

## 目錄

自序	II
1.背景導論	1
2.基督的超越（一）： 基督是神最後的啟示（1:1-3）	35
3.基督的超越（二）： 基督超越天使（1:4-2:18）	42
4.基督的超越（三）： 基督超越摩西（3:1-19）	61
5.基督的超越（四）： 基督超越約書亞（4:1-13）	69
6.基督的超越（五）： 基督超越亞倫（4:14-7:28）	76
7.基督的超越（六）： 基督超越舊約（8:1-10:18）	121
8.勸勉的話（一）： 信心的新路（10:19-11:40）	147
9.勸勉的話（二）： 活潑的盼望（12:1-29）	178
10.勸勉的話（三）： 愛心的生活（13:1-25）	190
11.跋言	201

## 自序

在新約二十七卷聖言中，希伯來書可算是最充滿「神秘感」的一卷。其神秘意味來自書中的舊約背景與書中的預表學，再之書中的神秘意識亦因為作者與讀者皆沒有交代清楚，更且此書之文學性質並非故事或傳記，而是神學論文的體裁，以致歷代信徒對之諱莫如深，不少更抱著「敬而遠之」的態度，極其量只在聽道時與之稍有接觸，結果便錯過親嘗本書內偉大及豐富的屬靈教訓，是為至大惋惜。

但此書確是早期與後期教父其一特愛之書卷，從他們熱心詳註本書的數量，可觀他們並未因書之「極高難度」而裹足不前，反接受挑戰，致力匪懈解釋書中之神學意義，在注釋本書之歷史上留下極佳美的腳蹤（注1），使現代學人獲益匪淺。

本書雖是新約時代的一卷深邃之聖言，然而其「時代資訊」卻異常切合每時代的需要。希臘文字源學家 G. Milligan 曾言：希伯來書是一本「時代書卷」，因只有它才強調基督現今在天上的職事；若現代人的口號是「回到基督」，那需要回到「天上的基督」，非「歷史的基督」，因天上的基督才是「完全的基督」（注2），這樣，本書確是充滿「時代資訊」的一卷了。

筆者早年在美國德薩斯州達萊市牧會時曾在大學生團契講授此書，那時深覺不易講解之；後來曾先後在菲律賓聖經神學院及美國加州百客裏基督工人神學院教授本書的神學難題，遂漸增加對本書一種特別鍾愛。此後在北美各地多次在華人教會的研經會中講論本書，亦在香港之中華神學院與日課學員共同研究這書的神學意義，每次講授完畢，仍深覺此書之神學思想浩瀚博深，實是時代的資訊，遂決心將歷年來的講義編撰成書，盼求借此使我們「存著誠心和充足的信心，來到神面前，堅守我們所承認的指望，不至搖動……又彼此相顧，激發愛心，勉勵行善」（來 10:22-24）。

在釋述希伯來書時，荷蒙基道書樓王明理先生及總經理蔡桂球先生鼎力協助，他們的同工亦孜孜不倦地務使本詮釋書早日面世，筆者衷心向他們致謝，願神紀念他們的勞苦；至於詮文的疏虞錯誤，祈望主內各先進加以斧正，免傳訛愈深。

願神借著希伯來書的資訊，使我們「就當感恩」，「就當放下各樣的重擔，脫去容易纏累我們的罪，存心忍耐，奔那擺在我們前頭的路程，仰望為我們信心創始成終的耶穌」，「照神所喜悅的，用虔誠敬畏的心事奉神」（來 12:1，2，28）。

馬有藻

序于美國加州柏城（Petaluma）

書目注明：

- （注 1） 有關中期及後期的教父代表人物，中古時代注解本書的學人及直至十九世紀時的經學家，參 B.F.Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1889©, 1970, pp.vii-viii； F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, I. T. & T. Clark, 1871, Klock & Klock, 1978r, pp.22-35.
- （注 2） George Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews*, T. & T. Clark, 1899, James Family Pub., 1978r, pp.217, 219.

## 1. 背景導論

### I. 序言

希伯來書是一本不易明瞭的新約書卷，主要原因乃是書內遍佈舊約背景，如宗教、禮儀、神學、辭彙，與舊約的利未記極為接近。他泊神學院舊約教授 C. Feinberg 博士曾謂：「不明白利未記，希伯來書便更難明瞭」（注 1），是以本書曾被稱為「新約的利未記」。再且，本書引用舊約經文、事蹟、教訓特別豐富，可說是一本「舊約要道注解書」（注 2），而全書的中心主題就是注釋神的兒子、基督耶穌。前蘇格蘭聖經學者 W. G. Scroggie 言：當日主在以馬忤斯的路上對兩個門徒「從摩西和眾先知起，凡經上所指著自己的話都給他們講解明白了」（參路 24:27），這也是希伯來書作者所重蹈的路線，他亦從摩西起，走遍舊約，到處引經據典，凡有神的兒子腳蹤之處，他都引用，並向讀者加以闡釋，務使閱讀之士不要錯過新舊約的中心乃是基督（注 3）。正如英國新約學者 M. Dods 指出：希伯來書的中心象基督在山上變化形象時，有聲音從天上下來：「你們要聽他」（太 17:5）（注 4）；亦如佈道家 O. B. Greene 雲：希伯來書的總結乃象主基督的宣稱：「你們當信神，也當信我」（約 14:1）（注 5）。

此外，本書的文學性質並非散文或歷史傳記，而是一篇論文，辯證護道，有命題，有辯證，有結論；神學思想澎湃充斥其間，構成另一困難明瞭的因緣，神學家 P. E. Hughes 指出，在新約各書卷中，本書的神學辯論是最繁博的一卷（注 6），G. W. Buchanan 亦謂此書是一本以詩 110 篇為據之猶太人證道集（注 7）。事實上，書內引用舊約為據的辯論繁多，是以不諳熟舊約的讀者便倍覺隱晦難明。牛津神學家 B. F. Westcott 謂本書共有三十九處直接引用舊約之經節（十二處來自五經，十一處從詩篇而出，四處由歷史書而來）（注 8），當中有二十四處經節與瑪瑣拉本或七十士本完全回異（注 9），可能是因作者自譯舊約。由此可知，本書是各界學者極喜愛鑽研的，故明白本書的歷史背景對全書的領會便有莫大裨益。

### II. 作者與讀者的研究

#### A. 作者的問題

希伯來書「作者是誰」與「讀者是誰」同是一個謎。對這些問題，學者已有一千多年的研究經驗（注 10）。歸納起來，主要的作者有下面各人（為節省篇幅，筆者把各派代表放入論文內）：

1. **保羅說**——此說源自亞歷山大教父的寫作，一直影響東方教會，至第四世紀時西方教會才改變。書內確有保羅的語味、字彙、神學等。此外，贊同保羅是作者的外證亦不少，如初期教父、希臘正典名單，拉丁正典名單、一些抄本等，但亦有很多非保羅手筆的證據（如 2:3 的暗示；舊約經文出自七十士譯本，非保羅慣用的瑪瑣拉本，書內的希臘文有甚多地方不象保羅的文體等。此派代表有早期教父如亞歷山大的革利免[此人亦接受路加為譯者，見下文]；耶柔米；奧古斯丁[早期]；Hofmann；J. A. Bengel；Whitby；Stuart；Coneybear & Howson；A. W. Pink；E. W. Bullinger；J. N. Darby；J. S. Baxter；E. S. English；J. V. McGee；牛述光及不少天主教學者）。

2. **亞波羅說**——從書之內容及徒 18:24 的提示，一些學者主張亞波羅為原著者。此說源自亞歷山大一些不滿意保羅為作者的人，他們從書內之「亞歷山大哲學思想」找出證據，而從亞波羅身上找到支持，最早之代表有 C. R. Gregory 及小部分學人，至 1537 年才由馬丁路德鼎力推行，此後不少人附和（如 T. W. Manson；W. F. Howard；C. Spicq；Alford；Plumptre；F. W. Farrar；A. T. Robertson；H. W. Montefiore；Lenski；E. G. Selwyn；F. C. Grant；J. Moulton；J. V. Bartlet；[後]H. A. W. Meyer；M. Dods）。

3. **巴拿巴說**——第四世紀後，巴拿巴為本書作者之說在西方教會相當流行，基於巴拿巴為(1)利未人（徒 4:36）；(2)他與保羅作伴良久，他亦是保羅與初期教會（具濃厚猶太教背景）的調和者（徒 9:27）；(3)來 13:22 與巴拿巴的恩賜符合（徒 4:36）。此外，抄本 Codex Claremontanus（稱之為「巴拿巴書信」）亦是此派人士所提出的證據。此說最早為教父特土良所提倡，甚多後人擁護（如 G. Salmon；J. A. T. Robinson；F. Blass；J. V. Bartlet [早]；T. Zahn；Renan；B. F. Westcott；Keil；P. E. Hughes；Z. Hodges）。

但此說的論證若與「巴拿巴書」（Epistle of Barnabas）相比便完全粉碎（注 11）。

4. **路加說**——從書內精湛之希臘文體裁（類似使徒行傳）及書的內容所示（如 2:2 表示作者非第一代直接跟從主的人），作者必是一位傑出的希臘信徒，文學與神學兩相精深，又熟習舊約希臘文譯本，深明基督救贖真理。此說表面看來雖頗有道理，然仍乏說服力，兼外證亦貧寡，致未為人重視，故贊成此說的代表人不多（如加爾文；奧利根雖有點傾向此說，但在他的正典名單內，希伯來書是與保羅書信同列）（注 12）。

5. **羅馬的革利免**——因此書後來在羅馬教會曾極流行一時，而首先引用此書為羅馬之革利免（96A.D.），他的書信與希伯來書有不少相

同之處，他後來又成為羅馬教會的監督，而希伯來書又是致羅馬教會的書卷，故不少學者便認定此人為作者（如加爾文的另一選擇；奧利根「亦偏向此說」；Erasmus；W. H. Bennet；W. F. Adeney）。

**6. 雙作者說**——據此說，本書為二個作者之作品，但此說有不同作者的「配搭」：

a. 保羅與路加——此說以保羅先用希伯來文寫成本書，後路加以優美之文筆將之譯成希臘文（宣導此論者為亞歷山大之革利免；後來亞奎那；Ebrard；Delitzsch 等亦隨和）。

b. 亞基拉與百居拉——此派實是「亞波羅說」的「修訂版」，因主張者把「亞波羅說」之證據加以「改善」（改作者）而成（代表人有 A. Harnack；J. R. Harris）。

c. 巴拿巴與路加——此說認為此書之語氣乃巴拿巴的，書之文學則是路加的（如特士良；E. J. Badcock；但特士良只說書中的警告經文才是巴拿巴手筆，其他部分則屬亞波羅）。

d. 保羅與路加修訂說——此說以保羅為本書之主要作者，而路加則是他的副手（或路加為主，保羅為輔）。此說(1)能解釋書內之「保羅部分」及「非保羅部分」，最明顯屬保羅部分的乃是書中的「基督論」（來 1:3 與西 1:15-17；來 2:14-17 與腓 2:7；來 5:8 與腓 2:8；羅 5:19）；「祭司論」（來 9:28 與林前 5:7；弗 5:2）；「聖約論」（來 8:6 與林後 3:9）及「信心論」（來 11 與羅 4:1；9:7；11:1；加 3:6）；(2)也能除去 13:23 的難題；(3)更能解釋書

內之絕美希臘文學修養（注 13），因保羅書信內的希臘文學修養較為粗豪，象闊刀利斧式的向人發出挑戰，而希伯來書中卻較精緻細膩；(4)又能解釋本書之「半書信」的文體，包括缺乏作者慣用的啟語問安（因雙作者）；(5)從 13:23 與提後 4:9，21 之比較，可見作者與保羅的同工相熟；(6)最能配合歷史背景。據合理的推測，保羅自首次從羅馬釋放後與路加同訪士班雅（後來保羅再遭逮捕，還押羅馬監獄，路加仍在他身旁；參提後 4:11），那時（64A.D.秋），該撒尼祿開始血洗教會的暴行，詔告基督教為非法宗教，羅馬教會之信徒因而大受逼迫，一些猶太信徒便陷在一個退回猶太教（合法宗教）的試探危機裏，一些接近救恩邊緣的卻裹足不前，故他們二人合作，書就希伯來書，冕勉信徒為主受苦（筆者「傾向」此說）。

**7. 其他人物**——除上述人物外，被提名為本書作者的包括有彼得、腓利（W. Ramsay）、西拉（T. Hewitt，因本書與彼前多處相同，而西拉乃彼前的「手筆」）、馬可、以巴弗、亞居拉（Alford〔後來〕）、百基拉（Harnack〔後期〕）等。

總括說來，首三世紀的西方教會皆拒認保羅為作者（東方教會則

接受），至第四世紀時，在耶柔米與奧古斯丁的宣導下，保羅逐漸被接納為本書的作者，甚至在 397 及 419 年的迦太基（Carthage）兩次大會內宣佈保羅是作者（注 14）。此後，保羅為作者再沒有人質疑。至改革時代，馬丁路德及其它改革家提出保羅不是作者的論據，但天主教則接受（可能是為了反對改革運動），還在天特會議時再度公佈保羅是作者。至於作者是保羅或否，這二大立場延至今日神學界中仍爭論不休，但雙作者論說逐漸被多人採納。

## B. 讀者的問題

1. 讀者是誰——希伯來書的「讀者是誰」又是聖經學家另一爭論頗大之處，主要理論有四：

a. 外邦信徒說——此說之學者從六方面認為書的物件為外邦人：(1) 本書之目的為向外邦信徒解釋基督教超越猶太教；(2) 書內經文（如 12:18, 22）指向外邦信徒；(3) 書內缺乏猶太信徒與外邦信徒之區別，故猶太信徒會籍者不會居多；(4) 全無提及割禮之事情；(5) 警告勿歸向猶太教；(6) 以外邦信徒慣用之七十士譯本為應用舊約之經本；(7) 這個時期猶太教不注重儀式等為理由，指出外邦信徒為本書之讀者（如 Harnack；Moffatt；Shurer；E. F. Scot；von Soden；G. Vos；G. E. Ladd；D. Guthrie 等）。近年來歐洲不少學者提倡一種學說，認為本書的物件為諾斯底派的外邦信徒，這是據自書中論基督如何成為天上的大祭司，並書內有些部分的預表學與他們的見解相同之故（如 E. Kasemann；R. M. Wilson）。

b. 猶太信徒說——從(1)書之風格語調及主題的發揮可見是針對猶太信徒；(2)書內經文（特別是 1:1；2:16；3:9；11:13, 18）尤合猶太信徒；(3)警告猶太信徒既已接受基督便勿重回猶太教或舊約；(4)大量引用舊約，尤多引用每日祭禮的慣例等說明本書的物件為猶太信徒；(5)羅馬教會正典史集之外證輔證此物件；(6)一些古卷有「致猶太人書」的標題。此為傳統學者之意見（如 A. S. Peake；F. F. Bruce；L. Morris；F. V. Filson；G. B. Stevens；T. W. Manson）。

c. 特級猶太人說——此說可以分為數類：1 愛辛尼派猶太人（Essene-Jews）——此說認為本書為愛辛尼猶太人信仰問題最佳之答復，故他們是受書人（如 Y. Yadin；W. G. Kummel；Schmackenber；R. N. Longenecker）；2 祭司派猶太人——此說據自本書之濃厚舊約祭祀色彩而定，此色彩尤受昆蘭社團的敬虔猶太人士所喜愛，而徒 6:7 記有甚多祭司歸向基督教更支持此說（如 C. Spicq；J. Danielon）；3 希利尼派猶太人——由於書內希臘與猶太兩方面的字彙及思想均有出現，故有學者采此「妥協性」的意見（如 J. W. Bowman）。

d.先猶太信徒後外邦信徒說——此說據自(1)3:1；(2)13:24；(3)彼後 3:15（以保羅為作者）；(4)徒 11:22 等處經文的指示而作出的推理，故倡說本書乃保羅寫給耶路撒冷教會（徒 11:22）或猶太眾教會（徒 9:31），後來教會把本書的副本送到各地教會去誦讀，最終到達外邦信徒（教會）的手中（注 15）。因此說建於無憑之論據，甚少學者附和。

結論：——歸納上文之引論，筆者認為本書主要對象為教會內之猶太人（信與不信，信者稱猶太信徒，未信為猶太教徒），而猶太信徒卻非正統猶太教（Normative Judaism）出身，反是從極度敬虔派猶太教（Nonconformist Judaism）背景而來（如 F. F. Bruce；D. A. Hager 之見）（注 16），故此他們曾受愛辛尼派與祭司派所薰染。此外，從書的內容氣氛看，似乎不少讀者仍是尚未完全接受基督教的敬虔猶太人，故此書內的佈道意識異常濃厚，此點不可忽略。

## 2.讀者（收信人）在何處

a.耶路撒冷說——此說主張收信人為耶路撒冷之信徒，因書內充滿有關祭祀的事情，只有耶路撒冷的信徒才配合此背景（如 G. Salmon；Theodoret；Chrysostom；A. B. Bruce；G. W. Buchanan；B. F. Westcott；P. E. Hughes；W. M. Ramsay；J. Moffatt；M. R. Vincent；Delitzsch；H. C. Thiessen；牛述光等不贅），但作者只引述帳幕的祭祀，而非聖殿，故不能因此證實讀者在耶路撒冷。而且，2:3 說讀者多是第二代直接聽福音的人，似乎不太切合耶路撒冷教會的背景（注 17），因他們甚多亦「直接」聽聞主的神跡奇事。

b.安提阿說——主張安提阿為收信地點者，據因該地乃是耶路撒冷之外猶太人集居最多之地點（如 C. Spicq；V. Burch）。

c.亞歷山大說——一些學者從書內含有亞歷山大哲學、字彙或文學修辭等方面鑒定讀者旅居亞歷山大（如 J. Schmidt；S. Davidson；C. J. Cadoux；S. G. F. Brandon；F.C. Grant 等）。

d.歌羅西說——又有學者認為書內透露類似歌羅西教會之猶太諾斯底派異端，故以此處為收書終點（如 T.W. Manson）。

e.以弗所說——此說從書的字彙中想像收信人為富有及深受希臘思想薰陶之猶太人（如 W.F. Howard；J. Bartlet；F.W. Farrar 等）。

f.哥林多說——近年來一些學者如 H.W. Montefiore 力主本書乃亞波羅自以弗所寫給哥林多教會的，時約 52-54 A.D.；當時保羅正在該撒利亞、安提阿、加拉太各地傳道（徒 18:20-23），故本書之內容與亞波羅在哥林多的工作吻合，而林前 4 章與希伯來書背景亦切合（注 18）。

g.羅馬說——從(1)13:24 的指向；(2)收信人是猶太人；(3)歷史的旁證等皆可指出羅馬為讀者最可能的所在地（此乃大部分學者之見，



如 F. F. Bruce； T. Zahn； T. Hewitt； E. F. Scott； J. Moffatt； H. Alford； C. C. Ryrie； D. Guthrie； E. F. Harrison； D. E. Hiebert； G. Milligan； S. J. Kistemaker； T. W. Manson； H. A. Kent； Lenski 等不贅，筆者贊同此說）。

h.其他——其他地點如撒瑪利亞 (J. W. Bowman)；該撒利亞 (C. Spicq)；庇哩亞 (Klostermann)；帖撒羅尼迦；歌羅西 (T. W. Manson)；加拉太 (A. M. Dubarle)；敘利亞 (C. Rendall)；古利奈 (Z. Hodges)；居比路 (A. Snell)，甚至西班牙等地均被選為讀者的所在，但這些均缺乏論據，也不用贅述。

### III. 日期與地點

#### A. 日期

書的寫作日期與作者及讀者的問題相連，故此又是一個懸謎，但從外內證中的提示，足能鑒定本書的寫作日期約在一段日期內：

1) 羅馬的革利免在其「致哥林多書」內引用希伯來書，那是 95-96 A.D. 的作品，故希伯來書必在 96 A.D. 前著成。

2) 書中部分讀者是第二代的信徒 (2:3)，故不可能在主後第一世紀的首半期。

3) 13:23 提及提摩太還活著，若他跟隨保羅時 (50 A.D.，徒 16:1-3) 約二十歲，這樣本書便約是主後第一世紀的下半期了。

4) 書內多處 (7:8；8:4；10:1，2，8，11) 引用舊約之獻祭制度為例，指出基督的代死取代「前約」(8:13) 的要求，而當中所用的動詞皆現在式 (非「歷史現在式」，historical present，如 H. A. Kent 所證實 (注 19))，故此本書著成日期必在聖殿被毀前 (70 A.D.)。

5) 8:4，13；9:6-9；10:32-34；12:4 等所提及的逼害可能與革老丟的命令 (49 A.D.，徒 18:2) 或與該撒尼祿的逼迫信徒 (64 A.D.) 有關。前者背景可將書的作成日期放在 50 A.D. 年代內，後者則將之放在 64 A.D. 後；而 10:32 的「追念往日」及 12:4 的「與罪惡相爭」均可指是在尼祿逼迫教會之時 (64-68)。

