

編者的話

親愛的讀者：

本刊自本期起，開始探討聖經中的人觀。關於人觀，本刊作者群在過去二十多年，曾編寫《人的三分本質》、《人算甚麼—二元論與三元論的人觀探討》、《聖經人論精選》等著作，並由香港真理書房出版。這幾本著作內容乃人觀的基礎，雖篇幅甚鉅，但重要性高。故本期首先將轉載這幾本書的引言與序文，並簡要介紹最具代表性的章節，以饗讀者。讀者若有興趣，可向真理書房洽購原書，進深研究。

此外，本期尚包括以下各篇：

『人論總覽』將分三期討論『人是甚麼』。本篇先沿歷史軸線，探討評論早期教會、中古時期、改教時期、現代時期並東正教的人論。以後幾期將探討人論中的三個重點話題：第一，人的被造，包括神的形像和人的構成；第二，人的墮落，主要論述罪與原罪；第三，人的目標，探討『成神』的思想。

『形像與樣式』探討三個方面：第一，『形像』與『樣式』分別蘊含的意義，人按神的形像和樣式被造的目標；第二，新約聖經所啓示『基督是神的形像』，之於基督論、人論和救恩論的發展；第三，第三世紀亞歷山太革利免（Clement of Alexandria）引進之柏拉圖主義『達到與神相像』（likeness to God），如何演變成強調哲學式沉思靜觀，使『效法神』與『盡可能達成與神相像』相結合，促進了修道的實行。本文也指出，今日所亟待恢復的，是基督復活時成為一實際分賜神聖生命的靈，使信徒漸漸變化成為『與祂同樣的形像』，並模成『神兒子的形像』。

『從帖前五章二十三節，探討保羅、愛任紐與倪柝聲的救恩式人觀』係從三方面探討救恩式人觀（Soteriological Anthropology）：第一、帖前五章二十三節的解經；第二、教父愛任紐與諾斯底派在救恩式人觀上的爭辯；第三、倪柝聲《屬靈人》中救恩式人觀的教導。作者亦將比較倪氏救恩式人觀，與保羅及愛任紐觀點之異同，以檢視倪氏人觀教導與聖經教訓、正統教父教導之符合度。

『德理慈《聖經心理學》之解析』介紹十九世紀德國神學家及希伯來語專家德理慈（Franz Delitzsch, 1813-1890）的幾本權威著作。其名著《聖經心理學》（*A System of Biblical Psychology*）內含聖經原文字義準確的研究，被近代學者一致公認為聖經心理學與人觀的權威。本刊將分三期介紹德氏人論的主要論點。

『靈與魂這兩個字在聖經中是否可以互換？』係探討二元論者當中常見的堅持：人的靈與魂是同義字，在聖經中可以互換使用。本篇將以希伯來文與希臘文字典作基礎，查考聖經中的經節，針對靈與魂是否可以互換作詳細分析，驗證如此說法的可信度。

今日基督教許多派別的人論觀點已經遭受希臘哲學的侵襲與滲透，不再保有聖經純正的觀點。本刊期盼讀者們能持守改教時所高舉的鮮明旗幟：『回到聖經！惟有聖經！』以聖經作為獨一的標準，認識神如何看祂所精心創造的人，並賦與人的榮耀期許。

臺灣福音書房 謹識

主後二〇一六年八月

我們的信仰

- 一 我們相信全本聖經是神完整的啓示，字字都是聖靈所啓示的。
- 二 我們相信神是獨一的三一神。從亙古到永遠，父、子、靈同等，是一，同時共存，互相內在。
- 三 我們相信神的兒子，就是神自己，成為肉體，由童女馬利亞所生，成為人，名叫耶穌，來作我們的救贖主和救主。
- 四 我們相信耶穌既是完整的神，也是完全的人，曾在地上生活三十三年半，使人認識父神。
- 五 我們相信耶穌是神用聖靈所膏的基督，為我們的罪被釘在十字架上，完成包羅萬有的死。祂的死滿足神公義、聖別、榮耀的要求，為我們成功法理的救贖，並釋放祂神聖的生命。
- 六 我們相信耶穌基督埋葬三日以後，就從死裏復活（肉身上和靈性上）；並在復活裏成為賜生命的靈，將祂自己分賜到我們裏面，作我們的生命、生命的供應和一切。
- 七 我們相信基督復活後升到天上，被神立為萬有的主。
- 八 我們相信基督升天以後，將神的靈澆灌下來，把祂所揀選的肢體浸入一個身體裏；神的靈，就是基督的靈，在地上運行，叫罪人知罪，重生神所揀選的人，使信徒得着神的生命，有分神的性情；並且神的靈住在基督的眾肢體裏，使他們經歷神生機的拯救，在生命裏長大、成熟，在生命、性情和彰顯上成為神；並建造基督的身體，讓祂得着完滿的彰顯。
- 九 我們相信在這世代的末了，基督要回來提接祂的眾肢體，審判世界，得着全地，並建立祂永遠的國度。
- 十 我們相信得勝的信徒要得着獎賞，在千年國度裏與基督一同作王掌權；並且所有在基督裏的信徒，都將有分於新天新地新耶路撒冷裏神聖的福分，直到永遠。

肯定與否定

第五卷·第一期 二〇一六年八月

本期主題：人論（一）

目 錄

書介—《人的三分本質》	5
人算甚麼—二元論與三元論的人觀探討	12
聖經人論精選	21
人論總覽（一）	25
『形像』與『樣式』	36
從帖前五章二十三節，探討 保羅、愛任紐與倪柝聲的救恩式人觀	49
德理慈《聖經心理學》之解析（一）	63
靈與魂這兩個字在聖經中是否可以互換？	79

書介一

《人的三分本質》

譯者引言

人之分為靈、魂、體三部分，是神學中『人論』的一個題目。嚴格的說，這種看法稱為三分論，但今日華人信徒比較熟悉的說法是三元論。自十九世紀始，這種人觀已漸被接受，華人教會中，無論國內國外，堅持三元論人觀的信徒比例都是相當之高。其原因之一當然是受華人基督教領袖出版的一些屬靈書籍所影響。只是另一不可忽視之因素是今日華人教會，特別是福音派和基要派教會的傳統，許多都是出自十九世紀自由差傳運動，這運動與十九世紀之開西成聖運動和前千禧年主義又是連在一起的。¹ 這些運動的主要領袖如達祕（J. N. Darby）、皮爾森（A. T. Pierson）、宣信（A. B. Simpson）、司可福（C. I. Scofield）、梅爾（F. B. Meyer）、慕安得烈（A. Murray）、賓路易（J. Penn-Lewis）師母等，皆支持三元人觀。² 正因以上諸原因，過去三元論的討論範圍主要是在成聖教訓內。而普通信徒對三元論的應用也主要是在屬靈追求的認識上。近年福音派學者中，開始有人從神學方面來探討這問題。在這方面三元論的文章比較少，本書出版目的之一，是彌補這方面的缺。

本書作者赫德（John Bickford Heard）是十九世紀英國學者與牧師，曾於1851年獲英國Hulsean Prize寫作獎，他就著人的創造、人的墮落、重生的教義、信徒死後狀態、身體的復活這些基本神學上人觀的真理，從更廣泛的角度，以三元論詮釋各神學命題，提

供了一個比較完整的系統三元論人論。在其序文中，作者指其書與十九世紀舊約解經權威德理慈（Delitzsch）之另一部聖經心理學著作比較，德氏的研究主要是在聖經心理學層面，而未有將三元論『看作開啓以上諸神學基本教義的關鍵之鑰』。作者將德理慈的著作比作『理論力學』，而作者自己的著作比作『應用力學』。他的意思是，他的著作企圖將聖經心理學，應用在聖經神學上，以解釋一些重要的神學命題，諸如原罪問題、重生問題、人死後之去向問題，並復活身體的本質問題。

作者在開頭兩章先打一個底子，在第一章他題出聖經心理學的重要，並指出倫理學如何不應只由哲學家說的算數，而應由聖經為準。照樣，心理學也不應讓世俗學問定義之，而應由聖經來分析人的心理。真正的心理學，乃是基於聖經啓示，而不是基於哲學家的猜臆。從這立場他切入聖經之三分論，並指出為何哲學家與傳統神學看不見靈與魂的區分。接著他追尋教會歷史在這問題上如何偏差，為何拒絕三分理論。他順帶指出，既然人有『靈覺』的『功用』，就必有『靈覺』的『器官』。他從靈與魂不同的功用，進而標此二者為不同的『器官』。

第二章交代系統神學之幾個基本命題，即神的本身、人與神的關係並靈魂不朽。³ 這幾個問題是西方系統神學的基礎問題，被認為是所有宗教之共通課題。所有聖經啓示之外的非基督教宗教稱為『天然宗教』，而基督教基於聖經之宗教稱為『啓示宗教』。本章比較『天然宗教』與『啓示宗教』兩者的心理學，特別是關於靈魂不朽的問題，並其他宗教的輪迴

論、靈魂不滅論等等，與聖經所說之死後狀態有甚麼不同。這樣作便將三元論應用在基本比較宗教的研究上。作者指出，傳統的唯物論否定靈魂永存，而與唯物論對立的基督教唯靈論（Christian Spiritualism），雖然接受靈魂死後仍存，但作者仍不同意其見地，因為這種所謂基督教的唯靈學，攙雜了一大堆非聖經之哲學觀念，以致立場不穩。作者以此強調心理學與人觀必須根據聖經啓示，而不能根據人文哲學或宗教傳統。

第三章開始申述人的創造。作者詳解創世記二章七節的經文，指出創造過程雖未明言人為三元，但卻強烈顯示人是分三部分的。魂乃是靈與體混合時所產生的第三部分，如同氫氣與氧氣化合而產生水。

第四、五、六章詳論受造之後人的構造。第四章討論身體與魂的關係，第五章討論魂與靈的關係，第六章討論魂與靈的區別在基督徒經歷上的關係。第四章指出傳統觀念裏一些被認為與靈魂有特別關係的物質器官，如大腦、心臟等，並指出這種聯想的錯誤。作者指出靈魂並不局限於某一軀內器官，而是與全身有關。他又指出世俗哲學在這方面的看法。此章主要說到體與魂的關係，故此只作『靈魂』和『身體』之對比，停在二元論層面，尚未步入三元論層面。

第五章為全書主要部分之一，從聖經立場闡述靈與魂之區分。首先比較舊約與新約靈與魂區別的經文，並指出舊約之所以未明顯啓示這二者之區別，是因為聖靈尚未來臨，故對三一神觀的模糊自然產生對三部分人觀的模糊。接著作者題出新約五處經文一來四12、帖前五23、林前二11~14、雅三15、猶19，將這些經文詳加解釋，並從解經學證明靈與魂之區別。最後作者指出世俗之二元論並不盡錯，因物質與非物質，形而下與形而上乃是凡人都能理解的觀念。然而，這只是初步對人的認識，是表面的啓示。至於更深一層，人非物質部分的細分，則有待聖經來啓示申明。故正確的取向應以二元論作基礎，以世俗哲學作入門，而以聖經啓示作進一步認識的憑藉，以三元論解釋世俗哲學所不能解釋的。

第六章是第五章的延伸，以『神是靈』作切入點，指出基督徒對神的經歷乃是靈裏的故事，而不是魂裏的故事，作者又以一些基督教神祕主義或唯心主義作者的觀點，指出這些是魂而不是靈的看法，從而

以反例證明光是用魂不能接觸神，也不能認識神。作者同時以人對屬靈事物的感應與對宗教的興趣來證明人有靈。

第七章是第五、六章的平衡，指出雖然人有三部分，但仍是一個整體，不能將這三部分切割成三個獨立存在的單位。作者指出基於聖經之三元論與唯物論並唯靈論相對，後二者乃是極端一元論，而聖經的三元論則是平衡的整合人觀，並順帶駁斥古教父特土良（Tertullian）反對靈與魂區分的原因。特土良認為假若靈與魂有分別，則人變成雙重人格，兩種存在。作者指出靈與魂雖可區別，但不可分開。藉此機會作者題出為何聖經所說之身體復活是合理的，因為至終靈、魂、體必須再整合為一，從而指出世俗哲學之脫體、超魂論等是不合理的。

第八章附帶交代人的三分與神的三一究竟有否關係。這是歷代神學家常用的比喻，就是以三一神的真理解釋人的三部分，甚至將人的三部分說成是神的三位一體的投影。作者指出這觀念的錯誤，並闡明神學中一大題目——『神的形像』（Imago Dei）之真正意義。歷代神學家對『人是照著神的形像造的』這問題，發表許多意見，究竟是那一部分被造？是那一部分彰顯神的形像？更重要的是人墮落後這形像是失掉了，還是隱藏起來了？假如失掉，失掉多少？是否全部失掉，或是部分失掉呢？這些問題作者都以三元論解釋之。最後作者指出神智學（theosophy），即認為人人裏面都有神，這種學說會引致泛神論。

第九章繼續發揮人的靈的功用，專題指出人與獸之惟一分別是人有靈。作者指出一些傳統區別人獸的理論如何不足信，藉此正面指出真正之分界，在乎人一些專特功能如良知、道德感等，並指出這些專特功能其實都是靈的功能。

第十章與十一章論述人論的一個重要主題，就是人的墮落。第十章先詳述三元論的觀點：人墮落後靈沉睡了，而魂與體則活躍起來，喧賓奪主。作者為原罪作定義，以原罪指靈失去功用，而不是任何細菌似的感染。

第十一章討論關於人墮落的兩個神學爭議問題。一個是原罪究竟是遺傳的或是創造的，也就是說人生下來時的性情是遺傳的或是首創的。若說是首創的，那不是說神創造罪嗎？因這緣故，歷代神學家有些支

持遺傳論，因為這是比較容易解釋的。另外有些支持創造論的，認為人的靈魂不可能是遺傳的，只能是神為每一個人個別預備、個別造作的。為解釋原罪問題，這班創造論者就說原罪不是指細菌或基因一樣的傳遞，原罪只是一種代表性的刑罰，一人犯罪，眾人當災，亞當是全人類的代表，他被審判，他的子孫在他裏面也一同受審判。除了原罪問題，人的墮落又產生另一問題，就是奧古斯丁（Augustine）與伯拉糾（Pelagius）之爭的問題，就是人性本惡或本善的問題。作者指出，若接受三元論觀點，則人的墮落所產生的乃是靈沉睡、魂興盛的雙軌狀態。故此所遺傳的有好有壞，好的沉睡了，但仍有一點良心功能，壞的則一直延伸，故人同時性善性惡，這就解釋了原罪問題與本性善惡問題。

第十二章轉至人論第二大問題，即歸正問題，人的重生究竟是在那部分重生，這肯定不是指體的重生。若人是二元的，那靈魂真正『重生』嗎？靈魂死了又復活嗎？當然不是。三元論的重生，是指那沉睡的靈得著神的靈，由神的靈所生，得有神的生命。故此重生不是改頭換面，革洗前非，重生乃是接受神在人靈中新工作，叫人的靈重新藉接受神生命而活過來。接著重生，信徒過成聖生活。作者只簡單指出成聖乃是憑這重生的靈活著，重生是一次舉動，成聖是持續的生活。

第十三、十四、十五章詳論死後狀態，並死後靈、魂、體的去向。十三章重題靈魂不朽問題。作者大大討論迷信、哲學與啓示三者對死後光景之不同觀點，藉此點出前二者之荒唐，並以聖經托出正確之靈魂不朽論。此章主要交代靈魂不朽論，故沒有專題區分靈與魂死後之分別。

第十四章交代死後賞罰問題。作者首先指出人之不朽不在魂而在靈，靈才是真正不朽部分，繼而指出基督的救贖不光影響今生，更影響來生，因基督已經復活，故死亡不是一了了之，去而不返，而是死後仍有下文。這下文是甚麼，作者沒有清楚交代，只原則性的說靈、魂、體所犯的罪，有輕重之分。靈的罪，就是得罪聖靈的罪最嚴重；魂的罪其次。故此，罪的刑罰也應有等級之分，只是作者申明這不等於不同等級的地獄或其他天主教錯謬的教訓。

第十五章詳細討論居間狀態，即人死後去向。作

者首先駁斥人死後便無知無覺的理論，證明人死後尚有存在。他證明的方法，是以三元論解釋人死後魂聯於靈，故此仍有知覺。假若人只有魂，而這魂又與身體息息相關，那身體死去時，魂豈不是也連帶要死去嗎？聖經是說人死後是與基督同在，脫體的魂不是進到煉獄裏。更正教為著反對煉獄的教訓，所以一股腦兒將死後狀態與最終蒙福狀態的差別丟走了。接著下來，作者指出彼前三章十八節與四章六節的不同解釋，以探討基督向死人傳福音的問題。雖然他不同意煉獄的教訓，但他指出人要魂完全順服靈，這是需要一段過程，一段訓練。而這訓練過程，既不一定在今生完成，就必定延續到來生。這種來生的訓練，是叫人的魂能完全順服靈，這與煉獄完全是兩回事。『居間狀態的用處之一，是要使靈習慣於管理較低的情感本性，以確保當我們穿上屬靈的身體時，低等本性不再反叛高等本性。…這是一種訓練』。故此人死後，魂既非即變成無知無覺，亦非永遠享受極樂，而是進入訓練狀態。故此這是他的『見習期』，目的是叫他的魂降服他的靈。只是這並不是煉獄。

第十六章專一題到復活。作者先指出世俗哲學與歷代二元論神學家對此真理之誤解。有些哲學認為人無復活，人死如燈滅。而二元論神學家則認為死是一種解脫，是脫離身體的憑藉。人一死後，靈魂一躍登天，進入完全釋放狀態。只是按照聖經，死亡不過將人帶進一個過渡時期，如幼蟲經過蝶蛹，目的是達到一更美好地步，就是終極身體得榮之時。人目前尚未能如意操作身體所有器官，原因是身體的捆縛。只是到復活時，所穿上的新身體就沒有甚麼捆縛了。至於復活後的身體是甚麼形態和性質，作者只提供些線索，但沒有一口咬定任何一說。在這樣討論中，作者題出三元論在這方面的貢獻，復活乃是人的靈與魂重新整合於一個身體。假若人是二元的，只有靈魂與身體，則不是兩者死時同歸於盡，就是靈魂在解脫身體之後，又再穿上身體，則等於重新撿起包袱，開倒頭車。作者題出的答案是經過過渡時期，就是魂脫下身體而完全順服靈的『見習期』，人就準備好穿上一個全新的，而不是復生的軀體。這軀體有原來今生擁有的感應器官，但沒有一些所謂『營養系統』，即純生理的、被玷污的肉體生命。當人新的身體脫離這些墮落的肉體元素，而穿上新的復活身體時，靈、魂、體

就達到終極全人整合狀態，也就應驗林前十五章四十四節的話，就是從今生之『屬魂身體』轉型至復活時之『屬靈身體』了。

第十七章為一結論，總結全書所討論的各點，重申對聖經執著的責任，並指出擺脫傳統觀念枷鎖的重要性。

本書為譯文，目的是將作者原來意思盡力忠實呈現讀者面前，雖然譯者贊同作者之三分人論，但並非代表譯者支持作者全書每一個論點。但祈真理的靈，能引導各人，並將所呈之諸點與神的話對證，以窮其理。

原 序

在此簡述本書的主題與範疇。本書的目的，是希望能將散落在聖經各處，論到人的本質分為靈、魂、體的經文串連起來，成一整體。魂與體的區別十分明顯，其歷史也與哲學的本身一樣悠久。但是魂與靈的分別呢？魂、靈之間的分別，也就是聖經心理學與一般心理學差異之所在。靈是人裏面，照著神的形像所創造的部分，也是那為墮落所毀壞，而落入長眠狀態（只是不完全死亡）的良心或神覺官能。在心理或天然人裏面的靈，對神的律法有些微的反應，但對神自己並沒有真正的愛慕；因此，反而將人帶離神，而不是轉向神。⁴

因此，一般心理學與聖經心理學是全然不同的；但是，直至今日，神學家都僅將魂和靈的差異，視為遣詞用字上的區別，並且不經意地借用柏拉圖（Plato）（而非使徒保羅）的話，以描寫必死的肉體和不朽的靈魂。哲學將人的本質，只區分為兩部分，就是『理性的靈魂』與『血肉之軀』，著實不足為奇。若是這些不認識神的古希臘哲人，能夠察覺人靈的存在，反而令人咋舌。這些哲人窮其畢生智慧，無法認識神，更遑論認識此一蟄伏之神覺官能；而此神覺官能，在人因信重生以先，僅為向善之潛力，並非一種活的能力或習性。因此，論到人靈、魂、體三部分之三元論，在神未以其聖言向我們揭示以先，一直是『眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的』隱藏智慧。這本有著獨一無二之健全神學系統的聖經，同樣也為獨一無二之健全心理學系統的導師。

但是神學家們，對於聖經心理學未曾稍加重視，以致神學命題中出現許多模糊不清，甚至是在根本上錯誤的教訓。這些含糊不清的問題，惟有以聖經心理學的觀點，才能釐清且證實。

早期教會曾嘗試釐清這些議題，但苦無顯著成果。總體來說，希臘教父們對聖經中的心理學的認識是正確的；不幸的是，他們將柏拉圖哲學中的理性（nous）與道（logos），和新約中的靈（pneuma）混為一談。結果，不是將屬靈和屬魂，分別視為屬乎理性和屬乎感官的不同（此乃諾斯底派（Gnostics）最根本的謬誤），就是以半泛神論的觀點，將人的靈與神混為一談。此等半泛神論觀點，為俄利根（Origen）及亞波里拿留（Apollinarius）所主張，後為大公教會正式裁定為異端。羅馬教會在奧古斯丁和耶柔米（Jerome）的主導下，對抗此一錯謬，結果將一切魂和靈的分別都摒棄了。而當時的拉丁語言，尚不足為魂、靈這兩個字，提供分別適當表達的語詞，以致將人區分成身體與靈魂的二元論，在西方教會成了普遍接受的觀念。順道舉出一點，以證明亞他拿修信條（Athanasian creed）的原文，是由拉丁文寫的，而不是由希臘文寫的。因為任何有希臘文背景的作者，都不會將二性聯於一身的真理說成：『完全的神，完全的人，由理性的魂與屬人的身體組成。』（Perfectus Deus perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.）此種表達法不僅為信條本身的確切年代與權威性，提供了證據，也顯明該信條的作者對使徒保羅對於魂與靈所作之明確區分一無所知。這些拉丁教父們，為了薈集俄利根及其他諾斯底派的稗子，不慎將麥子一併薈了出來。

像奧古斯丁這等無人能及的聖經教師，其影響力不單延伸至改教時期，甚至改教後兩世紀，其教訓仍不斷產生其影響力。就連改教後的墨蘭頓（Melancthon），也未發覺此一真理。墨蘭頓於一五五二年出版的著作Liber de Anima中，不僅有經院派哲學為其外在形式，亦有二元論為其內在素質。該著作對於『原罪』與『重生』兩大教義，並無新鮮亮光，而解釋此等教義的關鍵，全繫於靈、魂分野之辨明。

有關此題目，真正聖經的考證，始於一七五〇年的本格爾（Bengel），他以類比研讀的方式，引經據典的釐清並建立了真正新約心理學基礎。

近代許多神學家（多為德國神學家），探及靈、魂之間真正的分野。魯斯（Roos）、舒伯特（Schubert）、歐夏尼森（Olshausen）、貝克（Beck）、哈森寧（Haussman）、歐荷樂（Oehler）、霍福曼（Hofmann）、梅爾（Meyer）、高橋爾（Göschel）、魯道夫（Rudloff）（此人為普魯士將領，只有在普魯士才會有軍中人士對神學有興趣）以及未了的德理慈（Delitzsch），普遍對靈、魂、體三元人觀，作過不同程度的討論及貢獻。在英國，就我們所知，艾利考特（Ellicott）主教是惟一一位於此領域深入研究的人；在其大作*Destiny of the Creature*（造物的命運）中，有一篇涉及人的三重本質的精采論述，其中隱含了許多有助於建立正確聖經心理學的重要指示。阿福德（Dean Alford）在其新約評註中，亦有部分精采講評。另有些英語和德語的著者，在其鑑析和神學評論中，隱約顯示出他們掌握了魂與靈之分野，儘管他們大多都未對此作出明確的敘述。他們不是依循腓羅（Philo）的觀點，將魂（psyche）細分為低等生物的無感魂（nutritive）、中等動物的有感魂（emotional）與人類理性的魂（rational）三等，就是將魂與天然生命這兩個不同性質的東西混為一談。繼而還在靈與魂中間，擅自插入了第三個名為理性（nous）的官能，用以區別並連接魂與靈。似乎正確的聖經心理學，應以亞里斯多德（Aristotle）的心理學作出發點，而當亞里斯多德對人類心理描繪已盡其力量，再描繪不下去時，則以聖經補上其短缺。

我們可以這樣說，論到人本質的體與魂，或作感官與理性這兩個部分時，⁵ 亞里斯多德所領略的，無異於我們所領略的。然而，使徒保羅所題的第三種官能—靈，是遠超屬魂之人的範圍，我們對其之所知，完全出於聖經。因此，哲學僅能對良心的三種形態—知覺（sense-consciousness）、自覺（self-consciousness）以及神覺（God-consciousness）之前二者加以說明，但是惟有啓示能將第三者，也就是最深奧的部分，向我們闡明。我們從神的話中，也惟有從神的話中，得知這個神覺的器官—靈，以及其功能，並得知這個在人點活之靈中之神的生命。若人的存在僅限於時間空間，而神的存在又僅是解釋物質世界的眾多理論中的一種理論而已。那麼，亞里斯多德的論著—*De Anima*（魂論），可能是在此領域中，對人

本質所作，最完備、正確的推論了。此乃世俗心理學研究的終點，也是聖經心理學對人之來源與終局、人生存之目的之闡述的起點。我們必須明白人是在其本身那一部分具有神的形像，才能正確領會魂與靈之區別的意義。否則我們的評判會流於空言，而非如神的話所能作的，刺入剖開靈與魂，骨節與骨髓。

正因目前缺乏徹底、縝密的方式以詳述人的本質，這短缺促使我們出版本書。現代的解經家們在解釋林前二章十四節、帖前五章二十三節、希伯來四章十二節這類經文時，對人的本質，隱約透露出零星的暗示。但是關於聖經心理學領域的完整啓示，至少就我們所知，從未為人徹底探究。就連曾詳細分別魂與靈的德國神學家們，也未對：一、原罪的本質；二、重生；三、人死後之知覺；四、屬靈的身體或復活身體的本質，作出任何正式的論證。就連在此領域貢獻良多的德理慈，亦僅將此視為純粹心理學而已，而沒有將其看作開啓以上四個神學基本教義的關鍵之鑰。筆者一面對德理慈的著作，致以最深感激與欣賞；另一面筆者願意指出本書與德理慈心理學最大的不同，是本書可比作應用力學，而德理慈的著作可比作理論力學。⁶

筆者認為，若『靈』與『魂』的區分是基於聖經的，則其區分不僅是字面上的區別，而是具更深一層意義的，並且此區分可以釐清當前福音派神學中，一些難解的議題，如：人的理性為何可以對神的工作大感興趣，但對神的本身與個性卻毫無知覺且漠不關心。人的本質中，必定存在著某些重大的缺失，而這些缺失，即便如亞里斯多德者，亦未能察覺；惟有聖經能賦予此等現象合理的解釋。我們若對此有正確的領會，那麼原罪、重生等教義，馬上就會得到光照。筆者在此將用聖經中靈、魂、體之三元人觀，解釋並闡述此等真理。一切的真理，若僅因外在的權威而被接受，就僅僅是教義。這些真理必須證之以內在的經歷，才能進一步對我們有意義。如今我們所探討的議題，不僅在客觀一面，有其神學上的準確性；在主觀一面，也有其實證心理學之真實性。聖經心理學對於神學的驗證，只不過再度印證了一件事：一切對聖經的不明不解，都是出於我們只從單面的角度來檢視真理。若我們要知道她的『居高華美，為全地所喜悅』，就當『周遊錫安，四圍旋繞，數點城樓』（詩

四八2, 12)。正如古諺云，沒有任何事比成功本身叫人更能有『成功感』。同樣，我們可以說，沒有任何事比『真理』本身更能陳明真理。一旦片段的真理被拼湊完全，就產生一股不可動搖的確信。正如望遠鏡的發明印證了哥白尼的學說（Copernican theory）；後者的學說不論如何精準又確切，若缺少視覺的證實，就不能扭轉感官的偏差，以及人本性上對舊有觀念的偏袒。我們期望聖經心理學能為傳統神學帶來新的亮光。在此亮光中，屬魂之人才能在新生之時，察覺自己眼中的刺——這個使瞎子不能看見光的東西，使聾子不能聽見聲音的攔阻。聖經中的神學將靈的功能向我們陳明，而聖經心理學，則將此器官本身向我們啓示出來。以其一解釋其二，由兩個見證人的口，句句都可定準。倘若本書能夠以心理學的角度，證實當代福音派神學中，原罪、新生、死後狀態、以及復活後的屬靈身體等教義，那麼此分研究就不至徒勞，此書的作者也就能讚美神，給他這個機會，將這些曾經幫助作者釐清許多信仰疑惑的真理，直接向眾人陳明。

作者再版序

我願在此對各方的賜教表達我的感謝，他們的匡正，激勵我進一步的探究屬魂本質與屬靈本質之間的區別及意義。這些要點，亦是解決今日許多神學爭論的關鍵。有人指摘我，論到人重生之前的良心時，有時用死了來形容，有時又說是睡了，反覆不一。這些賜教者認為，有死就無睡，有睡就無死。然而，筆者並不認為死與睡，在邏輯上對立，而有其一無其二。我們可以這樣說，良心在執行其更高功能（或作屬靈功能）的事上，乃是死的；但是在衡量人與人之間的是非對錯上，它是蟄眠的。死與睡僅是程度上的差異，一個是失去知覺，另一個是失去全部生命的功能。筆者認為，假若一個人的良心徹底死亡了，他的良心就再也無法從沉睡中清醒了。這樣的人，就永遠無法碰著救恩，如同那些永遠抗拒福音的魔鬼一樣。另一方面，假若一個人的良心是完全清明且活躍的，就不會落在失喪的光景之中；這樣的人，他肉身上的出生，將會等同於他的重生。真理的真正所在，應是位於奧古斯丁（Augustine）與伯拉糾（Pelagius）

這兩個極端之間的黃金中心點。在魂與靈的辨別上，希臘教父們似乎觸及了這個為拉丁神學所遺失，甚至連路德教派、喀爾文教派（Calvinist）都未能觸及的黃金中心點。若是本書有幸能使讀者明白此公開辯論（這等辯論現已因對該主題徹底疲乏之探究而日漸消失）的真正意涵，那我也只不過是照著巴特勒（Butler）主教的智言：『很難置信這樣一本為人類經年擁有的書，竟包含許多還未被發現的真理；惟有那些對聖經中偶現之隱晦啓示加以探究的有識之士，才能真正領略其中的全貌』，略盡棉薄。

- 1 關於十九世紀宣教運動之基本神學，可參 Dana Robert, "The Crisis of Missions": Premillennial Mission Theory and the Origins of Independent Evangelical Missions, Joel A. Carpenter and Wilbert R. Shenk, *Earthen Vessels*, (Eerdmans Publishing Company, 1990), p. 29-46
- 2 參《聖經人論精選》，香港真理書房出版，2008年。該書收集33位神學家、解經家、宣教士、聖經教師等之三元論文章。
- 3 『靈魂』一詞，無論在中文或英文 soul, 都有害意的地方。根據三元論的觀點，靈與魂是分開的，不能混為一談。故此嚴格來說，不能有『靈魂』一詞。只是無論在中文或英文，在普通人的觀念中，『靈』與『魂』是一個東西，故此泛稱人的精神部分，就是非物質部分，為人的『靈魂』。在中文『靈魂』一詞的用法上，與英文 soul 一字的普通用法上，都一樣存在著此含糊的難處。本書為對英文忠實，凡在英語中特指『魂』的 soul, 則繙作『魂』，而在有些情形下，當 soul 是泛指人的非物質部分時則繙作『靈魂』。讀者讀到『靈魂』一詞時，應注意它不是指『靈與魂』，而是指人本性中非物質部分。
- 4 (原註) 奧伯倫 (Auberlen) 之一句話 (Bei Jesus ist niemals von einem Gewissen die Rede, weil er den Geist als Kraft besitzt, 耶穌教訓中從未題到『良心』一詞，因祂以靈為真正能力。V. Geist, 赫榮 (Herzog) 的 Encyclopädie (百科全書), vol. iv. p. 733), 提供筆者一點題示，關乎墮落之人裏面現今之靈究竟是甚麼東西。本人對於用死亡一詞，還是用沉睡一詞來描寫靈，考慮甚久。現今本人察覺倫理學家所稱的良心，其實就是聖經所稱的靈。惟一分別即為：不信者的良心，僅僅可意識神的律法，卻無法知曉那賜律法者滿有恩典之性格；即便這良心是誠實的，也只是一個『辯護』或『控告』的良心，而非一個『見證』的良心。惟有當這良心被點活並

轉向神, 在完全的愛裏, 除去一切懼怕時, 那靈才會與我們的靈, 同證我們是神的兒女(羅八16)。

- 5 (譯註)本書作者以人的身體與其感官有關, 人的魂則與其理性有關。
- 6 (原註)克拉克(Messrs Clark)先生將以其德理慈(Delitzsch)心理學之譯作, 嘉惠英語神學之讀者。倘若本書能使讀者留意德理慈心理學—德國神學在此議題上最爲精深的論述, 將令筆者備感榮幸。我們也特別推薦舒伯特的 *Geschichte der Seele* 以及魯道夫將軍的 *Die Lehre von Menschen* 給一些沒有神學背景的讀者們。惟有在德國, 才會在軍界找到對這類主題進行闡述的人; 這些論述具備的神學水準, 不似出於以攻研戰略爲其畢生職志之軍人之手。

人算甚麼

—二元論與三元論的 人觀探討

作者引言

二元論或三元論，是神學上一個爭執已久的問題，在西方神學中此爭執已有兩千年歷史，其中許多論點，都是辯過再辯的。在東方，八十年前倪柝聲寫了一本《屬靈人》，對國人屬靈追求多有影響，其立論在屬靈神學上是有確定的地位。不單在華語世界如是，在英語世界，藉其著述之繙成英文，亦予西方屬靈神學不少震盪。近來除了有接受其立論之文章外，亦陸續出現評論其立論之文章。¹鑒於在華文世界此類研究較為缺乏，參考文字較為疏淺，故本書擬就此題目作一較詳細之討論，期望能讓讀者對此問題有深入的了解，以期作出一點獨立的判斷。

二元論與三元論乃屬於基督教心理學之範疇命題。基督教心理學，是從聖經的觀點與立場分析人本身之構造。近代基督教心理學，以世俗之心理學為基礎，附以聖經的觀點，有始末倒置之嫌。正確之基督教心理學，必須以聖經為基礎，從聖經分析人的構造；世俗之科學，只能用以作為輔助補充。西敏神學院教授 Jay Adams 指出，一切心理教導必須以聖經為基礎，聖經是剖析人類構造之惟一工具，是啓示人在神面前之真實光景的憑藉。²

《人算甚麼》一書內容為筆者過去數年於網上陸續刊登的文章，全書除引言外，共分八篇討論主題。第一篇將歷代不同學者對這問題的研究作一簡單的介紹。第二篇開始將三種不同的人觀——一元論、二元

論、三元論，分別闡述。第三篇列出支持三元論的七處經文，並加以詳細討論，參以各家各派的不同解釋。第四篇專一討論『靈』與『魂』二字在舊約並新約的用法，期以在二元論與三元論之間作取捨。第五篇題出二元論者之聖經根據，並對這些經文之解釋作出回應。第六篇是本書主要內容所在，以二元論和三元論解讀救恩論裏的各項，諸如人的墮落、重生、救恩的次序、成聖、得榮、信徒死後的去向等神學命題。第七篇是對批評《屬靈人》一書的不同文章所作之回應。最後一篇是對全書的討論作一個總結性的結論。除此之外，另加附篇一文，為楊耀威先生所寫〈回應林榮洪對倪柝聲之人觀的評論〉，以茲參考。

本書所引資料甚多，不能一一細列，只能將重要出處，列於書末之註解，期盼藉此探討，多引起對這方面之學術性的研究及對話。所有紕漏不妥之處，期盼讀者不吝指正，並願神藉此探討，帶進亮光與生命，建造基督的身體。

近代聖經人論的著作

Franz Delitzsch 是十九世紀德國著名解經權威，他與 Keil 合著之舊約註解，近代學者仍相當尊崇。Franz 於其三元論著作 *A System of Biblical Psychology* (1855) 一書中，勾畫出基督教心理學之發展史，³從中可見自古教父們起，對人之構造問題已有一些認識和討論。愛任紐 (Irenaeus)、俄利根 (Origen)、特土良 (Tertullian)、奧古斯丁 (August-

tine) 等著名教父，對此題目皆有精闢立論。至第六世紀後，此題目漸不為人注意。阿奎那(Thomas Aquinas) 曾嘗試論及此題，只是內容簡單。至十八世紀，德國神學家Magnus Friedrich Roos始有專題討論，其1769年出版之*Fundamenta Psychologiae ex sacra Scriptura Collecta* (聖經心理學綱要) 為此門研究創先河。接著下來有Johann T. Beck根據Roos內容，著有*Outlines of Biblical Psychology* (1843)。其他如Olshausen、Lotze、Goschel、Auberian、Oehler、Oosterzee等，皆有不同論著。F. Delitzsch著有*A System of Biblical Psychology* (1840)，是三元論著作中之權威。以上皆為德國神學家。在英國方面，Jonathan L. Forster著有*Biblical Psychology* (1873)，Rev. James T. Gall著有*Primeval Man Unveiled: Or, the Anthropology of the Bible* (1871)。十九世紀下半G. H. Pember所著*Earth's Earliest Ages* 中亦有談及三元論問題。⁴ 此外，John Laidlaw著有*The Bible Doctrine of Man* (1879)，Rev. J. B. Heard著有*The Tripartite Nature of Man* (1866)，其立論最詳盡，全書三百六十三頁，全都論及三元論。十九世紀末二十世紀初，又有著名基督教領袖梅爾博士(F. B. Meyer)、慕安德烈(Andrew Murray)等著作。慕氏深諳J. T. Beck之著作，並在其基礎上加以發揮。二十世紀主要作者為賓路易師母(Jessie Penn-Lewis)，其著作*Soul and Spirit - A Glimpse into Bible Psychology*，被繙成中文—《靈與魂—聖經心理學淺釋》，由台北橄欖基金會出版。另外，賓路易師母與威爾斯大復興領袖羅伯斯(Evan Roberts)合著之*War on the Saints* (聖徒靈戰)一書，亦有涉此題目。在賓路易師母之後，又有史百克(T. Austin-Sparks)主持倫敦貴橡中心，作有*What is Man*一書，持守三元論。宣道會創辦人宣信博士(A. B. Simpson)也是三元論者，他寫的*Wholly Sanctified*就是根據帖撒羅尼迦前書五章二十三節發展的成聖教訓。⁵ 另外寫著名靈修書籍*My Utmost for His Highest*之作者Oswald Chambers亦著有*Biblical Psychology*一書，論點相似。美國方面有麥敦諾師母(Mary E. McDonough)之*God's Plan of Redemption* (1920)，其中文譯本《救贖的計劃》曾為上海福音書房所出版。

此外，開西大會運動(Keswick Convention) 講員，包括霍金斯(Evan H. Hopkins)、皮爾森(A. T. Pierson)及戴德生(Hudson Taylor)等，亦有傳講三元論等信息。此類作者多數從經歷的立場，說到靈與魂之分別，十字架之主觀工作，並天然生命之否定等主題。在比較學術性方面的研究，有E. Bankcroft、H. C. Thiessen、L. S. Chafer、M. Cambron、P. B. Fitzwater、H. Lockyer、F. H. Barackman、J. I. Marais等之系統神學。上述諸位作者皆持三元人論。

除此之外，廣泛論及聖經人論與聖經心理學之書籍有Prof. William P. Dickson之*St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit* (1883)，H. Wheeler Robinson之*The Christian Doctrine of Man* (1911)，並其於A. S. Peake之*The People and the Book*一書中之文章“*Hebrew Psychology, Inspiration and Revelation in the Old Testament*”、“*The Religious Ideas of the Old Testament*”及“*The Christian Experience of the Holy Spirit*”。此外，有M. Scott Fletcher之*The Psychology of the New Testament* (1912)，E. P. Dhorme之*The Metaphorical Use of the Names of the Parts of the Body in Hebrew and in Akkadian* (1923)，美國基要派主流人物J. Gresham Machen之*The Christian View of Man* (1937)，F. H. Von Meyenfeldt之*The Heart in the Old Testament* (1950)，J. H. Becker之*The Word Nephesh in the Old Testament* (1942)，Aubrey R. Johnson之*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (1949)，C. Ryder Smith之*The Bible Doctrine of Man* (1951)，並*The Bible Doctrine of the Hereafter* (1958)，新神學家Reinhold Niebuhr之*The Nature and Destiny of Man* (1941)，Albert Gelin之*The Concept of Man in the Bible* (1968)，W. G. Kümmel之*Man in the New Testament*，G. C. Berkouwer之*Man the Image of God* (1962)，Rev. W. David Stacey之*The Pauline View of Man* (1956)，H. D. McDonald之*The Christian View of Man* (1981)，A. A. Hoekema之*Created in God's Image* (1986)，Gordon H. Clark之*The Biblical Doctrine of Man* (1984)，L. T. Holdcroft之*Anthropology: a Biblical View*，John W. Cooper之*Body*,

Soul and Life Everlasting (1989)，近期出版的還有 John C. Garrison 之 *The Psychology of the Spirit* (2002)。以上諸作者不全部提倡三元論，但對聖經人觀與聖經心理學，皆有不同的貢獻。除以上諸作者外，尚有二十世紀十分流行之伴讀聖經作者 C. I. Scofield (司可福) 之註解聖經 (Scofield Reference Bible)。司可福並美國保守派大本營達拉斯神學院 (Dallas Theological Seminary) 之主流神學家 Lewis Sperry Chafer，皆支持三元論神學。二十世紀上半倪柝聲著之《屬靈人》，不單普遍影響國人，該書譯成英文後更廣泛被西方神學注重，影響不少其他著作，如 Robert Frost 之 *Set My Spirit Free* (1973)、Charles R. Solomon 之 *Handbook to Happiness* (1971)、Frank B. Minirth 之 *Christian Psychiatry* (1977)、Dennis & Rita Bennett 之 *Trinity of Man: The Three Dimensions of Healing and Wholeness* (1979)、Kenneth E. Hagin 之 *The Human Spirit* (1980)、*Man on Three Dimensions* (1973)、Bill Gothard 之 *Institute in Basic Youth Conflicts* (1979) 等。⁶

以上僅為與此題目有關之書目一斑，不能代表這方面全部的著作。不過，就所列刊物而言，可見此題目在神學上並不陌生，絕對不如有些人認為，只是倪柝聲晚近所發明；也不如有人臆猜，是他從英國賓路易師母獨家傳得。

不同派別之人觀

一元論

在未討論聖經提供之資料之先，不妨在此先探討一下以上各家各派所主張的人觀神學。不少學者在討論這問題時，首先題出聖經視人為一個整體的事實。根據這說法，人是一個不可分割的整體；聖經題到人時，並沒有以他為一個分割對立的個體。人的行動、決志、思維、反應，乃是整個人的作用。譬如聖經說雅各的後代七十個『魂』下埃及，⁷ 不是指七十個脫了體的魂下埃及，乃是指七十個整個的人。這種學說並不是錯，也沒有甚麼深奧的地方，就猶如說『一個人』，是指整體的人；或『一口兩口』的口，不是指身體上某器官而已，而是指整個人而言。這種『人

是一個整體』的理論於近代神學界某些圈子比較流行，⁸ 不少這方面的學者甚至否定將人分為身體與精神二元，其結果是心理學上的一元論。一元論認為人是一個整體，無法分割，也不能分裂，如 Philip J. Hefner 所云：『現代科學對人類與人性的認識，並不容許二元觀或三元觀，只將此二元三元看作一種比喻或說法上的講究。』⁹ 一元論認為人的存在就是『自我』；靈、魂、體都是對自我不同的認知。Bruce Milne 在其著作 *Know the Truth* 中說：『今天二元論三元論之爭，已大體被人性整體論代替，根據此理論，人不是由不同部分組成的，而是一個「魂體」(psychosomatic) 合成的整體。』¹⁰ Anthony Hoekema 在其書 *Created in God's Image* 中云：『我們當否定「二元論」一詞，因該詞不能正確地表達聖經之人觀，並且本身大有問題。…似乎人可以被切成兩份，但人在今生不可能被切成兩份。…聖經描寫人為一個整體，一個個體的存在。』¹¹

一元論的一大難題，是人死了以後怎麼辦？根據聖經，人死後仍有自我的存在。在路加福音，耶穌說到拉撒路與財主的事實，¹² 十字架上主耶穌對強盜的話，¹³ 並保羅在腓立比一章二十三節所說的，都強力證明人死後仍然有自我存在的事實。只是人死後身體已去，其存在是在那部分存在呢？此問題一元論或人性整體論者無法回答。因這緣故，一元論容易發展為絕對唯物論或絕對唯心論。¹⁴ 唯物一元論者認為心理一切現象皆為腦部白質、灰質之作用，故人死如燈滅，類似中國南北朝范縝之《神滅論》所主張的；有神學家主張此死後觀，認為人死後不再有自我，直到末日神將身體、靈、魂重新組合。¹⁵ George Jennings 在 *Journal of the American Scientific Affiliation* (美國科學協會期刊) 指出，許多社會科學家、人類學家、與心理學家之所以否定靈魂之客觀存在，是因為基本上對靈魂沒有研究，缺乏經驗。¹⁶ 連基督教學者 Jeffrey Boyd 在 *Journal of Psychology and Theology* (心理學與神學期刊) 中也承認，許多福音派之神學家將靈與魂混用，將人視為一整體，其主要原因是對靈界缺少經歷，因而導致福音派神學中人觀之落後與淺見。¹⁷ 例如 Calvin Seerveld 認為福音派應揚棄靈、魂、體之人觀，摒除此過時觀念。¹⁸ John A. T. Robinson 指出，人觀之差異來自希伯來文化與希臘文化

之分別，希伯來文化視人為一整體，故此舊約皆持此人觀，至新約因希臘文化之引入始有分歧。¹⁹

人性整體論之另一傾向，則為絕對唯心主義，人不是分成魂、體兩部分，而是一個精神存在的整體，堅持此理論者認為人的身體其實只是他的自我認知的投影，真正的存在是非物質的，是主觀的，有『我』才有『物』。基督教科學會（Christian Scientists）、進程神學（Process Theology）及新諾斯底主義（Neo-Gnosticism）即持此類理論，與中國王陽明之『意之所在便是物』所說的基本上是一樣。許多所謂人性整體論神學家，骨子裏都有這類絕對唯心論思想，Millard Erickson在其《基督教神學》（*Christian Theology*）一書中，已指出此種種一元論教訓之差錯。²⁰

羅馬天主教之傳統亦支持一元論，至於中世紀之神學，如阿奎那，則在柏拉圖二元論與亞里士多德一元論中採折衷主義，認為人是由靈質與物質合成之整體，並相信靈魂死後尚存。²¹ 只是二十世紀天主教人觀認為死後靈魂去向是一奧祕，《天主教教義問答》（*Catechism of the Catholic Church*）第365條認為：『魂是體之「形」，換句話說，物質之身體是因屬靈之魂而成一活的人，故此靈與體非二質聯合，而是二者聯成一質。』²²

如上文指出，一元論之最大弱點是不能解釋聖經多處靈或魂與身體之對比。例如舊約但以理七章十五節原文：『我的靈在我體中愁煩。』最明顯者為馬太福音十章二十八節主耶穌說：『不要怕那些殺身體，卻不能殺魂的……。』並且人死後之去向也是一個大問題，故此，F. Delitzsch說：『任何認為魂與體無分別之結論，皆為與聖經相背之結論。聖經從頭至尾所啓示之世界觀是兩極的（即物質與非物質的）。故此，它啓示的人觀也是兩極的，靈質與物質基本上是兩種不同本質的東西，人乃是由兩種基本上不同的元素組成的。』²³ 由以上觀之，整體一元論之說法並不合真理。人是清楚分為不同部分的：『親愛的，我願你凡事興盛，身體健康，正如你的魂興盛一樣。』（約叁2）

二元論

二元論基本的論點是人類由二種不同元素構成一

屬物質的與不屬物質的。大部分改革宗（Reformed Churches）之神學家皆為二元論者。²⁴ 二元論者對其持守之觀念十分拘泥，認為此人觀是惟一可接受之觀念。十九、二十世紀數位知名神學家皆為二元論者，如A. H. Strong，在其系統神學中宣稱：『人有二重本性，一方面他是屬物質的，一方面是屬非物質的，他是由體與魂（魂又稱靈）所組成，人由二元素組成的思想，是出自人之知覺，此知覺與聖經所見證的不謀而合。』²⁵ 二元論一面接受一元論中所說，視人為一整體，並以聖經證明此點；一面又指出物質與非物質之明顯分別，從而得出二元之結論。

在二元論者中，又分為受希臘哲學影響之二元論和整體二元論兩種。希臘派二元論源自柏拉圖主義。柏拉圖的人觀散佈於其諸著作中，並沒有清楚宣明是二元或三元，不過如Bruce Milne所言：『柏拉圖認為人分為兩部分，體與魂，人死後魂自體內被釋放，而該神聖火花自人之幻影生存（即肉身監獄）中昇華至實體世界。』²⁶ 在他以後，許多希臘哲學家都有類似主張，他們認為身體是邪惡的，靈魂是美好的；身體是靈魂的監獄，靈魂是身體的精華。諾斯底主義更進一步認為，一切物質（不單是身體）都是敗壞的，只有知識是高超的。成聖的路是超脫物質的綑綁，領受從上頭來的智慧。有人說三元論是受柏拉圖哲學影響，²⁷ 說這樣話的人其實對柏拉圖思想大概未有深入研究。柏拉圖思想屬希臘體系，而希臘哲學基本上是二元的；二元論的基礎是兩極主義，而兩極主義是諾斯底主義的支柱。²⁸ 亞里士多德寫了一本 *De Anima*（論人），其中清楚提倡二元論人觀。歷史上因亞波里拿留（Apollinaris）倡導之錯誤三元論異端在教父中產生反彈，因而日後教父皆以希臘二元模式否定亞波里拿留之錯誤三元模式。Delitzsch在其 *A System of Biblical Psychology* 一書中指出，自奧古斯丁以後，所有的人論皆極受希臘哲學之影響，少有根據聖經啓示而發揮之言論。²⁹

除以上受希臘哲學渲染之二元論外，又有所謂整體二元論（holistic dichotomy）。整體二元論相信人有體與魂之分，但堅持這兩者合成為一整體。整體二元論又分有不同學派，如『最低限兩極』學說（minimal dualism，由C. S. Evans題出）、『相互性兩極』學說（interactive dualism，由Gordon

Lewis 題出)、『有限度合一』學說 (conditional unity, 由 Millard Erickson 題出)、『魂體合一論』學說 (psychosomatic unity, 由 Anthony Hoekema 題出) 等等。這些學說雖有不同,但基本上並不認為身體是邪惡的,也不認為身體是靈魂的監獄。相反的,他們認為身體是靈魂的工具,是彰顯靈魂的憑藉。柏拉圖式二元論認為物質與非物質是不協調的,而整體二元論認為兩者是彼此協調的。³⁰

二元論的聖經根據,據 A. H. Strong 之分析,可分四類:(一)神創造的過程。二元論者認為神用自己的氣(靈),吹在地上的塵土上並產生了活的魂,故結果是『土』與『魂』兩件東西。(二)『魂』與『靈』二詞彼此更替之用法,二詞皆與情感有關(創四一8,詩四二6),皆與基督捨命有關(太二十8,二七50),皆與人死後狀態有關(來十二23,啓六9)。(三)『魂』或『靈』一詞,有別於神的靈,也有別於身體(民十六22,亞十二1,林前二11);『魂』與『身體』是兩件截然不同的東西(王上十七21,創三五18,雅二26)。(四)『魂』或『靈』或『體』,在聖經中都可用以形容整個人(約叁2,林前五3,太十28)。³¹

支持二元論之另一位神學家 Louis Berkhof,在其 *Systematic Theology* (系統神學) 一書中,勾畫出此論題在歷史上之發展,接著以聖經支持其二元論立場,所題諸點與以上 Strong 氏論點大致相同。Berkhof 於討論二元論之不同學派時,指出另外幾種不同的二元論觀。(一)『偶然二元論』(occasionalism),即『體』與『魂』基本上分軋運作,只有神作工時二者才有機緣彼此配合。(二)『平衡二元論』(parallelism),即『體』與『魂』雖各自有別,然而從頭一天二者就彼此協調,『體』動時,『魂』亦相對反應;『魂』動時,『體』亦跟著行動。(三)『實用二元論』(realistic dualism),Berkhof 認為此是最合理的理論,主旨為『魂』與『體』之相互作用奧秘難明,不必強解,有時互動,有時分開。³²

至於『魂』是何物,二元論者也有不同見解。Gordon Clark 認為,『魂』是神的靈與塵土合成之結果,他指出『神以二元素造人,地上塵土與祂自己的氣息,此二者結合成 nephesh (即希伯來文之『魂』)。…舊約之「魂」代表合成之整體,而不代

表任何個別組成之元素。』³³有人將此比為藍色鏡加上黃色鏡產生綠色,故綠色本身並不存在,是藍鏡與黃鏡合在一起才產生的,分開就消失了。Strong 對『魂』之定義為『人之非物質部分,被視為人之自我和自覺,擁有並推動人之身體』;而『靈』則為同樣非物質部分:『被視為理性與道德機關,有接受神聖感染和神聖同在的潛能。』『靈』與『魂』的分別在於『靈』是人本性中神覺的一部分,有接受聖靈的潛能;魂是人本性中物覺的部分,可接觸感官世界。人之非物質部分雖具此二重功能,然其本質仍是一。』³⁴ J. O. Buswell 所著的 *A Systematic Theology of the Christian Religion* (基督教系統神學) 中之人觀,完全根據英國韋斯敏斯德信條 (Westminster Confession) 而發展,認為聖經中所有非物質名詞(他共列出七項,即『心』、『心思』一指思考、『心思』一指內省、『情感』、『魂』、『靈』、『心志』)皆指同性質之東西,只是不同作用時以不同名詞代表。³⁵他認為『魂』與『靈』的分別在於上下文之應用,當應用在與身體有關之地方時就稱為『魂』,當應用在與身體無關之地方時則稱為『靈』。這種說法實有牽強之處。Buswell 引啓示錄六章九節,二十章四節之『魂』,解釋其之所以稱為『魂』,是因與身體有關;而另引希伯來十二章二十三節,約翰四章二十四節之『靈』,解釋其之所以稱為『靈』,是因與身體無關。此論點之根據很弱。³⁶無論如何,二元論支持者雖承認人之非物質部分有不同講究,但不承認這些講究是質不同的講究,而是功用不同的講究。

