

歐偉昌編，《從一粒沙子探看
神學世界》，香港：宏恩基督教書
院，2023。

靈魂存在嗎？從聖經看二元論

關啟文

一、人是甚麼？

大多數文化相信人有身體，也有靈魂——其本質是非物質的，仍可在死後存在。然而到今天不少人感到「靈魂」只是迷信，他們提倡唯物論（materialism）——這觀點認為人的意識（consciousness）完全依附物質（特別是大腦），所以靈魂並不存在，人死必如燈滅。物理主義（physicalism）大概與唯物論相同，是近期較流行的稱呼。¹ 基督教傳統則相信二元論（dualism）——心靈（mind）與身體存在互動關係，但兩者可獨立存在，死後生命是可能的，這稱為實體二元論（substance dualism）或互動二元論（interactionist dualism）。死亡時，靈魂離開身體進入一個居間狀態（intermediate state），在那裡等待身體復活。

當代神學爭論

在基督教歷史中，二元論是主流，然而進入二十世紀之後（特別是近三十年），基督教物理主義愈來愈有影響力——主要支持者包括聖經學者喬爾·格林（Joel B. Green）、心理學家華倫·布朗（Warren S. Brown）和馬爾科姆·基佛斯（Malcolm Jeeves）、生物學家·加雷思·鍾斯（D. Gareth Jones），以及哲學家南希·梅菲（Nancey Murphy）。他們的文章見 *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*（Green ed. 2004a），而梅菲的觀點可見她的著作 *A Philosophy of the Christian Religion*（Murphy 2018）。究竟我們應該堅持二元論的傳統，還是接納基督教物理主義的修正呢？

¹ 當代唯物論者不單相信物質，也相信能量、電磁場等的存在，所以他們認為要點不在狹義的「物質」，而是說只有當代物理學描述的東西才真箇存在，所以「物理主義」的叫法更為合適。

這場辯論還在持續，主力維護二元論的包括神學家約翰·庫柏（John W. Cooper）、哲學家理察·斯溫伯恩（Richard Swinburne）、莫爾蘭德（J. P. Moreland）、查理斯·塔理發（Charles Taliaferro）和安格斯·梅紐格（Angus Menuge）。批評基督教物理主義的文章收集於此書：*Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*（Loftin and Farris eds. 2017）。雙方都見於這兩文集：*The Blackwell Companion to Substance Dualism*（Loose, Menuge, and Moreland eds. 2018）；和 *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*（Farris and Taliaferro eds. 2015）。二元論者和基督教物理主義者之間的辯論相當精彩，本文一個主要目的就是從聖經角度評估這場辯論。²

梅菲支持非化約的物理主義，她也承認，「在超過十六個世紀內，西方基督教的主流觀點認為，……聖經教導的是某種形式的實體二元論，而這種共識在二十世紀的最早期開始被質疑」（Murphy 2018，頁 212）。她認為當代的神學和聖經研究都趨向質疑二元論，甚或肯定物理主義，這種觀點的影響力在快速增長（主要在西方基督教學術界）。亞洲教會應思量這新發展，吸收其中洞見，也要慎思明辨，不能盲目追隨西方學術潮流。二十世紀中，不少聖經學者認為聖經教導的並非二元論。例如舊約學者惠勒·羅賓遜（H. Wheeler Robinson, 1872-1945）開始提出希伯來人觀是整全人觀，與希臘二元論大相逕庭。聖經學者奧斯卡·庫爾曼（Oscar Cullmann, 1902-1999）的著作 *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*（中譯：《靈魂不朽還是死人復活？》）非常有影響力（Cullmann 1958），他認為聖經的主題是身體復活而非靈魂不朽，而過往對聖經的解釋太受希臘觀點影響，因而扭曲了聖經的整全人觀。梅菲引述福音派新約學者鄧雅各（James D. G. Dunn），他說聖經中靈魂、身體等詞語基本上不是指人的不同構成部分，而是指一整全人格的不同方面（aspects）。「希伯來思想把人更多看為存在於不同向度的一個

2 我將會在日後出版的兩篇文章分別從神學和哲學角度，評價二元論和基督教唯物論。

整全人格（whole person），而不是由可分開的部分組成。」（Dunn 1998，頁 54）當保羅論到靈魂與身體（或肉體）的區別時，他並非是指人裡面兩種截然不同且可獨立存在的構成部分，而是指「兩種生活方式：一種是符合上帝的聖靈的，另一種是跟隨基督之前的舊時代」（Murphy 2018，頁 214）。

但整全人觀與二元論並不相互排斥，羅賓遜相信新約接受靈魂的存在，而他個人是唯心論者！其實很多二元論者（如庫柏）也同意聖經所提的是整全人觀，但他們把整全人觀與二元論結合起來。把支持整全人觀的證據等同支持唯物論的證據，是相當草率的。例如保羅使用靈魂與肉體的字眼時，或許大多數情況下並非是指人的構成部分，但是否必定如此呢？下面會指出梅菲忽略了其他證據。

