

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報

CTRC Quarterly

從神學探討佛學、易學、儒學、氣學，
兼論猶太人來源（上）／屈思宏、梁燕城

從中華神學建構會通天人合一哲學－
中國本體論之可知而又不可知性（上）／梁燕城

馬太福音出自希伯來文底本之研究及其全文／徐濟時

第24期

2026年7月



中華神學研究中心 — 《研究季報》每年 1、4、7、10 月初出版。

本刊務求有容乃大、海納百川，好讓各方的反思與創見，能在這裡自由地探索討論中華神學及其相關課題。

本中心設「研究團」、「客席研究」及「神學生/神學人」三個渠道供自由投稿。適合的文章除刊於網站，更會被收入《研究季報》加以推廣。

歡迎學者、教牧人員、神學生、或對中華神學有研究興趣人士，主動來文分享。盼這網站和刊物，是神學資源的寶庫，讓有心人滙聚同建中華神學。

來稿 / 投稿：minister@ctrcentre.org。請參閱網站 <https://ctrcentre.org> 主頁的「操守及投稿」。

本刊有印刷版，歡迎訂閱，請瀏覽 www.ctrcentre.org 「關心及聯絡我們」一欄

讀者亦可於華藝線上圖書館閱覽本刊：

<https://www.airitilibrary.com/Publication/Information?publicationID=P20240502001&type=%E6%9C%9F%E5%88%8A&tabName=2&publisherID=U20240502001&SessionID=>

中華神學研究中心 研究季報 24 期 Chinese Theology Research Centre Quarterly

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）

國際標準期刊號 ISSN：3078-4247

版次：2026 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

「與時並進」編者言	頁 1-2
從神學探討佛學、易學、儒學、氣學，兼論猶太人來源（上）/ 屈思宏、梁燕城	頁 3-15
從中華神學建構會通天人合一哲學 — 中國本體論之可知而又不 可知性（上）/ 梁燕城	頁 16-23
馬太福音出自希伯來文底本之研究及其全文 / 徐濟時	頁 24-40

「與時並進」編者言

徐濟時

踏入 2026 年下半年，全球的政經社現象是上半年的基本格局、甚至惡化！中東幾個戰場仍在膠著狀態：美以伊真否停戰可能實是股市操控，俄烏互襲更未有平息跡象。此外，雖然美國總統高調訪問中國後，中美緊張關係有所緩和，但這顯然是利益計算下的權宜之計，隨時生變。諷刺的是，這兩年回歸基督教的美國常以「正義戰理論」(Just War Theory)為名，先「戰」制人！民主國家比專制國家，更懂得在公共空間先強化國民的「正邪心理」(基督教基要派的正邪不兩立心理早已提供土壤)，好能支持己國大義凜然的驅邪滅敵。

正義戰理論源自古希臘哲學，至 5 世紀奧古斯丁將此哲學神學化並稱義之：國家在面對外敵「未」侵、保衛無辜、推動和平等理由下，可在到了「最後一步」用上武力這「必要之惡」以懲惡，這可視為正義之舉；到 13 世紀阿奎那將奧古斯丁的觀點修訂出「三限」條件：合法主權（需由國家發動）、正當理由（反擊侵略、懲罰不義等）、純正意圖（促進善、不貪婪、非報復等）。二人容許正義戰之說，正如美國自本世紀初，已妖魔化伊朗是「邪惡軸心」兼在製造核武（製成才對付就太晚了）的存亡心理，使國民支持美軍率先摧毀對方核設施，一度累及過百無辜學童之死，也算是「正義」出擊！

事實上，歷史早已證明：無論這理論寫出怎樣「正義純良」的開戰理由，但在實際執行中，就會至少出現錯判形勢、戰事外溢、濫殺無辜等「正義之師」難防問題！因此，以戰止戰就如以惡報惡，難以帶來「自以為義」的好結果。這是戰爭倫理學不斷提出的兩難(Dilemma)，但人類一犯再犯。

當上半年人禍未止，但下半年天災正來。據最新的海洋觀測資料及世界各地氣候模式的預測，預料今年赤道太平洋中部和東部會持續升溫，於夏季秋季發展出厄爾尼諾現象（至少持續至年底）。其強度必會上升，因而下半年氣候必多有強厄爾尼諾事件，災殃難料至何等嚴重程度，禍哉！

今期共有三篇文章，第一篇是罕有的對話篇，由本中心兩位神哲學者梁燕城和屈思宏展開，談的是佛學《大乘起信論》提出的「一心開二門」，正因為後者被引入新儒學而本色化，那麼神學植根中國，就不能忽視這個「一心開二門」。唐君毅、牟宗三、成中英等新儒學大師，皆以《易經》解出一個可變的世界，其中出現之動態就是太極生陰陽，陰陽互動則如「兩門之開」。二人循此討論下去，走出一條非西方的護教之路，精彩而甚有見地！

梁燕城博士經前三期詳論「天人合一」，這期指出中國哲學雖強於「內在的心性本體」，有必要進步至「超越本體」。後者指向具有性情位格的「人格化」— 這出自聖經的啟示。因此，聖經真理開顯的上帝是可以與人感通，而非僅是理、氣、力之「天」屬於非人格化。文中引《尚書》、《左傳》等古儒文本佐證神是「聰明、正直、監察、仁慈」之神，甚至道家的神也同是「有情有信」之神。因此儒道的神和聖經的神，是可以相容相通。本文的重要意義在於指出上古中國不但有上帝的概念，而且這上帝是與人有溝通交流，近似聖經所示的「人格化上帝」。

本人研究馬太福音自早期教會，多有共識這福音書來自希伯來文底本，而不是我們習以為常的「惟獨希臘文」底本，其中內容相異之處不少，且甚具真理之啟迪，盼勿錯過。這一探討少見於華人神學工作者有深入探討，此為拋磚引玉之作。

亂世中，更要神學介入！

從神學探討佛學、易學、儒學、氣學，兼論猶太人來源（上） 從神學探討佛學「一心開二門」

屈思宏（屈）：本中心研究團成員、漢語網絡神學院教授

梁燕城（梁）：文化更新研究中心院長

梁：今日我們同屈思宏博士討論中華神學的問題，他是漢語網絡神學院的教授，屈思宏做了很多有關中國文化和神學之間的研究，亦是第一個提出用「一心開二門」去闡述基督教的人，我覺得這是好突出的想法，從神學反省《大乘起信論》提出的「一心開二門」。

這思想根源在佛教有宗大師世親，在《攝大乘論釋》說：「自性本來清淨，即是真如，自性實有，一切有情平等共相；由有此故，說一切法有如來藏」。¹ 如來藏是藏在萬有之後的如來本體，認為宇宙真理本體，是「自性無垢，畢竟清淨。」² 這完美純淨的真理，藏在現世間各種惡濁的背後。一切善和不善都能由如來藏本體興起而造出來，其中有「識藏」，「識」(vijñāna)是人心知道、了別的功能，指感覺（眼、耳、鼻、舌、身識）與心思（意識）的精神作用，去感受及分析所呈現的事物諸相，而產生對世界的認識。這人心的認識不見宇宙真相，形成「無始虛偽惡習」，人內在的根本黑暗和愚昧，稱為「無明」，就住在這「識藏」中。但識藏與如來藏因同體而重疊，但如來自身仍是「畢竟清淨」，是本體常在之本性。

這佛學的反省和思路，自性清淨的真如藏在虛偽惡習世界之中，後來在中國演變為人人皆有佛性的哲學。

《大乘起信論》綜合如來藏這一切思路，建立如來藏的大哲學體系，提出「一心開二門」，從兩個門去展示世界，解釋真如和煩惱並存。說：「依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如。」³

人若領悟宇宙（法界）整體真理，就是永恆不變（不生不滅）本體，即走入心真如門，通向終極解脫。至於世間的生滅無常，來自「一切諸法唯依妄念而有差別」，妄念形成心生滅門，通向無窮煩惱。這思想框架是，真如本離一切妄念，一切法從根本是一不生不滅真如心性，這最高價值的本體，打開一個門去展示生滅無常的現實世界。同時在一個生滅的煩惱世界，又可打

¹ 《攝大乘論釋》卷 5，《大正藏經》Vol.31，第 344 頁上。

² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4，《大正藏經》Vol.16，第 510 頁中。

³ 《大乘起信論》卷 1，《大正藏經》Vol.32，第 576 頁上。

開出一個通向永恆世界的門。

永恆世界怎開出一個幻變而有苦罪的世界，在苦罪的世界又如何可開一門進入永恆世界？在基督教學術傳統來說，這是很深的神學反省內容，可惜過去沒基督徒或神學家認識這深度佛學的問題，基督徒學者很少知道甚麼是「一心開二門」，這是一個好專業的佛學名詞，然後到新儒學，都有提及這個名詞，中國神學的研究必須要展開思考，才能生根中國。

只有基督徒年青學者屈思宏講過這個題目，很有創意、值得去研究，但我自己並未從我的中華神學體系，開出「一心開二門」的理論，直到最近，我突然想到神學上「一心開二門」，探討啟示模式和哲學模式的兩個真理表達進路。

神學融合中國及西方文化，接觸人的內心靈性

一直以來，我從中華神學想建立一個中國文化的本體論，通過這本體論可以解釋基督教的內容，就是如何用到中國思維方式、中國用的概念語句，去解釋基督教的核心精神。多年來我嘗試建立一個中國基督信仰的神學本體論，使基督信仰能融合中國最高智慧，使聖經真理能接觸到中國人的內心靈性。

從神學的發展看，基督教一開始就進入了西方的希臘羅馬世界，所以當時最頂尖的知識分子而又信基督教的，就嘗試用柏拉圖和阿里士多德的哲學理念去解釋基督教，特別是從新柏拉圖主義，來解釋基督教。早期猶太教的哲學家 Philo，就已用到希臘哲學「邏各斯」logos 這個概念，去講上帝和世間的關係。到後來教父神學時期如奧理金(Origen)、奧古斯丁(Augustine)等神學家，融合而又超越新柏拉圖主義，就產生早期的神學架構，成功成為西方文化的一部份，之後再融會亞里士多德的哲學來解釋基督教。中世紀多瑪斯阿奎那(Thomas Aquinas)即集大成，應用到西方文化最有深度的哲理去解釋基督教，使基督教與希臘文化共融，而創造出西方近現代文化。

但他們按希臘羅馬文化解釋了基督教，基督教就變了是西方那個思維形態，例如柏拉圖的最高真理是靜態的，現實世界是變化的，靜態世界的根源來自對數學的發現，而數學是不變的，亦由這個「不變」推論，既有不變的數，應該有個不變的上帝。通過數學方式來創造世界，亦創造數學。這樣很順理成章就將基督教融入希臘羅馬文化的世界。

新儒學派唐君毅、牟宗三、成中英論易學

基督教如何融入中國文化的世界呢？當我跟從新儒學派大師唐君毅、牟宗三，再到成中英，他們並沒有講一個不變的世界，亦不以數學的不變性去建立不變的真理世界，核心都是由《易經》展開，特別是成中英，常講易學，易的意義，一是「變易」，二是「不易」，指變中又不變，三是「簡易」，指可同簡單的卦象符號去表達變中不變的法則。易學以一切事物相互關

係，相互關係裡面、事物間有感應感通，可用法則使一切衝突轉為和諧。認知過程是相互之間建立的，例如人與人之間、人與萬物之間的感應感通，並非純粹的命題式，不是用邏輯命題可表達的。這是人生命心靈間的性情互通，牟宗三稱之為「具體普遍性」。

成中英的本體詮釋學

成中英是講基督教講得最多的一個儒學大師，因為我是他弟子，我和他有 7 次對話，都是討論基督教和儒學的關係，他在討論過程中創出一套神學論述，他用儒家來解釋神學，好突出但無人注意，因為主要發表於《文化中國》和我的書裡，記載了他的講法，未必每個人都注意到他講基督教。他有一套神學智慧思考的方向，我重看他神學的思路，根據他的本體詮釋學，認為宇宙有個「本」，是本根，由之而展開成本體。他說：「本……是一個發展的起點，又是一個導向不斷發展與提升存在層次的活動過程，它必然表現為豐富的繁體，形成肢體，……萬物只能在這個根源性上來找尋，在這個『本』到『體』的過程上來探尋它們之間的相互關係。有幾個面向：一個是尋找萬物之本、一種時間上的發生意義；一個是找尋萬物之間、一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係；一個是找尋它們在未來發展中可以如何組合或者是結合，來產生一個新的世界，或者產生新的事物的創發關係。」⁴

成老師論本體，是「包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中……我們可以說本體就是真理的本源與整體，真理就是本體的體現於理、體現於價值。……此一意義系統是一個開放的動態的系統。」⁵

即「本」是一切存在之本根，展現形成宇宙豐富而彼此相關的萬有為「肢體」，是「真理的本源與整體」。當本形成人的心靈及萬有，存在方式是不同，人對世界的詮釋也各有不同，但那個本體是一致的，大家都是基於本體而建立的，各種不同的詮釋均由本體而生，他用這個本體詮釋學去破除伽德默(Hans-Georg Gadamer)所講的哲學詮釋學的相對主義化，哲學詮釋學就是說人人對世界都有個詮釋，每個人詮釋都有你自己的偏見、有我的成見在背後，我們都有一個我們的「視界」horizon，我們的生活歷史各有自己的視界，形成各自的偏見。伽德默提出 Fusion of horizons，視界的融合，即是我進入你的視界去了解你，我明白你的看法，你也明白我的看法，達到彼此融合理解。但這哲學詮釋學基本上是相對主義，因為你有你的，我有我的，大家原本各有偏見，並無原本的共通點。

然而成中英認為有一個共同的「本」，由本開出體，有本體而產生不同的詮釋。人性有共通的本體，我們雖然詮釋成中英建立不同於伽德默的本體詮釋學，指出天、地、人有普遍的共通本體，人對事物的不同詮釋均出自人性本體。他這個本體詮釋學來自易學，《易經》本身是一個

⁴ 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013 年）。

⁵ 成中英：《從真理與方法到本體與詮釋》，成中英主編：《本體與詮釋》，（北京：三聯書店，2000 年）第 5 頁。

詮釋學，因為用易的卦象，作為一個解釋系統去了解宇宙，將宇宙組合成不同的卦象，作為一個解釋事件特質的形式、方式。世事有很多事件，每事件有不同的變化方式，雖然各自不同，但在易卦象大體系中，彼此可以相關又相通，又可以建立對立，又可以建立和諧。這是一個大宇宙變中又不變的易學系統，在一個這樣大的宇宙，變中又不變的易學系統裡是怎樣去了解基督教？

與成中英討論聖經的信仰不同西方希臘化的基督教

我發覺他講過頗特別的觀念，他自己去過聖地，在聖地作過沉思，究竟基督教是甚麼，首先他指出，其實今日西方基督教就是一套客觀化的外在真理，同中國人天人合一的真理不同，即例如數學的真理，就不是與人合一的，又西方的科學真理，不是與人合一的，那是一個客觀外在的。在西方的思路，上帝亦被客觀外在化，所以基督教的神學同中國文化大不同，因為上帝是超越外在的，而中國人的最高真理是內在的，天人合一的，這代表兩種文化的體系。

我就此和成老師對話，我提出基督教核心義理不等同西方基督教神學，西方基督教將上帝視為一個客觀外在的超越物體，但聖經描述上帝和人是有感通關係的，三位一體的上帝是一個關係本體，這個關係本體中父、子、靈三個性情位格是彼此感通的，感通的上帝就創造了感通的人，所以人又可以感通上帝，也能與天、地、人感通。人可以和上帝建立情意相通的關係。這才是基督教的真正核心。聖經的基督教，不是西方的基督教。

