

道—邏各斯—基督

老子、斐洛與若望的比較

(下)

黃克鏞¹

本文分為上、下兩篇：上篇介紹和比較老子的道與斐洛的邏各斯，格外討論兩者的宇宙性意義；下篇首先將斐洛的邏各斯理論與《若望福音》〈序言〉連接，然後描述老子「聖人」的特色，討論道的倫理意義；目的是要從道家聖人的角度，觀看《若望福音》的基督—降生成人的聖言，這是全文的主旨。筆者的用意是描繪《若望福音》基督面容的一些道家風格，使這基督畫像帶上東方色彩。本文上篇在136期，294~317頁。

二、從老子思想看《若望福音》基督論

本文上篇介紹了老子的道和斐洛的邏各斯，並比較了兩者的異同；討論時集中於道和邏各斯的宇宙性意義。本文下篇將

¹ 本文作者：黃克鏞神父，本篤會會士，美國加州 New Camaldoli Hermitage 隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。本文曾以英語發表，見 Joseph H. Wong, "Tao-Logos-Jesus: Lao Tzu, Philo and John Compared," in Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ* (Monumenta Serica MS50) vol.1 (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2002), pp.87~126；中文版經改編後分上、下篇在《神學論集》登載。

首先指出《若望福音》的聖言與斐洛邏各斯的密切關係，目的是要以《若望福音》代替斐洛與老子對談；這對談會特別關注道和聖言對於人生或救恩的意義。道家聖人是道的化身，而基督是聖言的降生；爲此聖言與道的比較，可以引申爲基督與聖人的對照。本文將描繪道家聖人的輪廓，然後從這聖人的角度觀看《若望福音》的基督。讀者會發現，聖人的基本特點：如與道同體、歸根復命、自然無爲、柔弱勝剛強等，都反映在基督身上。

斐洛的邏各斯理論綜合了希臘哲學思想和猶太聖經傳統，與老子及若望都有相似之處，可以作爲連貫兩者的橋樑。我們已看過斐洛邏各斯與老子道的異同，現在簡要介紹斐洛與《若望福音》〈序言〉的關係。

（一）若望〈序言〉與斐洛

聖經學者大都同意，若望採用了一首現成的「聖言詩歌」編寫成福音的〈序言〉；但關於這首詩歌的思想背景卻有不同的意見²。這詩歌在多方面顯示屬於舊約智慧文學傳統³，但也

² 參閱：C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge UP, 1953), pp.263~285; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29) (Garden City, NY: Doubleday, 1966), pp.519~524; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 1 (Freiburg: Herder, 1968), pp.481~493; Thomas H. Tobin, "The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation", *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp.257~261.

³ 參閱：Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, pp.274~275; Brown, *Gospel according to John*, pp.520~523; Thomas H. Tobin, "Logos," in David N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4

有一些因素不是智慧文學可以解釋的，其中主要是這詩歌的主題—聖言；雖然智慧文學有時也稱智慧為聖言，但智慧不會被聖言取代，在若望〈序言〉竟找不到智慧一詞⁴。因此，不少學者認為〈序言〉的詩歌來自希臘化猶太思想背景，格外指出若望的聖言與斐洛的邏各斯有特殊相似的地方⁵；邏各斯在斐洛著作中的重要性也遠超出於智慧的地位。

智慧文學也描述天主以祂的聖言創造和管理世界（德卅九 22；四三 28），但這聖言是指天主發令的說話，卻不是指某種宇宙秩序的原理。再者，智慧文學說天主以祂的話創造世界時，這「話」常以“to logo”的形式出現，找不到天主「藉著聖言」（dia tou logou）創造的語法⁶。反過來看，斐洛和若望都說明邏各斯或聖言在創造之先便與天主同在⁷。斐洛稱邏各斯為天主「藉著他」（di'hou）創造世界的工具⁸；論及聖言對於創造的角色時，若望〈序言〉也說：「萬物是藉著他（di'autou）而造成的」（若一 3；參閱一 10）。「藉著他」的語法表示邏各斯或聖言是創造時天主借助的中介角色⁹。

(New York: Doubleday 1992), pp.353~354.

⁴ Tobin, "Prologue of John," p.254.

⁵ Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, pp.276~278; Tobin, "Prologue of John," pp.255~256

⁶ Tobin, "Prologue of John," p.254; "to logo" 在文法上屬 "instrumental dative."

⁷ *De Opificio Mundi* 17, 24 (簡作 *Op.*) ; 若一 1。

⁸ *De Cherubim* 35, 127.

⁹ 「藉著他」創造的語法也見於新約其他經文，如格前八 6；希一 2；兩處都表示天主藉著某中介角色—基督—創造了世界。參閱:Tobin, "Prologue of John," p.259.

除了有關宇宙的意義外，斐洛的邏各斯也享有救恩意義。即負有引領人歸向天主，成爲天主子女的任務。斐洛稱邏各斯爲天主的「首生者」(protogonos)；爲了要成爲天主的子女，我們可以首先成爲邏各斯的兒女¹⁰。若望〈序言〉只是簡略提及聖言創造的角色，主要在於說明聖言對人類救恩的意義。詩歌稱聖言爲父的「獨生者」(monogenes)(若一 14, 18)，並指出聖言是使人成爲天主子女的中介：「凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成爲天主的子女」(若一 12)。由此可見，斐洛和若望都指證邏各斯或聖言與天主之間享有獨特的父子關係，因著這關係，可以作爲使其他人成爲天主子女的中保¹¹。

斐洛的邏各斯及若望的聖言，都是天主藉以自我顯示於世界的媒介，彼此有很相似的地方；但也有重要的分別，這分別格外在於邏各斯和聖言的位格問題，舊約聖經以智慧表示天主的思想和德能，雖然智慧文學往往把智慧人格化，但事實上智慧僅是天主的屬性，沒有獨立的位格。斐洛亦以邏各斯爲天主的理智，容納了萬物的「觀念」；他也稱邏各斯爲天主的「首生者」，或者位居於天主與世界之間的「首席使者」(archangelos)¹²。但斐洛對於邏各斯的真正身分沒有一貫的見解，表現模稜兩可的立場。可以說，斐洛繼承了舊約把智慧人格化的趨向，並把這趨向帶前了一步¹³。

¹⁰ *De Confusione Linguarum* 28, 146~147；以下簡作 *Conf.*

¹¹ Tobin, "Prologue of John," p.261.

