

# 丁道尔 新约圣经注释 希伯来书

## 目 录

编者序 .....	1
作者序 .....	2
简写一览 .....	3
精选书目 .....	4
I 注释书 .....	4
II 其他书籍 .....	5
导 论 .....	7
I 本书之谜 .....	7
II 古代教会的书信 .....	7
III 作者 .....	10
IV 受书人 .....	12
给一特定团体的内证 .....	13
V 受信地点 .....	14
VI 写作日期 .....	16
VII 写作目的 .....	18
认为受书人是犹太人的理由 .....	19
认为受书人是外邦人的理由 .....	22
VIII 写作背景 .....	23
旧约圣经 .....	24
昆兰团体 .....	25
亚历山太的斐罗 .....	26
保罗的思想 .....	27

其它新约圣经的平行经文 .....	28
IX 希伯来书的神学 .....	29
神儿子的特性 .....	30
神儿子的超越性 .....	33
神的儿子为大祭司 .....	33
神儿子为大祭司的工作 .....	35
神的儿子开创新约 .....	37
结语 .....	38

大 纲 .....	39
-----------	----

注 释 .....	41
-----------	----

I 基督徒信仰的优越性 (一 1~十 18) .....	41
A 神借着祂儿子向人类的启示(一 1~4) .....	41
B 神的儿子比天使更美(一 5~二 18) .....	49
C 耶稣比摩西更美(三 1~19) .....	68
D 耶稣比约书亚更美 (四 1~13) .....	79
E 更美的大祭司 (四 14~九 14) .....	87
F 中保 (九 15~十 18) .....	141
II 劝勉 (十 19~十三 25) .....	156
B 信心 (十一 1~40) .....	167
C 管教与其益处 (十二 1~29) .....	185
D 最后的劝勉 (十三 1~25) .....	199

注: .....	211
----------	-----

# 编者序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，着重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避开“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不包括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在选用的译本之外注意现行通用的各种译本。我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

# 作者序

新约圣经中有一些耐人寻味的书卷。这些书卷本身并非特别具有魅力，乃是因为比较难懂。对我而言，希伯来书就是比较难懂的一卷书。这个理由就足以使我不为这卷书写本注释书了；然而它的困难适足以给我一个挑战，不容许我置之不理。倘若我自己开始的目标也不仅是要澄清我对这本书的目的，读者们大概也就可以得到些鼓励了。这一卷书里有许多属灵智慧的宝藏和神学的内涵，事实上我正邀请读者们一起来发掘。

古特立

## 简写一览

ATR	<i>Anglican Theological Review.</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library.</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly.</i>
CDC	Damascus document.
Comm.	Commentary on the letter to the Hebrews, as listed in the select bibliography.
EQ	<i>Evangelical Quarterly.</i>
ExT	<i>Expository Times.</i>
ICC	<i>International Critical Commentary.</i>
Idem	<i>The same author.</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature.</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies.</i>
LXX	The Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament).
MM	Moulton and Milligan's <i>Vocabulary of the Greek New Testament</i> (London, 1952).
NIV	New International Version. 新国际本
NTS	<i>New Testament Studies.</i>
Op Hab	Oumran Habakkuk Commentary.
RB	<i>Revue Biblique.</i>
RSV	Revised Standard Version. 标准修订本
TB	<i>Tyndale Bulletin.</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament.</i>
ThR	<i>Theologische Rundschau.</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift.</i>
WC	<i>Westminster Commentary.</i>
WH	Westcott and Hort text.
ZNTW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.</i>

## 精选书目

### I 注释书

- Brown, J., *An Exposition of Hebrews* (Edinburgh, 1862, r.p. London, 1961).
- Bruce, A. B., *The Epistle to the Hebrews, the first apology for Christianity* (Edinburgh, 1899).
- Bruce, E. F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (New London Commentary, London, 1965).
- Buchanan, G. W., *To the Hebrews* (New York, 1972).
- Calvin, J., *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (new Eng. trans. Edinburgh, 1963, from first edition, Geneva, 1549).
- Davidson, A. B., *The Epistle to the Hebrews* (Edinburgh, 1882).
- Davies, J. H., *A Letter to the Hebrews* (Cambridge Bible Commentary, Cambridge, 1967).
- Delitzsch, F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Eng. trans. 2 vols., Edinburgh, 1872).
- Ebrard, J. H. A., *Biblical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Eng. trans. Edinburgh, 1863).
- Héring, J., *L'Épître aux Hébreux* (Commentaire du Nouveau Testament, Paris and Neuchâtel, 1955).
- Hewitt, T., *The Epistle to the Hebrews* (Tyndale New Testament Commentaries, London, 1960).
- Hughes, P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, 1977).
- Lang, G. H., *The Epistle to the Hebrews* (London, 1951).
- Michel, O., *Der Brief an die Hebräer* (Göttingen, 1949).
- Moffatt, J., *The Epistle to the Hebrews* (ICC, Edinburgh, 1924).

- Montefiore, H. W., *The Epistle to the Hebrews (Black's New Testament Commentaries*, London, 1964).
- Nairne, A., *The Epistle to the Hebrews (Cambridge Greek Testament*, Cambridge, 1917).
- Narborough, F. D. V., *The Epistle to the Hebrews (Clarendon Bible*, Oxford, 1930).
- Neil, W., *The Epistle to the Hebrews (Torch Commentaries*, London, 1955).
- Owen, J., *Exposition of Hebrews*, 4 vols. (London, 1668-74).
- Peake, A. S., *The Epistle to the Hebrews (Century Bible*, Edinburgh, 1914).
- Pink, A. W., *An Exposition of Hebrews* (Grand Rapids, 1954).
- Rendall, F., *The Epistle to the Hebrews* (London, 1883).
- Riggenbach, E., *Der Brief an die Hebräer* (Leipzig, 1913).
- Robinson, T. H., *The Epistle to the Hebrews (Moffatt New Testament Commentary*, London, 1933).
- Schlatter, A., *Der Brief an die Hebräer*, Vol. 9 in *Erläuterungen zum Neuen Testament* (Stuttgart, r.p. 1964).
- Schneider, J., *The Letter to the Hebrews* (Eng. trans. Grand Rapids, 1957).
- Snell, A., *New and Living Way* (London, 1959).
- Spicq, C., *L'Épître aux Hébreux (Études Bibliques*, 2 vols. Paris, 1952).
- Strathmann, H., *Der Brief an die Hebräer (Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen, 1937).
- Vaughan, C. J., *The Epistle to the Hebrews* (London, 1890).
- Westcott, B. F., *The Epistle to the Hebrews* (London, 21892).
- Wickham, E. C., *The Epistle to the Hebrews (Westminster Commentaries*, London, 21922).
- Windisch, H., *Der Hebräerbrief (Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, 21931).
- II 其他书籍
- Barrett, C. K., 'The Eschatology of the Epistle to the Hebrews', in *The Background of the NT and its Eschatology* (ed. W. D. Davies and D. Daube, Cambridge, 1956).
- Burch, V., *The Epistle to the Hebrews: Its Sources and Message* (London, 1936).
- Demarest, B., *A History of Interpretation of Hebrews 7:1-10 from the Reformation to the Present* (Tübingen, 1976).
- Du Bose, W. P., *High Priesthood and Sacrifice* (New York, 1908).

- Edwards, T. C., *The Epistle to the Hebrews (Expositor's Bible*, London, 21888).
- Filson, F. V., 'Yesterday'. *A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13* (London, 1967).
- Horton, F. L., Jr., *The Melchizedek Tradition* (Cambridge, 1976).
- Hughes, G., *Hebrews and Hermeneutics* (Cambridge, 1979).
- Käsemann, E., *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1939).
- Kistemaker, S., *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Am-sterdam, 1961).
- Kosmala, H., *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959).
- Manson, T. W., 'The Problem of the Epistle to the Hebrews', in *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962).
- Manson, W., *The Epistle to the Hebrews. A historical and theological Reconsideration* (London, 1951).
- Ménégoz, E., *La Théologie de l'Épître aux Hébreux* Paris, 1894).
- Milligan, G., *The Theology of the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh, 1899).
- Milligan, W., *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord* (London, 21894).
- Murray, A., *The Holiest of All* (London, 1895). (慕安得烈,《至圣所》,中华神学院旅港校友会出版,1963)
- Nairne, A., *The Epistle of Priesthood. Studies in the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh, 21913).
- Scott, E. F., *The Epistle to the Hebrews: Its Doctrine and Significance* (Edinburgh, 1922).
- Synge, F. C., *Hebrews and the Scripture* (London, 1959).
- Tasker, R. V. G., *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (London, 1950).
- Theissen, G., *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (Gütersloh, 1969).
- Thomas, W. H. G., *Let us go on* (London, 1923).
- Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1963).
- Vos, G., *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, 1956).
- Williamson, R., *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden, 1970).
- Wrede, W., *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes* (Göttingen, 1906).
- Zimmermann, H., *Das Bekenntnis der Hoffnung* (Köln, 1977).

# 导论

## I 本书之谜

这一卷书的问题，比新约圣经其他书卷为多，是有许多原因的。研究圣经的人，被这些问题所困，无从获得满意的解答：到底作者是谁？最初的受书人是谁？最准确的著书时期是在历史上哪一个事件前后？何时写成？作者所表达的有他的背景，影响他最深的是什么因素？虽然有些问题比较不是那么难以捉摸，但有些问题却还是一直无法获得结论。解经家最应该发掘的是，这卷书信对当前的信息与关联。如此，他们就非得要研究历史背景不可。因此，想提供一些解经的架构之前，还得先解决上述的问题。

无可否认，本书信中的思路让读者觉得艰深。这主要是因为它思想的轨迹被以旧约礼仪为背景的措辞和隐喻所覆盖。基督的大祭司职位与利未祭司制度有直接关联，而且具有明显的取代作用。与其他新约圣经书卷相比，希伯来书更需要对这些背景的隐喻有比较详尽的解释，这正是解经家的主要工作。为什么新约圣经里有这么难懂的一卷书？答案是本书涉及了人所一直面临的最重要的问题，那就是：人如何才能接近神？希伯来书对这个亘古存在的问题作了伟大的贡献，因此值得付出相当的努力去阐明，并且以现代的语汇诠释它。

## II 古代教会的书信

我们从初代基督徒对本卷书信的着眼点开始，它如何成为圣经正典

的过程因为这可以帮助我们知道，也让我们明白初期教会对这卷书信并非没有疑难。

从现存最早的教父作品，就是罗马的革利免 (Clement of Rome) 写给哥林多教会的书信 (约为主后九十五年写成) 来看，书中有一段值得注意的平行信息 (《革利免一书》三十六 1、2 与希伯来书一 3 及下)，以及其他相类似的信息。我们从《革利免一书》三十六章摘录一部分来说明；他论到基督时，是这样写的：“祂是至高者的荣耀显现；祂超越天使，因祂承受更美之名 (参：来一 3、4)，他又说：‘祂使天使成为灵体，以火焰为祂的使者 (参：来一 7)。’但是论到神的儿子时，祂说：‘祢是我儿子，我今日生祢 (参：来一 5) ……。’而且祂又说：‘祢坐在我的右边，等我使祢仇敌作祢的脚凳 (参：来一 13)。’”从以上证明，我们有足够的理由推论革利免是熟悉希伯来书的，虽然这一点不是没有人反对。

从另一个角度来看，如果说希伯来书引用了革利免一书的信息，这样的说法会有太多的瓶颈，不值得我们认真考虑。另有一说采折衷的看法，即革利免一书和希伯来书使用共同的抄本。但这样的说法也不能获得进一步的支持，因为这样的臆测并没有足够的证据，也因为此说没有证据支持，不能令人信服。“革利免一定熟稔希伯来书”这个结论，对于有关本卷作者年代的推论，及它在初代教会的地位，都有重要的含义。

还要注意的，虽然革利免事实上是在引用这卷书信，他却并没有提到作者。这事本身并没有特别意义，因为革利免在引用新约圣经其他信息时 (例如：保罗书信)，也没有清楚交代。很可能革利免特别喜欢希伯来书，是因为革利免从亚伦的祭司职分来论述基督的工作<sup>2</sup>，虽然他所采取的路线与希伯来书作者的进路不一样。革利免这么早就引用希伯来书，是值得我们注意的，因为在以后的时期里，希伯来书似乎被西方教会忽视了。直到第四世纪末之前，它一直都没有成为西方教会接受的经典。

马吉安 (Marcion) 认可的书卷中，也不包括希伯来书，他所选用的书卷理论上是要代表使徒的教训 (the Apostolikon)，也就是使徒保罗的著作。由于马吉安全盘否定旧约，他显然会否定像希伯来书这样一卷以旧约为基础的书卷。

穆拉多利正典 (Muratorian Canon) 列出的书卷, 是罗马教会在第二世纪末的正典, 虽然它涵盖了所有冠以保罗之名的书信, 却不包括希伯来书。我们现存的这个目录可能是残缺不全, 有些部分已经散失。不过, 最奇怪的是, 在初期的教会时代, 没有任何有关这卷书信的明确证据被保留下来。

到了第二世纪, 东方的教会使用希伯来书的证据就比较多, 虽然大家对它的来源抱持着不同的意见。亚历山大的革利免指出, 他的老师“有福的长老”潘代诺 (Pantaenus) 主张, 这卷书是出于保罗的手笔。他的解释是, 这卷书的内文中没有标明作者的名字, 是因为耶稣自己就是全能者所差遣到希伯来人当中的使徒。因此, 由于保罗的谦虚, 他没有像写给外邦人的书信那样, 也标上自己的名字。革利免承继了“希伯来书的作者是保罗”的说法, 常常引用希伯来书的信息, 并冠以使徒或保罗之名。然而, 他的继承人俄利根 (Origen), 却对此一观点提出质疑, 虽然他并不反对希伯来书的正典地位。他认为希伯来书的思想是保罗的, 但风格却不是。他发表其他长老的观点, 认为作者是路加或罗马的革利免。虽然他认为路加用希腊文将保罗的思想记载下来这一说相当有理, 但自己却下了一个结论说, 只有神知道作者是谁。

俄利根的时代过后, 他的继承人并没有留意他这开放的看法; 不久之后, 东方教会就毫无争辩地坚信保罗是此一书卷的作者。我们必须知道, 俄利根把希伯来书列入保罗书信中, 甚至有时以“保罗说”这样的字眼来引用其中的信息; 他的学生们也沿用他的模式, 这并不会令人惊讶。而俄利根对东方教会的重大影响, 足以使他们一直确认这卷书信出自使徒的手笔。也因为一直被确认是保罗的著作, 才获得普遍的认同。在比提蒲草纸本 (Chester Beatty Papyrus) 保罗书信中, 希伯来书亦被列在其中, 并且放在罗马书之后。

西方教会接受希伯来书为正典, 则为期较晚。罗马的革利免引用这卷书信的经文之后, 直到耶柔米 (Jerome) 和奥古斯丁 (Augustine) 时代, 其间很少有人引用。第二世纪末的特土良 (Tertullian) 认为作者是巴拿巴, 不过这一点他只提过一次而已。他显然认为这卷书信并没有具备保罗书信的地位。还有优西比乌 (Eusebius), 非常用心的搜集各教会

对新约正典的意见后, 报告说, 罗马教会并不接受希伯来书是保罗的作品, 他并且承认这是造成许多人怀疑这卷书的原因。第三世纪中叶, 居普良 (Cyprian) 可说是西方教会的代表, 他也就不接受这封书信。

希拉流 (Hilary), 是西方教会第一位接受希伯来书是教会正典的教父作家, 紧接着有耶柔米和奥古斯丁。奥古斯丁的观点颇具决定性, 但有趣的是, 奥古斯丁在早期的作品中, 曾举证保罗是希伯来书的作者, 到了末期才认为作者不详, 这期间他的态度摇摆不定。他早期接受希伯来书, 可能因为他相信这是出于保罗的作品, 但后来他评估这卷书信的价值, 是以它本身的权威性为基础的。他的进路显然暗示着, 一本书卷是否应列入正典之中, 与它是否保罗所写没有绝对的关系。然而, 这样的区别并未被他的继承人保留下来。

我们综览这卷书多变化的历史, 会引发一些因素影响我们为它作注释时的方向。我们已经说过, 虽然书中并没有注明作者之名, 而一般人普遍相信, 希伯来书反映了使徒的权威性。有人不愿接受它, 很可能是因为将使徒的权威 (apostolic authority) 与使徒的作者身分 (apostolic authorship) 连结得太紧密。本书信的内容与形式, 对讲求事实的西方人而言, 不如采取折衷路线的东方人那么有吸引力! 那是可以明白的。虽然希伯来书受到严格的怀疑, 但它终究是被接受了, 这就证明这封书信本身所具有的能力。

我们还要从宗教改革时代, 来看古代对本书作者是谁的探讨。此一时期, 对保罗是作者的可能性提出反击, 尤其是马丁路德。他指出, 亚波罗更有可能是本书的作者。为了对他的观点有反应, 天特会议断然宣布希伯来书正是使徒保罗所写的, 因此遂以教会的权威尝试解决此一疑问。

### III 作者

看到古代教会对这卷书信来源的臆测所形成的纷歧, 并不令人惊讶, 因为现代圣经学界也是众说纷纭。由于大多数是出于臆测, 因此不必花太多篇幅来讨论, 我们的目标是概略地显明, 为什么几乎一致认为希伯

来书不是使徒保罗的作品，并且提出不同的立论<sup>3</sup>。

古代教会认为这是保罗的作品，但希伯来书的经文中并未提及保罗的名字，因此这看法不成立。信上的题词有保罗的名字，但显然只是反映一种传统的观点，所以也没什么分量。书中未提及作者之名，要人接受这是保罗作品，立即会产生困难，因为保罗并没有理由写一封匿名书信。一个使徒既会在当时具名留传多封书信的序言中，严谨地宣告他使徒的权威，就不可能不在这封书信中，特别表明自己是使徒。而且希伯来书的作者并没有说明他熟悉保罗颇具戏剧化的悔改过程，而这一点在保罗书信的字里行间不时流露出来。

早在俄利根时代已注意到保罗书信的希腊文和希伯来书的希腊文之间的差异。俄利根认为希伯来书缺乏使徒那种粗豪的语调；而且，它的措辞也是比较近乎一般人惯用的希腊语（请参阅 Eusebius, Hist. Eccl., vi. 25.11f.）。大部分学者都会同意俄利根的研判。他的措辞用语是优雅的通用希腊文（Koinē Greek）。与保罗的书信相较，不规则的句子结构比较少<sup>4</sup>。这位作者精确地掌握他的辩论方向，当他对读者有所劝勉之后，立即重新将读者导入正题，不像保罗那样，会突然离题。

我们回来看看俄利根的意见，他觉得信中流露着使徒保罗的思想。但是，当代有许多圣经学者不同意他的看法。他们认为保罗书信的特色主题在文中并不多见，而且信中有许多教训与保罗书信大异其趣（例如：对大祭司的论述）。因此最合理的看法是，此书作者并非保罗。同一个论据还有两个重要关键：引用旧约圣经的手法与保罗相异；而且从二章3节的信息来看，作者并不是直接得到神的启示，而是从那些听见过主的话之人领受了“这么大的救恩”。这么看来，二章3节的陈述可能被解释包括了使徒保罗，这样的认知并非是很自然的。保罗绝不会说他领受的福音主旨是借助于他人，但这显然是本书信作者的门路。

有没有另一些说法呢？从古代文献得到证明，除了保罗以外，还有三个人可能是作者，分别是路加、革利免和巴拿巴。虽然路加的作品和希伯来书有些类似<sup>5</sup>，可是二者从书卷本身获得的内证并不支持同一作者的说法。革利免并不被列入考虑，因为他的作品和希伯来书的神学内涵不同，而且最明确的假定是，他直接引用了希伯来书的信息<sup>6</sup>。巴拿巴也

被列入考虑的惟一原因是，他是一位生长在希腊环境下（居比路）的利未人后裔。但是希伯来书的作者比较重视圣经所强调的礼拜仪式，少谈圣殿崇拜<sup>7</sup>。

后来还有人猜测到亚波罗，主要的原因是因为他来自亚历山大，他必然熟悉他的同乡斐罗（Philo）的思想方式，也就是反映在这封书信中的。最早提出这种观点的是马丁路德，他的看法被那些想要抱持保罗与本书信有关的人的强烈支持<sup>8</sup>。其他被人提出来的，包括百居拉<sup>9</sup>、腓利、彼得、西拉、亚力斯勤（Aristion）和犹大<sup>10</sup>。

我们无从确知作者是谁，但研究他的思想特点，将有助于我们对本书的了解<sup>11</sup>。他一定是位非常熟悉旧约圣经、思想周密的基督徒，对自己所写的文字，都经过严谨的思考，确实掌握论证的方向。当他暂停其论证、对他的受信人劝勉一番时，又是那么地细腻与老练。纵然是强烈的预警，也都是为了使他的受信人得益。虽然这卷书信未交代作者之名，但它却是早期教会基督徒不容忽视的神学论著。关于基督徒对旧约圣经的研究，在新约圣经所有作者中，他给了我们最清晰的讨论。

## IV 受书人

现存的最早期手抄本，均在本书开头冠以“致希伯来人书”<sup>12</sup>，而且没有任何手抄本不如此定名的。早在亚历山大的革利免和特土良时代，本书就冠以此名流传于世。然而，从本书的内容来看，他并没有特别宣称受书人就是希伯来人。因此，“致希伯来人书”字样，很可能是后人加上的。若是如此，可能是基于一个优良的传统看法，也可能根本是臆测。就此众说纷纭，但事实上未曾出现过任何一位教父对这种传统看法提出怀疑的理由。然而我们必须留意这个传统说法所衍生的各种问题。

最首要的关键是对“希伯来人”这个词的界定。它可以特别指讲希伯来语（或亚兰语）的犹太人，若是如此，即为有别于讲希腊语的犹太人。这种假设或许可以从新约圣经得到一些佐证（参：徒六1-2；林后十一22；腓三5），但是我们不知道当初这卷书信冠以希伯来书字样时，是否基于此一意识。也许其意义仅仅是希伯来人（也就是犹太籍基督徒），

不管是操希腊语或亚兰语的。这一般性的用法较可取。然而，有人认为应该将“致希伯来人书”这个标题置之一旁，并且认定这卷书信是针对外邦人而写的。很显然地，要做抉择的惟一方法只有很仔细地从此书信的内证去寻求。

### 给一特定团体的内证

本书信的传统标题有些笼统，但是行文中我们看出，作者心目中有—特定的群体，这是很有意思的。显然作者很熟悉受书人的历史和背景，知道他们因信仰受到迫害，即使家业被夺去，仍然有很好的表现（十 33、34）。他知道圣徒们的宽宏大量（六 10），也知道他们心思的现况（五 1 1 及下，六 9 及下），现存的实际问题，诸如对教会领袖的态度（十三 1 7），以及金钱与婚姻问题都一一提及（十三 4、5）。从整卷书信来看，作者对这一群时时在他心目中的人，有亲身认识，这似乎是很合理的推论（参十三 18、19、23）。若是如此，这书信的受书人只是泛指一群人的看法，显然是误导的。另外有个坚定此一看法且值得一提的是，在十三章 23 节特别提到提摩太，可见受书人一定认识他。

有人从五章 12 节，十章 25 节推测出对此一团体的性质。五章 12 节是对一群现在本该作师傅的人说的，这点建议我们，受书人必定是个大型基督徒团体中的一小撮人。最获得支持的解释是，他们从一所教会中分裂出来，自己形成一个家庭小组。十章 25 节的劝勉使这种看法获得支持，作者劝勉受书人不要弃绝曾经一起聚集的团体，不可能全教会的会友都有成为师傅的潜在能力。很可能这个分裂出去的团体，认为他们自己比其他人强，尤其是如果他们拥有比较优异的恩赐。这样的推理或许是比较合理的结论。书信中的主题辩证缜密，与“作者心目中的对象是群有学识的人”这种推论不谋而合。

有些人认为有证据支持，这一群人包括曾是犹太教祭司悔改信主的人。从使徒行传的记载，我们可以很清楚的看到，在早先有不少的犹太教祭司悔改信主。从这样的推测，我们可以假定他们很自然的形成一个团体，从旧约礼节来研习新的教义。他们因为对利未礼仪特别有兴趣，因而领悟力特高。然而，没有一所教会可证明是由祭司所组成的，因此

对这样的看法要审慎。而且，我们仍需讨论在本卷书信中，一般的思辨重点是否有利于这样的看法。

这个观点的延伸是，在昆兰（Qumnan）有一个名叫爱色尼派（Esse ne）的团体，这个团体的成员都信了主，希伯来书就是写给这个团体以往的成员<sup>13</sup>。乍看之下，这似乎是个很吸引人的提议，尤其因为希伯来书中提出对昆兰团体思想倾向（例如：与世隔绝的思想）的修正。昆兰的成员就当时的圣殿礼仪，常与犹太教的主要团体发生争论，这正与本书信多处经文皆集中在会幕礼仪探讨，不提圣殿崇拜相吻合。但读者们对于这个证明可以有比较广泛的应用，而不受如此狭窄的观念所局限。这个观点的第一点不利，在于圣经里从未提及爱色尼派。然而，对本书信来源，昆兰团体提供许多有利的线索（Ⅷ 写作背景 昆兰团体一标题中还有进一步研讨）。

### V 受信地点

因为缺乏作者和受书人的完整资料，对希伯来书读者居留地的任何推测也仅止于各种难以确定的论据而已。我们充其量只能针对最有可能的方向去发掘，先从耶路撒冷教会的可行性着手<sup>14</sup>。这可由本书的标题与文中强调利未礼仪制度得到支持。而且说到“往日”的逼迫（十 32，十二 4），若以耶路撒冷当时的基督徒团体所忍受的残害而言，该是最恰当不过了。有人认为这是指三章 13 节，十章 25 节，十二章 27 节所提到即将来临的灾难，但是这些信息的范围太广，不会如此具体。也有人主张，因为没有教会声称收到给希伯来人的信，因此受信人很可能是主后七十年耶路撒冷被毁时，也随之被毁的某地方教会。但是我们可以不必理会这样的说法。事实上，因为新约圣经里那些有明确受信地点的书信中，也未说明哪一所教会（或若干教会）特别声称曾接受此书。假如我们可以确定：作者（虽然一再的论及会幕语句，）心中所想的是圣殿。如果这种说法可以成立，耶路撒冷是受信地点，就会有些证据。因为作者用了现在式，好像那些礼仪仍然被遵守。这里同时产生了著书日期的问题，因为本书若是在主后七十年以后写成（有人如此主张），耶路撒冷为



受信地点的说法就很难成立。

有人对耶路撒冷是受信地点的观点，提出严厉的反驳。从二章3节来看，作者和读者都未曾亲自听见主的教训，显然耶路撒冷教会是受信地点的观点有待商榷。如果在耶路撒冷团体中，像一些家庭式教会，其中竟然没有任何一位成员听闻过耶稣，这是极难想象的。另一个困难是弥漫其中的希腊文化思想，使得耶路撒冷是受信地点的观点比其他任何地点更难以想象。但是这样的看法也不能过分强调，因为就在距离耶路撒冷不远的死海边缘上，名叫昆兰的犹太人宗教团体，也深受希腊文化的影响。本书前后一致引用七十士译本，更是使人对耶路撒冷是受信地点的说法产生怀疑。因为耶路撒冷的教会不太可能使用这种译本。但从另外一方面我们也可以看出，当时在耶路撒冷已有若干希腊式的会堂（徒六9），他们使用七十士译本圣经亦不无可能。但本卷书信在本质上具有希腊的风格，我们得承认，受信地点是耶路撒冷以外的地区更有可能了。或许我们可以作个结论说：在六章10节提到受信人的爱心，跟新约他处经文所记载的那个从外邦教会收来捐输，以为资助的，不太可能是同一个教会。

近代有人从本书的内容与亚历山大的斐罗作品之间的相同点推论说，希伯来书的受信地点是埃及的亚历山大。古代文献并没有提及亚历山大为可能的受信地点。而保罗早先曾经送信到亚历山大这个地方的假定，就更难以成立了。

另外一个内证外证都支持的提议是罗马城。抱持此一看法的人说，罗马是最早流传并引述希伯来书的地方，而且这件事的发生是在第一世纪的最后十年间，因此认为希伯来书在传送路程中，最早就是到达罗马。或许“从意大利来的人”的问安（十三24），与罗马是受信地点的看法有些关联。了解此一措辞最自然的途径是，他们的家乡就在意大利，因为迁居到外地，很渴望向家乡的人问安。除非作者认为很值得引起与他同在之同胞的关切，否则这样含糊的措辞没有什么意义。如果这卷书信是以意大利某地为受信地点，而非其它地区那就更有意义。不过，这没有定论，因为十三章24节的文句可以看作是作者的居住地，或是受信人的故乡。

我们不必再去详细探讨其它目的地之提议，只要大概知道即可：孟逊（T. W. Manson）认为是歌罗西；包曼（J. W. Bowman）认为是撒玛利亚；何渥（W. F. Howard）认为是以弗所；杜巴尔（A. M. Dubarle）认为是加拉太；史内尔（A. Snell）认为是居比路；洛伯依与孟特飞（F. Lo Bue, H. Montefioce）认为是哥林多；蓝道尔（F. Rendall）认为是叙利亚；巴克（V. Burch）认为是安提阿；葛罗士特曼（Klostermann）认为是庇哩亚；史彼克（C. Spicq）认为是该撒利亚<sup>15</sup>。有这么多不同意见正好显示出没有足够的证明，可以用来作为各种可能的证据。这至少教我谨慎，对书信的目的地不作武断的定论。

我们认为本书信最可能的受信地点是罗马，不过，也不排除其它地点的可能性。

## VI 写作日期

以上的探讨并没有对希伯来书准确的写作日期，留下比较乐观的结果。我们惟一希望作的是，把希伯来书的写作日期订在有限度的可能范围里。最起码我们或许可以把它定在罗马的革利免写书信之前（主后95年），除非我们主张是希伯来书引用了革利免书<sup>16</sup>，或两卷书信引用同一书卷。可是我们既有足够的理由支持革利免书引用希伯来书中信息的看法，这又替希伯来书的写作时间画下了一个最晚的界限。

有一个内证是：本书与耶路撒冷城被毁有关联。因为作者不仅不知道这个事件的发生，反而提到献祭的礼仪仍然在进行着。因此成书日期必然在主后七十年之前。然而正如前面所提的，作者的陈述集中在会幕礼仪而非圣殿。尽管从这一点我们有理由断定当时圣殿已不复存在，但是九章6~9节（参七8，十三10）都是使用现在式，更足以让我们相信当时仍然遵行着圣殿礼仪<sup>17</sup>。会幕和圣殿之区别，对当时的受信人，可能不像现代的读者那么的尖锐。从整体来看，这个推论有利于主后七十年之前成书的说法。尤其是如果当时圣城已经被毁，而作者略而不谈这宗灾祸就显得很奇怪，不然，这会成为本书信主旨的重要历史确据——除旧迎新。

另一方面，若圣城的命运岌岌可危，这将给受信人极强烈的劝导，要他们出到营外（十三 13）。而且十三章 23 节又说到提摩太，如果他就是保罗那一位得力的同工，那么成书日期必得是他还在世的年间，但我们在这里的问题是，缺乏提摩太去世的年代资料。比较可靠的结论是：本书的写作日期绝不会是在第二世纪。我们从书中所描写的可以知道是相当早期的教会，因为其中并没有述及教会职务的名称，只笼统地提到“引导你们的”（十三 7、17）。而且，神学的浓厚犹太意味更有利于早期著书的推论。

另外还有一种看法认为，这卷书信若是在耶稣被钉死四十年之后写成的。三章 7 节起所叙述有关以色列民飘流旷野四十年（引用诗九十五 7、8）的含义就更凸显。但这种想法与事实的关联并不很明显，而且对我们的研究毫无助益。并且十二章 4 节指出“你们与罪恶相争，还没有抵挡到流血的地步”。若只是个隐喻，则对我们追溯成书日期没有帮助；但如果指的是在他们当中还没有人殉道，那么成书日期就必是在大逼迫开始之前。如果受信人是在罗马，我们似乎可以确知那是在尼禄皇帝开始残害基督徒之前。然而，如果这个团体真是从一所教会分裂出来的一个家庭式教会，那么，即使基督教的主要肢体遭受了苦难，他们也有可能幸免于难。

另一个说法是从十章 32 节的“往日”所论到基督徒曾遭受的逼迫，如果这是指尼禄的逼迫时期，我们可以断定成书日期是在耶城被毁之后。可是同样的问题来了，书信中并未提到有人死亡<sup>18</sup>，因此很难断然解释说“往日”就是指尼禄皇帝时代的大逼迫。比较可靠的结论是：书中没有像其它书信与使徒行传所记载的那种官方机构对基督徒长期性的滋扰<sup>19</sup>。我们的确可以将“往日”推测为在革老丢皇帝勒令将所有犹太人逐出罗马城的时期，因为犹太籍基督徒很可能也被牵累（参：徒十八 2，亚居拉和百基拉）。这事件和尼禄的大逼迫相隔了十五年，如此推算把成书日期的可能范围缩小了许多。成书日期是否在保罗殉道之前，我们无法知道；虽然有人从希伯来书十三章中推论，保罗当时一定已经不在人世，但这种论点是根据唯一一处提及提摩太的经文，这种论据是极其薄弱的。

那些认为成书日期是在耶城被毁之前的人，大多是在推测准确日期时，受特殊事件的影响。例如：孟特飞认为是在哥林多前书写作日期前后<sup>20</sup>，而孟逊则认为是在歌罗西书写作日期前后<sup>21</sup>，这是因为他们个别对于书信中所载的事件有不同的看法。然而，大部分的人都不把日期定在主后六十年以前，这信若是从罗马发出的<sup>22</sup>，成书日期则是在尼禄皇帝大逼迫之前或逼迫期间；若是从其它地点发出，则是在圣城被毁之前。

那些认为成书日期在圣城被毁之前证据不足的人士，主张写书日期是在主后八十年到八十五年之间<sup>23</sup>，这里又有两个重要的看法：第一个看法是罗马的革利免引用本书，结论必然是：希伯来书写成于革利免书之前。多久之前呢？根据顾思壁（Good-speed）的推论，革利免书是回应希伯来书五章 12 节的信息而写的，两者之间并非相隔很远，但这种看法是极其脆弱的。从另一方面来看，如果革利免书并未引用希伯来书，把希伯来书写作日期订在革利免书之前实属多余。但从希伯来书表现的该团体粗略的结构，其成书日期当在革利免书之前。

第二种看法认为，希伯来书中有部分看法与保罗书信的理念实不可分。但凡是牵涉到文体相似的问题，证据总是薄弱。他的文体风格与保罗的作品相类似，只能推测这位作者是使徒的事工伙伴。这更不足以证明这卷书不是在保罗书信被收集之前完成的。这种迟至第一世纪末才成书的说法缺乏说服力<sup>24</sup>。

## VII 写作目的

作者只在十三章 22 节特别提到著书的目的，他只简单地说到：“弟兄们，我略略写信给你们，望你们听我劝勉的话”。如果“劝勉的话”和使徒行传十三 15 一样是指讲道<sup>25</sup>，那么这卷书的最初起源是一篇特定时节的讲道，最后在结尾加上个人附言之后，形成一卷书信，这样的说法颇值得推许。尤其是作者不时岔开主题，直接向受信人呼吁。如果“劝勉”这个字是照着字面上的意义来用，那些包含直接劝勉的章节，虽然不是正题，我们应当视之为作者论证的关键点，因此决定作者写作目的时，必须要纳入考量<sup>26</sup>。但是，对作者究竟劝告受信人逃避哪些事，却

有多种看法。为求方便，可分从支持“犹太”或“外邦”是送达地的两种观点来看。

### 认为受书人是犹太人的理由

传统观点都认为受信人是犹太人。我们先从这个观点着手，来看著书的动机<sup>27</sup>。这个看法主要来自警告性的经文（主要是第六、十两章），并且用这些警告的话解释整卷书信。经文的本身当然蕴含着非常强烈的警告意味。“把神的儿子重钉十字架”（六 6）与“践踏神的儿子”、“褻慢施恩的圣灵”（十 29）等危险，是对受书人直截了当的警语。这种生死攸关的危险性是对背道者强烈的警告（六 6）。为了让受书人更明白背道的本质，他在二章 3 节提出警告，说明倘若忽略了神为我们预备的大救恩，会有什么灾祸。如果十三章 13 节的“营”是指古犹太教，则可合理地推断这些人是信了主的犹太人，却仍旧持守犹太教，沦入脚踏两条船的危险，甚至会脱离基督的教会，重返犹太教信仰。

要了解犹太教对这些原是犹太人的基督徒之强烈吸引，我们必须切记，基督教和他们所熟悉的，注重外在礼仪的宗教仪式是截然不同的。在所有犹太人的观念里，圣殿是他们崇拜的中心，而基督徒的聚会地点就在各人的家庭，甚至没有所谓的聚会中心，没有外表的祭坛，没有祭司，没有祭牲。基督教信仰似乎完全褪去了一般宗教的礼仪外衣。难怪那些悔改信主的犹太人会心存脚踏两条船的意图，更何况犹太教与基督教使用同一本圣经。如果他们持守旧信仰，同时也在暗中宣认新信仰，他们便会列入那些完全归入基督教信仰的人。这种使人背道的吸引力（回到只注意外在礼仪的犹太教），对那些感到不容易面对犹太同胞反对的人而言，必然是很强烈的（参十 32），虽然他们从开头就曾决心要如此面临反对。

如果上述的状况正确，也许我们可以明白这卷书信的作者提出他的论证之目的。他所关切的是，要受信人重新确信，虽然崇拜的繁文褥节不复存在，但基督教的优越性足可弥补这一切。他的论据是，事实上基督教的一切都是更美的——更美的圣所、更美的祭司、更美的祭物、更美的约。作者确实想说明，旧礼仪对犹太人似乎是很辉煌隆重的，但取

消这些旧礼仪却有其神学上的理由。基督教的信仰能满足旧约律法所奋力欲达的目标。礼仪的消失正好是新约信仰最大的荣耀，宣明新约信仰的优越性名副其实地超越了旧约律法。而且，作者更进一步地说明基督祭司的职任有别于亚伦的等次，乃是照着麦基洗德的等次作大祭司。

作者接着向那些处心积虑地想要弃绝此一优越道路的人，提出严重的警告。认为他们这么做等于肯定了旧约的优越性，也与那些把神的儿子钉十字架的人一样有责任。这样对背道之严重性的理解，足以在此处使用强烈的字眼来警告。而且也说明那些公然离弃“更美”的基督教信仰的人，再也没有机会重新懊悔。作者心中最关切的，倒不是回复到犹太教的问题，而是这么做，必然等于弃绝基督的真理。

大致上说来，对于这样去了解背道，应可为本书的目的提供了合理的解释，但仍需要注意：在所有警告性的经文中，没有一处提到背叛犹太教，只说到离弃基督的真道。以上的概略说明是从这卷书信普遍的趋向来作出推论的，也可从其它不同角度来解释这些警告，不过还没有别的说法可以与一般的上下文如此吻合。

关于受信人的问题，除了上述的传统看法以外，另衍生一说也颇为有趣，即受信人可能是原来的犹太教祭司，这一方面我们已经在受信地点那部分探讨过<sup>28</sup>。这种说法对著书的目的又有什么启示呢？原来悔改信主的犹太教祭司，会立即丧失其在政教上的尊贵地位，从一个原本备受尊敬的职位，降为一个升斗小民。一定会有许多人为了维护原有的地位，而面对着放弃基督教信仰的重大考验。而且，失去宗教礼仪，也会比失去拥奉犹太教的群众，令他们有更巨大的失落感。他们或许指望借着他们以往在犹太教里的专业身分，也在基督教会里获得一个比较优越的地位。对这样的人而言，基督大祭司职分的主题与崇祀礼仪在属灵上的解释是十分切题的。他们最需要被提醒的是，若回到犹太教就会产生什么严重后果。因此那些警告的篇章就十分适切了。如果收信人认为一个没有祭司的宗教是难以想象的，那就是等于毁坏基督教的地位，甚至在一定程度上是宣布基督教是无效的宗教。他们的离弃真道就变成是故意背叛一个没有祭司的信仰。但是作者发出的挑战是，虽然没有祭司体系，基督教事实上并不是没有祭司，因为基督就是最完全的大祭司，祂与亚

伦等次的祭司中最好的相较，是绝对超越的。

另一个对著书目的的不同看法是，如果希伯来书是写给犹太人的，从本书的观点来看，这群犹太人必然曾经是昆兰团体的成员<sup>29</sup>。那么，这卷书的一个主要目的就是要呈现一个对旧约圣经真正的解经方法。昆兰团体的成员都勤于研读旧约圣经，他们的圣经注释大多还保存在昆兰洞穴中。但是他们有自成一格的解经方法，大多是以如何在自己团体中恢复旧约的原则为中心<sup>30</sup>。借着这种方法（称为 peshet），他们竭力探讨旧约经文对当代的適切性，但却常忽视经文原来的处境。

但写给希伯来人的书信所用的方法却不是这样，作者在解释现实状况时并不忽视历史处境。假使对象是从昆兰出来的基督徒，他们就需要从基督的新约启示中，获得对旧约圣经更确实的认识。在本质上，昆兰团体既然是一群祭司所组成；而希伯来书中论及大祭司职任的优越性，他们当能领悟。尤其六章2节所说的各样洗礼，因为在昆兰团体的各样礼节中，洗礼是不可或缺的一项。然而这种臆测本身也有问题，因为是否有所谓的“前昆兰成员”团体，并没有确凿的证据（即使这样的团体并非不可能存在过），而且在希伯来书和昆兰文学之间的相似性并不是很明确。前者对律法探讨的不足是主要的困难，因为在昆兰团体中，律法的探讨是特别重要的。

整体而言，这个假定“有些基督徒（无论原来是不是祭司）有离弃真道，重返犹太教的危险”的观点，比起其他的观点更值得推许<sup>31</sup>。但仍有另一说法必须考虑，这说法仍以犹太人为本书的写作对象，却并不认为这些警告性的经文是要求人背离犹太教。这观点认为有一群犹太籍基督徒，无法接受基督教的普世宣教观。根据这种说法，受信人一定是认为基督教是犹太人的，不注重普世观的重要。他们认为这个团体的景况类似受到诸多限制的耶路撒冷教会团体成员。或许他们是为了安全理由，希望仍然与犹太教保持联系，因为犹太教是个合法的团体（religio licita）脱离安然固有的犹太教，扩张境界接纳外邦人，会招来难堪的局面。

这种窘境毫无疑问是存在的。主张所有基督徒都进入犹太教的保护之下，是更容易的想法，就像加拉太的犹太派基督徒。但是有人认为，如此一来，基督教宣教工作的扩展异象就大大受限制了。甚至认为司提反反驳

的正是此种狭窄观念的表现。使徒行传第七章所记载，司提反的证道与希伯来书有极多相似之处，尤其是两者都提到崇拜礼仪的问题。这样的看法使我们对希伯来书的了解带来令人深省的亮光，但却无法对本书中强烈警告的经文作出适切的说明。因为我们很难信服，不能开广心胸、扩张世界宣教工作，就是将神的儿子重钉十字架或是叛教。或许扩张世界宣教工作是作者动机的一部分，但是他还有比这个更急切的问题要讨论。

### 认为受书人是外邦人的理由

认为希伯来书是写给外邦人的理论根据是，相信本书的主要风格带着希腊文化的思想。不过，有些人也假设本书受到诺斯底思想的影响<sup>32</sup>。

有种观点认为，作者是反击影响这些外邦受信人的思辩性的犹太教。对此我们可以马上摒除受信人受到各种不同宗教观的围绕，他们需要了解，只有基督教才能提供蒙神悦纳的惟一道路。为了解决这样的需要，作者诉诸旧约圣经来证明基督教的绝对性；基督教本身不但超越了犹太教，甚至超越了其他一切的宗教信仰。但这种理论的问题是，本卷书信没有蛛丝马迹，可以看出作者知道这些思辩性的或是异教的信仰或礼仪。事实上，作者对崇拜礼仪的细节兴趣浓厚，与先前没有接触犹太教的外邦受众并不相符合。因此，这样的理论最容易被接受的形式可能是，“希伯来人”是指希利尼化的犹太人。

认为本书受到诺斯底思想侵入的人所持的观点是，作者在反驳初期的诺斯底主义，有些人大力拥护这种说法<sup>33</sup>。另一种看法认为希伯来书是写给一群被诺斯底思想所污染，将基督教纯正信仰腐化了的犹太诺斯底主义教派。其中的一些主张可以扼要地简述如下：注重天使，却背弃基督中保工作的独一性；透过饮食的选择，可以使人得救（参十三9），并混合了诡异的教训；讲究洁净礼仪；故意犯罪（书中警告的章节正是与此有关，这反映了某些诺斯底主义形态下道德价值的混淆，参十二16）。虽然这些对照有些道理，但如果作者主要目标是针对诺斯底主义，他对犹太文化作了如此详细的说明，就太出奇了。

上述的批评也可用在另一种看法：有人主张第三、四章是了解本书信的关键，而这两章经文必须从诺斯底主义的背景来了解<sup>34</sup>。按此观点，

受信人是飘流的神的子民，而他们的旅程要从诺斯底救赎者的神话理解。寻求“安息”（Katapausis）就是救恩的主要目标。他们认为耶稣大祭司的概念，就是受到诺斯底救赎者神话的影响。在这种神话中，救赎者必须先赎自己的罪，他才配获得赎罪者的名号；同样的，大祭司必须先使自己完全<sup>35</sup>。毫无疑问的，这种说法是把本书原来没有的观点加进去了。在作者心目中，大祭司得以完全是因着祂完全顺服天父的旨意；在本质上，这是德行而非神秘不可思议的。尽管诺斯底主义在强调这种观念时走火入魔，却使我们特别注意第三、四两章的重要性，以及从“安息”这个主题获得很有价值的启示，这是我们不能忽略的。

另一种观点是：书信中提及的偏离真道与保罗在歌罗西书反驳的相似<sup>36</sup>。这个问题也许与某种形式的知识有关，但却不是与发展成熟的诺斯底主义有关。歌罗西教会有两个偏离正道的特性，近似本卷书信所叙述的，其中之一是过分高估了天使地位，这是需要修正的（参西二 18；来一，二章）。本卷书信第一部分的主旨就是要说明基督超越天使。另一个特性是过分重视礼仪条例，这可能与希伯来书五至十章对礼仪的属灵解释恰成对比。这两种特性引起了下面的说法：亚波罗在保罗写歌罗西书之前，写了希伯来书给歌罗西教会，所以当保罗写歌罗西书时，对亚波罗所写的已有充分的了解。虽然支持以歌罗西为受信地点的说法非常薄弱，但是这种推论也有其价值所在，因它使我们注意到初期教会时代，基督徒经验的普遍特性。

总而言之，我们必须倾向书中所暗示“有人弃绝真道回复到犹太教”的观点。但是我们应该切记，还有其他方面的影响，是在我们正确解释本书时，不能忽略的。如果作者似乎太过于热中旧约圣经解释，他一定不只是为了研究古老事物的兴趣而已；他是在帮助困惑的基督徒来挖掘旧约的真实意义。对他而言，这意义是以基督为中心的。但是，作者很可能也关切到要向一个受到希腊思想所影响的世界表明旧约的适切性。

## VIII 写作背景

任何一种成为具有启发性的作品，都是由于它是针对当时背景而写

成的，因此我们有必要简单叙述本卷书信写作时的环境。我们已经指出，本书的受信人很可能是一群犹太籍基督徒。所以，合乎逻辑的作法是，这些背景特性中，首先值得我们注意的正是与犹太背景有关的事物。

## 旧约圣经

这些与犹太背景有关的事物中，最明显的是旧约圣经对作者的深远影响<sup>37</sup>。毋庸置疑，作者的思想中是充满了旧约圣经的概念，但他最感到兴趣的却是摩西五经的见证。他对旧约礼仪的处理正是明证，因为他并不像我们所认为的，只以观察当代的圣殿礼节为理论基础，而是以利未律法为出发点。他很显然是要为旧约礼仪建立起一个基督教的研究方法，并且以基督为更美的祭司与祭物这理念，作为他论证的关键。即使在提到信心英雄时，大多数也都是引用摩西五经里的人物。

然而，作者的思想也吸收了旧约圣经的其它部分，尤其是诗篇<sup>38</sup>。的确，我们也许可以说诗篇一一〇篇在他的论证过程中扮演着关键的角色，尤其是对他的麦基洗德这个主题。对他而言，另外一处重要的经文是，耶利米书第三十一章有关新约的预言，他在第八章广泛的引用。他引用旧约圣经的态度也非常的重要，因为他毫不怀疑的认定旧约圣经的权威性，认定圣经的话就是神的话，尤其显著的是第一章。虽然作者用较含糊的方式“在经上某处证明说”来引述诗篇第八篇的引文（参二 6 及下），这却证明了作者是想要以圣经作为他探讨耶稣人性的根据，即使他并未指明原文的出处。

希伯来书的作者认定圣经权威性的事实，使我们对这卷书信的目的与论证主题有了重要而正确的认识。如果作者的其中一个目的是想要清除受信人决定用哪种合意的方法研读旧约时所遇到的困难，那么，本卷书信不论对原本的读者或现代的基督徒而言，都变成一本非常有用的指引。

当我们用基督徒探讨旧约圣经的方法，来看一般广泛的问题时，许多表面看来不适切的经文都可适得其所了。

这里引发了一个问题是，作者处理旧约上下文的态度是否合宜？有人认为作者视旧约经文的上下文为毫无意义，但这种说法显然是夸大其词<sup>39</sup>。他当然是用新的方法来引用旧约圣经，譬如，原来用来说到神的

话语，他却用来指神的儿子（一 8），但若因此就断言作者忽略了经文的上下文，那就大有问题了。同样地，作者在三、四两章，引用诗篇第九十五篇作为发展安息这主题之根据时也是如此。较正确的说法是，作者把原文的内在意思发扬光大。这种原则容许他在引用麦基洗德的主题时是以一种在表面上看来，他是以圣经未曾谈论之事为论证基础，而不是以圣经明确的经文为基础的方法（参七 3）。

## 昆兰团体

接着我们必须探讨的是：昆兰犹太教派的发展是否可以视为与本书信的背景有关系？从某些特性看来，是有所关联的，譬如在昆兰团体中祭司有崇高的社会地位，而且麦基洗德主题广受这个教派成员的重视<sup>40</sup>。昆兰团体对天使的兴趣使得有人认为希伯来书的受信人与这个团体有关。但是对天使的兴趣在两约之间时代的犹太人中是很普遍的。而且，它显然就是所谓的歌罗西异端的一部分（西二 18）<sup>41</sup>。另一个特性是，这个教派对圣经注释有广泛的兴趣<sup>42</sup>，这正与本书信作者的理念相类似。昆兰团体的圣经注释者注重把圣经应用于他们的现实生活中，而忽略了经文的历史处境。同样的，本书作者倾向于强调经文对当代的适切性，但却没有忽视历史处境。或许昆兰团体的“公义教师”（Teacher of Righteousness）与主耶稣基督有些类似，但是本书作者毫不犹豫地肯定耶稣是超越一切的，祂是神向人类最终的启示<sup>43</sup>。

在昆兰团体中另外有一个特性，与我们的探讨有关系，就是对弥赛亚祭司与君王职分的结合，不过此二职分未必集中在同一个人身上。亚伦祭司的弥赛亚与以色列的弥赛亚是有分别的<sup>44</sup>。希伯来书以对照的方式，呈现出耶稣是照着麦基洗德等次的祭司君王。

昆兰团体奉行一些礼仪，尤其是具有洁净性质的礼仪。这种洁净的理念出现在希伯来书中，但并非维系于外在礼仪。事实上，作者要受信人竭力离开基督道理的开端，譬如各样的洁净礼（六 2）。本书虽然提出洁净的观念，却是应用在属灵的层面上，就如十章 22 节所说，心灵被洗净，除去邪恶的心。有人认为昆兰团体所倡导的洁净礼仪可能已经发展成一种代替品，以取代停止了祭祀制度。这个教派所以选择犹太旷野

为群居之地，其中一个原因是他们不满意耶路撒冷圣殿祭祀礼仪。因此，希伯来书的作者强调基督是“更美”的祭物，并非毫无意义。

从昆兰文献和崇拜礼仪中，可以使我们对希伯来书受信人的环境得到某些认识，虽然两者是否有直接关键的推测尚有待商榷。

## 亚历山太的斐罗

长期以来释经学者都认为，希伯来书有一重要的背景，就是希腊文化的背景<sup>45</sup>。尤其是在亚历山太斐罗的著作中表现的各种层面的希腊思想<sup>46</sup>。希伯来书和斐罗著作之间的关系，有许多著作谈论到，我们在这里仅能提出一些比较重要的部分来扼要说明。作为一位解经家，斐罗最有名的是使用寓意法，试图把旧约圣经教训适当地应用到当代的环境中。他如此作的目的是为了把当时希腊化环境的主要概念追溯到犹太教的本源里，为了完成此一护教学上的目标，他较少顾及经文的历史处境。我们立即看到，虽然本书作者有时也有使用寓意解经法的倾向，却绝对与斐罗不同，因为他对经文的历史处境的处理非常严谨。倘若否定圣经的历史基础，他的整个论证必会一败涂地。当论述到以色列民寻求“安息”这一个历史事件时，他并不认为流浪旷野事件毫无历史意义；而且事实上，他以“以色列民不顺服神的带领”和“因不信而不能进入应许之地”这些事实，作为整个论证的根据。

纵使斐罗和希伯来书的作者对圣经的注释方法互异，但他们对圣经至高权威的看法是一致的。他们两人都广泛地运用七十士译本，并且以类似的公式语来引介引用的经文。在斐罗的作品中和希伯来书里，都同样出现了许多重要的字句和片语。有若干共通观点可以用来说明这一点。从七章 2 节开始提到一些名字的意义，而斐罗也有类似的推论。俩人的作品都充满了对比的论证，譬如属地与属天的对比（参：八 1 及下，九 23、24），以及受造和非受造的对比（九 11），短暂与长存的对比（七 3、24，十 34，十二 27，十三 14）。

希伯来书作者与斐罗一样，都喜欢此类对比论证方式，我们不禁要问：这是否受到柏拉图式的思想模式的影响？对于此一问题各有不同的看法。有人主张，既然这样的模式充满在字里行间，那么作者一定是居

住在亚历山太的犹太人，并曾经与斐罗的教训有所接触，因而学到这种方法。柏拉图思想认为所见的并非真实的，只是其实体背后之影儿；表面看来，本书的观点与此有点类似。的确，本书自始至终都在强调着：礼仪只不过是影儿，礼仪所指向的基督才是更高的实体。然而，这就是柏拉图式理论模式吗？最好的解释是，作者确信，在许多方面，基督都比旧的等次更美——更美的祭司、更美的祭物、更美的圣所、更美的约。作者的论证方式是圣经式的，而不是斐罗式的，因为他从不同角度着手。

我们并不否认作者受到希腊文化背景的影响，但是我们可以确定，他并非应用希腊思想模式来解释圣经。然而，在希腊文化背景下，他使用希腊文化表现模式来说明，却是从基督教信仰来推本溯源，认为耶稣基督才是明白旧约圣经的关键。

## 保罗的思想

我们在探讨希伯来书的背景时，仍然要思想本书与保罗思想之间的关系。我们前面的讨论已经排除了保罗是本书信作者的可能性，但这并不意味着不必再探究作者是否表露了保罗的神学思想，以及他的论证方向就是保罗思想的延续发展。

首先值得我们注意的是，希伯来书里有不少保罗神学的特性<sup>47</sup>。的确，两者的基督论非常近似。基督的先存与祂的参与创造，这是歌罗西书一 15~17 所叙述基督论的主要特色，在希伯来书第一章的引言里也强调这一点。保罗视基督为信徒的光照者，而希伯来书同样视祂为神荣耀所发的光辉（参：林后四 4；来一 3）。

在崇高的基督论之外，也强调基督的降卑（腓二 7；来二 14~17），这种降卑与升高的奇妙结合正说明本书作者和保罗，对基督论有一致的见解。本书作者与保罗，都不曾想到要对这种矛盾作任何解释。但毫无疑问的，基督的神性与人性是他们所坚信的基础。然而，希伯来书所表明有关基督的位格与工作，并未出现在保罗的作品中，但基本上，保罗的基督论与本书所叙述是一致的。与基督的自我降卑相连接的，是祂的顺服（罗五 19；腓二 8；来五 8），两位作者都是以此来责备别人的不顺服。

虽然保罗在他的书信中未曾提过基督是大祭司，但是他却以献祭物

的表象来描述基督的工作，与希伯来书作者的观点有很重要的关联（参：林前五 7；弗五 2；来九 28）。因为祭物在希伯来书中占有非常重要的地位，我们需要知道，这种理论绝不是他独有的观点，而是初期教会时代共有的看法，用来解释基督的死。

保罗的作品与希伯来书另一个共同的特色，是对新约的重要诠释（参：林后三 9 及下；来八 6 及下）。两者都表示新约比旧约更美。保罗虽不否认旧约有其荣光，却说新约有更大的荣光。然而，希伯来书的作者更直截了当的宣称，旧约已经过时了（来八 13）。对于以基督为中保之约的重要性，两者基本上没有什么不同。

在旧约信心英雄名录中，作者特别推崇亚伯拉罕。在本书前面的部分，他就提到亚伯拉罕的后裔（二 16）；提到神对他的应许（六 13）；也提到他与麦基洗德的关系（七 1~10）。保罗的书信中亦同样地说到亚伯拉罕的伟大（罗四 1 及下，九 7，十一 1；林后十一 22；加三 6 及下，四 22）。在这些关联中，我们也许注意到，希伯来书所引用的旧约经文，保罗也曾引用过，譬如诗篇第八篇（来二 6~9；林前五 27）、申命记三十二 35（来十 30；罗十二 19）和哈巴谷书二 4（来十 38；罗一 17；加三 11）。

以上这些陈述足以证明：希伯来书虽然不是保罗所写的，但他们的神学模式非常相似。我们不能认为两者毫不相干，但也不能因此就认为希伯来书是从保罗的作品发展出来的。更确实地说，虽然两者各有不同的发展方向，但他们都没有完全脱离早期基督教思想的主流。

## 其它新约圣经的平行经文

我们只要再问一个问题：在希伯来书和新约其它书卷之间究竟有没有接触点？有人从约翰的著作中寻找到类比，尤其是以耶稣基督为祂百姓的代祷者这观念上<sup>48</sup>。多数人都同意，从约翰福音第十七章来看，耶稣为祂百姓祷告的角色，与希伯来书七 25 所说：耶稣为大祭司，为祂百姓代求的观念，有密切的关联。这样的比照非常有力，并且加增了希伯来书与初期教会传统各个不同思想支流相关联的论点。我们不能断言，希伯来书的作者是否读过约翰福音，但是我们不排除作者至少熟悉，流传的耶稣为门徒祷告的事实，姑且不论祷告的内容是否也保存了下来。

约翰壹书二 1~2 也出现代祷者的主题，呈现出基督是我们中保的观点。

除了约翰的著作外，我们或许也注意到，希伯来书和司提反在使徒行传第七章的证道，其中有很多类似之处<sup>49</sup>，因此有人认为写使徒行传的路加才是本书作者。然而，撇开作者是谁的问题不谈，很明显的是：两者都强调了亚伯拉罕的蒙召，以及强调不是人手所造之圣殿的重要性。希伯来书和使徒行传第七章，对于研究旧约圣经历史的方法，以及这些历史的评价，的确有点一致。

毫无疑问的，我们上面的讨论证实：希伯来书绝不会偏离新约圣经文学的主流。事实上，也没有证明说，初期教会时代的一般读者会对本书信的议论产生任何疑难，我们也无法提出证明说，这些书信对他们是不相关的。

## IX 希伯来书的神学

要将本书信的主要神学主题定位并不太难，但是如何将他们完全的配合在一起就大费周章了。这是神学家的主要工作。我们基于合理假设：作者绝不会随便把一大堆毫不相干的主题凑在一起；书信的条理分明是其明证。而且很清楚的，他对他的作品订下了很严谨的计划。不管何时，当他的思绪有所转变时，也决不允许妨碍到他论据的主要发展。我们首先必须找出他是否有一关键的理念，是可以解释诸如神的儿子、大祭司职分、献祭体系和新约等主题为何如此的凸显。将这些要素结合为一整体的是什么呢？

我们从这一卷书的引言（一 1~3）立即注意到，作者坚持基督启示的完满性。不论神从前如何将自己显明给人类认识，现在已被祂藉祂儿子所作的启示所取代。作者立即指出神儿子的惟一性，这事实说明他不确定受信人是否有此认知。但为什么不一开始就如此介绍神的儿子，却到了二章 9 节才指明神的儿子就是耶稣，并不明确，不过这绝不是偶然的，而且这个原因一定能提供我们对祂思想的方向获得某些线索。毫无疑问的，耶稣基督为神儿子的身分，在整卷希伯来书占着重要的地位，甚至集中于耶稣为大祭司的那些部分中。我们或许可以看见，他一开始就介绍神的儿子耶稣基督，就是为了说明神透过祂与人类交往的新纪元

已经展开。在旧约之下所发生的一切，现在都已被更美的约所取代。此一新约的内涵形成此一书信的主要宗旨。神儿子显然是新约开始的关键所在，祂的中保职分无人能替代。

### 神儿子的特性

首先我们要像本书的开头一样，探讨神儿子的特性。毫无疑问的，基督被显明为具有被高举的本质，正如本书一开始所说明的，这几节经文不仅介绍祂是神的儿子，而且还对祂作了一些特别的声明，为了方便，我们可以将基督论概括地分成三方面来说明：基督的先存、基督的人性、神儿子的崇高地位。

神儿子的先存是特别强调的，这从作者说“祂是神藉以创造万物的”这事实便可确知（一 2）。在物质世界被造之前，祂显然即已存在了；世界历史开始以前祂已经存在。这样崇高的基督论，足以成为本书信论证的起点。先存的主题，立刻从祂是执行创造工作之特性——神的荣耀和形像，以及“祂继续用祂的权能托住万有”这事实中得到证实。本书中还有多处的暗示，都吻合基督先存的理念。作者在二章 9 节引用诗篇第八篇来暗示耶稣被造成比天使微小的地位，这地位并非祂原先的光景。七章 3 节说到麦基洗德与神的儿子相似，不能反过来说后者像前者，这必定意味着基督在麦基洗德之先即已存在了。十章 5 节以后的说明可能也是如此，它证明了一个事实，道成肉身的身体是神为祂预备的。

很明显的，当作者在论述神儿子的先存时，他似乎是想到神儿子的神性。他说神的儿子是神本性的光辉（*apauasma*）和真像（*charaktēr*），这种说法就足以证明。而且，神儿子参与创造世界的工作也可证明，祂执行的工作，在圣经它处是归于神的。并且书中说明祂托住万有是“用祂权能的命令”，与旧约圣经中多处指耶和華权能的经文相一致。其实，我们或许可以这样说，本卷书信中的全部论证，完全仰赖“神儿子在与神的关系上存着独一无二的地位”这事实；这地位也使祂有资格可以有效地执行中保和代祷者的工作。这正是基督为大祭司超越性的主要原因。作者并非自创这种理念，而是根据旧约圣经的归纳，这从他在第一章所收集的旧约经文可知。尤其是他在一章 8 节引用诗篇四十五 6~7 来论述



基督的属性，虽然这些话语是用来指神的。

接下来我们必须探讨神儿子的人性部分，这是直接跟在道成肉身的需要之后的。很显然的，一个神圣的大祭司并不能代表人类；因此，神儿子必须成为人的样式，才能真正代表人类。我们从二章 17 节知道，作者指出神儿子必须和祂的弟兄一样，才能履行慈悲忠信大祭司的功能。如果神儿子的先存性与祂的神性是作者的基本推论，则祂真实的人性也是。耶稣这个名称，蕴含着神的儿子兼具人类生命的暗示，在书中出现过九次，并非毫无意义的。大部分出现的地方都是在一个子句的结尾，所以是加上强调的用法，要人特别注意的（参二 9，三 1，六 20，七 22，十 19，十二 2、24，十三 12、20）。

耶稣在地上的生活，除了福音书的记载之外，最明显提及的一些经文是出现在这封信中。本书五章 7 节起那一段经文所指的，正是耶稣在客西马尼园的痛苦挣扎，说到祂大声哀哭，流泪祷告。耶稣所受的苦是整卷书信中很重要的论证，且书中多次提及。这些苦尤其指明是祂“在肉体的时候”所受的。二章 3 节指耶稣的职事，十二章 3 节提到顶撞祂自己的人。十字架（十二 2）、复活（十三 20）与升天（一 3），这类的事件都应该是我们最基本的认识。

此外，我们应该去注意作者说到耶稣的态度和反应。透过旧约圣经的引用（赛八 17~18），说明耶稣运用祂对神的信心（二 13）。而且也看出耶稣是个祷告的人（五 7），有敬虔的心（五 7）。

我们下一个必须面对的问题是，神的儿子成为人时，是否成为堕落的人。根据作者的答案，这绝对是否定的。他两次肯定耶稣的无罪（四 15，七 26），同时又认同耶稣也曾在各样的事上受过试探，像我们一样。这证明了作者不认为耶稣的无罪是因为祂远离了尘世的日常引诱和生活的压力，而是祂积极地胜过罪恶。

