

## 目录

自序	II
1.背景导论	1
2.基督的超越（一）： 基督是神最后的启示（1:1-3）	35
3.基督的超越（二）： 基督超越天使（1:4-2:18）	42
4.基督的超越（三）： 基督超越摩西（3:1-19）	61
5.基督的超越（四）： 基督超越约书亚（4:1-13）	69
6.基督的超越（五）： 基督超越亚伦（4:14-7:28）	76
7.基督的超越（六）： 基督超越旧约（8:1-10:18）	121
8.劝勉的话（一）： 信心的新路（10:19-11:40）	147
9.劝勉的话（二）： 活泼的盼望（12:1-29）	178
10.劝勉的话（三）： 爱心的生活（13:1-25）	190
11.跋言	201

## 自序

在新约二十七卷圣言中，希伯来书可算是最充满「神秘感」的一卷。其神秘意味来自书中的旧约背景与书中的预表学，再之书中的神秘意识亦因为作者与读者皆没有交代清楚，更且此书之文学性质并非故事或传记，而是神学论文的体裁，以致历代信徒对之讳莫如深，不少更抱着「敬而远之」的态度，极其量只在听道时与之稍有接触，结果便错过亲尝本书内伟大及丰富的属灵教训，是为至大惋惜。

但此书确是早期与后期教父其一特爱之书卷，从他们热心详论本书的数量，可观他们并未因书之「极高难度」而裹足不前，反接受挑战，致力匪懈解释书中之神学意义，在注释本书之历史上留下极佳美的脚印（注1），使现代学人获益匪浅。

本书虽是新约时代的一卷深邃之圣言，然而其「时代信息」却异常切合每时代的需要。希腊文字源学家 G. Milligan 曾言：希伯来书是一本「时代书卷」，因只有它才强调基督现今在天上的职事；若现代人的口号是「回到基督」，那需要回到「天上的基督」，非「历史的基督」，因天上的基督才是「完全的基督」（注2），这样，本书确是充满「时代信息」的一卷了。

笔者早年在美国德萨斯州达莱市牧会时曾在大学生团契讲授此书，那时深觉不易讲解之；后来曾先后在菲律宾圣经神学院及美国加州百客里基督工人神学院教授本书的神学难题，逐渐增加对本书一种特别锺爱。此后在北美各地多次在华人教会的研经会中讲论本书，亦在香港之中华神学院与日课学员共同研究这书的神学意义，每次讲授完毕，仍深觉此书之神学思想浩瀚博深，实是时代的信息，遂决心将历年来的讲义编撰成书，盼求借此使我们「存着诚心和充足的信心，来到神面前，坚守我们所承认的指望，不至摇动……又彼此相顾，激发爱心，勉励行善」（来 10:22-24）。

在释述希伯来书时，荷蒙基道书楼王明理先生及总经理蔡桂球先生鼎力协助，他们的同工亦孜孜不倦地务使本诠释书早日面世，笔者衷心向他们致谢，愿神纪念他们的劳苦；至于论文的疏虞错误，祈望主内各先进加以斧正，免传说愈深。

愿神借着希伯来书的信息，使我们「就当感恩」，「就当放下各样的重担，脱去容易缠累我们的罪，存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程，仰望为我们信心创始成终的耶稣」，「照神所喜悦的，用虔诚敬畏的心事奉神」（来 12:1, 2, 28）。

马有藻

序于美国加州柏城 (Petaluma)  
 一九八六年六月初稿  
 一九八九年六月脱稿

#### 书目注明:

- (注 1) 有关中期及后期的教父代表人物，中古时代注解本书的学人及直至十九世纪时的经学家，参 B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1889©, 1970, pp.vii-viii; F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, I. T. & T. Clark, 1871, Klock & Klock, 1978r, pp.22-35.
- (注 2) George Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews*, T. & T. Clark, 1899, James Family Pub., 1978r, pp.217, 219.

## 1. 背景导论

### I. 序言

希伯来书是一本不易明了的新约书卷，主要原因乃是书内遍布旧约背景，如宗教、礼仪、神学、词汇，与旧约的利未记极为接近。他泊神学院旧约教授 C. Feinberg 博士曾谓：「不明白利未记，希伯来书便更难明了」（注 1），是以本书曾被称为「新约的利未记」。再且，本书引用旧约经文、事迹、教训特别丰富，可说是一本「旧约要道注解书」（注 2），而全书的中心主题就是注释神的儿子、基督耶稣。前苏格兰圣经学者 W. G. Scroggie 言：「当日主在以马忤斯的路上对两个门徒「从摩西和众先知起，凡经上所指着的话都给他们讲解明白了」（参路 24:27），这也是希伯来书作者所重蹈的路线，他亦从摩西起，走遍旧约，到处引经据典，凡有神的儿子脚踪之处，他都引用，并向读者加以阐释，务使阅读之士不要错过新旧约的中心乃是基督（注 3）。正如英国新约学者 M. Dods 指出：希伯来书的中心象基督在山上变化形象时，有声音从天上下来：「你们要听他」（太 17:5）（注 4）；亦如布道家 O. B. Greene 云：希伯来书的总结乃象主基督的宣称：「你们当信神，也当信我」（约 14:1）（注 5）。

此外，本书的文学性质并非散文或历史传记，而是一篇论文，辩证护道，有命题，有辩证，有结论；神学思想澎湃充斥其间，构成另一困难明了的因缘，神学家 P. E. Hughes 指出，在新约各书卷中，本书的神学辩论是最繁博的一卷（注 6），G. W. Buchanan 亦谓此书是一本以诗 110 篇为据之犹太人证道集（注 7）。事实上，书内引用旧约为据的辩论繁多，是以不谙熟旧约的读者便倍觉隐晦难明。牛津神学家 B. F. Westcott 谓本书共有三十九处直接引用旧约之经节（十二处来自五经，十一处从诗篇而出，四处由历史书而来）（注 8），当中有二十四处经节与玛琐拉本或七十士本完全回异（注 9），可能是因作者自译旧约。由此可知，本书是各界学者极喜爱钻研的，故明白本书的历史背景对全书的领会便有莫大裨益。

### II. 作者与读者的研究

#### A. 作者的问题

希伯来书「作者是谁」与「读者是谁」同是一个谜。对这些问题，学者已有一千多年的研究经验（注 10）。归纳起来，主要的作者有下面各人（为节省篇幅，笔者把各派代表放入论文内）：

1. **保罗说**——此说源自亚历山大教父的写作，一直影响东方教会，至第四世纪时西方教会才改变。书内确有保罗的语味、字汇、神学等。此外，赞同保罗是作者的外证亦不少，如初期教父、希腊正典名单，拉丁正典名单、一些抄本等，但亦有很多非保罗手笔的证据（如 2:3 的暗示；旧约经文出自七十士译本，非保罗惯用的玛琐拉本，书内的希腊文有甚多地方不象保罗的文体等。此派代表有早期教父如亚历山大的革利免[此人亦接受路加为译者，见下文]；耶柔米；奥古斯丁[早期]；Hofmann；J. A. Bengel；Whitby；Stuart；Coneybeare & Howson；A. W. Pink；E. W. Bullinger；J. N. Darby；J. S. Baxter；E. S. English；J. V. McGee；牛述光及不少天主教学者）。

2. **亚波罗说**——从书之内容及徒 18:24 的提示，一些学者主张亚波罗为原著者。此说源自亚历山大一些不满意保罗为作者的人，他们从书内之「亚历山大哲学思想」找出证据，而从亚波罗身上找到支持，最早之代表有 C. R. Gregory 及小部分学人，至 1537 年才由马丁路德鼎力推行，此后不少人附和（如 T. W. Manson；W. F. Howard；C. Spicq；Alford；Plumptre；F. W. Farrar；A. T. Robertson；H. W. Montefiore；Lenski；E. G. Selwyn；F. C. Grant；J. Moulton；J. V. Bartlet；[后]H. A. W. Meyer；M. Dods）。

3. **巴拿巴说**——第四世纪后，巴拿巴为本书作者之说在西方教会相当流行，基于巴拿巴为(1)利未人（徒 4:36）；(2)他与保罗作伴良久，他亦是保罗与初期教会（具浓厚犹太教背景）的调和者（徒 9:27）；(3)来 13:22 与巴拿巴的恩赐符合（徒 4:36）。此外，抄本 Codex Claremontanus（称之为「巴拿巴书信」）亦是此派人士所提出的证据。此说最早为教父特士良所提倡，甚多后人拥护（如 G. Salmon；J. A. T. Robinson；F. Blass；J. V. Bartlet [早]；T. Zahn；Renan；B. F. Westcott；Keil；P. E. Hughes；Z. Hodges）。但此说的论证若与「巴拿巴书」（Epistle of Barnabas）相比便完全粉碎（注 11）。

4. **路加说**——从书内精湛之希腊文体裁（类似使徒行传）及书的内容所示（如 2:2 表示作者非第一代直接跟从主的人），作者必是一位杰出的希腊信徒，文学与神学两相精深，又熟习旧约希腊文译本，深明基督救赎真理。此说表面看来虽颇有道理，然仍乏说服力，兼外证亦贫寡，致未为人重视，故赞成此说的代表人不多（如加尔文；奥利根虽有点倾向此说，但在他的正典名单内，希伯来书是与保罗书信同列）（注 12）。

5. **罗马的革利免**——因此书后来在罗马教会曾极流行一时，而首先引用此书为罗马之革利免（96A.D.），他的书信与希伯来书有不少相

同之处，他后来又成为罗马教会的监督，而希伯来书又是致罗马教会的书卷，故不少学者便认定此人为作者（如加尔文的另一选择；奥利根「亦偏向此说」；Erasmus；W. H. Bennet；W. F. Adeney）。

6. **双作者说**——据此说，本书为二个作者之作品，但此说有不同作者的「配搭」：

a. 保罗与路加——此说以保罗先用希伯来文写成本书，后路加以优美之文笔将之译成希腊文（倡导此论者为亚历山大之革利免；后来亚奎那；Ebrard；Delitzsch 等亦随和）。

b. 亚基拉与百居拉——此派实是「亚波罗说」的「修订版」，因主张者把「亚波罗说」之证据加以「改善」（改作者）而成（代表人有 A. Harnack；J. R. Harris）。

c. 巴拿巴与路加——此说认为此书之语气乃巴拿巴的，书之文学则是路加的（如特士良；E. J. Badcock；但特士良只说书中的警告经文才是巴拿巴手笔，其它部分则属亚波罗）。

d. 保罗与路加修订说——此说以保罗为本书之主要作者，而路加则是他的副手（或路加为主，保罗为辅）。此说(1)能解释书内之「保罗部分」及「非保罗部分」，最明显属保罗部分的乃是书中的「基督论」（来 1:3 与西 1:15-17；来 2:14-17 与腓 2:7；来 5:8 与腓 2:8；罗 5:19）；「祭司论」（来 9:28 与林前 5:7；弗 5:2）；「圣约论」（来 8:6 与林后 3:9）及「信心论」（来 11 与罗 4:1；9:7；11:1；加 3:6）；(2)也能除去 13:23 的难题；(3)更能解释书

内之绝美希腊文学修养（注 13），因保罗书信内的希腊文学修养较为粗豪，象阔刀利斧式的向人发出挑战，而希伯来书中却较精致细腻；(4)又能解释本书之「半书信」的文体，包括缺乏作者惯用的启语问安（因双作者）；(5)从 13:23 与提后 4:9，21 之比较，可见作者与保罗的同工相熟；(6)最能配合历史背景。据合理的推测，保罗自首次从罗马释放后与路加同访士班雅（后来保罗再遭逮捕，还押罗马监狱，路加仍在他身旁；参提后 4:11），那时（64A.D.秋），该撒尼罗开始血洗教会的暴行，诏告基督教为非法宗教，罗马教会之信徒因而大受逼迫，一些犹太信徒便陷在一个退回犹太教（合法宗教）的试探危机里，一些接近救恩边缘的却裹足不前，故他们二人合作，书就希伯来书，冕勉信徒为主受苦（笔者「倾向」此说）。

7. **其它人物**——除上述人物外，被提名为本书作者的包括有彼得、腓利（W. Ramsay）、西拉（T. Hewitt，因本书与彼前多处相同，而西拉乃彼前的「手笔」）、马可、以巴弗、亚居拉（Alford [后来]）、百基拉（Harnack [后期]）等。

总括说来，首三世纪的西方教会皆拒认保罗为作者（东方教会则

接受），至第四世纪时，在耶柔米与奥古斯丁的倡导下，保罗逐渐被接纳为本书的作者，甚至在 397 及 419 年的迦太基（Carthage）两次大会内宣布保罗是作者（注 14）。此后，保罗为作者再没有人质疑。至改革时代，马丁路德及其它改革家提出保罗不是作者的论据，但天主教则接受（可能是为了反对改革运动），还在天特会议时再度公布保罗是作者。至于作者是保罗与否，这二大立场延至今日神学界中仍争论不休，但双作者论说逐渐被多人采纳。

## B. 读者的问题

1. 读者是谁——希伯来书的「读者是谁」又是圣经学家另一争论颇大之处，主要理论有四：

a. 外邦信徒说——此说之学者从六方面认为书的对象为外邦人：(1) 本书之目的为向外邦信徒解释基督教超越犹太教；(2) 书内经文（如 12:18, 22）指向外邦信徒；(3) 书内缺乏犹太信徒与外邦信徒之区别，故犹太信徒会籍者不会居多；(4) 全无提及割礼之事情；(5) 警告勿归向犹太教；(6) 以外邦信徒惯用之七十士译本为应用旧约之经本；(7) 这个时期犹太教不注重仪式等为理由，指出外邦信徒为本书之读者（如 Harnack; Moffatt; Shurer; E. F. Scot; von Soden; G. Vos; G. E. Ladd; D. Guthrie 等）。近年来欧洲不少学者提倡一种学说，认为本书的对象为诺斯底派的外邦信徒，这是据自书中论基督如何成为天上的大祭司，并书内有些部分的预表学与他们的见解相同之故（如 E. Kasemann; R. M. Wilson）。

b. 犹太信徒说——从(1)书之风格语调及主题的发挥可见是针对犹太信徒；(2)书内经文（特别是 1:1; 2:16; 3:9; 11:13, 18）尤合犹太信徒；(3)警告犹太信徒既已接受基督便勿重回犹太教或旧约；(4)大量引用旧约，尤多引用每日祭礼的惯例等说明本书的对象为犹太信徒；(5)罗马教会正典史集之外证辅证此对象；(6)一些古卷有「致犹太人书」的标题。此为传统学者之意见（如 A. S. Peake; F. F. Bruce; L. Morris; F. V. Filson; G. B. Stevens; T. W. Manson）。

c. 特级犹太人说——此说可以分为数类：1 爱辛尼派犹太人（Essene-Jews）——此说认为本书为爱辛尼犹太人信仰问题最佳之答复，故他们是受书人（如 Y. Yadin; W. G. Kummel; Schmackenber; R. N. Longenecker）；2 祭司派犹太人——此说据自本书之浓厚旧约祭祀色彩而定，此色彩尤受昆兰社团的敬虔犹太人士所喜爱，而徒 6:7 记有甚多祭司归向基督教更支持此说（如 C. Spicq; J. Danielon）；3 希利尼派犹太人——由于书内希腊与犹太两方面的字汇及思想均有出现，故有学者采此「妥协性」的意见（如 J. W. Bowman）。

d. 先犹太信徒后外邦信徒说——此说据自(1)3:1; (2)13:24; (3)彼后 3:15（以保罗为作者）；(4)徒 11:22 等处经文的指示而作出的推理，故倡说本书乃保罗写给耶路撒冷教会（徒 11:22）或犹太众教会（徒 9:31），后来教会把本书的副本送到各地教会去诵读，最终到达外邦信徒（教会）的手中（注 15）。因此说建于无凭之论据，甚少学者附和。

结论：——归纳上文之引论，笔者认为本书主要对象为教会内之犹太人（信与不信，信者称犹太信徒，未信为犹太教徒），而犹太信徒却非正统犹太教（Normative Judaism）出身，反是从极度敬虔派犹太教（Nonconformist Judaism）背景而来（如 F. F. Bruce; D. A. Hager 之见）（注 16），故此他们曾受爱辛尼派与祭司派所薰染。此外，从书的内容气氛看，似乎不少读者仍是尚未完全接受基督教的敬虔犹太人，故此书内的布道意识异常浓厚，此点不可忽略。

## 2. 读者（收信人）在何处

a. 耶路撒冷说——此说主张收信人为耶路撒冷之信徒，因书内充满有关祭祀的事情，只有耶路撒冷的信徒才配合此背景（如 G. Salmon; Theodoret; Chrysostom; A. B. Bruce; G. W. Buchanan; B. F. Westcott; P. E. Hughes; W. M. Ramsay; J. Moffatt; M. R. Vincent; Delitzsch; H. C. Thiessen; 牛述光等不赘），但作者只引述帐幕的祭祀，而非圣殿，故不能因此证实读者在耶路撒冷。而且，2:3 说读者多是第二代直接听福音的人，似乎不太切合耶路撒冷教会的背景（注 17），因他们甚多亦「直接」听闻主的神迹奇事。

b. 安提阿说——主张安提阿为收信地点者，据因该地乃是耶路撒冷之外犹太人集居最多之地点（如 C. Spicq; V. Burch）。

c. 亚历山大说——一些学者从书内含有亚历山大哲学、字汇或文学修辞等方面鉴定读者旅居亚历山大（如 J. Schmidt; S. Davidson; C. J. Cadoux; S. G. F. Brandon; F. C. Grant 等）。

d. 歌罗西说——又有学者认为书内透露类似歌罗西教会之犹太诺斯底派异端，故以此处为收书终点（如 T. W. Manson）。

e. 以弗所说——此说从书的字汇中想象收信人为富有及深受希腊思想薰陶之犹太人（如 W. F. Howard; J. Bartlet; F. W. Farrar 等）。

f. 哥林多说——近年来一些学者如 H. W. Montefiore 力主本书乃亚波罗自以弗所写给哥林多教会的，时约 52-54 A.D.；当时保罗正在该撒利亚、安提阿、加拉太各地传道（徒 18:20-23），故本书之内容与亚波罗在哥林多的工作吻合，而林前 4 章与希伯来书背景亦切合（注 18）。

g. 罗马说——从(1)13:24 的指向；(2)收信人是犹太人；(3)历史的旁证等皆可指出罗马为读者最可能的所在地（此乃大部分学者之见，

如 F. F. Bruce; T. Zahn; T. Hewitt; E. F. Scott; J. Moffatt; H. Alford; C. C. Ryrie; D. Guthrie; E. F. Harrison; D. E. Hiebert; G. Milligan; S. J. Kistemaker; T. W. Manson; H. A. Kent; Lenski 等不赘，笔者赞同此说）。

h.其它——其它地点如撒玛利亚 (J. W. Bowman); 该撒利亚 (C. Spicq); 庇哩亚 (Klostermann); 帖撒罗尼迦; 歌罗西 (T. W. Manson); 加拉太 (A. M. Dubarle); 叙利亚 (C. Rendall); 古利奈 (Z. Hodges); 居比路 (A. Snell), 甚至西班牙等地均被选为读者的所在, 但这些均缺乏论据, 也不用赘述。

### III. 日期与地点

#### A. 日期

书的写作日期与作者及读者的问题相连, 故此又是一个悬谜, 但从外内证中的提示, 足能鉴定本书的写作日期约在一段日期内:

1) 罗马的革利免在其「致哥林多书」内引用希伯来书, 那是 95-96 A.D. 的作品, 故希伯来书必在 96 A.D. 前著成。

2) 书中部分读者是第二代的信徒 (2:3), 故不可能在主后第一世纪的首半期。

3) 13:23 提及提摩太还活着, 若他跟随保罗时 (50 A.D., 徒 16:1-3) 约二十岁, 这样本书便约是主后第一世纪的下半期了。

4) 书内多处 (7:8; 8:4; 10:1, 2, 8, 11) 引用旧约之献祭制度为例, 指出基督的代死取代「前约」(8:13) 的要求, 而当中所用的动词皆现在式 (非「历史现在式」, historical present, 如 H. A. Kent 所证实 (注 19)), 故此本书著成日期必在圣殿被毁前 (70 A.D.)。

5) 8:4, 13; 9:6-9; 10:32-34; 12:4 等所提及的逼害可能与革老丢的命令 (49 A.D., 徒 18:2) 或与该撒尼罗的逼迫信徒 (64 A.D.) 有关。前者背景可将书的作成日期放在 50 A.D. 年代内, 后者则将之放在 64 A.D. 后; 而 10:32 的「追念往日」及 12:4 的「与罪恶相争」均可指是在尼罗逼迫教会之时 (64-68)。

6) 按 13:23 言, 提摩太现已「获释」(背景不详, 有学者将「释放」字意从好处着眼, 译作「打发」、「差派」, 如徒 13:3; 15:30, 33 同字; 若从坏处着眼, 应译作「释放」[从囚困中]), 这样提摩太赶及来到罗马, 与保罗会上最后一面, 而保罗殉道日期约在 66-67 A.D. 年间 (尼罗该撒于 68 年 6 月 8 日死亡), 本书则在 67 A.D. 前写成。

7)犹太人在 66 A.D.年间爆发反罗马政权的革命运动，引起各处暴乱响应，罗马政府以武力镇压，并控制宗教，不少信徒因而惧怕，反悔信仰，尤其是犹太信徒，面临退回犹太教（罗马政权承认的合法宗教）边缘，这是约在 67 年的事了（注 20），此亦是本书著成最后的年日。

## B.地点

「来」书写作地点亦是隐晦不明。按 13:23「从义大利来的人也问你们安」一语推测，作者当时可能在义大利某处，但该句亦可解为当时与作者在一起的有一群从义大利来的信徒，他们趁作者致信给「希伯来教会」之便顺带问安。按罗 15:23 言，保罗与其同伴早存到士班雅开荒的夙愿，在那处某地与一群从义大利来的志同道合者合作，忽闻罗马城的教会（尤其是犹太信徒部分）因多受逼迫而意图离开基督教，归回犹太教，于是立刻挥毫，书就这本「神学巨信」，力劝他们坚守主道，矢志不渝，并以信心伟人为范本，鼓舞他们，追随主到底。

另一可能性的写作地点则视作者是谁而定，若以双作者说为能接受的定论，写作地点便限于这两人同时出现的场合，如以弗所、哥林多等地，但来 13:23 却提及提摩太经已释放，故最合适给他暂时安息之处乃是他以前牧养教会之所在地以弗所，而这处亦正是甚多「从义大利来的人」之集居地（注 21）。

## IV.目的与主旨

### A.目的

按 13:22 言，作者宣称他的书信是「劝勉的话」（*paraklesis*），此字与徒 13:15 的「劝勉」字相同，但徒 13:15 的文语似视「劝勉的话」为「讲道的话」。据此，本书的前身可能是一些系统性的查经记录，象犹太人之 Midrash 形式及遗训形式（Didache）的讲道记录（注 22），经整理后编撰成为本书。此推测亦颇合理，尤其是书中的「劝勉部分」（警诫，参 4:3）确是作者欲达至之目的。

此外，本书之目的与书的对象联成一个分不开的关系。从书内

的词汇及旧约的引用可鉴本书主要对象为犹太人，他们从小浸淫在犹太教的风味内，要他们（如保罗）脱离这种背景虽换取更美的赏赐，亦非易举，故作者费尽心血，殚智竭力，引经据典，条理分明缕述基督的超越，意图说服当时读者「出到营外，就近基督」。

再且，希伯来书的撰成为了应付一个教会的危机，那是教会内的

犹太信徒因遭受政府之逼迫，或受非信基督的犹太友侪所排挤而意欲改回附从犹太教（此点从书内五大警告经文可鉴定）（注 23），因为犹太教是当时罗马政府认可给犹太人的合法宗教，在犹太教内，信徒便安全而有保障，故不少犹太信徒便转回旧教，接近接受基督教的犹太教徒遂也裹足不前，不敢再进一步而获得「完全」，本书之撰著乃为此因由。

综言之，希伯来书之目的有三：

**1.护教性**——指出基督确是神的儿子，他所作的一切乃为了成全犹太教的愿望。基督卓越无俦，整个犹太教的神学核心在基督的工作上得到完满的成全。凡是在基督里一切皆更美：更美的帐幕、更美的祭司职任、更美的祭、更美的血、更美的约，信者只管安心确信到底，不必坚守犹太教，更不用因逼迫而转回犹太教（9:14；10:18）。据 J. Moffatt 之考究，在巴拿巴书信中（3:6）便有类同的话，警诫基督徒勿回去犹太教内（注 24），这正是当时一个史例。此说以 8:1 为钥节。

**2.布道性**——指出基督的超越性，他是神的儿子，降世为要成全犹太教的愿望，凡信他的，必不至羞愧。此点特征在书内数段的警告经文中尤其显著。德国圣经学家 W. G. Kummel 谓这些特别的插话正是解释全书的重要关键（注 25）。这布道性的重点在本书内对犹太教徒的历史背景尤其适合，因作者正是证出基督是犹太人的弥赛亚。至于那些慕道的外邦人（小部分），他们接触犹太教的日子亦不浅（也许是「门外进教者」，Proselytes of the Gate），所以他们对旧约背景不算陌生，如今他们也受鼓舞，接受基督为全人类的救主。1899 年爱丁堡神学家 A. B. Bruce 就此布道主题书作巨著《希伯来书——基督教首本护教学》（The Epistle to the Hebrews, the First Apology for Christianity），旨在证实本书确以布道为目的。「犹太人归主协会」（Jews for Jesus）机构创办人 Moishe Rosen 谓他亦以希伯来书之辩证法向其同胞传福音（注 26）。

牛津新约学者 B. F. Westcott 在其杰作之希伯来书注释内虽不强调此特质，然而亦花了不少篇幅证述本书之布道目的，当中力证基督教应验犹太教的期望，盼读者能「弃旧迎新」（注 27）。前慕迪圣经学院名教授 K. S. Wuest 谓此点是全书最主要之目的。他据自 13:22 之「劝勉的话」一词，从书中的内容力主全书主要是一本布道论文，力劝未信的犹太读者勿徘徊在犹太教（旧约）边缘，当竭力用信心进入新约的恩典内。Wuest 氏谓甚至信徒耳熟能详的来 11 章及 12 章亦极富布道的含意（注 28）。此布道目的可以 7:28 或 10:14 或 13:13 为钥节。

**3.劝慰性**——按形式结构言，来 13 章才开始「生活部分」（固然

在神学部分内亦有甚多醒世格言），故劝慰性部分按篇幅范围言虽不算是主要目的，然而此心意亦不能否认是作者撰著本书之其一动机。在书内作者极力鼓励与坚固已信的人脱离生活的重担，包括宗教上的逼迫，决心追随基督，离开道理的开端，至长大成人，满有基督的身量，效法古时信心伟人，存心忍耐，凭着信望爱之力，仰望基督，竭力奔跑天路。新约学者 F. Filson 以 13:22 的「劝勉的话」为题，强调劝慰这方面的重要，谓既已归顺基督，就不要放弃，否则损失不堪设想（注 29）。此点可以 12:1-2 或 12:13 为钥节。

## B. 主旨

无可否认，「超越」、「更美」是本书的钥字或主旨。书内共有十二个更美的表达(1)更美的名(1:4)；(2)更美的盼望(7:19)；(3)更美的约(7:22; 8:6)；(4)更美的职任(8:6)；(5)更美的应许(8:6)；(6)更美的帐幕(9:10)；(7)更美的祭物(9:23)；(8)更美的家业(10:34)；(9)更美的家乡(11:16)；(10)更美的复活(11:35)；(11)更美的事(11:40)；(12)更美的血(12:14)。

作者以基督为超越或更美的高峰，指出他是神的弥赛亚、新约的完成者、救赎的成全者，他带来的恩典与能力给人新的道路，新的盼望，新的力量。就这主旨，本书书名副其实，因「希伯来」一字意从「那边到这边」之意（「从米所波大米跨越大平原而至迦南」），故书的主旨就是论及从旧约（渐衰的约，8:13）转到新约（更美的约，8:6）的含意了（注 30）。

## V. 神学与特征

### A. 神学

希伯来书的神学论题异常丰富，主要有下列各项：

#### 1. 神论

神是永活的(2:12; 9:14; 10:31; 12:22)；创造的主宰(1:2; 3:4; 4:3, 4; 11:3)；他是至尊至荣的(1:3; 7:1; 8:1)；圣洁公义的(12:14, 29; 4:12, 13)；赏善罚恶(2:2; 6:7, 10)；信实可靠(10:23; 11:11)；充满恩慈怜爱(2:9; 12:5, 15, 29)；赐平安及恩惠与人(13:20, 21)；但又是审判恶人的(12:23)。

#### 2. 圣灵论

圣灵称为神(4:4)；永远的灵(9:14)；其作为与神无异(3:7; 9:8; 10:15)；住在信徒当中(6:4)。圣灵具有位格，会被亵渎(10:29)；

他的工作主要有四：(1)将属灵恩赐分给人(2:4)；(2)是圣言的作者(3:7; 9:8; 10:15)；(3)感动人归附基督(6:4)；(4)将神的恩典赐与人(10:29)。

### 3. 基督论

这是全书的中心钥题。基督是永恒的神(1:3, 12; 13:8)，他分享神的特质与属灵性(1:3, 13; 4:15; 7:26; 10:5-7)。他不只是全神，亦是无罪的全人(2:14, 17; 7:14; 5:7; 13:12)；来自犹太支派(7:14)；忍受人间的苦患(5:8; 12:3; 13:12)；经历人间的试探(2:18; 4:15)；又完全无罪(4:15; 7:26)，事实上，基督的人性在本书上的强调（「耶稣」字出现 10 次）较神性尤多（「基督」字有 9 次）（注 31）。他降生(2:14)，复活(7:23; 13:20)及升天(1:2-3; 4:14; 7:26)，这一切皆指出基督的超越性，因他是神的儿子，满有父神的荣耀(2:9)，坐在神的右边(1:3, 13; 12:2)。

此外，基督的工作亦显出他的超越性，他超越旧约的先知(1:1-3)，天使(1:4; 2:7, 8)，摩西(8:1; 4:13)，亚伦(4:14; 7:28)，献祭制度(8:1; 10:18)，因他成就更伟大的约(8:6)，他是更美的中保(8:6)、更伟大的祭司(6:20)、更美的祭(7:27; 9:12, 26; 10:10)。

W. G. Scroggie 谓整个基督生平之蛛丝马迹亦在此书内出现(1)降生(1:2; 2:16, 17)；(2)事奉(5:7-9)；(3)十字架(6:6; 7:27; 9:12, 14, 28; 10:10, 12, 14, 19, 29; 13:12, 20)；(4)复活(13:20)；(5)升天(4:14; 6:20)；(6)现在的事奉(2:9; 7:25; 8:1; 9:12, 24; 10:12, 13)；(7)再来(9:28)（注 32）。

「基督论」与「基督大祭司职任论」是书内一项分不开的教义，除此书外，基督是祭司这名衔在新约全无出现。基督是按麦基洗德等次而为大祭司(5:10; 7:11)，故他的祭司职与旧约的颖然有异，他被召成祭司全照神生命的大能(7:16)，他的祭司职是君王式的，不受时限的(7:20-28)，超越亚伦祭司职式的(7:23, 24; 8:6, 7)，是现今的(8:1)，天天的(5:16)，在天上的，永远的(5:6; 6:20; 7:25)，能使人完全的(10:14)。

### 4. 救赎论

希伯来书的救赎论异常显著，先是基督为人类的救主，他的身分乃洗净人罪的祭司(1:3)，又是救恩的元帅(2:17)，为人成了永远得救的根源(5:9)。此外，作者以极细腻的手笔写出旧约献祭制度不能使人得完全(10:1「完全」即指救恩)，是以基督才一次将己献上作了完全的祭物（挽回祭，2:17），担当多人的罪(9:26, 28)，成了永远赎罪的事(9:12)，完成旧约不能完成的(7:27; 10:10)，于是坐

在神的右边（10:12），表示工作完成，从今以后为人开了一条又新又活的路（10:19），人只需靠充足的信心到神面前便可获得全不费工夫的救赎（10:22）。

#### 5.天使论

天使为服役的灵，为人的救恩而效力（1:14）。他们曾将律法传给摩西（2:2），那亦是一种服役。现今的世界他们有权管辖，将来的却是属基督的（2:5）。人犯罪，基督为他死，天使犯罪就永远无望（2:16）。天使虽伟大，仍不及人（2:7），更不及基督（2:9）。

#### 6.圣言论

作者说旧约确是神的话，旧约中是人的话，作者也呼之为神的话或是圣灵的话（2:11, 12; 3:7; 10:15）。作者形容神的圣言乃借着先知传递世人的（1:1），而神的道象两刃利剑，刺透人内心肺腑的动机存心（4:12）。这圣言是犹太人的信仰依归（5:12），但只是有关弥赛亚道理的开端（6:1a），读者应竭力进到完全的地步（6:1b）。

「来」书视旧约数段经文尤其重要：诗 8 篇，诗 110 篇，耶 31 章，然他引用「摩西五经」及「诗篇」的经文最多（在二十九处直接引用经文中，二十三处来自五经及诗篇）（注 33）。总言之，作者认为旧约是朝着基督前进的，而基督是旧约预言及预表的应验。

再且，作者视人的话如圣灵的话（3:7 本是旧约大卫之言，作者以他所言为圣灵之语；10:15 本是耶利米说的，今「来」书作者认为是圣灵说的），人的话如神的话（6:5），这正是作者论圣言时的一项属灵的透视。

#### 7.信徒生活论

信徒的生命是以信为主的生活（11:1-40），又是长进的（忘记背后，6:1-3），努力面前（5:11-14），没有后退（6:4-6）；他的一生是受训的（12:3-13），成圣的（12:1; 12:14-17），顺服的（5:9），事奉的（9:14; 11:2; 12:28）；他的一生是团契式（10:25; 13:7, 17），相爱性的（13:1），不是独立的，而是团队式向前迈进，而信徒成长的动力有五：(1)历代信徒的见证（12:1）；(2)基督的榜样（12:2）；(3)可靠的盼望（3:6; 6:19; 10:23, 34）；(4)基督的复临（10:37）；(5)基督在天上的职事（8:1, 2）；这些都是维持信徒长久爱神事主的燃料；此外，基于「那日子的临近」，故信徒更不能停止聚会（10:25），反要彼此相顾，激发爱心，勉励行善（10:24），兼顺服引导者（13:17）。

#### 8.末世论

本书虽不是启示文献的一卷，然而书中的论末世重点亦相当丰富。在书内作者强调基督的国权是永远的（1:8），在「将来的世界」内便实施出来（2:5），而亚当所失落的王国在基督里必恢复过来（2:9, 10）；这时基督的仇敌都成了他的脚凳（1:13; 10:13），国度也实现在人间。此外，基督带救恩给全地（2:10），救恩是旧约献祭制度所期待的「完全」（7:11; 9:9; 10:1, 14），是「天堂」（9:24），是「天上的耶路撒冷」（12:22），是「永城」（13:14），是「更美的家乡」（11:16）；是「安息日的安息」（4:9）。这位基督已经完成了救恩，现在父神右边（1:3; 10:12），将来必复临地上，拯救那些等候他的人（9:28; 10:25）

及审判那些悖逆及干犯神恩言之人（10:37；12:25-29），在那时，神再次震动天地，使不能震动之国能永存人世（12:26，27）。

## B. 特征

1. 为新约书卷中在作者、读者、著作地点、日期等问题上最隐晦不明的一卷。

2. 为新约书卷中文学最深奥与优美之一。B. F. Westcott 谓由此可观作者必是一名深明犹太文学的学者（注 34）。

3. 全书布满旧约的气氛。每章皆有引用旧约（1 章七次；2 章四次；3 章二次；4 章四次；5 章二次；6 章一次；7 章二次；8 章三次；9 章一次；10 章六次；11 章十二次；12 章四次；13 章二次，共三十九次；其中以五经[十二次]及诗篇[十一次]被引用最多[共二十三处]。此外，除直接引用旧约之余，作者所辩证的各要题甚多均是采摘旧约的事迹和教训，估约有八十六处之多。

4. 引用旧约时没将书名提出，反说是「圣灵所说」的，这是本书「默示论」特色之一。

5. 全书为一本「基督论」，彰显耶稣基督的本性与救赎工作，特别是他的神人二性。

6. 除罗 8:34 外，只有本书介绍基督现今在天上的工作（4:16；6:20；8:2；9:25；10:12）。

7. 在丰富的教义中穿插五篇「警告短文」（2:1-4；3:7-4:13；5:11-6:20；10:26-39；12:14-29）；七段「可怕的话」（或译作「免得的话」）（2:1；3:12，13；4:11；12:3，13，15）；十三次「让我们」勉励性的劝告话（4:1，11，14，16；6:1；10:22，23，24；12:1[二次]，28；13:13，15）（注 35）。

8. 新约数卷特为犹太人而作的书卷，其它有马太福音、雅各书、彼前后书（注 36），或另有罗马书。

9. 全书以「靠近神」（10:22）与「事奉神」（6:1）为中心。

10. 记有在新约内最伟大的数篇章（1，6，7，8，9，10，11）。

11. 本书引用一类犹太人释经法称 Pesher 式释法，此法将旧约事迹尤其是有关弥赛亚的预言应用在基督身上（亦称 Christocentric 释法），释明旧约应许的主旨现今在基督里得以成全（参林后 1:20）（注 37）。

12. 钥字包括有「更美」（17 次）、「圣洁」、「罪」、「祭司」、「大祭司」（10 次）、「血」（25 次）、「约」（21 次）、「完全」（11 次，中文译本因译文原则，共现 8 次）、「永远」（17 次）、「一次」（8 次）等。

13. 书内甚多地方与昆兰社团及亚历山大派的解经形式颇接近（如涉及麦基洗德部分）。

14. 虽本书没有注明是保罗手笔，但书内的神学、文学、字汇、思潮与保罗极大雷同，兹列表代述（注 38）：

希伯来书	保罗书信
1:1-3	西 1:15-17
1:3	林后 4:4
2:4	林前 12:4，11
2:6-9	林前 15:27（诗 8）
2:14-17	腓 2:7
5:8	罗 5:19；腓 2:8
7:1-10	罗 4:1；9:7；11:1； 林后 11:22；加 3:6；4:22
8:6	林后 3:9；西 2:17
9:28	林前 5:7；弗 5:2
10:25	罗 15:7
10:30	罗 12:19（申 32:35）
10:38	罗一 17；加 3:11（哈 2:4）

15. 本书文字特色之一，乃是作者曾选用一些字汇在新约全书内仅在此书内出现一次，有些可能是作者「创新」的字词，主要的「一次出现文字」（hapex legomena）有下列各例（注 39）：

1:1	= 多次，多方
1:3	= 光辉，本体
2:1	= 随流失去

2:4 = 见证  
 2:14 = 照样  
 2:17 = 大祭司  
 3:5 = 仆人  
 3:17 = 惹怒  
 4:9 = 安息日之安息  
 4:12 = 骨节，骨髓  
 4:13 = 赤露敞开  
 5:2 = 体谅  
 5:7 = 恳求  
 5:9 = 根源  
 5:10 = 称为  
 5:11 = 难以解明  
 5:13 = 没尝试，不熟练  
 5:14 = 习练通达  
 6:6 = 重新懊悔，重钉十架  
 6:7 = 菜蔬，耕种  
 6:17 = 为证  
 6:19 = 灵魂的锚  
 6:20 = 先锋  
 7:3 = 无父母，无族谱，相似  
 7:16 = 无穷，不能毁坏  
 7:22 = 中保  
 8:13 = 不义  
 9:5 = 基路伯  
 9:7 = 过错  
 9:10 = 振兴的时候  
 9:13 = 母牛犊

9:22 = 流血  
 9:26 = 末世  
 10:3 = 想起  
 10:20 = 新  
 10:22 = 心中天良  
 10:23 = 不至摇动  
 10:27 = 等候  
 10:29 = 刑罚，褻慢  
 10:32 = 争战  
 10:33 = 戏景，一面……一面  
 11:15 = 离开  
 11:23 = 王命  
 11:26 = 受凌辱，想望  
 11:27 = 恒心忍耐  
 11:28 = 洒  
 11:35 = 严刑  
 11:40 = 预备  
 12:2 = 重担，仰望  
 12:3 = 回想  
 12:4 = 相争  
 12:5 = 忘了，说  
 12:7 = 待  
 12:14 = 圣洁  
 12:16 = 长子名分  
 12:21 = 所见  
 12:23 = 总会  
 12:28 = 神（Deos）  
 13:2 = 不知不觉  
 13:5 = 存心  
 13:16 = 行善  
 13:17 = 依从，无益

## VI. 正典与版本

### A. 正典

本书被认许纳为正典的外证良多，最早的出自罗马的革利免的手笔，在他「致哥林多教会前书」中（约 95-96A.D.），他多次使用希伯来书为神的圣言（*Apostolic Fathers*, 1:71）。在致哥林多后书内，他同样以希伯来书为圣言，力证其理（注 40）。此外其它的东方教父诸如波利甲、游斯丁（曾居罗马）、亚历山大的革利免、提阿非罗、潘诺斯（175A.D.）、奥利根、特士良、优西比乌（260-340A.D.）、黑马的牧人书等皆接纳本书为正典（注 41）。再且，叙利亚众教父（如 *Ephrem*, 300-373）从开始就接受本书的地位，他们的叙利亚文新约早有希伯来书，处在教牧书信之后。

虽然罗马的该犹，里昂的爱任纽（185A.D.），希律坡陀等否认本书的正典地位，又在穆拉多利（170-210A.D.）与马古安的正典名单内亦缺少此书，抄本 P46（第三世纪）却将之夹在保罗书信之中，紧随罗马书之后（罗马书为首）。后来第二次在希坡（393）及第三次在迦太基举行的教会大会（397）便裁定新约正典的范围，内中就有希伯来书。

在西方教父中最早接受本书为正典的算是 *Hilary*，其它如亚他拿修（298-373），耶柔米（346-420），奥古斯丁（354-430），特士良（225）皆无疑问承认本书的正典地位，其中奥古斯丁与耶柔米因视保罗为本书作者，所以正典地位甚易奠定（注 42）。

质言之，由起初至中世纪时，东西两方的教会皆承认及接纳希伯来书确是正典一部分，虽然他们对谁是作者还喋论不休。在古东方教会看来，希伯来书的正典地位似乎与保罗是作者这回事甚难分体，直至改革时期后，两者之关系似乎可「独立」接受，但西方教会则从开始便可将「作者」与「正典」分开（注 43）。

至改革时期，天主教红衣主教兼学者 *Cajetan*（因反对保罗是作者）与经文编辑家 *Erasmus* 联手反对希伯来书之正典性，引致连改革家路德也只给希伯来书一个次等（与旁经并列）的地位（*deutero-canonical*），非因他不接受是保罗的手笔，而是他觉得本书的内质不及其它正典书卷；但另一改革家加尔文则毫无困难接受之（注 44）：可是不少改革家如黑兰顿，*Beza* 等因不接受保罗为作者，故亦不承认其正典地位。自天特会议后（反改革运动之议会），天主教对本书的态度仍抱以前坚定接受的立场。此后希伯来书的正典权威不再受质疑。至于非天主教学界方面，基因希伯来书的神学内容极其纯正，故各国学者皆以口传笔伐书定其正典基础。

### B. 版本

希伯来书早为初期教父熟识（尤其是罗马的革利免，96A.D.；及罗马的黑马 98A.D.）在他们两人的著作中有提及希伯来书是致希伯来人的，故名之。但直至第二世纪末时才有抄本上标题「致希伯来人」一语（见 P46 是本书最早古本）。但在 180A.D.时，从亚历山大之革利免的作品内已显出他早认识有古抄本写上「致希伯来人」的标题，其同时代人物特士良（225A.D.）亦曾表示此书乃是写给希伯来人的。最早的古抄本（如 *Aleph*, A, B, C, H）皆有「致希伯来人」的标题，而后来的希腊文抄本竟然在标题上附加「保罗致希伯来人」字样，至于那标题「致希伯来人」如何成为后来各抄本沿用抄写上去的「标本」，那则无从知晓了（注 45）。

牛津新约原文及抄本学者 *B.F. Westcott* 谓本书之古本迄今仍存有三百多款（如大楷，小楷，草楷等），而古译本亦无数（如古拉丁本的 D, G, F 各本、叙利亚本、埃及本等）（注 46）。

## VII. 著成的时机

### A. 远因

新约教会的成员往往是犹太人与外邦人混集在一起，除少数教会外，大部分的教会皆以外邦人为主，希伯来书可能是少数的例外。在第一世纪中叶，自基督教开始传至当时的地中海犹太世界，信奉基督教的犹太人为数不多，那些接近基督教遗缘的犹太人，因为政治与宗教的因素，他们在救恩门外徘徊，他们的信仰也摇摇欲坠；再者，他们更受其它压力的影响，使他们的信心更不易萌芽茁壮。恩典神学院 *H.A. Kent* 博士分析当时的犹太教面对七方面的困难：(1)历史的基督与旧约的关系如何解释、如何协调；(2)犹太教在献祭制度上与基督教的敬拜形式如何调和；(3)旧约的耶利米约（亦称新约）与基督的关系如何；(4)犹太信徒（及犹太教徒）受自己同胞的逼害，使不少信徒离弃神，意欲返回犹太教，亦使不少接近相信的裹足不前，呈后退的现象；(5)旧约的献祭制度能否除去人罪；(6)外邦信徒如何与犹太信徒相处相交；(7)外邦信徒对犹太教的信仰与礼仪又如何处置（注 47）；这些困难构成本书著成的历史前提，在书中甚多亦获得完满的解答。

### B. 近因

据作者可能为保罗与路加，一个历史背景故事至引起著书时机可重建起来（实则下文所述之虚构历史重建与作者是谁没大关系）：

保罗自罗马监狱释放出来后，他先处理一些他与教会有关的事务（参教牧书信内之历史重建），各事办理完毕他便往士班雅去，满足多年的夙愿（罗 15:28）。此时约是六四年春，在那里他逗留约二年之久。六四年夏（7月19-24日）罗马城大火，十月间罗马皇尼罗嫁祸基督徒，并敕令基督教为非法宗教，当时基督徒广受逼迫，特别在罗马城的教会，他们的处境大可意料（10:32；12:4）。教会内之犹太慕道者（及信徒）在此情形下便产生一个趋势，遵守犹太教（合法宗教）的信仰及各类祭祀之仪式。他们躲在犹太教后暂时苟且偷生。作者有鉴于此，便就此封「教牧书信」，警诫他们（2:1-4），劝慰他们（13:22，坚固他们（12:1-13）。

## VIII. 纲要

### A. 简纲

#### 一. 引言（一 1-3）

##### A. 古时的晓谕=1:1

##### B. 末世的晓谕=1:2, 3

#### 二. 基督的超越（1:4-10:18）（教义）

##### A. 身分上的超越=1:4-2:18

1. 远超天使（神子的身分）=1:4-14
2. 第一插段警诫=2:1-4
3. 远超天使（人子的身分）=2:5-18

##### B. 治理上的超越=3:1-4:13

1. 远超摩西=3:1-6

#### 2. 第二插段警诫=3:7-4:13

- a. 古时的鉴戒=3:7-19
- b. 现今的警诫=4:1-13

#### C. 职分上的超越=4:14-7:28

1. 远超亚伦（天地祭司的比较）=4:14-5:10
2. 第三插段警诫=5:11-6:20
3. 远超亚伦（麦基洗德的等次）=7:1-28

#### D. 功效上的超越=8:1-10:18

1. 更美的新约=8:1-13
2. 更美的帐幕=9:1-22
3. 更美的祭物=9:23-10:18

### 三. 基督徒的超越（10:19-13:17）

#### A. 信心的新路=10:19-11:40

1. 信心的要求=10:19-25
2. 第四插段警诫=10:26-39
3. 信心的描述=11:1-40

#### B. 盼望的试炼=12:1-29

1. 仰望十架=12:1-4
2. 忍受管教=12:5-13
3. 第五插段警诫=12:14-29

#### C. 爱心的实在=12:1-17

1. 社交生活=13:1-6
2. 宗教生活=13:7-17

### 四. 结语（13:18-25）

#### A. 请求=13:18-29

#### B. 祝颂=13:20, 21

#### C. 计划=13:22, 23

#### D. 问安=13:24, 25

### B. 详纲

#### 基督的超越（一）——基督是神最后的启示（1:1-3）

##### A. 神在古时的晓谕（1:1）

**B.神在末世的晓谕（1:2, 3）**

- 1.儿子的晓谕（1:2a）
- 2.儿子的介绍（1:2b, 3）

**基督的超越（二）——基督超越天使（1:4-2:18）****A.以神子身分超越天使（1:4-2:4）**

- 1.神子身分尊贵伟大的明证（1:4-14）
- 2.第一警诫：郑重所听之道，切勿忽略救恩（2:1-4）
  - a.警诫之目的（2:1）
  - b.警诫之原因（2:2-4）

**B.以人子身分及工作超越天使（2:5-18）**

- 1.人子的尊荣（2:5-9）
- 2.人子的代死（2:10-18）
  - a.基督的死是合宜的（2:10）
  - b.基督的死使人成圣（2:11a）
  - c.基督的死使人为神的儿女（2:11b-13）
  - d.基督的死败坏掌死权的（2:14）
  - e.基督的死释放怕死的人（2:15）
  - f.基督的死成为慈悲忠信大祭司（2:16, 17）
  - g.基督的死能搭救被试探的人（2:18）

**基督的超越（三）——基督超越摩西（3:1-19）****A.基督与摩西的比较（3:1-6）**

- 1.思想耶稣（3:1）
- 2.比较耶稣（3:2-6）
  - a.以建造房屋为喻（3:2-4）
  - b.以屋中成员为喻（3:5）
  - c.以家中职责为喻（3:6）

**B.第二警诫:不要硬心（3:7-19）**

- 1.历史之鉴
  - a.现今机会，不要错过（3:7）
  - b.试探惹怒，不要重复（3:8, 9）

- c.世代受罚，不要效法（3:10, 11）
- 2.警告不信（3:12-19）
  - a.勿存不信的恶心，离弃永生的神（3:12）
  - b.趁着现今机会，天天彼此相劝（3:13a）
  - c.勿被罪迷惑，以致心里刚硬（3:13b）
  - d.起初的信心，务必坚持到底（3:14）
  - e.勿重蹈史履，惹神发怒（3:15-19）