如果用這種關係感通的基督教，去回應《易經》所說的關係感通世界，聖經中上帝的啟示和行動，就可進入易學、儒學、道學的思維方式，用中國思想去解通啟示的真理，是生命重生之道，聖靈使人看透萬事之領悟，而不純是純邏輯命題的外在無生命之描述。這在我 32 歲寫《會通與轉化》一書時，已提出方法學上的非希臘化，用中國思想方法去建立中國神學。

從中國思想解釋三位一體

成中英就提出他對三位一體的解釋，他的意思似乎是，聖靈才是三一核心，因為他以為「靈」未必有位格，上帝核心不是有性情位格的本體，如易學中「太極」理念，太極生陰陽；聖靈生有位格的父和子，就好比太極生陰和陽這樣的三一的關係，這個神學十分奇特而有中國特色，他用《易經》解讀三位一體。

我回應成中英老師時，指出基督教的三一關係本體論，最終極的「本」，是超越的上帝「真身」，是神的在其自己，上帝的原來的 essence（本質），真身是不可知的奧秘，這是神學的共識，即上帝的本質不可知。上帝「真身」對人展開啟示，通過感應溝通，使人知道上帝作為獨一真神，其本體是具父子靈三位格，就是三位一體，父子靈是一個關係性本體。對人來說，上帝可知又不可知(known unknown)，三位一體本質是一奧秘，本質不可知，但從啟示可知其三性情位格，三性情位格在一體中「不離不雜，相攝相入」。

啟示和哲學是兩個門論述宇宙人生

從啟示文本描述三一真神創造天地，上帝是父，祂從說話創造，說話是邏各斯(Logos)，即上帝從說話創造萬物，這「創造的聖言」與在新約中的「道」(Logos)字意義相同，「道成肉身」即成耶穌基督，故創世時上帝說話，即三位一體的聖子基督，參與在創造中的行動。上帝的靈運行在空虛混沌的黑暗淵面，是聖靈的創造行動。這是上帝向人打開的「仁愛真理啟示門」，使人從這門認識上帝及其創造、恩典和救贖。由三位一體的上帝創造宇宙，三一本體的真理是宇宙萬有之本。

但另有一門，使人去了解宇宙人生，那是哲學上由中國易學本體論探索，由一體之太極生兩儀、四象、八卦而創生多元世界，宇宙所有眾多事件相關互動，在變化中「各正性命，保合太和」，即一切事物的本性得在具體世界實現，達至終極的和諧。這是古聖哲從哲學反思和修養，在宇宙人生發現有一「天地性理門」，從宇宙萬有發現其本性天理，是美善和規律的本體，依這本性天理去建立對天、地、人詮釋之道。如朱熹所言：「蓋人心之靈莫不有知；而天下之物莫不有理。……惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」⁶這是由中華神哲學去思考成中英的本體詮釋學，及中國宋明理學到新儒學建立的本體論。

兩大師論本體真理的反思性及感通性

中國古人觀察天地人整體，反省人心性能產生認知性及仁愛美善性，而掌握宇宙的本體性質。成中英曾提出本體是有反思性的，「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。人開始存在，面對這個世界，認識這個世界的處境，以與世界建立一種交往關係，來充實自己的存在，然後再去盡力改造這個世界，充實這個世界。」⁷人的反思性，根源於宇宙本體，本體本身具反思性，這是有反思性的根據，這反思性是人知識的能力。成中英建本體詮釋學，詮釋基本上是反思性的，這詮釋的反思性是知識的基礎。

此外，唐君毅亦指出這個本體就是「仁」，是仁愛惻隱之心的感通性，感通就是唐君毅的哲學核心，我稱之為感通本體論。綜合新儒學兩大師對真理本體的描述，真理具反思性與感通性，反思性是詮釋或者知識的基礎，感通性形成人與人彼此相愛，是惻隱之心與道德的基礎。

一體開二門

從中國新儒家哲學，可推出最高真理本體是具有反思性，亦具有感通性，即是說這個真理具有感應的性情，可以描述為具性情位格的真理。具性情位格的真理，可與人感應溝通，理解和憐憫人的處境，人體驗或從理性思考這性情位格真理，稱之為「天」、「天主」、「上帝」、「皇天上

⁶ 《大學》第五章「釋格物致知」朱熹的補述。

⁷ 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013年），第249頁。

帝」「神」、「真神」、「上蒼」等。

在人類歷史中，人對最高的性情真理的接觸有兩模式，一是從天、地、人整體自身彰顯的本性天理，即人體悟理解宇宙之真理，是為「天地性理門」。

另一是性情真理作為無限仁愛和無限知識者，主動與人會面，向人說明宇宙人生的真相，並轉化人的苦罪，人在神聖經驗中經歷啟示臨在，獲知天地人的真相，是為「仁愛真理啟示門」。這兩模式可視為真理向人展示的兩個門，我突然醒覺是屈思宏從神學講的，「一心開二門」。上帝開了兩個門向人顯示自己，我稱之為「一體開二門」，即是上帝本體自我開顯，開出兩個通道使人知道祂。

上帝（中國古聖及歷代天子所祭祀的皇天上帝）的真身本質是不可知，但祂是有性情位格的存在，正因有具性情位格的終極本體，才能使人具有性情位格。具性情位格的真理本體原則上可和人建立感應溝通關係，故這有性情位格的真理，是可以向人主動顯示自己。

天地性理門

一是「天地性理門」，宇宙萬物及人心性的存在，自然彰顯一種天理，呈現上帝的能力和本性，保羅所言：「上帝的事情，人所能知道的，原顯明在人心裡，因為上帝已經給他們顯明。²⁰自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」⁸人雖看不見創造萬物的真理，這真理卻通過宇宙萬物彰顯祂的永能和神性，顯明在人心裡，使體悟理解宇宙真相，這是「天地性理門」。

具性情的本體真理就在宇宙萬物的生生不息當中，展示為萬物的變化和其間的天理，這是從生滅變化，見生生不息的本體及具有道德性及知識性的天理，中國儒家或道家，從天地萬物中發現某種偉大的價值，就是道德理性，王陽明所言的「良知」，就是具有道德和認知兩個意思的人性真理，這真理是來自充天塞地的靈明本體，即是具性情本體的「永能和神性」。這領悟之所以可能，是性情真理在天、地、人中的自我彰顯，在我稱之為「本體真理的自我彰顯」Self-disclosure of Ontological Truth。

這是中國哲學發現本體自我彰顯在宇宙和人心中，是知識和價值的終極基礎，中國發現生滅世界裡面有天理，成為道德與知識的指引方針。這在宇宙人生發現有一「天地性理門」，由之可進入去體悟本體，是具有反思性和感通性的真理，是人性中知識和道德的基礎，實現人性中的良知成為人的天命，此謂天命之性，天人合一。

⁸ 《聖經》·〈羅馬書〉1：19-20。

仁愛真理啟示門

另一通道之門，是當具性情的本體真理，直接主動地以向人說話及行動啟示自己，人由此經歷向人啟示的上帝。歷史上親身經歷上帝溝通的人，成為先知和使徒，寫下的啟示文本，就是神聖經典。由此打開「仁愛真理啟示門」在啟示中人才明白上帝是三位一體的，三一上帝本性清淨，但具性情位格，不同佛教那無位格的自性清淨心或宋明儒學的天理。上帝是一關係本體，是能感應溝通的性情真理，並可道成肉身，潔淨人的罪，承擔人的苦難，成就救贖，使人能和上帝建立互為內在的感應溝通關係。

「仁愛真理啟示門」就是三位一體的上帝的主動開顯啟示，就它啟示出來的基督教的上帝的本身。

屈：梁博士剛才一番精闢的論述，將「一心開二門」從我最初構思的知識論層次，提升到了本體詮釋學的高度，這對我而言是非常大的啟發。梁博士進而建立「一體開二門」的神學架構，這確實為中華神學的理论建構提供了一個極具深度的基石。

我回想當初提出「一心開二門」來闡釋基督教，其初衷是想處理我們在現實世界中如何認知那超驗之本體的過程。在信仰的實踐中，我們處處可見這種「兩門」並存的張力：

一般人看「罪」，往往停留在道德律令或行為缺失的「生滅門」層次。然而，當我們深入探究，會發現罪的本質是人與上帝之間神聖關係的分裂與隔絕。這就是從行為的現象界，開啟了通往本體關係界的另一道門。這不單是犯錯，而是存在論意義上的分裂。

如此，在基督論與道成肉身的奧秘中。主耶穌基督本身在是「一體開二門」最完美的彰顯。祂既是永恆的上帝，又真實地落入凡塵，進入生滅的世界。正如梁博士所言，西方神學常受限於希臘哲學那種靜態、客觀的外在真理，將上帝視為與人隔絕的對象。但我認為，當耶穌基督道成肉身時，祂就在這充滿幻變的現實中，為我們開拓了一道通往永恆上帝的感通之門。為什麼有人視祂為普通教師，有人卻承認祂是救主？這正說明了在現實世界中，認知主體因著與這「關係本體」的感通本質不同，而進入了完全不同的解釋系統。這樣，「一體開二門」就成了「一心開二門」的基礎。換句話說，「一體開二門」可以被理解為本體自身的結構，而「一心開二門」則是人如何參與、如何進入這個結構的認知與經驗方式。如此一來，本體論與知識論之間，就不再是分離的，而是上下貫通的：本體如何開展，人心就如何理解；本體如何顯現，人就如何詮釋。

關於「道一分殊」與多元性的主軸。梁博士提到，成中英老師的「易學」系統強調變中之不變，這與我最近思考的「道一分殊」不謀而合。我借用了朱熹的「理一分殊」，嘗試探討基督

教中的「一與多」問題。既然耶穌基督是「邏各斯」(Logos)，是萬物藉以而造的「道」，那麼人類歷史中展現的多元文化與語言，是否就是這個「一體」在生滅世界中主動分殊的結果？

我過去的研究比較偏重在知識論的辨析，探討我們如何透過語言與文化去「詮釋」上帝。但今天聽了梁博士的分享，我意識到必須更進一步。如果我們能將這種「多元性」與成中英老師的「易學」系統相結合，就能解釋為何不變的「真理」可以在不同的文化語境(Horizon)中，既保有其本體的普遍一致性，又能變出繽紛的在地生命力。

未來，我希望能沿著梁博士開出的這條本體論進路，深入研究成中英老師的本體詮釋學，看我們如何能更嚴謹地建構一套既具備中國思維方式（如變通、感通、易學），又能精準表達聖經核心精神（如三一關係、道成肉身）的中華神學體系。這將是中華神學一個極具挑戰且令人興奮的領域。

成中英如何發展本體詮釋學

梁：哲學說到底，其根源始終是一個本體學的研究，到近代變成知識論成為核心，但說到底，始終回到如何理解或描述本體。新儒學的方東美系統講宇宙和諧的大系統，其大弟子成中英從詮釋學進入本體的研究。他博士論文是研究分析哲學，他師承奎因(Quine)，Quine 指出一個本體論命題的意義，不取決於是否能還原為經驗觀察的內容，而在於其在知識整體中的作用，關鍵在與知識整體其他部分的關係。由此以經驗論的立場，提出「本體論承諾」(ontological commitment)。成中英覺得 Quine 的本體不夠圓滿，他用「物理科學的機體網絡論思考」來解讀奎因哲學，將其放入一更大的整體網絡思路中，他還跟老師說他應該轉為懷特海(Alfred North Whitehead)所講的有機本體論，他就從這種語言哲學分析哲學那種本體論，轉入機體哲學，再轉去老師方東美的中國廣大和諧的哲學體系。之後用中國哲學去處理西方哲學詮釋問題，變成他的一個好奇特的中國哲學的一個新發展，稱為本體詮釋學。

我當時的博士論文就研究他這個問題，甚麼是本體詮釋學，我一抵達夏威夷時正在開國際朱子學大會，當時就是陳榮捷，即美國很有名的中國哲學家，老一輩就來自中國的馮友蘭，台灣的羅光天主教大主教，他寫了幾集《中國哲學思想史》，各方面的大學者都匯聚在朱子學會裡，還有就是李澤厚和張立文，中國文革後出來的這批思想家出席。台灣的還有韋政通、傅偉勳和杜維明，當年一時俊傑、那個年代的中國哲學家。我當時是 31 歲，剛剛讀博士，研究成中英的那篇論文，我覺得他好突出，就是用朱熹的格物致知建立現代中國的知識論，朱熹認為宇宙本體是太極，「總天地萬物之理便是太極。」⁹太極就是理，格物的意思就是找到事物裡面的「理」，天理即是宇宙本體，我心的本體就是天理，萬物也有天理，用我心的天理去研究萬物，而這認知或詮釋過程中，找到萬物裡和我心相通的天理，人心中的理是人的本體，通過格

⁹ 《朱子語類》，卷 94。

物致知的詮釋，發現天地的理，是從本體到本體的詮釋過程，稱為「本體詮釋學」，核心是源自朱熹的哲學理論。你熟習朱熹講的「理一分殊」，其實都是這種思路。

朱熹的特別地方就是他對知識有特別反省，中國古代哲學家很少詳細討論知識，他研究的目的並非為了解客觀外在的科學知識，雖然包容對萬物天理的解釋，但目的是對修養工夫的反省，通過對格物致知的知識，去探討萬物及人生處境中的天理，以開啟內心作為同一本體的天理，尋求「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」的境界。

我當時的博士論文，就在思考孔子有沒有方法論呢？孔子講到「可謂仁之方也已」中的「方」字，就有方法的意思。孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」¹⁰即是人可以通過自我反省及幫助他人，可找到自己仁心提升的方法。仁心是人存在的本體，由仁心本體去思考，建立他人時發現他人的本體，啟發到我的本體潛力開發，這就是一個本體詮釋學的過程。我開發自己本體更多之後，即產生更多對他人本體的了解，擴闊了詮釋的新視界，即可再更多啟發我本體的潛能。

中國式方法就是一個詮釋過程，不是一個靜態的客觀知識架構，卻是由修養工夫的開放發展，使本體在過程中展示自己的本性，這就是中國式的一個修養方法。所以我的論文叫《孔子與儒家的方法與方法學》，由這個問題我再研究，《易經》又是有個方法與方法學，因為它有一個卦辭系統，利用數學的二進去建立一個奇特的卦辭系統，去詮釋天地萬物，《易經》的詮釋面比孔子更大，孔子、孟子其實是一種修養工夫，但易學卻建立自己的系統，對天地萬物都有詮釋，而那個詮釋最後就是從太極出來，所以就是從本體出來。所以本體詮釋的核心其實就是易學，同孔子的修養工夫，朱熹就將這個變成「格物致知」的理論，是方法和本體的交疊應用，這個是西方完全沒有的，這個是典型中國的思路方式。

神學與中國的陰陽哲學

屈：我非常認同梁博士對朱熹「格物致知」作為本體詮釋學核心的觀察。這讓我想起關於朱熹的一個經典逸事：有一次朱熹在練字，旁人問他是否在練字，朱熹卻回答：「不是，我正在練這個心。」這句話看似簡單，實則點出了中國哲學中一個極其關鍵的進路—如何從外在的「藝」或「物」，轉化為內在「本體」的修為。我認為這種由外而內的進路，正是中西方思想結合的一個重要契合點。西方哲學與科學傳統強於對外在世界的觀察與邏輯推演，但如何從這些一般性的觀察，進一步破繭而出，進入到本體的生命層次，這始終是一個核心課題。在我的神學研究與論文寫作中，我一直在思考一個本質性的問題：基督徒究竟該如何「追隨」上帝？傳統的觀點往往流於表面，例如簡單地問：「耶穌會怎麼做(What would Jesus do?)」。但這種追隨若只停留在模仿耶穌的外在行為，就如同只在「練字」而不在「練心」。我提出一個嘗試性的

