、惡靈的祈福禳災儀式，為祖先懺悔超度，來感化普天下所有眾生，表達道教對生人或死人無微不至的關懷。而增強其神聖修道體驗，體現了「道」的神奇造化，達到與神明（祖先）相通的宗教目的。

綜論之，上文闡述道教是建立在道家思想上，以老子所著《道德經》為聖典，以《道德經》中所提出的概念、範疇道和德成為道教最根本的神學原理。在這種神學原理的基礎上衍生出來的膜拜對象、修持理論、規範思想行動準則等。道家的體系在對宇宙萬物、天地生命估價時，人與物的生命是交感互參的，這種生命一體化的思維溝通了現象界生命形式，包含一切生命均能形成互動關係，潛意識中與神明交通是生命一體感知根本作用。展示人類與自然、人類與天神、地祇融為大一統融合精神世界相融、相通。這生命一體化、物我一統、人神合一的懷抱著「道」與原始的神話連結的思維，正如：「人之初，天下通，人上通，旦上天，夕上天；天與人，旦有語，夕有語。」天地相通、天人合一不是幻想或是一種抽

⁹¹ 老子的天人合一觀，是老子論道的精髓。天人合一，就其實質，是呼喚人復歸自然。從宏觀到微觀，深刻地闡明了「天與源於何處」、「天與人為何會合一」、「天與人合一」等一系列辯證哲學觀點。這一辯證唯物主義觀點，無疑給人類指明了一條通向天人合一的理想道路。進入深層次氣功態，無我無著入靜入定時，心靈受到冶煉，思想淨化，精神愉悅，渾身從裡到外輕鬆舒服，那種恬適安溢的至高境界，誠如老子所言：「致虛極，守靜篤萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。」天人合一，復歸自然，說來容易，做時實難。

象概念，以道家觀點而言這是實在的事實⁹²，漢人祭祖儀式似乎是其縮影的表述。因為，漢人的人生觀離不開天命信仰，所謂：「學不際天人，不足以為之學」；且它為天地祖先為核心的儒家、道學正統思想理論和哲學思想基礎。簡言之，道家思想論述「道」的觀點，是建立在《老子》道德經第二十五章中有言：「有物混成，先天地生。...吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」。此中不僅肯定有「一」為天地萬物之生發根源的終極實體存在，同時肯定此終極實體是超越人為符號之所能範圍，以此便能建構人對此終極實體的認知⁹³，「人神同位」的具體描繪在天地與我同體、萬物與我同源聯想中完成。

所以，基本上來講，《老子》不僅預設了有終極實體的存在，同時預設了此終極實體之自我展現的各種可能性，更且預設了人不能藉其自身的理性思辨來全然把握此終極實體。由此可知《老子》並不排斥理性思辨對此終極實體作有限認知的可能，否則連人對此終極實體所作的描述定義也將無法建立，更無須論及對此位格的崇敬之觀點。道家崇拜的對象有了初步的論定，此種的理論之中都包含了對「善」的定義，並據之以指示人生的應行之徑，這亦是道家敬天道的基礎觀念。由此可認知道家思想也是要人藉由思維觀點的轉變，拉出與社會的適當距離，使個人的存在不受社會的影響與束縛，一則以保護個人生命的延續，另一方面也可以開展出個人的精神自由，這影響漢人文化對祭祖的倫理詮釋觀點。此外，我們也可從莊子對「人」的詮釋中是透過「天」來肯定，天人在本質上可以相通，如：「知天之所為，知人之所為者，至矣」。人的主觀生命心知即是「天」，人的生命心知皆是天的自然運行，無窮不竭，亦即天雖是超越宇宙萬物之上，卻又內在於宇宙萬物之中，故人可以透過自我的體現，達到天至高絕妙境界，這是道家的「道」與儒學「敬天」相通的核心思想，相較於《老子》強調「道」的超越性與單一性⁹⁴。就莊子而言，每一個存在之物的本性實現都是「道」的顯現，絕對真理的開展，如此，不僅是使得萬物都為平等的存在，也使得所有的認知理論都僅呈現為對此絕對真理的部分開顯。使人建構起平等條件與關照萬物與諸論理的認知心態，開放人心的自由，可知道家立論的宗旨是為開放人的行為自由。所共同期許於人去追求的終極價值，此論述對於漢人文化儒學思想對「天」的位格觀點及影響「天人合一」的崇拜基礎，這些觀點可以釐清漢人對於人主體的尊貴性提高其價值，對於這種《老子》強調「道」的超越性與單一性的敬畏，實在是分清祖先崇拜意涵與人與天命間的分寸。

⁹² 人與天相通在《山海經》講的最具體，有群帝（天神）往來聚會的「帝之下都」，古之崑崙丘、嵩山等幾十大座大山，都是群帝往來的處所，也是人與天、與群帝交往的路，所謂通天路。

⁹³ 雖然《老子》第一章中也強調：「道可道，非常道；名可名，非常名」，否定人能建構對此終極實體的本質定義，但是並不排斥對它作描述的定義。

⁹⁴ 故言：「道通為一」《莊子·齊物論》。

二、儒家思想

至於，儒學「敬天」思想是基於對天地萬物的認識進而到理性認識的範疇，孔子對天道的論述為：「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測」；又說：「誠者天之道也，誠之者人之道也，誠者不勉而中，不思而得，從容中道聖人也。」其一天地之道只有一字表達即「誠」也。論析儒家的理論相較於道家《老子》視「道」為絕對真理，而以「道」為人的認知對象；儒家孔子則視「禮」為絕對真理，而以「禮」⁹⁵為人的認知對象，強調：「不學禮，無以立」（《論語·季氏》）。故言：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。」與老子一樣，孔子也重視自然與人文社會對人的影響，也有改革人文之志，以禮為根本、以誠為基礎。只不過，《老子》強調的是以自然導向的宗教觀，還諸人的行為自由為訴求，以實現人的自然本性為理想；而孔子則強調的是以禮文導向的人文觀，以維繫社會人心的整合為訴求，以形塑人的道德習性為理想⁹⁶。所以，孔子不僅認同周文所訂的規範，同時也認同內蘊在此規範中的階級意識與內蘊其間的宰制關係，而上文筆者已論述漢人祭祖儀禮即是建立在周公制禮的基礎上，其中的制度禮儀即是儒家所重視的倫常關係。換言之，孔子所主張的道德有階級之分，如居上位者的道德在於「施愛」，而居下位者的道德則在於「順從」，從而各守其份的維繫住人文社會的整體秩序與人際的和諧關係。相較孔子僅以「禮」說明一套人為建構的社會規範，所以人也可以經由其理性思考來學習、理解之，進而內化為個人立身處世的道德準則，循之而達臻聖人之境⁹⁷。孟子思想也是認為「禮」是出於人的本性實現，而非出於人的心智有為。因此，孟子不以「禮」為人的認知對象，而是以另一「性」的觀點，作為人尋求絕對真理的認知對象。孟子視「性」為「天」之所予，為人天生而即有，故而主張人不僅能藉由「知性」而縱向的「知天」，也能藉由「知性」而橫向的知「禮」來成就天人合一的境界，此觀點相較基督教對「上帝」神觀的詮釋有相當大的差異性⁹⁸。主因是儒家建構了「禮」的內在性與超越性根源，以圖從人的自我認知處建構起「禮」的權威性，來穩定社會人文道德的規範目的。對基督教觀點而言，其認為人的罪性本質是無法成就鵠的。

然而，正是由於孟子將「禮」歸於「性」的外顯，便開啟了兩種立場相異的詮釋，一即魏晉時期的王弼本諸黃老道家的觀點，其欲調和道家的「自然」之論與儒家的「名教」之言，強調「名教本乎自然」，使「名教」之立歸根於順「自然」

⁹⁵ 孔子認為「禮」是人為形塑人之道德品格而建構的人文規範，有其因革損益的軌跡可循。

⁹⁶ 由此可知，孔子所關切的是如何將人納入到社會體系之中，依社會所內蘊的規範而生活，以維持社會整體的和諧秩序，由此看出儒家敬天的觀念是建構在人際關係上。

⁹⁷ 然而，此觀點相較於荀子著重理性思辨，強調向外學習；孟子則著重直覺體認，強調向內自省，主張「反身而誠」《孟子·盡心》。這是因為孟子將孔子所強調的「禮」與「仁」一併納入到他對「人性」的詮釋理解。

⁹⁸ 基督教神學思想認定「知天」的神聖本質，是人理性無法完全測度之事。

而為的人文成果⁹⁹。無可諱言的，以王弼為主的這派思想所反映的黃老道家思想雖是能包容人文建制，但仍是以「道」為本，以「自由」為主要的訴求。因此，王弼雖是採取了孟子相同的立體結構，而論及以「禮、性、天」，反映其對人之應遵循道德的期許。另一學派是宋明儒者為駁斥佛老、復興儒學，而由張載以「氣」之始源性與實在性建構了與佛教「諸法皆空」、道家「有生於無」之觀點相異的形上理論，開啟了宋明儒學的內在發展。其觀點摘要如下：張載視萬物皆由「太虛之氣」而生，依此元氣的變化而有人、物的不同形象，從而肯定人與萬物皆為氣化所生的實存之物，皆有其客觀實在性，因此，張載雖然一方面主張人可藉由「德性之知」來自省內在的「天理」，以自趨向善；另一方面他也認為人可藉由「見聞之知」來外學禮教，以變化自身的氣質而為善化，肯定人與萬物皆具客觀實在性相依關係。由此以釐清「氣」之遮蔽而擴大對本性的認知，從而開展出兼顧外學與內省的雙向「致知」之徑，進而以提升人的道德品格、改善客觀世界為人生職志，使儒家的內聖之道，以達至外王的通貫之道。漢人文化對於祖先的尊敬進而崇祖，事實上多少也有與此精神相通。上論二者論理雖有其形上預設的差異與立論宗旨的不同，但都有一個相同的終極訴求，亦即證實儒家禮教的合理性，故有「存理去欲」的共同主張，以責成人的自趨向善與道德體現，進而促成所謂「天人合一」之境界，亦是突顯儒家敬天與道家之論述走向的相異。

第四節 結語

筆者上述有關儒學、道家思想的內容論述，是想突顯漢人天道觀、崇祖文化的框架，強調主觀理性，在某些程度上也體現了「人本」倫理，以人為本的儒學思想的文化精神。這種以人本趨向主體的成聖之路，與基督教以神本否定人本的神學思路。這二體的排他立場，誰真？誰異？實在非宗教學者輕言可論定之。同然，以道家在老子關於「氣」、「道」、「天道自然無為」¹⁰⁰的思想引導，提出天地萬物本源的學說，雖已不再討論關於「上帝」、祭天文化中祖先神的議題，而轉注宇宙萬物現象之外，有無一個更高的本體探究理則議題。同樣令筆者認定道家以為精神性的本體「無」是萬物存在的真實存有，而不是漢民族原始宗教所說的掌握自然實存的超越本體「上帝」，因其中明顯其所引述理則至上觀點較偏向不具有人格意志的屬性。這不同屬性的特質，是造成漢人神觀思想與基督教神觀思想開始分歧，愈走愈遠的遠因。總之，「人法地，地法天，天法道，道法自然」，說明

⁹⁹ 從表面上看，這是在強化綱常名教與自然人性的內在關聯；但是在實質上，王弼卻又以「崇本以息末」（《老子指略》）的論點，而欲使人復歸其自然本性的自我實現，從而也就解構了儒家之綱常名教的權威性與必要性。

¹⁰⁰ 老子道家理論的核心是本性自然的「道」。道性自然無為，無為而無不為。由於天、地、人同道，「道通為一」，因而天道自然無為，人道也應該效法天道而自然無為。老子道家從人的自然性著眼，視人文禮樂為對自然和人類本性的破壞。主張絕聖棄智，絕仁棄義，通過效法自然，返樸歸真，以實現精神自由的逍遙人生，從而形成與儒家有著鮮明對照的人生哲學。引自洪修平，「道家道教與現代社會人生」，南京大學哲學系。

聖人經由「地」、「天」、法「道」之「自然」的關係，來體現人達於「天」之可能，形成漢人文化以人文推置天命的直徑。事實上，與西方基督教思想是以上帝改造人性的救贖思想，猶如兩軌分殊走勢不同論述。另外，值得一提的事，自從王弼注解對地、天、道這些觀點後，後世學者們均對於地、天、道意各有其性的不同詮釋，如：鄭曼髯注：「人何以法地？以其有生畜之德。地何以法天？以其有陰陽之道。天何以法道？以其能混成一也。道何以法自然？以其能從自然而然而也。使得聖人與道的直接關係決裂，義理疏遠了¹⁰¹。」道家與儒家「敬天」思想分界因素關鍵也在於此。

此外，漢人對「天」的觀念演變最大，在中國經書裡「天」字出現多次，用法涵義也多不同¹⁰²，此處孔子論天似乎是指無意志，也無位格的一種勢力。在這種情形下，漢人文化知識分子不相信有一種末世、未來世界或未來的賞罰，整體宇宙論的思維與基督教對於上帝主權概念有差異性。儒家思想的對天觀念，明顯與基督教有情感意志的上帝概念是不同的。中國哲學家朱熹，開始注釋中國經書，他說：「蒼蒼之謂天，運轉週流不已，便是那個，而今說有個人，在那裡批評罪惡，固不可...。」（朱子語類）。然自古先祖所撰之詩經和書經都論到「天」是有位格的主宰，可是朱熹以易經為基礎，他所提出「理」之觀點欲與經書中的「天」相等，但是卻詮釋成沒有位格「神」觀思想。依據朱熹的理論最高的主宰是「理」，即形而上之道。在整個宇宙中，朱熹認為理為至高，他以沒有位格的「理」，代替了詩經和經書中有位格的「天」，此時似乎也相對與漢人天命信仰對「上帝」有人格神的屬性相距甚遠了。不但如此，孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」（論語·八佾），由此可見朱熹所註：「天即理也」，使主宰的天，變成天地萬物之理。使儒家思想在這種矮化觀點下，所建立的人倫架構，已不再是強調追思先祖，進而對祖先的祭祀崇拜的宗教意識，也慢慢在漢人文化失去基礎。然而，儒家思想對父母的孝道，卻仍保有純真的倫理綱常的延續，這是十分獨特的現象。

引自唐君毅先生一九四〇年後的著作，他明白指出：「人類一切文化學術最初皆統於原始宗教」¹⁰³。但是，他以為現今中西文化的原始宗教靈感思維其本質差異甚大，是因為漢人原始宗教本質，已演成轉化歸納有六點特性：第一，原始罪惡觀念的缺乏。第二，神造世界、神造人的神話缺乏。第三，漢人神話傳說亦缺乏上帝的權柄絕對高於人的想像。第四，對於天（帝）的特殊意志無所規定。第五，命運感預言的缺乏。第六，社稷之神、祖先與天神並重。基於此，漢人原始宗教的演進已經成為對「上帝」的超越感及上帝與人類的距離感，形具成相當疏遠的¹⁰⁴意識形態。在論「中國原始宗教信仰與儒家天道觀¹⁰⁵之關係兼釋中國哲

¹⁰¹ 鄭志明，《中國意識與宗教》，台灣學生書局印行，頁 15。

¹⁰² 同馮友蘭在《中國哲學史》中對「天」定義同。

¹⁰³ 唐君毅，《中國科學與宗教不發達之古代歷代的原因》原發表於 1947 年 7 月「文化先鋒」七卷一期，收入「中華人文與當今世界補編」，學生書局，1988 年，頁 107。

¹⁰⁴ 鄭志明，中國意識與宗教第五章唐君毅先生的宗教觀初探，台灣學生書局印行，頁 47。

學之起源」一文中，指出漢民族的儒家、道教的天道觀，擺脫了天神信仰四個不合理成分，而成為哲學意識的道德意識。此四個理由是：第一，在原始天神信仰中，恆視天神為擬人的人格屬性，而想像成天神能動作、言語、發命令之一實際存在的大人，此為天神的人格性。第二，為以天神存在於吾人心智之外，吾人之心雖可以與至上天神相通，而其本質終為超越於吾心者，此為天神的外在性。第三，為人對於天神各種現實祈求與願望，且將我之慾望反映於天神，以天神為有慾者，於是對之作交易式的祭祀與犧牲，此為天人相對之有欲性。第四，為以人之外的禍福皆源於天神對人的賞罰，天神的賞善罰惡為表現於人所實受之外的禍福，此為外在禍福與內在善惡的不相離性¹⁰⁶。經由儒家敬天道與道家對道的詮釋比較，可以得知先祖的原始宗教天神信仰自始被轉化成與儒家、道教的天道觀念是明顯有差別的。然而，唐君毅先生指出：「人類一切文化學術，最初皆統於原始宗教」，這句話對漢人先祖原始宗教的天神信仰，根源自漢民族的祭天文化觀念，所發展出自儒學的道德文明，似乎有值得深入探究的部分。



¹⁰⁵ 「天」是漢人宇宙觀的象徵符號，另「道」的象徵符號，二者常連結使用，成為「天道」。其意是指宇宙秩序的運作模式，其實際的操作模式也不單一，主要有陰陽系統、五行系統、八卦系統與干支系統等。這些符號經過歷代附會增華，推演出一極為複雜的內容，形成繁雜的宇宙符號操作系統，作為漢人神人交感的方式。認為可以運用宇宙符號於人事行為中，來避凶求吉，以獲得與天的和諧（鄭志明，華人宗教文化意識第二卷，頁 213）。

¹⁰⁶ 唐君毅，「中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係兼釋中國哲學之起源」原發表於 1948 年 3 月「理想歷史文化」第一期，收入「中華人文與當今世界補編」，學生書局，1988 年，頁 159。

第三章 祭祖禮儀在台灣社會與文化的意義

漢民族祖先崇拜的發展，沿革至今，已在台灣形成怎樣的民俗風格¹⁰⁷？漢人文化所強調的孝道與祭祖禮儀所產生的直接連貫的關係，當然與第二章筆者所論述的儒家、道教與佛教思想的轉化有極大的關係。祭祖禮儀在漢人文化中帶來些何種價值觀呢？簡言之：第一，祭祖禮儀帶來祖先愛民惜物的血緣性宗教功能，滿足漢人心靈情感的需求，比如對神秘天命的畏懼心理及死後與親族重聚的渴望。第二，滿足人對現實生活的生存需求，如國泰民安與各種災難的解除。第三，祭祖禮儀有助於社會價值體系的組合與重整驅力，如人際關係的維護與個人生命的安頓。人除了安身於自然外，還要面對生命生老病死的有限性，於是期望藉由祖先的護佑心理來解決生存的困惑。因此祖先的祭祀基本上是相當入世的觀點，有產生鎮靜安慰的作用。

第一節 台灣漢人祖先崇拜的因由

台灣漢人民間信仰的崇拜祖先觀，是基於對於崇拜好的亡靈、壞的厲鬼，當中覺得神奇的、自然、實業、生活、健康、道德...等道德來取捨祭祀對象。而經由筆者觀察台灣漢人的崇拜態度，發現多有建立於聽（傳）說...、懷疑的、嘗試性的、跟著別人崇拜、學父母親祭拜、遇到困難厄運、祈求、...等心理所形成崇拜的態度，其中民間信仰崇拜者也以婦女居多。因此，筆者認為不但與漢民族殷周時期祭天信仰中對祖先的崇拜觀點不同外，對於台灣漢人民間信仰有關祖先崇拜的祭祀行為，普遍有浪費、迷信、被鬼轄制、畏懼害怕、對自己沒有信心、功利化、傷害自己身體...的宗教現象。筆者藉由文榮光對精神病患的臨床研究來論證這些奇異的宗教行為。而基於上述的台灣漢人宗教意識，漢人對「人」的結構¹⁰⁸，

¹⁰⁷ 民俗的範疇非常繁雜，幾乎所有人民的生活習慣都可以涵括在內，基本上它包括：（1）生命禮俗：結婚、生育、喪葬禮俗等。（2）歲時節令：過年、元宵、清明、端午、中元、中秋、重陽、冬至、尾牙等。（3）神鬼崇拜：天公、媽祖、土地公、王爺、鬼魂崇拜等。（4）民間俗信：風水、收驚、祭煞、安太歲、民俗醫療等。（5）祭典儀式：遶境、作醮、送王船、搶孤、蜂炮、過火、乞龜、犒軍等。（6）占卜巫術：擲杯、抽籤、卜卦、相命、補運、扶乩、牽亡、觀落陰等。

¹⁰⁸ 基督教對於人的結構是，創世記二章七節中「有靈的活人」英文是「活的魂」（Living Soul），這是聖經中第一次提到人的靈與魂，另外在新約中，我們可以更清楚地看見人的結構是這樣的。「願你們靈與魂與身子，得蒙保守」（帖前五 23）。保羅的祝福所提及三樣的東西，明顯表示它們是分開的，從此我們就了解「人」是靈、魂、體所組成的。靈、魂、體的功用則為，（1）靈的功用是與靈交通，所以約翰福音裡說：「那真正拜父的，要用心靈和誠實拜祂。」這個和上帝交通的地方，人的靈才可以對上帝有感覺，可以與上帝溝通。（2）魂的功用主要是思想和感情，而思想和感情都關係著人的全部的生活。（3）體就是身體，它是靈與魂的居所，這個身體的功能是接觸物質界的東西，例如，冷熱、輕重、顏色、厚薄，它也是靠物質來維持功用。

普遍認為漢人有三個靈魂歸宿法度，即精靈世界(僧侶照顧)；墳墓的軀體中(道士引渡)；家裡附近、神主牌(子孫照顧)。發展至今，台灣漢人對祖先崇拜仍存有許多正面性的社會文化的價值，筆者依據台灣漢人的生命禮儀與歲時祭儀的角度來論述漢人的祖先崇拜特質中，所形成的諸多社會文化價值功能，經由台灣地區漢人祖先崇拜的因由，約可分成二個層次觀點作對觀之比較，歸納如下：

一、世界各民族的祖先崇拜原因，以人類學的觀點論述，綜合宗教史家、民俗學家和民族學家等意見，來說明祖先崇拜的因由：

(一) 對精靈的觀點

漢民族古代的先民對於睡眠中的夢見異象和遠方親友會面及癲癇或是患起失神狀態的不明疾病或其他的精神病因等，都深信是由於肉體內經由一靈魂介入活動所致，這所謂另一靈魂多視為精靈作祟的結果。古代文化未彰顯時，對於死亡更是覺得神祕莫測、不可思議，認為是靈魂離開了肉體緣故，這種的思考促使產生了靈魂和精靈等泛靈思想。因此，在原始祖先中普遍所信仰的神靈的來臨 (Possession)、神靈的感應 (obsession)、驅邪 (exorcism) 和禁忌 (Tabu) 等宗教現象也隨著而生。澳洲的土著中相信孩子是精靈 (spirit) 的作為所致，在中國漢人民間流傳說不孝子女和惡妻...等都是由某種惡靈投胎所致，是基於要與自己報復而來的說詞。俟原始先民相信有精靈存在於宇宙自然當中且握有力量後，對於祖先崇拜亦隨因而起的想法。原來，最原始的漢民族先民，他們相信自然界存在的日月星辰、山川草木、魚蟲禽獸等都是具有能力的精靈生命，祖先因不理解而均直接跪拜崇祀。此時漢人信仰意識尚不能分別出物與靈的存在分別，以後稍稍進步時，原始先民不再直接地跪拜這些物件，而是崇拜在於這些東西 (或一部) 裡面或後面的「靈體」。因此，當台灣漢人跪拜石頭時，並不是認為石頭的神奇，乃是害怕背後精靈。筆者根據日本宗教學者加藤玄智博士的觀點，他說：當原始先民有能力分辨出「靈」和「物」的意識時，則予以單獨或集體崇拜，便自然產生有對祖先崇拜觀點。他又說：「這是屬於第二期進步的自然崇拜階段 (宗教學：頁九三)」。說也稀奇，有高度文化的漢人社會，時至今日，在不少人民心理仍還保留著這屬於原始先民的咒物崇拜觀念，對大山、巨河、奇樹、怪石及死者的遺骨...等，莫不香火隆盛，廣受膜拜的宗教行為。

(二) 畏懼亡靈作祟

古代漢民族先民大都對死者懷著恐懼的心靈，他們以為亡靈要加害、忌妒；會常常作祟活人的觀點。凡一切的莫名疾病痛苦以及遭遇不幸的事件等歸咎於祖先在背後搗亂、作祟所致。又如：碰到旱魃¹⁰⁹、水災及凶年時，亦相信是某種精

¹⁰⁹ 漢民族神話傳說，黃帝的女兒「魃」。她是大旱之神，這個「魃」雖醜，但本領卻不小，據說她身體內奇熱無比，能把石頭和鋼鐵都烤化。一發出體內強大的熱量，立即將大風、驟雨消融

靈在大發雷霆的結果。印度的外教僧侶迦羅鳩馱迦旃延 (Kakuda Katyayana) 曾主張說：當「自在天」快樂時，眾生快樂；而「自在天」發怒時，眾生苦惱，一切禍福都係「自在天」所作所為¹¹⁰。特別是遇到不自然死去的祖先，如：被殺、自殺、突然死去等現象都會變成為惡靈。由於先民害怕、恐懼祖先作祟加害的心理，活人則是不得不設法討好、獻媚亡靈的喜好、供奉食物等祭祀禮儀以求安身。這不單僅供奉死者有東西吃喝外，實在是活人為了自己生存安全之故。因此，當人離世時；出棺以後，即刻用鹽撒遍房內全地，並用掃把清掃屋子；請祭司、和尚或道士作法驅邪等活動，都因是由於嫌惡亡靈、懼怕亡靈會再回來。當棺材自喪家中被抬至墳場時，常是要在街上東轉西繞，然後才去墳場墓地。據民俗學家日本大谷大學五來重博士等觀點，他認為這也是因為怕祖先認得路再回老家的緣故。在人類的原始先民中，甚至在今日的若干地方，亡靈大都被想成是污穢的、可怖污鬼形象的描述。Ankermann 氏說：「民俗學所提供的證據已是十分豐富，對於死者祭祀的起源，乃如求自身對死者恐怖而起，應是沒有甚麼可疑惑的。」（宗教史大系：頁二五）

由此，與祖先善靈相對議題的厲鬼、惡靈的祭祀，一般漢人民間信仰所稱「陰魂」是泛指人死後在陰間的靈魂，未能成為護佑子孫的能力，反而會加害作祟於世人的觀點。在台灣漢人民間普遍施行的普渡禮俗，則特指無家族奉祀的孤魂、無緣鬼魂或厲鬼。這又帶出為何漢人思想有對於未得善終的祖先作祟、染病的原因，多少有時也會歸於所謂「不乾淨」之說。台灣的民間宗教普渡陰魂的主要原因，是基於博愛和相信有來世、人死後靈魂不死，以及有賞善罰惡、因果報應的天堂、陰間及地獄的存在等觀念。事實上，台灣的民間宗教普渡陰魂的原因，也與佛教輪迴教義有關¹¹¹。這些因由均可相對省思基督教信徒對於台灣漢人祭祖禮儀中，宗教性議題有偶像崇拜之嫌背後的因素。筆者歸納台灣漢人民間宗教形成這些普渡陰魂的信仰倫理，主要淵源於下列的四種因素：

1. 承襲中國漢人古代對鬼神的信仰

得無影無蹤。可惜的是，她發出熱量後就再也不能上天了，只好住在赤水一帶。每當她跑出來遊玩時，必定會帶來大乾旱，所以後人把她叫做「旱魃」。

¹¹⁰ 自在天梵名叫做：「婆羅維摩婆奢跋提」。是欲界最上的第六天他化自在天。《大智度論》卷九上說：「此天奪他所化，而自娛樂，故言他化自在。」《俱舍頌疏·世間品》卷一說：「他化自在天，於他化中得自在故。」此天就是不要自己樂具變現，而愛下天化作，假他人之樂事，自在遊戲，才叫做他化自在天。此天與色界摩醯首羅天（四禪天中大自在天）皆是害正法的魔天王。

¹¹¹ 六道輪迴：輪迴（梵語 Samsara），譯為輪轉、流轉。輪迴的原始思想產生于古印度婆羅門教而佛教則發展了這一理論，謂「輪迴」的主體是虛妄的「執持識」；「輪迴」的動力是「業感」，「輪迴」的結束是「解脫」。佛教認為一切眾生從「無始以來」，即在「六道」中輪迴，循環往復，如車輪旋轉不息。造善業得樂報，如天、人二道，造惡業苦報，如地獄、餓鬼、畜生等「惡道」。正如《觀佛三昧經》卷六所說：「輪迴六趣，如旋火輪。」「六趣」即「六道」，是生死輪迴的六個去處：地獄、餓鬼、畜生、天、人、修羅，俗語中常用「六道輪迴」。反映出生死輪迴、因果報應之說在民間信仰的影響。

漢民族自古相信人死後變為鬼魂（亡靈）。鬼魂有善惡靈之別，善魂是指有人供奉，而不愁衣食，又會庇佑子孫的「有緣鬼魂」；惡魂是指無後代子孫供奉的「無緣鬼魂」。惡魂為了覓食，就到陽世作祟，干擾人間。因此，惡魂就被漢人稱之為厲鬼。古代的歷代帝治因素，為安定民心，便在各地設厲壇，定期祭厲鬼，筆者從道教的儀禮看出，有很多祭儀都是與祭厲鬼有關。台灣的民間信仰在每年農曆七月有普渡陰魂風俗，便是承襲古代道教教義祭厲的信仰與習俗而來。

2. 混合儒道佛三教對祖先及來世輪迴的思想

儒家影響台灣漢人民間的普渡觀念，主要是在祖先慎終部分；而道教影響民間的普渡的地方，則主要在祭厲；對於佛教所影響民間的普渡更廣，主要在超渡因果輪迴。台灣民間宗教對祖先和厲鬼的祭祀，很明顯是混合了儒道佛三教的思想的轉化結果。

3. 融合漢人傳統的倫理與習俗

漢人傳統倫理是架構予以天道為基礎的觀點上，以現世生活為中心；以仁恕、慈惠及兼愛作為天下一家、四海之內皆兄弟的倫理生活為準則。民間宗教普渡無緣陰魂，不但融合了上述漢人傳統倫理的博愛思想，且把人間的倫理引伸到陰間，並在世代相傳過程中，形成了普渡陰魂的習俗。這種恰巧與祖先崇拜的祭儀相似，只不過分別善惡陰魂之分而已。

4. 沿襲台灣地區先民對陰魂的普渡¹¹²觀點

台灣地區先民主要來自福建地區，其次是廣東。因此台灣漢人民間普渡陰魂的觀念與習俗，除了沿襲中國的閩粵二地的傳統外，特別繼承了在台灣地區先民的宗教心理，如：

（1）惻隱之心

台灣地區先民大部分是在明末清初從福建、廣東移民來台灣。初到台灣的先民，一般都是沒有攜帶家眷的單身漢。他們在台灣開拓過程中，因水土不服、瘟疫虐害、官兵暴民及械鬥，導致死亡接續發生，死者又無親屬收屍掩埋，因而四處遍露屍骨。幸免受害的先民，因不忍同胞屍骨曝露野地，便以惻隱之心予以收埋、建祠奉存枯骨，並定期祭祀供物，以安定這些陰間孤魂。台灣民間普渡無人奉祀的陰魂，仍存有上述先民惻隱之心的同胞愛，這種境遇與家族親人因孝道敬祖的因素結果真是有天淵之別。同時，也更加顯明漢人對亡者靈魂歸宿的態度。

（2）怕鬼之心

¹¹² 普渡的意義：（1）渡化自己，開啟妙智慧，明心見性；（2）發慈悲心，渡化幽冥陰魂。

台灣先民普渡無緣陰魂，除了發自惻隱之心，也具有怕鬼魂的心理。漢人先民以為那些無緣的孤魂，若無所歸宿、無人供奉，就會成為擾害世人的厲鬼。因此，要為他們建廟供祀，以保人間身家的安寧。台灣的民間普渡將無人奉祀的陰魂，仍存有上述先民怕鬼的心理。

(3) 求鬼之心

台灣地區先民因相信陰魂（亡靈）中也有好人、偉人、官員、義士、富人等，因此也向這些陰魂鬼神求拜，以祈身家平安、事業順利。甚至也有歹徒、賭徒也向厲鬼中的歹徒、賭徒求助。台灣的民間普渡無緣陰鬼，仍存有上述先民求鬼神的心理，同時可以觀察到最近風迷台灣的「大家樂」，便是特別民間信仰信徒求陰神（亡靈）的實例。當筆者論述孝道的闡釋與祭祀祖先形成連結因由時，似乎可以證明儒家孝道文化與祭祖禮儀已發生有正相關的連結關係的轉化外，更是參混合了儒道佛三教的思想，已非漢民族殷周時期祭天信仰的祖先神崇拜的心理了。

(三) 愛慕亡靈能力

漢人對亡靈雖是可怖、污穢的心理，但卻也有認為有些祖先是值得愛慕的，看起來似乎和畏懼祖先作祟觀點發生矛盾，但實際上的確在多數地方實行著愛慕祖先的行徑。如：死後經過一段時期，亡靈便失去了作祟個性而變成「祖靈」後，便成了家庭和鄉土的守護神，保佑著子孫們的幸福和安全的能力。每逢祖先要回來時候，子孫們會預備吃喝之物，供奉祭物給祖先而使他們得到快樂。這時候的祖先祭祀已變成了一種力量，子孫們每逢遠行他方或制定新的未來計劃，或遇到突發之事不能貿然予以解決時，往往便會內心向這個「力量」祈求庇護、指導與乞賜善策。難怪 G. F. Moore 教授主張在台灣漢人的祭祖儀式中，含有這個祈福的觀點成分較多和埃及人民的單一方向死者供奉祭物意義不同（宗教比較史概論：頁五一）。

這裡所牽涉漢民族祖先崇拜宗教信仰的內涵，顯然將此力量拉攏漢人思想欲解決人對祖先的冥思而產生的崇拜心理。如果藉由西方思維模式，如認識論¹¹³、宇宙觀及本體論¹¹⁴的知識予以界定，則發現其中有相當大的差異性，畢竟西方神

¹¹³ 人類獲取知識，不外通過三種基本途徑：直觀、感覺和推理。直觀方法較多應用於美學、道德及宗教等涉及存在感受和價值判斷之範疇，是運用人類的情感、想像力及意志，直接感悟攝受對象所呈現之整全經驗(gestalt experience)。然而客觀知識如科學，則是建立於感覺和推理兩種基本方法上。因為科學知識之開展，在乎物我對立，主客有別；無論是建立於感官觀察之歸納法，或是建立於邏輯思考之演繹法，都具有這種區分特性。

¹¹⁴ 當基督教信仰與儒家思想共同面對漢人文化當前處境時，第一個明顯分歧的問題，是漢人需不需要有上帝的問題？用儒家的術語來說，就是在人這個道德主體外，是否需要另一獨立存在之超越實體，成為普遍人性之客觀規範。按當代新儒學之說法，天理良知可結合成為一體，天理就是良知，外在的「道體」（宇宙間客觀獨存之超越實體）就是「心體」（道德主體之心性）。簡言之，代表道德原則和宇宙秩序之超越實體，全被涵攝於代表人性的道德主體內。雖然人的

學知識體系較少論述鬼神崇拜超越力量觀點，而且由基督教經典《申命記》所強調這位超越者上帝是位忌邪的神有關。在漢人受到佛道教思想影響後，漢民族才產生對於天地萬物運作變化產生活潑其神思妙想，創造出無數天神、地祇的具體形象，其中是對自身立命關係最深的至上神-天神的觀念產生轉化。在先民觀念天神是萬物的創造者、道德基礎的發掘保護者，是具有慈愛與善良的屬性，用慈悲保護人類的命脈，因此，被敬稱為天地之父。這種觀念是漢人文化道家學術思想的基礎，稱天為乾，乾為父；地為坤，坤為母，即天是人類父親，地是人類的母親的「易經」形而上基本思想。其實這種思想是人類起初對天地自然的敬畏和對善惡靈崇拜相結合的思想，是對自然萬物中天地浩瀚的敬畏所產生的與原始宗教意識，致使原始先民認識自然實體與種族延續生生不息的生命力量的結果，從外部客觀世界與人類心靈主觀世界的結合，過程有創造性與文化的精神活動意義。筆者認為此種理念以宗教心理需求是正面的態度，是以為此宗教意識恆源於感受自己之不明，無力解脫其苦，故轉化崇拜神明及祖先以助解厄達到優化生存的目的，卻不失與天神關係是親密性且連貫性的情感契合是相似的。

從以上列舉為何漢人祭祖的因素內容看，所祭祀神祇眾多，反映出轉化的漢民族原始民族宗教多元信仰，不失台灣漢人本土文化的神韻¹¹⁵。當我們知道為何漢民族先民原始宗教重視祭祀祖先的文化後，可以歸納漢人祭祖文化有幾項特點：

1. 留有上古甚至遠古時代的文化遺跡，是研究各民族文化的「活化石」，祖先對於天地眾神祇的信仰，保留人類原始神話思維的活潑、奇幻的原始圖騰、母體、生殖、天神地祇崇拜等，都隱含著漢人起初對於天地萬物及自身生命現象的熱情探索。
2. 對天地萬物及祖先信仰崇拜的生活普遍化，是漢民族祭天文化的特點。對大自然豐厚的天賜資財，眾神祇的護佑，建立漢人天性樸實的敬天心理。漢民族的祭天文化的繼承，從中表現出文化中的整體性與多元性。
3. 漢民族祭天文化的變化性與差異性，由歷史的發展的不平衡，而致使漢人文化發展的不平衡性。有些族群有自己文字、文獻，因此，民族文化得以保存；沒有文字的民族憑記憶、口語相傳，使祭天文化所產生變異的主因。

主體性被強調，但道體的超然性卻是不足，正如學者劉曉波所說：「漢人之悲劇是沒有上帝之悲劇。」「道體」此一觀念於儒家形上學系統中，其位置和作用，相若於基督教信仰中之「上帝」。而新儒家之論調是：先秦之人格天或帶有情志之上帝，基於歷史發展，已被轉化為客觀遍存之天理或道德太極，人格性成分(Personal attributes)也因而從「道體」中剝除。再進一步，新儒家認為此與上帝相若的道體，若外於人來討論的話，仍有礙於人的主體性，因此談道體時，必須緊扣人性來談。這一來，道體便完全內蘊及消融於人性內了。當然，道體與心體間仍可以有不同程度之區分，其引申之形上學含義也不一，換言之，在人性以外便無客觀獨存之超越實體了(所有的，只不過是心性呈顯之方便說法而已)。見吳宗文，《迷信與信仰》-「中國宗教文化的困惑及出路」。

¹¹⁵ 《中國各民族宗教與神話大辭典》，學苑出版社，1990年版。

因此，筆者發現在台灣地區祭祖活動的民間宗教的沿傳亦有上述幾項的特色，本研究論述區域限制為台灣區域，是基於台灣是一個多族群活動的特徵，在不同時期、地點，在台灣歷史的締造呈現多元風采的文化面貌。基於文化語言或地域等的結合成彼此認同的社會文化，形成民間宗教信仰與基督教的相異、彼此間族群意識的對立、祖籍的認同、彼此生存利益衝突等。尤其今天的台灣漢人社會對於祭祖禮儀觀點，幾乎和全球漢人文化所聚合的觀點畫上了等號，在文化、語言，保留著最初完整的傳統文化與精神內涵。不同的文化體系，被放在同一地方往往是先由排斥、牽制而至併吞或者融合。筆者對台灣漢人社會文化的初探，從台灣宗教信仰的多元性，帶進特殊的人文風貌與族群關係，使之呈現「在地化」目的，為本文探討基督教之本土化神學做了註腳，或許這種祭祖禮儀背後的「親緣」關係，是形成整個漢人民族凝聚力淵源的歷史根基¹¹⁶。隨著台灣漢人基督信徒本土意識的覺醒，實施本土化神學、落實鄉土為主軸的宗教教育方針因應而生，進一步在由立足本土出發，更應以「同理心」去尊重不同地域、種族和文化，建立「宗教多元文化觀」，脫離過去一元排他統治的觀點而改以多元族群、多元文化的眼光，來看待基督教在台灣宣教的发展，脫離過去狹義所謂「選民主義」¹¹⁷的偏見而本諸漢人仁道精神、社會正義的倫理觀點，以追求台灣漢人民間的愛與和平。因它不是在喚醒一個「沉睡的」、「既存的」族群認同，而是在創造一個「嶄新的」全球宗教的道德倫理的合一性質。尊崇上帝的榮耀光輝，肯定文化理性所展現的人文風采，使之上帝主權的落實再台灣漢人的文化意識中。

此外，另一層次是漢民族為何會獨尊「祭祖」的觀點？台灣原住民為何對祖靈信仰如此堅持？從此一角度而言，為何從古代世界各地的人民，連漢人也在內，會如此普遍存在對崇拜祖先祭儀的高度熱情呢？關於這個議題筆者分述幾點因素，來論述台灣地區的漢人為什麼會如此重視祖先祭儀：

一、民族性格

漢民族歷史發展到秦漢時期後，由於中國頻繁戰亂的因素，北方宗法制度遭受嚴重的破壞，以血緣為韌帶的家族組織作用相對削弱。然而，南方地帶的閩台地區的發展卻與北方相反。因為東漢以後，北方漢族先民大規模遷徙入閩，為了求生存和發展形成聚族而居，造就較嚴密的家族制度以維繫內部家族的團結與生

¹¹⁶ 陳烈，《中國祭天文化》，宗教文化出版社，頁 313-316。

¹¹⁷ 摩西五經是舊約聖經最重要的部分，它陳明了希伯來人如何蒙上帝的拯救揀選和立約的事實；它也提供了以色列宗教的實質內容和民族的特質和生命態度。由於五經包含許多律法條例，使它常被稱為律法書。然而五經的律法條例大部份是敘述文體的傳統故事。因為五經最重要的內容是在述說以色列民族和宗教的起源和特質，內文見證了上帝的權能拯救和恩典的應許，進而展現上帝和以色列建立契約的事實。因此，五經是拯救故事和律法的綜合文集。拯救的傳統故事讓希伯來人從其而得特殊選民的身份和生命特質，而律法則表明這身份應有的生活態度和特質。選民主義後來引申高舉自己民族特性，而貶抑其他民族的意識態度。

存。到了明朝末年時期後，閩人大批跨海東渡，移居台灣。雖然，經歷清朝中葉，在一些開發較早的地區因不同祖籍問題及同族聚居的趨勢發生分類械鬥情形，然而，福建地區嚴密的家族制度卻也成功的移植到台灣¹¹⁸。此外，祖先崇拜的祭儀同時也發展成是維繫宗教活動與族群融合最重要的思想支柱。在閩台民間，普遍建有宗祖祠堂以祭祀列祖列宗。而祠堂的林立盛況已成為閩台社會文化中建築風格的奇景，祖先崇拜的宗教意識更是民間普遍的一種宗教信仰，甚至影響到後來漢人好面子的性格特質。

二、文化價值

縱然上述因由，讓筆者仍感到訝異的，是現今台灣社會文化價值中，索引出的民間信仰的宗教習俗，有關祭祖禮儀與中國漢民族文化先民祖先崇拜已有許多相異地方。筆者就文獻資料歸納如下：

按漢學書籍《竹書紀年》所記：「黃帝崩，其臣左徹取衣冠幾仗而廟祀之。」，這便是漢民族祀祖的緣由。此後，中國歷代的帝王，都根據此意義，而發生對先民祖宗的祭祀行為。祖與宗原是一種祭祀的名稱，所謂「祖有功，宗有德」。依據鄭玄注：「有虞氏以上尚德，禘郊祖宗，配用有德者而已，自夏朝以後，稍用其姓氏之先後次第。」這說明中國漢民族最初的祀祖心理並不是以「血緣」為標準的，乃是建基在國治英雄人物的「功德」為標準上。例如：有虞氏所祭祀的祖宗不是有虞氏血統上的親屬。舜的父親是瞽瞍，祖父是橋牛，何以不宗瞽瞍而獨崇堯，不祖橋牛而祖顓頊呢？這就是先民尚功德，不尚血統之最好說明對先祖的祭祀原因。但是，到了夏后氏以後，中國漢民族方開始對於自己血統有關的祖宗祭祀。如：郊鯀而宗禹。周朝也經祖文王而宗武王次序，從此對於列祖列宗的祭祀禮儀看得非常重視，甚至與祭天併列。所謂「萬物本乎天，人本乎祖。」而成為中國漢民族古代報本返始的宗教祭祀觀的起因。過去的宗法社會制度的骨幹思

¹¹⁸ 家族（宗族）制度的結果，形成漢人重家族輕個人（國族）的價值觀，在一個以家族（宗族）為中心的社會裏，個人的意見和榮辱是不被重視的，必要時可以為了家族犧牲個人。這尤其表現在「面子」問題上，漢民族十分看重面子，也最怕在人前失面子，就是緣於不以個人而以團體為重心的家族主義的結果。這種宗族主義的影響有三：（1）個人未被發現：在家族的生活裏，人都生活於種種上下隸屬的關係限制中，人幾乎從未被個別地被了解過。這顯然妨礙個人主義發展，不易培養獨立自尊的人格，反而易養成依賴性，缺乏進取的性格。在現代青年人身上，仍明顯可看出這傾向。（2）缺乏公德觀念：在家族為中心的社會，人生目的不外是光宗耀祖，那麼人生的努力是為私不為公，自然無從培養公德觀念和客觀的社會意識。可以說除了家族，就沒有社會生活，這表現在漢人一向沒有守紀律的習慣和缺乏團隊精神；凡事重情不重理，處處講人情，造成社會的不公平。致使林語堂博士曾痛言：「舉凡面子、義理、特權、感恩謝報、禮儀、殷勤、正義、官僚的腐敗乃至政府的方針等，所有社會生活都生自家族制度和那可名為社會水準的家族（即鄉黨或鄉村的共同體）」。（3）崇古不求更新：重視家族延續，使我們格外崇古懷古，認為過去一切都是好的，對創新與變遷懷有戒心，造成現今社會在現代化快速變遷的過程中，陷於困境。

想，藉由祭祖的方法來親睦九族，結成一個宗法團體。此在漢人古代社會文化思想中，始終帶有相當大的功利價值觀，但流傳既久後，漸失去漢人祭祖的原意。

因為，在遠古時期漢人先祖最初只對本氏族酋長與英雄的祖先崇拜，諸如神話傳說中的盤古、女媧、夸父、精衛、神農、伏羲、燧人氏、黃帝、炎帝、大禹等均是原始部落崇拜的祖先。到奴隸社會後，祖先崇拜對象才逐漸限定與自己血緣關係的鬼魂。到了殷周時期，漢人已形成宗法制度，祖先崇拜納入為政治相關的儀軌裡。反觀，傳承至台灣漢人先民祭祀祖先的觀念，總是在祭祀天地諸神明時，將祖先安排至祭祀禮儀中。所謂祭天配祖，正是祖先崇拜的具體表現。因此，台灣的漢人將祭拜祖先的習慣俗稱「做節」。在家中廳堂立祖先神主牌位前，對祖先行崇拜儀式，祭拜的時間大約是除夕夜、元月初一、元宵節、端午節、中元節、重陽節和祖先的忌辰。當天是以熟飯、菜肉祭拜，拜後還要燒「銀紙金」，供為在陰間的費用。廳堂正位常立的神明，有些區域人民大都拜媽祖婆、觀音媽、土地公等神明。如通常在農曆每月初一、十五日晚上祭拜，貢品就不以熟食為祭品，祭拜後燒壽金，表示對神明的尊敬¹¹⁹。因此，在這一種血緣親屬支配與神明祭祀下的宗教活動，它的崇拜對象是除了與自己血緣關係的祖先外，同時也結合了民間信仰諸神明一起祭祀。在文化價值上台灣漢人已將祖先崇拜的轉化包含孝道的精神外，已涵蓋儒道釋思想的宗教教義，在文化價值上有一定的影響層面。

三、孝道意涵

原本祭天信仰中對所謂祖先神崇拜應該不會用來以強調孝道標準的指標方對。然而，台灣漢人文化的祭祖活動目的，卻演變成是根源於儒家的孝道教訓與民間信仰的傳說及家族血緣綜合關係而來，並形成以宗教祭祀活動的形式表達結果。筆者以為祖先崇拜結合儒家孝道文化起因是基於儒家的「孝經」典籍問世，儒家的孝道思想廣被學者宣揚後，漢人的祭祖崇拜才漸漸意識到思慕追遠祖先的懷思，而發展到現今漢人祭祖的祭祀制度。但在若干地方，仍存在如民俗學者所說的是害怕祖先的觀念而起的心理因素。孝經最後一章明白地告訴生者對於死者應盡的責任態度，基於這種責任的驅使，增強漢人對自己祖先的崇敬心理。舉例：「子曰，孝子之喪親也，哭不依，禮亡容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘，此哀戚之情也，...春秋祭祀，以時思之，生時愛敬，生事哀戚，生民之本盡矣，死生之誼備矣，孝子之事終矣。」（孝經：喪親章第十八）。但筆者以為儒家雖以勸人要春秋祭祀以時思之，卻未說明祖先現在何處或將從何處來享受人間祭祀等有關宗教論述，這個問題是後來佛教傳入中國漢人社會文化，漢人會通

¹¹⁹ 依台灣民間信仰觀點，七月十五是中元節，祀地官，同時也是鬼月的「七月半」，早上祭拜地官（天神），中午過後普渡（鬼魂），要分兩次祭拜。祀地官時準備的是鮮花素果，以及壽金、刈金、福金（土地公金）、天金（天公金），清晨子時就要祭拜，中午過後，另備豐盛菜餚牲醴，香燭水酒，燒些大銀、小銀、巾衣，給好兄弟花用。

其祭祀祖先的文化後才獲得解決，也是筆者所論述的台灣漢人祭祖觀點與先民祭天信仰所不同的主要原因。以儒家的觀點而言，認為「生為正人，死為正神」，有良好道德的人，如關公、岳飛...等有相當多的儒家道德教化的意識形態影響。縱然如此，祭祖禮儀在台灣漢人社會文化中，所帶來何種孝道價值觀呢？簡言之：

- (一) 祭祖禮儀帶來祖靈愛民惜物的血緣性宗教功能，滿足漢人心靈情感的需求，比如對神秘天命的畏懼心理及死後與親族重聚的渴望。同時有滿足人對現實生活的生存需求，如：國泰民安與各種災難的解除。
- (二) 祭祖禮儀有助於社會價值體系的組合與重整驅力，如人際關係的維護與個人生命的安頓。人除了安身於自然環境外，還要面對生命生老病死的有限性，於是期望藉由祖先的護佑心理來解決生存的困惑。因此祖先的祭祀基本上是相當入世的，有產生鎮靜安慰的作用。其形式大致可分為三種，即家祭、墓祭、祠祭來處理祖先祭祀儀禮的方式。

筆者以為這種原祭祖人文思想與宗教意識的融合圓熟，一直要推到漢民族隋唐時期佛教密教的興起，由於佛教因廣行了孟蘭盆會，推廣了六道輪迴、陰間地獄等思想後，漢人在向漠然的死者行儀時和思親祈福的祭祖儀禮上添加了神話。例如：因目蓮救母緣故，舉行孟蘭盆會的故事，傳講拯救其母靈魂在地獄倒懸之苦，有宗教性和醒世孝道作用的神祕色彩。因此，日本學者渡邊教授說：「在唐代時，密教的豪華喪葬儀式輸入中國後，也影響了漢人對死者喪事儀禮的形式。但由於漢人一向仍受「孝經」人文思想的影響，將尊重祖先以來的葬禮，藉著佛、道教的葬禮儀式結合儒家孝道的觀點，成為典型的宗教行為，而非單純的以文化倫理觀點，雖然在發展上是經歷一段時期而未被建立起制度化，但是，到了大宋民間時期，則已經普及在漢人平日生活習慣制化裡」（《日本的佛教》：頁一〇六）。

另外，漢人的道教思想為因應祖先崇拜的觀點，制定的「中元節」¹²⁰亦是一例。道家認為正月十五是上元，是賜天官紫微大帝，判斷人間禍福的日子，七月十五日為中元，是赦罪地官清虛大帝，監察人間罪惡的日子，十月十五日為下元，是解厄水官洞陰大帝，巡察人間的日子。道教在中元節原是舉行敬神明的祭典，但後來卻變成了祭祀亡靈來日（中元為陰生之日）及敬鬼、請鬼和施鬼的祖先崇拜慶典。分析緣由，筆者以為大概應是道家為了適合一些民眾的宗教需求之故。

¹²⁰ 「中元」之名起於北魏，中元節又稱「鬼節」或「孟蘭盆會」。根據五雜俎的記載：「道經以正月十五日為上元，七月十五日為中元，十月十五日為下元。」修行記說：「七月中元日，地官降下，定人間善惡，道士於是夜誦經，餓節囚徒亦得解脫。」佛教也在這一天，舉行超渡法會，稱為「屋蘭瑪納」（印度話 ULLAMBANA）也就是孟蘭會。孟蘭盆的意義是倒懸，人生的痛苦有如倒掛在樹頭上的蝙蝠懸掛著苦不堪言。為了使眾生免於倒懸之苦，便需要誦經，佈絕食物給孤魂野鬼。此舉正好和漢人的鬼月祭拜不謀而合，因而中元節和孟蘭會便同時流傳下來。

在日本，中元節是像漢人中秋節慶風俗一樣，是親族大家互贈禮物的節日（中秋節當日則不贈），原來並未帶有宗教意識的色彩。此外，根據臺灣佛教界的意見，在漢人民間信仰所採信的七月初一日起開鬼門，七月廿九日關鬼門的信仰，這原是漢人民間的傳說，根據百科辭典第五卷第二九八頁所載，七月十三日用麻殼在門前點火迎亡靈回來，七月十六日用火送亡靈回去，起源於「周禮」。然而，無疑地，在「周禮」中所記載的卻與漢民族古代其他民族所相信祖先要在某一時期回來的觀點相似，予以歡迎並送亡靈回去的風俗一樣。筆者引自張文進先生所引用「重增搜神記」所載的開閉鬼門的傳說。他說：唐肅宗至德年間，目蓮尊者渡海來青陽九華山，食白土，年九十歲離世，為地藏王菩薩，地藏王菩薩管理十殿閻羅，發大慈悲心，於每年七月初一日起至月底止開鬼門放眾鬼出來，接受人間供奉，此種俗說根本與佛教思想無關。原來目蓮尊者的年代，至唐肅宗時期，時間已經相距了一千多年，豈有目蓮尊者來九華山的道理...。」（臺灣佛教「覺生雜誌」，一九五七年九月一日刊）因此，今日台灣漢人的祖先崇拜祭祖儀式是由儒家、道家、佛教、古來民間信仰，及其他各種傳說附會等攜手結合而產生出來的，筆者從宗教學立場而言，這種發展似乎也是一種最複雜多元的祖先崇拜的形態意識的演化吧。

從麥森乃瑞博士（Dr.Mitzio Masunari）一九八〇年，在韓國漢城所舉行的亞洲文化人類學研習會的論述，來看目前台灣漢人祖先崇拜的發展現況¹²¹。他說：漢人為自己死亡的父親、祖父、曾祖、高祖舉行紀念時，必須上供牲品，為死者擺設牌位，由家中年紀最長的兒子主禮，家中婦女可以不必參加正式儀禮。祭祖的傳統是受到儒家族長思想的支配，並禁止男人為妻子離世的祖先舉行儀禮的規定。在日本人文風俗史料中亦有如此表述，祖先的牌位由繼承家業的長子保存，他必須慎重籌備祭祖禮儀，其他家族都要前來參加。台灣漢人每年到了國曆四月四日或五日清明節祭祖掃墓節期，族長也是如日本風俗一樣，邀請家族成員上山掃墓，是許多家庭在幾天前就已準備好的事，全家人帶著鋤頭和鐮刀，到山上祖先墳墓掃墓，通常也都要備牲禮，如雞、豬肉、魚等祭物、燒銀紙、放鞭炮等。在以前掃墓完畢，也會把粿類送群童吃，叫做「猜墓粿」，表示祖先德澤永留人間的意思。不過，現今就少有群童到墓園來拿墓粿了。反而演變清明節掃墓成為家族聚在一起聊天餐敘的好時機，藉以鞏固家族親人的情誼。因此，漢人文化所強調的孝道與祭祖禮儀產生了直接連貫的關係。

下列的說明是明顯的例證：「夫孝，德知本也，教之所由生也...始於事親，忠於事君，忠於立身。」（孝經）；「孝有三：大孝尊親，其次不辱，其下能養。」（禮記）；「祭而豐，不如養之薄。」（宋儒、歐陽修），均是說明此類觀點。另一方面，雖然孔子說：「敬鬼神而遠之」、「非其鬼而祭之詔也」，而且主張踐行「仁道」，認為孝順和敬畏祖先則是踐仁的入門，祖先崇拜便更成了漢人孝道文化的延

¹²¹ 麥森乃瑞，英文韓國時報，1980年12月9日。

續。儒家更將之倫理化、教孝、教慎終追遠，各人拜自家祖先，制定簡易而隆重儀典，繁文褥節的宗教遂演變成簡易的宗教儀禮活動，也成了培養倫理道德的重要憑藉。而展開了一連串的歲時祭儀和一系列的生命禮儀，從祭儀中表達對宗教信仰的實踐。當筆者整理漢人論孝的闡釋與祖先崇拜形成連結因由時，似乎可以證明儒家孝道文化與祭祖禮儀已有正相關的連結關係的轉化。

四、泛靈信仰的影響

中國所出土的文獻資料刻著甲骨文都顯明這證據¹²²，漢民族殷周時期民間所流行的信仰是神權政治宗教的混跡現象，對於祖先崇拜保持極為熱心的態度。同時，由帝王貴族墓中挖掘出所保存的青銅祭器，證明殷朝人民崇拜祖先的古文記載，先民經常用卜卦方式祈求死亡祖先賜下指示或命令。除崇拜自己祖先外，同時也向帝王崇拜，這是殷周時期的宗教特色。事實上，由此也可看出漢人祖先從殷人時期前，即埋下多重神觀的宗教崇拜伏筆，遠因乃是基於漢民族祖先已具有自然崇拜的宗教意識。如：庶物崇拜（群神崇拜），藉由人工雕篆製造的器物，認為其上附有神靈而加以崇拜的泛靈思想。舉例：崇拜星辰¹²³、崇拜日月¹²⁴、崇拜社稷¹²⁵、崇拜山川¹²⁶，均為漢人古代庶務崇拜的遺傳，是漢民族文化最原始的祭祀的宗教思想，也是增添祖先崇拜的根源的宗教心理的傳承緣由。而將漢民族祖先崇拜的祭儀，甚至演變今日台灣漢人形成原用一個活人扮演死人者形象方式，作為崇拜和獻祭的對象，轉化成宗教儀式呈現出用一個紙質和木製的牌位來取代先前做法。依實際情形而論，祭祀祖先牌位的確有祭祀之宗教行為的傾向，因為，神主牌位有具體神聖空間的諭意。另外，漢人文化的祭祖禮儀可以游走在「降神」、「占卜」與「祭祀」領域中，而建構出活人與祖先交感的虛實相應世界。掌握到神聖領域的力量或出自於神聖領域的訊息，成為各種趨優避劣的泛靈宗教意識。舉例：用酒和祭品向死者獻祭的功能，是欲使祖先得到營養，因為漢人一般人認為死者到另一世界生活是和現今生活的世界是一樣的，必須受到子孫照顧，如果不能滿足則會製造禍端，尤其會發生在後代子孫身上，進而為安慰死者魂靈，祈求他們保護生者的宗教態度，這種觀念是普遍存在於台灣漢人社會文化的宗教現象，而酒、牲品則為祭祖的供品有媒介的意味，似乎將所有物背後都附於力量的詮釋，這種心理是因由泛靈信仰的觀點而來。台灣漢人社會文化發展

¹²² 史密斯，《華人宗教》，頁 2。

¹²³ 周禮春官大宗伯：「以實柴祀日月星辰」。所謂大宗伯，乃祀祭天神地祇、人鬼之禮者。用牛置柴上焚燒、取其煙氣之臭以薰神明。

¹²⁴ 見禮記祭義篇。此說明漢民族三代時期已有崇拜日月之說，祭義說：「春分祭日於壇，秋分祭月於坎。祭日於東，祭月於西」。除春秋二分祭日月外，又於郊祭、時祭、蠟祭、霜雪風雨不時之祭中，附祭日月。

¹²⁵ 社稷是土穀之神，古代每二十五家建一社，名叫書社；百家為里社；二千五百家為州社，植一相宜之樹以為神，每於立春、立秋祭之，此種祭祀政治意義高於宗教意識。

¹²⁶ 周禮小宗伯：「兆山川丘陵墳衍各因其方」如祭日月星海稱為四類，此種祭祀起源很早，尚書中曾記於巡狩四岳之說。

至今（二〇〇五年）仍保有祖先能夠保護生者觀點，這與萬物有靈論（泛靈信仰）觀點¹²⁷接近。

第二節 祭祖禮儀在台灣社會文化的功能

台灣禮儀風俗所涵蓋的歲時禮儀、生命禮儀有關祭祖儀式活動來看社會文化的功能。在這當中，充分地體會到漢人民間傳統的「喪俗」的複雜、及其道理多有不明其形成原因。神主牌的由來、搬舖、開魂路、浴屍、套衫、守舖、接棺、入殮、..等意義為何，而每年漢人都會遇到清明節掃墓祭祖，也會遇到兩種常見的民間信仰儀式：掛紙與培墓。一座座墳墓上面有一張張用石頭或磚塊壓住的黃白紙或紅黃藍白黑的五色紙。墳前與旁邊的土地公前一堆牲禮，或三牲、酒菜、蔬果、粿類與鮮花。漢人的人生大事，除了喪俗，還有其他禮儀傳承。這些文化儀禮如嬰兒誕生、結婚喜慶等，都是說明台灣文化的多元性豐富色彩，同時這些儀俗背後大多與台灣漢人祖先崇拜的傳承有關係。目前台灣民間族群對祖先崇拜雖在儀式和裝飾上均大異於前，但禮俗上仍舊沿襲許多既有的習俗，其流程如「安床」、「祭祖」、「敬外祖」¹²⁸、「阿婆肉」¹²⁹等風俗禮儀。而台灣祭祀儀俗方面，在漢人民間普遍存在傳統信仰為傳承漢民族先民的自然崇拜，即對任何萬物皆認為有其靈魂的存在，漢人之社會秩序由傳說而保存，社會制度由禁忌而規範，凡農耕等經濟生活，影響個人的心靈、思想、行為至為深刻。漢人固有原始宗教在本質上為泛靈崇拜，原由即是相信其靈魂不滅的觀點，其依生前行為之善惡，分為善靈與惡靈兩種。而祖先崇拜的宗教活動表現在各項農作祭儀上，皆以祈求祖先庇祐農作豐收、安康為最大目的。學者李亦園提到：漢人每年所舉行的祭祀祖先儀禮隨各民族多有不同，但其祭祀的對象幾乎都為祖先，一方面固然是由於其祖先崇拜的觀念特別強烈，另一方面則由於他種祭儀已漸被遺忘而混於祭祖儀式中的緣故。且這些族群全盤接納了漢人的文化與習俗，僅是極少數有在特殊的環境

¹²⁷ 泛靈信仰是指精靈或神靈居住在每個自然現象的對象內，從而在自然世界中控制它的存在和影響人的事件論述。這種視萬物均有靈力與靈魂不滅的宗教信仰是普遍存在於漢民族原始社會中。泰勒提出泛靈論的概念在十九世紀晚期興起，他認為泛靈論發展最原始的階段是在宗教的演變，在人類的夢境和處於催眠狀態時，從即臨死亡的觀察中，可以發現泛靈的觀點帶領原始社會先民設想將其靈魂和人的精神達到歸宿目的因。並且這一套精神構思，被影射出普遍存在於人類的自然世界裡，因此，在泛靈論信仰的影響下，導致了廣義神觀的定義和最終一神論思想的對立現象。

¹²⁸ 婚禮前一天，準新郎的父親或較近親的男性需代替新郎準備貢品祭拜祖先，有時也會去家附近的土地公廟拜拜。另外新郎要到他外公家的祖堂及祖母娘家的祖堂祭拜，此儀式叫做「敬外祖」，也就是榮耀母系祖先的意思，旨為結束一系列敬神祭祀的活動。

¹²⁹ 男方家庭的代表會送給女方「豬片」，約七、八十台斤的一塊豬肉；同時，準備一塊二十台斤左右的「阿婆肉」（送給外婆的豬肉）。「阿婆肉」是給新娘的外婆家庭的禮物，其意義在感謝奉養新娘的外婆。女方這邊就馬上把這塊肉送到適於接受這份禮物的家庭去，若已分家，則把肉切開分送。分送「阿婆肉」目的是建立新郎和一個血緣上非常遙遠的家庭相互接觸的儀式，他象徵著男方對女方親族關係的重視，來相應結合敬外祖的儀式。

或背景的有利條件下，有幸維持某種程度的原始精神與形式¹³⁰。文化接觸或許是朝著優勢文化的方向涵化與整合，也有可能往分歧化與多樣化而形成有別於其他的地方性文化，如：橫山尾獅形頂朝天五穀宮先祖爺的祭祀活動是很典型的受到文化所影響結果。而漢人社會祖先崇拜在宗教儀禮上，常伴隨相關的風俗的表達，使交際間獲致親族間認同的有下列幾項禮儀：如，婚姻禮儀部分有，「裁衣」¹³¹、「謝神」¹³²、「拜祖先」¹³³、「拜堂」¹³⁴、「歸寧」¹³⁵等。

以上所述之婚儀習俗，乃是傳統一般中等家庭所通行者，雖然較往昔的原有婚俗簡化些，也參合各種新婚俗，卻仍能證實它是淵源漢人固有的六禮...納采、問名、納徵、請期、親迎...之遺規。另外，漢人對於天公的仰慕之情，是建立在天公為直接授福禳災之神明。因此，每當有婚儀時，祭天公最隆重的要算結婚前夕，新郎在大婚前必須打著印有姓氏的大燈籠、旗子、鑼鼓喧天去敬外祖，敬伯公外。到了結婚前夕，於子時(夜晚十時)夜闌人靜時，必定虔敬心理，敬拜天公，求天保佑，一方面深省這終身大事。由此結婚不只是一己私事，更關係著家庭與社會，因也就增加了家族的責任感。至於，喪葬禮儀部份，如：「移舖」¹³⁶、「供腳尾飯」¹³⁷、「沖煞」¹³⁸、「立牌位」¹³⁹、「安靈」¹⁴⁰、「捧飯」¹⁴¹、「祭旬」¹⁴²、「除

¹³⁰ 鈴木清一郎著、馮作民譯，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 230-250。

¹³¹ 即結婚前數日，由男女兩家均擇一良辰吉日舉行裁衣之禮。適時請福壽雙全的婦女、家神與祖先牌位前，剪裁白布疋的禮俗。

¹³² 亦稱拜天公，男家於完婚前一日，有懸燈結彩，拜謝天公的儀式，稟告祖先說子女已長成且已締結婚事。

¹³³ 新娘盛裝出堂，必須先拜祖先，再叩別父母，才能接受新娘或新郎獻花，經由祭祀祖先追頌祖先功德，也視為祈禱求福的對象。

¹³⁴ 新娘出了轎門，便由一對男女花童，用托盤捧著雙柑，前導進廳與新郎同拜天地、祖先、父母之後，雙方才互拜。

¹³⁵ 婚後第三日，女家派女弟叫客，意謂「探房」。為女方返家探親的禮俗，抵女家門時，由女方先，男方隨後，進廳後，同拜祖先。回門時，由小舅仔一人前來恭請。中午，岳家設筵席款待女兒新婿，以及陪同回門一行親友。臨去時，岳家備米糕、帶路雞、甘蔗等物，讓女兒帶回去。歸寧返來之後，新婦即入廚房祀炊，並開始料理炊事。

¹³⁶ 亦稱「徙舖」或「搬舖」。依台灣民俗認為，人死即是人肉身死，靈魂脫離肉身，因此病人若死於床上，其靈魂將被懸吊在於床架，不能超生。因此當病人病危時，則將病人由臥房移到正廳裡，依照古禮，男移正寢，女移內寢，正廳房屋是最神聖的地方，移舖的目的可以幫助病人死得安適。移舖它的動機有兩種說法：一為在正廳（祖廳）逝世是壽終返祖的光榮表現。二為迷信死在床上的靈魂都不得超生，要罰負「眠床枷」。而當家中上有長輩，死者不移正廳，而移至「護龍」（側屋）這種禮俗做法對於一位意識清醒的臨終病人而言，委實是一種精神虐待，值得商榷的做法。

¹³⁷ 一般人相信讓死者餓著肚子死亡，它就沒有力量走陰間路，因此須向死者供飯，以供予力量。另點上一盞油燈或點燭是為死者照明陰府幽暗之路，方便死者走路，供腳尾飯兩旁置蠟燭，前插香、燒銀紙，以供死者路費。

¹³⁸ 一般人相信若是將死者之屍體放在正廳，便是褻瀆神靈，因此取下正廳之公爐，遮蓋廳中供祀的神像和祖牌以避沖煞。

¹³⁹ 人死後靈變為鬼，隨赴陰府受審判，善者受賞升天，惡者受罰下地獄，升天堂稱為善靈，降下地獄稱為惡魂。由此，以厚紙或布上面寫著死者之性別（男的顯考，女的顯妣），姓名與死亡年、月、日，作為死者的「某某牌位」或「祖位」。

¹⁴⁰ 亦稱為「豎靈」，就是埋葬後將死者靈魂從墳墓引出來，在家裡安放一張臨時「靈桌」。從喪禮後到除靈（撤靈桌），每天早晚兩次都要給牌位上供。

靈」、「七七」¹⁴³等或百日要備酒菜與祭靈，並將已故之人的靈位合放入祖宗牌位裡的觀點。

上述就禮儀體系來說，是世俗的、也有神聖性的。世俗禮儀與宗教禮儀幾乎互為一體，世俗禮儀有其神聖面，神聖禮儀有其世俗性。世俗生活禮儀離不開交感神明的宗教情感；相對的，神聖的宗教禮儀離不開社會生活的整合需求，降神、祭祀等祭祀禮儀等宗教活動，適用來維持社會生存的人際秩序，從消災、解厄與祈福，產生台灣漢人社區、社群的團結作用，宗教禮儀是無法脫離世俗生活的現實目的。在台灣漢人的生命儀禮¹⁴⁴部分，宗教的最大特徵即是意識到「神力」的存有與作為，以各種信仰的內涵企圖交感規律的宇宙力量，來協助人們獲得平衡、和諧與秩序的生活境界。「生命禮儀」是以宗教的災禍生存困境為導因，認為這種神聖力量是無所不在的，是一種解救的宇宙力量法則，倚賴神聖的超越體驗來充實與淨化現實生活。經由某些特殊的象徵手段來淨化人們生活方式：如，「滿月」¹⁴⁵、「嬰兒期」¹⁴⁶等。

祖先崇拜的禮儀含括著台灣漢人的生命禮儀與歲時禮儀，其已經成為台灣地區漢人社會生活的信仰主流。此外，在歲時節令中，民間例行的「祭祖」形式已表現於歲時節日中，另者也會出現於家庭的喜慶中。如：祭祀「天公」、三界公與祖先，只要是敬神必須與祭祖配合，這已是漢人社會根深蒂固的習俗。按傳統的轉化已將「祭天文化」、「祖先崇拜」禮儀都在融合於目前的歲時禮俗、生命禮儀中進行，也是形成古典宗教類型的民俗信仰另一轉型。值得筆者稱奇的是，台灣漢人祭天祭神已演變成一定要以祖先祭祀相配合的宗教現象。似乎神明、祖先、生人一個家族的傳統儀禮，已成民間一種天地人與祖先不可分割的宗教經驗。一般民間祭祖儀禮與「神明」配合，敬神也與「祖先」配合進行，因此形成各種神明誕辰或寺廟祭典盛事，發展成敬神明，也同時祭祖的禮儀，更成為民間信仰的生活模式。就文化內涵說，此延續著通天地事鬼神的需求，將人體同置在天地萬

¹⁴¹ 亦稱「孝飯」。其意出於追思先人，是一種孝道的延長，將自己所吃的飯菜先擺於先人靈前，表示追思之誠心。

¹⁴² 一般人相信死後第七日會回家，故「祭亡」，謂之「祭旬」。又以七旬之後其魂歸天，始可將薪、米置於靈桌上，是謂「寄飯」。

¹⁴³ 「做旬」又叫「做七」，因俗信人死後七天能夠回家，故「做旬」可說是一種安魂的儀式。一般做旬都取單數為主，雙數為輔；即「頭旬」、「三旬」、「五旬」、「七旬」、「二旬」、「四旬」，一旬有七日。因此，頭旬又稱頭七；七旬是七七（四十九天）的大旬。

¹⁴⁴ 生命儀禮：人生發展的每一個重要過程或危機，祈求平安渡過與有美好的生命發展。

¹⁴⁵ 漢人文化生命禮儀中生子滿一月稱滿月，產婦月中食麻油雞薑酒補身。十二朝後，要送麻油雞酒至娘家報喜，娘家則以米、蛋填滿酒壺回送，親戚則多以雞、豬心腰、補酒等回賀。做滿月要祀神、祭祖，並辦酒席宴客。娘家要送嬰兒應用之衣服、鞋帽、被褥、金八卦等。

¹⁴⁶ 嬰兒期有兩種儀禮，一是滿月以後夫妻持酒與糯米糕抱孩子回娘家，接受娘家長者的祝福；另一則在孩子斷乳後，在第一次祖先祭祀時，給孩子試吃米飯、甘藷及芋頭之際，由家長呼孩子的名字，同祖先供糕獻酒為孩子祝福，表示孩子自此成為家族的一部，如果是女孩，即由祖母為之祝福。

物的運行規律中，強調人的生命是感應自然與超自然的秩序會合。認為人與祖先的連續，貞定了天地間生活的場域與歸宿，獲得神聖性的安穩庇護的宗教心理。雖然，台灣傳統社會是多層次宗教意識的組合，是長期宗教體驗累積的深層心理結構，較強調「宗」的精神體驗與信仰感情，忽略「教」的外在形式與組織型態。以直觀的方式意識鬼神的超越存有，是建立在整個領悟與情感上，以實現個體存在的生命價值。這種心理是追求個體與宇宙間的和諧與均衡的關係，自覺到超越塵世與超越自身的精神滿足。祭祖禮儀的宗教儀式活動不是建立上下統屬的威權關係，一切的外在形式都只是以通神為媒介，主要目的在於圓滿人神交感的行為，有著共同神聖性的領悟與修持。

縱然如此，台灣現代社會各種價值意識的對立，屬於精神領域宗教亦處於一個非統整狀態，強烈意識形態的衝突，顛倒原有現實生活的價值理性，在世俗利益衝擊下，祭祖禮儀的神聖領域幾乎有殘缺不全的趨勢，掉落在文明的邊緣地帶，背著不少被誤用的罪孽與排斥。是否祭祖禮儀背後的精神意涵，能繼續保有在漢人社會持久的魅力，是有必要再回到原有文明形式中，去體會其精神層面的創造價值與倫理實踐的情感歸屬。在重視本土文化的今日，對自身漢人祭祖文化多一份關心與瞭解，尤其台灣是一個多元族群的社會，建立一個各族群和睦相處的社會，實現「族群融合」的目標。因應全球資訊與交通科技化及全球性資本主義的順遂利導，不同社會與文化之間能有更多的溝通與互動，而使其間的相互影響更加緊密，並因遷徙的頻繁使各個族群間的界線愈加模糊，區分辨識其文化認同越形困難。在避免漢人文化中心主義的偏見與強調「文化合成」凸顯漢人文化的自主性和創造性間取得平衡點，基督教信仰倫理文化和漢人文化之間，彼此宗教術語立論太過懸殊，宗教語言的特殊性使得兩種中西文化之間相互受到一些影響也是很自然的，除了文化融合之外，不同的文化之間會不會有其他交流的現象呈現發生呢？此平衡點是基督教神學教義與漢人文化融合的本土化神學的基石。

有關「漢人文化的祭祖禮儀」之價值是宗教人類學者研究領域，對於漢人文化祭祖研究是依據學者何光滄先生的論述提出「文化基督徒」概念¹⁴⁷來詮釋基督教信徒化解這領域的文化所銜接作的理解名詞¹⁴⁸。來理解以非信仰基督教者的立場來看基督教的文化思想外，同時也能以非具有漢人祖先崇拜信仰者的角度相互作一對觀比較。因筆者認為宗教與人文應不是對立兩概念，兩者間雖有其各自的人文形象與價值體系。前者偏向具體思維的體驗上，而後者人文偏重抽象思維的表象活動。兩者間不能說完全沒有關係，尤其自古漢人神話創作以來，宗教與人

¹⁴⁷ 所謂「文化基督徒」指的是研究基督教的學者，他們並非教會的成員，但卻通過自己的寫作、翻譯、編輯等文化活動。

¹⁴⁸ 筆者認為，「文化基督徒」首先不是用來稱呼「基督徒」的，其次，這個現象反映了基督教研究者在研究中的尷尬地位和中國基督教在復興與發展之中所面臨的諸多問題。從字面說：「文化基督徒」似乎更應該指的是那些沒有作出個人認信、只是受家庭和傳統影響而僅僅參與基督教儀式和因循慣例的人，如西方所謂的 Sunday Christian 等。何光滄《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997年。

文一直保有一種密切的關係，在有些共通的象徵形式中，普遍的呈現出人類心靈活動的集體意識作用。而漢人文化祭祖禮儀的價值即是與漢人的文化層面是結合的，而其宗教意識是文化意識的重要一環，是自覺的求實現理想或個體的心靈活動。因此在人文的宗教現象的體悟中，漢民族的人文思想有強烈的天人感應的宗教色彩，實則將宗教的信仰內涵常藉著人文的思維方式表達，企圖以一套完整語言來表達對自然神靈的體會。故漢人民間宗教意識常將人文與宗教信仰形成黏合狀態，造成宗教思維與人文思維的交錯性格。漢人宗教信仰可以說保留中國漢民族很古老的宗教特質，此點與台灣基督教的人文精神創造歷程和社會價值發展，為台灣基督教團體提出了許多神學方面的建議，在漢人各種神明信仰的普遍流行，使台灣神明傳說聚合成漢人民間巨大的信仰體系。神明傳說本身也具有宗教的神聖性格，應該也算是一種宗教語言，是可用來詮釋超越境界的宗教體驗。然而從上文可以看出，神明傳說夾帶著社會俗世風俗，表達人生常有的基本感受。這點與基督教神學思想觀點十分相異，因為漢人神明傳說不僅是宗教故事，也含有社會文化結構的省思與展現，不像基督教不論宣教訴求主題是什麼，其核心思想絕不是宗教人文道德規範，而是有關至上神「上帝」的主權論議題。

換言之，神明傳說具有社會的俗化現象，漢人的神觀思想早已被外在的世界人文化，漢人以世俗的態度來面對傳說，因此其信仰的意義是建立在文化各種價值的統整上。故我們可以說漢人的宗教意識與終極關懷的統合點，很難單純停留在宗教的超越意義上，必須進入社會人生意義的範疇裡，來統整民眾集體的經驗。由此可歸納出，台灣漢人神明觀「神」的性格相當淡薄，「人」的性格反而相當強烈，此點恰與基督教相反看法，其認為教義是高舉「上帝」而非突顯以「人」為主的性格。神明的存在幾乎奠定在民眾自身的生活經驗上，透過一般的世俗知識的認知方式，來呈現出神明的存在的超越價值，其信仰的神聖性可以說是脫離不了社會的人文性，把神界視為凡界的延伸。同樣，以神的生命視為人的生命延伸，只不過強調他具有人所沒有的神能，甚至來自人們對這種特殊人物的崇拜心理，突顯出神明信仰中人物英雄的補償性格。因此造成台灣神明種類如此眾多，有些在中國已經早已衰微的神明，仍在台灣依舊香火鼎盛。依據鄭志明教授的歸納台灣神明有下列幾種：第一，來自古代神話中的人物。第二，來自通俗小說中的神祇。第三，來自自然崇拜中的神祇。第四，來自歷代的英雄。第五，來自地方性英雄人物或孝女烈婦。第六，來自於厲鬼崇拜的鬼神。第七，來自道教信仰的神祇。第八，來自佛教信仰的神祇¹⁴⁹。

由本節可略知，台灣基督教信徒所面對福音本質的宣教上，不能停滯祭祀祖先的宗教活動單方面上，而是整個宗教意識介入漢民族先民所傳承留下的社會文化思路的影響。綜其得知，筆者歸納台灣漢人祭祖禮儀其延伸出的社會與文化功能應可歸納如下說明，祭祀祖先的第一個社會文化功能是：

¹⁴⁹ 鄭志明，《台灣神明的由來》，中華大道叢書（三），頁 281。

一、可以實現子孫報本反始的回饋心意

簡言之，就是滿足報恩的心理需求。《詩經·小雅·蓼莪》說：「蓼蓼者莪，匪莪伊蒿；哀哀父母，生我劬勞。...父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我。顧我復我，出入腹我。欲報之恩，昊天罔極。」這種「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待」的遺憾，是所有遭逢父母逝世的人所共有的經驗。《論語·陽貨》宰我問：「三年之喪，期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞，三年不為樂，樂必崩；舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安則為之！」宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其夫父母乎？」孔子主張父母之喪必須三年，便是要報答父母養育之恩。三年喪滿，改用宗廟時享，既是報答親恩，更是追本溯源的報本反始。故《荀子·禮論》說：「禮有三本：天地者，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也。無天地之惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」；《禮記·郊特牲》亦說：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」祭祀祖先不但可以表達報恩情懷，更可因而上溯根本，不致數典而忘祖。

二、祭祖有提高人類生命價值

《左傳》上說人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言，人必須有三者之一才能死而不朽。《老子》一書也說：「死而不亡者壽。」¹⁵⁰然而，就以貴為天子富有四海的帝王而言，當其在世或政權在握時，固然是萬民景仰，一旦駕崩或亡國之後，又有多少人記得他？雖然人有聖賢平庸之分，富貴貧賤之別，而希望別人認識他，知道他存在的意願則是同樣強烈的，不只活著時候如此，也希望死後能夠如此，俗話說：「虎死留皮，人死留名」便道出世人的內心深處，期望自己死後肉身與草木同朽後，還能藉著英名之流傳而活於後人的心中。果能如此，則人生之價值便不僅只是他活著那短短數十寒暑而已，他可能萬古流芳，像孔子、孟子般永受世人崇敬。然雖無大英名，必有為子女含辛茹苦之勞，他的子孫與家族會記得他，儘管他已去世，形體已朽，但在每次祭祖活動中，他的名諱每被子孫稱呼一次，便會喚醒子孫對他的記憶，而在子孫與族人的心目中成為不朽的人物。故知祭祖有提高人類生命價值，延長人類精神生命的功能在內。

¹⁵⁰《老子》第三十三章：「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者富。強行者有志。不失其所者久。死而不亡者壽。」

三、具有振族收宗、團結族人的功能

就一個家族而言，祭祖很明顯的還具有振族收宗、團結族人的功能在內。漢民族自古以來即以家庭為基礎，了解自己家的歷史即能上窺國的歷史，因而祭祖也具有認識家國歷史、愛家愛國的功能在內。所以在祭祖的廟堂裡，依序列位，遵禮行儀，整齊一致的周環進退中，自然會感覺出這種血同源的一家人親情之念。所謂「兄長闕於牆，外禦其務」《詩經·小雅·常棣》，也正是說明家族組織自有整體觀念，同在一座廟堂中參與過祭祖的人，必然會引發其凝聚團結的向心力。如果再加上嚴格規定規劃家族組織的宗法，及細密區分親屬人際的喪服制度，則更能加深那份歷史本源的認同。再其次，祭堂裡，奏起優美沈穩的樂歌，敘述著祖先們創業的艱辛，或是光輝感人的史實時，只要想想這份血汗的遺產、家族的榮耀，自能體會到祖先在歷史傳統中的價值，從而淚發其承先啟後，舍我其誰的責任感。