三元論

三元論相信人分為三部分,即靈、魂、與身體。說其分為三部分,意思不是分為三個人格或三個獨立的人性。三元論與二元論一樣,相信人是一個整體。J. B. Heard 指出,人分為物質與非物質兩類,這是任何人都可以理解的;所有哲學家都能明白此點。故此,所有哲學家也都說到這裡為止;他們不能領會非物質界裡又有靈與魂之分。這原不足為怪,因為他們根本未有神的靈的內住,亦未對神有認識。他們若對靈與魂之分有認識,這才為怪。³⁷

三元論的講法絕對不是如有些人所說是從倪柝聲

才開始。在初世紀，大半教父皆主張三元論，如愛任紐（Irenaeus）、游斯丁（Justin Martyr）、亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）、俄利根（Origen）、狄地模（Didymus of Alexandria），以至加帕多家之教父們，如女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）、巴西流（Basil of Caesarea）等，皆為三元論者。³⁸ 近代神學中最出名的三元論者，在德國為 Delitzsch。除他以外，又有 Roos、Schubert、Olshausen、Beck、Hofmann 等；在英國則有 J. B. Heard、Bishop Ellicott、Dean Alford、J. N. Darby 等。許多現代福音派學者雖然倡導二元論，但在比較學術性的圈子中，也有不少一元論的反調聲音，而極具影響力之司可福註解聖經（*Scofield Reference Bible*），則是徹底之三元論神學。在其帖前五章十五節註解中云：『人是一個三合體，靈與魂不是一樣東西，來四12證明二者可以分開，林前十五44亦證明在死亡與復活的真理上，靈與魂是清楚分開的。』³⁹ 彭伯先生（G. H. Pember）說：『身體可稱為知覺，魂可稱為自覺，而靈可稱為神覺。身體包括五官之知覺，魂包括支持生存之理性，並出自感官之情感，而靈則是人最崇高的部分，直接從神而來，並為接受神、敬拜神的惟一機關。』⁴⁰ Oswald Chambers 也是提倡三元論的作家之一，他認為『靈是人素質的根基，魂是人素質的形像，而體是人素質的彰顯』。⁴¹ 這聽起來好像有點玄，但他接著說：『魂存在的目的乃是彰顯靈，而靈奮鬥的目的乃是藉魂得彰顯。』⁴² 這就很清楚的說明靈與魂之分別，並其彼此之間的關係。達拉斯神學院教授 L. S. Chafer 在其 *Systematic Theology*（系統神學）中支持三元論，但亦不否定二元論：『聖經支持三元論，也支持二元論，靈與魂之分別，如生命本身一樣，是一個奧祕，任何從人想出來的定義都不會是圓滿的。』⁴³ 他又說：『有人以為聖經只教訓二元論，但是靈與魂此二詞在許多地方是不能交換使用的。這真理是與二元論相抵觸的。』⁴⁴ 梅爾博士（F. B. Meyer）是二十世紀有分量的作家，他說：『如果我不知道如何分別靈和魂，我今日的靈命就不知如何了。』⁴⁵ 以上所題之作者，皆是基督教中比較有水準的神學家，他們都肯定三元論的人論。

當然，人之分為三部分，究竟三在那裏，各人見

解則有不同。古教父愛任紐（Irenaeus）說：『被塵土所塑造的肉身不是完整的人，而是人的一部分；魂本身若獨立也不是一個完整的人，也是人的一部分；人的靈也不是完整的人，它既稱為人的靈，就說明也是人的一部分。』⁴⁶ 他只說出靈、魂、體乃是人的三部分，但沒有指出是在本質上、本性上、元素上、功用上、器官上、或其他甚麼方面上是三部分。馬丁路德說人分為三部分，靈如同至聖所，魂如同聖所，而體如同外院；他以這三部分比作三個互不侵犯的區域。⁴⁷ J. B. Heard 認為靈、魂、體不能算是三種不同的性（natures），只能說為一性的三種表現。⁴⁸ 但他往後又說三元論主張三性（natures）聯於一人位（person），⁴⁹ 以後又說是三成分（factors），⁵⁰ 並以眼膜，眼水晶體，與眼淚液比作此三者。⁵¹ Delitzsch 則云三者為兩性（nature）三質（substance），但又云人是一個存在（being）中之三元素（elements）或三原則（principles）。⁵² Olshausen 在 *The Trichotomy of Human Nature Adopted by New Testament Writers* 中，將靈與魂分為上等與下等的功能。⁵³ 無論用甚麼名詞或比喻來區別這三者之不同，大半學者皆承認靈、魂、體有其分別，即使二元論者不承認靈與魂是兩個實體，也得承認他們在用法上有不同，用法上的不同即指明功用上的不同，而功用上的不同就可以證明本質上的不同。⁵⁴

當然，嚴格來說，聖經只說人有分靈、魂、體三部分，並沒有多說到每一部分的本質，也沒有肯定或否定『靈』與『魂』是兩個本質或一個本質。在英文，人分作三部分稱為 tripartite（三分），與 trichotomy（三質）稍微有一點不同。⁵⁵ 本書題到『三元論』這詞時，其意義主要是指『三分』（tripartite），而不是嚴格的『三質論』。

1 林榮洪：《屬靈神學—倪柝聲思想的研究》（香港：宣道出版社，1985）。梁家麟：〈《屬靈人》與倪柝聲的三元人觀—兼論賓路師母對他的影響〉，《建道學刊》，（1999年12月）。趙天恩：〈近代中國教會史中的人觀〉，（2002年兩岸教會神學研討會，中國教會的人觀）。廖元威：

- 〈倪柝聲三元論人觀〉。A. McCafferty, "Dichotomy, the Orthodox View of Human Constitution." (April, 2002).
- 李錦綸:〈對中國教會中人觀的系統性反省〉。Yuan-Wei Liao, "Watchman Nee's Theology of Victory: An Examination and Critique from a Lutheran Perspective", Th. D. diss. Luther Seminary, St. Paul, Minnesota, 1997. 周功和:〈誰是屬靈人—中國教會常見的爭議〉,《中國與福音》,第12期。
- 2 參 Jay E. Adams, *The Christian Counselor's Manual*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), 93.
 - 3 Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, Clark's Foreign Theological Library, Ser 4., vol. XIII (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867), 3-11.
 - 4 G. H. Pember, "The Creation of Man," in *Earth's Earliest Ages*, chap. 4 (Grand Rapids: Kregel Publications, 1975), 74-82.
 - 5 A. B. Simpson, *Wholly Sanctified*, ed. Camp Hill (Penn: Christian Publications, 1991).
 - 6 本章資料得助於 Matthew Cohn, <http://www.matthcohn.net/history.html> 並 John Woodward, "Man as Spirit, Soul, and Body", <http://www.gracernotebook.biblemessages.com>
 - 7 出一5。
 - 8 參林榮洪:《屬靈神學—倪柝聲思想的研究》(香港:宣道出版社, 2004, 再版)。
 - 9 Philip J. Hefner, "Forth Locus: The Creation," in *Church Dogmatics*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 334.
 - 10 Bruce Milne, *Know the Truth* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1982), 97.
 - 11 Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1986), 209-10.
 - 12 路十六19~31。
 - 13 路二三43。
 - 14 Bruce Milne, *Know the Truth* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1982), 212.
 - 15 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996), 688-90.
 - 16 George J. Jennings, "Some Comments on the Soul as Developed in Orthodox Christianity," *Journal of the American Scientific Affiliation* 19 (March 1967): 7-11.
 - 17 Jeffrey H. Boyd, "The Soul as Seen Through Evangelical Eyes," *Journal of Psychology and Theology* 23 (Fall 1995): 161-70.
 - 18 Calvin Seerveld, "A Christian Tin-Can Theory of Man," *Journal of the American Scientific Affiliation* 33 (June 1981): 74.
 - 19 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), 526.
 - 20 Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 212.
 - 21 Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 209.
 - 22 *Catechism of the Catholic Church*, (New York: Double Day, 1994), 104.
 - 23 Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, 104-105.
 - 24 改革宗為接受加爾文(John Calvin)神學傳統之宗派。加爾文一生著作以 *Institute of Christian Religion* 一書為主, 該書涵蓋其神學架構的全部。主要接受加爾文神學的宗派有長老宗。該神學重點為神的主權、神的榮耀、神的揀選和神的約, 強調客觀真理, 對主觀經歷多取懷疑態度。對屬靈神學和靈修神學頗有抗拒, 對成聖之道認識較淺。欲探討改革宗神學並其傳統, 可參 John H. Leith. *An Introduction to the Reformed Tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1977.
 - 25 Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia: Judson Press, 1907), 485.
 - 26 Philip J. Hefner, "Forth Locus: The Creation," in *Church Dogmatics*, 97.
 - 27 見梁家麟:〈《屬靈人》與倪柝聲的三元人觀—兼論賓路易師母對他的影響〉,《建道學刊》,(1999年12月), 頁196。
 - 28 見 W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion - Eastern & Western Thought* (New Jersey: Humanities Press, 1980), s.v. "Dualism," 136.
- John Laidlaw 指出, 柏拉圖雖有說到人之三分, 但其三分不是三元論。參 John Laidlaw, "The Trichotomy in its Historical Connections," in *The Biblical Doctrine of Man*, note to Chapter V (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), reported by Klock & Klock, USA, 1983, 98-108. J. B. Heard 亦指出同樣論點, 即柏拉圖實為二元論者。見其著 *The Tripartite Nature of Man* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1870), 65.
- 柏拉圖只將人分為身體與精神兩部分, 就是 soma 與 psuche。不錯, 柏拉圖曾說過一種的三分, 但他是說魂的三分。在 *Republic*(共和國)一書第四卷中, 他說人的魂分 logistikon, thumoeides, epithumetikon 三等。頭一等與理性有關, 第三等與感性有關, 而第二等則介乎其間。這根本不是靈、魂、體的分, 乃是魂內之三分。柏拉圖根本未用過新約的 pneuma (靈)這字。至於在他的另一本書 *Timaeus* 中, 他是將精神世界分作 nous, psuche 與 soma 三等。這是對世界的分, 不是對人構造的分。當然, 我們可以將此精神世界的分

- 法延伸至人本體的分法，但這是引伸的解讀，不是柏拉圖本身所說的。然而，即使將人本身用柏拉圖的三個詞 *nous*、*psuche* 與 *soma* 來分，也不等於新約保羅之 *pneuma*、*psuche* 與 *soma*。柏拉圖根本沒有 *pneuma* (靈) 的觀念。故此，說靈、魂、體的三元論是抄襲柏拉圖的理論，根本是毫無根據。當然，古教父們自奧古斯丁後，皆有此張冠李戴的作法，日後學者也就人云亦云，認為三元論是受柏拉圖主義影響，但事實上這是兩個根本上不相干的觀念。
- 29 Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, 4-5.
- 30 Gordon R. Lewis and Bruce A. Demerest, *Integrative Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 148-149, quoted by Boyd in “One’s Self Concept in Biblical Theology,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (June, 1997), 211.
- 31 Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, 485.
- 32 L. Berkhof, *Systematic Theology*, 195.
- 33 Gordon H. Clark, *The Biblical Doctrine of Man* (Jefferson: The Trinity Foundation, 1984), 37.
- 34 Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, 486.
- 35 J. O. Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1962), 238-241.
- 36 J. O. Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1, 239-240.
- 37 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man - Spirit, Soul and Body* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), xiii.
- 38 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man - Spirit, Soul and Body*, 5.
- 39 *The Scofield Reference Bible*, ed. C. I. Scofield (NY: Oxford University Press, 1909), 1270.
- 40 *The Scofield Reference Bible*, 77.
- 41 Oswald Chambers, *Biblical Psychology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Discovery House, 1995), 46.
- 42 Oswald Chambers, *Biblical Psychology*, 210.
- 43 Lewis S. Chafer, *Systematic Theology*, (Dallas: Dallas Seminary Press, 1947), 2:181.
- 44 同上註。
- 45 轉錄自屬靈人，《倪柝聲文集》第一輯，第十二冊(台北:台灣福音書房), 頁10。
- 46 Irenaeus, “Against Heresies,” *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1979), 532. 愛任紐清楚為三元論者，以上所引段落出自愛氏對神完全之救恩之領會，他又引帖前五23作證，說明神使人成聖，乃其靈、魂、體三部分之成聖。
- 47 “The Magnificat,” *Luther’s Works*, vol. 21 (St. Louis: Concordia Publishing House), 301-306.
- 廖元威論文指出，馬丁路德其他著作中顯示他的人觀是整體人觀 (Totus homo, 見註1)。這只能說是馬丁路德一面的說法。在以上所引 “The Magnificat” 一文中，路德清楚將人分作靈、魂、體三部分，於其註腳中，編者特註明『在這裏並在其他地方，路德提倡人性三元論，即人分靈、魂、體三部分。然而，在他其他作品中，有些地方也似乎顯示他提倡二元論，即人性分物質與非物質兩部分』。在廖元威(論文, 頁185)所引路德加拉太書講章中 (*Luther’s Works*, vol. 27, 363), 路德自云:『人的三分似乎堅立於帖前五23:『願你們的靈與魂與身子…』, 然我不願嘗試支持或否定此論點。』明顯路德在這點上不是絕對的。又在同頁廖氏所引的一段話之開始，路德說, “In my temerity …”, 也就是說，根據他『魯莽、輕率』的講法，人是一元的，整體的。無論如何，路德究竟是主張三元論、二元論、或整體論，只能說他在不同地方有不同說法，不能劃一定規。
- 48 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man - Spirit, Soul and Body*, 119.
- 49 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man - Spirit, Soul and Body*, 120.
- 50 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man - Spirit, Soul and Body*, 121.
- 51 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man - Spirit, Soul and Body*, 118.
- 52 Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, 109-119.
- 53 Olshausen, *Opuscula Theologica* (Berlin, 1834), 154. 轉錄自 John Laidlaw, *The Biblical Doctrine of Man*, 69.
- 54 例如絕對二元論神學家 A. A. Hodge 在他 *Outlines of Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1972), 第300頁中也承認『靈指人心理中與理性有關部分，魂指人心理中與身體本能與促動力有關部分』。另一位眾所周知之二元論神學家 Louis Berkhof 在其 *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939), 第194頁中也承認『靈指人裏面屬靈部分，作為支配身體之生命與行動原則，而魂則特指人之行動之主體或主題。』Lange 於其帖前五23註解中(第95頁)亦云靈與魂雖不能指不同『部分』或『本質』，但卻肯定指不同之『關係』、『方面』、『功用』，並指出靈是『向上』之部分，魂是『向下』之部分。許多其他學者也以此『向上』、『向下』區別分辨之。Hodge 雖然反對靈與魂是兩種不同本質，但卻十分強調魂與體是兩種不同本質。而他強調『魂體不同質』的理由，是因為這兩者表現不同、功用不同:『我們分辨一件東西的本質的路，乃是根據

它的現象。因為某種現象或常理會告訴我們，該現象之表現背後必然有某種本質。根據此不易之理，如有兩種現象是彼此不同，甚至相互抵觸的，則其背後之本質必是不同的。』(同上第42頁)根據他這話，則靈與魂既有表現之別，則定有本質之分。

- 55 有人將 tripartite 與 trichotomy 分論，前者只說人有三部分，而後者則具體宣稱此三部分屬三種性質。批評倪柝聲的人咬定他傳的是三元論，但其實倪氏著作中只指出人有三部分(tripartite)，連反對他的人也承認他沒有強調這三者性質上之不同(參 A. McCafferty, "Dichotomy, the Orthodox View of Human Constitution," 8-9)。許多反對他的人，也得承認『靈』與『魂』分別指人裏面不同的功能，所以這些人事實上也沒有否認『三分論』。假若他們認為倪柝聲的『三分』就等於『三元論』，那他們自己也都是這種定義的『三元論』者了。其實許多反對的人，不是真正反對『三分』，是反對其他東西，這其他東西下文再論。我們在這裏並不強調此三者是三種不同性質，但至少從上文可以看見這三者並不是說不可能是三種不同性質的東西。二元論者則咬定這三者不可能是三種不同性質，這有待他們好好的從聖經經文證明給大家看。

聖經人論精選

目 錄

壹、引言	1
貳、古教父時期	3
一、游斯丁 (Justin Martyr, 100 - 165) “On the Resurrection” (論復活)	5
二、愛任紐 (Irenaeus, 130 - 202) “Against Heresies” (反異端)	7
三、他提安 (Tatian, 110 - 185) “Address to the Greeks” (與希臘人對話)	13
參、改教時期	16
四、馬丁路德 (Martin Luther, 1483 - 1546) “The Magnificat” (尊主頌)	17
五、康門紐 (John Amos Comenius, 1592 - 1670)	22
Natural Philosophie Reformed by Divine Light (由神聖之光修正之天然哲學)	
肆、十九世紀	25
六、德理慈 (Franz Delitzsch, 1813 - 1890) A System of Biblical Psychology (聖經心理學)	26
七、貝克 (Johann Tobias Beck, 1804 - 1878) Outlines of Biblical Psychology (聖經心理學綱要)	60
八、奧斯特茲 (Johannes Jacobus Van Oosterzee, 1817 - 1882)	64
Christian Dogmatics (基督教教義)	
九、葛岱 (Frederic Louis Godet, 1812 - 1900)	66
Commentary on First Corinthians (哥林多前書註解)	
十、艾利考特 (Charles J. Ellicott, 1819 - 1905) The Destiny of the Creature (造物的命運)	69
十一、赫德 (John Bickford Heard, 1828 - ?) The Tripartite Nature of Man (人的三分本質)	82
十二、阿福德 (Henry Alford, 1810 - 1871) The Greek Testament (希臘文新約註解)	95
十三、孚實德等 (Jamieson, Fausset & Brown)	103
Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments (新舊約註解)	
十四、泰爾 (Joseph Henry Thayer, 1828 - 1901)	108
A Greek-English Lexicon of the New Testament (希臘文辭典)	
十五、達祕 (John Nelson Darby, 1800 - 1882) Letters of J. N. D. (達祕的書信)	112
十六、彭伯 (George Hawkins Pember, 1837 - 1910) Earth’s Earliest Ages (地的最早年代)	114
十七、霍普金斯 (Evan Henry Hopkins, 1837 - 1918)	121
The Law of Liberty in the Spiritual Life (屬靈生命得釋放之律)	
十八、皮爾森 (Arthur Tappan Pierson, 1837 - 1911)	134
The Bible and Spiritual Life (聖經與屬靈生命)	

伍、二十世紀	150
十九、 宣信 (Albert Benjamin Simpson, 1843 - 1919) Wholly Sanctified (全然成聖)	151
二十、 章伯斯 (Oswald Chambers, 1874 - 1917) Bible Psychology (聖經心理學)	164
二十一、 艾朗賽 (Harry Allen Ironside, 1876 - 1951) Death and Afterwards (死亡與死後)	167
二十二、 梅爾 (Frederick Brotherton Meyer, 1847 - 1929)	177
The Five “Musts” of the Christian Life (基督徒生命的五個『必須』)	
二十三、 慕安得烈 (Andrew Murray, 1828 - 1917) The Spirit of Christ (基督的靈)	186
二十四、 賓路易師母 (Jesse Penn-Lewis, 1861 - 1927)	91
Soul and Spirit—A Glimpse into Bible Psychology (靈與魂 — 聖經心理學淺釋)	
二十五、 史百克 (Theodore Austin Sparks, 1888 - 1971) What is Man? (人算甚麼?)	199
二十六、 賈玉銘 (Yu-ming Chia, 1880 - 1964) 《神道學》	208
二十七、 倪柝聲 (Watchman Nee, 1903 - 1972) 《屬靈人》	216
二十八、 李常受 (Witness Lee, 1905 - 1997) 《神的經營》	226
二十九、 司可福 (Cyrus Ingerson Scofield, 1843 - 1921)	235
Scofield Reference Bible (司可福聖經註解)	
三十、 泰善 (Henry Clarence Thiessen, 1885 - ?)	238
“The Unity and Permanent Constitution of Man” (人的整體性與固有組成)	
三十一、 費滋華德 (Perry Braxton Fitzwater, 1871 - 1957)	243
Christian Theology—A Systematic Presentation (基督教神學)	
三十二、 崔福 (Lewis Sperry Chafer, 1871 - 1952)	245
Major Bible Themes (主要聖經真理) & Systematic Theology (系統神學)	
三十三、 胡特華 (John Woodward) Man as Spirit, Soul, and Body (靈、魂、體的人)	249
陸、結論	257

引 言

聖經將人分為靈、魂、體三部分，這三部分各有其不同的功用。帖前五章二十三節說：『願賜平安的神，親自使你們全然成聖；又願你們的靈、與魂、與身子得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘。』在過去兩千年教會歷史中，一直有人持守這真理。在眾多神的僕人中，也有不少人著書立論闡明此真理。從第一世紀古教父開始，即有文獻論及此題目。其中有些論文不是直接討論這題目，而是間接題到。無論是直接或間接，這樣的見證是汗牛充棟的。

鑒於華人信徒對這方面的文章涉獵較少，特別缺少有學術參考價值之文章，故本書特將這方面的文字作一整理，收集了歷代一些比較知名的教會領袖和神

學家，對這題目的貢獻，輯成合輯，以期讓讀者能從頭手資料中對這問題得到印證。

三元論¹的論題，在神學中屬於人論範疇，也屬聖經心理學範疇。這方面的著作，在近代並現代西方著作中，不乏出版。本書所題到的三十多位作者，主要皆為華人信徒或領袖比較熟悉的名字。雖然他們對人的靈、魂、體如何是三元的解釋，不完全一致，對這三元如何應用在神學並信徒經歷上也不盡相同，但基本上都承認人的靈與魂是有別的，不是同義的。目前華人神學界並坊間的基督教刊物中，對這方面題出不少挑戰與爭議。盼望這合輯，能在這方面產生有益的對話與切磋。

因為所選之文章有些風格與用詞古老，或典故不詳，故譯者在該文並註解中略加解釋，以期讓讀者比較容易進入該文意義。

古教父時期

系統神學家伯克富 (Louis Berkhof) 曾云：『在早期基督教希臘語教父並亞力山大派教父中，人之三元論甚被接受。雖然在各教父間，其認知各有不同，但在亞力山大的革利免 (Clement of Alexandria)、俄利根 (Origen)、女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa) 的文章中，皆有言及此三元論。』² 以上所題到的三位教父，都是比較知名的。十九世紀神學家赫德 (J. B. Heard) 在其一本書《人的三分本質》(The Tripartite Nature of Man) 中又云：『愛任紐 (Irenaeus)、殉道者游斯丁 (Justin Martyr)、亞歷山大的革利免、俄利根、亞歷山大的荻地模 (Didymus of Alexandria)、女撒的貴格利、該撒利亞的巴西流 (Basil of Caesarea) 都一致認為魂與靈是不同的，並指出靈是最真切具有神的形像的。』³ 除了前面所題三位教父外，赫德又加上四位教父，並指出他們七位都一致認為魂與靈是有分別的。

為何那麼多教父都同意人是三部分的，但到教父後期這又被否定呢？原因是歷史上的亞波里拿留 (Apollinarius)，將三元論解釋錯誤了。他將基督的道成肉身說成『道』只取了人的魂與體，而以道之神性代替了人的靈。⁴ 這就使基督的人性打了折扣。在公元三八一年第二次大公會議中被定為異端，之後奧古斯丁更加強調二元人觀，以致自此以後，三元論有一千多年就不再被題起了。

本段節錄了三位教父的文章，游斯丁、愛任紐與他提安 (Tatian)，皆有論及三元論，只是程度不同，並且都不是專題討論，而是帶手題到。但是他們的寫法，還是相當生動。古教父們常會以一些很新鮮的方式來比喻一些真理。Lockyer 指出：『古人有他們恰切的方式來描寫人的三部分，他們以馬車喻人的身體，驅使馬車之馬匹喻以人的魂，而手執馬鞭駕駛馬車之馬主喻以人的靈。』⁵ 這些比喻手法，有些今天還是十分適用的。

改教時期

中古時代，天主教繼承教父奧古斯丁的傳統，有一千多年之久，都認為人是二元的。⁶ 改教初期，更正教基本上在這方面並沒有多大突破，主體上仍照著

天主教的傳統，接受二元論。只是其中也有例外，本段介紹改教期間兩位比較知名的領袖，就是馬丁路德與康門紐 (Comenius)。這兩位都是主張三元論的。除了他們兩位之外，另外亦有不少提倡三元論的人士。伯克富稱這些少數人士為次等光 (lesser lights)，⁷ 但沒有指明這些人是誰。改教的原動力之一，是當時的一股回到研究希臘原文的風氣，而這運動的首要人物，是荷蘭人以拉斯姆 (Erasmus)，以氏本人就是一個三元論者，在他與路德的一篇對辯文中，他清楚主張人是分靈、魂、體三部分的。除了以氏以外，路德的啓蒙老師 John Tauler 也是三元論者。這些路德之前並與路德同期的人物，都接受三元論的思想，很可能他們的思想對路德有一點影響。除此之外，在本段節錄的另一位改教期的領袖，十七世紀的康門紐，他是近代教育科學觀的祖先，特別對兒童教育，有先驅性的貢獻。他的三元論，可見於所選的一文。

十九世紀

路德改教，帶領人回到聖經，從原來天主教真理的準則—傳統與聖經，轉為『惟獨聖經』(sola scriptura)。許多原來受傳統封閉的真理漸被恢復，只是在聖經人論方面，主體上仍未有多少進展。大體改教教師在聖經人觀上，沿用中古時代遺留下來的半柏拉圖、半亞里士多德之二元人觀概念。直至十九世紀，德國才有深入研究原文的工作。這工作起始於本格爾 (Bengel)，從他開始，各類學者如雨後春筍，不同的著作層出不絕。故十九世紀可視為聖經研究的黃金時期。在這時期中，德國的神學家著作最為顯著，而英國方面所作的貢獻也不少。本段引用十九世紀十三位不同作者在三元論上的貢獻，其中兩位是德國人，一位是瑞士人，一位是荷蘭人，八位是英國人，一位是美國人。這十三位作者中，有神學家、聖經學者、牧師傳道人等，一致見證三元人論。

二十世紀

進入二十世紀，三元論的教訓特別在幾類基督徒中最被接受，福音派的信徒沿襲了十九世紀成聖運動的傳統，藉司可福聖經並聖經學校運動等，多有接受三元論思想者。二十世紀屬靈運動幾位主要人物，

如宣道會創辦人宣信博士，慕安得烈，賓路易師母，梅爾博士，章伯斯（Oswald Chambers）等，皆主張三元論。在東方則主要有倪柝聲先生，他在其著作《屬靈人》上、中、下三冊中，將此真理大加發揮。除此之外，司可福與美國達拉斯神學院前輩崔福（Chafer），並解經家艾朗賽（Ironside）等都清楚贊成三元論。近二十年來，在基督教輔導學中，更越來越多人接受三元論的人觀，並以此應用於實用神學中，三元論的教訓，不但沒有式微，反而越來越被接受。

-
- 1 本書沿用『三元論』，並非指編者認為人可分為三種可分開各自單獨運作的元素，更不是指希臘哲學之三元宇宙觀，這三元並非指宇宙是由三種元素所創造而成。只不過『三元論』這詞是基督教人論中已公認之名詞，泛指人有靈、魂、體三部分。嚴格來說，編者並書中各作者所呈現的，乃是『三分論』，即人有三部分，在英文三分論可視為 tripartite man，與 trichotomy of man 相對，嚴格說，人不是 trichotomous，而是 tri-partite。至於靈、魂、體本質的討論，可見於本書第六篇德理慈一文。
 - 2 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939), 191
 - 3 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man* (Edinburgh: T&T Clark, 1868), 5
 - 4 見 Williston Walker, *A History of the Christian Church*, 3rd ed. (NY: Charles Scribners' Sons, 1920), 132
 - 5 Herbert Lockyer, *All the Doctrines of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1964), 144-145. Delitzsch 指出此比喻為腓羅 (Philo) 所用 (見本書 Delitzsch 之 *A System of Biblical Psychology*, 第4章的註解)。
 - 6 奧古斯丁為何接受二元論而否定三元論，前一段已討論過。他的立場，是對亞波里拿留 (Apollinarius) 異端的一種反應。後者認為人是三元的，但在耶穌身上，其『靈』為『神之道』所替代了。為著反對這種錯誤的基督論，奧古斯丁並其他教父一股腦兒將三元論否定，而代之以二元論。
 - 7 Berkhof, *Systematic Theology*, 192

人論總覽

(一)

『人算甚麼，你竟顧念他？世人算甚麼，你竟眷顧他？』（詩八4）

人論力圖回答『人算甚麼』這個問題，千百年來的探討總離不開看似矛盾的兩個方面：人有神的形像，有別於所有其他受造之物，是尊貴、榮耀的；但人又是墮落、有罪的，需要基督的救贖和拯救，才能達到人命定的目標，模成神兒子的形像，成為神榮耀的彰顯。

縱觀歷史，在進入現代科學時代以前，人類一直認為自己是整個宇宙的中心，在萬物中具獨特的地位，是惟一有神形像的受造之物。進入現代科學時代以後，人從中心位置移開，從至尊的地位上跌落，認為自己不過是宇宙萬物中微不足道的一類而已。

然而不可否認，人心深處皆嚮往永遠，追求超越，既不甘心視己如塵土，也不滿足日光之下之虛榮。奧古斯丁曾坦言，『噢，神阿，若非在你裏面，我們的心永不得安息。』¹ 天主教神學家卡爾拉納（Karl Rahner）宣稱『人是靈』（man as spirit）。² 西敏寺教義問答手冊（Westminster Catechism）也宣告，『人終極的目的乃是榮耀神，並且永遠享受神！』³ 當代著名神學家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）說，『人向世界是開放的（openness to the world），人享有獨特的自由，就是探尋超越自己生存的法則。』⁴

下面我們就首先沿著歷史的縱軸，鳥瞰對『人是甚麼』的尋求和探討，然後集中討論其中三個重點話題：第一，人的被造，包括神的形像和人的構成；第二，人的墮落，主要論述罪與原罪；第三，人的目

標，探討『成神』的思想。

由於篇幅的原因，全文分三期刊出，本期為歷史概述—『人是甚麼』，下一期是第一個重點議題—『人的被造』，最後一期包括兩個議題—『人的墮落』和『人的目標』。

人是甚麼—人論歷史概述

早期教會的人論觀點

福音從耶路撒冷向外邦世界，尤其是地中海周邊地區的傳揚過程中，遇到許多宗教、哲學和政治風潮，直接影響到教會的人論觀點。

柏拉圖主義（Platonism）與 諾斯底主義（Gnosticism）

柏拉圖主義是新約撰寫時期的一個與聖經觀念看似相近但卻深受柏拉圖思想影響的哲學架構。在這個架構中，物質與非物質被對立起來。非物質的魂又可以進一步被區分為三個部分：欲求的部分（情感）、意氣的部分（意志）以及理性的部分。在這三者中，理性具有至高無上的地位。柏拉圖的人論觀點還被進一步在二元論的架構下，區分為包含理性的理性魂，和包括情感與意志的感性魂；前者專注於認識神，後者專注於認識世界。在柏拉圖主義被基督教早期的教父吸收，作為和希臘文化溝通並護教的工具後，理性魂又被進一步等同於聖經中所謂人的靈，賦予了柏拉圖主義三元論的色彩。

到第二世紀中期，基督教柏拉圖主義已在教會中

廣傳。雖然智慧派至終被定為異端，但其對基督教的影響，尤其對人論的影響極其深遠。智慧派本身有許多流派，觀點各異，但對世界的看法基本都根植於柏拉圖主義。然而，諾斯底主義卻採用了一種與近代嚴格區分屬於靈，屬於魂（心理）並屬於物質身體之三元論不同的三元論。⁵ 諾斯底主義將宇宙中的存有進一步分為『物質』（matter）；可以在物質與靈界中轉換的『動物的』（animal）；以及『屬靈的』（spiritual）三種素質（substance）。⁶ 屬於動物性的人類需要藉由內在的屬靈種子（spiritual seed）轉化為具有理解力的靈（intellect spirits）而得救。而得救的只有人的靈，人的魂與身體都會被拋棄。作為此等神祇的耶穌基督被差遣題醒人、並幫助人脫離世界和肉體，使人重回原來的歸宿。

早期使徒約翰，不僅不認可這種物質與非物質對立的觀點，反而指出神都願意道成肉身（約一14）；他指出凡不承認耶穌是神在肉身而來的，就是敵基督者的靈（約壹四3）。古教父們也奮起抵抗智慧派的狂潮，最具代表性的是第二世紀末的愛任紐（Irenaeus）。相傳愛任紐是波雷卡（Polycarp）的門徒，而波雷卡又是使徒約翰的門徒，愛任紐根據代代相傳的使徒教訓，批駁智慧派的錯謬教導。

愛任紐恢復人身體的重要性，因為神都要道成肉身，他的格言就是『神的榮耀在於人豐盛地活著』（The glory of God is man fully alive）。⁷ 愛任紐認為人物質身體的存在，不是由於墮落而致，也非神不愛人，更非神無能拯救，而是神本來的設計，是使人達到完全成熟的必由之路。他認為人被造後處於『不成熟』（immature）狀態，需要藉著自食『肉體的苦果』來學習，以漸漸達到棄惡從善的『成熟』狀態。這種藉從錯誤學習以達成熟的人論觀點被早期教會廣泛接受，⁸ 甚至連後來的托馬斯阿奎那（Thomas Aquinas）都予以贊同。⁹

禁慾主義（Asceticism）

到了第三世紀中期，禁慾主義和基督教柏拉圖主義興起，成為影響基督教人論的主要因素。這兩種主義在理論和實行上，表面有些相似之處，如都努力棄絕肉體，但實際上二者對人在神面前的光景、對救恩之本質的認識和人獲得救恩的方式，都有顯著不同的

看法。

禁慾主義的教導和實行，可追溯到聖經中的禁食禱告、資助窮人等（其實是對這些教導和實行的誤解或誤用）。第三世紀的社會環境，也促進了禁慾主義的盛行。當時社會混亂，生活世俗，羅馬帝國動盪，苛捐雜稅繁重，並且對基督徒的迫害擴大，這些都使許多追求聖潔、安寧生活的基督徒遠離塵囂，退避到曠野過禁慾主義的生活。

然而，禁慾主義之所以盛行，更有其內在原因，也就是對人性過度樂觀的看法。¹⁰ 禁慾主義認為，人生來就有一種選擇善的能力，這種內在的能力就是神的形像，是從亞當傳遞下來的，並且沒有受到墮落的破壞。人靠著這種能力可以選擇神、順從神，活出討神喜悅並贏得獎賞的生活。亞當墮落使伊甸園的環境變質，但人這種內在的能力完全勝過外部的環境。基督就是我們的榜樣，祂靠著裏面的能力選擇神，甚至順從神以至於死，以此向我們顯明了救恩之路。所以禁慾主義認為，我們可以像基督一樣，靠著裏面的能力揀選神，以完全翻轉亞當的墮落。然而，聖經啓示人必須接受基督的救恩，得了重生，不僅罪過得赦免，更是需要有神聖的生命。

基督教柏拉圖主義（Christian Platonism）

基督教從一開始就面臨著希羅文化與哲學的挑戰。早期教會在傳福音的過程中，得到了一群受過高等希臘文化教育—當時的希臘文化教育就是以柏拉圖主義為主軸一的社會菁英，他們或著書以羅馬帝國能夠理解的思維方式與帝國的高層溝通，而成為基督教信仰的辯護者—護教士（如：游斯丁）；他們或因著自身優越的教育水平，而成為教會的領袖，在教會內部進行教義的詮釋並抗擊異端（特別是諾斯底主義）而成為教父（如：愛任紐）。而柏拉圖主義的思維與辯論方式順理成章的成為他們手中的工具。在同時，本身就具有濃厚柏拉圖主義色彩的諾斯底主義，也因其教義與基督教的高度類同，而以神祕知識作為平臺，入侵基督教。總而言之，不論是基督教內，或是基督教外，都充斥著濃厚的柏拉圖主義的氣氛。這使得早期教會在二世紀左右就爆發了信仰與哲學的關係之爭。特土良（Tertullian）代表的，是保守派，認為基督教信仰當與哲學進行徹底的切割，其名言為：

『雅典與耶路撒冷何干？學院與教會何干？』
(What has Athens to do with Jerusalem? Or the Academy with the Church?) 在另一方面，亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria) 代表的是開明派。革利免認為真正的知識乃是在基督教的信仰之中 (相當與後世的『特殊啓示』)，然而希臘哲學中也具有對於基督教信仰的啓示 (相當與後世的『普遍啓示』)，特別是柏拉圖主義，因此柏拉圖乃是『在基督之前的基督徒』。而基督徒因獲得了對於神的真正知識，故乃是『真正的諾斯底主義者』。革利免對於柏拉圖主義的深厚功力，使得他在西方哲學界中被認為是『中柏拉圖主義』 (Mid-Platonism) 的開創者。

亞歷山大的革利免對於哲學的開放態度也明顯的影響了基督教人論的發展。在他之前的護教士—教父，如愛任紐 (130-200) 等都承認人是由靈、魂與身體三個部分所組成的。亞歷山大的革利免則首開先例，根據柏拉圖主義的傳統，將人的靈等同於人魂中的心思，而成為第一位在基督教人論上採取『雙軌制』的教父。革利免對於基督教人論造成了三大影響：首先，因為他對於柏拉圖主義的開放態度，甚至使用柏拉圖主義的觀點來詮釋聖經，造成了基督教人論迅速的『柏拉圖主義化』。『靈』與『魂』，『靈』與『心思』的界線被模糊，三者被等同。其次，『人論雙軌制』造成教父們在著作中若對於人性進行概括性 (in general) 敘述的時候，就採取二元論的敘述方式；當教父們對人性進行特殊性 (in particular, 或詳細的) 敘述的時候，則採取三元論，並『靈』等同心思的立場。最後，靈命的重點從『靈』被轉移到『心思』。我們在革利免之後的三元論教父，如：俄利根，女撒的貴格利，奧古斯丁，屈梭多模，和耶柔米這幾位明確支持三元論的教父身上都看見這三個現象。甚至連傳統認為是標準的二元論立場，持改革宗神學的喀爾文約翰和歐文約翰，都在靈與魂可以通用的前提下，承認當兩者同時出現的時候，人的靈乃是理性的部分，人的魂乃是情感與意志的部分。我們仍然可以從他們身上看見柏拉圖主義的影子。

禁慾主義視神的形像為人裏面選擇的能力，其實強調的就是人的意志。而基督教柏拉圖主義，則看神

的形像為人的理性，認為人的理性不僅能夠認識神，也能夠認識人自己，人最深的渴慕就是能在愛裏與神的靈相聯。這種與神聯結的渴慕，成為人獲得救恩的前提，因為人越與神聯結，就越有分於神的美善，結果就越渴慕神，如此不斷循環加強，至終達到與神完全聯結並獲得獎賞。

關於得獎賞的條件，柏拉圖主義與禁慾主義不同，儘管二者都關注神的形像，但柏拉圖主義是靠著裏面不斷與神聯結的加深而得獎賞，而禁慾主義是靠著外面完美遵行神的誠命而得獎賞。

關於對物質的態度，柏拉圖主義不像智慧派一樣認為物質的身體是邪惡的，相反的，柏拉圖主義認為身體是人的必要組成部分，只是物質低於靈，不具備理性，所以物質不能像靈一樣進入與神的聯結裏。柏拉圖主義認為神原初的心意不是要定罪體，只是要體受靈的主導，好使人的靈能自由的與神的靈聯結。俄利根 (ca. 185-254) 就是持這種等級觀念的代表人，有趣的是，他認為這種等級有三層：最高是靈，其次是魂，最低是體，¹¹ 暗示人是由靈、魂、體三部分構成的。當然，柏拉圖主義也意識到，人的墮落和罪惡使人的靈不僅遠離神，也失去了對肉體的權柄，以致被肉體擄來服事肉體的邪情私慾，所以他們也題出，人要得救，必需神的恩典。

綜上所述，智慧派致力於靈從肉體的釋放，禁慾主義重視人裏面自我選擇的能力，也就是人的意志，並靠此來遵守神外面的誠命，而基督教柏拉圖主義則強調在神的恩典中，人本身的理性會選擇與神的靈聯結。禁慾主義和柏拉圖主義強調的得救方式不同，但二者都不認為人已經失去渴慕神並選擇良善的能力。¹² 在早期教會中，教父們多少都受希臘哲學的影響，認為神的形像主要是指人的理性或意志，例如游斯丁 (Justin Martyr) 常把理性和意志放在一起使用。教父們肯定身體是神照著原初的心意創造的，但同時也認為身體是較低的一部分，需要受管教。

奧古斯丁 (Augustine of Hippo)

奧古斯丁對上述的基督教柏拉圖主義和禁慾主義都很熟悉，因為他曾受米蘭的安波羅修 (Ambrose) 的影響而成為新柏拉圖主義者，後來奧古斯丁在希波 (Hippo) 作主教時，又接觸到當時盛行的以強調

體、魂聯結為名的禁慾主義。¹³ 但因著與多納徒派（Donatist）和伯拉糾（Pelagius）論爭，奧古斯丁逐漸發展出一套嶄新的人論觀點，並影響了以後的教會。

奧古斯丁認為，亞當墮落後，人類儘管尚有對神的渴慕，但卻已喪失自由選擇的能力。他在《懺悔錄》中把這種渴慕表達得淋漓盡致，但他認為這種渴慕只是基督之靈的恩賜，絕非保存完好的人內裏的能力。他堅決反對人能藉著錯誤學習，並最終克服罪惡而獲得救恩的觀點。他認為人類藉著天然的光照和揣摩，也許略知何為善惡，但絕無能力選擇良善以贏得救恩，沒有神的恩典，人最多只能用一種慾望克服另一種慾望，或者因對神的懼怕而被迫克制所有慾望。所以，人能獲得救恩，完全是出於神的恩典。奧古斯丁的人論觀點，被後來的改教者所高舉，如路德馬丁的『惟靠恩典』之理論。

奧古斯丁傳統（The Augustinian Tradition）

禁慾主義和柏拉圖主義的人論儘管從未消逝，但奧古斯丁的人論漸漸成為教會的主流和傳統。奧古斯丁一百年之後的 Synod of Orange（529AD）宣稱，亞當的墮落不僅使環境敗壞，使人離開了完美的伊甸園，更使人本身變質。而人的變質，不是單指身體敗壞，也包括魂的敗壞，並且不是亞當一人敗壞，而是像遺傳一樣，遍及亞當所有的後代。所以所有人都在本質上敗壞至極，絕沒有自動選擇良善的能力，也不會靠著自然啓示而渴慕追求神。人的得救完全是出於神的恩典，但恩典的來臨絕非是對人作工的賞賜。人若尋求神，或是愛神，或有甚麼美德，都不是出於自己，乃是神的恩典，是聖靈在人裏面的作工，使人立志並行事。該次大會不僅強調了墮落的人需要神的恩典才能得救，甚至也清楚指出，亞當即使沒有墮落，也仍然需要神的恩典，沒有神助，亞當無法拯救自己，也無法保守自己的救恩。

中古時期

中古時期大致指五世紀到十五世紀的十個世紀。在這個時期，奧古斯丁的思想繼續延續，但新的觀念也逐漸加進來。中世紀前期教會對肉體的態度，受奧古斯丁的影響，認為人的肉體一無所能，是亞當軟弱

意志絕佳又痛苦的實化。¹⁴ 不過中世紀後期人論的重點逐漸從對身體（或肉體）的失望上，過渡到對心思（mind）之能力的過度樂觀上。

坎特伯雷的安瑟倫（Anselm of Canterbury）

安瑟倫（1033-1109）強調心思的功用，其名言『信仰尋求理解』（faith seeking understanding），成為後期人論的代表性觀點。在此之前，心思的功用並非不被重視，但強調只有在聖經的亮光和啓示下，心思的功用才有意義。安瑟倫則不同，儘管他不否認聖經的啓示，也不否認『神賜人對信仰的理解』，¹⁵ 但他所考量的是，如果不以啓示為前提，用他自己的話說就是，『假設沒有基督』（supposing Christ were left out the case），¹⁶ 單靠人的心思，是否也可得出聖經的啓示。

例如，安瑟倫似乎單靠推理，也能得出神必然存在的結論，儘管這種推理至今還有許多爭議。他定義神是『比任何可能之物更大之物』（a being than that which nothing greater can be conceived）；從觀察而知，一物在實際中存在，比只在想像中存在更大；所以神既是『比任何可能之物更大之物』，神在想像中存在，也必要在實際中存在。¹⁷ 再如，安瑟倫似乎也靠心思的推理，得出神必須成為人。他認為，亞當背叛混亂了造物主與被造之物的等次，為此亞當必須付贖價；但亞當是人，無能償還，神有能償還，但以神的身分卻不合式；所以，神必須成為人，有能又以合式的身分作贖價，這人就是耶穌基督。

這種脫離神聖啓示的推想，漸漸使活的神成為抽象的概念，對活神的經歷成為對死的概念的考究，使真實的基督徒生活成為虛空心思的想像。這個過程中，修道院逐漸成為大學，修士成為神學家，考量的問題與實際生活越來越遠，甚至辯論一個針尖上，到底能站幾個天使這類虛無飄渺的問題。到頭來，神學家也可以不必是基督徒，因為人若只靠心思，不靠啓示就能認識神，為甚麼必須成為基督徒？

托馬斯阿奎那（Thomas Aquinas）

托馬斯阿奎那（1225-1274）的鉅著《神學總論》（*Summa Theologiae*）影響至今。與前面的神學家不同，他的思想不是基於柏拉圖哲學（儘管他也

頻頻引用柏拉圖），不是從抽象到具體的思維，乃是基於亞里士多德哲學，是從具體到抽象的思維。他的著作第一部分是關於神和神的本性，第二部分就是大量篇幅的人論，第三部分是關於基督和教會。

托馬斯阿奎那認為，人有神的形像，而這形像主要是指人的智能，自由的意志和自我行動的能力。¹⁸與奧古斯丁一樣，托馬斯阿奎那承認人天生有對神的渴慕與尋求，並且人自己能斷定神以外的任何東西都不能使人滿足，人最終的喜樂乃是與神面對面。托馬斯阿奎那認為墮落損壞了人的本質，但本質沒有完全敗壞，比如人仍有一定的能力向神回轉，人憑天然還是能作出一些好事等，但沒有神的恩典，人憑自己絕不能達到終極的救恩。

改教時期

路德馬丁（Martin Luther）

路德馬丁（1458-1546）對稱義之真理的尋求，源於他自己的經歷，因為他覺得無論怎樣苦修，總不能脫離神的定罪，甚至到最嚴謹的修道院裏還是無濟於事，直到他從保羅的書信裏得到啓示，看見基督是我們的拯救，是我們的倚靠，我們因信而從律法得自由。他高舉『惟靠信心，惟靠恩典，惟靠聖經』（*sola fide, sola gratia, sola scriptura*），認為人要得救，不必靠教會（奧古斯丁認為必須在天主教會中才能得救）、不必靠聖職人員、不必靠人理性的能力、也不必靠自己的苦修等，惟一信靠的就是神。

路德對墮落人之本質的看法，與托馬斯阿奎那不同。托馬斯阿奎那承認人的墮落，也承認需要神的恩典，但同時認為墮落之人尚有很大可取之處，墮落的人仍然能夠靠理性、心思的能力選擇良善等。路德承繼奧古斯丁的觀點，認為人失去自由選擇的能力，必須完全倚靠神的恩典才能得救。

當然，路德一面強調不憑自己的行為，惟靠著神的恩典才能得到真正的自由，但另一面也絕不反對人要有好的行為，因為好行為儘管不是得救的根據，但得救的人必有好的行為。

在得救與教會的關係上，路德的觀點與奧古斯丁不同。奧古斯丁面對多納徒派（Donatists）的分裂，極度強調教會這個團體的重要性，宣稱不在大

公教會裏，人就不能得救。而路德認為人得救是靠著神的話，每個人都可以從聖經直接獲得得救的智慧，絕非必須靠著教會才能得救。路德這種對教會團體功用的淡化，顯然是針對當時羅馬天主教的墮落而言。然而，這種對團體一面的淡化，無形中成了對個人一面的強調，甚至被後來的學者認為是改教時期出現個人主義的根源。¹⁹

喀爾文約翰（John Calvin）

喀爾文（1509-1564）繼承了路德關於人在本質上是墮落的觀點，認為神儘管賜給世人智慧，²⁰但人裏面滿了驕傲，²¹人本身所謂的理性，只能自欺欺人，使人陷入虛空、黑暗之中，除非有神聖真理之光的光照，我們無法脫離盲目的自信和自誇而順從於神。²²後來的喀爾文主義，更加強調人無望自救，認為得救完全靠神的恩典，因為整個人類都處在『完全淪喪』（*total depravity*）的狀態，既不願也不能轉向神。²³

有的學者注意到，路德馬丁的著作重在人的罪與神的恩典之對比，而喀爾文的著作則通篇可見人的卑微與神的威嚴之對比。²⁴的確，喀爾文毫不保留地論述人的真實情形：不幸、貧窮、赤身、一無尊榮，²⁵這與現代強調人的尊嚴與自信形成鮮明的對比。

羅馬天主教對改教的反應

面對改革的潮流，羅馬天主教被迫作出反應，承認人得救不是靠行為，而是靠神的恩典。然而，從Council of Trent（1545-1563）中可以看到，羅馬天主教拒絕了許多改教者所題出的人論，其中以下兩點比較突出。第一，關於人的自由意志。雙方都承認人的墮落，而天主教承繼托馬斯阿奎那的論點，認為儘管人墮落，但人自由選擇神的能力仍然保存，並且藉此能力與神的拯救配搭，使神拯救的恩典加增。與此相反，改教者更傾向奧古斯丁的觀點，認為人完全敗壞，沒有任何願望和能力選擇神或與神配搭。第二，雙方都承認受浸除去人的罪，但天主教認為受浸只是除去了原罪，人仍然有犯罪的傾向，仍然需要為自己的罪負責。並且天主教認為，人可能因罪拒絕神拯救的恩典，稱義並不能完全保證人最終的救恩。²⁶改教者則認為人經過了受浸，罪就不再歸在我們身上，就

不需再為罪負責。

現代時期

現代時期大致從十六世紀改教以來直到二十世紀中期這四個世紀。

啓蒙時期（十七至十八世紀）

十七到十八世紀在西方文明史上是爆炸性年代，一般通稱為啓蒙時期（Enlightenment），大致從培根（Francis Bacon, 1561-1626）的著作開始，一直到康德（Immanuel Kant）在1791年發表《純粹理性之批判》（*The Critique of Pure Reason*）一書為結束。這個時期人類對自己的認識，產生了有史以來最根本的變化。總結葛倫斯（Stanley Grenz）和奧爾森（Roger Olson）的研究，至少有下列幾方面的變化：²⁷

首先，人類的地位被高舉，歷史舞臺的中心不再是神，舞臺的中心成為人。在此之前，無論中古時期還是改教時期，人類只有放在神的歷史行動中考量才有價值，但這在啓蒙時期正好相反，神的重要性由祂在人類歷史中的價值來決定。

第二，人的理性被尊崇，甚至成為真理的最終裁決者。一直以來，神的啓示是真理的最終裁決，人類理性的地位，最高不過是用來理解神所啓示出來的真理。中世紀安瑟倫所說的『信仰尋求理解』，也是在相信的前提下，尋求對信仰的理解。但這在啓蒙時期正好反過來，成為必須先求理解，才能相信。

第三，人類的道德能力被高估。啓蒙時期極為重視的是道德，而不是教義，人們認為理智足以發現、遵行刻在每個人心裏的自然道德律。

第四，然而，人儘管好像被提高了，其實也被貶低了。啓蒙時期的世界，不再是一個人類享有特殊地位的地方。新科學將宇宙刻畫成一個巨大的機器，人類不過是其中一個小零件。人從神創造的中心地位上掉下來，失去了高於一切受造之物的地位。

這些變化是哲學思想革命和新科學革命的產物。笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）建立起一套以『質疑』為原則的理性推理，漸漸取代了神聖的啓示，強調理性思考的聲音，遠遠勝過聽從來自上面的聲音。伽利略（Galileo, 1564-1642）的科學發現一

地球不是宇宙的中心—撼動了中古時代以來以地球為中心的宇宙觀，使人們對人類終極目標的追求，轉為對眼前可描述、可計量之具體事物的關注，甚至認為只有可計量之物才是真實的。因此，在失去終極目標、又棄絕神聖啓示的啓蒙時代，人類的理性被高舉到巔峰，認為人的理性能夠、甚至已經發現了運行在一切事物背後的絕對真理。

敬虔主義的出現

與此同時，面對著啓蒙運動與理性主義的挑戰，以及改革運動後官方教會（更正教會及羅馬教會）的形式主義和僵化，教會中興起不少呼籲和抗議，努力尋求一條出路以恢復實際的經驗信仰、個人生命的更新轉變、成聖，以及對福音的傳揚等，其結果是在十七世紀產生了一個屬靈運動—敬虔主義，統稱作奧秘派（Mysticism）或內裏生命派。

這些內裏生命派人物，有法國天主教的蓋恩夫人（Madame Jeanne Guyon, 1648-1717）、芬乃倫（François Fénelon, 1651-1715）和勞倫斯（Brother Lawrence, 1614-1691）也有德國路德宗敬虔運動的奠基者施本爾（Philip Jakob Spener, 1635-1705）。藉著施本爾和他的跟從者富朗開（August Hermann Franke, 1663-1727），路德宗的敬虔運動影響傳到了原為路德會、後來成立往海外傳福音的摩利維亞差傳會（Moravian Missionaries）的新生鐸夫（Nicolaus Ludwig Zinzendorf, 1700-1760）。²⁸ 新生鐸夫及他那裏的摩爾維亞弟兄們（Moravian Brethren）的信仰經驗，包括對信徒個人救恩如悔改、重生的經驗、靈命成長的追求和傳揚福音的熱忱，均深深影響了英國的衛斯理約翰（John Wesley, 1703-1791），促使了後來十八世紀英國的循道運動，及同期北美的大覺醒運動。

簡言之，內裏生命派的興起，是對當時代之高舉理性的理性主義與僵化形式的教條主義的反應。他們強調人回到內裏，經驗救恩的喜樂、與神的交通、靈命長大和成聖的工夫，以恢復信仰的活潑經驗。²⁹ 他們相信人的內裏，除了有理性以理解抽象事物的能力以外，人裏面還有接觸神，以理解屬靈事物的器官或感覺（God-consciousness, spiritual consciousness），為著活出原初神造人命定人的敬虔、彰顯神的生活。

十九世紀

康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 在《純粹理性之批判》一書中，論證純粹的理性，也就是以感覺為基礎的知識層面是有限的，因為科學的經驗和知識是有限的，人類靠此只能認識到所能經驗到的事物現象，無法認識到那超越人認知經驗的事物本身。事物的現象和本身是兩個完全不同的範疇，後者是信仰範疇，如神、靈魂的不朽以及人類自由等，都屬後者。因此他認為『必須否定知識，才能為信仰留下空間』。³⁰ 但是如何經歷信仰範疇？