6) 按 13:23 言，提摩太現已「獲釋」(背景不詳，有學者將「釋放」字意從好處著眼，譯作「打發」、「差派」，如徒 13:3；15:30，33 同字；若從壞處著眼，應譯作「釋放」[從囚困中])，這樣提摩太趕及來到羅馬，與保羅會上最後一面，而保羅殉道日期約在 66-67 A.D. 年間 (尼祿該撒於 68 年 6 月 8 日死亡)，本書則在 67 A.D. 前寫成。

7)猶太人在 66 A.D.年間爆發反羅馬政權的革命運動，引起各處暴亂響應，羅馬政府以武力鎮壓，並控制宗教，不少信徒因而懼怕，反悔信仰，尤其是猶太信徒，面臨退回猶太教（羅馬政權承認的合法宗教）邊緣，這是約在 67 年的事了（注 20），此亦是本書著成最後的年月。

## B.地點

「來」書寫作地點亦是隱晦不明。按 13:23「從義大利來的人也問你們安」一語推測，作者當時可能在義大利某處，但該句亦可解為當時與作者在一起的有一群從義大利來的信徒，他們趁作者致信給「希伯來教會」之便順帶問安。按羅 15:23 言，保羅與其同伴早存到士班雅開荒的夙願，在那處某地與一群從義大利來的志同道合者合作，忽聞羅馬城的教會（尤其是猶太信徒部分）因多受逼迫而意圖離開基督教，歸回猶太教，於是立刻揮毫，書就這本「神學巨信」，力勸他們堅守主道，矢志不渝，並以信心偉人為範本，鼓舞他們，追隨主到底。

另一可能性的寫作地點則視作者是誰而定，若以雙作者說為能接受的定論，寫作地點便限於這兩人同時出現的場合，如以弗所、哥林多等地，但來 13:23 卻提及提摩太經已釋放，故最合適給他暫時憩息之處乃是他以前牧養教會之所在地以弗所，而這處亦正是甚多「從義大利來的人」之集居地（注 21）。

## IV.目的與主旨

### A.目的

按 13:22 言，作者宣稱他的書信是「勸勉的話」（                    ），此字與徒 13:15 的「勸勉」字相同，但徒 13:15 的文語似視「勸勉的話」為「講道的話」。據此，本書的前身可能是一些系統性的查經記錄，象猶太人之 Midrash 形式及遺訓形式（Didache）的講道記錄（注 22），經整理後編撰成為本書。此推測亦頗合理，尤其是書中的「勸勉部分」（警誡，參 4:3）確是作者欲達至之目的。

此外，本書之目的與書的物件聯成一個分不開的關係。從書內

的辭彙及舊約的引用可鑒本書主要對象為猶太人，他們從小浸淫在猶太教的風味內，要他們（如保羅）脫離這種背景雖換取更美的賞賜，亦非易舉，故作者費盡心血，殫智竭力，引經據典，條理分明縷述基督的超越，意圖說服當時讀者「出到營外，就近基督」。

再且，希伯來書的撰成為了應付一個教會的危機，那是教會內的

猶太信徒因遭受政府之逼迫，或受非信基督的猶太友儕所排擠而意欲改回附從猶太教（此點從書內五大警告經文可鑒定）（注 23），因為猶太教是當時羅馬政府認可給猶太人的合法宗教，在猶太教內，信徒便安全而有保障，故不少猶太信徒便轉回舊教，接近接受基督教的猶太教徒遂也裹足不前，不敢再進一步而獲得「完全」，本書之撰著乃為此因由。

綜言之，希伯來書之目的有三：

1. **護教性**——指出基督確是神的兒子，他所作的一切乃為了成全猶太教的願望。基督卓越無儔，整個猶太教的神學核心在基督的工作上得到完滿的成全。凡是在基督裏一切皆更美：更美的帳幕、更美的祭司職任、更美的祭、更美的血、更美的約，信者只管安心確信到底，不必堅守猶太教，更不用因逼迫而轉回猶太教（9:14；10:18）。據 J. Moffatt 之考究，在巴拿巴書信中（3:6）便有類同的話，警誡基督徒勿回去猶太教內（注 24），這正是當時一個史例。此說以 8:1 為鑰節。

2. **佈道性**——指出基督的超越性，他是神的兒子，降世為要成全猶太教的願望，凡信他的，必不至羞愧。此點特徵在書內數段的警告經文中尤其顯著。德國聖經學家 W. G. Kummel 謂這些特別的插話正是解釋全書的重要關鍵（注 25）。這佈道性的重點在本書內對猶太教徒的歷史背景尤其適合，因作者正是證出基督是猶太人的彌賽亞。至於那些慕道的外邦人（小部分），他們接觸猶太教的日子亦不淺（也許是「門外進教者」，Proslytes of the Gate），所以他們對舊約背景不算陌生，如今他們也受鼓舞，接受基督為全人類的救主。1899 年愛丁堡神學家 A. B. Bruce 就以此佈道主題書作巨著《希伯來書——基督教首本護教學》（The Epistle to the Hebrews, the First Apology for Christianity），旨在證實本書確以佈道為目的。「猶太人歸主協會」（Jews for Jesus）機構創辦人 Moishe Rosen 謂他亦以希伯來書之辯證法向其同胞傳福音（注 26）。

牛津新約學者 B. F. Westcott 在其傑作之希伯來書注釋內雖不強調此特質，然而亦花了不少篇幅證述本書之佈道目的，當中力證基督教應驗猶太教的期望，盼讀者能「棄舊迎新」（注 27）。前慕迪聖經學院名教授 K. S. Wuest 謂此點是全書最主要之目的。他據自 13:22 之「勸勉的話」一詞，從書中的內容力主全書主要是一本佈道論文，力勸未信的猶太讀者勿徘徊在猶太教（舊約）邊緣，當竭力用信心進入新約的恩典內。Wuest 氏謂甚至信徒耳熟能詳的來 11 章及 12 章亦極富佈道的含意（注 28）。此佈道目的可以 7:28 或 10:14 或 13:13 為鑰節。

3. **勸慰性**——按形式結構言，來 13 章才開始「生活部分」（固然

在神學部分內亦有甚多醒世格言），故勸慰性部分按篇幅範圍言雖不算是主要目的，然而此心意亦不能否認是作者撰著本書之其一動機。在書內作者極力鼓勵與堅固已信的人脫離生活的重擔，包括宗教上的逼迫，決心追隨基督，離開道理的開端，至長大成人，滿有基督的身量，效法古時信心偉人，存心忍耐，憑著信望愛之力，仰望基督，竭力奔跑天路。新約學者 F. Filson 以 13:22 的「勸勉的話」為題，強調勸慰這方面的重要，謂既已歸順基督，就不要放棄，否則損失不堪設想（注 29）。此點可以 12:1-2 或 12:13 為鑰節。

## B. 主旨

無可否認，「超越」、「更美」是本書的鑰字或主旨。書內共有十二個更美的表達(1)更美的名(1:4)；(2)更美的盼望(7:19)；(3)更美的約(7:22；8:6)；(4)更美的職任(8:6)；(5)更美的應許(8:6)；(6)更美的帳幕(9:10)；(7)更美的祭物(9:23)；(8)更美的家業(10:34)；(9)更美的家鄉(11:16)；(10)更美的復活(11:35)；(11)更美的事(11:40)；(12)更美的血(12:14)。

作者以基督為超越或更美的高峰，指出他是神的彌賽亞、新約的完成者、救贖的成全者，他帶來的恩典與能力給人新的道路，新的盼望，新的力量。就這主旨，本書書名副其實，因「希伯來」一字意從「那邊到這邊」之意（「從米所波大米跨越大平原而至迦南」），故書的主旨就是論及從舊約（漸衰的約，8:13）轉到新約（更美的約，8:6）的含意了（注 30）。

## V. 神學與特徵

### A. 神學

希伯來書的神學論題異常豐富，主要有下列各項：

#### 1. 神論

神是永活的(2:12；9:14；10:31；12:22)；創造的主宰(1:2；3:4；4:3，4；11:3)；他是至尊至榮的(1:3；7:1；8:1)；聖潔公義的(12:14，29；4:12，13)；賞善罰惡(2:2；6:7，10)；信實可靠(10:23；11:11)；充滿恩慈憐愛(2:9；12:5，15，29)；賜平安及恩惠與人(13:20，21)；但又是審判惡人的(12:23)。

#### 2. 聖靈論

聖靈稱為神(4:4)；永遠的靈(9:14)；其作為與神無異(3:7；9:8；10:15)；住在信徒當中(6:4)。聖靈具有位格，會被褻瀆(10:29)；

他的工作主要有四：(1)將屬靈恩賜分給人（2:4）；(2)是聖言的作者（3:7；9:8；10:15）；(3)感動人歸附基督（6:4）；(4)將神的恩典賜與人（10:29）。

### 3. 基督論

這是全書的中心鑰題。基督是永恆的神（1:3，12；13:8），他分享神的特質與屬靈性（1:3，13；4:15；7:26；10:5-7）。他不只是全神，亦是無罪的全人（2:14，17；7:14；5:7；13:12）；來自猶大支派（7:14）；忍受人間的苦患（5:8；12:3；13:12）；經歷人間的試探（2:18；4:15）；又完全無罪（4:15；7:26），事實上，基督的人性在本書上的強調（「耶穌」字出現 10 次）較神性尤多（「基督」字有 9 次）（注 31）。他降生（2:14），復活（7:23；13:20）及升天（1:2-3；4:14；7:26），這一切皆指出基督的超越性，因他是神的兒子，滿有父神的榮耀（2:9），坐在神的右邊（1:3，13；12:2）。

此外，基督的工作亦顯出他的超越性，他超越舊約的先知（1:1-3），天使（1:4；2:7，8），摩西（8:1；4:13），亞倫（4:14；7:28），獻祭制度（8:1；10:18），因他成就更偉大的約（8:6），他是更美的中保（8:6）、更偉大的祭司（6:20）、更美的祭（7:27；9:12，26；10:10）。

W. G. Scroggie 調整個基督生平之蛛絲馬跡亦在此書內出現(1)降生（1:2；2:16，17）；(2)事奉（5:7-9）；(3)十字架（6:6；7:27；9:12，14，28；10:10，12，14，19，29；13:12，20）；4 復活（13:20）；5 升天（4:14；6:20）；6 現在的事奉（2:9；7:25；8:1；9:12，24；10:12，13）；7 再來（9:28）（注 32）。

「基督論」與「基督大祭司職任論」是書內一項分不開的教義，除此書外，基督是祭司這名銜在新約全無出現。基督是按麥基洗德等次而為大祭司（5:10；7:11），故他的祭司職與舊約的穎然有異，他被召成祭司全照神生命的大能（7:16），他的祭司職是君王式的，不受時間的（7:20-28），超越亞倫祭司職式的（7:23，24；8:6，7），是現今的（8:1），天天的（5:16），在天上的，永遠的（5:6；6:20；7:25），能使人完全的（10:14）。

### 4. 救贖論

希伯來書的救贖論異常顯著，先是基督為人類的救主，他的身分乃洗淨人罪的祭司（1:3），又是救恩的元帥（2:17），為人成了永遠得救的根源（5:9）。此外，作者以極細膩的手筆寫出舊約獻祭制度不能使人得完全（10:1「完全」即指救恩），是以基督才一次將己獻上作了完全的祭物（挽回祭，2:17），擔當多人的罪（9:26，28），成了永

遠贖罪的事（9:12），完成舊約不能完成的（7:27；10:10），於是坐在神的右邊（10:12），表示工作完成，從今以後為人開了一條又新又活的路（10:19），人只需靠充足的信心到神面前便可獲得全不費工夫的救贖（10:22）。

#### 5. 天使論

天使為服役的靈，為人的救恩而效力（1:14）。他們曾將律法傳給摩西（2:2），那亦是一種服役。現今的世界他們有權管轄，將來的卻是屬基督的（2:5）。人犯罪，基督為他死，天使犯罪就永遠無望（2:16）。天使雖偉大，仍不及人（2:7），更不及基督（2:9）。

## 6. 聖言論

作者說舊約確是神的話，舊約中是人的話，作者也呼之為神的話或是聖靈的話（2:11，12；3:7；10:15）。作者形容神的聖言乃借著先知傳遞世人的（1:1），而神的道象兩刃利劍，刺透人內心肺腑的動機存心（4:12）。這聖言是猶太人的信仰依歸（5:12），但只是有關彌賽亞道理的開端（6:1a），讀者應竭力進到完全的地步（6:1b）。

「來」書視舊約數段經文尤其重要：詩 8 篇，詩 110 篇，耶 31 章，然他引用「摩西五經」及「詩篇」的經文最多（在二十九處直接引用經文中，二十三處來自五經及詩篇）（注 33）。總言之，作者認為舊約是朝著基督前進的，而基督是舊約預言及預表的應驗。

再且，作者視人的話如聖靈的話（3:7 本是舊約大衛之言，作者以他所言為聖靈之語；10:15 本是耶利米說的，今「來」書作者認為是聖靈說的），人的話如神的話（6:5），這正是作者論聖言時的一項屬靈的透視。

## 7. 信徒生活論

信徒的生命是以信為主的生活（11:1-40），又是長進的（忘記背後，6:1-3），努力面前（5:11-14），沒有後退（6:4-6）；他的一生是受訓的（12:3-13），成聖的（12:1；12:14-17），順服的（5:9），事奉的（9:14；11:2；12:28）；他的一生是團契式（10:25；13:7，17），相愛性的（13:1），不是獨立的，而是團隊式向前邁進，而信徒成長的動力有五：(1)歷代信徒的見證（12:1）；(2)基督的榜樣（12:2）；(3)可靠的盼望（3:6；6:19；10:23，34）；(4)基督的複臨（10:37）；(5)基督在天上的職事（8:1，2）；這些都是維持信徒長久愛神事主的燃料；此外，基於「那日子的臨近」，故信徒更不能停止聚會（10:25），反要彼此相顧，激發愛心，勉勵行善（10:24），兼順服引導者（13:17）。

## 8. 末世論

本書雖不是啟示文獻的一卷，然而書中的論末世重點亦相當豐富。在書內作者強調基督的國權是永遠的（1:8），在「將來的世界」內便實施出來（2:5），而亞當所失落的王國在基督裏必恢復過來（2:9，10）；這時基督的仇敵都成了他的腳凳（1:13；10:13），國度也實現在人間。此外，基督帶救恩給全地（2:10），救恩是舊約獻祭制度所期待的「完全」（7:11；9:9；10:1，14），是「天堂」（9:24），是「天上的耶路撒冷」（12:22），是「永城」（13:14），是「更美的家鄉」（11:16）；是「安息日的安息」（4:9）。這位基督已經完成了救恩，現在父神右邊（1:3；10:12），將來必複臨地上，拯救那些等候他的人



（9:28；10:25）及審判那些悖逆及干犯神恩言之人（10:37；12:25-29），在那時，神再次震動天地，使不能震動之國能永存人世（12:26，27）。

## B. 特徵

1. 為新約書卷中在作者、讀者、著作地點、日期等問題上最隱晦不明的一卷。

2. 為新約書卷中文學最深奧與優美之一。B. F. Westcott 謂由此可觀作者必是一名深明猶太文學的學者（注 34）。

3. 全書佈滿舊約的氣氛。每章皆有引用舊約（1 章七次；2 章四次；3 章二次；4 章四次；5 章二次；6 章一次；7 章二次；8 章三次；9 章一次；10 章六次；11 章十二次；12 章四次；13 章二次，共三十九次；其中以五經[十二次]及詩篇[十一]次被引用最多[共二十三]次。此外，除直接引用舊約之余，作者所辯證的各要題甚多均是採摘舊約的事蹟和教訓，估約有八十六處之多。

4. 引用舊約時沒將書名提出，反說是「聖靈所說」的，這是本書「默示論」特色之一。

5. 全書為一本「基督論」，彰顯耶穌基督的本性與救贖工作，特別是他的神人二性。

6. 除羅 8:34 外，只有本書介紹基督現今在天上的工作（4:16；6:20；8:2；9:25；10:12）。

7. 在豐富的教義中穿插五篇「警告短文」（2:1-4；3:7-4:13；5:11-6:20；10:26-39；12:14-29）；七段「可怕的話」（或譯作「免得的話」）（2:1；3:12，13；4:11；12:3，13，15）；十三次「讓我們」勉勵性的勸告話（4:1，11，14，16；6:1；10:22，23，24；12:1[二次]，28；13:13，15）（注 35）。

8.新約數卷特為猶太人而作的書卷，其他有馬太福音、雅各書、彼前後書（注 36），或另有羅馬書。

9.全書以「靠近神」（10:22）與「事奉神」（6:1）為中心。

10.記有在新約內最偉大的數篇章（1，6，7，8，9，10，11）。

11.本書引用一類猶太人釋經法稱 Pesher 式釋法，此法將舊約事蹟尤是有關彌賽亞的預言應用在基督身上（亦稱 Christocentric 釋法），釋明舊約應許的主旨現今在基督裏得以成全（參林後 1:20）（注 37）。

12.鑰字包括有「更美」（17 次）、「聖潔」、「罪」、「祭司」、「大祭司」（10 次）、「血」（25 次）、「約」（21 次）、「完全」（11 次，中文譯本因譯文原則，共現 8 次）、「永遠」（17 次）、「一次」（8 次）等。

13.書內甚多地方與昆蘭社團及亞歷山大派的解經形式頗接近（如涉及麥基洗德部分）。

14.雖本書沒有注明是保羅手筆，但書內的神學、文學、字彙、思潮與保羅極大雷同，茲列表代述（注 38）：

#### 希伯來書

1:1-3

1:3

2:4

2:6-9

2:14-17

5:8

7:1-10

8:6

9:28

10:25

10:30

10:38

#### 保羅書信

西 1:15-17

林後 4:4

林前 12:4，11

林前 15:27（詩 8）

腓 2:7

羅 5:19；腓 2:8

羅 4:1；9:7；11:1；

林後 11:22；加 3:6；4:22

林後 3:9；西 2:17

林前 5:7；弗 5:2

羅 15:7

羅 12:19（申 32:35）

羅一 17；加 3:11（哈 2:4）

15.本書文字特色之一，乃是作者曾選用一些字彙在新約全書內僅在此書內出現一次，有些可能是作者「創新」的字詞，主要的「一次出現文字」（hapex legomena）有下列各例（注 39）：

1:1 = 多次，多方

1:3 = 光輝，本體

2:1 = 隨流失去

- 2:4 = 見證  
2:14 = 照樣  
2:17 = 大祭司  
3:5 = 僕人  
3:17 = 惹怒  
4:9 = 安息日之安息  
4:12 = 骨節，骨髓  
4:13 = 赤露敞開  
5:2 = 體諒  
5:7 = 懇求  
5:9 = 根源  
5:10 = 稱為  
5:11 = 難以解明  
5:13 = 沒嘗試，不熟練  
5:14 = 習練通達  
6:6 = 重新懊悔，重釘十架  
6:7 = 菜蔬，耕種  
6:17 = 為證  
6:19 = 靈魂的錨  
6:20 = 先鋒  
7:3 = 無父母，無族譜，相似  
7:16 = 無窮，不能毀壞  
7:22 = 中保  
8:13 = 不義  
9:5 = 基路伯  
9:7 = 過錯  
9:10 = 振興的時候  
9:13 = 母牛犢

- 9:22 = 流血
- 9:26 = 末世
- 10:3 = 想起
- 10:20 = 新
- 10:22 = 心中天良
- 10:23 = 不至搖動
- 10:27 = 等候
- 10:29 = 刑罰，褻慢
- 10:32 = 爭戰
- 10:33 = 戲景，一面……一面
- 11:15 = 離開
- 11:23 = 王命
- 11:26 = 受凌辱，想望
- 11:27 = 恒心忍耐
- 11:28 = 灑
- 11:35 = 嚴刑
- 11:40 = 預備
- 12:2 = 重擔，仰望
- 12:3 = 回想
- 12:4 = 相爭
- 12:5 = 忘了，說
- 12:7 = 待
- 12:14 = 聖潔
- 12:16 = 長子名分
- 12:21 = 所見
- 12:23 = 總會
- 12:28 = 神 (Deos)
- 13:2 = 不知不覺
- 13:5 = 存心
- 13:16 = 行善
- 13:17 = 依從，無益

## VI. 正典與版本

### A. 正典

本書被認許納為正典的外證良多，最早的出自羅馬的革利免的手筆，在他「致哥林多教會前書」中（約 95-96A.D.），他多次使用希伯來書為神的聖言（Apostolic Fathers, 1:71）。在致哥林多後書內，他同樣以希伯來書為聖言，力證其理（注 40）。此外其他的東方教父諸如波利甲、游斯丁（曾居羅馬）、亞歷山大的革利免、提阿非羅、潘諾斯（175A.D.）、奧利根、特士良、優西比烏（260-340A.D.）、黑馬的牧人書等皆接納本書為正典（注 41）。再且，敘利亞眾教父（如 Ephrem, 300-373）從開始就接受本書的地位，他們的敘利亞文新約早有希伯來書，處在教牧書信之後。

