

# 肯定與否定

本期主題：人論

## 目 錄

---

三元論的起源	1
三元人觀是異端嗎？	21
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	36
『形像』與『樣式』	50

# 三元論的起源

## 以歷史歸正二元論對於 三元論的批判

### 前 言

基督教系統神學的人論傳統上分為三元論 (Trichotomy) 和二元論 (Dichotomy) 兩個主要的陣營。在傳統西方神學界中，這兩個陣營都被視為人論的有效選項之一。即便兩個陣營間因對方的神學觀點，或解經錯誤而相互批判，也不至於刻意的將對方批判為異端。但是在過去的二十年中，中國的基督教界的二元論對三元論的批判已經被無限上綱成了『正統vs異端』的鬥爭。<sup>1</sup>除了許多著作公開的批判三元論為諾斯底和亞坡里拿留主義異端外，某知名牧師甚至在公開的查經講座中，對三元論者進行公開的人身批判，宣稱三元論者都是：『雙重人格，精神分裂很厲害而不知覺，很可憐！很可憐！』<sup>2</sup>而某神學院教授所撰寫的一本批判三元論的神學書籍，為了攻擊三元論而不惜以貶諷的方式，將可以被同時用來稱呼『人的靈』與『神的靈』的希臘文pneuma繙譯為『捕駑馬』—捕捉一匹低劣馬。<sup>3</sup>華人教會二元論陣營對於三元論的批判可以說已經發展到一個令人瞠目結舌的層次！

為了歸正華人基督教目前對於三元論的誤解，本文將採取歷史考據的方式，引用包括殉道者游斯丁 (Justin the Martyr, 100-165)，愛任紐 (Irenaeus, 130-202)，亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria, 150-215)，女撒的貴格利 (Gregory of

Nyssa, 335-395)，耶柔米 (Jerome, 340-420)，奧古斯丁 (Augustine, 354-430)，屈梭多模約翰 (John Chrysostom, 350-407)，和路德馬丁 (Martin Luther, 1483-1546) 等基督教正統教父及神學家的教訓，還原三元論在基督教義歷史中的地位，並根據正統的教義發展來反思目前二元論普遍用來批判三元論的十一個主要的論點是否成立？

本文採用的歷史考據方法建立在兩個基礎之上：  
一、基督教正統教義中對於正統和異端的定義有一個標準。而這個標準是由歷世歷代的正統教父和神學家們所制定、捍衛並保存的。所以，我們對於一個教義的斷案是不能根據特定教派、甚至個人喜好或觀點，必須回到正統與歷史中尋找答案。  
二、基督教內部對於異端有一種與生俱來、自發性的排毒機制。異端教訓總是能夠在基督教歷史一次又一次的爭議中，逐漸被排除在正統之外。所能夠留下的，也是經過考驗，能夠被正統認為是可以接受的教義。

### 三元論的歷史傳承

神學界對於三元論的起源有許多不同的說法。三元論陣營的說法基本上是比较一致的，從古至今的三元論者都宣稱三元論繼承於使徒的教訓。例如：古代的愛任紐、女撒的貴格利與耶柔米都訴諸於使徒權威 (見後)。近代的美國《史密斯聖經字典》

(Smith's Bible Dictionary) 承認三元論從使徒時代傳承至今是無可否認的事實。<sup>4</sup> Bregg博士的論文也承認：『當大部分現代神學家都是持二分法時，大部分早期教會和所有的東方教會（東正教）都是三分法。…事實上，沒有任何早期教會教父們的著作包含任何二分法的觀念。二分法完全是西方教會的卓越貢獻。』<sup>5</sup>

相對的，二元論陣營方面對於三元論的起源之描述，就相當多樣化。在華人基督教界中極富盛名的改革宗神學家伯克富（Louis Berkhof）說：『在早期基督教中，…人之三元論甚被接受。…在亞歷山大的革利免、俄利根、女撒的貴格利的文章中，皆有言及此三元論。』<sup>6</sup>《慕迪神學手冊》認為：『另一方面，西方教會一般都相信二分法：人是由身體和靈魂組成的。奧古斯丁和安瑟倫都持這觀點。』<sup>7</sup> 章力生的《系統神學》說到：『三相說可說乃從柏拉圖開其端，曾有一部分傳到初期教會裏面；但即被認為不當，且又危險。後來諾斯底派採其說，以為人的靈乃是神聖的本質，不能犯罪。許多異端的發生也都因誤以「魂」與「靈」是兩種不同的實質。…所以路德宗與改正宗就格外熱烈維護二相說，強調「魂」與「靈」乃是一個相同的實質與要素，從而成為教會所共信的道理。』<sup>8</sup> 唐崇榮宣稱：『其實第二世紀的諾斯底主義（Gnosticism）早就把人分成屬靈人、屬魂人、屬體人。』<sup>9</sup> 廖元威則認為：『從神學的角度探討三元人論的歷史淵源，其實可以追溯至早期教會的（Apolinarius，310-390）。…亞坡里拿留在381年的君士坦丁堡會議中被判為異端。…三元論的人觀早在早期教會中就已經出現，惟其關切的點是基督論而非人論！以三元的教導描述人（靈魂體本來就是聖經辭彙），上古教會早已有之，但與倪氏所倡言的三元並不相同。』<sup>10</sup> 楊慶球則認為：『早期教父…皆相信三元人論。後來亞坡里拿留以三元論建構他的基督論被教會定為異端，這使三元論一直衰落，直到十九世紀才有一些神學家再題出此論。』<sup>11</sup> 麥安迪（Andy McCafferty）的觀點是非常偏激的，他宣稱：『我們的測試就如同基督教正統的測試，倪析聲的三元論是被定罪的。（On the test, like the Christian Orthodox test, the trichotomy theory of Watchman Nee stands condemned.）』<sup>12</sup> 如上面題及的這些作者所展示

---

## 華人教會二元論陣營對於三元論的批判 可以說已經發展到一個令人瞠目結舌的 層次！

---

的，二元論對於三元論起源的說法可以說是五花八門，眾說紛紜。即便如此，我們仍然能夠把二元論對於三元論的起源之不同的說法歸納為以下三點：

- 一、三元論是繼承自使徒的教訓，並廣為頭三個世紀的古教父們所接受。但後來衰落，不是教會的主流觀點。直到十九世紀才有一些神學家再題出此論。
- 二、西方教會一般都相信二元論，包括奧古斯丁和路德會。
- 三、三元論和諾斯底主義與亞坡里拿留主義有關，涉及異端思想，故被正統教會所定罪。

在二元論陣營一面倒的批判聲浪中，到底事實的真相是甚麼呢？我們還是需要回歸基督教的正統，讓基督教正統的教父與神學家說話。

## 正統教父與神學家的見證

### 殉道者游斯丁

(Justin the Martyr, 100-165)

首先，我們參考歷史上第一個持三元論的正統教父—著名的殉道者游斯丁。他是首批歸信於基督教的外邦知識分子菁英。他精通斯多亞主義、亞里斯多德主義、畢達哥拉鳩主義，對柏拉圖主義也有涉獵。他撰寫了許多為基督教信仰辯護的作品，又被稱為『護教士』。因為他受的是希臘教育，所以也用希臘文寫作。他在《游斯丁遺失著作片段—論復活》（Fragments of the Lost Work of Justin on the Resurrection）第十章中說到：

復活指死去之身體能復活。因為『只有身體會死去』，靈不會死去。魂是寄在身體裏，身體沒有魂則不能存活，魂離開了身體，身體就不存在了。因為身體是魂的房子，而魂是靈的房子。在那些誠實盼望並堅信神者的身上，這三者都要得救。<sup>13</sup>

『身體是魂的房子，而魂是靈的房子（For the body is the house of the soul; and the soul is the house of the spirit）』這句話明確的告訴我們靈、魂與身體間的關係乃是：靈在魂裏面，魂在身體裏面。基督教的第一位正統教父是三元論者。

### 愛任紐（Irenaeus, 130-202）

第二位持三元論的正統教父是愛任紐。他曾經聽過士每拿主教坡旅甲（Polycarp）的教導，而成為坡旅甲的門徒。他在他最著名的著作《反異端》（*Against Heresies*）<sup>14</sup> 中嚴厲的駁斥當時猖獗流行於教會中的諾斯底派教訓。二世紀的教會在他的帶領之下，成功的擊退了諾斯底主義的攻擊，維持了正統信仰。愛任紐因此成為在尼西亞大會前最重要的教父。愛任紐在《反異端》第五冊第六章一節中說道：

神在祂的創造中要得榮耀，使它順從祂的兒子。因為人由神的手，即是聖子和聖靈，照著神的形像受造，乃是整個的人，而不是部分的人。魂與靈是人的一部分，而不是整個的人。因為完全人，是由那領受了父的靈之魂，與那按照神的形像而受造的肉體合一而成。所以使徒保羅說：『在完全的人中，我們也講智慧。』（林前二6）所謂完全的人，乃是那些領受了神的靈，靠祂能說各種方言，像祂一樣的人。我們聽見教會中有許多弟兄，靠聖靈有說預言的能力，並能說各種方言，顯明人心中的祕密，使我們得益，並且講明神的奧祕。使徒稱這些人為屬靈的，那就是說，他們是屬靈的，因為他們得了聖靈，並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，那麼就不再具有屬靈的人，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形像和樣式造的。但是如果人的魂中欠缺靈，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，卻還沒有聖靈賦予的樣式。

身體、魂與靈，個別來說都不是人；因為第一個只是人的身體，所以只算一部分；第二個只

是人的魂，所以只算一部分；第三個是人的靈，而不是全人。三者集合起來，才能成為一個完全人。（愛氏引證帖前五章二十三節，說明那持守靈、魂、身子完全無可指摘的，才是完全人。）凡有神的靈住在心中，又叫身體無可指摘的，才是完全人。<sup>15</sup>

他在第五冊第九章一節中又說：

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。那連結起來，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。所以，凡沒有那拯救而形成生命之靈的人，就稱為『血肉之體』，因其心中沒有神的靈。所以這些人被主稱為『死人』。祂說：『讓死人埋葬他們的死人，』（路九60）因為他們沒有那叫人活的靈。（2）反之，凡是敬畏神，又相信祂的兒子降世，因信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，這靈潔淨人，並將人提高到神的生命。<sup>16</sup>

本文的英文譯者在譯文中還加上了下面這句話：『愛氏如今說人具有靈、魂、和肉體三個部分。』愛任紐引用帖前五章二十三節支持三元論！

### 亞歷山大的革利免

（Clement of Alexandria, 150-215）

亞歷山大的革利免的觀點，從思想的角度而言，深受斐羅（Philo）和游斯丁的影響。革利免從小研習各種希臘哲學思想，耳濡目染柏拉圖與斯多亞主義的學派。他繼承了亞歷山大最重要的潘代諾（Pantaenus）聖經學校，<sup>17</sup> 成為其校長。革利免是基督教神學家，基督教早期教父，亞歷山大學派的代表人物。200年為信仰被放逐到該撒利亞，215年殉道。

革利免在《導師》的第二卷（*THE INSTRUCTOR: BOOK II*）中告訴我們：

同樣的，聖靈與人就如同酒與水混合。而這個酒與水的混合體，滋養著信心；同另一個部分，聖靈，〔將人〕帶入不朽。水和道的混合就叫作聖餐，帶著榮耀的恩典，使得那些帶著

---

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。那連結起來，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。

～里昂的愛任紐～

---

信心領受的，能得到身體和魂的聖別。因為這個神聖的混合，人與父的旨意奧祕的藉著聖靈與話結合為一。因為根據真理，靈與魂結合，從它得到靈感；而肉體，也因為道成肉身的緣故，歸於道。<sup>18</sup>

『身體和魂的聖別…靈與魂結合』革利免用這句話見證將人分成靈、魂與身體三個部分乃是真理。

### 女撒的貴格利

(Gregory of Nyssa, 335-395)

女撒的貴格利是著名的加帕多迦三教父之一，大巴西流 (Basil the Great) 的弟弟。加帕多迦三教父是亞他那修神學思想的繼承者。他從小就受到良好的教育，曾經留學於雅典和該撒利亞，學習古典文學、哲學、甚至醫學。加帕多迦三教父一方面捍衛『尼西亞信經』，並促成了尼西亞正統派的最終勝利；另一方面因著他們的努力，大公教會 (The Catholic Church) 至終接受了『尼西亞信經』作為正統信仰的準則 (regula fidei)，使得亞流異端徹底被逐出於教會外。他們也為隨後的『迦克頓信經』的制定鋪平了道路。

貴格利最重要的護教性作品是《護教學：大辯護文》 (Apologetic: The Great Catechism)。他在其中一段論及聖餐的部分告訴我們：

它告訴我們神如何藉由水賜下生命。在人的世代，甚至在沒有禱告〔的情況下〕，祂從一個小的開始賜下了生命。在一個較高的世代，祂把物質〔指餅和杯〕變化入我們的靈裏，而不是魂裏。<sup>19</sup>

貴格利在此處論到信徒所領受的聖餐從原先物質的狀態以一種奧祕的方式被變化，進入人的靈裏面，而不是進入人的魂裏面。在其《哲學著作：關於人的造作》 (Philosophical Works: The Treatise "On the Making of Man") 這篇專門論及人如何被造的文章中，他又說：

所以人有這三部分：如同我們由以弗所書，使徒領受的，使徒為著他們『體、魂、和靈』完整的恩典禱告，在主再來的時候可以保守他們；用『體』代表富於營養的部分，用『魂』指明感覺的部分，智慧的部分則用『靈』。<sup>20</sup>

貴格利在這段話裏面不但承認人有三個部分，更進一步為這三個部分下了明確的定義，就是：『體』是人類用來吸收物質營養的部分；『魂』是人用來感覺周遭環境，世界的部分；<sup>21</sup> 而『靈』是智慧的部分，用來認識神。<sup>22</sup> 相信讀者不會否定貴格利是一位三元論者。

### 耶柔米 (Jerome, 340-420)

耶柔米小時候就接受了傳統的教育。十二歲離家後，在羅馬求學長達八年之久。後前往君士坦丁堡受教於拿先斯的貴格利門下。他酷愛希臘文、拉丁文、哲學及修辭學。他繙譯的『武加大 (拉丁) 譯本』成為天主教的官方標準譯本，也成為羅馬天主教的教義基礎。在《聖耶柔米信件LXXV—LXXXIII》 (The Letter of St. Jerome: Letters LXXV to LXXXIII) 中，他告訴我們：

大自然的主自己在福音書中說過：『因為從心裏發出惡念、兇殺、姦淫、淫亂、偷竊、假見證和謗讟。』 (太十五19) 另一本書也清楚的見證『人從小時心裏懷著惡念』 (創八21)，使徒們也見證魂是在肉體和靈的工作間搖擺。(羅七)。<sup>23</sup>

耶柔米見證到，使徒們用羅馬七章來見證一個真理：『使徒們也見證魂是在肉體和靈的工作間搖擺。』這和今日三元論的教訓如出一轍！

### 奧古斯丁 (Augustine, 354-430)

奧古斯丁對於整個西方基督教的影響是無遠弗屆的，涵蓋了整個羅馬天主教、路德會<sup>24</sup> 和改革宗，<sup>25</sup> 他的神學至今不衰。東正教也承認他是正統的重要教

父。奧古斯丁所著的《上帝之城》（*The City of God*）與《懺悔錄》（*Confession*），不論是從文學、哲學，抑或是神學的角度而言，都堪稱為經典。他的《三位一體論》（*On the Trinity*）則成為西方基督教神論的基礎。

393年，北非希波—瑞古舉辦了一場教區會議（the Council of Hippo-Regius），奧古斯丁在該會議上發表了一篇名為《信仰與信經》（*Of Faith and the Creed*）的神學演說，在第十篇論及大公教會對於赦罪和肉身復活的教義（*Of the Catholic Church, the Remission of the Sins, and the Resurrection of the Flesh*）中，他首先宣告：『由於，我重複，我們在聖教會中也是如此相信的，〔因此也就是說〕是大公教會所確信的。（Inasmuch, I repeat, as this is the case, we believe also in the The Holy Church, [intending thereby] assuredly the Catholic.）』接著又說：

人是由三部分所構成的，就是：靈、魂和身體。這三者有時被簡化為二，因為魂經常跟靈一起被題及；因為人裏那個有理性的部分，是獸類所無的，稱為靈；我們裏面最主要的部分就是靈；其次，我們與身體聯合的生命就是魂；末後，就是身體，那可看見的，也是我們的最後一部分。<sup>26</sup>

奧古斯丁宣告，人有『靈、魂和身體。這三者有時被簡化為二』。這不僅清楚指出人有三部分，並告訴讀者們，在他的時代已經有些人因這簡稱而發展出二元論的觀點。但奧古斯丁指出，此二元論乃是人三部分之簡稱，與今日二元論者宣導的，靈與魂不分的二元論有別。故此，我們甚至可以根據奧古斯丁的定性，稱二元論為『三元論的簡化版』。

奧古斯丁在《三位一體論》中也論道：

『但我們是從祂，藉著祂，並在祂裏面得福；因為我們自己是靠祂的恩賜合而為一，與祂合為一靈（one spirit），因為我們的靈魂（soul，魂）戀慕祂並跟隨祂。』<sup>27</sup>

『一靈』的英文繙譯是one spirit（人的靈），而不是one Spirit（神的靈或聖靈）。這段話也再度肯定，在奧古斯丁的思想裏面，靈與魂是分開的。此外，在《論靈魂及其起源》一書中，譯者石敏敏的前言明確告訴我們：『從奧古斯丁的著作來看，他是主

張「靈」與「魂」的區分的。一旦譯為「靈魂」就難以與他題到「靈」的地方清晰的區分開來。』<sup>28</sup>

## 屈梭多模約翰

（John Chrysostom, 350-407）

屈梭多模別號『金口』，被譽為『早期教會最偉大的傳道家』。薛夫（Philip Schaff）編輯的《尼西亞和尼西亞後教父選集》（*Nicene and Post-Nicene Fathers*）第一輯共十四本，其中六本是屈梭多模的作品。<sup>29</sup> 屈梭多模被薛夫選為東方教父的代表，可見他在神學界中的重要性。

他在希伯來書解經五至十一卷（二至六章）（*Homilies of St. John Chrysostom On the Epistle to the Hebrews, Homilies V to IX, Chapters 2 to 6*）裏解釋了希伯來四章十二節，說：

你要…聽聽他所說的：『神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入、剖開，連心中的思念和主意，都能辨明。』這些話表明祂，神的道，精煉前述的幾樣東西，祂是活潑的，是不會熄滅的…『刺入』，他說：『甚至靈與魂也能剖開。』這是甚麼呢？他暗示一件令人敬畏的事。甚至祂〔神的話〕能夠把靈從魂分開，或祂能夠刺穿、分解它們（靈與魂），不只是像劍切入身體一樣。這裏，祂〔保羅〕指明，魂也被懲罰，和祂〔神的話〕全面的搜尋出人裏面最深處的事，把全人完全切開。<sup>30</sup>

屈梭多模根據希伯來四章十二節教導神的話能夠把靈從魂裏面分別出來，並加以分解。明顯的，他也是持三元論立場。

## 路德馬丁（Martin Luther, 1483-1546）

路德馬丁對於整個西方基督教新教的重要性是無庸置疑的。路德在威丁堡大學貼出的九十五條提綱不但結束了天主教在中世紀的權威，他打出的三面旗幟：惟獨聖經，因信稱義，和人人皆祭司更是稱為整個改教運動的基石，其影響至今不衰。他在對路加一章四十六節的解經中說到：

讓我們按次序看看這些字的意思。第一個是『魂』（和合本譯『心』）。聖經將人分為三

部分，如保羅在帖前五章二十三節所說的。…人的本質包括三部分—靈、魂、體。第一部分—靈—是人最高、最深入、及最尊貴的部分。人藉著它可以明白那些不能理解、不能看見，永恆不變的事。簡單來說，靈就是信心及神話語的居所。〔魂〕的本質只能理解那些人理性可以知道及明白的那些事。事實上，理性是這個居所的光，除非靈—一個更大的信心之光—管理這個理性的光，它就必然出錯，因為它在處理屬靈的事上是軟弱無力的。<sup>31</sup>

