

默觀道之美---- 「太極聖三論」與「聖三古琴論」的對話¹

陳德光

輔仁大學宗教學系教授

提要

本文探討一個本位化的神學，聖三道理有啟示宗教的特色，以太極原理說明，能讓啟示真理平添幾分美感，最能表達「不可言喻」的真理，莫過於「無聲之美」；而聖三神學又帶給古琴藝術的陰、陽原理一種「位際相遇」的滋味。

本文寫作背景有艾克哈密契主義與道家思想，配合古琴藝術，開發一種美感的靈性修養。

關鍵字：太極、道家、古琴、聖三、默觀、靈性修養

¹ 本文最早以〈默觀道之美---古琴與身心靈生命轉化的靈修〉為題，發表於輔仁大學宗教學系主辦「宗教的身體觀學術研討會」，輔仁大學濟時樓，2012年11月10日，1-12頁；本文經過修改後以〈默觀道之美---太極聖三論的觀點〉為題，發表於輔仁大學天主教研修學士學位學程主辦「天主教密契論與中華靈修國際研討會」，輔仁大學百鍊廳，2013年5月24-25日，研討會論文集，頁152-169。目前的文稿是再次的修訂，對與會學者的意見，筆者特表謝忱。

本論文的寫作靈感有三：

首先、「太極聖三論」來自谷寒松教授的靈感。聖三是啟示得知的真理，太極是中國思想，道家哲學富於美感，可以幫助國人了解聖三的道理，有如奧斯定的「心理聖三論」的作用。

其次、方東美教授認為原始經驗有三種：科學（真）、道德（善）、藝術（美），而藝術經驗有統攝的作用。（沈清松，1999：64-65）（陳德光，2010：32-33）

方教授思想反映莊子「聖人者，原天地之美而達萬物之理」（莊子·知北遊）的哲學，在美的經驗中體證創作的自由，情感與理智的兼顧，也就是知性與感性，條理與自由的「道通為一」的境界。

筆者認為原始經驗或可加上信仰（聖）的部分，在美感經驗中體證到天主（道）的「內在化」與「一體化」，「內在化」就是天主進入人性與自然的深處，「一體化」就是天主無所不在、神人無間、處處自得的經驗。

第三、論默觀道之美，以古琴為例，古琴作為道器表達空靈之美，以人琴俱忘，主客合一為最高境界，也就是空、無的觀照。

本文內容分三部分：第一部分介紹西方「人-神」關係的建構；第二部分介紹「太極聖三論」；第三部分介紹「聖三古琴論」。

壹、西方「人-神」關係的建構

一、聖三論

（一）聖經

聖經的人性結構有二元至四元的講法，說明如下：

二元的分法：保祿有「內在的人」與「外在的人」，舊人與新人的分法，若望論天主子女的生命有由肉慾（flesh）、男慾（man）所生，與由天主（God）所生的分別。「教會要理」也採

身體 (body) 與靈魂 (soul) 的二分法，靈魂與 spirit 不再區分。

Spirit 可翻作：神靈、神魂、靈性、精神；Holy Spirit 是天主聖三中第三位，天主教翻聖神，基督教翻聖靈，本文採聖靈譯法，以免混淆，因為 God 字依文脈能翻作天主、神二字。

三元的分法，有兩種組合：身體 (body)、靈魂 (soul)、神靈 (spirit)；身體 (body)、心能 (mind)、靈魂 (soul)。前者突顯靈魂與神靈之別，後者把人的精神部份細分為一般心理作用，以及與天主對越的靈魂。

四元的分法：身體 (body)、心能 (mind)、靈魂 (soul)、神靈 (spirit)。

筆者認為三元的分法是基本的結構，二分法是簡化，四分法是補充，而聖經或猶太人沒有個別獨立的身、心、靈的看法，人性的結構綜合如下圖：(陳德光，2010：176-181)



最近，荷蘭學者梵谷嘆 (George Van Kooten) 發表意見，²認為保祿 (Paul of Tarsus, +67AD) 與斐羅 (Philo of Alexandria, 20BC-50AD) 對人性結構有同樣的三分法的主張。以斐羅為例，斐羅分身體 (body)、靈魂 (soul)、神靈/靈性 (nous, mind) 或

² Geroge Van Kooten (2010). The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus, In Michael Iabahn and Outi Lehtpuu (Eds), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context* (87-120, 90-92). Leuven: Peeters.

精神 (pneuma, spirit)，神靈是靈魂中的主師 (sovereign element) 與頭部 (top)，也是神人溝通的肖像 (eikon, image 創一 26-27)，神靈的本質是精神或氣息（上主的氣息，創二 7），精神是靈魂的領導 (leading part)。

討論的重點：究竟人、神的相關性與差異性何在。如果以時間的先後架構去了解，配合保祿的思想，說明如下。

精神尤其是聖神，原屬天主，在創造之初賦予人類，作人靈分享天主生命的所在（肖像），是人心與天主感通的起點。因此，精神雖然有如隸屬人性結構的部分，卻有待天主的聖化，也就是人類天性的成全。保祿的講詞：「願賜平安的天主親自完全聖化你們，將你們整個神魂、靈魂、肉身，在我們的主耶穌基督來臨時，保持的無瑕可指」（得前五 23）；以及「除了人內裏的心神外，有誰能知道那人的事呢？同樣，除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事。」（格前二 11），大致表達這種思想。

人類犯罪之後，天性敗壞，有賴耶穌復活把人性再造。依保祿講法（格前十五 45）：第一個人亞當只有靈魂部分的建構，也就是靈魂/生靈的身體 (psychic body /soul-body)；最後一個人亞當使人參與精神的生活，建構精神/屬神的身體 (pneumatic body/ spiritual body)。