章太炎先生曾說過：「國之有史久遠，則亡滅之難。」《國故論衡·原經》。同樣道理，對家族歷史熟悉的人，必然會更愛慕其家，古代宗廟祭禮所要求的，也正是期望延伸對家國歷史教育的認知。以上所說只是祭祖禮儀特別明顯的功能，除此它還有許多生活教育的功能。總體而言，從周朝以後，知識份子（君子）都深深了解祭祖是屬於「人道」而非「鬼事」，它是具備多重功能，對於世道人心的影響至深且鉅。所以說只要能「慎終追遠」，就可以「民德歸厚」，筆者以為我們應該從這個角度去認識祖先以及其他的祭祀禮儀切勿入迷視之。英國人類學者 B.Malinowski 論人類宗教信仰之功能，認為靈魂不滅的信仰是由於一種否認個人毀滅的深刻需要而產生的¹⁵¹。人類普遍存在的信仰在喪葬儀式，處處都表現著關於死後繼續存在，及生死人間互助的信條。宗教信仰可以使個人擺脫其精神衝突，而使社會避免瓦解的狀態。任何人在他親歷過許多別人喪葬儀式之後，對於他自己的死，便有所準備。信仰的信念，經他學習參與屢次親友的死亡的儀式後，會使他愈清晰的覺得，他的來生是更可預期的了。而漢人的喪葬儀式與祖先祭祀的連結，無論內涵或形式，在這種功能的表達上是最淋漓盡致的。漢學古書中庸說：「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」

¹⁵¹ 如果相信「靈魂不滅」，容易產生「靈肉二元論」的看法，這是早在蘇格拉底、柏拉圖時代就自然產生的想法。他們認為：人的生命、肉體是處在「物質界」，而靈魂、知識是處在「理型界」。物質界往往造成靈魂與美好知識的墮落，但是通過物質界的考驗後，靈魂將在「理型界」達到不朽。所以，蘇格拉底以「欣喜若狂」的態度，吩咐為阿斯克勒皮奧斯祭上一隻雄雞，以這種當時慶賀「疾病康復」的儀式，慶祝他的靈魂因為肉體之死而解放。這種對死的樂觀態度，是一種面臨「死之恐懼」而對靈魂不朽的信仰期望，非常容易引人追隨。事實上，在台灣社會流行的輪迴觀與隨之而來的善有善報觀念，是非常類似這種以「靈魂不滅」的前提所呈現之信仰期待的。（見蘇友瑞，「死是什麼？-向死詢問生之意義」一文）

從宗教意識到宗教儀式，「祖先崇拜」來自於「亡靈崇拜」也就是靈魂不滅的信仰，起源於古代漢人的靈魂觀念為魂魄二分法的關係，是心靈含混的思維作用下，在祭祀者主體的感受中可以充分展現出觀念系統的開放性與合緣性。古人相信人一旦死亡，魂氣（精神）歸於天為神明，形魄（肉體）歸於地為鬼。既然有這樣的信仰，就很自然的將死去的先人產生崇敬之心，尤其是對國家社稷有豐功偉業貢獻之先人。按傳統的見解，人死為鬼，受到子孫的供奉的祖先為善鬼能夠庇蔭子孫，使家道繁榮。子孫忽略供奉的祖先會變成餓鬼和沒有子孫的孤魂，會危害人畜並作祟人間。這樣的信仰理念，使台灣漢人不敢疏忽「拜公媽」（祭拜祖先）的儀禮，並視它為孝道的延續，也可以說「拜公媽」是一種照顧陰間祖先，以及延續祖先永生之手段。又祖先被視為家庭之「香爐耳」，維護「香爐耳」這一祭祀祖先的職責者即是一家之長子，這點強化了社會男性中心主義之傳統，使婚姻之目的，以傳宗接代為主。所以媳婦非要生個男孩不可，為的是不孝有三，無後為大。就因為「香爐耳」- 祭拜祖先有這麼大的重要性，要求人改宗放棄他原本宗教來改信基督教，自然極其困難。漢人祭祖禮儀具有開放性的解釋空間，並常以具體的祭祀儀式表達複雜多樣性的宗教意識，此點是與漢人「交替」哲學思維有關，因此亦引起單一神論的基督教信徒論述其為「神人關係顛倒」的「多神至上神觀」的主張。

筆者環視台灣所處的社會文化正籠罩在一個道德極度喪失的氣氛中。基督教漢人信徒如何找出道德良心的所在或稱作集體意識？筆者堅信，道德的關懷影響著行為，社會組織的運作仍需建立在道德趨勢之上。基督信徒的行動是自由一種行動，因信上帝的善與憐憫而得的內在自由，這行動也因上帝善與憐憫的恩賜而充滿感恩，也更真切地瞭解回應行動的方法，並對上帝客觀行動的認知。換句話，對上帝公義的認識，會影響我們個人存在的形式，但對於外在社會秩序的影響並不明顯(Gustafson, 1971: 21)。因此，基督教的倫理如何才可能成為社會的倫理¹⁵²？基督教信徒當然認為，外在客觀的道德規律是從上帝而來，也相信上帝的作為是不受限的。基督教信徒更當承認「愛」是生命中的基本法則，亦是基督教信徒面對社會議題之回應是所依循的行動原則。可以理解的是，追求一個公義的社會文

¹⁵² 基督教倫理認知的教育之基本內容，是綜合基督信徒對上帝的信仰、對人對社會的觀念，可歸納如下：（1）以「人」為中心：這是肯定人是上帝所創造的萬物中最貴重的，所以倫理判斷應該尋求「所有人及每個人」的幸福或利益。（2）公益原則：人與群體具有互相依存的關係，大我與小我之間也具有唇亡齒寒不可分離的關係，所以倫理抉擇應兼顧各方利益，不可犧牲任何一方。（3）公平正義原則：人渴望的是和諧安定的環境，要維持此等環境，公平正義是必要的條件；內在有公平正義，外在才能顯出安定、和諧、團結的現象。（4）因應社會的變化：信仰的本質不變，有一些倫理原則是不變的，基督教的倫理原則和特色，它們應該是不變的，需要堅持，不能隨著社會的潮流而變。所以探索尋求更完善、適宜的方法去應用倫理原則，去參與社會群體生活，謀求大眾的整體幸福。（5）容忍的原則：「容忍」成為維繫社會安定的重要因素，基督信徒在多變的社會中，遇到衝突時，需要學會容忍，學會與別人對話、分享、了解、彼此接納和互相學習。（6）「易地而處」的能力：凡是合理的原則都有普遍的特性，任何道倫理標準愈能適合各種人、各種情況、就愈有價值。有一些不變的倫理原則，它們具有永恆的價值，需要堅持這些價值，這是基督教倫理教育時需注意的要點。

化是基督徒共同的企盼，對社會的關懷亦是立基於如此的信念。從台灣基督教聖公會的觀點言之，對社會、政治的關懷，是教會的使命。基督教長老教會在台灣漢人社會開始傳揚教義時，為了減少漢人對基督教是外來宗教的排斥感，特別強調了聖經真理與台灣漢人文化相通的部份，在講臺的宣講也加重了與傳統倫理道德相關聖經教訓的教導，甚至直接借用了傳統文化的觀念來詮釋聖經的真理（連翻譯上也無可避免的採用了文化中既有的詞彙）。也顯示出基督教會在揉合聖經與漢人文化衝突上的智慧，然而，融合聖經絕對真理與傳統相對文化之間的差異卻不是簡單的工程，當基督教信仰在漢人文化的土壤成長時，很難避免產生信仰異化的現象。因此若要明白漢人社會祖先崇拜實質，就當先了解上述基督教「上帝國」是否能結合漢人社會文化層的認同與接納及「生之孝」與「死後祭」之意義和明白「孝道」與「祭祖」的關係，方有連結的可能。換言之，也方有可能將「上帝國」的倫理價值，落實在台灣社會倫理價值觀裡。

筆者期待在第四章藉由基督教對漢人祖先崇拜的觀點，將聖經有關對上帝國的詮釋作一說明。由此，可比較得知漢人文化家庭倫理之實踐，其孝為道德根源與道德之起點，復為道德的完成之人本倫理的主要因由。當思想孝道與祖先崇拜的關係，孝德既然是維繫漢人家族本位社會組織諸項德行的根本，要維繫父系、父權、父治的神聖地位，使自然而然重視父系的傳統，便必須藉重祖先崇拜的信仰地位，使重視祖先繁衍的祭拜祖先制度，成為台灣漢人家庭制度中最重要功能。「孝德」與「祭祖」二者間，發生了聯繫關係，這是漢人文化傳統社會非常重要的理念與力量。漢人文化裡常認為：「因為人人都該孝敬父母，所以人人都該慎終追遠先人恩德而不忘根源。」這種邏輯的觀念，統攝漢人倫理價值。由此可知漢人祭祖禮儀是欲藉宗教上的祭祀儀式，是把孝親活動擴大。難怪德·格羅（D.Groot）說：「我們必須把對父母敬重和祖先的崇拜，當作漢人的宗教生活和社會生活的核心」，而祭祖禮儀的得失和心理影響層面是深耕文化的，縱然年輕一輩已經較為淡然，然而祭祀祖先本意是一種慎終追遠懷念父靈、祖靈，並追述數代以上的儀禮，使其遺容永存後代還如生前般供奉。由此，多認為祭祖禮儀之本意乃孝道之延長，也是人對祖先愛的延伸或是一種恐怖心理的作用，而生者把死者的靈魂如同敬神鬼般的崇拜、建廟、設壇、供奉祭物，吹奏樂器¹⁵³，以滿足對祖先的祭祀儀禮，追究其原因是為了躲避亡靈前來作祟，如此祖先崇拜演變成一種恐懼的心理產生的傾向，如果形成目前漢人民間信仰宗教心理的重要因素就失去其祭祖的意義性了。

¹⁵³ 道教的吹奏樂器常變奏齋醮音樂，亦稱「加花」或「彈頭」。指齋醮法事行程中，除了吹奏樂器如笛、笙保持原譜外，其它樂器在原曲的基礎上，予以加花，使原有的樂曲大大提高了演奏的靈活性。因此，道教音樂與北管藝人之間乃創造了一套樂器分類的方法。根據樂器的類別，北管藝人將樂器分為四類，即：皮類樂器、銅類樂器、絃類（線類）樂器、吹類樂器。這屬於簡要的分類法，實際上仍有若干樂器未被收入，如以北管館閣所有的樂器為考慮，此一分類法須略作修改為鼓板類樂器、銅類樂器、絃類樂器、吹類樂器四類。

第三節 祭祖禮儀所呈現的宗教現象

一、從心理學觀點來看台灣祭祖禮儀

台灣祭祖禮儀的心理意義，可以發現它是由漢人文化慎終追遠的孝道精神而來，對祭拜祖先，祈求祖先陰庇則是從民俗自然敬畏心理演變而來。甚至認為疾病的因由是出乎公媽（祖先俗稱公媽）的討問，從古老文明延續下來的精神性觀念系統，漢人文化祖先巫術的觀點從甲骨文中的巫可以相呼應，在今日充滿 Shamanism（薩滿主義）的影響亦可以找到相關性議題¹⁵⁴。學者文榮光在實際臨床二十多年的經驗提出有關台灣漢人附身的宗教心理層次的剖析，他說：「靈魂附身現象（Spirit Possession Phenomenon）可說是一種宗教現象¹⁵⁵，也是文化制約下所產生的心理現象，故會因文化差異而呈現出不同的形式。它根基於中國民間源遠流長的薩滿教(Shamanism)或稱巫術信仰，而流行於台灣的民俗信仰，亦即從薩滿與儒釋道各宗教的綜合體角度，從過去二十多年的精神醫療臨床工作中，發現許多漢人患者呈現附身現象，不管是附身症或附身關聯症，常常會影響病人的生病行為及醫療行為。從研究議題中可得知漢人祭祖所引發幾項宗教心理現象，例如：在現代生物醫學科技如此發達的社會中，這種超自然信仰所形成的病症行徑為何仍然這麼普遍？究竟附身關聯症與解離障礙有何異同？附身關聯症與民俗信仰之間的關係為何？台灣漢人的「神、人、鬼」信仰與漢人本土人格理論關係如何等議題。」文榮光欲從精神醫學臨床診療田野工作與深度心理治療所收集的資料，應用描述型研究方法學，報告台灣漢人附身關聯症的臨床特徵，並試圖解答以上

¹⁵⁴ 薩滿信仰 Shamanism(法：Chamanisme)，一般被視為文明層次較低、是多神教向一神教過渡的宗教信仰，卻仍見於當今世界各地，時時穿梭天人之際，跨越多維向度，有人認為薩滿 Shaman 詞源自中國黑龍江流域的通古斯語，意為「興奮而狂舞的人」，乃神鬼附身的起乩狀態，猶存活在當今中國的東北滿族、赫哲、鄂倫春、蒙古跟西藏諸族；另西伯利亞東北及西北部、美洲印第安、北極圈愛斯基摩人等。考古人類學者張光直堅認中國古文明根本就是薩滿式文明（《考古學專題 6 講》，1985），蓋薩滿信仰是天地鬼神無所不拜，透過跳神儀式，神鬼附體，以驅魔、請神、祛厄，醫病方式來滿足祭祀者心理。

¹⁵⁵ 「附身」（possession）則界定為被附著之行動、事實或狀態，是一種被占有，即心靈、情感、觀念被宰制的感覺。「靈魂附身」（spirit possession）是指一個人被某種靈魂所依附，產生言行、人格以及精神狀態的變化，是一種特殊的心理現象，需以宗教、社會心理、精神醫學等方面的綜合眼光去探討與瞭解。靈魂附身現象（spirit possession phenomenon），是文化制約下產生的現象，故會因文化差異而呈現出不同的形式。Ward（1980）將附身分為兩類：儀式型附身（ritual possession）及病態型附身（pathological possession）。所謂「儀式型」附身發生於常態人，為了宗教性質的儀式而引發被神靈附身的狀態，可經由本人的意志與控制而發生與結束附身狀態，多發生於乩童、靈媒等。另一種「非儀式型」附身是以精神疾患的形式發生在病患身上，又稱「病態型」附身，其所表現的言行內容不屬於文化上的核心性質。靈魂附身，不管是乩童所表現之儀式型常態者，或是精神病患所表現之非儀式型病態者，都是民眾因應精神壓力的一種防衛方式，值得醫界重視與研究。（見文榮光，「論靈異現象」一文）

幾個議題。筆者將其研究提出歸納觀點如下¹⁵⁶：

- (一) 所謂「靈魂附身」是指一個人被某特殊靈魂所依附與控制，產生言行、性格、人格及精神狀態的變化，是一種特殊的心理現象，可能以宗教的儀式行為表現（即指常態附身），也可能以精神疾患的病症呈現（即指病態附身）（文榮光、林淑鈴，1996）。文榮光所論述所謂附身症，也應意指後者（精神疾患的病症）。而所謂「附身關聯症」的廣泛定義為：自體不論直接或間接和靈魂有接觸的經驗而併發的病症，按照接觸的程度分為，託夢、顯靈、驚到、中邪、沖犯、煞到、放符、走火入魔、通靈、局部附身及全部附身等。以上皆為外來靈魂侵占、纏繞、干擾人身心而影響其行為舉止的現象（文榮光，1992）。根據韋氏英文百科全書對「附身」的界定為：被附著之行為、事實與狀態，是一種被佔有；即心靈、情感與觀念被宰制的感覺。從文化人類學角度來看，它則是一個連接自然和超自然的橋樑，是世界各地普遍被接受的文化活動或宗教經驗。從精神醫學角度來看，則是一種人格解離狀態，會導致意識狀態的改變。從心理學角度來看，則是一個矛盾情感的興奮狀態，使人打破原來的心理均衡狀態，瀕臨崩潰，但同時也是解除壓力的一種因應行為（Ward，1980；文榮光，1994）。針對台灣地區社會變遷基本調查研究計劃顯示（瞿海源，1994），相信靈魂存在是大部分宗教和術數的重要根本，約有三成的人相信「人死後靈魂仍然存在」，四成的人頗相信，合起來約有七成的人相信靈魂的存在。而在此信念上，約有五、六成民眾相信靈魂會託夢、會附身、甚至會投胎轉世。因此，附身關聯症與靈異現象是具有相當強烈民意基礎的民俗信仰。
- (二) 按照美國精神醫學會精神疾病診斷與統計手冊(DSM-IV-TR)(APA, 2000)，附身症與附身關聯症被納入所謂「解離障礙」(Dissociative Disorders)這一診斷類別內，該類別包括解離失憶症、解離遊走症、解離身分障礙 (Dissociative Identity Disorders) (即多重人格障礙)、自我感喪失症及未特定型解離障礙等。附身關聯症在 DSM-IV-TR 中，僅被歸為未特定型解離障礙中的一種，稱為解離恍惚障礙 (Dissociative Trance Disorder) (包括單純恍惚與附身恍惚障礙)，顯然在美國這是很少見的障礙。但在東方國家如印度、印尼、馬來西亞等，以及拉丁美洲國家則屬常見。在世界衛生組織所出版的精神與行為之分類-臨床描述與診斷指引 (ICD-10) (WHO, 1992)，則將恍惚與附身症正式歸為解離障礙之一種，反映出 WHO 兼顧世界不同文化的差異性。在台灣附身症的預估盛行率高達 1.67%(文榮光，1993)，文榮光在研究附身症的臨床資料與民俗信仰的互動關係時，特別珍惜生物醫學的理論與實證文獻的價值。尤其是催眠醫學與神經精神醫學的發現，對靈異現象與神秘宗教經驗的解釋。這一學派的理論與哲學思想可以稱為神經哲學

¹⁵⁶ 文榮光，《附身關聯症與民俗信仰：臨床特徵與深度心理治療的發現》，「宗教現象之心理學研究」國際學術研討會-應用心理學的方法探討宗教現象，真理大學，90年4月1日。

(Neurophilosophy) (Dennett,1991)¹⁵⁷。從文榮光門診初診病例與附身關聯症的臨床特徵來看，在醫療求助行為的類型方面，門診初診病例多以「其它科門診」最多，內容分析主要病人一有發生問題多以身體抱怨為主，家屬不易察覺，亦無此方面的知識來協助病人，這種生病行為再度印證台灣的精神疾病患者比較偏向身體化作用（相對於心理化作用）(文榮光，1998)。根據個案研究結果，附身關聯症病例不論從社會人口學或求助行為傾向以及心理社會層面問題分析，在病因解釋、問題歸類、求助行為三方面皆傾向超自然歸因，且有相當強烈的民俗信仰為其背景。而年齡、性別、身體抱怨問題、家族主義，皆影響了病人與靈魂接觸的經驗及其求助行為。從這些個案資料中，文榮光發現患者與靈魂接觸或溝通甚至結合的經驗，是他們內心世界共同的特徵，也許附身關聯症也可稱為通靈症。跟美國常見的解離障礙比較起來，通靈症更能反映漢人「天人合一」的哲學思想。而在文榮光(1996)提出的修正版中，則另外強調「靈魂接觸的種類」是為一種靈魂轉化的模式，此與當事者的信仰背景和心理投射有關；而「靈魂接觸的程度」是為一連續體概念，此和當事者意識狀態解離的程度(Bourguignon, 1973)成正相關。然而，有關「多重人格障礙」在台灣則尚未見到正式文獻報告。

另外，歐美國家常引用佛洛伊德精神分析的人格構造理論「超我、自我、原我」與意識改變狀態理論(Altered State of Consciousness, ASC)來解釋解離身份障礙與靈異現象，例如三面夏娃(Thigpen & Cleckley, 1957; Schreiber, 1973)及「前世今生」(1992)等。相對的，台灣民眾常用「神、人、鬼」(對應天堂、人間、地獄)的互動與溝通來作解釋。但從精神醫學的眼光來看靈異現象，可以說是「鬼迷心竅、魔由心生」。而心即大腦功能的整合系統，這個系統在面臨生命威脅或精神(心理)壓力時，或「心虛」時會產生「靈異現象」。靈魂附身現象，不管是乩童所表現之儀式型常態者，或是精神疾病所表現之非儀式型病態者，都是民眾因應精神壓力的一種解離反應，為一種台灣本土性的「壓力因應行為」(Coping Behavior)，藉此可宣洩平日被壓抑或社會所不能接受的行為(文榮光、林淑鈴，1996；Lewis, 1989)。同時，這也是民俗醫療的重要資源。因此，附身關聯症或通靈症其實是一種無形的心理防衛機轉，它投射出人們無形的壓力或需求。依據文榮光(1997)認

¹⁵⁷ 神經哲學(Neurophilosophy)意指，神經科學與精神醫學的文獻報告(Fenwick, 1996)，狂喜的神秘狀態(Ecstatic mystical states)是一種內心極度興奮、至愛滿盈的狀態，發生的機會極少；可能自然發生，亦可能發生於某些特定情境，例如瀕死狀態；偶而也會出現在顳葉癲癇(Temporal Lobe Epilepsy, TLE)，而經常出現在精神病發作期間。某些藥物也可以引起類似經驗；由此看來，經歷這些神秘狀態的能力似乎是正常的大腦功能。一項針對顳葉癲癇患者的問卷中，許多人承認在發作預兆期間(aura)有與神明對話的經驗；這再度顯示精神病與顳葉，或顳葉與神秘經驗間是有相關的。這類神秘經驗最主要特徵在於界限的喪失(loss of boundaries)，包括空間及個人的界限。空間整合是右腦的功能，因此空間界限喪失可能源自於右腦功能改變所致；時間定向感喪失亦源自於右腦顳葉或頂葉功能受損。(見文榮光，「論靈異現象」一文)

為，研究個案與靈魂接觸的程度可分為託夢、顯靈、驚到、中邪、沖犯、煞到、放符、走火入魔、通靈、局部附身及全部附身等。從文榮光從臨床病患是附身關聯症中的一百例個案分析得知：

1.所研究的病症以局部附身最多(22%)；全部附身達到起乩，暫時失去意識次之(17%)。其他，依序有通靈(13%)、煞著(16%)、驚到(15%)、中邪(10%)、放符(9%)等不同形式靈魂入侵經驗；其中有 3-6%則訴諸超自然因素。如，走火入魔、因果報應等形式入侵肉體。

2.病患自稱接觸靈魂的種類有：神明、鬼魂、祖先、自然庶務、嬰靈等。其中以與鬼接觸為多(68%)、神明(29%)；其中也有少部分則同時與神明及鬼接觸的經驗。

(1) 在與鬼接觸的種類中，以「無祀鬼癘」占最多(37%)，大部分為孤魂野鬼，以女鬼最多。一般民眾又常以「卡到陰」、「不乾淨的東西」、「壞東西」、「邪氣邪靈」等通俗代名詞來代替此類之屬性，似乎也顯現出一般民眾對此所產生的恐懼感。其次多者為「祖先」(15%)，這類病患大部分多為見到去世不久的親人，如：祖母。形式則以通靈、驚到、託夢為主。「其他靈魂」(約 9%)，大部分為見到去世的朋友最多；其他尚有碟仙及自身元神等現象。「自然庶務」中則有狐狸精、蛇精及水精(3%)，由此仍可看出民間靈異傳奇故事對一般民眾的心理影響。

(2) 「嬰靈」則佔(4%)，由此類內容分析看來，多為討債且與前世因果有關。在與神明接觸經驗中，以菩薩最多(約 12%)。其次，為媽祖(5%)、觀世音(3%)，上帝及濟公各約(2%)。且多為局部附身或全部附身現象，大多自稱為神明的代言人，並且相信本身具有負懸世濟人的責任。在此亦呈現宗教信仰不同背景下，靈魂接觸的種類也不同，個案主訴曾有上帝附身或惡魔入侵者，均其因相信其宗教信仰背景緣故。

此外，發現已故許烺光院士所提之「心理社會均衡與仁的理論」亦可用來闡釋台灣民眾根深蒂固的「神、人、鬼」民俗信仰，與精神疾病、醫療行為、社會文化及深度心理學的關係(1971)。他認為漢人的人格構造和 Freud 的人格構造不一樣。按照社會心理學家(楊國樞、黃光國等，2001)所提的理論，漢人的社會行為、人格特徵、心理行為主要決定因素是社會、情境因素、關係取向。所以，漢人的「我」(自體，Self)往往不是存在於人的自我裡面，而是存在於人際關係裡面。猶如空心的竹子，相互依存，叢聚共生。相對地，西方人的「人觀」比較像是實心的楓樹，各自獨立生長。按照對民俗心理學民間信仰的了解，一般漢人民眾深深的受到無形世界的影響，也因此產生漢人的人格構造理論和 Freud 的人格構造理論是相當不同的。

筆者另以超個人心理學與宗教關係，來深入探就台灣漢人祭祖禮儀背後所呈現的心理。事實上，目前台灣的心理學界仍然很不容易跳脫西方學院心理學（academic psychology）的架構。因為，台灣的心理學仍然信奉西方學院心理學的典範緣故，而一律把心靈（spiritual）層面排除於其研究範圍之外。此地所指的「心靈」，其意義是中立的，換言之，是不一定帶有宗教色彩味道。換言之，心靈並不是宗教所專利的，卻與生理、心理及社會層面一樣屬於人性。不管將它化約宗教性或非宗教性的解讀，它根本仍是人性的一部分。因此，除非某一門特定的學科成為自然科學的一支，遵循自然科學的原理，以及採用自然科學的方法，否則其絕對不可能被認可。何況，在當時極端的唯理主義（rationalism）充斥學術界¹⁵⁸下，認為「理性」是人性的最上限，就是以那樣狹窄而僵硬的典範所論述結果，使當時的西方心理學家在理性至高的前提下，被無情地強加在人性上，因此，這樣的典範下較絕對無法容納心靈層面的觀點。遺憾的是，台灣的一般學院從西方所引進來的就是這個典範。因此，文榮光研究多重神觀的背景個案時，對於昔日超個人心理學尚未普遍時，基本上，同樣也將遭致很困難理解祖先崇拜背後漢人祭祖心理。畢竟原抽象的概念是屬於理性層面的，它怎能抓住根本超越理性的心靈？就如同人的感官是較難知覺到抽象的概念一樣。同理，理性層面的工具性也是絕對無法完全掌握靈性的層面。但自古以來，多數的人仍堅決相信人性必定具有這樣超越理性的一個層面。而這種親切的體驗必定是相當有主觀根據的，否則人類不會繼續不停地堅持這種信念。所以抨擊這信念的任何所謂「理性」的論點，至少對一般人來說，是徒勞無功的。從「外面」來的攻擊絕對無法動搖那建基於個人「裡面」的體驗上的信念¹⁵⁹。因此，漢人民間的鬼神信仰，也很難用理性去理解其中的意涵。因為，以漢人對祖先崇拜觀點，它具有延續鬼魂（靈魂）信仰與巫論述相關。甚至視其身體疾病的形成，往往是因於鬼邪煞氣的作祟，或人在對應過程的失調，冒犯了鬼神，產生善惡報應的因果關係，或外在自然環境的風水失序，造成了特殊時空的沖犯與不詳，身心因而染病成疾¹⁶⁰。學者鄭志明認為超自然的病因觀可歸納四種觀點：(i) 疾病起因於鬼魅的作祟。(ii) 疾病起因於公媽的討問。(iii) 疾病起因於時空的沖犯。(iv) 疾病起因於因果的報應¹⁶¹。這種論述雖經台灣漢人民間宗教信仰有名目的說明疾病的原因，且多存有編輯經卷或宗教讀本的論述到招致病因的可能因素。但祖先崇拜卻是隱藏在漢人家庭的核心部分，因血緣情感緣故，認為祖先是會致災的鬼，而是庇護子孫的家族神，問題是人們求助於祖先，同樣祖先亦會有求於人的宗教心理卻普遍存在於漢人信眾心

¹⁵⁸ 唯理主義(Rationalism)以十分寬泛解釋：即相信宇宙的行為，與人在邏輯的與客觀的思維持其心智的行為，同出一轍，因此相信人終能如像了解一個簡單的算術或機械問題一般，了解其經驗中的每一事物。他們所趨向的立場為凡合理的乃自然的，絕無所謂超自然的。儘管他有所不知，然此不知終將有日會成為已知。他們於其心理中絕無委身於信仰的神秘意識存在的餘地。他們認為一般經由我們大多數所稱為科學研究方法的途徑，終將成為可知的。（Crane Brinton 著，王德昭譯，前揭書，頁 103。）

¹⁵⁹ 擇要李安德教授「超個人心理學與宗教的關係」一文。

¹⁶⁰ 昌平，《中國避邪術》，新疆烏魯木齊：新疆大學出版社，1994年，頁 188。

¹⁶¹ 鄭志明，華人宗教的文化意識第二卷，宗教文化出版中心，頁 72-74。

理。這種相當弔詭的宗教心理，如：所謂超自然病因疾病觀是「被公媽問到」¹⁶²所引起，雖不是惡意作祟，卻是認為招災致病的原因來自祖先，這其中的心理層面是有其矛盾衝突的。因此，祭祀祖先雖有追頌公德之美意，似乎也反應出神聖與世俗的對應作用，先人認為人之所以致病，是聖俗間交流的一種現象，其失調與失序背景後面，有股某種渴望和諧與神聖力量的冥思，這種以祖先信仰觀念提昇到形上的神聖層次，以對「祖先」的衝突宗教心理來強化與「神明」和諧的辯證需求。隨著時代變遷、民俗的沿革，祖先崇拜的原始宗教觀念，衝擊著台灣地區制度性宗教基督教漢人信徒的尋根思想。

漢人哲學起源，從殷周之際，「鬼神」的宗教觀逐漸地被「天地」的形上觀念所取代，鬼神超自然力被轉化成天地的自然運行原理，視為宇宙理性精神存有，開啟了人文性精神文化的基型，影響著台灣漢人宗教信仰心理層次。「天地」的自然觀念與「鬼神」的超自然觀念有相當程度是重疊一起，其中有著極大的模糊地帶，這觀點提高「人」主體存在的價值，主張人與天地是同理的存有。如此，將人與天地同源、共理與相應的關係，認為宇宙與人是全息對應的。由上文學者文榮光的研究個案結果，來思想台灣漢人文化祖先崇拜的普遍情形，透過漢人「鬼神」的超自然力量，「天地」的自然規律及「人」的人文秩序，這三者是交相感應而互為一體的心理（靈）。從「天地人」到「人鬼神」，來連續澄清祖先崇拜或稱家鬼崇拜是來自漢人對靈魂不滅的觀念，並將靈魂轉化為祖先的喪禮儀式。基本言之，談到漢人靈魂觀念，不能只談祖先崇拜，必須三者結合論述，才能明白為何家鬼祭拜會進入社會的鬼神崇拜結合。進一步將漢人的宇宙意象所論述的神鬼信仰，進而分析鬼、神明與祖先等三者信仰上的轉化過程，來認知漢人對經由儀式操作，來維持人鬼間的和諧。在人神交通的模式「上身」是最常見的薩滿現象，在漢人文化習慣將鬼神並併列，筆者以為鬼崇拜就是漢人民間的鬼神明崇拜，這種往往與祭祀祖先的宗教心理交織成各種民間特有的精神質素與價值體系。鬼神明與一般靈魂神明意思不同，是指一些靈力的鬼魂引發人的祈求與祭祀，這種崇拜的心理頗為古老，由驅鬼與祭鬼導出鬼神明與自然物崇拜有些相似宗教心理。如：祭祀「好兄弟」。「好兄弟」是無人奉祀的孤魂野鬼，在農曆七月（俗稱鬼月），除七月一日、二十九日都要祭祀外，最熱鬧的要算是七月十五日的中元普渡。當天傍晚，許多家庭戶戶都在門外擺桌，上桌拜普渡公，以牲禮、紅龜、羹粽、果餅類供祀。下桌祭拜「好兄弟」，以飯菜供祀。另外，從台灣族群相信靈魂不滅的觀點而言，也是相信人死後，依其生前善惡行為而皆有所報來處理祭祀神明的儀式態度。

事實上，漢民族普遍是典型的泛靈信仰者，相信自然物皆有靈的族群，而對靈魂的詮釋也是以分為善靈與惡靈二種的觀點，祖先靈魂屬於善靈，除了祖先外，台灣漢人也崇拜一切自然物的精靈，對自然環境的天空、日月、星辰、河川、樹

¹⁶² 鄭志明，華人宗教的文化意識第二卷，宗教文化出版中心，頁 73。

木、石頭等崇拜，略似中國漢人文化的通俗信仰¹⁶³。然而，台灣漢人最重要且影響力最大的神明，仍是為祖先護佑的心理層次觀點。筆者認為台灣漢人對於祖先客觀存在的宗教心理基本上可歸納是：第一，信眾保有著靈感思維的宗教體驗。第二，尊重新的宗教檢驗與實踐的空間。第三，肯定信眾對於本身信仰有多元自由的多樣選擇。由文獻資料普遍認同漢人的信仰是屬泛靈信仰，即是相信世間有鬼魂的存在，並且相信靈魂是存在不滅的信仰。其目的在於人不僅肯定人可以經由人體的靈感思維與神靈溝通，亦因此經由人神相通與人神合一觀點經過自我人體鍛鍊達到與神靈一體的境界。這種崇拜的祭祀現象，似乎在取捨文化意涵時，似乎感受到失落文化心靈的內聚力，這種崇拜的內容究竟是一進化宗教人文？或是引入人進入原始巫術的魔法功能，依舊是滿足人私慾的謀求現實利益的實用工具？似乎隱約含有著人性功利私慾性格的特質。因此對於祖先之恩情永難忘懷¹⁶⁴外，其仍存在內在原因就是其中配有著消災解厄的心理，因而需要舉行各式的祭祀來趨吉避凶、迎合祖先。由此宗教心理層次的影響下，環顧周遭的台灣漢人在祭拜的鬼神中於其宗教生活型態，莫不直接與生活發生關係，且漢人對這些鬼神的祭拜，亦多從功利主義的觀點出發，這些根深蒂固的文化與宗教的結合，造成祭拜鬼神活動與生活合體，形成此類宗教成為文化生活的一環。其涵蓋的層面，可從通俗文化而至高度文化階層，可從表層的象徵文化而至於最內在的心靈境界，可從日常生活的道德規範而至於內心最深處對生死大事的探索。因此，知識份子對於祭拜鬼神之事亦有深信不疑者。在人類文化的舞台上，有些民族的文化甚至可列為宗教文化，因為抽掉了其宗教內容，這些民族的文化就近乎空白。從世界各國受到印度、猶太及回教文化所影響的民族也都有此傾向，當漢人抽離對祖先崇拜演進的神明崇拜時，台灣社會的宗教人文又保留哪些神學意涵呢？

因此，由本節對漢人祭祖的心理探究下，可見祖先祭祀是普遍存在於漢人傳遞祖先與子孫共感的神聖經驗。台灣漢人民間普遍以為人之所以生病，是因為違背祖訓，以至受到祖靈的懲罰或得罪惡鬼，遭受惡鬼作祟，這與民間信仰被公媽問到的宗教現象相似。在超自然世界裡，鬼與神明對人的作用不同，有了吉凶與利害的區分。神明代表著「善」的庇祐與護持，鬼則象徵著「惡」的冤煞與災害。在漢人現實世界，人對鬼的態度是曖昧的，經常與人性相互糾纏，屬於人與鬼神之間的中介。此一中介象徵人間秩序的破壞力量，破壞天地萬物的生存秩序，也危害到人身體、心靈的健康。為了治病，因此用靈媒舉行治病的儀式，來祈求祖先赦罪。靈媒為人治病時，先行占卜，坐在病人旁邊，取占卜道具，一根竹竿和本粒珠子，用手撥之，若能固定則可斷定病人得病的原因，即可祈求祖先赦免。同時念祈禱詞祈求赦罪，或請祖先驅除作祟的惡鬼。這種病因觀是漢人最早的精神性思維與科學的真假判斷無關，是經由信仰觀念而來的文化活動。將病因提昇到形上的層次，以「鬼」的衝突來強化與「神明」和諧的辯證需求。目前漢人祖

¹⁶³ 平埔族可能也有天地之神；但田神及天地之神，也不排除是受漢人影響而來。

¹⁶⁴ 此觀點與論文第二章儒家慎終追遠的觀念類似。

先崇拜是延續著鬼崇拜而來，只不過在情感上對祖先的血緣情感是不同於致災的鬼。漢民族的宗教信仰以為萬物背後是有一至上神造物主來管理萬物變化，且是創造人類的神，也決定人的壽命禍福。另外，也相信山川、河流都有專責的神祇，祖先崇拜為漢民族的基本信仰，可見祖先崇拜是漢人眾集體意識與精神凝聚的表象，建構了與神靈交感的習俗生活。然而，現今值得省思的是台灣漢人一旦普遍接納基督宗教信仰，這種混合相融的改宗心理文化，所帶給台灣漢人基督信徒去理解漢人宗教意識的結論，仍維持漢人多元包容原始多重的靈感思維，就顯得十分難以釐清與接納了。

二、從宗教學觀點來看台灣的祭祖禮儀

台灣所呈現祖先祭祀禮儀宗教觀點，早從殷商時，即已出現依先王廟號之日舉行五祀周祭之宗教現象。然而，可以確定的是尚未形成定制，且幾乎一整年都在祭祀，難怪後人要說殷人「尚鬼」。此祭祀在周禮中仍被視為最重要的禮儀，《禮記·祭統》記載：「凡治人之道，莫急於禮；禮有五經，莫重於祭。」禮有五經，指周禮共分吉、凶、賓、軍、嘉五大類，這五大類中以吉禮為最重要，而祭祖即是吉禮之首。在儒家的孝道思想體系中，為人子女對待父母「生則事之以禮，死則葬之以禮，祭之以禮。」葬之以禮即是喪禮，以哀為主；祭之以禮即是祭禮，以敬為主，兩者乃孝道之延續，事亡如事存。由於周人的「郁郁乎文哉」，能在恐懼的情感與尊敬的理性中找到平衡點，而創造出具有人文精神的文化與制度，表現於宗廟方面，則訂出一套配合封建宗法身分的廟制；表現於祭儀方面，則訂出一套依照一年四季行禮的宗廟時享禮。《禮記·祭儀》記載：「祭不欲數，數則煩，煩則不敬；祭不欲疏，疏則怠，怠則忘」。然而，周人發展出一套依照一年四季天時變化而行的宗廟時享禮，以避免祭祖的次數太繁密，因太過繁密便會流於行禮如儀；也不宜宏少，太少則易使子孫會遺忘祖德宗功。四時祭享之制創於周代，因各祭祀之特色不同故其名稱亦不同，四時祭享的儀節、祭品依其身分而有別，大夫階級的祭儀見於《儀禮·少牢饋食禮及有司徹》，士的祭儀見於《儀禮·特牲饋食禮》。宗廟時享禮到了漢代仍然通行，只是除四時祭享外，另外增加歲之首、夏至、冬至、臘月等日亦有祭祖之舉，這就是大傳統的周禮與小傳統的庶民習俗之結合。唐宋以後，每年四月掃墓祭祖，七月盂蘭盆節又加了進來，使得一年中祭祖的禮儀名目與形式更加多樣。不過，宋代程頤、朱熹等理學大師仍以祠堂 宗廟 四時祭拜為祖先祭祀之主流。台灣地區今日祖先祭祀傳統，一般家庭大抵是依一年之節日進行，如：過年、元宵、清明、端午、中元、重陽、冬至等。而建祠堂者，除一般年節外，昔日大多依古禮有四時祭享，或者在四時祭享中選二時特別隆重舉行，如：春祭與秋祭。選春秋二祭特別隆重舉行，有其合乎天象變化之根據，事實上這種習俗是延續周朝儀禮。因周代亦特別重視春秋二祭，故《禮記·祭儀》：「是故君子合諸天道，春禘秋嘗。霜露既降，君子履之，必有悽愴之心，非其寒之謂也。春雨露祭濡，君子履之，必有怵惕之心，如將見之。」的語意出現。

先民建立祖先祭祀制度有兩個大前提：一為相信死者靈魂不滅，祖先肉體生命雖死，而其靈魂則以另一種我們看不見的形式活在另一個世界；二為祖先只接受與其具有血脈關係的後人之祭祀，而不接受與其毫無血緣關係的外人之祭拜，反過來說他人也不會祭拜別人的祖先，因為他們不會對別人產生祝福的作用。故《左傳》僖公十年：「神不歆非類，民不祀非族。」；僖公三十一年亦說：「鬼神非其族類，不歆其祀。」。皆謂非其子孫隨意祀他人父祖，則鬼神不歆享之耳。鬼神不歆享祭者所供之物品，當然也就不會將祝福給他人子孫。截至目前為止，漢人仍然不會去祭拜別人的祖先，自己的祖先也不讓別人祭拜的觀點。這種觀念之興起與殷王以其祖先為在天帝之側，能傳「帝」意，有相當密切關係，為使傳「帝」意成為專利，豈容別人祭禱？周人建立宗法制度，為明嫡庶之分，即使同姓之人，小宗卻不得祭大宗之祖，規定的更嚴。但別人的祖先，若有功於天下蒼生，獲得天子之肯定（由後世稱為敕封），記載在祀典當中，則可由「家鬼」身分進而獲得「社會神」的資格，而接受後人之祭拜，社會神依今漢人眼光來看，即意指「先賢」之輩。於是後世凡是有功於烈民者，便會得到百姓之祠祀，國家並著重於祀典。而綜觀後世百姓信仰與祭拜神明，出於天子主動敕封者較少，大部分是先獲得地方百姓之信仰，常以其所信之神明曾獲褒封為榮，各廟之祭者則以能獲得皇帝之御筆匾額為耀。曾獲皇帝褒封之神明，百姓即不怕被誣為「淫祀」，可以光明正大崇祀，信者若普及各地，就會成為全國性的神明，信者若只是某一特定地區則為地方性神明。由於此種崇德報功、飲水思源之故，豐富了祭祖的意義。換言之，後世子孫為了飲水思源、崇德報功，故形成祭祖制度。當社會發展到分工制度，不再是百工備於一身之時，各行各業的從業者也會探索他的職業的開創者，並對他們加以祭祀，形成所謂的「行神」。如：工匠職類，即祭拜魯班為行神之意相似。

祖先崇拜宗教儀禮的共同點，雖不是一款式樣，但在民族間的祖先崇拜儀禮中，是能夠發現其共同點特質的：

- （一）各民族間幾乎都有祖先要在某一時期回來的傳說，此時子孫們擺設筵席供奉他們。子孫們又都規定在一年中的最適當日期，去死者的墳墓參拜，這些日期大都選在春光明媚、秋高氣爽、新酒釀成、秋收前後和年關歲尾等在農耕中重要的節期時。凡歡迎祖先回來享受人間煙火的民眾，大都不歡迎這些亡靈就此常住家中不走。祭祖畢後，所謂「祓除」（exorcism）¹⁶⁵的行事都在這時舉行，以便盡速地用各種方法送亡靈回去，以免他們在家對

¹⁶⁵ 《周禮》「春官」曰：「女巫掌歲時祓除鬻浴。」鄭玄注：「歲時祓除如今三月巳水上之類。鬻浴，謂以香熏草藥沐浴。」司馬彪《後漢書》在「禮儀志」中，則有了更進一步的論述：三月上巳，官民皆絜於東流水上。曰洗濯祓除，去宿垢疢為大絜。絜者，言陽氣布暢，萬物訖出，始絜之矣。（見《後漢書》志第四）《後漢書》「禮儀志」劉昭：一說後漢有郭虞者，三日上巳產二女，二日中並不生育，俗以為大忌，至此月日諱止家，皆於東流水上為祈禳，自洗濯，謂之禳祠，引流行觴，遂成曲水。韓詩曰：「鄭國之俗，三月上巳之溱洧兩水之上，招魂續魄，秉蘭草祓除不祥。」

活人不利。當歡迎祖先回來時，各民族間又大都同時舉行施餓鬼儀式，予其說是同情這些餓鬼沒東西吃予以安慰，毋寧說是害怕這些凶狠的餓鬼因嫉妒亡靈，或妨礙他進入家中，或動手搶東西吃而才另設祭儀的習俗。

(二)不單漢人和日本民風均有此祭祀餓鬼儀式，似乎全世界各地都有類似之例。在迎送祖先時，各地都少不了「火」這個東西。「火」自漢民族古代起便被相信有防魔驅邪之利。藉著火，諸種食物及道具又能送至諸神明或死者手中。對於亡靈，火又有發光照耀離暗入光明的功效。故在人死亡時，在其頭和腳旁置燈火，意指免其在黑暗中行走。當歡迎亡靈回家時，大都用火接他回來，免其走錯門路。當送他回去時，又用火，筆者以為這時的火之功效大都含有驅邪避凶的觀念較多。民間習俗的祭祖，其一部分常被新起的新興宗教所吸收合併。例如：中國漢人原有的民間祭祖及七月這段時間結合。如，開閉鬼門關...等的傳說，被佛教的盂蘭盆會所吸收。到今日，已有許多人竟弄不清楚那些祭儀是佛教思想；那些又是民間信仰¹⁶⁶。又如，歐洲的古代祭祀祖宗習俗大概在因融入天主教會節慶中而成了諸聖節和萬靈節的節慶。

筆者以為漢人較多向祖先祈福、請求庇護，視祖先為一種力量，大概是在佛教傳入中國以前，人民並無甚麼具體神明形象，可足以膜拜的「神明」存在之故，而不得不將全副精神集中於亡靈上。所以漢人的祖先有時已代替了「神明」的地位，幾乎握有掌管生死禍福的權力，這種宗教心理事實上是基督教信徒最以為意的感受。但一旦原為無神論的佛教在隋唐時期興起類似拜神的觀世音菩薩和阿彌陀佛等信仰後，一向在宗教上沒依賴的多數漢人，便紛紛由人文主義倒向這些佛教的「神明」崇拜或是道教神明。所謂「家家彌陀佛，戶戶觀世音」的崇拜信仰（在宗教學上可稱此為「多神崇拜」）能在漢人民間普及，實也有其最大原因典故吧。直至今日，漢人宗教生活內容，從宗教現象上來看，是有著高度複雜性的祭祀的類別。意味大家族為了共同目的集體祭祀及為了個人或家庭的私下目的而舉行的祭祀。當中與時間有關的祭祀禮儀有二，即歲時祭儀¹⁶⁷與生命禮儀。尤其生命禮儀顯示禮儀的重心，在於以人生死為本位的生命歷程。不單是生物意義的成熟意涵，而是個體文化濡化的過程，且其中完成適合其身分與行為的過程。經由禮儀的行為模式，來維持人與空間的整體和諧，建立共同生存的社會秩序。一般的說，以宗教性禮儀來安置出相互適應的維生方式，可歸於儒、釋、道三教的方式為主，在民間則以混合三教合一不易區分。其中以道教的色彩是最濃厚的，漢人的宗教情緒並不強烈，且始終維持著多神信仰多元的觀點，同時以禮儀的規

¹⁶⁶ 民間信仰是基於古代的泛靈信仰，再融合儒、佛、道而成，在台灣其中以道教的色彩最濃。其神靈觀約可分為：(1)無機物類，如土地公；(2)動物類，如虎爺、風獅爺；(3)植物類，如大樹公；(4)偉人類，如關公；(5)佛道神話人物類，如觀音；(6)祖先與其他神靈類，如開漳聖王；(7)庶物崇拜類，如灶神等幾大類。

¹⁶⁷ 歲時祭儀：以繁殖動植物與一切生活物質為祭祀目的。

範來強化血緣紐帶的繫結，鞏固與整合家庭的整體智慧與和諧。其中的禮儀形成對於祭天文化和祖先的崇拜的介入，普遍且復深遠，還遠超出於民間信仰之上。尤其在宗廟舉行，著重於生命薪傳的歷史承續，在對祖先敬仰中擴大了人倫運作關係，體會到生命是家庭一代接一代的傳承與延續。這些生命禮儀的意義除表達對儒家的價值觀認同外，同時也匯集了自古傳承的各種生命意識，最重要的是靈魂觀點，關注生命死後歸宿的問題。靈魂觀念結合喪葬禮儀，引自不少招魂、送魂的儀式。這種期待亡者靈魂能順利轉換為無形的鬼魂，安居陰間外，也能時時庇祐生者的平安。在事死如事生的儀式過程，安排了明尊卑、別親疏、序人倫的道德要求，讓生與死、陰與陽等都能獲得安頓。其中充分表達漢人慎終追遠的倫理情感，賦於人文的操作意義。故而人們相信生人在世，若能多做好事，多積善德，死後必得好報的宗教觀點。至於對社會民族有貢獻的人，則已追封成神明而受到禮儀膜拜。由此「積善之家，必有餘慶」的傳承造成一個人的行誼不只影響其本身，更對家族的興旺、子孫的禍福有著深長的關係。家族社會除重視同時限的倫常秩序外，也強調超時限的家系傳承與延續，講求與祖先和諧的關係，這是漢人社會祖先崇拜的宗教叢結，似乎將漢人的祖先與後人的靈性是相連通的，彼此有著授福或降禍的感應作用，筆者認為這也是漢人至今心理維繫祭祖需求的主因。

由公元前一七〇〇年以前的龍山期出現的敬天與崇祖的信仰宗教現象時，見到祖先崇拜的祭祀圈，歷久不變。這種信仰所形成的祭祀圈，是教人「飲水思源」報恩崇德，讓人自覺「源遠流長」，有如「根」的磐石般安定了宗教滿足的心理，也賦予子孫知道感恩，知道修身與行善的安頓自己的心思與維繫社會文化秩序的深厚力量。因此，漢人祭祖禮儀是建立在以人本為主體的心靈活動上，透過祭禮的精神性教養作用，扣緊在「自中出生於心」的自覺上，是以「心」為核心來進行感情的昇華，傳述了對亡者由衷的尊崇。因此沒有「必受其福」的福報心理，祭祀祖先的動機也是基於此。在今日台灣漢人的宗教生活中，這種漢人最早的宗教信仰仍維繫不墜。年節的奉祀祖先、祭拜天神、清明的掃墓，慎終追遠的思慕情懷，以致於日常生活上父母對子女的關顧，子女的勤奮上進，或應歸功於有此傳統之故。從人倫的和諧進而完成陰陽的和諧，祭祀不再是用來討好鬼神以求福報的功利目的而已，主要目的還是在於「順於道」，以順命來完成生命存在，讓生命禮儀符合天地化育的原理，即「養則觀其順」、「喪則觀其哀」、「祭則觀其敬而時」等，來建立子女與父母的孝道倫理。然而，中西方文化社會對宗教現象的認知心理是不一樣的，各自有其不同信仰內涵與文化形式，漢人文化將「天」還原為人格神在本質上與儒家思想無限價值的「天」，並非相互衝突的。同樣肯定「天」進入個人生命的普遍性與啟發性。加上宗教多元與社會多元化，使宗教現象與社會、歷史文化等環境產生密切環扣關聯性，從而具有各個不同相應的生命禮儀表現形式。

三、從祭祀¹⁶⁸儀式觀點來看台灣的祭祖禮儀

漢民族數千年來，歷經戰亂艱困播遷而仍能團結相親、守望相助、子孫繁衍、拓展進取，究竟倚賴的是什麼呢？是一種什麼力量吸引共信共守，以滋養生息呢？這種力量是維繫全漢人的精神信仰基石。這信仰力量在世界各民族都是靠著宗教維繫，而漢人靠的是大家共同遵守維護的人文祭典，對天地祖先聖賢的祭典及聖賢品格的薰陶來代替宗教，完成人生尋求精神的偉大使命，這在世界文化史上，是一個獨有的創制，祭祀為人生寄託的中心，而所有公私祭祀，其崇拜對象都是有來歷、有意義的傳承。如祭天文化之隆重與普遍，乃由於天與人之吉凶禍福息息相關。尤其在農業社會，收成豐歉，要靠天；因之婚喪喜慶、小孩出生，均須拜天，以天為生命寄託的中心，而構成天地人合一的和諧精神。對於台灣漢人祭祀的對象，均為發生在歷史上有偉大功績者，偉大人格的人物，如：孔子、關公、岳飛、文天祥、鄭成功、韓愈(內埔有全省唯一的祭祀韓愈的昌黎祠)等。其他如有功鄉梓的先賢、忠義可風的先烈，均立廟置祀，藉以激發人們的仰慕之情，以發揚道義，敦厚風俗、鼓勵向善。祭典中，對於祖先偉業特別重視，除掉四時八節的祭祀之外，還要有墓祭祠祭。有要事出外遠行，必先祭拜祖先；新娘入門，必先拜過夫家祖先方為家中成員；新穀登場，必須薦於祖先而後敢食。所謂「事死如事生」，差不多把祖先當作一位有意識的主宰，活生生的大家族長。一方面以我們自身族譜來源的祖宗來作寄望，一方面復將這倚賴推及於天下，由親而疏，由近及遠，條貫分明，這種精神的崇高與平易近情，可以說是仁孝的宗教，這種觀點的形成應該回到漢人整體的文化脈絡去理解，深入涉及到鬼神崇拜下的深層觀念系統。漢人祭祀觀發展出漢人社會獨特信奉與共同遵循的宇宙觀、社會觀、人生價值觀等思想。

依據中央研究院學者陳祥水先生認為台灣漢人對於先祖祭祀上的儀式相當複雜，其包含入殮、點主、祭祀、掃墓...，今分三類來探討：

(一) 祖先牌位的祭祀

漢人文化的靈魂觀是相信人是有靈魂的，對祖先崇拜是出自於靈魂不滅的觀念，認定一切具體物質的本身，必須有賦予代表生命的靈魂，才能發揮生活的效用。而人死後靈魂到陰間生活，這居間地帶漢人認為其實和陽間生活無異。對祖先的崇拜可分成三類：偉人英靈、祖先靈魂、幽魂崇拜。人一旦死亡則靈魂會下到陰間¹⁶⁹。漢人民間信仰認為陰間猶如陽世，亡魂也有生理的需求，是必須經由

¹⁶⁸ 祭祀是人與神明交通中具體的儀式與行為表現，想充分展現出靈感思維的文化活動，加強人與超現實神靈的接觸，將人與神明更緊密聯結，人亦可經由具體的祈求行為來取得神明的恩寵，從漢民族周朝以來，祭祀一直成為國家神道設教的工具，進而採用祭祀來進行禮治教化。因此，祭祀祖靈在於強化人與祖靈間親和關係，期望藉由祖靈祭祀能降福解厄。

¹⁶⁹ 與希伯來民族相似。如：創世記四十九章 33 節：「雅各囑咐眾子，就把腳收在床上，氣絕而死，

子孫供應日常所需，唯恐後代子孫忘記奉養供應。因而每位祖先都有一個牌位，相信祖先是具有靈魂的。將祖先名字名諱、生辰、忌日等刻寫於牌位上，使子孫在忌日或年節供奉紀念。提供民眾賴以寄託情感、物質與象徵需求的載體-「牌主位」，可由古代象形文字加以探討先祖牌位的意義，遠在殷商時期流通的甲骨文，「祖」字寫法為「且」的象形，如同男性生殖器官的形狀，現代的祖字意思是以地祇神的「示」與「且」結合而成，延至今日。從上古夏商兩代的祭祀中，祖與宗原是有分別的，祖與宗的原意，是指一種祭祀名稱，所謂「祖有功，宗有德」。鄭玄：「有虞氏以上尚德、締郊祖宗，配有德者而已，自夏以下，稍用其姓氏之先後次第。」這說明最初的祭祖，並不以血統為標準，乃是以功德為標準，例如：有虞氏所談的祖宗不是有虞氏血統的親屬一樣，直到夏后氏方開始祖宗血統的祭祀。漢人祭祀祖先意義考據歷代祭祖之名有五種含意，即：「締」¹⁷⁰、「郊」¹⁷¹、「宗」¹⁷²、「祖」¹⁷³、「報」¹⁷⁴。流傳至今，家屬則以孝男名義為已成年男子或女子去世而其遺骸留在廳堂時立一牌位祭祀，則這塊牌位被視之為如死者的象徵，在整個喪禮或忌日週年前成為祭祀對象¹⁷⁵。形成類型有下列幾種：如，傳統式神主牌¹⁷⁶、神龕式神主牌位¹⁷⁷、混合式的公媽牌、正統父系祖先的公媽牌位¹⁷⁸、異性祖先的公媽牌¹⁷⁹。

台灣光復後，漢人家庭毀棄日據式神龕公媽牌位而更換本式，有：中國舊式

歸他列祖那裡去了。」

¹⁷⁰ 締：時祭之一，王制分時祭。為春禘、夏締、秋嘗、東蒸。

¹⁷¹ 郊：祭天之名，有冬至祭天於南郊、夏至祭天於北郊，因尊祖緣故祭祖以配天。

¹⁷² 宗：亦是祭祖的名稱，周公宗祀文王，就是以子祭父，又稱其所自出之祖宗，從血統上推源其祖宗，而致其祭祀。

¹⁷³ 祖：凡父之父以上皆稱祖，天子祖七廟及祭其父之父以上者六代，以及其始祖。

¹⁷⁴ 報：禮曰：「祭先所以報本」所以祭祖，是報本反始之意。禮曰：「聖人反本復始，不忘其所由生也」，報者謝其恩，返者歸其公，所以頌揚祖宗功德意。

¹⁷⁵ 遠古時代的人，穴居野處，對死者只以茅草覆蓋身上，屍首置於荒野，往往會遭野獸咬食，故孝子會張弓護葬守喪，這是其喪禮的源始。至殷商始用木葬，而後才用棺，用棺後始有棺殮，殮前須沐身沐頭，口含飯，以布束尸，按服斬衰，另以明器、實物伴葬。此種種喪儀、喪服、喪制加上儒家的思想啟發，則發展成為一大套完整而繁複的喪禮。然而我國較完整的喪葬禮俗，源自於周禮。周武王時就有「木主」（神主牌位）的製作，木主為祖先神靈的依附之所。

¹⁷⁶ 這種形式神主牌在家庭正廳較少見。從文獻資料可知，使用這種傳統式神主牌應該表示，昔日祖先的社會地位較顯赫者，會在神主牌位修飾，雕刻花景於上下左右作一番修飾。

¹⁷⁷ 日據時代之小型神龕，正面有兩扇門，由中間向左右打開，表面寫著「皇民歷代×姓公媽之神主」，內有許多檜木做的木片可以書寫祖先名字名諱、生辰、忌日。

¹⁷⁸ 台灣漢人之祖先觀念是基於父系倫常，只有父系系譜關係的祖先，才是屬於祖先的範疇，否則就是鬼魂-他人之祖先。在正統父系祖先崇拜裡，祖先牌位名正言順擺在廳堂上，由此看出漢人祖先崇拜原理，就是在於萬人祭祀其父同時也受其子的祭祀的血緣觀點形成的。

¹⁷⁹ 祭祀異性祖先是祭拜別人家族的倒房祖先和自己並無血緣關係，產生的原因多為婚姻關係與財產贈與造成。尤其台灣先民來台之際多為壯丁，婦女不多因此較為重要，男子不易找到對象，形成入贅風俗，亦是造成祭祀異姓祖先牌位的原因。然而，異性祖先牌位常只能擺在護龍或廚房、屋簷下或其他處，在時代變遷下多為將父系祖先牌位與異性祖先牌為合併於同一公媽牌龕中。陳清水，《基督教對當前台灣祖先崇拜之探討》，橄欖基金會出版，頁 16-27。

墓碑型之公媽牌¹⁸⁰、太子樓式的公媽牌¹⁸¹。

(二) 祖廟寺堂的祭祀

祠堂¹⁸²的發展前身是宗廟和家祠。宗廟在先秦時期即存在，最初宗廟多在宮室內，後來出現遷居室外的宗廟，祠是到漢朝以後才出現的。從漢朝時期開始，一些有功德的人死後，後人都建祠紀念之。另外，也可以通過祠規的制定和族規的執行宣傳倫綱，以敦宗睦祖。為了維護祠堂的神聖和尊嚴，家族祠堂都有一定的管理規則、禮拜儀節，稱為「祠規」。家族中不僅通過祠規的規定來對族眾加以教化，而且還制定詳盡的族規來教育家族成員，祠堂社會教化的途徑和方式，可以通過祭祀祖先以敦教化。祠堂是供奉祖先神主牌位的地方，是祖先妥靈之所，象徵著祖先的存在。這種地緣性的聚落祭祀活動，建構區域群眾與神廟祭祀的互動關係。但實際上，漢人在信仰活動上一直是開放的心理，因為各自不同生存因緣，同時依附於多種祭祀活動，就信仰因素觀點¹⁸³，其發展型態與功能結構有其特殊的經驗的歷程，這亦是為何基督教信徒所面臨親族間責難的主因。至於漢人實踐祭祀儀式的變遷有變異現象的發展，乃起自印度佛教（小乘佛教）傳入中土，重乎對死人之祭祀，其意義在乎超荐其上度西天極樂世界，已不復有漢人古代祀天祭祖之意義。故自隨唐後，還教導信眾以燒紙人、紙屋、紙衣、紙具，以供死人在陰間之用度，乃至成俗，此並非漢民族原始的習尚。如：「祭祀用燭」¹⁸⁴、「用香問題」¹⁸⁵、「紙錢問題」¹⁸⁶等。顯然，這些祭祀鬼魂觀點已經融入漢人民間信仰裡，且是以遠古的泛靈信仰為基礎，再融合了傳統中國較悠久的儒、釋、道三家

¹⁸⁰ 本式是用一塊木板，表面書寫歷代祖先之名諱，背面則按秩序將歷代祖先的名字、生辰、忌日寫於上。前種所代表的眾祖先牌位，稱之為公媽牌，別於單一神主牌。

¹⁸¹ 因建材質料改變，大部分使用以塑膠、玻璃、木材三種材料製成。外型與神龕不同，但內容與它相似。

¹⁸² 祠堂是一個家族組織中心，它既是供設祖先神主牌位，舉行祭祖活動的場所，又是宣傳、執行族規、家法、議事宴飲的地點。

¹⁸³ 信仰因素是指群眾祭祀的宗教情感，來自於對天地鬼神的直接感受與信念，背後有其深層的意識形態與價值傳統。

¹⁸⁴ 雖古代已有，因古代祭祀大都在天尚未明亮時，周禮有「司烜氏掌供祭祀之明燭」（見周禮秋官）。但後來卻將香燭用來祭神祭祖先必備物品，演變成點香的意義是與神靈溝通，藉香煙嫖嫖而上與神明交通。其中以拜天公最隆重，有用「盤香」的，一般神明通常點三枝香，祖先點二枝，鬼魂則點一枝香。燭是蠟燭，用於照明，目的在表示神靈的出現。

¹⁸⁵ 用香是由外國傳入的，並不是漢人固有的風俗，因為在漢學古書中，並未提焚香燒香等詞。一般而言，焚香之風俗，得之於佛教，晉書佛圖澄傳有燒香禮拜之字樣。台灣地區早期的佛教只是幫助民間辦喪儀作功德，後因傳入禪宗的臨濟宗、曹洞宗，重視慈善事業，才漸興盛。筆者以為是佛教對漢人民間信仰的影響在於「輪迴之說」，即所謂的「善有善報，惡有惡報」，與地獄的「賞善罰惡」觀念。

¹⁸⁶ 紙錢起源唐朝，中國地區的紙，始自漢朝的蔡倫所造，因此剪紙為錢應是漢朝之後，祭祖的原意已有趨向迷信的舉動。而燒紙具在乎向死人祈福、護庇、求其輪迴超度，其目的在乎功利並非孝思。故梁朝范縝的著作《神滅論》，乃欲在根本上推翻小乘教義之迷信處，范縝特別強調古人為宗廟祭祀，乃聖人從孝子之心所以設教，並不是真為了祭祀鬼魂。而是以現世的色彩和觀念，描述來世的憧憬，並以陽間生活所需供奉陰魂，可說是民間宗教普渡的特點。

宗教觀點，成為一種綜合性的宗教意識，這也反映了傳統漢人文化的圓融性，只要是適合社會需要的，全都能接納且融合在一起，構成民間祭祀祖先信仰的特色。目前台灣民間信仰往往參與祖先崇拜的祭祀禮儀，且其神觀思想往往神佛混淆，一視同仁而不分彼此。因此，可以肯定的說，台灣漢人的祭祀禮儀其構成禮儀的祭祀基礎，是從漢民族先祖的圖騰崇拜（Totemism）¹⁸⁷思想中轉化而來，由河洛書中所代表的龍馬和靈龜的精神意涵演進成神主牌位圖騰觀點。又如三皇時期，圖騰崇拜是社會形成的主因，人崇拜蛇、熊、牛、龜等，使之融聚族人互動與情感的交流，間接促成部落統治的精神象徵。漢人尤好以每人生肖，作為個人守護神，此都是圖騰社會的思想的遺物，也是目前台灣祖先祭祀的混雜因素之一。

另觀，基督教對於祭祖禮儀的上香看法，筆者以為，漢人不肯接受耶穌基督的原因，其中有個理由是：認為信了耶穌就不拜祖宗，而拜祖宗的具體表示就是「上香（拿香）」，至於漢人對於上香的意義卻沒有深入的探究。總覺得上香是祖宗遺傳下來對祭祖、敬祖、拜祖的方式，是對死去先人的懷念、追思、孝敬，給下一代所樹立榜樣的禮儀。甚至祭祖時，三牲禮品可以省，但如連上香動作也免了，就是不孝。何況認定西方可以對死去的人獻花，漢人信了耶穌基督，為什麼就不能上香呢？筆者以為上香的意義，應指燒著的香枝或香料，其使用的原因大致歸納有：1.所祭拜的神靈喜愛香的味道；2.燃燒的香有煙上飄，天上神就知道有人求告；3.古早時中國地區農村迷信的解釋是：香枝代表金條，燒一支金條可以代替許多冥紙；4.比較容易叫人接受的原因是：當年修行的人在樹林中打坐，恐怕蚊蟲來咬，特以燃香驅蚊，以後成為宗教禮儀；5.聚會禮拜時，人多擁擠，燃香可以除體味表示敬虔；6.燃香既然成了宗教儀式，引伸出來燃香可以達信，表示誠心，代替牛羊為祭物。漢人民間信仰中，善男信女膜拜祈神明時，最常使用的香、燒紙錢¹⁸⁸，大都是指線香。線香雖名為線，卻是用竹篾為心，外沾香粉製造而成，直徑約在零點二公分以上。台灣地區常見的線香，共分黑、黃、紅三色，前者常用在喪事及祭祀鬼魂時；黃色或紅色的線香，可用來祀神明、祭祖及其他各種喜慶場所最受歡迎。長短從三尺五分到二尺二寸都有，二尺以下的線香，大都為家庭祭祀用的香、寺廟則都用二尺以上的香。

¹⁸⁷ 法國的社會學家埃米爾·涂爾幹在《宗教生活的原始形式》(1915)中提出了宗教始於圖騰崇拜。作為圖騰的動物就是人在最低級的社會中對安全期望的非理性投影。英國和德國的理論家則以實用主義語言來表述宗教的產生，認為人們在粗陋的科學之外發明了超自然的力量 - 巫術力量來控制自然。學者弗雷澤在他的著作《金枝》(1890-1915)中說明了這樣的觀點：他認為早在宗教出現前，巫術作為己成為一種偽科學普遍流行趨勢；人們對人間的巫師觀點不抱持懷疑，又發明了一貫明確的法師制度。如果全面地，從普遍性來看各宗教，而不把它們局限於某一範疇或某一階段，我們就會發現到教義的開放性是泛靈論的一般特點。而台灣地區漢人民間信仰的教義也是具有十分的開放性特質。

¹⁸⁸ 民間宗教在普渡陰魂的方式上，主要是為那些孤魂厲鬼建廟或燒紙屋，使他們有所歸。並為他們獻供祭品，使他們得飽食，也為他們燒冥幣，使他們能度安定的生活。在集體普渡時，則特別僱請道士或和尚，為陰魂厲鬼作法超渡。依民間信仰觀念，燒金紙屬神界，銀紙屬靈界，在祭祀時焚化以供神靈使用。民俗以紙製各種錢幣焚化之，以供神明及亡者應用，謂之冥紙。冥紙種類很多，可分為「金紙」「銀紙」兩類。

依照舊約聖經記載，以色列人在會幕和聖殿獻祭的時候，有時獻火焚祭是將香料和祭品一同焚化，祭司從聖所裡面的香壇上，拿一些香料放在火上，使香的煙雲遮蓋約櫃（法櫃）上的施恩座（出三十：1）¹⁸⁹。做香的材料、方法、器具都有嚴格規定，因為它有清靜聖潔歸於上帝的含意（出三十：34；38），其中藉由香所代表的是「禱告」的傳遞（詩篇一四一：2），而且以色列是禁戒百姓為自己作香的，更不可向異邦神明燒香。新約聖經記載在路加福音一章10節中，施洗約翰的父親撒迦利亞祭司在殿內燒香，眾百姓則在外面禱告，表示猶太人繼承祖先遺傳，把香當作朝見上帝的必備物品，不過這是福音書中唯一的一次記載，以後不論耶穌或門徒禱告時，都沒提到燒香的事。到了使徒時代，初期教會也沒有提，可能的原因是，耶穌在世的時候，教導門徒應隨時隨地禱告，教會初創時，不太注重禮儀。當時接受此信仰的人多為貧民，沒有錢買香，因此也不是每人都可燒香。也可能是因為安全的顧慮，因為初期教會信徒，多半在家中聚會，擔心羅馬人的捕捉緣故，至於保羅所提馨香的供物（弗五：2）只是比喻的話。

現在基督教會為什麼禮拜或禱告時不燒香呢？除了不重儀文因素外，而只重視心靈和誠實的心（因為上帝是靈，且有耶穌釘死十字架斷氣的時候，聖殿的幔子從上到下裂為兩半，意思是，從此人可藉耶穌基督的救恩直到上帝面前，不必再藉燒香）。目前天主教仍有燒香的禮儀，除表明禱告外，也是尊重本地文化傳統，盡量避免被誤為洋教作文化的侵略。至於獻花，保羅和巴拿巴首次旅行佈道時，在路司得城醫治一個生來瘸腿的人後，有人大聲說：「神藉著人形降臨下來」，以致城外則丟斯廟的祭司牽著牛、拿著花圈要向他二人獻祭，當然被攔阻（使徒行傳十四：13）。可見獻花是羅馬文化對神祇的祭祀、對人的尊敬，花也代表美好、和平、愛情、得勝、凱旋...等意思。尤其在台灣地區，只要有什麼慶典大會、社會名流等，就有獻花佩花的禮儀。不過，獻花和上香有所不同之處：上香只對死去的人，而獻花不論死人活人都有分。所以在基督教追思禮拜時，擺上鮮花十字架等，表示對故人的懷念，是無可厚非的禮儀。特別在清明節掃墓時，在墳墓、骨灰罈前，獻上一束花，表示有人紀念死者，是件美事，但與求祖宗保佑的心理則有完全不同的解釋。事實上，基督教並非不敬祖先的。反之，特別注重對祖先追思，如：聖經中有一大篇幅經文記述耶穌的祖先名字和事蹟。耶穌和使徒在教義上，都一再強調要孝敬父母。同時，對信徒廣意解釋敬祖之意，則視為天主教

¹⁸⁹ 約櫃（出埃及記二十五章10-23節）：「要用皂莢木做一櫃，長二肘半，寬一肘半，高一肘半。要裡外包上精金，四圍鑲上金牙邊。也要鑄四個金環，安在櫃的四腳上；這邊兩環，那邊兩環。要用皂莢木做兩根槓，用金包裹。要把槓穿在櫃旁的環內，以便抬櫃。這槓要常在櫃的環內，不可抽出來。必將我所要賜給你的法版放在櫃裡。要用精金做施恩座（施恩：或作蔽罪；下同），長二肘半，寬一肘半。要用金子錘出兩個基路伯來，安在施恩座的兩頭。這頭做一個基路伯，那頭做一個基路伯，二基路伯要接連一塊，在施恩座的兩頭。約櫃表明是上帝的引導：約櫃同行為以色列人尋找安歇之處（民數記十：33-36），約櫃沒有同行以色列就被打得落花流水（民數記十四：39-45）。約櫃表明神的同在：祭司抬著約櫃踏在約旦河，河水就分開（約書亞記三：1-6；17）。約櫃表明上帝的能力：約櫃表明上帝的能力因人犯罪已經離開。（撒前五：1-5）

的彌撒、基督教的禮拜，因為認定上帝就是人類的祖先緣故，認定上帝是創造人類的先祖亞當夏娃的創造者；人是被受造的信仰觀點。

（三）祖墓的祭祀

祖墓之祭祀包括每年清明節日的掃墓與風水安排，如：「節期的掃墓」¹⁹⁰、「風水的省思」¹⁹¹。風水空間的淨化，是精神性文化價值的體現，讓天地萬物都能各安其位，獲得形而上的安頓與滿足。因此聖境原是隱藏的，儀式不只用來感受聖境的存有，而是要轉俗界為聖境，讓參與者真正進入聖境的意義結構中，此時的空間是聖俗交織，直接讓後人體驗到昇華的神聖情感。排除各種邪惡的世俗情境，回歸原善的秩序，造就空間的潔境，此時風水墓穴才顯出象徵聖境的落實與安置。漢人有靈魂的存在及不滅的定律的觀念，因而認為人的身上是三魂七魄的結合，離世時，魄會隨著身體回到土裡，而魂則離開肉體飄盪於另一個空間，並且會保護庇佑子孫，所以世人因此對於靈魂充滿了好奇與敬畏。由於對死亡後的世界，無法了解與接觸，所以世人對死亡充滿了恐懼，因為恐懼而產生了許多趨吉避凶的禁忌行為，也因為這些禁忌而衍生出了這些俗中有聖的「神聖空間」的圖式觀，是經過聖境洗禮或是淨化的俗界思想觀點。另外，現存台灣漢人民間的巫術觀點，亦將之介入祭祖的儀式裡，這是一種超自然的宗教信仰行為，早期漢人用來對付環境而作的可能控制，禁忌則是一種消極的巫術方式。目前台灣漢人用來「卜杯」方式祈求神明，這種巫覡觀起源於專門代為人祈禱神明，引神明附身人的靈媒。在其祈禱時，常用一種舞蹈或其他儀式來表達祭祀時與神明的溝通，男靈媒的叫覡，女的叫巫。在周禮除大祝、小祝之外，尚有司巫、男女巫，祭祀儀式均經藉由他們祈禱與祭祀行為來達成。

第四節 結語

祭祀的目的就是在於主祀者與神明合一的宗教體驗，祖先的超越性是在人文的崇祀活動中完成，是以人文作為本位的神聖感受，是以齋莊肅穆的祭典來溝通神意，在彼此的交感下，要完成的是人的主體精神與價值，不是要以鬼神來奴役人，更不是更以獻祭來害民生，而是要共同體會天地好生之德，能應天承命來克盡人職。學者潘英海的《儀式：文化書寫與體現過程》一文中，提出了儀式祭典有三個特徵，即象徵物與行動者、儀軌與演法、意理與情感等，這三個特徵實際

¹⁹⁰ 於「三月節」或「清明節」前後十天左右，各家則訂吉日，預備牲禮、紅龜等供物，前往祖墳「培墓」，並整理墓園使其乾淨又稱為「掃墓」。祖墓風水是漢人十分重視祖墳風水。因受到明太祖朱元璋派堪輿師尋找「皇帝穴」、「天子地」傳說的影響，則風水按死者之生卒年月日定之或覓座北朝南眺望佳地及土質土色佳處。

¹⁹¹ 祖先「靈聖」，家人隆重掃墓與基督教信徒復活節「培墓」觀點相似，目的是慎終追思之意是民族美風。然而，不惜重金尋覓吉地，似乎亦墜入「風水」風俗中，這俗中有聖的「神聖空間」的圖式觀是經過聖境洗禮或是淨化的俗界思想呢。

是從外在儀式形式進到行動者內在意義體系與結構的完成。重點在於義理與情感層面的表達，祭典儀式的操作目的在於從對立性的辯證到整體性的了解，形成詮釋性的關係，因此祭典不只是一種文化裝飾，同時是一種文化體現的過程，一種由意途與了解所建構的實踐過程（潘英海 1994a：26）。這實踐過程經由祖先崇拜的祭拜儀式緊扣節期性質，按風俗習慣之祭品施行祭拜。如端午節用粽子、中秋節用月餅...，在台灣中部民間每年秋收後有卜擇一吉日舉行謝平安祭，除祭拜各地方迎來的神明外，家中的祖先也一定要備一份祭品祭拜。由學者高怡萍《鎮符》（1996）一文中探討宗教祭典儀式行為與文化思維的行動關係，追究神聖象徵所蘊含的文化精神與價值觀念的整合性格，肯定祭祀是作為傳遞社會生活中各種象徵意義的符號系統，在特定的運作方式中不斷拆解與重組儀式中的元素，再生出新的祭典儀式，來回應不同社會生存情境。在漢人思想中，人與祖先交通不是低級迷信觀點，反承認為是確立人自身價值與統攝其他意識活動的主觀調適，是漢人長期生存背景全面累積與反應的文化自覺體證，同時漢人對「宗」的把握常以直觀的方式意識到終極實體的混沌性格，這種類比模糊集合的思維，造成各種形上實體的意象可以任意的組合、重疊與錯置，這與漢人原始文化型態有關，延續古老祖先崇拜文明的思維模式。在理念上，漢人文化一直有著「定於一尊」的思想，但在文化實際操作下，則演變追求理念的交與形式的交流，在「一」的願望下發展出各種「不一」的混合形式，這是漢人多元文化另一省思。因此，如果充分了解上述概念，在共祀活動同時會並存一些小廟的祭祀活動，顯示出漢人祭祀的崇拜觀點，雖有「敬虔」心意卻是多重交合的，漢人在信仰上的認同也不是純粹單一的，而是存在著多元核心的交際網絡。這對基督教信仰者最難以了解的部分，原因為「多統」中離棄「一」的聖潔性。這樣的心結實在看見基督教聖公會能接納祖先崇拜的共祀活動的多元，的確應屬為非常不多見的處理認知上的困擾實例¹⁹²。理由是基於這「多統」的神觀思想，實難整理出「一」的超越神聖本質，彼此斷序間有連結的對談命題。

另外，使台灣漢人祭祀的目的是處理祖先靈魂的歸屬問題，這也是延續祭祖崇拜而來，是人面對生死現象的宗教性安頓。如何將亡者送入陰間轉化為祖先，成為有歸宿的家鬼（另一種為沒有歸宿的孤魂野鬼），經由祭祀行為來維持人鬼兩界的和平相處，漢人民族是相當重視這種祭祀活動（尤其佛教、道教超度亡魂的儀式），不過這種祭祀與祭神的慣例是不相同的，是否在漢人宗教意識裡仍潛伏對祭天文化天神信仰至上神（上帝）的敬畏緣故，或已經釐清祖先神（祖先）是與天神信仰上帝的神格有差異性；或是今日漢人對本身祭祀祖先的宗教現象自存於文化間的游走結果，均已充分顯示台灣漢人因孝道等因素，已經將祭祖禮儀的功

¹⁹² 城隍又稱城隍爺、城隍老爺。為官民所共祀的神，也是城區的守護神。民間敬為兼施陰陽兩界，職司福善禍淫的公正之神，而民間如有病患災禍，地方官民又必須向他請罪。城隍的名稱最早見於《周易》中「城復于隍」。「城」是指城壁，「隍」是指城池。所以城隍原來是陰陽合一的自然神。

能含設在社會文化的層次內。更使台灣漢人的祭祖行為不但傳承漢民族對先祖的情感，更持穩性的發展，成就台灣漢人在傳統社會文化中的意義與地位。基於上述，反觀最重要的祖先牌位點主問題，還是基於信仰融合因素，將「祖先牌位」視為權威中心，同時也將其視為神聖境地。其祖先（神祇鬼）的崇拜內容，雖然與群眾的祖籍背景與生活經驗有關，但那只是形式上的差異而已，其祭祀的行為還是來自於相通的信仰感情。神主牌位雖是一種有形與具象的存在，實際上是象徵著抽象的神聖空間存有的「境」，是天地鬼神進駐的場域，當然，因對「境」感悟與體驗的不同，逐營建出多種神聖中心的漢人祭祀圈的地緣結果，以及對應而來的祭祀現象。祭祀只是一種媒介而已，重點在於人與「境」的交感上，在神人交通的需求下建立出神聖境域觀念，因此，神主牌位的神聖建立起神聖中心。祭祀的目的是事鬼禮神的制度性行為，是經由宗教意識來加以整合，產生對神明（祖先）靈力的護持，同時也經由祭祀來進行人群宗族間的整合，顯示人民在情感上認同祖先的情分，在禮數上是以神明來相對待，其儀式交錯於祖先與神明間的複雜對應關係，形成漢人特殊的「我群意識」，這也是漢人鞏固社區的和諧基礎。

台灣地區民間信仰以靈魂的存在為中心，這決定了他們對宗教態度，對神祇、精靈、亡靈和妖怪的觀念非常分明，大多數的族群相信靈魂和神靈有善惡之分。先人死亡後化為靈魂，正常死的人是善靈，凶死的人是惡靈。善靈可到天界，能保佑子孫；惡靈留在人間作祟，令人生病或帶來厄運，人類運用智慧對大自然，由驚懼而敬畏，遂以為宇宙間事物，冥冥中有神明主宰，於是對日月星辰、山川風雨，乃至社(土地之神)、稷(五穀之神)祭祀以求保佑。其後氏族部落合併，形成國家雛形，各族原有的圖騰敬拜，也轉進為超神蹟異象的敬天祭祀上帝活動(按基督教之「上帝」的稱謂也係因明朝末期，來到中國的西方傳教士，自漢學古書中所借用的)，稱至上神為「帝」或「上帝」¹⁹³，故對於祀天與祀祖是抱持同樣的虔敬。於是開啟了漢人傳統的重德禮儀精神文化，漢人創造天的觀念與殷人「帝」的觀念是有所不同的，但涵攝了「帝」的主要內容，而「天」與先祖之間，也有了清楚的限界。當然，對至上神與祖先神間的崇拜心理分辨也當有分別。然而到了孔孟以後，這個理念發展成了天道觀念後，乃以天人關係為基本架構的宇宙論成為漢人思想核心。一方則保有「上帝」性格，普遍保存於民間信仰，成為「各人頭上一方天」的天，另一卻在民間形成眾多的多重至上的神觀思想。因此這也是今日台灣漢人家庭中，仍多有天公(神)神位的遠因，台灣雖然眾神明鼎立，但是亂中有序。不同於一般多神崇拜 (polytheism) 的民族，同時卻也發展成與一神崇拜 (monotheism) 的基督教思想相異¹⁹⁴。目前台灣地區

¹⁹³ 「上帝」表示「帝」的所在為上。祂是天地人間的主宰，包括農產收穫、戰爭勝負，先民祈求時，必先舉行祭祀的儀式。天之所以可敬畏，是因為天是超乎人之地位的，有主宰、有權能，可以對人類施行賞罰，人既然敬天，便不能無祀，以求能與天通。

¹⁹⁴ 獨一神論最主要之聖經依據來自：「除祂以外，別無拯救」(徒四：12)及「基督和彼列有什麼相和呢」(林後六：15)兩段鮮明之經文。其他支持經文可分為：(1) 肯定耶穌基督底救恩之特殊性和排他性(約一：8，十四：6，十七：3；林前三：11；約壹五：11-12)。(2) 指出人性的

對「天公」的地位是相當崇高，猶如宇宙中統攝萬有的神靈，其神性接近至上神。但又非如單一神教的絕對至尊地位，漢人思想對天公的神格不必是獨一無二的，可是卻具有統轄幽冥兩界的真實權力。這個主宰在台灣漢人心中的地位頗重，卻非生命源頭的唯一神觀，筆者這樣論述或許很難被一神論信仰所接受。因此，祭祀的宗教現象也帶出與陰陽哲理成了漢人的宗教信仰和社會生活的本源議題。

由此，漢人文化在歷史發展的過程中形成各種宗教現象併存，其宗教組織的方式一直很薄弱、鬆散。演變至今，其強烈的程度甚至把祖先與民間宗教多神視為同等地位且趨於混合崇拜，「巫術」的源流是漢人文明結構從人與神明交通發展到進入天人合一的人文世界。因此，在當前台灣漢人社會仍保持祭祖儀典，如孔廟祭孔、清明節祭祖等禮儀，這種習俗依據古老傳統被保留下來，而且祭祖與祭神併重，這種所謂「合緣共振」¹⁹⁵的創造性歷程，甚至於歲時節令，婚喪喜慶，都例行舉辦祭神之外，也同時要祭祖，而表達傳統的人與神明感通互動的紀念方式即是祭祖禮儀。與其他制度化宗教相比，漢人民間宗教信仰¹⁹⁶擁有龐大的宗教禮儀體系，甚至將佛教、道教等行道修行納入各種養生送死的禮儀操作中。禮儀本身就是一套精神環向的信仰系統，是扣緊民眾的生理保存需求、精神滿足與自我實現需求而來。顯示禮儀的操作是集體生存的冀望所在，傳達集體生活文化理念，各種具體的儀式操作，是以神聖力量來擴充生活與行為的秩序化與規範化，形成一股最有力的社會控制力量。與外在環境進行物質與能量的交換，仰賴超越的祖先觀點，發揮了超越對生存空間的護持功能，協助人化解各種困境，從消災解厄中來安頓現實的生與死。儀式不只幫助與現實的客觀世界相交接，更進一步要進入到神聖的理想世界中，企圖從有限的禮儀活動中提昇到無限的精神領域，從世俗活動中完成神聖的交際，在祭典中擔任何種的執行角色只有世俗性的意義，真正作用仍在於自己靈性的精神滿足上。