他接下來用舊約帳幕的三個部分比喻人的三個部分，說：

讓我們從聖經中看一個例證。根據摩西的指示，會幕是分為三個部分。第一部分稱為至聖所；它是神的居所，裏面是沒有光的。第二部分稱為聖所；這裏有七個燈臂及七個燈盞的燈檯。第三部分稱為外院；它是開放在白天及陽光之下。從會幕我們看到一個對基督徒的描繪。他的靈就是至聖所，神就是住在這個信心的幽暗中；這裏沒有光，因為他是在相信一些看不到、感覺不到、以及理解不到的事情。他的魂是聖所，當中有七個燈盞，代表各種的理由、分析、知識及對那些肉眼可見、關乎肉身之事的認知。他的身體是那外院，是對外開放的，別人亦藉此看到他的工作及生活方式。<sup>32</sup>

路德馬丁在上面的兩段話中明確的引用帖前五章二十三節作為其三元論的聖經根據，還將舊約摩西所建立之會幕的三個部分比作人的靈、魂和身體。

### 小 結

根據上述的史料，我們可以清楚的勾勒出三元論的歷史為：

- 一、三元論的歷史可以直接追溯自保羅與使徒約翰。特別是愛任紐，他的師父坡旅甲是使徒約翰的門徒。
- 二、這些教父們涵蓋了基督教的頭四個世紀。這證明在基督教的初期，三元論才是主流的人論教導。直到四世紀末，二元論才正式以柏拉圖主義作為跳板，入侵教會。<sup>33</sup>
- 三、所有支持三元論的教父們都是正統教父。愛任紐

的《反異端》駁斥了諾斯底主義，女撒的貴格利主導的381年君士坦丁堡大會則明確的定罪亞坡里拿留主義。<sup>34</sup>

- 四 奧古斯丁（和安波羅修）則被認為是將柏拉圖主義二元論正式引入大公教會的主要人物。他的立場在研究三元論與二元論的歷史上，最為重要。
- 五 三元論雖然因為二元論的入侵而失去了壟斷的地位。但是在路德後的改教歷史中，三元論反而得到了復興。基督教中凡採取內裏生命（奧祕派）或靈恩立場的教會基本上都是持三元論。<sup>35</sup>
- 六 近代二元論學者對於三元論在釋經學（帖前五章二十三節、希伯來四章十二節）和神學的批判，都可以以古教父駁斥之。

以下是八位<sup>36</sup>教父和神學家（除了俄利根以外）的姓名，年代，以及所使用語言的對照表：

教 父	年 代	使用語言
殉道者游斯丁	100-165	希臘文
愛任紐	130-202	希臘文
亞歷山大的革利免	150-215	希臘文
女撒的貴格利	335-395	希臘文
耶柔米	340-420	拉丁文
奧古斯丁	354-430	拉丁文
屈梭多模約翰	350-407	希臘文
路德馬丁	1483-1546	拉丁文，德文

### 神學的『歸正』

民國初年有一位教育家名叫陶行知，他為了幫助人好好讀書，從書中獲得知識，寫了一首名為《八位顧問》的順口溜，曰：

我有八位好朋友，肯把萬事指導我。你若想問真名姓，名字不同都姓何：何事、何故、何人、何時、何地、何去、何如，好像弟弟與哥哥。還有一個西洋派，姓名顛倒叫幾何。若向八賢常請教，雖是笨人不會錯。

這首順口溜把作學問分成兩個部分：何事、何人、何時、何地是『事實』的部分。要求讀者從本文中讀清楚一件事情的事實—發生了甚麼事？誰牽涉在其中？甚麼時候發生的？發生在那裏？在搞清楚事實後，要進一步『推論』何故、何去、何如、幾何（即

---

批判：聖經裏面，『靈』與『魂』乃是常常互用、的混用的，二者並無分別。

回應：難道我們不能以『受過希臘文高等教育』並『用希臘文寫作』的正統教父為標準，反而應當以在他們一千六百年之後，生於今日，以中文或英文為母語的希臘文專家作為斷定新約聖經希臘文標準？

---

邏輯)，就是一這件事情的原因是甚麼？它會往甚麼方向發展？如何發展？邏輯是否正確？這就是『八位顧問』的重要性，也就是『科學』的方法。由此可見，一個正確的治學必須建立在對於『事實』的嚴謹與正確研讀和解讀之上，而不是建立在個人的幻想和喜好之上，如此，人才能夠進行正確的推理，而獲得正確的知識。本文接下來的段落，將根據上述原則，說明華人基督教界二元論學者在檢視、『歸正』並批判三元論時，主要的錯誤及盲點。

### 一 聖經裏面，『靈』與『魂』乃是常常互用的、混用的，二者並無分別

二元論學者在批判三元論的時候，他們所依賴的核心立論乃是：在希臘文中，並在聖經中，『靈』與『魂』乃是常常互用的、混用的，二者並無分別。在華人基督教界最為有名持此論點的學者乃是章力生，他認為：

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）二辭，乃是沒有差別的，乃是可以混用的。<sup>37</sup>

這個論點基本上成為中國基督教界對於三元論的定調。其影響之深遠，甚至在2002年4月20日所舉辦的『中國教會的人觀』研討會上，王瑞珍也宣稱：

聖經絕大多數的地方都沒有把『靈』與『魂』分開，兩者的區別也不明顯：其實在1979年，蔡麗貞老師的論文《從語義學論聖經有關靈、魂、體之問題》就已經根據原文作過分享，指出兩者的區別並不明顯。<sup>38</sup>

而蔡麗貞在《誰說字句叫人死》中則推出一個更為激進的觀點，宣稱：

人的靈、魂、體三個字之語意也有類似的現

象，特別是靈與魂，重疊互通的意思很多，幾乎是同義字。因此想單靠聖經原文來判定字的意思是不可靠的。…筆者總意還是規勸讀者不要過於執著或迷信原文，學會原文的人不一定有正確的解經。<sup>39</sup>

眾所周知，新約聖經是希臘文所寫。若是如二元論學者所宣稱的：『聖經裏面，「靈」與「魂」乃是常常互用的、混用的，二者並無分別。』那麼為甚麼在教會的頭四百年間，會出現包括游斯丁、愛任紐、亞歷山大的革利免、女撒的貴格利和屈梭多模約翰這五位受過希臘文高等教育並用希臘文作為母語寫作的教父，都把『靈』與『魂』當作人裏面兩個不同的部分呢？

除此以外，我們還看見，在使用希臘文的東方教會外，使用拉丁文的西方教會中，有耶柔米、奧古斯丁、和路德馬丁都肯定人有三個部分。而路德馬丁本身還用德文寫作。換句話說，除了希臘文世界外，在拉丁文和近代德文的世界裏面，我們都看見了將『靈』與『魂』分開，視為人裏面兩個看不見的部分的教義。不知道這些宣稱：『聖經裏面，「靈」與「魂」乃是常常互用的、混用的，二者並無分別』的學者們當如何解釋這事實？或者，我們不能以『受過希臘文高等教育』並『用希臘文寫作』的正統教父為標準，反而應當以在他們一千六百年之後，生於今日，以中文或英文為母語的希臘文專家作為斷定新約聖經希臘文標準？<sup>40</sup>

### 二 因『靈』與『魂』乃是常常互用的、混用的，並無分別，故不可將『靈』與『魂』分開

『不可將「靈」與「魂」分開』是大部分二元論學者在批判三元論時所採取的較為溫和，也是一種模稜兩可的立場。例如，王瑞珍就認為『聖經絕大多數的地方都沒有把「靈」與「魂」分開，兩者的區別也

不明顯。』<sup>41</sup>

在此，讀者當注意愛任紐的立場，就師承而言是『使徒約翰的徒孫』；而女撒的貴格利見證：『所以人有這三部分：如同我們由以弗所書使徒領受的（教訓）。』耶柔米告訴我們：『使徒也見證魂是在肉體和靈的工作間搖擺。』（羅七）奧古斯丁說：『我重複，我們在聖教會中也是如此相信的，〔因此也就是說〕是大公教會所確信的。…人是由三部分所構成的，就是：靈、魂和身體。』屈梭多模約翰肯定：『他暗示一件令人敬畏的事。甚至祂〔神的話〕能夠把靈從魂分開。…他〔保羅〕指明…。』根據這些教父們異口同聲的見證，將『靈』與『魂』分開的教導指向『從使徒領受的（教訓）』，是『使徒（的）見證』，也是『大公教會所確信的』。我們應當選擇相信教父們見證之『從使徒領受的（教訓）』和『大公教會所確信的』教義呢？抑或是今日二元論學者的臆測？答案是顯而易見的！

### 三 三元論源自於諾斯底主義異端

這個說法是唐崇榮牧師極力鼓吹的論點，也是目前華人基督教二元論者在批判三元論最主要的神學根據之一。在《問題解答類編》（上冊）中，唐崇榮牧師明確宣稱：

今天有些人把『人』分成身體、靈、魂，所以就有所謂屬靈人、屬魂人、屬體人。其實第二世紀的諾斯底主義（Gnosticism）早就把人分成屬靈人、屬魂人、屬體人。<sup>42</sup>

饒孝柏在《屬靈人的再思》一書中也進一步見證，說：『唐崇榮牧師認為三元論思想的源頭始自第一世紀末的異端諾斯底主義。』<sup>43</sup>

若唐崇榮牧師所宣揚的觀點是正確的，那麼，教導『完全的人包含肉體、魂、和靈三部分』的愛任紐，教導『人是由三部分所構成的，就是：靈、魂和身體』的奧古斯丁，和教導『人的本質包括三部分—靈、魂、體』的路德馬丁是不是也是諾斯底主義者？或者，最起碼他們也是受了諾斯底主義的影響而教導三元論呢？

在此，讀者們當注意，愛任紐是二世紀帶領教會戰勝諾斯底主義的靈魂人物；奧古斯丁是改革宗僅次於喀爾文的重要人物，許多改革宗人士甚至以奧古斯

---

批判：三元論源自於諾斯底主義異端。

回應：難道愛任紐、奧古斯丁、馬丁路德的人論也是源自於諾斯底主義異端嗎？

---

丁主義者自稱；路德馬丁則是一舉打破天主教的獨裁和壟斷，開創了宗教改革，成為所有基督教新教教派的共同始祖。若根據目前二元論的論點，他們都教導三元論，那麼他們也都是諾斯底主義者。也就是說，古大公教會，改革宗和所有基督教新教也必然是『源自於』諾斯底主義異端了！然而，筆者卻不這麼認為。<sup>44</sup>

最令人驚訝的是雪萊布魯斯（Bruce Shelley）在《基督教會史》（The Church History in Plain Language）中對於諾斯底主義的一段描述：

最後，該信經（使徒信經）中的經文『身體復活』是針對諾斯底派的。它強調人是一個整體；人不能像諾斯底派所教導的那樣被分割為兩個部分，美善的靈魂和邪惡的身體。<sup>45</sup>

根據雪萊布魯斯的這段話，所謂的諾斯底主義人觀根本不是三元論，反而是把人分為靈魂和身體的二元論人觀！而且，也正是二元論（而不是三元論）將人分割成為兩個部分，破壞了人的整全性！由此而論，真正諾斯底主義人論不是三元論，反而是批判三元論為諾斯底異端的二元論！

不知道唐崇榮牧師在批判三元論的思想起源與諾斯底主義時，是否真的對三元論的起源進行過任何仔細、嚴謹、客觀的研究？抑或是信口雌黃、指鹿為馬、張冠李戴罷了？

### 四 將人分為屬靈人、屬魂人、屬體人<sup>46</sup> 是諾斯底主義異端

某些二元論學者在批判三元論為諾斯底主義的時候，刻意巧妙的站在把人分成『身體、靈、魂』的基礎上，再宣稱三元論把人分為『屬靈人、屬魂人、屬體人』三種人，乃是『第二世紀的諾斯底主義』的作法，意圖進一步加重三元論受諾斯底主義異端影響的色彩。但是，若我們仔細查考正統神學對於三元論的

定義，就會發現，所謂『將人分為屬靈人、屬魂人、屬體人』等同於（或影射為）『把人分成身體、靈、魂』，然後把兩者等同於三元論，再把三元論等同於（或影射為）諾斯底主義，乃惡意誤導。

任以撒在其《系統神學》第二章一人的本質中說：『三元論對人的結構，…他們認為，人的身體為屬體部分，人的魂為生命之元素，相同於一般動物之魂，而人的靈則是理性及宗教意識等的所在地。靈為最高超的部分，魂的地位是介乎靈與體之間，體則是最低的部分。』《慕迪神學手冊》中告訴我們：『三分法一辭的英文trichotomy是來自希臘文trich（意即「三」），及tomia（意即「分割」）。人可以分成三個部分，包括身體、魂及靈。魂與靈不論在功能及本質上，都是不同的。』而章力生在他的《系統神學》中說：『主張三相論（Trichoromous），認為人乃有靈、魂、體三部分。』但是，很奇妙的是，當華人基督教界中的『某些』二元論學者們認為三元論的內涵是『把人分為「屬靈人、屬魂人、屬體人」三種人』的時候，正統的神學家們卻異口同聲的將三元論定義為：『主張三相論，認為人乃有靈、魂、體三部分。』

即使是一般受過基礎教育的人士，也會發現把『解剖學』和『分類學（把人分成三種人）』混為一談是違反理性，違反邏輯的作法，更何況在神學批判中把『人分為三個部分（解剖學）』和『人分成三種人（分類學）』等同視之呢！可見『（三元論）將人分為屬靈人、屬魂人、屬體人是諾斯底主義異端』本身就是一個指鹿為馬的『偽命題』！

### 華人基督教會二元論者 批判三元論的邏輯

把人分為『靈、魂、體』三個部分  
= 三元論  
= 諾斯底主義把人分為『屬靈人、屬魂人、  
屬體人』三種人

我們再假設『將人分為屬靈人、屬魂人、屬體人是諾斯底主義異端』這個立論是正確的，那麼，持此

論點的人士就必須首先處理保羅在林前二至三章中如下的教訓：

**林前二14** 然而，屬血氣的人（psuchikos）不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這些事惟有屬靈的人（pneumatikōs）才能看透。

**林前三1** 弟兄們，我從前對你們說話，不能把你們當作屬靈的（spiritual）（pneumatikōs），只得把你們當作屬肉體（carnal）（sarkikos），在基督裏為嬰孩的。

聖經和合本二章十四節中『屬血氣的人』的原文是psuchikos，即屬於puche的。正確的繙譯是『屬魂的』。<sup>47</sup> 也就是說，保羅在林前二至三章中教導人根據屬靈的情況可以分成三種人：(一)屬靈人（pneumatikōs）：他們不但能夠領會神聖靈的事，更能夠用聖靈所指教的話解釋屬靈的事；(二)屬魂人（psuchikos）：他們不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道（神聖靈的事）；(三)屬肉體的人（sarkikos）：是在基督裏為嬰孩的人，他們只能吃奶，不能吃飯。根據保羅的教訓，二元論學者所謂『其實第二世紀的諾斯底主義早就把人分成屬靈人、屬魂人、屬體人』根本就是一個錯誤的結論。這句話恐怕應當被修改為『使徒保羅因受到諾斯底主義的影響，而錯誤的把人分成屬靈人、屬魂人、屬體人』才對！

再者，女撒的貴格利在《關於人的造作》中也教導：

照此，使徒也認識三種性質。他稱第一種為『肉體的』，肉體是忙於口腹及飽食之樂；第二種為『血氣的（即魂的一筆者）』，血氣是介乎德與不德之間，高出於後者，但不得純屬於前者；第三種為『靈的』，是可以與神聖生活完美相通。…屬血氣的人當然高出於屬肉體的人，同樣的，屬靈的人也高出於屬血氣的人。<sup>48</sup>

很明顯的，女撒的貴格利也教導人可以分為屬靈的、屬血氣的（屬魂的）、與屬肉體的。那麼，女撒的貴格利也是諾斯底主義異端嗎？

有鑒於主耶穌在馬太五章三十七節中題醒我們：『你們的話，是，就說是；不是，就說不是。』這些在批判三元論為諾斯底主義時刻意模糊焦點，偷換概

念的二元論學者們是否應當清楚的告訴華人基督徒：判斷諾斯底主義的標準，到底是『把人分成三個部分（解剖學的方式）』？抑或是『把人分成三種人（分類學的方式）』？免得持三元論觀點的華人基督徒繼續被『壞神學』（Bad Theology）所誤導，惶惶不可終日。

## 五 三元論源自於亞坡里拿留主義異端

在華人基督教界中，目前有廖元威、吳英強、<sup>49</sup>楊慶球、與陳俊偉皆持此看法（請參考前面提供的資料）。如同以諾斯底主義將三元論異端化的方式，這幾位學者在他們的描述中也明示或暗示，三元論具有亞坡里拿留異端色彩。<sup>50</sup>

最值得一題的是陳俊偉。他在《基督教靈魂觀概論》一文中，先宣稱：

第四世紀敘利亞的一位主教亞坡里拿留（Apolinarius），把此論（三元論一筆者）應用到基督論，產生了極大的爭議，在他被判為異端之後，此說逐漸被棄絕。…在早期教父之後，很少人支持此觀點，直到第十九世紀才再一次受到歐洲神學家的重視。現今許多保守派的基督徒均持此種觀點，而華人教會受到倪柝聲的影響，三元論的觀點相當流行，聚會所則把三元論發展到極致。<sup>51</sup>

但是，在同一頁的註腳中，他卻又承認：教會歷史學家對於亞氏是二元論者還是三元論者，並沒有一致的看法。關於『道』是取了人的『靈』還是『魂』也沒有一致的看法。有的認為亞氏相信基督只有人的身體和人的魂，卻沒有人的『靈』，『道』取代了人的靈。持此看法的，如 Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (New York: Oxford University Press, 1974, reprinted 1990)。<sup>72</sup> 有的認為亞氏認為人是由靈與肉所組成，但『道』又取代了人的靈 (psyche) 與心思 (nous) 的功能，因此，很難確定亞氏到底是二元論還是三元論。可以肯定的只是，亞氏認為永恆的『道』取代了人的心思、意志和理性等所有人的心裏的部分 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine* (San Francisco: Harper Collins, 1976,

---

批判：三元論源自於亞坡里拿留主義異端。

回應：撰寫駁斥亞坡里拿留 (Against Apolinarius) 的女撒的貴格利是不是也是亞坡里拿留異端呢？

---

revised edition), 292-293)。正統思想不能接受亞坡里拿留主義，因為如此一來，基督就不是真正的人，只是看起來像人而已，這就落入了幻影說的陷阱裏。既然不是完全的人就不能成為人的榜樣，也不能拯救整個人類。如女撒的貴格利所說，基督因著完全與我們一樣，就藉著自己把人類與神完全連接（同上，297頁）。

陳俊偉這種在『教會歷史學家對於亞氏是二元論者還是三元論者，並沒有一致的看法』的基礎上認定（最起碼也是暗示）三元論為亞坡里拿留主義的自我矛盾態度，說出了二元論陣營不擇手段要將三元論『異端化』的心態。<sup>52</sup>

然而，非常有意思的是，曾劭愷在《今日華人教會》中的《亞坡里拿留幽靈》（*The Ghost of Apolinarius in Chinese Churches Today*）<sup>53</sup>一文中明確告訴我們：『今日基督非受造人性的支持者強調，基督沒有一個部分，甚至祂的人性，是被造的，因為基督是我們敬拜的對象，而沒有被造之物能被我們敬拜。亞坡里拿留就是用同樣的論點變成基督不可能擁有一個被造的心思…。這也是女撒的貴格利，四世紀尼西亞一位正統加帕多迦教父，所否定亞坡里拿留的論點。』奧爾森的《基督教神學思想史》論到：『君士坦丁堡大會之所以譴責亞坡里拿留的基督論，…是因為它否定救主的整全人性。』<sup>54</sup> 百度百科則說：『女撒的貴格利批評亞坡里拿留的基督論，說他無形中是否認了基督完全的人性及其經驗，這與福音書及希伯來書的記載是不吻合的。人得完全拯救，其實與基督真實的人性，有很大的關係，他一定要「凡事與弟兄一樣」，一種與人性完全的認同，才能把人救贖過來。』<sup>55</sup> 女撒的貴格利甚至還寫了一封名為《駁斥亞坡里拿留》（*Against Apolinarius*）<sup>56</sup>的文章直接駁斥亞坡里拿留的異端教訓。