**基督的超越（四）——基督超越约书亚（4:1-13）****A.第一回合的劝勉:安息的意义（4:1-10）**

- 1.安息的应许（4:1）
- 2.安息的条件（4:2, 3）
- 3.安息的种类（4:4, 5）
- 4.安息的盼望（4:6, 7）
- 5.安息的性质（4:8-10）
  - a.安息是属灵的（4:9）
  - b.安息在右时是为以色列的（4:9b）
  - c.安息是靠相信，非靠行为而得的（4:10）

**B.第二回合的劝勉:安息的急需（4:11-13）**

- 1.急需进安息的劝告（4:11）
- 2.急需进安息的警告（4:12, 13）

**基督的超越（五）——基督超越亚伦（4:14-7:28）****A.基督是最完全的大祭司:辩证一（4:14-5:10）**

（基督在工作上超越亚伦）

- 1.基督是尊荣的大祭司（4:14-16）
  - a.基督是在天尊荣的大祭司（4:14a）
  - b.基督是神的儿子名耶稣（4:14b）
  - c.基督能体恤人的软弱（4:15a）
  - d.基督在试探中没有犯罪（4:15b）
  - e.基督能给人随时的帮助（4:16）
- 2.基督是更好的大祭司（5:1-10）
  - a.作大祭司需具有之条件（5:1-4）
    - （1）从人间被选派（5:1）
    - （2）能体谅愚蒙失迷的人（5:2）
    - （3）能为百姓献祭赎罪（5:3, 4）
  - b.基督具有更优胜之条件（5:5-10）

- (1) 基督是按另一等次被选召的（5:5, 6）
- (2) 基督是绝对顺服的大祭司（5:7, 8）
- (3) 基督是使人永远得救的大祭司（5:9）
- (4) 基督称为永远的大祭司（5:10）

### B.第三警戒:进入完全（5:11-6:20）

- 1.对未信的警戒（5:11-6:8）
  - a.勿续作小孩（5:11-14）
    - (1) 他们的现况（5:11）
    - (2) 他们的本该（5:12）
    - (3) 他们的需要（5:13, 14）
  - b.反要进到完全的地步（6:1-8）
    - (1) 他们的根基（6:1-3）
    - (2) 他们的背景（6:4, 5）
    - (3) 他们的危机（6:6-8）
- 2.对已信的警戒（6:9-12）
  - a.显出得救的行为（6:9, 10）
  - b.显出满足的指望（6:11, 12）
- 3.对众人的警戒（6:13-20）
  - a.神的位格（6:13-15）
  - b.神的旨意（6:16, 17）
  - c.神的避难所（6:18）
  - d.神的大祭司（6:19, 20）

### C.基督是最完全的大祭司：辩证二（7:1-28）

#### （基督在等次上超越亚伦）

- 1.麦基洗德等次的超越（7:1-10）
  - a.事实（7:1-3）
  - b.证明（7:4-10）
    - (1) 麦基洗德接受亚伯拉罕的献物（7:4, 5）

- (2) 麦基洗德祝福亚伯拉罕（7:6, 7）
- (3) 麦基洗德的祭司职任是长远的（7:8）
- (4) 麦基洗德的祭司职任非源自利未制法（7:9, 10）
- 2.麦基洗德职任的超越（7:11-28）
  - a.两约祭司职任的比较（7:11-19）
    - (1) 旧约祭司职任的不完全（7:11-14）
    - (2) 新约祭司职任的完全（7:15-19）
  - b.新约祭司职任的优越（7:20-28）
    - (1) 基督是更美之约的中保（7:20-22）
    - (2) 基督是永远常存的救主（7:23-25）
    - (3) 基督是圣洁无罪的祭司（7:26-28）

### 基督的超越（六）——基督超越旧约（8:1-10:18）

#### A.基督是新约的大祭司（8:1-13）

- 1.新大祭司的描述（8:1-5）
  - a.他是在神宝座右边的大祭司（8:1）
  - b.他是在圣所里的执事（8:2）
  - c.他是在天上仍供奉的大祭司（8:3-5）
- 2.新约的描述（8:6-13）
  - a.新约是凭更美之应许立的（8:6）
  - b.新约是取代旧约的（8:7）
  - c.新约是将来的（8:8a）
  - d.新约是神主动订立的（8:8b）
  - e.新约是神与选民立的（8:8c）
  - f.新约是簇新的（8:8d, 9）
  - g.新约是内在的（8:10）
  - h.新约是人人的（8:11）
  - i.新约是成就救赎的（8:12）
  - j.新约是现在的（8:13）

#### B.基督是更美的祭物（9:1-10:18）

- 1.旧约的礼拜（9:1-10）
  - a.礼拜的地点（9:1-5）

- b. 礼拜的条例（9:6, 7）
- c. 礼拜的时限（9:8-10）
- 2. 新约的功效（9:11-28）
  - a. 基督的身分（9:11-15）
    - （1）他是将来美事的大祭司（9:11）
    - （2）他是永远赎罪的作成者（9:12-14）
    - （3）他是新约的中保（9:15）
  - b. 基督的工作（9:16-10:18）
    - （1）遗命的成立（9:16, 17）
    - （2）赦罪需流血（9:18-22）
    - （3）除罪需献己（9:23-26）
    - （4）审判在死后（9:27, 28）
    - （5）律法不完全（10:1-9）
    - （6）靠主得成圣（10:10-18）
- 劝勉的话（一）——信心的新路（10:19-11:40）**
  - A. 劝勉主题的核心（10:19-25）**
    - 1. 劝勉的原因（10:19-22a）
      - a. 因耶稣的血（10:19, 20）
      - b. 因有大祭司治理神的家（10:21）
      - c. 因心中天良亏欠已洒去（10:22a）
      - d. 因身体用清水洗净了（10:22b）
    - 2. 劝勉的范围（10:22b-25）
      - a. 当存充足的信心（10:22b）
      - b. 当坚守所承认的指望（10:23）
      - c. 当彼此激发爱心（10:24, 25）
  - B. 第四警诫：反叛的结局（10:26-31）**
    - 1. 第一原因：加重的刑罚（10:26-29）
    - 2. 第二原因：主必报应（10:30, 31）
  - C. 劝勉主题之一：信心的新路（10:32-11:40）**
    - 1. 信心生活的挑战（10:32-39）
      - a. 追念往日（10:32-34）

- b. 等候赏赐（10:35-39）
- 2. 信心生活的榜样（11:1-40）
  - a. 信心的定义（11:1-3）
  - b. 信心的表现（11:4-40）
    - （1）先祖前的信心人物（11:4-7）
      - 亚伯（11:4）
      - 以诺（11:5, 6）
      - 挪亚（11:7）
    - （2）先祖时代的信心人物（11:8-22）
      - 亚伯拉罕（11:8-19）
      - 以撒（11:20）
      - 雅各（11:21）
      - 约瑟（11:22）
    - （3）出埃及前后的信心人物（11:23-31）
      - 摩西的父母（11:23）
      - 摩西（11:24-28）
      - 以色列人（11:29-30）
      - 喇合（11:31）
    - （4）不同时代的信心人物（11:32-40）

**劝勉的话（二）——盼望的路程（12:1-29）****A. 劝勉主题之二：盼望生忍耐（12:1-17）**

- 1. 忍耐奔跑（12:1-3）
- 2. 忍受管教（12:4-11）
  - a. 管教的教训（12:4-8）
    - （1）主的管教，不要轻看（12:4-5a）
    - （2）受责备时，不要灰心（12:5b）
    - （3）非真爱护，主不管教（12:6）
    - （4）非真儿子，主不鞭打（12:7, 8）
  - b. 管教的结果（12:9-11）
    - （1）顺服得生（12:9）
    - （2）有分圣洁（12:10）

(3) 结平安果 (12:11)

3. 忍耐到底 (12:12-17)

- a. 挺直手脚 (12:12, 13)
- b. 追求和睦 (12:14a)
- c. 追求圣洁 (12:14b)
- d. 谨慎神恩 (12:15-17)

**B. 第五警戒 (12:18-29)**

1. 旧新约的比较 (12:18-24)

- a. 旧约：西乃山的情景 (12:18-21)
- b. 新约：锡安山的情景 (12:22-24)

2. 勿弃绝神的诰诫 (12:25-29)

**劝勉的话（三）——爱心的生活 (13:1-25)**

**A. 爱的表显 (13:1-6)**

1. 爱在社会生活上的表现 (13:1-3)

- a. 常存相爱的心 (13:1)
- b. 勿忘接待客旅 (13:2)
- c. 记念被囚的人 (13:3)

2. 爱在个人生活上的表现 (13:4-6)

- a. 婚姻当圣洁 (13:4)
- b. 勿贪爱钱财 (13:5, 6)

**B. 最后邀请 (13:7-17)**

- 1. 效法前人 (13:7, 8)
- 2. 小心异端 (13:9)
- 3. 忍受凌辱 (13:10-13)
- 4. 寻求永城 (13:14)
- 5. 靠主颂赞 (13:15)
- 6. 勿忘行善 (13:16)
- 7. 顺服引导 (13:17)

**C. 临别结语 (13:18-25)**

- 1. 代祷 (13:18, 19)
- 2. 祝福 (13:20, 21)

3. 预告 (13:22, 23)

4. 问安 (13:24, 25)

**书目注明：**

- (注 1) 达赖斯 (Dallas) 神学院 1966 年秋季学期圣经专题讲座「旧约之帐幕」的油印讲义第一页。
- (注 2) 陈终道著《希伯来书讲义》，宣道出版社 1977 年版第 7 页。
- (注 3) W. G. Scroggie, *The Unfolding Drama of Redemption, III*, Pickering & Inglis, 1970©, Zondervan, 1972r, p.251.
- (注 4) Marcus Dods, "Hebrews," *Expositor's Greek Testament*, ed. R. Nicole, Eerdmans, 1974r, p.247.
- (注 5) O.B. Greene, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, The Gospel Hour Inc, 1965, p.210.
- (注 6) P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1977, p.35.
- (注 7) G.W. Buchanan, "Hebrews," *Anchor Bible*, Doubleday, 1972©, 1985 (8th), pp.xix, xxi.
- (注 8) B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1889©, 1970r, p.472.
- (注 9) G. Howard, "Hebrews and the Old Testament Quotation," *Novum Testamentum*, 10 (1968), p.211.
- (注 10) 读者意欲探讨「作者是谁」的研究史，可参同上引书第 lxii-lxxix 页；H. Alford, *Alford's Greek Testament*, vol. IV. Guardian Press, 1857©, 1976r, pp.1-62.
- (注 11) Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, Tyndale, 1966, III: 18-19.
- (注 12) Donald Guthrie, "Hebrews," *New Tyndale NT Commentary*, IVP, 1983, p.22.5.
- (注 13) F. Delitzsch (*Commentary on the Epistle to the Hebrews*, II, T & T Clark, 1872; K & K, 1978r, pp.409-417) 指出希伯来书之希腊文只与路加非他人的希腊文相若。
- (注 14) Roy E. Gingrich, *The Book of Hebrews*, Tenn: Riverside Press, 1983, p.1.
- (注 15) 如 A.W.Pink, *An Exposition of Hebrews*, Baker, 1954©, 1971r, pp.10-11.

- (注 16) 详论此点可参 F. F. Bruce, "Hebrews," New International Commentary, Eerdmans, 1964©, 1972, pp.xxix-xxx.
- (注 17) H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1972©, 1974, p.23.
- (注 18) 详论此说可参 H. W. Montefiore, "Hebrews," Harper's New Testament Commentary, Hendrickson, 1964©, 1987r, pp. 12,22, 9-28。其它附和者亦大不乏人, 如 M. Weber; D. Mack; H. Appel; Lo Bue 等不赘。
- (注 19) H. A. Kent, p.27.
- (注 20) Leon Morris, "Hebrews," Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, p.12 (笔者在此点与 Morris 氏不谋而合)。
- (注 21) H. Alford, p.74.
- (注 22) G. Zuntz, The Text of the Epistles, p.286 引自 F. F. Bruce 上引书第 xlvi 页。
- (注 23) H. A. Kent, p.25.
- (注 24) James Moffatt, "Hebrews," The International Critical Commentary, T & T Clark, 1924©, 1968, p.xiv.
- (注 25) W. G. Kummel, Introduction to the New Testament, Abingdon, 1975, p.390.
- (注 26) Moishe Rosen, "Christianity is Jewish," Table Talk, number 5, volume 10, October, 1985, p.5.
- (注 27) B.F. Westcott, pp.lxv - lxi.
- (注 28) K. S. Wuest, "Hebrews," Word Studies in the New Testament, Eerdmans, 1947©, 1978r, p.17.

- (注 29) F. Filson, Yesterday: A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13, Allenson, 1967, pp. 16-26.
- (注 30) 陈终道著上引书第 1 页。
- (注 31) G. E. Ladd, A Theology of the New Testament Eerdmans, 1974, p.577.
- (注 32) W. G. Scroggie, p.268.
- (注 33) L. Morris, p.13.
- (注 34) B. F. Westcott, p.xlvi.
- (注 35) R. G. Gromachi, Stand Bold in Grace, An Exposition of Hebrews, Baker, 1984, pp.15,18.
- (注 36) B. F. Westcott, p.li.
- (注 37) D. A. Hagner, "Hebrews," Good News Commentary, Harper & Row, 1983, pp.xxv-xxvi.
- (注 38) 主要据自 Donald Guthrie, New TNTC, pp.43-45。
- (注 39) 学者对「一次出现的文字」的量数有不同的统计, 如 W. G. Scroggie 称有 155 字 (见 Scroggie 著上引书第 253 页); G. W. Buchanan 则谓有 151 字 (见 Buchanan 著上引书第 263 页); 其它 (不赘) 各有总数, 溯因来自不同版本的采用, 或以「短句」(phrase) 作字词 (如 B. F. Westcott 在上引书第 305 页的算法), 可是主要的代表如在诠释文内。
- (注 40) A. J. Carlyle, The New Testament in the Apostolic Fathers, p.126, 引自 J. Moffatt 上引书第 xiv 页。
- (注 41) H. A. Kent, pp.15-16; Kent 氏之史溯与 B. F. Westcott (上引书第 5 页) 虽略有差异, 大致上仍如文内所述。
- (注 42) F. F. Bruce, p. xlvi.
- (注 43) H. Alford, pp.81-82.
- (注 44) F. F. Bruce, p.xlvii.
- (注 45) Ibid., pp.xxiii-xxiv; A. T. Robertson, "Hebrews," Word Pictures in the New Testament, V, Broadman, 1932©, p.329.
- (注 46) B. F. Westcott, pp.xv-xxvi.
- (注 47) H. A. Kent, p.14. 笔者认为 Kent 博士此番分析正是准确诠释希伯来书最重要的关键, 尤其是第四点。

## 2. 基督的超越（一） ——基督是神最后的启示

(1:1-3)

## I. 序言

浸信会希腊文大宗师 A. T. Robertson 谓本书的开始，读起来象论文，后来又似讲道，结束时却象书信（注 1），可是主旨则无异，前后天衣无缝似的，指出基督的超凡卓越。基督是犹太教盼望的中心，作者深明犹太教日夕的期待，他逐步辩证基督的超越，如擎天一柱，超越犹太教一切所尊崇的对象：天使、摩西、约书亚、亚伦、旧约，这些都是犹太教信条中重要的课题，现今在基督的超越下，他们全黯然失色，基督确是满足犹太教的心愿，于是作者下笔时便开宗明义，不费唇舌，不多客套，立刻引证基督的超越。

全书首三节确是一篇极精彩的辩证，不单文笔优美，思路清晰，丝丝入扣，辩力强劲，更显出作者的神学造诣渊博及对旧约具有独特的透视力。作者脱离其它书信的启语形式（诸如自称、问安、介绍同工、指定收信人等），而进入其主题——基督确是超越一切，可见首三节实是一篇功力高卓的序言，感人至深，说明力强。D. A. Black 谓本书的启语不只是全书主题的阐释，亦是一个邀请（注 2），诚邀读者考虑耶稣基督的卓越，传说教父亚他拿修亦以此段经文力驳亚流的异端谬论（注 3）。

## II. 神在古时的晓谕 (1:1)

「神既在古时借着众先知，多次多方的晓谕列祖。」

作者开始下笔时，立即指出五件重要的宣告：

1. 神是启示的神——没有启示，神根本不需要存在；神需要启示因人的心被撒但封闭与蒙蔽（参林后 4:3, 4），亦因神喜悦人明白他的心意。神的启示分为二类，一是普通的或间接的，一是特殊的或直接的；间接是靠自然（天然），称为自然启示（*natural/general revelation*），直接的或特殊的乃是靠超自然的神迹奇事，称超自然的启示（*supernatural/specific revelation*）；普通启示是神靠宇宙万物彰显他的存在（参罗 1:20），特殊或直接启示是神直接说话（如向亚当、夏娃、挪亚、摩西）或借着他的仆人众先知（参王下 17:13）、使徒或其独生子显明他的存在与教导（参约 1:18）。

2. 神依靠媒介传达他的启示——神是全能伟大无匹的，他本不需要媒体传达他的启示，然而他却使用媒介揭露其启示给人知晓，旨在叫媒体成为启示的见证人。在不少神曾使用的传媒中（诸如异象、异

梦、自然现象、天使、乌陵、土明），作者强调其中之一法，乃是神借着他的仆人众先知作传话的出口（参王下 17:13；诗 105:15；太 5:12）。先知是传达神启示的一类最重要的媒介，他们便赋有受托之权威，宣告神的启示（参彼后 1:21）。这个依靠（借）亦可说是「在」（ ）媒介内（如「在先知内」，「在基督里」），故此媒介亦有其赋给之权柄。

3. 神的启示乃多次多方的——「多次」与「多方」在原文内本是此节的首二字，可见这是作者特别强调的。「多次」（ ）意「多部分」，表示神的启示是「分期付出式」的，循序渐进的，借着上文所说的媒介（诸如亚伯拉罕、大卫、以赛亚、耶利米、以西结、但以理）分部分让世人明白他的心意，此点构成圣经的「启示递进论」（参赛 28:10；林前 13:9）。「多方」（ ）意「多款式」，表示神的启示是「按部就班式」的，由浅入深，由寡而多，由简而博，让世人逐步明了他的启示。「多次」强调「量」方面的启示，「多方」的重点则在「质」方面的启示，但神的启示虽多次多方，仍欠缺完全，直至基督降世，神给世人的启示才算完满（指救恩启示方面）。

来 11:39 指出旧约的圣徒还未得着他们的应许，表示旧约的启示还未完全，非说神的启示不完善，只是在时间上还未达到完成（整套）的阶段。

4. 神的启示从古时便开始——「古时」（ ）意表示神的启示是按时前进的，主要分二个时代，一是在旧约，一是在新约；在旧约靠其先知，在新约靠其儿子；先知是神的「播音器」，儿子是神的「播音员」。「播音器」此字广义包括亚伯拉罕（创 20:7）；摩西（申 34:10）；大卫（徒 2:20）或所有蒙默示的人（诗 105:15）；狭义指说预言的人。犹太拉比传谓先知只是预告弥赛亚时代的人（*Sabb. 63a*）（注 4），故此节亦指出神的启示由古而今，由远而近，亦由今而至完全，这启示是承先（旧约）启后（新约）的，因神是前后启示的唯一启示者（注 5）。

5. 神的启示直接交给列祖——「列祖」一词惯指犹太人（非如 L. Morris 说是所有旧约圣徒）（注 6），他们是神的选民，是神的主权所拣选的人（参约 7:22；罗 9:5），他们是以色列人肉身的先祖，是外邦人属灵的祖先（参罗 9:5）。

## III. 神在末世的晓谕 (1:2, 3)

「就在这末世，借着祂儿子晓谕我们，又早已立祂为承受万有的，也曾借着祂创造诸世界；祂是神荣耀所发的光辉，

是神本体的真象，常用他权能的命令托住万有，他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。」

#### A. 儿子的晓谕（2:2a）

神在古时的晓谕借着他的仆人众先知，在末世时却借着他的儿子完成，所以神最后的启示称为「儿子的启示」。R. Earle 谓，先前的启示是间接的、非个人的、片段的；最后的启示是直接的、个人的、完全的（注 7），神的儿子是启示最后的媒介，这与主耶稣在「凶恶葡萄园户」的比喻中亦有说明（参太 21:33-41）。

「末世」是犹太人将时间分作两段时间的后半期，前半称「今世」（present age），亦即 1:1 的「古时」；后半名「末世」（last age），亦称为「弥赛亚之时代」（Messianic age）（参民 24:14；珥 3:1；赛 2:2；但 10:14；结 38:16；徒 2:16, 17；雅 5:3；彼前 1:20；彼后 3:3；约壹 2:18；犹 18）（注 8）。基督的降生就开始这个时代，也是说开始了「末世时代」（inaugurated eschatology）（注 9）。

「末世」一词在犹太人耳中听闻久了，每次聆听都能引起内心共鸣，那是唤醒他们对弥赛亚来临的盼望。他们的思念立即联想到很多有关弥赛亚时代要发生的事，所以他们日夕期待此日早日临到（参耶 33:14-16；弥 5:1-4；亚 9:9, 16），故末世就是应验旧约有关弥赛亚预言之时（注 10）。

神的启示按照一个特别的时间表进行（从「古时」到「末世」）及一个特殊的方法（从「众先知」至「他儿子」），可见神管理世界早有蓝图。「儿子」一字虽无「定冠词」（article），这非如某些异端说基督只是人而非神，因这是希腊文的特色，无定冠词的名词乃强调该名字所代表之性质和特征。神的儿子是神启示的高峰，因在古时众先知所传的启示只属「古时」之「急」，而「儿子」所传的却合「现时」（读者之时）之「需」。儿子所传的固然胜过先前的，因只有父怀中的独生子才能将父显明出来（参约 1:18）。

#### B. 儿子的介绍（1:2b, 3）

神在末世晓谕人的「传道者」乃是「儿子」，究竟他是怎样的？他与父（神）之间的关系又如何（即下文 1:5-14）？他与人又如何（即下文 2:5-18）？作者在此详细描述之，共分七点（此处作者描绘基督之七层身分与保罗致歌罗西教会[1:15-18]所提的有关基督另一七层身分先后辉映）：

1. 他是承受万有的（1:2a）——此处非指万有本不属基督的，而是说万有在开始时就已归属他了，故称他为承受万有的。据犹太文化言，「承受」是「儿子」的本分，基督是「长子」（罗 8:29；加 4:17），所以本节便指出基督拥有儿子的名分（sonship）及嗣子名分（heirship）。犹太人视「儿子名分」与「嗣子名分」为相通之意义（诗 89:28）（注 11），而这两个名分只基督才同时拥有，众先知、摩西、天使只能「望洋兴叹」。基督承受神的拥有在旧约里多处早有预告（诗 2:8；89:27；但 7:13, 14；另参太 11:27；28:18 等），但如今便应验于历史时间内。

2. 他是创造万有的（1:2b）——基督是创造主在新约多处早已说明（参约 1:3；西 1:16；启 3:14），此点亦是新约基督论的一个要题。「万有」（*παντα*，意「万代」）此字有时与「世界」（*κοσμος*）为同义词，如来 11:3；出 11:3（注 12）一词带出一个观念表示这是个「有始有终」、受时间囿限、按历史时序前进的世界（注 13），而这世界是从创造万有主宰之能力造成的。

3. 他是神荣耀的光辉（1:3a）——「基督是神的光辉」之意义在新约多处同指出（参约 1:14；太 17:2；彼后 1:17）。「光辉」（*δοξα*）意「内蕴之光」非「反射之光」，是与光源同质的一种光辉。初期教父以这字作为「道」的一个代名词（注 14），此字在新约仅在这里出现，而这光辉则反照神的荣耀，那是神属性的一部分（参出 24:17；33:18-23；34:5-7；利 9:23；民 14:10；15:19, 42；申 5:24；结 10:4 等），可见基督确是神之荣耀的化身。

4. 他是神本体的真象（1:3b）——「真象」（*εἰκων*），此字在

新约仅此出现，意「印鉴」、「印象」、「印记」；动词则意「雕刻」指神的样式，「本体」（*substance*），意「质地」、「质素」，语意「在下面站立」，即根基；在哲理上言，即指同等性质之物体（注15）指神的实质，这样，「基督是神」是作者所强调的（参西 1:15；约 14:9）。

5.他是托住万有的(1:3c)——基督以其「权能的命令」托住万有。「命令」(原文 *ἐπιταγή*) 是「发出的话」与「道」(*λόγος*) 的字意「观念的话」有别(注16)。基督本以「道」(话)创造万有(约 1:1-3)，现今他以命令「托住」(*ὑποστηρίξω*) 意「背负」，抽象之意指「负责」，如民 11:14(注17)。在希腊文神话中，大力士神 Atlas 镇日背负地球，使之不至堕下(注18)，表示地之永在全赖此神之「负工」，Philo 曾说「道」(Logos)是万有的维系者(bond)(注19)；现今作者称谓万有靠基督而立，因为他能维持万有的进行(参西 1:16, 17；来 11:3；西 3:16)。

6.他是洗净人罪的(1:3d)——伟大全能的基督不只能创造与托住万有，又能洗净人的罪污；他是伟大，又能体恤人的软弱，深知人的困难，并充满怜爱，主动代人死，以此洗净人的罪，为人开了救赎的恩泉。乍听「洗净」(*καθαίρω*) 是一个祭司专用的字汇(注20)，原文是「一次过去式词」[aorist tense]，意一旦完成，永远完成，不用重复再作)一词，读者定必联想到赎罪日及整个献祭制度之繁文褥礼的赦罪法门，想不到现今作者竟说这位伟大的基督能洗净人罪，读者那能不惊奇啧啧！

7.他是掌管万有的(1:3e)——基督完成救赎升天后归回父神那里，「坐在」(*καθίστημι*)，是「过去式」动词，有完成的含意指完成了一项任务，(注21)神的右边(诗 110:1；路 22:69)；「右边」是执掌权能之处，此句词汇喻指基督远超一切之意。这里之思想与保罗的神学异常相似(如弗 1:20；4:10；腓 2:9)。英国神学家 D.Guthrie 正确指出，基督的升天，坐在父神右边，是本书中一项极显著的神学课题，由此辅证他得胜为王的资格与身分(注22)。

诗 110 篇本是向大卫的后裔发出，只有属大卫家的人才有这个基本资格坐在神的右边，所以这最后一点也是暗中指出基督确是超越一切，如摩西、约书亚、亚伦或其它人。基督坐在神的右边，着实有更大的意义。按圣经指出，基督在神右边的的工作有四：(1)享受尊荣，因右边是尊荣之处(腓 2:11)；(2)执掌权柄(彼前 3:22)(古帝王之宰相坐在王之右边)；(3)完成救赎(来 10:12)；(4)为人代求(罗 8:34)。

P. E. Hughes 言，由上文所提出的各点，作者印证基督是先知中的先知，他将神最后的启示交给给人；他是祭司中的祭司，因为他先涤人

的罪；他是王中之王，因他坐在神的右边，这是弥赛亚的三个不可摇动的位分：先知、祭司、君王(注23)。于是在三节精简的启语序言内，作者将基督的伟大与卓越书写刻划入微，淋漓尽致。

## 书目注明：

- (注1) A. T. Robertson, "Hebrews," Word Pictures in the New Testament, V, Broadman, 1932, p.328.
- (注2) D. A. Black, "The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal," Grace Theological Journal, Vol. 7, no. 2, Fall, 1986, p.177.
- (注3) A. T. Robertson, p.336.
- (注4) B. F. Westcott, The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1889, 1970r, p.6.
- (注5) 同上书第七页。
- (注6) L. Morris, "Hebrews," Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Zondervan, 1981, p.12.
- (注7) Ralph Earle, "Hebrews-Revelation," Word Meanings in the New Testament, vol. 6, Beacon Hill Press, 1984, p.12.
- (注8) B. F. Westcott, p.6; H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1974, p.35; F. F. Bruce, "Hebrews," New International Commentary, Eerdmans, 1972, p.3; D. Guthrie, "Hebrews," New Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1983, p.63; M. Dods, "Hebrews," Expositor's Greek Testament, Eerdmans, 1974, p.248; G.E.Ladd. A Theology of the New Testament, Eerdmans, 1974, p.575; G. L. Archer, Encyclopedia of Bible Difficulties, Zondervan, 1982, p.15 等不赘。
- (注9) F. F. Bruce, p.3.
- (注10) J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, pp.6,10.
- (注11) M. R. Vincent, Word Studies in the New Testament, AP & A, 1972, p.1091.
- (注12) H. A. Kent, p.36; F. F. Bruce, p.4.
- (注13) P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.40.
- (注14) F. F. Bruce, p.5.
- (注15) M. R. Vincent, p.1093.
- (注16) H. A. Kent, p.37.
- (注17) M. Dods, p.251.

- (注 18) F. F. Bruce, p.6; P.E.Hughes, p.45; L.Morris, p.14.  
 (注 19) M. R.Vincent, p.1093; K.S.Wuest,p.39.  
 (注 20) F. Delitzsch, Commentary on the Epistle to the Hebrews, vol.I, Klock & Klock, 1871©, 1978r, p.54.  
 (注 21) D. Guthrie, p.69.  
 (注 22) D. Guthrie, New Testament Theology, IVP, 1981, p.397.  
 (注 23) P.E.Hughes, p.49; 另参 D.A.Hagner, "Hebrews," Good News Commentary, Harper & Row, 1983, p.6。

### 3.基督的超越（二）

#### ——基督超越天使

(1:4-2:18)

#### I. 序言

作者在全书的序言中（1:1-3），介绍基督耶稣是神给世人最大与最终的启示，此亦表示耶稣确是超越一切；这「一切」包括天使、摩西、约书亚、亚伦及整个旧约制度。于是由 1:4 起，作者??智竭力，从各点力证神的儿子基督之超越性，现今他先辩证基督超越天使。

现代人对天使的敏锐不及古犹太人，天使乃犹太人崇尚的一门敬拜（参西 2:18）。昆兰社团的犹太圣徒亦热烈敬奉天使（注 1）。他们甚至认为天使是神之议会中的成员；当神造人时，他们也参与会议表达意见（参创 1:26 的「我们」）。第一世纪的诺斯底主义只将耶稣基督作为一位天使（注 2）。昆兰社团（反照当代犹太人的思想）认为在末日将有二位弥赛亚出现，一是弥赛亚王，一是弥赛亚祭司；弥赛亚王将受弥赛亚祭司所管辖，而二位弥赛亚皆受天使长米迦勒统管（注 3），故此犹太人极其崇尚天使。

犹太人认为他们对天使特别崇敬非无缘故，主因有七：(1)天使在人之前被造（伯 38:4-7）；(2)天使的能力远超世人（但 8:10-18）；(3)天使不会死亡；(4)天使可随意变形，甚至变成人象（参创 18:1, 2；来 13:2）；(5)天使活动在神的宝座四周（但 7:10；启 5:11）；(6)天使将律法传给以色列人（申 33:1, 2；诗 68:17；徒 7:51-53；加 3:19）；(7)天使是神人间的中保，是传达信息者（路 1:26）。天使既有这般的优越，作者若要叙说基督的超越时，他必需说服犹太读者（外邦读者对此则不够贴切），基督确是远胜天使。

#### II.以神子身分超越天使（1:4-2:4）

##### A.神子身分尊贵伟大的明证（1:4-14）

1:4 的原文与首三节联成一句话，在语法结构上虽连接上文，在思路上却开始下文的辩证，故可将之归属下文（注 4）。在此作者小心翼翼，引经据典，逐步证明基督远胜天使。他的辩明共分七点，每点引用旧约经文辅证，蔚为文学奇观，这高峰基督超越天使的七大大点，与上文（1:2, 3）又前后呼应。

##### 1.基督有更尊贵的名（1:4）

「他所承受的名，既比天使的名更尊贵，就远超过天使。」

「名字」对犹太人异常重要，因为名字是代表父母对神的信念或对国家前途的一个冀；再者，「名字」是代表「全人」，这些观念在别的国家文化却不多见，惟犹太人视此为无上的尊荣。作者说基督的名是「承受」来的，即由父子间之关系才有这「承受的名」，这是指「儿子的名」（参 1:5）。「儿子的名」是指基督道成肉身的名字，那是永恒的神进入时间内的名称；如 J. MacArthur 称：基督是神，在时间内时（1:5 的「今日」）他却称为「神的儿子」（注 5）。

按犹太人文化背景言，天使确有极尊贵的名。他们虽是尊贵，却无儿子之名，与神无这般父子的亲密关系，故此他们与基督比较便稍逊一筹，不见得更尊贵了。「尊贵」（*glorify*，意「不同」）是个比较式之形容词，引伸意义即「尊贵」、「超值」、「超美」（注 6），而「更」字（*superior*）在本书出现共十三次，每次皆显出基督在某方面是优胜的。此字不只是全书钥字之一，亦是全书的主题代表词汇。由此「尊贵的名」之意义便证出基督确实超胜天使。

## 2. 基督与神是父子之关系（1:5）

「所有的天使，神从来对那一个说，『你是我的儿子，我今日生你。』又指着那一个说，『我要作他的父，他要作我的子。』」

在本节开始，作者一连引用七处旧约经文，旨在引经据典，力证基督的超越（作者引用的经文皆出自七十士译本，此点与保罗在其书信内多引自玛琐拉本的习惯有别）（注 7）。G. W. Buchanan 谓这种将散布在旧约各处的经文汇集起来去证实一个神学主题是犹太文学的一个特色，名为 *Florilegia*，此法在本书及新约多处出现（注 8）。在此处，作者同时引用两节犹太人承认为弥赛亚预言之经文，诗 2:7 及撒下 7:14 旨在证实基督与神乃父子之关系。据死海古卷学者 J. M. Allegro 之考究，昆兰社团之敬虔犹太人士早已将诗 2:7 及撒下 7:14 两节编在一起，显出初期犹太教人士异常重视本段作者所引用的七处经文中之二句（注 9）。T. K. Oberholtzer 释称，这七句旧约经文内每句所预指的皆在弥赛亚国内应验，而基督的降生正是每句将要应验的保证（注 10）。同作者谓此处之两句旧约经文，首句证出基督拥有为王的身分，

次句证出凡大卫的后裔均有资格成为「神的儿子」，而基督这儿子便是撒下 7:14 最后的应验（注 11）。

在旧约，神呼弥赛亚为其儿子，这便指出神与基督是父子之关系；此点基督确是胜过天使；虽然天使全体来说（collectively）曾被称「神的儿子」（诗 29:1；89:6），这正指出天使亦需倚赖神，他们在功用上亦需反照神的权能（注 12）；但个别来说，天使则没此雅号（注 13）。神与基督是父子之关系，是一个极亲密之关系（「今日生你」），神与天使之间却是主仆之关系，因他们只是服役之灵。「今日生你」的「生」字（*gignere*）在圣经神学上是耶稣与神的父子关系，「今日」有学者解作基督的降生（注 14），或基督的复活（参徒 13:33；罗 1:4；西 1:18；启 1:5）（注 15），甚至两方意义皆有（注 16），无论何是确实之意，本节所证明的主题，基督远超天使是不在话下的了。

## 3. 基督接受天使的敬拜（1:6）

「再者，神使长子到世上来的时候，就说，『神的使者都要拜他。』」

据诗 97:7 言，天使乃要敬拜神的弥赛亚的（参申 32:43 记天使敬拜神），故此犹太人一直等候神的弥赛亚来临，如今作者暗示，基督耶稣就是诗 97:7 的弥赛亚。作者说，「神的长子来世时，天使都要敬拜他」。「长子」（*primogenitus*，意「主要的」；「超越的」）一词是身分地位的尊称，非指时间上言（注 17）。按诗 89:27 记，「长子」是「弥赛亚」的尊号（参罗 8:29；西 1:15，18 亦以「长子」之名证实基督的神性）。犹太拉比常以「长子」一词指弥赛亚（*Shemeth* 19）或甚至指神，而 Philo 亦称「道」为「长子」（注 18）。基督是神的长子，他以长子的身分进入世人中，此道成肉身、纡尊降贵之举更显出基督原本的伟大并胜过一切。

基督配受天使的敬拜在其生平中有多处举例：在受试探时，魔鬼也承认基督有超常能的权柄，可吩咐天使保护他性命（参太 4:5-7）；试探后，天使来伺候他（参太 4:11）；在客西马尼园中，他表示可以呼唤天使来保护他（参太 26:53）。此外，「都要」（*prostraverunt*）是假定式动词，因其假定是肯定的，可作将来式译出）指出此敬拜是将来的事，亦即主再来时，到那时全宇宙都要向他下拜（参太 13:41；16:27；25:31；帖后 1:7）（注 19）。

## 4. 基督是君主，天使是仆役（1:7，8）

「论到使者又说，『神以风为使者，以火焰为仆役。』论到子却说，『神阿，你的宝座是永永远远的，你的国权是正直的。』」

作者在此引用二节旧约经文，是为第 4 及 5 节，分别指出天使与儿子各有不同的工作。1:7 引自诗 104:4 的七十士译本（因玛琐拉本缺乏「天使」字）；1:8 则取自诗 45:6, 7。据七十士译本诗 104:4 言，如 1:7 般，原文之意乃是「谁造成是灵的天使，就是（ ）火焰的仆役」（和合本没有译出「造」字，亦将「灵」字译成「风」，为了配合下句的「火焰」字）。这里说明天使是神所造成的（参西 1:16），神以他们为「仆役」（ ，意在殿中协助敬拜的仆役），他们称为「火焰的仆役」，象征专司审判之工职；而作者在论儿子时却指出子的权能功用是登上宝座执掌王权的（按诗 45:6, 7 言），故基督又是高「天使」一等了。

质言之，天使为仆，儿子为主为王，此分别是天地之异；再者，

天使是被「造」的，而儿子是「生」来的（注 20），故两者间的差异不言而喻了。

有学者照「风」「火」的译法有如下的解释：「风」与「火」皆为自然界的情况（参诗 18:10；35:5），作者在此点旨在指出风与火都是神之仆，如同天使般。此见解亦有可取之处，只是没有将七十士译本的出处放在解释内。

#### 5. 基督蒙神以喜乐油加封悦纳（1:9）

「『你喜爱公义；恨恶罪恶；所以神，就是你的神，用喜乐油膏你，胜过膏你的同伴。』」

基督以永远之王的身分执掌王权，其国权是以公义为基础的，这公义是恨恶罪恶的公义（如洁净圣殿、十字架上的受苦），因为基督能显出神所喜的公义，所以神就膏抹他（在旧约时，凡人负责某职任接受膏抹时，那是一个快乐的场合，那膏油称为「喜乐油」（注 21）；又当君王大捷班师回京后，必犒赏三军，在盛庆席中以油膏抹将领之头，以示荣耀之嘉奖（如诗 23:5），那油亦犹胜膏抹其它的「同伴」。按此节的旧约出处诗 89:27 言，「其它同伴」指它在各地的王；在此处的应用学者亦有不同意见，有说「同伴」指今日与基督同作王的信徒，因天使是仆役非同伴（注 22）（但此见解似忽略了作者之「比较目的」）；亦有将之解作天使，因此处的比较非与「人」作比，而是以天使为对象。作者在此的主旨，乃要指出基督蒙神以喜乐油膏抹，而天使则无此「优待」。G. W. Buchanan 谓作者以一个借喻衬托基督比天使更伟大：如旧约经文所论，大卫远胜其它君王，基督（类似大卫）则远胜天使；这种以「较小的已稳操胜券为前提作暗示更伟大的必更无法可拟的伟大了」的辩证法，犹太人异常喜用（参太 23:18-22 的「起誓论」，太 23:23, 24 的「轻重论」等不赘），与今日文学界之 a fortiori 法异曲同工（注 23）。

## 6. 基督是永远长存、永不改变的创造主（1:10-12）

「又说，『主阿，你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要灭没，你却要长存；天地都要象衣服渐渐旧了；你要将天地卷起来，象一件外衣，天地就都改变了；惟有你永不改变，你的年数没有穷尽。』」

在此处，作者以诗 102:25-27 指出，神是永远不变的创造主，如耶稣基督般（基督是创造主本在 1:2 早已叙述，今却以经文指出），基督不只是创造主，他亦要将天地带至最后的境地去（Consummation），（「象衣服卷起来」）。在当时的罗马社会中盛行一个传说，乃是世界是永不毁灭的（注 24），如今作者声称，只有基督才是永不改变，永不衰残（连天地也不及基督）。

## 7. 基督是分享神得胜权能之王（1:13, 14）

「所有的天使，神从来对那一个说，『你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。』天使岂不都是服役的灵，奉差遣为那将要承受救恩的人效力么。」

第七段旧约经文引自诗 110:1。这篇诗是犹太人耳熟能详的弥赛亚诗，基督在世时亦曾运用（参太 22:43-45）。作者以基督现今及将来的荣耀和国权与天使的作一对比，基督的是荣耀的（神的右边），得胜的（将仇敌作脚凳）。质言之，基督的权能与神同等，基督是得胜的王，而天使只是奉差遣服役的灵，尤服侍那些「将要承受救恩的人」（指救恩的「尾声」，救恩的最后阶段，如罗 13:11 所言）（注 25）。这最后之阶段亦是基督在弥赛亚国度内彰显其王权之时（注 26）。在此清楚可见，天使是服役的灵，供神差使，保护圣徒，供应圣徒（如以利亚），拯救圣徒（如罗得），助人得救，他们的地位定在基督之下。

## 小结：

天使在犹太人的风俗文化思潮中是超人一等的，他们在旧约内皆有美好表现，是故犹太人对他们异常尊崇，如 B. F. Westcott 称，在拉比的著作中（如 Jalkut Sim 2; Jalkut Chadash, 44, 2），弥赛亚的身分与权能均无与伦比，天使那能相提并论（注 27）。此外，埃及希腊哲学家的犹太人裴罗对天象特别崇尚（On Dreams 1:22）。旧约伪经以诺书（89:59）还说神创造了七十位保守天使，管理地上七十国度（参申 32:8；但 10:20, 21）（注 28），但如今作者在七方面证出，天使虽强，但与基督相比，他们显然要「甘拜下风」了。

## B. 第一警诫：郑重所听之道，切勿忽略救恩（2:1-4）

希伯来书特征之一，就是书内辩证某段主题后，作者随即引用上文所论的话对读者作出一个警诫。这类的警诫插段在全书中共有五次出现（有说七段，4:1-3 又为一段，与本文所分的第五段再分为二，其它相同）（注 29）。这些插段负起双重目的：(1) 应用上文的训诲及引介下文的教义；(2) 借着警诫的话，引导犹太教徒接受基督的救赎，故五段插话皆布道性质；因为本书主要对象是犹太人，所以今日读者在这五段的警诫经文内若不加以小心分析，定必引起误会及错解经文的意义。J. A. Sproul 正确地指出，虽然本书主要对象为犹太信徒，但在警告经段内，作者却以未信的人为主（注 30），这点亦符合本书之布道性宗旨。

## 1. 警诫之目的（2:1）

「所以我们当越发郑重所听见的道理，恐怕我们随流失去。」

上文作者论基督超越天使最后一点，乃是天使为奉差遣的灵、服役的灵，为承受救恩的人效力（1:14），当他提及救恩时立刻以救恩为题，警诫读者不要悖逆干犯神，至救恩失落，如有些天使忽略了他们的本分而干犯悖逆了神一般。

作者以启语字「所以」（意「为这个缘故」、「为此」）连接上文的辩证，继续他的劝告，他以「我们」表白，将自己比作读者般，认同读者的需要，这是当时流行劝告别人的方式（参雅 3:9），非说作者本身也在受警诫的行列中（如今日传道人在布道会时呼吁说「我们要信主，我们要认罪，我们要悔改」）（注 31），此格式

在下文多次出现(如 6:1; 10:26; 12:25; 13:13), 故当注意其用意, 免误解经文。他说我们「应当」( , 中译「越发」, 6:17 同字译作「格外」)「郑重」( , 意「泊岸」, 指「安全抵达」或「成功达到目的地」)所听过的道理(即有关基督是神的弥赛亚, 他降世为要成全旧约的期), 若不郑重所听过之道(将所听的如船泊岸般安全驶达目的海港地)。就会容易(恐怕)随流失去(「恐怕」亦可译作「免得」, 表示作者警诫读者; 「随流失去」在古典希腊文里意是「脱落」, 如指环从手上丢落, 如食物噎梗喉管, 如箭从鞘套里跌下来, 后来此字成为流行俚语, 意「忽略」, 「粗陋」, 柏拉图用此字形容「失忆」)(注 32)。

## 2. 警诫之原因(2:2-4)

「那借着天使所传的话, 既是确定的, 凡干犯悖逆的, 都受了该受的报应; 我们若忽略这么大的救恩, 怎能逃罪呢; 这救恩起先是主亲自讲的, 后来是听见的人给我们证实了; 神又按自己的旨意, 用神迹奇事和百般的异能, 并圣灵的恩赐; 同他们作见证。」

上文(2:1)强调警诫的作用, 本段着重警诫的原因。作者严重警告读者不要忽略神的救恩, 主因有四:

a. 旧约的圣言是确定的(2:2a)——「天使所传的话」狭指摩西的律法, 广指整个旧约; 可是旧约没有明说摩西的律法是借天使传的, 这只是初期教会的传统, 可是此意见是无庸置疑(参徒 7:53; 加 3:19); 约瑟夫(犹太史, 15:156)亦承认此点(注 33); 旧约最「明显」的经文记在申 33:2 及诗 68:17; 七十士译本乾脆将申命记之「千万圣者」译作「天使」(注 34)。旧约「明确」( , 意「证实」, 参太 5:18)指出, 凡触犯摩西诫命者必受审判, 受审判即失落救恩。

b. 凡干犯悖逆的都该受报应(2:2b)——「报应」( , 亦意「报酬」、「赏赐」、「工钱」, 视望上下文之意而定, 在此处译作「报应」或「刑罚」是恰当的, 如 NIV)是为「干犯」( , 指违反明显之诫条)及「悖逆」( , 指无意之错失)之人而定的。作者强调干犯旧约圣言的人已受了「该受」( , 字根「公义」「公道」, 参罗 3:8)的报应(如在旷野之年日), 那么这件「前车之鉴」该是后人莫大的警惕。

c. 忽略救恩怎能逃罪(2:3a)——神的救恩是「大」的( , 意「庞大」), 怎能「忽略」( , 意「不管」; 太 22:5

同字译作「不理」)!这是说神的救恩是那么清楚明确, 不应错过; 若错过了, 那怎能逃罪。H. A. Kent 谓作者在下文从三方面说明救恩的清楚与佐证资料的丰富(即「这么大」; 主亲自宣讲, 听见的人证实了, 神用百般异能同证), 这样人还悖逆神恩; 他的报应定必严重, 故不可忽略之(注 35)。

d. 救恩确实证据良多, 不能推诿(2:3b, 4)——救恩确实, 因证据良多。作者(将已作第二代非直接领受福音的人)列出多种证据, 力证救恩确已赐给世人:「神迹」( )指超常的事、有标记的事件, 象路标般指向神及行神迹者背后的能力; 「奇事」( )指超越常规的行径; 「异能」( )意神能力的彰显、是神属性的施展; 圣灵的「恩赐」( , 意「分给」、「分予」, 非惯用之 ; 此字重点在给恩赐者身上, 而 则在恩赐的特色方面)是一类特别的「证据」, 按神自己的「旨意」( , 这字在新约只此出现, 特指神行动的旨意, 与惯用之字 [如 10:7, 9, 30]有别; 后者指神决定的旨意(注 36)向人证明神的可靠, 救恩的已成。

在本段作者以七大证据强调读者处在负责的地位, 故不可疏忽此方面已领受的亮光, 以免刑罚加重。这七大明证分二大范畴:前三属人方面的, 后四属神方面的证明——(1)主的生平(讲道的人); (2)听道的人; (3)第二代的「我们」; (4)奇事; (5)神迹; (6)异能; (7)圣灵的恩赐; 使人无可推诿福音的真确。

### III. 以人子身分及工作超越天使（2:5-18）

基督是神子，其身分必超越天使，此点读者必口服心服，不容置辩；但基督曾降世为人，为人尝了死味，这样他能否仍超越天使，这是读者必质疑的，于是作者遂逐一辩证，基督虽道成肉身披戴属人的性质，却仍能超越天使。

#### A. 人子的尊荣（2:5-9）

「我们所说将来的世界，神原没有交给天使管辖。但有人在经上某处证明说，『人算什么，你竟顾念他，世人算什么，你竟眷顾他；你叫他比天使微小一点，赐他荣耀尊贵为冠冕，并将你手所造的都派他管理；叫万物都服在他的脚下。』既叫万物都服他，就没有剩下一样不服他的。只是如今我们还不见万物都服他。惟独见那成为比天使小一点的耶稣，因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫他因着神的恩，为人人尝了死味。」

基督以人子的身分「现世」仍能比天使优越，理由有三：

#### 1. 人子有权承受将来的世界（2:5）

在现今的世界中，天使确有管辖之权柄（参但 10:13, 20, 21；约 12:31；14:30；弗 6:12）。「将来的世界」乃是基督再回来作王的时代，那时得胜的信徒与他同时作王管理世界（注 37）（参启 3:21；20:6）并辖管天使（林前 6:1-3；弗 1:20）。「管辖」（κυριεύω）本是军事词汇，意指军官调动士兵行军的队伍，或安排部队的阵势（注 38），在此则用作基督为王之管理方面。作者引述天使有权责服役及管理现今的世界（参申 32:8），将来的世界却是属人子基督管辖的范围。

#### 2. 人子恢复世人的尊荣（2:6-9a）

为了要证实人子必会管辖将来的世界，作者引用诗第 8 篇的话，那是一篇弥赛亚诗篇，内中记述神造人的尊荣，并应许以世界给人管理，这应许与现实（2:8）有一个不可跨越的距离，但在基督身上，人的尊荣遂变成失而复得了。按诗 8:6 言，人虽有神的眷顾，人还是比天使微小一点；人虽复有神的荣耀和尊贵的应许赐与他，并命万物服在他脚下，这是人独有之尊荣，但今日事与愿违，万物都未归降人，这是人的难题。人虽有荣耀尊贵，又万物本要服在他脚下，却有两个难

