

聖三關係與中國文化

甄健湘

Abstract: While Matteo Ricci inaugurated a fruitful dialogue between Christianity and Confucianism, today this dialogue has to take into account the whole Chinese culture, including Daoism. In this article, I attempt to read the mystery of the Trinity with Chinese categories of thoughts. Some of my valuable insights into Trinitarian relationships were inspired by the charisma of Chiara Lubich, who proposed a spirituality centred on "Jesus abandoned, the key of unity." Jesus totally abandoned himself to the Will of God the Father dying on the cross, out of love, and thus truly manifested himself as God. Jesus by his total self-denial becomes truly who he is. I find the Daoist concepts of the dialectic of harmony containing many elements helpful for the understanding of the Trinitarian relationships: the abiding relationship of qi between the yin and the yang, the relationship between being and non-being, dao and de, the imprints of one and three in all things, and

the concept of self-emptying aiming at wu-wei (non-doing) as an ultimate goal of a human being in harmony with the Dao. I also find the inherited values of harmony, humility and intuitiveness of Chinese culture and the emphasis on relationship befitting a good disposition to approach the mystery of the Trinity that is so essential to Christianity.

今年紀念金魯賢主教百年誕辰上海教區舉辦研討會。金主教一生崇拜徐光啟，自詡為他的粉絲。大家都知道他在去世前的幾年，就開始了推動這位中國歷史上著名的科學家、朝廷重臣、上海第一位天主教徒的列品進程。徐光啟與利瑪竇的一生以及他們在歷史上結下了不解之緣，金主教的遺願是他倆能夠一同列品，這對在中國的天主教將是可喜可賀的。

利瑪竇有器量、專重中國文化、重視友誼，結交了徐光啟、李之藻和楊廷筠等當時的士大夫，他對中西文化互動的貢獻，深受中國人欣賞而在中國史上佔一席位。雖然他的路線一度沒有被教會採納，但最近幾十年卻得到回歸，教宗方濟各與近代幾位教宗肯定了利瑪竇作為傳教士在中國的工作。若望保祿二世指出，他懂得與中國的知識份子謀求一致，去推行「將基督信仰植根於中國」的高瞻遠矚計畫，好像天主教初期的教父們在基督福音與希臘羅馬文化相碰撞而擦出的火花那樣。¹

1 若望保祿二世，《紀念利瑪竇來北京四百周年之際國際學術研討會致詞》，第3節。

當肯定利瑪竇專重中國文化的正確態度的同時，我們必須指出他貢獻的局限性。當時，作為西方文化的佼佼者，他與儒家思想展開對話；而在今天，這種對話應該更全方位的考慮到儒釋道和中國文化近代的發展，這也是這篇文章試圖要展開的。

一、中國傳統文化儒釋道的互補與包容和諧的理念

中國文化的一個顯著特徵就是渴望整體的和諧及宇宙的合一，這種和諧是陰陽相交的結果，而陰陽則是宇宙的兩股生化力量。人立於天地之間，天地的和諧也是中國文化的一個基本主題，同時也是許多宗教活動的基礎，如儒家強調的人與人之間的和諧關係，道家強調的人與自然之間的和諧關係；為達到人與人之間的和諧，儒家強調人在家庭和社會上角色的重要性，而道家則強調人與道之間的關係，以及人與宇宙之間的關係。宋代新儒學的代表人物張載強調古代先賢所談的天人合一的思想。²

在中國文化傳統中，儒、釋、道三者不斷彼此豐富。對大多數中國人而言，這三者是互相補充的，構成了日常生活的幸福與和諧。自古以來，中國的主流思想是儒家，它強調入世的人文道德和治國理念，道家的出世思想則對儒家的入世進行了補充。此外，儒家思想對超驗事物亦缺乏足夠的關注。後來，佛教從印度傳入中國，它以其特定的宗教觀點和靈修補充了儒和道的不足。道家的形而上觀念很容易與佛學產生交流。在後來的發展中，佛祖在某些宗派中很快被奉為