若『三元論源自於亞坡里拿留異端』這個說法成立，那麼跟隨使徒教導『所以人有這三部分…用「體」代表富於營養的部分，用「魂」指明感覺的部分，智慧的部分則用「靈」』並撰寫《駁斥亞坡里拿留》（*Against Apolinarius*）的女撒的貴格利是不是也是亞坡里拿留異端呢？（或，最起碼，深受亞坡里拿留異端的影響？）可見，這個立論也是一個指鹿為馬的論點！持此論點的學者茫然不知自己實際上已經把駁斥亞坡里拿留（*Against Apolinarius*）的女撒的貴格利打為亞坡里拿留異端了。

## 六 三元論源自於柏拉圖主義

這個說法是章力生在其《系統神學》中所宣稱的。

Christopher John Gousmett所撰寫的博士論文《身體當奮鬥並且不被加冕？》（*Shall the Body Strive and Not be Crowned?*）中說到：『不論如何，人類是由身體和靈魂組成的二元體，是一個在早期教父時代中所發現的基本假設。這個二元論乃是從希臘思維引入基督教的思想世界中的觀念，故此在基督教教義中造成了許多無法解決的難題，因為事實上在聖經經文中根本找不到基督教思想中所謂單純的魂的問題。甚至連那些堅持人性的整全性的作者們仍然採用身體和靈魂的辭彙來進行思考，這無疑仍是二元的。』<sup>57</sup>美國聖多瑪士大學網路柏拉圖人論教材中告訴我們，柏拉圖認為人是由身體（body）和靈魂（soul）所組成的，所以柏拉圖有時候被視為二元論者（dualist）。他認為非物質的，存於身體之前，靈魂是真正的知識所在之處，它才是真正的人。<sup>58</sup>巴西聖保羅大學的Jean Lauand在他的《阿奎那人論的基本觀念》（*Basic Concepts of Aquinas's Anthropology*）一文中說到：『柏拉圖式的屬靈觀是一種針對「甚麼是人？」這個主要問題的極端二元假設。柏拉圖將靈魂與物質並列為兩個實際的存有，它們是不相關的，在人裏面以鬆散的方式聯結在一起。根據柏拉圖的這觀點，人主要是由靈魂和身體所構成的，就像是靈魂的監獄一樣。』<sup>59</sup>楊慶球在他的《基礎系統神學》中也承認：『二元論是繼承希臘二元思想，認為人是由物質與非物質（即身體與靈魂）兩部分所組成。』<sup>60</sup>張育典在《柏拉圖的靈魂觀》一文中，先承

---

批判：三元論為大公教會所定罪。

回應：麥安迪是否也會以同樣的標準，奉大公教會之名，使用他所謂『基督教正統的測試』定罪（condamned）殉道者游斯丁、愛任紐、亞歷山大的革利免、女撒的貴格利、耶柔米、奧古斯丁、屈梭多模約翰、和馬丁路德？

---

認『柏拉圖的思想在當時產生一些流派，如諾斯底主義基督教、其他宗教、希臘哲學之大全，造成極大聲勢。』<sup>61</sup>接著又說：『柏拉圖主義對基督教會影響最大的，非二元主義莫屬。在此一思想體系之影響下，兩千年來教會中流行一種心態：將人分為靈魂、肉體二部，高舉靈魂、鄙棄屬物質之肉體。』<sup>62</sup>陳俊偉在《基督教靈魂觀概論》一文中則說：『因為二元論與柏拉圖主義有著不可分的關係，所以有一些近代神學家斷然拒絕二元說。』<sup>63</sup>蔡麗貞在《誰說字句叫人死》一書中也承認：『把人分成兩個部分，一個是物質身體的部分，…另一個是比較高級、聖潔的靈魂（或另）部分，這個不是聖經的思想與架構，而是希臘哲學的觀點。』<sup>64</sup>

如此看來，章力生所謂『三相說可說乃從柏拉圖開其端』是一個相當奇特的觀點。從一個極端的二元架構中竟然能夠產生三元人論架構？而導致與柏拉圖同樣教導人是由靈魂和身體所組成的二元論不是希臘哲學柏拉圖主義的產品，反是合乎聖經的正統教義；而持三元架構的三元論是希臘哲學柏拉圖主義的產品，當被撇棄之？這種邏輯推理方式，實在讓人不敢恭維！<sup>65</sup>

## 七 三元論為大公教會所定罪

二元論學者在抨擊三元論的時候，除了不斷的用錯誤的理論和材料要把三元論諾斯底『異端化』外，一位美國的改革宗學者—麥安迪更是進一步宣稱：『我們的測試就如同基督教正統的測試，倪析聲的三元論是被定罪的。』

首先，筆者要指出，『大公教會所定罪』這不是一句輕率的話。歷史上由『大公教會所定罪』的異端，例如：亞流、亞坡里拿留、涅斯多留、歐迪奇、基督一志論、基督一性論等，都是由最起碼一個，或一個以上的『普世大公教會會議』（Ecumenical Council）所定罪的。使得後世能夠根據以往的結論，定罪同樣，或類似的錯誤教訓。麥安迪宣稱三元論為大公教會所定罪的同時，卻無法告訴大家，那一個『普世大公教會會議』定罪了三元論？並將三元論定為甚麼異端？若麥安迪能夠提供相應的資料，相信會使得他的論點更為正確，有力！<sup>66</sup>

筆者再要指出，麥安迪認為三元論者應當跟隨基督教的偉大學者，如：奧古斯丁、威克里夫、胡司、路德、慈運理、喀爾文、十七世紀的正統神學家、清教徒、愛德華茲等教導二元論。<sup>67</sup>然而，我們卻看見，大公教會中有以下的教父和學者，如：殉道者游斯丁、愛任紐、亞歷山大的革利免、女撒的貴格利、耶柔米、奧古斯丁、屈梭多模約翰、和路德馬丁，都教導人是由靈、魂和身體三個部分所構成的。不知道麥安迪是否會認為，本文提供的學者清單其分量即便沒有超過，也是和他所提供的學者清單具有等同的分量，也可以代表他所謂的『基督教正統的測試』（the Christian Orthodox Test）？抑或麥安迪也以同樣的標準，奉大公教會之名，使用他所謂『基督教正統的測試』定罪（condamned）殉道者游斯丁、愛任紐、亞歷山大的革利免、女撒的貴格利、耶柔米、奧古斯丁、屈梭多模約翰、和路德馬丁？抑或是，二元論的奧古斯丁與路德馬丁應該起來定罪三元論的奧古斯丁與路德馬丁？並且，路德會自身的出版物：（一）《路德神學類編》<sup>68</sup>說到：『人的本性原有三部分一靈、魂與身子。』（二）《路德神學淺說》則說到：『路德基本上把人分為兩種性（屬靈的性與屬血氣的性）並人有三個部分。…這樣的理解與奧古斯丁、多馬斯人論思想相去不遠。』作者還特別強調：『人有三部分：靈、魂、體（都有可能是屬靈或屬肉體的）。』<sup>69</sup>或許，改革宗背景的麥安迪比路德會更瞭解路德馬丁的神學思想？

另外，麥安迪若連奧古斯丁和路德的真正立場是三元論這樣的事實都搞不清楚，他所謂的『大公教會所定罪』和『基督教正統的測試』之云云的可信度，

豈不是也要大打折扣了嗎？

## 八 奧古斯丁是二元論者

這個論點可以說是神學界中最大的誤解。甚至連大名鼎鼎的《慕迪神學手冊》都宣稱：『奧古斯丁和安瑟倫都持這觀點（二元論）。』而最有意思的是李錦綸在《對中國教會人觀的系統性反省》一文中所宣稱的：『初代教會的奧古斯丁雖然在其著作中似乎有過「三元人觀」的陳述，但是詳細分析會發現他的骨子裏是「二元人觀」的立場。』

奧古斯丁是鐵板釘釘的教導『三元人觀』？抑或是似乎教導『三元人觀』？前面引用的原始資料已經非常清楚，在此不再贅言。而繙譯奧古斯丁之《論靈魂及其起源》的石敏敏在『中譯者前言』中也坦言：『從奧古斯丁的著作看，他是主張「靈」與「魂」的區分的。一旦譯為「靈魂」就難以與他題到「靈」的地方清晰的區分開來。』<sup>70</sup>而且，請讀者們注意，根據奧古斯丁自己的解釋：『人是由三部分所構成的，就是：靈、魂和身體。這三者有時被簡化為二，因為魂經常跟靈一起被題及，』二元論都已經可以被視為『三元論的簡化版』了！

## 九 錯誤的引用帖前五章二十三節和希伯來四章十二節

批判三元論錯誤的引用帖前五章二十三節和希伯來四章十二節的學者有：約翰慕理的《對三元人論的解經分析》，<sup>71</sup>李健安的《倪柝聲神學的評估與批判》，<sup>72</sup>廖元威的《倪柝聲三元人觀》，<sup>73</sup>和饒孝柏的《屬靈人的再思》。最為激進與奇特的批判來自於唐崇榮牧師，他宣稱：

有人說：『上帝的道如同兩刃的利劍，甚至靈與魂，骨節與骨髓都剖開來，』有些人專講這篇道理，講得頭頭是道，我聽了覺得是胡說八道，聽道怎麼會聽到靈與魂是分開呢，上帝的道使你的靈與魂分開？使你的骨節與骨髓都脫掉？其實那節聖經是指上帝的能力大到一個地步，根本不可能的事也會發生，而不是真正發生骨節與骨髓分開的事情。<sup>74</sup>

最為特別的當屬李錦綸在《對中國教會人觀的系統性反省》一文所謂：

如果要說希伯來四章十二節經文支持『三元人觀』，不如說其實是暗指『二元人觀』。…如此看來，帖前五章二十三節不單不是支持『三元人觀』，相反的卻是指出人包括『靈魂』與『身體』，指向『二元人觀』的看法！<sup>75</sup>

然而，事實上是，愛任紐、路德馬丁引用帖前五章二十三節，屈梭多模約翰引用希伯來四章十二節來支援人有三個部分的立場。他們是胡說八道？抑或是拿著支援『三元人觀』的經文來教導『二元人觀』？請讀者們自行判斷！

## 十 三元論會造成基督徒雙重人格，精神分裂

這個對三元論最盡污蔑之能事的說法出自於唐崇榮《希伯來書解經》第一百一十二講：

我告訴你，有很多基督徒是精神分裂，雙重人格而不知道的，特別那些講靈、魂、體，靈、魂、體，結果靈與魂分開，魂裏面再分開，感情、意志、理智分開，禮拜堂內，禮拜堂外兩種人，這個在基督徒面前，在非基督徒面前有兩種人，雙重人格，精神分裂很厲害而不知覺，很可憐！很可憐！人能不能作到裏面一套，外面一套，白天一套，晚上一套，在牧師面前一套，在酒鬼面前同樣的一套，無論是對基督徒，對非基督徒講同樣的話，在前面，在後面，一樣的？能作到這一點才對的。<sup>76</sup>

當然，相信任何心智正常的基督徒都不會相信殉道者游斯丁、愛任紐、亞歷山大的革利免、女撒的貴格利、耶柔米、奧古斯丁、屈梭多模約翰、和路德馬丁這些『講靈、魂、體，靈、魂、體，結果靈與魂分開』的基督教正統教父和神學家是『是精神分裂，雙重人格而不知道的』可憐人。難道篤信二元論就能夠保證信徒不會變成精神分裂和雙重人格？相信任何持二元論的牧者都不敢作此保證！

## 十一 三元論會破壞人的整全性

持二元論陣營中發生的一個非常有趣的現象乃是：在宣稱二元論是那麼正統和合乎聖經的同時，卻異口同聲的宣稱，為了避免二元論和三元論的爭論而鼓吹所謂的『整全人論』。在同時，又抨擊三元論者因為把人分為靈、魂和身體三個部分而破壞了人的整

全性。這導致『整全人觀的二元論』成為今日華人基督教界牧者用來自我標榜的流行口號。持此觀點的有：趙天恩、<sup>77</sup>李錦綸、<sup>78</sup>周功和<sup>79</sup>等。

首先，筆者要指出，這個邏輯乃是似是而非的邏輯。我用一個小例子來描述所謂『整全人論』的盲點：我們胃痛的時候，到醫院去看腸胃科的醫生之時，還不能告訴醫生筆者的『胃』痛，而要告訴醫生『我』痛，否則就是破壞了人的『整全性』？難道，我們『胃』痛的時候，只會影響我們的『胃』，而不會影響我們的『全人』？並且，我們也要問問自己：當我們在討論神論時，以位格和性質來架構三一論，當我們在討論基督論時，將基督的性質分辨為神性與人性的同時，我們是否破壞了神、與基督的整全性？若答案是否定的，那麼為甚麼把人分成三個部分的三元論會破壞人的整全性？而把人分成兩個部分的二元論卻保存了人的整全性？

再者，筆者再請讀者們參考帖前五章二十三節，也就是三元論最主要的支持經文的三個中文譯本：

**現代漢語** 願賜平安的神親自使你們『完全』成聖；又願你們『整個人』的靈、魂、體，都得蒙保守，在我們的主耶穌基督來臨的時候無可指摘。

**新譯本** 願賜平安的神親自使你們『完全』成聖，又願你們『整個人』：靈、魂和身體都得蒙保守，在我們的主耶穌基督再來的時候，無可指摘。

**五對照** 和這平安的這神祈願祂、祂自己使你們『完全的』成聖和你們的『整個的』這靈和這魂和這身體祈願它（們）無可指摘的被保守了在我們的這主耶穌基督的這降臨時。

這三個譯本共同見證，使徒保羅在把人分為靈、魂和身體三個部分的時候，他希望信徒們乃是『完全』成聖，並希望信徒的『整個人』在我們的主耶穌基督再來的時候，無可指摘。而二元論學者在批評三元論破壞人的整全性，並認為三元論最主要的支持經文一帖前五章二十三節的原文一無法支持其論點的同時，卻完全無視於該經文的基礎乃是『完全的』和『整個人』？這實在是令人非常費解！<sup>80</sup>

從神學的角度而言，引用帖前五章二十三節教導『因為**完全人**，是由那領受了父的靈之魂，與那按照神的形像而受造的肉體合一而成』和『**完全的人**包含肉體、魂、和靈三部分』的愛任紐，在《反異端》的

標題就是：『神將會將救恩賜給人的**整全本性**（whole nature of man），包括緊密聯合的身體與魂，因為道親自披上了它，並以聖靈的恩典為其裝飾，因著祂，我們的身體得以被稱作殿（temples）。』<sup>81</sup>

游斯丁在駁斥瓦倫天奴派（Valentinians）的時候，就堅稱：『在那些誠實盼望並堅信神者的身上，這三者都要得救。』屈梭多模在解釋希伯來四章十二節的時候告訴我們：『祂〔神的話〕能夠把靈從魂分開，…把全人完全切開。』可見，這些古教父們完全是在所謂『整全人論』的架構下面教導人有靈、魂與身體三個部分。<sup>82</sup>

行筆至此，相信讀者們必定可以看見，不論是從邏輯上、經文上、和神學上，所謂『三元論會破壞人的整全性』根本是一個強加於三元論之上，莫須有的罪名！反而，我們看見的事實是一所謂『整全人論』根本不是近代1989年馬尼拉宣言中所發明的！『整全人論』乃是源自於教導人有靈、魂與身體三個部分的使徒保羅，後為使徒約翰的徒孫愛任紐所繼承。甚至連喀爾文約翰在他的《保羅致腓立比，歌羅西和帖撒羅尼迦人書信解經》中，對帖前五章二十三節的詮釋中，都還告訴我們：『好叫我們知道全人的聖別（sanctification of the whole man）乃是當他在靈（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。』<sup>83</sup>

二元論學者們為了既定的神學立場，拋棄了完全建立在整全人論的三元論，加上二元論想要在原本就是持『整全人論』的二元論的基礎上，再發展新的『整全人論』：如『整全性二元論』，<sup>84</sup>這種畫蛇添足的做法，不但是多餘的，更是在神學界中造成了不必要的爭執與對立！也從根本上違反了馬尼拉宣言的精神。<sup>85</sup>

而地方召會則完全繼承了『整全人論』的觀點，倪柝聲在《屬靈人》上冊第一章開宗明義的就說：帖前五章二十三節說：『使你們全然成聖，又願你們的靈、與魂、與身子，得蒙保守。』這一節聖經，明明將一個整個的人，分為『靈、魂、體』三部分。使徒在這個地方，是說到信徒的『全然成聖』—信徒的全人整個成聖。他說一個人的完全成聖是甚麼呢？就是他的靈、

---

批判：三元論會破壞人的整全性。

回應：古教父們完全是在所謂『整全人論』的架構下面教導人有靈、魂與身體三個部分。

---

魂、和體的蒙受保守。這是很明白的。這一個完全的人，是包含靈、魂、體三部分的。<sup>86</sup>

### 小 結

筆者在本段落中使用正統教父和神學家的教導，聖經的經文，以及常識性的邏輯，檢視了以下十一個常被二元論學者用來批判三元論觀為錯誤，不合乎聖經的論點。它們分別是：

- 1 聖經裏面，『靈』與『魂』乃是常常互用的、混用的，二者並無分別。
- 2 因『靈』與『魂』乃是常常互用的、混用的，並無分別，故不可將『靈』與『魂』分開。
- 3 三元論源自於諾斯底主義異端。
- 4 將人分為屬靈人、屬魂人、屬體人是諾斯底主義異端。
- 5 三元論源自於亞坡里拿留主義異端。
- 6 三元論源自於柏拉圖主義。
- 7 三元論為大公教會所定罪。
- 8 奧古斯丁是二元論者（以及路德馬丁）。
- 9 錯誤的引用帖前五章二十三節和希伯來四章十二節。
- 10 三元論會造成基督徒雙重人格，精神分裂。
- 11 三元論會破壞人的整全性。

但是，令人遺憾的事實是，如同本文所展現的，二元論學者所題出的這些論點沒有一個經得起嚴謹和嚴肅的學術考驗。

### 結 語

本文用歷史考據的方式，回溯了三元論的起源，並引證了殉道者游斯丁、愛任紐、亞歷山大的革利免、女撒的貴格利、耶柔米、奧古斯丁、屈梭多模約翰、和路德馬丁的相應教訓，為讀者描述一幅清楚的圖畫，就是三元論並非如同今日華人基督教界中的二

元論學者所描述的，是一個起源於異端，被基督教定罪，錯誤解經，並會破壞人整全性，並造成人格分裂的可怕教訓。反而，我們看見不論在希臘文、拉丁文和德文世界中，都有正統、偉大、廣受推崇的教父和神學家，根據希伯來四章十二節和帖前五章二十三節，在『整全人論』的架構下，教導人有靈、魂、體三個部分。

在另一方面，本文也從邏輯、解經、教義史的角度檢視二元論學者常用來抨擊三元論的十一個論點，並進一步將這十一個論點歸納為四個不同的模式：

- 1 從原文和解經的角度批判三元論為錯誤的一以二元論本身特定的神學立場，宣稱聖經中的『靈』（pneuma）與『魂』（psuche）指的是靈魂，是同義詞。特別著重帖前五章二十三節和希伯來四章十二節的解經。
- 2 將三元論異端化、哲學化後，再定罪三元論一包括所謂諾斯底主義異端和亞坡里拿留主義異端。並刻意模糊『將人分成三個部分』與『將人分作三種人』間的分別。
- 3 以似是而非的觀點扭曲三元論的真實教訓—整全人論，以及所謂『雙重人格和精神分裂說』。
- 4 對於教義的發展以及正統神學家立場的錯誤認知—認為奧古斯丁和路德是二元論者。

