中華神學研究中心
Chinese Theology Research Centre

研究季報

訪問盧龍光牧師

精、氣（炁）、神 與 靈、魂、體／梁燕城

猶太文化與釋經之探索(2)：
祂的名字你的名字／周漢燊

回應學者來文—使徒信經的後續神話2：
威斯敏斯特信仰宣言和大/小教理問答
／徐濟時

第4期
2021年7月

中華神學研究中心 研究季報 04 期

主編：徐濟時

設計：文化更新研究中心(加拿大)

排版：文化更新研究中心(香港)

出版：中華神學研究中心（網址：www.ctrcentre.org）

版次：2021 年 7 月

版權：文化更新研究中心(香港)

地址：香港英皇道 250 號北角城中心 8 樓 809 室（網址：www.crrshk.org）

目錄

編者言 頁 1

訪問盧龍光牧師 頁 2- 9

精、氣 (炁)、神 與 靈、魂、體 / 梁燕城 頁 10-29

猶太文化與釋經之探索(2)：祂的名字你的名字 / 周漢燊 頁 30-37

回應學者來文 - 使徒信經的後續神話 2：威斯敏斯特信仰宣言 頁 38-55

和大/小教理問答 / 徐濟時

編者言

徐濟時

今期季報比前豐富，有一篇訪問三篇文章，且多是篇幅頗長，盼對看慣網文視頻的讀者，不會抗拒如斯「長篇大論」。因為，學術性的探索，難免要仔細查究和論證，這在今天資訊爆炸的時代，我們更需要保持一定的深度（花時間）閱讀習慣，而非以聽看 KOL（Key Opinion Leader, 意見領袖）、名牧講道、面書文章、報章論壇等，作為吸收知識的簡捷途徑。

今期的訪問，對象是盧龍光牧師，一位從年輕時代（未過而立之年）就帶領社會運動的牧者，這在當年華人世界可謂絕無僅有。盧牧師在社會最前線作見證、也在教會大後方作培訓，長近半世紀；他在風風雨雨中開出獨特的事奉模式，其中包括衝破教會與社會的界限、跨越宗派神學院之間的隔閡。青壯年的盧牧師（港人早稱他「老龍」）勇往直前，在「不做不錯」的大氣候下，確是十分另類，難免帶來一些爭議。此次訪問，就由他為自己所作所為「起底」 。我們建立中華神學之際，同須培養具客觀帶澄清的學術對話和神學交流，盼這次訪問做到了。

筆耕不斷的梁燕城博士，今期發表〈精、氣 (炁)、神與靈、魂、體〉，是對道教作根基性研究。道教作為中華大地的本土宗教，源遠流長，我們十分需要對其多有了解和探討，從而掌握中國人心靈的方向和底蘊。基督教要有效植根中國，在研究儒家的道德土壤外，也爬耕道教（和本色化佛教）的宗教土壤，左右鬆土，才是周全。梁博士已有多篇這類深入文章，刊在本網其專欄，供大家選讀。

研究團成員周漢燊牧師，近日發表〈猶太文化與釋經之探索(2)：祂的名字你的名字〉，接續他首篇這方面文章（見於他的專欄）。周牧師近年在港加兩地屢有這方面的實體和網上講座，深受歡迎，反映了聖經原出的猶太文化，對華人信徒有吸引起共鳴。舉凡中國人的教會都重視讀經，但推動回歸聖經，絕不能忽略其中那表達真理的猶太文化。這重要的釋讀工夫，有待大量華人聖經學者作出貢獻。

本人續上期拙文，寫出〈回應學者來文－使徒信經的後續神話 2：威斯敏斯特信仰宣言和大／小教理問答〉，繼續梳理影響華人教會至深的歷史（改革宗）神學。或許，文題對信徒頗為陌生，對學者也不感興趣；然而，其探討的內容卻是對中國人的教會和神學教育，至為關鍵，觸及了根基性的教義。這是隱藏在背後指導我們的西方主流神學思想，我們不斷抄用卻少有研議，因而為文，作他山之石。

今期篇幅超限，恕不作閱讀推介，請見諒。如我們過往一直強調的，請不要吝嗇你有興趣的中華神學各方面的探討，歡迎按指引來稿，是所至盼。

訪問盧龍光牧師

引言：

季報的訪問，務求海納百川，促進學術交流，亦予讀者直接認識各位受訪者的觀點（非反映我們的神學傾向）。是期訪問一位香港教會和社會四十年來的風雲人物。他是香港少有的人物，先以堂會牧者走到社會前綫實踐信仰路、也突破處境尋覓真理路；後又以神學工作者連結各家各派的神學院、推動教會對外見證。這人物就是盧龍光牧師／博士。我們為盧牧師留下他的珍貴回憶、學問工夫和獨特意見，供後學參詳。際此時代幻變，是次訪問顯得意義重大。

訪問者：徐濟時牧師(徐)
受訪者：盧龍光牧師（盧）

徐：謹代表中華神學研究中心，多謝盧牧師您接受訪問。首先想問盧牧師您一個大家未必知道的問題，就是您早年是因何及怎樣蒙召下走上獻身事主之路？

盧：要分享這個題目可以說很多，但是篇幅所限，我簡單說以下幾點：
1. 我出生時剛好全家信主，因此自小在教會長大，一方面我們全家都享受了教會對生活困難的難民家庭的照顧，感受到教會及牧者的愛心，另一方面自小享受教會的生活，這是我獻身事主的基礎。
2. 我在 15-18 歲青少年成長期，便受到同學反對信仰的挑戰，逼使我反思：我為什麼要做一個基督徒？我的信有多真實？是否合理？在理性反思及檢視信仰經驗後，確認是自己個人的信仰。
3. 在 17 歲唸大學預科的時候，因為一位較要好的女性朋友，交上了一位當時我們認為的「飛仔」（不良青少年），引致我注意及思考我們這些「良好青少年基督徒」之外的青少年，為什麼他們會成為「飛仔」（其實他們也不是那麼「不良」，往往是一些基督徒的偏見）？我當時很簡單直接的答案，就是因為他們不是「基督徒」！而為什麼他們不是，是因為基督徒活在自己的世界，不去關心他們，不向他們傳福音！而且基督徒都忙著「搵食」（找生活），因此沒有時間傳福音！雖然我們整天說不要為生活憂慮，唱著「天空的飛鳥不種也不收，上帝都養活它」，「野地的百合花不紡線，也有美麗的衣裳」；但現實上，基督徒心口不一，為了花時間在滿足「生存」上的需要，沒有時間去傳福音，我在那時候就覺悟到基督徒在世上生存最重要的價值就是「傳福音」，使人得著「永生」，這是每一個基督徒在世上的使命，我們是為此使命而活在世上。
4. 我去了台灣的中興大學唸森林系，因為我羨慕史懷哲及李文斯敦到非洲的森林傳福音；而我父親又告訴我，中國是以農立國的，他將愛國的情懷傳給我，促使我以農業救國為職志。

5. 在台灣，我有機會更獨立地建立信仰生活，熱心參予了大學的校園團契生活，學園傳道會的個人佈道，導航會的查經，也去鄉村佈道……等，使我經歷了事奉主的滿足和喜樂，並且在「上帝」重要還是「救國」重要的掙扎中，兩者結合，確認只有上帝可以救中國。
6. 在大學的教會生活中，曾經對當時堂會的牧師在講道及帶領教會的能力方面不滿，甚至主日崇拜都不想聽道；聖靈責備我為什麼不尊重上帝的僕人？他最少願意將自己獻上服事主，而我卻在那裏批評；而且聽道不是聽牧師講道，而是聽上帝的道。我反思，悔改，在改變態度當中學習積極地面對上帝，就經歷了上帝的呼召。回想 **17** 歲開始對生命價值的體會，大學事奉道路上經歷了上帝的真實和祝福，確認自己的生命是屬於主，只有獻給主，生命才是最有價值的，無論上帝要我做什麼，去哪裏，我都願意。在 **1973** 年大學畢業前，決定向我所屬的循道公會（**1975** 年後稱為「循道衛理聯合教會」）表達奉獻自己為主所用的心志，就在 **1973** 年 **9** 月進入香港中文大學崇基神學組受神學訓練，踏上全職事奉的道路，至今 **48** 年了。

徐：還記得您早年在維園帶領反巴士加價和電視上推動政府興建東區醫院。您在那保守的年代示範了教會要關社(關心民間疾苦)，給我一輩甚大啓發，「有樣可學」最實際也最合華人的實踐性信仰。請問您這個「行出來的神學向度」， 是怎樣形成的呢？又怎樣突破昔日重重關卡？可否追述一下？

盧：我在分享蒙召的經歷時，已經談及我生長在 **50** 年代香港的難民社會中，教會對難民的服務使我經歷了教會以行動去服務貧困人士的榜樣；再加上我的父母年青時都以救國為職志，他們是在抗日戰場上認識的。所以我的信仰從來都是既個人也是社會性的，尤其在崇基受的神學訓練，無論是聖經研究，教會歷史，系統神學等都著重個人及社會文化處境的向度，自然我們的牧養也必須是既個人又社會的。而 **1973-1976** 年，在香港中文大學的校園是學生運動「火紅的年代」，學生會的口號是「放」眼世界，「認」識（同）中國，「關」心社會，「爭」取學生權益，而且領導學生會的同學大多數傾向「北京」政府，宣傳「馬、列、毛」思想和社會主義的理想，我有機會去研讀有關書籍和中國現代歷史，同時也去修讀唐君毅老師退休前關於中國傳統儒家文化（當時稱為「新」儒家）的「倫理學」課。參予學生會舉辦的講座、研習班等各類活動，帶給我這個剛從「反共基地」台灣回來的學生很大的衝激，而且我在台灣讀森林系時不但上山在森林中實習，也要去木材工廠和工人一起生活。我不斷反思：基督信仰究竟對香港、中國、勞苦大眾有什麼意義？我們所談基督的愛，對他們的生命有什麼有血有肉的意思？基督徒和教會的存在是為自己還是為「世人」？我的神道學碩士論文正是在尋找保羅的「福音」和「傳」福音是什麼意思？懷著這些關注和反思，我在 **1976** 年畢業後，在油麻地加士居道的循道衛理會九龍堂學習事奉，在那個鬧市，既有住在廣東道、上海街、廟街等的貧窮人，也有彌敦道的大百貨公司及中產家庭嚮往的名校在附近，而會友中不少專業人士住在九龍塘、又一邨等中產或以上的區域，使我不斷在尋問我們的信仰、教會和我們周圍的社區和鄰舍有什麼關係？可坐 **900** 人的偌大教堂，一個星期有五日是空置的，是否在白佔地土？

在那兩年的事奉中，我建立了「社區教會」的概念。而卜瑞納（**Emil Brunner**）的名言：「教會乃藉著使命而存在，正如火焰乃藉著燃燒而存在一樣，沒有使命，就沒有教會！」（**Emil Brunner, *The Word and the World*，New York : Scribner, 1931**，第 **108** 頁）成為我對教會和使命的基本信念，我決心將自己的生命和其他信徒在基督裏結合成為教會，而個人的使命與教會的使命結合是我生命的依歸。約翰福音 **1:16** 對耶穌基督生命的描述：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。」也就是我見到的「社區教會」模式；馬太福音 **4:23-25**；**9:35-38** 的平行經文及從 **5:1** 至 **9:34** 的經文，記載了耶穌「道成肉身」的工作內容，就是「教導、宣講、醫治、趕鬼」的四重職事（這是我參考好友錢北斗先生建議的三重職事變化而來，他將趕鬼包括在醫治的職事中，但我認為趕鬼是以上帝國的權柄抗衡罪惡的權勢，這和醫治的性質不同，應看為獨立的一個職事）。

本著這些對信仰、教會、使命和「傳福音給貧窮人」（路 **4:18;7:22**）的信念、神學反思和實踐模式，我在 **1978** 年說服了教會調派我到當時稱為「紅番區」的柴灣，在循道衛理會愛華村堂、社會福利部和幼稚園工作，在這個社區中，將以上三個工作單位結合為一個使命教會，以「言語和行動（作為）」去傳基督的福音（羅 **15:18-19**）。

所以你在電視上看到的只是一部份受新聞記者關注的工作。我們在社區中每天默默地實踐基督道成肉身，住在人群當中，以「教導、宣講、醫治、趕鬼」為內容的微小服事，那才是最重要的。

我在 **1981** 年，在建立「社區教會」去服事基層的經驗中，發現香港的神學教育根本沒有著重去訓練在基層中傳福音的人，甚至不斷強調要提高神學訓練申請者的學歷要求，將基層信徒排斥在神學訓練的門外。結果，我成功地說服當時強調神學「研究院」水平的中國神學研究院成立了「基層福音工作者神學訓練課程」（簡稱「基福」），入學要求是中學或以下程度的信徒，張修齊博士和滕近輝牧師（院長）都大力支持，他們的遠見和胸襟令我十分佩服。結果中神從 **1982** 年 **9** 月起招收了第一屆全職攻讀三年的「基福」神學生，多年來為香港的基層福音工作供應了不少上帝的僕人，也刺激了神學教育要正視基層的需要。

徐：上世紀七十年代亞洲有「福音大爆炸」運動、香港有「我找到了」遍傳運動等，傳福音往往成為教會首要之事，對社會稍為複雜的問題沒有處理又或熱烈處理。這當然是華人教會背後受基要主義或其他思想的影響。您在教會界及神學界事奉至今這麼多年，看到的這現象有否或有何改變？

盧：其實我在大學時代就接受了學園傳道會以「四個屬靈定律」的個人佈道訓練，也在校園團契接受「福音性查經」的訓練，和「導航者協會」的門徒查經訓練；正如我提及 **17** 歲時候對信仰和生命的覺悟，每個基督徒生存在世，最重要就是「傳福音」；只是我在實踐這些傳福音的過程中，發現這些「方法」有優點、缺點和不足之處，甚至對「傳」、「福音」的固態理解發現了問

題。我在碩士論文研究保羅「傳福音」時，發現了「福音」不只是一個二千年前的古老故事，更不是「四律」或一些我們不斷複述的「內容」，而是此時此地活生生道成肉身的「生命」，「傳」是「生命」的傳遞，不只是「語言」的傳遞，雖然「宣講」也是重要的一環，但真正的目的是使人得著不一樣的「生命」，就是活出耶穌基督道成肉身的生命，有十字架和復活的生命記號。故此，我在 **1978** 年也參加了香港學園傳道會推動的「我找到了！」福音遍傳運動，甚至也開辦「四律」個人佈道訓練班，但是我不將這些機械式和死板的「方式」或「內容」當作「絕對真理」，這些只是一些「宣講」的方式，必須結合「教導、醫治和趕鬼」，在人群中彰顯基督道成肉身的生命，關懷人的整全生命，當然包括生命在社會、家庭和個人生活的各種問題。所以，我不針對什麼基要主義神學的影響，我只在乎如何深入了解聖經所啟示的生命之道，在實踐中經驗和反思福音的大能和生命的建立和改變。

故此「傳福音」應該成為教會首要之事，只是要認真認識和反思「傳福音」的真義，不只是那些大型的「傳福音（其實只是宣講佈道）」活動，而是必須包括面對和回應教會所在的社會上各種簡單和複雜問題，耶穌基督以生命去呼召我們獻上生命，以生命去傳揚福音，這就是每個時代的人都要在不同的處境中，探索聖經中「傳」「福音」的真義，然後作出改變和更新。

我在教會界及神學界事奉至今多年，看到華人教會在這方面有明顯的改變，有更多基督徒和教會參與社會服務及社會運動，但是若果沒有繼續在聖經、歷史和實踐經驗中進深認識和反思，可以只是換湯不換藥，新瓶舊酒，沒有為華人教會在「傳福音」方面帶來實質的改變。

徐：您不單牧會和教神學，更在做院長時推動成立香港神學教育協會(HKTEA)，使不同神學立場的神學院領導人多有來往，成為美事。 香港的神學院近年面對社會很大變遷和嚴峻挑戰， 您作為神學教育的長輩，有沒有什麼心底之言，欲與眾神學院的師生互勉分享？

盧：其實香港神學教育協會**(HKTEA)**是早在 **1991** 年 **3** 月成立的，在我 **1995** 年擔任崇基神學組主任之前，由當時 **11** 所不同背景的神學教育機構組成。不過我在擔任神學組主任的第一年（**1995-1996** 年）便被選為主席（**1996** 至 **1998** 年），而 **2003-2005** 年又再被選任；其間促成了提名代表參選「基督教界普選」，希望可以成為特區政府「選舉委員會」中的宗教界代表，兩次組織及帶領代表團訪問內地神學院，並且進行香港神學院基本資料搜集等工作，這些都必須凝聚各不同神學立場的神學院領導人合作才可以成功。在我擔任 **HKTEA** 主席的四年期間，很感激各神學院的通力合作支持。我在 **2014** 年已經從院長職位退休，不敢對現在的神學院師生指指點點，只是從經驗中所領受的，就是在面對每一個時代不同的挑戰，都必須學習彼此尊重和溝通，同心去整合不同的意見和立場，以合一為重，放下一些差異，才可以在不同的時代見證在基督裏使人和好的福音，並且分享資源，彼此支持，凝聚力量，作合一的見證。這樣做可以為神學生、未來的教會領袖作美好的榜樣。

徐：您卸下院長後，仍在中港兩地奔走事奉，可否介紹一下您近年事奉的內容，其中有甚麼「夢」？

盧：其實在中港兩地奔走的事奉，是在我擔任神學組主任的第一年（**1995-1996** 年）便開始，我在當院長的第一個暑假便開始了神學組師生每年和內地神學院及教會的交流學習團，我和老師在各神學院演講和講課，學生坐在課室和內地神學生一同上課和交流；在我退休前已經去過所有內地的神學院；有時我也被個別神學院邀請去教授常設課程。而崇基神學組是香港中文大學宗教系的一個學術單位，我們又建立了和內地大學學術交流的渠道，參加各種學術會議和教學活動，並且每年邀請五十位內地大學研究生來參加四週的暑期交流學習課程，另外亦提供獎學金給他們來攻讀中文大學碩士及博士研究學位，或一年的交流生計劃；個別內地學者更被邀成為一年或以上的訪問教授，在本校教授不同科目。而我亦接受了華南師範大學、南開大學、河南大學、四川大學及首都師範大學等聘為客席教授去演講及教授不同課程。**2014** 年退休後，成為汕頭大學文學院的受薪教授及擔任基督教研究中心主任，每個月皆前往策劃和推動各類活動及開設課程。至於有什麼「夢」，當然是我從青年時代便有的「中國夢」！期望基督的信仰可以對中國人、中國文化、社會和國家作出貢獻。

徐：我們在推動中華神學的建立，您近年也在做這方面，您認為本色化／處境化的中國神學和香港神學，是這時代的需要嗎？若是，您認為這種神學應怎樣開發且會遇到甚麼困難？可否一一提出和指出如何解決？

盧：「神學」最簡單的定義就是「信仰尋求理解」，而基督教的神學就是和昔在、今在以後永在的上帝所建立的生命之約中，去經歷信實的上帝如何在這世界和一切生物中工作，並且作出理解；故此，在不同時代、地域、民族和處境的信徒都自然會在信仰生命的經歷中作出各式各樣的反思和理解。所以神學必然是本色化／處境化的神學，包括舊約和新約所表達的神學都是在當時、當地的上帝子民對上帝信仰的經歷和理解，世界上沒有神學不是具「本色化」和「處境化」的，故此這不是什麼時代的需要或人為的建構，只是當我們沒有這種意識和了解，以為一些神學，甚至是聖經中個別經卷作者的信仰表達和理解，是超越時空的思想，特別以為一直壟斷神學論述的西方世界所發展的神學，是放諸四海而皆準的「神學」，那就是否定了「道成肉身，住在人中間豐豐富富有恩典有真理」的上帝才是最高的啟示。所以中華神學並不需要去刻意「建構」，更不是一個什麼要去解決的困難和問題，而是須要對聖經啟示的上帝在中國人的處境，包括歷史、宗教、文化、社會、政治、生活等處境所做的工作，作不停頓的了解，因為這些處境是活的和不斷變化、發展的，我們所信的上帝是活的而且是愛世人和中國人的。

我們作為神學工作者，要去觀察、了解中國的信徒如何在這些處境中經歷和活出信仰，以聖經啟示的模式去探討、理解、詮釋、論述、交流、對話。中國人的處境成為神學論述的資源，使中國人可以明白基督教的上帝和他們的關係，使中國信徒可以有血有肉地在恩典和真理中經歷和活出信仰。神學工作者以這些信仰的理解作為素材去論述，去傳遞，甚至以一些「學術」模式去建

構，與一些看重理論的知識分子交流、討論。但必須記住，這些「建構」的神學論述都只是片面的，不等同信仰本身和絕對的真理，只是作為對信仰的理解和交流的工具和參考資料而已。

徐： 四十多年來，中國的變化巨大，大疫症導致今後的轉變亦難以預料，您認為應如何將福音有效植根中華大地(包括港台澳各自土壤)、成為未來的祝福？

盧：正如我上面表達對信仰和福音的理解，是活的上帝所賜予的生命，而不是什麼包裝好的故事，理論和產品。「生命」的根源在乎上帝，祂是滋潤生命的來源和賜予生命成長本能的賜予者；不是人透過什麼「方法」去如何將福音有效地植根於中華大地。