罪惡及若無基督，人是絕對無望的(羅一：18，一：20，二：12、15、23，三：9、11，四：18)。

(3) 論及聽道和悔改之重要性(可一：14-15，十六：15-16；約三：36；徒十一：14，十七：23，27，29)(4) 論及上帝的道路是真實而窄小，故此少人能尋到(太七：13-14)。

¹⁹⁵ 合緣共振意指教團在合流共生的過程中產生有意識的信仰創造，從共生的交流提昇到共振的創生。「共振」是建立在合緣的基礎上，使各種祭祀緣分進行信仰內容相互組合。引自鄭志明，華人宗教的文化意識第一卷，頁21。

¹⁹⁶ 台灣漢人民間信仰的天界、幽界的行政組織，大都以人間行政科層組織為範本，充分反應出漢人的行政體系，尤其是以傳統時代帝制的行政組織為主。

第四章 基督教對祭祖禮儀的詮釋觀點

思考當基督教思想遇到漢人祭祖文化時，雙方似乎產生無法準確對焦現象因素，基本上就是對「一」與「不一而一」的神觀態度，似乎始終存有不少外在形式爭執議題，神聖與世俗之爭，缺乏相應的理解與真實對話。簡言之，是由於雙方沒有貼切的神觀對話與對發展至今的中西文化神學思想全貌的認識，較少進行信仰本質的內涵清楚的詮釋及文化意涵的漠視所致。同時，各宗派對本身宗教之外的信仰體系未能充分的瞭解與善意的溝通，甚至一味的惡意中傷批判他人宗教的不足，帶著現實宣教利益的衝擊，基督教一直帶給漢人心中似是而非的交鋒，落到虛實情境的論戰，失去吸引體現原有偉大神學意涵的精義。有些學者企圖在漢人文化找到與基督教相應的「上帝」信仰，甚至認為漢人文化就是「一元神」信仰，且自古而今沒有間斷。事實上，由第二章論述文中應可澄清漢民族上古思想對「帝」的詮釋仍存在有相似基督教的神觀思想的觀點。然而轉化至今的台灣漢人多重至上神觀的豐富神思後，已全然不同「一」的風貌與內涵，或許相似當中乃記載有關許有民族血緣關懷的孝道倫理情誼因素吧。然而，直到現今雙向這種宗教性言談的確未達鵠的之效。換言之，找到漢人文化的「一元神」傳統信仰，無法輕易幫助我們釐清中西方宗教信仰的差異所在，對於祖先崇拜的詮釋與基督教信仰本質的理解助益不大，畢竟漢人信仰當中神觀思想「一而不一」、「不一而一」的宗教意識模糊地太過於龐雜。

第一節 聖經對祖先崇拜的觀點¹⁹⁷

上章論到世界文明古國均有對祖先崇拜的宗教信仰，但今日歐洲各國，由於人民大都信奉基督教（包含天主教會內），崇拜一神之故，大家已不再舉行甚麼祭祖的儀式了。但當歐洲人民未接受基督教以前（或說基督教傳入歐洲以先），大概是和其他國家原始先民一樣，是曾舉行過祖先崇拜的過渡信仰，或許多少也是因為與漢人文化對祖先崇敬與血緣因素所致。從今日尚留於世的「諸聖節」和「萬靈節」來看¹⁹⁸，或多或少可能予以證明。在今日歐洲社會，每年十一月一日

¹⁹⁷ 對基督教信徒而言「舊約」除指聖經的頭一部份外，同時指基督降生以前，上帝對以色列人民所立的約，這些經典時間從創造天地到新約時代。

¹⁹⁸ 二千多年前，塞爾特族人（即目前的蘇格蘭、愛爾蘭人等）一年之中最害怕的日子莫過於十月三十一日的晚上。每年十月三十一日的前夕，象徵著一年的結束，以及新一年的開始。這一天是塞爾特族人表達他們對太陽神敬意的日子，因為太陽神讓他們的穀物豐收，以應付即將到來的冬天！可是在這一個夜晚也是惡靈力量最強大的一天，因此牧師和祭司也會主持祭典，安撫掌管死亡的神明。事實上，古時的歐洲人相信惡運是由惡靈帶來的，而惡靈會被醜陋的面具嚇走。他們因為害怕還在外面遊走的惡靈，如果有人晚上必須出門，便會戴上面具，希望惡靈認不出他們來！到了第四世紀，因為基督教的興盛並告知人們，偉大的上帝將會為他們趕走惡靈。後來，演變成小孩穿上鬼和精靈的衣服，出去嚇鄰居。大約四十年前，人們開始請小朋友吃糖果，玩起「Trick or Treat」，此即是萬聖節的始末。

定為「諸聖節」(All Saints Day)，自九世紀以來，羅馬天主教會便規定了這個節期。英國教會、希臘正教教會亦定在此日。因此可說基督教聖公會因屬英國國教緣故，宗派所傳教義內容與文化、理性相融，對於「諸聖節」則有接納的因素，並以聖靈降臨節後的第一個主日為此節的計算。所謂諸聖節是紀念基督教中已死去的諸聖徒，雖沒有崇拜祖宗那樣多的祭祀觀點，但仍免不了有紀念死人的觀念在內。這個諸聖節大概是由古時民間崇拜祖宗的信仰變化而來的，台灣聖公會祭祖禮儀崇拜觀點，信徒也多少是以紀念歷代聖徒的角度，擴張對自己家族中在信仰中死去的先祖及緬懷歷代祖先恩澤所執行的因由。

除諸聖節外，在天主教會尚有「萬靈節」(All Souls' Day)¹⁹⁹，日期在十一月二日，(如碰到是星期日，則改為翌日舉行)，同時天主教因有煉獄的觀點，因此很容易結合台灣漢人民間普渡的意識。在這意義上，好像中國的僧侶在盂蘭盆節時，超度亡靈出地獄脫離痛苦一般。而羅馬教會被准許舉行三次彌撒，為墮落在煉獄中的靈魂祈禱、求救。這個煉獄思想和佛教的「中有說」²⁰⁰十分相同，以為人在死後七七四十九天中，被放在法轉輪迴前的階段中，如能予以超度，則能獲救之類的詮釋觀點。但今日大多數僧侶解釋成這個超度是為安慰活人，並非為死者而有的祭儀。這個萬靈節的行事原則，自第十世紀以來，便在本泥狄克修道派勢力較強的法國和義大利北部一帶流行，同宗派信徒則多於家庭中舉行慶典。以後大家群起倣效，自第十四世紀以來，便被羅馬天主教會予以公認。更自一九一五年起，在萬靈節中特准可舉行三次彌撒。在這天，除在教堂內有講道外，並一齊舉行掃墓，各地方均有各種依自己族群不同的行事習俗風格。在墓前點燭，以及燒起葶的十字架時，均令人不得不連想起盂蘭盆會相似神韻的感受。日本東洋大學教授渡邊照宏氏研究，認為這個萬靈節原非基督教的節日，而是一種由民間信仰轉化而成的。在不知不覺中，古時的民間儀禮跑進了基督教禮儀中，變成了種種形式殘存於教會節慶中。(渡邊照宏氏著「死後的世界」：頁一二〇)。由此角度，似乎以「求同」的思維或許有助於理解基督教的「上帝」信仰，但筆者

¹⁹⁹ 在天主教會裡面，十一月一日是諸聖節 (All Saints Day)，隔天十一月二日則為萬靈節 (All Souls Day，或譯為追思亡者節)，可以說是萬聖節的起源。天主教會將一些生前具有超高德性的信徒封為聖人，以表彰那些信徒，並立為其他信徒所遵循的模範。但因為具有非凡德性的信徒其實不少，只是不為人知而已，對於那些沒沒無聞的人來說，教會未將其立為聖人，好像有點不公平，所以在諸聖節那天，紀念所有被教會冊封的聖人及應該被封為聖人卻未被封聖的信徒。

²⁰⁰ 《異部宗輪論》中，尚有「諸預流者心心所法能了自性」(大正 49.15 下)，「諸阿羅漢亦有非學非無學法」(16 中)等。大眾部的「諸預流者心心所法能了自性」，作者於論師的佛陀觀，有關佛智部分，已作了說明：證得初果的聖者，在一剎那心頃，就能緣、能了心心所法的自性，這是站在「智等能了為自性，故能了自他。如燈能照為自性，故能照自他」(大正 27.42 下)而說的。有部一剎那心不了一切法，心不能了自性，是因為「自性不與自性相應」(大正 49.16 中)的緣故。至於有部「諸阿羅漢亦有非學非無學法」，是就阿羅漢身是有漏、無漏說。所謂「非學非無學法」，《大毘婆沙論》解釋為：學法，是有學五蘊；無學法，是無學五蘊；非學非無學法，是有漏五蘊及三無為(擇滅、非擇滅、虛空，大正 27.396 下)。《俱舍論》的解釋大致相同：學法指的是有學者無漏有為法；無學法指的是無學者無漏有為法(大正 29.127 上)；非學非無學法，指一切有漏及三無為(大正 29.23 上)。釋悟殷，輯錄《大毘婆沙論》中，有關羅漢之論。

第二章所論述對祭祖的歸因，認為漢民族「祭天」文化所含祭祖禮儀知識體系並不同基督教的「上帝」觀，在觀點上雙方信仰有不少理念上的差異，最好的包容方式應該各歸本位，從自己的「神觀」出發，探討彼此的異同，此時更顯出宗教包容性的重要性。

事實上，歷史文化的淵源流長，無論制度化宗教組織或漢人文化意識都面臨世俗化考驗，甚至長期意識形態的抗爭與對決，這種價值的衝突與親族間情感的對反，似乎成為一種潛在的魔咒，緊緊扣住漢人基督教信徒對漢人意識的釋懷與壓抑。偏執於科學與宗教、宗教與人文，激發出高昂的二元抗爭情緒。似乎「宗教世俗化」與「科學的神聖化」的誤導，才是基督教信徒在詮釋祭祖禮儀的省思背後，所刻不容緩詮釋「真理」的精義意義。脫去吧！二十世紀社會文化很遺憾停滯「神聖」與「世俗」的對決場域，各人種本土意識對科學與宗教都有莫名情緒，這樣誤用的文化環境，對於傳統制度性宗教助益不大。祭祖誠然是台灣漢人基督信徒的宣教文化中最大的絆腳石，教會在「祭祖與敬祖」議題上，不論立場保守或自由，用力之深，討論之廣，是宣教神學及其實踐領域中，其他議題所少見的。每一個信徒學習傳遞福音本質的人，莫不在這方面極力思考如何面對應答、解惑。在根深柢固的漢人傳統文化及不能搖撼的神主牌中，天主教在宣教的進程中，曾經禁止祭祖，如今開放，但沒看到因此有明顯的成果。基督教會面對重重的攔阻，不斷的努力，但依然小步前進。祭祖的問題源源流長，在幾千年漢民族文化的演變中，祭祖的觀念、方式及內涵，已與漢人的文化血脈相連，成為最重要的傳統之一。以當今的台灣漢人民間文化，祭祖涵概多方面的信仰、倫理與社會功能。

在聖經中找支持孝順父母的經文不難，辯證基督信仰經典所敬重祖先的經文也是很容易的，但要把孝道和祖先崇拜中的宗教祭祀行為清楚的劃分，對傳統的民間信仰群體中，則是很大的工程。基督教會界都知道問題在那裡，對祭祖大致形成了「孝敬非祭拜」的主流共識。直到如今，有一些台灣漢人接受基督信仰後，對偶像觀點教義澄清，然而，一但面對長輩留下的祖先牌位卻不能輕易挪除，可見祖先牌位的問題對台灣漢人影響深遠。因此，基督教目前應急需澄清對於台灣祖先崇拜的議題的看法，如：

第一，在漢人民間信仰中常常可以聽到，某位親人死後，會回來託夢，對祖先的繪聲繪影的描述。他們雖不甚有把握，但也有幾分的相信。為了祖先在陰間的世界可以吃飽穿暖，為了不成為惡鬼回來攪擾，為了保佑後代子孫，加以崇拜自是難免。基督教信徒應要提出論證，說明祖先崇拜和輪迴的觀念的相異性。許多鄉民對基督教會有先入為主的成見，認為 - 信耶穌就是不拜祖先，基督徒是背祖叛教的人。因此，基督教應強調教會肯定祖先崇拜中的孝道倫理及社會文化意涵觀點。如敬天愛祖、慎終追遠、家庭血脈的延續等。強調基督信仰看重生前的孝順，而非死後的祭拜，強調聖經所提到生命的起源的觀點。另外，漢人鄉村的

百姓信仰基督教信仰後，除非在家族中及社區中有絕對的自主性，可以決定祭祖的態度及祖先牌位的去留決定。不然基督教宣教工作者，依然要幫助他們如何面對此項困難，尤其不可牽強的處理。

第二，信徒如果還沒有全家接受基督信仰，關於祭祖或神主牌問題，一定要有充份的溝通，不能不考慮未接受家族的家人感受。如果漢人信徒不願讓祖先牌位繼續放在家裡，家族尚未接納此信仰的人又不願交由教會處理，建議放在其他親人的家裡。但在男系的社會，通常男性且是直系親屬才有存放神主牌。若沒有親屬願意存放又有反對聲音，可以考慮暫時放在專業收容神主牌的佛堂。目前漢人社會大都可以接受基督徒在祭祖儀式中，不用拿香。雖然，拿香不等同祭拜鬼神。只不過目前的漢人社會文化裡，大都在祭祀鬼神的場合同時使用，信徒能免則免。至於漢人傳統祭祖儀式的叩頭、三鞠躬、跪，在喪禮中可以歸類為表達哀思、尊敬、紀念，應不屬於迷信的部分。

本章節是以漢人基督教的信徒立場，而以本身文化立場看基督教教義與漢人傳統文化對祭祖禮儀所做的詮釋觀點。筆者以文化基督徒的立場論述漢人祭祖禮儀為何遭致漢人基督教信徒視為有偶像之嫌²⁰¹的理由，另一歸納出基督教的經典（聖經）立場，使兩向度所含括的議題有各自表述的對話空間，以使台灣漢人更能以客觀角度來理解基督教對台灣漢人祖先崇拜的想法。

一、聖經的倫理觀²⁰²

事實上，基督教團體對孝道論述的著作很多，如，何世明著，《從基督教看中國孝道》，基督教文藝出版社，一九七九年；徐松石著作《聖經與中國孝道》，香港：浸信會；陳耀南，《孝道，心》，基督教文藝出版社等。從聖經經文看孝道，如：出二十：12；弗六：1-3；歌三：20等，可歸納基督教是十分注意孝道的宗教。同理，耶穌在世時，本身也活出孝敬父母的榜樣，如：十二歲在聖殿聽從父母、臨終前交託門徒約翰照顧母親。在舊約箴言中更充滿了許多孝敬父母和對不孝的警誡訓詞。例如：箴言二十三：25「你要使父母歡喜，使生你的快樂。」；箴言二十：20「咒罵父母的，他的燈必滅，變為漆黑的黑暗。」；箴言三十：17「戲笑父親，藐視而不聽從母親的，他的眼睛必為谷中的烏鴉啄出來，為鷹雛所吃。（即不得好死之意）」。新約聖經中也教導我們：「你們作兒女的，要在主

²⁰¹ 「偶像」簡略的說法，就是把不配享有上帝尊榮的對象當作上帝。若然，討論偶像崇拜的問題乃牽涉到崇拜對象與崇拜者之態度的兩方面問題。神學家田立克把信仰對象介說為「最終極關懷」的態度，他認為無論對象是誰？一旦人出自其最終極關懷的態度去對待他(它)，宗教信仰的禮儀儀式即刻出現，且此一出自最終極的獻身所產生的信仰的能力是無窮的。田立克已指出偶像崇拜的定義，即當人把一個不配享有上帝之尊榮的對象當作上帝，而後以最終極、無保留的態度(盡心、盡性、盡力、盡意)獻身於他(它)受其支使，此一偶像崇拜就成立。

²⁰² 參見新約聖經提摩太前書五章 1-4 節：「...便叫他們先在自己家中學習著行孝，報答親恩，因為這在上帝面前是可悅納的。」

裡聽從父母，這是理所當然的。要孝敬父母，使你得福，在世長壽。這是第一條帶應許的誡命。」（弗六：1-3）；歌羅西書三：20「你們作兒女的，要凡事聽從父母，因為這是主所喜悅的。」

同時，值得一提的是，國際母親節的由來是由一位女性基督信仰者，於一九〇七年在費城所發起的，一九〇八年得到美國基督教長老會的響應，訂於每年五月第二個星期日為母親節，到一九一四年美國國會也正式通過訂這一天為母親節，現在差不多全世界都接受了這個節日。如今每逢母親節來臨時，更是台灣漢人信徒對長者回饋的日子，甚至直接借用了漢人傳統文化的節慶觀念來詮釋聖經的孝道真理。也顯示出基督教會在揉合聖經與漢人文化衝突上的智慧，然而，融合聖經孝道絕對真理與傳統祖先崇拜的孝順倫常，相對文化間的融合其差異性卻不是簡單的工程。當基督信仰在漢人文化的土壤成長時，很難避免產生信仰異化的現象。如何能結合漢人社會文化層次的認同與接納「生之孝」與「死後祭」對祖先所帶出的孝道價值意義。在明白漢人「孝道」與「祭祖」的融合關係間，方有將兩者連結的可能。事實上，筆者以為，基督教是十分重視祖先的宗教²⁰³的原因，是因為它不但強調孝道，而且更講究慎終追遠精神。且孝道方面，基督教所講求的是在生的孝道及死後的追思。

筆者特將基督教聖經有關與漢人祖先崇拜相似的倫理價值等觀點分為三層次介紹，如：（一）孝道倫理（「孝道經文」、「敬祖誡命」）；（二）上帝與列祖間的關係；（三）上帝國倫理觀三方面，分列歸納筆者論述基督教與漢人祭祖文化對照的基礎。

（一）聖經所記載有關孝道倫理的經文如下：

卷名	章節	新舊約聖經經文內容
出	20:12	當孝敬父母，使你的日子在耶和華-你神所賜你的地上得以長久。
利	19:3	你們各人都當孝敬父母，也要守我的安息日。我是耶和華-你們的神。
申	5:16	當照耶和華-你神所吩咐的孝敬父母，使你得福，並使你的日子在耶和華-你神所賜你的地上得以長久。
箴	23:25	你要使父母歡喜，使生你的快樂。
箴	28:24	偷竊父母的，說：這不是罪，此人就是與強盜同類。
結	22:7	在你中間有輕慢父母的，有欺壓寄居的，有虧負孤兒寡婦的。
太	15:4	神說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他。

²⁰³ 提摩太後書一章3節：「我感謝上帝，就是我接續祖先用清潔的良心所事奉的上帝。」保羅勸勉年輕傳道人提摩太說：他是接續祖先的遺傳...，可見保羅當然不會丟棄祖先的傳承教訓。

- 太 15:6 他就可以不孝敬父母。這就是你們藉著遺傳，廢了神的誠命。
- 太 19:19 當孝敬父母，又當愛人如己。
- 可 7:10 摩西說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他。
- 可 10:19 誠命你是曉得的：不可殺人；不可姦淫；不可偷盜；不可作假見證；不可虧負人；當孝敬父母。
- 路 18:20 誠命你是曉得的：不可姦淫；不可殺人；不可偷盜；不可作假見證；當孝敬父母。
- 弗 6:2 你們作兒女的，要在主裡聽從父母，這是理所當然的，要孝敬父母，使你得福，在世長壽。這是第一條帶應許的誠命。
- 歌 3:20 你們作兒女的，要凡事聽從父母，因為這是主所喜悅的。

綜合上述聖經所教導的孝道觀點與漢人文化所倡導的孝道有其相似性，亦有突顯聖經孝道的超越性。因為，聖經是以「上帝」為本的孝道觀；漢人文化是以「人」為本的孝道觀；聖經是所謂「重生人」²⁰⁴行孝；漢人文化是「自然人」行孝，兩者之出發點與生命的內涵是不同的。

聖經和漢人孝道論述的相似性論述比較如下：

1. 大孝尊親，其次不辱

禮記：「曾子曰：孝有三，大孝尊親，其次不辱，其下能養」，而聖經箴言一：8「我兒，要聽你父親的訓誨，不可離棄你母親的法則」。禮記、聖經所教導的「孝敬」與「聽從」父母均是尊重雙親最具體的表現（尊親之孝）。而聖經對於不辱之孝即不可污辱、羞辱父母，使父母受辱蒙羞，記載於出二十一：15，17說：「打父母的，必要把他治死。咒罵父母的，必要把他治死。」；箴三十：17「戲笑父親，藐視而不聽從母親的，他的眼睛必為谷中的烏鴉啄出來，為鷹雛所吃。」聖經教導我們不但不可羞辱父母，更當積極的須使父母歡喜，使父母得榮。

²⁰⁴ 新約聖經約翰福音三章 1-6 節：『有一天，一個法利賽人，是猶太人的官，趁著夜色來見耶穌，想就教於祂，如何使自己的行為規範更上層樓。然而耶穌對他說，「我實實在在的告訴你，人若不重生，就不能見神的國。」尼哥底母覺得耶穌有點答非所問，頗感疑惑的說，「人已經老了，如何能重生？豈能再進母腹生出來麼？」耶穌回答說，「我實實在在的告訴你，人若不是從水和靈生的，就不能進神的國。從肉體生的，就是肉體；從那靈生的，就是靈。」』（約三：1-6）因此，對於基督信徒而言，「重生」：按字義來說，是再生一次；按著聖經的啟示來說，是在人天然的生命之外，再得著上帝所賜的新生命。亦即在人天然出生所得人的生命之外，再由上帝的生命所生。重生是上帝對人類完整救恩的中心，也是上帝生機拯救的第一步。就上帝而論，這在於上帝自己，祂是靈，像氣一樣，進到我們人裏面，在我們靈裏，也就是人的最深處；以人角度而論，是我們在上帝所造的靈裏，為上帝的靈所生，而得著了上帝的生命和性情，與上帝同國。這就是基督教詮釋「重生」之意。

2.以奉養之孝而言

孔子說：「今之孝者是謂能養，至於犬馬皆能有養，不敬何以別之？」故「養」不能離「敬」，養是責任，敬是愛心，養是肉身上的需要，敬是精神上的需要更應重視。聖經說：「你要使父母歡喜，使生你的快樂」就是注重精神過於物質的需要。聖經不但注重尊親，不辱之孝，同時也十分注重能養之孝，耶穌責備徒有宗教的外表而不行道的猶太人說：「你們為甚麼因著你們的遺傳，犯神的誡命呢？」聖經說：「當孝敬父母」，又說：「咒罵父母的，必治死他。」你們倒說：「我所當奉給你的，已經作了供獻，他就可以不孝敬供養父母。」(太十五：3-6)這裡所要強調奉養父母是兒女當盡的本份，不可因有奉獻而省略了當盡的本份。保羅說：「若寡婦有兒女，或有孫子孫女，便叫他們先在自己家中學著行孝，報答親恩，因為這在上帝面前是可悅納的 人若不看顧親屬，就是背了真道，比不信的人還不好，不看顧自己家裏的人，更是如此」(提前五：4，8)。

聖經新舊約經文有關敬祖誡命的記載有：

卷名	章節	新 舊 約 聖 經 經 文 內 容
創	28:7	又見雅各聽從父母的話往巴旦亞蘭去了...
出	21:15	打父母的，必要把他治死。
出	21:17	咒罵父母的，必要把他治死。
利	20:9	凡咒罵父母的，總要治死他；他咒罵了父母，他的罪要歸到他身上。
申	21:18	人若有頑梗悖逆的兒子，不聽從父母的話，他們雖懲治他，他仍不聽從。
申	27:16	輕慢父母的，必受咒詛！
書	2:13	要救活我的父母、弟兄、姊妹，和一切屬他們的，拯救我們性命不死。
伯	15:18	就是智慧人從列祖所受，傳說而不隱瞞的。
箴	20:20	咒罵父母的，他的燈必滅，變為漆黑的黑暗。
亞	13:3	若再有人說預言，生他的父母必對他說：你不得存活，因為你託耶和華的名說假預言。生他的父母在他說預言的時候，要將他刺透。
太	15:4	神說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他。
太	15:5-6	你們倒說：無論何人對父母說：我所當奉給你的已經作了供獻，...。他就可以不孝敬父母。這就是你們藉著遺傳，廢了神的誡命。

- 可 7:12 以後你們就不容他再奉養父母。
- 羅 1:30 又是讒毀的、背後說人的、怨恨神的（或作：被神所憎惡的）侮慢人的、狂傲的、自誇的、捏造惡事的、違背父母的。
- 提前 1:9 因為律法不是為義人設立的，乃是為不法和不服的，不虔誠和犯罪的，不聖潔和戀世俗的，弑父母和殺人的…。
- 提後 3:2 因為那時人要專顧自己、貪愛錢財、自誇、狂傲、謗讟、違背父母、忘恩負義、心不聖潔…。

聖經與漢人文化所論述的有關孝道律法誡命，其聖經所突顯的超越性特質有三：第一，歸全之孝，古人說：「身體髮膚受之父母，不敢損傷」。抽煙、吸毒、喝酒就是傷害自己的身體，對不起父母。聖經孝道觀的超越性是人的構造有靈、魂、體三部份，只注重身體的歸全不敢損傷是不夠的，人應有靈魂的歸全，才達到完美的地步。換言之，把身、心、靈全然歸給上帝，因人是上帝照自己的形象、樣式造的，不僅要孝順生我髮膚的父母，更要孝敬創造天地和生命的上帝，才是全面徹底的實行歸全之孝，而一個人的靈魂遠比身體髮膚貴重多了。所以耶穌在馬太福音十八：8-9 節：「倘若你一隻手或是一隻腳叫你跌倒，就砍下來丟掉，你缺一隻手或是一隻腳進入永生，強如有兩手兩腳被丟在永火裏」。這裡所強調的是不是要我們真的砍手砍腳、挖眼呢？當然不是，乃是強調靈魂永遠的歸宿，遠勝過短暫的身體、髮膚的健全。其次，是勸諫之孝。孔子說：「人非聖賢，孰能無過？」；孝經說：「父有諍子(勸諫的兒子)則身不陷於不義，故子不可不諍於父」，也就是說當父母有過失時，作兒女的要用智慧與愛心勸諫父母，以免他們陷於不義之中，許多漢人崇尚孝道，不敢言先人為有罪，父母說是白的，不敢指出黑的。而聖經卻指出說：「世人都犯了罪虧缺了上帝的榮耀」，聖經教導作兒女的要在「主裏」聽從父母。第三，感恩之孝。「烏鴉會反哺」、「羊有跪乳」之情；「誰言寸草心，報得三春暉」，宋朝朱熹談孝說到從孝順父母進而到體貼天地之仁心，真正的感恩，不僅對父母還要對創造萬物的主宰獻上感恩。舊約猶太人有感恩節活動，美清教徒登岸後，也向上帝獻上感恩，就是美國感恩節的由來。以基督教信徒而言，其認為上帝是創造生命、萬有並厚賜百物者，所以真正的「慎終追遠」應追溯到創造人類的造物者，甚至影射人不會向上帝感恩，才真是「數典忘祖」的觀點。

（二）上帝與列祖的關係

筆者就基督教新舊約經典經文，直接摘要論述希伯來列祖與上帝間的宗教意識上靈感思維的關係，來鋪陳出對於上帝與希伯來民族對祖先間的看法。在慎終追遠方面，從舊約所記述的族譜來看《創世記》五章 1-32 節；四十九章 1-28 節；《民數記》一章 1-54 節。更可以從新約的福音書裡所載的兩個族譜，即：《馬太福音》一章 1-17 節；《路加福音》三章 23-38 節，則可加以證明。顯然，聖經上

所記述耶穌在世上的族譜，目的就是告訴以色列民族子孫應以紀念其世上的歷代祖先，可見基督教是相當重視祖先且是慎終的民族。再思，基督教對祖先的態度的孝順倫理，當然也是不能否定的。從下列幾類觀點闡述論證基督教經典中並非忽略祖先的經文：

卷名	章節	新舊約聖經經文內容
創	32:28	那人說：你的名不要再叫雅各，要叫以色列；因為你與神與人較力，都得了勝。
創	35:29	以撒年紀老邁，日子滿足，氣絕而死，歸到他列祖那裡。他兩個兒子以掃、雅各把他埋葬了。
創	49:29	他又囑咐他們說：我將要歸到我列祖那裡，你們要將我葬在赫人以弗崙田間的洞裡，與我祖我父在一處。
民	20:15	就是我們的列祖下到埃及，我們在埃及久住；埃及人惡待我們的列祖和我們。
申	4:01	以色列人哪，現在我所教訓你們的律例典章，你們要聽從遵行，好叫你們存活，得以進入耶和華-你們列祖之神所賜給你們的地，承受為業。
申	4:31	耶和華-你神原是有憐憫的神；他總不撇下你，不滅絕你，也不忘記他起誓與你列祖所立的約。
申	5:24	說：看哪，耶和華-我們神將他的榮光和他的大能顯給我們看，我們又聽見他的聲音從火中出來。今日我們得見神與人說話，人還存活。
申	7:12	你們果然聽從這些典章，謹守遵行，耶和華-你神就必照他向你列祖所起的誓守約，施慈愛。
申	28:36	耶和華必將你和你所立的王領到你和你列祖素不認識的國去；在那裡你必事奉木頭石頭的神。
申	30:09	你若聽從耶和華-你神的話，謹守這律法書上所寫的誠命律例，又盡心盡性歸向耶和華-你的神，他必使你手裡所辦的一切事，並你身所生的，牲畜所下的，地土所產的，都綽綽有餘；因為耶和華必再喜悅你，降福與你，像從前喜悅你列祖一樣。
書	22:28	所以我們說：日後你們對我們，或對我們的後人這樣說，我們就可以回答說，你們看我們列祖所築的壇是耶和華壇的樣式；這並不是為獻燔祭，也不是為獻別的祭，乃是為作你我中間的證據。
書	24:17	因耶和華-我們的神曾將我們和我們列祖從埃及地的為奴之家領出來，在我們眼前行了那些大神蹟，在我們所行的道上，所經過的諸國，都保護了我們。
士	2:17	他們卻不聽從士師，竟隨從叩拜別神，行了邪淫，速速地偏離他們列祖所行的道，不如他們列祖順從耶和華的命令。
撒上	12:15	倘若不聽從耶和華的話，違背他的命令，耶和華的手必攻擊你們，

- 像從前攻擊你們列祖一樣。
- 撒下 7:12 你壽數滿足、與你列祖同睡的時候，我必使你的後裔接續你的位；我也必堅定他的國。
- 王上 8:58 使我們的心歸向他，遵行他的道，謹守他吩咐我們列祖的誠命、律例、典章。
- 王上 14:15 耶和華必擊打以色列人，使他們搖動，像水中的蘆葦一般；又將他們從耶和華賜給他們列祖的美地上拔出來，分散在大河那邊；因為他們作木偶，惹耶和華發怒。
- 王下 17:13 但耶和華藉眾先知、先見勸戒以色列人和猶大人說：當離開你們的惡行，謹守我的誠命律例，遵行我吩咐你們列祖，並藉我僕人眾先知所傳給你們的律法。
- 代上 29:20 大衛對全會眾說：你們應當稱頌耶和華-你們的神。於是會眾稱頌耶和華-他們列祖的神，低頭拜耶和華與王。
- 代下 24:18 他們離棄耶和華-他們列祖神的殿，去事奉亞舍拉和偶像；因他們這罪，就有忿怒臨到猶大和耶路撒冷。
- 拉 5:12 只因我們列祖惹天上的神發怒，神把他們交在迦勒底人巴比倫王尼布甲尼撒的手中，他就拆毀這殿，又將百姓擄到巴比倫。
- 拉 9:07 從我們列祖直到今日，我們的罪惡甚重；因我們的罪孽，我們和君王、祭司都交在外邦列王的手中，殺害、擄掠、搶奪、臉上蒙羞正如今日的光景。
- 尼 9:32 我們的神啊，你是至大、至能、至可畏、守約施慈愛的神。我們的君王、首領、祭司、先知、列祖，和你的眾民，從亞述列王的時候直到今日所遭遇的苦難，現在求你不要以為小。
- 尼 9:34 我們的君王、首領、祭司、列祖都不遵守你的律法，不聽從你的誠命和你警戒他們的話。
- 詩 44:01 神啊，你在古時，我們列祖的日子所行的事，我們親耳聽見了；我們的列祖也給我們述說過。
- 詩 44:02 你曾用手趕出外邦人，卻栽培了我們列祖；你苦待列邦，卻叫我們列祖發達。
- 賽 65:06 看哪，這都寫在我面前。我必不靜默，必施行報應，必將你們的罪孽和你們列祖的罪孽，就是在山上燒香，在岡上褻瀆我的罪孽，一同報應在他們後人懷中，我先要把他們所行的量給他們；這是耶和華說的。
- 耶 9:16 我要把他們散在列邦中，就是他們和他們列祖素不認識的列邦。我也要使刀劍追殺他們，直到將他們滅盡。
- 耶 11:10 他們轉去效法他們的先祖，不肯聽我的話，犯罪作孽，又隨從別神，事奉他。以色列家和猶大家背了我與他們列祖所立的約。
- 哀 5:07 我們列祖犯罪，而今不在了；我們擔當他們的罪孽。

結 20:30 所以你要對以色列家說，主耶和華如此說：你們仍照你們列祖所行的玷污自己嗎？仍照他們可憎的事行邪淫嗎？

結 2:03 他對我說：人子啊，我差你往悖逆的國民以色列人那裡去。他們是悖逆我的，他們和他們的列祖違背我，直到今日。

但 11:38 他倒要敬拜保障的神，用金、銀、寶石和可愛之物敬奉他列祖所不認識的神。

何 9:10 主說：我遇見以色列如葡萄在曠野；我看見你們的列祖如無花果樹上春季初熟的果子。他們卻來到巴力毗珥專拜那可羞恥的，就成為可憎惡的，與他們所愛的一樣。

珥 1:02 老年人哪，當聽我的話；國中的居民哪，都要側耳而聽。在你們的日子，或你們列祖的日子，曾有這樣的事嗎？

摩 2:04 耶和華如此說：猶大人三番四次地犯罪，我必不免去他們的刑罰；因為他們厭棄耶和華的訓誨，不遵守他的律例。他們列祖所隨從虛假的偶像使他們走迷了。

彌 7:20 你必按古時起誓應許我們列祖的話，向雅各發誠實，向亞伯拉罕施慈愛。

亞 1:04 不要效法你們列祖。從前的先知呼叫他們說，萬軍之耶和華如此說：你們要回頭離開你們的惡道惡行。他們卻不聽，也不順從我。這是耶和華說的。

亞 7:09 萬軍之耶和華曾對你們的列祖如此說：要按至理判斷，各人以慈愛憐憫弟兄。

瑪 2:10 我們豈不都是一位父嗎？豈不是一位神所造的嗎？我們各人怎麼以詭詐待弟兄，背棄了神與我們列祖所立的約呢？

瑪 3:07 萬軍之耶和華說：從你們列祖的日子以來，你們常常偏離我的典章而不遵守。現在你們要轉向我，我就轉向你們。你們卻問說：我們如何才是轉向呢？

路 1:55 為要記念亞伯拉罕和他的後裔，施憐憫直到永遠，正如從前對我們列祖所說的話。

約 7:22 摩西傳割禮給你們（其實不是從摩西起的，乃是從祖先起的），因此你們也在安息日給人行割禮。

路 1:72 向我們列祖施憐憫，記念他的聖約。

徒 3:13 亞伯拉罕、以撒、雅各的神，就是我們列祖的神，已經榮耀了他的僕人耶穌；你們卻把他交付彼拉多。彼拉多定意要釋放他，你們竟在彼拉多面前棄絕了他。

徒 7:32 我是你列祖的神，就是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。摩西戰戰兢兢不敢觀看。

羅 9:05 列祖就是他們的祖宗，按肉體說，基督也是從他們出來的，他是在萬有之上，永遠可稱頌的神。

提後 1:3 我感謝神，就是我接續祖先用清潔的良心所事奉的神。祈禱的時候，不住的想念你！

來 1:01 神既在古時藉著眾先知多次多方的曉諭列祖。

由這些有關上帝與希伯來人列祖的關係經文可以歸納幾類結論：第一，希伯來人是對祖先相當尊敬的，對靈魂論觀點與漢人相似，死亡後歸回列祖。其次，希伯來人的祖先有關典章、誠命等道德觀點是承傳上帝的啟迪而來且認為上帝是他們的父。典章、律例、誠命均是接續祖先的教訓而傳承下來的。第三，希伯來人的宇宙觀是人與上帝關係的二元關係，宇宙萬物均和人類一樣，都是受造物，上帝是唯一且高於人的創造者。對希伯來人而言，上帝的存有是真實的，從經文中可以看見其中的對話與曉諭，均表達人與上帝是位格的存有者，且人是受命於上帝管理自然萬物的管理者。最後，希伯來人先祖曾是違反上帝律法、誠命與典章的標準，常偏行己路，製造形像代替上帝，惹上帝發怒。從希伯來人列祖的歷史得知，有瘟疫、刀劍、飢荒等現象。尤其瘟疫是上帝直接懲罰希伯來列祖的方式，然而上帝卻是深愛希伯來人的列祖記載。由此，也可明白希伯來人對祖先是尊敬，但對先祖的位格明顯是受於耶和華的受造，而文化中所呈現的誠命、典章、律例是承襲這位創造者對摩西的對話傳承而來，是上對下的流程，因此，猶太人的文化與宗教事務是息息相關，且發展上是由上向下一體連貫的；漢人則為橫向發展，在眾多意識中包容合流成一主流文化的思路。簡言之，文化中自然保留對上帝敬畏而非如漢人文化演變往往宗教意識中對神明的理解是被文化所創造出的。導致基督徒認為外在客觀的道德規律是從上帝的誠命而來，也相信上帝的作為是不受限於人類文化的。

同時，基督徒也承認「愛」是人類生命中互動的基本法則，亦是基督徒面對社會文化議題之回應所依循的行動原則。對孝順父母、遵從誠命的倫常之愛更是聖經的第一帶應許的誠命。可以理解的是，追求一個公義的社會是基督徒共同的企盼，對社會文化的關懷亦是立基於如此的信念。因此維繫社會倫理的孝道、敬祖精神當然是經典的命令。從台灣基督教聖公會的觀點，對社會、政治與父母尊敬的關懷更是教會的使命。基督教長老教會在台灣漢人社會開始傳揚教義時，為了減少漢人對基督教是外來宗教的排斥感，特別強調了聖經真理與台灣漢人文化相通的部份，在講臺的宣講聖經信息時，也加重了與傳統倫理道德相關聖經孝順父母教訓的教導。

筆者藉由第三章有關台灣漢人文化中所重視的祭祖禮儀在現今社會文化所呈現出的功能外，同時也指出漢人畏懼祖先所轉化的宗教心理過程，實際上漢人祭祖的最重要的社會功能，即是漢人祭祖禮儀所呈現的慎終追遠的孝道表徵。相對筆者以此章先就基督教聖經所強調孝道教訓、尊敬祖先、上帝與列祖的關係來肯定基督教本就是一愛的宗教外，更是尊敬祖先的宗教信仰。對台灣漢人「祖先崇

拜」的背後所懷有的態度與心理，筆者歸因有下列幾點漢人基督信徒的論述來回應漢人祖先崇拜中孝道倫理所帶出來的詮釋論述：

1. 基督教對「祖先崇拜」觀點

基督教從十九世紀傳入台灣地區以來，在漢人社會中宣揚教義的最大阻力就是祖先崇拜（公媽）的問題及相對應的一神主權論的議題，漢人普遍存在一切多元變化中都可以渾沌為一、渾然一體，主體與客體是互參合一的意識。除此之外，許多有心接受基督教的人甘心放棄神佛卻不忍心放棄祖先牌位心理或恐遭受親族割捨的倫理壓力仍普遍讓基督教信徒產生痛苦。探究其因是祭祀祖先在漢人各民族往往與天神、地祇、祖先同時祭祀。這種祭祀因由的確造成篤信一神的基督教信徒，內心的著實難以跳脫出由「一」進入「一而不一」宗教情懷，面對親族的誤解形成無情的壓力。值得關心的是其已將祭天文化融合當中，如果將敬天思想聯繫祖先，則漢人文化產生這種基本人生哲學：人的生命與天地萬物生死相依、相互融合，成為倫理道德學術文化思想的基本。合一性的神學思想使西方宗教學者評論漢人是一典型崇拜祖先的民族，是漢人各民族的通俗禮儀，並經由民間信仰的教義渾沌模糊現象。對神明主體的純一性不夠單純，心靈經驗不是很明確，隨時可以虛實相滲，形成心物、主客互摻的宗教心理。同時理念世界也是含混的與實在世界同存，可以將抽象的「道」演變成滿天仙佛，不是唯一而是多元併立的，這些多重的超越界都早已常駐漢人文化世界發生了作用。因此，當首任台灣北部加拿大長老會宣教師馬偕（George L. Mackay, 1844-1901）²⁰⁵，在其著名的著作中《台灣遙寄》（From Far Formosa, 1896）一書中，對台灣漢人社會的祖先崇拜雖然表示敬佩，然而他的立場亦是否定的，可惜的是文中並沒有論及信徒在漢人文化祭儀處理的原則。但台灣聖公會教區對漢人祭祖卻提出贊同的構想，此外，台灣神學院董芳苑牧師不但贊同且被稱之為開明之士，甚視其為保羅宣教模式。²⁰⁶九十二年三月十五日，台灣國際會館舉辦「台灣漢人文化本土化研討會」，並於會中發表論文中，董芳苑教授即強烈評擊台灣民間信仰的神觀思想已經混淆漢人傳統文化價值的命脈。他認為漢人所崇拜宿命論有積福以求來世功德的前世因果觀...，這觀點相呼應漢人宗教行為往往是造成為個體與集體安身立命的重要社會手段，其中宗教心理多少隱含功利主義的心理。而章力生博士在《民族心靈危機》一書中卻指責台灣天主教會的「祭祖」是違反聖經教訓，未合乎孝道真諦，無神

²⁰⁵ 1872年(清同治十一年)，加拿大傳教士馬偕(George L. Mackay)醫生到台灣傳教。他披荊斬棘，踏遍山野平地，為人治病，傳講福音。起初當地人甚至用石頭和刀劍傷害他，他卻以堅定的愛和忍耐泰然處之。終於鐵石心腸軟化了，人們不再叫他「胡須蕃」，而尊敬他為「馬偕牧師」。在傳教之外，他還辦學校、設博物館、開醫院。在台工作二十九年之後，年僅五十七歲的馬偕垂下了辛勞的雙手。他曾在日記上寫道：「我要在此立下教會的基石，願主你今天幫助我。我再一次與你立誓，就是痛苦至死，我一生也要在此地-我所選擇的地方，被你差用，願上帝幫助我。」

²⁰⁶ 保羅未將希臘人歸信基督之前，曾先欣賞希臘文化，並表欽佩。而後才大膽採取異教廟宇供奉的「未識之神」為主題，作為宣傳教義的接觸點。

世道人心，文化衰落之由的觀點。對於台灣漢人祭祖禮儀一事，在他認為是荒繆之舉。綜觀，學者認為的觀點見仁見智，眾說紛紜，似乎問題不是出於「祭祖」本身，而是對祭祖的解釋，也在乎當事人是否肯定自己傳統禮俗及基督教會傳統的約束和神學立場的差異性議題。

基督教的一神論思想，只敬拜獨一性的上帝，整個基督徒的生活、在世界中的見證，即是為了要榮耀上帝，彰顯上帝的全能主權為生活意義。宗教改革家加爾文認為，一個基督信徒必須願意並準備每時每刻在生活中都要把上帝計算在內；基督信徒要以上帝的律法來衡量他一切的行為，要叫他的隱情降服於上帝，同時認定祂是造物之主，是生命的源頭，宇宙的創造者。所以，特別強調不能崇拜神像，且認識崇拜上帝是生命回歸與上帝和睦的證明。因而祖先崇拜在崇敬的次第上是不及與上帝同等程度的，強調敬拜的對象是上帝，而不是被造的人類祖先。這點就和人可以為神明的東方民間信仰宗教思想有截然不同的不同思維，漢人文化下的「至上神」是一種「多重而多重」文化組合，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做說明，就其信仰型態來說，不同於基督教的絕對一神論，也不相應於其他至上神理論，至上神與眾神的關係也極為複雜。眾神可以對應好幾個至上神系統，展開間亦沒有對立的矛盾，還可以相互統合，形成更大的統一體，對於這種多重式的神觀思想，是基督教與漢人文化發生極大的衝突起因。筆者認為關鍵應該於此，對基督教信仰而言，人的靈魂為上帝所賦予（《創世記》二章 7 節）人死後一定回到上帝那裡，只是善人與惡人的靈魂歸宿各不相同。就像路加福音書所記述那個財主與拉撒路的故事，乞丐拉撒路死後，即前往天上和祖先亞伯拉罕同住；而那個沒有慈心的財主死後，即被投入陰間的火焰受苦（天主教的煉獄觀點也是基於此），這個記述也指明「活人」根本接觸不到死後的靈魂，祭拜祖先之舉豈不枉然²⁰⁷。因此，基督教不祭拜祖先的理由：一是拒絕人死變厲鬼的說法；二是不相信祖先前往另一個世界（陰間），等候將來審判時，還需要活著子孫提供食物祭拜之事，這與漢人祭祖宗教現象的形成原因迥然不同的觀點。

2. 耶穌所提倫理精神不與漢人的敬祖對立

基督教強調「神本倫理」，將宗教與其他人文活動差異在於皈依崇拜上帝的角度上，使宗教信仰在以人為本的文化體系中，擴充以「上帝」為本的信仰核心。即在形上精神世界中，建立超越存在世界。就宇宙形上實體來說，宗教的至上神崇拜，也是人類身心安頓的精神顯現，問題是在現實的操作過程會產生宗教意識的極端發展現象。而這種極端宗教意識，簡言之，即是以「神本」來代替「人本」；以「神本」來否定「人本」，導致原本不相互衝突的「神本」和「人本」相互的否定。因此，宗教意識與文化意識長期形成價值衝突，甚至宗教與宗教間也在意

²⁰⁷ 引自新約聖經路加福音十六章 19-31 節。

識形態中對立。「人本」與「神本」應該是在人類經驗理性下的認知，彼此可以在形上學的共相與理念下獲得精神上的實踐理性，極端的宗教意識過分強調皈依崇拜上帝，則易斷絕「神本」與「人本」相互溝通的文化精神架構，只肯定「上帝」的超越存在，而忽略了「人」自我的超越創造理性，這是任何一宗教信徒所要省思的部分。然而，「上帝」是人類唯一崇拜的對象，並不意味與上述的衝突，且基督教信徒認為「上帝」不是一位高不可攀的神，而是一位人類可以親近的天父（《馬太福音》六章九節），耶穌基督既然顯明救贖人類的慈愛，也要知道如何去孝敬父母，這就是基督教的「神本倫理」。首先敬奉上帝，而後孝順雙親，由神而人、由上而下的倫理關係。漢人的宗教理論可謂「人本倫理」，因為相信祖德可以配天或稱神，因此人死後可以為神明。就人際關係言之，人我之間的互愛係以父子相親的孝道精神為起點，而有「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」（孝經）之祭拜祖先教義。這也就是漢人由人道出發以達天道之傳統及具體表現於「祭祀祖先」以配「天公」及「三界公」等神明之果。

筆者認為，兩者之差別在於基督教的「由神而人」及漢人祭祖觀之「由人而神」的相異，但二者對於祖先的敬愛與孝道遂行態度卻是一樣。因此，從文獻資料歸納，基督教應是個十足有「祖先」觀念的宗教。只是基督教以「追思禮拜」為死去基督信徒料理後事，並紀念死者生前之德行，與祭拜祖先的心理與宗教禮儀表達上意義不同。從基督教主張在清明節時，前往墓地掃墓思親及祖先的冥誕及忌日以追思禮拜來紀念他們。這些都是闡述基督教式的「敬愛祖先」的行為，因而敬拜之對象為上帝，追思的對象則為祖先，既然藉著心靈來敬拜上帝，並追念先人，自然就不需要祭品了。筆者提醒的是，基督教聖公會在主日崇拜結合漢人祭祖的儀式，是否有滿足此段的論述精神；或是兩者間的差異性又承擔哪些宣教的危機？縱然如此，筆者以為最重要的乃是基督教強調的是內在的心，而不是外在的形式。如，基督耶穌所說的：「時候將到，如今就是了，那真正拜父的，要用心靈和誠實拜他，因為父要這樣的人拜他。（約翰福音四章：23）。」基督信徒敬拜上帝與台灣漢人傳統文化都分別強調「敬拜天父」及「孝順祖先」的倫理，兩者的區分在於「神本」²⁰⁸倫理與「人本」倫理之差異。只是基督教甚至將人類第一位的祖先亞當，認定是上帝所造。然而，漢人卻以人倫為核心的倫理傳統，在論述有向度的不同，如漢人的倫理傳統關係，是建立於人與人之間的關係上，因此首重人倫而達「天倫」，是以人道以達天道，人性以通天性的傳統，乃以典型的「人本」倫理關係。基督教神本倫理以「敬拜上帝」為主；台灣漢人文化人本倫理則以「祭祖禮儀」為重，兩者因此未能殊途同歸。其實基督教是十分重視教孝，其「孝祖」觀念其精神與聖經教導並不相違背。故所論及倫理關係首重天人關係，如：摩西十誡，為首四誡皆論及天人關係之調整。其他六誡皆論及

²⁰⁸ 馬太福音六章九節，基督教的神本倫理是以宇宙創造的上帝為核心，並且證言上帝是人類的核心外且是人類的「天父」。

人倫關係²⁰⁹。根據聖經的啟示與孝經經典的記載，對孝道亦是有其特殊意義及價值的內涵。基督教信徒談天啟之孝的孝道觀，認為孝是由上帝啟示頒布律法而來²¹⁰，人類本質上即因認識上帝而對父母即能發自誠心的順從，是聖經一貫教導的啟迪結果。

由此，基督教理應了解漢學孝經認為漢人文化家庭倫理之實踐規範，其乃以孝順父母為道德根源與道德之起點，復為道德的完成根據。當思想孝道與祖先崇拜的關係，孝德既然是維繫漢人家族本位社會組織諸德的根本，要維繫父系、父權、父治的神聖地位，使自然而然重視父系的傳統，便必須藉重祖先崇拜的信仰地位，使重視祖先繁衍的祭拜祖先制度，成為台灣漢人家庭制度中最重要功能。「孝德」與「祭祖」二者間，發生了聯繫關係，這是漢人文化傳統社會非常重要的理念與力量。漢人文化裡常認為：「因為人人都該孝敬父母，所以人人都該慎終追遠先人恩德而不忘根源。」這種邏輯的觀念，統攝漢人倫理價值。由此可知漢人祭祖禮儀是欲藉宗教上的祭祀儀式，是把孝親活動的擴大。遺憾的是，漢人重視的孝道與慎終追遠思想，未能擴大到創造者上帝這層次。難怪德·格羅(D.Groot)說：「我們必須把漢民族對父母敬重和祖先的崇拜的文化，當作漢人的宗教生活和社會生活的核心」，而祭祖禮儀的得失和心理影響層面是深耕文化的，縱然年輕一輩已經較為淡然，然而祭祀祖先本意是一種慎終追遠懷念祖先，並追述數代以上先祖的儀禮，使其遺容永存後代還如生前般供奉。由此，多認為祭祖禮儀之本意乃孝道之延長，也是人對祖先愛的延伸或是一種恐怖心理的作用（對陰魂的恐懼），而生者把死者的亡靈如同敬神鬼般的崇拜、建廟、設壇、供奉祭物，吹奏樂器，以滿足祖先的祭祀儀禮，如此祖先崇拜演變成一種恐懼的心理產生的傾向，形成目前漢人民間信仰對祖先得崇拜宗教心理的重要孝道因素就失去其祭祖的意義性了。事實上，漢人社會文化所重視的「孝道」與新舊約聖經的教義從倫理學的角度是差距不大的，而祭祖是孝道的表達，對於基督教的信徒孝順父母的心態，基本上也與台灣漢人傳統孝道精神是不相違背的。

（三）聖經「上帝國」倫理觀與祖先崇拜孝道觀的對照

筆者認為應先認清漢人對於基督教經典所述及的耶穌基督傳揚「上帝國」²¹¹的倫常孝道與道德理想觀點，來深入明白基督教宇宙觀思想與漢民族文化的天人合一的差異性，與漢人崇祖心理所帶出宇宙圖式間，其認知差異是什麼來提升其包容空間。畢竟基督教神學思想最終所指的就是「上帝」所臨及的主權，換言之，這位上帝介入人的歷史參與將國度降臨人類。因此，首要明白的基督教信仰核心即是「上帝國」。是基督教信徒十分重視的末世論的核心思想外，亦是耶穌基督過

²⁰⁹ 第五誡：當孝敬父母，使你的日子在耶和華你神所賜你地上得以長久。

²¹⁰ 路加福音十四章 26 節。

²¹¹ 「神國」亦即基督教所說的「上帝國」，換言之，上帝權柄臨在的主權，是基督教信徒所認同的神權範圍，是影響信徒行為、語言與思想的主觀思維。

去、現在、未來對人類救贖的福音信息。除激勵信徒信仰的信心外，同時又導引信徒進入上帝掌權的國度時，信徒「全人」²¹²所具備的主觀條件內涵。相對性也表達出基督教信仰是盼望上帝臨及的主權觀點，非建立人全然聖化客觀的天人合一的思想。因此，筆者期待通過對上帝國的論述能引出漢人對於基督教思想的神學架構有基本的了解。這內涵隱含基督教信徒信仰的終極目的，即是上帝使人類的進入全新的領域裡，從他律的方式聖化人類更新理性不足部分，簡言之，上帝是上帝；人是人，人是不能將其超越上帝主權的權威性。由此上帝國的詮釋，放大則是宇宙觀的詮釋；縮小則論及信徒全人拯救的具備形象及家庭孝道的價值。因此從上帝國角度看基督教神觀思想有其客觀原因，是因為上帝國的宣揚是耶穌基督傳福音的核心，與漢人思想多重至上神並結合天地人鬼神的宇宙圖示，在思想上就清晰其殊不同的詮釋意境。因而，可對比出台灣的宗教意識所呈現的傳統宗教現象是多元且多重至上神觀思想，與基督教神學所論述的單一神觀是完全不同的教義。不管是指基督教本土化或佛教、道教、儒家思想甚至新興宗教...等宗教活動，人們希冀從宗教經驗獲得生活上的安慰和扶持是可以理解的。同時，人們熱衷於宗教活動，證實了前述人們心靈貧乏的說法。然而，宗教活動的頻繁，並不表示人心和社會倫理真的因宗教的因素而有所改善。基督教經典所論述的「上帝」屬性不易與祭祖禮儀的觀點相通，除上文所論述的原因外，最主要的是神聖本質的偉大非人可用理性解釋清楚。同時本文最主要是解決基督教的教義在漢人文化所面對衝突的文化層面而言，因此筆者以「上帝國」的角度來分辨與祭祖多元神觀的相異，「上帝」的神聖本質則暫懸置不論。尤其漢人社會的宗教活動有很多是可以用「成功神學」補償性的宗教心理來描述的，是以「功利」為取向的²¹³。宗教的敬虔並不一定意味想真正用心探討宗教的本質和價值意義，或是實踐宗教的倫理教導。這使得原本已經相當自我中心、物質化的社會生活，顯得更為膚淺低俗。宗教不但沒有教化人心，反而使人心更遠離宗教所要宣揚的真、善、美、聖，而埋沒這樣超越倫理的神聖性，亦及宗教背後所珍藏的珠寶諸多遺憾。這與基督教對至高者敬畏所帶出的上帝國度觀與宗教情操是相對的反省，同時世界大同的臨與似乎形成天馬行空的理論架構，實遙不可及。因為，當筆者論到基督教

²¹² 意涵靈魂的聖潔。

²¹³ 成功神學是一個世界性的運動，它有自己不同於基督教派的觀點。成功神學同時又可稱為「生活之道」、「繁盛福音」、「信仰運動」及「信仰佈道」。美國傳道士 Kenneth E. Hagin(出生於西元 1917 年)，普遍被認為是成功神學的創立者及領導者。自從西元 1970 年代早期，Kenneth Hagin 牧師們就經營所謂的「RHEMA」聖經訓練中心。它是一個位於美國奧克拉荷馬州 Tulsa，很大的傳教協會，或者說是「聖經學校」。經由這種定期的「信仰福音」及其它密集的發表活動，這組織已經傳佈了「Hagin」的宣諭。在這運動中，最出眾的傳教士是 Kenneth Copeland、Jim Kaseman 及 John Brandstrom。在成功神學之中，人被定義為「一個在肉體內具有靈魂的精神」。這其中有一明顯的區分，一是肉體和靈魂；另相對的一面是精神。其中精神可被視同為人。聖經以各種不同的角度形容人，但在不同的解釋中有一共同點。猶太基督教對人的看法，並不具有如成功神學中，將精神、靈魂、肉體做不同價值的等第區分。基督信仰所認為的創造在強調人類時，尤其強調人是各部份的聯合，這些部份包含：肉體、靈魂、精神、心靈、思想、良知...。因此，基督教認為肉體並不會比靈魂拙劣的觀點。這教義很清楚是非聖經的觀點，它是根源於成功神學的世界觀，一種清晰二元論哲學的說法。

經典對於上帝國觀點時，已隱喻基督教信徒對於世界的理想似乎已失去倚賴的奢望，而盼望超越者上帝干預人類歷史文化的奇想，即：「上帝」主權的臨在。相對於令人省思人類歷史的奔流動盪會帶入何等人治境界的憧憬作相呼應，此乃與漢人儒家、道教的天人合一的宇宙觀圖示就有顯明不同的詮釋。簡言之，基督教信徒認為末世的來臨即表示物質現象界的人類歷史的終結，他們的信心是建立在上帝國的降臨上，不相信墮落的人類理性有能力自律改變世界的美善，或進入非上帝所臨及屬性的國度空間裡，甚至人類自我追尋精神圓滿的真善美理想意境中。

綜合地說，社會文化變遷對政治、經濟、文化、宗教等領域都有顯著的價值觀的影響，而這些社會面向的變遷固然也帶來某些正面的價值，卻也帶來諸多問題，而其中相當令人憂心的，就是心靈趨向貧乏、虛空，以及社會倫理呈現混淆、人的宗教性的流失，人心最聖的宗教心已拖不動世俗敗壞的價值體系倫常。而當談論儒、道家倫理道德之提昇的議題，筆者認為人心是據有道德意識的存有，即一般所說的「良心」是有其困難達到儒、道家倫理的判准。因為基督教神觀的討論起因，即是人類良心已損耗理性詮釋「上帝」的能力²¹⁴，包括倫理架構的標準。筆者深知學者們對「良心」的定義不盡相同²¹⁵，然而從良心並不是倫理道德的誠律，或說它不等於倫理道德知識角度，可見良心作用有其消長和發展的面向，也就是良知與社會環境產生密切的正相關，它卻不是真理的化身。良心雖不是倫理道德的誠律或知識，而倫理道德誠律或知識卻能充實良心的作用，使良心的作用朝著某種價值來發展，這是儒家思想認為是可行且能影響漢人文化的貢獻所在。並視倫理的意識或道德感是天生的，是萬人皆有的。然而，基督教的觀點認定這不是憑藉每一個人「努力」修身養性就能夠解決的問題。從基督教神學教義觀點，探究耶穌基督福音中的「上帝國」所蘊含的社會理想，來帶出漢人所建構出的天地人神鬼的宇宙圖示的對比，基本上最初的分歧點關鍵就是基於此。西方宇宙觀與倫理思維架構，全然建構在基督耶穌的言行是基督信徒信仰的根源與楷模，基督教會若有甚麼社會倫理實踐理想，也一定是出於耶穌言行及歷代神學思想的導引。因此，基督教經典即是以耶穌基督的言語為最高的參照點。然而，耶穌的言行是以甚麼為中心呢？甚麼是以耶穌為中心信仰所勾繪的社會文化遠景，這文化社會的遠景意指人類最完美的生命存活空間與制度規章而言。耶穌的言行所期待的理想社會是怎樣的文化社會，與儒家人文思想所建構的禮儀所呈現的社會文化有差異嗎？這與基督教所論述的「上帝國」有什麼連結呢？以基督教信徒而言，耶穌基督的言行即是「上帝」的言行，耶穌所說的「上帝國」即意涵是上帝主權的攝及。換言之，這兩種中西社會文化背後思想的導引是以「神治」或以「人治」角度的神學意涵，呈現出今日人類對存優的生活模式的選擇吧。雖然如此，反而

²¹⁴ 新約聖經羅馬書一章 21 節：因為，他們雖然知道神，卻不當作神榮耀他，也不感謝他。他們的思念變為虛妄，無知的心就昏暗了。

²¹⁵ 本文的立場是人的良心是指內在於人的道德意識，它是人人都有的，是人據以判斷道德是非的，是人所以為人的倫理道德素質。

更加明白對於漢人社會文化中，涵括祭祖禮儀等多元的人治思想所形成的社會文化的始末有更客觀的詮釋。

此外，經由上述三點有關聖經論述孝道倫理等觀點作一深省後，雖然漢人祭祖禮儀多傳承中國漢民族傳統文化，然而，對於台灣漢人信徒而言，雖受與傳統文化的影響，卻仍有自己獨特的演化結果。從台灣與西方文化中，對於先民處理「身後」的喪葬藝術，這種存優的態度，也是因上述的「神治」或以「人治」的概念形成對孝道、上帝國等不同觀點的發展結果，分述如下：

1. 漢人的一元論對西方的二元論

現行台灣地區的「祖先崇拜」祭祀禮儀，是漢人文化裡佔有極重要的宗教心理層面，其思維邏輯是以漢民族的一元論的眼光看待亡者及喪禮，雖然漢人對靈魂觀念非常濃厚，但是一般人更看重身後軀體安葬的藝術，不僅將亡者仍視為本家族的一員，死者的牌位與墳墓還被認為是死者存在的延伸象徵。因此，祭祖儀式顯的尤其神聖，受到百倍的尊敬和保護，此種祖先崇拜導致漢人喜歡「隆喪厚葬」。然而，西方是以二元論的觀點看待死亡，他們重靈魂潔淨輕軀體敗壞，認為軀體只是靈魂的寄居場所，死亡是靈魂的解脫與昇華，靈魂可以脫離軀體單獨存在，殯葬是在安置死者的靈魂，所以喪儀中著重肅穆莊嚴。因此，傾向「簡喪薄葬」。由此不同的思維論述，中西對於身後的喪葬禮儀均是十分重視，只是不同於對靈魂的詮釋與歸宿的認定，所形成對喪禮的處理態度。但是，中西文化中對於亡者的離世，均是極其哀痛是不爭的事實。

2. 漢民族的宗族制對西方的教會制

漢人家族重血緣、重家族親情，是重孝道的宗法制社會原則，融入了死亡文化喪葬藝術裡的普遍現象。每逢嬰兒降臨與長者去世，都不僅是一個家庭的大事，也是家族內的一件大事。所以孝道原則不僅是生者的原則，也構成喪禮活動的原則，認為「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」所以漢人對於殯葬的觀點是以家族為基本單位辦理的，是作為團聚家族與親朋好友的社會儀式活動。西方因基督教會教勢影響下，其社會作用功能性相當於漢人的宗法組織。在基督教文化中，人的生和死是個人和上帝之間的事，死亡是靈魂擺脫了軀體而皈依上帝，人一經死亡，似乎就與自己的親朋無法延續其關係。因為軀體已經腐朽，靈魂則到一個美好的地方去的緣故，尤其基督教強調要以一個純潔的靈魂去見上帝。因此，不會認為人一旦離世靈魂會再回這個世界。

3. 漢人重外在形式與西方人重內涵

漢人在喪葬儀式上相當重視外在形式，講排場、愛熱鬧、好面子、講攀比，參加者愈多，生者臉上就愈光彩。而且墳墓要講風水、要巍峨，墓室要堅固，古

代還講究陪葬物要豐厚（乃至有人殉葬，此到明朝中期英宗時才廢止）。因此嚴格的講，漢人辦喪事是給大家（活著的人）看的，因此著重形式主義，也可以說是人情主義。西方人則強調有簡喪薄葬的傳統即可，他們是在為死者辦喪事時，是在為靈魂送行並見證亡者生前的豐儀。因此在殯葬儀式上，西方人顯得比較冷靜，以追思個人生前的德行、成就為主軸，著重於活人間的關懷與對亡者的追思。

4. 漢人的儒家與西方的基督教

漢人的死亡文化是由儒家內聖外王、禮治社會的文化傳統的源起因素，也是儒家仁學孝道文化的一種具體形態表徵，常被作為塑造儒家理想人格，從而推進社會治理的一個重要環節。基督教的死亡文化是基於基督教教義中對靈魂學說的一部，意在培養人類對上帝的宗教感情，純潔其道德情操，堅定基督教的輕塵世的生存觀。現代西方的對死亡文化是受到十五世紀以來的人道主義、個人本位主義的人文文化以及科學技術的影響。所以現代對於其殯儀服務、臨終關懷、自然死（安寧照護）等都是要讓垂死者死得更安詳，更少恐懼和痛苦。而基督教文化中，所承傳猶太人宗教意識的誡命、典章、律例，均是承襲這自有永有者對摩西的對話傳承而來，是上對下的流程。因此，基督教文化與宗教事務是息息相關，且發展上是由上向下一體連貫的；漢人則為橫向發展，在眾多意識中包容合流成一主流文化的思路。簡言之，基督教文化中，自然保留對上帝敬畏而非如漢人文化演變往往宗教意識中對神明的理解是被文化所創造出的。

另觀，耶穌基督本身是猶太人，是希伯來子孫亞伯拉罕的後裔，我們若仔細研讀記載耶穌事蹟的新約聖經福音書，我們不難發現，耶穌的一生是以「上帝國」為中心。耶穌是宣揚「上帝國」-上帝的統治²¹⁶！他的教導，特別是比喻，幾乎全都是「上帝國」為中心；他醫病、趕鬼等一切事蹟，其主旨也是在宣告「上帝國」已經來臨。根據路加福音四章十八節的記載，「上帝國」就是貧窮人可以聽到福音；被擄的，得釋放；瞎眼的，得光明；受欺壓的，得自由。基督神學如何詮釋經典中耶穌的「上帝國」？被後世稱為社會福音創始者饒申布士(Walter Rauschenbusch)說：「在耶穌的心智中，基督教的目的可歸納成為一句偉大的話，那就是：『上帝的統治』」²¹⁷。又說：「耶穌的一切教訓和思想全是以「上帝國」盼望為中心。他的道德教訓，只有在從這一中心觀察時才有其真意義。」近代耶穌

²¹⁶ 「上帝國」英文聖經譯作 "the Kingdom of God" 或 "the Reign of God"，即亦可作「上帝的統治」。其實，根據學者的說法，「上帝的統治」的譯法是更接近原文的意思。參看 George Arthur Buttrick, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. K-Q, pp. 17-26。

²⁰⁹ 饒申布士(Walter Rauschenbusch), 《饒身布士社會福音集》(*The Social Gospel of Rauschenbusch*), 趙真頌譯, 香港: 基督教文藝, 1956年, 頁26。

研究著名學者伯蘭(Norman Perrin)在《耶穌教導之再發現》一書中也有相同的見解，他說：「耶穌教導的中心方向是「上帝國」，...耶穌是以「上帝國」的宣揚者出現，他所有的信息和事工都跟「上帝國」的宣揚相關聯，也從「上帝國」的宣揚獲得意義。他對門徒的挑戰，他的倫理教導，他對口述的傳統和形式律法的駁斥，甚至奉上帝之名宣揚罪的赦免和歡迎被社會遺棄的邊緣人等，都必須在「上帝國」之宣揚的脈絡中來了解，否則就根本無從了解。」²¹⁸由此我們不然發現從漢人文化人治的宗教人文源頭祭儀始末想擴充人文積極，將人本性良善面藉由祭祖禮儀表達孝道的真諦，顯明社會文化光明前景，與基督教一神論中心「上帝國」的實現有位置等差性，似乎基督教信徒所認為人間完美國度猶如上帝親手打造一般。

那麼，「上帝國」-上帝的統治又是甚麼？與儒家人倫禮樂制度是否均是相同觀點，事實上，它是意表一個人類文化社會的指望。亦即是上帝的旨意實現在地上如同實現在天上的相關語。神學家宋泉盛在《耶穌的上帝國》一書中對「上帝國」做了詳盡的解說，他認為「上帝」國度意味著自由²¹⁹、公義、愛；又認為「上帝國」是個人靈性生活的操練，也是社會政經結構的轉變力量，似乎將人所關心的「末世」與「救劫」的宗教的神聖課題都涵蓋。依據他所了解的「上帝國」絕非只是一個宗教概念，在耶穌看來，「上帝國」是人類新社群的核心，要實現公義、自由和平等文化意識。換言之，基督教會既以耶穌「上帝」國度為其社會理想實現，基督教會的社會倫理就是主張人與人之間應該友愛、信實與平等，受造界應該是恢復起初被造的圓滿。簡言之，基督教會應以「上帝國」為社會遠景，參與社會的更新與改造，使社會結構和生活朝向公義、和平來邁進，關懷整個生態環境，保全「上帝」的創造的完整。而「上帝」國度主權的內涵是肯定人性的尊嚴、價值，尊重人權，以及立基於公義的平等與和平生態體系的健全，這些觀點事實與儒家思想是同軌的，與依稀看到中西宇宙圖示落實在人間的理想光景。從另一角度可探知，似乎基督教信徒認為儒、道家所強調人治的理想政治，透過人本的努力似乎只是理想罷了，而盼望建立在耶穌基督救贖角度，使「上帝國」的向度有實現的可能。

上文對耶穌「上帝國」的社會遠景來對比我們前面所分析的漢人社會宗教多元實況，我們清楚看見實況跟「上帝國」的主權內涵相距甚大，其實要致力建構一個足以使個人和社會整體邁向「上帝國」此一社會遠景的倫理環境，而文化和宗教性應該是關心人的整體生命及其意義，是足於玉成人性，肯定人性的尊嚴與價值，發揮仁慈與博愛的美德，成全真、善、美的唯一條件。文化、宗教活動是關心個人身心靈的需求，也重視社會群體的倫理，而非導向逃離現實世界責任的

²¹⁸ Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London:SCM,1967,頁 54。

²¹⁹ 宋泉盛(C. S. Song),《耶穌的上帝國》(*Jesus and the Reign of God*), 莊雅棠譯, 嘉義: 信福, 1998年, 頁 17。

出世思想，或是短視膚淺的物質消費的人生觀。基督教宣揚是淨化人的心靈，追尋與生命的根源的結合，實踐人生的意義，促進人類的相互了解與和平共生。因此，倫理宗教化是促成宗教和倫理的關聯是非常密切的，宗教若缺乏倫理教導，就可能淪為迷信，倫理若不融入宗教，常落入形式、空談，而這種內化的過程，基督教之倫理是立基於耶穌基督如何為人，是在回應耶穌的作為及劃分信仰歸信仰、知識歸知識的觀點，分析人類信仰本性的文化內涵，進而擴充了知識理性的運用範疇。倫理宗教化是要強化倫理與宗教的正面關係，如此，宗教不是教條，也不是權威，倫理實踐不是出於外力強加於個人或團體的行為。宗教也不是迷信，倫理實踐也不致於是反理性的。宗教不是索求庇佑而敬畏鬼神，倫理實踐也不是功利取向的。宗教不是離世的，倫理實踐也不只是個人的虔誠。宗教不只是個人倫理的實踐誘因，也是促進社會倫理的動力。總而言之，儒學、道家的「敬天」所呈現的社會倫理與基督教的「上帝國」思想都欲直指一個目標，不要因人宗教性的盲點困死在人文「神聖」與「世俗」的對決中，因著「天」、「道」或「上帝國」神觀思維的高舉，使人精神領域超出形式真假問題的範疇。從整體的文明發展的趨勢來說，人類「宗教世俗化」²²⁰與「科學的神聖」²²¹等誤用，混雜了人類物質文明與精神文明，異化了人彼此內在的本質與內涵。下節筆者將就以此角度來論述漢人祭祖禮儀在基督教的神聖領域所意涵的宗教意識是否意味人神達到統一境界，完成因「祖先」的介入實現生命一體化的交感作用。

我們知道所有宗教都受到歷史和文化的限制，因此，所有宗教文化都是相對的，是眾多對超越界的回應之一，以人的角度實在應謙虛的承認沒有任一宗教能夠宣稱自己是唯一的或最高的宗教。因此，我們關心所關懷的是一個超越任何形式與人理解力的實體。沒有任何單一宗教能夠宣稱對此實體擁有完全的認識，宗教多元主義是文化必然產生的現象。筆者認為基督教不能單一將祭祖禮儀當成偶像(idol)來崇拜的絕對化議論，因為所有宗教都具有參與反省和回應這個奧秘，同時漢人祭祖有另一層「敬祖」的意涵，這是宗教學者認為維持漢人倫理觀的基石。宗教神學(Liberation Theology of Religions)的目的²²²，必須透過行動提升社會正

²²⁰ 所謂「宗教世俗化」是指神聖的世俗化，宗教無法再保持其超越世俗的神聖領域，反而須依世俗的需要來重新調整其神聖領域內涵，如此宗教處在一個錯置的環境中，即神聖領域附屬在世俗領域之下，強化宗教為社會服務與眾生服務的世俗面向。

²²¹ 所謂「科學神聖性」是指科學從世俗領域走入神聖領域，人類渴望以科學的知識來證實宗教的神聖存在，而以為科學可以滿足展現其神聖性。

²²² 基督教宗教神學(Theology of Religions)的先驅傳教神學(Theology of Mission)經歷了極大的挑戰與轉變，基督教與其他宗教逐年升高的張力使得基督教對其他宗教的立場變成討論焦點。其中心神學主題是：「在耶穌/基督/教會/基督教之外有救恩嗎？」。上述主題隱含了「基督啟示的獨特性(the particularity of Christian revelation)」與「上帝救恩的普世性(the universality of God's salvific grace)」這兩個神學公理。也許有人會問：是否一位慈愛的上帝僅僅因為不認識耶穌就將人判入滅亡之境，而這些人的生活其實並沒有犯致死的錯誤。其他宗教中是否有什麼值得學習的？其他宗教真的應該被歸類為偶像崇拜因而犯大罪嗎？關於上帝救恩的普世性，也就是上帝的救恩是預備給全人類的，也許有人會問，世界其他宗教之中也有救贖嗎？如果救恩在基督教啟示之外也是可能的，那麼，基督教的獨一性(uniqueness)與教會的宣教工作是否也

義，將不平衡的詮釋從誤解中解放出來，而倫理的詮釋就是將基石推向人神共感的情懷思緒裡，只不過值得思想的是，這種倫理的寬度是否已涵蓋上文所述「上帝國」倫理全貌。換言之，儒學的人本倫理的層次是否等同基督教神本倫理精神呢？筆者相信人文的寬闊深度是倫理引導人心「求優」進入神聖的踏板，卻非涵蓋「上帝」對人最高表現的展現，畢竟聖人能跨越成神明的觀點，是基督教一神所限制的關卡。由此，多元主義能解除基督教獨一性的省思嗎？且能跳脫從宗教排外主義的此岸過渡到宗教多元主義的彼岸，基督教是否也須融合，才能面對當代多元化的挑戰或將其引入墜落世俗的深淵，遠離「一神」神聖的超越性？漢人祭祖的倫理反成為進入神聖和睦的絆腳石呢？然而，歷史文化的侷限未必導致相對主義，傳統西方神學思想僅是歷史的眾多功能之一而已，傳統有其自身的生命與發展，承載著理想。至高者超越的奧秘不能為單一傳統神學詮釋全然理解，未必導致「所有傳統參與或分享一個共同的宗教經驗」這個結論。因此，強調道德與實踐的開放思想同樣也能與某些傳統文化連結，必然是從某個傳統中作價值判斷，如同「真理宣稱」(truth claim)²²³的作法一樣，如同漢人基督教信徒將祭祖文化視為追念列祖偉業，進而效法「上帝」、「道」、「天」的全然本質，何嘗不是另一種省思呢？尤其漢人祭祖的背後一直隱含是對「良善」祖先的敬思與崇敬。

筆者以為平衡基督教信徒的角色和地位，藉由詮釋基督耶穌的獨一性來解釋信徒褪去排他性格的觀點。換言之，真實的將耶穌基督的「上帝國」的精神落實，

該遭受質疑？到底救贖與啟示的意義是什麼？其他宗教有啟示嗎？基督作為認識其他宗教之判準 (norm) 的意義為何？其他宗教的經典、信仰與其宗教實踐之價值與地位又是如何？

²²³ 所謂真理宣稱是宣教士在傳教工作遭遇到的挑戰，同時伴隨著全球化與多元化議題的興起，基督教神學逐漸發展出宗教神學的討論，學者立場各不相同。目前大致區分為三大類。(1) 排外主義 (Exclusivism) 或是「教會中心論 ecclesiocentrism」：主張唯有那些聽見福音的傳講而且認信耶穌基督者，才能得救。教會之外沒有救恩。代表人物是巴特、林貝克 (G. Lindbeck) 等。(2) 多元主義 (Pluralism) 或「上帝中心論 theocentricism」：取消基督與基督教的優越性 (superiority) 的堅持，而朝向一個視世界各宗教為同一神聖實體 the one Divine Reality 的不同呈顯 different manifestations，都是人類對同一實體的回應。代表人物是 J. Hick、P. Knitter 和 R. Panikkar 因此，所有宗教都可以是通向救贖的合法途徑。基督教的啟示是眾多啟示 (revelations) 中的一個，所有宗教分享了神的普世性救恩。J. Hick 的上帝中心後來發展為「實體中心 reality-centric」，避免使用基督教的名詞；P. Knitter 後來擺脫 J. Hick 的框架而發展出「救贖中心 soteriocentric」，主張上帝的國要臨到世上，特別是受壓迫的人民身上。強調以實際行動伸張正義；R. Panikkar 則堅持三一神 (the Trinity) 是多元主義的基礎，有出世傾向，強調人與絕對者和自然之間的神秘經驗。(3) 包容論 (Inclusivism) 或「基督中心論 Christocentrism」：這個立場還可以再根據他們對基督在救贖過程中所扮演的角色細分為三種，(i) 基督作為「救恩的形式 (font)」。(ii) 基督作為「人類宗教性努力的目標 (goal)」：這是 Knitter 所謂的「建構性的基督中心論 constitutive Christocentrism」，代表人物是拉內 (K. Rahner)，因他視耶穌基督為救贖的建構性原因 (constitutive cause)。宗教被視為福音的準備 (praeparatio evangelica)。非基督徒可以透過「願洗 desire for baptism」加入無形的教會 (invisible church)。教會的地位因被視為基督的延伸而保留在他的神學架構中。(iii) 基督作為充滿萬有而且透過不同宗教傳統領人到上帝面前「真理之靈 the spirit of the truth」工作的媒介 (catalyst)。這個立場就是 Knitter 所謂的「規範性的基督中心主義 (normative Christocentrism)」，視基督為上帝救贖的規範，但卻不能限制神在救恩歷史中的普世性工作，印度出身的天主教神學家 G.D'Costa 是這個新趨勢的代表。引自潘鳳娟，「宗教神學三個典範發展簡史：排外論、包容論與多元論」，信仰與文化研究中心研究員，中華福音神學院。

才能夠回應多元主義的質疑及明白祖先真實的地位性。期望不要引入「偶像」的位格，那已經破壞「祖先」的地位，撇開祖先護佑宗教心理，何嘗不能得出希伯來民族也是敬（祭）祖的民族？況且偶像的誘因又是如何成立的？筆者希望從基督耶穌的獨一性與普遍性可以奠基於基督教特殊啟示的普遍性工作中得到闡釋。因為耶穌基督的獨一性啟示同時具備普世性特質，相信這普遍性應涵蓋漢人祭祖孝道的美德。換句話說，基督教不能宣稱自己是「唯一重要的」，而是如果能將基督耶穌的特殊性使上帝榮耀得以彰顯，祂才是特殊啟示自身的「判准」(normativity)。在後現代與後殖民時代基督教與其他宗教之間日漸升高的張力中，應該建構一個恰當的調和方法，在全球化運動中與其他宗教對話與合作的可能。雖然，這種解釋十分牽強，這何嘗不是基督教融合歷史的文化的的原因導致？宗教對話是一把兩刃的利劍，宗教內部必須先自我批判，來自不同文化背景的基督教信徒可以從他們的傳統和信仰見證真理表明在台灣漢人文化裡。台灣文化本身亦是多元包容性的，基督教本身將透過與他者的對話，及伴隨而來的本土化過程(inculturalizing process)中進入完全²²⁴。否則無法公正地對待基督教與其他宗教之間的複雜關係，同時面對台灣所形成文化根基的挑戰。對基督教神觀的信心和盼望，對非基督教信徒的好行為，也應當是在「上帝」的恩典中，才能完成的概念是應該合理接納與承認。筆者認為宗教不是投人所好，宗教的神聖性是可以完全獨立於世俗上，然而，過於強調「神本」，從人的角度是極易失去宗教性的平衡的，或許這是「人本」與「神本」倫理觀的省思吧。

而基督教不是單一勸人為善的道理，也非人自己的克己修養，更非一套哲學，卻是由真理自身而來的一個啟示，也是真理向人啟示出來的觀念。通過上帝的啟示、基督的贖罪觀，世人只需要藉有信心便能直接與真理恢復關係，他的良心便能從敗壞中釋放出來。基督教有一個完整的人生觀，從反面來說，它針對著人的罪惡觀念而來；從正面來說，它開出一條積極的途徑，賦予上帝與人和好後的新生命。而具有新生命的人，同時要關懷社會，治國平天下，實踐出愛。自十六世紀的宗教改革以來，隨著現代化的進程日益演進，文化多元的問題日益突顯，宗教信仰也變得日益多元化和個體化。所以，不僅為台灣基督教提出了神學建議，而且，也為整個台灣漢人社會祭祖倫理提出了宗教改革的論綱。漢人對基督神學認知實質的提高，甚至因宗教學者憑藉研究西方基督教學者的翻譯與評介，另一

²²⁴ 「本土化神學」源於傳教神學，在福音傳開的同時，本地化過程的機制就開啟。然而，在十六世紀以前，神學家們並未意識到「傳教」與本地文化的問題。「傳教」或「宣教」一詞，源自拉丁文 *missio*，當時尚未指涉將福音傳給外邦的意思，只被用在三位一體神學中，通常指涉上帝透過基督在聖靈裡向世界展開的創造、護理與救贖行動。天主教會內部面對宗教改革所帶來的衝擊，耶穌會成立，隨著商人積極向歐洲之外擴張領土，*missio* 正式被用在傳教的事業上。當耶穌會來到中國，所面對的是高度發展，甚至超越歐洲的文明，擁有自成體系的宇宙觀、人性論與倫理架構。本地文化的強勢迫使耶穌會的傳教策略必然要與當地文化緊密結合，在十六、十七世紀，耶穌會在中國的做法，對比當時歐洲對外殖民擴展時所表現的民族優越感而言，是個異數。引自潘鳳娟，中國教會本地化的先聲-明末清初耶穌會士與中國知識份子的對話：以倫理議題為例。

方面從西方教會的宗派形式，特別是與正統教會背離的非正統思想，引入了台灣地區多元文化中，以致於現代台灣基督教神學思想的建立一開始就面臨陷阱和挑戰。因此關鍵於須引藉的是西方宗教學的諸多成果，這也是與其宗教語言與結合本土化的觀點轉化有其相關性，所主張的處境原則和開放原則是相同的，尤其意涵基督教聖經有關耶穌基督所傳揚「上帝國」的國度倫理的價值觀。

第二節 歷代漢人基督教會對祭祖禮儀的反應

以早期入中國的傳教士及清朝中葉後期的內地會（China Inland Mission）為主要代表。這些傳教士因接觸層面多為一般中下層群眾，傳教士本身的素養多建立在西方傳統神學思想及認為宣教是靈性造就，其心理動機是一意傳佈基督教教義為主，以促使將悠久的漢人文化重新接受西方基督教文化的洗禮為主因。當時反對祭祖派的論點或從基督教的教義立場認為中國漢人的祖先崇拜即是偶像崇拜的行為，違背了舊約聖經十誡的一、二誡命，特別是祭祖禮儀中許多符號，更視為異教迷信的宗教行為。然而，也有宣教士對祭祖禮儀持贊成態度的觀點，如：傳教士林樂知（Young Allen）、李提摩太（Timothy Richard）等人為代表²²⁵。他們大多受到比較好的教育，對現代社會變遷及文化問題具有敏銳的感覺，且認為傳揚教義目的，不僅是一些信仰理念的傳遞，宣教文化的生根發展實在不同於社會文化接觸變遷過程。所以這一派的傳教士強調教義方法的講求，比較重視如何將基督教理念，化為一套生活方式或符號系統，他們相信基督教信仰理念應在中國漢人原有的社會文化符號系統發揚光大。所以他們傳講方式是主張孔子與基督的聯合，認為基督和孔子的倫理觀層次是完全沒有衝突的。因為他們對漢人祭祖禮儀觀念建立在社會禮儀範疇而非宗教行為上。

