

## 柏拉圖靈魂不朽觀與基督教永生觀

張燕梅\*

### 摘 要

本文旨在處理兩個問題：第一個問題是分析論述西方文化中有關死後生命信念的兩個主要觀點——柏拉圖的靈魂不朽觀與基督教的永生觀。這兩種觀點雖然涇渭分明，但卻經常被混為一談，即使是基督教徒，也常誤用了柏拉圖的觀念而不自知。第二個問題是要進一步展示這兩種觀點所造成的不同道德人生，這不同的道德人生，即形成了人們在超克死亡時的兩種解脫之道。

**關鍵詞：**身體、靈魂、死亡、死後生命、不朽、永生

---

\* 東海大學文學院秘書、逢甲大學通識教育中心兼任講師

## 壹、前言

近三十年來死亡學 (Thanatology; Life-Death studies) 的興起, 引起全球對死亡相關議題的關注。其中最受矚目的, 恐怕要算「死後生命」這個議題了。有關「死後生命」的問題, 在神學系統中是屬於末世論 (Eschatology) 的範疇, 而這個範疇也在近三十年來變成了基督神學的中心教義。誠如彼得范 (Peter Phan) 所說:「末世論已從神學的邊陲移到了中心。……沒有一門學科不受此一轉向所影響: 無論是關於神的教義、基督宗教倫理學, 還是有關創造、恩典、教會及禮儀聖事的教義, 均在此列。」<sup>1</sup>在宗教領域之外, 有些學者著手於在臨床上證明「死後生命」確實是存在的, 雷蒙穆迪 (Raymond Moody) 正是研究瀕死經驗 (Near-Death Experiences) 的標竿人物。在他的研究中發現, 有許多幾近於死亡, 或在臨床上被宣告死亡卻又復活的人, 往往有以下一個或多個經驗--意識到自己的死、脫離了自己的身體並向下俯瞰之、進入隧道、看見耀眼的光、遇見已故的親友或超自然的存在、看見美麗的景緻、參與一生的回顧與評估、經驗到幸福與友愛、重回身體、不再恐懼死亡, 以及對生命看法的改觀等<sup>2</sup>。在某些學者看來, 瀕死經驗的研究已在臨床上證明死後至少還有一段生命的存在, 例如 Maurice Rawlings 和 George G. Ritchie; 但對另一些人來說, 例如 Kenneth Ring 和 E.E. Valarino 等人<sup>3</sup>, 瀕死經驗並不足以證明死後生命的存在, 因為那些經驗終究還是「瀕死」的經驗。無論死後生命是否在現實上得到了證明, 對於擁有瀕死經驗的人來說, 他們相信有死後生命, 同時這個信念也確實對他們造成極其深遠的影響, 尤其是在人生意義方面。<sup>4</sup>誠如巴斯卡 (B. Pascal) 所言:「去探知我們的靈魂是朽或不朽, 這是關係到我們整個生命的。靈魂是朽或不朽, 必然造成完全不同的道德。」<sup>5</sup>本文試圖處理兩個問題: 首先析論西方文化中有關死後生命信仰

<sup>1</sup> 彼得范 (Peter C. Phan), 崔國瑜譯, 《死亡與永生 101 問答集》(台北:揚智文化, 2002 年), 頁 3

<sup>2</sup> 雷蒙穆迪 (Raymond Moody), 長安譯, 《來生》(台北:方智出版社, 1991), 頁 25-120

<sup>3</sup> 參見羅林斯 (Maurice Rawlings), 橄欖樹翻譯小組譯, 《死--怎麼回事》(台北:橄欖基金會, 1997); 李齊 (George G. Ritchie), 陳建民譯, 《死亡九分鐘》(台北:基督教中國主日學協會), 1998; Kenneth Ring & E.E. Valarino, 李傳龍、李雅寧譯, 《穿過生死迷思》(台北:遠流, 2001)

<sup>4</sup> 瀕死經驗研究界的泰斗 Kenneth Ring 指出:「無論瀕死經驗本身最後的解釋為何, 無論它是否『真正』存在, 有一個事實是不容置疑的: 瀕死經驗已對存活的當事人造成深刻而又持久的影響。」(見 Kenneth Ring & E.E. Valarino, 李傳龍、李雅寧譯, 《穿過生死迷思》, 台北:遠流, 2001, 頁 175) 這個影響它包括了精神和行為、意識和超覺機能運作、心理層面和神經系統等方面的改變。(頁 167-174)

<sup>5</sup> 見巴斯卡 (Blaise Pascal), 孟祥森譯, 《沉思錄》(台北:水牛出版社, 1994), 頁 123

之兩個主要觀點--柏拉圖靈魂不朽觀與基督教永生觀<sup>6</sup>--這兩個觀點雖然南轅北轍，卻經常被人混淆，即使是基督徒，也經常會誤用柏拉圖的靈魂不朽觀而不自知；接著進一步闡釋這兩種信仰所產生的不同的道德人生，及其所構成的兩種相異的解脫之道。

## 貳、柏拉圖的靈魂不朽觀

### 一、蘇格拉底之死—靈魂從肉體的解脫

柏拉圖有關靈魂不朽的看法，主要見於《斐多篇》(Phaedo)、《高爾吉亞篇》(Gorgias)、《美諾篇》(Meno)、《國家篇》(Republic)、《斐德羅篇》(Phaedrus)、和《蒂邁歐篇》(Timaeus)，其中以《斐多篇》最具代表性。柏拉圖在《斐多篇》中向世人揭示了一個鮮明的、令人動容的、蘇格拉底<sup>7</sup>坦然就死的勇者形象。此一形象取代了古代英雄典範阿奇里斯(Achilles)，成為當時高尚的希臘青年所崇拜的新榜樣。<sup>8</sup>羅素(Bertrand Russell)說：「《斐多篇》之於異教徒或自由思想的哲學家，就相當於福音書所敘述的基督受難和上十字架之於基督徒。」<sup>9</sup>但是靈魂不朽並非蘇格拉底或柏拉圖所追求的目標(不朽是靈魂的本質)，哲學家的目標是透過死亡而使靈魂得以解脫，並且不再與肉體結合而進入永恆的國度。費多(蘇格拉底的學生)描述了當時的情景：

<sup>6</sup> 莫爾特曼(Jurgen Moltmann)說：「從歐洲的人文史當中，我們認識了兩種有關死亡的盼望圖像：古時有關靈魂不滅的圖像，以及《聖經》有關死人復活的圖像。」(見Jurgen Moltmann, 曾念粵譯,《來臨中的上帝》，香港：道風書社，2002，頁77)

<sup>7</sup> 蘇格拉底(Socrates, 前469-399)，希臘哲學家，柏拉圖的老師，是西方歷史上影響人性至深的偉人之一。西元前399年在雅典因被控瀆神等罪狀而被處死。

<sup>8</sup> H. G. Gadamer, 〈柏拉圖《費多篇》對靈魂不朽的證明〉，該文收於*Eight Hermeneutical Studies on Plato*, 余紀元譯,《伽達默爾論柏拉圖》，頁25

<sup>9</sup> 羅素(Bertrand Russell)，何兆武、李約瑟譯,《西方哲學史》上卷(北京：商務印書館)，2002，頁176

蘇格拉底當時的行為和語言都顯得相當快樂，厄刻克拉底，他高尚地  
面對死亡，視死如歸。我禁不住想，甚至在他去另一個世界的道路上  
都有神的旨意在指引…。(《斐多篇》58E)<sup>10</sup>