二、希伯來人觀與聖經的整全人觀

1. 相關聖經用語淺釋

聖經使用不同的詞語去指涉人，若要詳細分析會過於繁瑣，本文只能簡略作出一些觀察。當聖經使用「靈魂」（soul; *nephesh*; *psyche*）和「身體」（body; *soma*）等詞語時，都有多重意義，而且它們不像現代語言中那樣涇渭分明。*Soma*、*psyche* 和靈（*ruah*）都可以代表整全人格，但用稍為不同角度去描述。它們不一定代表整全人格中一些可以清楚分開的構成部分，相反，聖經強調這些不同層面是在人生命中互相倚賴、互相滲透，而形成一整全人格。這反映一種整全人觀（*holism*）。請參下表：

英文	希伯來文	希臘文	意義
soul	<i>nephesh</i>	<i>psyche</i>	人的生命（與動物的生命相關）
spirit	<i>ruah</i>	<i>pneuma</i>	理性的生命；接受上主大能的人性
mind		<i>nous/phrenes</i>	正確的理解，這能導致正確的態度。
heart	<i>leb/lebab</i>	<i>kardia</i>	人格的核心（與上帝啟示接觸之處）
flesh	<i>basar</i>		物質的身體（作為受造物）
flesh		<i>sarx</i>	物質的身體；自我中心的意志（叛逆上主）
body		<i>soma</i>	物質的身體；全人

2. 舊約的整全人觀

相當關鍵的經文是「耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣（the breath of life）吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人（living being, NIV）……」（創二7）這裡的「塵土」明顯是指人的身體，這「塵土」最終也難逃一死（參創三19），這顯示「人的脆弱和他與動物的共通性」（Stone 2004, 頁51）。聖經把人分為兩部分，塵土之外還有「生氣」和「靈」，另參傳道書十二章7節：「塵土仍歸於地，靈仍歸於賜靈的上帝。」但問題是這「靈」是否等同二元論的靈魂呢？

「生氣」（the spirit or breath of life；希伯來文是 *ruakh hayyim*）這詞語的用法在其他地方意指「有氣息的活物」（創六17，七15），而這些活物大部分在洪水中被毀滅了，所以「生氣」指的是人與動物共同有的東西，並不是特定指非物質的靈魂。有時用來表示「氣息」的希伯來文是 *neshamah*（創七22），有時這又好像是 *ruakh*（spirit；靈）的同義詞。至於「有靈的活人」（*nephesh hayyah*）在《欽定版聖經》（Authorized Version）被翻譯為“living soul”，這很容易引起二元論的聯想，但一些現代譯本（如NIV）已把它譯作“living being”——“soul”已不再出現。*nephesh hayyah* 在其他地方往往指生物（特別是動物）：如「有生命的動物」（創一21）、「活物」（創一24，二19；另參一30）。所以，有靈的活人「不是指一個能與其他受造物分開的存有」，如「內在不能觸碰的屬靈實體」（Stone 2004, 頁54）。這樣看來，單單引用舊英文譯本的翻

譯（living soul）去支持二元論，從現代釋經學來說是不成立的。勞森·斯通（Lawson G. Stone）這樣總結：「*nephesh hayyah* 是指亞當像其他動物一樣的活物……，它強調亞當與受造動物的連繫，而不是他們的分別。」（2004, 頁56-57）這也「顯示，我們不能把物質的層次與『屬靈』的層次分開。……所以，若現代神經科學似乎指向物理主義的方向，或許這只是在跟隨聖經的引導」（頁60）。

Neshamah 和 *ruakh* 的意義相當廣泛，可指風和氣息，也可指「動物的能力（如自我移動、感覺、情緒），和天使與神靈的能力，與及人類的獨特能力，……每一類存有都有它自己的 *ruach*」。現在流行說這兩個詞語只是指一些能力，而不是指實體，但庫柏指出：「證據顯示能力意味著某些屬靈的事物，*ruach* 能指涉上帝、神靈、天使和邪靈——他們是靈體，不單是能力。……在舊約裡人的 *ruach* 是有實體的涵義，因為人擁有與上帝和靈體互動的能力，而這能力是動物缺乏的——縱然牠們擁有牠們那類 *ruach*。人類的屬靈能力必然來自在人裡面持續存在的靈。」（Copper 2015, 頁29）但庫柏也承認單憑這些經文難以斷定人的靈（*ruach*）死後是否還能存活，但也不能否定這可能性。（要解答這問題，還需看後面的證據。）

當斯通進一步說創世記的故事與「人類相比於動物和物質世界的『特殊創造』」是有衝突時（2004, 50），卻站不住腳。首先，當我們把同一詞語加於兩類物件A和B，固然表示它們有共通性，但不代表A的本性和B的本性沒有顯著分別。例如我們說：「細菌有生命」、「植物有生命」、「動物有生命」和「人有生命」，但能推論出細菌的生命和人的生命都有相同本質嗎？不能。這四類物件都有別於無生命的死物，但四種生命的形態和特性都不盡相同。特別是人的生命彰顯了意識、感覺、理性和靈性等特徵，這和細菌的生命不可同日而語。*nephesh hayyah* 可廣泛用於人和其他活物，的確反映人與其他生物的共通性和連續性，但這也是因為那個時候希伯來文沒有一個特定的詞語去指涉理性、非物質的靈魂，這不代表人對比其他生物沒有獨特性，也不能由此推出人沒有理性、非物質的靈魂。從整全人觀推論出唯物論，是邏輯謬誤。要明白舊約聖經如何看人，不能單看