康德認為是藉著人的道德經驗，而非理性思辯。他認為人人都面臨著一種道德制約，必須行所當行的事，否則就有後果。這種人類普遍經驗到的道德制約，乃是普遍存在的人類道德本質，聖經啓示的本質乃是道德這個層面：³¹ 神是道德的立法者，神的旨意乃是人類終極的目標，³² 基督是一個道德上全然討神喜悅的榜樣；³³ 人儘管有罪，但人也是自由的，人的道德義務是在自由這根基上，所以人絕對有可能勝過罪；³⁴ 人不是因著神的恩典而站立，而是按道德行事以得恩典。³⁵

十九世紀另一位大思想家士來馬赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834) 經歷超越的信仰範疇，主要靠著人的神覺 (God-consciousness)。這種神覺 (德文是 *Gefühl*) 並非指知覺，而是在知覺之前的一種深刻感受或覺醒；它也是在思索之先，比明確的思想更深刻。³⁶ 士來馬赫認為神覺是人類經驗中普遍存在的聯結於神、依賴於神的一種宗教情感，是人生來就有的自覺和敬虔。耶穌與所有的人一樣，不過祂從起初就有對神強大又絕對的知覺，這種知覺是神在祂裏面運行的結果；³⁷ 基督的救贖就是把這種對神的知覺傳遞、複製給他人。³⁸

因此，在十九世紀，無論是康德還是士來馬赫，在努力避免啓蒙時期對人類理性的過度高舉的同時，又過度高舉了人的其他方面，例如，康德高舉道德，士來馬赫高舉神覺，分別把道德和神覺提高到信仰的高度，甚至視其為信仰的根基，都沒有走出啓蒙時期以來的以人為中心的思想。

敬虔主義的發展

在歐洲哲學發展的同時，敬虔主義也在繼續發展。早期內裏生命派對人的觀點，帶有寂靜主義 (Quietism) 拒絕理性的傾向，後經由勞威廉 (William Law, 1686-1761) 等的著作，使對人在信仰經驗上內裏各部分的認識，如人的構成和各部分在敬拜接觸神上的功用等，都有所改進和發展。這影響了衛斯理約翰、英國普利茅斯的弟兄們 (Plymouth Brethren)，以及後來著名的內裏生命派人物，如慕安德烈 (Andrew Murray, 1828-1917)、賓路易師母 (Jessie Penn-Lewis, 1861-1927)、史百克 (Theodore Austin-Sparks, 1885-1967) 等人物的人觀。這些人物在人的構成上大多持三分觀—靈、魂、體，³⁹ 且在三分觀之架構下，對人從有罪、墮落的光景起，追求成聖的靈命路程，以達到神完滿的形像，有仔細的描述，可視為近代自早期教會以來三分人觀的復興。

二十世紀

啓蒙時代以來的的神學，多以人為中心，反應出人類對自己的樂觀思想，然而二十世紀初的第一次世界大戰，為樂觀神學畫下句號，這個世界需要再度聆聽從上面傳來的話語。以瑞士神學家 Karl Barth 為代表的新正統主義者，重新發掘古老基督教正統教義中，對現代世界極其重要卻又丟棄了的項目，如神的超越、人的罪、神的恩典、個人的抉擇等，重新建立以基督為中心的神學。

當代著名神學家潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg) 也避免以人為中心建立神學，但是他採用的方法與傳統的方法不同。傳統方法是從空間的角度來界定神的超越，神的超越在於神在諸天之上，而人在地上。潘能伯格等則認為神之於人的超越，乃在於時間上，神住在絕對的未來，祂從那即將彰顯的國度裏，施行對人類的影響。⁴⁰

潘能伯格認為人類與生俱來就有宗教感，無論是個人還是整個團體的人類，其骨子裏都充滿了宗教成分。人類是按神的形像造的，尋求與神的交通，是人類的定命。這種對神的尋求，如果是外在的，或是等到基督回來時才發生的，我們今天的生活就失去了與神交通的目標。所以，人類尋求與神的交通，必是人類生來就有的內在成分。⁴¹

潘能伯格進一步解釋，人的宗教感來自『我』與『世界』有別的自覺，當人經歷到每天生活的有限與短暫時，就產生了對無限的直覺，因而就『向世界敞開』以尋求更新的經歷，也就是說，人一面是有限的，但另一面又是生來就『自我超越』的，以此漸進並最終完成人類的定命—與神完全的交通。⁴²

拉納（Karl Rahner）是二十世紀羅馬天主教中最具影響力的神學家，被公認為第二屆梵蒂岡會議（1962-1965）中最具影響力的人，⁴³ 以致似乎是『現代羅馬天主教神學的普世教父』。⁴⁴ 他認為人類一面是受造、有限的，是自然界的產物，但另一面人也是超越的。人的本性是『靈』，從本質上有尋求神並聽神話的能力。神之所以將人創造成向祂敞開，就是要人有表達神的潛力。神是人的奧祕，而人是神的暗號，人類是問題，神就是答案。問題與答案彼此相關，答案又超越問題。這是神命定的，神與人彼此相屬。用拉納的話就是：『當神想要成為非神時，人就出現了。』⁴⁵ 人藉此過程不斷被神提升，也就是神進到人性中，成為人性成分的一部分，⁴⁶ 最終達到人類超越的境界，就是與那滿了恩典、親切、慈愛的神完全同在。⁴⁷

神在二十世紀的中國，也興起一些本土神學家和傳道人，如賈玉銘、王明道、倪柝聲、李常受等，他們不僅把聖經、真理介紹給中國人，也在許多方面有往前的發展，尤其是倪柝聲和其同工李常受，熟讀兩千年來基督教真理，並以聖經為獨一的標準，去偽存真，在真理、生命、實行上繼續往前，神藉他們興起的主恢復的職事，影響到全地，主恢復的職事興起的教會，遍及全球五大洲。

賈玉銘可謂是中國最早的系統神學家，他的代表作《神道學》中有一半的篇幅與人論有關，包括人的墮落罪惡，基督的救恩、人的悔改、重生、稱義、成聖、得勝以及靈命生活等等。賈認為人由體、魂、靈三部分構成，⁴⁸ 基督徒悔改重生後的生命和生活可分屬體、屬魂和屬靈三個層次—屬體的人生是物質的人生，屬魂的人生是理智道德的人生，而屬靈的人生是榮耀得勝的人生。⁴⁹ 賈強調基督徒靈命的長進是有確定目標的，也就是要成為『基督人』，不僅經歷主在我裡面作生命，也不僅經歷我在主裡面過生活，更是與主同化：『此與主同化的我，非我的自我、舊我，

老我；乃是生活在我裡面的真我。此與主同化之我，即化為基督人，即活著是基督的我，亦即靈化之我，道化之我』。⁵⁰ 可見賈玉銘的人論，強調的不僅是人需要重生得救，更是需要靈命的長進以達到最高點，也就是神人合一的『基督人』。

王明道的人論觀點，不像賈玉銘的那樣系統，但有兩點是他清楚強調的。第一，人性墮落敗壞，無法改良、無法自救，惟靠基督的救贖，方能得蒙重生成為新造。⁵¹ 第二，得救之後需要照著神公義、聖潔的標準過信行合一的生活。他說，『神怎樣恨惡罪惡，我們也當怎樣恨惡罪惡。神是怎樣聖潔，我們也當追求怎樣聖潔。無論在大事或小事上，都不要以世界的人和世界的事為我們的標準；我們惟一的標準就是神的旨意』。⁵²

倪柝聲著述極其豐富，目前水流職事站出版的《倪柝聲文集》就有三輯共六十二冊，其影響不僅在中國基督徒中間，更是達到全地，倪柝聲被譽為是『第一位對西方基督教產生影響力的中國基督徒』。⁵³ 倪柝聲神學的中心點是神的計畫，（後來倪的同工李常受繼續發展並稱其為神的經綸，）也就是神按著祂的喜悅，在已過的永遠裏，在祂自己裏面預先定下的，要使基督作這計畫的中心與普及，在一切事上居首位；神創造人作盛裝神、彰顯神的器皿，使人藉著基督的救贖得重生，成為神的眾子，基督身體的肢體，作祂團體的彰顯，使三一神在這彰顯裏得著終極豐滿的彰顯，直到永永遠遠。

倪柝聲的人論，乃是納在神永遠計畫的框架之下。他指出在基督裏的信徒，原是一神照著祂的形像所創造，有靈、魂、體三部分的人，為要人作祂的器皿，盛裝祂，彰顯祂，並代表祂，為祂掌權，管治祂所創造的萬有。在創造時，神並沒有將祂的生命和性情造在人裏面，僅為人造靈，要人用祂的靈接受祂這是靈的神為生命。但人中了撒但的試誘，未從神命，而受到撒但的敗壞，有了撒但的惡性，而構成罪人。於是神就親自來成為人，穿上墮落之人的肉身，稱為耶穌基督，在祂的肉身裏，為罪人受死贖罪，並將罪人的自己和撒但、世界、以及舊造一併結束。死後，祂全人從死復活，在復活中化身為賜生命的靈，而進入相信接受祂的罪人裏面，與他們聯結，使他們得著重生，成為神的兒女，作祂的肢體，與祂聯結，

構成祂生機的身體，就是召會，作祂的豐滿，而成為祂團體的彰顯。

這些信入耶穌基督的罪人，就成了基督的信徒，就是基督的從者，屬於基督的人。他們原是神的舊造，藉著信入基督得著重生，而成為神的新造，有神的生命和性情，憑著神的生命和神的靈，生活行動，並為神活著並工作，在靈裏同被建造，成為神的召會，就是神的家，和基督的身體，就是基督的豐滿，等候基督再來，將他們提接、變化，使他們進入祂的榮耀，與祂永遠同在。他們中間在蒙恩得救後，肯憑著基督得勝的生命，並祂在聖靈裏復活的大能，過得勝的生活，作祂完成神計畫的工作，在祂再來前先得成熟的人，要得著祂的賞賜，進入千年國度與祂同王，管治世界。他們中間那些沒有這樣先得成熟的人，要在千年國度時，受祂的管教，以致成熟，好在千年國度後，新天新地時，和那些先得成熟的信徒，同作構成新耶路撒冷的成分，有分於新耶路撒冷中神的救恩終極的福分和享受，直到永永遠遠。

東正教

我們主要以當代著名東正教神學家 Michael Pomazansky 的觀點來說明東正教的人論。他們認為人是神最高的創造，是受造之物的桂冠，而神造人的動機是要人有分於神的生命，使人與神聯結為一。⁵⁴ 創世記一章二十六節說到人有神的形像和樣式，說明人有比萬物更高的目的，甚至人的身體與萬物都有不同，因為人的身體是神親手造的，不像其他萬物一樣僅憑神說話而成，所以儘管人的身體是屬物質的，但比其他受造之物更高。⁵⁵

東正教不強調靈與魂的區別，有時認為靈是魂的一部分，⁵⁶ 但東正教強調無論是靈還是魂（下面通用魂），都是人身上一個與體獨立的結構。魂不是體活動的結果，也不是肢體間的協調劑，魂在本質上是與體完全不同的獨立構成，魂是屬天的（儘管素質不是神聖的），體是屬地的，魂高於體並支配體，魂好比一個藝術家，而體是藝術家手中的筆或刀。當然體的情形也影響到魂的功能，在極端情況下甚至完全破壞了魂的功能，然而這並非說明體能支配魂，這不過是說體沒能把魂表達出來，就像一把沒有校音的琴無法展現藝術家的技巧一樣。⁵⁷ 東正教認為魂是不朽的，

儘管其不朽性完全是基於神的恩典。魂的不朽性在東正教的教導和生活中居中心地位，他們認為在神裏越有信心的人，越明白並經歷魂的不朽性。⁵⁸

關於魂的來源，東正教認為這是一個藏在神裏的奧祕，除了普遍拒絕的先存論之外，東正教神學家對魂的來源並沒有一致的看法（俄利根 Origen 的論點主要源於柏拉圖，認為魂是從上面而來，早已存在於上面。對魂之來源的三種常見觀點，見本文下面的論述。）例如，亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）和屈梭多模（John Chrysostom）等的觀點與天主教的類似，屬魂創造論，認為每個人的魂都是神直接創造的。而另外一些教父，如特士良、拿先素斯的貴格利（Gregory the Nazianzus）和女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）等持父母遺傳論，認為魂就像體一樣來自父母。⁵⁹

東正教認為神的形像主要在於人的魂。儘管體也是特別的，卻只有魂是不朽的，只有魂有自由意志、理性和純潔的愛。絕大多數教父區分形像與樣式的不同，認為形像是人人生來俱有的本性，也不因罪而失去，而樣式是在道德層面，人人都有潛力成為神的樣式，但這需要藉著後天的成全方得完全，而這成全在於聖靈的恩賜和個人意志的順從。⁶⁰ 生命樹和善惡知識樹都被擺在人的面前，就是為了成全人，使人藉著自由選擇，最終自願順從神的旨意。⁶¹

人有神的形像，但人又墮落到罪與死中。東正教認為罪不是素質上獨立的東西，罪乃是指偏離了神既定目標，或者說是走了相反的方向。⁶² 罪是由墮落天使的驕傲引起的，人因受天使墮落的影響，濫用自由意志，自恃有理性而驕傲，並把純潔的愛變為自私的愛，並最終帶進物質身體的死亡。⁶³ 東正教認為神的形像是人的本質，沒有被罪破壞，但神的樣式則因罪而失去。東正教的中心不是談論罪，而是尋求人如何有分於神而成為神，『成神』是人的最終目標。⁶⁴

評述與結論

這裏的評述，不是站在今日歷史的高端，指點已過歷史的迂迴，也不是自居當代神學的成就，批評歷代神學的缺欠，乃是與歷代愛主的聖徒，一同追求神的同在、光照、引領和經歷。對早期教會來說，他們所講說的，就是他們所親身經歷的，所謂的神學，不

過是對經歷的解釋而已。⁶⁵ 我們相信歷代愛主的聖徒，他們的所說，也是他們所歷的寫照。人論的歷史，實際就是墮落的人類從內心深處尋求救恩的歷史。

聖徒的經歷有迂迴，但也有往前，常在迂迴中往前。幾乎在每一個時代，人類都意識到自身的墮落和有限，並積極尋求救恩的道路。然而在不同的時期，人類對墮落與救恩的認識不同。就人類對墮落與救恩的認識來看，歷史上似乎出現以下幾個相似的循環。第一個循環是從早期教會強調人內裏的特性，如意志（禁慾主義）和理性（基督教柏拉圖主義）等，並樂觀地認為靠著內裏的能力就能成就救恩，到奧古斯丁全然否定墮落之人成就救恩的能力，以及對人只有靠神的恩典才能得救的論述。第二個循環是從中古時期高舉人心思的能力至取代聖經啓示的程度，到改教時期路德馬丁對人之敗壞、無望靠己得救的斷定，以及立起得救惟靠恩典的旗幟。第三個循環是從現代時期高舉人的理性或道德，甚至在啓蒙時期建立起以人為中心的神學，到巴特重新回到以基督為中心、倚靠神救恩的人論。這三個循環的共同特點是從高舉人到最終回歸神。

就東、西方教會的比較來看，二者的人論觀點有同有異，但大體來說，正如Robert Letham所指出的，⁶⁶ 西方教會特別是改革宗，所注意的中心是基督徒生活起端的問題，比如贖罪和稱義；而東正教所關注的中心是基督徒生活的進程以及終極的完成，例如亞他納修（Athanasius）所說的『神成為人，為使人成為神』。⁶⁷ 李常受認為，東方和西方教會所強調的這兩面都需要，不可顧此失彼，因為兩者合起來才是神完整的救恩。他稱前者為法理的一面，是神救恩的手續，藉基督的救贖，使神的救恩完全合乎神公義律法的要求；後者為生機的一面，是神救恩的成全，藉基督的生命，使信徒在神的生命上變化長大而成熟。⁶⁸ 對神救恩的這兩面，本文在『人的目標』這一部分還有較為詳細的論述。

總之，無論在歷史的那個階段，無論東方還是西方教會，人論所探討的話題總離不開人被造的目的是甚麼，甚麼是神的形像，人是由甚麼構成的，墮落對人帶來了怎樣的後果，以及人最終會成為甚麼等。下面我們把這些話題歸為三類—人的被造、人的墮落、

人的目標—進行討論。在人的被造部分，主要論述神的形像與人的構成；在人的墮落部分，主要論述罪與原罪；而在人的目標部分，主要論述『成神』之思想。

劉文臣

- 1 Augustine, *Confessions* 1.1
- 2 Karl Rahner, *Hearers of the Word*, revised., trans. Michael Richards (New York: Herder and Herder, 1969), 37
- 3 “The Westminster Shorter Catechism”, question 1, in *Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff, three volumes, reprint edition (Grand Rapids: Baker, 1977), 3:676
- 4 Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, by T&T Clark International, NY, 1985), 43
- 5 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (Harper: San Francisco 1977), 91
- 6 Irenaeus, *Against Heresies* 2.29.5
- 7 同上, 4.20.7
- 8 Patout Burns, ed., *Theological Anthropology* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 3
- 9 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, qq. 50-64 and qq. 106-114
- 10 Patout Burns, *Theological Anthropology*, 6
- 11 Ross, Susan, *Anthropology* (Engaging Theology: Catholic Perspectives) Chp1 (Kindle version)
- 12 Patout Burns, *Theological Anthropology*, 15
- 13 同上, 12
- 14 Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), 434
- 15 St. Anselm, *Proslogion*, in *The Major Works*, ed. Brian Davies and G. R. Evans (New York: Oxford University Press, 2008), 87
- 16 St. Anselm, *Cur Deus Homo*, 261
- 17 St. Anselm, *Proslogion*, 87
- 18 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province (Westminster, MD: Christian Classics, 1948 [1911]), I-II, prologue to q.1
- 19 Martin Luther, “Freedom of a Christian”, in *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (New York: Anchor Books, 1961), 69
- 20 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vols. 1-2 (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1960), bk. I, chap. III, par. 1
- 21 同上, bk. I, chap. IV, par. 4

- 22 同上, bk. II, chap. I, par. 2
- 23 The Canons of Dort, (Dordrecht, Netherlands, in 1618-19), The Third and Fourth Main Points of Doctrine: Human Corruption, Conversion to God, and the Way It Occurs, Article 3 Inability
- 24 Ross, Susan, *Anthropology* (Engaging Theology: Catholic Perspectives)
- 25 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bk. II, chap. II, par. 10
- 26 The Decrees of the Council of Trent, Session VI, Canon XXIII. See Roger Haight, *The Experience and Language of Grace* (New York: Paulist Press, 1979), 105-118
- 27 Stanley Grenz and Roger Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, Inter Varsity Press, 2010, 17-22
- 28 參王生台, 謝仁壽:〈基督教人論的發展與爭議, 對基督教派政治觀的影響〉, 林四皓, 周復初編著,《不死就不生: 2011近現代中國基督教神學思想學術研討會論文集》(臺北: 橄欖, 2012)。頁303-304, 306
路德宗的敬虔運動的影響力不僅在路德宗教會內部, 還影響至改革宗教會, 如後來的清教徒(Puritans), 如約翰本仁(John Bunyan)、愛德華滋(Jonathan Edwards)等, 他們均撰寫了相當關於靈命生活的著作。
- 29 奧爾森(Roger E. Olson):《神學的故事》(*The Story of Christian Theology*), 吳瑞誠、徐成德譯, 周學信校(臺北: 校園, 2002), 頁564-568
- 30 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's 1929), 29
- 31 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper and Row, 1960), 123
- 32 同上, 5-6
- 33 同上, 56-59
- 34 同上, 32
- 35 同上, 123
- 36 Stanley Grenz and Roger Olson, *20th Century Theology*, 51
- 37 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, 2nd ed., Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Philadelphia: Fortress, 1928), 367
- 38 同上, 385
- 39 參翟兆平編,《聖經人論精選》(香港: 真理書房, 2008)
- 40 Stanley Grenz and Roger Olson, *20th Century Theology*, 205
- 41 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 227
- 42 Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*. Philadelphia: Westminster Press, 1985, 60-69
- 43 Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (New York: Crossroad, 1986), 99
- 44 George Vass, *The Mystery of Man and the Foundations of a Theological System*, vol. 2 of *Understanding Karl Rahner* (Westminster, Md.: Christian Classics, 1985), 118
- 45 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Crossroad, 1978), 225
- 46 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 116
- 47 同上, 129
- 48 賈玉銘,《神道學》第二冊, 頁325
- 49 賈玉銘,《完全救法》(臺北: 基督徒天恩社, 1969), 頁363-372
- 50 賈玉銘,《神道學》第三冊, 頁617
- 51 王明道,『爲什麼人必須重生?』《王明道文庫》, 第二冊, 頁9
- 52 王明道,『惡世中的呼聲』,《王明道文庫》, 第二冊, 頁192
- 53 US Congressional Record, vol. 155, no. 117, Washington DC, July 30, 2009
- 54 Protobishop Michael Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, 3rd Edition, by St. Herman of Alaska Brotherhood, 2009, 112
- 55 同上, 124, 127
- 56 同上, 135-136
- 57 Protobishop Michael Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, 127-129
- 58 同上, 131-135
- 59 同上, 129-130
- 60 同上, 139
- 61 同上, 148
- 62 同上, 152
- 63 同上, 158-159
- 64 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, SVS Press, 1997, 9
- 65 Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*, by Yale University, 2003, 36
- 66 Robert Letham, *Union with Christ: in Scripture, History, and Theology*, P&G Publishing Company, Philipsburg, NJ, 2011, 91
- 67 Athanasius, *On the Incarnation*, 54:3; PG, 25:192
- 68 李常受,《神救恩生機的一面》, 頁4-7

『形像』與『樣式』

創世記一章二十六節：『神說，我們要按著我們的形像，照著我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜、和全地、並地上所爬的一切爬物。』這是聖經第一次題到神創造人的依據與目的，也是神學之人論（theological anthropology）的主要根據。這說出，人類並非獨立存在的所是，單單參照自己就能發現生存的意義，人是由與神的關係而界定的。¹就如東正教神學家查東斯（St Tikhon of Zadonsk, 1724-1783）說，『因為人的魂是神所造的一個靈，它是憑著神，照著祂的形像和樣式受造，並且只有在神裏，它纔能找到滿足、安寧、平安、安慰和喜樂』。²東正教神學家梅耶鐸夫（John Meyendorff）也指出，在整個創造中，神的『形像與樣式』是人的功用和任務（function and task），³在論教父傳統和希臘正教的神學書中，通常是有專門的一章來討論『形像與樣式』。⁴本文將要探討三方面，第一，『形像』與『樣式』所分別蘊含的意義，我們按著祂的形像和照著祂的樣式受造的目標。第二，新約所啓示之『基督是神的形像』，豐富了基督論的內容，也賦予人論和救恩論新的思考方向。第三，第三世紀之亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）引進柏拉圖主義的『達到與神相像』（likeness to God），演變成強調人的 nous 和哲學式的沉思靜觀，並且『效法神』與『盡可能達成與神相像』相結合，也促進修道的實行。但主今日亟待恢復的是，基督是『神的形像』，在復活裏成為賜生命的靈，內住在信徒裏面，使『有分』於基督成為一個實際，使信徒漸漸變化成為『與祂同樣的形像』並模成『神兒子的形像』。

『形像』與『樣式』的神學意義

『形像』（希伯來文，**צֶלֶם**；希臘文，**εἰκών**；拉丁文 **imago**）和『樣式』（希伯來文，**דְמוּת**；希臘文，**ὁμοίωσις**；拉丁文 **similitudo**）二詞在神學上的意義是十分多元的。雖然，有的系統神學書簡單的說：『形像』和『樣式』並非是兩個不同意義的名詞，而是雙重語。⁵但事實上，《當代神學辭典》就指出在神學發展史上，神的形像之解釋是十分多元化的。⁶歷代以來，一直存有兩種觀點；其一將『形像』和『樣式』二者視為同義，有相同的實際，二詞可互相交替使用；另一將二者視為不同義，認為『形像』通常用來形容人作為神在地上的代表，象徵人屬於神或作為神的兒子；『樣式』則用來形容人在思想上和屬靈上的能力和神有相似之處，指一些比較抽象的、和神相似的內在特性，並認為人墮落後，失去了神的樣式，得透過基督來恢復。以下將先探索其希伯來原文字義，再分別就同義論以及不同義論，探討歷代各神學家對於『形像』與『樣式』二詞之觀點。

『形像』與『樣式』的 希伯來文字義研究

本段落將探索『形像』與『樣式』的希伯來原文字義，以及與介詞綴聯結使用之情形，並統計它們分別於經文中出現之次數及用法分佈，以進一步深入認識『形像』與『樣式』在原文中之形貌。

『形像』

《舊約神學辭典》⁷指出，**צֶלֶם**（**šelem**），原文

有『相似，相似性』、『圖像』、『偶像』等意思，而創世記一章二十六節的『按著…形像』一詞，其希伯來文為 **בְּצִלְמוֹ**，原文與介詞連用，由介詞 **בְּ**，加上 **צִלְמוֹ** 組成，原型為 **צֶלֶם**，為單數陽性名詞加上複數人稱詞尾。Francis Brown (2010) 主編的《希伯來文辭彙》，⁸ 將 **בְּצִלְמוֹ** 解釋為 in...our...image，而英文的 image 一字源於拉丁文 imago，意為『複本、相同物，指人類社會、藝術、文化生活當中，將可見或不可見的人或物，複製表達出來』。⁹

צֶלֶם 於舊約聖經中共出現十五次：創世記一章二十六節、二十七節、五章三節、九章六節、民數記三十三章五十二節、撒母耳上六章五節、六章十一節、王下十一章十八節、代下二十三章十七節、詩篇三十九篇六節、七十三篇二十節、以西結七章二十節、十六章十七節、二十三章十四節、阿摩司五章二十六節；其中加上介詞用法者，共有四處，皆出現於創世記：一章二十六節、二十七節、五章三節、九章六節，其中僅有五章三節是加上介詞 **בְּ**，而其他處皆使用 **צֶלֶם** 作為介詞。在創世記以外的用法，都是指『偶像』、『神像』、『影像』等意思。

בְּצִלְמוֹ 在七十士譯本中的希臘文是 *κατ' εἰκόνα*，*εἰκόνα* 的原型是 *εἰκών*，有『圖像』、『影像』、『肖像』、『反射』、『相似』之義，該字在新約希臘文中出現十九次。¹⁰

『樣式』

創世記一章二十六節『照著…樣式』的希伯來文為 **בְּדְמוּתוֹ**，原文與介詞連用，由介詞 **בְּ** 加上 **דְמוּתוֹ** 組成，**דְמוּתוֹ** 的原型為 **דְמוּת**，為單數陰性名詞加上複數人稱詞尾。《希伯來文辭彙》¹¹ 中，**בְּדְמוּתוֹ** 意思為 according to...our...likeness。而 likeness 在《韋氏字典》(Webster Universal Dictionary) 的解釋，為『相同或相似的素質或狀態，特別是指外觀』之意。¹²

舊約聖經中，加上介詞用法者共五處，有三節出現在創世記：一章二十六節、五章一節、三節，此三處皆使用介詞 **בְּ**。另二處為詩篇五十八篇四節與但以理十章十六節，使用的介詞為 **כְּ**。

דְמוּת 在舊約聖經中共出現二十五次，七十士譯本將此字繙成 *ὁμοίωμα* 『樣式、形狀、樣子』共十六次；繙成 *ὁμοίωσις* 『樣式、相像』共五次；繙成 *εἰκών*

『形像』共一次(創五1)；繙成 *ιδέα* 『樣子、外觀、形狀』共一次(創五3)；繙成 *ὁμοιος* 『像』，共一次(賽十三4)；繙成 *μέσος* 『樣子』共一次(結一13)。此分析顯示，七十士譯本對 **דְמוּת** 的繙譯並非前後一致，甚至有一次繙成 *εἰκών* 『形像』。但是，拉丁文聖經 Vulgate 的繙譯方式則與七十士譯本不同，乃一致的將此字繙譯成 *similitudo* 一字，為『樣式』(likeness) 之意。¹³

小 結

根據以上希伯來文字義，**צֶלֶם**、**דְמוּת** 皆有『相似』之義，而 **צֶלֶם** 偏重『像』的意義，使不可見的人或物，以描繪、複製表達出來，故此字不重在斷定所描繪事物本身的外觀，甚至不一定必須為具體、有固定形貌的事物。**דְמוּת** 比 **צֶלֶם** 更強調『外觀』、『具體形態』的相似。臺灣長老教會的林瑜琳則指出，**צֶלֶם** 強調外在具體的表像，而 **דְמוּת** 強調內在方面的呈現以及相似性，抽象與感覺的事物。¹⁴

『形像』和『樣式』同義論

第四世紀著名的教父亞他那修 (Athanasius of Alexandria) 認為，在經文中『形像』和『樣式』二詞並無重要區分；他只區別了那『形像』(Image) 和『照著形像』(in the image of) 的不同，認為惟有子神是父神的形像，人是照著基督的形像受造的，而基督自己是父神的形像。照亞他那修的觀點，人僅僅是『那形像的形像』，我們終極的實現取決於我們有分於子與父的關係，這定義維持了人受造的性質和神格非受造性質之界線，只有藉著道成肉身的基督，我們才能就近那超越所有人類想像的父神。女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa) 也未區分『形像』和『樣式』，他認為人是照著神主宰的良善而受造，但因著罪失去這良善，成為像是滑進了泥淖的人，因為被汗穢包裹無法認出。為了恢復原狀，逆轉這個過程，人需要靠著過純淨的生活，洗去自己造成的形像。¹⁵

區利羅 (Cyril of Alexandria) 否認我們僅僅成為那形像的形像，他教導說，因為父、子、聖靈如此親密的相互關聯，當我們有了那靈和子，我們也就有父。所以，區利羅在思考神聖形像時，是比他的前任主教們更符合三一神論。他也更願意視人的個格為一

個整體。對他來說，神的形像並不同於我們的理性官能，而是位於我們的意志。並且因為我們的意志在墮落時變得扭曲了，我們同時失去了神的形像和樣式——這兩者對區利羅來說是同一的。所以，基督徒生活是一個在基督裏藉著聖靈的漸進聖化過程，直到我們達到神聖形像的完全恢復，我們因此在基督裏由聖靈再造，使我們能夠分享源於父的神聖屬性，如聖別、公義、免於朽壞與敗壞等。恢復形像就等同於被神化，不是憑著對基督外面的模倣，或對神格之神聖化沉思靜觀（divinizing contemplating of the godhead），而是完全參與教會的聖禮生活。¹⁶關於區利羅全面恢復神聖形像的異象，在他去世後被完全遺忘，但是在現代重新引起了重視。

改教時期，路德馬丁（Martin Luther）根據希伯來文文法，認為創世記一章二十六節的『形像』與『樣式』是希伯來文的『平行句法』，也就是說『形像』和『樣式』為同義詞。而喀爾文（John Calvin）對『形像』的定義，雖然與路德有別，但仍然認為不能將『形像』與『樣式』加以區別。¹⁷因著宗教改革領袖這樣的定義，後續的更正教宣教士在繙譯聖經或詮釋這二詞時，基本上難脫其影響。

近代聖經學者鄭炳釗（1997）在《天道聖經註釋—創世記》題及『我們不可忘記聖經乃以人為一個整體，以整個人來行動、思想、感覺；因此，不要過分強調「形像」與「樣式」的分別。』¹⁸

『形像』和『樣式』不同義論

大多數初期教父認為『形像』與『樣式』二詞的意涵不同，分別指神在人裏面工作的不同方面，他們區分形像和樣式，認為形像指我們與生俱來的理性性質，而樣式指我們在基督徒生活中獲得的道德特質。亞歷山大的斐羅（Philo）是一個與聖保羅同時代的猶太人，他的說法接近柏拉圖主義，認為身體只是理性之魂的居所，這魂是『一個聖別的形像，是所有形像中最像神的』。所有區分形像和樣式的教父都像斐羅一樣，傾向於在人類魂的較高等或理性的部分找到那形像。¹⁹

教父之中，最早題出二詞不同義的是愛任紐（Irenaeus），他認為『形像』是人的基本形式，包括亞當的理性和自由意志，沒有因墮落而完全喪失；『樣

式』則是指公義的有形內容（the material content of righteousness），是一種聖靈的賦予，是亞當經聖靈而有的超自然恩賜，以潛在的方式存在，但因人的墮落而失去。大巴西流說，由於我們是人類這事實，我們已經有那形像；我們基督徒的任務就是憑道德的生活而獲得那樣式。大馬色的約翰（John of Damascus）在第八世紀早期的著作中說，形像存於我們的心思和意志，墮落破壞了我們裏面的樣式，但因為我們保有形像，我們仍有依據來重新得回樣式。大馬色的約翰將這樣式的重得與救恩的經綸融合，基督『自己有分於我們貧窮、軟弱的性情，以潔淨我們，使我們成為不朽壞的，並再次建立我們，有分於祂的神性』。所以雖然樣式是通過『盡可能』獲得美德而得恢復，這只在將我們合併進入基督之聖禮生活的處境下才有可能。憑著有分於這些奧秘，當我們在與祂完全相像之中沉思靜觀祂，我們就在對未來狀態的盼望中，有分於基督的神性。²⁰

在第三世紀亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）和俄利根（Origen）認為，『形像』是人之所以為人的特性，是在神創造時立刻賜下的，且沒有在人的墮落中失去。而『樣式』並非人所必有之特質，是神稍後才給人的，換句話說，是可加以培養或喪失的；人類在墮落後失去神的樣式，但如今若與神在基督裏的恩典配合，將漸漸得回。革利免題出：『我們是照著神的形像造的，但直到我們達到完全，我們才接受在墮落時所失去的樣式。』²¹

第四世紀的奧古斯丁（Augustine）認為，『形像』包括了理性、良知、渴想、傾向、盼望、感覺、恐懼、價值與渴望，人類具有神聖的認可（imprimatur）；而『樣式』為一種向著神之公義的起初且完美的態度（an original and perfect attitude of righteousness toward God），屬於道德上的美德，在墮落時失去，並且『那裏有形像存在，那裏也會有樣式隨著；但那裏有樣式，那裏的形像卻非必要存在。』

第五世紀封提斯的戴奧德克斯（Diadochus of Photice）把『形像』和『樣式』作了區分。認為神的形像位居於魂中較高的部分，由於我們的受造而屬於我們。但這形像因墮落而變得昏暗。他認為人靈命的成長，是一個從『形像』到『樣式』的高升。他以一草圖與完成之肖像為例，認為畫家用單一顏色畫出

之輪廓，這是『形像』；之後漆上膚色，加上頭髮效果，使圖畫與模特兒相似，甚至圖畫也有模特兒的微笑，這是『樣式』。藉由神的光照能使人接近完全，認為『我們將會藉由光照看見那樣式的完全』。²²

第七世紀守道者聖馬克西母（St. Maximus the Confessor）代表的東正教神學傳統認為，不論一個人多罪惡，永遠不會失去神的『形像』；但『樣式』是根據我們的道德選擇和美德而有的，所以會被罪破壞。東正教文集《慕善集》（*Philokalia*）之作者為四世紀至十五世紀間的教父，多數對於『形像』和『樣式』之觀點一致，主要認為：『形像』存在於人的魂裏，或在魂的最高部分—理性中；它是人性受造結構的一部分。『樣式』是一個道德的特質；它能達到，是作為苦修努力的結果。²³

近代學者諾門拉索（Norman Russell）也主張，創世記似乎表明，這主要是對其他造物的管治權，也就是說，我們彰顯神是因我們分享祂的管治和權力。後來的猶太教和基督徒作者，都擴大了這個觀念，包括幾個其他的神聖屬性。《智慧書》（*Book of Wisdom*）說，『神創造人是為著不朽壞，並照著祂自己之永遠的形像造了他』；對亞歷山大的區利羅，形像顯示在我們良善、公義和聖別的能力；對第七世紀的聖克利馬克（John Climacus）而言，形像在於我們在神聖的愛上像祂的能力。所以，形像是神所賦予之分享神聖生命的潛能，或如羅斯基所說，形像是神自我顯示的原則，是與祂有特殊關係的根基。²⁴

小 結

將『形像』與『樣式』視為同義詞或將二詞加以區分皆各有所本，單就字義研究而言，難以定論對錯。舊約的相關經文，對於『形像』與『樣式』只題不論，因此，試圖對此二者作具體定論的解釋也都缺乏扎實的基礎與權威性。值得一題的是，新約中的保羅，對於『形像』一詞，不僅題到並加以論述，本文將在第二部分中較仔細討論新約中保羅對『神的形像』的論述。

賦予『形像』與『樣式』二詞確定的定義固然不易，我們的態度如同寫作全本聖經注釋的英國神學家克拉凱（Adam Clarke）所言，『即使神的話在神的形像這個主題上是靜默的（the word of God silent on

this subject），我們憑著自己理性與常識的推斷不能少於臨及我們的亮光。』²⁵ 本文認為二者雖非分開的二件事，但作適當的區別更具意義。由人性裏的雙重意義、人的墮落對人性的影響、與神造人的目的這三方面，可見其意義：

第一，歷代教父與神學家不論在字義上區分『形像』與『樣式』與否，以受造人性的神學思維而論，都賦予人性有雙重的意義。第二世紀末的愛任紐以理性因素與靈性因素這雙重意義來詮釋形像與樣式的區別。接續此一思想的有第三世紀之亞歷山大的革利免與俄利根，第五世紀封提斯的戴奧德克斯（Diodochus of Photiki），第七世紀的聖馬克西母以及與他持守同一路線的東正教神學家。²⁶ 而後，中世紀的經院哲學，則賦予二者『自然形像』與『道德形像』這二方面的意義。改教時期的路德馬丁，固然不區分形像與樣式，仍然題到人性裏『公開』與『隱密』這雙重的樣式。華人聖經教師倪柝聲與李常受，將這二者區分為裏面的所是與外面的彰顯這雙重的意義。顯然地，不論字面上將這二者視為同義或作出區分者，都同意神創造人時，人性這雙重意義與墮落對於人性的影響有關，並與神造人的目的緊緊相聯。

第二，『形像』與『樣式』的同義論者與不同義論者，都試圖以此解釋墮落前後人性的改變，並且都導向同樣的結論：因著人的墮落，在人裏面神的形像必然受到某種程度的虧損。在此論述中，區分神的『形像』與『樣式』是可取的，且在神學上更具應用價值；可清楚解釋墮落前的人性和墮落後的人性有所相同又有所不同，墮落前後的人性既有連續性又有斷絕性。這樣的思想也進一步從人論推展到救恩論，進而探討在人裏面『神的形像』要如何成為在基督裏的新造而得到恢復。

第三，探討『形像』與『樣式』是否有區別固然有其意義，但這主題更重要的是引導我們認識：甚麼是人在受造時所得到的，甚麼是人在墮落中所失去的，甚麼是在基督裏的新造所要恢復的，甚麼是神現今在人裏面所要作的，甚麼是我們與裏面的基督該有的配合。這些題目都指向神創造人的目的。以神創造人之目的來探討形像與樣式，較探討二者是否有區別更具價值。愛任紐（Irenaeus）對於受造人性的理解建構了歷史上相關主題的發展。他說，『（神）成為

人，話就得著彰顯，並且人之於神，因著人與子基督相似，人就對於父成為貴重的。」²⁷ 愛任紐也在《使徒傳道》(Apostolic Preaching)中寫到：『父是超乎眾人的，話是貫徹眾人的，因為萬有是藉著祂而有的；靈是在我們之內的，凡在靈裏呼叫阿爸父的，祂就將我們塑造為神的樣式 (shapes us to the likeness of God) 』。²⁸ 愛任紐這二段話對此神學思想作出極有價值的貢獻，女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa) 對這事也有很恰當的觀察，他認為人之所以較其他受造之物超越，是因為其他所有的受造之物是代表神的話的果效，但人是代表神根據祂的計畫與思量而有的工作。²⁹ 美國神學家 Daniel Keating 博士認為無論區分形像與樣式與否，形像與樣式這二者都指向神造人的目的，就是要人得到『兒子的名分』，成為神的兒子。倪柝聲講論創世記一章二十六至二十七節時，也有相同的思想，他說：神造人的目的，是要得著眾子，神要許多的兒子都像祂那一個兒子，神的目的就是要得著這樣一班人。李常受在解釋形像與樣式這兩個詞時，主要是以神創造人的目的作為區別，『形像』如同容器為著接受並盛裝神，使人成為神的複製品；然後，『樣式』為著作為神的彰顯。有別於歷史上許多神學家，著重於討論墮落前後在人裏面『神的形像』的改變，李氏在這主題上對於神造人的目的有顯著的貢獻。

不僅從神創造人看出神在人身上的定旨，接著還要從基督論的觀點來討論這個主題。不僅創世記的記載與神造人的目的有關，『基督的成為肉體』，與神造人的目的更是息息相關。因為在墮落的人身上所失去的，都要在基督裏得到恢復。

『基督是神的形像』

在新約裏的『形像』εἰκών是單數陰性名詞，增加了抽象性的含意，有『內在之眼見』或『內在之印象』的意涵，³⁰ 就如『神兒子的形像』(羅八29)、『神的形像』(林前十一7)、『屬天者的形像』(十五49)、『與祂同樣的形像』(林後三18)、『基督本是神的像』(四4)、『愛子是那不能看見之神的像』(西一15)、和『這新人照著創造他的形像漸漸更新』(三10)。

在新約裏的『樣式』ὁμοίωσις是單數陰性名詞，

在新約裏只有雅各書三章九節使用過一次：『那照著神樣式受造的人』，其同族語 ὁμοίωμα 則使用過六次：『必朽壞的人、飛禽、走獸和爬物之像的樣式』(羅一23)、『亞當過犯樣式』(五14)、『祂死的樣式』(六5)、『罪之肉體的樣式』(八3)、『人的樣式』(腓二7)、『蝗蟲的樣子』(啓九7)，具有『模型』和『模式』的意涵。

豐富了基督論的內容， 也賦予人論和救恩論新的思考方向

新約聖經中『神的形像』這個詞彙添加了基督論的內容。保羅認為基督就是『無形之神的形像』。對此，鮑會園指出，『形像』是本體的代表，『形像』的作用是叫人看見形像，就如同看見本體，藉著形像把本體彰顯出來。故而，主耶穌是神的形像，祂來世的目的就是要將神彰顯出來，叫人因祂而能認識那位看不見的神。³¹

既然『基督是神的形像』一詞豐富了基督論的內容，這也就賦予人論、甚至救恩論新的思考方向；因此，一方面，對於『神的形像』的啟示貫穿舊約，特別是在創世記、約伯記、詩篇、箴言、傳道書、和雅歌之中。另一方面，在新約裏，基督是『神的形像』，作為人類的原型，祂經過道成肉身，在人性生活裏將神聖的屬性彰顯在人性的美德裏，釘死復活後內住在信徒裏面，這一切豐富且實化了信徒對『神的形像』的認識和經歷。

倪柝聲對形像和樣式的看法

倪柝聲在《魂的潛勢力》曾發表對形像和樣式的看法。他指出，形像二字的意思，在原文是指人外面的形像，亦可譯作『形狀』。樣式二字，在字面看來，與形像沒有分別，是重複的。但在希伯來文中，樣式二字，不是指物質上的形像而言，乃是指道德及屬靈方面的形像而言。並非物質的字，乃物質之上屬靈的字眼。³²

倪氏在《基督徒報》也說，人是按著神的『形像』和『樣式』造的一這都不是(專)指著肉體說的。『形像』表明人是神在地上的代表。『樣式』表明世人『也是祂的族類』(徒十七28)，在道德上、心思上有相似的地方，叫人能認識神而與祂往

來。³³

倪氏在鼓嶺訓練時有以下的發表：

亞伯拉罕、以撒、雅各、大衛等雖然好，但在神眼中均有所缺，都不能達到神原初創造的計畫。他們雖有神的形像，但沒有神的樣式。（形像是外表的形狀，樣式是裏頭的性情、品格。）³⁴

倪柝聲對於『形像』與『樣式』的區分並沒有很明確的定論。倪氏的著作中多次明確題到這二詞。他參考希伯來原文字典的定義說：『形像』是外面的形狀，『樣式』是道德和屬靈的。他有三次說形像是外面的形狀，樣式是裏面屬靈的。但另外三次，也分別題到形像不是指肉體說的，形像是指著子說的，形像是真理的義與聖潔。明顯的，這三次指出形像並非外面的事。因此，本文認為倪氏對於這二詞的解釋採用了他所使用的字典，但當他自己直接解釋經文時，仍然論到形像內在在所是的一面。倪氏對這主題更關心的是，神創造人的計畫與目的。他認為創世記一章二十六節及二十七節非常重要，因為其說出了神創造的目的。³⁵

關於這目的，倪氏題到幾方面：為著使人像神，使人有管治權，對付祂的仇敵並恢復地，並要人成為祂的眾子。李常受也接續這條線繼續發展，不僅從創世記論到神造人的目的，更從基督的成為肉體詳細的探究神在基督身上如何恢復了神創造人的目的，並且基督成為這內住賜生命的靈，在基督裏的信徒作工，使信徒成為神所要他們成為的，就是基督的形像，為著完成神在人身上的定旨。

李常受對形像和樣式的看法

李常受對於形像和樣式的定義如下：神的形像是指神裏面的所是，是神屬性內裏素質的彰顯，這些屬性最顯著的是愛（約壹四8）、光（約壹一5）、聖（啓四8）、義（耶二三6）；神的樣式是指神的形狀（腓二6），乃是神身位之素質與性質的彰顯。因此，神的形像和神的樣式不當視為兩個分開的東西。人內裏的美德受造於人的靈裏，乃是神屬性的翻版，也是人彰顯神屬性的憑藉。人外面的形狀受造為人的身體，乃是神形狀的翻版。因此，神造人成為祂自己的複本，使人有盛裝神並彰顯神的性能。³⁶

李氏於《在神與人關係裏生機的聯結》中也題

到，當基督來了，在人性裏彰顯神時，祂是在神一切的屬性裏彰顯神。這就是神的形像。³⁷ 李氏也指出，歌羅西一章十五節和林後四章四節都說，神的像是基督。基督是那不能看見之神的像。人即是照著神的形像造的，而神的形像是基督，所以，人是照著基督的形像造的。³⁸

小 結

綜觀整個舊約，除了創世記前九章是以正面的方式用到『形像』與『樣式』這二個詞，用以描述神與人的關係，其他的部分多與偶像和偶像的崇拜有關。因此，單憑著舊約的經文實不足以討論這個主題，更無法下有力的定論。

在新約中，耶穌質問反對者上稅錢幣上的這像和這號是誰的（太二二20，可十二16，路二十24），使用了『形像』一詞；還有約翰在啓示錄多次論到獸像，也使用『形像』這詞。除了以上二種情形，保羅是新約中惟一使用『形像』一詞並加以陳述的作者。保羅首先在羅馬一章二十三節形容人墮落悲慘的光景說，『將不能朽壞之神的榮耀，改換為必朽壞的人、飛禽、走獸和爬物之像的樣式。』這節經文可視為對於舊約整個關於神的形像的簡要總覽，其中含示了人因著墮落的情形棄絕了神的榮耀，轉而敬拜人手所造的偶像，將真正的人，鳥或動物的像置於神的地位。³⁹ 除了這節經文保羅將『形像』一詞用於外在的像，其他經文都指出『形像』是內在的。保羅對於『形像』的論述主要與二方面有關：第一，『神的形像』這詞惟獨用在基督身上（西一15，林後四4）。第二，基督裏的信徒所要成為的，就是要變化，模成『基督的形像』（羅八29，林後三18，西三10）。這二方面首先以『神的形像』論到基督，接著以『基督的形像』論到信徒在基督裏對於救恩的經歷；這二方面提供我們從基督論與救恩論的觀點思考神的『形像』與『樣式』的指引。

歷代許多神學家也同樣以基督論的觀點來解釋神的形像。愛任紐認為基督是第一個擁有神形像的人。他也以基督的成為肉體來論述神形像在基督身上與基督的形像在信徒身上這二方面。他說，話成為肉體確認了二件事：第一，使神的形像顯為真實；第二，因為基督成為以祂自己為形像的那位（He became

Himself what was His image) , 藉著看得見的話使人同化為那看不見的父, 祂就能照著確定的樣式重建人的樣式。⁴⁰ 亞他那修也說, 惟有子神是父神的形像, 而我們是那形像的形像。他還說, 基督是父至高完全的果子, 惟有子是父的形像。⁴¹ 著有新約注釋的十九世紀美國長老會神學家巴尼 (Albert Barnes) 說, 父是不能看見之神, 而基督作為神的像也是不能看見的。⁴² 著有全本聖經注釋的十八世紀英國浸信會神學家基爾 (John Gill) 更具體的說, 基督作為神的像就是神的愛、恩典、憐憫、聖別、公義、真理與信實的展示。⁴³ 倪柝聲也題到神的形像就是指著子基督說的。⁴⁴ 相較於倪氏, 李氏的觀點是更多以『基督是神的形像』為中心來詮釋神的形像和樣式。李常受以基督成為肉體來詳細闡釋創世記中人有神的形像與樣式, 並發展神在人身上的定旨這一條線。李氏說, 基督是神的具體化身; 既是神的具體化身, 祂就是神的像。『形像』一詞是用以指神的所是。他也論到腓立比二章七節是新約中與這事有關的經文。我們在這節看見基督成為肉體, 成為『人的樣式』。這節告訴我們的, 不是基督有了神的樣式, 乃是基督有了人的樣式。當祂成為人時, 祂有人的顯出, 人的彰顯。

以上這些關於基督是神的形像與樣式的經文以及歷代神學家的觀點, 引導我們進一步領會『神的形像』與『神的樣式』。愛任紐 (Irenaeus) 說, 『神的形像』包含了理性, 自由意志與責任, 而『神的樣式』則是這聖別的袍子 (robe of sanctity)。⁴⁵ 第五世紀封提斯的戴奧德克斯 (Diadochus of Photiki) 非常生動地描繪『形像』和『樣式』之間對比的性質。他說, 就像一幅畫像最初的草圖和最後的成品之間的差別, 『形像』僅僅是輪廓, 當塗上色彩時, 『樣式』就顯出來了, 人物就有生氣了, 甚至細緻到他或她微笑的樣子。⁴⁶ 克拉凱解釋歌羅西一章十五節進一步說, 這裏的『形像』是指一個東西的複本或輪廓, 而能準確並充分的代表那個東西。⁴⁷ 李常受也持同樣觀點, 他不僅認為『形像』是個輪廓或複本, 進一步說形像如同一個器皿; 他說: 『形像』一詞含示盛裝神的度量, 神照著自己的形像這樣造人, 使人有度量盛裝神的愛、光、義、聖; 而『樣式』乃是形像的彰顯。人是照著神的形像, 按著神的樣式造的, 為要作神的複製, 使人得以彰顯神。複製是照著神的形像,

彰顯是按著神的樣式。⁴⁸

當我們加入了基督成為肉體的思想, 來思量創世記中神創造人的記載, 就更顯出形像與樣式這主題的豐富與深度, 並且更清楚看出形像與樣式二者的意義, 關連性及其區別。本文的第三部分, 將觸及救恩的觀點, 以探討保羅使用『形像』一詞的第二方面, 如何使人成為『基督的形像』, 達到神的樣式, 成為神的彰顯。

達到『神的樣式』的模式和『有分於基督的聯合』的模式

人是照著神的形像與按著神的樣式受造, 目的是為彰顯祂和代表祂。為達到這目標, 歷代的教父、神學家、和修士們採取了不同的取徑。本文要深入探討其中的兩種: 『道德的』和『實際的』。『道德的』取徑是藉著苦修 (ascetic) 和哲學式的努力而達到與神相像 (likeness to God) 的一種成就, 是信徒藉著效法而在他們的生活中再製某些神聖的屬性。這種取徑的背景是『神的樣式』的模式, 或是說達到像神。『實際的』取徑則假定人類在某種的意義上可因『神化』而被變化。在這用法之背後乃是在神裏的『有分』 (participation) 的模式。⁴⁹

達到『神的樣式』的模式

西元前一世紀柏拉圖主義復興的關鍵角色之一是亞歷山大的尤多路斯 (Eudorus of Alexandria)。他為所有在他之後的柏拉圖主義者奠定了『與神相像』 (likeness to God) 為人生目標 (telos) 的基礎。尤氏的聲明出自柏拉圖對話錄《狄亞迪特斯》 (Theaetetus),⁵⁰ 在書中, 蘇格拉底說, 因為邪惡存在於我們必死性情的區域裏, 『我們應該以全速從這個世界逃到另一個世界, 而那意謂著盡我們所能的, 變得與神相像』。迄今被理解為『盡我們所能』 (kata dynaton) 的片語, 現在被用來意指『根據那能夠如此的部分』。只有較崇高、理性的魂才能變得像神, 因而逃到另一個世界去。⁵¹

『神的樣式』模式的引進, 強調 nous 和推理

革利免是第一位將這模式帶進基督教的教父, 他

在成為基督徒之前，是一位中期柏拉圖主義者。他並沒有藉由任何猶太或基督徒作家獲得對柏拉圖主義的知識，他獲得的都是第一手的資料。中期柏拉圖主義的目標乃是要盡可能的像神。甚至在革氏到埃及之前，他就因著對於這個目標的追求被帶進基督教。⁵² 革氏基本上是從愛任紐汲取他的人論的基本思路。⁵³ 在《導師》卷二中說：『因為根據真理，靈與魂結合，使魂由靈得到默示；而肉體，也因為道成肉身的緣故，歸於道。』⁵⁴ 但是，革氏因受柏拉圖主義的影響，也多次敘述沉思靜觀的神化人力量：柏拉圖正確的說到，凡投身於沉思靜觀這些觀念的人，在人類中將像一位神活著。⁵⁵ 理性是觀念的寓所，而理性是神。因此他稱呼那些投身於沉思靜觀看不見之神的人為人類中的活神（living god）。⁵⁶ 革氏也論到人的 nous，『神的形像和樣式，並非在人類「身體裏」，而是「照著 nous 和推理」』，⁵⁷ 『人的 nous 是形像的形像，而前者的形像是指神的形像，是作為神聖的和作王的道』。⁵⁸ 但是，本文必須指出在新約聖經中，nous 共出現二十四次，⁵⁹ 英文欽定本聖經譯為 mind 二十一次，understanding 三次，而呂振中譯本譯為心思二十二次，另二次分別譯為心竅（路二四45）和意（腓四7）。再者，恢復本譯為心思二十一次，另三次分別譯為心竅（路二四45，但註解指出，直譯，心思）、理解（腓四7）和悟性（啓十三18，但註解指出，直譯，心思）。新約聖經對於 nous 的用法與柏拉圖主義是迥然不同的。⁶⁰

『神的樣式』模式的引進， 強調『效法神』

對革氏而言，『與神相像』意指照著美德的生活。基督徒達到它，是藉著『操練自制、忍耐、公義的生活、控制情慾、儘可能的與世人分享自己的財富，並在言語和行為上行善』。革氏區分形像和樣式的不同，說到人按照神的形像被造，但只有在達到完全後纔有神的樣式。革氏說，形像和樣式的模成不是指身體，若說會朽壞的能夠被同化為不朽壞的是不正確的；這是指 nous 和其知識理解的過程，神將祂的樣式印在其上，這是關於行善和操練自制。另一面，他也說到神藉著道成肉身將肉身從敗壞中釋放了出來，並賜給它不死。這不死是透過效法（imitation）