（二）神學

依神學傳統，天主聖三是啟示的真理，自然理性只得知天主的存在，無法得知天主存在的三個位格的內容，以及天主降世的道理（奧脫，1967）；然而，一些神學家仍依自然理性提出神學說明。換言之，雖然傳統神學肯定啟示真理的確實性 (certitudo fidei)，但是自然理性依其清晰性與可理解性，仍有提供了解的作用。（奧脫，1967：40-41）

無論如何，歷代教會的訓導都肯定，天主本性對人性永遠是一個「不可理解」（imcomprehensibile）與「不可言喻」

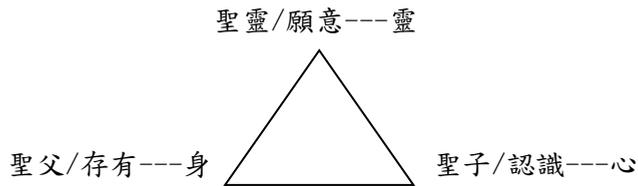
(ineffabile) 的奧蹟，神的本體比人的思想更為真實。(奧脫，1967：40-41) 筆者認為，天主的奧蹟與天主的位格性，兩者有密不可分的關係。

谷寒松在《天主論》著作中介紹奧斯定的「心理聖三論」，批判黑格爾的聖三論，並提出陰陽的聖三論的假設，可作為下面論述的出發點。(谷寒松·1992：280-281；357-359)

傳統神學大致接受奧斯定的心理聖三論，依其內容(靈魂「屬性」有三): 聖父作「存有」(esse)、聖子作「認識」(nosse)、聖神作「願意」(velle)。(谷寒松·1992：280-281；357-359)

「心理聖三論」的優點指出人性依天主肖像而造的心理說明。

筆者根據人性依天主肖像受造(創一 27)的道理，配合身作為存有整體，心代表認識，靈象徵意願(合一)的對比，聖三與人性的結構如下圖：



奧斯定「心理聖三論」的問題在於有過度擬人化的顧慮，有些神秘家(如艾克哈，Meister Eckhart, 1260-1327/8)把「存有」保留給天主專用，作天主的全稱，以突顯聖三的唯一性與至一性。

太極聖三論的假設，依其內容：聖父作陽、聖子作陰、聖神作合，大概用意是，聖父作陽取其主動性、聖子作陰取其被動性、聖神作合取其結合的意義。

筆者補充，聖父作陽就是生命的「授予」，聖子作陰就是生

命的「接受」，聖靈作生命的「授-受」的關係。耶穌基督面對聖父有「自我虛空」(kenosis 斐二 7) 的一面；深層言之，聖父的「虛空」(非「虛無主義」) 是聖子「自我虛空」之源。聖父的「虛空」來自人性經驗與語言的極限，聖父無盡藏的生命寶庫只能依聖父本體自身去觀照或默觀。

(三) 哲學

黑格爾 (C.W.F. Hegel, 1770-1831) 對聖三神學持肯定的立場，認為聖三神學是基督宗教的基本特色，是天主「自我媒傳」(self-mediation) 的三個時機，是「實在界」的基本結構。(Hegel, 2007 : 64)

雖然黑格爾哲學超越了康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 於有限主體與物自體之間所設的對立關係，傳統神學大致上否定黑格爾的聖三論的觀點，以之混淆絕對精神與受造世界，有「泛神論」(pantheism) 色彩。(谷寒松 · 1992 : 314)

筆者認為，如果強調精神過程基本上是聖三恩寵的作用，建構一種「萬有-在-神內論」(pan-en-theism)，可以增強傳統神學對天人關係的親密性的論述，並解釋聖三與人性內部精神發展的層層高升的辯證關係。

王煜學者以黑格爾辯證對比聖三道理，依其見解：(王煜，1979 : 384)

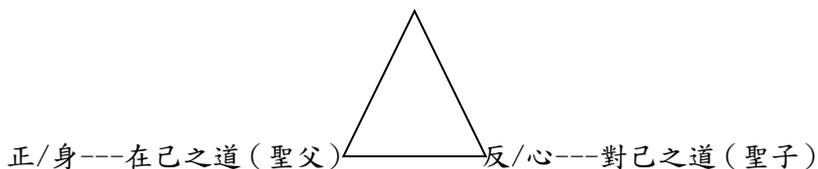
正---在己之道 (聖父)

反---對己之道 (聖子)

合---在己/對己之道 (聖靈)

綜合前面意見，請參下圖：

合/靈---在己/對己之道（聖靈）



參照王煜的意見，依黑格爾形上學對精神生活或理念（Ideas）的進展與規律的三段式結構，能有下列的對比：（沈清松 1986：251-259）

羅各斯/存有學（Logos）---理念在己 // 正/父自然
哲學（Nature）---理念對己（異化），歷史與文化過程 // 反/子
精神哲學（Spirit）---理念在己與對己，理念由其
別異、返回自身 // 合/靈

補充名詞的釐清：黑格爾的「理念」（Ideas）包括「能思」與「所思」，又是思想的行動，而思想是一切之本，依其德國唯心論立場「理念」只是「存有者」的「存有」。若把「存有」比作「道」（王煜的用語），黑格爾的「理念」應作「存有者」之「道」，與基督宗教神秘家艾克哈論述的「存有本身」之「道」不同。

此外，黑格爾三段式的邏輯學或羅各斯（Logos）指「存有」之理」，對比若望福音作者（若一 1）與天主本質（道/理念）相等的天主聖言（Logos, Verbum），二者意見不盡相同。

