

# 今夜宿誰家？

## 儒家與教父靈魂觀的比較\*

楊慶球

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

### 一、引言

生死是人生必經之路，但要掌握生前死後的事卻有很大的困難。雖是如此，死後的世界、人的靈魂狀況，仍挑動著每一個人的好奇。人的宗教信仰、哲學思維，往往決定了人對死後生命的看法。對於死亡，人會有兩種極其矛盾的感情：一是對死者的哀傷和懷戀，另一是對死屍的恐懼和憎厭。在這兩種複雜的情感催迫下，產生了有關死後的禮儀。這種嘗試保持與死者的關係，並把死者的屍體好好安置，使它盡快消失，以減輕人對死亡恐懼的禮儀，成了人類宗教的一個重要來源。<sup>1</sup>著名人類學家弗雷澤 (James Frazer) 曾指出，死亡觀念的發展，最初是因為人拒絕死亡、不相信人會死亡，並認為一切死亡都是由魔術 (magic) 或巫術 (sorcery) 所導致，有些原始民族把死因歸給巫術，但隨著歷史的發展，

---

\* 本文曾在1997年11月於浸會大學宗哲系學術週發表。

<sup>1</sup> Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (New York: Doubleday, 1954), 48-49.

巫術轉化為有系統的宗教信仰。<sup>2</sup> 但是，弗雷澤的後繼者馬林諾斯基 (Malinowski) 則批判性地接納上述理論，他相信巫術其實是人為了安頓前述兩種內心的矛盾情緒：懷念和恐懼，所創造出來的特殊行為。<sup>3</sup> 他說：「（我們）要承認巫術 (magic) 和宗教並非單單是教義或哲學，也不是人類的意見，而是一種特殊的行為，一種由理性、感覺及意志所建構的實用底態度。」<sup>4</sup> 馬林諾斯基在這裡為我們提供了一種理解人類何以有靈魂觀念的基礎知識。無論有沒有宗教信仰，人都必須處理由死亡所引致的兩種相反情緒，然而，處理的過程並不一定涉及盲目的迷信。相反，人類往往憑藉在生時所擁有的經驗資料來猜度死亡，好叫內心這兩種情緒得以安頓和宣洩。我們在本文比較儒家學者和基督教教父如何理解死後的事情，並指出兩者有本質的相似。儒家的人文思想已很成熟，他們主要以在生時的體驗來詮釋死後的事，鮮有訴諸精靈教或圖騰，也不求助於超越的上帝觀。這並非說他們自欺欺人，乃是說他們對冥冥中的無限有敬畏感，但卻未能具體塑造死後的無限世界，因而只能把生死之間看作一連續。雖有魂、魄的觀念，亦不過是指生死重疊的地方。至於基督教早期教父，則肯定上帝及其創造，有完整而超越的信仰，例如：天堂、地獄、靈魂及末日。但對靈魂的本質仍未有清晰的理解，要經過四、五個世紀的探討，才有較完整的理論。本文只就兩者對靈魂的出處和去處的見解作出討論，以透視二者的特色。

## 二、周朝的「人死轉化神鬼」論

古代中國人相信，人死後會有另一種存在狀態，稱為神或鬼。他們並沒有希伯來人的創造主或超越者的觀念，神和鬼是人死後的轉化，故神鬼的意義相近，例如《尚書·盤庚》有「予念我先神后之勞爾先。」<sup>5</sup> 「先神后」指殷的先王，可見古代有人死而為神。事實上古代

<sup>2</sup> 郭于華：《死的困擾與生的執著》（北京：人民大學，1992），頁28。

<sup>3</sup> Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 19, 50.

<sup>4</sup> Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 24.

<sup>5</sup> 曹運乾：《尚書正讀》（香港：中華書局，1972），頁105；參勞思光：《中國哲學史》卷上（香港：崇基，1968），頁22。

鬼神並稱，除了《尚書·金縢》提到事鬼神，《墨子》的〈節葬下〉更用「上帝鬼神」對揚並稱。<sup>6</sup>即上帝代表超越的人格神，而鬼神則代表人死後的轉化。古代的人格神多以「天」代表，故當我們說到人死後的靈魂，很多時是指鬼神，《論語·先進》季路問事鬼神，孔子只回答「未能事人，焉能事鬼。」孔子沒有把鬼神分開來答，可見鬼神在他心中為一事。

如果鬼神為人死後的轉化，則鬼神的世界與人的世界便有很多相似的地方。但人怎樣轉化為鬼神，卻是一般人所未能清楚把握的。

在商周時代，人們往往認為只有大人物死了才能轉化為鬼。到了春秋時期，儒家對人死後能否轉化為鬼存疑不論。這並非表示孔子及其後學並不重視死後的問題，乃是他們誠實，對不能驗證的事不妄下判語，所以孔子說：「未知生，焉知死。」《論語·先進》。既然不知死後的世界，一切有關葬禮都是盡人事，不是奉鬼道，所以有「祭如在，祭神如神在，吾不與祭，如不祭。」《論語·八佾》。這裡的意思是祭神最重要是致祭者，一個不盡心致祭的人，倒不如不祭。所以，祭神的目的是對活人的教導，而非對死者的供奉。