2 張載 (1020-1077) 在其著作《西銘》中強調天、地、萬物的合一。天性和人性本為一體；萬民皆為弟兄姊妹，因為眾人皆由天而生。

神明，大乘佛教在中國開始流傳，並在日後弘揚到韓國、日本和越南。

二、終極議題的奧秘和不可言喻

《道德經》以「道可道非常道，名可名非常名」作開端，表明了「道」不可言喻的本性，接著老子用「玄」和「妙」來形容它的奧秘³。《道德經》的另一章以「視之不見、聽之不聞、搏之不得」，即無聲、無色和無形三者來描述「道」的不可捉摸性，卻是一體的，「此三者不可致詰，故混而為一」⁴。

相比之下，西方哲學側重本體論 (Ontology)，強調客觀事物存在的本質。本體論的研究主要是探究世界的「本原」，「是」以外便無「非是」，存在之為存在者必一，這就不會有不存在者存在。巴門尼德提出「是」或「存在」(being) 是唯一不變的本原。亞里士多德認為研究的主要對象是探討實體的本質與現象。笛卡兒認為本體的第一哲學叫做「形而上學的本體論」。康德提出認識論先驗哲學。黑格爾在唯心主義基礎上提出了本體論、認識論和邏輯學統一原則，並從純存在的概念出發構造了存在自身辯證發展的邏輯體系。這是西方哲學發展的脈絡。受古希臘哲學影響，哲學史上強調本體論，研究客觀事物存在的本質，最普遍的哲學概念為「是」或「存在」(being)，而對其研究所表述的是絕對理念自身。

³ 參《道德經》第1章：「故常無欲，以觀其妙...同謂之玄，玄之又玄。」

⁴ 參《道德經》第14章：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。」

簡言之，西方思維側重於從本體論的角度來探討而獲致真理，予以命名。為東方中國的思維來說，儘管先秦時期對宇宙論、形而上學議題進行過探討，但最終的著眼點還是從現象的 (phenomenological) 角度來看人和社會。就如道家所說的「非常道、非常名」，靜觀其變，先不要予以特定的命名，以免將現象和規律固化地描述和局限起來。

我們從哪裡來、我們是誰、往哪裡去？這些問題等待著我們去探索。對中國人而言，神的概念是什麼呢？我們用了「來世」來指死後的世界和超自然界的境界，終極的問題和「神」(God) 首先就是一個奧秘，超越人類理性的認知。因此，在這種思維模式下，神學作為一門研究神的學科，在中國很難被一般人接受。在過去甚至今天，就儒家和道家是否真正的宗教存在著許多爭議，為許多中國人來說，宗教、哲學和文化都被看作是一體的。

既然神的概念是不可言喻和未知的，所以中國文化更注重人文精神及人周圍的世界，而由此形成一種世故的倫理和社會體系。人們可能會說儒家和道家都是道德和倫理體系，但是它們的本質也是宗教的，雖然對於這點並不明顯。它們著眼的是現世和今生的一種生活方式，也教人順應天道處世。更進一步說，這種生活方式是以實現人類在宇宙中的角色為目標，而彼岸則被認為是人生旅途的終點。

三、中國文化謙虛直覺的基本態度

我們可以舉許多例子說明，中國人對領悟萬物本原的基本態度是謙虛的。孔子在被問及如何看待死後的生命時，他

更加直接地回答：「不知生，焉知死？」⁵另一個例子，在《道德經》中老子曾經說過：「知者不言，言者不知」⁶，此處的「知」尤其指對不可描述和不可言喻事物的認知，意思是心靈深處的感悟真正明白的人是不妄言的，妄言的人不是真正明白的人。

當一個人用英語說「I see」，意思是我明白了，是以「我看見」來表述。相比下漢語用「明」這個字來表述，這意味著有了光我才明白。一名西方學者⁷曾說過古希臘文化強調的是「看」(vision)，相對於猶太基督宗教傳統的「聽」(聆聽天主的話)。而漢語的「明」有領悟和被光照的意思，先有了從上而來的光我才能看見，才能明白。所以，我認為這是中國文化對掌握事實所表現的謙遜態度。

古語有云：「知常曰明」，意即以一種謙虛的態度去明白。這句話在《道德經》中出現了兩次⁸，意思指要瞭解變化規律才算通曉明白和知道永恆的道理。除了體現一種謙虛態度以外，更顯出對「道」的一種直覺領悟。老子在《道德經》第六章中運用比喻和借代的方法繼續說明「道」的特徵「是謂天地之根」，及其無窮無盡的作用。原文這樣寫道：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。綿綿呵！其若存！用之不勤。」⁹從時間而言，它歷久不衰，天長地久。從空間而言，它無處不在，無窮無盡。它孕育著宇