筆者引述對漢人文化有深入研究的邢福增博士在《中國祭祖問題》一書中，提到祖先崇拜本身的儀式及背後的信仰，已成為漢人文化的「正統」，樹立了作為漢人的標準。職是之故，在中國傳教士的禁止祭祖立場，在漢人眼中，儼然是在挑戰正統的權威，然而西方傳教士的決定，主要是站在反對拜偶像的立場上。在他們眼中，祖先崇拜無論從儀式本身，以至背後的信仰，都是徹頭徹尾的迷信及異教行為，與孝親精神風馬牛不相及。即或他們承認其中也具有孝親的含義，但也只視之為儒家宣告的理想，而非民眾生活的現實。何況基督教對孝親也有完

²²⁵ 他們認為上帝的福氣將降臨到任何遵守基督教道德及屬靈真理的文明，進步的福氣也將臨到透過科學探測並享有自然的人們。他們相信上帝可藉聖經真理，昭示一位上帝的存在，但亦可藉著上帝在自然中的作為啟示自己的存在，這兩種思路實是殊途而同歸。

備的教導，故在反異教的大前提下，他們對祭祖問題採取了激烈抗拒的態度，將之定性在反拜偶像²²⁶的神學立場上，沒有絲毫妥協的餘地。然而，筆者從漢人本身的角度，以中國景教及猶太教對祭祖的反應與台灣漢人信徒看待祭祖禮儀的問題與突破向度，來了解漢人基督教會對祭祖禮儀的反應。

一、中國清朝時期的基督教對祭祖的反應

清康熙二年（一六六三年）碑文所記：「祭者，盡物盡誠，以敬答其覆在之思者...東夏各取時食，以祀其祖先。」經考察在開封的猶太人除禮拜「上帝」外，另有祭和齋。祭主要祭祀祖先，目的是報恩，指的是猶太歷代祖先，如亞當、挪亞、亞伯拉罕等，而祭品則為芹藻、果實，因為猶太人風俗只有在耶路撒冷聖殿才可以宰牛羊犧牲為祭²²⁷。因此，在這種思路的影響，使中國漢民族對於歷代基督教會祭祖的反應，大體而言，可分一個發展界點。即由一八六〇年前，基督教在中國漢人地區所宣教的內涵來看，基督教傳教士甚少考慮到文化適應的問題。因此，傳教士對於祭祖禮儀和祭孔從未表態容忍與妥協的言論。直到一八六〇年後，福音宣教活動因條約的保護更形活躍，且接觸層面亦逐漸向中國漢人知識分子傳揚，導致甚至有「補儒」之說。來迎合宣教深耕於漢人文化的目的，甚至對於當時漢人社會中的人文教育的貢獻提供相當大的影響。舉例如下：

- (一) 一八五四年(清咸豐四年)，英國福漢會傳教士戴德生(James Hudson Taylor, 1832-1905)抵達中國，身穿漢式服裝傳教並行醫。因不穿洋服遭到同儕非議，他答辯道：「我們不僅要穿漢人的服裝，更要盡可能追隨他們的生活習慣。中國可能是世界上信仰最自由的國家了，他們反對基督教的唯一理由是說這是洋教，會使信徒模仿外族。然而，基督教必須帶有洋人色彩嗎？上帝的話並不需要洋風，人的理性亦然。我們不是要使漢人變為別國人，乃是要他們歸依基督。」
- (二) 英國浸禮會傳教士李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)來中國，次年抵上海。一八九〇年任天津《時報》主筆，宣傳維新變法。因此，急變中的漢人社會文化在基督教對漢人社會倫理價值的貢獻下，雖然，儒學不能相等於漢人文化的全部傳統，但在現代化科學文明的結構的快速變遷下，實際上似乎已將漢人社會的儒學文化傳統擠到邊陲地帶，形成典範的瓦解與價值的迷失現象。然而，中國儒學的提倡，卻是經由當時許多基督教的宣教士的口中得以流傳，對於教會宣教的文化意義如何進入漢人社會福利關顧，及政治文化層面的關懷，致使漢人社會文化中的儒學經由固有禮俗文

²²⁶ 指謂所拜的偶像是泛神中的一位，是指讓這一切的偶像成為我們的上帝。套用於今天的情況來說，若我們過度看重金錢、名譽、工作或享樂等東西多於上帝的話，這一切便成為我們生命的主宰（神），也就是現代人的偶像了。（Life application Study Bible, Exodus 20:1-6 註釋）

²²⁷ 江文漢，《中國古代基督教及開封猶太人》，知識出版社，頁 179-180。

化仍保持是漢人社會的凝聚力量。

從此角度反觀，台灣基督教會對漢人祭祖觀點的發展，雖然多銜接漢人傳統文化的傳承，有些是形成相同的結果，卻非絕對的受其影響。可以算是像世界各宗教集結的縮影，因而發展成傳統的教派與新興教派在台灣文化中都顯的相當的活躍，同時也相當自由的引進各種神學路線，呈現當代神學複雜的多樣面貌²²⁸。從現實衝突到各種神學教義的對峙，強化了各類宗派間的不和睦意識。縱然如此，台灣地區傳統基督教派也倡導普世合一神學立場，重視「教會合一」（Ecumenism）企圖適應多元化的現狀，對外尋求對話，對內倡導合一²²⁹。然而，對於漢人祭祖禮儀之對話卻始終無法跳脫敵對的衝突。

二、台灣漢人信徒看待祭祖禮儀的問題

針對漢人的祖先崇拜所易引起台灣漢人基督徒幾個思考議題，如：

- (一) 基督徒相信人死後還有亡靈嗎？可以通過巫術交鬼的方式與祖先溝通嗎？舊約聖經《撒母耳記》經典中所記載掃羅請女巫呼喚先知撒母耳的靈魂的論述又有與之相類似觀點嗎？對於台灣習俗中的「交鬼」、「枉死城」、「嬰靈」、「十八層地獄」的看法又如何？是民間信仰編出來的故事，要安慰活人，還是真有其事？基於台灣漢人的宗教觀是地區性的，或是可以應用到全世界的神學思維？而十八層地獄只有在台灣有這種意識呢？還是歐洲人、美國人死後也會有人去十八層地獄，這些地獄是相通的嗎？
- (二) 思念祖先、記念祖先之言行乃人之常情。但是加上「祭拜」的字眼成為「祭拜祖先」，就會產生許多的爭議性。因為「祭拜」二字具有宗教信仰上的濃厚意涵，「祭神如神在」這句話讓人有極大的宗教想像空間。而祭拜當時，神靈到底是臨在或不臨在？臨在人心或神像之中？「祭祖如祖在」嗎？台灣漢人傳統的祖先住在神主牌中，而台灣原住民的祖先則是住在叢林深處嗎？因此，若祖先被人視同神靈或鬼魂系統裡的一環，具有類似神明般的地位和功能，可以賜福、保佑、懲處後代子孫，能夠左右生者之命運、禍福，則這種祖先祭拜行為，往往就成了許多基督信徒眼中的偶像崇拜。

就基督教聖公會的祭祖宣教立場而言，是涉及福音與文化之間的微妙互動關係，因而台灣漢人尤須正視祭祖在文化和習俗上的特定意義。尤其是台灣漢人文化傳統裡的「祭拜祖先」，在宗教與文化間的意義便有所不同的詮釋，應當先分

²²⁸ 司徒焯正，《近代神學七大路線》，證道出版社，1978年，頁12。

²²⁹ 卓新平，《當代西方新教神學》，上海三聯書局，1998年，頁242。

別加以瞭解。筆者以為與祖先崇拜相關的問題，顯然都牽涉到生命層面的基本體悟。死後若有生命，那又是什麼形態的生命？祖先崇拜裡的亡靈到底是指向什麼樣的生命意涵？是否因透過祭拜活動，生者與祖先之間，可藉以取得生命上的超越性連結，同時，祭拜祖先更是一種具有文化標記的「建構生命共同體」的行為表徵。論及祭拜祖先或許還可以延伸至生活裡的其他相關層面，因而祭拜祖先與祭祀者身分、信仰、文化認同有關外，還涉及傳統家庭倫理之確立、儀式象徵的表達、本土文化的調適、族群生命共同體的建構等。筆者也得指出，反對祭祖的西方傳教士，其所指陳的基督教文化，事實上也涉及了強烈的西方文化優越感，或所謂「我族中心主義」²³⁰的成份在內，故其所判斷問題的準繩，不僅是文化性的，有時更偏向以宗教性的角度來論述。在此前提下，台灣漢人的祖先崇拜不得不屈從於當時西方的禮儀觀點之下來論述。形成漢人祖先崇拜的儀式及信仰，因此被基督教的儀式及信仰所取代現象。

我們不難理解這種全盤否定的立場結果，在漢人社會文化中引起了極大震撼及廣泛衝突，一方面不能否認禁祭的態度，另一結果形成如何招致漢人的反感，增添了其宣教工作的困難。從某些漢人學者對基督教會的責難微詞，可以說充份表達出這種張力。因為基於上文論述可以明白，漢人相信祖先崇拜的儀式及信仰本身，並不具有任何鬼神崇拜的成份，純粹是孝道倫理的體現，也是作為漢人的子孫基本要求。面對這群學者的責難，打從十九世紀開始，已得到少部份傳教士提出修正的觀點，認為能否建立在宣教的立場因素下，在祭祖問題上作出策略性的因應。同時，他們也否認祭祖是偶像崇拜行為。並肯定背後的倫理意義，遠遠大於宗教意義，故建議漢人信徒可以參與其中，到了二十一世紀，有更多漢人信徒提出類似的主張。當然，礙於在現實的祭祖儀式中，確實摻雜若干迷信的成份和佛、道思想的觀念，故此，這些主張以容忍為宣教策略者，也不是完全贊成保留固有的祭祀儀式，而是主張若干程度的修訂祭祖儀式。在這種情境中，又衍生出兩種對祭祖禮儀不同的態度，一是以「儀式主義」的進路；另一則是「創新」的進路。然而，無論是儀式主義或創新的進路，均是主張革除摻雜在祖先崇拜中的佛道觀念及其衍伸出的儀式，因為這些都帶有明顯的民間宗教成份，不可能被基督教所接納。而這兩者的分別是，儀式主義盡量期望保留較多的傳統儀式（例如神主牌、跪拜等），對於這些儀式可能引致的迷信觀念，則予以揚棄及淨化。而創新的進路則保留「慎終追遠」的孝親精神，但對傳統儀式有較多的修改及揚棄。茲從信仰及儀式的角度，將這四種不同的祭祖態度以格式化歸納列出²³¹：

儀 式 部 分

²³⁰ 我族中心主義（Ethnocentrism）定義：以我族世界觀為標準，評價另一個文化體系的邏輯及習慣，甚至將對方貶為「次等」。

²³¹ 對漢人文化有深入研究的邢福增博士在《中國祭祖問題》一書中，提到漢人信徒對祖先崇拜的四種儀式態度及信仰的標準。同參邢福增，《信仰與祭祖文化》，1997年，香港：宣教會恩磐堂。

(儀式主義) 改良信仰 保留儀式	(全盤肯定祭祖) 肯定信仰 執行儀式	信 仰 立 場
(全盤否定祭祖) 否定信仰 揚棄儀式	(創新進路) 慎終追遠 創新儀式	

基本上，祭祖禮儀的接納程度，在西方傳教士的主導下，十九世紀的漢人基督徒普遍被要求是採取禁止祭祖的立場，不管是祖先崇拜的信仰還是儀式，都被視為異教行為而遭禁止。此時台灣漢人信徒只能在上帝與祭祖間，作出魚與熊掌的選擇。雖然如此，大多漢人信徒儘管抨擊祭祖，但心思上仍採是揉合「折衷論」及「變質論」的理念。即首先肯定祭祖的倫理意義，然後指出此等意義已經變質，故不得不反對，跟西方傳教士的全盤否定論相異。進入二十世紀，隨著西方傳教士對在中國宣教工作的檢討，神學路線的分歧、漢人民族主義的衝擊及漢人本土領袖的提昇，漢人基督教會的發展模式，也相應產生了重要的變化。更多傳教士開始揚棄福音與宗教（異教間）相異的視野，改而從福音與文化的進路對待非基督教文化的民族。故此，與十九世紀相比，較多傳教士開始不再纏鬥於祭祖是否是偶像崇拜的問題，進而探索如何採取適切的因應方法。並呼籲漢人基督教會確立一套既不違反基督教信仰，又能體現漢人文化孝親精神的祭祖儀禮或敬祖方法，儀式主義及創新的進路二者的觀點，便成為二十世紀前期的主要回應祭祖宣教的策略方向。

另外，從 *Chinese Ancestor Practices and Christianity : Toward a Viable Contextualization of Christian Ethics in Hong Kong Setting* 一書的作者 Henry N. Smith 就過去漢人基督徒處理祭祖問題的討論中，綜合出四種不同的處應之道：

1. 摒棄模式 (Displacement Model)

摒棄論是相信祭祖為不折不扣的異教行為，正是聖經所嚴禁的偶像崇拜行徑，與基督教信仰是水火不相容的。Smith 指出：持摒棄論立場的人，大都對人類文化採取極端負面的態度，否定一切人類文化的價值；或對非西方的異教文化採取極端負面的態度。他們把聖經的教訓與其他人類文化嚴格區分，前者是上帝的啟示，後者則不單獨是人為的且是人類犯罪墮落後的產物，故必然是人本主義的思想，是與神本主義所對立的。

2. 取代模式 (Substitution Model)

它一方面強調聖經是具有崇高不變的真理，在檢驗信仰的真偽對錯的大原則上態度明確；另一方面卻又關懷外教人士對基督教的迎拒，願意聆聽他們的想法和感受，並致力減低他們接受基督教的困難因素。故不主張遽然全盤否定文化禮儀，而主張以基督徒的禮儀模式來替換傳統的模式，使人們原來依附在舊禮儀的思想感情得以有新寄望的出路。儘管基督信徒不接納祭祖行為本身，亦不能抹殺或否定這漢人祭祖禮儀在社會文化中的功能，而期能藉由基督教的創新禮儀來乘載及延繼之。

3. 實現模式 (Fulfilment Model)

持此觀點者，對非基督教文化有正面的看法，不認為它們是與基督信仰相對立的異教主義²³²，卻視之為上帝的自然啟示所誘導下的人類創造的文明意識。它們的本質是美善的，故不該被視成為基督教傳播的障礙，反倒是幫助人類認識基督教的預備。借助不同文化所開啟出的觀念與價值，基督信仰的真實性與完備性將更易為世人理解及接受，這與自然啟示甚至自然神學的價值所在相似。在漢人祭祖的問題上，他們相信漢人的祭祖行為表現出愛與孝道，這不但與基督信仰並行不悖，更是上帝自然啟示的結果。祭祖的倫理價值不僅與基督教倫理不相矛盾，更是互相發揚彼此呼應的，故基督徒不該武斷地全盤廢棄漢人的傳統禮儀，而應努力發掘出傳統禮儀中與基督教相通的精神價值。

4. 調適模式 (Accommodation Model)

它採取一個文化相對主義的立場，相信所有文化中的美善部份皆源自上帝，因此其中應具有與基督教同質的部分，它們與基督教的差異是數量上而非性質上議題。故此「慎終追遠」的記念先人而並不將先人等同上帝的話，是沒有違反聖經的原則，反而結合上文所論信仰成就了漢人文化傳統孝親之道。由此觀之，祭祖、喪葬或其他傳統孝親的行為，亦沒有一個絕對的對錯答案，有人用洽談溝通的方法與家人達成共識；有人以轉化儀式的涵意而彰顯信仰。問題的關鍵是我們對所謂「祭祖」的本身是一個對先人的尊崇悼念(Veneration)，或是奉為神明參拜(Worship)的信念，這繫於奉行者本人的態度。

²³² 自十九世紀初至二十世紀初，大多數來華新教宣教士均把中國文明看作所謂「異教主義」(Heathenism)。在他們眼中，中國文化和宗教中充斥「迷信」和其他與基督福音格格不入的東西。用一個內地會傳教士的話來說，「這些非基督宗教背後的無望、無助、墮落、絕望、愚昧和恐懼極其可怕。」(引自 Alice Hunt, *Now, None but Christ Can Satisfy China Millions*, February, 1913, p.25.) 他們來華的使命便是將漢人的靈魂從這黑暗的異教文化中拯救出來。同時，以李提摩太、理雅各 (James Legge)、丁韋良 (W.A.P. Martin) 和林樂知 (Young John Allen) 為代表的一小批傳教士則在中國的宗教與文化中發現了與福音相協調的成分，而形成了對漢人文化與眾不同的看法，並且力求以基督福音改造中華文化。

筆者根據基督教長老教會一項調查顯示²³³，儘管已有天主教會與聖公會開放會友舉行祭祖儀式，但六成一的長老教會牧者仍持反對立場。有超過七成的牧者認為，應以「和緩、漸進」的方式來處理信徒家中神主牌的問題，有牧長及學者表示，假如祭祖的意涵是慎終追遠、凝聚家族團結的力量，則不妨以開放的胸襟，重新思考是否需要接納祭祖儀式，但若是將祖先視為鬼神而祭拜，則不宜妥協。傳統基督教所面臨儀式本土化所遭遇的挑戰，與未來可能採取的回應方向，如何讓信仰與台灣漢人傳統文化進行良好的溝通是當務之急。真理大學陳志榮教授首先以《基督教會與祭祖傳統》為題發表論文，陳志榮表示，台灣長老教會早已是釘根於本土，具有十足的本土化特色的基督教風格。然而，基督教會與本土文化的互動關係，仍舊是困擾當今教會的問題。而基督教會與本土文化二者之間互動不良，常被歸咎於宣教士對當地文化不夠瞭解或尊重所致。因此，為了減輕基督教與漢人本土文化的衝突，降低當地民眾接受基督教信息的阻力，教會顯然必須在本土文化中尋求適當的方式，來表達基督教的精義。依據《基督教會與祭祖傳統》文件調查結果，長老教會總會對「祭祖」問題的態度，向牧者及會友進行問卷調查，結果顯示，有 24.8% 的牧者同意天主教會與聖公會所採行的開放會友舉行祭祖儀式，但仍有六成一的牧者仍持反對立場；不過當問到是否會要求入信者除去其神主牌，才准加入教會時，有近七成三的牧者仍認為，應採「和緩、漸進」的方式來處理。因此，陳志榮院長於研討會建議基督教長老教會，何妨重新反省是否需要接納祭祖儀式，以避免因為不能祭祖，反而造成會友與其家庭的距離與傷害。不過，他也強調，教會的宣教事工仍應堅守信仰原則，做為教會能經歷嚴厲考驗繼續存在的基礎；並應積極參與服務社區，落實上帝國在地上的實現目的。真理大學宗教系助理教授王鏡玲，在《台灣基督長老教會的「一神」信仰現象初探》論文中表示，「上帝」絕不只是學術上的概念符號，而是活生生落實在生命價值系統的根源，更是變成一種去探索神人關係的主要途徑，此點，的確是促成基督教聖公會向前一步的動力因素，亦是基督教信徒省思的方向。因此，筆者走筆至此，似乎更加體會基督教聖公會實踐祭祖禮儀，背後所帶出愛台灣地區這塊地方人民的真諦之意。

三、台灣基督教信徒對祭祖禮儀傳統的突破

祭祖的意義何在？根據陳志榮一項針對基督教長老教會北部大會牧長與會友面對祭祖問題態度問卷，二〇〇二年十一月十六日所做的調查顯示，有六成三的受訪者認為，祭祖為的是「慎終追遠、飲水思源」，其次則是「凝聚家族力量、延續宗族情感」。不過也有一成二的受訪者表示，曾經為了祭祖事宜，與未信主的家人有過衝突。這份基督教長老教會「北部大會牧長與會友面對祭祖問題態度」問卷，是長老會北部大會委託真理大學，針對長老教會北部大會四中會及所屬教

²³³ 陳志榮，「基督教會與祭祖傳統」，基督教長老教會北部大會牧長與會友面對祭祖問題態度問卷，2002年11月16日，頁21-45，真理大學演講廳。

會的牧長及會友所進行的調查，回收有效問卷為一一八〇份。調查結果顯示，當問及牧者「若未信者有意受洗歸入貴教會，是否堅持要求慕道友放棄祭祖儀式」時，有54.1%的牧者表示，會視入信者的家庭狀況做個案處理；至於會如何處理信徒先前所供奉的祖先牌位？有二成一的牧長會留下神主牌及先人生辰忌日之紀錄後銷毀，也有五成一的牧長採行由教會全權處理。而當問及會友，目前教會對記念祖先有何作法或教導時，「信徒過世時，舉行追思禮拜」仍佔多數，高達八成。於清明節、年節等特定節日去掃墓則佔44.5%。調查也顯示，有超過一半的會友表示，當完全放棄祭祖儀式後，與家族其他成員的關係並不會有任何影響，但也有將近一成七的會友表示，會因此變得愈來愈疏遠。至於為了祭祖事宜而與家人有衝突的年齡層，廿一歲至三十歲的佔了二成七八。假設長老教會同意信徒舉行祭祖儀式，是否可以降低慕道友進入教會受洗的阻力？有四成一三的牧長不認為如此。不過也有四成六四的牧長持肯定立場。這項調查結果顯示，在這個問題上牧長有不同的看法。對於是否會採行天主教會與聖公會開放會友舉行祭祖儀式，有六成一的牧長表示不同意，持同意態度的則為24.8%。牧長普遍認為，很難同意會友要求在教會舉行祭祖儀式70.2%。不過牧者也同意，應採「和緩、漸進」的方式與作法，處理信徒神主牌的問題72.9%。對於祭祖禮儀的意義，牧長的看法排行前三項的觀點分別為：第一，表達慎終追遠、飲水思源的意義。其次是祭祖行為帶有文化、信仰、社會、歷史背景，甚至政治與經濟種種色彩。第三，能凝聚家族的力量，延續宗族之間的情感。而會友的看法，凝聚家族力量則居第二位。另外，有高達八成八的牧長都認為，神學院的課程應該更加重視有關祭祖處理方式的實際作法。由上述調查數據可以說明，似乎聖公會信徒已經勇敢走出一條新的利瑪竇路線，這是信心或是理性的結果呢？筆者將以第五章來討論此議題。

事實上，基督教內部的「本土化神學」的概念來論述漢人文化祭祖的價值觀之比較，是否可以將基督教的本土意識觀點將漢人人文的特質做一連結的合理性。由於現代科學觀念及啟蒙思想深深地打動漢人知識分子的心，卻與西方基督教較少遇到理性或客觀的對話，反而所帶出的只是激進批判的對待。而在基督教內部，非宗教運動和非基督教運動結果，承認台灣的漢人基督信徒對西方基督教與漢人社會文化之間的衝擊感到迷惑和難以適應。認為這種文化衝突並非必然導致文化交流的相異因由，而是彼此試圖溝通基督教神學與漢人文化相異性時，所企圖將基督教「理性化」和「漢人化」的體認來評定西方神學思想與漢人文化的盲點所引起。但是，經由漢人宗教社會學者，對基督教的研究²³⁴發生了許多微妙的變化，不僅試圖客觀地研究和同情了解基督教外，而且針對諸如「本土化」的進展，為基督教與漢人社會所形成的價值體系關係的重要概念作出了合理的理解。為了適應不同的基督教傳統，筆者認為「神學」乃是對「宗教信仰」或「神

²³⁴ 何光滄（1978-1999年）的中國宗教研究及其與政治和社會環境的關聯，瞿旭彤譯，見《北京大學研究生學志》1999年第4期，頁15-22。

聖啟示」的系統研究做的明晰闡釋，尤其對於經典的語譯。但是，神學畢竟不同於宗教哲學，它是從信仰之內的立場出發，研究人生觀相關聯的本體論為內容的上帝論證議題，它是宗教的理論表現形式，表達的是宗教信徒的觀點。與相對性的其他宗教神學思想容易形成無法對焦的遺憾，如果神學的主題或內容具有普遍性的理想，而其所表述或解說的真理則具有其獨特性。然而，從見證基督事件²³⁵的新約經典到神學教義的一切信條，無不必須以某種具體宗教語言來表達，顯然一開始就存在著基督事件與漢人文化之間的張力。

基於此，常會被誤解成以基督教的民族化或本土化為目的因「神學本土化」運動，試圖釐清文化間的區別與聯繫，由此突顯漢人文化祭祖的特質，何嘗不能意味是其延伸的價值呢？尤其是漢人文化倫理治世的結構下，一切學理必須支援秩序意識，唯一能提供制衡可能的，必須是能超越政治倫常的清高風格，方能見到一真理的學理或信仰浮現，但這樣的學理或信仰勢必會受到很大的壓迫，所以要能持續在壓迫中生存，它還必須有可以面對壓迫，秉持之以恆的入世宣教精神。此外，在這超穩定結構下，內倫外政，倫政合一，其制衡不能僅憑藉倫理觀念，還需要有政治入世的觀念。歷史上宗教被壓迫的事件屢見不鮮，最後結合收編進秩序意識的，也屢見不鮮。若超越倫理治世的宗教不能被接納，政治一定壓迫宗教，若宗教根本與倫理治世不相違背，政治就會對宗教採寬容政策。基督教相信必有一超越上帝擁有絕對真理，真理中的「公義」、「平等」法則，根本不會是與「政治」合一的「公義」與「平等」，歷史上所有政教合一的基督教事件，都是墮落腐敗的結果。此外，基督教的公義、平等觀，絕對要求一種入世的實踐，近似康德的「實踐理性批判」，實踐本身，是對公義的體會的行逕之一，這必然造成基督教的批判與堅不妥協的神學教義思想。筆者所強調的中西文化秩序意識目的乃是如果人類不能明白「上帝」的公義與超越人性愛的屬性，漢人基督教信徒與漢人文化間宗教語言對話的精準性是無法連結的。筆者嚴肅的指出中西文化的一元與多元的歷史文化肇始，基本因素也是二者在秩序意識裡失去如真理般的判准所致。

第三節 基督教對祖先崇拜一般性的省思

一、基督教對祭祖禮儀的省思

台灣祭祖禮儀有許多觀點是承接佛教、耆那教徒²³⁶和其他宗教團體的轉化而來，對此，渡邊教授說：「在東南亞民族流傳一種和巫術一樣重要的便是為死者

²³⁵ 並不存在著一個脫離具體的歷史文化形態的基督事件，即使它有著永恆的、非歷史的一面。基督事件（基督信理）與漢人文化的相遇，不是基督事件與漢人社會具體的儒、道信義的相遇，而是基督事件與使用漢語的肉身個體的相遇。

²³⁶ 釋迦時代的耆那教，已經分裂為兩大派別：(1)白衣派 (Svetambaras)，傳教士以身著白衣而得名；(2)裸形派 (Digambaras)，傳教士以不穿衣服而得名。前者的戒律較後者的戒律來得寬鬆。

儀禮...，而佛教僧侶擔當為死者葬禮儀式的主祭者，但這樣的結果絕非釋迦牟尼的僧團所能想到的，因為這樣的形成是透過了後來佛教的轉化，最初才開始有了較完整的有關死後生活的觀念。但即使是如此，以方便開始接受了死者儀禮的佛教，如何以方便將儀禮予以活用，對於漢人豈非更應教導對於生命和死的正當看法嗎？」（《佛教》：頁一九二，氏為東洋大學教授，專攻印度哲學和佛教）由基督教觀點可以知道，台灣漢人的祭祖儀典，已失去昔日漢民族先民設置祭儀的意義。而這個祭典也是所知漢人祭儀中最複雜的祭典，其起源參雜有佛教、道教、民間傳說、風俗而造成的，其中屬於迷信的成份甚多，且因它們已失去了所謂原來的敬祖意義。換言之，在漢人文化中崇拜祖先的人，一面以為祖先已經成佛或在西方淨土享福快樂，一面卻又以為他仍在地獄中受倒懸之苦，所以在每年七月間照例請僧、道念經拜懺超度他們。如果祖先或其他亡靈已成了佛，當然不會再來享受人間煙火，祭祀祖先也毫無用處。由此可看出漢人的祭拜祖先已發展出決不是單一出於慎終追遠的思慕之念，而是混合的民間信仰、佛教的故事（目蓮救母於地獄）、道教的中元節（祭鬼），以及從民俗學所主張的其他各種原因而成的，且漢人深受這些複雜的思想所影響。

然而，基督信仰者從宗教的歷史記述和信仰的主觀經驗境況（有關經驗上帝的體驗和觀念）。綜觀當時的一神教徒如猶太教、回教等對漢人的祭天、祀禮、拜祖制度均作了適度調適，所以也沒有引起任何的衝突與糾紛。但是到十六世紀天主教會再度傳入中國後，祖先崇拜中的祭祖禮儀問題卻爆發為一項嚴重的衝突。延宕至今，祭祖一事仍在信徒心裏產生極大的漣漪和掙扎，有心存掙扎而隨親人參與拜祭者、有激烈抗衡與家人視成水火者。對於基督信徒來說，基督教神學核心，就是有關對基督耶穌的體驗和觀念，是直接處理漢人祭祖禮儀心態的依據。基督教信徒認為應該從自身所處境況中逐步推到核心，基督教的觀點不也是說明上帝透過自然界的創造奧秘、人的良心與歷史文化顯明祂的作為，而這些都是與人文相關的議題。台灣「重理性、重人倫、重文化」的文化處境，從社會文化的現實出發，著手於哲理、道德、文化三領域。此三向度在漢文使用者的生存經驗和文化資源的實際處境中，它們對於漢人的知識分子或學術界而言，完全有可能成為其進入理解基督神學的可能。

因為，在台灣基督教所推動的本土化神學的建立，需要外來成熟思想的豐富啟發，尤需從漢人所面臨的共同文化處境吸取經驗。對基督教的一神論和信、望、愛三德保持一種積極開放的態度，並且將之作為一個尋求智能的去處。同時，在人類力量越來越有可能從自身的錯誤選擇，被轉而用於毀滅自身的時候，必須重新思考人自身的侷限性，把現實、哲學和宗教連接起來思考。因此，當我們難以持守一種「我信」的個體立場且不去關心群體的人的生存境遇與文化處境時，他

(Cf. Chatterjee, Satischandra and Dhirendramohan Datta, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta: Univ. of Calcutta, 1984, p. 74) 佛教文獻中的「裸形外道」，指的即是裸形派的耆那教徒。

的本土神學建議正是其自身生存狀況的一種絕境反應，而主張多元化和個人化的寬容立場也正是建基於此²³⁷。相信由於漢人重視的祭祖禮儀價值的文化，所呈現是牽引台灣基督教信徒，再一次去省思漢人文化下的同胞內心真正的需要，而非站在一味地域性批判論斷的角色。導致「人本」與「神本」的相互否定，宗教意識與其他文化意識長期形成價值的衝突。斷絕了「神本」與「人本」相互溝通的精神架構，肯定「上帝」的超越存在卻忽略「人」自我超越的創造理性。宗教意識本身就是求真、善、美、聖的意識，且具有統合真善美聖的意識，亦即「神本」與「人本」思想應是互補的。「上帝」同時是生命價值至高的本源，又能在於人與潛意識下的文化作用上，掀去阻礙人本認知自己本性的心理障礙。而在人文意識中與道德意識並行排除與人天性相悖的原始情欲，來體驗「上帝」的超越存在。或許經由宗教語言或文字的象徵性符號，能溶解出漢人對「上帝」的超越性由獨一性的存在觀點進入真實存在的體現。使西方基督教以「神本」思想的思維與漢人文化以「人本」思想模式能夠將其生命的豐盛、自由性，反映在集體的社會情感文化中，促進人性求聖的宗教性、安頓生命的價值與實現。就台灣漢人社會所特有的祖先崇拜而言，有效和適切的進路應該適合於這種漢文神學的服務對象的境況²³⁸。在思路上要立足於漢人的生存經驗和文化資源，這是筆者就台灣地區基督教信徒神學的文化處境而言，是強調從漢人的處境而不是從西方人的處境出發來做神學論述。基督信仰者不拜亡者的原因，到底由於什麼因素，要禁止人去祭祀亡者呢？它的根據在那裡呢？由漢人基督信徒的神學思想來詮釋此議題，應該與西方宣教士的解讀有不同意涵吧！

二、歸納基督信徒對一般性祖先崇拜議題的觀點

事實上，筆者查考全部聖經思想歸納基督教信徒對一般性祖先崇拜議題的省思，便能明白這些原因：

- (一) 聖經中，上帝吩咐人說：「除了我以外，你不可有別的上帝。」又說：「不可跪拜那些像，也不可事奉他。」（出二十：2-5），基督教把這個吩咐列為十誡中的第一誡和第二誡，由此可知其重要性。基督徒深信宇宙間只有一位上帝，祂是基督耶穌啟示給人類的上帝。祖先是一種靈體，但絕不能與這位最高的上帝相比。既有了這位上帝，不單不准再去崇拜其他的靈體、神明，其實，也沒有需要再去膜拜祖先，這是基督教信徒所謂對上帝的虔誠態度²³⁹。聖經說：「然而我們只有一位上帝，就是父，萬物都本於祂，我們也歸於祂，並有一位主，就是耶穌基督，萬物都是藉著祂有的，我們也是藉著祂有的。」（林前八：6）對基督教信徒而言，其以為漢人原始先

²³⁷ 但對不同宗派形式的詮釋和把握還難以做到全面和清晰，這與具體的社會歷史和個人心理處境相關。

²³⁸ 筆者此處意指社會歷史的和群體心理的情況，外在的和內在的境況而言。

²³⁹ 新約聖經約翰福音四章 24 節：「上帝是靈，所以拜他的必須用心靈和誠實拜他。」

民和現今許多的人，並不明白在宇宙間這一位「上帝」可以完全依靠仰賴，反而去向亡靈求救，與祖先祈求幸福與保護引導，這是活人求死人光景，但基督教的聖經卻明明的說：「我們生活、動作、存留都在乎祂。」（徒十七：28）「祂」是指上帝而言。至於由人死去以後變成了鬼的靈，那有力量來庇護活人呢？每年盂蘭盆節或亡者祭日時，豈非還要請和尚來超度拯救他們不是？這些「自身難保」的亡靈那能值得活人去依靠呢？又說：「你們要靠著主（指基督耶穌），依賴祂的大能，作剛強的人。」（弗六：10），這些是基督教信徒信仰的體認。

（二）敬拜祖先和他們的遺物（如聖人遺物）²⁴⁰，以為能大獲益處的思想，原是原始先民的信仰，這種行為在今日高度文化的社會，如同有人拿著「惟利至上」的觀念來祭祀祈求祖宗或其他亡靈，是否顯的過於功利心理。到底祭祖真意為何？我們要怎樣尊敬祖先？怎樣來記念我們的祖先才合乎聖經的原則？新約聖經羅馬書二：28-29 節：「因為外面作猶太人的，不是真猶太人，外面肉身的割禮²⁴¹，也不是真割禮。惟有裡面作的，纔是真猶太人。真割禮也是心裡的，在乎靈不在乎儀文，這人的稱讚，不是從人來的，乃是從上帝來的。」在這兩節經文中，可以發現一個相對性，一邊正的，然後一邊反的，相對性在哪裡？先是外面，然後裡面，在外面即使做了很多，沒有從心裡面記念，那只是儀式，由裡面產生出來的尊敬，才是真實的。還有另一個相對性；一邊真的，一邊是假的。祭祖的由來，首先是源於「善意」。就是說祭祖原為「慎終」、「追遠」，立意甚好，這「慎終追遠」的意思，原是「敬天」、「法祖」，意思是尊敬上帝，然後效法我們祖先的好榜樣。那麼，發展到現在我們僅知「慎終追遠」，卻不明白它的意思就是「敬天法祖」，亦即是尊敬上帝、效法祖先的懿行美德，有「尋根」的意思，又有「天人合一」的意思。

至少筆者上述幾點原因，是基督教信徒不能釋懷祭祀祖先的因素。但並不表示基督信徒再也不管自己已逝的長者或祖先。而是從信仰的執著來詮釋對祭祖的

²⁴⁰ 天主教也有「聖人遺物」觀點，傳說在四世紀時，保羅的遺骸被發現並被移至 Vatican 的 Basilica of St. Paul，該地如今已建成 The Church of St. Paul。無論是關於保羅或是彼得遺骸的傳說，其源起都早於二世紀初的羅馬教會。一般神學家或教會歷史學家都認為，關於這兩人傳說可能性都很高。但不論其真實性如何，這類教會傳統已經造成今日天主教中敬拜聖人遺物等習俗。

²⁴¹ 舊約聖經（創世記 17 章）說明割禮這個約不僅要行在亞伯拉罕身上，也要行在他的整個家族上，不論是亞伯拉罕買來的，或是自己生的，在生下來第 8 天，都要行這個割禮的儀式。割禮本身看來是消極的。但，卻是上帝永恆的祝福，上帝稱之為「永遠的約」。其意義為（1）這個盟約，把以色列民族，從世界上分別出來。（2）這個盟約，也包括了初生的嬰孩。表示以色列人打一生開始，若他要與上帝的恩典有份，他就必須被象徵性的潔淨。（3）這個盟約，即使在開始，也就隱藏了恩典，其應許是普世性的，因為，這個割禮，也要行在那些非亞伯拉罕生的，而是他買來的人身上。而且，這個盟約，也和上帝賞賜以色列的土地有關，在第 8 節，上帝的應許還包括將「迦南全地」賜給亞伯拉罕和他的後裔，永遠為業。

宗教意識的觀點，而在實際的操作上，筆者提出個人建議強調基督信徒應為對自己祖先的祭祖方式，有：

1. 基督信徒可運用漢人節慶的清明節、冬至節以及死者命日全家去上墳。清明跟祭祖的關係也是源於習俗。因為清明原來自於節慶，漢人有二十四個節慶，元宵、端午、中秋...也都是節慶，清明就是二十四個節慶之一，這個節慶原來只是習俗，後來到了秦漢，開始有墓祭，即到祖先墳墓祭拜。到了後唐以後，人們上墳、祭掃也將含飲食習慣普及民間。因為民間信仰慢慢將它誤用，原本「紀念」先人卻轉變為「祭拜」先人。因此，上墳的主要目的不是去向亡者供奉飲食、焚燒紙錢及叩頭跪拜、祈福求益，因為這些行動都含有功利的成分在內。基督信徒的家屬上墳，是去表示子孫們追思先祖，在墳前不妨可插些鮮花，表示對亡者紀念之意。這和供飲食燒紙錢不能視為同等，因為後者意謂有對死人在陰間需要東西吃及錢用的觀念在內。其次，基督信徒家屬上墳的目的，是要去察看死者的墳墓有無受風雨等侵襲而遭破損，如有，當然應立即予以完整修理。這點，也是家屬們對先人當盡的責任，通常基督教信徒是由長輩帶領晚輩在祖墳前唱詩和祈禱來對先祖的崇敬與紀念。

在每年的死者命日時，基督信徒家屬在家中舉行特別聚會以紀念追思亡者，此時，會邀請基督教會牧長及亡者生前的親密親友前來一齊參加。聚會可由家屬主領，唱詩祈禱後，先請一位與死者關係較深的人，同大家簡略講述死者生前所行的美好事蹟，激勵後輩們追隨效法。接著請牧長專題講解，如死亡與生命的意義等議題，藉此不單可提醒與會者覺悟生命價值意義。原本人們對死後不知世界就心存恐懼，我若對親人不好，死後是否他會對我怎麼樣啊？加上一些民間信仰穿鑿附會，祖先有的變善鬼，有的變惡鬼、厲鬼，就開始有些懼怕，怕這些東西對我不利。就開始想辦法補償它，生前沒房子給他住，就燒個三棟五棟，生前都讓它坐公車，這會兒就燒汽車給他，安撫他。這樣進行到最後就演變為祭拜亡靈，所以這就是因為習俗源流，產生祭祖迷失的原因所在。

2. 筆者以為當尊重漢人傳統文化所留下來的習俗，免得基督教福音本質遭受誤解成「對立」。這尊重當中，要分辨民俗中的宗教意義：如香燭、祭品是否就是意謂代表祭拜鬼神的供物，因為有人會對死者懷有恐懼，不曉得死者對己是懷善意還是惡意；其次也怕死後沒人祭拜，台語說「死沒人拜」。事實上在舊約裡，也有這樣的儀式，拿香、也獻祭，為什麼舊約裡可以呢？現今，基督教信徒就不可以呢？主要是內涵有著極大的不同，基本上一是敬拜上帝；另一是祭拜人緣故。若有人將祭祖之意，瞭解到實際上是「敬祖」、紀念祖先的恩澤才是。另外，我們也當接納傳統文化的善意面，這二者間是有不相同的；若說傳統文化的善意面，是因為它原來就是要人盡孝道，在基督教的信仰誠命裡，很清楚的也是要人孝敬父母，這一點在傳統文化中是沒有衝突的。要孝敬父母，而且要從孝敬中來表達自己生命的內涵，不是單從儀式上來表達孝順。

早在清朝康熙時代，天主教會已經做了很多的工作，康熙皇帝甚至欲接受基督信仰，他寫有「十架寶血歌」，但在過程中被一個問題掐住了，就是「祭孔」跟「祭祖」的議題。當時的「方濟各會」、「多明各會」主張，對於先祖不應該有任何祭拜、祭祀的儀式，因為以為那是宗教祭拜鬼神的儀禮。但「耶穌會」則贊成應該包容，因為這是漢人文化中的一部份，而且他們可能不認定在祭拜鬼神之意。因為兩派協調不順，後來就討論到梵諦岡教廷那兒，教宗下令，不准信徒祭孔。康熙要求教宗解釋，當康熙收到教廷的公文後說道：「歐洲人沒有資格批評漢人的禮節」，不久後就拒絕了這個信仰，因著這個衝突，使得漢人對基督教的信仰產生了誤解。其實結論不需要造成如此強烈的對立，應該先建立尊重別人的觀念，要紀念你的祖先，最容易表達的一個方式就是孝順父母，透過是儀式的取代；儀式的取代重點在「身後」的參與，如果有親人、長輩離世，一定要參與他的喪儀，不能說我不想參加，因為我不拿香、拜拜。這是很傷人的，如果他人想要進入你的信仰中，他一定是尊重你信仰所帶來的一切，無論是儀式或者是理念。事實上，筆者以為信徒應可以去掃墓，參加家祭。不要輕看長者的喪儀，親人是會放在心裡的，如果連祖父母的清明祭祖或者是喪禮都不參加，親族是否會想，那我死了你還會關心我嗎？道理很簡單，他是從你的行為，從你表達的動作來檢視，雖然不客觀卻也非是不成理。

3. 向死人鞠躬這問題，一直是基督教改革宗信徒所爭議的。其實只要表明信仰的立場和心態，可以自由決定我們應有的表現，或者以在死人面前默禱來代表其敬意方式。身為基督信徒的林治平教授提出，其實鞠躬只是一種禮節，並不是拜祭，甚至叩頭也只是一禮節。在處理這些事情時，讓我們從聖經的原則來比較，在哥林多前書十章十四至三十三節：保羅提到應否吃曾獻祭的食物，他說：「凡市上所賣的，你們只管吃，不要為良心的緣故問甚麼話；因為地和其中所充滿的，都屬乎主。」保羅提出的第一個原則是：一切都從上帝而來，所以一切食物都可以吃。但保羅又說：「凡事都可行；但不都有益處。凡事都可行；但不都造就人。所以你們或吃或喝，無論作甚麼，都要榮耀上帝。」他第二個原則是：假如所作的事會引致別人誤解，就不應去作。這些原則並不是教條，而是經過我們的自覺反省去決定我們做與不做所作出選擇。至於以香拜神明，其實根本不是漢人原有的傳統，而是隨佛教思想傳入而加添上去的。《西漢叢話卷下》：「行香起於後魏及齊梁間。」崔蠡又說：「設齋行香事無經據。」可見向神明獻上香燭是附會的，沒有經典記載其始源，因此唐文宗罷黜此禮。所以不以香燭拜神明，嚴格來說根本沒有違反傳統的。然而燃點香燭是否有違聖經原則呢？燃點香燭是否能斷然的作個黑白二分呢？筆者認為十九世紀來中國的傳教士，因為反對漢人的祭祖文化而一併將其中所有的行為加以否定，根本沒有深究是否合乎聖經原則。反觀聖經，由摩西五經至啟示錄就有多達六十次提到燒香。就以出埃及記內卷記載，在製造會幕時，上帝有明確的指示及規格來製造「燈臺」（出二十五：31-40）及

「香壇」²⁴²（出三十：1-10）。「燈臺」點燃的正是蠟燭，相信是古時用作照明之用；「香壇」而燒香的香氣乃代表上帝子民的禱告。（見詩一四一：2，路一：10，啟五：8 及八：3-4）由此觀之，從聖經的角度不單沒有否定或反對燃點香燭，反而是有其特定的作用和意義。

第四節 結語

筆者論述至此，依照文獻資料研究要強調其實基督教教義是十分敬愛祖先的，基督教之入中國地區，始於唐朝景教（Nestarian）²⁴³，有學者甚至主張更應提前若干世紀推到戰國中葉時期。因為在屈原《天問》裡發現舊約經典《創世記》的全文，雖然寫得極其簡單，而重要內文卻無不具備。開封一賜樂業教重建清真寺三道碑文，其中有一道說明其景教於周朝時即入中國地區。筆者撰寫這篇論文時，發現漢民族古時的「上帝」名詞，即是六經裡的上帝名稱，屬性與以色列的上帝，可說詮釋極同。所謂世界文化同出一源，必須承認世界民族也同出一源，所謂人類來源，依據舊約經典《創世記》之說雖然簡易，但現代人均認為不合科學原理或神話色彩太濃，不肯予以重視。依據人類學的說法人種一元論又非常複雜，以致至今尚無定論。唯對於以社會學者的主張，頗樂於接受有一派歷史權威者根據許多證據，推測世界人類策源於地中海一帶。距今五萬年前（或謂為三萬年或萬餘年前），地質上起了絕大變動，洪水泛濫，人類的故鄉完全陸沉，成為今日地中海。子遺的民眾，帶著達個恐怖的記憶，四散逃生，人類所到之處，洪水故事也就隨之傳播。若此說不謬，則創世記經文記載內容還是可以成立的，因為基本上創世記也有記載洪水的故事。蓋世界文化源於小亞細亞，其後乃逐漸傳

²⁴² 香壇的製作：你要用皂莢木作一座燒香的壇。這壇要四方的，長一肘，寬一肘，高二肘；壇的四角要與壇接連一塊。要用精金把壇的上面與壇的四圍，並壇的四角包裹；又要在壇的四圍鑲上金牙邊。要作兩個金環安在牙子邊以下，在壇的兩旁，兩根橫撐上，作為穿槓的用處，以方便抬壇。要用皂莢木作槓，用金包裹。要把壇放在法櫃前的幔子外，對著法櫃上的施恩座，就是我要與你相會的地方。亞倫在壇上要燒馨香料作的香；每早晨他收拾燈的時候，要燒這香。（出埃及記三十章 1-7 節）

²⁴³ 明朝天啟三年或五年（1623 或 1625）在西安城外五里崇仁寺出土的景教碑，述及基督教景教在唐朝來華後的資料，是塊珍貴古碑，該碑高 236 公分、寬 86 公分、厚 25 公分。碑頭刻有《大秦景教流行中國碑》九個大字。碑文上端（「教」字上端）飾有蓮花雲紋。蓮臺上刻有十字架。碑面正文約有 1695 字，上下款共有 67 字，側面有人名、職名共 76 個，漢文、敘利亞文並列。碑身現呈墨色，相信是歷年來墨包拓印的結果。如今這碑安放在西安碑林內，四周有玻璃封圈作保護。碑文以一首詩作完結：願刻洪碑，以揚休烈。詞曰：「真主無元，湛寂常然。權輿匠化，起地立天。分身出代，救度無邊。日升暗滅，咸證真玄。赫赫文皇，道冠前王。乘時撥亂，乾廓坤張。明明景教，言歸我唐。翻經建寺，存歿舟航。百福偕作，萬邦之康。高宗纂祖，更築精宇。和宮敞朗，遍滿中土。真道宣明，式封法主。人有樂康，物無災苦。玄宗啟聖，克修真正。御榜揚輝，天書蔚映。皇圖璀璨，率土高敬。庶績咸熙，人賴其慶。」這段詩首先論及景教的信仰，宇宙萬物是由上帝所創造，又述及基督教獨有的《道成肉身》道理。之後才述及景教與唐朝的皇帝有過親密的來往。詩內認定當時的國泰民安，是由於皇帝信奉了景教及景教教士在傳播基督教福音信息上的努力，使多人信服真道後的結果。同時，這段詩也表達感謝皇帝等人對景教的禮待，另一方面又解釋景教對唐代的安定繁榮作出的貢獻。

佈於地中海一帶、希臘、印度、中國及其他各地。初傳播時，各地文化尚保持其原來色彩。傳之愈久，則走樣愈甚，形成各種不同的型式。所以經基督教舊約經典巴別塔的故事，若將其尺度放寬，則亦不能不承認它有與上述相當等同的道理。

依據中國開封「一賜樂業」（四字為伊撒爾即以色列的對音）碑，中國漢人當時已接觸了希伯來的「上帝」思想。蓋漢人遠古先民以來為一神教，所崇奉者為天帝神觀。「天」與「帝」二字常散見於六經，甲骨文中出現亦不可勝數。近代學者考證此二字與小亞細亞文化大有淵源，此議題筆者雖未深入探究，但從漢人甲骨文裡的「天」字為解癮，金文則作癮，說文解字作癮其字體的構成可看出，均以單數語詞為基礎。天與帝二字雙聲，從中國古代漢文古音，「天」讀為 Tim-din，「帝」讀為 Ti，兩字意義亦互通（參劉復《帝與天》，魏建功《讀帝與天》）。在甲骨文裡也還有幾種稱呼，而稱「帝」為最普通，有時稱為「上」，常與「下」相對而言。如：貞勿佳王，正吉方，上下弗若，不我其受又。癸丑卜，吉爻貞勿佳王正吉方，上下弗若，不我其受又。由此證此，知上下之上，必為上帝，而下者或指地祇百神而言。胡厚宣先生說：以他辭屢稱：帝受我又；帝不我其受又的例子，「上」亦當即上帝也（以上引胡厚宣《甲骨學商史論叢》）論證，而後漢人基督教信徒因本土神學因由，將舊約聖經 耶和華翻譯成漢人文化先民祭天信仰至上天神「上帝」意解。至於六經經典也有論述，如：1.《虞書·舜典》：肆類于上帝，於六經。2.《益稷》：惟動丕應志，以昭受上帝。3.《詩·小雅·正月》：有皇上帝，伊誰云憎。

上列均是說明漢人文化對上帝屬性的認知一詞與希伯來「上帝」字語間的涵義有眾多相似性。筆者第二章所論述漢民族祭天信仰殷商時期的「帝」觀思想與希伯來人的上帝屬性相較，相類似觀點非常之多。漢民族「上帝」並無妃匹與無父母生養之說的觀念，更不像希臘宙斯有那麼多的羅曼史，歷代有許多天后、天妃的祀典。希伯來的上帝屬性是聖潔神聖、無形無像，經典中記載祂嚴禁人民替祂造像，不啻三令五申，列為重要戒條，見《出埃及記》、《利未記》。相應於中國經典《大雅·文王》：「上天之載，無聲無臭。」；《中庸》：「鬼神之為德盛矣哉，視之而不見，聽之而不聞」。道家所祀的玉皇上帝尚有冕旒袞裳之帝王型塑像，而歷代漢民族帝王祀天之天壇則虛無一物。任何民族崇拜一神，必喜其較為具體，故創造神像實亦出於人類天性的要求，漢人並不是不會造神像的民族，為什麼天壇獨無神像或畫像呢？這一傳承其壓力由何而來呢？回教文化產生於小亞細亞，它的「阿拉」也淵源於希伯來的上帝觀，所以清真寺也沒有阿拉的塑像或畫像。歷史演進至今，漢人文化下其「神觀」是什麼？當台灣漢人逐漸削弱祖籍的地緣認同時，基督教如何介入漢人原鄉體系的信仰體系，在現實的器用世界中仰賴形上宗教信仰，從基督教獨特「一神」精神領域來安頓漢人生命存在？筆者引述宗教改革者加爾文觀點，他說：認識上帝與認識自己是彼此密切關聯的，但為教導上的正當次序則應先教人認識「上帝」，人才能認知地緣與血緣的親合性，這和一般

自然神學(natural theology)相似觀點²⁴⁴。加爾文認為從宇宙的構造與繼續管理中，可從創造痕跡中認識到「上帝」，你目光所及之處，沒有不從宇宙間的每一原子中看到祂榮光的。同此，認識上帝與認識人的祖先的崇敬亦是不同的。加爾文提醒我們，應由反省自身人的本性時來面對上帝：「我們每逢想到自己天性之時，就應當記得只有一位上帝統治世界和一切自然，又要我們敬重、信仰、崇拜和祈求祂。」換言之，基督教信徒對「祖先崇拜」的觀念是指對已故的父母或先人所作的崇敬意念，善靈受尊敬；惡靈要驅趕。因此真正問題是出於對「神」與「鬼」的定義有不同的認知。且明確表達漢人文化不是單一的，本身就是分立多樣的。是多種文化體系長期累積與擴充，在因襲與併列相互的涵蓋與交融，發展出複雜的深層文化結構。因此漢人文化「神觀」即是以開放的方式形成多元併舉的局面，容許各種神觀交涉與重整。這種祖先崇拜心理是基於世人對人之非物質部分的普遍存在信念，即相信已故的人能護庇親人、賜福他們事業有成所致。對基督教信徒而言，或許更深層的關懷到人與祖先溝通的聯繫，是否易造成「人祖聖化」與「神的俗化」對比思維的情境裡呢？由此，可知漢人社會祖先崇拜的動機十分複雜，而非單純出於孝道意涵，有些則是出於對先人靈魂的畏懼與生前未盡孝道良心控告因素。而基督教所談的新舊約經典中能否找到祖先祭祀的例子，答案應是肯定的。從世界古文明國家的原始宗教，似乎都記載祭祀祖先之禮儀及文獻典章。但是，如果新舊約經典只是涵蓋單一以色列民族猶太人的觀點或是普世基督教信徒接受其影響的結果或是文化層次因素角度，筆者論述的動機只僅是期望釐清這答案的不肯定性部份。畢竟，祖先崇拜已涉及已故的先祖，從而由祭祖心態對於有關祖先圖騰觀念、家庭倫理生活、處理亡者方式來探討，是必須謹慎的。或許解說漢人文化究竟是「一神論」或「多神論」，其實是沒有多大意義的。畢竟漢人宗教意識普遍存在「一神」和「多神」的疊合複雜交錯的神靈世界。但是，透過希伯來民族祖先與漢人祖先信仰對照，來釐清中西文化對祖先的崇敬之心是否有不同的部分卻是有其意義性。

旁經馬迦比傳十二章 38-46 節，曾談及為死者作贖罪的獻祭和祈禱並不表示向死人祭拜的觀點²⁴⁵。舊約聖經卻以嚴謹命令宣告第一條誡命「除我以外，你不可有別的神」，古代以色列原始宗教如果是堅定持守這一條誡命，則祭拜一神論與祖先崇拜的觀念定有分別。這種觀點似乎也與漢人哲學本體與作用的「一」與「多」的對應關係的「合一型理性」有匯通態勢²⁴⁶，基本上筆者認為這是基督教為何至今仍堅守「一」強烈主觀意識的關鍵理由。此外，筆者引自《基督教要義卷一》第十六章論述觀點，認為加爾文討論上帝以祂的權能保存並支持宇宙統治時，則意涵在上帝的攝理上，提醒「所謂天命(providence)，不是指上帝高踞天上，清閒

²⁴⁴ 「自然神學」是「用被造之物去證造物之主。」「普遍啟示」是「造物之主藉著被造之物顯明祂的智慧能力。」，引自唐崇榮，歸正查經講座，希伯來書第十一章 1 節，第六十講。

²⁴⁵ 德輔斯，「古代以色列的社會結構」，紐約：麥高休書局，1965 年，頁 7-8。

²⁴⁶ 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」，幼獅出版公司，1996 年，頁 100。

自在地注視著下面人間所發生的故事，乃是說上帝掌握了宇宙的樞紐，統治一切」，由此觀點，基督教如果延續希伯來人古教猶太教對祖先的觀念，人與上帝的確是分存二元分立的觀點。簡言之，上帝是上帝；人是人，是不相混合或重疊的，或許這是中西文化「神觀」最大的分界吧！因此，筆者從加爾文的觀點明白表達，加爾文之企圖排除自然神論(Deism)的看法²⁴⁷，特別強調人與上帝是分流而非混合的結論，上帝的主權與人的被動性、自然的權威與上帝的全能不是等一的觀念。換言之，上帝的威嚴在自然中顯現又超越自然，人在自然力量中而非超越自然力量者，基督教思想與漢人傳統思想不同最大之處，即是基督教思想是人神二元分立（至多強調人是以上帝形象而造觀點，其餘並未發現人可成為神的論點）；漢人則建立天人合一的觀點（人可與神明合一，甚至達神明之位），在此即為最佳的註腳說明。人類學者提出各種臆測，如對祖先的追憶、夢到先祖的夢境等，思索出對祖先靈魂的宗教禮儀意義。相信死後有生命（after-life）且靈魂不滅的信念，直到舊約時代的結尾，才在猶太教中稍有文字重要性紀錄。早先，希伯來人在宗教上所注意的是與上帝的契約關係，因為這觀點牽涉個體免於靈魂死亡的危機，相對性有靈魂不死的觀念又產生肉體復活的觀念，這與漢人文化有相當大的差異。當然也與哲學家所強調理則神論觀點與柏拉圖式的想法不同，基督教信仰認為上帝會再創造（re-creation）這觀點可以明白說明基督教對祖先的看法，造成人死亡時，對上帝絕對的依賴感的基礎。



²⁴⁷ 自然神論 (Deism)：十八世紀英國舍伯里 (Herbert of Cherbury, 1583-1648) 開始，自然神論最重要的思想是「上帝是存在，上帝也創造，但是上帝與所造的世界間已經沒有關係。這位上帝創造之後，他就任憑這個世界自生自滅，任憑世界自己消聲匿跡」，這思維叫做自然神論。

第五章 台灣基督教聖公會祭祖禮儀的反省

基督教信徒承認「愛」是生命中的基本法則²⁴⁸，亦是基督教信徒面對台灣文化社會議題之回應所依循的行動原則。可以理解的是，追求一個公義的社會是基督徒共同的企盼，對文化的關懷亦是立基於如此的信念。從台灣基督教聖公會的觀點，對漢人社會、政治的關懷，是基督教會的宣教福音的使命。也顯示出基督教會在揉合聖經與漢人文化衝突上的智慧，然而，融合聖經絕對真理與傳統相對祭祖文化之間的差異卻不是簡單的工程。當基督教信仰在漢人文化的土壤成長時，很難避免產生信仰異化、衝擊的現象。因此基督教信徒本身若要明白漢人傳統社會普遍存在的祖先崇拜實質意涵，並且是否能結合台灣漢人社會文化層次的認同與接納，而達及漢人「生之孝」與「死後祭」之意義，進而明白著重「孝道」與「祭祖」的關係，方有連結的可能。

第一節 聖公會祭祖禮儀的意涵、源流與儀式程序

一、聖公會祭祖禮儀的意涵

筆者同時也必須強調基督教聖公會所謂實踐漢人祭祖禮儀的觀點，是建立在祭祖的慎終孝道基礎上，而非宗教性議題的妥協上。同時藉由敬拜上帝將「敬祖禮文」連結省思作用，使禮儀的意義與崇拜上帝的敬畏能夠相呼應。由此，可凸顯漢人文化祭祖禮儀涵蓋家庭倫理之實踐，其中孝道的道德根源，復為道德的完成，對於祖先祭祀宗教性的觀點卻是採勸戒相異的立場。這意識到基督教目前所持的孝道觀點論述仍是遵循漢民族自古孝順父母²⁴⁹、敬愛祖先的倫常誡命，並不與基督教倫理精神違背衝突的。基督教倫理思想孝道與祖先崇拜的關係，同樣認同孝德是維繫漢人家族本位社會組織諸項德行的根本，亦是維繫父系、父權、父治的神聖地位，使台灣漢人社會倫理價值，自然而然的尊重父系的傳統，是必須仰賴祖先禮儀的信仰地位，使重視祖先恩澤的祖先制度懿範，成為台灣漢人家庭

²⁴⁸ 見哥林多前書第十三章 4-8 節。

²⁴⁹ 「孝敬父母」本就是聖經的明訓，有些基督徒對漢人傳統的孝道所感到困擾的是在於「死葬之以禮，祭之以禮」的「禮」上。因為有些禮不但涉及宗教的涵義，也認為與基督徒的生活實踐相悖。就本質而論，成為基督徒並不代表要斷絕與家族血緣的關係，反而是因上帝的愛而活須出更加積極愛自己的親人與家族的行為。

制度中最重要功能。聖公會為了聖經經典有關孝順父母的律法觀點，從「孝德」與「祭祖」、「上帝」三者之間，發生了聯繫關係的可能，這是基督教信徒面臨突破台灣漢人文化祭祖禮儀傳統社會非常重要的理念。思想漢人文化裡常認為：「因為人人都該孝敬父母，所以人人都該慎終追遠先祖恩德而不忘根源。」這種邏輯的觀念，統攝漢人倫理價值，事實是與基督教的誠命相似的。漢人經由祭祖禮儀的得失和自身心理影響層面尋得深耕漢人文化存優生命的圓融，而且祭祀祖先原意也是根源一種慎終追遠、懷念祖先德行，並藉由追述數代以上的儀禮，使其遺容永存後代還如生前般懷思儀式。可使後代子孫事先參與死生之道，預備自己面對死生之事的積極態度，由此，更可認為祭祖禮儀之本意乃為孝道之延長，也是子孫對於祖先愛情的延伸或是引發一種恐怖心理的慰藉作用。然而，驅使生者把死者的亡靈如同敬神鬼般的崇拜、建廟、設壇、供奉祭物，吹奏樂器，以滿足對祖先的祭祀儀禮心理。追究其原因雖是為了躲避祖先前來作祟的宗教意識，如此則易遭致祖先崇拜演變成一種恐懼的心理的傾向，形成目前漢人民間信仰宗教心理的重要因素。對基督教聖公宗神學立場而言，就失去其祭祖意義性與扭曲崇拜上帝的神聖敬畏意義，實屬遺憾。事實上，漢人社會所重視的「孝道」與新舊約經典教義，從倫理學的角度，論孝道觀點是差距不大的。然而漢人祭祖因由既是孝道的表達，基督教信徒孝順父母的心態，基本上與台灣漢人傳統孝道精神是不相違背的，卻需釐清由孝順轉為崇祭的轉化過程。本文所論述聖公會祭祖禮儀也是建基在慎終追遠的觀點，所基於漢人祭祖文化中的意義而接納目前台灣祭祖的儀式。因聖公會認為漢人祭祖的問題，並不單純是宗教性的問題，背後牽涉當事人對宇宙觀的體現、對已故親人的感情紓解及宗族間情感團結的維繫關係。因此，當基督信徒和非信徒爭論這問題時，總感到道理不在對方那一邊的論述結果。在這因由下，聖公會基於非單純宗教性意識下，接納漢人孝道祭祖的觀點而實踐敬祖禮文的意涵。同時在否定宗教性議題的同時，卻十分認同倫理孝道的美德。對於漢人祭祖問題，現今基督信徒往往只從理念角度來處理宗教層面的問題，只重視神學教義知識，卻忽略了儀式本身就是文化承傳最重要的一環，不明白漢人文化祭祖意涵的深層影響，這種心理多少受到基督教本身分裂與天主教決裂因素的結果影響。

筆者從基督教神學教義詮釋祭祖衝突的關鍵因素，認為：基督教目前與漢人祭祖衝突關鍵理由，在於祭祖禮儀宗教意識有關認定祖先能夠保佑子孫觀點，並因這種心理結合儒道釋觀點，使基督教認定原本孝道禮儀劃上崇拜偶像結果。因此，筆者藉由基督教聖公會的祭祖禮儀觀點來說明，該教會如何能將宗教意識部份作一妥慎的處理。先行簡單說明一下：事實上，筆者經田野調查的參與經驗也確認，聖公會牧愛堂在每年除夕前的主日崇拜加入「敬祖禮文」亦是有相當理性的。舉例：舉行祭祖禮儀前是先敬拜上帝的聖禮。祭祖前，牧長會說明祭祖禮儀慎終追遠的意義，隨後帶領信眾經過教堂門口的洗禮盆（放在靠近教堂門口處），視同從洗禮盆放置地方經過藉著象徵洗淨信眾的污穢，通過了洗禮盆，成為基督聖體的共同成員。進行「敬祖禮文」儀式程序後，即意味基督信徒的特徵在人格

性的委身與是教會共同性的成員下，進行追思祖先的懷思儀式。事實上，這些禮儀的表達反應了基督耶穌的律法愛人如己的道理，是信眾關懷他人先祖的慎終追思的具體行為，更是聖徒相通的具體實踐。這意義乃是要求人們用己身之愛來對上帝做人格性、對世人做共同性的回應。此象徵記號可看見準備參與祭祖禮儀的信眾者，藉著象徵「敬祖禮文」禮義與禱告，都是奉聖父、聖子、聖靈的名行禮儀的。按照猶太教及基督教的傳統，在聖禮中使用水都表來洗去罪惡之意。因此，經由洗禮盆表明了洗禮的潔淨²⁵⁰，在經過洗禮盆的進行中，牧長得唸一禱文，隨後信眾才走到祭祖禮儀台前獻酒、上香儀式，此說明聖公會的祭拜上帝儀式與敬祖禮義是如何先後優先次序相融進行的過程。經由上述理由，「祭祖」與「敬祖」對聖公會而言是明顯的不同的向度，或是上述聖公會的祭祖禮儀可以解釋脫離祖先崇拜宗教性的祭祀觀點的權宜作法。筆者深深體會台灣地區近代新興宗教已經層出不窮，不但是台灣民間宗教信仰，連帶性的制度化宗教也面臨到許多宗教意識的省思。因為這些新興宗教各有各的依附神觀思想，展現出多樣的發展面向。因此，筆者以為宗教學者不能只從世俗文化層面來看聖公會的演變趨勢，因為新興宗教的興起不僅意味社會歷史環境的密切關聯性，重點仍焦距於神觀思想的信仰魅力，及不同神觀彼此間的相互交流與會通，使台灣地區宗教神聖領域形成許多新風貌。那麼釐清基督教聖公會與漢人文化的神觀問題，除了可以解開中西文化某些交談的情節外，也有助於認識當代台灣目前新興宗教所呈現的時代課題，期望此議題另擇再敘。不過，從聖公會的祭祖觀點的確是建立在慎終追遠與孝道觀點上，同時結合「敬祖禮文」時，除主禮牧長說明，不能逾越上帝的崇高屬性外，實是強調是基於孝順父母的慎終追遠親情的緣故。

本章僅在討論中西方神學觀點議題之下，基督教聖公會所面對祭祖文化相遇時的紓解之道，且偏重實務層面討論。筆者問卷訪談四位聖公會牧長與六位平信徒的紀錄中，對於聖公會為何對漢人文化祭祖禮儀產生許多立場上的不同結論。對於漢人祭祖的觀點堅持以為該教會是「敬祖」的一致性的看法，反應出漢人「祭祖」與「敬祖」真正相異原因，就是因為漢人文化原本就不是單一的，且是分立多樣的宗教現象，是多種文化體系長期累積與擴充，在因襲與併列下進行的涵攝與交融下，發展出複雜多義的深層文化結構的遠因。同時加上漢人民間信仰文化對其神觀論述，即是以開放性與多元併舉的方式，容許各種神觀彼此交涉與組合，發展出至今更龐大的信仰形式所致。基督教聖公會是否也是因本土化神學的推至，造成接納祭祖禮儀的同時併存的結合關係，使之又成為另一信仰體系的相互存在，彼此能多元併序的疊合。換言之，以理性思維處理文化議題是不屬聖經原則嗎？或是唯獨拘膩一神思想的聖潔而排除任何人理性的詮釋。這種整合涉及漢人哲學本體與作用的「一」與「多」的對應關係，以一種所謂「道」為一，而「教」

²⁵⁰ 洗禮代表是埋葬一個人的過去（羅馬書 6：1-4），這段聖經經文談的是一個人立志向過去的生活宣告死亡。死亡在漢人眼中是一個很不吉祥的字眼，因為在中國過去幾千年來，「死亡」代表「失去」，死亡也代表失敗；因此，漢人文化與宗教忌諱死亡這個名詞，也在重要節慶時期中，禁止人們講論到死亡。

可以為多的觀念。這種哲學思考，雖然掌握漢人文化的基本特性，卻忽略現實生活信徒的多樣性格，畢竟連「道」也發展成多元的，同時併存幾種不同的天命信仰或宇宙觀念。聖公會是否藉由想要會通本體為一的「道」，而將漢人文化最初源頭架構的多重脈絡，對「道」的理解與發展成為不是單一的，而相對應結合漢人多元的文化現象使之為「一統」呢？由於神觀的本質原本就是不易以理性解釋，是否聖公會容許多體併立的文化組合模式，容許祭祖的至上神觀思想存在於「一神」的絕對一神論中？如果以「合一」的思想肯定本體的漢人文化的「多」，從天人相互包容的人文性格，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，聖公會是基於何種神學教義，使之突破基督教信徒對「一神」的執著呢？使基督教聖公會強調絕對「一」也肯定祭祖內涵的「多體」，且以多體的精神系統，形成今日併立又相互統整的祭祖禮儀信仰儀式體系呢？這是本章訪談結果的核心議題。

另外，筆者首先簡介聖公會的背景、祭祖儀式的程序與崇拜意義等，使我們了解至並未讓基督教團體認為是異端的基督聖而公教會，如何將漢人原始宗教意識孝道儀禮，融合成這種特殊運作的宗教現象的結果。使「多統」的漢人文化特色，不僅不會妨礙「一神」，反而讓「一神」在「多統」中更能展現出其超越的性格。即「一神」與「多體」本身也成為和諧對應的關係，從「多元而進展到一統」的文化模式，形成基督教聖公會緊扣漢人文化所重視的「天人合一」的觀點。使基督教的教義能普遍讓漢人認同與接受，使之訴諸於漢人原始宗教最高神的天命觀注入人文精神，從道德的生存秩序，將人與「上帝」緊密結合。因為筆者認為，漢人文化發展至今，絕不是將祭天信仰與「敬祖禮文」以兩頭相異方向的前進。雖然主流有重新定義一元化的趨勢，而要將漢人傳統祭祖禮儀的宗教性意涵轉化，而取得雙向的優勢而導向雙方的妥協與整合。同理，筆者也發現聖公會十分堅持其教義思想，因此，本章撰寫目的就是要追擊出是否有這妥協或整合的結果，藉由聖公會的宣教模式有無解決漢人基督信徒面對本身文化衝擊時，所承受的耐力有朝這圓滿雙贏的局面上開出調和性的花朵，可以銜接上述論點的檢證。

二、聖公會接納祭祖禮儀的源流

臺灣教區聖公會簡稱臺灣聖公會，於民國四十三年正式成立，在臺灣地區正式推展教務。臺灣聖公會係由中國聖公會各教區來台教友合力所創建，並經美國聖公會熱心支持而成，臺灣聖公會現仍隸屬美國聖公會第八（太平洋）教省之教區。聖公會源自英國聖公宗（Anglican Church）俗稱安立甘宗，為英國國教派，處理教務的特色是根據聖經教義、教會傳統及理性經驗三項原則。且相當著重崇拜的禮儀，保留承傳大部羅馬天主教之聖禮及傳統，為主教制的基督教會。在教會組織結構上，介於民主與教牧之體系間，聖職分主教、會長、會吏等三級教階。臺灣聖公會在行政體系上雖屬美國聖公會（Episcopal Church）所轄，但實為自立

自養教區。現今擔負臺灣教區聖公會現任主教為賴榮信主教，在臺北教區辦事處主持教務，聖職人員分派全台灣聖公會各教堂服事，外籍聖職人員則協助牧養在台灣外籍人士之福音性工作。在台灣聖公會成立之前，日本聖公會曾在日本政府佔領台灣時期(1895-1945年)，在台灣從事牧會和宣教的工作。遺憾的是，日本聖公會的工作對象是以日本人為主。當時，僅有極少數台灣本地人是聖公會教友，一九四五年日本人戰敗後，日本聖公會也從台灣撤離。直到一九四九年，一些原居住中國各省之中華聖公會教友，追隨國民政府播遷來台，在美國聖公會的協助之下而得以成立。台灣教區自一九五四年成立以來，期間經歷七位主教之領導監牧。台灣聖公會本著基督博愛的精神，積極為上帝傳揚真道、領人接受基督信仰。未來期盼更藉由教會牧會、社會福利服務與宗教教育事工得以建立新的堂區，進而能成為一獨立的教省。由第三世紀的早期教會文獻資料顯示，聖公宗雖有宗教組織的教階，如：主教、會長制及各種禮儀的典章。但到了第六世紀才正式歸屬於以羅馬為中心的基督教會，亦即羅馬大公教會（後稱天主教會）也稱「西方教會」。在英國的教會於十五世紀時，早已具備宗教改革的思想，並藉英王亨利八世娶親之事與羅馬天主教會脫離關係而獨立，形成的教會就是現今的聖公會（Anglican Communion）。發展至今，台灣聖公會並沒有絕對化的神學教義，也沒有將神學教義建立在某一位神學家的思想上，因此也不屬於某宗派的神學思想，但是卻有三個準則為教會宣教的判准：第一，高舉聖經經典是信徒信仰的依據，承認聖經是出自上帝的話。其次，聖公宗的教會傳統是教會信徒的智慧與信仰主觀經驗的累積，具體表白記錄於聖公會的「公禱書」與禮儀規範中，是最早為聖公會教會信徒平日生活的準繩。第三，承認人的「理性」²⁵¹是上帝恩賜給人的禮物，而所賦於信徒的自由意識，目的為一探求了解真理的功能。

台灣聖公會前主教簡啟聰牧師將英國聖公會郝伯萊牧師（Rev. Roy Herert）的著作 *Introducing Anglican Beliefs* 很詳細的翻譯，其中意涵是介紹普世聖公宗的信仰內容²⁵²，主要是以青少年為對象。內文特別是介紹聖公會的背景、傳統、結構

²⁵¹ 筆者以為聖公會此處所談的理性能力，是上帝造「像神」的一部分。基督徒應不可隨意貶低理性的作用，因為上帝按照他的形像樣式所造的人「甚好」。「理性」是上帝賜給人的一份豐厚的禮物，聖公會鼓勵信徒應該善用這個禮物，分辨是非，選擇正當的行為，追求真理。要充分運用思考和邏輯推理的能力，辨偽求真。在思辨中「非矛盾律」占有重要的地位。在這一方面，信徒尤應正視和糾正傳統的「敬虔主義」和「基要主義」所帶來的一些弊端。使徒保羅在歌羅西書曾經教導說：「...，以致豐豐足足在悟性中有充足的信心，使他們真知上帝的奧秘，就是基督；...」（西二：2）可見信徒應當盡力去思想、領悟上帝的話語，好叫信徒能得著從上帝而來的真實的信心。另一方面，筆者以為真正的理性態度，應該是一種謙卑的、審慎的態度，因為各自非理性價值因素的前提，是無法進行理性的批判的，這是理性的局限性。不僅如此，基督教信仰清楚指出，人類犯罪墮落後，身心靈各方面都已經被罪性本質所玷污，失去了許多對非理性價值因素進行正確判斷的能力。因此，通過歸納相信上帝的存在是相對容易的，但領受啟示、接受上帝的救贖和耶穌基督為主的觀點，則實在是上帝的恩典，不是在思想層面上所能理解達成的。非理性價值性前提的轉變，是一個不可明言的過程，根本就不是在理性範疇內能夠討論清楚的。對基督教信徒來說，信仰是人的理性對上帝真理的回歸。

²⁵² 聖公會信仰和崇拜禮儀觀點是建基於聖經、使徒的教會和早期教父的教導。恪守四個信仰大原則：（1）須守新舊約聖經為一切得救的要道，並為信仰最高的規條和標準。（2）承認使徒信

及宗教組織的基本認識，及強調聖經的崇高地位、使徒信經和尼吉亞信經在認信中的地位及聖品人在事奉上的功能等。特別是注重理性、合一、廣涵與包容的聖潔大公性神學教義精神。分述如下：

（一）處理合一的原則

對真理的追求，聖公會認為當以基督耶穌那種大無畏的精神去追求真理，人的本質不可能完全正確無誤。如何去注視那些基督教會所保有的真理是基督信徒所注視的，在一八八八年的蘭柏會議，聖公會宣佈了聖公宗所持守的真理及該宗認定合一教會所應具有的真道議題。會議內涵又被放入一九二〇年新修訂的對「全世界基督教信徒呼籲」文中。認為這是大公教會的遺產，被珍藏於宗教改革所遺留的英文聖經和英文公禱文的文本中。英國教會的聲明證明它的本性是大公且改革的，所涉及的内容為：聖經、尼吉亞信經及使徒信經、洗禮及聖餐禮，三級教階制（主教、會長、會吏）進行解決聖事的參與等問題。至於聖公會的禮儀或教會生活規範均有透過理性斟酌的空間，但承認必須在上帝的引導下努力去發現及同意在這些範圍之內所共同關心的真理，進而發現真理而達到合一，筆者以為聖公會接納台灣漢人的祭祖禮儀的精神應該於此。但是真理的定義是件相當困難的事，聖公宗與其他基督教宗派審查它的信仰和儀禮時，會一再地回到共同認可的基要真理聖經教義來找答案。而聖公宗處理聖經教義的重要原則是：聖經經文、教會傳統及人的理性，此三原則成為聖公會處理基要教義的特有的判准，此三原則亦是聖公會接納漢人祭祖禮儀重要的依據，尤其對教義性問答如何平衡信徒理性的表白祭祖意涵更是突顯出一貫的重要性。聖公會藉由信徒的理性思維來結合現今台灣漢人祭祖文化的認同，除是教會傳統的原則外，更可看到的是平衡漢人信徒對自身文化的體現的理性需求。

（二）平衡信徒理性的訴求

聖公宗認為新舊約聖經是上帝透過祂的子民（以色列人），特別是祂的獨生子（耶穌基督），對人類做自我啟示的紀錄，聖經對聖公會的崇拜禮儀帶出極具重要性的判准。由公禱文系英國大主教克拉姆（Thomas Cranmer）揉合舊約聖經禮儀觀和新約英文聖經的觀點，形成凡是有公共崇拜就有讀聖經的禮儀。此外，從公禱文中的禱文、安慰詞及啟應文都是由一些聖經經文所組成。因此，英國教會宣稱它的崇拜禮儀在基督教界中是最具有聖經依據的代表，宗教改革也肯定聖經是一切教訓的最後認可根據。赫南主教（Bishop Headlam）慣於稱呼聖經為信仰的權狀，一切教義的說明，包括信經在內，都必須以聖經為準繩。公禱文的卅九條信條中的第六條，作如下的說明：聖經含一切得救的要道，凡是沒有記載在聖經中或聖經所無法驗證的教訓，都不能被視為信條或信仰的要道。聖品人（牧長）

經為洗禮表徵並確認尼吉亞信經為基督信徒的充分認信文本。（3）遵守由基督耶穌命定兩個聖禮，聖洗禮及聖餐禮。（4）遵守具有歷史意義的主教制。

的按立及主教的祝聖禮都必須做如下的宣誓：「聖經」是包含一切得救的要道。因此，筆者訪談牧長們，聖經何處記載接納祭祖的經文，他們一致的宣稱是聖經一貫的思想外，特別說明筆者第四章所列舉的孝道經文，使筆者以為聖公會在解釋祭祖禮儀時，仍是高舉聖經為最高的根據。至於漢人非孝道倫理的宗教祭祀觀點也是採不認同反對的立場。

（三）教會傳統

在基督教經典書卷出現前，早有分佈各地信奉基督的男女信徒。尤其在新約書信尚未寫成前，基督信徒早就在各處宣揚教義。新約聖經福音書信是因教會的生活及工作而寫成的，這些著作只不過後來被教會當局認定為正式文獻而已。而將聖經教義毫不中斷且前後一致地傳遞下去稱之為「教會傳統」，此傳統確實地保存了同樣的聖經基要道理並安全地代代相傳。台灣聖公會教會歷來即持守重視傳統的原則。這些傳統包括早期教父們的著作，這種重視傳統的精神在一九七一年的教會法規中表明無遺。此法規規定聖品人的講道不得違背大公教父及早期主教們的教訓。教會傳統當然不是聖經外的另一個權威，而教會傳統的目的是要通過教會共同的意見把聖經教義加以闡明。基於此觀點，聖公會教會傳統經驗下發展出當代可以接納漢人對祖先敬仰的孝道理性思維，成為與教會傳統不違背聖經教義的祭祖禮儀。

（四）理性思維

然而，當傳統晦暗不明或教父間有不同的看法時，因近代的研究發現以前對聖經的神學教義解釋有澄清必要時，理性用它來評量各種證據的可能，以求得一個結論使之成為一重要的判准。台灣聖公會十分重視健全的理則學問，它認為根據聖經及教會傳統所形成的信仰，是可以用理性推知的過程來加以合理地評估，來認定其教會傳統的真偽性。長久以來，聖公會經過不斷的理性思考，認為基督信仰與人類對祖先敬禮的心理是可以接納合一的。為了追求真理、理性和啟示並沒有衝突，只是人必須承認理性有它的侷限性。聖公宗認為大公主義不是靜態而是進展性的，信仰必須合乎理性，同時也須和早期的教父持相同的看法，教會的權威必須受聖經原則的所限制。對大部份的聖公會信徒而言，由重視理性所產生的理性氣氛及寬容大量是聖公宗教會的精神。

由上述觀點，已可看出台灣聖公會信仰的權威是根據三項原則：第一，聖經是使徒受聖靈的感動而寫下的啟示經典²⁵³。第二，教會的傳統是在聖靈引導下的

²⁵³ 以基督信仰而言，「聖靈」是上帝的靈，上帝是靈（約四：24），可知聖靈乃是有位格的。又稱「保惠師」（約十四：16），還有稱做神的靈（創一：2；林前三：16）、耶和華的靈（賽十一：2）、永生神的靈（林後三：3）、父的靈（太十：20）、基督的靈（羅八：9）、耶穌的靈（徒十六：7）、主的靈（路四：18）、神兒子的靈（加四：6）、真理的靈（約十六：13）、永遠的靈（來九：14）、榮耀的靈（彼前四：14）、智慧和啟示的靈（弗一：17）、公義的靈

依循。第三，理性是人的自由意識判准。從一九三〇年的蘭柏會議給聖公宗的特性，做了以下的定義具有的共同特徵，使我們可以更認識台灣聖公會的獨特部分：

1. 它們擁護並宣傳大公及使徒性的信仰與制度，這些都載於公禱書中。它們是國家性的教會，在不同的國家的聖公會，它所表達的基督信仰教會生活及崇拜的禮儀表現，均擁有其特有的國家本土文化的色彩。
2. 它雖沒有教會中央的立法或行政的權威來統一指揮，但卻藉著蘭柏會議彼此的諮商來加強彼此的向心力。大而公且改革的聖公會既是以大公且是改革的理性的宗教意識，所擁有的聖經、信條、聖禮及聖職，這一些都是起初英國聖公會從宗教改革之初，即努力而加以保留的教會傳統精神。