交流予信徒的肉身。⁶¹

在保羅的書信中，『效法』的重要性次於『有分於基督的聯合』。在他的書信，『效法』大多聯於順服。⁶² 當他說，『你們要效法我，像我效法基督一樣。』（林前十一1）保羅勸誡他的聽眾時，像是他們的父親（參四15~16），要求他們順服他的權柄，效法一個範例。信徒因著同受苦難，效法保羅也效法了主；如是，他們成了其他信徒的榜樣（a model，希臘文為 τύπον）（帖前一6，二14）。在以弗所書，除了跟從一個典範的想法外，有一個更進一步且道德的強調。信徒被勸勉在道德上效法神，彼此饒恕，正如神在基督裏饒恕了他們一樣（弗五1）。安提阿的伊格那丟（Ignatius of Antioch）擁護以弗所書的表述：『成為效法神的人』，但更以保羅自己的風格將『效法』與『具有犧牲精神的弟子身分』相聯結。直到第二世紀末，當亞歷山大的革利免採取重大的一步，將『效法神』與柏拉圖學派的目標『盡可能達成與神相像』相結合時，『效法』一詞始成為基督教語法中的奧祕用語。⁶³ 事實上，保羅在以弗所五章一節說『你們要效法神』，是緊接著說『好像蒙愛的兒女一樣』。我們能效法神，並不是憑我們天然的生命，而是因我們既是神的兒女，就有祂的生命和性情。我們乃是憑神聖的生命來效法神。正如主耶穌也說我們乃是憑我們父神聖的生命，纔能完全，像祂一樣（太五48）。

柏拉圖主義的『達到神的樣式』或『達到與神相像』，藉由革利免帶進基督教，漸漸演變成，強調只有 nous 或魂的更高部分能成為像神，因此要有哲學式的沉思靜觀，並且『效法神』與『盡可能達成與神相像』相結合，也促進修道的實行。

『神的樣式』的模式促進苦修的實行

在十八世紀被收錄進《慕善集》的，大多數是那些深思形像和樣式的苦修教父們，他們所代表的修道傳統使得彼此觀點顯著一致。雖然他們的寫作時間涵蓋了將近一千年，但在形像和樣式的主題上，他們都彼此支持。他們的教訓可以簡單的陳述為：形像存在於人的魂裏，或在魂的最高部分—理性；它是人性受造結構的一部分；樣式是一個道德的特質；它能達到，是作為苦修努力的結果。這並不是說人的身體就

可以忽略了，只有藉著與體的聯合，魂才能達到神聖的樣式。例如，聖馬克西母教導說，魂『為較低下部分之理性的供備』，使身體成為它的『奴僕同伴』。體和魂一同構成了人的個格，在神的樣式上達到完全（在完整的意義裏）。

這段從形像到樣式的話，對於苦修的傳統是如此重要，以致第六世紀晚期的腓利門（Abba Philemon），將靜修者描繪為一個『保衛他自己裏面神聖形像，並豐富化向著神的樣式』的人，⁶⁴聖克利馬克在《神聖高升的階梯》中堅持，不只修士，我們都命定要努力達到神的形像。

然而，樣式也是恩典的工作。戴奧德克斯向我們保證，雖然我們的配合是需要的，我們應該知道『樣式的成全只能靠著恩典之光』。⁶⁵這含示，我們的所是藉著聖靈與神調和（mingled with God），如此的結果，就是理性進入與神特別的親密關係，藉著住在神聖的實際裏，而保守其與神的相像。十二世紀大馬色的彼得（Peter of Damascus）甚至很強的告訴我們：『當理性被帶進神裏面，它就成為無形狀且無形像的。』⁶⁶這使人聯想到伊凡格流。按照苦修教父們的觀點，因著神所賜之樣式的燦爛美麗，樣式將形像遠遠拋在後面。

對於《慕善集》裏的教父們，神的樣式只是為著少數人的，這並不令人驚訝。戴奧德克斯說，『所有人都是照著神的形像造的，但神的樣式只賜給了那些藉著大愛把自己的自由帶進對神服從的人。』⁶⁷對守道者聖馬克西母而言，『只有善者和智者達到祂的樣式。』⁶⁸對大馬色的約翰而言，『只有少數—那些有德行和聖別的，盡自己能力的極限效法神之良善的一具有那按著神的樣式。』⁶⁹

現代的東正教神學家，主要跟從聖馬克西母和聖貴格利帕拉馬（Gregory Palamas），發現區分形像與樣式的助益。羅馬尼亞神學家Stăniloae替他們所有人代言說：

教父們看見在聖別裏人與神很大的相似，是藉著從情慾中得潔淨並藉著在愛裏達到最高的美德。但由於從情慾得淨化並美德的獲得，都只有藉著給人加力的恩典之能力，樣式也意味著神的同在從人裏面照耀出來。在那些彼此相愛並相互扶助的人群裏，一個人的特徵可以在另一個人的臉上看見，這些特徵從他裏

面活躍的照耀出來。現在因為這些神性的特徵在成長，預示著它們要達到淹沒人性特徵的完全程度，聖徒們的臉甚至在地上這裏，也表現出具有某種來世永遠的水準，就是神的特徵要完全返照並且祂的大能要放射出來的水準。⁷⁰

樣式是形像的完成，人類與三一神的各位格在自由和愛裏的共用。在聖徒中這共用表現在神的榮耀返照在他們的臉上，當他們盼望要來的時代，那時他們將『超越造物的界限』並且『精確的以神維持存在的方式』來生存（subsist “in precisely the manner in which God also subsists as being”）。⁷¹

教父們關於形像和樣式的教訓對於東正教神化的思想起支配作用。形像展現了我們與神關係的所謂本體論的（或『結構的』）基礎，因為當絕對沒有任何事物可以共同分享時，個人關係是不存在的。用東正教神學家Christos Yannaras的話說，『當…聖經說神把祂自己的氣息吹到人屬地的臉上，這形像要顯示，神把自己存在的某些標記交流給人。』⁷²形像賜予我們一個性能，使有限的我們與無限的神，有一個明明可知的關係。樣式是我們在教會相通的生活對這性能動態的實現，在我們的心思和意志裏，對神之榮美、聖別和愛的返照。並且，因著神沒有限量，我們要繼續成長進入（grow into）神的樣式，直到永世。

『有分於基督的聯合』的模式

雖然諾門拉索曾指出，在保羅的書信中，『效法』的重要性次於『有分於基督的聯合』。但是，在教會歷史中，『效法神』的影響力和普遍性卻一點不次於『有分於基督的聯合』。這是因為對於如何『有分於基督』的神學，在發展上不足且偏頗。保羅只是用『在基督裏』、『同著基督』、『基督在我們裏面』、和『神的眾子』等隱喻式的意象簡單地給了我們一些題示。而後，整個亞歷山大學派和守道者馬克西母對於『有分於基督』的神學發展結果是，信徒可以藉著浸禮、聖餐、與道德生活，有分於基督神化的肉身—也就是主被高舉的人性。這樣的有分帶給我們神化，它並不是一個私人的神祕經歷，而是一個作用在教會身體裏的變化。而其中的細節又與靈修生活有關。⁷³而對於基督是『神的形像』，而復活之基督內

住在信徒裏面，實化『神的形像』的這『實際的』取徑一面發展不多。

『神的形像』與人的靈

他提安（Tatian，120-180）認為：人乃是由身體、物質的靈（即魂，the soul）、以及精神上的靈（a spiritual spirit, the pneuma）所構成，而惟獨 pneuma 是照著神的形像與樣式所造的。⁷⁴ 首先的人類被賦予物質上的與精神上的 pneuma，因此而享受不死。魂自己並非不死，而是藉著 pneuma 有分於神的屬性始能不死。⁷⁵ 而將人類作成『神的形像和樣式』的就是神聖的靈。⁷⁶ 梅耶鐸夫也指出，教父們通常根據《七十士譯本》，將創世記二章七節的生命之氣等同於聖靈，是這『氣』使人成為『神的形像』。⁷⁷ 區利羅就說，一個從土而出的存有，假若沒有接受這『氣』，不能被視為至高者的形像。⁷⁸ 本文肯定，是這生命之氣使人按著『神的形像』受造。卻也必須指出，吹在人鼻孔裏的生命之氣，不是神永遠的生命，也不是神的靈。雖然有些教父將創世記二章七節的生命之氣等同於聖靈，但是，這節的氣之希伯來文 neshamah，在箴言二十章二十七節譯為『靈』，指明吹進人身體裏的生命之氣，成了人的靈（參伯三二8）。主在復活那天將聖靈吹到祂門徒裏面（約二十22），在此之前，人並沒有得著神的靈。然而，因為人的靈是出於神的生命之氣，所以和神的靈非常接近。

在信徒的經歷中，復活之基督與聖靈等同，
使『有分』於基督成為一個實際

論到信徒的經歷，近代有一重要的研究趨向，就是在父、子、聖靈之身位有別的前題下，復活之基督與聖靈的『等同』（identification）。于忠綸在《基督是靈》⁷⁹ 書中有非常詳盡的引述與討論。這在信徒經歷中的等同，使『有分』於基督成為一個實際。

大馬色的約翰說，『子是父的形像，聖靈是子的形像。』⁸⁰ 東正教學者羅斯基（Vladimir Lossky）指出，基督成為與人性相稱之共同性情的獨一形像，對於每個在神的形像裏受造的人，聖靈授予在共同性情裏達到樣式的可能性。又說，『聖靈並未在另一神聖位格裏有祂的形像，卻在被神化的人裏表明祂

自己，因為眾聖徒就是祂的形像。』⁸¹ 梅耶鐸夫也指出，當教父們稱呼聖靈為『子的形像』時，他們意味著，聖靈是使『有分』於基督成為一個實際（a reality）的主要媒介（agent）。⁸²

『聖靈是子的形像』並不是聖經的明文教導，但『基督是神的形像』再結合前述之『復活之基督與聖靈的等同』神學主張，的確說出，在信徒的經歷中，復活的基督成為賜生命的靈，內住在信徒裏面，是使『有分』於基督成為一個實際，亦即是『實際的』取徑所指，可在信徒裏面產生新陳代謝之變化的內在新素質。

保羅在林後三章十八節說，我們可『漸漸變化成為與祂同樣的形像，從榮耀到榮耀，乃是從主靈變化成的』，這裏的形像是指復活並得榮之基督的形像。變化成為與祂同樣的形像，意即我們漸漸被模成復活並得榮的基督，使我們與祂一樣。我們是要漸漸變化成為與祂同樣的形像，但其上下文是『主就是那靈；主的靈在那裏，那裏就有自由』與『從主靈變化成的』，而『從』指明變化是從那靈發出的（proceeding from），不是由那靈引起的（caused by）。保羅在羅馬八章二十九節也說，神要將我們模成『神兒子的形像』，模成是變化的最終結果，包括我們裏面素質和性情的變化，和我們外面樣式的變化，好使我們與神而人者的基督，在榮耀裏的形像相配。祂是原型，我們是大量產品。我們這些產品裏外兩面的變化，都是生命之靈的律在我們裏面運行的結果。

教父們論到沉思靜觀，常會引用林後三章，說到摩西以及新約信徒觀看並返照主的榮光，但保羅指出，無論是『變化成為與祂同樣的形像』或是『模成神兒子的形像』，總是聯於『主就是那靈』或『生命之靈的律』。所以，僅僅在心思裏哲學式的沉思靜觀，或是憑人天然生命以苦修來『效法神』，皆非聖經啓示的實行，是本文所否定的。

結 論

第一，將『形像』與『樣式』視為同義詞或有區分皆各有所本，單就字義研究而言，難以定論對錯。舊約的相關經文，對於『形像』與『樣式』只題不論，因此，試圖對此二者所分別蘊含的意義作具體定論的解釋，缺乏扎實的基礎與權威性。不過，不論將

這二者視為同義或有區分者，都同意神創造人時，『形像』與『樣式』這雙重意義與神造人的目的緊緊相聯。因著人的墮落，在人裏面神的形像必然受到某種程度的虧損。因此，區分神的『形像』與『樣式』是可取的，且在神學上更具應用價值；這樣的思想也進一步從人論推展到救恩論，進而探討在人裏面『神的形像』要如何成為在基督裏的新造而得到恢復。

第二，新約所啓示之『基督是神的形像』，豐富了基督論的內容，也賦予人論和救恩論新的思考方向。保羅對於『形像』的論述，首先以『神的形像』論到基督，接著以『基督的形像』論到信徒在基督裏對於救恩的經歷；這二方面提供我們從基督論與救恩論的觀點思考神的『形像』與『樣式』的指引。

第三，因著柏拉圖主義『達到與神相像』的引進，有些早期教父們錯誤的抬高 *nous* 或理性，而忽略了人的靈。漸漸演變成強調人的 *nous* 和哲學式的沉思靜觀，也強調『效法神』而促進修道的實行。但是，柏拉圖主義的 *nous* 或新約聖經中的 *nous* 絕對不

等於新約聖經中之 *pneuma*。為此，往後從基督論與救恩論的觀點思考神的『形像』與『樣式』時，亟需脫離柏拉圖主義的影響，以新約聖經的用語，方能準確、深入且豐富地闡釋。

第四，無論是『變化成為與祂同樣的形像』或是『模成神兒子的形像』，總是聯於『那靈』或『生命之靈』。所以，僅僅在心思裏哲學式的沉思靜觀，或是憑人天然生命以苦修來『效法神』，皆非聖經啓示的實行，是本文所否定的。

第五，主今日亟待恢復的是，作為『神的形像』的基督，在復活裏成為賜生命的靈，內住在信徒裏面，使『有分』於基督成為一個實際，使信徒漸漸變化成為『與祂同樣的形像』並模成『神兒子的形像』。

這結論的核心價值是：第一，基督成為肉體，達到神創造人的目的；第二，基督成為是靈的基督，內住在信徒裏面，使人達到神創造人的目的。

周復初、李俊輝、汪長威

- 1 諾門拉索 (Norman Russell), 王亞伯和周復初譯, 《神的同工》, 臺北: 以琳書房, 2014, 頁67
- 2 轉引自 Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1978, 131
- 3 John Meyendorff, *Byzantine Theology*, NY: Fordham University Press, 1974, 140
- 4 例如, Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1967; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Church*, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1976. ch. 6; 諾門拉索, 《神的同工》, 第3章
- 5 任以撒, 《系統神學》, 基督教改革宗翻譯社, 2000, 109頁。任氏認為, 這點可從下面一節中得到證實: 『神就照著自己的形像造人, 乃是照著祂的形像造男造女。』(參創一27) 希伯來人常用雙重語加強語氣, 雖然意義相同。
- 6 楊牧谷主編, 《當代神學辭典》, 校園書房, 1997, 頁578
- 7 Stendebach, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, Grand Rapids (Mich.) - W.B. Eerdmans, 2003, 386-396
- 8 Francis Brown (2010), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew*

and English Lexicon.

- 9 輔仁神學著作編譯會 (1995). 《神學詞語彙編》. 臺北: 光啓文化, 頁536-537
- 10 Stendebach, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol XII, Grand Rapids (Mich.) - W.B. Eerdmans, 2003, 386-396
- 11 Francis Brown (2010), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*.
- 12 請參考《韋氏字典》線上版 (Merriam-Webster Online: Dictionary and Thesaurus), <http://www.merriam-webster.com/dictionary/likeness>
- 13 H. D. Preuss, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 250-257
- 14 林瑜琳, 《神人之間—三一原型協談之人論與靈修》, 新竹: 臺灣基督長老教會聖經書院, 2013, 頁64
- 15 轉引自諾門拉索, 《神的同工》, 頁71-72
- 16 轉引自諾門拉索, 《神的同工》, 頁73
- 17 轉引自林瑜琳 (2013), 《神人之間—三一原型協談之人論與靈修》, 新竹: 臺灣基督長老教會聖經書院, 頁114-124
- 18 鄭炳釗 (1997), 《天道聖經註釋—創世記》(卷一), 香

- 港: 天道書樓有限公司, 頁121
- 19 諾門拉索,《神的同工》, 頁71
- 20 轉引自諾門拉索,《神的同工》, 頁71
- 21 諾門拉索,《神的同工》, 頁71-72
- 22 諾門拉索, 謝仁壽和周復初譯,《希臘教父傳統中的神化教義》, 新北市: 聖經資源中心, 2014, 頁330-331
- 23 諾門拉索,《神的同工》, 頁74
- 24 轉引自諾門拉索,《神的同工》, 頁68
- 25 Adam Clarke, *Commentary on the Whole Bible*, Abridged, on Genesis 1:26
- 26 Daniel Keating, *Deification and Grace*, Naples, FL: Sapientia Press, 2007, 74-76
- 27 Irenaeus, *Against Heresies*, H, V.XVI.2
- 28 Vassilios Bebis, *The Pneumatology of St Irenaeus of Lyons*, Ph. D. Thesis, North-West University, 2010, 23
- 29 Adam Clarke, *Commentary on the Whole Bible, Abridged*, on Genesis 1:26
- 30 林瑜琳(2013),《神人之間—三一原型協談之人論與靈修》, 新竹: 臺灣基督長老教會聖經書院, 頁69
- 31 鮑會園,《天道聖經註釋—歌羅西書》, 香港: 天道書樓有限公司, 頁51
- 32 倪柝聲,《倪柝聲文集》第一輯第十冊, 臺北: 臺灣福音書房, 1991, 頁51-52
- 33 倪柝聲,《倪柝聲文集》第一輯第三冊, 臺北: 臺灣福音書房, 1991, 頁45
- 34 倪柝聲,《倪柝聲文集》第三輯第十三冊, 臺北: 臺灣福音書房, 1993, 頁87
- 35 倪柝聲,《倪柝聲文集》第二輯第十四冊, 臺北: 臺灣福音書房, 1992, 頁6
- 36 李常受主譯,《聖經恢復本》, 創世記一章二十六節註2, 臺北: 臺灣福音書房, 2005, 頁14
- 37 李常受,《神聖啓示的高峰信息合輯六》, 臺北: 臺灣福音書房, 2003, 頁175
- 38 李常受,《新約總論: 信徒》, 臺北: 臺灣福音書房, 1994), 頁209-210
- 39 Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich and Geoffrey William Bromiley, *The Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged in One Volume, Eerdmans, 206
- 40 Irenaeus, *Against Heresies*, V.XVI.2
- 41 C. Gentes 46; trans. Behr, *The Nicene Faith*, vol. 1, 183. For Christ as the true and perfect image of God whose image we bear, see Thomas G. Weinandy, “St. Irenaeus and Imago Dei,” *Logos* 6(2003):15-34
- 42 Albert Barnes, *Barnes' Notes on the Old and New Testament*, Grand Rapids: Baker, 1980
- 43 John Gill, *Exposition on the Whole Bible*, on Colossians 3:10
- 44 倪柝聲,《倪柝聲文集》第二輯第十四冊, 臺北: 臺灣福音書房, 1992, 頁7。在神格中有父、子、靈三位, 而其中只有一位是有形像的, 就是子; 所以神在神格中設計如何造人的時候, 是說照『我們』的形像造人, 而去造人的時候, 卻說照『祂』的形像造人。『祂』, 是指著子說的。
- 45 Irenaeus, *Against Heresies*, 3.23
- 46 Diadochus of Photice, *On Spiritual Knowledge* 78 and 89, *Philokalia* i. 280, 288
- 47 Adam Clarke, *Commentary on the Whole Bible*, Abridged, on Colossians 1:15
- 48 李常受,《路加福音生命讀經》五十六篇, 臺北: 臺灣福音書房, 1997。
- 49 諾門拉索,《希臘教父傳統中的神化教義》, 頁2
- 50 諾門拉索,《希臘教父傳統中的神化教義》, 頁35
- 51 諾門拉索,《希臘教父傳統中的神化教義》, 頁39
- 52 諾門拉索,《希臘教父傳統中的神化教義》, 頁123
- 53 同上註。
- 54 Clement, *Instructor* 2.2
- 55 這是由柏拉圖所含示, 而非柏拉圖陳述的。引用自 Norman Russell “*Deification*”
- 56 Clement, *Stromata* 3.25
- 57 Clement, *Stromata* 2.19
- 58 Clement, *Stromata* 5.14
- 59 路24:45, 羅1:28, 7:23, 7:25, 11:34, 12:2, 14:5, 林前1:10, 2:16兩次, 14:14, 14:15兩次, 14:19, 弗 4:17, 4:23, 腓 4:7, 西 2:18, 帖後 2:2, 提前 6:5, 提後 3:8, 多 1:15, 啓 13:18, 17:9
- 60 詳閱謝仁壽和周復初,《經綸、神化、人的靈》,《基督生命長成》, 臺北: 聖經資源中心, 2014, 頁18-38
- 61 諾門拉索,《希臘教父傳統中的神化教義》, 頁184-185
- 62 關於保羅與『效法』的哲學理念的關係, 見 Malherbe 1989, 特別是在56-8
- 63 同註49, 頁81
- 64 Abba Philemon, *Philokalia* ii. 354
- 65 Diadochus of Photice, *On Spiritual Knowledge* 89, *Philokalia* i. 228
- 66 *Ilias the Presbyter* 44, *Philokalia* iii. 49; Peter of Damascus, *Philokalia* iii. 135
- 67 Diadochus of Photice, *Philokalia* i. 253
- 68 Maximus the Confessor, *Chapters on Love* 3.25, *Philokalia* ii. 87
- 69 John Damascene, *On the Virtues and Vices*, *Philokalia* ii. 341
- 70 Stăniloae, *The Experience of God*, vol. i, 226

- 71 Panayiotis Nellas, *Deification in Christ*, 28; John Zizioulas, *Being as Communion*, 55
- 72 Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Ortho-dox Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 54-55
- 73 同註49, 頁205
- 74 Tatian, *Orat.* 12
- 75 Tatian, *Orat.* 13
- 76 Jules Gross, *The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers*, A&C Press, 2002, 114
- 77 John Meyendorff, *Byzantine Theology* (NY: Fordham University Press, 1974), 169
- 78 轉引自 John Meyendorff, *Byzantine Theology* (NY: Fordham University Press, 1974), 169
- 79 參于忠綸,《基督是靈》, 香港: 真理書房, 頁4
- 80 轉引自 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1976), 160
- 81 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1976), 166, 173
- 82 參 John Meyendorff, *Byzantine Theology* (NY: Fordham University Press, 1974), 171

從帖前五章二十三節，探討 保羅、愛任紐與倪柝聲的 救恩式人觀

引言

本文旨在從新約帖前五章二十三節，探討聖經及神學上所討論的人觀。近代地方教會華人領袖倪柝聲早年著有《屬靈人》¹一書。他在該書所鋪陳之人觀而發展出的屬靈神學，對中西信徒的屬靈追求影響甚鉅，卻也經常被外界所誤解。倪氏所教導之人觀的主要根據經節是帖前五章二十三節，而他的人觀主要是沿著新約作者及正統教父傳統的角度，即從神在基督裏的救恩之角度來理解人性。本文旨在從三方面簡要地探討這救恩式人觀（Soteriological Anthropology）：(一)聖經帖前五章二十三節的解經、(二)早期教會著名教父愛任紐與諾斯底派在救恩式人觀上的爭辯、(三)倪氏於《屬靈人》中救恩式人觀上的教導。然後，嘗試將倪氏的救恩式人觀上的教導，與保羅及愛任紐比較。最後指出，倪氏在人觀的教導上符合聖經的教訓，以及正統教父傳統的教導。

聖經在帖前五章二十三節的啓示

一直以來，帖前五章二十三節都是『三分人觀論者』（trichotomists）一即認為聖經將人性三分為『靈、魂、體』的看法者一的主要根據經節。已過關於本節的爭議往往落在保羅或聖經對人性的構成（或稱『聖經心理學』）上。然而，筆者認為已過的討論都忽略了本節的重點。其實，本節的重點乃在啓示神救恩的完整性上。本文雖然並非在於對帖前五章二十三節解經，但由於該節是『三分人觀』者，建立其救

恩觀的重要經文之一。故筆者先對本節作出簡要的分析。現將選取該節的希臘文（NA28）²、英文³及中文（恢復本）⁴文本並列如下：

23節上：

Autos de ho Theos tēs eirēnēs *hagiasai* hymas *holoteleis*,

And the God of peace Himself *sanctify* you *wholly*,

且願和平的神，親自**全然聖別**你們，

23節下：

kai holoklēron to pneuma kai hē psyche kai to sōma *amemptōs* en tē parousia tou Kyriou hēmōn Iēsou Christou *tērētheiē*.

and may your spirit and soul and body *be preserved complete*, without blame, at the coming of our Lord Jesus Christ.

又願你們的靈、與魂、與身子得蒙保守，在我們主耶穌基督來臨的時候，得以完全，無可指摘。

本節是位於使徒保羅寫給帖撒羅尼迦教會之前書的末了部分。按著上下文，五章十二至二十四節可分段為『保羅對帖撒羅尼迦信徒，論到為著召會生活之聖別生活，勸告要與神的工作合作』。⁵十二至二十二節保羅勸勉信徒要活出屬靈聖別的生活。二十三至二十四節保羅再次發出他的渴慕和禱告，這個禱告總結了他上文（五12~22）的勸告。保羅在二十三節的禱告中啓示出神在祂的救恩裏，聖化並保守信徒的工作。然後在二十四節，他表示他相信神必作成這工作，因神是信實的，祂既召了信徒，就必會完成這拯

救工作，即聖化和保守信徒的工作。

二十三節由兩個短句組成，各包含一個主動詞：第一個動詞 *hagiasai*（原型，*hagiazó*），意『成聖、聖化或聖別』（*to sanctify*），⁶ 詞性為主動語態祈願語氣（*voluntative/volitive optative*），表示保羅對未來的期望。⁷ 它的時態是在祈求中常用的簡單過去時態（*simple aorist*），表達『聖別』這動作屬一個完整的行動和過程，不特指動作的開端或結束。⁸ 在聖經中，『聖別』有『地位』（*positional*）和『性質』（*dispositional*）上兩面的意義：地位上的聖別，指地位上的更動，就是從凡俗屬世的地位，分別到為著神的地位（參太二三17，19，提前四3~5）；性質上的聖別，指性質上的變化，就是藉著基督這賜生命的靈，用神聖別的性情浸透信徒全人（參羅十二2，林後三18）。⁹ 地位上的聖別主要發生在信徒悔改相信及重生稱義的時候，性質上的聖別發生在信徒重生稱義和追求生命長大的時候。¹⁰ 帖撒羅尼迦的信徒既然已信入主，以及按帖前五章二十三節下半內容，這裏的『聖別』乃指性質上的聖別，使信徒在性質上完全非凡俗，全然像那是聖別並聖別他們的神。¹¹

hagiasai 連著形容詞 *holoteleis*（原型，*holotelés*）。它由 *hólos*（全部，*whole*）及 *télos*（最終目的，*end-purpose*）組成，合起來意『至終完全』。¹² 這形容詞在這裏有副詞作用。¹³ 本短句意思即是『願和平的神親自全然地聖別你們』。根據本節的後半來看，這裏的『全然地』該指量的一面，即指信徒的『全人』—靈、魂、體，沒有一部分是凡俗或世俗的，都是在性質上像那是聖別的神。¹⁴ 以下摘錄一些著名解經家對此節上半的評註：

(一) 約翰·麥克阿瑟（*John MacArthur*）：『*holoteleis* 描述某東西內部完全，沒有一部不足或不全，暗示完整、全部的概念。保羅求神叫這些聖徒裏面每一部都在神的話及祂的靈之成聖能力之下。保羅禱告神徹底地聖化聖徒。』¹⁵

(二) 馬太·亨利（*Matthew Henry*）：『他（保羅）禱告他們（聖徒）能完全地成聖，即整個的人成聖，以及整個的人：靈、魂和體得以保守。』¹⁶

(三) 約翰·喀爾文（*John Calvin*）：『這幾個字（*kai holoklērōn hymōn to pneuma*）被當作進一步的

闡述，好叫我們知道全人的聖別（*sanctification of the whole man*）乃是在靈（*spirit*），魂（*soul*）和身體（*body*）中保守完全，或純潔和沒被污染，直到基督的日子。也就是說，此生無法完全這個人的完整性，只要我們還活在世上，我們需要天天逐步的走在純潔的進程中，逐漸潔淨我們身上的污染。』¹⁷

(四) 近代華人新約學者馮蔭坤，參考另一新約學者法蘭姆（*James Everett Frame*）：『「完全地、透徹地」聖化…是在量的意義上（等於『完整地』），指他們「整個人」（包括身體：參四4）都成為聖潔。』¹⁸

以上的評註都一致地指出本節的關注點乃在信徒救恩的完整性—信徒的『全人』靈、魂、體，在量及/或質上要完全成聖。

本節第二個動詞 *tērētheiē*（原型，*téreó*），意『保守』（*to keep*），¹⁹ 詞性為被動語態，與 *hagiasai* 同為簡單過去式祈願語氣，同樣表達對未來期望的禱告。這節的形容詞 *holoklērōn*（原型，*holoklēros*），由 *hólos*（全部，*whole*）和 *klēros*（部分，*portion*）組成，合起來意『全部部分』。²⁰ 按原文次序，它該較被視作敘述用法的形容詞，連於最接近的名詞組『靈』、『魂』和『身體』，²¹ 指明三者乃人的各部分，合起來才構成『整個全人』。故中文聖經譯本，如新譯本譯作『整個人：靈、魂和身體』，新漢語譯本也譯作『整個人的靈、魂、體』。這裏的意思是，使徒在此祈求信徒全人的每部分—靈、魂，以及身體—都得蒙保守。連著 *tērētheiē* 的副詞『無可指摘』（*amemptós*），由否定字首 *a-*（無）和 *-memptós*（可指摘的）組成。²² 這字指出神在質的一面保守信徒的工作。神不但在量一面，保守信徒的全人，也在質一面，保守信徒『無可指摘』。²³

小 結

帖前五章二十三節的後半短句和前半短句為平衡句，有前後呼應之意。前半句可視為原則性，後半句則為具體仔細性。²⁴ 兩者都說出保羅的期盼：信徒在神的救恩裏，無論在量和質上，都盼望達到完全。由此看來，本節的首要重點並非在於人的內部是如何組成，而是指出神向著信徒救恩的完整，乃是要聖化及保守信徒整個人—靈、魂，以及身體—至完全聖別的

地步。

保羅的救恩式人觀

我們已見帖前五章二十三節主要並非討論人的構成。在這節，保羅並沒有繼續對人的靈、魂、體作仔細分析，解釋其各自功用、來源等。保羅乃是論到救恩的完整性，包含人的全人。而在保羅眼中，人的全人就是人的『靈、魂、體』這三部分。保羅在他書信也很少專特地提及他的人觀，因為他主要的關注乃是基督徒的救恩。然而，我們的確可從這節保羅所論的救恩中窺見他的人觀，就如大部分的十九世紀學者所認為，乃是三分的。²⁵

十九世紀英國神學家雷德羅（John Laidlaw）指出，許多相當重要的希臘教父都是持三分人觀。²⁶近年華人神學界有人宣稱這三分人觀是受第二世紀諾斯底主義，²⁷或更早時期的希臘柏拉圖哲學影響。²⁸近代新約學者賴德（George. E. Ladd）引用史帖西（W. David Stacey）的研究卻指出，保羅的三分人觀與希臘的人觀截然不同：絕大部分希臘哲學家都接受柏拉圖的『靈魂—身體』二分人觀。²⁹不僅如此，保羅的三分人觀也與希伯來的人觀截然不同：舊約沒有啓示人的內部構成，多將人視之為一個整體。賴德續云，到了兩約之間時期，『靈』（pnuema）和『魂』（psyche），逐漸被視作可以分開存在之人的部分，其中『靈』較按人向著神的角度來看人，而『魂』較從人的角度來看人。³⁰至於保羅對『魂』的用法，當單獨使用它時，多是跟從舊約的理解，即視『魂』代表整個人的位格（person），故中文聖經因而譯作『性命』或直接為『人』。³¹賴德指出保羅從未採用過希臘式的『靈魂—身體』二分人觀的理解，視『靈』（pnuema）與『魂』（psyche）完全等同而能交換使用。反之，保羅突破了舊約和兩約時期對『靈』的用法，除了將它用在神身上（神的pnuema），也用在人的身上（人的pnuema），視pnuema為人內在的一部，尤其與神的靈接觸的事上特別有關的部分。每當指涉聖靈或神的靈之啓示或神在人身上的拯救工作時，保羅幾乎一律採用pnuema這字。他甚至將人的pnuema與人的nous（悟性或心思）區分開來（林前十四14）。

對於靈，保羅啓示它在功用上比魂有其特別之

處。學者如Schweizer看，神是pnuema，而人都有pnuema，作為領受神的靈之器官。³²又如史帖西判斷，人領受了神的pnuema，表示人的pnuema的更新，以致人的pnuema獲得新的領域。³³史帖西分析指，保羅這種對『靈』（pnuema）與『魂』（psyche）的區別，是由於他的基督徒經歷，他對聖靈（pnuema hagion）有深刻獨特的認識，以致成了他人觀的基礎。³⁴故此，我們看見保羅之所以作出『靈』（pnuema）與『魂』（psyche）的劃分，在於他對信徒之救恩經驗的關注，而神的靈或聖靈正是神在信徒身上施行救恩的關鍵憑藉（約七39，羅八9，11）。

小 結

總結上文討論，筆者認為靈與魂之分別的啓示，在舊約時期還未清楚顯明，因為救恩還未清楚啓示出來。直到耶穌基督道成肉身及聖靈降下後，神救贖計畫中的救恩，才藉使徒們，尤其藉保羅，完全向信徒啓示出來，靈與魂之分別也隨之啓示出來。讀者可以參考赫德（John Bickford Heard）的《人的三分本質—靈、魂、體》一書第66至67頁，有同樣的解釋。³⁵

愛任紐與諾斯底

在救恩式人觀上的爭辯

我們已看見使徒在新約所啓示神完整的救恩，乃是聖化信徒之全人各部，並因而觸及人的靈與魂（及與身體）之區別。其實，這觀點也見於使徒後的教父里昂的愛任紐（Irenaeus of Lyons, 130-202）與諾斯底異端在救恩論的爭辯上。

愛任紐生於公元二世紀的小亞細亞，為早期基督教的主教，³⁶被視為頭一位教會系統神學家，其著作奠定了早期基督教神學發展。³⁷根據教會傳統，他是使徒約翰門徒坡雷卡（Polycarp, 69-156）的學生，師承使徒約翰的統緒，³⁸也繼承使徒保羅的教導。³⁹在第二世紀各種侵擾教會的異端當中，以衝著福音中心—基督的位格與其工作之諾斯底派（Gnostics）的危害最大，其中以華倫提努學派（Valentinians）為首。⁴⁰愛氏在當時駁斥諾斯底異端的努力和貢獻，保守了教會歷代以後能忠於使徒教導。他的教導也對以後教父，如俄利根、亞他那修、奧古斯丁等，甚至改

教家，如喀爾文的神學發展，影響深遠。

諾斯底主義的背景

在公元一至二世紀日漸茁壯的諾斯底主義（Gnosticism），是活躍於地中海周圍與延伸至中亞地區宗教運動及團體。『諾斯底』在希臘語中意為『知識』（gnosis）。這主義起源複雜，混雜了東方神祕宗教及西方希臘哲學思想，其中也有不同門派和教義變化版本。⁴¹簡言之，諾斯底思想的核心乃是：神與世界關係，及人與世界之關係極端二元對立思想（dualism）：視物質世界為邪惡，靈界為美善。

諾斯底主義的宇宙觀

根據諾斯底的宇宙觀，他們認為至善、光明的至高神，是絕對超越宇宙的，祂既不創造，也不統治宇宙。宇宙乃由一系列中介於並隔離地球與神的低級能量『愛安』（Aeons）或掌權者（archons）所創造。宇宙像一所巨大監獄，一層一層，各層各有掌權者守護著，地球位於最深監獄。一些諾斯底著作，將archons中的首領『得繆哥』（Demiurge）歸為世界創造者，它有時被指為舊約的神耶和華。⁴²大部分諾斯底主義者，包括華倫提努派，都認為整個受造界都是在邁向崩潰和分散，是出於一個神性源頭的多層次的流出（emanation）。⁴³

諾斯底主義的救贖觀

人原為神性的一部，因archons被困在物質身體的『牢獄』中。人內裏被困的部分叫『靈』（pneuma）或『火花』（spark），正是這神性的流出，但被困於受造界內。在未獲拯救（墮落）的狀態下，『靈』沉浸在『魂』（soul, psyche）和『肉體』（flesh）之中，並沒有意識，處於『無知』狀態。人的『魂』和『肉體』是由世界創造者按照原型（Primal Man）所產生，『靈』則由超世界的至高神而來。⁴⁴在這樣與至高神隔絕之下，人無法認識真神。要認識神需要超自然的啓示和覺悟。人的救恩（解放）只能由『從至高者而來的智者』帶來的『隱密的知識』（gnosis）才能實現。⁴⁵諾斯底派最核心的關注，就是要努力拯救『內在的人』（inner man）從世界回到他光明的故鄉，透過認識超世俗的

神和他自己及自己的神聖來源而得救。華倫提努派相信透過這種『知識』，可使他們脫離無知及現世，達到真正至高者那裏的『彼岸』或『故鄉』，使神性的虧缺至終得到完全的恢復。⁴⁶以下為其中一段華倫提努派的描述：

『能獲致我們的解放的是這種知識：即我們是誰，現在成了甚麼；我們本來在何方，現在被扔到了何方；我們要奔向何方，從何處被解放出來；甚麼是生，甚麼是重生。』⁴⁷

那位從至高者帶著『知識』的拯救者是洛格斯（Logos）。祂從創世以前已經開始出來，經過層層『愛安』和掌權者來到，把人的靈從世俗中的麻木狀態中喚醒，並把來自『外在世界』的拯救知識傳給人。這『知識』包含了整個諾斯底神話的內容，即整個諾斯底思想體系，以及一些實踐的聖事和巫術等，以準備將來靈上升到至高神那裏去，與祂重新結合。通過這樣的結合，宇宙最終就走向終結。⁴⁸

諾斯底主義的人觀

諾斯底派將世人分為三大類：（一）擁有『知識』的人被稱為『屬靈的人』（pneumatics）。他們是真正的教會，他們藉知識而甦醒過來，疏離大眾，敵視世界及輕視一切與世界相關的人事物，已得釋放回歸至高者的家鄉；（二）『屬魂的人』（psychic），他們是一般教會的信徒，因受制於世俗潮流，仍需一番掙扎才能得救；（三）『屬肉體的人』，他們受世事所困，其結局是與邪惡的物質一同面臨滅亡。⁴⁹

諾斯底主義對救恩福音的影響

根據諾斯底的宇宙觀、救贖觀和人觀，至少會造成兩個扭曲了使徒所傳承之救恩福音的必然結果：（一）在諾斯底體系中，基督（道）若非只是表現得像人（docetism），就僅僅是進入拿撒勒人耶穌的身體裏面，借用了耶穌的身體而已。無論那種版本，基督都沒有真正取了肉身，祂的任務只不過向人的靈啓示一個新信息。對諾斯底派而言，物質或肉身與基督救贖的工作並沒有必須的關係。⁵⁰基督的人性既被否定，基督當然沒有肉身的復活，也沒有為人帶來過復活的盼望；（二）這種知識所帶來的救恩，僅僅是屬靈的，絕沒有屬物質的部分，也不是屬魂的。被造世界的價值

及人生存的意義也被否定了。而且，也只有少數人能獲得這種隱密的知識。救恩成了少數人的專利，大大縮窄了救贖的範圍。⁵¹

愛任紐的回應

愛任紐最重要的著作是為駁斥諾斯底主義而著的《駁異端》(Against Heresies)。愛氏察覺到，若按諾斯底派的觀念，一個擁有真實肉身之基督必定不能作為人類的救贖者，也無法是世界的創造者。這樣敵視物質與漠視歷史，必定嚴重地違背使徒的見證並動搖福音的救恩。故此，愛氏力抗諾斯底主義。⁵² 愛氏的出發點是使徒所傳承之救恩的福音。他視人性在罪和救贖都是一體的。既然人在墮落時是整個人一靈、魂和體一都全然墮落，陷在罪和死之中，則救恩也必然包括墮落之人的整個人一靈、魂和體，而並非只有靈，透過知識(gnosis)才有拯救和更新變化的盼望。⁵³ 他在《駁異端》中反駁諾斯底派的『靈魂—物質』對立的二元觀，指出神在基督裏帶給人類的救恩，不是只拯救人的靈，撇棄人的肉體(及魂)；反之，神乃是藉著道成肉身開創的新人性，並藉著聖靈分賜祂的生命，領人主觀經歷與神的交通(koinonia)，讓神聖的生命吞滅肉體死的元素，最終將人的靈、魂、體三部分，都提高到神的生命裏，完全彰顯神的形像和榮耀。⁵⁴ 譬如，愛氏說道：

『這憑據(筆者註：聖靈)既留在我們裏面，就使我們成為屬靈的人，於是這必死的(筆者註：身體)，就被不死吞滅了。然而這事成就，並不是由於將肉體取消，而是由於與聖靈相通(koinonia)。』⁵⁵

基督道成肉身的真實性

愛氏指出，使徒所教導和繼承下來的救恩福音，是以基督的道成肉身為中心。道成肉身是整個救贖的關鍵，因這事件使神性與人性結合起來，使耶穌基督成為人類的更新變化者，為人性提供了新的『起頭』。愛氏使用了這字是來自保羅在以弗所一章十節的anakephalaioó(同歸於一，recapitulate)(字面意：重新作頭或提供一個新的頭)。無論在身體或靈性上，這個新的『頭』都是全新的。愛氏這『同歸於一』的救恩觀，可視為使徒保羅在羅馬五章的延伸和闡釋。他認為人類的墮落既始於第一個人亞當，並他

的不順服。人性若要得拯救，道也就必須取了與亞當相同的人性，並藉著在重複亞當歷程上每步的順服，扭轉第一亞當所導致墮落的生命歷程。因此，取了肉身的耶穌基督被稱為『第二人(亞當)』(林前十五47)。愛氏說：『神在基督裏面，重新作人(亞當)古老構造的頭(recapitulated)，使祂可以除去罪和死的權勢，使人重生，故祂的工作是真實的。』⁵⁶ 這觀念與保羅在羅馬五章十九節經文互相呼應：『藉著一人的悖逆，多人構成了罪人，照樣，藉著一人的順從，多人也要構成義的了。』對愛任紐而言，道成肉身既是在救恩中如此重要，以致它本身就具有救贖的重大意義—神的兒子(道)成為人，乃是拯救並恢復墮落的人性。如此，他駁斥了諾派的『靈魂—物質』二元對立觀，這觀念既破壞人性的完整，也廢掉神在基督裏的完整(holistic)救恩。⁵⁷

人性救恩的完整性

愛氏由此推論：基督為完成救恩所取的人性，既是完全的人性—包含人的靈、魂與身體，則祂的復活必然包含祂肉身的體。祂重演第一亞當的歷史，藉著順服至死敗壞了罪和死後，⁵⁸ 自己先經歷復活與『上升』，帶著復活的身體升到父那裏，領先『進入榮耀裏』(來二10)，成了『初熟果子』(林前十五23)和『長子』(firstborn Son)，祂肉身的復活，就作了信徒將來也經歷身體復活成為屬靈之身體的憑據(羅八11)。愛氏肯定人性的完整，以致認為即使信徒是使徒保羅稱為有神的靈內住之『屬靈的人』，若他沒有魂與身體，仍不是真正的屬靈人。惟有整個的人，即靈與魂與身體的合一體，得著了神的靈，才成為屬靈的人。⁵⁹ 他闡釋何謂『屬靈的人』時，說：

『使徒們稱這些人為屬靈的，那就是說，他們是屬靈的，因為他們得了聖靈，而不是因為他們除去了肉體，你如果除去肉體的本質，只就靈來看，那麼，就不再是屬靈的人，而只有人的靈，或神的靈了。但當這和魂相合的靈，與神所造的身體，結為一體，人就因聖靈的澆灌而成為完全和屬靈的，而這種人乃是按照神的形像和樣式造的。但是如果人的魂中缺欠靈，這樣一個人，就真是屬心智的，屬肉體的，被棄絕的，不完全的，在他的構成上雖有神的形像，卻還

沒有聖靈所賦予的樣式。』⁶⁰

愛氏進一步解釋林前十五章五十節『血肉之人不能承受神的國』。他云，人的肉體若沒有被聖靈的剛強所吞滅，就不能承受神的國；但聖靈若吞滅了人肉體的軟弱，就顯出祂是剛強的。這樣，這種人就不再是屬肉體，而因與聖靈相交，有分於聖靈，成為有生命的，就是屬靈的，而能承受神的國。⁶¹ 這樣，愛氏就暴露了諾斯底派因二元對立觀而否定了基督取肉身與祂身體復活的真實，故其救贖觀也就排除了信徒身體復活，以及全人成聖的可能。

救恩是一個持續的聖化過程

愛氏認為救恩乃是一個持續的聖化過程。在這聖化過程中，人性向著神性逐漸邁進，最終完全分享神聖的榮耀。神救贖的目的和目標是扭轉因亞當而進入人性的罪、敗壞和死亡，並提昇人性到永遠的生命，分享神性（*divine nature*）（彼後一4），使人成為不朽壞。子基督和聖靈正是協助父完成祂這旨意的『雙手』（*two hands*）。⁶² 靠著基督與人性聯合的工作，以及聖靈內住並澆灌在人身上，人性得以更新變化，得以分享永遠不朽之神性，不再敗壞。這個救贖觀念後來教父稱之為『聖化』或『神化』（*theosis*）：⁶³

『受造的人，靠天父許可與指導，子的行動與運籌，聖靈的澆灌與增長，安靜進步，達到完全，那就是接近非受造者。因為非受造者是完全的，祂是神。至於人，他必須首先受造，既受造乃生長，既生長乃達到人的地位，既達到人的地位，乃領受力量，既領受了力量，乃得了光榮，既得了光榮，乃看見他的主。因為那要被看見的，就是神。看見神，就能使人不朽，而不朽就使人近於神。』⁶⁴

『但如今我們有多少聖靈成全我們，預備我們承受不朽，所以我們逐漸習於迎接神。…這憑據（聖靈）既留在我們裏面，就使我們成為屬靈的人，於是這必死的，就被不死吞滅了。然而這事成就，並不是由於將肉體取消，而是由於與聖靈相通。』⁶⁵

小 結

愛任紐與諾斯底在人性救恩的爭辯上，指出諾斯底派的宇宙觀是徹底二元—『靈魂—物質』對立，但

其人觀是『三元』的一將全人類分作『屬靈的』、『屬魂的』和『屬肉體的』三等人。他們認為只有『屬靈的人』和『屬魂的人』能有機會得拯救，而『屬肉體的人』是滅亡的。愛任紐的回應是，肉身不是被消滅，而是在神的救恩裏被聖化、被神的生命所吞滅，至終信徒的全人每一部分都得拯救。因為物質若在本質上是邪惡的，基督的成肉身便沒有可能，救恩也沒有可能。

愛任紐的救恩式人觀

正如保羅論及信徒的救恩時，觸及了人的靈與人的魂的區分，愛任紐在闡釋使徒傳承下來的救恩觀時，也論及人的靈與魂之區分。二十世紀法國天主教神學家Henri de Lubac指出，愛氏第一處將魂與靈分開的段落是在《駁異端》六章一節，那裏愛氏乃為駁斥一個異端教義，而愛氏的回應被視為日後對保羅在帖前五章二十三節之經文的正統註釋。⁶⁶ 這段註釋充分反映愛氏在此算出了人性的三個元素，他與保羅同樣地持著三分人觀：⁶⁷

『被塑造的肉體本身並不是完全的人；若只有人的身體，只是人的一部分。魂的本身也不是人；它只是人的魂，因此只是人的一部分。人的靈也不是人；它被稱為靈，不是人。乃是這三者的混合並聯合體構成完全的人。這也就是為甚麼使徒親自解釋帖撒羅尼迦前書：「且願和平的神，親自全然聖別你們，又願你們的靈、與魂、與身子得蒙保守，在我們主耶穌基督來臨的時候，得以完全，無可指摘」的時候，明確的定義了完全並屬靈的人，他們從救贖中獲得了益處。』⁶⁸

雖然有人指愛氏在這裏有可能看『魂—肉體』為整個的人，而將

*pnuema*視作神的

pnuema。但Henri de Lubac指出，在整個辯論中，愛任紐的主要目的是要宣告身體的救贖，異端則認為這是不可能的，愛任紐就是要表明，救贖乃是神的靈—即在人裏面屬靈生命綻放的種子—在每一個人裏面工作的結果。當愛任紐談到神的靈是在人的裏面的時候，他所論及的靈才是神的靈。⁶⁹ 而在《駁異端》裏，愛氏對於帖前五章二十三節的說法，並非將神的靈視為完整之人的三個構成元素中的一個：

『如果他（筆者註：使徒保羅）不知道魂、身體

與靈將會被恢復並被重新聯合，對於它們而言只有一個，並且是同一個救贖，他為甚麼要題及這三件事物，就是這三者在主來臨的時候完全得蒙保守？這也就是為甚麼他稱那些沒有被神指摘的三件事物為「完全（full complete）」的原因。故此，那些完全的人就立即擁有神的靈，神的靈也一直居住在他們裏面，並保守他們的魂與身體不會被指摘，也就是說，向著神持守信仰，向著鄰舍行公義。」⁷⁰

明顯地，愛氏並沒有把本節的 *pnuema* 解釋作神的 *pnuema*，而是解釋作人的 *pnuema*。人的靈與人的身體或魂一樣，本身都不能構成人，而僅是構成人的三個元素之一。筆者相信對操希臘文為母語和寫作語言的愛氏而言，他理解同語系之保羅的經文，比起相距二千年後今人的對帖前五章二十三節的原文分析更準確和可靠得多。Henri de Lubac 引用 Dom Adelin Rousseau 說，「愛任紐有足夠的理由拒絕把（神的）*pnuema* 當作完全人的一個「部分」…」，因為愛氏進一步說到靈就像魂和身體一樣，會被恢復並得蒙拯救，若是此處論到的是神的靈，那就看起來很奇怪了。此外，愛氏若思考神的靈在人裏面，視之為人的三個部分之一，共同構成了完全的人，則會產生人論上的問題，產生泛神論的危險。⁷¹ 故此，筆者贊同 Henri de Lubac 的看法，愛氏看帖前五章二十三節的靈乃是人的靈，而非神的靈。並且，愛氏是根據本節，以靈、魂、體將人性構造劃分三部，說明三部分合起來，才是一個完全的人。

雖然我們已見愛氏認為帖前五章二十三節的靈乃指人的靈，指明人性構造乃分為靈、魂、體三個不同部分，但他沒有作出更多關於靈與魂之分別的闡釋。筆者認為原因乃是在《駁異端》的第五部中，愛氏並非主要專特討論人觀，而是在駁斥那認為人惟有「拒絕肉體」才能夠獲得救恩的異端。⁷² 此外，愛氏雖指斥諾斯底之不完美的救贖觀，但他並沒有指斥諾斯底的三分人觀。這原因也許因為愛氏也正是持聖經的三分人觀，故並不是沒有駁斥諾斯底的三分人觀，而是駁斥其二元對立觀所造成之救恩觀的破壞。

若是愛氏從帖前五章二十三節理解人性為三分的，則我們可理解愛氏在《駁異端》九章一節所題到，他認為人的靈與人的魂各自在信徒經歷神完整之救恩的次序和功用：

「完全的人包含肉體，魂，和靈三部分。三者中拯救人而形成人者，乃是靈。那聯結起來，具有形體者，乃是肉體。介乎靈與肉體之間者為魂。它有時隨從靈，而為靈所提高，但有時體貼肉體，而被肉體引入情慾。…凡敬畏神，又相信祂的兒子降世，因信而有神的靈在心裏的人，乃得稱為清潔，屬靈，向神活著的人，因為他們有神的靈，這靈清潔之人，並將人提高到神的生命。」⁷³

愛氏此話含示他視人的靈為信徒經歷神救恩（人性提高至神的生命）的起始點和主導部分。這部分有神的靈居衷，使人成為「清潔，屬靈，向神活著的」。人的魂因介乎靈與肉體之間，在人提升的過程中緊隨靈之後。它在救恩中所扮演的地位不亞於人的靈，其位置的重要在於其順服：魂若「隨從靈，就為靈所提高」；若「隨從肉體，就引入情慾」。而人的身體則在提升過程的最後階段。如此，人的全人就達到神救恩的目標—完全成聖。

倪柝聲的救恩式人觀

倪柝聲（1903-1972），相對於愛任紐，他雖然在一千七百多年後生在遠東的中國，但無獨有偶，其救恩式人觀在許多觀點上與愛任紐不約而同。《屬靈人》是倪氏早期的著作，為他救恩式人觀陳述得最清楚之著作之一。他在該書展示的救恩式人觀與愛氏的不謀而合。筆者嘗試歸納出以下五點。

基督的工作：重新作頭

首先，倪氏認為第一個人（亞當）既是所有墮落之人的元首（頭），而第二個人（基督）是新的頭，成了所有蒙拯救之人的元首（頭）：

「祂的道成肉身，就是把所有的肉身都包括在祂裏面。亞當一人的舉動，如何可以代表所有人的舉動，照樣，基督一人的工作，也可以代表所有人的工作。我們必須看見基督是包括了人類，我們纔會明白甚麼叫作救贖。亞當一人犯罪，就是古今所有的人犯罪，這是因為亞當是人類的元首，所有的人，都是從亞當而生的。照樣，基督一人成義，就是古今所有的人成義，這也是因為基督是新人類的元首，所有的新人，都是從基督而生的。」⁷⁴

人性在罪和救贖上為一體

其次，倪氏也認為人性在罪和救贖上都是影響全人整體的。人性的敗壞既是佈及全人各部，罪所帶來的審判也對著全人各部。

『眾人的靈、魂、體，都被死所「透過」，無論人的那一部分，都有死在那裏。所以人若沒有得著神的生命，是不可以的。』⁷⁵

當基督死在十字架上時，『現在我們罪惡的人性、靈、魂、體，都受了刑罰了。罪惡的人性在主耶穌聖潔的人性裏，受了審判。而聖潔的人性已經在主耶穌裏得勝了。…在祂裏面，我們的靈、魂、體，已經完全受審判了，也已經受刑罰了。』⁷⁶

救恩為完整，達致全人各部分

第三，罪和死臨到人的各部，救恩也是照樣達致全人的各部。倪氏的救恩觀並不因他視人性構造三分而造成靈與魂對立，或靈魂與體對立，也並沒有造成救恩的不完整。相反，倪氏指出神的救恩乃是達致信徒的全人一靈、魂、體：

『除了靈與魂之外，我們還是有身體。所以，我們靈的直覺、交通和良心，雖然都是非常強健的，我們魂的情感、心思、和意志，雖然都是經過更新的，如果我們最外面的身體，沒有與我們的靈和魂一致的強健和更新，就我們還不能成功為一個屬靈人，還不能算得完全，還是有缺乏的。因為我們人並非光有靈、魂而已，也是有一個身體的。我們不能不顧身體，只顧靈、魂；因為這樣，生命就要偏枯。』⁷⁷