这卷书信中谈到耶稣人性的另一点，是强调祂的完全。虽然“耶稣因着所受的苦难才得以完全”（二 10）的说法引发一些问题，但是我们若明白“完全”这理念必须包含一般通往完全的过程时，这样的疑惑就会比较轻。如果耶稣没有受苦，作者无法相信整个救赎计划还能成全，

他认为受苦是神儿子得以完全的过程。另外表现同一概念的经文是五章 8~9 节，作者说到耶稣虽然是神的儿子，祂还是学习了顺服。这不是说祂是很勉强的顺服，或是有不顺服的时候，而是肯定耶稣的经验证明了儿子的顺服。正因如此，祂才能为所有顺从祂的人成了永远得救的根源。

本书信多处经文阐明了耶稣基督成为人的代表的本性，如果祂要作有效的大祭司，这是一个重要的特征。他说到耶稣和人一样具有血肉之躯，就是为了要击败那掌死权、使人作死亡奴仆的魔鬼（二 14）。由于同一个原因，祂的道成肉身是合宜的（二 10）。成为大祭司的主要资格是因为祂与祂的弟兄相同（二 17）。作者再没有更好的方法来建立他的观点，说明耶稣必须具有真实的人性。作为代表，耶稣必须先经历人类所经历的。除了一个真正的人，再没有别的方法可以达成这个目的。

我们必须从耶稣的人性进一步探讨耶稣被高举的论题。神的儿子已经坐在高天至大者的右边，这个论题曾在论证中一些关键处提及。希伯来书一开始就说到神的儿子被高举，甚至是在详论祂的降卑道成肉身之前就提及，要受信人先知道神儿子被高举的地位。而且，“神的儿子坐下来”这个事实，表示祂的工作业已完成，整个重点落在祂从死里复活后的成就。作者的方法，不单是提及基督升上高天，而且要说明基督整个使命的正面益处。坐在神的右边给予神儿子一个崇高的地位，最有利于祂执行代祷的工作，虽然大祭司的工作是到了后来才提起的。在进入第八章有关新约的探讨之前，作者又一次提醒他的受信人说，我们的大祭司已经坐在神的右边（八 1）。十二章 2 节进入管教的经文之前又提出相同的论证。

除了提及神儿子坐在神右边这些经文之外，我们还看见有多处经文提到祂的被高举。祂被描述为那承受万有的（一 2），这并不只是说祂将来要继承，而是说明祂已经进入了这个地位。神的儿子充分意识到：承受万有的应许还未完全实现，必须等到祂使仇敌作祂的脚凳。作者甚至说信徒也承受这样的应许（六 12），所以，至终要承受万有，并不否定有现今实现的部分。神的儿子还有其他的层面，就是祂为先锋的观念，这是在六章 20 节说耶稣已作大祭司的经文中提及的。这是作者最有兴趣的，因为他自始至终所最关切的是人如何亲近神，说明耶稣已进入天上的至圣所，正好可以达成他的目的。基督作先锋的理念使人明白祂超越

了犹太教的大祭司。而且超越性这主题，是作者在本书卷中一再提出讨论的。对作者而言，预先阐明基督身为大祭司，先天即具有无上的优越；这一点极其重要。

## 神儿子的超越性

到目前为止，我们已经探讨了本书中所叙述关于神儿子的本质。接下去我们所要探讨的是本书用来说明神儿子超越性的各种方法。首先，特别强调的是神儿子超越天使（一 5~二 9）。作者为何要提出此一观点？乍看之下，原因并不太明显。我们似乎可以假定，受信人特别的推崇天使，不能了解基督大祭司的等次究竟多么的超越。很可能他们当中有很多人在争论，认为天使超越耶稣基督；在这种情形之下，他们的疑惑并不在于耶稣成为比天使微小，而是耶稣永远超越众天使。作者在第一、二章即讨论耶稣与天使的比较，就足以证明这种对照是相当重要的。

作者继续提出神儿子超越摩西。他在三章 1~6 节，拿摩西来作比较。摩西虽然忠心，他却只不过是仆人。而基督却是神的儿子。他不假思索的指出祂的超越性。他将有关摩西的主题阐扬到以色列民飘流旷野的历史中，并向我们说明耶稣基督超越约书亚，因为约书亚并不能带给百姓安息。

作者继续说明基督的超越性，他说到我们的大祭司超越了亚伦。关于这一点，我们尤其要在下一节“神的儿子为大祭司”里来探讨。作者说明耶稣基督的超越性，不但是因为亚伦的祭司条例——必须不断的重复献祭，祭司继承人要一再更换——无法满足祭祀的要求；也是因为基督是照着麦基洗德的超越等次作大祭司的。的确，在本书中特别的引介麦基洗德理论，是为了说明有另一可行的祭司等次，也是更好的。那些谨守亚伦大祭司条例的人认为，透过大祭司到神面前是惟一合法的途径；说明基督超越亚伦，也就成了不可少的论证。

## 神的儿子为大祭司

虽然作者对这个主题最感兴趣，但他并没有在一开始就陈明。事实上，他是渐进方式来论证，推至论证的最高峰。他几乎是偶然地在二章 17 节与三章 1 节提及，然后就不再提起，直到四章 14 节。甚至该处也仅止

于简略提及麦基洗德主题，行文转而说明离弃真道，因此这个主题又延后了。直到六章 20 节才又回到这个主题上。这种或多或少截短论题的处理方式绝非偶然，而是为了引起受信人注意，这是一件非常重要的事情。

书信开始的相关经文即已略略提及了大祭司的特性。祂必须与祂的弟兄相同（二 17）；祂必须是位慈悲忠信的大祭司（二 17）；祂必须为神百姓的罪献上挽回祭（二 17）；最重要的是，祂必须能体恤祂所代替的人（四 15）。五章 1 节以后第一次出现较全面的推论，强调祂所以为大祭司的主要资格，是因为神的指派；作者毫不怀疑神的儿子耶稣符合了以上所说的各样条件。事实上，耶稣是基于这些资格，才被选立为合格的大祭司，由此再引入麦基洗德的主要议论。由于不论耶稣具备什么资格，有一项重要条件是祂所欠缺的，那就是亚伦子孙的血统条件，因为祂并非出自利未支派，而是出自犹大支派。所以，耶稣按照利未条例成为大祭司是绝对不可能的。如果祂要成为大祭司，必须从另一种等次去寻求。作者获得亮光，引导他从麦基洗德的新祭司等次来界定。或许是因为诗篇一一〇 4 的明确说明，引导他追溯到创世记十四 17~20 的叙述，因而建立此一概念。因为我们从昆兰的文献中知道，麦基洗德这个人曾经是他们思索的对象，本书的受信人业已认识麦基洗德的可能性绝非不存在，虽然作者提出的论证和引用这概念的方法是全新的。

作者所论述有关麦基洗德大祭司职分的特殊层面，我们或许可以就下列标题作扼要说明。首先，他的职分不同于亚伦的职分。这个不同并非仅仅由于他的超越性，也不是由于他的大祭司功能，因为祭司的功能限定在办理神与人、人与神之间的事。亚伦和麦基洗德都是如此，但是麦基洗德在根本上与亚伦不同，是因为他所属等次的不同。麦基洗德有他专属的等次，这样的等次是以不同的生命素质作为根据（无穷生命的大能，七 15~16）。

其次，我们注意到麦基洗德的等次是不受时间限制的。他的祭司等次是“永久的”，并不像亚伦的祭司等次，要受到诸多的限制。这种不受时间限制的要素，从“创世记对麦基洗德生命的开始或结束保持沉默”中，获得一个很奇特的发展。但是作者相信，圣经默默支持他具有这种持久性的特质。

第三，麦基洗德的等次是有君尊的。不但在创世记里称麦基洗德为撒冷王，希伯来书作者更是加上注解他是“平安王”。主要关键是他与亚伦祭司的等次不同，他是有君尊的。这提供了另一个层面，证明他的优越性。麦基洗德的职任比亚伦更有效，因为他就是基督君尊的大祭司职任的“预表”。

第四，我们或许注意到，麦基洗德的等次是不变的。这与亚伦祭司职任的等次要不断的更换，恰成强烈的对比——必须事先预备继承人，方能使祭司制度继续维持下去。当一个大祭司过世，另一位可以起来接替他。然而，照麦基洗德等次的祭司却不必一再更换。

麦基洗德的等次既有这么多方面超越了亚伦；我们或许会感到惊讶，从麦基洗德到基督这么多世纪间，这样的等次为何未被善加利用。其原因一定是麦基洗德的意义，只有在他所预表的那一位出现时才会显示。换句话说，麦基洗德是透过基督显出他的意义，而不是反之亦然。的确，麦基洗德本身与神的儿子相似。

### 神儿子为大祭司的工作

作者论到我们主的服事，是照着麦基洗德的等次为大祭司的背景，特别受到利未条例中赎罪日礼仪的影响。对亚伦等次的大祭司而言，这是最重要的一天。因为只有在这一天，他（只有他）才被允许进入至圣所内；在这一天，他必须带着祭牲的血，将血弹在施恩座前七次，作为赎罪（利十六章）。这种献祭观念为基督成为代罪羔羊的意义提供了非常明显的说明。

作者继续详述至圣所内的情形（九 1 及下）。这事实说明：对他而言，亚伦祭司制度下的礼仪与基督将自己献上之间有密切的关系。在他看来，利未礼仪只是天上圣所的“形状和影像”（八 5）。这思路从地上的帐幕转到天上的帐幕。

不但献祭的地点不同，献祭本身也不同。这位大祭司以一种空前未有的方式献上祂自己。作者并不担心这会破坏旧约的类比，因为基督献上自己是他论证的最高潮，而且马上使基督大祭司的工作成为完全独一无二。九章 14 节肯定基督是借着永远的灵献上自己，与无辜牲畜的流血相较之下，这点更是使得基督的献上显为无与伦比的。他又指出，基

督的血能洗净人的良心，这是利未诸祭无法达成的。

作者认为最重要的是基督代罪而成的果效，他几次强调“一次献上，永远有效”（七 27，九 12、26，十 10），永远不会有重复的问题。这种献祭制度若是不合所需，那是全然无法理解的；在这种制度中，祭物若须重复献上，也是不可思议的（参九 26）。作者深信基督教的独特处是以基督的行动为中心，因为祂为了百姓的罪，在十字架上献上了自己。

八章 1 节~十章 18 节这段，大部分都是在说明基督所献更美的祭。新约圣经中没有一处如此有力地带出基督献祭工作上的意义。凡是以新约圣经为基础的赎罪教义，都必须斟酌本书中基督宝血功效的解释，以利相互印证。基督将自己献上，必然会带出某些结果，这些结果使我们得以支取祂工作的果效。

首先，我们先谈罪的洁净不仅在一章 3 节的引言里曾经出现过，以后也提过几次（参九 23，十 2~3）。罪恶感的除去，在整个赎罪的概念中是最重要的，也是本书信中引人入胜的一点。作者面对的事实是：旧约利未诸祭，并不能除去人的罪（十 4），但是他坚信旧约律法所不能满足的部分，在新约里借着基督的献祭可以得到充分的满足。得洁净的主题，在十章 22 节达到最顶点，他劝勉受信人要亲近神，因为他们原本邪恶的良心已经被洗净（参九 14）。

其次，我们发现作者把重点放在完全这主题上。透过基督一次的献祭，“便叫那得以成圣的人永远完全”（十 14）。这是基督献祭的超越性的另一特色，因为律法原来一无所成（七 19）。然而，我们必须知道，基督工作中的这个特性并不支持“无罪的完全”这理论。希伯来书里，“完全”这主题与保罗“称义”的教义要相提并论，虽然各人从不同的角度来探讨。

第三，对于成圣的概念必须作进一步的强调，因它不但出现在刚才引用的经文里（十 14），并且还在别处经文中出现（二 11，十 10、29，十三 12）。成圣和洁净两者有密切的关联，但是前者尤指为着神圣的目的而分别出来，对于这一点，成为圣洁的过程是不可缺少的。但是我们必须知道，根据以上所提及的经文，成圣并不是指个人使自己成为圣洁；而是神的工作，透过基督而完成的。这样强调成圣表明了：虽然基督的

献祭是一次而永远的，但是祂为人做的工作仍在继续着，就如祂为人代求的工作（四 15，七 25）。

## 神的儿子开创新约

综览希伯来书的神学，无论是多么简要，若不提到新约，就绝不算完整。因为当基督徒举行圣餐纪念基督的死时，其核心就是新约，因此这主题在本书卷的教训尤有特别的意义。虽然作者说，那旧的必快归于无有了（八 13），但新约和旧约之间仍然有其连续性。旧约和新约一样，也是神所命定的，也是神为祂的百姓所预备的。作者在说明旧约必快归于无有之后，立即继续说明对旧约的敬拜中心的陈设应有的明确认知（九 1~10）。

而且新约和旧约都是神恩典的预备，是为着那些无法为自己备妥这些要求的人而预备的。接受新约的人不能宣称自己比接受旧约的人更有资格。新约比旧约更美的意义，并不在于神和一群较优秀的人之间的协定。它之所以更美，完全是因为有一位更美的中保，是以更大的除罪功效为基础的。

希伯来书八 8~12 引用了耶利米书三十一 31~34 的经文，并加以延伸，使人注意到新约所蕴含的内在特性。所以，它必然导致一更高的伦理次序。当神的律法写在人的心里面时，自然就会在人的生活中显明出来。所以，新约所蕴含的内在特性，凸显出新约显然是比旧约更美的。

但是当作者应用这种较具神学争论性的题目，如神儿子的本性、大祭司理念与献祭体系时，他抱持何种想法？当他在本书中触及到这一部分的结论时，他在十章 19~25 节提出了三重的劝勉，说明了一种截然不同的实行方法。十章 22 节提到信，第 23 节提到望，第 24 节说到爱。这三种反应是基督徒对基督所作成一切工作之回应的撮要（参：林前十三章，保罗对这三者的讨论）。在这些特别的劝勉之外，作者用了整章（十一章）的篇幅来解释信心。他进一步向他的受信人保证，新的地位并不能免除他们接受管教的需要（十二章）。其实本书对于教义与实际生活有非常好的平衡，使得本书不仅适合原来的受信人，有其价值外，对处在与他们类似处境下的现代人也是如此。

置于“新约”的经文脉络中，那些对信仰退后发出的警诫（二 1~4，六 1~8，十 29）才有适时性。虽然认识了这么奇妙的约，然而，一旦悖

逆离弃了它，实际上就是等于将神的儿子重钉十字架，也就是完全弃绝了基督教。这些经文不能从整卷书信中抽离出来，其目的就是为了针对拒绝神恩典预备的严重后果提出警告。

作者在信心的题目上着力甚深，把他对这主题的教训和新约其他书信的作者（尤其是使徒保罗）作一类比，是很重要的。十一章 1 节说：

“信是所望之事的实底，是未见之事的的确据。”说明了主要的观念是信心与盼望之间有密切的关系，这无疑是第十一章所列的信心伟人最显著的特色。过去历史上的这些伟人都是向前瞻望的人。他们一生的丰功伟业，都是以信靠神为基础，而祂能将他们现今的患难变成终极的得胜。所以，旧约圣经中的敬虔与相信神有非常密切的关系。信心使人能信靠神，在以色列困苦之时，尤其需要。作者在思想过去历史的时候，并不疏忽有人不信的现象，而且在第三、四章对此有很生动的讨论。

但是我们不禁要问，作者是以什么方法带出对信心的看法，尤其是基督徒的信心观？显然，关键在于基督。他说基督就是我们信心的创始成终者（十二 2），并劝勉受信人要仰望祂。这种以基督为中心的信心，是从旧约圣经中的信靠神发展而来的。然而，旧约时代忠心的百姓，和现今的基督徒，要同样享受信心的奖赏（参十一 40）。

值得注意的是，保罗以信心为个人委身基督的观点，在本书信中却付诸阙如，这并不是说作者认为在信心之外还有任何其他方法获得救恩的福分；他采纳了这观点，但未详加解释。他所关切的是那些已经与圣灵有分的人（六 4），他要确定他们是否坚守信仰（参三 6，十 23）。

## 结语

除了使人注意到本书结尾（十三 20~21）这一段庄严的祷告词外，没有更好的方法可以为本书的主要教训作一扼要叙述。这篇祷词将整个主题的教义面和伦理面结合起来。它提到神的本性（赐平安的神）、基督的死里复活、基督的职任（牧者）、永约之血，以及实际运用的法则（行祂所喜悦的事）。换句话说，他将祷告和真理的阐释融合为一。

# 大纲

## 基督徒信仰的优越性（一 1~十 18）

### A 神借着祂儿子向人类的启示（一 1~4）

### B 神的儿子比天使更美（一 5~二 18）

#### i. 基督在本质上的超越性（一 5~14）

#### ii. 劝勉 为免随流失去（二 1~4）

#### iii. 耶稣的降卑与得荣（二 5~9）

#### iv. 祂为人类所成就的工作（二 10~18）

### C 耶稣比摩西更美（三 1~19）

#### i. 摩西是仆人，耶稣是神的儿子（三 1~6）

#### ii. 焦点：在摩西带领之下百姓的失败（三 7~19）

### D 耶稣比约书亚更美（四 1~13）

#### i. 约书亚不能引领百姓进入更美的安息（四 1~10）

#### ii. 竭力进入那更美的安息（四 11~13）

### E 更美的大祭司（四 14~九 14）

#### i. 我们伟大的大祭司（四 14~16）

#### ii. 与亚伦相比较（五 1~10）

#### iii. 插入挑战的话（五 11~六 20）

#### iv. 麦基洗德的等次（七 1~28）

#### v. 新约的执事（八 1~13）

#### vi. 新等次更大的荣耀（九 1~14）

### F 中保（九 15~十 18）

#### i. 祂的死的意义（九 15~22）

#### ii. 祂进入天上的圣所（九 23~28）

#### iii. 祂为别人献上自己（十 1~18）

### 劝勉（十 19~十三 25）

### A 信徒现今的地位（十 19~39）

#### i. 又新又活的路（十 19~25）

#### ii. 另一个警告（十 26~31）

#### iii. 过去经历的价值（十 32~39）

### B 信心（十一 1~40）

#### i. 信心的本质（十一 1~3）

#### ii. 过去的榜样（十一 4~40）

### C 管教与其益处（十二 1~29）

#### i. 管教的必要（十二 1~11）

#### ii. 避免道德行为的不一致（十二 12~17）

#### iii. 新约的益处（十二 18~29）

### D 最后的劝勉（十三 1~25）

#### i. 群体生活的劝勉（十三 1~3）

#### ii. 个人生活的劝勉（十三 4~6）

#### iii. 敬虔生活的劝勉（十三 7~9）

#### iv. 基督徒的新祭坛（十三 10~16）

#### v. 未了的话（十三 17~25）

# 注释

## I 基督徒信仰的优越性（一 1~十 18）

来自犹太教背景的基督徒信了主耶稣以后，都会很自然的以他们在犹太教所禀赋的富饶，与新约信仰作一比较。这一封书信，就是以基督徒会得到更丰富的地位作为起点。本书信在各种不同层面的论据，主旨总是：新的信仰是更美的。

对于那些从犹太教里归信到基督名下的犹太人，各种不同看法的论证对他们都有特别的价值。那些具有异教背景的人信服基督之后，基督徒信仰的优越性对他们仍有特别意义，在此前提下，不论是犹太籍和非犹太籍基督徒，他们都接受旧约圣经的权威，因此有必要了解旧约圣经的正确解释。

### A 神借着祂儿子向人类的启示（一 1~4）

在这一段简短的引言，说明神透过祂儿子向人类的启示，不但是最卓绝，而且是最终极的。我们必须知道，这种结论性的启示需要非常特别的方式，本书作者介绍他的受书人，认识神儿子（包括祂所是的与祂所做的）的优越性。

1. 本书信一开始就宣告一个事实，那就是神的晓谕。至少作者认为无需再为此事实提出辩证。他并没有提出证明，却断言神说话的事实。这是不是就说这卷书信对于那些不肯相信神会向人类说话的人而言，是无意义的呢？答案是肯定的。基督徒不仅相信神的存在，也相信与神

相交的确实性。这是维系本书整个论据的总纲之一。如果神没有向人类启示祂自己，这样子读下去就毫无意义了。从另一方面来看，本书让我们对神过去的作为有更进一步的了解。

作者的另一假设是，过去的事件对目前具有特别意义，许多当代的思想家反驳这样的假设。事实上，俗世对过去存着一种反应：就好像不容许对过去的功课有任何的共鸣。然而，社会上总有些人，只活在未来，他们反对过去和现今——他们抱持一种恒久反对现存制度的态度。但是最明智的人都知道，过去、现在、未来的连续性是不可避免的。对新约圣经而言，这是基本的原则。而尤以希伯来书的字里行间，无处不以此为中心。这启发了作者，神在过去曾透过各种方法向人类说话。他并没有一一列明，只说神多次多方的晓谕。任何一个熟悉旧约圣经的人可以立刻填写明确的细目——不同的方法（异象、天使的启示、先知的话和事迹）与不同的时期场合（横越整个旧约历史）。

最为明显的启示来自先知。他们都是神所兴起来向当代挑战的人。他们职任的标志是：不可动摇的确信他们所说的话是从神而来。他们能说出“神说”，使他们的话带有独特的权威。他们多受迫害（正如希伯来书十一 33 以后的经文所指出的），仍然毫不畏惧地坚持他们的信息。他们的事迹虽然英勇，但他们的信息仍然是不完全的。本书作者知道它需要更全备的传达方式，他也知道这已经在耶稣基督里实现了。若是如此，我们或许不明白为何无法放弃旧约圣经。毕竟，耶稣的启示是超越先知的，但是其连续性却仍然保持着。神在古时（palai）所晓谕的，就是为那最重要的传递（即借着祂儿子的启示）作预备。这是整卷书信真正的主题：过去已让路给更美之事了<sup>50</sup>。这就是为什么过去（旧约时代的宗教观）的事件一再地出现在本书信中，只有等到更美的观点应验它并扩大它之后才逐渐消失的原因。作者何以如此开始他的书信，是很容易明白的。他看到过去历史的价值（因为神透过历史说话），同时也看到历史的不完全。他的论述给基督徒对旧约的研讨投射了一道亮光，使得本书对现代与当代都是一样地有价值。

2. 在这末世可以解释为在这些日子的末后，很明显的这是指着一个转捩点，一个既新而又有决定性的启示，与过去各种不同，以及必须

一再重复的方式截然不同。很显然这个一次而永远的启示是超绝的。作者可能认为“这末世”结束了基督徒以前的时期，就像许多犹太教的教师一样，把现世与弥赛亚的时代划分为二。根据这个观点，基督徒既然相信耶稣就是弥赛亚。“这末世”当然是指旧时代的结束。但是九章 26 节有个相对应的词“这末世” (at the end of the age)，很可能这句“这末世”是指基督徒纪元，此一新纪元含蕴着与旧世代相对比的意味。当神借着祂的儿子向人类说话，那就意味着以往所有不完全的传达方式的结束。旧世代已落幕，新的纪元，最后的世代已经徐徐展开。

在希腊原文里，作者用一个儿子 (a son) 而不是祂的儿子 (his son)，他如此说是为了表明启示的方式的卓越性<sup>51</sup>。他当然不是说神还有其他儿子。他的意思是：作为启示的方法，即使是最优秀的先知，也无法与一个神子相比。当然，神的儿子降世为人的观念，对许多人来说是个绊脚石，但是作者并不为自己的理论辩护。虽然他当代的人并未比我们更接受他的思想，他也没提出进一步的解释。在异教的观念里，众神祇有时也会有后代，但这与耶稣是神儿子的理念截然不同。作者想必假设他的受信人会毫无疑问地接受这一点。但他也没有在一开始就说他所指的就是耶稣，直到二章 9 节才出现。

此处自然的有语言的问题。因为可能有人会问到，无论父子观念在人伦关系中多么有价值，但在神的领域里，到底有何意义？但尝试要把属神的真理转换成人类的语言，最好的办法是使用最接近原意的字眼，我们只要记住这一点，它就满有意义。基督教启示的精意是从神的儿子可以完满地看到神。人间的类比总是不完全的，因为没有任何一个作儿子的，可以完全反映出自己的父亲。但是耶稣基督完全把父可认识之处展示出来。难怪作者会对这个信息远远超越了神过去的启示方式感到震惊。他知道如果人不能借着神的儿子认识神，先知的声音与行动更不能使人信服。

作者指出神的儿子就是耶稣基督以前，先描述神的儿子。这是一段意义深远的描述，因它所告诉我们的不是祂的外貌，而是祂的所是。作者要我们先明白神的儿子与这个自然世界的关系。我们很容易了解他为何以此为开端，因为大自然的世界是我们的环境，我们的居住之地。对

许多人而言，这是事实，他们甚至会觉得自己被监禁在世界之中，无法想象有一位更有能力者的存在。作者对世界的看法就如新约圣经对世界的解释，此一观点的开始就是，神是那位创造者，接着是看到耶稣基督与父在创造的工作上有紧密的关联。如此一来，原来不具位格的宇宙有了位格。作者提出，神早已设立了祂的儿子，这就是个人行动的起首（希腊文法里的不定过去式 *ethēken* 必须视为无时间性的）。这段经文最重要的真理是，万有都溯源自神。

为什么说神设立祂的儿子为万有的承受者呢？这是不是说祂成为祂以前所不是的身分呢？若将时间因素列入考虑，则容易产生混淆。我们最好是先认定万物是被造的，然后记得受造万物都是耶稣基督所有<sup>52</sup>。作者所关切的是目前神设立的事实，而不是设立的时间。是的，显然作者要我们明白，未曾有过神儿子不是承受者的时期。神儿子的身分和承受万有的职分是紧紧结合在一起的。在人类的社会里，长子是当然的继承者，以此类推，就导入了更深奥的观念。这位承受者也就是创造者。祂并不承受与自己无关的事物，而是承受自己所创造的。作者立即将我们带入世界起源的深思里。但令他深感兴趣的，不是理论而是最实际的，使我们想起耶稣所说，有关神和祂创造世界的教训。这是祂所创造的世界，甚至连麻雀落下祂也顾念。这使我们确知神的儿子对我们周遭的世界有着亲身的关切。本书信继续要谈论关于耶稣基督的事情，很显然地是基于对祂的崇高的观点。

神借着祂儿子创造诸世界的宣告令人感到惊奇。没有人会否认，神离了祂的儿子，仍能创造宇宙，但是新约圣经却不遗余力地显示：神并不这么作。基督徒都坚信那位曾经住在人类当中的，也就是创造人类的那一位。像希伯来书，就是根据此一确信而写，把耶稣基督的人性说明得再清楚不过了。值得注意的是：当作者讲到神创造的作为时，他用的是“诸世代” (*aiōnes*)，而不是通常用来指诸世界 (*kosmoi*) 的字。原因是“诸世代”这个字包含更广阔，包括了受造次序的诸多阶段。科学越是深入探讨宇宙，越是发现“基督是神藉以创造万有的凭借”这个观点的奇妙。惟理主义者或许会提出争论说：科学的发现使得新约圣经的世界观无法成立。但是基督徒的宣称却正好相反。人类对这个宇宙的奇妙

越是有伟大的发现，越是需要合宜认识这个世界的起源。人类探测宇宙奥秘的科技越是发达，宇宙有一位有位格的创造者的信念越是坚定不移。

3. 本书作者既然已把他的受信人带进深度的神学理念中，他就继续却更深入的介绍基督和神。祂们之间有什么关系？这个问题的解答有三方面：第一个可以归纳为神的儿子和神的荣耀，祂是神荣耀所发的光辉。为了明白这个宣告的意义，我们必须重新掌握这个思想的背景。所谓的光辉，是从灿烂的光亮向四周迸发而出的<sup>53</sup>。这是一幅引人注目的图画，就像是日出时荣耀黎明的乍现一般，光线四射，照在黑暗的每一个细微角落，并将黑暗逐出；即使用这样的方法来解释耶稣基督反映天父的荣耀都嫌不足，因为光线总是光线，不管它有多灿烂，毕竟是没有位格的。或许有些读者记得犹太人的智慧书（The Jewish Book of Wisdom, 7:26），也是用同样的字眼来解释智慧，把智慧拟人化。无论如何，作者就是要告诉他的受信人，可以在耶稣基督身上看见神的荣耀<sup>54</sup>。约翰福音一14所说，有人亲眼见过他的荣光，也正是类似的观点。这只能意味着，耶稣的整个服事就是要见证神的荣耀。实际上，约翰论到耶稣所行的第一件神迹，也提及这一点（约二11）。很显然，初期教会时代的基督徒坚信，在某种程度上，神的荣耀可从人的生命显出。最明显的例子是在山上变像的耶稣，而且祂一生的服事，包括祂的死，对所有相信祂的人而言，都是荣耀的。反映出神的荣耀，必须以神的儿子具有天父本质为先决条件，不只是容貌的相似而已。

对神儿子的第二个叙述是说，祂是神本体的真像。这超越第一种说法甚远，虽然两者密不可分。这特别说明一个事实，反映神的荣耀的那一位拥有祂的本性。真像（Charaktēr）这个字，是指铸模或雕刻。这样的说法意味深长，因为蜡印上的戳记必然有着与印章上所刻相同的形像，这样的说明只能点到为止。因为我们不能假设，在形式上神的儿子与神有别，就像图章有别于它所产生的印迹一样。然而，两者之间确是有精确的一致性。这样的说明本身蕴含着深奥的真理，因为祂们在神的本性（hypostaseōs）上完全相似。这样的说明，对那些神学思想家而言并非毫不重要的，因为它支持耶稣在本性上与神相同的观点。若是如此，神儿子的本性与天父的本性就毫无区别。作者立即将受信人带进深奥的神

学理念中，但是他并没有停下来讨论它。他相信他的受信人毫无疑问的会接受有关耶稣基督本性的观点。

第三个对神儿子的宣称是，祂参与了宇宙的创造。作者说祂用祂权能的命令（英译：“权能的话语”）托住万有。此处立即出现两个问题：如何明白所谓“托住”的意义？这话语又如何表达能力的意义？“托住”（pherōn）这个词在意义上是指维持着或支撑着；也就是说，耶稣是宇宙得以维持稳定运转的中心。自然神论者说，神就如一个钟表匠，做了一只钟表，上紧发条后将它置之一旁任其转动。这观念在此毫无地位。新约圣经的观点是，在创造中，神是创造者，神儿子是代理人；在受造的次序中，二者在动力上都是主动的。然而，子如何运用祂的能力呢<sup>55</sup>？我们应该注意到祂的……（autou），可以说是“子”的，也可以说是“父”的权能，但在解释上没什么不同。话语这个词让我们想起神在创造时的命令（例如：“要有光”）以及约翰福音一1~3所说的：万有都是借着道（Logos）造的，而这个道就是指耶稣基督自己。道创造了万有，道也同样的维持万有。受造之物按着一定次序恒久运行的奇妙，证明有一股“力量”在背后支撑着。

作者在一系列伟大的声明论到耶稣基督之后，接着对本书显著的主题透露一丝线索。洗净人的罪是自古以来的宗教问题，不管在哪里，人只要有罪的意识，都会呈现出要洗净脱离罪的强烈渴望。人类借着各种不同方法试图获得罪的洁净，以至于无所不用其极，奋不顾身的自我努力，克制自己，甚至于禁欲。大部分宗教理念都是以人为起点，并且依靠人自己的意志力。在耶稣时代，最令人诟病的是法利赛人，因为他们常以好行为、自我的努力来衡量信仰的敬虔。不借着这样的方法而想要洗净罪恶，是前所未有的。当然，耶稣基督能洗净人的罪的观点更是他们难以置信的。当耶稣赦免人的罪，他们却认为，只有神能赦免人的罪，耶稣驳斥了他们的看法。但是在这卷书信里的观点是比罪得赦免更深入的。罪的洁净包括清洁，意指使之纯净。

令人称奇的是，本书的作者并没有暗示耶稣基督洗净我们的罪的方法。虽然本书对罪蒙洁净的说明越来越清楚，却没有告诉我们如何对付罪的问题。但在这个层面上，作者似乎认为只要扼要的说明，神的儿子



为人类所做的工作是一个已经完成的举动（希腊文里的不定过去式 *poiē samenos* 就是这个意思），就绰绰有余了<sup>56</sup>。把托住万有和洗净人的罪这两件事放在一起说明最引人注目。前者的遥不可及与令人肃然起敬，被后者惊人的亲切感给补偿了。宇宙如此广大，作者却提及罪的问题，极其特出。但罪蒙洁净的问题却支配着整卷书。我们必须记住，旧约圣经告诉我们，献祭得以赎罪，既然本书信是写给“希伯来人”的，不可讳言，他们必会将“罪得洁净”与赎罪日联想在一起。旧约圣经强调，百姓的罪蒙洁净，惟一的方法就是借着献祭。作者稍后又说，公牛和山羊的血，断不能除罪（十4）。但是目前他认为此一简单扼要的说明就足够了。

神的儿子帮助人类解决罪的问题之后，就升上了宝座。这个举动也是很特别的，它发生在洗净了罪以后，说明登上宝座的重要性，是以洗净人的罪为主要关键<sup>57</sup>。在这里又是一个简短的总结。在传统上，右边指的是尊荣的地位。这个观念是引自东方，国君让自己的继承者与他一同参与政治运作。然而，弥赛亚坐在父神宝座右边的概念则来自诗篇一一〇1。在作者心目中，这节圣经必然与其关系至为密切，因为他稍后在本书信一再引用这篇诗篇的经文。事实上，这篇诗篇形成了整卷书信背景的重要支架。很显然作者已经将它融会贯通，因为他以此为根基，发展出另一等次的大祭司理论。然而，就现在而言，要继续讨论这件事之前，他心中有着特别的事情。坐下来的举动（坐下在希腊原文是 *ekathisen*，不定过去时态）强烈意味着工作已经完成，坐下的姿态比站立的姿态更能表示任务业已完成。是的，强调坐下的基督可以从新约圣经别处经文获得明确的支持；斩钉截铁地说，基督的赎罪工作业已完成，已不再有任何献祭。坐下来的姿势也表示高贵的尊荣<sup>58</sup>。圣经上只有一次提起基督站在天上：司提反殉道时，看到人子在天上，站在神的右边（徒七56）。这是说明祂代祷的工作，而不是献祭的工作。罪的问题已经对付了，神的子民仍然需要一位代祷者为他们祈求——这是本卷书在稍后要发展的另一主题。

高天至大者这个词值得我们注意，因为它是说到神的一个特别尊荣的方式，反映出犹太人对神的名的敬畏。有些虔诚的犹太人避免使用神

的名，因而用替代字眼以示尊重。作者在八章1节使用几乎同样的词。现在的陈述是继续往下说明之前的路标。很明显地，作者对神有着极崇敬的观点。

4. 这一节经文有两个目的：他对引言作了一个总结，并且对第一个主要段落做了一番布置。我们从以上的探讨，知道神的儿子超越天使，是一点也不希奇的。但是为什么在此与天使比较，则不是这么清楚。也许作者一直思考他先前所引用的旧约圣经，尤其是诗篇第八篇（在第二章引用）与第一一〇篇，因为他相信这是弥赛亚诗篇。但另一方面，他也可能是先有了基督超越天使的观念，然后相关的经文相继在他心中出现。广大的犹太群众对天使极感兴趣，因此，后者的看法较为可能。我们可以了解，在一个特别尊敬天使的世代，作者希望受书人明白，神从现在借着祂儿子向人类说话，祂的话比天使的话更有果效。

现代人对天使不大有把握，因此这段经文与现今的关联需要作一番探讨。在福音书的故事中，天使出现过很多次，因此福音书的作者绝对不会否认这些超自然族类的真实性，而且耶稣基督确曾提过有保护孩童的天使。颇多现代批评家排除了天使的可能性，而称之为神话，也就是说，天使是神的信息的拟人化。如果这种观点是正确的，讨论神儿子超越天使就不切实际，除非用来举证说明神话人物之无用。但是，假如天使果真能显明他们灵界族类的特性，不能单凭着人类的自然经验去了解他们，那么，从灵界的领域探讨神的儿子，就立刻变得切实相关。相信的人有时能够洞察灵界的事物，是不信的人无法明白的。新约圣经里多次记载天使是神的使者，这对作者所要提出的论证具有相当重要的分量。

作者把这个名放在首要的地位，这也是令人惊讶的。（现代人说，“名字有什么大不了的？”当然不适用于此。）因为名字不但具有区分人与人的功能，而且也说明了这些人，述说每个人的特性，但是他所承受的名到底是怎么样的名呢？既然一开始就介绍耶稣基督是神的儿子，这个观点是下面旧约引句的主题。因此很显然的，那更超越的名是儿子的名，这蕴含着最接近、最亲密的关系。既然在当时的世界里，“天使”之名如此受尊崇，是神使者的表征，或许有人称耶稣基督为“天使”，认为祂的地位并不比那些他们以为会影响人间事物的灵界族类为高。祂是神儿子

的观点是更高超的。如果耶稣的身分并不比天使高超，显然的，基督教所处的情势就会截然不同。受书人也许是属于近似歌罗西教会的团体，他们真的在敬拜天使（西二 18），或者他们是一群受到昆兰社团影响的人，特别尊崇天使。基督教的福音必须脱离对天使的敬拜，这是当务之急。腓立比书二 9 之后，也提到耶稣的名是超乎万名之上的名，是应该受尊崇的名。

## B 神的儿子比天使更美（一 5 ~ 二 18）

犹太籍的受信人当然特别推崇天使，因此作者认为需要说明基督的优越，超越了他们所敬拜的天上使者。基督被高举的特性，预设了祂超越天使的优越性，但随之而起的问题在于祂的人性。在这一部分，作者引导受信人知道：为什么耶稣要成为一个真正的人，才能有效地为人类成为大祭司，这是任何天使无法完成的职任。

### i. 基督在本质上的超越性（一 5 ~ 14）

5. 这里开始，引用了不少旧约圣经经文，以描述神儿子的优越程度。作者引用原文时，所赋予的含义与原来的文脉完全不一样。譬如说，他使用一些原来讲述一位以色列君王的字眼来论述耶稣基督。他认为这是很合法的方式。这么做的，不止他一人，因为新约圣经其他作者也这么做。马太福音里不乏这样的例子。马太福音二 5、6，二十二 44 都是引用旧约圣经来论述弥赛亚的工作。马太福音所引用的旧约圣经文，许多犹太人并不认为是关乎弥赛亚的（例如：太二 15 引用自何十一 1），但是圣灵引导初期教会的基督徒有此认识。很明显的，旧约圣经在新约时代拥有值得注意的权威性，这一卷写给希伯来人的书信是最佳例证。而且我们还要注意，作者在这一章里面引用经文前所用的公式“说”字，一定是指神。对这卷书的作者而言，经文是神的声音。

为了明白基督徒对旧约圣经的探讨，我们必须先记住，先知预言的应验是有伸缩性的。立即应验的预言与遥远的将来才会应验的预言是同一个，这正说明，与过去世代有关的预言，到了将来会更完全的应验。这与神的本性是一致的，因为神看时间和人类看时间是不同的。主看千

年如一日，虽然以此为完全的对等或许不是很贴切，就像许多相信千禧年之人的推测一样；但是这告诉我们，神和人计算时间的方式在本质上有所别。

第一段引用的经文出处是诗篇二 7，叙述的是战时的环境，也很可能是指撒母耳记下第七章的历史背景。然而，作者对历史事件不感兴趣，他全神贯注在与弥赛亚有关的信息<sup>59</sup>。在诗篇里你是我的儿子是指大卫说的，但显然，并不完全适用于大卫。初期基督徒认为这话是指弥赛亚，保罗在彼西底的安提阿讲述的信息里也引用了（徒十三 33）。群众当中的犹太人能领会引述这句话的力量，并且给保罗所传的信息加上了圣经的权威。希伯来书作者铭记在心的是，应用在耶稣基督身上的经文，并不能应用在天使身上。如果神如此启示弥赛亚，弥赛亚一定是超越天使的。但是我今日生你又如何解释呢？就如应用在大卫身上，指的是他加冕周年，或者生 (*gegennēka*) 这个字应解释为神的父性，不是指任何特定期。当应用于耶稣基督为弥赛亚，可以指道成肉身或死里复活。的确，使徒行传十三 33 是指基督从死里复活。另一方面，希伯来书并没有很清楚地告诉我们时间因素有任何重要性。很明显的，作者更关切的是圣父所赐予祂的圣子地位，而不是把“生”这个字限定在某一特定时机里<sup>60</sup>。

第二个引句是另一处，一般都接受这是指弥赛亚的经文。出处是撒母耳记下七 14，来自神给大卫的令谕，在这处经文与前文所引用的经文间有着紧密的结合。这句话中所含蕴的信息，使旧约圣经作者在仰望弥赛亚降临这件事上，获得许多灵感。作者再一次把关键放在圣父与圣子的关系上，它标明弥赛亚有别于圣父与天使间那种创造者与受造物的关系。从历史观点来看，这句话部分应验在大卫的儿子所罗门王身上，因为他完成了第一座圣殿的建造。但是，直到大卫更伟大的儿子 (Son) 的时代，这句话才会完全应验。希伯来书作者主要的负担之一是，借着预表圣殿的会幕重新解释国度和圣殿属灵的意义。诗篇八十九 26 论及父子关系，接着在第 27 节又提到长子，而本章的第 5、6 节将这两个观念合而为一，值得我们注意。因为希伯来书的作者非常熟读旧约圣经，很可能熟悉诗篇第八十九篇，他在引用旧约它处经文时，也受到这两节经文

的影响。

6. 再者，神使长子到世上来是介绍他所引用的另一节经文，这节经文本身反映了上述的旧约经文（就是诗八十九 27）。那里的长子是指大卫王说的，“我也要立他为长子”。很显然，作者认为，第 6 节的“长子”（*prōtotokos*）是指前面几节经文所说的儿子。使徒保罗亦使用这样的字眼来论述主耶稣基督（西一 15、18；罗八 29），他用这样的字眼说明祂的位格：……是首生的，在一切被造的以先；……是元始，是从死里首先复生的；在许多弟兄中作长子。这种介绍方式运用在基督身上很明显的含有深厚的意义。作者在此处不像保罗继续扩大基督的超越性，而是以深入说明，使受信人对基督优越性的印象更加深刻。他的主要宗旨在于说明耶稣基督的成为肉身，以引起受信人注意：当耶稣基督降生时，天使的职责是来敬拜。在作者的观点中，天使尊崇耶稣，证明他们知道神儿子的超越性。他的意思是相当清楚的，但是我们必须探讨他所引用的经文。

介绍引句的公式“说”（*legei*）是本书信中所惯用的字眼。主词被省略，却很显然是指“神”说的。旧约经文的引用并非在形式上单单的引用而已，而是神亲自藉经文发言，这说明作者坚持圣经灵感的观点。虽然在希伯来文圣经里并没有如此精确地出现神的使者都要拜祂这句话，他自己也希望受信人能明白，他所引用的，来自最高的权威。七十士译本圣经有两处经文（诗九十七 7；申三十二 43）与此处非常的接近。后者在希腊原文里有连接词“与”（*kai*），但许多英文译本的圣经都把它省略了。申命记三十二 43 是摩西之歌的一部分，前瞻以色列人的神战胜祂的仇敌<sup>61</sup>。作者把这个凯歌引用到弥赛亚身上，作者认为祂是首生的。保罗在罗马书十五 10 也引用这一节经文，要外邦人欢乐。值得注意的是：保罗用同样的公式“说”（*legei*）来介绍他引自申命记三十二 43 的经文，和希伯来书作者的法则相同。使徒使用把主词省略的方式，这对他是不寻常的。希伯来书的作者和保罗另外有个很有趣的相同点是，前后的两个引句，在原文都用了 *palin*（“又”、“再”）这个字，以此来强调两者之间的紧密关系。（像希伯来书的作者和保罗，堆积并运用旧约经文的风格，正反映犹太文学的特色。）把两处经文比较，保罗以“外邦人”这个字为

环节，而希伯来书以“天使”的观念作为两个引句的关联。这里说到天使受命敬拜这位首生的，可见这是他们的职责。

7. 作者阐释了耶稣基督超越了代表所有受造物中地位最崇高的天使之后，再度表现出他引用旧约经文的原意。这节经文的第一个出处是诗篇一〇四 4，但在意识上与希伯来文原文略有不同，因为该处原本不是指天使。作者很显然认为希腊文圣经的权威性，希腊文圣经解释希伯来文圣经的方式和当代犹太拉比作家的方法一样。神以风为使者，这句话是为了说明天使和神儿子之间强烈的对比。神儿子是被生的，而天使是受造的。这样的区分绝非偶然。天使是受造之物，他们仅仅在受造之物的范围内尽责，也就是遵循创造者的旨意行事。天使（*angeloi*）与仆役（*leitourgoi*）的职责与神儿子的职责截然不同。他们的任务是服事。神儿子的任务是管理（如 8、9 两节所说）。

用大自然的词句来描述天使，充满联想力：风和火最好看作是自然力的代表，而不是用来说明不具体的东西。在自然的元素背后有超自然的执行者，这样的看法有旧约圣经的根据（例如诗十八 10，三十五 5）。有人提出说：这两个意象代表天使具有无法抵抗的力量，因为风与火都具有无法抗拒的毁灭力，若运用得当，或者也能产生建设性的动力。但是作者在这卷书信中的主要思想是，天使知道有一个能力大过他们的，也就是设立他们的能力。因此，尽管这些属灵界的族类所拥有的能力超越人类，神儿子的能力又是大大超越他们的。有人认为这种看法的背后，是种过时的看法，认为世界受制于不可见的位格影响，而非如现代的因果观，完全不相信有位超自然的神在掌管一切。但是我们必须切记，作者并非试图以“风”和“火焰”的自然现象作科学上的注解。他的动机完全是属灵的，证明神儿子超越一切受造之物的的重要性。同时，他的理论与世人的科学观并非互相矛盾。

8~9. 从希腊文的结构来看，无误地带出了神的儿子与天使的对照（*men ... de*）。这两节经文引用诗篇四十五 6~7，表明了神儿子的主权。原来诗篇里的上下文极其不同，原是指以色列某个君王婚宴时的欢乐气氛；但是一般相信它还有更深入的意思，而且事实上是指着弥赛亚说的。本书引用此处经文是在后者的意义上。神啊，祢的宝座是永永远远的。

开头的句子引起了一个问题，因为这句话可以是直接指着神儿子而言，在此解释下，无可避免的，神儿子被描述为神<sup>62</sup>；或者也可以把这句话直接解释为“你的神的宝座”，或“神是你的宝座”，这么一来就避开了神儿子就是神的用法。如果从经文的历史背景来看，以此直接方式来称呼一个地上的君王，若非在意义上有某种限制，就很难以理解，所以我们最好把这段经文看为只能在基督身上得到真实的应验。然而，我们应该注意，在异教文学著作中有“君王神格化”的例子（参：约十 34、35）。但是，在希伯来人的思想中，登上大卫宝座的人是神的代表，在此意识下，君王就能被称为神<sup>63</sup>。

下一句话是祢的国权是正直的，这句话以神儿子王权的性质为焦点。旧约圣经时常强调正直（公义）的概念，不但是神的公义，神的子民也要是公义的。这个题目对本书的主题尤其适切。神的儿子毫无勉强的接受公义的准则，这形成了祢喜好的中心。祢喜爱公义是祢属性的一部分。如此积极地喜爱公义，也导致明确拒绝与其相对的不法（*anomia*，中译“罪恶”）。陈述某个观念之后，紧接着否定其反面的事物，正是希伯来诗体的典型风格。那些喜爱公义的人别无选择，必须恨恶不法，但是，只有神的儿子耶稣基督曾完全地履行这两者。

神儿子的受膏，不必与加冕典礼联想在一起，而是象征着被膏抹之后的那种欢乐愉快的气氛。这是喜乐油的最佳说明。喜乐油这个字（*agalliasis*）表示着强烈的欢乐意识，类似诗篇二十三 5 的意思，在那里，膏是蒙恩的表征。胜过膏你的同伴这句话在诗篇原文的意思也许是指别的君王们，强调所描述的君王的超越性（参诗八十九 27）<sup>64</sup>。然而，它可能是较不正式地指宴席上的同伴说的。不论是哪一个意思，这里的主要宗旨在于把注意力集中在圣子的另一个超越上。将经文受膏的观念转移到圣子，也不必多作解释，因为我们熟知的“基督”（相关的称号是弥赛亚），这个字的意思是“受膏者”。彼得对哥尼流讲解时，特别掌握了这个关键（徒十 38）。而且，在一封以基督的大祭司职任为主题的书信中，受膏的观点是一个非常重要的基础，因为所有属亚伦等次的祭司，都必须接受膏抹才能担负他们的职任。

10~12. 这一段经文引自诗篇一〇二 25~27，它们原不是指神儿子

说的，因此这三节经文引起一个疑问。在七十士译本圣经里，第 1~22 节是对神说的，而第 23~28 节是个回答。但本书作者却将它理解成神是这里的发言人。在作者的思想里，指神而言的信息用在神儿子的身上合宜的，因为他在前面已经说明祢的宝座是永永远远的。把这段经文引用在耶稣基督身上时，有许多耐人寻味之处。因为作者已经解释神儿子参与了创造天地的工作，这样的观点从诗篇第一〇二篇获得最有力的支持。作者引用这段经文来引发受信人注意神儿子更深奥的特性；就是祢的永不改变。天上和地上都是具有实体的，而天地都要灭没。在希腊罗马文化之下，人们普遍相信这个世界和这个宇宙是永不朽坏的<sup>65</sup>。这里所表达之基督徒的观点正好完全相反。受造之物质看起来不变，其实却是暂时的，加强了它与神圣的恒常性之间的对比。此处祢却要长存回响着庄严的意味。作者如此陈述是要我们把注意的焦点放在祢不被摇动的不变性，下面说到神将天地像一件已经穿破了不能再穿的旧衣服卷起来，这幅令人怵目的景象更加强了这种不变性。诗人庄严地瞥见现今世代的完结，引入一个高峰：惟有祢永不改变。面对着万物的分解，神儿子永不改变的属性在无误的对比下更加突出。

虽然诗人的话是指圣父说的，引用到圣子身上，对基督徒读者而言毫无异议，但对犹太籍读者而言就不同了，他们并不认为这篇诗篇完全是预言弥赛亚的。但是作者坚信基督是超越时空的，这在希伯来书的神学观点中是一个基本的特点。尤其最具戏剧性的区别是，麦基洗德的祭司等次和亚伦的祭司等次，这形成他论证中心的关键点。

13. 我们都知道，下面引用的诗篇一一〇 1，作者在本书的引言阐明圣子坐在高天至大者的右边（3 节）时，就已经在他心中了。神儿子被冠为王的观点在此处重复提出来说明，显示耶稣基督和受造之物的最高等次间最明显的对比。从来没有任何天使可以坐下来，所以耶稣坐在宝座上，立刻显明了祢的超越性。除了强调祢的王权，也说明他超越了仇敌的绝对权柄。作者在十章 12、13 节重复强调，可见作者认为这样的观点是不易之论。第一章和第十章都强调圣子被拥立和战胜仇敌都与耶稣基督代死赎罪的事实相连。这主题在新约圣经中随处可见。它出现在彼得于五旬节时斥责犹太人将耶稣钉十字架的讲章中。不管人类如何对

待祂，神已经立耶稣为主、为基督了。彼得如此宣告，也是以同一篇诗篇为基础，导致了不计其数的听众决志归主。在五旬节那一天归主的人，当然会想起彼得铿锵有力的引用这篇诗篇。不但如此，保罗写信给哥林多教会，证明基督的绝对主权，甚至超越死亡时（林前十五 25）也响应了一致的观点。彼得在他的第一封书信中（彼前三 22）也引用这篇诗篇。诗篇八 6 也说到神超越祂的仇敌，事实上保罗在哥林多前书第十五章把它和诗一一〇 1 连在一起引用。毫无疑问的，诗篇第一一〇篇在本书作者心目中占了很重要的地位，因而在他的诠释中一再的引用。

14. 坐在宝座上的圣子和服役的天使间有明显的对比。天使的职分在本质上是服役者，而都 (*Pantes*) 这个字在意思上是指所有阶层的天使。甚至最崇高的天使都是“奉差遣为那将要承受救恩的人效力”。圣子在服事时暂时取了奴仆的地位（参：腓二 7），以及祂完成使命后放弃了这个地位（译按：指神用右手将祂高举），这两件事之间有着对比。另一方面，天使只是奉派不断的服事人，无分于宝座，这是两者最明显的区别。

作者当然无意贬低天使的功用，因为他说天使的事奉是为那将要承受救恩的人效力。此处并未界定救恩，似乎有点奇怪，可见受信人早已明白救恩的意义。此处甚至没有界定这是基督徒所领受的救恩，虽然这是明显的结论。整卷书信的要旨就是为了要用献祭的词句，以及献祭所成就的工作来阐明救恩。事实上，作者立即在下一节经文里回应此一主题。现在我们要注意的是，天上的使者是奉命参与人类救恩的服事，而神救赎计划的焦点是人类，以他们为后嗣。虽然在希腊文提出了继承产业的观念 (*klēronomein*)，但它在 RSV 并没有很清楚的说明，NIV 则译为“将要继承救恩的人”（译注：和合本作“承受”）。基督徒都认为，救恩是值得拥有的，这是我们所熟知的新约圣经理念。基督徒被称为承受产业的人，甚至和基督一同作神的后嗣（参：罗八 17）。而且，继承产业的观点，在希伯来书三、四两章（安息의 暗喻）、第九章（意志的直喻）和第十一章（与信心应许的关系）分别提出探讨。

或许可以公允地说，希伯来书的第一章有许多主要的观念，会一再地提出来论述。虽然他们并不是以较正式的意识来表达，但是第一章作

为引言对于我们往下的研讨很有助益。

## ii. 劝勉 为免随流失去（二 1~4）

1~2. 作者虽然在整个讨论过程中提出明确的劝勉还稍嫌过早，然而他会在文中加入一些简短的劝勉性的旁白。此处有个转介的词（所以，*dia touto*），很耐人寻味。作者无意在一、二两章之间分段。然而，两者之间的连接并不是立即而明显的。两者之间真正的连接似乎是救恩，在这劝勉中这救恩成了严格的考验（3 节）。而且，天使在确立信息的威信上所扮演的角色是另一个环节。那藉天使所传的话使我们想起保罗在加拉太书上所说的律法（加三 19）是“藉天使……设立”的。这两个例子让我们知道，天使扮演神的代理人，为要使人类知道神的信息太重要，不能忽略，因为这些信息不是从人而来的。说明律法的威信<sup>66</sup>，是要证明不法者一定会受到惩罚。报应这个字（希腊文是 *misthapodosia*）对希伯来人而言是很特别的词。十章 35 节，十一章 26 节都是指“赏赐”。作者的目的是为了要唤起因为忽略神的话，而遭受到严重后果的良知。他毫不怀疑的相信，人受到的报应是绝对公正的。

第 1 节很强烈地向受信人提出挑战，要他们留心，因为所听见的道是如此重要，受信人当越发的郑重，这句话是指对所听见的道要小心谨慎地奉行<sup>67</sup>。本书信中有许多警告，这个劝勉紧紧跟随在严肃的警告之后乃意料中事。我们很清楚地知道，作者无意作纯理论的剖析，整卷书信的宗旨乃是要强调他的论点的实际意义。他非常清楚地知道，会面对空泛没有实际意义的福音。他所担心的，不是受信人不顾后果的拒绝救恩的实质意义，而是不自主的退后，像河流中的浮木流去。因此他使用这样的字句恐怕我们随流失去。

3. 此处引发了一个关键性的关题，也提供了一个线索，使我们明了作者的宗旨。我们若忽略这么大的救恩，怎能逃罪呢？很显然有部分受信人忽略了这么严重的危险性，否则这挑战性的话语不会这么早就提出来。但是什么叫忽略救恩呢？这只能由反面来定义。基于某些原因，救恩的伟大受到影响。的确，很可能在作者的思想中已经意识到，受信人在基督教的福音中，完全退却了；如果是如此，救恩的伟大只能徒增

其悲剧。在此所用的修辞式的问句是本书信一大特色，答案是预设好了的：不能逃罪。逃罪的观念与救恩放在一起，表明了救恩与得释放的关系，这样的观念在新约圣经他处亦可找到。本章第 14、15 节再度提到从魔鬼的权势中释放出来的概念。和新约圣经其他书卷一样，希伯来书的概念是：非基督徒的生命是继续受捆绑的生命。

作者与他的同侪如何认识救恩的详情，是有关作者经历的宝贵资料。信息的创始人就是圣子，这里称祂为主，这是新约圣经中对耶稣基督一个重要的称呼，和旧约圣经中神的名 (*Kyrios*) 相一致。在此，毫无疑问的，耶稣自己首先说明他自己使命的意义。祂的信息因为是个别而直接的，当然是超越了天使所传达的。但是作者显然不是直接从主领受此信息，因此，他当然不是十二使徒之一，也不是耶稣基督在地上工作时，曾经追随过祂的人。他所听到的信息显然是别人传给他的。因此会有后来是听见的人给我们证实了的经文。对这节经文最自然的了解是，这些人毫无疑问是指着使徒说的，虽然也不排除其他见证人的可能性。有不少的学者因此下结论，反对保罗是作者的说法；在基本上，保罗认为他所传的福音不是从人领受的。有人因此主张这节经文是说明第一代教会的基督徒已经过去，而作者和他的同工们也是因为上一代的薪火相传，了解福音的内容。

4. 这样的信息是神用神迹、奇事和百般的异能，并圣灵的恩赐所证实的。对福音里有许多“奇事”和“异能”的实例，都是耶稣在地上工作时所行的，约翰福音则独特地描述超自然的事为“神迹” (signs, 直译为“记号”)。对福音书中神迹的意义，这三个词句的描述饶富深意。我们必须知道，这些超自然的事物，对于见证主的信息有很明确的价值。并不是要用神迹来验证福音的基本事实，如耶稣基督高超的性格。有些护教学专家以这许多的神迹作为耶稣神性的根基，这样的看法并不是很正确。耶稣就算不行神迹，仍然具有神性，事实上，当有人要求祂行神迹时，却被祂拒绝了。任何形式的“神迹” (miracles) 要成为“记号” (signs) 之前，人必须先相信祂。然而，约翰在他的福音书里说得很清楚，神迹 (signs) 自有其确证的价值，就是使耶稣基督得荣耀。有很多人想要删除信息中的所有神迹，这是不可能的。因为信息的本身就是神与人

之间超自然的沟通。初期教会时代，当早期见证人传福音信息时，神迹奇事继续发生。如果挪去使徒行传里的神迹，初期教会历史一定会变得很贫瘠。如果这些神迹只是些神话传说，那么希伯来书作者以此为神的见证就大错特错了。作见证这个动词 (*Synepimartyrountos*) 一定是指神亲自向我们证实的意思。的确，如果受信人有人声称未曾听见或看见神迹，作者的论据就不会诉诸于神迹<sup>68</sup>。他认为这是受信人应有的一般知识。

“圣灵的恩赐”与神迹奇事是截然不同的类别，却彼此有密切的关联。作者明白，第一代为主作见证的基督徒并不是凭着自己的力量，和自己的创造力来传扬福音。这里的恩赐并不是新约圣经里常用的字 *charismata*，而是指更一般性的分赐 (*merismoi*)。此处尤其强调的是赏赐者。使徒行传里也谈到圣灵的分赐，尤其是保罗所写的哥林多前书，显出这是早期基督教会的特点。圣灵的分赐是神对传扬福音的称许。他有两方面的暗示：多样性 (分配) 与主权 (合神心意)。作者很看重圣灵的工作，在此第一次提到圣灵之后，在很多重要的论述中也提到圣灵 (参三 7, 六 4, 九 8, 十 15、29)。初期教会时代强调圣灵的恩赐，排除了所有人类自以为义的骄傲，因为圣灵并不以人的才干为赏赐标准，而是祂随己意分给各人 (参：林前十二 11, 亦有类似的见解)。

### iii. 耶稣的降卑与得荣 (二 5~9)

5. 作者紧跟着提醒受信人，无论天使的身分多么高贵，但是将来的世界终究不是要交给他们掌管的。此处再次强调圣子的优越性，正如下面引自诗篇八 4~6 的经文所显示的，主要的思想关键是神的交给，就是以祂为肇始者。这句话的主词并没有出现在希腊原文里，但是我们从句首的“因为” (*gar*, 中文未译) 可以很清楚地知道，这是承接第 4 节说的，是以神为主词。“将来的世界”这个词仍有争议。希腊文的表达方式 (*hē oikoumenē hē mellousa*) 可以有不同的说法，譬如 (1) 死后的世界，(2) 耶稣基督所建立的新世界，也就是神的国度，是将来要应验的“来世”，或 (3) 现今世代的结束。这三个不同的解释或许都是对的，但以第二个例子最符合上下文意思。值得注意的是，这里译作“世界”

的字并不是 *kosmos* (指世界的体系) 而是有人居住的世界 (*oikoumenē*)。作者的兴趣是人, 而非指抽象的经验。他视救恩为群体经历的事实 (参第 10 节的“许多儿子”)。

6. 此处引用诗篇第八篇的格式是令人称奇的: 有人在经上某处证明说, 或许是告诉我们作者不记得经文出处, 或许告诉我们作者认为经文出自何处并不重要。反对后者说法的人认为, 引介这段经文的格式, 在引用其他旧约经文时从来没有用过; 但支持这种论点的人却认为斐罗有时也使用类似这样模糊的方法 (*de Ebrietate 61*)。然而, 引自圣经的话这个重要事实是明显的, 不管原作者或原经文出处如何。毫无疑问的, 作者认为圣经的每一句话都具有权威。

然而, 诗篇第八篇的引用颇耐人寻味, 因为一般都不认为诗篇第八篇是弥赛亚诗。从“人子”这个称号, 可以知道原意是指人, 但不是一般的状况, 而是人的理想状况。人受造原来是要来管理全地, 但是因为人的堕落, 丧失了管理的权柄。所以, 这诗篇的信息, 只有在理想的人 (耶稣基督) 身上, 才能得到完全的应验, 只有祂拥有管理全地的权柄。作者看见这篇诗应验的方式, 是犹太人前所未见的。同一篇诗也曾由耶稣 (太二十一 16) 和保罗 (林前十五 27) 引用过<sup>69</sup>。这两节经文都应验在耶稣基督身上。

人是什么? (吕振中译本) 这问题形成整个引句的基础, 当我们把它摆在原来的上下文时, 就更引人注目。诗人从荣耀的创造次序探讨人的景况。两者的对照如此鲜明, 映照出人的实情位分: 他是创造主所格外关切的, 但是比起神在宇宙中的荣耀, 却又黯然失色。在作者心目中, 人子是位理想的人, 这是对耶稣基督可敬的引介, 因为祂曾多次使用这个名号来指祂自己, 除此以外, 就只有司提反曾经使用过这样的名号来称呼耶稣 (徒七 56)。作者证明耶稣是人子的名份, 并引领我们继续往下探讨这观念的发展。其实作者并不是想要如此称呼耶稣, 他只是发现诗篇中如此称呼耶稣是很贴切的。值得注意的是, 当他必须使用一个名字来介绍这位圣子时, 在二章 9 节选择了“耶稣”这个名字。

7. 叫他暂时比天使小 (和合本小字), 这句话在诗篇中本是要标明人的尊贵地位。它指出, 人的超越有别于其他一切受造的族类 (除了天

使以外)。人类之所以尊贵, 并不是依据进化论理念中人类的发展, 诗人看见人类的尊贵身分是直接由于神的主动。人类有个进化过程的说法并不见于圣经。希伯来书的作者和诗人一样, 所关切的是人的现今地位。人类获得荣耀尊贵为冠冕与奉派管理万物是个还未实现的理想。事实上, 只有一个人已经成就了这个工作, 那就是耶稣基督。保罗在腓立比书二章 9~11 节说, 耶稣确实已经得到这个荣耀冠冕, 从哥林多前书十五 27、28 来看, 万物都已经服了祂。作者清楚看见, 人类并未拥有管理万物的权柄, 所以他把以下要探讨的中心置放在耶稣身上。

8. 没有剩下一样不服祂的, 这句话只能适用在人子身上, 因为只有祂是诗篇第八篇的完满应验。希伯来书的引言里已经说明了祂用权能的命令托住万有 (一 2~3), 万物都服了祂的观念也就不足为奇了。在此一层面上, 耶稣超越了天使。但在祂的道成肉身, 看不出这一点, 因此这里说只是如今我们还不见万物都服祂。万物都要归服祂, 是未来要实现的, 但是作者全然相信未来要完全实现。有人认为归服是指归服“人”, 而不是归服“基督”, 但是惟有借着耶稣基督才能使万物归服在人的管理之下, 因此两者的意义是没有多大差异的<sup>70</sup>。

9. 如今到了以名字介绍耶稣的时候, 值得我们注意的是, 他选用了祂为人的名字, 作者在第一部分强调耶稣被高举的观念之后, 指出耶稣密切地与人认同。在本书信中, 看见与未见很奇特的混合在一起。作者深信有些事物是他未见的 (如二 8, 十一 1、2)。他提出一个现今信仰的坚定基础, 那是现在可见的, 因此惟独见……耶稣这句话是很重要的。而且为了要使那些看见的人信心不致产生动摇, 他连结了起先乍看之下是相反的两种思想: 受死的苦与得了尊贵荣耀为冠冕。本书信第一次明确出现了耶稣受苦的观念, 但是在一章 3 节论及罪得洁净, 已经隐然暗示。受苦是贯穿本书信一个非常突出的观念。的确, 受苦与得荣耀两件事情的结合, 是作者为了使人了解基督教信仰所呈现的最佳说明。死亡的痛苦是所有人类最大的难题, 但对神子而言却是一个特别的问题, 除非我们加以解释。受苦这件事说明了受苦者的地位低于天使, 因此这样的说明适用在耶稣身上: 那成为比天使小一点的 (“小一点”如和合本小字所示, 也可以解释为“暂时”)。这一段的说明恰巧补充了上一段说明