蘇格拉底當時確實是快樂的，在他打發獄卒去為他準備行刑用的毒藥之後，他說：

...一個真正把一生貢獻給哲學的人，在臨死前感到歡樂是很自然的，  
他會充滿自信地認為當今生結束以後，自己在另一個世界能發現最偉  
大的幸福。(《斐多篇》64A)

所以，哲學家之所以不怕死，是因為死後將會進到另一個世界，在那個世界將會有更好的報酬（最偉大的幸福），因此，對於真正的哲學家來說，今生「實際上就是在自願地為死亡作準備」(《斐多篇》64A)。在這個意義上，死亡就是一個跳板，一個讓哲學家得以跳向永恆的跳板。那麼，接下來的問題就是：哲學家的哪一個部分躍向永恆呢？蘇格拉底說：「死亡只不過是靈魂從身體解脫出來」(《斐多篇》64C)，那麼是靈魂或是身體邁向永恆呢？根據柏拉圖的二元論：靈魂與身體、理型與感覺對象、理智與感官知覺、實在與現象等各組對立中，前者的價值與實在性都優於後者，因此，邁向永恆的只能是哲學家的靈魂，而不是身體。

那麼，哲學家如何看待身體呢？蘇格拉底認為身體阻礙了我們對真理的追求。這可以分開從兩方面說：其一，感官知覺沒有確定性，所以，當我們運用它們來獲取知識時，就變成了我們的障礙，蘇格拉底說：

---

<sup>10</sup>此處譯文引自王曉朝譯本《柏拉圖全集》（北京：人民出版社），並參考 Edith Hamilton 等人主編之 *Plato: The Collected Dialogues* 英譯本。本文其他有關《斐多篇》、《美諾篇》、《國家篇》、《普羅泰戈拉篇》等譯文皆本於該書。

當靈魂能夠擺脫一切煩擾，比如說聽覺、視覺、痛苦、各種快樂，亦即漠視身體，盡可能獨立，在探討實在的時候，避免一切與身體的接觸和聯繫，這種時候靈魂肯定能最好地進行思考。（《斐多篇》65C）

其二，生理的需求、疾病，以及因身體而引起的愛、欲等意象都會阻礙我們探求真理，他說：

首先，身體在尋求我們必需的營養時向我們提供了無數的誘惑，任何疾病向我們發起進攻也阻礙我們尋求真實的存在。此外，身體用愛、欲望、恐懼，以及各種想像和大量的胡說，充斥我們，結果使得我們實際上根本沒有任何機會進行思考。發生各種戰爭、革命、爭鬥的根本原因都只能歸結於身體和身體的欲望。（《斐多篇》66C）

在此，顯然蘇格拉底把愛、欲、恐懼等心理情緒也排除在靈魂之外，只留下知性的部分，這在《國家篇》、《斐德羅篇》的靈魂三分說就有更明確的解釋。其次，他把身體和身體的欲望視為世間罪惡的源頭，戰爭是為奪取財富，而財富是用來供養身體，做為身體的奴隸是沒有閒暇從事哲學的。因此，

如果我們要想獲得關於某事物的純粹知識，我們就必須擺脫肉體，由靈魂本身來對事物進行沉思。從這個論證的角度來判斷，只有我們死去以後，我們才能獲得我們心中想要的智慧。（《斐多篇》66E）

既然我們要在死後方能獲得完全的智慧，難道生前對於真理或永恆我們就真的無能為力嗎？事實並非如此，蘇格拉底在此為我們敞開了一條通往永恆的道路，他說：

只要我們還活著，我們就要繼續接近知識，我們要盡量避免與身體的接觸和聯繫，除非這種接觸是絕對必要的，而不要允許自己受身體的性質的感染，我們要洗滌我們自己受到的身體的玷汙，直至神本身來拯救我們。（《斐多篇》67A）

這就是一種「淨化」的功夫，除非是萬不得已，否則我們應盡量避免靈魂與身體的接觸，追求知識要用純粹知性的沉思，而不靠感官知覺，同時也不讓欲望情緒來左右我們。這不正是蘇格拉底一生所展示的人格典範嗎？

不過，從蘇格拉底對於知識獲得的途徑來看，他既認為感官知覺這種屬於身體的功能，有礙於我們對真理的追求，那麼，所有以經驗觀察為基礎的知識都將被他排除在真理之外，所剩下的恐怕就只有數學和神秘主義的洞見了<sup>11</sup>。柏拉圖在《美諾篇》藉著一個未受教育的小奴隸來證明「知識即回憶」，雖然他成功地證明了小奴隸是懂得幾何學的，但是，如果將幾何學換成「金字塔是何時建造的」這類經驗知識的問題，他的方法就不能奏效了。

## 二、靈魂不朽的論證

為了證明靈魂不朽這個觀點，柏拉圖在《斐多篇》提出了四個主要論證。這三個論證影響了後來的基督教神學以及唯心主義哲學關於靈魂不朽的理論。

第一個論證是：萬物都有對立面，並且都是由它們的對立面產生出來的。生和死是對立的，所以，生產生死，死產生生。復活就是從死產生了生。既然如此，那麼靈魂在生之前，必然已先存在，在死之後，必然也存在於某處。

第二個論證是：學習就是一種回憶，現在回憶起的東西，都是以前曾經學過的。除非我們的靈魂在進入身體之前存在於某處，否則這「知識即回憶」說就不可能成立。蘇格拉底舉了「絕對相等」的例子來論證「知識即回憶」說，在現實之中所有的事物只是接近相等，例如兩個磚頭看起來很像，但頂多只是接近相等。既然在現實之中我們找不到絕對相等的例子，然而我們卻都有絕對相等的概念，顯然這個概念必定是在出生前就已經擁有的知識。除此之外，真善美等絕對實體--感覺對象只是它們的摹本--的存在，也可以用來證明我們在出生前就已具備了這些知識。所以靈魂在出生前就已經存在。至於「靈魂在死後也要像它在出

---

<sup>11</sup>同註 9，頁 181

生前一樣存在」這一半的證明，蘇格拉底以下列的理由加以論證：

如果靈魂在出生前就存在，如果它開始趨向生命並且被生出來，那麼  
 它必定是從死的東西或死的狀態中出生的，如果靈魂肯定會再生，那  
 麼它死後肯定會存在。（《斐多篇》77D）

第三個論證中，柏拉圖從靈魂的單一性來論證靈魂的不死性。這個論證的大意是：事物的毀滅或消亡是因為它的組合之處被分裂了，所以只有複合的事物才有部分，有部分才會被分解，靈魂相對於複合性的身體來說，它是單一的，單一的沒有部分，所以它是不死的。總的來說，他把存在分成兩類：一是可見的、複合的、變化的，一是不可見的、單一的、永恆的，身體和其他現實中可見的事物均屬於前者，所以它們是變化的、必朽的；而靈魂和理型是屬於後者，所以它們是永恆的、不朽的。

第四個論證是：柏拉圖認為美的事物之所以為美是基於美本身。個別的事物都分有了理型（*eidōs*）而作為它的特點，但卻不能與相反的理型並存，例如三是奇數，它絕不會接納「偶數」這個相反的性質。據此，靈魂使身體活著，所以，靈魂不能接納死亡這個相反的性質，不接納死亡，就是不朽，故靈魂是不朽的。