结，一是人如何比天使微小一点，二是万物仍没一点服在他脚下，那怎么办？

人的难题变成基督的难题，他降世为人，便承担了属人的羞辱与失败，但因他的得胜，人便寻回他所失落的尊荣，故此人的难处便在基督身上获得完善的解决，因为他甘愿背负人的罪，受了代死的苦，所以神将尊贵荣耀赐与他，而世人因他的救恩可以寻回失落了尊荣与荣耀。

为了解释这个失而复得的过程，作者又再呕心沥血力证如下，他先释明人的失败，再述人子的得胜：

a. 人如何比天使微小一点——「天使」一词在希伯来文（诗 8:5）是 *elohim*，此字意「神」（如创 1:1）或「天使」（诗 97:7）或「人」（诗 82:6），确定之意义要视乎上下文的涵义。七十士译本将诗 8:5 译作「天使」，希伯来书作者视之为合理之翻译，故引自该处证实其立论（注 39）。此外，犹太人的他尔根，古犹太经学家，叙利亚译本，拉丁通俗本等亦译成「天使」（注 40），可见古代圣徒的意见对此点颇一致。「微小一点」（μικροτέρως）可指空间、时间或程度的任何一面范畴）在此处有二个意义，一指人在肉身物体及地理环境方面较天使微小言，但这是人的规限，人总不及灵体的多能多才，故此意似不能成立；另一是指时间方面言（如赛 57:17）（注 41），那是说今日人没有该有的尊荣，以致比天使微小，溯因人犯罪丧失了治理万物之权柄（创 3:17-19），导致今日天灾横祸，动植物皆不易为人效力。人以昌明的科技竭力叫地服在脚下，始终不能成功，全因人类始祖亚当犯罪之故（参罗 8:19-22）。这情况将持续下去，直至弥赛亚再来在地上建立太平盛世之国度时才恢复过来。旧约学者 D. R. Glenn 谓诗第 8 篇有浓厚弥赛亚预言成分，故希伯来书作者并不反对七十士译本，他只将诗第 8 篇的弥赛亚预言成分用在基督身上（注 42）。

b. 基督如何比天使微小一点——为了要成就救恩，基督便要降世为人，成为真人，就是人子，名叫耶稣（此名强调他的人生）。基督既成了人，就有人的软弱，但那只是暂时的（如「人如何比天使微小一点」的辩证），约三十多年之久，为了代人负起因罪而来的刑罚，尝了死味，使人能进入荣耀里去（注 43）。

诗第 8 篇本是颂赞人的尊荣，但希伯来书作者仿照敬虔犹太人士的 Midrash 式释经法，视该篇诗具有双指性，一指人类，二指基督。原初所指的是第一亚当（代表人类），其失落之尊荣在末世的末后的亚当身上便即复得（即基督），这正是基督降世之目的了（注 44）。

## 3. 人子成就人的救恩（2:9b）

犹太人最难理解的是神的弥赛亚怎可以比天使微小？耶稣若是基督，怎能超越天使？作者在上文证出人子回复世人的尊荣，此点天使无能办妥。他指出基督「为人人尝了死味」是弥赛亚代赎的功劳（回答结 18:4；罗 6:23 的难题），天使不可死，故不能成就代死的赎价。

基督的死乃是因神对人的恩典之故，使世人因此获得不费之惠、不劳而获的救赎，就因他的代死，神就以此为荣，并将尊贵荣耀归于他。

## B. 人子的代死（2:10-18）

「原来那为万物所属，为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅，因受苦难得以完全，本是合宜的。因那使人成圣的，和那些得以成圣的，都是出于一；所以他称他们为弟兄，也不以为耻，说，『我要将你的名传与我的弟兄，在会中我要颂扬你。』又说，『我要倚赖他。』又说，『看哪，我与神所给我的儿女。』儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体；特要借着死，败坏那掌死权的；就是魔鬼；并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。他并不救拔天使，乃是救拔亚伯拉罕的后裔。所以他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上，成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人。」

上段指出人子能恢复人被造之荣，本段论人子的代死所产生的果效。作者在下文内详细阐释，基督的死带来极大的果效，远超天使所为，共分七点：

## 1. 基督的死是合宜的（2:10）

本节所指乃是在父神的计划中，基督的死并没有与其属性冲突。「万物所属」、「万物所本」是指神；「领许多人进荣耀去」、「救他们的元帅」、「受苦难得以完全」是指基督。十架是父神伟大智慧的彰额，基督的死是合乎神的慈爱与智慧，亦合乎他降生之目的。

「合宜」（*katareton*，意「合适」）是一个带目的词汇，故可意译作「达到目的」。此目的是将许多儿子带进荣耀去（代表救赎，或说救恩的第三部曲得荣耀），为了要将许多儿子带进荣耀去，基督就要多受苦难，成为救恩的「元帅」（*protoprotopos* 指「开荒者」、

「领袖」，徒 3:15；5:31 同字译作「主」、「君王」，但皆指基督，七十士译本以此字译民 14:4 的「首领」字（注 45）。基督开启救恩之门，使多人跟随兼进入，他的救赎方法与众不同，乃是靠自己受苦，使服从的人得以「完全」（*teleos*，在此处意「得救」，参 7:11；9:9；10:1，14；非指成熟或成长），因耶稣基督是「救恩的元帅」。

「完全」一字在本书共出现二十次（注 16），动词十四次，名词三次，形动词二次，形容词一次；这字原意广指「达至善境」；在属世方面言可指「身体成熟」，成为成年人（如 Plato, Xenophon，蒲草文献的用法）。死海古卷文献将此字形容「瓜熟蒂落」的结婚年龄；在社交用途上，此字形容债务的「还清」；在宗教用途上，此字则指罪蒙「赦免」或被「接纳」进入恩约社团内（注 47）。由这三方面的用途（成长的过程，手续上的结算清楚，完全蒙悦纳）可归纳一个共同点，乃是此字可指达到人生之目的，而得救、天堂、象神，正是信徒最终目的（注 48）。C. Carlston 谓，来 12:23 的「成全」是全书所有「tel-」字根的字义，而天堂领域才是真正的完全领域（注 49）。

## 2. 基督的死使人成圣 (2:11a)

基督不单称为信徒的「救恩之元帅」，他亦称为「使人成圣者」，故此他是信徒之生活成圣者，人不可以生活成圣是因罪在其中加以破坏，但此处所指的成圣是「地位的成圣」(positional sanctification, 参林后 5:21; 西 2:10)。信徒站在神面前的地位是成圣的，虽然他的生命并非完然成圣。生命的成圣是一生之久的工夫，而成圣至得荣的道路可称为「完全」之路。

## 3. 基督的死使人成为神的儿子 (2:11b-13)

使人成圣的是神，得以成圣的是人；现今因基督的代死，神人「得以合一」，故此神人生命相同(参来 2:17; 彼后 1:4; 中译「都是出于一」；英译「出于一神」)。神不以信徒称为基督的弟兄为耻，生命既然相同，信徒因信成为神的儿女(约 1:12)。

「出于一」的「一」字 可作男性名词(如 Chrysostom; P. Lombard; Aquinas; Delitzsch; Westcott; Moffatt; Spicq; F. F. Bruce; Montefiore 及甚多英译本等)或作中姓字(如 P. E. Hughes); 若作男性字，「出于一」便解作「万物源归一神，连天使在内」；若作中性意思，这句便指基督在诞生之事上取了人的性情，认同世人的生命(注 50)，人能称为圣者，那全是神的工作。

作者以三段旧约经文辅证他的论据，就是信徒与基督同作弟兄及称为神的儿女：(1)诗 22:22 (2:12) --这篇弥赛亚诗篇预告将来弥赛亚必会将父神启示给那些他称为弟兄的人(参约 5:17-23; 17:6)；(2)撒下 22:3 或赛 8:17 (2:13a) --以赛亚先知视自己为余民中的一分子称颂神，现今作者将以赛亚的话放在基督的口中，使弥赛亚成为旧约经文的说话人；(3)赛 8:18 (2:13b) --本段旧约经文背景说以赛亚与自己骨肉儿女同心服侍神，如同基督与其「属灵的儿女」(信徒)同心服侍神一般(注 51)。

## 4. 基督的死败坏掌死权的 (2:14)

接读上文，信徒「同有」( )，意「契通」，「分享」，「参与」；罗 12:13 同字译作「帮补」)血肉之体，所以基督就「取了」( )，中译「成了」)同样的身体，以死(有死才有复活)「破坏」( )，意「使无效」，「使停顿」同字在罗 3:3 译作「废掉」，路 13:7 作「砍了」；林前 15:26 作「毁灭」)掌死权之魔鬼。基督的死是复活的前奏，复活是败坏魔鬼权柄的武器，所以「死与复活」在基督生平内是分不开的整体。

## 5. 基督的死释放怕死的人 (2:15)

人因怕死，以致被死的阴影牢笼，失去人生乐趣，没有人生自由，如同奴仆般。「释放」( )意「松绑」，「解开」，是蒲草文献中的一个常用字汇，指夫妻关系的「休掉」、「断绝」；商贸合约的「解散」或宣布「无效」，故在此处作者所用的字极富描绘性。基督的死使人不惧怕死亡的来临，因为死后的复活与复活后的归宿都是光明幸福的。

## 6. 基督的死成为慈悲忠信大祭司 (2:16, 17)

天使犯罪就全无挽回的余地，然而人犯罪，基督却为他们死，为他们开了救恩的门，尤其是「救拔」( )，有两方面用途，正面指「紧握」，「协助」，「攫取」，如提前 6:12, 19; 反面指「缠绕」，「羈囚」，如可 8:23; 路 20:20, 26; 徒 8:9; 23:19; 此外应作正面解(注 52)自己的同胞(亚伯拉罕的后裔，此言给读者带来莫大的安慰)，这是基督降世的主旨与任务，所以他凡事与他的弟兄(自己的同胞)完全相同(如诞生、成长、受诱等)，使他在神的事上(指属神的事上，尤其是祭司之工)能成为慈悲忠信的「大祭司」( )，此字在新约仅于此处出现，是本书钥字之一)，为百姓献上「挽回祭」( )，此字将希伯来文「遮盖」字译出；不少学者对此字之含义采二极端，一是视此字意「解除」[如 C. H. Dodd, RSV, NEB]，另一是「遮挡」[如 L. Morris, KJV, NIV]; 近期学者却将之作「和好」或「代赎」[如 D. A. Hagner]; 此译法较为可取，亦是二极端中之中立解释)。

作者称基督为慈悲忠信的「大祭司」，非象第一世纪时的该亚法与亚拿，或是不少的撒都该人(祭司多是撒都该人)；他们的劣行都是恶名昭彰的，故此言对读者实受惠不浅(注 53)。

## 7. 基督的死能搭救被试探的人 (2:18)

基督的死如何能搭救受试探的人? 经学家对「试探受苦」一词解作基督所受的苦是为了执行弥赛亚身分而受的(注 54), 非自招的或从惧怕、悲哀、疾病而来, 所以基督「被试探受苦」的试探, 即十字架的苦杯的试探(注 55), 是为要显出自己是神的弥赛亚而受的。若他能胜过这方面的试探, 他便能胜过其它的试探(参 4:15), 他就能帮助那些在试探中受苦的人。D. Guthrie 正确地指出:「本节的比较不是将基督所受的试探与人所受的相比, 而是作者意欲指出基督有能力去搭救那些在试探中的人」(注 56)。「搭救」( ) 是由二字组成, 一是「哭叫」( ), 一是「飞跑」( ), 这字多描述母亲骤听到婴儿哭啼时便立刻飞步前往呵护之, 如此描述基督的「搭救」在试探中的人, 作者又一招生花妙笔, 妙不可言!

## 书目注明:

- (注 1) D. Guthrie, "Hebrews," New Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1983, p.71.
- (注 2) J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, pp.24-25.
- (注 3) P. Ellingworth & E. A. Nida, A Translator's Handbook on the Letter to the Hebrews, UBS, 1983, pp.3,12; H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1972©, 1974, p.39; D.Guthrie, p.69.
- (注 4) J. F. MacArthur, p.28.
- (注 5) L. Morris, "Hebrews," Expositor's Bible Commentary, vol.12, Zondervan, 1981, p.16.
- (注 6) J. F. MacArthur, p.26.
- (注 7) G. W. Buchanan, "Hebrews," Anchor Bible, Doubleday, 1972©, 1985 (8th), p.xxiii.
- (注 8) J. M. Allegro, "Further Messianic References in Qumran Literature," Journal of Biblical Literature, 75, 1956, p.174.
- (注 9) T. K. Oberholtzer, "The Eschatological Salvation of Hebrews 1:5-2:5," Bibliotheca Sacra, 145:577, Jan-Mar, 1988, p.88. (详论参同论文第 83-97 页。)
- (注 10) Ibid., p.85.
- (注 11) J. F. MacArthur, p.27.
- (注 12) L. Morris, "Hebrews," Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, p.23 表同感。

- (注 13) 如 J. F. Walvoord, Jesus Christ Our Lord, Moody, 1969, p.40; J.R.Rice, Is Jesus God? Zondervan, 1948, p.71; R. G. Gromachi, Stand Bold in Grace, An Exposition of Hebrews, Baker, 1984, p.32.
- (注 14) 如 P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.54; F. Delitzsch, Commentary on the Epistle to the Hebrews, T & T Clark, 1871, Klock & Klock, 1978, p.64; M. R. Vincent, Word Studies in the New Testament, AP & A, 1972r, p.1095.
- (注 15) 如 B. F. Westcott, The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1889©, 1970r, p.21; D.Guthrie, p.72.
- (注 16) J. F. MacArthur, p.30; J. Moffatt, "Hebrews," International Critical Commentary, T & T Clark, 1924©, 1968, p.11; R. Gingrich, The Book of Hebrews, Riverside Press, 1983, p.11.
- (注 17) B. F. Westcott, p.23; M. R. Vincent, p.1096.
- (注 18) T. K. Oberholtzer, p.87; H. A. Kent, p.42; R. G. Gromachi, p.33 等表同感。
- (注 19) D. Guthrie, p.75.
- (注 20) Ibid., p.77.
- (注 21) 如 H. A. Kent, p.44.
- (注 22) G. W. Buchanan, p.xxiii; P. E. Hughes 谓这比较法旨在指出基督的神性, 可是他却将喜乐油解作主的复活与升天, 参 Hughes 著上引书第 65 页。
- (注 23) D. Guthrie, p.78.
- (注 24) H. A. Kent, p.46.
- (注 25) R. B. Allen, When Song is New: Understanding the Kingdom in the Psalms, Nelson, 1983, p.175.
- (注 26) B. F. Westcott, p.16.
- (注 27) 引自 D. A. Hagner, "Hebrews," Good News Commentary, Harper & Row, 1983, p.27.
- (注 28) 如 R. G. Gromachi, p.37.
- (注 29) J. A. Sproul, "The Warning Passages in Hebrews," Grace Bible Conference Memeographed Notes, 1978; J. A. Sproul, "in Hebrews 6:6," Grace Theological Journal, vol.2, No.2, Fall, 1981, p.326.
- (注 30) 非如 T. K. Oberholtzer 在上引论文内视希伯来书作者亦

有相同的危险，只是他将下文的「报应」解作在律法制度内的咒诅，而非涉及救恩（见第 93 及 94 页）。另参

- (注 31) 参 B. F. Westcott, p.37; M. Dods, "Hebrews," Expositor's Greek Testament, IV, Eerdmans, 1974r, p.259; R. Earle, "Hebrews" Word Meanings in the New Testament, VI, Beacon Hill Press, 1984, p.14; William Barclay, The Letter to the Hebrews, Westminster, 1955©, 1976, p.21; T. Hewitt, "Hebrews," Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1960©, 1978 (8th), p.61。
- (注 32) A. T. Robertson, "Hebrews," Word Pictures in the New Testament, V, Broadman, 1932©, p.342.
- (注 33) H. A. Kent, p.48.
- (注 34) Ibid., p.49.
- (注 35) B. F. Westcott, p.40.
- (注 36) K. S. Wuest, "Hebrews" , Word Studies in the Greek New Testament, II, Eerdmans, 1947©, 1978r, p.54; T.K. Oberholtzer, pp.93, 96.
- (注 37) J. F. MacArthur, p.25.
- (注 38) H. A. Kent, p.53.
- (注 39) Donald R. Glen, "Psalm 8 and Hebrews 2: A Case Study in Biblical Hermeneutics and Biblical Theology," Walvoord: A Tribute, ed. D. K. Campbell, Moody, 1982, p.41.
- (注 40) 这是大部分学者兼译本的立场，Lxx, NASB, NEB, JB, RSV, GNB, MCB 等。
- (注 41) D. R. Glenn, p.48. F. Delitzsch, Biblical Commentary on the Psalms, 3 vols, I, Eerdmans, 1871, p.69.
- (注 42) G. F. Hawthorne, "Hebrews," New Layman's Bible Commentary, ed. Howley, Bruce, Ellison, Zondervan, 1979, p.1588; P. Ellingworth & E. A. Nida, p.37.
- (注 43) D. A. Hagner, pp.24-25.
- (注 44) P. Ellingworth & E. A. Nida, p.40.
- (注 45) Charles Carlston, "The Vocabulary of Perfection in Philo and Hebrews," Unity and Diversity in New Testament Theology, ed. R. A. Guelick, Eerdmans, 1978, p.145 却列出 25 个。

- (注 46) G. W. Buchanan, pp.31,102.
- (注 47) C. Carlston, p.136.
- (注 48) Ibid., p.146.
- (注 49) P. E. Hughes,p.105.
- (注 50) R. G. Gromachi,p.49.
- (注 51) P. E. Hughes,pp.117-118.
- (注 52) R. G. Gromachi,p.51; M. R. Vincent,p.1105.
- (注 53) F. F. Bruce,p.52 表同感。
- (注 54) L. Morris,p.34.
- (注 55) D. Guthrie,p.96.
- (注 56) R. G. Gromachi,p.52.

## 4. 基督的超越（三）

### ——基督超越摩西

(3:1-19)

#### I. 序言

基督超越天使是无庸置辩的，信犹太教人士不单尊崇天使，他们对摩西亦抱着极尊敬的态度，他们视摩西为神之律法的颁布者，为人忠耿无邪，大公无私，是以色列国的国魂。他不单带领以色列人出埃及，他曾面对神，脸上反照神的荣光，他的一生是神迹上加神迹，犹太人甚至视摩西比天使更重要（参 Sifre 103）（注 1），因摩西的律法是以色列人的「国宝」。他们视基督在表现与贡献上尤不及摩西，所以作者一则在此答辩读者心中的疑惑，再度高举基督的超越，二则又借此机会指出古人对摩西没有信心已招惹神怒，那么今日对基督没有信心时更招惹神的审判（注 2）。

#### II. 基督与摩西的比较（3:1-6）

##### A. 思想耶稣（3:1）

「同蒙天召的圣洁弟兄阿，你们应当思想我们所认为使者，为大祭司的耶稣。」

本节首字为一个连接词（*καὶ*，意「故此」或「所以」），将上文引入本段内。上文证出基督代死的伟大，他是信徒的大祭司（2:17），此段指出基督尤胜犹太人的拯救者摩西。

作者以二个形容词称呼读者：(1)「同蒙天召」——意义与「同享救恩」相同，如下文 3:14 的「与基督有分」（「同蒙」此字的原意在下文 6:4 另有详述）；(2)圣洁的弟兄——此合词（圣洁的人，弟兄）虽在新约中首次出现，分开来用却是保罗惯用的词汇，这二个称唤极象保罗的口语。作者嘱咐他们应当「思想」（*μελέτω*，意「仔细研究」，「细心考虑」，「郑重思想」，参 10:24 同字译作「相顾」）这位我们「共同所信的」

（*κοινωνία*；意「共同之话」，即「公认之信仰」；4:14 同字译作「承认真道」，和合本将之作动词译为「认为」）就是耶稣基督（和合本没有译出「基督」字）；他是「使者」（*ἀγγεῖον*，意「被差遣者」，在新约只此处用在耶稣身上；参约 17:18）及大祭司。这二个职分皆是神所设立的（参下节），前者指出基督的人性，后者指他的神性；前者强调他代表神将神的信息交给给人；后者则代表他将人的需要告诉神。在此，作者将摩西与亚伦二人的工作结合在基督一人身上，因摩西主要是传达神旨给人，而亚伦却将人的需要带到神面前（注 3）。

##### B. 比较耶稣（3:2-6）

「他为那设立他的尽忠，如同摩西在神的全家尽忠一样。他比摩西算是更配多得荣耀，好象建造房屋的比房屋更尊荣。因为房屋都必有人建造；但建造万物的就是神。摩西为仆人，在神的全家诚然尽忠，为要证明将来必传说的事；但基督为儿子，治理神的家；我们若将可夸的盼望和胆量坚持到底，便是他的家了。」

耶稣为神的使徒及大祭司，但他与摩西又有如何相比，因摩西亦是神的使徒，虽然他无大祭司的职分，但也曾作大祭司的工作（如代求，出 32:11-13, 31, 32）；作者于是将他们二人作一对比，在三方面他显出基督确比摩西优胜：

##### 1. 以建造房屋为喻（3:2-4）

在对受托方面，基督与摩西皆忠于所托，基督向那「设立」（*ἰσχυρίσθη*，意「塑造」，如艺术师的精心杰作）他的（指对神）尽忠。此点在基督生平中多处可以引证（参约 7:18；8:29；10:37；17:4, 5）。同样（*καθὼς*）摩西亦在他的职守上尽忠（参民 12:7）（「全家」指神的选民）。在忠心方面，两者不分轩輊，各自成为后世师表（虽然摩西在他的一生中固有不少瑕疵，但这并非作者要指责的，他只引述两人皆忠于所托，毫无错失；在受托所求的诚信上，他们二人皆完善无瑕（3:2）。

作者进而宣告基督优胜之处：「配多得荣耀」，此言强调在荣耀非忠心方面，基督是胜面较大的，因荣耀是由本质而来。作者以建造房屋者与房屋作喻，建造者固然比被造物更优胜，这是显浅的道理，凡

被造物的背后必显出有造物主的存在，而造万物的是神。这个比较指出基督是造物主（如工程师），摩西只是被造的（如工程）；基督是公布律法者（神在基督里），摩西只是领受律法的，基督的优胜处就显著了。

### 2. 以屋中成员为喻（3:5）

基督与摩西的分别，也在于他们与神的选民的关系上显露出来。摩西乃仆人的身分，而基督却是神的儿子。「仆人」（       这字在新约中仅在此处出现）是一个亲密的称号（参民 12:7），其意特殊，尤指仆人甘心与忠于职守方面言（注4），故可译作「忠仆」（出 35 至 40 章共有四十处记摩西如何在神家中尽忠无伪（注5））。作者以此字（非惯用的       ）形容摩西，可见他亦甚尊崇摩西（表示作者是犹太人无疑）；然而基督却是神的儿子，儿子永久是家中的成员，仆人可能是暂时的，基督在世上也强调这类的话（参约 8:35）。

再者，摩西的工作乃「为要证明将来必传说的事」，指摩西的说话中有甚多部分预告基督的来临（如申 18:15）。换言之，旧约（摩西、犹太教）所遥指的是基督的工作，表示摩西的话亦非完全，完全的乃在基督身上显明，所以基督乃完全了犹太教，也应验了摩西的预言（如来 10:1）。在预表学上言，摩西是影子，基督是实底，实底固然比影子来得重要。在象征学上言，摩西代表犹太教，基督代表新约，新约成全旧约，也成全犹太教的愿望。

### 3. 以家中职责为喻（3:6）

摩西既是仆人，他的职守就是服役。基督是儿子，他在家中的权是治理，指挥奴仆如何服役，两者有极大的分别。

在结束本段比较时，作者将信的人喻作神的家。他以拥有可夸的盼望、可夸的胆量和能坚持到底的决心形容拥有救恩的人，神的家就是充满这类的人。

「可夸的盼望」是一个真诚的盼望，是引以为荣，可夸耀的盼望。若所盼的不会出现，那人不必以那分盼望为荣。这样拥有「可夸的盼望」的人便如同拥有真诚信心的人。「胆量」（      ）可译作「信靠」、「信任」（confidence）。此字若与「盼望」放在一起便产生「真实信靠」的含义。若有人能「坚持到底」（      ，四个原文字，四个中文字）指「确实拥有」「盼望」与「信靠」，他就是神家里的人了，「到底」（      ）就是达到完全的境界。

## III. 第二警诫：不要硬心（3:7-19）

第二警诫承接上文（3:7 首字为       ，意「因此」，「故此」，和合本漏译）基督与摩西所作的比较，因读者中有人惧怕完全脱离犹太教，彻底跟从基督。作者遂以旧约摩西时代中一段历史，说明该时代亦有人在进入迦南地时，因为不信之故而折返旷野，遭受神的审判。作者挑选这段史事非但语重心长，亦是异常的切合当时读者的处境。

### A. 历史之鉴（3:7-11）

「圣灵有话说，『你们今日若听他的话，就不可硬着心，象在旷野惹他发怒，试探他的时候一样；在那里，你们的祖宗试我探我，并且观看我的作为，有四十年之久。所以我厌烦那世代的人，说，他们心里常常迷糊，竟不晓得我的作为；我就在怒中起誓说，他们断不可进入我的安息。』」

作者引诗 95:7-11 所记之历史作为劝诫的基础。这段经文是大卫写的（来 4:7）。当时大卫亦以同段史事警诫同时代的人不要小信神，招惹神的忿怒。想不到一千年后，希伯来书作者照样以之警诫他那时代的人。这段经文明说是大卫作的，作者却说是圣灵说的（参 2:12，作者引用诗 22:22 时说是耶稣说的，非用大卫说；同样 4:7 引用诗 95:11 时说是神非人说的），此点说明圣灵是圣经的真作者，圣经是圣灵所默示的，在此处就是一个明显例子，人所说的变成圣灵所说的。

作者在此处引用古史之鉴，旨在强调三点：

1. 现今机会，不要错过（3:7b）——「今日」指目前的机会，「今日」（全书出现八次）是作者强调的字汇，处在句子的前头，他所题的虽是历史，然而他的心思却放在当时的读者身上；

2. 试探惹怒，不要重复（3:8b, 9）——以色列人在庞大的证据下仍不信神的大能（「观看我的作为」）凡四十年之久（参出 17:1, 2, 7；民 14:22 记十次试探），可见他们顽梗透了，以致惹起神审判的怒气来。「惹怒」（      ），意「在痛苦之外」或「远超过痛苦」，即「苦不堪言」（注6）。若读者不留意「前车」之鉴，历史可能重演，故作者借用历史的审判为警的基础，「功夫」异常「到家」了！

3.世代受罚，不要效法 (3:10, 11) ——以色列受罚是因硬心与试探神之故，所以神就「厌烦」( )，意「大怒」) 他们。再且，他们心里「常常迷糊」( )，意「常错失」)，也「不晓得」( )，意「没承认」或「不接受」) 神的「作为」( )，意「道路」，指神的带领，如在加底斯差遣十二探子那段，参民 14:11)。「心中迷糊」与「不晓得」是分不开的，前者重因，后者重果，以致神在怒中起誓，不容许他们进入他的「安息」(以抽象代表实体，「安息」代表「应许之地」，民 14:28-30)，在那里神应许给他们平安度日，全无仇敌侵侮，那是真安息 (参申 12:9, 10; 书 21:44; 22:4; 23:1)。

#### B.警告不信 (3:12-19)

「弟兄们，你们要谨慎，免得你们中间，或有人存着不信的恶心，把永生神离弃了；总要趁着还有今日，天天彼此相劝，免得你们中间，有人被罪迷惑，心里就刚硬了。我们若将起初确实的信心，坚持到底，就在基督里有分了。经上说，『你们今日若听他的话，就不可硬着心，象惹他发怒的日子一样。』那时听见他话惹他发怒的是谁呢；岂不是跟着摩西从埃及出来的众人么。神四十年之久，又厌烦谁呢；岂不是那些犯罪尸首倒在旷野的人么；又向谁起誓，不容许他们进入他的安息呢；岂不是向那些不信从的人么。这样看来，他们不能进入安息，是因为不信的缘故了。」

因为上文的史鉴，作者遂即趁机警诫当时的读者。他呼他们为「弟兄们」，此字非象 3:1 的「圣洁的弟兄」，那处意指信徒，今处却与作者同种族背景的犹太人，如在使徒行传的用途 (参 2:29; 13:26, 38; 22:1, 5; 28:17) (注 7)。作者劝诫他们要谨慎，重点可分五方面：

##### 1.勿存不信的恶心，离弃永生的神 (3:12)

世上最大的罪莫如不信的罪，不信的心作者称为恶心，结果就把永生神「离弃」了( )，意从站立处离开，英文 *apostasy* 字源自此)。离弃永生神就是离弃对基督信仰，这是作者特别强调要谨慎的 (参 2:1 的警诫)，犹太教徒不会离弃神，他们是一神信仰之宗教。

##### 2.趁着现今机会，天天彼此相劝 (3:13a)

本段首字( )中译「总要」，亦可译作「但要」。作者劝说，非但不要存不信的恶心以致离弃神，反要在现今之机会里天天彼此相劝 (「反要」衔接「相助」，非接上「趁着机会」)。「相劝」( )与「安慰」是同字)是一个天天的吩咐，因为天天皆有接受或离弃神的机会。

##### 3.勿被罪迷惑，以致心里刚硬 (3:13b)

天天相劝是需要的，因为罪的迷惑天天存在，而天天彼此相劝的效果得免被罪迷惑。「迷惑」( )，意「欺骗」，如创 3:13; 罗 7:11; 林后 11:3; 太 13:2) 指若不多行相劝的事，人就被罪欺骗，致心里刚硬，不易转向神，所以作者在 10:25 亦劝他们不可停止聚会，以免心底刚硬起来。「刚硬」( )是过去假定式及被动式或自身式 (*aorist, subjunctive passive*) 动词，指自己习惯性使之形成这样的结果 (注 8)，表示非一朝一夕的工夫，而是多次的悖逆与顶撞神造成的。

##### 4.起初的信心，务必坚持到底 (3:14)

作者说起初的信心既已确实，就需坚持到底，因为坚持到底才是真正信心的证明，这样就证明在基督里有分了 (「有分」

在 3:1 译作「同蒙」；路 5:7 同字译「同伴」，参下文 6:4 的详述)。既有这种信心，作者遂劝告读者务必「坚持到底」( )，意「在底下站立」，即在极乏力之下仍站立得稳)，不要放弃，免功亏一篑，前功尽废 (类似既已来到迦南地门槛加底斯，就不要回头，该凭信勇往直前)。

##### 5.勿重蹈史履，惹神发怒 (3:15-19)

在结束本段的警诫时，作者重复上文 (3:7, 8) 已用的旧约经文 (诗 95:7-11) 及以色列人在旷野不信、顶撞神的后果为戒，期望读者勿重蹈历史之鉴，惹神发怒，遭受审判，进不得「应许之地」(即「完全」)。在这段文字内，作者运用五个问题，然后自己回答 (第二与第四是第一与第三的回答，然而在第五问题内，他自问自答)，这类自问自答的文章形式在犹太教文献内颇流行，是为一种自我对辩式 (*diatribe*) 之教学法 (参罗 3:1-8 的一连串五个问题)，务使读者明白所指是何者，因自我作答表示这就是答案。

#### 书目注明：

(注 1) H.W.Montefiore, "Hebrews," Harper's New Testament

- Commentary, Hendrickson, 1964©,1987, p.71; L. Morris, "Hebrews," Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, p.35.
- (注 2) Roy E.Gingrich, The Book of Hebrews, Riverside Press, 1983, p.17; K.S.Wuest, "Hebrews," Word Studies in the Greek New Testament, II, Eerdmans, 1947 ©, 1978r, p.72.
- (注 3) R.G.Gromachi, Stand Bold in Grace, An Exposition of Hebrews, Baker, 1984, p.57.
- (注 4) H.W.Beyer, "Therapon," TDNT, IV, Eerdmans,1964, p.128.
- (注 5) J.F.MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, p.82.
- (注 6) R.G.Gromachi, p.63.
- (注 7) J.F.MacArthur, p.92; T.Hewitt, "Hebrews," Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1960©, 1978 (8th), p.83; 陈终道著《希伯来书讲义》，宣道书局 1977 年版第 67 页。
- (注 8) J.Moffatt, "Hebrews," International Critical Commentary, T & T Clark, 1924, p.47.

## 5. 基督的超越 (四)

### ——基督超越约书亚

(4:1-13)

#### I. 序言

按文法结构言, 3:19 与 4:1 之间没有隔隙 (注 1), 但在主题上则可将本段分成另一独立辩证。作者在此 (4:1) 承接上文的警告, 再接再厉, 给读者额外一击, 冀望读者不要硬心, 而失去进入「安息地」的机会, 故按主题思路言, 本段实是一篇精警的劝世言。

上文论以色列人在摩西带领下, 因不信之故遂不能进入安息地。本段却论以色列人在约书亚带领下, 虽然进入安息地, 人仍不能得到应许的安息, 因为那真正的安息只在基督里才有 (参太 11:28-30)。

「安息」一词在圣经内有三方面之含义: (1)一周中的一日划分为安息日; (2)抵达应许之地是为得看「安息」; (3)永久性的安息, 即永生 (注 2), 亦即属灵之安息。本段共十次提到安息, 可见「安息」是全章的中心。

「安息」虽指工作止息, 在属灵的领域上却意义深长, 在救恩方面, 安息消极上是指不需工作, 白白领受 (如太 11:28), 安躺在神之恩典内, 这领域只有基督才能带进去 (注 3)。安息从积极角度言, 是进取, 是与神交通, 享受神的同在。神设立安息日, 目的是使人在工作忙碌的生活中不要忘记神, 反而积极地去享受神。

#### II. 第一回合的劝勉: 安息的意义 (4:1-10)

##### A. 安息的应许 (4:1)

「我们既蒙留下有进入他安息的应许, 就当畏惧, 免得我们中间或有人似乎是赶不上了。」

4:1 的原文次序为第二个字为「所以」( ) 连接上文的警世良言, 因为进入安息的应许不只给当时的以色列人, 亦给读者时代的人, 表示应许之门仍然开启 (「我们既有留下进入他安息的应许」, 自译; 中译似有点不清楚), 既有这「应许」(此字在本书出现共十四次; 远超新约其它书卷) 就当畏惧, 免得有人「以为」( , 可译作「似乎」或「认为」) 落后而赶不及进入安息。作者以古鉴今, 过去以色列人因不信而不得进入安息 (应许) 地, 与读者现今的处境

相若。若不更进一步靠信进入安息，他们便流离在安息地之外了。但既有能进入安息的应许就当借着信进入，免得在「你们（小字）中间或有人似乎不能进入了」（中译「赶不上」。原文，意「落伍」，「落第」，「不及」，「亏缺」；在宗教用途上指不能进入圣会内（注4），英文 *hysteria* 即「歇斯底里亚」由此而来）。因如 F.F. Bruce 言：进入迦南地的应许，就是进入属灵应许的一面镜（注5）。

#### B. 安息的条件（4:2, 3）

「因为有福音传给我们，象传给他们一样，只是所听见的道与他们无益，因为他们没有信心与所听见的道调和。但我们已经相信的人，得以进入那安息，正如神所说：『我在怒中起誓说，他们断不可进入我的安息。』其实造物之工，从创世以来已经成全了。」

安息获得的条件或因素在乎信心，故作者在此强调信心与行动的配合，才能产生蒙恩得救的后果。

得着安息最首要的条件就是信心，作者自说虽然福音曾传给「我们」如先前传给以色列人（「他们」）般，这「福音」可称为「安息的福音」（注6），只是他们对福音没有相信的心，结果与之无益。道已听了，可惜他们没有信心「调和」之（意「将两件事绑在一起」（注7），吕振中意译「打成一片」），所以生不出果效来。

作者在此处暗示，读者若只有犹太教却无进一步的信心，结果无济于事。犹太教见证基督（参约 5:39），但他们没有信心，终不能得安息，只有「相信」（过去式，指决定性的经验）的人才能「进入」（现在式，指现在不断的过程（注8），非说待将来才能进入（注9））「那安息」（4:3a），正如神在怒中起誓时所说的：不信的不得进入「我的安息」（4:3b）（「我的安息」即上节的「那安息」），指属灵的安息，此安息只归给称耶稣是弥赛亚的人。

#### C. 安息的种类（4:4, 5）

「论到第七日，有一处说，『到第七日神就歇了他一切的工。』又有一处说，『他们断不可进入我的安息』」。

论到安息，作者提出有二类：(1)工作的安息，即创造后的安息（「歇

息」）（4:4）；神不再创造了，故他正在安息中；(2)属灵的安息，即救赎的安息（参「我的安息」及「那安息」；4:4, 5），亦即下文「安息日的安息」（4:9）；第一类安息，人人可享之；第二类的安息只有信者才有分，正如作者引用诗 95:11 为诫，以佐证信者才有真安息。

#### D. 安息的盼望（4:6, 7）

「既有必进安息的人，那先前听见福音的，因为不信从，不得进去；所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说，『你们今日若听他的话，就不可硬着心』」

作者强调，既有进入安息的人（得救的人，基督徒，非读者中犹太教徒），那末在旷野时代，那些不能进入安息地享安息者是因不信之故了（4:6）。但神恩浩瀚，多年后神透过大卫（诗 95:7）向人宣告有一日，即「今日」（中译本漏译；全句应是：「又限定一日，今日，如以上所引」），人还可得安息，蒙悦纳。「限定」（意「规定」，「指定」，英文 *horizon* 从这字而出）一字表示给人得安息是神一直以来的定规，这是他心意所在。既然大卫在摩西后四百多年写上「今日」，这表示约书亚时代的人没有得著作者所指的安息（注10），但「今日」这应许仍存留在读者当中（参 4:1），作者渴望读者不要错过这机会便好了。

#### E. 安息的性质（4:8-10）

「若是约书亚已叫他们享了安息，后来神就不再题别的日子了。这样看来，必另有一安息日的安息，为神的子民存留。因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了他的工一样。」

作者为防读者中可能有人反驳，摩西的时代虽然几乎全族不得进入迦南地，然而约书亚却能带领新一代进入，这样岂不是显出约书亚犹胜摩西。既有约书亚，又何需要基督，因约书亚已成功地带其百姓进入安息。因此作者遂要解释清楚神立安息的真意，而只有基督才能真正成功地给人这种安息。

##### 1. 安息是属灵的（4:8, 9a）

约书亚所带进的安息是属地的，非属灵的，故约书亚的成就是有

限的，此点旧约多处明载（书 21:44； 22:4； 23:1），亦未能完成诗 95:11 的含义，「所以」（*καὶ οὕτως*，即中译的「这样看来」）神在后来才题别的日子（如诗 95:11）。三一神学院旧约教授 W.C. Kaiser 据自诗 95 篇的末世意义解释本节之安息是属灵的安息，亦预告将来以色列及全地的信徒在千禧年内享受属灵的安息（注 11）。

## 2. 安息在古时是为以色列的（4:9b）

作者所顾虑的对象是犹太人，故他以「神的子民」（旧约一贯指以色列人）一词指出，神特别为他们存留一个永远的安息，称为「安息的安息」（*ἀνάπαυσις ἀνάπαυσεως*，此字在全新约只有本处出现，是作者自创的字汇，为要表达这种安息的意义，使读者不会误会他的解释），叫读者注意神特殊之恩是优先地为他们存留（参太 10:5, 6； 15:24； 约 4:22； 罗 1:16）。在教会时代，「神的子民」一词却包括任何属神的人（参彼前 1:20）。

## 3. 安息是靠相信，非靠行为而得的（4:10）

关于「那进入安息的」是谁，经学家的意见有三：

(1) 指基督徒得着属灵的安息（即得救），不需靠行为蒙恩（歇了他的工）（注 12）；

(2) 指信徒的离世（注 13）；

(3) 指基督在地上工作完毕，回到天上去（注 14）。

既然上文（4:9）所论的安息应许已为人存留，那么接续在下文内这位为人存留的必是约书亚的后表（单数名词），就是在十架完成救赎给人永远安息的耶稣基督，故第三说较为合理，可是在原则上言，真正得安息的人就不需要工作（安息是享受，是满足，如神歇了其创造之工般），暗示犹太教所强调的靠行为称义不能带给人真正的安息。安息是歇工的，是靠信心，非行为的（参罗 9:31-33），这是安息的真义，亦是摩西的「安息日」所遥望的，这「安息的日子」乃靠基督带给以色列民了。

## III. 第二回合的劝勉：安息的急需（4:11-13）

「所以我们务必竭力进入那安息，免得有人学那不信从的样子跌倒了。神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快，甚至魂与灵，骨节与骨髓，都能刺入剖开，连心中的思念和主意，都能辨明。并且被造的，没有一样在他面

前不显然的；原来万物在那与我们有关系的主眼前，都是赤露敞开的。」

这次劝勉积极方面鼓舞读者务必得安息，消极方面劝诫勿效法不信者的榜样而灭亡。全段劝告可分二点：

## 1. 急需进安息的劝告（4:11）

「所以我们」是 4:11 的首语字，回应第一回合的启语格式（4:1）。因为作者在上文早已解释安息的意义及获得安息的条件，如今他再接再厉，极力劝告当时读者「务必竭力」（*καταπορεύεσθε*，带迫切性的含义，罗 12:11 同字译作「殷勤」）进入那安息（指在谈论中那「真安息」，亦代表「救恩」），免得有人象以前不信的以色列人的样子就跌倒了（「跌倒」喻「审判」）。

## 2. 急需进安息的警告（4:12, 13）

此节表面看来似乎与上文脱节，其实这正因上文而引出来的警告（启语字是「因为」*ὅτι*，中漏译）。作者谓读者若已接近安息而不多行一步去获得之（如在应许之地边缘的人退后转回旷野漂流），那不但太可惜，反将遭受神的审判。

谈到审判，作者以神的道为审判的准则（信之真伪在神的话前立即判明）。他在三方面描述神的道是「活泼」（*ζῶν*，意译「有生命」），「有功效」的（*ἐνεργῶν*，意译「有活力」），拥有「辨明」（*διεικνύων*，此字在古希腊文用作形容农夫簸麦子的动作（注 15））人的心思意念的力量，如两刃利剑，甚至「魂灵骨髓」（喻最隐密的意念）都能分割（「刺入」与「剖开」皆喻神的道带透彻性的功用；4:12）。作者继续指出，人的意念在神面前没有「不显然」的（*ὀφθαλμοφανῶς*，意「不显明」或「不显露」），毫无隐藏的余地。再者，因为万物在神面前亦是「赤露敞开」（由二字并成；前者意「赤身露体」；启 3:17 同字译成「赤身」，英文「体育」、「体操」*gymnastics* 由此字来；后者由字根变出，意「颈项」，英文 *tracheotomy* 来自此字，全字意「将颈项往后扳」，如在摔跤时的状态，至面孔朝天，无所遁形及毫无能力反抗）。Chrysostom 以此字形容将动物之皮割脱（注 16），所以万物向神负上交帐的责任（「在那与我们有关系的主面前」一句原文意「向神负上责任」（注 17），是全句的末句，以示重点在此）。作者说读者无论如何也要向神负责，那么在「今日」的机会下趁早接受神所赐的安息是为上策了。

## 书目注明：

- (注 1) Marcus Dods, "Hebrews," Expositor's Greek Testament, IV, Eerdmans, 1974r, p.278.
- (注 2) S.D.Toussaint, "The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews," Grace Theological Journal, vol.3, no.1, Spring, 1982, p.71.
- (注 3) J.F.MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, p.96.
- (注 4) G.W.Buchanan, "Hebrews," Anchor Bible, Doubleday, 1972©, 1985 (8th), p.68.
- (注 5) F.F.Bruce, "Hebrews," New International Commentary, Eerdmans, 1964©, 1972, p.72.
- (注 6) J.F.MacArthur, p.99.
- (注 7) K.S.Wuest, "Hebrews," Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1947©, 1978r, p.84.
- (注 8) 如 B. F. Westcott, Spicq, Montefiore, Hewitt 等不赘书名页数。
- (注 9) 如 F.F.Bruce, Delitzsch, Hughes 等不赘书名页数。
- (注 10) G.W.Buchanan, p.73 表同感。
- (注 11) W.C.Kaiser, "The Promise Theme and the Theology of Rest," Bibliotheca Sacra, 130:1973, pp.138-150.
- (注 12) 代表人有 G.L.Archer, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1957, p.32 ; L.Morris, "Hebrews," Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, pp.45-46。
- (注 13) 代表人有 F.F.Bruce, pp.77-78; T.Hewitt, "Hebrews," Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1960©, 1978, pp.88-89; R.C.H.Lenski, "Hebrews," Interpretation of the New Testament, Augsburg, 1946, pp.137-138。
- (注 14) 代表人有 H.Alford, Alford Greek Testament, IV, Guardian Press, 1976r, p.1480; H.A.Hoyt, Christ, God's Final Word to Man: An Exposition of the Epistle to the Hebrews, BMH, 1974, pp.26-27; A.W.Pink, An Exposition of Hebrews, Baker, 1954©, 1971, pp.210-211 ; J.Owens, An Exposition to the Hebrews, AP&A, n.d., pp.800-804。
- (注 15) F.F.Bruce, p.83.
- (注 16) M.Dods, p.282.
- (注 17) H.A.Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1972©, 1974, p.90.