一些用語，也要看聖經如何描述人的能力和行動——要從聖經的整體敘事去理解其人觀。

創世記提到人為其他動物命名：「那人怎樣叫各樣的活物，那就是牠的名字。」（創二 19 下）大家都是活物，但是人為其他動物命名，而不是其他動物為人命名！所以人就是有獨特的地位，反映人獨特的能力。事實上斯通自己指出 *neshamah* 有時是指「生命中獨特的神聖向度」（頁 52）。例如：

- 「你向誰發出言語來？誰的靈 (*neshamah*) 從你而出？」（伯二十六 4）
- 「但在人裡面有靈 (*ruakh*)，全能者的氣 (*neshamah*) 使人有聰明。」（伯三十二 8）
- 「上帝的靈 (*ruakh*) 造我；全能者的氣 (*neshamah*) 使我得生。」（伯三十三 4）
- 「人的靈 (*neshamah*) 是耶和華的燈，鑑察人的心腹。」（箴二十 27）

這裡談及人的獨特性，如聰明智慧（理解力）、語言的能力和人的內在生命，這些都不是其他動物所擁有的（這與二元論吻合）。這些特性都在創世敘事表明出來，上帝在創造所有活物之後，惟獨賦予人「上帝的形象」，上帝與人對話，把文化使命（治理大地）交託人類。上帝用分別善惡樹考驗人類，這表明人有道德抉擇的能力——也是說人有犯罪和承擔罪責的能力。在後面的聖經敘事中，上帝與人類立約，呼召人類去傳遞上帝的啟示，祂也介入歷史，再造成肉身，住在人類當中，還應許第二次再來審判活人死人（而不是其

他活物）。這種種都表明人類的「特殊創造」清楚內蘊於聖經敘事，難以否認。³

有趣的是，斯通自己也指出：「所有受造物的命運都繫於人類的命運上。……創世記第二章強調人要對上帝的話語負責任，這是人類獨特的素質。……在創世記第一章，命名是上帝獨特的行動；但在第二章，這卻是亞當的行動，……只有人類能看著造物主的臉，然後說：『不了，謝謝。』」（頁 60-61）但如果物理主義是真理，又如何能解釋人類有這種能力（特別是道德責任和自由意志）呢？⁴ 聖經的語言的確指出人與其他動物都有 *nephesh* (soul)，但這不代表人的 *nephesh* 就與其他動物的 *nephesh* 一模一樣。事實上，一些二元論者相信高等動物與人一樣擁有非物質的靈魂（如 Swinburne 1986），只是動物不像人那樣擁有理性和靈性的能力。

3. 新約的整全人觀

一些二元論者強調屬肉體與屬靈、世界與上帝的對立，這好像有點聖經基礎，例如「叫人活著的乃是靈，肉體是無益的」（約六 63；另參約三 6；約壹二 15）。但約翰福音又說「上帝愛世人」（三 16；「世人」原來是指世界）；「道成了肉身 (flesh)」（一 14），這又對世界和肉身存正面態度。歐文 (D. R. G. Owen) 指出貶低世界和肉體的二元論是不符合聖經的，因為「世界」和「肉身」都可以有兩重意義：一是指上帝的創造——這在創世記明言是「好」的；二是指墮落後，我們有傾向偶像化物質和身體，以致抗拒上帝，從這角度看世界和肉體則是「壞」的（1976，頁 88-90）。

3 斯通為了反駁二元論，有時他的解經也過於字面主義。如他強調亞當與夏娃的關係純粹是肉體的關係（成為一體；骨中之骨，肉中之肉）（2004，頁 56），這又過分忽略聖經語言的深刻象徵意義。同樣，他否定創世記的蛇是代表撒但，而堅持一個字面解釋（2004，頁 58-59）。我認為象徵的解釋和經文原意是沒有衝突的。

4 斯通也承認人是「無限豐富和複雜」的存有，他雖然「是一個整體」，但能「在不同層次以不同方式顯現」，他甚至考慮到「唯物論與唯心論是同樣地天真」的可能性（2004，頁 61）。這幾點二元論者都能同意。

保羅也說過「原來體貼肉體的，就是與上帝為仇」（羅八7上），也列出種種「肉體的情慾」（加五19-21），然而細看這17種肉體的情慾（中譯本聖經則只有15種），只有六種明顯與身體相關（如醉酒），其他（如仇恨和忌恨）則更多是心理的偏差。所以，「肉體的情慾」不是指物質性身體，而是我們用它們取代上帝的傾向。換言之，聖經反對「靈魂價值上高於身體」的二元論。屬肉體與屬靈的對立，並不是指人的兩種構成部分的截然二分，而是兩種牽涉整全人格的生活方式。這都是對的，然而與本文的二元論沒矛盾，把反對價值上的二元論的論據，也當作反對實體二元論的論據，是把不同問題混為一談。

三、二元論的初步證據⁵

1. 舊約中有靈魂的概念嗎？

斯通是基督教物理主義者，但他承認死後生命的信念「差不多是所有古代近東宗教傳統的共通點」（2004，頁56）：死人的靈魂依然能存在和行動，他們住在陰間（*Sheol* 或 *Hades*）。梅菲也承認：「『死人住在陰間』這概念反映非常長期和廣泛的共識，人死了不意味著……他們徹底消失」（2018，頁215）。斯通卻認為「舊約整體而言對死後生命沒有興趣」（2004，頁56），這言過其實。他最終也承認這些死後生命的信念「成為了猶太和基督教思想的一部分」（頁56）。