### 三、靈魂與永恆的世界

根據前述，只要我們還活著，我們就不可避免地與身體相關聯，而不能真正得到智慧，但是做為一個哲學家，他仍要盡可能地避免身體的干擾，「由靈魂本身對事物進行沉思」，「只要我們還活著，就要繼續接近知識」。柏拉圖在《蒂邁歐篇》指出，我們這個世界是永恆世界的摹本，雖然這是最美的世界，但畢竟它還是那永恆世界的影像或摹本。（《蒂邁歐篇》29A-31B）換言之，永恆的世界永遠在人的範圍之外。柏拉圖說哲學始於驚奇（《泰阿泰德篇》，*Theaetetus* 155D），我們從對世界的驚奇之中，企圖找尋解釋，尋求智慧，不可避免地必然有越過現象而觸及永恆的衝動。但是，我們要藉由什麼方法來接近那個我們能力範圍之外的世界呢？「我們必須具有某種接近這種無法企及的世界的方法，這項任務將要由『神話』來完成了。我們藉助這種方法進行思考，但我們並不對它們進行思考」<sup>12</sup>。在此，我們要透過柏拉圖對話錄中有關神話的部分來了解那死後靈魂所要抵達的世界，但不停留在神話本身對事實陳述的程度上去思考。我們認為研究柏拉

<sup>12</sup> 見 Jean Brun, 楊國政譯，《柏拉圖及其學園》（北京：商務印書館），1999，頁 77

圖思想，尤其是有關他的靈魂觀，不能越過神話的部分，克爾愷郭爾（S. Kierkegaard）認為：「神話學就在於在時間和空間範圍內保持永恆的思想。」<sup>13</sup>既然追求永恆是柏拉圖思想的精髓，當然不應將這個部分排除在我們的論述之外。

在《斐多篇》（109A-114C）中，柏拉圖描述了三層世界，上面的世界是懸浮在地球的上方，我們看不見它，因為我們住在它的一個凹陷處，它充滿了乙太、氣，而乙太的殘渣則被吸進凹陷處，亦即我們的世界，所以，在上面的世界一切都是美好的，這包括他們的視覺、聽覺、理智以及其他所有的能力和健康，都遠遠在我們之上。他們與神共住，可以擁有真正的幸福。還有一個世界是在我們的下方。也是不可見的世界，它是一個洞穴，所有的河都流經這個深淵，稱之為塔塔洛斯（Tartarus）。眾多的大河中有四條主要的河流，其中最大的叫俄刻阿諾（Oceanus）；另一條叫阿刻戎（Acheron），阿刻戎下抵阿刻盧西亞湖（Acherusian Lake）；第三條叫皮利福來洛松（Pyriphlegethon），它形成了巨大的湖泊，裡面有熾熱渾濁的泥漿；第四條發源於斯提克斯湖（Styx），叫做考西圖斯（Cocytus）。亡靈首先要下到地界去接受審判，但只有要受罰的人才會留下來。靈魂可分為四類：（1）被判定前世過著中性生活的靈魂會被送往阿刻盧西亞湖滌罪，或因犯罪而受罰；或因善行而受獎，這些靈魂經過贖罪淨化之後，又被重新投入生命的輪迴中。（2）被判定為不可救藥的，像盜竊聖物、謀殺等重罪的靈魂，就被推下塔塔洛斯深淵，永不重現。（3）對於那些被判重罪卻尚可挽救的靈魂，也要被丟進塔塔洛斯，但僅需呆上一年，又會被噴出來，殺人犯落入考西圖斯河，不孝者落入皮利福來洛松河，它們可以到阿刻盧西亞湖乞求受害者的寬恕，如果成功，它們的不幸就結束了，否則就得在被沖進塔塔洛斯再重新來過，直到它們被原諒為止。（4）第四類是屬於哲學家的專利，那些被判過著虔誠生活的靈魂會得到解放，因為它們已經通過哲學的滌罪，此後就在上面的世界過著無身體的幸福生活。

在《高爾吉亞篇》（523B-524A）中，柏拉圖對審判作過比較詳細的說明：在克洛諾斯時代（The days of Cronus）到宙斯（Zeus）統治時期，對將死之人進行審判的是活人，所以審判不是那麼公正，有壞人被錯判到福島（Island of the Blessed）去享福。於是，宙斯改變了審判的方式：第一，他不讓人知道何時會死；第二，人死後才接受審判；第三，負責審判者改為已死的法官；第四，法官和受審亡靈都是赤身露體，以免受審者亮麗的服飾影響法官的公正性。這麼一來，審判就變得公正了。

在《國家篇》（614B-621B）中，柏拉圖談到了命運抉擇的問題。一位叫做厄爾（Er）的勇士在戰場上被殺，在他被葬之際突然復活了，他向同伴描述了他靈魂出竅時在陰間所見的景象。他說：人死後，法官判決每一個人，並將正義靈魂引向一條通往天堂的路，把罪人的靈魂引向一條向下的道路，每項罪行都要用十倍的代價來抵償，每次抵償持續一百年，同樣的，好事也可以得到十倍的報酬。

<sup>13</sup>同上書，頁79

在對宇宙進行了十分複雜的描述之後，他談到了生活類型的選擇。神的使者說：「諸多一日之魂，你們包含死亡的另一輪新生即將開始，決定你們命運的不是神，而是你們自己的選擇...。」接著，靈魂們有權選擇自己未來生活的模式，其中有僭主的、在位的、放逐的、乞丐的、貌美的、體壯的...等各式各樣生活的模式。大多數靈魂選擇時，都受了前世習性的影響。當靈魂選擇完畢，就被帶到勒忒（Lethe）平原，被迫喝下河水，忘掉過去的一切，重新投生。唯獨厄爾勇士被禁止喝下這水，但他也不知是怎樣回到了自己的身體。

從上述引文中，我們看到了人死之後靈魂的去處，靈魂本來就享有永生，--天堂、塔塔洛斯，或者再次輪迴。蘇格拉底死前的勇者形象，正是奠基在這種神話思想之上。他相信因為生前對智慧的追求，已經讓他經過智慧的「滌罪」，故而死後他必然得到報酬--升上永恆的理型世界。

柏拉圖的靈魂不朽觀影響了後世對人性的看法，尤其在許多神學著作中都流露了不少柏拉圖色彩<sup>14</sup>。但事實上這種柏拉圖式的靈魂觀在聖經中是毫無根據的，它與基督教永生觀有著明顯的差異。

## 貳、基督教的永生觀

有關基督教永生觀主要集中在基督自己的講道與保羅的著作中。耶穌傳道的重點在於神的國即將來臨，而保羅的末世論有幾個要點：（1）基督的臨在開啓了新的世代，但新的世代的完成是在基督再來時才會發生。（林前 10:11；林後 5:17；哥前 15:23；帖後 2:2-3）（2）基督的復活是我們在末日復活的保證，而且他再臨的日子將審判眾人，信徒的新生命將得到肯定，罪與死亡將被戰勝。（羅 5:3-5；林前 15:13-15；約 12:4-8）（3）聖靈內駐於人心，正是末世人類得救的憑據。（林後 1:22；5:5）

### 一、亞當之死—人的必死性與心身整合體

柏拉圖靈魂不朽觀將死亡視為一個現實，而且它是必然的，它的必然性繫於肉體的暫時性和可分性。但在聖經中，死亡卻被視為一個結果，一個罪的結果，一個由罪而來的懲罰。正如保羅所說：「罪惡的工價乃是死」（羅 6:23），人類的祖先亞當因違背上帝的旨意，偷吃了分別善惡樹上的果子而入於罪，這個罪行所帶來的懲罰就是死（創 2:16-17）。做為亞當後代的人類，繼承他那敗壞了的心和一個會死的身體。所以，保羅說：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來

<sup>14</sup>奧古斯丁對人性的看法便流露出柏拉圖色彩，他說：「真正的人是靈魂，而身體只是其工具。」Augustine, *On the Creatness of the Soul*, XIII, 轉引自許志偉，《基督教神學思想導論》，（北京：中國社會科學出版社），2001，頁 115