『身體是需要的，也是要緊的，不然，神就必定不以身體給人。我們若謹慎讀過聖經，我們就能看見神是如何重看人的身體的；因為其中的記載，幾乎都是論到身體的事。最明顯的，最令人啞口無言的，就是道成肉身，神的兒子取一血肉之體，雖然死過，還是披戴這個身體直到永遠。』⁷⁸

倪氏對信徒身體的聖化是根據羅馬八章及林前六章的啓示：信徒的身體是聖靈的殿，有聖靈居裏，以榮耀神（羅八10~13，林前六12~20）：

『使徒以為與主聯合的，最初「是與主成為一靈」的，因為這是靈中的聯合。但是，他並不以為信徒的身體乃是獨立的。他承認最初的聯合是在靈裏，

但是，靈裏的聯合叫信徒的身體也成為基督的肢體。現在的話語就是證明他剛纔所說的，身子是為主的，主也是為身子的。』⁷⁹

並且，倪氏認為信徒經歷身體不並僅限於在耶穌基督再臨的時候，而是根據羅馬八章，信徒在今天生活中可初步經驗：

『聖靈怎樣叫我們必死的身體又活過來了。祂並非等到我們死後，纔叫我們復活，乃是今日就賜生命給我們這個必死的身體。祂將來是叫那些朽壞的身體復活，今日乃是叫我們必死的身體又活。祂生命的力量進入我們全人的每一個細胞，叫我們在身體上經歷祂的生命和能力。』⁸⁰

『我們並非不知道我們的身體乃是一個必死的身體，但是，我們要得著生命來吞滅死亡的能力。』⁸¹

救恩的次序：從靈至魂達到體

第四，在救恩的次序上，死既是先從靈達到體，救恩也是先從靈達到體，而這次序符合聖經的啓示（創三，羅八）。倪氏指出神的意思原是要人的靈居全人首要地位，管治他的魂，再藉魂管治他的體。但是，人的墮落，在於人發展他們的魂，以致靈失去了全人最高的地位，墮入黑暗，混亂了原有靈、魂、體應有的正當秩序。『屬魂的人』乃是從『靈治』而降下至『魂治』，靈沉下來服事魂；人更進一步的墮落乃是成為『屬肉體的人』，從『魂治』而降下至『體治』，由肉體作王管治全人。⁸² 在神的救恩裏，靈既是救恩的起始點，聖靈的工作從人的靈擴展，充滿到人的魂，使魂讓靈回歸到主宰的地位，樂意順服，居於次要的地位。這樣，魂也得救。最終，聖靈從人的靈，經過魂擴展到體，充滿身體。這樣，全人也得救，完全成聖：

『人重生了，聖靈管治他的靈，叫他的靈能管治他的魂，能由魂管治他的體。聖靈作靈的生命，靈作全人的生命。在重生的時候，聖靈叫人的靈活過來，並且更新這個靈。…「更新」在聖經裏的意思，乃是用以說到聖靈藉著祂的生命，更充滿的進到我們裏面，而完全勝過我們的肉體生命的那長久，繼續，進步的工作。在一個重生人的裏面，靈與魂原有的秩序，就得恢復了。』⁸³

倪氏指出重生乃是聖靈將神的生命加在人的靈

裏，使人的靈活過來。這經歷是信徒經歷救恩的起點。然後，聖靈繼續將神的生命從信徒的靈，加到他的魂和體，使生命充滿了他的全人。這經歷是信徒經歷救恩的繼續和終點，這也是信徒靈命長大的歷程：

『人黑暗墮落的靈，蒙了聖靈的力，將神的生命加在裏面，叫它活過來；這就是重生。…永生，就是神的生命被聖靈放在人的靈裏面的。有了重生為起點，屬靈的生命就有長大的可能。這重生是靈命的初步。這時候的靈命乃是完全的，但不是成熟的。這生命的生機是完全的，可以達到最高的境界。但此時不過初生，所以尚未長大成熟。一個果子纔生的時候，它的生命是完全的，但是還是生的。完全只完全於生機，但不完全於生機體的各部分。人的重生也是這樣的。得了重生以後，在神的生命裏尚是有偉大的乾坤，可以讓他進步無已時的。從此之後，聖靈就能帶領他進前一直到完全勝過體和魂的地步。』⁸⁴

救恩為持續聖化過程： 由基督及聖靈所完成

第五，救恩是神藉著在基督裏的道成肉身所開創的，祂開創了人性的新起頭，並藉由聖靈聖化的工作所完成。聖靈在人的靈裏，從人的靈開始達到體，完成完整的救恩。救恩的目標非放棄肉體（以及魂）的功能，而是人被聖靈在人的靈裏的生命所吞沒。這工作完全藉著(一)基督與信徒的聯合，以及(二)聖靈內住在重生之信徒裏面的工作所完成。倪氏這觀點符合愛任紐『兩手』的描述，以及人性『上升』的觀點：

『除了叫信徒得著生命之外，就是在重生時，聖靈尚有一步的工作，就是從今以後，住在信徒裏面。…我們既然看見了聖靈在人重生的時候，就已經住在信徒的裏面了。但是，我們應當更詳細一點的看聖靈所住的地方，好叫我們明白祂在我們裏面的工作。』⁸⁵

倪氏與愛氏的救恩式人觀對照

筆者嘗試簡要將五點愛任紐與倪柝聲在救恩式人觀上的相近觀點及出處，列出如下，供讀者參考：

	愛任紐	倪柝聲
1. 基督的工作：重新作頭	AH, 3.18.1	屬靈人（上册），卷一，第四章
2. 人性在罪和救贖上為一體	AH, 5.9.2-3	屬靈人（上册），卷一，第四章
3. 救恩為完整，達致全人各部分	AH, 5.6.1	屬靈人（下册），卷十，第一章、第三章
4. 救恩的次序：從靈至魂達到體	AH, 5.8.1	屬靈人（上册），卷一，第四章
5. 救恩為持續聖化過程：由基督及聖靈所完成	AH, 4.Pref, 4.38.3	屬靈人（中册），卷四，第一章

倪氏注意靈與魂之分別的原因

倪氏既視人為一個整體，而神的救恩乃是臨及整個的人，則為何聖經以此作劃分法，對信徒又有甚麼幫助？倪氏在《屬靈人》一書的序言及起首便給與這問題的答覆：

『我覺得神的兒女們真是需要一本本乎經訓和靈歷而著的書，將靈命分析清楚，叫聖靈能夠用著以引

導聖徒，叫他們不再在暗中摸索。』⁸⁶

『分別靈和魂，實在有甚麼關係呢？有，有頂大的關係。關係於信徒的靈命生活頂多。因為信徒若不知道靈的界限到那裏為止，他怎能明白靈性的生活呢？若是不能明白，怎能有靈性長大的生活呢？就是因為信徒不分別，或是不知道怎樣分別靈與魂，就叫

他們的靈命不會長大成人。並且在許多的時候，就要以屬魂的算為屬靈的，因此就長久居在屬魂的生活裏，而不更去尋求屬靈的。神所分開的，我們若混亂了，就不能無損失。」⁸⁷

倪氏認為神要信徒明白靈與魂之分別的原因，以及信徒需要明白的原因，乃在於信徒經歷神的救恩，使其靈命長大。筆者認同在《聖經人論精選》一書中，編者對倪氏《屬靈人》一書的以下評語：『倪氏在文中（《屬靈人》卷一第一章）指明『靈』與『魂』這二字在聖經中之使用，是分別有其獨特的含意。他認為聖徒該認識此二者之區別，因這對他們的靈命成長極為重要。這也是倪氏持守三元人論之目的所在。…倪氏之貢獻，主要是把三元人論推展至救恩論，就是將神對人的拯救，以人的三部分為架構來闡釋。』⁸⁸ 筆者認為，姑且勿論『靈—魂—體』劃分法是否聖經中人性構造的惟一一種劃分法，至少帖前五章二十三節提供了一種劃分法，這劃分法也是早期教父們、改革家路德和喀爾文曾採用的，以描述救恩在人身上乃是一個持續的成聖過程。在現代認知科學（Cognitive Science）中，已指出『劃分』（或『分類』）是人腦部的一種自然對事物的分析能力，有助人明白一個整體，而非分割一個整體。這個認知過程包括『分析』和『綜合』。分析是指把一個事件的整體分解為各個部分，並把這個整體事件的各個屬性都單獨的分離開的過程；綜合就是分析的逆向過程，它是把事件裏的各個部分、各個屬性都結合起來，形成一個整體的事件。⁸⁹ 譬如，人肉身的身體是一個複雜的整體。但人若要理解身體的運作以幫助治療人的身體，則非要嘗試解構人的身體各部，了解各部主要工作，以及各部彼此之間的關聯，再整合為一整體。在倪氏看來，按著聖經所提供的一種對人性構造的劃分法—三分，有助信徒更能明白和體驗神完整的救恩，以及祂藉聖靈在信徒裏面聖化的工作，幫助他們生命的長大，達致全人各部完全，無可指摘。故此，筆者並不贊同劃分處理人性救恩便等同『忽略人為一整體的事實』的理解。⁹⁰

另一面，有人以為倪氏教導的靈與魂分開，容易使信徒落在自我分析的精神狀態下。⁹¹ 但倪氏多次在《屬靈人》一書序言及後記補充並題醒讀者，這個信徒對其靈命的分析，並非為著自析—自己分析自己，

就是『信徒對於他自己的靈歷有了過度的主觀』，⁹² 反而這樣會阻礙靈命的成長。倪氏指引本書的讀者，不該僅僅『用腦力來搜索』，他願意讀者『讀的時候，一方面讀，一方面禱告—將你所讀的化為祈禱。』⁹³ 並題出兩個閱讀時的實行：（一）要時刻禱告，倚靠聖靈的運行：『真理越高深，越容易流為理想。因為真理越高深，若非有聖靈的運行，就越難登造。登造之不及，就以之為一種理想。所以，當我們讀一本像這樣的書時，我們應當小心，不要光在頭腦裏接受其中的教訓，而以為我們甚麼都得著了。』⁹⁴（二）要運用魂（心思、情感和意志）的功用：『千萬不要使我們魂的功用陷入死寂的狀態裏。…因為靈被死的情感所監禁，沒有一個發表的機會。刺激如果是發表靈的感覺，乃是一件最有價值的東西。』⁹⁵ 倪氏對信徒在追求靈命長大時分辨靈與魂的補充並題醒，不僅平衡了知識和聖靈經驗的同等重要性，也保持信徒在靈命追求上，其靈與魂的各自功用，這完全符合新約聖經作者在希伯來四章十二節的教導：『因為神的話是活的，是有功效的，比一切兩刃的劍更鋒利，能以刺入、甚至剖開魂與靈，骨節與骨髓，連心中的思念和主意都能辨明。』此外，倪氏教導信徒對救恩的完成是要靠著內住聖靈的運行，以及神話語外在的指引，亦符合以弗所六章十七節的教導：『還要藉著各樣的禱告和祈求，接受救恩的頭盔，並那靈的劍，那靈就是神的話。』

總 結

本文從帖前五章二十三節，首先指出使徒保羅所啓示的重點並非在於人性之構造，乃在於神對信徒救恩的完整性。人性的完整構造可以『靈—魂—體』來劃分，三者的結合才是一個整體的人。接著，在師承使徒教導的早期教父愛任紐的觀點中，在他與諾斯底派的爭辯中看見，他不僅維護福音中神對信徒救恩的完整性，他的著作中也清楚顯示其人性構造觀是按帖前五章二十三節來三分的。還有其他早期的希臘教父及亞歷山大派教父，如亞歷山大的革利免、俄利根、女撒的貴格利等，也視人性構造為三分。⁹⁶ 故此，筆者以為倪氏的三分人觀並非僅僅源自與他稍早或同時代的人，⁹⁷ 而是確實能追溯到早期教會的教父愛任紐及使徒保羅。

另外，正如上文所見，諾斯底主義者也以『靈—魂—體』劃分人性的內部構造。可見，人性構造是如何劃分，與異端並無任何必然的關係。諾斯底的異端性是在於其『靈魂—物質』二元徹底對立觀點，因而造成否定了基督道成肉身的真實性，及神救恩的完整性，違背了使徒傳承下來的教導和救恩福音。但廖氏以為三分人觀（或被稱之『三元人觀』）是源於第四世紀的亞波里拿留（Appollinarius, 301-390），⁹⁸令人容易聯上持三元人觀者與異端或有關係。上文已指出，既然使徒保羅、愛任紐及諾斯底主義者也是三分人觀，三分人觀的起源就絕非開始於亞波里拿留。這樣不經考證地指三元人觀是源於異端者，因而造成暗示持三元人觀者與異端有關，筆者認為這作法也絕不可取。其次，素知早期教會歷史上，很多的異端者也持二分人觀。難道持二分人觀者因有異端是持二分人觀亦構成爲異端？筆者認為絕不。因為二分人觀並非構成異端的關鍵因素。同樣，三分人觀也與構成異端與否沒有必然關係。以弗所大公會議所指責的，是亞波里拿留的基督論，破壞了基督的人性完整性。亞氏與使徒見證相違的，是他的基督論，並非他的人論，⁹⁹而反駁亞波里拿留的基督論最先行的是拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzen），他所論據的正是運用東方希臘教會重要人物俄利根（Origen）和其他人的東方教會觀點爲基礎。¹⁰⁰

從上文引文已指出三分人觀是聖經啓示的人觀，並非來自希臘哲學。對仍堅持三元或三分人觀是受柏拉圖主義影響的人，筆者認為他們需要回應以下幾點：（一）第一世紀的保羅，其人觀是否也受了希臘哲學影響，導致三分人觀？（二）第二世紀的愛任紐，其人觀是否也受了希臘哲學影響，導致三分人觀？（三）二十世紀的倪柝聲，其人觀是否也受了希臘哲學影響，導致三分人觀？

最後，上文已指出，保羅與愛任紐對三分人觀的關切緣起是救恩論，而非人論本身。同樣，儘管倪氏的三分人觀確實貫穿其神學各論，但如上文所見，倪氏三分人觀思考出發點並非人論本身，卻是救恩論。用倪氏的話說，就是神對人的救恩計畫（God's Salvation Plan）。¹⁰¹故此，筆者並不贊同如廖氏所認為，人觀本身是倪氏首要的神學主題和思想中心，¹⁰²而看實是救恩觀。但無論是所謂二分、¹⁰³三

分，還是不作任何劃分，¹⁰⁴神對信徒的救恩都是完整的一為著整個的人，這觀點不論在使徒保羅、愛任紐，還是倪柝聲，都是完全一致的。因此，筆者認為倪氏的人觀並非『三元觀』（trichotomous）—即以爲人由三種可分開各自單獨運作的元素所組成，¹⁰⁵也非如張氏所看倪氏的三元論『將屬靈的事情完全「內在化」，幾乎完全否認人生理的功能』、『過度高舉靈、貶低生理』。¹⁰⁶事實上，在倪氏所有的著述中，倪氏從未把人性三分而將三部獨立、甚至對立起來。反之，倪氏其實乃視帖前五章二十三節爲分析人性構造的劃分法，而這劃分是叫信徒清楚明白救恩是爲著人的全人，並且幫助經歷神聖生命在信徒裏面的長大，以達致靈、魂、體三部得救。從本文所引倪氏《屬靈人》原文，尤其論及人身體救恩的部分，足見張氏說法與倪氏看法相違。筆者認為倪氏的人觀及救恩觀乃該稱作『整全三分』（holistic-tripartite）更爲合式。這種的分法是採用聖經及正統教父教導的根據。而在信徒的屬靈經歷上，相信倪氏的人觀也較其他劃分法更優越。總括而言，筆者認為過往某些人對倪氏三元救恩觀的批判，是偏頗、片面、不準確的。¹⁰⁷倪氏的救恩式人觀值得神學界以客觀公正的態度再重新檢視。

趙少傑

- 1 《倪柝聲文集》，第一輯第十二至十四冊。臺灣：臺灣福音書房，2004。
- 2 Nestle-Aland 第28版，
<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/62/50001/59999/>
- 3 English Recovery Version (US: Living Stream Ministry).
<http://online.recoveryversion.org/BibleChapters.asp?fcid=187&lcid=187>
- 4 中文《聖經恢復本》，臺灣：臺灣福音書房。
http://recoveryversion.com.tw/Style0A/026/read_List.php?f_BookNo=52&f_ChapterNo=5&f_VerseNo=23
- 5 參《聖經恢復本》，帖撒羅尼迦前書綱目。
- 6 Thayer's Greek Lexicon,
<http://biblehub.com/thayers/37.htm>

- 7 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: an exegetical syntax of the New Testament* (Michigan: Zondervan, 1996), p481
- 8 馮蔭坤:《天道聖經註釋—帖撒羅尼迦前書(平裝)》, 香港:天道, 1989, 頁459, 引用 F. Blass, A. Debrunner, R. W. Funk (BDF), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 1961/1967), 337(4); J. H. Moulton, W. F. Howard, N. Turner (MHT), *A Grammar of New Testament Greek* (4 vols, Edinburgh 1906-1976), 3.72
- 9 參《聖經恢復本》, 羅六19註2。
馮蔭坤:《天道聖經註釋—帖撒羅尼迦前書(平裝)》 頁459
- 10 參《聖經恢復本》, 帖後二13註4。
- 11 羅伯遜(Archibad T. Roberson):《活泉新約希臘文解經卷八—帖撒羅尼迦前後書、提摩太前後書、提多書、腓利門書》潘秋松譯(美國:活泉, 1999), 頁131-132
- 12 Strong's Exhaustive Concordance, <http://biblehub.com/greek/3651.htm>
- 13 W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker (BAGD), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 1979), 565 (s. v.); J. H. Moulton, G. Milligan (MM), *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1930/1972) (s.v. holoteles); 參 H. Seesemann, *Theological Dictionary of the New Testament*(TDNT), ed. G. W. Bromiley (E. T., 9 vols; Grand Rapids, 1964-74) with index (10th volume by R. E. Pitkin (1976), V 175, *Theological Dictionary of the New Testament*, abridged in one volume (TDNTA) by G. W. Bromiley (Grand Rapids, 1985), 683
- 14 李常受:《帖撒羅尼迦前書生命讀經》, 臺北:臺灣福音書房, 1998, 頁240
- 15 "holoteleis describes something complete in all its parts, with no part wanting or unsound. It implies entirety and also the idea of completion. Paul asks God that nothing in these saints would escape the sanctifying power (of His Word and His Spirit). Paul is praying that God would sanctify these saints "through and through", http://preceptaustin.org/1thessalonians_523-24.htm#5:23
- 16 "He prays that they may be wholly sanctified, that the whole man may be sanctified, and then that the whole man, spirit, soul, and body, may be preserved.", <http://www.studylight.org/commentaries/geb/view.cgi?book=1th&chapter=005>.
- 17 John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, p277-278, <http://www.studylight.org/commentaries/cal/view.cgi?bk=1th&ch=5#1>
- 18 馮蔭坤:《天道聖經註釋—帖撒羅尼迦前書(平裝)》 頁459, 參 J. E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonian* (Edinburgh:ICC, 1912/1966), p210
- 19 *Thayer's Greek Lexicon*, <http://biblehub.com/thayers/5083.htm>
- 20 HELPS Word-studies, <http://biblehub.com/greek/3648.htm>
- 21 羅伯遜:《活泉新約希臘文解經卷八》, 頁132
- 22 *Strong's Exhaustive Concordance*, <http://biblehub.com/greek/274.htm>
- 23 馮蔭坤:《天道聖經註釋—帖撒羅尼迦前書(平裝)》, 頁468
- 24 同上書, 頁459, 468
- 25 F. Delitzsch, *English Translation: A System of Biblical Psychology* (Edinburgh: T&T Clark, 1867), 103-109
- 26 John Laidlaw. "The Trichotomy in its Historical Connections." *The Biblical Doctrine of Man*. Note to Chapter V. Edinburgh: T&T Clark. 1895. Rpt by Klock & Klock, USA. 1983. 98-108
- 27 參唐崇榮牧師在《希伯來書查經》第二十四講。
- 28 梁家麟:《〈屬靈人〉與倪柝聲的三元人觀論—兼論賓路易師母對他的影響》,《建道神學院百周年紀念論文集》, 香港:建道神學院, 1999年12月, 頁196。林榮洪也如此認為, 見林榮洪,《屬靈神學—倪柝聲思想研究》, 頁280
- 29 W. David Stacey, *The Pauline View of Man* (London: Macmillan, 1956), 72-74
- 30 賴德:《賴氏新約神學》(臺北:中華福音神學院, 1989), 頁545, 引用 Stacey, 頁90-100
- 31 同上書, 頁545-547
- 32 E. Schiwezer, TDNT, VI, p435-436
- 33 Stacey, *The Pauline View of Man*, p135
- 34 賴德:《賴氏新約神學》, 頁547
- 35 赫德:《人的三分本質—靈、魂、體》(The Tripartite Nature of Man—Spirit, Soul and Body), 香港:香港真理書房, 2008, 頁66-67
- 36 《基督教歷代名著集成: 尼西亞前期教父選集》, 香港:基督教文藝出版社, 1998, 頁11
John Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (Oxford University Press, 2013), 71
- 37 H. B. Swete, foreword in F. R. m. Hitchcock, *Irenaeus of Lyons: A Study of his Teaching* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914). "No early Christian writer has

- deserved better of the whole Church than Irenaeus.”
- 38 陶理 (Tim Dowley): 《基督教二千年史》(The History of Christianity), 李伯明、林牧野合譯, 香港: 海天, 2004, 頁119
- 39 愛任紐建構其系統神學主題的兩個關鍵詞: oikonomia 和 anakephalaiosis 均出自使徒保羅著作的獨特用詞。以希臘文為寫作母語之愛氏必然深明白保羅教導的獨特觀點, 因而採用之。而新約記載保羅也曾停留在小亞細亞地區多年建立和牧養教會, 更印證這觀點 (參《基督教歷代名著集成: 尼西亞前期教父選集》, 頁1, 11, 16)
- 40 Eric Osbron, *Irenaeus of Lyons* (UK: Cambridge, 2002), 55-58
- 41 約納斯 (Hans Jonas): 《諾斯替宗教: 異鄉神的信息與基督教的開端》(The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity), 張新樟譯, 香港: 道風, 2003, 頁42-45
- 42 約納斯: 《諾斯替宗教: 異鄉神的信息與基督教的開端》, 頁57-59
- 43 奧爾森 (Roger E. Olson): 《神學的故事》(The Story of Christian Theology), 吳瑞誠、徐成德譯, 臺北: 校園, 2002, 頁86
- 44 約納斯: 《諾斯替宗教: 異鄉神的信息與基督教的開端》, 頁59
- 45 黃錫木、孫寶玲、張略合撰: 《新約歷史與宗教文化導論》, 香港: 基道, 2002, 頁218-219
- Against Heresies (AH), 4. Pref.:” For as the serpent beguiled Eve, by promising her what he had not himself, so also do these men, by pretending [to possess] superior know-ledge”.
- <http://www.newadvent.org/fathers/0103400.htm>
- 46 約納斯: 《諾斯替宗教: 異鄉神的信息與基督教的開端》, 頁60-61
- 47 同上書, 頁60
- 48 同上書, 頁60-61
- 49 林榮洪: 《基督教神學發展史(一)初期教會》, 香港: 中國神學研究院, 1995, 頁56, 引用 AH, 1.7.5, 1.21.5., J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 27
- 50 奧爾森: 《神學的故事》, 頁86
- 51 林榮洪: 《基督教神學發展史(一)初期教會》, 頁56-60
- 52 凱利 (J. N. D. Kelly): 《早期基督教教義》(Early Christian Doctrines), 康來昌譯, 台灣: 中華, 2010, 頁15-19
- 53 奧爾森: 《神學的故事》, 頁87
- 54 Julie Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Wm. B. Eerdmans, 2010), 210-212
- 55 AH, 5.8.1, <http://www.newadvent.org/fathers/0103508.htm> (中文譯本取自《基督教歷代名著集成—尼西亞前期教父選集》, 香港: 基督教文藝出版社, 1998, (若非特別註明, 否則下文中文譯文相同出處)。
- 5.6.1. <http://www.newadvent.org/fathers/0103506.htm>
- 56 AH 3.18.1, “when He became incarnate, and was made man, He commenced afresh the long line of human beings, and furnished us, in a brief, comprehensive manner, with salvation; so that what we had lost in Adam—namely, to be according to the image and likeness of God—that we might recover in Christ Jesus.”
- <http://www.newadvent.org/fathers/0103318.htm>
- 57 Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, 180
- 58 AH 3.18.7: “God recapitulated in Himself the ancient formation of man, that He might kill sin, deprive death of its power, and vivify man; and therefore His works are true.” <http://www.newadvent.org/fathers/0103318.htm>
- AH 3.21.10: “the Word, recapitulating Adam in Himself...the very same formation should be summed up [in Christ as had existed in Adam], the analogy having been preserved.”
- <http://www.newadvent.org/fathers/0103321.htm>
- 59 AH, 5.8.2
- 60 AH, 5.6.1
- 61 AH, 5.9.2-3
- 62 Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, 175-178
- 63 奧爾森: 《神學的故事》, 頁89
- 64 AH, 4.38.3
- 65 AH, 5.8.1
- 66 Henri de Lubac, *Theology in History* (Theologie dans l'Histoire), trans. Anne Englund Nash (San Francisco: Ignatius Press, 1996), 130
- 67 Ibid, p131-132
- 68 謝仁壽譯(後同)
- <http://theologychina.weebly.com/131-135.html>
- 69 Henri de Lubac, *Theology in History*, 133
- 70 AH 5.6.1, <http://www.newadvent.org/fathers/0103506.htm> (謝仁壽譯)
- 71 Henri de Lubac, *Theology in History*, 134-135
- 72 Ibid, 133
- 73 AH, 5.9.1-2
- <http://www.newadvent.org/fathers/0103509.htm>
- 74 倪柝聲: 《倪柝聲文集》, 第一輯第十二冊, 屬靈人上冊, 臺北: 臺灣福音書房, 2004, 頁48

- 75 同上書, 頁47
- 76 同上書, 頁53
- 77 倪柝聲:《倪柝聲文集》, 第一輯第十四冊, 屬靈人下冊, 臺北: 臺灣福音書房, 2004, 頁187
- 78 同上
- 79 同上書, 頁207
- 80 同上書, 頁241
- 81 同上書, 頁242
- 82 倪柝聲:《屬靈人》上冊, 頁46
- 83 倪柝聲:《屬靈人》上冊, 頁60-61
- 84 倪柝聲:《屬靈人》上冊, 頁62
- 85 倪柝聲:《屬靈人》中冊, 頁7, 11
- 86 倪柝聲:《屬靈人》上冊, 序, 頁6
- 87 同上書, 頁2。
- 88 翟兆平主編:《聖經人論精選》, 香港: 香港真理書房, 2008, 頁224-225
- 89 參 Krech, David, Crutchfield, Richard S., Livson, Norman, Wilson, William A. and Parducci, Allen. *Elements of Psychology*. 4th ed. USA: Random House Inc., 1988。
- 90 林榮洪:《屬靈神學－倪柝聲思想研究》, 頁280
- 91 同上書, 頁283
- 92 倪柝聲:《屬靈人》上冊, 序, 頁5; 參後序, 頁19
- 93 同上書, 序, 頁12
- 94 同上書, 後序, 頁18
- 95 同上書, 後序, 頁20
- 96 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939), 191。詳參《聖經人論精選》一書。
- 97 梁家麟:〈《屬靈人》與倪柝聲的三元人觀論－兼論賓路易師母對他的影響〉, 頁184, 註2
廖元威:〈倪柝聲的三元論人觀〉, 《屬靈實際的追尋－從聖經、歷史、神學看倪柝聲的思想》, 許宏度主編 (臺北: 中華福音神學院, 2003), 頁92-93
- 98 同上書, 頁93-94
- 99 林榮洪:《基督教神學發展史(一) 初期教會》, 頁157-158
- 100 卡維里 (Veli-Matti Kärkkäinen):《基督論全球導覽》(*Christology: A Global Introduction*), 陳永財譯, 香港: 基道, 2012, 頁93-95
- 101 參《屬靈人》序:『在這裏, 我們如果記得神的救贖法就好了。神的目的是要藉著祂在重生我們時, 所賜給我們的新生命, 拯救我們脫離(一)罪惡, (二)天然(性情), (三)超然(指罪惡的)。這三步的拯救缺一不可。信徒如果限制了神的救法, 以為能勝過罪惡就已經滿意, 他就虧缺了神的旨意。天然的性情(良善的)應當勝過, 超然的仇敵也應當勝過。勝過罪惡固然
- 是好, 但是窄小的天然, 和罪惡的超然若未勝過, 就不完全。這樣的勝利, 惟有十字架能賜給我們。』頁9
- 102 廖元威:〈倪柝聲的三元論人觀〉, 頁91-92
- 103 如周功和自稱所持的是『人的整體的三元論』。周功和, 〈神的靈與人的靈: 評倪柝聲與李常受的救恩論〉, 《屬靈實際的追尋－從聖經、歷史、神學看倪柝聲的思想》, 許宏度主編, 頁113
- 104 正如林洪榮自稱他所持的是『整體論』, 頁279
- 105 周氏如此理解三元論, 並認為倪氏持這樣的三元論。周功和, 〈神的靈與人的靈: 評倪柝聲與李常受的救恩論〉, 頁106
- 106 張宰金:〈從倪柝聲的三元論談起: 探索是罪或是病〉, 《屬靈實際的追尋－從聖經、歷史、神學看倪柝聲的思想》, 許宏度主編, 頁251
- 107 參《屬靈實際的追尋－從聖經、歷史、神學看倪柝聲的思想》全書中筆者於本文所引的多個相關段落。

德理慈

《聖經心理學》

之解析（一）

德理慈（Franz Delitzsch，1813-1890）是十九世紀德國神學家及希伯來語專家。時至今日，德理慈最廣為人知的作品，是他把《新約》聖經從希臘原文繙成希伯來文（1877），該繙譯到目前仍是最權威的繙譯。他從事《新約》繙譯時，當代希伯來語尚未得著復興，然而他的繙譯到今天仍然保持著其新鮮。德理慈與吉爾（Johann Friedrich Karl Keil）合作完成的全部《舊約解經》，於1861年首印，到今天仍然在翻印、流傳，其中的約伯記、詩篇、箴言、傳道書、雅歌、以賽亞書皆出自其手。德理慈也於1888年單獨出版了他的《創世記解經》，1978年該書以英文出版。

因著德理慈精通希伯來文和希臘文，他所著的《聖經心理學》（*A System of Biblical Psychology*）包含了對聖經原文字義準確的研究，因此該著作具有不可或缺的價值，被學者一致公認為聖經心理學與人觀的近代最早權威。後進的作者，都多有引述德氏之著作。對於所有研究聖經心理學的人士，此冊為必讀參考書。該書清楚闡明德氏對三元論的認同。¹

寫作緣起及假設

在該書前言德理慈題及，早在1846年，他就開始了關乎聖經心理學的研究，並且於1854年在大學裏開了一門聖經心理學的課程。期間，他用拉丁文寫了一篇論文，論及構成人本質的元素。在那篇論文中，

他試圖回答一個基本的問題：魂與靈當然有區別，但是魂在本質上到底是屬物質，還是屬靈？在該論文中，他的論點迥別於那時流行的二元論。在1845年出版的《聖經預言神學》以及《創世記解經》（1852年出版，1853年再版）中，他都為自己的論點作出辯護。他同時指出，在那篇論文中，魂和靈在本質上（essence）合一之觀點完全正確，但其中一個極大的缺失是沒有指出魂與靈之間在實體（substance）上的差別，而後者在聖經中的論據比比皆是。若是有人不承認魂與靈之間在實體（substance）上的差別，則聖經中關於心理學的詞句和意義就會模糊不清、難以理解。

基於此，德理慈指出，聖經心理學的關鍵在於如何解開一個謎：如何來看待靈與魂一方面屬一個本質（essence），而同時又是彼此不同的實體（substance）？他在這個問題上得著啓發，就構建了一個關於聖經心理學的系統、整體的架構。對於德理慈而言，聖經啓示救贖的真理，說出人類歷史及宇宙的奧祕。同時，聖經也揭示人的本質，對於人終極起源、對自然界、對屬靈事物的自我意識，都有神聖的暗示。因此，德理慈指出，他貫穿始終的論點，只是基於一個假設，就是無論聖經心理學的論點如何，都不會自我矛盾，也不會是混淆、幼稚、令人不滿意的，並且能從容應對現今人類學最新的科研結果。針對這一點，德理慈指出，他任何時候都不怕以聖經本身的

光和立場來研究心理學。²

前 言

聖經心理學的歷史

根據德理慈所言，早在第二世紀，梅利通（Melito of Sardis）就寫出一篇文章〈論魂、身體和心思〉（περι ψυχης και σωματος η νοος）來論及人的構成。優西比烏（Eusebius）和耶柔米（Jerome）都題過此事。在第三世紀初期，特土良（Tertullian）所著的《論魂》（*De Anima*），是教會歷史上第一次有人著書立說，來取代柏拉圖的《費多篇》（*Phaedo*）以及亞里士多德的三卷《論魂》（περι ψυχης）。因此我們可以把梅利通及特土良視為教會關於心理學方面惟一有價值的奠基者。不僅如此，在第四世紀有加帕多家三教父（The three great Cappadocians）和著作等身的奧古斯丁，第五世紀初葉有尼米斯修（Nemesius），第六世紀有卡西奧多魯斯（Cassiodorus），第七世紀有菲羅普內（Johannes Philoponus，他給亞里士多德關於魂的論點加以批註）。特別是在古教父時代即將結束時，大貴格利（Gregory the Great）寫的第四本對話錄，題目是《論永遠的魂》（*de aeternitate animarum*）。若是再包括殉道者游斯丁（Justin Martyr）以及亞當那格魯（Athenagoras）論復活、基督論及救贖論的著作中論及心理學的篇章，就足以證明，甚至早在教父時代，教會關於心理學的著作不僅在廣度上、甚至在內容上都已經達到相當的水準。³

到了中世紀，基督教的教導變得更為系統化，不少著者開始跟隨奧古斯丁的榜樣，把人論當作所有知識的起點，因此心理學就成了完整教訓（*Summa*）的基要因素。那時，不僅經院學派的學者，甚至自然哲學家、奧祕派的著者，都開始研究心理學，其中包括哈斯的亞歷山大（Alexander of Hales），商薄的威廉（William of Champeaux），聖維克多的雨果（Hugo of St. Victor），大阿爾伯特（Albertus Magnus），湯瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）。特別是十五世紀瑟邦的雷蒙（Raymund of Sabunde）出版的《論人本性裏魂的爭戰》（*Viola animae sue de natura hominis*），是整個經院派神學的『拱心石』。

然而一個普遍的缺點在於，他們的思路不是以聖經為主體，反而更像亞里士多德派的思維方式。他們把柏拉圖和亞里士多德的思想合併，試圖來讀自然界之書（*The Book of Nature*），從中提取魂之意識的各方面，因而就沒有注意聖經的教導。當然，他們因著不通希伯來文和希臘文，⁴就無法取得來自聖經的第一手資料。⁵

一直到改教運動，人們才開始在各面自由地研讀聖經。聖經學者們就得以把心理學傳統的知識庫存帶到聖經的光中，大大地進前一步。如韋斯（Juan Luis Vives）的《論魂與生命》（*De anima et vita*, 1538），就簡化了對人傳統的認識。與此同時，墨蘭頓（Melanchthon）的《論魂的解經》（*Commentarius de anima*, 1540），則是出於德國的第一本心理學概要。墨蘭頓雖然能讀懂希臘文，卻依然把亞里士多德當作僅次於聖經的權威。當然，墨蘭頓並沒有太受亞里士多德思想的轄制。儘管經院派學者在思想的深度上超過墨蘭頓，但墨蘭頓在屬靈的光照程度上則更為精緻、細心。在隨後的十六至十七世紀，心理學的研究逐漸往前。總體而言，這一段時期人的思想仍然保守，滿足於已知的、教條式的公式。那時的信經尚未對教會論有定論，人更容易依附於古時就已確立的、多數正統派教師所維持的觀點，而很難突破自己所屬教派教導的範圍，無法毫無偏見地接受真理的亮光。很多聖經的真理，若加以正確的理解都是健康的教訓，人卻因擔心被貼上異端的標籤而棄絕之。其中特別的一個真理，就是關於人本性之三分法的真理。當時的學者們沒有公平地對待聖經中論及介於死亡及復活之中間狀態的經節。然而，那時的奧祕派、神智學（或證道學，*theosophy*）、⁶醫藥學等，都承認聖經的權威，並因此得出很多正確的結論。那時的心理學研究還受限於一個整體上的方法論，就是人追求系統化的研究方式，習慣於引用個別的聖經經節作為自己理論的印證，而不是對聖經整體有一個前後一致的研究。因著這樣的治學習慣，人當時對信仰的分析（*analogia fidei*）就沒有隨從聖經的規則，而只是滿足於零零碎碎地研究聖經某部分的內容。⁷

以聖經為中心的心理學研究，從本革爾（John Albert Bengel）開始，進入一個嶄新的時代。在此之前，學者們研讀聖經主要是為了衛道、辯論，來證實

已經承認的真理。從本革爾開始，學者們開始投身於研讀聖經的真理，為要把已往所知道的重新帶到光中，為要得著更深、更廣的知識。其中，馬諾斯（Magnus Friedrich Roos）的《聖經心理學綱要》（*Fundamenta Psychologiae ex sacra Scriptura collecta*, 1769）就是這新時代所結的果子。以此為契機，貝克（J. T. Beck）於1843年出版了《聖經心靈論綱要》（*Umriss der Biblischen Seelenlehre*），是第一次把聖經心理學學科化，作為神學體制裏一個彼此相關卻相對獨立的學科。在貝克的著作中，他從三方面論證：(一)人類的魂生命是 *nephesh*（魂）；(二)人的魂不同於『路阿克』（*ruach*），即人的靈；(三)人的理解力乃是存在於人的心（*heart*）中。對此，德理慈持讚賞的態度，並認為貝克的論點為聖經心理學注入新鮮的血液。當然，他也認為馬諾斯和貝克的理論架構不足以支撐整個的聖經心理學，因此需要一個更為具體的原則、以活的方式來研究。以此思路為出發點，郝思曼（J. G. F. Haussmann）於1848年出版了《人論的聖經教義》（*Die Biblische Lehre vom Menschen*），其著作起始於人的起源，結束於一個完全的新人，而建立了一整套的聖經人類學，與心理學、救恩論等構成一個完整的架構。⁸

小 結

德理慈的論述勾畫出基督教心理學之發展史，從中可見古教父時代對人之構造問題已有認識。在人論這一重要的聖經課題上，三元論（或三分觀，*trichotomy*），都是自從古教父時代就已有的論點，之後二元論（或二分觀，*dichotomy*）、整體人觀（*holistic view of man*）也陸續出現。

聖經心理學的思想

德理慈認為，聖經告訴我們一個關於人屬靈、屬魂之構成的事實，與救贖的工作和啓示乃是前後一致的。我們應當從聖經得知關於人論的真理，而不是從人的經驗、或是源自自然科學、哲學的心理學來得知。比如，人的魂與人的靈有甚麼關係？人的靈如何聯於神的靈？人的本質是三分的，還是二分的？關於這些，聖經明確地給我們答案，而且這些答案對於救恩的基本真理也是極其必要的。⁹

聖經心理學就是基於聖經，從救恩歷史的眼光來看魂的本質、生命、定命，以及人的構成、被造、人如何受罪的影響、救贖如何影響人等課題，並要求這些論點必須在整體上是一致的。¹⁰ 正如神學一樣，貫徹聖經心理學研究的，應當是神與基督之人性的關係。這關係的目的和主題就是在人本質之構成裏的魂。¹¹

小 結

基於聖經，我們認同德理慈如下的論點：

其一，聖經不僅啓示神給人的救恩，也包括這救恩如何影響信徒全人的各部。人固然是一個整體，但是神的救恩一面浩大無邊，一面也是細緻入微，深入到信徒之生活的各面、以及構成的各部（徒十七26）。

其二，基於聖經的人論不能與神整體的計畫脫鉤，必須與三一神、基督、聖靈、教會、國度、永世等有生機的關係。

其三，人論既然牽涉到人的個體，就不應只是空洞、抽象的理論，反而當適用於任何時間、任何地方、任何境遇、任何政治體系之下的基督徒，且幫助基督徒建立以神為中心的生活。

聖經心理學的研究方式

關於聖經心理學的研究方式，德理慈認為，聖經並非從自然科學之生理觀點來看待人，而是從倫理及歷史的角度，我們自然也當用同樣的眼光，採用倫理及歷史的觀點，從已過的永遠一直看到將來在永遠裏的定命。因此，舊約和新約對我們同樣重要：舊約側重創造和本質，也就是萬物的起源以及永遠的彰顯；這些均為新約自動採納。新約基於神的兒子道成肉身的立場，更深刻、更準確地給我們啓示神本質的真理，以及人與可見、不可見之世界的關係。不僅如此，我們基於聖經末世論的觀點，才能更清楚地認識人的起源。¹²

神聖啓示的思路

神聖的啓示與自然科學相反，它開始於人的最深處，也就是人的靈；從那裏往外擴展至人精神的生命，而對解剖人身體的器官毫無興趣，因為人物質的身體已經墮落到罪和死裏，已然被廢除。¹³

德理慈認為，在依據聖經研究心理學時，我們不能忽視自然之書，因為從起初，聖經與自然就應當是彼此參照的。神學當然對聖經有興趣，這是神學的榮耀；同時也對自然之書感興趣，且這兩種興趣是彼此不可分離的。因為這兩種書的作者是同一位，就是我們的創造主。¹⁴

小 結

關於神聖啓示如何率先發生在人的靈裏，這一點是符合聖經的。主耶穌對撒瑪利亞的婦人首先說到關於神的啓示，即『神是靈』，之後論到如何敬拜神，說，『敬拜祂的，必須在靈和真實裏敬拜』（約四24）。使徒保羅在論到基督的奧秘時，說到『這〔基督的〕奧秘在別的世代中，未曾給人們的子孫知道，像如今在靈裏啓示祂的聖使徒和申言者一樣』（弗三5）。

德理慈從歷史的眼光來看聖經心理學，則直接把人聯於神的歷史，也就是把物質的人類歷史聯於奧秘領域裏之神的神聖歷史，聯於神的計畫，¹⁵ 這就避免了學院派的傾向，把對人的研究故步自封於學術『象牙塔』之內。

永遠的假設

錯誤的『先存論』（Pre-Existence）

俄利根教導『魂先存論』（pre-existence of soul），認為人的魂在地上的歷史，不過是歷史長河中一系列進程中的一個階段而已。在這個進程當中，人的魂經過多次毀壞和復興的循環，之後就往前延展而成為『伊湧』（aeon）。屬人、短暫的肉身只是人靈悔改和得潔淨的地方。人因著所犯的罪，靈就從一個快樂的地方被放逐到身體的監牢裏。這種錯誤的『魂先存論』通常都與『靈魂轉世論』有關。『靈魂轉世論』的始作俑者是畢達哥拉斯（Pythagoras）和柏拉圖（Plato）。至終，這樣的論點也影響了猶太的亞歷山大派和愛色尼斯派、法利賽主義、塔木德（猶太法典），以及喀巴拉（the Cabba-la）。¹⁶

德理慈認為，『靈魂轉世論』抹殺了人的靈與獸的魂之間的區別。為此奧古斯丁正確地說到，『人的魂是為著神的形像造的，神不會把祂的形像給狗和

豬。』對於德理慈而言，這種『魂先存論』是錯誤的，並非只是因為該論點在邏輯上難以接受。事實上，哲學家如康德、¹⁷ 謝林，¹⁸ 神學家如米勒¹⁹ 都贊同該論點，把道德的終極立場轉移到時間以前的可知事實，如此試圖解釋人類罪性的開始和根源。

儘管『魂先存』的論點就其本身而言並非全然荒謬，然而因著不合聖經，我們就應拒絕之。在受柏拉圖影響的偽經如《智慧篇》中，我們能發現該論點的蛛絲馬跡（八19~20）。猶太神祕哲學家引用傳道書十二章七節『氣息仍歸於賜氣息的神』，俄利根引用羅馬九章十一至十三節以及路加一章四十一節。羅馬書論到雅各和以掃，在未出生以先，就是神愛和恨的對象；而路加福音則題及約翰尚在以利沙伯的腹中，聽到馬利亞的問安就跳動。基於此，俄利根推斷，既然胎兒來自某一先存的狀態，則必然有其道德上的結局。²⁰

小 結

俄利根受柏拉圖主義哲學影響很深，因此他的哲學思想就大踏步地延伸到『救恩普遍論』（universalism）。他的創造論包括了兩個創造：一個是所謂『永遠的創造』，他認為若是在某個時間段裏宇宙不存在，那麼神就成了無所事事的，因此也就不是『萬能的』，神在祂『永遠的創造』裏，造了一些純粹的智慧體。這些智慧體擁有一定的自由，它們甚麼時候不注視神的話，就墮落成爲『魂』，這就是人原初的罪。不僅如此，俄利根還認為亞當的墮落只是一個標記，真正的墮落起始於物質世界受造之前，那時就有了人普遍犯罪的根源。

俄利根的『創造論』受了『靈魂轉世論』的錯誤影響。因為根據聖經，第一個人（亞當）的魂乃是在神將生命之氣吹入人的鼻孔之後才產生的（創二7），而並非早就存在於『永遠的創造』中。並且，聖經中的時代只包括了已過的永遠、今生、來世的千年國及永世，人的魂在今生被造，經過千年國，至終在永世裏或者享受永遠的祝福，或者在火湖裏受永遠的審判。絕不可能如俄利根所言，要經過多次的毀壞、復興的循環。再者，身體並非靈的監牢，而是為了榮耀神（林前六20）。因此，基於聖經，我們認為俄利根的『魂先存』之觀點完全是不合乎聖經的異

端。我們並不否定他在三一神論和基督論上的貢獻，只是必須看到，他的很多觀點，包括所謂的『魂先存』論，不過是基於柏拉圖主義哲學觀點的臆測。

正確的『先存論』

德理慈認為，根據聖經，的確有一種人先存的狀態。這種『先存』適用於所有人，不僅適用於人的魂，也適用於人的各部分，且適用於人類歷史的集大成。他所說的『先存』是存在於神的心思裏，遠遠早於人的被造。遠在人被造之前，神以智慧為鏡，就已經把人當作祂計畫的目標。²¹

新約聖經有兩處經節在表達形式上與希臘哲學的推測類似。在羅馬四章十七節，保羅把神描述為稱無為有的一位，認為任何事物在歷史上的存在之先，並非是絕對的『無』。另外一處經節是希伯來十一章三節，在創造以前，神的話所創造之物都『不是從顯然之物而成的』，即，尚未顯明的事物在時間裏成為一個歷史事實。在創造之前，該事物存在於神聖的思想裏。²²

德理慈總結說，在整個歷史中（包括所有人事物，以及他們從始至終的進展），神聖的眷顧與受造之物的自由奇妙地交織一起。對神而言，這思想雖然是理想性質的，卻是一個客觀事實。甚至從已過的永遠，神子就是這歷史的中心。基督是這客觀、永遠智慧的中心。這思想與理性一同，被稱之為萬物之母，因為在萬物存在之前，甚至在人的魂尚未在腹中成形之前，這思想就已經『生』了他們。這思想在地位上處於神的兒子之下，因為沒有子，父就不能成為父。這思想也是神聖的三者之愛裏旨意的顯出。當然，這思想只是神聖性情的某種代表，並非神聖性情本身。據此，人甚至被稱為具有神的樣式。²³

小 結

在聖經中，的確有些經節講到神對於人的預知，除了德理慈題及的羅馬四章十七節及希伯來十一章三節，在耶利米一章五節，耶和華呼召年輕的耶利米進入先知的職分：『我未將你造在母腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已將你分別為聖；我已派你作列國的申言者。』在行傳十七章，保羅也說到：『祂從一本造出萬族的人，住在全地面上，並且預先定準他

們的時期，和居住的疆界』（26）。這些經節的確說明耶利米甚至全人類在出生之前，就已經『存在於』神的思想裏。

神聖的原型

德理慈認為，為了理解人的本質，我們必須首先理解神的本質。²⁴ 關於神，首先，德理慈完全認同基督徒對三一神正統的觀點。神格是一，卻存在於三個位格裏，有三重的自我意識，彼此無法分離，在永遠裏就共存，在性情裏卻是一。²⁵ 其次，在自然現象與神聖的存在之間，有一個關係上的類比。比如，永遠的榮耀是神基於祂永遠的位格而有的，彰顯於天，而天是祂的住處；彰顯出來是光，而光是祂屬靈的本性。這榮耀不是神為造物所設計的自我啓示，而是祂的完美在永遠裏的照耀。這榮耀本身不具位格，來自於神格裏的三個身位。這三個神聖身位合併起來就發出光，在永遠裏以父神為源頭、以子神作媒介、由聖靈來實施。²⁶ 在受造之物的國度裏，凡有外形、可見、物質的事物，在神聖的素質裏都可找到其原型。²⁷

聖經題到一種永遠的 כְּבוֹד (榮耀)，在其中神 כָּל־טוֹב (全備的善)，也就是神善良和聖潔本性之完全的彰顯，藉著外在的方式顯明出來。至高的善彰顯出來只能是至高的美。對聖經而言，『美』用在神身上，太微不足道；聖經把神本質的彰顯稱之為『榮耀』，並用多種表達方式來形容難以言表的偉大榮耀。最常見的表達方式是希伯來文裏的 כְּבוֹד 和希臘文裏的 δόξα。前者表明榮耀，指明榮耀產生的印象，是重大且尊貴的（比較『永遠重大的榮耀』，林後四17）；後者接近於形像 (εἰκόν) (林前十一7)，該希臘詞可能衍生自 δοκεῖν，從 φαίνεσθαι (發光，照射) 的角度看，意思是外表，特別是指超群、卓越之事物的彰顯。δόξα 是神絕對聖別之性情榮耀的彰顯。該詞可進一步定義為：祂在『萬世之前』（猶25）、在時間存在之前就有的屬性，因此是永遠的；是光，是與神同居的 אֱלֹהִים (光，但二22)；神被稱作那蒙福的、獨一不死的君王，那從永遠就居住在這光中的一位：φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδὲ εἰς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται 『住在不能靠近的光裏，是人未曾看見，也不能看見的。』（提前六

16) 因此，榮耀是 *קָדוֹשׁ*，神聖生命的居所或範疇，在其中有神在這世界上的代理（彌一3；賽二六21），以及在天地面前自我的顯明（結三12，比較代上十六27）。對於那些心裏剛硬、對祂的愛心存輕蔑、不感恩之人，神卻隱藏起來（何五15）。²⁸

在時間開始之前，創造的思想出自父、通過子，並且藉著聖靈從父和子流出。由這些思想產生出三一神理想的世界，這世界充滿了七重的榮耀（*doxa*），這也是神把這世界從理想變為現實後終極的目的，這位三重聖別者（賽六3）的榮耀要充滿世界。²⁹ 神是一切，一切的源頭都是在祂裏面。祂是我，是你，是祂，也是它。作為『我』，父是子根本上的源頭；子，作為『你』，是父愛的對象；聖靈，作為『祂』，是父和子愛的流出；榮耀，作為『它』，是三一神的返照，也是世界的源頭。三一神具有三重的人位，七倍的活力，在人格上是活的，也是在永遠裏神聖思想的原型。這模型不具備人位的特徵，卻由神的位格來實施，神的位格全然浸透、貫穿其中。這包括了有神形像之人的魂及人性。³⁰

小 結

在這一段中，德理慈主要的目的是題出聖經心理學的『三一模型』，即：神、榮耀及世界，為要在以後的章節中使其分別對應於人的靈、魂及體。

關乎神、榮耀及世界之間的關係，聖經有確定的依據。在舊約詩篇裏，詩人說到：『神阿，願你被高舉，過於諸天；願你的榮耀遍及全地。』（五七5，11）因此，看不見的神彰顯出來就是榮耀，這榮耀要遍及全地。正如出埃及記中，當帳幕立起來之後，『雲彩遮蓋會幕，耶和華的榮光充滿了帳幕』（出四十34）。這裏的會幕就是以色列與神相會的地方。在神的榮耀遍及全地之前，神的子民必須與榮耀的神相會。舊約的帳幕是個表號，其終極的完成就是新約裏的新耶路撒冷，在那裏也有神的榮耀（啓二一11，23）。因此，論到神、榮耀及世界之間的關係，核心並關鍵的概念乃是『彰顯』。

關於靈、魂與體的關係，新約聖經中也有清楚的例證。在得救的人裏面，聖靈首先進入人的靈，與人的靈調和，可以說是『調和』的靈，因此保羅勸戒以弗所的基督徒要『在靈裏被充滿』（弗五18）。之

後，在基督徒現今的生活中，保羅鼓勵他們『在你們心思的靈裏得以更新』（四23），這裏的『靈』指信徒調和的靈，這靈要擴展到我們的心思裏，就成了『心思的靈』，而人的心思是魂的主要部分，因此基督徒的魂需要藉著『觀看並返照主的榮光，就漸漸變化成為與祂同樣的形像，從榮耀到榮耀，乃是從主靈變化成的』（林後三18）。這裏的『從榮耀到榮耀』，指從一種程度的榮耀，到另一種程度的榮耀，也就是內住的聖靈藉著信徒的魂被變化而彰顯出來。這需要一生之久。至終，當主耶穌第二次再臨時，要『將我們這卑賤的身體改變形狀，使之同形於祂榮耀的身體』（腓三21）。在新約裏，信徒的身體等於舊約的聖殿，因此保羅對哥林多的信徒說，『豈不知你們的身體，就是在你們裏面之聖靈的殿麼？』（林前六19）因此，聖靈藉著內住在信徒的靈裏，首先充滿人的靈，之後變化人的魂，最後要榮化人的身體。因此，靈、魂與體之間的關係，與神、榮耀及世界之間的關係類似，核心及關鍵的概念也是『彰顯』。兩組之間類比的關係是出於聖經、也是合乎聖經的。

當代時代論（*dispensationalism*）神學家 Charles C. Ryrie 把神的榮耀放在神學中極高的地位上，以其為時代論的『必要條件』（*sine qua non*）。在《被祂的榮耀變化》（*Transformed by His Glory*）一書中，Ryrie 基於聖經，把神的榮耀定義為『彰顯出來之神的特徵』（*the character of God displayed*）。³¹ 他注意到神的榮耀彰顯在基督的生活中，並且指出基督這位道成肉身的一位就是神的榮耀，在祂的生活中在各面榮耀神。因此，當今的教會與基督徒也當被祂的榮耀所變化，並且藉此榮耀神。

對於倪柝聲而言，把神、榮耀及世界三者聯合在一起的乃是基督：基督是三一神的具體化身，祂的榮耀先藉著信徒、再藉著萬有彰顯出來，而完成神的計畫。基督是神計畫的中心和普及。倪柝聲以基督論作為聯繫神、榮耀及世界的紐帶。他說：