## 6. 基督的超越（五）

## ——基督超越亚伦

(4:14-7:28)

## I. 序言

基督的超越是作者的主旨。他已证出基督超越摩西及约书亚。这两位伟大的领袖分别带领以色列人出埃及入迦南，但他们与基督相比还差甚远，如云泥之判。作者感受到读者还有一个顾虑，那是他们一直倚靠一位大祭司作神人间的中保，替人「办理属神的事，献上礼物与各祭物」，为人赎罪（5:1, 2）；既有大祭司与这个与神和好的献祭制度，他们以为安全，遂安躺在犹太教之保障内，不欲更进一步接受基督；所以作者另花一番唇舌，印证基督超越人间一切的大祭司，这样读者便较易接受基督；此后，作者将再证明基督超越整个旧约献祭系统，他们更能「死心塌地」信从基督了。

## II. 基督是最完全的大祭司：辩证一（4:14-5:10）

(基督在工作上超越亚伦)

## A. 基督是尊荣的大祭司（4:14-16）

「我们既然有一位已经升入高天尊荣的大祭司，就是神的儿子耶稣，便当持定所承认的道。因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱；他也曾凡事受过试探，与我们一样；只是他没有犯罪。所以我们只管坦然无惧的，来到施恩的宝座前，为要得怜恤，蒙恩惠作随时的帮助。」

基督是伟大的祭司在上文早已宣告（1:3； 2:17； 3:1），只是没有明证之。如今作者逐点证述，基督不单是好祭司，且是最完全的，共分五点：

1. 基督是在天尊荣的大祭司（4:14a）——基督被称为「尊荣的大祭司」在此首次出现，他已升入「高天」（「高天」是复数字，可译「诸天」）。犹太传统他勒目（T. B. Hagigah, 12b）说天有七层（注）1，保罗曾提及有三层天（林后 12:2）。「诸天」是「神的至圣所」的所在，基督在那里，在神的右边坐下，接受人的服侍（来 10:12），不象祭司天天要站着事奉（来 10:11），故基督的尊荣与优胜是不可言喻

的。

2. 基督是神的儿子名耶稣（4:14b）——基督在地为人时名叫「耶稣」，又称「神的儿子」（弥赛亚的别号），故基督的神（神的儿子）人（耶稣）二性是人间祭司绝对没有的，如此又再证出基督远胜亚伦。

3. 基督能体恤人的软弱（4:15a）——基督是人（耶稣），所以他明白人软弱的难处。试观他一生的经历，他曾目睹人间的生老病死、贫富贵贱，他忍受人对他的毁谤、辱骂，身心灵皆有人间（心理与生理）的苦痛，以致他具有宝贵的经验去同情世人的「软弱」（指肉身方面的软弱，包括犯罪的行径），知道人一生中所经历的困难。地上的大祭司不一定人人都有体恤的心，更无象基督那般的经验，所以在怜恤人方面总不及他的。神学家 Moffatt 言，人之安慰与鼓舞由此而生，得知在自己失败时，有人在相同的经历上没有失败（注2）。

当时在罗马帝国有二派人生哲学观盛行，一是「司多亚派」（Stoics），倡说神是无同情心的，因他不是人；另一「伊壁鸠鲁派」（Epicureans）则谓神是介乎灵与肉之间的神明（intermundia），不管世事，与人世隔绝，故亦无怜恤之心（注3）。这两派哲理深深影响京都罗马城人民的心态；但作者在此处暗中加以驳斥，基督曾是人，他不是司多亚派或伊壁鸠鲁派所论的神，而是大有怜恤的心肠，能作人随时的安慰者。若当时的读者处在广受逼迫的处境内，这段经文必带来无限的安慰。

4. 基督在试探中没有犯罪（4:15b）——有人说：基督的人性就是他在世上的战场（注4）。基督曾经历世人「七情六欲」之诱惑，他却能得胜，「没有犯罪」（意「与罪隔开」）；正如一个大医生虽没有病人之症状，但他完全明白病人的痛苦与懂得怎样诊治病情），所以只有无罪的基督才能最彻底明白罪的实况，因为只有他才能超胜使人生病的撒但，这样他才能「体恤」（意「一同受苦」）人的软弱。耶稣所受的试探是实在的，与人相比还更困难（我们不能说他的容易应付），只是他没有向试探屈膝，他的胜利也经过一番挣扎的。R. G. Gromachi 谓「凡事」相等人生三大试探的类别（约壹 2:16），撒但向末后的亚当故技重施，只是今次他失败了（注5）。

5. 基督能给人随时的帮助（4:16）——基督因为是伟大（「尊荣」）

的大祭司，又是神的儿子，又能体恤人的软弱，又在试探中没有犯罪，所以他就能成为人随时的帮助。「随时」一词正是上文「今日」的同类词，表示「天天都有」，人间大祭司一年只有一天才能帮助人（赎罪日），而天上的大祭司却天天能体恤人，基督之伟大可见于斯！

「所以我们」是本节的首字，故本节又是本段的一个结论。这结论承接开始时所说「既然如此」（和合本只译「既然」）「我们」有这位大祭司随时能给帮助，就当「持定」（意「黏附」）；此是现在假定式动词，应译作「当持守」所承认的道（4:14c）及「只管坦然无惧到施恩宝座前」（4:16a）便可。「（当）持守所承认的道」（「所承认的道」是名词，意「共信之道」）表示这些人是很接近基督教的犹太教徒，但在逼迫势力临近时，若不竭力持守更进一步、潜返犹太教便会全军尽墨、功亏一篑了。既有如此的大祭司，他们足可「坦然无惧」（可译作「满有信心」或「满有自信」）来到（「靠近」）神的施恩座前（隐喻文字代表「主的救赎」），便可得着恩典与怜恤了（即「被纳之恩」），不需如往日般（旧约时）害怕接近神。作者在简短数节之中语重心长的劝告当时读者，虽然处境困难，但基督是最完全的大祭司，他必能体恤人的软弱（包括信心上），只要持守所听的道，不要退后，更要临近他施恩座（天上的；地上大祭司只临近地上的），便得恩惠了。

## B. 基督是更好的大祭司（5:1-10）

基督不只是尊荣的大祭司，他是更好的大祭司（与地上的祭司相比），作者先列出地上作大祭司的条件，再说明基督确是更好的大祭司。

### 1. 作大祭司需具有之条件（5:1-4）

「凡从人间挑选的大祭司，是奉派替人办理属神的事，为要献上礼物和赎罪祭；他能体谅那愚蒙的，和失迷的人，因为他自己也是被软弱所困；故此他理当为百姓和自己献祭赎罪。这大祭司的尊荣，没有人自取，惟要蒙神所召，象亚伦一样。」

为了要指出基督是一个更好的大祭司，作者遂先说明人间中作大祭司者所需具备的条件。作者列举三个基本条件：

a. 从人间被选派（5:1）——此节首字为「因为」（；编按：

原文次序为第二个字，但在文法结构上应看为连接上句的启语词），承接上文论基督如何是最完全的大祭司。大祭司需具有人的性情才有资格认同人的软弱，故神没有委派天使作祭司。但人不只需有祭司的血统方可为大祭司，他还要「被选派」（*chayyil* 意「选立」，路 12:14 同字译作「立」；多 1:5 作「设立」）替人办理属神的事（参出 28:1；摩西从亚伦众子中选派一人为大祭司，故不是人人有分，如拿答就不是被选上的人），如为人向神献上感恩祭或赎罪祭，献祭是属一句「目的句子」（*hina clause*），指出大祭司被选派之目的乃在替人向神献上祭物。「礼物」（*hadan*）在此处可指「素祭」；「祭物」（*zevach*）意「带血的祭物」，这二字可代表一切大祭司的工作（注 6）。此处明显可见旧约大祭司的制度是将人的需要带到神面前，又将神的恩典带给人，所以大祭司就是神人间的中保（注 7）。

b.能体谅愚蒙失迷的人（5:2）——从较官式的事奉（5:1），作者在本处将祭司的个人因素说明。作大祭司的需能「体谅」（*rahum*），从「中间」及「同情」两字组成，在新约中仅在此处出现，意「以中庸之道处理之」，即不袒左右，甚至可以「完全投入」，此字似是作者发明的字汇（注 8）愚蒙与迷失之人。这种属灵资格的大祭司必须拥有，不然他目睹百姓的罪而大发雷霆时便破坏神的工作了。「愚蒙」（*shayil*，意「无知」）与「失迷」（*shayil*，意「错失」）分别指出人所犯的两项罪，一是指无意之失，无知之过；一是指迷途不返，执迷不悟，铁石心肠，刚愎固执，故意顶撞神的人（参民 15:28）。旧约并无任何律例欢迎或接纳不悔悟的人（民 15:30），因为旧约只欢纳有心认错的人。大祭司能体谅他们，因他本身也受此软弱所困；在性情与行为方面，大祭司也是罪人，故他便能明白人之困难。

c.能为百姓献祭赎罪（5:3, 4）——利未祭司主要工作乃是献祭，不只为百姓，也要为自己，因他与百姓同是罪人；不过，能为别人献祭固是一种荣誉，非人愿意就可，而是需经神吩咐的，因为大祭司为己为民献上的赎罪祭乃在赎罪日内进行（参利 16:6-17），故非经神委派不可。亚伦是人间的大祭司，这个尊荣是因神选召他之故，非他自僭职位的（旧约记以色列人误会亚伦自取大祭司之尊荣，在可拉的煽动下，群起攻之，结果受神重重责罚（参民 16, 17）。亚伦不是先有尊荣才为大祭司，乃是成了大祭司才有尊荣。约瑟夫记从希律那时开始，大祭司的资格改由人决定之，故亚伦的子孙不一定能成为大祭司（*Antiquities* 15:2; 20:9），所以作者在此处便特别提及大祭司原来的资格是凭神选召，而非靠人决定这缘故（注 9）。

## 2. 基督具有更优胜之条件（5:5-10）

「如此基督也不是自取荣耀作大祭司，乃是在乎向他说，『你是我的儿子，我今日生你。』的那一位；就如经上又有一处说：『你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。』基督在肉体的时候，既大声哀哭，流泪祷告，恳求那能救他免死的主，就因他的虔诚，蒙了应允，他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从；他既得以完全，就为凡顺从他的人，成了永远得救的根源；并蒙神照着麦基洗德的等次称他为大祭司。」

亚伦能为大祭司的条件清楚列出，如今作者要指出，基督是人间更好的大祭司，他与亚伦比较更有过之而无不及：

a.基督是按另一等次被选召的（5:5, 6）——与亚伦一般，基督也是被选召作大祭司的，他有这个资格是基于他是神的儿子及他是按另外一种等次而成为祭司的。为了证明基督确有被召的资格，作者选用二段旧约经文：(1)诗 2——指出基督这位大祭司与神的关系亲密异常，如父子般；不单他与神有父子之亲，他亦完全蒙神悦纳；(2)诗 110:4——指出基督的祭司职任是按麦基洗德的「等次」（*chayyil*，意「类别」、「班别」、「等别」，在蒲草文献内，此字指人口登记的名单或职工人员名录（注 10）），非按利未的传统等次，这是非传宗接代的方式，亦无世代相传，代代接续的条件；换言之，这等次不受时间所限，而是永远的。保罗在徒 13:33 同样引用诗 2:7 证实基督确是从死里复活而成为大祭司，这样的资格与经历非亚伦所有。Z. Hodges 谓作者引用此二句旧约弥赛亚经文，旨在分别证实基督本来的资格是全地的王（诗 2:7 之下文），他又是祭司，这二职现今合在他一人身上，此期待亦是昆兰社团敬虔人士的心愿（参亚 6:13）（注 11）。

b.基督是绝对顺服的大祭司（5:7, 8）——在 2:14, 17 内，作者已提及基督的人性，如今他再次以其人性（「在肉体的时候」亦可解作「在世上的时候」，如 N.E.B.）指出基督是一个好祭司。作者述及基督在世的光景时，他以基督的祷告生活作其证点（客西马尼园的经历，福音书虽没有记载基督那时流泪哀哭，但这是极可能的，此额外资料必是由三门徒之口传而来），那次基督向其父神「祷告」（*shayil*，意「表达需要」）及「恳求」（*shayil*，指「迫切或紧急的需要」），这样神因他的「虔诚」（*chayyil*，N.E.B.译作「卑微的顺服」，N.I.V.作「敬虔的顺服」）而应允了他

的祷告。作者用「那能救他免死的主」形容神，他并无意思说基督的祷告蒙应允后便不用上十字架。不少学者认为基督那次祷告是求神免去他在十架的死（注 12）；亦有将之解作基督求神免他在客西马尼园死去（注 13），但此等解释均不能完满解答基督之顺服的问题，真正的祷告是一个顺服神旨意的问题，而苦杯是十架时非在客西马尼园内的情况。至于「那能救他免死的主」一词可作形容词解释，意说基督相信神会使他死而复活（「免死」可译作「从死中出来」）（注 14），所以作者在此处以「那能救他免死」一词形容拥有复活大能的神（注 15），故此处基督祷告所指的乃是求神使他能死里复活，因只有神才有这复活的大能（注 16）。

从基督对神完全的服从，可见他为大祭司的资格是超人一等的，因为通常来说，服从是从受罚而学成的，尤指奴仆方面，但基督虽是神心爱的儿子，他却取了奴仆的形象（腓 2:6），一生逐步逐日长大学习顺服天父的功课，至十架受苦那次，他的顺从便达到了高峰（此时赛 50:4-6 那段受苦仆人的经文必在作者思想中）（注 17）。「学」（ ）字一面指出基督的人性，因「学」是人生必经的途径，一面则指出顺服的背后是一个犯罪机会的存在，然而基督在每次选择顺服或违背天父旨意上都能得胜（注 18），故这是他特别优胜之处，地上其它祭司不能与他相比。F. F. Bruce 云：因为基督至死的顺服，使他配备体谅人软弱的资格（注 19），所以他确是更好的大祭司。

c. 基督是使人永远得救的大祭司（5:9）——基督因对神完全顺服，所以他就学成了完全顺服的功课（注 20），因不信服就是不信的表现，基督的全然顺服使他不惧怕死在十字架上，成就了救恩，为世人开了永远得救的「根源」（ ，这字只此出现，意「原因」，「因由」或「源流」）。由此可见，信徒之救恩是永远的，因那是基督之死的缘故。

d. 基督称为永远的大祭司（5:10）——基督「被称为」（ ，直意「在市场前」，译意「宣告」、「宣布」，带严肃的含义（注 21））大祭司是基于另一等次，那等次不受传统赓续的规例所限，而是神特别认可的等次，不受时间、支派、宗族所局限，这样基督的大祭司职位确比亚伦的优胜。至于这等次如何优越，作者留待下文方解释。

### III. 第三警戒：进入完全（5:11-6:20）

作者的文笔往往在比较完一个主题后便立刻给予读者切身劝诫，本段是全书中的第三次，主题是论进入「完全」，对象分未信及已信

的读者。

首段经文（5:11-14）及下段经文（6:1-8）的对象是谁（信或未信）是本书一般学者争论颇剧烈的「战地」，他们的意见分成三大派别：(1)对象为已信的（注 22）；(2)第一段（5:11-14）指对象为已信的，但第二段（6:1-8）则是未信的（注 23）；(3)对象为未信的人（注 24）。笔者衡量三方之辩证，认为未信是对象较合全书之主题。固然劝勉信徒长进是新约书卷多处的特征，但据上文（4:14-5:10）下理（7 至 10 章）的思路与字汇，作者是将旧约的祭司制度与基督耶稣是更美的祭司作一对比，他不会将明白麦基洗德这人物，作为信徒长进的激励点，与信徒该成为师傅的度量准绳，这样在每一个时代不知有多少信徒未臻水准了。再者，10:39 所说的收场是给书内五段警告经文对象的（包括本段），而这结局是「沉沦」（ ），非生活堕落，所以对象必是非信的人（注 25）。

在此处，作者引用「小孩」与「成人」作一借喻，他不是比较两种信徒，而是比较犹太教与基督教，他将旧约比作「小孩」，新约比作「成人」，旧约是「圣言小学的开端」，新约是「师傅」；旧约是给「吃奶的婴孩」，新约是给「吃乾粮的成人」。「长大成人」原文是「完全」（ ），此字有时指信徒生命的纯熟成长（参太 5:48），亦可指得着救恩（如来 7:11；9:9；10:1，14 的用法）（注 26）。

#### A. 对未信的警戒（5:11-6:8）

##### 1. 勿续作小孩（5:11-14）

「论到麦基洗德，我们有好些话，并且难以解明，因为你们听不进去。看你们学习的工夫，本该作师傅，谁知还得有人将神圣言小学的开端，另教导你们；并且成了那必须吃奶，不能吃乾粮的人。凡只能吃奶的，都不熟练仁义的道理；因为他是婴孩。惟独长大成人的，才能吃乾粮，他们的心窍习练得通达，就能分辨好歹了。」

##### a. 他们的现况（5:11）

作者在上文有两次提及麦基洗德（5:6，10），却没有机会讨论他是谁，他与基督的关系又怎样，基督亦如何按其等次成为大祭司这等话题，现今他便趁着提及麦基洗德这机会劝告读者（作者好象颇熟识

读者的属灵景况）。他说有关麦基洗德（或基督是大祭司）这个「题目」（「论到麦基洗德」一词原文是「论到他（它）」可作男性或中性。若是男性「他」，则指麦基洗德；若是中性「它」，便指麦基洗德这件事或基督是大祭司这回事。和合本将之作男性，故译「麦基洗德」）实不能尽言（「好些话」），且不易「解明」（「困难」与「解释」二字组成），非说他不能解释，却因读者「听不进去」（「已变成不能推动」，古典希腊文以一字寓人有顽石般的性情，柏拉图亦以此字骂人「蠢材」！（注 27））。

#### b. 他们的本该（5:12）

按他们听福音的时间（中译「学习的工夫」），他们「本应」（「责任上的应该」）作「师傅」的（「完全的人」），如约 3:2, 10, 「师傅」指「完全的人」），那知他们还需人将神「圣言小学的开端」教导他们。

「神圣言」（「小学」）一词对犹太教徒说来乃指旧约（参徒 7:38；罗 3:1, 2；彼前 4:11）（注 28）；「小学的开端」（「小学」，指一种学问或技术最基本的原理）亦指旧约的启示（参加 4:3, 9；西 2:8, 10 用在旧约基本启示上），作者现今说明一事实，照理读者听了基督教（或基督）之超越已久（即「福音信息」），他们本该能教导别人，谁知他们连旧约基本的启示真理「还需重学」（「还需重学」）一遍（讽刺之言）；再且（Kai 中译「并且」）他们变成吃奶的小孩般，不象能吃乾粮的成年人（另一种善意之讽刺词汇）。旧约如小学的「人之初」，新约是「完全」的信息。旧约是小学生的师傅，引带人到基督面前（参加 3:23, 24；4:1-3）。在新约时代，人不再需旧师傅了（注 29），因实体（新约）代替影子（旧约），整篇文章（新约）代替字母（旧约），预表（旧约）遇见真表（新约）了。

#### c. 他们的需要（5:13, 14）

读者仍处小孩阶段（只接受旧约），所以「不熟练」（「无知」、「愚昧」、「没尝试」，故不会熟练）「仁义的道理」（指福音（注 30）或新约之基本信仰（注 31）），他们需要「长大成人」（「完全」，在此处非指灵命的成熟，而意得救恩，如上文序言），是以成长的人（得基督教）才「心窍」

（「心智的本能」）习练「通达」（「经验」、「习惯」），才能分辨是非（暗指这样才能分辨清楚基督教远胜犹太教）（注 32）。

有关这段犹太教（旧约）与基督教（新约）的对比，可参下列图析：

旧约（犹太教）	新约（基督教会）
神圣言、小学的开端	仁义的道理
吃奶	吃乾粮
婴孩	师傅、长大成人
不熟练	习练通达、能分辨好歹
<b>（离开）基督道理开端 旧根基（6:1, 2）</b>	<b>（进到）完全的地步</b>

#### 2. 反要进到完全的地步（6:1-8）

##### a. 他们的根基（6:1-3）

「所以我们应当离开基督道理的开端，竭力进到完全的地步；不必再立根基，就如那懊悔死行、信靠神、各样洗礼、按手之礼、死人复活，以及永远审判各等教训。神若许我们，我们必如此行。」

本段首字又是一个连接性的词汇：「所以我们」（参 2:1 用意）。作者说明，既然小孩不能分别是非，就应离开「基督道理的开端」。（「道理」即 5:12 的「圣言」同字），指那些有关弥赛亚的初步教训，亦即旧约（注 33）；此言非指信徒受劝当极力长进，因无论信徒灵命深浅如何也不应离这些基督道理的开端，况且「离开」（「放弃」、「除去」）。保罗在林前 7:11, 12, 13 各节以同字说明休妻的原则（即断绝先前的关系）。此字亦用作「赦罪」方面（与罪脱离关系，参太 9:2, 5, 6, 22），故由这字的运用表示这「离弃」不是信徒该有的行径，反是作者劝告犹太教徒更进一步接受基督教，进入「完全的地步」（「完全的境界」，亦即新约一贯所指的「救赎」）（注 34）。Noel Weeks 谓全段劝告全无基督徒的成分，反是警戒犹太教徒务要离开羁留他们的传统，而以信心进入基督教内（注 35）。

大部分学者认为「基督道理的开端」与「圣言小学的开端」（5:12）为同类词（只是解释 6:1-8 时略有差异）（注 36），这些全是犹太教的根基，是作者要劝告读者放弃持守的，他们不必在「根基」（指旧约的犹太教信仰）（注 37）建立下去。提到「根基」，作者以六方面详细阐释旧约的「根基」是向着新约的，故新约来到后便取代旧约了。这六点可分作三组，每组二个主题，分别为(1)悔改归向（信心方面）；(2)洗礼按手（仪式方面）；(3)复活审判（末世国度方面）。Delitzsch 谓这六点全是「犹太会堂的基要信条」（注 38）；J.C.Adams 说这些要点全是「犹太人的信仰中心」（注 39）。不少学者也承认这些皆犹太教的中心教训，但反将之用在信徒（非犹太教徒）身上（注 40），这六点分别如下：

1) 懊悔死行——招致死的行为必要懊悔是为「懊悔死行」，这本是旧约真理之一，如施洗约翰的信息（参太 3:7-12）。昆兰社团之敬虔人士自称为「以色列的懊悔死行者」（Damascus Document 4:2）（注 41）。新约亦秉承此训，使懊悔死行成为圣经一贯的教训（参徒 20:21）。据来 9:13, 14 言，无尽的牛羊祭物虽每次能「遮盖」人的罪，惟有基督的血才能永远性的「除去」人的死行（参 9:14）。

2) 信靠神——旧约之信重点在神身上（创 15:6），新约则在基督身上（参约 5:23; 14:1）。读者是犹太教徒，他们只信神，但基督既已降世，他们该信神的基督（参约 14:1）。在新约时代，单信神是不够的，因为除基督以外，在天下人间，没有人可靠别名得救（参约 14:6; 徒 4:12）。

3) 各样洗礼——「洗礼」（*balhana*），意「水之洁净」，是复数字，指多种洁净礼仪，非信徒多指的水礼）（注 42）为旧约的一种洁净礼仪（出 30:18; 利 6:27; 13:54; 民 19:7; 31:32; 来 9:10 同字译作「洗濯」），每个犹太家庭必预备洗濯盆，以供洁净之用（参可 7:3, 4），这是犹太人每日的常规。在新约时代，这些都在基督代死的功劳下废除了。再者，旧约的洁净礼仪是影子，表征及暂时的，象征圣灵的洁净，圣灵的重生；而新约时，信徒的洗礼是属灵的、永远的，表征经已重生得救（参多 3:5; 赛 44:3; 结 36:25, 26），而只有圣灵的洗礼才能洗净人罪，促人进入天国（约 3:5）。

大部分认为本段是为信徒而写的经学家，因这复语词而极为困惑，于是「发明」了甚多惊人的释论：(1)很多人的洗礼（如五旬节日，如 Theodoret; Owen; Moulton & Milligan）；(2)希伯来书作者用错字（如 Hering）；(3)三一神圣名的洗礼仪式（如 Theodorice）；(4)多种洗礼，如水洗，灵洗，血洗（如 Aquinas, 陈终道）；(5)洗濯礼及水礼两者兼之（如 F. F. Bruce; P. E. Hughes; J. Moffatt; G. W. Buchanan）；

(6)不同方法的洗礼（如洒法，滴法，浸法，如 Augustine; Lombard）；(7)不同人受洗礼（如外邦人，犹太人，施洗约翰，耶稣，如 M. Dods; Delitzsch; Z. Hodges; H. A. W. Meyer）。但这些均忽略了此字的犹太文化用途。D. Guthrie 谓昆兰社会的犹太敬虔人士所习用的洗礼是多种洗濯之礼，而新约教会却没有实行多种洗礼的记录（注 43）。

4) 按手之礼——此礼亦是犹太教所强调的教义，因这礼一面表示转运神的祝福下来，一面指旧约祭司按手在祭物头上，将百姓之罪转给祭物身上，献给神，祈悦纳使罪得赦赎（参利一 4; 3:8, 13, 14; 16:21, 非指使徒之按手礼），但献祭制度极其烦琐，基督便将自己献上，「一劳永逸」代人之罪作赎价，所以基督教远胜犹太教是显而易见。

5) 死人复活——旧约的复活观疏落散布（如创 22:10 与罗 4:17; 出 3:6; 伯 19:26; 但 12:2; 赛 26:19; 结 37:10; 诗 16:10），但新约则遍处皆是。虽然旧约的复活观是较隐晦的，而新约的却较明显，但法利赛人正是复活论的有力支持者（徒 23:6-8）；再者，基督是复活初熟的果子，他自称是生命与复活（参约 11:25），这些宣称乃秉承旧约之犹太核心信仰而来的。

6) 永远审判——随着死人复活，永远审判是旧约多处的启示（参创 18:25; 赛 33:22），尤在先知书内，故犹太教颇强调永远审判（参传 12:14; 但 7:9; 太 3:12），但旧约的审判观主要是在「罚」而少在「赏」方面，后者在新约中反多强调（如启 2 至 3 章），所以新约给人较积极及开朗的心情。

作者在六方面向读者作证，指出犹太教徒的根基能在基督教上得以完全（若这六点代表基督教的信仰根基，那么圣餐、使徒教训，圣灵之充满等便忽略了），故当竭力进入完全的地步。他并说「若」（「若」字为第三类假设句子，以示此事成就有望（注 44））神许「我们」（作家口吻，认同读者需要，暗意决定求神成全），我们必如此行（进入完全的地步；6:3）。

b. 他们的背景（6:4, 5）

「论到那些已经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又于圣灵有分，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人……」

来 6:4, 5（或 6:4-8）一段是神学家意见纷纭的难解经文，他们的立场可分作五大理论：

## 1) 救恩可失论（一次得救，非永远得救）

此论认为本段所说的人是信徒，但他们后来因叛教而失去救恩。此说早在第二世纪的异端孟他努派（Montanism）的著作内出现。非洲教父特土良亦赞成这观点。后来倡盛此论说的乃是「亚米纽派」（Arminianism），可是支持此见的「正统」学者亦不少（注 45），但此说不能与甚多救恩确定论的经文协调（如罗 8:38, 39；约 6:39, 40；10:28-30；17:12；来 8:12；10:14 等不赘）。

## 2) 背道信徒论

此说接受本段所写之人为得救者，但他们后来离弃真道，致在受神管教的边缘。再者，据此论学人之解释，6:6 的「离弃」是以西结书（七十士译本）责备神的选民离弃真神、敬拜偶像致肉身受苦的「离弃」，这离弃的结果只是肉身受苦，并不影响灵魂得救。赞同此说的学者亦大不乏人（注 46）。但如 H. A. Kent 言，此说错解以色列民的「离弃」之意，因为他们并非全部都是敬奉耶和华的人，所以背道拜偶像的从起初就不能称为「信徒」（注 47）。再者，此言亦不能妥善解释这等背道者的结局。本段所叙述的结局是永远失落，即是背道者又失去救恩了（注 48）。有些学者见此困局，于是着手解困，将 6:4, 5 喻作彼得式的「背道」，而 6:6 则喻作犹大式的「弃道」（注 49），可见思辩之紊乱。

## 3) 离道假设论

据此见，作者并非针对一个事实，他只是作个假设，假设一个不能犯的罪（假设你们犯这样的罪，你们就永远失落了，所以切莫犯之），旨在警惕已信的人不要回归犹太教，因为若离弃真道，退返犹太教时，那后果就不堪设想了。主张此说的学者为数不少（注 50），但此假设说对当时读者无大建设性的提醒，对读者之困境无补于事。此外，此罪是可犯上的，那么犯上之后又变成「非一次得救论」了。

## 4) 信徒堕落论

本段以读者为信徒言，作者警告他们既已相信接纳基督教就不要堕后，反要努力面前，免得不着奖赏（如林前 9:27），即不能享受将来在禧年国内的荣耀（注 51）。此说不以入迦南为「得救」的表征，而说「凡出埃及」的皆得救，故死在旷野的人只指没有领受信后的祝福，他们仍可得永生。明显地此论错解甚多经文，因此说认为所有警告经文的结果非指永死，而是不能享受天福；「焚烧」、「咒诅」等语非指永死，而是基督台前的审判。再者此说认为在旷野死的人不是

因「不信」而是「小信」之故，这样亦与来 3:10-12, 4:2, 3 等主要经文前后矛盾！

## 5) 警诫未信论

上文四论皆认定本段读者为已信的。但此说则认为这里所论及的对象乃是未信基督教的犹太教徒，可是他们曾接触福音甚久，甚至异常接近得救，所以作者加以特别的警诫，愿他们不要前功尽废，反要更进一步，获得救恩。此说代表学者的数目亦不少（注 52），笔者赞同此说。此论认为读者是未信的人，主要的理由有五：(1) 本段所用的字汇亦可用作未信的人（正如有些字汇必确指是已信的人，如「重生」，「称义」，「灵洗」），圣经人物中多人颇合此种词汇（如犹大，巴兰，法利赛人，术士西门等）（注 53）。(2) 一些字汇（如蒙光照，尝天恩，有灵分，尝神道，悟权能等）并不相等于救恩（注 54）。(3) 作者在五段警告经文内的对象一律相同，这是「一贯释经学」（consistent hermeneutics）的准则。(4) 警告经文对象之属灵归宿是「沉沦」（10:29），即永死，非属灵堕落。(5) 6:1 的「离开」是带有断绝性的含义（在救恩立场看）。

这些犹太读者并非没有亲近过基督教的经历，只是他们仅有接近，并无实际进入，结果仍徘徊在救恩之门外。作者于此先指出他们的经历，使他们明白他们虽离救恩不远，却仍在得救之外，但他们在五方面已远胜别人了：

6:4 的是「因为」（ ）；编按：原文为第二个字），表示接续上文的讨论。「那些」（ ）可译作「这些」，因本处没有代名词的转换（如「我们」变「他们」），表示下文的「人物」与上文相同（原文没有「论到」二字），作者逐点介绍他们：

(1) 已经蒙了光照——「已经」（ ）表示有肯定的经历；「光照」（ ）喻受了某些学说或教训（本处指犹太教的亮光或指导（古希腊文有将光照译作「指导」（注 55），是一种心智上的明白），不一定已经相信、接受（太 4:16 引用赛 9:12，指出加利利的选民曾大蒙光照，但非人人接受；约 1:5 喻光来到世界，世人却不接受光）。蒙了光照的这些人较未蒙光照的还需更负责任（参彼后 2:20, 21）。R. Nicole 谓圣经中多处记世人大蒙光照仍不转向真神（参约 1:9-11；3:19；6:41-48；9:39-41；太 4:16-17；林后 4:4）（注 56），亦正是本段经文的人。不少学者认为「蒙光照」是犹太人俚语「受洗礼」（即已信了）（注 57），但据 G. W. Buchanan 的考究，犹太人对「蒙光照」却有不同的解释。他说昆兰社团之人认为凡参加恩约社团的真理班者（即慕道课程）便称为「蒙光照的人」（仍未受

水礼），至于受了水礼者则称为「光明之子」（如 IQM, IQS）（注 58）。再者，虽然在有些教父的著作中（如 Justin, Apologies 1:61）发现「蒙光照」是指那些受水礼的信徒（注 59），但据其它学者之考究，「蒙光照」此词用在信徒身上只是在第二世纪时才开始使用，在希伯来书著成的年日似不见如此运用（注 60）。

(2) 尝过天恩的滋味——「尝过」（ ）一字意义甚广，包括「享受」，「感受」，「起初之快慰」（注 61）；下文同字译「觉悟」），此字可有两方意义：「接受」（如太 16:28；路 14:24；约 8:52；来 2:4；彼前 2:3；徒 10:10；20:11）或「接触」（如太 27:24；约 2:9），视乎上下文之思路而确定其义，本处应指一种表面的经历（如约 2:9；诗 34:8）（注 62）。加尔文称此字应解作部分尝试，非全然接受（注 63），就算接受，亦非真信。G. W. Buchanan 谓恩约社团人士的交往宴（fellowship meal）请新加入者品尝食物样本称「尝过」（注 64）。约瑟夫以此字形形容有些人「听过」（尝过）爱辛尼派学说，但不一定接受（注 65），由此可见此字各方用途看重「尝试」方面，故此是指一种肯定的接触，意说读者曾清楚基督教之福音内容是怎样的（如 2:3, 4 所言），只是还欠更进一步。

「天恩」（ ）此字与（ ）有别，后者意「属灵恩赐」，指得救后的恩典；前者意「恩物」，指得救所需之恩典）一字是喻意法用途，泛指神恩典实施的范围，在此狭指基督教内的属灵活动（注 66）。不少学人对「天恩」有不同的解释：(1) 天恩即耶稣基督（如陈终道）；(2) 即圣餐（如 Montefiore）；(3) 即罪获赦（如 Chrysostom; Lombard）；(4) 即福音（如 Aquinas）；(5) 即恩典（如 C. Spicq; F. F. Bruce）；但这些理论似忽略此词之基本用意。事实上，犹太人由小至成长常接触天恩，他们早就尝过天恩的滋味。在他们的历史上，神曾多次降下恩典予他们（如逾越节、过红海、吃吗哪、望铜蛇等），这些都是犹太教内的主要课题，旨在使犹太人世代勿忘神恩。在生活上他们亦活在弥赛亚降世为人之时代，他们当中亦有福音传至，故称他们委实尝过天恩不少，可惜他们只近福音，却没有福音（如在古时他们来到加底斯地，迦南地在望，却咫尺天涯了）。

(3) 又于圣灵有分——「有分」（ ）一字在新约内有两方面用途，可带神学意味，如分享神恩，拥有神恩，但此字亦可用在普通生活范畴内，即有分参加（如路 5:7 同字译作「伙伴」）（注 67）。古典希腊文以此字作多款用途，有家庭用途（译作「妻子」），有商业用途（译作「同事」、「合股之人」）（注 68）。在通俗希腊文（koine）方面，此字多作「同僚」、「同伴」之意（注 69）；故此字可意外面的交往（经历是实在的；如路 5:7；林前 9:10；10:17, 21, 30），亦有完全的投入（如来 2:14；3:1；5:13；7:13；12:8）。来 1:9 同字译作「同伴」，但显然这些同伴与基督没有相同生命，故此照这字的基本意义来说，「有分」可指拥有相同生命的身分，亦可指拥有相同生活的经历。C. Spicq 指出，在旷野漂流时，摩西亦有甚多这样的同伴，内中有信与不信的，同时进行相同活动。Howell 同样指出，在五饼二鱼神迹那役，甚多人「分享」基督的供应，但信的人不见太多；又如十个被基督使痊愈的麻疯病人，只有一个回头（代表信）（注 70）。G. L. Archer 谓这些读者曾受圣灵感动（圣灵有分），可是并未受圣灵拥有内住其中（注 71）。他们曾有圣灵的责备，然而没有完全相信。如 R. Nicole 言，太 7:22, 23 所说的正是希伯来书这段对象的代表（注 72）。他们又象术士巴兰的经历，他虽有圣灵降在他身上，然而他的结局也是灭亡的（民 24:2-4, 15, 16；书 13:22；彼后 2:12-17；犹 11）。其它举例参太 13:20-23，该亚法，术士西门及一些准门徒（约 6:66）。

(4) 并尝过神善道的滋味——读者只曾多次听过（尝过）神的善道，但还未到接受的地步（如徒 24:24, 25 记腓力斯在保罗前尝过善道，战兢害怕，只是拒绝救恩；又如希律喜听施洗约翰的讲道，却不肯悔改，参可 6:20）。陈终道云：这句话对那些早已熟悉神道的犹太人没有一点惊奇或困惑（注 73）（心知肚明），作者于此只提醒他们果有实在的经历，但仍欠救贖之恩。

(5) 觉悟来世权能——「觉悟」在原文与「尝过」是同字，而「来世权能」是指神国度内的神迹奇事，如耶稣基督在世时所行的神迹（注 74）；此等「来世的权能」，犹太人早司空见惯，只是不欲接受（如文士与法利赛人虽多见哑巴开口，聋子听见，瞎子眼见等神国的权能仍不肯相信）。

上列五种经验由五个分词（participle）串连看。据 Granville Sharp 氏之文法定律，这是指同样对象，故下文 6:6「离弃真神道理」，「不能从新懊悔」便是这五点状态所产生的后果（注 75）。总括说来，这些读者对基督教只有表面认识，没有完全接受。他们如在 2:4 所提及，

曾听过使徒的信息及他们所行的神迹，但迄然未信；此等读者如犹大一般，与主相处三年之久，又曾受派各处传道，不少神迹奇事他曾亲历其境，来世权能也曾震撼其心，只是他仍不信，到后来仍离弃主。他们又象古代的以色列人，既已目睹各样神迹奇事，后抵达加底斯迦南地的门槛，于此时仍不信神的应许，妄听十个探子之报告，转回原路，结果在旷野漂流了四十年之久。这些读者，如 K. S. Wuest 言，身处逼害苦境（参 10:32-34），不少已离开聚会（参 10:25），其它仍犹疑不决（参 10:23），未能决定退守犹太教或进前接受基督教，在犹疑不决境中，基督真理便溜掉了（参 2:1），以致他们属灵心智迟钝（参 5:11），未能分辨好歹（参 5:14），他们处在悬而未决、回归犹太教或更进一步的空档中。作者遂以图贯彻，力劝他们，放弃「基督道理之开端」（犹太教）而进到「完全的地步」去（新约的救贖）（注 76）。

### c. 他们的危机（6:6-8）

「若是离弃道理就不能叫他们从新懊悔了；因为他们把神的儿子重钉十字架，明明的羞辱他。就如一块田地，吃过屡次下的雨水，生长菜蔬合乎耕种的人用，就从神得福；若长荆棘和蒺藜，必被废弃，近于咒诅，结局就是焚烧。」

作者在两方面指出他们的处境，同样指出他们的危机：(1) 他们的现况（6:6）；(2) 可能的后果（6:7, 8）。作者指出，读者本已异常接近救恩，就不要离弃，否则后果堪虞。「离弃」（*ἀπολείπειν*），此字只在新约本处出现，意「偏离」、「转离」，与太 1:19 的「体」字为同根字，参上文 6:1 的「离开」。此字在蒲草文献内多意「毁约」（注 77），是过去断定式分词（aorist participle），和合本、KJV 与 Dana & Mantey 皆将之作为「假设性动词」（故补「若」字）；严格说来，此字是这段（6:1-8）中一连串分词之一（注 78），故由这分词的时态显出读者中已有离弃的行动或起了离弃的心意，所以作者便用最严厉的可能后果警惕他们。

作者释谓，读者若有这离弃的心意，就「不能」（*οὐ δύναται*），意「不能」非「困难」，参 8:18；10:4；11:6，此字在 6:4 出现，但和合本 6:6 才译出）叫他们从新懊悔了。「从新」乃是「回复先前的光景」。读者的问题就是他们已极接近救恩的边缘（M. Rosen 称他们为「信徒的前身」[proto-believers]，（注 79）），但在此时放弃这最接近之阶段与程度，那末就永不可能再回到那先前这么接近懊悔的光景（得救）。换言之，在这样就近懊悔的边缘离弃时，那就永远不能回到现在这个

接近的阶段或地步了，有时可能反进入神的「硬心审判」中了（judicial hardening，如法老），正如犹大随主多年，至自杀时的后悔亦不能产生作用，有点为时已晚，噬脐莫及之慨（注 80），也如术士西门，虽已受洗，但因假信至终仍败亡（注 81）。

在 6:7, 8 内，作者以一个农业操作的果效喻读者可能的后果。他说听了福音后，结出悔改果子的人，就如吃饱雨水的田地，长出合耕种人心意的果子来；反之若长出荆棘和蒺藜，就必被废弃，结果就是焚烧受咒诅。同地土、同雨量竟然产生两种后果，那是因为人的「心田」之故。为了要将信徒作为本段的对象，T. K. Oberholtzer 不惜谓荆棘蒺藜虽被焚毁，但火不能毁灭地土，所以这农耕之例只说明没有长进的人必受神的管教（注 82），如此释经偏差极了。S. D. Toussaint 则据此耕种的例子而定论，本段之对象不可能是信徒，因为结束之词汇绝不可能用在信徒身上，无论这人如何属肉体，贪爱世界，不长进，他的永远仍不是受诅的（注 83）。在读者当中，他们本是犹太教出身的人，如今甚多已脱离犹太教，更进一步接受了基督教，所以不信的读者可以效法，这些同伴同样摆脱旧礼仪，进入新约之恩典内。此举是一个极有分量而间接性地劝告不信读者之忠言。读者中信与不信的本有相同的背景，但可以长出不同的果子来（参廩子与麦子之比喻，太 13:24-43）（注 84）。不信读者的情况尤如那些犯了褻渎圣灵之罪的人（注 85），那罪今世来世也不能赦免（太 12:28，这警告是向不信基督是弥赛亚的法利赛人发出的）。在极大证据下（诸如目睹神迹、奇迹、蒙神光照、觉悟来世权能等），法利赛人仍拒绝耶稣，且后来将他钉死。他们的行径与本段的读者相若，意说「凡蒙光照等」仍不信的，就无异是重钉主于十架，公开羞辱神的儿子了（注 86）（「羞辱」，*κατατίθειν*，新约只在此出现，直意「公开暴露」，喻「诬蔑」）。

### B. 对已信的警戒（6:9-12）

#### 1. 显出得救的行为（6:9, 10）

「亲爱的弟兄们，我们虽是这样说，却深信你们的行为强过这些，而且近乎得救。因为神并非不公正，竟忘记你们所作的工，和你们为他名所显的爱心，就是先前伺候圣徒，如今还是伺候。」

作者在上文清楚并严重地警戒未信的读者，冀望他们勿功亏一篑，

失落救恩。在本段他将笔锋转向已信的人，一面警诫他们勿作小孩，借着认识更深的真理，而进入更丰富的恩典内。此举亦间接提醒未信的读者，当效法他们当中已信的人及先前列祖中的伟人，使他们能借镜效尤。

作者先介绍在收信人中那些已信的读者：(1)他呼叫他们为「亲爱的」（弟兄们是补字，6:9a），此词在圣经中从不用作称呼未信的人（注87），其原文（*ἀγαπῶν*）形容一个极亲密之关系；(2)作者「深信」（*ἐπιτελής*，指由经验而来的断定，参提后 1:5, 12）他们的行为强过这些（6:9b）；「这些」是指上文对未信者的情况（参 5:11-6:8）。换言之，此等读者是胜过上文那种读者（在属灵情况上言）；(3)他们的行为「属乎得救」（*ἐπιτελής*，意「那属乎得救的事」，中译「近乎得救」似不妥善）。作者承认这些读者确有能证明是属乎得救的行为（6:9），故盼望他们好自为之。

作者续在两方面坚固已信的读者，他们的得救「安稳在天」：(1)神不会忘记信徒为他所作的工——信徒的工作是得救的确据，只有得救的人才愿意为神工作；(2)神不会忘记信徒对伺候圣徒的爱心（参约 13:34, 35），诸如接待客旅，周济穷人，努力行善（6:10）。

## 2. 显出满足的指望（6:11, 12）

「我们愿你们各人都显出这样的殷勤，使你们有满足的指望，一直到底。并且不懈怠；总要效法那些凭信心和忍耐承受应许的人。」

有些学者（如 J. F. MacArthur）视本段的对象为未信的，是作者趁着劝诫信徒的机会，又向未信的人加倍鼓舞。但按结构言，6:11 的「你们」与 6:9 的「你们」为平行句，应是指同样对象才合理。作者续劝读者，既已有不停的伺候圣徒的爱心，就不要终止此种殷勤（「显出」，意「指出」、「表示」、「证实」，参罗 3:25 同字译作「显明」；罗 9:17 作「彰显」；腓 1:28 作「证明」），使他们之「满足的指望」（「满足」，指「满有确据」之意，全句意思是「满有确据的指望」）能维持到底，恒久不变（6:11）；再者，作者劝他们消极方面不要「懈怠」（*ἀκίνητος*，在 5:11 译作「不进去」、「推不动」），反要「效法」（*ἐπιτελής*）那些因信心和忍耐而能「承受应许的人」（*ἐπιτελής* 为现在式分词，指正在承受中的人，即还活着的信徒）（注 88），此等人就是读者中那些积极向神存伟大信心的人（如十一章所提的乃是旧约的信心伟人；6:12）。

## C. 对众人的警诫（6:13-20）

本段的劝言对已信或未信的读者皆适合，因为作者于此的主旨是以亚伯拉罕的信心及神的属性为劝告读者的基础，愿他们效法他们信心之父如何蒙神的应许。若未信之读者为本段之对象，下文的劝言会更贴切。作者在四方面指出神如何恩待人，这就是信靠神的四大明证：

### 1. 神的位格（6:13-15）

「当初神应许亚伯拉罕的时候，因为没有比自己更大可以指着起誓的，就指着自已起誓说，『论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来。』这样，亚伯拉罕既

恒久忍耐，就得了所应许的。」

神是可靠的，因宇宙间再没有一位比神更伟大，「所以」（6:13 的首字）当初神应许亚伯拉罕时，就向自己起誓（自己是最伟大），使亚伯拉罕本身及他的子孙皆蒙福。后来，亚伯拉罕既恒久忍耐，就得了所应许的（指以撒诞生，非 11:13 所指的应许之地或应许之国）（注 89）。这应许便成为以色列不灭的盼望（参诗 105:6；路 1:73）（注 90）。

## 2. 神的旨意（6:16, 17）

「人都是指着比自己大的起誓；并且以起誓为实据，了结各样的争论。照样，神愿意为那承受应许的人，格外显明他的旨意是不更改的，就起誓为证。」

普通誓言之目的有二：(1)了结各种纷争；(2)确立所说之事（注 91）。人间各样纷争是因互不信任之故而起，但当双方皆立誓只说真言，纷争就了结。照样当神定意将应许交给承受的人时，他便以立誓为「实据」（法律词汇，指一个合法的证据）。可见神与亚伯拉罕所立的约（据自神向自己立誓的应许）是无条件的，只在乎神自己成就那应许之福（参 6:14）。神为了显明他的旨意（祝福亚伯拉罕的旨意）是不更改的，就起誓为「证」（意「中保」，参 8:6；9:15；12:24，原文是动词，可译作「证实之」，和合本译为名词）。神以自己的证言作为他与亚伯拉罕的「中间人」、「公证人」；以后，若神不按所应许的执行时，他的誓言便如公讼人促使神按其「旨意」（意「承诺」，原文是一个颇强劲的字汇，是肯定性、决断性的立言）而行之。

## 3. 神的避难所（6:18）

「借这两件不更改的事，神决不能说谎，好叫我们这逃往避难所，持定摆在我们前头指望的人，可以大得勉励。」

古时之例，一件事若要「合法化」便需有二个见证人证实之。神本已向亚伯拉罕作了应许，但仍需另一见证才能作实，只因没有别个见证可求，神就加上誓言，以之作第二见证的要求，遂成立向亚伯拉罕的应许。神以两件「不更改的事」（反语词，意「誓约」、「遗言」）即应许与立誓（注 92），表示他决不能

说谎，所以其誓言必然成就。神曾说「凡不硬心的就不会惹神的忿怒」（参 3:15），这样神审判之怒气必会离开他。神既不说谎，人就能有避难所可去。「避难所」一词与「逃城」为同字（参七十士译本之申 4:42；书 20:9），那是给犯了误杀人罪者逃离律法制裁的地方。在那里他能享受安全、保障及接纳。作者以逃城为喻，暗示耶稣（6:20）就是这避难所，他是世人的指望，凡信或未信也可借此大得勉励。

## 4. 神的大祭司（6:19, 20）

「我们有这指望如同灵魂的锚，又坚固又牢靠，且通入幔内。作先锋的耶稣，既照着麦基洗德的等次，成了永远的大祭司，就为我们进入幔内。」

作者的词汇在 6:19 内异常灵活，他形容指望为灵魂的锚，「坚固」（「摇动」之反语词，意「不摇动」）兼「牢靠」（此字在 3:4 译作「确实的信心」；3:6 译作「胆量」，6:16 作「实据」）。以锚喻牢靠的指望是希腊文学的一个惯用词汇，在古钱币上亦刻有此徽号（注 93）。坚固与牢靠是指望，这指望且通入幔内（中文译法此句缺主词，读上来似是锚进入幔内，但按原文结构言，「指望」是「通入」的主词（注 94），意说因这指望，「我们就靠之或随之进入幔内」。「幔」（意「内幔」）是分隔圣所与至圣所的幔子（参太 27:51），耶稣基督曾以大祭司之身分进入幔内，将自己献上，作永远的赎祭，他的死已将此幔子拆除，使人可直接到神面前，无庸畏惧，又不需中保便可直接亲近神（参来 10:20）。这位耶稣，他是作「先锋」的（此字在新约仅于此处出现乃军事词汇，指行军前之「召集」，队长的「号令」或「探子」、「哨兵」），为了世人之故，进入幔内（幔内是神人相交之点，那里只有大祭司才能一年一次入内为全国百姓献祭代求，如今耶稣基督作开路先锋进去，使历世历代信的人能跟随进入亲近神），但耶稣基督进入幔内却非按利未的「等次」，而按麦基洗德的，所以他就成了永远的祭司。至于他如何因按麦基洗德的等次就能成了永远的大祭司的论据或理由，作者在下文才详细论之。

## IV. 基督是最完全的大祭司：辩证二（7:1-28）

（基督在等次上超越亚伦）

### A. 麦基洗德等次的超越（7:1-10）

## 1. 事实（7:1-3）

「这麦基洗德就是撒冷王，又是至高神的祭司，本是长远为祭司的；他当亚伯拉罕杀败诸王回来的时候，就迎接他，给他祝福。亚伯拉罕也将自己所得来的，取十分之一给他；他头一个名翻出来，就是仁义王，他又名撒冷王，就是平安王的意思；他无父、无母、无族谱，无生之始、无命之终，乃是与神的儿子相似。」

「来」书第七章是全书的中枢，内中所论的是犹太教的核心——献祭与祭司制度，若要脱离这制度进入基督教内，作者必须证明这制度欠完善之处，然后指出基督教却胜之。

旧约之祭司制度有五大特色，每点都不及基督与他所能成就的，这些特点分别是（注 95）：

1) 旧约祭司制度是民族性及国家性的——（Racial & National）只有犹太人才能作祭司，祭司之资格非世界性，而是只限于犹太民族，外邦人虽有信神的亦不能当此职任。

2) 旧约祭司制度是支派性的——（Tribal & Levitical）只有利未支派才有资格作祭司，可是并非位凡利未人便能当任，只是亚伦家族才能作，其余的利未人则可作献祭或崇拜时的助手（如献唱的，预备的祭物）。

3) 旧约祭司制度是服侍性的——（Spiritual & Non-royal）利未人只有服侍会幕的权利与荣耀（民 8:14-16），故其职权是「属灵的」；他们除献祭之权外，其它之权责不能超过王，他们永不能登上王位为王。

4) 旧约祭司制度是暂时性的——（Non-permanent & Nonefficient）利未人为祭司或办理会幕之事有年龄订限，不是久远，此外他们所献之祭物不能产生永久之功效，他们一次献上还要不断献上，每日每年如是，是以此制度与其服侍在将来（弥赛亚时代）必束结。

5) 旧约祭司制度是遗传性的——（Aaronical & Hereditary）这制度世代相沿，职责落在利未支派中的亚伦家庭内，非人本身有什么长处，只要他是亚伦后裔便可，故族谱证件是必须的（参尼 7:63-65；拉 2:62, 63）。

希伯来书的读者对祭司制度早耳熟能详，虽然一方面他们高举自己的献祭制度，另一方面却为这繁琐之制度烦扰不堪，他们心中极度盼望有一大祭司出来，是神的弥赛亚，取缔这赎罪之方法，给他们永久

的赦罪恩典。作者遂按照犹太教多年之传统心愿，介绍基督耶稣给他们，使他们能接受，成全他们多年的祷愿。在精简的三节经文中，他指出有一大祭司名麦基洗德，他的身分与资格正配合犹太教多年的夙愿，而基督耶稣正合此人的等次，是为犹太教期待的大祭司。

关于麦基洗德这位神秘传奇的人物，他在犹太遗传中占一重要席位，据教父学兼犹太学权威 R. N. Longenecker 精细的考究，犹太人对这名旧约人物有六方面的传闻：(1) 有说他与闪为同一个人；撒都该拉比认为他是闪的别名；(2) ben Gizna 拉比则认为他是末世国度四大建国元勋之一（另三名分别为大卫之子弥赛亚，约瑟之子弥赛亚，以利亚）；(3) 犹太史家约瑟夫说他是迦南地的首领（君王），因他的敬虔被神立为耶路撒冷的祭司；(4) 犹太哲学家裴罗称他是「永恒之道」的化身，是以他成为地上首位祭司；(5) 昆兰社团之敬虔人士视他为末世复临的胜利勇士兼罪孽的救赎主；(6) 另有昆兰文献记录他是位赏善罚恶的审判官（注 96）。这一切皆显出此人在犹太人的思想中占有一极重要的地位。然而遗传记录只是一类神学思潮，其中甚多观点在年代上是处希伯来书之后，亦未能正确地解释这位「祭司人物」与历史的弥赛亚有何关系。

「来」书的作者有圣灵的恩膏（约壹 2:27），洞悉此人与基督正确的关系，原来是一个预表关系，麦基洗德是预，基督是所表的，于是他在六方面指出两者间的「相似」（7:3；  
，此词在新约仅此出现，意「模式」、「副本」）的事实（注 97）：

1) 麦基洗德是世界性的祭司（非国家性，固然亦非民族性）——麦基洗德这名字在圣经首次出现在创 14 章（那里只有三节经文记叙他）。千多年后大卫在一节经文内提及他，是为第二次在圣经历史中出现，在那里当大卫预告弥赛亚就是大祭司时，他以麦基洗德的等次为基督成大祭司的基础。如今又另千多年后，希伯来书的作者第三次提及此人，在圣灵的引导下，作者所选用的资料相信甚至连与麦基洗德同时的亚伯拉罕也不知晓，可见在圣经的一贯性这事上，圣灵的默示委实是一件顶奇妙的现象（注 98）。作者利用亚伯拉罕呼叫麦基洗德为「至高神的祭司」一词指出，麦基洗德的等次是世界性的。「至高神」（  
是希伯来文的希腊文相对名词）此字，为神与世界间之关系词，意说神超越国家民族之界线，亦超越时空的限制，所以神是全地兼万代的。同样，基督不单是以色列的弥赛亚，他亦是全地的救主（参约 4:42），其祭司之职与麦基洗德般是为全地的。这样，他与亚伦相比下就显更优越了。