的，於是死就臨到眾人，因為眾人皆犯了罪。」(羅 5:12)

既然死是罪的結果，那麼在犯罪之前，人必然是不死的，既是不死的，又如何能變成必死的呢？而且依據《創世紀》的記載，人類既是依「上帝形象」被造(創 1:26-27)，上帝永存，人又為何不是不死的呢？

的確，根據《創世紀》第二章，上帝創造人類原是純潔的，只是當人受到魔鬼(蛇)的引誘才犯罪墮落，從而失去了他原先的純潔。任以撒(Rev. Isaac)說：「亞當犯罪，並非罪惡的起源，而是罪進入人心的開始。」<sup>15</sup>如此，罪惡既不是根源於人性(人性原有的只是自由意志)，那麼，我們才有機會永遠脫離它的挾制--只要獲得上帝的恩典與赦罪。

但是從另一方面來說，聖經強調亞當犯了罪，人類由於繼承了這個原罪，而無法靠自己的力量歸正，因為他已經是在罪惡過犯之中了(弗 2:1)，所以，我們便需要上帝的救贖。換言之，雖然「人的行動是自由的，但是他的自由卻必定是受到他的本性的限制。」<sup>16</sup>由此往前推，那麼，亞當之所以會受到魔鬼的引誘，也是基於他的不完美性。在此乃顯示出人類的有限性。這個有限性是否也包含了「不死性」的不完全呢？根據奧古斯丁的三階段論可以解決亞當的不死性和必死性中間的衝突問題。亞當在樂園中所擁有的是「可能的不死性」，因著罪而失去這個可能性，並陷入必死的狀態；不過，一但獲得救贖，又將進入「不會死」的情境，此乃永生。<sup>17</sup>因此，人之被造僅具有不死的可能性，這個可能性還必須得到上帝的赦免才得以完全彰顯。於是，對亞當的後代來說，「人人都有一死」(來 9:27)。

除了必死性之外，做為一個受造物，人還有什麼特質呢？依據聖經的記載，人是「有限的、有死的、心理物理的生命形式」，而不是「暫時依附於凡體之上的一個永恆的靈魂」<sup>18</sup>。《創世紀》第二章說：「耶和華 神用地上的塵土造人，將生氣吹在他的鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。」(創 2:7)在這段經文中明白指出，人之為「活人」，是由物質(塵土)和非物質(生氣)兩部分組合而成，所以，說人擁有一個可以獨立於肉體之外而存在的靈魂(如柏拉圖式的靈魂)在聖經是不成立的。從另一個角度來說，更可以突顯肉體在聖經中的實在性。莫爾特曼(Moltmann)在談到歐廷格爾(F. Oetinger)「具體形象是上帝所有工作的目的」這個命題時說：「如果『具體形象』是上帝所有工作的目的，那麼人類的肉體就不能被看做是生命的低級形式，或者是達到某種目的的手段…因為如果具體形象是上帝所有工作的目的，那麼它應當相應地也是人類的最高目

<sup>15</sup> 任以撒(Rev. Isaac)，《系統神學》，(台北：基督教改革宗翻譯社)，2000，頁 117

<sup>16</sup> 同上書，頁 117

<sup>17</sup> Augustin,《手冊》(Enchiridon)，頁 107。轉引自莫爾特曼，曾念粵譯，《來臨中的上帝》(香港：道風書社)，2002，頁 111

<sup>18</sup> John Hick, *The Philosophy of Religion*, 轉引自劉小楓主編，陽德友、董友譯，《20世紀西方宗教哲學文選》中卷(上海：上海三聯書店)，1996，頁 1043

的，而且，也是他所有活動的目的。」<sup>19</sup>上帝的工作包括：創造、和解和拯救。從創造的目的來說，人類正是以其完整的、具體的、肉體的狀態成爲上帝在地上的形象；從和解的目的來說，耶穌基督通過有罪的、有病的和有死的身體來讓世界得到和解（羅 8:3）；從拯救的目的來說，拯救是要使一切改變，促使「新天新地」（啓 21）的實現。所以，我們無法脫離物質的或肉體的存在來談上帝的目的，人既是上帝計劃的一部份，我們便也無法脫離肉體來談人性。因此，「按照聖經的立場是，上帝的形象是關乎人性的全部，而不是單單指某些特殊的素質、能力或特徵」<sup>20</sup>，它是一個心身整合體。這一點可以在「道成肉身」的耶穌基督身上看到：他既有明顯的肉體的一面，也有屬靈的一面。這種對於人性的看法決定了基督教的死亡與復活觀。

## 二、死後復活

在亞當身上我們看到人是一個有限的、必死的心身整合體，那麼人的死亡自然不能被理解爲柏拉圖式的靈魂自動脫離肉體的過程，它應該涉及整個人的終結--包括靈魂與身體的終結<sup>21</sup>。同樣的，在涉及死後生命的問題時，也不能用「不死的靈魂得到解脫」這樣的觀點來理解基督教的永生觀。

在追求永生的願望中，基督教不像柏拉圖那樣強調自身靈魂的不朽性，而是轉而求助上帝，把自己的不朽與全能的上帝關聯起來，認爲唯有透過上帝的救贖，人類命運的更新與死人的復活才得以實現。保羅說：

若沒有死人復活的事，基督也就沒有復活了。若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然；並且明顯我們是為神妄作見證的，因我們見證神是叫基督復活了。若死人真不復活，神也就沒有叫基督復活了。因為死人若不復活，基督也就沒有復活了。基督若沒有復活，你們的信便是枉然，你們仍在罪裡。就是在基督裡睡

<sup>19</sup>Jurgen Moltmann, 隗仁蓮等譯,《創造中的上帝》(香港:漢語基督教文化研究所),1999,頁331

<sup>20</sup>許志偉,《基督教神學思想導論》(北京:中國社會科學出版社),2001,頁118

<sup>21</sup>Moltmann說:「復活預設了完全的死亡,並完全涉及整個人,換言之,它總是設想到肉身。」見莫爾特曼(Jurgen Moltmann),曾念粵譯,《來臨中的上帝》(香港:道風書社),2002,頁89

了的人也滅亡了。我們若靠基督只在今生有指望，就算比眾人更可憐。（林前 15:13-19）

在此，他把人類永生的希望交付上帝，而耶穌的復活正是做為人類復活的保證。透過個人的終極關懷（即永生的盼望）與對基督的信仰相結合，更加強了信徒的信念，也使得基督信仰的傳播更為有效。這就是莫爾特曼所謂「信仰把人同基督連結在一起，希望則使信仰面向基督的無所不包的未來」<sup>22</sup>。說得更露骨一點，期望復活是基督宗教形成時的一種功利思想。<sup>23</sup>

關於基督教復活觀，其要義有四：

1. **復活的是完整的人**--一個心身整合體，而不是靈魂的或肉體的部分。在希臘傳統中，靈魂的價值總是高於肉體，並且可以獨立於肉體而存在。因此，它在死亡發生時可以自動脫離肉體的束縛，有機會回到神的故鄉，所以它是神性的。死亡在這個意義上，並不是一種威脅，反是一種解脫。與此相反的，有些學者卻認為「復活只是在最後之日重新組合人的身體，包括原來一切的結構與功能」<sup>24</sup>。事實上，這兩種看法都不符合聖經原意。保羅對復活的型態做了如下說明：

死人復活也是這樣：所種的是必朽壞的，復活的是不朽壞的；所種的是羞辱的，復活的是榮耀的；所種的是軟弱的，復活的是強壯的；所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體。（林前 15：42-44）