¹⁰ 《論語·雍也篇》。

框架：如果我們借用中國哲學的「陰陽」哲學思路來理解三一神論中的修養工夫，或許會有新的啟示。基督作為道成肉身的弟兄，祂是具象的、可觀察的「外在」，在某種意義上可以視為「陽」；而聖靈則是在人裡面運行、感化的「內在」，可以視為「陰」。當我們看見主耶穌的教導與榜樣時，這不應只是外在知識的獲取，而是要像朱熹格物一樣，通過外在的「陽」（基督的榜樣），啟動內在的「陰」（聖靈的工作）。修煉的對象不是外表的行為準則，而是我自己的內心。聖靈在內心的洗滌與轉化。這樣，或者就可以對應本體詮釋學中「由本體去思考、再發現萬物本體」，是一種「推己及萬物」的本體詮釋過程。

當我們將中國哲學中的修養工夫（如格物、感通）與基督教的基督論與聖靈論結合起來時，我們可能會看到一條新的進路：一方面，保留基督教啟示的核心（道成肉身與聖靈更新）；另一方面，又能以中國哲學的語言，說明這個啟示如何進入人的生命，如何在人的本體中被實現。總結來說，我會覺得，梁博士今天所指出的本體詮釋學，不單是一種哲學方法，更是一條連接知識、存在與修養的整體道路。而我自己的思考，雖然仍然比較初步，但我開始看到一個可能的方向：就是如何將這種「由外而內、由知而成」的工夫，與基督教的救恩經驗結合起來，使信仰不再只是外在的理解，而成為一種本體性的轉化與更新。

太初「道」(Logos)與「智慧」(Sophia)的陰陽性

梁：陰陽理念出自中國哲學，過去西方神學對陰陽很難理解，後來我看神學中宇宙的基本本體，有兩理念，一是太初有道的「道」(Logos)，這個 Logos 字的希臘文是陽性的，二是在〈箴言〉8：31，智慧在亙古太初，踴躍地創造天地，「智慧」(Sophia)的希臘文是陰性。道成肉身、即是耶穌基督。在創造天地時，基督本身是「道」和「智慧」，就具有陽性和陰性的表現。

上帝一說話就是「道」，創造天地萬物，是上帝一說話，就從無中創造了萬物，這是陽性的創造性表現，是健動（指宇宙本體剛健的創造性行動，形容「陽」）的自強不息。然而在太初時，「智慧」就好像一個小孩在天地之間跳舞，通過創造過程中，表達一種單純、童真和喜悅。要運用智慧的時候要回復單純，這是陰性健順（指宇宙本體剛健地回歸原初的單純，以順承一切的活動）的回歸原初之純真。

太初智慧作為陰性的回歸單純，有深刻的自省義，耶穌在八福裡面說：虛心的人有福了，清心的人有福了，虛心是知道自己靈性貧乏，清心是專注於上帝，不帶一絲雜質，基督教的自省修養工夫，最關鍵就是回歸智慧創造天地時的單純，這是人在上帝面前的「健順」，主動的順服。今日知識廣博的人在教會常引起很多爭拗，當個人以為自己掌握最高真理，必引致教會分裂。信徒須找回一種單純性，基督教靈修含有進退得宜的智慧。現在西方基督教宣教是陽性進取的，傳福音時說不信就下地獄，不懂得去先愛人安慰人，陰性是包容愛護，方法就是我通過我的善良、純真去愛護你，讓人明白，上帝不只是創造天地，審判罪惡，且有一種無比包容的

愛和寬恕。耶穌可以上十字架受苦，就是祂的虛己到盡，就是陰性的完全順服。所以上帝創造天地時，神的靈運行在水面上，神說要有光就有光，充滿正面陽剛的創造性，但同時又好像小孩在天父面前跳舞，以童真和喜悅，充滿陰柔順服，優美地創造天地。

下一步怎講神學，再講陰陽怎說下去，中文最要緊就是講「氣」的概念，基督教並沒有這個觀念，起碼福音派的基督教、正統基督教是沒有這個觀念。在神學上怎麼論說「氣」呢？我就探討天地正氣神學，提出這個觀念：「天地有正氣，雜然賦流形，下則為河嶽，上則為日星。」有時我講福音時我提到文天祥，是中國人所崇敬的聖賢，他在亡國時堅持寧死不降，為了維持文化的尊嚴價值寧願犧牲生命，表現出天地正氣。順著文天祥講耶穌基督，耶穌甚至取代人類的罪去犧牲生命，耶穌上十字架時，就好像文天祥上刑場那種氣派。中國人聽後很有感動，從敬佩文天祥進而敬仰基督，進而追隨基督。

怎知一個基督徒聽了以後，說文天祥是不會得救的，馬上變回那種踐踏他人的宣教方式，我千辛萬苦講中國文化同基督教可以融合，從中國文化價值去進入感悟基督帶來的新生命。他一句就推翻。

中國人最不喜歡基督教的排他性

中國人最不喜歡的，就是基督教的排他性，中國人從歷史經歷西方是一個侵略性的文化。西方是陽剛的文化，少表達純真性和包容性，主要原因就是因為它的根源是希臘文化，希臘文化中的城邦是互相侵略和戰鬥。由雅典到斯巴達各城邦都是打仗的，亞歷山大大帝更是要侵略全世界，成為帝國主義文化。然後到羅馬繼承更加是侵略性，到近代歐美的帝國主義更是欺凌全世界。

基督教早期是通過愛心和無數聖賢的犧牲傳入羅馬，得政府承認及成為國教後，除去了殘暴的奴隸制及鬥獸場殺戮性娛樂，建立了較為平等的體制，及愛心關懷疾苦的修道院文化。但也同時和希臘羅馬文化融合，形成具排他性而至高無上的教會。西羅馬崩潰後，好戰的各大蠻族瓜分歐洲，如今歐洲各國的文化，吸納了希臘羅馬文化的帝國主義及排他性的教會，近代興起侵略全世界，形成現今西方的那些白人至上的霸權、暴虐及以為自己唯一正確的文化。

可薩族人(Khazars)自稱猶太人

中國人在近代發展中就遷怒於基督教，特別西方對中國的欺凌和抹黑，華人都經常歸咎於基督教。包括以色列對巴勒斯坦人的殘暴手段，巴勒斯坦人以恐怖主義攻擊以色列，美國支持以色列更殘暴地報復，令世界更怒罵以色列人，以為自己是神的選民。中國人更誤以為猶太人等同基督徒，又遷怒於基督教。一般中國人都不懂西方歷史，不知是以色列人殺死耶穌的。基督教就好難簡單回答這些問題，其實首先我們知道猶太人不一定是亞伯拉罕的後裔，歐洲猶太白人來自中亞洲可薩族人(Khazars)，因接受猶太教而自稱為猶太人，可薩人是突厥族，6-11世紀南

俄羅斯草原區域活躍。興盛時建立可薩汗國，曾經是重要的政治和商貿的力量。740 年可薩汗國皈依猶太教，他們較純種猶太人凶悍和懂做生意，且保留用嬰兒獻祭的殘暴禮儀。11 世紀被烏克蘭的基輔羅斯人滅國，1016 年拜占庭皇帝派兵攻滅最後一批可薩人。

可薩汗國滅亡後，可薩人流散東歐。Arthur Kostler 記錄「匈牙利和波蘭的資訊來源都提到猶太人，他們受僱於鑄幣廠老闆、王室收入管理者、鹽業壟斷的控制者、稅吏和『放款人』，也即銀行家。」(The Thirteenth Tribe, 1976) 成為控制經濟與政治的深層政府勢力。

「可薩人」流徙歐洲，成為白人系的猶太人，稱作「阿什肯納茲猶太人」(Ashkenazi Jews)，至今佔這世界猶太人總數 80%。根據 2012 年基因研究，他們是近東高加索、歐洲和閃族血統的混種人，不是亞伯拉罕後裔，不是真猶太人。¹¹

猶太家族操控了全球經濟

1760 年代羅斯柴爾德(Mayer Amschel Rothschild)創建了銀行業務，19 世紀掌握了大英帝國的金融以及殖民產業。這些猶太家族控制了英鎊與美元，透過貨幣戰爭的方式操控各國的金融以及經濟發展。隨著貿易全球化，英鎊與美元成為所有重要物資的計價單位，在這個過程當中等於操控了全球經濟。

羅斯柴爾德家族領頭人金融家梅耶·阿莫謝爾·羅斯柴爾德(Mayer Amschel Rothschild)，選用六芒星的圖案，他以資金幕後創立了光明會(Illuminati)，1776 年 5 月 1 日成立於巴伐利亞，成為主張建立新世界秩序秘密組織。

美國女性時尚月刊 Harper's Bazaar《時尚芭莎》提到，羅斯柴爾德家族一度被認為掌握了全球一半的財富¹²。美國為何縱容以色列人的殘暴，因猶太人已成為幕後控制美國的深層政府。美國民主黨幕後是摩根家族 Morgan family 的，而共和黨是洛克菲勒家族 Rockefeller family 的。其實學者指洛克菲勒家是盎格魯-撒克遜系猶太人。摩根家祖先 1748 年有一位叫猶大·摩根，又兩者都關連於羅斯柴爾德家族的合作。

美國的高盛 Goldman Sachs，黑石集團(Blackstone)，花旗銀行(Citibank)，所羅門兄弟(Solomon Brothers)等都是猶太金融集團。微軟的 Bill Gates，臉書(Facebook)的創辦人 Mark Zuckerberg、Google 的創辦人 Larry Page 和 Sergey Brin、英特爾(Intel)的 Andy Grove、甲骨文(Oracle)的 Larry Ellison、戴爾(Dell)電腦的 Michael Dell、PayPal 的 Max Levchin、Yelp 的 Jeremy Stoppelman 也都是猶太人。美國八大電影巨頭之中有七家電影公司的創辦人是猶太人。美國新聞、銀行、影

¹¹ *The Missing Link of Jewish European Ancestry: Contrasting the Rhineland and the Khazarian Hypotheses*, Genome Biol Evol. 2012 Dec 14; 5(1): 61-74.

¹² Jane Stanton Hitchcock, "Portrait of a Lady: Lynn Forester de Rothschild", *Harper's Bazaar*, May 12, 2014.

視、地產、科技，幾乎當家的都是猶太家族。

現在歐美的猶太人在血統上都不是以色列人，不是亞伯拉罕的後裔，但具有突厥人的侵略性，就成為今日控制世界經濟的猶太人的根源。使徒約翰曾預言末世七教會中，有「那撒但一會的，自稱是猶太人，其實不是猶太人，乃是說謊話的。」（啟示錄 3：9）所以基督教來到中國，必須和現今操控世界的猶太勢力劃清界線。

基督徒不是來審判，卻先實踐無條件的愛

中國三自教會的丁光訓主教，作為教會領袖，他就提出基督教應該先行出愛，才比較容易被中國人接受，由於他說要淡化因信稱義的觀念，由於因信稱義是核心教義，不可以減弱，若主張因愛稱義，那就是異端了，這惹來海外教會很多批評，認為他提出「因愛稱義」的異端。我早期也人云亦云地這樣認為，但由於我是學者，要查出證據，結果在他的書《丁光訓論集》中，我找不到他明確主張「因愛稱義」的神學論述。在中國多年，接觸很多三自教會的牧師和信徒，都很有信心，屬靈和愛主，未有任何人主張「因愛稱義」。後來我在一宗教會議上問三自的領袖，是丁光訓的學生，這位領袖指出三自教會從不主張「因愛稱義」，三自教會持守的信仰是「使徒信經」和「尼西亞信經」，以信為本。丁光訓當日講淡化因信稱義的意思原意，不是神學上反對因信稱義，而是宣教學上認為應行多些愛，使中國人會容易接受。若一開口先批判人，你不信耶穌就下地獄，這個中國人很難接受，只有先從愛去接觸人，才可慢慢解釋悔罪及因信稱義。

反省今日中國，或者在亞洲世界，文化上對基督教抗拒，就因為覺得基督教太霸道和排他性。我的反省是，基督徒宣教時能否先回歸一種信主時的單純、童真和喜樂，宣教不是高高在上來審判他人，反而要學效「虛己」的耶穌、上十字架承擔苦罪的耶穌、謙卑愛人的耶穌，去展示基督無盡仁愛包容？基督的愛是無條件的，一個人怎樣差勁我都是愛你，我來並不是要審判你，而是體察你的困苦，與你同行，共同奮鬥。我們入中國應該是這樣的態度，我們要參與中國重建其價值和文化，中國人就覺得基督徒是中國人的一部分。

屈：講到愛，我聽完梁博士剛才的分享，心裡面真的好有感觸。您剛才提到，無論對方的生命情況怎樣「無論如何我都是愛你」，這種無條件的愛，其實正正是一種包容了剛強的極致溫柔。我有時會懷疑，西方學界甚至部分神學詮釋，可能從根本上就誤解了「陰陽」的真義。他們習慣用西方的二元論(Dualism)去套用陰陽，覺得陽就是光、是剛、是主動，陰就是暗、是柔、是被動，兩者是切開的。但在中國哲學的太極圖裡，黑裡面有白點，白裡面有黑點，這說明陰陽從來不是「非一即二」的對立，而是一種動態的互滲與轉化。

從中華神學建構會通天人合一哲學 — 中國本體論之可知而又不可知性（上）

梁燕城

中國儒道哲學，均強調「終極本體在其自身」，是超越人知識的領域，只能用「無」來描述，如《詩經》：「上天之載，無聲無臭」¹、老子：「無名天地之始」²、「天地萬物生於有，有生於無。」³莊子：「太初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。」⁴周敦頤：「無極而太極」⁵、張載：「太虛無形，氣之本體」⁶王陽明：「無善無惡心之體」⁷。

中國哲學論「本體在其自身」，是無形無象，無名言可描述，不可用知識了解，是「純粹超越的本體自身」，是最根本的終極層次，是「乾坤萬有基」。

這在成中英來說，就是宇宙萬有的「本」。他說：「宇宙本身也有一個本，是對宇宙創造性力量的一種認識。」⁸成中英指出這「本」指源頭：「中國人開始就講出了宇宙源頭，這個源頭可以生成不同的思想體系，即不同的道。」⁹他又說：「本，我們一般的定義看，是一個發展的起點，又是一個導向不斷發展與提升存在層次的活動過程……好像一個統一的、一體的根源，萬物只能在這個根源性上來找尋，在這個本到體的過程上來探尋它們之間的相互關係。」¹⁰

這「純粹超越的本體自身」本身不可知，但這本體是宇宙「本根源頭」，是存在一體的起點，是宇宙之「創造力量」。

成中英提到「從本到體的過程」，即由宇宙「本根源頭」創造而成一切存在的本體，是描述由「本」而開顯「存在本體」，中國哲學所謂「天」、「天理」、「有名」、「有」、「道」、「一」、「太極」、「氣」、「元氣」、「靈明」¹¹，均是一切存在萬物的本體真理，是由純粹超越創造生成的存在本體層次。這是超越而可推論而知的，萬有的「存在本體」，是可推論而知的「存在超越本體」。

由存在根源而產生天、地、人萬物，而有心性，具仁愛、良知及靈性的性質，包括「仁」、「義」、「禮」、「智」、「慈悲」、「良知」、「良能」、「靈台」¹²，是內在超越的心性本體，

¹ 《詩經·大雅·文王》。

² 老子：《道德經》第一章。

³ 老子：《道德經》第四十章。

⁴ 《莊子·天地》。

⁵ 周敦頤：《太極圖說》。

⁶ 張載：《張子正蒙·太和篇第一》。

⁷ 《王陽明全集·語錄三·錢德洪錄》。

⁸ 成中英、黃田園：《易經文明觀》（北京：東方出版社，2017年），第2頁。

⁹ 同上，第5頁。

¹⁰ 成中英，相慶中：《從中西會通到本體詮釋—成中英教授訪談錄》，（北京：中國人民大學出版社，2013年），第192頁。

¹¹ 「可知充天塞地中間，只有這個靈明。」王陽明：《傳習錄·黃以方錄》。

¹² 「靈台者，有持，而不知其所持，而不可持者也。」《莊子·庚桑楚篇》。

可通過反省、逆覺體証而知。其在具體人生則流露為惻隱仁愛、良知良能。

用唐君毅及成中英的新儒學理論，這是反思性的本體，是天地萬物之超越本根，也內在於萬物中，本體因反思而具詮釋和感通的潛能，彰顯在人心性中，成為知識（良知明覺）和道德（仁愛感通）的根源。本體本身是超越的，若由萬物理解本體，是「外在超越」，若由心性體悟本體，那是「內在超越」，兼內外超越，是為圓滿之教。