宙萬物而生生不息，是天地的根本。這正體現中國文化的另一特徵，對天地萬物憑著的一種直覺 (intuitive) 的領悟。

四、樸素的辯證帶來和諧而非衝突

讓我們再來分析一下《道德經》中的幾句話：第十六章的「致虛極，守靜篤」是相對的，「致」是把虛「展開」到極點，「守」是把靜「收縮」到底。再看第二章中的「故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨」。第一章中的「無名天地之始，有名萬物之母」和第四十章中的「天下萬物生於有，有生於無」有無也是相對的。在《道德經》中不難看到「有無」、「虛靜」、「致守」、「陽陰」、「你我」都是相對的辯證概念。

老子說明宇宙間的事物都處在變化運動之中，他非常重視矛盾的對立和轉化。「無為」的觀點不是無所作為，隨心所欲；而是要幫助人們尋找順應自然、遵循事物客觀發展的規律，他以聖人為例，教導人們要有所作為，但不是強作妄為。他甚至以辯證的原則指導人們的社會生活¹⁰。但這是有別於黑格爾 (Hegel) 的辯證法 (dialectics)。黑格爾這位辯證法大師作過這樣的比喻：花朵開放的時候花蕾便消逝，人們會說花蕾是被花朵否定了，花蕾孕育了花朵，花朵又孕育了果實；但花朵的怒放，正是否定了花蕾，果實的結出也正是否定了花朵¹¹。黑格爾認為哲學在否定中實現自身的發展，統

5 參閱《論語》季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死」。

6 《道德經》第56章。

7 Carmine di Sante, *Responsabilità. L'io-per-l'altro* (Roma: Edizioni lavoro, 1996).

8 《道德經》第16、55章。

9 《道德經》第6章。

10 任繼愈，〈老子的樸素辯證法思想〉，《教學與研究》2期 (1962年)，頁17-18。

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phaenomenologie des Geistes* (Bamberg: Joseph Anton Goebhard, 1807).

一的邏輯來自辯證法，由正反的對立衝突而產生合的三段式結果。而老子所說的是「有無相生」，由陰陽互補結合產生和諧的辯證，我們可以稱之為「樸素的辯證」或「和諧的辯證」。

五、萬物附有「一」和「三」的印記

從理性的角度，我們怎樣去理解「天下萬物生於有，有生於無」¹²以及「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」¹³這幾句話呢？

近代學者有以下的解釋¹⁴：首先，天下的萬物產生於看得見的有形質，有形質又產生於不可見的無形質。「有」這裡指「道」的有形質，與第一章中的「有名萬物之母」的「有」相同；「無」也與第一章中的「無名天地之始」的「無」相同。但不同於「有無相生」的「有」和「無」。「有無相生」的涵義在於陰陽互相轉化的關係，所以，此處的「有」和「無」指超現實世界的形而上之「道」。

道生一，道是獨一無二的，道的顯現即為一，道本身包含陰和陽，所以有二；陰陽相沖之氣可稱為三。以上三種因素相交成合適均勻的狀態，而萬物在這種狀態中產生。「一」是老子用以代替「道」這一概念的數字表示，即「道」是絕對無偶的；「二」指陰氣、陽氣，「道」的本身包含著對立的兩方面，陰陽二氣所含育的統一體即是「道」，因此，對

立著的雙方都包含在「一」中；「三」即是由兩個對立關係所生化的第三者。因為後面說「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，所以這第三者是和諧之氣，它帶來的是相互的關係，會產生新生命，進而生化成萬物（萬物具有「一」和「三」的印記）。

在《願你受讚頌》通諭中教宗方濟各提及聖三神聖的規律與受造物及宇宙之間的關係時，他說：「對基督徒來說，相信唯一的天主為三位共融的一體，意味著三位一體的天主在受造界留下印記。」當人走出自我而進入某種關係中，「與天主、與他人及與受造物生活在共融的關係中。如此，人們可以在自己的生命享有那天主聖三的動力，即早已於受造時銘刻在他們內的動力。萬物的互有關連，使我們發展出全球性精誠團結的靈修精神，它原是湧自天主聖三的奧秘。」¹⁵

