

## 三一奧秘新探

### ——從《薄伽梵歌》看三一觀念

朱彩紅

雲南大學哲學系講師

#### 一、引論：「他叫甚麼名字？」

「他們若問我說：『他叫甚麼名字？』我要對他們說甚麼呢？」  
(出 3:13) 神第一次在曠野裏向摩西顯現時，摩西如此問道。在基督教中，這似乎是個永恆的問題。神在燃燒的荊棘裏顯現，在各處顯現，而我們每一個人可能都是摩西，都在以某種形式追問這個問題。這種追問構成基督教的一個核心主題——認識神。

認識神可以分為兩個方面。第一，以全部的知識、情感、意志與神感通，這種覺知是生存論意義上的，如同《約翰福音》的作者所言：「神是個靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他。」(4:24) 第二，在實際生活中踐行神之道，就像耶穌所強調的，真理是活出來的真理。這兩個方面相輔相成，我們可以把第一個方面視為內修，把第二個方面視為外修，誠然，這裏的內與外是相對而言的。

我們從上述兩個方面得到的暗示是：首先，認識神是每一個時代的每一名基督徒必須親自承擔的任務，就是說，認識神終究是每一單獨個體的事，因為沒有哪個人或機構組織可以一勞永逸地將確切的答案給予個人，像遞來一個蘋果那樣；其次，認識神是個過程，這個過程將認識者的整個存在捲入其中，而且是項終生事業。

因而，當基督教告訴我們，神是三一的神時，這並不意味着神學家們已經替我們完成了認識神的任務，把答案完全揭曉，相

反，三一是我們認識神的起點；而且對三一的解釋向不同時代的所有人開放，這使得三一成為一個無限的容器，每一名探索者貢獻自己的一枚獨特形狀的硬幣。本文在宗教對話的背景下嘗試借鑑《薄伽梵歌》對神的闡述來理解基督教的三一觀念。《薄伽梵歌》被認為相當於印度教的《聖經》，它對神的闡述同樣呈現出「三一」的格局，儘管它也沒有明確地提出三一這個概念。

## 二、一體：神是個奧秘

在談論三一之前，我們必須首先明確，神是個奧秘，這是《薄伽梵歌》和《聖經》共同向我們指出的。「奧秘」或許是我們能夠用語言表達的最好的詞，因為神不可言喻。回到本文開頭，當摩西追問神叫甚麼名字時，神的回答是「我是自有永有者」或者「我是我所是」（出 3:14）。神為甚麼沒有提供一個明確的答案？

對這個問題的回答構成我們對奧秘一詞的解釋的第一層。天主教神學家尼特（Paul Knitter）在用佛教的閃光燈來照基督教的上帝觀念時，借用佛教的「手指月亮」典故提醒我們區分月亮和手指。他斷言：所有的語言都是手指。他說：

進行這種斷言的根本原因是基督教教義肯定這一點，但同時又經常掩蓋這一點，即上帝是一個人類的思想或者語言無法清晰而完全地把握的奧秘。在《聖經》的頌歌裏，我們總是「對着鏡子觀看，所知道的有限。」（林前 13:12）或者說，正如我們在第四次拉特蘭會議中所聽到的，我們必須承認上帝的「不可理解性」。這就意味着對於我們所能說的和經常必須說的關於上帝的奧秘，還有多得多的東西沒有說……（我們所說的）永遠不是關於上帝的唯一語言，或者最終的言論。<sup>1</sup>

1. 保羅·尼特著，王蓉譯，《沒有佛，我做不成基督徒》（北京：宗教文化出版社，2014），頁 101。

借用尼特的說法，神沒有明確地回答摩西的問題是因為，神是月亮，而我們的語言是手指，無論手指多麼努力地試圖指向月亮，都無法替代月亮本身。

關於這一點，《薄伽梵歌》交代得或許更加直白。「那些無知者無法理解我是亙古不變的、不可比擬和不可思議的，無法理解我是超越的形式和存在……他們（無知者）不知道我是不生不變的，是超越的形式和人格。」<sup>2</sup>關於這個詩節，羅摩南達·普拉薩德（Ramananda Prasad）在注釋中說，神擁有超越的形式和至上的人格，因而「人類關於有形式和無形式的概念都不能用來把握那超越的存在。所以認為神是無形式的與認為神具有某種形式，都同樣是錯誤的，而對此的一切爭論與我們的崇拜和靈性實踐沒有任何關係。我們可以用任何適合我們的方式或形式去崇拜神。為了在普通虔信者的心中培養對神的愛，有些聖徒和聖人賦予那不可思議、遍及一切和不可言喻的主以一個名字、一種形式和一段描述。為了崇拜和培育虔信的目的，一個名字和一種形式是絕對必要的。」<sup>3</sup>在此，羅摩南達解釋了為甚麼神既沒有名字，又有名字。