世界的歷史就是上帝按祂的形象所創造的人類，具有與生俱來的生命特點，在時間的長河中去適應和創造生活的過程，無人可以控制或預測，所以從來都是難以預料的，過去如是，現在如是，以後也如是。我們能夠做的，只是不要在忙於人類生存的活動和思考中，忘記或忽略了福音就是道成肉身的生命這個本質，以至我們將福音抽離了生活的處境，福音不再住在人的中間，失去了恩典和真理。我們要不斷彼此提醒和教導，使每一個信徒經歷和活出聖經中啟示的福音，也就是耶穌基督道成肉身的生命。在中國現代史中，正是在信仰受逼迫，信徒活在艱難的困境中，在罪惡權勢張牙舞爪中，在物質困乏的處境中，那時的中國基督信徒，在沒有專職牧者、神學老師和教堂建築物等的條件下，傳遞著以十架和復活為記號的福音生命，藉著聖靈所賜的能力，在中華大地上生長，充滿生機和再生能力，這就是福音生命的大能。

現在的處境不一樣，但不等於福音生命的本質和特質就改變了。福音的能力不在「建構」的神學中，而在每一個有血有肉的信徒如何在不同的處境中經歷和活出聖經啟示的信仰，有所反思，並尋求理解，不斷在實踐中去分享和學習，福音的生命早已撒在中華大地，只是我們被上帝呼召和差遣的僕人，去繼續栽種和澆灌，但是叫生命成長的是上帝。

徐： 您讀博士的時候是專攻新約和研究保羅書信。華人教會向來重視的神學多引申自保羅(如因信稱義、一次得救永遠得救、靈恩立場等)，但您認為保羅的神學思想，在華人教會需要什麼更新嗎？可否多加說明？

盧：正如前面所說，神學從來都是處境性的，只是因為中國教會的延續性歷史，從十九世紀初（**1807**）至今只有二百多年，一直仍著重傳承西方宣教士帶來的各種西方神學建構，包括路德的「因信稱義」神學，加爾文的「一次得救永遠得救」預定論神學，或是近代在美國流行的靈恩神學等，而不著力由華人參予去了解和研究聖經中的「處境神學」，包括在保羅的處境中了解「因信稱義」、「得救」、「和好」、「在基督裏」、「只有基督是主」等論述，這些論述對華人有什麼有血有肉的意思？

譬如在四十年前由西方聖經學者發現和倡議的「保羅新觀」，正是西方聖經學者在自我反思後，對壟斷西方數百年的保羅神學作出批判，推動要回到第一世紀的處境去認識保羅。可惜一些華人聖經學者，仍然堅持要從五百年前馬丁路德等在歐洲的經驗、處境所建立的傳統去詮釋保羅，高舉宗教改革神學為正統，判不同意見者為異端；拒絕回到二千年前第一世紀的處境去認識保羅，就是以保羅是「希伯來人的希伯來人」、「受希臘文化教育的羅馬公民」、「為律法熱心而去逼迫門徒的法利賽人」、「外邦人的使徒」等身分，以及他身處強調遵行律法的「猶太人才是上帝的子民」及排斥外邦人的歷史、民族、政治和社會的處境中，去詮釋保羅及其書信；忽視保羅所傳的福音所含有的社會、政治及神學意義，就是要將猶太人和外邦人，奴隸主和奴隸，男和女之間的民族、階級、性別的仇恨、優越、尊卑等衝突和排斥的關係中拯救出來，在基督裏彼此和好、合一（羅 **1: 16-17**；加 **3: 26-28**）；共同信靠上帝的信實和確認只有基督是主，超越任何世上的價值觀、執政掌權者；這些正是「保羅新觀」所倡議的，對華人教會在我們的政治、社會、文化等處境中作信仰和理解可以很有意義。

所以，今日的華人教會，在知識和物質條件都更為充足時，要深入反思西方神學的影響及其處境性的特質，分辨及批判其正面和負面的意思，尤其不要將西方神學「傳統」奉為「正統」的真理，而是努力直接去認識在聖經的信仰處境中尋求理解，對信仰如何在中國人，歷史、文化、宗教、社會、政治等處境中實踐，作更多的了解和認識，支持每個信徒在生活處境中經歷和活出道成肉身的生命。

徐：您過往予人直言敢言的形象，背後是來自甚麼成因？您曾發表不少獨到的觀點，若是因某些神學家或聖經學者的影響，可否介紹一下他們(包括您最喜歡的)？

盧：我的性格和建立的形象應該和我父母在生理和人生經驗的遺傳有關，再加上我自己在成長過程中的經歷、認知和反思所造成。每個人都是獨特的，而我所遺傳的和自己所經驗的促成我獨立和批判思考的能力和習慣。不少人在過去的日子說我時常表達一些獨特的看法和推動一些獨特的行動，我自己也難以談是什麼原因，可能是父母本身就容許和鼓勵我作一個獨立思考和行動的人，為我提供了廣濶的生活空間（的確難以想像他們在經濟不充裕時，竟然同意我去台灣攻讀在別人眼中「沒有用的」森林系！）；再加上我喜歡獨自思考又喜歡和別人傾談、辯論和建立關係，在這個生活經歷中做成了現在的「我」。

我沒有哪一位特別影響我的神學家或聖經學者，或許有一些敬重的歷史人物，包括華盛頓、林肯、孫中山、胡適、甘地、馬丁路德金、曼德拉等；神學家中的田立克、潘霍華等；但影響我最深的是聖經中的耶穌和保羅。聖經學者中，我不得不提在英國德倫大學**(Durham University)**指導我完成博士研究的恩師鄧雅各教授（**Professor James D.G. Dunn**），他聖經研究的眼光，對現世社會的關注和承擔，對教會生活的投入，對學生的愛護和支持等，是我的生命師傅。

徐：您認為面對中國的傳統哲學(如儒家、道家和易學等)和文化思維，神學可怎樣與之溝通和對話？傳福音面對中國這些傳統的哲學文化，昔日宣教士有些先否定、有些先融通再行超越，您認為哪途徑可取或另有適合的途徑？

盧：我的確對中國的傳統哲學、文化、宗教、歷史和生活方式都很有興趣和關注，也購買和閱讀各類書籍，聆聽了一些演講和課程，向一些有關學者請教，但是我在這方面的知識非常繁雜，了解也只是皮毛。我在上面談了，神學不是一套凝固了的理論和思想，而是在信仰中的活人對信仰尋求理解的不斷思考和論述，是不斷在生活中變動的理解。與中國的傳統哲學、宗教和文化對話的主體不是「神學」，而是在生活中活出信仰生命的信徒，當然包括神學工作者，在他們的生活中面對自己的成長背景和現在面對的傳統哲學、宗教、文化和生活方式，以聖經中所學習的啟示和經驗去反思和批判，在信仰群體中一起分享、討論及實踐。這是信仰生命尋求理解的途徑。有較多知識的信徒當然可以提供資料，甚至意見，但不是「信仰」權威，而是作出分析給基層信徒作生活實踐的參考，使他們有更多資源去考慮如何回應和實踐。昔日來華的西方宣教士，對福音和中國的歷史、宗教、文化等也有不同的立場和看法，這些都是參考資料。

在中國人的生活處境中經歷和活出信仰，從而尋求了解，這是沒有捷徑的，也沒有什麼所謂「正確」的「權威」途徑，我們只可以倚靠著主的恩典，在聖經、教會歷史的教導中，以理性和經驗及以謙卑的態度，結伴同行，每天去尋索上帝生命之道。

精、氣 (炁)、神　與　靈、魂、體

梁燕城

道教的基源問題：成仙如何可能

道家思想到漢末發展為道教，道教與先秦道家的分別，是提出了「神仙」作為人生最理想的完成。儒家十三經及老子都無「仙」字，莊子提過「千歲厭世，去而上僊(仙)，乘彼白雲，至於帝鄉。」[1]「帝鄉」指上帝的世界，即永生不死的領域，此為成仙之境。戰國末年，人開始討論「不死」的問題，《韓非子》記載「客有教燕王不死之道者。」[2]尋求成仙，即尋求長生，甚至是永生不死的可能性。「仙」早期用「僊」字，《說文》:「僊，長生僊去。」[3]即指長生。《釋名》曰:「老而不死曰仙。仙，遷也。遷入山也。」[4]這裡也指不死，但也有具體行動，即入深山，遠離俗世之意。《詩經》:「屢舞僊僊。」指跳舞時衣袖飛揚，也代表自由飛翔的自在，這是仙人的形態。

到《列子》一書才有「神仙」兩字同時出現:「列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸風飲露，不食五穀；心如淵泉，形如處女，不偎不愛，仙聖為之臣；不畏不怒，愿愨為之使；不施不惠，而物自足；不聚不斂，而己无愆。陰陽常調，日月常明，四時常若。」[5]這神人有仙聖為臣，是神仙兩字一起出現，而其內容也與神仙的理想生命相同，自由自足，不依於物欲，與天地調和。大部份學者都認為《列子》一書寫於漢魏或東晉年代[6]，正好是神仙思想開始的年代。這思想成為道教的根源。

道教哲學的基源問題，是長生如何可能？進一步是成仙如何可能？實質是問永生不死如何可能？人能憑修養達至永生嗎？

道教初期認為找到仙山中的不死藥，或用自然界一些長久不滅的元素，煉成不死丹藥，即可成仙，但並不成功。之後道教進入哲學思想反省，追尋成為神仙的人性基礎，是在人心性中找出神仙的根源本性，即人內在的「神」性，及這神性在具體人身心活動中的展示，這身心活動用中國概念就是精和氣的運作，可稱之為人的「精氣性」，與人的「神性」結合，而成「精氣神性」的三一結構。

漢末道教興起時，對人的內在心性作出描述，提出精、氣、神的基本結構，而精、氣、神是人與宇宙相通的本性，且是三而一的。這思想源自追問人心性中能成仙的可能基礎，建立了道教的人

---

1 《莊子・天地》
2 《韓非子・外儲說左上》
3 《說文・人部》
4 《釋名・釋長幼》
5 《列子・黃帝》
6 包括唐代柳宗元、南宋朱熹、明代宋濂、清代錢大昕、近現代梁啓超及胡適等，從編撰體系、思想傾向、引述史實、古籍對比等研究，均認為是漢魏至東晉時期作品。

觀，結果其影響發展為養生、醫學、武術等文化領域。

《太平經》精、氣、神的三一結構

道教最早期的經典《太平經》提出精、氣、神三一之說。《太平經》是東漢末年道教集大成作品，將兩漢的道家思想與民間仙鬼信仰及修治身心方法綜合，在社會慌亂衝突的年代，提出治身和治國之道，認為有「天師」下凡，傳授「真人」道法，真人得道後，教育修道者和有德之君，主張帝王以道術治國，使天地人和順，天下太平，人民得健康長壽、及人內在可以通宇宙，成仙成真人。

《太平經》核心的宇宙人生哲學，是提出精、氣、神三一結構的描述:「三氣共一，爲神根也。一爲精，一爲神，一爲氣。此三者，共一位也，本天地人之氣。神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共爲一道。故神者乘氣而行，精者居其中也。三者相助爲治。故欲壽者，乃當愛氣尊神重精也。」[7]

在這裡排列為精、神、氣，和精、氣、神的排列沒有分別，故為方便計，本文仍依精、氣、神的排列來論述。**這三者重心在講宇宙與人的本質相通，所謂「神根」指人內在的「神」之根源，這根源是一氣，此氣分為三，即精、神、氣。**三者同為一位，「位」是什麼意思，《說文解字》說：「列中庭之左右謂之位。」，「庭」字同「廷」，即朝廷，段玉裁解曰「左傳云：有位於朝是也。引伸之凡人所處皆曰位。」[8]那是指朝廷中所處之尊貴地位，進一步可引申為宇宙之尊位。故「此三者，同為一位」，指**精、氣、神三者是宇宙尊貴地位，來自同一本體。**

進一步將精、氣、神三者與天地人之氣結合，指「神」受之於天、「精」受之於地、兩者的中和是「氣」，氣的運作是天地之中和，**而三者共同來自獨一之「道」，故道體為最終極之一體。而道的具體運作是「神」乘「氣」而運行發展，「精」居神氣運行之中，三者互助而使天地治理妥當。**人的修養，須愛氣尊神重精，才得長壽。漢末以後的思想，不單講宇宙，也講具體的人生需要，就是長壽，後來更發展為成仙之道。

這是中國道家思維的三一論述，本體上的終極一體是道，具體實現是一體之氣，三者共同因一體之氣而得「尊位」，在三一運行中，三者相助而運作，天地即得治理。人在其中修養，能愛氣尊神重精，即得長壽。

---

[7] 王明編，《太平經合校》，（北京，中華書局，1960），728
[8] 段玉裁，《說文解字注》，釋位

元精、元氣、元神

《道藏》有一小書名《太平經聖君秘旨》原名是《上相青童君受》，可能是《太平經》佚文，其內容重視守一之法，一開始就對精、氣、神有所探討，大致與《太平經》相同，但卻多了一段生於混沌及生成過程之說：「聖君曰：三氣共一，一為精，一為神，一為氣。此三者共一位，本天地人之氣根。神者受之於天，精者受之於地，氣者受之中和，相與共為一。故神者乘氣而行，精者居其中，三者相助為理。欲壽者當愛氣、尊神、重精。夫人本生混沌之氣，氣生精，精生神，神生明。本於陰陽之氣，氣轉為精，精轉為神，神轉為明。欲壽者當守氣而合神，精不去其形，念此三合以為一。」[9]

這《太平經聖君秘旨》特別提出精、氣、神作為宇宙和人性的生成過程。提出「夫人本生混沌之氣」，指人之本源生自混沌之氣，這陰陽之氣，生化為精、神、明，而仍是「三合為一」，即以一體為本。但終極之一是甚麼呢？這段似是氣本體論，沒有提「道」，但《太平經》明確以道為本體：「夫道何等也，萬物之元首，……天地大小，無不由道而生者也。」[10]道是元首，即一切的最初起源。

由道為元首生神，而有「元神」，王重陽在《五篇靈文注》裡說：「元神者，乃不生不滅，無朽無壞之真靈，非思慮妄想之心。」[11]元神以道為體，故永恆不滅，陸西星說:「元神為性，精氣之主也。」[12]元神是氣和精之主。同時道為元首，道生氣，乃有「元氣」理念，氣亦根源於終極之「道」，《太平經》說：「元氣行道，以生萬物。」[13]元氣是依道而行，由之生出萬物，明顯是道先於氣，道才是本體。南北朝時道教思想家陶弘景也說明：「道者混然，是生元炁(氣) ，元炁成，然後有太極，太極則天地之父母，道之奧也。」[14]故道仍是本，氣由道所生，再依道而運行，生成萬物。

此中三一的一，終極就是道，由道體生不滅的元神，是萬物之性，也生原始混沌之氣，是為「元氣」，這元氣依道而運作，按元神之性，生太極，而為天地人萬物之根源。**道生元氣是道教宇宙生成觀之本，由元氣而三分為元精、元氣、元神，應指人心性中的元精、元氣、元神。這三一結構特色，與太極生天、地、人三才，是相通為同一種架構，由一分三。**在宇宙言之，是道生元神，元神生元氣。在人心性言之，是元氣生人心性的元神、元氣、元精。

---

[9] 《太平經聖君秘旨》，《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988）24 冊，599。全文只一卷，可能是《太平經》佚文，據王明《太平經合校前官》考證，此經系唐末閭丘方遠摘錄《太平經》而成。北宋賈善翔《猶龍傳》卷四稱：《太平秘旨》一卷，上相青童君受，即指此書。另見網頁：https://kknews.cc/culture/za2vmjp.html

[10] 同注 7，16

[11] 白如祥輯校：《王重陽集》（濟南：齊魯書社，2005 年），303

[12] 陸西星，《玄膚論．第七：元精元氣元神論》，中國哲學書電子化計劃 https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=510514&remap=gb

[13] 同注 7，16

[14] 陶弘景，《真誥》，《道藏》，20 冊，516

北宋內丹學說興起時，就清楚論述元精、元氣、元神。如張伯端的《金丹四百字》，其序文强調「煉精者煉元精，非淫佚所感之精；煉氣者煉元氣，非口鼻呼吸之氣；煉神者煉元神，非心意念慮之神。故此神氣精者，與天地同其根，與萬物同其體，得之者生，失之者死。」[15]

對精、氣、神三者加上「元」的理念，《說文解字》論「元」指「始也。……徐鍇曰：元者，善之長也，故從一。」**「元」是獨一性的，根源的善，元字通「原」字，指根源，通「玄」字，指宇宙終極的奧秘。就是說明這三者作為的一切之起始，其本身源自終極之道。**一般精、氣、神的理念，可用在描述宇宙的運作，也可用在人內在心性，如淫佚所感之精、口鼻呼吸之氣、心意念慮之神等。但加「元」字在前，就有深度的哲學本體論意味，指作為本體根源的精、氣、神。

故元精、元氣、元神三者根源「一」，即一體之道，故說:「神氣精者，與天地同其根，與萬物同其體」，根於一體之道，道分化為三，三者都是道的表現，是道的三個形態，生成及運作天地萬物。

從神學反省精、氣、神的三一架構

若從神學反省，道生精、氣、神的三一架構，是純哲學的，道和元精、元氣、元神都不具性情位格，是形而上學的三一論。在此中元精、元氣、元神是「道」所展示的三「形態」。**這種三一論，在神學上稱為「形態論」(modelism) 。西方「形態論」認為父、子與靈不是三個不同的性情位格，而是上帝彰顯自己三種行動的「形態」，只是上帝外在顯現的方式，而與內在性質沒有關係。**不同之處是，神學上的上帝是有性情位格的，形態論中的父子靈是一個性情位格的三個形式，是神學義的。而「道」的理念是哲學義的，不具有明顯的性情位格，元精、元氣、元神亦不具性情位格，道教是由道家哲學發展成宗教，不同於基督教由啟示經典為文本，吸納希臘哲學而成神學。

道教的三一哲學具有一種天人合一的特性，元精、元氣、元神根源於道，又運作於宇宙萬物和人心性中。是一本體化為三形態，再化為多元，一多相融，本體同一而又在生成中形成萬千差異。**這三一哲學和基督教神學相似之處，為以終極一體為真理之本，不同之處為神學的父、子、靈具性情位格，三位感通相攝，而又不離不雜，不同精、氣、神為道體生化的三個形態。**

中華神學的課題是要思考，面對道教以哲學為本的宗教，若以《聖經》為啟示文本，如可參照中國哲學來思考神學呢？

[15] 張伯端，《金丹四百字》，《道藏》 4 冊， 620

精、氣、神分論

將精、氣、神分別了解，《太平經》有一描述：「神者主生，精者主養，形者主成。此三者，乃成一神器」[16]，這是從宇宙生成論，來說生、養、成的過程。「神」是根源，創生一切，「精」是發展力量，養育一切，「形」是最後的完成，「形」指可見之形相，與「氣」同，唐代孟安排編集的《道教義樞》：「氣者，方所形相之法也。」[17]氣是空間方所及一切形相之規則，「氣」所完成的就是可見之「形」。故「神」是創生的本體，「精」是養育一切之力量，「氣」是具體事物的形相完成。「神器」一理念來自老子「天下神器」[18]，意謂天下是一神聖的器皿、神聖的場所，宇宙及人心性，乃由精、氣、神所生成的神聖場所。

由於《太平經》是最早道教典籍，其在本體論和宇宙論對精、氣、神的分別定義，是最早的規定。後代有很多不同的講法，今以《太平經》這框架為本去了解。

道教哲學論心性中的「神」

我在探討「人為萬物之靈」時，已研究過先秦到漢初有關靈與神的內容及其神學意義。今再探討漢魏到宋明以後，在道教中「神」理念的發展，有以下各點：

1. 「神」是創生的本體
   《淮南子•原道訓》說：「神者，生之制也。」[19]《說文》：「天神，引出萬物者也。」[20]指**創生宇宙的本體根源。**《性命圭旨》說：「生之理，具於命，覺之靈，本於性，性成命立，其中有神。」[21]「神」運行在生之理與覺之靈中，是在宇宙本性中的靈，具體事物之命中的理。

2. 道是「神」之主
   《性命圭旨》說：「道者，神之主，神者，氣之主；氣者，形之主，形者，生之主。」[22]這裡說明，**道是終極本體，「道」主宰「神」**，「神」主宰「氣」，「氣」主宰「形」，「形」主宰「生」。即事物生成的根源，是在「神」，神的根源在道。又說：「世界萬物本一神也，神本至靈，道本至無，易在其中矣。」[23]神根於道之至無，**世界萬物本於神，神是獨一無限的**，一切事物的變易和不易規律命都在神之中。

---

[16] 同注 7，727
[17] 《道藏》 24 冊 825
[18] 《老子》，第二十九章
[19] 《淮南子・原道訓》
[20] 《說文解字》論神
[21] 《性命圭旨・性命說》
http://www.quanxue.cn/ct_daojia/XingMingIndex.html
[22] 《性命圭旨・盡性了命說》，同上
[23] 《性命圭旨・盡性了命說》，同上