雖然羅馬的該猶，里昂的愛任紐（185A.D.），希律坡陀等否認本書的正典地位，又在穆拉多利（170-210A.D.）與馬古安的正典名單內亦缺少此書，抄本 P46（第三世紀）卻將之夾在保羅書信之中，緊隨羅馬書之後（羅馬書為首）。後來第二次在希坡（393）及第三次在迦太基舉行的教會大會（397）便裁定新約正典的範圍，內中就有希伯來書。

在西方教父中最早接受本書為正典的算是 Hilary，其他如亞他拿修（298-373），耶柔米（346-420），奧古斯丁（354-430），特士良（225）皆無疑問承認本書的正典地位，其中奧古斯丁與耶柔米因視保羅為本書作者，所以正典地位甚易奠定（注 42）。

質言之，由起初至中世紀時，東西兩方的教會皆承認及接納希伯來書確是正典一部分，雖然他們對誰是作者還喋論不休。在古東方教會看來，希伯來書的正典地位似乎與保羅是作者這回事甚難分體，直至改革時期後，兩者之關係似乎可「獨立」接受，但西方教會則從開始便可將「作者」與「正典」分開（注 43）。

至改革時期，天主教紅衣主教兼學者 Cajetan（因反對保羅是作者）與經文編輯家 Erasmus 聯手反對希伯來書之正典性，引致連改革家路德也只給希伯來書一個次等（與旁經並列）的地位（deutero-canonical），非因他不接受是保羅的手筆，而是他覺得本書的內質不及其他正典書卷；但另一改革家加爾文則毫無困難接受之（注 44）：可是不少改革家如黑蘭頓，Beza 等因不接受保羅為作者，故亦不承認其正典地位。自天特會議後（反改革運動之議會），天主教對本書的態度仍抱以前堅定接受的立場。此後希伯來書的正典權威不再受質疑。至於非天主教學界方面，基因希伯來書的神學內容極其純正，故各國學者皆以口傳筆伐書定其正典基礎。

## B.版本

希伯來書早為初期教父熟識（尤其是羅馬的革利免，96A.D.；及羅馬的黑馬 98A.D.）在他們兩人的著作中有提及希伯來書是致希伯來人的，故名之。但直至第二世紀末時才有抄本草上標題「致希伯來人」一語（見 P46 是本書最早古本）。但在 180A.D.時，從亞歷山大之革利免的作品內已顯出他早認識有古抄本寫上「致希伯來人」的標題，其同時代人物特士良（225A.D.）亦曾表示此書乃是寫給希伯來人的。最早的古抄本（如 Aleph, A, B, C, H）皆有「致希伯來人」的標題，而後來的希臘文抄本竟然在標題上附加「保羅致希伯來人」字樣，至於那標題「致希伯來人」如何成為後來各抄本沿用抄寫上去的「標本」，那則無從知曉了（注 45）。

牛津新約原文及抄本學者 B.F. Westcott 謂本書之古本迄今仍存有三百多款（如大楷，小楷，草楷等），而古譯本亦無數（如古拉丁本的 D, G, F 各本、敘利亞本、埃及本等）（注 46）。

## VII. 著成的時機

### A.遠因

新約教會的成員往往是猶太人與外邦人混集在一起，除少數教會外，大部分的教會皆以外邦人為主，希伯來書可能是少數的例外。在第一世紀中葉，自基督教開始傳至當時的地中海猶太世界，信奉基督教的猶太人為數不多，那些接近基督教遺緣的猶太人，因為政治與宗教的因素，他們在救恩門外徘徊，他們的信仰也搖搖欲墜；再者，他們更受其他壓力的影響，使他們的信心更不易萌芽茁壯。恩典神學院 H.A. Kent 博士分析當時的猶太教面對七方面的困難：(1)歷史的基督與舊約的關係如何解釋、如何協調；(2)猶太教在獻祭制度上與基督教的敬拜形式如何調和；(3)舊約的耶利米約（亦稱新約）與基督的關係如何；(4)猶太信徒（及猶太教徒）受自己同胞的逼害，使不少信徒離棄神，意欲返回猶太教，亦使不少接近相信的裹足不前，呈後退的現象；(5)舊約的獻祭制度能否除去人罪；(6)外邦信徒如何與猶太信徒相處相交；(7)外邦信徒對猶太教的信仰與禮儀又如何處置（注 47）；這些困難構成本書著成的歷史前提，在書中甚多亦獲得完滿的解答。

### B.近因

據作者可能為保羅與路加，一個歷史背景故事至引起著書時機可重建起來（實則下文所述之虛構歷史重建與作者是誰沒大關係）：

保羅自羅馬監獄釋放出來後，他先處理一些他與教會有關的事務（參教牧書信內之歷史重建），各事辦理完畢他便往士班雅去，滿足多年的夙願（羅 15:28）。此時約是六四年春，在那裏他逗留約二年之久。六四年夏（7月 19-24日）羅馬城大火，十月間羅馬皇尼祿嫁禍基督徒，並敕令基督教為非法宗教，當時基督徒廣受逼迫，特別在羅馬城的教會，他們的處境大可意料（10:32；12:4）。教會內之猶太慕道者（及信徒）在此情形下便產生一個趨勢，遵守猶太教（合法宗教）的信仰及各類祭祀之儀式。他們躲在猶太教後暫時苟且偷生。作者有鑒於此，便就此封「教牧書信」，警誡他們（2:1-4），勸慰他們（13:22，堅固他們（12:1-13）。

## VIII. 綱要

### A. 簡綱

#### 一. 引言（一 1-3）

##### A. 古時的曉諭=1:1

##### B. 末世的曉諭=1:2，3

#### 二. 基督的超越（1:4-10:18）（教義）

##### A. 身分上的超越=1:4-2:18

1. 遠超天使（神子的身分）=1:4-14

2. 第一插段警誡=2:1-4

3. 遠超天使（人子的身分）=2:5-18

##### B. 治理上的超越=3:1-4:13

1. 遠超摩西=3:1-6

2.第二插段警誡=3:7-4:13

a.古時的鑒戒=3:7-19

b.現今的警誡=4:1-13

**C.職分上的超越=4:14-7:28**

1.遠超亞倫（天地祭司的比較）=4:14-5:10

2.第三插段警誡=5:11-6:20

3.遠超亞倫（麥基洗德的等次）=7:1-28

**D.功效上的超越=8:1-10:18**

1.更美的新約=8:1-13

2.更美的帳幕=9:1-22

3.更美的祭物=9:23-10:18

三.基督徒的超越（10:19-13:17）

**A.信心的新路=10:19-11:40**

1.信心的要求=10:19-25

2.第四插段警誡=10:26-39

3.信心的描述=11:1-40

**B.盼望的試煉=12:1-29**

1.仰望十架=12:1-4

2.忍受管教=12:5-13

3.第五插段警誡=12:14-29

**C.愛心的實在=12:1-17**

1.社交生活=13:1-6

2.宗教生活=13:7-17

四.結語（13:18-25）

**A.請求=13:18-29**

**B.祝頌=13:20，21**

**C.計畫=13:22，23**

**D.問安=13:24，25**

B.詳綱

基督的超越（一）——基督是神最後的啟示（1:1-3）

A.神在古時的曉諭（1:1）



**B.神在末世的曉諭（1:2，3）**

- 1.兒子的曉諭（1:2a）
- 2.兒子的介紹（1:2b，3）

**基督的超越（二）——基督超越天使（1:4-2:18）**

**A.以神子身分超越天使（1:4-2:4）**

- 1.神子身分尊貴偉大的明證（1:4-14）
- 2.第一警誡：鄭重所聽之道，切勿忽略救恩（2:1-4）
  - a.警誡之目的（2:1）
  - b.警誡之原因（2:2-4）

**B.以人子身分及工作超越天使（2:5-18）**

- 1.人子的尊榮（2:5-9）
- 2.人子的代死（2:10-18）
  - a.基督的死是合宜的（2:10）
  - b.基督的死使人成聖（2:11a）
  - c.基督的死使人為神的兒女（2:11b-13）
  - d.基督的死敗壞掌死權的（2:14）
  - e.基督的死釋放怕死的人（2:15）
  - f.基督的死成為慈悲忠信大祭司（2:16，17）
  - g.基督的死能搭救被試探的人（2:18）

**基督的超越（三）——基督超越摩西（3:1-19）**

**A.基督與摩西的比較（3:1-6）**

- 1.思想耶穌（3:1）
- 2.比較耶穌（3:2-6）
  - a.以建造房屋為喻（3:2-4）
  - b.以屋中成員為喻（3:5）
  - c.以家中職責為喻（3:6）

**B.第二警誡:不要硬心（3:7-19）**

- 1.歷史之鑒
  - a.現今機會，不要錯過（3:7）
  - b.試探惹怒，不要重複（3:8，9）

- c. 世代受罰，不要效法（3:10，11）
- 2. 警告不信（3:12-19）
  - a. 勿存不信的噁心，離棄永生的神（3:12）
  - b. 趁著現今機會，天天彼此相勸（3:13a）
  - c. 勿被罪迷惑，以致心裏剛硬（3:13b）
  - d. 起初的信心，務必堅持到底（3:14）
  - e. 勿重蹈史履，惹神發怒（3:15-19）

### **基督的超越（四）——基督超越約書亞（4:1-13）**

#### **A. 第一回合的勸勉:安息的意義（4:1-10）**

- 1. 安息的應許（4:1）
- 2. 安息的條件（4:2，3）
- 3. 安息的種類（4:4，5）
- 4. 安息的盼望（4:6，7）
- 5. 安息的性質（4:8-10）
  - a. 安息是屬靈的（4:9）
  - b. 安息在右時是為以色列的（4:9b）
  - c. 安息是靠相信，非靠行為而得的（4:10）

#### **B. 第二回合的勸勉:安息的急需（4:11-13）**

- 1. 急需進安息的勸告（4:11）
- 2. 急需進安息的警告（4:12，13）

### **基督的超越（五）——基督超越亞倫（4:14-7:28）**

#### **A. 基督是最完全的大祭司:辯證一（4:14-5:10）**

（基督在工作上超越亞倫）

- 1. 基督是尊榮的大祭司（4:14-16）
  - a. 基督是在天尊榮的大祭司（4:14a）
  - b. 基督是神的兒子名耶穌（4:14b）
  - c. 基督能體恤人的軟弱（4:15a）
  - d. 基督在試探中沒有犯罪（4:15b）
  - e. 基督能給人隨時的幫助（4:16）
- 2. 基督是更好的大祭司（5:1-10）
  - a. 作大祭司需具有之條件（5:1-4）
    - （1）從人間被選派（5:1）
    - （2）能體諒愚蒙失迷的人（5:2）
    - （3）能為百姓獻祭贖罪（5:3，4）
  - b. 基督具有更優勝之條件（5:5-10）

- (1) 基督是按另一等次被選召的（5:5，6）
- (2) 基督是絕對順服的大祭司（5:7，8）
- (3) 基督是使人永遠得救的大祭司（5:9）
- (4) 基督稱為永遠的大祭司（5:10）

### **B. 第三警誡：進入完全（5:11-6:20）**

1. 對未信的警誡（5:11-6:8）
  - a. 勿續作小孩（5:11-14）
    - (1) 他們的現況（5:11）
    - (2) 他們的本該（5:12）
    - (3) 他們的需要（5:13，14）
  - b. 反要進到完全的地步（6:1-8）
    - (1) 他們的根基（6:1-3）
    - (2) 他們的背景（6:4，5）
    - (3) 他們的危機（6:6-8）
2. 對已信的警誡（6:9-12）
  - a. 顯出得救的行為（6:9，10）
  - b. 顯出滿足的指望（6:11，12）
3. 對眾人的警誡（6:13-20）
  - a. 神的位格（6:13-15）
  - b. 神的旨意（6:16，17）
  - c. 神的避難所（6:18）
  - d. 神的大祭司（6:19，20）

### **C. 基督是最完全的大祭司：辯證二（7:1-28）** **（基督在等次上超越亞倫）**

1. 麥基洗德等次的超越（7:1-10）
  - a. 事實（7:1-3）
  - b. 證明（7:4-10）
    - (1) 麥基洗德接受亞伯拉罕的獻物（7:4，5）

- (2) 麥基洗德祝福亞伯拉罕 (7:6, 7)
  - (3) 麥基洗德的祭司職任是長遠的 (7:8)
  - (4) 麥基洗德的祭司職任非源自利未制法 (7:9, 10)
2. 麥基洗德職任的超越 (7:11-28)
- a. 兩約祭司職任的比較 (7:11-19)
    - (1) 舊約祭司職任的不完全 (7:11-14)
    - (2) 新約祭司職任的完全 (7:15-19)
  - b. 新約祭司職任的優超 (7:20-28)
    - (1) 基督是更美之約的中保 (7:20-22)
    - (2) 基督是永遠常存的救主 (7:23-25)
    - (3) 基督是聖潔無罪的祭司 (7:26-28)

### **基督的超越 (六) —— 基督超越舊約 (8:1-10:18)**

#### **A. 基督是新約的大祭司 (8:1-13)**

- 1. 新大祭司的描述 (8:1-5)
  - a. 他是在神寶座右邊的大祭司 (8:1)
  - b. 他是在聖所裏的執事 (8:2)
  - c. 他是在天上仍供奉的大祭司 (8:3-5)
- 2. 新約的描述 (8:6-13)
  - a. 新約是憑更美之應許立的 (8:6)
  - b. 新約是取代舊約的 (8:7)
  - c. 新約是將來的 (8:8a)
  - d. 新約是神主動訂立的 (8:8b)
  - e. 新約是神與選民立的 (8:8c)
  - f. 新約是簇新的 (8:8d, 9)
  - g. 新約是內在的 (8:10)
  - h. 新約是人人的 (8:11)
  - i. 新約是成就救贖的 (8:12)
  - j. 新約是現在的 (8:13)

#### **B. 基督是更美的祭物 (9:1-10:18)**

- 1. 舊約的禮拜 (9:1-10)
  - a. 禮拜的地點 (9:1-5)

- b. 禮拜的條例（9:6, 7）
- c. 禮拜的時限（9:8-10）
- 2. 新約的功效（9:11-28）
  - a. 基督的身分（9:11-15）
    - （1）他是將來美事的大祭司（9:11）
    - （2）他是永遠贖罪的作成者（9:12-14）
    - （3）他是新約的中保（9:15）
  - b. 基督的工作（9:16-10:18）
    - （1）遺命的成立（9:16, 17）
    - （2）赦罪需流血（9:18-22）
    - （3）除罪需獻己（9:23-26）
    - （4）審判在死後（9:27, 28）
    - （5）律法不完全（10:1-9）
    - （6）靠主得成聖（10:10-18）

### 勸勉的話（一）——信心的新路（10:19-11:40）

#### A. 勸勉主題的核心（10:19-25）

- 1. 勸勉的原因（10:19-22a）
  - a. 因耶穌的血（10:19, 20）
  - b. 因有大祭司治理神的家（10:21）
  - c. 因心中天良虧欠已灑去（10:22a）
  - d. 因身體用清水洗淨了（10:22b）
- 2. 勸勉的範圍（10:22b-25）
  - a. 當存充足的信心（10:22b）
  - b. 當堅守所承認的指望（10:23）
  - c. 當彼此激發愛心（10:24, 25）

#### B. 第四警誡：反叛的結局（10:26-31）

- 1. 第一原因：加重的刑罰（10:26-29）
- 2. 第二原因：主必報應（10:30, 31）

#### C. 勸勉主題之一：信心的新路（10:32-11:40）

- 1. 信心生活的挑戰（10:32-39）
  - a. 追念往日（10:32-34）

b.等候賞賜（10:35-39）

2.信心生活的榜樣（11:1-40）

a.信心的定義（11:1-3）

b.信心的表現（11:4-40）

（1）先祖前的信心人物（11:4-7）

亞伯（11:4）

以諾（11:5，6）

挪亞（11:7）

（2）先祖時代的信心人物（11:8-22）

亞伯拉罕（11:8-19）

以撒（11:20）

雅各（11:21）

約瑟（11:22）

（3）出埃及前後的信心人物（11:23-31）

摩西的父母（11:23）

摩西（11:24-28）

以色列人（11:29-30）

喇合（11:31）

（4）不同時代的信心人物（11:32-40）

**勸勉的話（二）——盼望的路程（12:1-29）**

**A.勸勉主題之二：盼望生忍耐（12:1-17）**

1.忍耐奔跑（12:1-3）

2.忍受管教（12:4-11）

a.管教的教訓（12:4-8）

（1）主的管教，不要輕看（12:4-5a）

（2）受責備時，不要灰心（12:5b）

（3）非真愛護，主不管教（12:6）

（4）非真兒子，主不鞭打（12:7，8）

b.管教的結果（12:9-11）

（1）順服得生（12:9）

（2）有分聖潔（12:10）

（3）結平安果（12:11）

3. 忍耐到底（12:12-17）
  - a. 挺直手腳（12:12，13）
  - b. 追求和睦（12:14a）
  - c. 追求聖潔（12:14b）
  - d. 謹慎神恩（12:15-17）

### **B. 第五警誡（12:18-29）**

1. 舊新約的比較（12:18-24）
  - a. 舊約：西乃山的情景（12:18-21）
  - b. 新約：錫安山的情景（12:22-24）
2. 勿棄絕神的誥誡（12:25-29）

**勸勉的話（三）——愛心的生活（13:1-25）**

### **A. 愛的表顯（13:1-6）**

1. 愛在社會生活上的表現（13:1-3）
  - a. 常存相愛的心（13:1）
  - b. 勿忘接待客旅（13:2）
  - c. 紀念被囚的人（13:3）
2. 愛在個人生活上的表現（13:4-6）
  - a. 婚姻當聖潔（13:4）
  - b. 勿貪愛錢財（13:5，6）

### **B. 最後邀請（13:7-17）**

1. 效法前人（13:7，8）
2. 小心異端（13:9）
3. 忍受凌辱（13:10-13）
4. 尋求永城（13:14）
5. 靠主頌贊（13:15）
6. 勿忘行善（13:16）
7. 順服引導（13:17）

### **C. 臨別結語（13:18-25）**

1. 代禱（13:18，19）
2. 祝福（13:20，21）

3.預告 (13:22, 23)

4.問安 (13:24, 25)

書目注明：

- (注 1) 達賴斯 (Dallas) 神學院 1966 年秋季學期聖經專題講座「舊約之帳幕」的油印講義第一頁。
- (注 2) 陳終道著《希伯來書講義》，宣道出版社 1977 年第 7 頁。
- (注 3) W. G. Scroggie, The Unfolding Drama of Redemption, III, Pickering & Inglis, 1970©, Zondervan, 1972r, p.251.
- (注 4) Marcus Dods, “Hebrews,” Expositor's Greek Testament, ed. R. Nicole, Eerdmans, 1974r, p.247.
- (注 5) O.B. Greene, The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews, The Gospel Hour Inc, 1965, p.210.
- (注 6) P.E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.35.
- (注 7) G.W. Buchanan, “Hebrews,” Anchor Bible, Doubleday, 1972©, 1985 (8th), pp.xix, xxi.
- (注 8) B.F. Westcott, The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1889©, 1970r, p.472.
- (注 9) G. Howard, “Hebrews and the Old Testament Quotation,” Novum Testamentum, 10 (1968), p.211.
- (注 10) 讀者意欲探討「作者是誰」的研究史，可參同上引書第 lxxii-lxxix 頁；H. Alford, Alford's Greek Testament, vol. IV. Guardian Press, 1857©, 1976r, pp.1-62.
- (注 11) Donald Guthrie, New Testament Introduction, Tyndale, 1966, III: 18-19.
- (注 12) Donald Guthrie, “Hebrews,” New Tyndale NT Commentary, IVP, 1983, p.22.5.
- (注 13) F. Delitzsch (Commentary on the Epistle to the Hebrews, II, T & T Clark, 1872；K & K, 1978r, pp.409-417) 指出希伯來書之希臘文只與路加非他  
人的希臘文相若。
- (注 14) Roy E. Gingrich, The Book of Hebrews, Tenn: Riverside Press, 1983, p.1.
- (注 15) 如 A.W.Pink, An Exposition of Hebrews, Baker, 1954©, 1971r, pp.10-11.