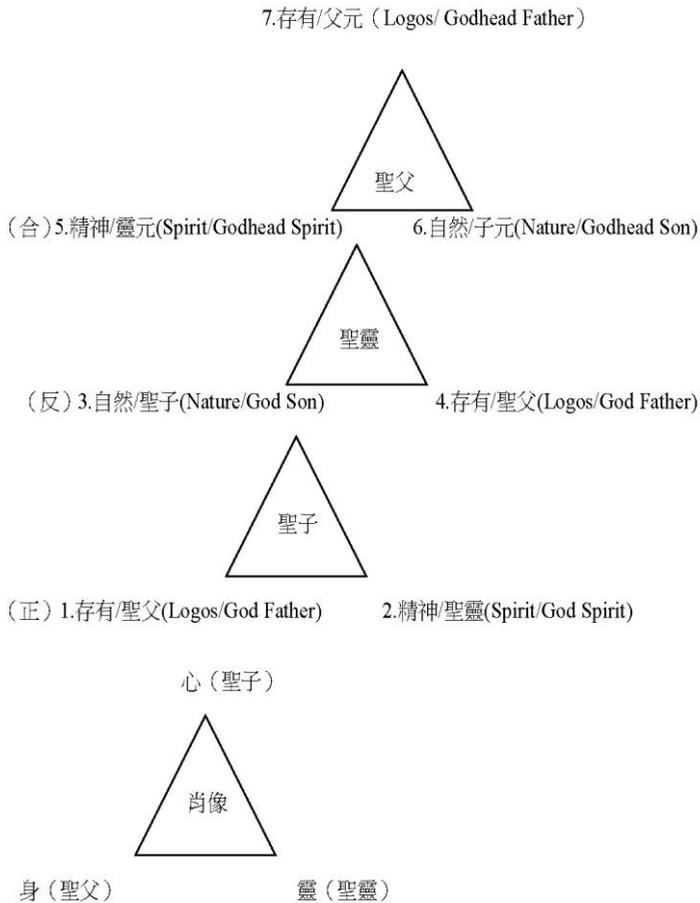
沈清松教授強調黑格爾三段結構有互入與互攝的關係，配合綜合的意見，精神生活或理念（Ideas）的進展規律與辯證如下：（沈清松，1986：57）

1.始於羅各斯/存有（L），止於精神（S），媒合於自然（N），有歷史過渡特色 // 媒合於自然---聖子。

2.始於自然（N），止於羅各斯/存有（L），媒合於精神（S），有主體反省特色 // 媒合於精神---聖靈。

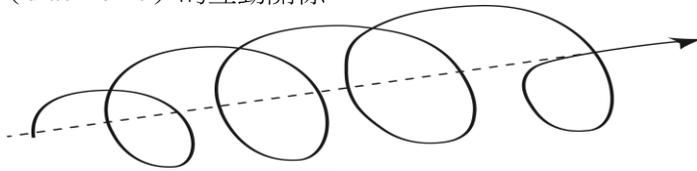
3.始於精神（S），止於自然（N），媒合於羅各斯/存有（L），有真偽判斷特色 //媒合於存有---聖父。

黑格爾論「道/理念」的進展與辯證，配合聖三道理，加上「肖像」（人）部分，列表如下：



(四) 小結

1. 黑格爾思想提供「道/理念」的上升式辯證架構，可供協助建構「聖三」與「神元」(Godhead)的神學。³
2. 天主聖三主要內容是一個天主(God)有父、子、靈三個位格；筆者增加「神元」(Godhead)部分，神與「神元」的關係有如道與「自然」的關係，也就是說神的本性就是神的「自(然而)然」。「神元」強調神的源頭是絕對的玄同，即父元、子元、靈元的等同，也就是天主的「唯一性」與「至一性」或萬有真原的「太一」。
3. 人與神的對越關係，基督宗教傳統主要採用二分法：天主自身內在的生命，與天主對受造界外在的生命，二者以人「依天主肖像」受造作連貫。
4. 人性既「依天主肖像」而造，人性的得救就是藉著「真正的天主肖像」與萬物首生者的聖子(哥一 15)，進入天主聖三內在的生命共融的關係。
5. 前面圖表除了人性作為天主的肖像的三角形部分，天主聖三部分有三分法與七分法的可能，三分法與聖三相應，七分法與靈修七階的對照有未來討論的空間。
6. 無論三階或七階基本上是一個螺旋式(辯證)的默觀過程，其中有互相蘊含的橫向部分(synchronic)，與不斷前進的縱向部分(diachronic)的互動關係。⁴



³ Godhead 譯作「神元」，靈感來自方東美對「元」的意見，「元」是生命元體的一，就是原始統會之理，其中有「道生一」的道家思想背景，參見(方東美，2004：190)。

⁴ 黑格爾認為理性旨在默觀，其中有對立統一的關係，參見(沈清松，1986：236)。

貳、太極聖三論

前述谷寒松以太極解釋聖三神學的建議，以聖父作陽、聖子作陰表達生命之「授」(begetter)與生命之「受」(begotten)的關係。其實，太極是萬物的原理，太極之上還有無極或「神元」，這些講法都來自「後設語言」(meta-language)的「回推」(regress)作用，目標指向自身的「道」、「絕對」或「存有」。

依《易經·繫辭傳》見解，太極是天地陰陽未分之前的狀態，太極生兩儀就是太極產生陰陽二氣，萬物即是陰陽二氣交感所產生的結果。宋代大儒周敦頤（1017-1073）與朱熹（1130-1200）對太極與無極都有論述，依周敦頤《太極圖說》意見：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。」（陳榮捷，1993：583）