孔子雖然不談死後的生命，但先秦時代的人對死後生命有各種形式的推敲。《左傳》記載鄭國執政三代的伯有，死了不得善終，化為厲鬼。鄭國的人十分害怕，有人夢見他披甲而行，說某月某日殺某人，到了時候，所提及的兩人果然先後死去，十分駭人聽聞。子產為伯有立了後嗣，奉其祭祀，把鬼魂的事消弭。有人問子產，子產答：「魂有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。」<sup>7</sup>

後來子產到晉國，趙景子很懷疑地問他，伯有能變成鬼嗎？子產發表了一篇非常重要的鬼魂論：他認為人剛剛死去叫做魄，變成魄（形相）後，它的陽氣叫做魂。如果生時衣食精美，魂魄就強而有力成為神明。如果普通的男女不能善終，他們的魂魄還能附在別人身上，造成惑

<sup>6</sup> 孫詒讓：《墨子閒詁》（上海：上海書局，出版年日不詳），頁111。

<sup>7</sup> 《春秋左傳》（新疆：人民出版社，1995），頁694。

亂暴虐。伯有由於家族勢大，所憑借的勢力雄厚，又不得善終，所以變成鬼。<sup>8</sup>

子產這言論，明顯地認為鬼是人生前活力的一種延續。<sup>9</sup>所謂「用物精多，則魂魄強。」魄是初死的人，而魂則附於魄。這與後來受佛教影響下的鬼魂觀不同，後世人以為人死後，仍有某種實質存在。子產對此並不相信，只相信人生前強勁活動的餘勢。這成為後來漢儒論鬼神的理論基礎。

另一位叫樂祈的人，對魂魄有不同的看法。在一個快樂的宴會中，宋元公竟然哭起來，樂祈預測他很快會死，因為當一個人應當快樂的時候悲哀，該悲哀的時候快樂，都是喪失心意的表現，他說：「心之精爽，是謂魂魄，魂魄去之，何以能久？」樂祈把魂魄等同一個人的精神心思，當一個人精神心思失常，就是失魂落魄，所以命不久矣。

子產與樂祈對魂魄的看法雖不一致，但卻同樣視魂魄為活人的精神活動。但魂魄兩義，仍未有清晰的分界。到了漢代的《禮記》，則把魂魄分辨，宰我說：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」孔子說：

氣也者，神之感也，魄也者，鬼之感也，合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼，骨肉斃於下，陰為野土；其氣發揚於上，為昭明，焄為悽愴，此百物之精也，神之著也。固物之精，制為之極。明命鬼神，以為黔首則。百眾以畏，萬民以服。<sup>10</sup>

《禮記》是秦漢的作品，對人死後的存在有較清晰的看法，鬼神於此互用但有分別。大致而言，人死後，形體埋葬於地，是謂鬼。鬼其實即歸的意思，人的形體必須歸於地。這樣，人死後所看重的，不應是鬼，而是神。神是人生前的活力，死後以「氣」的狀態出現，上升而昭明，所以說：「百物之精，神之著也。」神似乎不是人死後的獨立「存

<sup>8</sup> 《春秋左傳》，頁694。

<sup>9</sup> 錢穆：《靈魂與心》（台北：聯經出版社，1976），頁61。

<sup>10</sup> 《禮記·祭義第二十四》，《周禮、儀禮、禮記》（湖南：岳麓書社，1989），頁467。

在」體，乃是人生前的情感意識，在人死後浮游於天地間，可與仍存在的人有感應。這種情識，亦即是子產所說的魂，故神和魂同一義，鬼和魄同一義。

神或魂可以存留多久？是否一獨立存有？儒家都沒有詳細說明，他們都是從活人的感受去看死後的生命。嚴格來說，古代儒家並沒有西方的靈魂觀，因為神或魂是一種游離的情識，還需要活人的安頓，而祭祀的意義正在於此。《禮記·祭義》指出，祭禮的目的是要與神明溝通，溝通的要點就是真誠，不單要修理好廟宇、預備好各樣致祭的物品、齋戒沐浴、穿上盛服，更重要是心無雜念，「奉承而進之，洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與！」<sup>11</sup> 祭祀與其說是對先人的敬拜，倒不如說是一種內在化精神的外延，其中每一個小節都經過精心設計，而行動的目的，除了對鬼神，更是個人心靈的操練。