這四個錯誤的模式產生了四個錯誤的結果：

- 1 近代華人基督教界中反對三元論的二元論學者比教會歷史中頭三個世紀中用希臘文寫作的教父們更了解使徒的教訓，更精通用來撰寫新約聖經的希臘文。
- 2 二元論學者所題出的論點實際上已經把帶領教會抗擊諾斯底主義異端的核心人物—愛任紐，批判為諾斯底主義異端；錯誤的把接續亞他那修後，撰文駁斥亞坡里拿留主義異端的女撒的貴格利，批判為亞坡里拿留主義異端而不自知。
- 3 錯把持三元論的奧古斯丁和路德馬丁當作是二元論者。
- 4 將錯誤的神學思想、以及治學方式灌輸給廣大、純潔的華人基督徒。導致華人基督教界不必要的教義衝突。

這些錯誤無一不證明：某些二元論者因其對於基督教正統教義的內涵與發展缺乏全面性的認識，往往

在抨擊三元論的時候，無知的犯下了指鹿為馬和錯把正統定罪為異端的神學笑話！

朱秀蓮曾在《華人教會的屬靈傳統（四）—強調對立的神祕主義》一文中曾宣稱：

華人教會在這種教導（三元論）下亦長期懷著反智思維，對高等教育及社會文化深存抗拒（是故部分教會視神學訓練為『不屬靈』）。此舉不僅對信徒造成困擾的人生觀，更削弱了基督徒在上層社會的聲音，漠視社會倫理責任。近年隨著整全人觀的提倡及高等教育普及化等現實因素，反智論在教會所占市場已下降。<sup>87</sup>

過去的二、三十年間，華人基督教界中的二元論學者為了推廣二元論觀，不斷的奉學術之名，以各式各樣的論點批判三元論，並平白無故的將『反智』和『反神學』的罪名加諸於三元論者身上的同時，<sup>88</sup>筆者僅以此文呼籲二元論學者反思，若二元論學者在批判三元論最常使用的十一個論點上，全面性的犯了『最基本的治學錯誤』，甚至錯把正統定罪為異端而不自知，那麼到底是二元論的教義導致了『反智』和『反神學』？抑或是三元論的教義導致了『反智』和『反神學』？<sup>89</sup>這才是華人基督教界應當反思的問題。

確實，陶行知的《八位顧問》：何事、何故、何人、何時、何地、何去、何如、和幾何，當為華人基督教學者在寫文章與講道前，恭敬請教的對象。

謝仁壽

（本刊下期將會有專文討論二元論與柏拉圖主義、諾斯底主義、以及亞坡里拿留主義間的關係。並進一步論及華人基督教學者在批判三元論為異端時的治學問題。）

- 1 唐崇榮,《唐崇榮問題解答類編》上冊(中福出版有限公司:香港,2008年3月初版三刷),頁83-87
- 2 唐崇榮,希伯來書查經112篇, <http://www.members.iinet.net.au/~pcccsb/CellGroup/Emmanuel/Hebrews/112e.html>
- 3 『希臘文 GREEK: 發音 pneuma, 中文發音像「捕鴛馬」—「鴛馬」是「低劣的馬」』,饒孝柏,《屬靈人的再思》(校園出版社:臺灣,2010),頁225。不知,對於饒孝柏,聖靈是否是『一匹鴛馬』?『一匹低劣的馬』呢?請參考馬可三章二十八至三十節。
- 4 *Smith's Bible Dictionary*, p. 915. "It is indispensable, under a purely historical view, to acknowledge the triple division of human nature as a doctrine of the Apostolic age (and in agreement with our own belief)."
- 5 "While the most of modern theology is Dichotomous, most of the early church and all of the Eastern church was trichotomous.... In fact, no writing of the earliest church Fathers contains any idea of dichotomy. It was only as the Western church became prominent that dichotomy was taught at all." Dr. Bragg, *Systematic Theology*, Supplement I, Anthropology, <http://www.ecbragg.net/Class%20Notes/Anthrop%20Sup%20I.htm>
- 6 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans,1939), p.191
- 7 殷保羅譯,《慕迪神學手冊》,福音證主協會
- 8 章力生,《系統神學》,3.4
- 9 唐崇榮,《唐崇榮問題解答類編》,頁84
- 10 中國福音會,《中國與福音學刊》(第三卷第一期)—〈中國教會的人觀〉(中國福音會:臺北,2003年1月),頁56-57。既然亞坡里拿留其關切的點是基督論而非人論,那麼為甚麼在討論人論的時候要特別題及他?莫非其目的就是要促使讀者錯誤的認為三元論會導致異端,而二元論則是正統的靈丹妙藥?為了統一起見,將『亞坡裏拿留』改為『亞坡里拿留』。
- 11 楊慶球,《基礎系統神學》(中國基督教兩會出版:上海,2010),頁91。楊慶球牧師本身是路德會背景。為了統一起見,將『亞坡裏拿留』改為『亞坡里拿留』。不知路德是否會因為教導三元論,而被楊慶球認為具有亞坡里拿留的嫌疑呢?
- 12 《中國與福音學刊》(第三卷第一期)—〈中國教會的人觀〉,頁90
- 13 "The resurrection is a resurrection of the flesh which died. For the spirit dies not; the soul is in the body, and without a soul it cannot live. The body, when the soul forsakes it, is not. For the body is the house of the soul; and the soul the house of the spirit. These three, in all those who cherish a sincere hope and unquestioning faith in God, will be saved." 網站 <http://www.biblefacts.org> 中 Justin Martyr, *The Body Saved, and Will Therefore Rise*, vol. 1 of Ante-Nicene Fathers.
- 14 《反異端》(Against Heresies)第五冊中有許多關於靈魂、體的敘述,請讀者自行參考。
- 15 愛任紐,《反異端》(Against Heresies),基督教歷代名著集成—尼西亞前期教父選集,基督教文藝出版社,頁171
- 16 同書,頁175
- 17 相當於今日的神學院,但附帶初信班,後世赫赫有名的亞歷山大教義學校的前身。參考:諾門拉索著,謝仁壽、周復初譯,《希臘教父傳統中的神化教義》(橄欖華宣:臺北2014年7月),頁163-190
- 18 "Accordingly, as wine is blended with water, so is the Spirit with man. And the one, the mixture of wine and water, nourishes to faith; while the other, the Spirit, conducts to immortality. And the mixture of both--of the water and of the Word--is called Eucharist, renowned and glorious grace; and they who by faith partake of it are sanctified both in body and soul. For the divine mixture, man, the Father's will has mystically compounded by the Spirit and the Word. For, in truth, the spirit is joined to the soul, which is inspired by it; and the flesh, by reason of which the Word became flesh, to the Word." 網址: [http://en.wikisource.org/wiki/Nicene\\_and\\_Post-Nicene\\_Fathers:\\_Series\\_II/Volume\\_V/Apologetic\\_Works/The\\_GreatCatechism/Summary](http://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers:_Series_II/Volume_V/Apologetic_Works/The_GreatCatechism/Summary), 2011/6/14
- 19 "...It is shown how the Deity gives life from water. In human generation, even without prayer, He gives life from a small beginning. In a higher generation He transforms matter, not into soul, but into spirit." NPNF205
- 20 "...so that man consists of these three: as we are taught the like thing by the apostle in what he says to the Ephesians, praying for them that the complete grace of their 'body and soul and spirit' may be preserved at the coming of the Lord; using, the word 'body' for the nutritive part, and denoting the sensitive by the word 'soul', and the intellectual by 'spirit'." 網站: [http://en.wikisource.org/wiki/Nicene\\_and\\_Post-Nicene\\_Fathers:\\_Series\\_II/Volume\\_V/Philosophical\\_Works/The\\_Making\\_of\\_Man/On\\_the\\_Making\\_of\\_Man/Chapter\\_9](http://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers:_Series_II/Volume_V/Philosophical_Works/The_Making_of_Man/On_the_Making_of_Man/Chapter_9), 2011/6/14
- 21 相當於古典二元論的『感性魂(Sensitive Soul)』。
- 22 同上
- 23 "...The Lord of nature Himself says in the gospel:-- 'out of the heart proceed evil thoughts, murders, adulteries,

- fornications, thefts, false witness, blasphemies.’ It is clear from the testimony of another book that ‘the imagination of man’s heart is evil from his youth,’ and that the soul wavers between the works of the flesh and of the spirit enumerated by the apostle.” [http://en.wikisource.org/wiki/Nicene and Post-Nicene Fathers: Series II/Volume VI/The Letters of St. Jerome/Letter 79](http://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers:_Series_II/Volume_VI/The_Letters_of_St._Jerome/Letter_79), 2011/8/14
- 24 路德曾經是天主教奧古斯丁修會的修士。
- 25 改革宗在十九世紀中常以『奧古斯丁主義者』自稱。奧古斯丁本人對於『因信稱義』和『神的大能』的經歷在路德會和改革宗身上都留下了深深的烙印。
- 26 “And inasmuch as there are three things of which man consists—namely, spirit, soul, and body—which again are spoken of as two, because frequently the soul is named along with the spirit; for a certain rational portion of the same, of which beasts are devoid, is called spirit: the principal part in us is the spirit; next, the life whereby we are united with the body is called the soul; finally, the body itself, as it is visible, is the last part in us.” 奧古斯丁, *Faith and the Creed* 10: 23, NPNF103
- 27 “But we are blessed from Him, and through Him, and in Him; because we ourselves are one by His gift, and one spirit with Him, because our soul cleaves to Him so as to follow Him.” NPNF103, 137
- 28 奧古斯丁著, 石敏敏譯, 《論靈魂及其起源》(中國社會科學出版社: 北京 2004), 頁38
- 29 其他八本是奧古斯丁選集。
- 30 “In the next place, lest hearing [the words] ‘after the same [example]’, thou shouldest think that the punishment is the same, hear what he adds; ‘For the Word of God is quick and powerful, and sharper than any two-edged sword, and pierceth even to the dividing asunder of soul and spirit, and of the joints and marrow, and is a discerner of the thoughts and intents of the heart.’ In these words he shows that He, the Word of God, wrought the former things also, and lives, and has not been quenched. ‘Piercing’, he says, ‘even to the dividing asunder of soul and spirit.’ What is this? He hinted at something more fearful. Either that He divides the spirit from the soul, or that He pierces even through them disembodied, not as a sword through bodies only. Here he shows, that the soul also is punished, and that it thoroughly searches out the most inward things, piercing wholly through the whole man.” NPNF114, 574
- 31 Martin Luther, *Luther’s Works*, ed., Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1956), 21: 303
- 32 Ibid., p. 304. 廖元威在《倪柝聲三元人觀》一文中題及倪氏也使用了聖殿的三個部分作為靈、魂與身體的比喻。請參考《中國教會的人觀》，頁58。普里茅斯弟兄會神學系統都繼承了路德採用的，將聖殿的三個部分當作人三個部分的比喻。
- 33 Christopher John Gousmett, “Shall the Body Strive and Not be Crowned?”, Doctorial Paper, University of Otago, Dunedin, New Zealand, p.1
- 34 《中國教會的人觀》，頁56-57。廖元威牧師可能不清楚主導381年君士坦丁堡大會的女撒的貴格利本身就是三元論者。
- 35 目前全球基督教人口的增長基本上都是由靈恩派在第三世界中所產生的。靈恩派就是採取不折不扣的三元論架構。至於基督教人論對於教派政治觀的影響，請參考：王生台、謝仁壽，《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，基督教人論的發展與爭議及對基督教派政治觀的影響(橄欖華宣:臺北 2012), 頁298-318
- 36 事實上，俄利根也是使用希臘文寫作的三元論者，本文因其爭議性所以沒有引用他的相關資料。
- 37 章力生,《系統神學》3.4 三相論
- 38 《中國教會的人觀》，頁72
- 39 蔡麗貞,《誰說字句叫人死: 從釋經史看典範的轉移》(校園出版社: 臺北, 2014)頁293-294。當注意的是, 蔡麗貞在大力鼓吹『靈』與『魂』是同意字而否定三元論的解經基礎的同時, 卻又承認『筆者的觀察結果是: 「靈」與「魂」兩者在很多場合是同義字, 有許多重疊的意義, 但又不恆等…。既不是不同的字, 則必有不同意義的時候。』然而, 蔡麗貞接下來立刻又說到: 『筆者困惑的是, 既然「靈」與「魂」的功能幾乎完全重疊, 所謂「三功能」仍是有些牽強的說法。』(328頁)到底『靈』與『魂』是不是同義字? 抑或是『不恆等』? 估計讀者也會越讀越困惑。
- 40 讀者可另參考吳英強,《三分人論的商榷》, <http://www.oc.org/web/modules/smartsection/item.php?itemid=639>
- 41 《中國教會的人觀》，頁71
- 42 唐崇榮,《唐崇榮問題解答類編》上冊(中福出版有限公司: 香港, 2008年3月初版三刷), 頁83-84
- 43 《屬靈人的再思》，頁22
- 44 廖元威已經看見這個問題, 卻又想為二元論學者將三元論諾斯底異端化的錯誤找下臺階, 所以承認『我們大概不能說倪氏的人觀是出於諾斯底主義, 但卻不能不說兩者實有雷同之處』。筆者相信, 沒有人會因為人和猴子有相似之處而把人當作猴子的。《中國教會的人觀》，頁64
- 45 雪萊布魯斯 (Bruce Shelley), 《基督教會史》(The

Church History in Plain Language)(北京大學出版社), 頁60。爲了統一起見, 將本段中『諾斯替』改爲『諾斯底』。

46 二元論的學者忽略了地方召會並不是將人根據其屬靈的情況分爲『屬靈、屬魂和屬體』三種人, 而是分爲『屬靈、屬魂和屬肉體』三種人。在傳統三元論的架構中, 身體是一個中性的部分, 不帶有任何罪惡的成分。肉體是在墮落後, 罪性進入人中, 和身體結合所產生的一個結合體, 往往被當作罪性的同義詞。二元論的學者在批判三元論時, 往往是從『自己對於三元論的理解』來批判三元論, 而根本未曾深入研究三元論的理論和架構, 而將肉體和身體等同之。所以二元論學者批判三元論的文章中, 往往會出現『三元論將人分爲靈、魂和肉體三個部分』或『三元論將人分爲屬靈、屬魂和屬體三種人』這種常識性的錯誤。

47 *Vincent Word Study of Bible* 對於林前二章十四節中的 *psuchiko* 有以下的解釋: “See on Rom\_11: 4, on the distinction between *ψυχή* soul, life, and *πνεῦμα* spirit. The contrast is between a man governed by the divine Spirit and one from whom that Spirit is absent. But *ψυχή* *κός* natural, is not equivalent to *σαρκικός* fleshy. Paul is speaking of natural as contrasted with spiritual cognition applied to spiritual truth, and therefore of the *ψυχή* soul, as the organ of human cognition, contrasted with the *πνεῦμα* spirit, as the organ of spiritual cognition. The man, therefore, whose cognition of truth depends solely upon his natural insight is *ψυχικός* natural, as contrasted with the spiritual man (*πνευματικός*) to whom divine insight is imparted. In other words, the organ employed in the apprehension of spiritual truth characterizes the man. Paul therefore ‘characterizes the man who is not yet capable of understanding divine wisdom as *ψυχικός*, i.e., as one who possesses in his *ψυχή* soul, simply the organ of purely human cognition, but has not yet the organ of religious cognition in the *πνεῦμα* spirit’ (Dickson). It is perhaps impossible to find an English word which will accurately render *ψυχή*. *Psychic* is simply the Greek transcribed. We can do no better than hold by the A.V. natural.” 他首先承認 *ψυχή* (*psuche*, 魂) 和 *πνεῦμα* (*pneuma*, 靈) 是不同的, 並且 *ψυχικός* (*psuchikos*, natural, 天然的) 與 *σαρκικός* (*sarkikos*, fleshy, 屬肉體的) 也所不同的。並且, 尙末能夠使用靈 (*ψυχικός*) 這個宗教認知器官的人, 很自然就會使用純人類的認知器官, 就是被其魂 (*ψυχή*, soul) 所佔有。故, 和合版、新譯本、呂振中、新約文理和合譯本1906、和新約1933王宣忱譯本的『屬血氣的 (*fleshy*)』與1895新約淺文理

(by Burdon & Blodget’s)、和新約1907北京官話版的『屬情慾的』因會讓人誤認爲是『屬肉體的』, 故爲錯誤的繙譯。1899新約委辦譯本、新約楊格非1892、1898年新約全書、淺文理天主版、NIV 和 RSV 的『非感聖靈』或『不是屬聖靈』或『未感於神者』與新漢語譯本的『屬世的人』基本上嘗試從意譯著手, 反而會讓讀者感覺不知所云。(不過, 『不是屬聖靈』在一方面也說出了, 『屬靈人』就是『屬聖靈之人』的事實。在另一方面, 也說出『屬魂的人』不是『屬(聖)靈人』的事實。這個繙譯在無意間, 也駁斥了二元論的理論。因爲, 根據二元論, 既然靈與魂是相同的, 那麼就不存在『屬靈人』與『屬魂人』的分別。)而大部分英文譯本 (ASV, JND, KJV, NWB, WEB, YLT, BBE), 紅皮聖經漢羅經文, 『*natural man* (天然的人)』, 是比較符合原文意義的繙譯。而漢希英逐字五對照新約聖經、新約恢復本的『屬魂的人』則是最準確的直譯。周功和在《神的靈與人的靈: 評倪柝聲與李常受的救恩論》一文中, 也承認『倪氏認爲在哥林多前書二章14節的「屬血氣」應譯爲「屬魂」, 筆者認爲有道理』(123頁), 『屬天然』與『屬肉體』是同一回事, 都是指「屬墮落的人性」(124頁)。《屬靈實際的追尋》(華神出版社: 臺北)

48 《人的造成》, 女撒的貴格利, 《東方教會選集》, 中國基督教兩會出版, 頁17

49 『一直到了亞坡里拿留主教使用三分法, 導出了否認基督人性的論證而被判爲異端後, 三分法終於因其嚴重影響, 在眾教會的共視下漸漸式微』, 《三分人論的商榷》, <http://www.Oc.org/web/modules/smartsection/item.php? itemid=639>

50 亞坡里拿留主義的詳細教義不再本文的討論範圍。請讀者自行參考相關的教義書籍。本刊下期將有專文介紹該主義的原始文獻。

51 陳俊偉編, 《靈魂面面觀》(臺福傳播中心: 臺北, 2003), 頁265-266。爲了統一起見, 將『亞波裏拿留』改爲『亞坡里拿留』。

52 三元論者是否也可以以此作爲標準, 理所當然的說二元論是『亞坡里拿留主義』異端了? 筆者相信, 答案是: 當然不能! 請參考馬太五章三十七節。

53 The Ghost of Apolinarius in Chinese Churches Today, <http://herewestand.org/blog/2012/11/02/the-ghost-of-apolinarius-in-chinese-churches-today/>

54 奧爾森, 《基督教神學思想史》(The Story of Christian Theology), (北京大學出版社: 北京), 頁214。爲了統一起見, 將『阿波裏拿留』改爲『亞坡里拿留』。