- (注 16) 詳論此點可參 F. F. Bruce, "Hebrews," New International Commentary, Eerdmans, 1964©, 1972, pp.xxix-xxx.
- (注 17) H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1972©, 1974, p.23.
- (注 18) 詳論此說可參 H. W. Montefiore, "Hebrews," Harper's New Testament Commentary, Hendrickson, 1964©, 1987r, pp. 12,22, 9-28。其他附和者亦大不乏人，如 M. Weber；D. Mack；H. Appel；Lo Bue 等不贅。
- (注 19) H. A. Kent, p.27.
- (注 20) Leon Morris, "Hebrews," Bible Study Commentary, Zondervan, 1983, p.12 (筆者在此點與 Morris 氏不謀而合)。
- (注 21) H. Alford, p.74.
- (注 22) G. Zuntz, The Text of the Epistles, p.286 引自 F. F. Bruce 上引書第 xlvi 頁。
- (注 23) H. A. Kent, p.25.
- (注 24) James Moffatt, "Hebrews," The International Critical Commentary, T & T Clark, 1924©, 1968, p.xiv.
- (注 25) W. G. Kummel, Introduction to the New Testament, Abingdon, 1975, p.390.
- (注 26) Moishe Rosen, "Christianity is Jewish," Table Talk, number 5, volume 10, October, 1985, p.5.
- (注 27) B.F. Westcott, pp.lxv - lxi.
- (注 28) K. S. Wuest, "Hebrews," Word Studies in the New Testament, Eerdmans, 1947©, 1978r, p.17.

- (注 29) F. Filson, *Yesterday: A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13*, Allenson, 1967, pp. 16-26.
- (注 30) 陳終道著上引書第 1 頁。
- (注 31) G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* Eerdmans, 1974, p.577.
- (注 32) W. G. Scroggie, p.268.
- (注 33) L. Morris, p.13.
- (注 34) B. F. Westcott, p.xlvi.
- (注 35) R. G. Gromachi, *Stand Bold in Grace, An Exposition of Hebrews*, Baker, 1984, pp.15,18.
- (注 36) B. F. Westcott, p.li.
- (注 37) D. A. Hagner, "Hebrews," *Good News Commentary*, Harper & Row, 1983, pp.xxv-xxvi.
- (注 38) 主要據自 Donald Guthrie, *New TNTC*, pp.43-45。
- (注 39) 學者對「一次出現的文字」的量數有不同的統計，如 W. G. Scroggie 稱有 155 字（見 Scroggie 著上引書第 253 頁）；G. W. Buchanan 則謂有 151 字（見 Buchanan 著上引書第 263 頁）；其他（不贅）各有總數，溯因來自不同版本的採用，或以「短句」（phrase）作字詞（如 B. F. Westcott 在上引書第 305 頁的演算法），可是主要的代表如在詮釋文內。
- (注 40) A. J. Carlyle, *The New Testament in the Apostolic Fathers*, p.126，引自 J. Moffatt 上引書第 xiv 頁。
- (注 41) H. A. Kent, pp.15-16；Kent 氏之史溯與 B. F. Westcott（上引書第 5 頁）雖略有差異，大致上仍如文內所述。
- (注 42) F. F. Bruce, p. xlv.
- (注 43) H. Alford, pp.81-82.
- (注 44) F. F. Bruce, p.xlvii.
- (注 45) *Ibid.*, pp.xxiii-xxiv；A. T. Robertson, "Hebrews," *Word Pictures in the New Testament*, V, Broadman, 1932©, p.329.
- (注 46) B. F. Westcott, pp.xv-xxvi.
- (注 47) H. A. Kent, p.14. 筆者認為 Kent 博士此番分析正是準確詮釋希伯來書最重要的關鍵，尤其是第四點。

## 2. 基督的超越（一） ——基督是神最後的啟示

（1:1-3）

## I. 序言

浸信會希臘文大宗師 A. T. Robertson 謂本書的開始，讀起來象論文，後來又似講道，結束時卻象書信（注 1），可是主旨則無異，前後天衣無縫似的，指出基督的超凡卓越。基督是猶太教盼望的中心，作者深明猶太教日夕的期待，他逐步辯證基督的超越，如擎天一柱，超越猶太教一切所尊崇的物件：天使、摩西、約書亞、亞倫、舊約，這些都是猶太教信條中重要的課題，現今在基督的超越下，他們全黯然失色，基督確是滿足猶太教的心願，於是作者下筆時便開宗明義，不費唇舌，不多客套，立刻引證基督的超越。

全書首三節確是一篇極精彩的辯證，不單文筆優美，思路清晰，絲絲入扣，辯力強勁，更顯出作者的神學造詣淵博及對舊約具有獨特的透視力。作者脫離其他書信的啟語形式（諸如自稱、問安、介紹同工、指定收信人等），而進入其主題——基督確是超越一切，可見首三節實是一篇功力高卓的序言，感人至深，說明力強。D. A. Black 謂本書的啟語不只是全書主題的闡釋，亦是一個邀請（注 2），誠邀讀者考慮耶穌基督的卓越，傳說教父亞他拿修亦以此段經文力駁亞流的異端謬論（注 3）。

## II. 神在古時的曉諭（1:1）

「神既在古時借著眾先知，多次多方的曉諭列祖。」

作者開始下筆時，立即指出五件重要的宣告：

1. 神是啟示的神——沒有啟示，神根本不需要存在；神需要啟示因人的心被撒但封閉與蒙蔽（參林後 4:3, 4），亦因神喜悅人明白他的心意。神的啟示分為二類，一是普通的或間接的，一是特殊的或直接的；間接是靠自然（天然），稱為自然啟示（*natural/general revelation*），直接的或特殊的乃是靠超自然的神跡奇事，稱超自然的啟示（*supernatural/specific revelation*）；普通啟示是神靠宇宙萬物彰顯他的存在（參羅 1:20），特殊或直接啟示是神直接說話（如向亞當、夏娃、挪亞、摩西）或借著他的僕人眾先知（參王下 17:13）、使徒或其獨生子顯明他的存在與教導（參約 1:18）。

2. 神依靠媒介傳達他的啟示——神是全能偉大無匹的，他本不需要媒體傳達他的啟示，然而他卻使用媒介揭露其啟示給人知曉，旨在叫媒體成為啟示的見證人。在不少神曾使用的傳媒中（諸如異象、異

夢、自然現象、天使、烏陵、土明），作者強調其中之一法，乃是神借著他的僕人眾先知作傳話的出口（參王下 17:13；詩 105:15；太 5:12）。先知是傳達神啟示的一類最重要的媒介，他們便賦有受託之權威，宣告神的啟示（參彼後 1:21）。這個依靠（借）亦可說是「在」（ ）媒介內（如「在先知內」，「在基督裏」），故此媒介亦有其賦給之權柄。

3. 神的啟示乃多次多方的——「多次」與「多方」在原文內本是此節的首二字，可見這是作者特別強調的。「多次」（ ）意「多部分」，表示神的啟示是「分期付出式」的，循序漸進的，借著上文所說的媒介（諸如亞伯拉罕、大衛、以賽亞、耶利米、以西結、但以理）分部分讓世人明白他的心意，此點構成聖經的「啟示遞進論」（參賽 28:10；林前 13:9）。「多方」（ ）意「多款式」，表示神的啟示是「按部就班式」的，由淺入深，由寡而多，由簡而博，讓世人逐步明瞭他的啟示。「多次」強調「量」方面的啟示，「多方」的重點則在「質」方面的啟示，但神的啟示雖多次多方，仍欠缺完全，直至基督降世，神給世人的啟示才算完滿（指救恩啟示方面）。

來 11:39 指出舊約的聖徒還未得著他們的應許，表示舊約的啟示還未完全，非說神的啟示不完善，只是在時間上還未達到完成（整套）的階段。

4. 神的啟示從古時便開始——「古時」（ ）意表示神的啟示是按時前進的，主要分二個時代，一是在舊約，一是在新約；在舊約靠其先知，在新約靠其兒子；先知是神的「播音器」，兒子是神的「播音員」。「播音器」此字廣義包括亞伯拉罕（創 20:7）；摩西（申 34:10）；大衛（徒 2:20）或所有蒙默示的人（詩 105:15）；狹義指說預言的人。猶太拉比傳謂先知只是預告彌賽亞時代的人（Sabb. 63a）（注 4），故此節亦指出神的啟示由古而今，由遠而近，亦由今而至完全，這啟示是承先（舊約）啟後（新約）的，因神是前後啟示的唯一啟示者（注 5）。

5. 神的啟示直接交給列祖——「列祖」一詞慣指猶太人（非如 L. Morris 說是所有舊約聖徒）（注 6），他們是神的選民，是神的主權所揀選的人（參約 7:22；羅 9:5），他們是以色列人肉身的先祖，是外邦人屬靈的祖先（參羅 9:5）。

### III. 神在末世的曉諭（1:2, 3）

「就在這末世，借著他兒子曉諭我們，又早已立他為承受萬有的，也曾借著他創造諸世界；他是神榮耀所發的光

輝，是神本體的真象，常用他權能的命令托住萬有，他洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊。」

#### A. 兒子的曉諭（2:2a）

神在古時的曉諭借著他的僕人眾先知，在末世時卻借著他的兒子完成，所以神最後的啟示稱為「兒子的啟示」。R. Earle 謂，先前的啟示是間接的、非個人的、片段的；最後的啟示是直接的、個人的、完全的（注 7），神的兒子是啟示最後的媒介，這與主耶穌在「兇惡葡萄園戶」的比喻中亦有說明（參太 21:33-41）。

「末世」是猶太人將時間分作兩段時間的後半期，前半稱「今世」（present age），亦即 1:1 的「古時」；後半名「末世」（last age），亦稱為「彌賽亞之時代」（Messianic age）（參民 24:14；珥 3:1；賽 2:2；但 10:14；結 38:16；徒 2:16，17；雅 5:3；彼前 1:20；彼後 3:3；約壹 2:18；猶 18）（注 8）。基督的降生就開始這個時代，也是說開始了「末世時代」（inaugurated eschatology）（注 9）。

「末世」一詞在猶太人耳中聽聞久了，每次聆聽都能引起內心共鳴，那是喚醒他們對彌賽亞來臨的盼望。他們的思念立即聯想到很多有關彌賽亞時代要發生的事，所以他們日夕期待此日早日臨到（參耶 33:14-16；彌 5:1-4；亞 9:9，16），故末世就是應驗舊約有關彌賽亞預言之時（注 10）。

神的啟示按照一個特別的時間表進行（從「古時」到「末世」）及一個特殊的方法（從「眾先知」至「他兒子」），可見神管理世界早有藍圖。「兒子」一字雖無「定冠詞」（*article*），這非如某些異端說基督只是人而非神，因這是希臘文的特色，無定冠詞的名詞乃強調該名字所代表之性質和特徵。神的兒子是神啟示的高峰，因在古時眾先知所傳的啟示只屬「古時」之「急」，而「兒子」所傳的卻合「現時」（讀者之時）之「需」。兒子所傳的固然勝過先前的，因只有父懷中的獨生子才能將父顯明出來（參約 1：18）。

## B. 兒子的介紹（1:2b, 3）

神在末世曉諭人的「傳道者」乃是「兒子」，究竟他是怎樣的？他與父（神）之間的關係又如何（即下文 1:5-14）？他與人又如何（即下文 2:5-18）？作者在此詳細描述之，共分七點（此處作者描繪基督之七層身分與保羅致歌羅西教會[1:15-18]所提的有關基督另一七層身分先後暉映）：

1. 他是承受萬有的（1:2a）——此處非指萬有本不屬基督的，而是說萬有在開始時就已歸屬他了，故稱他為承受萬有的。據猶太文化言，「承受」是「兒子」的本分，基督是「長子」（羅 8:29；加 4:17），所以本節便指出基督擁有兒子的名分（*sonship*）及嗣子名分（*heirship*）。猶太人視「兒子名分」與「嗣子名分」為相通之意義（詩 89:28）（注 11），而這兩個名分只基督才同時擁有，眾先知、摩西、天使只能「望洋興嘆」。基督承受神的擁有在舊約裏多處早有預告（詩 2:8；89:27；但 7:13, 14；另參太 11:27；28:18 等），但如今便應驗於歷史時間內。

2. 他是創造萬有的（1:2b）——基督是創造主在新約多處早已說明（參約 1:3；西 1:16；啟 3:14），此點亦是新約基督論的一個要題。「萬有」（*παντα*，意「萬代」）此字有時與「世界」（*κοσμος*）為同義詞，如來 11:3；出 11:3（注 12）一詞帶出一個觀念表示這是個「有始有終」、受時間囿限、按歷史時序前進的世界（注 13），而這世界是從創造萬有主宰之能力造成的。

3. 他是神榮耀的光輝（1:3a）——「基督是神的光輝」之意義在新約多處同指出（參約 1:14；太 17:2；彼後 1:17）。「光輝」（*δοξα*）意「內蘊之光」非「反射之光」，是與光源同質的一種光輝。初期教父以這字作為「道」的一個代名詞（注 14），此字在新約僅在這裏出現，而這光輝則映照神的榮耀，那是神屬性的一部分（參出 24:17；33:18-23；34:5-7；利 9:23；民 14:10；15:19, 42；申 5:24；結 10:4 等），可見基督確是神之榮耀的化身。

4. 他是神本體的真象（1:3b）——「真象」（*εικων*），此字在

新約僅此出現，意「印鑿」、「印象」、「印記」；動詞則意「雕刻」）指神的樣式，「本體」（                    ，意「質地」、「質素」，語意「在下麵站立」，即根基；在哲理上言，即指同等性質之物體（注 15））指神的實質，這樣，「基督是神」是作者所強調的（參西 1:15；約 14:9）。

5.他是托住萬有的（1:3c）——基督以其「權能的命令」托住萬有。「命令」（原文                     ）是「發出的話」與「道」（                    ）的字意「觀念的話」有別（注 16）。基督本以「道」（話）創造萬有（約 1:1-3），現今他以命令「托住」（                    ）意「背負」，抽象之意指「負責」，如民 11:14（注 17）。在希臘文神話中，大力士神 Atlas 鎮日背負地球，使之不至墮下（注 18），表示地之永在全賴此神之「負工」，Philo 曾說「道」（Logos）是萬有的維繫者（bond）（注 19）；現今作者稱謂萬有靠基督而立，因為他能維持萬有的進行（參西 1:16，17；來 11:3；西 3:16）。

6.他是洗淨人罪的（1:3d）——偉大全能的基督不只能創造與托住萬有，又能洗淨人的罪汗；他是偉大，又能體恤人的軟弱，深知人的困難，並充滿憐愛，主動代人死，以此洗淨人的罪，為人開了救贖的恩泉。乍聽「洗淨」（                    ）是一個祭司專用的字彙（注 20），原文是「一次過去式詞」[aorist tense]，意一旦完成，永遠完成，不用重複再作）一詞，讀者定必聯想到贖罪日及整個獻祭制度之繁文褥禮的赦罪法門，想不到現今作者竟說這位偉大的基督能洗淨人罪，讀者那能不驚奇嘖羨！

7.他是掌管萬有的（1:3e）——基督完成救贖升天後歸回父神那裏，「坐在」（                    ，是「過去式」動詞，有完成的含意指完成了一項任務，（注 21）神的右邊（詩 110:1；路 22:69）；「右邊」是執掌權能之處，此句辭彙喻指基督遠超一切之意。這裏之思想與保羅的神學異常相似（如弗 1:20；4:10；腓 2:9）。英國神學家 D.Guthrie 正確指出，基督的升天，坐在父神右邊，是本書中一項極顯著的神學課題，由此輔證他得勝為王的資格與身分（注 22）。

詩 110 篇本是向大衛的後裔發出，只有屬大衛家的人才有這個基本資格坐在神的右邊，所以這最後一點也是暗中指出基督確是超越一切，如摩西、約書亞、亞倫或其他人。基督坐在神的右邊，著實有更大的意義。按聖經指出，基督在神右邊的工作有四：(1)享受尊榮，因右邊是尊榮之處（腓 2:11）；(2)執掌權柄（彼前 3:22）（古帝王之宰相坐在王之右邊）；(3)完成救贖（來 10:12）；(4)為人代求（羅 8:34）。

P. E. Hughes 言，由上文所提出的各點，作者印證基督是先知中的先知，他將神最後的啟示交給人；他是祭司中的祭司，因為他洗滌人

的罪；他是王中之王，因他坐在神的右邊，這是彌賽亞的三個不可搖動的位分：先知、祭司、君王（注 23）。於是在三節精簡的啟語序言內，作者將基督的偉大與卓越書寫刻劃入微，淋漓盡致。

書目注明：

- (注 1) A. T. Robertson, "Hebrews," Word Pictures in the New Testament, V, Broadman, 1932, p.328.
- (注 2) D. A. Black, "The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal," Grace Theological Journal, Vol. 7, no. 2, Fall, 1986, p.177.
- (注 3) A. T. Robertson, p.336.
- (注 4) B. F. Westcott, The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1889, 1970r, p.6.
- (注 5) 同上書第七頁。
- (注 6) L. Morris, "Hebrews," Expositor's Bible Commentary, vol. 12, Zondervan, 1981, p.12.
- (注 7) Ralph Earle, "Hebrews-Revelation," Word Meanings in the New Testament, vol. 6, Beacon Hill Press, 1984, p.12.
- (注 8) B. F. Westcott, p.6 ; H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1974, p.35 ; F. F. Bruce, "Hebrews," New International Commentary, Eerdmans, 1972, p.3 ; D. Guthrie, "Hebrews," New Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1983, p.63 ; M. Dods, "Hebrews," Expositor's Greek Testament, Eerdmans, 1974, p.248 ; G.E.Ladd. A Theology of the New Testament, Eerdmans, 1974, p.575 ; G. L. Archer, Encyclopedia of Bible Difficulties, Zondervan, 1982, p.15 等不贅。
- (注 9) F. F. Bruce, p.3.
- (注 10) J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, pp.6,10.
- (注 11) M. R. Vincent, Word Studies in the New Testament, AP & A, 1972, p.1091.
- (注 12) H. A. Kent, p.36 ; F. F. Bruce, p.4.
- (注 13) P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.40.
- (注 14) F. F. Bruce, p.5.
- (注 15) M. R. Vincent, p.1093.
- (注 16) H. A. Kent, p.37.
- (注 17) M. Dods, p.251.