儒家由於無法確知鬼神的存在，所以把敬鬼神轉化為現世的道德生活。例如孔子所說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」《論語·衛靈公》。孟子說：「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。」《孟子·告子上》。儒家並非厭惡生，也非恐懼死，只是他們認為，實現「仁」和「義」，也就實現了生命的最高價值。完成了的道德責任和使命，等如獲得了不朽和真自由。所以儒家一直有非鬼神的思想，或是把鬼神附於人生的唯物思想。隨著人體的消滅，生命的氣息隨之消逝，而所謂鬼神，轉化成了人的懷念感情，既是如此，人最重要是完成人生的使命，鬼神再沒有獨立存在的意義，祭祀只剩下教育活人的價值。

### 三、漢以後的儒家鬼神論

漢代的《易繫辭》曾論及鬼神的意義，但有關人死後的存在個體意味轉趨淡薄，而偏重於形而上學的含義。例如《繫辭》第四章：「精氣

---

<sup>11</sup>《禮記·祭義》，頁465。意思是：孝子捧著祭品，謹慎步履，恭恭敬敬好像端不住，快要掉下，這樣，孝敬的心就達到極點。

為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。」<sup>12</sup>用象徵生機的精與氣結合而產生自然事物，又用象徵流散消亡的游魂來指出事物的流變。所謂鬼神，其實是天地自然變化之道。鬼神的情狀並非某些猙獰的面孔，而是自然事物生滅的過程，故第五章說：「陰陽不測之謂神。」易本來就是揭示自然世界變化的道，「神」其實是變化道理背後的依據，而這依據並非經驗所能到達，所以不測。第七章說：「天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神。」所謂天數和地數，是簡單的排列組合，天數是奇數，一、三、五、七、九，其和為二十五；地數為偶，二、四、六、八、十，其和為三十，把二十五加三十等於天地數之和為五十五。然後用五十五根苔草去比擬天地的數進行演算，這占卜足可以行（問）鬼神。所以鬼神其實是指天地的變化，《易繫辭》對鬼神充滿了強烈的非精神化，並不強調人死後的個體，反而使鬼神物化，等同於自然世界的變化。漢儒也許受到南方文學影響，有提及招魂，在《禮記·禮運》有「及其死也，升屋而號，告曰，某復……故天望而地對藏也。體魄則降，如氣在上。」<sup>13</sup>是指將魂召回，後歸於魄。這是儒家古已有之的傳說，並不是《禮記》新發明。這裡的魄並非指一種精神性的靈，而是物質性的體，與儒家一貫主張相符。作者繼續說：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」<sup>14</sup>徹底把鬼神看作自然造化。

到了宋代，這種鬼神物化論並無改變，張載在《正蒙》中說：「鬼神，二氣之良能也。」<sup>15</sup>所謂二氣，即自然界陰陽相克的力量，例如乾、濕；電的正負極；光、暗等。二氣之良能，即自然界中相生相克的矛盾力量能彼此制衡恰到好處。這樣看鬼神，明顯地把鬼神比喻為自然

<sup>12</sup>《白話易經》卷五（湖南：岳麓書社，1993），頁406。

<sup>13</sup>《禮記》，頁369。

<sup>14</sup>《禮記》，頁371。

<sup>15</sup>《宋元學案》卷十七（香港：廣文書局，出版年日不詳），頁333。

界平衡的力量。跟著他說：「天道不窮寒暑也，眾動不窮屈伸也，鬼神之實不越二端而已。」<sup>16</sup>也是同等道理。

#### 四、朱子論鬼神

在宋儒中，朱熹論鬼神特別詳盡。他所論的，可分三部分，一是複述前人的說法，如他說：「鬼神……在人則精是魄，魄者鬼之感也，氣是魂，魂者，神之感也。」<sup>17</sup>此說從子產而來，把鬼神看作人生前的情識活動。二是推想，並無可靠根據，例如他說：「魂屬木，魄屬金，所以說三魂七魄，是金之數也。」第三部分最重要，當時有人問生死鬼神之理，朱子據已有的經驗回答，並進一步把鬼神觀非宗教化，視鬼神為自然理的一部分，與一般百姓的超自然個體不同：

天道流行，發育萬物，有理而後有氣。雖是一時都有，畢竟以理為主，人得之以有生。氣之清者為氣，濁者為質，知覺運動，陽之為也；形體，陰之為也。氣曰魂，體曰魄……人所以生，精氣聚也，人只有許多氣，須有箇盡時，盡則魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣……此所以有生必有死，有始必有終也。<sup>18</sup>

朱熹基本承繼了子產、《禮記》、張載等有關魂魄的觀念，並不相信人死後有獨立個體存在，魂和魄是人生前的精神肉體活動的餘韻。但朱子把魂魄看作是自然世界的規律，是一種自然的理。人有情感意識活動，但有終結的一日。死亡是人的活動的終結，氣上升為之魂，形體下葬為之魄，基本上沒有新見。至於為甚麼有鬼怪妖孽，朱熹也是據子產所言，以為人「不得其死，其氣未散」，所以壽終正寢，其「氣消耗盡了」，<sup>19</sup>就不會有鬼怪。論到祭祀，如果人死如燈滅，祭祀的宗教性何在？朱熹指出，「子孫是祖先的氣」，延續了祖先的情識，祖先的氣雖