55 <http://baike.baidu.com/view/5781481.htm> 爲了統一起見, 將『亞波裏拿留』改爲『亞坡里拿留』。

56 Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa—The Early*

- Church Fathers*, Routledge, p. 46-58
- 57 “However, it is a fundamental presupposition, found throughout the Patristic period, that the human person is a dichotomy of body and soul. This dichotomy, introduced into the Christian thought-world from Greek speculation, thereby created problems for Christian doctrine for which no solution could be found, as they are in no way addressed in the Scriptures, and are in fact, in terms for Christian thought, merely pseudo-problems. Even those writers who assert the wholeness of human nature still thought of it in terms of the unit of a body and a soul, dichotomistically conceived.” Christopher John Gousmett, “Shall the Body Strive and Not be Crowned?” Doctorial Paper, University of Otago, Dunedin, New Zealand, Pg. 1-2, and note 3
- 58 <http://courseweb.stthomas.edu/kwkemp/PHIL115/L1/L15Plato.pdf>, p. 6
- 59 “This Platonic spiritualism is a radically dualistic assumption vis— a— vis our main question: ‘What is man?’ Plato puts spirit and matter as two juxtaposed realities, disjuncted, loosely and extrinsically connected in man. For man, according to Plato, is primarily spirit — and the body, according to this point of view, is something like the prison of the spirit.”  
<http://www.Hottopos.com/mp2/aquinaspsy.htm>
- 60 楊慶球,《基礎系統神學》,頁92
- 61 《靈魂面面觀》,頁110
- 62 同上,頁111
- 63 同上
- 64 蔡麗貞,頁329
- 65 陳若愚在《聖經中的整全人觀》一文中承認,『二元論的人觀也不是聖經中的人觀。它仍然有希臘二元論的影子。其實,聖經中的「身體」、「魂」、「靈」等詞語,只不過是從不同的角度看整全的人,並非指人結構中不同的部份。』URL: <http://www.crca.com.cn/show.aspx?id=2370&cid=14>
- 66 從上下文來看,麥安迪宣稱三元論為大公教會所定罪的理由主要是:倪柝聲並沒有跟隨基督教的偉大學者,如奧古斯丁、威克里夫、胡司、路德、慈運理、喀爾文、十七世紀的正統神學家、清教徒、愛德華茲等,而是跟隨到中國的平民傳教士(lay missionaries),如慕安德魯, F.B. Meyer, Otto Stochmayer, 賓路易斯師母, Evan Roberts 以及和受恩等,而教導三元論。(頁90) 麥安迪也認為倪柝聲與他所堅持的抗議宗傳統(Protestant tradition)不同,倪柝聲和他建立的教會不尊重正統的抗議宗主義(orthodox Protestantism)。(頁87) 首先,麥安迪引用的基督教偉大學者的清單中,奧古斯丁和路德都是三元論者,(很明顯的,麥安迪認為奧古斯丁和路德也持二元論觀點,)他們兩位和到中國的平民傳教士的觀點是一致的。這可以讓我們看見,麥安迪對於他尊重的正統的抗議宗主義中的人論之理解是殘缺不全的並狹隘的。其次,整個抗議宗都承認路德是改教運動的創始人,奠定了整個抗議宗主義的基石。倪柝聲和其教會在人論和其它主要的基要真理都與路德一致,這反而證明倪柝聲和他建立的教會才是『完全』尊重正統的抗議宗主義。《中國教會的人觀》,頁81-106
- 67 麥安迪的錯誤請參考上面的註釋。
- 68 克爾編,王靜軒編譯,《路德神學類編》(道聲出版社:香港 2000),頁83-87
- 69 劉錦昌,《路德神學淺說》(長老教會聖經書院:臺北 2012),頁128-130
- 70 奧古斯丁著,石敏敏譯,《論靈魂及其起源》(中國社會科學出版社:北京 2004),頁37
- 71 <http://www.guizheng.net/article.asp?id=1337>
- 72 [http://www.pcchong.com/mydictionary/Special/watchman\\_nee\\_theology5.htm](http://www.pcchong.com/mydictionary/Special/watchman_nee_theology5.htm)
- 73 《中國教會的人觀》,頁57
- 74 《唐崇榮信仰問答集錦》第67題, <http://www.Jonahome.net/files/tcrwtjd/>
- 75 同上
- 76 [http://old2.cef.org.tw/program/resource/resource\\_read.php?resource\\_id=126](http://old2.cef.org.tw/program/resource/resource_read.php?resource_id=126)
- 77 基本上二元論仍認為『人』是一個整體,《中國教會的人觀》,頁74
- 78 我們要問:到底這立場是否跟當代聖經研究所提示的『整全人觀』(holistic view of man)構成衝突?《中國教會的人觀》,頁149
- 79 『正常的人是整全的人,是一個正統。這是聖經一貫的思想。』《屬靈實際的追尋》,頁115
- 80 值得注意的是,李健安在倪柝聲神學的評估與批判第五章中注意到帖前五章二十三節中描述人的整全性,說,『帖撒羅尼迦前書五:23 乍看之下,這節經文的確讓我們以為保羅相信希臘的三元論。然而,我們必須注意的是,保羅在這裏所強調的是「保守的整全性」。因此,用語雖然是三元性的,思想卻是一元的。』
- 81 “God will bestow salvation upon the whole nature of man, consisting of body and soul in close union, since the Word took it upon Him, and adorned with the gifts of the Holy Spirit, of whom our bodies are, and are termed, the temples.” ANF01
- 82 至於喀爾文約翰如何在『整全人論』的架構下教導二

- 元論，請參考喀爾文對於帖前五章二十三節 (<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom42.vi.vii.v.html>) 與希伯來四章十二節的註釋 (<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom44.x.iii.html>)
- 83 John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul To the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 277-278
- 84 蔡麗貞，十字架討厭的地方：世紀末教會爭論議題(華神：臺北 2001)，頁45
- 85 馬尼拉宣言原本的目的是為了避免基督教神學界在三元論與二元論上的內耗，希望以根據帖前五章二十三節之『整全人論』的架構，消弭兩個陣營間的衝突。而不是讓任何陣營當作批判另一個陣營的武器。
- 86 倪柝聲的原話是：『按著平常的說法，一個人是分作兩部分的：一，「靈魂」；二，「身體」。靈魂就是人裏面不可見的那一種精神東西，身體就是人外面可見的軀殼。這是墮落人類的思想，雖然也有一點理由，但總不能準確。除了神的啓示之外，世上沒有一種的思想是可靠的。身體是人外面的軀殼，當然是個不錯的事實。然而聖經並不將靈魂相混，以為它們是相同的。除了字面上的分別，靈和魂的實質，並不一樣。神的話並不是把人分作「靈魂」和「身體」兩部分。乃是把人分作三部分：靈、魂、和體。帖前五章二十三節說，「使你們全然成聖，又願你們的靈、與魂、與身子，得蒙保守。」這一節聖經，明明將一個整個的人，分為「靈、魂、體」三部分。使徒在這個地方，是說到信徒的「全然成聖」—信徒的全人整個成聖。他說一個人的完全成聖是甚麼呢？就是他的靈、魂、和體的蒙受保守。這是很明白的。這一個完全的人，是包含靈、魂、體三部分的。並且這節聖經，也明以為：靈與魂是有分別的；不然，就不會說，「你們的靈、與魂，」必定說，「你們的靈魂」了。神既然這樣說，就人的靈，和人的魂，必定是有分別的。所以說，人是分作「靈、魂、體」三部分。』
- 87 《宣道月報》第二十八期(基督教宣道會香港區聯會，2004年4月)。[http://www.fundamentalbook.com/for\\_faith/chap2.htm](http://www.fundamentalbook.com/for_faith/chap2.htm)
- 88 同上
- 89 趙天恩牧師雖然因其改革宗的神學立場反對地方召會的三元人觀，《中國與福音學刊》(第三卷第一期) — 《中國教會的人觀》(中國福音會：臺北，2003年1月)，223頁中，對於所謂地方召會反神學卻有一個非常精闢，公允，並少為人知的見解，茲摘錄如下：『召會和地方教會過去反對神學，是因為二〇、三〇年代的神學院多半變成新派了，因為反新派而反神學教育。』對於當時的神學大環境，請參考：簡河培(Haryie M. Conn)著，趙中輝，宋華忠譯，曾祖漢編譯，《認識現代神學》(Contemporary World Theology)(改革宗出版社：臺北)。雖然從地方召會的角度而言，這本書中對於時代論的六個描述和六個批判全是錯誤的。但是，其對於新正統派以及其衍生出來的各種神學派別的介紹能夠幫助讀者描繪出二〇、三〇年代的神學大環境。另一本值得參考的書籍是 *The Barthain Revolt in Modern Theology*(現代神學中的巴特革命)，Gary Dorrien, WJK Press

# 三元人觀是異端嗎？

## 論華人基督教治學的反噬

### 前言

雖然，在基督教的『信仰規範』（Regula Fidei）中，人觀（Anthropology）從未被視為構成所謂異端的條件。然而，華人基督教神學學術圈中某些持二元人觀（Dichotomy）的學者們一直有一種嘗試把三元人觀（Trichotomy）『異端化』的努力。但是，對於不了解真相的基層牧師和平信徒而言，任何思想被賦予『異端』兩個字，立刻就會遭到無情的抵制和定罪。這種將三元人觀『異端化』主要有兩個進路：（一）宣稱三元人觀源自於諾斯底異端並具有柏拉圖主義的前設，以及（二）宣稱三元人觀與亞波里拿流有密切的關係。本文採取『歷史文獻分析法』的進路，在三位華人學者對於三元人觀批判的基礎上，研究並比較柏拉圖主義、諾斯底主義、亞波里拿流並改革宗自身的相關一次和二次文獻，展現教會歷史中這四個群體的人觀的真實面貌。幫助華人基督教的學術圈在了解自身人觀傳統的同時，正視基於宗派神學前設，而忽視對於原始文獻並現有研究成果的公正並客觀研究，對於三元人觀並二元人觀陣營本身造成的負面衝擊。

### 三元人觀是 柏拉圖主義/諾斯底主義的觀點

香港建道神學院院長梁家麟在《建道學刊》第十

三期中論題到：

不管我們如何為倪氏疏解開脫，總是難以將上述幾段說話的諾斯底主義（Gnosticism）意味除去。事實上，如果在研究賓路易師母的思想時所指，三元人觀者都有柏拉圖主義（Platonism）的隱藏性前設：精神是崇高的，物質則是卑賤的，絕對精神的上帝不能與物質的世界接觸。倪析聲說：『在人這三個元素裏，靈與神聯合，是最高的。體與物質相接觸，是最卑的。』<sup>1</sup>

梁家麟認為三元人觀具諾斯底主義的意味和柏拉圖主義的隱藏性前設，諾斯底主義除了靈肉二元人觀外，還認為上帝不能與物質世界接觸。吳東生在《屬靈認知與屬靈生命：倪析聲與靈修傳統的對話》中重述了梁家麟的觀點：『梁家麟題出，倪析聲的聖靈論理論與諾斯底主義有甚多的相似之處，尤其表現在它極端的二元主義及對超自然光照及知悟（gnosis）的強調。』<sup>2</sup> 證明了梁家麟隱諱暗示的語言讓讀者認為倪析聲的三元人觀與諾斯底主義（柏拉圖主義）間具有緊密的關係。

由張雲妍、葉明、和李佩瑜編輯的《唐崇榮問題解答類編》收錄了唐崇榮歷來講座中的神學問答。該書分別三次題及三元人觀源自於諾斯底主義，並嘗試將倪析聲的三元人觀與諾斯底主義畫上等號：

- 1 『今天有些人把「人」分成身體、靈、魂，所以就有所謂屬靈人、屬魂人、屬體人。其實第二世紀的諾斯底主義（Gnosticism）早就把人分成屬靈人、屬魂人、屬體人。』<sup>3</sup>
- 2 『屬魂人、屬靈人、屬體人，這一句話不是倪柝聲開始的，是第二世紀初的諾斯底主義開始的，他們把人分成三類：第一類，屬物質身體的人；第二類，屬魂的人；而屬靈的人是第三類的人。』<sup>4</sup>
- 3 『第一世紀末、第二世紀初的諾斯底主義把人三分的結果，把那一種人歸在那一類，你知道嗎？他說基督徒都是屬魂人，猶太人都是屬體人，惟有第三類的人—懂諾斯底奧秘知識的人—才是屬靈人，那是極其錯誤的解釋。現在中國教會還有許多人說上帝的道如同兩刃的利劍，把人的魂、靈都剖開了。』<sup>5</sup>

唐崇榮的說法在華人基督教中有強大的影響力，並被廣為引用。例如：饒孝柏的《屬靈人的再思》就宣稱：『唐崇榮認為三元人觀思想的源頭始自第一世紀末的異端諾斯底主義（Gnosticism）。』<sup>6</sup> 唐崇榮將他所謂諾斯底主義把人分成屬靈人、屬魂人和屬肉體的人的作法等同於把人區分為靈、魂和身體三個部分的三元人觀。因此，對於唐崇榮而言，三元人觀並不是從倪柝聲開始的，是第二世紀初的諾斯底主義開始的；倪柝聲的三元人觀繼承的是二世紀諾斯底主義的觀點。

## 三元人觀 是亞波里拿流主義的觀點

這個觀點的代表是廖元威，他在《倪柝聲三元論人觀》一文中，對於三元人觀和亞波里拿流間的關係有一段非常清楚的闡述：

從神學的角度探討三元人觀的歷史淵源，其實可以追溯至早期教會的亞波里拿流（Apollinaris, 310-390）。他在解釋道成肉身時，曾經為了維護基督的神性，作過一番的努力。亞氏一方面堅持基督的神性，一方面卻又認為若堅持基督完整的人性將使他不能免於罪，因為罪的根源就在人性中。他的解決之道，在於主張基督道成肉身時，『道』（Logos，或曰神的靈）

取代了基督的人的靈，而形成了『道』加上人性之『魂』和『體』的基督的位格。…從教會歷史的發展得知，亞波里拿流主義在381年的君士坦丁堡會議中被判為異端。<sup>7</sup>

與梁家麟和唐崇榮將三元人觀的起源直接聯繫到諾斯底主義不同，廖元威則把三元人觀的起源直接聯繫到亞波里拿流主義。廖元威還認為，亞波里拿流之所以成為異端，就是因為採用了三元人觀來處理基督觀。至於廖元威為甚麼不把三元人觀的起源歸於諾斯底主義？他在該書中題出了理由：『若與早期教會的異端比較，我們大概不能說倪氏的人觀是出於諾斯底主義，但卻不能不說兩者實有雷同之處。』<sup>8</sup> 也就是說，廖元威因為發現無法把倪柝聲的人觀歸類為諾斯底主義，就嘗試把倪柝聲的人觀歸類為亞波里拿流主義。

上述兩個觀點事實上都希望透過建立一種邏輯模型，讓讀者認為：三元人觀因為受到上述非基督教思想的影響或引用，所以是非基督教/異端性的，或，最起碼，具有產生異端的危險（甚至是構成該異端思想的必要條件）。特別是第一個觀點已經成功的讓多數華人基督教將三元人觀等同於諾斯底主義思想。

## 批判三元人觀者的 邏輯模型與必然結果

前述的資料將三元人觀與古代三種希臘哲學或基督教的異端思想—柏拉圖主義，諾斯底主義和亞波里拿流主義—聯繫起來，嘗試建立如下的一個邏輯模型：

- C1 柏拉圖主義/諾斯底主義/亞波里拿流主義將人區分為三個部分
- C2 三元人觀也將人區分為三個部分
- E 因此三元人觀是非基督教的，柏拉圖主義/諾斯底主義/亞波里拿流主義的，甚至有造成異端的危險

這個模型會讓不明就裏的讀者誤認：

- 1) 柏拉圖主義/諾斯底主義/亞波里拿流主義僅僅採用三元人觀，不使用二元人觀
- 2) 二元人觀才是基督教正統的人觀
- 3) 身處於諾斯底爭議或亞波里拿流主義爭議的正統教父必然會拒絕任何三元人觀的觀點

如果這個邏輯模型成立，我們必然會看見，身處於諾斯底爭議或亞波里拿流主義爭議之正統教父所撰寫的，批駁哲學與異端觀點的一次文獻，和近代基督教學術所撰寫的二次文獻體現並反射出上述的觀點。本文同時採用『內容分析法』和『歷史比較分析法』將：(一)華人基督教學術圈把三元人觀『異端化』的論點，(二)西方神學界對於二元人觀、諾斯底主義和亞波里拿流主義的相關文獻與研究，與能夠獲取的一次文獻的內容進行比較。若在任何一次文獻或二次文獻中，發現：(一)身處於諾斯底爭議或亞波里拿流主義爭議的正統教父使用三元人觀，或(二)近代基督教學術所撰寫的二次文獻認為二元人觀與柏拉圖主義/諾斯底主義/亞波里拿流主義有關，那麼，華人基督教學術界持二元人觀的學者對於三元人觀的批判自然就是錯誤的。本文引用的文獻完全以英語材料為主，以體現英語世界相關研究的真實情況。

為了平衡華人學者所製造的錯誤印象，本文在二次文獻方面，將會著重引用柏拉圖主義/諾斯底主義/亞波里拿流主義也採取二元人觀，或可以用二元人觀詮釋之的資料。希望展現西方學術界的另一面。

本文接下來的段落將探索以下幾個關鍵的問題：

- 1 柏拉圖主義僅僅採取三元人觀嗎？
- 2 諾斯底主義僅僅採取三元人觀嗎？
- 3 亞波里拿流主義僅僅採取三元人觀嗎？
- 4 二元人觀（以喀爾文約翰為例）難道沒有任何柏拉圖主義的元素嗎？
- 5 以上三個外來或異端所採用的三元人觀，與聖經中啓示的三元人觀相同嗎？

### 柏拉圖主義僅僅採取三元人觀嗎？

梁家麟認為三元人觀者都有柏拉圖主義（Platonism）的隱藏性前設。但是，許多西方研究柏拉圖主義與基督教關係的學者們卻有不同的看法。Geurt Hendrik van Kooten的《聖經本文中的保羅人觀》<sup>9</sup>和由Todd Speidell編輯的《造就—基督教心理學協會雜誌》<sup>10</sup>中都指出，柏拉圖的人觀可以同時以二元人觀或三元人觀的方式解讀。C. Marvin Pate的《從柏拉圖到耶穌：神學與哲學有甚麼關係？》中題到，諾斯底主義和亞波里拿流主義反而都要感謝柏拉圖的魂/靈與身體的二元人觀觀點。Pate還進一步指

出，諾斯底主義和亞波里拿流主義之所以過分將基督的神性高舉於其人性之上，乃是因為間接的受到柏拉圖主義的影響。<sup>11</sup>根據E. Glenn Hinson的《教會的勝利：到1300年為止的基督教歷史》，柏拉圖主義認為人類是由身體和魂組成的。身體無法得救，而魂則會因為智慧（Gnosis）的光照而得救。<sup>12</sup>James S. Slotkin在《閱讀早期的人觀》一書中指出，大數的掃羅乃是根據新柏拉圖主義的二元人觀把人分成身體和魂，並加以分析之。<sup>13</sup>Jennifer Slater在《神學人觀的自我實現—女性並奉獻生活的人性化》中論到，柏拉圖主義尖銳的對立了身體和魂（真正的自我）。而基督教傳統認可柏拉圖主義關於追求身體的愉悅會阻礙魂達到真正的快樂。<sup>14</sup>Joseph Torchia在《探索人類位格：關於人性哲學的介紹》一書中告訴我們，柏拉圖主義採取的是魂和身體分開的觀點，並且視身體為魂的工具。<sup>15</sup>Naomi Seidman在《忠實詮釋：猶太教—基督教的不同與繙譯的策略》<sup>16</sup>中也持同樣觀點。Robert Bolton的《諾斯底之鑰》論到後續的新柏拉圖主義發展出一種簡單的魂與身體的二元人觀。<sup>17</sup>Charles Webel在《理性的政治：西方歷史中的理性》一書中說到，柏拉圖將俄耳普斯對於非物質的魂之不死性，和畢達哥拉鳩在魂的神聖或理性形式，並身體的必死性和非理性的物質性結合起來，建構他的人觀。<sup>18</sup>

此外，許多西方學者認為柏拉圖主義所謂的『靈』就是三元人觀的『魂』中的心思。Christopher Stead在他的《古典基督教中的哲學》中說到，柏拉圖的人觀由一個身體和具有三部分的魂所構成。而理性/心思（nous）是魂最高的部分。而基督教方面則認為魂是神創造的最高部分，而靈則是某種特殊的恩典和啓迪。<sup>19</sup>《新約神學字典》題到柏拉圖的人觀將人分成理性（rational），非理性（irrational）和植物（vegetative）三個部分。理性的部分是控制的部分。中期柏拉圖主義在這個基礎上，將人分解成理性（nous），魂（psyche）和肉體（soma）三個部分。理性是魂的核心，非邏輯魂（alogical soul）則是理性魂的外殼。<sup>20</sup>Vishwa Adluri告訴我們，柏拉圖認為魂根據高低可以被分成理性的（logistokon），感性的（thumoeides）和食慾的（epithumetikon）三個部分。<sup>21</sup>根據Klaus Corcillus的《切分魂：從柏拉