2) 麦基洗德是君王兼祭司——麦基洗德是撒冷王，是仁义（「麦基洗德」之意）的王，又是平安（「撒冷」之意）的王。据古教会传说（如耶柔米），撒冷即约 3:23 所在，耶柔米甚至说该处仍有麦基洗德皇宫之遗迹（注 99），但据诗 76:2、约瑟夫（「古史」，1:180；「战史」，6:438）、死海文献及犹太传统，撒冷则指锡安山（注 100），但历史之考证似乎支持犹太传统之说（注 101）。在利未祭司家族中，身兼两职（祭司与君王）不单前所未有，还与律法条例产生冲突。但弥赛亚是君王兼祭司（priest-king）在先知时早有预告（亚 6:13；参诗 110:1, 4）。在犹太人传统上言，此两职所带出来的果效正是弥赛亚国度内的特征（参诗 72；耶 33:15；赛 9:5；弥 4:5；亚 9:10）（注 102），如今作者指出，基督如麦基洗德般，是祭司又是君王，因他是神的弥赛亚。

3) 麦基洗德是长远非受时限的祭司（本是长远的祭司）——在亚伦制度下的祭司，无论何等忠心服侍，只能工作二十五年（二十五至五十岁），既有年限就决非长远的服侍，正如由摩西至基督的献身，这制度又完结了（参太 27:51），但麦基洗德的制度则是无年限的。「本是长远为祭司」（中文译本在 7:1，原文在 7:3）的「本是」（*ἐστίν*），意「仍然存留」，「仍是」）指出麦基洗德无父母、无族谱、无出生死亡等记载，故他先前的祭司（创 14 章时），至今仍是祭司，这是预表学的举例，是在灵意上相似神的儿子，非按肉身言（注 103），亦是指出在职位权益方面相似，非按生命生活言。

4) 麦基洗德是位分大于「犹太人之父」的祭司——麦基洗德首次在历史舞台出现时乃是亚伯拉罕拯救侄儿罗得、杀败诸王归回路经耶路撒冷之时，麦基洗德出城款待他，并给他祝福（参创 14:18-20），亚伯拉罕接受祭司性的祝福，因他位分在麦基洗德之下，虽然他是犹太人极崇敬之父，但作者在此处指出，连这开国先祖亚伯拉罕亦向他献祭，并接受他的祝福，显见麦基洗德之位分大于亚伯拉罕的；这样基督既属麦基洗德的等次，基督配受崇敬之位分便尤胜越亚伯拉罕了。

5) 麦基洗德是仁义平安之祭司——顾名思义，麦基洗德的职守必生出仁义与平安的果效，叫百姓在他统理下必得仁义与平安的福乐。C. F. Pfeiffer 谓基督之「双重王性」（double royalty）是为圣经中最理想的配合（参诗 85:10），因为「仁义」与「平安」同是神属性之特征（注 104）。犹太人据自赛 52:7, 9；61:1, 2 期待弥赛亚出现必将平安、安息、舒泰带给他们（注 105）。亚伦之职守虽忠耿无过，但不能

带平安给人，亦不能使人称义，弥赛亚却能，这是犹太人承认的，因旧约多处早有预告（参赛 32:17；诗 85:10）。诗 89:14 更说公义与平安是他宝座的根基。麦基洗德所作的，在基督耶稣身上却成为永久的，此诗篇所言正预表弥赛亚国内的情况（注 106）。

6) 麦基洗德是独立非遗传的祭司（他无父无母、无生之始、无命之终，乃是与神的儿子相似——犹太人之祭司制度乃按亚伦家谱而作定准，总是亚伦的后人（家谱为证）才有资格担此职任，至于个人的圣洁他们倒不在乎；久而久之，他们遂偏重家谱证件过于行为圣洁，故在此处作者提出另一种祭司制度可以取代之，那是麦基洗德的制度。

麦基洗德的身世背景异常特殊，他无父无母，无族谱及无命之始终（无记录父母之名字、所属之家族或出生与死亡的证据可寻）。「无父母」（*ἄγονοι*）在古典希腊文内有三方意义：指孤儿或私生子（注 107），指没有结婚之人（注 108），或形容神明之出现（注 109）。犹太人传说弥赛亚的出身如「神龙见首不见尾般」，不知他何时出现，何时失踪（即「神奇的君」之意）（注 110）。「无族谱」（*ἄγονοι*）是一个前所未有的词汇，不只在圣经从未出现，连在其它希腊文献内亦无先例，这明显是作者创新的字眼，因此字在日常生活内全无意义，复不存在。作者之意谓，麦基洗德是祭司，他不需族谱证明他有为祭司之资格（因犹太人极注重祭司之家谱证件的，连祭司父母之名均需在记载中，那人才真正拥有祭司资格）（注 111），他的资格是自有的，所以「无族谱」一词说明「无父无母、无始无终」便是没有记录之谓。此字的含义显明基督的大祭司职任不用族谱证明之，他是大祭司不在乎是否属亚伦之族谱（基督为君王则需族谱证明，是属王系之族谱），诚如 J. MacArthur 言：「基督成为祭司，不是因他的出生家世，而是他配受此职，如 7:16 说：他成为祭司，并不是照属肉体的条例，乃是照无穷之生命的大能」（注 112）。

7:1-3 这三节精简经文道出一件奇妙的事，在创 14 章这位似谜般的人物麦基洗德，后来在诗 110 篇获得谜底的预告，在希伯来书这里揭晓，原来他是两职身分之弥赛亚的预表（注 113），现今「事实」（应验人物）显在眼前了。

## 2. 证明（7:4-10）

「你们想一想，先祖亚伯拉罕，将自己所掳来上等之物取十分之一给他，这人是何等尊贵呢。那得祭司职任的利未

子孙，领命照例向百姓取十分之一，这百姓是自己的弟兄，虽是从亚伯拉罕身中生的，还是照例取十分之一；独有麦基洗德，不与他们同谱，倒收纳亚伯拉罕的十分之一，为那蒙应许的亚伯拉罕祝福。从来位分大的给位分小的祝福，这是驳不倒的理。在这里收十分之一的都是必死的人；但在那里收十分之一的，有为他作见证的说，他是活的。并且可说那受十分之一的利未，也是借着亚伯拉罕纳了十分之一；因为麦基洗德迎接亚伯拉罕的时候，利未已经在他先祖的身中。」

作者在上文虽简略地指出麦基洗德超越亚伦祭司制度的事实，然而亦俱备精警的证明；可是在本段内，他以四大根据，力证麦基洗德的祭司等次确比旧约的献祭制度更伟大：

1) 麦基洗德接受亚伯拉罕的献物 (7:4, 5) —— 亚伯拉罕将「上等」的掳物中取出十分之一献给麦基洗德，是因为他承认麦基洗德是真神的真祭司。麦基洗德虽是君王，却没有加入战围援助亚伯拉罕打败基大老玛和与他同盟的王 (创 14:17)，他亦没有为亚伯拉罕献祭，然而亚伯拉罕乐意将「上等」 ( ，意「顶上的物」) 的掳物献给他 (古时帝王在征服别国后，将掳物堆积一处，然后将头顶的掳物献给他们的国神，以资感谢，故这「上等」的就代表最好的) (注 114)。此举正显出麦基洗德的「尊贵」 ( ，意「庞大」)。这尊贵是亚伯拉罕以行动证明及承认的。

作者续指出，在旧约制度中，利未人没有分地，因他们是蒙神特别选召作为神人间的中保，所以他们是更尊贵的，故他们生活所需全凭其它支派以十分之一的抽佣 (献佣) 方式支持，这种骨肉支持骨肉的方式，在十二支派中实行开了；但麦基洗德不与他们同谱，并非十二支派中人，本不该受献物才对，然而他受了亚伯拉罕之献祭，就等于受了利未人在亚伯拉罕的血统内献了祭给麦基洗德了。在旧约的思想中，只有更伟大、更尊贵的才受别人的献物。

2) 麦基洗德祝福亚伯拉罕 (7:6, 7) —— 在亚伯拉罕生平中，起初他认识神的本性乃是神是祝福的神，而自己的使命则要使全地人蒙福，所以「祝福」是亚伯拉罕最先的功课，他亦明白只有位分大的才可祝福人，因为受祝福就表明位分较小。既然麦基洗德祝福亚伯拉罕，所以他是较亚伯拉罕及在亚伯拉罕血统内的利未人优胜了。J. MacArthur 谓，「从创 12 章至玛 4 章，全本旧约都是与亚伯拉罕的子孙有关，然

而只在数节的经文内，竟有一人比亚伯拉罕更伟大，因他祝福了亚伯拉罕」 (注 115)，这真是奇妙无比极了。H. A. Kent 指出：「给祝福与受祝福」已经表示两个不同的地位；此外，在旧约里给祝福表示神的承认与接纳，所以麦基洗德如站在神的地位接纳并赞许亚伯拉罕，故谁位分大便显而易见了 (注 116)。

3) 麦基洗德的祭司制度是活的 (7:8) —— 作者最后指出，在利未式的祭司制度内 (「在这里」)，凡利未人 (收十分之一的) 迟早都要结束他们的祭司服役，就算他们过了五十岁还不退休，死亡亦了结一切；但「在那里」 (旧约之时) 有一位收十分之一的人 (麦基洗德)，他的祭司服役按那「为他作见证的」 (指神在旧约的经文内发出见证，如诗 110:4) 是活的 (即没有停止为祭司的记录)，故这等次是长远的，如基督一般。

4) 麦基洗德的祭司制度非源自利未的制度 (7:9, 10) —— 在读者心中可能有如此思想：利未虽然生在麦基洗德之后，然而利未之祭司制度后来便取代了先前的制度，如今犹太人该遵守此祭司制度才是，因后来的是胜过先前的 (注 117)。作者遂于此处引证，麦基洗德的制度非出自利未，反而利未的源自麦基洗德，因利未早在亚伯拉罕献上十分之一礼物时已有其分了，因为祖先所作的固然与日后的子孙有关 (如罗 5:12；林前 15:22)，子孙的将来已在祖先的行动中，这种辩证法有点独特与奇异，所以作者预先声明「并且可说」 ( ，意「或者可以这样说」)。他之重点就是，麦基洗德的祭司制度非源自利未的，而利未反在亚伯拉罕之血脉中早已向麦基洗德献物了，这就证出麦基洗德的位分、身分是超越利未的。

## B. 麦基洗德职任的超越 (7:11-28)

希伯来书地七章的主旨正是要证明麦基洗德的祭司等次确实超越亚伦的，这样基督的等次亦同等超越旧约的祭司制度。这超越的辩证分为二大部分。上文所证出的乃是麦基洗德在等次上的超越，今段则要证实他在任上的超越。

作者在辩证其主题时从三方面入手，他先证明旧约的祭司职任是不完全的 (7:11-14)，进而指出麦基洗德的职任是更好的 (7:15-19)，末后他再证出基督耶稣的职任如期待股超越旧约的 (7:20-28)。

## 1. 两约祭司职任的比较（7:11-19）

W. G. Scroggie 将亚伦的祭司职任与麦基洗德的作一简单的对比，而基督却在这二方面（亚伦的与麦基洗德的）均应验了他们工作的果效（注）118。

亚伦	麦基洗德
1. 利未人的 (Levitical, tribal)	君王的 (royal)
2. 应验在地	应验在天
3. 代求性 (intercession)	祝福性 (benediction)
4. 父传子的	非世袭的
5. 停止了	赓续性
6. 单职任	双职任
7. 国家性 (national)	世界性 (universal)

## a. 旧约祭司职任的不完全（7:11-14）

「从前百姓在利未人祭司职任以下受律法，倘若借这职任能得完全，又何用另外兴起一位祭司，照麦基洗德的等次，不照亚伦的等次呢。祭司的职任既已更改，律法也必须更改。因为这话所指的人，本属别的支派，那支派里从来没有一人伺候祭坛。我们的主分明是从犹太出来的，但这支派摩西并没有题到祭司」。

作者提出，在律法时代利未人之祭司职任不能使人得「完全」（[7:11](#)），此词在新约有多款涵义，它可意「成长」，「成熟」，亦可意「得救」，即灵命成长之最后阶段（参上文之讨论）。利未祭司之职任旨在将人带到神的面前，求神逐次赦免人的罪，但此法决非妥善，因人永不停地为罪献上赎祭。既然旧约的祭司职任未能使人完全及永蒙神接纳，所以神就兴起另一位祭司（暗指基督），照另外一种等次（麦基洗德的）使人得完全（7:11）。这样祭司职任既已更改，管理这祭司职任的律法随之也必须更改（7:12），因为律法也不能永久保证人可完全（参来 10:1, 2）。「更改」（[7:12](#)），意「取代」一词已暗指基督教取代犹太教，正如基督取代旧约，麦基洗德的等次取代亚伦的（如太 17:5, 8 的暗示——他们举目不再看见摩西和以利亚[代表旧约]，而只见耶稣，天上的声音吩咐下来，「你们要听他」）。Z. Hodges 谓此节回应罗 6:14 之宣告：「你们不在律法之

下了」（注 119）。作者续说，这话所指的人（「另一位祭司」）是属别支派的（指犹太），而这支派中从没有人能有资格成为祭司（7:13, 14），但基督既是祭司，他必是按别个等次而成的。此言暗示亚伦的祭司职任是遗传的、暂时的、预表的及不完全的，而基督的则是神立的、永远的、实现的及完全的。

## b. 新约祭司职任的完全（7:15-19）

「倘若照麦基洗德的样式，另外兴起一位祭司来，我的话更是显而易见的了；他成为祭司，并不是照属肉体的条例，乃是照无穷之生命的大能；因为有给他作见证的说，『你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。』先前的条例，因软弱无益，所以废掉了；（律法原来一无所成）就引进了更美的指望，靠这指望我们便可以进到神面前。」

本段的启语词是「这是一件更显而易见的事」（[7:15](#)），意「丰富兼明显」，和合本将之放在句末）。这「件事」究竟是什么，作者在下文才透露。若神照麦基洗德的等次「另外」（[7:15](#)），意非同类型的「另」；不是惯用之「另」（[7:15](#)），意同类型的「另」）「兴起」（[7:15](#)，自身式动词[reflexive]，表示自动成就的）一位祭司来，这显而易见的事就是神以另外一位祭司成就旧制度之祭司所不能成就的。这位祭司不是照肉体的条例（如只利未后人才可承担祭司之职），而是照无穷生命的大能。作者于此旨在作一个对比：旧约的祭司职任的基础是遗传的，不管那祭司个人生命的条件如何（如恶行昭彰之以利的两子、新约的亚拿与该亚法）；但新约的祭司职任的基础与旧约的颖然不同，而是按照神本身的永生大能建立起来的。「无穷」（[7:15](#)），意「不朽坏」一词指出基督这祭司职任是「不死的」、「不终结的」、「永远的」，如诗 110:4 所言（7:16, 17）。

在证实新约祭司职任的完全时，作者以二方面指出：(1) 在一方面言（[7:15](#) [ [7:15](#) ]），先前的条件因软弱，指不能给生命言）及无益（指不能完成救赎言，非指价值），就被「废掉」了（[7:15](#)，意「取缔」，「取消」；10:28 同字译「干犯」；9:26 作「除掉」；蒲草文献中此字为法律名词，多指合法取消某项合约（注 120）；七十士

译本则多用在废弃条约、休止律例等方面），因为「律法」（代表整个旧约献祭制度）原是「一无所成」（*nothing accomplished*），意「不能使完全」，即不能使人得救；(2)在另一方面（*in another way*），在此时有一个引进的情况出现（英文 18 节指出 *there is a setting aside*, 19 节指出 *there is a bringing in*），就是当律法被废掉时就有一个「引进」（*bringing in*）是名词，和合本译作动词，意「出来」，路 2:27 同字译作「进入」；路 14:21 作「领来」；路 22:54 作「带到」）出现，这是新的盼望、更美的指望临到，靠之人可以接近神。C. C. Ryrie 说得对：「若基督是祭司，那么人就不再服在律法下了。此后每句奉主名的祈祷足可叫人接近神，这样的祷告间接地亦宣告律法已终止了（注 121）。C. F. Pfeiffer 亦谓：律法虽不能使人完全，它却引介了盼望，故律法又确已完成其主旨了（注 122）。」

## 2. 新约祭司职任的优越（7:20-28）

新约祭司职任有三方面的优越，还可从基督为祭司的身分证明之：

### a. 基督是更美之约的中保（7:20-22）

「再者，耶稣为祭司，并不是不起誓立的。至于那些祭司，原不是起誓立的，只有耶稣是起誓立的；因为那立他的对他说，『主起了誓决不后悔，你是永远为祭司。』既是起誓立的，耶稣就作了更美之约的中保。」

当亚伦为祭司时，神并无向他起誓宣告他的祭司职任是永远的；事实上，旧约的祭司从没有一人是神向他起誓后而立定的，但当基督成为祭司时，神便向他起誓，使他成为永远的祭司，如诗 110:4 言（此节旧约经文是为作者在本书内第四次引用）。起誓的目的乃是将誓言内的条款成为永久不变性的作用，所以基督之祭司职任亦如是，他的祭司职任是为永远的。

因为基督之祭司职任是由誓言立的，所以他就成为更美之约的中保（7:22）。「中保」（*mediator*，意「保证」）这字在新约只此出现，但在七十士译本及蒲草文献中则异常普遍，其用途有三：(1)习指父母给女儿婚嫁之「信物」，或陪嫁之「嫁??」（*dowry*）；(2)亦指一个法律上保证双方立誓遵守某契约之「证物」（*pledge*）；(3)保释罪犯于外暂得自由的保款（*bail*）（注 123）。这词惯常指物件，如今作者将之用在人（基督）身上，他视耶稣基督为神给人立约的证

物，而他称这约为「更美的约」。

「更美」这字原是全书的钥字，基督降世原是要保证更美的约得之成就。更美的约是指新约，这非说旧约不美善，而是旧约不能使人完全，故旧约之「不美」乃在此；可是旧约原来的功效却是指引人认识新约，直至新约来到，旧约便可「退休」了。旧约仍是完美的，当其目的达到时，它便「让位」给别约了。

### b. 基督是永远常存的救主（7:23-25）

「那些成为祭司的，数目本来多，是因为有死阻隔不能长久；这位既是永远常存的，他祭司的职任，就长久不更换。凡靠着祂进到神面前的人，祂都能拯救到底；因为祂是长远活着，替他们祈求。」

利未派之大祭司无论数目多寡（约瑟夫记[古史 20:21:71]由亚伦至圣殿焚毁期间以色列共有八十三位大祭司）（注 124），条件资格如何足够，但他们总给最后的仇敌淘汰，那是死亡（7:23），故此他们的职任就不能长久；可是基督是永远常存的（经复活后），他的祭司职任就长久「不更换」（*not changed*，意「不摇动」，「不跌倒」），此字本是法庭词汇，在新约仅在这里用及，意指法官的判决是不能推翻的（注 125）；7:24），表示「永远如此」、「不用代替」、「不用补上」，所以凡靠祂进到神面前的人（祭司之职乃将人带到神面前去），祂都能拯救「到底」（*to the end*，意「任何时候」，或「直到至终」），因为他长远活着，故能在任何时间内拯救人或逢祂拯救人必拯救至完善终局的地步；此外祂又能常替人「祈求」（*intercede*，意「为了代求」），这字在本书只在此出现，但此亦是保罗常用之字汇，参罗 8:27, 34）。祭司之专职乃将人的需要呈达神面前，然后替人「说项」（代求），于是神便拯救那些基督代求的人（7:25）。

在本书内，作者将基督这位永远的大祭司之主要任务或功能逐点说明。2:18 说「基督能搭救被试探的人」；4:15 说「基督能体恤人的需要」；7:25 说「他能拯救到底」；所以只有永远常存的祭司象基督般才可成就这一切，这就是作者要证明的了。

### c. 基督是圣洁无罪的祭司（7:26-28）

「象这样圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人，高过诸天

的大祭司，原是与我們合宜的。他不象那些大祭司，每日必须先为自己的罪，后为百姓的罪献祭，因为他只一次将自己献上，就把这事成全了。律法本是立软弱的人为大祭司；但在律法以后起誓的话，是立儿子为大祭司，乃是成全到永远的。」

因旧约的大祭司仍是罪人，他们必须每日先为自己的罪献祭，才能为百姓献祭，但基督则不用为己每日献祭，作者认为此举是「合宜」的（与 2:10「合宜」同字），他在五方面证明为何基督是一个与众不同（与利未派不同）的大祭司，因基督是：

1) 圣洁的（ ）原文指个人本质的圣洁（非如惯用之指生活上的分别为圣）（注 126），这亦是弥赛亚原有的属性（参诗 16:10）（注 127），所以基督降世为人，使人亦能圣洁。

2) 无邪恶的（ ），邪恶是内心意念的罪，如小孩子就称为天真无邪，罗 16:18 同字译成「老实」）可指内心方面或使人受害的动机，在基督身上则无这种心内邪念之存在。

3) 无玷污的（ ），意「无斑点」）指在与人交往上没受罪人之影响。迄此，作者指出基督非仅本质上无罪，思念亦无邪恶，连生活行为亦无受罪恶所沾染。

4) 「远离」罪人（「远离」字原文 意「分开」；罗 8:35，39 同字译作「隔绝」；太 19:6 作「分开」，此字虽是完成式分词，指现在一直不变的情况，于此则可作一直不变的动态之意），指耶稣的本质及生活皆与众不同，如陈终道言，基督在生活中虽接近罪人，心意却远离他们（注 128），非指回归天家（注 129）。作者本意指出基督与人有别，非指他不与罪人相处来往：事实上，基督在世常与罪人往来，他与罪人「分隔」，不是「孤立」。

5) 「高过」诸天（ 是比较词，配合下文「诸天」，意「与天齐高」，1:3 同字译「高天」）指基督现今的地位（参 1:3），那是他经历降服神的旨意，为世人舍弃自己后，神将他升为至高的地位（参腓 2:9）。

基督拥有这五大质素，故他不象其它祭司每日为己为百姓献祭赎罪，而他「只一次」（7:27； 参 9:12；10:10，此字强调只需一次，非常用之 ，那强调清楚的经历，参 6:4；9:7，26，27；10:2；12:26，27）献上，不需每日，不是为己，而单为人，更将自己献上作祭物，就把「这事」（指整个献祭制度）成全了。

7:27，28 两节将上文（7:1-26）作一总结。作者主要将律法及其功能与誓言及其功能作个对比。律法只立软弱的人（参罗 5:6）为大祭司，其功能是每日的；誓言则立儿子（基督蒙应许为祭司之誓言在诗 110:4，实际在道成肉身及升天后，那已在律法之后了）为大祭司，但其功能与果效则成全到永远。

#### 书目注明：

（注 1） 引自 L. Morris, "Hebrews" ,Bible Study Commentary,

- (注 2) Zondervan, 1983, p.49.  
J. Moffatt, “Hebrews” ,International Critical Commentary, T & T Clark, 1924, p.59.
- (注 3) J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, pp.112-113.
- (注 4) Ibid., p.113.
- (注 5) R. G. Gromachi, Stand Bold in Grace, An Exposition of Hebrews, Baker, 1984, p.83.
- (注 6) D. Guthrie, “Hebrews” ,New Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1983, p.125.
- (注 7) 关于「祭司」或「大祭司」在古近东诸国中的史源, 参 B. F. Westcott 著 The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1970r, pp.137-141 有极精辟的研究。
- (注 8) J. Moffatt, p.62.
- (注 9) 引自 B. F. Westcott, p.121。
- (注 10) J. Moffatt, p.64.
- (注 11) Z. Hodges, “Hebrews” ,Bible Knowledge Commentary, New Testament, Victor, 1983, p.791.
- (注 12) 如 Calvin, Beza, Owen, Zahn, Z. Hodges, Bultmann, Bengel, Montefiore, Grotius 等不赘书名页数。
- (注 13) 如 T. Hewitt, J.Moffatt, McGee, 陈终道等不赘书名页数。
- (注 14) 如 A. E. Garvie; G. H. Lang; K. S. Wuest; G. L. Archer; D. A. Hagner; B. F. Westcott; F. Delitzsch; H. A. Kent 等不赘书名页数。
- (注 15) R. E. Gingrich, The Book of Hebrews, Riverside Press, 1983, p.23.

- (注 16) K. S. Wuest, “Hebrews” ,Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1947©, 1978r, p.100.
- (注 17) F. F. Bruce, “Hebrews” ,New International Commentary, Eerdmans, 1964©, 1972, p.103.
- (注 18) B. F. Westcott, 128.
- (注 19) F. F. Bruce, p.102.
- (注 20) 与 H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1972©, 1974, p.101 表同感。
- (注 21) B. F. Westcott, p.130.
- (注 22) 如 H. A. Kent; F. F. Bruce; D. Guthrie; Z. Hodges; D. A. Hagner; J. Moffatt; I. H. Marshall; R. Gingrich; R. G. Gromachi; S. J. Kistemaker; 「中神」注释本等不赘书名页数。
- (注 23) 如 L. Morris; 陈终道等不赘书名页数。
- (注 24) 如 J. F. MacArthur; G. L. Archer; K. S. Wuest; J. A. Sproul; Roger Nicole; S. D. Toussaint; R. A. Torrey; W. R. Newell; J. Owen; J. Calvin 等不赘书名页数。
- (注 25) J. A. Sproul, “Once Lost, Always Lost?” Spire (Grace Theological Seminary) ,Vol.14, No. 2, Winter, 1986, p.7; 又同作者著 The Warning Passages in Hebrews, Grace Bible Conference Memeographed Notes, 1978, p.2。
- (注 26) J. F. MacArthur, pp.128-129; 又同作者著 Matthew (16-23) , Moody, 1988, p.193.
- (注 27) M. R. Vincent, Word Studies in the New Testament, AP & A, 1972, p.1118; H. Alford, Alford's Greek Testament, IV, Guardian Press, 1857©,1976r, p.100; W. Barclay, The Letter to the Hebrews, Westminster, 1955©,1976, p.49.
- (注 28) B. F. Westcott, p.133; F. Delitzsch, Commentary on the Epistle to the Hebrews, I, T & T Clark, 1871, K & K, 1978, p.261.
- (注 29) J. F. MacArthur, p.133.
- (注 30) Ibid., p.134.
- (注 31) P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.191.
- (注 32) J. F. MacArthur, p.136.
- (注 33) Ibid., p.137; K. S. Wuest, p.109; B. F. Westcott, p.142; P. Ellingworth & E. A. Nida, A Translator's Handbook on the

- Epistle to the Hebrews, UBS, 1983, p.109.
- (注 34) K. S. Wuest, p.110.
- (注 35) Noel Weeks, "Admonition and Error in Hebrews", The Westminster Theological Journal, 39 (Fall, 1976): 75; 另参 P. Ellingworth & E. Nida, p.109 表同感。
- (注 36) 如 T. Hewitt; H. A. Kent; F. F. Bruce; B. F. Westcott; R. G. Gromachi 等不赘书名页数。
- (注 37) Alexander Nairne, The Epistle of Priesthood, Edinburgh, 1913, p.15; G. H. Lang, The Epistle to the Hebrews, London, 1951, p.95; F. F. Bruce, p.113 等表同感。
- (注 38) Delitzsch, I, p.274.
- (注 39) J. C. Adams, "Exegesis of Hebrews 6:1f" NTS, 13 (July, 1967), pp.378ff; 引自 P. E. Hughes, p.195。
- (注 40) 如 H. A. Kent, pp.61-62; D. A. Hagner, "Hebrews", Good News Commentary, Harper & Row, 1983, pp.67-68; G. W. Buchanan, "Hebrews", Anchor Bible, Doubleday, 1972©, 1985, p.253.
- (注 41) F. F. Bruce, p.114.
- (注 42) J. F. MacArthur, p.139; K. S. Wuest, p.112; L. Morris, p.57; W. Barclay, p.53.在此点不少学者虽一面承认这字是指旧约的洗濯礼，一面却将本段解作信徒的洗礼（如 Delitzsch, I, pp.272-275; S. J. Kistemaker, p.154; G. W. Buchanan, p.253）。
- (注 43) D. Guthrie, pp.35, 139. 此点 F. F. Bruce（上引书页 115）也承认。
- (注 44) Ray E. Summers, Essentials of New Testament Greek, Broadman, 1950, p.109; A. T. Robertson, "Hebrews", Word Pictures in the New Testament, V. Broadman, 1932, p.374.
- (注 45) 如 R. C. H. Lenski; Ralph Earle; B. F. Westcott（此人在 10:26,27 的释经时有此表达）; William Lane 等不赘书名页数。
- (注 46) 如 C. C. Ryrie; F. F. Bruce; W. G. Scroggie; G. R. Osborne; S. J. Kistemaker 等不赘书名页数。
- (注 47) H. A. Kent, p.112.
- (注 48) 正如 G. R. Osborne 所陷入释经学不合逻辑之毛病，见 Osborne 著 "Soteriology in the Epistle of Hebrews,"

- Grace Unlimited, ed. C. Pinnock, Bethany, 1975, p.153。
- (注 49) 如 S. J. Kistemaker, "Hebrews," New Testament Commentary, Baker, 1984©, 1985, p.162.
- (注 50) 如 H. A. Kent; D. Guthrie; T. Hewitt; J. V. McGee; W. G. H. Thomas; B. F. Westcott; I. H. Marshall; W. Manson; R. Gingrich; M. Dods（此人说此罪虽是假设性，但是可犯上的）等不赘书名页数。
- (注 51) 如 Z. Hodges; R. G. Gromachi 等不赘书名页数。
- (注 52) 如 J. F. MacArthur; G. L. Archer; L. Morris; Moishe Rosen; S. D. Toussaint; K. S. Wuest; J. A. Sproul; J. N. Darby; M. Henry; F. W. Grant; R. Nicole; Calvin; Owen; New Scofield Reference Bible 等不赘书名页数。
- (注 53) J. A. Sproul, p.6.
- (注 54) J. A. Sproul, "The Warning Passages in Hebrews", Grace Bible Conference Mimeographed Notes, 1978, p.2.
- (注 55) H. Alford, Alford's Greek Testament, IV, Guardian Press, 1857©, 1976r, p.108.
- (注 56) Roger Nicole, "Some Comments on Hebrews 6:4-6 and the Doctrine of Perseverance of God with the Saints", Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation, ed., G. F. Hawthorne, Eerdmans, 1975, p.360.
- (注 57) 如 W. Barclay, p.56。
- (注 58) G. W. Buchanan, p.106.
- (注 59) 如 J. Moffatt, p.78 所云。
- (注 60) 如 L. Morris, "Hebrews", Expositor's Bible Commentary, XII, Zondervan, 1981, p.55; M. Dods, "Hebrews", Expositor's Greek Testament, IV, Eerdmans, 1974, p.296; Alford, p.108; H. Montefiore, "Hebrews", Harper's New Testament Commentary, Hendrickson, 1964©, 1987, p.106; T. Hewitt, "Hebrews", Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1960©, 1978 (8th), p.106.
- (注 61) Johannes Behm, TDNT, I, ed. G. Kittel; G. Friedrich, Eerdmans, 1964, S. V.
- (注 62) P. Ellingworth & E. A. Nida, p.115; D. N. Howell, The Warnings of the Epistle to the Hebrews: Their Bearings on the Doctrine of Perseverance (Th. M. Thesis, Dallas Theological Seminary), 1978, p.27.
- (注 63) J. Calvin, Commentary, p.76; Institutes, III, 2:11; 引自 D.

- (注 64) Guthrie 上引书第 144 页; 另参 Montefiore, p.109。  
G. W. Buchanan, p.106.
- (注 65) 引自同上书页。
- (注 66) G.L.Archer, Encyclopedia of Bible Difficulties, Zondervan, 1982, p.419.
- (注 67) R. G. Gromachi, p.55.
- (注 68) H. G. Liddell & R. Scott, Greek-English Lexicon, Clarendon, 1966, p.1122.
- (注 69) W. F. Moulton & G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, Eerdmans, n.d., p.406.
- (注 70) D. N. Howell 著同上书页。
- (注 71) G. L. Archer 著同上书页。
- (注 72) R. Nicole, p.361.
- (注 73) 陈终道著《希伯来书讲义》, 宣道书局 1977 年版第 118 页表同感。
- (注 74) T. Hewitt, p.108 表同感。
- (注 75) J. A. Sproul, "The Warning Passages...", p.3.
- (注 76) K. S. Wuest, pp.111,114.
- (注 77) K. S. Wuest, Golden Nuggets from the New Testament, Eerdmans, 1940©, 1978r, p.21.
- (注 78) R. G. Gromachi, p.109.
- (注 79) Moishe Rosen, "Christianity is Jewish", Table Talk, ed. R. C. Sproul, Vol. 1, No. 5, Oct., 1986, p.5.
- (注 80) J. F. MacArthur, p.148.
- (注 81) L. Morris, "Hebrews," BSC, p.59.
- (注 82) T. K. Oberholtzer, "The Thorn-Infested Ground in Hebrews 6:4-12," Bibliotheca Sacra, Vol. 145, No. 579, July-Sept., 1988, p.326.
- (注 83) S. D. Toussaint, "The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews," Grace Theological Seminary, Vol. 3, No.1, Spring, 1982, p.74.
- (注 84) J. F. MacArthur, p.152.
- (注 85) F. F. Bruce, Hard Sayings of Jesus, IVP, 1983, p.92.
- (注 86) . Nicole, p.363; C. L. Pfeiffer, The Epistle to the Hebrews, Moody, 1962, p.52.
- (注 87) J. F. MacArthur, p.151.
- (注 88) H. A. Kent, p.118.
- (注 89) 同上书第 119, 227 页。

- (注 90) B. F. Westcott, p.158.
- (注 91) 同上书第 160 页。
- (注 92) D. A. Hagner, p.76; G. W. Buchanan, p.115.
- (注 93) J. Moffatt, p.89; F. Delitzsch, I, p.319.
- (注 94) F. F. Bruce, p.128.
- (注 95) 略增订 J. F. MacArthur 上引书第 174 页。
- (注 96) R. N. Longenecker, "The Melchizedek Argument of Hebrews", Unity and Diversity in New Testament Theology, ed. R. A. Guelick, Eerdmans, 1978, pp.165, 168, 171.
- (注 97) J. F. MacArthur, pp.174-178.
- (注 98) 大纲据自同上引书第 173 页。
- (注 99) M. R. Vincent, p.1126.

- (注 100) G. W. Buchanan, p.118.  
 (注 101) F. F. Bruce, *The Gospel of John*, Eerdmans, 1983, p.73.  
 (注 102) F. Delitzsch, I, p.331.  
 (注 103) B. F. Westcott, p.174.  
 (注 104) C. F. Pfeiffer, p.58.  
 (注 105) G. W. Buchanan, p.119.  
 (注 106) R. G. Gromachi, p.121.  
 (注 107) S. J. Kistemaker, "Hebrews" ,New Testament Commentary, Baker, 1985, p.22, 56.  
 (注 108) P. E. Hughes, p.249.  
 (注 109) G. W. Buchanan, p.119 ; L. Morris, "Hebrews" ,Expositor's Bible Commentary, p.63; H. Montefiore, p.119.  
 (注 110) F. Delitzsch, I, p.331.  
 (注 111) F. F. Bruce, "Hebrews", p.137.  
 (注 112) J. F. MacArthur, p.178.  
 (注 113) R. N. Longenecker, p.176.  
 (注 114) H. A. Kent, p.114; M. Dods, p.309.  
 (注 115) J. F. MacArthur, p.22, 50.  
 (注 116) H. A. Kent, p.129.  
 (注 117) 同上书第 131 页。  
 (注 118) W. G. Scroggie, *The Unfolding Drama of Redemption*, III, Pickering & Inglis, 1970; Zondervan (one volume edition), 1972, p.261.  
 (注 119) Z. Hodges, p.798.  
 (注 120) M. R. Vincent, p.1130.  
 (注 121) C. C. Ryrie, "The End of the Law", *Bibliotheca Sacra*, 124, July-Sept., 1967, p.244.  
 (注 122) C. L. Pfeiffer, p.63.  
 (注 123) D. Guthrie, "Hebrews", *New TNTC*, p.165.  
 (注 124) L. Morris, "Hebrews", *EBC*, p.71; H. A. Kent, p.139; G. W. Buchanan, p.127.  
 (注 125) William Barclay, p.82.

- (注 126) K. S. Wuest, p.138.  
 (注 127) P. E. Hughes, p.272.  
 (注 128) 陈终道著《希伯来书讲义》，宣道书局 1977 年版第 157 页。  
 (注 129) 如 H. A. Kent, p.142; F. Delitzsch, II, p.4; J. Moffatt, p.101; Spicq; Luther; Bengel 等。

## 7. 基督的超越（六）

### ——基督超越旧约

(8:1-10:18)

#### I. 序言

耶稣基督的超越在上文已异常显著，他是神给世人最后与最完全的启示，他又超越天使、摩西、约书亚及亚伦，他是最完全的祭司。现今作者将上文的重点再作一次复习（8:1 的「第一要紧的」），并将基督成为更完善祭司的基础——新约——作一个详尽的阐释。新约是 7:22 所述之「更美之约」，如 S. J. Kistemaker 言，下文正是 7:22 的诠释（注 1）。

「约」字是本段的钥字（全书共用十七次，新约共有三十三次），亦是犹太人信仰的中心。他们认为神与祖宗立了约，故他们永远是神的儿女，这身分与荣耀永不动摇；再者，他们认为神以「约」（摩西的）将他自己与他们连结在一起，又透过旧约的献祭制度表明神与他们常在沟通的关系内。但作者在此处指出，旧约的祭司与献祭制度经已古旧（8:13），如今被新约取代了；况且新约本不是未曾预告过的，反是按照神给耶利米的应许而来的。从「新约」应许来的新大祭司，在其所作的献礼事上，远超旧约的预备，这是作者在全文的本意（注 2）。

作者在本段论证基督超越旧约，非说他不尊崇旧约，反之从书的内证可见（如 1:5, 13 及多处旧约经文的活用），作者特别崇敬旧约圣言，只是旧约内的礼拜制度则被基督所始行的「新约制度」取代了。

#### II. 基督是更美的祭司（8:1-13）

##### A. 新大祭司的描述（8:1-5）

「我们所讲的事，其中第一要紧的，就是我们有这样的大祭司已经坐在天上至大者宝座的右边；在圣所，就是真帐幕里作执事；这帐幕是主所支的，不是人所支的。凡大祭司都是为献礼物和祭物设立的；所以这位大祭司也必须有所献的。他若在地上，必不得为祭司，因为已经有照律法献礼物的祭司。他们供奉的事，本是天上事的形状和影象，正如摩西将要造帐幕的时候，蒙神警戒他说：『你要谨慎，作各样的物件，都要照着在山上指示你的样式。』」

在介绍基督是新约的大祭司时，作者遂先介绍这位新大祭司的职事。他说他一直「所讲的事」（*κερτασμα*，现在式分词，非单指下文的话（注 3），亦包括上文（注 4））之「中心」（*κεφαλη*，意「头」，指「总结」，亦可指「最主要的」，和合本译作「第一要紧的」，「其中」是补字，含义是总括上文最中心的话），就是「我们有这样的大祭司」（8:1a）。陈终道牧师说得对：此处作者特别强调第一要紧的，不是旧约所着重的圣所或律法，而是一个这样的大祭司，他是更美的大祭司（注 5）。这大祭司是怎样的？作者在三方面介绍他：

1. 他是在神宝座右边的大祭司（8:1b）——旧约的祭司从没有一人在服役时可坐下的，因为他们的工作是不能停止的（参来 10:11）。现今基督将自己献上为祭，所以按救赎之工来说，基督已完成其伟大的工作，他可坐下，安歇其工及享受神的尊荣接待。神宝座的右边是一个尊荣之处，基督今坐在那里一方面表示他的工作已告完毕，另一方面表示神将他升高至此荣耀尊贵的地位，正如基督在地时向神的祷言（参腓 2:9；约 17:1, 5）。

犹太人的公会在会议时，主席之左右皆为重要选委。在左的是「控罪书记」，工作主要是记录与宣读控罪及刑罚之种类；在右的则是「赦罪书记」，其工作主要是记录与宣读罪之赦免及释放，故在右边的那位是众目所及的，他亦称为「恩慈书记」，现今作者将基督描作扮演此角色的（注 6），那是感人至深的。

2. 他是在圣所里的执事（8:2）——「执事」（*διακονα*）一词在上文用作天使方面（1:7），保罗亦以之解释自己的（罗 15:16）或别人的使命（腓 2:25）；但此处可意「专司属灵事物者」，基督是在圣所内专负责沟通神人关系的。「圣所」（*αγιαριον*）按 9:3 言是指「至圣所」，那是大祭司才有资格进入之处。这圣所又称为「真帐幕」。「真」非指以前的是虚假的，而是说以前的是影子，非实体之意（注 7）。起初的圣所是在地上的帐幕内，但那帐幕是人所支立的，而基督现今所处的帐幕是神所「支立」的（*σπυρα*，意「缚束」路 21:35；提后 3:7 等同字译作「网罗」，那是比喻用法）。按 9:24 言，天上的圣所就是「天堂」，那是神的所在地，亦是基督的「住处」。

作者在此处作了数个对比（基督在真帐幕之至圣所内作执事，这帐幕是神支立非人立的，而这真帐幕就是天上非地上金银木石内之圣所），处处显出基督的工作超越人间的大祭司，是读者该信服的。

3. 他是在天上仍献奉的大祭司（8:3-5）——第二点的介绍是因前

二点引起的。据上文所论，基督既已坐下，安歇了一切的工作，包括大祭司的供奉，那末他还会作什么，这是读者的疑问，亦是作者要解释的。他要证出，基督在地上的工虽然歇了，他在天上的却没停止，这样他那无止息的供奉明显就胜过人间的祭司了。

作者指出，凡人间祭司的设立都是为献各项祭物，此等礼物及祭物代表个人向神的奉献、感恩、立愿及求恩赦等。至于为救赎方面，基督已将自己献上作为活祭（参 7:27；9:14）。他不再需如此献己给神，但人的感恩、立愿、赞颂等，基督仍将这些献给神，故此他的供奉之职还未了结（8:3）。再者，基督在地上时的供奉不是照旧约律法的，因他不是利未人，他虽多行神迹奇事，但他从没僭越利未祭司之职，他从不踏入圣所内为民献祭（8:4）。但他又既为大祭司，他的供奉便按利未祭司之祭物所投射的实体而作的。利未人所作的只是天上事的形状和影象，如神当初对摩西所说的（「警诫」之原文是一旧约专用神学词汇，尤指「神启示的诫命」；参出 25:40；来 11:7；12:25；8:5）。

作者续再指出，旧约献祭之制度及每一事物本是天上事的形状与影象。「形状」（*typos*，意「副本」、「榜样」，此字在约 13:15 译作「榜样」；来 4:11 作「样子」；9:23 作「样式」）指真样的代表样本；「影象」（*tylos*，意「投影」或「影子」）指真象的投影（没有真象就没有投影），这二字指出，旧约之献祭原来是「天上事」（*tylos*，可译作「天上圣所」或「天上帐幕」，「圣所」与「帐幕」为补字，如「事」字亦是补字）（注 8）的副本或投影，而「天上事」才是真实体。摩西当年受启示造帐幕时，神已吩咐他照山上的样式而造的（「山」是指「西乃山」）。「样式」（*typos*，意「榜样」、「标本」、「模式」、「前表」）指神早已有个献祭的范本在其心意内，古时借着利未的制度稍让人先窥其样子如何，后来在基督的祭司职任内却显明神真正的样式。

## B. 新约的描述（8:6-13）

「如今耶稣所得的职任是更美的，正如他作更美之约的中保；这约原是凭更美之应许立的。那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了，所以主指责他的百姓说，『日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约；不象我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及的时候，与他们所立的约；因为他们不恒心守我的约，我也不理他们；这是主说的。』主又说，『那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样；我要将我的

律法放在他们里面，写在他们心上，我要作他们的神，他们要作我的子民；他们不用各人教导自己的乡邻和自己的弟兄说，你该认识主；因为他们从最小的到至大的都必认识我。我要宽恕他们的不义，不再记念他们的罪愆。』既说新约，就以前约为旧了。但那渐旧渐衰的，就必快归无有了。」

在上文作者介绍基督这位大祭司是特别超越别人的，他的供奉地点乃在神宝座之右边，那是天上的圣所，而他的供奉长久不息，非象人间的大祭司。如今作者将基督作大祭司的基础——新约——作一简介（第 9 章详论），以示基督之成为大祭司，一面是按神与以色列的立约而来，一面指出基督为祭司之基础远胜利未祭司之根据。

作者在十方面介绍新约的特色：

1. 新约是凭更美之应许立的（8:6）--基督的职任是「更美」（*tylos*，意「优异」、「至尊」，罗 12:6 同字译「不同」），因为他作了更美之约的「中保」（*tylos*），意「中间人」，参加 3:19；提前 2:5；此字是法律词汇，尤指法官的身分与工作。他是两难间的调解人或是公正的审判者。W. Barclay 谓在罗马有一法官公会名 *arbitri*，法官称为「中保」（注 9）。「中保」是服侍两边需要的人，如旧约的祭司般，但基督将神爱的救赎与人的罪连接起来，故他是更美的中保。基督之美不单在成就救赎方面，亦因他为祭司的约是更美的，这约称更美基于建立在更美之应许上。「应许」（*tylos*）是每一项合约的基础，所以合约的好或更好在于应许的内容或应许的性质。有些应许是有条件的（如摩西的约，或称旧约，参出 19:5-8；24:3-8）；一些却是无条件的（如耶利米约或称新约，参耶 31:31-34）。旧约是人向神作的保证、应许、允诺；新约是神向人作的保证、应许、允诺，所以受惠的是人非神。再且，受惠人无权订立约的条款，亦不能改变之，是以称为无条件，故此是为更美之约（注 10）。W. Barclay 解释，作者在此处介绍新的「约」时，他不以惯用的字汇 *suntheke*，因此字多指在双方认可的条件才签订的，如婚约、商贸之约，表示约是带有条件性的，反选用 *diateke* 一字表达之，因此字意遗嘱，是单方面订立的、又全是恩典性的，故指出无条件之性质，需待死后才能生效（注 11），可见作者用心之良苦。

2. 新约是取代旧约的（8:7）——在名称上，旧约称为前约，新约称为后约。若前约「没有瑕疵」（*tylos*，意「无错误」，路 1:6；

腓 2:15; 3:6 等同字译作「无可指摘」），后约也不用来临。「瑕疵」非说旧约有毛病，旧约是神颁下的，在本质上没有不妥，只是因人的软弱之故，旧约便显出有瑕疵了。若旧约可以满足人的需要，那就不用「寻找」（                    ，意处心积虑的搜索）新约了。现今基督既已来临，新约已立，那就说明前约不如后约了。

3. 新约是将来的（8:8a）——「日子将到」指新约条款完全应验之时乃是基督在地上执掌王权之时，因为只有在此时人对神的认识才能毫无隔阂（注 12），现今只能算是部分应验时。

4. 新约是神主动订立的（8:8b）——因为百姓的「瑕疵」之故，所以神借着耶利米（31:31-34）主动与他的选民立约（「我要」显出此约是神主动订立的）。他不需与人经商讨后才订立，亦不用人同意才实行。「另立」（                    ，意「将要完成」、「将要成立」；太 7:28 同字作「完了」；路 4:2 作「满了」；罗 9:28 作「成全」；下文 8:10 之「立」为                    ，意「将要写上」、「将要铭刻」）一字显出使人最后完全蒙福的大计全是神主动设计并执行的。

5. 新约是神与选民立的（8:8c）——新约的直接对象乃神的选民，他们是新约的直接受惠人（参约 4:22； D. Guthrie 据此谓希伯来书没有一句是为外邦人说的（注 13））。神从没与外邦人订立任何合约；外邦人能享受新约的恩典全基于亚伯拉罕约中之「普世因素」（universal aspect；参创 12:3）；严格来说，旧新两「约」都是与选民非外邦立的（注 14）。选民若要蒙恩，必先有信（即悔改），外邦人亦如此（参下文详论此点）。

6. 新约是完全簇新的约（8:8d, 9）——「新」字（                    ，意「本质上的新」，「另外非同质的新」，如约 12:34 的「新诫命」，强调质素上的「新」，非时间上言）明指旧的约将要被废除、取代，因为神的百姓不恒心守他的约（表示此约是条件性的），他们便因自己的悖逆毁了那约，以致神「不理」（                    ，意「不关注」，2:3 同字译作「忽略」）他们（指后果方面言），所以神才与他们另立一条全新的约，与先前的迥然不同，因这是一条无条件之约。

7. 新约是内在的（8:10）——新约与旧约其中最大之区别乃是前者是内在的，后者则是外在的。旧的刻在石板上，新的刻在心内（参结 11:19, 20; 36:26, 27; 赛 54:13; 约 6:45; 14:17）。新约与圣灵内住

人心的工作有关，是旧约时代所无的。

8. 新约是个人的（8:11）——在新约的保证下，人人都会认识神，这是圣灵的工作，是圣灵新的职事（参约 6:45; 14:26; 约壹 2:20, 27）。在此时再没有知识等级阶层之分（如在犹太教内），因为由最小至最大都必认识神。在旧约时，因神的启示未臻完全，故有祭司、先知等将神的真理向人阐明，如今却不用多此一举了（注 15）。

9. 新约是成就救赎的（8:12）——此处是新约条款的核心，这是旧约所不能作的，如今新约竟然能够作到了，那叫人如何不喜欢它。在旧约的救赎制度下，人只能望门兴叹（参来 7:11; 9:9; 10:1, 3）。本节之「宽恕」与「不再纪念」二词是旧约圣徒每日的期待，如今罪不再成为神人间之阻碍，新约的福竟不劳而获，这是何等令人兴奋与鼓舞，所以这两个词汇带给读者无限的保证与欢欣。