尼特和羅摩南達的說明試圖傳達的意思是，從終極層面而言，神或者說神聖本體是超越的，超越我們的任何語言和形象，因而我們說神不可言喻、不可思議，是個奧秘。奧秘指涉神在終極層面上的超越性（此處的「超越性」與稍後說的「具體化」相對）。三一的「一體」正是在此超越意義上的一體，也唯獨在此超越的意義上，我們才能說神是「一體」的。然而我們也必須澄清，「不可言喻」不是指神不可談論，事實上，從古到今，我們都在談論神，彷彿神和人一樣，擁有名字和形象，實際上我們也把神具體化為名字和形象。那麼，怎樣理解人對超越的神的這種

---

2. 毗耶娑著，羅摩南達·普拉薩德英譯並注釋，王志成、靈海漢譯，《薄伽梵歌》（成都：四川人民出版社，2015），頁157。

3. 同上，頁159。

具體化？羅摩南達在上面的引文中告訴我們，是普通人對神的虔信和崇拜需要神的名字、形式和描述，於是，有些聖徒和聖人賦予了不可言喻的神以名字、形式和描述。所以，在現實世界裏，神是以具體的名字和形象來談論的，這種具體化與超越性並存，但我們必須明白具體化與超越性不在同一個層面上。一方面我們不得不將神具體化，因為我們生活在具體的二元世界裏，用二元性的知覺和話語去認識神和談論神，另一方面我們需要時刻提醒自己不能以名為實，以致堵塞了走向神的道路。

奧秘的第二層含義涉及神與世界的關係。基督教三一的神既是超越的，又是內在的。從「內在的」和「超越的」這兩個看似矛盾的維度，我們或許可以擴展對「一體」的理解。《薄伽梵歌》有兩個看似不一致的相鄰詩節：

我以未顯之相擴展或遍及整個宇宙。一切眾生都依賴我，但我不依賴它們，因為我是一切的來源。(9.04) 看看我神聖奧秘的力量。實際上，我是一切眾生的創造者和維繫者，我不依賴它們，它們也不依賴我。(9.05)<sup>4</sup>

這裏的問題是神與眾生的關係：神不依賴眾生，然而，詩節 9.04 說眾生依賴神，詩節 9.05 卻說眾生不依賴神。這要如何理解？羅摩南達對此的解釋是，有兩種看待永恆者的方式，「從二元論的觀點來看，波浪（眾生或世界）依賴大海（神），而大海不依賴波浪。但是，從一元論的角度來看，是波浪依賴大海還是大海依賴波浪，這樣的問題根本就不會產生，因為既沒有波浪也沒有大海，唯有水存在。類似的，一切都只是靈的顯現。」<sup>5</sup>這裏說的「一元論的角度」可以理解為「一體」的層面，在這個層

4. 同上，頁 181、182。

5. 同上，頁 181。

面，沒有波浪也沒有大海，只有水，也就是說，沒有上帝與造物之分，沒有神與世界之分，唯有「靈」，即神聖本體。宇宙是神聖本體自己的遊戲。說到底，從「一體」的層面而言，無所謂超越的和內在的，一切造物都是神，神貫穿整個宇宙，整個宇宙就是奧秘。這也是人能與萬物感通、能與神感通的基礎，因為一切皆為神聖本體。

羅摩南達如此解釋《薄伽梵歌》中造物與梵（神聖本體）的關係：

造物不在梵之中，或不是由梵創造的，而是造物就是梵本身。個體靈魂、宇宙和宇宙之主或上主不是三個獨立的實體，而是同一回事……顯現為獨立於創造者的造物只是虛幻，正如意創造的夢一樣。實際上，個體靈魂和宇宙並不存在，唯有梵存在。造物——包括我們的身體、心意和私我——只是至上意識的另一種形式，是上主的一個不可或缺的部分。一切不過是梵。<sup>6</sup>