六、聖經上對天主聖三的表述

我們能否在中國的文化語境下表達出天主聖三的關係呢？讓我們首先看看福音以希臘原文是怎樣表述的。思高版聖經《若望福音》序言以這樣作開端和有以下幾句：

1:1 在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。

1:3 萬有是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。

¹² 《道德經》第40章。

¹³ 《道德經》第42章。

¹⁴ 馮友蘭編，《老子哲學討論集》（香港：崇文書店，1972），頁41。

¹⁵ 教宗方濟各，《願你受讚頌》（*Laudato Si*），論愛惜我們共同的家園通諭，梵蒂岡 2015年5月24日，238-240。

1:14 於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。

1:18 從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。

「聖言」原文是希臘文的 λόγος (Logos)，意思是話語和表達；「聖言與天主同在」的「與」原文是 προς (pros)，偕同和同在的意思；萬有「藉著」 δια (dia) 他而「造成」 γίγνομαι (gignomai)，表達出「他」(聖言)在萬有中處於核心的位置和創造萬物的意味；「起初與天主同在」就是說時間上在永恆中已經與天主同在，「於是，聖言成了血肉」中的「於是」 και (kai) 也是指那一個時刻的特定點，帶有時間和空間的概念；而且「成了」 ἐγένετο (egeneto) 血肉，聖言從不是血肉，變成是血肉，卻仍然是聖言¹⁶；「寄居在我們中間」等於進入了人類的時空，就是人類的歷史中。

第一章短短的幾節，強而有力地描述了天主和聖言間的「你在我內，我在你內」的永恆關係，以及聖言在萬有中的核心位置。後面兩節指出聖言給我們顯現了天主，聖言光榮了天主，天主也光榮了他。獨生者(聖言)把天主以及他與天主的關係開放給我們。

這與舊約中天主給梅瑟說的「我是自有者 (I Am that I Am)，我必與你同在」(出3:14) 相呼應¹⁷。I Am that I Am 是

一句很難翻譯的話，天主以這自稱讓梅瑟告訴以色列人，意思是我就是我，我是自有者，我是為了你，我必與你同在。¹⁸ 天主進入人類的時空創造了一份關係。

教父聖奧思定在他的自傳《懺悔錄》中，這樣描述他與天主的相遇：「在我認識你的當兒，你就提拔我向你 (et vestrum sollevasti)。……你遙遙向我喊著：『我就是那個自有的 (Ego sum qui sum)。』我聽了，我心領神會；我再沒有理由去猶豫了。¹⁹ 因此，不是人的智慧可以去掌握瞭解天主是誰，而是天主降低自己去提升人。當奧思定說及那位「自有者 (I Am that I Am)」時，是引用《出谷紀》天主表述自己的名稱，意義最顯著的並不是名稱本身的含義，而是天主應許讓人參與於他和認識他(天主道出他的本體)。這裡有個逆轉：描述本體的第一步不是從下往上(這嘗試將永遠達不到)，而是從上往下，天主顯示自己。就好像電梯要先下來然後把人帶上去。再者，有了西方文化與聖經相遇的經驗，我們可望聖經也能得到亞洲以及非洲文化的解釋。

七、天主聖三的關係

如以上所說的：聖言在萬有中處核心地位，他的生命是人的光，而聖經裡所講述的聖言就是耶穌。聖經上記載，耶

埃及領出來，你們要在這座山上崇拜天主，你要以此作為我派你的憑據。」天主向梅瑟說：「我是自有者。」又說：「你要這樣對以色列子民說：那『自有者』打發我到你們這裡來。」

18 Piero Coda, *La trinita quando il racconto di Dio diventa il racconto dell'uomo* (Venezia: Marcianum Press, 2015), pp.16-21.

19 奧思定，《懺悔錄》，卷七，10:16。

16 參 Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 132.