「靈性的身體」與「血氣的身體」相對照，表示他是揚棄了「必朽壞的、羞辱的、軟弱的、血氣的」這些惡的特質，而重新擁有「不朽的、榮耀的、強壯的、靈性的」這些善的特質。問題是我們怎麼去理解這裡所謂「靈性的身體」呢？如果它只是像柏拉圖所謂的靈魂，那麼靈魂如何是「強壯」的呢？而且這與《創世紀》中上帝造人的情形不符，又與復活的基督不符--復活後他有吃有喝，而且有骨有

---

<sup>22</sup>Jurgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*（《希望神學》），Chr. Kgliser Verlag, Muenchen, 第 12 版。轉引自《20 世紀西方宗教哲學文選》下卷，頁 1779

<sup>23</sup>單純說：「新生或人死後的復活，實際上是宗教銀行在開辦時招攬顧客的讓利支票。」見單純，《宗教哲學》（北京：中國社會科學出版社），2003，頁 289

<sup>24</sup>見 Alister E. McGrath, 劉良淑、王瑞琪譯，《基督教神學手冊》（台北：校園書房出版社），2001，頁 567

肉（路 24：30、39-43）。如果他只是一具軀體，那他如何是一個「有靈的活人」呢？而且當他不再擁有過去的記憶，他如何還是他自己呢？所以，比較合理的解釋應該是一個「心身整合體」的復活。所以，奧古斯丁解釋保羅所謂「靈性的身體」，指的不是純粹的屬靈的身體，而是順服聖靈的身體，這是恰當的。

2.耶穌基督是人類復活的保證--保羅作了下列的陳述：

豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人是受洗歸入他的死嗎？所以，我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，向基督藉著父的榮耀從死裡復活一樣。我們若在他死的形狀上與他聯合，也要在他復活的形狀上與他聯合...（羅 6：3-5）

我們基於耶穌復活這個事實，相信末日我們也要復活，所以，在上帝的救贖工作上，耶穌是第一個復活，也是復活的典範。

3.上帝的靈是復活的原動力--保羅說：

然而，叫耶穌從死裡復活者的靈若住在你們心裡，那叫基督耶穌從死裡復活的，也必藉著住在你們心裡的聖靈，使你們必死的身體又活過來。（羅 8：11）

對於聖靈的解釋，保羅引進了一個特殊的字 *arrabon*，亦即抵押、憑據的意思，例如他在《哥林多後書》提到：「他又用印印了我們，並賜聖靈在我們心裡作憑據。」（1：22）「為此，培植我們的就是 神，他又賜給我們聖靈作憑據。」（林後 5：5）這個憑據讓信徒放心，因為他們已擁有末日搭上永生列車的車票。

4.復活的群體性--柏拉圖的靈魂觀，身體與靈魂是兩個獨立的實體，靈魂在生前和死後都是獨立的，它不需要依賴於任何東西而存在，也沒必要與任何靈魂發生關係。相對於這種觀點，如前所述，基督教的靈魂與身體是緊密關聯的，「在保羅的語言裡，『身體』與『精神』並不是兩種對立的東西」<sup>25</sup>，而且，人與群體也是密切相關的，保羅說：

<sup>25</sup> Joseph Ratzinger, 靜也譯，《基督教導論》（上海：上海三聯書社），2003，頁 311

但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享 神兒女自由的榮耀。( 羅 8：21 )

凡有血氣的，都要見 神的救恩！( 路 3：6 )

末期到了，那時基督既將一切執政的、掌權的、有能的都毀滅了，就把國交與父 神。...因為經上說：「神叫萬物都服在他的腳下。」...  
( 林前 15：24-27 )

由此可見，在末日，所有的受造之物（萬物）皆會復活，人類的歷史將會終結，並且以群體的型態轉移至上帝的手中。所以，上帝的救恩是澤及整個世界的。

### 三、天堂與地獄

柏拉圖的靈魂不朽與基督教的永生，雖然均需經歷審判的程序，神在這個事件上所扮演的角色及審判的標準卻是不同的。在柏拉圖神話中，審判官（亡靈之一）只能根據一些現成的、非出於審判者的標準（例如與欲望遠離的程度和與智慧接近的程度）來判決，畢生追求智慧的人他的靈魂死後被判入天堂獲致永生。而基督教的審判卻是由獨一無二的上帝，以其化身--耶穌基督親自執行，判決的標準在於對耶穌的態度和基於這種態度所表現出來的行為。

信他的人，不被定罪；不信的人，罪已經定了，因為他不信 神獨生子的名。( 約 3：18 )

棄絕我、不領受我話的人，有審判他的--就是我所講的道在末日要審判他。( 約 12：48 )

行善的，復活得生；行惡的，復活定罪。( 約 5：29 )

若能信他並且領受他的話去行，即是義人；反之，則為惡人。他們最終都是要面對審判，所以，保羅說：

因為我們眾人必要在基督台前顯露出來，叫各人按著本身所行的，或善或惡受報。（林後 5：10）

至於天堂地獄的描述基督教與柏拉圖有相似之處。茲將基督教天堂地獄觀簡述如下：

1.天堂是人類安享永生之處，而地獄則是接受永刑之處--人類在接受末世審判後，只有兩個去處：一是天堂，一是地獄<sup>26</sup>。天堂包括了下列特徵：第一，它是聖潔的，沒有罪惡。第二，它是尊貴與榮耀的。第三，它是沒有苦難的、全新的。第四，也是最重要的，它是上帝的居所，親見上帝是人終極的幸福。

那城內又不用日月光照，因有 神的榮耀光照，又有羔羊為城的燈。...

人必將列國的榮耀、尊貴歸與那城。凡不潔的，並那行可憎與虛謊之事的，總不得進那城...。（啟 21：23-27）

神要擦去他們一切的眼淚；不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。坐寶座的說：「看哪！我將一切都更新了。」

（啟 21：4-5）

清心的人有福了！因為他們必得見 神。（太 5：8）

至於地獄的情形，《聖經》僅透過永火、不死的蟲、硫磺、黑暗與憎惡等意象來表述：

---

<sup>26</sup>這一點在柏拉圖神話中略有不同，在《斐多篇》中，審判結果有四種可能性，見前章。除了哲學家之外，另外兩類人也有升天的機會，為了說明這個機會，柏拉圖又加上輪迴觀以資補充。

他們必出去觀看那些違背我人的屍首；因為他們的蟲是不死的；他們

的火是不滅的；凡有血氣的都必憎惡他們。(賽 66：24)

你缺了肢體進入永生，強如有兩隻手落到地獄，入那不滅的火裡去。...