的不足。耶稣获得荣耀尊贵的地位，是受苦的直接结果。这两种理念的结合，与我们一般的自然理念截然不同，却是新约圣经的中心。不但耶稣基督自己因为受苦得着荣耀，祂的跟随者亦然（参：罗六 8 及下；提后二 11~12）。耶稣在十字架上所受痛苦，形成一条通往荣耀的道路，使我们知道，赏赐荣耀的神，也就是容许受苦的神。

耶稣为人代死得荣耀的结果是叫祂因着神的恩，为人人尝了死味。既然尝死味和受死的苦是同义，这句话对解经家而言是一个谜，继而产生各种不同的看法。这个问题因着读法的不同而益形复杂，用 *chōris*（在神之外）代替了 *chariti*（因着神的恩），会产生各种解释<sup>71</sup>。采取“恩典”为较佳的读法，就强调了尝死味的结果——“为人人”。我们必须切记，耶稣为人类舍生，不但为全体而死，也为每一个人而死。虽然希腊文也可以解作“为每一件事”，但是这节经文的主要思想很显然是指个人的，因此“为人人尝死味”更符合原作者的意思。

如果把另一个读法列入考虑，这句话就显得很奇怪，因为这样一来是指“在神以外”尝死味。这样的说法很可能意味着耶稣死的时候脱离了祂的神性（涅斯多留派抱持这种观点），或者认为当耶稣在十字架上大声喊叫神的离弃时，神真的弃祂不顾（太二十七 46），或认为只有神不必接受耶稣之死的结果（参：林前十五 27）。即使说这一个读法有更好的证据支持，但是从圣经上下文来看，没有比“因着神的恩典”来得协调；后者说明了耶稣尝死味时，神已经为祂作了万全的准备。

#### iv. 祂为人类所成就的工作（二 10~18）

10. 以上所探讨的，和接下去的经文有着直接的关联，那就是本是合宜的。乍看之下，耶稣的死本是合宜的，这种说法并不是很显而易见的。的确，在努力解释耶稣的受苦受难为何是“合宜”的原因时，常常会引发神学的问题。我们必须切记，在犹太人的心目中，受苦的弥赛亚是令他们嫌恶的，基督徒认为这是合宜的事时，必须由此背景了解。进而从人类的角度、人类的需要来看，不管神用什么方法，神的恩典赐给人，这是非常合宜的。或许会有人下断语，认为断定何为合宜的看法太过主观，但这却不是神的观点，凡是神所做的事，没有不值得，或不合

宜的。不管十字架的原因是什么，毫无疑问的，这种方式最能彰显神的属性，从这一方面来看，我们知道那是合宜的。

原来那为万物所属，为万物所本的这句话可以是指父神说的，也可以是指耶稣说的。但是作者说明，创造的照管者使耶稣——祂是元帅（*archēgos*）——得以完全，正确的解释是指神说的。罗马书十一 36 也是以同样的解释应用在神身上。耶稣的地位被高举（如第一章所说）的概念，为祂的受苦加增了重要意义（如这儿所说），荣耀惟有借着受苦才能得着，似乎整个创造的次序都被指定在这个原则上。而且，更重要的是，神的创造工作从物质世界延伸到灵界事物和个人领域（要领许多儿子进荣耀里去）<sup>72</sup>。在这种观点之下表示荣耀的倍增。不但神儿子得到荣耀的冠冕，被祂所拯救的人也能分享祂的荣耀。这样的说明具有启发性，因为耶稣受苦的目的是担代人类的罪。耶稣的受苦在替代别人的罪这件事上达到最高潮。

耶稣是救他们的元帅（英译作“先锋”）这样的观念是另一个具有暗示意味的措辞，因为这个词是指走在前面领路的人。它的暗示是，如果没有耶稣开拓道路，就不会有拯救。在这个意义上，先锋这个词的意义远超过作跟随祂的人的榜样。祂的使命是预备救恩的基础，使每一个人都可以享有。*archēgos*（元帅）这个字在十二章 2 节又出现一次，就像这里一样，这字在该处与完全的观念连结（中文圣经解释为信心创始“成终”的耶稣），显然这个观念在作者心目中是相当重要的。使徒行传三 15 和五 31 也出现过，两处经文都是指耶稣说的。后者说明神高举耶稣，使祂拥有元帅的地位。所以元帅是个尊贵的头衔。而且有重大意义的是，使徒行传五 31 这字和“救主”相连，与此一观念的结合非常的近似。完全的观念在本书信中尤为突出，但是当它应用在基督身上和运用在信徒身上有截然不同的意义。基督已经完全了。有些解经家认为，耶稣以往并不完全，是因圣父的带领，圣子才得以完全<sup>73</sup>。但是这种说法似乎蕴含着“完全”有不同等级的意味，若引用到耶稣基督身上就会产生困难。“因苦难得以完全”，应该如此解释，当耶稣成为完全救恩的先锋之前，或成为完全的大祭司之前，必须经过苦难<sup>74</sup>。祂不必为自己得拯救而受苦，但是为了使人类蒙拯救，祂必须受苦。作者和新约圣经其他作者的观



点一致，基督的受苦和人类的蒙拯救是紧密连结，不能分开的两件事，作者认为不必再作学理的解释。

11. 希伯来书里，还有另一个反复出现的主题，就是“成圣”，这里是第一次出现（参九 13，十 10、14、29，十三 12）。我们对这个词的意义必须要有很准确的认识。“成圣”的一般用法是成为圣洁，但这不能用在耶稣基督身上。这意义也不是这个字原文的意思，旧约圣经里使用这个字的情况都是指利未记的献祭制度，以及百姓根据这个制度献祭而言。因此成圣的意义是指为着特定的目的而分别出来，这样的意义当然更适用在耶稣基督身上。使人成圣的在此处是指救恩的元帅，祂先使自己分别为圣（参：约十七 19）。当祂使人成圣，祂是带领他们经历自己曾经走过的路。祂为了救恩而把他们分别出来。此处要我们注意的焦点不在于成圣的举动，而是指那位使人成圣者，以及那些已经成圣的人共同的根源，就是神自己。如此一来，耶稣的工作之完成、实效，都在乎神。而且，祂差遣祂的儿子完成受苦的工作也是源于祂——因为神爱世上人，祂渴望为人类预备有效的救恩。

那使人成圣者和那些得以成圣者，两者的密切关系，可以从——那使人成圣者必不以那些得以成圣者为耻——这个事实进一步说明。的确，那些得以成圣的人被称为“弟兄”，这与罗马书八 29（并参：约二十 17）的观念相一致。更深一层的说，基督徒要和基督一同作后嗣（罗八 17）。我们或许不明白为什么作者要提不以为耻这件事。希伯来书十一 16 也用到这个词，说到因着信心死去的族长们，神并不以为耻。相反地，我们或许注意到耶稣曾经对门徒说，把人子当作可耻的，人子也要当他们是可耻的（可八 38）。认同耶稣的人要和祂同享荣耀，祂非但不以他们为可耻，并且会高兴地待他们如弟兄。信徒和不信的人会受到截然不同的待遇，可见蒙羞与荣耀是互不两立的。

12. 接着引用三处经文，都是要表现出基督与祂的百姓间的密切关系。第一处引自诗篇第二十二篇，初期教会的基督徒都认为这是一篇弥赛亚诗。最有力的用法是耶稣在十字架上亲自引用了这篇诗开头的话。耶稣大声喊叫说神为何离弃祂，完全适合义人代替不义的人而死所发的内心哀叹。但这里引用诗篇二十二 22，却是说明耶稣的得胜。尽管前面

说到耶稣的受苦，诗人在此处很有把握地说，我要将祢的名传与我的弟兄，这很显然是指耶稣说的。祂与祂的弟兄们认同，就像祂曾为他们受过苦难一样。当作者把这篇诗引用到耶稣基督身上时，初期教会基督徒一定会认为这是再恰当不过的。这一篇诗是以被离弃的哀歌为起首，最后却以赞美为结束，作者在此提出这样一篇诗篇有特别的意义，因为他在终极荣耀的光中审视苦难，在会中这个字有很重要的意义，因为此处所引用的七十士译本圣经使用 *ekklēsia*（教会）这词来描述这个弟兄团体。

13. 第二处引用经文可能出自以赛亚书八 17 或撒母耳记下二十二 3，但无论引用哪一处，都加上强调的字眼“我”（*egō*）。很显然当应用在基督身上时，所要强调的与原文上下文有不同的意思。其实，这句话是出自弥赛亚自己的口中一个引人注目的宣告：“我”，甚至我弥赛亚要倚赖祂。在这个层面，弥赛亚把自己放在与祂的弟兄同等的地位，作为第 14 节“同有血肉之体”之说明的预备。这种凡事倚赖神的态度，耶稣在地上工作时充分地表现出来，尤其在约翰福音中俯拾皆是：祂的动机与思想的每一层面，都是以神的旨意为依归。

很显然作者第二次引用经文，还是想起以赛亚书，因为他接着引用同一卷书的另一处经文（赛八 18）。在第三句话：看哪，我与神所给我的儿女，这句经文的目的起初并不很明显，因为这句话原文的意思是指先知自己的儿女而言。以赛亚在服事神这件事上，看见自己与他的儿女有关。因此他认为儿女是神所赐的“记号”（*signs*）。先知对于儿女是神所赐的记号这个观点的认同，与作者对于基督与祂子民之间的密切关系的看法很类似，很自然的引领我们进入下一个重要的段落里。

14. 作者的思想转入耶稣的道成肉身与祂在地上的使命。耶稣必须道成肉身，因为祂的儿女都是同有血肉之体的，此一措词有些出乎意料。虽然如此，这种观念是够清楚的。值得注意的是，如和本本所谓，希腊原文里“血肉之体”的字序也是血与肉（英译为“肉与血”）。有人认为血是表示基督的流血；由于必须流血，祂必须先有肉身，也就是说，祂必须道成肉身才能成为赎罪者。耶稣基督为了救赎人类，必须拥有人类的本性。此处把这个奥秘呈现在我们面前。祂也照样亲自成了血肉之体是对耶稣的完美人性做了一个总结。以这个说明来和第一章所说，“圣子

耶稣的神性”相对照，就更加深奥了。祂胜过天使的超越性和祂与人类相等互相对比。没有人能够将祂的神人二性作令人满意的解说，因为人类并没有足够的脑筋来作适当的剖析。人间的类比总是很有限的。作者并无意引发神学的推论，他所关切的乃是耶稣与祂子民的认同。值得注意的是，这里用来解释耶稣的血肉之体所用的动词 (*meteschen*) 与说明基督子民所拥有血肉之体所用的动词 (*kekoinōnēken*) 是不同的。虽然意思并没有重要的差别，但时态的变化从完成式转换到不定过去式，说明基督具备人性是在时间里的某一特定动作，祂成了以前未曾有过的样式（那就是人的形像）。

此处又一次提到死。这里说特要借着死，败坏那掌死权的。这里很清楚的剖析基督的死所成就的大能果效，将之与一般人类的死亡作比较。根据圣经的解释，死是罪的结果，创世记里就提出这样的教训。保罗在他的书信中（参：罗五 12）也是如此说。基督的受死与复活是新约圣经教训的基石。死亡是一种毒钩，保罗认为毒钩的由来是罪，但是因为基督的死里复活，死亡失去了它的“毒钩”（林前十五 55）。希伯来书上说到“怕死”一点也不希奇。所以，基督用死作为摧毁死亡的狠毒的方法，这似乎是矛盾的，但是基督的死和其他所有人的死，其中最大的不同是基督的完全无罪。基督必须死的原因，是众人的罪。很难想象的是，初代教会的门徒评估死亡，解释基督为什么要死时，思想的完全转换是怎么样的情形<sup>75</sup>。

魔鬼掌死权的观念，是与新约圣经其他经文论及牠的权势相一致的。死亡是人类最卑鄙的敌人。而且人世间许多苦痛也是出自同样缘由（例如：路十三 16 说到一个驼背的女人，被撒但捆绑）。魔鬼施行的能力也不是绝对的，只能适用在尚未得救恩的人，而显而易见的是，耶稣的死不但使人得释放，而且败坏了魔鬼的权势。魔鬼仍然猖狂，人类仍然惧怕死亡，两者的潜伏性超越了实在性。然而，只因耶稣的死与复活，一次而永远地向我们证明魔鬼再也不能掌管死亡。对耶稣的得胜另一处解释，请详参歌罗西书二 15。在这一卷书信中，得救不仅止于脱离罪，而是完全从魔鬼的捆绑下被释放出来。

15. 耶稣基督的死还要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。受辖制

的观念在新约圣经常见，但是这里用的是 *douleia*，这个字在新约它处只出现在罗马书八 15、21，以及加拉太书四 24，五 1，但都不是指死亡的辖制<sup>76</sup>。一般人不会承认自己受到某种辖制，就如犹太人与耶稣争论时所做的一样（约八 33），那导致犹太人恼羞成怒。这也是为什么人对死亡的问题避开不谈的原因之一，只有诚实的人承认他们受制于死亡的恐惧，这是放诸四海而皆准的事实。所有的人类都知道自己终必会死，但是不见得人人都承认自己是罪人。尤有甚者，死亡是不看情面的，是最公平的。任何的权势，只要除去它可怖的一面，对任何人而言，都会成为一种恩泽。基督徒的死亡观使人得到完全的释放。只有那些不肯接受得救之恩赐的人，仍然脱离不了死亡的辖制。

16. 作者的思想又回到天使的主题，他立刻发现，他方才说的对天使没什么相关，他想起了以赛亚书四十一 8~9 “亚伯拉罕的后裔”是神所拣选的仆人。换句话说，从某一种辖制进入另一种辖制，但这转换是很独特的，因为服事魔鬼的人不能具有亚伯拉罕后裔所拥有的地位。天使与救赎无关，因为他们并不需要。这卷书信的受书人是希伯来人，因此作者是以“亚伯拉罕的后裔”为焦点。然而，我们不该忘记，保罗写信给在以外邦人为主的罗马教会时，曾提到“亚伯拉罕是我们肉体的祖先”（罗四 1，英译）。主耶稣也曾经对犹太人说，亚伯拉罕的后裔就是那些行亚伯拉罕所行之事的人（约八 39）。从属灵的意义来看，凡是具有亚伯拉罕那样信心的人都可以称为亚伯拉罕的子孙，这是我们对这节圣经应有的了解（参：罗四 11）。值得注意的是，从历史角度来看，马太福音和路加福音都说明亚伯拉罕是耶稣肉身的祖先（参：太一章；路三章相关家谱）。

17. 也许是诗篇二十二 22 的信息，也就是第 12 节那里已经引用过的，令作者再强调耶稣基督该与祂的弟兄相同。在本质上，这是第 14 节的重复说明，却在这里加上一个很重要的字眼凡事，使人注意到耶稣那完完全全的人性。这样的重复说明使作者引进本书卷的主题大祭司，虽然要在第五章才开始详作推论。作者在此处插入了他以后所要说明的主题，略提大祭司的特性与工作，而在本书稍后才作详述。

关于我们的大祭司耶稣基督的特性，作者以慈悲、忠信两个词来叙

述祂。慈悲这个词，在整卷希伯来书里，只在此处出现。其实，除了此处之外，这词在整本新约中只出现在“八福”篇中，和合本译为“怜恤”。经文说怜恤人的得着了蒙怜恤的应许。然而神时常向人类施慈悲（较常用的是动词，而不是形容词），也可以说这是神向人类所表现的态度中，最显著的部分。虽然，依据亚伦祭司等次所兴起的大祭司，并不需要具备这样的品格，然而依据希伯来书五 2，所期待的大祭司是他能够体谅那些愚蒙的和失迷的人。忠信的概念在新约圣经中，具有非常的意义，希伯来书里另外用过四次（三 2、5~6 的尽忠，十 23 的信实，十一 11 的可信），只有一次是指神的信实。如果耶稣的工作必须忍受痛苦，祂当然必须绝对忠心。作者毫无疑问的认为耶稣是可以完全倚靠的，他将这样的理念发扬光大，并且在下一章里作一叙述。

我们这位大祭司的忠信特别与神的事 (*tapros ton Theon*) 有关，也就是说，祭司的工作是对神负责的，最值得我们注意的是为百姓的罪献上挽回祭。这里所使用的动词 (*hilaskomai*) 之后通常都不列出其挽回的对象，所以这里是一种很惊人的用法，意思是“为罪作了挽回祭”。虽然从七十士译本圣经里还可以找出几个例子，但在新约圣经里，这一个动词惟一的另一个出处是在路加福音十八 13。路加福音里用在税吏向神求怜悯的祷告。这个字用在有关罪的主题上时，其功用是为罪人和“那一位恨恶罪者”提供一个共同的立足点。值得注意的是，认为挽回祭是为百姓的罪 (*sins*)，而不是指抽象的“罪” (*sin*) (以典型的献祭用语表现的观点言之，非常适用于大祭司职任的主题)。这里用复数，表示其预备是极其个人性的，很多学者反对希腊文 *hilaskomai*，是“挽回祭”的意思，因为这好像有安抚一位被触怒的神明的意味。但是这种观念不合新约圣经的用法，因为在新约中，是神自己为人类预备了挽回祭 (罗三 25)，以显明祂对人类深厚的爱 (罗五 8)。

同一字源的名词也出现在希伯来书九 5；罗马书三 25；约翰壹书二 2，四 10。这些例子中，挽回祭的目的都是重新恢复神与人之间因人先前的罪而破坏了的关系<sup>77</sup>。

18. 作者虽然从“耶稣基督凡事该与祂的弟兄相同”继续说明，他却以另一个思想结束本章。人都会遇见试探的问题，但是当我们思想到

基督也受试探时，祂所受试探的范围如何呢？作者坚信，基督之所以能够搭救被试探的人，是因为祂曾经历过试探。为了了解这经文祂自己既然被试探而受苦，我们必须先知道，试探与受苦是密不可分的。有人认为，耶稣所受的苦难是因为人性的软弱，包括因为肉体的伤害所产生的疼痛、害怕、悲伤<sup>78</sup>。但是，耶稣的苦难主要是与祂弥赛亚的职任有关，这并不止于祂肉身的苦痛。祂的受苦是很特别的，而祂的受试探亦然。就耶稣基督与祂的子民之间的交会点，并不在于他们受苦的形式和性质有多相近，而是在于两者都有忍受试探的经历，四章 15 节对此一观点提出很清晰的说明。解释这一节经文时，我们将会探讨基督受试探的神学问题。但到目前为止，最重要的思想是：“基督能搭救”被试探的人，因为本书信的开头部分最主要的负担，是要证明基督是最配得代表祂的儿女们来到神面前的一位主。

### C 耶稣比摩西更美(三 1~19)

摩西之所以伟大是因为他颁布了律法，拿摩西来和耶稣相比，对犹太基督徒与外邦基督徒而言都有非常深远的意义，对犹太基督徒尤其是。作者说明摩西是仆人的地位，与耶稣是神儿子的地位截然不可相提并论。而且，摩西虽然伟大，他并没有完成神交付他带领以色列民进入应许之地的使命；这与基督所成就的工作（这是本书稍后所要强调的）形成了强烈的对比。

#### i. 摩西是仆人，耶稣是神的儿子 (三 1~6)

1. 乍看之下，有关摩西的事与第二章的论据，似乎没有多大关联，但是作者以所以 (中文没译)……圣洁弟兄啊，作为另一段的开始，把两个主题连结在一起，以继续说明耶稣是大祭司的主题。这里，作者称呼受书人为“弟兄”，以与二章 11、12、17 节相同的字眼来称呼受书人。十章 19 节，十三章 22 节又两度出现同一个词，但却只有在这里使用了“圣洁”这个形容词，在其上下文中是令人惊讶的，它立即表现出互相的熟悉与尊重。基督徒若能熟悉与尊敬二者并重，会受益匪浅。的确，在本书信中，也用“圣洁”这个字来形容其他事情或个人 (譬如说到圣灵、圣地、圣所、至圣所等)。作者并没有轻忽地使用“圣洁”这个字来

形容“弟兄”，当然这是个理想的用法，一如用其名词来描述信徒，如十三章 24 节的“众圣徒”。

“弟兄”的称呼，有一定的范围，并且排除了一切造成混淆的可能性，这一群人是同蒙天召的一群。“天”这个字，事实上将本书信引入另一个特有的主题中。作者还提到天恩（六 4）、天上的帐幕（八 5）、天上的事物（九 23）、天上的家乡（十一 16）和天上的耶路撒冷（十二 22）。以上的例子都是以“天上的”来反衬地上的事物。所有例子中，天上的事物都是更美的；与地上事物是个影儿相比，天上的事物都是真实的。如果同蒙天召的意思就是在此，那它一定是指属灵的使命，而非指物质方面的。“召”(*klēsis*) 这个字对使徒保罗而言，尤有特别意义，他曾经用过九次。除此之外，这字只出现在彼得后书一 10。一个人的蒙召绝不是出自里面的意愿，而是出于神的。人所能作的乃是回应神的呼召而成为神的同工。这种同伴的概念在三章 14 节重新提及，那里说到基督徒是“基督的同伴”（中译“在基督里有分”）。作者在这段经文里所使用的语法蕴含着意义。同蒙天召的人深深认同发出呼召的神。毋怪乎这种人可以被称之为“圣洁的”。新约圣经里这么说，蕴含着一个真理，圣洁是基督徒的标准，因为他们是蒙召出来的一群。

作者在以下的经文里论述到耶稣，并劝勉受信人思想 (*katanoeō*) 祂，也就是说，谨慎地把思想投注在祂的身上（十 24 也用了同一个动词）。十三章 2~3 节使用了一个意义相类似而不同的动词，再次提到思想的对象乃是“耶稣”。同样的，作者用警句的方式把他的意向完全表露出来，以指引受书人察验他所主张基督是更美的大祭司这件事。现在作者宣称基督是我们所认为使者，为大祭司。在希伯来书里，这是惟一处使用“使徒”（中译“使者”）这字，而且也是整本圣经中惟一处用这词来形容耶稣基督的地方。令人惊讶的是，用在耶稣所拣选之人身上的这词竟然也用在耶稣自己身上。然而，想到耶稣自己宣称“祢怎样差我到世上，我也照样差他们到世上”（约十七 18），也就不令人感到惊讶。值得注意的是，新约圣经里经常提及耶稣奉差遣，换句话说，他们之所以成为使徒，因为耶稣自己是个使徒。但是我们必须知道，只有祂完全地成全了使命，其他的使徒们只不过是反照祂的职事的一二罢了。

而且，使者和祭司之间有很紧密的关系。这两者都是受指派的，并不是自行担负这样的职任。两者的职任都是代表性的，都是为别人行动的人。使徒是在人面前代表耶稣基督的，而祭司则是在神面前代表人的。这里立即的提出摩西和基督之间的比较，值得注意的是，摩西扮演了使徒的职任，代表神在祂的百姓中行事，也扮演着为神的百姓在神面前代祷的职任。但圣经却没有特别用“使徒”和“祭司”的字眼来称呼他，其实是他的哥哥亚伦奉派作祭司的职任，而不是摩西。基督完全地成全了这两个职任，因此祂是比摩西更超越。

但是为什么要以我们所认为这个词来修饰这两种职任呢？这个名词 (*homologia* 承认) 在新约圣经中并不常见，哥林多后书九 13 出现过一次；提摩太前书六 12~13 出现过两次；希伯来书中出现三次，分别是三章 1 节，四章 14 节与十章 23 节。此处的用法是修饰主词的，那就是指我们所承认的耶稣基督。我们对耶稣的忠诚，其外在的承认很显然是必要的，虽然承认主必须是持续的，而限于一次的举动。希伯来书四 14 也用到这个字，就是要受书人持守所承认的道，那里再次提到耶稣是大祭司，十章 23 节又一次劝勉受书人要坚守所承认的指望。希伯来书的主要宗旨，就是要基督徒持守所信的，而且必须谨慎，以免疏忽了神为他们所预备的。

2. 我们的大祭司的另一个特质是尽忠，前面二章 17 节已经说过。在这一个阶段的探讨中，特别以此为中心。作者以耶稣的尽忠与摩西的尽忠作比较。这样的比较，对那些来自犹太教的受书人很重要，使基督徒对这位古代律法的颁布者产生景仰的情怀。的确，甚至于外邦基督徒，当他们越是深入了解旧约圣经时，越是知道摩西这个名字与古代旧约的历史时代息息相关。民数记十二 7 那里说到摩西的忠心，神说他在我全家尽忠，由于他有这样的美德，作者才拿他来与耶稣基督相比。

那设立他（指耶稣）的这个字，其字面意思是“造他的”（希腊文 *poiēsanti*）有人认为这个动词是撒母耳记上十二 6 的“立”字，七十士译本圣经用“委派”这样的词，似乎很适合此处的解释。圣经上说，摩西在神的全家尽忠，这似乎是个比喻，说明摩西在一个神权政治的团体中尽他完全的责任。另一个没有很强证据的读法是：摩西在他的全家尽

忠，这读法更强调摩西尽忠的范围。然而，尽管摩西的尽忠比不上基督的尽忠，他却得了最大的名声，因为他的尽忠已经成了一个典范了。

3. 在原文里有个连接词因为 (*gar*)，以作为第 3 节与前述经文的一个转接点。“耶稣比摩西算是更配多得荣耀”，是告诉受书人为何当思想 (*katanoēsate*) 耶稣 (三 1)，祂是值得我们思想的。如果摩西是犹太人与犹太基督徒所尊崇的人物，耶稣岂不当更配受尊崇！建造房屋的比房屋更尊荣这句话使两者的比较更加明显。虽然摩西的尊荣是不可讳言的，并且新约圣经里也曾褒扬他 (尤其是林后三章)，他到底不是旧约律法的创始者，只是代理颁布律法者而已。旧约圣经很清楚地告诉我们，律法是神自己用手指写在石版上的，摩西可以说是个旁观者，自己也因所见的受到深远的影响。

但是，建造房屋的比房屋更尊荣，是指谁而言呢？有两种解释。(1) 这里提出摩西作为比较，因此很可能是指耶稣。这样的比较是在耶稣 (房屋的建造者) 与摩西 (祂所建造的房屋) 之间。但是这样的解释产生了困难，因为它蕴含着“耶稣的先存和祂与颁布律法的认同”的概念，这引介出一个新的观点，是一、二两章里未事先说明的。耶稣尊贵与荣耀的属性是因为受了死亡的痛苦 (二 9)，不是因为祂创造的大能 (不过在一章 2 节亦有提及)。(2) 另一个解释是以神为建造者，这种解释从第 4 节获得支持。虽然第 (2) 种解释比第 (1) 种更适合上下文，但耶稣的确是房屋 (那就是教会) 的建造者；布鲁斯 (F. F. Bruce) 认为在此处无法把圣父、圣子作详细划分，因为是神建立祂的家，却是借着圣子来执行<sup>79</sup>。

值得注意的是，此处将荣耀与尊贵结合起来，不但与二章 7 节引用之诗篇第八篇的经文相关联，也关联于启示录五 12~13 (另详启四 9、11，七 12)，天使将荣耀尊贵归于坐在宝座上的羔羊。然而，这里的“荣耀”是指人的，“尊贵”则是指所建造的房屋与建造房屋者，也许用“荣耀”来说明所建造的房屋或建造房屋者是比较不合适。

4. 这节经文在 RSV 里是摆在括弧里，因为作者是要受信人回想前面所论述的一段说明，这里有个连接词因为 (*gar*) 把前后衔接起来。因为房屋都必有人建造，这是一句很普通的叙述，除非有讨论的必要，否则根本毋庸赘述，而且这些讨论的因由可以在当代对律法的流行看法

中发现。

有不少的犹太人过度尊崇摩西，丝毫不顾神是律法的创始者，这是极其危险的。在这段谈论到神的经文脉络，却较上述的看法宽广。神是建造万物的，不只是建造“房屋”而已，万物的更新者同样是神自己。有人认为这段经文的后半部，是一个注解，打断了上下文的思路<sup>80</sup>，我们大可拒绝此一看法。作者说明这一点的目的，是为了高举耶稣的荣耀，因为祂的位分是一位建造万有的神所设立的 (2 节)。有人把“万物”限定与教会有关的事物<sup>81</sup>，但更好是将之视为整个受造的物质世界，以及新建立的属灵团体。

5~6. 另一个探讨的重点在此引介出来，以加强基督比摩西更美的地位——儿子与仆人间不同<sup>82</sup>。这里再次强调摩西的忠心，但他却不是“仆人”。这里，仆人这个字的原文是 *therapōn*，新约圣经只在此处出现，与他处经文里常见的 *doulos* 不同，*therapōn* 这个字是指一个可以随自由意志来服事他人的人<sup>83</sup>。这个字比 *doulos* 更温和些，它并没有后者般奴隶性的含义。即使是个人随从，仍然不能享有儿子的尊荣。摩西是个仆人，他必须执行重要的任务，就是要为将来要来的事作见证。换句话说，摩西在犹太人的历史中所代表的意义，无法在它本身得到完全，它指向前面，指向神在后来更丰满的启示，也就是将来必传说的事，指向基督的时代。仆人的工作虽然伟大，却只不过是圣子更伟大的工作作预备。

这里重复说明耶稣的忠心，显示祂是神儿子的美德比摩西更美。为儿子这个词重申本卷书信开头部分的主题。作者有一个很深的信念：我们的大祭司别无他人，就是神的儿子。这从他的探讨过程中的一些论点可以明显看出来。他认为耶稣是神儿子的身分，给大祭司职任加添了无比的尊荣。

他的思想仍然停留在神的家这个观点上，不过更明确清晰地将受书人与“家”连起来而且加上了一个重要的条件，就是我们若将可夸的盼望和胆量坚持到底。这句有条件的论述在本书信中是饶富意义的。作者想要很清楚的说明，就是惟有那些持守信仰的人，才配得宣称自己是神“家”中的一分子。“胆量”这个字 (*Parrēsia*)，有时译作“坦然无惧”，

是本书信中另外一个重要的观念。也就是说，我们有个具体的确据要持守。在新约圣经里所用的“盼望”这个词比英文里的 hope 更为强烈，英文的 hope 几乎只是指没有事实依据的虔心愿望。这样的愿望是很难给予人满意的基础而夸口的。因为没有人会以未必发生的事来夸耀。作者毫不犹豫的坚信基督徒有着明确的盼望，因此他以强烈的字眼来表示 (to kauchēma, 非常欢欣的夸口)，以解释基督徒对这个盼望的态度。值得注意的是，这里所说的“胆量”在本书神学讨论部分结束时与生活应用部分开始时再次出现 (十 19 中译“坦然”)。作者在此所用“坚持到底”的观念在那里也再次以劝勉的形式出现 (译注：十 23 “也要坚守我们所承认的指望”)。

ii. 焦点：在摩西带领之下百姓的失败 (三 7~19)

7. 关于家的例证，很可能有一个新的解释：从摩西的家——以色列民转换到弥赛亚的家——教会，作者以此反映出以色列人在承受应许这件事上的失败。这么作显然是要加强上述条件的重要性，那就是将胆量坚持到底。作者注意到一个事实，就是有部分受书人落在以色列民所犯错误的危险光景中，因此插入一段历史的扼要解说，并不会偏离主题<sup>84</sup>。

作者以圣灵有话说引述诗篇九十五 7~11。这里和十章 15、16 节让我们清楚知道作者坚信，旧约圣经的信息都是圣灵感动之下写成的。虽然他在引用它处经文时并没有如此明确介绍，但我们可以推测，这是他对旧约圣经的一贯态度。的确，他有关圣灵与圣经之关系的教训，达到九章 8 节中的喻像所传达的意义。他以此方法引用旧约圣经，不但给予旧约圣经的权柄最大的尊荣，并蕴含着强烈的警告。

作者在此所引用经文的头一句，激发了他的想象力，因而重复三次 (7~8、15，四 7)。他看到今日一词含有深意，故以此来勉励他的受信人。虽然他追溯过去的历史事实，但脑海中还全是当代的景象。的确，若听祂的话正强调现今的关联性，他的呼声正是神在基督里的呼声。而且，这篇诗的上下文是最适切不过的。诗九十五 7 说：“我们是祂草场的羊，是祂手下的民。”这正符合基督徒的观点，认为教会是神的羊群。随后，他以以色列民的背叛为例子，对受书人提出严厉的警告。

8~9. 硬心的观念经常用来描述以色列民的不顺服，他们硬着颈项不肯顺服神的态度是圣经里一再提醒的。以色列民硬着心的故事，旧约历史里一再重演着。就像这段引述的经文清楚论述的，是发端于旷野飘流的时代。以色列民背逆 (RSV, 中译“惹他发怒”) 的事件记载在出埃及记十五 22~25，十七 1~7，与三十二 1。事实上这里所引用的诗篇，其希伯来文经文是指米利巴和玛撒这两个事件而言。这两个古老事件，在以色列的历史中，是背逆神最突出的实例。“背逆” (Parapikrasmos) 这个字，在新约圣经中只出现在此处和第 15 节，他的字根是 *Pikros* (苦毒)，有人认为是因为米利巴事件的缘故，因为那里的水是苦的。中文圣经译作“惹神发怒”可能是源自七十士译本，与第 10 节的“厌烦” (RSV 作“激怒”) 有别，那个字是“嫌恶”、“痛恨”的意思 (MM)。

试我探我的日子 (英译) 是指从旷野流浪这四十年之久的开始到末了。试探神原来是以色列人偶发的症状，久而久之成为他们心中的一项恶习，导致神的厌恶，虽然旧约圣经里已经启示出神是“不轻易发怒”的神。有人认为希伯来书的作者所指的“四十年”，是从耶稣被钉十字架算起，到犹太人仍然普遍地弃绝祂这一段期间。但是作者引用这一段经文并不是要人注意这段时期，整段经文的主要宗旨，是要对一再背叛神的人提出警告。也有人认为这四十年对作者，而且显然对昆兰团体，都具有特别的意义，因后者将他们的未来系于“公义的导师”死后这四十年期间<sup>85</sup>。

10~11. 如果认为神可以“被激怒” (中译“厌烦”) 是很不可思议的，我们则必须记住，在神的属性中任何情绪上的反应都是很难以理解的。人类所能推论的范围仅限于他们能够解释的事物，但是把对神的认识降低到人类的层次是相当危险的。神被激怒与人被激怒，是截然不同的。神的震怒不会是没有正当理由的，然而人却常常无缘无故的发怒。这里说到以色列人的不顺服有两方面：他们习以为常的远离神、与他们的无知：〔他们心里常常迷糊，(英译“走迷了路”)，竟不晓得我的作为〕。这两者互为表里。对神的作为浑然不知，很自然地会导致偏离正路。但是诗篇的作者把先后次序倒过来谈，似乎是说，他们习以为常的远离神导致他们的无知。刚硬的心导致对神的声音毫无反应，而且对神的法则

越发的无知，这不是因为神没有提醒他们，而是因为他们心里刚硬，不想听神的声音。对以色列人确是如此，对于所有拒绝神的宣告之人也是如此。

诗篇里对背逆之人的判决是很明确的，而且以誓言的形式来表示。这里所指的旧约经文似乎是民数记十四 21，神起誓说话。这一段旧约圣经的背景所叙述的是，探子们回到加低斯巴尼亚后，向摩西作了不祥的报告。他们断不可进入我的安息这个誓言，在七十士译本圣经里是以“如果” (ei) 的子句导引出来的，因为它并没有用“就……”的子句来表示强烈的否定意味。什么是“安息”？第四章有进一步的探讨。这里的主旨是要告诉我们：因为他们的叛逆，以致无分于神所预备的安息，也就是说，他们不合格。

12. 这里接着有一番论述，是根据上述的引句，很明显是关乎受信人当时的景况。因为在他们当中，有人很可能受到诱惑而离弃了神。你们要谨慎 (*blepete*) 的劝导再度出现于十二章 25 节，两处都牵涉到很严重的问题。以色列人曾落在不信的景况中，所以他们的后继人——基督徒也必须留心他们的行径，以免重蹈覆辙。

作者以不信的恶心，总括了诗篇中的以色列人的心态，他也看到部分读者的情形亦是如此。原文里的词序一如中译，是“不信的恶心”，可以说，不信产生恶心，或因恶心而不信。但作者并不受限于这些细节，令他担心的是，刚硬不化必然会导致严重的后果。不信导致百姓“把永生神离弃了”。离弃 (*apostēnai*) 这个字是 *apostasy* (背道) 的字源，也就是说，远离了真理，而离弃永生神是最严重的背道。“永生神”这称号在旧约圣经中很常见，而在新约圣经里，就像这里的用法一样，常常是没有定冠词的。因着这种形式，使人对“永生”这个形容词更加的注意。处在异教环境中的基督徒对于他们所敬拜的是永生神，与异教里没有气息的偶像形成强烈对比 (参：徒十四 15)。这个称号对犹太籍门徒同样具有吸引力，就如彼得在该撒利亚腓立比境内的宣认 (太十六 16)，或如犹太大祭司在太福音二十六 63 那里的誓言。希伯来书里还有他处经文也用此称号 (九 14, 十 31, 十二 22)。这个字传递了神是“活着的”的概念，对于远离了神的人是特别有意义的 (参十 31)。而且，这样的一位

神是不断的与人交通的。

如果这里所谈论的离弃神是指回到犹太教里，既然犹太人原来是信靠神的人，那么离弃永生神究竟是什么意思呢？答案应该是不能从犹太教的领域里去认识神，因为他们转背离开神在基督里所预备那更美的道路<sup>86</sup>。如果希伯来书的作者认为耶稣是神 (这也确是他的观点)，那么拒绝基督则无异是背叛神<sup>87</sup>。

13. 作者在思想他方才引用的旧约经文时，立刻把诗篇里的今日应用在自己的时代中。如此一来，使诗篇的信息成为他们切身的。这具有两方面的意义，那就是立即的应用与延伸的应用。的确，今日这个词可以延伸至现今整个恩典时代，因为希伯来书的现代读者们仍然可以支取此一延伸的应许。天天彼此相劝的忠告，说明了作者把引用的旧约经文转换为实际应用的层面上。这是要劝导受书人继续保持警戒，以避免“刚硬”的可能性。

作者知道当代有种倾向，像以色列人一样，心也会变得刚硬。他总归于一个原因，就是被罪迷惑。罪在此处似乎被拟人化，以欺骗为手段，在归附牠的人心中引发刚硬的态度。如果有些希伯来基督徒欺骗自己说，基督教可以放在犹太教的旧皮袋里，他们也同样采取顽梗不化的态度，与神在基督里的启示相敌对了。刚硬的态度并不是一时的偏离正道，而是习以为常的心态。罪恶以欺骗为外衣，夹带着毁灭的效果，使人掉落在它的魔力之中，就如撒种的比喻里 (太十三 22)，钱财的迷惑阻碍了种子的生长。此处有个重要的层面是，对罪的迷惑的警告是个别的：免得你们中间有人 (英译“你们没有一个人”) 被罪迷惑，心里就刚硬了。对个人而言，把自己孤立起来比与其他基督徒分享团契更为容易偏离。从希伯来书十 25 中，我们明白受信人当中有一种倾向，就是不愿与人同享团契，这给本节经文投入了一线亮光。除非他是团契中之一分子，否则不可能彼此相劝。在这段经文，心里的刚硬是与罪紧紧连结的，一定是因为在希伯来人当中有种被迷惑的趋势，以致偏离了基督教信仰。

14. 与心里刚硬者强烈对比的是在基督里被建造的人。他们在基督里有坚定巩固的根基，就如作者所说的“在基督里有分”。“有分”这个字 (*Metochoi*)，可以解释为“基督的分享者”，或“与基督同享者”。后

者的解释较为恰当，因为从上下文看来，基督徒与基督相交已经作者特别强调（参三6“我们是祂的家”）。而且 *Metochoi* 在这里是用所有格，与七十士译本和普通用法里，都有“同盟者”的意思（参 MM），这与路加福音五7的意思一样。

一般都认为保罗书信中，在“基督里”这个意味深长的词，和“与基督同享者”是不完全相同的。不过，它们表达与基督联合的方法虽然有所不同，其基本概念却是一致的。把“分享”想成分尝天国胜景，或许比较恰当。

值得注意的是，在基督里有分或与基督有分，作者并没有说是用什么方式，他只专注在我们有分的状况。他用假设子句来表现：我们若将起初确实的信心坚持到底。希腊原文引出这个子句的连接词 (*eanper*)，在新约圣经中只出现过两次（另一处是在六3），它的意思是“若是起码”或“假若的确是”。这是加强语气的质词 (MM)，使人格外注意所提的条件。虽然，有分这个字是已经完成的举动，但其结论却是所有关心的人必须与基督继续保持团契的关系。作者将以色列民丧失了产业继承权的事引以为鉴，因此这样的附带条件是不难了解的。关于此一层面，他在以下的经文里还继续的探讨。

“确实的信心” (*hypostasis*) 这个字在一章3节和十一章1节分别译作“真像”和“实底”<sup>88</sup>。这个字在这段经文里，与确保自己所拥有的产业有关连，因为他拥有一纸所有权状，（参见十一1，这可能是这节经文的意思），但是一章3节的“真像”在意义上则不同了（是“本体的”真像）。我们也许可以更深一层的探讨这个喻像，把它看作是一纸不会从我们手中脱落的所有权状。作者在希伯来书中三度使用“坚持到底”这个字 (*katechō*，参三6，十23)，而且这个词因“坚”这个字 (*bebaios*) 成为更加的有力。“坚”这个字也是作者喜爱的字眼，出现在二章2节（“确定的”，RSV作“有效”），三章6节（RSV注作“坚定”），六章19节（“坚固”RSV作“坚决”），九章17节（RSV作“有效力”）。这字通俗的用法与法律上确保安全有关，是有其含义的。因此，这段经文显示我们应该好好的持守在基督里的“分”。只要我们继续地操练信心，就可以确信没有人能夺去我们在基督里的分；正如一个人没有产权状，他就

不能宣称拥有我们的产业。

15~17. 上一节经文其实是特别插入的，因为此处的思想回到所引用的诗篇九十五篇。有些关键性的字眼早在本章开始即已重复（参三7b~8），这不但强调了它们的重要性，也留给作者评论的机会。他在这里提出了五个问题，第二、四两个分别是回答第一、三个问题，第五个问题本身就包含了答案，这真是新约圣经中非常吸引人的一个解经例子。作者很清楚的推断，不必对受书人赘述这篇诗所提的历史背景，但他的第一个问题：那时听见祂话惹祂发怒的是谁呢？其中的范围当然是指那些听见神的话又背叛神的人。第二个问题：岂不是跟着摩西从埃及出来的众人么？这是修辞性的问句，只为说明受书人已经知道的，那就是以色列民的背叛是全体的，当然也就反映了摩西的领导地位，与基督的超越来作比较。摩西被尊崇是因他带领以色列民出埃及，但是这一群从埃及地被拯救出来的以色列民却背叛了神。事实上，即使有两个人——迦勒和约书亚能进入应许之地，但“众人”却没有受他们的影响。在作者的印象中，绝大多数的以色列民都是叛逆的。

另外两个问题也讲到同一点，以同一篇诗的下一个段落为基础，他们以惹神发怒的四十年为焦点，来引发人们的注意力。也就是说，以色列民在绕行旷野这整个四十年期间，一直在背叛着神。岂不是那些犯罪……的人么？斩钉截铁地指陈以色列民的态度为“罪”（犯罪这个动词，希伯来书里出现两次，另一处在十章26节）。罪是根本的原因，叛逆与惹神发怒是罪特别的显露。犯罪者的后果是很明显的：尸首倒在旷野，这是神不喜悦他们的一个非常明确的证据。作者在这里所要说明的不只是不信，而且更根深蒂固的主动背叛才是以色列民失败的原因。

18. 第五个问题是：又向谁起誓不容他们进入祂的安息呢？其答案是附加修饰的岂不是那些不信从的人么？前面已经说到，那些惹神发怒的人是指犯罪的人，现在又描写他们为不信从的人。“不信从”这个词，说明了以色列人故意违背律法的标准。作者建构了一个明确的画面，让受信人看见弃绝了神为他们所预备的，会落到怎么样悲惨的后果。他从以色列民过去的历史作为说明，除非借着信心与顺从（二章3节的重要注解 ii. 劝勉——为免随流失去（二1~4）），绝不可能获得成功。我们



必须注意，这里所提神起誓的观念是引自诗篇九十五篇，亦用在六章 13、16 节及七章 21 节（引自诗一一〇4）（亦参来四 3）。作者很显然认为这是相当重要的，并且说明神话语的绝对确实性。这里所说的“安息”（就是承受产业），就是把失去安息看成一件非常重要的事，下面经文将详细说明其运用。

19. 出自诗篇之引句的最后部分是关于进入神的安息，这在第四章会有更详尽的说明，但是在这里先把真正争论的原因作一个重点式的总结。归根究底，他们不能进入神的安息是因为不信，这又回到第 12 节，那里警告受信人，不要存着“不信的恶心”。我们必须注意，整卷希伯来书的教训对受信人都是很切身的，而且继续反映了他们当前的景况。这样看来这个词，说明了作者认为他的推理是不证自明的。他的受信人很难再提出有关以色列民不信事实的质疑，作者当然希望受信人也能相对的，清楚知道他们本身不信的危险后果。

#### D 耶稣比约书亚更美（四 1~13）

因为摩西不能带领以色列民进迦南，所以作者特别在这里提到带领他们进迦南的约书亚。但他却指出，甚至连约书亚也没有带给以色列民真正的安息。约书亚失败的原因和摩西一样，也是由于百姓的不信。因此作者劝勉他的受信人寻求更美的安息，他继续暗示他们这安息是在基督里找到的。

##### i. 约书亚不能引领百姓进入更美的安息（四 1~10）

1. 作者说完以色列民在摩西带领之下无法享有产业继承权之后，把话题转向摩西职位的继承人约书亚。虽然这群在旷野流浪的人失败了，无法得到“安息”，安息的应许仍然为他们的后裔存留。这实在是说明神的应许并不受时间的限制，仍是作者和受信人能得着的，因此作者进一步提出劝勉。重点是：这节圣经希腊原文的开头是这么说的“所以我们必须敬畏”（*phobēthōmenoun*），动词的位置是特别强调的。基督徒们该认真思想以色列民的失败、惹神发怒，这对基督徒是有益的，使他们产生敬畏的心，以免同样的灾祸也临到这新群体，亦即属灵的以色列人（基

督徒)。作者毫不犹豫的相信我们既蒙留下有进入祂安息的应许，归根结底是因为作者相信神口里所说的每一句话都不至于落空。认识这点，敬畏神是极其宝贵的，他看见神的子民轻看神的赏赐的严重后果，并且使之成为自己的警惕。

作者提醒他自己和他的受信人，我们可以享受神所预备的安息，他将在以下的经文里详加解释，帮助我们知道我们仍然可以享受之安息的本质。免得我们中间，或有人似乎是赶不上了，这一句话的正确解释有待探讨。英译是“或有人被判定为赶不上了”。但中文圣经里把“被判定为”（*dokeō*）译成“似乎是”，因此那些有赶不上迹象的人也在警告的范围之内。然而，这字也可以解释成“以免你们有人认为”，换句话说，他是特别强调对当前整个情势的错误评估。当然，在读者当中很可能有人认为“安息”纯字面地指迦南地，与他们并没有切身关系。但从整卷书信来看，“被判定”这样的警告比较合乎原文的意思，而审判的执行官且不提。

2. 作者为了向读者表明与以色列人相同的情况，使用了一个非常重要的动词，因为有福音传给我们，像传给他们一样，在这句话中他把自己也含括在其中。当然，信息内容或许不同，但两者的共通事实是神愿意与人交通。祂的信息就是“话”（*logos*），就如二章 2 节所说的。新约圣经里很喜欢用这个字来指神的启示。在此用所听见的道（*tēs akoēs*，直译是“所听见的话”）来修饰。这句话可理解为，只听到了福音信息，却没有反应，而这样的解释亦符合上下文的意思。不管我们采用何种解释，很显然地，至少有一些人听到福音，却没有一点反应。原因是因为他们没有信心与所听见的道调和，这句话也可以有不同的解释。

首先要说的是，这句经文本身有个难题。最能获得支持的两种抄本是“调和”（*synkekerasmenos* 是以“信息”为着眼点），或“联合”（*synkekramenous* 则是以“他们”为着眼点），后者可以解释为“他们并没有凭信与所听见的话相结合”，两种读法均是强调听道者缺乏信心。然而，从文法的角度来看，前者比较合乎文法的观点。两者都显明一个事实（但前者较易带出这种强调的效果）：光是听还不够。曼逊（W. Manson）则认为第二种读法是指：这卷书信是对一个因为“信心”不足而分裂的

团体而言的<sup>89</sup>。但是就算是指着本书的受信人说的，这样的解释与上下文所提的以色列民则毫无关联。传给我们，像传给他们一样这句话似乎排除了这样的观点。

3. 信徒们与诗篇九十五篇里所提到的古代以色列民景况全然不同。然而，作者在此仍再一次借着引用旧约而强调神不许以色列民进入迦南地的审判。作者如此说，把信徒更美的地位带进更鲜明的焦点中。作者说到“但我们已经相信（过去时态）的人，得以进入（现在式）那安息”，他是表明：他所说的安息是一种正在应验过程中的经历。这个安息并不只是未来的盼望，而是指基督徒在现实的环境中所要享受的。奇怪的是“相信”这个字并非现在时态，但作者很显然是要说明决志信主这件事。第一节的警告很显然对那些不能享受神为他们所预备的安息之人所说的。

我们认为希伯来书的原始受书人一定明白“安息”的属灵本质，因为作者到目前为止尚未界定它。然而，他确实在下一句的经文里给予一些暗示——其实造物之工，从创世以来已经成全了，作者好像要他的受信人把思想从飘流旷野追溯到创造工作上。我的安息这引句和造物之工的作者注解是息息相关的。信徒们现在所进入的安息不是别的，正是神在创世工作完成后，歇了祂的工所进入的那种安息；也就是说，安息的概念是完工，并不是不作工（详阅第10节的注解）。

特别要注意的是：“安息”并非是个全新及基督降生之前未曾有人经历的一种概念，反而在整个人类历史上都有机会享受到。安息这件事最深远的观念可以追溯到宇宙的创造，而且是神盼望每一个人类都可以享受到的。“安息”是人类无法祈求的质素，事实上，人类若非透过耶稣基督，无法找到安息。耶稣自己就曾经邀请人们到祂那里去得着安息（太十一28~30）。

4~5. 下面引用两处经文来佐证前面所论述过的；安息的实际和以色列民如何坐失安息。第一处经文引自创世记二2，却使用了与二章6节相似的一般形式“有人在经上某处（*pou*）说”（中译“有一处说”）。经文的权威性比起上下文的精确性更重要。七日的暗示紧接在第3节之后，并且为第9节所叙述的“安息日的安息”作预备。这里提到第七日，

使不少古代解经家认为，当历史经过六千年后，神必叫万物结束，接着是一千年的安息（参《巴拿巴书》15：4及下）<sup>90</sup>。

第二处所引用的经文以又有一处说（引自诗九十五篇）的形式带出来，重复引用在三章11节，并反映在三章18节，作者显然是为了增加听道者的印象。他特别强调最后定局在于神，而不是不信之人和惹神发怒之人。

6~7. 从所引用的经文而作的推论上来看，虽然其逻辑性并不是很明晰，但它所蕴含的意思却是很清楚的。既有这个词把第6节与4~5节连接在一起，其推理着重在必进安息的人。探讨的重点在于：既然以色列民（那先前听见福音的）不曾进入，但是一定有某些人仍然可以进入，如此神的应许方不落空。而很奇特的是作者在此并不提进入应许之地的第二代以色列民，虽然他在第8节提到约书亚。这样的对比似乎是以旧约律法的主要代理执行者摩西，和新约恩典的开创者基督为中心的。作者的思想又一次集中在以色列民不得进去这个事实，以此提醒受信人，原因是他们的不信从，他们只能怪自己。但这样从摩西移到基督，是对诗篇九十五篇里今日这个词的再解释，而诗篇原先在流浪旷野过后几世纪，对“今日”也已重新诠释。作者以特别的解释方法，对今日再一次以不寻常的字眼介绍——也就是又限定（*horizei*）一日。这个动词的意思是订下范围，作者使用这字，对引用经文的延伸意义真是恰到好处。虽然这里还是没有提及行动的主体，但我们清楚知道那就是神自己。

在大卫的书上从字面上解释是“在（*en*）大卫里面”，也就是在大卫这个人身上。这生动地说明了，圣经的产生是神和人合作的结果。虽然这里说这些是大卫的话，事实上却是圣灵借着大卫说的。而且，虽然硬着心是发生在旷野流浪时期，大卫过了多年提出来谈，可见作者坚信神的话是继续有效的。这就是他为什么要向受书人说明经文与当代的关联性。作者已经在第三章引用过诗篇第九十五篇，现在又重复引用该段经文的第一部分，增加了这段经文警告内容的庄严性，就像一个钟不停地响着：“今日你们不可硬着心，今日你们不可硬着心”。正如布鲁斯所说的，由于作者一再努力的说明，希望受信人明白，神的警告犹如摩西或大卫的日子一样，也适用在他们身上<sup>91</sup>。

8~9. 似乎作者在此处想到有人可能提出异议，但这只是他的猜测，而非陈述实情。反对者或许会说，虽然因着以色列人的不信，摩西不能带领他们进入迦南地，约书亚却做到了，因此第6节的“既有必进安息的人”指的是约书亚引领进入迦南的人。在这样的情况下，约书亚的地位则与带领祂的百姓进入属灵安息的基督同等了，但作者的想法并不是如此。他认为神再提的别的日子，正是因约书亚带领百姓进迦南的行动并没有完全实现神所应许的。的确，当诗篇作者说到安息，应用在他的时代，很显然不是指约书亚实现的安息说的。毕竟，约书亚带领百姓进入迦南，与神在创造万物之后，所得到不变的安息相较，是何其短暂。神的“安息观”与人的观点是截然不同的，希伯来书作者引用诗人的话，将受信人带进属灵的领域中，这才是真的进入神的安息。

第9节以这样看来 (*ara*) 引述作者的结论，说明它是不必多加赘述的。安息日的安息这样的说明是非常重要的，因为这个字 (*sabbatismos*) 未曾在他处出现过。它可能是作者所造的新字 (MM 的主张)，因为它有效地区别属灵的安息与迦南的安息 (诗篇里用的字是 *katapausis*)<sup>92</sup>。那些有资格享受安息日安息的人被称为神的子民，这把他们和不信的以色列民分别出来。事实上，这是一个兼容并蓄的词语，适用于指称普世性的群体，包括犹太人和外邦人 (参：彼前二 10 是类似的用法)。这种神的拥有权是值得注意的，祂喜欢称呼信徒为祂的子民。他们是个新团体，仔细地听神的话语，并用心去遵行；他们取代了经不起考验的旧以色列民。

10. 这节圣经对“安息日的安息”作了解释。这是神的安息，不是较次级的模式。神的子民分享祂的安息，祂如何，他们也如何。他们借着与祂联合，得以进入祂的经验里。毫无疑问的，作者的意思是信徒们现在所享受安息日的安息，实际上正是神的安息。安息不是遥远的盼望，而是立即可以实现的盼望。然而，作者仍然害怕有部分受信人与神所应许的安息完全无分，因此他在第11节提出劝勉。

作者称颂安息 (*katapausis*) 绝对不是要贬低工作的重要性，这里的“安息”并不是闲懒不工作。的确，这段经文所阐释的，是神在创造之后进入祂的安息，而神的工作并没有因此停止。这并不是说，神从此之

后对宇宙运行秩序不再有兴趣 (这是自然神论人士的主张)。Hering 注解：*katapausis* 不只是休息的观念，而且包括平安、喜乐与和谐<sup>93</sup>。

#### ii. 竭力进入那更美的安息 (四 11~13)

11. 希伯来书里点缀着许多劝勉，这是其中之一。所以我们务必竭力进入，这句话所要告诉我们的是，安息必须努力进入，不要把它当作是一种赐予。“竭力” (*spoudazō*) 这个动词蕴含着急切的意味，与作者在本书信中所提出各样严肃的警告一致。作者再次提出以色列民的例子作为劝勉的主要动机，因他清楚知道历史重演的严重危险性。然而作者并没有明显的说出他的受信人犯了学那不信从的样子的罪。这里的希腊文 (*en hypodeigmati*) 有两种可能的解释：一为“重蹈覆辙”，一为“上行下效”。前者比较合乎原文的意思，RSV 亦如此译，但两者的区别很小。新约圣经中一再告诉我们，初期教会时代的基督徒能够从古代以色列民的经验来看他们自己 (譬如：彼得前书一章，有很强烈的出埃及记的架构)。

12. 这一节经文和第11节，毫无疑问的存在着强烈的关联。这个警告事实上是以神启示的性质为根基的，不能把它当作是无关紧要的事务而不予理会。作者在此用令人印象深刻的比喻来描述神的话语大能的特质，不但强调了行动，也强调了神的道的功效。首先，我们必须确立它的意思。这有两种可能性：我们或是采取“道”是神的启示的一般看法，或根据约翰的用法，用“道”特指耶稣基督自己，因为祂的功用乃是作为“道” (Logos)。两者的关系原本密不可分，但是以其就近的经文脉络来看，这个道应该解释为神对人类的一般的信息。作者再三诉诸神对祂子民的启示，意思是说：一个人除非在神的道里面，并且让神的道来管理他的每一经历，否则他绝不能进入真正的安息，然而，最完整的道可能是，只有通过神在祂的儿子里面完全的启示。关于这个理论基础，在本书信的一章1节里已经说明。

此处所说，神的道的属性包括活泼的、有功效的、锐利的 (中译“更快”)、能刺入剖开，这些都只是在个人身上产生功效的一部分能力而已。“剑”这个比喻立即使人想到审判，但是并非此处特有的。“道”能分开

的观念也由斐罗提出（详 *Ouis rerum divinarum heres sit*, Sections 23 0~233）。但斐罗的观点与本书信的理念有所不同，因为他观念中的道不能在道德基础上来区分事物，必须由人的理性来完成这个工作。神的道（作为神明确的命令）的人格化，从所罗门智慧书十八 15、16 获得根据，它的解释比斐罗的解释更符合希伯来书的思想，但希伯来书的理念是更基础性的。神的道能够剖析辨明全人的每一个层面。

神的道是活泼的，这正反映出神本身真实的特质，因为祂是所有生命的源头，这样的生命满有能力去完成祂所宣称的目标。把神的道应用在启示的记录上时，尤其能够说明它“活”的特质，因为“话”的观念很可能沦入一种死的规条；犹太人对律法的观念，正足以说明这一点。一个活的启示必然会不断的在领受的人心中产生果效。耶稣曾经宣称祂所说的话就是灵，就是生命（约六 63），祂所强调的正是祂的启示中赐人生命的成分。第二个特性是有功效的（*energēs*），这是用以加强同样的意思。一个活的物体，却可能呈现静止状态，但真实生命的本质是动态的，并且能对任何未达此生命标准的发出挑战。“神的道”本身带着心智上与道德上的要求，要求人对它的劝勉发出反应，并作出个人的抉择。毫无疑问的，作者从诗篇第九十五篇搜集解释途径，来思想发生在当前的属灵挑战情况。

以弗所书六 17 与启示录一 16 也都曾经把神的道比喻成剑，启示录用一把两刃的利剑这个观念来形容从那已得荣耀之神的儿子口中所说之话语的本质。以赛亚书四十九 2 与《所罗门智慧书》七 22 也可以找到这样的概念。以弗所书的经文则说到属灵的军装，是特别用来攻击魔鬼的势力。但是，希伯来书这里所着重的是神的道的穿透力，因此用比较级的叙述方法来说明，更快。神的道就像两刃的利剑，最叫作者震惊的是它刺透的能力。但是，甚至连这样的描写也无法恰当地说明神话语的功效。

以下的说明解释了神的道的穿透力。魂与灵都能刺入剖开，这句话使人对神的道的分割能力产生特别的注意力，但是此处所要说明的意思为何？虽然有人认为这是说到将魂（*psychē*）与灵（*pneuma*）分开，但似乎解释成深入魂里和灵里是比较合宜的，也就是说，神的道能显明两

者真正的性质<sup>94</sup>。在此，神的道被视为能刺透全人，包括魂与灵。如果我们采取前者的解释，那么神的道的穿透力是能彻底达到魂与灵之间，这是众所公认难以辨明的分界线。在新约圣经中，“刺入”（*diikneomai*）与“剖开”（*merismos*）这两个字，只有本书作者用过。而后者在二章 4 节也出现过，用来说明圣灵恩赐的分配，与这里的意义全然不同。新约圣经里，用 *pneuma* 来描述人的灵，是以人的属灵层面为焦点，也就是与神有关的生命。而 *psychē* 则是指与人属灵的经历无关的生命层面，也就是与他自己，他的感情、思想有关的生命。在保罗的神学中，两者有很强烈的对比。

这里说到神的话剖开的功效，能延伸到骨节与骨髓、心中的思念和主意，是又一次清楚说明道在心思中的穿透力。神的话对我们的影响力可以延伸到辨明我们心中的主意，这样的理念是很有挑战性的。没有任何事可以在神的信息的辨明力之前隐藏，连我们最深处的意念也不能。道会影响到我们的全人，从下一节经文的说明，就可以获得解释。

13. 这里回到前面已经说过的，但借着一个更全面的陈述受造之物和造物者的关系而更加丰溢，尽管神的名在此并未出现。那与我们有关系的主，这样的说明很显然是指着神说的。这句话从字面上的解释是“与我们有帐目关系的那位”，也就是说“我们必须向祂交帐的那一位”，这提醒我们：有一天终必要交帐。这一节必须在这个亮光中来理解。

“没有任何事物或任何人，可以躲避神的眼光”，这样的忠告对我们是有益的。每一个受造之物都是赤裸的（*gymna* 直译“赤裸裸的”），他所强调的是在神面前完全的显露。此外，他又说是敞开的（*tetrachēisme na*），这是个很生动的叙述，这个字在新约圣经中只出现在这里，七十士译本里也从未用过这个字。它的意思是“把颈子往后扳”（就像在摔角时）；第二个意思是“赤裸着的”，或因被征服或被迫而仰卧在地上，或者在这里是指“揭发”的暗喻用法。这里似乎是说，在神的眼前，没有任何人可以隐藏自己的脸，他的头被压向后，以致暴露在神的面前。这种严肃的观点，是为了本书信的第二部分作预备，在第二部分中说明基督大祭司工作的目的与影响力。万物都无法隐藏的事实，说明人类急迫地需要一位真正能为他们行动、有影响力的代表。

## E 更美的大祭司(四 14~九 14)

摩西的律法已经指派并预备了一位大祭司，以成为神和人之间的中保。但是亚伦的祭司职分有许多软弱，作者因而宣称基督的大祭司职分是超越亚伦的。作者插入一段挑战性的话，警告受信人，离弃基督教信仰会有什么后果。基督的大祭司职分究竟属于那个等次？这问题引领作者探讨麦基洗德更美的等次，与这主题紧密连结的是：比旧约更美的新约。

### i. 我们伟大的大祭司(四 14~16)

14. 虽然大祭司的主题在作者心目中占有非常显著的地位，并且在本书信中已经提及很多次(参一 3, 二 17, 三 1)，但作者到现在才开始详细说明。或许本节开头的既然(*oun*)这个连接词，使本节经文直接与二章 17~18 节互相连接，其间的叙述布置了格局，却使受信人注意这个主题的重要性。

作者用三个词来论述我们的大祭司。第一个是伟大的(中译“尊荣的”)，这个字眼把祂标明出来，是比其他次等的祭司更美的。作者主要是想到祂比亚伦的祭司的等次更美，这是作者在以下的经节里所要说明的。这个“伟大”不但延伸到祂的属性，也延伸到祂的工作。

第二个特性是已经升入高天。因为所用的这个“天”在原文是复数，有人认为此处受到犹太人认为天有许多层的观点所影响。保罗在哥林多后书十二 2 说到他曾被提到“第三层天”，亚历山大的革利免则宣称天有七层。但是在旧约圣经中，一般常例多是用复数来形容天，因此这里指的大概不是犹太人的多重天的观念。最有可能的说法是，这种概念是一般性的，作者用它来说明亚伦等次的大祭司进入帐幕的各种限制与基督升入高天的对比。我们的大祭司直接进到神的面前，这句话说明祂的通道是畅通无阻的。我们或许可以用这节经文和十章 19 节作一比对，那里说到，因为我们大祭司所成就的工作，我们可以坦然的进入“至圣所”。换句话说，我们有分于我们大祭司的通路。

作者给祂的第三个描述是祂的名字：神的儿子耶稣。“耶稣”已经在二章 9 节和三章 1 节提过，那里界定了祂的人性部分，说明祂适合于担

任大祭司职分的资格，在六章 20 节，七章 22 节，十章 19 节，十二章 1 4 节，十三章 12 节几处经文里都把耶稣的名与大祭司的主题连接在一起。

“耶稣”这个名字就如“基督”的单独用法，经常不附带任何头衔的出现在希伯来书(各有九次)。作者使用这些不同的名字，很显然地是带有不同的意义。他毫无疑问的相信，我们的大祭司除了历史的耶稣之外，别无他人，这是非常重要的。而且同时，他反复说明已经清楚分析过的，这位耶稣也就是神的儿子。虽然本书信前面部分已经认定耶稣是神儿子的身分，但到现在作者才将神的儿子这个头衔提出来探讨。这毫无疑问的是为了要刻意将耶稣的人性和神性结合起来，以作为祂担任比其他大祭司更美的大祭司完全资格。他在六章 6 节，七章 3 节和十章 29 节都提起这个头衔，以上经文的头一处和最后一处都将神的儿子描写为被那些背道之人所褻慢的那一位。