¹² *Quis Rerum Divinarum Heres* 42, 205.

¹³ 斐洛提出有關「人的雙重創造」理論，認爲在創一 27 天主按自己的肖像造了「天上的人」，然後在創二 7 天主以這「天上的人」

及至若望〈序言〉，智慧或聖言位格化的過程才圓滿完成。若望清楚地說明「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14），聖言成了一位具體的歷史人物——耶穌基督；聖言降生的啓示超越了舊約智慧文學，或斐洛有關邏各斯的思想。在降生奧蹟的光照下，〈序言〉開端的證詞：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」，也有了更明確的意義；這起初已有的聖言從永恆便具有獨立的位格，因為降生奧蹟與聖言位格的先存性（pre-existence）是連在一起的。若望〈序言〉是新約有關基督的先存性及降生奧蹟最明確的見證¹⁴。

（二）道家聖人—道的化身

吳經熊以「太初有道」作為《若望福音》的開端，即把「聖言」譯作「道」；這種譯法有澄清的必要。聖言是隱晦的天主藉著創造及降生以顯示自我的媒介；而道本身卻包含了隱晦與顯示這兩面，老子以「無」表示道隱晦的一面，而以「有」和「德」代表道透過萬物的自我顯示。「無」與隱晦的天主父相似¹⁵，「有」和「德」卻可以與聖言相比。

為模型創造了「地上的人」（*Op.* 46, 134~135）；斐洛指出邏各斯便是這「天上的人」，是沒有形體的（*Conf.* 28,146）。參閱：Thomas H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation* (Washington, DC: CBAA, 1983), p.58; id., "Prologue of John," pp.265~267; Tobin 認為斐洛有關「天上的人」這觀念把智慧或聖言位格化的過程帶前了一步。

¹⁴ 參閱：James D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2nd ed. (London: SCM Press, 1989), pp.213~250.

¹⁵ 參閱：黃克鑣，〈從道家的「無」談聖父〉《神恩》39期（1998），

老子格外以「德」的觀念表明道對人生的意義，德是一物所得於道而成其本性者；在人來說，人由於「得道」、「體道」而成爲「聖人」，爲此聖人可視爲道的反映或道的化身。《若望福音》以基督爲聖言降生成人，假如道與聖言可以相比，那麼聖人與基督也可以互相映照。這裡首先描述道家聖人的基本特點，然後在下一節以這聖人的素描與《若望福音》的基督對照。

1. 與道同體

道家「聖人」也稱爲「真人」或「至人」，與儒家聖人不同，後者是道德型人物，主要在於修養仁義道德；道家聖人的特徵卻在於反樸歸真、與道合一。老子一般以聖人爲一國之君，或理想的統治者；但他也相信衆人皆可能成爲聖人。

聖人的基本特色是善於觀察道透過宇宙運行所表現的規律，並悉心遵循。這思想格外見於《道德經》廿五章下半部：

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然¹⁶。

「道法自然」不是說道之上還有一個「自然」；若然，該是域中有五大了。「自然」乃是道的基本特性，天地的無不覆載，反映了道的無不生成；而道生萬物是無目的、無私心的，一切順任自然。聖人便是留心觀察天地的運作，從中發現道的

47~59 頁。

¹⁶ 王弼本作「王亦大」及「而王居其一焉」，但下文是「人法地……」；從上下文的脈絡看來，兩個「王」字均當改正爲「人」；參閱：陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務，1997），150~151 頁。

法則，並盡心遵從。

老子指示人必須通過法地、法天，才能法道，但這取法的意思不該僅限於外在或倫理行為的層面；老子所說的「法道」更包含「存有」(ontological)的意義，這種意義可從「抱一」、「得一」等詞語看到。老子說：「是以聖人抱一為天下式」(《道德經》廿二章¹⁷)。「一」是道的別名，「抱一」即「抱道」；聖人若能「抱道」，意即與道合一，便能成為天下的表率。老子又有「得一」之說，並列舉各種事物由於「得一」而達成其本性：

昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；
谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下正。(《道德經》卅九章¹⁸)

「得一」正好解釋「德」的意義，「德」是一物得於道而達成其本性者。因此，天、地、神、谷、萬物之所以能清、寧、靈、盈、生，各成其本性，是由於「得一」；侯王或聖人之所以能為天下之正長，亦是由於得道之故。「德者道之舍」，「得一」表示享有道的「寓居」之意。

老子又說：「故從事於道者，同於道」(《道德經》廿三章¹⁹)。王弼註釋說：

¹⁷ 帛書甲、乙本均作「執一」，但意義與「抱一」差別不大。

¹⁸ 王弼本作「侯王得一以為天下貞」，今隨帛書甲、乙本改作「天下正」，即「天下正長」之意。

¹⁹ 全句為：「故從事於道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。」高亨懷疑「失」字是「天」的誤字，當改作「天」，謂從事於天者，同於天；見高亨，《老子正詁》(台北：新文豐，1981)，57頁。

道以無形無爲成濟萬物，故從事於道者，以無爲爲君，不言爲教……與道同體，故曰「同於道」²⁰。

照王弼的意思，「同於道」不但指與道的規律配合，更包含與道合一，與道同體的存有意義。因此，透過「抱一」、「得一」、「同於道」等描述，老子的「聖人」可視爲道的化身：聖人與道同體，在生活行事中表現道。