『神創造萬有，創造人，都是為彰顯基督的榮耀。今天，信徒彰顯出一點的基督。將來，萬有都要彰顯基督，宇宙都要充滿基督。神創造萬有，是要萬有都顯出基督…神的目的有兩方面：(一)使萬有顯出基督的榮耀。(二)使人像基督，有基督的生命，和基督的

榮耀。』³²

對此，李常受說到：『聖經中，榮耀就是神彰顯出來。甚麼時候神彰顯出來，那就是榮耀…。看不見的神是神，給人看見的神就是榮耀。以色列人從出埃及一直到進入美地，都有榮耀隨著他們（出十三21）。…在約翰福音裏說到話就是神，而這話成了肉體，支搭帳幕在我們中間，我們也見過祂的榮耀（一1，14）。十八節說，「從來沒有人看見神，只有在父懷裏的獨生子，將祂表明出來。」神的表明就是榮耀。我們看見神，就看見了榮耀。…坐在〔新耶路撒冷〕城中心寶座上的神，乃是榮耀的源頭。在寶座上的神就是榮耀的本質、素質和元素。…神是光，在作為燈的羔羊裏照耀並透射出來，最終要照透全城，使城滿有神自己顯出來的樣子。我們看新耶路撒冷，就看見神樣子的彰顯，就是光在燈裏透過碧玉照射出來。這就是榮耀。榮耀就是神從祂所救贖的子民身上彰顯出來。』³³

可見，李常受繼承倪柝聲的神學思想，根據聖經把榮耀當作神的彰顯。基督論也是李常受神學觀的重大基石：三一神首先藉著基督的道成肉身彰顯出來，其次藉著基督充滿、浸透信徒，而從信徒身上再彰顯出來。這彰顯的終極完成就是新耶路撒冷。與倪柝聲和李常受基於基督論的論述相比，德理慈的論證較為抽象、理論化。另外，在論及『七靈』時，德理慈的論證明顯前後矛盾。³⁴

創 造

人是六日創造之工的目的

七這個數字一方面代表三一神思想的逐步展開，含示可能發生之事件的完全展開，另一方面也代表一切過程和所有的努力至終都已經完成。³⁵ 人的被造乃是早於安息日的創立。相對於六天創造的工作，人是一切造物的終點，作為結束；相對於安息日，人則是一切受造之物的最高點，是造物通往神的安息之路（也是通往他們結局之路）上的領導者。³⁶ 古生物學的結論證實了聖經六日創造的話，我們若以科學的態度來研究，就知道此事並不離奇；相反的，心理學的結果有極重要的意義：我們若不知道創造者賜給人何等的地位，那麼人就不能成為心理學研究的對象。人

是生物鏈上最後的一環，神起初創造那些較為粗糙、較為不完整的，之後藉著系統性的進展，至終產生了更為有尊嚴、更為完美的造物：人。³⁷

在人被造之前，一切現今隱藏在崇山峻嶺中的植物和動物，都出現過，也消亡過，消亡的原因包括突如其來的地震，也包括彼此的殺害，以及致命的疾病。³⁸ 聖經並未題到天使是如何被造的。但是，在約伯記三十八章四至七節，我們看見天使被造一事，在物質世界被造之前，天使就已經被創造了。在人存在之前，眾星和天使就已經存在了。他們看見地球產生出來，就唱著得勝的歌，並滿了歡喜快樂。地球是人的居所，在這裏要發生一些大事，使神滿了愛的旨意得以顯明。天使的被造是包含在創世記一章一節概括的聲明中（比較二1及尼九6）；創世記一章二節則開始描述更為特殊的故事，在那之前，天使已然被造了。我們必須把天使的被造置於此節之前。路西弗是眾天使的元首。至於撒但，比較路加十章十八節和以賽亞十四章十二節，我們就可看出路西弗是光明天使們早期的首領。³⁹

從創世記一章二節開始的記述裏，我們看見那時的地乃是處於一個已存的狀態中，也就是『空虛混沌』（תהו ובהו）。這裏的頭一個字thohu（空虛），在聖經各處都說出神的審判（賽二四10）而導致荒涼的狀態，特別是如火的審判（三四9~11，耶四23~26）。這裏只是說，在六日創造之工的開始，神發現地是處於『空虛混沌』的狀態中，並沒有說這是神創造原初的狀態。這狀態一定是因著一個在神以外的原因，其原因只可能是因為六日創造之工前就有的眾靈，因為約伯記三十八章四至七節明顯地告訴我們這些靈未經允許，就侵入到人類的歷史中。因此，我們的結論是，創世記一章二節所描繪的創造預先假定了天使的墮落；從空虛混沌中創造出來的世界與此有關，而這世界本是神信託給這些天使作為他們管轄的地界；天使之首領被造，本是為得著更多的榮耀，然而他不僅沒有住在真理裏面（約八44），反而作了這世界的王，自私地背叛了神，而落入神憤怒之火的審判裏；這裏的空虛混沌，是一堆粗糙、無序的物質，被撒但的火所點燃，被神法理的憤怒所焚燒，神熄滅這些火之後，將這堆物質當作新造的根基。⁴⁰

小 結

德理慈所論述人在神創造中的地位，毫無疑問是符合聖經的。在舊約聖經中，先知撒迦利亞甚至把人的靈與天地列為並重，他說神『鋪張諸天、建立地基、造人裏面之靈』（亞十二1）。大衛王仰首看天，驚歎而言，『我觀看你指頭所造的天，並你所陳設的月亮星宿，便說，人算甚麼，你竟顧念他？世人算甚麼，你竟眷顧他？』（詩八3~4）

關於創世記一章二節中的『空虛混沌』與撒但的關係，我們從以賽亞十四章看見撒但未墮落前，聖經稱他為『明亮之星』、『清晨之子』（12），他卻因美麗，就心中高傲；又因他所得的榮光，就敗壞了智慧（結二八17）。以賽亞十四章十二至十四節說出他如此驕傲，所以神就刑罰他，定他的罪，等時候到了，就要把他從天上摔到地上。天使中三分之一（啓十二4）卻跟從了他一同造反，所以他們就變為魔鬼的使者。神為他們備有永火（太二五41），時候到了，就把他們投入。當時地上居民處在撒但和他使者的管治之下，也受了迷惑，罪惡充盈。（這點比較我們世界的光景，即能明白。）所以神發烈怒，把地和地上的種類一概除滅。這就是『空虛混沌』的根源。⁴¹ 因此，德理慈對於『空虛混沌』一詞的解釋是合乎聖經的。這也為後面人類的犯罪與墮落提供符合聖經的伏筆。

在人裏面神的形像

人是照著神的形像造的，也是照著天使之形像造的（這些天使在人被造之前，已經被造且有神的形像）。這一點在詩篇八篇五節都明確地說明出來。人一面近乎像神，一面也近乎像天使〔根據七十士譯本和塔古母譯本（Targum translations）〕。這件事在心理學上有極深的意義：

(一)若人真是照著神和天使的形像創造的，那麼在人裏面神的形像主要是指他那看不見的性情。⁴² 若神和天使的本質真是相同的，確實有將自己顯示出來的能力，但同時也是無形體、純粹是屬靈的，那麼，在人裏面之神聖的樣式主要地是指人的靈和人的魂，而不是指他的身體（身體是靈和魂之生命的器官）；而靈和魂有神的形像。⁴³

(二)人被稱之為 אָדָם，乃是說明其源頭是 אֲדָמָה（土）。人的高貴，不是因為他是照著神的形像造的，而是因為神照著其形像把人造成是屬地的，人天然的構成是出自土。在構成上，人是兩個世界（屬靈世界和物質世界）的聯合，是一切被造之物的中心、心臟，是受造之物序列中的最後一員，也是世界歷史的運行原則。正因如此，根據七十士譯本中的詩篇第八篇，人『比天使微小一點』，這是因為人作為屬土的器皿，在宇宙中的地位被高舉超過天使。⁴⁴

(三)因著天使和人都有神的形像，他們彼此之間就有一種的吸引力。因此，從人類歷史的開始，這兩個族類之間就有密切的關係，當然大部分時間人因著遲鈍對此沒有知覺。邪惡的天使也使用這種相互的關係，導致人毀滅。因著人裏面神的形像間接地聯於天使的形像，在墮落前，人的地位與天使的地位類似。關於這一點，以西結二十八章十三至十五節沒有明確教導，只是題出假設。聖經把將來蒙福之人的狀態描繪為與天使類似。⁴⁵

基於此，德理慈作出結論：三一神照著自己的形像創造世界，其創造的方式很特別，即：受造的世界，特別是人，與神格之間有樣式上的關係，這類似於子神與父神在樣式上的關係。在這一點上，再無別處經節向我們啓示更多。聖經在各處均指明一點，就是人是按照以羅欣（或神格）的形像造的。男人不同於女人，女人是間接地出現。根據林前十一章七節，男人被稱為『神的形像和榮耀』，而非『基督的形像和榮耀』。人性的觀點與道（約一1）的關係最近，而道在各方面都是人性得以產生的中保，但是根據聖經中一貫的表達方式（如雅三9，照著神樣式），人並非只有道的樣式。人性是三一神格完整且活的豐滿，彰顯在人裏面，這種彰顯是物質的，同時也是屬靈的。後來因著罪，人性不只在屬靈上、同時在物質上都被敗壞了。⁴⁶

小 結

關於人的被造，聖經並沒有明文題到人被造是照著天使的形像。按照希伯來一章十四節，『天使豈不都是服役的靈，奉差遣為那些將要承受救恩的人効力麼？』天使是為人的救恩設立的。德理慈把人的形像聯於天使，並無聖經的依據。

創造的過程

德理慈仔細地研讀創世記二章七節，認為這一節意義重大，是所有人類學和心理學的根基。關於人的身體，他認為：(一)人身體的出現早於魂。六日的工作是逐漸拔高的過程，人的出現也是如此；⁴⁷ (二)伊甸園裏一切的榮耀，均在可能性上集中於第一個被造之人的身體。這裏我們說『可能性』，這是因為受造之物的開始乃是因著神的愛，那時神的憤怒被暫時壓制，因此有榮耀的可能；至終，在神的愛裏，憤怒完全被消除，那時榮耀才能得以實現；⁴⁸ (三)人的身體是基於屬土的材料，之後再藉著神的大能而合併在一起，只是尚未成為一個活的生機體，要等到耶和華以羅欣把生命之氣吹入人裏面，人才在整體上成為活的生機體。⁴⁹ 人的靈也是受造的：出現於時間裏，出現的方式不同於其他屬地的性情，其運行也是藉著在神的神格裏運行。人的靈是一個靈感，從有位格的神進到人的身體裏，使人成為有位格的。⁵⁰

人有魂，是人先有靈的結果。因此，在聖經中，靈和魂是區分開來的。ψυχή（樸宿克，希臘文中的『魂』）不只是人存在的方式，也不只是靈的個性化。這是因為聖經把不同的功能賜予靈和魂，並且常常把兩者並列在一起。這兩者之間的區分，並不是普遍與特殊之間的區分，因為普遍的事物只能以某種特殊的形式存在。靈和魂是一種生命原則之完全不同的兩面。我們可以說，נְשָׁמָה（奈夏瑪，希伯來文的『氣』）被命名為 רוּחַ（如阿克，希伯來文的『靈』），πνεύμα（紐瑪，希臘文的『靈』）相對於超越人感官的事物而言是非物質的；而נֶפֶשׁ（奈費許，希伯來文的『魂』）和 ψυχή（樸宿克，希臘文的『魂』）則與物質有機地相聯，並由物質來決定。但是，靈與魂之間的區別還不僅僅如此。⁵¹ 聖經稱靈為 נְשָׁמָה הַיָּיִם（生命之氣）及 הַיָּיִם；（那活的）：後者說出靈並非來自外部，而是來自內部。在所有生命的關係裏，靈被稱為『生命之氣』，作為生命的原則。無論是前者還是後者，魂均不等同於靈。反之，魂是生命的載體和中介，而生命出自於靈。魂來自靈，因為靈以人格的方式聯於物質。靈比魂高級，魂是靈的產物，是靈的顯出。在生物界，牲畜的魂、所有活的魂，都是其氣息的顯出；只有人的魂是 spiritus vitae

（生命之靈）的顯出，這生命之靈是只有人才有的，是有位格的神直接呼進人裏面的。⁵²

我們來描繪神造人的整個過程：開始是身體的產生。神首先藉著創造自然界的的能力，從伊甸園裏的濕土造出人的身體；之後，祂把受造之物的靈吹入其中。因著神把氣息呼入人裏面，人裏面受造的靈也可稱之為『神的靈成了人的靈』（這是因為祂的氣成了人的靈）。靈進入身體後，沒有繼續隱藏自己，而是因著有神的樣式，就顯明為魂。這裏的魂對應於神格的榮耀。靈是如何彰顯為魂呢？靈藉著魂來控制身體，把物質身體裏的能力合併為一，靈、魂、體照著生命的原則彼此互相運行作工。正如以西結觀看耶和華被彩虹所圍繞（這彩虹表徵神格的榮耀），祂的寶座立於戰車（有四個輪子）之上；照樣，靈被魂（魂出於靈）所圍繞，設立寶座在身體裏面；正如特土良所言，魂是靈的身體，而肉體是魂的身體。⁵³

小 結

德理慈基於他嫻熟的聖經語言能力，區分了人的靈與魂。這一點符合聖經明文的啟示，保羅在希伯來書四章清楚地題及人的魂與靈是可以被神活的話剖開（12）。不僅如此，在帖前五章二十三節，保羅也在『靈』與『魂』之間加上連詞καὶ（和，與），來表明兩者之間的區別。

正確的三分法及錯誤的三分法

德理慈認為，人之所以用偏見的眼光看待三分法，一方面是因為他們擔心三分法抹煞了靈與自然界之間的區分，另一方面則是懼怕以下三種錯誤觀點：

(一)偽諾斯底主義（pseudo-Gnostic）的觀點，認為人的靈是神格的一部分，沒有能力犯罪；

(二)亞坡里拿留主義（Apollinarianism）的錯誤，即基督有和我們一樣的身體和魂，但是永遠的道（Logos）卻在祂裏面奪去了靈的地位，這其實是把基督真實的人性矮化了。因此，在頭兩個世紀占主導地位的三分法就受到懷疑，第四和第五世紀正統的教師們認為這是柏拉圖·普羅提諾（Plotinian）式的錯誤；

(三)半伯拉糾主義（Semi-Pelagian）的錯誤，認為靈不受原罪的玷污，原罪只影響身體和魂。該論點

減輕了人類墮落的程度。這可能是以上三者中最大的原因，使得很多古時的教師們轉離三分法。

然而，即便是反對以上三種錯誤學說的人也必須承認，正確的三分法與這三種錯誤觀點毫無關係。有人把柏拉圖主義的標籤加在三分法之上，實在毫無根據。不錯，柏拉圖也教導某種的三分法，他認為在人的魂裏面有不死的一部分（το λογιστικον），在這部分之外有兩種必死的部分（το θυμοειδες 以及 το επιθυμητικον）；在他之後的學派也教導類似的三分法。正如尼米斯奧（Nemesios）所說的，亞坡里拿留在構建人論時，採用了普羅提諾的三分法：體、魂和悟性（σωμα, ψυχή, 及 νους）。然而即便某種理論真與柏拉圖和普羅提諾教導的一樣，就一定要把該理論貼上柏拉圖主義、普羅提諾主義的標籤嗎？救恩中人論的基本思想，當然不可能從柏拉圖、普羅提諾的思想裏找出來。為此我們必須回到聖經，毫無偏見地接受聖經的教導，而不論別人是否把聖經的教導貼上柏拉圖或者反柏拉圖的標籤。⁵⁴

德理慈完全同意把靈和魂加以區分，一個是主要的，另一個是次要的；卻不認為靈和魂在實質上（substantially）是相同的。帖前五章二十三節和希伯來四章十二節值得我們特別考慮，這兩節刻意描繪人的情形。保羅在這經節中三分法的描述，在邏輯上是嚴謹的。有人故意淡化保羅的話，以為這裏所題人生命的情形，與三種彼此區分的元素無關，而只是三種彼此不同的關係而已。這樣的理解是不合理的。⁵⁵ Rudloff 又加上了林前十五章四十五節，給我們看見魂和靈是人內部結構裏可以分開的元素。儘管如此，我們還必須謹慎，不要誇大兩者之間的距離。實際上，魂確實得到了管制權和自我獨立。這說明兩件事：第一，魂與靈並非等同；第二，我們也不能濫用這個事實，試圖證明相對於靈，魂是主要的因素，或者說魂這個元素與靈在本質上是完全不同的。不！魂和靈並非隸屬兩種不同的本質（nature）。⁵⁶

根據聖經表達的方式，『魂』（希伯來文的 נַפְשׁוֹ，希臘文的 ψυχή）經常用來指人整個內裏的性情，比這更常見的是文學上『換喻』（metonymy）的方式，以『魂』來代表人整個內裏及外在的生命。另外，聖經題到人包括體和靈，也更多題到人包含體和魂。因此，魂與靈在本質上不同，但是照著聖經，魂

卻不可能屬人天然的一面。⁵⁷

照著聖經，魂不屬人本質的一面，而是屬靈這一面。如此說來，就有兩種可能：第一，人的魂與靈是一，完全相同；第二，人的魂是從靈流出來的。⁵⁸ 那麼，我們是否應該在實質上區分靈與魂？『實質』（substantia）與『本質』（essentia）並不相同。從這一角度來看，靈與魂在實質上是類似的。我們把『本質』與『實質』區分開來，把『本質』當作存在，把『實質』當作事物本身真實、永久的存在，如此，就把『實質』與『特性』（accident）作了區分，也與特性的『動作』（actus）作了區分。如此，人就會問，魂若與靈有別，是否只是把靈的實際當作物質而已？依據聖經，我們必須否認這一點，並且要像 Rudloff 所言，靈和魂屬同一個本質、性情，卻具備不同的實質。⁵⁹ 若有人說，魂是『第三』（Tertium），『第三種存在』，不是在實質意義上，而是獨立於靈和魂，在本質、性情上是屬靈的一邊，對此我們也不反對。無論是在實質上，還是在潛力上，魂並非靈本身，而是受靈影響的另外一種本性（nature），距離靈遠比離身體更近。對於此，我們無須以聖經中把魂與靈當同位語的經節來證明，也不願用靈與魂區別的經節（如賽二六九）來證明。主要的證據一面來自創世記二章七節，魂與吹入人裏面的生命之氣相關，就如同動物的魂與覆翼在水面上的聖靈有關；另一方面，聖經毫不模糊地證明，因著罪，人的靈就被吸入到魂和肉體裏，人本應從『活的魂』（ψυχήν ζώσαν）的地位，進前到『賜生命之靈』（πνεῦμα ζωοποιούν）的地位，但是因著罪，人不但沒有成為『屬靈的』（πνευματικός），反而墮落成了『屬魂的』（ψυχικός），甚至成了『屬肉體的』（σαρκικός）。正因如此，人的靈與神存在直接的因果關係，所有與救恩相關的神聖運行均始自人的靈（希伯來文的 רוּחַ，希臘文的 πνεῦμα），之後再擴展到魂（希伯來文的 נַפְשׁוֹ，希臘文的 ψυχή）。神顯現時，乃是訴諸於人的靈；祂把人從舊的、有罪的性情中拯救出來，表現在人的靈被更新（如多三5）。並不是說在這些行動中人的魂沒有參與其中，而是說人的魂在靈裏就自我決定了。所以我們可以說，儘管魂源自靈的本質，魂與靈並非完全相同；魂與靈並非同一個實質（substance），而是屬一個與其有次等

關係的本質。魂與靈同本性（nature），就如同聖子與聖靈、聖父同本質，但實質（hypostases）卻不同。⁶⁰

魂與靈的關係，正如神聖的榮耀與三一神性的性情之關係。這種類似的關係在聖經中並沒有完全的證明，但是聖經卻提供了一切必要的前提。人的靈是耶和華的燈（箴二十27），主耶穌把人的靈稱之為『你裏面的光』（太六23，比較林前二11）。基於此，我們看見，人的魂就是光的照耀。聖經中前後一致的語言證明，魂與靈的關係，正如生命與生命原則的關係，也是因果關係。人的靈是自知的性情，這從其起源上就可得知，林前二章十一節（比較箴二十27）明顯說到 נְפֹשׁ（希伯來文裏的魂，也就是希臘文裏的 ψυχή），普遍地指人整個的生命、內裏的性情、人位，這是因為魂是靈的自我彰顯，或者說，是靈的返照。נְפֹשׁ一詞在普遍的意義上指人位，並非是因為魂形成人格，而是因為魂是靈與身體之間的聯接，是人格特別的形式。靈是神格的吸入，魂是靈的呼出。靈是啓示的靈（spiritus spiratus），把魂賦予身體。靈是賜給身體的生命中心，而魂是靈從裏向外的照射。靈是魂內裏的所是，魂是靈外面的本質；若是沒有外在、相應的表現，那裏能有內在？沒有內在的，也沒有外在的。從身體這一面來說，魂是靈照射出來的榮耀，靈藉著魂來管制物質的身體；正如神格藉著榮耀充滿這世界。因此在舊約裏，魂也被稱作 כְּבוֹד（即榮耀，創四九6，該詞是陰性，與 נְפֹשׁ相近，詩七5，十六9，三十12，五七9，一〇八1）；因為靈是三一神格的形像，而魂是靈的複製，與靈的關係正如七靈與聖靈的關係。⁶¹

小 結

由德理慈的論述我們看見，很多人錯誤地認為，人論三分法一定是柏拉圖主義在作怪。柏拉圖的三分法固然是哲學的臆測，而人有靈、魂、體三部分的三分法，卻是完全符合聖經的思想。柏拉圖主義中的魂與體，固然可比作三分法裏的魂與體，但柏拉圖主義中的悟性或理性，卻絕對不等於三分法之靈，亦根本不是聖經中所說之 πνευμα，不僅功用不同，連所用的詞都不一樣。因此把三分法等同於柏拉圖主義，是錯謬的領會。德理慈認為，反對這三種錯誤的人士亦

得承認，雖然以上三種理論是錯誤的，但人仍可被視為三元的。雖然古人將三元論與柏拉圖的錯謬視為一談，但這並沒有叫三元論本身變為不可信。也就是說，我們不能以錯誤的結果否定正確的理論，例如：不能因為獨一神論的錯誤否定神的合一性（unity），也不能因為三神論的錯誤就否定三個位格（persons）間的分別。

在解釋帖前五章二十三節時，二元論者最常高舉的解釋，就是以『靈』與『魂』為同義詞或修辭法上之迭句，這是勉強又牽強的解釋。德理慈關於靈與魂在『本質』（essentia）上相同，在『實質』（substantia）上不同的論點，與三一神之間的關係類似，可以當作靈與魂關係抽象化、理論化的昇華。他主要的貢獻，在於他指出，正如神格藉著榮耀充滿世界，靈照樣藉著魂來管制身體。在羅馬八章，保羅題到信徒經歷生命和平安的路，乃是把『心思置於靈』（6），也就是靈來支配魂；不僅如此，信徒還要『靠著那靈治死身體的行為』（13），也就是身體受到靈的管制。特別是在論到救恩時，他認為救恩開始於人的靈，之後則臨及人的魂，他的人論緊緊聯於救恩論，這是很有價值的，也是符合聖經的。『基督若在你們裏面…靈卻因義是生命』（10），以及『那靈自己同我們的靈見證我們是神的兒女』（16），這是救恩在人靈裏開始的經歷；『照著靈的人，思念那靈的事』（5），是救恩從靈裏滲透到魂裏的經歷；『藉著祂住在你們裏面的靈，賜生命給你們必死的身體』（11），則是身體蒙救贖必須的經歷。

鑒於德理慈用了不同的哲學名詞來界定『靈』與『魂』，《聖經人論精選》一書作了以下中肯的評價：

『實體（substance）、元素（element）、性質（nature）、本質（essence）等等名詞，其區別有點叫人糊塗，因為定義比較不絕對。故此這種分法有點咬文嚼字的感覺，並且用那個字更合式，與哲學上之本體論的定義有關。無論如何，重點是靈與魂是有分別的，但又不可以將它們說成兩個單獨存在的生命，兩個單獨存在的個體，兩個單獨運作的本性。』⁶²

從倫理的角度看魂的起源

在神的創造裏，人接受了生命之氣，成為活的

魂。人第一次有了『我』的意識，那時的『我』就是他本質的集大成。這裏的『我』包括了靈、魂、體。若沒有靈，人無法達到得榮的地步。為要使人最終得榮，神沒有給人留下任何的虧缺。⁶³使徒保羅將這得榮從可能到實際的過程，描述為從 ψυχὴν ζῶσαν（活的魂）進展到 πνεῦμα ζωοποιῶν（賜生命的靈）的過程。人被造有靈、魂，目的是要成為屬靈的。起始時重在魂，因為人的魂把靈的生命與肉身的生命聯接在一起；藉此，靈與身體處於彼此互相的關係中，目的是要身體得榮。靈的生命越來越長進，使得魂返照靈的榮光，並藉著魂使身體也返照靈的榮光。如此，人的雙重生命就有魂作為聯接的紐帶，接受靈作為決定一切、滲透一切的原則。⁶⁴

人被造成為『活的魂』，目的是要成為『賜生命的靈』，這個從魂到靈的過程並非一定永定，就如同神榮耀的流出也非一定永定。從靈到魂不斷流出的過程是持續進行的，這一點與創造不同。人被造之後，立刻就開始了一個過程。另外，靈的本身以及作為靈之顯出的魂，並非一成不變，而是處於一個過程之中。這是基於靈與魂的一致性，以及靈（רוּחַ 或 נְשָׁמָה）與魂（נֶפֶשׁ）的名稱。人一旦意識到是神設立了靈與魂之間的關係，產生了人的自由。神以靈為媒介產生了魂，而魂則返照靈（靈與神聯合），是靈的流出，並且回歸到靈。靈與魂的關係如同光與七重折射顏色的關係。人在本質上有聖潔的烙印。魂有神的形像和樣式。神設立了靈與魂的關係，這關係逐步擴展到身體，使得身體至終也有神的形像和樣式。至終是否如此，則取決於人的自由意志。⁶⁵

小 結

由上可見，德理慈把魂的起源及功用聯於人的得榮：魂是聯接靈的生命與肉身生命的紐帶，當靈的生命長大時，就更進一步滲透到魂中，使魂返照靈的榮耀，藉此魂能進一步支配身體，使身體也能返照靈的榮耀。

神的救恩臨及人，最終是要使人得榮耀，這是符合聖經的觀點。在羅馬八章三十節，保羅說『祂所預定的人，又召他們來；所召來的人，又稱他們為義；所稱為義的人，又叫他們得榮耀』。不僅如此，聖經告訴我們，主是榮耀的主（林前二8），祂已經在復

活和升天裏得著了榮耀（約十七1，路二四26，來二9）。現今祂在我們裏面乃是榮耀的盼望（西一27），好將我們帶進榮耀（來二10）。祂回來時，一面要從諸天帶著榮耀而來（啓十1，太二五31），另一面要在祂聖徒身上得著榮耀，就是祂的榮耀要從祂的肢體裏面顯明出來，使他們卑賤的身體改變形狀，進入祂的榮耀，同形於祂榮耀的身體。因此，保羅在帖後一章說，『在那日，當主來，在祂聖徒身上得榮耀，…照著我們的神並主耶穌基督的恩，使我們主耶穌的名在你們身上得榮耀，你們也在祂裏面得榮耀。』（9，12）

德理慈的結論是合乎聖經的，即：魂的產生是以靈為媒介，而其功用則是要返照、彰顯靈，使靈得以藉著魂來支配身體，至終身體也要得著榮耀。德理慈把他的人論緊緊地聯於救恩論，在林前十五章四十五節的解經中，把人論、基督論、救恩論都生機地聯於一起。

兩性的區分

德理慈認為，在男人裏面的原則是靈，在女人裏面的原則是魂。⁶⁶男女性別的區分在心理學上極其重要。這區分基於一個事實，就是男人的性格是來自靈的強勢，而女人的性格則是來自魂的強勢。⁶⁷正如保羅所說（林前十一7），男人是神的形像和榮耀，而女人則是男人的榮耀。魂源自靈，照樣女人源自男人；魂是神形像之形像，照樣女人是神榮耀之榮耀。⁶⁸因著林前十一章三節和以弗所五章二十三節，神是基督的頭，基督是男人的頭，因此男人是女人的頭；女人與男人之間真正的關係，正如魂與靈之關係，乃是順服（ὑποταγῆ）。正如路德馬丁說到，男人是女人的靈，女人是男人的魂，兩者均在同一位主之下。⁶⁹

小 結

德理慈把男人、女人之間的關係，比作靈與魂的關係，當是基於他所處時代的局限，因著沒有聖經明文的證明，我們並不認可他的論點。

靈魂遺傳論與創造論

關於人的靈魂被造，有兩種教訓：其一是照著天

主教的教訓，在任何情況下都是神直接構造而成；其二是照著路德的教訓，在任何情況下，人的靈魂本質都是藉著人類生產的行為，由神直接構造而成。⁷⁰我們的判斷，不能基於單個的聖經經節（如創四六26，徒十七26），而必須基於貫串整本聖經、且前後一致的許多事實。基於此，德理慈認為創造論不符合聖經中的多處事實。⁷¹

在這些證據中，第一個就是女人的被造。亞當的靈魂本質，是靠著神聖的吹氣而產生的；這一神聖的行動，並未重複在女人的被造裏（創二21）；因此，使徒保羅說，毫無例外地，『女人卻是由男人而出。』（林前十一8）以比凡尼（Epiphanius）把這一節往前發展，說到：『女人的形成是為著他（亞當），出於他，像他，出於同一個身體，並且是藉著同樣的吸氣。』⁷²

第二，另一個事實與創造論對立，就是創造的安息日。神直接的創造，與祂持續、間接的創造（約五17）之間，神清楚地劃分了界限。聖經並未區分神直接和間接的創造；但是神的這兩種運行方式絕對彼此有別，重要的證據就是安息日。創造的安息日這一原則，就直接否定了『直到如今，神還在直接創造數以百萬計的靈魂』這一原則。⁷³

第三，促使我們接受靈魂遺傳論的是繼承下來的罪這個事實。聖經的教導以及我們從經驗得來的知識，告訴我們一個事實，就是第一對夫婦在犯罪之後，與之後的世人之間有一個緊密的聯繫。每個人都把人類的開始當作自己的開始；不僅人類的罪是自己的罪，甚至亞當的過犯也成了自己的過犯。⁷⁴繼承下來的罪意義是：人一旦有了『我』的意識、有了自我的知識，就發現『他』（也就是『我』，自己這個人，和裏面的一切，也就是屬靈、屬身體一切的情形）都被罪浸透了。不只是人物質的一面，而是他全部性情的集大成，都被肉體吞噬了，在肉體裏、藉著肉體罪遺傳下來。因此，每個人都出於一種有罪的性情，之後才有實際、自我意識、自我決定的生活；也就是說，人有罪的性情在生命開始之前就已經有了。⁷⁵

第四，道成肉身也證明創造論的錯誤。聖經無論在何處題到基督屬人的一面，都是從出生、成孕的角度來講的，而非從神直接的創造一面。祂屬人、天然

的性情來自聖靈，也來自女人，藉著接受聖靈、至高者的能力覆庇（路一35）。祂的身體、魂和靈都來自馬利亞。只有如此，祂才真是我們的弟兄；在屬人天然狀態的各面，祂都合於人性。如此，祂宇宙性的救贖才成為可能；正如拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzum）所說的名言：『祂所不能穿上的，也不能醫治。』（το απροσληπτον αθεραπευτον）。⁷⁶

第五，創造論最終、也是最主要的論據是一個原則：靈有能力自我繁衍。這一觀念與自然界和靈之間的二分法對立，後者把原本截然不同的兩者混淆起來，並不合聖經。一方面，聖經（無論是舊約還是新約）教導說神是靈，同時也啓示在神格裏面（父和子）有一個生產和出生這一永遠的行動，從那生產之神（即父）和生出之神（即子）永遠地流出靈神。另一方面，聖經的教導證明，在生產和生出、不可分與繁殖之間的關係並非是偶然的，而是有一種與靈的本質相配的出生，並不抹殺在靈和自然界之間基本的區別。⁷⁷創造論的主要證據是希伯來十二章九節。我們若將該經節與其他各處經節聯在一起，特別是基於整本希伯來書，就得出不同的結論。希伯來書的作者在七章五節題到以色列人是出自亞伯拉罕的腰，在七章十節（比較創十四18）題到亞拉罕遇到麥基洗德時，利未尚在亞伯拉罕的腰中。作者的意思是，亞伯拉罕的後代家族，從一面講是藉著應許，從另外一面則是照著肉體的實質，出於亞伯拉罕。只有這樣的理解才能表達出作者的意思，即在亞伯拉罕裏面、藉著亞伯拉罕，利未間接地納了十分之一。因此，我們不能引用希伯來十二章九節來證明創造論，因為本書前面數處經節都證明作者所持的是靈魂遺傳論的觀點，不可能到了後面就自我矛盾。相反，十二章九節能以創造論裏合理的成分來補充靈魂遺傳論。⁷⁸換言之，希伯來書的作者意思不是說，人的生命開始時，身體的產生是藉著生育，而屬靈的出生是藉著神聖的新造。相反，嬰孩的身體和靈都是在生育的那一刻出現：嬰孩的身體是藉著父母的意志、通過受孕而有的；靈則是通過神創造之能力的推動，藉著生產之人的靈作為媒介，是亞當被賜予靈這原初方式的繼續。因此，神被稱為『造人裏面之靈的』（亞十二1），『塑造他們眾人心的』（詩三三15）。人物質的一面是自然界的一個進程，而我們的靈則是萬靈之父創

造性的行為。⁷⁹

因此，人屬靈的一面如何藉著男人和女人而產生，還是一個難解的謎。從遺傳論借來的論點不過是一個不完美的推斷。藉著推論，我們所知道的就這麼多：在天使的世界裏，沒有任何的靈能從自己生出別的靈；但是人有屬靈、屬魂的雙重本質，又與物質相聯，藉著出生，不只得著身體，連屬靈、屬魂的本質也能自我繁殖。但是其中具體的過程，比起身體的繁殖而言，是一個更大的奧祕。與靈的複製這屬靈過程相比，身體的繁殖不過是微小的影子。自從人類第一個母親所發出驚奇的感歎『我與耶和華一同生出來一個男子』開始，每一次的出生都是一個奇蹟，只能解釋為神創造大能的配合作工。亞里士多德說，人藉著太陽的配合而生兒育女；我們卻要說，是藉著萬靈之父的配合。⁸⁰

小 結

關於亞當之後的人如何得著他（她）的靈，聖經並未明說，也沒有此問題的簡介和討論。可能是因為這與神要啓示給人的計畫無關。然而，若是純粹為著理論的建立，我們暫且同意德理慈的觀點，而撇棄創造論。這是因為在六日創造之工結束後，『到第七日，神造作的工已經完畢，就在第七日歇了祂一切造作的工，安息了。』（創二2）顯然，在亞當之後人的靈絕非是神直接創造而成的。

結 論

本文到這裏，把德理慈《聖經心理學》的前三章作了詳細的介紹和解析。可以說，這三章立定了德理慈全書主要論點的基石，後面的五章：關於墮落、天然的狀態、重生、死亡、復活及終極完成，乃是在該基礎之上的發展及完成。

在〈前言〉中，德理慈從聖經心理學的歷史、思想和研究方式，勾畫出該研究的歷史輪廓，指出三元論是自古教父就有的論點。聖經心理學的使命乃是基於聖經，從救恩歷史的眼光來看人。這是橫向的。同時，德理慈也強調，當用從歷史的眼光來研究聖經心理學，這是縱向的。如此的研究方式，就奠定了經緯相佐的堅實基礎。

在〈永遠的假設〉這一章中，德理慈先破後立，

首先批判了俄利根的『魂先存』之不合乎聖經的觀點，不過是基於柏拉圖主義哲學觀點的臆測。之後，他根據聖經，特別是舊約創世記一章二十六節以及新約以弗所一章四節，指出魂乃是『先存』於神聖的智慧和思想中。在本章，德理慈題出他整套聖經心理學的模式，即：神、榮耀及世界，為要在以後的章節中使其分別對應於人的靈、魂及體。我們已經指出，德理慈的這個模型所基於的聖經解經並不穩固，比如他把啓示錄裏的『七靈』當作聖靈之外的某種東西。然而，瑕不掩瑜，他的立論是值得肯定的。倪柝聲及李常受基於聖經的啓示，均把榮耀當作神的彰顯。三一神首先藉著基督的道成肉身彰顯出來，其次藉著基督充滿、浸透信徒，而從信徒身上再彰顯在世界中，至終整個世界都要充滿神的榮耀。

在〈創造〉一章中，德理慈指出，人是神創造的中心，並且根據創世記一章二十六節，人是照著神的形像造的，特別是靈和魂有神形像，而非人的身體。根據二章七節，德理慈清楚地指出靈和魂是區分開來的，其區分在於靈比魂高級，魂是靈的產物，是靈的顯出。與動物的魂相比，只有人的魂是 *spiritus vitae*（生命之靈）的顯出，這生命之靈是只有人才有的，是有位格的神直接呼進入裏面。依據他的心理學模型，他指出靈進入身體後，因著有神的樣式，就顯明為魂。這裏的魂對應於神格的榮耀。靈藉著魂來控制身體，把物質身體裏的能力合併為一。值得注意的是，德理慈、倪柝聲、李常受在講到靈、魂、體之關係時，講到區別時主要強調的是其功用的不同，並且沒有刻意地將三者存在上絕對分開。在本章，他也指出兩種的人論三分法，並批評某些學者固執地認為：人論三分法一定是柏拉圖主義在作怪。柏拉圖的三分法固然是哲學的臆測，而人有靈、魂、體三部分的三分法，卻是完全符合聖經的思想。

在德理慈的論述中，他基於聖經，全面、細緻地描繪了在神救恩計畫之三部分人的情形，也有效地批判了二元論，指出後者的主要缺陷是無法與救恩論生機地匹配。他認為，人是照著神的形像造的，而人的靈是神與人交通的聖所，基於神的三一屬性，人的靈就有三方面的功用，對應於父神、子神和靈神，即：心思、話和靈，或心思、意志和經歷。當然，他指出這裏靈裏的『心思』和『意志』不等同於人身體上功

用裏的『思想』和『意志』。至於人的魂，正如七靈是三一神的榮耀，彰顯神七重的大能；照樣，人的魂也有七重的大能，是人靈的彰顯。至於人的身體，德理慈也題出身體生命的七重方式。

我們可以看出，德理慈仔細地研讀了整本聖經中重要的希伯來字詞、希臘文字詞，基於他對這些詞在聖經中出現次數的敏感度，並從其中提取出聖經心理學的建構模型，就是基於神、榮耀、世界，與人的靈、魂、體之間對應的關係，值得欣賞和讚譽。德理慈指出，在新約裏，特別是在保羅的著作中，心理學的表達方式更為清晰、深刻。三一神的奧秘揭示在救贖工作的歷史裏，這奧秘就如同日午的光，使我們對人的本質有深刻的認識。在論及人起初的情形、目前

實際的情形及人的結局時，新約（特別是保羅）所用的語言是概念性極強的、高度發達的希臘語言，加上希臘哲學裏某些合乎真理的因素（這正是亞歷山大學派所強調的），以及希臘哲學發明出來的表達方式。關於人，新約揭示了三個思想，藉此表達出人在靈裏有神的樣式。關於人心理上普遍的觀點，新約與希臘文化迥別的，乃是在於 *Pneuma*（靈）。因此，德理慈在他的論述中，非常強調人的靈，這一點只可能是基於神聖的啓示，而非希臘文化的概念。我們也指出了基於時代的限制，他解經的某些瑕疵。然而，這並不影響本書整體立論的精確。

馮成偉

- 1 崔福,《聖經人論精選》,香港:香港真理書房,2008,第六章。
- 2 Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trans. from the German (2nd Ed) by Robert Ernest Wallis (Whitefish, MT: Kessinger, 2006), viii
- 3 Delitzsch, 3-5
- 4 經院派學者通常精通於拉丁文,對於新約聖經原文希臘文知之不多。
- 5 Delitzsch, 5-6
- 6 德理慈特別列舉《神智學》的代表人物雅各布·波墨 (Jakob Böhme) (1575-1624年),德國神秘主義者和神智學家。他的著作雖然是基於聖經,但是因著他急於對抗死的傳統教訓,並且對當時流行的科學一竅不通,而導致產生不少的錯誤。
- 7 Delitzsch, 6-7
- 8 Delitzsch, 8-11
- 9 Delitzsch, 14
- 10 Delitzsch, 15-16
- 11 Delitzsch, 18-19
- 12 Delitzsch, 19
- 13 希臘原文 καταργέω, 見林前十五26。
- 14 Delitzsch, 23
- 15 即,保羅著作裏所引用的 οἰκονομία (弗三9)。和合本未將該詞繙出,中文新譯本繙出『救世計劃』,聖經恢復本繙成『經綸』。
- 16 Delitzsch, 42-43
- 17 康德,伊曼紐爾 (1724-1804),德國唯心主義哲學家,主張經驗現象通過理性轉變成知性。其經典著作包括《純粹理性批判》(1781)和《實踐理性批判》(1788)。在這些著作中他題出了基於絕對命令的倫理學體系。
- 18 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854,德國唯心論哲學家,浪漫派的代表。
- 19 Müller, Julius (1801-1878),德國新教神學家。
- 20 Delitzsch, 45
- 21 Delitzsch, 46
- 22 Delitzsch, 46-7
- 23 Delitzsch, 54-5
- 24 Delitzsch, 55
- 25 Delitzsch, 55
- 26 Delitzsch, 58-9
- 27 Delitzsch, 59
- 28 Delitzsch, 59-60
- 29 Delitzsch, 63
- 30 Delitzsch, 64
- 31 Charles C. Ryrie, *Transformed by His Glory* (Wheaton IL: Victor Books, 1990), 45, cf. 17-19
- 32 倪柝聲,《倪柝聲文集》,第一輯第十一冊,復興報(卷四),第二篇〈神的中心〉或〈基督的中心和普及〉。
- 33 李常受,《希伯來書生命讀經》,第十篇。
- 34 一方面,德理慈承認『根據以賽亞十一章二節,撒上海

- 四章一至四節，比較五至六節，七靈與聖靈密切相關；另一方面，他又認為不應當把聖靈當做七靈。因著本期《肯定與否定》重在人論之討論，對於德理慈之靈論的探討，在此略過。
- 35 Delitzsch, 71
- 36 Delitzsch, 72
- 37 Delitzsch, 72-3
- 38 Delitzsch, 74
- 39 Delitzsch, 75
- 40 Delitzsch, 75
- 41 倪柝聲,《倪柝聲文集》,第一輯第三冊,基督徒報(卷一),第二篇,〈起初的世界與它荒涼的原因〉。
- 42 Delitzsch, 79
- 43 Delitzsch, 82
- 44 Delitzsch, 83
- 45 Delitzsch, 83-4
- 46 Delitzsch, 86-7
- 47 Delitzsch, 92
- 48 Delitzsch, 92-3
- 49 Delitzsch, 93
- 50 Delitzsch, 95
- 51 Delitzsch, 99
- 52 Delitzsch, 99-100
- 53 Delitzsch, 99-102
- 54 Delitzsch, 106-7
- 55 Delitzsch, 109
- 56 Delitzsch, 112
- 57 Delitzsch, 113
- 58 Delitzsch, 115
- 59 在注解中,德理慈說,與他意見相反之人也承認『(一)在聖經裏沒有任何一處地方把靈與魂當作是在本質上互相對立的;(二)聖經也無任何一處,把魂與靈並列放在一起,並把魂當作一個完全獨立的單一體;(三)但是,魂與靈二者有區別,前者是結果,後者是條件。基於這三點,我得出這個結論,就是魂與靈的關係是流出、發散的關係』。
- 60 Delitzsch, 116-7
- 61 Delitzsch, 118-9
- 62 崔福,《聖經人論精選》,頁62
- 63 Delitzsch, 121
- 64 Delitzsch, 122
- 65 Delitzsch, 122-3
- 66 Delitzsch, 124
- 67 Delitzsch, 127
- 68 在原文中,德理慈說『女人是男人榮耀之榮耀』,但這不合上下文的邏輯。
- 69 Delitzsch, 127-8
- 70 Delitzsch, 132
- 71 Delitzsch, 132
- 72 Delitzsch, 132-3
- 73 Delitzsch, 133
- 74 Delitzsch, 134
- 75 Delitzsch, 135
- 76 Delitzsch, 136
- 77 Delitzsch, 136-7
- 78 Delitzsch, 137-8
- 79 Delitzsch, 138
- 80 Delitzsch, 141-2

靈與魂這兩個字

在聖經中是否可以互換？

一般人都可以察覺，人有看得見的物質身體，屬物質界；還有看不見的非物質的魂（不是中國人通稱的靈魂），屬精神界。這是大家所公認的事實，就是簡單的二元論，也是早期教父受希臘學者的影響而有的二元論。¹ 早期教會歷史的諾斯底異端將人分成『美善的靈魂與邪惡的身體』。² 改革宗神學家Louis Berkhof認為二元之分是與人的自覺吻合的，因為凡人皆能自覺有物質與非物質之分，但沒有人能感覺到魂與靈的分別。³ 但聖經的神與基督不是靠著人天然的認知得著的，而是根據啓示而有的。

根據聖經的啓示，人裏面有靈、魂、體三個部分：聖經對這三部分有清楚的區分：人有身體，故有世界的知覺，以便接觸物質的世界；人有魂，故有自己的知覺，使人有個格（personality），就是他的己（太十六26），藉著己，人能思考推理、選擇立志，還有感情與情緒的反應。這是所有活的人都共同擁有的兩部分。但人裏面還有靈，雖然許多人不知道，這個器官在人裏面也如冬眠一樣，沒有甚麼功用。在所有神所造的活物中，僅有人會感覺有需要敬拜神，且有良心的作用。信徒接受了主耶穌的救恩之後，靈被點活了，得著神聖的生命而重生了，使人能接觸、接受、並敬拜神（約四24）。神是靈（24），當祂在造人的時候（創二7），給人造了靈（亞十二1），為的就是讓人可以接觸神並接受神的神聖生命。如果人沒有靈，他就無法接觸神，也無法接受神

的生命，成為神的兒女（約一12~13）。

然而，二元論者堅持，人裏面的靈與魂是同義字，在聖經中可以互換使用。本文乃以希伯來文與希臘文字典作基礎，查考聖經中的經節，詳細討論此一靈與魂是否可以互換的觀點，試驗此說法能否成立。

二元論的宣稱

今日宣稱靈與魂兩個希臘字是同義字的始作俑者，乃是深受希臘柏拉圖哲學影響的亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria, 150-215），他是第一個將靈與魂視為等同的教父。在他的作品中，只有一次明確的把靈與魂分開，⁴ 其他處都是混合起來使用。

改教時期的喀爾文（John Calvin, 1509-1564）對近代二元論者堅持此二字是同義的，具有相當的影響力。他在《基督教要義》說，『人具有靈魂和肉體，這是無庸爭論的事實。我所謂的「靈魂」是指那不朽，而屬被造的本質，是人最高貴的部分。有時候它又稱為「靈」（Spirit），雖然當這二個名詞連用之時，它們的意義不同，可是若「靈」字分開用時，就與「魂」（Soul）一名詞相同。』⁵

十九世紀改革宗的神學家賀智（Charles Hodge）在其系統神學的人論中，相當強烈地宣稱，『關於nephesh（希伯來文的魂），psuche（希臘文的魂），anima（拉丁文的魂），soul（英文的魂）與

ruach (希伯來文的靈), pneuma (希臘文的靈), animus (拉丁文的心思), 或 mind (英文中的心思), 不論其原先是有不同, 或衍伸出來的, 這些字都定義著同樣並相同的事。他們都是可以互換的。一個可以換成另一個, 對一件事的陳述, 可以用另一個字來同樣陳述。』⁶ 他還指責三元論是反聖經的。

在華人基督教界, 堅持此一論點的神學家是章力生: 『聖經裏面, 「靈」與「魂」乃是常常互用的, 混用的, 二者並無分別。…從這些經文來看, 「魂」與靈並非是彼此不同的實質。…「魂」(soul) 與「靈」(spirit) 二詞, 乃是沒有差別的, 乃是可以混用的。』⁷

由於以上的幾位神學家的教導, 導致今日許多改革宗的人士堅定相信靈與魂在聖經中是可以互換使用, 沒有區別的。

在討論『靈』與『魂』這兩個舊約與新約聖經都使用的名詞是否同義, 可否互換使用之前, 讓我們先來考證一下幾本權威的希伯來文與希臘文字典, 以建立討論的根基。

權威字典對聖經中關於靈、魂的 希伯來與希臘文的原文意義

為著能夠更透徹了解聖經中『靈』與『魂』的分別, 我們必須花一點時間研究此二字在舊約並新約中的用法。我們參考幾本有權威的字典, 第一是 Colin Brown 主編之《新國際新約神學字典》(*The New International Dictionary of New Testament Theology*)。第二是由 G. J. Botterweck, H. Ringgren 與 Heinz-Josef Fabry 所主編的 *Theological Dictionary of The Old Testament*。第三是由 Willem A. VanGemeren 主編的 *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*。第四是希伯來文字典的權威, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*。第五是 G. W. Bromiley 主編的《國際標準聖經百科全書》(*The International Standard Bible Encyclopedia*)。

在以上這幾本字典中, 學者們不單指出某一個字在聖經中的用法, 也指出它的字根和來源, 以及在古

代中東、古希臘文學、猶太人拉比文獻、死海古卷等書籍中之用法。然而對於我們基督徒與本文的探討, 聖經以外的用法只能作為參考; 最主要的根據, 還是聖經的本文。

靈

靈這字的希伯來文 ruach 可繙作『風』, 或『氣息』, 也可繙作『靈』, 來指神的靈, 或人的靈。這個字還有『短暫』(transitoriness)、『意志』(volition)、『心情、態度、情緒、士氣』(attitude, mood)、『脾氣』(temper) 等方面的意義。⁸ 究竟要採用那一個意義, 要視其上下文而定。希伯來文的學者都承認很難將這個字清楚的定義, 不光是因為這個字如空氣或氣息, 是看不見的、難以捉摸的, 並且它所描述的, 是因空氣而帶來的動作, 也強調那動作所包含的『能力』。⁹ 『ruach 那看不見的本質 (the invisible essence), 是從它在看得見事物上所產生之效應 (effect) 而被人知曉的, 因為有了這個效應, 我們才能嘗試著去領會它的本質。』¹⁰

在舊約中, ruach 一字用過 377 次, 其中 264 次被七十譯士譯為 pneuma, 49 次譯作 anemos (風)。ruach 這字乃是指某件看不見的東西, 如空氣一般, 強調那個動作所顯出的能力。所以, 希伯來文 ruach 的基本意思是『吹』。希伯來文與希臘文的『靈』和『風』同字根, 都可譯作『風』、『氣』、『心思』、『靈』。

E. Kamlah 在《新國際新約神學字典》指出, 在舊約其用法主要有數方面的講究: (一) 在 377 次中, 其中三分之一用以描寫風 (創八 1, 摩四 13, 賽四十七, 詩一〇四 4), 亦可解作風之方向 (結三七 9), 或寓意解作虛無 (傳五 15)。(二) ruach 亦可解作人的精神與力氣 (士十五 19, 參孫喝了水, 『精神』(和合本) 就復原), 偶像所沒有的『氣息』(耶十 14), 卻是在神口中的『氣』(詩三三 6)。這『靈』(ruach) 是神賜給萬民的 (賽四二 5), 但神可以收回 (詩一〇四 29), 使它歸回賜氣息的神 (傳十二 7)。ruach 可以有不同的表現, 如謙卑 (箴十六 19)、高傲 (傳七 8)、忍耐 (傳七 8)、暴躁 (箴十四 29)、詭詐 (詩三二 2)、正直 (詩五一 10)、痛悔 (詩三四 18)、迷糊 (賽二九 24) 等。

ruach在舊約中除了指人裏面的靈外，更指神的靈（大約100次）。(三)該字亦指邪靈。因為在希伯來文同一個ruach字可以視為神的靈、人的靈或邪靈，也可作氣息、風等意義，故此要確定其用法，必須視其上下文，而由繙譯者來決定。

希伯來文中，除了ruach一字外，neshamah也可以被譯作靈，這個字有15次繙成『氣』（breath），兩次跟疾風（blast）有關，兩次跟生命有關，兩次繙成靈，另外四次都跟吹氣、呼吸有關。這個字特別用在創二7與箴二十27兩節，非常有意義。創二7說到耶和華將『生氣』（和合本）吹在亞當的鼻孔裏，『生氣』這個字在此的希伯來文即為neshamah，此字在箴二十27被用在人身上：人的『靈』是耶和華的燈。在創造時，耶和華神將此氣吹到人裏面，人就有了靈，作耶和華的燈，照亮人裏面的光景。

在新約，靈字的希臘文是pneuma，用了超過350次。pneuma意義為『靈』或『風』，『其字根與氣之運作有關，其相關詞pneo可解作吹（如吹風、吹氣、吹簫等）、呼吸（亦可解作生存）、發放香氣、熱氣、怒氣、勇氣、福氣等。』¹¹ J. D. G. Dunn指出，pneuma一字與舊約ruach一字一樣，也可指神的靈，也可指人的靈，比較清楚指人的靈的有差不多四十處。『人的靈指神直接與人接觸的部分：羅八16（聖靈與我們的靈同證我們是神的兒女）、加六18、腓四23、門25（主的恩與我們的靈同在）¹²、提後四22、來四12、雅四5（這三處和合本繙成『靈』，是正確的），是人向神最敞開、最有反應的部分（太五3，路一47，羅一9，彼前三4），是人的感官中對靈界事物最敏感的部分（可二8，八12，約十一33，十三21，徒十七16，林後二13，七13）。涉及這範圍的經歷，經常很難斷定某一節所指的是人的靈，是他在靈中所經歷的能力，或指外來的靈或能力。』¹³ pneuma指神的靈的地方很多，如神的靈、基督的靈、耶穌的靈、聖靈、賜生命的靈等等，在此我們不去詳論，因本文主題所涉及的乃是人的靈，人的靈的表現很多都與屬靈事物有關。保羅是在他的靈裏事奉神（羅一9），偶像使他的靈激憤（徒十七16），他在他的靈裏與信徒聚集（林前五4），在靈裏得著暢快（十六18），以靈明證福音（二4），馬利亞的靈因救主為樂（路一47），腓立

比信徒在一個靈裏站立得住（腓一27），主耶穌是與人的靈同在（提後四22），人乃是在他的靈裏重生（約三6），在靈裏敬拜（四24），在靈裏見證（羅八16），在靈裏火熱（羅十二11），在靈裏受捆綁（徒二十22），在靈裏認識神（弗一17），在靈裏被充滿（五18），在靈裏禱告（六18），在靈裏交通（腓二1），在靈裏剛強、愛、並清明（提後一7），在靈裏看見異象（啓一10，四2，十七3，二一10）。以上諸經文皆是論到人的靈。¹⁴ Kamlah沒有說靈這個字可以與魂同義。