3. 神是妙用

《尚書正義》注《大禹謨》：「乃聖乃神」一句說：「聖無所不通，神妙無方」[24]又王弼注《易・繫辭》「陰陽不測之謂神。」一句說：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰」[25]。**「神」是指妙用，在萬物背後奧妙地運作，不能以形相去追問的力量**。王陽明說：「夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而吾謂之氣，以其凝聚而言謂之神。」[26]這裡作為儒家的王陽明，提出「良知」取代「道」，但他仍是以精、氣、神作為心性結構，他認為「神」是妙用，指奧妙的運作，「氣」是流行，指發展之具體狀況，「精」是凝聚，指事物成形的結合力。良知的核心作用是「神」，而後具體展示為氣和精。

4. 神是永恆而超越

慧遠說：「神也者圓應無生，妙盡無名。感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」[27]**「神」是「無生」，即是「不滅」的，指永恆、無始無終，也超越語言**，與萬物完滿感應而互動。「數」指宇宙規律，「神」依規律活動，須借助於某種規律。神感通萬物，但本身並不是物，所以萬物雖然不存在了，「神」仍然存在。「神」假借某種規律，但本身不是規律，所以規律雖然完了，「神」還是無窮盡地存在。

5. 神是人的靈

自古下來，**「神」的理念與「靈」的理念是相通互用**。《廣韻》：「神，靈也。」[28]孔安國傳的《尚書正義》中注「惟人，萬物之靈」一段說：「靈，神也。天地所生，惟人為貴」。這是對靈的明確定義，就是「靈，神也」。孔穎達註疏這句：「靈、神是一，故靈為神也。」[29]說明靈和神是同一的。又《性命圭旨》記：「神本至靈。」[30]慧遠說：「夫神者何耶，精極而爲靈者也。」[31]王重陽在《五篇靈文注》裡說：「元神者，乃不生不滅，無朽無壞之真靈，非思慮妄想之心。」[32]又說：「作伴雲和水，為鄰虛與空。一靈真性在，不與眾心同。」[33]**元神是真靈，不生不滅、不朽無壞，是永恆的一靈真性**。「一靈真性」不同眾人的心，是獨一而永恆的，又是所有人共同的真實靈性。

---

[24] 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》注釋《尚書・大禹謨》「乃聖乃神」。
[25] 王弼，《周易・繫辭傳注》，注「陰陽不測之謂神。」
[26] 王陽明，《傳習錄・答陸原靜書》
[27] 慧遠，《沙門不敬王者論・形盡神不滅論》《弘明集》卷五
[28] 《大宋重修廣韻》https://ctext.org/guangyun?searchu=%E9%9D%88
[29] 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》注釋《泰誓》「惟人，萬物之靈」。
[30] 《性命圭旨・盡性了命說》同注 21
[31] 同注 21
[32] 白如祥輯校：《王重陽集》（濟南：齊魯書社，2005 年），303
[33] 同上 141。

6. 神使人得生命
《黃帝內經》說：「得神者昌。失神者亡。」[34]《黃帝內經》是針對人體而論，「神」是生存之基礎，存之昌，失者死。金朝王重陽創全真道，重修內丹，存養神在身體之中，《長生胎元神用經》「一心存神，速成長生至矣。」[35]又說：「黃帝得此訣，內視三月而神全，則乃生天矣。」[36]王重陽以存神可長生，而經修養內視，即可神全，乃得生天，即達永生了。王重陽弟子劉處玄說：「萬物至其深秋則形死，其根不死也；萬形至其百年則身死，其性不死也。……神者性也，性者神也。」[37]萬物萬形有生滅，其性無生滅，即永恆存在，性爲形之根，而「神者性也」，只有修神或修性，才能獲得長生。長生的目標即是成爲「死而無死者」[38]，一般「死」指的是肉體之死，而「無死」指的是神性之不滅。**神使人得生命，甚至可得永生。**

總結道教「神」的理念，是宇宙創生的本體力量，以道為根源及主宰，在萬物背後奧妙地運作，永恆不滅、無始無終，也超越語言，與萬物完滿感應互動。「神」和靈是同一的，元神是真靈，在人心中是永恆不朽的真實靈性。唐宋道教以「神」是人獲得長生或永生的靈性基礎。這就是道教所言，成仙的根據。

氣的理念

道教中氣的理念，可有以下各點：

1. 「神」之盛為「氣」
可見於《禮記》「氣也者，神之盛也。」[39]神是氣之本，其盛大發展就成為氣，可見神和氣有共同本質。其根源是由道所生，《太平經》：「天地大小，無不由道而生」[40]，而萬物那微妙玄奧的安排就是「神」，所謂「神也者，妙萬物而為言也」，又「道者，神之主」[41]，道主宰「神」的運作。道本於神而生萬物，故說：「世界萬物本一神也」[42]，即萬物以神為本，神貫乎萬物之中，氣是由神的盛大發展而成。再由氣生萬物，故河上公說：「元氣生萬物而不有」[43]

---

34 《黃帝內經．靈樞．天年》
35 王重陽，《長生胎元神用經》，中國哲學書電子化計劃 https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=385940
36 同上
37 劉處玄，《無為清靜長生真人至真語錄》，《道藏》，23 冊，709
38 同上
39 《禮記．祭義》
40 同注 7，16
41 《性命圭旨．盡性了命說》
42 《性命圭旨．盡性了命說》
43 《河上公章句》注第二章，王卡點校，《老子道德經河上公章句》，(中華書局，1985)

2. 道生神，神生氣，氣生萬物
《太平經》說：「夫物，始於元氣。」[44]萬物從元氣而生，因為神之盛即成氣。**道作為本體根源，道生神安排萬物，神的盛大發展而為氣，由元氣生萬物。如此即可明白道教本體論的邏輯，是道生神，神生氣，氣生萬物的邏輯關係。**

3. 氣是生化中陰陽的互補調和過程
老子論道創生萬物，而後才是氣的調和。他說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」[45]**道是創生的本體，氣是生化中陰陽的互補調和過程。**河上公注這章說：「萬物中皆有元氣。」[46]《太平經》說：「夫物，始於元氣。」[47]由此提出元氣的理念，元氣本是無形，又內貫於有形的萬物中，成為後來道教元氣思想的根源。但須清楚，元氣根於神，本於道。

4. 氣生人的心身
氣不單在宇宙初創時，也在人的身心中，莊子說：「人之生，氣之聚也。」[48]《黃帝內經》說：「人以天地之氣生。」[49]人由氣所生，老子强调人可調節內氣，說「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」[50]「營」指「魂」，**人心的內在魂魄合一不分散，使氣專一收斂，柔和得像嬰兒的先天平和狀態。這是人的修養工夫**。河上公注這章，說：「一者，道始所生，太和之精氣。」說明了**人內的合一，就是「太和之精氣」**，到宋代全真內丹學興起，就很重回歸嬰兒之純，內丹結金丹，養成聖胎而成仙。

總結道教「氣」的理念，道生神，神之盛大為氣，元氣再生萬物，氣分陰陽，陰陽互補調和，而成萬物。人是氣之聚，人以修養將氣專一收斂，回歸嬰孩柔和，而可轉化為更高的存在，使成仙成為可能。

「精」的理念

道教有關「精」的理念，可綜合為以下各點：

1. 精是物之至純至微本質

《增韻》:「凡物之純至者皆曰精。」[51]王弼注《易繫辭傳》「精義入神以致用也。」曰:「精

[44] 同注 7，254
[45] 《老子》，第四十二章
[46] 《河上公章句》注四十二章
[47] 同注 7，254
[48] 《莊子・知北遊》
[49] 《黃帝內經・素問・寶命全形論》
[50] 《老子》，第十章
[51] 毛晃，《增修互注禮部韵略》，精

義，物理之微述也。」[52]可見精是指物之至純至微處，是物質之真純微細本質。

2. 精是人身之本

醫書《黃帝內經》：「精者，身之本也。」[53]也是從身體去論說，**精是身體的根本，是肉身的本質。故「精」是物質與身體的至純至微的本質。**醫書對「精」在人身體中，有更具體描述：「精有四：曰精也，曰血也，曰津也，曰液也」[54]又說：「精者，血之精微所成，生氣之所根據也。」[55]在人身體中，血的精微就成為精，這精是人生命力(生氣) 的根據。故「精」泛指構成人體和生命活動的微細純正生命力。《重陽真人金關玉鎖訣》：「精血者，是肉身之根本。」[56]

3. 真精是萬物之定性

老子：「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。」王弼注：「窈、冥，深遠之歎。深遠不可得而見。然而萬物由之，其可得見，以定其真。……信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定。」[57]**精就是有形可見萬物的真，真精是萬物之定性**。《黃帝內經》說：「人始生，先成精」[58]由於真精是萬物的定性，則人出生時，其身體之定性即為真精。

4. 精靈之氣產生萬物

《易·繫辭》：「精氣爲物。」孔穎達注疏：「陰陽精靈之氣，氤氳積聚而爲萬物也。」「氤氳」指宇宙始初陰陽二氣交攝和合未成形的狀態，**氣的積聚即使萬物具體成形，而「精」就是陰陽精靈之氣，而存在於具體萬物的結構中。**

5. 氣的精華就是「精」

《廣韻》定義「精」說: 「熟也，細也，專一也。」[59]氣的成熟、微細、專一而成為精。管子說：「精也者，氣之精者也，氣道乃生。」[60]**氣的精華就是「精」，精氣順通於道就可產生生命。**又說：「凡物之精，此則為生。」[61]**物之精氣就可生萬物。這精氣在人就是**

---

52 王弼，《周易注》，注繫辭傳「精義入神以致用也。」
53 《黃帝內經．素問．金匱真言論》
54 周學海，《讀醫隨筆．氣血精神論》，卷一， 中國哲學書電子化計劃 https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=890127
55 同上
56 王重陽，《重陽真人金關玉鎖訣》，中國哲學書電子化計劃 https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=534097
57 王弼，《老子注》二十一章
58 《黃帝內經．靈樞．經脈》
59 《大宋重修廣韻》 https://ctext.org/guangyun?searchu=%E9%9D%88
60 《管子．內業》
61 同上

精心，《書・大禹謨》：「惟精惟一。」孔穎達注疏「汝當精心，惟當一意。」[62]**「精心」指心靈在最微細純淨處專注**，舜帝教大禹「惟精惟一」，就是精純之心，一意專注，使心合道。

總結道教「精」的理念，是陰陽至靈之氣的積聚，成為萬物之定性，存在於萬物結構之中，是生命與心身活動的純淨微細生命力根源。

道教三一心性論結構：靈性、心魂、體魄

中國哲學自古心性學的核心理念「性命」，與精、氣、神相關。道教探討性與命，認為就是精、氣、神的三一結構。白玉蟾的再傳弟子李道純《中和集》**「夫性者，先天至神一靈之謂也，夫命者，先天至精一氣之謂也。」**[63]這段說明性命是精氣神的結合，性指人的本體真性，命指人性落實在現實世界的生活行為。道教認為「性」是「先天至神一靈」，可見「神」等同於心性，指人的終極靈性，「命」是「先天至精一氣」，至精一氣指氣的至純至微的表現，《廣韻》定義「精」說: 「熟也，細也，專一也。」[64]則「至精一氣」是氣的成熟、微細、專一表現。而據《黃帝內經》:「精者，身之本也。」[65]身之本就是精。故精氣不但是氣，同時形成人的「身」。

《性命圭旨》說：「立性立命，神在其中矣。命繫乎氣，性繫乎神，潛神於心，聚氣於身，道在其中矣。」[66]人能立性命，因神潛存在「性」中，「命」是具體生命的運作，連繫於氣，氣聚而成具體的生命，具體生命即人現實的身心。故精、氣、神即是人身、心、靈的表現。

終極的精氣，之所以是人的「命」，可理解為是具體的心和身現像，用中國常用之理念就是魂魄。何謂魂魄？根據《春秋左傳》:「**心之精爽，是謂魂魄。**」[67]「心的精爽」指心的精純清明狀態，這稱為魂魄。《春秋左傳》又說：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」這裡有魂魄的區分，據孔穎達疏：「魂魄，神靈之名，本從形氣而有；形氣既殊，魂魄各異。附形之靈爲魄，附氣之神爲魂也。附形之靈者，謂初生之時，耳目心識、手足運動、啼呼爲聲，此則魄之靈也；附所氣之神者，謂精神性識漸有所知，此則附氣之神。」[68]「魂」指附氣之神的「精神性識」，即人的精神及人性的識別性。「魄」是附形之靈，即人的耳、目、心、手足、發聲等，指身體活動的能力。

「魂」是指人的心思、意念、感情 回憶等，用現代語句清晰一點表達，我稱為「心魂」,「魄」

---

62 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》注釋《尚書・大禹謨》「惟精惟一」。
63 李道純，《中和集・性命論》，卷四
64 《大宋重修廣韻》 https://ctext.org/guangyun?searchu=%E9%9D%88
65 《黃帝內經・素問・金匱真言論》，「精者，身之本也。」
66 《性命圭旨・盡性了命說》
67 《春秋左氏傳・昭公二十五年》
68 杜預 注 ，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，注釋昭公七年

是指人的身體、臟腑、血脈、津液等運作，我稱之為「體魄」。在「命」的具體人心身運作，可界定氣是「心魂」，精是「體魄」的表現，是為「先天至精一氣」。「心魂」和「體魄」這兩理念，可用來解釋「精氣」在人身心的具體表現。

至於「神」，所謂「先天至神一靈」，是人的神性和靈性，乃「心魂」和「體魄」的根源，用現代語句清晰一點表達，可稱之為「靈性」，這是人生存在的最高層次，是人性和宇宙相通的本體。靈神性生至精之氣，其具體落實為「命」，而生成「心魂」和「體魄」，心魂是氣，是人性的第二層次，包括人生一切心思、意志、直覺、感受等。體魄是精，是人性第三層次，包括身體、臟腑、血脈、情慾等。如此可界定人性中的精、氣、神，「神」是由道所生成和主宰，在人成為「靈性」的根源，具永恆性。神之盛大發展生成氣，在人是「心魂」和「體魄」，其中「陰陽精靈之氣」就是「精」，成為有形「體魄」的結構。

這精、氣、神的三一結構，可理解為在人性中的「靈性、心魂、體魄」的三一關係。三者為道所統一，是道在人的彰顯，此所謂「道在其中矣」。

而這三方面可理解為人性的三層次，「體魄」是人具體身體的各種運作，即所謂「精」，「心魂」是人性的第二層次，包括人生一切心思、意志、直覺、感受等，即所謂「氣」。「靈性」是最高的第一層次，是人的靈神，通於永恆之道，這是道教人觀的核心。

道教的人觀，是以道為宇宙的根源本體，道永不息地變動創生，創生之理是「神」，「神」乃道在萬物背後奧妙地運作的靈妙力量，神的盛大發展而成「氣」，「氣」是彌漫宇宙的生命能力。由元氣生萬物，氣在陰陽中調和，太和之精氣聚而生人，氣之至純至微處是「精」，成為人的身體。人性是「神」，乃是人的「靈性」，人的「命」是氣，是人的「心魂」，人的身是「精」，是人的「體魄」。

基於這架構，人的「靈性」或「靈神」，是永恆的道在人心性中的根本，道教認為人若能回歸於道的永恆性，即可得永生，而得成仙。乃有修煉「體魄」(精) 、「心魂」(氣)、「靈性」(神) 以成仙之道，在全真道內丹學統合修煉工夫提出所謂「三花聚頂」，蕭廷芝說：「問三花聚頂。答曰：神氣精混而爲一也。」[69]就是精、氣、神聚合化入大道之虛，可以萬劫不侵。張伯端說：「以精化爲氣，以氣化爲神，以神化爲虛，故名曰三花聚頂。」[70] 修煉是由身到魂到神到回歸於永恆之道，而人即得融入永恆，而達成仙之境。本文不再深入探討其詳細實踐過程了，另文再研究。

---

[69] 蕭廷芝，《金丹大成集》，編入《修真十書》，《道藏》第四冊
[70] 王沐，《金丹四百字序》，《悟真篇淺解》 (北京: 中華書局， 1990 年) ，202

西方神學論宇宙與人心性的三一結構

中國道教三一哲學，由道的存在本體，生出元神、元氣、元精，是原初的宇宙本體三一性，展開宇宙萬物。在落到人的性命上，三一性以元神為本，展現「精」(體魄) 、「氣」(心魂) 、「神」(靈性) ，是道本體在宇宙和人性命中的三一表現。本質上是人與道合一的思想，在神學上如何理解？

西方新柏拉圖主義哲學提出「明晰的三一論」(intelligible triad) ，以本體存在(Being) 、生命(Life) 、智思(Intellect) 為宇宙三種不可分的基本性質，來解釋繁多的萬物。如普羅提諾(Plotinus)說：「原初而永恆的存在，不是無生命的，像石頭或橫樑一樣，存在具有生命和智思，故是不會死的。」[71]

這理念後來進入神學，第四世紀馬呂斯．維克托利努斯(Marius Victorinus) 用「明晰的三一論」來解釋三位一體，以對付亞流主義(阿里烏斯主義 Arianism) 的神學，反對聖子是受造物之首，基督不是神，他主張「本體存在」是父、「生命」是子、「智思」是靈[72]。
隨後懺悔者聖馬克西穆斯(St. Maximus the Confessor) ，將這三一神哲學應用到解釋萬物的性質和規律，視萬物內涵三位一體的特性，他說：「聖人們將事物運動的傾向 ，及事物差異性的結合，而將宇宙的統一本性區分為『本質』 (Essence) 、『差異』 (Difference) 、和 『運動』(Movement) 。進一步，注意到通過仔細而理性的鑽研，可以多方面沉思『宇宙總原因』運作的效果，而虔誠地得到理解，這『總原因』是『存在』 (exists)、有『智慧』 (wise)及有『生命』(living) 的。由於此，他們學會有關『聖父』、『聖子』、『聖靈』的神聖有效教義 ，得明悟奧秘的總原因存在的原則，而初步理解存在的形式。」[73]

所謂「本質」，即指存在本體，「差異」指不同事物存在的秩序，「運動」指生物的活動，聖馬克西穆斯轉而用「存在」、「智慧」及「生命」描述這三一關係，指出自然萬物的存在反映聖父、萬物差別存在秩序的智慧反映聖子、萬物中的生命反映聖靈。

懺悔者聖馬克西穆斯進而論人性的三一結構，而指出人的心靈、理性、靈性運作，其原型是宇宙大心、道(Logos) 、靈，即上帝的三性情位格。這三一結構是人內在的三位一體形像，三者統一

---

[71] *Plotinus:The Enneads*, edited by Lloyd P. Gerson, and translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R.A. King, Andrew Smith and James Wilberding, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018.) VI 9, 2, 24.
[72] 參考 Alexey Fokin, The Doctrine of the “Intelligible Triad” in *Theology and Cosmology of St Maximus the Confessor*, "Maximus Confessor and the Neoplatonism" (still preparing by Victor Yudin, Leuven University). 參考此論文時，仍未出版，只在網上發表 https://www.academia.edu/29648262/The_Doctrine_of_the_Intelligible_Triad_in_Theology_and_Cosmology_of_St_Maximus_the_Confessor
[73]. Ambigua ad Iohannem ("Difficult Passages Addressed to John"), PG 91, 1136BC. 同時參考 *Quaestiones et dubia* ("Questions and Doubtful Passages") ， 136; *Questiones ad Theopemptum* ("Questions Addressed to Theopemptus"),13. 依據的英譯本引自上注論文。

為單純的人心性，而反映神聖的純一性和美善性，顯為上帝之一體性[74]。

從人心性看三位一體的形像，最有名的神學理論來自奧古斯丁，他在《論三位一體》中，指出人對上帝知識是通過理解真理和美善，但更重要的是通過愛。由愛他又推出一種三一性，他認為愛的對象是美善，他說:「甚麼是愛和仁慈，這是神聖經典極麼？稱讚和宣告的，除了對美善的愛，還有甚麼？愛一定包括付出愛者及被愛者，看哪，這就有三者，付出愛者、被愛者、及愛本身。……由此向上追溯，尋索超越在上的事物，盡由上面賦與給人。」[75]

他稍後又說：「正因如此，讓我們引導注意我們設想找到的這三者，我們仍未論到天上的事，仍未論到上帝作為聖父、聖子、聖靈，只論到不完備的形像，但仍人的形像，因我們無力的心靈或許能較親切及容易去凝視這些道理。」[76]他遂由心性中各種不同的三一結構，去說明三位一體的形像在人心中。

三位一體和一炁化三清之別

在西方神學對三位一體的討論中，和中國道教哲學的三一理論，有一共通主題，就是從宇宙和人心性中的三一結構，去說明宇宙和人生中的三一本體特性。可以說兩者的思維框架是十分近似的。

兩者不同之處是基督教三位一體的上帝具有性情位格，道教三一並不直接有性情位格，只是隱含位格的可能性，具有泛神論的特質，也在民間變成多神論。

道教發展到民間產生了具三位格的最高神，就是三清的系統，是一炁化出三位最高神：即玉清元始天尊、上清靈寶天尊、太清道德天尊。《雲笈七籤》說：「三清之上即是大羅天，元始天尊居其中，施化敷教。天寶君治在玉清境，清微天也。靈寶君治在上清境，即禹餘天也，神寶尊治在太清境，即大赤天也。」[77]三清雖由一炁所化，雖各有性情，但據陶弘景《真靈位業圖》，是有高低之分，而且各自有其有限的形體樣貌。