2. 歸根復命

爲了「從事於道」，達致與道合一的境界，聖人必須觀察道藉著天地運行所表現的規律，以便在生活中法道。《道德經》十六章提出「靜觀」的方法，這章對於了解聖人之道格外重要，前面已部分引述，現把全章載於下：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。

知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

本章雖然沒有明言聖人，但末段「知常容……沒身不殆」，描述聖人的特性²¹，這特性尤其在於「知常」，「常」表示道在萬物運動變化中所表現的不變規律；聖人爲了要法道，便須認識道運行的常軌。爲了達到「知常」，老子首先提出「致虛」、

²⁰ 袁保新編，《老子王弼注》（台北：金楓，1986），76頁。

²¹ 本段意爲：「懂得常道，就能包容一切；能包容一切，就能公正無私；能公正無私，就能爲天下王；能爲天下王，就能與天通；能與天通，就能合乎道；能合乎道，就能長治久安；這樣，就終身沒有危殆」；見黃釗，《帛書老子校注析》（台北：學生書局，1991），83~84頁。

「守靜」的修養工夫，務使心靈清淨空明，然後能觀照萬物²²。

「萬物並作，吾以觀復」；「復」即「反復」或「反本」，是萬物活動的共同法則。王弼註曰：「凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜。」²³修道之人其心靈所呈現的智慧，主要在於觀照萬物活動的共同法則——「復」；萬物出有入無，既本始於道體之無，亦復歸於道體之無。

「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。」此處的「根」有兩種意義，可以解作「本性」：「歸根者，反本心之虛靜也」²⁴；也可以解作萬物的本源，即是道²⁵：「歸根」即復歸於道體的虛無寂靜。以上兩種解釋皆可說「歸根曰靜」。

「靜曰復命」的「命」也有兩種意義，河上公把「復命」解作「復還性命」；以下是他對歸根復命的註釋：「言萬物無不枯落，各復返其根而更生也……言安靜者是為復還性命，使不死也。」²⁶但這「復命」的「命」也有「天命」或「使命」

²² 老子也把心靈比作鏡子：「滌除玄覽，能無疵乎？」（《道德經》十章）。高亨說：「『覽』『鑒』古通用……玄鑒者，內心之光明，為形而上之鏡，能照察事物，故謂之玄鑒」；見高亨，《老子正詁》，24頁。

²³ 袁保新，《老子王弼注》，49頁。

²⁴ 這句話出自范應元；見陳鼓應，《老子今註今譯》，112頁。

²⁵ 老子也稱道為「天地根」（《道德經》六章）。福永光司指出老子復歸思想的特色所在，是承認現象萬物之根源有個本體之道的永恆不滅；即是說，一切萬物就其自身而言，雖是有限不完全，但其存在之根源，卻是穩踏著無限而完全的道；見福永光司，《老子》（東京：朝日新聞社，1968），94~95頁。

²⁶ 王卡校對，《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），62~63頁。

的意思²⁷，王淮安：「而萬物之復歸於道體（虛無）之活動，是乃完成道（自然造化）所賦予之使命。²⁸」我們也可以把「生命」和「天命」兩種意思綜合起來：當萬物返本歸根，回到道的虛靜時，一面達到生存的歸宿，完成道賦予的使命；一面也開始新的生命，即以個體的生命回歸並融入自然的大生命中，如此生生不息。

「復命曰常，知常曰明」：「常」指自然之常道，亦即道在天地運行的常軌。歸根復命是萬物普遍而共同遵守的法則；萬物由道而生，亦復歸於道。聖人便是藉著觀照萬物而真正了解事物發展的必然之理。「明」是悟，或智慧；有此智慧便能一切順乎自然，而不會妄求妄執，引致禍害。

3. 自然無為

「自然無為」是老子哲學最重要的觀念，「自然」的觀念表示事物本身具有潛在性及可能性，應該順任它自身的情狀去發展，不必加上外界的力量去制約它。老子說：「人法地……道法自然。」所謂「道法自然」是說道以它自己的狀況為依據，以它內在的原因決定了本身的存在和運作。「自然」一詞即形容「自己如此」的一種狀態，而「無為」的觀念就是指順其自然而不強作妄為的意思。因此，無為可說是自然的寫照，自然

²⁷ 吳經熊、陳榮捷及林語堂均把「復命」的「命」譯作“destiny”；見 John C.H. Wu, trans., *Lao Tzu: Tao Teh Ching* (Boston: Shambhala, 1989), p.33; Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu (Tao-te Ching)* (New York: Macmillan, 1963), p.128; 林語堂譯，《老子的智慧》上册（台北：正中書局，1994），227頁。

²⁸ 王淮，《老子探義》（台北：商務，1969），70頁。

與無爲這兩個名詞是二而一的²⁹。

老子以「無」作爲道的本體，「無爲」便是道運作的法則：「道常無爲而無不爲」（《道德經》卅七章）。這裡「無爲」是道之作用的屬性，「無不爲」是道之作用的效果；「無爲而無不爲」，即是說不強作妄爲就沒有什麼事情做不成的。或如馮友蘭指出：就其生萬物說，道是「無不爲」，就其無目的、無意識說，道是「無爲」³⁰。

無爲既是道的特徵，也該是聖人的標誌。無爲並不表示什麼都不做，卻表示靜心觀察道在萬物運動變化中的軌跡，尊重每一事物受自道的特性及其發展程序，一切順應自然而不加以人爲的干預。老子提倡無爲格外是爲了針對統治者的有爲，所謂「有爲」是指統治者強作妄爲，以致弄得民不聊生。老子說：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢；民之難治，以其上之有爲，是以難治」（《道德經》七十五章）。爲此老子呼籲爲政者要實施無爲之治：「是以聖人之治……爲無爲，則無不治」（《道德經》三章）。這無爲之治主要在於以身作則：

故聖人云：「我無爲，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」（《道德經》五十七章）

上述「好靜」、「無事」、「無欲」都是「無爲」的內涵；

²⁹ 有關老子思想的「自然」、「無爲」的詳細分析及討論，參閱：劉笑敢，〈第三章—自然：老子思想的中心價值〉、〈第四章—無爲：老子思想的原則性方法〉《老子》（台北：東大，1997），68~103頁，105~145頁。