17 參閱《出谷紀》3:11-14。梅瑟對天主說：「我是誰，竟敢去見法郎，率領以色列子民出離埃及？」上主回答說：「我必與你同在；幾時你將我的百姓由

耶穌的時辰快到，要離開人世前，向天父所說的禱文：「我將你賜給我的光榮賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。」（若17:22）我們怎樣去理解耶穌與天父的關係，以及他在世上的經驗和使命呢？

在這篇大司祭的禱文中，我們可以看到三個層面：首先是他與父之間「愛」的關係，「我的一切都是你的，你的一切都是我的」（若17:10），他與父之間有一種「你中有我，我中有你」的關係（子做父的旨意而成為子，父成全子而成為父）；接著，耶穌向天父祈求，「使他們合而為一，正如我們一樣」（若17:11），這裡他指的是基督徒之間或基督徒團體中的合一關係，要互相關愛、互相成全；最後，他說「願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信」（若17:21），意思是只要基督徒之間見證合一共融的關係，才能使其他人相信耶穌帶來的愛的訊息。

在之前的最後晚餐時，耶穌給了門徒們一條新的誡命：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」（若15:12-13）聖經這樣的描述：耶穌的受難而被釘在十字架上，他大聲呼喊說：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」就斷了氣。聖所裡的帳幔從上到下，分裂為二（這情景讓人聯想到耶穌受洗的一幕，看見天裂開而聖神有如鴿子降在耶穌上面²⁰），聖經更借用站在對面的百夫長的話說：「這人真是天主子！」（參若15:34-39）在若望福音描述的這個情景中，「聖三」的三位，就是聖父、聖子和聖神同時臨在。

²⁰ 若1:10

一位備受尊敬的天主教領袖盧嘉肋女士，憑藉著在1944年發生的強烈靈修經驗，她直覺到在十字架上孤單被捨棄死亡的耶穌是聖父與聖子之間深度愛的故事；而在這故事裡被捨棄的呼喊恰恰是耶穌與天主之間合一的最高峰，他為了愛而被捨棄。盧嘉肋發現被捨棄的耶穌是天主聖三之間合一的秘訣，是天主的愛內在和外在的奧秘²¹，故而在教會內外帶動了普世博愛的一股團體動力。

盧嘉肋曾經說過一段頗有啟發性有關聖三關係的話：「三，形成聖三，但也是至一的，因為愛同時是『是』與『不是』。即使當它『不是』時，因為愛，它『是』。事實上，如果出於愛我給出我的東西（我就沒有了——就等於『不是』）但我有愛，所以是『是』。」²²

她強調「成為愛」（being）比「愛的行動」（to act）更為重要。譬如有人去探病，以為服務就是與病人喋喋不休，而病人可能只需安靜的陪伴。這行動反而給朋友帶來懊惱，所以，在愛中以身成愛比所謂愛的行動更為重要²³。這裡我可以與道家「無為」的思想作比較：遵循天道（為無為，則無不治²⁴）比胡亂行動（道常無為而無不為²⁵）更好，「無為」（non-doing）就是「成為」（being）。這裡我們可以聯想到小德蘭尋見到一條「小路」²⁶的經驗。她認識到自己的無能而

²¹ Gerard Rosse, *Il grido del crocifisso, approccio biblico*, handout of dogmatic course (Roma: Istituto Universitario Sophia, 2010), p.45.

²² 參 J. Povilus, "Gesù in mezzo" *nel pensiero di Chiara Lubich: genesi, contenuti e attualità di un tema della sua spiritualità* (Roma: Città Nuova, 1981), p.75.

²³ 盧嘉肋, 《生命的活力》(上海:光啟出版社, 2001), 頁98。

²⁴ 《道德經》第3章。

²⁵ 《道德經》第37章。

²⁶ 參《里修德蘭的神嬰小路》。

透過信德完全的信賴，勇敢地把一切交給耶穌。她認為，與其辛苦地攀登成全的樓梯，倒不如乘搭電梯，這電梯就是耶穌的雙臂。為基督徒來說就是完全依靠天主的恩寵。

八、從人的經驗來理解聖三關係

「愛」本身是一種關係上的活動，起碼必須兩位個體，或不單只兩位，甚至三位。因為愛的關係是開放而不是封閉的，會帶來生命，生化出第三位。為人父母就是很好的例子。其實我們每一個人都有一個共同的經驗，我今天的存在是因為我有父母，他們間曾經發生了愛的關係才有了我。