聖公會賈培大主教在一九四七年所寫的一段話可以說明此特色：英國聖公會高教派帶給聖公宗豐富的崇拜理想及信徒性，並使聖公宗教會恢復了深刻的禮儀生活。福音派保持熱愛靈魂的悔改及為基督耶穌贏得全世界的熱心，自由派人士主張把近代思想輸入崇拜中，並使用理性來闡明基督教的真理。從整體合一的角度來看，這種差異均必須依賴愛心與包容性，愉快地去加以接受此種緊張，因為這正是聖公宗的精神。此外，費雪大主教（Archbishop Fisher）也曾說：英國教會相信上帝（最後權威）的聖靈在聖經裡、在教會的傳統及在今日的信徒思想主觀經驗理性裡。這種歷代承襲的理性習俗背後，傳遞一種「生命與死亡」、「暫時與永恆」的二元對比訊息，企圖去釐清解脫生命與死亡間存在深處的矛盾，似乎也看出聖公會信徒面臨漢人文化的祭祖節期習俗的衝擊。這種矛盾的情緒如何取得平衡和諧。筆者以為，基督教會神職人員應當教導信徒分辨清明掃墓節期祭祖的人文習俗意義，設計一套「家庭祭壇」的儀禮，能夠結合基督教信仰表達耶穌基督復活的教義，又能突顯漢人崇祖的孝道文化。英國民俗學家 Ms.Charlotte Sophia Burne 說：「民俗是裸露在人類生活外表現象，它長時間不斷吸收各種文化因素，經過篩檢、過濾和沉澱，凝聚在民眾的潛意識裡，形成一種心理結構的深層文化。它是現實與傳統間溝通的橋樑，物質生活與精神生活的「中介」（liminality）」。

由此，基督信徒應當以積極態度、智慧，辨識祖先崇拜中的盲點，而賦予祭祖禮儀及節期習俗新的意義與內涵。思想聖公會崇拜禮儀中所使用的信經、聖禮及教會的聖職，三者中的任何一種在教會崇拜中都佔有重要的地位。同時，所使用的公禱文的文字和風格從頭至尾都充滿了聖經神學教義的風味，可以看出公禱文很明顯地論證著聖經在教義的形成過程中佔有優先的地位，聖公會崇拜是在教義表達的前後關係中所進行的。而聖公會結合信經、聖禮及教會聖職三者與祭祖

（賽四：3-4）、聖善的靈（羅一：4；尼九：20）、神的七靈等（啟一：4）。（取自郭子嚴編著，「聖靈論」，真耶穌教會台灣總會，福音叢書，1954年4月出版。

文化的合參下，聖公會會友藉著經年累月地重述既有的教義，使教義對他產生的意義更加深刻，同時也加強了信徒對這些教義的確信性。因而也藉由此信眾被教導認知有關聖經教義的功能背後所具有的崇拜禮儀特性。參與崇拜的信徒因而可以漸漸地體認出：「敬祖禮文」是聖經真理對孝道倫理的引申及澄清。聖公會使用的信仰告白，是宗教改革家宣稱要重建初代教會的習慣及標準，但他們並沒有再創造信經的企圖，認為保有早期教會的信經，特別是最早的使徒信經是理所當然的事。聖公宗教會與羅馬天主教會及東正教會的信徒共同持守了這個中心信仰的詳細告白，使徒信經及尼吉亞信經已被妥善地表達出聖公宗的立場。而基督教長老教會及英國的自由教派比較不喜歡在崇拜中經常使用信經，他們不太敢同意把信經當作試驗信徒個人信仰的標準，雖然也有極大多數的人把信經當作教會信仰的正式的標準，從此論述中可比對聖公會在崇拜的禮儀有相當理性思維介入，甚至是結合歷史的傳統與文化革新的觀點。

三、基督教聖公會祭祖儀式的程序

聖公會祭祖禮儀接納應可溯及至一九七一年春節（農曆元旦）的天主教會故于斌樞機主教，公開領導天主教會舉行祭祖大典開始。筆者知道故于斌樞機主教他是學貫中西文化的代表者，他一生致力於漢人文化與基督信仰的融合，是二十世紀天主教會史上重要的人物。在文化教育貢獻方面，于樞機除推動輔仁大學復校工作外，他也開始推動漢人天主教會信徒敬天祭祖的禮儀。由於于斌樞機具有五四運動新青年的背景，綜合了傳統漢民族文化及近代西方文化精華，他認為儒家思想講「敬天愛人」，而基督信仰的最大誠命，也是盡心、盡性、盡意愛上帝與愛人如己，其意涵是相通的。只是在中西神觀思想定義上對「天」與「上帝」的看法有不同詮釋，但從倫理架構、文化層次應是不相衝突的。由於在他對敬天祭祖的禮儀推廣下，這件事（祭祖）給台灣社會教外人士耳目一新之感，當時，雖引起基督教改革宗人士的強烈反應，但值得注意的是前台灣聖公會主教龐德明在《祭祖與教會增長》（一九三六年五月十六日【基督教論壇報】社論）乙文中有提出類同此構想的觀點。當然，當時也是遭受改革宗章力生牧師等斥責為崇拜偶像的荒謬的論述行為。但是從聖公會與天主教會的觀點，他們是認為「祭祖」行為不能完全相等於拜偶像，因為他們重點是放在慎終追遠與感念先祖的親情上，亦是對上帝的感恩另一種表現。我們了解聖公會接納祭祖禮儀與天主教會的敬天與祭祖是有它的傳統²⁵⁴與神學²⁵⁵根據的，此些觀點似乎與基督教改革宗認為

²⁵⁴ (1) 1939年教宗庇護十二世宣佈收回1742年「禮儀之爭」的禁令，視「祭祖」如似聖徒崇拜，這是天主教會第一個公開祭祖的宣告根據。(2) 傳統天主教會祭禮的對象有三：(i) 對天主的崇拜(ii) 對馬利亞的敬禮(iii) 對聖徒的祈禱。(3) 天主教會儀式注重「祭司性」(priesthood)，因為有此一祭司性的傳統為理由，所以能夠放膽去設壇祭祖。(4) 天主教會的「多馬主義」(Thomism)神學思想，一向承認自然啟示，這種神學立場促使天主教會能以開明態度接近或認同異教禮俗。當今台灣天主教會的「敬天」、「敬祖」，就是有這種神學語體，他們認為漢人數千年乃是藉著「天祖崇拜」來回應上帝的愛。(5) 前台灣聖公會主教龐

公開祭祖觀念有偶像化的嫌疑是有很大的差距。原因是什麼？或許是筆者於第七章第二節所論述因由，始終找不到適當的接觸點或認同點，因而作消極的反對與觀望態度直到今日。因此，祭祖禮儀的接納，如今仍為基督教在台灣宣教的主要阻力（而非教會信徒人數增長阻力）。然而，基督教聖公會前主教龐德明卻發表贊同之構想，的確引起基督教內極大的震撼，雖然我們知道聖公會崇拜儀式與天主教會極其相似，但這點是否就是主要原因呢？或是為了宣教所採的因應態度；或是認為祭祖禮儀的宗教性議題可以接納？希望藉著文獻資料及第五章訪談問卷調查方式找出其原因，畢竟這是基督教一直較無法接受的觀念。至於聖公會祭祖的禮儀程序與禮儀崇拜的意涵，可以從聖公會處理祭祖在儀式與經文上的選擇態度看出，首先將祭祖禮儀程序簡列如下：

（一）聖公會祭祖禮儀程序說明²⁵⁶：

祭 祖 禮 拜 程 序

進 堂 詩	榮耀大君王	普 天 頌 讚
聖 言 禮		說明祭祖意義
始禮經句		敬祖禮文 2 頁
敬祖祝文		敬祖禮文 3 頁
啟應詩經		敬祖禮文 4 頁
舊 約	出埃及記三：14-15	敬祖禮文 6 頁
書 信	以弗所書六：1-3	敬祖禮文 7 頁
獻 詩		詩 班 獻 詩
福 音	馬太福音五：17-19	敬祖禮文 7 頁
講 道		陳 德 沛 牧 師
默念追思		全 體 會 眾
尼吉亞信經		敬祖禮文 8 頁
會眾禱告	第二式	
認 罪 文		
平 安 禮		敬祖禮文 15 頁
聖 餐 禮		
奉 獻 詩	永生之言歌	普天頌讚 251 首

德明在《祭祖與教會增長》（1936年5月16日【基督教論壇報】社論）乙文中有提出贊同此構想。

²⁵⁵ 神學根據依據新舊約經文都說到孝順父母的誡命，如（太十五：6）：「...他就可以不孝敬父母。這就是你們藉著遺傳，廢了神的誡命。」；當孝敬父母，又當愛人如己。（太十九：19）；摩西說：當孝敬父母；又說：「咒罵父母的，必治死他」（可七：10）。；孝敬父母，使你的日子在耶和華-你神所賜你的地上得以長久（出二十：12）。

²⁵⁶ 基督教聖公會訂於台灣漢人舊曆年除夕前一星期日，在崇拜中舉行結合祭祖儀禮程序，筆者於2003年曾親自參與該教會實踐祭祖儀式的過程。

祝 謝		普天頌讚 016 首
主 禱 文		普天頌讚 648 首
領 聖 餐	孝親歌	普天頌讚 527 首
聖餐主禱文		敬祖禮文 021 頁
啟 應		敬祖禮文 022 頁
祝 福		敬祖禮文 023 頁
阿 們 頌		
差 遣		敬祖禮文 023 頁
報 告		
退 堂 詩	齊來謝主歌	普天頌讚 349 首

禮儀程序所使用的經文，是筆者第四章所論述到的有關基督教聖經所記載的孝順父母的經文。因此，有從儀式中強調上愛世人與信徒「敬祖」的意涵，加上啟應即以「榮耀大君王」這首頌讚詩歌，帶入敬拜這位榮耀的上帝為儀式開始。其後由牧長說明今日崇拜的祭祖儀式的目的，所使用的「敬祖禮文」均以對祖先慎終的語詞所連貫，程序進行至報告項次時，牧長又會在詳加說明祭祖禮儀的意義與澄清，最後則由「齊來謝主歌」結束崇拜禮儀。接下來則由牧長帶領信眾，經過教堂內門旁洗禮盆、禱告後，實施祭祖儀式。而本文所謂祭祖禮儀程序是信徒在祖先的牌位前，先聆聽上帝的聖言。默禱片刻後，而在場參與的信徒各按自己的需要提出祈求的意向，讓大家共同祈禱。最後，由牧長帶領信徒向祖先上香、獻花、獻果、獻酒，行三鞠躬而禮成²⁵⁷。

(二) 祭祖禮儀施行說明

1. 聖公會為配合漢人傳統善良文化孝道習俗，特訂定「敬祖禮文」。在祭祖的動作上除了上香、獻酒外，並無祭祀其他神明與燒紙錢等儀式。祭祖禮儀如在信徒家中或其他處所施行時，可置禮桌。桌上正中置十字架，旁置燭臺兩支，並可供鮮花或水果。如欲置放先人遺像，則應放置十架與燭臺間。桌旁可懸掛對聯。下列對聯可供參考：(1)「天恩永沐、祖德長承」(馬壽華老先生遺作)(2)「蒙主恩時時刻刻享平安、遵祖訓世世代代知圖強」(陳大同牧師提供)²⁵⁸

2. 聖公會祭祖原則²⁵⁹

(1) 聖經觀點：聖經上如未有說明，而發生教會面臨文化議題衝突的正反兩面

²⁵⁷ 房志榮，祖先祭祀研討會(經驗分享)，頁 32。

²⁵⁸ 台灣聖公會崇拜部，「敬祖禮文」，1995 年 1 月 20 日。

²⁵⁹ 簡啟聰主教，「龐故主教德明紀念講座-祖先祭祀研討會」，台灣聖公會三一神學中心，1992 年 9 月。

意見時，必須斟酌到底要採用那一個立場，則須依據聖經教義一貫思想、教會的傳統與信徒的理性為參考準則。

(2) 教會傳統：尼吉亞信經、使徒信經中相信「聖徒相通」的教訓，聖公會已經有很好的基礎來處理祭祖所面對的爭議這個問題。

(3) 理性問題：理性是通過聖靈感動，每一個時代對問題均有不同的判斷作決定。同時，聖公會很強調尊重漢人祭祖文化的理性經驗。

四、基督教聖公會崇拜儀式的禮義

(一) 崇拜禮儀的禮義

聖公會對主日崇拜上帝的解釋，是以英文 Worship 之古字是 Worthship 來表示崇拜的意思，具申「有價值的」或「定價」之意。引申來說，就是將上帝當得的榮耀歸給祂，是一件值得去做的有價值的事。聖經中有兩個基本形容「敬拜」的字，一為「跪下」：有「謙卑」和「尊崇」的意思；二為「事奉」或「服侍」：有「奉獻」之意。在崇拜中，聖公會相信上帝的同在，一方面要謙卑，一方面歡欣地讚頌至高者的聖名。換言之，上帝藉崇拜中不同的程序或禮儀，向敬拜者啟示，而敬拜者的責任，便是在緊接的程序或禮儀中作出回應。因為教會是一個「敬拜」的群體，她的責任是去崇拜上帝，而會友身為這群體的一份子，固然有責任去敬拜上帝。假若以為崇拜是個別的，那麼，就會忽略了崇拜團契的意義。因此，崇拜是基督教會合一的整體行動。在禮拜當中，所謂祭司者帶領會眾一同事奉，其中可以明顯看出「禮儀」又可解作崇拜的「程序」，而程序是表示禮儀的維持其目的是顯明崇拜的意義。

因此，禮儀的意義 (Liturgy) 就顯的重要。「禮儀」原文源於希臘文「事奉」或「供給」的意思。這裡是指祭司的事奉，對象是上帝；而「供給」是教會對信徒的服事。英文稱禮拜為事奉 (Service)，可見禮拜與服事二者是相連的。「禮儀」不僅是具有形式而且也有其實際性，是將「內裏的信念，化為外表的行動」，包括生活、德行、見證、宣教等，這些都是禮儀的目的。如果我們不明白「禮儀」便只會成為一種形式，結果就會被人忽視。禮儀在「非禮儀的教會」(Non-Liturgical Church) 多被看為是一種形式，外表的程序，缺乏屬靈的深度。很多基督徒既不注重禮儀，就對禮儀認識甚少，逐漸對禮儀產生一種誤解或抗拒的心態。其實，禮拜的程序本身就是禮儀，依次進行，如宣召、祈禱、讀經、奉獻、唱詩等。沒有程序，敬拜的心又如何表達呢？所以，任何教會的崇拜有程序，就有禮儀。這些觀點雖與改革宗有靈恩派傾向的宗派有相左意見，但從十六世紀宗教改革後，東正教和羅馬天主教許多繁文縟節的禮儀都被更正教改革宗刪去，但崇拜禮儀並沒有完全廢去。革新的結果，就是拉近了禮儀教會與

非禮儀教會的距離。台灣基督教改革宗教會也有在講道時，使用當地語言來說明聖經教義，即是禮儀革新的結果。

目前在聖公會所准許的禮儀是聖公會本身神學理念的一種表達，不同的宗派有不同的著重，聖公會的崇拜乃是「上帝救恩歷史的重溫」，每主日崇拜的主題都在祈禱「祝文」(Collect)裡表達出來。故在崇拜的禮儀、教會節期、主日經課、色彩擺設、教會生活等都以此為中心。聖公會的崇拜主要分為：崇拜禮儀與聖事禮儀。首先，聖公會崇拜中之儀義，是藉由聖公會的崇拜儀禮(Ceremonial Ritual)把禮文中的信息適當地，合宜地表達出來，透過記號和象徵(Sign and Symbol)，感動會眾領受及投入崇拜。因此，聖公會常會用的禮儀動作或形體象徵有：深鞠躬(solemn bow)、鞠躬(bow)、單膝跪(genuflecting)、跪(kneeling)、手合拾(hand folded)、手互握(hand clasped)、十架聖號(sign of the cross)、按手(laying of the hands)、高舉(elevation)、行列(procession)等；有時還有從崇拜的空間，即教會節期和禮儀空間(色彩、聖堂的擺設、建築空間、畫像標記、音樂、光線、禮儀中心「講台」、聖桌、洗禮盆；靜默、動作、玻璃、祭衣、聖帶、服飾等)，全都有教導和醒覺的意義，為的是幫助會眾親近上帝，加強崇拜的氣氛。

其次，聖公會崇拜儀義，也會以聖頌與聖詩(chant and hymn)在聖公會的崇拜儀式中，且聖頌佔了很重要的部份。早期教會聖堂的信眾不分在什麼時候，都是唱頌，使各人一心一意，合口同聲的頌揚上帝，大家唱出同一的調子，社會生活中的不平等都被拋開了。崇拜的聖頌，是採自聖經經文的頌歌，例如「尊主頌」(路加福音一：46-55)，「我主頌」(但以理書三章)等。其他禱文(如主禱文或信經)都可以用聖頌形式頌唱。其他崇拜音樂還有「讚美歌」(Canticle)及「頌歌」(Anthem)。聖公會與改革宗在禮儀觀點最大的不同，是聖公宗十分重視的禮儀色彩。即會在聖壇、講壇和讀經台上的顏色覆蓋，以及牧師所配戴的聖帶，也隨著各節期及節日所適用的顏色而更替。列舉如下：

色彩	白	紫	紅	綠	黑
象徵	純潔、喜樂、真理之光	懺悔、警醒、警戒	熱血、聖靈	希望、生命、天然	哀悼
節期	與主有關節期、婚禮、感恩	有懺悔的節期	聖靈降臨、殉道紀念	普遍採用，如三一期	受難日、喪禮

最後，聖公會因為使用既定的禱文崇拜，是故特別充滿理性和秩序的崇拜氣氛。但崇拜的禮儀，一起一坐一跪、聖堂的陳設、聖頌的讚美，卻充滿感性，能把參與者的心意，敬虔和靈性提昇，又不失去今世的實在。今天聖公會在堅持對崇拜禮儀的觀念外，亦不斷作出反省、嘗試和更新。而聖公會年節與祭祖禮儀的崇拜觀點也與上述意義相同

(二) 從聖公會禮儀觀點看祭祖禮儀

筆者認為台灣漢人對祖先祭祀表達方式，最嚴重的問題是在於它的禮儀觀點是否會被「誤導」，其次是一個全面涵蓋性的標準做法，可能導致基督教信徒的「方便」行為而失去內心之掙扎與提昇，成為真正偶像意識的崇拜形成。因為，必須在祖先與其他神祇間作明顯的分別。基督教聖公會為了宣教，主張取消「硬性規定」，而在聖公會的包容性與中庸精神裡，配合宗教教育與理性的省思，而容許聖公會信徒發揮自己對上帝愛的表達。除此之外，基督教聖公會強調祭祖禮儀與使徒信經中「聖徒相通」的關係²⁶⁰，整個禮儀以敬拜上帝為主，紀念祖先（包含基督教信徒的祖先）彼此間關係的表達與人與上帝之間的關係是不同的。因此，整個祭祖禮儀中仍看出以敬拜上帝為中心，萬物本乎天，人本乎祖，不忘本的思源倫理。猶如耶穌基督說明：「他來不是廢棄律法而是成全律法。」今日台灣漢人所重視孝道實是並非與基督教孝順父母的教義不同，同樣聖公會祭祖禮儀只是詮釋此觀點罷了。由此論述基礎上，聖公會信徒基本上將基督教倫理與漢人孝道的融合，因此開放祭祖的崇拜乃是建立在「敬祖」觀點²⁶¹，而非祭祀的心理。因為信徒心理很清楚分辨上帝與祖先在崇拜的地位，然而此舉卻滿足漢人信徒孝道的精神，尤其對年長的信徒尤是。問題是如何走出這一步呢？有以下歸納觀點：

1. 祭祖的意義²⁶²

²⁶⁰ 尊敬聖徒與尊敬馬利亞的風俗大約是在教父時代所興起與發展。尊崇聖人本來是為了紀念殉道者，效法他們為主殉道堅守真道的榜樣。原本是基督徒們崇敬殉道者，小心保存其遺物，紀念其生日（就好像我們台灣有國父紀念日與蔣公紀念日一樣）。但這種紀念加上彼此代禱聖徒相通的觀念，以及「善功」取代「恩典」的救贖觀改變，於是漸漸發展出崇拜聖徒（聖人）。當時的羅馬天主教根據聖經認為，人死後似乎是有永福或永刑，但另一些地方則又論到最後的審判到末時才有。羅馬天主教因此發展出「雙重審判」的教義。他們認為人死後立即先有一個個別的審判（Judicium particulare）這次審判是要決定這人是否獲得永生或者被定罪。很好的人（聖人）直接上天堂，大惡的人直接下地獄。而大部份的人的靈魂都要經過煉獄，後來才能上天堂得永福。然後到了世界末時還有最後的公審，死人的身體則和靈魂復合，被定罪的則加增痛苦，得救的更蒙賜福。

²⁶¹ 基督教叫人如何孝敬祖先的觀點，乃是建基於「第一祖先」的創造論因由。這個第一祖先就是「上帝」；聖經上說「上帝從一本造出萬族」（徒十七：26），上帝是全人類的共同祖先，敬拜上帝才是真正的孝敬祖先。對父母生前要「親存盡孝」，死後要「立身行道」。「立身行道」就是一方面發揚祖德，一方面要遵行上帝的話，行耶和華眼中看為正直的事，如此代代子孫才能永遠享福（申十二：28），這也是孝順的最高表現的「顯祖榮宗」的觀點。由聖經馬太福音記載了耶穌的家譜；創世紀十、十一章也記錄有人類祖先亞當的家譜。使徒行傳十七：26-27 說：「祂從一本（血脈）造出萬族的人，住在全地上並且豫先定準他們的年限和所住的疆界，要叫他們尋求上帝或者可以揣摩而得，其實他離我們各人不遠，我們生活、動作、存留都在乎祂，就如你們作詩的有人說：「我們也是祂所生的」。

²⁶² 漢人祭祖的真正意義應有兩方面：表達「孝思」與「不忘本」。漢人說：「百善孝為先」，又說「孝順齊家」觀念即意謂祭祖原是表達孝思的意思。既然是表達孝思就要以「獻心為記」，而不要以「獻物為祭」。因為祭物容易流於形式，況且一般祭祖都是「五代而斬」。另祭祖另一意義是叫人不忘本的精神，也就是「不忘記祖先恩澤」的意思。所以祭祖是要人「追慕遠本」、「承先啟後」之意，問題是有人能追慕幾代與自己切身相惜的祖先？如果不能找到「第一本

依照康熙字典解「祭」字的意義：「祭」也，以手持肉；「祀」的意思是「獻祭鬼神」，換句話說「祭祀」字的第一義是「以手持肉」來「獻祭鬼神」。另一意義是指「祭者」與鬼神「相接」，其意味不外是由活人向已死的鬼神做宗教獻禮的儀式。陳南州在《基督徒與祭祖》中，表示他的看法：簡單的說就是人對已逝世的祖先舉行宗教性(方式)的膜拜。原始社會裡很多民族有祭祖的活動，如果祭祖單純是儒家思想所強調的「慎終追遠」。那麼，「敬祖」與目前台灣祭祖的分別，以基督教聖公會對「敬祖」的詮釋，就只是對去世的祖先的思念、尊敬之意，是孝道的表現，是一種文化禮俗。不過，台灣民間漢人祭活動經常是和其他宗教禮儀一併舉行，因此，敬天、拜神、祭祖三件事就合而為一了，這種合一的祭祖禮儀進行方式，的確對神明的祭拜和對祖先孝敬就很難區分清楚。導致祭祖不只是孝祖，而有安慰、供養祖先，甚至是祈求祖先庇佑子孫的宗教意義了。

基督信徒若視「祖先」為「善靈」的主體，那麼「善靈」是由「人」的本質所構成的前提必先成立，其「人性化」的特色表現「食物」需求也會同時成立，倘若善靈具有人性化，涂爾幹(Durkheim)則表示，獻祭犧牲儀式的主要部分是獻給上帝的「食物」，因此向祖先供食物是矛盾而不可能存在的，原因：(1)是「上帝」的食物要靠人提供，而人自己的食物卻從「上帝」那裡獲得，這使獻祭的「本質」相互扭曲，使祭物能成為人與「上帝」之間的某種討價還價的補償心理(1992:382)。(2)祖先為神明，已沒有肉體飢餓慾望，何需食物餵養呢。因此，祭祖與崇神是有某種程度的差異，聖公會信徒對於主日崇拜敬拜上帝同時，很清楚將祭祖視為社會禮儀的行儀，是慎終追遠孝心的遂行，不能與敬拜上帝同等角度評析。事實上，涂爾幹(Durkheim)他也認為，人與鬼靈存在的關係取決於人類賦予它們的性質。鬼靈存在是有意識的存在物，人只能用一種如我們影響一般有意識的生物的方法來影響之，也就是說藉助語言、符咒、祈禱或通過祭品和獻祭，通過宗教心理過程來努力說服或感化之。若祖先生活在人的周圍，且常以異夢來引訴關心人的生活準則，那麼「善靈」就不會是「神聖不可企及」，彼此間沒有「疏離」與「絕對」關係，那人便幾乎可以透過物慾而完全掌握他信仰的對象。這些世俗需求並不同於基督信仰的「神聖」聖潔性，且宇宙創造者與人性的需求是對立的(1992:31)，因此，聖公會以為祭祖禮儀時，所擺設的酒與香等物，並未表達任何神聖性的轉變及祝聖的性質。換言之，也不能藉由此獻祭(物)的目的，表達人對至高者的心意獲得上帝的喜悅。

2. 偶像的定義

基督教以為偶像崇拜的偶像定義，「偶像」簡單的說就是把不配享有上帝尊榮的對象當作上帝。若然，討論偶像崇拜的問題乃牽涉到崇拜對象與崇拜者之態度

源」，祭祖意義還是未盡全功之境。(參見陳璐兮，《祭祖問題》，一九八九年十二月，臺北：海外基督使團)

的兩方面問題。神學家田立克把信仰介說為「最終極關懷」的態度²⁶³，他認為無論對象是誰？或是什麼？一旦人出自其最終極關懷的態度去對待他(它)，宗教信仰的宗教禮儀的現象即刻出現。而無論其對象如何，此一出自最終極的獻身所產生的信仰的能力都是極大無窮的。從這一向度解說，田立克已指出偶像崇拜的可怕和邪惡，當人把一個不配享有上帝之尊榮的對象當作上帝，而後以最終極、無保留的態度(盡心、盡性、盡力、盡意)獻身於他(它)受其支使，此一偶像崇拜的錯誤與魔性就呈現出來。從此一角度來看，偶像崇拜的問題除了對崇拜對象辨認之工作很重要外，敬拜態度的澄清也是不可忽視的工作。換個角度說：「如對象正確而態度卻不虔，則敬拜的信仰能力無由發生；如果對象錯誤而態度虔誠，則淪為偶像崇拜，害人害己；而如對象錯誤敬拜也不虔，則不過奉行禮儀，不生信仰能力且也不足取。」

對於祭祖與拜偶像之間的問題，基督教聖公會信徒的看法為：就對象而言，基督信仰秉持其一神觀點，反對任何立在於上帝外的神明存在。因此，如果我們說已故的祖先不是神明，對大部分的聖公會基督信徒應該不構成問題。然而，事實上，此一敘述句在本質上亦可以演化成下面的態度，即：已故的祖先不是(不成為)上帝，因為不配享有我們最終極關懷的獻身，如此說來，對象的問題即教義上的困擾乃可釐清。但是上面的述語也意含另一個結論，即祖先雖不是上帝，卻仍是我們的祖先，我們的上輩，是曾有恩於我們的人。此一結論則可演化為對已故祖先雖不配享有我們最終極的關懷與獻身²⁶⁴的態度，卻可以成為我們的次關懷的對象。由此，產生對祭祖內涵背後所存在的真正動機與態度，即是判准這崇拜者的敬虔真正的主因。

3. 教會傳統

²⁶³ 關懷一詞就包括「關懷者」和「被關懷者」，終極關懷的被關懷者就是「至高無上、無條件、絕對以及無限的意義」。這個東西常以所謂「神性」的象徵表現出來。因此，從「終極關懷」來看就有「信仰」的主客觀意義，從主觀面而言，信仰是指「人們藉著它而相信的信仰」，亦即，人們透過終極關懷而形成了一種信仰；從客觀面而言，信仰是指「被人們相信的信仰」，亦即，信仰就是人們的終極關懷的對象。但這是從信仰的表現層面來看，所以區分出主觀和客觀，但信仰又同時是超越主客觀的根源。保羅·田立克，魯燕萍譯，《信仰的動力》，桂冠：1994。

²⁶⁴ 在大多數傳統的宗教祭儀中，當人要感謝神明的眷顧、或是祈求上帝的赦免，最常見的就是以牲畜替代人來獻給上帝。甚至有些宗教的祭儀用活人成為祭物，殺生見血獻在神明的祭壇。這樣的祭物是死的，是替代的。然而基督教的觀點，保羅說，大有慈悲的上帝是要活的祭物，是有罪的人擺上自己的生命，不是死在祭壇上，而是在平日的生活上以更新的生命來回應，認為這是上帝所喜悅的獻身。保羅洞察到身為一個基督的門徒、上帝的百姓，無論做什麼事都要有其意義，所做的一切都視之為上帝而做，也成為祭禮獻給上帝。因為，生命的過程本身就是上帝所要的祭禮。這樣的祭禮，在上帝的眼中是聖潔的。摘要蔡南信，「獻身的生活」，羅馬書十二章一節：「所以弟兄們，我以上帝的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是上帝所喜悅的。你們如此事奉，乃是理所當然的。」

聖公會從英國傳到世界各地，在各地所建立的聖公會背景的基督教會。不管只是一個教堂或是一個教區，其彼此間團契聯誼的關係統稱為聖公宗教會（Anglican Communion）。聖公會是依循使徒傳統的教會，可追溯至使徒時代，其中也經歷宗教改革。聖公會之所以沒有固定絕對化的神學教義，沒有建立在某一位神學家的思想，也不屬於某派的神學思想，是因為這些都是人，是時代性的說法而未能普遍性的涵蓋論述。但聖公會仍有所依據的原則是：（1）高舉聖經經典、（2）遵循教會傳統、（3）理性探求真理。因此，台灣聖公會重視健全的學問，它認為根據聖經及教會傳統所形成的信仰，是可以理性的推知過程來加以合理性評估。甚至在追求真理領域上，人的理性和聖經啟示並沒有衝突。另一方面，基督教信仰講究團契性關係，任何信徒個人以自己主觀意識，都是不值得在團契聚會中被鼓勵的。換言之，聖公會並不會以為個人立場，可以用「反正我個人不從事偶像崇拜」為理由來獨行其事。就如保羅不鼓勵自以為信心堅強的人，可以無視信仰者的軟弱而獨行其事一般。但這也不意味著我們同意可以藉信仰軟弱的理由來摧殘傳統的倫理價值，糟蹋本土性的文化意涵，削去有價值性的文化傳統。面對漢人祭祖的問題是基督信徒一無可規避的責任，應該是以積極的研究態度，來如何去釐清偶像崇拜的成份，進而發揚其孝思敬祖、慎終追遠的倫理價值。

但台灣漢人的祭祖禮儀，現今實在也無法那麼輕易的將這某些有爭議的儀式區隔開來，如：信徒如何面對未接受基督信仰者家人的喪葬禮儀；另外，是如何在漢人文化中，接納「慎終追遠」的良好精神，又可以排除不合聖經觀點的宗教性祭祀儀式。並能使大眾能懂又易接受的儀式(如基督教的婚禮)，實在是漢人信徒極待思考解決的問題，使「祭祖」在聖經可以接受的原則下，被「合法化」或說將它成為基督教與民間社會大眾對人生命關懷的橋樑。或許台灣聖公會「崇拜上帝」結合「敬祖禮文」的模式，可以增強推動這樣的緩衝面的功能。聖公會的信徒倫理生活是建立於人對上帝的信仰此一基礎上，基督信徒敬拜上帝，也惟獨敬拜上帝，基督徒生活就是在回應其所敬拜之上帝的本性與作為。基督徒的倫理生活中也強調孝敬父母，因為經典中是如此命定的，而這命定的誡命也帶著賜福長壽的應許，這不只反應在十誡和摩西律法，也充分顯露在耶穌基督和使徒保羅的教訓中。因此，批評基督信仰不重視孝道，顯然是不明白基督教會的聖經觀點，或是因為基督信徒一向不參與台灣民間的祭祖活動所引起的誤會。問題是身為台灣漢人基督信徒要如何表達他們的孝行，才會被不同宗教信仰的社會大眾所接納或認同祭祖觀呢？基督教的祭祖禮儀，目前尚未被漢人社會普遍所接納，真正原因又是什麼？反倒是基督教婚禮儀式卻能夠令漢人所認同，這兩者所表達的因素關鍵是什麼？下節筆者藉由訪談聖公會的牧長與信徒領袖的觀點，來試圖鋪陳此議題的可能性。

第二節 聖公會牧長、信徒對祭祖禮儀訪談的觀點

一、聖公會對祭祖禮儀內部的一般性意見

對於聖公會信徒本身對於祭祖禮儀的觀點，除了筆者所舉列有關此次訪談問卷的內容，分為牧長訪談問卷²⁶⁵與會友訪談問卷²⁶⁶兩種外，筆者透過訪談過程與參與研究聖公會祭祖的議題提出幾點一般性的意見，分述如下：

(一) 問卷訪談的目的

本節僅藉由訪談四位聖公會牧長與六位平信徒的訪談紀錄，目的在中西方神觀不同論述下，面對與漢人祭祖文化相遇時的紓解之道，且偏重實務層面討論，對於基督教為何對漢人文化神觀思想產生許多立場上的不同結論、缺乏一致性的看法結果，發生真正原因就是因為漢人文化原本就不是單一的，且是分立多樣的宗教現象，是多種文化體系長期累積與擴充，在因襲與併列下進行的涵攝與交融下，發展出複雜多義的深層文化結構。緣由漢人文化神觀即是以開放性與多元併舉的方式，容許各種神觀彼此交涉與組合，發展出至今更龐大的信仰形式。而基督教聖公會是否也是因本土化神學的推至造成接納祭祖禮儀的同時存在的結合關係，使之又成為另一信仰體系的相互存在，彼此能多元併序的疊合。這種整合涉及漢人哲學本體與作用的「一」與「多」的對應關係，以一種所謂「道」為一，而「教」可以為多的觀念。這種哲學思考，雖然掌握漢人文化的基本特性，卻忽略現實生活信徒的多樣性格，畢竟連「道」也發展成多元的，同時併存幾種不同信仰的天命信仰或宇宙觀念，聖公會是否藉由想要匯通本體為一的「道」而將漢人文化實際最初的源頭架構的多重脈絡，對「道」的理解與發展成為不是單一的，相對應結合漢人多元的文化現象使之為「一統」呢？由於神觀的本質原本就是不易以理性解釋，是否聖公會容許多體併立的文化組合模式，容許祭祖的至上神觀思想存在於「一神」的絕對一神論呢？如果以「合一」的思想肯定本體的漢人文化的「多」，從天人相互包容的人文性格，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，聖公會是基於何種神學教義，使之突破基督教信徒對「一神」的執著呢？使基督教強調絕對「一」也肯定「多體」，且以多體的精神系統，形成今日多元併立又相互統整的信仰體系呢？這是本章論述的重心。

另外，聖公會又如何將漢人原始宗教意識祭祖禮儀融合成這種特殊運作的宗教現象的結果，使「多統」的漢人文化特色，不僅不會妨礙「一神」，反而讓「一神」在「多統」中更能展現出其超越的性格。即「一神」與「多體」本身也成為和諧對應的關係，從「多元而進展到一統」的文化模式，形成基督教緊扣漢人文化所重視的「天人合一」的觀點。使基督教的教義能普遍讓漢人認同與接受，使之訴諸於漢人原始宗教最高神的天命觀注入人文精神，從道德的生存秩序，將人

²⁶⁵ 附錄一：牧長訪談問卷。

²⁶⁶ 附錄二：會友訪談問卷。

與「上帝」緊密結合。因為筆者認為，漢人文化絕不是單線的前進，雖然主流有重新一元化的發展趨勢，要將漢人傳統宗教性轉化乾淨而取得傳播的優勢必然要導向雙方的妥協與整合。本章撰寫目的就是要追擊出這妥協或整合的結果，藉由聖公會的宣教方式有無解決漢人基督教信徒面對本身文化衝擊時，所承受的耐力有朝這圓滿雙贏的局面上開出調和性的花朵，是基督教聖公會推行祭祖禮儀的評估與展望最終的意義。

(二) 問卷內容分析

1. 牧長、會友問卷基本資料結果分析

這次訪談牧長雖有四位、神學生（信徒領袖）有六位，且分佈聖公會四個不同的教堂牧會，但在整體質的信度與效度上仍嫌薄弱，僅將訪談結果附於附錄一、二內形具參考供於參酌，另歸納幾點筆者意見：

(1) 聖公會祭祖禮儀的特點

當我們明白台灣聖公會的崇拜禮儀的精神後，使基督教與台灣漢人文化是否可以進一階層從社會禮儀中作相互接納的可能。根據中央研究院近代史研究所的研究，一八六〇年以後，漢人文化²⁶⁷社會所呈現反基督教原因及基督教信徒反對漢人祭祖禮儀的原因，係歷史延至於今。台灣人文民風亦經時空淬鍊結果，於當時基督教傳入台灣情境已大不相同，期藉由聖公會信徒之論述摘要，能重新開啟漢人了解基督教整體架構的脈動，使漢人不因先前歷史的走勢，致使基督教失去在台灣所應扮演的文化參與的貢獻。台灣基督教聖公會已跨越本身設限其祭祖禮儀的特點緣由是，摘述如下：第一，聖經教訓不可將祖先當作神明來祭拜²⁶⁸，不可陷祖先、父母於罪，把他們神化。十誡中的第二誡說：「除了我以外，你不可有別的神」，又說：「不可跪拜那些像，也不可事奉他...」（出二十：3；5）。第二，上帝應許信耶穌的人安息後，靈魂立刻到樂園裡與上帝同在（路二十三：43）。第三，真孝的實質非在死後之舖張，或做功德或祭之如鬼神。乃在生時尊之、愛之、順之、諫之，死後思念父母之恩情、典範、愛心、勞苦。常常追思禮拜，追念哀禱，安葬時，不獻祭食、不燒紙錢，乃以清香之花獻上表明追念之意，並盡力成就他們的遺願。聖經上說：「耶和華喜悅燔祭和平安祭豈如喜悅人聽從祂的話呢？聽命勝於獻祭，順從勝於公羊的脂油」（撒上十五：22）。耶穌說：「我喜愛憐恤，

²⁶⁷ 社會學對文化的定義不少，最常被引述的有三：（1）文化是人類適應環境和改善生活的總成績；（2）文化是一群人的特殊生活方式和生活設計；（3）文化是全部的社會遺業，是前人留下來的一切知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗和產品。這些定義表明：文化是豐富的，是受到環境限制的，是前人塑造的、是代代相傳承的。（參閱面對文化問題：一個社會學學者的反省。彭懷真，東海大學社會系副教授。

²⁶⁸ 聖經對於祭拜儀式有關跪拜這舉動而言，在出埃及記十八章7節，摩西迎接他的岳父，向他下拜，創世記二十三章7節亞伯拉罕向赫人下拜，這些都是行禮。從聖經中有向活人行拜禮，但沒有向死人下拜的例子。

不喜愛祭祀」。(太九：13 上)因此，聖經對於不祭祖先是否產生不孝順父母的結果並未說明，卻發現不得崇拜其他偶像的經文出現。同時也發現上帝喜悅憐恤而非祭祀。另外，筆者以為聖經的宗教性語言常易遭漢人誤解，是因為聖經中與孝道倫理有關之經文，有些文字語意與漢人文化相異緣故。因此在詮釋上尤應不可斷章取義，應多下工夫瞭解其猶太人時代背景、前後經文的關係與文法和字義的研究，才能幫助我們更準確的明白作者的原意。例如：馬太福音十：34-35「我來不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵，因為我來是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏」；馬太福音十九：29「凡為我的名撇下房產、或是弟兄姊妹、父親、母親、兒女、田地的，必要得著百倍，並且承受永生」或馬太福音八：21-22「容我先回去埋葬我們的父親」。耶穌說：「任憑死人去埋葬他們的死人，你跟從我吧！」。這些經文表面看來似乎與孝道不符，而根本原因亦是文化詮釋的誤解結果²⁶⁹。又如，祭祖禮儀從文化議題角度而言，「敬祖」觀點可以由文化層面解釋清楚；而「祭祖」可視為宗教性觀點論述之。然而，筆者以為無論從文化或宗教性層面解讀，又如何輕易釐清「敬」與「祭」的分寸。尤其，這兩者的分辨主因乃是建立在主禮者的內心感受而定。此處筆者的用意只是提醒漢人的祭天信仰觀點，也不是將至上神「帝」神觀思想等同「祖先」的地位。

當談論聖公會接納漢人祭祖禮儀的獨特觀點時，筆者覺得與加拿大長老教會宣教士馬偕博士到台灣宣教時的宣教精神與聖公會宣教觀點相似。馬偕博士他對於台灣漢人祖先崇拜的態度是：「不惡意批評這樣的風俗與信仰，卻應致力尋覓其中所具有的真理和美之存在，利用它們為開導百姓走向接受基督的方式。」馬偕到台灣寺廟傳福音信息時，先唱聖詩，然後重複的說十誡的第五誡：「孝敬父母」的經文。曾經有一位台灣老人在現場即大聲贊同的說：「這就是上帝的意思。」從人在世對父母應盡的義務，在使聽眾轉而連想到在天上的上帝。形容祖先的敬思有其美麗的地方，就像結婚。有快樂和諧的時光、也有利益衝突的時候。祭祖可以享受對祖先尊敬、思念的心靈安慰，相對的也帶來生活的負擔，擔心有一天不祭拜祖先的時候，會帶來生活的厄運、子孫的不順利。有些基督信徒對「祖先崇拜」的看法，認為它已成為對基督信仰的障礙，祖先祭祀進入台灣社會文化的深層本性中，在漢人心中早已佔有重要的地位，致使成為被「鬼文化」所約束。沒有勇氣拒絕對祖先的恐懼，須忍受「遺棄祖先(靈魂)是最沒有人性的行為，不再繼續供養他們」心理環境壓力裡。聖公會很明確的說出：文化是不能拯救世人的靈魂，但文化與民族氣質的養成卻有連結關係，且這文化如富有高度的倫理特質，在世界上沒有別的民族能與漢民族相提並論。這高度倫理性的文化，使漢民族長

²⁶⁹ 例如：「動刀兵」原文無「兵」字，「I did not come to bring peace, but a sword」；「與家人生疏」乃是指為了信仰被驅逐而生疏，並非他們主動不孝（馬太福音十：34-35）。（馬太福音十九：29）：「撇下」是指犧牲、付代價的心志，肯受苦的付出。「撇下」不是不要或放棄父母，也不是廢棄孝行，乃是撇下攔阻接受上帝之愛的一切障礙。「容我」乃是當日猶太人的俗語，意為「等我父親百年歸壽之後再來」；「任憑死人」指讓表明堅定的心志而言，並非反對行孝行為（馬太福音八：21-22）。

久形成了一個禮治的國家。而孝敬父母，是禮教文化的極致。基督教的聖經良訓，十分有助於提醒漢人孝道的發展。漢民族文化繼續延續到現在，基督教認為致使人類長壽的兩大應許。其一，「應孝敬你的父親和你的母親；好使你在上帝你的神賜給你的地方，延年益壽。」(出二十：12)；其二，在申命記四章 40 節：「你應遵守祂的法令和誡令、就是我今日所訓示與你的；好使你和你的後代子孫得享幸福，在上帝你的神永久賜給你的土地內能以久住。」

漢民族重孝，因此推論上帝愛漢民族孝道文化，但漢人談及孝道，總是關連到祭祖議題。其實聖公會以為對於祭祖一事，如果不是因祭祖問題的禮儀之爭，說不定當代中國地區早有極大多數漢人接受基督信仰。明朝末葉，天主教耶穌會來中國傳道發展十分順利，他們認為應盡量避免和中國風俗習慣發生衝突，他們認為祭祖祀孔只不過是一崇敬古人禮節與宗教信仰無關，任憑各人良心去決定，不必去禁止，且確實准許信徒繼續實施祭祖禮儀。清代前朝，最初有蓄勢待發的天主教，從康熙對教宗禁止敬禮祭祖的反感，便進入了寒冬的衰敗期。康熙駕崩，雍正即位便實行禁止天主教，傳教士冒險潛入內地，被發現後，即被拘捕正法。中國漢人接受此信仰者，也多有遭受刑罰。禁止敬禮祭祖的法令對於中國傳教事業，破壞力量很大。中國當時的天主教從禁止祀孔以後，就沒有人入學堂，參加考試，因為入學和考試都要進孔廟。中國漢人分士農工商，而造成當時的中國天主教漢人信徒便沒有士人的階層，這是歷史上事實無需再追敘。

(2) 聖公會牧長、信徒對祭祖議題的觀點

基於附錄一、二有關聖公會牧長與信徒對祭祖的問題的意見歸納如下：根據筆者問卷顯示，聖公會四位牧長年齡有年輕與年長的；牧會經驗有兩三年與十年以上的豐富不同的牧會經驗，且學歷均為碩博士程度。這份對於聖公會牧長與會友面對「祭祖問題態度」問卷，是聖公會分佈台灣教區四個不同教堂的牧長及會友所進行的訪談與調查，回收有效問卷為十份（四位牧長、六位神學生（信徒））；此外，也針對牧長與信徒訪談議題的摘要記錄。其中牧長部分：全家均接受基督信仰者有三位牧長，是第一代基督徒也是有三位。對於慕道友願意加入教會時，教會是否會堅持慕道友放棄神主牌位的觀點，則採開放漸緩原則處理原則。有四位牧師全部贊成聖公會所採行現行的開放舉行年節一次的祭祖儀式²⁷⁰。不過當問到是否會要求信徒除去其神主牌，才准加入教會時，有近 40% 的牧者，仍認為應採納入個案方式來處理；視信徒本身意願為主，應以「和緩、漸進」的方式來處理信徒家中神主牌的問題。受訪牧長認為，假如祭祖的意涵是慎終追遠、凝聚家族團結的力量，則不妨以開放的胸襟接納教會的祭祖儀式，但信徒信仰仍未釐清

²⁷⁰ 聖公會就聖經原則說明信徒不論做任何事，都應該考慮三個原則：（1）上帝的誡命，凡與上帝誡命相違背的任何事，我們就不應該做，這是第一個原則。（2）要顧及實際的環境，若是因為環境因素而導致非基督信徒引起其誤解的，也不宜去做。（3）要顧及到敬祖行為的動機和方法。

仍是將祖先視為鬼神而祭拜，則不宜妥協。開放會友舉行祭祖儀式後，與家族間親情的互動是否有改善的情形方面，四位牧長均認為無法評估。原因是認為祭祖禮儀的開放不是基督徒與家族親情改善的唯一攔阻因素。而信徒是否會認為祭祖禮儀是偶像崇拜的儀式，導致教會的衝突與分裂，四位牧長均表示，牧會期間沒有出現因神學教義與祭祖間的問題引起衝突現象。當然聖公會牧師均肯定教會推展的祭祖禮儀是依據聖經有關孝順父母的經文，且全部贊成實踐祭祖禮儀。對於信徒要求在家設立祭祖的儀式要求時，有 25 % 的聖公會牧者仍持保留立場，原因是聖公會是十分重視禮儀的教會，有些禮儀的主禮仍需了解儀式的神職人員擔任。

因此，筆者從牧長對「祭祖」問題的態度，向牧者進行問卷填寫時，結果顯示，聖公會的宣教事工仍應堅守信仰原則，做為教會能經歷嚴厲考驗繼續存在的基礎；並應積極參與服務社區，落實上帝國在地上的實現目的。祭祖的觀點是建立在「慎終追遠、飲水思源」，其次則是「凝聚家族力量、延續宗族情感」上。至於會友問卷的結果顯示，信徒年齡分佈三十一至六十歲；學歷為大學以上程度且全為第一代基督徒。當問及會友「若未信者有意受洗歸入貴教會，是否堅持要求慕道友放棄神主牌位」時，有 55.5 % 的會友表示，會視入信者的家族狀況做個案處理，教會不會堅持；至於教會如何處理信徒先前所供奉的祖先牌位？有 100 % 的會友認為教會是經由信徒同意後才全權處理。當完全接納祭祖儀式後，與家族其他成員的關係有 50.2 % 認為有正面改善的影響，但也有將近 16.6 % 的會友表示，會因此變得愈來愈疏遠。假設教會同意信徒舉行敬祭祖儀式，是否可以降低慕道友進入教會受洗的阻力？有 66.8 % 的會友不認為會減低阻力。不過也有 83.4 % 的會友持修改進入教會除去神主牌位的處理原則。對於是否會採行開放會友舉行祭祖儀式時，有 83.4 % 的會友表示同意，持沒有意見態度的則為 16.6 %。問及教會對於紀念祖先的做法與教導時，會友要求教會舉行追思禮拜 24 %；將故人略歷記載於家譜佔 20 %；清明節等特定節日掃墓及祭祖禮儀佔 20 %。

筆者以對牧長、信徒訪談有關祭祖禮儀的問卷分析與評估來做一回應。此次訪談提議的設計圍繞兩主題：第一，以聖公會強調高舉聖經、教會傳統、理性思維三觀點為判准原因，訪談牧長、信徒有關與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點。其次，「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義探究。

(i) 以聖公會強調高舉聖經、教會傳統、理性思維三觀點為判准原因，訪談牧長、信徒有關與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點，綜論如下：

第一，聖公會強調高舉聖經、教會傳統、理性思維三觀點為判准原因與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點？牧長、會友回覆意見均為沒有衝突。因為與聖經教訓一致。且強調的聖公會所接納台灣重視的祭祖禮儀，對聖公會而言應該是「敬祖」而非祭祖的觀點。當然對於聖經、教會傳統與理性是不相矛盾的。因為

聖經新舊約要求信者要順從父母外，同時也可看見新舊約重視族譜的經文，如耶穌的祖譜。教會的傳統方面是因為使徒信經強調「聖徒相通」，而聖徒相通對於已睡了信徒，可以藉由祭祖表達紀念之意。如同主耶穌最後晚餐對門徒說：這是我的身體，為你們捨的，你們應當如此行為的是紀念我。聖公會的祭祖禮儀也有紀念已逝的親人與聖徒之意，他是經過長久聖公會討論以理性的方式，通過聖公會對於先祖以「敬祖」方式來紀念與表達慎終追思之意。同時，並沒有提高崇拜祖先與聖徒之意。然而，台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納祭祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點為判准原因，基本上這與祭祖禮儀的開放的相互衝突的問題，基本上聖公會不期望用聖經、教會傳統、理性三觀點的原因來表示對祭祖衝突的說法，因為台灣祭祖問題裡面有很多是與民間信仰、佛道思想連結，已非單純儒家慎終追遠的向度而已，不易用聖經、使徒教訓與理性來認定，尤其以為民間信仰將祖先的慎終追遠問題如此迷惑，已然是非理性可以輕易說清楚的。因為，教會實施祭祖也是基於聖經的教訓要信徒在主裏要孝順父母，同時歷代使徒留下教會生活美好的品德也是要尊敬父母的生活模式，當然從自己的血親關係我們當然對自己的祖先的感謝不會忘懷的。因此，不管是誰提出這種觀點，基於真理上判准，自然能讓信徒接受。對於聖公會而言，理性的思考是很重要的，祭祖禮儀應該有足夠的教導和設計，否則就和一般民間信仰的拜祖先沒有不同了。同時，「敬祖」是尊敬而非祭拜，從理性而言，中國人的文化、親情倫理均傳承均與己身密切的祖先有關係，這種血緣關係如何輕易切斷，何況基督教思想本身也是尊敬祖先的宗教，雖然不是將祖先視為神明，但從經文中處處可見對祖先遺傳的誠命的重視。基於對聖公會祭祖禮儀的過程，是可以通過理性思維而不會將先祖看作偶像的角度來詮釋對它的尊敬，相對性反而滿足我對前人的思念之情，而且這部分對我而言也是重要的情感部分，到墓園擺上鮮花之舉，是使我緬懷先人之情得以安慰，尤其是最親密的家人更是如此。教會中對於安睡主懷的教會長輩，常常讓我記起在我成長過程中所做的關懷與照顧，能不思念嗎？人是有情感的，聖徒的相通在聖公會而言是可以紀念已經睡了的長輩，在新年前最後一個主日由牧師帶領向上帝敬拜後，以追思的禮儀方式實施祭祖禮儀，我以為是結合教會傳統與聖經的教導孝順父母是不相衝突的。更何況我已說過，聖公會信徒在實施祭祖禮儀時，很清楚是將上帝榮耀歸給祂，不會將榮耀歸給祖先，然而卻從這過程中，道盡人間與親人分離的追思的感恩之意。對聖公會而言，這不是信不信上帝的問題，而是根源上帝的問題。天主教是以敬禮的觀點，而聖公會是結合中國儒家的慎終追遠與敬禮的結合，基本上與祭祖是不相同的。只是我知道目前靈恩派的教會仍很難接受「敬祖」沒有逾越上帝聖潔的說詞，此點我只能說是見仁見智與信心大小，甚至神學所需探討的問題。只是聖公會基本上認為「敬祖」不是祭祖，因此沒有衝突。

第二，聖公會信徒會因為開放祭祖緣故，與家族的親緣關係的化解現象如何？是否已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象呢？歸納牧長

會友意見為：有一定程度的關係趨緩現象。從倫理角度，此舉是結合台灣社會祭祖的宗教現象。而信徒在教會中採祭祖禮儀，可以化解信徒被誤解對先祖不尊敬的衝突，多少可以減緩家族誤解基督教的許多問題。但是基本上這並不是會友與家族間最大的衝突面，嚴格講，上帝的獨一性與台灣多元的祭祀神明現象才是不能相融原因。因此很難評估這議題，但聖公會寧可認為多少是有減緩親族衝突的結果。從社會現象尚未清楚觀察到已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象。因為台灣教會真正在崇拜禮儀中接納祭祖儀式的做法不多，因此，教會因開放祭祖禮儀後，已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教棄祖誤解的印象不深刻。同時真正實行祭祖禮儀的基督徒的人數過少，所以影響力不大。至於緩和與家族關係，祭祖部分，聖公會的教友與家族間應該有化解誤會的結果。因此，聖公會認為教會信徒會因為開放祭祖緣故，已有趨緩與家族的親緣關係的化解誤會的現象。然而，認為教會因開放祭祖禮儀後，已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象似乎成效不大。聖公會開放祭祖以來，是為了結合中國追思親族的意義上，並不意味在台灣聖公會宣教的努力下，中國人對基督信仰會因為開放祭祖的相似性而有改觀。畢竟，從西方傳入中國的時候，就有許多神學上與中國思想上有不同的地方。尤其，近代西方攻奪中國領土的侵略行為，使對西方所傳入的信仰也相對性產生極深的誤解。並非只有單純祭祖禮儀的因素而已。

第三，基督教聖公會開放祭祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益？祭祖禮儀對貴教會信徒又具有何種的意義論述？

聖公會認為目前意義不清。祭祖禮儀有滿足人懷念先人的情感作用，及對於自己死生之道有更進一步思想如何積極活出生命價值的激發作用。對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益與祭祖禮儀對教會信徒所具有何種的意義論述，聖公會以為宣教方面只在化解台灣漢人對基督教的誤解，對信徒有增強死亡意識與慎終兩方面的提醒。因為祭祖不是信仰的中心，漢人不會因為祭祖禮儀的改變而願意接受此信仰。從神學上，孝順父母是上帝賜人長壽所帶出應許的誠命。因此，對信徒來說有蒙福的意義。目前聖公會祭祖的提倡雖非因為迎合因素，但卻使華人信徒盡己追思意義外，尚有完成孝順父母的具體意涵，與聖經的教導能夠結合。

第四，聖公會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動有改善的情形與昔日未開放時是明顯的不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教的結果是信徒人數明顯未增長，是否會是因為開放祭祖禮儀的緣故？結論為：聖公會以為看不出有正面積極的果效。因為基本上認為是人對福音的接受選擇問題，教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動有改善的情形與昔日未開放時是否有明顯的不同？應該嚴格說與宣教無正相關的影響。當然更與信徒人數未增長，不應會是因為開放祭祖禮儀的緣故，因為是此人接受不接受此信仰為主因，而非祭祖，只不過有相關而已。基本上聖公會不會因為祭祖問題與非

信徒發生衝突。如果宣教的結果是信徒人數明顯未增長，是否會是因為開放祭祖禮儀的緣故，此問題應是相當不易解釋，因為人數增長與否，應該是對方對福音信息的接受度而非祭祖問題。這議題從整個華人宣教史可以看出，除了禮儀之爭外，尚有文化、宣教語言、神學諸多議題。因此教會信徒人數的增長與開放祭祖的原因並沒有正相關的結果，由天主教會的宣教也可以得知，天主教也並未因開放祭祖禮儀而受到中國人接受基督信仰的福音。

第五，聖公會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學相關議題，使信徒有不適應的宗教現象？或信徒間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象？教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題嗎？基本上，是沒有發生信徒不適應的現象，因為本教會通過接納祭祖禮儀是肯定與聖經精神相符合的。因此，本教會開放祭祖禮儀後，信徒間極少提出神學相關的議題，或使信徒有不適應的宗教現象。信徒間也沒有因祭祖的觀點產生對立的衝突現象及與牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象。因此，在教會中並沒有遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題。教會通常會遇到有關祭祖禮儀的問題是：神主牌位拆除的問題、上香是否違反聖經原則等問題。而在正確的教導之後就趨於和緩。

第六，聖公會開放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷，使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的理由？聖公會以為未能確定，因為此議題目前基督教界對祭祖的看法意見仍分歧的緣故。從聖經觀點，聖經上如未有說明，而發生教會面臨文化議題衝突的正反兩面意見時，必須斟酌到底要採用那一個立場，則須依據聖經教義一貫思想、教會的傳統與信徒的理性為參考準則。而教會傳統，尼吉亞信經、使徒信經中相信「聖徒相通」的教訓，聖公會已經有很好的基礎來處理祭祖所面對的爭議這個問題。

第七，祭祖禮儀目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣漢人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，請問聖公會對此議題的見解是？聖公會不會認為祭祖禮儀目前仍是親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，反而從祭祖的儀式來看，它是與中國儒家文化孝道精神的觀念沒有衝突的。而祭祖禮儀最重要要注意的有兩部分，一是拿香，一是對象，如果拿香且將祖先當神來拜，那就是拜偶像。如果拿香卻向上帝禱告，為祖先與自己的家族禱告，緬懷自己的祖先，那就是慎終追遠，就是一個符合信仰態度的做法。有些教會沒有好好處理。這信仰議題（神學）未加以本地化，只要不是祭祖便沒有上述的問題，實際上也不是祭祖，而是「敬祖」。

第八，請問貴教會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議，成為目前正式禮儀的傳統呢？您知道別的宗派如何看待祭祖禮儀的觀點嗎？

別的宗派如何看待聖公會祭祖禮儀的觀點，教會不願深入知道，因為這多少有論斷之嫌。在崇拜中，教會這種具有崇拜與祭祖禮儀結合的理性詮釋，成為目前教會正式禮儀的傳統禮儀色彩，是依據以下幾種規定制定的，如：聖壇、講壇和讀經台上的顏色覆蓋，以及牧師所配戴的聖帶，也隨著各節期及節日所適用的顏色而更替。如：色彩有白、紫、紅、綠、黑。節期部份白色象徵純與主有關的節期，婚禮、感恩。紫色為有懺悔的節期。紅色是聖靈降臨、殉道紀念。綠色為普遍採用，如三一期。黑色則為受難日、喪禮，年節主日崇拜結合祭祖禮儀應屬此類。顏色部分，白色象徵純潔、喜樂、真理之光。紫色為懺悔、警醒、警戒。紅色是熱血、聖靈之意。綠色為希望、生命、天然。黑色則為哀悼。聖公會因用既定的禱文崇拜，是故充滿理性和秩序氣氛。但崇拜的禮儀，一起一坐一跪，聖堂的陳設，聖頌的讚美，卻充滿感性，能把參與者的心意，敬虔和靈性提升，又不失去今世的實在。今天聖公會在堅持對崇拜的觀念外，亦不斷作出反省，嘗試和更新。崇拜的神學意義則是聖公會相信上帝與我們同在，一方面要謙卑，一方面歡欣地讚頌至高者的聖名；在崇拜中，上帝的啟示和人的回應。換言之，上帝藉崇拜中不同的程序或禮儀，向敬拜者啟示，而敬拜者的責任，便是在緊接的程序或禮儀中作出回應。因此，崇拜是基督教會合一的整體行動。在禮拜當中，所謂祭司者帶領會眾一同事奉，其中可以明顯看出「禮儀」又可解作崇拜的「程序」，而程序是表示禮儀的維持其目的是顯明崇拜的意義。「禮儀」不僅是具有形式而且也有其實際性，是將「內裏的信念，化為外表的行動」，包括生活、德行、見證、宣教等，這些都是禮儀的目的。如果我們不明白「禮儀」便只會成為一種形式，結果就會被人忽視。禮儀在非禮儀的教會多被看為是一種形式，外表的程序，缺乏屬靈的深度。很多基督徒既不注重禮儀，就對禮儀認識甚少，逐漸對禮儀產生一種誤解或抗拒的心態。其實，禮拜的程序本身就是禮儀，依次進行，如宣召、祈禱、讀經、奉獻、唱詩等。沒有程序，敬拜的心又如何表達呢？況且聖公會是經過長時間的討論，教會漸漸接受此禮儀，也有更多的教派與聖公會有相同的做法，或是將其態度做調整。使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的理由，先從神學著手，輔以教導。天主教與本教會同似。

(ii) 請問貴教會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義何在？此議題請就宣教趨勢發展；社會文化性後果；神學教義理論詮釋 三方面來詮釋論述。

第九，有關教會的主日崇拜與祭祖禮儀的意義，聖公會必須先說明是崇拜上主禮儀為重，同時是以「敬祖」而非祭祖來進行祭祖禮儀。因為中國人對「祭」的觀點有很強的宗教意味，同時如果將祭祖視為祭祀祖先的觀點則就與本教會崇拜意義相違，因為教會是榮耀上帝的信徒所舉行的敬拜禮儀，本教會不會敬拜先祖而是紀念先祖的恩情，使中國的倫常精神能夠藉由敬拜上帝的同時有能選定一特別日子來對祖先的追思機會。因此我深覺得因為祭祖禮儀與主日崇拜的聖禮結合就將顯示，歷代先祖均是敬拜上主同時又實踐使徒信經的傳承：「聖徒相通」，

做到信徒合一的關懷中，因此是很有意義的。宣教上明顯是可以將對祖先慎終追遠的孝道與中國儒家思想的對照作一聯合。不會在宣教上認為基督教是不與文化與中國儒家孝順父母、緬懷祖先的傳統文化分割。雖然如此，如我所說基督教宣教在中國的發展上，雖然祭祖、祀孔是相當大的攔阻，但基本上在本教會宣教上並非是影響發展有絕對性的因素。理由仍是中西神觀思想有太大的不同，基督教是崇拜一神；而中國人民間信仰卻是多元神明思想，在宗教本質上有明顯不同。因此，教會人數的增長與祭祖的原因不能說是重要關鍵。何況目前教會開放祭祖禮儀後，人數增長也不是因為中國華人祭祖禮儀的問題。

社會文化的議題上，明顯本教會是結合中國思想中對儒家所說的孝道倫常並使之實踐在基督教信仰的內涵裡。甚至在社會文化的層次上，因為祭祖而將上帝愛世人的慈愛表達於台灣社會文化中。聖公會選一特定主日將主日崇拜與祭祖禮儀「結合的意義，就是期待能使宣教發展與台灣社會文化結合使神學教義理論詮釋，不致讓中國人以為基督教的信仰要義是不要祖先，不孝順父母等誤解的觀點來對待。

神學上從新舊約經文都說到孝順父母的誡命，如：他就可以不孝敬父母，這就是你們藉著遺傳，廢了神的誡命（太十五：6）；當孝敬父母，又當愛人如己。（太十九：19）；摩西說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他（可七：10）；當孝敬父母，使你的日子在耶和華-你神所賜你的地上得以長久（出二十：12）。因此，本教會實踐上主的命令，祭祖則是中國表達孝順父母的方式之一，聖公會以為並無違反神學更是增添本土化意義，如聖公會牧愛堂祭祖禮儀的實施即是最佳說明。

第十，聖公會自從開放祭祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動？例如：舉辦哪些社區活動等...；而社區居民知道教會開放祭祖儀式嗎？聖公會自從開放祭祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動並不見得。不過牧愛堂社區發展工作做過許多關懷士林社區獨居老人居民的送餐活動，與社區居民是有更正面的互動。例如：舉辦社區活動有，健康醫療保健講座、獨居長者的關顧、重陽節敬老活動等。因為是社會關懷工作並未談論祭祖禮儀相關話題，或許社區居民應該知道。據社工部在牧愛堂實習社工提出：以二〇〇三年聖公會教會紀事為例，社工部志工聯誼及機構參觀：參觀埔基愚人之友日間照顧機構及安養中心、清境農場郊遊；社工員探訪世光安養院；獨居長者郊遊活動，參觀木柵動物園；社區醫療保健活動，在特力屋廣場舉行；大齋節期中弟兄姊妹節用飲食，將節省的金錢在棕枝主日指定奉獻給八里安養院；長青會代表弟兄姊妹將奉獻送到八里安養院並探訪修女和老人；獨居成長團體活動-貴仔坑郊遊；志工聯誼-機構參觀；桃園安國安養院、郊遊踏青；桃園觀音鄉賞蓮；福德里社區醫療保健講座；幼稚園小朋友到新光醫院為住院病童獻聖詩、傳報佳音等。

第三節 聖公會祭祖禮儀的評估與展望

一、祭祖禮儀的起源與發展的省思

一五七八年耶穌會 (The Jesuits) 東方教區的視察員范禮安 (Alessandro Valignano) 因體察東方民情，而致力主張所有來華的耶穌會宣教師必須入境隨俗且欣賞中國漢人文化，從此耶穌會傳教士力主接納中國漢人傳統的祭祖，視此乃出於孝思和報本返始之念。後遭到道明會 (Dominicans) 和方濟會 (Franciscans) 的反對，而演變成「禮儀之爭」，直到一九三九年教宗庇護十二世 (Pius II) 才收回祭祖禁令，於一九七一年于斌樞機在台提倡祭祖，至此天主教表明其態度。而基督教則意見不一：如，將祭祖視為一種社會禮儀，主張將此禮制略為修改以尋求和基督信仰和諧共處之可能者，以了隄良 (William Martin) 和李提摩太 (Timothy Ricbavd) 為代表；戴德生 (Hudson Taylor) 和麥考文 (C. W. Mateer) 則以祭祖為偶像崇拜的立場，是嚴重違背十誡中第一、二誡的誡命而大力反對。至十九世紀末，福音派²⁷¹與自由派²⁷²完全分裂，各行其是。在基督教會反對祭祖的一片聲浪中，相對引起官紳和百姓也針對教會反對祭祖這事而排擠基督教會，頻頻製造教案事件。但若深入探討發生這些衝突的原因省思時，竟然發現在儒家思想與基督信仰之間對於孝道並無太多衝突之處，如此多的紛爭主要是由於互相的不了解及若干人為因素所引起。所以在這爭辯中，漢人祭祖傳統和基督信仰似乎從未真正碰過面，只是在二個不同思想的文化相接觸，必然會發生衝突的原則下發生了中西文化的衝突而已。若能依田立克 (Paul Tillich) 的主張²⁷³，在彼此尊重下對話，則這

²⁷¹ 斯托得 (John Stott) 他表示福音派真理有堅強可靠的三位一體特質，他指出福音派的兩個重點：(1) 基督一次而永遠成就的事工，(2) 聖靈活潑而持續的工作。因此，福音派人士發現一定要作三個重要的見證：(i) 上帝施恩，主動向我們啟示祂自己；(ii) 耶穌基督藉著十字架的贖贖；(3) 內住的聖靈不斷改變信徒。這也是為什麼福音派信仰強調：道(聖經)、十字架，和聖靈，再也沒有其他因素比這三者更重要。引自斯托得 (John Stott) 著、白陳毓華譯，認識福音派信仰 (Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity) 頁 152。

²⁷² 陳濟民認為後自由派出現的另一個原因，是受福音派強而有力的衝擊。當然，衝擊也不是單向的，福音派的轉變，也同樣是受自由派的衝擊後，對聖經教導更認真地反省，基本上這是好事。慕爾也告訴我們，美國福音派近年來的走向，正好與後自由派相反，後自由派講的是「流放」(我們熟識的語言是「被擄」)，而福音派談的是「不再流放」。從歷史的角度看，這種轉變表示後自由派是在修正自由派的社會福音，而福音派則是修正了避世的保守派。引自陳濟民，「適時的提醒-重思社會參與：如何做少數人？」，中華福音神學院。

²⁷³ 田立克認為，必須以宗教來拯救人的自我異化，以發現一切存有物的根源-上帝來作為信仰的動力，這位上帝超越一切之上，也超越一切主客對立的關係，而人必須在他存在的實況中去發現此一新存有。因為以主客對立來思考上帝與人關係的宗教觀，本質上是人自我異化的結果，田立克意義下的宗教卻非如此，而是一種對存有本身的參與，「上帝」不是任何一個客體，乃是存有本身。只有積極地面對焦慮、不安、未知等存在情境，才能發現這些體驗中所具有的意義，也才能發現存有自身，即上帝自身。同樣反對將上帝視為客體，將基督教貶抑為客觀宗教的還有十九世紀存在哲學之父祈克果 (S. Kierkegaard)，他的思想影響二十世紀新、舊教神學理論甚深；祈、田二人宗教觀點的獨特性，對宗教神學界造成不小的影響。

對基督徒正視祖先崇拜的問題是有幫助的。

也許有人會認為這是庸人自擾，在二十一世紀還要討論祭祖問題嗎？但不可否認的，每一個基督教傳道人都會告訴你，這是他所遭遇到的困難挑戰。從回中國大陸探親、省墓、祭祖的人潮中，就可深深體會到在漢人的鄉土裏，是有極強的祭祖意識在其中的，而這是其來有自的：由於先秦儒、墨的理想人格構想是透過古帝制理想化的方式來表達，因此引發出崇古的價值取向，這對漢民族性若干特質的塑造，有最基本的影響。克魯孔（F. R. Kluckhohn）和史裘德貝克（F. L. Strodbeck）在其專門研究價值取向²⁷⁴變化的著作中，就曾以中國漢人為「過去取向」的代表，且認為這種以過去為第一優先取向的價值觀，最明顯的表現在祖先崇拜和家族的傳統上。故林語堂博士將祖先崇拜視為做漢人基本的一部分，是對過去的崇敬與連繫，是源遠流長的家族系統的具體表現，因此更是漢人生存的動機。所以漢人對上帝的存在是採取寬容態度，任何宗教傳入，只要不改變干涉他們生活方式，就被接納、容忍。所以想要改進漢人生活，廢除祖先崇拜禮儀，這不僅違反漢人傳統精神，也違反漢人的民族性。

其次，如許烺光先生所說的是，以父子關係為主軸的單系親族組織，上連於所有死去的祖先而下及於尚未出生的子孫，若失去祖先這一環，這個結構原則就被切斷而無法存在。所以漢人是藉祭祖與孝德來維繫此一制度，誠如當代大儒馮友蘭在其《中國思想史》一書中論到孝的理論時，提到「傳承漢人社會是建立在家族制度上的，而孝道則是使家族扣緊在一起的德行」。我們可以說：猶太人是要神蹟，希利尼人是求智慧（哥林多前書一：22）而漢人則是要倫理。再加上民間信仰死後世界觀的影響，祖先崇拜與倫理孝道有了更深的連繫，甚至視祭祖為盡孝的表現，因不祭祖，祖先在陰間就無法享受長生福祿，而淪為餓鬼孤魂，實為大不孝，祖先也會因此降災於家族。怪不得韋政通教授說：上古的祖先崇拜演變出儒家的孝道，而儒家的孝道又維繫了這古老的宗教。所以漢人必循例舊俗，祭祖祀宗，藉此抒發緬懷先人，表達孝思的心境，進而祈求祖先佑護賜福。

²⁷⁴ 美國社會心理學大師 Rokeach 也認為「價值概念比其他概念更應該佔有核心的位置」。在他的價值理論建構中，將價值視為文化、社會與人格的依變項，以及態度與行為的自變項；他認為要瞭解與預測一個地區人們的行為，必須瞭解其價值。過去三十多年來，價值觀的研究者們也一直努力在建構能測量個體價值體系的衡鑑工具，並且尋找影響價值的因素與瞭解價值如何影響人們的行為。然而價值觀的研究一直存在著一些問題，如同李伯英教授在「評價歷程的理論與測量」一文中所指出，價值究竟是跨情境的或是具有情境特殊性的特質？西方研究者如 Rokeach 等人傾向於定義價值為穩定的與跨情境的一般性格特質，但是他們忽略了人們運用價值判斷（valuation）是發生在各個生活具體場域之中，在不同的時空環境下，面對不同的議題，例如核能或是墮胎，個人所具有的價值系統中的各個價值相關性與重要性，或是各項價值喚起的容易度等之異同，皆會影響價值與行為的關聯度，以及價值量表預測人們在具體生活中行為的效度。李伯英的論文就價值發生作用的歷程與價值喚起的理論與測量上提供了重要的貢獻。摘要王叢桂主編，「價值觀的形成與變遷」一文。

當然社會與文化的變動是無可避免，據李亦園教授於七〇年代初在竹北所作的田野調查中，竹北地區家家戶戶全部崇拜祖先；據他觀察新竹市可能不到百分之七十，而臺北市雖未作調查，但估計不會超過百分之五十。顯示出在城市和鄉下的確有明顯差別。然而若從台灣社會國民性的崇古取向與和合性來看，家族香火傳衍，死後世界觀與倫理的宗教化，再加上群眾性心理的影響，實可體會到祖先崇拜成為根深蒂固的漢人的傳統風俗，絕不是偶然的。誠如周聯華牧師在「我國的宗教情勢」一文結論中，指出對祭祖這段所討論的，無非是要說明這些從古代留下來的傳統，是多麼真，多麼深入民間，它們沒有死掉，它們是一個活的信仰，祭祖在我們這一代和下一代都不會消滅，它還要在漢人社會文化中留傳。這是值得深思的，因為從文化的發展史立場來看，文化傳統的形成，特別是宗教儀式的存在，經常有很強的持續力。前一代的儀式行為即便在科技知識已大為進步的後一代裏，仍然常常持續而殘存著，或者是存在著舊形式而提供新的作用，或者殘存於社會的某一特殊階層之中。所以基督教會不能不理會漢人的祭祖風俗，因此祭祖仍是活生生的，強有力地逼基督信徒有所回答的事實。對這禮俗的演變是有理由相信只要民智開化到某一階段，祭祖不至成為福音宣教策略的阻礙，而持有慎重樂觀的態度，但也因此基督教會更需要積極的加以因勢利導，使改變的腳步更為加快，所以無論如何基督教會都應具有歷史的透視觀，認真地正視漢人民間信仰祭祖的文化層面，以至社會功能的價值，與面對祭祖文化彼此尊重的誠懇對話，以期尋找接觸點並闡明基督教教義思想。

就基督信仰而言，對「靈魂不滅」與「永生」²⁷⁵神學教義的重視，較之其它宗教是有過之而無不及的。「在耶和華眼中看聖民之死，極為寶貴」（詩篇一一六：15）；耶穌說：「復活在我，生命在我，信我的人，雖然死了，也必復活」（約翰福音十一：25）；保羅也說：「我們若靠基督，只在今生有指望，就算比眾人更可憐」。從聖經神學立場而言，死人的靈魂與世間一切的人、物是完全隔離的，死者不能再有如返回參與在世上的各種行動，死者的亡魂也不可能返回塵世，陰陽間是不能互相來往互通信息的（參約伯記九：9-10，十：21；傳道書九：5-6；路加福音二十：35）²⁷⁶。故基督信徒基於此教義，對死者是不需要藉著祭拜來供應他們，也不必擔憂害怕祖靈會成為孤魂野鬼而作祟於子孫。至於鬼魂常出現擾亂人世間，帶來疾病和災禍，這是確實常有的事。只是根據聖經知道那些鬼

²⁷⁵ 在約翰福音約三：16中有系統性的永生概念，約翰認為：（1）認識上帝就是永生：約翰說永生的本質就是「要認識上帝」，對「上帝的知識就是永生」，認識上帝並認識上帝所差來的，就是永生。約翰強調的是理性上的認識，是一種經驗上的關係，強調知識是一種關係的維持，人最親密的關係是建立在知識。（2）永生是生命品質的提升：耶穌強調在他裡面成為新造的人，這樣的更新、重生就是通過認識祂來完成。永生是屬於上帝國的生命，人若不從聖靈來得著重生，就得不到這樣的知識，聖靈的工作通過人的信心才能領受的。這絕不是靠人修練身心有能力辦到的，人對上帝的無知也不是放棄享樂就可以得到改善的。（3）永生具體意義：（i）消極面-釋放、解放；（ii）積極面-豐盛的生命。王豐榮，「系統神學-永生」，2000.1.21。

²⁷⁶ 查遍全部新舊約聖經，沒有一處地方或明示或暗示，人曾經祭過祖宗或某些死人，或勸導信徒應該祭拜死人。因為聖經的中心信仰是上帝造萬物與人，因此，除敬拜創造萬物的上帝以外，其他一切受造之物（包含人類），都被放在上帝以下的次要地位。

魂不是人的靈魂，而是離開本位的天使，成為邪靈惡鬼在地上往返而來，時常抗拒上帝、欺騙作崇世人的現象²⁷⁷。

二、祭祖禮儀的詮釋與聖經的衝突

台灣天主教於民國六〇年春節開始祭祖，這帶來「天主教信徒既可以祭祖，同是基督教的更正教信徒為什麼不能祭祖」的質問。敏感的基督信徒也會提出反問：倘若可以祭祖，基督信仰不就是墮落於宗教混合主義的陷阱嗎？這二個質疑正顯示出現代人對於「祖先崇拜」的用語或了解是各有不同的層次。所以從這個角度來看祖先崇拜這問題，曾發現這問題的複雜性不在這問題的本身，乃在對這問題的基督信仰者的解釋。例如：聖公會以為上帝藉崇拜中不同的程序或禮儀，向敬拜者啟示，而敬拜者的責任，便是在緊接的程序或禮儀中作出回應，問題是改革宗卻不一定認同儀式可以帶領人與上帝親近。因此，首先宗派對禮儀觀點的不同，則會選擇經文有利自己詮釋的部分解讀，這樣當然極易演變禮儀與聖經不一致的論述。筆者深覺這其中多少與詮釋者的看法有觀。例如：從殷商時代，會將祖先神格化與鬼神併列。而儒家思想則將祖先崇拜倫理化，用意在於表達報本追遠的孝思和實踐報功修養的教化。因此，有重視祭祀之禮，乃因「祭祀之禮，主人自盡焉爾。豈知神之所饗？亦以主人有齋敬之心也」（禮記檀弓下）。這句話一方面接受了傳統祭典儀式，又在理論上付予一種新的根據，由為祭祀而祭祀變成一種為感情而祭祀。若不如此，感情無法發洩，若不如此，就覺得對不起先人。換言之，這種主觀情感化的「庶或饗之」的表達方式，自然也會有所失真的可能。另外，民間信仰則混合二者又外加佛、道影響，將祖先崇拜宗教化。設有神主牌為亡靈所憑依，供奉牲品、燒紙錢為使亡靈享福長壽，不成為餓鬼孤魂作祟，燒香點燭以祈福避災。至於天主教則將祖先崇拜神學化，于斌樞機主教又表明祭祖是對祖先的「追念」的意涵，從祖先的角度就有如此多的不同詮釋立場。事實上，每一立場都有主觀的認同部份，是難以分割排除的。因此，天主教可以放膽去祭祖，甚至是提出有其教會傳統背景及神學教義上的理由。天主教的教會傳統崇尚祭司性儀式，所以可按中國漢人古禮擺設香燭牲饌及改良神主牌。其神學主流是因為「多馬主義」（Thomism）的影響²⁷⁸，由此，在二次大公會議天主教曾要求信徒不可輕視異教中的真理與聖善。台灣天主教本於這種神學的體認，認為數千年

²⁷⁷ 基督教的「屬靈」觀點，是根據聖經信仰認為：人是上帝所造，在舊約時代，稱人死去是歸到列祖那裡（參創二五：17，三五：28-29，四十九：32）。在新約時代，基督信徒都相信：凡信上帝者，死後上天堂，與上帝及眾天使、聖徒一起，享受永生福樂。凡不信者，死後要受審判，並受永刑之苦（約三：18；啟二十：11-15，二一：3-5）。聖經的第一誡與第二誡明明規定，除上帝以外，人不應再跪拜或事奉任何偶像惡靈。祖宗以及已死之任何人，他們活在世上時，曾都是「人」，而人即是上帝所造，現在雖已死了，但曾為「人」的身分並未失去，基督信徒豈能祭拜與自己同身分的人嗎？根據聖經的信仰，如死者（祖宗等）是基督信徒，則已入天堂，那是一個靈界，別有天地，而死者的地位不過是一個聖徒，他在天堂與眾信徒、眾天使一同事奉讚美上帝（啟七：13-17），就像一個基督信徒在地上時，參加教會崇拜相似。

²⁷⁸ 「多馬主義」（Thomism）承認上帝的自然啟示，認同異教中也有上帝的知識，可以引人達到得救境地。

來，漢人也藉敬天與祭祖，默默地傳揚基督的聖善。加上傳統天主教敬禮對象有天主、馬利亞、聖徒，所以天主教把祖先僅列於「聖徒」地位而不把祖先當作上帝的位格。在這些背景下，把彌撒的祭儀轉移為祭祖的儀式是很自然的。聖經也如此說明，對倫理層面的精神是必然接受的。所以基督信仰所反對的是祖先崇拜中將祖先當作神明來祭拜的亡靈觀和反應民間來世思想的祭祖儀式。基於上述理由，筆者略作提出有關的祭祖禮儀內容，較易引起與聖經衝突的議題作一對照：

（一）燒香

自古各地敬神皆燒香，質料及形狀雖有不同，但意義則一。香煙繚繞，代表我們對至高者的崇敬、祈禱、奉獻…。燒香亦實是一種祭祀，表示我們承認上帝是至尊無上的，而我們自覺渺小虛無，一切所有皆上帝所賜。所以基督教祭祀燒香只可用於崇敬上帝，不常用於祖先。因祖先不是上帝，其靈魂也不可能和陽世有來往，所以基督信徒認為應盡量避免在追念祖先時燒香，但卻不要忽略舊約聖經明言：這位上帝是喜歡憐卹不喜悅祭祀的上帝，其中又意味著什麼提醒²⁷⁹。

（二）點燭

點燭最早的用意乃在照明，「明燈以照饌陳者，謂祭日之旦。饌陳於堂東，未明，須燭照之」。因古代祭祀，大都在天尚未明亮之時。到了南宋，白日設祭亦必用燭。元朝更設了剪燭刀和剪燭官。至今即使不祭祀也點蠟燭燈。使祭祀用燭的意義全改變了，還帶上宗教色彩。故周聯華牧師曾言：「敗壞了蠟燭意義的是他們自己」。今日既有更進步的照明設備，且蠟燭在使用上已含有宗教意義，所以基督信徒是否可採用以燭為祭祀照明之途應屬中性。而聖經的提醒卻是，馬太福音五章 15 節：「人點燈，不放在斗底下，是放在燈臺上，就照亮一家的人」。

（三）冥紙

民間習俗相信紙錢是陰間貨幣，焚燒了，到陰間就會變成金銀財寶。據說攜帶愈多的紙錢去酬謝閻羅王，則投胎轉世返回陽間的機會就愈大。而且在焚燒時要小心，不可碰掉銀箔，因為掉了銀箔的紙錢在陰間是不能使用的。顯然燒紙錢有賄賂和供祖先鬼神使用之意。基督教信徒應嚴肅的加以反對，不僅其不合真理，又浪費，又會造成空氣污染等情形，所以基督信徒在祭祖時不燒紙錢。聖經的啟示為，詩篇六十六篇 1 節：「你眷顧地，降下透雨，使地大得肥美。…」祂不需要人的金錢，因為祂是自有永有者。

（四）牲禮

²⁷⁹ 引自舊約聖經何西阿書六章 6 節。

縱使其生、熟可象徵人和祭拜對象的親疏關係和情感的一份思念之情。但儒家這種「庶或饗之」的方式，發展至今，實在是失真又不美，且在民間百姓的理念裡，卻是以為可使祖先享受而不降災子孫的宗教意義。另一方面是不合衛生且浪費，所以不僅基督信徒不如此行，連目前政府都大勢宣導改用鮮花水果替代了。例如，聖經詩篇四十篇 6 節：「祭物和禮物，你不喜悅...」。