³⁰ 參閱：馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊（台北：藍燈，1991），55~56頁。

「無欲」並不表示斷絕一切欲望，卻表示清心寡慾，淡泊有節的作風。

《道德經》第二章描述聖人無為的基本態度：

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去³¹。

第十章也討論聖人的無為，並作類似的描述：「明白四達，能無為乎？生之畜之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。³²」「不有」、「不恃」、「不宰」含義都是相通的，即要消解一己的佔有慾，達到「無私」或「無我」的境界；這是無為的要旨。令人驚奇的是，老子在別處重複使用這段有關無為的寫照，但把它貼合於道本身：「故道生之，德畜之……生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」（《道德經》五十一章）。雖然有些學者懷疑第十章的文字是本章錯簡重出，應予以刪除；但也有認為這兩處的重複描述是有其用意的³³，這表示老子心目中，聖人是道的化身：聖人由於得道、抱道，及與道合一，因而在生活行事中反映道自然無為的特性。

³¹ 福永光司對老子的無為有恰當的解釋：「老子的無為，乃是不恣意行事，不孜孜營私，以捨棄一己的一切心思計慮，一依天地自然的理法而行的意思」；見福永光司，《老子》，21~22頁。

³² 王弼本作：「明白四達，能無為乎？」河上公本及多種古本作「能無知乎？」但下文「……生而不有，為而不恃，長而不宰」與「無為」的意思更配合。

³³ 第十章這段文字在帛書甲本殘缺，但乙本卻載有「生之畜之生而弗有長而弗宰也……」等文字；再者，第二章的文字一般沒人置疑，但在形容聖人無為時也用了五十一章有關道的描述。

4. 「反者道之動，弱者道之用」

老子又提出與自然無爲相關連的，道的另外兩種特性：「反者道之動，弱者道之用」（《道德經》四十章）。這裡先看「反者道之動」。老子的「反」字有兩種用法：一作反，事物向相反方向運動；一作返，指事物返復循環的運動³⁴。老子把這兩種意義融貫起來，如張岱年解釋說：

事物由無有而發生，既發生乃漸充盈，進展以致於極盛，乃衰萎墮退而終於消亡；而終則有始，又有新事物發生³⁵。

「反」的規律出現於自然界，道往往以有餘補不足，保持平均調和的狀態：「天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之」（《道德經》七十七章）。這「反」的規律也應用於禍福的交替：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏」（《道德經》五十八章）。

自然現象依從「反」的法則，聖人深明此理，爲此在生活中採取退隱及處下不爭的途徑，卻往往反而受到顯揚；這並不表示老子教人欺詐的手段，卻是描述事實的真相：

是以聖人抱一爲天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故能長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。（《道德經廿二章》）

老子也指出，聖人由於沒有自私心，因而能達成自己的理想：「是以聖人後其身而身先；外其身而身存。非以其無私耶？

³⁴ 返復循環的意思除了見於十六章「吾以觀復」外，也見於廿五章：「吾不知其名……強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」

³⁵ 參閱：張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社科，1982），101頁。

故能成其私」（《道德經》七章）。

「弱者道之用」的意思其實已包含在「反者道之動」一句內，是一種具體的應用。弱的反面是強，一般人都愛好剛強勝於柔弱，卻不知道剛強潛伏著的危險性：

人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則滅，木強則折。（《道德經》七十六章）

老子柔弱的主張，主要是針對逞強的作為而提出的；逞強者剛愎自用，也就是老子所說的自矜、自伐、自是、自見、自彰，是構成各種紛爭的原因。老子主張「柔弱勝剛強」（《道德經》卅六章），但他所推崇的柔弱不是通常所說的軟弱無能的意思，卻表示堅韌不克的性格，及自我控制的能力³⁶。老子以水為例，說明「柔之勝剛」：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」（《道德經》七十八章）。老子喜歡以水為喻，因為柔弱的水還具有居下不爭，及利物的特性。

（三）《若望福音》的基督與道家聖人

《若望福音》〈序言〉帶來了新約啓示的高峰：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14）。這啓示超越了斐洛的希臘化猶太思想，完成了舊約智慧文學將智慧或聖言位格化的過程。若望〈序言〉宣認聖言從永恆便享有獨立的位格，是父的獨生子，藉著降生成了歷史中的具體人物；聖言的主要任務是藉著創造及降生奧蹟啓示天主。

³⁶ 如「勝人者有力，自勝者強」（《道德經》卅三章）；「守柔曰強」（《道德經》五十二章）。

在《道德經》也可以找到道降生成人的觀念嗎？老子描述的聖人可以稱為「道的化身」，聖人得道、抱道、與道同體，在生活行事中反映道的特性；日後道教更以老子本人為道的「降生」，尊奉為神明³⁷。就可以說，道家聖人（道的化身）與聖言降生成人的基督，頗有相似的地方，可以互相對照。本文這部分將從道家聖人的角度討論基督的復歸與無為，柔弱勝剛強，以及基督與父同體的深刻經驗；事實上這討論已超出了一般的比較，指向道家思想與《若望福音》的彼此融入。

1. 復歸與無為

歸根復命，自然無為，這些是道家聖人的主要特點。無為表示不隨一己的私見，不強作妄為，卻順乎自然，遵從道賦予萬物的共同法則；這法則在於歸根復命，復歸於道，為此無為與復歸是連在一起的。這兩種特點在基督身上格外顯著；基督生平的基本心態在於捨棄自己的私意，悉心隨從父的旨意，不斷回歸天父；這便是基督的無為與復歸。

《若望福音》〈序言〉最後一節說：

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。（若一 18）

聖經學者波泰里（Ignace de la Potterie）指出，「在父懷裡」的希臘原文“eis ton kolpon tou patros”含有動態意義，應譯作「向

³⁷ 參閱：袁步佳，《老子與基督》（北京：中國社科，1997），27~29頁；作者提出老子筆下「聖人」之謎，認為「聖人」是「大道在人間的化身」，與基督是聖言降生成人可以互相比美。有關道教以老子為道的「降生」的思想參閱：Livia Kohn, “Embodiment and Transcendence in Medieval Taoism,” in Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol.1, pp.77~83.