義大利著名神學家 Piero Coda 對聖三關係有這樣一句意義深長的定義：「如果你是你的話，我才是我；而我是我，好讓你成為你」(I am if you are; I am so that you would be)²⁷，意思是：在他者中找到我存在的理由，而在我們中找到他者存在的理由。因為父有子，所以父是父；因為子有父，所以子是子。兩者的關係相輔相成，你中有我，我中有你。兩者之間並不是互相否定的辯證關係，而是互相成全的關係。

耶穌與天主之間的關係就是這樣：聖子死在十字架上，感到被聖父所捨棄，完全承行了聖父的旨意而成為聖子；而聖父光榮了聖子，聖父成全了聖子而成為真正的大父。父與子之間的關係就是「愛」，是聖神。從聖經的記載中我們不難看到聖父、聖子、聖神在那一刻天主聖三的臨在，被捨棄的耶穌完全地自我掏空 (kenosis)，而最終成為了真正的自己，當他棄絕自己時，才完全體現出他天主子的身份。

²⁷ 參 Piero Coda, *Trinitarian Ontology*, handouts of Istituto Universitario Sophia, March 11, 2014.

我們應該以什麼的眼光來解讀世界的事物呢？聖保祿宗徒說：「誰知道上主的心意，去指教他呢？可是我們有基督的心意」(格前2:16)。基督棄絕自己而成為了「真正的自己」，他身上附有尖銳鮮明的對比。通過他的虛無，就好像通過眼睛中間的瞳孔也是空的，來看世界的事物。因為耶穌最終也復活了，雖然在我們周遭可能看到許多負面的東西，但以愛的眼光，這些只是過渡，和諧合一才是應有結果，這樣才能給世界帶來正能量。

這一點是基督信仰的核心，我覺得可以給天主教在中國所遇到的一些困境很好的啟發。這可以幫助教會不同團體的修和，那怕有人覺得理想幻滅了，以往的犧牲失去價值，掙扎奮鬥沒有用，甚至感到被背叛，基督何嘗沒有過同樣的經歷呢？但他甘願回應天主的計畫，面對挑戰交託一切給天父，而終於成為真正的自己，體現出光明正確的道路。

九、第二軸心時代的神學本地化

思想家雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 在他的書《歷史的起源與目標》中有這樣的說法，人類經歷了四個時代：史前時代、古代文明時代、軸心時代、科學技術時代。所謂軸心時代就是指公元前800年到公元前200年間，全球出現的一種意識覺醒，在同一時期出現偉大的思想家、聖人、賢士，不同的思想流派和宗教著作；古希臘有蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德；中國有孔子、老子；古印度有釋迦牟尼和古猶太的先知們，人們意識到自我，探討根本問題，對現實有強烈的批判精神，渴望生命的超越和拯救。²⁸

²⁸ Karl Jaspers, *Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), pp.1-27.

今天我們可以說是處於第二軸心時代，由於現代人對當今時代的認知，也被稱為全球化時代和嶄新時代，強調全球意識、女性意識、生態意識、跨文化意識和對話意識等。²⁹

其實，基督宗教也經歷了融入人類文化的過程，其作為普世宗教的本質使她不斷走出去接觸不同的當地文化而加以融合。聖經中《若望福音》的 *logos* 就是一個很好的例子。基督宗教中聖言降生成人豐富了古希臘 *logos* 這個字的哲學概念。

如同教會初期的教父們在希臘羅馬文化的背景下對猶太基督宗教的內容作出新的表述，我們也應該從中國文化的土壤和角度去理解聖經。著名法學家吳經熊在翻譯聖經的過程中做過一些嘗試，例如把《若望福音》序言中的「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」翻譯成「太初有道，道在天主，道就是天主」，或是將「聖言成了血肉，寄居在我們中間」，翻譯成「道成肉身，寓居我們中間」。他們嘗試把原文的 *logos* 或聖言翻譯成「道」，基督新教也常用「道成肉身」這個詞，但天主教通用的聖經還是保持用「聖言」這個表述方式。

我認為在現今的時代懂得換位思考非常重要，東西方思考範疇和側重點有所不同，但卻是互補的。東方學者應以什麼方法研究和接近基督宗教呢？首先，正如哲學家馬里坦 (Jacques Maritain) 所說的，應從「存在認識論」(existential epistemology) 的方式開始，就是從經驗作開始；第二，要經

²⁹ Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century* (New York: Continuum, 1998), pp. 7-10.