<sup>16</sup> 《宋元學案》卷十七，頁333。

<sup>17</sup> 張伯行輯訂：《朱子語類》卷一（台灣：商務印書館，1969），頁11。

<sup>18</sup> 《朱子語類》卷一，頁11。

<sup>19</sup> 《朱子語類》卷一，頁14。

然散了，但他的「根卻在這裡」。當一個孝子「盡其誠敬」，則他能「呼召（他祖先）氣聚在此」。<sup>20</sup> 這種否定先人靈魂的存在，對祭祖的宗教意義帶來一定困難。儒家這種強烈的鬼神物化觀，不願意正視鬼神超自然意味，一味歸之於人生前情識的延續，這對迷信的百姓來說，本是一件好事，但一般百姓對人死後總有一種揮之不去的恐懼和感情，如果把鬼神觀限於人生前情識延續，很難滿足人對死後世界的好奇。

到了王陽明，更直截否定鬼的存在，一切鬼都由心生，「當有邪鬼能正人乎……有迷之者，非鬼迷也，心有迷耳。」<sup>21</sup> 一切鬼神，由人心所生，天地萬物，並沒有靈界的存在。

## 五、儒家鬼神論的意義

儒家對鬼神的看法，主要循著「物質」化的觀念演進。他們否定鬼神有獨立存在的個體，人死後的精神，既不是生前生命的延續轉化，好像佛教所說的業，在天道中輪迴，也不是靈界中的存在個體，好像基督教的靈魂，留存在陰間，等候將來審判。儒家將生死看成是一個自然界的過程，沒有超自然世界。這樣，人只有看重今生的事功，沒有來生，沒有死後審判，一切從人今生的道德決定來策勵前路。對那些一生作惡的人，最大的懲罰就是招致臭名，可是人死既如燈滅，人的臭名又有何可懼？況且人死後，無論生前如何作惡，對子孫總有生養的德行，這德行使他配得供奉，儒家這種忽視死後生命的探尋，會引致建立道德律的困難。康德預設了自由意志、上帝存在及靈魂不滅，要針對如何使人生際遇的不平得到安頓。如果沒有靈魂不滅，便不能解釋作惡的人為何不得惡報，而行善的人為何不得好報了。

由於人死是自然界歷程的一部分，所以對死亡不必恐懼，只須處之泰然。死後葬禮只是一種禮儀，荀子指出禮是維繫社會秩序、調和人與人之間欲求紛爭的工具，所以葬禮的意義不在已死的人，更不在死後存

<sup>20</sup> 《朱子語類》卷一，頁16。

<sup>21</sup> 《傳習錄》卷一，收《王陽明全書》（台北：正中書局，1970），頁14。



在的個體，葬禮的目的是維繫生人和其所在的社會秩序。他說：「禮者，謹於治生死者也，生人之始也，死人之終也」，「君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也」。<sup>22</sup>所以對君王諸侯，士大夫等葬禮的規定，是按生前的地位來決定。各種喪服的色樣、棺槨的厚薄，哀傷的程度等，都以活人的社會地位規劃，<sup>23</sup>荀子主要不是從經濟的觀點，而是從擾亂禮法秩序的角度斥責墨子的薄葬。

荀子對葬禮的看法，很大程度代表了歷代儒家重生不重死、重人不重鬼的鬼神物化思想。儒家對喪葬的看法，某一程度與馬林諾斯基所謂對死者所生愛與恐懼的矛盾性相符。儒家的禮儀是「公共的，集合的」，這種禮儀正如馬氏所言，「聚在一起」的社會性有助人戰勝因死亡而造成的削弱、分解、恐懼、失望的離心，從而「使受了威脅的群體得到有力的重新統協的機會」，有了這種「群體的統協」，才能保持文化傳統的持續和整個社會的再接再勵。<sup>24</sup>馬氏所說的確與儒家某些喪葬觀念有關，但儒家不談死後世界，所以死亡的恐懼不會延續成為宗教。儒家把死亡看作社會秩序的最後環節，又把鬼魂的去處安頓在人生前的情識。把一個個人的生命融入整個人類的生命，結果無所謂生前死後。可見儒家生死觀是一種早熟人文主義的看法，她的鬼神觀念由其現世的倫理思想所決定。從孔子的「未知生焉知死」及祭祀目的在教育後輩而不在死者，<sup>25</sup>到宋儒把鬼神看作自然造化及宇宙秩序的一部分，儒家確能擺脫鬼神的迷信。但問題是在中國民間，一般百姓似乎未能滿足這種鬼神物化的思想，他們視靈界為一奧祕，當佛教與道教提供了死後的種種解說，竟成為大部分中國人的宗教信仰。<sup>26</sup>

<sup>22</sup> 荀子：〈禮論〉，收《荀子集解》（上海：上海書店，出版年日不詳），頁238。

<sup>23</sup> 例如：「天子棺槨十重，諸侯五重，大夫三重，士再重；天子之喪，動四海……庶人之喪，合族黨。」見〈禮論〉，頁239~240。

<sup>24</sup> Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 46.