由此本體真理可區分為三層次：

1. 終極不可知之「本」，是「純粹超越的本體在其自身」。
2. 萬有作為存在事物的共同「存在本體」，是理性從一切事物可推知的「存在超越本體」。
3. 人內在的「心性本體」，是內在超越的「仁愛感通」和「良知明覺」，可通過反省、逆覺體証而知其性質。

三層次通為一體，是為天人合一，這中國本體論之真理，具可知而又不可知性(**known unknown**)，是超越而同時內在的，是天、地、人交相變化、感通互動的根源、是乾坤萬有的存在本體。這本體有反思性質，具詮釋和感通的潛能、產生人的心性，有知識和道德、呈現人性的仁愛和良知價值。

「內在超越」之路隱涵「存在超越本體」具有性情位格

中國哲學從內在於人的「心性本體」去進達體悟「存在超越本體」，兩者同為一體。這「內在超越」之路因始於心性，心性是有美善性情的，故其根源「存在超越本體」必然具有性情位格(**personal**)，前文已曾作推論。人「心性本體」呈現「仁愛感通」和「良知明覺」，來自「存在超越本體」的反思性，這能反思的存在本體，其詮釋和感通的潛能，必實現為「仁愛感通」和「良知明覺」的性情流現，從天人合一的基本思路，這性情流現「仁愛感通」和「良知明覺」與「存在超越本體」同而為一體，故「存在超越本體」自身必然是具有性情位格(**personal**)的全愛全知者。

具有性情位格(**personal**)的超越真理也本是上古中國文化所肯定的，可相通於中國古代宗教思想中「神」的理念，《尚書·大禹謨》：「乃聖乃神」《尚書正義》注：「聖無所不通，神妙無方」¹³。「神」是指在萬物背後奧妙地運作一切的不可知的力量與真理。然而《左傳》進一步定義：「神，聰明正直而壹者也」¹⁴「神」是掌管一國之興亡的，是宇宙的主宰，且「神」是「聰明正直」的，即「有智慧和道德」，有專壹之意志，「神」不單是運作萬物的力量，且顯然是具有性情位格(**personal**)的，且是獨壹無二的超越者。且「神」的理念也是萬物的根源：如《說文解字注》：「天神，引出萬物者也。」¹⁵

古經書有另一理念是「上帝」，自古中國都有祭祀「上帝」或「皇天上帝」的祭天大典，「皇天上帝」名號，出於《尚書》：「皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。」¹⁶《漢書》：「今稱天神曰

¹³ 《尚書正義》注釋《大禹謨》乃聖乃神。

¹⁴ 《左傳·莊公三十二年》。

¹⁵ 段玉裁：《說文解字注》。

¹⁶ 《尚書·召誥》。

皇天上帝。」¹⁷天神即「引出萬物者。」¹⁸又稱為「皇天上帝」。《詩經》描述皇天上帝說：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」¹⁹，《爾雅注疏》中「釋天」指出「皇天者，至尊之號也。」²⁰皇指至高至尊，「皇矣上帝」是稱呼至高至尊而超越在上的主宰，祂下臨人間有顯赫的光榮，監視觀察四方世界，追求人民之幸福。儒家正典用這個稱號，是漢以後儒家在國家祭祀系統對最高主宰的定位。

「皇天上帝」作為被祭祀的對象，不能只是理或氣，人可向最高本體真理傾訴心聲、祈求祝福、承認罪過，必具有可以與人感通的特性，必須具有性情位格。「皇天上帝」是具有「性情位格」(personal)的「存在超越真理」，這與儒家的心性美善價值觀是互相共融的。

本來從儒家思想，由心性「仁愛感通」和「良知明覺」進達真理，哲學上可推出「存在超越本體」具有心性內涵的「性情位格」。而儒家作為中國漢以後的主流文化，在國家祭祀建立的政治文化價值觀，本亦承認最高「存在超越本體」是具有性情位格，這才有祭祀皇天上帝的國家大典，作為穩定政治社會的思想系統。

五天（皇天、昊天、蒼天、旻天、上天）同為一體

至今在北京「天壇」仍看到中國自古宗教所尊崇的最高真理「皇天上帝」牌位，連結於上古祭祀「昊天上帝」之傳統，《周禮》明確載有「以禋祀昊天上帝」²¹。《毛詩正義》解釋：「昊天上帝，謂天皇大帝；天皇大帝，神之最尊者也，為萬物之所宗，人神之所主。」²²所謂「天皇大帝」和「皇天上帝」意思是一樣的。

《爾雅注疏》中「釋天」一段，邢昺疏提出五個面向描述天，說：「案《詩》傳云：『蒼天以體言之，尊而君之，則稱皇天；元氣廣大，則稱昊天；仁覆閔下，則稱旻天；自上降監，則稱上天；據遠視之蒼蒼然，則稱蒼天。』毛公此傳當有成文，不知出何書。李巡云：『古詩人質，仰視天形穹隆而高，其色蒼蒼，故曰穹蒼。』是蒼天以體言之也。皇，君也。故尊而君之，則稱皇天。昊，大貌，故言其混元之氣浩浩廣大，則稱昊天。旻，閔也。言其以仁慈之恩覆閔在下。從上而下視萬物，則稱上天。」²³這裡對天有五個不同側面描述：

1. 「蒼天」指本體；
2. 「皇天」指其君尊的主宰性；
3. 「昊天」指其元氣；
4. 「旻天」指其仁愛憐憫天下之人和萬物；
5. 「上天」，指其超越在上而下視人和萬物。

¹⁷ 《漢書·郊祀志》。

¹⁸ 段玉裁：《說文解字注》。

¹⁹ 《詩經·大雅·皇矣》。

²⁰ 同注[17]。

²¹ 《周禮·春官大宗伯》。

²² 《十三經注疏，毛詩正義·周頌·昊天有成命》。

²³ 《十三經注疏，爾雅注疏·釋天第八》這段所引的《詩》傳已失傳，故邢昺疏中有云：「毛公此傳當有成文，不知出何書。」

這五稱呼原是一體，是中國古人對最高主宰「上帝」不同性質的描述。

《爾雅注疏》中描述「旻天」，「其以仁慈之恩覆閔（憫）在下。」²⁴所謂「仁慈之恩覆閔」，是有「仁愛、憐憫、恩典」的性質。這說明中國言「天」或「上帝」，明顯有性情位格 (personal)，其性情具「仁慈之恩」，可對下方世界施行憐憫，必然是有性情之「存在超越本體」。

自古祭天的國家大典，是中國思想文化的「外在超越」進路，「天命」不只在心性，也確定國家治理的禮法系統具合法性，使儒學在國家層次成為「儒教」，對安定民心有重要作用。

中國儒家在政治社會上，對上古祭祀上帝之古禮制傳統、及漢到清歷朝歷代朝廷的祭天大典，都肯定、支持和傳承，顯然儒家對有「性情位格」的「存在超越本體」是承認的。不過要體悟「存在超越本體」之路，是由自省心性的「內在超越」去進達，而對「外在超越」的皇帝祭天禮儀，則是尊重禮制，較少哲學分析。

中國道家的「存在超越本體」也具有性情

莊子言「道」，《大宗師》論述說：「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不老。」²⁵

莊子不單從「無」的角度描述道，卻是以「有」和「無」及「可」和「不可」的相合而言，「有」的是「情」與「信」，「無」的是「為」和「形」，「可」的是「傳」與「得」，不可的是「受」與「見」。這是整全地兼觀有無的描述。此中情與信兩字，成玄英解情與信兩字為：「明鑒洞照，有情也，趣機若響，有信也。」呂吉甫解為：「耳目得之而視聽，手足得之而運動，豈不有情乎。寒暑得之而往來，萬物得之而生育，豈不有信乎。」²⁶

所謂「明鑒洞照」與「趣機若響」，是有感受有行動的描述，道也通於人的感受與萬物的運作。那麼道顯然不是冷漠無感應的法則，必具有性情。道也是萬物往來與生育得以運作的基礎，自然有信實性，信實性是人有意志的抉擇，是有性情位格的表現，按理推論，道自應具有情。

同時，在莊子《齊物論》中提出「真宰」理念，他用「情」與「信」描述「真宰」。《齊物論》論及天地之自然，及心與萬有之交涉時說：「必有真宰而特不得其朕，可行已信，而不見其形，有情而無形。」²⁷一切似有一「真實主宰」在，但又不得其痕跡。郭象解釋從「萬物萬

²⁴ 同上。

²⁵ 《莊子·大宗師》。

²⁶ 成玄英注疏，郭象注，成玄英疏、郭慶藩集釋：見《莊子集釋》（台北：廣文書局，1971年）。呂吉甫注參考焦竑：《莊子翼》（台北：廣文書局，1979年）。

²⁷ 《莊子·齊物論》。

情」²⁸看來有主宰「使之然」，但因「起索真宰之朕跡，而亦終不得，則明物皆自然」，他認為由於不見朕跡，故將之視為自然。

《齊物論》所謂「可行已信，而不見其形」，是指這真宰的行動早已信實如此，但又非有形之事物，「信」應指信實性。「有情無形」，成玄英說：「有可行之情智，無信己之形質。」²⁹即這真宰之作爲，有情智之表現而無形質可見。楊慎說：「此節從性情上認取真宰，猶衆靈之從天籟來。」³⁰這裡明顯解「真宰」具有「情智」和「性情」，真宰應從其「性情」來定義。

「情」的概念，在《莊子》內篇中，有提到「事之情」（《人間世》），「人之情」、「物之情」（《大宗師》）。此中關乎事與物之情，是指物之真實情態，而人之性情，則涉及情智。

在《養生主》之中，談到老聃死，秦失見吊唁的人都哭，是不必哭而哭，說「遁天倍情」³¹，「遁」是逃避，「倍」是違悖，即評那些人是逃避自然之生死，而違悖「情」，這是一種宇宙真理之情，與天並提，故與「道有情」之情同一層次。

莊子的道體論，其道是「真宰」，「有情而無形」，具「無情相之情」，即無性情相之性情，即指道本質上隱含性情的所有潛質，由此可視為涵有某種神學的意義，指向無性情相的上帝。這是寂然不動的上帝，不可用偶像或形式表達的「無相真神」。

莊子《天下》篇曾提到「上與造物者遊」：「古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之。……獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。……上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友。」³²莊子指出，要真正了解道，在「獨與天地精神往來」，「獨與」是人心靈單獨投身，超乎知識及萬物的形相，「往來」是直接從靈性交往。「往來」是一種關係的建立，莊子單獨交往的是「天地精神」，達至「與造物者遊」，即是建立和宇宙溝通的關係。「精神」是什麼呢？《易·繫辭》「精氣為物。」所謂「精氣」，《周易正義》注疏這句的解釋是：「陰陽精靈之氣，氤氳積聚而為萬物也。」³³是指「精靈之氣」。此外，《增韻》：「凡物之純至者皆曰精。」³⁴「精」是產生萬物的、至純粹的精靈之氣，即靈氣。

至於「神」，《尚書·大禹謨》：「乃聖乃神」，提到「聖」與「神」兩理念，《尚書正義》注這句曰：「聖無所不通，神妙無方」³⁵。王弼注《易·繫辭》「陰陽不測之謂神」時解釋「神」：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰」³⁶。「神」是指奧妙地運作萬物的不可測的力量與真理。

「造物者」是終極的創造萬物根源，在莊子是指「道」，前面已提到莊子說：「夫道有情有

²⁸ 向秀、郭象：《莊子注》。

²⁹ 成玄英注疏：見前引《莊子集釋》。

³⁰ 《莊子·齊物論》引明楊慎《丹鉛餘錄》之注。

³¹ 《莊子·養生主》。

³² 《莊子·天下》。

³³ 《周易正義》注釋《繫辭傳》精氣為物。

³⁴ 《增修互注禮部韻略》，精。

³⁵ 《尚書正義》注釋《大禹謨》乃聖乃神。

³⁶ 王弼注《易·繫辭》陰陽不測之謂神。

信。」³⁷道是永恆存在者，創生天地，具有性情和信實性。所謂「遊」，「逍遙遊」中的「遊」，描述生命的「無待」境界，是一種精神上的自由飛翔。如說：「逍遙於天地之間，而心意自得。」³⁸此外，莊子多次提到「遊」：「得至美而遊乎至樂，謂之至人。」³⁹又「至人……乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。」⁴⁰這些都是與「無待」同樣的境界。

莊子在《大宗師》中，借孔丘說「子桑戶、孟子反、子琴張」三人，是「彼遊方之外者也」，描述「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」⁴¹「天地之一氣」應等同「天地精神」，即宇宙靈氣。遊方外之人，能與造物者相伴相通，於天地精神靈氣中自由飛翔。

莊子提出「造物者」理念，是創造宇宙之終極存在，這造物者可與人同遊於天地一體的靈氣中。「上與造物者遊」，「上」是指人超越一切向最高境界，「與造物者遊」是與創造天地的終極存在相伴相通，在宇宙自由飛翔。

這正與《聖經》所啟示的上帝義理接近，《聖經》描述上帝超乎人間的宗教、教義和禮儀，也非高高在上要人祭拜的權威性神靈，其真正本體是無性情相的「無相真神」。《聖經》描述這上帝主動臨在人間與人同遊，與人感通而被人所知，且與人同經憂患苦罪，也與人同遊於人生路。更通過救贖，上帝三位一體的聖靈「性情位格」，是天地精神，可人與人感通往來，互為內在，上帝「臨在與人同遊」，於是人得「上與造物者遊」，共同飛翔於宇宙大道之中。這將發展成一種「道體神學」，成為中華神學的思想。

在中華神學的反省來說，中國儒道兩家哲學的「存在超越本體」，本質上可具性情，是與聖經中的上帝理念相容相通的，可建立中國的上帝觀，進入宗教思想和體驗的境界，繼承商代至周代的宗教文化。

由中國本體論建立「上帝啟示」的可能性

從中國本體論思考中華神學之路，人「心性本體」呈現「仁愛感通」和「良知明覺」，來自「存在超越本體」的反思性，則「存在超越本體」既連結著「仁愛感通」和「良知明覺」的性情流現，而哲學地推知「存在超越本體」自身是具有「愛」與「知」的性情位格(personal)。

這有性情位格的「存在超越本體」，可與上古中國的理念如「聰明正直而壹者」及「引出萬物」的「神」相通，也通於古人所祭祀那「臨下有赫、監觀四方」的「皇天上帝」、或「神之最尊者」，「為萬物之所宗」的「昊天上帝」，或「以仁慈之恩覆閔（憫）在下」的「旻天」。這在中國道家則是「有情有信」的「道」，「有情而無形」的「真宰」，與人往來的「天地精神」，與人「遊」的造物者。

若終極的「存在超越本體」有反思性，能思想並具有「仁愛感通」和「良知明覺」的性情，可

³⁷ 《莊子·大宗師》。

³⁸ 《莊子·讓王》。

³⁹ 《莊子·田子方》。

⁴⁰ 《莊子·齊物論》。

⁴¹ 《莊子·大宗師》。

以不封限於在人心性中彰顯其具仁愛性和明覺性的「本體」，邏輯上其仁愛性及明覺性可對人直接顯示親情慈愛，關心人的苦難，而主動以其仁愛和明覺的性情，在具體人生中和人面對面會見，通過言語對話與人感應溝通、和人說話、直接揭示自己的仁愛性情、向人解釋宇宙人生的根源、對人生提出使命方向、與人同行、解人困憂、甚至救贖人脫離苦罪的困境。歷史上若有人遇到這上帝臨在，曾和上帝感通，從而對宇宙人生產生新覺悟和知識，記載成文本，即可稱為上帝「啟示」(Revelation)的文本。