（五）神主牌

代表祖靈臨在的意義，作為祭拜的對象，這與基督教的亡靈觀不合²⁸⁰，此觀念乃來自道教「三魂七魄」的說法。當然在祖先崇拜中倫理層面的精神是基督教所贊成的，至於其含有教化功用的儀式，在唐朝，韓愈都感嘆孝道倫常難行於當時了，何況今世呢？所以留傳至今的，實際上都是宗教上的儀式而已。所以基督信徒的立場是接受這倫理精神的精粹，再注入聖經真理，使之更真、更美、更善。基督信徒對祖先是心存尊敬感恩，而以誠敬的追思來表達這份敬佩感謝之情。甚若將報本返始的感恩能推至給上帝，因此，基督信徒是以敬愛、思念祖先的心理對待祭祖禮儀，但絕不會將敬拜上帝與祭祖二者的宗教性意義相混亂的。相對性，也可以澄清民間信仰的祭祖迷思，與儒家敬思祖先慎終追遠意涵相混的對照

既然基督信徒是以「敬祖」又追遠，且又反對一切既有的宗教性祭祀儀式，那基督信徒如何來表達這份感情呢？有人認為只要有這種精神就可以，不必藉助儀式來表達。陳運棟先生以為這是錯誤的看法，若儀式本身不存在，基本精神是無從掛鉤的。就符號與意義的觀點來著，任何思想意念的傳達都需要經由符號作媒介來傳達。我們都肯定基督信仰對祖先尊敬思念的理念和聖經的亡靈觀是普世性的，必可成全漢人傳統文化的不足，且導正民間信仰錯誤的迷信觀念。但這些信仰理念必待其落實於生活中，形成一套可資了解、觀察或遵行的符號系統，即某一種生活方式，才有實質的意義。所以當我們把祖先崇拜的意義，從除去儀式外衣還原出來後，還必須加以重整，使其原有的精義和基督信仰的理念可以藉著一套更新的基督教儀式表達出來。孔子對子貢說：「汝愛其羊，我愛其禮」的意義，在取捨要不要有基督教儀式時是值得深思的。而且基督教在台灣現今社會還是一個少數人的宗教，在這種環境下，人們最基本的問題並不是意味成為基督信徒應該怎樣做，而是在這樣的環境中，究竟為什麼要成為一基督信徒。所以單單強調基督教精神的本質是不會受到注意的，若要得到接納，便一定要顯示出基督信仰對社會所能提供的具體及有效的改革方案。如前所述，高階層人士、一般民眾、窮人都盼望改善目前的婚喪禮俗，但誰去改？尤其是喪葬禮儀，誰也不敢犯

²⁸⁰ 基督信徒穿麻衣或壽衣參加先父母的葬禮是聖經許可的，因為在舊約時，信上帝的人在悲痛與認罪時，常穿麻衣來禁食禱告（尼九：1，斯四：1）。舊約約伯記十章 20-21 節：「求你停手寬容我，叫我在往而不返之先，就是往黑暗和死蔭之地以先，可以稍得暢快。...」

禁忌帶頭改進，而且在推行上困難也不少，在這情況下最能帶出作用的就是宗教團體。李亦園教授在研討會上就提到：「我們可以請宗教人士提出他們的一套儀式，加以取捨」，省立博物館研究員阮昌銳先生則說：「談到範例，天主教已有自己的一套儀式，佛化婚禮也已準備印書，道教目前尚未整理出來，正在進行中」。林衡道教授在另一研討會中，則提出應該鼓勵沒有浪費弊害的高級宗教（即梁啟超所說的佛、回、耶三教）的禮儀。可見基督教在婚喪禮儀上的努力已漸被肯定，也是使漢人基督教會脫離西洋化而為漢人化，同時發揚傳統優美文化，使基督教得免於洋教醜名的時機。可惜的是在特定節日，如清明掃墓節的祭祖時分，尚未建立與台灣漢人祭祖文化一致性的禮儀觀點。

三、改革宗對祭祖禮儀的盲點

改革宗對祭祖禮儀的盲點，是因懷疑祭祖禮儀有偶像崇拜之嫌，而失去祭祖禮儀背後孝順父母的祭祖儀式精神。為了排除禮儀的不屬靈，而喪失與漢人祭祖背後的慎終追遠的意義。在摩西所傳的十誡中，第五誡是上帝叮嚀孝親之道：「當孝敬父母，使你的日子在耶和華你上帝所賜你的地上，得以長久」。這不但是人對人的道德責任中的第一條，也是唯一帶有應許的誡命，可見上帝多麼重視人世間的孝道，且視孝親為倫理之起點。在本節「孝敬」一詞原意是「尊重」，表明兒女對父母的敬意，志在教育子女尊重父母。上帝介入人類歷史有長遠的計劃，則必須以傳統來維持。而上帝將家庭倫常放在傳統裏首要的地位，因此雖然父母的思想背景可能較為保守而被視為落伍，但他們所保守的傳統仍應被尊重，因傳統往往是累積的經驗，是十分值得重視的。現今社會道德混亂的一個主因，就是人們不再重視傳統，所以第五誡孝親之道有重新被強調的必要。在上帝叮嚀以色列人的話中，孝親與守安息日是相提並論的，上帝說：「你們要聖潔，因為我耶和華你們的神是聖潔的。你們都當孝敬父母，也要守我的安息日，我是耶和華你們的神」（利未記十九：2-3）。此處「孝敬」一詞是「敬畏」之意，是要人對父母有無限的敬意，尊重且順服，父母是有權威的，因此輕忽父母的，應受極刑（出埃及記二一：15；利未記二十：9），父母之所以有如此崇高的地位乃是由於是上帝的賜福及託付。兒女是耶和華所賜的產業，父母從上帝那裡承受無比的能力來撫育兒女，使兒女如勇士手中箭袋裡的箭（參詩篇一二七：3、4）。而父母承受上帝的託付，傳遞歷史經驗；兒女就要孝敬順從父母，將生命與愛承受下來，再繼續地傳遞。當然父母未必沒有錯誤，父母對兒女的教導就在於他們在上帝面前的虔誠，以身教、言教影響兒女。耶穌曾以父母的愛來比喻上帝的愛顧（馬太福音七：11）；浪子比喻中，使這浪子覺悟回轉的是父親愛的感召（路加福音十五：11-32）；耶穌的神蹟多次都是因父母的信心而醫治孩童（例如：路加福音八：40-56；馬太福音十五：21-28；約翰福音四：46-53）；以上都顯示出基督耶穌是多麼重視為人父母的，這是值得我們深思的。

另一方面基督耶穌也十分重視孝親之道，兒女不僅應尊重與順從父母、奉養父母，他曾嚴責當時的宗教人士，藉著遺傳（即傳統）的掩飾，以奉獻金錢替代為不奉養父母的藉口，這外表的虔誠是不可寬恕的行為（馬太福音十五：3-7）。耶穌認為敬上帝與孝親是必須相連的。所以在他心身受到最痛苦的十字架酷刑上，還不忘記將奉養母親之事交託給所愛的門徒約翰（約翰福音十九：26-27）。且基督信仰中的孝親意義，不止限於家庭，更是擴展至基督教會。耶穌說：「誰是我的母親...看哪，我的母親...凡遵行上帝旨意的人就是我的弟兄姐妹和母親了」（馬可福音三：32-35）。聖經教義表達了漢人孝道的宗旨：以孝順父母而達到另一更高的目的「人倫和諧關係」。這是正確的道德倫理所重視的觀念。而改革宗因為認定漢人祭祖有偶像之嫌，而不作篩選全盤否定的作法，極易連漢人慎終追遠、孝順長者的美德一併犧牲。若如朱炎博士所說的，孝道在漢人文化已發展至一個極其精緻、深遠而高超的程度，那為何至今仍未見漢人文化中民德歸厚矣呢？誠然如韓文公所歎：「余嗜苦儀禮難讀，又其行於今者蓋寡，沿襲不同，復之無由，考於今，誠無所用之」（韓昌黎文集卷一），孝道在李唐時代即難行於常時，何況現今呢？不錯，禮以時為大，但隨時代而變化者應是禮器和禮文，而禮義應是亙古不變的。所以今日台灣漢人社會不是缺乏道德倫理規範，乃是缺少實踐這些禮義的能力。英哲柏拉德萊說：「道德之可貴乃在其能動，使理想得以實踐；否則道德僅為幻想」。而這一股說不出來的實踐力量，就基督信仰而言，只有一個來源，就是從上帝那裏來。在基督信仰裏具有超越社會相對性規範的絕對性倫理道德真理，且在這真理的理想中並不忽略現實。所以聖經說道：上帝要求人孝敬尊重父母，而孝親也就是尊重上帝的表現。敬畏上帝的，就必須且必能孝敬父母，所以這就不僅限於人倫之常了。因此，當將調整人與人關係的人倫道德，建基在人與上帝關係的「神本」教義之時，就不曾因時代文化的改變，而令人無所適從，也不至於陷在知易行難的嘆息中。

第四節 結語

面對傳統祭祖禮儀文化的省思，基督教會該怎麼做才適當？福音與文化的衝突已是台灣基督教會必須面對的問題，祭祖問題既然是傳統文化與基督教文化間的衝突所在。筆者提出幾點個人的觀點來探就這個議題作成本章之結語：

一、上帝的愛不必然受限於某種形式²⁸¹

²⁸¹ 在早期的時候，基督教常用「自然神學」的方式來告訴人們：人對上帝的基本認識是人藉助自己的經驗和理性思考便可以到達的。後來，托馬斯·阿奎那曾經嘗試用「五種途徑」來證明上帝的現實存在，就是所謂推論「第一因」來驗證上帝存在。然而這樣的方式，其實都已經是從我們的世界中（即在上帝創世的範圍內）所得經驗出發。而在托馬斯之前，其實已經有安瑟倫嘗試由另一個角度來證明神的存在。他不是由內心世界的經驗出發，而是由「上帝的概念」出發。誰如果有了對上帝的正確觀念，即能理解「上帝」是指什麼或意味著什麼，他必將會因此

漢人文化的神鬼觀原本就與西方不一樣，漢人的神鬼是放在一個系統，但西方則不然，神鬼與人是不同的系統。也許祖宗崇拜在西方不行，但東方卻可以處理。且漢人對宗教的解釋，一開始就拉到祖先崇拜的位階，以人為中心，為的是求福避災、血脈相傳及凝聚力量。祖先崇拜的文化與祭祖是相通的，而非對立的思維。從基督神學出發，人是受造的，是有限的，祖先崇拜也是有限的，但上帝是無限的，對每位基督教信徒而言，上帝都是唯一的。其中，祖先崇拜最困擾基督信徒的是拿香的問題，筆者認為上帝是禁得起挑戰的，信徒對上帝愛的回應不應受限某種形式。

二、祭祖的本質是幫助人跨越死亡恐懼

漢人的祖先崇拜相信亡魂存在，而「那個世界」和「這個世界」很接近，所以也有食、衣、住、行與娛樂的需求，漢人相信，人死後自己也要住在那個世界。其次，因為有信仰，所以產生宗教儀式。漢人祖先崇拜很複雜，因為它有複雜的宗教信仰。再則，也因著祖先崇拜，產生了漢人相當有內聚力的家族結構。對漢民族而言，面對死亡時，祭祖儀式可以幫助人們跨越死亡，同時當人類犯罪的時候，也會透過傷害自己，如將針扎在自己身上、流血，為的是求得內心的平安。因此，對民間宗教信仰者而言，人死後若不提供喪祭的禮儀，是非常嚴重的錯失。儘管基督教信徒過世，基督教會也提供非常隆重的喪葬禮儀，但與民間信仰最大的差別是，基督教的喪禮是為活人辦的，不是為死者亡魂的往生超渡的，因此，基督教不管提供何等隆重的儀式，對亡魂而言都不算數。面對民間傳統的「拜公媽」問題時，在不違背己身信仰精神下，基督教也可以有自己的一套祭祖儀式。

三、祭祖未必等同於拜偶像

台灣神學院助理教授曾宗盛認為，祭祖問題難以解決，主要是因為在「拜偶像」這點上無法妥協。他指出，基督教會不應把祭祖全然視為敵對信仰的拜偶像觀點，祖先與神明不應混為一談。因為，在台灣地區傳統宗教裡，祖先與一般神祇的位階有別，人們對待兩者的態度不同。同時，亞洲、非洲許多民族深信，人死後並非消失，而是藉著喪葬過程禮儀，讓死者從家鬼正式進入祖先的行列，再次回到家中與親人繼續共存。家庭做為祖先與活人的生命共同體，具有深刻的宗教意義。但過去的宗教改革者，卻在活人與死人間劃下一道鴻溝，這觀念實在是基督信徒的反省。家庭、教會與信仰團體，不只是活人的團體，更應該包含過往者。換言之，過往者不應被排除在家庭與信仰團體之外，而是要融入其中。上帝是活人與亡者靈魂的上帝，對祖先的認識，可以幫助我們更深瞭解使徒信經裡聖

而確信無疑上帝是必然存在的。但安這樣的證明方法，卻被康德所反對，因為康認為人的理論性，只能用於內心世界的經驗範圍，只能在這樣的範圍內得出可靠的判斷。因此上帝的存在是不可能由理論上得到證明。（而安的作法正是由一個至高無上的實體的可想像性推論祂的現實存在。）因此，筆者也以為漢人敬祖禮儀也不能驗證上帝的神聖本質。

徒相通，及聖餐中共融的意義。祖先的地位是不能拉到神明的層次且「上香」的意義，如果是為亡者代禱，或許也可以被容許。台灣基督教會是否要反省思考，過去面對祭祖問題時不甚理想的對待方式，擬定更適當的應對原則與方法，進而成為台灣漢人基督教會推展福音事工的幫助，彰顯基督福音融入台灣文化的意義。

四、祭祖與信仰不是二擇一

台南神學院牧育長曾昌發博士質疑，西方宣教士帶到台灣的福音是否為純福音？他舉十六世紀為例，西方當時許多的宗教藝術被嚴重破壞，是否也有迷信的成分？基督教會逼得台灣漢人信徒，做祖先與上帝間二擇一的選擇，本身就是很大的傷害，西方那一套不全然都能運用在台灣。百餘年來，台灣地區基督教會也一直將信徒從自己的主流文化邊緣化，以致失去了在親族關係間身分的認同，教會也因此將自己邊緣化。文化問題絕對是人類生存的問題，人的安身立命所在，必然要在文化的根裡面找到。如果信徒從自己的文化抽離出來，將製造出被扭曲的台灣漢人信徒的信仰，筆者也認為絕對不是把祭祖禮儀全然接納，而是應該經思考、討論，以更開放的態度，來接受漢人社會文化本土化的演繹。



第六章 接納與非接納宗派對祭祖禮儀之比較

比較論述前，提出幾點觀點作為比較前的態度：

台灣傳統民間的祭祖習俗有其值得肯定的意義，亦有必須再思考的地方。筆者認為最少具有四種用意：第一，生命性：傳統認為祭祖有延續祖先生命的象徵，達成與祖先連結，有薪火相傳的意義。其次，文化性：祭祖也是傳統儒家孝道，慎終追遠的表達。孔子說：「生，事之以禮；死，葬之以禮、祭之以禮。」第三，家族性：祭祖亦含有非常濃厚的家庭觀念，也是凝聚家族力量，團結宗親的表現。第四，宗教性：祭祖的行為有很強「祖先崇拜」的成份，後人害怕自己的祖先淪為餓鬼孤魂，影響家道繁榮、家庭平安，因此，非祭拜祖先不可。由以上四種祭祖的意義看來漢人百姓對祭祖不僅存有使命感、責任感、更有強烈的恐懼感，因此他們不僅不敢不祭祖，也害怕死後沒有人祭拜他們。筆者十分肯定台灣漢人的祭祖活動，所具備的生命性、文化性、家族性的意義，但也肯定的說基督信徒無法苟同與接受將祖先當作亡靈祭拜，如上述故事一樣。況且生命性、文化性、家族性的意義，也不見得一定要用「祭」來表達。綜觀，今天漢民族百姓的祭祖觀念，憑心而論，為自己著想的成分遠超過為祖先設想的成分。許多人祭祖的真正原因是唯恐背上不孝的罪名，害怕祖先來攪擾，而且有求於祖先的保佑。試想，因懼怕祖先，又有求於祖先而祭拜祖先，這與稱得上履行「孝道」是有差距的。縱然筆者如此陳述，現今基督教改革宗與天主教會就有對漢人文化不同的見解，中間挾帶著基督教聖公會的祭祖禮儀的接納做法。到底這三類所提的觀點是否有對立或重疊、相似的見解呢？筆者藉由此章節，再一次作一歸納的相互對照比較，來檢索目前台灣基督宗教針對漢人的祖先崇拜所保持的觀點為何？而所接納漢人祖先崇拜與其神學教義，或其宣教背景有無正相關的原因。

第一節 接納祭祖禮儀宗派的論

一、台灣漢人祭祖問題之再思

為何中國漢民族與海外漢人看重死後的祭拜遠超過生前的孝順呢？傳統的祭祖有哪些值得再思呢？筆者曾聽聞一個在美國休士頓的故事，內容是：曾見一美國人在復活節時，到墓園向過世的親人獻花致敬，剛好那時正是清明節，有一位漢人按照漢民族的習俗也前往墓園掃墓，並在墓前擺了一大桌山珍海味祭品來祭拜亡人。這位美國人想不通又非常好奇，於是問這人說：「你的祖先真的會起來吃嗎？」這人非常的生氣，並很快的作出反應：「如果你的祖先會起來聞你獻的花，我的祖先就會起來吃。」美國人所帶出的西方文化，當然不會認為祖先會起來聞花，獻花只是表達對死者的敬意與追念。而當這人回答這句話時，他潛意識裡也不見得認為死者曾真的起來吃，因為如果祭祖時，祖先真的起來吃，那不是會嚇死人嗎？如果死後的靈魂真的需要吃，那麼理應全世界的靈魂都需要吃。為何唯獨漢民族的祖先需要吃？而美國人的祖先不需要吃，卻沒有餓鬼呢？祭祖的目的何在？孝道一定要用祭祖的方式來表達嗎？從此處就有比較性的議題出現。筆者再一次將天主教及基督教聖公會所接受的漢人祭祖禮儀與非接納基督教改革宗的反對立場作一比較。

二、天主教接納祭祖的觀點

筆者歸納以為，中西文化中因死亡文化的詮釋不同，間接對於亡者喪葬禮儀、靈魂的歸向，所形成的對於祖先祭祀觀點也就有多處不同論述，由此台灣漢人基於與善靈相對的惡靈就有產生兩種不同為亡者普渡的觀念，其中多有不捨的情感因素關係，如：從基督教聖公會獨特的緬懷先祖的主日崇拜與祭祖禮儀結合的儀式，並以專有的經文為祖先祈禱外，天主教更以每年的十一月作為普渡煉靈月，並明定十一月二日為追思已亡節²⁸²。在台灣的民間宗教祭禮中，除了定期性為祖先獻祭祈禱外，每年也以農曆的七月作為普渡陰魂月，並以七月十五日為中元節作為擴大普渡陰魂的節日。可見天主教與漢人民間宗教透過儀式對來世和祖先的重視，如：觀落陰²⁸³。筆者就天主教為了配合煉靈月和適應台灣漢人民間宗教對亡者的普渡觀點，以下列觀點介紹其中的差異，來說明天主教能夠接受漢人祭祖禮儀的原因：

²⁸² 煉靈月的設立頗似漢人的清明節，但清明節只有一天，煉靈月卻有三十天之久。藉著煉靈月，天主教會提醒我們除了有形可見的親人之外，尚有另一個親族群的存在，且要為許多無人記得的亡靈（類如「孤魂野鬼」）祈禱。筆者以為，天主教接納漢人祭祖觀點主因於此。

²⁸³ 觀落陰是由法師以祈神明儀式及符法引導參與者進入另一空間，以磁場的聚合溝通陰陽兩界達到進入靈界的目的，解開人們對此事的好奇及瞭解另一空間的真相，有人將觀落陰視為一把三度空間之鑰。參加此儀式的信徒以為酆都城(地府)內是個美麗壯觀的城市，城市中有街道市集，茶樓，花園(本命花樹)，宮殿建築物(元神宮)...，而通常參加此儀式的信徒主要有以下幾個目的：(1)期望在酆都城(地府)中的元辰宮又稱本命宮中尋求自己生命中的富貴貧賤、吉凶禍福、功名利祿的答案。(2)瞭解自己的流年及三世因果等。(3)期望與離世親人在地府見面。

(一)煉靈²⁸⁴

天主教形成煉靈的因素，是建立在天主教相信「有來世的生命和肉身的復活，及煉獄的存在與教會諸聖徒相通」等信仰宣告，可說是形成天主教煉靈的基礎。他們認為煉獄是實在的，暫留在那裡的靈魂藉著信徒的代禱能獲得援助²⁸⁵。由此可知天主教會也是有陰間的居間觀念，天主教會頒佈煉獄存在為信仰的告白，主要是依據下列的聖經啟示、傳承及大公會議的內容：

1. 聖經的啟示

舊約聖經瑪加伯書：「為那些身帶罪惡逝世的亡者祈禱獻祭，使他們獲得罪赦，這是一件可贊許的事，因為他們確信那些亡者還要復活(加下十二：39-45)」。新約福音書中耶穌的教訓「...要趕快與對頭和解，免得落入獄裡，除非還清最後一文錢，決不能從那裡出來」(馬太五：25-26)。

2. 教會的傳承

奧古思丁論罪人應受的審判時，肯定了有現世與來世的暫罰觀念：「某些人只在現世忍受暫罰，某些人則要在死後忍受暫罰」(天主之城二一：13)。多瑪斯也以天主的聖德與公平作論證：「來世除了天國與地獄外，也必須承認還有一個中間的境界(煉獄)，使有小罪與暫罰的靈魂得以淨化」(護教四：91)。

3. 大公會議的說明

尼采與佛羅倫斯大公會議曾說明：「那些離世時，真心痛悔並愛慕天主的靈魂，尚未能以補贖的善果彌補他們的過犯與虧欠，死將受到淨化性的懲罰來煉淨」²⁸⁶。特利騰大公會議也說明：「煉獄是實在的，留在那裡的靈魂，藉信徒的代禱獲得援助」²⁸⁷。梵二大公會議重申前述的說明，肯定來世煉獄的存在，及援助煉靈的需要。此外，天主教會新法典也重申要善用大赦為援助煉靈(《法典》頁

²⁸⁴ 十六世紀時為修建羅馬聖伯鐸大堂，教會的確用過購賣贖罪卷的方式來募款。這事引發馬丁路德的抗議，最後導致教會分裂，後果非常嚴重。而贖罪卷來自「煉獄」的信仰，煉獄是去世而仍未功德圓滿的已亡教友暫居之所，這些亡靈已肯定獲得救恩，但因有瑕疵、有污點，故尚須在「某處」稍待一會兒，等靈魂完全潔淨，才能參加聖人聖女的行列，享受無窮的幸福。煉獄的道理不是天主教杜造的，它有聖經的根據。瑪加伯書下第十二章提及猶太人在一次戰役中有許多兵士戰死了。而在收殮陣亡者的屍體時，發現這些亡者的內衣裡藏著偶像的符籙。於是眾人「同心哀禱，求天主使他們所犯過惡，得以完全赦免。大眾募捐了二千兩銀子送到耶路撒冷作贖罪祭的獻儀」(四十至四十三節)。新教的聖經比天主教的聖經少七本書，其中包括上述的瑪加伯書上下，所以基督教不承認這段聖經有啟示的價值。基督教就不談煉獄，基督信徒去世以後是在上帝那裡安息，等待世末的審判與復活。由此亦可推知為何基督教沒有封立聖人聖女的傳統。

²⁸⁵ 鄧辛集、蕭默治合著；施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》，1981年，頁464、693、983。

²⁸⁶ 鄧辛集、蕭默治合著；施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》，頁464、693。

²⁸⁷ 鄧辛集、蕭默治合著；施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》，頁983。

992-994)。天主教所引述的觀點，可歸納其普渡亡靈的五項基礎：（1）相信有來世的生命及肉身的復活；（2）相信有賞善罰惡的天堂、煉獄及地獄的存在；（3）相信煉靈須受淨化之苦；（4）相信受苦的煉靈終必得救；（5）相信旅世的教會信徒的禱告能援助煉靈。至於天主教普渡所執行的方式，主要有：為煉靈獻祭、祈禱、行愛德及得大赦等善功，而行這些善功，都能援助煉靈早升天國²⁸⁸。

（二）贊成祭祖禮儀觀點

天主教入中國傳揚教義的幾百年歷史中，對祭祖的問題的立場有鐘擺式的變化。在十七世紀，耶穌會的傳教士認為中國的祭祖不算是崇拜虛假神明，所以不必禁止。可是道明會與方濟會的傳教士，則採取激烈的反對立場。羅馬教廷調查這案後，在一七〇四年，格勒孟十一世宣佈嚴禁祭祖祀禮。這禁令過了若干年，傳到康熙皇帝時而遭致禁教，宣教工作因而停頓。到了一九三九年，教宗庇護十二世收回禁令，並宣佈對祖先的「尊重」不等於「敬禮」，因此沒有干犯教義。如此天主教會對祭祖的立場有一百八十度的轉變。直到一九七一年春節，樞機主教于斌公開領導天主教會在台灣舉行祭祖大典，引起基督教界的人士強烈的反應。為何天主教對祭祖議題有如此大的改變，可以從其神學立場來了解其主張的背景。筆者引自輔仁大學神學教授張春申對其神學根據的看法：

1. 敬禮觀點²⁸⁹

天主教敬禮觀點是根據教會傳統恭敬聖三的原因。恭敬的態度上也沒有多大等級的區分，不過認定上卻是十分嚴謹的。恭敬天主原因是因至高者具有唯一的創造與救贖的主宰地位；恭敬聖母是因為她是耶穌的母親；至於恭敬天使與聖人，是因為他們是天主所鐘愛的人。因此，天主教將敬禮理由是圍繞在神學架構，將其嚴格區分在三個拉丁名詞上。即，對天主的敬禮為 *Latria*；對聖母瑪利亞的敬禮 *Hyperdulia*；對其他天使與聖人的敬禮為 *Dulia*。此外，敬禮神學意涵特別強調，只有對天主的敬禮是絕對愛的態度，因為他是一切神聖的根源。至於對待其他受造人類的敬禮都是相對的愛，目的是反應出天主的愛人的屬性。憑心而論天主教真正對敬禮對象應是指向創造與救贖他們的天主，將人類獻上最崇敬的敬虔心理。至於對祖先、聖人的態度當然是相對的崇敬觀點。依據此述的神學理論，台灣天主教信徒對敬禮祖先原因，是敬禮者認為自己的祖先已經回到上帝那裡，向祖先敬禮目的是表達教養之恩的回饋的心理等。而對敬禮祖先的禮儀、祭祖祀典所供奉的牌位看法，則相當如天主教常用的神聖圖像的意表，僅具象徵功能指向上帝國（天國）裡的聖徒而已。

²⁸⁸ 《教會》，頁 50；《天主教信仰問答》，第 307 條。

²⁸⁹ 天主教「敬禮」聖賢包括：聖母、天使、聖人、聖女、人類歷史中的聖賢、祖先；並繪製有形象的耶穌，聖賢和祖先的牌位，表達敬意。效法其善行、彼此相通，請求轉禱上主。基督教依照舊約禁拜偶像（申五：6-10），只以耶穌為天人中保，不敬禮聖賢、祖先。

天主教對於「朝拜神像」與「敬禮聖像」的理由說明如下：依據舊約聖經，天主是唯一的至上神，天主本身無形像，祂也禁止人製造及朝拜任何形狀的神像（申四：15-16）。但從舊約開始，天主曾命令或允許人採用有象徵的形象，導向聖言成人的救恩，例如：高舉銅蛇（戶二一：4-9、若三：14-15）；結約之櫃（出二五：10-22、瑪一：18-23）；革魯賓天使（列上六：23-28、若一：51）。新約聖經部分，則是因由天主聖言成了血肉人身居住在我們中間，我們看見祂的光榮，正如父獨生子的光榮，滿溢恩寵和真理（若一：14）。有形象出現在人類歷史中的天主子耶穌，是天主教信拜耶穌及其神像的基源，也是敬禮出現在人類歷史中，有形像的聖母、天使及諸聖人聖女的基源。耶穌神像或諸聖的聖像，是耶穌或諸聖的象徵。信者藉著感官對象徵耶穌的神像朝拜、對象徵聖母及諸聖的聖像敬禮，更易引發虔誠、與耶穌、聖母及諸聖相通會合。天主教明辨信仰中朝拜耶穌神像、敬禮聖母及諸聖的事理，絕不是以拜偶像、迷信來論述。明辨對神朝拜與對聖人敬禮的區別及象徵意義後，天主教也對象徵祖先的牌位或遺像敬禮，也對歷代偉人，例如：孔子、國父的遺像敬禮²⁹⁰。天主教不拜像、偶像。但在天主教堂或會友家庭中，常會看到耶穌像，聖母像，以及許多聖人聖女像。天主教教友都知道，這並不意味信徒拜這些雕刻，或繪畫、印刷的像，而是能促使我們見景生情心理。能因此「像」激起對耶穌、聖母等的情愫，激起熱愛的心情，效法他們的芳蹤，努力修德行善。只要能啟發信者虔誠熱心，使信徒發奮效法聖人聖女的芳蹤。因此，當看到聖者的像時，並不會去研究作品的歷史，因為觀賞者並不是藝術史學家，只要能激發信徒的虔敬熱誠為目的。至於在像前敬禮，絕不是敬禮這張像，而是敬禮它所「代表」的聖人聖女。因此，天主教堅持他們所主張對於實施的祭祖禮儀並未崇拜偶像之舉。

當然，在台灣的天主教祭祖沿革是逐漸發展成熟的，起先基於十六世紀耶穌會接納「敬孔」、「祭祖」。到了十七世紀方濟會否定耶穌會之作為。一六三二年道明會黎玉範（Juan Bantista Morales）與方濟會士利安當（Antonio Caballero）提出異議。十八世紀時則因祭祖議題上訴 Clement XI，導致一七〇四禁止一切祭祖行徑，同時遭受清朝雍正皇帝下令天主教會一切宣教禁止的文令；因此，一七四二年教宗本篤十四世（Benedict XIV）則嚴禁祭祖與討論相關議題。到了一九三九庇護保錄十二世 XII 宣佈解除禁令後，於一九七二年一月二十七日台灣天主教以道明會為主，舉行「祭孔祭祖彌撒」，由于斌主教主祭。贊成原因：是依照典禮憲章二十一條、三十七條，認為祭孔、祭祖彼此間的禮儀相似，敬天是對天主的崇拜，相等於彌撒；祭祖是對祖先的思念，相對於效法祖先的德行。其依據的神學理由是天主教基於傳統崇拜對天主、馬利亞、聖徒崇拜觀點與祭司性的儀式及多馬主義的自然啟示的觀點所致。事實上，天主教會的春節祭祖儀式是在彌撒敬禮之後，清楚將敬拜天主與祭祖禮儀分開（此作法與聖公會相同）。而天主教稱之為「祭祖」這是權宜的說法，為了適應漢民族文化傳統「祭與祀」二字皆附有

²⁹⁰ 孫茂學，「教友生活周刊：你問我答節錄-關於敬禮「像」的問題」，2003年11月5日。

「示」的目的。漢人對「天主」的觀點在漢人傳統文化或在台灣民間信仰中，除了那位最高至上神「天」（上天或天公）的解釋外，也泛指天神、地祇、祖先的多元的神觀思想。因此，祭祀的對象、種類就包括祭天、天神、地祇、祖先等。但實質上，台灣天主教所採用的與上述祭祀對象不同的祭祖儀式，是改良式的祭祖禮儀與漢人祭祖禮儀的禮文、禮器是不相同的。因此，按天主教會傳統而言，其中僅是擴大敬禮的意義而已，而非意指對唯一天主的敬禮態度有所改變所做的禮儀，這是對天主教會的祭祖禮儀論述理由。

2.對台灣漢人祭祖的反應

十六世紀末，耶穌會（The Jesuits）前來中國宣教的會士利瑪竇（Matteo Ricci），向漢人知識分子傳基督教信仰教義，尤其一五九二年以後，利瑪竇聽取瞿太素建議脫下僧服並自稱西儒，有「補儒」之說。這是早期耶穌會宣教方式，對漢人敬孔祭祖禮儀，認為係依社會禮儀而加以接受。但到了十七世紀中葉後，由於道明會（Dominicans）方濟會（Franciscans）修士對祭祖的觀點則採完全不同的態度，且相當不認同。導致康熙、雍正、乾隆皇帝堅持禁教的原則，於是在明清之際，天主教在中國傳揚教義的活動因祭祖問題限於停頓。由此似乎也看出天主教本身也是對祭祖議題有保守的立場。筆者以為天主教會接納祭祖乃是基於對宣教價值的結果，當然也是將祭祖行徑做為是台灣天主教會信徒本土化的一例，表示福音是可藉由漢人祭祖禮儀來完成結合本土化的可能。它將漢民族傳統文化的「慎終追遠」的孝道與祭祖禮儀，提升在信仰生活的文化領域中，使漢人信徒切身體驗聖經所謂天主是「祖先的天主」。

同時，它也使慕道基督信仰者發現福音與漢人文化的關係，至少不使祭祖問題成為接受福音的阻礙，這也是保羅使徒傳遞福音的原則：「...能與人共享福音的好處」。事實上，筆者肯定天主教會為了福音的宣教緣故對本土化的努力，在神學上把上帝放於最高的位置來敬禮(崇拜)，這一點是基督教信徒可以認同的，但若將人類等級化來敬禮，人心如何能取代上帝的地位判斷人品呢？換言之，是否能夠將每一個祖先都視與使徒一樣的英明、賢能值得信仰上的尊崇呢？筆者以為表達孝思是一種感恩與懷念的行動，但應該與宗教心理的「尊崇」有所區隔，縱然天主教會的表達意義是與上帝是有所不同的觀點，而如何將每一位祖先表達其懷念與感恩的正確方式，才是基督教信仰者所需要面對祖先崇拜的課題。另外，對上帝、聖人、祖先的敬禮，雖在神學上是有嚴格的區分，但在禮儀上的表達卻是不易區隔的。同時神學又是禮儀的基礎，而行動是神學的具體表達，若是這樣，把神學嚴格區分的敬禮儀式，卻用模糊不清的表達儀式，叫人連想到是妥協漢人民間信仰的結果。其實，天主教在台灣祭祖禮儀實施二十多年，從福音宣揚的成效角度言，信徒的人數可說並沒有因開放祭祖而有明顯的進展。換言之，「祭祖」的儀式改革，並不是基督福音宣教攔阻上的主因，這是值得宣教者的省思。當然我們不能因此對祭祖禮儀的開放性故意忽略或排斥，基督教會要如何調整、改進

來表達對祖先的「孝思」、「慎終追遠」仍有努力的空間，漢人基督教信徒應該了解本族文化的背景、體察時代的變遷，藉著與漢人文化間不斷的宗教對話，而將與孝道不衝突的福音信息深植於漢人文化中，方不會產生對立的心結。

3. 信徒對上香、燒衣的觀點

由台灣民間祭祖儀式，漢民族傳統文化中的「祖先祭祀」有三重意義：（1）慎終追遠：向家族已亡者的德澤表孝思；（2）宗教意義：為超渡亡靈，讓其免除痛苦；（3）社會意義：維繫社會及家庭的倫理關係，增進個人與群體間的共融和諧²⁹¹。因此，關於天主教如何看待崇敬祖先，由《天主教的祖先崇敬》書這樣說：「對於給予我們生命並奉獻一生的祖先，更當懷感恩的心，稱謝造物主賜給歷代的祖先，並深信在基督耶穌復活的榮光中，我們與祖先同蒙救贖...。因此，我們教友對於祭祖的態度是抱持慎終追遠、飲水思源的報恩親精神。」可見，漢民族傳統民間的祭祖與天主教的敬禮觀點，都是旨在向列祖先表達慎終追遠的情懷，並為亡靈祈求安息；本著「禮儀慶典應配合不同民族的天賦和文化」（《天主教教理》，頁 1204），天主教會是否可採納傳統祖先祭祀的一些儀式，如設靈位、燃香燭、焚冥鏹、獻祭品、向靈位叩頭等？教友又能否參與？以何標準去判別？筆者綜合天主教修女及各神父的意見（如韓大輝神父等），認為漢人家庭設牌位、燒香燭、獻祭品、向靈位三鞠躬，天主教認為是可以參與的；至於焚冥鏹則不可。教友能否參與該項儀式，除取決於儀式本身的意義外，大眾對儀式的共同感受，都是教友們所需要考慮的。因此，對於儀式本身的意義，天主教認為漢人為祖先設牌位，有睹物思人之意，主要為紀念已亡先人；燃香燭，象徵神人相接，將對祖先的思念及感恩透過點燃的香燭上達天庭；獻祭品，主要本著「事死如事生」的孝道精神向靈位致意，是對祖先的一個敬禮。至於焚冥鏹，即所謂燒金銀衣紙，金銀衣紙象徵天界及陰間的貨幣，金紙燒給天界神明，銀紙則供陰間死者使用²⁹²。

由此，單單就其儀式本身的意義來看，除了燒金銀衣紙是有違天主教信仰外，其他儀式都可作文化適應而接受。由此可得知，天主教對儀式的共同感受視將台灣漢人祭祖的各項儀式本身有否違反信仰是教友所要深思的。然而，如果以「民間禮俗及其象徵意義，都會因與社會上其他因素互動而不斷改變」的因由，此刻大眾則易產生對儀式的共同感受和理解，與其本身的意義，差距可能會很大。例如，西西里島的人就算不是天主教徒，平素更可能惡事做盡，但當有小孩出生，都會讓其領洗；領洗這儀禮對西西里人而言，只有社會教育意義。因此，對漢人傳統文化中的祭祖儀式，天主教信友能否參與；參與甚麼，又如何參與，實很難有一刀切的標準。若在非參與不可的情況下，則「個人可按情況做合乎信仰良心的決定」（《天主教的祖先崇敬》，頁 47。）此外，陳滿鴻神父引用《梵二禮儀憲章》，三十七頁，指出：「在各民族的風俗中，只要不是和迷信錯誤無法分解者，教會

²⁹¹ 輔大神學研究小組編著，《天主教的祖先崇敬》，臺北：光啟，1995年，頁 10。

²⁹² 侯倉龍，《認識與適應台灣民間信仰與禮儀》，頁 68-69；《神學論集》，頁 271-297，光啟出版社。

都惠予衡量，並且盡可能保存其完整無損，甚至如果符合真正禮儀精神的條件，教會有時也採納在禮儀中。」但要注意兩點：(i) 證明民間禮俗與迷信有內在及必然關係，並不容易。(ii) 可引入教會禮儀，不等同必需引入。總之，一切都要以社會實況及牧民效益為大前提，更要清楚了解「禮儀的多元性，不應損害教會的團結合一。禮儀的多元性只有在忠於共同的信仰，教會從基督所接受的聖事標記，及聖統的共融下才能表達。」(《天主教教理》，頁 1206。)

三、基督教聖公會接納祭祖觀點

基督徒可以祭祖嗎？祭祖雖是儒家孝道的義務，孝道是儒家人倫思想的中心，不許祭祖、供牌位，那就等於和漢人社會文化脫離了。因此，漢人社會文化視基督教為洋教，忘恩背義，不認祖宗的惡名。從台灣祭祖儀式看來，祀孔、祭祖和祭天、祭神的儀式根本上沒有分別。但是在漢人眼光看來，「祭」是對不在人世的對象所行敬禮，包括上帝、神靈、和祖先。「祭」，在本身上認定是不是宗教祭祀，要看所尊敬的對象，對象若是上帝、天或是神靈，所行的祭禮則是宗教祭祀；若是亡人，即孔子或祖先，所行的祭禮則是社會敬禮。例如：目前殯儀館所行儀禮有家祭和公祭，誰也不能說是宗教祭祀。這個問題，須有漢學學術思想的人才較易明白。可以祭祖嗎？每人的認識和感受未定相同。一個緊扣對基督信仰原則的人，定會堅持聖經舊約經典摩西五經所論述的十誡第二誡：「不可拜偶像」(出二十：4-5；約十五：21)。聖公會觀察漢民族孝道上的祭祖制度，認為應採用一廣大的眼光，其目的在於振興禮義，是要子孫得到教育使人民的道德敦厚。道德、倫理的和民政的作用，遠遠多過為死人安排的作用。所以禮儀可以改變，而孝悌的義理則不可更改。古聖原始的禮法十分簡樸，只注重內心的敬孝，而不注重一切繁雜的儀式。是後來佛道兩教和一般世人把古聖制度，增加刪減，祭祖儀式所雜入的怪誕質素，有許多地方簡直流為形式和迷信，非古代聖賢之所贊成和採納與真正的孝道已經相離甚遠。

聖公會以為基督耶穌所創立的教會及從福音書馬太福音與路加福音，這二卷福音書對於列祖慎終追遠的態度是極為重視祖先譜系的。基督教不是叫人不要祖先，而是不要敬拜祖先而視它為神明地位。公元一九三九年，教宗庇護第十二世解除對中國祭祖禮儀禁令，于斌樞機在台灣發起漢人農曆年節祭祖禮儀。自梵蒂岡第二屆大會會議的結論，也是梵二教會所採取的方向，承認並強調天主教會的多元性，並肯定每個民族、文化的獨一性和高貴性。祭祖禮制，主要宗旨在於孝敬和在飲水思源。飲水思源，則以虔敬之意對於萬民之祖和萬有之本。時至今日，聖公會接受基督教的真理，保守敬仰的精神，實行在主裡孝敬父母的誡命。這樣說來，聖公會的春節祭祖，承認天主教在台灣和香港各天主堂已實行二十多年的祭祖禮儀，且在紐約和新州地區的漢人天主堂也行之有年。祭祀對象，是中華民族列祖列宗，血脈相傳，有形可見的根源。在萬象更新的時節，慎終追遠，感謝祖先生養的恩德，讓後代子孫飲水思源，不忘漢民族人厚愛祖先的精神。由此，

聖公會舉行祭祖儀禮和天主教敬禮教義是符合的。身體髮膚受自父母，但生命的主人是上帝。對信徒來說，祭祖是對祖先的敬禮，向先人表達思慕。聖公會相信死亡只是生命的改變而不是毀滅。在基督裡無論生者、死者都是活著的。為父母、先祖祈禱，永遠和生命與幸福的根源上帝同在，善度今世的生活。漢人過節的習俗，在祭祖前先祭天。祭天的行動表達上天是生命的來源，宇宙萬物的主宰。春節祭天更具有感恩祈福的意義，感恩是基督徒生命內涵的基礎，感謝上帝的恩賜，肯定生命的價值。信徒藉著耶穌基督在加略山上對上帝的祭獻，表達對上帝的讚美和感謝，信徒並透過領受基督的體血，在基督內與人合一，這是聖公會恩感祭祖禮儀的意義。

聖公會春節祭祖禮儀也是與天主教敬禮一樣，在敬拜上帝的禮儀後舉行。通常由牧長主禮，全體會眾在祖先牌位(不過是「代表」、「象徵」的意思)前聆聽上帝聖言，最後由牧長帶領全體會眾向祖先獻香、獻花、獻酒，象徵為先人的懷念和在基督內相通共融。聖公會一向喜用「敬祖」替代祭祖的名稱，其意即是不會把祖先視作等同與上帝一樣的崇奉態度，並不是把祖先視為神明，並不是把祖先牌位視作偶像，而是像天主教敬禮聖人一樣，感念祖先恩德。漢民族的孝道文化，經過數千年的錘煉，方才成為民族的氣質。其千錘百煉然後養成的立國文化與十條誡命第四誡的精神配合。耶穌基督又把孝道意涵加以擴充，他首先清楚啟示：稱之上帝為阿爸父。可見非但要孝順父母，而且要更加順從天父。同時，基督耶穌表明上帝創造主宰是全人類所共有的獨一神，則又與漢民族所祭天法祖的傳統文化相異有多少差距呢。

因此，聖公會基本上不會去評斷天主教的敬禮觀點是否是崇拜偶像的宗教現象，因為聖公會解釋對於偶像與迷信的詮釋觀點，以為聖公會依照通用的辭彙字典對「偶像與迷信」²⁹³的定義而認定接納漢人的祭祖禮儀絕不是迷信敬拜祖先為偶像的理由。同時，聖公會十分堅持絕不拜「不辨明事理而妄加信仰的神像」。甚至透過理性、教會傳統、聖經的傳承明辨「神像」的意義及區別，以促使能與列祖牌位所帶出不同的意義表達。由此得知，聖公會為何能夠接納祭祖禮儀觀點，首先，因為聖公會前主教龐德明公開贊成天主教的敬禮儀義緣故，事實上，根本因素是由於台灣聖公會並沒有固定歷代神學思想絕對化的神學教義，不是建立在某一位神學家的思想也不屬於某宗派的神學思想，但是卻深固圍繞於三個準則：（一）聖經：是信仰的經典是出自上帝的話。（二）傳統：是教會的智慧與經驗從最早即為教會生活的準繩，具體表白記錄於「公禱書」與禮儀規範。（三）理性：尊重人的理性，承認理性是上帝賜於人自由意識一個求平衡、探討真理的可能。如，聖公會祭祖禮儀的意義乃是要人們用愛來對上帝做人格性，對世人做共同性的回應。此象徵記號（禮儀）可看見準備祭祖禮儀的信眾，藉著象徵，都是奉

²⁹³ 以基督教聖公會對偶像的定義是，人用土木金屬所製的神佛像雕刻物稱之為神，並迷失自造的神佛像的思緒裡。而迷失則產生迷信的起因，極易不明辨事理而妄加信仰，而形成信仰自造的神佛像的崇拜論述。

聖父、聖子、聖靈的名行禮儀的。按照猶太教及基督教的傳統，在聖禮中使用水都表來洗去罪惡之意。因此，牧長主禮時所唸的禱文，隨後信眾經由洗禮盆走到祭祖禮儀台前獻酒、上香儀式，此說明聖公會的敬拜上帝儀式與祭祖禮儀是如何相融進行的模式。

聖公會賈培大主教在一九四七年所寫的一段話更可以說明此特色，英國聖公會高教派帶給聖公宗豐富的崇拜理想及信徒性，並使聖公宗教會恢復了深刻的禮儀生活，福音派保持熱愛靈魂的悔改及為基督耶穌贏得全世界的熱心，自由派人士主張把近代思想輸入崇拜中並使用理性來闡明基督教的真理。從整體合一的角度來看，這種差異均必須依賴愛心與包容性，愉快地去加以接受此種緊張，因為這正是聖公宗的精神。另外，由聖公宗三十九條，原為英王愛德華第六在位時，由大主教克藍麥所擬訂，起先為四十二條。至英女王伊利沙白在位時，再由大主教帕克爾訂正成為三十九條²⁹⁴。此信條在消極上是為了反對天主教，在積極面是介於信義宗和改革宗之間。由此解說，對於聖公會能夠接納台灣漢人祭祖禮儀，雖多有與天主教原因相似，事實上，筆者以為與聖公宗的包容教義有關。

第二節 非接納祭祖禮儀宗派的論述

一、改革宗對祖先崇拜的態度-以改革宗長老教會反對禮儀的觀點為例

改革宗對祖先崇拜的態度，首先應知道改革宗宣教時期，對祭祖反對所持的導因是基於一八七七年「基督教在華宣教聯合會議」中引爆意見的衝突。一八九〇年第二屆美國長老會丁韋良²⁹⁵、李提摩太、林樂等主張可以祭祖，但內地會戴德生反對，以後祭祖議題便遭教會內部將之視同「偶像崇拜」的觀點，違反十誡第一、第二條誡命來論述其因。然而，從台灣長老教會提出幾個代表，如：馬偕²⁹⁶、

²⁹⁴ 聖公宗三十九條其相關內容的精神摘要如下：（1）聖經：所謂聖經，即是我們承認為新、舊約內的正典諸書。（2）旁經：此外還有別的書（旁經），教會用作生活楷模和教訓而誦讀，不用它們去建立教理。（3）舊約：舊約與新約並不衝突，神藉摩西曉諭的律法，關乎儀禮的，雖基督徒無義務遵守，但有關道德的誡條，任何基督徒都當順從。（4）信經：尼西亞信經、亞他那修信經、使徒信經，我們都當信奉。（5）傳統：各地的傳統和禮儀不必盡同，或十分相似，只要所規定的，不與聖經相背。

²⁹⁵ 一八九〇年第二屆宣教師大會，丁韋良曾以「敬拜祖先 - 容忍的籲請」為題，要求宣教師了解漢人的祭祖雖有宗教的意義，亦有社會的含義，因祭祖使人與其家族和宗族聯繫起來。他指出祭祀祖先不能被基督教會接受的禮儀觀點有三：（1）拜、（2）祈、（3）祭。因這三樣均與崇拜偶像有關聯。但他進一步解釋：「拜」是漢人的禮節，對活人亦行此禮，故不必強調認定有拜偶像的含義；「祈」若只祈禱感謝先人養育、慎終之恩，而不是祈求先人的保護庇佑，則也不能全屬崇拜偶像之舉；「祭」雖有香燭、牲品，西方人何嘗不又是以鮮花為獻？因此，他籲請不干預中國漢人祭祖的傳統，只要忠心教導聖經真理，聖道自會影響漢人自行改正。參見丘恩處，「聖經的敬祖問題」，文藝雜誌季刊，1984年3月，頁5。

²⁹⁶ 馬偕：反對以批判的方式，將漢人的祖先崇拜視之為神明崇拜與迷信靈魂、佛教混為一談的論述觀點，如：仙女娘、七月祭。他認為，就一般而言，漢人的信仰，都是和祖先祭祀禮儀有關，

黃伯和²⁹⁷、陳南洲²⁹⁸等學者的立場，來說明改革宗對祖先崇拜的態度。

二、從改革宗觀點談祭祖對基督徒的信仰挑戰²⁹⁹

祭祖的神學辯論在漢人學術領域討論已久，其實這與當時代背景、個人境況和信仰內涵的取舍有密切的關連性。聖經對於偶像的崇拜是絕對禁止的，無論在摩西五經、先知書及詩篇當中有相當清楚的禁止規範。崇拜偶像是包括對君王、人所雕刻的人像、物件等的崇拜（賽四十四：6-23），甚至，歷史書作者及先知們將以色列亡國和被擄外國歸咎於拜偶像的結果。因為認定那是虛假的，會影響處事待人的心態和行為。在舊約中人們唯獨能獻祭給上帝，而新約的敬拜也唯獨上帝是敬拜的對象，對於祖先是以族譜方式或是以「亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝」之類稱之，是否這樣的描述就認定可以祭拜祖先的說法？同樣這樣的表達是表達孝順行為的意味？基本上，如果應將孝順父母看為文化倫理之一，祭祖若是要表達孝順與慎終追遠及祝福延續性，不論在文化和心理方面都是有其意義和價值的。但孝順不應單強調在祭祖的祭祀行為上而已，重要的事，是對故人生時的孝敬、尊重和疼愛，顯出實際的行動，包含互動、互信與互愛的溝通與對待。其實孝道部分對生者能做的也僅在五代之間，其它的皆在一個祖先的觀念裡而已，如同列王紀下五章 1-27 節記載：亞蘭王的元帥乃縵，是位大能的勇士，深得國王的敬重，只是長了大麻瘋之後，他通過所擄的一位希伯來小女子向她主母的建議，要他去撒馬利亞找一位先知相信必得醫治。聖經當中元帥乃縵決定改變信仰時，做了信仰告白與決志，同時也悔改從前對神廟的接觸。這同樣放在漢人的祭拜祖

台灣漢人所相信的神明是崇拜這些祖先神明...。因此，漢人的真正宗教可說就是祖先崇拜，成為漢人心理真正的偶像，便是祭祀祖先的神主牌位。然而漢人的祭祖原本是孝道文化的延伸，是豐富人性意義的基礎，每當漢人在舊曆年中最神聖一天便是祭祖禮儀活動，向祖先慎終追思。因此，應承認這是漢人基督徒面對宣教時最頑強障礙議題外，但是，請不要惡意批判漢人文化，應尋覓基督教其中真理，並且應將漢人引向「孝敬父母」的倫理觀上而非祭祀迷思裡面。漢人信徒面對本族對祖先「迷信與恐懼」的心理部分，則需要以堅定的意志擺脫受轄制的困境，並學習提升忍受親戚朋友的責罵的包容性。

²⁹⁷ 黃伯和：反對祖先崇拜有關偶像崇拜之教義傳統，擔憂漢人將偶像當作上帝來對待，堅持因信稱義的教義思想。認定台灣漢人的祭祖不是奪取上帝的榮耀，而是盡孝道的遂行，是「次關懷」非「終極關懷」。從耶穌的成全律法、保羅的尊重文化的角度而言，因此，反對偶像祭祀部分而不是否定其孝道文化精神，是確保對上帝的「獨一與神聖屬性的認知與確信」。他認為台灣漢人祭祖行為是倫理的表現，雖有神格化祖先之危險，但是應視以孝道為優先的倫理行為。

²⁹⁸ 陳南洲：台灣現今的祭祖行徑，已經和神明敬拜混為一談，倫理行為要考慮「動機」和「群體」，應該開放一種禮儀的可能性。目前基督教會在台灣對祭祖禮儀並未發生過正反意見的強烈論爭，也未有以教派之名義發表反對之言詞，但可能會反對之理由有：（1）加爾文主義之「榮耀歸於神」，反對將榮耀歸與祖先的論述。因信稱義神學教義缺乏認同禮儀，而「膜拜祖先與繁重的儀式行為，在新教（改革宗）的教會傳統根本找不到接觸點。」這原因是因為重視先知性的宣講教義緣故。（2）諸多祭祖意見中，如何以今日台灣漢人基督信徒的立場回應，特別是今日信徒與非信徒對祭祖禮儀的看法是否如昨日一般。對改革宗教義上的瞭解是否可行祭祖禮儀？或仍須檢討？而一項文化議題有關祭祖禮儀所含有的倫理，它所需參與的結論應該包括：聖經、歷史傳統（在該地區的信仰傳承經驗）、教義（教派主張）、聖靈感動、信仰團體、理性，列為重要依據。

²⁹⁹ 吳仲徹，「傳播季訊」，2003年04月18日，頁11。

先在基督教改革宗成為複雜的議題，主要是祭拜祖先與祭拜上帝是否適當。兩者可以相等嗎？或彼此排斥呢？聖經的信仰是上帝與人必要分明，人死亡之後不管是變成什麼，也不可以與上帝同位格而被祭拜的。若祭拜祖先是漢人傳統文化中止於慎終追遠而已，那麼是可以施行的。但若問題已混合了許多宗教觀念與形式時就複雜多了。

過去臺灣基督教界中天主教是寬容的，改革宗雖是不妥協的，卻舉行多次神學辯論並嚐試各種可行替代辦法。甚至主張完全清除祭拜行為，並應該對其劃清分界線。這樣的缺點是神主牌上的祖先家族紀錄消失了，無從探討起，只能按口傳，因當時沒有紀錄下來。神主牌的功能在教會傳統上仍視為靈位祭拜之象徵，對改革宗而言，認為是極容易會混淆了「祭」與「敬」祖間相互重疊的觀點，更混淆敬拜上帝的意義，祭祖與敬拜上帝就會產生矛盾與衝突的現象。對於信者仍有難處時，基督教改革宗普遍認為不應強行除去或禁止（從宣教的考量），可等到信仰的認識較完備時，主動要求他們除去或用變通辦法替代。但若已能分辨「祭」與「敬」祖的心態與意義時，其實也不一定要除去神主牌了，但必須注意考慮下一代，如果又分辨不明時，又會回到祭祀心理的可能。變通的辦法亦是以馬偕博士的方法，把「十誡」掛上或將家族的相片陳列，擺上十架也未嘗不可。每當受難節的禮拜就舉行全教會的追思禮拜，大家拿出要紀念的長者相片、名字（有時包括一句故人深深烙印在心版上的話語）、故人所喜愛的鮮花、所愛唱的詩歌或家人提供傳家寶的東西皆可，來紀念列祖。另外，燒香與燒冥紙所產生的空氣污染必須考慮新的替代方案；祭物或信用卡之類的東西也不應再擺上。改革宗的基督徒的信仰期盼是將來在永生上帝那裡的相見，所以祖先是不須要人供奉祭拜的，因為他們的心意滿足是建立在上帝那裡的相聚。同時，也認為在信仰裡的祖先，也會在上帝那裡再度相見。因此，改革宗的立場一直是有下列的觀點論述：

（一）改革宗立場觀點

當時，天主教會未曾向死者直接祭拜，論為死者是否可受洗禮時，加爾文強烈反對有關為死者代禱之神學思想及宗教儀式。改革宗認為為死者受洗儀式，這是無聖經經典的根據，而加以否定。在改革宗崇拜禮儀之意義，是由主觀性與客觀性構成，主觀性是由主禮者以祭司的角色引導會眾，向客觀性地位的上帝讚美禮拜。同時主禮者亦以先知性，就是主觀性態度向會眾與未信者宣揚上帝話（就是聖經的教訓）。因此，在告別禮拜中，亦具有上述主觀性與客觀性意義，生亦讚美上帝，死亦感謝上帝。特別在告別禮拜信息，主理者應提起上帝最後一次用故人的喪禮機會，使在世的活人三思生死道理。由此，改革宗對死者的態度，完全以加爾文所說不論生不論死，一切只為上帝的榮耀。具體來說，告別禮拜是為活著的人讚美上帝，再一次思想生死的道理，與學思故人的信仰或由死者反省自己的生活，這與民間宗教為死者之祭靈成了極大的對比。

(二) 改革宗對祭祖的反對的理由

1. 改革宗不完全認同台灣民間的祖先崇拜觀念，並不是否定它所帶出的社會功能，重點是認為應建立在有能力將「罪人」與「文化」得以重新建造的基督耶穌的救贖觀上。甚至，許多人認為基督教與漢人文化間以致於導向為異端的極對立的意識，這種發展是一種不健全的見解結果。因為耶穌曾說：「莫想我來是要廢掉律法與先知（猶太經典）。我來不是要廢掉，乃是要成全」。（馬太五：17）基督教神本倫理以上帝為核心，並且上帝是一位可以親近的「天父」，且是各民族的先祖，這觀點是根源追究的議題，卻是敬拜的主要對象，新教（改革宗）信徒不妥協的因素，亦是人的敬拜對象只有對至高者上帝，其餘宗教行為必須在其下討論，甚至獻祭的祭祀行為也涵蓋其內。
2. 漢人倫理傳統建立於人與人關係上，故人倫與天倫互相交互相依。行「仁」者為人，故有「人者，人也」（中庸二十二章），漢人的人本倫理以「祭祖」為重基督教的神本倫理則首要建立在「敬神」的基礎上，當中似乎有延伸性的衝突面觀點。其實不然，因為兩者間倫理價值均存有相似的孝道觀，基督教與台灣漢人傳統文化是一樣的重視。同時，基督教也明白祖先崇拜在民間的重要性，它的宗法社會的功能與基督教傳揚教義事工所遇到正面阻力因素應可理解。同時，對於天主教會多年公開祭祖問題挑戰，能以檢討與認識，使敬拜「上帝」與盡「孝道」能相互結合，從基督教聖公會本土化模式是否可以引起值得我們的深省。目前改革宗信徒對祭祖的態度應該仍停滯下列三種的情境裡：

(1) 對祭祖禮儀仍持反對態度的觀點

以早期入中國的傳教士及清朝中葉後期的內地會（China Inland Mission）為主要代表。這些傳教士因接觸層面多為一般中下層群眾，傳教士本身的素養多建立在西方傳統神學思想及認為宣教是靈性造就，其心理動機是一意傳佈基督教教義為主，以促使將悠久的漢人文化重新接受西方基督教文化的洗禮為主因。當時反對祭祖派的論點或從基督教的教義立場認為中國漢人的祖先崇拜即是偶像崇拜的行為，違背了舊約聖經十誡的一、二誡命，特別是祭祖禮儀中許多符號，更視為異教迷信的宗教行為。

(2) 對祭祖禮儀持贊成態度的觀點

傳教士林樂知（Young Allen）李提摩太（Timatby Ricbavd）等人為代表³⁰⁰。

³⁰⁰ 他們認為上帝的福氣將降臨到任何遵守基督教道德及屬靈真理的文明，進步的福氣也將臨到透過科學探測並掌有自然的人們。他們相信上帝可藉聖經真理，昭示一位上帝的存在，但亦可藉著祂在自然中的作為啟示上帝的存在，這兩種思路實是殊途而同歸。

他們大多受到比較好的教育，對現代社會變遷及文化問題具有敏銳的感覺，且認為傳揚教義目的，不僅是一些信仰理念的傳遞，宣教文化的生根發展實在不同於社會文化接觸變遷過程。所以這一派的傳教士強調教義方法的講求，比較重視如何將基督教理念，化為一套生活方式或符號系統，他們相信基督教信仰理念應在中國漢人原有的社會文化符號系統發揚光大。所以他們傳講方式是主張孔子與基督的聯合，認為基督和孔子的倫理觀層次是完全沒有衝突的。因為他們對漢人祭祖禮儀觀念建立在社會禮儀範疇而非宗教行為上。

(3) 兩派爭執的觀點

對漢人文化有深入研究的邢福增博士在《中國祭祖問題》一書中，提到祖先崇拜本身的儀式及背後的信仰，已成為漢人文化的「正統」，樹立了作為漢人的標準。職是之故，在中國傳教士的禁止祭祖立場，在漢人眼中，儼然是在挑戰正統的權威，然而西方傳教士的決定，主要是站在反對拜偶像的立場上。在他們眼中，祖先崇拜無論從儀式本身，以至背後的信仰，都是徹頭徹尾的迷信及異教行為，與孝親精神風馬牛不相及。即或他們承認其中也具有孝親的含義，但也只視之為儒家宣告的理想，而非民眾生活的現實。何況基督教對孝親也有完備的教導，故在反異教的大前提下，他們對祭祖問題採取了激烈抗拒的態度，將之定性在反拜偶像³⁰¹的神學立場上，沒有絲毫妥協的餘地。西方傳教士這種干犯眾怒的做法，既出於宗教的關懷，還是文化的考慮？由於他們認定任何非基督教的文化，都是異教的文化，故此當他們目睹漢人社會充斥著迷信思想及在「福音與宗教／異教」的層面，則易引起屬於異教的信仰及儀式，均必須徹底揚棄的心態。

第三節 祭祖禮儀正反觀點之比較

筆者以基督教神學教義切入來省思西方傳統神學思想的演進，與漢人文化思想的對比，是否可尋覓一本土化神學的探究。對於上帝神觀的認知西方文化也一直認知在「正統神學」與「異端神學」間的相互抗爭上³⁰²。從此角度，在西方文

³⁰¹ 指所拜的偶像是泛神中的一位。是指讓這一切的偶像成為神明。套用於今天的情況來說，若我過度看重金錢、名譽、工作或享樂等東西高於上帝的標準，這一切便成為我生命的主宰，也就是現代人所謂的偶像觀點。（Life application Study Bible, Exodus 20:1-6 註釋）

³⁰² 第六世紀，東方正統教會中，狄奧尼西斯(Dionysius)寫了一本書 Areopagitice 代表當時的主流思想，就是講「否定或排除論」(Apophaticism)【註：Apophatic 這個字乃是「否定、排除」之意。在希臘文原為：apophemi，亦即「從所不是的說起」(speak or say away from)。特別在講說一種難以定義、沒有把握確定的事物，而對那事物所不是的有確定的把握時所使用的方法。】，後來被人稱為 Negative Theology。這個論點就是來反駁歐諾米派的主張，說人可以以理性來達到上帝的神性。這個否定論點乃是強調上帝的絕對超越性，否定任何試圖以人的觀點來認識上帝的可能性。藉著排除人在造物界中所認知的，而刪除一切人所共知的觀點，並且以聖經所啟示與聖經所使用的表達（如神是光、神是愛等）【註：聖經中直接陳述上帝是...的字眼。如：「神就是光。」（約壹 1:5）、「神就是愛。」（約壹 4:8）等】來說出上帝的所是。然而，二十世

化傳統，哲學與神學也是多元化的發展，作為西方社會基礎的上帝神觀思想，也隨著外在環境與文明形式的變遷，進行演變、分化與組合，因此中西文化的宗教對話，如果只停留在片面的缺乏整體的對應式了解，實在嚴肅講是消耗彼此寶貴的時間與精力，同時很難單從某個角度或立場去評斷是非。筆者整理基督教的神學發展行徑，目的是提醒漢人基督教信徒不要失去相應的對焦感情，不要「本位式」評擊與排斥，思想人與人的交替，是如同與邪惡對立的關係嗎？異文化間的接觸與溝通，不應該著重在文化比較爭論上，類似比賽後的輸贏判決與名次排列，非在兩種文化間較量出誰高誰低或誰先後的價值判斷，是否有迫使人又掉入迷惑的陷阱一般，將人的不同文化間推起無數聳立的高牆呢？當美國經歷一次世界大戰戰史與一九二〇到三〇年代的經濟蕭條，自由派神學所強調的人本精神和人類的自信徹底的被瓦解，主流的神學因而從強調人本的自然神學轉向「回歸聖經」³⁰³的「新正統」(Neo-Orthodoxy)思想。而 Karl Barth (1886-1968) 是新正統派的先驅，Barth 所提出嚴謹的命題「上帝是絕對他者」的概念好似一把利刃將先前自由神學中混淆的神人特質清楚地分割開來，他不再視人類具有主動改革社會的能力。而是，再度強調人在與上帝的關係是被動地領受上帝所交付的任務，人類應當做的就是現世中尋找上帝的啟示。在 Barth 扭轉了自由神學的路線後，二十世紀神學界又出現了三三位革命性的神學家：R. Bultmann (1884-1976)、Paul Tillich (1896-1965) 和 D. Bonhoeffer (1906-1945)，經由這三位神學家的改革，西方傳統基督神學產生了極大的轉變。

首先，Bultmann 對聖經神話的時代意義概念的強調，使得神學（上帝）從時間中解放出來。Tillich 對人類文化中內在經驗神聖性的肯定更是從空間的界線中解放了神學，至於 Bonhoeffer 世俗化神學的主張也使得神學不再是那樣神聖而遙不可及。神學從此不再只是關於上帝的學問，而是人類對上帝信仰的一種反省，這

紀東正教神學家梅爾鐸夫(John Meyendorff)指出，僅僅藉著這樣的排除、否定的過程並不能讓人認識上帝，因為諾斯底主義(或靈智派 Gnostic)與新伯拉圖主義也有類似的說法。後者在早期教會中，由亞歷山太的革利免(Clement of Alexandria)與俄利根(Origen)為代表。深受新伯拉圖主義薰陶的俄利根，雖然也強調人的理性不能測知上帝的超越性，但他主張上帝的不可測知乃是人墮落之後的結果。因此他倡導人必須回歸到原先、未墮落之前的狀態，才能得知上帝的知識，達到完美。梅爾鐸夫指出，俄利根所謂之達到的上帝乃是一位哲學家的神，與聖經所啟示的上帝，亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神截然不同。【註：John Meyendorff, Byzantine Theology: Historical Trends & Doctrinal Themes, Fordham University Press, New York, 1979, pp. 11-13.】引自梁家麟，《倪柝聲的榮辱升黜》一書讀後感言。網址：<http://www.cftfc.com/forum/articles/11-2.htm>。

³⁰³ 自從基督教會在第四世紀末，正式接納現今公認的二十七本新約作品為正典以來，聖經就一直是教會解決神學論爭、處理信仰糾紛的評斷標準。事實上，正典(Canon)一詞本意為「測量桿」或「直尺」，原本就可用來指「標準書單或目錄」，後來則被早期教父用來指稱教會所接納、內容包含有「基督教信仰準則」(rule of Christian faith)的作品。正因如此，在近一千五百年的基督教會歷史中，特別是宗教改革運動以後，呼籲信仰認知或立場已經偏差的教會應該「重返聖經」的聲音一直不曾停止過。可以想見的，這些聲音往往也會和教會中的「改革」(reform)訴求相互呼應。不過，在這些呼聲當中，似乎以馬丁路德(Martin Luther)和卡爾巴特(Karl Barth)所發出的音量最為響亮，也最具代表性。引自鄭仰恩，「重返聖經」的歷史考查，台灣神學院教會歷史副教授。

種世俗化表面上看來雖然是墮落敗壞，但實際上確是一種成就和超越，因為這樣的神學精神才是真正符合基督信仰中「道成肉身」的真諦。不但恢復了使聖經教訓的可親性，另一方面也提供了後來福音普世化和本土化的新契機。換言之，即使在福利國家時期宗教社會性文化的服務機構在社會福利的領域仍然扮演著相當重要的議題。從神學理念與社會文化服務的親和性而言，即使是新正統神學傳統，在許多層面的觀念上還是有很多差異，因此，要對福利國家時期的基督宗教社會服務做通盤的介紹實在存在著相當的困難。我們可以看到新正統派和社會福音都肯定現世服務的重要性，但不同之處在於前者強調上帝在現世的啟示，而後者則認為上帝創造世界後已經退居幕後；前者是尋求上帝的旨意，而後者則是追求人類文明的理想。在清教徒宣教使命的驅策下，馬雅各和馬偕等人開始以醫療的方式傳遞福音的信息，西方宣教士之所以能夠以醫療的方式達到宣教的目的，台灣落後的醫療環境提供宣教士們一個相當重要的發展空間，這不意味神學與人的關係是不能分割的。這並不是意味著教會的社會服務已經脫離了福音，因為無論在醫療或教育服務的機構中都設有傳遞福音的專責組織編制，在推動服務的方式上還是具有相當的基督教色彩，且逐漸走在建構台灣本土神學的路途中。

倘若基督教神學院想要全面落實在實況中作神學的宣教與教育使命，筆者認為關心台灣本土神學需共同努力思考下列議題，尤其因應台灣漢人的對祖先議題，並一起尋求建構之道：筆者以為應加速本土化神學的發展對話空間，當我們強調基督教社群要從本土文化來作神學時，我們必須清楚認知我們所說的文化不是過去歷史中某一時段的文化，而是當今的文化與社會。我們如何定義「本土」或「實況」？西方所謂的現代文化對漢人文化社會有多大的影響？古老的神話故事、傳說、禮儀規範等如何影響今日台灣漢人的生活？而對於聖經的詮釋，世界各地致力於本土神學的基督信徒社群無不發現聖經路徑的詮釋是其神學建構的關鍵因素之一，釋經學在漢人信徒神學中有其地位，因為任何神學都須以聖經為本。今日的釋經學主張傳承與創新相依，理論與實踐相補充，使得漢文的經典與現況都受重視，漢人豐富的書籍文化更能與聖經文學互相解釋互相對照。因為有其特點，因此，具有漢人身分的信徒，如何將傳統神學教義、基督教會宣教史進行傳承。儘管台灣基督長老教會在 1985 年制訂台灣基督教信徒實況中的信仰告白，但是，不能否認同時也承續西方基督教會信仰告白的傳統。因此，西方基督教會之傳統在建構本土神學之路途中是否成為包袱或是資產呢？教會的本質既是需要本土化，也須兼具普世性。我們是否應當思考本土化神學對教會的傳統教義應該怎樣詮釋祭祖議題，換言之，對於台灣現今的祭祖行為，應該以何種詮釋角度來面對處理呢？同理，本論文所研究篇幅也是著重偏向文化層面方易討論，如果採以宗教性論述則多有束縛之感。由此言之，漢人祭祖行徑受到西方傳統神學教義釋經影響，使聖公會祭祖禮儀之實踐成為漢人基督信徒有落入偶像崇拜之嫌。相對筆者實應另闢專論以祭祖的宗教性向度，來研究漢人基督教會祭祖禮儀宗教性層面的論述。

本節次僅將天主教、聖公會、改革宗的立場作一比較，來思考其接納與非接納祭祖禮儀有無結合台灣漢人信徒因宣教路線而走上本土化神學的意義中。

一、天主教與聖公會觀點的比較

(一) 天主教「祭祖彌撒」

天主教公開舉行「祭祖彌撒」的關鍵所在，乃是基於天主教的憲章教令結果。天主教典禮憲章二十一條：「信基督的確實可以自禮儀得著豐盛的恩典，教會應對所謂的禮儀有全盤性及嚴肅的態度來更新。禮儀是天主所制定，典禮是由不可更改的部份，和可以更改的部份來成立的。可以更改的部份應以時代的變遷來加以更新，不適合於禮儀的性情的地方又可能更改的部份，應加以更改。」天主教典禮憲章三十七條（關於對各民族的特性與傳統的對應規准）「教會是全體的共同之信仰，也是不可抵觸善的定力。在禮儀上並不是硬性規定遵行其嚴格一成不變的形式，相反是延伸到各國、各民族的特質以及才能的培育。教會在民族的習俗中除了要切實離棄迷信及錯誤的風俗之外，對其他所有的應持善意的態度加以評價，並不是加以保存而已。只要有適合於禮儀精神的應該將他取入儀典之中。」禮儀的空間是大的，如果不違反儀典的部份，可以依照時代的需要加以改變。當然，守聖餐時，應強調本土化緣故，所用的餅、酒用「蕃薯、烏龍茶」代替；因時代的方便而能改用「土司、純果汁」是否可能呢。

(二) 敬禮祖先類似聖徒崇拜

天主教的三項崇拜為：天主、馬利亞、聖徒崇拜。朝拜天主與敬禮聖母、諸聖之別，此項是與改革宗立場十分的不同。有人說：基督教接受敬拜耶穌和上帝，天主教則相信崇拜聖母，事實上，說這種話或信這種話的人，都是值得商榷的。簡答分述如下：

1. 天主教信仰耶穌和天主(上帝)

天主教敬禮聖母瑪利亞和諸聖徒，與「朝拜」天主地位有別³⁰⁴。朝拜天主與敬禮聖母、諸聖之別。朝拜 (Adoration.latria) 在希伯來文或希臘文，含有俯地叩首之意。朝拜在聖經中含有二種意義：宗教及社交的敬禮。在社交上，常用於對國王或主人的敬意 (撒下九：6-8；瑪十八：26)。在宗教上，朝拜只用在至高無上的天主，至聖聖三，也朝拜有血肉、從死亡復活的聖子耶穌(創二十四：24；瑪四：10；瑪二十八：17)。朝拜上主和聖子耶穌的方式，由內心的虔敬，表達在口或肢體：站立、俯身、跪拜、鞠躬、親吻等。天主教的朝拜，只用在天主，至聖聖三及聖子耶穌。同時堅持天主教的朝拜，絕不用在任何人或任何受造物(出二十：5；

³⁰⁴ 《聖經辭典》：1896 朝拜、2051 敬禮；《神學辭典》：502 朝拜、587 敬禮。

瑪四：10；宗十：25-26；默十九：10；默二十二：9）。因此，天主教對聖母、天使及聖人，只用「敬禮」，絕不用「朝拜」解釋。

2. 敬禮(Veneration.dulia)³⁰⁵

敬禮對天主教是對某人表達尊敬，並呈現禮品表示敬意。敬禮在宗教上，表達對神明的尊敬，並呈現禮品表示敬意。天主教對聖三、聖子耶穌的敬禮，冠用「朝拜和祭獻」。對聖母、天使及聖人的敬禮，因他們都藉著聖子耶穌救贖的恩寵而成聖。因此敬禮諸聖的基本意義包括：效法諸聖實行天主旨意；在主耶穌內與諸聖共融、追求同一歸宿；請求諸聖為我們轉禱。純正對諸聖的敬禮方式，不在外表行動的繁多，而在於實行信德和愛德，請求諸聖的轉禱，並不減弱耶穌基督是天人之間的唯一中保（提前二：5；希七：25）。也絕不會減損基督在聖神內向天父所行的欽崇之禮，反而更加增強（教憲 50、51）。所有敬禮諸聖，都以基督為終向。

3. 特殊敬禮聖母³⁰⁶ (hyperdulia)

天主教特殊敬禮聖母瑪利亞，絕不把聖母當成母神 (mother-god dess)。聖母是人，更是人的典型和模範。聖母之成為聖母，都因聖子耶穌的恩寵，而成為救主之母、教會之母、人類之母（創三：15；瑪一：21-23；若十九：25-27）。因此，聖母的地位是在天主和聖子耶穌之下，在天使及諸聖人之上，她是天地的母皇（默十二：1），聖母因其特殊地位及角色，而享有特殊的敬禮。另宗教聖器的相似而言，聖公會所使用的蠟燭、燈台、油燈、香爐、祭司服裝，與傳統天主教所使用的聖器有類似觀點。基本上，筆者以為上述三點天主教與聖公會對此些論述十分相似。禮儀觀、教會傳統，聖品制均有許多傳承上與聖公會的觀點相似。

二、聖公會與改革宗的觀點比較

從聖經和合本太五：17 節：「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全」。新譯本太五：17 節：「不要以為我來的目的是要廢除摩西的法律和先知的教訓。我不是來廢除，而是來成全它們的真義。廢掉律法、成全律法」。耶穌來不是要廢掉傳統的習俗，而是要傳統習俗背後的真意。猶太人的傳統是律法與先知，首先我們必須先確定基督耶穌對律法的看法是：「我來不是廢掉律法而是成全律法」。由此句話明顯耶穌必不是反對律法，反而是要使律法更周延。從此向度，筆者期望不要只停留在誠命的功能上，而是律法藉由人類行為所帶出的自律行為是否在救贖上有能力改變生命的省思上。台灣漢人傳統習俗是祖先崇拜，祖先崇拜的原意是慎終追遠觀點，使人與人之間的關係之不斷延續。基督教的神本

³⁰⁵ 《教會憲章》：48-51 頁；其意旨天堂、煉靈、現世教會，都存在基督內諸聖相通解釋裡。

³⁰⁶ 《教會法典》，敬禮聖母及聖人，頁 1186-1187。

倫理首要是「敬天」，漢民族的人本倫理首要是「祭祖」。耶穌也是一個重視祖先律法的人，從父系（太一：17），母系（路三：23-38）論述得知。筆者認為應加強天主教與改革宗作深入比較，畢竟聖公會與天主教對於祭祖觀點應為類似之故。而聖公會接納祭祖禮儀的觀點與改革宗衝突原因，應該也與改革宗與天主教相異的主因，彼此是建立在文化（律法）角度或是宗教實質上的切入詮釋相異的結果。

三、改革宗與天主教的論述比較

天主教原文 Catholic Church。Catholic 一辭原文有「大公」或「普世」之意。此乃早期教父們對教會的基本信仰，認為教會乃是大公的、普世的。到了十六世紀改教運動(Reformation)時，於一五二九年在斯拜爾會議中(the Diet of Speyer)，羅馬大公教會(Roman Catholic Church)的大多數與會者，決定不再有宗教改革的運動，但路德派少數人提出抗議(原文為 Protestatio，意即抗議)，此為後來更正教(Protestant Church)的來源。在天特會議(1545-1563)之後³⁰⁷，羅馬大公教會將教會的改革者（更正教會）定為異端。此後，羅馬大公教會（亦即羅馬天主教）和更正教(Protestant Church)正式分道揚鑣。今日漢人信徒通稱羅馬大公教會為天主教或是羅馬教會。而基督教則成為更正教的通稱。由於教會歷史累積的傳統經驗，以及主教制度高度的發展，到了第六世紀末期，教會進入「羅馬大公教會」的時期。在歷經十個世紀天主教傳統之累積，以及十四世紀教會先期改革者，例如，威克里夫約翰(John Wycliffe, 1330-1384)，胡司約翰(John Huss, 1372-1415)等影響，就產生了十六世紀路德馬丁(Martin Luther, 1483 -1546) 等的改教運動，從這開始了更正教的宣教歷史。無疑的，初世紀之後的歷史傳統影響了天主教的真理準則，而十四世紀教會先期改革者，同樣也影響了十六世紀的更正教神學及運動。以下將論述這些影響天主教和更正教神學的背景因素。本節將作天主教和更正教真理準則的比較，藉著陳述天主教和更正教各主要的信條，比較兩者之異同。並它們與聖經啟示的差異，而對兩者立場的準則，更有清楚明亮的見解。

（一）天主教的使徒見證和傳統

神聖啟示的亮光和實行乃是不斷的進步的，基督信徒一面必須根據並照著上帝純正的啟示，不能有任何的偏差，逾越範圍，也不能把聖經之外的其他事物帶進，以混淆上帝的道。而另一面在神聖的啟示上，不能墨守成規，必須神聖啟示到那裡，真理的實行也就到那裡。從使徒時代到第二世紀末了，當時聖經只有舊約，新約啟示雖已完成，但由於尚未被確立，各教會中所用以鑑定真理的準則，只有一些福音書和不全的使徒書信。異端同時才有機會能進教會中，如：智慧派

³⁰⁷ 十六世紀天主教為了馬丁路德的宗教改革，曾經召開了天特會議來加以回應，將天主教的救恩論做了很明白的宣告。天特信經：「人是毫無功德被召，上帝使人稱義，乃是白白的恩典，但是當聖靈感動人的時候，人並不是完全不動，而是樂意與上帝的恩典合作。」所以，天特信經的救恩論，是強調人的回應與上帝的恩典合作而言。天主教認為，人在接受聖靈感動的時候，他有可能加以拒絕，消滅聖靈的感動。但是如果沒有上帝的恩典在先，人想要靠自己的自由意志來得救，是不可能的。引自蔡麗貞，「教會歷史-羅馬天主教」一文，中華福音神學院。

³⁰⁸，其隨意的曲解聖經，並稱獲得使徒傳授的祕密傳統。教會中如教父們、護教士、辯士等，以「使徒的見證」對付這些異端。這「使徒的見證」被認為是使徒們從耶穌親眼看見、親耳聽見的原始信息，這些信息被稱為「口述的傳統」。到了第四世紀，智慧派的威脅消失，傳統的應用並未消失；反之，其應用更為廣泛。「傳統」一詞不僅指著使徒們口述所傳給教會的教訓，更廣泛的包括了教會中不成文的教訓和生活禮儀。天主教的崇拜儀式得自此者甚多。天主教從第五世紀開始，便逐漸產生了聖餐、聖徒、聖物、聖禮、聖像、聖母、聖德、聖職、告解等教會生活禮儀，和缺少聖經根據之不成文教訓的「傳統」。聖餐即「化質說」³⁰⁹的神學。在崇拜時，去世聖徒的名字被人呼喚，請他們為人代求。聖徒的遺物被視為聖，因視與聖徒相近，甚至附有避邪的功效。一些聖徒被立為像，甚至基督、馬利亞、彼得等，供人奉拜。馬利亞死後被提到天上之說，此時被奉為真事；人轉向馬利亞祈禱祝福。聖徒的功德此時開始漸為普遍，甚至超過福音救恩的觀念。以上這些乃「傳統」被轉為不成文之教訓和禮儀的生活，並被進一步發展所產生的結果。

中古世紀的經院哲學對天主教神學的影響非同小可，有名的經院哲學學者如安瑟倫(Anselm)，被稱為「經院哲學之父」。他主張：「信仰追求理解，相信是明白的途徑。」；另一阿奎那(Thomas Aquinas)則被稱為「天使博士」。經院哲學以理智證明信仰，其主要神學為：1.以聖經為絕對唯一可靠之上帝的啟示。2.聖經解釋須根據傳統，即與教皇意見、信經及教父著作相合。3.亞里士多德哲學與柏拉圖之哲學(Platonism)比教父權威高一等。4.偏重律法主義多於恩典，注意功德、善行多於白白救恩等。從十四世紀開始，經院哲學有惟名論(Nominalism)³¹⁰與實化論(Realism)³¹¹之爭，而阿奎那的「藉聖禮得恩典論」，經院哲學對於其教理之陳述，乃是藉著教皇制定教會的教義和律例，並將這些律例加以組織、系統化，以符合教皇的最高權威。此外，經院哲學對中世紀之宗教生活習慣的影響，乃是發展出敬虔的神祕主義³¹²。中世紀的天主教會由於教皇制度和經院哲學的高度發展，造成教皇權力高漲，以致腐敗。導致了日後的教會改革，以致於更正教會的產生。因此有些人士倡導新的運動，強調主觀的信仰經驗，體驗信仰的真實。這些人被

³⁰⁸ 智慧派(Gnosticism)或稱靈智派或知識派，其名稱來自希臘文「諾斯底」(Gnostics)，意為「知識」。此觀點在第一世紀時就已盛行於地中海附近，它混合了基督使徒的教訓、異教的想法、希臘神話和星象方術。對於智慧派而言，無論是物質的身體，或是世界，都是腐敗而邪惡的，人被纏繞在物質範圍的黑暗和情慾中無法自拔。但是基督是偉大的，因此祂不可能有肉體的身體，因為肉體是物質、邪惡的，「話成了肉體」根本就是不可能的觀點。