<sup>25</sup> 「祭如在，祭神如神在」，見《論語·八佾》。

<sup>26</sup> 對人死後的探索，近人討論的也不少，例如余英時：〈中國古代死後世界觀的演變〉，《聯合月刊》第26期，（1983）。他提到商人對先王的祭祀，好像反映一種死後存在的信念，但其實並無具體的靈魂觀念（頁82~83）。至於後來子產的魂魄論，余氏推測可能來自不同的靈魂傳統。

## 六、早期教父有關靈魂起源的探索

基督教的靈魂觀取決於上帝創造世界的觀念。上帝造亞當的肉體並向他吹一口氣，就成了有靈的活魂（創二 1~7）。人的存在似乎有靈魂體三部分，但這三部分怎樣協調，是整存的還是獨立存在的？人死後是否有靈魂獨立存在某處？肉身朽壞後如何復活？復活有甚麼意義？這些都是早期教父所關心的問題。

上帝創造亞當的時候，先造肉體，後吹一口氣。這口氣是甚麼？俄利根 (Origen) 認為它就是靈魂。雖然俄氏把生命看成靈魂，例如他引創世記指出「水中所滋生各樣有靈魂（生命）的動物」，<sup>27</sup>以推論一切有生命的活物都有靈魂，因為生命就是靈魂。他定義說：「靈魂是一個屬理性而又『有感覺，能活動』的實質。」<sup>28</sup>人有靈魂其實是指人有動物性的生命，並未能領會上帝的事（林前二14），所以並不完全。俄氏認為人最初受造的靈魂是熱切的、完美的，但後來進入肉體後便開始墮落，靈魂隨之冷淡了，以致不能再與上帝交往，只有動物性的功能，直到得了拯救，才恢復原來與上帝交通的功能，明白屬靈的事。<sup>29</sup>「明白」就是心智和悟性。靈魂未墮落前叫悟性。有些悟性變為靈魂後仍有

---

先有魄，後來從南方傳來招魂，產生了二元的靈魂觀（頁 88~89），然而，上古這些靈魂觀念，皆不足以建立一套嚴格的知識系統，因此，無法對後來的民間信仰及道佛的鬼神觀作出挑戰。錢穆亦承認，「錢氏又認為，中國古籍言及魂魄，皆指其人生前之心知言。」《靈魂與心》（台北：聯經出版社，1976），頁132。中國的靈魂觀，與世界各宗教比較，其中較接近的只有佛教，而佛教並無靈魂觀（頁134），可見錢氏心中根本反對靈魂作一實體存在，更遑論要為靈魂建立一套知識論，而他有關魂魄的觀念，亦深受左傳的影響。唐君毅更明言，我們不能把死後鬼神的情狀，作為一知識對象，所以對鬼神只有存疑不論，鬼神的存在，只能從人對死者的懷念著手，其結果只能落在人的內證自明，這就是人的誠明使幽冥的事呈現。〈死生之說與幽明之際〉，《唐君毅哲學簡編》（香港：法住出版社，1992），頁149。可見，唐氏的鬼神觀，與傳統的儒家一致，把死後的事作為生的延續，沒有獨立的死亡世界，對靈魂存疑不論，無論傳統儒家與當代的儒家學者，都不願把死後的世界作一獨立系統論述，這與孔子所說：「未知生，焉知死」一致。以生的情識決定死後的世界，而不是倒轉過來。

<sup>27</sup> 俄利根：〈教義大綱〉，收《亞歷山太學派選集》（香港：輔橋出版社，1962），頁362。

<sup>28</sup> 俄利根：〈教義大綱〉，頁358。

<sup>29</sup> 俄利根：〈教義大綱〉，頁362。

強大活力，容易受教相信福音。總括而言，俄氏贊成靈魂的先存性，而靈魂的原初狀態就是理性（悟性），身體是靈魂的刑罰。

俄氏傾向於接受上帝單獨創造每一個靈魂，然後注入其身。安波羅修 (Ambrose) 和耶柔米 (Jerome) 都接受此說。<sup>30</sup> 俄氏相信上帝創造了一定數目的理性（靈魂），每一個都相等相同，有自由意志選擇追隨或離開上帝。當靈魂進入肉身，靈魂便低貶自己的完美，但人仍有自由意志。<sup>31</sup> 東方教會女撒的貴鈞利 (Gregory of Nyssa) 完全反對上述的說法，因為靈魂如果因墮落而被囚於肉體，則靈魂只有不斷的敗壞。<sup>32</sup> 他認為人與動物不同，是因為人是按上帝的形象造的，最初的人是人的「原型」，有「上帝的形象」，也就是上帝的「神性」。但之後聖經補充的那句「上帝造他們乃造男造女」，貴鈞利以為人本不分男女，所以靈魂（或稱為理性），並不分男女，男女只是人的「屬性」。<sup>33</sup> 靈魂是上帝賜人的形象，也是參與至善的本性，所以靈魂本身是來自上帝的原型。而人的受造為男女以後，便與上帝的原型不同，「屬於較理性次一等的樣式」。