當「存在超越本體」在其自己，不以其仁愛性情和人感通，那就被人哲學稱為「無極」、「無名」之本、「無形」之體，是不可知的本根，是「純粹超越在其自身」。

當「存在超越本體」默默呈現在人心性中，成為人自覺可知的湧流美善，哲學就稱為「仁」、「義」、「禮」、「智」、「慈悲」、「良知」、「良能」、「靈台」等，是「存在超越本體」自我開顯(Self-Disclosure)，形成內在超越之路。

當「存在超越本體」以其性情主動和人建立「性情際的關係」(inter-personal relationship)，在具體人生中向人顯現其親情慈愛，直接與人面對面對話感通，人忽然經歷宇宙本體以對話方式臨在，成為一神聖體驗，由上帝告之宇宙人生的奧秘，或在歷史困境中見下臨人間，解救民族之苦難，或在人生迷妄時，得上帝在現世臨在同行，帶來人身心靈的改變。這些經歷和領悟，是超越的上帝臨在現世人生和歷史的「啟示」(Revelation)，不同於人由內省修養，從內在超越而體悟天人合一。那些親見上帝示現的人，記錄下上帝的說話或在人間的事件（如紅海分開或耶穌復活的事件），那就成為啟示的經典文本。

以上推論是由中國哲學本體論建立的上帝啟示觀。

從中國文化和哲學來詮釋基督教《聖經》啟示文本所述的一切，是中國古人從反思和修養心性所經歷的「存在超越本體」，是有性情位格的，也曾向人類主動以臨在對話及多與歷史方式，示現為一種啟示的形態。

從中華神學描述人經歷的「啟示」，是人遇到天地的親情美善，與慈愛的上帝臨在會面，人和上帝產生「互為內在」的感通，形成人罪過的淨化、痛苦的轉化，及對歷史時代有新洞見，新使命。這些人記錄上帝在人間示現神蹟時的所見景象，記下上帝說話的內容，包括對人的美善和智慧教導、對人心罪惡和社會不義的審判、頒下道德律法標準、指示終極喜樂幸福之途、對未來歷史事件或末世的預言等。

這啟示形態形成的思想與領悟，與中國古聖人所體悟的，是同一根源的「存在超越本體」。這本體的性質，是完全的慈悲仁愛、及完全覺知一切，是全愛全知的超越存在，也是終極的創造力。

從中國哲學和修養內省，人察識內在心性，呈現的仁愛感通和良知明覺，是天命之性，是宇宙本體之本質。以誠敬之心將之存養，以修養工夫將之擴大，自可追求及盡心盡性去實現人與人及人與天地萬物的和諧。此外，人觀天地萬物，變易中有不易之道，一切事物在彼此關係的處境中，人可自強不息，將每一處境調配，各事物按其道路發展其本性和具體規則，即可「各正

性命，保合太和」，達至終極的和諧。宇宙一切不斷創造變化，不斷調節和諧，是為宇宙之大道。這是從「內在超越」之路所體證的「存在超越本體」真理，與人心性合一。

中國自古也有「敬天法祖」的祭祀，承認有「引出萬物」、「聰明正直而壹」的「神」，有「以仁慈之恩覆閔在下」的天，有「監觀四方，求民之莫」的上帝，有與人在上同遊的「造物者」，有「可行已信，而不見其形，有情而無形」的「真宰」。這被祭祀和敬畏的最高「存在超越本體」，本身有反思性，聰明正直而獨一，有仁慈、恩典和憐憫、能監觀四方、且與人同遊。明確是有性情位格的「存在超越本體」，故原則上可主動和人交往會面，而和人建立交流會面，解除困苦處境，潔淨內在罪過，對人作出啟示信息和救贖行動。

從心性內在超越而體悟的天，和超越臨在向人啟示之天，一體而同源。體悟前者可成聖賢，經歷後者的成先知和使徒。

馬太福音出自希伯來文底本之研究及其全文

徐濟時

導引

馬太福音原出希伯來文之說，由來已久，但一直被很多學術中人冷處理，一般信徒自然等閒視之。這往往是立場先行的慣性思維，毫不客觀。本文冀求將這「馬太前傳」全揭露—全研議加全中譯，盼華人神學界為之重視。

早期希臘教父們大都知道，起初有一本猶太基督教的福音書(Jewish-Christian Gospel)，可能有不同的版本。因為，亞歷山大的革利免、俄利根、優西比烏、伊皮法紐 (Epiphanius / 塞浦路斯首府 Salamis 主教)、耶柔米和可能失明的荻地模(Didymus the Blind)皆曾引用這福音書或為它作注，證其存在。優西比烏的經典之作《教會史》(約 325 年) 將它列入新約正典作品具爭議名單(Antilegomena /disputed writings)，指它被當時教會的「希伯來人」使用；耶柔米將拿撒勒人(派)與最初數世紀的伊便尼派聯繫起來，認為他們兩派使用同一本《希伯來福音書》(下解)。

四世紀末，新約正典終被「官方」編定後，這希伯來福音書不再被教會文獻引以為據(或因而失傳)。根據第九世紀編的正典與次經作品列表(Stichometry of Nicephorus)所示，這本福音書與啟示錄、彼得啟示錄、巴拿巴書信，被一併列為爭議性(disputed)作品；全書原有 2200 行，僅比《馬太福音》短 300 行。根據這殘缺的福音書已知曾被引用的一些「片段」來看，其內容結構與正典福音書頗為相似(見下)。

當今普遍學者認為，上述一部分早期教會史家引用的，並非同一本作品，而是一本亞蘭文/希伯來文福音書和至少兩本希臘文福音書(即是三本或以上)；少數學者認為只有兩本，一是亞蘭文/希伯來文、另一是希臘文。學者們會採用現存不完整的「拿撒勒人福音」這通稱，來描述一本源於《馬太福音》相似傳統的亞蘭文福音書；而伊皮法紐所引用的希臘文福音書 7 個片段，則特稱其為《伊便尼派福音》。至於《希伯來福音》，與其他原屬最早期教會採用的猶太福音書及假設的「原始希伯來福音書」，之間有何關係，尚是不確定而成為學術探究的持續主題。

當代著名福音派新約學者 Craig A. Evans 的 *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature* (2005)，如此定位這本猶太福音書(The Jewish Gospels)：他稱若據教父們的著作，可推論出三部不同的正典以外(extracanonial)猶太福音書，就是《拿撒勒人福音》(the Gospel of the Nazarenes)、《伊便尼派福音》(the Gospel of the Ebionites)和《希伯來人福音》(the

Gospel of the Hebrews)；但他據 Peter Lebrecht Schmidt(1933-2019) 於 1998 年提出的異議，認為最初只有一本猶太福音書(only one Jewish gospel)、可能以亞蘭文寫於公元 100 年左右，名為俗稱的《希伯來福音》(Gospel according to the Hebrews)。(引自 Hans-Josef Klauck (2003) *Apocryphal Gospels: An Introduction*. New York: T & T Clark International. p.37)

做學問的首步（難以偷步）乃是經典著作之直接研讀，以下本人選取這方面尼高森之代表作，引此原著入題簡論之。

本論

牛津大學三一學院前學者愛德華·拜倫·尼高森的《希伯來文福音書：殘片翻譯加注釋，並附有關其外部與內部證據的批判性分析》¹，有以下表述。

尼高森在 1879 年出的本書（下或稱本書的「片段」）之前言(p.vii-xii)論到這方面研究，追述八年前 Hilgenfeld 相關著作已顯示這一課題，但即使在當年聖經研究最強的德國，遠未見足夠的研議；魏斯科(B. F. Westcott)的 1866 年新約正典研究經典 *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* 提及《希伯來文福音書》的 26 行文字[注：或指該書的 26「片段」]，旨在呈現關於這本古代失傳福音書的觀點。有人可能因為《希伯來文福音書》缺席於正典書目，或對使用它的教派(sects)心存疑慮，而對它抱有偏見；另一方面，有人可能因為反對馬太福音（希臘文）正典、以致篤信馬太福音的亞蘭文本才是原版，有人可能對拿撒勒派有偏愛、對早期福音文獻失傳部分冀盼復原，亦對《希伯來文福音書》抱有另類偏見。作者（尼高森）稱許從 Hilgenfeld《新約外傳》²卷四關於這福音書的 33 頁內容獲益良多，且使用 *Bruder's Concordance* 對這些片段進行詞彙分析。以下，作者分三部分分析讀《希伯來文福音書》。

第一部分：外部證據

愛任紐(120/130-202)是現知最早提及《希伯來文福音書》的作家。為了使他的引用更易理解，

¹本書至今仍在出版，凸顯其權威性，原名為 *THE GOSPEL ACCORDING TO THE HEBREWS ITS FRAGMENTS TRANSLATED AND ANNOTATED WITH A CRITICAL ANALYSIS OF THE EXTERNAL AND INTERNAL EVIDENCE RELATING TO IT*，作者是 EDWARD BYRON NICHOLSON, M.A. (Late Scholar of Trinity College, Oxford)，首版出自 LONDON C. KEGAN PAUL' & CO., 1 ATERNOSTER SQUARE, 1879。網上見於

<https://ia801300.us.archive.org/33/items/thegospelaccordi00nichuoft/thegospelaccordi00nichuoft.pdf>

本人認為，譯「希伯來文福音書」較坊間譯「希伯來福音」，更為準確並減少歧義，原因見本文論證。從上述書名副題可知這是「不完整的福音書」，只是片段式被後人引用，從而「還原」其一部分而已。請注意：本文出現的「（第 xx 頁）或 (p.xx)」，是指作者 Nicholson（尼高森）這本附加注解的《希伯來文福音書》。

² *Novwm Testamentum extra Canonem Receptum* (Lips. 1866)

首先需要說明：早期教會相信馬太寫其福音書用的是「希伯來語文(Hebrew)」³ 即亞蘭文。愛任紐於 180-190 年間寫作時提到，巴勒斯坦的一個教派伊便尼派(Ebionites)⁴「只使用那本馬太所寫的福音書」。(第 1、2 頁)然而，尼高森稱：愛任紐所確認伊便尼派的福音書就是《馬太福音》(尼稱這不太可能)，實情是伊便尼派的福音書是他提安[注：Tatian(120-180)，是殉道者查斯丁的學生，後往敘利亞成為一教派領袖(A Sectarian Leader)]根據四福音編纂而成的。(第 16 頁)

優西比烏(260-340)在其教會史(*Eccl. Hist.* iii. 25)稱許，現今有人認為《希伯來文福音書》是信主的希伯來人所愛之最(Love Beyond Any Other)，顯出此書(textbook)早被猶太基督徒普遍接受，而其受質疑僅在日後且屬少數。(第 5 頁)優西比烏認為這福音書所引耶穌的話，是真實可靠的(authentic)；他聲稱神學家赫格西僕(Hegesippus, 110-180, 歸信基督的拿撒勒人)直承第一代使徒，早至 170 年已使用《希伯來文福音書》，更早於愛任紐為此書作見證。「赫格西僕還引用了一些來自《希伯來文福音書》和敘利亞文的內容，尤其是希伯來語文的內容。」(第 6、7 頁)

伊皮法紐(Epiphanius (310/320-403)，塞浦路斯 Salamis 主教)如此談到拿撒勒派(Nazarenes)：「他們持有的《馬太福音》，是非常完整的希伯來文本(Very Full, in Hebrew)。這本福音書至今仍以希伯來字母保存於他們中間，正如最初寫成時那樣。((《異端》⁵ xxix.9)」(第 9 頁)他另談到伊便尼派(Ebionites)：「在新約(New Covenant)，唯有馬太用希伯來語和希伯來字母(Hebrew Speech and Characters)記下了福音的解釋和宣講。」(第 10 頁)然而，Hilgenfeld 說：「伊便尼派的福音書顯然是首先用希臘文寫的。」(第 13 頁)⁶

那些否認耶穌神性出生(Divine Birth)、並拒絕《馬太福音》前兩章的拿撒勒-伊便尼派成員，會察知本身只剩下與《馬太福音》三章 1 節「那時」(And in those days)相關的敘述。這方面必須修正，因為有「那時」卻沒有前文是說不通的。(第 15 頁)⁷

耶柔米(347-420)的豐富學識、在敘利亞和巴勒斯坦的長期居住、以及他先抄寫這《希伯來文福

³真正的希伯來語早已是一種消亡的語言 (The real Hebrew had long been a dead speech)，但這個語名通常被賦予敘利亞-迦勒底語，或亞蘭語(Syro-Chaldaic, or Aramaic)——正如現今普遍稱呼的那樣(as it is now generally termed)。因此，在《使徒行傳》21:40 和 22:2 中，據說保羅是「用希伯來話(in the Hebrew tongue)」對百姓講話；而耶柔米(Jerome)在談及《希伯來文福音書》時……稱其為「用希伯來語言寫成」(《以賽亞書註釋》卷四一關於以賽亞 11:2) (*Comm. in Isat. lib. iv. — on Is. xi. 2*)。

⁴ 希伯來文的伊便尼是「貧窮」，或因他們自願保持貧窮而得名，群居約旦河東，因持素食及非主流基督論而遭排斥。有稱它是拿撒勒派的激進分支，神學上重馬太輕保羅。

⁵ *Panarion, also known as Adversus Haereses (Against Heresies)*

⁶ 本人認為這只是孰先孰後之爭，不應否定一可能性，就是馬太也可自撰兩種語文的版本。

⁷ 本人認為這「去除首兩章」之說是假設，除非有完整的《希伯來文福音書》出土作證，因為不能確定「那時」就是這福音書真實的首句而沒有前文。況且，馬可福音和約翰福音也像這福音書是始於「耶穌受洗」，但不代表馬可和約翰否認「耶穌神性出生」(像馬太和路加載有聖子降生)。

音書》後又將其翻譯成兩種語言的事實，使他的證據極具重要性。(第 17 頁)他在 392 年寫馬太傳記⁸時如此說：「馬太，又稱利未，從稅吏成為使徒，是第一位在猶太地用希伯來語和字母為受割禮信主的人之好處而寫出基督之福音，他將之譯成希臘文則不能確定(is not sufficiently ascertained)。」耶柔米更稱這希伯來文福音書至今仍保存在該撒利亞(Caesarea)的圖書館。(第 6、18 頁)在記述雅各事蹟時，他提到「那名為《希伯來文福音書》的福音，最近由我翻譯成希臘文和拉丁文⁹，俄利根(185-254)經常使用此書(此說極其重要)。」(第 18-19 頁)俄利根甚至引用一些四福音以外出處不詳的片段(fragments)，部分下引，不予以中譯免失真，本人加上底線在那些不在或異於相關的經文：

1. 對應太 5:17 「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。」有片段 35 “I am not come to take away from the law of Moses, nor to add to the law of Moses am I come.”(p.146)
2. 對應馬太福音第五章結束論「愛仇敵像天父恩待不義的人」，有片段 36 “It is blessed rather to give than to receive.” (p.148)即徒 20:35 「……當記念主耶穌的話，說：『施比受更為有福』。」
3. 對應太 6:33 「你們要先求他的國和他的義，這些東西都要加給你們了。」有片段 39 “Ask great things and little things shall be added to you, and ask heavenly things and earthly things shall be added to you.” (Origen, *De Orat.*, § 2) (p.148)
4. 對應太 7:21 「凡稱呼我『主啊，主啊』的人不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人才能進去。」有片段 40 “Not everyone that saith unto me ‘Lord, lord’ shall be saved, but he that doeth righteousness.” (*Second Epistle of Clement*, iv. 2) (p.149)[注：這裡將「不能進天國」和「不能得救」連上，意義重大，與下一點的片段 41 更互相呼應，使登山寶訓結論 7:21-23 的表述更清晰。]
5. 對應太 7:23 「我就明明地告訴他們說：『我從來不認識你們，你們這些作惡的人，離開我去吧！』」有片段 41 “If ye have been gathered with me in my bosom and do not my commandments, I will cast you away and will say unto you ‘Depart from me; I know you not whence ye are, workers of iniquity.’” (p.149)
6. 對應太 13:11 「耶穌回答說：『因為天國的奧祕只叫你們知道，不叫他們知道。』」有片段 47 “Keep the mysteries for me and for the sons of my house.” (*Clementine Homilies*, xix. 20)(p.151)
7. 找不到對應經文有其中片段 62 “He that is near me is near the fire, and he that is far from me is far from the kingdom.” (Origen, *Hom. in Ierem.* iii. p. 778 (因希臘文本已失而譯自拉丁文))(p.161)