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

### 3. 基督的超越（二） ——基督超越天使 （1:4-2:18）

#### I. 序言

作者在全書的序言中（1:1-3），介紹基督耶穌是神給世人最大與最終的啟示，此亦表示耶穌確是超越一切；這「一切」包括天使、摩西、約書亞、亞倫及整個舊約制度。於是由 1:4 起，作者??智竭力，從各點力證神的兒子基督之超越性，現今他先辯證基督超越天使。

現代人對天使的敏銳不及古猶太人，天使乃猶太人崇尚的一門敬拜（參西 2:18）。昆蘭社團的猶太聖徒亦熱烈敬奉天使（注 1）。他們甚至認為天使是神之議會中的成員；當神造人時，他們也參與會議表達意見（參創 1:26 的「我們」）。第一世紀的諾斯底主義只將耶穌基督作為一位天使（注 2）。昆蘭社團（反照當代猶太人的思想）認為在末日將有二位彌賽亞出現，一是彌賽亞王，一是彌賽亞祭司；彌賽亞王將受彌賽亞祭司所管轄，而二位彌賽亞皆受天使長米迦勒統管（注 3），故此猶太人極其崇尚天使。

猶太人認為他們對天使特別崇敬非無緣故，主因有七：(1)天使在人之前被造（伯 38:4-7）；(2)天使的能力遠超世人（但 8:10-18）；(3)天使不會死亡；(4)天使可隨意變形，甚至變成人象（參創 18:1, 2；來 13:2）；(5)天使活動在神的寶座四周（但 7:10；啟 5:11）；(6)天使將律法傳給以色列人（申 33:1, 2；詩 68:17；徒 7:51-53；加 3:19）；(7)天使是神人間的中保，是傳達資訊者（路 1:26）。天使既有這般的優越，作者若要敘說基督的超越時，他必需說服猶太讀者（外邦讀者對此則不夠貼切），基督確是遠勝天使。

#### II. 以神子身分超越天使（1:4-2:4）

##### A. 神子身分尊貴偉大的明證（1:4-14）

1:4 的原文與首三節聯成一句子，在語法結構上雖連接上文，在思路上卻開始下文的辯證，故可將之歸屬下文（注 4）。在此作者小心翼翼，引經據典，逐步證明基督遠勝天使。他的辯明共分七點，每點引用舊約經文輔證，蔚為文學奇觀，這高峰基督超越天使的七大點，與上文（1:2, 3）又前後呼應。

##### 1. 基督有更尊貴的名（1:4）

「他所承受的名，既比天使的名更尊貴，就遠超過天使。」

「名字」對猶太人異常重要，因為名字是代表父母對神的信念或對國家前途的一個冀；再者，「名字」是代表「全人」，這些觀念在別的國家文化卻不多見，惟猶太人視此為無上的尊榮。作者說基督的名是「承受」來的，即由父子間之關係才有這「承受的名」，這是指「兒子的名」（參 1:5）。「兒子的名」是指基督道成肉身的名字，那是永恆的神進入時間內的名稱；如 J. MacArthur 稱：基督是神，在時間內時（1:5 的「今日」）他卻稱為「神的兒子」（注 5）。

按猶太人文化背景言，天使確有極尊貴的名。他們雖是尊貴，卻無兒子之名，與神無這般父子的親密關係，故此他們與基督比較便稍遜一籌，不見得更尊貴了。「尊貴」（*glorify*，意「不同」）是個比較式之形容詞，引伸意義即「尊貴」、「超值」、「超美」（注 6），而「更」字（*superior*）在本書出現共十三次，每次皆顯出基督在某方面是優勝的。此字不只是全書鑰字之一，亦是全書的主題代表辭彙。由此「尊貴的名」之意義便證出基督確實超勝天使。

## 2. 基督與神是父子之關係（1:5）

「所有的天使，神從來對那一個說，『你是我的兒子，我今日生你。』又指著那一個說，『我要作他的父，他要作我的子。』」

在本節開始，作者一連引用七處舊約經文，旨在引經據典，力證基督的超越（作者引用的經文皆出自七十士譯本，此點與保羅在其書信內多引自瑪瑣拉本的習慣有別）（注 7）。G. W. Buchanan 謂這種將散佈在舊約各處的經文彙集起來去證實一個神學主題是猶太文學的一個特色，名為 *Florilegia*，此法在本書及新約多處出現（注 8）。在此處，作者同時引用兩節猶太人承認為彌賽亞預言之經文，詩 2:7 及撒下 7:14 旨在證實基督與神乃父子之關係。據死海古卷學者 J. M. Allegro 之考究，昆蘭社團之敬虔猶太人士早已將詩 2:7 及撒下 7:14 兩節編在一起，顯出初期猶太教人士異常重視本段作者所引用的七處經文中之二句（注 9）。T. K. Oberholtzer 釋稱，這七句舊約經文內每句所預指的皆在彌賽亞國內應驗，而基督的降生正是每句將要應驗的保證（注 10）。同作者謂此處之兩句舊約經文，首句證出基督擁有為王的身分，

次句證出凡大衛的後裔均有資格成為「神的兒子」，而基督這兒子便是撒下 7:14 最後的應驗（注 11）。

在舊約，神呼彌賽亞為其兒子，這便指出神與基督是父子之關係；此點基督確是勝過天使；雖然天使全體來說（collectively）曾被稱「神的兒子」（詩 29:1；89:6），這正指出天使亦需倚賴神，他們在功用上亦需反照神的權能（注 12）；但個別來說，天使則沒此雅號（注 13）。神與基督是父子之關係，是一個極親密之關係（「今日生你」），神與天使之間卻是主僕之關係，因他們只是服役之靈。「今日生你」的「生」字（                    ）在聖經神學上是耶穌與神的父子關係，「今日」有學者解作基督的降生（注 14），或基督的復活（參徒 13:33；羅 1:4；西 1:18；啟 1:5）（注 15），甚至兩方意義皆有（注 16），無論何是確實之意，本節所證明的主題，基督遠超天使是不在話下的了。

### 3. 基督接受天使的敬拜（1:6）

「再者，神使長子到世上來的時候，就說，『神的使者都要拜他。』」

據詩 97:7 言，天使乃要敬拜神的彌賽亞的（參申 32:43 記天使敬拜神），故此猶太人一直等候神的彌賽亞來臨，如今作者暗示，基督耶穌就是詩 97:7 的彌賽亞。作者說，「神的長子來世時，天使都要敬拜他」。「長子」（                    ，意「主要的」；「超越的」）一詞是身分地位的尊稱，非指時間上言（注 17）。按詩 89:27 記，「長子」是「彌賽亞」的尊號（參羅 8:29；西 1:15，18 亦以「長子」之名證實基督的神性）。猶太拉比常以「長子」一詞指彌賽亞（Shemoth 19）或甚至指神，而 Philo 亦稱「道」為「長子」（注 18）。基督是神的長子，他以長子的身分進入世人中，此道成肉身、紆尊降貴之舉更顯出基督原本的偉大並勝過一切。

基督配受天使的敬拜在其生平中有多處舉例：在受試探時，魔鬼也承認基督有超常能的權柄，可吩咐天使保護他性命（參太 4:5-7）；試探後，天使來伺候他（參太 4:11）；在客西馬尼園中，他表示可以呼喚天使來保護他（參太 26:53）。此外，「都要」（                    ）是假定式動詞，因其假定是肯定的，可作將來式譯出）指出此敬拜是將來的事，亦即主再來時，到那時全宇宙都要向他下拜（參太 13:41；16:27；25:31；帖後 1:7）（注 19）。

### 4. 基督是君主，天使是僕役（1:7，8）



天使是被「造」的，而兒子是「生」來的（注 20），故兩者間的差異不言而喻了。

有學者照「風」「火」的譯法有如下的解釋：「風」與「火」皆為自然界的情況（參詩 18:10；35:5），作者在此點旨在指出風與火都是神之僕，如同天使般。此見解亦有可取之處，只是沒有將七十士譯本的出處放在解釋內。

### 5. 基督蒙神以喜樂油加封悅納（1:9）

「『你喜愛公義；恨惡罪惡；所以神，就是你的神，用喜樂油膏你，勝過膏你的同伴。』」

基督以永遠之王的身分執掌王權，其國權是以公義為基礎的，這公義是恨惡罪惡的公義（如潔淨聖殿、十字架上的受苦），因為基督能顯出神所喜的公義，所以神就膏抹他（在舊約時，凡人負責某職任接受膏抹時，那是一個快樂的場合，那膏油稱為「喜樂油」（注 21）；又當君王大捷班師回京後，必犒賞三軍，在盛慶席中以油膏抹將領之頭，以示榮耀之嘉獎（如詩 23:5），那油亦猶勝膏抹其他的「同伴」。按此節的舊約出處詩 89:27 言，「其他同伴」指其他在各地的王；在此處的應用學者亦有不同意見，有說「同伴」指今日與基督同作王的信徒，因天使是僕役非同伴（注 22）（但此見解似忽略了作者之「比較目的」）；亦有將之解作天使，因此處的比較非與「人」作比，而是以天使為對象。作者在此的主旨，乃要指出基督蒙神以喜樂油膏抹，而天使則無此「優待」。G. W. Buchanan 謂作者以一個借喻襯托基督比天使更偉大：如舊約經文所論，大衛遠勝其他君王，基督（類似大衛）則遠勝天使；這種以「較小的已穩操勝券為前提作暗示更偉大的必更無法可擬的偉大了」的辯證法，猶太人異常喜用（參太 23:18-22 的「起誓論」，太 23:23, 24 的「輕重論」等不贅），與今日文學界之 *a fortiori* 法異曲同工（注 23）。

## 6. 基督是永遠長存、永不改變的創造主 (1:10-12)

「又說，『主阿，你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要滅沒，你卻要長存；天地都要象衣服漸漸舊了；你要將天地卷起來，象一件外衣，天地就都改變了；惟有你永不改變，你的年數沒有窮盡。』」

在此處，作者以詩 102:25-27 指出，神是永遠不變的創造主，如耶穌基督般（基督是創造主本在 1:2 早已敘述，今卻以經文指出），基督不只是創造主，他亦要將天地帶至最後的境地（Consummation），（「象衣服卷起來」）。在當時的羅馬社會中盛行一個傳說，乃是世界是永不毀滅的（注 24），如今作者聲稱，只有基督才是永不改變，永不衰殘（連天地也不及基督）。

## 7. 基督是分享神得勝權能之王 (1:13, 14)

「所有的天使，神從來對那一個說，『你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳。』天使豈不都是服役的靈，奉差遣為那將要承受救恩的人效力麼。」

第七段舊約經文引自詩 110:1。此篇詩是猶太人耳熟能詳的彌賽亞詩，基督在世時亦曾運用（參太 22:43-45）。作者以基督現今及將來的榮耀和國權與天使的作一對比，基督的是榮耀的（神的右邊），得勝的（將仇敵作腳凳）。質言之，基督的權能與神同等，基督是得勝的王，而天使只是奉差遣服役的靈，尤服侍那些「將要承受救恩的人」（指救恩的「尾聲」，救恩的最後階段，如羅 13:11 所言）（注 25）。這最後之階段亦是基督在彌賽亞國度內彰顯其王權之時（注 26）。在此清楚可見，天使是服役的靈，供神差使，保護聖徒，供應聖徒（如以利亞），拯救聖徒（如羅得），助人得救，他們的地位定在基督之下。

小結：

天使在猶太人的風俗文化思潮中是超人一等的，他們在舊約內皆有美好表現，是故猶太人對他們異常尊崇，如 B. F. Westcott 稱，在拉比的著作中（如 *Jalkut Sim 2*； *Jalkut Chadash*， 44， 2），彌賽亞的身分與權能均無與倫比，天使那能相提並論（注 27）。此外，埃及希臘哲學家的猶太人裴羅對天象特別崇尚（*On Dreams 1:22*）。舊約偽經以諾書（89:59）還說神創造了七十位保守天使，管理地上七十國度（參申 32:8；但 10:20，21）（注 28），但如今作者在七方面證出，天使雖強，但與基督相比，他們顯然要「甘拜下風」了。

## B. 第一警誡：鄭重所聽之道，切勿忽略救恩（2:1-4）

希伯來書特徵之一，就是書內辯證某段主題後，作者隨即引用上文所論的話對讀者作出一個警誡。這類的警誡插段在全書中共有五次出現（有說七段，4:1-3 又為一段，與本文所分的第五段再分為二，其他相同）（注 29）。這些插段負起雙重目的：(1) 應用上文的訓誨及引介下文的教義；(2) 借著警誡的話，引導猶太教徒接受基督的救贖，故五段插話皆佈道性質；因為本書主要對象是猶太人，所以今日讀者在這五段的警誡經文內若不加以小心分析，定必引起誤會及錯解經文的意義。J. A. Sproul 正確地指出，雖然本書主要對象為猶太信徒，但在警告經段內，作者卻以未信的人為主（注 30），這點亦符合本書之佈道性宗旨。

### 1. 警誡之目的（2:1）

「所以我們當越發鄭重所聽見的道理，恐怕我們隨流失去。」

上文作者論基督超越天使最後一點，乃是天使為奉差遣的靈、服役的靈，為承受救恩的人效力（1:14），當他提及救恩時立刻以救恩為題，警誡讀者不要悖逆干犯神，至救恩失落，如有些天使忽略了他們的本分而干犯悖逆了神一般。

作者以啟語字「所以」（*καὶ οὖν*，意「為這個緣故」、「為此」）連接上文的辯證，繼續他的勸告，他以「我們」表白，將自己比作讀者般，認同讀者的需要，這是當時流行勸告別人的方式（參雅 3:9），非說作者本身也在受警誡的行列中（如今日傳道人在佈道會時呼籲說「我們要信主，我們要認罪，我們要悔改」（注 31），此格式



在下文多次出現(如 6:1; 10:26; 12:25; 13:13), 故當注意其用意, 免誤解經文。他說我們「應當」( *δεομαι*, 中譯「越發」, 6:17 同字譯作「格外」)「鄭重」( *προσθεωρειν*, 意「泊岸」, 指「安全抵達」或「成功達到目的地」)所聽過的道理(即有關基督是神的彌賽亞, 他降世為要成全舊約的期), 若不鄭重所聽過之道(將所聽的如船泊岸般安全駛達目的海港地)。就會容易(恐怕)隨流失去(「恐怕」亦可譯作「免得」, 表示作者警誡讀者;「隨流失去」 *απορροη* 在古典希臘文裏意是「脫落」, 如指環從手上丟落, 如食物噎梗喉管, 如箭從鞘套裏跌下來, 後來此字成為流行俚語, 意「忽略」, 「粗陋」, 柏拉圖用此字形容「失憶」)(注 32)。

## 2. 警誡之原因 (2:2-4)

「那借著天使所傳的話, 既是確定的, 凡干犯悖逆的, 都受了該受的報應; 我們若忽略這麼大的救恩, 怎能逃罪呢; 這救恩起先是主親自講的, 後來是聽見的人給我們證實了; 神又按自己的旨意, 用神跡奇事和百般的異能, 並聖靈的恩賜; 同他們作見證。」

上文 (2:1) 強調警誡的作用, 本段著重警誡的原因。作者嚴重警告讀者不要忽略神的救恩, 主因有四:

a. 舊約的聖言是確定的 (2:2a) —— 「天使所傳的話」狹指摩西的律法, 廣指整個舊約; 可是舊約沒有明說摩西的律法是借天使傳的, 這只是初期教會的傳統, 可是此意見是無庸置疑(參徒 7:53; 加 3:19); 約瑟夫 (猶太史, 15:156) 亦承認此點 (注 33); 舊約最「明顯」的經文記在申 33:2 及詩 68:17; 七十士譯本乾脆將申命記之「千萬聖者」譯作「天使」(注 34)。舊約「明確」( *επιβεβαιωμενη*, 意「證實」, 參太 5:18) 指出, 凡觸犯摩西誡命者必受審判, 受審判即失落救恩。

b. 凡干犯悖逆的都該受報應 (2:2b) —— 「報應」( *τιμωρη*, 亦意「報酬」、「賞賜」、「工錢」, 視望上下文之意而定, 在此處譯作「報應」或「刑罰」是恰當的, 如 NIV) 是為「干犯」( *απειθεσιν*, 指違反明顯之誡條) 及「悖逆」( *αμαρτιας*, 指無意之錯失) 之人而定的。作者強調干犯舊約聖言的人已受了「該受」( *οφειλουσιν*, 字根「公義」、「公道」, 參羅 3:8) 的報應 (如在曠野之年日), 那麼這件「前車之鑒」該是後人莫大的警惕。

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

同字譯作「不理」)!這是說神的救恩是那麼清楚明確，不應錯過；若錯過了，那怎能逃罪。**H. A. Kent** 調作者在下文從三方面說明救恩的清楚與佐證資料的豐富(即「這麼大」；主親自宣講，聽見的人證實了，神用百般異能同證)，這樣人還悖逆神恩；他的報應定必嚴重，故不可忽略之(注 35)。

d.救恩確實證據良多，不能推諉(2:3b, 4)——救恩確實，因證據良多。作者(將已作第二代非直接領受福音的人)列出多種證據，力證救恩確已賜給世人:「神跡」( )指超常的事、有標記的事件，象路標般指向神及行神跡者背後的能力；「奇事」( )指超越常規的行徑；「異能」( )意神能力的彰顯、是神屬性的施展；聖靈的「恩賜」( )，意「分給」、「分予」，非慣用之 ；此字重點在給恩賜者身上，而 則在恩賜的特色方面)是一類特別的「證據」，按神自己的「旨意」( )，這字在新約只此出現，特指神行動的旨意，與慣用之字 [如 10:7, 9, 30]有別；後者指神決定的旨意(注 36)向人證明神的可靠，救恩的已成。

在本段作者以七大證據強調讀者處在負責的地位，故不可疏忽此方面已領受的亮光，以免刑罰加重。這七大明證分二大範疇:前三屬人方面的，後四屬神方面的證明——(1)主的生平(講道的人)；(2)聽道的人；(3)第二代的「我們」；(4)奇事；(5)神跡；(6)異能；(7)聖靈的恩賜；使人無可推諉福音的真確。

### III.以人子身分及工作超越天使（2:5-18）

基督是神子，其身分必超越天使，此點讀者必口服心服，不容置辯；但基督曾降世為人，為人嘗了死味，這樣他能否仍超越天使，這是讀者必質疑的，於是作者遂逐一辯證，基督雖道成肉身披戴屬人的性質，卻仍能勝越天使。

#### A.人子的尊榮（2:5-9）

「我們所說將來的世界，神原沒有交給天使管轄。但有人在經上某處證明說，『人算什麼，你竟眷顧他，世人算什麼，你竟眷顧他；你叫他比天使微小一點，賜他榮耀尊貴為冠冕，並將你手所造的都派他管理；叫萬物都服在他的腳下。』既叫萬物都服他，就沒有剩下一樣不服他的。只是如今我們還不見萬物都服他。惟獨見那成為比天使小一點的耶穌，因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕，叫他因著神的恩，為人人嘗了死味。」

基督以人子的身分「現世」仍能比天使優越，理由有三：

##### 1.人子有權承受將來的世界（2:5）

在現今的世界中，天使確有管轄之權柄（參但 10:13，20，21；約 12:31；14:30；弗 6:12）。「將來的世界」乃是基督再回來作王的時代，那時得勝的信徒與他同時作王管理世界（注 37）（參啟 3:21；20:6）並轄管天使（林前 6:1-3；弗 1:20）。「管轄」（）本是軍事辭彙，意指軍官調動士兵行軍的隊伍，或安排部隊的陣勢（注 38），在此則用作基督為王之管理方面。作者引述天使有權責服役及管理現今的世界（參申 32:8），將來的世界卻是屬人子基督管轄的範圍。

##### 2.人子恢復世人的尊榮（2:6-9a）

為了要證實人子必會管轄將來的世界，作者引用詩第 8 篇的話，那是一篇彌賽亞詩篇，內中記述神造人的尊榮，並應許以世界給人管理，這應許與現實（2:8）有一個不可跨越的距離，但在基督身上，人的尊榮遂變成失而復得了。按詩 8:6 言，人雖有神的眷顧，人還是比天使微小一點；人雖復有神的榮耀和尊貴的應許賜與他，並命萬物服在他腳下，這是人獨有之尊榮，但今日事與願違，萬物都未歸降人，這是人的難題。人雖有榮耀尊貴，又萬物本要服在他腳下，卻有兩個難

結，一是人如何比天使微小一點，二是萬物仍沒一點服在他腳下，那怎麼辦？

人的難題變成基督的難題，他降世為人，便承擔了屬人的羞辱與失敗，但因他的得勝，人便尋回他所失落的尊榮，故此人的難處便在基督身上獲得完善的解決，因為他甘願背負人的罪，受了代死的苦，所以神將尊貴榮耀賜與他，而世人因他的救恩可以尋回失落了尊貴與榮耀。

為了解釋這個失而復得的過程，作者又再嘔心瀝血力證如下，他先釋明人的失敗，再述人子的得勝：

a. 人如何比天使微小一點——「天使」一詞在希伯來文（詩 8:5）是 *elohim*，此字意「神」（如創 1:1）或「天使」（詩 97:7）或「人」（詩 82:6），確定之意義要視乎上下文的涵義。七十士譯本將詩 8:5 譯作「天使」，希伯來書作者視之為合理之翻譯，故引自該處證實其立論（注 39）。此外，猶太人的他爾根，古猶太經學家，敘利亞譯本，拉丁通俗本等亦譯成「天使」（注 40），可見古代聖徒的意見對此點頗一致。「微小一點」（可指空間、時間或程度的任何一面範疇）在此處有二個意義，一指人在肉身物體及地理環境方面較天使微小言，但這是人的規限，人總不及靈體的多能多才，故此意似不能成立；另一是指時間方面言（如賽 57:17）（注 41），那是說今日人沒有該有的尊榮，以致比天使微小，溯因人犯罪喪失了治理萬物之權柄（創 3:17-19），導致今日天災橫禍，動植物皆不易為人效力。人以昌明的科技竭力叫地服在腳下，始終不能成功，全因人類始祖亞當犯罪之故（參羅 8:19-22）。這情況將持久下去，直至彌賽亞再來在地上建立太平盛世之國度時才恢復過來。舊約學者 D. R. Glenn 謂詩第 8 篇有濃厚彌賽亞預言成分，故希伯來書作者並不反對七十士譯本，他只將詩第 8 篇的彌賽亞預言成分用在基督身上（注 42）。

b. 基督如何比天使微小一點——為了要成就救恩，基督便要降世為人，成為真人，就是人子，名叫耶穌（此名強調他的人生）。基督既成了人，就有人的軟弱，但那只是暫時的（如「人如何比天使微小一點」的辯證），約三十多年之久，為了代人負起因罪而來的刑罰，嘗了死味，使人能進入榮耀裏去（注 43）。

詩第 8 篇本是頌贊人的尊榮，但希伯來書作者仿照敬虔猶太人士的 Midrash 式釋經法，視該篇詩具有雙指性，指人類，二指基督。原初所指的是第一亞當（代表人類），其失落之尊榮在末世的末後的亞當身上便即復得（即基督），這正是基督降世之目的了（注 44）。

### 3. 人子成就人的救恩（2:9b）

猶太人最難理解的是神的彌賽亞怎可以比天使微小？耶穌若是基督，怎能超越天使？作者在上文證出人子回復世人的尊榮，此點天使無能辦妥。他指出基督「為人人嘗了死味」是彌賽亞代贖的功勞（回答結 18:4；羅 6:23 的難題），天使不可死，故不能成就代死的贖價。