在介绍这位大祭司是如此伟大之后，他立刻提出劝勉，便当持定所承认的道，这是不足为奇的。这里所用动词(*kratōmen*)的意思是固守，这似乎是在强调我们个人的决意。这个观念在十章 23 节又以略为不同的动词“坚守”(*katechōmen*)再次提出，并且也带着同一个受词所承认的。“承认”这个字已经在三章 1 节出现过，也许是这卷书信的关键字，因为这节经文和十章 19~23 节的经文有直接的关联。的确，四章 14~16 节可以视为大祭司主题的引言，十章 19~23 节则是个结语。这两处经文也都提到要持定所承认的，我们可以借着一位大祭司坦然无惧地(*parrēsia*)来到神面前。两处经文的呼应是如此的显著，并非出于偶然。它们反映出作者在本书结构上的计划。他论述大祭司主题的旨趣，绝不是空谈理论，而是很实际的，为要劝勉受信人亲近神。

15. 虽然二章 18 节已经指出我们的大祭司能怜悯那些受试探的人，这节经文再次从反面角度来解释同一件事：因为我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱。为什么作者从正面转用反面的角度呢？最大的可能性似乎是他察觉到有人会提出异议，认为耶稣基督距离人类的需要太遥远。若是如此，作者就急于驱散这种忧虑。这里用因为(*gar*)这个连接词来说明我们要持守所承认的道的理由，我们坦然无惧是因着我们大祭司的能力。在新约圣经里，只有希伯来书使用体恤(此处和十章 34 节)这个

动词 (*synpatheō*, 直译为“一同受苦”)。这里是说基督体恤祂的百姓, 而十章 34 节则说基督徒体恤那些受捆绑的人。基督徒所以能够同情别人, 是因为基督能体恤他们。基督所能体恤的是我们的软弱。软弱 (*astheneia*) 的观念, 包含着需要的自觉, 本书信在提到亚伦祭司等次的软弱时出现过几次 (五 2, 七 28), 并且以此和我们大祭司作强烈对比, 说明我们的大祭司没有这些软弱。事实上, 祂是刚强的, 祂超越这些需要, 所以祂站在一个体恤我们的地位上。软弱这个字含义非常丰富, 包括我们感到的任何需要。祂体恤有缺乏的人, 不体恤自满自足的人。

或许有人会认为即使我们的大祭司可能体恤人的软弱, 但祂却不知道困扰人的试探, 作者特别就耶稣所受的试探提出说明, 祂也曾凡事受过试探, 与我们一样。这是对二章 18 节的进一步说明, 那里提及耶稣受试探的事实, 保证祂可以帮助凡是受试探的人。作者在此提出两个进一步的主张, 引发更锐利的问题: 祂所受的试探和我们所受的一样 (与我们一样); 这些试探含盖了所有的层面 (凡事)。第一个宣称可以解释为祂的性情和我们一样, 而不是祂所受的试探和我们一样, 但是这样的解释并没有免除第二个宣称的含义。凡事 (*kata panta*) 说明了在遭受试探时, 耶稣所遇见的和我们一样。这样的说明带给我们莫大的鼓舞。我们得到莫大的安慰, 因为祂竟然也曾经历了和我们一样的试探。

但是这里出现了一个例外的条件, 只是祂没有犯罪, 这就产生了一个问题, 既然我们受试探, 我们也犯罪, 而祂受试探却不曾犯罪, 祂所受的试探怎会与我们所受的一样呢? 如果祂不像我们有犯罪的倾向, 这事实岂不显明出祂是处在一个有利的地位上, 立刻将祂所受的试探与我们所受的区别出来? 为了解释这个疑难, 我们必须注意: 试探的本身并不见得是有罪的。这个观点实在是需要从面临试验或诱惑来看, 显然有不犯罪的可能。耶稣处在试探之下, 祂所受的试探程度明显有别于人类所受的, 因为祂并没有犯罪的倾向; 另一方面则是, 耶稣所受的试验, 面面都和我們所受的相类似。耶稣受试探并不局限于圣经所记载在旷野所受的那三次, 而是发生在祂的全部工作期间。我们只要知道祂经过了别人从不知道的压力和逼迫就够了。在此, 较大的试探就包括了较小的。当我面对试探, 就算怀着这位完美且具神性之人所未曾经历的犯罪倾向,

但和祂所忍受的试探相较之下又算什么呢? 与其说祂的无罪是为了给祂的百姓树立榜样, 不如说是要以此激励他们<sup>95</sup>。我们的大祭司历尽了人间一切的试炼。

关于耶稣无罪这重要而特别的说明, 我们可以比较保罗在哥林多后书五 21 的论述。这是新约圣经一贯的教训, 对希伯来书作者的大祭司主题格外重要 (参七 26 起有更详尽的说明): 耶稣虽然是个人, 却是没有罪的。

16. 是另一个劝勉。前面曾说过, 劝勉在十章 22、23 节又再次出现。人来到神面前的可能性特别占据了作者的思维。这里有几个重点值得我们注意。第一, 基督徒来到神面前所表现的特性是坦然无惧的, 或放胆的 (*parrēsia*), 这字表示从恐惧中得着释放的自由。这是基督徒来到神面前最引人注意的特性, 即使人在神面前表现敬畏的态度, 仍无碍于此一特性。在主祷文里完全显明这特性, 像“我们……的父”这样的称呼, 显示出惊人的胆量。

第二个特性是来到施恩的宝座前。宝座是王权的象征, 是令人慑服的地方, 但它主要的特性却是恩典; 换句话说, 这是神随己意白白施恩的地方。八章 1 节和十二章 2 节都说到耶稣基督坐在宝座的右边, 这宝座是施恩之处, 耶稣就是保证。

第三个特性是怜恤与恩惠的结合, 这两者都是宝座所发出的特殊恩泽。前面已经说到我们的大祭司是慈悲的 (参二 17)。这在新约圣经中是个很突出的主题, 也是保罗书信的特性。

第四个特性是我们所得到的帮助是随时的。神恩典的供应是无量量的, 惟一的条件是我们愿意去领受, 这样的心是不可缺少的。

#### ii. 与亚伦相比较 (五 1~10)

1. 第五章的前四节所讲述的是一段历史事实, 也关系到亚伦的等次。如果希伯来书是对犹太籍基督徒写的, 则这一段说明就是个提醒, 以作为引述一更高等次的背景。前面已经宣称耶稣基督是我们伟大的大祭司, 而与亚伦的等次作一些比较是无可避免的, 这些比较有两个目的。第一个是证明耶稣具备了大祭司任职的所有资格; 第二个目的是要证明

基督远超乎亚伦的等次。如果不包括第二个目的，麦基洗德祭司等次的真正意义就会被忽略掉。

整个讨论起始于一个关于大祭司职分的一般宣告。这与第四章末了的引论有某些关联，正如第五章一开始的因为 (*gar*, 中文未译) 这个连接词所表明的。的确，我们的大祭司之所以能够帮助我们，是因为祂具备大祭司的一切资格。这里特别提出几个明确的特点。

(1) 大祭司在本质上是人的代表，祂是从人间挑选的（直译是“取自人间”）。因为祂在本性上与人联合，祂可以代替人向神祈求，这是亚伦祭司职分的基础。毫无疑问的，这工作不能委托给超人类的生物，而是需要一位具有人的感觉和思想的人。

(2) 祂是奉派 (*kathistatai*) 的。这个动词是被动式，也就是说，大祭司的指派是神所作的。亚伦等次的祭司职任并不是民选的，而是在神的主权下被分派的。

(3) 祂的奉派是为了属神的事 (*ta pros ton Theon*)。这里很明显地說出：祂担负中保的工作，在人面前替神工作，在神面前替人工作。这就是祭司职位的基本功用。

(4) 祂的职责是要献上礼物和赎罪祭（小字作“要为罪献上礼物和祭物”）。这个子句 (*hina* 子句) 带出祂如此密切地与神、与人认同的结果。礼物与赎罪祭密不可分，这两个字的使用有时是可以互相替换的，但是此处却有所不同。这里所说的礼物 (*dōra*) 必是指素祭，而祭物 (*thysias*) 则是指血祭。事实上，亚伦的大祭司职任是要为人的罪预备来到神面前的道路。“为罪”这个词意义深远，因为它并不仅限于“祭物”，也包括了“礼物”，所以我们最好将“为罪献上礼物和祭物”解释为大祭司工作的所有范围。他代表他的同胞执行献祭的工作，有赎罪的价值；也就是说，他要处理他所代表之百姓的罪。

2. 说明了大祭司职任的一般功用之后，现在把焦点投注在较个人的层面上，大祭司能体谅 (*metriopathein*) 无知（中译“愚蒙”）和失迷的人<sup>96</sup>。虽然旧约圣经里未曾提过有关大祭司之道德资格，作者却在这里推论说，他们基本上是人中之人，应具有体谅别人的品格。对于无知

和失迷的人应该比较容易处置，或许可以置之不理。他们在一个秩序井然的社会中是一群不受欢迎的人，但是在神权政治社会里，他们不能被忽视，神的预备必然与他们有分。大祭司所代表的，不但是社会里优秀的一群人，也代表较差的一群人。

愚蒙 (*agnoousi*) 和失迷 (*planōmenois*) 两种描述，可能是罪的种类的起源与特性，这是大祭司所要处理的。愚蒙的罪和故意犯罪的不同，要仔细分辨，因为律法不为故意犯罪的人预备出路。那些漂泊徘徊的人，正是在神的路上迷失，而想要回头；他们并不是真的硬着心背叛神。大祭司特别要体谅那些感到有需要的人，大祭司在自己的软弱中所能认同的，也正是这些人。亚伦等次的祭司与我们的大祭司的不同，正是在此，因为我们的祭司比他们更能体谅自己的百姓，但不是因着祂的软弱，反倒是因着祂的能力。祂一点也不“无知”或“失迷”，却能够完全了解无知和失迷的人。

然而，被软弱所困这个词可以解释为“被软弱所包围”。也就是说，这位大祭司穿上祂的百姓的软弱；如果这样的观点是正确的，则近乎我们的大祭司的性情。不过，前面的解释显明亚伦等次祭司的软弱与基督的大能间的对比，可能是较恰当的解释。

3. 在这节经文中，耶稣基督和亚伦的等次有更显著的差异。因为亚伦等次的大祭司本身是有罪的人，因此他理当为……自己献祭赎罪。在赎罪日那一天，大祭司必须先为自己的罪献祭赎罪，这是整个程序中重要的部分（参利十六 11 及下）。虽然罪与软弱并不见得一定互为因果，但作者显然认为两者密切相关。除了那位完美的人以外，每一个人的软弱结果都会导致罪的出现。身体软弱却没有犯罪的典型例子就是十字架。但亚伦的等次并未为其祭司们在这种软弱上有任何预备，不过其献祭条例理想上有这种功用。本书信还要继续探讨，亚伦必须献上祭牲，基督则是献上自己。大祭司的罪和百姓的罪显然有一个共通的因素，大祭司和百姓一样，也是有所缺乏。但我们的大祭司又再次站在明显相对的地位上，祂没有罪，故不必为自己献祭。这就是祂与众不同之处。

4. 大祭司职任的一个最重要因素是它的来源。这个职任是神所命定，不是自取、也不是出自于人的指派：这大祭司的尊荣，没有人自取。

这里很明确的是指亚伦的例子，因为他是神所预定的。新约时代和旧约时代一样，神的呼召是个重要因素，关键是在神的创始权。当我们把这个比较应用到我们伟大的大祭司身上时，可以知道祂的职任也是神所命定的。圣经上提醒我们，祂深知神把工作托付给祂，祂也完成了神的托付（参约十七4）。

5. 以下六节圣经解释了基督和亚伦等次间的关系，并介绍麦基洗德的等次，这个解释在第五章11节到第六章20节间的插入语之后还要继续探讨。

作者首先探讨基督是神所指派的，这特点与亚伦的地位相仿。值得注意的是：这里使用“基督”的称号，不再如第四章14节使用“耶稣”这个名字。这使我们知道作者深受弥赛亚（受膏者）这样的概念所影响，祂“不是自取荣耀”得到这样的头衔，虽然祂有权自取荣耀。然而，新约圣经中所描绘的弥赛亚，祂的工作是服事人，祂从不强取尊荣的地位。主耶稣在约翰福音八54强调，荣耀祂的乃是父神，祂不是荣耀自己。

祂的被设立（第1节，中译“奉派”）这事实从诗篇第二篇获得支持，希伯来书一5已经引用了这篇诗。这个重复提出的主题，在此与出自诗篇一一〇篇的另一处引文相连，这主题使我们知道作者曾默想这些诗篇，也形成本书信结构的重要部分。他们就像乐章中反复出现的曲调，每一次都给人不同的感受。作者想把大祭司的主题与神子基督的崇高地位紧密地结合。耶稣是神所设立的，这样的事实说明我们的大祭司完全是神所喜悦的。如果祂是人所指派的大祭司，祂的地位一定会被怀疑<sup>97</sup>。

6. 第二个引句出自诗篇一一〇4，作者还是用一般的语法，“就如祂在经上又有一处说”（英译），假定与第一处引用的经文有别。虽然如此，这里所引用的经文都是具有权威性的，因为“祂……说”很显然是指神自己。祭司的职位为神所指派，从这里所引用的经文获得支持。

而且这里还引介出两个全新的特性，说明基督的大祭司职任与亚伦等次的祭司职任不同。第一个特性是永远，这样的特性不可能再修正。因为祂已臻完美，不可能再有更完美的境界。第二个特性是照着麦基洗德的等次，因为就如同以后要说明的，祂并不像亚伦的祭司等次，有后

继者接替他的祭司职任。祂的祭司职任是一次永远的，不受时间的限制，永远具备祭司的资格。

麦基洗德和亚伦不同，他是个神秘人物，创世记十四18~20的简短描述，使我们知道他是个历史人物，而且他的祭司职任是亚伯拉罕所承认的。值得注意的是，本书作者对创世记所记载，麦基洗德带着饼和酒出来迎接亚伯拉罕的事只字不提，这件事或许象征着某种重要性，因为饼和酒对主餐具有非常特别的意义。作者对此避而不谈，却只专注在亚伯拉罕向麦基洗德献上十分之一的历史事实（详见第七章）。

他大可进一步将诗篇一一〇4的誓言详加论述，尤其是他在三、四两章已经论述了神的誓言。但是他却保留这样的论述，直到第六章13节才解释此一誓言的意义。作者介绍麦基洗德这奇特人物的方式，就像祭司本人一样玄秘。麦基洗德的气质，与他所预表的尊荣大祭司十分相称。

7. 本书信常常出人意表地突然引入不同的主题，乍看之下似乎与经文的前后文在本质上没有自然的关联。下一个段落（7~10节）就是个例子。作者的引介可以称之为耶稣生平的回忆。我们或许诧异这与麦基洗德有何关系，他的祭司职任在第10节又被重复提出说明。诗篇第二篇的重复引用，提醒作者早先的思想顺序，他在前面把注意力集中在神儿子的神性（一章）和耶稣的人性（二章）上面。

作者出其不意地用基督在肉体的时候所发生的事情，来提醒受信人，似乎就是为了要驱散任何有关“耶稣是个神秘的预表人物，且未曾在历史上出现过”的错误观点。这样的表现方法很发人深省，因为这使人把注意力集中在祂人性的实质上。作者已经在第二章清楚说明（详14与17节），但他在这里，对基督生平的历史记载，插入一段更生动、清晰的叙述，这的确是新约圣经里，除了福音书以外，最鲜活的例子。希腊原文里，并没有界定祂的这个所有格代名词，但这一定是指耶稣的，因为祂是整段经文的主题（参5节）。

有关耶稣的人生的关键说明，表现在祂强而有力的祷告中。这里用到两个词祷告与恳求，两者虽然极为类似，却仍是有分别的。前者（*de ēsis*）是新约圣经中通常用在祷告上的字眼；但后者（*hiketēria*）蕴含着



比较强烈的祈求意味，它可以溯源到古代，举着橄榄树枝，象征求助的习惯。这些用来描述圣子向圣父祷告的词句不但非比寻常，而且显出祂与祂子民间完全的认同。

大声哀哭与流泪，不可否认的，似乎是指耶稣在客西马尼园祷告时的痛苦挣扎，因为祂祷告时汗珠如血滴般落下，说明祂经过内心深处的强烈挣扎。福音书的记载中，并没有提到耶稣流泪，但这并不表示耶稣在当时未曾流泪。祂既然在拉撒路的坟前哭泣，也很可能在其他类似场合中，把内心深处的情绪形诸于外。虽然，眼泪通常被视为软弱的象征，然而它却有着治疗的效果。我们的大祭司和我们一样，也是有血有肉的人，当祂的情绪激动时，也是会流泪的。

作者特意使用那能救祂免死的主，这样的叙述子句，来描写耶稣恳切祷告祈求的对象，就是要受信人把注意力集中在神的拯救大能上。在新约圣经中，神是拯救者的概念，人们不容易明辨它的整个意义。作者在二章 15 节已说明人受制于死亡的恐惧。基督已经得胜的讯息，给许多人带来新的挑战与希望，这也难怪作者又提到耶稣的得胜祷告了。

但是，作者说基督“就因祂虔诚的敬畏蒙了应允”（英译）这样的话，乍看之下并不是很容易明白的。许多解经家认为“祂虔诚的敬畏”（祂的热忱），就是排除畏惧的因素。然而，这些字词似乎更直接地说明，耶稣在客西马尼园的痛苦挣扎，其最高潮就是完全顺服神的旨意（“然而不要照我的意思，只要照祢的意思”）。

就因 (*apo*) 这个词的意思是“因为”（祂的虔诚），这个介系词的另一种一般性解释是“出于”；也就是说“出于祂的虔诚而蒙拯救”的意思，但这似乎与上下文毫不相干。作者小心谨慎的用 *eulabeia*，不用一般的 *phobos* 来叙述虔诚的敬畏。的确，在新约圣经中，只有本书信用到这个字（参十二 28 的“虔诚敬畏”）。对这个字的用法，卫斯葛 (B. F. Westcott) 的注解是：“更通俗的解释是敬畏的、深思的退避、不过于大胆轻率，是有真正勇气的”<sup>98</sup>，所以这可以指耶稣在客西马尼园的经历。这里发现一个问题，在对观福音书里记载得很清楚，耶稣在客西马尼园的祷告词中，并没有强烈要求天父免去祂将要尝的苦杯。如果这样的话，祂所蒙的应允是什么呢？答案当然是指祂完全顺服神的旨意了。

8. 此外回忆耶稣在地上的经历，这是祂所以成为伟大的大祭司的重要条件，引起作者解释祂受苦的“矛盾”。作儿子的通常要从苦难（就是从地上父亲的手中）学习顺服，这并非完全无法了解的<sup>99</sup>。而对基督而言，这却大不相同。祂圣子的职分是完全的，既然如此，到底祂为什么还得学习顺从呢？

在这里我们面对基督属性的奥秘。既然祂是神的儿子，我们很难把学习过程的意义（祂……学了顺从）联想在一起；但是如果把圣子看作是完全的人，我们立即可以明白。当路加说到耶稣学习上的成长（路二 52）时，所指的是祂藉一渐进的过程、借着顺服天父旨意，显出祂持续地以天父的旨意为祂自己的意思，并于上十字架时达到最高潮。

客西马尼园的流泪祷告蒙应允，是圣子顺服圣父旨意的确凿例证。没有人否认这是深切的奥秘，而且这事实毫无疑问地使得我们的大祭司对人的了解显得更切实。腓立比书二 6 以下经文也有类似的说明，所强调的是基督在奴仆的样式中顺服神的旨意。这两段经文令人联想到以赛亚书中的受苦的仆人。

9. 同样令人记忆深刻的是，书中一再重复基督得完全的过程观念。前面已经表明过苦难与完全密切相联，也就是必须经过苦难的道路才能达到完全。现在作者又说到顺从，显然顺从与完全也是息息相关的，使我们联想到腓立比书二 8~9 的思想次序。

没有一个人间的大祭司配得称为得以完全。不要误以为这样的解释是说，曾经有过一段时间，祂是不完全的。在耶稣的一生中，祂所拥有的完全受到试验，虽然经过了祂所受的一切苦难，祂的完全却丝毫不受玷污。就如胡斯 (Hughes) 的注解：“祂的苦难试验祂的完全，同时，祂既得胜地忍受苦难，这些苦难也就证实祂的完全，绝无失败与缺陷”<sup>100</sup>。这里所强调的是：这完全是永存的实际。还有值得注意的是，在七十士译本圣经经常使用以说明大祭司承接圣职的动词，与本书的主题有些关联。

基督的完全被视为是我们得救的根本，确实祂成了永远得救的根源。“成了” (*egeneto*) 是指得救的效果，因此是用过去式来表现。从历史观

点来看，显然是指耶稣负起大祭司职任的那一时刻而言。译成“根源” (*aitios*) 的这个字在新约中只出现在这里，它的意思是“原因”。可能指好的或坏的原因，但在这里完全是指好的，很恰当地译作“根源” (A V 译作“创始者”)。得救的方法没有捷径，若非透过耶稣就没有真正的得救。对本书作者而言，永恒的事物是有很特殊的意义的。他说到永远的审判 (六 2)、永远赎罪 (九 12)、永远的灵 (九 14)、永远的产业 (九 15)、永约 (十三 20)。很显然地，他希望立定一个恒久不变的根基，不同于必须一再更改的，属地的祭司条例与亲近神的方法。耶稣基督为我们预备的救恩是稳妥而永恒的，我们可以与约翰福音里经常出现的“永生”概念作比较。

很显然的，对于那些想要得到这救恩的人，在此也立下了一些条件，总结来说就是顺服，基督已经为我们立下了学习顺服的典范 (8 节)。在这个意义之下，顺服就是完全接受神的旨意。对基督徒来说，顺服点出了人对神预备救恩途径当有的回应。值得注意的是，配得救恩的人就是凡顺从祂的人，也就是包括所有顺服神旨的人，不论是犹太人或外邦人，穷人或富有的人，受过教育或未受教育的人，自主的或为奴的 (参保罗在加拉太书三 28 的说明)。福音的普世性就在基督大祭司职任的普世功效上反映出来。

10. 在此用另一个在新约圣经中只出现过一次的字 *prosagoreuō*，来说明当众宣布的名字或头衔，RSV 译成“任命” (*designated*，中译“称”)。新的祭司等次是蒙神所任命的，使人把注意力放在神的任命之上，这在第 4~5 节已经有说明。不论怎么说，麦基洗德的祭司等次不是世袭的，就像作者在七章 3 节的陈述。因此，除非是神亲自任命，否则没有人可以承接此一圣职。而且，这种等次也是独一无二的，除了基督之外，未曾有人拥有过。用上述不寻常的字句来叙述我们这位大祭司的资格是很恰当的，因为他和亚伦祭司等次是截然不同的。

作者的论证到目前先搁下麦基洗德主题不谈，提出某些影响受信人的严肃问题。他似乎有意离开主题，直到第六章探讨亚伯拉罕的誓言时，才渐渐回到麦基洗德这个主题上。

iii. 插入挑战的话 (五 11 ~ 六 20) <sup>101</sup>

11. 作者突然对受信人的能力提出省思：他们能掌握他刚才说的以及他在下面要详加发挥的吗？可见作者明显地在对一群真实存在的人说话，他们的光景是他所熟知的。他知道他们是听觉迟钝的 (吕译与 RSV 同；和合本作“听不进去”)，想必是指属灵的层面。或许作者认为，他论述到亚伦等次较麦基洗德的等次为低时，对某些受信人来说，太过理论化、学理化了。最起码，他似乎是发现这样的解释太深奥，后面还有更深的讲论；他知道，这对心智成熟的人应该不足以构成障碍。

然而，作者知道在他的受信人中，有着很严重的问题，因此他决定暂时中断他的中心主题，向受信人提出一番警告。因此，他说：论到麦基洗德，我们有好些话，并且难以解明，则是指他所提的麦基洗德主题，对当代的犹太教徒而言，是他们较不熟悉的主题之一，虽然斐罗的作品和昆兰团体的文件中都有略为提及。在此值得注意的是，属灵的状况与领悟力有直接的关联，而后者并非仅仅是知识性的。最根本的问题所在是沟通的问题：如何用受信人能掌握的方法来解释真理。毫无疑问的，作者所面对的问题，也是每一个解释神的真理之人所面对的。

12. 作者提出他们领悟迟钝这样的责备，如果没有解释，是没有根据的；因此，他为自己的判断作了解释。第一个原因很可能是受书人并没有达到作者的期望：你们本该作师傅。作者希望他们能教导别人的原因是，他们信主已经有好长一段时间，对基本真理应该有足够的认识，而且能够教导别人才对。这里引起一个问题是：这一群受书人是什么身分？我们似乎有足够的理由相信这绝不是指一所教会的全体会众，因为并非每一名会友都能够担负教导的责任。由此可见，作者心目中是针对一群具备教导别人潜力、但对真理的基本知识却很贫乏的人。他们自己还必须回到基础真理。他们很可能是一小撮知识分子，却缺乏属灵的领悟力。

值得特别注意的是译作“该”的动词 (*opheilontes*)，原文的意思是指义务，不只是意愿的要求。基督信仰的真理若要完全的推展，必须仰赖长大成熟的肢体去教导幼稚的肢体。所以，任何的团体，若是有教导能力的人本身尚未成熟，这将会是很严重的问题。

紧跟着就具体指出这些受信人的需要，那就是：还得有人将神圣言小学的开端，另教导你们。很显然这群人不但长不进，实在已经失落了对“小学的开端”的认识。他们必须回到起点，从最根本的道理着手，这对他们的属灵领悟力是个很可悲的评语。难怪作者感觉到不容易传递他的信息。

或许我们不明白作者为什么不在这卷书信中专一解释福音，而一味地详细解释大祭司主题，答案很可能是：大祭司主题在犹太教思想中是不可或缺的，也是受书人没有长进的主要原因之一。

译作“神的圣言”这个词（原文是 *tōn logiōn tou Theou*），直译是“神的圣谕”，新约圣经里有几处用到这个词来描述旧约圣经（参：徒七 38；罗三 2）。但是在这里显然是指福音的基本真理，因为作者把它和“小学”（*stoicheia*）这个字放在一起用。后者通常是用来描述一件事的入门。

如果“圣言”的意义与别处一样，此处所指的是受书人不能够明白解释旧约圣经的基本道理，导致他们对基督教的独特性产生错误的认识，因此需要回到这个主题的基本思想里。

作者提出吃奶和吃干粮的对比，并非有意造成两者之间的排斥，而是要说明一个人从吃奶到吃干粮的正常发展。吃干粮之前必须先有吃奶的过程，但是假若仅仅停留在吃奶的阶段，那是很可悲的、不足的。物质层面如此，属灵层面也是如此。对真理的认识有不同的层次，对属灵事物很渴慕，肯用心追求的人在知识上会有所提升。吃奶和吃干粮这样的隐喻，在哥林多前书三 1~2 也用过。

13. 对吃奶的隐喻提出更完全的解释。吃奶的基督徒就是不熟练仁义的道理，这句话值得探讨。首先，“不熟练”（*apeiros*）这个字直译是“未曾尝试过”，因此是没有经验的。缺乏熟练的技巧是因为缺乏练习，这和全然无知的光景是有别的。神要求我们对祂的认识不是点头之交的认识。作者毫不犹豫地把受书人归在吃奶阶段的这一类里面，也就是说他们尚未培养出必要的能力。

第二个要解释的是仁义的道理这个词。在希腊原文里这个词并没有定冠词，因此这个词所强调的并不是指某些特殊教义而言，而是指神的

话语（*logos*）的公义内涵。六章 1 节那里使用了同一个词（*logos*）来指教义（中译“道理”），其用法也与此处一致。作者可能思想到仁义（*dikaia synē*）这个词的特别用法，它是指因着信，在基督里所得到的，但也可指仁义的更广泛概念。这两种解释必然是密不可分的，因为人若非借着基督的义，无法适切掌握仁义的准则。毫无疑问的，一个初信者当然不能立即获得如何辨明这个道理的技巧，但是任何一位渴望成长的基督徒，这样的追求是不可或缺的。

作者描述吃奶的人是婴孩为结语，自然地紧接于所用的隐喻之后。每一个人都必须经过孩子的阶段，没有人愿意一直停留在孩童阶段。哥林多前书十三 11 也用类似的比喻教导我们，保罗说：“既成了人，就把孩子的事丢弃了。”成年人不是靠吃奶维持生命的。

14. 作者对长大成人（*teleiōn*）的评述，也同样宝贵。长大成人与完全相关，但是只能在基督身上看得到。这里所说的成长，则是指渴望从属灵的孩童长成而言的。保罗书信中多次论及此一概念（详阅弗四 13 及下这段经文，尤其注意“我们成长的各种方法”，并详见林前二 6，三 1，十四 20）。新约圣经描述面面俱到的信徒生命是整全的生命，有经验的基督徒就知道他需要固体的食物，以帮助他达到这种成长。

对于成长的界定，作者还有更进一步的说明，那就是心窍习练得通达。这在希腊原文里则是指习惯。其实，习练（*dia tēn hexin*）可以译作“借着习惯”，或许更清楚地表现出这是过去种种经验的继续累积。这个字在新约圣经中只出现在这里。属灵生命的成长不是由于个别的事件，也不是因为一次大的属灵奋兴，而是来自稳定的属灵操练。

心窍（*ta aisthētia*）是另一个在新约圣经中只出现过一次的词，这是指心思的特殊机能，是用来明白或判断属灵的事物。在所有人中只有基督徒具有属灵的洞察力，因为他们的心思在属灵认识上受过训练。这种训练的过程也出现在希伯来书十二 11、提摩太前书四 7、彼得后书二 14，不过彼得后书二 14 是用在反面的意思，指贪婪的习惯。

自从亚当和夏娃以来，人类就在寻求分别善恶的能力，但是这种能力并不是容易得着的，即使对基督有些许认识的人亦是。这种能力立即

显明了成熟与不成熟的分野。基督徒必须锻练出一种新的道德典范，尤其在外邦人中更该如此，才能在这个世界过毫无玷污的生活。

6: 1. 为了延伸婴孩和成人的对比，作者说明一个属灵婴孩若要长大成人，就必须有所离开。他提出两方面的劝勉，那就是“离开”与“竭力进到”。所以，它们包括回顾与前瞻两方面，所有的长进都是如此；那些从未离开起点的人，根本就不能成长。但是，在作者心目中，起点包括哪些部分呢？

基督道理的开端 (*ho tēs archēs tou Christou logos*)，可能会有几种不同的解释。它的意思可以解释为“基督起初的话语”，或者如 RSV，把“开端” (*archēs*) 用在道理上，而不是用在基督身上<sup>102</sup>。毫无疑问的，根据希腊原文的字序，第一种解释是最自然的，但是这里所指的“基督起初的”是什么意思呢？可能与五章 12 节“神圣言小学的开端”同义，显然是指基督的基本真理。所以“开端”可能指基督徒对自己地位的基本认识，是与犹太教不同的。

第二个肯定的命令，进到完全的地步，希腊文的表示方法很意外地用被动形式，在意义上是“让我们被带领以臻成人（或完全）”。这种形式说明了一个人的成长过程不是由于自己的智巧，而是降服于某种更尊贵的影响力。属灵方面的成长并不是经索取求得的，是要借助于属天的能力，而不是人的自身禀赋。然而，作者对于人这方面的责任有深切的体认，在这一章的稍后，他会有所说明。在一个人的属灵经历中，会有明显的因素中断他的成长。如果他没有长大成人的渴望，他不可能“被带领以臻成人”。

说到基督道理的开端有六大基本要件，那就是懊悔与信靠、各样洗礼与按手之礼、复活与审判。作者以两个一组，集成三组，可能是有原因的。第一组的两个是活泼的基督徒信仰最基本的条件。值得注意的是，作者称它们为根基，根基本身具有不必换新的特色。愚昧的建筑师，他们的工程不能令人满意，以致必须重新从根基作起，这是不证自明的。但作者是否暗示他的受书人在他们基督徒生活开端时可能没有真正的根基呢？不必再立这个词似乎反对此一说法。他是说：根基既然已经立定了，所需要的就是继续进行上层的建筑。

懊悔死行的表达是绝无仅有的，除了九章 14 节提到洁净良心、除去死行的字眼，没有一处将死亡的观念用在行为（或工作）上。但是，死亡的观念也用在信心（雅二 17）、用在身体（罗八 10）、用在人（罗六 11；弗二 15；西二 13）。以上每个例子中，死亡是指没有功用的光景。当信心一死，就无法履行它的真正目的，所有的功用犹如不存在了。死行就归属此类，只有表面的工作，缺乏任何有效的力量。

此外可能隐涉犹太教想要借着行为称义的观念，而从基督徒的观念看来却是“死的”，因为它没有任何功效。所有从犹太教转向基督教的人都必须为着倚靠他们的善行而悔改。更概括地说，接受基督教信仰的第一步就是悔改，施洗约翰如此说，主也如此教训我们，使徒行传里早期的传道人也强调此一真理。

信靠神 (*epi Theon*) 也同样是信仰的最基本要求，强烈显明信仰的方向。新约圣经中有多处经文证明信心是亲近神的必要基础。希伯来书里，对“信心”在某些方面有独到的用法（参四 2，六 12，十 22、38、39，十一 1~39，十二 2，十三 7）。在这里的意思则是指用信心来回应神所预备的。本书十一章则强调信心的行动。在作者心目中所看见的，信心是具有动力的特性。

2. 接下来所要说的另外二个主要教义是礼仪上两种不同的外在举动。各样洗礼与按手之礼，在犹太教也有类似的礼节，但是应用在基督教信仰时，则有不同的意义。“各样洗礼”实际上是指浸礼 (*baptismōn*)。其复数形态说明了它并不只是一项单独的动作，而是各种不同的礼仪上的洁净。值得注意的是，在昆兰团体中，遵行着多种洁净之礼。然而并没有足够证据说明基督教会也遵行此类仪式。作者用复数形态，对基督教的浸水礼与犹太教的洁净观念作比较<sup>103</sup>，这并非是不可能的，这个字也被用来说明一般洗濯礼仪（来九 10）。因为这些礼仪都用“教训”这个字来引介，同时还伸展到第三个对句，似乎作者不承认基督教还需要继续教导这些基本教训。

按手之礼在犹太教领域里仅限于祝福；但在基督教会里，则另有新的意义<sup>104</sup>。在新约圣经中有许多案例显示按手与医治相关联（参：可十六 18；徒二十八 8，都将按手与基督徒的医治连在一起）。但在此处有更

特别的意义，或许包括了分赐特殊的恩赐（参：徒八 17，十三 3，十九 6；提前四 14）。

这里所要说明的基本特性可能是与所有基督徒有关的，不单单与那些蒙召从事特别工作之人（就像按立圣职）有关。所以它可能与使徒行传八 17 与十九 6 并列，这两处经文中，按手礼都伴随着圣灵的恩赐。

另外两个要素都是教义性的。死人复活以及永远审判，这两者组成了基督教真理的基本要件。复活的真理的确是太重要了，初期教会时代传道人每逢讲道，必定提说。他们每当提到基督的死，一定也说到祂的复活。尤有甚者，同样的观念也隐然应用到信徒身上（参：徒二十三 6；尤其详林前十五 12 及下）。如果否认死人的复活，新约圣经就没有意义。作者并未对此一关键提出争论，他认为复活的真理在基本教义中是不证自明的。

审判亦是，这里使用“永远的”这个形容词，可以和马可福音三 29 所说“永远的罪”的观念作个比较。很可能在这里是为了表明一个更广泛的意义，包括每一个基督徒都必须接受的末世论教训。每一个基督徒对复活与审判都必须有些认识，这两者与需要的警觉以及神荣耀的预备结合在一起。保罗的书信多次提到审判的真理这个主题。

希伯来人所面对的部分问题是，从表面上来看，基督教的基本教义与犹太教的教条有许多类似之处。这使得许多犹太籍基督徒认为他们可以又信基督教又信犹太教，因此，背道的危险对于他们总是大过那些脱离异教归向主的人。

3. 神若许我们，我们必如此行。可以作劝勉的解释，就如 RSV 边注“如果神允许，就让我们如此行”，某些抄本亦如是说。本书作者对这一方面却有明确的解释，我们相信，对读者而言，还有更重要的课题。作者真的毫无疑问的相信神渴望祂的儿女们在灵命上长进吗？新约圣经中相类似的语调只出现在哥林多前书十六 7，保罗用同样的语调来述说他心里的打算。因为作者在下一个段落里还要继续探讨背道的事，他心里所想的可能是在神让信徒成长的状况条件。如此一来，这个状况也是要提醒受信人，继续成长并不是机械化或自动化的，而是在神所命定的

条件下成长。毫无疑问的，作者深深地认为神渴望祂的儿女长大成人。若支持别的看法，必然违背本书中所见神的性情。

4. 以上的说明和以下所要作的，有关背道的论述，作者用因为 (*gar*, 中文未译) 这个连接词，很明确的把前后衔接起来。最起码在理论上，属灵生命的成长并不是一蹴而就的。对这些艰涩的经文要有真正的了解，必须要认清上下文的意思。同样值得注意的是：这完全在乎第 6 节的假设子句所说的情况是否真的发生。

作者在多次多方使用“不能” (*adynaton*) 这个字发人省思。这里说到在某些情况下不能有悔改的机会，六章 18 节说神不能说谎，十章 4 节说动物的血不能除掉罪，十一章 6 节说人非有信不能得神的喜悦。这几项都没有妥协的余地，都是全然绝对的。但是，现在这节经文引发了最大的难题，只有当我们把这些事物的每一个层面都详加审查，才可以正确无误的了解。

此处有四个动词，用来说明这个不能的主词；(1) 蒙了光照 (*phōtisthentas*)、(2) 尝过 (*geusamenous*)、(3) 有分 (*metochous genēthentas*)、(4) 尝过神善道 (*kalon geusamenous*)。后三者很显然是用来说明第一个，使它的意思更明显。

蒙光照的概念在新约圣经中所表现的特性是与神给人的信息有关（参十 32 另一段论背道的信息）。这在约翰福音中尤为明显，在这卷书中，耶稣宣称自己就是世界的光（约八 12，参一 9）。哥林多后书四 4 也说到，世人被世界的神弄瞎了心眼，所以看不到“基督荣耀福音的光”。不管在那里，只要光一照在人的心里，那个人就能认识基督的荣耀。布鲁斯尝试以“蒙光照”指洗礼，而“尝过”是指圣餐而言，他又认为后者的范围涵盖较广<sup>105</sup>。胡斯则举出教父作家所采用此种解释方法的例子<sup>106</sup>，但他自己则采用隐喻的意义，那就是蒙福的经验。所以，这里所说的与基督耶稣起初的启示有关，这点将会在另外三个词中强化。

尝过天恩的滋味是说：不但认识真理，而且亲身体验过。这原是旧约圣经的用法（参：诗三十四 8），新约圣经的彼得前书二 3 也说明同一真理。知道某种食品，甚至喜欢它的外观，乃至真正尝过它的味道，都

会有不同等次的感受，没有人能单单自认仅做后者。当然，并非所有滋味都是可口的；作者在此所假设的，很显然也不是指可口的滋味。那些尝过天恩滋味的，并不能体会个中真味，这个词究竟是什么意思呢？在新约圣经中，没有他处提到“天恩的滋味”(*tēs dōreas tēs epouranio u*)这个词，不过多次提到恩赐来自神，而且与圣灵密不可分（参：徒十45，十一17）；也有一些例子说到恩赐与神的恩典有关（罗五15；弗三7，四7），并包括整个救恩的恩赐。这里所说的天恩指的是什么，并不很明确，但是它的源头是毫无疑问的。虽然有人主张“天”这个字，并不是描述恩赐的源头，而是说到操练恩赐的领域，这仍说明恩赐的由来不是人所作成的。我们应该注意，恩赐(*dōrea*)这个字，在新约圣经中毫无例外是指属灵恩赐。

第三个宣告与上一个是密不可分的，作者心目中是一群与圣灵有分的人，也就是与圣灵恩赐关系密切的人。然而，这很可能被视为他们经历中的特质。我们曾经在一章9节，三章1、14节看到“有分”(*metochoi*)这个字，十二章8节还要提出来。在新约圣经他处，只出现于路加福音五7，意为“同伴”。作者在三章1节提到同蒙天召的弟兄，这里所指的一定也是这个意思。有分于圣灵这个观念是很不寻常的，这立即将他们与对基督教仅有肤浅认识之人分别出来。

5. 是第四个陈述，并尝过神善道的滋味，说明基督徒经验中的另一个层面。重复提及“尝过”这个隐喻，说明作者着重它的重要性。但这一次所尝的乃是善(*kalon*)，这个字与美的观念有关。它包括外在的吸引力，以及道德的美善。与五章14节的“歹”字恰成对比；十三章18节用来描写无亏的良心。“善”是值得热切盼望的。这符合隐喻的意思，是指美味可口的。

我们尝的不是神的道本身，而是它的美善，这也不是偶然的。从上下文来看，这个分别并非不重要的。一个人很可能带着敬虔的心，聆听神的话，却不认为神的话有美味。在本段经文中，那些可以享受这美善滋味的人乃是专心在属灵经验里的人。“神的道”(*Theou rhēma*)这个叙述性词语在十一章3节，与新约圣经他处经文都曾出现过，但不像较普遍而同义的词(*logos tou Theou*)那么常见，后者于本书中出现在四章

12节，十三章7节。本节经文的关键比较着重在神与人特别的交通，而不是指神一般性的信息。它可能是指一个人归主之时所认识的对神的经历，看到神屈尊俯就罪人，其光灿荣美，深深打动了罪人的心灵深处。

并且，所尝到的事物还延伸到末世权能，这似乎有点奇怪。如果来世指的是将来的日子，正如这些字(*mellontos aiōnos*)所说明的，作者不可能是指遥不可及的希望。既然他在一开头就使用“这末世”(一2)来描述弥赛亚就职的日子，他在此可能想到现在预尝来世的经历，虽然这样的预尝只有在基督第二次降临才会达到最高潮。不论如何，他最关切的是来世的权能；也就是说，这种权能的影响会在将来的世代完全发挥。

6. 最后，是句子的条件语气；若是离弃道理（在希腊原文里，条件句是用分词 *parapesontas* 来表示的）。下面所说的只能在蒙光照和与圣灵有分的经历与完全退后（在希腊原文中是以不定过去式来表示的）结合在一起时。在此表示离弃道理的动词，在新约圣经中只出现在这里。其字根的意思是落在另一边，也就是脱离了可接受的标准或方法。

以下的说明很清晰的解释了离弃道理者不可挽救的特性。作者说他们把神的儿子重钉十字架，这里使用了复合动词(*anastaurountas*)，说明作者心里想着重钉十字架这事。他再也找不到更强烈或悲痛的语调，来表示离弃道理的严重性。当他想到耶稣基督的仇敌向祂所做的事实上他认为离弃祂道理的人，也得担负同样的责任。他也许认为这些离弃真道的人，比当时喊着要“钉祂十字架”的人更该受责备，因为那些人不曾知道神透过基督向人所施的奇妙恩典。

任何一位从基督教信仰重返犹太教的人，不但与犹太人的不信认同，而且与引致钉耶稣十字架的杀机相认同。他们自行负责（译注：此乃根据RSV的译文 *on their own account* 直译的，和合本译作“就不能叫他们从新懊悔了”），这句话说明他们必须对“钉耶稣十字架”的行为负完全的责任。

而且，作者说这个行为的后果是明明的羞辱(*paradeigmatizontas*，这是另一个在新约圣经中只出现过一次的字)祂（指基督）。世人对基督

的恨意，把祂展示在可憎的罗马人刑具上，作为羞辱的对象，作者将背道者与这些人归类在一起，再也找不到更生动的词句来描写他们的光景了。他们受的责难是如此的强烈，只能是因他们大逆不道的行为引起的。这说明他们怀着毫不松懈的敌意。

这节圣经曾经招致广大的争议，并导致许多错误的解释。主要的争议是：作者是否暗示着基督徒会因为触犯了严重的罪而激怒了神的儿子，远离了神的恩典？若答案是肯定的，则我们将如何解释新约其他处经文所说：基督徒拥有永远得救的确据？以下的探讨可以帮助我们了解作者在这个问题上所抱持的看法。

(1) 加尔文确信神必然保守祂所拣选的，他只能假定这里所说的尝到滋味仅仅是部分的经验，而尝到之人并未对此有所回应<sup>107</sup>。这个假设的困难是它并没有对本书信所用的字眼作公正的处理，且本书信丝毫不曾给我们留下不完全的光照之印象。加尔文讲到些许的光照，他把被神弃绝之人所领受的恩典与蒙拣选者所领受的恩典划分开<sup>108</sup>。

(2) 从另一方面来看，是否可以照本书信的观点，任何信徒都能如此的离弃真道？这将使得任何信心的确据变得较不确定。甚至有人提议说：这里的严重警告可能与褻渎圣灵无可赦免的罪相关。有些人深觉困扰，惟恐自己犯了这样的罪，但是心肠也如此刚硬，以致明明羞辱神的儿子之人，不可能关切这样的问题。关切的本身证明圣灵仍然是有功效的。

(3) 我们必须注意，这段信息并没有说到受信人当中有任何人已经干犯了背离道理的罪。作者显然是在假设状况，虽然从整个论述的性质来看，似乎是有此可能。作者的意向显然不是要探讨恩典的本质，而是要提出最严厉的警告。整段经文是从人的责任的角度来看，而必须顾虑人的有限。换句话说，要将神这一方面纳入考量，本节经文才有真正平衡的了解。

(4) 尤有甚者，这段经文说到，干犯的人不可能重新懊悔（6节）。这里引发一个问题，那就是悔改的范围。它是否指人第一次到神面前的悔改，如第1节所提及的那样？如果这样，第一次悔改的举动显然不可

能重复使用，虽然人可以如此自我提醒。因为悔改是一个罪人在圣洁的神面前，表现自我谦卑的举动，也证明为什么一个以侮慢的态度向着基督的人，是不可能有机会悔改的。刚硬的过程产生一个不能突破的框子，这框子排除了所有对圣灵恳求的敏感性，使他没有回头的机会，不可能再重新懊悔。虽然作者提出比较极端的情形，但他对他的受信人还是有信心（9节）。即使如此，他似乎认为有需要在第十章重新提出来警告一番。

7~8. 以上的分析，解释了一个从自然界获得支持的原则。一块未加努力耕种的田地，自然不会有好的收成；同样的，一个人拒绝领受神为他预备的恩典，会导致属灵生命的破灭。新约圣经中，有许多用耕作的例子来讲述属灵的真理，部分原因是基于自然律与属灵律的相关性，因为他们都是源于同一位创造者。由于这个原因，许多的自然现象可以用来作为属灵的类比。没有人会为着起因于疏忽的荆棘和蒺藜而抱怨，但每一位农夫都希望给了适当的水份，耕种的田地就会生长“菜蔬”。很奇怪的是，作者并没有提到耕种之人，但是收获量是根据它对耕种者，甚至对别人的用处来判断的。在属灵的领域里，若没有属灵的果实，就无法充分培养属灵经验。不能在属灵生命里产生功效，以分享给别的群体或个人，都是不能结果子的（参五12，意指受信人正面对这股试探）。值得注意的是，这里说是田地，而不是人，从神得福，正说明地的生产力是神加添的。的确，从圣经的观点

荆棘和蒺藜直接提醒我们创世记三17~18说的：地受了咒诅，成为今天的样子，而人的劳苦乃是要使荆棘和蒺藜不能繁殖，并耕种田地。所有的农人都知道，割下的杂草只有焚烧一途。值得注意的是，近于咒诅这句话，若没有“近于”(*engys*)一字，就不能表现得这么有力。不过这句话引人注意结局已经逼近。如果杂草继续生长，被焚烧的结局就会不远了<sup>109</sup>。“废弃”(*adokimos*)这个字在哥林多前书九27译为“弃绝”，意指不够资格；哥林多后书十三5也译为“弃绝”，意指经不起考验。因此这不是随意摒弃，而是检视的结果。如果田地不能结出果实，则证明这块地毫无价值。

9. 此时作者转而鼓励受信人，停止严厉的警告。他似乎急于要使

受信人安心，他并不认为他们会像他所说的那么严重。至于你们 (*perihymōn*，和合本未译) 这句话与作者想的背道者形成强烈对比，更有力佐证离弃真道是作者的假设。何况作者称他们为亲爱的弟兄 (这种称呼在本书信他处再没有出现)，表达了特别的温馨之情；与前面的警告成为对比，而加强其力量。保罗书信中也有类似的使用 (例如：林前十 14；林后十 19)。的确，除了加拉太书、帖撒罗尼迦后书和提多书之外，保罗在每封书信都用到这样的语句，并且也见于大部分的新约经卷。这也许可以说是基督徒最喜爱的感情流露方式。对观福音中记载天上有声音称耶稣为“爱子”，也是意义深长的。至于在本节，则显示作者对受信人的关切。

却深信 (*pepeismetha*) 这个字在希腊原文中出现于句首，所以其语气比中文圣经的译法更强烈。事实上，其完全时态说明它不是突然的决定，而是过往持续考虑的结果。这种强烈的确信隐含于前面所提到的各种警告。强过这些 (英译 *better things*) 这个词与本书信使用的“更美” (英译 *better*) 这个词相一致，在此乃是与背道者相对比。相形于“更坏的”，一个真正的基督徒所处的地位总是“更美的”。“这些”作者特别指出是有关近乎得救的事，字面上直解是有关“持守”救恩的。作者似乎是说，他对受信人的信心与救恩的整个领域相关；这一点在下节经文有更清楚的说明。

10. 作者提出两个因素，作为他坚定确信的根据：(1) 神的公义，和 (2) 受信人的工作。作者对神的公义的体会，或更恰当地说，他深信神并非不公义 (以双重否定 *ou gar adikos* 表达)，是他神学理念另一重要部分。他可以引用申命记四 24，神是烈火来佐证 (十二 29)，但并不是说神是丝毫不讲公义的暴君。作者在一章 9 节引述诗篇中同样提到的，神对公义的喜爱与对罪恶的恨恶。神的话是仁义的道理 (五 13)，而神的管教会结出平安的果子，就是义 (十二 11)。作者相信神绝不会忘记 (英译忽视) 受信人所作的工与所显的爱心；他认为这两者皆出于恩典。你们所作的工和你们所显的爱心两者的结合是很重要的，因为工作是爱的表现，两者不应该分开来谈。借着伺候圣徒显明爱心的人，理所当然展现了“更美”的行为 (中译行为强过这些) 的结果。

为祂名这附加的词，说明神看对祂儿女的爱心行为一如作在祂身上。希腊文的遣词生动地带出这个意义，因为这种爱是要“进入祂名” (*eis ton onoma*)，亦即如 NIV 所译“向祂”。这里并没有将犹太教的慈善行为提出来作比较或对比，不过我们当知道，对犹太人而言，爱不是显著的成分<sup>110</sup>。基督徒对圣徒的爱超越了施舍的范围，虽然他们对此并不忽视。基于爱的服事与为了积功德而作的服务是全然不同的。这里说到受信人为了其他信徒是如此热心，因此作者深信，这些行为证明神仍然运行在他们中间。

11~12. 作者提醒他们，他们的爱心值得称许，但这种精神也当发挥在其他层面。动词我们愿 (*epithymoumen*) 是个很强烈的字眼，所表现的不仅是虔心的愿望。其复数形态增加了它的强度，因为作者是说，他所知道的，也普遍见知于其他信徒。这个愿望是有满足的指望 (*plērophoria*)，该字在整个讲解的高潮再度出现 (十 22，中译“充足的信心”)：因为主耶稣献上自己，使我们毫无疑问获得这充足的信心。作者强烈地希望受信人能拥有满足的指望，这是他们目前所欠缺的。或许面临犹太教的拉力引起的挣扎，夺去了这信心。基督徒对他们的弟兄有深切的爱，自己却可能缺乏指望。如果爱别人的殷勤也能充满于他们的指望中，该有多好！可悲的是很多活跃在基督教事工的人士，自己却缺乏确据。很多情形是因为倚靠自己的行为，期盼有助于得救，其实这种途径永远不能引向确据，因为他们永远无法知道自己的行为是否足够。经文中另一耐人寻味的特点是，作者强烈的意愿指向你们各人，这使得殷勤和指望都是对个人说的；这两种经历都不是由团体发起的。

并且不懈怠弥补殷勤的不足。“懈怠”一字 (*nōthroi*) 已经在五章 11 节用来描述受信人，该处 RSV 译为“听觉迟钝” (中译“听不进去”)。若不制止这种迟钝，会使属灵生命完全停滞不前。虽然作者刚才提出警告，但不像在五章 11 节那样，似乎是在讲已经发生的事实，反而表明受信人如何避免这种迟钝。

另一个目标是正确的效法。新约圣经中常提到效法的对象。在主耶稣的教训中，祂要求门徒学习祂的榜样 (如：约十三 15)。保罗不只一次的要求信徒效法祂 (林前四 16，十一 1；帖前一 6，二 14)，用的也是



同一个字。对于还没有新约圣经为标准的人，这样的效法有极大的实际价值。属神的人在德行与灵命上的操练，对较不成熟的信徒是很有价值的引导。在这节经文中，效法的典范是那些凭信心和忍耐承受应许的人。有人认为作者勉励人效法旧约时代的人物，同时也是希伯来书十一章的预先说明。不过也没有理由不将基督徒包括于效法的对象。虽然单凭信心即足以承受应许，此处信心与忍耐并提，隐然意指要确实得到应许，需要加上忍耐。忍耐这个字 (*makrothymia*) 指的是“长期忍受”，在希伯来书只出现这一次，在保罗书信与新约其他经卷却用过数次。这是像神一样的品格 (参：罗九 22)，不是人生而俱有的，却成为跟随主耶稣的人的特性。保罗在加拉太书五 22 把它列在圣灵的果子中。承受应许的人在第 17 节又提出来说明。

13. 讨论至此，作者的思绪又回到二章 16 节提起的亚伯拉罕。这一段经文 (13~20 节) 是解释麦基洗德主题的前奏。作者想要表达出 (1) 神应许的庄严，(2) 祂永不改变的属性，(3) 祂话语的绝对坚定。这无疑也解释了什么是基督徒“满足的指望”的根基。

应许亚伯拉罕是因起誓而确立的。许多时候，应许是不带起誓的，但是创世记二十二 16 却特别的宣称“我便指着自已起誓”，很显然就是这里指着自已起誓的根据。作者又加了说明因为没有比自己更大可以指着起誓的，相等于说神自己的话就已足够了。斐罗对创世记二十二 16 也有类似的解释 (*Legum Allegoriae* 3. 203)。

14~15. 亚伯拉罕得福与繁增的应许，与他遵照神的命令献上以撒做对比来看，意义格外深远。亚伯拉罕以顺服，而非行为蒙神悦纳；又得神用誓言加强祂的应许，使之更为可信。第 15 节的亚伯拉罕既恒久忍耐暗示了这一点。此处显然是指献以撒的试验，结果是得了所应许的。这与第 12 节相呼应。亚伯拉罕是凭信心与忍耐承受应许的最佳例证。即使受信人想不起其他实例，亚伯拉罕的例子已经圆满说明了作者的意思。

16. 作者诉诸于人的誓言，论证神的应许优于人的话语。人的言词有限，因为人的言词有其不足。需要发誓支持某种宣告，反映了起誓人的特质。我们应记得，耶稣指责有些人言语不可靠，以起誓支撑自己所宣称的事。祂力促跟随祂的人：“你们的话是就说是，不是就说不是”

(太五 37)。基督徒的看法与时下的观点有所不同。作者在此提示时下的看法，他说：人都是指着比自己大的起誓。这句话反映出人处理事情的自然方法。除非找比自己更大的人确认所起的誓，否则这个誓言就毫无价值。虽然“更大”这个字是中性的，包括人与事，但从上下文来看，是指阳性的。

一旦立了誓，就不能改变了，因此这里说以起誓为实据。誓言正面肯定所同意的，并且有效地排除所否认的，也使任何争论 (*antilogiai*) 得以了结。作者使用人类誓言的约束力传递他的思想：神的话语是神圣不可侵犯的。

17. 作者在解释何以需要神的誓言时，说祂是依照人类的习俗而作的让步。神的话语不必经过确认，是不容侵犯的。但是人如果透过起誓较易被说服，照样 (*enhō*)，神……就起誓为证。为证 (*mesiteuein*，新约圣经仅用一次) 是指神与亚伯拉罕之间的。特别值得注意的是，这个誓言虽然是向亚伯拉罕的，却是为了那承受应许的人的好处。对亚伯拉罕是真的，对他的后裔也就是真的。承受……的人有更广泛的意思，不是单指以色列民，而是指真正的亚伯拉罕的后裔。耶稣对声称为亚伯拉罕后裔的犹太人说：“你们若是亚伯拉罕的儿子，就必行亚伯拉罕所行的事” (约八 39)。保罗写给罗马人的书信中亦说到，“那效法亚伯拉罕之信的，……他在主面前，作我们世人的父” (罗四 16~17)。承受应许的人和肉身子孙是截然不同的。

说到神的旨意，本书作者和新约圣经其他作者一样，使用了较强烈的字 (*boulomenos*)，而不是较柔弱的 (*thelein*)。神的旨意远不止于是个倾向或愿望，而是明确的决心。有了副词格外 (*perissoteron*) 的辅助，使这个字变得更强烈。神恩慈地体谅人类需要无可否认的证据，所以让祂的旨意显得加倍有信服力。第一章已经强调了创造者永不改变的属性，现在又把焦点集中在祂的旨意是不更改的。这是进一步专注于神的心思。

“不更改” (*ametathetos*) 这个字，在新约圣经只出现在这里与第 18 节，用来专门论及意愿的不可更改 (依据 MM)。神的旨意永不改变，说明祂的应许绝对可靠，并且与异教神祇的反复无常截然不同。的确，在基督徒的观念里，神要对自己的应许负责。誓言对于这信念原本无所加添，

却也无所减除。即使没有誓言，祂的话语仍然是真实可信的。

18. 然而，作者还是认为誓言有其意义，因为他从中看见两件不更改的事（神的属性和祂的誓言，或祂的应许和誓言）。既然这两者都是不改变的，所以神决不能说谎。这是基督徒相信神的最终依恃。他知道自己确据不在于自己的信仰有多稳固，而是出于神的话语绝对值得信靠。

现在明确地说到，承受应许的人是我们这逃往避难所……的人，使得整个论证与受信人切身相关，并且看出作者也是其中一分子。这群人竟然被称为逃亡者，或许令人惊讶。除此以外，只有使徒行传十四 6 说到保罗逃离逼迫他的人，也用了这个字。但是这里的逃往，界定在持定摆在我们前头指望……可以大得勉励的范围。这似乎是指赶紧的脱出沮丧冷淡的光景，显出这群人要刻不容缓的如此行，也是对离弃真道提出强烈警告的原因。另一方面，作者的勉励只限于受信人当中某些人，因为他们已经逃离了他人自甘落入的危险光景。

作者心目中毫无疑问的知道，勉励就是持定摆在我们前头的指望。持定意味着果断地掌握或抓紧，这里再度强调行动的无比重要。盼望的特性是需要毅力来维持它，这不是平白拥有的性情。盼望是要掌握的客观实际，同时也是个人经验的主观实际。作者先前已经有两次提到指望（参三 6 与六 11 的注释），另外又出现两次：七章 19 节（更美的指望）与十章 23 节（所承认的指望）。这是作者所喜欢的另一个主题。

19. 思想指望的主题，导致作者对指望的显著特征加以评注。首先是以锚生动地说明了指望的坚稳。新约圣经以锚作比喻，仅此一处。这是个含义丰富的喻像。锚的功能是，不管海面上的情况如何，它都能固定在海床上。天气越是恶劣，越是需要锚来确保船只的稳定与安全。这是基督徒指望适切的象征。事实上，初期基督徒常常以锚的图样作为他们的象征，并且经常与鱼的图样连在一起。很奇怪的是，新约圣经的其他作者都没有用过这个意象。据此认为作者有过航海经验，亲身体会过锚在危急时候的价值；这样的看法可能过于想象。根据 RSV 版本圣经，又坚固又牢靠是描述锚的，但这两个形容词也可以是描述指望。两者的意思没什么差别。第一个形容词的意思是“安全”(*asphalē*)，不可动摇；第二个形容词 (*bebaiān*) 意谓自身稳固，实际上即是另一形容词的同义

字，在三章 6 节与三章 14 节都译为“坚持到底”。一般而言，在新约圣经的思想里，坚持到底和指望是息息相关的。

这个隐喻的奇特之处在于锚且通入幔内（意即至圣所）。作者或是刻意的将这两个隐喻混用，或是他的思想从指望这个主题迅速转入另一个主题，与锚的意象似乎不甚相称。有些教父注释家把抛在海床的实际的锚与天上属灵的锚作为对照。但是我们最好把它看作作者的思想方向从海转到会幕，以此引伸出盼望另一个更坚定的基础，那就是大祭司的主题。如此作者方能顺理成章地诠释麦基洗德的等次。

20. 耶稣已经进入幔内极具象征含义。幔子是会幕（与圣殿）里的一道帷幕，分隔圣所与至圣所。这说明一个事实，只有大祭司才能进入帐幕的内部，而且一年只能进去一次。我们想到当耶稣死在十字架上，圣殿里的幔子从上到下裂成两半（太二十七 51）。但作者所关切的是更深的属灵真相。我们的大祭司“进入幔内”是既成的事实，也就是说，直接进入神的所在。基督徒的盼望与被高举的大祭司息息相关，是希伯来书的主要课题。盼望的根基在于大祭司耶稣已完成、却仍持续的工作。

作者首先称耶稣为先锋 (*prodromos*)，这个字在新约圣经里只出现于此，指军队中的先头侦察部队。所以先锋率先，引领他人跟进。这对我们了解耶稣所成就的事工有很大的启发。祂是为我们而做，这样的词句强烈地阐释祂的代表身分，甚或意指祂的代赎角色。

这段论述以麦基洗德作一个总结，和五章 10 节遥相呼应，结束这一段插入的警告。接着是个新的主题：基督成了永远的大祭司，有待以下探讨。

#### iv. 麦基洗德的等次（七 1~28）

1. 到目前为止，作者还没有把麦基洗德这个人作详细交代<sup>111</sup>，或许是他认为受信人对这个人并不陌生。不过他现在道出此人的历史背景，使他活现在读者面前，但却是最神秘的方式。作者认为他所提出的细节具有属灵含义，超越了原初的历史事实层面。他用的可说是寓意法，却也不尽然。

第一节经文陈述的事实与创世记十四 17~20 的记载一致。说到麦基

洗德的地位，就是撒冷王，又是至高神的祭司。他拥有君王和祭司的双重身分，对作者在以下经文所要诠释的宗旨，有特别的意义。撒冷的所在地对他并不重要。但有一很有份量的传统看法，认为就是耶路撒冷。布鲁斯为这种看法提出佐证，提出耶路撒冷一字的语源与 *shalom* (平安) 相关，有充分的理由<sup>112</sup>。然而，本书作者对这个名称的象征意义尤感兴趣。值得注意的是，此处对于神的称号，因为这不只记载在创世记十四 18，也记于申命记三十二 8 与旧约圣经他处，尤其是诗篇。祭司的价值在乎他所服事的是怎样的一位神；因此，麦基洗德的祭司职分一定是非常崇高的。

麦基洗德会见亚伯拉罕一幕，将前者带进圣经的史实。他的出现是在亚伯拉罕与两群同盟王争战之后。但是作者感兴趣的是，并不是亚伯拉罕惊人的战果，而是他接受麦基洗德祝福这件事。由此立即看出麦基洗德的地位高于亚伯拉罕。犹太籍的基督徒与正统非基督徒的犹太人，都认为这是极高的尊荣，因为他们都极其推崇亚伯拉罕（这一点在第 4 节有详细说明）。

2. 这里进一步提到，亚伯拉罕将掳获的战利品向麦基洗德献上十分之一，是取自创世记的记载，更加强了麦基洗德的超越地位。亚伯拉罕如此作，表明他承认麦基洗德有权接受。作者既已提出了历史事实，以下就要评述说明。

第一点是基于这个名字的意义，那就是仁义王。这样的解释法，对犹太人很有说服力；因为对他们而言，名号具有特别的意义，表示一个人的本性与身分。以“麦基洗德”描述耶稣的大祭司属性，极为恰当；这马上引起作者的兴趣，也赋予了麦基洗德等次特别的仁义素质。至于麦基洗德是如何得到此一称号，作者并没有讨论；但作者已经清楚说明圣子喜爱公义（一 9），这才是对他目前的解释最具关键性的。

他从祭司君王之城的名字——平安——看到更深远的意义，是另一个由历史事实演绎出来的象征。我们要知道，作者的解经是从已知的基督的属性，回溯到旧约中的类比。虽然他先前并没有把“平安”与耶稣基督连接在一起，但他在介绍基督整个工作时，就隐含了这个意思。毫无疑问的，这些特性被提及的先后次序有其象征意义，因为一切真平安