耶柔米在 398 年撰寫《馬太福音註釋》時，將《希伯來文福音書》中的五段經文與希臘文《馬太福音》中的相應段落，進行比較時就指向「真確的希伯來文(本)」(the actual Hebrew)。(第

⁸ *Catal. Script. Eccl.*

⁹ 尼高森稍後再引耶柔米說：“the Gospel which the Nazarenes and Ebionites use, which we lately translated from the Hebrew language into Greek, and which is called by very many [or most, ‘*plurisque*’] the original of Matthew”(p.20)耶柔米不晚於公元 379 年抄寫了拿撒勒派福音書，於 387 年開始在他的注釋中引用它，並在 392 年提到他最近已將其翻譯成希臘文和拉丁文。(p.52-53)

19 頁) 他如此引述非常重要，首先表明拿撒勒派和伊便尼派使用了相同的亞蘭文福音書 (**Aramaic Gospel**)；其次，關於這本福音書的普遍觀點，認為它是馬太福音的原始版本(**the original of Matthew**)。(第 20 頁，第 12 頁已提及「伊便尼派使用的亞蘭文福音書與拿撒勒派相同」) 他在 416 年的反對伯拉糾派著作¹⁰ 如此說：「在《希伯來文福音書》中，這書確實是用迦勒底和敘利亞語言寫成，但使用希伯來字母，拿撒勒派至今仍在使用。¹¹」(第 21 頁)

伯拉糾派的朱利安主教(Julian the Pelagian, 380-455)，在與奧古斯丁(354-430)爭論中說「耶柔米甚至試圖通過一本福音書或**第五本福音書**的見證，稱這福音書是他自己翻譯的。」據君士坦丁堡宗主教阜丟斯(Photius, 810-895)報導，摩普綏提亞主教狄奧多若(Theodore of Mopsuestia, 350-428)曾說，耶柔米「偽造了一本額外的**第五福音書(An Additional Fifth Gospel)**，假稱他在巴勒斯坦的優西比烏的書櫃中發現了它。」尼高森稱，這些話當然只表明他們對《希伯來文福音書》一無所知。(第 22 頁) 在談到次經類福音書(Apocryphal Gospels)，英國修士兼史家比德(Baeda/Bede, 672-735)說：「這裡必須注意的是，所謂的《希伯來文福音書》不應被歸為次經，而應歸類為**教會歷史**¹²：因為有益的是甚至聖經翻譯者耶柔米，也認為可從這書引用極之多證據(very many evidences)並將其翻譯成拉丁文和希臘文。」(第 23 頁)

君士坦丁堡牧首 Nikephorus(758-828)將《希伯來文福音書》列入新約有爭議的書目(**The Disputed Books**)，與《約翰啟示錄》、《彼得啟示錄》(失傳)和《巴拿巴書信》並列。他另列一份獨立的次經名單(第 23 頁)。此即用三分法，表列出經書的權威級數：正典(正經)、有爭議的正典、次經。

至此，可以綜合這本不完整福音書相關的「外部證據」。按作者尼高森的發現，拿撒勒派和伊便尼派中流傳著一本通常稱為《希伯來文福音書》的福音書，用亞蘭文寫成，但使用希伯來字母。有些人認為它的作者是眾使徒(Apostles in general)，但許多人或大多數人——顯然包括拿撒勒派和伊便尼派——認為是馬太所寫，儘管伊皮法紐提到伊便尼派的抄本被篡改過(**Ebionite Copies were Corrupted**)。在約公元 800 年的一份列表(list)，這可能源自第五世紀左右的一份列表，《希伯來文福音書》被稱為具爭議類的書(A Disputed Book)，但未被稱為冒名偽造類的(spurious)如同被列入此類的啟示錄(the Apocalypse of John)。這本福音書之所以未見於被列入接受類(**accepted books**)的任何書目，如果它被視為不過是／僅僅是《馬太福音》的亞蘭譯文版本(**mere Aramaic edition**)，那麼它在接受類任何書目中「略去(omission)」自然是不足為奇。(第 26 頁)

¹⁰ *Dial. adv. Pelag.* lib. iii.

¹¹ 原文：“In the *Gospel According to the Hebrews*, which is written indeed in the Chaldee and Syriac language, but in Hebrew letters; which the Nazarenes use to this day.”

¹² 原文：“*The Gospel According to the Hebrews*, as it is called, is not to be reckoned among apocryphal but among ecclesiastical histories.”

第二部分：《希伯來文福音書》的片段[注：正文中，[]內英文和斜體字乃非原文而是出自作者尼高森，#屬於伊便尼派 7 份希臘文片段，[獨特] 是本人比對四福音正典下有別之內容]

1. 序言（或伊便尼派 #1）¹³

1. 有一個名叫耶穌的人(There was a certain man by name Jesus)，年約三十歲，他揀選了我們。**[獨特]**
2. 當他來到迦百農時，他進了西門（又稱彼得）的家，開口說道：
3. 「經過提比哩亞海邊時，我揀選了約翰和雅各（西庇太的兒子）、西門、安得烈和達太、奮銳黨的西門，以及加略人猶大；
4. 「還有你馬太，坐在稅關上，我呼召你時，你就跟從了我。
5. 「因此，我冀願(I will)你們成為 12 使徒，向以色列作見證(for a testimony to Israel)。」

2. 《馬太福音》2:5（拿撒勒派）猶太的伯利恆。

3. 《馬太福音》2:15（拿撒勒派）我從埃及召出我的兒子(have I called my son)。

4. 《馬太福音》2:23（拿撒勒派）他將被稱為拿撒勒人。

本人認為：倘若這就是《希伯來文福音書》的真正開始，那麼此書（片段集）與四本福音書最大不同是沒有提及耶穌的神性方面（四本福音書開篇皆重視這一面）。這五點「序言」獨來自伊便尼派，所言就像孔子揀選弟子。當中馬太被突顯出來，暗示這是馬太的作品。隨後的片段 2、片段 3、片段 4 則顯示與《馬太福音》第二章的內容配合，其中提到「召出我的兒子」乃是耶穌受洗之前的童年，反映耶穌早有「神兒子的身份」，這並非如伊便尼派所說、待耶穌成年「受洗時因聖靈入住才擁有」。從中可比較出，序言第 1 點第一句「有一個名叫耶穌的人」有可能不是馬太的原始手筆，而是伊便尼派的篡改。

5. 《馬太福音》3:1-7；《馬可福音》1:4-6；《路加福音》3:2,3（伊便尼派 #2）

1. 那時(And[in those days?])，約翰開始施洗([A baptism of repentance in the Jordan river?])。
2. 有法利賽人出來到他那裡受洗，還有耶路撒冷的眾人。
3. 約翰穿著駱駝毛的衣服，腰束皮帶，他的食物是（無此字有此意）[locusts and?/蝗蟲和?]野蜜，味道像嗎哪，像油[honey?/蜜?]製成（無此字有此意）的餅。¹⁴

¹³ Epiphanius, *Haer.* xxx. 13 [*Panarion*, also known as *Adversus Haereses* (Against Heresies) in Greek] (p.28-29). 序言是否本福音書真正開始，已在第一部分（外部證據）注腳 7 稍有討論，不贅。這序言的 3 至 5 點，可從「十二使徒」只提八個人名見其疏漏，伊皮法紐(Epiphanius)以希臘文譯出原文時或未全引原文 12 使徒每個人名。（第 30 頁）本人認為，從這漏譯現象，可揣測以下全部片段在引用原文作出希臘文翻譯時，或出現「引文不忠於原文」的問題（修改、意譯、增刪等在所難免），所以不一定是亞蘭文原版本有問題。

¹⁴ 伊便尼派因奉行素食，或將約翰塑造成自家一派而刪去蝗蟲（太 3:4）。原文：“The Ebionite Gospel makes no mention of the locusts of Matt. iii. 4. Hiphanius so clearly and so often says that the Ebionites kept from animal food (p.34)The Hebrew text is uncertain, and the Jerusalem Targum and some other ancient authorities give ‘cakes [made] of honey.’ Now it is noticeable that Hiphanius in his remarks on the passage accuses the Ebionites of substituting ‘cakes [made] with honey’ for the ‘locusts’ of the canonical Gospel.” (p.35)

6. 《馬太福音》3 章（拿撒勒派）

1. 看哪，主的母親和他的弟兄對他說：「約翰施洗是為赦罪(remission of sins)¹⁵，我們去受他的洗吧。」
2. 但他對他們說：「我有什麼罪¹⁶而應該去受他的洗？除非我所說的是出於無知。」
(Wherein have I sinned that I should go and be baptized by him? except perchance this very thing that I have said is ignorance.) [獨特]

7. 《馬太福音》3:13-17；《馬可福音》1:9-11；《路加福音》3:21,22（《約翰福音》1:32,33）
（伊便尼派 #3）

1. 當眾人受洗後，耶穌也來受約翰的洗。
2. 他上來時，天開了，他看見聖靈如鴿子降下，進入¹⁷ 他裡面。
3. 有聲音從天上說：「你是我的愛子，我喜悅你」；又說：「我今日生你(I have this day begotten thee)」¹⁸。
4. 立刻，有大光照亮那地方(Straightway a great light shone around the place)¹⁹ 約翰看見就對他說：「你是誰[Lord?/主?]?」[獨特]
5. 又有聲音從天上對他說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」
6. 約翰就俯伏在他面前說：「主啊，請你為我施洗。」
7. 他阻止他說：「且住，因為這樣，才能成全一切。」

8. 《馬太福音》3 章末（拿撒勒派）

¹⁵ 「赦罪／罪得赦免」在新約中不是一個常見的片語：它在《馬太福音》只出現一次(26:28)，《馬可福音》兩次(1:4, 3:29)，《路加福音》三次(1:77, 3:3, 24:47)，約翰從未在福音書使用過它；然而，《使徒行傳》有五次(2:38, 5:31, 10:48, 13:38, 26:18)。(p.37)

¹⁶ 據《約翰福音》8 章 46 節主說「你們中間誰能指證我有罪呢？(Which of you convicted me in respect of sin?)」，這正合乎主自稱受洗目的，非為己罪乃「盡諸般的義」(to fulfill all righteousness) (太 3:15)。

¹⁷ 尼高森指出：「各種抄本文句提供了強有力的理由，使人相信『進入』(into) 才是《馬太福音》原初讀法，雖然原文(太 3:16 和路 3:22) 是「降在.....身上」(coming upon)，但按《馬可福音》1 章 10 節是「進入.....裡面」(coming into)，類似《約翰福音》1 章 32 節形容聖靈「彷彿(入住)沒有離開耶穌」(Alford 解釋)。(p.39)

¹⁸ 奧古斯丁(Augustine)對此未加評論(Enchir. ad Laurent. c. xlix./《手冊》致勞倫提烏斯，第 49 章)，他在別處(De Consensu Evang. lib. ii. c. 14/《福音和諧論》卷二第 14 章)說「我今日生你」見於一些手抄本，但據說不在更古老的希臘文抄本中。游斯丁(Justin)在關於洗禮的記述中，也兩次將這些話作為天父聲音所說的話(Dial. cc. 88, 103/《與特來弗對話錄》第 88、103 章)，其第二次提及並不能證明他從一本福音書中引用了這些話，但強烈暗示了這一點：「就在耶穌從約旦河上來之後，有聲音對他說「你是我的兒子，我今日生了你」(Thou art my Son; I have this day begotten thee)，此話已錄在眾使徒的記憶中.....」(p.40) 本人認為「我今日生你」縱或不見於福音書，但見於《希伯來書》1 章 5 節，5 章 5 節和《使徒行傳》13 章 33 節。

¹⁹ 《馬太福音》3 章 15 節加有大光出現的描述，在兩個古抄本：α, Codex Vercellensis (拉丁第四世紀最珍貴抄本) 和 g', Codex Sangermanensis. the Preaching of Paul (《保羅的講道》) 記載說「當他受洗時，有火顯現在水面上。」在古羅馬的 the 7th Sibylline book, 1. 83 (《西卜林神諭集》第七卷 83 行)，火亦被提及—「以聖水灑向你的洗(baptism)—藉此[或藉著誰]你從火中彰顯出來。」Supernatural Religion (4th ed. i. 323) (《超自然宗教》第四版，i. 323) 的作者說：「Credner 指出，早期教會在洗禮時明顯使用火或光的做法，很可能源自有關耶穌在約旦河受洗時出現火的這個傳統。」然而，這也可能是由《馬太福音》3 章 11 節的「他要用聖靈與火給你們施洗」所啟發.....或者，既然洗禮在早期被稱為「光照」(illumination)，我們可以將「光」視為屬靈啟蒙的象徵(lights as symbolical of spiritual enlightenment)。(p.41-42)

1. 當主從水中上來時，聖靈的整個泉源降下，住在他身上²⁰，並對他說：
2. 「我的兒子，我在眾先知中等待你，願你來，我可以安息在你裡面； [獨特]
3. 「因為你是我的安息；你是我的長子，永遠為王(reignest for ever)。」²¹ [獨特]

本人認為：以上幾個片段有關於耶穌受洗的描述，在相關注腳已有足夠的論證：受洗不關乎耶穌在此刻被提升選立作為神的兒子，如伊便尼派所說的「耶穌只是凡人，在受洗時被封為神」的嗣子論(adoptionism)。最為關鍵的「大光閃現和聖靈入住」，並不是耶穌此刻被神化的證據。這是不能成立的神學想像(theological imagination)。

9. 《馬太福音》4:5；《路加福音》4:9（拿撒勒派？）在[-to?]耶路撒冷。
10. 《馬太福音》5:22（拿撒勒派）在《希伯來文福音書》中，那使弟兄的靈憂傷的人被列入最大的罪人 (he is set down among the greatest criminals who hath grieved the spirit of his brother)。²²
11. 《馬太福音》5:24(?)（拿撒勒派）
除非你懷著愛心(charity)看待你的弟兄，否則願你永不喜樂。[獨特]
本人認為：這兩片段經文（類近太五 22,24）雖然 10. 這一段似乎沒有特定內容，但比起馬太福音的登山寶訓耶穌所論到「弟兄姊妹的關係」，大有過之而無不及。這反映主後一段長時間的初期教會仍緊守此道。現今普世的文化是「個人主義」當道，因此更顯出這個基督教的核心教訓、愛的新命令，被主定義為「我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛」（約十三 34），未得今天教會高度重視、積極實踐（講多行少）。
12. 《馬太福音》6:11；《路加福音》11:3（拿撒勒派）[Our bread?/我們的飲食?]那屬明日的 (of the morrow) [give us to-day ?/今日賜給我們?]。²³
13. 《馬太福音》10:26。（伊便尼派 #4）學生能像老師一樣就足夠(enough)。
14. 《馬太福音》10:33(?)之後。我要揀選那好的(I will choose me the good)，就是我在天上的父²⁴所賜給我那些好的(those good)。²⁵ [獨特]