基督的死乃是因神對人的恩典之故，使世人因此獲得不費之惠、不勞而獲的救贖，就因他的代死，神就以此為榮，並將尊貴榮耀冕於他。

## B. 人子的代死（2:10-18）

「原來那為萬物所屬，為萬物所本的，要領許多的兒子進榮耀裏去，使救他們的元帥，因受苦難得以完全，本是合宜的。因那使人成聖的，和那些得以成聖的，都是出於一；所以他稱他們為弟兄，也不以為恥，說，『我要將你的名傳與我的弟兄，在會中我要頌揚你。』又說，『我要倚賴他。』又說，『看哪，我與神所給我的兒女。』兒女既同有血肉之體，他也照樣親自成了血肉之體；特要借著死，敗壞那掌死權的；就是魔鬼；並要釋放那些一生因怕死而為奴僕的人。他並不救拔天使，乃是救拔亞伯拉罕的後裔。所以他凡事該與他的弟兄相同，為要在神的事上，成為慈悲忠信的大祭司，為百姓的罪獻上挽回祭。他自己既然被試探而受苦，就能搭救被試探的人。」

上段指出人子能恢復人被造之榮，本段論人子的代死所產生的果效。作者在下文內詳細闡釋，基督的死帶來極大的果效，遠超天使所為，共分七點：

### 1. 基督的死是合宜的（2:10）

本節所指乃是在父神的計畫中，基督的死並沒有與其屬性衝突。「萬物所屬」、「萬物所本」是指神；「領許多人進榮耀去」、「救他們的元帥」、「受苦難得以完全」是指基督。十字架是父神偉大智慧的彰顯，基督的死是合乎神的慈愛與智慧，亦合乎他降生之目的。

「合宜」（，意「合適」）是一個帶目的辭彙，故可意譯作「達到目的」。此目的是將許多兒子帶進榮耀去（代表救贖，或說救恩的第三部曲得榮耀），為了要將許多兒子帶進榮耀去，基督就要多受苦難，成為救恩的「元帥」（指「開荒者」、

「領袖」，徒 3:15；5:31 同字譯作「主」、「君王」，但皆指基督，七十士譯本以此字譯民 14:4 的「首領」字（注 45）。基督開啟救恩之門，使多人跟隨兼進入，他的救贖方法與眾不同，乃是靠自己受苦，使服從的人得以「完全」（在此處意「得救」，參 7:11；9:9；10:1，14；非指成熟或成長），因耶穌基督是「救恩的元帥」。

「完全」一字在本書共出現二十次（注 16），動詞十四次，名詞三次，形動詞二次，形容詞一次；這字原意廣指「達至善境」；在屬世方面言可指「身體成熟」，成為成年人（如 Plato, Xenophon，蒲草文獻的用法）。死海古卷文獻將此字形容「瓜熟蒂落」的結婚年齡；在社交用途上，此字形容債務的「還清」；在宗教用途上，此字則指罪蒙「赦免」或被「接納」進入恩約社團內（注 47）。由這三方面的用途（成長的過程，手續上的結算清楚，完全蒙悅納）可歸納一個共同點，乃是此字可指達到人生之目的，而得救、天堂、象神，正是信徒最終目的（注 48）。C. Carlston 謂，來 12:23 的「成全」是全書所有「tel-」字根的字義，而天堂領域才是真正的完全領域（注 49）。

## 2. 基督的死使人成聖（2:11a）

基督不單稱為信徒的「救恩之元帥」，他亦稱為「使人成聖者」，故此他是信徒之生活成聖者，人不可以生活成聖是因罪在其中加以破壞，但此處所指的成聖是「地位的成聖」（positional sanctification，參林後 5:21；西 2:10）。信徒站在神面前的地位是成聖的，雖然他的生命並非完然成聖。生命的成聖是一生之久的工夫，而成聖至得榮的道路可稱為「完全」之路。

## 3. 基督的死使人為神的兒子（2:11b-13）

使人成聖的是神，得以成聖的是人；現今因基督的代死，神人「得以合一」，故此神人生命相同（參來 2:17；彼後 1:4；中譯「都是出於一」；英譯「出於一神」）。神不以信徒稱為基督的弟兄為恥，生命既然相同，信徒因信成為神的兒女（約 1:12）。

「出於一」的「一」字 可作男性名詞（如 Chrysostom；P. Lombard；Aquinas；Delitzsch；Westcott；Moffatt；Spicq；F. F. Bruce；Montefiore 及甚多英譯本等）或作中姓字（如 P. E. Hughes）；若作男性字，「出於一」便解作「萬物源歸一神，連天使在內」；若作中性意思，這句便指基督在誕生之事上取了人的性情，認同世人的生命（注 50），人能稱為聖者，那全是神的工作。

作者以三段舊約經文輔證他的論據，就是信徒與基督同作弟兄及稱為神的兒女：(1) 詩 22:22（2:12）--這篇彌賽亞詩篇預告將來彌賽亞必會將父神啟示給那些他稱為弟兄的人（參約 5:17-23；17:6）；(2) 撒下 22:3 或賽 8:17（2:13a）--以賽亞先知視自己為餘民中的一分子稱頌神，現今作者將以賽亞的話放在基督的口中，使彌賽亞成為舊約經文的說話人；(3) 賽 8:18（2:13b）--本段舊約經文背景說以賽亞與自己骨肉兒女同心服侍神，如同基督與其「屬靈的兒女」（信徒）同心服侍神一般（注 51）。

## 4. 基督的死敗壞掌死權的（2:14）

接讀上文，信徒「同有」（κατάσχεσις，意「契通」，「分享」，「參與」；羅 12:13 同字譯作「幫補」）血肉之體，所以基督就「取了」（σάρκα，中譯「成了」）同樣的身體，以死（有死才有復活）「破壞」（καταργήσας，意「使無效」，「使停頓」同字在羅 3:3 譯作「廢掉」，路 13:7 作「砍了」；林前 15:26 作「毀滅」）掌死權之魔鬼。基督的死是復活的前奏，復活是敗壞魔鬼權柄的武器，所以「死與復活」在基督生平內是分不開的整體。

### 5. 基督的死釋放怕死的人 (2:15)

人因怕死，以致被死的陰影牢籠，失去人生樂趣，沒有人生自由，如同奴僕般。「釋放」( )意「鬆綁」，「解開」，是蒲草文獻中的一個常用字匯，指夫妻關係的「休掉」、「斷絕」；商貿合約的「解散」或宣佈「無效」，故在此處作者所用的字極富描繪性。基督的死使人不懼怕死亡的來臨，因為死後的復活與復活後的歸宿都是光明幸福的。

### 6. 基督的死成為慈悲忠信大祭司 (2:16, 17)

天使犯罪就全無挽回的餘地，然而人犯罪，基督卻為他們死，為他們開了救恩的門，尤其是「救拔」( )，有兩方面用途，正面指「緊握」，「協助」，「攫取」，如提前 6:12, 19；反面指「纏繞」，「羈囚」，如可 8:23；路 20:20, 26；徒 8:9；23:19；此外應作正面解) (注 52) 自己的同胞 (亞伯拉罕的後裔，此言給讀者帶來莫大的安慰)，這是基督降世的主旨與任務，所以他凡事與他的弟兄 (自己的同胞) 完全相同 (如誕生、成長、受誘等)，使他在神的事上 (指屬神的事上，尤其是祭司之工) 能成為慈悲忠信的「大祭司」( )，此字在新約僅於這處出現，是本書鑰字之一)，為百姓獻上「挽回祭」( )，此字將希伯來文「遮蓋」字譯出；不少學者對此字之含義采二極端，一是視此字意「解除」[如 C. H. Dodd, RSV, NEB]，另一是「遮擋」[如 L. Morris, KJV, NIV]；近期學者卻將之作「和好」或「代贖」[如 D. A. Hagner]；此譯法較為可取，亦是二極端中之中立解釋)。

作者稱基督為慈悲忠信的「大祭司」，非象第一世紀時的該亞法與亞拿，或是不不少的撒都該人 (祭司多是撒都該人)；他們的劣行都是惡名昭彰的，故此言對讀者實受惠不淺 (注 53)。



7. 基督的死能搭救被試探的人（2:18）

基督的死如何能搭救受試探的人？經學家對「試探受苦」一詞解作基督所受的苦是為了執行彌賽亞身分而受的（注 54），非自招的或從懼怕、悲哀、疾病而來，所以基督「被試探受苦」的試探，即十架苦杯的試探（注 55），是為要顯出自己是神的彌賽亞而受的。若他能勝過這方面的試探，他便能勝過其他的試探（參 4:15），他就能幫助那些在試探中受苦的人。D. Guthrie 正確地指出：「本節的比較不是將基督所受的試探與人所受的相比，而是作者意欲指出基督有能力去搭救那些在試探中的人」（注 56）。「搭救」（）是由二字組成，一是「哭叫」（），一是「飛跑」（），這字多描述母親驟聽到嬰兒哭啼時便立刻飛步前往呵護之，如此描述基督的「搭救」在試探中的人，作者又一招生花妙筆，妙不可言！

書目注明：

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

- (注 13) 如 J. F. Walvoord, *Jesus Christ Our Lord*, Moody, 1969, p.40; J.R.Rice, *Is Jesus God?* Zondervan, 1948, p.71; R. G. Gromachi, *Stand Bold in Grace, An Exposition of Hebrews*, Baker, 1984, p.32。
- (注 14) 如 P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1977, p.54; F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, T & T Clark, 1871, Klock & Klock, 1978, p.64; M. R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, AP & A, 1972r, p.1095。
- (注 15) 如 B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, 1889©, 1970r, p.21; D. Guthrie, p.72。
- (注 16) J. F. MacArthur, p.30; J. Moffatt, “Hebrews,” *International Critical Commentary*, T & T Clark, 1924©, 1968, p.11; R. Gingrich, *The Book of Hebrews*, Riverside Press, 1983, p.11.
- (注 17) B. F. Westcott, p.23; M. R. Vincent, p.1096.
- (注 18) T. K. Oberholtzer, p.87; H. A. Kent, p.42; R. G. Gromachi, p.33 等表同感。
- (注 19) D. Guthrie, p.75.
- (注 20) *Ibid.*, p.77.
- (注 21) 如 H. A. Kent, p.44.
- (注 22) G. W. Buchanan, p.xxiii; P. E. Hughes 謂這比較法旨在指出基督的神性，可是他卻將喜樂油解作主的復活與升天，參 Hughes 著上引書第 65 頁。
- (注 23) D. Guthrie, p.78.
- (注 24) H. A. Kent, p.46.
- (注 25) R. B. Allen, *When Song is New: Understanding the Kingdom in the Psalms*, Nelson, 1983, p.175.
- (注 26) B. F. Westcott, p.16.
- (注 27) 引自 D. A. Hagner, “Hebrews,” *Good News Commentary*, Harper & Row, 1983, p.27.
- (注 28) 如 R. G. Gromachi, p.37.
- (注 29) J. A. Sproul, “The Warning Passages in Hebrews,” *Grace Bible Conference Memeographed Notes*, 1978; J. A. Sproul, “in Hebrews 6:6,” *Grace Theological Journal*, vol.2, No.2, Fall, 1981, p.326.
- (注 30) 非如 T. K. Oberholtzer 在上引論文內視希伯來書作者亦

有相同的危險，只是他將下文的「報應」解作在律法制度內的咒詛，而非涉及救恩（見第 93 及 94 頁）。另參 I. H. Marshall, *Kept from the Power of God*, Bethany, 1969, p.139。

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

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

## 4. 基督的超越 (三) ——基督超越摩西 (3:1-19)

### I. 序言

基督超越天使是無庸置辯的，信猶太教人士不單尊崇天使，他們對摩西亦抱著極尊敬的態度，他們視摩西為神之律法的頒佈者，為人忠耿無邪，大公無私，是以色列國的國魂。他不單帶領以色列人出埃及，他曾面對神，臉上反照神的榮光，他的一生是神跡上加神跡，猶太人甚至視摩西比天使更重要（參 Sifre 103）（注 1），因摩西的律法是以色列人的「國寶」。他們視基督在表現與貢獻上尤不及摩西，所以作者一則在此答辯讀者心中的疑惑，再度高舉基督的超越，二則又借此機會指出古人對摩西沒有信心已招惹神怒，那麼今日對基督沒有信心時更招惹神的審判（注 2）。

### II. 基督與摩西的比較 (3:1-6)

#### A. 思想耶穌 (3:1)

「同蒙天召的聖潔弟兄阿，你們應當思想我們所認為使者，為大祭司的耶穌。」

本節首字為一個連接詞（          ，意「故此」或「所以」），將上文引入本段內。上文證出基督代死的偉大，他是信徒的大祭司 (2:17)，此段指出基督尤勝猶太人的拯救者摩西。

作者以二個形容詞稱呼讀者：(1)「同蒙天召」——意義與「同享救恩」相同，如下文 3:14 的「與基督有分」（「同蒙」          此字的原意在下文 6:4 另有詳述）；(2)聖潔的弟兄——此合詞（聖潔的人，弟兄）雖在新約中首次出現，分開來用卻是保羅慣用的辭彙，這二個稱喚極象保羅的口語。作者囑咐他們應當「思想」（          ，意「仔細研究」，「細心考慮」，「鄭重思想」，參 10:24 同字譯作「相顧」）這位我們「共同所信的」



被造物的背後必顯出有造物主的存在，而造萬物的是神。這個比較指出基督是造物主（如工程師），摩西只是被造的（如工程）；基督是公佈律法者（神在基督裏），摩西只是領受律法的，基督的優勝處就顯著了。

## 2. 以屋中成員為喻（3:5）

基督與摩西的分別，也在於他們與神的選民的關係上顯露出來。摩西乃僕人的身分，而基督卻是神的兒子。「僕人」（這字在新約中僅在此處出現）是一個親密的稱號（參民 12:7），其意特殊，尤指僕人甘心與忠於職守方面言（注 4），故可譯作「忠僕」（出 35 至 40 章共有四十處記摩西如何在神家中盡忠無偽（注 5））。作者以此字（非慣用的）形容摩西，可見他亦甚尊崇摩西（表示作者是猶太人無疑）；然而基督卻是神的兒子，兒子永久是家中的成員，僕人可能是暫時的，基督在世上也強調這類的話（參約 8:35）。

再者，摩西的工作乃「為要證明將來必傳說的事」，指摩西的說話中有甚多部分預告基督的來臨（如申 18:15）。換言之，舊約（摩西、猶太教）所遙指的是基督的工作，表示摩西的話亦非完全，完全的乃在基督身上顯明，所以基督乃完全了猶太教，也應驗了摩西的預言（如來 10:1）。在預表學上言，摩西是影子，基督是實底，實底固然比影子來得重要。在象徵學上言，摩西代表猶太教，基督代表新約，新約成全舊約，也成全猶太教的願望。

## 3. 以家中職責為喻（3:6）

摩西既是僕人，他的職守就是服役。基督是兒子，他在家中的權是治理，指揮奴僕如何服役，兩者有極大的分別。

在結束本段比較時，作者將信的人喻作神的家。他以擁有可誇的盼望、可誇的膽量和能堅持到底的決心形容擁有救恩的人，神的家就是充滿這類的人。

「可誇的盼望」是一個真誠的盼望，是引以為榮，可誇耀的盼望。若所盼的不會出現，那人不必要以那分盼望為榮。這樣擁有「可誇的盼望」的人便如同擁有真誠信心的人。「膽量」（可譯作「信靠」、「信任」（confidence）。此字若與「盼望」放在一起便產生「真實信靠」的含義。若有人能「堅持到底」（，四個原文字，四個中文字）指「確實擁有」「盼望」與「信靠」，他就是神家裏的人了，「到底」（就是達到完全的境界。

### III. 第二警誡：不要硬心（3:7-19）

第二警誡承接上文（3:7 首字為 **וְ**，意「因此」，「故此」，和合本漏譯）基督與摩西所作的比較，因讀者中有人懼怕完全脫離猶太教，徹底跟從基督。作者遂以舊約摩西時代中一段歷史，說明該時代亦有人在進入迦南地時，因為不信之故而折返曠野，遭受神的審判。作者挑選這段史事非但語重心長，亦是異常的切合當時讀者的處境。

#### A. 歷史之鑒（3:7-11）

「聖靈有話說，『你們今日若聽他的話，就不可硬著心，象在曠野惹他發怒，試探他的時候一樣；在那裏，你們的祖宗試我探我，並且觀看我的作為，有四十年之久。所以我厭煩那世代的人，說，他們心裏常常迷糊，竟不曉得我的作為；我就在怒中起誓說，他們斷不可進入我的安息。』」

作者引詩 95:7-11 所記之歷史作為勸誡的基礎。這段經文是大衛寫的（來 4:7）。當時大衛亦以同段史事警誡同時代的人不要小信神，招惹神的忿怒。想不到一千年後，希伯來書作者照樣以之警誡他那時代的人。這段經文明說是大衛作的，作者卻說是聖靈說的（參 2:12，作者引用詩 22:22 時說是耶穌說的，非用大衛說；同樣 4:7 引用詩 95:11 時說是神非人說的），此點說明聖靈是聖經的真作者，聖經是聖靈所默示的，在此處就是一個明顯例子，人所說的變成聖靈所說的。

作者在此處引用古史之鑒，旨在強調三點：

1. 現今機會，不要錯過（3:7b）——「今日」指目前的機會，「今日」（全書出現八次）是作者強調的字彙，處在句子的前頭，他所題的雖是歷史，然而他的心思卻放在當時的讀者身上；

2. 試探惹怒，不要重複（3:8b，9）——以色列人在龐大的證據下仍不信神的大能（「觀看我的作為」）凡四十年之久（參出 17:1，2，7；民 14:22 記十次試探），可見他們頑梗透了，以致惹起神審判的怒氣來。「惹怒」（**וַיִּצְרַח**），意「在痛苦之外」或「遠超痛苦」，即「苦不堪言」（注 6）。若讀者不留意「前車」之鑒，歷史可能重演，故作者借用歷史的審判為警的基礎，「功夫」異常「到家」了！



3.世代受罰，不要效法(3:10, 11)——以色列受罰是因硬心與試探神之故，所以神就「厭煩」( *וַיִּשְׁמַד* ，意「大怒」) 他們。再且，他們心裏「常常迷糊」( *וַיִּשְׁכַּח* ，意「常錯失」)，也「不曉得」( *וַיִּשְׁכַּח* ，意「沒承認」或「不接受」) 神的「作為」( *וַיִּשְׁכַּח* ，意「道路」，指神的帶領，如在加底斯差遣十二探子那段，參民 14:11)。「心中迷糊」與「不曉得」是分不開的，前者重因，後者重果，以致神在怒中起誓，不容許他們進入他的「安息」(以抽象代表實體，「安息」代表「應許之地」，民 14:28-30)，在那裏神應許給他們平安度日，全無仇敵侵侮，那是真安息(參申 12:9, 10；書 21:44；22:4；23:1)。

### B.警告不信(3:12-19)

「弟兄們，你們要謹慎，免得你們中間，或有人存著不信的噁心，把永生神離棄了；總要趁著還有今日，天天彼此相勸，免得你們中間，有人被罪迷惑，心裏就剛硬了。我們若將起初確實的信心，堅持到底，就在基督裏有分了。經上說，『你們今日若聽他的話，就不可硬著心，象惹他發怒的日子一樣。』那時聽見他話惹他發怒的是誰呢；豈不是跟著摩西從埃及出來的眾人麼。神四十年之久，又厭煩誰呢；豈不是那些犯罪屍首倒在曠野的人麼；又向誰起誓，不容他們進入他的安息呢；豈不是向那些不信從的人麼。這樣看來，他們不能進入安息，是因為不信的緣故了。」

因為上文的史鑒，作者遂即趁機警誡當時的讀者。他呼他們為「弟兄們」，此字非象 3:1 的「聖潔的弟兄」，那處意指信徒，今處卻與作者同種族背景的猶太人，如在使徒行傳的用途(參 2:29；13:26, 38；22:1, 5；28:17)(注 7)。作者勸誡他們要謹慎，重點可分五方面：

#### 1.勿存不信的噁心，離棄永生的神(3:12)

世上最大的罪莫如不信的罪，不信的心作者稱為噁心，結果就把永生神「離棄」了( *וַיִּשְׁכַּח* ，意從站立處離開，英文 *apostasy* 字源自此)。離棄永生神就是離棄對基督信仰，這是作者特別強調要謹慎的(參 2:1 的警誡)，猶太教徒不會離棄神，他們是一神信仰之宗教。

#### 2.趁著現今機會，天天彼此相勸(3:13a)

本段首字( )中譯「總要」，亦可譯作「但要」。作者勸說，非但不要存不信的噁心以致離棄神，反要在現今之機會裏天天彼此相勸(「反要」銜接「相助」，非接上「趁著機會」)。「相勸」( )與「安慰」是同字)是一個天天的吩咐，因為天天皆有機會接受或離棄神。

### 3. 勿被罪迷惑，以致心裏剛硬(3:13b)

天天相勸是需要的，因為罪的迷惑天天存在，而天天彼此相勸的效果得免被罪迷惑。「迷惑」( )，意「欺騙」，如創 3:13；羅 7:11；林後 11:3；太 13:2)指若不多行相勸的事，人就容易被罪欺騙，致心裏剛硬，不易轉向神，所以作者在 10:25 亦勸他們不可停止聚會，以免心底剛硬起來。「剛硬」( )是過去假定式及被動式或自身式(aorist, subjunctive passive)動詞，指自己習慣性使之形成這樣的結果(注 8)，表示非一朝一夕的工夫，而是多次的悖逆與頂撞神造成的。