圖到萊布尼茨的辯論》，柏拉圖主義在魂的理性部分（心思，*nous*）和魂的非理性部分間採取了一種極端的二元主義，魂的非理性部分才是魂的本身。所有的新柏拉圖主義認為理性魂是不死的，部分認為非理性的部分也是不死的。<sup>22</sup> Outi Lehtipuu在《爭辯從死人中復活：重建早期基督徒的身分》中題到，柏拉圖主義的三元人觀較為普遍的將人區分為身體（*soma*）、魂（*psuche*）和心思（*nous*）三個部分，這是最常見的作法。保羅在林前十五章所使用的身體（*soma*）、魂（*psuche*）和靈（*pneuma*）的三元人觀與柏拉圖主義的三元人觀類似。而靈這個字的意思具有模糊性，保羅和後來的基督徒同時用這個辭指神的靈和人的靈。<sup>23</sup>

可見，柏拉圖主義並不如傳統三元人觀一樣，把『心思/理性（*reason/nous*）』視為『魂』的一部分。在二元人觀的架構下，柏拉圖主義往往把人的『魂』分成：理性的（*logistokon*），感性的（*thumoeides*）和食慾的（*epithumetikon*）三個部分—柏拉圖主義對於這三個部分有不同的稱呼，這三個部分就相當於傳統三元人觀的：心思，情感和意志。在二

元人觀的架構下，柏拉圖主義也往往把魂進一步區分成為『理性魂/理性的部分』和『感性魂/非理性的部分』，而將『心思/理性（*reason/nous*）』視為『理性魂/理性的部分』，把『感性魂/非理性的部分』視為包裹理性魂的『外殼』。在三元人觀的架構下，『心思/理性（*reason/nous*）』視為『靈』，『感性魂/非理性的部分』則被視為『魂』。Outi Lehtipuu和吳東生都察覺到，柏拉圖主義三元人觀中的『靈』與保羅/倪柝聲三元人觀對於『靈』的定義是不同的。吳東生在《屬靈認知與屬靈生命：倪柝聲與靈修傳統的對話》一書中就指出：

梁家麟題出，倪柝聲的聖靈論理論與諾斯底主義有甚多的相似之處，尤其表現在它極端的二元主義及對超自然光照及知悟（*gnosis*）的強調…正如我們所見的，倪柝聲使用的某些術語…確實有點類似諾斯底主義的言辭與教訓，然而，對倪柝聲更細緻的研讀將顯明，這些相似之處其實是表面的，而非真實的；因為倪柝聲的屬靈神學充分肯定肉身，且十分以基督為中心，這正是與諾斯底主義背道而馳的。<sup>24</sup>

我們可以用以下圖表，來比較這幾種不同的人觀

保羅與倪柝聲的三元人觀		柏拉圖主義				現代二元人觀
靈		三元架構		二元架構		靈或魂
魂	心思/理性 /nous	靈	心思/理性 /nous	靈或魂	理性的 (Logistokon)	
	情感		情感		感性的 (Thumoeides)	
	意志	魂	意志		食慾的 (Epithumetikon)	
身體		身體		身體		身體

表一 各種不同人觀的比較

基本上，自亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）之後，基督教的人觀就在柏拉圖主義式的三元人觀和二元人觀間擺動。正如同 John Meyendorff的《拜占庭神學：歷史軌跡和教義主題》中所論到的，東方教父幾乎一致性的認為人是由身體、魂和靈所構成，愛任紐是代表。但是，為了反對

俄列根，教父們轉向了魂與身體構成的二元人觀。到了拜占庭時期，教父們又開始採用靈（心思）、魂和身體的三元人觀這個源自於四世紀開始的，由心思（*nous*）、魂和身體構成的傳統。Meyendorff認為這乃是為了避免『靈』這個辭的模糊性，並肯定『靈』的被造性，而把『靈』等同於『心思』。<sup>25</sup>

我們可以根據這些西方學者的研究總結出三點：

1. 柏拉圖主義的人觀可以同時以二元人觀或三元人觀詮釋之。
2. 梁家麟所謂：『柏拉圖主義（Platonism）的隱藏性前設：精神是崇高的，物質則是卑賤的』也可以在柏拉圖的二元人觀中找到。
3. 柏拉圖主義三元人觀中的『靈』事實上就是『心思（nous）』—三元人觀的『魂』的一個部分，與保羅和倪柝聲使用的三元人觀中的『靈』是不同的，不可等同視之。

由此，我們可以看見，因為柏拉圖主義的人觀並沒有固定的架構，僅僅將柏拉圖主義與三元人觀聯繫起來，而造成讀者錯誤的印象是片面並錯誤的作法。事實上，二元人觀學者對於三元人觀此類的批判，也可以完全使用在二元人觀上面。

### 諾斯底主義僅僅採取三元人觀嗎？

柏拉圖主義和諾斯底主義間具有非常密切的關係，因此它們兩者的人觀基本上是一致的。Clark Bulter的《作為自由之故事的歷史：在跨文化背景下的哲學》題到，早期的基督教諾斯底主義者都是區分身體和魂的柏拉圖主義者。他們把人類的創造和柏拉圖的二元主義結合起來。<sup>26</sup> Carl B. Smith在《不再是猶太人：搜尋諾斯底的起源》中說到，柏拉圖主義被融入到整個的諾斯底體系中，特別是在其神學、宇宙論和人觀中。<sup>27</sup> 由此可見，諾斯底主義在許多方面就是柏拉圖主義的延續，包括其人觀。

以下的研究分為一次文獻和二次文獻兩個部分。

#### 一次文獻

1945年在上埃及發現的拿戈瑪第經集（Nag Hammadi library）是目前發現最為豐富的諾斯底文獻。而James M. Robinson編輯的《拿戈瑪第經集英譯》則是目前英語世界最為權威的英文譯本，也是許多學者用來研究諾斯底主義的必備參考書。本文即以此經集作為一次文獻的來源。

《多馬福音》論到，耶穌論到人有身體和魂。<sup>28</sup> 根據《腓利福音》，亞當的魂乃是藉著（耶和華向他吹的）氣息而存在。魂的夥伴是靈，並且會被靈所取代。<sup>29</sup> 《統治者的位格》告訴我們，僅僅有屬於低層

次的魂不可能擁有從上而來的靈，當祂向人的臉吹氣的時候，人就擁有魂。靈藉著從亞當的地而來，降下並住在有魂的人裏面，讓那個人成為活的魂。<sup>30</sup> 《世界的起源》指出，諾斯底主義認為有七個掌權者（rulers）根據它們的身體創造了人的身體，使得亞當成為有魂的人。<sup>31</sup> 《論魂》一書指出，古代的智者賦予了魂一個女性的稱呼，然而她落到了身體中，臨及這個世界，她接著就落到了許多強盜的手裏。<sup>32</sup> 該書還進一步題及人們當保守自己的身體和魂，避免淫亂。<sup>33</sup> 《保羅啓示錄》論到魂在身體中無法無天的行事。<sup>34</sup>

文獻名稱	二元人觀	三元人觀
《多馬福音》	✓	
《腓利福音》	✓	
《統治者的位格》		✓
《世界的起源》	✓	
《論魂》	✓	
《保羅啓示錄》	✓	
總計：	5	1

表二 拿戈瑪第經集中展現的諾斯底主義人觀

除了《拿戈瑪第經集英譯》的作者在那書190頁使用二元人觀架構來討論《論魂》那篇文章；作者在對《西瓦奴的教義》的評論中，則說到這本智慧文學以令人驚訝的方式，與聖經、後期的猶太人思想、中期柏拉圖主義和後期的斯多亞主義的人觀、道德和神學觀念呼應。而作者同時使用了類似於諾斯底主義的三元人觀（心思、魂、身體）的觀點。<sup>35</sup>

不論是《拿戈瑪第經集英譯》繙譯的諾斯底文獻本文，抑或是譯者的評註，都體現出諾斯底主義本身就如同柏拉圖主義一樣，同時採取了二元人觀和三元人觀的觀點。但是，根據能夠獲得的一次文獻，諾斯底主義主要還是採取二元人觀—5次，只有1次採用了三元人觀。

#### 二次文獻

確實有許多二次文獻論及諾斯底主義與三元人觀的關係。例如，Stephan A. Hoeller在《諾斯底主義：對於古代內在知識傳統的新亮光》一書裏指出，

諾斯底主義認為人是由靈、魂和身體所構成的。<sup>36</sup> 然而，與其相對的，我們看Edwin M. Yamauchi在《基督教前的諾斯底主義：對於被推薦的證據的調查》一書中則題到，保羅否認了諾斯底關於身體/靈的二元人觀。<sup>37</sup> Pieter Lalleman認為《約翰行傳》乃是根據魂與身體的二元人觀主義。<sup>38</sup> 根據Stevan L. Davies的《多馬福音與基督教智慧》，多馬福音中的諾斯底主義著重一種魂/身體的二元人觀。<sup>39</sup> Gary B. Fengren的《早期基督教的醫藥與醫療照顧》一書中指出，諾斯底主義繼承了希臘人的二元主義，這種觀點被基督教所否定。<sup>40</sup> Warren S. Brown和Brad D. Strawn共同撰寫的《基督徒生活的物質本性：神經科學、心理學和教會》中說到，基督教因為受到奧古斯丁和笛卡爾強調的二元主義的影響，而非常強調身體和魂之間的分別，造成教會中諾斯底主義的逐漸復甦。基督徒的生活需要活在屬靈的範疇中，與身體生活完全脫節。<sup>41</sup> 根據Everett Ferguson編輯的《早期基督教百科全書》，魂和身體的觀念由希臘哲學家題出，後由柏拉圖進一步發展。到了第二和第三世紀，諾斯底的著作表明身體是由次等的神祇所創造，作為魂與心思的工具。諾斯底主義認為救贖就是脫離身體。<sup>42</sup>

比較有趣的是Andrew Phillip Smith。在他的《諾斯底論及魂的著作：註釋與解釋》中告訴我們，柏拉圖主義認為心思—魂的理性部分，乃是完美和優美的白馬，身體則是野蠻和頑固的黑馬。二元人觀的某些元素在諾斯底主義和許多基督教的形式中都可以被找到。<sup>43</sup> 這明顯的是二元人觀的架構。但是在他編輯的《諾斯底主義字典》中的辭條—『魂』中，他卻說到古代諾斯底主義者認為魂乃是在三元人觀的身體/魂/靈的中間部分。<sup>44</sup> 在同一本書中的辭條—『二元人觀』中，他說到，諾斯底主義普遍採取三元人觀的架構，而靈類似於神祇，而魂乃是身體和靈的中間部分。<sup>45</sup> 他在這兩處論述中，反而認為諾斯底主義使用的是三元人觀的架構。這讓我們看見，即便是研究諾斯底主義一次文獻的專家，對於諾斯底主義之人觀的觀點都是不固定的。

由此可見，在二次文獻的範疇中，學者們對於諾斯底主義到底是持二元人觀還是三元人觀仍然是眾說紛紜，沒有定見。由於柏拉圖主義和諾斯底主義間的

密切關係和承傳性產生了一個很有意思的現象，就是：如同前面柏拉圖的人觀研究的結果，對於諾斯底人觀的研究也表明，二元人觀學者對於三元人觀此類的批判，也可以完全使用在二元人觀上面。而僅僅將柏拉圖主義與三元人觀建立任何聯繫的作法以造成讀者錯誤的印象也是錯誤的。

## 亞波里拿流僅僅採用三元人觀嗎？

我們接下來要來到亞波里拿流主義和三元人觀間的關係。本段分成一次文獻和二次文獻兩個部分。

### 一次文獻

目前在英語世界並沒有整套的亞波里拿流文獻的繙譯。目前只有威士康辛州的路德學院（Wisconsin Lutheran College）在線上提供了根據德國學者Lietzmann德文譯本的英文繙譯。<sup>46</sup> 此外，就必須從薛夫（Philip Schaff）的古教父文集中提取相關的文獻。

亞波里拿流在《駁斥撒伯流主義》一書中說到他不懷疑人是由靈、魂和身體所組成的。<sup>47</sup> 這是惟一次的三元人觀記載。在《講道集》中，他宣稱基督乃是被神吹進氣的身體，在其肉身中具有一個神聖的靈—屬天的心思。<sup>48</sup> 根據《Ad episcopos Diocæsariensis》，亞波里拿流認為道並沒有取得人的理性，因此基督的身體是缺少魂/理性的。<sup>49</sup> 根據《Recapitulatio》一文，亞波里拿流認為基督是一個由靈與肉身聯合的人（spirit united to flesh is a man）。因此，祂是一個神聖的靈與肉身的聯合（Therefore, He is a divine spirit united with flesh）。<sup>50</sup> 《Ad Diodorum》這篇文章則說，人擁有魂和身體，基督的魂（具有神性）和身體仍保持其原有的性質，不混合。<sup>51</sup> 《Ad Flavianum》則說基督乃是一個被神化的身體所包裹的神，成為一個沒有身體的與有身體結合的混合物。<sup>52</sup> 據信是亞波里拿流假尤利烏斯寫的《論在基督裏肉身與神性的聯合》（Pseudo Julius I: De unione corporis et divinitatis in Christo）中指出，非受造的與被造的在基督裏被混合在一起，祂被造為兩個不完整的部分。整個人被稱作『肉體』，裏面沒有魂。而整個帶著身體的人被稱作『魂』。<sup>53</sup> 《De Unione》則認為，無魂（soul-

less)、無理性 (mind-less)、並無意志 (will-less) 的所羅門的殿豫表了耶穌的肉身這殿。<sup>54</sup> (意思是：若把所羅門的理性和意志去除，只剩下一個肉身，這個肉身就豫表了基督的肉身為神/聖靈的殿。)

	二元人觀	三元人觀
《駁斥撒伯流主義》		✓
《講道集》	✓	
《Ad episcopos Diocaesariensis》	✓	
《Recapitulatio》	✓	
《Ad Diodorum》	✓	
《Ad Fravianum》	✓	
《論在基督裏肉身與神性的聯合》	✓	
總計：	6	1

表三 亞波里拿流作品中的人觀

在同時，代表正統派的拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianus) 撰寫了好幾篇駁斥亞波里拿流的作品，為我們從另一個角度提供對於亞波里拿流人觀的看法。他在EP CI中所說的：『因為，祂所沒有取得的，就沒有得到醫治；惟有與祂的神格聯合的才能被拯救。如果只有半個亞當墮落，那麼基督所取得並醫治的，也就是半個亞當；但是如果亞當的本性全然墮落，那麼它就必須完全的與那位被生者的整個本性聯合，好叫它完全得救。』<sup>55</sup> 這句話後來成為基督教救贖觀的核心觀念，基督不能缺少人性的任何部分或在任何程度上低於人性，否則祂就無法醫治全人—這也是所謂『整全人觀』所強調的。貴格利事實上在這段話中指控亞波里拿流教導基督取了一個不完全的人性。對於這個人性具體的情況的描述出現在EP CII中，貴格利說到：

因為他斷言使徒的另一處說話，斷章取義的宣傳第二個人就是從天上來的主。他接下來假設那位從上降下的人沒有心思，乃是獨生子的神格取代了心思的功用，就是這個人的第三個組成部分，就像魂與身體一樣都在那個人性的部分中，除了心思以外，心思的部分被神一道所取代了。<sup>56</sup>

貴格利抨擊亞波里拿流認為道取代了基督人性中心思的部分，使得這個心思不再屬於人性，這使得基

督具有三個部分：屬於人性的魂與身體，和不屬於人性的心思一道。在EP CII中，貴格利又說：

而是當他們被駁斥並用聖經中對於道成肉身被普遍承認的答案施壓下，他們才承認正統的語言，但是它們的確違反了語言的意義；因為他們認為人可以缺少魂，或缺少理性，或缺少心思，或是不完整的，他們接著用神性取代魂與理性與心思的位置。就好像神性已經與祂的肉身調合在一起，完全沒有屬於我們人類的屬性；雖然祂的無罪性遠超我們，並也不具有我們的情慾。<sup>57</sup>

貴格利接著還說，『他們非常荒謬的說祂的神格就是基督的心思，並且不像我們那樣理解經文，就是他們用救主從我們奪取的那個心思淨化了他們的心思，』<sup>58</sup> 並且，『他們還以一種緩和的方式宣稱完整的人並不是那位在凡事上如同我們一樣受引誘，但是沒有罪的那位；而是神與肉身的混合體。』<sup>59</sup> 貴格利在二元人觀的基礎上對亞波里拿流基督觀之錯誤的分析，基本上完全符合亞波里拿流一次文獻中二元人觀的描述。

## 二次文獻

David E. Wilhite在《根據異端的福音：透過早期的教義衝突發現正統》一書中，論及亞波里拿流主義基督觀解決道成肉身連帶的罪性的部分中說到：因為根據古代的觀點，人類魂的最高部分乃是理性或邏輯心思 (希臘文的nous)，並且因為神的道就是神的理性或邏輯，讓神的道替代了基督魂裏面的心思 (nous)。<sup>60</sup> Alois Grillmeier的《基督教傳統中的基督：從使徒時代到迦克頓 (主後451年)》說到，亞波里拿流認為基督的人性是不完整的，缺少魂 (心思)。<sup>61</sup> 根據Timothy John Carter的《亞波里拿流基督觀：對於老底嘉的亞波里拿流作品的研究》，因為亞波里拿流並沒有區分靈與魂，這造成某些學者認為他繼承了Rufinus的二元人觀公式，使得他的基督觀具有一種『二元人觀』的特色。然而，Carter也指出，不同的亞波里拿流文獻展現出不同的人觀，亞波里拿流的三元人觀可以完全用不同的，更為柏拉圖主義的二元人觀來表達。<sup>62</sup>

結合前面柏拉圖主義和諾斯底主義人觀的一次/

二次文獻，加上亞波里拿流主要相關的文獻，我們可以看見，亞波里拿流的人觀事實上還是柏拉圖式的：在三元人觀之下，他將人類的『理性』視為人類的『靈』；在二元人觀下，他將人類的『理性』視為魂的最高部分—理性魂。不管是在三元人觀還是二元人觀之下，亞波里拿流認為基督所缺少的是『心思』。並且，亞波里拿流的人觀非常不穩定。他採用的人觀架構包括：靈—魂—身體，神聖的靈—身體，心思—身體，魂—身體，靈—身體，和肉體。他也往往將魂等同於理性和意志。不論如何，我們可以清楚的看見 Timothy John Carter 所謂的，亞波里拿流繼承了柏拉圖主義的二元人觀。這也就是為甚麼 C. Marvin Pate 特別題到，諾斯底主義和亞波里拿流主義都要感謝柏拉圖的魂/靈與身體的二元人觀觀點。

至於，廖元威片面的暗示亞波里拿流的錯誤歸咎於三元人觀在學術上是否站得住腳？是不證自明的。因為，不論是根據一次文獻還是二次文獻，都證明不但亞波里拿流主義採用了二元人觀的架構，甚至，亞波里拿流的人觀反而更傾向於二元人觀。

## 二元人觀（以喀爾文約翰和吉爾約翰為例）難道沒有任何柏拉圖主義的元素嗎？

梁家麟，唐崇榮和廖元威都是改革宗背景。而在傳統上，神學學術圈都認為改革宗是徹頭徹尾的二元人觀者。本段將以改革宗神學最具代表性的神學家—喀爾文約翰和吉爾約翰的人觀為例，探討二元人觀與柏拉圖主義的關係。喀爾文對於三元人觀傳統上用來支援自身論點所使用的帖前五章二十三節和希伯來四章十二節的註釋卻是非常令人玩味的。

喀爾文在他的《保羅致腓立比，歌羅西和帖撒羅尼迦人書信解經》中對於帖前五章二十三節有如下的段落：

然而，我們必須注意這個對於人構成部分（constituent parts）的分別；因為在某些地方人被稱為只由身體（body）和魂（soul）所構成，在這個情況下，魂（soul）指的是不朽的靈（spirit），住在身體中，如同居住在其中一樣。而魂有兩個主要的器官（faculties）—理解（understanding）和意志（will）—聖經的某些地方習慣分開題及這兩件事物，以表明魂