太極與陰陽的道理有其優點，除了表達「陰中陽、陽中陰」的思想，容易與中華文化的身心修養：古琴、書畫、武術、中醫等對照，如配合黑格爾論「道/理念」的進展與辯證，與天主聖三的道理，則更豐富，趣味無窮。

一、太極與聖三論的對比

道：神或天主

無極：神元（神的本性）

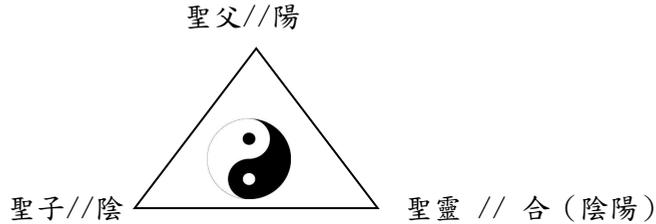
太極：神（三位一體）

陽：聖父（能生）// 正：在己之道：存有/身

陰：聖子（所生）// 反：對己之道：自然（歷史與文化）/
心

合（陰陽）：聖靈（授受之間）// 合：在己/對己之道：精神
/靈

太極與聖三論（圓形與三角形）的對比圖：



一般意見認為太極是「理」，聖三屬「事」，「理」與「事」應有分際。筆者認為，「理觀」與「事觀」都以主客合一為目標，「理」與「事」能有「異中有同」的關係。士林哲學論天主的自由（「事」）時，提出一種「適然的必然性」（「理」），如果「天主是愛」，那麼「神愛世人」是天主「適然」的自由（「事」），也是天主「必然」的自然（「理」）。（奧脫，1967：297）

以道家精神補充說明，「道法自然」就是道依自然的本性而為；⁵中世紀密契家艾克哈（Meister Eckhart, 1260-1327/8）於德文道理第卅一篇表達意見，認為真正的愛是「不問理由的愛」（love is without a why）（陳德光，2006：183），天主的愛出於自己的本性或自然，所以「不問理由」。論天主的自由（「事」）與自然（「理」），最能以父母對子女的愛或藝術家的創造相比。

二、體、相、用、徵

方東美介紹老子思想之「道」時，依「體、相、用、徵」的道理發揮。依其意見，《老子》思想以找到宇宙價值上最高的統一價值（「道」）為目標，找到後轉為人生理想，在宇宙中實現。（方東美，1993：210-229）

⁵ 《老子》廿五章。

筆者參照「體、相、用、徵」的看法，對比「太極聖三論」的思想，其中的關係如下：

道 // 神或天主

道體 // 陽---聖父---在己之道

道相 // 陰---聖子---對己之道

道用 // 合---聖靈---在己對己之道

道徵 // 人---天主的肖像

「體、相、用、徵」的道理，依個人見解，補充說明：

（一）道體

道的本體就是本體自身與絕對的道：萬物之宗，天地根，元一，活動範型，大象，歸宿。「道體」包括老子「本體論」的「有」，與「超本體論」的「無」。

筆者以「道體」對比太極之陽。由於「道體」分「本體論」的「有」，與「超本體論」的「無」，故「道體」（陽）中也能有陰、陽之別；為簡易說明，如果以「道體」對比太極之陽，「超本體論」可作「純陽」。

此外，「道體」對比聖父與「在己之道」，好比黑格爾的「存有」（Logos）的層次。老子「本體論」的「有」與「神」相對，「超本體論」的「無」與「神元」相應，本體的根源在超本體，因此，「道體」狹義來說，就是「純陽」、「純無」、「神元」或「真空」。

（二）道相

「道相」就是「道體」與「道用」的互雙的方面，或兩者性質的整合，是「妙有」。

「道相」可分為二，其中包括：大道自身的本性；大道顯現出來的人為了解，即人性外在觀察大道後的委婉曲折的了解。

大道的本性(「本性之相」---絕對的形相)是永恆與真實的，其中特色有：遍在性(體用合一、即體即用)，生而不有，無為與無不為。

大道的屬性(「屬性之相」---相對的形相)的特色有：哲學語言的問題，哲學大半從名了解虛相，而非從實了解真相，所以需要文字的自嘲。

「本性之相」與「屬性之相」之分，有如神學上對「先存聖子」與「降生聖子」之別。「道相」對比太極之陰，「道相」(陰)中能有陰、陽之別；為簡易說明，如果以「屬性之相」對比太極之陰，「本性之相」就是「純陰」。

此外，「道相」對比聖子與「對己之道」，是黑格爾的「自然」的層次的推展；萬有的真相就是「對己之道」。

(三) 道用

道的作用就是宇宙發生論，自無到有、自有到無：「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」，「歸根復命」。道用也就是宇宙的剛強的作用與陰柔的作用，一起合併起來，成為宇宙的廣大的和諧性，或溝通本體界與現象界的方法與力量。

筆者以「道用」對比太極之合(陰陽)，聖靈或「在己/對己之道」，對比黑格爾的「精神」的層次。聖靈激發體用的合一，「道用」使人性分享聖父(「道體」)與聖子(「道相」)相結，「真空-妙有」的生命。

依天主教西方教會的神學傳統，有聖父與聖子「共發」(procession)聖靈的講法，也就是從「道體」與「道相」的角度去了解「道用」；東方教會則把重點置於聖父(「道體」)，一方面聖父「生」(generation)聖子(「道相」)，另一方面聖父「發」(spiration)聖靈(「道用」)。