²⁰ 《以賽亞書》11 章 2 節說：「耶和華的靈必住在他身上」（他即耶西的枝條），《彼得前書》4 章 14 節引用了類似的經文：「神榮耀的靈常住在你們身上。」事實上，「住在他身上」(rested upon him)是第五世紀庫熱頓敘利亞文抄本(Curetonian Syriac)對《馬太福音》3 章 16 節的讀法。(p.43)

²¹ 福音書中唯一一處提到耶穌作王的是《路加福音》1:33：「他要作雅各家的王，直到永遠；他的國也沒有窮盡。」(p.43)

²² 馬太使用「兄弟」(brother)15 次，路加 6 次，約翰 2 次，馬可從未使用。在《使徒行傳》和大部分書信中，這個詞確實是非常普遍。(p.44)

²³ 耶柔米《馬太福音註釋》對 6 章 11 節解：「在那稱為『據希伯來人』的福音書中，我所見不是『超物質的』(supersubstantial)餅，而是 Mahar，意思是『明日的』，使意義變成『我們明日的餅』，即未來的餅『今天賜給我們』。」Lightfoot 主教以詳盡的附錄(On a fresh Revision, App. I, 195-234)研究過後，人不應再有任何疑問，即『(每)日用的』(daily)是一個屬『日後』、『明日』的形容詞。(p.44)

²⁴ 「天上之父」、「在天上的父」這些片語幾乎只限於《馬太福音》，出現了 20 次—但在《馬可福音》中只出現 2 次，在《路加福音》中只出現 1 次，新約其他地方則沒有。(p.45)

²⁵ 參看《約翰福音》17 章 6 節：『你從世上賜給我的人，我已將你的名顯明與他們。他們本是你的，你將他們賜給我』，和 17 章 9 節：『我為他們祈求，不為世人祈求，卻為你所賜給我的人祈求』。(p.46)本人認為，耶穌所

15. 《馬太福音》 12:10；《馬可福音》 3；《路加福音》 6（拿撒勒派）「我是個石匠，靠雙手謀生。耶穌啊，求你醫治我，使我不至於羞愧地乞討食物。」（據引耶柔米的《馬太福音註釋》 12 章 13 節插入枯乾了手的這人所說）
16. 《馬太福音》 12:47-50；《馬可福音》 3:32-5；《路加福音》 8:20,21（伊便厄派 #5）
1. ……「看哪，你母親和你弟兄站在外面。」
 2. ……「誰是我的母親和弟兄？」
 3. 他伸手指著門徒說：「這些就是我的弟兄和母親，他們遵行我父的旨意(that do the wishes of my Father)。」
17. 《馬太福音》 15:24 我奉差遣只是到以色列家迷失的羊那裡去。²⁶
18. 《馬太福音》 16:17（拿撒勒派？）約翰的兒子。
19. 《馬太福音》 18:22；《路加福音》 17:3、4（拿撒勒派）
1. 他說：「若你的弟兄言語上犯罪，又向你悔改，一日七次你都要饒恕他。」
 2. 他的門徒西門對他說：「一日七次嗎？」
 3. 主回答說：「我告訴你，到七十個七次：因為在先知中，即使他們受了聖靈的膏抹，也會有犯罪的言語。」²⁷ [獨特]
20. 《馬太福音》 19:16-24；《馬可福音》 10:17-25；《路加福音》 18:18-25（拿撒勒派）
- (v.16) 1. 有一個財主對他說：「夫子，我該做什麼善事才能得永生(what good thing shall I do and live)?」²⁸
- (v.17) 2. 他對他說：「(你這個)人啊，要遵行律法和先知。」²⁹
- (v.20) 3. 他回答說：「我已經遵行了。」
- (v.21) 4. 他說：「去，變賣你所有的分給窮人；然後，來，跟從我。」
- (v.22) 5. 但那財主開始撓頭(scratch his head)，主的話使他不悅。主就對他說：「你怎能說『我已經遵行了律法和先知』？因為律法上寫著：『要愛人如己』(v.19)，看哪，你的許多弟兄，亞伯拉罕的子孫，滿身是糞，餓得要死，你家裡充滿財物(full of much goods)，卻一點也不分給他們。」[本人認為：符類福音沒有粗體字那些細節] [獨特]
- (v.23-24) 6. 他轉身對坐在他旁邊³⁰的門徒西門說：「西門，約翰的兒子，駱駝穿過針的眼比財主進天國還容易。」

揀的「好門徒」（除了猶大自棄）的收場全是殉道之慘，這是跟隨主（隨主一同赴死路）的最佳寫照和最好見證。

²⁶ Origen, *De Princ.* iv. 22. ... Origen in calling the Ebionites 'poor-witted' puns on their name, *Ebionim*, 'the poor.' The quotation agrees exactly with Matt. xv. 24. (p.47)

²⁷ 參看《使徒行傳》 10:38, 「神怎樣以聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌」。路加另外使用了兩次「膏」這個動詞—《路加福音》 4:18, 《使徒行傳》 4:27；新約中另外只出現兩次—其他三部福音書中完全沒有。(p.48-49)

²⁸ 「活」(Live) 指「有永生」(have eternal life) 這個意義，只在符類福音的《路加福音》 10:28 出現。(p.96)

²⁹ 這樣將先知作為生活準則的基礎與律法結合(conjunction)，是《馬太福音》特有的，參看太 7:12, 22:40。(p.50)

³⁰ 當時的習俗是，拉比的學生坐在地板或長檯上，而拉比自己則坐在略高於他們的講台上：因此保羅說自己是在「迦瑪列腳前」受教（徒 22:3）。(p.50)

本人認為：這是符類福音一段最詳細論到「財主勿在錢財處理上導致自己不能進天國」的重要教訓，而這裡給予更多細節的描述（22 節），尤其是主耶穌將「愛人如己」直指「分己財給窮人」，這不合當時猶太人甚至主門徒認同的「正統神學」。事實上，猶太人不守舊約之道「愛人如己」頓成亡國原因之一，主賜下新命令「愛人捨己」新約之道，是更高的要求；這要求對財主並非苛求，因為他們有更多資產（恩典）可與窮人分享，而這竟是關乎他們進天國。比起符類福音這一段所記載的，《希伯來文福音書》就更為清楚具體而具震撼性。這段經文對今天日趨富裕的華人教會，和以為「唯獨信心」（輕看行為）必能進天國的基督徒，同樣是當頭棒喝！

21. 《馬太福音》21:9；《馬可福音》11:10；《路加福音》19:38；《約翰福音》12:138（拿撒勒派）和散那歸於至高者。
22. 《馬太福音》21(?)結尾（拿撒勒派？）犯姦淫罪被帶主前女人的故事如下³¹[獨特]
1. 眾人各自回家，耶穌上了橄欖山。
 2. 天亮時他又進聖殿，眾人都到他跟前，他就坐下教訓他們。
 3. 文士和法利賽人帶來一個行淫時被拿的婦人：
 4. 叫她站在當中，就對耶穌說：「夫子，這婦人是正在行淫時被拿的；
 5. 摩西在律法上吩咐我們把這樣的婦人用石頭打死。你說該把她怎麼樣呢？」
 6. 他們說這話，乃試探耶穌，要得著告他的把柄。
 7. 耶穌卻彎著腰，用指頭在地上畫字。
 8. 他們還是不住地問他，他就直起腰來，對他們說：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她。」³²於是又彎著腰，在地上畫字。
 9. 他們聽見這話，就從老到少，一個一個地都出去了，只剩下耶穌一人，還有那婦人仍然站在當中。
 10. 耶穌就直起腰來，對她說：「婦人，那些人在哪裡呢？沒有人定你的罪嗎？」
 11. 她說：「主啊，沒有。」耶穌說：「我也不定你的罪。去吧，從此不要再犯罪。」³³
23. 《馬太福音》23:35；《路加福音》11:51（拿撒勒派）約雅達的兒子撒迦利亞。
24. 《馬太福音》25:14-30；《路加福音》19:11-27。³⁴ *The Gospel which comes to us in Hebrew*

³¹ 作者指這片段乃本書獨有而不提約翰福音 8 章 1-11 節，使人感到奇怪。本人認為現代的聖經譯本因不據 Majority Text 而懷疑此段乃「後加」，但是，跟隨老約翰的帕皮亞(Papias)其「殘篇本」第四章載有這事（優西比烏的《教會史》iii. 39）、馬太這本《希伯來文福音書》亦同有，可反證約翰福音八章 1-11 節或是原有、而非後加（反可能後刪）。

³² 這種刑罰在《塔木德》(Talmud)《公會篇》(Sanhedrin, vi. 4) 有描述。(p.58)按摩西律法（利 20:10；申 22:22）姦夫淫婦皆死，但捉姦此事的姦夫明顯被放過，反顯罪中另有罪。

³³ 今天不少人挪此案例推動道德上包容開放的「行為非罪化」，但耶穌不定她罪同時告誡她，勿再犯罪 (no longer sin)，指此姦淫罪在內，並無改動十誡。

³⁴ Eusebius, *Theophania* (the Greek fragments in Migne's edition of Eusebius, iv. 155, Cf. Luke xv. 14 of the Prodigal Son). We cannot tell how far Eusebius is summarizing the parable in language of his own or how far he has kept any of the phrases of the original. (p.59-60)

characters has directed the threat not against the hider, but against the abandoned liver. For it has included three servants, one which devoured the substance with harlots and flute-women, and one which multiplied, and one which hid the talent: then that one was accepted, one only blamed, and one shut up in prison. 撮要：原希伯來文..... 含三僕人，一位被接受、一位受責備、一位下監。

25. 《馬太福音》26:17,18；《馬可福音》14:12；《路加福音》22:15（伊便尼派 #6）³⁵

1.「你要我們在哪裡預備逾越節的筵席給你吃？」
2.「我真的很願意(Have I desired with desire)和你們吃這逾越節筵席的肉(flesh)？」[？原文或是「我很願意和你們吃(省略「這肉」(the flesh)?)逾越節的筵席。」]

26. 《馬太福音》26:74；《馬可福音》14:71（拿撒勒派？）他就否認、起誓和發咒。(本人認為這節明指彼得不認耶穌)

27. 《馬太福音》27:16；《馬可福音》15:7；《路加福音》23:18；《約翰福音》18:40（拿撒勒派）[他們?]一個拉比(master)的兒子[他曾因作亂和殺人被定罪?]。³⁶

28. 《馬太福音》27:51；《馬可福音》15:38；《路加福音》23:45（拿撒勒派）

聖殿的門楣如此巨大，竟斷裂³⁷並倒塌³⁸。

29. 《馬太福音》28（拿撒勒派）³⁹ [獨特]

1. 當主將他的細麻布給祭司的僕人後，⁴⁰ 他去見雅各並向他顯現。
2. 因為雅各曾起誓，從他喝了主的杯那時起，直到看見他從死裡復活，他都不吃東西。
3. 「拿桌子和餅來。」
4.他拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給雅各公義者，對他說：「我的兄弟，吃你的餅吧，因為人子已經從死人中復活了。」

³⁵ 同樣可能的是，《路加福音》形態的這節經文，可能在伊便尼派(Ebionites)篡改[注：刪去「肉」]之前，就已經包含在《希伯來文福音書》中。(p.98)

³⁶ 他的名字是 Bar Rabban（「拉比之子」）或是 Bar Abba（「父之子」），「主人／夫子」(master)一詞也許支持前者。毫無疑問，巴拉巴(Barabbas)這個名字在《希伯來文福音書》中被正確地視為純是一個姓氏(as a mere surname)，我也毫不懷疑《馬太福音》27:16, 17 巴拉巴（原文是耶穌巴拉巴/Jesus Barabbas）的讀法，提供了他真實的割禮名字。(p.61-62)

³⁷ 耶柔米《馬太福音註釋》27章51節形容「破裂並碎成片」。(p.62)

³⁸ 續耶柔米《馬太福音註釋》：「然而，在用希伯來字母寫成的福音書中，我們讀到的不是聖殿的幔子裂開，而是聖殿巨大的門楣倒塌了。」(p.62) 本人認為所指的是聖所和至聖所之間那懸掛幔子的「門楣」，其斷裂同時使幔子裂開。

³⁹ 新約中除了《哥林多前書》15章7節之外，沒有提到主向雅各顯現，他也被稱為「主的兄弟雅各」和使徒（《加拉太書》1章19節）。「後來顯給眾使徒看」這句話並不意味著這個雅各歸入十二使徒—這是一個更廣泛的頭銜，在新約中也賦予了保羅、巴拿巴，並且顯然也賦予了安多尼古和猶尼亞（《羅馬書》16章7節）。《希伯來文福音書》確實暗示主向雅各的顯現早於他人，保羅所說的顯現時間次序所出現的差異在新約作者中常見。(p.63) Jacobus de Voragine (*Legenda Aurea*, xvii.) 這樣講述這故事：『在預備日，主死後，正如約瑟夫斯(Josephus)和耶柔米在 *Of Illustrious Men* 所說，雅各許願稱除非他看到主從死裡復活，他都不吃飯。但就在復活當天直到那時雅各還未進食，主向這位雅各顯現，並對和他在一起的人說「擺設桌子和餅」，然後拿起餅來，祝謝了，遞給雅各那義者(James the Just)，說「起來，我的兄弟，吃吧；因為人子已經從死裡復活了。」』(p.64-65)

⁴⁰ 這「細麻布」（太 27:59），亞利馬太的約瑟用這布包裹耶穌的身體。(p.65) 此外，大祭司捉拿耶穌所派的那個被削耳蒙主治的「僕人」，或是此人。(p.98)

30. (《馬太福音》28)《路加福音》24:39,40 (拿撒勒派)⁴¹ 當他來到彼得和同伴那裡時，對他們說：「你們摸我，看看，我不是無身體的鬼怪。」⁴² 他們立刻摸他，就信了。

(Of very doubtful connexion/關聯性存疑) 作者尼高森此言或指以下 31, 32, 33 片段

31. 福音書無平行經文 (拿撒勒派)⁴³ 剛才，我的母親聖靈⁴⁴ 抓住我的一根頭髮⁴⁵，把我帶上大
山他泊。[獨特]
32. 福音書無平行經文 那跨勝的人將要作王，那作過王的人將要安息。⁴⁶ [獨特]
33. 《路加福音》13:3(?) (伊便尼派 #7) 除非你們停止獻祭(sacrificing [spurious])，憤怒不會
離開你們。⁴⁷ [獨特]

⁴¹ 伊格那丟(Ignatius)《致士每拿人書》第3章：『因為我知道並且相信，他在復活後是在肉身內的(in the flesh)。當他來到彼得和與他一起的人那裡時，他對他們說：「你們摸我，感覺我，看看我不是沒有身體的鬼怪(bodiless devil)。」他們立刻觸摸他，並因他的肉體和靈(flesh and spirit)而相信了。因此他們甚至輕看死亡，並且發現以此勝過死亡。(本人劃線以顯「不怕殉道」原因)復活後，他與他們一起吃喝，如同在肉身中一樣(as one in the flesh)，儘管在靈裡與父聯合。』一參優西比烏(《教會史》ii. 36, § 11)和耶柔米(《教會作家列傳》§ 16)(p.69)

⁴² 「無體的鬼怪」(bodiless devil)這個說法一點也不令人驚訝，因為猶太人相信附身於活人的鬼怪有時是死人的靈魂。在庫熱頓古敘利亞文抄本中，「鬼怪／鬼魔」(devils)多次被譯作 πνεύματα(「靈」spirits)。(p.74)耶柔米(《以賽亞書註釋》卷十八《序言》)也寫道：『因為，當使徒們以為他是個靈(spirit)，或者，根據拿撒勒派誦讀的《希伯來文福音書》所載「一個無體的鬼魔」(Quum enim Apostoli eum putarent spiritum, vel, iuxta Evangelium quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium)』。俄利根(Origen)(De Princ., Prol. c. 8/《論首要原理》，《序言》第8章，僅存拉丁文譯本)說：『但是「無體的」(bodiless)這個稱呼.....如果有人想從那本稱為《彼得的教訓》[或《彼得的講道》?]的小書中向我們引證，那裡救主似乎對門徒說「我不是無體的鬼魔」，首先應回答他說那本書不被算作教會正典，並且要向他表明那既不是彼得的著作，也不是任何其他受神靈感動的人的著作。』Theodor Zahn (Ignatius von Antiochien (1837), 601-2)認為，伊格那丟的確切用詞並未見於《希伯來文福音書》。他認為伊格那丟引用《彼得的教訓》的可能性大得多，也有可能他兩者都沒引用，而是用了第三本利用了相同口傳傳統(oral tradition)的作品。(p.71-72)