三清分為三層天境，以中位的元始天尊最高，三清又各有其仙身形體特徵，這可稱為三身一炁，有點像神學中的亞流主義，有上下等級。不同正統神學三位一體之同榮同尊，一本體具三性情，相攝相入而又不離不雜。三清之下還有諸神仙，形成諸神仙管理天地人的行政系統。故成為一民

---

[74] 同上, Ambigua ad Iohannem, 7, 10
[75] "Augustine'sDe Trinitate VII.Ch 10", Translated by Arthur West Haddan. *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 3. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <http://www.newadvent.org/fathers/130109.htm>.
[76] 同上, IX.Ch 2
[77] 《雲笈七籤・道教本始部》，卷三

間多神仙的宗教系統，是多神主義的特徵，三位一體則是一神論的信仰，兩者的三一是大有不同。

中華心性神學論人的靈性、心魂、體魄三一結構

從精、氣、神的人心性哲學看，基督教神學如何消化之，而建立中華神學論人的心性神學呢？

基督教的心性神學，最重要文本來自《創世記》:「 耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。耶和華上帝在東方的伊甸立了一個園子，把所造的人安置在那裡。」 [78] 依據這文本，人是有靈的活人，且住在伊甸園，一個滋潤的大地，美麗花園之中。人有靈性，又與自然連合，可管理大地，修理園子。

人的身體原是無生命的塵土，上帝吹給人的「生氣」，希伯來原文是 *neshamah*(靈氣) 和 *ḥayyim*(生命)，指生命的靈氣，是上帝放在人身體中神聖的「靈」性，成為作用於身體上的與上帝相關的氣息，這使人有生命。但這氣息在聖經也可泛指人和動物的生命[79]，有時卻專指人特有之神聖的靈性，如《箴言 20: 27》說: 「人的靈(*neshamah*)是耶和華的燈，鑒察人的心腹。」[80]這明顯是上帝放在人內在的靈性，可鑒察人內心。又約伯說:「你向誰發出言語來？誰的靈(*neshamah*)從你而出？」[81]上帝發出言語，是向那擁有上帝創造之靈性的人而發，這說明人有靈性，可明白上帝的言語，這是動物所無的特性。

Neshamah 具有不同層次，最高層次是上帝賦與人的「靈性」，乃由神創造的心性中以屬靈部份，今用中國詞，可譯為「靈性」或也可稱「靈神」，這「靈性」是人能感通上帝的最高層次，是人性中的本體心性。但也有與動物共有的心思和生命，這是第二層次，這些「靈」以外心思和生命因素，可稱之為「心魂」，這是由 *neshamah* 所產生的，使人成為有靈(*nephesh*) 的活人， *nephesh* 一字很多時在中英文翻譯為「靈魂」(soul) ，其實準確一點是「心魂」，因為其「靈」的部份，是 *neshamah* 中的，*neshamah* 才是靈魂的整體，「靈性」與「心魂」可合稱之為「靈魂」，*nephesh* 是其心魂部份。*neshamah* 就是指人的「靈魂」，包括與上帝相通的「靈性」，也包括人心靈的思想、意志和感受的「心魂性」(*nephesh*)，另外還有動物相同的生物和身體因素，這第三層次可稱為「體魄」。

靈魂(*neshamah*) 來自上帝神聖之風，是創造生命之靈氣，將塵土造為整體的人，由 *neshamah* 創造的人，整體既具有和上帝相逼的靈神性，同時有心魂性和體魄性。**從《聖經》用這理念的希伯**

---

[78]《聖經．創世記》，2:6-8
[79] 《聖經．創世記》7:22 提到大洪水時: 「凡在旱地上、鼻孔有氣息 (neshamah) 的生靈都死了。」這裡「氣息」一詞是包括一切「生靈」，不專指「靈性」。
[80] 《聖經．箴言》，20: 27
[81] 《聖經．約伯記》，26:4

來文法和歷史看，人存在是一整體，靈、魂、體並無分為三個相離的實體，不同希臘哲學將靈魂和身體分開[82]。

這 *neshamah* 理念和中國哲學「先天至神一靈」的理念相通[83]，是人之本體靈性，近於中國哲學的「元神」意思，而其整體落實在具體世界中，則成人的心魂和體魄，這上帝神聖之風創造的人，是心魂和體魄之根源。和中國哲學「先天至精一氣」相通，其希伯來原文是氣息，近於「元氣」的意思。**故依中華神學的思路，*neshamah* 原有上帝神聖之氣的意思，和中國「元神」、「元氣」的理念，在哲學上可相通對話，神學上 *neshamah* 就是人的性命本體，使塵土被創造成為靈、魂、體。通於中國精、氣，神的三一結構。從神學上言，這是上帝三位一體在人心性本體上的彰顯，靈、魂、體三者相攝相入，不離不雜。**

上帝的聖靈和人的靈

《創世記》在一開始時，提到「地是空虛混沌，淵面黑暗，上帝的靈運行在水面上」[84]上帝創造天地時，「上帝的靈」(*Ruach Elohim*)即聖靈，「靈」(*Ruach*)字原意是風、氣、靈等。*Ruach Elohim* 是上帝的靈、或上帝的風、上帝的氣等。《聖經》一開始就說「上帝的靈」在運行，展開創造工程。「混沌」(*tohu*) 指未成形的、荒涼的，「深淵」(*tehom*) 語源上與蘇米爾 (Sumerian) 和亞喀得 (Akkadian)文化的原始怪物 *tihamat* 相關，指狂暴的，混亂的。上帝的靈在宇宙荒涼和狂亂之上運行，創造出光明和秩序，之後又創造人類。「運行」(*rachaph*) 一詞在舊約時代，形容母鷹在她的雛鳥之上展翅盤旋，這在《申命記》形容老鷹在雛鷹以上兩翅搧展，教雛鷹學習飛翔[85] 。

從形像上思考，是起初上帝的靈鼓翼飛翔在大地原始的荒涼與狂亂之上，有理性和秩序地創造萬物，最後創造了人。這說明「上帝的靈」是創造的能力、理性秩序的根源、也在扶持保育萬物，對天地萬物有父母般的親密關愛。這「靈氣」是有性情位格的，到新約就稱為聖靈。

上帝創造萬物和人，「將生氣吹在人的鼻孔裡，他就成了有靈的活人」，這應理解為是「上帝的靈」(*Ruach Elohim*)吹生氣(*neshamah*) 到人鼻孔裡，使人有靈魂，而具有和上帝溝通的「靈性」。約伯說:「我的生命(*neshamah*)尚在我裡面；神所賜呼吸之氣(*Ruach*)仍在我的鼻孔內。」[86]明顯說明人的「靈魂」(*neshamah*) 之中包括有「上帝的靈」所賦與的「靈氣」(*Ruach*) ，這特性就正具有可和上帝感通的本性。約伯又說：「凡活物的生命和人類的氣息(*Ruach*)都在他手中。」[87]這裡也明確人類具上帝所賦與的「靈氣」，這是人「靈魂」中能通上帝的「靈性」部份。

---

[82] 柏拉圖說: 「死就是靈魂與身體的分離。」Phaedo, 64c, Edith Hamilton ed. , *Plato: The Collected Dialogues,* (NJ: Princeton University Press, 1962)
[83] 李道純，《中和集．性命論》，卷四
[84] 《聖經．創世記》，1:2
[85] 《聖經．申命記》，32:11，「又如鷹攪動巢窩，在雛鷹以上兩翅搧展，接取雛鷹，背在兩翼之上。」
[86] 《聖經．約伯記》，27:3
[87] 《聖經．約伯記》，12:10

上帝的「靈氣」也能救贖和更新人，賜人新心，先知以西結引上帝啟示之言:「我要使他們有合一的心，也要將新靈(*Ruach*)放在他們裡面，又從他們肉體中除掉石心，賜給他們肉心。」[88]又說「我也要賜給你們一個新心，將新靈(*Ruach*)放在你們裡面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈(*Ruach*)放在你們裡面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。」[89]這聖靈是從上帝放入人裡面的，故不等同人的「靈魂」，卻是聖靈進入人的靈魂，和靈魂中的靈性感通共融，帶來人靈魂的更新。這上帝的靈與人的靈魂是有區分的，但可不離不雜，相融互攝，而形成人的新生命。

上帝的靈在人心中，死後回到上帝，如所羅門說：「塵土仍歸於地，靈(*ruach*)仍歸於賜靈(*ruach*)的神。」[90]這是說人可有上帝之靈在其中，這是永恆不死的靈，人死後靈魂隨上帝的靈回歸上帝。但塵土造成的身體，死後則歸回塵土。

用中國哲學來了解，「上帝的靈」(*ruach*)是人靈魂(*neshamah*)的根源，而靈魂中的「靈性」可感通聖靈，這在思想上相近於道教認為「道」是人元神的根源，元神和宇宙的道本體是合一的。但不同之處是道是哲學理念，不明顯具有上帝的性情位格，故與神學的上帝並不等同，然而是相通的。**道教由於認為人元神的根源在道，故人可修煉而回歸道體，這就可成為神仙。**道教全真派修內丹，追求「練神還虛」，抱元守一，返本歸根，入道之原始虛靜。中華神學是「上帝的靈」和人「靈性」的感通，轉化心魂，最高境界則是聖靈和人靈魂共融，人靈魂以信心倒空，徹底進入虛心清心，像基督之虛己，達基督教的虛靜境，而被上帝三一的圓融大愛所充滿，而使人成聖。

中華神學論有靈的活人

人成為「有靈的活人」，這「靈」字的希伯來原文是(*nephesh*) ，與氣字和風字是同一字，即有氣息的存在物。「活」原文是 *hayyāh*，指有生命、活着，是生物所共有的 ，《創世記》1:20、21 中譯為「生命」，《創世記》1:20、21 譯為「活」物。

人由上帝吹的「生氣」，可譯為「靈魂」(*neshamah*) ，這生氣成為人的靈魂整體，因有了靈魂，塵土就成為完整的人，有「氣息」(*nephesh*) 及有「生命」(*hayyah*) 的活動。我們可理解這靈氣是由上帝而來，成為人的「靈魂」，包括可與上帝感通的「靈性」，其氣息(*nephesh*)是人一般的心靈的思想、意志、直覺和感受，稱之為「心魂」。此外，人身體有「生命」(*hayyah*) ，指「活着」的，這與身體運作相關。有關身體，希伯來文是 *basar* 一字，表達人的「身體」，中文有時譯「肉體」，人那有生命的，活着的肉體，可稱為人的「體魄」。

---

88 《聖經．以西結書》，11:19
89 《聖經．以西結書》，36:26-27
90 《聖經．傳道書》，12:7

「心魂」(*nephesh*)常指人的生命，如耶利哥城的喇合曾說:「要救活我的父母、弟兄、姊妹和一切屬他們的，拯救我們性命(*nephesh*)不死。」[91]這是指人活着的存在。心魂也可指惡人的心思，如箴言說: 「惡人的心(*nephesh*)樂人受禍。」[92]心魂也在靈魂之中，在死後可被上帝救贖，如《詩篇》所言:「只是神必救贖我的靈魂(*nephesh*)脫離陰間的權柄，因他必收納我。」[93]意即死後人的思想、意志、感受，死後仍存在，可以在陰間，也可以被上帝救贖。以西結先知記述上帝所說:「看哪，世人都是屬我的；為父的怎樣屬我，為子的也照樣屬我；犯罪的，他必死亡。」[94]在原文是在「屬我」之後都有「心魂」(*nephesh*) 一字，即指心魂是屬上帝的，既屬上帝就是不朽的。又以賽亞先知說:「賜氣息(*neshesh*)給地上的眾人，又賜靈性(*Ruach*)給行在其上之人的神耶和華。」[95]同樣也說明，上帝創造人的心魂，又賜下上帝的靈性在人靈魂中。人的靈魂中和上帝溝通的「靈神性」，而靈魂中的其他運作則是「心魂性」。

「身體」(*basar*) 一字，出現在《創世記》2:21-22，上帝用男人肋骨和肉結合而造成女人。《創世記》2:21-24 說到男女結婚是「二人成為一體(*basar*)」。這是指人的身體，並指出男女婚姻是身體和心靈的合一。這肉體包括了人和動物共有的體魄性，人的體魄包括人的感覺、欲望及生存需要等。這字除了表達人身體外，有時是指人吃的肉(《出埃及記》16:3) 、有時是指生命和血脈(《創世記》 9:4) 、有時是指有四肢和內臟的動物身體(《利末記》4:11) 、有時是指人體的分泌液(《利末記》15:2)、有時是指有氣息的活物(《創世記》 6:17) ，最特別是天使也有身體(《以西結書》10:12) 從天使的身體看，這包括靈性的身體，這身體的運作，就有生命。

靈、魂、體和精、氣、神的互相參照會通

探索聖經中的靈魂和身體觀，是「上帝的靈」(*Ruach Elohim*) 創造了人，上帝吹給人的「生氣」(*neshamah*) ，是指靈氣進入物質的塵土中，創造有靈魂和身體的人。這「生氣」(*neshamah*) 是指人靈魂的整體，包括人可和上帝的靈(*Ruach*)感通的「靈性」，及人一般心靈意識運作的「心魂」(*nephesh*)，並與身體(*basar*)和生命(*hayyah*)相關，成為有靈的活人。靈和魂是靈魂的部份，都是 *neshamah*，不能視靈和魂分離，但上帝的靈(*Ruach*)住在人心中，卻是可與靈魂和身體分開的，對接受基督的人，是不離不雜。

故此新約聖經保羅有說到：「又願你們的靈與魂與身子得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘。」[96]此中「靈」的希臘文是 *pneuma*，這字在七十士譯本，是用來譯 *Ruach*，即上帝的靈，「魂」是 *psychē*，在七十士譯本，是用來譯 *nephesh*，即心魂，上帝的靈和人的靈魂或心

---

91 《聖經．約書亞記》，2:13
92 《聖經．箴言》，21:10
93 《聖經．詩篇》，49:15
94 《聖經．以西結書》，18:4
95 《聖經．以賽亞書》，42:5
96 《聖經．帖撒羅尼迦前書》， 5:23

魂可分開言之。而此中「身子」希臘文是 sōma，這字在保羅的用法不等同舊約 *basar*，*basar* 的希臘文翻譯是 *sarx*，指肉身，*sōma* 則指整全的身體，包括聖靈所更新的身體，如身體是聖靈的殿，復活後的屬靈身體，教會是基督的身體等。故這上帝的靈所入住的靈魂體三者又是統合為一體的。然而舊約用 *basar* 也有接近 *sōma* 的，如約伯提過相關課題:「我知道我的救贖主活著，末了必站立在地上。我這皮肉滅絕之後，我必在肉體(*basar*)之外得見神。」[97]這裡 *basar* 是指死後的身體，*basar* 一字在此和希臘文的 *sōma* 相接近，此外，*basar* 可指男女婚姻的成為一體、及天使的身體，均近於 *sōma*，可見舊約和新約仍是相通的。

人是有靈魂的存在，靈魂包括靈神性和心魂性，靈魂和身體構成不可分的整體。上帝的靈可和人的靈神感通共融，這關係的斷絕就是罪，回復關係就是重生得救。上帝的靈掌管就產生屬靈生命，死後靈魂進入永恆，肉身(*sarx*) 朽敗，人在新天新地中有屬靈的新身體(*sōma*)。

道教哲學，經兩千年內觀反省人的身心靈，發現人體內的不同層次，提出精、氣、神三大理念，神是由道所生的，宇宙性的靈性，也成為人的元神，陸西星說：「神通於無極，父母未生以前之靈真也。」[98]所謂「無極」，即永恆終極的宇宙根源，是人內在靈魂最高的「靈性」。神的盛大發展而為氣，由元氣生萬物，氣在人內，生成魂魄，這在神學是靈魂的氣息，是人的心魂，成「心魂性」，是具體生活中人心的表現，是為第二層次。陰陽至靈之氣的積聚稱為精，精是生命與心身活動的純淨微細生命力根源。精氣不但是氣，同時形成人的「身」，所謂「精者，身之本也。」[99]。這就成為人的身體及一切活力，屬具體材質的層次，是人的「體魄性」。

李道純將自古心性學的核心理念「性命」，與精、氣、神的連結，說：「夫性者，先天至神一靈之謂也，夫命者，先天至精一氣之謂也。」[100]從神學的靈、魂、體心性學，如何看性命及精、氣、神呢？先理解神學上的心性觀，人心性的終極來源，是上帝的「靈氣」(*Ruach*) ， 即聖靈， 聖靈是三位一體的上帝，是宇宙終極的真理。在中國哲學理念來說，這是「道」的本體。上帝以話語和聖靈創造人，其生氣進入塵土，成為人的「靈魂」(*neshamah*) ，人和上帝溝通的是人的「靈神性」，這成為人的「性」，用中國哲學理念說就是「先天至神一靈」，**道教對「神」的理解，在中華神學說就是人靈魂(*neshamah*)中和上帝「靈氣」(*Ruach*) 相感通之處，是人的最高層次。神學與中國哲學共同可稱為人心性的「靈神性」。**

至於人的「心魂」(*nephesh*) 活動，在中國哲學說是屬於「命」，性是本體，命是落實在生活上的活動。 *neshesh* 本是上帝吹入的生氣而成有靈的活人，這生氣在人中的氣息可理解為人的活力和心思的根源，用中國哲學理念就是「先天至精一氣」，這氣在人內在運作成為思想、意志、直覺和感受，屬於中文所言的「魂」。所謂「附氣之神爲魂也。……附所氣之神者，謂精神性識漸有

---

97 《聖經．約伯記》，19:25-26
98 陸西星，《玄膚論．第七:元精元氣元神論》
99 《黃帝內經．素問．金匱真言論》，「精者，身之本也。」
100 李道純，《中和集．性命論》，卷四

所知，此則附氣之神。」[101]這魂是附於氣的，是人識知的能力。*neshesh* 與中國「氣」和「魂」的理念是相通的，都可稱「心魂」，屬人心性的第二層次。

至於人的「體魄」(*basar*)，聖經中上帝吹生氣在塵土的人形中，人成為具有靈魂和身體的有靈活人，身體具有肉體、生命、血脈、內臟、人體分泌及天使的靈體等意思，從中國哲學看可與「精」理念相通。所謂「精者，身之本也。」[102]精是身體的根本，是肉身的本質，是生命與心身活動的純淨微細生命力根源。所謂「先天至精一氣」，精是先天之氣而形成人具體物質的生命。「精有四：曰精也，曰血也，曰津也，曰液也」[103] 這也與「魄」相通，「魄」是附形之靈，即人的耳、目、心、手足、發聲等，指身體活動的能力。精和魄均和聖經的 *basar* 或 *sōma* 相通。可稱為「體魄」，是第三層次。

一般基督教就稱之為靈、魂、體，三者合而為人活着的生命整體，三者是人整體的三層次，不能分開。人自覺反省，最先覺察是人的身體是在時空中活動，人身體和的靈魂的連結作用，在身體感覺是氣息。**人靈魂與身體交接而互相影響，可能就是氣息的感覺，可能這是中國修養工夫中氣感的根源。**

亞當處在被造的原始純真完美，他的靈神性與上帝溝通，其魂和身體可直接被上帝所用，由於靈魂與身體結合，其氣息發在身體之能力十分龐大，故可在伊甸園中，不需工具，而可指揮動植物的發展，達到管理和修理萬物的功能。而人在伊甸園亦不須穿衣服，其靈性之氣息作用在身體上，會有大的能量作用，而且不會死。**其實亞當夏娃即是莊子所論的「得至美而遊乎至樂」的至人[104]。那是人與天地和諧的境界，也是身體的完美狀態。**

人犯罪後，與上帝隔絕，也與天地隔絕，失去與上帝的溝通，其靈性隱退。人只剩下體魄與心魂的作用， 心魂作用為感覺、意識、思想、直覺、理性、美感及良知，一切靈性能力失去。但人的靈性仍存在，其唯一作用就是使人感到空虛。因內心有一通永恆無限的空間，物質的享受、情緒意識的快感，理性研究及道德行善的滿足，都不能填滿這永恆無限的靈性空間。

古人一些智者，發現人心魂中的理性、美感與良知等，是人特有的價值，由於人的心魂(nephesh)原是上帝創造人的氣息，古人在某種伸展運動、寧靜自守及細長呼吸下，體會有氣息及能量的感覺，對身體和心靈都暢順舒適。於是提倡人去修養，這是修煉人的 「魂」，希望能由心魂的精絕而回歸靈，乃成為氣功及修養工夫的起源，並由此而修煉成聖成仙之道，提出精、氣、神之說。

---

101 杜預 注 ，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，注釋昭公七年
102 《黃帝內經．素問．金匱真言論》
103 周學海，《讀醫隨筆．氣血精神論》，卷一，中國哲學書電子化計劃 https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=890127
104 《莊子．田子方》

中華神學提出人的靈、魂、體，與精、氣、神哲學可融通，由兩者共通的靈性、心魂、體魄的結構，建立神學和中國哲學對人心性觀的共同結構。中華神學即可基於和中國思想的共同結構，去解釋人的罪、上帝的救贖、耶穌基督釘十字架和復活的意義等。救贖重建上帝和人靈性的感通，使人可復通於永恆，人由此進入從稱義到成聖之路，達到人與上帝的性情有份的神聖化(theosis)地步。

猶太文化與釋經之探索(2) ：祂的名字你的名字

周漢桑牧師

古往今來每一個國家的宗教信仰都有他們敬拜的神和研讀的經典。猶太人在猶太教的希伯來聖經裡認識他們敬拜的神之名字--耶和華(*YHWH*)和以羅興(*Elohim*)。基督徒在基督教的新舊約聖經裡知道他們敬拜的三位一體(Triune God)的神之名字--聖父、聖子、聖靈。歷史裡的《使徒信經》、《尼西亞信經》、《亞他那修信經》和《迦克墩信經》分別帶領和支撐著基督教三一真神的信仰。因此，猶太教和基督教便在信仰的路上各自分道揚鑣直至今天。

古代蘇美爾人(Sumerian)在創造史詩《埃努瑪·埃利什》(*Enuma Elis*)裡–特別是第一個泥板的開場白說道：「當沒有將**高處**命名(named)為天空時，下面**堅硬的地面**還沒有被定名時(named)。」這兩句詩句正好道出兩個道理：命名(naming)是一個重要的創造過程，而名字(name)正代表和界定這東西的身份和存在的本質。在創世記第二章，亞當給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名。

實際上，「名字」一詞需要我們信徒們多考查一下，因為這個字在希伯來聖經中出現了 643 次。在希伯來語中，「名稱」的常用術語是名詞שֵׁם（*shem*）。猶太人稱耶和華為「那名字」(*Hashem*)。名字不但是一個識別標籤(a mere label of identification)用來分別和代表人、事物、地方，而更是包含該名字所擁有的本質(essence)。因此，要認識聖經中的名字就是要知道該名字的基本特徵，性質或擁有名字的人之命運。[1]

如果問信徒你們對你敬拜的神的名字有什麼認識，他們會有什麼答案呢？有一次，有一位基督徒說他知道聖經裡神的名字，是神或上帝，因為和合本聖經分神字版和上帝版。這個分類方法準確嗎？事實上，答案並非如此。神或上帝只是一個通用的(generic)名詞，所以這個答案太普通了。最好的答案是返回聖經本身去尋找和了解。

這篇文章的目的是希望透過分享「名字」這個課題，讓我們對上帝的名字和人的名字有較深的認識，以致對祂的偉大和相關的經文在解經上有所幫助。這篇文章有兩個部份：(1)祂的名字和(2)你的名字。

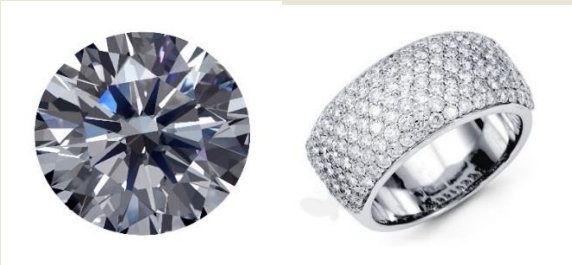
(1) 祂的名字

如果問猶太人的上帝是誰？祂有幾多個名字？在回答這問題時，我們先要明白猶太人的思想。在猶太人的眼中，妥拉(*Torah*)有七十個面貌(faces)，即上帝的話有七十個不同的理解和詮釋。耶

[1] Byre Maire. *The names of God in Judaism, Christianity and Islam.* Continuum International Publishing group, 2011.