著父懷」。同樣，〈序言〉第一節說聖言「與天主同在」，原文是”pros ton theon”，也含有動態意義，應譯作「向著天主」³⁸。如此，〈序言〉首尾呼應，清晰地把〈序言〉劃分出來。這兩句經文的意思是說，如同聖言從永恆便是在愛的對話中面向著父，在降生後，那在世生活的耶穌也藉著對父的服從與交付，不斷歸向父懷，這樣啓示了永恆中聖言與父的密切關係³⁹。

由此看來，若望〈序言〉的最後一節不但是〈序言〉的結語，也揭示了全部福音的主題。若望十三章開始最後晚餐的敘述時，也明顯地提出這回歸天父的主題：

在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到……也知道自己是从天主來的，又要往天主那裡去。(若十三 1~3)⁴⁰

在耶穌心靈的深處蘊藏著這種由父而來，又要回到父那裡去的意識；他與父的密切聯繫便是基於父是他的根源與歸宿這種深刻意識。《若望福音》描述的基督「自我意識」，很可能

³⁸ Ignace de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, vol. I (Rome: Biblical Institute, 1997), p.228; 參閱: Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series IV) (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), p.42; 作者說: “It is often denied that in the koiné Greek of the New Testament the preposition *pros* followed by the accusative retained this idea of ‘motion toward.’ The intimacy of the overall context must determine what is possible, however much the Greek of the time have lost some of these nuances.”

³⁹ De la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, vol. I, pp.228~239; Moloney, *Gospel of John*, pp.46~47.

⁴⁰ 在臨別贈言裡耶穌也說明他與父的這種關係: 「我出自父，來到了世界上; 我又離開世界，往父那裡去」(若十六 28)。

受了聖史在基督復活的光照下所作神學反省的影響；但基督生前享有基本的自我意識，這是無可否認的。拉內（Karl Rahner）依據聖多瑪斯的思想，認為「存有」（being）包含了內在的光明，即對其本身的意識；因此，聖言成了血肉的事實，以及對這事實的意識，是同一降生奧蹟包含的不同兩面⁴¹。但拉內也指出基督的自我意識，如常人一般，也有其從隱含達至明顯層面的發展過程⁴²。

基督視他的在世生活為父的派遣，他稱父為「派遣我來者」，而自稱為「被父派遣者」⁴³。基督被派遣是為了完成父委託的使命，這使命的高潮稱為他的「時刻」（hora）⁴⁴；這「時刻」包括基督要通過死亡與復活，從這世界回到父那裡去的逾越奧蹟。耶穌聲明自己便是為了這「時刻」而到這世界上來（若十二 27）。《若望福音》的基督不僅在他生命的最後階段，才顯示對自己的根源與歸宿的意識；在他的傳道生活中，尤其與猶太人爭辯時，耶穌一再提出他與父獨一無二的密切關係，這成了他與猶太人辯論的主題（參：若七 28~29；八 23；十 36）。

⁴¹ 參閱：Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ," in *Theological Investigations*, vol. V (New York: Seabury, 1966), pp.205~208.

⁴² 同上，210~215 頁；參閱：黃克鑣，〈卡爾拉內論基督的意識〉《神學年刊》7 期（1983），3~20 頁。

⁴³ 耶穌自稱被父派遣，為了完成父委託的工程，這思想普遍見於《若望福音》；參閱：Francis J. Moloney, "Johannine Theology" in Raymond E. Brown and Others (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: G. Chapman, 1989), p.1420.

⁴⁴ 有關《若望福音》「時刻」（hora）的觀念，參閱：Brown, *Gospel according to John*, pp.517~518.

耶穌這種由父而來，又要回到父那裡去的深刻意識，與道家復歸的思想非常配合，聖人致虛守靜，觀察萬物的運作，體驗自己和萬物都是由道生成，又要返歸於道。老子稱萬物的復歸於道為常軌，而聖人便是具有「知常」的智慧；基督回歸天父的趨向正反映了這種智慧。聖言既是父的「獨生者」，因此，基督對於自己的根源—父，也有獨特的深刻體驗。

由於父是他的根源與歸宿，耶穌表露了對父的完全從屬，這可由以下言論看到：「子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼；凡父所作的，子也照樣作」（若五 19）。子不但作父託付的工程（若五 36），也傳授父的教訓（若七 16）；他所講論的，都是依照他由父聽來的（若八 26~28）。耶穌的生平可以綜合於下面這句話；「我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行派遣我來者的旨意」（若六 38）。耶穌在說話行事中不斷忘卻自己，而專注於天父的這種態度，與道家聖人的無為相似；無為格外表現於聖人的「無私」、「無我」，不求滿足一己的欲望，只知一心「體道」、「應道」。

但耶穌與道家聖人之間也有重要不同的地方，按照老子「人法地……道法自然」的看法：聖人觀察萬物，體認道透過天地萬物的運作所表現的法則，而予以遵從。耶穌卻體察父在救恩史中所表達對於世界的救恩計畫，並作出回應。表面看來，父的救恩計畫是「有為」的表現，與道的無為互相抵觸。但道的自然無為並不表示世界是沒有目標和規律的，卻是說這目標和規律不是外來，而是內在於事物本身的：「夫物芸芸，各復歸其根……」；道的法則已成了事物的本性。天主的救恩意願與此相似，天主既是人類和萬物的根源，祂也願意萬物歸根返源，回到祂那裡，參與祂豐滿及永恆的生命；因此，天主的救恩意