套用基督教的話語，一切不過是上帝。

然而，我們需要再次強調，這是從終極層面或者就「一體」而言的。實際上，正如羅摩南達指出的，「只要還沒有意識到波浪的真實本性，即它不是波浪而是水，波浪就是波浪。」<sup>7</sup>《約翰福音》中可以找到類似的話：「生命在他裏頭，這生命就是人的光。光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光……他在世界，世界也是藉着他造的，世界卻不認識他。他到自己的地方來，自己的人倒不接待他。」（1:4, 10-11）可見，我們不可用一體去抹平現實中的二元割裂，造物與上帝之間本體論上的鴻溝仍然是真實的，只

---

6. 同上，頁 160-161。

7. 同上，頁 182。

要人還不認識上帝，波浪還不知道自己是水。只是，這鴻溝是可以彌合的，否則使徒永遠不會呼喊：從今以後，住在我裏面的不是我，而是耶穌基督。從這個角度而言，信仰就是認識神，從而彌合這鴻溝的一整套方法。

奧秘的第三層含義指向人自身。既然整個宇宙就是神這個奧秘，那麼人本身便是奧秘的一部分，而且可能是關鍵的部分，因為人是創造的頂點。由此可以推知，認識神有必要從認識人自身開始，從這裏可以引出古老的命題「認識你自己」。認識自己也是我們所能獲得的最方便的認識神的途徑。此外，人與萬物在神裏面是聯結的，人與他者的關係不是割裂的、對立的關係，說到底沒有我他（它）之分，整個世界是一體的神，在終極層面上不存在分別。

我們能夠從奧秘的上述三層含義獲知的是：神不可言喻，超越任何語言和形象，而神的具體名字、形象和活動都是我們用二元性的知覺和話語來把握和談論神的結果，在印度教中，前者被稱為神的未顯之相，後者被稱為神的顯現之相；神充滿整個宇宙，充滿你、我、他和萬物，一切皆為神，世界在其多樣性中是一體的；人是神這整個奧秘的一部分，在「一體」的背景下，人可在與萬物的聯結中適當地安放自身，並通過認識自己來走向神。

### 三、三位：神的具體化

儘管我們說終極層面上沒有分別，但對神之「一體」只能以直觀的方式把握，稱為視見或者感通。在《薄伽梵歌》中，主克里希那賜予阿周那天眼，才使他視見主的宇宙形象：「般度之子阿周那在這位神中之神身上，看到一個完整世界，既統一，又多樣。」<sup>8</sup>第十一章接下來的詩節 15-30 具體描述了阿周那的視見。然而，這種視見引發了一個問題：阿周那無法承受。他「驚訝不

8. 毗耶娑著，黃寶生譯，《薄伽梵歌》（北京：商務印書館，2010），頁 104。

已，汗毛直豎（11.14）」，以致他說「我樂於見到前所未見的形象，但心中驚恐不安，求你垂憐！神啊！請顯示你原來的形象吧！……請你呈現你的四臂形象吧！（11.45, 46）」<sup>9</sup>阿周那無法承受這種視見，好比柏拉圖著名的洞穴比喻中的人無法承受直視太陽。在《出埃及記》裏，情況是一樣的——「摩西蒙上臉，因為怕看神。」（3:6）

我們不一定要將這種無法承受解釋為是因為恐懼，此處我們只需說明，人無法長久地停留在對神之一體的直觀狀態，而是需要回落到我們的二元性知覺和話語中，回落到我們的現實世界裏，在這個世界，神有具體的而且多樣化的名字、形象和活動。這便是我們談論三一的第二個層面——神的「三位」。也許需要再次強調，神的一體（未顯之相）和三位（顯現之相）分別是從超越性和具體化的層面來談的，不可混同，不可彼此遮蔽或取消。