穌在馬太福音十八章二十一至二十二節回覆彼得的問題曾說道：「乃是到七十個七次。」由此你會想像到答案不是單一的。大家在下面見到美輪美煥的鑽石(圖一)，你可知道鑽石有幾多個切割面？根據所謂巴西式的切割方法，鑽石可以有七十八切割面，這是完全難以想像的。所以當論到猶太人的上帝有幾多個名字，這是一個完全討論不完的問題。

鑽石可以有幾多個切割面？(圖一)



在舊約聖經裡，我們可以查考到不同上帝的名字，例如:以羅興、以利、耶和華或雅巍、耶和華上帝、全能的神、萬軍之耶和華和以色列的聖者等。下面圖二便列出上帝名字、祂的意思和出現次數。我們可以慢慢記在心裡及思索其意思。

為什麼猶太人的神要給自己許多的名字? 原因是不難理解的，因為：(1)沒有單單一個名字能足夠使人完全認識和了解耶和華；(2)神的多個名字能在不同的角度和處境裡更完全地顯露祂的屬性、本質、性情及作為; (3)神的多個名字能顯示祂不同情況的臨在。

上帝有幾多個名字　(圖二) [2]

上帝的名字 (希)	上帝的名字 (中)	意思	出現次數
Elohim, El, Eloi	神或上帝 (以羅興 , 以利)	滿有權能的神	2606 次
Jehovah	耶和華 (雅巍 , 雅威)	與以色列立約的神	6519 次
Jehovah Elohim	耶和華上帝 (以羅興)	上面兩個意思	3790 次
El Shaddai	全能的神	神是全能的	76 次
Jehovah Jireh	耶和華以勒	耶和華必預備 / 預見	1 次
Ab	父親	以色列是祂的兒子	
Jehovah Sabaoth	萬軍之耶和華	神是保護者和救主	485 次
Qedosh Yisrael	以色列的聖者	神在道德上是完美無缺的	196 次

[2] Lockyer Herbert. *All the Divine Names and Titles in the Bible.* Zondervan, 1975. P.5-24.

在舊約聖經裡，猶太人的有兩個很重要的名字:以羅興(*Elohim*)和耶和華或雅巍(*Jehovah*)。祂們合共出現的次數超過九千多次。全本中文舊約聖經出現在創世記第一章第一節第三個字是以羅興(*Elohim*)。以羅興出現近 3000 次，超過 2300 次是翻譯為上帝或神本身。以羅興(*Elohim*)是複數的上帝，是合一眾數(a plurality in unity)的上帝，單數是 El。在馬太福音 27 章 46 節記載，約在申初，耶穌大聲喊著說:「以利(*El*)！以利(*El*)！拉馬撒巴各大尼？」就是說:「我的上帝！我的上帝！為甚麼離棄我？」這是基督教聖經學者用以支持三位一體教義的經文。以羅興指祂是一位滿有能力和權能的神。以羅興是萬有的創造主(創 1:1)、大君王(詩 47:7)、審判者(詩 50:6)、主(詩 86:12)及救主(何 13:4)。

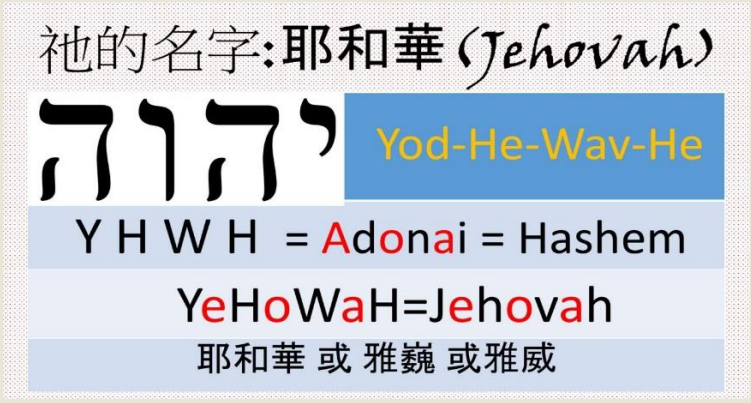
與上帝(*Elohim*)有關的名字 (圖三) [3]

名字(希)	名字(中)	經文	名字(希)	名字(中)	經文
Elohim Chaseddi	慈愛的上帝	詩 59:10	Elohim Emet	真理的上帝	耶 10:10
El Elyon	至高的上帝	創 14:17-20	Elohim Kedoshim	神聖的上帝	書 24:19
El Emunah	信實的上帝	申 7:9	El Kanna	忌邪的上帝	出 20:5
El Chayim	永生的上帝	申 5:26	Elohei Haelohim	萬神之神	申 10:17
El Hayyay	賜我生命的上帝	詩 42:8	El Nekamoth	為我伸寃的上帝	詩 18:47
El Olam	永在的上帝	賽 40:28-31	Elohim Ozer Li	帮助我的上帝	詩 54
El Rai	看顧的上帝	創 16:13	El Bethel	伯特利的上帝	創 35:7
Elohe Yakob	雅各的上帝	詩 20:1	Elohei Tehillati	我所讚美的上帝	詩 109:1

在猶太人眼中，第二個很重要的名字是耶和華或雅巍(*YHWH/Jehovah*)。為了敬虔的緣故，猶太人直到今天仍絕口不讀出這名字。在北美地區，猶太人只用 G-D 表達。他們講的時候，都用主(*Adonai*)和那名字(*HaShem*)為作代替。耶和華的名字在舊約聖經出現共 6,519 次。耶和華的名字是“The Self-Existing One: I AM THAT I AM（原文三字）”，意即「我就是我將要是那位」。耶和華是祂的聖約名字，是祂與子民立約時使用的名字，是用來指出神和人之間的親密關係。耶和華或雅巍(*YHWH/Jehovah*)的由來，是與這個希伯來字的聖經翻譯有關的。(見圖四)出埃及記三章十四節記載摩西對上帝說:「我到以色列人那裏，對他們說:『你們祖宗的上帝打發我到你們這裏來。』他們若問我說:『他叫甚麼名字？』我要對他們說甚麼呢？」上帝對摩西說:「我是自有永有的(I AM THAT I AM)」。後來譯經者將 *adonai* 的英文響音(vowel)與 *YHWH* 合併起來便產生耶和華(*Jehovah*)或雅巍(*Yahweh*)這個翻譯的名字。

[3] *Ibid., P.5-24*

耶和華或雅巍(*YHWH/Jehovah*)的由來 (圖四) [4]



與耶和華有關的名字(圖五)

名字 (希)	名字 (中)	經文	名字 (希)	名字 (中)	經文
Jenovah Chereb	耶和華是你的刀劍	申 33:29	Jehovah Nissi	耶和華尼西	出 17:15
Jehovah Tsaba	萬軍之耶和華	撒上 17:45	Jehoval Ori	耶和華是我的亮光	詩 27:1
Jehovah Milchamah	在戰場上的耶和華	詩 24:8	Jehoval Roi	耶和華是我的牧者	詩 23:1
Jehovah Elohim	耶和華上帝	創 2:4	Jehovah Shalom	耶和華沙龍	士 6:24
Jehovah El Elyon	至高的上帝耶和華	創 14:22	Jehovah Tsemach	耶和華的苗	賽 4:2
Jehovah Hashopet	審判人的耶和華	士 11:27	Jehovah Malakh	耶和華的使者	創 16:7
Jehovah Jireh	耶和華以勒	創 22:14	Jehovah Tsidkenu	耶和華齊根努我們的義	耶 23:6
Jehovah Mauzzi	耶和華是我的避難所	耶 16:19	Jehoval Shammah	耶和華在那裡	結 48:35

(2) 你的名字

(2A)你的名字:路得(意思是伴侶)

在全世界每一個民族裡，名字是重要的和具有本身的意義，賦予人存在的價值和重要性。在中國人的文化裡，特別是講廣東話的南方地區的香港，名字有自己獨特的音和字的意思。如果你是父母，你會為你的兒女取名為*舒清光*、*祝伊欣*、*朱紅竹*和*吳順超*等等嗎？因為在香港的文化裡，這

[4] *Ibid., P.5-24*

些名字有其特別的意思和會被人取笑的。誰會拿自己兒女的名字來開玩笑呢?

我們讀聖經時，當接觸到不同的聖經人物的名字，我們可以更小心留意名字及其意思，這會對聖經文本的意思有更大的體會。亞伯拉罕的意思是萬國之父。亞當的意思是泥土。但以理的意思是上帝是我審判官。以利亞的意思是耶和華是我的上帝。彼得的意思是小石。**拉撒路的意思是上帝幫助的人**。所以，如果我們能在閱讀聖經時，特別留意聖經人物名字的意思，我們會有更深入和更多的得著和得益。現在我們去讀路得記一章一至五節，經文如下，看看會有什麼新發現。

「當**士師**秉政的時候，國中遭遇饑荒。在猶大的**伯利恆**，有一個人帶著妻子和兩個兒子往摩押地去寄居。這人名叫**以利米勒**，他的妻名叫**拿俄米**；他兩個兒子，一個名叫**瑪倫**，一個名叫**基連**，都是猶大伯利恆的以法他人。他們到了**摩押**地，就住在那裏。後來**拿俄米**的丈夫**以利米勒**死了，剩下婦人和她兩個兒子。這兩個兒子娶了**摩押**女子為妻，一個名叫**俄珥巴**，一個名叫**路得**，在那裏住了約有十年。**瑪倫**和**基連**二人也死了，剩下**拿俄米**，沒有丈夫，也沒有兒子。」

路得記 1:1-5

如果我們回到名字原來的希伯來的意思去解讀，我相信會更深入明白聖經文本的意思。現在我將原來的希伯來意思放回經文內，大家看看你的讀經感受和解讀會否截然不同呢？

「當**審判者**秉政的時候，國中遭遇饑荒。在**讚美的糧倉**，有一個人帶著妻子和兩個兒子往**那女兒從父親得子**地去寄居。這人名叫**我的神為王**，他的妻名叫**甜心**；他兩個兒子，一個名叫**多病**，一個名叫**幾衰**，都是**讚美糧倉**的**多結果子**的人。他們到了**那女兒從父親得子**地，就住在那裏。後來**甜心**的丈夫**我的神為王**死了，剩下婦人和她兩個兒子。這兩個兒子娶了**那女兒從父親得子**的女子為妻，一個名叫**背棄**，一個名叫**伴侶**，在那裏住了約有十年。**多病**和**幾衰**二人也死了，剩下**甜心**，沒有丈夫，也沒有兒子。 」[5]

路得記 1:1-5

從主人翁名字的希伯來的意思去感受和解讀這故事，效果相信完全不一樣和感受更加深入。路得記是講述一個名叫**我的神為王**的猶太人，帶著家人從**讚美的糧倉**去到被稱**為那女兒從父親得子**地去寄居十年。他的太太叫**甜心**，他兩個兒子，一個名叫**多病**，一個名叫**幾衰**，都是**讚美糧倉**的**多結果子**的人。這兩個兒子娶了**那女兒從父親得子**的女子為妻，一個名叫**背棄**，一個名叫**伴侶**，在那裏住了約有十年。**多病**和**幾衰**二人也死了，剩下**甜心**，沒有丈夫，也沒有兒子。你會覺得**拿俄米**會**甜心**嗎？你會覺得**路得**是一個好的**伴侶**嗎？這正是名字所帶出的果效。

[5] 丘恩處。*中文聖經註釋舊約概論*。香港：基督教文藝出版社, 1996,9-10.

(2B)你的名字:拉撒路(意思是上帝幫助的人)

你的名字是**拉撒路**，名字的意思是上帝幫助的人。在新約聖經裡，所有的乞丐都是無名無姓的人。惟獨在路加福音財主和拉撒路的比喻裡，這個乞丐是有名字，名叫**拉撒路**。一個乞丐怎會是上帝幫助的人呢？

有一個**財主**穿著紫色袍和細麻布衣服，天天奢華宴樂。又有一個討飯的，名叫拉撒路，渾身生瘡，被人放在財主大屋的閘口。這個**財主**天天奢華宴樂，即是一個*不敬畏上帝*的人。細麻布衣服是從埃及入口的高級衣服。討飯的是乞丐,我們怎知他渾身生瘡？因為他只有很少衣服穿，或著完全沒有。他被人放在**財主**門口，這是**拉撒路**得到的*第一個幫助*。有人肯幫他，希望有機會得**財主**的幫助。

拉撒路是否得到要得**財主**桌子上掉下來的零碎充飢仍是個疑問？有狗來舔他的瘡，狗是*第二個幫助*。在中國人眼中，做乞丐還要被狗舔他的瘡，看來很可憐和淒涼！但在猶太人眼中，這是天大的幫助，因為猶太人有一個養狗去幫助人去療傷的習慣，狗的口水是有醫療作用的。在近代考古學曾發掘出村莊，當中有大量狗隻的屍體。但後來**拉撒路**死了。

拉撒路被天使帶去放在亞伯拉罕的懷裡。天使是*第三個幫助*。**拉撒路**能從苦難中被釋放，這不是好得無比嗎？猶太人往往都嚮往回到他們的祖宗那裡去。

財主也死了，並且埋葬了。但沒人驚訝，這位**財主**發現自己在陰間忍受著煎熬。在來世，**財主**和**拉撒路**之間的戲劇性張力繼續存在。他在陰間受痛苦，舉目遠遠地望見亞伯拉罕，又望見**拉撒路**在他懷裡。在亞伯拉罕懷裡是*第四個幫助*。

讓讀者感到驚訝的是，**財主**認識到**拉撒路**並知道他的名字。因此，這**財主**原來是知道**拉撒路**是天天在他的大屋的閘口，並熟悉了他絕望的困境。在陰間裡，現在看來這個**財主**會向**前乞丐**道歉，並請求他的寬恕。

但此時此刻，**財主**卻喊著說：「我祖**亞伯拉罕**哪，可憐我吧！打發**拉撒路**來，用指頭尖蘸點水，

涼涼我的舌頭；因為我在這火焰裏，極其痛苦。」令人驚訝的是，**財主**沒有和**拉撒路**說話。相反地，他對亞伯拉罕說：「可憐我吧！」在新約福音裡，可憐我是乞丐的常用語。**財主**真是變成了求人救活的乞丐。

亞伯拉罕說：「兒啊，你該*回想*你生前享過福，**拉撒路**也受過苦；如今他在這裏得安慰，你倒受痛苦。不但這樣，並且在你我之間，有深淵限定，以致人要從這邊過到你們那邊是不能的；要從那邊過到我們這邊也是不能的。」

回想是彌迦先知叫以色列人悔改用的字眼。**亞伯拉罕**想**財主**回想下列的四樣事情：
1. 你有好的東西 (奢侈生活)
2. **拉撒路**有不好的東西(病及餓)
3. 他得安慰 (在**亞伯拉罕**的懷裡)
4. 你在受痛苦(在陰間)

財主說：「我祖啊！既是這樣，求你打發**拉撒路**到我父家去；因為我還有五個弟兄，他可以對他們作見證，免得他們也來到這痛苦的地方。」財主又變成乞丐求救。但他沒有悔改和對**拉撒路沒**有歉意，他只想利用他作為達到目標的工具。**亞伯拉罕**說：「他們有摩西和先知的話可以聽從。」他說：「我祖亞伯拉罕哪，不是的，若有一個從死裏復活的，到他們那裏去的，他們必要悔改。」**亞伯拉罕**說：「若不聽從摩西和先知的話，就是有一個從死裏復活的，他們也是不聽勸。」

上帝給予我們各式各樣的財富，我們只是管家，因為萬物是屬於祂的。如果從路加福音十五至十六章三個不同的比喻看財富，浪子浪費父親的財產；不義的管家浪費主人的財產而最後財主浪費自己的財產。所以，在上文下理來，**財主**和**拉撒路**的比喻暗示我們不要浪費財產。在傳統的基督教釋經裡，**財主**和**拉撒路**的比喻是指出生命的不公平，上帝會在來世糾正各樣的事情和獎賞。**拉撒路**有過辛苦的日子，結果他在亞伯拉罕的懷裡得福。財主結果卻是下到陰間受苦。經文好似將你的焦點帶到在生前死後訂下一個準則。

如果從猶太文化的角度去看**財主**和**拉撒路**的比喻，我相信這會給予我們多一個角度和一種意義。從經文開始時，我便說**拉撒路**名字的意思是上帝幫助的人。這明顯是一個難處。誰會幫助一個乞丐？當經文慢慢地展開後，你會見到第一個幫助(朋友)、第二個幫助(狗)、第三個幫助(天使)和第四個幫助(亞伯拉罕)接踵而來。只是財主一點兒也沒有反應。如果起初有財主的幫助，那就共有五個幫助。在猶太人眼中，五是個重要的數目，例如:摩西五經、詩篇五卷和馬太福音的五段論証等。

在比喻中，財主亦提到他家中有五個弟兄，加上他便合共六人。在猶太人眼中，六是邪惡的象徵。如果財主能接受一個乞丐**拉撒路**成為弟兄，他們的人數便成為七。七是完美的數目。所以，

用猶太文化看**財主**和**拉撒路**的比喻，你會明白**拉撒路**真是上帝幫助的人多於著眼在他生前死後的遭過。上帝的幫助是隨時都有的，問題是人有否跟著妥拉–神的訓誨而行而已？

總結

在研讀聖經時，如果我們明白聖經中上帝的名字和人的名字之原文意思，我們肯定會得益不少的。舊約聖經是用希伯來文和亞蘭文寫的，新約聖經是猶太作者將希伯來的思想放進希臘文句裡。我們讀的中文版本只是譯本而已，所以，跨越文化的差異是需要的。

以羅興(*Elohim*)是複數的上帝，是合一眾數(a plurality in unity)的上帝，單數是 EI。祂創造宇宙萬有。而耶和華是祂與子民立約時使用的名字，是用來指出神和人之間的親密關係。拿俄米的意思是甜心，在路得記結束時，她都真的甜心了。而路得由開始到尾都是一個好的伴侶。我們的信仰告訴我們一個事實，聖經人物的名字和上帝真是非常重要的。我希望大家都喜歡發掘名字背後的意思，令你的讀經更有意義和樂趣。誠心所願!