10. 新约是现在的（8:13）——作者在此节指出，这是他按照耶利米约的领受而作的总结。既然神已提及「新约」，那就说前约是「旧的了」（                    ，完成式动词，表示已经完结了；路 12:33 同字译「坏的」）。在耶利米时代，先知早已将前约作「旧」的办，读者亦无庸置疑新约可取代旧约了。但这「渐旧」（同字，现在式分词，指理论上旧约早已完毕，再不生效，但实际上那是一个渐进式的逐步变旧）（注 16）、「渐衰」的「就必快归无有了」（                    ，意「接近废除」；雅 4:14 同字译「不见」，描写生命的短暂）。这二词「渐旧」、「渐衰」在古希腊文常合用一起，喻「变成无用」或「不生效力」（注 17）。想不到作者写毕此言后不到五年左右，圣殿便遭罗马将军提多毁灭，旧约的外在象征成为一片废墟，「没有一块石块放在另一块上」（参太 24:2）。

在神学上言，旧约当基督死时，那划分圣所与至圣所的幕幔由上而下裂开时便告完结了（参太 27:50, 51），但在实际上言，那还要待 70 A.D. 时才现实地结束（注 18）。「新约」在教会时代便开始应验，完全的应验仍留待将来。

附论（承接 8:8）：

「新约」一词在新约共出现六次（路 22:20; 林前 11:25; 林后 3:6; 来 8:8; 9:15; 12:24）。没有「新」字的约，但仍指「新约」的经文为数不少（参太 26:28; 可 14:24; 罗 11:27; 来 8:10, 13; 9:15; 十 16）。至于「新约」的受惠者是谁，学者的意见总括有四个理论：

a. 教会是「新约」唯一的受惠人——此说认为「新约」本是给以色列的，只因神的选民离弃了神，所以他们自动放弃了承受「新约」恩惠的福分，致现今由教会承担之，教会便取代了以色列，因教会是「新以色列人」。这见解多是无千禧年派者的立场（注 19），但此说硬将神给以色列人诸约内的咒诅部分留给以色列（因他们离弃神，致神将约福转交别人），「福惠」则转交给教会，此举是不公允的释经结果；再且此说将神给以色列的约作为有条件性的了。

b. 以色列是「新约」唯一的受惠人——照此论，「新约」原是给以色列的，教会没有受惠的分儿。这见解是甚多极端时代论学者的立场（注 20），但此说否认教会不能承受「新约」的恩惠，故这解说是离开了神给人恩约的目的。

c. 两约两受惠人论——这论认为「新约」原是给以色列的，但教会在甚多经文支持下亦是受惠人，所以提倡「两约两对象论」；换言之，神与以色列及教会同立新约，是为二个新约，给教会的在教会时期应验，给以色列的在末世（主再来后）才应验。此见解是大部分前千禧年派学者的立场（注 21），但此说不能证实神与两受惠人分别立了两个「新约」。

d. 一约两受惠人论——此说认为「新约的直接受惠人仍是以色列，但因他们弃绝弥赛亚，故此他们被弃置在一旁（非永久性的撇弃），致新约的内容要待弥赛亚再来地上才完全应验；在此两临之间，教会承受了新约的「赦罪恩惠」部分，到「外邦人添满时」（罗 11:25），神必再复以新约的应许眷顾以色列，使「以色列就全家得救」（参罗 11:26）；到此时，新约其余的福祉，将会完全应验，而基督的死是新约的基础，启动新约进行，直至主再来，圣餐的设立亦因纪念这「新约」之故。这见解亦有千禧年派学者赞同（注 22）。R. Gingrich 设例说明第四论之意义：有父留下遗言给大儿子，死后有特殊遗产给他。老父歿后，律师宣读遗嘱，发现遗言内却声明大儿子所当收的产业要暂时押后才能接管，现今立时生效的反是小儿子接收自己的产业。小儿子所接收的与大儿子所领受的没有冲突，原来竟是分享遗言内给大儿子当中之一部分，这部分大儿子将来亦享受，只是时候不同（注 23）。H. A. Kent 补释：「新约」按末世言（eschatological）将在以色列人身上得应验；但按救赎言（soteriological）则与教会「共分秋色」（注 24）。

### III. 基督是更美的祭物（9:1-10:18）

J. MacArthur 甚有智慧地言：「神不会吩咐人放弃一件事而不另给一件更美的作交换」（注 25）；此言之背景亦是本书读者的难处，他

们以为旧约是永在的，无与伦比，永不更换，作者于此生花妙笔地向他们解释，神现今给他们的还远胜先前，他们可以坦然无惧地接受神借着新约给他们的恩典，因为从新约中出了一个无比的祭司，他将自己献上作为祭物，神就以他的血成立新约，取代旧约，这正是 9:1-10:18 的主旨，分二题段：

#### A. 旧约的礼拜（9:1-10）

##### 1. 礼拜的地点（9:1-5）

「原来前约有礼拜的条例，和属世界的圣幕。因为有预备的帐幕，头一层叫作圣所。里面有灯台，桌子，和陈设饼。第二幔子后，又有一层帐幕，叫作至圣所；有金香炉，有包金的约柜，柜里有盛吗哪的金罐，和亚伦发过芽的杖，并两块约版；柜上面有荣耀基路伯的影罩着施恩座；这几件我现在不能一一细说。」

作者恐防读者以为他在贬抑旧约的价值，故他先指出旧约虽渐归无有，然而旧约亦有甚多使人引以为荣的地方，神亦借之教导人如何敬拜他，所以旧约就包括二件有关敬拜的事，一是礼拜的条例；一是礼拜的地点，称为「属地的圣所」（ ，中译「属世界的圣幕」（9:1）。这二件关乎礼拜的活动，作者分开叙述它们的内容，他先叙述礼拜的地点，继而转向礼拜的条例。他称礼拜的地点为「有预备的帐幕」（预备，原文 ，意「建造」，参 3:3, 4 同字译「建造」，此处该译作「预备好了的帐幕」或意译为「这帐幕的设备」），这是指摩西时代在旷野随着百姓漂流时四处搬移的临时原始帐幕，这帐幕亦统称「圣所」，接着作者在二方面介绍这圣所内的各物件：

a. 圣所——进入帐幕内的第一院是为「外院」（outer court），这里亦有些设备（如燔祭坛、洗濯盆等），但作者不费笔墨提及这些，他却匆匆的将读者带到圣所的范围，因为在这里，他能借用里面的物件作为基督的预表。圣所（称「第一房间，中译「头一层」）长宽高各 45 尺、15 尺及 15 尺，内有三件主要物件：灯台-纯金所造，有七盏灯；陈设饼之桌子--长宽高各 3 尺、尺半及二又四分之一尺，由纯金包皂木造成，上放十二块饼，代表十二支派，每安息日更换一次（参利 24:5-8）。

b. 至圣所——圣所及至圣所给一块幔子隔开，称为「第二幔子」（由

第一幔子便进入圣所；第二幔子进入至圣所），这是至圣所的范围，作者亦呼之为「帐幕」，在这处亦有三件物件：金香炉（直意「烧香之处」或「烧香之器皿」），此炉长宽尺半、高三尺，盛载从外面燔祭坛搬铲来的炭火。按出 30:6 言，金香炉乃放在圣所非至圣所内，故与此处所记产生矛盾。不少经学家为此甚为困扰，他们的解说有五：(1)作者一时失察，却是无意之失，情有可谅（注 26）；(2)原文之意可作「炉铲」解，故与出 30 章并非冲突（注 27），但圣经从没说炉铲是金造的；再且，若此字是指「铲」，那末如 P. E. Hughes 指出，为何作者如此重视这件物件（注 28）；(3)这是在至圣所内的香炉，是神特别启示作者知道的，故此说又称为「第三炉论」（注 29）；(4)据王上 6:22 记，香炉乃放在至圣所内，故这是另一个香炉；可能在赎罪日时，圣所内的香炉就移放在此处，因大祭司需将公牛之血洒在施恩座及香炉之坛角上（参出 30:10；利 16:12, 15）（注 30）；(5)金香炉（原文可译成「金造的烧香之器皿」，指「炉」或「坛」（注 31））本是放在圣所内，但因它极靠近第二幔子，所以犹太传统有时亦将之算为至圣所内物件的一部分（因为大祭司须将圣所内的香灰用铲子盛装带入至圣所内，代表以色列百姓的祈祷）（注 32）；T. Hewitt 谓「这时至圣所的幔子是掀开的，故可瞧见内里的物件」（注 33）；S. J. Kistemaker 亦云「在赎罪日，大祭司将香坛之炭火搬入至圣所内，故可说香坛设在至圣所里」（注 34）；陈终道解释言「作者著书之时，圣殿内幔已经裂开，故金香炉在至圣所或内或外的位置，在十架后就不象从前那样有清楚的界限，所以著者在简略的引述中就没有严格按着圣物布置的次序来说明之」（注 35）。

除金香炉外，作者还提及包金的约柜（长三又四分三尺、宽二又四分一尺、高二尺），内有三物件；盛吗哪的金罐、亚伦的杖，并摩西的法版；约柜之上是施恩座，座上有二基路伯的翅膀影罩着整个约柜。提到这里，作者就暂时「打住」（「现在不能一一细说」，「细说」原文，意「照部分言」；「细」字在路 24:42 译成「一片」；在徒 5:2 作「几分」），因那会是涉及基督如何应验旧约圣幕之预表，如今他旨在亦成功地指出圣幕的荣美矣（注 36）。

## 2. 礼拜的条例（9:6, 7）

「这些物件既如此预备齐了，众祭司就常进头一层帐幕，行拜神的礼；至于第二层帐幕，惟有大祭司一年一次独自进去，没有不带着血，为自己和百姓的过错献上。」

当礼拜的物件齐备妥善，祭司进入圣所（称「头一层帐幕」，参 9:2），行拜神之礼，这本是颇平凡的动作，但作者借用「常进」（）一词，指出旧约祭司职任的缺陷，那是他们在圣所内的工作永不止息，日以继夜的，诸如早晚剔亮灯台，照料香炉（参出 30:7, 8），每周更换陈设饼，（参利 24:5-8）。他们人数逾发众多，至在大卫之时，他们分为二十四班次，然后挨次在圣所内服役，那位早晚负责照料香炉者是一项荣耀的差使（参路 1:9），这个缺陷在基督这位大祭司身上却没有存在。

至于至圣所（第二层帐幕），那是大祭司一年一次的专利。既然每年只一次，那必在赎罪日。「一年一次」是指「每年一日」之意，因为在全年中，只有一日他才有机会进入至圣所内；在那日，他会进出至圣所不下于四次（注 37）。在该日清早，大祭司先洁净自己，穿上礼袍，全副袍装包括戴有十二彩石的胸牌，肩上的以弗得，然后进入圣幕内为民献上祭物。那日约有二十二种祭物宰杀为祭，此举完毕后他再沐浴洁净自己，又再穿上洁白的祭司礼袍，为己献上公牛为赎罪祭。此公牛是他自费购备的，他把这公牛的血盛在一器皿内（固然有其它祭司帮忙），准备进入至圣所内为民为己赎罪。他将公牛的血及把那从燔祭坛的火炭放置在香炉内，一并带进至圣所内。香炉的烟充满至圣所内，表示圣民赎罪祭的心愿全在此（可能此时大祭司再步出至圣所，将燔祭坛的火炭放置在香炉内，然后又进入至圣所）。在至圣所内，他把公牛的血洒在施恩座上，百姓在外安静等候，他们听见大祭司衣袍上铃子的铃声响动，就晓得大祭司在内竭力地为他们献祭献祷，及至大祭司从圣所内出来，他们心头的大石才放下来，因为神接纳了大祭司的献祭，没有认为大祭司不洁净而击杀他。L. Morris 谓「犹太传统说这位大祭司在至圣所内的祷言奇短，以防在内逗留太久，一不小心生命便不测，待出来后必设筵款待亲友，以示庆祝平安度过赎罪日」（注 38）。

大祭司从圣所出来，在燔祭坛旁早已安排二只公羊等待他处理（参利 16:5）。他摇签制定二羊中那只为燔祭羊，那只为放生的代罪羊。燔祭羊立即被宰杀，献在燔祭坛上是为赎罪祭，其血洒在施恩座上（又进入一次）；另一只大祭司双手按其头上，象征将百姓的罪转让羊身上，然后带至营外旷野无人之处驱逐离去，使它不能重返人间，以示神不再追究百姓的罪（注 39）。

## 3. 礼拜的时限（9:8-10）

「圣灵用此指明，头一层帐幕仍存的时候，进入至圣所

的路还未显明；那头一层帐幕作现今的一个表样，所献的礼物和祭物，就着良心说，都不能叫礼拜的人得以完全；这些事连那饮食和诸般洗濯的规矩，都不过是属肉体的条例，命定到振兴的时候为止。」

作者宣称旧约利未人礼拜及献祭的手续是为圣灵的「指明」（*ἀποδείξω*，意「宣告」，「指出」，「表示」；西 1:8 同字译「告诉」；来 12:27 作「说」；彼前 1:11 作「指」），可见他视旧约之圣灵默示论是一项很自然的事。现今他在四方面「指明」旧约礼拜的时限，亦是犹太教的缺陷：

- 1) 在旧约时代（「头一层帐幕仍存的时候」），得救的路（「进入圣所的路」）还未显明（9:8）。
- 2) 旧约帐幕是新约的「表样」（9:9a）。
- 3) 旧约的献祭不能叫人得救（「完全」，9:9b）。
- 4) 旧约的条例到振兴时便停止（9:10）。

「头一层帐幕」是指「圣所之处」（参 9:2, 6），这是进至圣所必经之路，但至圣所非常人能进入亲近神，只有大祭司一年一次才能进去。作者以「还未显明」（*ἀφανής*）一词表示进入至圣所这条路在旧约时代还是模糊不清，但他亦指出不久（至新约时代）便显而易见了。

作者的词汇带多层意义，有时他指的是物质之地点，有时他却指属灵的阶段。「头一层帐幕」是指圣所，又是指旧约献祭的时代。他补充说这是一个「表样」（*τύπος*，意「比喻」、「说明」、「代表」或「象征」，英文 *parable* 由此而来），是「现今」（*ἡμετέρας*）（指新约时期）的一个说明（注 40），原来旧约献祭制度的作用只是要说明一个道理，这个道理就是一切的礼物和祭物都不能叫凭良心行礼拜的人得以完全（指无论敬拜的人多么诚恳接近神，这样的礼拜形式都不能叫他得以完全，即蒙完全及永久性的接纳；换言之，蒙救赎），因为这些旧约的条例（包括饮食的、礼仪的）只是属肉体的条例，与心灵诚实无关（旧约礼拜的人在外表上可以完全遵守摩西的条例，他们的内心却可远离神，如耶稣斥责法利赛人只有表面的敬虔，全无内心的实际；太 15:7-9；赛 29:13）。

旧约礼拜条文是表样，是影子，是暂时的，待那实体来临后便可废除，这时刻称为「振兴的时候」（*ἡμετέρας*，「振兴」一字在新约仅在此处出现，意「正路」、「使正直」，这本是一个医学词汇，形容断骨得接驳，或骨肉得矫直（注 41），另一类同观念的词汇可参太 19:28 的「复兴之时」及徒 3:21 的「万物复兴之时」）。

这字在蒲草文献内形容矫正乖曲之事；在七十士本内译作「改正行动」（参耶 7:3）或「寻求公平」（参赛 16:5）。F. F. Bruce 将之译作「新次序」、「新时局」（*new order*）（注 42）。此字之运用极其重要，指出旧约不能使人「正直」（走上得救的正路），故待新约的安排来临后，旧约便终止了。作者说这是神所「命定的」（*ἡμετέρας*，意「躺在上面」；约 11:38 同字译作「挡着」；21:9 作「上面」；此字又喻意「迫切」，如路 5:1 译作「拥挤」；23:23 及徒 27:20 作「催迫」；林前 9:16 作「不得已」），新约多处亦辅证此时的出现乃在耶稣将自己献上后，人到神的路已经开通，那就是振兴、改纳正轨之途了。

## B. 新约的功效（9:11-28）

### 1. 基督的身分（9:11-15）

旧约献祭的制度是朝着「振兴的时候」前进的，到那时神以更美的制度取代之，那是新约的制度。新约的主人是基督，他已「来到」（*ἦκε*，意「出现」，「出场」，是过去式分词，表示只需一次的动作）。作者在三方面介绍基督以怎样的身分出场（注意三次「作了」、「成了」、「作了」）

#### a. 他是将来美事的大祭司（9:11）

「但现在基督已经来到，作了将来美事的大祭司，经过那更大更全备的帐幕，不是人手所造也不是属乎这世界的。」

「将来美事」（*ἡμετέρας*）非指基督来了之后还要作的事，而是在基督未来临前的角度下看（注 43）。「将来美事」可指有关天堂、永生、国度等末世要应验的事，故不用如有些学者采用另种抄本（如 B, D, P46）或版本（如 Westcott-Hort; Nestle-Aland; UBS）将之变作「已来的美事」（*ἡμετέρας*）（注 44）。这些美事特指基督为大祭司的工作，他的职责并不在人手所造的帐幕（参出 35:30-35；36:1-4；38:22, 23；可 14:58），亦不属乎地上的，反是属天的，「经过」（*ἔεισεν*，应译作「进入」）「那更大更全备的帐幕」（此句在 9:24 指天堂）；质言之，基督降生完成救赎，返回天家，成了天堂的大祭司，将人带到天堂去。

## b.他是永远赎罪的作成者（9:12-14）

「并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。若山羊和公牛的血，并母牛犊的灰，洒在不洁的人身上，尚且叫人成圣，身体洁净；何况基督借着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心，除去你们的死行，使你们事奉那永生神么。」

基督这位大祭司与地上的截然不同，地上的大祭司在至圣所内为已之罪献上牛犊的血，再又进入为百姓献上山羊的血（参利 16:），基督却将自己的血一次（非象地上之大祭司多次进入至圣所）献上，「成了」（ ）永远的救赎（「赎罪」的事原文可译作「救赎」，参太 20:28；可 10:45；和合本「的事」是补字）。基督的血能造成永远的救赎，这是祭物绝不能成就的，因为（9:13 的启语字）若旧约的赎罪法（山羊、公牛的血）或洁净礼（母牛的灰；民 19:9, 17）能（「尚且」是补字）叫人成圣（即得洁净），那么基督靠着永远的灵（即圣灵；基督在世上的工作皆靠圣灵降予能力而为之，参太 12:28）将自己无瑕疵的献上，他的血便更能洁净人的良心（参 10:22），使人不再因死行（以行为意图称义，但不能成功，参 6:1）而产生的罪疚（9:14 中段原文作「从死行中蒙洁净良心」，中译作二句，故「除去」是补字），进而去事奉永生的神。

基督的洁净工夫与旧约的礼仪有别。旧约最高只能给人外面的洁净，而那是暂时兼不完全的；而基督所作的能给人内心的洁净，再无罪疚之感，那是内在的、永久的，是更好、更美的（参林后 5:17）。作者在本段内所选用的字汇多次指出基督的赎罪祭远超旧约：「自己的血」，「以祭司之命代替百姓之命」，「一次进入」，「成了永远之赎罪」，「叫人成圣」，「借永远的灵」，「无瑕无疵」，「更能洗净良心」，「除去死行」，「使事奉真神」；可见作者用心良苦，词锋锐利，句句珠玑，感人至深。

## c.他是新约的中保（9:15）

「为此他作了新约的中保；既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。」

「为此」（ ）将上文二点于此作一结束，因为基督代死的缘故，他便作了新约的「中保」（ ，意「中间人」，「成立者」或「促成者」，与 7:22 的「中保」不同），将人在前约时所犯的罪过，叫凡蒙召的人能得着应许给他们永远的产业。「在前约之时所犯的罪过」此句固然是指犹太人，如今他们蒙赎及蒙召（参太 22:1-14）（注 45），又蒙赐予永远的产业。「永远的产业」是旧约圣徒所期待的，如今因基督的死，他们的期望成了事实，只待将来得荣耀时便可享受之，这是可喜可贺之「有福的盼望」。

## 2.基督的工作（9:16-10:18）

基督的身分就是他的工作之结论，两者间之关系异常紧密与微妙。在上文作者述及基督的身分有三，主要指出基督的工作乃为世人死，如今他辩释基督之死是必须的，原因有六：

## a.遗命的成立（9:16, 17）

「凡有遗命，必须等到留遗命的人死了；因为人死了，遗命才有效力，若留遗命的尚在，那遗命还有用处么。」

本节首字是「因为」（ ，原文次序为第二个字），指出作者在述及耶稣的死是有始因的，乃因「遗命」（ ，意「遗嘱」，「遗约」，「约嘱」；此字在蒲草文献内描写一些解决两人争执的文件（注 46））的存在便先有立遗命者必死的需要，这样遗命才能生效，因遗命可以随时修改，但立遗命者死后，遗命便成为一分不能修改的证件。遗命本是为后人的享福而订立的，若立命者还健在，后人就不能受惠，所以基督的死是必须的，叫后人能受惠。作者在此处所说的「遗命」乃是指新约如在（下文内「前约」指旧约，9:18）。

## b.赦罪需流血（9:18-22）

「所以前约也不是不用血立的。因为摩西当日照着律法，将各样诫命传给众百姓，就拿朱红色绒和牛膝草，把牛犊山羊的血和水洒在书上，又洒在众百姓身上，说，『这血就是神与你们立约的凭据。』他又照样把血洒在帐幕和各样器皿上。按着律法，凡物差不多都是用血洁净的，若不流血，罪就不得赦免了。」

基督之死另一原因乃是根据旧约一个赦罪的原则，就是流血死亡，以生命换取生命（9:18）。既然后约（新约）之生效在于死后，所以新约赦罪的原则与旧约相同，这是本段的要义。9:18 首字为「所以就是」，意说就是前约也是用血立的（参出 24:6-8），如新约般（参太 26:28）。「立」字（          ，意「重新订立」、「申订」）表示摩西的约乃据自亚伯拉罕之约而成的，因为亚伯拉罕之约亦是一种「血约」（参创 15:10）。昔日摩西把各类诫命传给百姓时，他将血洒在「书上」（9:18，指摩西的「约书」，约书是律法之记录，以动作象征使约书生效），又洒在「百姓身上」并「帐幕」和「各样器皿」（9:21），这样「差不多」（          ，意「几乎」[参徒 13:44; 19:26]；除了某些礼仪则用水[出 19:10; 利 15:5; 16:26-28; 22:6]或火[民 31:22]或贫苦人家以素祭代替血祭[利 5:11]作洁净的形式外，大部分皆用血）凡物都用血洁净了（礼仪上的洁净非物质上，参民 7:1）。

作者在 9:19 内提及摩西以山羊的血为洁净约书之礼用，但此举在律法中并未明文记载，有些学者认为这是指亚伯拉罕约中的祭物（创 15:9）或是赎罪祭的一类动物（出 24:5; 利 1:10），可是那亦非用之洒在人或物件上的。H. A. Kent 对此困惑作这样解释：「山羊」一字虽在甚多古抄本内（如，A, C, D, 埃及古本，古拉丁本，拜占庭版本），但它亦不在 1:些颇可靠的古本中（如 P46, K, (, 无数小楷本，叙利亚本，奥利根，屈梭多模等），故可将之删掉（注 47），但此释法似忽略有分量之古抄本的证据。F. Delitzsch 却认为「牛犊和山羊」乃代名词，代表献祭用的牲畜，如在 6:1 作者用「礼物和赎罪祭」两词代表 1:切的献礼（注 48），此见解似乎较合理。

本段结语（9:22b）「若不流血，罪就不得赦免」乃据自旧约的要求（参利 17:11），此言亦指出流血与赦罪产生极密切的关系，故所有赎罪祭必须献上血祭，这样赦罪之功效便有了凭据。「赦免」（          ）是一个新约特别的神学词汇，含意甚广，包括「脱离」、「离开」、「原宥」、「取消」，而赦免最合本处的意义（参 NASB, NIV）（注 49），德国新约学者 J. Behm 谓「生命的献上乃是付出赦罪的前奏」（注 50），此言正道破基督教的信仰核心，犹太教徒读至此处时内心必砰然大受感动。

### c. 除罪需献己（9:23-26）

「照着天上样式作的物件，必须用这些祭物去洁净；但那天上的本物，自然当用更美的祭物去洁净。因为基督并不

是进了人手所造的圣所（这不过是真圣所的影子）乃是进了天堂，如今为我们显在神面前；也不是多次将自己献上，象那大祭司每年带着牛羊的血进入圣所；如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了，但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。」

本段首字为「所以」（          ，原文次序为第二个字）（9:23，和合本漏译）连接上文思路。作者在此处指出在一方面（          ，          ）有个「必须」（          ，名词，和合本译作动词）是不可疏忽的，就是「照天上『样式』（          ，由「在下」及「指示」二字组成，意「模样」，约 13:15，雅 5:10 同字译作「榜样」，彼后 2:6 作「鉴戒」；上文来 4:11 作「样子」，8:5 作「样式」）作的物件」（指会幕内的物件及献祭礼仪）须要用「这些祭物」（          ，可指献祭的仪式（注 51）或祭物，中译「祭物」是正确的补字）去洁净，会幕需洁净因罪人常靠近之（参利 16:16）。在另一面（          ，中译「但」），既然地上会幕需洁净，天上的「本物」（          ，意「物件」）亦同需要洁净，而天上的物件显然当用更美之祭物去完成那洁净之工作，这更美之物就是基督了（9:23）。

至于天上的物件为何亦需要洁净，神学家为此??竭心智费解，释说有五：(1)撒但称为天空之子，故天上亦需洁净。西 1:20 记基督将万有（包括天上之物）与他和好（如 G. H. Lang; Hering）；(2)地上会幕之物需洁净非本身不洁，而是因为罪人进入之需要洁净；同样天上之物需洁净亦非本身不洁，而是因罪人需要进入天上之圣所去（如 Vincent; Delitzsch; L. Morris; M. Dods）；(3)「洁净」解作「奉献」或「开始」，基督之死将天上的物件行个奉献礼，如今人可开始接近之（如 Spicq; Lurceman; Owen）；(4)「天上的物件」即信徒，如今他们皆成为圣洁的子民（Lombard; Chrysostom; Luther; Montefiore）；(5)地上之洁净象征神的悦纳，天上之洁净乃地上洁净之象征；换言之，同样是象征，如 S. J. Kistemaker 言，「天上有象征式的洁净，地上有真实的洁净，因地上的洁净是天上洁净的象征；天上洁净因基督的血洁净了地上的人」（注 52）（如 F. F. Bruce; Westcott; Kistemaker）。

天上之物被更美之祭物洁净，那就是基督，他所进入的圣所（去实施洁净之工）非地上的（地上的只是天上圣所称「真圣所的影子」，「影子」原文（          ，意「副本」，复数字，在释经学字汇内称「后表」，英文 *antetype* 由此而来），而是「天堂」（单数词，将神的圣殿喻作天堂是犹太人惯常的传统观念，参哈二 20; 诗 18:6;



之目的，故带提醒作用（注 56），「所以」（      ，应译作「结果」，「因此」或「故此」，10:5）基督降世为了完成神的旨意，那是「除去」（      ，意「杀死」）在先的（指旧约律法下的献祭制度），立定在后的（即新约）（10:9）。作者引用诗 40:6-8 解释（此段诗篇强调顺命的重要），神不是否定祭物与礼物的重要（参撒 15:22；诗 40:21；51:19；赛 1:10；何 6:6；耶 7:21），因那些亦是神命定摩西去行的，只是神着重顺服胜于献祭（参撒 15:22；赛 1:11；15-18；10:5-9；诗 51:6），此点基督却能使神完全喜悦。作者所选用的旧约经文与 10:5-7 略有差别。旧约玛琐拉本「身体」字是「耳朵」，意说顺命是听命而来。七十士译本将「耳朵」译成「身体」，可能以「耳」代表全部「身体」的用途（注 57）；Z. Hodges 谓这是「代名法」（synecdoche）的运用，以部分（耳朵）代表全部（身体）（注 58）；H. A. Kent 却说作者以此暗示基督道成肉身（注 59）。C. L. Pfeiffer 正确地指出，希伯来书作者引用七十士本的译文，旨在强调全部顺服的意义（注 60）。作者将所引用的旧约经文分二次叙说（10:5-7 为首次；10:9 是第二次；注意「说」字分别在 10:5, 9），首段强调神并不以旧约的礼仪祭祀为对人最终的要求，暗意读者不应以旧约的祭仪为永不更易的要求；次段强调神的弥赛亚仆人所作一切才完全合神的旨意，读者不用惧怕相信他。作者将这段引用之旧约经文放置在基督口中，如基督在世时曾有如此宣告，但新约则全无记录，陈终道解释：「作者可能指基督借诗人的话曾作同类的宣告（参类同的话在太 9:13；12:7；约 4:34；5:30；6:38；7:16（注 61）），但这还可能是作者的默示论「作祟」，他常喜将「人」的话作为「神」或「圣灵」的话（参上文 3:7, 8:8 等）。

#### f. 靠主得成圣（10:10-18）

「我们凭这旨意，靠耶稣基督只一次献上他的身体，就得以成圣。凡祭司天天站着事奉神，屡次献上一样的祭物；这祭物永不能除罪。但基督献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了；从此等候他仇敌成了他的脚凳。因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。圣灵也对我们作见证；因为他既已说过，『主说，那些日子以后，我与他们所立的约乃是这样；我要将我的律法写在他们心上，又要放在他们的里面。』以后就说，『我不再记念他们的罪愆，和他们的过犯。』这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了。」

「成圣」（      ），众数被动现在完成式，指基督一次献

上，人就得以成圣）及得以「永远完全」，两者全是敬虔旧约信徒一生最大的盼望。前者（成圣）表示完全的圣洁，后者（完全）表示完全的蒙神悦纳，两者意义极近，共指洁净无匹，神完全欢纳这些人进到他的面前，这是指信徒地位上成圣的问题，亦即俗称「得救」，非生活方面。此举全靠基督完全顺服神的旨意，将自己献上为赎罪祭之故（10:10），所以基督之代死是必须的，否则人永远不能成圣及得以完全（参 2:11）。

10:11-18 整段只是 10:10 的诠释。作者在五方面宣告：

(i) 旧约之祭司「天天」（      ，意「多次」）站着供奉，基督只一次献上就能生效，因工作完结成功之故（10:11, 12）。

(ii) 旧约之祭物不能永远「除」罪（      ，由「周围」及「举起」二字组成，意「揭除」，林后 3:16 同字译「除去」）（10:11）。

(iii) 旧约预告（参创 3:15），基督将要把他的仇敌作脚凳（参诗 110:1；作脚凳为旧约俚言，意「完全降服」或「得胜为王」），如今基督救赎伟工已成，现只等候（「等候」二字表示作已成）将来复回成为全地的王，令全地呼他为主（参腓 2:10；10:13）。

(iv) 基督使得以成圣的人永远完全，救恩是白白的，一次献给赐予，永不收回，故「一次得救必永远得救」（10:14）。

(v) 旧约预言如圣灵之话（参耶 31:33-34），神要将新律法写在人心中，又赦免他们的罪愆与过犯，如今基督把已献上正是预言完成的前奏（10:15-17）。

10:18 亦可说是全段的总结（首字        是一结论式的引导字，可译作「在此」，参西 3:11 同字译法；这字将上文的辩论在此作一了结，可说既有上文的辩论，便有下文的感慨）（注 62）。既然新约已成立，基督已献上自己为赎罪祭，罪得赦免的泉源从今为人开启，人就不需再为罪献祭了。此言对当时读者如当头棒喝，唤醒他们从今不用回复旧约的形式，冀求获得成圣与完全，如今只需安稳在神的应许中，尽量汲取救罪的恩典便是了。无可否认地，10:18 不只是本段的总言，亦是全书神学部分的总结束。

#### 书目注明：

- (注 1) S. J. Kistemaker, "Hebrews", New Testament Commentary, Baker, 1984c, 1985, p.230.
- (注 2) D. J. MacLeod, "The Doctrinal Center of the Book of Hebrews", Bibliotheca Sacra, July-September, 1989, p.301 表同感。笔者蒙 Mac-Leod 氏寄赠「投稿版」全文 (galley proofs)。此文将在笔者本书脱稿后出版。

- (注 3) 如 H. A. Kent, *The Epistle to the Hebrews*, Baker, 1972©, 1974, pp.145-146.
- (注 4) 如 J. F. MacArthur, *Hebrews*, Moody, 1983, p.206; D. Guthrie, "Hebrews," *New Tyndale New Testament Commentary*, IVP, 1983, p.170.
- (注 5) 陈终道著《希伯来书讲义》，宣道书局 1977 年版第 160 页。
- (注 6) J. F. MacArthur, p.207.
- (注 7) 同上书第 209 页。
- (注 8) 如 H. A. Kent, p.149; D. Guthrie, p.172; F. F. Bruce, "Hebrews," *New International Commentary*, Eerdmans, 1964©, 1972, p.161.
- (注 9) William Barclay, *The Letter to the Hebrews*, Westminster, 1955©, 1976, p.89.
- (注 10) H. A. Kent, p.151; J. F. MacArthur, pp.212-213.
- (注 11) W. Barclay, p.91; 另参同作者著, *New Testament Words*, SCM, 1964, pp.64-66.
- (注 12) R. G. Gromachi, *Stand Bold in Grace: An Exposition of Hebrews*, Baker, 1984, p.142; D. Guthrie, p.177.
- (注 13) D. Guthrie, p.175.
- (注 14) J. F. MacArthur, p.213.
- (注 15) H. A. Kent, p.154.
- (注 16) D. Guthrie, p.178.
- (注 17) F. F. Bruce, p.177.
- (注 18) Z. Hodges, "Hebrews", *Bible Knowledge Commentary*, New Testament, Victor, 1983, p.800 表同感。
- (注 19) 如 R. C. H. Lenski; O. T. Allis; B. F. Westcott 等不赘书名页数。
- (注 20) 如 J. N. Darby; C. F. Baker; C. T. Stamm; E. W. Bullinger 等不赘书名页数。
- (注 21) 如 L. S. Chafer; C. C. Ryrie; J. F. Walvoord; J. D. Pentecost 等不赘书名页数。
- (注 22) 如 C. I. Scofield; H. A. Kent; R. Gingrich; C. C. Ryrie (此人在后来的文章, "New Covenant", *Wycliffe Bible Encyclopedia*, I, Moody, 1975, p.392 改变了他先前的立场)。笔者赞同此说。详论参 H. A. Kent, "The New Covenant and the Church," *Studies in Honor of H. A.*

- Hoyt, *Grace Theological Journal*, Vol.6, No. 2, Fall, 1985, pp.289-298.
- (注 23) R. Gingrich, *The Book of Hebrews*, Riverside Press, 1983, p.17.
- (注 24) H. A. Kent, "The New Covenant and the Church", p.297.
- (注 25) J. F. MacArthur, p.270.
- (注 26) 如 C. Spicq; J. Moffatt; M. R. Vincent; H. Montefiore; Jerome 等不赘书名页数。
- (注 27) 如 H. Alford; Bengel; Anselm; Aquinas 拉丁通俗本; 叙利亚译本。
- (注 28) P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1977, p.311.
- (注 29) 如 M. Luther 所倡导。
- (注 30) F. F. Bruce, *Questions to Answers*, Zondervan, 1972©, 1978, p.123.
- (注 31) 如七十士译本; Theodotion Symmachus 译本及其它甚多古译本等。不少古释经家或史学家如约瑟夫, 裴罗, 亚历山大的革利免; 古考古学家及经学家如 Grotius, Stuart, Stier, Michaelis 与近代学者如 L. Morris, G. W. Buchanan 亦采相同的译文。
- (注 32) 如 H. A. Kent; P. E. Hughes; B. F. Westcott; R. Gingrich; T. Hewitt 等不赘书名页数。
- (注 33) T. Hewitt, "Hebrews", *Tyndale New Testament Commentary*, IVP, 1960©, 1978 (8th), p.141.
- (注 34) S. J. Kistemaker, p.238; J. V. McGee, *Hebrews, II, Thru the Bible Books*, 1978©, 1983, p.31 表同感。
- (注 35) 陈终道著上引书第 178 页。
- (注 36) D. Guthrie, p.22, 52.
- (注 37) 见 Yoma 5:1-7:4, 引自 G. W. Buchanan, "Hebrews," *Anchor Bible*, Doubleday, 1972©, 1985, p.143; H. W. Montefiore, "Hebrews," *Harper's New Testament Commentary*, Hendrickson, 1964©, 1987, p.148.
- (注 38) 见 Yoma 7:4, 引自 L. Morris, "Hebrews", *Expositor's Bible Commentary*, XII, Zondervan, 1981, p.83.
- (注 39) 详论有关大祭司在赎罪日的「活动」, 参 F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, II, T & T Clark,

- 1871; Klock & Klock, 1978, pp.464-481。
- (注 40) 如 F. Delitzsch, II, p.69; L. Morris, "Hebrews" , Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, p.82; P. E. Hughes, p.23 等; 非 H. A. Kent (p.168) 将之解作「旧约时期」。
- (注 41) C. L. Pfeiffer, The Epistle to the Hebrews, Moody, 1962, p.73.
- (注 42) F. F. Bruce, p.197.
- (注 43) D. Guthrie, p.22.55.
- (注 44) H. A. Kent, p.170; D. Guthrie, p.22.55.
- (注 45) H. A. Kent, p.174.
- (注 46) F. F. Bruce, p.210.
- (注 47) H. A. Kent, p.175.
- (注 48) F. Delitzsch, II, p.114.
- (注 49) Ralph Earle, "Hebrews" , Word Meanings in the New Testament, VI, Beacon Hill Press, 1984, p.34.
- (注 50) J. Behm, "haimatekchysia" , TDNT, Vol. I, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Eerdmans, 1964, p.176.
- (注 51) D. Guthrie, p.196.
- (注 52) S. J. Kistemaker, p.262.
- (注 53) R. H. Mounce, "Revelation" , New International Commentary, Eerdmans, 1977, p.157.
- (注 54) B. F. Westcott, p.275.
- (注 55) H. Montefiore, p.165.
- (注 56) L. Morris, "Hebrews" , Expositor's Bible Commentary, p.96.
- (注 57) 同上引书第 92 页。
- (注 58) Z. Hodges, "Hebrews" , Bible Knowledge Commentary, New Testament, Victor Books, 1983, p.803.
- (注 59) H. A. Kent, p.22.58.
- (注 60) C. L. Pfeiffer, p.78.
- (注 61) 陈终道著上引书第 204 页。
- (注 62) D. A. Hagner, "Hebrews" , Good News Commentary, Harper & Row, 1983, p.143.

## 8. 劝勉的话（一）

## ——信心的新路

（10:19-11:40）

## I. 序言

新约书信每卷特征之一乃是神学与生活两大阐释皆有均匀的讨论；再者，这特征常是先神学，后生活；神学是信仰的基础，生活是信仰的实践；前者是根是蕾，后者是花是果。10:19的首字为「所以」（      ，原文次序为第二个字，中漏译），此字将上文（由1:1起）的引辩连接起来（参罗12:1；弗4:1[此节中文亦漏译]等的格调）。既然基督的卓越是那么清楚，那么信徒的生活亦应超越以前。

## II. 劝勉主题的核心（10:19-25）

## A. 劝勉的原因（10:19-22a）

「弟兄们，我们既因耶稣的血，得以坦然进入至圣所，是借着祂给我们开了一条又新又活的路从幔子经过，这幔子就是祂的身体；又有一位大祭司治理神的家；并我们心中天良的亏欠已经洒去，身体用清水洗净了……」

「劝勉」（10:25；      ，直意「在旁边呼唤」，犹如慈母在儿女身旁慈声的慰唤）乃是以温柔的声调，苦心坚毅地劝导读者务要将神学信仰付诸于行动上。作者基于上文的神学论证，基督已为世人成就一切，就当以此互相劝勉，彼此建立，在基督再临之间（参9:28；10:13）生活充满爱心，行为大有善果，表现彰显信心（参10:22，24）。

作者直呼读者为「弟兄们」，这词可指信徒，亦可指与作者同籍贯的犹太人。在此处可意「犹太人」（参罗9:3）（注1）。若此处是指信徒，下文（10:23）的「带信心到神面前」的劝勉似乎多余。作者撰写本书之主要目的是要将犹太教徒读者从犹太教的背景下「拯救」出来，引领他们进入基督教全备的救恩里。在上文，作者已力证基督如何超越犹太教。他的辩证会产生二种果效，一是读者更进一步，得以完全成圣（参10:14），一是惧怕进入神的安息（参4:11），仍留在罗马政权核准之犹太教的「保护区内」。J. MacArthur 谓「10:19-25这段经文正是为那些应该更进一步接受神借着基督为他们预备了完全救

赎之恩的同胞而写」（注2），此言不无道理。

作者呼吁读者当存充足的信心，坦然无惧进入圣所，他劝告的基础有四个根据：

1. 因耶稣的血（10:19，20）——一人能到神的面前非因自己有什么好处或行了多少善工，而全因耶稣的血。「血」代表祂的死，是祂甘心将自己献上而作的赎罪祭。因此，祂为世人「开了」（      ，意「重新订立」，如9:18，喻「奉献」；约10:22同字名词译作「献殿礼」）一条又新又活的路，使人经过那分开圣所与至圣所中间的幔子，幔子喻基督的身体，这样人就能毫无阻隔及不用惧怕的坦然进入「至圣所内」（代表神的面前；参利16:2，3）。「新」（      ，这字在新约只此出现，它本是一个献祭的词汇，意「刚宰杀过」）及「活」（      ，「生命」字的动词）两字暗指基督的代死及复活（注3），并指出基督为人开辟进到神面前的路是前所未有的。F. Delitzsch 喻旧约的路给大祭司经年踏上，早「又乾又死」，而基督为人开垦新路（注4），靠此人得以「坦然」（      ，意「胆量」，如3:6；4:16同字译成「坦然无惧」四个字）接近神了。

2. 因有大祭司治理神的家（10:21）——作者要读者知道，他们不但有更美的祭物，他们并有更「伟大」，（      ，意「伟大」，非3:1的      ，意「首要」）的祭司。这位大祭司是「治理」（      ，意「在上」，是连接词，非中译作动词）神家的，旧约的大祭司则服侍神家的，所以新旧大祭司的身分与权力截然不同，而基督不只是伟大的祭司，他也是神的儿子（参3:6），他有资格与权柄远超旧约的大祭司。

3. 因心中天良亏欠已洒去（10:22a）——「心中天良」即「良心」。良心的亏欠已洁净，到神面前的阻碍已除掉，此点建立另一能坦然接近神的原因。再者此处强调里面的赦免与洁净。

4. 因身体用清水洗净了（10:22b）——此段启语字是一个连接词 kai，意「和」（中漏译），表示这是另一见神的基础，是因身体被清水洗净了，「清水洗净」非如某些将之解作基督徒的水礼（注5），而是属灵的洁净（参多3:5）（注6），如经过水的洁净一般（参结36:25，26）。作者以犹太人之洁净礼（参利16:4）说明「心中天良」与「身体」同得洁净，表示整体生命已蒙洁净，罪孽蒙赦免，与上句「良心蒙洒净」构成「里」「外」（代表完全生命）均蒙神洁净，得享神的救贖。

## B. 劝勉的范围（10:22b-25）

「……就当存着诚心，和充足的信心来到神面前；也要坚守我们所承认的指望，不至摇动；因为那应许我们的是信实的；又要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。你们不可停止聚会，好象那些停止惯了的人，倒要彼此劝勉；既知道那日子临近，就更当如此。」

保罗在林前 13 章强调「信」「望」「爱」的重要，如今作者亦强调相同的主题，这是希伯来书实践部分的三大核心。简单说来，来 10 至 11 章之重点在「信」，来 12 章在「望」，来 13 章在「爱」。作者在本段内，言简意赅地指出此三大重点，然后在下文（11 至 13 章）才详细阐释之（参帖前 1:3）：

1. 当存充足的信心（10:22b）——既因上文的四大要点，所以作者劝勉读者当存真诚无伪及充足的信心到神面前，因为整体生命经已洁净，天路亦已开启，没有阻碍，无庸惧怕，只管进入至圣所便成了。C. Pfeiffer 言之有理：「罪虽可惧可憎，但神始终以真爱对待悔罪的人，人当不惧接近神」（注 7）。

2. 当坚守所承认的指望（10:23）——「坚守」（*καταμένω*），意「拘留」，「紧绑」；喻「坚持不放」，参 3:6, 14 的对象为「承认的指望」。「承认」（*ὁμολογία*）原意「共同之道」，指「公认」的事，即共同的信仰，此共信之道关及一个「有福的指望」，是上文所论，基督是新大祭司，故此不可放弃这可持守的盼望。「不至摇动」（*ἀκίνητος*，在新约只此出现，原意「不会离开垂直的位置」），此举若单靠自身努力则永不奏效，但问题不是靠己之力为之，而在乎那给应许而又必执行应许的神。事实上，只因神的信实，人才有真实的盼望。希伯来书的读者中甚多仍坚守犹太教的礼仪、教训及自己教派的盼望，作者于此奉劝他们不要持本物的影子，而要本物；不要坚守旧约条文，而要新约赦罪之恩。

3. 当彼此激发爱心（10:24, 25）——「相顾」（*ἐπιμελέσθω*），由「按照」及「思想」二字组成，路 12:24 同字译「思虑」；路 12:27；太 7:3；罗 4:19 作「想」；路 20:23 作「看出」的原文带「小心看顾，爱护」之意，但此举岂单方面进行，而是「彼此」性的，旨在（*ἐκινήσει*）「激发」（*ἐκινήσει*），由「旁边」与「磨利」二字组合，意「紧

张」，「刺激」；从 15:39 同字译作「争论」；17:26 作「着急」；林前 13:5 作「发怒」，英文 *paroxysm* 字由此而来）爱心，因爱心是不易自发的，当信徒互相激发爱心后便能行善，而激发的方法在于「聚会」（*ἐκκλησία*）。W. Manson 及 J. Bengel 从此字之字首「*epi*」称希伯来书送达的教会乃是铺设在会堂之旁的，但此说只是臆猜（注）8。据 P. E. Hughes 考究，此字在新约除帖后 2:1（译「聚集」）外并无出现，基本上这字只意「集合在一起」，如教会或会堂，在本书读者背景下看，可将之解作「信徒约定集合之聚会处（如 Jerusalem Bible 的译法）」（注）9。由此可见这是公众崇拜式的聚会，显然当时不少人因害怕政府禁令基督教之聚会，以致「停止」（*ἄρρηκτος*，意「放弃」，「离开」）聚会。陈终道正确地指出，「聚会」字后接着尚有「我们自己的」（*ἑαυτοῦ*）一字（中漏译），即是指「我们自己的聚会」（注）10，显见读者中有惯常性的崇拜时间与地点。作者劝告他们非但不要停止，反要彼此劝勉，免得更多人受影响。犹太传统多处明告「不可停止在会堂里聚会」（M. Aboth 2:5），又说「神宣布若你们不到我家去，我也不会进入你们之家」（Tal Sukkah 53a）（注）11。再者，因「那日子」（在犹太人思想中，此日是神为选民向外邦人复仇之日，亦即审判日；在新约此字常指主再来之时，参林前 3:13；帖前 5:4）临近，实行彼此相顾相爱的机会不多，故当益更努力行之。

J. MacArthur 正确地总结：「此段（10:19-25）强调基督耶稣已完成旧约赦罪的应许，从今赦罪恩门大开，到神面前的是康庄大道。读者（含意还未更进一步的那些），你们来吧，与其它已受救恩的人共享爱的相聚吧！」（注 12）。

## III. 第四警戒：反叛的结局（10:26-31）

## A. 第一原因：加重的刑罚（10:26-29）

「因为我们得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就再没有了；惟有战惧等候审判和那烧灭众敌人的烈火。人干犯摩西的律法，凭两三个见证人，尚且不得怜恤而死；何况人践踏神的儿子，将那使他成圣之约的血当作平常，又亵慢施恩的圣灵，你们想，他要受的刑罚该怎样加重呢。」

在希伯来书的五段警告经文中，本段是最严厉的（注 13）。作者在上文（10:23-25）早已劝勉读者信心不要摇动及不可停止聚会，今顺

机警诫读者不可明知故犯，使赎罪的祭再没有了，因为（ ）既已知道「真道」（指上文论基督成为赎罪祭），若仍故意犯罪，就没有任何的献祭可将罪赎去（10:26）；这样，余下只有单方的收场，那是一个「等候」（ ，名词，中译作动词，意「观望」，「盼望」）；作者以四个词汇描绘这等候：(1)战惧的；(2)确定的（ ）；(3)关乎审判的；(4)烧灭犯罪者（以「敌人」代之）的烈火（观以上的形容词，换「俗言」之，那是「等死」，是永死的死！）。10:26的「知道」（ ）在原文是名词，意「完全或全部的知识」，此字与「真道」用在一起该译作「全部有关真理的知识」（「有关」是补字），所以作者最大的顾虑就是读者中甚多曾清楚接触福音，在救恩边缘徘徊（注 14），在上文所论这般庞大的证据下，若他们仍「故意」（ ，副词，中译作动词；罗 8:20 同字译作「愿意」；林前 9:17；门 14；彼前 5:2 作「甘心」）拒绝基督（参提后 2:12），那便只有审判与烈火等候他们了（如旧约的扫罗王，参撒 15:11；亚玛谢王，参代下 25:14-27；新约的犹大等）。鉴此作者遂以摩西律法中死刑之律（死刑在两见证人指证下可执行之，参申 17:2-6），指出得知真道仍不信的绝大严峻性（10:28；基督是神的弥赛亚，拥有更多的见证人之实据），此等人的行为如「践踏」（ ，强劲字汇喻「弃绝」，参太 7:6）神的儿子，使他在十架靠流血而成立的圣血约（新约）为「平常」（ ，意「通俗」，「平凡」）和「褻慢」（ ，此字在七十士译本之利 24:11 内仅出现一次，新约则绝无仅有，意指一项极端褻渎神之罪行）（注 15）那施恩的圣灵（参亚 12:10），这样罪行所招惹的刑罚必异常严厉（10:29）。S. D. Toussaint 谓作者在本段引用律法之死刑为警告的基础，既然历史之鉴乃肉身死亡，现今读者之错失（若不悔悟）将导致永远的刑罚（注 16），故 C. L. Pfeiffer 正确地指出，作者在此处的人物素描全不可能以已信的为对象（参太 12:20）（注 17）。