願正好反映萬物歸根復命的本性，是合乎自然無為的。

2. 柔弱勝剛強

「反者道之動，弱者道之用」，這是聖人取法於道的另外兩個特點；這「相反相成」及「柔弱勝剛強」的特點可以由《若望福音》的一個特殊名詞合併起來——「光榮」（doxa）。希臘文的 doxa 是希伯來文 kabod 的譯文，在舊約中「上主的榮耀」表示天主臨在可見的顯示，天主特別藉著祂大能的作為把自己顯示出來，這是《若望福音》使用「光榮」一詞的背景⁴⁵。《若望福音》有關耶穌受光榮的言論與他的「時刻」是連在一起的（若十二 23, 28；十三 32；十七 1）；布朗指出，耶穌的「時刻」包括了他的苦難、死亡和復活，為此耶穌受光榮也遍及這全部時刻⁴⁶。

為了表明耶穌在十字架上受光榮的思想，若望用了以下希臘文動詞：hypsotnai；這動詞有雙重意義：即「被舉起」及「受舉揚」（若三 14；八 28；十二 32）。按照若望神學思想，十字架代表耶穌受舉揚和受光榮的時刻；透過十字架這標記，謙抑與舉揚，屈辱與光榮，死亡與復活等對立觀念都被連貫起來，成了「相反相成」的。

除了表現「相反相成」的特點外，十字架的光榮勝利也是「柔弱勝剛強」的標記。被高舉於十字架上是一種極度屈辱的「舉揚」，是那被稱為「猶太人的君王」的戲弄式登基禮。在十字架上耶穌被視為軟弱無能的，但如同道家聖人一般，這表面上的軟弱無能卻包含了無比堅強的韌力，正是「柔弱勝剛強」

⁴⁵ 同上，503 頁。

⁴⁶ 同上，504 頁。

的例證。耶穌曾聲明：

誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它；我有權捨掉它，我也有權再取回它來；這是我由我父所接受的命令。（若十 18）

在最後晚餐臨別贈言裡耶穌也告訴門徒，這世界的首領就要來到，但他在自己身上一無所能；耶穌甘願把自己交付在惡人手中，是爲了服從父的旨意（若十四 30~31）⁴⁷。耶穌也宣佈：這世界的首領已被判斷了（若十六 11）；撒旦因著耶穌的死獲得的短暫勝利，只能導致由基督復活帶來的撒旦的最後失敗。基督死而復活的逾越奧蹟，是顯示聖人以柔弱勝剛強的最佳實例。

3. 與父同體

按照《若望福音》，基督深刻意識到自己是由父而來，又要回到父那裡去；這也是他生命的歷程。這種回歸天父的描述可能使人以爲耶穌在世時，與天父之間有一段距離；其實不然，在回歸天父的歷程中，耶穌同時體驗到與天父密切的結合，可稱爲一體經驗，也可以與道家聖人與道同體的經驗相比。在《若望福音》第十章耶穌作了以下重要宣言：「我與父原是一體」（若十 30）。在最後晚餐臨別贈言裡，耶穌以彼此寓居及一致行動解釋他與父的一體；當門徒要求耶穌把父顯示給他們時，耶穌回答說：

誰看見了我，就是看見父……你不信父在我內，我在父內嗎？我對你們所說的話，不是憑我自己講的；而是住

⁴⁷ 在受審判時耶穌也向比拉多聲明：「若不是由上賜給你，你對我什麼權柄也沒有」（若十九 11）。

在我內的父，作他自己的事業。（若十四 9~10）

由這段經文可以得到兩個結論：第一，基督與父的結合是這麼密切，以致誰看見了他，就是看見了父；這是基於他與父的彼此寓居。拉內認為全部基督論可以包括在對這句經文—「誰看見了我，就是看見了父」—的詮釋⁴⁸。按照拉內有關「象徵」的神學反思，基督—降生的聖言—是父的「實在象徵」（real symbol），這「象徵」使父在基督身上真實臨現並確切地顯示出來；因此，誰看見了他，便是看見了父⁴⁹。第二，基督與父的一體不是靜態，而是一種動態的關係；父是耶穌行動的來源，他本人是行動的近因：「是住在我內的父，作他自己的事業。」

耶穌的行動可以解作服從父的旨意，或效法父的工作；但正如陶德（C. H. Dodd）指出，從更深的層面看，這不僅限於服從或效法父；終極來說，耶穌與父行動的一致是由於他分享父的生命⁵⁰：「就如父是生命之源，照樣他也使子成為生命之源」（若五 26）。在生命之糧的言論裡，耶穌更說明他與父擁有同一的生命：「就如那生活的父派遣了我，我因父而生活」（若六 57）；「因父（*dia ton patera*）而生活」一語，有深入的意義，表示父是耶穌生命的根源，耶穌活的是與父同一的生

⁴⁸ Karl Rahner, "The Theology of the Symbol," in *Theological Investigations*, vol. IV (New York: Seabury, 1966), p.237.

⁴⁹ 同上，237~240 頁；拉內所創「實在象徵」一詞有深入的意義，這種象徵能使被象徵的事物真實臨在，並顯示出來。有關拉內「實在象徵」的形上理論基礎參閱：Joseph H. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Rome: LAS, 1984), pp.75~82.

⁵⁰ C.H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p.194.

命⁵¹。

耶穌與父同體的經驗可以跟道家聖人與道同體的經驗相比，但耶穌的任務卻超出了道家聖人的角色。聖人與道合一，成為眾人與道合一的楷模，但其他人不必通過與聖人的關係才能與道合一。相反地，耶穌與父的關係不但構成耶穌與門徒，及門徒與父的關係之典範；門徒與基督的結合也是他們與父合一的根基⁵²：

誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他
那裡去，並要在他那裡作我們的住所。（若十四 23）

假如門徒願意參與基督與父的關係，享有父的寓居，便須愛慕基督，及遵守他的話。基督是門徒通往父的道路：「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去」（若十四 6）。

耶穌以葡萄樹的比喻解釋他與門徒一體的關係：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實」（若十五 5）⁵³。枝條與樹身分享同一的生命，枝條不可以脫離樹身而生存。父既是基督的根源，我們也可以把這比喻引申，稱父為葡萄樹的根；這樣，同一的生命來自父，通過基督，達到門徒身上。這種生命交流的程序可以從生命之糧的言論看到：

就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那

⁵¹ 參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.283. 布朗指出，“*dia ton patera*”並不表示「為了父的緣故」，而是說「藉著父」而生活，意即父是耶穌的生命之根源。

⁵² 參閱：Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p.195.