必须以公义作为基础。保罗在写给以弗所教会的书信中，称耶稣基督是“我们的平安”（二 14，和合本小字作“我们的和睦”）。

3. 作者以圣经未记载的事为解经的基础，现代读者尤感奇怪<sup>113</sup>。他基于创世记未提麦基洗德的出生和死亡，即推论说他无父、无母、无族谱。作者显然从叙述中推论出这个解释，因为创世记并没有明确的交代。但是他的思想轨迹是很清楚的。亚伦的祭司等次只有利未人的后裔才能承接，但麦基洗德的祭司等次截然不同。圣经上并没有交代麦基洗德的父亲或儿女，他的身分是一个奥秘，无须立家谱。从这一个因素来看，他又是可以比照耶稣基督的绝佳人选。

当作者说麦基洗德无生之始、无命之终，将他从圣经的沉默引申出的论据又推进一步。实际上，作者的注释等于是告诉我们，麦基洗德可能是属天的人物<sup>114</sup>。如此的话，历史记载只是为了赋予属灵的意义，因为创世记单单视麦基洗德为血肉之躯，并无其他影射。这种以圣经的沉默为基础的解经，斐罗作品中亦曾出现，对犹太籍基督徒并不陌生。不过，说麦基洗德和神的儿子一样，也具有永远的祭司身分，的确有点意料之外。

作者这种解经方式的关键在于与神的儿子相似这句话。“相似” (*ap hōmoiōmenos*) 这个字在新约圣经中只出现在这里。它是个具有暗示性的字，主动上的意义是“复制品或模型”，被动上的意义是“被制造成类似形状”。因为耶稣基督按着麦基洗德的等次作祭司，以致这个等次的代表人物被视为真正的楷模。换句话说，衡量的标准在于基督的祭司职分，而不在于麦基洗德的祭司职分。这段经文近乎寓意释经法。作者想要表明的重点是神子的永久祭司职任，而非麦基洗德的永久祭司职任，虽然作者对于后者有暗示。麦基洗德的等次之永久，是因为圣经没有交代需要人继承；但基督的等次所以永久不变，是因为祂自己的本性。预表的应验总是比其预表更荣耀。神的儿子这称号使我们想起四章 14 节，作者第一次如此称呼我们的大祭司耶稣（并参六 6 与十 29 的警告）。

4. 作者提出这一段历史来说明，是为了把亚伯拉罕和麦基洗德作一比较。这一节经文将这观点作了个总结。这人是何等尊贵呢！作者力陈要特别注意麦基洗德的尊荣，因为他甚至超越了众所认为尊荣的亚伯

拉罕。犹太教徒与基督徒都承认亚伯拉罕的尊贵地位，他在历史舞台上是一位杰出的人物。现在又出现另一个人，亚伯拉罕却向他献上十分之一，由此表明亚伯拉罕对麦基洗德的敬重，而后的尊贵地位已在第1~3节说明了。

希腊原文的字序更加强了这种对比。先祖一词在经文的最末，似乎要着重献上什一的人的尊贵地位。在新约圣经里，这个字另外只出现于使徒行传二29，指着大卫说的；七章8节则指雅各和他的十二个儿子说的。“先祖”特别适用于亚伯拉罕，因为他不但是以色列人的祖先，也是信心之父（罗四11、16）。

5. 作者想要提出来作比较的，不是亚伯拉罕与麦基洗德，而是亚伦与麦基洗德。他心目中所关切的是两种不同的祭司等次。这是利未人突然被提起的原因。只有利未子孙才能接续亚伦祭司的等次，立即与没有子孙的麦基洗德形成强烈对比。利未祭司有项合法的权益，是领命照例向百姓取十分之一。民数记十八26、27解释了这项权益。作者在此关切的只是祭司而已，但圣经也对非祭司职的利未人有所关照（申十8、9）。而麦基洗德的权益与利未祭司是截然不同的，他收取十分之一，不是出于圣经的规定，而是出于亚伯拉罕自发的行为。本书信无意说明亚伯拉罕何以献上掳物的十分之一，作者认为不必多加赘述，而使他侧目的是麦基洗德全然超越的地位。亚伦等次的祭司则从自己的弟兄取十分之一，并且和他们一样，是从亚伯拉罕身中生的。现在的对比转到亚伯拉罕与他的子孙，作者意指亚伯拉罕的奉献一定优于他子孙的奉献。

但是，这样的对比合理吗？基本原则似乎是接受奉献者决定奉献者的地位，因为接受者总是高过奉献者（如第7节所阐释的）。

6~7. 家谱是犹太祭司体系中不可或缺的。作者显然急于表明，麦基洗德虽然不与他们同谱，但是收纳十分之一，并且为亚伯拉罕这样的人祝福。亚伯拉罕已经从神蒙了应许，从麦基洗德领受的祝福是额外的奖赏，因为是来自同一源头。麦基洗德是至高神的祭司，他传递的是神的祝福。值得注意的是，这里说到麦基洗德收纳十分之一是用完成时态（*dedekatōken*），不但注重了历史事件，也顾及到永恒的意义。作者想要把这件事一如当时地挪移到受信人的时代，显出这个祭司等次的持续性，

因为此职任最完全的体现在于基督。作者在第7节说明麦基洗德超越亚伯拉罕，他说这是驳不倒的理（*chōris pasēs antilogias*），是以最容易了解的方法表达的。他期望收信人能毫无疑问地接受这个解释。如以下经文所示，这与麦基洗德超越亚伦的论述有很重要的环接。

8. 在这里和在那里的对比，是指亚伦等次与麦基洗德等次的对比，以此进一步比照必死的人和有为他作见证的说，他是活的。利未人的祭司职虽然是神所定的，但他们毕竟是难免一死，服事神的年数有限。麦基洗德的等次则截然不同，因为作者认为他的生命是无穷尽的。作者以有为他作见证的（*martyroumenos*）这个套语，正确的引用创世记的经文。这个动词在希伯来书用过七次，另有两处（七17与十15）与此处一样，都是用来直接引述旧约圣经。由此可略窥，作者的论述是根据有权威的出处。

9~10. 作者的论证转到利未与亚伯拉罕的关系上。对于一个正统的犹太人而言，亚伦的祭司等次是惟一法定的祭司等次，因为亚伯拉罕并不是祭司。但是作者却认为，既然利未是亚伯拉罕的后裔，因此利未可以说是在亚伯拉罕身中。他察觉到这样的解释方法多少有点奇怪，因此用了并且可说（*hōs epos eipein*）这个引介套语，在新约圣经未曾出现过。他似乎预备读者转入他们还不太熟悉的思想领域中。作者的意见显然是，亚伯拉罕后裔的定位取决于他们的先祖，而利未祭司等次承认麦基洗德的超越性。相较于着重个人的民族，希伯来人熟悉连带责任的概念，因此这个论点的力量对他们更为强烈。父母或子女都不能脱离对方而独自存在。所以说，亚伯拉罕献上的十分之一可以转至他的子孙利未，因此而转移到整个利未祭司等次。在此，利未人借着亚伯拉罕献上十分之一显得与他们向其他人收取十分之一的权利同等重要。作者藉此提示了一个人受过去的恩泽，同时也要担负当前的使命，其中连带责任的概念是无可避免的。

11. 作者既已阐明了麦基洗德的祭司职任超越亚伦的等次，就继续说明需要一位属于这超越等次的祭司。麦基洗德个人的优越并不能使得他超越亚伦。或许会有人提出异议：麦基洗德的等次无论如何奥秘，总是如昙花一现，亚伦的祭司等次则是经由长年建立，并受人尊重的。作

者预料到有这种反对，因而指出亚伦祭司等次的缺陷，需要麦基洗德等次的祭司弥补其不足。不可否认的，作者的标准是非完全不可的。条件子句倘若藉这职任能得完全，又何用……？是基于两个假设。第一，“完全”是值得追求的目标，第二，利未人祭司职任与其以下的律法无法达到这种完全。

第一个假设是本书信的基本背景。即使是以色列历史最尊贵的人物（如第十一章所列的），亦无法靠自己达到完全（参十一 40）。人引颈等候神，表现的是深切渴望达到完全的态度。利未律法是为不完全的人特别预备的，叫他们借着献上代赎性的祭，得以亲近神。但是献祭体系本身并不具有使敬拜者完全的能力。律法并没有要求人达到此一积极目标，但是有人主张神的律法目的就是要人臻至完全（卫斯葛亦如此认为）。但使徒保罗在罗马书七 7 以下的论述足以说明，实际上律法只能给人带来挫败感，只能显明人的弱点。因为亚伦的等次不足以产生得以完全的果效，所以需要麦基洗德等次来承接，弥补此一不足。就如布鲁斯所说的，把利未祭司职分与完全的观念联在一起，只有犹太籍读者能理解，因为他们悔改信主后，可能还恋栈旧有的礼仪，认为它们有些价值<sup>115</sup>。

12. 作者再度强调亚伦祭司等次与律法的紧密关系。在犹太人心目中，律法神圣的观念根深蒂固，要他们接受一个高于亚伦祭司职的等次谈何容易！当作者主张不同的祭司职任需要不同的律法，就是面对这个问题。惟有如此主张，作者才能支持麦基洗德的祭司等次。他的论证近似保罗在罗马书的论证：亚伯拉罕得应许是在律法颁布前约四百年。因为律法本身不能改变，作者只能假设说明。他主要是想到律法对亚伦等次的影响。

13. 这话所指的人回溯到第 11 节，该处是指麦基洗德的继承者，预先影射耶稣基督，在下一节被称为“我们的主”。这里使用迂回论证法，就是为了证明本属别的支派（就是犹大支派）的祭司。因为这个支派未曾有人执行祭司职务。在此，作者又预想有人反对他的“耶稣是超越亚伦的大祭司”的主要论点。他不厌其烦地从各个角度论述，显出他是何等看重重大祭司的主题。

14. 分明是这句话表示，我们的主属于哪一支派是众所周知的。但

是只有这里和启示录五 5 特别指出祂所属的支派，而马太福音二 6 的降生叙述中有交代。由此可见，耶稣出自犹大支派是已知的事实。马太与路加记载的家谱都支持此一观点。而且在新约圣经中，常常用“大卫的子孙”来称呼耶稣基督，就是另一个证明，因为大卫是犹大支派最具代表性的人物。这里所用的出来的这个字 (anatetalken) 有时是指植物从种子发出芽来，或指太阳升起。前一节经文是叙述过去犹大支派不伺候祭坛的惯例，这一节则提出在摩西律法并未提及犹大支派担任祭司为结束。对那些以摩西的见证为最终证据的人，这是很大的拦阻，不过在诗篇一一〇篇（本章 17 节）的见证得以补足。

15. 作者再度把思想转到麦基洗德的等次上。他这样做是因为他想到另外……一位祭司（就是耶稣基督）。祂是从犹大支派兴起，又具有麦基洗德的样式，如此满足新祭司职的基本要求。我的话更是显而易见的了显出，作者的思想从他认为不容置疑的基督的祭司职位转回，到另一早期需要调整的制度。在作者的通篇论述中，我们要切记这一点。基督赖以担任祭司职任的权利与利未等次的祭司是截然不同的。基督的资格是与生俱来的，超越支派的嫡属条件，与族长时代那瞬息即逝的谜样人物有诸多相同。此处用字从“等次”转变为样式，确是很有意义的，因为麦基洗德这个人可说是预表了他的承继人，这是亚伦等次无法作到的。这里毫无疑问反应了第 3 节说过的，他的神秘起源与命运，而在第 16 节又要提出特别说明。

16. 第 15 节说到另外兴起 (anistatai) 一位祭司，这儿又说到祂成为 (gegonen) 祭司，则是指祂担负起祭司职任的历史行动。基督的祭司职任与祂的道成肉身是分不开的。本书信稍早已经说明，祂具备作祂子民大祭司的资格，是因为祂与人同有血肉之躯（二 17~18）。

这里有一双重的对比：条例对大能，属肉体的相对于无穷之生命。第一组对比是在于外在约束与内在动力的对照，如此立刻凸显出新的祭司等次在于不同的立足点。律法的要求在于肉身的嫡传，而非个人的素质。不管祭司的职任多么崇高，并不保证亚伦的子孙配得这样的职任，缺少了内在的个人动力。但是耶稣基督绝非如此，他是生命大能的具体表现。属肉体的 (Sarkinēs)。在新约圣经常与“属灵的” (pneumatikos)

作对比，一如在哥林多前书三 1 所见。本质上是指必死的与无穷之对比 (akatalytou, 字面的意思是“无法消除的”)。这纯然是以不同的措辞再度说明耶稣基督超越亚伦的祭司职任，但是在这里特别强调的是前者的持恒与后者因死亡而不停的交接，这一点在第 23 节以下有更进一步的说明。

虽然我们的大祭司曾经死过，而祂的死在本质上是祂祭司职分的一环，但仍可被称为无穷之生命。死亡不能辖制祂，祂的大祭司职分因祂的复活而持续下去，就算没有其他原因，这个事实已足以使他凌驾于所有亚伦等次的祭司。

17. 可以称之为本书信的“招牌歌”的诗篇一一〇篇，再一次重复引用 (参五 6)。这里用因为有给祂作见证的作引介，与七章 8 节颇为相像。一如该处，本节精确的引用旧约圣经，加强本书的权威。重复引用这段诗篇的原因是要我们注意永远这两个字。这两个字直接支持前一节经文所说的：无穷、不能毁坏之生命。

18~19. 从一方面说，第 16~17 节可视为一过门，因为下面的经文继续第 15 节的主题。在这里有一对比，分为两部分，中间穿插了注语。一方面 (18 节, RSV, 中文未译) 引介出第一部分，论到律法在祭司职上的弱点。先前的条例一语不但是指在此之前的诫命，而且是为更美的诫命预备，以至于先前的已经不再需要了。有关这诫命的三重叙述是 (1) 软弱，(2) 无益，(3) 废掉了。虽然律法具备有价值的功能，但基本上是软弱的；即使谨守这些律法，亦无法获得真正的生命与力量，而那些不遵守的就更不用说了。事实上，律法的功能不是给人力量，而是给予人一个标准，衡量自己的道德光景。建基于这种潜力有限的祭司职分，必然也受到同样的限制。无益千万不可看作是完全没有价值，而是说即使完全依据律法条例献祭 (这一点以后还有详细说明)，也不足以成为不断亲近神的基础。因为软弱与无益这两点，作者认为那些条例应该废掉 (athetēsis)。这个字在九章 6 节又出现一次，指除掉罪。毫无疑问的，作者在这里不是要废除律法，而是说律法不克成为达成完全的方法。由于这个原因，第 19 节开始有一插句。律法并不单指摩西所颁布的律法，而是指所有的律法而言。这些律法的特征是不能使人“完全” (中文译为

律法原来一无所成)。律法只能着重于人的不完全。事实上，摩西律法更进一步，应用出来，以验证律法不可能使人完全。然而，希伯来书整卷的主要论题乃在于：人必须竭力进入完全。

作者叙述的对比部分，另一方面 (RSV, 中文未译)，则着重于指望的主题，这显然不是借着律法的方法。而且这个指望是更美的，这样的比较已经在一章 4 节，六章 9 节，七章 7 节用过，并在第 22 节与更美之约相连。问题是，基督带来的指望从何处说，是更美的呢？这句话的意思可是说，基督的指望比诫命带来的指望更美？还是说比诫命更美？后者的看法较符合上下文，因为前面已经强调了诫命的软弱与无益，不能给人盼望。指望这个字是本书信另一重要字眼 (详见三 6, 六 11、18 与十 23, 以及在十一 1 使用的动词形态)，在保罗书信更是常见 (三十一一次)。借着指望进到神面前这思路接续六章 19 节，该处提到通入幔内的指望，也就是说，直接亲近神。值得我们注意的是，人到神面前来，是本书教义部分的结论劝勉 (参十 22)。虽然十二章 29 节说到神是可畏的，作者仍然鼓励我们借着敬拜接近神。只有比老旧体系更美的，才能激起这样的鼓励。

20~21. 亚伦的祭司等次与麦基洗德的祭司等次另一个区别是，后者需要誓言以作为谁来执行这个祭司职的基础，而前者并未附此誓言。论点的根据在于神在祂自己的话语加上誓言，就绝无置疑的余地 (参六 18)。比较起来，利未等次只以律法为基础。作者深信这说明了麦基洗德的超越，也因为是以圣经为基础的。当他说到这一位并不是不起誓立的，他是回到第 17 节所引用的经文，但是他现在引用诗篇一一〇 4 的前半段，是他先前略过的。该诗篇里的誓言直接与神的不变性相关，在希伯来书此处又重复说明此一观点，为的是加增受信人的了解，作者是以何权威为据阐释大祭司主题。

22. 这一节是结论性的叙述，对前面所探讨的主要观点作一总结，并且又一次提到耶稣这名 (上一次是在六 20)；而且在希腊原文里，把这个名字放在句子的末端以示强调。很明显地，作者使用祂人类的名字具有特别的意义。祂代表最完美的人类，因而成为中保 (engyos)。这个字在新约圣经中未再出现过，但在古代的蒲草法律文件上常用，指一个

抵押品或获保释之证明书。当一个作父亲的同意把女儿嫁给某人，他就给一个信物作为妆奁（见 MM）。在这里，这个中保是关乎到一个约，不是直接指人说的。因为从圣经观点，约是由神起首的协定，中保（指耶稣）保证这约必要履行。在下一章里，作者将详细说明这个新约，当他在此说到更美之约时，他心中所想的显然正是这个。旧约脱离不了律法与利未等次，新约给人更美的盼望（19 节），而且毫无疑问的，有一位更美的大祭司。

23~24. 前面已经强调耶稣大祭司职任的持久性，但若未反复举出那些成为祭司的（RSV 译作“先前的祭司们”，指亚伦这一脉）与耶稣之间的对比，作者仍无法脱离此一主题。亚伦这一脉的祭司人数众多是无可避免的，因为每个人都有死阻隔不能长久。持续下去的是祭司的职分，不是人。相反地，耶稣祭司的职任……长久不更换，是神圣不可侵犯的。有些解经家尝试要将长久不更换这个字理解为“不可转移”的意思，但这并非这个字严谨的意义。虽然我们的大祭司耶稣曾经死过，但是祂的祭司职任未曾中断，也未曾转移给别人，因为死不是祂最后的结局，祂的复活凌驾死亡之上（“永远长存的”），也显明祂和所有其他祭司有别。

25. 此处特别提到，耶稣这永不受死亡侵犯的大祭司职任，其结果能拯救人到底。如果祂的祭司职任仅仅是暂时的，就全然不同了。的确，希伯来书中整个论证的力量就是以耶稣职任的持久性为基础。耶稣基督的能力在前面已成为书中的焦点，但从没有比这里说得更全备。二章 18 节说祂能搭救，四章 15 节说祂能体恤，但这里说祂能拯救。前面已经提过救恩，但这动词只有在这里用在耶稣身上。这是更个别的拯救。这里说祂能拯救“到底”（*eis to panteles*），更使人明白祂的救赎大能。这个希腊文的一般意思是“全然地”，但相关的蒲草文献证明这字也有时间上的意义（见 MM），因此 RSV 译为 'for all time'（任何时候）。这里的意思似乎是指只要大祭司尽职，祂就可以拯救，“祂是长远活着”（*pante te zon*）这个词更加强了这一观念。

凡靠着祂进到神面前的人，这句话已经在第 19 节用过，不过这里用了不同的动词。耶稣拯救的能力和人进前来的意愿之间有着相互的关联。

若不借着耶稣基督，没有其他方法可使他们进前来。本书作者和新约圣经其他书卷作者一样，都认为救恩和基督的工作是不可分开的。

在本书中已经暗示过基督代祷的工作，而祂的怜恤与帮助也是与此一致的，但在这一节圣经里说明得更加清楚。代祷（中译“祈求”，*entynchanein*）这个字在希伯来书中只出现在这里，但保罗则同时用这个字说到圣灵的代祷（罗八 27）与基督的代祷（罗八 34）。我们大祭司的工作就是为着我们的事代祷，他的代求也比亚伦或任何他的后裔都具功效。基督这种代祷的职事说明了祂现在为祂的子民所做的工作，而且是与祂在地上时的工作直接连结的。

26. 在这里，作者先对这些资格提出摘要说明，他说理想大祭司的特殊品格是全显明在耶稣基督身上。

作者在本书信前面（如二 10）曾用过同样的套语：是合宜的（*eprepen*），现在再度使用。两处经文都是指耶稣基督工作的完全。在这里，他的意思是说，没有其他大祭司能符合这样的要求。这不但应用在将要提及的资格上，也包括第 25 节已提过的资格，因为在原文里有个连接词因为（*gar*）使我们回顾并前瞻。我们认为这位大祭司仅仅与基督徒有关，因为经文里用的是我们（*hēmin*），显然不是指所有人说的，而是指那些借着耶稣来到神面前的人（如第 25 节所说）。

作者首先提到理想的大祭司三方面的特性，这三者是紧紧连接在一起的，那就是圣洁，无邪恶，无玷污。第一个是祂个人的圣洁，有积极的意义；祂是神的完全彰显，满足神一切要求，这个特性永远不会有错误或不清的嫌疑。另一个品格关系祂对他人的影响力，没有人可以指责祂道德上有何缺陷或腐化。无邪恶（*akakos*）这个词是“无罪的”，或诚实的，而无玷污（*amiantos*）则是指“不会被弄脏的”。这三个字的结合，使我们对我们的的大祭司纯洁的形像有了全然的了解。祂的纯洁不但是与生俱来的，而且在祂与罪人所有的接触中，亦能保持祂的纯洁。

作者在本书信先前，用心良苦地强调耶稣基督与祂的“弟兄”认同，现在则强调祂远离罪人。这从两方面看，是属实的。祂无罪的特性使祂与别人有别；这些人全都是罪人。祂大祭司的职任亦是与利未等次有别，

因为只有大祭司可以进入至圣所，但在他进入至圣所之前也必须先为自己行赎罪之礼才得进入。新约圣经教训的主要纲领即是：虽然祂有人的样式，然而祂却是人中之佼佼者，当我们承认祂的惟一性，才能体验耶稣为着人所尽的职事之完全荣耀。

高过诸天的这句话，说明我们的大祭司现今的地位，也让我们想起一章3节说，祂已经坐在高天至大者的右边。这样的理念，常常出现在新约圣经的经文中（参：弗四10；徒一10-11；彼前三22）。保罗在腓立比书二9对耶稣的被高举有最清楚的诠释。与利未祭司有限的荣耀相对比，基督的荣耀是在于祂永远被高举。没有任何人配得与祂相比。

27. 基督超越亚伦祭司的另一特色是，不像地上的大祭司必须每日先为自己的罪，再为百姓的罪献祭。每日 (*kath hēmeran*) 这个字应用在亚伦等次的祭司身上产生了一个问题，因为如果作者所要提的是赎罪日的礼仪，而赎罪日每年只有一次，不是每日。布鲁斯认为作者所说的“每日”是随时所献上的赎罪祭<sup>116</sup>。另一方面，戴维生 (A. B. Davids on) 却认为赎罪日的献祭是一年当中任何时刻献祭的总称<sup>117</sup>。但这个问题可以从用来限定耶稣职事之字词获得解释，像那些大祭司，单指那些必须献赎罪祭的祭司。整个句子可以解释为“在祂每日的事奉中，祂不像那些大祭司一样为自己献祭……”。如此理解“每天”这个字，与第25节已经说过的，基督从不间断地为百姓代求的特性相呼应。亚伦等次的大祭司必须先为自己，再为百姓献赎罪祭的事实，说明基督的工作与他们有别。因祂只一次将自己献上，就完全了献祭的事了。祂所献的祭不是为自己，因为祂根本没有罪。尤有甚者，祂所献的祭是“一次而永远的”（中译“只一次”），无须一再重复。值得注意的是，如此区别的原因全然在于祂大祭司的特性，而不是祂的工作。

28. 这是对前二节圣经作一总结。所讨论的这两种等次间的对比总结为律法和誓言的对比。这节圣经把第六章13节一直到这里的论证作一总结。两者都说到立，虽然这设立很明显地是来自那位设立律法和誓言者。这里的不同乃是在于那些被设立之人特性的不同。“软弱的人”与“儿子……乃是成全到永远的”，两者成了强烈的对比，尤其因为本书信已经不只一次提到圣子的人性。律法只能使用那些有资格承接大祭司职任的

人，而不论何人被选上，他都会受制于所有人所共有的软弱。这种不可避免的事实，使得大祭司的继承体制相对的显得软弱无力。但是作者的原意并不是要轻视亚伦等次的毫无果效，而是要荣耀基督职任的超越。麦基洗德的祭司等次，不受人间继承者的阻碍，也不受亚伦祭司体系所继承的软弱限制，因而可将此祭司职任集中在独一无二的人身上。

但在律法以后起誓的话，这样的说明乍看之下很令人惊讶，因为誓言是向亚伯拉罕起的，发生在律法颁布的几世纪前。但显然在作者心目中是想到基督被立为大祭司这件事，是发生在律法颁布后许多世纪的历史事实。作者很可能受到诗篇一一〇篇所提的誓言之影响（他已经在20、21节引用过了）。但是他的主题思想是“完全”，在本书二章10节第一次介绍的。有一位完全的大祭司，祂的职任恒久不更换，因为没有任何事物可以否定其果效。基督徒可以坦然无惧地亲近祂，因为知道有这位品格高超的大祭司。

#### v. 新约的执事（八1~13）

1. 作者已经对基督任大祭司一事提出某种程度的探讨，不知道是否还有什么需要继续说明的，但是到目前为止，他还没交代我们的大祭司如何执行祂的任务。这确实是以下两章半（到十章18节）所要探讨的主题，并且还有另一个重要主题——新约——也一并在这一段里介绍和探讨。在这一章里，耶稣的职事和新约的需要连在一起。第八章一开始就把以前所探讨的重点提出来：我们所讲的事，其中第一要紧的 (*kephalaion*)。这个字可以是“总结”的意思，但上下文显明“点”（中译“第一要紧的”）是较好的译法，因为其焦点移转到大祭司必须献的祭，及完成祂职事的地点。

然而，作者首先要对我们大祭司的特性有扼要说明。(1) 祂已经坐在高天至大者宝座的右边。这一点已经在一章3节对圣子的介绍时提出讨论，现在再度提出来，直接引用到大祭司主题中。这说明作者很谨慎地布置他的论题，不断地提出暗示，这些暗示如同宝石，当你从不同角度去看，它们就会散发不同的亮光。基督坐下来的观念，十章12节和十二章2节再度出现，这表示基督的工作已经确实而圆满地完成了。这种



观念是很像诗篇一一〇1。除了本处以及一章3节的平行经文外，至大者这个词，在新约圣经中只出现在犹大书25节（译作“威严”），用来描写神，但不是祂的头衔。我们的大祭司坐在神的右边，祂的身分远超过亚伦等次的大祭司，因为后者只能站立在神的面前，他们从未完成他们的任务。

2. 祂的第二个特性是，(2) 祂在圣所，就是真帐幕里作执事。这乍看之下似乎很奇怪，因为前面才说祂坐下来。但是，这是要引我们注意基督持续的工作。“执事”(*leitourgos*) 这个字在本书信一章7节，引用诗篇一〇四4来指天使。保罗在罗马书十五16用这个字说自己基督徒的职事，也在腓立比书二25用这字指以巴弗提的事奉。他甚至在罗马书十三6用这字来叙述世俗的权柄。但是在这一节圣经里，所讨论的事奉特别是指圣事，就如上下文所指出的。这里的“圣所”(*tōn hagiōn*) 可能特别指至圣所（和九章3节一样）。圣所和帐幕（会幕）一并提出说明是很有意义的，这让我们知道作者心里所想的是帐幕而不是圣殿。形容词真，则是为了使它与地上的帐幕有别。亚伦等次的祭司只是在暂时的帐幕中事奉，相较起来，基督事奉的地点是真实的、是属灵的。这两者有很显然而真实的区别，地上帐幕是人所支的，而天上的真帐幕则是主所支的。

3. 作者现在明确地把地上大祭司的主要作用转移到我们的大祭司身上。作者要告诉我们，基督不但完成了祭司职任的一般工作，而且作得比亚伦等次的祭司更美。因为（中文未译）凡大祭司都是为……设立的，可说是五章1节的再现，但是在那里设立的目的是代表，在此则特别是为了献礼物和祭物，也就是说，执行祂代表者的工作。这些祭物是直接关乎到利未诸祭，主要的很可能是指赎罪日的礼仪。这在下一章还有更详细说明，这里所要立即解释的是，我们的大祭司所献上的灵祭。在这一点上，作者并没有说明祭物是什么，但他在七章27节已经说明，祭物乃是基督自己，作者稍后还要继续发挥。他说到我们的大祭司必须献祭<sup>118</sup>。新约圣经里，译成必须的这个词(*anankaios*)，只有这里是用在基督身上。这是指任何大祭司所必须做的工作，但是把这个字用在基督身上有更深的意义，因为基督献上自己，对他而言有神圣的必要性。

我们必须更进一步地注意，祭司的献祭在原则上是以不具位格的形式表现出来——有所(*ti*) 献的——只有当基督献上自己时，它才成为具有位格的。

4. 作者发现，两种不同祭司等次同时存在，可能造成受信人的混淆。于是他先说明耶稣的祭司职任不是建造在地上。他所要陈述的主要关键，是耶稣不可能有符合摩西律法定的条件，如家谱，或是要求的恩赐。这导致作者把他的论题导向基督更美祭司职任是在天上执行、而不是在地上。这样的论述方法很难解释，为什么耶稣在地上工作期间，从不曾履行祭司的工作。但是我们必须注意的是，虽然基督在天上执行大祭司工作，祂的献上自己却是在地上完成的。地上的工作必须视为天上工作的预备。下一节圣经将解释利未祭司条例与基督工作之间的基本关系。

5. 本书信的根本题旨是以利未条例与基督的属灵工作之间某些相对称为基础，而且其推演一向是由浅入深。在此用两个字来表达这个观念——形状(*hypodeigma*) 和影像(*skia*)——这两个字皆暗示着：在可见事物的背后还有更深远的实际。一件伟大艺术作品的复制品，不是真品，却把真品的形状展示出来。这种类似是不完全的，若非看到真品，无法得识其完全光辉。同样的，若非有其实体，影像事实上是不存在的。其间有相对比之处，但不可避免的，影像可能会扭曲、或失去实体应有的特色。作者的目的并不是要贬低影像的荣耀，而是为了强调其实体的荣耀，这里我们与其要注意天上事(*epouraniōn*, RSV译“天上的圣所”) 这个字。然而，在希腊原文里，只有“天上”这个字，所以最好像和合本所译，视之为一般性地指属天的事物。“帐幕”和第2节的帐幕是同一个字(*skēnē*)，意指“会幕”。论摩西的话格外明显：在作者心目中的乃是圣经的背景，而不是犹太教以圣殿为中心的背景。

作者的思潮追溯到出埃及记二十五40，神对摩西的指示。埃及亚历山大的犹太教对出埃及记这段经文，是根据柏拉图式的原则来解释。他们认为帐幕只是摩西根据亲眼所见、在天上已有的所建造的一个不完全复制品。地上的帐幕只是个实体的影儿<sup>119</sup>。但是，在本书作者的论证中，为什么在这一阶段才引用这段圣经呢？也许他认为受信人大概不明白神

曾经很精确地指示摩西如何建造会幕这一件事，但这也不太可能。比较有可能的是，他要提醒受信人，即使这个影儿也是神一点一滴地指示摩西建造起来的，所以他可以藉此证明有一个更大更美的天上圣所。而且，如果神指示样式 (*typos*) 的细节，那么它们的象征性意义就很明确了。如果出埃及记中所有精细的叙述没有预示一更美的实体，那它们就没有什么意义了。这节圣经里所用的指示 (*kechrēmataistai*) 这个词在新约圣经里并不常用，但它是指神的令谕，必须服从的权威命令。亚伦的祭司职任与其所有的布局都是神所命定，并非偶然的。

6. 这里说到耶稣基督的职任是更美的 (*diaphoroteras*)，这个字在一章 4 节已经用过 (和合本译为“更尊贵”)。它可以说是本书信中，诠释基督之超越的一个钥字，特别是它两次都与 *better* 这个字连在一起 (和合本此处译为“更美”，在一章 4 节译为“远超过”)。按此脉络，有新职任与旧职任，新约与旧约的对比。作者试图解释新约的优越性，但是此时，他想说明的是，这个约与根据约所建立的职事必须等量齐观，职事正是这个约的中保。祂的职事可以从约的背景里去认识，这说明了作者突然转换到新约这个主题的原因。从九章 15 节开始，作者对新约中保的工作有更完全的解释。因为约牵涉到立约的双方，中保则是双方的斡旋者，他的任务是维持立约双方彼此的交通。因为立约的一方是神，另一方是人类，这个约不可避免是片面的，因为人这一方面总是有缺陷，因此中保的工作主要是在神面前为人尽职，虽然祂也是神在人面前的执行者。

新约比旧约更美的原因是这约原是凭更美之应许立的。但这话怎么解释呢？这是说，两约都是以应许为基础，但是从应许的特质上来看，两约在本质上有不同。但是，既然神所有的应许都是不可侵犯的，这种解释就不容易了解，比较可取的解释是，把“更美”用在新约所固有之更高的属灵目标上，如：把律法写在人心 (10 节)。能这么做的应许，一定比只能带领人进入旧的律法条例里 (摩西律法) 的应许更美。

7. 因为前约的失败，才需要有第二个约。作者说，前约有瑕疵，他并不是说前约有毛病，而是因为在前约下的人有问题。如果这个律法确能完全符合人的需要，就没有必要再立新约了。这个推论是作者的一

个信号，大幅引用耶利米书中的信息来解释他对新约的研讨。

8. 作者引用耶利米书三十一 31~34，很清楚的指出律法揭人短处的功能，他是以主又说 (*legei*) 作为引用这段经文的起点。我们前面提过，这间接使圣经的话成为神所说的话。作者并不想提先知之名，因为他认为最重要的是，这里所指出的观点有神的权柄为支柱。在这段引文里三次提到主又说，再三强调此一真理。这段经文的上下文原是说明神的子民经历被掳的试验后，神正在重建他们。新的情况需要新的方法来重建神与祂子民的关系——总而言之，就是借着新约。

首先，在这一段引文里说到一个宗旨。日子将到……我要……立……这句话颇具威严，不容置疑的味道。这样的行动如神的话般确定，虽然事情的应验是在若干世纪之后。作者毫无疑问的相信，旧约时代先知的预言满有确据，也是指弥赛亚时期而言，而且与耶稣的工作有直接的关系。他也很可能想到，这个新的约就是主在最后晚餐所制定的 (参：太二十六 28)。

这个约的另一个特性是同时应用在以色列人和犹太人身上，从历史角度观之，这是早期犹太民族遭受的分裂横祸，神要医治他们的创伤。但是就连这节经文也没有暗示说，有一个新约向犹太人和外邦人延伸 (就如稍后福音广传的结果那般)。的确，在希伯来书里值得我们注意的是，并没有提到说这个福音是给万民的，而且有足够的解释以证明这封信的最后目的地是一群犹太人团体。在这里，新 (*kainē*) 这个字是指一件与先前另一件相比较，是“新的”事物，虽然另外还有一个形容词 (*neos*) (在十二章 24 节指同一个约)，与旧的、破损的相比较，是“新鲜”的意思。两者都是很有意义的字。

9. 本节特别从制定旧约的历史环境来看新约和旧约的对比。以色列民不断地追忆从埃及蒙拯救的日子，因为这一段日子可以说是以色列民成为一个独立存在的国家的开始。在此最显著的是神自己立了这个约，并没有与人商量。尤有甚者，“我拉着他们祖宗的手”再度强调神的主动。虽然在希腊文是说“我的手”，拟人化的笔法很浓，然而却是很生动的表达方法。神伸出祂的手，拉着他们的手、领他们出埃及——他们为奴之地。这是以诗的语体表明百姓的无助。

在正常情况下，一个约需要立约双方共同合作无间的遵守。如果有一方不遵守，这个约就失去效力了。事实上，旧约就发生这样的情况。因为以色列民不恒心守这个约，也就是说，他们片面毁约了。下半节的“他们”和“我”这两个代名词都是强调的字眼，再次强调了神的主权。这同样可以从这个约被称为我的约看见这一点。当神宣称，我也不理他们时，不要以为这是种漠不关心的专断行为，这乃是百姓们背离神为着他们的好处与祝福所立的恩典之约后不可避免的后果。

10. 本节开始解释所应许的新约。它有几个值得注意的特色：它关系到以色列家，这是典型的表达法。尽管在耶利米书的上下文里主要是对犹太人说的，那是包括所有属神的子民。这个约将在那些日子以后生效，这就与一章2节提及的“这末世”相衔接，指向基督教时代。

这一节圣经在希伯来原文“律法”这个字是单数字，为了某些理由，七十士译本圣经在这里用的是复数的律法。七十士译本圣经从未如此处理希伯来文的单数字；这就更具意义了。可能是译者想要强调神律法的个别部分，以便与作为一个完整结合体的摩西律法区别。这节经文隐含一个对比：写在石版上的律法（law，单数），与放在他们心里的律（laws，复数）。

毫无疑问的，后者比前者更美，因为放在人心里的律法必然能端正人的行径。放在他们的心思里面，写在他们心上（新译本），这双重的叙述是典型的希伯来诗歌平行句，强调新约的内在特质。在希伯来文的使用法里，两者当中含义更广的是“心”这个字，它包含了意志和情感，这两个字——“心思”与“心”最好从群体意识来了解，因为似乎作者是讲到神所立的约另一方（指人）所共具的特质。也就是说，新的律法深深地印在神子民整体的心思与心中。

虽然旧约已经证明神是以色列人的神，而且神视以色列民为祂的子民，它还有更深的含义，只能从新约里去完全了解其属灵意义，他们的（*autois*）和我的（*moi*）这两个代名词，强调特别的意义。希腊文的表现方法是隐藏的——“我要作他们的神，他们要作我的子民”。这样的关系是亲密的，是相互的。

11. 新约的另一个特性是，可以直接认识神，不必再透过居间者。祂的子民可以借着与神的交通来认识神，这种方法，立即排除了存在于某些神秘宗教，只有一小撮特别入会者的特权份子才能教导别人的看法。犹太教的文士制度也有些这种意味。而且，在此新约团体之下，不会因年龄或社会地位而有等级之别，因为认识神是人人都可享有的，因此这里说他们从最小的，到至大的，都必认识神。真正的基督徒团体，应该是一个透过共同的、个人的对神的经历有相同立足点的团体。因为他们都必认识我。

12. 这段引句以解释新约的属灵基础作为结束。神启示祂自己的属性说，我要宽恕他们的不义（英译：我将是有怜悯的）。我们并不认为这是神属性的新发展，因为旧约就是以神的怜悯为基础。若不是神的怜悯，根本就没有人能到神面前来。但在新约里面，神的怜悯表现得更清楚、更突出。它为神的百姓亲近祂预备了更明确的根基。第二个启示我不再记念他们的罪愆，令人很得激励，因为由此说明，祂的赦免是完全的。神一旦赦免了，罪就再也不能用来控告神的百姓了。在基督教纪元开始之前，这些保证的生效有待那完全的祭物被献上才能发挥其功能，而利未人的祭只是个影儿而已。神赦免的直接保证，于被掳百姓的耳中，无异于一首乐曲，因为他们不再能献祭。

不义（*adikia*）与罪愆（*hamartiai*）这两个对等词，是闪族诗体平行句法另一个例子，后者比前者更普通而易于明白，但两者相辅相成，以强调神的完全赦免。

13. 作者引用完耶利米书这段话以后，现在对这段引文加上自己的注释，并且超越了这段经文的最初宗旨，他认为新约的展现意味着前约为旧了，从基督教纪元的开端来看这段经文，作者所看到的比耶利米可能看到的更加深入。译作旧了（*pepalaiōken*）这个词是现在完成时态，说明前约已经过时了，这种结果对当前而言仍然是很显著的。第二个句子使用同一个动词的现在分词，渐旧，因为作者想要指出，虽然在理论上，前约已经旧了，实际上仍在渐旧的过程中。渐旧与渐衰两个字放在一起，说明这种过程是无可避免的，正如每一个人都会变老以致死，说明人生命的短暂，前约一样也是短暂的。

另一个有趣的句子，用来叙述前约的结束，那就是就必快归无有了 (*engysaphanismou*)。雅各书四 14 用同一个字的动词形态来叙述人生命的短暂，像一片云雾，出现少时就不见了。这是基督教神学的基础，前约已经善尽它的功用，现在已经把职务交给了新约。从历史观之，罗马提多将军摧毁了圣殿，因此圣殿礼仪无法继续进行。不管如何，礼仪的时日不多了。

#### vi. 新等次更大的荣耀 (九 1~14)

1. 作者恐怕有受信人认为他低估旧约的价值，现在勾勒出旧约会幕的荣美。他对利未崇拜礼仪的布置次序印象极其深刻，试图呈现出这种等次，藉此验证新约更大的荣耀。他可能很明白，有不少受信人从小在憧憬过去的气氛中耳濡目染，认为基督教的地位不足以取代旧约礼仪的威严。他个人并不是不欣赏旧约礼节的威仪，而是想要带领受信人更实际的享受基督教信仰优越的荣美。

首先，他们关切的是礼拜的条例。条例 (*dikaiōma*) 这个词，在新约圣经里有多种用法，例如律法 (所要求) 的义 (罗八 4)，或“义行”——满足被认为对己事的行为 (罗五 18) 等。而这节经文所指的，显然是所记载下来，有待人们去遵守的规条而言。但主要关注的是崇拜的处所。这一点紧跟着就谈论到了。这里将崇拜的地方称之为属世界的圣幕 (*to hagion kosmikor*)，这个词的前面有个定冠词 (这) 而不是不定冠词 (一个)。两者的区别不可等闲视之，因为这是个很重要的圣所，是祭司执行礼仪的会幕。圣幕 (*hagion*) 这个词包括了圣所 (2 节) 和至圣所 (3 节)。Kosmikon 这个字 (属世界的、世俗的)，在新约圣经里，只另外出现在提多书二 12，用来指世俗的情欲。在这节经文里，并没有蕴含道德意义，而是指与天相对的地，这是活动的范围 (参八 1~4)。

2. 在这里提到帐幕 (*skēnē*)，毫无疑问地，乃要避免有人认为作者心中所想的是圣殿。以原本的会幕礼仪作为比拟，很显然是因为在犹太籍基督徒心目中，会幕比圣殿更具权威。而且很可能这些基督徒很疑惑，不知如何看待圣经中的崇拜礼仪，有预备的帐幕这个词追溯到最初建造会幕的情景。这个会幕有两个部分，首先提到头一层 (*prōtē* 按字义是“第一”

的意思)，称之为头一层，想必是因为它靠近外院的出入口。在这部分有三件物品，分别是灯台、桌子和陈设饼。这里并没有对这些物品的意义多加解释，因为作者假定所有受信人都熟稔这些物件。出埃及记二十五、三十七与四十章对其细节有明确的叙述，灯台竖立在圣所的这一边，桌子放在另一边。在这两者之间还有个香坛没有在此节提及，直到第 3 节才提及此一物件，似乎它是在隔开的布幔之后 (详阅第 3 节的注释)。

3. 第二幔子很显然是分开圣所和至圣所之间的幔子。这个幔子在六章 19 节曾经提过一次，它的内部仍然被称之为会幕或帐幕。作者使用同一个字来讲述帐幕的内外两部分，就好像有两个会幕似的。因为会幕一般被视之为神的居所，这个字尤其适用于内部的圣地。用至圣所来表示这个地方，说明这是一个特别神圣的地方，以及为什么一般人禁止靠近它。

4. 至圣所中提及的第一个项目会产生一个问题。如果金香坛 (中译小字) 是对 *thymiatērion* 这个字的正确了解，那么它的置放地点与出埃及记四十 26 安放在至圣所入口前的圣所内之记载有所出入。有人说应该把这几个字解释作大祭司的香炉，但这也不太可能，因为出埃及记的记载并没有说这个香炉要用金子打造。因此我们必须在这里退一步想，*thymiatērion* 这个字主要是香炉的意思，七十士译本圣经亦如此译。然而，斐罗和约瑟夫都曾经使用这个词的衍生意义“香坛”，很显然希伯来书此处亦是这个意思。这里若没有提到金香坛，是会令人费解的。那么它安置在不同的位置又该作何解释呢？

首先我们或许已经注意到，作者并没有照着第二节句法说“里面有金香坛”。他一定有足够的理由使用如此不同的表达法。有人认为分词 (*echousa*) 是要说明“属于”，而不是“立在里面”。因为香坛本来是阻挡了进入至圣所的入口，因而可以说是属于至圣所的。有个事实可以佐证，那就是说香坛放在此处，为要使所烧出来的香可以渗透到幔子内，到达神的约柜面前。然而，说到约柜时也使用到同一个分词，而那很明确的是在至圣所的面，上述的解释则并非没有困难。然而，它却是最合理的解释，很显然香坛与至圣所有很密切的关联。我们或许还注意到，列王纪上六 22 称香坛为属于内殿的“整个祭坛” (吕译；和合本作“内殿前的坛”)。

在会幕，在所罗门王的圣殿，约柜都是置放在至圣所内，但所罗巴伯以后的圣殿就没有约柜了。的确，后来的至圣所除了有个凸起的石台外就空无一物。当作者说到有包金的约柜时，他是指约柜的里外（参出二十五 11）。覆盖着约柜的是众所周知的施恩座，有两个金基路伯装饰（参 5 节）。此时，我们所注意的焦点是约柜里面的物件。此处说到三样东西，第一是金罐。值得我们注意的是，这里提到会幕内的器具，作者有三次提到金子。很显然这几种亮晶晶的物件令人印象深刻。关于罐子，希伯来文旧约并没有说到是由哪种贵重物质打造而成，此处所提乃出自七十士译本旧约。存放着吗哪，提醒以色列人想起，神在祂的子民流浪旷野时奇妙的预备，亚伦发过芽的杖则提醒他们，神曾经用祂大能的手干预人类的事物。当圣殿建造起来时，约柜里只有两块约版，上面写着摩西律法条文。在基督教信仰里，这些都有相对的属灵意义，但此处提及这些象征性的物件对作者和受信人都有很重要的意义。作者的目的是为了承认会幕崇拜礼仪的荣耀，以引进基督独特的职事。

5. 荣耀基路伯这个词很发人深省，因为说“基路伯的荣耀”（原文直译），比“荣耀的基路伯”更有意思。荣耀 (*doxa*) 这个字象征神的同在。所以，基路伯使我们想到神。影罩着施恩座的位置说明他们是神的威严之守护者。施恩座 (*hilasterion*) 的意思是“用来掩盖人的罪的物件”，但它还有更深一层的，与赎罪有关的神学意义，因为每年的赎罪日，罩在约柜上的施恩座就被洒上赎罪的血。罗马书三 25 用这字的引申意思，论到基督的死。但本书作者并不把他应用在属灵或神学的解释上。在这个节骨眼上作者所关切的主要是在旧约的荣耀。他本来可以说得更多，但是在这里，他却停住不说（这几件我现在不能一一细说），因为他还有许多要说明的，尤其是它的有限。

6~7. 虽然会幕内的布置光耀夺目，在利未条例下的礼拜仪式却受到严重的限制。以色列人不能直接进前来，必须透过他们的代表——祭司们进前来，甚至于只有大祭司一个人，每年仅能一次进入至圣所，当然不若借着基督的途径畅通（参十 19~20）。

在会幕里，人照着神所命定的方法亲近神的活动从未间断过，整个情景证明他们渴望朝见神，同时也强调旧礼节不合时宜。当然预备是指祭司

被允许进入至圣所前，必须要进行的礼仪，预备是指他们个人必须做的事，以及神为着让他们进入所作的供应，进这个动词是现在式，且用副词常 (*dia pantos eisiasin*) 加重语气，说明摩西律法必须一再重复的特性，并以此来和新方法的最后果效作比较。正如第 2 节，再次用头一层帐幕来叙述圣所，也就是首先接近的地方。这一种持续性在历史上因着会幕的消失而破坏，但是却在接续会幕的圣殿里继续，直到作者的时代。

拜神的礼，包括献香，整理并点燃灯台等任务。任何在犹太教背景长大的人，对于这种任务都是格外尊重的，当这样的人成为基督徒之后，并不会立即失去对这些职责的尊重。一年一次的赎罪日尤其使人不敢等闲视之，因为不常举行，故特别重要。因为每一年赎罪日将近，大祭司对此一庄严神圣的节期就会有很重的心里负担，尤其当他先预备为自己献上赎罪之血，以作为为百姓献上之前奏。根据利未记十六 11 以后的记载，大祭司必须用公牛的血在施恩座上弹七次，再用公羊的血重复弹七次，但作者并不想用太多的时间和篇幅讨论这些细节。他只要提供了足以引进他神学探讨的资料就够了。值得注意的是，这里说每年一次的献祭是为百姓的过错，原文是 *agnoemata*，“无知”之意。

8. 以上有关细节关系到圣经礼仪。圣灵默示这些细节，将之记载在旧约圣经中，成为下面的焦点。圣灵用此指明其真正意义。这说明作者对默示的一些看法，因为圣灵继续的指明（是现在时态）如今应如何解释这些仪节。圣灵这种解释性的职事，符合了耶稣在约翰福音的应许（参约十六 12 及下）。

这里明确说明，进入至圣所、进到神面前的道路还有拦阻。进入至圣所的路一定是指穿过头一层帐幕进入圣殿最内部的道路。头一层帐幕仍存的时候似乎是以“利未条例为基础的献祭制度仍存的时候”，任何人都不得入内，只有大祭司可以亲近神，而且一年只能进入一次。“仍存” (*echous ēs stasin*) 这个词有很重大的意义，译成“有其位分”比较接近原文意思，也就是指位置或位分。在新约之下，这个位分就中止了。

9. 作现今的一个表样这个插入句，表现了作者对整个利未祭司体系的想法。它是一个表样 (*parabolē*)。也就是说，还有更深的真理，超越它所能传达的。而且，表样的目的似乎只限于当时的世代，而且作者

似乎藉此将它与将来的世代相比对(参六5)。在本节经文的思想脉络中,“现今”就是预备基督显现的世代(详见11~12节),之后这表样就应验了,所以不再有任何功能。

照此安排这个词(*kath' hēn*; 和合本未译,吕译作“按这制度”),应该是指以上所说的一切。在利未体系下所献的礼物和祭物,就引入到神面前,只具有暂时的果效,但是不能使人得完全。祭司等次的真正试金石是决定于它是否能使人得以完全。不管它的礼仪多耀目,如果不能使人完全,任何的体系就是不足的。作者又一次想到基督显著的优越,这在第14节有更清楚的说明。利未等次一再重复这些礼仪的主要原因是:诸般不完全仍然存在。这里明显提出的另一点:敬拜是与良心有关的事,使人对自己,以及在神面前担负的责任有所认识。它使人感到罪的重担。当一个人良心顽梗不化,或是因着罪的重担过重,就不能有真诚的敬拜。无论利未条例的献祭多么不完全,其宗旨无非是为礼拜的人提供洁净良心的方法。九章14节再次提到基督徒有一条更美的道路可以亲近神。在那里为我们预备了良心得洁净、脱离死行的方法。在下一章更提供了洁净心中天良亏欠的方法(十22)。

10. 我们更进一步地看到利未等次的有限,因为这些条件只能尽其外在功能;那就是饮食和诸般洗濯的规矩。这里会引发一些困难,因为摩西律法除了对许愿为拿细耳人之记载外(民六5),并未立下有关饮食的禁忌。这些禁忌和礼仪上的洁净,虽然被视为重要,却只是关乎一些外在的事物。它们和前面所提到的礼物和祭物并不相同,而是和礼物与祭物并存的。这里确实称它们为属肉体的条例。这里和下一段(13~14节)相似,似乎都论述良心和肉体的对比、属灵的内在于属物质的外在之对比。这些短暂的条例是命定的(英译作“强加的”),然而在基督里,是用属灵的方法,不是藉律法达到更有效的结果。毫无疑问的,某些规限对身体有好处,但却不能带来灵里的自由,而且它们也只是暂时的,到振兴(*diothōseōs*)的时候为止。这种不寻常的表达方式,希腊文圣经未曾再出现过,但是有些类似的表达方式,像马太福音十九28的“复兴”(*palingenexia*),以及使徒行传三21的“万物复兴(或恢复原状 *apokatastaseōs*)的时候”。本书作者认为时间已经到了,也就是第11节所说的

基督显现为大祭司的时候。

11. 作者从这个关键开始解释基督在新约之下特别的功用。作者把旧约时代会幕与赎罪等主要特质,转移为属灵的法上,藉此说明它们真正的价值。它们指向影儿背后更伟大的实体。

首先,作者提到基督已经作了大祭司。这不是一个异象或探讨的主题,而是一个事实(已经来到是个简单过去分词, *paragenomenos*)。不用多加赘述,因为这就是基督教信仰的基础。基督做一位已实现的美事之大祭司(吕译)这样的特别叙述方法,说明旧约和新约的另一个区别。旧约预表将要来到的更美之事,而新约是以已经成就的事实为基础,当耶稣基督成为大祭司,祂立即执行了许多“美事”。虽然这许多美事已经在祂里面实现,但在我们身上却是尚未完成的,这些美事代表着我们属天的大祭司所赐的一切属灵福分。这句话的另一读法(“将来美事”,和合本, *tōn mellontōn*)有很好的证据表明可能是原来的写法,也较符合希伯来人普遍的等候观念。但吕振中译本的译法较适合上下文的意思<sup>120</sup>。

其次,作者把他的焦点放在基督职事的地位上,旧约再次预表新约。旷野中的旧会幕已经过时,但与之相对的,是作者所称更大更全备的帐幕。此处对这个帐幕的明确说明,意义很重大,用定冠词来说明这唯一的帐幕,那就是“更大的”,没有任何物件能与这个属灵的帐幕相比拟,这帐幕也无需改良。经过(*dia*)这个词的语力,我们应该多注意,因为它影响我们对帐幕的解释。它的意思是“经过”以这大祭司为帐幕;或“借着”以耶稣的人性为凭借,或“借着”以帐幕为属天的圣所<sup>121</sup>。

这节经文的最后一句话是要解释这帐幕不是字面的,而是属灵的。司提反预见不是人手所造的殿宇(徒七48),他会更了解作者思想的转移。教父时期的作者解释基督的肉身就是更美的帐幕,但似乎还有更深的意义。不是属乎这世界的,这句解释性的话的确排除了这样的看法,事实上,作者似乎是要把受信人的注意力从属地的预表转移到基督属灵的工作上,而不对“更全备的帐幕”下定义。他在第12节说到圣所时,他所想的大概是人如何亲近神。有人认为帐幕是基督事奉的所在,就是属灵的团契,意思是:祂的“身体”就是属灵的殿<sup>122</sup>,但这种观点似乎太偏离上下文。

12. 基督工作的终结性与亚伦祭司等次必须一再的重复相较, 有很明显的不同, 特别是由只一次进入这句话表达出来。这个副词, 在七章 27 节说到基督为百姓的罪献上自己时用过, 十章 10 节也是同样的用法。作者显然对祂工作的终结性, 感受良深。非但不必一再的重复献祭, 而且与旧献祭制度有截然不同的性质, 旧献祭制度是用山羊和牛犊的血。献祭的果效取决于所流的血, 作者就是掌握这个特性来注释基督的工作, 与屠杀牲畜相比, 没有比耶稣的舍己, 更能证明这种方法的优越性。如果血是不可或缺的, 所预备的血没有比我们大祭司自己的血更宝贵的。难怪耶稣不必重复献祭。而且我们的大祭司使用自己的血, 使祂可以永远的进入至圣所, 并且没有幔子可以拦阻祂。有人认为直到耶稣带着赎罪的血升天之后, 赎罪工作才完成。但布鲁斯<sup>123</sup>在讨论这种说法时, 认为这把赎罪日的类比发挥得太过了。

用几个字将基督的工作果效作一总括说明, 那就是成了永远赎罪的事。译为“成了”(heuramenos) 这个分词说明基督进入幔内以后的结果。救赎是献祭的必然结果。这个分词的另一个可能的用法是指进入的附带行动, 但似乎前者比较恰当。新约圣经中“赎罪”这个字 (lytrōsis) 只另外在路加福音一 68, 二 38 出现过 (两处都译成救赎), 但这个字和“赎价”系出自同一个字根 (lytron, 太二十 28; 可十 45); 对观福音书记载, 当耶稣论及祂将受死, 祂经常用到这个字眼。毫无疑问的, 这种理念给人深刻的印象, 因为保罗在他的书信中时常强调 (参: 罗三 24, 八 23; 林前一 30; 弗一 7、14, 四 30; 西一 14), 不过他用的是复合名词 (apolytrōsis, 救赎)。作者在第 15 节也使用这个复合名词, 但是本卷书信中的救赎观念, 不像保罗书信那么完全地发挥出来。而复合形式的观念是付上赎价 (参十一 35), 以拯救或释放, 其字根 (lytron), 相当于支付价钱, 尤其是指付赎金叫奴隶得自由。用永远这个词来形容赎罪, 因为这是完全的, 无须再重复的赎罪。

13~14. 从第 13 节开始提出一个条件子句, 视旧约律法底下之洁净礼仪的可能性为当然的, 因为作者要再次带出基督的优越, 这次乃是对祂的献祭作一评估。以下两个例子是选自利未条例下献祭礼仪, 以代表摩西律法下, 使罪得洁净的一般条款。第一个是山羊和公牛的血——很可能是

指赎罪日 (参: 利十六章) 的献祭。第二个是母牛犊的灰——可能是特别场合所献的母牛犊 (参: 民十九章)。这些都是外在的预备, 献上洁净之礼, 为叫“身体”的不洁得着洁净。值得我们注意的是“身体”和第 14 节之“灵”的对照。其中最重要的对照是, 利未条例下献祭的外在特质, 与实质上基督献上自己的属灵特质之不同。利未条例下的献祭, 只能达到暂时礼仪果效上的洁净, 但基督所献的祭却可以洗净你们的良心 (和合本小字), 也就是内在的、属灵的洁净。作者并没有要说明, 根据利未条例的献祭方法如何使人获得罪的洁净, 即使只是暂时的洁净。

我们应该知道, 律法有洒在不洁的人身上的条规。十章 22 节说基督徒心中天良的亏欠被洒去时, 也用了相同的字眼。尤有进者, 九章 19 节说血的的确确洒在约书上、帐幕和各样器皿上 (详见以下的注释)。因为这些东西都被人触摸过, 在仪节上不洁净了, 必须洒血使它们洁净。

这里说到耶稣献祭的几个重要层面。首先是摘要地说是基督的血, 本书信这个词只出现在此处, 虽然十章 19 节提到“耶稣的血”这个对等词。作者是要用它来和第 13 节“山羊和公牛的血”作对比。两者都是以血来象征为别人付出生命, 代罪而死<sup>124</sup>。关于基督献祭的第二个事实是借着永远的灵, 再次说明基督的献上自己与利未条例下所献的祭不同。基督献上自己, 理性上对他所做之事完全了解, 是牲畜无法达到的。这里还有更深的意义, 因为永远的灵这个词, 在希腊原文里并没有定冠词, 作者必然是想要以耶稣的灵和祂的肉身相对照。但毫无疑问的, 也是指着圣灵说的, 因为耶稣的工作是与圣灵相关联的 (如: 洗礼)。很可能这个观念背后乃是以赛亚书中所记之耶和华的仆人, 尤其是以赛亚书四十二 1, “我已将我的灵赐给祂”<sup>125</sup>。只有基督的灵配得被称为永远的灵, 这个灵不受献祭的死所影响。因为赎罪是永远的 (12 节), 祭物也必须由拥有永远的灵之人献上。

基督献祭的另一个层面是, 祂采取主动——将自己……献给神。没有其他祭牲, 当然也没有任何大祭司可以这么做。这是祂自愿, 也是预先计划好的, 换句话说这不是偶发的情况。而且当这样的献祭加上无瑕无疵这个词之后, 祂的献祭成为最高的道德层次。利未条例规定必须选择没有残疾的牲畜献祭, 但这无残疾并不涵盖道德层次。耶稣无瑕无疵

的特性是以祂完全实践天父的旨意为基础。祂是存心顺服，以至于死（腓二 8）。耶稣在世的生活与祂的死都无罪，这是新约信仰的必要条件，因为惟有这样，祂才能代替祂的百姓献上完全的祭。

既然祂的献祭显得如此超绝，所带出来的结果必然也是很超卓的。九章 9 节已经说过，洁净之礼是就着良心而行，证明旧约律法在洁净良心果效的不足。外在的洁净若不能从根本改变人的生命，就是毫无功效的。人靠自己的行为，但这些行为若归于无效就必成为死的，因为被罪和己所污染，惟一的希望就是良心获得洁净、脱离这种失败的知觉。彼得前书三 21 是另一处强调需要有无亏的良心，以之与礼仪上的洁净相对。希伯来书十三 18 就是个相关的叙述，也就是作者请受书人为他和他的同伴祷告，断言自己有无亏的良心。这是作者整个理论的一部分，好让受书人知道他确据的基础。

当基督徒除去死行之后，就可以自由地事奉永生神，这又一次告诉我们，在基督徒道路上基本的事实：洁净本身并不是目的，没有人可以将他的宗教地位和他的宗教事奉分离。事奉这个字 (*latseuō*) 特别被用来指服事神，九章 9 节，十章 2 节，十二章 28 节与十三章 10 节也用在敬拜神的意义上，这里当然也是此意真实的敬拜必须全心委身于神，远胜于只是礼仪上的修正。

## F 中保 (九 15 ~ 十 18)

上一段经文提到新约，引导作者进一步思想基督是中保的身分。他说基督受死的重大意义是为成为神和人之间的中保，并且更清楚的说明祂已经进入更美的圣所，并献上更完美的祭，就是祂自己。这一段要对此一主要教义下结论。

### i. 祂的死的意义 (九 15 ~ 22)

15. 这一节经文所要解释的，关于基督献祭的果效，有赖于前面几节经文所论述的，因而有为此 (*kai dia touto*) 这个词。事实上基督成为中保，是因为祂献上自己（诗八 6 的注释）。新约的中保这句话在十二章 24 节又出现一次，几乎成为耶稣的称号，但是有一个不同。这里的“新”

(*kainē*) 是指与旧相反，而十二章 24 节则用了另一个字 (*nea*)，提醒这是最近的事（对受书人而言）。在本节这个词句的重点在约 (*diathēkē*) 这个字，因此在希腊原文置于句首。事实上，这整段圣经的主题是约，而不是中保。

然而，作者在第 16 节立即把约转换到遗命上，显出作者探讨约的观念时所采变通的方法（详见下一节的注释）。这里说到遗嘱的中保似乎文不对题。奈恩 (Nairne)<sup>126</sup> 就主张，这位遗嘱的中保不是立遗嘱的人，而是一位执行人，但是布鲁斯却认为<sup>127</sup>，人间的类比用在从死里复活的主，行不通。“祂集合了立遗命者与执行者于一身，同时担负保证人与中保的职任。”

这里说新约的目的是为人预备了所应许永远的产业。产业是旧约的中心观念，但是超不出属地的层次。这里乃是说产业是永远的，所以它显然是更好的，也是应许的真正应验。事实上根据希腊文的排列次序来看，“永远的产业”这片语是个附加的解释，其目的是为了提醒受书人这个应许的确切内容。这个产业并不是只给某一个民族，而是给一班特别的蒙召之人 (*hoi keklēmenoi*)。这样的叙述在本书信中只此一次，但类似有关“蒙神选召”这样的用法在新约圣经中经常出现（参：罗八 28，亦参：罗一 1，该处用 *klētos* 指特殊职任）。在这里所指的是一般基督徒，而且提醒我们，是神采取主动。完成分词形态是指以往动作的持续果效，也就是说，这些人是过去蒙召，并且现在仍感受到那呼召。

在这节经文中，既然受死这句话是个结论，解释新约果效的基础。绝对所有格形式说明祂在执行中保职事先前的工作。受死很显然是指基督的死，祂的死有特别目的。死和约的联想使人追溯到最早时期<sup>128</sup>。应用在旧约的同一原则亦可以应用在新约上面。赎了这个词的译法并不像希腊原文 (*eis apalytrōsin*) 那么清楚，原文的意义乃是以救赎为受死的目的。这个名词是保罗常用的字（参：罗三 24，八 23；林前一 30；民一 7、14，四 30；西一 14），在希伯来书十一 35 则有不同的意义（免除痛苦）。这里则和保罗的用法一样，形容基督的死所带来的拯救，祂的死是罪人得释放的赎价，尤其关乎人在前约之时所犯的罪过，好像救赎是在乎得释放的来源。在此之前，本书信只用过一次罪过 (*parabasis*) 这



个原文字(二2)。除此以外,只有在保罗书信中出现过(罗马书、加拉太书、提摩太前书)。它在此有个特别的一点是,律法的主要功能之一是为人们设立一条正直的道路,并且显出那些偏离这条道路的人,从而显明人的过犯(参:罗四15)。在旧的约之下,律法不能长久帮助有过犯的人,但基督救赎的死,使拯救成为可能。这节圣经里有许多出埃及记的意象——救赎行动和约——特别提醒我们作者思想的背景。

16. 把约转移到遗命,希腊文的表现方法比英文更易于了解,一如和合本小字所示,*diathēkē* 这个字包含了这两个意思<sup>129</sup>。虽然这个字在七十士译本圣经通常是指约,但是它较基本的意思的确是“遗命”。只有立遗嘱的人死了,遗嘱才生效。所以作者看到基督的死在这个约里面的第二个功用,不但对付了过犯,也建立了这个约积极的属灵利益。(遗嘱必须有“死”的“成立”(phēresthai),就是“提出来”或“恳求”之意(和合本未译;新译本译为“证实”,吕译作“提证”)。遗嘱是否有效力,要看立遗嘱的人是否已死,若是死了,遗嘱就生效了。以基督为立遗嘱者的思想,是前一节圣经有关继承产业思想的延续。这是主要的继承物。这个遗嘱(或约)有个重要特性是,它必须经过适当的确认,这就是作者要证明的。