事實上猶太學者亞伯拉罕·柯恩（Abraham Cohen）相信詩篇中已有永生的概念，如詩篇十六篇10至11節說：「因為你必不將我的靈魂撇在陰間，也不叫你的聖者見朽壞。你必將生命的道路指示我，在你面前有滿足的喜樂；在你右手中有永遠的福樂。」但假如沒有永

生，又如何能有「永遠的福樂」呢？當詩篇第二十三篇說到要永遠住在耶和華的殿中時，這也有永生的涵義。同樣，詩人相信上帝「以後必接我到榮耀裡」（詩七十三24下），所以雖然「我的肉體和我的心腸衰殘；但上帝是……我的福分，直到永遠。遠離你的，必要死亡」（七十三26-27節上）。這些經文指向我們與上帝不間斷的關係（永遠福樂的根源），或許這沒有明言非物質靈魂的存在，但這與一個有間隙的生命不大吻合。然而基督教物理主義者否認居間狀態，所以他們一般相信人在死亡與未來復活之間，並不存在的間隙。事實上舊約清楚談及鬼魂和陰間：

- 雅各相信他「必悲哀著下陰間，到我兒子那裡」（創三十七35）。
- 舊約提到巴比倫王「下到陰間」，那裡有「在世曾為首領的陰魂」（賽十四9）。
- 聖經多次提及並反對「交鬼」（如王下二十一6；利二十6；申十八11），這與鬼魂的存在吻合。

當然，最多人討論的是撒母耳死後向掃羅顯現的故事，掃羅叫婦人「用交鬼的法術，將……死人，為我招上來」（撒上二十八8），而撒母耳又真的「上來」（二十八15）。這段經文有不同解釋，比爾·阿諾德（Bill Arnold）否定這是支持二元論的。他指出有些教父（如特土良〔Tertullian〕）認為顯現的不是真正的撒母耳，那只是魔鬼的偽裝（Arnold 2004, 77）。當然，魔鬼能化作光明的天使出現（林後11:14-15），但這不代表每一個光明天使就是魔鬼的偽裝。單從經文看，並沒有任何地方暗示這並非真正的撒母耳。而且上文下理都與「這是真正的撒母耳」吻合，若沒有相反證據，接受這解釋是較合理的。支持魔鬼欺騙說的人，並沒有提供好的理由說明魔鬼為何要這樣做。他們提出這個解釋，或許是因為他們相信招魂儀式不能真正把死人喚回，聖經不是禁止招魂的嗎？我認為這個原因也不充分，聖經禁止人去招魂，不代表上帝沒有能力或必定不會讓死人顯現。假如我

5 有一些基督徒不單接受二元論，甚至認為人可以分開為靈（spirit）、魂（soul）和體（body）三部分——三分法（Trichotomy），如倪柝聲的《屬靈人》（Nee, 1986）。他們主要的聖經根據是帖前五23和來四12。但很多學者已指出，三分法的聖經根據是薄弱的（參 Lewis and Demarest, 1990, 頁167-169; Hodge 1976, 頁79-82）因篇幅有限，我就不再詳細討論三分法了。

們祈禱時妄求某事情 E，這是我們不對，但上帝或許有祂自己的理由讓 E 發生呢？E 的發生不代表上帝答應我們的妄求，只是說上帝不會因我們的妄求限制祂行動的自由！或許上帝讓撒母耳回來，是讓他對掃羅發出最後的警告。這故事看來還是傾向支持二元論。⁶

整體而言，「有很多證據顯示以色列人是接受人類個體是有死後生命的。……假如一元論排除了離體生存的可能性，則是與舊約有關死亡與復活的人觀不符。」（Cooper 2015，頁 33）當然，以色列人關於死後生命的觀點也包括身體復活，如但以理書肯定了「睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」（但十二 2）。由於基督教物理主義者和二元論者都贊成身體復活的重要性，我就不再深入討論這問題了。

無可否認，舊約對死後生命的描述並沒有一個系統化的理論，但經過兩約之間的發展（如啟示文學的《以諾書》等），在新約時期猶太人對此已有較明確的看法，但也分為幾派，撒都該人不相信死後生命，而法利賽人則發展出兩個階段的末世論。第一個階段是死後的居間狀態——人成為沒有身體的靈魂，而且保存意識。第二個階段則是最後的審判，那時會有一個普遍的復活。這也是新約的思想背景，如保羅承認：「我是法利賽人……盼望死人復活。」（徒二十三 6）保羅相信復活是在基督再來時才發生的，這與基督教物理主義者提倡的「死後即時復活論」矛盾（帖前四 16；林前十五 52）。因著保羅

6 另一個解釋是撒母耳真的顯現了，但他是以復活的身體顯現——以老人的形狀，且「身穿長衣」（撒下二十八 14）。但很多幽靈的經驗都以身體的形象出現，這不代表那些幽靈真的有身體，而且現代科技也能夠製造很真實的立體影像（如全息影像、元宇宙等）。再者，猶太人的確有死後復活的盼望，但「猶太基督徒預期這〔復活〕只是在歷史的終結才發生」（Murphy 2018，頁 215）。這裡根本不需要假設上帝特別把撒母耳復活然後去見掃羅，若撒母耳復活前仍然存在（這是經文最自然的解釋——阿諾德也承認整段經文「假定了招魂術實踐的有效性和真實性」〔Arnold 2004，頁 78〕），那就表示居間狀態的存在。阿諾德也知道「撒母耳復活說」並不能排除二元論，但他認為透過「強調這故事的目的，能某程度避開這問題」（2004，頁 81）。我認為縱使指出了這敘事的寫作目的，也不代表這事情就沒有發生，這兩者並沒有矛盾。阿諾德最後認為「撒母耳復活說」是「最佳的解釋」（2004，頁 78），但坦白說，我看不到他為這解釋提供了優勝的論據。