在那裡，蟲是不死的，火是不滅的。因為必用火當鹽醃各人。(可 9：

44-49)

他要在聖天使和羔羊面前，在火與硫磺之中受痛苦。他受痛苦的煙往

上冒，直到永永遠遠。(啟 14：10-11)

相較於柏拉圖的敘述，「被判定為不可救藥的...要被擲下塔塔洛斯深淵，再也不能重現」(《斐多篇》113E)，基督教的地獄觀是比較具象化的，這可以用來警告那些不依上帝顯明的道而行的人，達到宗教勸人為善的目的。

2. **天堂的群體性**--基督教的永生並不只關乎個人死後回歸上帝，它是有群體意義的，這一點可由下列三方面來解釋：第一，聖經的復活不能從柏拉圖的靈魂不朽的概念來解釋，因為在聖經中，它是包括了身體的復活，而萬物正是藉著不同的「實體」，才能區別不同的個體；而人類也藉著身體的存在才具有社會性。所以，身體的復活正是要強調天堂的群體性，這是一個合理的推論。第二，救贖的對象除了作為個體的人之外，還包括了人與人之間構成的群體，以及整個宇宙。保羅說：「但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。」(羅 8：21) 第三，「在我父的家裡有許多住處；若是沒有，我就早已告訴你們了。」(約 14：2) 這句話更表明了天國的兼容性。因此，天堂與永生不應該被理解為與今生決裂的，以及與社會性無關的、孤立的靈魂前往的處所。它應是此世(原充滿著仇恨、歧視、猜忌、恐懼與焦慮)的延續與全面更新—被愛與光明充滿的國度。這也是為什麼新約在論到天堂的情景時，常常是團體性的修辭，例如天堂被描繪成一場婚宴、一種筵席，或一座城。

3. **永生是救贖的結果**--根據柏拉圖的二元論，靈魂是不死的，所以永生是內建於個體之中的。一旦肉體死亡，它就有機會進到上面的世界。在基督教思想中，永生卻是源於上帝的救贖、上帝的愛。因為有限的人沒有足夠的力量讓自己不犯罪，正如馬丁路德所說：「因為誠命是指示我們什麼是當行的，而不給予我們行的能力」，「人藉著誠命既已得知自己的軟弱，...就在他自己身上找不出稱義與得

救的方法」<sup>27</sup>，所以，我們必須求助於基督，「基督奉差遣降世，不是有什麼別的職務，單是為道的職務」<sup>28</sup>，我們唯有透過對他的信仰，才能「因信稱義」（羅 3：28）而得救。

你若口裡認耶穌為主，心裡信 神叫他從死裡復活，就必得救。（羅 10：9）

復活在我，生命也在我。信我的人，...必永遠不死。（約 11：25-26）

所以，永生源於人類對上帝的熱切祈禱以及上帝對人的回應，也可反過來說上帝對人的召喚以及人對上帝的回應，在這一呼一應的溝通模式中，永生或不朽得以實現。有些學者將這種不朽稱為「對話式的不朽」（a dialogic immortality）<sup>29</sup>。

## 參、兩種解脫之道

巴特漢（P. Badham）說：「死後生命的信仰可以說幾乎是一切宗教的共同點之一，...它構成了其信仰結構中的一個核心部分。」<sup>30</sup>柏拉圖試圖用靈魂不朽的論證來支持這個信仰，而基督教則以基督的復活來說明之。在前文我們已闡釋了這兩種不同的觀點。為了突顯這兩種不同觀點對道德人生的影響，我們將進一步考察它們對死亡、身體和情感三方面的看法，透過這些對比的分析，以揭示其不同的解脫之道。

### 一、對死亡的看法

在柏拉圖的二元論中，靈魂是作為獨立於身體而存在的實體，所以，死亡是一個靈魂得以解脫肉體束縛的機會，正像佛教把死比喻作「換掉一件衣服」那樣輕鬆。因此，死亡對於柏拉圖來說，它不僅不是可悲的，還可能是件值得我們高興的事。無怪乎蘇格拉底在臨終前說：

<sup>27</sup> Martin Luther, 馬丁·路德翻譯小組譯，《馬丁·路德文選》（北京：中國社會科學出版社），2003，頁 6-7

<sup>28</sup> 同上書，頁 4

<sup>29</sup> 同註 24，頁 304

<sup>30</sup> P. Badham, Death and Immortality: Toward a Global Synthesis, in Beyond Death: Theological and Philosophical Reflections on Life After Death, Edited by D. Cohn-sherbok & C. Lewis, Macmillan, 1995, P.119

我不認為我當前的命運是一種不幸...當鳥兒感覺自己快要死的時候，它們會更加大聲、更加甜蜜地唱歌，它們對於自己就要去神那裡感到快樂，而它們是神的僕人。人們卻錯誤地把天鵝的臨終絕唱理解為表達悲哀。（《斐多篇》84E-85A）

但是，對基督教信仰來說，人的死亡卻是一種完全的終結。因為這種信仰預設了一個神的特殊創造活動，在這個創造活動中，神無中生有，將「塵土」與「生氣」揉合在一起而成為人（創 27）。人類的誕生依附於上帝的意志，同樣的，人類的復活，也仰賴於上帝的恩典。<sup>31</sup>因此，死亡對人類而言，是「某種真實又可怕的東西...它意味著絕對的滅絕」<sup>32</sup>。所以，在舊約聖經中充斥著人們對耶和華的哀求，祈盼耶和華吞滅死亡（賽 26：19；25：8）。

## 二、對身體的看法

在柏拉圖二元論中，靈魂的價值與實在性是優於身體的。身體不僅是靈魂獲得智慧的障礙，更是道德墮落的原因。所以，我們不能期望透過感官可以得到真確的知識，我們也應該致力於擺脫身體對靈魂的誘惑—畢竟「各種戰爭、革命、爭鬥的根本原因都只能歸結於身體和身體的欲望」（《斐多篇》66C）—以免道德沈淪。因此，柏拉圖建議我們要「盡可能節制快樂、欲望和悲傷」，如此，靈魂才不會習慣和身體綁在一起，而不能逃往那不可見（理型）的世界。（《斐多篇》83B-D）

在基督教思想中，肉體並不被視為蒙蔽真理或道德墮落的象徵。身體（塵土）就像靈魂（生氣）一樣，都是上帝恩賜的禮品，正如猶太教哲學家拉曼（Maurice Lamm—）所說：

---

<sup>31</sup> 猶太教哲學家拉曼（Maurice Lamm）說：「...人之所以能夠獲得終極的救贖，並不是因為他自身的稟賦。」轉引自同註 22 書，頁 297

<sup>32</sup> 同註 14 書，頁 1044

與希臘人觀點不同的是，猶太教歷來就強調人的軀體的重要性，認為

它與靈魂一樣都是上帝贈與我們的禮物，也應該屬於主。<sup>33</sup>

對於身體的看法，基督教也和猶太教一樣，把它視為上帝恩賜的一部份，所以，他們沒有重靈魂而貶身體的必要。身體的確是會腐朽的，但它卻是反映上帝形象的組成部分，一個「完整的人」的一部份。如果一味貶抑身體或物質，會導致羅素所說的兩個困難：「第一個是，如果柏拉圖是正確的話，創造有形世界就必定是一樁罪惡的事，因此，創造主就不能是善良的。第二個是，正統的基督教從來不會讓自己譴責婚姻，雖說它認為獨身要來得更高貴。」<sup>34</sup>所以，有形世界（包括身體）是彰顯上帝創造性的場所，是他神聖計畫的一部份，如果它是惡的，便有損於上帝的全善全能。再者，我們在耶穌的身上，也看不到他貶抑身體的態度<sup>35</sup>，因為他認為「從外面進去的不能污穢人，惟有從裡面出來的乃能污穢人」（可 7：15）。真正污穢人的，是從心裡發出的，而不是身體上的。

### 三、對感情的看法

在柏拉圖《斐多篇》中，我們看到靈魂與身體、本質與現象、不朽與可毀滅的、理智的與感覺的、純潔的與污染的、單一的與複合的都被絕對地對立起來。靈魂是屬於理智的、本質的、純潔的、不朽的和單純不變的一面，而身體及其激情與快樂則是靈魂的對立面，人們努力的方向就是逃離身體的圈限。因此，在《斐多篇》中，情感的部分被排除在靈魂之外，並被歸屬於肉體。所以蘇格拉底要求我們克服激情（包括快樂、欲望和悲傷），如此靈魂才不會習慣與肉體綑綁在一起，而妨礙智慧的追求（《斐多篇》83C-D）。