Simpson在《國際標準聖經百科全書》中指出，ruach與pneuma大多用在跟神的靈有關，或與人的靈有關的事上。在舊約有三種主要用法：第一、ruach指神聖的或人的人位，是活動的，擁有內裏的活力，使得外面的活動成為可能。神維持人與活物內在的氣息，因此，靈這個字是受神的主宰所管制的，當死亡來臨，就是將靈或氣息交還給神（詩一四六4，傳十二7，參三21）。第二、人的靈是受神的管制，在有些狀況下，神介入人的心思與情感裏以成就神的計畫，例如掃羅的申言與帶領（撒上十6，10等），當他背離神了，神也差來邪靈使他的心思混亂而導致敗亡。神也在主宰之下激動某些人的靈，使他們能執行神要完成的大事（代上五26，代下三六22，拉一5，1，該一14）。第三、跟申言和屬靈的帶領有關，例如：民數記十一章十七節神將摩西身上的靈也放在七十位長老身上，二十七章十八節約書亞裏面有神的靈，申命記三十四章九節約書亞被智慧的靈充滿等。因為這種從神特殊降臨的靈，有時難以分別究竟是說神的靈（如王上二二24），或人的靈被神的靈賦予申言的能力（王下二9，15）。以西結十三章三節論及愚頑的申言者有禍了，他們隨從自己的靈，卻一無所見！¹⁵ 這自己的靈必定是人的靈，不是神的靈，更不是人的魂。

Simpson也指出，人的靈（pneuma）在新約的用法跟舊約相似，是指一個活的人位，如路加八章五十五節，雅各書二章二十六節（身體沒有靈是死的，照樣，信心沒有行為也是死的）。然而，他題及，pneuma特別是指神與人之間關係的境界（the realm of relations between God and human beings），如約翰四章二十三至二十四節，羅馬一章九節，腓立比三

章三節，希伯來十二章九節。人的靈可以貧窮（太五3）、剛強（路一80）、火熱（徒十八25）、與神的靈聯合（林前六17），是一個奴僕的靈，或者是兒子的靈（羅八15）。他指出，提後一章七節的靈作為人的思想與性格，與靈作為神與人關係之間的境界似乎不是那麼絕對不同，就如同在書信結尾的讚美（如提後四22，腓四23，門25）。基督徒信心的過程會被形容為人的靈被復甦的光景（羅八10，彼前四6）。他也指出保羅論及那靈與肉體的相爭（羅八3~6，加五16），一個犯罪信徒的靈最終會經歷得救（林前五5）。¹⁶ 聖經在此並沒有講這個犯罪者的魂得救。如果將靈與魂隨意變動，那就是更改聖經了。

魂

舊約中希伯來文『魂』字主要以 *nephesh* 一字代表，此字主要是閃族所產生出來的名詞，在舊約中出現754次，其中有144次出現在詩篇中。*nephesh* 字根有『喉嚨』的意思，因此，有呼吸（*breath*）、吐出（*exhalation*）的含義。如約拿書二章五節的水環繞我，『幾乎淹沒我』是幾乎『達到我的喉嚨（*nephesh*）』。此字作為與『吃』和『呼吸』有關的器官，是接受營養的器官，如以賽亞五章十四節的『陰間擴張其欲（*nephesh*），大開其口，沒有限量』、撒下十六章十四節的大衛和跟隨者逃避押沙龍的追殺，可以『歇息歇息』。¹⁷

希伯來權威字典 *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* 中將此字意義分作十等，包括『魂』、『生命』、『活物』、『人』、『血』、『羨慕』、『氣息』、『芬芳香氣』等。¹⁸ 但都沒有說這個字與靈同義。

Harder 在《新國際新約神學字典》指出，*nephesh* 主要有三方面的意義：

第一、它指凡是使身體，不論是人或動物，成為活的一個東西，這與希臘文 *psyche* 相同。¹⁹ 譬如創世記一章二十節，所有受造物都被稱為活的 *nephesh*（和合本譯作『有生命的物』），人也被稱為活的 *nephesh*（二7），只是人與其他動物雖都有 *nephesh*，但其創造方式與品類都不同。人是照著神形像造的，並且他的 *ne-*

nephesh 是由神的靈吹氣產生的。人死時他的 *nephesh* 離開他的身體（如三五18拉結將近於死，魂要離開之時），呼出他的 *nephesh*（耶十五9的『力衰氣竭』的原意為呼出他的魂，哀二12原文）。利未記十七章十一節所題『活物的生命是在血中』，其中『生命』一字即 *nephesh*。出埃及二十一章二十三節之『以命償命』，原文也是 *nephesh*，在這些地方，和合本譯者的領會是對的，它沒有譯作『以魂償魂』，或『活物的魂在血中』，因為這裏 *nephesh* 的意思是指生命。

第二、*nephesh* 的第二種用法，乃是指人的心理，或人的自我（*ego*），包括他的情感、愛情（歌一7）、渴慕（詩六三1）、喜悅（八六4）、食慾（申十二20，21）、肉慾（耶二24）、兇殺與復仇之傾向（詩二七12）。*nephesh* 能哭（一一九28）、流淚（伯三十16）、忍耐（六11）、知道（詩一三九14）、思想（撒下二十四）、記憶（哀三20）等。從這面意義來說，這字的用法是與新約我們所說的『魂』的意義相同，是人的心理部分，包括他的心思、情感、意志。在舊約這些人心理的部分，代表人的主要部分，故此 *nephesh* 一字亦指整個人而言，如利未記十一章十節，四章二節，五章一節，二節，四節，十五節等，皆以 *nephesh* 為整個人，出埃及一章五節與申命記十章二十二節之七十人，皆是七十 *nephesh*。

第三、*nephesh* 與身體相對，指非物質身體的一部分，這方面的意義主要在旁經並死海古卷中應用，在正典舊約中沒有用上。²⁰

從以上字典的分析來看，*nephesh* 一字在舊約中主要用法為(一)泛指人或人的生命，(二)專指人心理的一部分。於此，我們也沒有看見魂可以跟靈同義而互換使用。

到了新約，希臘文的『魂』字是 *psyche*，舊約中的 *nephesh* 出現740次，有680次七十士譯本都繙譯成 *psyche*，再加上其他幾個希伯來文字：如 *leb*（裏面的人，心，心思，明白）25次，*hayyah*（活物）5次，*ruach*（靈）2次，²¹ *ish*（人，在利十七4）1次也譯成 *psyche*，共出現在七十士譯本中900多次。而

psuche 這個字的基本意義是『氣息』(breath)，通常帶著『生命』的意思，可以表示『慾望、感情的所在』(the seat of desire, of emotions)……也可被用來指『人位』(person)，或作為代名詞使用。但希伯來文的 neshamah (呼吸、氣息，見前文中論及靈) 就被繙成『風、呼吸、氣息』，而不被繙成 psuche。

至於新約，包括福音書和書信的作者，共用了 psuche 101 次，其中 47 次用於四福音，10 次用於使徒行傳，保羅書信 (包括希伯來書) 用 19 次，啓示錄用 7 次，彼得前書用 6 次，雅各書、彼得後書、約翰一書用 2 次，約翰二書用 1 次。此字意義主要有二：

第一、代表生命本身，主在馬可十章四十五節、馬太二十章二十八節、約翰十章十一節及十七節都說到祂為人捨命。約翰十三章三十七節說到彼得為主捨命。羅馬十六章四節說百基拉、亞居拉為保羅捨命，這些地方都不是特指人心理上的『魂』，而是泛指作為人生命的本身。因為生命代表整個人，所以在有些地方 psuche 也就代表整個人，如同行傳七章十四節中雅各之 75 個後代，二七章三十七節之 276 個人，在希臘文都是 psuche。這裏『魂』很清楚是代表整個人，而不是單單指非物質的那部分人。

第二、psuche 也指人的自我 (ego)，人格，並心理的各部分，包括憂愁 (太二六 38)、灰心 (來十二 3)、傷痛 (彼後二 8)、喜樂 (路一 46)、熱心 (西三 23)、愛情 (太二二 37)、意志並願望等 (弗六 6，啓十八 14)。psuche 有時也借用在神身上，形容神如人一般，能喜愛 (太十二 18)，也能恨惡 (來十 38)。²²

以上專家的定義與分析，都沒有講魂是與靈同義的，可以互換使用的。

我們可以清楚看見無論舊約或新約對於魂都有兩個意義與用法，一個是指人的生命，另一個是指人的自我。于忠綸根據以上的分析，指出：

無論舊約或新約，nephesh 或 psuche，『魂』這個字都有兩種用法。分別以上『魂』的兩種不同用法，極其重要。有些人抓住第一類解釋，大大發表人的『魂』不過是人整體的代表，不能硬解作人心理部分，更不能解作與靈相對的部分。這種說法不是沒有根據，根據 psuche 之

第一種解法，的確有這種意思，但是 psuche 不光有第一種解法，也有第二種解法。不承認第二種解法可以引至一元論。另一方面，三元論者必須明白，psuche 一字不光只有第二種解法，也有第一種解法。若將所有 psuche 之解法皆限制於人心理之部分，有許多地方就解不通了。譬如，我們不能說主耶穌光是為我們捨去祂心理的『魂』，聖經是說祂為我們捨去整個人，包括祂 (所擁有之人) 的性命，當然其中也包括祂心理的『魂』和祂的身體。在這些地方，psuche 必須解作全人，但是在有些地方，用第一種解法和用第二種解法都可以。譬如，在腓立比二章三十節，我們可以說以巴弗提愛保羅到一個地步，連性命也不顧了，但我們也可以說他愛保羅到一個地步，願意犧牲他的『魂』，就是犧牲他的情感、心思、意志等。又如主耶穌在馬太十六章要求跟隨祂的人要棄絕 psuche，當然可以解作捨棄生命，意即為主殉道，但也可以解作棄絕人的『魂』，即人的心思、情感、意志，將這些心理官能降服於神。事實上，捨棄肉身生命為主殉道不是天天都有機會，棄絕天然的愛好、揀選，卻是天天可經歷的。若將主的命令僅僅應用在上刑場為主殉道那一刻，則主的命令對大體的信徒是不能時刻適用的。但若以棄絕 psuche 為棄絕魂生命，即棄絕自己的愛好、憎惡、選擇、計謀，而揀選主的旨意，順服靈，則此命令天天有其可應用的地方。²³

字義研討的結果：

一、根據靈與魂的希伯來文與希臘文的本意來看：

靈的希伯來文 ruach 的字根是『吹』，而魂的希伯來文 nephesh 的字根是『喉嚨』，兩件不同的事物，衍伸出前者為『風』、『氣息』、『靈』；後者為『呼吸』、『吐出』、『魂』。雖然喉嚨與呼吸有關，但不能就因此而算是兩個同等的字。

靈的希臘文 pneuma 的意義是『風』或『靈』，而魂的希臘文 psuche 的意義是『氣息』，衍伸為『生命』的本身、『整個人』、『人的自我』等，也是兩個絕然不同的意思。

二、編寫這幾本字典的專家中沒有一位說這兩個字是同義的，可以互換來使用的。

三、繙譯聖經者在繙譯傳道書三章二十一節『誰知道人的靈是往上升，獸的魂是下入地呢』（和合本）。在這一節中，人的『靈』與獸的『魂』這兩個字原文都是 *ruach*，所以一些二元論者就宣稱，靈與魂是可以通用的。但根據以上對希伯來文字義的解釋，*ruach* 有氣息、風、靈等方面的意義，因此這一節應該被繙譯成『人的氣息是往上升，獸的氣息是下入地』比較妥當，新美國標準版本（New American Standard version）就是如此繙的。和合本的繙譯者將同一個希伯來字繙成兩個不同的字：人的『靈』與獸的『魂』，是譯者的解釋。

其他學者指出靈與魂的區別：

二十世紀的二元論神學家 James O. Buswell 也同意『魂』與『靈』不能等同的說法。他認為當『魂』字用以形容人非物質之部分時，其上下文通常與身體或屬地的事有關…，而用『靈』字是，其上下文通常與身體或屬地事物無關。』²⁴

同屬二十世紀的神學家賴德（George E. Ladd）指出：

魂（*nephesh*）不是指人較低部分（身體）之上的較高部分，魂乃是指人裏頭的活力或生命質素。…*Nephesh* 這個字從生命素質再擴展到包括人的感情、情緒、意志、甚至心態。這字的意義也成為相等於人本身。…人的 *ruach*（人的氣息）來自神的 *ruach*（賽四二5，伯二七3）。因此，人被視為擁有 *ruach*（從神吹氣進入的）作為他人格中的一要素（創四五27，撒三十三12，王上十5）。…人的 *nephesh* 與人的 *ruach*，兩者之間的分別在於 *nephesh* 是指與其他人類相關的人，是過著一般人生活的人，而 *ruach* 乃是指與神相關的人。…*nephesh* 和 *ruach* 都是指從不同角度看整個全人。²⁵

賴德也指出希臘文中的魂（*psyche*）與靈（*pneuma*）的分別：在腓立比一章二十七節似乎兩者意義十分接近，『然而，*psyche* 與 *pneuma* 並非完全相等，可以隨意互換；魂與靈乃是指兩個不同的觀點去看一個人的內在生命。*Pneuma* 是按人與神、與其他人的關係去看一個人的內在生命；*psyche* 是作為

一個活物、一個人類位格的人，是按著他的身體血肉的觀點去看的人之活力。』²⁶

因此，十九世紀英國神學家赫德（J. B. Heard）指出：

聖經中的『活的魂』（*nephesh chayah*），這個既可以用於動物的創造，又可以用於人的通稱—活的魂，充分表達了此一本質的屬性：介於物質與靈之間，比天使低微一點，比動物高貴一些。然而今日的人們普遍曲解『人成了活的魂』一語的真正意涵。這種錯謬觀念的產生，要歸咎於解經家們在心理學認知上的疏失與缺陷。因此，真正的活的魂（*nephesh chayah*）不僅不是人與動物之間的分野，反倒是人與動物二者共有的一個本質。在創世記一章裏，較低的受造之物被稱為活物（原文『活的魂』），其希伯來文 *nephesh*（魂），既不包含任何非物質的意含，也與永生不朽無關，乃泛指一切動物的生命。該詞分別用於人和動物，各從其類，各有其義。儘管人的魂死後依舊存在，而動物的魂終必消失，但就 *nephesh* 本身的字義而論，是普遍性的泛指魂。…*nephesh* 這字無論是用在理性的人，或是非理性的動物身上，所指的都是該生命的個體，並非泛指群體（*species*）。…『活的魂』這樣一個似乎是模糊的語詞，本身就蘊藏了聖經心理學的精髓，並提供了後續之研究的線索。人的魂（可暫時稱為『自我』（*ego*）或介於物質與精神之間的『中介』（*nexus*）乃是人裏面較高生命與較低生命之間的連結點。…即便聖經沒有鉅細靡遺地啓示出一個實證的心理學體系，至少也是綱舉目張。首先，聖經原則性的告訴我們，人包含了物質與屬靈兩個部分；接著告訴我們，這兩部分之間，有魂（*nephesh*）作其連結。人成了活的魂，意即他的魂（*nephesh*）或已，成了體與靈這兩個本質間的第三者或連結點（*tertium quid*）。²⁷

赫德也指出二元論的錯誤：

根據聖經的啓示，人的身體並不像傳統二元論者所以為的，僅僅是靈魂的僕役或囚牢。二者在聖經中的關係，乃是表號性的（*sacramen-*

tal)，如聖餐之於聖體；外在可見的身體，是內裏不可見之魂的具體表顯。魂不是僅僅坐落在身體上的某部分，而是每一部分；不是僅僅驅使著少部分的器官，而是所有的器官。因此著名的希伯來詩句說到：『我的骨頭〔全人〕都要稱頌你。』（All my bones shall praise thee.）另一個希伯來字 *naphshi*，不僅被譯為『我的魂』（My soul），其意義更是『我的全人』（Myself）。人的整個心思，乃是藉由全身來顯出。因此，舊約的 *nephesh*，也就是亞里斯多德所用的 *ψυχή*（*psuche*），其所指的不單只是理智、魂，或靈，而是整個思考、定意並行動的整個人。聖經時代的心理學和現代的心理學，都不認為魂能夠脫離體而獨立思考或定意。因此，在無法接受脫體之靈的假設下，所有抱持著靈魂不朽觀念的人，都一致相信死亡所摧毀的，只是人外在的軀殼；在人的裏面，必定另有一個無形的身體，使魂在肉體死亡後，可以繼續依附。對此，聖經是緘默的。人的不朽乃是創世以來隱藏在基督裏的奧秘之一。²⁸

當代希臘文專家柴爾（Joseph Thayer）在其《新約的希臘英文詞庫》（*Greek-English Lexicon of the New Testament*）中聲明：『帖前五章二十三節指出人有三重的區分（a threefold distinction），根據這一節，靈（*pneuma*）是人的理性部分，是一種能力來領會、了解神聖與永遠的事物，於此神的靈可以施展其影響。他並引用了路德馬丁的說法：『靈是人裏面最崇高、尊貴的部分，這使他能領會那無法理解的、看不見的、永遠的事物；靈也是信心與神的話安家之處。』²⁹

讓我們看一位既承認二元論，也接受三元論的神學家的看法：美國達拉斯神學院（Dallas Theological Seminary）的創辦人並首任院長崔福（Lewis Sperry Chafer, 1871-1952），他與司可福（C. I. Scofield）為知交，曾協助司可福創辦非拉鐵非聖經學校（Philadelphia School of the Bible），並於其中任教數年，其最知名的著作為其《系統神學》（*Systematic Theology*）。崔氏之人論立場，比較中立，既承認二元論，也接受三元論。他在《主要聖經真理》第二十五

章〈人的創造〉中說，

『廣義的說，人的創造是分物質（地上的塵土）與非物質（生命之氣）兩部分。…當聖經描寫人非物質的部分時，有時會將數辭交替使用。』³⁰ 然後他接著列出幾處經常被二元論者支持為可以互換的經節。

崔氏繼續說，『有時甚至將這些辭應用在神身上（賽四二1，耶九9，來十38）或在畜類身上（傳三21，啓十六3）。有時候，靈與魂則有所區別（帖前五23，來四12）。雖然人非物質之最高部分有時被稱為靈，有時被稱為魂（可八36~37，十二30，路一46，來六18~19，雅一21），靈常是指人能與神相交的一部分，而魂則是指人與自己有關並與其理性、感官、意志有關的一部分。…正因所用之諸辭有時交替使用，有時則分別區分，許多人就將人基本分作物質與非物質部分。然而『魂』與『靈』有時甚至用以描寫整個的人，包括他的身體。』³¹ 崔氏引用帖前五章二十三節的人有靈、魂、身體三部分，與希伯來四章十二節的靈與魂的分開，而清楚地指出靈與魂的區別。

小 結

于忠綸總結說：

以上對聖經中『靈』與『魂』二字作比較詳盡的討論，目的是叫讀者對這兩個重要詞彙有基本概念。當然本文主要目的，乃是指出『靈』與『魂』的分別，從而在二元論與三元論之間有所斷定。對此二字的清楚認識，可幫助了解其在聖經中之分別。許多二元論者指出『魂』與『靈』在用法上有重疊的地方，特別在舊約，魂的功用和靈的功用常有吻合的地方。根據這一點，二元論者認為『靈』與『魂』是同一樣東西，但即便如此，他們也得承認『魂』與『靈』之用途，有其不同的講究。『靈』的功用是更高的，而『魂』的功用是較低的。到了新約，這個分別就更加清楚。…這啓示從舊約到新約漸次的進展是可理解的。因為新約乃是靈的時代，而信徒因重生在靈裏得生命，很自然對『靈』的認識和對『靈』與『魂』的分辨就更清楚了。³²

雖然以上的詞典將希伯來文的 *ruach* 和 *nephesh*

與希臘文的 *pneuma* 和 *psuche* 相比較，似乎同等，但赫德將 *ruach* 和 *nephesh* 在舊約時代的用法與意義加以說明，並指出他們的意義比我們所知的要低一層：

聖經對人本質的三元性，在舊約也沒有明文的啓示。…它被隱示在創世記二章七節之中。…*ruach* 和 *nephesh* 確實有別，正如拉丁文中的 *animus* 和 *anima*，希臘文裏的 *πνεῦμα* 和 *ψυχή* 一樣。然而這只是較低層次與中等層次生命的分別，而不是中等層次與較高層次生命的區別。舊約用 *nephesh* 與 *ruach* 來區分物質生命和理性生命，而不是以這兩字來區分理性生命和所謂的靈命。舊約的 *nephesh* 是一個通用的語詞，泛指生命。所有的活物都有魂，無論這個活物有沒有自覺的位格，只要牠是一個個體，就必有一個魂。地要生出活物來的『活物』，在希伯來文的意思是（爬物或鳥類的）『活魂』。*nephesh* 與『生命』也是同義詞，見利未記十七章十四節，一切活物的生命就在血中。聖經不僅說到『活的魂』（*nephesh chayah*），也說到『死的魂』（*nephesh meth*），用以指死屍（民六六）。*nephesh* 也可用來指人口，如：『亞伯蘭將他妻子撒萊和姪兒羅得，連他們在哈蘭所積蓄的財物、所得的人口（魂）。』（創十二五）又如以西結二十七章十三節，論到推羅的傾覆時，題到商人們用人口（*souls*）和銅器，兌換貨物。我們可以將這處明顯的希伯來語句，對照啓示錄十八章十三節，那裏說到巴比倫的牛、羊、車、馬，和奴僕、人口（人的魂，*souls of men*）。…因此，希伯來文的 *nephesh*，比英文中 *soul* 的意思還要低。我們為靈與魂所界定之分別，希伯來文以魂與體的分別表達之。*ruach* 和 *nephesh*，各自比我們所認知的意義要低一層；*ruach* 指的是我們今日所說的魂，*nephesh* 則是我們今日所說的身體。³³

繙譯新約的靈所遇見的難題： 分辨神的靈與人的靈

繙譯新約的 *pneuma* 有一個難題，就是在某些經文中，很難分辨究竟是神的靈或人的靈。有些經節是

比較容易的，當英文聖經的繙譯者認為是神的靈或聖靈時，就會以大寫的 *Spirit* 來表示，而認為是指人的靈的經節就以小寫 *spirit* 來表示。但新約中還有一些經節很難斷定該 *pneuma* 是指神的靈或是人的靈。繙譯聖經的人遇到這類經文，常不知如何繙譯。

倪柝聲於《屬靈人》一書有詳細解釋，其中指出此二靈之難分難解，說明二者密切的關係：

聖經乃是神所逐字逐句默示的，為甚麼緣故在許多的地方神不說『聖靈』，而單說『靈』呢？神所不說的，豈不是與神所說的一樣有意思麼？神在許多的地方，明說『聖靈』；但為甚麼緣故，在有的地方一據譯經者的意思，乃是指聖靈說的一只單說『靈』呢？自然我們知道，在許多單說『靈』字的地方，乃是指著聖靈說的，如『基督的靈』，『神的靈』等。但是在許多聖經中，沒有說是聖靈之『靈』的地方，到底是指著甚麼說的呢？

一九一三年，加拿大一個專門查考聖經的月報，登載一位署別號為富勒斯先生的六篇講論聖靈的信息。其中都是查考原文。當他說到『靈』這一字時，他就說出這字在聖經中的各種用法。後來他就指出不顧上下文而以為所有的『靈』字，都是指著『聖靈』說的之非。他說，『真的奇妙，對於這個大題目，學問好像沒有甚麼用處，因為當聖靈寫新約，用「靈」這一字時，並不表明這「靈」字是應當大寫的或者小寫的。所以，英文聖經中所有大寫靈字的地方，不過都是繙譯者的註解而已。所有的新約大家，對於甚麼地方的靈應當大寫，甚麼地方應當小寫，尚是彼此意見不同的。

大寫的靈，意思就是指著聖靈說的。小寫的靈，意思是這靈，不是聖靈，乃是聖靈之外的靈，好像人的靈等。我們讀了這句話，豈不明白麼？在原文中所有單用靈的地方，並沒有表明到底那個『靈』字是指聖靈說的，或者是指人靈說的。自然這個問題的解決，並不如此的容易，因為我們還應當看上下文，看原文的冠詞，纔能確定到底一個「靈」字，是否指著「聖靈」說的。

但是，為著我們目前的需要，我們可以說新約

中「靈」字上頭加的「聖」字，乃是譯經者的註解，並非繙譯。遇見這樣的地方，我們雖然不敢以為是指著人靈說的，最少，我們可以說，有的乃是兼指人靈說的。」

看了以上之後，真叫我們知道聖靈和信徒重生的靈，是如何有難分難解的關係，就是因為聖靈在信徒的靈中工作，以致叫它能夠管理全人，所以聖經就將聖靈和人靈在有的地方合起來說；作一個人的主的，乃是靈，但並不是靈單獨作主，乃是聖靈住在人裏面一同作主。人與聖靈同工的部分，乃是在於靈，聖靈作工於人的部分，也是在於靈。³⁴

若能將大寫S和小寫s擺在一起，成為又是神的靈也是人的靈，李常受稱這種狀況是『調和的靈』。他根據林前六章十七節『與主聯合的，便是與主成為一靈』，並提後四章二十二節『願主與你的靈同在』宣稱此靈為『調和的靈』，即聖靈與人的靈合而為一的靈。『今天神的靈，三一神包羅萬有的靈，住在我們重生的人靈裏，並在這靈裏運行。這二靈成為一靈，一同生活，一同工作，乃是一個調和的靈。』³⁵

教父亞他那修在第四世紀就指出了一個簡單分別聖靈與人的靈的方法。2007年，研究亞他那修的學者 Thomas Gerard Weinandy 在他的 *Athanasius: A Theological Introduction* 中指出：

亞他那修注意到聖經中論及聖靈時，絕不簡單地稱其為『靈』，他必定會把靈這個字聯於其他明顯的形容詞，如：『神的』、『父的』、『子的』等。並且，他會在聖靈之前加上一個定冠詞（即英文的 the），如 the Spirit（註：中文繙成『那靈』）。因此，當聖經中論及『靈』時，如果沒有特定的形容詞來指這是誰的靈，前面也沒有定冠詞時，這就是指那被造之人的靈。³⁶

這個簡單的分辨方法，我們會在底下探討時應用。此方法在許多地方都可以應用。於此，我們也可看見被二元論者認為持二元論的亞他那修，其實他乃是清楚知道人有靈的教父。

在中文聖經中，無大小寫之分別，故和合本並其他版本的繙譯者有時會在『靈』字前加上『聖』字，

以旁點標明其為原文所沒有的，這個字乃是繙譯者於繙譯上所加上的。

審視二元論者宣稱， 靈與魂可以互換的經節

舊約時代

二元論者經常引用以下經節來堅持
『魂』與『靈』二詞在聖經中是可以彼此交替使用

第一組、此二詞都與情感或情緒有關：創世記四十一章八節論及法老作了夢，靈裏不安；詩篇四十二篇六節題到詩人的魂在他裏面憂悶。因此，靈裏不安與魂裏憂悶是對人情緒相同的形容。

第二組、都與基督的捨命有關（太二十28，二七50）：耶穌在馬太二十章二十八節預言祂來為人捨命（原文魂）；而在十字架上祂斷氣時，馬太在二十七章五十節使用了『交出了祂的靈』。這兩處都講到耶穌的為人捨命，似乎也沒有區別。

第三組、也都與人死後的狀態有關（來十二23，啓六9）：希伯來十二章二十三節說到天上的耶路撒冷，在那裏有『被成全之義人的靈』；啓示錄六章九節則說到在祭壇底下，有為神的話，並為所持守的見證『被殺之人的魂』。若是我們不仔細查看聖經，還真以為他們所說的是對的。

可是，如果我們相信聖經的每一個字都是聖靈所默示的，每一個描述都是有其獨特的發表，並且詳細地看一下以上這幾處經節，就會發現詳情並非如二元論者所講的相似。

于忠綸在《人算甚麼》書中駁斥的理由乃是先要確立一個原則，『假若兩段經文相似，不能就因此下結論說兩段經文之內所記載的東西是相等的，也不能把這些東西畫上等號。神的話就是神的話，它怎樣說，肯定是有它的意思的，不能隨意將不同的東西算作一件東西。』³⁷『惟獨聖經』是改教時的大纛，聖經中的每一個字不可隨意更改，更是主親自吩咐的（見啓二二18~19），相信每一位基督徒都承認這一個原則。

現在讓我們根據前面字典中 Simpson 指出人的靈受神的管制之原則，仔細來查看一下以上由二元論者

所舉的經節：

第一組、創世記四十一章八節是說法老這個人因為作了夢，而靈裏不安。這個夢的來源是由神發起的，與約瑟的被釋放，及雅各一家後來下埃及有關，這些事都與神對亞伯拉罕的預言之應驗有關。故此，是靈的神向法老的靈顯夢，使他的靈不安。

詩篇四十二篇六節的作者是可拉的後裔，他形容他在這時（可能是亡國被擄，受到仇敵的凌辱與羞辱）他的魂在他裏面何等的切慕神，如同鹿切慕溪水一般。他在短短的一章詩篇當中使用了六次『魂』這個字來描繪他的魂是如何的渴慕神、被人凌辱時如何地難受、想到當年與眾人一同上耶路撒冷過節時如何地喜樂等等。甚至末了，他（就是自己，也就是魂的本身）對自己說，『我的魂哪，你為何憂悶？為何在我裏面煩躁？應當仰望神。』（11）這裏的上下文不是在詩人的靈裏的描述，乃是在魂裏的情緒。故此，這裏使用『魂』。另外，法老的夢由神那裏而來，作夢之後，他的靈裏不安，跟詩人的魂裏切慕神的情緒完全是兩種不同的感受。怎能說是同一件事？

第二組、在馬太二十章二十八節的上下文是門徒彼此相爭為大，主在此以祂自己為榜樣教導他們，說，『人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命（原文魂），作多人的贖價。』這裏所記載的是主在世為人時，就已經一直保持不受人服事，而是要服事人的心態。這樣的態度就是主的一生都是一直捨棄祂人魂裏的自我，來服事人。因此，這一節所說的捨命（魂）乃是祂一生的事，並且祂捨命的目的是作多人的贖價。

但在十字架上耶穌斷氣時，馬太二十七章五十節記載，耶穌『交出了祂的靈』。路加二十三章四十六節也是如此記載，主在死前交出祂的靈，這裏所強調的是主將祂的命交給父神，以完成父神的旨意。雖然主的捨命作贖價，就是父神的旨意，但前一件是說以主的魂作贖價，這是目的；後面一件是說主將祂的靈交給父神的動作，交與的是靈，不是魂。主並沒有將祂的魂交給父神，祂的一生都一直捨棄魂、不活自己的魂，順從父神的旨意，祂是一個倒空自己魂的神人，最終將靈交給父神。這兩處是兩個不同的記載，若硬要將魂和靈扯成一個，這就不是正確認識神的話了，而是篡改神的話了。

第三組、希伯來十二章二十三節說到信徒在信心裏來到天上的耶路撒冷，在那裏有『被成全之義人的靈』；啓示錄六章九節則說到在祭壇底下，有為神的話，並為所持守的見證『被殺之人的魂』。前者是在天上，後者是在祭壇底下，祭壇是設在地上的，所以是在地下。兩者地方根本不同，怎能說兩者就是一個？並且前者是說被成全的義人，不見得是被殺的殉道者。後者是因持守見證而被殺，並沒有題到他們的被成全，殉道者與被成全的義人兩者不見得一定是同一類的。

于忠綸指出 Buswell 根據前面的論點，他認為啓示錄六章九節之所以使用『魂』，是因為身體與殉道有關；而希伯來十二章二十三節用『靈』這個字，是因為與身體無關。馬太十章二十八節說到殺身體與身體被丟到火坑的事，所以用『魂』來與『體』對立，而林前五章三節論到屬靈審判和信徒交給撒但的事，兩者都與靈界事物有關，故不用『魂』，而用『靈』與『身體』對立。³⁸ 因此，靈與魂是兩個不同的字，不能互換的。

這些經節中的靈與魂可以互換嗎？

舊約時代，關於靈的經節，大部分是題及神的靈，或神所差來的靈。以下這些經節中，人的靈與魂似乎沒有甚麼區別，可以互換使用，但我們在每一處都可以解釋為何聖經在這些經節使用『靈』這個字，而不是用魂：

當以掃娶了迦南地的女子，她們使以撒和利百加『靈裏苦惱』（創二六35）。耶和華神已經預定以色列要有十二支派，這十二支派的產生是那位是靈的耶和華神使以撒和利百加靈裏苦惱，而打發雅各回利百加的娘家娶了利亞和拉結，從她們生出雅各的十二個兒子，作以色列的十二支派。如果以撒與利百加和常人一樣，都在魂裏苦惱，那麼也就沒有以色列的十二支派了。

當丈夫有了『疑忌的靈』，疑忌妻子玷污了自己（民五14，30）。於以色列人編組成軍之際，耶和華特地頒佈此一試驗妻子貞潔的規條，似乎這位僅看人內心的耶和華，又是忌邪嫉妒的神，如同丈夫一般來看待祂的子民。而在以後曠野中的爭戰中，我們可以看見這些爭戰都與那些屬靈的仇敵爭戰有關。

撒母耳的母親在生他之前，被丈夫的另一個妻子欺負，以至於『靈裏受壓』（撒上一15）。此處哈拿的靈裏受壓，應該是神安排環境，使得哈拿藉著禱告而生出撒母耳來，好將以色列人從混亂的士師時代轉移到國度時代，這也是一件與靈界爭戰有關，故與哈拿的靈有關的例子。

外邦王的靈：因以色列人離棄耶和華神，神就激動『亞述王普勒的靈』；祂就把流便人、迦得人、瑪拿西半支派的人，遷徙離開（代上五26）。這是那位是靈的神來管教祂背道的子民。在猶大國被滅亡之前，耶利米預言，『耶和華定意攻擊巴比倫，要將她毀滅，就激動了瑪代君王的靈，因這是耶和華的報仇，就是為祂的殿報仇。』（耶五一11）激動瑪代君王的靈去毀滅巴比倫，這是耶和華的報仇，這也是靈裏的故事。被擄時期滿足，應驗耶利米的預言，耶和華就激動『波斯王古列的靈』，使他下詔書讓以色列人回歸建造第二聖殿（拉一1）。讓以色列人從被擄歸回並建造聖殿，完全是那位是靈的耶和華所發起的，也是憑著耶和華的靈方能成事，故此，祂來激動波斯王古列的靈。

有人會問以上這些外邦王都有人的靈嗎？我們可以根據撒迦利亞十二章一節，『鋪張諸天、建立地基、造人裏面之靈的耶和華。』保羅也說，『在人裏面人的靈。』（林前二11）因此，只要是人都有人靈，這些外邦王也有靈，是靈的神為祂自己的經綸計畫效力而調動萬事，這些君王的靈是神工作的憑藉，而不僅僅是在他們的魂裏。

另外，在希伯來文的文法中，有重疊的用法，前後放在一起，用不同的詞彙來強調某件事情。例如：神向那些離棄耶和華神，忘記祂的以色列人說，當祂將分散的子民帶回美地使他們安居時，『我的僕人必因心中高興而歡呼，你們卻因心中傷痛而哀叫，又因靈裏憂傷而哀號。』（賽六五14）這是前後重疊的講法。於是，二元論者將此一用法來解釋一些經節中，靈與魂可以互通。但以下這些經節，並非如二元論者的一面解釋。

有些經節裏的靈與魂不能互換

在有些地方，必須有人的靈方能成就神的工作與吩咐，在這些經節裏，靈與魂絕不能互換，否則就導

致了極大的錯誤：

(一)神在創造天地時，專特地題及：『鋪張諸天、建立地基、造人裏面之靈的耶和華。』（亞十二1，和合本這裏照著原文繙譯出來，是正確的。）以賽亞四十二章五節也有類似的說法，『創造並鋪張諸天，將地和地所出的一併鋪開，賜氣息給地上的萬民，又賜靈給行在其上之人的神耶和華。』在整個宇宙中有億萬個被造之物，但神在這兩節所注重的，是祂從所造的天（也是宇宙），轉到我們所居住的地，又從地上的萬物轉到人，然後又從人轉到人裏面的靈，作為神在萬有中所注重的焦點。在整個宇宙中，神所最關切的乃是人的靈，因為這是人可以接觸神的器官。亞歷山大的區利羅（Cyril）曾論及『人裏面的靈是神在人裏面所塑造（formed）出來的』。³⁹ 人的靈是神所創造，為了領受這位是靈之神的作為與啓示，可以說是神與人關係中的一個重要的關鍵。

(二)雅各的兒子們從埃及回來，告訴雅各約瑟還活著，並且作了埃及全地的統治者。雅各『心裏麻木，因為不信他們』（創四五26）。但是當雅各看見約瑟打發來接他的車輛，『靈就甦醒了。』（27）李常受指出，『這裏雅各的心與靈有兩種不同的感覺，是因為雅各聽到關於約瑟的好消息時，他心裏麻木，靈卻甦醒，指明他的魂和靈已經分開了（來四12）。這是雅各生命成熟的表顯。』⁴⁰

(三)建造帳幕時，奉獻財物以供建造帳幕：出埃及三十五章二十一節：『凡心中受感並靈裏樂意的，都將耶和華的舉祭帶來，用以造會幕，並供其中一切事奉之用，又用以作聖衣。』受感動是在人的心中，但要奉獻財物，需要靈裏樂意，這是更深的。要知道這時候是以色列人因為拜金牛犢，受到摩西嚴厲的懲罰之後因悔改而奉獻，如同大衛犯了罪，被拿單責備而悔改，在詩篇五十一篇中所說的，『復得你救恩之樂，賜我樂意的靈扶持我。』（12）這兩處都是『樂意的靈』，這是在人的最深處因得赦免而靈裏樂意奉獻。

(四)專一跟從神的話的得勝者：當十二個探子窺探美地回來，向百姓報了壞消息而使百姓對神失去信心。探子中的迦勒卻相信神的應許，以致神說，『惟獨我的僕人迦勒，因他另有一個靈，專一跟從我，我就要把他領進他所去過的那地。』（民十四24）迦

勒信神的話，不同於其他百姓在飄蕩的魂裏，乃是在能與神溝通的『靈』裏，才能使人以信心來接受神的話（來四2）。聖經特別題到迦勒不是另有一個心思、另一個心、或另一個意志，他乃是有另一個靈。我們要跟從主，就必須使用正確的器官——人的靈。

(五)『感動以利亞的靈感動以利沙了』（和合本，王下二15）。大多英文譯本繙成：The spirit of Elijah rests on Elisha。中文繙譯應該是『以利亞的靈停在以利沙身上了』比較正確。這裏乃是以利亞的靈，絕不可能是以利亞的魂，使用魂來代替靈，就成了以利亞這個人停在以利沙身上了，這說不過去。靈與魂不能隨便互換的。

(六)從被擄之地歸回建造第二聖殿的人，都是一切被神『激動他靈的人』（拉一5）。當他們建造聖殿，受到仇敵的攔阻而停頓工作時，哈該來警告並題醒他們要繼續建造，於是『耶和華激動撒拉鐵的兒子猶大省長所羅巴伯的靈，和約撒答的兒子大祭司約書亞的靈，並一切餘剩之百姓的靈；他們就來，在萬軍之耶和華他們神的殿作工。』（該一14）先知哈該的警告與勸誡的話，激動了這些歸回遺民的最深處——他們的靈。這裏不可能是他們的魂，因為他們原先乃是因為懼怕仇敵而魂中受攪擾，停止建造聖殿。這時必定是神的話與他們的信心（靈）的部分相調和而產生出不懼怕，能剛強地建造聖殿（參來四2，提後一7）。我們也看見以色列遺民的歸回，與建造第二聖殿都是神的作為，這些作為完全是由這位是靈的神來激動祂子民的靈的。

(七)神不是看外表，而是看人的最深處的靈。例如：『耶和華不算為有罪孽，靈裏沒有詭詐的，這人是有福的。』（詩三二2）

在人為自己的罪真實地悔改，從深處（即人的靈）痛悔之時，神來赦免。例如：

詩篇三十四篇十八節：『耶和華靠近傷心的人，拯救靈性痛悔的人。』（和合本）原文中僅有『靈』，正確繙譯應該是『拯救靈裏痛悔的人』。

五十一篇十七節：『神所要的祭，就是憂傷的靈；神阿，憂傷痛悔的心，你必不輕看。』（和合本與恢復本都是如此繙。）

以賽亞六十六章二節：『我所看顧的就是虛心痛悔因我話而戰兢的人。』（和合本）但原文不是心，

乃是靈。大多英文聖經繙成：him that is poor and of a contrite spirit，故此，應該繙成『就是靈裏貧窮痛悔、因我話戰兢的人』。

(八)於神赦免罪之後，求神從人的深處重新造一個清潔的心與正直的靈（詩五一10），並復得你救恩之樂，賜我樂意的靈扶持我（12）。和合本於此兩處都繙得正確。

(九)箴言二十章二十七節：人的靈是耶和華的燈，鑒察我們內裏的各部分。神在造人時，就在人裏面創造了一個靈，可以讓神來光照、鑒察我們的內心。神不僅看我們外面的行為，更是注重內裏的動機與意念。人的靈就是神所特殊設計的，以便使神可以進來，鑒察與對付。

舊約中，心與靈有明確分別的經節

(一)『我要賜給他們一個心，也要將新靈放在他們裏面，』（結十一19）『你們要將所行的一切過犯從你們身上盡行拋棄，使自己得一個新心和新靈。』（十八31）這兩處不可能是重疊的用法，因為十一章十九節在耶和華說話中有『也要將』，這個用法強調神賜給他們一個心是一件事，而後面的『也要將新靈放在他們裏面』是另一件事；十八章三十一節在『新心和新靈』中間有『和』這個字將兩件不同的事物連結起來。

十八世紀改革宗的學者吉爾（John Gill）在其 *Gill's Exposition of the Entire Bible* 中解釋：

我要將一個新靈放在你們裏面，可能指著兩件事：或者是神的聖靈，來重生、復興，如同彌賽亞的靈在創世記一章二節在水面上行動；或者是人的靈，就是這件聖靈更新工作的位置，或者就是工作的本身，在以弗所四章二十四節稱為『一個新人』或『新造』。這是一個心思的新的結構與意向，有新的光和生命，恩典與聖潔的原則；對神和基督，對神聖的事物與福音的真理都有新的認識；對神有新的感受，都是美善的；對恩典與公義、對神與跟祂的交通有新的羨慕，對祂的話和誠命、對模成基督的形像也有羨慕；對事奉主有新的原因與決定，就是為了榮耀祂；隨時都有新的喜樂，簡單地說，就是所有的事都變成新的了。⁴¹

(二)箴言與以賽亞書的幾處經節可以看出，靈是比魂更深的部分：『人一切所行的，在自己眼中看為清潔，惟耶和華衡量人的靈。』（箴十六2）『人的靈是耶和華的燈，鑒察人的深處。』（二十27）是靈的耶和華神不看外表，祂注重並衡量人的靈，因為人的靈是人的最深處，來接觸神的。

(三)『不輕易發怒的，勝過勇士；治服己靈的，強如取城。』（十六32）這給我們看見靈的重要性，比攻佔城池還要重要。『人不約束自己的靈，就如毀壞的城邑沒有牆垣。』（二五28）這裏原文是靈，英文聖經都繙譯成：a man who has no control over his spirit。但和合本將靈繙譯為心，成了『人不制伏自己的心』，繙譯者沒有認識人的靈比心更深。

(四)『因為那至高至上、住在永遠、名為聖者的如此說，我必住在至高至聖的所在，也與靈裏痛悔卑微的人同居，要使卑微之人的靈甦醒，也使痛悔之人的心甦醒。』（賽五七15）於此，神先使卑微之人的靈甦醒，才使痛悔之人的心甦醒。神行事由內裏到外層。神願意與心中痛悔和靈裏卑微的人同居。

(五)『夜間我的魂羨慕你；清晨我裏面的靈尋求你。』（二六9）以賽亞的魂先羨慕神，然後他才以他的靈來尋求神。人的魂是意念與動機，但人的靈才是尋求並敬拜神的憑藉（參約四24）。

(六)詩篇一百零六篇三十三節告訴我們，因以色列子民惹動摩西的靈，他就說了急躁的話，而不能進入美地。這裏不是摩西的心被惹動，而是他的靈，這是人裏面最深的部分，也是最重要的部分。因為摩西的靈被惹動，干犯了神的榮耀，沒有在以色列人面前正確地代表神，而被禁止進入應許之地。人的靈非常地重要。英文聖經在此絕大多數都是繙成：his spirit，指摩西的靈，不是神的靈。

(七)耶和華神揀選以色列人，這些經過神懲罰的歸回少數的，被稱為『祂靈的餘裔』，神主宰地使這些屬靈的夫妻成為一，乃是在地上要得著屬神的後裔，（因為從其中要得著耶穌），所以在瑪拉基二章十五至十六節鄭重宣告：『當留意你們的靈，誰也不可以詭詐待自己幼年所娶的妻子。…所以當留意你們的靈，不可行詭詐。』

似乎與『心』有關，原文卻是使用『靈』的經節

(一)高傲的靈、謙卑的靈、冷靜的靈：箴言十六章十八至十九節，『驕傲在敗壞以先；高傲的靈在跌倒之前。靈裏謙卑與窮乏人來往。』十七章二十七節，『靈裏冷靜的有聰明。』靈裏高傲非常可怕，是一個溫度計，叫人知道敗壞即將來到。我們事奉神需要火熱的靈，但有時為著領悟，需要冷靜的靈來領悟屬靈的事。

(二)靈會支持病痛，也會受傷、犯錯：箴言十八章十四節說，『人有疾病，靈能支持；靈若憂傷，誰能承當？』以賽亞二十九章二十四節說，神要恢復以色列人，使『靈裏迷糊的必得明白』。人心迷糊是一回事，靈裏迷糊的則要等到末後之時才得明白。

(三)靈裏忍耐與靈裏驕傲相對：『事情的終局，強如事情的起頭；靈裏忍耐，勝過靈裏高傲。你不要靈裏急躁惱怒，因為惱怒存在愚昧人的懷中。』（傳七8~9）忍耐是一件非常試驗人的事，只有神的生命才有真正的忍耐，所以真正的忍耐來自神的靈分賜到人的靈裏。

(四)但以理有美好的靈：但以理五章十二節和六章三節都告訴我們，但以理有美好的靈，在第五章是由巴比倫王的王后所知道，然後告知王的。但以理不僅是有智慧，正直，還有一個美好的靈，為外邦人所察覺。

以上這些經節，如果已經堅持靈與魂是相同的觀念，就不能看見聖靈之所以使用靈而不用魂的用意。他們臉上的帕子還是遮掩了神所要啓示的真理。

最後，我們要來看赫德如何解釋為何在舊約時代，人的靈沒有清楚地啓示出來：『這原不足為奇。正如重生的真理，要等到神藉著福音將生命和永恆啓示出來之後，我們才明白；同樣的，人的靈作為魂中之魂的奧祕，在聖靈內住的教訓被揭示以先，也沒有向先前那屬肉體的世代〔舊約時代〕顯明。信仰的歷程指明，不可能先有理智的闡明，才有靈命的經歷。不可能先有心理學，再有神學。當基督尚未得榮耀之前，那靈尚未賜下；而那靈是在人的靈裏運行，與我們的靈同證，我們是神的兒女；若是聖靈的存在尚是一個奧祕，人的靈亦若然。惟有當聖靈的位格被明確地揭示出來，其所運行的範圍方為人知。』⁴²

新約時代

首先，二元論者，包括神學家伯克富在內，都喜歡引用路加一章四十六至四十七節馬利亞的讚美⁴³：『馬利亞說，我心尊主為大，我靈以神我的救主為樂。』（和合本）來應用以上所說的重疊講法，說心與靈是通用的。但分析一下，首先這裏的動詞時態不同：前面的我心尊主為大是現在式，後面的我靈以神我的救主為樂是完成時態。從文法上來分析，馬利亞先藉著她的靈以神為樂，這是她喜樂的啟動器官，然後才從心中尊主為大。這裏有兩個不同的時態，說明有不同的器官與動作。

被二元論者宣稱是持二元論的路德馬丁，卻在這一處的解經，先指出帖前五章二十三節的人有靈、魂、身體，然後作了一個著名的比喻，就是將帳幕的三個部分—外院子、聖所、至聖所，比喻為人的三部分：

讓我們逐字來看這節經文的意思：頭一個詞是『我的魂』。聖經將人分成三部分，如同保羅在帖前五章二十三節所云：『願賜平安的神，親自使你們全然成聖。又願你們的靈、與魂、與身子，得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘。』（和合本）〔除了以上將人三分外〕，另一種分法是將這三部分，或將這整個人，分作兩部分，稱作『屬靈』與『屬肉體』。後者的分法，不是根據人的本質，乃是根據人的品性而分的。人的本質包括三部分—靈、魂、體。這三部分都可以是好的，也都可以是壞的。也就是說，都可以是『屬靈』的，也都可以是『屬肉體』的。不過，在這裏，我們不是來看這種分法。〔在這裏我們是來看頭一種分法，就是靈、魂、體三分法〕。頭一部分是靈，是人裏最高、最深、最高貴的一部分。藉這部分，人能掌握不可喻、不可見、永恆的事物，這部分乃是信心的居所，神的話的住處。...

人的第二部分，就是魂。以本質來說，這魂就是前面所題的靈。但是以功用來說，這兩者是有分別的。魂是賜生命予身體並藉身體作事的。在聖經中，魂經常被看作生命，因為魂可以沒有體而存在，體卻不能沒有魂而有生命。甚至人在睡覺的時候，魂還不停地在活動作

工。魂的本性不是去明瞭不能明瞭的東西，而是明瞭理性所能知道及明白的東西。理性其實就是這居所〔魂〕的燈光。靈是由更高的亮光—信心—所照明。只有當靈點亮人的理性，理性才不會落在錯誤裏。因為理性太軟弱，並無能力了解神聖的事物。聖經將這兩部分稱作許多不同名字，例如智慧和知識，以智慧稱靈，以知識稱魂...