所受的法利賽人教育，我們有理由相信他也接受居間狀態——這與他書信的內容相當吻合。「聖經正典整體而言一致地邁向一種末世論，是包括居間狀態、身體復活和宇宙的更新。」（Cooper 2017，頁 322）⁷

2. 新約的證據

我們先討論福音書中的證據：

- 「那殺身體、不能殺靈魂的，不要怕他們；惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裡的，正要怕他。」（太十 28）對，聖經談及身體和靈魂時，有時指整全人格的兩個層面，但這說法不能解釋這經文。假若二元論不對，那「殺身體」的必然結果就是靈魂也會消滅。這樣，「殺身體而不殺靈魂」根本不可能，但以上經文假設了這可能性。一些釋經學者可能過分受反二元論的潮流影響，對這經文的解釋令人愈看愈糊塗。例如法蘭士（R. T. France）說：這經文「的意圖不是說可以把人分開為『身體』與『靈魂』兩部分，而是指出人是超越純粹動物性存在的；他人可能消滅這〔動物性存在〕，但他們不能碰觸他的真我」（France 1985，頁 186）。這就奇怪了，若靈魂真的與身體絕對分不開，那當動物性存在被消滅時，「真我」又如何能繼續存在呢？⁸

- 耶穌登山變像時，摩西和以利亞也在場，與耶穌談話。摩西是已死之人，這故事印證人死後而在未來復活之前，仍然存在且有意識——這也是靈魂存在的證據。

- 當耶穌與兩個大賊同釘十字架時，一個向耶穌說：「『你得國降臨的時候，求你記念我！』」耶穌對他說：『我實在告訴

7 這也是新約學者賴特（N. T. Wright）的結論（參 Wright 2003）。

8 歐文也這樣解釋以上經文：「不要懼怕那些只能終止你現時的存在的人，他們不能消滅你的本真自我（essential self）」（Owen, 1976，頁 87）。但問題是，若把整全人觀演變成一元論，那身體被終止後也不能保存本真自我！

你，今日你要同我在樂園裡了。』」（路二十三 42-43）耶穌應許大賊死後能有意識地與他一起，這話肯定居間狀態的存在，也意味著人的靈魂仍然存在，等待身體復活（主得國降臨的時候）。⁹

- 財主和拉撒路的故事大家也熟悉（路十六 19-31），這故事的細節固然不必是字面的事實，但整個故事反映當時猶太人普遍相信人死後還有意識（而且財主已被埋葬），拉撒路去到亞伯拉罕的懷裡，而財主則下到陰間受苦。如上所言，這概念與舊約和當時的猶太教吻合，且印證在陰間的靈魂是有感覺的。耶穌看來也認同這信念（最少沒有否認）。¹⁰
- 我們也可留意睚魯的女兒死而復活的故事，耶穌叫她起來後，「她的靈魂（spirit）便回來，她就立刻起來了。……」（路八 55）二元論認為死亡時靈魂會離開身體，這故事與這點吻合。

耶穌應許「凡活著信我的人必永遠不死。」（約十一 26）當然我們的身體會死，所以若主的應許不至落空，那身體死後我們的自我必然仍能活著——這只能是我們的靈魂。縱使將來有身體復活，但居間狀態不存在，那按唯物論說我們還

9 格林指出「樂園」這詞在新約另外出現了兩次，在啟示錄這是指末世的樂園（二 7），此外保羅談及「被提到樂園裡」（林後十二 4），也有提到三重天，格林又認為這有末世的涵義（Green 2004b，頁 95），但他的解釋非常牽強，因為保羅明顯是提到他那時自己的經驗。而且，縱使樂園是在末世圓滿地實現，也不能否定我們能在今天某程度體會樂園的快樂。當然，最明顯的問題是路加的經文，是在比較耶穌將來得國降臨的時候和「今日」，所以難以理解耶穌的應許純粹是指末世。

10 Charles E. Gutenson 說：「拉撒路有手指；財主有舌頭，他希望其舌尖能感受到一滴水。很清楚，這裡不是一些脫離身體的靈魂所住的地方。」（2004，頁 206，註 9）這當然又完全忽略這是故事的體裁，過分字面地理解它。猶太人描述靈魂時當然亦是用物質的語言（描述上帝時也如此），並不代表相信他們（或上帝）真的擁有身體。事實上，鬼魂可以令人產生猶如身體的影像，口渴和水的味道都是感覺——這在我們心裡出現，物質的存在與否不是重點（如我們在夢中也可以感到口渴等感覺）。按照唯心論的說法，物質本就是一組經驗，其本質就是精神性的，最少這可能性是存在的。