前面提到《薄伽梵歌》對神的談論呈現出三一的格局。關於「三位」，伊薩瑪·泰奧多說，「絕對本體是一，但卻示現為三層體相」。<sup>10</sup>何為「體相」？徐達斯引用《禮記》中的話作為解釋，「是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天也。」<sup>11</sup>引文中第三至第八分句解釋了大一的體相。《奧義書》中有二鳥同棲一枝的頌喻：「二鳥同棲一枝，永恆為侶，一啄食樹上之果，喻『自性』中之『神我』樂受此宇宙也。其一則靜觀而不啄食，喻玄默之見證者，離其樂受也。」<sup>12</sup>室利·阿羅頻多（Sri Aurobindo）對此評論道，「此一說也，一知覺心靈而有雙重格位，開一新端。」<sup>13</sup>我們認為，

9. 同上，頁 104、111。

10. 伊薩瑪·泰奧多著，徐達斯譯，《道從這裏講起：〈薄伽梵歌〉解讀與會通》（北京：九州出版社，2013），頁 138。

11. 同上，頁 117。

12. 轉引自室利·阿羅頻多著，徐梵澄譯，《薄伽梵歌論》（北京：商務印書館，2007），頁 31。

13. 同上，頁 32。

無論是「體相」、「格位」還是「位格」，都指神聖本體在現實的二元世界裏的具體顯現，即神的具體化，相當於阿周那能夠承受的克里希那的「四臂形象」。從這一層面而言的神是我們能夠模仿、談論、崇拜和實際交往的對象。

在二鳥同棲一枝頌喻中的雙重格位之外，《薄伽梵歌》「又加其三……此第三者為何？即一至上之『神我』，曰，『至上之夫』或『無上補魯灑』……於是乃有三者：一變滅者（Kshara），一不變者（Akashara），一至上者（Uttama）。」<sup>14</sup>變滅者、不變者和至上者就是《薄伽梵歌》中的「三位」。具體而言，阿羅頻多是這樣解釋的：

一，變滅者，變動不居之「自性」（svabhava），心靈之一切變化皆是也；此則為「神聖本體」之多性，即在「自性」內中而非出離之者也。二，不變者，即無變易無動轉之自我，玄默而無為，此則「神聖本體」之一性，為「自性」之「見證者」，而不參與於其運動中；亦即不活動之自我，無着於「自性」及其工事。三，至上者，即「主宰」，為無上「大梵」，亦即無上「自我」，雙具不變之一性與變動之多性。<sup>15</sup>

我們或許會進一步追問：這三位是如何自神聖本體而顯現的？阿羅頻多的回答是：

由於一浩大無垠之動性與作用，屬於「彼」（神聖本體）之「自性」，「彼」之能力，「彼」之意志與權能者，而「彼」得顯示「彼自我」於此世間；由於一更廣大無涯之靜性與不動

14. 同上。

15. 同上。



性，而「彼」之本體乃超此世間而獨立；然仍是「彼」之位「至上補魯灑」，乃雙出此離「自性」及依「自性」之表。<sup>16</sup>

在這裏，我們需要對阿羅頻多的回答做進一步的解釋，以便澄清一些可能的誤解。首先，我們可將變滅者視為同棲一枝的二鳥中啄食果子的那只鳥，在這個格位上，神聖本體認同於它在宇宙中具體的物質化<sup>17</sup>的呈現，即「樂受此宇宙」，這種認同使神聖本體成為變滅的「多」。其次，不變者即靜觀而不啄食的那只鳥，在這個位格上，神聖本體作為「離其樂受」的玄默見證者，不認同於具體的名字、形象、處境和私我（ego），不被任何變化和活動染着。此處需要注意兩點，第一，不變者只是神聖本體的格位之一，不等於神聖本體，如果把不變者當成神聖本體的全部，可能容易在意識中出現偏差，落入一種惰性的、消極的厭世狀態，印度哲學稱之為答摩態；第二，不變者看似具有某種超越性，但這種超越性是從神聖本體的具體化層面（第二層面）來談的超越性，不同於神聖本體在終極層面的超越性。再次，至上者的加入在某種程度上或許也是為了避免剛才的注意事項中的第一點所涉及的答摩態的問題，艾楊格在他的《瑜伽經》注釋中把那種狀態歸為「寂止」（manolaya），即警醒卻消極的平靜狀態，它需要謹慎地避開，否則會把修習者困在靈性沙漠裏。<sup>18</sup>至上者「雙具不變之一性與變動之多性」，「雙出此離『自性』及依『自性』之表」，這聽起來讓人費解。然而，這恰恰是《薄伽梵歌》的三一論的高明之處，正如阿羅頻多所說，「此一義也，雖常隱含於諸《奧義書》中，乃獨由《薄伽梵歌》揭舉而確立，其於後