最後，聖子(「道相」)與聖父(「道體」)的契合，有賴聖

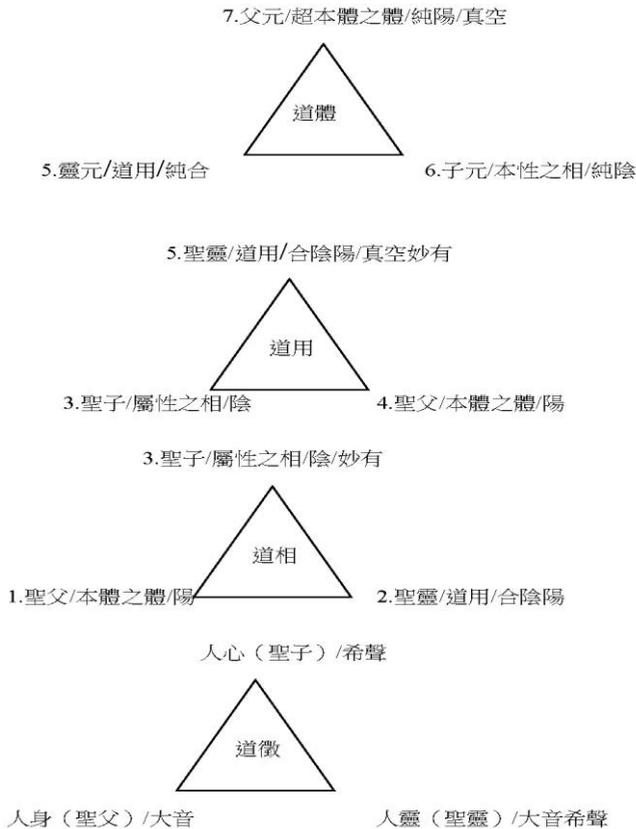
靈（「道用」）的作用，則是聖經與神學共同的立場。

（四）道徵

方東美認為「道徵」屬於人格修養的層面，「聖人救人救物」（《老子》十七章），發揮層層上升不作繭自縛的精神：「聖人無常心，以百姓之心為心」（《老子》四九章），「天之道，利而不害」（《老子》八一章）。

筆者著重道徵與美學的關係，就是本文第三部分「聖三古琴論」的範圍。

太極與聖三的對比，加上「道徵」部分，配合黑格爾論「道/理念」的進展與辯證，參考如下圖：



參、聖三古琴論

古琴作為樂器，反映中國美學與人格修養的關係與理想，孔子認為人格完成以樂為終點：興於詩、立於禮、成於樂。漢代班固於《白虎通》已有：「琴者，禁也，禁止於邪，以正人心」的想法，唐代詩人白居易於《江上彈琴詩》表達：「用茲有道器，寄此無景情」的意見。

古琴的構造適合靈性修養，例如：象徵主義的應用（琴身與身體，龍池鳳沼與陰陽，泛、散、按三音象徵天、地、人三才），沉厚的木板與幽深含蓄的音色，長韌的琴弦與跌蕩的空靈，纏絲的琴弦與觸意、古意、自然。聯合國教科文組織於 2003 年把古琴列入「人類口頭和非物質遺產代表作」。

「聖三古琴論」屬於「道徵」的部分。聖三神學的作用在於，如果以聖父作「體-陽」、聖子作「相-陰」、聖靈作「用-合陰陽」，古琴的彈奏就是聖父、聖子、聖靈之間的對話與辯證。依張清治教授講法，古琴的彈奏就是一種「指觀藝術」(art contemplation of fingering)，也就是「心指合一」的藝術哲學。(張清治，1990：161)

因此，古琴的藝術就是一種「人琴合一」，以及進入聖三內蘊的身心靈生命轉化的靈修。

總之，默觀道之美在於領會到「體」、「相」在「用」中的合，一般過程從默想到默觀，默想有形、默觀無形，也可以說「先求乎法中、終超乎法外」，或「從有法到無法的」，從「聚形」到「脫形」的關係；事實上，更是一種介於有無，陰陽，虛實之間的辯證關係。

下列為「聖三古琴論」的說明：

一、泛音、散音、按音

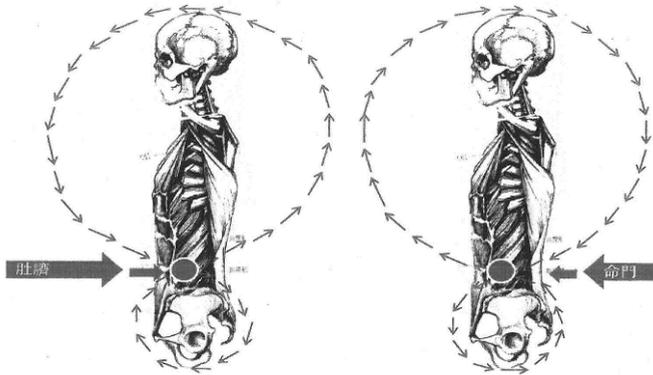
泛、散、按三種音色，傳統上表達與天、地、人三才的關係，筆者配合古琴彈奏，重新解讀：泛音清雅作體（父）；散音

可塑（空弦音）作用（靈）；按音表意作相（子）。

二、陰與陽

陰、陽是相對的概念，可作授（陽）與受（陰）的關係，也是產生變化的根本，如以身體整體言之，前面為陰、後面為陽，如以書畫線條言之，凸面（膨脹）為陽，凹面（壓縮）為陰。

翁建謨先生依身體前、後面提出「陽進陰出」，「陰進陽出」的概念。「陽進陰出」（下圖右）就是從命門到肚臍，「陰進陽出」（下圖左）就是從肚臍到命門的運動：（翁建謨，2011：6）