貴鈞利的靈魂觀，假定了靈魂的先存性、不朽性及獨立性。人無法在今生與靈魂確實結合，只有在將來的復活，人才能恢復人的原型地位，那時「在基督耶穌裡並不分男女」。<sup>34</sup> 准此，貴氏將人的靈肉二分，很容易陷入希臘哲學的陷阱裡。

奧古斯丁對人的靈魂有獨到的看法。當時對靈魂的源起有四種看法：（1）靈魂由生殖而來；（2）它在每個人出生時受造；（3）靈魂先天生存於某神祕處，由上帝差它到出生的人體裡；（4）它自動進入人的

---

<sup>30</sup> 凱利著，康來昌譯：《早期基督教教義》（台北：中華福音神學院，1984），頁240。

<sup>31</sup> 凱利：《早期基督教教義》，頁122~123。

<sup>32</sup> 貴鈞利：〈人的造成〉，收《東方教父選集》（香港：基督教文藝出版社，1964），頁76。

<sup>33</sup> 貴鈞利：〈人的造成〉，頁35~36。

<sup>34</sup> 貴鈞利所引的經文以論證他的觀點十分牽強，見貴鈞利：〈人的造成〉，頁35。

身體裡，<sup>35</sup>意思是說上帝只造一個靈魂，夏娃及其後裔自動分受了它。奧氏雖然沒有表態接受哪一種說法，但他傾向於接受第二種看法。第四種看法好像最容易解釋人的原罪，因為每個人分受了亞當的墮落靈魂，但這種說法對人的成聖有很大的障礙，人如何能行善便不可理解了。奧氏相信人的靈魂本是好的，所以出於靈魂自己的意志所行的事便不能歸咎於上帝。這並非混淆了伯拉糾認為人有完全自由意志的學說。奧氏指出，人的靈魂奉上帝差遣進入罪惡的身體，目的是善為治理，好使身體受別的合法轄制，將來可居住天上。<sup>36</sup>但這靈魂穿上朽壞的身體，便會忘記前生，結果便成為無知無能，對上帝的美意失去抉擇的能力。但靈魂並非必然背叛上帝，在上帝恩典的帶領下，靈魂有機會恢復與上帝交往，好像一個睡覺的人，只要不是死亡，就有蘇醒的機會。靈魂之所以受苦，是因它知道應當要做的事，卻因肉身纏縛、不能實行。<sup>37</sup>靈魂在肉身受苦，不能歸咎靈魂，也不能歸咎上帝，只能歸咎亞當。所以奧氏說，亞當所犯的罪，使以往的靈魂受罰，但以後靈魂所行的善，可以使人恢復亞當所喪失的完美情況。<sup>38</sup>因此，靈魂行善成聖便有可能。如果靈魂進入肉體後追隨肉體敗壞，結果只有滅亡。奧氏對靈魂的看法頗受柏拉圖思想的影響，靈肉二分的意味相當重，但基督教信仰與希臘思想的根本分別，就是前者相信肉身復活，這是使奧氏的靈魂觀不致深陷心物二元論而不能自拔的基礎。