³⁰⁹ 化質說(Transubstantiation)主張：天主教彌撒時，聖餐的餅與酒，本質上都真實的變成了耶穌基督肉身的肉與血。

³¹⁰ 惟名論者認為：在各個物體思想的存在之外，許多觀念並不真實。所以人要藉研究與理智，方能求得真理。

³¹¹ 實化論者認為：在各個物體之外，有許多真實的觀念存在。天主教受實化論的影響，形成對聖禮教義更為堅固。

³¹² 神祕主義(Mysticism)；也稱密契。其意指：廣義指內心與神明結合的任何形式。狹義指的是超乎尋常的與神明結合，關於這種神祕的結合每個文化與各個宗教中都有其現象出現。

稱為神祕主義(Mysticism)者，亦可算為實驗主義者，此些神祕主義者對以後之改教產生了影響。例如，波拿文土拉(Bonaventura, 1217-1274)倡議：「信上帝的愚昧人比不信上帝的智者更聰明。」其次，俄坎的威廉(William of Ockham, 1285-1347)，他以聖經為絕對的權威，反對教皇無誤論。又如陶勒爾約翰(Johannes Tauler, 1300-1361)提倡人與上帝在靈裡的相交，比外面儀式敬拜更為重要的觀點。神祕主義者提倡信仰個人化，直接與上帝相交。日後改教運動的「信徒都為祭司」可尋源於此。以上這些歷史傳統所累積的背景因素，均影響了天主教和更正教的神學架構。因此，天主教和更正教的真理準則，可說是經由這些歷史傳統逐漸演進和發展的結果。天主教站在這些傳統的基礎上，不僅是保存，並且進一步的發展。十六世紀天特會議所制定「天特會議的教條和教令」(The Canons and Decrees of The Council of Trent)³¹³以及「天特信經」(The Profession of The Tridentine Faith or The Creed of Pius IV)³¹⁴，正是十五世紀以來歷史傳統所累積的神學總結。

而十六世紀更正教的改教運動，各宗的信條，自亦受前兩世紀以來的改革先驅和當時時代思潮的激發。以下僅將從天主教和更正教各主要的信條，扼要摘錄其主要與雙方立場有關之條文，藉此比較其真理準則之異同。因為這些對準則的立場，直接對於漢人基督教會祭祖禮儀觀點，產生釋經與解讀認知上的差異性。

(1) 教會有判斷、解釋聖經的權利

任何人不可依賴自己主觀信仰經歷，扭曲聖經，擅自解釋聖經，以求符合己意，以致違反聖潔的教會，及教父們所一致同意的，惟獨教會有判斷聖經的真諦並解釋聖經的權利。

(2) 堅持有煉獄、向聖徒呼求並尊敬其遺物

堅持有煉獄，當向與基督一同掌權的聖徒尊敬和呼求。聖徒的遺物，也當受尊敬。這是五世紀教會天主教組織化之後，即有的教會傳統。

³¹³ 十六世紀的天特會議，是近代天主教神學的一個前身與模式，會議裡面有一些重大的決定：(1) 他們宣布拉丁文的武加大譯本是最高的權威經典，而拉丁文是中世紀的時候，知識份子才能夠明白的教育語言，一般貧民老百姓看不懂拉丁文，必須仰賴神職人員的解釋。所以在信仰上，造成了信仰文盲的現象，一旦神職人員的教導有偏頗，信徒就易誤入歧途。(2) 認為合法的聖禮有七個。除了洗禮跟聖餐禮以外，又加了堅信禮、婚禮、受職禮、告解禮、還有臨終抹油禮。基督教只接受聖餐禮跟洗禮。(3) 在聖餐上主張化質說，認為餅跟杯在神父祝禱後，就變化成為耶穌的身體與血，這個很靠近信義會馬丁路德的信仰立場。(4) 堅持有煉獄。(5) 他們編了一套禁書的目錄，凡是馬丁路德的作品，或者是宗教改革的領袖的書籍，都成為禁書。(6) 繼續異端裁判所：異端裁判所，有點類似國際秘密警察，很多嚴酷的刑罰都在這裡進行，所以常常成為教皇壓制異己、排除異己的工具。以前十六世紀的科學家伽利略，或者是哥白尼都曾經被異端裁判所定為異端。(7) 稱義的神學：稱義與行為的結合，這是天特會議最艱難的任務，一方面重新澄清天主教的神學立場；一方面也是回應馬丁路德的宗教改革立場。

³¹⁴ 天特信經的內容是，拒絕歸算的稱義，他們拒絕宣告式的稱義。而宣告式的稱義，是馬丁路德獨特的發現，他把因信稱義思想影響保羅的思想。但是，天主教拒絕宣告式的稱義，他說稱義不僅是罪得赦免，也是內心的成聖與更新；他們區分理智的信心，以及使人生發愛心的信，而唯獨將稱義與行為的結合才有得救的功效，才可以滿足稱義的要求。

(3) 尊敬基督、馬利亞和聖徒的像

這乃是一種圖像奉拜，在五世紀中期之後，即在天主教會內被施行。天特會議在此將其正式列入信條，供人遵守。

(二) 改革宗與天主教準則的比較

十六世紀的更正教會，後來又分為三：1.信義宗(Lutheran Church)，乃是以路德為主，在德國一帶的更正教，代表信義宗的信條有協和信條(Formula of Concord, 1580)。2.改革宗(Reformed Church)，乃是以慈運理和加爾文為主，在瑞士一帶的更正教，代表改革宗的信條為第二瑞士信條，亦即第二紇里微提信條(Second Helvetic Confession)，(紇里微提為瑞士之古名)。3.聖公宗(Anglican Church)，乃是由英國王室所主導，在英國的更正教，代表聖公宗的信條有三十九條(Thirty - Nine Articles of Religion)。前面在歷史傳統的背景因素裡，論述到天主教和更正教的真理準則，由於其各自所受到歷史的影響不同，因此兩者在真理準則的判准上也產生了相當差異。我們可以說天主教的真理來源有兩面，即聖經、傳統。這傳統我們亦可將其分為兩類：首先為「啟示上的傳統」³¹⁵，其次為「實行上的傳統」³¹⁶。而十六世紀更正教和天主教最大不同的是，更正教拒絕傳統，他們喊出「重回聖經」的口號，可以嚴謹的說更正教對「真理」主要的認定僅是「惟獨聖經」(Sola Scriptura)而已。從這些面向予以論述即可得知：天主教將聖經與傳統併列為真理之源，更正教則堅持惟獨聖經。事實上，聖經正典各卷的被確定是經過一段漫長的時間，舊約各卷經典大約在西曆前二百年才逐漸成形。而新約各卷則到西曆第四世紀才被確定。聖經各卷未被確立之前，教會中的真理典範是靠少許不全的福音書和使徒書信的基礎上；另一方面，則倚賴使徒的見證，亦即所謂的口述傳統。這些口述的傳統是教會信徒一代代的延傳紀錄，從未間斷。初期教會是用之對付認定真理準則不同的立場者，四世紀之後更廣泛的用於教會中不成文的教訓和禮儀生活的依據。天主教在經典上當然接納新、舊約各卷，然其在實際教會生活應用時，往往將傳統置於聖經之上，或許是理性使然吧。

此外，更正教所不同的是高舉「惟獨聖經」，對於天主教所認同的「口述傳統」、「在教會中代代相傳，視之和新約聖經同等權威，甚而過之」，當然是更正教所反對的立場。信義宗的路德馬丁在其著作裡，對天主教傳統有清楚的辯駁。路德主張：「凡是聖經所禁止的，就不要作。」改革宗的加爾文對此亦有極強的見解，他認為聖經的權威應為信徒信仰的依據，其對聖經之實行看法比路德更為積極。他曾說：「凡是聖經所沒有說的，就不要作。」更正教之改革者認為天主教所接受的傳統，和聖經的教導有相當大的差異，許多的怪異傳說，如旁經中所

³¹⁵ 啟示上的傳統：即一般所說的口述傳統，也就是不成文的教訓，是使徒見證下的口述經驗。

³¹⁶ 而實行上的傳統：包括初期教會為對付異端或辯解真理所制訂的信經、大公會議和普世會議所創訂的教條、主教制度所形成的教皇權威，及對聖經的解釋等。

記載的，都應不足採信。天主教會對聖經的認定，除了正式被確立的舊約三十九卷，新約二十七卷之外，還在舊約聖經多加了十五卷經卷。這些經卷被稱為次經（旁經）。如，以斯德拉記上、下，多比傳，猶滴傳，以斯帖補編，所羅門智訓，便西拉智訓，也錄書，耶利米書信，三童歌，蘇撒拿傳，貝爾與巨龍，瑪拿西禱告，馬加比傳第一、二卷，這些次經也被天主教認為正典。更正教改革宗認為這些旁經不能用以建立教理，也不能對真理的信仰產生任何的證實，僅能在教會中念誦、辨正的依據。聖公宗立場則認為這些旁經可用作生活楷模和教訓而誦讀，但不用其建立教理上。另一方面也認為只能作參考，用以了解希伯來人之思想而已。天主教視次經為正典，因此，帶進了許多更正教視為迷信的實行，如天主教的煉獄思想，就是根據旁經馬加比傳第二卷十二章四十三至四十五節與五十六節的道理，更正教斥之為荒誕。這些信經早期被用以對付異己，規範教會所相信及接納的教理，後來變成為儀文和儀式使用。更正教的各宗雖也接受這些信經，如使徒信經、尼西亞信經、亞他那修信經，但認為這些信經並無判斷教義的權威，只能被用來見證聖經，以及認識早期一些基本信仰，如三一論、基督論等神學教義思想，是如何的逐漸發展而被確定的。更正教堅持惟有聖經纔是惟一的裁判和準則，任何的著作，不管是教父、現代人物著作，亦不管其名稱為何，都絕不能與聖經平等視之，應都算為低於聖經的地位。

另外，羅馬天主教認為神聖、使徒、大公的羅馬教會，為眾教會之母，惟獨她有判斷聖經的真諦，並解釋聖經的權利。當新約各卷確立之前，教會中只賴以口傳歷史維持。天主教認為這些文獻乃是藉著教會將傳統保留，並且由教會予以確立新約各卷經典。教會保存了口述傳統，也認定了新約各卷，因此教會有權利資格判斷並解釋聖經。此種論點乍看之下，非常正確合理，但更正教卻不認為如此。更正教認為：是上帝的話先於教會，而不是教會先於上帝的話，教會乃是被建造在使徒和先知的根基上(弗二：20)。使徒和先知的教訓為教會建造在其上的根基，因此上帝的話當在教會之先而確立。更正教也不能接受天主教所認為的，教會有判斷並解釋聖經的權利。改教者相信聖經有自證的能力，如同人如何分辨光暗、黑白或苦甜？乃是其本身所具備的特質有此辨別能力。同樣，聖經本身所表現的真理，也能自證其為上帝的話。加爾文認為：「那以為評判聖經大權是在教會，因此確定聖經的內容也以教會的旨意為根據，乃是非常錯誤的觀念。」教會同意接受聖經，並不是為鑑定疑義或爭端，而是知道這是上帝的真理，為履行虔敬的義務而加以尊重。由教皇決定教義，這明顯的是出於天主教的傳統，是由主教制度所演發及實行的結果。這產生了聖品的階級制度，天主教遵此實行上的傳統，逐步發展演進，到了十九世紀更產生了「童女馬利亞無原罪成胎教令」和「教皇權威至上及教訓無誤論」。二十世紀更制訂「天主之母 - 童女馬利亞之身體和靈升天教義」。這些教令和教義是傳統所演發來的，在天主教內早已傳說風行，至此不過將其正式明文而已。這些教令、教義，當然是由教宗所頒佈，所根據的是傳統，而教皇更是傳統的代表。當然更正教對此不能同意，並斥之為迷信，彼此的觀念和看法也因此而愈來愈為疏遠了。

以上所述係天主教和更正教真理準則在啟示和實行上傳統的基本差異。總括來說，天主教將歷史傳統和聖經併列，一切的教義、教會的基礎與教會的實行，都以此為規範，而實際上歷史傳統的應用實在高於聖經。更正教主張一切須以聖經為依據，以聖經來檢驗。更正教認為所有的傳統也須經過聖經的檢驗，這就是「惟獨聖經論」。而問題是更正教對惟獨聖經之權威地位皆存有共視，但是對於聖經的解釋並無共視，因此更正教形成了許多的派別。以十六世紀的更正教而論，改教運動的起初三傑：路德、慈運理、加爾文，便因彼此對聖餐的看法不同而分開了。此後，更正教各家因對聖經之見解看法的不同，形成越來越多的宗派，這是今天更正教的實際情形。從積極面看，這是百家爭鳴，沒有形成如天主教的「一言堂」情形，而阻塞追求真理的進步。消極面乃是宗派越分越多，一個看法不同，就又形成一個新的宗派，沒有合一的見證。聖經特別強調，如以弗所四章十三節說到：「我們眾人在真道上同歸於一。」更正教因對聖經解釋看法不同，而形成許多的宗派，更正教主旨為「惟獨聖經」，但所帶來許多宗派的結果。天主教和更正教如今的分道揚鑣，主要的原因就是兩者對真理準則看法的「依據」不同。更正教堅持「惟獨聖經」，天主教於此加上傳統。可是聖經要有正確的解明，這個解明必須受解經原則的控制，否則就如今天的更正教一樣，四分五裂。難怪天主教笑話更正教的「惟獨聖經」是「惟獨解經」，此話亦不為過。

筆者就信仰根源及教會歷史作簡要分述使之能更加清晰，從信仰根源看，由耶穌基督所建立的教會，是至一、至聖、至公、從宗徒和初期信友傳下來的教會，根本沒有區分「天主教」、「基督教」的名稱。然而，從教會歷史看，原本是合一的教會，在歷史中有二次大分裂：公元一〇五四年，合一的教會分成二個教會：東方教會³¹⁷和西方教會³¹⁸。東西方教會在信仰根源上，可說完全相同，而在表達信仰及敬禮上，卻有各自的特色。在教會行政上，各自分治，東正教由其首席教長以象徵性領導，羅馬公教會由教宗以實質性領導。羅馬公教會在十六世紀（明朝末年），由羅明堅和利瑪竇，二位傳道士來到中國後，他們在一五八三年，把羅馬公教會 CATHOLIC CHURCH 以中文譯用「天主教」，以別基督教在中國譯用的「基督教」。由上所述仍可歸納得知改革宗與天主教仍有許多歧見存在，如：

（三）基督教與天主教的歧見

1. 啟示權威的障礙

³¹⁷ 東方教會：史稱希臘公教會或東正教(ORTHODOX)。

³¹⁸ 西方教會：史稱拉丁公教會或羅馬公教會(CATHOLIC 中譯：天主教)。十六世紀從羅馬公教會再分枝成的基督教，有四個教派：(1)路德教派(信義宗)LUTHERAN CHURCH(1517)、重洗派 ANABAPTISTS(1534)、士文克特派 SCHWENKFELDAINS(1539)、門諾會 MENNONITES(1545)(2)慈運理派 ZWINGLIANISM(1523)、清教派 PURITANS(1559)、公理宗教會 CONGREGATIONAL(1581)(3)聖公會 ANGLICAN CHURCH(1534)(4)長老會 PRESBYTERIAN(1537)、加爾文派 CALVINISM(1541)。以上(1)至(4)教派，一般稱為基督教。這四大教派可說是後來四百多個基督教派的源流。其中聖公會因延續宗徒的「主教」品位，因此，聖公會在信仰、聖事禮儀、行政體制，都與羅馬公教會相近。

首先，天主教還是相當的倚賴傳統，包括教皇的諭令、大公會議的信經，以及歷世歷代的傳統跟習慣，這個就是成為一套牢不可破的權威，雖然他們在第二次梵蒂岡大公會議，強調回到聖經，但仍保有次經。而且他們還有靈修用的玫瑰經。不過，第二次梵蒂岡大公會議，他們宣稱：「聖經是上帝啟示的根源，傳統的地位不在聖經之上，傳統是用來服事聖經。」然而，因為還有次經的存在，而且很多讓基督教不滿的信仰是出自於次經，譬如煉獄的存在。

2. 教皇無謬的觀點

第一次梵蒂岡大公會議所通過的決定，成為天主教正式的教義，當年通過的時候，其實有一些神學家也有意見，可是最後是以五百三十三票對兩票，絕大多數的通過。第二次大公會議之後，天主教他們很謹慎、很小心的在使用教皇無謬的權柄，最近一次，應該是 1950 年，教皇他用了這樣一個特權，教皇無誤的特權，宣布了一個很重要的教義：就是馬利亞沒有原罪。所以雖然天主教不輕易的使用教皇無謬的權柄，可是每次動用的時候，都會讓基督教為難，而且教皇無謬這個教義，正是動用以前幾百年天主教教皇的談論，是不是受到無謬的保證呢？當年他們定伽利略、哥白尼為異端，到了 1990 年才承認有誤，所以究竟教皇無謬的範圍有多廣呢？

3. 馬利亞崇拜

天主教多年來，一直高舉馬利亞的地位，他們也宣布馬利亞無原罪，馬利亞升天等等的教義。這是從中世紀以來，相當漫長的傳統，不但信徒習慣向馬利亞禱告，而且神父默想的對象也是馬利亞，因為他們尊重馬利亞的貞潔，她對上帝的順服；但丁的神曲，最後帶但丁去見三一真神的，就是馬利亞。馬利亞成為信徒與基督中間的一個中保。漫長的傳統由來已久，主要是因為神學上的問題，在中世紀的時候，天主教的神學，把上帝看做是一個很嚴厲的審判官，信徒做錯事情就會被定罪，所以耶穌變成一個很嚴厲的審判官，變成一個望之生畏、遙不可及的角色，必須要由另外一位溫柔的母性的角色，來引導我們到耶穌的面前。另外，過去的基督論比較強調耶穌的神性，忽略了祂的人性，所以信徒不太能夠感受到，上帝能夠體恤人的軟弱跟痛苦。所以在上帝跟人中間，就製造了聖徒來崇拜。所以教皇也成立了一個督察的小組，謹慎的查看，各地天主教會馬利亞顯聖的紀錄，是不是真實的，敬拜馬利亞的現象，是不是超過了聖經的範圍。第二次梵蒂岡大公會議，有一個官方的文件宣告說：「馬利亞是人不是上帝，馬利亞當受尊敬，不當受敬拜，她當受尊敬，因為他是耶穌的母親，因為他跟門徒一樣是耶穌的見證人。」雖然官方有這樣的認知，但是因為平信徒在民間普遍的還是存在著，敬拜馬利亞的迷信現象。

4. 文化的妥協

特別是在漢人的文化環境有祭祖的問題，其實在兩百多年前，在明朝、清朝的時候，已經有這樣子的爭論，當時在中國地區有天主教的三大差會：道明會、方濟會跟耶穌會³¹⁹。耶穌會主要傳福音信息的對象，是知識份子，他們認為祭祖是慎終追遠，是讓為人子女的有表達思親的一個管道；可是方濟會跟道明會，他們主要傳福音信息的對象，是平民老百姓，他們會認為祖先，已經死去的祖先是鬼神，他們甚至會回來吃祭物，所以方濟會跟道明會就禁止祭祖。所以三個差會在中國內部已經有了爭論了，他們就要稟告教廷，可是當時交通非常不方便，每次一來一往，這個文件的來往費時好多年，所以最後宣教士需要應地制宜，按照自己修會的理解方式來處理。今天，天主教他們仍然依循著利瑪竇時代耶穌會的決定，允許信徒可以，以慎終追遠的態度來祭拜祖先，一般說來，天主教在文化上的態度比較寬廣，甚至到了個危險的地步，他們說：「在基督教以外的文化或者是宗教，也有真理的亮光，在偶像中尋找未識之神者，就離天主不遠；如果能夠按照良心的指示，去行上帝的旨意，那麼可以得永生。」這個說法讓基督教很擔心，而認為太寬的尺度沒有辦法認同。但是第二次梵蒂岡大公會議，有另外一個文件來平衡，對於處理文化過於寬廣的態度，這個文件叫做大公主義法令，提到說：「惟有藉著耶穌基督的大公教會，才是獲得救恩的全備媒介。」也就是說，教會之內才有救恩，而這種言論則較易讓基督教改革宗所接受。

綜觀更正教和天主教真理準則的比較之外，筆者就天主教與改革宗幾項對祖先議題相關的主要不同論述後，以漢民族傳統角度，來看對照比較結果：

(四) 由漢民族傳統看比較結果

1. 從天主教與漢人民間信仰普渡亡靈的比較，來切入改革宗與天主教對於祖先議題的不同觀點的省思。

(1) 天主教與漢人民間信仰普渡亡靈的相同點

- (i) 天主教會與民間宗教都相信有來世、靈魂不死，及有賞善罰惡的天堂、煉獄(陰間)及地獄的存在。
- (ii) 二者也都相信煉靈-陰魂需要我們世人的援助。二者援助煉靈，背後都隱藏著對陰魂有博愛的精神。

(2) 天主教與漢人民間信仰普渡亡靈的相異點

- (i) 基督教會相信人的肉身要復活；而民間宗教卻無肉身復活的觀念。教會以靈性解釋煉靈須受淨化之苦；而民間宗教卻以現世生活觀念解釋陰魂之

³¹⁹ 耶穌會有四宗旨：(1) 對抗復原教；(2) 提供高素質的教育；(3) 推廣宣教的工作；(4) 注意兒童的工作。

苦。教會相信煉靈終必得救升天；而民間宗教卻不清楚陰魂的終向。教會援助煉靈並無怕鬼與求鬼的心理；而民間宗教普渡陰魂卻有怕鬼與求鬼的心理。

- (ii) 教會為煉靈所行的祈禱、祭獻，都以天人合一的基督作中保和祭品，且以基督救贖的功勞援助煉靈；而民間宗教為陰魂所行的祈禱、祭獻，卻只用人意念及人間的用物作供品。天主教會以愛德善功和大赦援助煉靈，而民間宗教卻無法為陰魂得大赦的方式，也少有以功德為陰魂普渡。

從以上的介紹，我們知道天主教會與台灣的民間宗教都相信有來世、人死後靈魂不死，以有賞善罰惡的天堂、煉獄及地獄的存在；也知道煉靈陰魂需要援助。因此希望我們在天主教的煉靈月及民間的普渡月，都能以人類一體、天下一家的博愛精神，特別追思已亡的親友同胞，為他們祈禱、獻祭、行善功、得大赦，使他們早升天國，永享幸福，也在普渡煉靈時，特別重視追求來世的安福。事實上，改革宗卻沒有向天主教有煉獄觀點外，天主教聖經內含舊約四十六卷；新約二十七卷。合計七十三卷。基督教聖經，舊約三十九卷；新約二十七卷。合計六十六卷。基督教舊約少七卷：多、友、巴、智、德、加上、加下。因為這七卷舊約是用希臘文寫成，其中加下十二：38-45 節，為亡者獻祭，涉及煉獄的存在，因此，這七卷舊約，不被基督教改革宗承認為聖經。另一方面，天主教強調，信望愛三德，是人得永生的必要條件；相信有賞善罰惡的天堂、煉獄、地獄。基督教則強調，信耶穌必得永生及因信成義的教義思想，不是倚靠人的行為決定；相信有賞善罰惡的天堂、地獄、無煉獄觀念。

2.天主教的敬禮聖賢

天主教「敬禮」聖賢包括：聖母、天使、聖人、聖女、人類歷史中的聖賢，祖先；並繪製有圖像的耶穌畫像，聖賢和祖先的牌位，表達敬意、效法善行、彼此相通、請求轉禱上主。基督教依照舊約禁拜偶像（申五：6-10），只以耶穌為天人中保，不敬禮聖賢、祖先的禮儀觀點。自十六世紀基督教從天主教分離至今，已有四百多年的歷史，在這期間，在基本信仰上，天主教與基督教各派，可說在主內同根、大同小異。基督教為了促進各教派的交流共融，設立了「普世基督教協會」；天主教召開梵二大公會議，除了革新整體教會，並以大公主義法令，從彼此的共同點交談，合作促進所有基督宗教信徒能夠合一；梵二大公會議後³²⁰，

³²⁰ 所謂大公會議，是普世的天主教的神學家與主教一起聚集開會，最後宣告官方的決定。天主教三個大公會議：一是十六世紀的天特會議；二是十九世紀的第一個梵蒂岡大公會議；三是二十世紀的第二次梵蒂岡大公會議。而第二次梵蒂岡大公會議召開大會的宗旨有二：一是回到根源；二是開放教會。回到根源就是回到聖經、福音與信經的根源上，而不是回到傳統；第二個宗旨是開放教會，來適應這個不斷變化的世界。因為第一次梵蒂岡大公會議比較保守，他們定了許多現代的科學，發現現代的思潮為異端，所以第一次梵蒂岡大公會議之後，天主教跟社會就脫節了。第二次梵蒂岡大公會議，由於教皇的開放態度，造成了天主教內部越來越多元化。

也設立基督徒合一秘書處，積極推動與基督宗教信徒互訪交流、共同祈禱等。此等交流意識筆者於第一章所述全球宗教對話的空間，藉由本土化意識與全球倫理的架構使之能降低彼此的誤會可能，不但是基督教與天主教如此相近教義思想的宗教團體，更是與漢人不同宗教信仰間的宗教對話。

第四節 結語

基督徒與祭祖，不論從天主教、聖公會或改革宗均有其經典立論的立場，但是筆者以為，認識某一個思想體系或接納某一文化議題，閱讀其不同立論的著作亦是一個可行的方法。日前曾看過天主教會的著作《中華殉教先烈傳》，當中特別指出這一筆血債的源頭，竟然是一個所謂的「禮儀問題」，即教會對於漢人傳統的「尊孔祭祖」態度。因此，筆者僅就楊克勤博士著的《祭祖迷思 - 修辭與跨文化詮釋的回應》，其內容精要是講述不同基督信仰宗派背景的基督教人士對祖先崇拜的不同看法。更期待基督信徒與台灣漢人能深入了解以哪種模式，較易拉近彼此包容的空間，從詮釋比較的論述裡尋覓一條彼此認同的可能思路。茲分述如下：

一、移置詮釋法

持此觀點的人，多是與聖經中那些潔淨派和宗教狂熱派相倣，斷然分割了屬靈生活與人類文化層次，把聖經經文與當前人類文化區分，猶如兩個世界觀，所以強烈反對祭祖禮儀。認為祭祖在本質上是一種崇拜偶像的具體宗教活動，這種理論詮釋方法是運用變位、取消、「驅魔」等方式，企圖轉化他們將祖先崇拜看為漢人文化污點的詮釋。

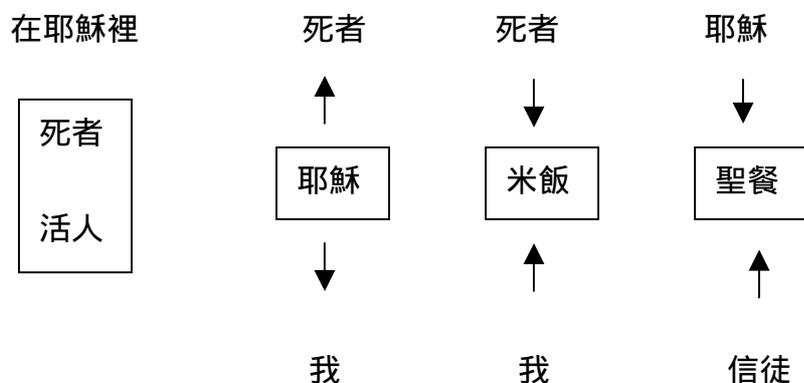
二、替換詮釋法

這種詮釋法雖然注重聖經教義思想，但也同情文化與人性的需要。它提供了另一種方法，使盡孝道者能對祖先表示尊敬的解釋方法。主張「祭祖」一詞的意義可以有所改變，漢人可以不再設立祖先牌位和家庭祭壇，而在家中設置案桌上擺放離世家人的照片，並對他們的生平事跡與美德加以描述，藉此保持亡者與生者之間那種追思的聯繫。除了替換家中的擺設外，儀式也可以隨文化變異而替換，可以舉行追思禮拜來取代傳統的食物祭祀，向亡者奉上鮮花，亦選擇讀聖經經文、宣講福音和為亡者禱告，將亡者的年鑑交給基督教會保存等方式。

三、實現詮釋法

實現詮釋法選擇祭祖的積極價值與基督教所啟示的倫理價值之間找到許多相互與相似之處，並將成為共同詮釋觀點。辯稱祭祖是愛與孝道的實踐，能培養個

人的品性和社會團結的美德，認為漢人在敬祀祖先的信念與實踐上所表現的誠意，並非嚴格定義上的「敬拜」宗教性行為：是一個生者與亡者團契交誼的機會，正如基督教認為聖餐代表和象徵信者與從死而復活的基督耶穌團契一般。猶如宋泉盛所言「米飯神學」³²¹：



四、調適詮釋法

調適詮釋法看見祭祖與基督教信仰之間的可容性，因為文化是相對的，不如宗教般絕對化。它將祭祖與基督信仰置於同地位上展開文化議題的對話，著重祭祖的倫理動機，而非其迷信成份。說明祭祖並非偶像崇拜，而是表示最高的敬意（紀念）。向祖先上供並非褻瀆上帝，而只是孝子對長輩所表示的尊敬。認為是一項家族、文化的活動，而非宗教性和基督教會神學的問題。因此，在討論祭祖儀式是否與基督教的教義是否有抵觸時，簡單來說，在祭祖的背後，台灣漢人是有種種不同的原因解釋，例如：補盡孝養之道，祭祖為「子欲養而親不在」之補救方法。孝子為孝敬，叫己心得慰藉之法。祭祖此行為純為慎終追遠，祭祖目的是對先人尊崇、為紀念先人、緬懷死者生前勞績及表示對先人懷念敬愛之法。

總結以上所述，台灣漢人祭祖的主要含意有：為倫理性的，純為慎終追遠，實為一對祖先的尊崇；另一則為宗教性的意涵。事實上，台灣漢人也涉及對亡靈的崇拜，實為一對祖先的崇拜。基督教與祭祖的衝突應不在倫理含意方面，因為基督教也十分重視孝道。基督教與祭祖的衝突關鍵是在於宗教意識方面。按照聖經所示，宇宙中只有一位上帝，並且唯有這位上帝配受崇拜，而人死後並不會變成神明或鬼，因此不應加以崇拜。當然，對於不祭祖的基督信徒都是不孝的子孫嗎？這是許多台灣漢人因為基督信徒從不遵行有宗教性意味的祭祖儀式而加在他們身上的指責。到底漢人對「孝」的定義為何？到底何為孝道呢？漢民族歷代的古書典籍，如：四書、五經、孝經等教導孝道的家訓名言極為精闢。楊國樞教授在其所主編的《中國人的心理》一書中蒐集了各類漢學典籍中，有關孝道的語

³²¹ 期待基督也是米飯之主，透過耶穌與過去的祖先有所連結。聖餐包含的意義的強調點在「敬拜」、「紀念」、「供給」、「團契交通」...強調所有的人都在一起的觀點。

句並加以分析。把孝道的內涵濃縮成下列十五點，如：敬愛雙親、順從雙親、諫親以理、事親以禮、繼承志業、顯揚親名、思慕親名、娛親以道、使親無憂、隨侍在側、奉養雙親、愛護自己、為親留後、葬之以禮、祀之以禮。

由此可見，不能單就一個人不祭祖就指責他不孝，尤其當他有從事上述其他有關孝道的內容時。而且基督信徒並不是一群沒有倫理道德、紀念先祖儀式的人，他們只是不認同有宗教迷信意涵的祭祖儀式。或許這是「觀點與角度」的問題，但對基督信徒來說，其實可以盡孝的最好方法就是「諫親以禮」也是表示孝順父母的一種方式。筆者覺得有時過於專注「基督信徒與祭祖禮儀」這課題，容易進入對跪拜、叩頭、拿香...等，沒有窮盡的辯論發展思緒裡。改革宗強調「榮耀只歸上帝 (Soli Deo gloria)」。開放對祖先崇拜的限制 (拿香、跪拜)，不見得可以使教會信徒的增長，只是減少許多無謂的衝突。肯定對祖先的追思是一件有意義的事，問題是在追思的儀式與行為要如何實行？學習欣賞台灣漢人的社會文化、民間信仰的「美」，更深刻了解這些文化行為背後的意義，與基督信仰的異同。透過彼此的宗教對話，讓基督信徒更了解所注重的信仰的本質是什麼，和其他宗教信仰的差別是「行為」，或是「意義」上的差別。而不是以偏概全，而一味的批評自己都不甚了解的台灣漢人的「台灣文化」，而批判祭祖禮儀都是迷信、都是偶像崇拜的心理。對於其衝突點：十誡中的第一、二誡與第五誡的衝突部份，十分令筆者驚奇的是，摩西頒佈上帝的十條誡命，原本對基督教思想就不是衝突的議題，居然發展至今，使原先如此重視遵守上帝第五條誡命的漢人民族，卻演變成遵守慎終追遠孝道精神的祭祖禮儀，成為基督教批判的偶像崇拜。「祖先崇拜」雖是亞洲漢人文化的特色，然而，筆者以為仍應釐清傳統漢民族孝道文化意涵部分，所形成有關宗教意識的祭祀行為仍需澄清其迷思的勇氣。

第七章 結論

第一節 研究議題回顧

回顧筆者研究幾項議題：

第一，台灣教區基督教聖公會前龐德明主教宣布接納祭祖禮儀的理由，是基於聖經、傳統、理性三觀點，與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點。筆者以為，無論天主教會或基督教本身並沒有特別高舉漢人祭祖的宗教現象，只是當時空焦點鎖定在台灣漢人基督信徒身上時，則會產生與信仰本身衝突的觀點與文化適應的議題。因此，聖公會因著聖經、傳統與理性接納祭祖行為，應該是基於理性的抉擇高於聖經及教會傳統的考量。同時因為聖經教義也有要求信徒孝順父母，又認定漢人祭祖有慎終追遠、崇敬孝道的意涵。故說不上其開放後會產生相互衝突的觀點。不過其中較易引人質疑的是，聖公會祭祖禮儀是否有逾越上帝主權的嫌疑。然而，筆者從訪談與實際參與祭祖禮儀的觀察中，並未看見有明顯偶像崇拜之舉。不過，對於參與祭祖禮儀主事者而言，是不易看出是否能客觀釐清「上帝」的獨一性與儀式過程有否逾越至高者的聖潔判准。

另外，聖公會又如何將漢人原始宗教意識祭祖禮儀融合成這種特殊運作的宗教現象的結果，使「多統」的漢人文化特色，不僅不會妨礙「一神」，反而讓「一神」在「多統」中更能展現出其超越的性格。即「一神」與「多體」本身也成為和諧對應的關係，從「多元而進展到一統」的文化模式，形成基督教緊扣漢人文化所重視的「天人合一」的觀點。使基督教的教義能普遍讓漢人認同與接受，使之訴諸於漢人原始宗教最高神的天命觀注入人文精神，從道德的生存秩序，將人與「上帝」緊密結合。且發展趨勢要將漢人傳統宗教性轉化乾淨、滿足上帝獨一神聖性，而取得傳播宣教上的優勢，必然要導向雙方的妥協與整合，實非易事。

第二，聖公會因為開放祭祖緣故，是否已有趨緩與家族的親緣關係的誤解現象。聖公會開放祭祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益？祭祖禮儀對教會信徒又具有何種的意義論述。筆者以為，聖公會認為目前其意義仍膠著不清。因為，其他宗派未必認同聖公會祭祖禮儀，雖然實踐祭祖禮儀有滿足人懷念先人的情感作用，及對於自己死生之道，有更進一步思想如何積極活出生命價值的激發作用。對於宣教是有增進信徒對福音宣教上有正面的解釋助益與祭祖禮儀對教會信徒所具有「敬祖」的意義論述。聖公會仍以為教會施行祭祖目的，只在化解台灣漢人對基督教的誤解，對信徒有增強死亡意識與慎終兩方面的提

醒。因為祭祖不是基督信仰的中心，漢人不會因為祭祖禮儀的改變而願意接受此信仰。從神學教義積極面而言，孝順父母是上帝賜人長壽所帶出應許的誡命。因此，對信徒來說有蒙福的意義。目前聖公會祭祖的提倡雖非因為迎合因素，但卻使華人信徒盡己追思意義外，尚有完成孝順父母的具體意涵，與聖經的教導能夠結合。

第三，教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善情形有與昔日未開放時有無不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故。筆者以為，聖公會認為教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善情形，看不出有正面積極的果效。因為基本上認為是人對福音的接受選擇問題，教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動有改善的情形與昔日未開放時是否有明顯的不同，應該嚴格說與宣教無正相關的影響。當然更與信徒人數未增長，不應是因為開放祭祖禮儀的緣故，因為是此人接受不接受此信仰為主因，而非祭祖，只不過有相關而已。基本上聖公會不會因為祭祖問題與非信徒發生衝突。如果宣教的結果是信徒人數明顯未增長，是否會是因為開放祭祖禮儀的緣故，此問題應是相當不易解釋，因為人數增長與否，應該是對方對福音信息的接受度而非祭祖問題。這議題從整個華人宣教史可以看出，除了禮儀之爭外，尚有文化、宣教語言、神學諸多議題。因此教會信徒人數的增長與開放祭祖的原因並沒有正相關的結果，由天主教會的宣教也可以得知，天主教也並未因開放祭祖禮儀而受到中國人接受基督信仰的福音機會。

第四，教會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學議題使信徒有不適應的宗教現象或信徒間產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象。教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題有哪些。教會放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷，使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點。基本上，聖公會的觀點是，教會通常不會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題，也沒有發生信徒不適應的現象，因為本教會通過接納祭祖禮儀是肯定與聖經精神相符合的。因此，教會開放祭祖禮儀後，信徒間極少提出神學相關的議題，或使信徒有不適應的宗教現象。信徒間也沒有因祭祖的觀點產生對立的衝突現象及與牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象。因此，在教會中並沒有遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題。教會通常會遇到有關祭祖禮儀的問題是：神主牌位拆除的問題、上香是否違反聖經原則等問題。而在正確的教導之後也會趨於和緩、接納。

第五，聖公會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議成為理性化的傳統。聖公會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合儀式的意義與程序如何，此議題就（1）宣教趨勢發展（2）社會文化性後果（3）神學教義理論詮釋 三方

面來詮釋論述。

有關教會的主日崇拜與祭祖禮儀的意義，聖公會必須先說明是崇拜上主禮儀為重，同時是以「敬祖」而非祭祖來進行祭祖禮儀。因為中國人對「祭」的觀點有很強的宗教意味，同時如果將祭祖視為祭祀祖先的觀點則就與本教會崇拜意義相違。因為教會是榮耀上帝的信徒所舉行的敬拜禮儀，本教會不會敬拜先祖而是紀念先祖的恩情，使中國的倫常精神能夠藉由敬拜上帝的同時有能選定一特別日子來對祖先的追思機會。因此深覺得因為祭祖禮儀與主日崇拜的聖禮結合，能緬懷將歷代先祖均是敬拜上主，同時又實踐使徒信經的傳承：「聖徒相通」，做到信徒合一的關懷中，因此是很有意義的。

宣教上明顯是可以將對祖先慎終追遠的孝道與中國儒家思想的對照作一聯合。不會在宣教上認為基督教是不與文化與中國儒家孝順父母、緬懷祖先的傳統文化分割。雖然如此，如基督教宣教在中國的發展上，雖然祭祖、祀孔是相當大的攔阻，但基本上在本教會宣教上並非是影響發展有絕對性的因素。理由仍是中西神觀思想有太大的不同，基督教是崇拜一神；而中國人民間信仰卻是多元神明思想，在宗教本質上有明顯不同。因此，教會人數的增長與祭祖的原因不能說是重要關鍵。何況目前教會開放祭祖禮儀後，人數增長也不是因為中國華人祭祖禮儀的問題。

社會文化的議題上，明顯本教會是結合中國思想中對儒家所說的孝道倫常並使之實踐在基督教信仰的內涵裡。甚至在社會文化的層次上，因為祭祖而將上帝愛世人的慈愛表達於台灣社會文化中。聖公會選一特定主日將主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義，就是期待能使宣教發展與台灣社會文化結合使神學教義理論詮釋，不致讓中國人以為基督教的信仰要義是不要祖先，不孝順父母等誤解的觀點來對待。

神學上從新舊約經文都說到孝順父母的誡命，如：他就可以不孝敬父母，這就是你們藉著遺傳，廢了神的誡命（太十五：6）。；當孝敬父母，又當愛人如己。（太十九：19）；摩西說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他（可七：10）；當孝敬父母，使你的日子在耶和華-你神所賜你的地上得以長久（出二十：12）。因此，本教會實踐上主的命令，祭祖則是中國表達孝順父母的方式之一，聖公會以為並無違反神學更是增添本土化意義，如聖公會牧愛堂祭祖禮儀的實施即是最佳說明。彙整出信徒由經典、文化角度對祖先崇拜的詮釋觀點，間接反思教會接納祭祖禮儀的形成因素。基督教教義的核心議題，即「上帝國」的倫理價值在台灣社會文化的實踐，與台灣漢人社會文化的衝突論述，來澄清基督教孝道倫理與漢人祭祖禮儀的慎終追遠意識的相異性，幾乎有連結之可能。

第二節 信仰、文化、禮儀三者相互關係

自從基督教於十九世紀中葉傳入台灣以來，台灣民間對宣教的最大阻力並非排外心態，而是傳統家庭的祖先崇拜（拜公媽）的問題。就廖昆田牧師的研究『從漢民族傳統宗教背景長大的漢人，有心歸依基督時，他願意捨棄任何鬼神佛道的宗教信仰，卻不忍心放棄與自己感情血脈相連的「公媽」』；廖加恩牧師則認為在祖先崇拜這個問題未得到解決以前，客家人和閩南人對基督教福音信息是充耳不聞的；基層福音宣教工作者表示可否祭祖這個問題若不解決，根本沒辦法把福音信息傳到漢人基層社會裡面去；董芳苑教授則談到『我們所獲得的經驗是：許多有心歸依基督的人都甘心放棄神佛，但總不忍心放棄「公媽」的香火』。由上面所述，顯示出雖然儒家傳統在現代世俗化的社會中有日漸式微的跡象，但祖先崇拜的傳統依然給台灣漢人基督信仰者帶來苦惱。難怪在所謂的「聖別禮拜」中，當牧師把拆下的「公媽牌」當著決志者面前焚化時，全家往往都觸景垂淚，對祖先表示萬分歉疚。在歲時節期，雖是每逢佳節倍思親，但亦是台灣漢人基督徒與禮俗最容易發生衝突的時刻。信仰與鄉情的矛盾，應如何協調呢？長久以來，基督教會就視祖先崇拜的行為如同拜偶像而予以排拒。但問題是：教會對民間祖先崇拜的見解若不能突破，就很難見容於民間，基督信仰便甚難普及於台灣地區的社會中。面對這挑戰，現在正是教會覺醒和裝備，從而合宜地處理困難的祖先崇拜問題的時候了。

台灣基督教會目前已有一套能被社會所接納的喪葬禮儀了，唯獨在歲時節期的家庭祭拜儀式仍未有突破而被民間譏為「無公無媽」的宗教，期盼藉此能喚起更多從事於漢人福音宣教事工的注意，而作更深入的探討，使福音能更有效地廣傳於有漢人的地方。這套與祭祖禮儀不相衝突的喪葬禮儀，是由溫永生牧師³²²所提出的敬禮方式，指具有福音本土化特色又不失信仰的原則。其中與傳統基督教儀式不同有「追思三禮」與「致敬禮」。他說：過去得基督教喪葬儀式，不用祭品也不拿香，是「拆毀」、「隔除」傳統文化，而創新的方式是以台灣漢人為背景考量。如：「告別禮拜」及「敬祖追思」三禮，按照神學的觀點，是向三一神表達的敬拜禮儀，以及過去對世人表達追思孝道的意涵。對基督教會而言，是發揚聖經孝道的真理，見證基督信仰是重視祖先與孝道的信仰。因此為了配合台灣當地的社會文化背景，找出一些合適可取代的神學意涵的符號，如：倒水、獻花、點燭傳統三禮，可安排宗親與姻親代表與教會的參與，成為追思三禮。使之在安息禮拜中，以「鞠躬、獻花」方式，以「致敬禮」在告別禮拜結束後進行，以取代民間的「公祭」或「公奠禮」。其中他特別說明「鞠躬」是表達追思尊重，猶如一些

³²² 溫牧師目前是客家宣教神學院院長，在「創新喪葬禮儀發表會」中，提出福音本土化又不違背聖經真理的「追思三禮」與「致敬禮」，以增宗親認同。

場合須向國父遺像鞠躬敬禮一樣，非具有「敬拜」意思，運用維根斯坦的理論³²³應是可行。在聖經的立場來和祖先崇拜對話，期盼能澄清一些觀念，並從聖經提出漢人一直想在祖先崇拜中得到但卻落空的答案，藉此作為福音關懷的橋樑。唯有力行的知，才是真知，故更進一步探討在基督徒實際生活中如何與傳統的祖先崇拜禮俗面對面及基督教會除了以往消極的排斥與挑剔外，如何更積極的跨出一步，有一套處理這問題的適當原則，且制訂一套不違背基督信仰的祭祖思親禮拜儀式，以達成信仰生活化的目標。

基督信徒可以祭祖嗎？祭祖是儒家孝道的義務，孝道是儒家人倫思想的中心，不許祭祖、不許供牌位，那就等於和漢人社會文化脫離了。換言之，就等於不是漢人。因此，漢人社會文化視基督教為洋教，忘恩背義，不認祖宗。從台灣祭祖儀式看來，祀孔、祭祖和祭天、祭神的儀式根本上沒有分別。但是在漢人眼光看來，祭是對不在人世的對象所行敬禮，包括上帝、神靈、和祖先；祭，在本身上說不是宗教祭祀，要看所敬的對象；對象若是上帝(天)或是神靈，所行的祭禮則是宗教祭祀；若是亡人，即孔子或祖先，所行的祭禮則是社會敬禮。例如：目前殯儀館所行儀禮有家祭和公祭，誰也不能說是宗教祭祀。這個問題，須有漢學學術思想的人才較易明白。一個緊扣對基督信仰原則的人，定會堅持聖經舊約經典摩西五經所論述的十誡第二誡：「不可拜偶像」(出二十：4-5；約十五：21)。聖公會觀察漢民族孝道上的祭祖制度，應採用一廣大的眼光，其目的在於振興禮義，是要子孫得到教育使人民的道德敦厚。道德、倫理的和民政的作用，遠遠多過為死人安排的作用。所以禮儀可以改變，而孝弟的義理則不可更改。古聖原始的禮法十分簡樸，只注重內心的敬孝，而不注重一切繁雜的儀式。後來佛道兩教和一般世人把古聖制度，增加刪削，祭祖儀式所雜入的怪誕質素，有許多地方簡直流為形式和迷信，非古代聖賢之所贊成和採納與真正的孝道已經相離甚遠。

基督耶穌所創立的教會及馬太福音與路加福音，這二卷福音書對於列祖慎終追遠的態度是極端重視祖先譜系的。基督教不是叫人不要祖先，不要敬拜祖先視為神明。公元一九三九年（民國二十八），教宗庇護第十二世解除對中國祭祖禮

³²³ 維根斯坦(Ludwig Wittgenstein,1889-1951) 著作有：邏輯哲學論說 Tractatus,1921；哲學探究 Philosophical Investigations,1953。由前期維根斯坦的著作《論說》中，描寫語言的性質和世界的關係來看；他認為語言是由圖繪世界的命題所組成，命題是思想可察覺到的表示，思想是事實的邏輯圖像。哲學不是一種理論組織，而是一種活動，一種命題的釐清。在非哲學的命題，顯現不能由哲學命題去說的物質，哲學不會給我們提供生命問題的任何答案。例如：上帝在世界之中不顯現祂自己，生命問題之解答則在問題的消失中看到。到了後期維根斯坦《論說》，則是採取純粹先天的方法，強調現在要用實際現象後天的方法來探究語言。而著作《探討》的內容之主要重點，在於語言的實際運用。解釋一個詞句的意義，就正是在說明如何運用這個詞。例如：維根斯坦以為我們日常命題皆全然有序，而我們不可能違反邏輯思考，這就是典型的學院主義觀點；理論化的心靈總會傾向過於簡化它的內容，我們應承認，很可能找不到一個本質。分析前期維根斯坦的缺點，是在於理論化心態，過分簡化、偏面觀、獨斷，積極尋求一個本質論述。參閱網址：<http://usher.ifrance.com/usher/htm/ph-note/wittgenstein.htm>。

儀禁令，于斌樞機在台灣發起漢人農曆年節祭祖禮儀。自梵蒂岡第二屆大會會議的結論，也是梵二教會所採取的方向，承認並強調天主教會的多元性，並肯定每個民族、文化的獨一性和高貴性。祭祖禮制，主要宗旨在於孝敬和在飲水思源。孝以生時敬養為主要。飲水思源，則對於萬民之祖和萬有之本。時至今日，聖公會接受基督教的真理，保守敬仰的精神，實行在主裡孝敬父母的誠命。由此，聖公會舉行祭祖禮儀和天主教教義是符合的。身體髮膚受自父母，但生命的主人是上帝。對信徒來說，祭祖是對祖先的敬禮，向先人表達思慕。聖公會相信死亡只是生命的改變而不是毀滅。在基督裡無論生者、死者都是活著的。為父母、先祖祈禱，永遠和生命與幸福的根源上帝同在，善度今世的生活。

聖公會春節祭祖禮儀也是在敬拜上帝的禮儀後舉行，通常由牧長主禮，全體會眾在祖先牌位(不過是「代表」、「象徵」的意思)前聆聽上帝聖言，最後由牧長帶領全體會眾向祖先獻香、獻花、獻酒，象徵為先人的懷念和在基督內相通共融。聖公會一向用「祭祖」即「敬祖」的名稱，並不是把祖先視作上帝一樣崇奉，並不是把祖先視為神明，並不是把祖先牌位視作偶像，而是像天主教敬禮聖人一樣，感念祖先恩德。漢民族的孝道文化，經過數千年的錘煉，方才成為民族的氣質。其千錘百煉然後養成的立國文化與十條誠命第四誠的精神配合。因此，聖公會基本上不會去評斷天主教的敬禮禮儀是否是崇拜偶像的宗教現象，首先簡釋聖公會對於偶像與迷信的詮釋觀點，在說明聖公會接納敬祖禮儀也絕不迷信敬拜偶像的理由。而聖公會絕不拜「不辨明事理而妄加信仰的神像」。甚至透過理性、教會傳統、聖經的傳承明辨「神像」的意義及區別，以促使能與列祖牌位所帶出不同的意義表達。基督教聖公會為何能夠接納祭祖禮儀觀點，首先，因為聖公會前主教龐德明公開贊成天主教的敬禮禮儀緣故，事實上，根本因素是由於台灣聖公會並沒有固定下來絕對化的神學教義，沒有建立某一位神學家的思想也不屬於某宗派的神學思想，但此說明聖公會的敬拜上帝儀式與祭祖禮儀是可以相融進行的可能論述。

的確，很難能肯定說明祭祖觀點是偶像的崇拜原因，是因為聖公會祭祖禮儀是結合漢人孝道文化、基督教信仰內涵與附於禮儀的精神表達，針對這些與教義及文化混淆不清的議題，猶如希臘文(Adiaphora)的解釋，Adiaphora 它的意思為indifference，即：「不重要的事，可有可無的事。」此意是在基督教神學歷史裡，關於一些宗教與道德的教理或實踐上在聖經中沒有絕對命令與絕對禁止的細末之事。筆者提出這些意見，目的是期望基督教信徒再一次省思，漢人祭祖禮儀既然不是宣教信徒人數的主因，卻是漢人信徒與家族間爭議極大的攔阻因素。面對其中屬於文化、倫理議題是可以討論的事，而過於強調因為宗教性觀點，是否易產生進入筆者所述哥林多前書說明吃祭偶像之物的真理判准，難以澄清客觀的因素。端看基督教本身教義性爭議時，不是有諸多修正方式。例如，一五三〇年土耳其人西侵時，德國日耳曼皇帝查理五世需要基督教福音派的協助來攻擊土耳其人，因此希望凝聚基督教各宗派的聯合，便邀請持復原派觀點的人，以書面陳請

他們的意見，其討論的內容就引起第一次的爭辯。其中以信義宗派「奧斯堡信條」(Augsburg Confession)共二十八條的提出最為突出，其中內容對於當時天主教的教義規範諸多質疑³²⁴。然而，原本精神的目的主要是為了要與羅馬天主教做個和解的意圖，希望天主教能接受改革宗的觀點。但是，當時的羅馬天主教看完二十八條文後並無興革之意，竟發表「駁奧斯堡信條」(Confutation)，使得天主教與各改革宗派和解破裂。這前後的改變引來許多基督教在教義上的爭論上有一段時期，其主要爭辯的議題均圍繞在可行不可行之爭(Adiaphoristic Controversy)。

筆者引來思考漢人社會文化中的祖先崇拜是否可被基督教所接納的可能，回想墨蘭頓為要與羅馬天主教和解爭議之事，所以對於當時教會禮儀幾乎完全遵循採用一切羅馬天主教會的禮儀，如：禮儀中點的蠟燭、用拉丁文念彌撒...等，尤其是欲接受羅馬天主教七聖禮，以希望羅馬天主教可以接受「因信稱義」的道理。而後來卻演變成在一五四八年造成墨蘭頓與純正路德教派間就「可行不可行之事」(不好不壞，神未禁止，也未吩咐人遵行之事。)、「禮儀」(既無禁止亦無吩咐遵守，所以可用不可用。)、和「教義」(雖然聖經中有教訓，但是因為他們太無足輕重，所以即使不信也無損信仰。)三者展開激烈的辯論。一直到一五五五年奧斯堡和平協定簽訂後，這場爭論才得以平息。最後由純正路德教派獲勝，決定改革宗不再接受天主教的禮儀觀點。然而，這樣的發展處理結果對基督教是有正面意義的結果嗎？事實上，已經造成基督宗教的全面分裂的主因，又利瑪竇的禮儀之爭不是又是一例。筆者以此例，是因為「禮儀」的真正功用在「奧斯堡信條」第十五條(論教會的禮儀)的條文中，就已經提及有關禮儀的意涵。這內容說：「論到教會的禮儀(由人規定的)：凡可以遵守而且無罪的結果，同時又與教會的安寧與秩序有益的禮儀，如：所規定的假期，節慶之類的規定都應當遵守。但我們要勸導眾人，良心不可被這些事捆綁，彷彿將這類的事認為是得救所不可少的教義。又要勸導人：凡是人所設立以求與上帝復合博取恩典，補贖罪惡的遺傳，都不符合福音信息和因信稱義的教理。因此，為博取恩典並以善功來贖己罪的規定，而設立了關於食物，節期之類的誓願和遺傳，都是無益且與福音相違的。」

因此，得見教會禮儀的功用在於有助於教會和平及良好次序，幫助我們向上帝表達我們對祂愛的回應。這些教會傳統所演成的規範與救贖無關，然而，另一

³²⁴ 路德去世後，路德的跟從者在神學觀點上出現了分歧。路德的助手墨蘭頓性情溫和，一面主張與羅馬天主教和解，另一面又有幾分欣賞加爾文派的教義。為了與天主教妥協，墨蘭頓與德國主教草擬的一份《萊比錫臨時和約》，合約中堅持路德派的基本教義，卻同時保留了天主教的部份傳統。這引起一些忠於路德的信徒十分不滿，他們稱墨蘭頓與他的跟隨者為「腓力派」(墨蘭頓全名為腓力墨蘭頓)，並稱自己為「正統路德宗」。雙方的爭執一直到奧斯堡信條 50 週年(1577 年)的「協和信條」(Formula of Concord)才暫時止息。此信條獲得多數路德派的認同。然而與奧斯堡信條相比，協和信條不僅僵化、缺乏活力，且極富經院哲學意味。而信義宗高等神學，亦由此發軔。1622 年，耶拿大學的格哈德(Johann Gerhard)發表了《神學大全》，即是路德派(信義宗)典型的經院哲學派全理性神學的起端。

極端則是，羅馬天主教認為教會傳統禮儀都不可改變，若有改變則聖事禮儀無效。聖事若無效結果，則會造成人不能被救贖的觀點。事實上，筆者以為人所制訂的一切傳統、禮儀或文化絕非稱義的充要條件。因此，基督教徒在禮儀上所擁有的自由意識，在墨蘭頓「教義要點」中提到有關信仰的觀範：「司法律與禮儀律雖已被廢除，但遵守它們的人並沒有犯罪。而協和信式第十條（論教會的禮儀）也提到教會的禮儀說：「凡是聖經所未吩咐或禁止的，都可以由基督教徒自由取捨。若有人以它們為神聖崇拜的一部份，而強迫遵守，那麼信徒就要堅決的予以拒絕。」強調羅馬天主教的習例是無關緊要的，也是基督信仰基本原則。

由此，如何保持漢人基督教信徒與漢人文化中祭祖禮儀的平衡？這種祭祖的傳統行為就是漢人文化的遺傳。因著傳統，以至於我們知道自己在漢人文化中的角色，它讓我們做起事來有跡可尋。傳統可幫助文化間的平衡，傳統可以幫助漢人知道與家族的關聯，而教會傳統更可以幫助信徒知道自己與教會間的關聯。而經由 *Adiaphora* 的爭論，則讓我們看見傳統雖好，但是其重要性無法超越福音的重要性。我們該注意的是不要讓傳統僵化為禁梏、為包袱。羅馬天主教其實彙整出大公教會很豐富的「聖事」傳統，然而他們可惜的卻是將傳統高過信仰福音的救恩要義，以至於導致後來的改教運動復原派一定必須將七聖事廢除，站在聖經真理上只保留洗禮與聖餐。甚至復原派中更有激進者受理性主義、科學主義的影響而將聖事完全視為一種表記，把洗禮與聖餐的功能取消，只保留聖經。台灣的一些改革宗教派也似乎為了要與天主教清楚劃清界限，於是對禮儀上特別不願與天主教有何類似之處，包括天主教所同意的祭祖禮儀。而導致另一種完全不要傳統的現象，於是在台灣基督教會主日崇拜很多已經沒有依循教會年曆、沒有教會傳統、甚至連教會歷史都被取消。其實這是很可惜的事情，因為無論是教會曆或是教會傳統會給我們連續的感覺、一種確信，與舊約的先人，新約的基督教緊密連結，普世大公教會聖徒相通的感受。同樣當基督教信徒面對漢人祭祖文化的一貫性，內心又懷有何種莫名的失落，沒有祖先恩澤的根源，這種情感性的斷層如何縫合我們內心的思念。而於其中的共同紀念記憶在禮儀的衝突中流失殆盡。

一、信仰、文化、禮儀三者關係的意義

我們知道進行宗教性禮儀退至文化向度論述時，禮儀所須具備有三種要素，即：禮器、禮文、禮義，來呈現這三者的連結密切性，均是以象徵性的意涵來增強文化與信仰間的功能表達，當然其中也涵蓋信仰的體現與禮儀的傳承。聖公會祭祖禮儀與漢人傳統的禮儀觀點，是否有違基督教的教會禮儀觀點呢？其實我們不難發現，禮器和禮文比較容易隨著時代文化與信仰實質內涵演變而改變，禮義則變動得較少。除非是遇到文化本身整個體質發生重大改變，或有異文化融入，才會有所調整。殷商時期的祭祀祖先禮儀，多半是有所禱求於祖先，而周朝儒家所提倡之祖先祭祀，則是一種以無所禱為本質的儀式。有所禱時，祭祀的重心會落在被禱的對象及所禱之事。無所禱時，祭祀的重心則在於祭祀者內心活動之完

成。《禮記·檀弓》說：「惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神知所饗？亦以主人有齋敬之心也。」主人自盡其敬，就是祭祀者自己以至誠之心將敬意表達出來，透過儀節之安排，讓祭祀者毫無保留地將他孺慕之懷，報本之心一一表現出來。這種本質的祭祀既無所禱，就不會追究它是否靈驗，它完全是被視為子孫對祖先所應盡的一種義務，甚至於可能不進一步去追問鬼神是否存在，最重要的是祭祀者要虔誠祭祀，「自敬」就是虔誠。而西方的宗教學家費爾巴哈有一句話，更可以幫助我們體會無所禱而求自敬祭祀禮儀何以能夠成立，而且能在中國祭儀能流傳數千年之久。他說：「人在宗教裡面，並不是滿足其他的本質，而是滿足自己的本質。」《宗教本質演講錄》只要儀式本質能夠滿足人們心理的需求，這個禮儀它自然就會被人們接受，且代代相傳。

換言之，祭祖禮儀在漢人文化中漸漸在宗教心理層面架構出信仰外貌，對三者的關係是連結一貫而非斷層式結構，祖先祭祀禮儀是漢民族幾千年來的傳統禮俗，有人終其一生只拜祖先而不信佛也不信道，因為有學者便認為崇拜祖先是漢人最普遍的原始宗教信仰。不過崇拜祖先所發生的功能與文化、信仰間產生的動力卻是可以滿足子孫有志思慕之情，其次也可以實現子孫報本反始的回饋心意。這段話對有喪親之痛者更顯為其深意，因人與人之間相處日久必有感情，一旦分別，便會思念。父母與子女感情更深，一旦去世，追思之情更濃。這種思親情懷，遇到春天而露既降，秋天霜雪既下，都會從孝子心中湧起。這一股思之情如何得到慰藉？依照四時祭享在宗廟裡舉行祭禮，讓孝子依禮履踐，便可以得到最好的慰藉與滿足，子孫對於逝世的祖先有志思慕之情，根據「事死如事生，事亡如事存」的一貫孝道文化。在文化的意涵裡，留下深不可漠視的痕跡，雖然所面對的一切動作只是「如或饗之」、「如或嘗之」，但子孫的思慕之情已能藉此一模擬動作，復習祖先在世之種種，而獲得充分的慰藉。深明其中奧妙的君子是以為這是「人道」觀，而遭致民眾誤會則易將它視為歸諸「鬼事」祭禮，價值觀不同自然引起中西文化在祭祖這宗教意識的辨礙與推論。

通過上述對台灣漢人歷史文化發展經驗來檢視漢人信仰、文化與禮儀三者相互關係目的乃是要探討信仰內涵的心靈所引起宗教人文與社會文化藉由禮儀的互動關係所帶給人類精神圓滿的意境與滿足。對於信仰與禮儀及其歷史文化間的演變作一討論，特別著重三者之互動模式，來確認信仰、禮儀與社會文化三者之間密切不可分的關係。事實上，禮儀的目的就是在於與神合一的宗教體驗，使超越性至高者是在人文的崇祀活動中完成，是以人文作為本位的神聖感受，是以齋莊肅穆的祭典來溝通神意，在彼此的交感下，要完成的是人的主體精神與價值。不是要以鬼神來奴役人，更不是更以獻祭來害民生，而是要共同體會天地好生之德，能應天承命來克盡人職。學者潘英海的《儀式：文化書寫與體現過程》一文中，提出了儀式祭典有三個特徵，即象徵物與行動者、儀軌與演法、意理與情感等，這三個特徵實際是從外在儀式形式進到行動者內在意義體系與結構的完成。重點在於義理與情感層面的表達，祭典儀式的操作目的在於從對立性的辯證到整體性

的了解，形成詮釋性的關係，因此禮儀不只是一種文化裝飾，同時是一種文化體現的過程，一種由意途與了解所建構的實踐過程。

二、信仰的意涵

明白漢人文化藉由禮儀所表達的意涵後，來比較西方宗教與漢人信仰的相異性。「宗教」(religion)一詞³²⁵源自拉丁文的(*religio*)，原意為「義務、約束」，主要用來指「人與神之間的約定」。它在公元第五世紀以後逐漸被用來指「修道生活」(monastic life)，一直要到十六世紀的宗教改革運動以後它的現代共通意義才逐漸成形。對近代學者而言，宗教信仰可用來指包含「信念」與「實踐」的信仰體系，如佛教、回教、基督教等世界制度性宗教，或台灣民間信仰等地方性的宗教信仰。它也可用來指人類與絕對者(超越者)會遇時所激發的生命倫理態度，而對此學者各有其不同強調的層面解讀如：康德(Immanuel Kant)的「道德實踐」、士萊馬赫(F.D.E.Schleiermacher)的「宗教情感」、奧圖(Rudolf Otto)的「神祕超理解」、詹姆斯(William James)的「個人心靈」、布柏(Martin Buber)的「人格關係」、湯恩比(Arnold Toynbee)的「文明發展」、艾美斯(E.S.Ames)的「社會價值」層面等。基於此，我們必須承認，信仰往往是人類文化生活、思考判斷、社會文化實踐背後的一個主導與整合的力量。因此，台灣漢民族獨特的祖先崇拜除涉及倫理層面，在詮釋上已經包含漢人的信仰神觀思想，通過祭祖禮儀來連結信仰與文化間的全貌。正如宗教學者北川(Joseph M.Kitagawa)所言：

宗教和人類生活的一切方式相關、並且支配它們。人類的生活體驗看起來類似各自獨立、其實一切互相依存、作用，俾建立一個全體性(wholeness)的生活。綜合這樣整個有機性的全體的生活，來維持其統一的力量，才是「宗教」本質的黏著性(adhesiveness)；或者是使一個人合成為一個有個性之人的內在一貫性。當代神學家保羅·田立克(Paul Tillich)更以「終極關懷」(ultimate concern)的概念來定義信仰在人類生活中所扮演的涵括性(all-embracing)角色。除了信仰、文化與禮儀必然存在相融的關係外，心靈卻是其中的主體³²⁶，在羅馬帝國初期，此字逐漸取代(*anima*)而成為「靈魂」的主要用語。然而，在當時希臘、羅馬盛行之二元宇宙論(dualistic cosmology)的影響下，大多數的宗教信仰包括基督信仰在內，都普遍懷抱著對世界的輕視以及對肉體感官的厭惡，且視心靈世界為宗教追求之唯一且真實的歸宿。這種心靈與肉體、神聖與世俗二分的思考方式可以說是現代整體宗教文化中被薰染，宗教所帶出的人文情操也因此成了由現實世界跳脫的應許的過渡，如極樂世界的觀點樂觀性。事實上，已有許多學者主張，要將宗教信仰與社會文化生活應分離開來，是不可能的事，更會造成無可彌補的悲劇。宗教歷史學者克里斯多夫·陶蓀(Christopher Dawson)就指出：「宗教信仰若是只希圖生存於自己的世界中，而與人在社會中生活的其它方面毫無關係，那麼它便是患了貧血症，

³²⁵ 在漢民族古代，宗和教兩字是分開來講的，《說文解字 段玉裁注》對於「宗」的解釋是「宗從示。宗謂屋也，示為神也。」東漢許慎對「教」字的解釋則為「上所施，下所效也。」根據學者的研究指出：「宗教一詞，未見於中國的古典，它是日本學者對英文 Religion 的意譯，我國接受西洋文化的輸入，初期借助於日本學者對英文 Religion 的意譯，故對宗教一詞，也就接受下來。」《易經》有謂：「聖人以神道設教，而天下服矣。」

³²⁶ 心靈(spirit)一詞源自拉丁文的“*spiritus*”，原意為「氣息」，它的動詞“*spirare*”意為「呼吸」，其字根可能與吹氣或呼吸的聲響有關，引申為「靈魂」或「心靈」之意。

成了珍重寶貴而枯燥無味的玩物，受那些對這類東西有特殊嗜好之人的玩弄。若是文化希圖生存而不經宗教之認可，它就成了如惡魔般的殘暴...成了那自我暴露與自我發展之奢情貪欲之表現，完全不受任何較高規範的約束...」他更將此一分離視為一種「最劇烈的精神衝突，即社會人格的分裂」。由此觀點似乎可以提醒漢人基督信徒對於自己文化的省思，引克里斯多夫·陶孫(Christopher Dawson)的話說：「這種病症把社會的靈魂割為兩半：一半屬於一種以非人道技巧來推動的非道德及奪權的意志。另一半屬於對人生不發生影響力的一種宗教信仰與道德的理想主義。如果人類要存活下去，則宗教與文化的結合，文化的宗教化，必須恢復...這並非說我們需要一新的宗教或新的文化...我們所需要的是一個屬靈的重新的一運動，藉以恢復那在每一世紀和人類發展的每一階段上都曾存在的宗教信仰與文化間的重要關係。」

根據以上分析可以得出一個簡單的結論：宗教信仰對人類心靈的影響與社會文化的塑造，應該要且不可避免地會落實在周遭的當代社會文化中。換言之，從以色列族長歷史中明白，耶和華揀選亞伯拉罕為一神信仰而非杜絕猶太族人的文化層次，近一步而言，對上帝的敬畏是高於族群文化的地位，藉由這種宗教信仰形成他們宗教事務文化的基礎。在舊約時代的大部分時間裡，聖所確是以色列人敬拜生活的焦點。以色列人在任何地方都可以禱告，但每當環境許可，他們總會來到上帝的聖所裡祈求。對以色列人而言，無論在困境或順境中，眾詩人都顯出對上帝極強的信仰倚賴，並對上帝的屬性有很清晰的觀念。對此，我們無須提出異議。事實上，二十一世紀的漢人基督信徒也廣泛地使用詩人這種擬人法來詮釋上帝屬性，其價值在於使上帝活現在敬拜者的面前，甚至更新當下的文化意識。以擬人化的語言來描述上帝與人之間的活動，不一定就要接受文化議題所賦予上帝只是一個「被添上榮耀」的空名。因為，上帝本身就已具有榮耀光環，而信仰、禮儀與文化間的意涵意義，也只是反應這位至上者榮耀的影子如此而已³²⁷。

事實上，台灣漢人社會現今在民間的祭祖禮儀，早已脫離漢民族單純以尊天法祖的禮義思想。尊天已多元、法祖的典範焦點模糊，使祭祖的意義增添對漢人信仰的多重性格，失去信仰「一」的聖潔。這種文化特質相較與以色列人無論在困境或順境中，眾詩人都顯出對獨一上帝極強的信仰倚賴，並對上帝的屬性且有很清晰的觀念來說，極易喪失敬畏純潔的宗教心。畢竟，禮儀多元的複雜、文化的混合，直接產生紛亂無統整的信仰觀，使之原本禮儀、文化與信仰應平衡一貫的關係難以恢復。因此，當筆者初探聖公會祭祖禮儀結合主日崇拜的做法，總覺得其中有去抓漢民族先民尊天法祖的影子。雖然如今，也很難斷定這種獨特的崇拜型態，是否就是落實上帝國的心意。但是，基本上，聖公會的確已走出漢人基督信徒對於敬畏上帝與親情間情感歸屬的鴻溝已經產生密合結果。此外，對於所謂在信徒當中已經睡了的族群親友，達到思念與「聖徒相通」的默想連結。

³²⁷ 哥林多前書十三章九-十二節：「我們現在所知道的有限，先知所講的也有限，等那完全的來到，這有限的必歸於無有了。...我們如今彷彿對鏡子觀看，模糊不清到那時就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。」

參考書目

中文書目

于省吾

1981《甲骨文字釋林》，臺北：大通書局。

文榮光

2002「宗教現象之心理學研究」，《附身關聯症與民俗信仰：臨床特徵與深度心理治療的發現》，國際學術研討會-應用心理學的方法探討宗教現象，臺北：真理大學。

王明珂

1982《慎終追遠：歷代喪禮》，臺北：聯經。

1982《敬天與親人》，臺北：聯經。

王貴民

1993《中國禮俗史》，臺北：文津。

王增永、李仲祥

2001《婚喪禮俗面面觀》，濟南：齊魯。

司徒焯正

1978《近代神學七大路線》，臺北：證道。

刑福增、梁家麟

1995《文化適應與中國基督徒 1860-1911 年》(祭祖 144-173 頁)，香港：建道神學院。

1997《中國祭祖問題》，香港：建道神學院。

成和平

2001《生死科學》，臺北：台灣商務。

朱歧祥

1990《殷墟卜辭句法論稿》，臺灣學生書局。

朱芳圃

1972《甲骨學商史編》，香港：香港書店。

江文漢

1995《中國古代基督教及開封猶太人》，臺北：知識。

江林昌

2001《夏商周文明新探》，浙江：人民。

江慶林

1983《臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告》，臺北：台灣史蹟研究中心。

何光滄

1997《文化基督徒：現象與論爭》，臺北：漢語基督教文化研究所。

何世明

1979《從基督教看中國孝道》，香港：文藝。

何聯奎

1978《中國禮俗研究》，臺北：中華。

余培林

1975《老子讀本》，臺北：三民。

吳浩坤、潘悠

1985《中國甲骨學史》，上海：人民。

吳俊德

1999《殷墟第三、四期甲骨斷代研究》，藝文印書館。

吳恩溥

1985.2《論洋教與祭祖》，臺北：聖文。

呂理政

1990《天.人.社會-試論中國傳統的宇宙認知模型？》，臺北：中研院民族所。

1992《傳統信仰與現代社會》，臺北：稻香。

李日剛

1981《三禮研究論集》，臺北：黎明文化。

李亦園

1971《生命禮儀》，載雲五社會科學大辭典第十冊，臺北：台灣商務。

李亦園

1982「台灣民間信仰發展的趨勢」，《民俗信仰與社會研討論文集》，臺中：東海大學

1987「和諧與均衡 - 民間信仰中的宇宙詮釋與心靈慰藉模型」，《現代人心靈的真空即補償學術研討會論文》，臺北：中原大學。

李安宅

1931《儀禮與禮記之社會學研究》，北平：商務。

李智仁

1995《台灣的基督教會與祖先崇拜》，臺南：人光。

李學勤

1957「評陳夢家殷虛卜辭綜述」，《考古學報》三期。

卓新平

1998《當代西方新教神學》，上海：三聯書局。

昌平

1994《中國避邪術》，新疆烏魯木齊：新疆大學。

林治平、史文森等

1977《基督教入華百七十年紀念集》，臺北：宇宙光。

林素英

1991《古代生命禮儀中的生死觀》，臺北：文津。

林榮樹

1997《基督教與喪禮續談選擇孝服》，臺北：恩磐堂教牧心聲。

林衡立

1965「評張光直商王廟號新考的論證法」，《中央研究院民族學研究所集刊》第十九期。

金秉洙

2001《衝突與融合》，臺北：光啟。

姚漢秋

1999《台灣喪葬古今談》，臺北：臺原。

段玉裁

1974《說文解字注》，臺北：藝文。

卿希泰、詹石窗主編

1996《道教文化新典（上）》，臺北：中華道統。

唐君毅

1988《中國科學與宗教不發達之古代歷代的原因》原發表於1947年7月「文化先鋒」七卷一期，收入「中華人文與當今世界補編」，臺北：學生書局，頁107。

席汝楫

1984「變遷中的社會禮俗」，《載生命禮俗研討會論文集》，臺北：文復會。

1984「我國喪禮改進芻議」，《婚喪喜慶範例研討會論文集》，民政廳。

徐中舒

1988《甲骨文字典》，四川：辭書。

徐松石

1981.9《聖經與中國孝道》，香港：浸信三版。

徐福全

1989《臺灣民間傳統孝服制度研究》，臺北：文史哲。

1995《臺灣民間祭祀禮儀》，新竹：社教館。

秦家懿、孔漢思合撰

1989《中國宗教與西方神學》，臺北：聯經。

常玉芝

1987《商代周祭制度》，中國社會科學出版社。

張之恒

1991《中國考古學通論》，南京：南京大學。

張珣、江燦騰

2001《當代臺灣本土宗教研究導論》，臺北：南天。

許詩莉、戴台馨

1995《祭天祭祖禮儀的設計與現代化取向》，臺北：輔仁大學。

郭沫若

1977-1983《甲骨文合集》，臺北：中華書局。

陳大同

1992《龐故主教德明紀念講座：祖先祭祀研討會》，臺北：台灣聖公會三一神學中心。

陳南州

1995《宣教與倫理》，臺南：信福。

陳清水

1998《基督教對當前台灣祖先崇拜之探討》，臺北：橄欖基金會。

陳璐兮

1989.12《祭祖問題》，臺北：海外基督使團。

陳夢家

1988《殷虛卜辭綜述》，臺北：中華書局。

1997《慎終追遠 - 台灣喪葬禮俗源由》，臺南：世峰。

陳濟民

1987《新約倫理談叢》，臺北：校園。

梁燕城

1988《祭祖觀念》，臺北：宣道。

馮友蘭

1998《中國哲學史（上冊）》，臺北：文化。

黃伯和

1994《基督徒與祭祖》，臺北：雅歌。

黃紹倫

1991《中國宗教倫理與現代化》，臺灣：商務。

楊克勤

1996《祭祖與迷思-修辭與跨文化詮釋的迷思》，香港：基文。

1998《祭祖與迷思》，香港：文藝。

楊炯山

1990《婚喪禮儀手冊》，新竹：社教館。

楊 森

1982《中國基督教史》，臺北：遠東。

楊國樞、葉啟政

1991《台灣的社會問題》，臺北：巨流。

葛慶元

1985《禮儀之爭：基督徒對中國文化的適應》，臺北：基督徒信道堂。

董芳苑

1978《台灣民間宗教信仰》，臺北：長青文化。

1989「祖先崇拜商榷，頁 173-200」，《宗教與文化》，臺南：人光。

1995《宗教與文化》，臺南：人光。

1995《宗教與習俗》，臺南：人光。

1996《探討台灣民間信仰》，臺北：常民文化。

蔡相輝

1998《台灣的祭祀與宗教》，臺北：臺原。

廖加恩

1995《毫無反應：抵擋或遺忘？》，臺北：文化。

廖昆田

1999《敬祖研討會彙編》，台灣省：文獻委員會。

蒲慕州

1993《墓葬與死生》，臺北：聯經。

劉仲宇

2003《中國民間信仰與道教》，臺北：東大。

劉清虔

1999《神·人·生死》，臺南：人光。

潘志鵬

1998《中華禮儀（四）》，臺北：中華民國殯葬禮儀協會。

鄭志明

1984《台灣民間宗教論集》，臺北：學生書局。

1993《中國社會的神話思維》，臺北：谷風。

2001《台灣神明的由來》，臺北：中華大道叢書（三）。

2002《中國意識與宗教》，臺北：學生書局。

鄧辛集、蕭默治著；施安堂譯

1981《天主教會訓導文獻選集》，頁 464；693；983，臺北：光啟。

簡啟聰

1995《祭祖儀文》，臺北：台灣聖公會崇拜部。

羅光

1961《教廷與中國使節》，臺北：光啟。

巴刻

1981《基督徒須知》，香港：宣道。

史密斯

1997《華人宗教》，臺北：傳神。

伍爾夫

2000《中國社會儀禮與宗教》，臺北：文化。

米爾恩

1992《認識基督教教義》，臺北：校園。

利查·尼布爾

1967《基督與文化》，臺南：東南亞神學院協會。

麥克萊根

1999《華人宗教思想》，臺北：文化。

渡邊秀方

1999《中國哲學史概論》，臺北：遠東文化。

聖經公會

2004《聖經》，香港：聖經公會。

內政部

1990《禮儀民俗法令彙編》，內政部。

1994《禮儀民俗論述專輯 4 喪葬禮儀篇》，內政部。

台灣省政府

1984《婚喪喜慶範例研討會論文集》，南投：省政府民政廳。

全球客家福音協會

1991《基督徒喪禮手冊》，新竹：天恩。

教會更新研究發展中心編

1985《基督徒與敬祖：敬祖研討會彙編》，臺北：永望。

1990《基督徒與敬祖：敬祖研討會彙編》，臺北：中國福音（三版）。

輔大神學研究小組編著

1995《天主教的祖先崇敬》，臺北：光啟。

中國社會科學院 歷史研究所

1999《甲骨文合集補編》，語文出版社。

碩博士論文

王祥齡

1990《中國古代崇祖敬天思想研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文。

徐福全

1984《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，臺北：師大國文研究所博士論文。

梁煌儀

1985《周代宗廟祭禮之研究》，臺北：博士論文。

黃有志

1988《我國傳統喪葬禮俗與臺灣喪葬問題研究》，臺北：政大三研所博士論文。

王怡仁

2004《中國先民敬天宗教觀與先秦儒家敬天文化之探討-兼論當代社會天心之失落》，臺中：東海大學宗研所碩士論文。

白勝喜

1994《中國古代禮制空間的象徵意義》，臺北：臺大建築城鄉所碩士論文。

林榮泉

1987《泰雅人與漢人生命禮俗之研究》，臺北：碩士論文。

柳秀英

2004《先秦道家老莊生命思想研究》，高雄：國立師範大學國文學系碩士論文。

英譯本書目

Bronislaw K. Malinowski ; 朱岑樓譯

1984 《巫術、科學與宗教》, 臺北: 心理。

David Hedin ; 孟汶靜譯

1997 《透視死亡》 臺北: 東大圖書。

Durkheim Emile, 芮傳明、趙學元譯

1992 《宗教生活的基本形式》, 臺北: 桂冠。

華倫凱瑟 Kaiser, W.C.Jr. ; 譚健明譯

1987 《舊約倫理學探討》, 臺北: 華神。

Kazuo Yagi ; 陳南州、莊雅堂編

1998 「亞洲處境中的宣教」, 《亞洲的基督: 東方的黃種神學》, 臺南: 教會公報。

孔漢思、秦家懿; 吳華譯

1989 《中國宗教與西方神學》, 臺北: 聯經。

宋泉盛; 莊雅堂譯

1993 《第三眼神學 修訂版》, 嘉義: 信福。

宋泉盛(C.S.Song); 莊雅堂譯

1998 《耶穌的上帝國》(Jesus and the Reign of God), 嘉義: 信福。

馬 偕; 林耀南譯

1959 《台灣遙寄》, 台灣: 文獻會。

鈴木清一郎; 馮作民譯、高賢治編

1978 《臺灣舊慣習俗信仰》, 臺北: 眾文。

愛 德、賽爾原著; 衣俊卿譯

1995 《宗教與當代西方文化》, 臺北: 桂冠。

道瑞秀良; 劉欣如譯

1998 《佛教與儒教》, 臺北: 大展。

饒申布士(Walter Rauschenbusch); 趙真頌譯

1956 《饒身布士社會福音集》(*The Social Gospel of Rauschenbusch*), 香港: 基督教文藝。

中文期刊

丘恩處

1984.3 「聖經的敬祖問題」, 文藝雜誌季刊, 頁 5-6。

王國維

1991.9 「殷卜辭中所見之先公先王考」, 《觀堂集林》卷九: 世界書局。

方蕙玲

2001 「喪葬儀式功能初探」, 《東吳哲學學報》六卷: 臺北。

何光滄；瞿旭彤譯

1999《1978-1999年的中國宗教研究及其與政治和社會環境的關聯》，見《北京大學研究生學志》第四期，頁15-22。

何曉東

1987「人死後會變成鬼嗎？」，導向月刊，8月。

余光弘

1985「A.Van Gennep 生命儀禮理論的重新評價」，《中研院民族研究所集刊》六十卷：臺北。

呂理政

1994「鬼的信仰及其相關儀式」，《民俗曲藝》九十卷：臺北。

1994「祭祀儀式與儀式戲劇研討會論文集」，《民俗曲藝》九十期：臺北。

李亦園

1955「從文獻資料看台灣平埔族」，大陸雜誌十卷九期。

1962「祖靈的庇蔭—南澳泰雅人超自然信仰的研究」，中研院民族所期刊十四期，1-46頁。

1990「社會變遷與宗教皈依-一個象徵人類學理論模型的建立」，中央研究院民族所專刊，第五十六期。

林美容

1993「台灣人的社會與信仰」，臺北：自立晚報。

張 珣

1997「神·鬼和祖先」，《思與言》三十五卷：臺北。

張培揚

1981年9月18日，「教區友訊之家」，臺北：台灣聖公會崇拜部。

張春申

1993「基督徒與祭祖」，新使者第二十期。

張靜茹

1998《人世的延伸？-中國人的天堂 The Same Old Life in the Afterlife? Chinese Concepts of Heaven》，光華畫報雜誌出刊，第二十三卷第七期。

陳志榮

1995「噶瑪蘭人的宗教變遷」，平埔研究論文集。

陳祥水

1973「公媽牌的祭祀」，《中研院民族所期刊》三十六期，頁141-160。

陳南州

1993「基督徒與祭祖」，新使者第二十期。

陳濟民

1986.8「基督徒與文化的根 - 敬祖與祭祖之間」，校園雙月刊，頁34。

黃伯和

1993「祭祖是拜偶像」，新使者第二十期。

楊知勇

1993 「神鬼觀念的二重性與攤及喪禮祭儀的實質」, 《民俗曲藝》八十二卷。

董芳苑

1976 「基督徒的天父與中國人的祖先」, 神學論集三十期。

1987 「中元話鬼」, 抉擇月刊 8 月。

1992 「渡過死亡的「關口」-談台灣諸宗教的來世觀及其喪禮」, 《台灣神學論刊》十四卷。

道孫茂學

2003 年 11 月 5 日, 「教友生活周刊」, 你問我答-關於敬禮「像」的問題。

瞿海源

1988 「台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度」, 中研院民族學所專刊二十。

簡啟聰

1992 年 9 月, 「龐故主教德明紀念講座-祖先祭祀研討會」, 臺北: 台灣聖公會三一神學中心。

羅興隆

2002 「談基督徒與祭祖」, 耕心周刊第二八六期。

台灣聖公會崇拜部

1995 年 1 月 20 日, 「敬祖禮文」。

國立台灣師範大學文學院人文教育研究中心

1995 「第一屆台灣本土文化學術研討會論文集」。

英文書目

Bong Rin Ro

1987 《*Christian Alternatives to Ancestor Practices*》, Asia Theological Association.