配合彈奏古琴，以右手部分說明：

古琴的陽音（父）：甲音---出弦，如：挑、剔等音。

古琴的陰音（子）：肉音---入弦，如：抹、勾等音。

如果同時配合左手彈奏可能有：陰中虛、陰中實；陽中虛、陽中實的組合。

三、虛與實

中國藝術境界，可以用虛、實來表現，王維詩句：「江流天地外，生色有無中」（《漢江臨眺》就是最佳的寫照。虛、實是相對的概念，於美學層面有：頓與挫、按與提、濃與淡、濕與乾、明與暗、重與輕、速與緩等的對比。

《莊子·人間世》有「唯道集虛，虛者心齋也」與「虛室生白」的意見，因此，雖然「虛空」與「實有」相對，「虛空」(精神)卻是「實有」(物質)的源頭。

《老子》四一章有「大音希聲」的意見，反映道家的美學標準。「希聲」並非無聲，只是「聽之不聞」(《老子》十四章)，屬於「至靜之極，通乎杳渺，出有入無」(明末徐上瀛《溪山琴況》論「靜」)的妙音。

配合彈奏古琴，以左手部分說明：(葉明媚，1994：10-13；1991：81-110)

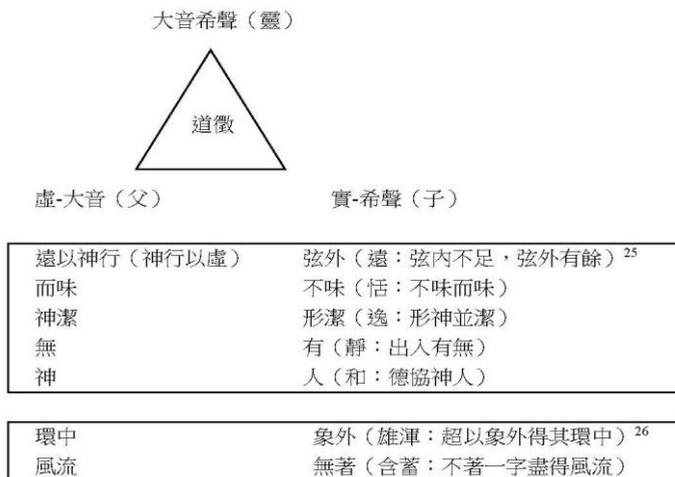
古琴的虛音：泛音

古琴的實音：純按音

虛實兼備音：散音

實虛交替音：變化的按音---震音(吟、揉)，滑音(綽、注)，分開，進復，和音(雙音)

古琴虛實變化旨趣圖：



古琴虛實變化的美感能以在「一體化」與「內在化」表詮，「一體化」在於：弦通內外、不味而味、形神並潔、德協神人；「內在化」在於「得其環中（本質），以應無窮」。

古琴學習初期最難體會「大音」與「希聲」的關係，聖父是「大音」，卻總有「不盡之意」，保持「虛」的特色；聖子是表達聖父的「實」相，卻是「希聲」，好比一般人習慣喧譁，把聖子默然死於十字架的智慧當作愚妄（格前一 23-25）。從藝術與美感言之，十字架能有「弦外之音」，「空靈之美」（*kenotic beauty*）。換言之，聖子有不依人間法則的「含蓄」（不著一字），卻把聖父本體的「不盡之意」表達得淋漓盡致（盡得風流）。

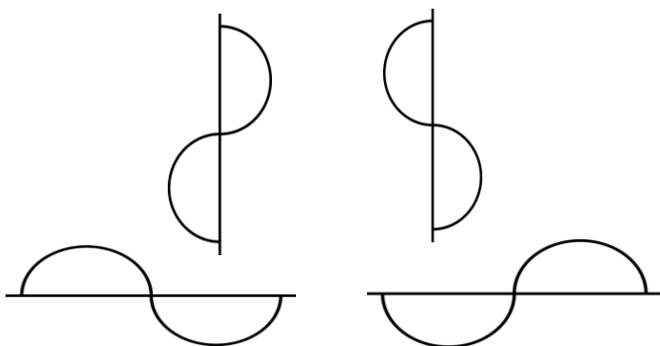
（四）順與逆

彈琴手勢的運動過程有順（順時針）、逆（逆時針）之分，能補充虛、實的主題。

如以太極圖為例，太極曲線就是太極圖中陰陽兩儀的分界線，呈現一條反 S 形的曲線。依莊宏誼教授詮釋，太極曲線不斷作兩向延展，如「扭毛巾」般的運動：有上即有下、有前則有後、有左則有右。（莊宏誼，2000：159-187）常見的太極圖如下：



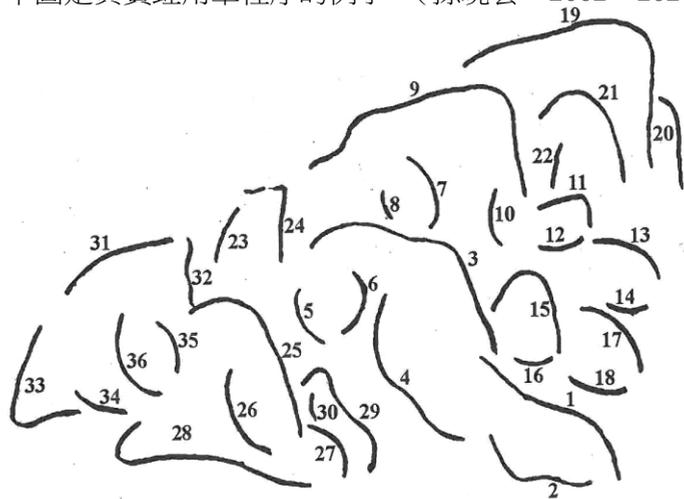
太極曲線（反 S 形曲線）上半部分作順時針勢，下半部分作逆時針勢的運動，順、逆方向補充彈琴雙手的虛實變化：彈琴時右手前後擺動，左手左右擺動，基本上是太極曲線的順、逆方向的律動，例如：