是有一段時間整個人死了——這就不是「永遠不死」。然而歐文不同意，他認為「永遠不死」（shall never die）是指約翰福音提到的永生（everlasting or eternal [aionios] life），都是指末世的身體復活。要指出，身體復活和居間狀態不是互相排斥的，基督徒二元論者兩者都接受，並認為它們都包含在「永遠不死」的應許中。歐文認為「永生」只是末世的概念，因為在兩處經文提到永生後，主都接著提到末日的復活（約六 40、54）。然而，永生縱使包括末日復活，但不代表就不包括居間狀態和靈魂的存在，歐文卻錯誤地認為這兩者是不相容的！無論如何理解「永生」，說它包含中間一段死亡的時期，還是奇怪的。再者，約翰福音十一章 26 節的文法結構和另兩節經文都不同，新約學者比爾（F. W. Beare）就極不同意歐文的釋經，他指出這節經文用的是 *eis ton aion*，這與約翰福音十三章 8 節的用語相同，都必須譯為字面理解的「永遠不死」。歐文承認這論據相當有力，但他還是堅持他自己的詮釋：一，可能當 *aion* 用在死亡的問題時，就有一種特定的技術性意義（指末日復活）；二，也有可能同一種文法結構在不同處境使用時有不同意義（Owen 1976，頁 97-98，註 3）。歐文的回應是不足的，他所提到的純屬可能性，並沒有實質的論據。所以，比爾的解釋更合理。

- 耶穌復活後向門徒顯現，「他們卻……以為所看見的是魂。」（路二十四 37）格林承認：「從門徒的反應中，我們不難看到一種二元論的人觀」（Green 2004b，頁 91）。他們是猶太人，也相信離體靈魂的存在。耶穌糾正了他們的錯誤：讓他們觸摸他的身體和與他們一起吃魚，但卻沒有給他們上基督教物理主義的課，沒有告訴他們離體靈魂是不可能存在的！其實之前也有一次門徒以為耶穌是「鬼怪」（太十四 26）！

我們再看保羅怎樣看這問題：

- 哥林多後書五章 1 至 3 節：「……我們這地上的帳棚若拆毀了，必得上帝所造，……在天上永存的房屋。我們在這帳棚裡歎息，深想得那從天上來的房屋，好像穿上衣服……。」這裡的「帳棚」和「房屋」所指為何，初看並不清晰，但再看後面第 4 節談到「這必死的被生命吞滅了」，然後在第 6 至 9 節談到「……我們住在身內，便與主相離。……離開身體與主同住。……無論是住在身內，離開身外……」。很明顯，「帳棚」指的是我們現在的身體，而「從天上來的房屋」指我們未來復活的身體，前者是我們的自我短暫的居所，是「必死的」（又像可以脫下來的「衣服」）。而且保羅明白表示現在的身體消失後，我們的自我還存在，且有意識地「與主同住」。但我們沒有身體的階段不是圓滿的，猶如「赤身」（林後五 3），所以要盼望未來的復活。
- 哥林多後書十二章 1 至 4 節提到保羅到第三層天的經歷，並指出「或在身內」、「或在身外」的兩個可能性（2-3 節）。反二元論者經常說聖經中的「身體」就是代表整全人格，但這裡則不可這樣理解，因為我們不能在整全人格「之外」還能生存。結合第五章的經文，我們有理由相信保羅在哥林多後書表達的是一種二元論。同樣的說法出現於腓立比書，保羅對比「在肉身活著」和「離世與基督同在」（一 22-23），這顯示哥林多後書的理念並非孤立的。

格林指出以上經文保羅沒有使用靈魂的詞語，反而強調「與基督同在」，所以這「並非處理實體的問題。相反，……個人身分（personal identity）的持續性是用關係性語言去表達。」（2004b，頁 99）其實是否使用「靈魂」不是關鍵，值得注意的是保羅表示他自己能在離開身體（死亡）後仍然存在，若人沒有靈魂，這又如何可能呢？當然，保羅的個人身分和他與基督的關係不能分割，但首先要確定他身體死

後仍然存活的人格是同一個人，這就是個人身分的另一個問題——跨時間的「人格同一性」。要確定某關係指的是保羅與基督的關係，首先要確定相關的人格就是保羅。若按格林所言，「我們沒有任何部分能在死後存活，我們的人格也沒有任何一方面能在死後存活。」（Green 2004b，頁 100）那保羅死後就徹底消失，還能有甚麼與基督的關係嗎？所以，用關係的進路去理解個人身分，與二元論對人格同一性的詮釋是沒有矛盾的。

歐文也感到難以用一元論解釋這些經文，他同意這些經文顯示人「在神秘經驗的異象中有擺脫身體的可能性……甚至有最終完全擺脫身體的渴望」，所以保羅接受一種「出世的神秘主義」（1976，頁 97）。他到最後只能說這些經文是「奇特」的，與聖經整體信息不符，所以仍堅拒二元論（頁 97）。這卻是選擇性用證據！歐文把二元論與很多問題混為一談，對他而言，二元論意味著「反物質的禁慾主義和『屬靈』的出世主義」（頁 92），所以因為聖經是明顯反對禁慾主義和出世主義的（這點我同意），所以也必然反對二元論。這個推論的謬誤在於把不同種類的二元論等同，這裡維護的二元論並不意味著「靈魂價值高於身體」的二元論！事實上保羅的二元論並不需要貶低身體，甚至可說身體是聖靈的殿，並可轉化為「榮耀的身體」（腓三 21）。至於聖經的整全人觀與二元論沒有本質的矛盾，甚至可以結合。基於尊重所有證據的原則，整全二元論是更好的選擇。而且這有優點：能「同時保存靈性和個人身分」（Crawford 2011，頁 43），人格連續性的基礎就是靈魂，「靈魂就是我們存在的本質，內在的自我」（頁 44），「我們成為人格，是因為第一身角度的發展，這不是生物學能解釋的。」（頁 148）