過現象學 (phenomenology) 的角度去吸收和領悟耶穌基督的經驗；第三，西方的本體論強調與他者 (otherness) 的關係，而東方則強調個體與整體 (totality) 或小我與大我的關係，雙方的重點不一樣；第四，西方強調給事物定義或命名 (ontology) 而東方強調體驗，結合東西方的長處，對經典可以使用新的闡釋 (hermeneutics)。³⁰

十、從中國文化的角度來理解聖三關係

中國文化中的「道」「德」「氣」「和」等概念都附有非常豐富的文化內涵。在這裡我們可以嘗試以「和諧辯證」的思維去理解天主聖三的關係，我舉以下幾點：

1. 我們可以嘗試以「有無相生」和「相互相生」³¹的關係規律來看看在天主和聖言的關係。在永恆中天主就存在，他是三位一體的，所以有他的一體性 (道生一)。
2. 天主聖三的其中兩位就是天主父與聖言耶穌 (一生二；二就是陰和陽、有和無)，父完全給與子，子是父的彰顯 (epiphaneia)，子完全空虛自己 (kenosis) 來回應父。
3. 兩者之間相互給予互相成全的關係就是「愛」(「二生三」的「三」，「沖氣以為和」的「氣」)，也是聖三中的第三位，是愛的關係，是聖神 (pneuma)。

³⁰ 神學家 Piero Coda 認為現象論、本體論和社會學 (或倫理) 組成迴圈的闡釋學。他喜歡這樣談論「理論 (teor-etica)」，這個詞由「理論」和「實踐」兩個字根組成。「本體論」在他看來正是因為認知和體驗的迴圈關係，絕不只是一個抽象的認知，而是結合理論和實踐的知識。

³¹ 《道德經》，第2章。

4. 這種愛的關係印記在萬物中（三生萬物，負陰而抱陽，沖氣以為和）。中國的傳統文化中，都是以陰陽二氣代表事物運動的兩個主要因素，所以，第三個因素也是以「氣」做符號。沖氣以為「和」的結果就是新產生的事物了。

5. 總結起來，初期教父應用希臘詞彙來表達神學的概念，而用以表達「聖三」關係的是 *pericoreasi* 這個詞，是融匯契合的意思。我認為我們可以嘗試用陰陽和相互相生的概念來理解聖三關係。從初期教父時代到近代，「融匯契合」（*pericoreasi*）的關係都應用在三方面：基督的天主性和人性的關係、「聖三」三位間的關係、以及人和事物的各種關係。中國的傳統文化中，都是以陰陽二氣代表事物運動的兩個主要因素，所以，第三個因素也是以「氣」做符號。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和，這個「和」的結果，就是新產生的事物了。

十一、中國文化對聖三神學的貢獻

在中國文化的語境中「從事」³²神學研究，把「*logos*」翻譯成「道」和引用「道成肉身」的表述是一個好的嘗試方向，但天主教聖經普遍翻譯成「聖言」還是比較嚴謹³³。為了

32 神學研究不只是知識層面的理解而必須生活的實踐和心靈的體會。參閱：戎利娜，〈紮根中國文化放眼全球—探索中國教會的神學教育〉，《社會變遷中的宗教研究與宗教教育研討會論文》，2014年11月18-19日，25頁。

33 嚴格地說，「聖言」不同於中國文化的「道」和希臘文化的「*logos*」，因為若望福音序言中的「聖言」是指有位格的天主，永恆就已存在，他創造了萬物，並向萬物啟示了自己。參閱呂守德神父，〈若望福音序言中的 *Logos*〉，《方舟》2007年冬季。

更好的貫徹神學本土化（*inculturation*）的目標，我們對聖三中「關係」的理解，可以作更進一步的思考。所以，單單把「*logos*」翻譯成「道」是不夠的，我認為可以嘗試進一步以「道」與「德」的關係來理解天主與聖言之間的關係。

《道德經》一方面是談「道」，另一方面是論「德」，文中提到有「上德」與「下德」之分，老子認為「上德」是完全合乎「道」的精神，並以「玄德」「常德」來加以表述這種大德的永恆性。「上德」是帶有形而上學的意味，老子強調回歸自然和無為的理念。相對來說，「下德」帶有形而下的意味，更加接近儒家思想所強調的倫理教化，甚至注重禮節方面。