17. 这一节经文的理念和前节一样,不过是用不同字眼和附加的解释来表达。卫斯葛(B. F. Westcott)<sup>130</sup>认为这背后的意象是古代用祭牲作为立约凭据的习俗,作者这么作是要说明他心目中所想的仍然是约,而不是遗嘱。但是,如果这个字在这里最主要的意义是遗嘱,那么这声明乃是:立遗嘱的人死了以后,遗嘱一经确立就再也不能更改了。立遗嘱的人尚未死以前,遗嘱还可加上附加条款,以改变效力。但下一段经文又把主题从遗嘱转到约上,摩西律法又再次出现在经文中。

18. 作者把思想转回到出埃及记第二十四章,借着洒祭牲的血以作为立约的凭据,这是第13节已经提过的。立(enkekainistai)这个字照字义解释是更新,十章20节用来指那条又新又活的路。在这节经文的意思似乎是重新立定约的条件与规章。这在摩西之约中是以祭牲的血为记号和保证。作者就是为了要扩大此一主题,所以暂时不提基督是更美的祭物,直到第23节起才再提起。

19. 摩西当日照着律法将各样诫命传给百姓这个子句是直接引述出埃及记二十四34,摩西不但将“耶和华的命令、典章都述说给百姓听”,并且把它们记载下来。毫无疑问的,有许多百姓进入这个约里面,却不知道约的内容,因为他们对约的内容根本别无选择。这些基本的诫命原本出自神的权柄。出埃及记的记载未提及宰杀山羊,只说到公牛犊,并且这些祭被称为燔祭和平安祭。尤有甚者,摩西律法中从未用山羊来献这两种祭,虽然曾说到用山羊作赎罪祭(参:利一10)。这里可能指类似亚伯拉罕献上母牛犊和母山羊,以作为和神立约之凭据(创十五9)。

这里提到朱红色绒和牛膝草还有水,也不是引自出埃及记,但似乎是将摩西律法中两件不同的事一并提出说明(参:利十四4~5;民十九18)。这里附带说明此一重要问题的附增条件,也就是说,旧约是以血为立约的凭据。洒在书上,又洒在众百姓身上,这句话说明了约是需要人的协力,而人必须经过特别的洁净才能与这个约有份。出埃及记二十四章并没有提到把血洒在书上,但是读该书是立约不可或缺的。或许彼得前书一2是这个事件的回应,那里说到基督徒是“蒙祂(基督)血所洒的人”。

20. 另一个和出埃及记的记载不同的是摩西所说的话。这里说这血就是神与你们立约的凭据,出埃及记二十四8则是:“你看!这是立约的血,是耶和华按这一切话与你们立约的凭据。”句子开头的这(touto)字使得这两句话有了重要的意义,因为很可能是受到最后晚餐仪式中的话所影响。这句话的形式在初期教会时代必是很普遍的。将“耶和华”改为“神”,将句子其余的部分缩简,则并不重要。毫无问题的,这两处记载的关联是别具深意的。就如胡斯<sup>131</sup>所指,摩西律法中流血之礼是个影儿,预表永恒的实体。

21. 把血洒在帐幕和各样器皿上是作者的进一步说明,非但出埃及记里没有这个记载,并且在整个摩西五经中也没有。神与以色列百姓立约时,帐幕尚未安置,而且并没有说到帐幕曾经洒血,只在利未记八10说到摩西用膏油抹帐幕。作者很可能是说明当代的教义,因为约瑟夫提到帐幕洒血抹油的记载(Antiquities 3.8.6)。作者在本节经文的宗旨显然是为了引导受书者将注意力的焦点集中在“血”在旧约等次中的重要性<sup>132</sup>。

22. 按着律法，凡物差不多都是用血洁净的，这是以上主题的一般结论，差不多 (*schodon*) 这个词修饰了整段说明，意指“其实几乎可以说” (吕译)，以之为应用在大部分例子中的一般声明。某些犹太教的洁净礼仪是借着水或火来进行，但是最隆重的方法还是借着祭牲所流的血来进行。值得注意的，用血 (*en haimati*) 这个词，具有“在血中”之意，以血作为进行洁净之礼的范围。凡物 (*panta*) 虽然是中性，却包括了人与物、祭司和全会众。

若不流血，罪就不得赦免了，是个结论，以利未记十七 11 为根据。它将律法下流血之祭的目的总结起来。流血是指出祭牲的死，以及倒出祂的血的仪式<sup>133</sup>。它所蕴含的意义不只是付出生命，还有血的使用所带来的果效。作者用这方法来界定基督为什么必须受死的解释基础。我们必须知道，利未记五 11 以下说明了对特别贫穷者的特例，可以用细面伊法十分之一作为赎罪祭。这虽然是个让步，但不是要废除神的原则<sup>134</sup>。

虽然，在 RSV 版本圣经里用的是罪得赦免，希腊原文却只有赦免 (*aphesis*) 没有附带其他词句，这是值得注意的，因为这是新约圣经中惟一的例子 (路四 18 引用七十士译本圣经是例外)。这个字的绝对用法使它的应用范围更广泛。它是某种罪的得赦免与拯救。祭牲的目的是为了使罪得消除，但是 *aphesis* 这个字的意义，直到新约时代来临之前，未曾完全显明，但新约时代一来，它立刻成为初代教会基督徒信息的一个特点 (参：徒二 38)。也可以比较马太对于设立主的晚餐时，主所说话语的记载 (太二十六 28)。

#### ii. 祂进入天上的圣所 (九 23 ~ 28)

23. 上一段 (15 ~ 22 节) 本是一段插入语，这一节圣经仍然在叙述着洁净之礼，它的理念却是前一段主题的延续。作者对于旧约等次下洁净之礼的必须印象深刻。他接着继续说照着天上样式作的物件 (*hydeigma ta*, 新译本作“天上物件的副本”) 所需要的，也同样要求于天上的本物，否则就不必谈基督献祭工作的需要<sup>135</sup>。本书八章 5 节已经告诉受信人说，地上的事物本是天上事物的形状，这很显然在作者的整个论述中占有重要的地位，也可以说明他对“更美”事物的持续强调。这些照天

上样式作的“物件”，必须用这些祭物去洁净 (希腊原文只有“这些”，*ta outois* 这个字)，其原因是外在的事物必须用外在的方法 (祭牲的流血) 去洁净。

作者所称天上的本物可能是指与地上圣所并其器具相对应之天上的物件。他惟恐遗失了犹太传承中的荣美，反倒以属灵的意义强调它更荣美的应验。他视圣所中的副本与天上的本物为相等 (24 节)，这事实显然说明他心目中所想的并非字面上所表达的。这些副本所要教导我们的，必须在神的同在中才能看出它原初的意义。不要误以为更美的祭物 (复数形态) 是指有一种以上的祭物，因为本书的主题是基督献上自己为惟一的、至高无上的祭物是全然恰当之举。这里的复数是用来说明此惟一的祭完全履行了旧约时代各种不同的祭。这也是说明了基督的祭是多方面的，故需要多种不同的祭来作为相称的副本。

24. 基督进入圣所已经在本章 12 节提过一次。这里用希腊文简单过去式动词 (*eis ethen*) 来指明这是个具有决定性的举动。这是已完成的历史性事件，其后基督的升天 (祂被接回天上)，也是作者考量的。但是此处的焦点是放在基督所进入的“圣所”。这里从正反两面来叙述这个圣所。它不像地上的帐幕那样是人手所造的，因此立刻显明为属灵的概念，与属物质的受造之物相反。这个叙述使我们想起司提反在使徒行传七 48 证道词的最高潮，“至高者并不住人手所造的”。在这篇讲章中，司提反针对众人控告他糟践圣所提出反驳 (徒六 14)。只有体认到属灵实际的存在，超越了属地圣所的荣耀，信主的犹太人才能明白为何基督教没有任何敬拜神的中心所在。我们的大祭司供职的圣殿事实上就是天堂本身，一如本节经文所提示的，这意味着这就是神的同在，而不只是个地点。影像 (*antitypa*, 新译本作“副本”) 这个字在这里的用法与前一节所用的不同，但关系却很密切。在此，影像并不是那个真实事物，而只是预表的那个真实事物的副本 (参：徒七 44)。有时这个字是以一种反面的意义出现的，这时，影像乃是预表的更完全应验 (参使徒行传七 43 所引用之阿摩司书五 25 ~ 27)。

基督目前的使命，先前已经提过，现在又重复说明；如今为我们显在神面前。这是用不同的字句来诠释基督的代求工作。此处值得我们注

意的特点包括：(1) 指明基督的工作是特别与如今 (*Nyn*) 有关的，这是与他在受难时之大祭司工作的终结性相比的。但是，这里所使用希腊文法中简单过去式不定词 (*emphanisthēnai*，显明)，说明了显在是一个已经成立的事实。(2) 基督的工作是在神面前的。基督和神之间再也没有其他中间人，这与稍后诺斯底派所主张的论点迥然不同。我们的大祭司直接进到神面前，这比一年只有一次可以进入至圣所的亚伦职任下的大祭司 (25 节) 更加超越。面前这个字 (*prosōpon*，直译为“脸面”) 很有启示性，因为用“脸面”表达神的同在，只有马太福音十八 10、启示录二十二 4 有类似用法。但也可参照使徒行传二 28 (引自诗十六) 与彼得前书三 12 (引自诗三十四 15~16)。和合本译为“面前”，比 RSV 的 *presence* (同在) 更亲切，而且含有交流的暗示。大祭司的职任是代表性的，是为我们的 (*hyper hēmōn*)。作为人类完全的代表，祂把所有的人性集中在祂个人身上。而“我们”这个词将祂的行动对象限定为单指那些献身给祂的人。祂为我们做了我们自己办不到的事。

25. 作者在某些意义上将基督目前的使命与祂进入天上圣所的根基一并提出说明。如果我们了解这一点，作者在这一节的论述就很清楚了。亚伦等次下的大祭司一年只能进入至圣所一次，而且必须为着他的进入重复献祭。他每一次都必须带着血，所以没有持续性，必须一再的献上新的祭牲。而基督进入至圣所则截然不同了。祂不必多次献祭，而且当祂献祭时，并非带着“牛羊的血” (原文作不是自己的血，见和合本小字)。这些理念作者已经提示过，他似乎不能一再的重复，作者特别要受信人加强印象的是，耶稣自愿以祂自己为祭，献上的结果是终结性的。以下三节经文 (26~28 节) 即是作者对基督徒此一重要地位的进一步说明。

26. 对犹太人而言，因为牲畜的供应不虞缺乏，重复献祭并不会造成不便；但是就基督的死而言就不同了，因为就祂的死这件事的本质而言，这是不能重复的。受信人必须知道的是：祂一次献祭就是使我们可以不断地来到神面前，作者所要说明的是，如果基督必须多次的献祭，祂就必须多次的受苦了。虽然作者并不是说多次的死 (因这是无法了解的)，但他显然如此暗示。作者以此方法告诉我们，基督继续为我们显在神的面前，这就证明祂的献祭已经满足了神的心意。在天父心目中，祂

献祭的果效是永远的。但是作者为什么说基督受苦是从创世以来的呢？作者并没有明确解释，但他却是说，如果基督必须重复献祭，这个祭就必须从人类历史的黎明就开始，并且延续到世世代代。然而，既然基督献上自己，在历史上只能发生一次，那么，时间的适切性就是出于神完美的智慧。作者并没有说明基督为什么不在人类犯罪之后立即献祭，而是特别注意祂所献之祭的性质。

但如今这个词乃是要受信者免于臆测历史事件，不然，我们必然会好奇地问：神为什么在历史中选定了这一个特殊的时间，而不选择另一时间，这乃是基督所已作成之既定事实。作者把这件事发生的时代称为在这末世，这是一章 2 节“就在这末世”的重复提出，但却有所不同。作者显然认为基督为世人赎罪是世代结束的最高潮，因为当基督自己成为祭牲时，一个新的纪元展开了。此处对赎罪的几个特点提出扼要说明。首先是关于基督的显现 (祂已经显现 *pephanerōtai*)。这把基督的献祭与道成肉身结合起来，这一连结立刻把这事件置于人类历史中。第二方面是，基督献祭之为最后定局——一次，是呼应七章 27 节，与第 25 节所说的，在亚伦等次下的祭司必须多次献祭，恰成强烈的对比。这句话强调基督献祭的完全合宜。

第三点是基督献祭的果效——好除掉罪，这与第 15 节所说，基督买赎了人的罪过有很密切的关联。然而，这里的果效是更为广泛的，因为罪的“除去” (*athetēsis*) 包括罪的废止，也就是视罪为不再存在的了。这并不是说每一个人的罪都被除去，因本书信并没有支持未曾悔改的罪可以免受刑罚的观点。在利未体系之下，对每一个崇拜者而言，献祭的果效决定于他个人对献祭所抱持的态度，照样，在支取基督献祭的果效时，悔改的态度与信心乃是必须的。第四个说明是重复基督所献的祭物乃是祂自己。作者再一次提醒他的受信人不要等闲视之，因为这是他整个论述的中心。

27~28. 作者在这个节骨眼上提到审判的观念似乎有点意外。但他已经详论基督必须死，这使得他对人类的最后命运提出一般性的说明。死亡的本身原是不可避免的；按着命定，人人都有一死。没有人能免去死亡的经历。基督的死和一般人的死层次不同。基督的死是自愿的，一般人的死则是由于定命 (*apokeitai*)，换句话说，死亡是为他们而储备的。

有些人以为可以逃过死亡（参：帖前四 15 及下），这对死亡的一般规则是个例外，只有基督再临的时刻，活着的人才可免去死亡<sup>136</sup>。这样的解释与希伯来人的思想不谋而合。

死后且有审判，这句话并不是说，人死了以后立即接受审判，而是说审判是死亡之后可以预期的结局。而且也不是说，死亡之前不会有审判。审判 (*krisis*) 是暗指最后的评断。

拿基督和人人作比较，作者以共同的因素作为开端，再重复提出祂只死一次。最重要的是，这里用被动式来叙述基督的死；被献，与第 14 节的主动形式不同。关于谁在献祭这里并没有提出说明。将这一节和第 14 节连接在一起，我们可以说：必须从主动和被动两个层面，才能完全了解献祭的意义。基督自愿献上自己，也要受到外界环境的影响：从历史角度观之，是犹太人的恶意谋害；从神学角度观之，是神的定旨先见（参：徒二 23）。

这里又提到献祭的目的，与第 26 节的理念相类似，但词句略有不同。在这里担当了多人的罪这句话 (*pollōn anenenkein hamartias*)，与七十士译本圣经中以赛亚书五十三 12 的话完全一样。这样的观点也出现在彼得前书二 24，那里说祂“被挂在木头上”，亲身担当我们的罪。同样地，当施洗约翰看到耶稣时说，“神的羔羊，背负世人罪孽的”（和合本小字）正是此一思想的回响。“多人”与“一次献祭”互相对称。

基督第一次来是为了对付罪，第二次显现则有不同的目的。作者若是继续探讨与审判的相对应，则基督为审判而来的某些层面会提出来介绍。但是这里说，第二次来是为了拯救。事实上，祂的再来，是神悦纳先前所献的祭的保证。作者所要强调的，是基督的再来，对那些等候祂的人（基督徒）会有什么影响。提及审判之后再提不信者的结局是很自然的，但作者并没有这么作，因为他所注意的是基督的救恩工作。这里或许与下面的事类似：在赎罪日时，礼拜的人带着期盼，等候着大祭司从至圣所中出来，回到他们当中。但是，与罪无关 (*chōris hamartias*) 这个词立即带给这一类比不同的外貌，罪不需要更深一层的买赎，所需要只是取用基督献上自己所赢得的救恩，等候 (*apekdechomenois*) 这个动词出现在哥林多书前一 7，腓立比书三 20，罗马书八 19、23、25，这

几处经文都是说到基督徒热切等候荣耀时刻的来临。

### iii. 祂为别人献上自己（十 1~18）

1. 我们或许认为作者已经对基督无与伦比的献祭果效作了充分证明，无需进一步解释，但是他还要强调整个利未礼仪的不足。无可避免的，这一段会重复前面几段的说明。然而这里还有新的亮光引起我们的注意。首先作者简要说明在旧等次的不足（1~4 节）。

影儿 (*skian*) 与真像 (*eikona*) 间的对比和旧约与新约之间，亲近神的旧方法与新方法之间的对比一致。但是他们之间有某些类似的联系基础，犹如影子于实物。影子当然不能完全显示物体的本身，充其量仅能表现出物体的外在轮廓而已。而且，当看见实体时，影子就不重要了，作者就是从这样的观察，再次强调旧方法的模糊不清与不足。将来美事很显然是指属灵的大祭司所带来的福音。有些教父时代的作家认为这是指基督教的圣礼而言<sup>137</sup>。但是这里的解释似是更一般性的，即：律法所能提供之所有美好的事物只不过是影儿罢了。这使我们回想到本书信已经说明的各种“更美”事物。值得注意的是，这里律法“有”将来美事的影儿，而不是律法“是”将来美事的影儿（中文译作“是”，英文的“有”是准确的译法），这也就是说，律法并不是那个影儿本身，律法只有拥有那个影儿，就是礼拜的仪式。律法有个更久远的内涵，那就是道德要求。

尽管旧约礼仪令人印象深刻，而且每年重复，却不能符合真正的需要。持续已久每一个赎罪日的重复献祭，与每天继续献祭的果效都只是暂时的。我们在前面已经看到作者极热中追求完全的主题（动词是 *teleiōō*，意思是使……完全，总共出现九次，名词是 *teleiōōsis*，出现过一次），并且承认利未体系无法使人完全。作者在此强调它的不可能（总不，*ou depote*）。他曾用很长的篇幅证明这一点。这里用那近前来的人指那些渴望得益处的人，比照七章 25 节，十章 22 节所说借着基督进到神面前的人。亲近神是人类最高的操练。

2. 从重复献祭演绎出的是这些祭物的不完全。如果它能使人完全，献祭早已止住了，而旧制度并没有作到这一点。旧制度以下的献祭是为了洁净上一次献祭到目前为止所犯的罪，但是它们无法对付罪的恶根，

所有在旧制度之下，礼拜的人都知道他们并没有彻底被洁净 (*kekatharismenous*)。而且这里的既一次 (中文仅作“既”) 这个字与第 1 节的“常”恰成对比。这个对比使我们明白基督赎罪工作的果效乃是一次即成定局，使祂的子民得以完全。借着重复献祭，不断提醒人的需要，激发罪的良心 (*syneidēsin*)。基督献祭的果效则正相反，乃是将罪抹消 (参九 26)。

3. 利未律法献祭的功用是叫人每年想起罪来，这生动地证明它们并没有恒久除去罪与罪所导致的结果。每一次献祭都证明前一次献祭的不足，并且提醒礼拜的人还必须预备另一次的献祭。罪的重担一直存在着。当基督在设立最后晚餐时，也出现了相同的字眼，说这是为了纪念基督的死，提醒参与者因为借着基督的死，罪完全得释放，很明显的提醒基督徒圣餐礼比利未诸祭更为优越。利未诸祭虽是神所命定，却是要为那完全的祭预备道路。完全的祭能长久有效地处理罪的严重后果。

4. 断不能除罪在这一段圣经里是指道德问题。因为用来献祭的动物是不具理性的，因此并不具有永远除罪的果效。虽然在旧约律法之下，它们是神所谕定的一部分，其目的是短暂的，预表一位有道德的，完美献上自己。长久以来，公牛和山羊的血，朝向一个不可能的目标，如果目标是达到完全。那些有犹太教圣殿崇拜背景的犹太籍基督徒，需要对他们已经放弃，没有实质意义的旧礼仪仔细思量。作者的主要目标是为了说明基督无法测度的优越以及旧约献祭制度的价值，只在于它是预表基督献祭的优越与至极而已。旧约时代为礼拜的人预备了恩典的方法，但这种方法永不能完全除罪，这只有借着一个与动物相对的、完全的人自愿献上自己为祭才能完成。

5~6. 关于牲畜献祭的不完全，作者继续说明需要更有效的方法，并且提出了答案。他从先前引述并解释的诗篇四十 6~8 初见答案的端倪。他毫无困难地将诗人的话用在基督自己身上，犹如基督借着诗人讲这段话。的确，这段话直到应用在基督身上才完全应验了。

所以 (*dio*) 这个字，解释了第 4 节所说，利未献祭制度的不完全。基督到世上来的时候，是个形容子句，把诗人写诗的背景移转到基督的时代，并且最适合应用在这时代。作者似乎是设想基督在道成肉身之后，从祂口中说出诗篇上的这段话，以表明祂的使命。所以这段经文不只涵

盖了祂的道成肉身，并且包括耶稣不住地意识到祂是遵行祂父的旨意。应该注意的是，在希腊原文里，这节圣经并没有提到基督这个名字，而只是用第三人称来叙述的。作者相信每一个人都会立刻认出那到世上来的就是基督。基督这个头衔是从九章 28 节引申而来。毫无疑问的，作者深信基督先存的事实。

在这段旧约引句中，有四个字用来说明利未诸祭：祭物 (*thysia*)，礼物 (*prophora*)，燔祭 (*holokautomata*) 和赎罪祭 (*peri hamartias*)。前两个词是一般性的，后两个词则是代表性的。这四件事是整个利未制度的总结。第一个论述的对比是：神希望人类向祂献祭，与神为祂儿子预备了献祭用的身体，两者之间有所不同。祢曾给我预备了身体这句话的译法是根据七十士译本，与希伯来文的“祢已经开通我的耳朵”不同。这样的改变是很显著的，而七十士译本的译法则是对希伯来文的注释与衍生。预备耳朵表明了听的要求，并暗示了服从的期望。当然，身体这个词包括了听从的器官，但不止于此。这个说明关乎了人的身体的完全功能，只有在基督身上才能完全实现。这里引用的旧约圣经，说明基督的工作必须借着“身体”来完成，就像人类一样，祂必须身为人类，完全成就天父的旨意。虽然引句中的动词时态是过去式，但我们不认为这已经是完成的事实，因为应验仍然是将来的，它乃表示出在神的心目中是没有时间限制的。或许我们不能明白身体的预备 (*kataritizō*) 是什么意思，岂是把分开的部分结合起来成为一个整体？或许这个动词之所以被选用，只是为了说明这预备的完整特性。

第 6 节的解释也是一样，说明神不再悦纳一般的祭，甚至于特别的祭也一样，这乃是依照希伯来诗歌的格式，再次强调前面已说过的。虽然这些祭是神所命令的，但祂真正关注的却是礼拜者的心态。以色列民的历史说明献祭制度的目标常被本末倒置，或徒具形式。以色列民疏忽了遵行天父旨意的需要，因而诗篇作者的用语这么尖锐。

7. 作者继续引用诗篇，而顺服神旨的要求也更为明确。那时我说这句话似乎是指身体完全预备好，因此这些话是应验在道成肉身上，并且关乎基督的整个工作。

我来了这句话说明了一个已经成就的事实，它不是预言，而是用耶

稣的工作和祂的生活来解释诗篇。从福音书（尤其是约翰福音）中明显可以看出祂对自己的使命有清楚的认识。祂是神所差遣，到地上来为了成就神的工作。神啊，我来了为要照祢的旨意行，是那完全人的目标。除了耶稣以外，即使是最敬虔的人，都没有完全遵照天父旨意而行。诗人最渴望的目标，在耶稣口中成为事实。祂的确遵行了天父的旨意，甚至于顺服以至于死。

关于经卷 (*kephalis*) 这个词存在着某些争议，因为这个字的起源和意思暗昧不明。然而，七十士译本圣经里可以找到这个字（参：结二 9）。书卷这个词很显然是指某些权威性的指令，以管束作者大卫王的行径。对耶稣而言，这本书包含了一切记载的神的启示，关乎神的旨意，因此有属天旨意的完美典范。当应用在耶稣基督身上时，很显然是说明，神已言明的有关弥赛亚来临的预言。新约圣经引用旧约圣经中的经文，多以经上所记 (*gegraptai*) 的格式说明它的权威性。马丁路德对这个词体会得深，他解为“经上一向所记”。一向所记，就具备不可违犯的特质。

8~9. 这里重复了 5~7 节的理念，再次强调来到神面前新旧两种方法的对比。值得我们特别注意的是，神啊，我来了为要照祢的旨意行，这句话的重复出现表明了基督的完全顺服。祂是除去在先的，为要立定在后的，这句话是对以上所引用经文的一般性注释。“除去在先的”使用一个很不寻常的字眼，因为译作“除去” (*anairei*) 的这个动词，一般而言有宰杀的意味。旧的过去已成定局，否则的话，新的就无法立定。想借着根本不完全之不具理性的祭彻底解决问题，注定一败涂地。以理性上的顺服，一次却永远的开创新的方法，却完全得体，两者何其不同。

10. 凭这旨意是指神的旨意，第 7 节的引句已经提过一次。我们看见，只有基督的完全顺服，神的旨意才完全成就。它的立即果效是我们……就得以成圣。这似乎是说，凡在基督里的人是如此与祂认同，以致他们也在祂里面遵行了神的旨意。基督徒与基督之间休戚与共的关系，在本书信并不像保罗书信里，那么的一再强调，但从这一节圣经的文脉来看，则更见显著。除非在基督里，成圣的过程永远无法完成。不然，动词就不能用此处的完成时态了。基督所以能完全成圣，是因祂完全顺服天父的旨意，也可以说，凡信靠祂的人，也能分享祂的成圣。然而，

值得注意的是，作者并没有进一步说明受益者是哪些人，这里的我们必须从前一章的内容来解释（参九 28）。

靠耶稣基督只一次献上祂的身体这个句子是个附加说明，很清楚地告诉我们，基督的顺服是借着什么途径对我们产生果效。重要的是，基督献上了身体，这一点使我们把注意力投注在十字架的中心性上面。祂所作的，是在祂的身体，在祂属人的生命领域，与人类同样的生命中作成的。当他献上自己，担负的是全人类。当然，作者并不是说，基督徒不需要再顺服，因为基督已经完成了顺服，他乃是说，神接纳我们是因为基督完全遵行了天父旨意。基督献祭，一次定局（只一次，*ephapax*），在七章 27 节与九章 12 节已经提过。

11. 以下这段经文（11~14 节），以基督目前的荣耀为焦点，配合第 10 节基督的献上身体。此处虽然强调事情已成定局，但却不是结局。本书信和新约圣经他处经文的理念一致，都将基督的死与高升连在一起。

在旧约律法之下，不完全的献祭制度是无休无止的一再重复，这与新约有显著的不同。这节经文提出几个有趣的关键是，（1）祭司的地位（凡祭司……站着）；（2）重复的献祭（屡次献上同样的祭物），（3）无法达到献祭的目的（除罪）。第一点与下一节说基督坐下来，形成强烈对比。地上的祭司永远不能坐下来，因为他们的工作一直没有完成。第二个区别是祭司的屡次 (*pollakis*) 与基督的只一次 (*ephapax*)。第三点是旧约献祭制度的不能除罪，与第 12 节所说基督献了一次永远的赎罪祭的对比。旧约献祭制度的软弱，再次成为验证新约更大荣耀的衬托。

最后一句的这字 (*haitines*，“一如此类的”) 令我们注意到祭牲的性质。这些祭牲受限于牠们本身的天性，缺乏除 (*perielein*) 罪的力量。这个词按字义是：“除掉周围的事物”，像脱除一件不穿的外衣。它比第 4 节的 *aphairein* 更具意义。这个字也出现在哥林多后书三 16，那里说到人的心一归向主，他心中的帕子就被除去了。我们还得注意的是，十章 4 节是用现在时态，而此处用过去时态——希腊文法中之简单过去式——与第 12 节，基督已经完成献祭的工作相对应。

12. “这一个”祭司 (RSV 与和合本译为“基督”) 与所有的祭司

有别。相形之下，祂与其他祭司完全不同。按照希腊文的结构，可以把译为一次永远 (*eis to diēnekēs*) 这个词，加在句子的下半段，用来形容基督登上宝座的结局。但是 RSV 版本圣经 (中文和合本同) 的译法则以之带出基督献祭的独特与完全，表达出本书信的基本精神，这似乎是比较可取的<sup>138</sup>。作者一直不断的对这项基督教中心思想提出论述，可能是因为他知道有某些受信者信心不坚定，或许仍然怀疑基督教和旧约献祭条例一样不完全。基督献祭终结的特性不但见于祂一次献上自己，而且还见于祂登上宝座：就在神的右边坐下了。这件事本书信已经提过两次 (一 3 和八 1)，十二章 2 节再提一次，显明这也是本书信最重要的特性之一，以“基督登基”称呼这个特性不错。

13. 基督登上宝座与祂最后战胜仇敌的这段等待时间，与当今的世代一样。最后的结局是毫无疑问的。论及基督既已得胜，而制服仇敌的日子耽延的原因，胡斯说：“耽延应该视为恩典日期的延长，因此象征了神的怜悯与长久忍耐”<sup>139</sup>。克服仇敌一语再次呼应了诗篇一一〇篇 (1 节)。这篇诗篇在本书信业已引用多次。事实上，作者在本书信一开始，就表现这样的思想 (参一 13)。这个思想是引自基督登上宝座的意象，而不是从大祭司职任的理念发展出来的。至此，麦基洗德的等次显然也能应用得上，因为我们的祭司也取得了君王的位分。既然是君王，祂就不允许仇敌再猖狂。保罗在哥林多前书十五 23 以下，对这一个理念也有深入的剖析，但是他的剖析却与大祭司主题毫无关联。

14. 作者的思路又回到大祭司与祂的一次献祭，为了让受信人注意力集中于所成就的结果上，那就是使信祂的人臻至完全。基督的献祭与洁净的举动间的关联，已经在第 10 节说明过了，因此此处所强调的乃是祂便叫……完全 (*teteleiōken*) 这个动词，视为已经完成的举动，其实如永远一词所示，这只是预期上的完成。基督就是祂所代表的人的总合，并叫所有信祂的人享有祂的完全。得以成圣的人 (*tous hagiāzomenous*) 这个句子是现在进行式时态，可以解释为“那些继续成圣的人”，也就是继续不断支取“基督一次献上自己”的果效之人。

15. 作者把重点重新移转到新约这个主题上，以总结本书信主要的教义部分 (15~18 节)。此处又重复第八章 8~12 节所引用的耶利米书三

十一章，不过这次的引文较短，而且这里和第八章 8~12 节有某些重要的不同，首先是卷首惯用语。第八章 8~12 节并没有惯用语，本段则说到圣明确明的见证 (如第三章 7 节引用诗篇九十五篇)。这么一来，圣灵的特别功用似乎是在提醒我们，写在心里的律法与除罪的密不可分。作者显然是要从原来的经文 (“祂既已说过……以后就说”两个观念的结合来强调其重要性，可见作者清楚明白，圣灵的默示延伸到这两种观念的顺序上。圣灵也对我们作见证，这个句子也可以解释为，圣灵的见证是与我们有关，而非以我们为见证的对象。这儿的主要观点很清楚，耶利米书的信息对作者和受信人都同样有直接的关系。

16. 引句的第一部分与第八章 10 节相较，将写在他们心上与放在他们里面这两个词位置互换，但意思并无改变。

17. 是引用经文的第二部分，和他们的过犯是加上的句子，是要更明确的说明罪的本质，也就是违反神律法的行为。

18. 作者在这段话结束前，再度提出一个结论说就不再为罪献祭了。因为在新约里的人，有罪过既已赦免的应许，就不必再为此献祭。不可讳言的，本书信里的主要段落既以此方式结束，就是要以基督献祭的完全性，来解决旧约礼仪下必须一再献祭的问题，并且以此作为结论。新约纪元业已展现，新的约全面开展，废止了利未献祭的条例，不管这些献祭制度要传达什么信息，都已在基督里得着完全的应验。

## II 劝勉 (十 19~十三 25)

尽管在前面谈论教义的主要段落中，作者已经对受信人提出不同的劝勉，在以下这几章的结论，作者仍对基督徒实际生活上的各种问题建言，并有很长的篇幅论及信心与管教。

### i. 又新又活的路 (十 19~25)

19. 希腊原文以既因为开头，清楚显出以上教义的论述从这里开始作实际的应用。这个词最好看作是指涉先前的所有论说。本节乃是借力于前面说的这位大祭司与祂所献的祭。我们……得以坦然，是当成一件

事实说的。从基督已经作成的工作，与祂现今的地位来看，所有的信徒没有理由不该坦然地进到神面前。

作者在解释大祭司主题时，曾一再的提醒受书人，在基督里可以坦然无惧（三6“胆量”，四16）。坦然 (*parrēsia*) 这个词可以解释为“毫不畏惧的”，在新约圣经里一般是指人因为与神之间的新关系而有的自由<sup>140</sup>。而这里所说的坦然特别关系到进到神面前，进到圣所或圣地，象征着神的临在，也就是说，有一扇通往圣所的门为信徒敞开，不再是只有祭司才允许进入。

进入的方法乃是借着耶稣的血，是指耶稣为我们的缘故，献上自己时所作的一切。圣所不再因为利未祭司重复献祭而深锁，因为完全的祭所成就的大能开启了这扇门。但值得注意的是，这扇门只有被称为弟兄们的才得进入，他们是三章1节所说“同蒙天召”的一群人。尤其重要的是，找到借着耶稣基督到神面前这条新途径的人，也找到了彼此间的新关系。

20. 作者使用又新 (*prospaton*) 又活的路这句话，在新约圣经绝无仅有。原文的意思是“刚被宰杀的”，其衍生意义则有“新鲜的”，或“新近的”之意。也就是从它的新，来与旧的相比对，立刻使我们联想到基督的工作。道路这个观点也很有意义，不但因为初期教会基督徒以此称号为人所知，也因为希腊文里，这里的道路与第19节所说的进入 (*hodos* 与 *eisodos*) 是双关语。这整个观念正好说明了作者对基督教的想法。路这个观念已经在九章8节介绍过，它似乎是指基督徒亲近神的专用词。在希腊原文里并没有与借着这个词相关的词，使路成为动词开了的受词，并且与第19节进入的观点连起来。希腊文的结构不易明白，但此处显然不是说道路就是耶稣。而事实上，人可以亲近神的路是祂赎罪工作的结果。

作者接着说，从幔子经过，这幔子就是祂的身体，这样的说法引起很大的争论。第一个问题是幔子，因为这是一层隔开至圣所的幔子，将这层幔子解作人若要亲近神之前必须克服的障碍，似乎很自然。但是不容易将此观念和“祂的身体”联想在一起，因为如此一来岂不是说，将耶稣与神隔开的是祂的人性，必须先冲破祂的人性，才能恢复与神的交

通？无可否认的，耶稣的人性使祂受到各样限制，在此狭窄的含义下，祂可以说有一个必须穿越的“幔子”。但是，我们不能因此就认为祂在进入之前必须脱除祂真实的人性。

如果我们把借着 (*dia*) 祂的身体视为道路的解释，这些问题就消失了，在此情形之下，“借着一条又新又活的路，就是祂的身体”。总而言之，基督身为人类，为人类敞开一条新的路径，可以到神面前来，这与第二章必须道成肉身的说法一致。从另一方面而言，也有一种可能，这个幔子是象征着进前来的方法而不是一种障碍，如此一来，把“幔子”和“身体”联想在一起就不再那么难以理解了。就大祭司在赎罪日要进入至圣所而论，这层幔子暂时不是个障碍，反倒成为进入的通道。作者在下一节经文里提到大祭司，很可能此一观念是作者思路的最高点。

另外有一个争论为：作者在这里是否暗指耶稣死的时候圣殿幔子的断裂。不论大家采取何种观点，很明显的事实就是，因为耶稣基督所成就的一切，至圣所已经为人类敞开了<sup>141</sup>。

21. 在四章14节已经以“尊荣的大祭司”形容耶稣，这节经文就是个回响。基督之为尊荣，是因为祂的工作果效无与伦比，开了一条又新又活的路。治理神的家这句话是三章1~6节的回忆，那里说基督超越摩西是因为祂治理神的家。这个句子在此处有更广博的内涵，包括治理地上的教会和天上的教会。然而从它的结果来看，这里所要强调的是地上的团体。

22. 我们在此终于看到本书信的最重要劝勉，用三个步骤来表达：(1) 来到神面前 (22节)，(2) 要坚守 (23节)，(3) 要彼此相顾，激发爱心，勉励行善 (24节)。第一个是个人的敬虔，第二个是一贯性，第三个是对群体的义务。劝勉受信人来到神面前，此处并不是第一次，四章16节说到耶稣大祭司的工作之前，亦有类似的叙述。这里重复提出乃是要强调此一观念。这是一段插入的陈述，提出更多理由来劝勉敬拜者亲近神。在这节经文里提到亲近神的四个条件。

(1) 存着诚心，如果此处的形容词，在意义上与八章2节是相同的，那么它所要说明的，则是真实与表象的对比。一个人不能只有敬虔的外



表，没有敬虔的内涵。换句话说，一个敬拜神的人来到神面前，必须要有真心。

(2) 本着(吕译, *en*) 充足的信心, 本书信已经一再强调信心的重要性, 在第十一章还有更深入的阐释。一个人必须满有确据, 因为不再有理由怀疑人可以亲近神。作者不但明确地指出充满确据的可能性, 而且确信敬拜的人都能从这条“新路”得到恩福。在原文里有个介系词 (*en*), 事实上就是要表明, 必须用充足的信心, 来建立这条道路的范围或领域。

(3) 我们心中天良的亏欠已经洒去。毫无疑问的, 洒去的隐喻源出利未礼仪。把血洒在百姓身上是旧约立约(出二十四 8), 以及亚伦和他儿子承接圣职(出二十九 21) 的一种凭据。旧约圣经并没有像这里一样说到良心的洁净, 基督徒敬拜者拥有更有效的洁净方法, 这洁净直接与良心有关; 它不仅是一个礼仪上的举动, 乃是个道德上的状态。

(4) 身体用清水洗净了。这显然是指基督徒的受洗。虽然这种观点并不是没有困难的。这种观点若是正确的, 那么每一位来到神面前的人都必须先经过一种公开的入会仪式。然而前三项条件都不是外在的, 为何第四项如此要求, 似乎有点奇怪。我们或可以从以弗所书五 16, “基督要用水借着道, 把教会洗净”, 获得身体得洁净的某些解释, 那段经文若用属灵意义来解释是最易理解的<sup>142</sup>。“洁净”这个形容词似乎是象征性的意义。第(3)和第(4)的不同是内在心态的得洁净与公开行为得洁净。

23. 第二个劝勉——坚守——所使用的动词 (*katechō*), 已经在三章 6 节和 14 节用来指坚持我们的盼望 (*parrēsia*) 和起初确实的信心 (*tēn archēn tēs hypostaseōs*) 时用过。此处却用到一个字承认 (*homologian*)。但这些字的主要意思并没有很大的不同, 因为它们都是指基督徒地位的基要真理。显然世界的价值观不断的在改变中, “坚守”的劝勉并非无关痛痒, 却是基督徒必须秉持的标准。

所承认的指望这个语句有点出乎人意料之外, 因为我们预期他会说“信心”, 而不是“指望”。指望包罗更广博, 包含着特别有关将来的应许。下一章对信和望(参十一 1) 的确定关系有更详尽的说明。而值得一提的, 三章 6 节说到盼望和胆量是值得我们持守的。关于盼望, 请

详参六章 11、18、19 节, 七章 19 节。的确, 本书信所要告诉我们的, 是展望将来的荣耀, 远胜于旧等次的荣耀。然而, 本书作者知道, 有某些受信人可能落在危险中, 不再坚守所承认的指望, 因而力促他们务要持守, 不至摇动 (*akline*)。新约圣经里, 这是惟一一处如此翻译这个希腊文, 它是指一种不会摇摆不定, 失去其重心的垂直物体。的确, 在基督徒的经验中, 不能在某一段时期显得很刚强, 有时又灰心丧胆。

这确据的持守并非毫无缘由, 因为不是凭着个人的力量, 而是信靠那应许我们者的信实。第十一章列举了神应许的某些层面, 它事实上就是对这节经文作一番注释, 它不仅记载了人的信心, 同时也记载了神的信实。本书中还有其他明确的陈述, 提醒我们注意神的信实, 例如二章 17 节和三章 2 节, 说明我们这位忠信的大祭司耶稣, 还有十一章 11 节说到撒拉相信神是可信的。

24. 第三个劝勉是针对团体的责任, 特别重要的是, 这里用到相顾这个字 (*katanoōmen*), 作者所要力劝的, 很显然是要大家集中思想, 以激发爱心, 勉励行善为目标。显然有些时候我们需要花心思来决定该如何做才是最好的。如果要培育爱心和善行, 需要比个人的努力更多的事物。基督徒对于同伴的需要必须敏锐。团体行动是不可或缺的, 激发这个词 (*eis paroxysmon*) 是个很突出的用语, 是“鼓动”的意思, 在此处是指好的一面, 也可以指恶的一面, 如使徒行传十五 39 的争论。这似乎是告诉我们, 彼此相爱并非自然发生的, 而是必须用心去行, 甚至于必须受激励, 行善的事亦是如此。爱心和善行的组合是值得注意的, 它所强调的是爱心必须有实际的表现。善这个形容词 (*kalos*), 在此凸显出善行之外在可见, 有吸引人的本质。也就是说, 善行必须是不证自明的, 以致它们存在的真正价值毋庸置疑。

25. 基督徒对团体的责任还有另一个要求, 已经在上一节经文说明了, 就是要有彼此团契的关系。根据这个推论就是说, 除非有适当的机会来激发彼此相爱的果效, 人们的爱心不可能受到激发。你们不可停止聚会这个句子, 可能是指敬拜聚会, 但是没有明说。此处似乎有意任其含糊不明, 以能包括各种非正式的聚会, 但在希腊文里, *episynagōgē* 这个字则是指某些正式的聚会。显然有不少人疏忽了与其他弟兄姊妹一

起聚会，这被视为严重的软弱。很可能有某些受信人已经脱离了教会团契生活，也就是说他们激发爱心和努力行善的机会受到严重的限制。

基督徒聚集在一起的目的，就是为了获得正面又受益的结果，那就是彼此鼓励（英译，*parakaleō*），这个词也可译作“劝勉”（如和合本），其主要观念就是，基督徒之间要互相激励，互相扶持。在与弟兄姊妹的团契中，心思正确之肢体的有力见证，无疑的会造成不可限量的影响，引发彼此的善行。新约圣经告诉我们，不要作个独来独往的基督徒。与其他基督徒密切又有规律的团契生活，不只是个好理念，为了激发基督徒的价值观，更是绝对必须的。

作者在这里加上既知道那日子临近这句话，乍看之下颇令人惊讶。这句话的出现有点突然。在新约圣经书卷中，常常提到主的日子（如：帖前五 2；彼后三 10），本书信的受信人想必已经明白主的日子所指为何。不管如何，这是旧约中常见的用语，但作者以特别属于基督徒的用法，指一个交账的日子（参：路十七 26；罗二 16；启六 17）。它当然与基督的再来有关，虽然在此也没有说明。综此观之，日子临近的提醒，对受信人来说是有利的。“临近”（*engizō*）这个词在新约圣经一般都用来叙述末日的来临（参：罗十三 12；腓四 5；雅五 8；彼前四 7）。彼得后书三 11 也有类似经文，以那日子的临近为基础，呼吁基督徒谨慎自己的道德行为。值得注意的是，在这节圣经里的动词是直说语气，而且记载一已完成的事实——既知道——它和前几个动词的劝勉语气不同。作者用很平易的语法来说明日子的逼近，因为它已经不是个秘密。基督徒应该抱持着那日子的黎明已经临近，甚至于已经到达地平线彼端的态度来过日子。虽然几个世纪已经过去了，日子可能临近，对许多信徒还是维持崇高道德标准的最有力的动机。

## ii. 另一个警告（十 26~31）

26. 本节引入另一个段落（26~31 节），警告背道的危险，其脉络和第六章的警告一样。这应当是从第 25 节交账的日子临近的警告衍生出来的，很生动地将审判的严重层面带入主题，若故意犯罪，这个子句是强调对罪的责任，也就是人们明知故犯的罪。作者把故意（*hekousios*）

这个词放在句首，以加重它的份量。利未条例只为无心之罪而预备，并不是为故意犯的罪而预备的。在这一点上，作者使用第一人称复数（我们，*hēmōn*），将自己也列入受警告的行列。

得知真道是说到领受到某事，这事具有被认可的形式。的确在真道这个词前面有个定冠词（*tesalētheias*）很清楚的说明其中有一个明确的教义体系，是所有基督徒可以去认识的。其范围是整个基督教的启示。使徒保罗对得知（*epignosis*）这个词的论述比本书信作者多。事实上本书信只在此处用到这个词。这里所强调的是，对“真道”已经有了很清楚的认识，却又故意犯罪<sup>143</sup>。

虽然明白“真道”，却故意犯罪，意指弃绝真理，而真理的中枢是基督献祭的独特性。弃绝这一点，就再也没有别的适切的祭物存在了。这一句的希腊原文字序也富含深义。它把重点放在赎罪的这个词。换句话说，虽然可能献上祭牲，但对于除罪却没有任何果效，这很生动地说明故意犯罪的严重后果。

27. 再没有赎罪的祭物可信赖，所留下的只有审判和烈火。这两者都是很强烈而清晰的说明。首先是审判，与人的害怕有关（战惧等候），第二是烈火与神的定规有关。两者相辅相成。战惧等候审判是指被列入故意犯罪的人，在等候审判时所产生的反应。犯罪者害怕受审判的程度，决定于他所受的该是怎么样的审判，这节经文继续说明，不把这种人的审判当作儿戏（参 31 节）。

28. 这里从摩西律法提出一个死刑的例子，来说明在旧约时代的审判，作为新约时代之下类似审判的对照。这个特例是，有一个人，干犯（*athetēsias*）摩西的律法，不顾犯罪所招致的后果；似乎是说，公然的拒绝接受摩西律法的权威性。在旧约律法之下，这样的人没有得怜悯的余地，他惟一的结果就是死。

凭两三个见证人这样的规定记载在申命记十七 6，我们有理由相信，作者所指的是申命记十七 2~6 这整段经文；也就是说，这段经文是针对那些身在旧有的约之下，却犯了拜偶像的罪，结局就是被石头打死。需要有见证人在场是为了确保没有人被诬告而枉死。但是本书信并没有说，

在新约之下发生同样的事，也是否特别预备见证人。

29. 作者的论证继续由简入深，因此该怎样加重是针对在新约下犯了重罪的人。作者劝勉受信人要特别用心去思考：你们想？(dokeite)。虽然这个句子是用疑问方式来表达，它的答案却是毫无疑问的。作者所视为当然的是，他所要提出的那种心态，比干犯摩西律法更严重，必须遭受更重的刑罚。说到这刑罚，作者用的字(*timōria*)，是新约圣经中所仅见，精确描述了犯者应得的结局。

这种足以严厉惩罚的深重过犯，有下列三种行径。(1) 第一个是践踏神的儿子。这里所用的动词(*katapateō*)，意思是放在脚下踩踏、蹂躏，如果用在神儿子身上时，是非常生动的笔法。不但是指否认基督徒的身份，而且是采取与耶稣基督强烈敌对的立场。这是作者想象的最极端的离弃真道。(2) 第二个罪行是，将那使他成圣之约的血当作平常，译为当作平常的希腊文语句(*koinon hēgēsamenos*)，其意义可以是：采取等闲视之的态度，认为基督的宝血与一般人的血别无两样，但更明确的译法应该是：“不以它为圣”。既然血是立约的凭据(新旧约皆是)，不以祂的血为圣，等于是毁坏整个立约的基础。任何一个抱持此种观念的人，事实上就是绝对蔑视基督的工作。成圣之约这个修饰词句，说明了把基督的赎罪当作平常的人，与因基督的赎罪而成圣的信徒，两者的对比。(3) 第三个罪行是凌辱(英译，和合本作“褻慢”)施恩的圣灵。这是另一个新约圣经中只出现过一次的动词(*enybrizein*)，其意思不仅是凌辱，更有傲慢的意思，也就是傲慢的弃绝了圣灵。神的白白恩典，是借着圣灵施予人。称圣灵为施恩的圣灵，这在新约圣经中是惟一的例子；但是在此处，作者的目的是，要把圣灵带给人的所有恩福用一句话作总结。

一个人若触犯了以上所说离弃真道的三项罪行，不但罪无可逭，而且显然是与基督为敌，至于作者心目中知道有谁的确犯了上述罪行，背离信仰，还是他推想那些背道的人究竟持何立场，我们根本无从分辨。把这节圣经与第六章相连，即清楚可见作者主要是想到与耶稣基督为敌的人有什么严重后果。本书信一再的论述基督的超越，任何落在这种情况的人不可能为这种议论所动。因此我们可以假设，作者提出这种强烈的警告，是为了说明因基督献祭而得到恩福的人与断然拒绝基督的人，

两者的强烈对比。

30. 作者因恐有些人认为他对将来的审判言过其实，就要受信人注意审判者的特性，那就是保证审判的绝对公正。因为我们知道这句话立即把注意力集中在那一位身上。接着，作者引用申命记三十二 35 的经文，加以改写(罗马书十二 19 也是这节经文的改写)。下一个引句也是从申命记三十二章接下去的一节。这一段经文是摩西临终时的一段赠言，提醒以色列民，神曾如何对待他们。这段谈话也包括了警告，我们的引句特别是出自这一段。两者都是强调伸冤与审判的权柄都属乎耶和華。这里将神为百姓伸冤，与仇敌所受的审判是同时进行的。

31. 战惧等候这件事已经在第 27 节叙述过，现在又用同一个字眼来加强语气(译注：27 节的“战惧”与本节的“可怕”在原文是同一个字)，以说明落在永生神手里的结果为何。“永生神”这个词，在本书信中已经出现过(三 12，九 14)，十二章 22 节将再出现。它在此与“手”这个字连用，有很特别的意义，象征着神的作为。说到神的“手”，作者使用众所周知的比喻来说明神如何执行祂的审判。因为在上下文中，“神的手”是针对那些蓄意使自己在行为或心态上与神的恩典无分的人说的。彼得前书五 6 也出现“神大能的手”的类似用法。

### iii. 过去经历的价值(十 32~39)

32. 32~39 节是另一个段落，以忍耐为主题，先追溯过去，作为对受信人进一步劝勉的主题。回忆的过程，使我们想起先前的功课，即使这些功课是从艰难困苦中求得，亦是很有益的。追念(*anamimnēskō*)这个词在希伯来书里只用过这一次，但马可福音出现过两次(十一 21，十四 72)，保罗书信用过三次(林前四 17；林后七 15；提后一 6)。它意味着，在回忆时必须作些努力。或许有人认为既然追想的主题是信徒过去的苦难，这些努力实属多余，然而很希奇的是，大部分的人必须别人来激发他们的记忆。

往日是指这群信徒作基督徒已有一段时间。现在我们可追忆往日蒙光照的情景，也就是指他们蒙恩得救(参六 4)。保罗在哥林多后书四 6 也提醒信徒要追想，该处最明显的观念就是属灵的光照。这里说这些基

督徒曾忍受大争战。大争战的原文是 *athlēsion*，意思是运动员的竞赛，在新约圣经中只出现在这里，比喻作挣扎。也就是说，似乎是指一种带有苦难的障碍赛中，必须克服的障碍。

33. 受信人所忍受的各样苦难在此详细提出来说明。经文中说，一面被毁谤，遭患难。说明他们个人是如何有分于基督的苦难。这里用两个字来解释苦难，一是“被毁谤” (*oneidismoi*)，也出现在十一章 26 节，说到摩西忍受凌辱，宁愿舍弃在埃及的荣幸富贵；十三章 13 节也用这字说到我们和基督一样出到营外，也忍受祂所受的凌辱。这与基督所受的辱骂 (参：罗十五 3) 关系至为密切。另外一个字是遭患难 (*thlipsis*)，虽然在希伯来书中只出现在此处，在新约圣经中却是相当常见的字。或许，最显著的例子是歌罗西书一 24，保罗说要补满基督患难的缺失。这群希伯来人份于类似的经验。译作成了戏景的这个字 (*theatrizomai*)，在新约圣经中只出现在这里，但保罗在哥林多前书四 9 用了同源名词“一台戏”。动词和名词都是从戏剧性的景象而来，也就是说，基督徒成为众人交相毁谤的目标。这又一次与基督自己忍受的毁谤连在一起。

除了个人忍受苦难之外，他们有时也因着与别人的团契而受苦。关系密切的基督徒团体面临逼迫时，每一个成员必定都有分于这两种苦难的经验。作者并没有说明第二种苦难的形式，他的目的只是要提醒受信人，他们是陪伴 (*koinōnoi*) 那些受苦的人。因为这样使他们想起新约圣经中所说的，基督徒彼此团契，患难与共的概念。基督徒都享有彼此承担患难的特权，这才是最深一层的团契关系。

34. 上一节曾以一般方法描述的，这一节经文又以反证方式更明确的举出实例。体恤了那些被捆绑的人，这是主动行为的一个实例，忍受被抢去的事则是被动行为的举例。这群基督徒两者都体验了。他们事实上也展现了与我们的大祭司相似的体恤 (四 15)，虽然程度较低。这里用希腊文 *synepathēsate* 这个字，说明这种基督徒的体恤，存在于与那些受苦的人“同受苦难”的能力中。他们认同自己也是受捆绑的人。这里并没有说是怎么样的捆绑，也没有说明捆绑的原因，但可以推测是因着这群基督徒的宣信。我们从保罗书信中知道他多次遭受禁锢，也有许多同工与他一起同受禁锢。在初期教会时代，基督徒常常因为他们的信

仰理念不见容于当权者而受牢狱之灾。

经文中并没有说明，这群基督徒家业被夺去，也甘心忍受是在何种情况下。这证明他们灵里更加成熟，因为他们的态度比逆来顺受更积极。他们在损失中仍保持喜乐。他们对财物的态度健全，因为属灵的地位不在乎物质上过人。他们已知道更美家业的价值是更好的，那就在基督里所得到的恩福，也就是主耶稣所说的，要积攒财宝在天上 (太六 19)。经文中进一步说明这家业是长存的，增加了属灵产业的优越性，因为绝不会丢失。

35. 追忆过去的经验永远是很有价值的，使我们想起过去对神的信靠，尤其是当我们的信心动摇的时候。像刚才所提到成熟的体验当然不可以轻易的放弃。作者直接提出对个人的激励：不可丢弃 (*apobalēte*) 勇敢的心。作者所使用的字，意思是丢掉或摔掉，就好像一个人清除一些不再有利利用价值的垃圾。如果他们这样把先前对神的信心丢弃了，的确非常可悲。而且，作者以现在时态 (*echei*)，说明必得大赏赐，也就是说，坚定站立的基督徒已经开始经历这赏赐，即使它的完全应验仍有待将来。

36. 忍耐是勇敢的心更明确的表现。它包含着坚忍的要件，甚至在逆境中亦不变节。在下一章里将会列出许多坚忍不拔的信心伟人典范。强调的重点在于受信人的需要 (你们必须)，这说明作者知道他们缺乏耐力。这很切合本书作者对其受书人忧虑的一般背景。

使你们行完神的旨意，准确地说明忍耐的目的。这一章先前已经说明主耶稣为了行完神的旨意鞠躬尽瘁 (参 5~10 节)，作者现今又勉励受信者朝同一目标奋斗不懈。这也就是说，任何人丢弃勇敢的心，都是违反神旨意的人。而且很显然的，耶稣基督的榜样也包括受苦。成熟的基督徒有个标志是：遭遇到横逆时，仍然以遵行神的旨意为目标。受信人行神的旨意，就可以得着所应许的。这是第 35 节所说的赏赐的另一种说法。这观念总括了信徒荣耀的产业，因为神的应许都是全然可靠的。

37~38. 为了支持他的观点，作者指出两处经文，一是以赛亚书二十六 20 (LXX)，一是哈巴谷书二 3~4。第一个词句，还有一点时候，是以赛亚书二十六 20 的回应，那段经文中，紧跟着的一句话是“等到忿

怒过去”，可看出以赛亚时代，以色列民必须等候神作为的情景。作者在此引用这段经文是为了提醒那些认为“神不采取行动，是因为祂失信于恪守自己的应许”的人。

引文的第二部分是出自哈巴谷书的经文，不过将原文略加修改。因为它的目的略有不同，先知所思想的是迦勒底人的威胁<sup>144</sup>，本书作者的思想却在于神的干预之必然性，这在教会受逼迫的当时，尤有特别的意义。那要来的保证一定会来，这句话表明祂决不延迟，目前的耽搁只是暂时的。

第38节的前半部，保罗在罗马书一17引用过，也是他神学理论的总纲（参：加二11）。此处所要学习的功课是，如果要持守以往勇敢的心，信心是必须的。加入这句话：他若退后，我心里就不喜欢他，更强调需要信心的重要性，作者用条件子句来表现其可能性，并未指出有任何人真正退后，的确我们可以从第39节看出端倪。

39. 此处作者认为受书人和他一样，都不是信心退后的人。入沉沦（*eis apōleian*）是对以上引用经文的解释，因为作者只能这样了解神所不喜欢的后果。这与信心的结局相反，那就是作者与受信人都能保全灵魂（和合本作“以致灵魂得救”）。这种保全的观念是救恩的特点，与沉沦恰恰相反。帖撒罗尼迦前书五9也用同样的字论及与救恩的关联。

不过，本章有关信心的论述，是与描述信心伟人的下一章之间的连接。

## B 信心（十一1~40）

作者清楚明白，信心的生活并不容易。但他仍举出历史上有信心男女的表现来提醒受书人。他列举的敬虔人，犹如一个肖像画廊。这些人虽有成就，却没有承受完全的应许，因为他们活在基督降生之前。

### i. 信心的本质（十一1~3）

1. 这节经文和前一节经文并没间断。以下经文对历史上神儿女信心功效的探讨，其目的是为了了解“乃是有信心以致灵魂得救的人”（十39）这句话。作者希望说明的是，希伯来基督徒与旧约时代敬虔的人之

间的传接<sup>145</sup>。他们的信心表现，被视为是基督教纪元恰当的序幕（如十一39~40所叙述的）。

这段记载，作者从信心的一般解释开始（1~3节）。我们无须从作者的初步叙述来推论作者是否想要对信心作准确的界定。他很清晰地从神子民过去的经历来叙述其重要性。信就是所望之事的实底，这句话所使用的“信”（*pistis*）并没有定冠词，可见作者所指的信是一般性的，不是特别指基督徒的信心。它具有某些特质，这种特质同样适用于基督教以前的世代和基督教的新纪元。译成“实底”的这个字（*hypostasis*），已经在一章3节出现过（“本体”），它有“本质”或“实体”的意义，三章14节那里则是“确实的信心”之意。这些不同的用法都可以用来解释这节经文，究竟哪个意思才最适合本节圣经的解释，则有争议。如果前者正确，那就表示说，信心使所盼望的成为实际。如果第二个解释是正确的，其意义则是，信心包含一种所盼望的事必然会成真的信念。两者的区别是在于一是状态，一是行动。为了决定哪一个较为可取，下一个字确据（*elenchos*）的意思必须列入考虑。基本上这个字的意思是“证明、验明”，这暗示信心是视为证明未见之事的实际。如果这句话的两部分互相平行，我们最好把他们当作是证明信心功用的两个钥字。然而所望之事和未见之事两者之间的区别，削弱了其间的平行性，这暗示说这两个钥字的解释，一是状态，另一个是行动。布鲁斯<sup>146</sup>提出比较，他说，肉身上的眼见产生对可见之事的确信，而信心所作的也相同，使我们对未见之事有确信。

所望之事这个词是很一般性的，它的焦点是望，而不在于盼望的特殊目标。但这盼望不是抽象的（*elpis*），而是盼望的行为所带来的结果。保罗书信中，常常对信和望的密切关系提出解释，哥林多前书十三13就是一例（弗四4~5亦是）。信是基督徒交托的举动，而望则是他们心中所持守的状态。另一方面未见之事一般性地描述了超越人的普通知识或理解力的事物。所以，它涵盖一切属灵的经验，虽然它很可能有意仅限于关乎未来的属灵实际，如此一来，也可说是近似盼望。信心为盼望预备基石，能看见原来看不见的实际。下回继续探讨信心的勇士，这种未见事物的引力是极其明显的。

2. 因为（*gar*，中文未译）古人在这信上得了美好的证据，作者这

么说，就是要从人类对神的经历作出评断。这是对人类过去经历的扼要说明，尤其是以下经文所列举的历史人物，这些人得到美好的证据不必再赘述。任何一位在正统犹太教环境下成长的受书人必然知道历史伟人的生平；他们都是得到神特别恩典的人。对于那些把旧约奉为圣经的外邦基督徒也是如此，他们也能从这些历史人物察见神留下的美好证据的标示。美好的证据 (*emartyr ēh ēsan*) 这个词在希腊原文里并没有提到神这个字。但是从第 4 节（以及第 39 节）使用同一个动词来看，这证据是从神而来的。

3. 作者认为必须用信心的跳跃，来思想这个可见世界的起源。如果世界的起源仅限于必须从可试验的现象来解释，就不需要信心了。所不见的事物自然被排拒在外，因为只有可见的事物才被认为是有效的资料。但是我们因着信，就知道这句话证明，知识不能离开信心而单独存在。这样的说明与科学的世界观有某些关系。科学并不能否定诸世界是藉神的话造成的这概念，因为这个观点并不依靠那以“可见之物”为标准的科学评估。作者认为只有借着信心，才能接受神创造诸世界的事实。但是作者为何要在这一段探讨中提出此一论点呢？它和以下所列举的信心英雄排行榜有何关联？其答案基于一个事实：世人不能远离周围的环境而生活。的确，神创造世界的目的，是祂关切个人信心的条件。如果世人可以操练信心，我们就可以相信世上所存在着的一切，都在神的掌握之中。作者已经在一章 2 节清楚说明，神借着祂儿子创造诸世界，不过作者在此用另一个意味深长的动词 (*katērtisthai*) 来讲述创造的动作，在上下文中，这个字是指“配备或布置完全”，使我们把注意力集中在创造举动中整体数目的完全，看整体是一平衡且完整的联合。信心的功用就是使人辨识此一真理。

信心的果效是知道所看见的并不是从显然之物创造出来的。这也就是说，因着信，使我们相信有一种不可见的力量在影响着现象界。这个观点完全符合创世记里所叙述的创世记载。这种从无到有 (*ex nihilo*) 的创造观念在当代的希腊世界是不受欢迎的。

## ii. 过去的榜样（十一 4~40）

4. 作者接着论述了从创世到洪水时代的一些人物（4~8 节）。他特别以三个人说明信心的不同层面。首先说到的是亚伯献祭的信心。事实上，创世记里并没有说到亚伯的信心，只说到亚伯将羊群中头生的，和羊的脂油献上（创四 4）。也没有说明神看中了亚伯供物的理由。惟一的暗示是该隐若行得好，也一定会蒙悦纳（创四 7），由此可见，是亚伯的心态和生活方式比较蒙神喜悦。但是希伯来书的作者有自己的解释，将亚伯更美的祭物与他的信心连在一起。人们一向认为，亚伯所献的是带血的祭物，故较该隐所献的更美。但这血祭并没有先例可寻，而且也没有证据证实神曾指示这对兄弟该献上何种祭物。然而作者对亚伯的献祭特别有兴趣，因为他是第一位以牲畜献祭的人。

神如何悦纳亚伯的供物，圣经里并没有说明。作者只提到神指他礼物作的见证（英译“神借着悦纳他的礼物而作见证”），创世记里并没有明确的交代。但亚伯和该隐都有某种方法知道神对他们所献礼物的评估。礼物的蒙悦纳很显然与他得了称义的见证有关，也与那更美的祭物有关。所说的义似乎包括了蒙神喜悦的正确心态。

当亚伯被他哥哥杀死，他的蒙神悦纳似乎得着可怜的回报。但作者对亚伯信心不受时空限制的特色印象深刻；借着这信心，亚伯仍旧说话。这是死亡（甚至是死于非命）不能拦阻信心信息的最早说明。和合本以因这 (*di~ aut ēs*) 指信心 (RSV 亦同) 的说法若是准确，这个解释就能成立；但在原文里并没有信这个字。很可能这个代名词 (*aut ēs*) 的前置词是在句子较前面，指祭物，但和合本圣经的解释似乎较为可取，因为整段信息的主题就是信。主要思想是，亚伯所表现的信心，能够向历世历代的人类传递信息。它和其他信心榜样，都是信心的灵感源头。对神的真信心运行在任何时间下，都是与人息息相关的。如果古代信心人物的典范可以对希伯来人说话，就没有理由不也向我们说话。

5. 在古代信心英雄榜当中，以诺这个人的提及是可以预期的。创世记第五章的刻板家谱中，对以诺这个人的短略论述，就像一颗明珠，其简洁有力，在圣经中可说是无出其右。“以诺与神同行，神将他取去，他就不在世了”（创五 24）。七十士译本圣经的译法是“以诺讨神喜悦，

再也找不着他了”，本书作者在此就是根据七十士译本经文。他的诠释指向两个重点：(1) 以诺免于经历死亡，乃是因着他的信心。这解释了找不着他这句话。(2) 他被神接去之前，已经得到神喜悦他的明证。这是对他与神同行的事实再次的注解。作者推论，惟独有信心的人才能享受与神亲密的交通，也只有像这样与祂交通的人才能蒙祂喜悦。无疑这是个正确推论。以诺的过人之处，在于他不受当时的败坏所染。是否因为这个原因，神特别用不寻常的方法将他取去？显然以诺的升天，对作者而言印象深刻<sup>147</sup>。