保羅也宣告：死亡不能把我們與基督的愛隔絕（羅八 38-39），但若我們死後最少有一段時間不復存在，那就不能感受基督的愛，這不是意味著死亡能暫時把我們與基督的愛隔絕嗎？所以，二元論與保羅的凱歌更一致。這點與詩篇詩人對永福的渴望，和約翰福音「永遠不死」的應許完全吻合。庫柏這樣總結：「居間狀態是聖經和神學

有關上帝拯救受造物的敘事中，整全的一部分，它也是每個上帝兒女的個人歷史中不可或缺的一部分。忽略或否定它，是與聖經的中心信息有衝突的。」（2017，頁 324）

還有其他經文：

- 啟示錄也提到殉道者等的靈魂，如「……被殺之人的靈魂，大聲喊著說……」（啟六 9-11），「被斬者的靈魂」復活了（啟二十 4）。這顯示等待身體復活的是一些有意識的靈魂，而不是墳墓裡的屍體。聖經也相信「鬼魂」的存在（徒二十三 8），並提到「被成全之義人的靈魂」（來十二 23），這些都發生在未來復活之前。
- 「因基督也曾一次為罪受苦，……按著肉體說，他被治死；按著靈性說，他復活了。他藉這靈曾去傳道給那些在監獄裡的靈聽，就是那從前在挪亞預備方舟、……不信從的人。當時進入方舟，藉著水得救的不多，只有八個人。」（彼前三 18-20）這節經文的確不易詮釋，但一個常見的解釋把幽禁之靈視作死去的人的靈魂，這解釋當然與二元論較吻合。格林則認為這些靈是指「墮落的天使」（2004b，頁 94）。¹¹ 這解釋有些牽強，因為整段經文的重點是放在人身上——那些進入了方舟的人對比沒有進入（不信從）的人，根本沒有提到天使。《使徒信經》也肯定耶穌在被釘和埋葬後下到陰間（descended to the dead），這意味著耶穌死後和其他人死後都繼續存在——這印證了二元論，而與物理主義矛盾。

事實上這解釋與彼得的講道吻合：「上帝卻將死的痛苦解釋了，叫他復活，因為他原不能被死拘禁。大衛指著他說：『……因你必不將我的靈魂撇在陰間……』……講論

¹¹ 格林認為這些墮落的天使在創六 1-4 提過，但這解釋也是難以確定，因為那裡提到的是一些可以娶妻的「神的兒子」，而不是天使。

基督復活說：『他的靈魂不撇在陰間……』（徒二 24-25、27、31）這裡談及耶穌死後的靈魂，也指出主戰勝死亡，就是要去到陰間向那些靈魂表達上帝的愛，這裡彼得直接引用詩篇第十六篇對永生的渴望（參上面的討論）。塔理發更指出耶穌下到陰間不單有聖經和《信經》的支持，更有其神學上的合理性。這教義表達「我們相信上帝有令人敬畏的能力，去克服死亡那……專制的能力。……這種救贖的行動是我們可以預期耶穌基督做的……這是上帝的愛的實際顯現。……二元論有更好的位置去接受和讚美這大能的救贖行為」（2017，頁 186-187）。

3. 小結

有聖經學者認為聖經的確支持唯物論（參 Green 2004b, 2008, 2015, 2018），而認為聖經支持整全二元論的健將是神學家庫柏（參 Cooper 2000, 2007, 2009a, 2009b, 2015, 2018）。我個人的判斷是：庫柏贏了這場辯論，從聖經整體的角度看，二元論比一元論更優勝。

四、結論——二元論與人的尊嚴

在西方學術界，唯物論或物理主義已成為主流，但我認為基督教放棄二元論是不智的，「靈魂的語言提醒我們，在人的生命裡有一些東西，是能超越生理學和神經科學對人最全面的分析的。」（Miller 2004，頁 64）格林也承認，「我們經常訴諸靈魂去證明人不只是動物，而這為有人類尊嚴的觀點和生命的神聖提供基礎。」（Green 2004b, 8；雖然格林最終否定靈魂的存在）本文旨在指出，按照聖經相信二元論比較合理，而基督教物理主義的誘惑是我們應該抗拒的。