16. 同上。

17. 在印度教古典思想中，物質與精神的概念不同於我們當前的概念，除了神聖本體，其餘皆為物質。引文中的「自性」屬物質，「神我」屬精神，即神聖本體。當然，這種區分是在第二層面，即神的顯現之相層面做出的。

18. 參見 B. K. S. Iyengar, *Light on the Yoga Sutras of Patanjali* (London: HarperCollins, 2002), p. 18。

世印度宗教思想之勢力，乃異常偉大。此義為最高敬愛瑜伽（虔信瑜伽或奉愛瑜伽）立其基礎，自謂能超出一元論之嚴格界義者也……」<sup>19</sup>除了為虔信瑜伽立其基礎（我們不在此處交代原因），至上者這個格位也是行動瑜伽的基礎，是「行動而不執着」得以確立的根據，為甚麼？因為如果沒有至上者的格位，而只有變滅者和不變者的格位，那麼解脫或圓滿就不可避免地含有「出世」之意，這容易引發一種消極傾向，甚至使人落入寂止狀態。所以阿羅頻多強調至上者為「較高者」，引導我們超越出世可能引發的消極傾向。至上者格位使我們在世間積極行動，但又不是變滅者格位上的認同於世，因而我們能夠不執着於行動結果。最後，這三個格位的區分是從引導人解脫的角度做出的，換言之，「三位」說是為解脫服務的，這裏的解脫套用基督教的說法是與神「面對面」。這一點在某種程度上可從分析《薄伽梵歌》為甚麼加入第三格位至上者而推知。此外，《薄伽梵歌》的另一注釋者伊薩瑪·泰奧多似乎說得更加明確，他引用《薄伽梵往世書》中的觀點，將三位或三體相稱為「梵、超靈、薄伽梵」，並解釋道，

梵、超靈、薄伽梵三一，根據修煉者或認知者所採用的修煉程式、體證方法以及相應的覺性層面，乃有不同體相的呈露。對沉浸於玄思的數論哲人來說，存在顯現為……非人格梵；對苦修瑜伽八支的玄秘瑜伽士而言，宇宙本體髮露為……獨一超靈、宇宙大我；對於徹悟本來真性的巴克提瑜伽士……此即薄伽梵。<sup>20</sup>

總體而言，在傳統的印度哲學中，本體論和認識論是為解脫論服務的。這不難理解，因為在印度傳統的四大人生目標中，解

19. 室利·阿羅頻多著，徐梵澄譯，《薄伽梵歌論》，頁 32。

20. 伊薩瑪·泰奧多著，徐達斯譯，《道從這裏講起》，頁 138。

脫為最高目標。所以，三一不外乎是指向解脫這個月亮的手指。同樣，我們可以說，基督教的理論是為拯救服務的，因為基督教的目標乃是救贖人，它自我設定的角色是人與神之間的橋樑，藉着它，人通往神、與神面對面。所以，不僅三一學說，而且所有的學說都指向認識神。

關於三一，基督教教義史向我們呈現的是一個漫長的爭論過程，大致從阿里烏（Arius）與阿他那修（Athanasius）之間的論戰開始講起，到尼西亞會議的決定，再到奧古斯丁的三一論，拉丁神學、宗教改革時期的三一教義，改教後期的三一教義，直至現代神學家對三一的見解。<sup>21</sup>在此過程中，湧現出各種不同的三一論，比如經世三一論、動態論的神格唯一論、形態論的神格唯一論、正統派神學的三一論等，使得三一教義實際上變得有如迷宮般複雜。<sup>22</sup>然而，這種複雜性恰恰體現了歷代基督教思想家和學者乃至普通信徒在認識神的道路上的真誠探索，而且我們可以斷言，關於三一的討論將一直繼續下去。就像本文開頭說的，三一是個容器，只要認識神的過程還在由不同的人繼續下去，這個容器就在發揮作用。