我們應怎樣去理解「道」與「德」的關係，老子說：「孔德之容，惟道是從。」³⁴孔者，大也。孔德，即大德，它以「道」為自身行為的唯一歸依，也就是說，「德」乃「道」的精神化身和具象。《道德經》思想中的「德」，以「道」所可能彰顯的意涵，是一種始源之「物」的呈顯。老子以「德」表述「道」其「參與了人為的因素而仍然返回到自然

34 參《周易·條辭傳》曰：「天地之大德曰生」，這句話的字面意思是「天地之間最偉大的法則是生命」。可以這樣理解：整個宇宙的價值傾向就是「生」，而這種本然的價值乃是今天我們與萬物得以生成的根本依據。有些人把「德」解釋為道德，有些膚淺了，它的解釋應靠近「道」，是指規則、法則、規律。至於「生」，有些人解釋為珍惜生命、愛護生命之類，也失之膚淺，應該說，這個「生」包含了生命、生化、生成、生長等使生命蓬勃的方向。有一句現代解釋略為接近：「宇宙間最高的法則是生命規則」。可以和「蒼天有好生之德」一起理解，「大德曰生」是本質，「好生之德」為表現。

35 《道德經》第21章。

的狀態」，為老子來說在這原始狀態中，「有物及無物」、「有與無」、「道和德」都是相關的³⁶。

道家文化學者陳鼓應解釋說，從形而上的「道」落實到人生層面時，稱之為「德」。老子以體和用的發展說明「道」和「德」的關係；「德」是「道」的作用，也是「道」的顯現，「道」本是幽隱而無形的，它的顯現就是「德」³⁷。

道與德在其屬性上首先是一種關係，而不是單純作為與自身一致的「項」而存在，兩者就不得不在「形而上者謂之道，形而下者謂之器」³⁸的一種關聯式結構來論述。

回到《若望福音》序言中的表述，正如前面提到前人的的一些嘗試，如果要單純把「logos」翻譯成「道」來解釋聖言和天主的關係，我覺得倒不如以「德」放置於「logos」的位置，意思是把「道」置於「天主」相對位置，以及把「德」置於「聖言」相對位置來作思考³⁹。我認為從聖三關係的角度，以「德」與「道」的關係來解釋聖言和天主的關係，這樣會來得更全面和貼切。

在這裡，我只是拋磚引玉，提出這樣的思考，希望能夠引起一些學者的共鳴。如同初期教會教父嘗試把基督教教義

與外教的哲學思想聯繫起來，猶思定 (Justin) 談及基督的 Logos 和哲學的 logos 之間的關係時說：在基督 (Logos) 來到這世界之前，天主在文化中散播了 logos，所以，世俗的智慧和真理，縱使不完美，可以指向基督⁴⁰。我覺得神學本土化必須經歷一段過程，其實需要更多身為中國人的基督徒身體力行地去生活福音的精神，來落實信仰的表達，才會逐漸被接受。

總而言之，聖三關係應該理解為一種愛與共融的關係，既有合一又有區分；而中國文化充斥著和諧辯證關係；道之中的有無相生關係、道與德之間的關係、「無為」和「有所作為」之間也是一種「沖氣以為和」的關係；「道」與「德」相生相成、密不可分，又相互區別。

其實，在中國文化中，道家的「無為」是相對於儒家的「有所作為」，所謂：「己欲立而立人，己欲達而達人。」⁴¹ 儒家和道家思想都是處於一種不斷互動、互補而達至和諧的和諧辯證關係。

甚至，東方文化與西方文化也是處於一種辯證關係，但我認為不應是一種矛盾衝突的關係，而該是互動互補的和諧辯證關係，也就是世上所有的事物都印有的聖三關係。

36 參閱丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》（台北：萬卷樓圖書有限公司，1999），頁114。

37 陳鼓應，《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2006）。

38 出自《易經·繫辭》。

39 如果要把《若望福音》序言開端翻譯成「太初有道，道在天主」，倒不如翻作「太初有德，德在道中」。參《新約全集》（上海：光啟出版社，1998）。

40 參猶思定，《第二護教書》、《第十三護教書》和《第四護教書》。

41 出自《論語·雍也》篇。