（soul）的能力和性質。但若魂（soul）這個辭被賦予情感（affection）之意義的時候，就代表它是與靈（spirit）相對的部分。所以，我們由此發現，當使用靈（spirit）的時候，指的是理性（reason）或理智（intelligence），在另一方面，使用魂（soul）的時候，指的是意志（will）和一切的情感（affections）。

我也非常清楚對保羅的話有許多不同的解釋，有些人認為，魂（soul）這個字代表生命的脈動，而靈（spirit）這個字指的是人裏面被更新的部分；若是這樣，保羅的禱告就是荒謬的了。除此以外，如同我已經說過的，那辭在聖經裏面也常常有不同的用法。當以賽亞說，『夜間，我的魂（soul）羨慕你；我裏面的靈（spirit）切切思想你。』（賽二六9）沒有人會懷疑他在論到他的理智和情感，故此列舉了魂的兩個部分。這兩辭在詩篇中也具有同樣的意思。這才更符合保羅的宣告。除非當人的思想是純潔和聖別的，當人的情感是正確和合規範的，當人的身體放棄自己的努力並只事奉善工的時候，整個人能是完全（the whole man entire）的嗎？因為理智的器官是哲學家們所堅持的部分，就如同他們的配偶一樣：情感在命令中位於居間的位置；身體則順服。我們看見人的每個部分如何合式的配搭。因為，除非人是純潔和完整的，當他心思是空白的時候，他的心也不會渴望任何的東西，他的身體也不會有人的動作，除非這是神所認可的。保羅就是用這種方式來保守他的全人和人所有的部分，我們必須由此看見，我們乃是被曝露在無數的危險之下，除非我們被祂所保守。<sup>63</sup>

接下來我們要看看喀爾文在他的《保羅致希伯來人書信解經》中對於希伯來四章十二節的相關詮釋：如今，稱道為活潑的、有功效的，他必然指的就是人；而第二個字表達的更為清楚，因為當他特別強調它是有功效的，他表明他所擁有的，是甚麼樣的生命；因為使徒的目的乃是要教導我們道對於我們是甚麼。劍是一個聖經中常用的比喻；然而保羅並不滿足於一個簡單的比較，而說，神的道比任何的劍都更鋒利，甚

至遠超那些兩刃的利劍；因為在當時劍是常用的武器，但往往只有一邊是鈍的，一邊是鋒利的。刺入甚至剖開魂與靈，或分開魂與靈，等等。魂 (soul) 這個字常被用來當作靈 (spirit)；然而當它們同時出現的時候，第一個字包括的是情感，第二個字指的是他們所謂理性的器官。所以保羅，在寫信給帖撒羅尼迦人的時候，用這兩個字來為他們禱告，祈求神保守他們的靈、與魂、與身子，直到基督的再來（帖前五23），他的意思無非是，讓他們的心思和意志以及外面的行為繼續是純潔和純正的，雖然以賽亞在說下面這句話的時候也是同樣的意思，『夜間，我裏面的魂羨慕你；我裏面的靈切切尋求你。』（賽二六9，根據英文修改一譯者）<sup>64</sup> 他想要表達的無疑是，凡定意尋求神的人，要用全心思 (whole mind) 和全心 (whole heart) 去尋求。我知道有些人有不同的解釋；然而凡是心思清明的，都會同意這個觀點。

如今，論及我們面前的這處經文，它說神的道刺入，或觸及並分開魂與靈，就是說，它檢視人的整個魂；因為它搜尋他的思想 (thoughts)，並徹底檢查他的意志以及其渴望。他接著加上骨節和骨髓，暗示在人裏面沒有任何堅硬、強壯，也沒有任何隱藏的東西，使得大有能力的道無法勝過。保羅在說先知指責並審判人的時候，也宣告了同一件事，好叫心裏的祕密能夠被曝露在光之下（林前十四24）。把心中隱藏的思想 (thoughts) 揭示在光之下也是基督的職分，這就是祂在大部分福音書的記載中所作的事情。<sup>65</sup>

非常令人驚訝的是，喀爾文在這兩段釋經中同時題出了二元人觀和三元人觀。他認為，如果在二元人觀下，靈和魂是可以互換的；魂或靈由心思和意志，或心思和情感所組成。但是，當靈和魂同時在一處出現的時候，或魂被賦予情感的意義時，靈指的就是理性的部分，而魂則包括其他的部分。值得一提的是，持嚴謹喀爾文主義救贖觀，並往往被視為具代表性的改革宗神學家吉爾約翰 (John Gill, 1697-1771) 幾乎完全繼承了喀爾文 (1509-1564) 的觀點。吉爾約

翰在他對帖前五章二十三節的解經中說到：

有些人把『靈』理解為聖靈在重生之人裏面的恩典與恩賜；身體是魂的居所，是恩典最後才能影響的部分；我們不能鄙視這樣的觀點。有些人將『靈』理解為人理性並不死的魂 (the rational and immortal soul of man)，往往被稱為靈，就如同傳道書十二章七節所說的一樣。至於魂，是獸性並感性的魂 (the animal and sensitive soul)，也是野獸所共有的；參考傳道書三章二十一節。而『身體』，就是外在的血肉和骨頭；然而『靈』與『魂』指的都是人裏面同一個非物質，不死，並理性的魂，它們的分別乃是在於能力與官能。『靈』可以根據約伯記三十二章八節來理解，就是魂主要的，領導的並管理的官能；被神的靈光照，人就能夠認識自己，耶穌基督，並與聖靈相關的事情，福音的真理，能夠接受並珍賞它們。『魂』包括意志與情感，被理解力所影響；在重生的人中，他的意志也聽從於神的意志，情感也關注神的事物，身體則成為操練宗教並屬靈實行的工具。<sup>66</sup>

吉爾在希伯來四章十二節的解經中繼續說到：

有些人把魂理解為人與生俱來的，並被重生的部分，而把靈理解為更新並重生人的部分，雖然對於人而言，這兩者有時候很難被區分，然而基督的確區分了他們。其他的一些人認為魂指的是人內在的官能，情感；靈則是更為高等的官能，心思與理解力；但是使徒的意思看起來更像，魂與靈都是不可見的，骨節與骨髓也都是被遮住，並是隱藏的。<sup>67</sup>

相較於喀爾文，吉爾較為接受三元人觀的觀點，例如：『魂…與生俱來的，並被重生的部分…靈…更新並重生人的部分』和『這兩者有時候很難被區分，然而基督的確區分了他們』。在同時，吉爾完全保留了喀爾文人觀架構。也就是說，改革宗的人觀傳統在從喀爾文到吉爾的這300年間並沒有改變。但是，吉爾在二元人觀的下面，題及了『理性魂』和『感性魂』的觀念。這就表明，事實上改革宗神學的人觀完全繼承了柏拉圖/諾斯底主義的人觀傳統，與三元人觀的觀點不同。

柏拉圖/諾斯底主義的人觀				喀爾文/吉爾約翰的人觀				現今的二元人觀	
三元架構		二元架構		三元架構		二元架構		二元人觀	
靈	心思	或 魂	理性魂	心思	魂	心思	或 魂	靈	或 魂
魂	情感		感性魂	情感		情感			
	意志			意志		意志			
身體		身體		身體		身體		身體	

表四 柏拉圖/諾斯底主義人觀與喀爾文/吉爾約翰人觀，並現今二元人觀的比較

這也就是為甚麼，西方許多學者都發現喀爾文與柏拉圖主義間，仍然有非常密切的關係。Jeffery Mallinson指出，任何哲學都具有柏拉圖主義和亞里斯多德主義的元素；在這個意義下，喀爾文當然就是柏拉圖主義者。但是，他也指出，一位法國學者Battenhouse不但提供了喀爾文和柏拉圖間關係不可否認的證據，甚至認為柏拉圖對於喀爾文的哲學產生了最為重要的影響。<sup>68</sup> Charles Partee說到喀爾文察覺到柏拉圖主義和亞里斯多德主義間的不同，而將柏拉圖主義視為更基督教的，他認為柏拉圖主義不僅僅是最為古典的哲學，也是更為敬虔和精明的哲學。因此喀爾文將柏拉圖主義吸收進入他的神學體系中。<sup>69</sup> 他也指出，喀爾文讚揚柏拉圖對於魂的解釋，他甚至不禁止哲學性的把魂分成兩個部分（理解力-understanding和意志-will）的作法，並認為這種作法是令人愉悅的。對於靈和魂的理解乃是古典（柏拉圖）哲學和基督教（喀爾文）神學最大的共同點。<sup>70</sup> Angus Paddison則引用喀爾文對於帖前一章九節的註釋證明喀爾文用柏拉圖的二元人觀把靈（spirit）與肉體（flesh）對立起來。<sup>71</sup> 持這個觀點的還有：Yosep Kim引用《Institute》 III.3.20 證明喀爾文如同柏拉圖一樣，認為身體乃是魂的監獄，這乃是典型的柏拉圖主義二元人觀的觀點。<sup>72</sup> Thomas J. Davis<sup>73</sup>，David W. Hall & Peter A. Lillback<sup>74</sup>和Jason Van Vliet<sup>75</sup>也持同樣的觀點。

### 其他使用二元人觀的哲學/宗教/神學思想

本文題及幾位華人基督教學者的論點，事實上也是非常詭吊的。Christian D. Kettler在《基督人性的勝利並救贖的實際》一書中說到，斯多亞學派採用身體和魂的二元人觀，但是仍然保持人類位格的整全

性。<sup>76</sup> Jennifer Slater指出亞里斯多德主義採用二元人觀。<sup>77</sup> Jay Bregman在《新柏拉圖主義與諾斯底主義》一書中指出，摩尼教採用的是二元人觀。<sup>78</sup> 根據Beresford James Kidd的《教會歷史卷三》，亞流的基督觀乃是建立在二元人觀之上。<sup>79</sup> 那麼，三元人觀者是否也可以根據梁家麟與廖元威使用的邏輯，認定二元人觀具有斯多亞學派和亞里斯多德主義的前設，造成了摩尼教和亞流主義異端？

相信讀者們不會認可這樣的作法！

### 小 結

根據本文所提供的一次和二次文獻，筆者可以作出以下的結論：

- 1 除了柏拉圖主義，諾斯底主義和亞波里拿流主義外，梁家麟等人所屬的改革宗神學（喀爾文與吉爾）都採取了同樣的人觀架構，並同時採用三元人觀並二元人觀。
- 2 從柏拉圖到改革宗的三元架構表面上雖然也採取三分人性的方法，但是，柏拉圖主義對於『靈』的定義與傳統三元人觀的定義（也就是倪柝聲的觀點）不同，不能等同視之。
- 3 如果，用三元人觀與哲學/異端思想有關作為否定，甚至『異端化』三元人觀的原因，同樣的標準也應當被用於二元人觀之上。
- 4 根據梁家麟與廖元威使用的邏輯，二元人觀也可以被視為具有其他哲學隱藏性前設，並造成其他異端的主要原因之一。
- 5 現今改革宗的二元人觀與從喀爾文到吉爾間300年的人觀是不同的。

因此，由梁家麟、唐崇榮和廖元威所代表的，將三元人觀與柏拉圖主義、諾斯底主義和亞波里拿流主

義聯繫，甚至等同的作法在學術上不但是偏頗的，也是不能成立的。

## 對於批判三元人觀者的學術治學 疏失評論

非常明顯的，由華人改革宗持二元人觀學者對於三元人觀的批判，在學術上都具有無可推諉的缺失。其原因可以總結為四個原因：

### 缺乏對於自身傳統人觀的認識

從喀爾文（1509-1564）到吉爾（1697-1771）將近三百年間，改革宗神學的人觀很明顯的同時接受三元人觀和二元人觀。在這期間相信也應該有大量的相關一次文獻。然而，本文所題及的幾位人士對於這個背景明顯的是一無所知，甚至還相信自己所持的二

元人觀就是改革宗正統的觀點，這就證明了改革宗學術圈子對於自身傳統人觀缺乏最為基本的認識。

### 未曾真正引用一次文獻和二次文獻

由於《唐崇榮問題解答類編》是根據唐崇榮其他的釋經講道集的彙總，而那些講道集並不是正式的學術專著或論文，所以這本書中不提供任何一次或二次文獻的出處，是可以理解的。廖元威在《倪柝聲三元論人觀》一文中提供的腳註沒有引用任何一次文獻，來斷定三元人觀和亞波里拿流之間的關係。他引用的是Paul K. Jewett所撰寫的人觀專著《Who We Are: Our Dignity as Human》。換句話說，廖元威乃是根據一個二次（甚至是更多次）的文獻作為他的理論基礎。梁家麟的文章則沒有引用任何文獻支持他的論點。

	柏拉圖主義		諾斯底主義		亞波里拿流主義		改革宗傳統二元人論	
	一次文獻	二次文獻	一次文獻	二次文獻	一次文獻	二次文獻	一次文獻	二次文獻
梁文	0	0	0	0				
唐文			0	0				
廖文					0	1		
本文	0	16	6	13	9	3	4	8

表五 文獻引用次數比較

根據中央大學『正確使用學術文獻』網站<sup>80</sup>，引用文獻的目的乃是：

- \* 展現作者的閱讀和寫作廣度
- \* 表示作者對相關領域的熟悉
- \* 表示作者對問題有清楚的認知
- \* 表示作者對對手的論點和來由有深刻的認知

根據本文引用的三篇二元人觀者批判三元人觀最具代表性的文章中引用的文獻，作者們對於他們論及的題目是否曾作過具有深度和廣度的研究，並對題目具有清楚和深刻的認知後，再題出自身的論點來定三元論為異端？這是不辯自明的。

### 根據自身神學前設引用文獻

本文引用的三篇文章的神學前設是非常明顯的。《倪柝聲三元論人觀》是惟一在相關段落提供註腳的

文章。以該文為例：在該文提供的34個註腳中，引用了4篇外文二次文獻，5篇中文的、批判倪柝聲三元論人觀的二次文獻（作者包括林榮洪1次，梁家麟3次，周功和1次），扣除1個介紹該文背景的註腳，和1次引用路德文集外，剩下的23個註腳都是倪柝聲的著作。

該文引用被批判者的一次文獻高達67%。此外，引用的外文文獻佔11.7%，中文文獻佔14.7%。而9篇被引用的中外文文獻，100%都是根據二元人觀立場批判三元人觀的負面文章。而本文所大量引用對於二元人觀本身不利的文章，該文一篇都沒有引用過。從此，我們就可以看出二元人觀學者在寫作的時候，所具有的強烈神學前設。換句話說，他們的寫作並不是為了客觀的探討某個神學爭議，乃是喪失了學術的中立性，用學術為自身的神學前設效命。

## 偷換觀念

在基督教系統神學中，對於二元人觀，三元人觀的定義是固定的：二元人觀指的是將人分成非物質的靈或魂，並視靈和魂是對於這個部分可以互換的稱呼，和物質的身體部分；而傳統的三元人觀則將人分成外面物質的身體，非物質的部分則進一步分成最裏面的靈，以及位於靈和身體間的魂。但是，系統神學的人觀並不會把屬靈人、屬魂人並屬肉（身）體的人視為三元人觀的內容。改革宗本身的系統神學，例如 Louis Berkhof 的系統神學，和 David Dilling 的神學人觀兩本書對這方面都有清楚的論述。<sup>81</sup>

然而，唐崇榮卻把三元人觀的定義替換為：『第一世紀末、第二世紀初的諾斯底主義把人三分的結果，把那一種人歸在那一類，你知道嗎？他說基督徒都是屬魂人，猶太人都是屬體人，惟有第三類的人—懂諾斯底奧祕知識的人—才是屬靈人』。根據傳統神學，所謂『三分』，乃是把一個人分成靈、魂和體三個部分。但是唐崇榮卻宣稱『三分』是把人類分成屬靈人、屬魂人和屬體人，好進一步與倪柝聲的『靈修神學』劃入他所定義的諾斯底主義人觀的範圍內。『三分』的觀念被偷換成為『三類』。事實上，唐崇榮並沒有預料到他的作法會產生以下的反作用：保羅在哥林多前書也把人分為『三類』：屬靈人（πνευματικός，二13~15，三1）、屬魂人（ψυχικός，二13）和屬體人（σαρκικός，三1，3）。那麼，屬魂人、屬靈人、屬體人很明顯不是從倪柝聲開始的，也不是諾斯底主義的發明，而是保羅開始的。換句話說，根據唐崇榮的標準，新約聖經就是建立在諾斯底主義的人觀之上，而基督教正統的人觀正是他（和梁家麟）批判的『諾斯底主義三元人觀』才對。而唐崇榮本身拒絕使徒保羅將人分成『三類』的作法，在正統神學中就是直接否定了『使徒的教訓』。在同時，倪柝聲才是『使徒教訓』堅定不移的跟隨者。

對於廖元威嘗試把亞波里拿流主義的錯誤等同於三元人觀的努力，基督教學術界也早有定見。阿奎那的《神學總綱》則在3.5.3中討論亞波里拿流，標題為『神的人兒子是否取了一個魂』。喀爾文在《基督教要義》的3.16.12，標題為『基督執行救主的職責贖回我們；祂的受死、復活和升天』的段落中討論亞

波里拿流的異端。哈拿克的《教義史》是系統神學中的巨著。哈拿克乃是在『關於成為肉身之神的兒子之性質與人性的完全相似的教義』之下，討論亞波里拿流的教義。<sup>82</sup> T. J. Carter是英語世界的亞波里拿流專家，他撰寫的《亞波里拿流派基督觀：對於老底嘉的亞波里拿流作品的研究》是目前惟一一本專著。根據其標題，亞波里拿流主義明顯的被歸納在基督觀異端，而不是人觀異端的範疇中。<sup>83</sup> 根據 Leighton Pullan 的《早期基督教教義》，亞波里拿流主義被放在第八篇『在基督裏神學與人性的聯合』下面討論。<sup>84</sup> Joseph F. Kelly 在他的《歷史與異端：歷史的張力如何創造教義衝突》中，就把亞波里拿流主義歸類在基督一性論（Monophysitism）之下。<sup>85</sup> Richard Alfred Norris 在他的《基督觀爭議》一書中指出，亞波里拿流為了對抗亞流主義，強調基督的位格為『神聖道的一個成為肉身的性質（one incarnate nature of the divine Logos）』。<sup>86</sup>

如果客觀的研讀亞波里拿流相關的文獻或學術著作，必然可以發現，整個基督教的神學並沒有把亞波里拿流放在『人觀』的題目下討論—除了少數改革宗人觀的專著外，亞波里拿流都是被放在『基督觀』的題目下討論；這就證明，正統基督教不認為亞波里拿流的錯誤在於人觀，而是在於基督觀。如果學術界也如同廖元威一樣，把亞波里拿流的錯誤從『基督觀』的範疇轉移至『人觀』的範疇，（正如同本文前面已經證明的：亞波里拿流的人觀也可以同時以二元人觀詮釋之，）亞波里拿流主義與二元人觀間理所當然的也有著非常密切的關係。我們也可以進一步斷言二元人觀是源自於亞波里拿流主義。

## 結 論

在基督教神學的傳統中，人觀從未被當作界定異端的標準。但是，很不幸的，在華人基督教中，許多持二元人觀的學者在學術上對於三元人觀進行了大量的批判，嘗試將三元人觀描繪為柏拉圖主義的、諾斯底主義異端的，並亞波里拿流主義異端的。這種努力也收到了一定的成效，造成許多基督徒對於三元人觀產生了誤解。本文採取嚴謹的學術方法，根據柏拉圖主義、諾斯底主義和亞波里拿流主義的一次文獻和二次文獻（主要是與其相關的二元人觀資料）進行梳

理，歸納，證明不論在一次文獻中，或者在二次文獻中，柏拉圖主義、諾斯底主義和亞波里拿流主義都同時採用三元人觀和二元人觀。因此，片面的將柏拉圖主義、諾斯底主義和亞波里拿流主義與三元人觀建立關係，而刻意忽略二元人觀與它們的關係，明顯是錯誤的作法。