黃賓虹（1895-1955）論書畫線條的「一波三折」，就是太極圓環運動規律體現於書法中形象的描述。書畫的線是展開的圓，應看成是兩個半圓的上下錯按，即一勾與一勒，也就是反 S 形曲線，或太極回環之勢，陰陽互動，曲折的修養，無往不返。

黃賓虹所講與本文的太極曲線異曲同工，尤其認同他的主張：「筆有順有逆，法用循環，起承轉合，始一筆。由一筆起，積千萬筆，仍是一筆！」⁶（王魯湘，2001：106；110）

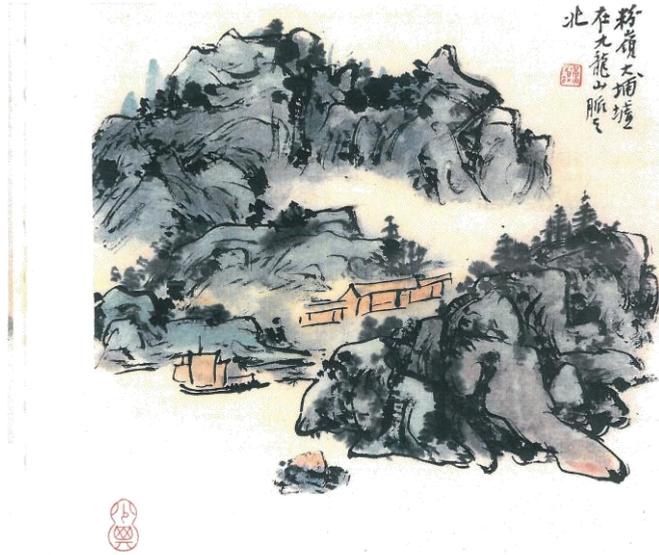
下圖是黃賓虹用筆程序的例子：（孫曉雲，2002：202）



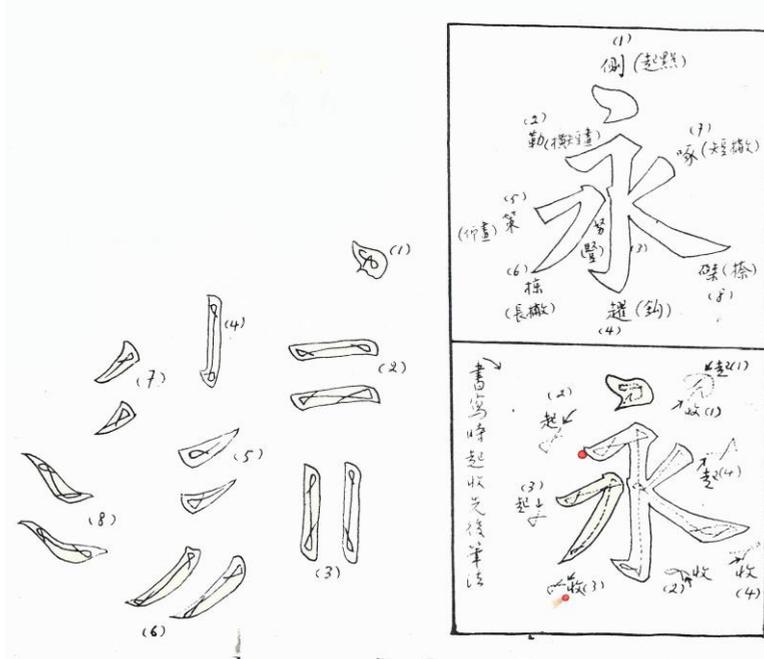
黃賓虹《粉岭大埔墟》用筆程序圖

⁶ 石濤（1642-1707）依道家宇宙一元論也有「一畫」的藝術理論，依其講法：「一畫者，眾有一本，萬象之根」，參（姜一涵，2003：43）

對照黃賓虹的畫作如下圖：



此外，書法書寫的起筆、收筆也有順、逆的筆勢與方向：



總之，泛音、散音、按音三種音色中，能用右手（入弦、出弦）作出陰、陽的區別，陰陽之中，又能以左手作出虛、實交替的變化，無論左手右手都在太極曲線的順、逆時針中作圓周式的「一以貫之」的律動。

最後，配合太極拳「全身鬆至腳底」的道理，古琴的彈奏就是一種全身與意念的運動。如果「有念」作「身」，「無念」作「心」，「有念」與「無念」之間的整合作「靈」，一種身心靈和諧統一的靈修就應運而生。

結論

本論文的寫作有開發本土神學的旨趣，基督宗教特色在聖三的「位格化」的道理，從「位格化」延伸出來「聖子降生」的神學。「聖三道理」與「聖子降生」除了表達真理與聖善的一面，也能有表達美感的一面，在古琴彈奏的陰陽之別與虛實變化中，體會聖子的「虛空之妙」或「空靈之美」；另一方面，基督宗教神學也讓古琴的陰陽虛實道理平添幾分「位際相遇」的滋味。