在基督教的三一學說中，我們能夠確定的部分是，聖父、聖子和聖靈三一，至於位格的含義、三位格如何是一體、三位格之間的關係，則是爭論的部分。我們暫且以三百二十五年尼西亞會議的信經和三百八十一年君士坦丁堡大公會議的信經為例，以便展開後面的討論。第一份信經說：

我信獨一上帝全能的父，創造有形無形的萬物之主。我信獨一主耶穌基督，上帝的子，為父所獨生，即由父的質而

21. 相關內容可參見伯克富著，趙中輝譯，《基督教教義史》（北京：宗教文化出版社，2000），頁 57-70。

22. 相關內容可參見：拉德·J·埃里克森著，L·阿諾德·休斯塔德編，陳知綱譯，《基督教神學導論（第二版）》（上海：上海人民出版社，2012），頁 141-145。

生，從神出來的神，從光出來的光，從真神出來的真神，受生的，不是被造的，與父同體（質）的，天上和地上的萬物都是借着他受造的。主為要拯救我們世人，降臨取着肉身並成為人，為我們被害，第三日復活升天，將來必降臨，審判活人死人。我信聖靈。至於那一般人，說他（基督）曾一時沒有，在他降生之先還沒有他，他自無中而生，或以他具有別種的體質，或以上帝的兒子是被造的，或以他為可改變的，大公教會，宣佈他們為可詛咒的。<sup>23</sup>

第二份信經可以補充第一份中關於「聖靈」的內容，它說：「我們相信聖靈是主，是賜生命者，從父發出，與父子同受敬拜，同受尊崇，曾借着先知傳話。」<sup>24</sup>

借鑑《薄伽梵歌》的三一學說來看基督教的三一教義，我們可以得出以下幾點：

第一，聖父、聖子和聖靈三位格是從第二層面，即神的具體化的層面來談論神的，它們是我們在二元世界裏用二元性的知覺來把握並用二元性的語言來談論的神，是神的顯現之相，而未顯的神聖本體是三位格同屬的那個，因而三位格不是獨立的實體，而是同一神聖本體的顯現，此即一體和三位——一體的三位和三位的一體；

第二，三位格地位相同，即尼西亞信經表述的子「與父同體（質）」，不僅如此，聖父、聖子和聖靈同體（質），因而尼西亞信經說子是「受生」的，不是被造的，君士坦丁堡信經說聖靈是被「發出」的，亦非被造的；子「為父所獨生」這樣的說法應該理解為一種隱喻；

23. 引自胡斯都·L·岡察雷斯著，陳澤民等譯，《基督教思想史（卷一）》（南京：譯林出版社，2008），頁254。

24. 引自林榮洪，《基督教神學發展史（卷二：中世紀教會）》（南京：譯林出版社，2013），頁85。

第三，我們發現，就三位格在解脫或救贖方面的位置或性能而言，聖父、聖子和聖靈與不變者、至上者和變滅者有相似之處：聖父是超越的見證者，儘管他也干預歷史，是引導者，但相對於聖子和聖靈，聖父與凡人之間存在着不可跨越的距離，因而他大致上就像北極星，是遙遠的指路人；聖靈有點類似變滅者，它進入個人的內心，成為個人的一部分，就像變滅者是人心中的光，聖靈也是人心中的光，不同的是，對於普通人而言，變滅者原本就在，不是後來進入人心的，它使人心成為一面鏡子，但映照的是俗世欲求，而聖靈在某一時刻進入人心，使人心轉向並照見神聖本體；聖子與至上者有點相似，兩者都表達了如何「在世而不屬世」，兩者都突顯出人格性，都是在世間行動中體現自身的；

第四，當然，基督教的三位格與《薄伽梵歌》的三格位也許有着更多的不同之處，但是三一的格局是相似的，三個位格之間的張力也是相似的。這種張力無法單憑理智解釋清楚，但卻能在行動中理解，這裏的「行動」是個廣義的概念，大致相當於個人在世間的整個生活。因而，三一也是「活出來的真理」，是用生命實踐來參悟的真理。三個位格之間的張力必須保持，關於三一學說的討論也必須保持。另外，從人認識神的角度而言，「三一」的表述是適切的，因為如果不通過「三」，我們無以知曉那「一」，換言之，我們是通過神的顯現之相來臻達未顯之相的。