⁵³ 門徒與耶穌的彼此寓居反映了耶穌與父的彼此寓居。

吃我的人，也要因我而生活。（若六 57）

「因我（di'eme）而生活」與「因父而生活」彼此對稱，表示基督是門徒生命的來源，正如父是基督生命的根源一般⁵⁴。

《若望福音》〈序言〉已指出基督作中保的角色：「凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女」（若一 12）⁵⁵；信徒藉著信仰基督，從他接受權能，使能在他內成為天主的子女⁵⁶。道家聖人卻不同，聖人是眾人的楷模，但老子沒有說明眾人必須通過與聖人的關係才能與道合一；修道之人與道合一是直接的，不必通過聖人作中保。

基督負有中保的角色，但他作中保的任務也能使人與天主直接地結合。拉內主張，由於基督是天主的「實在象徵」，他可以實施「直接中保」（mediation to immediacy）的作用⁵⁷。天

⁵⁴ 布朗提出聖神是基督徒生命的原理，復活的基督是藉著聖神臨在於信友身上（*Gospel according to John*, p.1139）；因此，聖神可比作老子的「德」，德是道在個別事物的臨現；德屬陰性的特色也反映了聖神母性的特點。有關聖神的母性，參閱：Donald Gelpi, *The Divine Mother: A Trinitarian Theology of the Holy Spirit* (Lenhem, MD: University Press of America, 1984)。

⁵⁵ 不少學者認為這節經文是若望〈序言〉的中心信息，聖言降生成人格外是爲了使人參與他作兒子的身分，成為天父的子女；參閱：Bruno Barnhart, *The Good Wine: Reading John from the Center* (New York: Paulist, 1993), pp.293~295。

⁵⁶ 斐洛的邏各斯也有中保的任務，邏各斯是天主的「首生者」，誰若願意成為天主的子女，可以先成為邏各斯的子女；參閱：*Conf.* 28, 146~147。

⁵⁷ 有關「實在象徵」的中介作用，拉內有以下言論：“For the true and proper symbol, being an intrinsic moment of the thing itself has a function of mediation which is not at all opposed in reality to the

父既然在基督身上真實臨現，那麼，基督便成了與天主會晤的聖事；當門徒與基督接觸時，便能在祂內與天主直接契合。這種奇妙的「直接中保」是基於基督是降生的聖言，而「聖言便是天主」的事實；基督與天主同等的地位也可以由《若望福音》所載「我是」（ego eimi）的言論顯示出來⁵⁸。這裡讀者也許要問，我們所作基督與道家聖人的比較是否需要更進一步，以基督與道本身相比？事實上，這進一步的比較看來是需要的，因為基督是聖言降生成人，而聖言可以與道為「有」的內涵相比。這裡也可以看到「道的化身」與「聖言降生」的意義不盡相同；假如老子認為眾人皆可以成為聖人一道化身，按照若望的見證，唯獨耶穌基督是聖言的降生⁵⁹。

基督與道家聖人之間還有一個重要的分別，在不斷回歸天父的歷程中，耶穌常保持與父愛的對話。藉著救恩史，尤其透過天主與以色列民交往的過程，耶穌體察天父對於人類和世界的救恩計畫，並對此計畫作出回應。反過來看，按照學者的一

immediacy of what is meant by it, but is a mediation to immediacy” (“Theology of Symbol,” p.244.)。拉內認為復活基督的中保作用能使我們與天主直接會晤（mediation to immediacy）；參閱：Karl Rahner, “Dogmatic Questions on Easter,” *ibid*, pp.131~133.

⁵⁸ 《若望福音》所載基督的「我是」言論可分兩種：沒有賓語的及有賓語的，那些沒有賓語或獨立的「我是」言論是用來表達天主在基督身上的自我啓示；那些有賓語的「我是」言論卻是為了顯示基督的救恩意義的，如：「我是生命之糧」（六 51）；「我是世界的光」（八 12）；參閱：Moloney, “Johannine Theology,” pp.1423~24.

⁵⁹ 若望稱基督為父的「獨生子」（若一 14, 18），其他人是通過他才成為天主的子女（若一 12）。

般意見，道是沒有位格的⁶⁰，也沒有對於世界或人類的任何計畫；道的特色是無心，一切順任自然。道家聖人是藉著觀察天地萬物的運動，認識道的行徑，然後悉心遵從。因此，聖人與道的關係，跟耶穌與父愛的交往有很大的差別；我們不能說聖人與道彼此間有位際的關係或愛的對話。雖然如此，老子描述聖人體道、應道，因而得道、抱道，享有與道合一的一體經驗，足以稱為神秘經驗⁶¹；與《若望福音》所記述耶穌與父同體的神秘經驗，可以互相比美。

「位際模式」(personal model)與「一體模式」(unitive model)是用以描述我們與天主，或與「絕對存有」(Absolute Being)之關係的兩種基本模式；老子採用一體模式，《若望福音》卻同時採用這兩種模式。在談論耶穌與父的關係時，更顯著的是位際模式：天主是耶穌的父及派遣者。在敘述門徒與基督或天父的關係時，位際模式也是較普遍採用的；這可見於《若望福音》對天主或基督的稱呼，如父、主、救主、君王、師傅、牧者……等。但除了這些表達位格的稱呼外，若望也以非位格的圖像形容基督或天主，如生命、光明、氣息、活水、葡萄樹……等；這些圖像表示門徒與耶穌及與天父之間有著一種一體性或

⁶⁰ 在討論道的位格問題時，筆者提出道是「超位格的」(transpersonal)；見本文上篇。

⁶¹ Harvey Egan 對於「神秘主義」(mysticism)有恰當的描述：Mysticism is “the universal thrust of the human spirit for experiential union with the Absolute and the theory of that union”；參閱：Harvey Egan, *What Are They Saying About Mysticism?* (New York: Paulist, 1982), p.3. 有關老子及莊子的神秘思想參閱：Livia Kohn, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition* (Princeton, NJ: Princeton UP, 1992), pp.4-9.