論古琴與其他音樂的分別，依《中庸》第一章的思想發揮，一般音樂激發與宣洩對人生或彼岸的讚嘆、感謝、敬畏等感情，有「自我表現」、「教化團體」的「發而皆中節」的「大和」的精神。古琴有道家的精神背景，不否定前項儒家建立的「天下之達道」的使命特色，卻補充內容：以「無聲之美」沉澱心神，激發空靈，回歸「喜怒哀樂未發」的「大中」的精神，也就是重返創造（時間）之先的天人關係，人性在天主性生命內的「天下之大本」的意境。「大中」與「大和」互相補充，並行不悖。

本文結論認為美感精神有助於身心靈生命的轉化：「內在化」（發自內在），以及「一體化」（神人無間），補充一般人多注意「外在化」與「局部化」的偏差，這「內在化」與「一體

化」就是道之美的默觀（「主客合一」）的基礎。

最後，本文架構龐大，不盡之意，來日補充，還請讀者們海涵。

附錄：

筆者以「聖三古琴論」原理在古琴上移植江文也先生(1910-1983)編作(調寄「西江月」)的聖母經⁷

道徵（古琴）		
體（泛音-父）	相（按音-子）	用（散音-靈）
<p>陰 陽</p> <p>虛 實 虛 實</p>	<p>陰 陽</p> <p>虛 實 虛 實</p>	<p>陰 陽</p> <p>虛 實 虛 實</p>

1=^bB

第五弦定弦：2356123

萬福瑪利亞---泛音

6-3-/653-/

滿被聖寵者---泛音

565-/612-/3--0/

主與爾偕焉---按音

161-/1321/365-/6--0/

⁷ 《江文也百週年冥辰紀念特輯》，天主教香港教區聖樂委員會編輯，香港：香港公教真實學會，2010，頁 28。

女中爾為讚美---按音 散音

5353/2-56/123-/3--0/

爾胎子耶穌---按音

1-16/5-3-/

並為讚美---按音 散音

1162/1621/6-00/

天主---散/按 /泛音（滾拂 上滑音）

6-3-/653-/

聖母瑪利亞---泛音

3565/3--0/

為我等罪人---按/散音（滾拂）

5612/3-21/6-5-/6--0/

今祈天主--- 泛音

5335/6532/3--0/

及我等死候---按音 散音（虛罨與泛音）

1321/6-13/216-/

亞孟---按音（徽外）散音 按音（滾拂 上滑音）

535-/6--0//

參考文獻

- 天主教香港教區聖樂委員會（2010）。《江文也百週年冥辰紀念特輯》。香港：香港公教真實學會。
- 方東美（1993）。《原始儒家道家哲學》。台北：黎明。
- 王煜（1979）。《老莊思想論集》。台北：聯經。
- 王魯湘（2001）。《黃賓虹》。台北：藝術家。
- 沈清松（1986）。《物理學之後/形上學的發展》。台北：牛頓。
- （1999）。《中國歷代思想家》。台北：商務。
- 谷寒松·趙松喬（1992）。《天主論·上帝觀》。台北：光啟。
- 姜一涵（2003）。《石濤畫語錄研究》。台北：蕙風堂。
- 孫曉雲（2002）。《書法有法》。南京：江蘇美術。
- 翁建謨（2011）。〈從人體結構認識身體及運用身體〉。台北：輔大演講講義。
- 張清治（1990）。《道之美---中國的美感世界》。台北：允晨。
- 莊宏誼（2000冬）。〈太極原理與養生〉，《輔仁宗教研究》，第二期：頁 159-187。
- 陳榮捷（1993）。《中國哲學文獻選編》（楊儒賓等譯），下冊，台北：巨流。
- 陳德光（2006）。《艾克哈研究》。新北市：輔大出版社。
- （2010）。《生命教育與全人教育》。台北：幼獅。
- 奧脫（1967）。《天主教信理神學》（王維賢譯），上冊。台北：光啟。
- 葉明媚（1991）。《古琴音樂與藝術》。台北：商務。
- （1994）。《古琴藝術與中國文化》。台北：中華。
- G.W.F. Hegel（2007）。*Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 1. In P.C. Hodgson（Ed.）, In P.C. Hodgson et alia（Trans.）. Oxford: Clarendon press.
- Geroge Van Kooten（2010）。Trichotomy of Spirit, Soul and Body in

60 《輔仁宗教研究》第二十七期（2013 年秋）

Philo of Alexandria and Paul of Tarsus (pp.90-92). In Michael
Iabahn and Outi Lehtpuu (Eds.), *Anthropology in the New
Testament and its Ancient Context*. Leuven: Peeters.

初稿收件：2013 年 08 月 01 日

初審通過：2013 年 08 月 30 日

二稿收件：2013 年 09 月 13 日

二審通過：2013 年 09 月 17 日

作者簡介

作者：陳德光 (Joseph Chan Tak Kwong)

最高學歷：比利時魯汶大學神學（宗教學）博士

職稱：輔仁大學宗教系教授

E-mail：034270@mail.fju.edu.tw

Contemplating the Beauty of the Dao: A Dialogue between a Tai-Chi Theory of the Trinity and a Trinitarian Theory of Zither Music

Joseph CHAN Tak Kwong
Professor, Dept. of Religious Studies
Fu Jen Catholic University

Abstract

This paper seeks to develop an inculturated local theology. Although the doctrine of the Trinity is part of revelation for Christians, yet it may be elucidated by means of Tai-Chi theory lending a sense of beauty to revelation so as to express ineffable truth and silent beauty. Furthermore, Trinitarian theology brings to the *yin-yang* of zither music a flavour of personal encounter.

The background to this paper lies in the mysticism of Eckhart and Daoist philosophy, combined with zither music to develop a new way of spirituality.

Keywords: Tai-Chi, Daoism, Trinity, contemplation, spirituality, zither