回應學者來文

使徒信經的後續神話 2：威斯敏斯特信仰宣言和大／小教理問答

徐濟時

引言：本中心研究團成員中央民族大學哲學與宗教學學院教授、中國宗教學會副會長游斌博士，最近在本中心其專欄發表他在《文化中國》2020 年 9 月第 104 期（頁 54-58）的文章：〈信仰的學「問」——在中國文化處境內重拾「要理問答」的傳統〉，本人在上一期季報（03 期）先以〈使徒信經的後續神話 1：從海德堡教理問答看〉回應，今以威斯敏斯特會議(Westminster Assembly, 1643-1652) 產生的三份文件即信仰宣言(Confession of Faith) 、大教理問答(Larger Catechism) 和小教理問答(Shorter Catechism) ，續看**這**題目。[1] 這套文件奠定改革宗神學在英美教會的地位，並透過逾半世紀大批華人神學老師受教於普林斯頓、威斯敏斯特、三一福音、達拉斯、富勒(Carl Henry, Richard Mouw) 、維真(J.I.Packer) 、愛丁堡等神學院校，將加爾文主義以講授書籍浸潤華人教會領袖以至信徒。本文嘗試從這方面西方神學的根源，發掘隱藏其中的問題。

導言： 十六世紀宗教改革，出現了一批推動神學改革的人物，在歐洲「各據一方」發揮各自影響力。前文所論改革宗的《海德堡教理問答》在全歐一紙風行，更使加爾文神學輸往英倫三島，衍生清教徒運動，透過長老宗人主導的會議訂定本文所論的三份「威斯敏斯特」栽培教材。同期，因抗拒國教的清教徒(Pilgrim)陸續前往「新大陸」，亦使這些信仰範本，先行奠基於北美洲新英倫(New England) 教區，漸成美國建國之信仰主流，但亦被漸次修訂成北美洲版，如美國長老會於 1903 加上兩新章"Of the Holy Spirit"（見注 5）和 "Of the Love of God, and Missions"、刪去第 25 章稱教宗是敵基督之說等，但 Orthodox Presbyterian Church(OPC)不接納加該兩章，可見**在美長老宗各自修改此宣言，不視之為「絕對」**。因此，讀者宜從這背景、按此脈絡，察閱本文論析。

新教信仰之搖藍《使徒信經》，雖然沒有在這三份文件中白紙黑字地出現，但仍在背後保留其「規範作用」，因「大／小教理問答」的內容，如同《海德堡教理問答》以大篇幅解述十誡、聖禮和

[1] 這三份三百多年前文件，流傳至今有不同版本，而中譯版大多交代不清其出處。在此，**《威斯敏斯特信仰宣言》（Westminster Confession of Faith，下稱信仰宣言）用注 3 那份標明是 1647 年版本。**至於《威斯敏斯特大教理問答》 (Larger Westminster Catechism，下稱大教理問答) 和 《威斯敏斯特小教理問答》(Shorter Westminster Catechism，下稱小教理問答)，則用美國長老會官方文件：https://www.pcusa.org/site_media/media/uploads/oga/pdf/boc2016.pdf (p.225-278 & p.205-221) (assessed 1 May,2021)。中文的大教理問答用國內信徒較熟悉的王志勇譯本(http://www.zhaimen.org/27-351992593526031293052282335201297023838231572.html) (1May,2021 讀取) ，中文的小教理問答用傳統的趙中輝譯本(https://www.ccel.org/contrib/cn/creeds/westcatech.html) (1 May,2021 讀取)。**上述三份文件的中譯版本若有不合英文原稿之譯法或其他方面，本人會以「按」或「注」作解。**

主禱文等。[2] 作為「大／小教理問答」的母體《威斯敏斯特信仰宣言》，則引導日後的教義神學選題（即西方「系統神學」類書籍處理的不出十個的公式課題），流露出西方神學沿襲《使徒信經》對聖經真理的範圍欠整全關注。再者，這信仰宣言及其兩份教理問答，少處理歷史神學的爭論（關乎天主教的只直接否定），亦不再引用任何信經(Creed) ；在大會通過後補加「大量經文為引證」，欲顯示全方位「以經文為佐證」(with the proofs from the Scripture)，以凸顯改教運動所崇奉的「唯獨聖經」。雖然歷代信經的地位權威不如聖經，這三份文件因而不再提信經（如《使徒信經》）之名，但仍無名有實。

以上看似有理有據的論點，本人認為隱含不少問題，就是**倘若一份信仰文件能配以「充分」經文作支持，那同樣會出現聖經之下誰更權威（尤如新式信經或超越前信經）的問題？** 除了這一個「地位之爭」問題，還有「方法論」問題，就是這些作為支持這信仰文件的經文是按怎樣標準被選配的問題？ 參與選配經文的人其資格釐定和由誰選派的問題？由經文配文件或由文件配經文這孰先孰後的問題？經文是否被正確引用和解釋的問題？有否遺漏相關經文的問題？以上諸問題，可從其引經不夠嚴謹得見（讀者自行查證就明），若再放入現今學界所重視要與解釋學(Hermeneutics)互動的嚴謹神學方法，其引經的適此性更難以通過。

以下，就讓我們察閱這三份文件，予以評論。

1646 年的《威斯敏斯特信仰宣言》[3]，內容比前文所論 1563 年的《海德堡教理問答》豐富詳細，被視為改革宗信仰發揮至最高峰的作品[4]。為便分析和免於冗長，本文不隨論文格式，反按各章具爭論性宣述（小點是原內容，粗體字是本人加作討論之便），即引即評，盼更清楚易明。進行如下：

第一章 論聖經 Of the Holy Scripture（不評）

---

[2] 《海德堡教理問答》第 24 問答稱，**我們要信的是古老的《使徒信經》**，其劃分為三部分「我信」：第一部分聖父神和我們的受造（25-28 題）； 第二部分聖子神和我們的救贖（29-52 題）；第三部分聖靈神和我們的成聖（53-58 題）。第三部分的「我信聖靈」和其後的「 我信聖而公之教會，我信聖徒相通，我信罪得赦免，我信身體復活，我信永生」此五項，在《海德堡教理問答》歸類為「成聖」。**與成聖相關的十誡、聖禮和主禱文等，則繼續在這三份「威斯敏斯特文件」佔很大比重**，而聖靈則如同《海德堡教理問答》不受重視（散見各章而已）。其後，路德《小教理問答》面世，多談倫理責任（教會、政治、家庭、職場、服長輩、愛鄰舍），其中部份在這三份文件擴大泛論，而政治方面更有第廿三章專論（見下）。

[3] **中譯版有數個，在此引用的是：《歷代教會信條精選》，趙中輝等譯，台北：基督教改革宗翻譯社，2002 年。另再配上《改革宗神學之邀：威敏斯特信仰告白讀本》（中英對照附經文），林慈信補譯，2008 年。**林的補譯會標明。這兩版本引用的經文略有增刪，反映二人引的英文版本或有不同。在此不用二人引的經文（難以查證），也不引林的英文版（非 1647 原版）。**在此引入的英文對照和經文是據 *The Westminster Confession of Faith* (1647) — The original text of 1646, from the manuscript of Cornelius Burges, Assessor to the Westminster Assembly, with the Assembly's proof texts, as published in the modern critical edition of 1937 by S. W. Carruthers.**
(http://connorpresbyterianchurch.org/wp-content/uploads/westminster-confession-of-faith.pdf) (assessed 29 April,2021）

[4] "*The Confession of Faith of the Westminster Assembly* was approved by the General Assembly of the Church of Scotland on August 27, 1647, and (together with the Larger and Shorter Catechisms) has served **as one of the doctrinal standards, subordinate to the Word of God, for Presbyterian churches since that time.**"
(https://opc.org/documents/WCF_orig.html) (assessed 29 April,2021)

第二章 論神和三位一體 Of God, and of the Holy Trinity

三、神是獨一的神，但祂裡面有三個位格，同屬一個本質，權能相同，同樣永恆，這三個位格就是：**父、子、聖靈（三位一體的）神** **(**In the unity of the Godhead there be three persons, of one substance, power, and eternity; **God the Father, God the Son, and God the Holy Ghost)**（約壹五 7；太三 16-17，二十八 19；林後十三 14）。父不屬於、不受生於、也不出於(neither begotten, nor proceeding)任何其他來源；子在永恆裡由父所生(begotten)（約一 14、18）；**聖靈在永恆裡由父和子而出 (the Holy Ghost eternally proceeding from the Father and the Son)**（約十五 26；加四 6）。

「三一神學」排在第一章論聖經之後，兩者同顯為改革宗神學的重中之重。然而，這章第三點的中譯未盡顯神學的正確性，趙中輝的譯法未譯出「三位各自是神」(God the Father, God the Son, and God the Holy Ghost) （林慈信只改神為上帝），如原文所見含有「三神」一體之本意（以對應異端的聖子非神、聖靈非神）。此外，整份信仰宣言只有專章即「第八章 論中保基督 Of Christ the Mediator」論到聖子，沒有專章論到聖父和聖靈。後者在此點是，**聖靈「由父和子而出」，是承繼東方西方教會 1054 年大分裂主因「和子論」(*filioque*) 的西方立場，等如表明這份信仰宣言既反天主教也拒東正教。**再者，這一份信仰宣言，對「三位一體」的神學處理有差別：「神和聖父」合一而論、聖子最為多談（非指最全面）、聖靈散見各章（對比聖父聖子而言是「配角」）。[5] 如斯論述，與《使徒信經》和《海德堡教理問答》的疏於聖靈，一千五百年來皆頗為一致。

---

[5] 美國長老會(PCUSA)1903 年才在這宣言加上專章「論聖靈」（但有其他長老會不採納）如下：
CHAPTER IX Of the Holy Spirit
1. The Holy Spirit, the third Person in the Trinity, proceeding from the Father and the Son, of the same substance and equal in power and glory, is, together with the Father and the Son, to be believed in, loved, obeyed, and worshipped throughout all ages.
2. He is the Lord and Giver of life, everywhere present, and is the source of all good thoughts, pure desires, and holy counsels in men. By him the prophets were moved to speak the Word of God, and all the writers of the Holy Scriptures inspired to record infallibly the mind and will of God. The dispensation of the gospel is especially committed to him. He prepares the way for it, accompanies it with his persuasive power, and urges its message upon the reason and conscience of men, so that they who reject its merciful offer are not only without excuse, but are also guilty of resisting the Holy Spirit.
3. The Holy Spirit, whom the Father is ever willing to give to all who ask him, is the only efficient agent in the application of redemption. He regenerates men by his grace, convicts them of sin, moves them to repentance, and persuades and enables them to embrace Jesus Christ by faith. He unites all believers to Christ, dwells in them as their Comforter and Sanctifier, gives to them the spirit of Adoption and Prayer, and performs all those gracious offices by which they are sanctified and sealed unto the day of redemption.
4. By the indwelling of the Holy Spirit all believers being vitally united to Christ, who is the Head, are thus united one to another in the Church, which is his body. He calls and anoints ministers for their holy office, qualifies all other officers in the Church for their special work, and imparts various gifts and graces to its members. He gives efficacy to the Word and to the ordinances of the gospel. By him the Church will be preserved, increased, purified, and at last made perfectly holy in the presence of God.
THE CONSTITUTION OF THE PRESBYTERIAN CHURCH (U.S.A.) PART I BOOK OF CONFESSIONS (Louisville: The Office of the General Assembly, 2016) p.158-160. 引自 https://www.pcusa.org/site_media/media/uploads/oga/pdf/boc2016.pdf (assessed 1 May,2021)

第三章 論神永恆的元旨（林譯：永遠的預旨）Of God's Eternal Decree [6]

三、按照神的元旨，為了彰顯神的榮耀，**有些人和天使**（提前五 21；太二十五 41）**被預定得永生(are predestinated unto everlasting life)，其餘的人和天使則被預定受永死(fore-ordained to everlasting death)**（羅九 22-23；弗一 5-6；箴十六 4）。
四、**神這樣預定(thus predestinated, and fore-ordained)**這些天使和人，都是出於祂特定和不變的計劃(are particularly and unchangeably designed)；而且他們的**數目是如此的確定(so certain and definite)，既不可增加，也不可減少。**（提後二 19；約十三 18）
五、**這些蒙神預定(are predestinated)得生命的人，是神從創立世界以前**，按照祂永遠與不變的目的，也按照祂奧秘的計劃與美意，在基督裡**揀選(hath chosen)**他們得到永遠的榮耀（弗一 4、9、11；羅八 30；提後一 9；帖前五 9）……**並非根據神預見(foresight)他們的信心、善行，也不是因為神預見(foresight)他們在信仰與善行上的堅忍**。（羅九 11、13、16；弗一 4、9）……
七、至於其餘的人類，神乃是按照祂自己的意思，**根據祂那不可測的計劃(the unsearchable counsel of His own will)**，隨心所欲地施予或保留其恩惠，**為了彰顯祂在受造者身上的至高權能，祂就樂意放棄(to pass by)他們**，並指定(ordain)他們為自己的罪受羞辱、遭忿怒，使祂榮耀的公義得著稱讚。（太十一 25-26；羅九 17-18、21-22；提後二 19-20；猶 4；彼前二 8）。
八、**這預定的教義(The doctrine of this high mystery of predestination)** ……從他們所得的有效的恩召的確實性上，確信自己**永遠蒙揀選（eternal election）**（彼後一 10）……成為他們對神發出讚美、敬畏與讚嘆的緣由（弗一 6；羅十一 33）。

信仰宣言百年之前，加爾文提出蒙救者由神預定(predestinate)，他在其代表作《基督教要義》第二卷用此四章的題目作解：「第二十一章論永恆的揀選，即神預定某些人得救，某些人滅亡 (英譯 **OF THE ETERNAL ELECTION, BY WHICH GOD HAS PREDESTINATED SOME TO SALVATION, AND OTHERS TO DESTRUCTION)**；第二十二章預定論(英譯 **THIS DOCTRINE)** 在聖經上的證據；第二十三章斥誹謗預定論(英譯 **THIS DOCTRINE)**的謬說；第二十四章揀選由神的呼召而證實，被棄絕者的滅亡是自己所招致。」這被加爾文視作教義的雙重預定論，所指「預定有些人得救，預定有些人滅亡」（後在信仰宣言本章第三、四點所指「滅亡」則另用此字 **fore-ordained**），幾乎是改革宗（有譯歸正宗）獨有「創見」。同意者宜對神絕對主權、人全然墮落、無限恩典、揀選、奧秘等觀點也有充分掌握，亦要對「加爾文式邏輯」有一致看法，才能一併「讀通」這預定教義。[7]

然而，雙重預定論在這宣言的推論，更進一步連「生死人數」都預定不變（參第四點），是否必

[6]另參第十章〈論有效的恩召〉第三點，下文見。
[7] 如雙重預定論(double predestination)按加爾文邏輯，從「A. 神預定某些人得永生」得出「B. 神預定別些人下地獄」；但按神學思考，就算有預定，A 項成立不必然得出 B 項。再者，幾段被引用看似為「神預定」的經文，不必然以改革宗觀點作解才是正確無誤，不贅。

然推論至此？此論必帶來「神只救部分世人、人有否自由意志、由誰承擔終責、未聞福音者下場」等理性質詢並難以「會通」，衍生的神學爭拗與敵對（破壞主裡合一見證）和令有識之士抗拒福音，代價之沉重，實宜三思。本人不否認預定論有一定的聖經理據，但含有未開啓的奧秘，而加爾文主義在既承認有其奧秘下、卻在相關各方面神學「要強解或解到盡」（參第四點和第七點），未能做到「適可而止」（如自拔於其以為對的「邏輯」），承認未明或有錯之可能（參三十一章第四點），否則就易於自捧至神級的「奧秘之主」。

第四章 論神創造之工 Of Creation（不評）

第五章 論神護理之工 Of Providence（不評）

第六章 論人的墮落、罪惡和刑罰 Of the Fall of Man, of Sin, and of the Punishment Thereof

三、始祖既然是全人類的根源（創一 27-28，二 16-17；徒十七 26；羅五 12、15-19；林前十五 21-22、49），這罪孽就歸算（was imputed）給他們的後裔，並且**罪所引起的死亡和敗壞的人性，藉著生育傳給了後代所有的子孫**（詩五十一 5；創五 3；伯十四 4，十五 14）。
四、我們因這**原始的敗壞，對一切的善完全沒有意願**（羅五 6，八 7，七 18；西一 21）、沒有能力、甚至反對，**完全傾向邪惡**（創六 5，八 21；羅三 10-12），這樣的敗壞便產生一切的本罪（all actual transgressions）（雅一 14-15；弗二 2-3；太十五 19）。
六、不管是**原罪**還是**本罪**(Every sin, both original and actual)…
按：第三章第六點提及「蒙選召者雖在亞當裡墮落了」(being fallen in Adam) 亦有原罪之意。第九章第三點提及「人墮落後在有罪的狀態……與善完全相反 ，又死在罪中……」含有全不向善之意。

自奧古斯丁確立並宣揚原罪的教義，在教廷主宰信仰生活長時期，西方接受者眾。但在日後普世宣教運動上，原罪說在各地遇到不少抗拒，尤其是在「儒家影響下重視性善說」的東亞社會。在這方面，**華人社會的神學工作者須要探討「原罪」傳揚的困難，至少要理順「原罪由生殖傳後代」這最為引起爭論的問題，另須將「本罪」這較少引起爭論的神學加以強調，作出平衡兩者的處理。本人相信福音能在不用妥協下，可以應對儒家之輩對善惡的思維和心態。**
此外，我們亦不須否定非基督徒是「完全沒有意願向善」、「完全傾向邪惡」等說法。 因為如此「解到盡」（解到動機層面），倒會令世人「以子之矛攻子之盾」而將基督徒的軟弱跌倒，曲解看待，加以反諷。這類昔日流行「以原罪抹黑式」傳福音進路，理當受到檢討。

第七章 論神與人所立的約 Of God's Covenant with Man （不評）

第八章 論中保基督 Of Christ the Mediator（不評）

第九章 論自由意志 Of Free Will

二、人在無罪(innocency)的狀態時，他有自由與能力去立志，行神所喜悅（傳七 29；創一 26）的善事……

三、人因為墮落入罪中……既然完全與善悖離（羅三 10、12），又死在罪中（弗二 1、5；西二 13）……。

四、當神使罪人歸正、使他進入恩典時，**神將人的本性從罪惡捆綁中釋放出來**（西一 13；約八 34、36），並單單藉著神的恩典，**使他能自由的立志，行出屬靈的善**（腓二 13；羅六 18、22）；但是，因為人還有「殘餘的敗壞」(remaining corruption)，**人無法完全的、也無法專一的立志行善**；他仍可能立志行惡(he doth not perfectly, nor only, will that which is good, but doth also will that which is evil)（加五 17；羅七 15、18-19、21、23）。（按：第十三章**論成聖**再有此說：第二點「但在今生，這成聖還無法達到完全(imperfect in this life)，在人裡面每一方面都還有些殘餘的敗壞」、第三點「那殘存的敗壞雖然可能暫時佔有優勢」(remaining corruption may strongly prevail for a time)）

五、惟有在人「得榮耀」之後，人的意志才能達到完全的、不變的自由立志行善 (The will of man is made perfectly and immutably free to do good alone, in the state of glory only.) 。（弗四 13；來十二 23；約壹三 2；猶 24）

以上所說，**承繼《海德堡教理問答》對信主後連十誡也不能遵守的「軟弱」，予以自我原諒。**或許，正因為改革宗太過重視原罪，以致罪人信主後所獲得的恩典，仍不被視為能克勝「原罪」（改稱信主後的罪乃「本罪」予以合理化）；該宗所說解決了原罪卻解決不了本罪，卸責給「殘餘的敗壞」而難以成聖（sanctification）[8]。這一自認軟弱的生命見證，比起儒家自力道德下追求自我成聖的人[9]， 豈非相形見絀 ？對於中國人重視的「聽其言、觀其行」，豈非大言不愧（神學偉大但不中聽）？再者，**把「完全行善」推向身後「得榮耀」之時，可謂為時已晚，因為在全無罪誘的「完美天堂」，根本不用行善（守十誡）呢。**

---

[8] 第十四章 **論得救的信心**第二點將「成聖」這一階段置於被稱義和（得）永生之間、第十六章**論善行**第二點稱「結出成聖的果子(bearing fruit unto holiness) 結局就是永生」，**皆將永生(eternal life)的永恆(eternity) 誤定為死後才開始而非在生已開始，更進一步與今生(this life) 的成聖生活從本質上分別出來，即今生「困罪身」與來生「脫罪身」之別，日後這思想成為改革宗的「標準神學」至今，影響深遠，甚至各宗的華人基督徒普遍「受落」。**因此華人心理上往往進一步自我安慰，辯稱今生軟弱倘只犯「小罪」（未至殺人放火的「大罪」），就肯定罪不至死（失去永生）。