參考書目

- Arnold, Bill T. 2004. "Soul-Searching Questions About 1 Samuel 28: Samuel's Appearance at Endor and Christian Anthropology." In *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*, edited by Joel B. Green, 75-84. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Cooper, John W. 2000. *Body, Soul & Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Cooper, John W. 2007. "The Bible & Dualism Once Again: A Reply to Joel Green and Nancey Murphy." *Philosophia Christi* 9, no. 2: 459-469.
- Cooper, John W. 2009a. "Exaggerated Rumours of Dualism's Demise: A Review Essay on Joel Green's *Body, Soul & Human Life*." *Philosophia Christi* 11, no. 2: 453-464.
- Cooper, John W. 2009b. "The Current Body-Soul Debate: A Case for Dualistic Holism." *Southern Baptist Journal of Theology* 13, no. 2: 32-50.
- Cooper, John W. 2015. "Scripture and Philosophy on the Unity of Body and Soul: An Integrative Method for Theological Anthropology." In *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, edited by Joshua R. Farris and Charles Taliaferro, 27-44. Farnham: Ashgate.
- Cooper, John W. 2017. "'Absent from the Body... Present with the Lord': Is the Intermediate State Fatal to Physicalism?" In *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, edited by R. Keith Loftin and Joshua R. Farris, 319-339. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Cooper, John W. 2018. "Biblical Anthropology is Holistic and Dualistic." In *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, edited by Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge, and J. P. Moreland, 411-426. Oxford: John Wiley and Sons Inc.
- Crawford, Robert. 2011. *The Battle for the Soul: A Comparative Analysis in an Age of Doubt*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cullmann, Oscar. 1958. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*. New York: Macmillan.
- Dunn, James D. G. 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Farris, Joshua R., and Charles Taliaferro, eds. 2015. *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*. Farnham: Ashgate.

- Foster, John. 1991. *The Immaterial Self*. London/ New York: Routledge.
- France, R. T. 1985. *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*. The Tyndale New Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Green, Joel B., ed. 2004a. *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Green, Joel B. 2004b. "Body & Soul? Questions at the Interface of Science & Christian Faith," and "Resurrection of the Body: New Testament Voices Concerning Personal Continuity and the Afterlife." In *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*, edited by Joel B. Green, 5-12, 85-100. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Green, Joel B. 2008. *Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Green, Joel B. 2015. "Why the Imago Dei Should Not Be identified with the Soul." In *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, edited by Joshua R. Farris and Charles Taliaferro, 179-190. Farnham: Ashgate.
- Green, Joel B. 2018. "The Strange Case of the Vanishing Soul." In *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, edited by Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge, and J. P. Moreland, 427-436. Oxford: John Wiley and Sons Inc.
- Gutenson, Charles E. 2004. "Time, Eternity, and Personal Identity: The Implications of Trinitarian Theology." In *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*, edited by Joel B. Green, 117-132. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Hodge, Charles. 1976. "Nature of Man." In *Readings in Christian Theology, Vol. 2: Man's Need & God's Gift*, edited by Millard J. Erickson, 75-83. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Lewis, Gordon R., and Bruce A. Demarest. 1990. *Integrative Theology, Vol. 2: Our Primary Need: Christ's Atoning Provisions*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Loftin, R. Keith and Joshua R. Farris, eds. 2017. *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Loose, Jonathan J., Angus J. L. Menuge, and J. P. Moreland, eds. 2018. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. Oxford: John Wiley and Sons Inc.

- Miller, Patrick D. 2004. "What Is a Human Being? The Anthropology of Scripture." In *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*, edited by Joel B. Green, 63-74. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Murphy, Nancey. 2018. *A Philosophy of the Christian Religion*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Nee, Watchman. 1986. *The Spiritual Man*. New York: Christian Fellowship.
- Owen, D. R. G. 1976. "'Body' & 'Soul' in the New Testament." In *Readings in Christian Theology, Vol. 2: Man's Need & God's Gift*, edited by Millard J. Erickson, 85-98. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Stone, Lawson G. 2004. "The Soul: Possession, Part, or Person? The Genesis of Human nature in Genesis 2:7." In *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology*, edited by Joel B. Green, 47-62. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Swinburne, Richard. 1986. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press.
- Taliaferro, Charles. 2017. "Physicalism and the Death of Christ." In *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, edited by R. Keith Loftin and Joshua Farris, 175-189. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Wright, N. T. 2003. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

從氣候變化反思上帝的創造與護佑： 一個漢語神學的觀點

賴品超

引言

氣候變化 (Climate Change) 是當代人類面臨的迫切問題。氣候變化原本是一種自然現象，科學家普遍相信，地球曾經歷數個冰河時期，才進入現在的「全新世」 (Holocene)。相對而言，過去的極端氣候變化並不是人類造成，但當今人類活動對氣候變化有著比以往更為重大的影響。有鑑於此，有些學者建議使用「人類世」 (Anthropocene) 一詞來描述當今的世代。這一名稱也許有點誇大了人類的重要性，但也可說是一有益的提醒，就是如今亟需關注人類活動對氣候變化的影響，尤其亟需強調人類對地球的現況與未來的責任。¹

對於氣候變化問題，不同處境的神學家曾嘗試從許多角度去討論。其中頗為值得注意的出版物是由康拉迪 (Ernst M. Conradie) 及柯斯特 (Hilda P. Koster) 合編的 *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change* (中譯：《T&T 克拉克基督教神學與氣候變化手冊》)，一部厚達七百多頁的「磚塊」。此書除了廣泛討論「人類世」與氣候變化問題，也指出來自不同地域及宗教文化傳統的神學家對此持有非常多樣化的觀點。有鑑於此，它一方面坦然承認本書是以「北大西洋基督教神學」 (North Atlantic Christian theology) 的論述為主導，另一方面也廣邀亞洲、非洲、拉丁美洲等地區的神學家，對這種神學論述作出回應。筆者有幸獲邀參與，嘗試從漢語基督宗教的視角，對該書的第四部分的十篇文章作出回應 (Lai 2020, 頁 480-489)。

¹ 對「人類世」與環保的論述，神學界的回應可參 Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann, and Markus Vogt eds., *Religion in the Anthropocene* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017)。