6. 作者以人非有信，就不能得神的喜悦这个注解阐明以诺的信心。人与神的关系建立在互信的基础上，若没有这样的基础，不可能有真正的交通。事实上作者还继续指出更基础的要件，不过他清楚明白是需要说明的。(1) 到神面前来的人，必须信有神。我们前面已经探讨过，亲近神在本书信中是多么重要的课题(四 16, 七 25, 十 1、22)。所以，这句话必须将以诺的经验，和本书信的整个宗旨连结在一起。本书信开宗明义地宣告神(一 1)，作者现在又认为信徒需要相信神的存在，委实有些奇怪。不过他是从人与神交通的经验而论，认为人对神存在的信心要真确。(2) 如此敬拜神的人，必须相信祂赏赐那寻求祂的人。这样的说明，是为了再度向那些怀疑寻求神是否有果效的人提出保证。人必须用信心接受这个事实，而且坚信神必定赏赐迫切寻求祂的人。这种态度与神的属性完全相吻合，因为祂向人类启示祂自己，使人类认识祂。如果一个人凭信心行事，就不必怕寻找不到神。

7. 下一位值得注意的古代信心伟人，毫无疑问的是挪亚，他的成就也是归因于信心。他的信心发展，是回应了神的明确警告(“蒙神指示” *chrēmatistheis* 新译本作“得了上帝的警告”)。这个动词在第八章 5 节，说到神指示摩西时已经用过，它带着权威的命令。这里警告的主题是未见的事，间接的说明了洪水，神审判的象征。挪亚信心的本质可以从他回应了神的警告看出来(动了敬畏的心，预备了…… *eulabētheis kateskeuasen*)。这两个动词中的头一个，新约圣经中只出现在这里，具有敬畏的意思。这种敬畏神的心在挪亚的信心中形成了重要因素。因为有了敬畏的心，使他立即顺服神特别的命令，建造了方舟。而且，挪亚的信心不

但使自己蒙受其利，也使他全家蒙恩。伴随信心而来的这个结果，所应用的范围比亚伯和以诺的信心更广泛。

因此这个词很可能是指方舟而言，虽然从语法结构来看，可能指挪亚的信心。无论如何，在当代人士的不信与嘲笑之下，建造方舟是挪亚信心的可见证明，建造方舟的景象是对当代人士的一项挑战，迫使他们自己定自己的罪。事实上，他们因不信弃绝了神的警告。因着信心的本质，挪亚的信心与他定了那世代的罪的动作等同，这是何等严肃的思想。信心若遭到抗拒或拒绝，必引致定罪。

自己也承受了那从信而来的义，这样的表达很发人深省，因为它将义(*dikaioynē*)与信心(*pistis*)一并提出说明，犹如保罗所说的话(参：罗四 11, 十 6; 腓三 9 等几处公式用法)。这里原文说到义是“依据(*kata*)信而来”，RSV 译为因信而来的，以信心为得着称义的管道，这可能是正确的译法。“承受”这个词，本书信已出现过两次，一次用在圣子(一 2)。另一次是指承受应许的(六 17)。对挪亚来说，他所承受的义不是未来的，而是当前的。事实上，他是第一位在旧约圣经中被描述为义人的人(创六 9)。

8. 比起历史上其他值得效法的人物，作者用较多的篇幅在亚伯拉罕(8~19 节)，并不足为奇。他的事迹引发犹太人，也同样引发基督徒的兴趣。他是一位出类拔萃的信心英雄。他信心头一方面的表现，在于他个人的顺服。他蒙召的时候，就遵命出去，这句话出自创世记十二 1~3。从希腊文的结构来看，顺服是蒙召的结果。事实上，亚伯拉罕的顺服是出自内心的，更值得注意的是，他远离故乡时还不知要往哪里去。他的信心表现和挪亚不同，因为挪亚的方向较为明确。作者极度推崇亚伯拉罕的信心，因为他毫不怀疑的接受得为业的应许，甚至于不知道要得为业之地究竟在何处。就是因为他远离了先前“可见的”世界，使自己置身一个不可见，却可以承受产业的计划中，因此他成为勇敢信心的典范，无愧博得“信心之父”的称号。

亚伯拉罕因信所表现的行为非比寻常，因为神权政治社会由此肇始。亚伯拉罕信心的表现是个人的，但他大部分家人也都效法他。

9. 亚伯拉罕信心的发展和延伸，可以从以撒、雅各也同蒙一个应许这个事实看出来（参六 17）。亚伯拉罕的信心，不只在在于他离开吾珥的最初行动，也延伸到他在应许之地的经历。作客 (*parōkēsen*) 这个字具有暂居在陌生地方的意思。好像在异地这个词使其意味更加强烈。虽然他居住在所应许之地，却只是个客旅，不是这块地的拥有人。而他的游牧生活更加强了这种情况（居住帐棚）。作者推崇亚伯拉罕的信心，在最艰困的环境中仍然坚信不移。信心使眼不能见的事物成为实际。

10. 迦南地的帐棚与亚伯拉罕凭信所等候的那座有根基的城之间当然有极惊人的对比。信心的本质所表现引人深省的特性，是亚伯拉罕看见比一切物质更为稳妥的基业。亚伯拉罕或许认为神最低限度会允许他在应许之地建造一座城市，以供他自己和子孙们居住，尤其是他有数百位随行人员的情形下。但是他却有完全不同的价值观——那就是一座根基永不震动的城市。作者认为这是神所建造的属灵城市。我们或许可以拿它与启示录二十一、二十二章所说，新耶路撒冷的异象相比拟，因为属灵的层面毫无疑问是最重要的。亚伯拉罕的眼光宽广、壮阔，无视于目前的境遇。这里用两个字来叙述神与这座城市的关系，第一个是经营 (*technitēs*) 新译本作“设计”，传递了神是“建筑师”的观念，祂规划了每一部分，并且整合为一整体。第二个字是建造 (*dēmiourgos*)，这个词尤其指计划的执行。它在新约圣经中只出现在此处<sup>148</sup>。

11. 发现撒拉也被列入信心英雄典范中，可能令人意外，因为根据创世记的记载，她显然是个对神存疑的例子。但因为这是神权政治发轫时期，撒拉的一举一动和亚伯拉罕同样重要。已经上了年纪的她，若要怀孕生子，当然需要某些超越的能力 (*dynamis*, 中文译作“能”)。本节经文有另一版本，将生育能力归之于亚伯拉罕，而不是撒拉，这较为自然。但是经文的改变似乎有意避重就轻。虽然当她乍闻自己将要怀孕生子时，心中确实暗笑，但她嘲笑的心态早在以撒出生之前必然已经转换为信心了。像亚伯拉罕这么一位杰出的信徒，当然需要一位大有信心的妻子。她必须和她的丈夫一样，确信神必然信守自己的诺言（因她以为那应许她的是可信的）。从属灵的经历观之，怀疑总比相信来得容易，而撒拉自己必须顺服，愿意改变态度，好使信心能向前发展，值得称许。

确信神的信实是圣经教训中重要的一部分。旧约圣经和新约圣经都强调这一点。这是神儿女信仰的基石。

12. 作者的思想此时转向这位被称为神子民信心之父的亚伯拉罕，在这里有两个对比的词，那就是一个，与无数子孙。保罗在罗马书五 12~21 的亚当神学论述中，也提到“一人”和“许多”子孙的对比。星那样众多和沙那样无数的比喻是直接引自创世记（二十二 17；参三十二 12）。这很生动的提醒我们，神的应许何其广大，特别是这应许指向一个仿佛已死的人。滋生的生命来自明显的死亡，这是神的方法与人的估算不同的一个最明显的例子（参：罗四 19 亦是）。值得注意的是，这一节经文以所以 (*dio*) 这个词为开头，可见撒拉的信心对亚伯拉罕得到应许的应验是多么的重要。

13. 在此，作者对这些列祖的敬虔生活作了概括的说明（13~16 节）。这些人都是存着信心死的这句话，可见信心是他们终其一生的特质。存着信心 (*kata pistin*)，这个词照字面可译为“根据信心”，说明他们或生或死，都以信心为法则。虽然他们并没有得着所应许的，但仍然多少经历到：(1) 他们却从远处望见，看见地平线彼端的目标，但在有生之年并没真正到达那目标。这实在是第 1 节所说“信……是未见之事的的确据”最佳典范，只是如今确据更强，“未见”的变成了“可望见”的。(2) 他们欢喜迎接。这是更个人情感的表现，犹如这个应许已经那么真实地应验在子子孙孙身上，以至于他们的子子孙孙也能继续欢喜迎接。“从远处望见，且欢喜迎接”与申命记三 25~27 的经文互相呼应，那里说到摩西看到应许之地的情景<sup>149</sup>。

这些族长们承认 (*komologēsantes*) 他们真正的身分是客旅，是寄居的。亚伯拉罕在创世记二十三 4 就是如此称呼他自己。彼得前书一 1, 2 11 亦将这两个词用在基督徒身上。希伯来书先前说到以色列民飘流旷野（三章）的概念与此相符合，作者的宗旨显然是要使它成为一个模式。本书信有个与此相关的基本原则是，最重要的乃是天上的事，不是地上的事。

14. 以下三节经文对“客旅”和“寄居的”两个观念作了更详尽的说明，主要目的是为了指向一个更美的家乡（16 节）。根据旧约圣经记载，这些族长并没有获得真正的家乡 (*patris*)。这个字很重要，因为在



七十士译本圣经和新约圣经里都是少见的。其意义并不仅限于一个居所，而是指一个民族得以追本溯源的祖国。这是族长们的心愿，也是世世代代的以色列民要继续持守的宗旨，虽然作者所想的是属灵的层面，而非国家的意识。

15. 他们所想念的家乡显然不是指亚伯拉罕的本乡米所波大米。他若想回去是毫无困难的，但却没有回去，他的子孙也不想如此做。更值得注意的是，他们所离开的是文明高度开发的地区，而前往的迦南地却是非常落后的。也许作者是以这些族长们拒绝回到他们的本乡为榜样，极力的劝导受书人，以免他们受引诱，背离基督教信仰。

16. 更美的家乡，立即被描述为天上的。这两个形容词 (*kreittonos epouraniou*) 的等同尤其是本书信的一大特色。它所强调的是属灵的产业，而不是属物质的。这里说神给他们预备了一座城，乍看之下，或许令人惊讶。因为城象征着人类的创造天分，尤其是人类的群体生活。但是连城都有属灵的含义，就如十二章 22 节所示的。神为人类预备的，事实上是一座理想的城市，人类自己的城市却是这城最无力的模仿。我们已经探讨过，一群游牧民族寻求像一座城市那么稳固的居所是多么令人惊讶(见 10 节)。

神被称为他们的神并不以为耻，这句话是对这群人莫大的褒奖。旧约圣经并不掩饰这些族长的软弱，而且作者在这里追溯历史。他只举出他们的信心，因为那是无可否认的。而且，他知道“亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神”是以色列民出埃及(出三 6)时，神特别用来向摩西启示祂自己所使用的称号。看见神被描述为不觉羞耻，显然是不平常的，因为羞耻是人类的特性。然而，祂是他们的神具有特别的意义，正如选民历史所显出的。祂喜悦人认识祂是以色列的神。

17. 对这些族长作了一般的解释后，作者又回到亚伯拉罕信心最高典范的主题：他把以撒献上。这事件指向信心的吊诡——信心自愿降服在它以应许的形式所承受之事的应验上。亚伯拉罕所受的试验使他的信心获得更大的慰藉。这信心的特质从他的顺服表露无遗。卫斯葛说得很对，“明确命令的完成只有一种方法，应许的应验却有无数种”。

因此献祭的行为是以完成式 (*prosenēnochen*) 来叙述，这似乎有意

视这个举动为已经完成，但仍带着继续存在的果效。第二个动词 (*prosepheren*) 译为献上 (RSV 作“预备要献上”，参吕译“想要供献”)，就是要分别这一个动词和前一个动词，并且说明这个献祭行为是基于一个意愿，而不是应许已经应验了。亚伯拉罕在两难之间的感受，从独生的儿子 (*monogenēs*) 这个词清晰的表明出来，我们要从这个词与应许的关系来理解。以实玛利也是亚伯拉罕的儿子，但只有以撒是应许的惟一合法继承人。构成了真正试验亚伯拉罕信心的正是这一点。奉命献上他的任何一个孩子都是一项使美梦成空的挑战，献上应许的孩子是更严苛的挑战。作者就像保罗在罗马书一样，并没有讨论神命令以人为祭，是否有道德问题。两者之间存在着应许。应许确实使献祭不可能完成。

18. 论到这儿子曾有话说，希腊文 (*pros hon elalēthē*) 译法之一，更好的解释是“对他(指亚伯拉罕)曾有话说”。这句话引自创世记二十一 12，为的是要解释第 17 节所说之应许的本质。很显然，在创世记和此处，都是明确地指以撒而言。神说：“从以撒生的才要称为你的后裔”，这句话是撒拉要求亚伯拉罕把夏甲的儿子赶出家门以后，神对他说的。这使我们把注意力集中在神对亚伯拉罕后裔的计划上，与亚伯拉罕自己所谋算的相反。

19. 作者思想亚伯拉罕信心的本质，推测出亚伯拉罕的想法。作者的结论由他使用的动词 (*logisamenos*, 他以为) 表现亚伯拉罕的举动是果敢的、经过仔细推理的。神那叫人从死里复活的能力，甚至对亚伯拉罕都不是很容易接受的，但他知道如果他真的献上以撒，神要保持祂的正直就只有这么一个方法。如此推论特别强调亚伯拉罕信心的成熟，因为他带着以撒献祭时，很自然的会产生疑问。但亚伯拉罕对此似乎是深信不移的。当然，这句话也可以有不同的理解，指以撒的出生，这也是对亚伯拉罕的信心极大挑战。第 18 节的引句确实是出自以撒出生的经文记载。“独生的儿子”因此有另外的意义，也就是说，这儿子事实上是从撒拉已死(不能生育)的肚腹中兴起的。这正是保罗在罗马书第四章论述亚伯拉罕的信心时的意义。

译为仿佛 (*en parabolē*, 新译本作“就喻意说”) 的希腊文，有各种不同的解释。如果这节经文的前半段是指以撒被献上，然后神救了他，

其比喻或象征意义可以从代替以撒被献上的公羊来了解。另一方面，如果前半节经文是喻指以撒的出生，那么亚伯拉罕得回以撒这举动的比喻特性，乃在于应许之子——基督——降生这件事的更深含义上，有人认为“他也仿佛” *en parabole* 是指一般的复活而言；但这里很明确地是针对以撒说的。

20. 以撒有一对双胞胎儿子继承他的家业，他继承家业的地位因而与亚伯拉罕不同。对这两个儿子的祝福被推翻，因为神调动了原先的长幼次序，双胞胎的头生，应该是应许的继承人，却居于次位。罗马书九 13 也提及这个问题，这是新约圣经他处惟一提到以扫的经文。希伯来书作者和保罗不同，并没有引用玛拉基书一 2 “我却爱雅各，恶以扫”。他在本书十二 16 说以扫“淫乱或贪恋世俗”。在这节经文中，他惟一关心的是激发以撒指着将来的事，给雅各、以扫祝福的信心。他并没有说到利百加的诡计，很可能因为以撒自己知道他给雅各的祝福已经无法挽回。

21. 在希伯来人的观念里，父亲给儿子的祝福具有很深远的意义。本书作者认为这个举动是信心的表现。对雅各而言，给约瑟的两个儿子各自祝福，是他信心的特别表现（参创四十八 16 及下）。又一次规避了长幼次序，因为流便是雅各的长子，但约瑟却蒙拣选成为接受更大祝福的人。更值得注意的是，作者对雅各其他儿子作为以色列各支派之首的地位只字不提。因为他们乏善可陈。雅各信心的表现和以撒一样，察觉出神的手先为年幼的以法莲祝福，再为年长的玛拿西祝福。神随己意行祂所命定的事，我们只有用信心领受。的确，作者看整个支配以色列民族历史进程者为信心行动的演进。

这里说，雅各扶着杖头敬拜神而祝福，是按照七十士译本，而马索拉经文以“床”取代“杖”。这节经文原文的出处在创世记四十七 31，所记载的是雅各、约瑟父子早先相叙的情景，但作者显然是为了它的宗教意义才记录下来。雅各虽然上了年纪，他为人祝福的举动就是敬拜的举动。而且，在希伯来人的观念里，杖的意义非常重大，是神恩典的象征，这里或许就暗示着它的象征意义。

22. 约瑟的信心又有所不同，他为自己的骸骨留下遗命，因为他有信心，相信有朝一日他的子孙一定会离开埃及，前往应许之地。他执着于亚

伯拉罕、以撒、雅各从神得来的应许，并且预示出他自己的确信（创五十二 24~26）。这是经过深思之信心举动，并且也证实为完全可称许的。以色列族……出埃及是整个以色列历史中意义最深远的事件之一。“出埃及”这个字，在新约圣经中并不常见，别处只在路加福音九 31 用来指基督的死，彼得后书一 15 用来指彼得的死。这个字主要的意义乃是得胜的拯救。

23. 与以撒、雅各或约瑟相较，作者用更多的篇幅来阐释摩西的信心，并不足为奇。对于每一个敬虔的犹太人而言，出埃及是最重要的一件事，证明神为祂的子民所行的救恩，摩西也因此得到最高的敬重。作者看到他信心的两个层面：个人与民族的。头一个信心的表现是因他的父母为着摩西作的。他们把孩子藏了三个月，记载在出埃及记第二章，那里说，之后摩西被放在蒲草箱里，抹上石漆和石油放入尼罗河中。王命则是指法老王下令杀害所有希伯来男婴，益发看出他们的信心坚定，因为他们相信神必拯救这孩子。

使徒行传七 20，司提反的证道中亦提到摩西是个俊美的孩子，这句话直接引自出埃及记二 2。新约圣经这两处经文都用同一个希腊文 (*ast eios*)，这字在蒲草纸圣经里是指衣着优雅而言。很显然是摩西的长相如此的突出，以至于深深打动法老王女儿的心。

24. 摩西长大了，是他一生历程中的一个新的发展，从此以后他为自己操练信心，因而他不肯称为法老女儿之子。不肯 (*ēn ēsato*) 这个动词的时态，表明一种明确的抉择行动，也表现出他在危急中的信心行动，虽然这里并没有暗示他事先没有一番谋算。作者很谨慎地指出，在此情况下作此抉择，表现了信心的本质。司提反的证道词中，没有提及摩西的信心，只强调以色列民并不像他一样坚信神必使用他来拯救他们，而大失所望。摩西蒙神呼召，担起最艰困的任务，在此情形下，信心是坚定信念的先决条件。

25. 摩西面对的各抉择间的对比，在此生动表明出来——同受苦害或暂时享受罪中之乐。他选择前者而放弃后者，显明他谦逊的个性。摩西放弃了许多吸引人的事物，虽然这些是罪中之乐。信心和罪中之乐是不相容的两回事。同受苦害 (*synkoucheisthai*) 这个词在新约圣经中只出现在此处，用来把受害者紧密地连结在一起。摩西自己和神的百姓之间

有着休戚与共的关系，他为着同胞的缘故，宁愿放弃一切所有的，和同胞们同受苦难。前者和后者 (*proskairon*，一时、暂时) 的比较，是不受到时间的限制。罪充其量只不过给人暂时的享乐，但与神的百姓同受苦害却没有这种短暂的性质。那些与神百姓认同的人，立即成为神的仇敌攻击的目标。

26. 作者继续说明为什么摩西作此抉择。他用另一个对比来表达——为基督所受的凌辱比埃及的财物更宝贵。这宝贵在当代物质主义社会中是很奇特、不合理的，而且似乎是很可笑的。但摩西的伟大，有部分就在于他认识生命中有一些更有价值的事，不是物质财富能比拟的。令人惊奇的是，用凌辱来形容为基督受的，因为这样似乎把基督徒的处境，嵌入摩西时代。然而作者既多次在本书信里以基督徒的意义来引用旧约圣经，他在这里这么作就不是完全不合适了。他暗示，神子民所受的所有苦难多少和为弥赛亚（神的完全代表）所受的苦难是息息相关的。摩西所受的一切苦难，是以神为祂子民的拯救计划为缘由，而凌辱的最高点都落在基督自己身上。综观本书信，作者对此有缜密的辨识。

因他想望所要得的赏赐这句话的意思是，摩西定睛在更高贵的目标。这里所用的动词 (*apeblepen*) 是“转眼望”之意，也就是刻意把眼目从一件事转到另一件事。赏赐的观念我们已经探讨过，尤其这里所用的字 (*misthapodosian*，报偿) 是本书信一大特色。这个字也曾出现在二章 2 节，十章 35 节。但这些经文均未对这赏赐加以界定。以摩西一生的处境来诠释，由于他不得进入应许之地，他知道他的赏赐是属灵的财宝。属灵的赏赐和物质的利益不同，它有亘古不变的品质，其价值更是无穷无尽的。

27. 摩西的抉择所带来的历史结果，作者用很简洁的语调来叙述——离开埃及，这是在守逾越节 (28 节) 之后发生的，并带领以色列民离开埃及。作者注重的是强而有力的信心举动，因此对摩西带领以色列民出埃及的许多过程略过不谈。他的信心凌驾王怒之上，而当我们回想这是位暴虐无道的法老王，这信心的成就就非比寻常了。因为王的忿怒可能是凶恶残暴的，只有勇敢的人才敢违抗他，但信心却能给人勇气如此做。这样的叙述，乍看之下，显然与出埃及记二 14~15 的记载互相矛盾，那里说，摩西因为害怕，逃避法老王的追杀。或许可以作这样的解释：

摩西若不逃亡，他害怕神的计划会受阻，但这是与个人的害怕不同的。

这里对摩西的勇气作了属灵的解释：因为他恒心忍耐，如同看见那不能看见的主，信心的眼睛能看见他人眼目无法看见的。在飘流旷野的过程中，摩西以不平常的方法察觉神的同在 (参：出三十三；民十二 7~8)。作者追述摩西能恒心忍耐的秘诀是，他有超越自己的能力源头，仇敌却从未辨认祂的存在。保罗在歌罗西书一 15 说，神是不可见的，但是在基督里彰显了祂的形像。毫无疑问的，看见不能见的，是个矛盾的说法，但这却是信心的本质 (参十一 1)。

28. 逾越节在犹太人心目中，占据着相当重要的地位，对基督徒而言，逾越节甚至有更重大的意义，因为与基督在十字架上所受的苦难紧密地相系 (参：林前五 7)。很自然的，第一个逾越节的设立是个重要的历史事件。作者认为这件事是以摩西的信心为中心。在本质上，这是凭信完成的，因为洒血很明显的并不是抵挡灭命天使合乎逻辑的方法。洒血在希腊原文里是用名词 (*proschysin*，洒)，而不是用动词，这更生动的把逾越节和行洒血的礼，紧紧的置放在一起，成为同一个动词的受词，但这两者被认为是不同的举动。出埃及记十二 23 的希伯来文经文中，将要审判的乃是神，但是这里只说“灭命的” (和合本作“那灭长子的”)。指看见有祭牲的血洒在门楣和门框上的人家，就越过去以确保他们的长子免受击杀。

29. 思路现在从个人的信心转向整个民族，虽然整个民族的信心是由摩西个人的信心所启发的。很显然，以色列民脱离埃及捆锁的行动，是合作的成果。当以色列民面向一望无际，浩瀚的红海，挡住前进的道路，后面又有火急追赶的埃及人，再没有比这时更迫切需要信心的了。他们过红海如行干地，而埃及人被吞灭，成为神拯救的民族史迹。这里说，这个事件是因为信心而引发的。我们都记得很清楚，这种集体型的信心，只不过是个人信心的总合。但是，这种信心要置于飘流旷野发生的不信事件来看。关于这一点，作者已经在三、四两章解释了，而在这里，作者意在表达信心的积极层面。

30. 作者想到的下一个戏剧化事件是征服耶利哥城，不仅因为这件事是用神迹方式来的，也因此役标示了征服迦南的认可。围绕耶利哥城七日，所需要的是极高品质的团体信心，因为这个举动，对那些无

视神的全能的外邦旁观者来说，显然是绝对徒劳无益的。而且，这种超乎常理的信心和不寻常的作法一定会让迦南地其他城市的居民心惊胆战。信心通常要求人确信：神能作看来似乎不可能的事。

31. 妇女喇合的地位，在于她全力保护两个进入耶利哥城的探子（参：书二），虽然她只不过是个外邦人，又是个妓女，作者却想到了她，并且把她列入信心英雄榜当中。像她这样一个人也可以行使信心，可见信心的普世性质。新约圣经的另一个作者雅各（雅二 25）对她倍加推崇。这里说明喇合和耶利哥城其他居民的不同，借着称他们为那些不顺从的人而标明出来。这也就是暗示说，耶利哥城的居民曾经听见神为祂的子民所成就的大事，应当对这些举动有所认识，不应该还要抵挡神的子民。很显然喇合必定是因为听到神的信息，受激励，因而愿意和和平平的接待探子。她不把探子当仇敌看待，而是当作神的执行人，这样的认知是出于她的信心。

32. 以色列民进入应许之地只不过是个开始，接着，神的子民在他们缤纷的历史中，缔造了许多表现信心的伟大功业。作者认为，绝不可能将这些信心事迹一一列出，因此他认为，列出一些不同的信心伟迹，这样就够了。他先列出一个名录，认为他们是闻名遐迩的人物，因此不再赘述他们的事迹。

我又何必再说呢？是个修辞疑问句。作者几乎是说，不需要再举更多的例子了，以上的说明已经足够使人印象深刻。而且也没有足够的篇幅让他继续说明这些人的事迹。这里提到六个人名，他们是士师时代与早期王国时代的代表人物。此外，又加上了众先知，所有这些人，纵横于以色列的圣历史。值得注意的是，士师们的排列并不是照着年代的先后次序，而是根据他们的重要性。关于基甸可以参考士师记六至八章；巴拉可参考四至五章，参孙则记载在十三至十四章，耶弗他的事迹记载在十一至十二章。大卫和撒母耳的事迹在旧约圣经里占较多的篇幅，他们在以色列历史中意义也较为深远。这里特别提到他们，可能是因为撒母耳是士师时代和王国时代之间承先启后的人物，而大卫则是王国时代最突出的代表人物。

33~34. 这两节经文用九个片语来说明信心的果效。作者把它们分

成三个一组，共有三组。每一组都有一个共同的特性相互贯穿。第一组是说到已达成的事——制伏了敌国，行了公义，承继了属灵的应许。在大卫时代，这三个成就显得最为明显，但也可以说明以色列历史的不同时期。士师记和撒母耳记，充满了以色列因着信、制伏了敌国的记载。虽然以色列的武力较敌国弱，因着信，从神得到征服了仇敌的力量。他们行了公义 (*ērgasanto dikaiosynēn*)，意指作为整个团体的行事原则。公义的观点，和使徒保罗在神学意义上的“义”不同，但却有关。这里所强调的是行出来的义，而不是公义的状态。有信心的人选择公义，恨恶不义的事，因为神自己也是如此。本书信已经举了亚伯拉罕的例子，说他已经得了应许 (*epetuchen epangelias*, 六 15 已经用过同样的字)。亚伯拉罕是最高典范，而且在承受属灵应许的漫长行列中，他是为首的一位。

第二组所强调的特别是忍耐和得救方面的。他们堵了狮子的口，这很显然是指但以理的事迹（但六章），也有可能是指参孙（士十四 6）和大卫（撒上十七 34、35）。在但以理的例子中，堵住了狮子的口的乃是神，而但以理自己的信心是故事的显著之处。参孙和大卫击杀狮子是勇敢的表现，信心使他们的勇气倍增。下一个说明，灭了烈火的猛势，很可能是指但以理书三章中那三位遭受煎熬的希伯来人。这里再一次说明了从危急中奇迹式获救的人，是因着信心得到神的帮助。第三个脱离的危难是刀剑的锋刃，这包括了各种暴力的行径。这句话在旧约圣经中，受信者并不陌生。

第三组，把论述主题从奇迹式的拯救转移到更积极的成果。他们软弱变为刚强。这句话乍听起来似乎有些矛盾，但是可以回想到一些实例，譬如希西家的例子（赛三十八），尤其参孙的悲剧最为明显。他最后不顾自己生死击杀非利士人的举动，被视为信心的表现。新约圣经中，最好的例子是使徒保罗的启示；他越是软弱，越是显出信心的成熟（林后十二 4）。下一个特性是争战显出勇敢，从人看来这似乎也是前后矛盾的。在这里，刚强的观念是，从软弱得来之刚强的延伸，但是特别针对战争而言。这个特性也可以从大卫的时代生动地看到，由此衍生的是打退外邦的全军。显然希伯来书的作者追述以色列历史的时候，看以色列国在

军事上的胜利，最主要的原因之一是对神的信心，虽然旧约圣经里并不总是强调这方面的信心。作者认为，所有过去历史上的英雄，多少总是仰望倚靠神的人，这是用心心的词汇来解释的。

35. 以下接着有三节经文，连续举例说明忍耐的显著果效。第一个说明自成一格——有妇人得自己的死人复活——可能是信心力量最突出的验证。这样的例子在旧约圣经中记载过两次：以利亚使寡妇的儿子复活（王上十七 17~24），以利沙使书念妇人之子复活（王下四 18~37）。但在这两个例子运用信心的都不是妇人，而是先知。值得注意的是，就某种意义而言，妇人在新约圣经中总是与死人复活有关（拿因寡妇之子、睚鲁女儿，以及伯大尼的马大和马利亚的兄弟拉撒路）。复活这两个字（*ex anastaseōs*）的字面意义是“出于复活”，好像复活是个领域，人从其间重得生命。

此处列举的坚忍表现，说明了当人面对着难以置信的变数时，灵里不屈不服的特性。它需要一个内在的力量源头，而这力量只临到那些有信心的人。首先，又有人忍受严刑，这句话逼真地引我们注意到对人的兽行。这种行为到今天仍方兴未艾，有不少的极权专制政体，仍然以酷刑对待百姓，把百姓挤压成一个共同的模式。一般都认为这里所指的是，马喀比时期，七兄弟遭屠杀事件而言（次经《马喀比二书》六 18 及下）。人们对忍受严刑（*etympanisthēsan*）这个动词的真正意思有些争议。它可能是指棒打或鞭笞<sup>150</sup>。两约之间，有许多的犹太人遭受超乎常人所能忍受的酷刑，希伯来书的受书人，应该是耳熟能详的。在马喀比时期，许多殉道者不肯苟且得释放，虽然他们有机会可以在放弃信仰的条件下得到释放。这些殉道者秉持着将来身体复活的盼望，并且宣称他们的迫害者与这样的盼望无分（《马喀比二书》七 9 及下）。他们所选择的更美的复活，远胜于不容他们持守信仰理念的肉身世界。

36. 现在，注意的焦点是：其他忍受严刑的坚忍典范。许多人所遭受的艰困包括受戏弄、鞭打、捆绑、监禁，在以色列国历史和基督教会发展期间都具有这种艰难的特色。旧约时代有耶利米，新约时代有保罗。毋庸置疑地，本书信的受书人必定熟悉一些当代人物，是可适用这些描述的。但作者目前不是限于以色列历史上所发生的事。

37. 接着所要列举的是，更残酷的苦难，用石头打死早就已经是被大家接受的死刑（参犹太人早期历史亚干的例子）。被锯锯死，根据殉道者游斯丁和俄利根的记述，据说以赛亚就是这么死的。在次经《以赛亚升天记》（*The Ascension of Isaiah*）记载，以赛亚正是被锯锯死。被刀杀在那些时代亦是很常见的（参：王上十九 10）。有某些古卷在被锯死和被刀杀之间加了“受试炼”（*epeirasthēsan*，参吕译附注）这个词，但从上下文来看，这似乎是很突兀，最好把它省略。它似乎是把前面“被锯锯死”（*epristhēsan*）这个动词作了修正与重复。

除了置之死地的暴行外，还有时日拖长的苦，作者仅指出四个例子来。他们被逐出社会，过着最原始的生活，只能以兽皮为衣，受穷乏，连生活必需品都被抢夺，忍受患难，苦害。以兽皮为衣，使我们想起以利亚，他的衣着毫无疑问的，也是属于施洗约翰衣着模式。

38. 本是世界不配有的人，是一句插入的感叹语，作者似乎突然感受到以上所叙述人们的属灵情况。相形之下，世人虽然有财有势，却远不如那些信心之士，不配与他们相比。世人不懂得珍惜这些可敬的人，的确是实情。配（*axios*）这个字的意义曾引起一些争议。有人倡言，如果这个字译为“配”，那就是不言自喻，而且最好是解释为“善待”<sup>151</sup>。不过想到这个世界并没有善待这群可敬可佩的受逼害的人，也是不言可喻，当然也可说是不配了。

旷野、山岭、山洞、地穴都属荒僻之地，社会似乎打定主意要驱逐信心之士。受禁不得与他人交流往来，常是难以忍受的苦。为了明了这样的苦，我们或许可以参考被困在洞穴中的那一百名先知（王上十八 4），以及先知以利亚匿藏在洞穴中（王上十九 9）的情景。

39~40. 作者记述了信心的考验与得胜，在此所导致的结论是：还有更美的事。应许还没有实现，因为基督还没有来，应许尚不可能实现。的确，应许和基督再来是同义的。既是如此，作者也不愿置过去的英雄人物于不顾，而不再见证他们的信心，他的评注是，这些人都是因信得了美好的证据。

作者为了解释旧约时代圣徒与新约时代基督徒的关系，回溯神的计

划。译成预见 (*prolepsamenou*) 的这个字,使我们注意到神对人类救赎工作的宏观。这个观点是指向神所有儿女都臻至完全的那个圆满时刻。旧约时代配得的人,还没有领受所应许的,正是这个原因。给我们预备更美的事,毫无疑问的,是指基督教启示的超越,它能帮助基督徒增进信心,以达到最后目标。更美的这个主题在本书信已经出现过那么多次,出现在此也正是预料中事。作者心中或许认为,有些人过于推崇犹太历史英雄人物,以至于忘记他们也非完人,需要基督里的信徒补足。

关键在于完全 (*teleiōthōsin*) 这个字,也是本书信里另一个熟悉的观念。但在这里,完全是带着团体意识的。一个真正的基督徒团体,不与其他人联合,就不算完整。此观念的背后,有一个强烈的休戚与共的因素(参十二 23 “长子共聚之总会”的说明)。在新约圣经中一些关于教会的隐喻,诸如身体或房屋,这种观念也很明确。

第十二章的首两节经文,是以过去历史上的英雄为基础,开始伦理上的劝勉,接着引进一段更实际的劝勉,以总结这封信,此外还有许多神学理念。

### C 管教与其益处(十二 1~29)

作者接着劝勉受书人要以基督为榜样,这一点也直截了当的导入有关管教的论述。作者说这在基督徒生活中极其重要,并且强烈地要求受书人,要极力避免道德行为的不一致,他举出以扫的例子来佐证。最后,又一次强调新约的好处超越了旧约。

#### i. 管教的必要(十二 1~11)

1. 虽然这一章的前两节经文是前一章的延续,却是更直接地举出新旧次序的不同。以前的英雄人物现在只处在旁观者的地位,基督徒才是竞技场上的斗士。中心点已经移转到现在,但是历史人物所留下的典范和价值已经并入整幅图画里面了。

我们注意到作者自己也与竞技场上的斗士相认同,作者很显然的是在描述基督徒普遍的处境。当他说我们既有这许多的见证人,如同云彩围着我们时,是推想所有基督徒都察觉到这些观众在场。这里所使用的

见证人这个词 (*martyrs*),并不是一般所指的“观众”,但这里的意象却预设这样的意思<sup>152</sup>。但是作者所选用的字,提醒我们观众的特性。他们与那些漠不关心,只想寻开心的人全然不同。

那些从看台上观看的见证人是资格激励人的一群——他们可以作见证:是神的信实在支持着他们。他们是这群竞技者的啦啦队。我们或许会讶异作者何以选择云彩这个比喻。他也许是要传递一大群人的观念,我们或许也可以从围着这个动词 (*perikeimenon*) 获得暗示,使我们想起人们被云彩包围着的光景。然而我们必须承认,这观念对竞技场的比喻或许有点不适宜,除非这个观点如屈梭多模 (Chrysostom, BC) 所举的例子;云可以保护竞技者免受炙热,但这样的类比似乎扯得太远。因为“云彩”般的见证人,在古代是指“一群人”的优美惯用语,不该用太牵强的隐喻来说明<sup>153</sup>。

作者把注意力转移到在竞技场上的竞赛者,在比赛开始前必须要有的预备。他的比喻取自希腊运动员奋斗不懈的赛前训练。增加负荷的不能保留;除了最基本的以外都要摒除。作者用属灵的解释容易缠累我们的罪来说明可能累赘我们的事物,毫无疑问的,重担 (*onkon*, 这个字新约圣经中只在这里出现) 这个词也是为了比喻说明任何会妨碍基督徒悔改接受新信仰的事物。作者并没有说明缠累人的是什么罪,因此这个字可以广泛应用于任何事。缠累这个字 (*euperistaton*), 新约圣经中只出现在这里,它的意思并不确定。莫尔顿 (Moulton)<sup>154</sup> 列出四种可能; (1) 很容易避免的, (2) 景仰的, (3) 很容易围困的,或是纠缠不清的, (4) 危险的 (具有很容易使人忧虑的意味)。RSV 采取比较接近 (3) 的译法。不管它的正确意思是什么,作者总是认为罪是属灵竞赛中的主要障碍。不要认为它是指任何特殊的罪——纠缠不清的罪。宁可将它看为罪的本身,罪就是障碍。

存心忍耐、奔那……的劝勉,摆脱不必要的重担的积极面。在希腊文里正是强调这种积极的作法;它是一种必须尽力的举动。一个运动员,若非痛下决心,不要指望得胜。这个词意味着坚忍,即使遭遇困难,仍然竭力直到终点。在希腊原文圣经里,这个字已经在十章 36 节用过,本章 3 节再次强调这个观念,并且用以说明整个顺服管教的观念。而且,路程 (*agōna*, 吕译作“赛程”。这个字带有“争战”的意味,保罗用过

数次。腓立比书一 30 指的是他所受的苦难，歌罗西书二 1 指的是他为歌罗西人尽心竭力，帖撒罗尼迦前书二 2，是指他在传福音时所面对的反对，在提摩太前书六 12 和后书四 7 则是指为信仰的争战。因此我们看见，这里所说的路程，是指忍耐所受到的严格考验。而且值得注意的是，竞技者不能选择自己的路程，因为那是神自己把它摆在我们前头的，比赛节目的进行由祂来决定。

2. 另一个不寻常的动词是仰望 (*aphorōntes eis*) 耶稣，它暗示着坚定不顾他处，只将注意力集中在耶稣身上。也就是指一心不可两用的意思。不管任何的竞赛，必须全神贯注在终点线上，而作者就是要把这样的观念，转注到以耶稣为焦点。的确，伦理的教训由此成为教义的宣述。这里所选的是耶稣这个名字，并非没有原因的，这是要强调祂的人性（如第二章所述）。我们可以知道，作者有一个目标，就是要劝勉受书人，把注意力完全投注在这位最完美的人身上。

以下的描述创始 (*archēgon*) 与成终 (*teleiōtēn*)，是饶富意义的词。这两个词总括了耶稣的工作，关系到我们信仰的全部范围。*archēgos* 这个字有“创立者”的意思 (MM)，如中文的“创始”者，也有“领袖”的意味（详二 10 的注释）。也许有人认为，耶稣并不是信心的创始者，因为从历史角度来看，祂处在第十一章所列举信心英雄的时代之后，但作者却认为，耶稣是旧约时代圣徒蒙神光照的缘由。“成终”这个词，新约圣经中只在这里出现，七十士译本也没用过这个字。这里的思想与本书信所出现的其他同源动词的经文一样 (*teleiōō*，用过九次)。耶稣的工作，是以信心 (*tēs pisteōs*) 为目标，这样的说明，很显然是要对基督教的立场作一个总结。在希腊原文里，并没有“我们”这个词，但在和合本圣经里，被加上去，显然是个很合理的诠释。

这节经文将喜乐与苦难连在一起，正是回响新约圣经一再出现的主题。的确，在耶稣上十字架的前夕，说到祂的喜乐，而且祂希望门徒和祂同享这喜乐（约十五 11，十七 13）。后来门徒回想耶稣所受的苦难，很可能想起这个值得注意的事实。作者在这里并不认为必须对喜乐这个主题扩充说明，但是他附带指出这喜乐是那摆在前面的，是超越任何事物的，这极为重要。摆在我们前面的路程和摆在耶稣前面的喜乐，是有

相互关系的。从这两个例子来看，得救的过程都掌握在神手中。

十字架是苦难的中心。忍耐的观念已经在第 1 节介绍过了，但是这里还有一个至高的典范，并且用一个附加子句，轻看羞辱来增强语气。轻看羞辱不是指忽视受羞辱，而是指因着看见喜乐，不计一切羞辱的态度。

耶稣便坐在神宝座的右边回应了一章 3 节和八章 1 节的理念。耶稣所受的苦难正是祂走向宝座道路的一部分。新约圣经常把十字架与耶稣受高举相提并论，十字架本身并不是结束，否则它就是个悲剧，不是一大胜利。

3. 这节经文一开头的劝勉用了一个字，新约圣经只出现在这里（七十士译本没有用过）；你们要思想（祂） (*analogisasthe*)。在蒲草文献中，这个字带着数学上“核算”的意思 (MM)，很显然暗示着仔细评估的意味。作者劝勉受书人默想自己所遭遇的苦难时，要细心的斟酌基督的忍耐。如果仍然带着“核算”的意味，则必须考虑基督所忍受之敌对的每一面，直到完全掌握整幅图画为止。这节经文和第 2 节一样，都是劝勉受书人放下自己，定睛在基督身上。

作者喜欢用完成时态来叙述基督所成就的工作，就如此处他使用忍受 (*hypomemēnēkota*) 这个动词。祂所作的，具有持久的意义。顶撞 (*antilogia*) 这个词的本身，只有敌对的原意，就基督的仇敌而言，他们对基督的敌对与日俱增，最终以十字架的羞辱将他们的态度表现到极致。

全心仰望耶稣基督的目的是为了免得疲倦灰心。很显然作者明白受书人会有灰心的倾向，这种倾向并非一时的，而是会持续一段时期，信心渐渐的瓦解。修正这种倾向的方法就是，更深注目基督教信仰的荣耀目标——耶稣自己。

4. 基督徒是与罪恶相争的。这不排除内心的不断争战，但重点在于那些敌视基督教信仰的人。犯了这种罪的，在此比拟为罪本身。虽然与罪的相争已经白热化（动词是用 *antagōnizō*），但抵挡的程度还没有到流血的地步。这里的希腊原文 (*mechris haimatos*) 并不很具体，可以解释为殉道，也可以隐喻地解释为“极度”的意味。但是前者似乎比较可取，因为这里的说明是与第 3 节相对，该处基督忍受顶撞“已经到了流

血的地步”。也许作者的思想仍然受到第1节竞技场的比喻所影响。

5. 这里又提出另一个修辞学的疑问，你们又忘了？作者似乎很害怕受书人遗忘了圣经的教训，亦即他引用的箴言三11~12，所以引述之后，就其主旨作了充分的探讨。说到圣经的劝勉 (*paraklēsis*)，作者想要诠释的是，圣经也能鼓励人，因为这个字兼具这两方面的意思。圣经被位格化了，好像它可以直接对受信者说话。箴言上“我儿”这个词，可以自动地应用在将要阅读本书信的基督徒劝你们如同劝儿子身上。圣经有一个值得注意的特性是，它的应用不受时空的限制。

我们常常需要聆听，不要轻看管教的劝勉，因为人类天生厌弃管教，今日比古代更有过之而无不及。管教很容易被轻看 (*oligōrei*，藐视或等闲视之)。尤其是主的管教更容易轻忽。对许多人而言，这是种矛盾的看法，因为他们对神的性情的了解相当的贫乏。这一整章圣经就是致力于这种观念的修正。因为人在本质上不认为管教是需要的，在受责备时必然会灰心。他们看不到长远的恩福，和神对他们的关怀。

6. 管教和爱之间的关联不容易了解，却是认识神与祂子民之间交往的基础。因着爱而发出的责罚不是定罪，而是恒常有益的。真正的父子关系尤其如此。旧约圣经显明了神长阔高深的爱，这样的爱从不迟疑于矫正人的观念。凡所收纳的儿子这句话说明了管教对发展良好的关系多么重要。的确，管教变成了儿子名分的同义词，下一节经文就要说明。

7. 作者从旧约圣经中撷取管教这个字，就是为了应用在受信者身上。他更用了忍受这个动词 (*hypomenō*)，而且已经在第3节将这个字应用在基督身上。神期望祂的众儿女都以那位最卓绝的 (*par excellence*) 独生子为榜样，同样坚定不移的接受，也只有完全了解神管教背后动机的人，才能明白并且接受管教。这里有个原则，那就是说，关系决定管教的目的是。一个疏于管教儿子的父亲不配被称为父亲，一个老是逃避管教的儿子，正失去了儿子的名分。这是个原则，却不被现代各个思想学派所认同，因为放任主义的影响很大。父母的权威遭受这般侵蚀，再也很少扮演管教的角了。接受管教也不再是儿子名分的一部分了。在这种环境下成长的人，无法真正了解神的管教，一点也不令人惊讶。本书信的第一代读者比较不难辨别此一关键。

8. 作者在这一节圣经里，更强有力地强调这一点，并且强调凡是真正的儿子都必须服从管教，事实上 (*ipso facto*) 若不受管教，就不能被称为是真儿子，而真是私子了。私子与真儿子相比，没有比这更明显的对比了。父亲不会给私生子享受同样的权利和地位，也不必煞费心思的去管教他。所以，缺乏管教，正反映这个人的身分。真正的儿子要担负责任，每个人都必须受管教才能预备好承担这些责任。

9. 作者在这个关键上，举出属天的管教和属地的管教两者的比较。他指出另一个关键（用再者 *eita* 这个字来接衔），来说明属地的父亲管教孩子时，会受到敬重。这是个重要关键。当父亲执行他的权威，用正确的方法导引、训练他的孩子，孩子会更加敬重他。他们蔑视“优柔寡断、从不责难他们”的父母。毫无疑问的，一个人想要恢复权威，必须从家庭生活做起，这是一个秘诀。父母的权威的确是社会权威的缩影，父母的权威受剥夺，社会也一定蒙受其害。作者以类比法来描述一个更高的属灵原则。

作者提出万灵的父这样的称号，就是为了要与人类类比相较。如此不寻常的称号，新约圣经只在这里用过一次，它比“在天上的父”更能表达出与属地之父的对比，把我们的注意力引向神属灵的特性，使我们看见这特性如何影响我们对管教的看法。我们属地的存在是怎样是藉生身的父亲而有的，属灵的存在也照样是藉我们属灵的父（神）而有的。祂是我们属灵生命的父。将管教提升到属灵的层面，就成了我们真实生命的重要特色。只有当我们接受神在属灵含义上是我们的父亲，我们才能得生。本书信用一个修辞疑问句来表达这个思想，并且推想问题的答案是自明的。的确，整本圣经见证着神管教的作为。这是个典型的由浅而深的论证。

10. 作者又作了另一对比，说明生身的父亲与神不同的管教方法。前者的管教是短暂的（和合本只作暂，吕译：在短暂的日子里），动机也是较次等的（随己意）。无论属地的父用多崇高的原则来管教，也并非绝对无误的，他们受制于自己的好恶，有时方法是不智的，甚至有损儿子的最佳利益。相反的，神对我们有完全的认识，而且祂所作的是要我们得益处，因为祂知道我们需要何种管教。祂的管教从不超越我们所能受的，也不疏忽我们的需要，祂要使祂的众子像祂自己一样。祂有一特别的目标，就是



为了使我们在祂的圣洁上有分。生身之父的行动在本质上是短暂的，而天父所关切的是我们永远的福乐。在祂的圣洁上有分，正与短暂的利益相反。无独有偶的，圣洁 (*hagiotēs*) 这个字在新约圣经别处，只在哥林多后书一 12 出现，保罗用这词来说明他自己和他同伴们的行为。

11. 每一个人都同意管教的痛苦特性。这是不言而喻的。至少，管教的当时的确是如此。一个人在受管的当时，很难体认管教的实质目的。管教和快乐似乎是绝对背道而驰的。但后来才会渐入佳境，了解它的实质目的。这样的管教似乎仍然被认为是痛苦的，但却因着所带来的果效而稍有缓和。这个比喻是从园艺学的领域而来，在园艺学中一个共同的原则是：修剪会使一棵树结果子更多。作者用结出平安的果子，就是义来解释这个隐喻。义和平安的结合是极其自然的，因为没有义就没有真正的平安。平安是从义产生出来的。一个人和神保持正常关系，心里就有平安。罗马书五 1 也说到因信称义的人会有平安。毫无疑问的，这里所使用的义 (*dikaiosynē*) 字，必须以第 10 节之“圣洁”的亮光来解释。这里的所有格可以解释为“由义所组成的”，因此把义看成是一个果子；或是将所有格解释为“属于”义的，如此一来，果子就是从义而来的。后者似乎比较符合上下文的意思。值得注意的是，作者把义这个字置放在句子的最尾端，是为了强调它。

那经练过的人，是指那些顺服管教的人。因为这里所使用的动词 (*gymnazō*)，常被用来说明运动员的训练，它很可能是本章一开始有关竞技场隐喻的弦外之音。但是，说到训练和园艺学的关系并不脱节，因为修剪作物可以解释为“训练”的过程。而作者却把这个意象带入更个人化的领域里，因为他在这段圣经里所要阐述的，正是个人的管教。

ii. 避免道德行为的不一致 (十二 12 ~ 17)

12. 作者在前面对有关管教的课题作一般性陈述后，对受信者发出直接的劝勉。开头的所以 (*dio*) 这个词说明这个劝勉与以上的探讨是不可分离的。这段经文隐含旧约语句，第一部分出自以赛亚书三十五 3，第二部分 (13 节) 出自七十士译本的箴言四 26。很可能这段经文继续论述运动员角色<sup>155</sup>，所用的字很生动的带来鼓舞的力量。下垂的手和发酸

的腿都是描述意志低落的用法，说明一群人因体力消耗罄尽，动作迟缓无力。RSV 译本与和合译本的译法好像直接向受书人发出这个劝勉：举起 (吕译) 自己的手臂，伸直 (吕译) 自己的膝盖，但是希腊文圣经可解释为劝勉他人，要坚固他们的弟兄。尽管后者的解释较为可能，但一个人若不努力复兴自己，就没有希望去复兴其他人。

13. 把道路修直了这句话引出了不同的理念。发酸的腿不可能走崎岖不平的道路。修直和第 11 节所说的义有关。因为自然形成的道路大多是弯曲的，为了避免行路的困难，必须经过某些努力和特别的预备来修直道路 (参：赛四十 3~8 的意象)。必须毅然除去大石头和障碍物。修直的道路是瘸子的祝福，自然法则如此，属灵的层面更是。这似乎是说，每一位受书人都必须接受他们目前受的管教而有的益处，因此要振作，确使自己有进步。那些处在软弱状况的人，所注意的是痊愈，不是脱了臼 (*ektrepē*)。此处描绘瘸子因为走不必要的崎岖路，而使得无力的腿歪脚；生动地道出轻忽属灵或德行上的软弱，会造成什么严重的后果。目标是得医治，而不是受伤。

14. 现在作者对把“道路修直”的意义作了几点提示。第一，基督徒必须极力追求与众人和睦。这和罗马书十二 18 的教导一致。但是这并不是不计任何代价的和睦，因为它与追求圣洁紧密连在一起。追求与众人和睦可能仅局限于正事的范围内。事实上，许多时候当我们为正义挺身，会导致强烈的反对，和睦不可避免的要受到损伤。显然这里的意思是要我们尽一切努力，在可能的情况下维护和睦。追求 (*diōkete*) 这个字，是很强烈的字眼，表示对某事物的渴慕追求之意。追求和睦的观点是回应诗篇三十四 14，这节诗篇也将追求和睦与刻意远离邪恶连在一起。

追求的第二个目标是圣洁，这是第 10 节的延续，而且是带着修饰句——非圣洁没有人能见主——说明了为什么要作如此重要的属灵追求。这实际上更进一步说明神希望我们在祂的圣洁上有分的原因，教我们最后能和祂一样。惟有憎恶罪恶的人才能达到完全洁净。我们可以从属灵意义将“见”神解释为与神交通，但它的本身有更深远的意义，也就是比现时更完美的景象 (参：约壹三 2，指向基督的再来)。使用未来时态 (*opsetai*) 的目的，就是教人期盼那尚未成就的。

15. 被译为谨慎这个词 (*episkopeō*), 在蒲草文献中常被用来作为书信结束前的最后问候语 (MM)。它的字面意义是“执行监督”, 而且常常被用来说明官方的资格。就如五章 12 节所暗示的, 有一部分受书人已经具备执行这种功能的资格。值得我们注意的是它在属灵方面的极大重要性: 要谨慎恐怕有人失了神的恩。值得注意的是, 这儿用的是现在时态的动词 (*hysterōn*, 强调“继续失去”)。神的恩在这里是指; 神在祂的恩典里面为人类预备的一切恩福。基督徒有许多的失败, 就是没有运用这些恩福。这里引用一个特别的例子——就是有毒根生出来, 带来麻烦。这句话是从申命记二十九 17~18 引用出来的, 但是这里是用在一般性的意义上, 指招收苦毒恶果的任何人或事, 犹如植物的根会影响果实的收成。毒根的发芽很具象的刻画出苦毒的发展与倍增。作者把毒根和污秽并论, 因此叫众人沾染污秽, 是因为不管苦毒在哪里, 它的影响力就必然扩大。苦毒的确是会带来腐败和污损。这个词 (*mianthōsin* 沾染污秽) 在提多书一 15 用来描写不信的人, 他们连心地和天良, 也都被污秽了。

16. 作者说到苦毒所导致的不良后果更界定为淫乱 ( *pornos*) 和贪恋世俗 (*bebēlos*)。如以扫的这个词可以指以上两者, 或单指后者而言。旧约圣经并没有证据说到以扫犯淫乱 (参: 创二十五 33~34), 不过以扫确实可称为贪恋世俗的人。出卖长子的名分违反了宗教传承, 但不能解释为淫乱。但是, 根据斐罗的注释, 显然认为以扫是个邪恶的人 (例如: *Legum Allegoriae* 32), 也是多人对他的看法。以扫不被列在第十一章信心英雄榜之中, 在此又不光彩的被提上一笔。他太愚昧, 因一点食物放弃了自己长子的名分, 他是典型的把肉体或物质利益放在属灵恩福之上的人。“贪恋世俗”这个词 (*bebēlos*) 在教牧书信中亦被用过 (参提前一 9, 四 7, 六 20; 提后二 16), 那里说到不敬虔是假教师的特色。

17. 作者相信受书人对以扫的故事应该耳熟能详 (这是你们知道的)。那些熟读旧约圣经的人都熟悉, 以扫既浪掷他长子的名分, 已经无法挽回。福这个字是指创世记二十七章所记载, 以撒受瞒骗, 把他族长的祝福给了雅各, 当他发现错误时, 知道为时已晚。令作者无法忘怀的是以扫的号哭全然无用。得不着门路……心意回转 (译注: 原文无“父亲”), 可直解为“他找不到心意回转的余地 (*topos*), 意即他已经没有机

会改变现况。这里说他没有悔改的机会, 但在新约圣经里的原则却是, 一个人若在灵里渴慕, 无论何时都有属灵悔改的可能。在这意义上福音可以说是建立在呼召人悔改的基础上。我们或许讶异, 是什么因素使本书作者在这个节骨眼上, 提出以扫的悲剧故事, 一定是因为, 所有不知道支取“神恩典”的人当中, 以扫的例子最为显著。这是个很严肃的主题, 下一段经文还有更进一步的探讨。

### iii. 新约的益处 (十二 18~29)

18. 18~24 节这段圣经把颁布律法令人敬畏的景象, 和新约的威严作了一番比较。作者再次认为受书人相当了解旧约背景。那能摸的山这句话使人想起颁布律法时的景象 (出十九 12~22, 二十 18~21)。事实上, 以色列民 (甚至他们的牲畜) 都不得靠近这圣山 (参 20 节)。整件事情是在强调立约的威严是可以感受得到的。这里的描述都是物界的, 火焰、黑暗、暴风、角声。也就是说, 律法的颁布也是用触觉、视觉和听觉来领会。作者回忆当时的动人景象, 并没有提到西乃山, 不过事件的慑人情景就已不言自明了。申命记第四、五两章, 出埃及记第十九、二十两章说明得很详尽。

19. 出埃及记第十九章记载, 颁布律法时, 人愈体会到神的临在, 同时敬畏的心也就加增, 角声也随之愈见高昂。角声 (*ēchō*) 是启示文学中熟悉的意象 (参: 太二十四 31; 帖前四 16 与约翰所写启示录中的七号)。它是为了传递不可疏忽的权威命令。说话的声音 (*phōnē rhēmataōn*) 也同样令人慑服。根据出埃及记十九 19 记载, 神在雷声中回答摩西。这似乎是要使人对整个与神相交的重要性留下最不可磨灭的印象。若非透过摩西, 神不直接向百姓说话, 但即使神与摩西的交谈是可以理解的, 却也是令人惊心动魄。神的启示令人难以忘怀, 他显然也愿意为人作预备。由此看不要再向他们说话的要求, 颇令人注目。这当然是有条件的, 最重要的就是对神的敬畏, 这也是最令百姓忧心的, 下一节对此有说明。

20. 作者特别挑出最令以色列民印象深刻的, 就是只有摩西可以面对面与神说话。这很清楚地提醒以色列民的不配, 因为他们和他们的牲

畜都不得靠近山（参：出十九 12~13）。因为他们当不起所命他们的话，说明了当时的荣耀景象令他们魂飞魄散，连摩西也战兢不已，这真是一点也不出乎意料之外。综观律法时代，神与祂百姓的交往的特性乃是隔离，就像至圣所所示的。这里不住强调神的可畏，就是为了要说明在福音之下，人可以如此坦然地来到神面前，这在 22~24 节的信息中有说明。

21. 不但是百姓，连摩西自己也很害怕。摩西所受到的特别震撼用所见到的这个字表现出来 (*to phantazomenon*)，这个字用意广泛，包括摩西所领受到，百姓眼不能见的从神而来的特别启示。即使以色列百姓距离山脚下远远的站立，也都被慑服，而摩西自己，当他走近领取法版的地点，可畏的自然界现象近在眼前，令摩西战兢，也就不足为奇了。旧约圣经里并没有特别记载，当颁布律法之际，摩西说道我甚是恐惧战兢这样的话，但是我们不难想象，在那个景况之下摩西所受的震撼。最接近这节经文的记载是申命记九 19，那里说到摩西回忆当时的惊恐。而且，摩西在何烈山上看到荆棘火焰，也表现惊悸的态度（出三 6），司提反在使徒行传七 32 也提及此事。作者对旧有次序的论述，以摩西的恐惧猝然中止，他的兴趣是以新次序为中心点。

22. 用天上的耶路撒冷来和律法的颁布相对应，很令人惊讶，但作者似乎为了强调基督徒之属灵进路的优越性。惊怕和与神隔绝都已成为过去。以下经文以诗的风格充分解释了基督徒的地位。希腊原文里，一直到第 24 节的最后一个字（亚伯）都没有用过冠词，使得这段话显得非常精简，事实上，这些子句的顺序几乎像仪文的结构<sup>156</sup>。

这里并没有提到摩西会见神那座山的名称，而基督徒会见神那座山却很清楚的指名是锡安山，这强调了后者远比前者优越。为了避免造成误解，更在天上的耶路撒冷外加上永生神的城邑来描述。举行欢乐盛会（吕译；和合本作“共聚”）这句话，更明白指出不再有畏惧之情。不可能有比此更强烈的对比了。神和祂百姓的居所这幅更宁静的图画就像暴风雨后的宁静一样。天上的耶路撒冷似乎预示启示录二十一章（亦参三 12）所叙述之新耶路撒冷，也就是神的子民最完美的居所。把山和城邑相提并论，有其用意。在古代，这两者的结合并非很陌生，尤其在希腊文化之下的当时世代，城市中心或人民集会广场）大都位居由临近的山

（希腊卫城所在之处）。作者认为两者都蕴含着属灵的意义。锡安山预表对神真实的敬拜，耶路撒冷预表基督徒的团契。

千万的天使显明神的四围有许多仆役。这幅画面最令人印象深刻。神不再是不可亲近或令人畏惧的神。祂居住在一群敬拜祂的人中间。这里提及天使与本书第一、二两章所探讨，天使与基督的关系有特别的关联。这些天使都是“服役的灵”，奉差遣来服事的。共聚的总会 (*panēgyris*，吕译“欢乐盛会”) 应该是仅限于天使（如 RSV 的译法），或是包括天使与信徒的总和，略有争议。前者较为可取，而且可能是要抵销天使是审判使者的观念（如启示文学的叙述）。另一种可能的解释是将天使当作一个独立词，将欢乐的盛会与“总会”连在一起。然而似乎最好是把两个团体划分清楚。

23. 总会这个字 (*ekklesia*) 在他处都译为“教会”，而这里一定有比这更普遍的含义。本书别处惟一用到这字的是二章 12 节，那里引用旧约圣经（七十士译本），指“集会”（思高）或“会众”（现中）。第一，这个群体的成员被称为诸长子 (*prōtotokoi*)。这里特别标明教会时代，和一户人家只有一个长子（参 16 节以扫的例子）的族长时代之明显不同。在基督教会里，每一位属神的儿女都在同一个立足点，这样的群体非但是极其独特，而且是绝无仅有的。我们应该注意，对保罗而言，只有一位长子 (*prōtokos*)，那就是基督（西一 15）。如果诸长子 (*prōtotokoi*) 是指在基督里重生的人，与这节经文的观点就有某些关系<sup>157</sup>。他们的名字录在天上，说明他们是天上的耶路撒冷正式接纳的成员。名字记在生命册上的这个观点，也可以在路加福音十 20，启示录二十一 27 找到。

这节经文第二部分的重点转向审判的主题，并且是从已经死去的人，和仍然活着的人的观点着手探讨。审判的权柄是属乎众人的神，这特别强调一个事实，那就是：祂的审判与祂所启示的属性相一致，换句话说，祂无所不知，所以祂的审判是普世的。值得注意的是，神在这里不只被视为一位定罪的审判者，也是察验辨明人心的审判者。

灵魂（吕译“灵”）这个字给我们一些提示，因为作者已经在本章 9 节描述神是万灵的父。而且也叙述了天使是“服役的灵”（一 7，引自诗一〇四 4）。很显然这个字是用来指属灵界的族类而言的。然而，这节经文告

诉我们，这是一群被称为被成全之义人，与天使有别。“义人”这个词，只说明了他们被成全的结果，并没有说明他们被成全的根基。他们之所以成为义人，是因为基督为他们所成就的。“成全”这个字的意思是“完成了的”；神为祂的子民所定的旨意现在已经应验了。有人提议说“被成全之义人”是指基督教会建立之前的圣徒（十一 40）而言<sup>158</sup>。但这节经文里并没有这个提示，也不需要如此解释。另一种提议是，这里的名录是指旧约时代被拣选的人，而“被成全之义人”则是指为主殉道的基督徒（参启六 9）。但是，耶稣说祂的跟从者名字“记录在天上”（路十 20），所以这节经文似乎包括所有的信徒<sup>159</sup>。那位使祂的百姓完全的，已经在第 2 节确认为耶稣（译注：本节“成全”与第 2 节“成终”在原文为同一个字）。

24. 焦点再次转变了，现在集中在中保耶稣身上，因为只有借着祂，成全的过程才有可能。作者在此提纲挈领的总括这个主题。他已经在第八章和九章 15 节诠释了基督中保的职任，并且把新旧两约的中保作了比较。只有在此处，新约的新 (*neas*) 是指“新近”的意思，而不是“性质” (*kainē*) 的新，一如八章 8、13 节（七十士译本）与九章 15 节的用法。

所洒的血，总结了耶稣献祭的行动，使我们回忆到洒血是旧约的凭据（参九 19）。它立刻确立了基督献祭的超越性。这血有一个声音，它所传递的，与西乃山所发出的声音截然不同，血所传递的信息比血本身更深远，因为它宣告了亲近神的新道路。RSV 描述这个声音所说的比亚伯的血更有恩典 (RSV)，但是这里所使用的字 (*kreitton*) 正是本书信的主题，一如和合本所译，即“更美的”。十一章 4 节已经提过亚伯的祭物，那里说到亚伯因着信仍旧说话。或许值得一提的是，希腊原文的意思并不是亚伯的血，只是单地说“比亚伯” (*para ton Abel*)。然而，更自然的假设是这里所比较的，是亚伯的“血”，和耶稣的血。

25. 这时作者把探讨主题导向结论，以神令人敬畏的属性 (29 节) 为结束。给受书人一句直截了当的警告——你们总要谨慎，不可弃绝那向你们说话的——显明作者所想的仍然是以色列人的态度（参：出二十 19）。这里译为弃绝 (*paraitēsēthe*) 的这个动词，在第 19 节则被译为“求不要”，因此，它所指的必然是颁布律法的背景。这节经文里说话的是神自己，耐人寻味的是，这和前一节“血所说的”恰成平行。