[9] 第十六章 **論善行**有兩點關於自力道德：第一點「只有神在祂神聖的話語中所吩咐的那些事才是善行（good works）；至於那些沒有聖經根據的事，只不過是人出於盲目熱心，或出於人**所謂的「善良動機」(or upon any pretence of good intention)，這些都不算是善行。**」；第七點稱「未重生之人所行的善事，雖然事情本身可能是神所吩咐的，對己對人都有益處，**但因為行這些事並非從「被信心潔淨過的心」(from a heart purified by faith) 所發出的，而且也不是按照神的道、以正當的方法行 (right manner)，也不是正確的目的(right end)，為了榮耀神而做的；因此仍是罪行(sinful)**……然而，未重生的人他們如果忽視善行，就更加有罪，更不討神的喜悅。」以上對非基督徒的向善之心，就以「性惡說」過份否定（至動機層面），那麼未聞福音者像哥尼流之類「未重生的人」（參徒十 2、4、31、35）是否根本不曾不會存在歷史呢？**如此負面地看待他們，在《大教理問答》第 60 問答更是明顯。**

第十章 論有效的恩召 Of Effectual Calling

二、這有效的恩召（effectual calling），是唯獨出於**神白白所賜的特別的恩典**，完全不是因為神預見在人裡面有任何善行（提後一 9；多三 4-5；弗二 4-5、8-9；羅九 11）……。
三、**被揀選的嬰兒而早夭者，已經藉著基督並透過聖靈重生而得救了**（路十八 15-16；徒二 38-39；約三 3、5；約壹五 12；羅八 9）。這些都是聖靈隨己意於某時、某處、照祂喜悅的方法所成就的（約三 8）。照樣，其餘那些**無法藉著聽道蒙外在呼召的選民，也都是如此得救** (so also, are all other elect persons who are incapable of being outwardly called by the ministry of the Word)。（約壹五 12；徒四 12）
四、……那些不承認基督教信仰 (not professing the Christian religion) 的人，更不能靠任何其他方法得救；無論他們按照天然之光和自己所信奉的宗教規條，如何殷勤生活，也不能得救。（徒四 12；約十四 6，四 22，十七 3；弗二 12）……

在處理救恩呼召的有效性方面，這點帶出一些灰色地帶的問題。這裡只明確舉出嬰兒可得救（但引證的幾段經文只路加福音一段與此有關），而另提出「無能力得到真道外在之呼召人士」，特此提出是否同情「弱者」而寬待之？例如：是否指不能作出理性的信仰決定如昏迷的病人？智障人士？精神失常者？ 那麼灰色地帶就可擴大：孩童達到什麼年紀仍不視為有信仰決定能力？慕道者在意外下昏迷至死亡就失得救機會？ 耶穌之前世上所有人、福音未傳至不聞福音的人，這些人又怎樣配合本宣言的預定論「定其生死」？ **若嬰兒一類是例外地被預定「全得救」，還定出另類人（如上述）亦例外地被預定「全得救」。那麼，預定論就墮入「非全性」而出現自相矛盾，頓失其教義上權威性而毋須堅持。**

第十一章 論稱義 Of Justification（不評）

第十二章 論（人有神）兒子的名分 Of Adoption（不評）

第十三章 論成聖 Of Sanctification（不評）

第十四章 論得救的信心 Of Saving Faith（不評）

第十五章 論悔改得生 Of Repentance unto Life（不評）

第十六章 論善行 Of Good Works（不評）

第十七章 論聖徒的持守（林譯：堅忍）Of the Perseverance of the Saints（不評）

第十八章 論蒙恩與得救的確信 Of the Assurance of Grace and Salvation（不評）

第十九章 論神的律法 Of the Law of God

一、神賜給亞當一套律法作為行為之約（a law, as a covenant of works）[10] ，神藉這約使亞當和他的後裔有義務要親自對神有個別的、完全的、不偏不倚的、並永遠的順服(personal, entire, exact, and perpetual obedience)；人若遵守這約（按：原文是 law），神就應許他得生命；人若違背這約（按：原文是 law），**神就警告他要死亡**……（創一 26-27，二 17；羅二 14-15，十 5，五 12、19；加三 10、12；傳七 29；伯二十八 28）。

二、這律法在亞當墮落之後，仍為完全之義的準則 (a perfect rule of righteousness)，既是這樣，神就在西乃山頒佈這十條誡命……

三、**這律法通常稱為道德（moral）律**，除了這律法之外，神也樂意把「禮儀律」（ceremonial laws）賜給「尚未成年」的教會(as a church under age)，就是以色列民 ……今天到了**新約時代**（按：原文無時代），**所有這些禮儀律都廢止了**(are now abrogated)（西二 14、16-17；但九 27；弗二 15-16）。

四、以色列民是一個政治體(a civil entity)，所以神又賜給他們各種司法律(judicial laws)。**以色列國既亡，這些司法律也就隨之廢去(expired together)，如今，其約束力僅止於一般要求的公正原則(general equity thereof may require)而已了**（出二十一，二十二 1-29；創四十九 10；彼前二 13-14；太五 17、38-39；林前九 8-10）。

五、**世上的一切人，包括稱義的人和其他人，都要確實永遠遵守道德律（moral law）的約束**（羅十三 8-10；弗六 2； 約壹二 3-4、7-8）…… 基督在福音書裡也從不廢掉這義務，反而更堅固之（太五 17-19；雅二 8；羅三 31）。

這一章論到倫理生活所需的法律，包括專為以色列人設立的禮儀律和司法律，新約的非以色列人都不須遵守，只須守其精神原則。但道德律方面的**十誡、則歸宗於神賜亞當之律法／約 [11]，因而需要全人類－信徒和非信徒－世世代代遵守之，即視十誡是普世性和沒有時間性之律法。**所以，我們可見英美國家的改革宗保守派，一直竭力爭取恢復在公立教育傳播「十誡」。

值得思想的是，摩西頒十誡予以色列人作為入迦南的生活守則，在此被指為神與人類始祖之首約的「守行為」（如「不可」吃禁果）之延續，全人類對十誡一系列「不可」要「永遠的順服」。從第二點提到亞當從首條律法墮落，可理解為不順服「禁果律」引來第一點神警告下的「死亡」。

---

[10] 第七章 **論神與人所立的約** 第二點：「神與人立的**第一個約是「行為之約**」(a covenant of works)，神在這約中應許賜生命給亞當，並且在他裡面將這生命給他的後裔，條件是：人要完全的、親自的(personal)順服神（按：原文沒有神字）。」第三點：人因墮落使自己無法藉這約得生命，而主願意立**第二個約**（羅八 3；三 20-21；賽四十二 6），這約通稱為**「恩典之約」**（covenant of grace）。英國日後出現時代論神學，分述歷史為律法時代、恩典時代等，與此宣言所說的行為之約、恩典之約不無關係。

[11] 第一點所引八段經文，正如整份文件很多引經並不嚴謹，難以為此點立論作證(proof) 。其中強調的順服，暗示亞當不順服步妻後塵。

神再頒十條律法（十誡），清教徒視之為信仰核心的「順服」不容犯禁。這反映當時的英國道德墮落，清教徒 (puritan) 有潔淨社會的抱負，拿聖經背書是理所當然；然而，他們的倫理立論，取材自亞當摩西而非耶穌、舊約十誡而非新約經訓（如登山寶訓、羅十二至十五章、林前十三章等）、誡律經文多於善舉經文等，則頗有為人詬病的「律法主義」色彩。

第廿章 論基督徒的自由和良心的自由 Of Christian Liberty, and Liberty of Conscience（不評）

第廿一章 論基督教的敬拜和安息日 Of Religious Worship, and the Sabbath Day（不評）

第廿二章 論合法的起誓和許願 Of Lawful Oaths and Vows（不評）

第廿三章 論政府官員 Of the Civil Magistrate

一、神是全地的主、全地的王……**任命了政府官員 (hath ordained civil magistrates)**，使他們在神以下，在百姓以上；為達此目的，**神賜他們權柄……賞善罰惡**（羅十三 1-4；彼前二 13-14）。
二、基督徒蒙神呼召執行政府官員的職務時.....他們可以在必要的時候**發動合神法度的(lawfully) 戰爭**(wage war, upon just and necessary occasion)（路三 14；羅十三 4；太八 9-10；徒十 1-2；啟十七 14、16）。
三、政府官員**不可擅自講道並施行聖禮 (may not assume to himself the administration of the Word and sacraments)，或執掌天國鑰匙之權**（代下二十六 18；太十八 17，十六 19；林前十二 28-29，四 1-2；弗四 11-12；羅十 15；來五 4），**但有權利 (authority) 和責任保持教會內的秩序、合一與和睦，維持真理的純正和完整，禁止褻瀆和異端，防止或改革在敬拜與教會紀律中所有的腐敗和弊端，並確立、執行和遵守神所有的律例**（賽四十九 23；詩一二二 9；斯七 23-28；利二十四 16；申十三 5-6、12；王下十八 4；代上十三 1-9；王下二十三 1-26；代下三十四 33，十五 12-13）。為了更有效的執行任務，**他有權召開教會會議(synod)，出席會議，並確保會議所執行的一切都合乎神的旨意(according to the mind of God)**（代下十九 8-11，二十九，三十；太二 4-5）。（筆者注：「執掌天國鑰匙之權」在第卅章論教會的懲戒的第一、二點指，只屬於 Church officers 而非政府官員。此點日後在美國的長老會有修訂，其中較大分別的是：政權不再打壓異端、要平等對待各宗派，和政權無權召開、出席教會會議及無權確保會議合乎神的旨意[12]。）

[12]王志勇牧師修改此點中譯本和加注如下：「美國長老會（Presbyterian Church in the United States of America， 簡稱 PCUSA），1789 年開始在費城召開第一次總會.....修改如下：「三．國家官員不可僭取講道與施行聖禮（代下二十六 18），或執掌天國鑰匙之權（太十六 19；十八 17；林前十二 28-29；弗四 11-12；林前四 1－2；羅十 15；來五 4），亦不可絲毫干涉關乎信仰之事（約十八 36；瑪二 7；徒五 29）。然而**國家官員如同保育之父一般，有責任保護我們同一個主的教會，不偏待任何一個宗派**，以使眾教會人員均可享受那完全的、無限制的、無條件的宗教自由，去履行他們神聖本份的各方面，不受威脅或暴力侵擾（賽四十九 23）。並且，耶穌基督在祂的教會中既已規定了通常的治理和懲治，它們在按照自己的信念而自願作某一宗派的教友權利的行使，任何國家的法律都不可加以干涉或阻礙（詩一Ｏ五 15；徒十八 14-15）。**國家官員當保護所有人的身體和名譽，使人不致因宗教不同或不信宗教，而遭受別人侮辱、暴力、詛罵和傷害；又當制定法規，使宗教和教會的集會得以舉行，不被騷擾**

按：本章內容另有相關的，參第卅一章〈論教會的總會和會議〉第二、五點

論到政府官員這「政教關係」一章，可說是日後修改最大的一章，因為在定立這信仰宣言時的英國如同歐陸各國，是處於「政教結合」之下。但日後政教處境在英歐美屢現變遷，此章應用困難，不得不改。以下逐點評論：

第一點引用新約教導的「官員由神任命、賦予權柄、賞善罰惡」，這些觀點在政教和諧處境下順理成章。但歷史顯示：暴君亂政如尼祿後期、政教嚴重對抗如中世紀、恐怖份子自立政權如伊斯蘭國(ISIS)等處境，就構成「神任命」的釋義和應用的困難。

第二點是所謂正義戰爭 (Just War theory)。然而，舊約在「神權政治」下由神直接發動之戰事，與人奉神名義或人以為正義發動的戰爭，全然不同。最佳例證是「911」後布殊發動「正義戰爭」對付伊拉克薩達姆政權，基於他以為對方擁有大殺傷力武器，但後來證實對方根本沒有這類武器。所以，為正義開戰縱使理論上成立，但是角色上（誰夠資格）、判斷上（有對無錯）和執行上（不殃及平民），皆難以成立。

第三點或是以舊約及中世紀的君王褻瀆聖事為鑑戒，和以中世紀及宗教改革之初的政教合一下「以政護教」為義務，反映「奉行基督教的政權」為大前題，冀盼如此下去。此點援引不少舊約君王如希西加、約西亞捍衛宗教的政策作此點支持，但新約作者面對羅馬異教的政權，已脫此冀盼。 **此信仰宣言打後，西方歷史就出現從千年不變的「政教結合」，步向「政教分離」處境（北美先行）。 而且，非基督教世界一直存在另類處境，就是「政主教從」如東亞或「教主政從」如中東等。**因此這一點，日後在英美基督教國家的變遷下，就按處境改寫，包括減少敵視天主教[13]和異端等，但仍未能應對非基督教國家的處境。美國長老宗各自修訂這一點，實作了示範，讓非基督教國家基督徒自行按處境修訂之。

（撒下二十三 3；提前二 1-2；羅十三 4）。」(http://www.zhaimen.org/25-351992593526031293052044920208234593532 8.html#_ftn6)(29 April,2021 讀取)

原文的第三點於 1789 年修訂："23:3 was revised to read: Civil magistrates may not assume to themselves the administration of the Word and sacraments; or the power of the keys of the kingdom of heaven; or, in the least, interfere in matters of faith. Yet, as nursing fathers, it is the duty of civil magistrates to protect the church of our common Lord, without giving the preference to any denomination of Christians above the rest, in such a manner that all ecclesiastical persons whatever shall enjoy the full, free, and unquestioned liberty of discharging every part of their sacred functions, without violence or danger. And, as Jesus Christ hath appointed a regular government and discipline in his church, no law of any commonwealth should interfere with, let, or hinder, the due exercise thereof, among the voluntary members of any denomination of Christians, according to their own profession and belief. It is the duty of civil magistrates to protect the person and good name of all their people, in such an effectual manner as that no person be suffered, either upon pretense of religion or of infidelity, to offer any indignity, violence, abuse, or injury to any other person whatsoever: and to take order, that all religious and ecclesiastical assemblies be held without molestation or disturbance." (https://www.reformation21.org/confession/2013/06/chapter-23-1.php) (assessed 29 April,2021)

[13]如第廿五章論教會第六點所說： "There is no other head of the church but the Lord Jesus Christ. Nor can the pope of Rome, in any sense, be head thereof: but is that Antichrist, that man of sin, and son of perdition, that exalteth himself, in the Church, against Christ and all that is called God. " 改寫為"**There is no other head of the church but the Lord Jesus Christ. Nor can the pope of Rome, in any sense, be head thereof.** " (https://opc.org/documents/WCF_orig.html) (assessed 29 April,2021)

以上三點指出一個意義重大的實情，就是這一信仰宣言（甚至被奉為教義神學），雖然嘗試寫出充斥經文支持的「永恆不變神學」如同真理般，予教牧信徒認定持守。但實質上，它不能成功達到這高階層次。**從這一章日後需要改寫，顯示其他各章在處境變遷下或在宣教地區中，亦有可能需要改寫。我們毋須以絕對真理看待這信仰宣言**，正如卅一章第 4 點有此「自知之明」（見下）。

第廿四章 論結婚與離婚 Of Marriage and Divorce（不評）

第廿五章 論教會 Of the Church

一、無形的大公教會或稱普世教會(The catholic or universal Church which is **invisible)**……
二、有形的教會在福音時期是大公性的、普世性的(The **visible** Church, which is also catholic or universal under the Gospel) ……**這教會是主耶穌基督的國度(太十三 47；賽九 7).....在教會以外，通常沒有得救的可能**(徒二 47)。
四、這大公教會有時比較顯而易見，有時比較不明顯 (羅十一 3-4；啟十二 6、14)。並且，組成這大公教會裡的教會，其純正程度也不一致(This catholic Church hath been sometimes more, sometimes less **visible**. And **particular Churches**, which are members thereof, are more or less pure) ……
五、天下再純正的教會(The **purest Churches**)也難免會有混雜和錯謬(林前十三 12；啟二-三；太十三 24-30、47)。**有些教會簡直不是基督的教會，腐敗到一個地步，反倒成為撒但的會堂** (no **Churches** of Christ, but **synagogues** of Satan) (啟十八 2；羅十一 18-22) ……。

這一章反映三百多年前的教會觀（僅離開羅馬教廷約一百年），仍保留建制式大公性的教會觀，這可以從粗體的英文字領悟出來。中譯欠缺教會原文一詞的單數和眾數，從而分出無形的和有形的教會。 有趣的是，第一點無形的教會，在第二點和第四點竟是有形可以「見多見少」的教會，反映了那一個時代的神學論述；畢竟，這是受蘇格蘭長老宗影響的清教徒，在受天主教影響的英國聖公會的體制內，推行初期改革，用詞或語帶相關，例如說「教會(The visible Church) 是主耶穌基督的國度和教會外無得救的可能」、但又說「有些教會腐敗至成為撒但的會堂」，我們若以現今理解的教會觀評論，多有不是。在此點到即止。

第廿六章 論聖徒相通 Of the Communion of Saints（不評）

第廿七章 論聖禮 Of the Sacraments（不評）

第廿八章 論洗禮 Of Baptism （不評）

第廿九章 論聖餐 Of the Lord's Supper（不評）

第卅章 論教會的懲戒 Of Church Censures

一、主耶穌是教會的王與元首，祂已將教會行政權交給**教會的治理者**，他們與政府官員不同（appointed a government, in the hand of Church officers, distinct from the civil magistrate）。（賽九 6-7；提前五 17；帖前五 12；徒二十 17-28；來十三 7、17、24；林前十二 28；太二十八 18-20）
二、天國的鑰匙既交給**這些治理者**，他們就有**保留罪或赦免罪的權柄** (they have power respectively to retain, and remit sins)，本著神的道和懲戒，對不悔改的人，**關閉天國**；又按情形，藉宣傳福音和撤除懲戒，向悔改的罪人**敞開天國**。(太十六 19，十八 17-18；約二十 21-23；林後二 6-82)
四、為了更圓滿地達成以上之目的，**教會治理者** (the officers of the Church) 應當按著犯罪的性質和犯罪者的罪狀，予以勸戒，暫時停止聖餐，並逐出教會(excommunication from the Church)。(帖前五 12；帖後三 6、14-15；林前五 4-5、13；太十八 17；多三 10)

本章論到的「教會治理者」，不再是政府官員有份其中，是要脫離「政教結合」互涉對方事務逾千年的傳統。此外，「教會治理者」對罪擁有赦免或不赦免的「生殺權」、對天國擁有「開關權」，地位之超然仍有天主教聖職人員的色彩和贖罪券的遺風，有別於今天的基督教會普遍以「降卑」執行第四點，更不再行使第二點。 這一份信仰宣言，正好顯示這方面過渡階段。

第卅一章 論教會的總會和會議 Of Synods and Councils（按：assemblies 同義）

二、政府官員為了諮商並勸告有關宗教問題，有權召開牧師及其他適當人員的會議(synod)(賽四十九 23；提前二 1-2；代下十九 8-11、29-30；太二 4-5；箴十一 14)；若政府公然與教會為敵，基督的僕人便可憑著自己的職責，或與代表各教會的適當人員，共同召開教會會議(assemblies)（林譯：在此種會議中聚集）（徒十五 2、4、22-23、25)。〔按：美國有長老會如 The Orthodox Presbyterian Church 日後刪此點 (https://opc.org/documents/WCF_orig.html) (assessed 29 April, 2021)〕
四、使徒時代以後所有的教會會議(synods or councils)，無論是一般例行的會議，或是特殊的會議（whether general or particular，林譯：無論是世界性的會議，或地方性的會），**都有錯謬的可能**，事實上，許多會議曾經有過錯謬(may err; and many have erred)。所以**不可拿這些會議所規定的，當作信仰與行為的準則(rule of faith, or practice)**，只可用來幫助信仰與生活（弗二 20；徒十七 11；林前二 5；林後一 24）
五、總會或議會，除了有關教會的事務(ecclesiastical)以外，不可處理或決定任何事。不可干涉國政(civil affairs which concern the commonwealth)，若遇有非常的事，可以謙恭地向政府請願，或應政府官員的要求，為了對得起良知（林譯：為滿足良心），可向政府提出忠告(advice)。(路十二 13-14；約十八 36)

政府官員有權召集牧師開會，對今天是匪夷所思。但在昔日政教結合下互相協助對方事務的實際運作，視之為平常。所以，這方面在美國走向政教分離下，第二點不再有此需要而刪除。至於第四點**論到歷代教會的會議，質疑會議議決（隱含包括早期的大公會議對教義的議決）的無誤性，說法頗為激進。然而這一取向，也可以反向地否定這次會議及這份信仰宣言的權威性。**所以，十六世紀的宗教改革是不能停步的事，對喜愛守傳統、保「純正」（如使徒信經）的華人教會，宜作深入反思。

第卅二章 論人死後的狀態和死人復活 Of the State of Men after Death, and of the Resurrection of the Dead（不評）

第卅三章 論最後的審判 Of the Last Judgment（不評）

……

論到《威斯敏斯特大教理問答》（1648 年完成），乃出自劍橋大學的神學教授兼副校長 Anthony Tuckney 一人，主要用作教會的講壇教導。至於《威斯敏斯特小教理問答》，則主要出自牧師 John Wallis（後為牛津大學幾何學教授），原用作教育兒童（亦有說教育初信者）。 本文一併討論兩份文件，以簡寫「大」和「小」作其識別；由於小教理問答的經文大多同於大教理問答，不重複列出。

據王志勇牧師所說（參注 1），大教理問答是在大會上重點討論通過的，其中十誡部分被視為改革宗神學經典之作 ，近年的中譯本可見於曾在中國宣教的魏司道五百多頁注釋。王稱這兩份文件架構相同，大教理問答可大分為三部分：第一是序言(1-5 題)，第二是人當信什麼(6-90 題)，第三是人當怎樣行(91-96 題) 。原文則無此分。篇幅所限，以下針對值得討論的（引文刪引號，中譯本的「瓷」改「祂」）。