## 七、復活的意義

復活是肯定上帝原初創造的美好，所以人死時的種種缺陷，到復活時「要由那定意從無生有的創造者所補足」。<sup>39</sup>換句話說，死時是老弱

<sup>35</sup> 奧古斯丁：〈論自由意志〉，收《奧古斯丁選集》再版（香港：基督教文藝出版社，1972），頁313。

<sup>36</sup> 奧古斯丁：〈論自由意志〉，頁311。

<sup>37</sup> 奧古斯丁：〈論自由意志〉，頁308。

<sup>38</sup> 奧古斯丁：〈論自由意志〉，頁310。

<sup>39</sup> 奧古斯丁：〈教義手冊〉，收《奧古斯丁選集》，頁459。

殘疾，復活時「沒有殘缺、沒有瑕疵、不受敗壞、重量和障礙的限制」。<sup>40</sup> 奧氏稱復活的身體雖然是物質的，但會被轉化成為靈體（林前十五 44）。至於未信的人，復活時就未必有得贖的人各種福氣，他們極可能帶著生前的疾病和殘缺。<sup>41</sup> 復活如何可能？貴鈞利對這問題十分有興趣。當時有人提出詰問，如果人死後火化，剩下一堆灰燼，又例如某人墮水，被魚吃了、消化了，成為魚體的一部分，後來這魚為另一人所吃，先前的人成了後來那人身體的一部分。到將來復活，二人有共同的物質，這怎麼可能？貴鈞利相信物質可以分解至最微小部分，稱為元素。組成身體的元素在人死後分散於宇宙各處而成公共的物料。每一個人有屬他自己的元素，所以當復活的時候，藉著上帝的大能，每個人「找回他自己的本體」<sup>42</sup> 並非不可能的事。人復活的時候，如奧古斯丁所說，補足了殘缺的部分，但並非說人人轉化成同一榮耀的樣式。由於人的靈魂是獨特的，它與不同的組合質料構成不同的本型。「人的本型就像圖章所打出來的印似的，非宿於人之精神成分中不可」。<sup>43</sup> 這個獨特的本型決定了如何在宇宙中拿取適用的公共物料作為復活的形體。總之，復活確是肉體復活，而其質料則由生前人的本型所攝取。這種說法，完全否定人死後可轉化為某一獨立個體。靈魂離開肉體之後，只有一個目的，就是等候復活。世上不存在人死後會攪擾社會的鬼魂。

## 八、靈魂與鬼怪的活動

人由死到復活有一段相當長的時間，中間的情形是怎樣呢？奧氏相信靈魂會在人死後被迫暫時離開肉體。人的被造本是整合的，人的靈魂與肉體合起來才算一個人，但因為亞當吃了禁果而犯罪，上帝咒詛他一定死。如果亞當不犯罪，他是不必死，可藉生命樹得享永生，但亞當犯了罪，死亡第一次臨到人類當中。死亡使靈魂離開肉體，這本不是正常

---

<sup>40</sup> 奧古斯丁：〈教義手冊〉，頁459。

<sup>41</sup> 奧古斯丁：〈教義手冊〉，頁460。

<sup>42</sup> 貴鈞利：〈人的造成〉，頁70。

<sup>43</sup> 貴鈞利：〈人的造成〉，頁71。

的現象，所以「在死亡以後和復活以前的一段時間內，人的靈魂是在一種退隱的情況中。」<sup>44</sup> 人的肉體固然停止活動，人的靈魂也進入休止狀態。而奧氏跟隨當時流行的思想，認為於休止狀態的靈魂會根據生前的善惡，或安息或受苦，但這不是最後的審判，直到復活以後，未信的人受審到永死，信的人則得救贖享永生。如此說來，人死後的靈魂理應靜態地存在，且是以暫時不完全的狀態存在。鬼怪的事應該沒有的，靈魂隨肉體死亡而靜止，復活後才恢復「人的活動」。鬼怪的活動只是魔鬼的活動，牠是上帝至善旨意容許下的暫時存在物。俄利根相信，靈界的神靈就好像人間一樣，存在不同的等級，分別管理世界上的事，他們都是上帝安排委託。而地獄的魔鬼也有等級，<sup>45</sup> 他們是上帝暫時容許存在的。

如果鬼靈並不是由人死後的靈魂轉化而來，那麼鬼靈應屬另一個獨立的世界，得上帝的許可而存在。人的靈魂有自己安頓的地方，並不會成為任何敬拜或祭祀的對象，嚴格說來，人和鬼是截然二分的。縱然有鬼怪的世界，也與人事無關，它是一個人不能測知的領域。

基督教對死亡本身不會恐懼，因為死亡並不意味終結。由於基督教的救贖論，死亡往往被看作是進入永生的門檻，真正的死亡不是人肉體的銷毀，而是第二次死，大審判後被定罪。基督教相信人的存在賴於靈和肉的結合，所以沒有給鬼魂活動留下位置，從宗教角度來看，已經超過了馬林諾斯基對初民觀察的理論。

## 九、今夜宿誰家？克服死亡的恐懼

馬林諾斯基認為人對死亡要安頓兩種矛盾情緒：懷念和恐懼。死後的狀況和去處往往決定了人類這兩種情緒的平衡。儒家和基督教都超越了初民的迷信。儒家把死亡轉化為一自然事實，把死亡的恐懼轉化為人生積極的活動。中國民間宗教雖然受佛道的影響，並創造了豐富的死後

<sup>44</sup> 奧古斯丁：〈教義手冊〉，頁472。

<sup>45</sup> 俄利根：〈教義大綱〉，收《亞歷山大學派選集》，頁36。

世界，但儒家不相信鬼魂，使中國知識分子對死後的情況不予肯定，甚至有強烈反迷信的精神，「人死如燈滅」深深印在中國人的心中。

基督教也否定死後靈魂的活動，俄利根和奧古斯丁代表古代東西教會的主要人物，並非代表整個基督教的看法。人死後休止，直到復活才恢復「人」的活動，人的創造是一個整全的創造，靈魂體的結合才算一個完整的人。人因犯罪使靈魂被迫暫時離開肉身，所以沒有全面的活動。這樣說來，靈界與人死後的靈魂無關，人的主要活動仍在生前，不在死後。兩者同樣重視生前的生活，因為這是建立人生意義、實踐天意的唯一場所。