但是，這裡隱含了一個矛盾，如果一個哲學家熱切地追求智慧（如同蘇格拉底一樣），那麼他就不可能完全排除情感的因素。一個人對真理的渴望，和另一個人對名利或性愛的渴望，除了標的物不同之外，其熱情的部分並無二致。有關這一點困難，柏拉圖在後來的《國家篇》、《蒂邁歐篇》和《斐德羅篇》都試圖透過靈魂三分說來加以解決。在後來的著作中，柏拉圖把同一個靈魂分為三部分：理智、激情和欲望（《國家篇》442A）。理智是靈魂最高的部分，它來自於神，

<sup>33</sup> 轉引自同註 19 書，頁 298。事實上，在該書中，拉曼也把基督教錯誤地理解成靈肉二元論，他說：「在基督教傳統和其他東方宗教傳統中，靈-肉的存在是以二元分離的觀點來理解的。」頁 298。究其實，這種二元論思想在《聖經》中是沒有根據的。

<sup>34</sup> 同註 9 書，頁 179

<sup>35</sup> 「人子來了，也吃也喝，人又說他是貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友。但智慧之子總以智慧為是。」（太 11：19）

它是不死的；欲望的本性是貪得財富，它佔靈魂最大的部分；激情如果受到適當的訓練，將成為理智的輔助者，共同領導欲望。在這種分別中，感情不再被立於理智的對立面，它可以成為一種使靈魂和諧統一的助力。由此可見，柏拉圖對情感的看法已得到修正：它本身雖不是靈魂中高貴的部分，但已不再是我們必須排除的對象。對這個部分，我們應加以昇華，使之選擇去愛真理，如此，它欲望的部分將可得到控制，整個靈魂將得到和諧。

基督教人類學並不將人視為二元的組合，而是將人視為一個心身整合體。所以，靈魂不可能獨立於身體而存在。至於情感，不管它是屬於身體（如《斐多篇》的觀點），或是靈魂（如《國家篇》的觀點），都歸屬於這一個「完整的人」，所以，它沒有必要去貶抑情感的價值。事實上，我們在聖經裡，看到耶穌基督「道成肉身」，他所散播的正是「愛」的訊息，他用憐憫與赦罪的行動彰顯上帝的愛，他要求我們要愛上帝，也要彼此相愛。

你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主--你的 神；又要愛鄰舍如同自己。

( 路 10 : 27 )

神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，

反得永生。( 約 3 : 16 )

我在他們裡面，你在我裡面，使他們完完全全地合而為一，叫世人知

道你差了我來，也知道你愛他們如同愛我一樣。( 約 17 : 23 )

永生就是以耶穌（既是人子又是上帝的獨生子）做為媒介，在上帝對人的愛（救贖）和人對上帝的愛（信仰）的互動交流中達成。所以，我們可以這麼說：整個基督教思想便是在宣揚這個信仰--「神就是愛」（約壹 4：8）。

#### 四、兩種道德人生

從對死亡、身體和情感三方面的看法中，我們釐出了一條通往解脫之路。「獲致永福」是他們共同的目標。柏拉圖的永恆福祉是與智慧、絕對不變等觀念相結合的，它存在於與現象世界相對立的理型世界，一個純潔的靈魂在死後才能到達的世界。這個世界對柏拉圖來說，並不完全是虛無飄渺的，在我們完全杜絕身體

干擾的沉思中，我們可以與那個世界接軌，初嚐死亡的滋味，這就是蘇格拉底所謂的「練習死亡」<sup>36</sup>。因為智慧是那個世界的特徵，所以，「熱愛智慧」也必須成為得到永福的前提。事實上，它對柏拉圖而言甚至是唯一的條件，因為一個熱愛智慧的人就會是個追求善的人，他認為「無人會選擇惡或想要成為惡人」（《普羅泰戈拉篇，Protagoras》358C），「當人們對快樂與痛苦，亦即善與惡，作出錯誤的選擇時，使他們犯錯的原因就是缺乏知識」（《普羅泰戈拉篇》357D），所以，善是屬於知識方面的事，道德是追求智慧的結果。

在解脫之道上，柏拉圖要求我們「在盡可能接近死亡的狀態中生活」，如此，才能保持靈魂的純潔，在死後獲得永福。「接近死亡的狀態」有下列幾個要點：第一，關心靈魂，遠離身體：因為死亡就是靈魂與身體的分離，接近死亡就是遠離身體的干擾。靈魂（尤指理智的部分）是不朽的，身體是會腐朽的，也是我們追求智慧的障礙。所以，「如果我們要獲得關於某事物的純粹知識，就必須擺脫肉體，由靈魂本身來對事物本身進行沉思」（《斐多篇》66E）。第二，提倡有節制的苦行主義：柏拉圖把永福與智慧結合在一起，於是智慧的追求與永福的獲致便成為同一件事。所以，因為身體及其欲望會妨礙純粹知識的獲得，我們必須對它加以節制。「自制就是不受欲望的驅使，對欲望保持一種體面的冷漠」（《斐多篇》68C），在《斐多篇》裡，蘇格拉底雖不嗜酒，但在某些場合他喝得還比別人多，而且從來不醉。由此可見，蘇格拉底並不提倡禁食，而是類似一種節制的苦行主義，他並沒有要我們完全杜絕日常的快樂，只是不要我們成為欲望的奴隸<sup>37</sup>。第三，追求靈魂的和諧：柏拉圖在後來的著作中，把靈魂分為理性、激情和欲望三部分，它們分別的德行是智慧、勇氣、節制，如果每一部分都能在和諧的方式下各自履行自身的義務就是正義的實現，這是靈魂的一種和諧完善的狀態。

在基督教思想中，永生卻是源於上帝的救贖、上帝的愛。所以，信徒在這個召喚之中，應該做出怎樣的回應才配享上帝的恩典呢？可以簡要地從三方面來看：第一，要悔改：耶穌一開始傳道的時候就說：「日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音！」（可 1：15）他差遣十二門徒，也是同樣為了傳揚悔改之道（可 6：12）。悔改的重要性在於它是上帝救恩的起點，「耶穌來到人世間所成就的事工，只有在人們承認自己無法自救而冀求改變當前與神之間的關係時，

<sup>36</sup> 柏拉圖說：「當靈魂自我反省的時候，它穿越多樣性而進入純粹、永久、不朽、不變的領域，這些事物與靈魂的本性是相近的，靈魂一旦獲得獨立，擺脫了障礙，它就不再迷路...在絕對、永久、單一的王國裡停留。靈魂的這種狀態我們稱之為智慧。」（《斐多篇》79D）這種狀態雖今生不全然可得，但是「如果靈魂按正確的方式追求哲學，並且真正地訓練自己如何從容面對死亡，這豈不就是『實踐死亡』的意思嗎？」（《斐多篇》80E）所以，哲學家應該「一生都在訓練他自己在盡可能接近死亡的狀態中生活」（《斐多篇》67E）。

<sup>37</sup> 欲望若不加以節制，將會導致可怕的災難（《斐多篇》83C），結果「每一種快樂或痛苦都像一根鉚釘，把靈魂牢牢地釘在肉體上」（《斐多篇》83D）成為它的奴隸。