大 1 問：人生最重要、最崇高的目的(the chief and highest end of man)是什麼？ 大答：人生(Man's)最重要、最崇高的目的就是榮耀上帝（羅十一 36；林前十 31），**完全以祂為樂**(and fully to enjoy him)，直到永遠（詩七十三 24-28；約十七 21-23）。
小 1 問：人的主要目的(chief end)是什麼？ 小答：人的主要目的就是榮耀神，**永遠以祂為樂**(and to enjoy him forever)。

第一題「人生目的是榮耀神和以祂為樂」，是這兩份問答中最為傳誦的一句；人要榮耀神(glorify God)是聖經一貫信息，人要以神為榮（enjoy Him 意含「享受神」）則是神學一式見解。因為，聖經論 enjoy God 不如 glorify God 的周全清楚：**「享受神」傾向人為主體、不如「榮耀神」傾向神為主體（神本）致有「解讀設限」（即榮耀神需按聖經真理），人為主體的「享受神」則會「不設**

限」、開出以神為樂的各式解讀空間，如歡唱聖詩、操練禱告、以大自然向神敬拜、Health and Wealth Gospel、學術（研經）享受等，皆各自開設空間解讀為「以神為樂」。我們難以全然肯定或全然否定上述這些人本（非神本）空間的合（真）理性，但如何防範其變質（如變成以「我」為樂），往往一線之差，不易定奪。

無庸置疑，清教徒是對「我」有要求的人，他們提出以神為樂之同時，竭力追求「神人互攝共融」更高境界、凡事以神為本，在倫理道德、工作（主日）休息、持家育幼、教育自律等各方面，潔淨國教和聖化世間。從這角度看，「以神為樂」本意是以神為中心並樂在其中的聖潔生活，理想十分崇高神聖 (holy enjoyment)。然而，**這命題也開出廣大空間予日後各宗各派作處境解讀，甚至解至南轅北轍也有，如樂在性歡悅（不限在婚姻）或樂在性禁慾（修女視己嫁給神），皆來自解讀為 enjoy God 的「神學」。**改革宗加爾文神學日後支派繁衍（從極保守到極開放都有），各自打出以神為樂「招式」，與此不無關係。

大 13 問：關於天使和人類，上帝特別的預旨是什麼(What hath God especially decreed)？大答：……在日期滿足的時候，就藉著祂**永恆不變的預旨(eternal and immutable decree)，揀選了(hath Elected)**一部分天使得榮耀（提前五 21）；並在基督裡，**揀選了(hath chosen)**一部分人得永生，*且預定了*（按：原文無這字，而是 and 字連結下句）得永生的途徑（弗一 4-6；帖後二 13-14；彼前一 2）；並因著祂的主權和不可測度的(unsearchable counsel)旨意（祂由此隨己意施與恩典，或不施與），置其餘的人於不顧，**預定(foreordained)**他們因自身的罪而遭受羞辱和震怒(to dishonor and wrath)，**使祂榮耀的公義得著稱讚(to the praise of the glory of his justice)**（羅九 17-18，21-22； 太十一 25-26；提後二 20；猶四）。
小 7 問：神的預旨(decrees)是什麼？小答：神的預旨是祂從永遠所定的主意；根據祂的美意，**為了祂自己的榮耀，預定(hath foreordained)**一切將有的事。
小 20 問：神任憑世人在罪惡和愁苦中沉淪(perish)嗎？ 小答：神既從無始的已往憑著自己的美意，**揀選了許多人**得永遠的生命(**elected some** to everlasting life).....而進入拯救的地位(an estate of salvation)。

在信仰宣言第三章第八點，預旨被稱為「預定奧秘的教義(The doctrine of this high mystery of predestination) 」、預定共有一名詞三動詞之多，但在更流行的**「大／小教理問答」同題卻不用「預定」(predestination)此字，只保留其相關字如 elected、chosen、foreordained（中譯本卻劃一譯「預定」）**[14]。可見，當時清教徒雖然像加爾文將這神學觀提升為教義並推廣之，但在自身教會的栽培藍本中竟迴避這一核心用字 predestination。**這顯示自加爾文提出近百年的「雙重預定論」，引來某些解讀困難而在平信徒栽培中，避用這核心字。**

[14] 從上引《基督教要義》第 21 章章題可見 "GOD HAS PREDESTINATED SOME TO SALVATION, AND OTHERS TO DESTRUCTION" ，**這教義鼻祖加爾文對「預定永生」和「預定永死」沒有分開其用字，原文是 *praedestino*，但傳到英國這時期，似有用字之分。華人神學界向來一致用「預定」，或也要考慮到「定」字是否也參考清教徒的改字，予以改譯？**

再者，在這日後廣為使用的小教理問答的兩問兩答（7 和 20 題）、和兩者之間相關的 13 至 19 題中，所顯示的預定論不是「雙重」，而只有正面（沒有負面）一重，即是沒有提及神創世前「預定」一些人下地獄 （只在第 18 題簡提因原罪導致本罪）[15]， 反是強調罪人永死是咎由自取；甚至第 20 題提出的負面性「沉淪」，竟只答以正面性「 揀選拯救 」，而不順勢解讀「沉淪」關乎神預定這一特色教義。可見，教義歸教義、牧養歸牧養，避重就輕。

大 60 問：那些從未聽過福音，既不認識也不相信基督耶穌的人，根據自然之光生活，能夠由此得救嗎？ 大答：**那些從未聽過福音**（羅十 14），**因此既不認識基督耶穌**（帖後一 8-9；弗二 12；約一 10-12），也不相信祂的人，即使他們殷勤地根據自然之光（林前一 20-24），或他們所認信的宗教誡命，來調整自己的生活（約四 22；羅九 31-32；腓三 4-9），**也不會得救**（約八 24；可十六 16）； **耶穌之外，別無救贖**（徒四 12），惟獨祂是教會全體的救主（弗五 23）。[16]

本人在信仰宣言第九章的注 9，提出未聞福音者像哥尼流之類「未重生的人」有待研究的問題。因為，使徒行傳第十章說到福音如何傳給外邦人，是從羅馬人哥尼流說起的，這或是一個例釋，表明世界各地存在不太認識真神（甚至是未聞福音）的人，會受到普遍啟示 (General Revelation) 之恩典而主動尋求這「未識之神」（徒十七 23）。 **我們可以合理地揣測，在當時的羅馬世界不止於一位像哥尼流的「義人」。他們正合乎羅馬書二章 7 節所說：「凡恆心行善，尋求榮耀、尊貴，和不能朽壞的，就有永生報應他們」(和合本修訂版)。** 那麼，就帶出兩個反問：第一，若彼得沒有傳福音給哥尼流，是否他就必然「下地獄」？ 第二，外邦世界中如中國古代必有像哥尼流的「義人」，是否他們就會「下地獄」收場？

大教理問答這一答像是「教條主義式思考」，因為它將「耶穌之外別無救贖」收窄為「聽聞並接納耶穌的人才能得救」，而事實上在福音未傳往之地，不會存在這條件。 這神學是將原罪和本罪帶來的「死在罪惡過犯中的人」，純以理論來推出所有「死在罪中的世人」向善的表現都是徒然的。 況且，這答覆有違信仰宣言第十章（參上）所稱：得救的人包括「早夭的嬰兒」和 「無法蒙外在呼召的被揀選者」（乃暗示預定得救的人會包括未聞福音的人）。大教理問答在這方面「說得太死」，做成前後不一致；亦將「耶穌之外別無救贖」與「從未聽過福音不認識耶穌」兩命題的關係，拉進錯誤的邏輯推論。

大 98 問：道德律(moral law)的綜述是在什麼裡面？ 大答：**道德律的綜述是在十誡之中**……前四

---

[15] Question 18: Wherein consists the sinfulness of that estate where into man fell? Answer: The sinfulness …… consists in the guilt of Adam's first sin……commonly called original sin（原罪）; together with all actual transgressions （本罪） which proceed from it. 另參 Question 16: Did all mankind fall in Adam's first transgression（犯罪）? Answer: …… all mankind, descending from him by ordinary generation, sinned in him, and fell with him, in his first transgression（過犯）. 至於小教理問答則有一題談原罪，就是大 26 問：原罪如何從我們的始祖傳遞到他們的後裔？大答：原罪從我們的始祖傳遞到他們的後裔，是藉著自然的生殖。因此，所有以此方式從他們生出的人，都是在罪中受孕、出生的（詩五十一 5；伯十四 4；十五 14；約三 6）。

[16]這個「從未聽過福音」的收場問題，在用於信徒栽培的小教理問答，竟沒有論到。

誡是我們對上帝**當盡的本分(duty)**，後六誡是我們對人**當盡的本分(duty)**（太二十二 37-40）。
大 99 問：要正確理解十誡，應當遵守什麼規則？ 大答：要正確理解十誡，以下的**規則(rules)應予遵守**：……（4）吩咐某一責任，就是禁止與此相反的罪行（賽五十八 13；申六 13 比較太四 9-10；太十五 4-6）；**禁止人 犯一種罪，就是命令人去完成與該罪行相反的責任**（太五 21-25；弗四 28）(where a duty is commanded, the contrary sin is forbidden; and **where a sin is forbidden, the contrary duty is commanded**) ……
小 40 問：神起初賜給人什麼法則叫人順從(obedience)？ 小答：神起初啟示人叫他**順從的法則，就是道德的律法(moral law)**。
小 41 問：道德律法的大意，包括在什麼里面？ 小答：道德律法的大意**包括在十誡裡面**。
小 42 問：十條誡命的總綱是什麼？ 小答：**十條誡命的總綱(sum)**，就是要盡心，盡性，盡意，盡力**愛我們的神，並且愛人如己**。

清教徒十分重視順服神，乃因亞當的不順服帶來代代原罪，所以特別強調「順服神的吩咐」。這反映在他們視**十誡作為第二次機會予亞當後代再考其順服 - 從考「禁果」一項擴至考十誡十項。**[17] 大教理問答第 97 條論到這個十誡道德律，化作「行為之約」這較為複雜的神學解釋，但在小教理問答沒有提出「約」之說，易為信徒理解。

小教理問答 40-42 題將道德律從舊約帶入新約，後者的兩大總結「愛神愛人」來自耶穌的綜合（也合乎當時猶太教）。然而，新約所指如：愛是新命令（約十三 34），愛是從愛你的鄰舍上升到愛你的仇敵（太五 43-48），愛是想要人怎樣待你們（好）、你們也要怎樣待人（好）（太七 12），愛是成全了律法那消極的「不可」要求（羅十三 8-10）。此等**新約之愛的金科玉律在大／小教理問答甚至信仰宣言，未見加強論及或獨立討論，這樣令到改革宗的道德教訓方面，較為注重舊約階段 「不可犯」的負面消極性，未能盡展新約階段「應當愛」的正面積極性。** 雖然在大教理問答第 99 題回答的第 4 點，有提各禁誡的相反責任(duty)，但點到即止，並不嚴謹。這正面積極性責任，能否「解通」十誡？下一題可見端倪。

大 140 問：第八誡是什麼？大答：第八誡是：「不可偷盜」(出二十 15)。
大 141 問：第八誡吩咐我們盡什麼責任(duties required)？ 大答：（一）在人與人的契約和生意中要講究誠實、守信和公平 1；凡人所當得的，就給他 2；（二）非法扣押正當所有人的財物，要予以賠償 3；根據自己的能力和別人的需要，慷慨施與、出借 4；對世上的財物，要有適度的判斷、願望和情感 5；（三）對於那些維持我們肉身需要的東西，要審慎考慮，留心料理 6，根據我們自身的處境，加以獲取、保守、使用和處理 7；（四）合法的職業要持守 8，並要殷勤從事 9；生活節儉 10；（五）避免不必要的訴訟 11、作保，以及其他類似的事 12；（六）**努力運用一切公義的、**

[17] 有趣的是，答案見於總結的 149 問：人能全守上帝的誡命嗎？ 答：不管是靠自己（雅三 2；約十五 5；羅八 3），還是靠今生所領受的任何恩典，均**無人能全守上帝的誡命**（傳七 20；約壹一 8、10；加五 17；羅七 18-19）；反倒天天在心思（創六 5；八 21）、言語和行為上（羅三 9-19；雅三 2-13），違背上帝的誡命。這「守不到十誡」答案，一脈相承自《海德堡教理問答》以降。

合法的手段(all just and lawful means)，獲取、保守、增加別人以及我們自身的財富和產業 13。[18]

小 74 問：第八條誡命吩咐我們作什麼？ 小答：第八條誡命吩咐我們**合法的獲得並增進自己的財富和別人的財富。(lawful procuring and furthering the wealth and outward estate of ourselves and others)**

大 142 問：第八誡禁止什麼罪行(sins forbidden)？ 大答：(一) 忽略當盡的本分 1、偷竊 2、搶劫 3、拐騙 4、接受任何竊取之物 5；(二) 詐欺行為 6，虛假的度量衡 7，移動地界 8，立契約時不公義、不守信 9，或對別人的託付不公義、不守信 10；(三) 欺壓虧負 11，敲詐勒索 12，行賄受賄 13，濫告 14，非法圈地，迫使居民變少 15，囤積居奇 16，非法職業 17；(四) 一切的巧取豪奪、損人利己、違背公義、作奸犯科 18；(五) 貪心 19，過分看重世上財物 20；在獲取、保守、使用財物的事上小信、掛慮、鑽營 21，看別人興盛就心懷不平 22；(六) 做工懈怠 23，揮霍財產，賭博浪費；(七) **以不正當的方式損害我們的外在產業(we do unduly prejudice our own outward estate)** 24，以不正當的方式使用、享受神賜給我們的產業 25。[19]

小 75 問：第八誡禁止我們作什麼？ 小答：第八誡禁止我們**非法的妨礙自己和別人財富的增進(whatsoever doth, or may, unjustly hinder our own, or our neighbor's, wealth or outward estate.)**。

有 33 章的信仰宣言只有一章（第 19 章）論到十誡／道德律方面，但 196 題的大教理問答竟有逾四分之一題（第 98 至 149 題）、107 題小教理問答更達五分之二題（第 40 至 82 題），**兩份問**

---

[18] **The duties required** in the Eighth Commandment are: truth, faithfulness, and justice in contracts and commerce between man and man 1; rendering to everyone his due 2; restitution of goods unlawfully detained from the right owners thereof 3; giving and lending freely, according to our abilities, and the necessities of others 4; moderation of our judgments, wills, and affections, concerning worldly goods 5; a provident care and study to get 6, keep, use, and dispose of those things which are necessary and convenient for the sustentation of our nature, and suitable to our condition 7; a lawful calling 8, and a diligence in it 9; frugality 10; avoiding unnecessary lawsuits 11, and suretyship, or other like engagements 12; and an endeavor by all just and lawful means to procure, preserve, and further the wealth and outward estate of others, as well as our own 13.／引經：1. 詩十五 2、4；亞七 4、10，八 16-17。2. 羅十三 7。3. 利六 2-5；請參考路十九 8。4. 路六 30、38；約壹三 17；弗四 28；加六 10。5. 提前六 6-9；加六 14。6. 提前五 8。7. 箴二十七 23-27；傳二 24，三 12-13；提前六 17-18；賽三十八 1；太十一 8。8. 林前七 20；創二 15，三 19。9. 弗四 28；箴十 4。10. 約六 12；箴二十一 20。11. 林前六 1-9。12. 箴六 1-6，十一 15。13. 利二十五 35；申二十二 1-4；出二十三 4-5；創四十七 14、20；腓二 4；太二十二 39。

[19] **The sins forbidden** in the Eighth Commandment besides the neglect of duties required,1 are: theft,2 robbery,3 man-stealing,4 and receiving anything that is stolen;5 fraudulent dealing,6 false weights and measures,7 removing landmarks,8 injustice and unfaithfulness in contracts between man and man,9 or in matters of trust;10 oppression,11 extortion, usury,12 bribery,13 vexatious lawsuits,14 unjust enclosures and depopulations;15 engrossing commodities to enhance the price,16 unlawful callings,17 and all other unjust or sinful ways of taking or withholding from our neighbor what belongs to him, or of enriching ourselves;18 covetousness,19 inordinate prizing and affecting worldly goods;20 distrustful and distracting cares and studies in getting, keeping, and using them;21 envying at the prosperity of others;22 as likewise idleness,23 prodigality, wasteful gaming, and all other ways whereby we do unduly prejudice our own outward estate;24 and defrauding ourselves of the due use and comfort of that estate which God hath given us.25／1 雅二 15-16；約壹三 17。2 弗四 28。3 詩六十二 10。4 提前一 10。5 箴二十九 24；詩五十 18。6 帖前四 6。7 箴十一 1，廿 10。8 申十九 14；箴二十三 10。9 摩八 5；詩三十七 21。10 路十六 10-12。11 結二十二 29；利二十五 17。12 太二十三 25；結二十二 12。13 詩十五 5；伯十五 34。14 林前六 6-8；箴三 29-30。15 賽五 8；彌二 2。16 箴十一 26。17 徒十九 19、24-25。18 伯二十 19；雅五 4；箴二十一 6。19 路十二 15。20 提前六 5；西三 2；箴二十三 5；詩六二 10。21 太六 25、31、34；傳五 12。22 詩七十三 3，三十七 1、7。23 帖後三 11；箴十八 9。24 箴二十一 17，二十三 20-21，二十八 19。25 傳四 8，六 2；提前五 8。

答皆詳論十誡（稱是道德律）而成為最多內容的單一主題。 可見兩者作為成人和孩童栽培藍本，對十誡極度重視，使其成為倫理道德生活的核心內容； 即是**新約的屬神子民如同舊約的猶太選民，仍需奉行十誡，直到主來。**

基於篇幅，本文只引一誡為例，顯示各條誡命論述模式是先論正面的「應當」(duties) 、後論原本負面的「不可」(sins)，具體且詳細。然而，基於所列的倫理責任被套進十誡（尤其第四誡至第十誡），那往往被規條化，不易於與時並進來思考新挑戰，如：同性婚姻之於「不可姦淫」、安樂死之於「不可殺人」、商業壟斷之於「不可偷盜」、資本主義之於「不可貪心」等。可以想像，**面對西方開始反封建及日後自由思潮迭起，這樣以摩西時代的十條誡律為底本和臚列「犯法」行為，是否倫理上充分？**

像「不可偷盜」這一誡的解讀，可從粗體字部分看出有別於一般理解的「偷盜」，因它**不單是令到屬於別人的受虧損、還包括「（我們）損害我們的外在產業」也計算在內。**基督徒若強調後者，就會令到捨己為人（像保羅為福音的緣故甘願自損權利）、無條件愛人愛敵（太五 43-48）、甘願為弟兄吃虧（林前六 7）、放下所有跟從主等新約核心道理之實踐，自加重重難關。今天英美基督教國家高舉自身權益優先、大義凜然，與此類信仰解讀合拍。

這一「清教徒十誡版」儼然是不列顛倫理法規的指南（亦輸往新大陸延續其影響），但特別詳解十誡的大教理問答日後「被冷落」[20]，箇中原因，值得強調守（律）法的國內和海外中國基督徒，查究底蘊，好知如何「活用」這三份重要文件。

總結：《威斯敏斯特信仰宣言》及其兩份問答，是承先（早至《使徒信經》的認信）啟後（成為教義訂定的範本）的劃時代出品，不單覆蓋北美所有長老宗教會，亦滲進大量公理宗和浸信宗教會。及後英美宣教運動興起，年輕教士於十九世紀初 （即距今兩百多年前） 大批來華；先行的長老宗傳教士積極推動在華神學教育並培訓接班人，導致日後改革宗加爾文主義較其他宗派，更能在中華大地（及流散海外）的教會及神學院，深廣紮根，其影響直至逾半世紀的「後宗派」時期仍在。然而藉以上一番察視可知，三份文件延續《使徒信經》未善之處，並非真理般宜永續不變，反而含有在變的處境神學（見諸其日後修訂）及一些爭議性看法（如預定論、教會觀、十誡倫理等）。這套文件經三百多年的發展，使我們認識西方神學經過「歷史驗證」、所能給予中華神學的建構路向，意義重大。

[20] 大教理問答的不受重視，甚至福音派此宗的龍頭神學院威斯敏斯特神學院的網頁，也無刊出，耐人尋味。

https://ctrcentre.org

Canada 加拿大文更
114B 8988 Fraserton Court
Burnaby, BC, Canada V5J 5H8
Tel: 1-604-435-5486
Web:www.crrs.org Email: info@crrs.org

Toronto 多倫多文更
P.O. Box 7247 7060 Warden Avenue
Markham ON, L3R 5Y0 Canada
Tel: 1-416-786-9255 Fax: 1-416-229-9771
Web: www.crrstoronto.org Email: info@crrstoronto.org

Hong Kong 香港文更
Unit 809 8/F Fortress Tower,
250 King's Road, North Point, Hong Kong
Tel: 852-2393-9440 Fax: 852-2393-9441
Web: www.crrshk.org Email: info@crrshk.org

U.S.A. 美国文更
P.O.Box #7717 Alhambra, CA 91802, USA
Tel: 1-415-696-6728(SF)
Web: www.crrsusa.org Email: info@crrsusa.org