### 4. 起初的信心，務必堅持到底(3:14)

作者說起初的信心既已確實，就需堅持到底，因為堅持到底才是真正信心的證明，這樣就證明在基督裏有分了(「有分」

在 3:1 譯作「同蒙」；路 5:7 同字譯「同伴」，參下文 6:4 的詳述)。既有這種信心，作者遂勸告讀者務必「堅持到底」( )，意「在底下站立」，即在極乏勁力之下仍站立得穩)，不要放棄，免功虧一簣，前功盡廢(類似既已來到迦南地門檻加底斯，就不要回頭，該憑信勇往直前)。

### 5. 勿重蹈史履，惹神發怒(3:15-19)

在結束本段的警誡時，作者重複上文(3:7, 8)已用的舊約經文(詩 95:7-11)及以色列人在曠野不信、頂撞神的後果為戒，期望讀者勿重蹈歷史之鑒，惹神發怒，遭受審判，進不得「應許之地」(即「完全」)。在這段文字內，作者運用五個問題，然後自己回答(第二與第四是第一與第三的回答，然而在第五問題內，他自問自答)，這類自問自答的文章形式在猶太教文獻內頗流行，是為一種自我對辯式(diatribē)之教學法(參羅 3:1-8 的一連串五個問題)，務使讀者明白所指是何者，因自我作答表示這就是答案。

書目注明：

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

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

## 5. 基督的超越（四） ——基督超越約書亞 （4:1-13）

### I. 序言

按文法結構言，3:19 與 4:1 之間沒有隔隙（注 1），但在主題上則可將本段分成另一獨立辯證。作者在此（4:1）承接上文的警告，再接再厲，給讀者額外一擊，冀望讀者不要硬心，而失去進入「安息地」的機會，故按主題思路言，本段實是一篇精警的勸世言。

上文論以色列人在摩西帶領下，因不信之故遂不能進入安息地。本段卻論以色列人在約書亞帶領下，雖然進入安息地，人仍不能得到應許的安息，因為那真正的安息只在基督裏才有（參太 11:28-30）。

「安息」一詞在聖經內有三方面之含義：(1)一周中的一日劃分為安息日；(2)抵達應許之地是為得看「安息」；(3)永久性的安息，即永生（注 2），亦即屬靈之安息。本段共十次提到安息，可見「安息」是全章的中心。

「安息」雖指工作止息，在屬靈的領域上卻意義深長，在救恩方面，安息消極上是指不需工作，白白領受（如太 11:28），安躺在神之恩典內，這領域只有基督才能帶進去（注 3）。安息從積極角度言，是進取，是與神交通，享受神的同在。神設立安息日，目的是使人在工作忙碌的生活中不要忘記神，反而積極地去享受神。

### II. 第一回合的勸勉:安息的意義（4:1-10）

#### A. 安息的應許（4:1）

「我們既蒙留下有進入他安息的應許，就當畏懼，免得我們中間或有人似乎是趕不上了。」

4:1 的原文次序為第二個字為「所以」（ ）連接上文的警世良言，因為進入安息的應許不只給當時的以色列人，亦給讀者時代的人，表示應許之門仍然開啟（「我們既有留下進入他安息的應許」，自譯；中譯似有點不清楚），既有這「應許」（此字在本書出現共十四次；遠超新約其他書卷）就當畏懼，免得有人「以為」（ ，可譯作「似乎」或「認為」）落後而趕不及進入安息。作者以古鑒今，過去以色列人因不信而不得進入安息（應許）地，與讀者現今的處境

相若。若不更進一步靠信進入安息，他們便流離在安息地之外了。但既有能進入安息的應許就當借著信進入，免得在「你們（小字）中間或有人似乎不能進入了」（中譯「趕不上」。原文，意「落伍」，「落第」，「不及」，「虧缺」；在宗教用途上指不能進入聖會內（注4），英文 *hysteria* 即「歇斯底里亞」由此而來）。因如 F.F. Bruce 言：進入迦南地的應許，就是進入屬靈應許的一面鏡（注5）。

### B. 安息的條件（4:2, 3）

「因為有福音傳給我們，象傳給他們一樣，只是所聽見的道與他們無益，因為他們沒有信心與所聽見的道調和。但我們已經相信的人，得以進入那安息，正如神所說：『我在怒中起誓說，他們斷不可進入我的安息。』其實造物之工，從創世以來已經成全了。」

安息獲得的條件或因素在乎信心，故作者在此強調信心與行動的配合，才能產生蒙恩得救的後果。

得著安息最首要的條件就是信心，作者自說雖然福音曾傳給「我們」如先前傳給以色列人（「他們」）般，這「福音」可稱為「安息的福音」（注6），只是他們對福音沒有相信的心，結果與之無益。道已聽了，可惜他們沒有信心「調和」之（  
（  
，意「將兩件事綁在一起」（注7），呂振中意譯「打成一片」），所以生不出果效來。

作者在此處暗示，讀者若只有猶太教卻無進一步的信心，結果無濟於事。猶太教見證基督（參約 5:39），但他們沒有信心，終不能得安息，只有「相信」（過去式，指決定性的經驗）的人才能「進入」（現在式，指現在不斷的過程（注8），非說待將來才能進入（注9））「那安息」（4:3a），正如神在怒中起誓時所說的：不信的不得進入「我的安息」（4:3b）（「我的安息」即上節的「那安息」），指屬靈的安息，此安息只歸給稱耶穌是彌賽亞的人。

### C. 安息的種類（4:4, 5）

「論到第七日，有一處說，『到第七日神就歇了他一切的工。』又有一處說，『他們斷不可進入我的安息』」。

論到安息，作者提出有二類：(1)工作的安息，即創造後的安息（「歇

息」) (4:4)；神不再創造了，故他正在安息中；(2)屬靈的安息，即救贖的安息(參「我的安息」及「那安息」；4:4, 5)，亦即下文「安息日的安息」(4:9)；第一類安息，人人可享之；第二類的安息只有信者才有分，正如作者引用詩 95:11 為誡，以佐證信者才有真安息。

#### D. 安息的盼望 (4:6, 7)

「既有必進安息的人，那先前聽見福音的，因為不信從，不得進去；所以過了多年，就在大衛的書上，又限定一日，如以上所引的說，『你們今日若聽他的話，就不可硬著心』」

作者強調，既有進入安息的人(得救的人，基督徒，非讀者中猶太教徒)，那末在曠野時代，那些不能進入安息地享安息者是因不信之故了(4:6)。但神恩浩瀚，多年後神透過大衛(詩 95:7)向人宣告有一日，即「今日」(中譯本漏譯；全句應是：「又限定一日，今日，如以上所引」)，人還可得安息，蒙悅納。「限定」(，意「規定」，「指定」，英文 *horizon* 從這字而出)一字表示給人得安息是神一直以來的定規，這是他心意所在。既然大衛在摩西後四百多年寫上「今日」，這表示約書亞時代的人沒有得著作者所指的安息(注 10)，但「今日」這應許仍存留在讀者當中(參 4:1)，作者渴望讀者不要錯過這機會便好了。

#### E. 安息的性質 (4:8-10)

「若是約書亞已叫他們享了安息，後來神就不再題別的日子了。這樣看來，必另有一安息日的安息，為神的子民存留。因為那進入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了他的工一樣。」

作者為防讀者中可能有人反駁，摩西的時代雖然幾乎全族不得進入迦南地，然而約書亞卻能帶領新一代進入，這樣豈不是顯出約書亞猶勝摩西。既有約書亞，又何需要基督，因約書亞已成功率領其百姓進入安息。因此作者遂要解釋清楚神立安息的真意，而只有基督才能真正成功地給人這種安息。

##### 1. 安息是屬靈的 (4:8, 9a)

約書亞所帶進的安息是屬地的，非屬靈的，故約書亞的成就是有限的，此點舊約多處明載（書 21:44；22:4；23:1），亦未能完成詩 95:11 的含義，「所以」（*so*，即中譯的「這樣看來」）神在後來才題別的日子（如詩 95:11）。三一神學院舊約教授 W.C. Kaiser 據自詩 95 篇的末世意義解釋本節之安息是屬靈的安息，亦預告將來以色列及全地的信徒在千禧年內享受屬靈的安息（注 11）。

## 2. 安息在古時是為以色列的（4:9b）

作者所顧慮的對象是猶太人，故他以「神的子民」（舊約一貫指以色列人）一詞指出，神特別為他們存留一個永遠的安息，稱為「安息的安息」（*rest of rest*），此字在全新約只有本處出現，是作者自創的字彙，為要表達這種安息的意義，使讀者不會誤會他的解釋，叫讀者注意神特殊之恩是優先地為他們存留（參太 10:5·6；15:24；約 4:22；羅 1:16）。在教會時代，「神的子民」一詞卻包括任何屬神的人（參彼前 1:20）。

## 3. 安息是靠相信，非靠行為而得的（4:10）

關於「那進入安息的」是誰，經學家的意見有三：

(1) 指基督徒得著屬靈的安息（即得救），不需靠行為蒙恩（歇了他的工）（注 12）；

(2) 指信徒的離世（注 13）；

(3) 指基督在地上工作完畢，回到天上去（注 14）。

既然上文（4:9）所論的安息應許已為人存留，那麼接續在下文內這位為人存留的必是約書亞的後表（單數名詞），就是在十架完成救贖給人永遠安息的耶穌基督，故第三說較為合理，可是在原則上言，真正得安息的人就不需要工作（安息是享受，是滿足，如神歇了其創造之工般），暗示猶太教所強調的靠行為稱義不能帶給人真正的安息。安息是歇工的，是靠信心，非行為的（參羅 9:31-33），這是安息的真義，亦是摩西的「安息日」所遙望的，這「安息的日子」乃靠基督帶給以色列民了。

## III. 第二回合的勸勉：安息的急需（4:11-13）

「所以我們務必竭力進入那安息，免得有人學那不信從的樣子跌倒了。神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入剖開，連心

中的思念和主意，都能辨明。並且被造的，沒有一樣在他面前不顯然的；原來萬物在那與我們有關係的主眼前，都是赤露敞開的。」

這次勸勉積極方面鼓舞讀者務必得安息，消極方面勸誡勿效法不信者的榜樣而滅亡。全段勸告可分二點：

### 1. 急需進安息的勸告（4:11）

「所以我們」是 4:11 的首語字，回應第一回合的啟語格式（4:1）。因為作者在上文早已解釋安息的意義及獲得安息的條件，如今他再接再厲，極力勸告當時讀者「務必竭力」（                    ，帶迫切性的含義，羅 12:11 同字譯作「殷勤」）進入那安息（指在談論中那「真安息」，亦代表「救恩」），免得有人象以前不信的以色列人的樣子就跌倒了（「跌倒」喻「審判」）。

### 2. 急需進安息的警告（4:12，13）

此節表面看來似乎與上文脫節，其實這正因上文而引出來的警告（啟語字是「因為」                    ，中漏譯）。作者謂讀者若已接近安息而不多行一步去獲得之（如在應許之地邊緣的人退後轉回曠野漂流），那不但太可惜，反將遭受神的審判。

談到審判，作者以神的道為審判的準則（信之真偽在神的話前立即判明）。他在三方面描述神的道是「活潑」（                    ，意譯「有生命」），「有功效」的（                    ，意譯「有活力」），擁有「辨明」（                    ，此字在古希臘文用作形容農夫簸麥子的動作（注 15））人的心思意念的力量，如兩刃利劍，甚至「魂靈骨髓」（喻最隱密的意念）都能分割（「刺入」與「剖開」皆喻神的道帶透徹性的功用；4:12）。作者繼續指出，人的意念在神面前沒有「不顯然」的（                    ，意「不顯明」或「不顯露」），毫無隱藏的餘地。再者，因為萬物在神面前亦是「赤露敞開」（由二字並成；前者意「赤身露體」；啟 3:17 同字譯成「赤身」，英文「體育」、「體操」gymnastics 由此字來；後者由字根變出，意「頸項」，英文 tracheotomy 來自此字，全字意「將頸項往後扳」，如在摔跤時的狀態，至面孔朝天，無所遁形及毫無能力反抗）。Chrysostom 以此字形容將動物之皮割脫（注 16），所以萬物向神負上交帳的責任（「在那與我們有關係的主面前」一句原文意「向神負上責任」（注 17），是全句的末句，以示重點在此）。作者說讀者無論如何也要向神負責，那麼在「今日」的機會下趁早接受神所賜的安息是為上策了。



書目注明：

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

p.90.



## 6. 基督的超越（五） ——基督超越亞倫 （4:14-7:28）

### I. 序言

基督的超越是作者的主旨。他已證出基督超越摩西及約書亞。這兩位偉大的領袖分別帶領以色列人出埃及入迦南，但他們與基督相比還差甚遠，如雲泥之判。作者感受到讀者還有一個顧慮，那是他們一直倚靠一位大祭司作神人間的中保，替人「辦理屬神的事，獻上禮物與各祭物」，為人贖罪（5:1，2）；既有大祭司與這個與神和好的獻祭制度，他們以為安全，遂安躺在猶太教之保障內，不欲更進一步接受基督；所以作者另花一番唇舌，印證基督超越人間一切的大祭司，這樣讀者便較易接受基督；此後，作者將再證明基督超越整個舊約獻祭系統，他們更能「死心塌地」信從基督了。

### II. 基督是最完全的大祭司：辯證一（4:14-5:10） （基督在工作上超越亞倫）

#### A. 基督是尊榮的大祭司（4:14-16）

「我們既然有一位已經升入高天尊榮的大祭司，就是神的兒子耶穌，便當持定所承認的道。因我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱；他也曾凡事受過試探，與我們一樣；只是他沒有犯罪。所以我們只管坦然無懼的，來到施恩的寶座前，為要得憐恤，蒙恩惠作隨時的幫助。」

基督是偉大的祭司在上文早已宣告（1:3；2:17；3:1），只是沒有明證之。如今作者逐點證述，基督不單是好祭司，且是最完全的，共分五點：

1. 基督是在天尊榮的大祭司（4:14a）——基督被稱為「尊榮的大祭司」在此首次出現，他已升入「高天」（「高天」是複數字，可譯「諸天」）。猶太傳統他勒目（T. B. Hagigah, 12b）說天有七層（注）1，保羅曾提及有三層天（林後 12:2）。「諸天」是「神的至聖所」的所在，基督在那裏，在神的右邊坐下，接受人的服侍（來 10:12），不象祭司天天要站著事奉（來 10:11），故基督的尊榮與優勝是不可言喻

的。

2. 基督是神的兒子名耶穌（4:14b）——基督在地為人時名叫「耶穌」，又稱「神的兒子」（彌賽亞的別號），故基督的神（神的兒子）人（耶穌）二性是人間祭司絕對沒有的，如此又再證出基督遠勝亞倫。

3. 基督能體恤人的軟弱（4:15a）——基督是人（耶穌），所以他明白人軟弱的難處。試觀他一生的經歷，他曾目睹人間的生老病死、貧富貴賤，他忍受人對他的譏謗、辱罵，身心靈皆有人間（心理與生理）的苦痛，以致他具有寶貴的經驗去同情世人的「軟弱」（指肉身方面的軟弱，包括犯罪的行徑），知道人一生中所經歷的困難。地上的大祭司不一定人人都有體恤的心，更無象基督那般的經驗，所以在憐恤人方面總不及他的。神學家 Moffatt 言，人之安慰與鼓舞由此而生，得知在自己失敗時，有人在相同的經歷上沒有失敗（注 2）。

當時在羅馬帝國有二派人生哲學觀盛行，一是「司多亞派」（Stoics），倡說神是無同情心的，因他不是人；另一「伊壁鳩魯派」（Epicureans）則謂神是介乎靈與肉之間的神明（intermundia），不管世事，與人世隔絕，故亦無憐恤之心（注 3）。這兩派哲理深深影響京都羅馬城人民的心態；但作者在此處暗中加以駁斥，基督曾是人，他不是司多亞派或伊壁鳩魯派所論的神，而是大有憐恤的心腸，能作人隨時的安慰者。若當時的讀者處在廣受逼迫的處境內，這段經文必帶來無限的安慰。

4. 基督在試探中沒有犯罪（4:15b）——有人說：基督的人性就是他在世上的戰場（注 4）。基督曾經歷世人「七情六欲」之誘惑，他卻能得勝，「沒有犯罪」（意「與罪隔開」；正如一個大醫生雖沒有病人之症狀，但他完全明白病人的痛苦與懂得怎樣診治病情），所以只有無罪的基督才能最徹底明白罪的實況，因為只有他才能超勝使人生病的撒但，這樣他才能「體恤」（意「一同受苦」）人的軟弱。耶穌所受的試探是實在的，與人相比還更困難（我們不能說他的容易應付），只是他沒有向試探屈膝，他的勝利也經過一番掙扎的。R. G. Gromachi 謂「凡事」相等人生三大試探的類別（約壹 2:16），撒但向末後的亞當故技重施，只是今次他失敗了（注 5）。

5. 基督能給人隨時的幫助（4:16）——基督因為是偉大（「尊榮」）

的大祭司，又是神的兒子，又能體恤人的軟弱，又在試探中沒有犯罪，所以他就能成為人隨時的幫助。「隨時」一詞正是上文「今日」的同類詞，表示「天天都有」，人間大祭司一年只有一天才能幫助人（贖罪日），而天上的大祭司卻天天能體恤人，基督之偉大可見於斯！

「所以我們」是本節的首字，故本節又是本段的一個結論。這結論承接開始時所說「既然這樣」（和合本只譯「既然」）「我們」有這位大祭司隨時能給幫助，就當「持定」（προσκαίωμαι，意「黏附」；此是現在假定式動詞，應譯作「當持守」）所承認的道（4:14c）及「只管坦然無懼到施恩寶座前」（4:16a）便可。「（當）持守所承認的道」（「所承認的道」是名詞，意「共信之道」）表示這些人是很接近基督教的猶太教徒，但在逼迫勢力臨近時，若不竭力持守更進一步、潛返猶太教便會全軍盡墨、功虧一簣了。既有如此的大祭司，他們足可「坦然無懼」（παύσημαι，可譯作「滿有信心」或「滿有自信」）來到（「靠近」）神的施恩座前（隱喻文字代表「主的救贖」），便可得著恩典與憐恤了（即「被納之恩」），不需如往時般（舊約時）害怕接近神。作者在簡短數節之中語重心長的勸告當時讀者，雖然處境困難，但基督是最完全的大祭司，他必能體恤人的軟弱（包括信心上），只要持守所聽的道，不要退後，更要臨近他施恩座（天上的；地上大祭司只臨近地上的），便得恩惠了。

## B. 基督是更好的大祭司（5:1-10）

基督不只是尊榮的大祭司，他是更好的大祭司（與地上的祭司相比），作者先列出地上作大祭司的條件，再說明基督確是更好的大祭司。

### 1. 作大祭司需具有之條件（5:1-4）

「凡從人間挑選的大祭司，是奉派替人辦理屬神的事，為要獻上禮物和贖罪祭；他能體諒那愚蒙的，和失迷的人，因為他自己也是被軟弱所困；故此他理當為百姓和自己獻祭贖罪。這大祭司的尊榮，沒有人自取，惟要蒙神所召，象亞倫一樣。」