Henry N. Smith

2001 《*Christian Alternatives to Ancestor Practices*》, Chinese Ancestor Practices and Christianity : Toward a Viable Contextualization of Christian Ethics in Hong Kong Setting.

J.M.Ela

1977 《*The Ancestors and the Christian Faith: An African Question*》, Concilium (E) 13 , 84-94。

Life Application Study Bible

1996 《*New Living Translation*》, Tyndale House Publishers.

Norman Perrin

1967 《*Rediscovering the Teaching of Jesus*》 London : SCM , 頁 54。

Stephen Sykes and John Booty

1988 《*The study of Anglicanism*》, SPCK。

參考網站

中國節慶與宗教

網址：[http://www. Geocities.com/Athens/Acropolis/5374](http://www.Geocities.com/Athens/Acropolis/5374)。

天主教春節祭祖團拜

網址：http://www.catholic.org.tw/hualien/HT_News_200102_p3.htm

王國維；王萬得，《殷周制度論》，「殷周之際宗教思想的變革」前言。

網址：<http://www.cish.mlc.edu.tw/wangwd/religen.htm>。

嘉言錄 我為什麼提倡敬天祭祖

網址：<http://www.catholic.org.tw/cathlife/2001/2405/1.htm>

走出祭祖傳統的困境

網址：<http://www.ccea.org.tw/leader/cr/shinmain.htm>

林長贈 基督徒祭祖之道

網址：<http://www.ccea.org.tw/leader/cr/shinmin2.htm>

范秉添 基督徒如何祭祖？

網址：<http://www.ccea.org.tw/leader/cr/shinmin7.htm>

真耶穌教會論公媽

網址：<http://goodnews.joy.org.tw/book5/book-5-7-2.htm>

基督教與佛教比較之祖先與亡靈崇拜的研究

網址：<http://home.kimo.com.tw/coverbkimo/cb13-3.html>

李善修 基督教（新教）與天主教有什麼不同？

網址：<http://www.horace.org/christianfaq/C05.htm>

吳仲徹 從牧師觀點來談祭祖對基督徒的信仰挑戰

網址：<http://www.ccpct.org.tw/share/arthaw/105063409424106f4e0d.html>

陳珮如 你問我答-祭祖篇

網址：<http://www.ccea.org.tw/leader/cr/shinmin9.htm>

林明政 基督徒如何面對祭祖

http://www.geocities.com/Athens/Academy/2038/web_treasury_ethics_paper2.html

彭懷貞 面對文化問題-一個社會學者的反省

網址：<http://life.fhl.net/Culture/080101.htm>

廖昆田 基督徒為什麼不祭祖？

網址：<http://www.ccea.org.tw/leader/cr/shinmin3.htm>

劉志信 基督徒的敬祖

網址：<http://www.steering.org/181/st18124.htm>

藍世光 十字架公媽牌

<http://netcity5.web.hinet.net/userdata/ab4617/bew/page10091/page100911.htm>

龔天民 中國教會與祖先崇拜

<http://home.kimo.com.tw/coverbkimo/forefather/forefather0.html>

附錄一：牧長問卷

(一) 個人基本資料

編號：

1. 請問牧長目前年齡是：(1) 20-30 歲 (2) 31-40 歲 (3) 41-50 歲 (4) 51-60 歲 (5) 61-70 歲 (6) 71-80 歲

2. 請問牧長的性別是：(1) 男性 (2) 女性

3. 請問目前您最高學歷為：(1) 高中(職) (2) 大學(專) (3) 研究所(碩博士)

4. 請問牧長牧會至今是第幾年？(1) 2 年以內 (2) 3-4 年 (3) 5-6 年 (4) 7-8 年 (5) 8-10 年 (6) 10 年以上

5. 請問牧長家中已經有多少家人受洗？(1) 家中自己是唯一信主受洗 (2) 家中有兩人以上受洗 (3) 全家信主 (4) 其他
其他原因是：

(二) 貴教會信徒對已開放祭祖的態度

1. 你是否為第一代信徒？(1) 是 (2) 否 (第_____代)

2. 對慕道友有意加入教會會友，你是否會堅持慕道友放棄神主牌位？

- (1) 不會堅持慕道友一定要放棄神主牌位。
- (2) 視該信徒個人家族決定，教會不堅持。
- (3) 視該信徒個人意見決定，教會只提供看法。
- (4) 如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理。
- (5) 其他

其他方式為：如果牧長以勸導慕道友放棄方式，您將採取什麼立場向慕道友說明？

3. 請問貴教會是如何處理信徒先前所供奉之祖先牌位？

- (1) 留下神主牌位及先人生辰忌日紀錄後銷毀。
- (2) 留給信徒自己處理。
- (3) 教會經由信徒同意全權處理。
- (4) 其他 (請詳細說明)

其他：

4. 您認為當貴教會信徒完全放棄祭祖禮儀之後，在其家族間成員互動會變成下列何

種關係？(1) 關係有趨向疏離 (2) 沒有任何影響 (3) 關係因接納祭祖禮儀有正面關係改善趨向 (4) 無法評估 (5) 其他

其他：

5. 貴教會同意信徒舉行祭祖儀式，您認為會減緩慕道友受洗的阻力嗎？(1) 不會因祭祖禮儀接納而使慕道友受洗減緩阻力 (2) 阻力已解除有增加慕道友面對家族的諒解的結果 (3) 阻力依舊存在 (4) 其他

其他結果：

阻力仍舊存在原因請詳述：

6. 早期基督教會對信徒要求除去神主牌位後方始能加入教會做法，請問您認為這種處理方式有無修正意見？或信徒有神學教義上有懷疑「崇拜偶像」的衝突時，如何向信徒說明呢？(1) 非常同意修正 (2) 不同意修正 (3) 沒意見 (4) 其他

請詳細說明修正意見：

信徒對神學教義懷疑時如何說明

7. 目前台灣地區天主教會及貴教會已開放會友舉行祭祖儀式，請問牧長您的看法是否完全認同？聖公會開放祭祖禮儀的理由是？有無聖經上的根據呢？(1) 非常同意舉行 (2) 同意舉行 (3) 不同意 (4) 非常不同意 (5) 沒意見 (6) 其他

其他

原因(理由)是：

聖經根據是：

8. 倘若貴教會會友要求在家舉行祭祖禮儀，您認為有困難嗎？(1) 有 (2) 沒有，請說明主要困難或同意原因是：

沒有困難原因是：

9. 請問您在神學院進修時，可曾接受過有關祭祖禮儀處理相關課程？貴教會神學教育事工三一神學中心對於祭祖議題是抱持如何的態度？

(1) 有 (2) 沒有

您的看法如何？

10. 您認為台灣現今神學院的課程是否應更加重視漢人祭祖處理的原則及實際處理做法？(1) 非常同意 (2) 不同意 (3) 沒意見 (4) 其他

其他請說明原因是：

11. 台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納祭祖禮儀的理由是基於聖經、

教會傳統、理性三觀點，請問牧長與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點？為什麼呢？

12. 請問牧長是否認為貴教會信眾會因為開放祭祖緣故，已有趨緩與家族的親緣關係的化解現象？換言之，您是否同意貴教會開放祭祖禮儀已經扭轉台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象？
13. 基督教聖公會開放祭祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益？祭祖禮儀對貴教會信徒又具有何種的意義論述？
14. 請問牧長是否覺得貴教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善情形有與昔日未開放時不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故？
15. 貴教會開放祭祖禮儀後是否有信徒提出神學議題使信徒有不適應的宗教現象？或信眾間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象？貴教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題是？
16. 您認為貴教會放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點？
17. 祭祖禮儀目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣漢人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，請問您對此議題的見解是？
18. 請問貴教會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議成為理性化的傳統呢？您知道別的宗派如何看待貴教會的看法嗎？
19. 請問貴教會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義何在？此議題請就（1）宣教趨勢發展（2）社會文化性後果（3）神學教義理論詮釋 三方面來詮釋論述。
20. 聖公會自從開放祭祖禮儀後與社區居民是否有更正面的互動？例如舉辦哪些社區活動等..；而社區居民知道教會開放祭祖儀式嗎？

問卷內容分析

單位名稱：台灣基督教聖公會

單位名稱	有效問卷	無效問卷	備註
台灣基督教聖公會	10	0	四位牧長、六位神學生(信徒)為訪談問卷對象。

牧長問卷基本資料結果分析

(一) 個人基本資料

受訪者背景

1. 請問牧長目前年齡是：(1) 20-30 歲 (2) 31-40 歲 (3) 41-50 歲 (4) 51-60 歲 (5) 61-70 歲 (6) 71-80 歲

受訪年紀	探訪人數	20-30 歲	31-40 歲	41-50 歲	51-60 歲	61-70 歲	71-80 歲
男	4	1	1	0	1	1	0
女	0	0	0	0	0	0	0
合計	4	1	1	0	1	1	0

2. 請問牧長的性別是：(1) 男性 (2) 女性
性別

性別	發生人數
男	4
女	0
合計	4

3. 請問目前您最高學歷為：(1) 高中(職) (2) 大學(專) (3) 研究所(碩博士)
最高學歷

有確實根據	發生人數
高中(職)	0
大學(專)	0
研究所(以上)	4
總計	4

4.請問牧長牧會至今是第幾年？

(1) 2年以內 (2) 3-4年 (3) 5-6年 (4) 7-8年 (5) 8-10年 (6) 10年以上
牧會時間

有 確 實 根 據	發 生 次 數
2年以內	2
3-4年	0
5-6年	0
7-8年	0
8-10年	0
10年以上	2
合 計	4

5.請問牧長家中已經有多少家人受洗？(1) 家中自己是唯一信主受洗 (2) 家中有兩人以上受洗 (3) 全家信主
家中信主人數

有 確 實 根 據	發 生 次 數
家中唯一信主者	0
家中兩人信主	1
全 家 信 主	3
合 計	4

(二) 問卷資料

1.請問您是否是第一代基督徒？ 是 否。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
是	3
否	1
合 計	4

2.對慕道友有意加入教會會友，你是否會堅持慕道友放棄神主牌位？

- (1) 不會堅持慕道友一定要放棄神主牌位。
- (2) 視該信徒個人家族決定，教會不堅持。
- (3) 視該信徒個人意見決定，教會只提供看法。
- (4) 如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理。
- (5) 其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數	備 註
未 填	0	其中一受訪者複選 1；4 選項。
不會堅持該信徒一定要放棄神主牌位	2	
視該信徒個人家族決定，教會不堅持	1	
視該信徒個人意見決定，教會只提供看法	0	
如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理	2	
其 他	0	
合 計	5	

受訪牧長認為教會不會堅持信徒一定要放棄神主牌位佔 40 %

視該信徒個人家庭決定，教會不堅持佔 20 %

視該信徒個人意見決定，教會只提供看法佔 0 %

如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理佔 40 % ；其他：0 %。

3.請問貴教會是如何處理信徒先前所供奉之祖先牌位？

- (1) 留下神主牌位及先人生辰忌日紀錄後銷毀。
- (2) 留給信徒自己處理。
- (3) 教會經由信徒同意全權處理。
- (4) 其他（請詳細說明）

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
留下神主牌位及先人生辰忌日紀錄後銷毀	0
留給信徒自己處理	0
教會經由信徒同意全權處理	2
其 他	2
合 計	4

其他方式：1.提示內容應可依實際情況作處理。2.會建議教友留下先人牌位。

4.您認為當教會信徒完全放棄祭祖儀式之後，在其家族間成員的互動上會變成下列何種關係？

- (1) 關係有趨向疏離
- (2) 沒有任何影響
- (3) 關係因接納祭祖禮儀有正面關係改善趨向
- (4) 無法評估
- (5) 其他。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
關係有趨向疏離	0
沒有任何影響	0
關係因接納祭祖禮儀正面關係改善趨向	0
無 法 評 估	4
其 他	0
合 計	4

5.教會同意信徒舉行祭祖儀式，您認為這是否會減緩慕道友受洗的阻力嗎？

(1) 不會因祭祖禮儀接納而使慕道友受洗減緩阻力 (2) 阻力已解除有增加慕道友面對家族的諒解的結果 (3) 阻力依舊存在 (4) 其他。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
不會因祭祖禮儀接納而使慕道友受洗減緩阻力	1
阻力已解除有增加慕道友面對家族的諒解的結果	3
阻力依舊存在	0
其 他	0
合 計	4

6.早期基督教會對信者要求其除去神主牌後，始能加入教會的做法，請問您認為這種處理方式有無修正意見？或信徒有神學教義上有懷疑「崇拜偶像」的衝突時，如何向信徒說明呢？

(1) 非常同意修正 (2) 不同意修正 (3) 沒意見 (4) 其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
非常同意修正	2
不同意修正	0
沒意見	0
其 他	2
合 計	4

其他意見：1.受訪者認為此題與聖公會無關，因為教會的教友沒有發生懷疑有偶像崇拜的困擾，只有對家族不認同其信仰，間接影響他對「敬祖」的看法。2.受訪者強調聖公會是「敬祖」觀點而非祭祖的名義，因此，除非不認同「敬祖」，否則此題無法表達意見。

- 7.目前台灣地區天主教會及聖公會已開放會友舉行祭祖儀式，請問牧長您的看法是否完全認同？聖公會開放祭祖禮儀的理由是？有無聖經上的根據呢？（1）非常同意舉行（2）同意舉行（3）不同意（4）非常不同意（5）沒意見（6）其他。

有確實根據	發生次數
未填	0
非常同意舉行	4
同意舉行	0
不同意	0
非常不同意	0
沒意見	0
其他	0
合計	4

- 8.倘若教會會友要求在家舉行祭祖禮儀的意見時，您認為有困難嗎？（1）有（2）沒有。請說明主要困難或同意原因是？

有確實根據	發生次數
未填	0
有	1
沒有	3
合計	4

有困難的原因是因為祭祖禮儀有儀式部份，聖公會十分強調禮儀，因此多由神職人員擔任主禮者，信徒也多邀請牧師到信徒家中主禮，很少信徒自己實踐祭祖儀式。

- 9.請問您在神學院進修時，可曾接受過有關祭祖禮儀處理的相關課程？（1）有（2）沒有；教會神學教育三一神學中心對於祭祖議題是抱持如何的態度？（1）支持（2）反對。

有確實根據	在神學院進修時,是否曾有接受過相關祭祖禮儀處理的相關課程	
	發生次數	百分比
有	4	100 %
沒有	0	0 %

有確實根據	教會神學教育三一神學中心對於祭祖議題是抱持如何的態度	
	發 生 次 數	百 分 比
支 持	4	100 %
反 對	0	0 %

10.您認為台灣現今神學院的課程是否應更加重視漢人祭祖處理的原則及實際處理做法？（1）非常同意（2）不同意（3）沒意見（4）其他。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
非常同意	3
不 同 意	0
沒 意 見	0
其 他	1
合 計	4

填寫其他選項的理由是認為聖公會與天主教禮儀觀點較類似，但與改革宗對祭祖的做法意見十分不統一，此題無法表達意見。

訪談歸納

牧長部分

一、台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納祭祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點為判准原因，請問牧長您認為這與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點？為什麼呢？

編號 01：

沒有衝突，因為與聖經教訓一致。但是如同上面我所強調的聖公會所接納台灣重視的祭祖禮儀，對聖公會而言應該是「敬祖」而非祭祖的觀點才好。如果你能明白是敬祖的觀點角度，當然對於聖經、教會傳統與理性是不相矛盾的。因為聖經新舊約要求信者要順從父母外，同時也可看見新舊約重視族譜的經文，如耶穌的祖譜。教會的傳統方面是因為使徒信經強調「聖徒相通」，而聖徒相通對於已睡了信徒，可以藉由敬祖表達紀念之意。如同主耶穌最後晚餐對門徒說：這是我的身體，為你們捨的，你們應當如此行為的是紀念我。聖公會的敬祖禮儀也有紀念已逝的親人與聖徒之意，他是經過長久聖公會討論以理性的方式，通過聖公會對於先祖以敬祖方式來紀念與表達慎終追思之意。同時，並沒有提高崇拜祖先與聖徒之意。

編號 02：

台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納敬祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點為判准原因，請問牧長你認為這與敬祖禮儀的開放的相互衝突的問題，我基本上是認同的。但我不期望你用聖經、教會傳統、理性三觀點的原因來表示對敬祖衝突的說法，因為台灣祭祖問題裡面有很多是與民間信仰、佛道思想連結，已非單純儒家慎終追遠的向度而已，不易用聖經、使徒教訓與理性來認定，尤其我以為民間信仰將祖先的慎終追遠問題如此迷惑，已然是非理性可以輕易說清楚的。

編號 03：

台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納敬祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點為判准原因，我認為這與敬祖禮儀的開放相互衝突的觀點是沒有的。因為，教會實施敬祖也是基於聖經的教訓要信徒在主裏要孝順父母，同時歷代使徒留下教會生活美好的品德也是要尊敬父母的生活模式，當然從自己的血親關係我們當然對自己的祖先的感謝不會忘懷的。因此，不管是誰提出這種觀點，基於真理上判准，自然能讓信徒接受。

編號 04：

台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納敬祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點為判准原因，我認為這與敬祖禮儀的開放沒有相互衝突的觀點。因為：不是「祭」而是「敬」。

二、請問牧長是否認為貴教會信徒會因為開放祭祖緣故，已有趨緩與家族的親緣關係的化解現象？換言之，您是否認為貴教會因開放祭祖禮儀後，已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象？

編號 01：

有一定程度的關係趨緩現象。畢竟從倫理角度，此舉是結合台灣社會祭祖的宗教現象。而信徒在教會中採敬祖禮儀，可以化解信徒被誤解對先祖不尊敬的衝突，多少可以減緩家族誤解基督教的許多問題。但是基本上我以為這並不是會友與家族間最大的衝突面，嚴格講，上主的獨一性與台灣多元的祭祀神明現象才是不能相融原因。因此我上面所說這是很難評估的問題，但我寧可認為多少是有減緩親族衝突的結果。從社會現象尚未清楚觀察到已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象。

編號 02：

不一定，台灣教會真正在崇拜禮儀中接納敬祖儀式的做法不多，因此，教會因開放祭祖禮儀後，已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象不盡然。至於緩和與家族關係，敬祖部分，聖公會的教友與家族間應該有化解誤會的結果。

編號 03：

我想多少會有幫助，但因為基督徒的人數過少，而且做此禮儀的人也不多，所以影響力不大。

編號 04：

我認為教會信徒會因為開放敬祖緣故，已有趨緩與家族的親緣關係的化解誤會的現象。然而，認為教會因開放敬祖禮儀後，已經扭轉目前台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象似乎成效不大。

三、基督教聖公會開放祭祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益？祭祖禮儀對貴教會信徒又具有何種的意義論述？

編號 01：

不一定，目前意義不清。敬祖禮儀有滿足人懷念先人的情感作用，及對於自己死生之道有更進一步思想如何積極活出生命價值的激發作用。

編號 02：

基督教聖公會開放敬祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益與敬祖禮儀對教會信徒又具有何種的意義論述，我以為宣教在化解台灣華人對基督教的誤解，敬祖對信徒有對死亡與慎終兩方面的提醒。

編號 03：

我想會有正面的幫助，但一定不大，因為祭祖不是信仰的中心，人們不會因為祭祖禮儀的改變而願意信主。

編號 04：

有。慎終追遠。

四、請問牧長是否覺得貴教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動有改善的情形與昔日未開放時是明顯的不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教的結果是信徒人數明顯未增長，是否會是因為開放祭祖禮儀的緣故？

編號 01：

看不出有正面積極的果效。因為我基本上認為是人對福音的接受選擇問題，教會開放敬祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動有改善的情形與昔日未開放時是否有明顯的不同？我個人以為對宣教無正相關的影響。當然更與信徒人數未增長，不應會是因為開放敬祖禮儀的緣故，因為我認為是此人接受不接受此信仰為主因，而非敬祖，只不過有相關而已。

編號 02：

我認為教會開放敬祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動有改善的情形與昔日未開放時是否有明顯的不同，這其中的關係很難評估，因為教會人數的增長因素很多的緣故。對宣教當然有相關的影響性，基本上聖公會不會因為敬祖問題與非信徒發生衝突。如果宣教的結果是信徒人數明顯未增長，是否會是因為開放敬祖禮儀的緣故，此問題我認為也是相當不易解釋，因為人數增長與否，應該是對方對福音信息的接受度而非敬祖問題。

編號 03：

我不認為祭祖禮儀與宣教有太多直接的幫助。

編號 04：

我不清楚教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動有改善的情形與昔日未開放時是明顯的不同。對宣教有無正相關的影響：不多。如果宣教的結果是信徒人數明顯未增長，是否會是因為開放敬祖禮儀的緣故：絕對不是。

五、貴教會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學相關議題，使信徒有不適應的宗教現象？或信徒間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象？貴教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題嗎？

編號 01：

沒有，因為本教會通過接納敬祖禮儀是肯定與聖經精神相符合的。因此，本教會開放敬祖禮儀後，信徒間極少提出神學相關的議題，或使信徒有不適應的宗教現象。信徒間也沒有因敬祖的觀點產生對立的衝突現象及與牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象。因此，在教會中，我並沒有遇到有關敬祖禮儀的阻擾問題。

編號 02：

我牧會十多年了，當教會開放敬祖禮儀的剛開始時，有少數信徒提出神學相關的議題，如偶像、與儀式適切問題，倒沒有使信徒有不適應的宗教現象或信徒間產生與教會對立的衝突現象，同時牧長對神學教義上與信徒間也沒有產生分裂現象。教會通常會遇到有關敬祖禮儀的問題是：神主牌位拆除的問題、上香是否違反聖經原則等問題。

編號 03：

剛開始一定會有，但是在正確的教導之後就趨於和緩。通常會遇見的問題，就是一些老基督徒還守著原先的觀念，認為拿香就在拜偶像，這是需要調適的。

編號 04：

教會開放敬祖禮儀後，是否有信徒提出神學相關的議題，使信徒有不適應的宗教現象：無。

信徒間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現：無。

教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題：無。

六、您認為貴教會放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷，使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的理由？

編號 01：

未確定，此議題因為目前基督教界對敬祖的看法意見十分分歧的緣故。

編號 02：

1. 從聖經觀點，聖經上如未有說明，而發生教會面臨文化議題衝突的正反兩面意見時，必須斟酌到底要採用那一個立場，則須依據聖經教義一貫思想、教會的傳

統與信徒的理性為參考準則。2. 教會傳統，尼吉亞信經、使徒信經中相信「聖徒相通」的教訓，聖公會已經有很好的基礎來處理敬祖所面對的爭議這個問題。

編號 03：

我想是應該的，在輔大神學院就有一堂課，研討此議題，我想是重要的，不過在一般的天主教徒對此還是有許多錯誤的態度與看法，應該是神學教育不夠清楚所致吧，祭祖，敬祖與拜偶像，常常都只有一線之隔，如何將那一條線畫清楚，是一個重要的議題。關鍵是在敬與祭之間的看法是否可以接受與否的看法。

編號 04：

可以，原因同 11。

七、祭祖禮儀目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣漢人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，請問您對此議題的見解是？

編號 01：

應當盡力去化解。

編號 02：

我不會認為敬祖禮儀目前仍是聖公會在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，反而從敬祖的儀式來看，它是與中國儒家文化孝道精神的觀念沒有衝突的。

編號 03：

祭祖禮儀最重要要注意的有兩部分，一是拿香，一是對象，如果拿香且將祖先當神來拜，那就是拜偶像。如果拿香卻向上帝禱告，為祖先與自己的家族禱告，緬懷自己的祖先，那就是慎終追遠，就是一個符合信仰態度的做法。

編號 04：

有些教會沒有好好處理。這信仰議題（神學）未加以本地化，只要不是祭祖便沒有上述的問題，實際上也不是祭祖，而是敬祖。反問你：清明節掃墓時你怎麼做或教會怎麼做呢？

八、請問貴教會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議，成為目前正式禮儀的傳統呢？您知道別的宗派如何看待祭祖禮儀的觀點嗎？

編號 01：

別的宗派如何看待聖公會敬祖禮儀的觀點我不願深入知道，因為這多少有論斷之嫌。

編號 02：

在崇拜中，教會這種具有崇拜與敬祖禮儀結合的理性詮釋，成為目前教會正式禮儀的傳統禮儀色彩，是依據以下幾種規定制定的，如：聖壇、講壇和讀經台上的顏色覆蓋，以及牧師所配戴的聖帶，也隨著各節期及節日所適用的顏色而更替。如：色彩有白、紫、紅、綠、黑。節期部份白色象徵純與主有關的節期，婚禮、

感恩。紫色為有懺悔的節期。紅色是聖靈降臨、殉道紀念。綠色為普遍採用，如三一期。黑色則為受難日、喪禮。顏色部分，白色象徵純潔、喜樂、真理之光。紫色為懺悔、警醒、警戒。紅色是熱血、聖靈之意。綠色為希望、生命、天然。黑色則為哀悼。聖公會因用既定的禱文崇拜，是故充滿理性和秩序。但崇拜的禮儀，一起一坐一跪，聖堂的陳設，聖頌的讚美，卻充滿感性，能把參與者的心意，敬虔和靈性提升，又不失去今世的實在。今天聖公會在堅持對崇拜的觀念外，亦不斷作出反省，嘗試和更新。崇拜的神學意義則是聖公會相信上帝與我們同在，一方面要謙卑，一方面歡欣地讚頌至高者的聖名；在崇拜中，上帝的啟示和人的回應。換言之，上帝藉崇拜中不同的程序或禮儀，向敬拜者啟示，而敬拜者的責任，便是在緊接的程序或禮儀中作出回應。因此，崇拜是基督教會合一的整體行動。在禮拜當中，所謂祭司者帶領會眾一同事奉，其中可以明顯看出「禮儀」又可解作崇拜的「程序」，而程序是表示禮儀的維持其目的是顯明崇拜的意義。「禮儀」不僅是具有形式而且也有其實際性，是將「內裏的信念，化為外表的行動」，包括生活、德行、見證、宣教等，這些都是禮儀的目的。如果我們不明白「禮儀」便只會成為一種形式，結果就會被人忽視。禮儀在非禮儀的教會多被看為是一種形式，外表的程序，缺乏屬靈的深度。很多基督徒既不注重禮儀，就對禮儀認識甚少，逐漸對禮儀產生一種誤解或抗拒的心態。其實，禮拜的程序本身就是禮儀，依次進行，如宣召、祈禱、讀經、奉獻、唱詩等。沒有程序，敬拜的心又如何表達呢？

編號 03：

經過長時間的討論，教會漸漸接受此禮儀，也有更多的教派與聖公會有相同的做法，或是將其態度做調整。

編號 04：

先從神學著手，輔以教導。天主教與本教會同似。

九、請問貴教會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義何在？此議題請就（1）宣教趨勢發展（2）社會文化性後果（3）神學教義理論詮釋 三方面來詮釋論述。

編號 01：

1. 有關教會的主日崇拜與敬祖禮儀的意義，我必須先說明是崇拜上主禮儀為重，同時是以敬祖而非祭祖來進行敬祖禮儀。因為中國人對「祭」的觀點有很強的宗教意味，同時如果將敬祖視為祭祀祖先的觀點則就與本教會崇拜意義相違，因為教會是榮耀上帝的信徒所舉行的敬拜禮儀，本教會不會敬拜先祖而是紀念先祖的恩情，使中國的倫常精神能夠藉由敬拜上帝的同時有能選定一特別日子來對祖先的追思機會。因此我深覺得因為敬祖禮儀與主日崇拜的聖禮結合就將顯示，歷代先祖均是敬拜上主同時又實踐使徒信經的傳承：「聖徒相通」，做到信徒合一的關懷中，因此是很有意義的。

2. 宣教上明顯是可以將對祖先慎終追遠的孝道與中國儒家思想的對照作一聯合。不會在宣教上認為基督教是不與文化與中國儒家孝順父母、緬懷祖先的傳統

文化分割。雖然如此，如我所說基督教宣教在中國的發展上，雖然祭祖、祭孔是相當大的難阻，但基本上在本教會宣教上並非是影響發展有絕對性的因素。理由仍是中西神觀思想有太大的不同，基督教是崇拜一神；而中國人民間信仰卻是多元神明思想，在宗教本質上有明顯不同。因此，教會人數的增長與敬祖的原因不能說是重要關鍵。何況目前教會開放敬祖禮儀後，人數增長也不是因為中國敬祖禮儀的問題。

3. 社會文化的議題上，明顯本教會是結合中國思想中對儒家所說的孝道倫常並使之實踐在基督教信仰的內涵裡。甚至在社會文化的層次上，因為敬祖而將上帝愛世人的慈愛表達於台灣社會文化中。

4. 神學上從新舊約經文都說道孝順父母的誡命，如：他就可以不孝敬父母。這就是你們藉著遺傳，廢了神的誡命（太 15:6）；當孝敬父母，又當愛人如己。（太 19:19）；摩西說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他（可 7:10）；當孝敬父母，使你的日子在耶和華-你神所賜你的地上得以長久（出 20:12）。因此，本教會實踐上主的命令，敬祖則是中國表達孝順父母的方式之一，我個人以為並無違反神學更是增添本土化意義。如聖公會牧愛堂即是最佳說明。

編號 02：

您提的這議題太大，我僅就我所明白為何聖公會將主日崇拜與敬祖禮儀結合的意義作一解釋，你可以將這些觀點論述您論文的觀點時做一參考，以我個人而言是十分重視禮儀的表達。聖公會將主日崇拜與祭祖禮儀的崇拜結合，必須先明白崇拜的意義是什麼？聖公會對崇拜的解釋，是以英文 Worship 之古字是 Worthship 來表示崇拜的意思，具申「有價值的」或「定價」之意。引申來說，就是將上帝當得的榮耀歸給祂，是一件值得去做的事。聖經中有兩個基本形容「敬拜」的字，一為「跪下」：有「謙卑」和「尊崇」的意思；二為「事奉」或「服侍」，有「奉獻」之意。在崇拜中，聖公會相信上帝與我們同在，一方面要謙卑，一方面歡欣地讚頌至高者的聖名；在崇拜中，上帝的啟示和人的回應，構成一幅對話（dialogue）的圖畫。換言之，上帝藉崇拜中不同的程序或禮儀，向敬拜者啟示，而敬拜者的責任，便是在緊接的程序或禮儀中作出回應。因此聖公會是一個「敬拜上帝」的群體，她的責任是去崇拜上帝，而會友身為這群體的一份子，固然有責任去敬拜上帝。假若以為崇拜是個別的，那麼，就會忽略了崇拜團契的意義。相對性全體面對個人祖先議題時，也須顧及個體的需要上。例如：崇拜時，誦讀「認罪文」，即是分擔彼此信徒的責任，表明個人的罪與群體有關，互相勉勵。又「感謝文」即大家共同謝恩。因此，崇拜是基督教會合一的整體行動。在禮拜當中，所謂祭司者帶領會眾一同事奉，其中可以明顯看出「禮儀」又可解作崇拜的「程序」，而程序是表示禮儀的維持其目的是顯明崇拜的意義。因此，聖公會崇拜的禮儀觀點，對其崇拜中所形成的禮儀意義(Liturgy)解釋為：「禮儀」的原文源於希臘文「事奉」或「供給」的意思。這裡是指祭司的事奉，對象是上帝而非先祖；而「供給」是教會對信徒的服事。英文稱禮拜為事奉(Service)，可見禮拜與服事二者是相連的。「禮儀」不僅是具有形式而且也有其實際性，是將

「內裏的信念，化為外表的行動」，包括生活、德行、見證、宣教等，這些都是禮儀的目的。耶穌在十字架上的受死是祂的禮儀，決不是形式，而是實際。聖公會的禮儀，以十字架為最重要的表記，這表記也決不是一個形式，而是實際。如果我們不明白「禮儀」便只會成為一種形式，結果就會被人忽視。禮儀在「非禮儀的教會」(Non-Liturgical Church) 多被看為是一種形式，外表的程序，缺乏屬靈的深度。很多基督徒既不注重禮儀，就對禮儀認識甚少，逐漸對禮儀產生一種誤解或抗拒的心態。其實，禮拜的程序本身就是禮儀，依次進行，如宣召、祈禱、讀經、奉獻、唱詩等。沒有程序，敬拜的心又如何表達呢？所以，任何教會的崇拜有程序，就有禮儀。這些觀點雖與改革宗有靈恩派傾向的宗派有相左意見，但從 16 世紀宗教改革後，東正教和羅馬天主教許多繁文縟節的禮儀都被更正教改革宗刪去，但崇拜禮儀並沒有完全廢去。事實上，到 1950 年代後期，禮儀革新成為一種運動，其中包括用本土語言，不再使用拉丁文。革新的結果，就是拉近了禮儀教會與非禮儀教會的距離。台灣基督教改革宗教會也有在講道時，使用當地語言來說明聖經教義。因此，聖公會的崇拜崇拜的禮儀是聖公會本身神學理念的一種表達，不同的宗派有不同的著重，聖公會的崇拜乃是「上帝救恩歷史的重溫」，每主日崇拜的主題都在祈禱「祝文」(Collect) 裡表達出來。故在崇拜的禮儀、教會節期、主日經課、色彩擺設、教會生活等都以此為中心。聖公會的崇拜主要分為：崇拜禮儀與聖事禮儀。另外，由此可知與天主教會禮儀的觀點相似，從社會文化的角度上，他們也是認為「敬祖」行為不能完全相等於拜偶像，因為他們重點是放在慎終追遠與感念先祖的親情上，亦是對上帝的感恩另一種表現。此觀點似乎與基督教改革宗認為公開祭祖觀念有偶像化的嫌疑是有很大的差距，原因是什麼？始終找不到適當的接觸點或認同點，因而作消極的反對與觀望態度直到今日。因此，聖公會從中國人的敬祖觀點的接納，是呼應儒家孝道的精神。然而，如今敬祖問題仍為基督教在台灣宣教的主要阻力（而非教會信徒人數增長阻力）。

編號 03：

這個題目太大了，無法回答。簡言之：聖公會選一特定主日將主日崇拜與敬祖禮儀」結合的意義就是期待能使宣教發展與台灣社會文化結合使神學教義理論詮釋不致讓中國人以為基督教的信仰要義是不要祖先，不孝順父母等誤解的觀點來對待。

編號 04：

簡摘要：

1. 《聖餐禮文》之「祝謝」中：「因為這樣，我們與天使和天使長、天上的會眾，一同稱讚頌揚主有榮耀的名。」
2. 「聖事禮儀神學」要先修，會幫助你對禮儀精神和意義有更多的了解。
3. 崇拜是「普世性」的，不區分時、空，一切受造之物對上主的敬禮。崇拜也是表達「天人、人人、自我、人物」的愛與和諧的關係。
4. 若從上述角度而言，崇拜與敬祖結合應無任何問題。也可向眾人解釋其因由。

十、聖公會自從開放祭祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動？例如：舉辦哪些社區活動等..；而社區居民知道教會開放祭祖儀式嗎？

編號 01：

不見得。不過牧愛堂社區發展工作做過許多關懷社區居民的活動，與社區居民是有更正面的互動。例如：舉辦送餐盒至社區獨居老人家，陪吃午餐 等。然而社區居民未必知道教會有開放敬祖儀式。或許我們仍做的不夠深入吧！

編號 02：

例如：舉辦社區活動有，健康醫療保健講座、獨居長者的關顧、重陽節敬老活動等。因為是社會關懷工作並未談論敬祖禮儀相關話題，或許社區居民應該知道。

編號 03：

據我本人在牧愛堂實習時知道有：以 2003 年聖公會教會紀事為例：社工部志工聯誼及機構參觀：參觀埔基愚人之友日間照顧機構及安養中心、清境農場郊遊；社工員探訪世光安養院；獨居長者郊遊活動，參觀木柵動物園；社區醫療保健活動，在特力屋廣場舉行；大齋節期中弟兄姊妹節用飲食，將節省的金錢在棕枝主日指定奉獻給八里安養院；長青會代表弟兄姊妹將奉獻送到八里安養院並探訪修女和老人；獨居成長團體活動-貴仔坑郊遊；志工聯誼-機構參觀：桃園宏國安養院、郊遊踏青：桃園觀音鄉賞蓮；福德里社區醫療保健講座；幼稚園小朋友到新光醫院為住院病童獻詩、報佳音等。本人特別強調 2003 年二月十日聖公會敬祖禮儀於顯現第五主日，敬祖禮拜由魏斐然牧師主禮，可以與你的論文相對照。同時，聖公會關懷社區活動所參與的計畫內容只列摘要。

編號 04：

先前的情況我不清楚。但當我在教會中約 15 年來應有社區醫療保健活動、獨居成長團體活動、志工聯誼、銀髮學苑課程、重陽節敬老活動等。主題並未主動向居民說明。

附錄二：會友問卷

(一) 個人基本資料

編號：

1. 請問您目前年齡是：(1) 20-30 歲 (2) 31-40 歲 (3) 41-50 歲 (4) 51-60 歲 (5) 61-70 歲 (6) 71-80 歲

2. 請問您的性別是：(1) 男性 (2) 女性

3. 請問目前您最高學歷為：(1) 國(初)中 (2) 高中(職) (3) 大學(專) (4) 研究所(碩博士)

4. (a) 請問您目前工作性質是

(1) 牧職人員 (2) 公教 (3) 工 (4) 農 (5) 商 (6) 學生 (7) 軍 (8) 其他 _

(b) 您信主受洗有幾年了？(1) 1 年以內 (2) 2-4 年 (3) 5-6 年 (4) 7-8 年 (5) 8-10 年 (6) 10 年以上

5. 請問您的家中已經有多少家人信主受洗？

(1) 家中自己是唯一信主受洗 (2) 家中有兩人以上受洗 (3) 全家信主 (4) 其他

其他原因是：

6. 請問您目前擔任教會何種同工職分？

(1) 神學生 (2) 團契主席 (3) 司琴 (4) 招待 (5) 聖壇侍從 (6) 其他 _

(二) 貴教會信徒對已開放祭祖禮儀的態度

1. 你是否為第一代信徒？(1) 是 (2) 否 (第_____代)

2. 對慕道友有意加入教會會友，你是否會堅持慕道友及信徒放棄神主牌位？

- (1) 不會堅持慕道友一定要放棄神主牌位
- (2) 視該信徒個人家族決定，教會不堅持
- (3) 視該信徒個人意見決定，教會只提供看法
- (4) 如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理
- (5) 其他

其他方式為：

3.請問貴教會是如何處理信徒先前所供奉之祖先牌位？

- (1) 留下神主牌位及先人生辰忌日紀錄後銷毀
- (2) 留給信徒自己處理
- (3) 教會經由信徒同意全權處理
- (4) 其他（請詳細說明）

其他：

4.您認為當信徒完全接納祭祖禮儀之後，在其家族間成員互動會變成下列何種關係？（1）關係有趨向疏離（2）沒有任何影響（3）關係因接納祭祖禮儀有關係改善趨向（4）無法評估（5）其他

其他原因請說明：

5.貴教會同意信徒舉行祭祖儀式，您認為會減緩慕道友受洗的阻力嗎？（1）不會因祭祖禮儀接納而使慕道友受洗減緩阻力（2）阻力已解除有增加慕道友面對家族的諒解的結果（3）阻力依舊存在（4）其他

其他結果：

如果您認為阻力仍在，請詳述阻力仍舊存在原因：

6.早期基督教會對信徒要求除去神主牌位後，方始能加入教會做法，請問您認為這種處理方式有無修正意見？（1）非常同意修正（2）不同意修正（3）沒意見（4）其他

其他意見請詳細說明：

請詳細說明修正意見：

信徒對神學教義懷疑時如何處理：

7.目前台灣地區天主教會及貴教會已開放會友舉行祭祖儀式，請問您的看法是否認同？（1）非常同意（2）同意（3）不同意（4）非常不同意（5）沒意見（6）其他

原因是：

聖經根據的原則是：

8.倘若貴教會會友要求在家舉行祭祖禮儀，您認為有困難嗎？（1）有（2）沒有，如有請說明主要困難是：

沒有困難原因是：

9.請問您目前的基督教會對紀念祖先有何作法與教導？（可複選）（1）信徒安息主懷時，舉行追思禮拜（2）教會不定期舉行聯合追思禮拜（3）信徒家庭舉行故人過世週年追思禮拜（4）清明節、年節等特定節日掃墓及祭祖禮儀（5）將故人

略歷記載於家族族譜內（6）其他

您的看法如何？

您認同基督徒接納祭祖禮儀的原因是：

10. 台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納祭祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點，請問您與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點？為什麼呢？
11. 您是否認為貴教會信眾會因為開放祭祖緣故，已有趨緩與家族的親緣關係的化解現象？換言之，您是否同意貴教會開放祭祖禮儀已經扭轉台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象？
12. 基督教聖公會開放祭祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益？祭祖禮儀對貴教會信徒又具有何種的意義論述？
13. 請問貴教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善情形有與昔日未開放時不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故？
14. 貴教會開放祭祖禮儀後是否有信徒提出神學議題使信徒有不適應的宗教現象？或信眾間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象？貴教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題是？
15. 您認為貴教會放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點？
16. 貴教會神學教育事工三一神學中心對於祭祖議題是抱持如何的態度？
17. 祭祖禮儀目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣漢人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，請問您對此議題的見解是？
18. 請問貴教會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議成為理性化的傳統呢？您知道別的宗派如何看待貴教會的看法嗎？
19. 請問貴教會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義何在？此議題請就（1）宣教趨勢發展（2）社會文化性後果（3）神學教義理論詮釋 三方面來詮釋論述。

20.聖公會自從開放祭祖禮儀後與社區居民是否有更正面的互動？例如舉辦哪些社區活動等..；而社區居民知道教會開放祭祖儀式嗎？

會友問卷基本資料結果分析

(一) 個人基本資料

受訪者背景

1.請問您目前年齡是：(1) 20-30 歲 (2) 31-40 歲 (3) 41-50 歲 (4) 51-60 歲 (5) 61-70 歲 (6) 71-80 歲

有 確 實 根 據	發 生 次 數
20-30 歲	0
31-40 歲	3
41-50 歲	2
51-60 歲	1
61-70 歲	0
71-80 歲	0
合 計	6

2.請問您的性別是 (1) 男 (2) 女

有 確 實 根 據	發 生 次 數
男	5
女	1
合 計	6

3.請問目前您最高學歷為：(1) 國 (初) 中 (2) 高中 (職) (3) 大學 (專) (4) 研究所 (碩博士)

最高學歷

有 確 實 根 據	發 生 次 數
小 學	0
國 (初) 中	0
高中 (職)	0
大學 (專)	4
研究所以上	2
合 計	6

4.請問您目前工作性質是

- (1) 神職人員 (2) 公教 (3) 工 (4) 農 (5) 商 (6) 學生 (7) 其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數
神職人員	1
公 教	1
工	0
農	0
商	2
學 生	0
其 他	2
合 計	6

您信主受洗有幾年了？

- (1) 1年內 (2) 2-4年 (3) 5-6年 (4) 7-8年 (5) 8-10年 (6) 10年以上
受洗時間

有 確 實 根 據	發 生 次 數
1年內	0
2-4年	1
5-6年	0
7-8年	2
8-10年	0
10年以上	3
合 計	6

- 5.請問您的家中已經有多少家人信主受洗？(1) 家中自己是唯一信主受洗 (2) 家
中有兩人以上受洗 (3) 全家信主 (4) 其他
家中信主人數

有 確 實 根 據	發 生 次 數
家中自己是唯一信主受洗	2
家中有兩人以上受洗	3
全 家 信 主	1
合 計	6

6.請問您目前擔任教會何種同工職分？

(1) 神學生 (2) 團契主席 (3) 司琴 (4) 招待 (5) 聖壇侍從 (6) 其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數
神 學 生	1
團 契 主 席	1
司 琴	0
招 待	2
聖 壇 侍 從	0
其 他	2
合 計	6

(二) 問卷資料

1.你是否為第一代信徒？(1) 是 (2) 否

有 確 實 根 據	發 生 次 數
是	6
否	0
合 計	6

2.對於慕道友有意加入教會時，你是否會堅持慕道友及會友放棄神主牌位？

- (1) 不會堅持慕道友一定要放棄神主牌位
- (2) 視該信徒個人家族決定，教會不堅持
- (3) 視該信徒個人意見決定，教會只提供看法
- (4) 如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理
- (5) 其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數	備 註
未 填	0	其中一受訪者 複選 1 ; 2 ; 3 ; 4 選項。
不會堅持該信徒一定要放棄神主牌位	2	
視該信徒個人家族決定，教會不堅持	5	
視該信徒個人意見決定，教會只提供看法	1	
如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理	1	
其 他	0	
合 計	9	

不會堅持慕道友一定要放棄神主牌位佔 22.2 %

視該信徒個人家族決定，教會不堅持佔 55.5 %

視該信徒個人意見決定，教會只提供看法 11.15 %

如果信徒有祭祖禮儀問題納入個案處理佔 11.5 % ；其他佔 0 %

3.請問貴教會是如何處理會友先前所供奉之祖先牌位？

- (1) 留下神主牌位及先人生辰忌日紀錄後銷毀
- (2) 留給信徒自己處理
- (3) 教會經由信徒同意全權處理
- (4) 其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
留下神主牌及先人生辰祭日之紀錄後銷毀	0
留給信徒自行處理	0
教會經由信徒同意全權處理	6
其 他	0
合 計	6

4.您認為當信徒完全接納祭祖儀式後，在其家族間成員的互動會變成下列何種關係？(1) 關係有趨向疏離 (2) 沒有任何影響 (3) 關係因接納祭祖禮儀有正面關係改善趨向 (4) 無法評估 (5) 其他。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
關係有趨向疏離	1
沒有任何影響	1
關係因接納祭祖禮儀正面關係改善趨向	3
無 法 評 估	1
其 他	0
合 計	6

5.教會同意會友舉行祭祖儀式，您認為這是否會減緩慕道友受洗的阻力嗎？

- (1) 不會因祭祖禮儀接納而使慕道友受洗減緩阻力 (2) 阻力已解除有增加慕道友面對家族的諒解的結果 (3) 阻力依舊存在 (4) 其他。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
不會因祭祖禮儀接納而使慕道友受洗減緩阻力	4
阻力已解除有增加慕道友面對家族的諒解的結果	1
阻力依舊存在	1
其 他	0
合 計	6

6. 早期基督教會對信徒要求其除去神主牌後，始能加入教會做法，請問您認為這種處理方式有無修正意見？（1）非常同意修正（2）不同意修正（3）沒意見（4）其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
非常同意修正	5
不同意修正	0
沒意見	1
其 他	0
合 計	6

7. 目前台灣地區天主教會及聖公會已開放會友舉行祭祖儀式，請問牧長您的看法是否認同？（1）非常同意（2）同意（3）不同意（4）非常不同意（5）沒意見（6）其他。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
非常同意	5
同 意	0
不 同 意	0
非常不同意	0
沒 意 見	1
其 他	0
合 計	4

8.倘若教會會友要求在家舉行祭祖禮儀，您認為有困難嗎？（1）有（2）沒有。

有 確 實 根 據	發 生 次 數
未 填	0
有	0
沒 有	6
合 計	6

9.請問您，目前的基督教會對紀念祖先有何作法與教導？（可複選）

（1）信徒安息主懷時，舉行追思禮拜（2）教會不定期舉行聯合追思禮拜（3）信徒家庭舉行故人過世週年追思禮拜（4）清明節、年節等特定節日掃墓及祭祖禮儀（5）將故人略歷記載於家族族譜內（6）其他

有 確 實 根 據	發 生 次 數	備 註
未 填	0	此題可複選。
信徒安息主懷時，舉行追思禮拜	6	
教會不定期舉行聯合追思禮拜	4	
信徒家庭舉行故人過世週年追思禮拜	5	
清明節、年節等特定節日掃墓及祭祖禮儀	5	
將故人略歷記載於家族族譜內	5	
合 計	25	

訪談部分

一、台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納祭祖禮儀的理由是基於聖經、教會傳統、理性三觀點，請問您與祭祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點？為什麼呢？

編號 01：

無衝突。我想對祭祖應該有進一步的澄清，應該不是祭祖，而是「敬祖」，這一個名詞表達我們的態度。對於聖公會而言，理性的思考是很重要的，敬祖禮儀應該有足夠的教導和設計，否則就和一般民間信仰的拜祖先沒有不同了。同時，「敬祖」是尊敬而非祭拜，從理性而言，中國人的文化、親情倫理均傳承均與己身密切的祖先有關係，這種血緣關係如何輕易切斷，何況基督教思想本身也是尊敬祖先的宗教，雖然不是將祖先視為神，但從經文中處處可見對祖先遺傳的誠命的重視。基於我對聖公會敬祖禮儀的過程，我是可以通過理性思維而不會將先祖看作偶像的角度來詮釋對它的尊敬，相對性反而滿足我對前人的思念之情，而且這部分對我而言也是重要的情感部分，到墓園擺上鮮花之舉，是使我緬懷先人之情得以安慰，尤其是我最親密的家人更是如此。教會中對於安睡主懷的教會長輩，常

常讓我記起在我成長過程中所做的關懷與照顧，能不思念嗎？人是有情感的，聖徒的相通在聖公會而言是可以紀念已經睡了的長輩，在新年前最後一個主日由牧師帶領向上帝敬拜後，以追思的禮儀方式實施敬祖禮儀，我以為是結合教會傳統與聖經的教導孝順父母是不相衝突的。更何況我已說過，聖公會信徒在實施敬祖禮儀時，很清楚是將上帝榮耀歸給祂，不會將榮耀歸給祖先，然而卻從這過程中，道盡人間與親人分離的追思的感恩之意。對我而言，這不是信不信上帝的問題，而是根源上帝的問題。同時上帝又將祂的榮耀融於他愛世人的敬思裡，何等豐富的禮儀均然可以同時滿足尊祖崇神的意涵。

編號 02：

無衝突。我想對祭祖應該有進一步的澄清，應該不是祭祖，而是「敬祖」，這一個更正表達我們的態度與立場。對於聖公會而言，理性的思考是很重要的，敬祖禮儀應該有足夠的教導和設計，否則就和一般民間信仰的拜祖先沒有不同了。而且聖公會不是應付台灣祭祖的問題，而是更加強調基督教本身就是要信徒孝順父母的誠命。因此敬祖不是高舉祖先超越對上帝的敬拜，而是與自己的血緣關係有傳承的結果，以色列人不是也是這樣嗎？為何要因為敬拜上帝而什麼都否定呢？

編號 03：

沒有衝突。對於聖公會而言，我想對祭祖應該有進一步的澄清，應該不是祭祖，而是「敬祖」。聖公會強調理性的思考是很重要的，而敬祖禮儀應該有足夠的教導和設計，否則就和一般民間信仰的拜祖先沒有不同了。由此，可說明目前座堂所說的敬祖的觀點，是與祭祖有相當大的不同論述。敬是發自內心的尊敬；祭則有崇拜與宗教性意涵之表達。我以為儒家所提倡的祭祖禮儀中的禮文、禮義、禮器應該均是指禮節的表達非宗教性祭祀觀點。因此聖公會雖經前龐德明主教的提出，事實上也是與儒家孝道慎終的心理違背，因此，在聖公會接納儒家祭祖禮儀的理由，並非是民間信仰的祭祀儀式，而是基於聖經、教會傳統、理性三項觀點為判准，我認為這與敬祖禮儀的開放有無相互衝突的觀點應是不相衝突的。

編號 04：

①無衝突②屬靈成長的過渡期必然會對神主牌位的堅持與不捨之情，因為在中國人的親情與儒家思想慎終孝道觀點的影響，但從認識上帝以後，自然深知祖先不是神，他也是上帝所創造的，我們應該敬拜上帝。但台灣教區聖公會前龐德明主教宣佈聖公會接納敬祖禮儀的理由，是基於聖經、教會傳統、理性三項觀點為判准原則，我認為這與教會的敬祖禮儀的開放沒有相互衝突的觀點，但對民間的祭祀禮儀，我就認為是有衝突的。因為，教會是敬祖而非崇拜祖先，甚至認為祖先不是神，人不應該祖先崇拜。

編號 05：

台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納敬祖禮儀的理由，是基於聖經、教會傳統、理性三項觀點為判准，因此，這與我對教會敬祖的觀念的開放相互衝突

的意見，是沒有衝突的。我想對民間信仰的祭祖儀式應該有進一步的澄清，應該不是祭祖，而是「敬祖」，對於聖公會而言，理性的思考是很重要的，敬祖禮儀應該有足夠的教導和設計，否則就和一般民間信仰的拜祖先沒有不同了。內中有許多需要判准的說明，相信你的論文應該有涉及到彼此的相異部分吧！

編號 06：

台灣教區聖公會前龐德明主教宣布聖公會接納祭祖禮儀的理由，是基於聖經、教會傳統、理性三項觀點為判准，也是經由聖公會牧長與信徒多次研討的結果，其中也看出聖徒間理性與聖經的檢視下，受聖靈的感動所決定的。因此，我認為這與敬祖禮儀的開放是沒有相互衝突的觀點，因為，我對敬祖儀式觀點應該有進一步的澄清的需要，我以為應該不是祭祖，而是「敬祖」，這一個名詞表達我們的態度與對民間信仰祭祖的不認同。對於聖公會而言，理性的思考是很重要的，敬祖禮儀應該有足夠的說明與肯定，否則就和一般民間信仰的拜祖先沒有不同了。因此，前龐德明主教宣布聖公會接納敬祖禮儀的理由，雖然與天主教的說法是很接近的，天主教是以敬禮的觀點，而聖公會是結合中國儒家的慎終追遠與敬禮的結合，基本上與祭祖是不相同的。只是我知道目前靈恩派的教會仍很難接受敬祖沒有逾越上帝聖潔的說辭，此點我只能說是見仁見智與信心大小，甚至神學所需探討的問題。只是聖公會基本上認為敬祖不是祭祖，因此沒有衝突。

二、您是否認為貴教會信徒會因為開放祭祖緣故，已有趨緩與家族的親緣關係的誤解現象嗎？換言之，您是否同意貴教會開放祭祖禮儀後，已經有扭轉台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象？

編號 01：

我想多少會有幫助，但因為基督徒的人數過少，而且做此禮儀的人也不多，所以影響力不大。聖公會開放敬祖以來，是為了結合中國追思親族的意義上，並不意味在台灣聖公會宣教的努力下，中國人對基督信仰會因為開放敬祖的相似性而有改觀。畢竟，從西方傳入中國的時候，就有許多神學上與中國思想上有不同的地方。尤其，近代西方攻奪中國領土的侵略行為，使對西方所傳入的信仰也相對性產生極深的誤解。並非只有單純祭祖禮儀的因素而已。

編號 02：

我想多少會有幫助，但因為基督徒的人數過少，而且做此禮儀的人也不多，所以影響力不大。

編號 03：

我想多少會有幫助，但因為台灣地區的基督徒的人數過少，而且做此禮儀的教會也不多，所以影響力不大。

編號 04：

①是。以我個人經驗，我是初信者，雖然年紀大了，信主約有三年多，但因為我的信主多少影響與家族相處正面的關係。②同意教會因開放敬祖禮儀後，已經有扭轉台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象，但似乎影響有限，因為尚有

許多教會不能接受敬祖觀點。

編號 05：

我想多少會有趨緩與家族的親緣關係的誤解現象的幫助，但因為台灣基督徒的人數過少，而且教會與信徒本身彼此並未達成共識，台灣教會做此禮儀的人也不多，所以影響力不會太大。相對性，教會因開放敬祖禮儀後，已經有扭轉台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象，效果因為基督教會本身立場不一致，因此效果有限。

編號 06：

教會信徒會因為開放敬祖緣故，對趨緩與家族的親緣關係的誤解現象，我想多少會有幫助，但因為基督徒的人數過少，而且做此禮儀的人也不多，所以影響力不大。換言之，我也認為當教會同意因開放敬祖禮儀後，已經有扭轉台灣地區民眾對基督教背宗棄祖誤解的印象，但基本上似乎影響性也有限。因為，基督教本身對這問題上有許多不同的看法。

三、聖公會開放祭祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益？

祭祖禮儀對貴教會信徒又具有何種的意義論述？

編號 01：

我想會有正面的幫助，但一定不大，因為祭祖不是信仰的中心，人們不會因為祭祖禮儀的改變而願意信主。對於信徒的意義是在於與家族不會引起誤會外，同時，也能滿足子孫對祖先的恩澤懷有一份追思的意義。從神學上，孝順父母是上帝賜人長壽所帶出應許的誡命。因此，對信徒來說有蒙福的意義。

編號 02：

我想會有正面的幫助，但一定不大，因為祭祖不是信仰的中心，人們不會因為祭祖禮儀的改變而願意信主。敬祖禮儀對教會信徒又具有何種的意義是很明顯的表達親情連結的目的，尤其有些宗族十分強調宗祀觀念，對於祖先的祭祀是需要慎重的。目前聖公會敬祖的提倡雖非因為迎合因素，但卻使華人信徒盡己追思意義外，尚有完成孝順父母的具體意涵，與聖經的教導能夠結合。

編號 03：

我想會有正面的幫助，但一定不大，因為祭祖不是信仰的中心，人們不會因為祭祖禮儀的改變而願意信主。同時社會文明的變遷，年輕一代對於祖先的觀點以非昔日，因此對台灣福音宣教上應不是主要因素，反而是宗教領域的神聖本質與個人主觀選擇有正面影響。然而台灣的基督教會如果開放敬祖的做法，多少會減低國人對基督教的誤解作用。

編號 04：

①聖公會開放敬祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益應該是有的，因為當他們說基督教不要祖先時，我們就可以直接說明教會接受敬祖禮儀的觀點，對福音宣教上有正面的意義。②敬祖禮儀對教會信徒具有的意義論述是清楚信仰歷程的緩衝過程，藉由敬祖更可從聖經知道人類的道德、歷史文化與

社會變遷種種的過程，看見上帝拯救人類的救贖計畫。

編號 05：

我想會有正面的幫助，但一定不大，因為祭祖不是基督信仰的中心議題，人們不會因為單一祭祖禮儀因素的改變而願意信主。但是，從中國宣教史對祭祖的因素的確影響福音宣教上有正面的助益。因此教會開放敬祖的意義是對信徒與家族間較易溝通，同時似乎也較符合國人的需求。

編號 06：

聖公會開放敬祖後，對於宣教是否有增進信徒對福音宣教上有正面的助益，我想會有正面的幫助，但一定不大，因為祭祖不是信仰的中心，人們不會因為祭祖禮儀的改變而願意信主。因此，敬祖禮儀對教會信徒又具有何種的意義，只不過減少對基督教是不要祖先的看法稍微有改善，使與家族間不會因敬祖的非理性因素而影響對信徒的誤解。

四、請問貴教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善情形是否有與昔日未開放時不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故？

編號 01：

我不認為祭祖禮儀與宣教有太多直接的幫助。這議題從整個華人宣教史可以看出，除了禮儀之爭外，上有文化、宣教語言、神學諸多議題。因此教會信徒人數的增長與開放敬祖的原因並沒有正相關的結果，由天主教會的宣教也可以得知，天主教也並未因開放敬祖禮儀而受到中國人接受基督信仰的福音。

編號 02：

我不認為祭祖禮儀與宣教有太多直接的幫助。因此教會開放敬祖禮儀以來，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善的情形雖有與昔日未開放時不同，但並不是造成教會人數與宣教策略的主要意涵，而是偏向神學性問題與華人信仰主觀議題。對宣教現今有正相關的影響只在於孝道意義部分，對於神觀方面，因為本質就論述不同，當然就引起宣教的互動因素。如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故，這問題我覺得是有關係，但不是根本原因。畢竟從華人宗教心理實在不是單一以祖先崇拜的觀點來評判宣教的結果是因為基督教不強調祭祖的原因，而是相信不相信耶穌基督的救贖問題。

編號 03：

我不認為祭祖禮儀與宣教有太多直接的幫助。因為宣教是面對國情、歷史文化、宗教風俗習慣、語言、與歷世代民風傳承與主流宗教信仰...等的因素，敬祖只是文化與宗教民俗傳統的一部分。對於教會信徒人數增長、信徒與家族間互動改善的情形是否有與昔日未開放時不同？我以為有關係，但不是全面的因素。對宣教有無正相關的影響？在台灣地區有影響，但也不是全然因素。如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故？我以為未必，因為開不開放都不是蒙上帝祝福的因素，而是信徒與上帝間的關係是否合乎聖徒的標準才是主因。

編號 04：

①請問教會開放祭祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善的情形是否有與昔日未開放時不同：有。②對宣教有無正相關的影響：有。③如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故：否，可能是對認識上帝的意願不足。

編號 05：

我不認為祭祖禮儀與宣教有太多直接的幫助。教會開放敬祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善的情形是否有與昔日未開放時不同，從目前會友聚會人數來看似乎沒有對宣教有正相關的影響。如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放敬祖禮儀的緣故？此問題我以為應該沒有直接關係，而是國人接受基督教的態度問題，才是影響未增長的因素。

編號 06：

教會開放敬祖禮儀後，對於信徒人數增長、信徒與家族間互動改善的情形是否有與昔日未開放時不同？對宣教有無正相關的影響？如果宣教結果信徒人數明顯未增長是否是開放祭祖禮儀的緣故？此三項問題，我不認為敬祖禮儀與宣教有太多直接的幫助。甚至人數增長與否也非與開放敬祖有關。

五、貴教會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學議題，使信徒有不適應的宗教現象？或會友間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象？貴教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾問題是？

編號 01：

我想剛開始可能一定會有，但是在正確的教導之後就應趨於和緩。通常會遇見的問題，就是一些老基督徒還守著原先的觀念，認為拿香就在拜偶像的心理，這是需要調適的。當然本身先前所相信的宗教信仰，它所帶出對自己先前所接受的神明也有產生恐懼或難以解釋的莫名心理。但是，基本上，聖公會開放敬祖禮儀是事先知道的，因此不至於因為個人改宗後的因素而帶給教會分裂現象。我個人以為教會通常所碰到的問題有：上香、獻酒及敬祖是否是偶像崇拜的禮儀等。

編號 02：

剛開始一定會有，但是在正確的教導之後就趨於和緩。通常會遇見的問題，就是一些老基督徒還守著原先的觀念，認為拿香就在拜偶像，這是需要調適的。敬祖禮儀常碰到的問題是「祭」與「敬」觀念問題與上香、跪拜、獻酒等行為，是否有向鬼獻祭的畏懼疑惑心理。

編號 03：

剛開始在牧長正確的教導之後就自然趨於和緩。通常會遇見的問題，就是一些老基督徒還守著原先虔敬的觀念，認為拿香就在拜偶像...等說法，這是需要調適的，目前尚未聽到有困擾的情勢發生。

編號 04：

①教會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學議題，使信徒有不適應的宗教現象

發生：否。②會友間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象：否。③教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾的問題是：無。

編號 05：

教會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學議題，使信徒有不適應的宗教現象，發生剛開始一定會有，但是在正確的教導之後就趨於和緩。通常會遇見的問題，就是一些老基督徒還守著原先的觀念，認為拿香就在拜偶像，這是需要調適的。會友間是否產生對立的衝突現象及牧長對神學教義上與信徒間產生分裂現象，在教會裡並未發生。而教會通常會遇到有關祭祖禮儀的阻擾的問題是敬祖是否符合聖經的教導、敬祖儀式有無超越上帝的榮耀、儀式進行中的經文、動作與禮器是否不對、向牌位鞠躬、獻酒、上香是否違反聖經總原則...等。

編號 06：

教會開放祭祖禮儀後，是否有信徒提出神學議題，使信徒有不適應的宗教現象發生，我以為剛開始一定會有溝通上的問題，但是在正確的引導之後應該趨於和緩。教會通常會遇到有關敬祖禮儀的阻擾的問題通常是會遇見一些老基督徒還守著原先的觀念，認為拿香、跪拜、酒等儀式的動作或禮器就在拜偶像，這是需要調適的宗教心理。

六、您認為貴教會放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷，使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點？

編號 01：

我想是應該的，因為我個人以為，敬拜上帝與孝順父母並無衝突。何況中國自古即強調敬祖的觀點，在文化上，聖公會並沒有改變中國孝道精神，在信仰上，聖公會堅持相信創造宇宙萬物獨一的三位一體的神，因此敬祖本身就是滿足神學與文化雙重呼應的作為。記得在輔大神學院修過一堂課，研討此議題，我想是重要的，不過在一般的天主教徒對此還是有許多錯誤的態度與看法，應該是神學教育不夠清楚所致吧，如將聖母馬利亞的敬禮等。事實上，敬祖與拜偶像所產生的的影響意涵，我以為聖公會是結合中西方文化上對孝道精神的具體行為，同時藉由敬祖禮儀，高舉上帝是一切最高崇拜的對象。

編號 02：

我想是應該的，在台灣神學院、輔大、真理大學宗教研究所就有研討此議題，我想是重要的，不過在一般的天主教徒對此還是有許多錯誤的態度與看法，應該是神學教育不夠清楚所致吧，祭祖，敬祖與拜偶像，常常都只有一線之隔，如何將那一條線畫清楚，是一個重要的議題。目前教會所做的敬祖儀式我覺得並未干犯上帝的榮耀同時又能兼顧敬祖的意義，可以使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點。

編號 03：

我想是應該的，神學院應該多研討此議題，使國人釐清敬祖的觀點不是偶像崇拜

我想是重要的，不過在一般的基督教會與天主教徒對此還是有許多錯誤的態度與看法，如何將祭祖與敬祖分清楚是一個重要的議題。而我認為教會開放敬祖禮儀後，就是提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷的方式。

編號 04：

①認為教會開放祭祖禮儀後，能否提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷，應是敬祖的觀念，而非祭祀祖先，因為祖先無神格地位。
②使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點是將敬祖的接納成為屬靈成長的過渡期的處理。

編號 05：

我想是應該的，在各神學院都有研討此祖先崇拜的相關議題，我想是重要的，不過在目前天主教徒對此還是有許多誤解的態度與看法，應該是神學教育未能清楚分辨敬祖與拜偶像的觀念吧，如何將那一條線畫清楚，是一個重要的議題。而此議題我以為教會開放敬祖禮儀後，應能夠提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與華人文化需求的雙重關懷。

編號 06：

我想神學院是應該有堂課專門研討有關靈魂與祖先的關係的議題，我想是重要的。尤其中國是相當重視祖先的民族，為何它會如此興盛，是因為文化傳承或是祖先的力量，甚至是什麼因素使台灣華人世界對祖先有時會產生恐懼的祭祀心理。這些原因或許是過去在一般的天主教徒對此祭祖還是有許多錯誤的態度與看法的主因，也應該是導致神學教育不夠清楚將其釐清所致吧，祭（敬）祖禮儀與偶像化，常常都只有一線之隔，卻深根於人類對於靈魂的迷惑或認知有限。如何將那一條死生之線畫清楚，是人類宗教對於神與靈魂的分辨是一個重要的議題。現今，聖公會敬祖禮儀因為結合儒家與中國傳統思想，將祖先的敬重與慎終追思的情感卻排除迷信違反聖經敬拜上帝的崇拜行為，我認為能夠提供新的神學思維詮釋，藉以滿足神學教義與文化需求的雙重關懷，使當前台灣地區基督教團體反對祭祖的原因可以提供參考的基點。

七、請問聖公會神學教育三一神學中心，對於祭祖議題是抱持怎樣的觀點呢？

編號 01：

支持，並且願意推動了解。因為聖公會提倡與同意天主教敬祖的原因，是與聖公宗的精神一致的。神學教育中心當然支持聖公會內部會議上的決定。

編號 02：

支持，並且願意推動了解。聖公會神學教育三一神學中心，對於祭祖議題是抱持怎樣的觀點，如同您剛剛所說的，為何聖公會是「敬」而非「祭」的觀念，就是清楚明白華人祭祖儀式，已經偏離中國傳統的孝道倫理，其中已經滲入太多宗教意思，相信您寫的文稿中應該有涉及華人祭祖種種不合乎聖經教導的觀點吧。的確是一線之隔，我個人覺得我可以通過教會目前的敬祖禮儀並非偏離聖經的一貫

教導原則。三一神學中心對於敬祖的觀點也表示支持聖公會目前的敬祖禮儀點。

編號 03：

以我的了解聖公會神學教育三一神學中心，對於敬祖議題是抱持支持的觀點，並且願意利用多次研習機會推動讓信徒了解。

編號 04：

聖公會神學教育三一神學中心，對於祭祖議題是抱持怎樣的觀點呢？支持，並且願意推動了解，我個人沒有意見。因為，敬祖不是信仰核心的問題。

編號 05：

聖公會神學教育三一神學中心，對於敬祖議題所抱持的觀點應是支持的，並且願意推動了解與協助信徒明白的角色功能。

編號 06：

聖公會神學教育三一神學中心，對於敬祖議題是抱持著支持的開放觀點，並且願意推動，讓信徒與外教人士能夠了解且獲得資訊的神學教育中心。

八、祭祖禮儀目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣漢人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，請問您對此議題的見解是？

編號 01：

祭祖禮儀最重要要注意的有兩部分，一是拿香，一是對象，如果拿香且將祖先當神來拜，那就是拜偶像。如果拿香卻向上帝禱告，為祖先與自己的家族禱告，緬懷自己的祖先，那就是慎終追遠，就是一個符合信仰態度的做法。

編號 02：

我認為此時信徒的心態是很重要的基礎，當然就算我如此說，仍然是許多信徒有不同的詮釋觀點，基本上矯枉過正及過之而不及均不是我樂見的結果。

編號 03：

敬祖禮儀雖然目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至引起其他教會信徒認為有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣漢人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，基本上，我對此議題的見解是「存乎一心、見仁見智」，但基本上我通的過對上帝的敬畏之心，敬祖是基於人類情感而非崇祖之念。

編號 04：

①是敬祖，而非祭祖（跪拜祈求），就無偶像崇拜之虞。

②基督徒崇拜的對象是三位一體的上帝。

編號 05：

敬祖禮儀目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，甚至有偶像崇拜的神學教義之嫌，使台灣華人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，對此議題我的見解是敬祖禮儀本質上最重要要注意的有兩部分，一儀式，一是敬祖者，如果拿香、獻酒且將祖先當上帝來敬拜，那就是有拜偶像之嫌。如果拿香卻向上帝禱告，為祖先與自己的家族禱告，緬懷自己的祖先，那就是慎終

追遠，就是一個符合信仰態度的做法。其實，舊約聖經也有祭司用金香爐在敬拜耶和華上帝的儀式中，因此香氣應是很中性的。

編號 06：

敬祖禮儀目前仍是基督教信徒在親族間產生對立衝突最大的導因，是因為外教人不了解基督教的經文是強調要孝順父母的教導的嚴格性與昔日禮儀之爭在中國留下誤解的主因，甚至至今仍在教內存在有偶像崇拜的神學爭議之嫌，使台灣華人基督教信徒與文化間的角色產生誤解的宗教現象，我對此議題的見解是台灣年輕一代受到歐美思想影響的結果，敬祖禮儀應該已經慢慢化解誤解的現象，加上年輕人以不較注視宗族結構的傾向，使目前留下重要的有兩部分的疑慮，一是儀式本身，一是祭祀對象，如果儀式對於拿香且將祖先當做神來祭拜，那就是使基督教信徒認為拜偶像。如果拿香卻向上帝禱告，為祖先與自己的家族禱告，緬懷自己的祖先，那就是慎終追遠，就是一個符合信仰態度的做法。祭祀對象則是說明祖先是人不是上帝，因此對祭祀的心理不能將祖先視為上帝來崇拜之。否則，易使台灣華人基督教信徒與文化間的角色產生被誤解的宗教現象，很難去釐清。

九、請問貴教會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議，成為目前正式禮儀的傳統呢？您知道別的宗派如何看待祭祖禮儀的觀點嗎？

編號 01：

經過長時間的討論，教會漸漸接受此禮儀，也有更多的教派與聖公會有相同的做法，或是將其態度做調整。

編號 02：

態度與做法的調整是必然的。但是期望不要誤解聖公會是以敬祖的態度，雖然與天主教有許多相似，但是在神學教義上聖公會又與之不同。對我自己而言，教會這種具有崇拜與敬祖禮儀的理性詮釋，是沒有神學爭議的，聖公會成為目前正式禮儀的傳統是經過長時間討論的決定，因此別的宗派如何看待敬祖禮儀的觀點，希望能獲得解釋的空間。

編號 03：

聖公會實踐敬祖禮儀是經過長時間的討論，教會漸漸接受此禮儀，也有更多的教派與聖公會有相同的做法，我知道別的宗派看待聖公會敬祖禮儀的觀點有正面與負面的觀點，重點是我們知道自己在做什麼。不過，我倒要反問，貴教會是如何處理信徒敬祖的問題呢？總不能一味拒絕與視而不見吧。基本上，目前教會的敬祖問題是建立在崇拜與敬祖禮儀的理性需求上，已經可以滿足台灣華人慎終追遠的文化需求。

編號 04：

- ①同上題解。
- ②各派有不同的意見，但基督徒應以聖經為信仰基礎。

編號 05：

教會這種具有崇拜與敬祖禮儀的理性詮釋是經過牧長與信徒長時間的討論結

果，教會信徒也是漸漸接受此禮儀，也有更多的教派與聖公會有相同的做法，或是將其態度做調整，然而這些都不是我所能去討論的。

編號 06：

教會這種具有崇拜與祭祖禮儀的理性詮釋，是如何掙脫神學爭議，也有更多的教派與聖公會有相同的做法，或是將其態度做調整，此議題我較不能暢述。因為，其他宗派有它立論的立場。

十、請問貴教會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義何在？此議題請就（1）宣教趨勢發展（2）社會文化性後果（3）神學教義理論詮釋 三方面來詮釋論述。

編號 01：

這個題目包含範圍太大了，無法詳細回答。摘述如下：

意義我前面以說明過。

1. 宣教發展方面，從利瑪竇禮儀之爭以來，中國文化的孝道一直以祭祖禮儀來表示敬愛祖先的做法，嚴格講，在華人文化中傳講福音，必須先處理祭祖問題。聖公會開放敬祖並不是一種妥協的做法，而是體認中國儒家思想的孝道與基督信仰孝順父母的一貫性教導並無抵觸。因此經過多次教內牧長與信徒代表開會研討，一致認為接納天主教所提的敬祖禮儀，做法上也大致相同。尤其我以為聖公會的現階段宣教的趨勢也是希望在不違背聖經的教訓裏，能儘量結合當地的文化議題，這是聖公宗長期以來所秉持的精神，即透過理性、教會傳統與聖經的真理引導，使耶穌基督所交付的大使命能夠廣傳。當然，我前面也表達過，聖公會的宣教目的是將上帝的愛在這世代中能夠被顯明；耶穌基督的救恩能夠被接受；在聖靈的交通下能夠堅固教會。因此聖公會「主日崇拜與敬祖禮儀」的結合意義，就是未來聖公會宣教趨勢所帶出與當地文化本土化的積極意涵。

2. 社會文化性的結果，雖然聖公會的敬祖禮儀只是每年年節前的一次禮儀行為，卻能夠滿足中國社會文化中孝道精神的目的。結果雖未顯示教會人數的增長上，卻是信徒體現聖徒在主內彼此紀念相通的意義。

3. 神學教義上，聖經新舊約都強調要孝順父母，同時教會是敬祖非將祖先視為上帝的祭祖禮儀，這種論述雖不一定會被改革宗靈恩派的認同，但基本上，我個人認為這是信徒內心對上帝敬虔的態度，外人無法測度。同時聖公會敬祖是慎終追遠的觀點而非偶像崇拜的祭祀迷信之舉。

編號 02：

教會的「主日崇拜與敬祖禮儀」結合的意義是什麼？簡言之，就是「尊祖崇神」。現就（1）宣教趨勢發展（2）社會文化性後果（3）神學教義理論詮釋 三方面說明。

1. 宣教趨勢：華人是十分重視家庭倫理與祖先恩澤情感的民族，雖然台灣地區有許多已經濫用這種心理，但在基督教在華人宣教立場而言，卻是釐清與參與的做法。參與是將正確的敬祖觀點放入華人社會的文化中，釐清是錯誤迷失的宗教行

為能夠剖清說明。因此現今在華人世界宣教發展，聖公會已經完成使祭祖儀式不是以祭祀祖先觀點，而是敬愛祖先之情的觀點切入。成為接納華人的孝道觀點的具體宣教做法，雖然發展的人數未見增長，單就檢討原因基本上應該不是單純的是敬祖禮儀的問題，而是國人「一」與「多」的問題。

2. 社會文化後果，使國人不會以為基督教是背祖的宗教，同時增加對父母孝順的實踐機會。

3. 神學教義理論詮釋上，聖公會已將新舊約孝順父母的經文，藉由敬祖儀式來闡明教會是強調孝順而非是不要祖先的宗教。重要的是不要將儀式的主角弄錯對象了。聖經經文您應該很熟，我就不翻閱了。上次您來實際看了教會敬祖儀式，您會以為我們在崇拜祖先嗎？或是儀式將祖先偶像化了的現象嗎？

編號 03：

聖公會教會的「主日崇拜與祭祖禮儀」結合的意義是：將宣教、文化、神學教義理論三方面能有詮釋的可能。

1. 宣教趨勢發展：思想利瑪竇的禮儀之爭給華人教會帶來多少省思，如果教會不將歷代中國人的宗教與文化傳統做正面的回應，請問宣教發展要如何徒國人能夠聽的懂上帝的話語（聖經），聖經多少記載的都是希伯來歷史文物的宗教遺傳，與華人文化背景差距極大。長老教會強調本土神學，聖公會立場亦是與該國文化結合宣教模式，期望教會的宣教能透過敬祖禮儀開啟一扇窗，讓國人真正進入上帝慈愛是人的美善之境。

2. 社會文化性後果：讓台灣地區華人信徒不再被誤解是不孝順父母的兒女，能將社會文化中藉由基督教敬祖禮儀的做法，打開謙恭溫馴的孝道精神，恢復道德倫理的文化意涵。

3. 神學教義理論：聖經孝順父母是誠命且是帶應許的經文，聖公會敬祖就是貫徹孝道與慎終的表達，是神學教義與文化精神的結合。

編號 04：

①教會的「主日崇拜與敬祖禮儀」結合的意義是本土化神學的結果。

②從宣教趨勢發展與社會文化性後果，實施敬祖禮儀應該遭受台灣民眾誤解的衝擊應該更小、更和諧。

③神學教義理論詮釋為當孝敬父母（出 20：12）

編號 05：

教會的「主日崇拜與敬祖禮儀」結合的意義是什麼？簡言之，就是高舉上帝，在上帝愛世人（其中當然也包括在基督裡睡的信徒）中，緬懷先人對後人的恩澤，以追思的紀念之情來思念祖先們。在宣教趨勢發展上，聖公會開放敬祖禮儀後，信徒人數雖未明顯增長，但卻使國人不致誤會基督教是背祖的宗教，同時信徒也成就慎終追遠的心願。在社會文化性後果是符合國人孝道的觀念。至於神學教義理論詮釋這個題目太大了，我的能力無法回答。

編號 06：

教會的「主日崇拜與敬祖禮儀」結合的意義是什麼？就是孝順父母的慎終追遠的

觀念在不違背聖經的原則上，以敬祖儀式在主日敬拜的儀式中，將敬祖與敬拜上帝的禮儀結合。目的除了結合中國的國情外，同時又高舉上帝愛人類的聖名。目前聖公會宣教趨勢發展雖未因為開放敬祖的觀點而使宣教的趨勢發展有正面的提升，但我認為只要走在上帝的心意，上帝會負責的。然而，從台灣的社會文化性後果卻帶給國人不致誤解基督教的對孝道的否定觀感。神學教義理論詮釋立場雖然至今仍有許多不同的看法，但聖公會接受敬祖的原因多少也是因為承認子孫需要對祖先與父母表達關懷與尊敬的目的，有時神學會因時因地的變遷而有改變，但聖經明文說到要孝順父母它是不變的真理，聖公會的神學立場則會依循而實踐。

十一、聖公會自從開放祭祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動？例如：舉辦哪些社區活動等..；而社區居民知道教會開放祭祖儀式嗎？

編號 01：

否，因為教會社區工作目的是社區關懷，藉著愛心的付出活出耶穌基督的教訓，即「愛人如己」的功課，因此活動時，重點也非祭祖的相關議題。因此教會辦過許多社區關懷的活動，未必社區居民知道教會開放敬祖儀式或是關心此議題。因此，聖公會自從開放敬祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動，基本上我不知道有無因為敬祖開放有正面的改變社區居民對教會的觀點。曾辦哪些活動？我想不外乎關懷老人、關心弱勢族群、到社區辦理社區打掃。對了，我知道有一項很有意義，是送便當給獨居老人。雖然是以基督徒身分辦理這些活動，但與社區居民的重點是廣傳福因而非祭祖的議題上，當中雖有問到祖先神主牌位問題，但基本上，聖公會的立場，是不會強迫慕道友拆除神主牌為的強烈態度來處理。

編號 02：

聖公會自從開放敬祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動，我以為是否。至於社區居民知不知道教會開放敬祖儀式，我並未參與教會社區關懷工作，我不是很清楚。但為了事前看過您的問卷，我已請教教會弟兄姊妹，他們給我一張年工作計畫表，你可以參考。

紀錄者將此表列舉如下：

2003 年 聖公會教會紀事

月	日	聖 公 會 教 會 紀 事
一	9-10	社工部志工聯誼及機構參觀：參觀埔基愚人之友日間照顧機構及安養中心、清境農場郊遊。
二	3	社工員探訪世光安養院。
	8	社工部活動：獨居長者郊遊活動，參觀木柵動物園。
	14	社工部活動：社區醫療保健活動，在特力屋廣場舉行。
	21	社工部活動：社區醫療保健活動，在前港公園舉行。

- 六
- 18 社工部活動：福安里健康醫療講座。
 - 30 社工部活動：獨居成長團體活動。
 - 16 社工部活動：社園里社區醫療講座。
 - 28 社工部活動：獨居長者成長團體活動。
 - 4 社工部活動：志工聯誼-金山溫泉之旅。
 - 11 社工部活動：福德里社區醫療保健講座。
 - 18 社工部活動：獨居成長團體活動-貴仔坑郊遊。
 - 2 社工部活動：葫蘆里社區醫療保健講座。
 - 23 社工部活動：志工聯誼-機構參觀：桃園宏國安養院、郊遊踏青：桃園觀音鄉賞蓮。
 - 13 社工部：後港里健康醫療保健講座在牧愛青草地舉辦。
 - 8 社工部：獨居長者參觀陽明老人公寓。
 - 12 社工部：重陽節敬老活動在社子公園舉行。
 - 14 社工部：重陽節敬老活動-探訪世光安養院。
 - 26 社工部：福佳里社區醫療保健講座在華聲公園舉辦。

1.2003年二月十日聖公會敬祖禮儀於顯現第五主日，敬祖禮拜由魏斐然牧師主禮。同時，聖公會關懷社區活動所參與的計畫內容。

編號 03：

聖公會自從開放敬祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動？我不是很清楚，但我知道社區關懷不是談論祭祖相關議題，只是我們以基督愛我們，我們也愛這群人的心態來辦社區活動。除非他對基督教有興趣我們才會介紹教會的相關事項給居民。辦過哪些活動，我想應該有關懷獨居老人、探視安養中心病患...等。

編號 04：

①聖公會自從開放敬祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動應該是有的。

②例如：春節前的主日，有敬祖禮儀；老人中心的學員就是社區居民，若來參加就可體會敬祖禮儀。

編號 05：

聖公會自從開放敬祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動？我覺得不夠深入。而社區居民知道教會開放敬祖儀式之事，我不知道。

編號 06：

聖公會自從開放敬祖禮儀後，與社區居民是否有更正面的互動，我所知道到的是聖公會所屬各教堂都有社工部，來關懷推動對社區居民服務的參與。例如：曾舉辦社區義診、探訪老人與聖誕節報佳音等活動；而社區居民知道教會開放敬祖儀式之事，我以為多少應該知道，並沒有正式調查統計，因為所關懷的對象如果不到教會來，可能就不知道了。由此可判斷，聖公會宣教造成人數增長的因素不是建立上是否開放敬祖的結果。