人的第三部分就是身體，包括身體上所有肢體，身體的功用乃是執行並應用魂所知道並靈所相信的事物。讓我們以聖經的一個圖畫作例證，摩西所設計的會幕有三個分開的部分。頭一部分稱為至聖所，這是神居住的地方，在這裏沒有任何天然的光。第二部分稱為聖所，在這裏有燈臺，其上有七枝子與七燈。第三部分稱為外院，這部分在光天化日之下。這會幕預表一個基督徒，他的靈是至聖所，神在那信心的黑暗裏，住在這部分。這部分沒有天然的光。信心所相信的，是眼不能看見，心不能感到，又不能明白的。他的魂乃是聖所，裏面有七燈，就是應付可見之物質事物的各樣理智、辨別力、知識、認知等能力。他的體是外院，向大眾公開，叫人知道他的工作與行事為人。保羅求平安的神聖別我們，不單聖別一部分，乃是全然聖別，全部徹底聖別，就是靈、與魂、與身體都得聖別。我們可以舉出許多原因保羅為何如此禱告，但以下原因已足以解釋。假若靈不成聖，則其他任何部分都無法成聖。這靈的成聖乃是最厲害的爭戰與最大的危險所在。它完全在乎信心，因為我們已看過上文，靈與理性範圍無關。⁴⁴

因此，路德馬丁是二元論者所宣稱的二元論者嗎？還是這裏他自己的話證明人有三部分是他的觀點？他舉出帳幕的三部分是人有三部分最好的說明，也指出了三部分各有不同的功用。

聖經中使用人的『靈』這個字的對象非常重要。因為不論是信徒或非信徒，都有人的魂，都有一些凡人所共有的特點與行為。但是惟一能夠將信徒與非信徒分別開來的乃是信徒的靈得著重生，聖靈開始內住在人的靈裏面，點活人靈的功用。二元論者在救恩論

上，就忽略了神聖生命給信徒重生的這個重大關鍵。

關鍵：救恩論中的重生

現在我們先來看關於救恩這一個論點有關的經節：

(一)亞當的後裔，每一位在沒有得救重生之前，都是『死在過犯並罪之中』（弗二1）。但是每一個人在那時都是有魂、有體的，能在各種行動上活動的。那麼是他的那一個部分死了呢？保羅所說的死，是人的靈的功用是死的，如同冬眠一樣，沒有任何的作用，但是人的魂和肉體是活動的。赫德說，『一個可稱之為神覺（God-consciousness）的官能；這官能因著人的墮落而死亡、蟄伏，而聖靈的職責與工作，則是先將它點活，再加以支配、聖別並管治。這個聖經稱之為靈（希伯來文為ruach，希臘文為pneuma）的官能，亞里斯多德一無所知，柏拉圖則是將它與理性（nous）混為一談。』⁴⁵『死，指我們靈的死，這死遍佈我們全人，使我們喪失接觸神的功能。』⁴⁶二十世紀神學家賴德指出這是『屬靈的死亡』（中文賴氏新約神學中繙為『靈性上的死亡』，英文原文為spiritual death），⁴⁷他們的靈沒有享受與神活的關係。被點活過來，是指在靈裏甦生，以致人進入與神之間一種活的關係。⁴⁸

(二)有一位門徒對耶穌說，主阿，准我先去埋葬我的父親。耶穌說，任憑死人埋葬他們的死人，你跟從我罷（太八21~22）。這位門徒的父親死了，是個死人。他的家人並沒有死，但主稱他們也是死人。為甚麼？這跟上面保羅稱人在沒有信主之前，都是死的一樣，都是死人，這個死是他們的靈死了。這位門徒跟從了耶穌，靈活過來，就不是死人，而是活人了，就應該來跟從耶穌。

(三)保羅指出，『在人裏面人的靈』可以在人中間知道人的事。這與前面舊約經節中例如撒迦利亞十二章一節，箴言十六章二節，二十章二十七節同樣指出神所造的人有靈。但如果將這一節的『靈』換成『魂』，不是聖經有錯誤，就是使用人的魂來推測探討人的事，就如許多哲學家終其一生探討人的事，卻不能真正明白人的事，因為人的事必須藉著人的靈才能知道。這是神所安排的規律。沒有在靈裏被聖靈點活的人無法知道人的事。李常受指出，『人的靈是人

最深的部分，其機能能參透人的事最深之處，而人的心思只能知道膚淺的事。同樣，只有神的靈纔能知道神深奧的事。哥林多的信徒忽略了人的靈與神的靈，轉去憑著哲學活在他們的心思裏。因此，〔哥林多前書〕表明，正確的經歷這神與人的二靈，對實行召會生活乃是必要的。』⁴⁹哥林多教會有這麼多的難處與問題，這跟他們不認識神的靈與人的靈很有關係。

(四)因此，人必須重生，使因為罪而死亡的靈能被聖靈賜與生命。約翰三章五至六節，『耶穌回答說，…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。』李常受解釋第六節的兩個靈：『這裏的第一個靈是神聖的靈，就是神的聖靈；第二個靈是人的靈，就是人重生的靈。重生乃是神的聖靈在人的靈裏，用神的生命，就是永遠、非受造的生命所完成的。因此，重生就是人在天然的生命之外，得著神永遠的生命，作為新人的新源頭和新元素。』⁵⁰如果我們照著二元論所宣稱的靈與魂可以互換，將這一經節後面的靈改換一下，那就成了『從那靈生的，就是魂。』這豈不是非常奇怪？二元論者可否這麼試著來檢驗一下他們的假設？

十八世紀改革宗神學家吉爾於這一節指出，『一位為神的靈所重生，得著神恩典效力的人，是一個屬靈的人。他能根據屬靈的性質來分辨並查驗所有的事。他是一個合式於執行屬靈的儀式與特權的人，進入了基督屬靈的國度。…當他的身體復活成為一個屬靈的身體，會有靈、魂和身體一同進入主的喜樂之中。…第二個靈，如同一個孩子與他的父母享有同樣的名字，因此，被同稱為靈。』⁵¹

(五)敬拜那是靈的神，要在人的靈裏：耶穌對撒瑪利亞婦人說，『時候將到，如今就是了，那真正敬拜父的，要在靈和真實裏敬拜祂，因為父尋找這樣敬拜祂的人。神是靈；敬拜祂的，必須在靈和真實裏敬拜。』（約四23~24）艾利考特（Ellicott）在此有一個很好的注释：『人性與神性相連結之處就在人的靈裏，這裏是聖靈的居所（見林前六19）。（參考羅一9與弗六18）甚麼地方、甚麼時間、用那一種語句、姿態或聲調，都不是重要的；只有當這些從外面所作的能幫助那似乎摸不著的，並拔高到與裏頭的靈相等時，才有用處。甚麼時候，這些外面的動作成了主要的注意，就妨礙了真正的敬拜。光注意敬拜的儀

式總會帶來屬靈的損失。』⁵²

(六)耶穌在山上的八福教訓第一件就是論到『靈裏貧窮的人有福了』(太五3)。這裏原文在靈這個字之前沒有定冠詞the，故此這必定是指着人的靈而言。幾乎所有的英文聖經都繙成：Blessed are the poor in spirit。和合本卻將『靈』繙成了『心』，而成為『虛心的人有福了』。如果這麼繙譯的話，主所言的是對信徒或對非信徒都沒有區別了，因為不信的也都可以虛心。但是根據此處的上文，一至二節，主在這裏乃是對祂的門徒說的。必須是靈裏得了重生，而願意倒空，卸去已經盛有的東西，才能領悟並盛裝主所給的豐富。李常受指出，『這裏的靈非指神的靈，乃指人的靈，就是人最深的部分，是人接觸神並領悟屬靈事物的器官。人的這一部分，必須是貧窮的、倒空的、卸去舊有的，纔能領悟並得著諸天的國。這含示諸天的國是屬靈的，不是物質的。』⁵³

由三位十九世紀英國著名的神學家所共同著作的聖經註釋Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary指出：

主在此使用『在靈裏』這詞定義出『那些在他們最深處的意識實現了他們全部的需要』。(參照下列經節的希臘文：路十21，約十一33，十三21，徒二十22，羅十二11，林前五3，腓三3)這種倒空己的認知，就是在神的面前，我們一無所有。根據聖經，所有屬靈的根基就在於這個認知。沒有了這個，我們就無分於基督的各種豐富；有了它，我們就站在一個可以接受所有屬靈豐富的地位。(啓三17~18，太九12~13)⁵⁴

吉爾說，『他們不僅是貧窮，更是在他們的靈裏貧窮，就是在他們的認知裏，感覺上，判斷上都是貧窮的。』⁵⁵

(七)主在客西馬尼園禱告時，三個門徒睡著了。主對他們說，『要做醒禱告，免得入了試誘；你們的靈固然願意，肉體卻軟弱了。』(太二六41，可十四38)於此，主將人的靈與肉體相對，而不是魂與肉體相對。禱告是靈裏重生的信徒以點活過來的靈禱告。沒有重生得救者僅能在他的魂裏禱告。主在此更點出連願意禱告的態度也必須在靈裏，可見人的靈的重要性。十七世紀英國的聖經學者Matthew Poole說：

『〔門徒〕的靈，被神聖的恩典聖別了，立志要行出它的責任；但肉體，那敏感的部分，當可怕的試誘攻擊我們時，容易昏倒或跌倒。因此，你需要認真地、儆醒地禱告，得到超然的能力，以免被試誘勝過了。』⁵⁶

(八)馬可八章十二節，『耶穌靈裏深深的歎息說，這世代為甚麼尋求神蹟？我實在告訴你們，沒有神蹟給這世代了。』耶穌為甚麼在祂的靈裏歎息呢？而不是如和合本所繙譯的『心裏』？希臘原文是『靈』。主所論及的事乃是屬靈方面的，正如《希臘聖經解說》(Expositor's Greek Testament)指出，『τῷ πνεύματι α., 在祂的靈裏。這個物質的表號，原因卻是屬靈的，主感受到一種對立的仇意，一種難以克服的不信，帶來將要臨到的毀滅。』⁵⁷

(九)門徒的靈：在路加九章五十一至五十六節，當耶穌帶著門徒經過撒瑪利亞村莊，那裏的人不接待他們，雅各與約翰就想吩咐天火降下，燒滅那裏的人，但主卻說，你們的靈如何，你們並不知道。這裏和合本將『靈』繙成『心』，似乎可以講得通，但任何人都可用心來思想，這裏不是兩個沒有信主的人，而是兩位跟從主的門徒。主這裏指出這是門徒靈裏的問題。靈比人的心更深，是人心中起意的根本。主指出了他們靈裏的問題，更藉此機會啓示祂來的目的乃是要救人，不是來毀滅人的。跟從主耶穌必須從我們的靈裏來認識主所吩咐的，不能憑著魂(自己)作決定。

以上這些經節都清楚指出，靈與魂不能互換。

人的心與靈的分別

因為和合本經常將靈繙成靈魂、心靈，讓我們來看一下聖經中，靈與心的區別。

李常受根據希伯來四章十二節，指出人心中有思念，這就告訴我們，魂裏的心思乃是心裏的一部分。這一節經節也題到心中的主意，主意是意志的功用。還有，約翰十六章二十二節說，心就喜樂；十四章一節說，心裏受攪擾。喜樂和受攪擾都是情感部分，所以這證明心裏又包括情感。他也指出，希伯來十章二十二節說，心中天良的虧欠得以洗去。(和合本)心中的天良就是指著良心。還有約壹三章二十節說，我們的心若責備我們。心裏的責備，也是指著良心的功用。在這裏我們看見，心裏頭也包括良心。因此，人

的心包含心思、心志、心情和良心；前三者心思、情感和意志組成人的魂，而良心是人的靈的一部分。他說，人的『心乃是一個混合體，是由靈和魂裏面的成分合組而成的，裏頭掛著靈的一部分，也包括魂的全部』。⁵⁸

(十)耶穌與門徒死時都是交出他們的靈，而不是交出他們的魂。

耶穌死時，馬太二十七章五十節的希臘原文與英文聖經都是『交出了祂的靈』(yielded up His spirit)。路加二十三章四十六節記載耶穌先向父神說，『父阿，我將我的靈交在你手裏。』然後耶穌就斷了氣。但和合本的繙譯多加了一個『魂』字，『父阿，我將我的靈魂交在你手裏。說了這話，氣就斷了。』此處的英文聖經(World English Bible)是『“Father, into your hands I commit my spirit!” And having said this he breathed his last.』約翰十九章三十節是：『耶穌受了那醋，就說，成了！便低下頭，將靈交付了。』當司提反被石頭打死時，他呼求說，『主耶穌，求你接收我的靈！』(徒七59)原文也僅有『靈』，和合本的繙譯也是加上『魂』。此四處聖經的原文都是僅有『靈』，沒有『魂』。救主耶穌是聖靈成孕，祂也有人的靈；門徒信了主，人的靈也活過來，死時都是將他們的靈交給父神與救主耶穌。我們需要尊重啓示錄最後的警告，聖經不可以隨意更改，繙譯時應該照著原文來繙譯。

(十一)馬太二十八章主耶穌復活之後，不僅給了門徒一個大使命，要去向萬民傳福音，將他們浸入父、子、聖靈的名裏，更給了門徒一個美好的應許，要與他們同在直到這世代的末了。祂已經升天，坐在父神的寶座右邊，但祂也是那靈(林後三17)，可以與我們的靈同在(參提後四22，加六18)，並與那些與主聯合的成為一靈(林前六17)。

一位在靈裏的使徒：保羅

保羅原先在猶太教中，是一個道道地地的純希伯來血統的希伯來人，其背景是一個遵守猶太律法的法利賽人，他自稱曾經按著法利賽人無可指摘地遵守律法而活著(腓三5)，他也以身為猶太人為榮(羅九3，十一1)。他在宗教上非常的熱心，逼迫基督徒，按著肉體來認人，也以這樣的眼光來認基督(林

後五16)。這時的他可以說僅有宗教狂熱的魂與身體，但他的靈卻是死的(參弗二1，西二13上)。

然而在往大馬色的路上，復活的主耶穌向他顯現了，這時的主就是那靈(林後三17)，將祂是靈的自己啓示給他(加一15~16)，開了保羅的屬靈眼睛(徒九8~18)，點活了他的靈(弗二5，西二13下)，他就從屬魂的亞當裏被遷移到屬靈的基督裏，成為一個新造(林後五17)，他也不再按著肉體來認基督了。這個大馬色路上的經歷使他轉換了一個境界，他開始以被點活之人的靈來看每一件事。他認識了真正的割禮不是按著外面的儀文規條，乃是一件內裏、真實的割去肉體的事，這就必須在靈裏(羅二29)。他教導信徒，人一得救了，就已經脫離了律法的轄制；我們要在靈的新樣裏服事(七6)，使律法義的要求，成就在我們這不照著肉體，只照著靈而行的人身上(八4)。他被神的靈所引導，在與神聯合的靈裏，呼叫阿爸，父。他經歷那靈同他的靈見證他是神的兒女，也以此鼓勵信徒(八14~16)。

保羅在他的靈裏事奉神(一9)，他傳道的行程不是按著魂的理智分析與判斷，而是受聖靈的差遣：保羅在雅典等候其他同工的時候，看見滿城都是偶像，他裏面的靈就受到激憤(徒十七16)。『his spirit was provoked within him』(英文恢復本)或『his spirit was deeply disturbed』(New Living Translation)保羅在他的靈裏定意，要經過馬其頓、亞該亞，往耶路撒冷去(十九21)。保羅自己在林後二章十三節說，『那時沒有找到我的弟兄提多，我靈裏不安，便辭別那裏的人，往馬其頓去了。』保羅在第三次行程末了，在米利都對那些從以弗所教會來的長老們說，『看哪，現在我靈裏受捆綁，要往耶路撒冷去，不知道在那裏要遇見甚麼事。』(二十22)

他經常與主有親密的交通，因為主是那靈(林後三17)，他的靈與主聯合成為一靈(林前六17)。所以他能不照著肉體而行，乃是照著靈而行；他的傳道過程非常艱難(林後十一23~33)，但他經常將心思置於靈(羅八6)，而有生命與平安；在環境上非常為難，但因為他活在靈裏就能常常喜樂，因此鼓勵信徒常常喜樂(腓三1，四4)。他被關在羅馬監獄中，卻能得著耶穌基督之靈全備的供應，而使基督顯

大在他的身體上，甚至活基督（一19~21）。耶穌基督之靈的供應乃是從保羅的靈，到他的心思（魂），最終分賜生命到他的身體（羅八11）。他見證他是純潔、以知識、以恆忍、以恩慈、以聖別的靈、以無偽的愛、以真實的話、以神的大能，藉著在右在左義的兵器，藉著榮耀和羞辱，藉著惡名和美名，證薦自己是神的執事（林後六6~8）。他勉勵年輕的提摩太，神賜給信徒的，不是膽怯的靈，乃是能力、愛、並清明自守的靈。（提後一7）

保羅為信徒禱告，要他們得著『智慧與啓示的靈』，使他們能充分的認識父神（弗一17）。他指出我們雖然得了重生，但我們的肉體一直與聖靈爭戰，因此信徒當憑著靈而行，就絕不會滿足肉體的情慾了。（加五16）『我們若憑著靈活著，也就當憑著靈而行。』（25）。保羅在肉身裏雖然離開，在他的靈裏卻與信徒同在，歡喜看見他們整齊有序，並堅定的信入基督。（西二5）他鼓勵腓立比的信徒要『在一個靈裏站立得住，同魂與福音的信仰一齊努力』（一27）他論及未婚的婦女，要為著主的事屢慮，要在身體和靈上都聖別（林前七34）。他因為幾位同工的來到，使他和信徒的靈都暢快，他勉勵信徒務要賞識這樣的人（十六18，林後七13）。他鼓勵信徒要脫去舊人，在他們心思的靈裏得以更新（弗四23），勸勉他們不要醉酒，乃要在靈裏被充滿（五18），更要時時在靈裏禱告，並盡力堅持，在這事上做醒，且為眾聖徒祈求（六18）。

他在論及教會團體生活與服事時，勉勵信徒：『殷勤不可懶惰，要靈裏火熱，常常服事主。』（羅十二11）他祝福帖撒羅尼迦的信徒：『願和平的神，親自全然聖別你們，又願你們的靈、與魂、與身子得蒙保守，在我們主耶穌基督來臨的時候，得以完全，無可指摘。』（帖前五23）他在書信的結尾時，多次如此祝福：『主的恩典與你（們）的靈同在。』（加六18，腓四23，提後四22，門25）

當他知道哥林多教會有人犯了不道德的淫亂，他身體雖然不在那裏，他的靈卻與他們同在，已經審判了行這樣事的人，好像與他們同在一樣（林前五3~4），他這樣嚴厲的審判這個犯了淫亂的弟兄，乃是為了在主再來時，這弟兄的靈（人一重生得救了，靈就有了神聖的生命，永不滅亡）可以得救（五5）。

保羅對哥林多教會的信徒指出他們中間有三等人：屬肉體的、屬魂的、屬靈的。他這屬靈的人清楚地指出：『屬魂的人不領受神的靈的事，因他以這些事為愚拙，並且他不能明白，因為這些事是憑靈看透的。惟有屬靈的人看透萬事。』因他們中間有嫉妒、紛爭，乃是屬肉體的，也是屬魂的。（二14~三4）

當他為復活這真理辯論時，說，『所種的是屬魂的身體，復活的是屬靈的身體。若有屬魂的身體，也就有屬靈的身體。經上也是這樣記著：「首先的人亞當成了活的魂；」末後的亞當成了賜生命的靈。但不是屬靈的在先，乃是屬魂的在先，以後纔是屬靈的。』（十五44~46）保羅在此很明確地指出屬魂與屬靈的不同。

當他論及運用屬靈恩賜時，指出靈與心思（悟性）的區別：『我若用方言禱告，我的靈就禱告，我的心思卻沒有作用。這卻怎麼樣？我要用靈禱告，也要用心思禱告；我要用靈歌唱，也要用心思歌唱。不然，你若用靈祝福，在場那不通方言的人，既然不曉得你所說的，怎能在你感謝的時候說阿們？』（十四14~16），他還特別指出，『申言者的靈，是服從申言者的。』（32）賴德指出，『保羅在討論方言時，他甚至把人的靈從人的悟性中區分出來（14）。…有一種與神相交的境界，是人的靈享受與聖靈相交的境界，這境界超越人悟性的運作過程，因為人是靈。人可以在『神祕的』關係中享受與神立時的相交，這並不牴觸人認知的能力，卻是超越人認知的能力。』⁵⁹

保羅的書信

保羅的書信中使用了非常多次的『靈』這個字，一共有172次之多，其中有95次論及神的靈、聖靈、基督的靈、或那靈（the Spirit）等，他也用了37次論及人的靈，另外有7次解經家很難分別究竟是神的靈或者是人的靈。此外，他用了26次『屬靈』的，還有7次是關於邪靈、其他的靈。由於本文專論人的靈，我們先來看保羅如何使用人的靈，探討這些『靈』能否與魂相通互換。

以下是保羅所使用關於人的靈的經節出處：羅一9，八10，15，16，十二11，林前二11，四21，五3~5，七34，十四2，14~16，32，十六18，林後二

13，七1，13，十二18，加六1，18，弗一17，三5，四23，五18，六18，腓一27，四23，西二5，帖前五23，提後一7，四22，門25。

難以區分究竟是神的靈或人的靈的經節有這些：羅二29，七6，八4，5，9，林前六17，林後四13。因為經節相當多，以下選幾處代表性的來討論。

(一)保羅他自己是在靈裏服事神的：

羅馬一章九節：保羅『在我靈裏所事奉的神』。英文聖經的繙譯：NIV是『God, whom I serve in my spirit』，English Standard Version與KJV是『For God is my witness, whom I serve with my spirit.』New American Standard是：『For God, whom I serve in my spirit』。希臘原文僅有spirit。『這不是指神的靈，乃是指保羅重生的靈。這與心、魂、心思、情感、意志或天然的生命不同。在信徒這重生的人靈裏，有基督和那靈與信徒同在（提後四22，羅八16）。在羅馬書保羅強調，我們所是的一切（二29，八5~6，9），所有的一切（八10，16），和向神所作的一切（九，七6，八4，13，十二11），都必須在這靈裏。保羅是在他這重生的靈裏，憑其中住著的基督，就是那賜生命的靈，並不是在他的魂裏，憑魂的能力和幹才事奉神。這是他在傳福音上的第一要點。』⁶⁰

和合本：『用心靈所事奉的神。』繙譯者為了適應中文讀者而加上原文所沒有的『心』，成了『心靈』。沒有信主的人也可用心靈作事，但事奉神是人重生之後，照著約翰四章二十四節主耶穌的吩咐，以重生了的人的靈與真實來敬拜並事奉。

請問，這裏可以將『靈』用『魂』來換嗎？保羅在他的魂裏事奉神？真理上完全講不通。

(二)羅馬八章十節『但基督若在你們裏面，身體固然因罪是死的，靈（spirit）卻因義是生命』。於此，保羅將墮落之人的身體與重生之人的靈相對。希臘原文在靈之前沒有定冠詞the，但英文譯本大多加上了the，成了the Spirit。有兩個繙譯版本God's Word Translation與Weymouth New Testament繙成your spirit(s)。

吉爾指出，這裏的靈不是神的靈，應該是人的靈。Meyer也指出許多解經家包括金口約翰（John Chrysostom）、喀爾文在內，都將這裏的靈解釋為

那靈，這是錯誤的，因為神的靈本身就是生命了，這裏有基督若在你們（信徒）裏面的必要條件，使信徒得稱義，使得信徒的靈成為生命。因此，這是指人的靈，與人的魂完全不同的，是向著神有比魂更高的自我認知與道德。⁶¹李常受也同樣指出『基督若在我們裏面』說出一種條件；但神的靈自己就是生命了，不需要任何的條件。因此，這裏因義是生命的這靈，只能指我們人的靈，不是指神的靈。⁶²

十九世紀英國著名的神學家艾利考特（Charles Ellicott）指出，這是人的靈，人裏面最高的部分與器官。信徒因信基督而得稱義，他裏面充滿了義而滿了活力，這生命的活力是真實的。生命與義是有相互關係的詞，兩者互相影響著。⁶³同一世紀的美國神學家巴尼斯（Albert Barnes）也指出這裏的『靈』不是聖靈，而是人的靈，這不死的部分藉著福音被（神聖）生命恢復了，更新了，被生命灌入了，而使得身體也得著生命。⁶⁴

和合本繙成『心靈卻因義而活』，又多加了原文所沒有的『心』這個字。

請問這一節可以將『靈』以『魂』替換嗎？那就成了『身體固然因罪是死的，魂卻因義是生命』。這麼一換，把沒有得救重生的人與信徒的差別取消了，而且不需要基督的救贖了，人僅需要有魂都可以因義是生命？這樣的互換不僅刪掉，更忽略了救贖與重生的需要。

主耶穌在四卷福音書中都慎重題及不要愛惜魂生命（太十39，十六25~26，可八35~37，路九24，十四26，十七33，約十二25），例如馬太福音中的『得著魂生命的，必要喪失魂生命；為我的緣故喪失魂生命的，必要得著魂生命。…因為凡要救自己魂生命的，必喪失魂生命；凡為我喪失自己魂生命的，必得著魂生命。人若賺得全世界，卻賠上自己的魂生命，有甚麼益處？人還能拿甚麼換自己的魂生命？』如果將『魂』生命換成『靈』，請問這些話還有甚麼意義？同樣，如果將約翰福音中的『愛惜自己魂生命的，就喪失魂生命；在這世上恨惡自己魂生命的，就要保守魂生命歸入永遠的生命。』也根本沒有任何意義了。這一互換，完全扭曲了主所說的了。

(三)羅馬八章十六節：『那靈自己同我們的靈見證我們是神的兒女。』這一節希臘原文裏有兩個『靈』

字，所有英文譯本都將前面的靈繙成 the Spirit，大寫指神的靈或聖靈，後面的都是照著原文繙成 our spirit，小寫的靈，指人的靈。和合本卻將後面人的『靈』改了，繙成『聖靈與我們的心同證』，這是繙譯者的不忠實，也誤導了讀者。聖靈將生命賜給信徒，使他們的靈得以活過來，並且聖靈內住在信徒靈裏面，兩個靈一起見證，我們是神的兒女。只有靈被神聖生命點活了，成為神的兒女的信徒才有這個靈裏的故事，沒有重生的人絕對不能也不會有這樣的經歷。請問能與魂互換為『那靈自己同我們的魂見證我們是神的兒女』？這是更改了聖經的本意。

(四)讓我們研究一下，這裏保羅所說的『基督在你們裏面』的『裏面』是人的那一個部分。我們必須看這一段話的上下文，這是解經的原則。保羅在七章論及，『住在我裏面，就是我肉體之中』（18）有一個律，又稱為『罪的律』（23，25）與『罪與死的律』（82）。很清楚，這個罪與死的律是在我們人的身體裏面。

其次，保羅論及在人裏面還有一個『按著裏面的人，我是喜歡神的律』（七22），這個裏面喜歡為善的稱為『心思的律』（23），這是人的魂。在魂裏的為善的律立志行善，但一碰到罪與死的律就被打敗了。身體與魂是所有人都共同擁有的，也經歷過同樣立志行善，卻行不出來的苦惱。

八章二節保羅論及第三個律，就是生命之靈的律，這個律在人的那個部分？不會在身體（或肉體）裏，也不會在人的魂裏。從四至五節、十三節，保羅論及『照著靈』而行的人，就是六節將心思置於靈的人，也就是有神的靈住在裏面的人（9上），也就是有基督的靈的人（9下），也就是那叫耶穌死而復活的靈住在裏面的人（11），也就是被神的靈所引導的人（14），那靈與這人的靈一同見證這等人是神的兒女（16）。從七章到八章的上下文，這裏基督在信徒裏面的『裏面』乃是人的靈，絕不是身體或魂。人的靈乃是藉著相信基督，接受基督生命之靈重生的神的兒女，他們的靈被基督的靈點活過來的人。

我們可以作出一個結論，宣稱靈與魂可以互換的二元論者並沒有仔細探討過聖經的經節，就作了錯誤的假設。

(五)保羅在論及教會團體生活與服事時，勉勵信

徒：『殷勤不可懶惰，要靈裏火熱，常常服事主。』（十二11）這樣的勉勵與囑咐僅是對著靈活過來的信徒所說；靈沒有被點活，僅有魂的外邦人不可能成為教會的一分子，更不可能靈裏火熱來服事主的。

(六)林前十四章二節：『那說方言的，原不是對人說，乃是對神說，因為沒有人聽出來，然而他在靈裏卻是講說各樣的奧秘。』艾利考特指出，這裏的口才不是由他的頭腦或心思來的，而是由他的靈，被聖靈激動了而說出來的。但他所說的是個奧秘，其他人不懂得。⁶⁵《講道解經》（*Pulpit Commentary*）說，『這裏的靈是我們人裏面的神聖部分，當一個人成為真正的基督徒，他的靈會與神的靈完全聯合，就如同消失在神的靈裏。』⁶⁶

(七)保羅在二章十四節至三章四節論及哥林多教會的信徒有三等人：屬肉體的、屬魂的、屬靈的。他清楚地指出：『屬魂的人不領受神的靈的事，因他以這些事為愚拙，並且他不能明白，因為這些事是憑靈看透的。惟有屬靈的人看透萬事。』於此，保羅很明顯地指出屬靈的與屬魂的不同，怎麼說靈與魂可以互換使用呢？屬魂的信徒根本不能領會神的靈的事，因為他使用魂，不使用靈，所以他的魂將與神的靈有關的事以為愚拙，這不就是某些二元論者的指責靈與魂不能分開，而以為這是愚拙的？

許多英文聖經將『屬魂的人』繙成 natural man（天然的人），赫德說，『這樣的繙譯一點也不遜色。』因為『「天然」（nature）一詞有雙重含意，其一為「一件事物的現有狀態」，其二為「一件事物應有之狀態」；這裏經文所指的乃是「一件事物的現有狀態」。「天然」的人，乃是處於「天然」（墮落）的狀態，以致於不能領受或分辨神聖的事物。路德（Luther）在將「屬魂的人」一詞繙譯為「天然的人」時，加註了以下的說明：天然的人雖然有天賦的悟性、知覺、喜好和見地，卻是一個沒有恩典的人。』⁶⁷路德在此所題沒有恩典的人乃是指沒有神聖生命的人，不是神的兒女。

艾利考特於此對『屬魂的人』有一評論：

要了解保羅在此與其他地方所論及的『天然的人』與『屬靈的人』，非常需要指出我們一般題到人時，這個人是由魂與身體所組成的，『魂』這個字指整個非物質部分，但這是不正

確的。真正的心理學是將人看為三一性質的（trinity of natures）。根據這個，保羅論及人時，人是有身體（soma），魂（psyche）和靈（pneuma）。身體是我們物質的性質；魂是我們心智的性質，包含了我們的羨慕與感情；靈是我們屬靈的性質。因此，在每一個人裏面，都有一個屬身體的人（somatical man），一個屬魂的人（psychical man），和一個屬靈的人（pneumatical man）。每一個個體人位的特徵，就是根據這三種性質中的一種比另兩者更明顯而表達出來。有人的身體的慾望最強，這就是『物慾的』或『屬肉體的』人。另一個人的心思或感情比較支配其他兩個部分，就是『天然的』或『屬魂的』人。另一個人，在這裏面，他的靈管制著另兩個部分，（但這人的靈必須受到神的靈的光照與引導），就是個『屬靈的人』。換句話說，在我們性質中，我們稱為心思的部分，代表著以理智來推論，也有天然的感情的，就算是這人的魂是主導的。這樣的人與那用物質性質主導的人是不能領會屬靈的真理，他們僅能分辨物質的事，也僅能領會理智的事。屬靈的真理僅僅向人的靈來啓示，因此，這些屬靈的事僅能叫屬靈的人領會，這些人裏面的靈不是如冬眠狀態而靜止的，他們的靈乃是被聖靈點活過來了。⁶⁸

(八)雖然希伯來書沒有清楚指明作者是誰，但許多聖經學者都同意作者應該是保羅。保羅在四章十二節說，『因為神的話是活的，是有功效的，比一切兩刃的劍更鋒利，能以刺入、甚至剖開魂與靈，骨節與骨髓，連心中的思念和主意都能辨明。』這裏清楚地說，魂與靈是可以被神的話分開的。

(九)保羅在帖前五章二十三節節清楚分列三詞『靈、與魂、與身子』，靈、魂、體三詞以希臘文的 *kai*（與）分開。若魂與靈為同義，保羅何必將此兩個詞以 *kai* 字分開？若此 *kai* 沒有意義（如某些二元論者所辯稱），那麼是否魂與身體也是同義詞？這些論點在真理上都站不住腳。我們相信，神的話一點一畫都不能改變，每個詞皆有所代表的意思，絕不能含糊等同。

艾利考特指出，『使徒不僅禱告保守信徒的靈，

也禱告保守他們的魂；因此，在這個禱告中，使徒認為靈、魂之間，具某種程度的區別。我們若在此外另作他解，則大大違背了該經文文體清晰交代的原始語意。…這些經文惟有承認靈、魂之間那真實、可辨之差異，才能賦予其透徹合理之解釋。在此，我們還必須謹慎遵循誠實論證的原則，也就是不採用純詩意發表的經文，或者是刻意對仗工整的語句，以免錯解經卷作者之字面意義。』⁶⁹

(十)是否所有人都有靈？保羅在林前二章十一節說，『除了在人裏頭的靈，誰知道人的事。』（和合本。）賴德指出，『這句話似乎是放諸四海皆準的一句心理學聲言。此處所用的靈是指人的自覺意識。…因為神也是靈，所以人的靈是領受神之靈的器官。人之所以能夠與神有聯繫，是因為人有靈。』⁷⁰

究竟該繙譯成神的靈（聖靈） 或是人的靈的經節

(一)羅馬二章二十九節：『惟有在內裏作的，才是猶太人；割禮也是心裏的，在於靈（in spirit），不在於字句。這人的稱讚，不是從人來的，乃是從神來的。』根據亞他那修的看法，此處希臘原文沒有定冠詞，這個靈是指著人的靈說的。就是說，割禮不是外面的作法，乃是內心的，也必須在人的靈裏所作的，才得從神來的稱讚。和合本的繙譯在此是正確的。但這個靈字乃是人的靈與神的靈聯結一起，才有真正的割禮實際。所以，不僅僅是人的靈，必須是神的靈與人的靈聯結，不能分開的。李常受指出，『一切屬靈事物的實際，都是在於神的靈，而神這靈乃是在我們的靈裏；所以，一切屬靈事物的實際都是在於我們的靈，不是在於我們靈以外的任何事物。即使是在我們裏面的，若不是在我們靈裏的，也都是虛空的。神之於我們的一切，都是在我們的靈裏。』⁷¹

(二)羅馬八章四至十節是一段很難分別究竟是聖靈或人的靈的經文。許多原文沒有定冠詞 *the* 的，英文繙譯在此也都加上 *the*，來表示聖靈。讓我們來看一下這一段經文：

『使律法義的要求，成就在我們這不照著肉體，只照著靈（pneuma, spirit 沒有定冠詞）而行的人身上。因為照著肉體的人，思念肉體的事；照著靈（spirit）的人，思念那靈（the Spirit）的事。因為

心思置於肉體，就是死；心思置於靈（the Spirit），乃是生命平安。…但神的靈若住在你們裏面，你們就不在肉體裏，乃在靈（spirit）裏了；然而人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。但基督若在你們裏面，身體固然因罪是死的，靈（spirit）卻因義是生命。然而那叫耶穌從死人中復活者的靈，若住在你們裏面，那叫基督從死人中復活的，也必藉著祂住在你們裏面的靈，賜生命給你們必死的身體。」（恢復本）

相關的解經家對這一段經文的解釋：

劍橋聖經（*Cambridge Bible for Schools and Colleges*）於羅馬八章四節有一個很詳細的解釋：『於此是指聖靈，但在羅馬八章十節、十六節那裏是指著人的靈說的。於此，聖靈似乎很簡單，但它有一個規律的原則，在羅馬八章十三至十四節，神聖的靈被形容為規律聖徒的意志。我們不否認有人的靈這事實，即使在那些沒有得著重生之人身上，他們還是有人的靈（林前二11）。然而在此，如同新約的大多數經文，那有人位的神聖的靈被描述為內住的一位，並充滿那被重生之人的靈。大寫的祂，而不是小寫的它，被視為作為那有管理的規則並在人裏面的影響。因此，羅馬八章九節，重生的被稱為在那靈裏，而不是在肉體裏，不是因為他們人的靈主導了他們的身體，而是因為神聖的靈住在他們裏面。聖靈沒有剝奪他們的靈，而是支配了他們的靈，使得聖靈能在人的靈裏，並藉著人的靈作為人裏面的規則。』⁷² 這個解經也指出八章十節：『於此，上下文似乎指出人的靈，那在重生之人裏面向著神活著的。』⁷³

Matthew Poole 指出，『八章五節那些照著靈的人是指那些重生，屬靈的人，在他們裏面有聖靈內住的人。』⁷⁴

吉爾說，『這些人不是那些跟從他們自己的靈來帶領的，也不是那些外面有改變的，也不是那些有屬靈恩賜的，或承認得到神之靈的恩典的；而是那些重生了，在他們心思的靈裏被更新的，恩典對於他們是主導的原則；聖靈的工作開始於他們裏面，雖然還沒有完成；聖靈自己內住在他們裏面，他們跟著祂行動；他們的心思與說話都是屬靈的，雖然他們仍然有許多心裏的、思想上的、言語上的、行動上的肉體情慾，這些對他們都是苦惱的。』⁷⁵

李常受在此，有幾段論及神的靈、基督的靈與我

們人的靈聯合的解說，『在羅馬八章，神成為在我們靈裏的神。祂不但是在聯合裏的神，更是在我們靈裏的神。祂不但使我們與祂成為一，更使祂自己與我們成為一。現今我們的神乃是在我們靈裏。祂是怎樣的神？祂是經過過程、在我們靈裏的神。在創造裏的神經過了救贖、稱義、和好、聯合，現今就在我們靈裏。在我們靈裏的神不僅僅是神；祂經過了過程成為生命之靈，因生命之靈就是經過過程的神。』⁷⁶

『在基督裏，我們的靈因著有基督作生命而活過來。因為我們在基督裏，所以生命之靈，就是基督自己，就住在我們靈裏，並使祂自己與我們的靈調和成一靈。在基督裏我們有被點活的靈、神聖的生命、和生命之靈。在基督裏這三樣—我們的靈、神聖的生命、和生命之靈—都調和成一個單位。在基督裏，這個單位有自然的能力，就是生命之靈的律；我們照著調和的靈而行，這律就不斷釋放我們脫離罪與死的律。』⁷⁷

『神救恩的第一階段，稱義，顧到我們的靈；第二階段，聖別，主要是對付我們的魂，也有一點浸透我們的身體；第三階段，得榮，與我們物質的身體有關。在羅馬八章十節保羅說，基督若在我們裏面，我們的靈就因義是生命，這意思是在神的稱義裏，我們得著了義。藉著這義，我們的靈已活過來，並實際成為生命。然而，我們的魂裏還沒有神聖的生命。所以，我們需要藉著將心思置於靈，與內住的基督合作，使生命之靈能以祂自己浸透我們的心思。這樣，我們的心思就會成為生命。我們若繼續合作，這浸透並擴展的一位，甚至要將祂自己從我們的靈擴展到我們必死的身體裏。然後我們只需要等候我們的身體被帶進祂榮耀裏的時候，那將是我們的得榮。』⁷⁸

李氏指出，『基督進到我們裏面，就點活我們的靈，並使其成為生命。但基督住在我們裏面，安家在我們裏面，就點活我們的身體，並以生命浸透它。要記得，八章十節指基督進到我們裏面這起初的階段。起初的階段是基督進到我們裏面，我們的靈是生命，但我們的身體仍是死的。然而，倘若從那時起，我們讓基督安家在我們裏面，意思就是我們讓祂將自己擴展到我們的心思、情感和意志裏，祂就會將祂自己這生命甚至分賜給我們的身體。這時我們的身體就要被生命浸透，這主要是為著聖別。』⁷⁹

(三)羅馬八章十四至十五節，『因為凡被神的靈引導的，都是神的兒子。你們所受的不是奴役的靈，仍舊害怕；所受的乃是兒子名分的靈（spirit），在這靈裏，我們呼叫：阿爸，父。』請注意，這裏兒子名分的靈原文沒有定冠詞，乃是信徒在接受主時所接受的靈，就是被神聖生命所點活的。但大多數繙譯者都將這裏的靈加上定冠詞，而指此靈為聖靈。但這裏上下文所指的乃是人的靈，尤其是八章十六節那靈與我們的靈一起見證我們是神的兒子，這是一個有兒子名分的靈。李常受說，『這是指我們重生的人靈，調著神兒子的靈。在這靈裏的兒子名分，包括兒子的生命、地位、生活、享受、長子名分、基業以及顯明。這樣一個包羅萬有的兒子名分，現今就在我們的靈裏。』⁸⁰

另一位也非常注重人的靈的使徒：約翰

約翰記載了主耶穌一遇見尼哥底母，就對他說，『從肉體生的，就是肉體；從那靈生的，就是靈。』（約三6）（這裏的第一個靈是神的靈，第二個靈是人的靈。）接著又對撒瑪利亞婦人說，『那真正敬拜父的，要在靈和真實裏敬拜祂，因為父尋找這樣敬拜祂的人。神是靈；敬拜祂的，必須在靈和真實裏敬拜。』（四23~24）神是靈，因此敬拜神的人必須在重生被點活的靈裏來敬拜。

約翰特別記載耶穌在使拉撒路復活的事上，因為人不認識祂是復活而兩次『靈裏悲憤』（十一33，38）。當耶穌知道猶大將要出賣祂時，就『靈裏受攪擾』（十三21）。耶穌死在十字架上時，是將『祂的靈』交給了父神（十九30）。

當約翰寫啓示錄時，他記載在這許多啓示中，有四個主要的異象。當每一個異象的啓示給約翰，他都說，『我在靈裏』而看見的（一10，四2，十七3，二一10）。神將這些異象啓示給約翰，但約翰需要在他人的靈裏才能看見。在希臘原文聖經中，這裏的靈沒有定冠詞the，所以應該不是聖靈。但是許多英文聖經的繙譯，都加上了the，來表徵約翰受了聖靈的感動，和合本聖經繙成『我被聖靈感動』。但這都是繙譯者自行加上聖經原文中所沒有的字。由亞他那修所講關於靈的用法規則來看，這個在靈裏，是在使徒約翰的人的靈裏看見的。

雅各與猶大也看見人的靈的重要性

雅各將身體與靈作為一對，來跟信心與行為相比：『身體沒有靈是死的，照樣，信心沒有行為也是死的。』（雅二26）而猶大則指責那些製造分裂的人，乃是『屬魂而沒有靈的人』（猶19）和合本繙成『引人結黨、屬乎血氣、沒有聖靈的人』。在希臘原文聖經中，這裏的靈沒有定冠詞the，所以應該不是聖靈。但是許多英文聖經的繙譯，都加上了the，達祕繙譯的聖經，於此將所加上的the，打上括號[]，表示這是原文沒有的。根據亞他那修的原則，這裏應該是指人的靈。

赫德對猶大書一章十九節作了評論：

在此，德文譯本點出了一個英譯本所沒有表達的差異。路德將其譯為『沒有靈的肉體』（Fleischliche, die da Keinen Geist haben）。不過德韋特（De Wette）和史托茲（Stolz）所譯的柏稜堡聖經（Berlenburgh Bible），更準確地將它譯為『沒有靈的魂』（Seelische die Keinen Geist haben），就是那些缺少屬靈的官能，只能靠魂的原則行事的人。這些人的良心不但受到玷污，他們的靈，也因長久沉溺在明知故犯的罪中，形同死亡，彷彿從不存在一樣。我們從猶大書的這處經文中，得到一個重要的真理：未重生之人裏面死了的部分，乃是他的靈。犯罪不會殺死我們的魂。儘管有些野蠻的行為，的確令一些高尚的人卻步，是有理性的人不可能接受的，但這還不是罪最惡劣的行徑。修飾過的慾望，就是那些脫去了罪粗鄙的外衣的罪，其實是更險惡的；這種罪不僅不會殺死魂，反而會使魂更活躍。⁸¹

用魂來取代靈的不妥

讓我們嘗試二元論者所說的靈與魂可以互換，將使用靈的幾處經節轉換成魂，看看會成為甚麼樣子：鋪張諸天、建立地基、造人裏面之『魂』的耶和華（亞十二1）。

人的『魂』是耶和華的燈，鑒察人的深處（箴二十27）。

保羅在他的『魂』裏事奉神（羅一9）。

那靈自己同我們的『魂』見證我們是神的兒女（羅八16）。

信徒在『魂』的新樣裏服事（七6），使律法義的要求，成就在我們這不照著肉體，只照著『魂』而行的人身上（八4）。

信徒將心思置於『魂』（八6）。

保羅為信徒禱告，要他們得著『智慧與啓示的魂』，使他們能充分的認識父神（弗一17）。

保羅勸勉信徒不要醉酒，乃要在『魂』裏被充滿（五18）。

信徒要時時在『魂』裏禱告（六18）。

殷勤不可懶惰，要『魂』裏火熱，常常服事主（羅十二11）。

願你們的『魂』、與魂、與身子得蒙保守（帖前五23）。

屬『靈』的人不領受神的靈的事，因他以這些事為愚拙，並且他不能明白，因為這些事是憑『魂』看透的（林前二14）。

惟有屬『魂』的人看透萬事（15）。

所種的是屬『靈』的身體，復活的是屬『魂』的身體。若有屬『靈』的身體，也就有屬『魂』的身體。…但不是屬『魂』的在先，乃是屬『靈』的在先，以後纔是『屬』魂的。』（十五44~46）。

各位讀者可以看見，如果真如二元論所宣稱的靈與魂可以互換，那麼聖經豈不是成了何等奇怪的胡言亂語了？

結論

聖經中清楚指出人有一個物質的身體，並且有靈與魂兩個不同性質的非物質器官（帖前五23，來四12）。如果分不清這兩者的微妙差別，會引起許多無謂的混淆。神是靈（約四24），因此，人的靈是用來接觸是靈之神之器官。正如賴德所言，『因為神是靈，所以人的靈是領受神之靈的器官。人之所以能夠與神有聯繫，是因為人有靈。』⁸² 每一個人都有靈（林前二11，伯三二8），但人不是靈，聖經中啓示不信者僅有身體與魂是活的，然而靈是死的，信徒的靈在接受主耶穌時被神聖的生命點活了（弗二1~5，西二13），而成為神的兒女（約一12~13），也就是

從神的靈重生了人的靈（三6）。

人有魂，而且聖經中使用魂來指人。雖然人不是靈，但可以說人是魂。但人的魂不是接受、接觸神的器官。每一個活的人都有兩個部分：看得見的物質身體與看不見的精神世界（魂）。保羅原先在猶太教中，不認識耶穌，他是以魂的力量與功用來服事神。但當他得到耶穌的啓示時，那時耶穌已經復活了，也已經成為賜生命的靈（林前十五45下，林後三17），保羅的靈被點活了，開始用重生的靈來認識那是靈的主，也在靈裏得知神經綸的奧祕，也為信徒禱告，為要得著智慧與啓示的靈，才能得知所相信的耶穌與神為信徒所應許並成就的救恩。這都需要在人重生的靈裏才能領會得到。因此，保羅對人的靈的重要性非常注重（林前二14，三1，六17，弗一17，羅一9，八4~16等），靈這一部分的功用與魂的功用似乎接近，但卻不相同，而且在神的話的光照與切割下，得以分開（來四12）。

賴德與史帖西（Stacey）兩位神學家也有此認同：保羅的書信和舊約聖經有一項不同之處。『舊約聖經…和猶太拉比對人的主要措辭是nephesh（魂）或psyche（魂）。但保羅對人的主要用語是pneuma（靈）。因此，靈有了特別的進展，而魂則大大隱退了。史帖西認為，這種現象並非由於希臘化的影響，而是由於保羅的基督徒經歷的能力，因為保羅成了基督徒，認識了聖靈，而他對聖靈的認識成了保羅人觀的基礎，以致pneuma（靈）在保羅書信中獨佔鰲頭。』⁸³ 『聖靈作事的領域是人類界，而神的靈所關注的大多是人的靈』。⁸⁴ 『人乃是以靈事奉神（羅一9）。人以靈能夠享受與主聯合（林前六17）。祈禱（十四14），與申言（32）都是人之靈的作業。神所賜的恩臨到人，乃是臨到人之靈的境域中（加六18）。更新是在靈裏經歷的（弗四23）。神賜給人的屬神生命也是在靈的領域中，甚至雖然身體正因罪而死亡（羅八10）。…正因為人也是靈，所以人能夠進入與神的關係裏，進入與神團契相交並且享受神的福樂。』⁸⁵

試想如果將以上的幾處保羅書信的經節中的靈，隨意轉換成魂，那是何等怪異的結果？這還是聖經嗎？

二元論者不僅沒有仔細查看過，如果精通希臘文

的約翰與保羅等使徒在他們寫福音書與書信時，不是照著聖靈的指引，隨意將靈與魂混淆不清地使用，聖經中的真理也就模糊不明了。尤其二元論者輕忽了神聖生命在信徒得救時的重生與點活信徒的靈這個關鍵的救恩必要條件，將信徒與非信徒的差別混淆了。實在令人可惜！

最後，讓我們看一下崔福在其《系統神學》第二冊中所指出的：

人的靈與聖靈有密切關係，密切到一個地步有時一些經文不能確定是指人的靈或是聖靈。聖靈是藉人的靈並在人的靈裏作工，但聖經卻從沒有說聖靈藉人的魂或在人的魂裏作工。『聖靈與我們的心同證我們是神的兒女』（羅八16）（和合本）。魂可以失喪，但靈從沒有說是失喪的（太十六26）。將靈與魂區分的最清楚的三段經文是：林前十五章四十四節、帖前五章二十三節、希伯來四章十二節。許多人寫過許多東西，企圖將這些經文與二元論觀點協調，在這方面林前十五章四十四節經常被忽視。然而，此節所啓示的區別才真正是不可量度之大，英文以 *natural* 一字繙『屬魂』（和合本用『屬血氣』）十分達意。這辭意思是目前

的身體是適於魂的，而將來復活的身體是適於靈的。將來的靈與基督榮耀的身體相似。故此，目前的身體之可朽、卑賤、軟弱、屬魂，與復活的身體之不朽、榮耀、大能、屬靈，這兩者如何截然不同，照樣魂之狀態、本能與靈之狀態、本能也如何截然兩樣。⁸⁷

帖前五章二十三節清楚啓示：在人裏面有三方面的生命，人的靈最高，魂居於靈之下，而人的身體是來接觸外面物質界的憑藉。人的靈是人可以來認識神、接受神的啓示與領受恩典的器官，也是人能感知和領悟永恆事物的器官。人的魂是所有人共同擁有的精神器官。靈與魂的基本差異在：人的魂僅能憑著眼見來生活，但有了被聖靈點活的靈，基督徒就能憑著信心來生活行事。這是基督徒與不信的世人基本上的差別，也是靈與魂的基本差別，兩者不相同，更絕對不能隨意互換使用。

王生台

-
- 1 Christopher John Gousmett, "Shall the Body Strive and Not be Crowned?" <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/gousmett/chapter1.pdf>
 - 2 布魯斯雪萊(Bruce Shelley),《基督教會史》(*The Church History in Plain Language*), (北京: 北京大學出版社, 2004), 頁60
 - 3 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 194
 - 4 亞歷山大的革利免,《導師》第二卷(THE INSTRUCTOR: BOOK II). <http://theologychina.weebly.com/201222138223665228233034038761210332081312298the-instructor-book-ii-652882354824072653062213676528912299.html>
 - 5 加爾文,《基督教要義》, 徐慶譽譯, (香港: 基督教文藝出版社, 1970), 103-04
 - 6 Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 48
 - 7 章力生,《系統神學》(香港: 宣道出版社, 1991), 頁22
 - 8 M. V. Van Pelt, W. C. Kaiser, Jr., and D. I. Block, "ruach," *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997, Vol. 3, 頁1073。見王生台,〈聖靈的名稱—聖經字義所啓示的『靈』〉,《肯定與否定》第四卷第一期(臺北: 臺灣福音書房, 2003), 頁25
 - 9 E. Kamlah, "Spirit, Holy Spirit," *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, ed. C. Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 690

- 10 *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 1073
- 11 *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, 693-695
- 12 注意：以上四處經節，和合本都繙成『心』，但原文是『靈』，原文應該是：主的恩是與信徒的靈同在。
- 13 *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, 693-694
- 14 于忠綸，《人算甚麼—二元論與三元論的人觀探討》（香港真理書房，2008），頁43
- 15 J. W. Simpson Jr. “Spirit,” *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4 (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1995), 353-354
- 16 *Ibid*, 354-355.
- 17 G. J. Botterweck, H. Ringgren, Heinz-Josef Fabry eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2004), 498-505
- 18 “Nephesh,” *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs (Oxford: Oxford university press, 1957), 659
- 19 僅有一回（創三六6）這字被繙成 soma（身體）。
- 20 *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, 680
- 21 七十譯士將 Ruach 繙成 psuche 兩次：在創四一8（法老靈裏不安）與出三五21（凡心中受感並靈裏樂意的）。討論見底下本文。
- 22 *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, 682-683
- 23 《人算甚麼—二元論與三元論的人觀探討》，頁39-40
- 24 J. Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1962), 139-140
- 25 George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 500-501
- 26 *Ibid*, 502
- 27 赫德，《人的三分本質—靈、魂、體》（香港：香港真理書房，2008），頁50-51
- 28 同上，頁59-60
- 29 Joseph H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament* (Peabody: Hendrickson, 2005), 520
- 30 翟兆平，《聖經人論精選》（香港：香港真理書房，2008），頁246
- 31 同上，頁246。
- 32 《人算甚麼—二元論與三元論的人觀探討》，頁45
- 33 《人的三分本質》，頁65-66
- 34 倪柝聲，《屬靈人》中冊，（臺北：臺灣福音書房，1991），頁16-17
- 35 李常受，《聖經恢復本》，羅八16註2。
- 36 Thomas Gerard Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, accessed Jan 17, 2015, https://books.google.com.tw/books?id=SGOpA_MjSUGC&pg=PA109&lpg=PA109&dq=athanasius,++%22human+spirit%22&source=bl&ots=Emalp0B6DR&sig=RFiOMmtT5Q7yY-TP7m-eAkGvh8U&hl=en&sa=X&ei=oUy6VKeWPIno8gWoh4DICw&ved=0CCEQ6AEwAQ#v=onepage&q=athanasius%2C%20%20%22human%20spirit%22&f=false
- 37 《人算甚麼—二元論與三元論的人觀探討》，頁49-50
- 38 同上，頁54
- 39 “Barnes’ Notes on the Bible,” accessed Feb 17, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/zechariah/12-1.htm>
- 40 李常受，《聖經恢復本》，創四五26註1。
- 41 “Gill’s Notes of the Entire Bible,” accessed Feb 17, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/ezekiel/11-19.htm>
- 42 《人的三分本質》，頁66-67
- 43 *Systematic Theology*, 193-194
- 44 Martin Luther, “The Magnificat,” *Luther’s Works*, vol. 21, ed. Jaroslav J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann (Philadelphia: Fortress Press, 1963). 中譯文引自翟兆平《聖經人論精選》，頁18-20
- 45 《人的三分本質》，頁83
- 46 李常受，《聖經恢復本》，弗二1註2。
- 47 George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 446. 中譯文引自《賴氏新約神學》（臺北，中華福音神學院出版，1998），頁476
- 48 《賴氏新約神學》，頁579
- 49 李常受，《聖經恢復本》，林前二11註1。
- 50 李常受，《聖經恢復本》，約三6註2。
- 51 “Gill’s Exposition of the Entire Bible,” accessed Mar 6, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/john/3-6.htm>
- 52 “Ellicott’s Commentary for English Readers,” accessed Feb 26, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/john/4-23.htm>
- 53 李常受，《聖經恢復本》，太五3註1。
- 54 “Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary,” accessed Feb 17, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/matthew/5-3.htm>
- 55 “Gill’s Exposition of the Entire Bible,” accessed Feb 18, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/matthew/5-3.htm>
- 56 “Matthew Poole’s Commentary,” accessed Mar 4, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/matthew/26-41.htm>

- 57 “Expositor’s Greek Testament,” accessed Mar 5, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/mark/8-12.htm>
- 58 李常受,《禱告》(臺北:臺灣福音書房,2009),頁140
- 59 Ladd, *A Theology of the New Testament*, 504. 林前十四14中的心思(和合本繙譯為『悟性』)乃是希臘文 nous, 也就是柏拉圖主義認為人裏面最高的器官, 早期教父們受希臘哲學的影響, 將 nous 取代了人的靈。
- 60 李常受,《聖經恢復本》,羅一9註1。
- 61 “Meyer’s New Testament Commentary,” accessed Mar 7, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/romans/8-10.htm>
- 62 李常受,《聖經恢復本》,羅八10註5。
- 63 “Ellicott’s Commentary for English Readers,” accessed Mar 5, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/romans/8-10.htm>
- 64 “Barnes’ Notes on the Bible,” accessed Mar 5, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/romans/8-10.htm>
- 65 “Ellicott’s Commentary for English Readers,” accessed Mar 20, 2015, http://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/14-2.htm
- 66 “Pulpit Commentary,” accessed Mar 20, 2015, http://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/14-2.htm
- 67 《人的三分本質》,頁76
- 68 “Ellicott’s Commentary for English Readers,” accessed Mar 20, 2015, http://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/2-14.htm
- 69 《聖經人論精選》,頁73
- 70 *A Theology of the New Testament*, 505
- 71 李常受,《聖經恢復本》,羅二29註2。
- 72 “Cambridge Bible for Schools and Colleges,” accessed Feb 18, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/romans/8-4.htm>
- 73 “Cambridge Bible for Schools and Colleges,” accessed Feb 18, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/romans/8-10.htm>
- 74 “Matthew Poole’s Commentary,” accessed Mar 5, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/romans/8-5.htm>
- 75 “Gill’s Exposition of the Entire Bible,” accessed Mar 5, 2015, <http://biblehub.com/commentaries/romans/8-5.htm>
- 76 李常受,《羅馬書生命讀經》,第十四篇,2015/3/5登入, http://www.lsmchinese.org/big5/07online_reading/lifestudy/read.asp?no=06-14
- 77 李常受,《羅馬書生命讀經》,第十五篇,2015/3/5登入, http://www.lsmchinese.org/big5/07online_reading/lifestudy/read.asp?no=06-15
- 78 李常受,《羅馬書生命讀經》,第十七篇,2015/3/5登入, http://www.lsmchinese.org/big5/07online_reading/lifestudy/read.asp?no=06-17
- 79 李常受,《羅馬書生命讀經》,第十七篇,2015/3/5登入, http://www.lsmchinese.org/big5/07online_reading/lifestudy/read.asp?no=06-17
- 80 李常受,《聖經恢復本》,羅八15註1。
- 81 《人的三分本質》,頁81。
- 82 *A Theology of the New Testament*, 505
- 83 *A Theology of the New Testament*, 503. 中譯自《賴氏新約神學》,頁547
- 84 同上。
- 85 同上。
- 86 《聖經人論精選》,頁247-248

肯定與否定

第五卷・第一期

主 後二〇一六年 八月 臺灣 初版
中 華 民 國 一 〇 五 年

編 輯：財團臺灣福音書房編輯部
法 人

出 版：財團臺灣福音書房
法 人

發行人：劉 遂

發行所：財團臺灣福音書房發行部
法 人

臺北市金山南路一段七十二號

電話：(〇二)二三四一四八八七

傳真：(〇二)二三四三二二二一

劃撥：〇一三一五五五七

網址：<http://www.twgbr.org.tw>

行政院新聞局登記證：局版臺業一八七六號

版 權 所 有 · 翻 印 必 究

期 8012-0501