在地上的警戒，和那从天上的警戒，两者之间有个直接的对比，虽然地点不同，警戒却是一样。两者的不同是，领受从天上来的警戒之人担负更大的责任。以色列民不能逃罪。作者在本书二章 3 节已经介绍过，现在又回到逃罪这个观念。受书人缺乏信心所导致的结果，无异于以色列民的下场。从天上来的警戒与整个基督教启示真理脉络相通，它是基督的中保工作为中心。这又是由浅入深，由小入大的有力论证的佳例；对历史例证的适切性有莫大的启发。

26. 作者从回忆律法颁布时，所附随的可见景象来思想旧约的不稳固与新约的永恒。地受震动是个隐喻，西乃山的大地震令人印象深刻，使人回想起神的威严与地的不稳固（参：出十九 18）。因此，地震成为启示文学思想一个熟悉的特性，这也不足为奇了（参：太二十四 29）。

但如今 (*nyn de*) 这个词把我们的思想从西乃山时代转入基督教纪元。所提及的应许引自哈该书二 6。先知向前瞻望一个时代的来临，那时，伴随着神的启示而来的，将是另一个剧变。再一次 (*eti hapax*) 是个引介的词，七十士译本圣经也有这些字眼，意义深远，因它蕴含着即将来临的末后启示，就像第 27 节的说明。即将发生的扰乱包括了天与地同受震动（我不单要震动地，还要震动天），更加深了终结的意味。

27. 这节经文告诉我们作者解释圣经方法的一个实例。他很显然的深思熟虑过经文所用的实际字词，并且毫不犹豫的从再一次这个词的推论立下了明确的结论。指明 (*dēloi*) 这个字出现在彼得前书一 11，指圣灵对弥赛亚必须先受苦难所作的解释。因为圣灵的光照，我们才能很清楚的明白圣经。作者在这里只作推理，不作明确的说明。他用受造之物这个字眼来叙述地和天，就是为了使人注意到物质世界是多么的短暂。

作者从哈该书的应许所得到的结论是被震动的……都要挪去，就是为了确立不被震动的，而被震动的就没有存在的余地。很显然不被震动的是永存的，因为任何可能改变的事物皆为不稳固的。我们不确定作者心目中意所何指，因为他并没有详加说明这些不被震动的是什么状况。他所关切的是，证明基督徒已被导进绝对稳固的地位，不是摩西律法时代所能成就的。这和第一章，主永不改变的论述遥相呼应。圣经时常以物质改变的比喻来解释属灵真理，尤其是本书信，认为可见的事物和它

们可变化的性质是更深远的属灵实体的影儿。现存世界不稳固的观点和认为“世界是永恒的”柏拉图式观点截然不同。

28~29. 不管震动这个词的精确意义是什么，它是以国为焦点，这国要成为稳定性的具体说明（不能震动的），与作者前面所叙述之短暂性成为显著的对比。这里并没有像福音书上明确说是神的国或天国，只说到一个国，很明显的是指一个属灵的国度，并且就是主耶稣所启示的那一个国度。保罗书信中常提到神的国，请参罗十四7；林前四20，六9，十五24、50；加五21；西一13，四11；帖前二12；帖后一，五章；提后四1。

作者告诉受书人正在得着这个国。根据这个有力的说明，他对受书人提出两个劝勉；就当感恩<sup>160</sup>和事奉（英译“敬拜”）神。事实上这两者互为表里，因为向神感恩是真正敬拜的要素。前一个劝勉可以解释为“让我们有恩典”，也就是把恩典据为己有，但这样的解释并不很符合上下文的意思。鉴于地上的一切都会改变，我们有足够的理由来感谢神，因为祂让我们紧紧掌握了不改变的事物。这事实更要引导我们事奉祂。

关于敬拜神，在这节经文中有些值得注意的特质。首先，必须照神所喜悦的。尽管完全讨神喜悦的敬拜神并非不可能，但也不易达到，但作者相信应该把这样的理想放在受书人面前。而且，敬拜神必须带着虔诚……的心，也就是在态度上要尊主为大。与虔诚相连的，就是敬畏（*deous*）这个词，特别适合神乃是烈火这个观念。这观点是回应申命记四24。西乃山事件的特别描述，启发了神是大而可畏者的观点。即使是在基督里的信徒，也必须受提醒，认知神是公义的神，祂的属性永不改变。尽管本书信以比较缓和的语气作为结束（参十三20），我们仍然不可忽视神的可畏，而且应当反复的教诲，引发对神敬畏的心。

## D 最后的劝勉（十三1~25）

在这一章里，作者提出不连贯的劝勉和附带的教导，包括群体的、个人的、与敬虔生活方面等德行的忠告。对受书人的最后劝勉是从书信中称为“营”的犹太教划分界限。作者在最后的祝祷之前，先提出一段意义深远的三一颂。

### i. 群体生活的劝勉（十三1~3）

1. 这一章圣经包含着一连串并不完全有关联的劝勉，虽然如此，它还是散置着本书信的主要思想。有人认为，撇开第23、24节不谈，这是一段附录，以表明一卷书信的特色，虽然这章经文的劝勉是一般性的<sup>161</sup>。

第一个劝勉是新约圣经里常见的主题。弟兄相爱（*philadelphia*）这个字说明了不分任何种族，人与人之间要互相关怀，这尤其是基督徒的特色。这是两个基本观点的结合——在信仰的家庭中操练爱心，在肢体间建立新的相互关系。作者力促受书人“常存……的心”，就是因为他们可能已有忽视互相了解的基本要求。新约圣经里还有他处经文提及弟兄相爱的观念，请参罗马书十二10；帖撒罗尼迦前书四9；彼得前书一22。

2. 基督徒必须列入重要考虑的另一个实际问题是彼此接待。初期教会时代，这是很重要的，因为基督徒并不使用当时一般客旅所选用的客栈。当时的徒步旅行者客栈，因道德败坏而恶名昭彰。但新约圣经中彼此接待的观点应用得比这个还要广泛。在中东地区，互相接待是友谊的表现，请人吃饭是延展情谊。面对这样的背景，不可忘记用爱心接待客旅（*philoxenia*）的劝勉是理所当然的。罗马书十二13也是如此劝勉。这也是羡慕监督职分者必须具备的品德之一（提前三2；多一8），希望被列册的寡妇亦如是（提前五10）。彼得前书四9亦吩咐基督徒当如此行。这里所用的字并没有明确指出接待客旅是指接待基督徒或接待非基督徒。提及天使，比较强调前者，但是不必完全排除后者的可能性。很显然这里所说的，不只是朋友或熟悉的人。事实上，作者想的是基督徒的社会服务。初期教会预备立刻这么作的态度，成了非信徒惊讶或是嘲讽的话题。

有些人不知不觉就接待了天使（新约圣经只在此处出现）似乎是暗示创世记十八到十九章的事件；亚伯拉罕接待三位神秘访客，他们竟然是天使。作者诚然相信受书人明白他的意思。原则是要把客人当作天使款待，以免怠慢了配受款待的人。创世记里记载亚伯拉罕因为接待的举动，获得丰富的祝福。

3. 作者把思想转入比较不幸的状况——记念受捆绑与遭苦害的人。被捆绑的人可能是指因为信仰而受逼迫的基督徒。这个团体里有些人遭受很大的苦害，就如第十章已经提过的。但是受捆绑的人容易被人遗忘，因此作者劝大家要记念他们。记念他们的意思是，不只单单的想

起他们，也包括思想上与他们同受苦难。这需要有基督徒深刻的同情和了解，处在患难与共的地位。遭苦害也很可能是指因信仰受苦难的基督徒，虽然可能还有更广泛的意味。你们……想到自己也在肉身之内是为了再次提醒受书人，他们也可能遭遇同样的对待。这个句子使我们注意到每一个人都隶属于肉体的限制之下。这样的解释似乎较切合上下文的意思，而不是认为这个肉身是指基督的身体。

#### ii. 个人生活的劝勉（十三 4~6）

4. 另一个重要的实际问题是婚姻。在新约圣经时代，纵然是犹太人，只要他们是希列（Hillel）教训的追随者，就以较放纵的态度看待此一问题，虽然跟随煞买（Shammai）的人比较严谨。异教徒的圈子里，生活放纵与不道德的事更是比比皆是。基督教的教师们对此应当有明确的教导。我们现今放纵的社会中，婚姻制度受到的挑战越来越大，故此一教导非常切合时代所需。本书作者直言不讳的强调，婚姻当受尊重，而且基督徒更当如此（人人）。当代世界，就像现代一样，有别的标准。作者宣称，污染了婚姻的床则是违反了基督教的原则，结果必然导致神的审判，因为苟合行淫的人神必要审判。这个审判只对那些承认神的主权在他们之上的人才有效力。然而这却是神律法中主要的部分，人的被造不是为了苟合行淫。

5. 今天教会和初代教会一样，面临了另一个问题，就是物质主义的威胁。根据提摩太前书六 10，贪爱钱财乃是万恶之根。这很显然是一再重演的问题，许多基督徒都无法避开，尤其是西方社会。特别值得注意的是，应该避开的不是钱财本身，而是对钱财的贪爱。当钱财本身变成了目的，贪财的心就滋长了。许多知道这个陷阱的人，若能留心这里的忠告，可以保守自己不陷入许多的困境里。进一步的劝勉是，要以自己所有的为足，这和腓立比书四 11 的信息相对照。这并不是说，要在经济上维持现况，而是指一种心态。知足的意思不是无可奈何的去接受，乃是以积极的态度承认钱财不是绝对重要的东西。

为了支持此一观点，作者引用旧约圣经；我总不撇下你，也不丢弃你。这句话取自几处来源（参：书一 5；申三十一 6、8）。而且，斐罗也

曾经引用类似经文 (*De Confusione Linguarum*<sup>166</sup>)。作者想要说明的是，我们的知足必须是基于神的属性，尤其是祂的无所不在。以色列民在进入应许之地前，遭遇到艰难困苦时，这个应许成为他们很大的支持力量，本书的受书人也可以站在同一个应许上。

6. 作者引用了一段旧约圣经经文后，现在又引用另一处，诗篇一一八篇，这是著名的犹太人感谢诗，通常是用在节期时。基督徒可以引用旧约圣经来表现他们自己的经验，这是理所当然的。而且，这句话激励我们放胆地 (*tharrountas*) 倚靠神，并且相信这句话的应用有一个坚定的基础。这些话很恰当，因为它们肯定了神是帮助者 (*boēthos*) 的属性永不改变。虽然新约圣经中如此描述神只此一次，但与他处经文对神属性的解释却是一致的。相关的动词 (*boēthēō*) 用过很多次，包括希伯来书二 18 说，帮助来自大祭司耶稣。基督徒能够说我必不惧怕，一点也不意外，因为神是帮助者。神的儿女常常可以见证诗篇信息的真理说：人能把我怎么样呢？尽管是以问题的形式来表达，但其答复却是否定的。

#### iii. 敬虔生活的劝勉（十三 7~9）

7. 现在把受书人的注意力转向要求他们学习尊重从前引导你们的人（吕译、思高作“领袖”）。他们已经死去，却还是记忆犹新。有足够的理由推论，这群“领袖”是教会的拓建者。要这群希伯来人去敬重他们以前的领袖，显然有些费力。否则就不必对此提出劝勉。想念 (*mnēmoneuete*) 这个词是现在时态，其意义很深远，它强调继续的意思，也就是“继续想念”之意。虽然作者并没有力促受书人要驻留在过去，却深深地意识到第十一章所叙述信心英雄的典范对他们会有何种影响。提摩太后书二 8 使用了同一个动词，保罗劝勉提摩太要纪念耶稣基督。这里，领袖是那些传神之道给他们的人，这样的叙述总括了基督教的启示。纪念神藉以说话的人是极有价值的事，即使启示本身更有不可名状的重要性。这里所使用的关系代名词 (*hoitines*, 他们)，使我们特别注意到一个事实：这群领袖是传讲神信息的人。这是他们主要的特性。还有另一个层面值得思想，就是他们为人的结局，也就是指他们的生活形态和举止所带出来的实际影响。显然不只他们所传的道，连他们的行为举止也值得注意。留心 (*anatheōreō*)

这个动词，新约圣经只在这里和使徒行传十七 23 用过，蕴含着仔细观察的意思。作者劝勉受信者要效法这些人，并不是机械式地仿效别人的一举一动，而是要察看他们的信心所表现出来的行为。

8. 乍看之下，整个叙述忽然中断，转入耶稣不变的特性：昨日今日一直到永远是一样的，这是很令人惊讶的。但是前后思路的连接在于，基督既然永远是一样的，信心也永远是一样的。所以，过去对基督教信仰的诠释者，可以成为往后世代代的典范。作者提出更深刻的真理来佐证他的陈述，事实上，这也是贯穿本书信的论证基础。在属灵的层面上，只有永不改变的大祭司才能被悦纳。而且，本书信一开始，就论述神永不改变（一 12）的理念，结尾时应该再度出现。一直到永远（*eis tōus aiōnas*）这个片语包括另两个概念；昨日和今日。事实上，神的永不改变包括时间的一切层面。这并不是说，神对时间没有兴趣。

但是我们或许要问，永不改变这样的观念是否道尽了这里的意思。如果昨日是直接指我们大祭司的过去，这整个说明，事实上或许就是指祂为人所作之工的顺序，包括祂过去的献祭，现在的代祷，与将来所要完成的工作。这么一来，就是强调耶稣基督永远不需要替换。费尔逊（Filson）对他所了解的“昨日”有更深入的解释，他说那是指基督宣称，祂自己在昨日预备大祭司的职分，是为了在今日为人类行事（30 页及下）。他不认为此处有任何柏拉图式思想。他比较五章 8~9 节，二章 9 节，二章 17~18 节，二章 10 节，九章 11~14 节，七章 25 节来证明耶稣必须具备这样的资格。

9. 相对于耶稣基督的恒稳，是人类诸般怪异的教训。当时受信人一定有受这些教训所误导的危险。这无疑与第二章、第六章与第十章所提的他们的背景因素有关。本章稍后还要进一步暗示这一点（参 13 节）。这里仅仅提到有关饮食方面的问题，一定是指举行的某种宗教仪式。值得注意的是，基督教历史的初期，旁门左道就已经为数不少，而且是诸般的形形色色。这些教训诡异，是因为与基督的真理格格不入。这里警告受信人不要被勾引，也就是再一次提醒他们，不要偏离已接受的标准。

作者提出了一个理由：倚靠神有赖恩（吕译作“恩惠”），不是靠饮食。毫无疑问的，这里的恩是指神的恩（参二 9，四 16），总而言之，神

与人交往时，会显出祂的恩典。使人刚强的，是这个恩典，而不是食物。作者并没有说明清楚，但他似乎是暗示：有某些受信人认为一切所需都倚靠物质，而不是倚靠属灵的营养品。在饮食规条上专心的（*hoi peripatountes*，字面意思是“如此行的人”），是说有一群人以此些饮食条例是他们生活方式的一部分。行事人与食物相连，是个比较不寻常的观念，但可能是与行善（弗二 20）或行事人为人“新生的样式”（罗六 4）相比。这里说这些错误的行为是无益的（饮食……从来没有得着益处），也许因为他们将人性的属灵层面给忽略了。

#### iv. 基督徒的新祭坛（十三 10~16）

10. 想到偏离真理者的筵席，令作者确认，基督徒有个很独特的权柄，就是他们有属于自己的祭坛<sup>162</sup>。这似乎是以基督徒的逾越节为背景说的。在犹太教的节期中，参加逾越节筵席的人士可以享用祭物；照样，基督徒也有他们自己专属的节期。这里用祭坛这个字似乎是为了指整个基督教体系益处的一般字眼。布鲁斯说，这里所说的祭坛是“祭物”的转喻，指的是基督所献的祭物，人类从这个祭物所能支取的益处是可永远支取的<sup>163</sup>。作者承认，那些成为基督徒的犹太人，会丧失他们在犹太教祭坛的权利，但是他向他们保证：基督徒有个祭坛，上面的祭物是非基督徒的犹太人无权享用的。这里若视为以献祭来解释基督徒的圣餐礼拜，是不对的。对基督徒而言，不再需要有任何献祭的坛。基督徒的坛一般的解释是，那些服事基督之人所得到的一切恩福。相反的，非基督徒犹太人很耐人寻味地被称之为那些在帐幕（*skēnē*）中供职的人，他们与服事基督的人是很显著的对比。生动地带出两个亲近神的方法。一个是属物质的，一个是属灵的。犹太祭坛上置放的食物是属物质的，但基督徒祭坛上的祭物却是基督自己，两者之间的不同，作者一定有很深的体验。权利（吕译、和合本作“可”，*exousia*）这个问题，与本书信先前对信心的解释，两者是息息相关的。有信心的人，因着神的恩典，拥有一种权利，也是不信者无权享用的。

11. 这个理念从犹太教献祭制度，更进一步的深入说明。其中心思想是，把血献给神，再把祭牲的身子烧在营外，这个程序是在赎罪日进

行的。祭牲的身子与除罪无关。这个献祭程序是被 (*dia*) 大祭司作成的, 使我们想起旧约律法时代最高贵、最能引发敬畏之心的礼节。作者提出此一事实, 就是为了要说明犹太籍基督徒所领受的, 远胜于此。被烧在营外具有重要意义, 这个词在第 13 节以基督的象征意义被重复使用。

12. 作者以耶稣的献祭来作比较, 虽然用牲畜献祭和耶稣献上自己不可相提并论。祭牲的身子烧在营外, 与耶稣……在耶路撒冷城门外受苦并非完全相同, 我们在心理上必须有所分辨。两者相较显然并不很精确。重点在于, 牲畜的流血与身体所受的苦, 形成了基督徒对耶稣在十字架上之工作的理解。耶稣的献祭不是次等的, 那是更超越的, 因为是发生在城门外。作者很显然认为, 出到营外是基督教一个非常重要的特性。我们必须从第 13 节的经文来了解它, 那里是论及犹太教的。受书人必须再一次确信, 基督的目的是要叫祂的百姓成圣 (*hagiazō*), 这个观点不只一次在本书信的字里行间强调着。在耶稣这一面, 它牵涉到一个分别的过程, 在这个基础下, 作者劝勉受信者也要出到营外。

13. 这节经文就是结论的梗概, 也是直接请受书人完全与基督认同的最后吁求。这样 (*toinyn*) 这个词, 使我们注意到一个事实: 这个吁求是紧跟着先前的论述主题 (参: 路二十 25, 同样的用法)。这个吁求有一个决定性的特性, 很显然就是我们也当出到 (*exerchōmetha*) 这个动词, 这个举动有一个明确的分界, 以出到营外这个词来强化。这样的行为与现存的犹太教社会有分别, 而耶稣自己已经忍受过了。十字架的过犯中也带有正统犹太教对基督的弃绝。对犹太人而言, 这是一块绊脚石。但是作者在这里邀请这些犹太籍受信人, 脱离犹太教信仰并且认同耶稣。既然祂是在城门外, 跟随祂的人也必须出到营外。但如果他们这么作, 就不要指望受到较好的待遇。他们也必须预备“为他受苦” (RSV), 或是和合本更字面的译法; 忍受他所受的凌辱。某些受信人因为要面对凌辱而裹足不前, 这是我们可以理解的。没有人喜欢受凌辱, 但是本书作者用心良苦地在希伯来书中验证说, 这是多么值得的事。这里用正统犹太教的营来作比喻, 很有提示性, 因为在旷野飘流期间, 营的周界很明确的被制定。人不在营里, 就是在营外。作者鼓励受书人勇敢面对这毅然决然的挑战。

14. 城这个主题, 在第十一、十二章已经有很明显的分析 (参十一 10、16, 十二 22)。这里再度强调这个团体的属灵特质。我们这座城市的永恒特质是在将来, 不是指目前的状况。不管人手所造的城市看来是如何的持久不变, 这个世界却满了曾经辉煌一时的都城, 如今又是废墟。属灵的渴慕直接遥望一个截然不同概念的城市, 它是天上的耶路撒冷为最完美的范本。乍看之下, 出到营外去找寻这座城市似乎不太相称, 但是我们必须切记, 作者使用城这个字眼, 说明退到营外并不是被孤立起来, 也不是只对一小撮人产生影响。这是个团体的概念, 因为基督教是个新的属灵团体。城的隐喻给我们一个提示, 团契生活在基督教信仰中是一个重要理想, 这样的理想只有在将来才能完全实现; 我们乃是寻求那将来的城。

15. 本书信要再提出大祭司的意象才会结束。作者已经对基督的祭司职分作了很详尽的说明, 现在他用同样的意象来阐释基督徒的功用, 但在所献上的祭物上却是截然不同的。因为基督所献的是自己, 而基督徒则是以颂赞为祭、献给神。新约圣经一再提及感恩的观念, 事实上, 感恩可能就是基督徒的规范。尤其特别的是, 这样的祭是要常常 (*dia pantos*) 献上的, 这与基督一次献祭成就永远救赎有很显著的对比。颂赞是基督徒生活中恒久不变的原动力, 这显然并没有不适当之处。我们必须注意, 颂赞的祭, 必须是靠着耶稣献上的, 才能蒙神悦纳。

作者用承认主名之人嘴唇的果子这段话, 更深一层地叙述这个祭的性质。这样的措辞是从何西阿书十四 3 (七十士译本) 而来; 意味深长。嘴唇发出的可以当作果子, 也显示了果子的源头, 就像从果子可以判断出果树的本质一样。一个真正认识神的人, 会很习惯的经常向神发出颂赞的诗歌。承认主名的概念在罗马书十 9、腓立比书二 9~11、罗马书十四 11 (引自赛四十五 23) 也都有说明, 也就是说, 基督徒要公开宣称对主的忠诚。

16. 接着说明这些祭物更实际的观点, 就是不忘行善。这一章经文对社会责任已经提出劝言 (1~3 节), 现在又提出更明确的要求: 行善, 和捐输的事。作者并没有说明要向何人行善, 但这一般性的词句似乎包括非基督徒在内, 但是捐输 (*koinōnia*) 的观点, 从使徒行传四 32~33, 初期基督徒的经历来看, 应用在基督徒的彼此团契, 意义更加深远。行



善 (*eupoia*) 这个字, 新约圣经里只用在這裡, 表达的是一般概念, 分享财物则是行善的特殊表现。不可忘记 (*mē epilanthanesthe*) 的劝勉, 在第 2 节也出现过, 与接待客旅有关。这两节经文都是要提醒受信人, 有些人必须努力, 以免忽略他们的社会责任。

这样的祭, 作者说是神所喜悦的, 当然包括了第 15 节所说颂赞的祭以及这一节的社会工作。也提醒我们, 颂赞的祭还有它实际的一面。无论什么, 只要是讨神喜悦的, 就是每一个基督徒的行事规范, 保罗在罗马书十二 1~2 也有类似的教导。

#### v. 未了的话 (十三 17~25)

17. 作者提出我们对那些引导我们的 (吕译“你们的领袖), 当存什么态度。这类命令好像仅此一项。本书信首次提及有关教会制度, 而即使这里也没有暗示“那些引导你们的”是担负什么职务。作者所关切的, 是心态的问题, 他提出两个互相补充的要素——依从 (吕译“信从” *peithesthe*) 和顺服 (吕译“诚服”, *hypeikete*), 顺服这个原文出现在新约圣经里, 只此一次。作者用他们为你们的灵魂时刻做醒来阐释教会领袖的一般职责。以弗所书六 18 使用同一个动词来劝勉读者要做醒不倦的祷告。监督的职责, 就是要继续不断的为着那些受托带领的人做醒。这使我们想起保罗对众教会的挂心 (林后十一 28), 以及彼得劝勉教会的长老务要照顾神的群羊 (彼前五 2), 我们也想起主耶稣对彼得所说的话 (约二十一 15 及下)。值得注意的是, 作者在这里用灵魂 (*psychai*) 来指人, 因为这比说“你们”更为生动。教会领袖的职分是一种责任, 拥有这个职分的人要为他们的工作交账。特别要注意的是, 那些在教会中行使权柄的人, 必须知道自己要对自己的行为负责。

教会领袖们要快乐地完成任务, 必须排除专制的手段。消极方面的解释是不致忧愁, 或照字面解释是“不要带着叹息” (参吕译, *mē stenazontes*), 保罗在哥林多后书五 2 也使用这个字, 来说明基督徒带着叹息, 深想穿上从天上来的房屋。教会领袖带着叹息的观念, 很显然是不值得鼓励的。作者只说若忧愁就与你们无益了, 他用到另一个字 (*alysiteles*), 新约圣经他处经文找不到这个字。蒲草文献用这个字来指比

小麦次等的谷物 (MM)。在教会领袖当中, 没有一个更显著的范例, 能比得上保罗的喜乐, 而且对人有利的领导能力 (参腓立比书)。

18. 不只是本书信劝勉受信人为作者, 也为他的同伴们祷告 (为我们祷告)。保罗不只一次提出类似劝告。初代教会基督徒都相信祷告的重要性。作者提出祷告的要求是基于良心无亏 (*kalēn*, 字面意义是好的, 参吕译“纯善的”)。似乎作者认为应该向受信人保证, 他这些没有提名的同伴是绝对诚实的。而且, 他们希望每一件事都按正道而行 (*kalōs anastrephesthai*), 这个子句使用的副词, 和前一句中修饰良心用的形容词是同源字。换句话说, 良心与行为必须具有同样的素质。还要注意的, 这按正道的行动必须延及到凡事上。事实上, 在基督徒的生活中, 不按正道的行为没有立足之地。

19. 值得注意的是, 这里把主词从众人转向个人 (我要求你们) 加深了劝勉的亲切力, 并且用一个强烈的副词 (*perissoterōs*, 更, 吕译“越发”)。这似乎证明, 作者个人认为祷告是一件非常重要的事。受书人和作者之间由于某些状况的阻碍而不能重聚, 不过, 这里并没有说明是什么状况。作者所关切的是: 受信人的祷告必能影响这些事。他的希望是回到 (吕译“归复”) 他们当中, 证明作者是他们所熟识的人。

20~21. 这段经文是个非常完整、语意深长的祝福, 蕴含丰富的神学观点, 值得我们细心注意。首先, 作者说, 神是赐平安的神, 也就是说, 神不但是平安的代表, 祂也愿意赐平安给祂的百姓。当希伯来基督徒面对紧迫的时刻, 神的这个属性之确据对他们具有很大的鼓舞作用。使徒保罗也时常如此称呼神 (参: 罗十五 33, 十六 20; 林后十三 11)。显然地, 在我们现今的世代里, 也同样需要认识神的这个属性。当今的社会, 国家与社会中的团体都普遍缺乏平安, 明显不同的是, 基督徒却拥有平安。

作者一直到卷尾的祝福才直接提说复活, (使……我主耶稣从死里复活的神), 似乎很奇怪, 但不容置疑的, 他的整卷书都认定这项事实。因为他思想基督被高举, 与祂目前代祷的工作, 是复活之后的事。但是他在这段祝福里特别要提醒受信人的, 是神大能的作为, 这作为尤其在基督的复活上显明出来。

作者描写我们的主耶稣为群羊的大牧人，这是另一个熟悉的主题。或许我们以为作者比较偏爱大祭司的说明，特别因为他提到永约之血，但是他选用了牧人的意象，更是显出祂对主耶稣有丰富的认识。牧羊人的隐喻带出特别的温柔，世代代人共鸣，历久不衰。而且，约的论述总括本书信的主要架构。这是本书信中用永这个字来叙述这个约的一个例子。这个约永远不会被废弃，也不需要另一个约来替代。

作者的祷告，是为了求神成全 (*katartisai*) 受信人。这个字照字面解释是“使之适合 (*artios*)、完整”。只有神才能激发信徒的全部潜力。在各样善事上 (*en panti agathō*) 这个片语，似乎是他们达到完全的过程的工具，但也可用来指一个范围，用各样善事来熏陶基督徒，以有助于信徒的成长。叫你们遵行祂的旨意，和神在你们心里行祂所喜悦的事两者是互为表里，说明人的行为和神的作为互相配合。正如卫斯葛在这里的解释，“神的工作使人的工作成为可能”<sup>164</sup>。腓立比书二 12~13 也有类似的思想。只有借着耶稣基督，才能完全行出合神旨意的事，这完全排除了仅仅靠着人的努力，叫神心满意足的任何立场。

这段祷告的延伸，合宜地用一句三一颂来结束。这里说“愿荣耀归给祂”，是归给神——整个句子的主词，或归给基督——最近的前置词，并不十分清楚。腓立比书四 20，也有类似对父神的颂赞，包括直到永远 (eis tous aiōnas tōn aiōnōn) 的整个措辞。

22. 这段结语是附笔形式。有些圣经学者认为这是使徒保罗的作品，错误地附在这封无名作者的书信。但是这种理论值得商榷。这一段话并没有提到保罗是作者的字眼。因为这里只提到提摩太，显然作者与他相识，但是任何与提摩太有关的人，都可能是本书的作者。作者对这封信的叙述是，我劝勉的话 (*tou logou tēs paraklēseōs*)。主要的特色并不在于鼓励，但却很能鼓舞那些愿意不计代价确保对基督之信心的人。使徒行传十三 15 也有类似的词句，这个字在那里的意思似乎是讲道，这可能也是这里的意思。无疑的，从整个论述来看，可能是当作一篇讲章而预备的。费尔逊对这段劝勉的探讨下结论说，这是一个激发勇气的字眼，具有严厉的警告作用和最诚挚的恳求<sup>165</sup>。加上略略 (*dia bracheōn*) 这个词句，作者可能是认为他的讲解，与他心中所思想的相比，还只是

概略的叙述而已 (参五 11, 九 5b)。而且，有人提议说，若这封信是一篇讲道，用不到一小时就可以讲完，不过这么一篇讲章根本不能说是简略的。或许劝勉这个字，只是指作者在第十三章所说的话，若是如此，他的解释则是完全合宜的<sup>166</sup>。

23. 提摩太很显然被补入狱，虽然并没有其他资讯存留，可以了解整个背景。作者不提当时的详细情形，受信人一定很清楚。作者在此所关切的只是，提摩太不久可能前来会见他。无疑的，作者自己对提摩太的行动并不十分了解，就如他若快来这句话所显示的。作者一笔带过，却使得我们想知道更多。事实上，提摩太是整卷书信中惟一提名的基督徒。

24. 最后问安的方式，是这封信中最具书信特色的。但甚至连这段问安都产生许多问题，因为这些意大利人是谁并不明确。引导你们的诸位，一般都认为是第 17 节所指的教会领袖而言。众圣徒这个词的对象更是广泛。

值得注意的是，作者还是依循本书信的一贯作风，是以整个群体作为他的对象，甚至于向教会领袖提出问候，也是透过教会所有肢体。这里并没有位分高低的迹象。重复使用“众”这个字，反映出家庭教会的形态，并不是所有信徒都能够同一个时间，聚集在同一个地点<sup>167</sup>。

从意大利来的人 (*hoi apo tēs Italias*) 可以解释为居住在意大利的人，或是定居在某地的意大利人。要对这个交代不清的措辞作抉择，必须先知道成书地点。作者很可能在意大利某地把本书信寄往罗马，也很可能在某地转达在海外的意大利人对受书人的问候。不论答案如何，都不太会影响我们对本书信的认识。

25. 作者以祈求神的恩典与受书人同在作结束，这是基督徒问安的一般原则。保罗在他大部分的书信中，提到恩惠时，常常一并提到其他字眼，尤其以这恩惠是属于主耶稣的 (但参：多三 15, 形式和这里相同)。除了基督徒外，其他人也用一般性的问候语 (*chairein*)，但只有基督徒能够体会神恩典 (*charis*) 的真正意义。

## 注：

- 1 参照 English translation in K. Lake, *The Apostolic Fathers* (Heinemann, 1952), p.71.
- 2 T. W. Manson 作品 *The Church's Ministry* (London, 1948), pp.13ff 宣称革利免诉诸旧约律法礼仪是“开倒车”。
- 3 新近主张保罗为作者的重要作品是 W. Leonard 的著作 *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (London, 1939)。
- 4 M. E. Thrall 在他的作品 *Greek Particles in the New Testament* (Leiden, 1962), p.9, 希伯来书的希腊文可能比新约圣经其他书卷更希腊化。
- 5 A. R. Eager 检验了它们风格上相似之处, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews, the Expositor* 10 (1904), pp.74~80, 110~123。并详参 F. D. V. Naborough *Comm.* p.11 与 W. Manson, p.36, 均有类似的比对。
- 6 Calvin, *Comm.*, 论到希伯来书十三 23 时, 有意推路加或革利免。他完全否定保罗是作者的可能性 (参 *idem.*, p.1), 另参 C. Spicq *Comm.* 1, p.198。
- 7 F. F. Bruce, *Comm.* p.xxxvii, n.62 和 Spicq, *Comm.* 1, p.199, n.8 列出许多主张巴拿巴是作者的学者。Spicq 的名单尤其生动, 现代作者中包括 H. Strathmann (Göttingen, 1937 二版), pp.64f; F. J. Badcock 的作品 *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting* (Lodon, 1937); A. Snell 的 *New and Living Way* (London, 1959), pp.17ff。Badcock 认为是巴拿巴口述, 路加笔记 (op. cit p.198)。但 Spicq 在他 *Comm.* 1, pp. 200~202 中指明十余个例子, 质疑巴拿巴是作者的可能性。
- 8 参照 Spicq, *Comm.* 1, p.210, n.2, 有很详细的细目。二十世纪最值得注意的倡导人是 T. Zahn, 他在 *Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig, 1907 年三版), pp.7ff; J. V. Bartlet 的 'The Epistle to the Hebrews once more', *ExT* 34, (1922~23), pp. 58~61; T. W. Manson 的 *The Problem of the Epistle to the Hebrews, BJRL* 32 (1949), pp. 1~17, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), p. 254ff; W. F. Howard, *Interpretation* 5 (1951), pp. 80ff; C. Spicq 的 *Comm.* 1, pp. 207ff; W. Manson 批评这种看法, 其根据乃是: 亚力山太教会从未提及亚波罗是这卷书的作者 (pp.171f)。
- 9 参 A. Harnack, *ZNTW* 1 (1900), pp. 16ff.
- 10 有关其他探讨的细节, 参 C. Spicq, *Comm.* 1, pp. 202ff.
- 11 A. Nairne, *Comm.*, p. lvii, 想要准确的猜测作者是谁, 无助于我们了解该书的背景。
- 12 H. M. Schenke, *ThZ* 84 (1959), pp.6~11 指出, 在伪经腓力福音 (Gospel of Philip) 中的两段经文里用到“希伯来人”这个词, 显然是要划分“希伯来人”与“基督徒”。但这种诺斯底主义的作品, 并不被正统教会所采用。
- 13 Y. Yadin 的作品 'The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews'; *Scripta Hierosolymitana* 4, 1958, pp.36~53 (为 E. Grässer, *ThR* 30 [1964], p.172 引用), 宣称希伯来书的受书人是昆兰团体的先前成员, 他们还未完全脱离该团体的各种礼节。H. Kosmala 在他的作品 *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959) 中, 进一步宣称受书人是一群还没有完全接受基督教信仰的人。这种理论又被 Bruce 反对, 参 'To the Hebrews' 或 'to the Essenes?', *NTS* 9 (1962~63), pp.217~232.
- 14 提出受书地点是耶路撒冷之建议的是 W. Leonard 所着 *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (London, 1939), p.43, 以及 A. Ehrhardt 所着 *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964), p.109, 后者认为希伯来书是在圣城被毁后成书的。
- 15 T. W. Manson, *BJRL* 32 (1949), pp.1~17; J. W. Bowman, *Hebrews, 1 & 2 Peter* (London, 1962), pp.13~16; W. F. Howard, 'The Epistle to the Hebrews', *Interpretation* 5 (1951), pp.80ff; A. M. Dubarle, *RB* 48 (1939), pp.506~529; A. Snell, *New and Living Way* (London, 1959), p.19; F. Lo Bue, *JBL* 75 (1956), pp.52~57; H. Montefiore, *Comm.*, pp.9ff; F. Rendall *Comm.*, pp. xvi i, xviii; V. Burch, *The Epistle to the Hebrews* (1936), pp.137ff; A. Klostermann, *Zur Theorie der biblischen Weissagung und zur Charakteristile des Hebräerbriefes* (1889), p.55, 被引用在 O. Michel, *Comm.*, p.12; C. Spicq, *Comm.* 1, pp.247ff。
- 16 G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (Gütersloh, 1969), pp.34ff, 讨论希伯来书和革利免一书之间的关联, 结论说革利免一书是参照希伯来书写成的可能性不大。
- 17 关于文中使用现在式语法, 革利免一书六十一 1 也用现在式来描述圣殿, 显然是文学的手法而非历史的用法。参 E. C. Wickham, *Comm.*, p.xviii 之时态分析。
- 18 E. Riggensbach, *Comm.*, pp.332f, 强烈反对十章 32~34 节是指殉道的说法。
- 19 J. Moffatt, *Introduction to the Literature of The New Testament*, p.543 说, 可能

- 是指群众暴力事件。
- 20 参 H. Montefiore, *Comm.*, pp.9f, 并参 J. M. Ford, *CBQ* 28 (1966), pp.402~416.
- 21 参 T. W. Manson, *BJRL* 32 (1949), pp.1~17.
- 22 参 J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (1976), pp.200~220, 他认为目的地是罗马, 写作日期是主后六十七年, 正好在尼禄皇帝死亡之前。
- 23 参 E.g. E. F. Scott, *The Literature of the New Testament* (Columbia UP, 1932), p.199; 与 A. H. McNeile, C. S. C. Williams, *Introduction to the New Testament* (Oxford, 1953 二版), p.235; D. W. Riddle, *JBL* 63 (1924), pp.329~348, 他们都认为希伯来书和革利免一书, 两本书的间隔为甚短, 而 H. Windisch *Comm.*, p.126 则推测其间最少有十年之久。
- 24 令人惊奇的是, 不知有多少新约学者采纳较晚的写作日期的看法, 却丝毫没注意较早的可能性。参 Wikenhauser, Kümmel, Marxsen, Fuller, Klijn 与 Perrin 的导言, 但有许多注释家认为该书是早期作品, 如: W. Manson, C. Spicq, H. Montefiore, F. F. Burce, J. Héring, G. W. Buchaman, A. Strobel.
- 25 参 F. Filson, *Yesterday* (1967), pp. 27ff, 对于劝勉这个字有探讨。
- 26 有人认为, 如果十三章 22 节是作者为了某种重要而实际目的的暗示, 大祭司理论之探讨就没有失去意义。参 Th. Haering, 'Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs', *ZNTW* 18 (1917~18), pp.145~164, 对希伯来书的结构与古代口头劝勉的比较。并参考 G. Schille 'Die Basis des Hebräerbriefs', *ZNTW* 47 (1957), pp.270~280.
- 27 例如 A. Nairne, *Comm.*, pp. lxxiff.
- 28 参 K. Bornhauser, *Empfänger und Verfasser des Hebräerbriefes* (Gütersloh, 1933); M. E. Clarkson, *ATR* xxix (1947), pp. 89~95; C. Sandegren 'The Addressees of the Epistle to the Hebrews', *EQ* 27 (1955), pp. 221ff, 后者认为本书的最原始标题是“给祭司们”, 其希腊原文与“给希伯来人”相近。
- 29 参 C. Spicq, *Revue de Qumran* i (1958~1959), p. 390, 并参 J. Daniélou, *Qumran und der Ursprung des Christentums* (1958), pp.148ff; H. Braun, *ThR* 30 (1964), pp.1~38; Y. Yadin, 'The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews', *Scripta Hierosolymitana*, 4 (1958), pp.36~53; F. M. Braun, *RB* 62 (1955), pp.5ff.
- 30 参 F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (London, 1960), pp.7ff.
- 31 William Manson, *The Epistle to the Hebrews* (London, 1951), 并参 W. Neil, *Comm.*, F. F. Bruce, *Comm.*, p. xxiv, n.8, 相当赞同 Manson 的说法。
- 32 如 J. Moffatt, *Introduction to the Literature of the New Testament*, pp.44ff.; *idem.*, *Comm.*, pp. xxiv ff.; E. F. Scott, *Comm.* 坚决拥护受书人是外邦人的说法。他主张这位作者误解了犹太教 (p.200)。并参 R. H. Strachan, *The Historic Jesu*

- s in the New Testament* (London, 1931), pp.74ff; Moffatt 的观点从 A. C. Purdy, 'The Purpose of the Epistle to the Hebrews in the light of Recent Studies in Judaism', *Amicitiae Corolla* (H. G. Wood 主编, 1953), pp.253~264 获得部分的支持。虽然如此, 他下了结论说, 希伯来书背后的问题, 有第一世纪的犹太主义意味是很自然的。
- 33 参 T. D. V. Narborough, *Comm.*, pp. 20~27.
- 34 这种观点的主要人物是 E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1939), 他的理论受到批评, 因为他对他理论来源的年代并没能提出够份量的考据。另外一个关键是, 神的百姓流浪四十年只记载在三、四章, 不能说是整卷书信的中心。Käsemann 宣称这是基督教之前的知识 (Gnosis), 但并非每一个人都同意他的看法。R. M. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958), 区分出知识 (Gnosis) 和知识主义 (Gnosticism, 即诺斯底主义), 是很有价值的区分, 因为他认为第一世纪的知识主义是很混淆不清的。
- 35 对希伯来书的完全观不同的看法, 参 A. Wikgrens, 'Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews', *NTS* 6 (1960), pp.159~167, 他认为作者借着完全观的象征模式表达一种历史哲学。
- 36 这种说法详见 T. W. Manson, *BJRL* 32 (1949), pp.1~17.
- 37 参 J. van der Ploeg, *RB* 54 (1947), pp. 187~228 对希伯来书引用旧约圣经有详细的探讨。K. J. Thomas, *NTS* 11 (1965), pp. 303~325, 曾经探讨希伯来书所引用的经文类型, 并且下结论说, 作者引用了七十士译本两种不同版本。
- 38 参 S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, (Amsterdam, 1961)。
- 39 参 F. C. Synge, *Hebrews and the Scriptures* (London, 1959), pp. 53, 54.
- 40 参 J. A. Fitzmyer, *JBL* 86 (1967), pp. 25~41, 他认为昆兰团体重视麦基洗德主题或可说明希伯来书的引用。并详参 M. de Jonge 与 A. S. van der Woude, '11 Q Melchizedek and the NT', *NTS* 12 (1966), pp. 301~326.
- 41 参 T. W. Manson, *BJRL* 32 (1949), pp. 1~17, 他提出一种论点说, 希伯来书的作者为了反驳歌罗西式异端而著书。
- 42 参 F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (London, 1960) .
- 43 H. Kosmala, *Hebräer—Essener—Christen* (Leiden, 1959), 曾经采用希伯来书的受书人是以往昆兰团体成员的观点。但是同时亦请详参 F. F. Bruce ' "To the Hebrews" or "To the Essenes"?' , *NTS* 9 (1962), pp. 217~232, 讨论两者间的关联, 结论是受书人不是爱色尼派。
- 44 参 F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (Exeter, 1956), pp. 70~84, 探讨昆兰团体的弥赛亚盼望。从大马色文件来看, 弥赛亚的皇室血统与祭司身分显然是连结在一起的 (参 CDC 十九 11, 十二 23, 十三 1, 十四 19, 二十一)。

- 45 E. Ménégos, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1894), 特别赞同希腊文化对希伯来书的影响。另参 A. M. Fairhurst, *TB 7~8* (1961), pp. 17~27 对这主题的探讨。
- 46 近代对斐罗与希伯来书的关联作最彻底研究的著作是 R. Williamson, *A Critical Re-examination of the Relationship between Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden, 1967)。并参 S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* (Richmond, 1965), C. Spicq, *Comm.* 1, pp.39-87 也谈论到类似的主体。
- 47 参 H. Windisch, *Comm.*, pp.128f.
- 48 参 C. Spicq, *Comm.* 1, pp. 109~138.
- 49 参 W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (London, 1951), pp. 184f.
- 50 F. F. Bruce, *Comm.*, p.2, 严谨的区分神的启示之进化 (这是他所不接受的) 和神启示的渐进性, 他认为这里明确地表示了后者。
- 51 A. Nairne, E. Riggenbach, C. Spicq 都一致认为作者省略了定冠词是有特别意义的。Westcott, *Comm.*, p.7, 尝试用英文来表达这观念: “那一位是神儿子的” (One who is God's son)。
- 52 F. F. Bruce, *Comm.*, p.3, 看出这里隐涉诗二 8, 也就是第 5 节所引用的诗篇。这里所说的“万有”超过了这个世界, 包括宇宙和将来的世界。
- 53 斐罗用希腊文 *apaugasma* 来说明道 (logos) 与神的关系, 详见 *De Opificio Mundi* (Loeb edition 136, pp.114f.)。对这个字的探讨, 参 R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, p.36。
- 54 把这些观点作一归纳, 就是不能见的成为能见的, 难以明白的成为可以理解的, 参 Wickham, *Comm.*, p.4。
- 55 G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (London, 1953), p.45, 大能的话指的是道 (logos), 虽然希腊原文用的是 *rhēma*, 而不是 logos。
- 56 拉丁通俗译本 (Latin Vulgate) 用现在时态来翻译这里的不定过去时态。然而, 这很明显的是错误的。这将引起误导, 因这种翻译显然支持“基督现在坐在神宝座的右边, 继续为人赎罪”的说法, 而不定过去式的力量是指已经完成的工作。
- 57 有人认为这和当代的登基观念相同。O. Michel, *Comm.*, p. 54, 在希伯来书第一章里提到被高举、献祭、任命的步骤。他比较伪经《以诺一书》七十一 14~17; 《以诺三书》十 3 和 Test. Lev. 五 2~7。
- 58 参 P. E. Hughes, *Comm.*, p.47.
- 59 Héring, *Comm.*, p.8, 指出即使勉强的引证旧约圣经, 本书信所论述的主题并未失去它们的价值。他认为作者很伶俐地从圣经中引用适切的经文是很值得敬佩的。
- 60 Bruce, *Comm.*, p.13, 说“今日”是指“耶稣被赋予神儿子的荣耀尊贵地位时”说的。Hughes, *Comm.*, pp.54f. 指出, 奥古斯丁认为这个“生”是在永恒里, 而非指人世的暂时性, 但是 Hughes 认为此处说的“生”主要是指死里复活说的。
- 61 有一种传统是这样的, 当亚当被造时, 天使接受邀请来拜他, 天使不肯拜他, 直

- 到天使长米迦勒率先下拜 (参 *life of Adam and Eve*, Xiii-Xiv)。并参 C. H. Dodd, *The Bible and The Greeks* (London, 1935), pp.156f., 以及 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1945), p.42.
- 62 F. Rendall, *Comm.*, p. 10, 指出此处的“神啊” (*ho theos*) 只能用作呼格。
- 63 参 Leslie C. Allen, 'Psalm 45: 7~8 (6~7) in Old and New Testament settings' in *Christ the Lord*, ed. Harold H. Rowdon (Leicester, 1982), pp. 220~242, 有较充分的讨论。
- 64 Bruce, *Comm.*, p. 21 认为是指“许多儿子” (二 10) 与“在基督里有分” (Me tochoi) (三 14)。
- 65 Héring, *Comm.*, *ad loc.*
- 66 Bruce, *Comm.*, pp. 28~29 说明本书信中, 在与救恩的关系上, 并非以律法与恩典成对比。他称这是基督拯救工作的预先计划图。
- 67 Westcott, *Comm.*, p.36 强调此处所使用的副词是绝对的, 而非相对的多余。在意识上是“竭尽心力的郑重”, 而不是“更加注意”。前者很显然是指更强烈、更实际的划分基督的献上自己与受信人已知之事物的区别。
- 68 详 Bruce, *Comm.*, pp. 30f.
- 69 此处很可能是指基督为末后的亚当。保罗在哥林多前书十五章里面说到, 耶稣基督是末后亚当, 罗马书第五章也有所暗示。有人认为腓立比书第二章亦是。另详 C. K. Barrett, *From first Adam to last* (London, 1962) 以及 R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford, 1966) 对亚当这个主题有一般性探讨, 却没有提及希伯来书这段经文。保罗在哥林多前书十五 27 所引用的诗篇, 明显看出诗篇第八篇有助于阐释这个看法。
- 70 如 Westcott 说: “在‘人子’ (耶稣) 里面, 人类确定要获得掌管万物的主权。”
- 71 Héring, p.17, 主张此处是指“在神以外”, 虽然这种看法不被许多抄本所认同, 因为如此一来就更难以解释了。但是, 另一种说法却获得较多的支持而必须成立。因为有人认为恩典是受死的手段, 因而产生不同读法的问题。R. V. G. Tasker, *NTS* 1 (1954~5), p.184, 主张这种读法是根据哥林多前书十五 27 作的修正。另参 J. C. O'Neill, 'Hebrews II. 9', *JTS* 17 (1966), pp.79~82, 他认为“在神以外”是空间上的“远离神”。
- 72 然而, 这里引发一个问题, “领”这个字的时态 (*agagonta*, 是希腊文法不定过去分词)。这种时态用法似乎是用以强调现在, 表示同时发生的行为。
- 73 参 Héring, *Comm.*, p. 18。
- 74 本书信中的“完全”观, 参 A. Wikgren, 'Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews', *NTS* 6 (1959~60), pp. 159ff., 并参 P. J. du Plessis, *TELEIOS: The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959), 以及 C. Spicq, *Comm.* 1, pp.64ff., 他把希伯来书和斐罗作品中关于 *teleios* 这词的用法作详细的对比。

- 75 就如 F. F. Bruce, *Comm.*, p. 49 所指的。
- 76 E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1939), pp. 99~100, 宣称这受到诺斯底主义的影响, 因为他认为诺斯底的赎罪神话主张人有希望脱离对死亡的惧怕, 但是诺斯底派认为人是受物质的禁锢, 他们认为死亡是一种解脱。
- 77 关于这整个概念, 详 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, 1955), pp.125ff.; J. Herrmann and F. Büschel, TDNT 3, pp.300ff. 另参 C. H. Dodd, *The Epistle to the Romans* (London, 1932), pp.54f., 他强烈喜爱赎罪的意义, 而反对挽回祭的说法。
- 78 参 Montefiore, *Comm.*, p.68. 79 参 Bruce, *Comm.*, p.57.
- 80 参 Héring, *Comm.*, p.25. 81 参 Calvin, *Comm.*, p.36.
- 82 有人或许不明白作者为何不厌其烦的叙述基督比摩西更美这件事, 有人认为这是立基于申命记十八 15 起所预言要来的先知, 而发展出来的一种不合适、狭隘的基督论。关于此类摩西式的基督论, 请详阅 E. L. Allen, 'Jesus and Moses in The New Testament', Ext 17 (1955~56), pp. 104ff; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen, 1949), pp. 87ff.
- 83 Westcott, *Comm.*, p.97.
- 84 这一段落导致 Käsemann 主张本书信有诺斯底背景理论的核心 (参 *Das wandernde Gottesvolk*)。O. Hofius, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort in dem Hebräerbrief* 则否认这有诺斯底来源, 并宣称本书有启示文学的背景。Hofius 的理论是说, 这里所指的安息之地就是至圣所。G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, pp.128ff, 批判 Hofius 的启示文学背景的诉求。许多解经家同意, 神的百姓是一群寻求安息之地的漂流子民, 不同意 käsemann 的诺斯底理论。
- 85 详见 Bruce, *Comm.*, p.65, n.57. 86 参 Bruce, *Comm.*, p.66.
- 87 参 Montefiore, *Comm.*, p.77.
- 88 Héring, p.28 认为所有 *hypostaseōs* 可以指“信心的开端”或“信心的”
- 89 详见 W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, p.70, n.4.
- 90 Bruce 指出, 巴拿巴将犹太教千年安息的概念与基督教所认为人类历史的第八千年为千禧年的看法混淆 (p.74, n.20)。而现代解经家的看法与巴拿巴的观点类似者, 详 G. H. Lang, *Comm.*, pp.73ff.
- 91 参 Bruce, *Comm.*, p.16.
- 92 Käsemann 以诺斯底主义解释 *sabbatismos* 只是个幻想, 这样的说法不太受支持, 因为这种说法惟一的可能是出自伪造的革利免式的讲道, 参 Hofius 关于这方面的探讨 (*op. cit.* pp.102ff)。 93 参 Héring, *Comm.*, p.32.
- 94 C. Spicq, *Comm.* 1, pp.52ff, 在此看到了斐罗式之魂与灵区别的观念, 灵是比魂更超越的, 惟有灵才能领受神的教导。
- 95 Westcott, *Comm.*, p.107 说到基督忍受我们所受的试探, 惟一的例外是: “在祂里面没有罪可成为试炼之泉。”

- 96 值得注意的是, 在这里所说的体谅对斯多亚主义圈内人士是毫无价值的, 因为他们认为这是次好的, 而上好的则是无感情。参 Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, pp.26f.
- 97 就如 Montefiore, *Comm.*, p.96 所说, “只有神的儿子作大祭司, 祂才有资格坐在神的右边。” 98 详 Westcott, *Comm.*, p.127.
- 99 参 C. Spicq, *Comm.* 1, p.46f, 从斐罗的例子指出受苦与学习 (*mathein/pathein*) 有密切的关系。 100 详 Hughes, *Comm.*, p.188.
- 101 参 H. P. Owen 对五章 11 节到六章 3 节的评述是 'The Stages of Ascent' NTS 3 (1956~57), pp. 243ff.
- 102 J. C. Adams, 'Exegesis of Hebrews vi.1f', NTS 13 (1967), pp.378ff, 将“基督的”这所有格视为主词用法, 而这里指犹太教的基础。但参 Hughes, *Comm.*, p.195, n.33, 对此有合理的说明。
- 103 关于犹太教各种洗礼的思想, 请参 D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London, 1956), pp.106~140, 并参 M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (London, 1961), pp. 99ff, 114f.
- 104 参 Mishnah, Sanhedrin 4.4 对犹太教礼仪的说明, 也要注意的: 接手在旧约圣经出现于承接圣职 (民二十七 18、23; 申三十四 9) 或利未律法礼仪 (利一 4, 三 2, 四 4, 八 14, 十六 21)。
- 105 参 Bruce, *Comm.*, p.120. 106 参 Hughes, *Comm.*, p.208.
- 107 参 Calvin, *Comm.*, p.76. 108 参 Calvin, *Institutes*, III.ii.11.
- 109 Héring 在他的著作 p.48, n.16 引述老皮里纽 (The elder Pliny), 证明焚烧土地来清除杂草的习俗。但是 Westcott 在他的注释书 153 页, 认为此处是指火山爆发带来的毁灭绝境。
- 110 有关犹太教对施舍的探讨, 请参 *Encyclopaedia Judaica* 5 (1972), pp.338~354, 论慈善事业 (Charity) 的条目。施舍被视为一种义务, 那些不向比自己贫穷的人施舍的人, 可以强迫他们去做。同时也尽量不使接受者感到羞辱。有异于基督教的施舍, 爱不是他们施舍的主要动机。但亚基巴 (Akiba) 拉比例认为, 施舍是将世界变成爱的大家庭的方法 (见 *The Jewish Encyclopedia* 3, pp.668)。
- 111 撒玛利亚的传说认为, 麦基洗德是基利心山上的第一个祭司。昆兰文献则说麦基洗德没有祭司职位, 只是君王与判官 (参 Theissen, p.18; 亦参 M. de Jonge & A. S. van der Woude, '11 Q Melchizedek and the New Testament', NTS 12 (1945~6), pp.301~326; J. A. Fitzmyer, 'Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11' JBL 86 (1967), pp.25~41。后者找到麦基洗德的祭司职分的证据, 但为前者否定)。斐罗也解释麦基洗德, 但甚少连接到希伯来书。书信中没什么寓意写法, 而斐罗却认为俯拾皆是。参史彼克对此的论述。根据 W. indisch, pp.61~63, 希伯来书对麦基洗德的探索, 是为了取代利未祭司等次。他认为这与以诺式的末世预言相关。这个主题的完整讨论, 参 F. L. Horton, T

- he *Melchizedek Tradition*, 1976.
- 112 Bruce, *Comm.*, p.136, n.16.
- 113 有人认为第3节是赞美诗的形式。参 O. Michel, *Comm.*, p.259。他从第26节也发现到类似的形式。G. Schille, 'Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräer briefes', *ZNW* 46 (1955), pp.81~109, 认为1~3节有一首3节的赞美诗。Theissen, *op. cit.*, pp.21f, 不同意这种观点, 不过也试图重组蕴含其中的诗歌。
- 114 关于麦基洗德的先存性, 请参 G. R. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and The Son of Man* (CUP, 1973), pp.256f.
- 115 参 Bruce, *Comm.*, p.144.      116 Bruce, *Comm.*, p.157.
- 117 Davidson, *Comm.*, p.144.
- 118 Westcott, *Comm.*, ad. loc., 驳斥基督持续献祭的看法是正确的。这种观点与本书作者的观点大相径庭, 因为本书作者认为基督所献的祭已经一次且永远地完成了。Montefiore, *Comm.*, p.134 指出, 对希腊化的犹太教而言, 在天上献血祭也是个陌生的观念, 因为他们主张的是另一种祭。只有在后来的神秘派犹太教, 才兴起在天上确实献祭的观念。
- 119 Montefiore, *Comm.*, pp.136f.
- 120 O. Michel, *Comm.*, p.202 主张指未来的表达意思较精确, 因它指向一个新时代, 所以采取这种说法。
- 121 参 Montefiore 就此所作的讨论, *Comm.*, pp.152f.
- 122 参 Westcott, *Comm.*, pp.256~258.      123 Bruce, *Comm.*, pp.200f.
- 124 参史笛伯 (A. M. Stibbs) 着, 圣经中血字的意义 (*The Meaning of the Word 'Blood' in Scripture*), 改革宗翻译社; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, 1955), pp.117~124; J. Behm, *haima*, TDNT 1, pp.172ff.
- 125 Bruce, *Comm.*, p. 205. 亦参 H. L. Ellison, *The Servant of Jehovah* (London, 1953), pp.29f. G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (1956), p.114 (Hughes)
- 126 Nairne, *The Epistle of Priesthood*, p.365.      127 Bruce, *Comm.*, p.213.
- 128 参 Hughes, *Comm.*, p.366.
- 129 Westcott, *Comm.*, pp.300ff, 和 Nairne, *Comm.*, p.92 都主张 *diathēkē* 一定是约的意思。但是 Bruce, *Comm.*, p.211 则强烈批判这一点。
- 130 Westcott, *Comm.*, p.258.      131 Hughes, *Comm.*, p.376.
- 132 J. H. Davies, *Comm.*, p.90 将之归咎于作者的错误, 但承认并未严重破坏文义。
- 133 T. C. G. Thornton, 'The Meaning of *haimatekchusia* in Heb. IX.22', *JTS* 15 (1964), pp.63~65, 主张这个字应该指“倒出血来”, 而不是流血。
- 134 参 Hughes, *Comm.*, p.378.
- 135 参 W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (London, 1951), pp.140f, 对本节中照天上样式作的物件所需的洁净礼有番诠释。新约与新以色列民已经因基督的血为圣了。

- 136 Hughes, *Comm.*, p.387.      137 细节请参 Westcott, *Comm.*, p.304.
- 138 参 Bruce, *Comm.*, p.237, n. 57.      139 Hughes, *Comm.*, p.402.
- 140 参 W. C. van Unnik, 'The Christian's freedom of speech in the New Testament', *BJRL* 44 (1961~2), pp. 466f.
- 141 Bruce, *Comm.*, p.246, 引述 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London, 1944), p.51 与 C. Lindeskog, *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947), pp.132ff, 解释幔子的象征意义。J. Moffatt (ICC), p.143 这段话是将幔子寓意为基督的肉身, 而流血以先, 身体必须裂开。
- 142 瑞真巴哈提说, 属灵的洁净包括肉身生命在内 (*Comm.*, ad loc.)。可是 Spicq 认为这里是肉身生命的属灵影响 (*Comm.*, ad loc.)。彼得前书三 21 清楚说到, 洗礼并非为了肉身的洁净。Montefiore, *Comm.*, p.175 则提议说, 如果亚波罗是本书作者, 这句话可能就是后退至施洗约翰的洗礼。根据约瑟夫, 施洗约翰认为洗礼是身体的洁净。
- 143 H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959), pp.135ff, 研究昆兰文献中“真理的知识”一词, 认为在希伯来书, 这个片语并不包括相信基督, 这是错误的说法。F. F. Bruce, ' "To the Hebrews" or "To the Essenes"?', *NTS* 9 (1962~63), pp.217~232. 讨论希伯来书与昆兰文献的关系, 不认为前者的受书人会是受色尼派的人。
- 144 昆兰团体对哈巴谷书二 4 的解释是, 要对“公义的教师” (the Teacher of Righteousness) 有忠心 [I Qp, Hab; 参 G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (1962), p.233] .
- 145 近代德国作家, E. Grässer 以信为理解整卷书信主题的关键。他认为信心在本书已经你保罗书信一样, 成了学术用语, 与个人没什么关系。Grässer 认为希伯来书的写作背景是绝望的情况 (*Der Glaube im Hebräerbrief*, 1965) 对这种立场的批判见 Hughes 的 *Hebrews and Hermeneutics* (1979) 的 Excursus 2, 之 137-142.
- 146 Bruce, *Comm.*, p.279.
- 147 新约圣经另一处提到以诺的是犹太书 14 节, 该处引用了次经以诺书上的话。次经启示文学常提及以诺的名字: 禧年书四 17; 便西拉智训四十四 16; 以诺壹书七十一 14; 都是引述他为赞许的榜样。亦参 Philo, *On Abraham* 17f; *On Rewards and Punishments* 17.
- 148 在斐罗作品中, 这两个字都与神的创造有关, 参 Williams, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, pp.46ff.      149 参 Héring, *Comm.*, p.103.
- 150 这里所用的希腊文动词 *tympanizō* 意谓类似击鼓的击打 (参吕译“被张如鼓, 受重击而死”)。可能是指以利亚撒所受的折磨, 亦即被绑在鼓面上, 击打致死 (《玛喀比二书》六 18~30)。参 F. Rendall, *Comm.*, p.118.
- 151 Héring, pp.108f; 赞同 *axios* 是亚兰文 *zākāh* 的误译这种说法, 这个亚兰字的意思是“善待”或“配得”。

- 152 参 T. W. Manson 的专文, 'Martyrs and Martyrdom', *BJRL* 39 (1956~57), p.463ff, 在旧约时代见证人与殉道者的关联。
- 153 参 Bruce, *Comm.*, p.346.
- 154 J. H. Moulton, *Grammar of New Testament Greek* 2, p.282.
- 155 参 Bruce, *Comm.*, p.363.
- 156 P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar* (Cambridge, 1952), p.56, n. 5, 提议这句令人想起提斯利月里的 "Shofaroth", 也就是吹角日。他主张整封希伯来书信可能是赎罪日宣读的“经卷” (megillah)。
- 157 参 Héring, *Comm.*, p.117, n.15. 158 参 Bruce, *Comm.*, p.378.
- 159 参 Héring, *Comm.*, p.117.
- 160 这句话的字面意思是“让我们有恩典”, 不过这种解法有困难, 一般都认为 *ec hōmen* 应解释为“让我们感谢”。值得注意的是, 有些经文作 *echomen* (直述语气), 可以减少困难, 但这个读法颇令人怀疑是文士的笔误。假设语气一定是原来的读法。
- 161 C. R. Williams, 'A word study of Heb. xiii', *JBL* (1911), pp.128~136, 认为一至十二章是讲道词, 十三章是同一作者加的附录。有人则将讲道词延至十三章 21 节, 将 22~25 节当作是附录, 为要使这卷书有保罗书信的样子 (参 W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs* (Göttingen, 1906), 他认为作者改变主意, 决定要把讲章改为书信 (pp.39~64)。他也认为十三章有些部分仿照了腓立比书和腓利门书。亦参 H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (Göttingen, 1955), pp.16~18, 他认为希伯来书是希利尼会堂讲道的样本, 而十三 22 以下不是原有的。Filson 论十三章的专文以 *Yesterday* 为名 (London, 1967), pp.16ff. 他探讨整封书信的立论基于十三章是整部作品的一部分。亦参 R. V. G. Tasker, 'The integrity of the Epistle to the Hebrews', *ExT* 47 (1935~6), pp.136~138, 与 C. Spicq, 'L'Authenticité de chapitre XIII de l'Épître aux Hébreux' *Coniectanea Neotestamentica* II (1947), pp.226~236, 特别研究书信的完整性的结论。亦参 C. C. Torrey, 'The Authorship and character of the so-called Epistle to the Hebrews', *JBL* 30 (1911), pp.137~156, 他认为十三章是后来附加的。A. Vanhoye, *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1963), pp.219~221, 认为整卷书信建构于交错配列的语法, 但十三章 19 节和十三章 22-25 节不符合这种语法, 因此是后来附加的。
- 162 但参 W. H. Spencer, 'Hebrews 13: 10', *EXT* 50 (1938~39), p.284, 主张“我们”是指希伯来人, 而不是基督徒。 163 参 Bruce, *Comm.*, pp.399ff.
- 164 Westcott, *Comm.*, p.449. 165 参 Filson, '*Yesterday*', pp.27ff.
- 166 参 L. P. Trudiger 对这个词句的注解, *JTS* 23 (1972), pp.128~130.
- 167 参 Filson, *op. cit.*, p.76.

## 新约圣经注释 希伯来书

作者: 丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二〇〇三年第一次印刷

开本: 889×1194 1/32

印数: 1-2000 册

印刷: 民族印刷厂承印

(基督教内部资料)