參與性的關係。

上述兩種模式不是彼此排斥，卻是相輔相成的⁶²。與位際模式同時使用時，一體模式更能表達天人合一，及天地一體的深刻經驗。在靜觀天主這莫可名言的「奧秘」，或靜觀道為「無」及「天地根」時，一體範疇往往更易引人進入靜默無言的神秘境界。

結 語

本文（包括上、下篇）討論了以老子、斐洛和若望為代表的三種古老傳統，這些傳統蘊涵著亙古常新，不會消逝的智慧，今天仍在向現代人提供合時的信息。老子的道具有對於宇宙和有關人生的意義，斐洛的邏各斯和若望的聖言也有這兩種意義，但斐洛格外發揮邏各斯有關宇宙的意義，而若望卻集中於聖言對於人類救恩的意義。為此在比較的過程中，本文是以斐洛的邏各斯與老子道的宇宙意義相比，而以若望的聖言與道有關人生或救恩意義對照。之所以可以這樣作，是由於斐洛的邏各斯與若望的聖言彼此相似，同出於舊約聖經傳統以及希臘化猶太思想背景。

斐洛的邏各斯是隱晦的天主藉以自我顯示的媒介，由於邏各斯同時是天主的「肖像」及世界的「模型」，世界的秩序與和諧便成了隱晦天主的反映。老子的道也是透過天地萬物顯示出來，但道本身包含了「無」與「有」，即隱與顯的兩面；道

⁶² 有關「位際模式」與「一體模式」在神學及靈修上彼此補足的性質，參閱：張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978），142~161頁。

爲「無」與隱晦的天主相似，道爲「有」卻可以與邏各斯相比。這是比較時必須留意的一點。

道有關人生的意義是基於其宇宙性意義的，爲此聖人善於觀察天地運行所反映的道之常軌，這常軌包括歸根復命、自然無爲、柔弱不爭等特點，人若能悉心遵從便能得道、抱道，因而與道同體，成爲聖人。聖人既是道的化身，而基督是聖言降生；因此，道與聖言有關人生意義的比較，可以從基督與聖人的對照顯示出來。基督在世時不斷歸向天父，恆常捨棄私意，忠實履行父委託的使命，這種作風與聖人自然無爲、歸根復命的行徑可以互相比美。基督藉著十字架的屈辱而受舉揚和受光榮，這也反映了道家聖人以柔弱勝剛強的特點。再者，聖人與道合一的一體經驗也跟基督與父同體的深刻體驗彼此響應。可以說，道家聖人的輪廓也呈現在《若望福音》的基督身上；基督與道家聖人互相映照，這正顯示《若望福音》與老子思想彼此間的融通。

但基督與道家聖人也有不同的地方，其中主要區別在於歷史幅度的問題。聖人是道的化身，是理想的典型人物；老子對聖人的描述雖然透露了一些個人的經驗，但他筆下的聖人仍是超越時空的。基督卻是一位具體的歷史人物，他的生平深刻地影響了人類歷史。假如道家聖人可以作衆人的導師與表率，基督卻不但爲人師表，更是通往父的道路，神人間的中保。還有，耶穌是透過天主在歷史中的作爲，體會父對於世界的救恩計畫，並作出回應；爲此耶穌在世時與天父恆常保持親密的位際關係。道家聖人卻藉著靜觀天地萬物，發現道運行的常軌，並予以遵循；聖人與道的關係超越了位際範疇，可稱爲一體模式。位際模式與一體模式在《若望福音》同時採用，兩者是互相補

足的。在與老子對談時，聖人對於道為「天地根」，以及天地一體的深刻體驗，能助人更深入了解《若望福音》一體範疇的意義，體會門徒與基督的關係好比枝條與葡萄樹，共同分享來自父的同一生命；因而門徒彼此間也息息相通，一起參與基督奧體的共融⁶³。

在討論過程中，可以看到斐洛以猶太聖經傳統與希臘文化配合所產生的成果，他提供了神學本地化的極佳例子。早期教父深受斐洛的影響，爲了把基督信息傳播到以希臘、羅馬文化爲主的地域，他們成功地繪製了一張帶有希臘和拉丁文化色彩的基督像。這畫像在教會內一直沿用了二千年，對西方文明有深刻的影響。今天教會歷史已邁進第三千年，我們會問這是否是適當的時機，讓基督信息與東方古代文化傳統相遇，說不定這可以引發對於基督信息新的領悟，從而產生新的智慧。再者，筆者認爲要使基督信息植根於華人地域，必須繪畫中國式的基督像，使人產生親切感。本文試圖展示《若望福音》的基督容貌帶有一些道家風格，深盼其他神學同工不但從道家思想角度，也從儒家及佛教思想背景，繪畫中國式的基督畫像⁶⁴。這畫像須具有以下特色：一面保存聖經啓示內容的完整，一面與中華文化韻合，使人看了引發內心的共鳴。

⁶³ 天地一體的經驗也有助於了解保祿所發揮的「宇宙性基督」（cosmic Christ）的思想。

⁶⁴ 繪畫這中國式的基督像可有不同的方式，但由於傳統思想對中華文化影響深遠，因此，與儒、道、釋等傳統文化的對談及融通，應視爲描繪中國式基督畫像的一個主要途徑。