⁴³ 這個片段或與主受試探聯繫起來，因在《馬太福音》和《路加福音》，耶穌到達試探現場被歸因於聖靈的行動，前者描述聖靈「引」他「上」去，後者描述聖靈「引」或「催」他。《馬太福音》說耶穌被「引上去」的地方，另一個早期記載可能寫的是他被聖靈「托上(山)去」[如《馬太福音》4:6「他們(主的使者)要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上。」]這可能是亞蘭文原文的意思。(p.75)

⁴⁴ 在希伯來語，ruach(靈)有時是陽性，但更常見是陰性；但在亞蘭語，對應的詞 ruha 是陰性。《馬太福音》1章18節和《路加福音》1章35節將馬利亞懷孕耶穌的主要(且似乎是唯一的)作用歸於聖靈。關於作者尼高森對這個片段的神學評論，下見第三部分。(p.76)

⁴⁵ 俄利根(《耶利米書講道集》xv.)引用時沒有「藉著我的一根頭髮」這些詞，但這些詞由後來的耶柔米在《彌迦書註釋》vii. 6加上：『其中，以救主的口吻說道：「剛才，我的母親聖靈用我的一根頭髮提著我」(in quo ex persona Salvatoris dicitur 'Modo tulit me mater mea Spiritus Sanctus in uno capillorum meorum')』，他同樣提到這是放在耶穌口中的話。(p.74)本人認為，《列王紀上》18章12節、《以西結書》8章3節、《使徒行傳》8章39節等也有相近的描述，就算原版本確有此說也無神學上不妥當。

⁴⁶ "He that hath marveled shall reign, and he that hath reigned shall rest." 亞歷山大的格利免(Clement of Alexandria)為此說：「正如在《希伯來文福音書》所寫的那樣」(Strom.ii. 9)(p.77)

⁴⁷ "Unless ye cease from sacrificing [spurious] the wrath shall not cease from you." 作者認為「這肯定不可能是耶穌曾經發出的威脅，我們大有理由懷疑伊便尼派改編他們的福音書以適應他們自己的觀點[注：不獻祭牲]。但只有

第三部分：內部證據與總結論

作者尼高森認為，《希伯來文福音書》並不接近次經類福音書的特徵(the character of the Apocryphal Gospels)。對於類近次經的經文，他有如下辯解：

關於序言，它是來自伊便尼派的抄本而非拿撒勒派的抄本；而且，當我們有充分的理由指控伊便尼派篡改和插補[見下一段]，但沒有類似的證據用作反對拿撒勒派。(第 78 頁)

論到《馬太福音》的前兩章被刪，這兩章因為與伊便尼派關於耶穌本性(nature)的理論無法調和，而要被刪。

我們也不能懷疑，耶穌口中關於廢除獻祭的宣告（片段 33）純粹是為了支持伊便尼派反對獻祭的觀點而捏造的。他對與門徒同吃逾越節的「肉」表現出的不情願（與《路加福音》22 章 15 節相反）、和沒有提到蝗蟲作為施洗約翰的食物，似乎是為了適應他們嚴格的素食主義而故意扭曲，在這種背景下這些說法尤其可疑。(第 78-79 頁) 這些言說在耶柔米的拿撒勒派抄本中並不存在，實際上，在其他教父引用的抄本中也不存在。

論到片段 6，耶穌在宣稱自己無罪(sinlessness)的同時，用上「除非我所說的是出於無知」來配合這一宣稱。耶穌作為人子，能否（有意識地或無意識地）犯罪，似乎是建制教會(the Church)甚少討論和不曾宣告之事(never been pronounced on)。(第 79 頁)

論到片段 31，耶穌稱聖靈為他的母親，Baring-Gould(1834-1924)說「我的母親」這些用字，幾乎無疑是諾斯底派的插段(a Gnostic interpolation)⁴⁸。(第 79 頁) 尼高森則力引經文辯解：難道《馬太福音》1 章 18 節不是說馬利亞「從聖靈懷了孕」、1 章 20 節不是說「她所懷的孕是從聖靈來的」嗎？在亞蘭文中，「靈」這個詞不是陰性嗎？而耶穌稱三一性之首位為父、另一位為母就不可嗎？（靈在希伯來文(רוח/Ruach)有時是陽性，但通常是陰性；在希臘文(πνεύμα/pneúma)是中性；在拉丁文(Spiritus)是陽性。)(第 80 頁)⁴⁹

「獻祭」(sacrificing)這個詞需看作偽造的。／在我看來，這片段很可能關乎《路加福音》13 章 1-3 節的一部分。」(p.77)

⁴⁸ Sabine Baring-Gould, *The Lost and Hostile Gospels: an essay on the Toledoth Jeschu, and the Petrine and Pauline gospels of the first three centuries of which fragments remain* (1874), p.130-131.

⁴⁹ 本人認同四福音記載耶穌常說「我父」，四福音罕有說到耶穌形容聖靈為「我母」，但被聖靈（作為母親）感孕而成「人子」之身的耶穌，寓稱聖靈為母親，並非「反神學」之言。或許四福音作者們，在父權文化影響其思維下，疏忽了記載耶穌曾出此言，而不必然是諾斯底思想滲入《希伯來文福音書》作祟。

尼高森稱教會的教父們(the Fathers of the Church)，在《希伯來文福音書》尚完整流傳時，總是帶著尊重，甚至帶著崇敬(reverence)，引用它：有些人毫不猶豫地接受它，認為它是傳統所認定的馬太的作品(the work of Matthew)。(第 82 頁)

作者更詳論異端與本書的問題，由於他多以「反問句式」提出質詢，難以一一引述。(80-86 頁)但更難釐清的是，《希伯來文福音書》現存的版本無法確定是最早的出自馬太手筆或是「四福音一致版」。從拿撒勒派和伊便尼派各有其獨特信息的片段（包括符合各自神學思想），可知此書存在日後遭篡改的可能性，且要評議「可能的篡改」也不易為，且舉作者提出「反問馬可」一例：「假設《馬可福音》是拿撒勒派的福音書。從其以洗禮為開篇的事實，我們會直接得出結論，它[馬可福音]旨在支持：耶穌在鴿子形狀的聖基督臨到他(the divine Christ descended into him)之前只是凡人(mere man)的異端。(第 83 頁)」但馬可福音是正典，豈含此異端！從中可見，同一經文可被多解甚至反解（解成對立），《希伯來文福音書》部分片段式經文引起爭議，在所難免，我們無須擴大所引起的神學問題至否定全書的價值。

.....

尼高森為《希伯來文福音書》反覆論證，作出多角度的分析，結果可表列如下：

在 33 個片段中，以下十個完全獨立於正典敘述：**1、6、8、11、14、22、29、31、32、33**，本人將這些片段標示**[獨特]**⁵⁰。其中五個來自拿撒勒派（6、8、11、29、31），兩個（均非常可疑）來自伊便尼派（1、33），三個來源不確定（14、22、32）[旁標「？」]--- 22 可能屬於拿撒勒派。(第 98-99 頁)

第一推論 (First Deduction)：《希伯來文福音書》包含完全獨立於正典敘述的內容。如果整本福音書的篇幅與上述「片段」相同，這些獨特內容佔全書約三分之一[注：若加上「遺漏的」**7.(4.)**，**19.(3.)**，**20.(5.)**，則比例更高]。

第二推論：獨特片段在思想和表達上，與正典敘述（尤其是《馬太福音》和《路加福音》）有相似之處。

其餘二十三個片段中，兩個（**21、27** 來自拿撒勒派）與四本福音書平行(parallel)共有，六個（**5、7、15、16、20、28**）與《馬太福音》、《馬可福音》和《路加福音》平行。其中 5、7、16 來自伊便尼派，15、20、28 來自拿撒勒派。(第 99-100 頁)

⁵⁰ 本人發現作者有遺漏，還有這些也是「獨特」的內容：7.(4.)，19.(3.)，20.(5.)，本人特在以上片段中也以**粗體字**凸顯。

第三推論：沒有證據表明《希伯來文福音書》含有《約翰福音》獨有的或源自《約翰福音》的。⁵¹

第四推論：它包含與三本對觀福音書實質相同的內容，這些段落約佔片段的四份一內容。

第五推論：這些段落整體上與《馬太福音》和《路加福音》有特別的相似之處。

第六推論：沒有證據表明《希伯來文福音書》含有《馬可福音》獨有的或源自《馬可福音》的，除非可能是伊便尼派插補的片段 5。

尼高森作出以下假設(hypothesis)，馬太寫《馬太福音》(後成正典)和《希伯來文福音書》於不同時期，或至少後者大部分內容與前者平衡(runs parallel to the former)；他假設古人如今人一樣，寫其作品的再版時，常會將內容增加、刪減、修改甚至完全重寫，正如路加在《使徒行傳》寫「主升天」，將《路加福音》升天事件完全重寫(complete rewriting)。(第 104 頁)

馬太會期望他有生之年，或至少他那一代，地上萬族都要看見人子駕著天上的雲降臨，有大能力、大榮耀，天使要吹響號筒，從四方招聚選民，天地都要廢去。同時，仍有許多耶穌生平的見證人活著，並向信與不信的人傳講耶穌的生平歷史。(第 104 頁)

在古時，宣教士(口傳)比作家(筆傳)，能傳得更快更廣；因此，馬太可能從未想過寫一本流傳後世的耶穌完整傳記，而只是寫了一篇簡短的概述(a brief sketch)，或許是為某位私人朋友提供信息如路加所做(為提阿非羅)，或應某個特定群體的要求。後來，可能另一位朋友或另一個群體希望從他那裡得到一份記錄(他也許沒有保留前一份的副本，或只有粗略的筆記—因此有遺漏、變化和增補)；馬太也許還故意在某些內容上有所變化，無論是出於個人喜好、還是根據寫作對象的特點、或參考其他福音書的內容。那麼，《希伯來文福音書》可能是馬太為其他聽眾，在別的時期做的另一本類似文集(collection)。(第 105 頁)

從篇幅看，尼高森傾向於認為馬太寫這本亞蘭文福音書(Aramaic Gospel)更早，因為它比《馬太福音》更短。無論如何，每當我們將同類事件與其希臘文版本進行比較，就會發現它更為完整(fuller)，並懷疑它之所以更為短篇，只是因為省略了比喻或長篇講論(第 106 頁)。

尼高森稱為了當今關注，可進一步撮要如下(第 108 頁)：

1. 馬太用亞蘭文寫了一本福音書；
2. 希臘文《馬太福音》是從亞蘭文《馬太福音》翻譯而來；

⁵¹ 本人不同意，請先看片段 22 的本人注釋。基於注 31，本人揣測約翰甚至看過最早的《希伯來文福音書》因而不多寫其中相同內容，正如他所寫的約翰福音也有九成多不同於符類福音(或作為他晚年的補充)。

3. 馬太寫了《希伯來文福音書》；
4. 《希伯來文福音書》是希臘文《馬太福音》的亞蘭文（希伯來字母）原版。⁵²

.....

確實而言，至今未發現有作者前於愛任紐（於 180-190 年），談到這本亞蘭文福音書是馬太的作品，也沒有作者在其同期前輩赫格西僕（110-180 年，寫作時間可能更早）之前，提到這書的存在。帕皮亞（60-130 年，希拉波利斯主教）肯定馬太和馬可寫了福音書，並說馬太的福音書最初是用希伯來文寫的，而我們知道他講述了一個在《希伯來文福音書》中找到的故事[這故事或指片段 22 及其注釋]，因此問題在於他是否也是我們亞蘭文福音書的權威。（第 110 頁）《希伯來文福音書》被帕皮亞、游斯丁(Justin)和可能是真實的伊格那丟書信(Ignatian epistle)的作者所引用或提及，但「廣傳」才是關鍵（第 111 頁）。

雖然越多人引用的作品越有權威，正如四福音（正典）這一類使徒性作品，但是因以上提及的大多數作者[希臘和拉丁背景]不懂亞蘭文，因而他們可能會避免引用這一本自己和受眾未讀過或無法閱讀的福音書，致使它難以「廣傳」而令我們誤以為它不夠權威。（第 111-112 頁）

尼高森最後說：「如果我的推論錯誤、假設毫無根據，至少我將為某些更睿智的批評家提供事實的武器庫，歡迎他們用這些事實殺死我的理論、保真理永不衰(Wherewith Saving Truth Alive He is Welcome to Kill My Theories)。」（第 113 頁）

結論

本文經過整理西方學術界對「希伯來文福音書」(*The Gospel According to the Hebrews*)的探討，回到華人教會界應關注的倫理、道德、生活層面。明顯地，後三方面比起西方學術旨趣所關注的，引起的爭論較少。因為這不是純文本的研究探討如上世紀流行的聖經批判學(Biblical Criticism)，而是信仰生命的「實踐體驗」；前者追尋一種客體的詮釋（但又陷入研究者爭持的觀點如盛極一時的 Jesus Seminar），後者追求一種主體的道德參與而更合乎聖經的真理觀。正如耶穌對彼拉多說：「（我）也為此來到世間，特為給真理作見證。凡屬真理的人就聽我的話。」（約 18:37）、對猶太同胞說：「人若立志要遵行神的旨意，就（將）會知道這教導究竟是出於神，還是我（耶穌）憑著自己說的。」（約 7:17）。

⁵² 本人認為這四項歸納未有釐清至少一點：馬太所寫的亞蘭文版本福音書與希臘文《馬太福音》（正典）的關係，不一定只是翻譯，還可能是互相補足（一先一後寫或同時寫）、因目的對象等有異同而取材、寫法、神學等亦有異同，甚至存在希伯來思維和希臘思維的各自發揮等。這些關係皆是聖經詮釋學的主要課題，務須正視。作者的研究距今一個半世紀，並不過時，新近的研究可參本人在文首的導引。

這些言說顯然是知（見證這真理）和行（聽主話遵神旨）的融合互攝，且以「行」成全「知」，就是「要行才知」。西方福音派雖然高舉聖經真理，但在尋求真理的方法論上受制於西方一套思維，強調「知」的單一性向，例如 J. I. Packer 的長期暢銷書 *Knowing God* 和近代學者強調的所謂 *faith seeking understanding*，都是「重知輕行」或「先知後行」，將「知行」套進二分法思維予以分割；「認識神」在西方往往從理性（知）作開始、敬拜作結束，「踐行」往往不觸及神學上「對神的認識」（僅屬於神對人的倫理要求）。然而，「沒有愛心的，就不認識神，因為神就是愛(Θεὸς ἀγάπη ἐστίν/God is Love)。」(約壹 4:8)，這聖經中帶神學性表述的「神是愛」，卻是屬於神本體(ontology)之神學詮釋；所以，人行在愛中才能「更正確」認識神本體的本質(attribute)本性(nature)，達到「神人合一」（如哲學上「天人合一」）那更高的「知」。這「知行合一」才是聖經神學所啟示的「認識神」方法。再者，保羅在提摩太後書三章 16 節表明：研讀聖經不在於先認識神，而在於「叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事（如以善報惡、愛及至仇敵）。」所以，「讀神學」的優先次序，應是以「行的倫理」而不是「知的神學」，為第一優先！

《希伯來文福音書》為四福音在「行」方面，有獨特和更多的補足，僅這方面已是它最大的貢獻。



<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