安頓人對死亡的懷念情緒，儒家比基督教更能體驗生死一體。如果死亡後不再有獨立個體存在，則人的生前活動顯得絕對重要，不單自己進德修業，更進一步把前人的功德繼續，或秉承每一個生前的理想，使一個小個體融進社會大個體。人雖死，他的思想延續為後人的思想。縱然無德無功的人，由於生養之德，得以在子孫繼起的生命中得到肯定，難怪俗語有：「不孝有三，無後為大。」無後的不孝，割斷了家族的生命，更叫先人的生命無法延續。這種構想，都是強烈的把對死者的懷念轉化為對生者社會秩序的建構。基督教與儒家雖有截然不同的世界觀，但兩者都拒絕把人的關懷放到死後的世界，這無疑是對今日生活的積極想法。生活的意義只由生前決定，生死便有明顯的二分。我們所努力的是生前的活動，基督教警告那些通靈或招鬼的人，他們不是與人死後的靈體交往，乃是與魔鬼交往！（申三十二17；林前十20；啟九20）靈界的事，也不是我們所應探究的（申二十九29）。基督教的盼望是死後得贖，這是生前所決定的。在信的人，無懼死亡，因為死亡有如睡覺（林前十五20；帖前四13），可能不自覺有時間性，一覺醒來，已是復活。

靈界的事沒有認知性，無法建立知識論。先秦以後及早期教父所討論的靈魂問題，無法確定，因此均屬一種意見。儒家並不能否定中國民間信仰的鬼神論。佛道興起以後，大部分人包括知識分子，都相信死後有因果報應、再生輪迴等。基督教對鬼魂的活動沒有一定看法，與儒家

一樣，不能提供一套知識論否定民間迷信思想。<sup>46</sup>更甚者，兩者自覺到多談這方面會產生另一種迷信，因此，鬼魂論只有消極的地位。這樣，鬼魂論只有作為生前活動的一個補篇。<sup>47</sup>

## 撮 要

本文試把儒家對死後世界的靈魂觀與基督教的靈魂觀作一比較，儒家自先秦開始，便確認人生的重要，但死的靈魂世界，則放入存疑不論的範圍，「未知生，焉知死」，是一注腳。而子產對靈魂的看法，則為漢以後儒家論死後靈魂的理論基礎，但這基礎並不能成為儒家靈魂學的知識論。宋明儒甚至把生死作一自然現象，把鬼神物化，靈魂作為生的延續活動而矣。西方基督教對靈魂有相同看法，基督教神學有末世觀，由創造到復活，是首尾呼應，但死後到復活之間的靈魂，早期教父並沒有詳細探討，因為人死後，人的整存性分離，靈魂要等待復活後與肉體結合，真正的人才出現，故人死後的靈魂，基本上是沒有活動的，也不值得去探索，最有意義的事還是生前的工作。

儒家和教父同樣顯出生的重要，如果人終日耽於死後的不可知境域，則人將失去生的意義。

## ABSTRACT

This paper attempts to compare the two pictures of life after death between Confucianism and early church fathers. We found that in Chinese Confucianism life after death is always unknown. The theory of spirits and gods is seemed to be the appendix of human beings activities. The later Confucianism even maintained that the life after and before death is one. Life after death is just a natural phenomenon. There is no epistemology on life after death.

<sup>46</sup> 例如路德說：「死後的事我們既然不知道，上帝究竟怎樣對待他們，我們也不能而知。」《路德神學類編》（香港：道聲出版社，1961），頁276。心理輔導家庫柏爾羅斯醫生（E. Kübler-Ross）以輔導瀕死病者著名，她有關死亡的著作亦只限討論到死前一刻。死後的世界純粹出自信仰，並無認知性。《On Death and Dying》（New York: MacMillan, 1969）；《生寄死歸》（香港：基督教文藝出版社，1976）等。

<sup>47</sup> 近世有所謂「心靈學研究」（Psychical Research），主要探討靈魂的問題。以為用醫學方法使死者復蘇可探究人死後的情況，但由於缺乏科學證據及統計上的突破，故仍為一般學者所懷疑。見 s.v. "Psychical Research," in J.D. Douglas, ed., *New 20th Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, 2nd Edition (Grand Rapids: Baker, 1991).



The similar view point is also held by early church fathers. They are sure that the doctrine of creation and eschatology should be co-related. However, the soul departs from body at the time of death, the situation of soul is quiet and non-active. Souls are waiting for the day of resurrection. The importance of life is in life before death.

Both of Confucianism and early Church fathers are deemed that we should have a meaningful life before death, rather than wasting our time to investigate in the unknown realm after death.