在本文的結尾，讓我們回到本文開頭關於認識神的理解。我們說認識神有兩個方面，一是覺知神，與神感通，二是在實際生活中踐行神之道。我們對三一學說的思考和討論可歸入第一個方面的「內修」，在行動中對三一的參悟則可歸入第二個方面的「外修」。當然，思考與行動不可割裂，沒有思考的行動會失去方向，而沒有行動的思考會陷入迷思。三一學說讓我們去思考、去行動，並在此過程中認識神。

關鍵詞：三一 奧秘 《薄伽梵歌》

作者電郵地址：rainbowzhuzhu@163.com

## 中文書目

- 米拉德·J·埃里克森《基督教神學導論》（第二版）。L·阿諾德·休斯塔德編。陳知綱譯。上海：上海人民出版社，2012。[Erickson, Millard J.. *Introducing Christian Doctrine*. Edited by L. Arnold Hustad. Translated by CHEN Zhigang. Shanghai: Shanghai People's Press, 2012.]
- 伊薩瑪·泰奧多。《道從這裏講起：〈薄伽梵歌〉解讀與會通》。徐達斯譯。北京：九州出版社，2013。[Theodore, Ithamar. *Exploring the Bhagavad Gita*. Translated by XU Dasi. Beijing: Jiuzhou Press, 2013.]
- 伯克富。《基督教教義史》。趙中輝譯。北京：宗教文化出版社，2000。[Berkhof, Louis. *The History of Christian Doctrines*. Translated by ZHAO Zhonghui. Beijing: Religious Culture Press, 2000.]
- 林榮洪。《基督教神學發展史（第二卷）：中世紀教會》。南京：譯林出版社，2013。[LAM Wing-hung. *Ji du jiao shen xue fa zhan shi, di er juan*: Zhong shi ji jiao hui. Nanjing: Yilin Press, 2013.]
- 室利·阿羅頻多。《薄伽梵歌論》。徐梵澄譯。北京：商務印書館，2007。[Sri Aurobindo. *Essays on the Gita*. Translated by XU Fancheng. Beijing: The Commercial Press, 2007.]
- 毗耶娑。《薄伽梵歌》。羅摩南達·普拉薩德英譯並注釋，王志成、靈海漢譯。成都：四川人民出版社，2015。[Vyasa. *Bhagavad Gita*. English translation and comment by Ramananda Prasad. Chinese translation by WANG Zhicheng & LING Hai. Chengdu: Sichuan People's Press, 2015.]
- 。《薄伽梵歌》。黃寶生譯。北京：商務印書館，2010。[Vyasa. *Bhagavad Gita*. Translated by HUANG Baosheng. Beijing: The Commercial Press, 2010.]
- 胡斯都·L·岡察雷斯。《基督教思想史》（第一卷）。陳澤民等譯。南京：譯林出版社，2008。[Gonzalez, Justo L. *A History of Christian Thought*, Vol. 1. Translated by CHEN Zeming et al. Nanjing: Yilin Press, 2008.]
- 保羅·尼特。《沒有佛，我做不成基督徒》。王蓉譯。北京：宗教文化出版社，2014。[Knitter, Paul F. *Without Buddha I Could Not Be A*

*Christian*. Translated by WANG Rong. Beijing: Religious Culture Press, 2014.]

## 外文書目

Iyengar, B. K. S. *Light on the Yoga Sutras of Patanjali*. London: HarperCollins, 2002.



# A New Understanding of Trinity: From the Perspective of *Bhagavad Gita*

ZHU Caihong

Lecturer, Department of Philosophy

Yunnan University

## *Abstract*

This article is an attempt to understand Trinity in the light of *Bhagavad Gita*. This attempt would reveal that God is a mystery beyond all the languages and descriptions of human, which points to the oneness of God. And humans are part of this mystery. In this background, we can talk about the form and activity of God in our language embedded in duality. The tension among the Three, Father, Son and Holy Spirit, must be kept and should never be explained away, as God appears in three dimensions in our experience in this world of duality. What we can talk about are the three Persons and the oneness of God. We have to grasp it through intuition. Moreover, only in our action can we completely understand the tension between the three Persons.

**Keywords:** Trinity; Mystery; *Bhagavad Gita*