方能奏效」<sup>38</sup>，我們只有在承認了自己的罪並且要求悔改的前提下，才有可能更新人與上帝之間的關係。而這個悔改不只是行為上的改變，更重要的是思想層面的更新，所以，它消極的意義是遠離罪惡，積極的意義是轉向上帝。第二，信心：這裡所謂的信心，不是指一般對事物具有某些信念，而是指把自己全然交託於耶穌基督。耶穌說：「你們禱告，無論求什麼，只要信，就必得著」（太 21：22），在聖經中還記載著很多醫病神蹟，耶穌都歸因於「相信」的結果（太 8：10；太 9：28）。所以，只有當我們能全心全意信仰基督，不可能的事才可能實現，這當中包括了復活與永生。第三，赦免：「罪，是人與神和好中無法超越的障礙...因此，要恢復與神交往，第一步必須要得著罪的赦免」<sup>39</sup>，耶穌要求門人要盡可能地赦免每一個悔改的人（路 17：1），所以，當我們誠心悔改，就必得赦。得赦並非是理所當然的，而是基於上帝的愛，《路加福音》中浪子的比喻（加 15：11-32）正說明了上帝對人的慈愛，只要浪子回頭，沒有不得赦的。但是，除了上帝之外，我們也必須彼此赦免。「赦免我們的罪，因為我們也赦免凡虧欠我們的人。不叫我們遇見試探；救我們脫離凶惡」（加 11：4），所以，當我們在祈求上帝赦免之時，也要同時赦免他人，否則就得不著所求的，如此，永生之路將與我們無份。

#### 肆、結語

有關瀕死經驗的研究，雖未成功地證明死後生命的存在，但擁有瀕死經驗的過來人均深信死後還有來生，此信念改變了他們面對死亡的態度，並深刻地影響他們存在的意義。這種生命意義的轉化與提昇，心理學家甘尼斯林（Kenneth Ring）即列舉了十二項之多：感激生命、自我接納、關懷他人、尊重生命、反物質觀、反對競爭、心靈至上、渴求知識、具使命感、無懼死亡、死後新生及相信神的存在<sup>40</sup>。因瀕死經驗而來的死後生命信仰，造成了當事人完全不同的道德人生。但瀕死經驗是可遇而不可求的，而且一但碰上，有可能再也回不來了。然而，對此，我們尚有其他途徑的選擇：或者透過柏拉圖式對靈魂不朽的哲學沉思，或者透過基督教式對永生的宗教信仰，二者雖然造成兩種不同的道德人生，但同樣引領我們走上解脫之道。柏拉圖教導我們透過智慧的追求，可以純潔我們的靈魂，在肉體死亡之後，靈魂得以順利獲致永福。而在基督教信仰中，永生卻是源於上帝的救贖、上帝的愛，透過悔改與信心，我們得享上帝的赦免，重新獲致永生。

<sup>38</sup> 見唐諾·古特立（Donald Guthrie），高以峰、唐萬千譯，《古氏新約神學》（台北：中華福音神學院出版社），1991，頁 710

<sup>39</sup> 同上，頁 713

<sup>40</sup> Kenneth Ring & E.E. Valarino, 李傳龍、李雅寧譯，《穿過生死迷思》（台北：遠流，2001），頁 167-170

## 參考文獻

### 中文資料

- 《聖經》新標點和合本，聯合聖經公會，1996
- H. G. Gadamer, 〈柏拉圖《費多篇》對靈魂不朽的證明〉，該文收於 *Eight Hermeneutical Studies on Plato*, 余紀元譯，《伽達默爾論柏拉圖》，頁 24
- Kenneth Ring & E.E. Valarino, 李傳龍、李雅寧譯，《穿過生死迷思》(*Lessons from the Light*)，台北：遠流，2001
- Peter C. Phan, 崔國瑜譯，《死亡與永生 101 問答集》(*Responses of 101 Questions on Death and Eternal Life*)，台北：揚智文化，2002
- 任以撒 (Rev. Isaac)，《系統神學》(*Systematic Theology*)，台北：基督教改革宗翻譯社，2000
- 李齊 (George G. Ritchie)，陳建民譯，《死亡九分鐘》(*Return from Tomorrow*)，台北：基督教中國主日學協會，1998
- 柏拉圖 (Plato)，王曉朝譯，《柏拉圖全集》，北京：人民出版社，2002
- 柏拉圖，郭斌和、張竹明譯，《理想國》，北京：商務印書館，1997
- 約瑟夫·拉辛格，靜也譯，《基督教導論》，上海：上海三聯書社，2003
- 唐諾·古特立 (Donald Guthrie)，《古氏新約神學》(*New Testament Theology*)，高以峰、唐萬千譯，台北：中華福音神學院出版社，1991
- 馬丁·路德，馬丁·路德翻譯小組譯，《馬丁·路德文選》，北京：中國社會科學出版社，2003
- 莫爾特曼 (Jurgen Moltmann)，曾念粵譯，《來臨中的上帝》(*Das Kommen Gottes*)，香港：道風書社，2002
- 莫爾特曼 (Jurgen Moltmann)，隗仁蓮等譯，《創造中的上帝》(*Gott in der Schopfung*)，香港：漢語基督教文化研究所，1999
- 許志偉，《基督教神學思想導論》，北京：中國社會科學出版社，2001
- 麥葛福 (Alister E. McGrath)，劉良淑、王瑞琦譯，《基督教神學手冊》(*Christian Theology: An Introduction*)，台北：校園書房出版社，2001
- 傅樂安編，《當代西方著名哲學家評傳》第六卷，山東：山東人民出版社，1996
- 單純，《宗教哲學》，北京：中國社會科學出版社，2003
- 斯圖沃德 (Melville Y. Stewart) 編，周偉馳等譯，《當代西方宗教哲學》(*Philosophy of Religion: an anthology of contemporary views*)，北京：北京大學出版社，2001

雷蒙穆迪 (Raymond Moody) , 長安譯, 《來生》 (*Life after Life*) , 台北: 方智出版社, 1991

劉小楓主編, 陽德友、董友譯, 《20 世紀西方宗教哲學文選》, 上海: 上海三聯書店, 1996

摩斯 (Melvin Morse) , 李福海譯, 《跨越生死之門》 (*Closer to the Light*) , 台北: 希代書版有限公司, 1991

羅林斯 (Maurice Rawlings) , 橄欖樹翻譯小組譯, 《死--怎麼回事》 (*Beyond Death's Door*) , 台北: 橄欖文化基金會, 1997

羅素 (Bertrand Russell) , 何兆武、李約瑟譯, 《西方哲學史》 (*A History of Western Philosophy*) , 北京: 商務印書館, 2002

讓·布蘭 (Jean Brun) , 楊國正譯, 《柏拉圖及其學園》 (*Platon Et L'academie*) , (北京: 商務印書館) , 1999

#### 英文資料

Boker, J., *The Oxford Dictionary of World Religion*, Oxford University Press, 1997.

Boker, J., *World Religions: The Great Faiths Explored & Explained*, Dorling Kindersley, 1997.

Coogan, M.D. , *World Religions*, Duncan Baird Publishers, 1998.

P. Badham, *Death and Immortality: Toward a Global Synthesis* , in *Beyond Death: Theological and Philosophical Reflections on Life After Death* , Edited by D. Cohn-sherbok & C. Lewis, Macmillan, 1995.

Plato, Edith Hamilton and Huntington Cairns (ed.), *Plato: The Collected Dialogues*, Bollingen Foundation, 1961

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp. 125-147, No.8, May 2004  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

# Plato's Philosophy of the Immortality of the Soul and the Christian Belief of Eternal Life

*Yen-Mei Chang\**

## **Abstract**

This paper aims to explore two issues. The first one is to analyze two concepts of life after death in western culture: Plato's immortal soul and Christian's eternal life. Although these two concepts are very different, people often confuse them. Christians often misuse Plato's view. The second issue is to further demonstrate the different moral lives that result from these two concepts. The two moral lives form two different ways of freedom when people are transcending death.

**Keywords:** body, soul, death, afterlife, immortality, eternal life

---

\* Secretary, College of Arts, Tunghai University; Part-time Lecturer, Feng Chia University