#### B. 第二原因：主必报应（10:30, 31）

「因为我们知道谁说，『伸冤在我，我必报应』。又说，『主要审判他的百姓。』落在永生神的手里真是可怕的。」

第二原因（参上文 10:26 的第一次「我们知道」）乃是反叛者的罪神必报应。作者以二节旧约经文辅佐他的警诫：申 32:35, 36（参罗 12:19 及诗 135:4）。前者（申 32:35）的历史背景述及因以色列人反叛神，所以摩西严重地警告他们，审判与报应是他们的后果。第二节经文（申

32:36）强调反叛者不能逃脱神的审判（参申 32:15, 16 记甚多反叛的以色列人遭受神的审判）。这二节旧约经文的运用对当时读者（尤是不信的）果实凌厉绝伦，因为经文述及神要审判他的百姓，他们以为自己是神的选民，神不会审罚他们，如今他们听作者之警惕后，该再三慎思之。接着作者补充一句结论：落在永生神的审判中是极其「可怕」的（与 10:22 的「惧怕」同字），因为神不会忘记人的反叛（参赛 33:14）。D. Guthrie 正确地分析：「在题材方面言，这两段经文（10:26-29 及 10:30, 31）分别指出审判的严厉（首段）及审判官的公正（次段）（注 18），可见作者的论据有理兼有力。」

总括来说，本段警诫的对象是反叛信仰之徒，他们按严格分析不是信徒，原因有十：(1)他们所犯的罪叫赎罪的祭没有果效（或没有任何祭物可将他的罪赎去），以致他们不能得救（10:26）。(2)他们故意犯罪，所以他们的罪非属「误杀」类，而是「蓄意谋杀」（10:26），「故意」是「知道」后才犯的，不可能指信徒，否则就不是「一次得救永远得救」的事了。L. Morris 谓作者视自己也有这方面的「危机」，故他亦自勉勿犯此罪（注 19），这正错解了作者的本意。(3)他们的结果是审判及烈火（相等地狱；10:27 有些学者如 T. K. Oberholtz 为了要证明本段读者是信徒竟将「故意之罪」解作「停止聚会」，而「烈火」及「沉沦」[10:39]只是神的管教[如 10:5-11]，非地狱之永火或永刑之意（注 20），如此不去「做礼拜者」岂不惨哉！）。(4)他们的罪相等旧约反叛神及拜偶像的罪，此罪招致死刑，因此罪没有赎罪祭为犯者预备（参民 15:30）。(5)他们的罪称为「践踏神的儿子」（10:29）。(6)他们的罪视基督的血为平常（10:29），换言之，他们视基督的死是等闲的，与他人无分别。(7)他们的罪如褻渎圣灵（10:29；参太 12:31, 32）。(8)他们的罪所受的刑罚尤胜褻渎圣灵（10:29）。R. Gingrich 谓在新约亮光下犯罪所招受的审判远超在旧约时代下，因在新约时代神给人更大更强的亮光及证据显明他的真实，若犯罪者在此等背景下定受「加倍」的审判（注 21）。(9)他们的罪涉及反叛三一真神（践踏神的儿子等于践踏神，将基督的血作不洁；褻慢圣灵是完全的反叛，这三方面的「罪形」正是不信者的特征。(10)反叛者必不能逃脱神的报应及审判（10:30；此种警言若用在信徒身上便大为不当；信徒绝不该以「地狱」「永火」作为劝勉或恐吓其它信徒当长进的基础）。

此外，本书五段警诫之话的对象同是向未信的人发出，这是一个「划一对象」的原则，否则前后不能连贯时，释经之规则便混淆不清了（注 22）。不少学者在解释这五段警诫经文时虽常不贯彻全指非信徒，但他们均「颇一致」认为本段是向未信者发出的（注 23）。

#### IV. 劝勉主题之一：信心的新路（10:32-11:40）

由 10:32 至 11 章末，作者继续劝勉读者（信与不信），既然基督已为他们成就伟大救赎之功，为他们开了信心的新路，就当鼓起信心努力面前。他先向读者发出信心生活的挑战（10:32-39），再详细阐释信心的定义（11:1-3），然后以旧约各信心英雄说明信心的表现（11:4-40）。

##### A. 信心生活的挑战（10:32-39）

###### 1. 追念往日（10:32-34）

「你们要追念往日，蒙了光照以后，所忍受大争战的各样苦难；一面被毁谤、遭患难，成了戏景，叫众人观看；一面陪伴那些受这样苦难的人。因为你们体恤了那些被捆绑的人，并且你们的家业被人抢去，也甘心忍受，知道自己有更美长存的家业。」

作者劝勉读者（主要是未信的，参 10:33「陪伴那些受这样苦难的人」，那些指已信的）要「追念」（*anamnesis*，命令式动词，由「再」与「想」二字组成；林前 4:17；提后 1:6 同字译作「题醒」；可 14:72 作「思想」；林后 7:15；来 10:3 作「想起」）往日追求认识基督教的经历，随即在八方面描述他们的背景：(1)蒙了光照（参 6:4）（注 24）；(2)忍受象大「争战」（*agony*，这字在新约只此出现，指竞技场上的勇士如何竭力争斗）似的苦难；作者视他们所受的苦难如与仇敌作战般。虽然他们仍未完全与基督教认同，但因他们多与信徒来往，以致他们亦同受毁谤，因反对者不晓得分辨他们的属灵情况（是信或未信），故读者中多有吃苦头了，所以作者劝告他们，既然他们所受的与信徒颇同，便不该回转犹太教（如太 13:20，21 提及逼迫的来临能将信种从人心中夺去）（注 25）；(3)被「毁谤」（*blasphemy*，此字多形容为主受苦的情况，参 11:26 和 13:13 同字译作「凌辱」；罗 15:3 作「辱骂」），当时凡接近基督者则多受亲友、社区及政府之毁谤、反对与排斥（参徒四 1-3；5:17，18；6:9-14 等）；(4)遭「患难」（*tribulation*，包括各样之痛苦，如逼害，酷刑）；(5)「成了戏景」（*scandalum*，这字在新约只此出现，意「公开的侮辱」，参林前 4:9，英文 *theatre* 由此字而出）；(6)与别人同受苦难：指有些信徒所遭遇的亦临到他们身上；(7)家业被抢

去：另一经历，这些读者特有的乃是因他们体恤被捆绑的人，以致自己家产也被人夺去，「体恤」是积极的，「被抢」是消极的；「被捆绑的人」似乎是那些确信基督的人，他们在当时常为主被囚禁，现在这等读者因「体恤」（*sympathy*，意「认同」）他们之故而致自己的产业也被夺去。G. W. Buchanan 谓抢掠者是犹太教徒之行径（注 26）。Hal Lindsey 称当时罗马政权宣布任何人（此处是暴徒）若将信徒聚会的居所告密于政府，政府没收了这些违反国家禁令的信徒（即禁止基督徒聚会）之家业，称为「异端者之产业」（*heretic's property*），并将这些产业其中十分一抽出，给告密者作为酬报（注 27）；(8)甘心领受一切：这些读者虽然为了靠近基督教会而牺牲甚多，可是他们却「甘心」（原文意「欢欣」）「忍受」（原文意「接受」，可说是「欣然接受」），因为他们知道地上的产业永不能换取天上那更美长存的家业（10:34）。

在历史上言，当时政府接着司提反事件后（33 A. D.，参徒 8:1；26:10），曾向基督教会有多次官方性的逼迫。首在希律安提帕一世时（44 A. D.，参徒 12:2），又在革老丢在位时（49 A. D.），不少犹太信徒被迫离开罗马（参 Suetonius, *Life of Claudius*, 25:4）（注 28）；在 62 A. D. 时，大祭司亚拿二世煽动政府缉拿基督徒，「义者雅各」（James the Just）被石头扔死（参 Josephus, *Antiquities*, xx:200）（注 29）；又当尼罗在 64 A. D. 焚烧罗马城那役，不少信徒惨遭毒手。那次的逼迫是由犹太教内的人士发起，他们看见基督教之广传如火如荼，于是竭力阻抑，并煽动官方人士出头干预（Tacitus, *Annals*, 15:14；参徒 18:1, 2），结果甚多信徒的产业被充公，连那些接近信主边缘者也大受牵连（注 30），因为在逼迫时，甚多施政的人皂白不分，或从中渔利。L. Morris 谓「抢去」之原文暗示他们财物之丧失非政府充公，而是一些下属或流氓暴徒乘机博乱而来的（注 31），但新国际译本（NIV）不以为然，仍将之译作「充公」。R. Earle 则将之解作在逼迫时的「暴力攫夺」（注 32），所以连不信者也间接受害（参太 25:36 预告将来在灾难期时，那些给犹太人施怜恤援手的都受连累）。

###### 2. 等候赏赐（10:35-39）

「所以你们不可丢弃勇敢的心；存这样的心必得大赏赐。你们必须忍耐，使你们行完了神的旨意，就可以得着所应许的。『因为还有一点时候，那要来的就来，并不迟延。只是义人必因信得生；他若退后，我心里就不喜欢他。』我们却不是退后入沉沦的那等人，乃是有信心以致灵魂得救的

人。」

「所以」（ ）连接上文，故本段是一个小结，因为读者既已那样接近「得救」，又经历不少苦难（如 10:34），作者劝勉他们不要「丢弃」（ ）这个「自信」（ ，参 10:20 之讨论，中译「勇敢的心」），靠之他们必得大赏赐，即得着所应许的（10:35）。

「赏赐」与「应许」在此处的文脉里意同一件事，亦即救恩（参 4:1, 9）（注 33）。若要得赏赐、应许，他们需有二方面的表现，一是必须忍耐，忍耐是指不丢弃（参 10:35）、不离弃（参 6:6）、不随流失去（参 2:1）；一是行完神的旨意，得着神的救赎，享受神的应许。

接着（10:37, 38）作者以二段旧约经文（赛 26:20；哈 2:3, 4）组合一句劝勉的话。首句强调主的应许必急速应验，神的话必不落空（如基督的再来）；末句强调信心的重要，因为神不悦纳没有信心而转回原路的人。作者引用哈巴谷这节名言时似超越先知的原意，G. J. Zemek 解释：先知的原意是带「培灵」作用，然而经文的原意亦有附意，如原意是培灵，附意可作布道，如保罗在罗 1:17 及加 3:11 的用法也离开了原意，保罗只借用过来作为即时主题诠释的支持[（注 34）]；同样作者引用哈巴谷之名言支持他现在劝告的论据。作者深信读者不是退后而沉沦的人（「我们」是一种文学技巧上认同式的词语用法，参 2:1）。「沉沦」（ ，意「毁灭」，即「永远审判」，参太 7:13；罗 9:22；腓 1:28；3:19；提前 6:9；犹太与敌基督同称为「沉沦之子」，参约 17:12；帖后 2:3）一词指出丢弃信心；退去转回旧路（犹太教）的严重性，但作者具有极大的自信，在读者中必有人拥有信心以致灵魂得救（参帖前 5:9）。

## B. 信心生活的榜样（11:1-40）

### 1. 信心的定义（11:1-3）

「信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据。古人在这信上得了美好的证据。我们因着信，就知道诸世界是借神的话造成的；这样所见的，并不是从显然之物造出来的。」

在第一世纪时，犹太教将神的律法变作一套能使神完全悦纳的生活行为之规条，信心的地位不见重视，甚至有无两不相关。作者意欲更正此时的弊端，因为他确信基督的工作已成就一切，从今以后只凭信心行事便可获神之欢纳。但作者深知以信心处世实非易举，于是他

为信心生活作详细的诠释。他先给信心下一个定义，解释信心的性质如何，再进一步描述信心生活的表现。

「信」（无定冠词，指本质言）是盼望的「实底」（ ，由「在下」及「站立」二字组成，意「把握」，「自信」喻胆量；在蒲草文献内此字是一个商业常用的词汇，指当二人同意某项交易时，他们便在合约上签上名字，那分文件遂称为「实底」（注 35）；换言之，在地土之买卖上，「地契」就是「实底」，买方虽还未目睹那块购买的土地，但因契据在手，那块地便如已拥有般）（注 36）。在 1:3 此字译作「本体」；3:14 作「确实的信心」；林后 11:17 作「放胆」。凭这字在不同经文内具有不同的意义，「信」在此节可拥有不同的意义，如「信」就是事实的「本体」（参 KJV 译本）；所望之事必然成就的确念（参 RSV 译本）。这两种译法各有擅长，前者将「信」与「本体」或「本相」，据为一谈；后者将「信」作为等候的「证件」；如信是等候入场的票据，是在思念上等候一件事出现前的一项正确立场（conviction），是以作者称「信」是未见之事的「确据」（ ，这字在新约仅此出现，意「考验」，「证件」）。总言之，信是在思想上（引伸至态度与生活）对未发生之事必然成就的确实立场。

在首节，作者以一平行排句的格调冀图给「信」下一个简单的定义，信与「盼望」及「未见之事」有关，信亦与「实底」及「确据」相连。接着（11:2）他说明犹太人的古人在「信」这回事上得了美好的「证据」（ ，从字根「见证」而来，喻「通过」，「接纳」，「认可」，「赞同」，可译作「神的赞许」，「神」是补字，从下文 11:4 同字引伸而来（注 37）；中译文的「美好」亦是补字）。作者在此处的含义乃是「因为」（ ）古人在信这方面皆得着神的喜悦，故上文（11:1）所说的是真确的。论到未见之事，作者以神的创造为例。他说神以无中生有的大能创造世界，这个人未见的事实（没有人在场见证神的创造）需用信心接受，这样「信心」便成为「知道」。

### 2. 信心的表现（11:4-40）

作者鉴于给信心作定义并非易明，最佳之法乃反借着人物将信心的特征表现出来，回应刚提及的古人在信心功课上蒙了神的悦纳，于是作者遂将历代信心伟人备列无遗，并略加诠释，叫读者有所跟随。

来 11:4-40 是一篇信心英雄龙虎榜，是作者的一篇精心杰作（另一篇类同的醒言记在次经传道经 44:1-50:2 内），全部信心有名英雄共十

六名，无名氏约二十二位。兹将他们在圣经史期内出现的次序分组简介：

a. 先祖前的信心人物：从创世至洪水（11:4-7）

### 1) 亚伯（11:4）

「亚伯因着信献祭与神，比该隐所献的更美，因此便得了称义的见证，就是神指他礼物作的见证；他虽然死了，却因这信仍旧说话。」

作者引述在人类的第一个家庭内已有信心生活的人物代表，那是亚当的儿子亚伯，他「因为信」（全章共二十一次）献给神的礼物比哥哥该隐「更好」（意「更丰富的祭」，太 5:20；6:25 同字译作「胜于」），意说亚伯以敬虔的信心态度献祭给神，因此得了被「称义的赞许」（参 11:2 同字，中译「见证」似乏意义）。今日亚伯虽已不在，他的信心却仍在说话。

### 2) 以诺（11:5, 6）

「以诺因着信被接去，不至于见死；人也找不着他，因为神已经把他接去了；只是他被接去以先，已经得了神喜悦他的明证。人非有信，就不能得神的喜悦；因为到神面前来的人，必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人。」

以诺因有信心，故「蒙神悦纳」（参创 5:24 的原文作「与神同行」，七十士译本却作「蒙神悦纳」），以致神将他「接去」（由「在上」及「放置」二字组成，意「搬走」，「取代」；来 7:12；加一 6 同字译作「更改」；犹 4 作「变作」；徒 7:16 作「带到」），免去死亡（以诺在旧约伪经多处出现，参禧年书 4:17；便西拉智训 44:16；以诺壹书 1:14 等，每次皆受伪经作者所赞赏（注 38））。在论及神喜悦以诺的信心时，作者趁机提出三点：一是人没有信，神不能接纳他，信是唯一条件；二是信神的存在是必须的，神最先的喜欢是人相信他的实在；三是神不会叫接近相信他的人空手而回，反有赏赐（赏赐指蒙悦纳）。

### 3) 挪亚（11:7）

「挪亚因着信，既蒙神指示他未见的事，动了敬畏的心，

预备了一只方舟，使他全家得救；因此就定了那世代的罪，自己也承受了那从信而来的义。」

挪亚蒙神「指示」（意「启示」，「警告」，「指导」；「神」是正确的（补字），洪水将临，他却有信，不慌不乱，视之如事实，动了敬畏的心，建造方舟（「预备」同字在 3:4 译「建造」；此字在古希腊文常用在建造船只方面（注）39，拯救全家，其信心的行动定了那世代不信的罪（参彼后 2:5），致他们全部沉沦洪水中，而挪亚反承受神的赞许（从信而来的义，即上文蒙神悦纳，参 11:4, 6）。

以上三位信心人物在甚少有信心的世人中生活，他们没有其它信心的榜样可以借镜仿效，更没有信徒聚集之处汲取劝勉，以致他们的信心更难能可贵。

b. 先祖时代的信心人物：从先祖至下埃及（11:8-22）

### 1) 亚伯拉罕（11:8-19）

「亚伯拉罕因着信，蒙召的时候就遵命出去，往将来要得为业的地方去；出去的时候，还不知往那里去。他因着信，就在所应许之地作客，好象在异地居住帐棚，与那同蒙一个应许的以撒、雅各一样。因为他等候那座有根基的城，就是神所经营所建造的。因着信，连撒拉自己，虽然过了生育的岁数，还能怀孕；因他以为那应许他的是可信的；所以从一个彷彿已死的人就生出子孙，如同天上的星那样众多，海边的沙那样无数。」

笔者衡量本段的思辨，将希伯来书论亚伯拉罕的生平分作三段：

#### (a) 信心的家族（11:8-12）

亚伯拉罕的信心与上文的举例不同，他的生活各方面皆充满信心，他是一个信心的模范，他的生活彰显信心各样的特质，所以他被称为「信心之父」及「信心的先驱」（参加三 7, 29）。犹太人认为亚伯拉罕蒙神喜悦是因他的工作表现良好，所以他们常教导后人学习亚伯拉罕的生活行为。如今作者却强调亚伯拉罕的信心，他说明救恩是凭信心非行为的，如亚伯拉罕般，所以作者在本段所论亚伯拉罕的信心，旨在说服读者考虑因信得救的途径（注 40）。

亚伯拉罕的信心生平有五点特别显著的地方，作者逐一提出，旨在诠释信心可以达到如此完全的境地：(1)信心的开始，信心使人与世界分离（11:8）；(2)信心的忍耐，等候神完成其旨意（11:9, 10）；(3)信心的能力，等候神作成人认为不可能的事（11:11, 12）；(4)信心的实在，注目在神不变的应许（11:13-16）；(5)信心的考验，产生顺服牺牲的行动。

亚伯拉罕在蒙召时，他非仅不知要去的地方在何处，更不知那地将成为他得业之地，然而他相信神的吩咐就遵命前往（11:8）。考古学家在亚伯拉罕的故乡吾珥附近掘出甚多证据，足证吾珥是一个人口蓬勃、商业繁盛、娱乐场所充斥，教育普及的文明大都市。亚伯拉罕甘愿放弃自身的背景前往「素未谋面」之迦南，这般信心委实惊人，在世人能跟随神到底、不怕任何艰险困难，此等的决心实是凤毛麟角（注 41）。后来在应许之地，他视自己为「寄居的人」（*ger*），由「旁边」及「居住或房子」二字组成，意「暂居」，此字另在路 24:18 出现，译「作客」），他住在随处搬迁的临时居所帐棚内（有点在世界却不属世界的感觉（注 42）），等候搬进有根基的城（代表永久居所）。这座城是神亲自经营与建造的，「经营」（*banian*），意「工艺」；徒 19:24，启 18:22，同字译作「手艺」；英文 *technician* 由此而来）与「建造」（*banian*），由「民众」及「工作」二字组成，意「民工」）二字在原文同是名词，中译本将之作动词，这二字皆是建筑业专用词汇，前者意指设计家，画则师；后者指建筑工人，承办建筑商（注 43），这是作者强调的字汇，神是永久居所的设计师及承办建造工人。神给亚伯拉罕的应许亦临到他的子孙以撒、雅各身上（创 26:3, 4；28:13-15），父亲因信而对世界所产生的价值观，在子孙身上必留下莫大影响（11:9, 10）。

亚伯拉罕非只本身对神大有信心，连他的家人也不下于他。撒拉因为相信神的应许（在创世记的记录中却显出撒拉在相信上的忍耐不似丈夫强，可是她仍不失却对神之信心，参创 18:12；21:6；她虽然过了生育年龄，仍却相信神凡事都能（参可 9:23），所以神就能彰显只有他才能成就的伟大壮举（11:11, 12）。

11:11 有一难题令经学家大为困惑，那是「怀孕」（*hagan*）一词（意「泄精」）只与男性有关，此处竟用在撒拉身上，各界解说纷纭，主要有四：(1)将「连撒拉自己」一句除去（但此说缺抄本根据）；(2)将「连撒拉自己」作插句（如 NIV），与主句分开；(3)「怀孕」解作「放下裔种」；(4)「怀孕」非指撒拉，而是指亚伯拉罕（故中译法需修订），最后一解说是大部分学者支持的（注 44）。

### (b) 作者的诠释（11:13-16）

「这些人都是存着信心死的，并没有得着所应许的，却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。说这样话的人，是表明自己要找一个家乡。他们若想念所离开的家乡，还有可以回去的机会。他们却羡慕一个更美的家乡，就是在天上的；所以神被称为他们的神，并不以为耻；因为他已经给他们预备了一座城。」

11:13-16 是作者引述亚伯拉罕生平中的一插段轶事，是他对自己先祖之信心生活的一个诠释（注 45）。他将上文所提及的先祖（「这些人」指亚伯拉罕、撒拉、雅各）分五方面作很有价值性的评论：(i) 他们存信心死的（11:13a）；(ii) 他们没有得到应许（11:13b；应许是指应许之地及应许之国，此点在五百年后摩西时才开始应验）；(iii) 他们对应许之地大有信心迎接等候，故承认自己在世上只作「客旅」寄居的（11:13c）；(iv) 他们对己的自称（客旅寄居）表明他们意欲得着一个永久的「家乡」（*ger*），意「父之家」；太 13:57；约 4:44 同字译「本地」；希伯来文化将此词汇指「落地生根」、「传宗接代」之地），那是暗指应许之地（11:14）；(v) 他们所羡慕的非单指地上之家，更是天上那更美的家乡。他们本可随时回归故乡米所波大米，但他们没有回去，表示他们以信心及欣慰的心情「欢喜迎接」（参申 3:25-27 以同样字汇形容摩西欢喜迎接应许之地）（注 46）及等候神更大的祝福临到（11:15, 16a），「因此」（*kenen* 中译「所以」）神不以为他们的神为耻，因神亦为他们预备了一座城（11:16b），使他们不再随处搬移。「城」象征永久居所，此处亦代表信徒天上永久的家乡。

### (c) 信心的考验（11:17-19）

「亚伯拉罕因着信，被试验的时候，就把以撒献上，这便是那欢喜领受应许的，将自己独生的儿子献上。论到这儿子曾有话说：『从以撒生的才要称为你的后裔。』他以为神还能叫人从死里复活；他也彷彿从死中得回他的儿子来。」

以撒是应许之子，又是亚伯拉罕「独生子」（*ben*），非「唯一」而是「特殊」、「与众不同」之意），但当神要他将以撒献上时，亚伯拉罕的信心受到极严厉的「试验」（*banian*），意

「考证」，「考验」，参太 16:24 记作主门徒的信心考验，及玛客比传卷四，16:20；18:21 记有一伟大母亲以亚伯拉罕献以撒之史鉴劝其七子为国捐躯（注 47），然而他相信神的话（11:18，参创 22:12），亦相信神能叫死人复活，此等信心凌驾当代任何人物，尤其是在当时神还未曾行过使人复活的神迹；以利亚、以利沙、耶稣与其门徒之复活神迹还未介绍给世界，但他亦肯将自己独生爱子以撒献给神，因他「深信」（*shin'ah*，意「经思考与结算」，带「深信」、「承认」之含义；中译「以为」似不够强劲）神是一个能使人复活的神（11:19a），可见他的信心及顺服是人间的最高榜样。在全无如此神迹的先例下，亚伯拉罕仍然献上以撒，此等信心硕大无朋，绝强无俦。

11:19 最后一句话「他也彷彿从死中得回他的儿子来」是颇理想的意思译，原文（

）可译作「从这事他也接受他（以撒）作为一个比喻」，意说亚伯拉罕将（接受）神使以撒复活过来这件事作为世人会复活的举例。以撒并没有死，但他在这事上的经历亦成为复活的类表（比喻）（注 48）。另一解说将 *shin'ah* 译为「彷彿」，如中译本（但中译本将之译作动词），全句意义亦合上下文，如 RSV 译法）。

## 2) 以撒 (11:20)

「以撒因着信，就指着将来的事，给雅各以扫祝福。」

解经家亨利马太曾说：「虽然信心不是某人专利，但信心在人濒临死亡关头时特别昭彰（注 49）。」此点在下列三名先祖的信心简介上尤其显著，这正是作者之目的。

以撒承继父亲信心的教导，在「亚伯拉罕约」上毫无疑问。神应许给先祖亚伯拉罕三方面的恩典：拥有应许之地，成为大国，地上万族靠他得福（参创 12:2, 3）。亚伯拉罕相信此应许必在其子孙身上得着应验，所以他定必教育以撒如何信靠顺服神；再且，神曾向以撒坚定他给亚伯拉罕所立的约，亦即亚伯拉罕的约福现今传递至儿子手上（参创 26:3, 4；27:33），所以以撒在临终前给其二子祝福，深信亚伯拉罕的约福能代代流传到子孙身上。

## 3) 雅各 (11:21)

「雅各因着信，临死的时候，给约瑟的两个儿子各自祝

福，扶着杖头敬拜神。」

以撒祝福二子，当中只有一子才是承受约福的人，那是雅各。在雅各临死时，他对父亲（及天父）临终时的祝福永不忘怀，如今他同样祝福其子约瑟的两个儿子（参创 48:4-6）。雅各如此行固然是相信神的约福临到其子孙，但他相信只有约瑟才是流通约福的管子，可是他曾将约瑟的两子接进其家族内（参创 48:5），所以两人如同一人般领受神恩。

希伯来人视杖为神赐恩的媒介（注 50），所以雅各扶着杖头敬拜神（玛琐拉本将「杖」作「床」，七十士译本译作「杖」是合理的，因杖[*matteh*]与床[*mittah*]在原文是同子音字；参创 47:31）。希伯来书作者据自七十士译本而作结论。

## 4) 约瑟 (11:22)

「约瑟因着信，临终的时候题到以色列族将来要出埃及，并为自己的骸骨留下遗命。」

约瑟在临终时为自己的骸骨留下遗命，要运回应许之地下葬，此举显出他对神给祖先亚伯拉罕之约具备伟大信心。他冀望在应许之地有分，所以才有这样吩咐（与其父雅各的「遗志」相同，参创 49:29-50:13），并且他深信神必会带领全族离开埃及进入迦南应许之地去（后来摩西执行约瑟的遗愿，将他的骸骨迁回迦南（参出 13:19），再后来在约书亚时代葬在示剑（参书 24:32）。

### c. 出埃及前后的信心人物：从出埃及至入迦南 (11:23-31)

从先祖时代的信心人物范例，作者转向以色列另一时代的信心人物。这时代由摩西至后继人约书亚入迦南前夕止。本段的人物选例有四，作者记述他们的生活显出信心所产生勇敢的决心。

## 1) 摩西的父母 (11:23)

「摩西生下来，他的父母见他是个俊美的孩子，就因着信把他藏了三个月，并不怕王命。」

法老为了禁止以色列人生养过多（亚伯拉罕约福之一），所以敕令将刚诞生的男婴即时杀死。摩西的父母可能知道以色列在埃及受苦

的四百年快将结束，而如今看见此小孩异常「俊美」（参徒 7:20；此字在蒲草宗教文献内可指「神所悦纳」的人（注 51）），故将他收藏起来。神学家 D. Hagner 谓「俊美」这字在作者笔下表示摩西父母视此孩子为神特别悦纳成全他旨意的人（注 52）。圣经学家 Delitzsch 亦解释：「犹太人的风俗视样貌俊美是神殊恩临到的表示，亦是神要借着那人成为他全族蒙福的器皿，如约瑟般」（注 53），是以摩西的父母便决意违抗王命，祈望其子能成为全族的救主（如上代的约瑟）。

## 2) 摩西 (11:24-28)

「摩西因着信，长大了就不肯称为法老女儿之子；他宁可和神的百姓同受受害，也不愿暂时享受罪中之乐，他看为基督受的凌辱，比埃及的财物更宝贵；因他想望所要得的赏赐。他因着信，就离开埃及，不怕王怒；因为他恒心忍耐，如同看见那不能看见的主。他因着信，就守逾越节，行洒血的礼，免得那灭长子的临近以色列人。」

摩西是犹太最伟大的人物，犹太传统对他的贡献极其夸张，诸如他是位雄才伟略的军事家，曾率领埃及雄军攻打安提阿伯；又说摩西通晓天文地理，算学几何，宗哲教育，是文字的创始人，字母的发明家，连荷马、柏拉图等哲人也大受他的感染（注 54），他的信心表现不逊于犹太人之父亚伯拉罕。作者在摩西生平中选出三点引证摩西的信心（三次「因着信」）：一是他轻看贵为埃及王子的身分（11:24-26）；一是他不怕王怒，离开埃及（11:27）；一是他洒血守逾越节礼（11:28）。

摩西长在当时政绩硕然的法老王（Thutmose I, 1526-1518 B.C.，其女儿 Hatshepsent 亦是后来最显赫的女王，1504-1482 B. C.。她嫁给同父异母的 Thutmose II，而 Thutmose 则与一妃嫔生下 Thutmose III。在 Thutmose III 年幼时，Hatshepsent 摄政凡二十二年之久，后来 Thutmose III 伺机废掉母后自任法老，是为逼害以色列最严苛之王，引发后来以色列人出埃及的行动（注 55）），生活无忧无虑，但他不以皇宫的富贵荣华为乐，因他知道（父母的影响）那是暂时的享受，又知道自己的使命（先从父母，再从自己对神的认识与信心），于是鼓起无畏的信心与神的百姓认同，否认自己是皇室之后，视自己同胞不是埃及的奴仆，而是神的选民。H. A. Kent 谓摩西此举（11:24, 25）不是冲动爱国热血的澎湃，而是一种属灵的决志（注 56）。

摩西轻看埃及的财物有一个主因，就是他想望要得的赏赐，这赏

赐不单指叫全民族脱苦海、入迦南，且包括得享永生（注 57），所以他能恒心忍耐，如已看见那不能看见的主（达至永生境地），又视为基督受的凌辱为等闲（11:26, 27）。

「为基督受凌辱」一词的意义有数个解说：(1)摩西所受的如基督在世时所受的一致（但此说似太过分夸张摩西的苦楚）；(2)当旧约圣徒受苦时，基督也在当时与他们一同受苦（参赛 63:9；诗 89:51）（注 58）；(3)摩西本着对弥赛亚受苦的认知视自己的苦与他的无异（注 59）；(4)摩西在何烈山所见之荆棘焚烧异象其实是基督道成肉身前的显现，故摩西以后的经历便如同基督受苦一般（注 60）；(5)摩西自我的牺牲乃是为爱神之故，在作者的思想中，为神受苦与为基督受苦意义相同，但为了使读者较易接近基督，所以他变了词汇，旨在引导读者，伟大如摩西也为了基督而轻看世界，他们（不信）也该学效摩西；或因摩西所付的代价，他们（信的）所受的亦不算太大（注 61）。

第二件事迹显出摩西信心的行动乃是他离开埃及那次。不少学者视「离开埃及，不怕王怒」是指摩西下手杀死埃及人后逃离埃及往米甸那次（参出 2:14）（注 62）。支持此见解的理由有三：(1)11:28 提及逾越节，在年代次序上排在后面，故 11:27 应是指出 2:14 那役；(2)出埃及是法老在失望中提出（出 12:31, 32），非在怒中；(3)11:27 说「他」（指一人）离开埃及，非全族。但亦有一般学者认为 11:27 那役仍应是指以色列人全族离开埃及那次（注 63）。支持此论据的理由有五：(1)第一说那役并不清楚显出摩西是因着信才离开；(2)出 2:14 那役非极大重要，在摩西的「信心举例」上并没有什么贡献；(3)法老对摩西出埃及这回事曾大发雷霆之怒（参出 14:5）；(4)第一说甚难与出 2:14, 15 的事件和谐；(5)虽然逾越节记在下节经文，但这是作者主题上的重点，他非在按年代程序上提及摩西的信心大事（参下文 11:32-35 的历史人物亦非按时代先后出场）。

第三件摩西的信心大事为守逾越节那次（11:28）。该次摩西凭着信心接受神的吩咐行了洒血的礼，结果在以色列境内，没有一个长子丧命，全因摩西以信心行了一件看似不合理智的事，但摩西的信心是一种顺命的信，那是神绝对喜悦的。再且，如 L. Morris 云：「摩西看见法老亲历九个神迹仍不容许他们离开，至神吩咐摩西这样行时，他必须具备绝对的信心，否则不会执行」（注 64）。

## 3) 以色列人 (11:29, 30)

「他们因着信过红海如行乾地；埃及人试着要过去，就被吞灭了。以色列人因着信，围绕耶利哥城七日，城墙就倒

塌了。」

作者从个人的信心转至国人的信心。他挑选二件大事显出以色列人亦具备信心，使神迹出现。首件是出埃及的伟大壮举，在那时，以色列人前无去路，后有追兵；若他们不相信神能拯救他们，他们也会象那些埃及人被大水吞灭。在耶利哥城塌陷那役，他们凭着信心绕城行走七日，每日定必备受敌人耻笑辱骂，但信心产生忍耐，忍耐产生神迹。

#### 4)喇合（11:31）

「妓女喇合因着信，曾和和平平的接待探子，就不与那些不顺从的人一同灭亡。」

「妓女」（*zonah*，意「淫乱」，与希伯来文 *Zonah* 同义，指普通妓女，非宗教庙妓；犹太传统[如 *Josephus*, *Targum of Jonathan*, *Rashi*]将她作店主或贩卖食物者（注 65））喇合的信亦是一个冒险的信，但她宁愿认同以色列人及他们的神（与摩西要神不要埃及般），亦相信应许之地归神的选民，故她就「和和平平」接待探子，她视探子非敌人，而是神的审判工具（注 66）。别人预备与以色列人打仗，她却款待以色列人，这行为需要信心才成之。犹太传说她后来婚约书亚，并为八位祭司之先祖（*Ta1 Megillah 14b*），又是以色列四大美人之一（余三人为撒拉，亚比该，以斯帖 *Megillah 15a*）（注 67）。

#### d.不同时代的信心人物（11:32-40）

「我又何必再说呢；若要一一细说，基甸、巴拉、参孙、耶弗他、大卫、撒母耳，和众先知的事，时候就不够了。他们因着信，制伏了敌国，行了公义，得了应许，堵了狮子的口。灭了烈火的猛兽，脱了刀剑的锋刃，软弱变为刚强，争战显出勇敢，打退外邦的全军。有妇人得自己的死人复活，又有人忍受严刑，不肯苟且得释放，为要得着更美的复活；又有人忍受戏弄、鞭打、捆锁、监禁，各等的磨炼，被石头打死，被锯锯死，受试探，被刀杀；披着绵羊山羊的皮各处奔跑，受穷乏、患难、苦害，在旷野、山岭、山洞、地穴，飘流无定，本是世界不配有的人。这些人都是因信得了美好的证据，却仍未得着所应许的；因为神给我们预备了更美的

事，叫他们若不与我们同得，就不能完全。」

要选的例何其多，连约书亚、迦勒也落选，但如作者说（*11:32*）由「透过」及「宣告」二字组成，意「报告」，「宣告」，「细诉」；可 *5:16*；*9:9* 同字译作「告诉」；路 *8:39* 作「传说」；徒 *8:37* 作「述说」，中译「一一细说」，此字为男性词，表示作者为男人，非人说他可能是百基拉），那就不够时间逐一介绍了。作者只能从以色列人的历史中挑选不同时代有名及无名的信心英雄英雄，为了诠释信心的伟大及重要。作者将他们放在两时代中，一是士师时代，一是先知时代。他们都是精选人物，虽然他们生平亦有瑕疵，然而作者的重点是论他们的信心表现，非评判他们的生平。首四名全是士师时代的人物，他们出场次序非按历史年代，这只是作者随意提及，其它可列入先知时代。作者并没有述及他们信心的特征是什么，因那是不重要的，且在上文他已足够论述信心的表现是异常多姿多采的了。

至于人物方面如基甸（参士 *6* 至 *9* 章）、巴拉（参士 *4* 至 *5* 章）、参孙（参士 *13* 至 *16* 章）、耶弗他（参士 *11* 至 *12* 章）各人的信心伟绩，作者不需多讲，因他们在犹太史中占据颇重要的地位，在普通犹太人心中留下甚多可歌可泣的历史传说。大卫与撒母耳并列，因大卫受撒母耳膏立（参撒上 *16:13*），而撒母耳是从士师时代转入先知时代的转捩人物。他本身兼三职：士师、祭司及先知。自他起始，先知（虽早年已有先知出现，如摩西、底波拉）的工作及职分愈更明显，以致作者只笼统说「众先知」（*11:32*），总括所有在此时代的信心人物。

至于事迹方面，作者以十一项点滴为他们的信心表现：(1)制伏敌国（*11:33a*）——神以选民国的手刑罚外邦国（如约书亚，众士师及大卫）；(2)行了公义（*11:33b*）——指个人的生活行为及社会的安靖（如士师时代）；(3)得了应许（*11:33c*）——指神给他们一些特别的应许，如胜利、儿女、病愈等；(4)堵了狮子口（*11:33d*）——参孙（士 *14:5, 6*）、大卫（撒上 *17:34-36*）及但以理（但 *6:16-23*）均有此经历；(5)灭了烈火的猛兽（*11:34a*）——尤指但以理三友的信心（但 *3:19-30*）；(6)脱了刀剑的刃（*11:34b*）——可以指战场上的战果或个别脱离生命之凶险（如摩西，出 *18:4*；以利亚，王上 *19:1-3*；以利沙，王下 *6:31*）；(7)软弱变为刚强（*11:34c*）——参孙（士 *16:30*）、基甸（士 *6:14-16*）及大卫（撒上 *17:33-50*）等是此类的举例；(8)勇敢却敌（*11:34d*）——王国时代及玛喀比时代布满这些信心的胜果（「外邦」及「全军」两字在玛喀比前传多次出现，参 *2:7, 3:15, 3:17-24*；可见作者的思忆回归此段时间内（注 *68*）；(9)死人复活（*11:35a*）——信心的表现不

限于男性方面，撒勒法的寡妇（王上 17:17-24）、书念妇人（王下 4:1-37）的儿子先后给以利亚及以利沙复活过来；(10)忍受严刑（11:35b）——「严刑」（*tympny*，字根是圆形木架，??在犯人项上，命作苦役，或施以酷刑甚至肢解，英文 *tympny* 由此字而出；参玛喀比后传 6:14, 28）一字，「不苟释放」及等候复活等词汇均描述玛喀比时代的英勇信心事迹（参玛喀比后传 6:18, 19; 7:10-14）。作者引用旧约经文多取自七十士译本，此译本内夹有玛喀比传，故读者亦必熟悉这些史记（注 69）；(11)忍受其它的磨练（11:36）——包括「戏弄」（先知们多受此对待，如以利沙，王下 2:23; 代下 36:16）、鞭打（如耶利米，耶 20:2）、捆绑监禁（如约瑟，创 39:20; 米该雅，王上 22:27; 哈拿尼，代下 16:7-10; 耶利米，耶 37:15; 38:6）、被石打死（如撒迦利亚，代下 24:20-22; 司提反，徒 7:58）、被锯死（可能指以赛亚，参次经以赛亚升天记 1:7-9, 5:11-14; 此传说教父游斯丁（*Dialogue with Trypho*, VI, 334）、特士良（*de Patientia* 14）亦有此记述（注 70）；并犹太传统也加以证实（*Yehamoth*, 49b; *Sanhedrin*, 103b）（注 71）、「受试探」（*tympny*，意「考验」，此处指「受信仰上的试探」，如在玛喀比时代的情况）、被刀杀（如亚哈时代的先知，王上 19:10; 乌利亚，耶 26:23）、披羊皮到处奔波劳苦（羊皮是某些先知的服饰，如以利亚，王上 19:13, 王下 1:8, 2:8）、饱受穷乏、患难、苦害、流荡、无固定居所（如俄巴底亚，王上 18:4, 13; 以利亚，王上 19:9; 马提亚，玛喀比前传 2:28, 29），他们都是世界「不配有」的人（*tympny*，可译作「不受欢迎」、「不受款待」（注 72）。C. L. Pfeiffer 谓他们以殉道者身分离开世界是伟大的，因为世界确是不配（不够资格）接受他们（注 73）。

11:39, 40 是全段的总结，作者引述他们的信心行为在不同境况下仍能持续不变，坚守到底（暗示读者不用气馁惧怕），他们都得了「美好的证据」，（*tympny*，意「完成了见证」，中译本将之变作名词，「美好」是补字），可是他们仍未得着「所应许的」（指复活后与神永远的同在，在永远的家乡内，参 10:36; 11:35），故他们仍未能「完全」（*tympny*，将来完成假定式动词，是肯定会完成的，只是目前还未应验）（注 74）。

在神的设计里，旧约的人走完他们的路程后，仍需等候新约信徒走毕他们的路。在旧约时，因基督仍未将自己一次献上作完全的赎罪祭，故此旧约信徒仍未得着所应许的，这非说他们没有真正的属灵经历，只是说基督代死的功效还未给予他们，而「我们」（新约信徒）反得了神预备好「更美的事」（指基督的代赎），「新约」（8:6-13）的约福已开始应验在新约时代的信徒身上（注 75）。神将旧约信徒的

「完全」暂时延迟，使基督完成他的救赎伟工，叫在基督时代（新约时代）的信徒得先享受神「完全」的恩典（「在前在后，在后在前」的道理，参太 22:14），这是神特殊的安排，新约的人在基督里先得蒙神的优待，但神的选民在享受「完全」方面只在时间上较新约信徒落后，在不久的将来，当「外邦人数目添满后，以色列必全家得救」（参罗 11:25, 26）。

书目注明：

- （注 1） J. F. MacArthur, *Hebrews*, Moody, 1983, p.259.
- （注 2） 同上书。
- （注 3） H. A. Kent, *The Epistle to the Hebrews*, Baker, 1972©, 1974, p.198.
- （注 4） F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, II, Klock & Klock, 1978, p.171.
- （注 5） 如 L. Morris, "Hebrews", *Bible Study Commentary*, Zondervan, 1983, p.96; D. A. Hagner, "Hebrews", *Good News Commentary*, Harper & Row, 1983, p.146; D. Guthrie, "Hebrews", *New Tyndale New Testament Commentary*, IVP, 1978, p.214.
- （注 6） 如 M. R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, AP & A, 1972, p.1147.
- （注 7） C. L. Pfeiffer, *The Epistle to the Hebrews*, Moody, 1962, p.83.
- （注 8） 引自 H. A. Kent 著上引书第 202 页及 P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1977, p.417.
- （注 9） P. E. Hughes, p.418.
- （注 10） 陈终道著《希伯来书讲义》，宣道书局 1977 年版第 218 页。
- （注 11） 引自 L. Morris, "Hebrews", *Expositor's Bible Commentary*, XII, Zondervan, 1981, p.106.
- （注 12） J. F. MacArthur, p.268.
- （注 13） S. D. Toussaint, "The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews," *Grace Theological Journal*, Vol. 3, No. 1, Spring, 1982, p.76.
- （注 14） D. N. Howell, *The Warnings of the Epistle to the Hebrews: Their Bearings on the Doctrine of Preseverance*, master's 担

thesis, Dallas Theological Seminary, 1978, pp.43-52（但此人却力证 6:1-8 所论的人则是信徒）。他认为 10:26 的「得」（原文 *lambano*）是指个人与外表的接触，非接受入心内（见 Howell 著第 44 页）。

- (注 15) S. D. Toussaint, p.76.  
 (注 16) 同上书第 77 页。  
 (注 17) C. L. Pfeiffe, p.87.  
 (注 18) D. Guthrie, p.220.  
 (注 19) L. Morris, "Hebrews", Expositor Bible Commentary, p.106.  
 (注 20) T. K. Oberholtz, "The Danger of Wilful Sin in Hebrews 10:26-39", *Bibliotheca Sacra*, Vol. 145, No. 580, Oct.-Dec., 1988, pp.413, 414-418.  
 (注 21) R. E. Gingrich, *The Book of Hebrews*, Riverside Press, 1983, p.44.  
 (注 22) J. A. Sproul, "The Warning Passages in Hebrews", *Grace Bible Conference Mimeographed Notes*, 1978, p.2.  
 (注 23) 如 F. Delitzsch 一面说褻渎圣灵是不信者所犯的罪，但在别处说信徒可犯（见 Delitzsch 著 *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, I, Klock & Klock, 1978, pp.291, 391；如 S. J. Kistemaker 谓五段警戒经文中四段是向已信者发出，只有本段是向未信者（见 Kistemaker 著 "Hebrews", *New Testament Commentary*, Baker, 1985, p.293；如 L. Goppelt 将本段 10:29 与 6:6 的对象解作不信者，其它则为已信的（见 Goppelt 著 *Theology of the New Testament*, II, Eerdmans, 1982, p.250））。  
 (注 24) L. Morris 在此处将这些读者解作只是听过福音的人，非如他在 6:4 那里则是指接受了福音的人（见 Morris 著上引书[注 19]第 55 页）。H. A. Kent 亦承认这些人可能仍是未信的（见上引书第 210 页脚注）。  
 (注 25) J. F. MacArthur, p.281.  
 (注 26) G. W. Buchanan, "Hebrews", *Anchor Bible*, Doubleday, 1985, pp.174, 256.  
 (注 27) Hal Lindsey, *There is a New World Coming*, Bantam Books, 1975, p.31.  
 (注 28) 引自 H. A. Kent, p.211。  
 (注 29) 引自 F. F. Bruce, "Hebrews", *New International Commentary*, Eerdmans, 1972, p.267。

- (注 30) K. S. Wuest, "Hebrews", *Word Studies in the Greek New Testament*, Eerdmans, 1947©, 1978r, p.22.58.  
 (注 31) L. Morris, "Hebrews", *Bible Study Commentary*, p.101.  
 (注 32) Ralph Earle, "Hebrews", *Word Meanings in the New Testament*, VI, Beacon Hill Press, 1984, p.36.  
 (注 33) H. A. Kent, p.213.  
 (注 34) G. J. Zemek, Jr, "Interpretive Challenges Relating to Hab 2:4b", *Grace Theological Journal*, Vol. 1, No.1, 1980, pp.68,69.  
 (注 35) J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Eerdmans, 1930©, 1972, pp.659, 660； K. S. Wuest, p.193； James Moffatt, "Hebrews," *International Critical Commentary*, T & T Clark, 1924, p.160； H. A. Kent, p.216.  
 (注 36) H. A. Hoyt, *Christ——God's Final Word to Man*, BMH Books, 1974, p.101.  
 (注 37) D. Guthrie, p.226.  
 (注 38) 同上书第 229 页。  
 (注 39) Bauer, Arndt, Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago Univ, Press, 1957 ©, 1979, p.419.  
 (注 40) J. F. MacArthur, p.326.  
 (注 41) C. L. Pfeiffer, p.96.  
 (注 42) F. F. Bruce, p.296.  
 (注 43) L. Morris, "Hebrews", *Expositor's Bible Commentary*, p.119.  
 (注 44) 如同上引书。  
 (注 45) D. Guthrie, p.233 表同感。L. Morris, "Hebrews", *Bible Study Commentary*, p.108 亦有相同意见。  
 (注 46) D. Guthrie, p.234.  
 (注 47) F. F. Bruce, p.310.  
 (注 48) 如 J. F. MacArthur, p.335 的译法。  
 (注 49) 引自上引书第 337 页。  
 (注 50) D. Guthrie, p.238.  
 (注 51) Bauer, Arndt, Gingrich, p.117.  
 (注 52) D. A. Hagner, p.22.54.  
 (注 53) F. Delitzsch, p.259.  
 (注 54) F. F. Bruce, p.316。

- (注 55) 参 C. F. Aling, *Egypt and Bible History*, Baker, 1984, pp.54-58, 71-75.
- (注 56) H. A. Kent, p.237.
- (注 57) 同上书第 240 页。
- (注 58) 如 B. F. Westcott; F. F. Bruce; G. L. Archer; L. Morris; Delitzsch; Alford; J. MacArthur; 「中神」注释本等不赘书名页数。
- (注 59) 如 Elicott; H. A. Kent; R. W. Ross 等不赘书名页数。
- (注 60) 如 T. Hewitt, “Hebrews”, *Tyndale New Testament Commentary*, IVP, 1960 ©, 1978, p.22.51.
- (注 61) 如 M. Dods, “Hebrews”, *Expositor's Greek Testament*, IV, Eerdmans, 1974, p.360 表同感。
- (注 62) 如 F. F. Bruce; F. Delitzsch; D. Guthrie; T. Hewitt; L. Morris; A. T. Robertson; M. R. Vincent; M. Dods; Alford; P. E. Hughes; J. Moffatt; K. S. Wuest; NEB 译本; 「中神」注释本等不赘书名页数。
- (注 63) 如 B. F. Westcott; R. C. H. Lenski; Calvin; Owen; Theodore; D. A. Hagner; R. Gingrich; Spicq; H. Montefiore; S. J. Kistemaker; H. A. Kent 等不赘书名页数。
- (注 64) L. Morris, “Hebrews”, *Bible Study Commentary*, p.73.
- (注 65) 参 F. F. Bruce, p.328。
- (注 66) D. Guthrie, p.242.
- (注 67) L. Morris, “Hebrews” , *Expositor's Bible Commentary*, p.128.
- (注 68) H. A. Kent, p.250.
- (注 69) 同上书。
- (注 70) H. A. Ken, p.253; F. F. Bruce, p.340.
- (注 71) D. A. Hagner, p.192.
- (注 72) D. Guthrie, p.246.
- (注 73) C. L. Pfeiffer, p.105.
- (注 74) P. Ellingworth, E. A. Nida 二人谓「完全」于此的意义即符类福音的「得天国」或约翰福音的「得永生」, 见 *A Translator's Handbook on the Letter to the Hebrews*, United Bible Societies, 1983, p.285.
- (注 75) H. A. Kent, p.256.