並且，根據本文提供的一次文獻和二次文獻，持二元人觀學者對於三元人觀的指控也可以同樣的被用於二元人觀本身。根據改革宗的約翰喀爾文和約翰吉爾對於人觀的教訓，今日持二元人觀學者所採用的二元人觀不但與改革宗傳統的三元人觀不同，改革宗傳統的人觀不但明顯的繼承自柏拉圖主義，並且同時採用三元人觀和二元人觀的架構。最後，在學術方面，批判三元人觀的學者都展現出以下四個缺陷：缺乏對於自身傳統人觀的認識，未曾真正引用一次文獻和二次文獻，根據自身神學前設引用文獻和偷換觀念。這四個學術性的缺陷直接動搖了二元人觀學者的學術基礎。

縱觀基督教的歷史，人觀上面的衝突就如同釋經方法、教會觀、聖餐觀和末世觀等系統神學的題目一樣，具有多重的視角。不同的視角根據自己的觀點批判他人為『錯誤』是非常常見的現象。華人基督教的學術界或許應該在一個更為客觀的角度進行學術研究，多進行對話和溝通，以避免無益的衝突。

謝仁壽

- 1 梁家麟，《屬靈人》與倪柝聲的三元人觀一兼論賓路易師母對他的影響，建道神學院百週年紀念論文集（建道神學院：香港 1999年11月初版），196頁
- 2 吳東生，屬靈認知與屬靈生命：倪柝聲與靈修傳統的對話（聖經資源中心：臺北 2016），192-193頁
- 3 唐崇榮著，張雲妍、葉明、李佩瑜編，唐崇榮問題解答類編（上冊）（中福出版：香港 2003），84頁
- 4 同上，88頁
- 5 同上，89頁

- 6 饒孝柏，屬靈人的再思（校園書房：臺北 2010.11），22頁
- 7 廖元威，倪柝聲三元論人觀，許宏度主編，屬靈實際的追尋（華神出版：臺北 2003初版），93-94頁
- 8 廖元威，倪柝聲三元論人觀，102頁
- 9 Gerut Hendrik van Kooten, *Paul's Anthropology in Context* (Mohr Siebeck: Tübingen, Germany 2008), 272
- 10 Ed. Todd H. Speidell, *Edification — Journal of the Society for Christian Psychology* Volume 1 Issue 2 (Wipf and Stock Publishers: Eugene, OR 2007), 58
- 11 C. Marvin Pate, *From Plato to Jesus: What Does Philosophy Have to do with Theology?* (Kregel Publications: Grand Rapids, MI 2011), 111
- 12 E. Glenn Hinson, *The Church Triumphant: A History of Christianity Up to 1300* (Mercer University Press: Macon, Georgia 1995, First printing), 12
- 13 James S. Slotkin, *Readings in Early Anthropology* (Routledge:Oxon, UK 2011), 13
- 14 Jennifer Slater, *A Theological Anthropology of Self-Realization — The Humanization of Woman and Consecrated Life* (AuthorHouse:Bloomington, IN 2011), 100
- 15 Joseph Torchia, *Exploring Personhood: An Introduction to the Philosophy of Human Nature* (Rowman & Littlefield Publishers: Plymouth UK 2008), 101
- 16 Naomi Seidman, *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation* (University of Chicago Press: Chicago 2006), 84
- 17 Robert Bolton, *Keys of Gnosis* (Sophia Perennis: Hillsdale, NY 2004), 18
- 18 Charles Webel, *The Politics of Rationality: Reason Through Occidental History* (Routledge: Oxon, UK 2013), 38
- 19 Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge University Press: NY 1998), 87
- 20 Ed. By Gerhard Kittle, Gerhard Friedrich, and Greffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume* (Eerdmans: Grand Rapids, MI 1985), 1343
- 21 Vishwa Adluri, *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy: Return From Transcendence* (Continuum International Publishing: NY 2011), 25-26
- 22 Klaus Corcillus, *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz* (Walter De Gruyter Inc: Boston 2014), 151
- 23 Outi Lehtipuu, *Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity* (Oxford University Press: Oxford, UK 2015), 58

- 24 吳東生, 屬靈認知與屬靈生命: 倪柝聲與靈修傳統的對話, 192-193頁
- 25 John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trend and Doctrinal Themes* (Fordham University Press: NY 1979), 138-141
- 26 Clark Bulter, *History as the Story of Freedom: Philosophy in Intercultural Context* (Rodopi B. V.: Atlanta, GA 1997), 46
- 27 Carl B. Smith, *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins* (Hendrickson Publishers: Peabody, MA 2004), 190
- 28 *The Gospel of Thomas*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 135
- 29 *The Gospel of Philip*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 153
- 30 *The Hypostasis of the Archons*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 163
- 31 *On the Origin of the World*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 181
- 32 *The Exegesis on the Soul*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 192
- 33 *The Exegesis on the Soul*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 194
- 34 *The Apocalypse of Paul*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 258
- 35 *The Teachings of Silvanus*, James M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammandi Library in English* (E. J. Brill: Leiden, Netherlands 1988, Third Edition), 379
- 36 Stephan A. Hoeller, *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing* (Quest Books: Wheaton, IL 2002), 107
- 37 Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Wipf & Stock Pub: Eugene, OR 2003), 37
- 38 Pieter J. Lalleman, *The Acts of John: A Two-stage Initiation Into Johannine Gnosticism* (Peeters Publishers: Wilsele, Belgium 1998), 240
- 39 Stevan L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (Bardic Press: CA 2005), 32
- 40 Gary B. Fengren, *Medicine and Health Care in Early Christianity* (Johns Hopkins University Press: Baltimore, MD 2009), 102
- 41 Warren S. Brown and Brad D. Strawn, *The Physical Nature of Christian Life: Neuroscience, Psychology, and the Church* (Cambridge University Press: NY 2012), 28
- 42 Ed. Everett Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity* (Routledge: NY 1999), 186
- 43 Andrew Phillip Smith, *Gnostic Writings on the Soul: Annotated & Explained*, (SkyLight Paths Publishing: Woodstock, VT 2007), xxviii
- 44 Soul: The ancient Gnostics saw the soul as the middle term in the trichotomy of body/soul/spirit  
Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (Quest Books: Wheaton, IL 2009), 233
- 45 Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (Theosophical Publishing House: Wheaton, IL 2009), 70
- 46 可參考: <http://www.fourthcentury.com/apollinaris-of-laodicea>
- 47 Apollinaris, *Contra Sabellianos*, PG28: 96-121  
<http://www.fourthcentury.com/contra-sabellianos/>
- 48 Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen (Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1970), 248-249  
可參考 <http://www.fourthcentury.com/sermones/>
- 49 Lietzmann, 255-256 可參考: <http://www.fourthcentury.com/ad-episcopos-diocaesariensis/>
- 50 Lietzmann, 242-246  
可參考: <http://www.fourthcentury.com/recapitulatio/>
- 51 Lietzmann, 237-242  
請參考: <http://www.fourthcentury.com/ad-diodorum/>
- 52 Lietzmann, 246-247  
請參考: <http://www.fourthcentury.com/ad-flavianum/>
- 53 Lietzmann, 185-193  
請參考: <http://www.fourthcentury.com/julius-de-unione/>
- 54 Lietzmann, 204  
請參考: <http://www.fourthcentury.com/de-unione/>
- 55 Gregory of Nazianzus, Pilip Schaff (ed), NPNF2-07 Cyril of Jerusalem, Gregory of Nazianzen (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 650.
- 56 Gregory of Nazianzus, Pilip Schaff (ed), NPNF2-07, 647, 作者自譯
- 57 Gregory of Nazianzus, Pilip Schaff (ed), NPNF2-07, 654, 作者自譯
- 58 同上
- 59 同上

- 60 David E. Wilhite, *The Gospel according to Heretics: Discovering Orthodoxy through Early Conflicts* (Baker Academic:Grand Rapids, MI 2015), 135
- 61 Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon* (451) (John Knox Press: Louisville, KY 1975), 332
- 62 Timothy John Carter, *The Apollinarian Christologies: A Study of the Writings of Apollinarius of Laodicea* (Hamley King Publishing: London 2011), 149, 153, 154
- 63 John Calvin, *Commentaries on Philipians, Colossians, and Thessalonians* (Christian Classic Ethereal Library: Grand Rapids, MI), 278-279, 作者譯
- 64 和合本譯為：夜間，我『心』中羨慕你；我裏面的『靈』切切尋求你。KJV, Darby, ASV, RV 譯為：With my 'soul' have I desired thee in the night; yea, with my 'spirit' within me will I seek thee early.
- 65 John Calvin, *Commentaries on Hebrews* (Christian Classic Ethereal Library: Grand Rapids, MI), 88, 作者譯
- 66 John Gill, *John Gill's Exposition of the Bible*, <http://www.christianity.com/bible/commentary.php?com=gill&b=52&c=5>. 作者譯
- 67 John Gill, *John Gill's Exposition of the Bible*, <http://www.christianity.com/bible/commentary.php?com=gill&b=58&c=4>, 作者譯
- 68 Jeffery Mallinson, *Faith, Reason and Revelation in Theodore Beza, 1519-1605* (Oxford University Press:NT 2008 ), 54
- 69 Charles Partee, *Calvin and Classic Philosophy* (E. J. Brill: Leiden, Netherland 2005), 110-112
- 70 Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Westminster John Knox Press:Louisville KY 2008), 82-83, 85
- 71 Angus Paddison, *Theological Hermeneutics and 1 Thessalonians* (Cambridge University Press:NY2005), 122
- 72 同上, 52
- 73 Thomas J. Davis, *This is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought* (Baker Academics: Grand Rapids, MI 2008), 80
- 74 David W. Hall & Peter A. Lillback, *A Theological Guide to Calvin's Institutes: Essay and Analysis* (R&P Publishing:Phillipburg, NJ 2015), 456
- 75 Jason Van Vliet, *Children of God: The Imago Dei in John Calvin and His Context* (Vandenhoeck & Ruprecht: Gottingen 2015), 258
- 76 Stoics continued the dichotomy between the body and soul, but still maintained a sense of the wholeness of the human person.
- Christian D. Kettler, *The Vicarious Humanity of Christ and the Reality of Salvation* (University Press of America: Eugene, OR 1991), 277
- 77 Jennifer Slater, *A Theological Anthropology of Self-Realization—The Humanization of Woman and Consecrated Life* (AuthorHouse:Bloomington, IN 2011), 100
- 78 Although Alexander is not overly troubled by the Manichaeian dichotomy of body and soul... Jay Bregman, *Neoplatonism and Gnosticism* (State University of New York Press: Albany 1992), 344
- 79 Such was the Arian Christology: dichotomist in its analysis of human nature into body or flesh and soul, and proportionately simple and ostensibly scriptural. Beresford James Kidd, *A History of the Church* Vol. 3 (Clarendon Press: Columbus, OH 1922), 213
- 80 <http://sex.ncu.edu.tw/papers/4-6-1.php>
- 81 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans Publishing C.: Grand Rapids, MI 1996), 191. David Dilling, *Theological Anthropology* (Kensington Theological Academy: Lafayette, IN 2015), 9
- 82 Adolf Harnack, *History of Dogma - Volume IV* (Christian Classic Ethereal Library: Grand Rapids, MI), 7
- 83 T. J. Carter, *The Apollinarian Christologies: a study of the writings of Apollinarius of Laodicea* (Hamley King Publishing: London, UK 2011).
- 84 Leighton Pullan, *Early Christian Doctrine* (Christian Classic Ethereal Library: Grand Rapids, MI), 73
- 85 Joseph F. Kelly, *History and Heresy: How Historical Forces Can Create Doctrinal Conflicts* (Liturgical Press: Collegeville, MI 2012), 54, 58
- 86 Richard Alfred Norris, *The Christological Controversy* (Frotress Press 1980), 21

# 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》<sup>1</sup>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）—即認為聖經將人性三分為『靈、魂、體』的看法者—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）<sup>2</sup>、英文<sup>3</sup>及中文（恢復本）<sup>4</sup>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』。<sup>5</sup>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），<sup>6</sup> 詞性為主動語態祈願語氣（voluntative/volitive optative），表示保羅對未來的期望。<sup>7</sup> 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。<sup>8</sup> 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）。<sup>9</sup> 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。<sup>10</sup> 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。<sup>11</sup>

*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』。<sup>12</sup> 這形容詞在這裏有副詞作用。<sup>13</sup> 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。<sup>14</sup> 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。』<sup>15</sup>

(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。』<sup>16</sup>

(三)約翰·喀爾文（John Calvin）：『這幾個字（*kai holoklēron 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。』<sup>17</sup>

(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。』<sup>18</sup>

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），<sup>19</sup> 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 *holoklēron*（原型，*holoklēros*），由 *hólos*（全部，whole）和 *klēros*（部分，portion）組成，合起來意『全部部分』。<sup>20</sup> 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』，<sup>21</sup> 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。<sup>22</sup> 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』。<sup>23</sup>

## 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。<sup>24</sup> 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題及他的人觀，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。<sup>25</sup>

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。<sup>26</sup> 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，<sup>27</sup> 或更早時期的希臘柏拉圖哲學影響。<sup>28</sup> 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。<sup>29</sup> 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』（pneuma）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。<sup>30</sup> 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』。<sup>31</sup> 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』（pneuma）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pneuma），也用在人的身上（人的pneuma），視pneuma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pneuma這字。他甚至將人的pneuma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pneuma，而人都有pneuma，作為領受神的靈之器官。<sup>32</sup> 又如史帖西判斷，人領受了神的pneuma，表示人的pneuma的更新，以致人的pneuma獲得新的領域。<sup>33</sup> 史帖西分析指，保羅這種對『靈』（pneuma）與『魂』（psyche）的區別，是由於他的基督徒經歷，他對聖靈（pneuma hagion）有深刻獨特的認識，以致成了他人觀的基礎。<sup>34</sup> 故此，我們看見保羅之所以作出『靈』（pneuma）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。<sup>35</sup>

## 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，<sup>36</sup> 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。<sup>37</sup> 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，<sup>38</sup> 也繼承使徒保羅的教導。<sup>39</sup> 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。<sup>40</sup> 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。<sup>41</sup>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。<sup>42</sup>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）。<sup>43</sup>

## 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。<sup>44</sup>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。<sup>45</sup>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。<sup>46</sup>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。』<sup>47</sup>

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。<sup>48</sup>

## 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。<sup>49</sup>

## 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。<sup>50</sup>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。<sup>51</sup>

### 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。<sup>52</sup> 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—靈、魂和體—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—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。<sup>53</sup> 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。<sup>54</sup> 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)。』<sup>55</sup>

### 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。』<sup>56</sup> 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。<sup>57</sup>

### 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，<sup>58</sup> 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。<sup>59</sup> 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，就不再有屬靈的人，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。』<sup>60</sup>

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沒，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。<sup>61</sup> 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）。<sup>62</sup> 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）：<sup>63</sup>

『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。』<sup>64</sup>

『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。』<sup>65</sup>

### 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。<sup>66</sup> 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：<sup>67</sup>

『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。』<sup>68</sup>

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。<sup>69</sup> 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。」<sup>70</sup>

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。<sup>71</sup> 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。<sup>72</sup> 此外，愛氏雖指斥諾斯底之不完整的救贖觀，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。』<sup>73</sup>

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。』<sup>74</sup>

## 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。』<sup>75</sup>

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。』<sup>76</sup>

## 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。』<sup>77</sup>

『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。』<sup>78</sup>

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。』<sup>79</sup>

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。』<sup>80</sup>

『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。』<sup>81</sup>

## 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。<sup>82</sup> 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。』<sup>83</sup>

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。』<sup>84</sup>

### 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達成肉身所開創的，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。』<sup>85</sup>

### 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。』<sup>86</sup>

『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。』<sup>87</sup>

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。』<sup>88</sup> 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。<sup>89</sup> 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。<sup>90</sup>

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。<sup>91</sup> 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』，<sup>92</sup> 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。』<sup>93</sup> 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。』<sup>94</sup>（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。』<sup>95</sup> 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。<sup>96</sup> 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，<sup>97</sup> 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『靈一體』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『靈魂一物質』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），<sup>98</sup>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為異端？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，<sup>99</sup>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為基礎。<sup>100</sup>

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）。<sup>101</sup>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，<sup>102</sup>而看實是救恩觀。但無論是所謂二分、<sup>103</sup>三

分，還是不作任何劃分，<sup>104</sup>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）一即以人為由三種可分開各自單獨運作的元素所組成，<sup>105</sup>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』。<sup>106</sup>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為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為著人的全人，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）更為合式。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。<sup>107</sup>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/bibeltxt/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](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 "holoteles 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](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.studydrive.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.studydrive.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 anakephaliosis 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 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『人的整體的二元論』。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。

# 『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。<sup>1</sup>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』。<sup>2</sup>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），<sup>3</sup>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』。<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>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。<sup>6</sup>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》<sup>7</sup>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בְּצַלְמֵנוּ，原文與介詞連用，由介詞בְּ，加上為צַלְמֵנוּ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》，<sup>8</sup> 將בְּצַלְמֵנוּ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』。<sup>9</sup>

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בְּ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。

בְּצַלְמֵנוּ 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共出現十九次。<sup>10</sup>

### 『樣式』

創世記一章二十六節『照著…樣式』的希伯來文為כְּדְמוּתֵנוּ，原文與介詞連用，由介詞כְּ加上דְמוּתֵנוּ組成，כְּדְמוּתֵנוּ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》<sup>11</sup>中，כְּדְמוּתֵנוּ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。<sup>12</sup>

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כְּ。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為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。<sup>13</sup>

### 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。<sup>14</sup>

### 『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，因為被汙穢包裹無法認出。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。<sup>15</sup>

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。<sup>16</sup> 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。<sup>17</sup> 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。』<sup>18</sup>

### 『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。<sup>19</sup>

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。<sup>20</sup>

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。』<sup>21</sup>

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』。<sup>22</sup>

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。<sup>23</sup>

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。<sup>24</sup>

## 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。』<sup>25</sup> 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。<sup>26</sup> 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。』<sup>27</sup> 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)。』<sup>28</sup> 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。<sup>29</sup> 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，<sup>30</sup> 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把神彰顯出來，叫人因祂而能認識那位看不見的神。<sup>31</sup>

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。<sup>32</sup>

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。<sup>40</sup> 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。<sup>41</sup> 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。<sup>42</sup> 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。<sup>43</sup> 倪柝聲也題到神的形像就是指著子基督說的。<sup>44</sup> 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）。<sup>45</sup> 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。<sup>46</sup> 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。<sup>47</sup> 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。<sup>48</sup>

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。<sup>49</sup>

### 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），<sup>50</sup> 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。<sup>51</sup>

### 『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。<sup>52</sup> 革氏基本上是從愛任紐汲取他的人論的基本思路。<sup>53</sup> 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。』<sup>54</sup> 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。<sup>55</sup> 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）。<sup>56</sup> 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」』，<sup>57</sup> 『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』。<sup>58</sup> 但是，本文必須指出在新約聖經中，nous 共出現二十四次，<sup>59</sup> 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。<sup>60</sup>

### 『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。<sup>61</sup>

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。<sup>62</sup> 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『儘可能達成與神相像』相結合時，『效法』一詞始成為基督教語法中的奧祕用語。<sup>63</sup> 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『儘可能達成與神相像』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，<sup>64</sup>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』。<sup>65</sup>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。』<sup>66</sup>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。』<sup>67</sup>對守道者聖馬克西母而言，『只有善者和智者達到祂的樣式。』<sup>68</sup>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。』<sup>69</sup>

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。<sup>70</sup>

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”）。<sup>71</sup>

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。』<sup>72</sup>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。<sup>73</sup>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。<sup>74</sup> 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。<sup>75</sup> 而將人類作成『神的形像和樣式』的就是神聖的靈。<sup>76</sup> 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』。<sup>77</sup> 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。<sup>78</sup> 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》<sup>79</sup> 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。』<sup>80</sup> 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。』<sup>81</sup> 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）。<sup>82</sup>

『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 鄭炳鈞(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 Stāniloae, *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