## 9. 劝勉的话（二）

### ——活泼的盼望

(12:1-29)

#### I. 序言

信与望总联系在一起，信是基础，望是活力；因为相信主的应许必然成就，所以盼望就不是空洞的幻想，或自我催眠式的安慰。真的盼望是有根有基的，建在神的应许上，又在前人的经历上得以证实，是以作者随着论「信」之后立即论「望」，尤在基督里那当有的盼望。虽然人生面对不少困难，但因主在前头领导，就不用灰心，反应存心忍耐，奔那满有盼望的旅程；事实上，盼望的考验是忍耐，故盼望之路亦是忍耐的路。古推罗哲士 Maximus 曾说：「你将人的希望拿走，你就拿去他面对人生痛苦的力量（注 1）。」 P. E. Hughes 亦言：「人若缺乏信心，他就失去盼望，没有盼望，恐惧来就无力抵挡（注 2）。」

#### II. 劝勉主题之二：盼望生忍耐（12:1-17）

##### A. 忍耐奔跑（12:1-3）

「我们既有这许多的见证人，如同云彩围着我们，就当放下各样的重担，脱去容易缠累我们的罪，存心忍耐奔那摆在我们前头的路程，仰望为我们信心创始成终的耶稣；他因那摆在前面的喜乐，就轻看羞辱，忍受了十字架的苦难，便坐在神宝座的右边。那忍受罪人这样顶撞的，你们要思想，免得疲倦灰心。」

12:1 的首字「所以」（*οτι*，中文漏译，此字异常特别，由三个介系词组成：*δι* 期待正的答案的介词；*τις* 乃介绍词，意「因为」；*αυτου* 引出结论，常译作「所以」（注 3））将上文 11 章信心伟人的事迹与本段的劝勉衔接起来。作者认同读者的需要（主要是向未信的人，参 4:1, 14, 16; 6:1; 10:26 等）（注 4），是既有许多的见证人如同云彩般「围着」作者时代的读者，便当有进一步的行动。「围着」（*περι*，意「环绕」；来 5:2 同字译作「困」；可 9:42；路 17:2 作「拴」；徒 28:20 作「捆绑」）一字是希腊人的竞技或运动场所惯用的术语，喻一个颇热闹兼人山人海的场面。作者见这个情况如同在一运动场内，四周都是观众，他们是特别的观众，因

他们都是「过来人」，他们曾见证神的信实；他们曾见证罪人在洪水中灭亡；他们曾见证埃及的追兵淹没在海中；他们曾见证法老的心如何刚硬；他们曾见证死人复活，敌人全军覆没，火窖的火不能伤害坚守主道的人，狮子的口不能噬咬属神的人，各种人生的磨练不能消灭这等人的信心；他们在信心的路上已经打了美好的仗，当跑的路已跑尽了。如今他们作壁上观，为场内的运动员打气（可说是旧约信徒为新约信徒及本书读者打气）。C. L. Pfeiffer 谓「以前他们见证神的信实，现今他们观乎新信徒如何见证神（注 5）。作者就此作四点劝勉：(1) 放下各样「重担」（*βαρυν*，意「重量」，此字在新约仅此出现，在古希腊文学内形容体重过胖）——作者将信徒喻作运动员，若要在赛事上得胜，身体上额外、超重的脂肪该完全除去（新约时代在运动场上竞跑的人皆赤身的，免得有任何重量缓慢了步伐（注 6））；在本书的背景下看，这些缠累可能是犹太教（注 7）；(2) 脱去缠累的罪——作者没有说明何种罪，只说「容易缠累」（*επι*，由「喜悦」、「周围」、「站立」三字组成，直译「喜在周围站立」，此字在新约仅此出现，但在古典希腊文内常作「喜在四周包围死缠不放」之意（注 8）的罪），亦即任何阻挠人前进的罪；(3) 忍耐奔走路程——「放下」与「脱去」之目的为了奔走摆在前头的「路程」（*δρομη*，此字意「痛苦的挣扎」；路 22:44 同字译作「争论」；保罗用之形容他与属灵势力的争战，参腓 1:30；西 2:1；帖前 2:2；提前 6:12；提后 4:7），这段路程如一场属灵的争战，需极大的忍耐才能走完，凡信徒不能不走，因那是人生之路；(4) 仰望耶稣——「仰望」（*προσβλεπω*，意「注视」，表示心无旁骛，喻专一倚靠）耶稣，他是信心的「领袖」（*αρχηγος*，意「首领」；2:10 同字译作「元帅」；中译「创始」）及信心的「成全者」（*τελειωτης*，此字在新约仅于这里出现，字根「完全」；此处可意「完成者」）。在信徒要走之信心的路上，他曾走上，并是第一位走上，他亦是第一位结束此路程的（参约 17:4, 5 的「成全」；19:30「成了」），因此他是极可靠跟随的。此观念类似保罗在腓 1:6 所言，「动了善工，必成全善工」。作者意指耶稣保证有信心的人必能得着完全（参 11:40）。这位耶稣在忍耐奔走信心的道路上为信徒留下极美好的榜样，他为了带救恩给世人（「摆在前面的喜乐」）就轻看一切的羞辱，并忍受十字架的痛苦，完成救恩后便回返天家（「坐在神宝座右边」表示救赎伟工完毕）。现今救恩已为世人预备好了，只要信靠他便成（不信的读者在此时该大受感动）。

12:3 是本小段的结论，既然基督「忍受」（*υπομεινω*），由「下面」与「留下」二字组成；路 2:43 同字译作「仍旧在」；林前

13:7 作「忍耐」) 罪人的顶撞, 也为世人开了救赎恩泉, 这位耶稣要细心「考虑」( , 意「反复理解」、「反复考虑」, 中译「思想」, 英文 *analogy* 由此而来。这字在新约仅此出现, 但在蒲草文献内, 此字是会计学词汇, 意「谨慎计算清楚」(注 9)), 免「疲倦」兼「灰心」。「疲倦」( , 意「乏力」, 「困倦」; 启 2:3 同字译作「乏倦」; 雅 5:15 作「病人」) 与「灰心」( , 意「放松」, 「松开」, 「虚脱」; 太 9:36 同字译「困苦」; 15:32 作「困乏」; 加 6:9 作「灰心」) 二字皆体育运动词汇, 今喻作属灵生命的感受, 指信心方面的处境, 显然作者明白读者的属灵景况, 因为他们有些还未得着救赎, 那获得「完全」之路乏力走完, 是有如此劝勉。

## B. 忍受管教 (12:4-11)

作者从语重心长的劝慰风格 (12:1-3) 转至循循善诱的教导语调 (12:4-11)。在上文, 他提及读者有点灰心困倦, 所以不易放下重担及脱去缠累的罪而努力奔跑信心的路, 故他以基督忍受十字架的苦难作劝慰基础, 坚固并鼓舞他们多思想主的榜样。他亦知道读者经历逼迫 (12:4), 虽不至流血的地步, 但不能保证将来是否可免去此迫害 (注 10), 这情形对他们可能是一个更大的打击, 同样导致灰心 (参 12:5), 因而放弃更进一步接纳基督, 所以他以「忍受管教」为题, 旨在使属神的儿女更有忍耐而生盼望, 在二方面劝解他们:

### 1. 管教的教训 (12:4-8)

「你们与罪恶相争, 还没有抵挡到流血的地步。你们又忘了那劝你们如同劝儿子的话说, 『我儿, 你不可轻看主的管教, 被他责备的时候也不可灰心; 因为主所爱的他必管教, 又鞭打凡所收纳的儿子。』你们所忍受的, 是神管教你们, 待你们如同待儿子; 焉有儿子不被父亲管教的呢。管教原是众子所共受的, 你们若不受管教, 就是私子, 不是儿子了。」

接续上文忍耐的主题, 作者以当时读者的厄境为题劝慰他们, 显然读者正与罪恶「相争」( , 由「反对」与「争战」二字组成, 可意「斗争」, 英文 *antagonistic* 由此而来, 新约仅此出现), 但他们这样的「抵挡」( , 由「反对」与「举止」二字组成, 意「敌对」; 「举止」部分在多 2:3 译作「举

止行动」) 还不至流血的地步 (指殉道; 12:4)。若与上文的人物遭遇相比 (参 11:34-38), 读者的处境已算「幸运」了。在那处, 作者所提及的信心伟人有些则虎口余生, 有些却惨遭狼吻; 他们所受的苦不少非为人道, 然而他们都接受神在处境上的安排, 仍存信心顺服, 敬畏神 (注 11)。

按上文的提示 (10:32-34), 读者中有些因为信仰的缘故吃了不少苦头, 然不至殉道。此言反照当时之历史背景, 读者身处的日子可说是水深火热。「还没有」( ) 一词指出虽有人已为主殉道 (如司提反, 雅各或其它人; 参徒 7:60; 12:2; 26:10), 但读者的命运还算好受 (比较上言)。作者本着他们目前的困境, 引用箴言 3:11, 12 加以慰导。此段旧约经文作者称之为「劝告的话」, 共有四个重点: (1) 主的管教, 不要轻看——「管教」( - ) 原意「儿童教育」; 作者不是轻看读者的苦痛, 他只视读者所受的苦是带有目的、作用及教训在当中, 如儿童受师长之督教般。师长之督管从不以儿童无故受苦为出发点, 反以孩童经改正纳回正轨。作者引此为例, 劝慰读者虽经历苦楚, 但苦中有训, 至终目的, 就不要「轻看」之 ( , 意「忽略」, 「藐蔑」)。作者非说他们所受的痛苦是神故意差来的, 他只借用旧约的教育宗旨为镜喻, 希冀唤醒读者, 他们现今的处境可有积极之作用; (2) 受责备时, 不要灰心——「责备」( ), 意「更正」(此字在新约意义甚广, 约 8:46 同字译「指证」; 林前 14:24 作「审明」; 多 1:9 作「驳倒」; 雅 2:9 作「定为」; 太 18:15 作「指错」) 虽有暂时的不悦, 但经此蒙改正后, 获益更大; (3) 非真爱护, 主不管教——管教之动机乃因神爱人之故, 若他不爱人, 他亦不施管教, 故他的管教只是为了人的益惠设想; 事实上, 当人受管教时, 神亦受苦的, 因那是「爱的不得已」之故 (参赛 63:9); (4) 非真儿子, 主不鞭打——「鞭打」( , 参太 10:17; 20:19) 是罗马人的酷刑, 曾施在耶稣身上。此处抽象式用在读者身上, 其意不解自明; 读者既受苦难, 那就证实神的爱没有离开他们, 主已收纳他们, 如神在鞭打主时没有离开他那样。

随着作者立作一个暂结 (12:7, 8), 意义与箴 3:11, 12 的经文无异, 他在此处重申两点: (1) 凡是儿子皆会受管教, 因那是作好父亲的条件; (2) 若无管教, 那因他是私生子之故。J. MacArthur 言:「在管教时, 神是父亲, 非审判官」(注 12), 而父亲不会管教私生子或遗弃子, 因他们没有儿子的名分, 亦没有父亲照顾及管教他们。

### 2. 管教的结果 (12:9-11)

「再者，我们曾有生身的父管教我们，我们尚且敬重他，何况万灵的父，我们岂不更当顺服他得生么。生身的父都是暂随己意管教我们；惟有万灵的父管教我们，是要我们得益处，使我们在他的圣洁上有分。凡管教的事，当时不觉得快乐，反觉得愁苦。后来却为那经练过的人，结出平安的果子，就是义。」

「再者」（          ，总结性词句）一字将上文带至一暂时结论，作者于此申述管教可产生之果效，共分三点：(1)普通说来，人既敬重生身之父，那「万灵之父」（此词新约仅此出现，可能引自民 16:2, 22; 27:16, 强调神是创造世界之万能主宰）当更需要顺服而得生（即享受生命）。在旧约时代，一个顽梗背逆的儿子若不接受管教及改过自身则用石头打死（申 21:18-21），可见神视顺服父母为一件极严重的事，顺服天父便更益严重。在新约时，不少人因不尊重神的诫命致受神的管教，有些甚至丧掉生命（林前 11:30; 约壹 5:16; 雅 1:21），故人更当顺服他；(2)「生身之父」与「万灵之父」的管教大有差异，地上的父只能「暂时」（          ，意「数天」，指儿子仍在家中，还未独立）「随己意」（          ，意「认为」）而施管教（有好亦有坏的方法与效果），天上之父的管教却不分时日，那是一生之久（注 13）；管教均在使儿子得「益处」（          ，由「同」及「背负」二字组成，喻「益惠」），这益处能使人在他圣洁上有分（11:10）。圣洁是神特性之一，人在管教中受了益处后就必能愈多充满神的圣洁（参彼前 1:15, 16）。F. F. Bruce 说，成圣是神预备人要达到的目标，此目标就是与基督同享荣耀（注 14）；(3)管教之时固然不能喜乐，但因管教之后果是有益的，这后果之盼望便能使人忍受得住，终能结出平安为义的果子，平安是喜乐顺服的表现，义是神悦纳的证明（12:11）。

### C. 忍耐到底（12:12-17）

「所以你们要把下垂的手，发酸的腿，挺起来；也要为自己的脚把道路修直了，使瘸子不至歪脚，反得痊愈。你们要追求与众人和睦，并要追求圣洁；非圣洁没有人能见主；又要谨慎，恐怕有人失了神的恩，恐怕有毒根生出来扰乱你们，因此叫众人沾染污秽；恐怕有淫乱的，有贪恋世俗如以扫的；他因一点食物把自己长子的名分卖了。后来想要承受父所祝的福，竟被弃绝，虽然号哭切求，却得不着门路，使

他父亲的心意回转，这是你们知道的。」

第三段劝导由上文（12:1-11）的慰勉而来（参 12:12 首字「所以」，          ），作者的思潮仍在忍耐奔跑，忍受逆境方面，他认定信主的人生必须坚毅到底，不然便中途而废。在本段内他并以旧约的以扫为鉴，不可贪恋一时之快、片阵的舒畅而放弃了永久的祝福。

作者在此处共用数个命令式动词，吩咐读者应当如此这般行：

1. 挺直手脚（12:12, 13）——「手脚」往往代表行为，下垂的手与发酸的腿喻信心软弱，至行为偏差离开真道，故需修直道路，使瘸腿不会「歪脚」（          ，意「转方向」；提前 1:6 同字译作「偏离」；5:15 作「转去」；6:20 作「躲避」；提后 4:4 作「偏向」），反得治愈（可喻得救）。作者引用旧约经文赛 35:3, 4 的背景，旨在借喻神必向信靠他的人施行拯救。在旧约那里，先知（以赛亚）预告以色列荣耀的日子不久将临，故不可气馁，放弃信心，神必拯救到底。同样 12:12 的重点亦强调神必然拯救到底，不要放弃。读者当中不少人在试走基督教会的天路时困难重重，以致心力交瘁，信心疲乏，现今作者加上特别鼓励，期望他们更进一步，得享「完全」（注 15）。

2. 追求和睦（12:14a）——读者的处境满布困难，与人相处方面尤甚，因那是信仰信心彰显的地方，故必须「竭力」（           参腓 3:12, 14 同字；太 5:10, 11, 12, 44 等译作「逼迫」，中译「追求」）行之。

3. 追求圣洁（12:14b）——在求与人和睦相处时总不能放弃圣洁的标准（注 16），没有圣洁，人怎能与神交往（「见主」的属灵意义），这样未信的读者更应醒觉。

4. 谨慎神恩（12:15-17）——「谨慎」（           意「监督」，英文 episcopal 由此而来；在此处意「小心照顾」）一切，勿让一人失落，尤是不要失却神恩。作者在此处慎重提醒读者，因他惟恐有三件事情发生（参 12:15, 16 的三个「恐怕」）；第一是他恐怕有人失却神恩，便不能得着救赎了。第二恐怕神恩失去便如生了苦毒之根，使众人受扰乱及「沾染污秽」（          ，参约 18:28；此字在多 1:15 描述不信者心智与行径皆污秽）。其实苦根生恶果这思辨出自旧约申 29:18，在那处经文说悖逆的以色列人随从外邦假神带给自己家族无限苦果。J. MacArthur 谓在读者中必有人成为别人的毒根苦果，不但

本身不信，更影响别人离开真道，叫人沾染了他们的污秽（注 17）。F. F. Bruce 云「昆兰社团之敬虔人士称悖逆社团为苦根生恶果之人」（注 18）。作者第三个「恐怕」为此污秽的一种表现就是淫乱与「贪恋世俗」（          ，意「褻瀆」或「不敬虔」）。作者以以扫为淫乱与不敬虔的举例，曾引起不少学者大为困惑，因为以扫在旧约虽多处证实他是不虔之人，却并无提及他曾犯淫乱之罪，但「淫乱」这字可有双层意义，亦可作属灵淫乱的解释，亦即不敬虔之意。犹太传说认为以扫曾犯淫乱之行为，又说他是「无耻之徒」（Baba Bathra 166）。伪经禧年书（25:1, 8）记他曾引诱雅各与他二妻行淫（注 19）。以扫一生确是不敬虔的说明，其中以出售长子名分那次是不敬虔的典型代表（不敬虔等于贪恋世俗，轻忽属灵之福）。他又娶了赫人及希未人为妻，显出他对属灵事物之轻<sup>??</sup>，并对父亲与先祖禁戒娶异族女子为妻完全漠视不理。以扫后来的收场读者们是知道的，他虽然「号哭切求」（此词虽不在七十士译本正版，却在其它抄本及犹太人传说内出现，如禧年书 26:33 及约瑟夫之古史 1:18 内均有记实（注 20）仍得不着门路（原文            意「悔改的地方」，中译变成他父亲回转，非以扫自己回转），有点似 6:6（「重新懊悔」，「重钉十字架」）及 10:26（「赎罪的祭就再没有了」）等的收场。据此严峻的后果，作者劝戒未信的读者（对信的似乎言重了）当特别谨慎，切勿重蹈故覆，重演历史悲剧。

作者引用以扫生命的结束作为本段之鉴戒是明智之举，因为在某些情况下，后悔无门，噬脐莫及，连永生在内。如读者已靠近救恩边缘，更不可不慎机会易逝，时不予我。如此以扫是极靠近神恩而不得着之的最佳选例（禧年书 35:14 记以撒告诉利伯加，以扫及其子孙皆未得救）（注 21）。

### III. 第五警戒（12:18-29）

插在盼望生忍耐的劝慰话中，作者呕心沥血写下本书最后一段肺腑警言。与上文其它的插段警言般，每段的对象皆一贯是未信的人，宗旨亦相符，就是既然基督超越一切，况且他是更美的祭物，完成新约（更美之约）的预告，故此读者该珍惜神的预备，脱离旧约犹太教，进入新约基督教会。当时的读者处在多种压力下生活，有朋友、传统、社会、经济、宗教等，至不少读者经历各种苦境，如财物损失，友叛亲离，甚至殉道（参 10:32-39）。在他们当中多有不信的人，他们目睹已信的或未信的皆受逼迫，故定必裹足不前，踌躇丧胆。如今作者在本段内向他们指出，还有一个惧怕，他们不可忽略，那就是神的审

判。神的审判乃是按新约非旧约，因旧约已过去，现今读者已来到新约时代，故务需再接再厉，进入新约之福去，享受基督之救贖，进入那不能震动的永久之国内（注 22）。

在本段警言内，作者将两约（旧约与新约）再作比较，旨在将新约的优越申述，然后语重心长警告读者，「神是烈火的神」（12:29），不可不慎。

#### A. 旧新约的比较（12:18-24）

##### 1. 旧约:西乃山的情景（12:18-21）

「你们原不是来到那能摸的山，此山有火焰、密云、黑暗、暴风、角声与说话的声音；那些听见这声音的，都求不要再向他们说话，因为他们当不起所命令他们的话，说，『靠近这山的，即便是走兽，也要用石头打死。』所见的极其可怕，甚至摩西说，『我甚是恐惧战兢。』」

「旧约」在圣经中最常用的表征乃是西乃山。虽「西乃山」此名在本处经文并未出现，内容显示确指该山。当年在神颁布律法予摩西时，他宣布此山之神圣（象征律法的神圣），人与兽均不能随意靠近（亦表征律法不能随便执行；参出 19:9-25；20:18-21；申 4:10-24），使摩西亦极其思惧战兢而大声喊叫。

不少学者被摩西所说的话（12:21）大大困惑，因旧约全无记载该句呼叫。对此问题，主要的解释有四：(1)摩西所言记在可靠的传统中，虽不能明出自何种资料；在新约内，尤在希伯来书（如 5:7；10:5），此类经文亦为数不少（如徒 7:32；提后 3:8），这里亦不例外（如 S. J. Kistemaker）；(2)此言是由作者研读旧约时的感受，在圣灵之引导下遂有此「有感之言」；(3)申 9:19 记摩西因神审判拜金牛犊之人而惧怕；出 3:6 亦说他害怕看见神，故他定必曾呼叫此言（如 D. Guthrie）；(4)出 19:16 记整个会众因当时的情景而人人惊惧，连摩西在内（如 L. Morris）。虽众说纷纭，但对本段的主旨并无影响，更可幸的是作者说读者并非来到此山，他们不是服在旧约管教（犹太教）之下，而是来到更美之约那里，这新地点在下文有详述。

##### 2. 新约:锡安山的情景（12:22-24）

「你们乃是来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶

路撒冷，那里有千万的天使，有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的神，和被成全之义人的灵魂，并新约的中保耶稣，以及所洒的血；这血所说的比亚伯的血所说的更美。」

锡安山常是「新约」的表征（参加 4:24, 25），这里是作者提及讳者「来到」（*proslyte*，意「入教」，指从一个阶段进入另一状况，英文 *proslyte* 源自此字）之处，作者在此将锡安山与西乃山（「新旧约」）作一对比，而总结锡安山远胜西乃山，共分八点：(1)这是永生神的城邑（城邑代表永久性的居所；会幕则代表暂时性的地点）；(2)这就是天上的耶路撒冷（象征天堂）；(3)那里亦是千万天使的地方；(4)又是信徒总聚集处（「共聚的总会」（*festal gathering*，参赛 66:10），但因此字与下文之讨论有关，故可指天使（如 D. A. Hagner）或信徒（如 L. Morris）；论到信徒，作者说他们已名录在天（表示官方性接纳；参路 10:20）。他们又被称为长子，「长子」非指天使（如 C. Spicq）或旧约的圣徒（如 F. F. Bruce），而是「靠基督得重生的人」，亦即那些继承产业之人（参罗 8:17, 29；如 J. MacArthur）；(5)神在那处为审判官（故务要慎重所听的道理）；(6)那里有义人的灵魂（代表旧约圣徒；如 J. MacArthur； D. A. Hagner； F. F. Bruce）或新旧约的信徒（如 Delitzsch； P. E. Hughes； B. F. Westcott）；(7)并耶稣于此为新约的保证人及传神信息给人的中保；(8)在这里有赦罪之恩，因耶稣的血保证赦免及洁净，比亚伯的更美。后者被杀后一直呼求报仇雪恨，伸张正义（参创 4:10），而耶稣的死反成立新约，完成救赎之伟工。

### B. 勿弃绝神的告诫（12:25-29）

「你们总要谨慎，不可弃绝那向你们说话的。因为那些弃绝在地上警戒他们的，尚且不能逃罪，何况我们违背那从天上警戒我们的呢。当时他的声音震动了地；但如今他应许说：『再一次我不单要震动地，还要震动天。』这再一次的话是指明被震动的，就是受造之物都要挪去，使那不被震动的常存。所以我们既得了不能震动的国，就当感恩，照神所喜悦的，用虔诚敬畏的心事奉神。因为我们的神乃是烈火。」

本段又是作者另一次呕心沥血、语重心长的告诫，他提醒读者再

次谨慎，不可「弃绝」（*proslyte*，此字在上文 12:19 译作「求不要」；路 14:18 作「推辞」）神（「那向你们说话的」）及神在地上的代言人。那些弃绝神的仆人（如摩西）的警戒已不能逃罪（如福音要求人悔改，否则灭亡），这样违背基督在天上借着救赎之工向人警戒的（作者以「我们」这代名词认同不信读者的需要，非说他亦面临这个危险，参上文 2:1 的讨论）便将受更大的审判（如更多亮光，更多责任的原则；12:25）。既然读者有锡安（喻基督教会）可靠近，那就不用回去西乃山（犹太教）。若已听过福音而返回犹太教，那么将来的审判便更大了（注 23）。

作者以那曾震动西乃山的神（参出 19:18）在哈 2:6 的话指出神必「再次」（*proslyte*，肯定性的副词）震动天地（首次指西乃山，第二次指基督再来审判全地），那时整个受造界都要「挪去」（*proslyte*，意「更换」，「改变」，参上文 7:12 译「更改」；11:5 作「接去」），使不震动的（指永远的事如神的国）永远存留（12:26, 27），为此读者（信的）就当感恩，并以虔诚敬畏的心「事奉」神（「事奉」原文可意「敬拜」，参 9:1），因神是配受敬畏敬拜的神（作者引用申 4:24 的词句证明神充满威荣，凡敬拜神的皆需具有真诚的敬畏；12:28），而其它读者（暗指不信部分）勿忘神是烈火（代表审判）的神。

### 书目注明：

- （注 1） 引自 James Moffatt, "Hebrews", International Critical Commentary, T & T Clark, 1924, p.158.
- （注 2） P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.438.
- （注 3） F. Delitzsch, Commentary on the Epistle to the Hebrews, II, Klock & Klock, 1978, p.295.
- （注 4） J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, p.372.
- （注 5） C. L. Pfeiffer, The Epistle to the Hebrews, Moody, 1962, p.106.
- （注 6） L. Morris, "Hebrews", Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, p.120.
- （注 7） J. F. MacArthur, p.376.
- （注 8） F. Delitzsch, II, p.301.
- （注 9） D. Guthrie, "Hebrews", New Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1978, p.251.
- （注 10） C. L. Pfeiffer, p.109.

- (注 11) J. F. MacArthur, p.384.  
 (注 12) 同上书第 385 页。  
 (注 13) L. Morris, p.123 表同感。  
 (注 14) F. F. Bruce, "Hebrews", New International Commentary, Eerdmans, 1972, p.359.  
 (注 15) J. F. MacArthur, p.402.  
 (注 16) H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1974, p.266.  
 (注 17) J. F. MacArthur, p.407.  
 (注 18) F. F. Bruce, p.366.  
 (注 19) 合 D. A. Hagner, "Hebrews", Good News Commentary, Harper & Row, 1983, p.207; H. W. Montefiore, "Hebrews", Harper's New Testament Commentary, Hendrickson, 1987, p.224; J. Moffatt, p.211.  
 (注 20) J. Moffatt, p.212.  
 (注 21) 同上书第 213 页。  
 (注 22) J. F. MacArthur, p.410.  
 (注 23) T. K. Oberholtzer 谓读者重回犹太教便即走「以扫路线」, 至终不能享受将来的赏赐, 他不认为赏赐即永生, 而只是赏赐, 因他不赞成警戒插段之话（如本段）是向不信之读者发出。见 Oberholtzer 著 "The Failure to Heed His Speaking in Heb. 12:25-29", Bibliotheca Sacra, Jan-Mar, 1989, pp.67-75, esp.74-75.

## 10. 劝勉的话（三） ——爱心的生活（13:1-25）

### I. 序言

信心的路不易走上，但既有基督在前头作创始成终的领导，无论旅途多崎岖困难仍不缺乏动力。在信心的路上，忍耐忍受，坚守不渝需特殊心力，这是盼望，盼望生忍耐，因有盼望在前，路虽险峻艰巨亦能竭力为之，而信心的路最大的表现乃是爱的生活，故在全书结束前，作者将爱在教会、社会中的服侍及在个人的生活上加以诠释，叫读者能真正实行信心生活，亦即是盼望生活和爱心生活。

有些学者视来 13 章为全书的附录，与上文在主题上脱节，并在神学上与上文前后冲突，故这段必是一位无名编辑的手笔（注 1）；但保守派学者力证其非，并谓本章是全书的高潮（注 2）。笔者认为本段是作者给读者（尤其是未信的）最后一棒，期待他们脱离犹太教进入基督丰盛的救恩里。

### II. 爱的表显（13:1-6）

来 13 章记有甚多神学信仰在生活上如何彰显出来的忠告，这些忠言表面似甚难连贯起来，以致有些学者称本章记载一串不能连接起来的勉语，或将本章作为独立附录，与其它各章无关（注 3），可是这些似乎疏敢不能衔接上下文的忠言，在严格分析下亦有一贯通全段的中心主题，那是爱在不同生活范围下的表现，主要涉及二方面：

#### A. 爱在社会生活上的表现（13:1-3）

「你们务要常存弟兄相爱的心。不可忘记用爱心接待客旅；因为曾有接待客旅的，不知不觉就接待了天使。你们要记念被捆绑的人，好象与他们同受捆绑，也要记念遭苦害的人，想到自己也在肉身之内。」

在读者中可能有些因受逼迫而害怕，以致对人没有存弟兄相爱的心，如不接待客旅，对遭受逼害者也不施援手，是以作者遂在三方面忠告他们如何将爱心实践于社交生活上：

1. 常存相爱的心 (13:1) —— 作者强调读者需要「常存」( )，意「存留」，「继续」，表示以前已有，现因某种情况已停止或荒废了) 弟兄彼此相爱的心。

2. 勿忘接待客旅 (13:2) —— 接待客旅在新约内多处是命令 (罗 12:13; 彼前 4:9)，是信心 (太 25:35) 及爱心之表示 (约叁 5, 6)，亦是为执事的一个资格 (提前 3:2; 多 1:8)。古时旅外出门亦颇平常，途中歇息的居停一来简陋，二则声名狼藉，再又不太安全，所以若有人接待，那就方便不少，是以接待客旅是古时行为举止一项美德。在旧约时代，有人在接待客旅时，竟不知不觉地接待了天使 (参创 18:1-3; 19:1, 2; 士 6:11-24; 13:6-20)。希腊人称他们的丢斯神为「客旅之神」(Zeus Xenios)，意说丢斯亦喜爱人接待客旅 (注 4)。作者虽明知在当时不少人装作信徒而到处招摇撞骗，甚至在信徒家中作偷窃行为 (参「十二使徒遗训」(Didache (11:4-6) (注 5)，但他连「要慎重接待」此点也无提及，反只说明接待是爱心的表现，是神喜悦的。

3. 记念被囚的人 (13:3) —— 作者以「记念」( )，意「想念」，如 13:7; 太 26:75 同字译作「想起」; 路 16:25 作「回想」) 一字吩咐读者在行动上看顾一些被囚的人。在读者中，多人因信仰之故致身在怪??中 (参 10:32-34)，他们配受别人同情、记念，象与他们亲受其苦般，因为自己也在肉身之内 (有生命之躯)，随时遭受逼迫，与他们同一般的命运，故当多付记念之情与行动的关顾，这样亦是弟兄相爱的一面。

#### B. 爱在个人生活上的表现 (13:4-6)

「婚姻人人都当尊重，床也不可污秽；因为苟合行淫的人神必审判。你们存心不可贪爱钱财；要以自己所有的

为足；因为主曾说，『我总不撇下你，也不丢弃你。』所以我们可以放胆说，『主是帮助我的，我必不惧怕；人能把我怎么样呢。』」

在个人生活上，作者选出二项举例，说明爱在行动中所当注意的领域：

1. 婚姻当圣洁 (13:4) —— 婚姻凡人当敬重 (本节前半句缺动词，中文补「当」字，成为命令式句子是对的，因下半节首字为「因为」，如 A.S.V 译本)，「床」(代表婚姻之床)亦是圣洁的，而 (kai, TR 版本，有些版本作「因为」)「苟合」( )，指婚前的淫行)与「行淫」( )，指婚后的淫行)破坏婚姻的神圣。婚姻若失去圣洁就因为夫妻之爱不存在，这种破坏神原本之婚姻制度的罪行，神必追究。L. Morris 谓第一世纪的罗马世界，婚姻的神圣荡然无存，故作者此言实是金石良言 (注 6)。

2. 勿贪爱钱财 (13:5, 6) —— 也许因读者的特殊情况 (参 10:34) 使他们贪爱钱财 ( ) 「勿贪爱钱财」，即「慷慨」或「慈善」)。作者劝勉他们要知道足乐命，并以二段神的应许 (申 21:6, 8 及诗 118:6, 7) 为基础，让他们知道，主永不撇下丢弃属他的人，主亦必作属他的人随时的帮助。由此可见，人在向神方面失去信望爱，他就必贪爱钱财，倚靠己力，非倚靠神了 (注 7)。

#### III. 最后邀请 (13:7-17)

不少学者视本段 (13:7-17) 为爱的生活在宗教范围下如何彰显出来 (注 8)，是为第三方面的劝勉，此见解本是颇合理的分析，但笔者视本段的对象如全书对象一样是信与未信混杂在一处的，而作者的「抱负」则是在结束全书给予未信的读者 —— 犹太教徒 —— 最后一次的尝试，冀望再给他们临别劝告，早日离开犹太教，如「出到营外，来就耶稣」(参 13:13)，接受基督教 (注 9)。

作者在七方面引导读者再思他们的背景情况，若已信主的，便当更加努力事主；若还在救恩边缘者，便当完全投靠那为他预备好了「更美好的祭」的耶稣：

##### 1. 效法前人 (13:7, 8)

「从前引导你们，传神之道给你们的人，你们要想念他们，效法他们的信心，留心看他们为人的结局。耶稣基督，昨日今日一直到永远是一样的。」

作者说（中译「从前」是补字）那些将福音初传到读者的「引导人」（                    ，徒 7:10 同字译「宰相」；14:12 作「领首」；太 27:2 作「巡抚」；中译本将之作动词；如 2:3 的人），他们鼓起大无畏的信心，将福音初传至异端邪说林立（参 13:9）的读者世界去的人，他们的「一生」（                    ，由「出」及「根本」二字组成，直意「离开本位」，但常意「死亡」，如 Wisdom 2:17；林前 10:13 同字译作「出路」；中译作「结局」）都能彰显信心的生活（如十一章所论的信心伟人般），这样的信心该不断「效法」（                    ，由「再」及「想」二字组成；徒 17:23 同字译「观看」，此字为现在进行式动词，意「再思」，可译作「再三思之」）。在效法前人时，至终不要忘记，只有耶稣基督才是永远不变的，因他是神（注 10）。13:8 表面似与上下文皆脱节，不少学者将之接上 13:7（注 11）（如笔者之解释），亦有将之接任 13:9（注 12）。Delitzsch 的诠释似最正确：「13:8 是结论，又是序言；它暂结 13:7 的劝告，并引介 13:9 的警告」（注 13）。作者引述基督的「不变论」旨在说明神在基督里怎样祝福前人（尤其是透过基督完成救赎），他亦能祝福读者，因他是不变的神。

## 2. 小心异端（13:9）

「你们不要被那诸般怪异的教训勾引了去；因为人心靠恩得坚固才是好的；并不是靠饮食；那在饮食上专心的，从来没有得着益处。」

作者没有解释这些把读者「勾引」（                    ，由「周围」及「背负」二字组成；可 6:55 同字译作「抬到」；林后 4:10 作「带着」；弗 4:14 作「飘来飘去」；犹 12 作「飘荡」）过去的「诸般」（                    ）与怪异（                    ）的教训是什么，但它们必与「饮食」（                    ，12:16 译「食物」）有关。关于此类教训，保罗早已多次提及（参西 2:16；林前 8:4, 8），那是第一世纪犹太割礼派的一套，他们强调形式礼仪，诸如饮食与禁食，守诫与工作能使人得救（注 14）。F. F. Bruce 称之为「爱辛尼派的犹太教」（注 15），K. S. Wuest 谓这些异端亦否认耶稣是弥赛亚（注 16）。作者说这一切均毫无价值，因那不是靠神之

恩典得「完全」，而是靠人的行为，如上文提及，读者靠那不变的耶稣便足够有余了。

## 3. 忍受凌辱（13:10-13）

「我们有一祭坛，上面的祭物是那些在帐幕中供职的人不可同吃的。原来牲畜的血，被大祭司带入圣所作赎罪祭，牲畜的身子，被烧在营外。所以耶稣要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦。这样，我们也当出到营外就了他去，忍受他所受的凌辱。」

为了劝告读者要忍受「凌辱」（参 11:26 同字），作者借用旧约献祭的基本形式作为说明。他认同犹太教徒之读者的需要称说「我们」（参 13:13 不可能是对基督徒发出，除非「灵解之」）。在利未制度下的赎罪日，大祭司将祭物的血带入至圣所内作赎罪礼（祭物称赎罪祭），而祭物本身则带到营外完全焚烧，肉则不可吃掉（参利 16:27，这是赎罪日献赎罪祭的特殊步骤，与其它赎罪祭献法不同）。有些学者将此解作红母牛被杀为赎罪祭（参民 19:3）；但这可能性不大；另有解说这是指神被以色列民弃绝后，摩西将帐幕设在营外（参出 33:7）（注 17）。同样，耶稣也在耶路撒冷城外受苦（此是借喻，不能苛求耶稣之死与旧约献此祭时在细节上吻合，因耶稣在城外流血[约 19:17]，旧约祭物则在帐幕之内被杀）（注 18），而耶稣的血才能使人成圣归神（13:12），这是新时代的「新祭坛」（13:10），「祭坛」喻十字架是古今学者，几乎没有例外的解释（注 19）。作者便据此喻向读者呼吁：「我们应当出到营外（断绝性地离开犹太教）（注 20）。」在犹太传统内，「营」字是「官方犹太教」（official Judaism）的代表词汇（注 21），「出到营外」便成为基督教向犹太教徒离开犹太教的呼叫，但此举绝大困难，因为犹太教潜伏在犹太人的血脉中千百年，亦是他们文化中不可分开的部分（参彼得向外邦人传福音的困难；徒 10:9-16），但作者在本书内所作的劝诫精彩绝伦，他说「我们」当出到营外，忍受基督的凌辱，认同基督（13:13），不用惧怕，因基督也受犹太教的弃绝，但认同基督的决不羞愧。

## 4. 寻求永城（13:14）

「我们在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城。」

犹太教也承认在世上他们没有常存的城（即永久的家乡；参 11:10, 16, 39），他们视自己如寄居的旅客，故他们日夕盼望在弥赛亚之国度内，永永远远享福无尽下去，所以作者劝告读者寻求那在基督里才得着的永久之城。

#### 5. 靠主颂赞 (13:15)

「我们应当靠着耶稣，常常以颂赞为祭，献给神，这就是那承认主名之人嘴唇的果子。」

本节首字「所以」（συνεπαι，原文次序是第三个字，TR 版本）接续上文之脉络，既有永久之城在门前，读者便不用靠行犹太教的献祭法去亲近神（参 9:9, 14），颂读祭本是犹太教的感恩祭（参利 7:2, 3, 5；代下 29:31；33:16；诗 49:14, 23；106:22；115:8）（注 22），现今只要以颂赞为祭便可，因为颂赞强调内心的信服，又是承认主名的外证，是嘴唇的果子（词汇借用何 14:3）。

#### 6. 勿忘行善 (13:16)

「只是不可忘记行善，和捐输的事；因为这样的祭，是神所喜悦的。」

「行善」（εὐεργεσία 此字在新约仅在这里出现，直译「好行为」）与「捐输」（δοσὴ，意「分享」，分享的范围可以是物质，亦可以是相爱）这两字皆是名词（以一定冠词及「和」字串连，在文法上称为「互用法」或「下释上法」，即「捐输」，解释何谓「行善」）是犹太人强调信神的外证（参雅 1:27；约壹 3:17），犹太人后来并以此代替信心（靠工作行为得救），犹太传统以行善代替献祭，认为此举可蒙神悦纳（参 T. B. Suhah, 59b）（注 23），作者亦以犹太教的重点赋以新的意义，使读者明白犹太教更进一步便是基督教。

#### 7. 顺服引导 (13:17)

「你们要依从那些引导你们的，且要顺服；因他们为你们的灵魂时刻警醒，好象那将来交帐的人；你们要使他们交的时候有快乐，不至忧愁；若忧愁就与你们无益了。」

上文(13:7)所提及的引导是指过去的事，如今提及的是现在的(他

们可能是 13:7 的接棒人(注 24)。他们配受读者的「依从」(ὑπακούω，指同意别人之意见)及「顺服」(ὑποτάσσω，这字在新约仅此出现，意「将己见放在下面」，喻「放弃己意，随从别人之见」)，因为他们为了读者的需要「时刻警醒」(ὑπογρηγορέω，林后 11:27 同字译作「不得睡」)如管家般，随时受主人召去交帐，所以作者劝告读者依从顺服他们的引导，免他们忧愁，表示他们的警醒引导徒劳无功，枉费心血，这对读者也不能受益了（「无益」原文，ὀνήριος，在新约只此处出现，但在蒲卷文献内多用作形容稗子的功用）（注 25）。

#### IV. 临别结语 (13:18-25)

第一世纪书信特色之一就是在结语前，总有问安之话，今作者循着该时时尚的书信格式，只是加上属灵的祝福，此点是新约书信常与众不同之处，本书亦不例外。

##### A. 代祷 (13:18, 19)

「请你们为我们祷告；因我们自觉良心无亏，愿意凡事按正道而行。我更求你们为我祷告，使我快些回到你们那里去。」

这二节经文透露三点有趣的事项：(1)作者有同工与他在一起；(2)读者对作者并不陌生；(3)作者以前曾在他们当中，但不知何故，作者离开了他们。H. A. Kent 从作者的劝导「凡事按正道而行」一句臆测作者与其同工可能曾受读者误解，如今他切望凡事能按「正道而行」(εὐεργεσία，由「再」及「转」二字组成，意「再行」；徒 5:22；15:16 同字译作「回来」；林后 1:12 作「为人」；彼前 1:17 作「行为」)（注 26），并盼求尽快能「回到」(ἔρχομαι，意「复兴」，参太 17:11；徒 3:21 同字之出现；此字为被动式动词，表示作者求他可被读者接纳)读者那里。

##### B. 祝福 (13:20, 21)

「但愿赐平安的神，就是那凭永约之血使群羊的大牧人我主耶稣，从死里复活的神，在各样善事上成全你们，叫你们遵行他的旨意，又借着耶稣基督在你们心里行他所喜悦的事；愿荣耀归给他，直到永永远远。阿们。」

作者在为读者祝福时，他仿照当时西方教会流行的「祝祷七点格式」：(1)呼唤（「但愿赐平安的神」）；(2)凭据（「就是那凭永约之血……复活的神」）；(3)主要内容——（「在多样善事上成全你们」）；(4)次要内容（「叫你们遵行他的旨意」，「行他所喜悦的事」）；(5)中保（借着耶稣基督）；(6)颂赞（「愿荣耀归给他，直到永永远远」）；(7)阿们（注 27）。作者在这里呼叫神为：1)赐平安的神（此词在新约共出现六次，参罗 15:33；16:20；林前 14:33；林后 13:11；腓 4:9；帖前 5:23），平安是从神而来；2)使群羊大牧人耶稣死而复活的，耶稣之死是按永约（指新约，参赛 55:3；耶 32:40；结 37:26；亚 9:11）的条款而为人代赎而死的，但神的全能使耶稣复活成为人的大牧人，尤胜摩西及其它伟人，因他们早已死去。F. F. Bruce 言：「耶稣的复活表示他将自己献上为赎罪祭是神悦纳的，并且证实他是新约的执行人」（注 28）。

为了读者，作者向神祷告愿三方面：(1)神在多样善事上成全他们，「成全」原文 *ἐκτίθειμι*，可译作「装备」，参提后 13:17；(2)遵行神的旨意；(3)借着耶稣基督在心中行神喜悦的事（与第二点有别，今次是心中行神旨，上文是外面行神旨）。D. A. Hagner 谓 13:21 最后的颂赞（「愿荣耀归给他，直到永永远远」）将全书的主旨带至最高潮，那是基督永远超越一切（注 29）。

#### C. 预告（13:22, 23）

「弟兄们，我略略写信给你们，望你们听我劝勉的话。你们该知道我们的兄弟提摩太已经释放了；他若快来，我必同他去见你们。」

作者深明他的劝勉是强劲的，但他深信不是每个读者都能接受，故此他只说他的信是「略略」的（*ἐπιλείπει*，意「些少」，喻「简略」；约 6:7 同字译「一点」；路 22:58 作「不多」），期望他们能「听」（*ἀκούω*，意「容忍」；林前 4:12 同字译作「忍受」；林后 11:20 作「忍耐」；林后 11:4 作「容让」；提后 4:3 作「厌烦」）他的劝勉。他顺带提及他的同工提摩太已从牢狱中释放出来（显然作者对保罗原有的同工也相当稔熟，而他自己亦极熟练保罗的神学思想，故不少学者说保罗是其中一个作者），这位提摩太是初期教会中一位颇为人知的神仆（保罗撰写监狱书信时，提摩太与他在一起，参腓 1:1；西 1:1；门 1），但他在此时的行踪则无法知晓。

#### D. 问安（13:24, 25）

「请你们问引导你们的诸位和众圣徒安。从义大利来的人也问你们安。愿恩惠常与你们众人同在。阿们。」

作者在结语时将阅读本书的传达次序列出，使本书能人人捧读。13:24 透露，此书必先传送给教会某些负责人或教会内幕道的犹太教徒（「你们」，如 4:13；5:12 的人），然后由他们转给教会在位的领袖（「诸位」），最后交给其余的人（「众圣徒」），此书遂成为教会内的「传阅公函」（circular letter）。

与作者同在的有「从义大利来的人」，此句涵义有二：(1)作者著书地点在义大利（如徒 10:23；Jerusalem Bible, Philip's Version 等的译法）；(2)与作者同在的人来自义大利或是义大利国族人（如徒 21:27；RSV；TEV 等译法）。两涵义均有原文结构作先例，故不能肯定作论。W. Barclay 据习俗的用法（在义大利之外才说「从」，否则作者会说「在义大利」）指出作者必在义大利之外。此说似获得较多学者之器重（注 30）。最后作者以祝福为问安的结束及全书的总结。

#### 书目注明：□

- (注 1) 如 J. Moffatt, "Hebrews", International Critical Commentary, T & T Clark, 1924, p.224; P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.361; D. Guthrie, "Hebrews", New Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1978, p.266; B. F. Westcott, The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1970, p.429.
- (注 2) 如 F. F. Bruce, "Hebrews", New International Commentary, Eerdmans, 1972, p.386; S. J. Kistemaker, "Hebrews", New Testament Commentary, Baker, 1985, p.407.
- (注 3) 如 D. Guthrie; R. V. G. Tasker; C. C. Torrey; C. Spicq; C. R. Williams; F. Filson; J. Moffatt 等不赘书名页数。
- (注 4) M. R. Vincent, Word Studies in the New Testament, AP & A, 1972, p.1174; W. Barclay, The Letter to the Hebrews, Westminster, 1976, p.191.
- (注 5) F. F. Bruce, p.390.
- (注 6) L. Morris, "Hebrews", Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, p.128.

- (注 7) L. Morris, "Hebrews", Expositor's Bible Commentary, XII, Zondervan, 1981, p.147 表同感。
- (注 8) 如 H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1974, p.281。
- (注 9) 与 J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, p.435 不约而同的结论。
- (注 10) F. F. Bruce, p.395 表同感。
- (注 11) 如 D. Guthrie, p.271; F. F. Bruce, p.395。
- (注 12) 如 H. A. Kent, p.281。
- (注 13) F. Delitzsch, Commentary on the Epistle to the Hebrews, II, T & T Clark, 1871; Klock & Klock, 1978, p.379。
- (注 14) H. A. Kent, p.282。
- (注 15) F. F. Bruce, p.398。
- (注 16) K. S. Wuest, "Hebrews", Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1978r, p.236。
- (注 17) 如 F. F. Bruce, p.403。
- (注 18) H. A. Kent, p.285。
- (注 19) 如 T. Aquinas; Calvin; Owen; Bengel; Spicq; Lunemann; Montefiore; Delitzsch; P. E. Hughes; Westcott; S. J. Kistemaker 等不赘书名页数。
- (注 20) D. Guthrie, p.274; A. T. Robertson, "Hebrews", Word Pictures in the New Testament, V, Broadman, 1932©, p.448 表同感。
- (注 21) D. Guthrie, p.274; F. F. Bruce, p.403。
- (注 22) M. R. Vincent, p.1179。
- (注 23) J. Moffatt, p.238。
- (注 24) F. F. Bruce, p.407。
- (注 25) D. Guthrie, p.277。
- (注 26) H. A. Kent, p.292。
- (注 27) F. F. Bruce, p.410。
- (注 28) 同上书第 411 页。
- (注 29) D. A. Hagner, "Hebrews", Good News Commentary, Harper & Row, 1983, p.236。
- (注 30) William Barclay, The Letter to the Hebrews, Westminster, 1955©, 1976, p.7; L. Morris, "Hebrews", Expositor's Bible Commentary, p.387; J. Moffatt, p.247 等。

## 11. 跋言

希伯来书为一本「更美」的书卷，因基督在任何事上都是「更美」；在启示、身分、工作、制度、生活等皆为信徒成全更美的安排，因有更美的基督，信徒便应有更美的生活。

可惜信徒的主虽超越一切，信徒却成为敌人的脚凳。基督能超越一切，基督徒反为一切所超越；主要的原因乃在乎信徒不肯竭力进到完全的地步，不肯追求长进，以「吃奶」为足，殊不知只能吃奶的都不熟练仁义的道理（5:13），惟愿主警醒我们「离开基督道理的开端」（6:1），「能吃乾粮，使心窍习练通达，就能分辨好歹」（5:14），又「放下各样的重担，脱去容易缠累我们的罪，存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程，仰望为我们信心创始成终的耶稣」（12:1, 2）。他既然打开了我们信心的眼睛（参 11:1），他必能带领我们走信心的新路（10:19）。（注）

## 书目注明：

（注）： 引自马有藻著《新约概论》，中国信徒布道会 1988 年第 346 至 347 页。