為了要指出基督是一個更好的大祭司，作者遂先說明人間中作大祭司者所需具備的條件。作者列舉三個基本條件：

a. 從人間被選派（5:1）——此節首字為「因為」（ὅτι）；編按：

原文次序為第二個字，但在文法結構上應看為連接上句的啟語詞），承接上文論基督如何是最完全的大祭司。大祭司需具有人的性情才有資格認同人的軟弱，故神沒有委派天使作祭司。但人不只需有祭司的血統方可為大祭司，他還要「被選派」（*chayyil* 意「選立」，路 12:14 同字譯作「立」；多 1:5 作「設立」）替人辦理屬神的事（參出 28:1；摩西從亞倫眾子中選派一人為大祭司，故不是人人有分，如拿答就不是被選上的人），如為人向神獻上感恩祭或贖罪祭，獻祭是屬一句「目的句子」（*hina clause*），指出大祭司被選派之目的乃在替人向神獻上祭物。「禮物」（*hadan*）在此處可指「素祭」；「祭物」（*zaban*）意「帶血的祭物」，這二字可代表一切大祭司的工作（注 6）。此處明顯可見舊約大祭司的制度是將人的需要帶到神面前，又將神的恩典帶給人，所以大祭司就是神人間的中保（注 7）。

b.能體諒愚蒙失迷的人（5:2）——從較官式的事奉（5:1），作者在本處將祭司的個人因素說明。作大祭司的需能「體諒」（*chayyil*，從「中間」及「同情」兩字組成，在新約中僅在此處出現，意「以中庸之道處理之」，即不袒左右，甚至可以「完全投入」，此字似是作者發明的字彙（注 8））愚蒙與迷失之人。這種屬靈資格的大祭司必須擁有，不然他目睹百姓的罪而大發雷霆時便破壞神的工作了。「愚蒙」（*chayyil*，意「無知」）與「失迷」（*chayyil*，意「錯失」）分別指出人所犯的兩項罪，一是指無意之失，無知之過；一是指迷途不返，執迷不悟，鐵石心腸，剛愎固執，故意頂撞神的人（參民 15:28）。舊約並無任何律例歡迎或接納不悔悟的人（民 15:30），因為舊約只歡納有心認錯的人。大祭司能體諒他們，因他本身也受此軟弱所困；在性情與行為方面，大祭司也是罪人，故他便能明白人之困難。

c.能為百姓獻祭贖罪（5:3，4）——利未祭司主要工作乃是獻祭，不只为百姓，也要為自己，因他與百姓同是罪人；不過，能為別人獻祭固是一種榮譽，非人願意就可，而是需經神吩咐的，因為大祭司為己為民獻上的贖罪祭乃在贖罪日內進行（參利 16:6-17），故非經神委派不可。亞倫是人間的大祭司，這個尊榮是因神選召他之故，非他自僭職位的（舊約記以色列人誤會亞倫自取大祭司之尊榮，在可拉的煽動下，群起攻之，結果受神重重責罰（參民 16，17）。亞倫不是先有尊榮才為大祭司，乃是成了大祭司才有尊榮。約瑟夫記從希律那時開始，大祭司的資格改由人決定之，故亞倫的子孫不一定能成為大祭司（*Antiquities* 15:2；20:9），所以作者在此處便特別提及大祭司原來的資格是憑神選召，而非靠人決定這緣故（注 9）。

## 2. 基督具有更優勝之條件（5:5-10）

「如此基督也不是自取榮耀作大祭司，乃是在乎向他說，『你是我的兒子，我今日生你。』的那一位；就如經上又有一處說：『你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司。』基督在肉體的時候，既大聲哀哭，流淚禱告，懇求那能救他免死的主，就因他的虔誠，蒙了應允，他雖然為兒子，還是因所受的苦難學了順從；他既得以完全，就為凡順從他的人，成了永遠得救的根源；並蒙神照著麥基洗德的等次稱他為大祭司。」

亞倫能為大祭司的條件清楚列出，如今作者要指出，基督是人間更好的大祭司，他與亞倫比較更有過之而無不及：

a. 基督是按另一等次被選召的（5:5, 6）——與亞倫一般，基督也是被選召作大祭司的，他有這個資格是基於他是神的兒子及他是按另外一種等次而成為祭司的。為了證明基督確有被召的資格，作者選用二段舊約經文：(1) 詩 2——指出基督這位大祭司與神的關係親密異常，如父子般；不單他與神有父子之親，他亦完全蒙神悅納；(2) 詩 110:4——指出基督的祭司職任是按麥基洗德的「等次」（          ，意「類別」、「班別」、「等別」，在蒲草文獻內，此字指人口登記的名單或職工人員名錄（注 10）），非按利未的傳統等次，這是非傳宗接代的方式，亦無世代相傳，代代接續的條件；換言之，這等次不受時間所限，而是永遠的。保羅在徒 13:33 同樣引用詩 2:7 證實基督確是從死裏復活而成為大祭司，這樣的資格與經歷非亞倫所有。Z. Hodges 謂作者引用此二句舊約彌賽亞經文，旨在分別證實基督本來的資格是全地的王（詩 2:7 之下文），他又是祭司，這二職現今合在他一人身上，此期待亦是昆蘭社團敬虔人士的心願（參亞 6:13）（注 11）。

b. 基督是絕對順服的大祭司（5:7, 8）——在 2:14, 17 內，作者已提及基督的人性，如今他再次以其人性（「在肉體的時候」亦可解作「在世上的時候」，如 N.E.B.）指出基督是一個好祭司。作者述及基督在世的光景時，他以基督的禱告生活作其證點（客西馬尼園的經歷，福音書雖沒有記載基督那時流淚哀哭，但這是極可能的，此額外資料必是由三門徒之口傳而來），那次基督向其父神「禱告」（          ，意「表達需要」）及「懇求」（          ，指「迫切或緊急的需要」），這樣神因他的「虔誠」（          ，N.E.B. 譯作「卑微的順服」，N.I.V. 作「敬虔的順服」）而應允了他



的禱告。作者用「那能救他免死的主」形容神，他並無意思說基督的禱告蒙應允後便不用上十字架。不少學者認為基督那次禱告是求神免去他在十架的死（注 12）；亦有將之解作基督求神免他在客西馬尼園死去（注 13），但此等解釋均不能完滿解答基督之順服的問題，真正的禱告是一個順服神旨意的問題，而苦杯是十架時非在客西馬尼園內的情況。至於「那能救他免死的主」一詞可作形容詞解釋，意說基督相信神會使他死而復活（「免死」可譯作「從死中出來」）（注 14），所以作者在此處以「那能救他免死」一詞形容擁有復活大能的神（注 15），故這處基督禱告所指的乃是求神使他能死裏復活，因只有神才有這復活的大能（注 16）。

從基督對神完全的服從，可見他為大祭司的資格是超人一等的，因為通常來說，服從是從受罰而學成的，尤指奴僕方面，但基督雖是神心愛的兒子，他卻取了奴僕的形象（腓 2:6），一生逐步逐日長大學習順服天父的功課，至十架受苦那次，他的順從便達到了高峰（此時賽 50:4-6 那段受苦僕人的經文必在作者思想中）（注 17）。「學」（ ）字一面指出基督的人性，因「學」是人生必經的途徑，一面則指出順服的背後是一個犯罪機會的存在，然而基督在每次選擇順服或違背天父旨意上都能得勝（注 18），故這是他特別優勝之處，地上其他祭司不能與他相比。F. F. Bruce 雲：因為基督至死的順服，使他配備體諒人軟弱的資格（注 19），所以他確是更好的大祭司。

c. 基督是使人永遠得救的大祭司（5:9）——基督因對神完全順服，所以他就學成了完全順服的功課（注 20），因不信服就是不信的表現，基督的全然順服使他不懼怕死在十字架上，成就了救恩，為世人開了永遠得救的「根源」（ ，這字只此出現，意「原因」，「因由」或「源流」）。由此可見，信徒之救恩是永遠的，因那是基督之死的緣故。

d. 基督稱為永遠的大祭司（5:10）——基督「被稱為」（ ，直意「在市場前」，譯意「宣告」、「宣佈」，帶嚴肅的含義（注 21））大祭司是基於另一等次，那等次不受傳統廣續的規例所限，而是神特別認可的等次，不受時間、支派、宗族所局限，這樣基督的大祭司職位確比亞倫的優勝。至於這等次如何優越，作者留待下文方解釋。

### III. 第三警誡：進入完全（5:11-6:20）

作者的文筆往往在比較完一個主題後便立刻給予讀者切身勸誡，本段是全書中的第三次，主題是論進入「完全」，對象分未信及已信

的讀者。

首段經文（5:11-14）及下段經文（6:1-8）的物件是誰（信或未信）是本書一般學者爭論頗劇烈的「戰地」，他們的意見分成三大派別：(1)對象為已信的（注 22）；(2)第一段（5:11-14）指對象為已信的，但第二段（6:1-8）則是未信的（注 23）；(3)對象為未信的人（注 24）。筆者衡量三方之辯證，認為未信是物件較合全書之主題。固然勸勉信徒長進是新約書卷多處的特徵，但據上文（4:14-5:10）下理（7 至 10 章）的思路與字彙，作者是將舊約的祭司制度與基督耶穌是更美的祭司作一對比，他不會將明白麥基洗德這人物，作為信徒長進的激勵點，與信徒該成為師傅的度量準繩，這樣在每一個時代不知有多少信徒未臻水準了。再者，10:39 所說的收場是給書內五段警告經文對象的（包括本段），而這結局是「沉淪」（ ），非生活墮落，所以對象必是非信的人（注 25）。

在此處，作者引用「小孩」與「成人」作一借喻，他不是比較兩種信徒，而是比較猶太教與基督教，他將舊約比作「小孩」，新約比作「成人」，舊約是「聖言小學的開端」，新約是「師傅」；舊約是給「吃奶的嬰孩」，新約是給「吃乾糧的成人」。「長大成人」原文是「完全」（ ），此字有時指信徒生命的純熟成長（參太 5:48），亦可指得著救恩（如來 7:11；9:9；10:1，14 的用法）（注 26）。

#### A. 對未信的警誡（5:11-6:8）

##### 1. 勿續作小孩（5:11-14）

「論到麥基洗德，我們有好些話，並且難以解明，因為你們聽不進去。看你們學習的工夫，本該作師傅，誰知還得有人將神聖言小學的開端，另教導你們；並且成了那必須吃奶，不能吃乾糧的人。凡只能吃奶的，都不熟練仁義的道理；因為他是嬰孩。惟獨長大成人的，才能吃乾糧，他們的心竅習練得通達，就能分辨好歹了。」

##### a. 他們的現況（5:11）

作者在上文有兩次提及麥基洗德（5:6，10），卻沒有機會討論他是誰，他與基督的關係又怎樣，基督亦如何按其等次成為大祭司等話題，現今他便趁著提及麥基洗德這機會勸告讀者（作者好象頗熟識

讀者的屬靈景況）。他說有關麥基洗德（或基督是大祭司）這個「題目」（「論到麥基洗德」一詞原文是「論到他（它）」可作男性或中性。若是男性「他」，則指麥基洗德；若是中性「它」，便指麥基洗德這件事或基督是大祭司這回事。和合本將之作男性，故譯「麥基洗德」）實不能盡言（「好些話」），且不易「解明」（「                    」，從「困難」與「解釋」二字組成），非說他不能解釋，卻因讀者「聽不進去」（「                    」，意「已變成不能推動」，古典希臘文以一字寓人有頑石般的性情，柏拉圖亦以此字罵人「蠢材」！（注 27））。

#### b. 他們的本該（5:12）

按他們聽福音的時間（中譯「學習的工夫」），他們「本應」（「                    」，意「責任上的應該」）作「師傅」的（「                    」，如約 3:2，10，「師傅」指「完全的人」），那知他們還需人將神「聖言小學的開端」教導他們。

「神聖言」（「                    」）一詞對猶太教徒說來乃指舊約（參徒 7:38；羅 3:1，2；彼前 4:11）（注 28）；「小學的開端」（「                    」，指一種學問或技術最基本的原理）亦指舊約的啟示（參加 4:3，9；西 2:8，10 用在舊約基本啟示上），作者現今說明一件事實，照理讀者聽了基督教（或基督）之超越已久（即「福音資訊」），他們本該能教導別人，誰知他們連舊約基本的啟示真理「還需重學」（「                    」）一遍（諷刺之言）；再且（**Kai** 中譯「並且」）他們變成吃奶的小孩般，不象能吃乾糧的成年人（另一種善意之諷刺辭彙）。舊約如小學的「人之初」，新約是「完全」的資訊。舊約是小學生的師傅，引帶人到基督面前（參加 3:23，24；4:1-3）。在新約時代，人不再需舊師傅了（注 29），因實體（新約）代替影子（舊約），整篇文章（新約）代替字母（舊約），預表（舊約）遇見真表（新約）了。

#### c. 他們的需要（5:13，14）

讀者仍處小孩階段（只接受舊約），所以「不熟練」（「                    」，意「無知」、「愚昧」、「沒嘗試」，故不會熟練）「仁義的道理」（指福音（注 30）或新約之基本信仰（注 31）），他們需要「長大成人」（「                    」，意「完全」，在此處非指靈命的成熟，而意得救恩，如上文序言），是以成長的人（得基督教）才「心竅」

（                    ，意「心智的本能」）習練「通達」（                    ，意「經驗」、「習慣」），才能分辨是非（暗指這樣才能分辨清楚基督教遠勝猶太教）（注 32）。

有關這段猶太教（舊約）與基督教（新約）的對比，可參下列圖析：

舊約（猶太教）	新約（基督教會）
神聖言、小學的開端	仁義的道理
吃奶	吃乾糧
嬰孩	師傅、長大成人
不熟練	習練通達、能分辨好歹
<b>（離開）基督道理開端 舊根基（6:1，2）</b>	<b>（進到）完全的地步</b>

## 2. 反要進到完全的地步（6:1-8）

### a. 他們的根基（6:1-3）

「所以我們應當離開基督道理的開端，竭力進到完全的地步；不必再立根基，就如那懊悔死行、信靠神、各樣洗禮、按手之禮、死人復活，以及永遠審判各等教訓。神若許我們，我們必如此行。」

本段首字又是一個連接性的辭彙：「所以我們」（參 2:1 用意）。作者說明，既然小孩不能分別是非，就應離開「基督道理的開端」。（「道理」即 5:12 的「聖言」同字），指那些有關彌賽亞的初步教訓，亦即舊約（注 33）；此言非指信徒受勸當極力長進，因無論信徒靈命深淺如何也不應離這些基督道理的開端，況且「離開」（                    ）一字原文意「放棄」、「除去」。保羅在林前 7:11，12，13 各節以同字說明休妻的原則（即斷絕先前的關係）。此字亦用作「赦罪」方面（與罪脫離關係，參太 9:2，5，6，22），故由這字的運用表示這「離棄」不是信徒該有的行徑，反是作者勸告猶太教徒更進一步接受基督教，進入「完全的地步」（                    ，意「完全的境界」，亦即新約一貫所指的「救贖」）（注 34）。Noel Weeks 調全段勸告全無基督徒的成分，反是警誡猶太教徒務要離開羈留他們的傳統，而以信心進入基督教內（注 35）。

大部分學者認為「基督道理的開端」與「聖言小學的開端」（5:12）為同類詞（只是解釋 6:1-8 時略有差異）（注 36），這些全是猶太教的根基，是作者要勸告讀者放棄持守的，他們不必在「根基」（指舊約的猶太教信仰）（注 37）建立下去。提到「根基」，作者以六方面詳細闡釋舊約的「根基」是向著新約的，故新約來到後便取代舊約了。這六點可分作三組，每組二個主題，分別為(1)悔改歸向（信心方面）；(2)洗禮按手（儀式方面）；(3)復活審判（末世國度方面）。Delitzsch 調這六點全是「猶太會堂的基要信條」（注 38）；J.C.Adams 說這些要點全是「猶太人的信仰中心」（注 39）。不少學者也承認這些皆猶太教的中心教訓，但反將之用在信徒（非猶太教徒）身上（注 40），這六點分別如下：

1) 懊悔死行——招致死的行為必要懊悔是為「懊悔死行」，這本是舊約真理之一，如施洗約翰的資訊（參太 3:7-12）。昆蘭社團之敬虔人士自稱為「以色列的懊悔死行者」（Damascus Document 4:2）（注 41）。新約亦秉承此訓，使懊悔死行成為聖經一貫的教訓（參徒 20:21）。據來 9:13, 14 言，無盡的牛羊祭物雖每次能「遮蓋」人的罪，惟有基督的血才能永遠性的「除去」人的死行（參 9:14）。

2) 信靠神——舊約之信重點在神身上（創 15:6），新約則在基督身上（參約 5:23；14:1）。讀者是猶太教徒，他們只信神，但基督既已降世，他們該信神的基督（參約 14:1）。在新約時代，單信神是不夠的，因為除基督以外，在天下人間，沒有人可靠別名得救（參約 14:6；徒 4:12）。

3) 各樣洗禮——「洗禮」（*kyrie*），意「水之潔淨」，是複數字，指多種潔淨禮儀，非信徒多指的水禮）（注 42）為舊約的一種潔淨禮儀（出 30:18；利 6:27；13:54；民 19:7；31:32；來 9:10 同字譯作「洗濯」），每個猶太家庭必預備洗濯盆，以供潔淨之用（參可 7:3, 4），這是猶太人每日的常規。在新約時代，這些都在基督代死的功勞下廢除了。再者，舊約的潔淨禮儀是影子，表徵及暫時的，象徵聖靈的潔淨，聖靈的重生；而新約時，信徒的洗禮是屬靈的、永遠的，表徵經已重生得救（參多 3:5；賽 44:3；結 36:25, 26），而只有聖靈的洗禮才能潔淨人罪，促人進入天國（約 3:5）。

大部分認為本段是為信徒而寫的經學家，因這複語詞而極為困惑，於是「發明」了甚多驚人的釋論：(1) 很多人的洗禮（如五旬節日，如 Theodoret；Owen；Moulton & Milligan）；(2) 希伯來書作者用錯字（如 Hering）；(3) 三一神聖名的洗禮儀式（如 Theodorice）；(4) 多種洗禮，如水洗，靈洗，血洗（如 Aquinas，陳終道）；(5) 洗濯禮及水禮兩者兼之（如 F. F. Bruce；P. E. Hughes；J. Moffatt；G. W.

Buchanan)；(6)不同方法的洗禮（如灑法，滴法，浸法，如 Augustine；Lombard）；(7)不同人受洗禮（如外邦人，猶太人，施洗約翰，耶穌，如 M. Dods；Delitzsch；Z. Hodges；H. A. W. Meyer）。但這些均忽略了此字的猶太文化用途。D. Guthrie 謂昆蘭社會的猶太敬虔人士所慣用的洗禮是多種洗濯之禮，而新約教會卻沒有實行多種洗禮的記錄（注）43。

4)按手之禮——此禮亦是猶太教所強調的教義，因這禮一面表示轉運神的祝福下來，一面指舊約祭司按手在祭物頭上，將百姓之罪轉給祭物身上，獻給神，祈悅納使罪得赦贖（參利一 4；3:8，13，14；16:21，非指使徒之按手禮），但獻祭制度極其煩瑣，基督便將自己獻上，「一勞永逸」代人之罪作贖價，所以基督教遠勝猶太教是顯而易見。

5)死人復活——舊約的復活觀疏落散佈（如創 22:10 與羅 4:17；出 3:6；伯 19:26；但 12:2；賽 26:19；結 37:10；詩 16:10），但新約則遍處皆是。雖然舊約的復活觀是較隱晦的，而新約的卻較明顯，但法利賽人正是復活論的有力支持者（徒 23:6-8）；再者，基督是復活初熟的果子，他自稱是生命與復活（參約 11:25），這些宣稱乃秉承舊約之猶太核心信仰而來的。

6)永遠審判——隨著死人復活，永遠審判是舊約多處的啟示（參創 18:25；賽 33:22），尤在先知書內，故猶太教頗強調永遠審判（參傳 12:14；但 7:9；太 3:12），但舊約的審判觀主要是在「罰」而少在「賞」方面，後者在新約中反多強調（如啟 2 至 3 章），所以新約給人較積極及開朗的心情。

作者在六方面向讀者作證，指出猶太教徒的根基能在基督教上得以完全（若這六點代表基督教的信仰根基，那麼聖餐、使徒教訓，聖靈之充滿等便忽略了），故當竭力進入完全的地步。他並說「若」（「若」字為第三類假設句子，以示此事成就有望（注 44））神許「我們」（作家口吻，認同讀者需要，暗意決定求神成全），我們必如此行（進入完全的地步；6:3）。

#### b. 他們的背景（6:4，5）

「論到那些已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味，覺悟來世權能的人……」

來 6:4，5（或 6:4-8）一段是神學家意見紛紜的難解經文，他們的立場可分作五大理論：

#### 1) 救恩可失論（一次得救，非永遠得救）

此論認為本段所說的人是信徒，但他們後來因叛教而失去救恩。此說早在第二世紀的異端孟他努派（**Montanism**）的著作內出現。非洲教父特土良亦贊成這觀點。後來倡盛此論說的乃是「亞米紐派」（**Arminianism**），可是支持此見的「正統」學者亦不少（注 45），但此說不能與甚多救恩確定論的經文協調（如羅 8:38, 39；約 6:39, 40；10:28-30；17:12；來 8:12；10:14 等不贅）。

#### 2) 背道信徒論

此說接受本段所寫之人為得救者，但他們後來離棄真道，致在受神管教的邊緣。再者，據此論學人之解釋，6:6 的「離棄」是以西結書（七十士譯本）責備神的選民離棄真神、敬拜偶像致肉身受苦的「離棄」，這離棄的結果只是肉身受苦，並不影響靈魂得救。贊同此說的學者亦大不乏人（注 46）。但如 **H. A. Kent** 言，此說錯解以色列民的「離棄」之意，因為他們並非全部都是敬奉耶和華的人，所以背道拜偶像的從起初就不能稱為「信徒」（注 47）。再者，此言亦不能妥善解釋這等背道者的結局。本段所敘述的結局是永遠失落，即是背道者又失去救恩了（注 48）。有些學者見此困局，於是著手解困，將 6:4, 5 喻作彼得式的「背道」，而 6:6 則喻作猶大式的「棄道」（注 49），可見思辯之紊亂。

#### 3) 離道假設論

據此見，作者並非針對一個事實，他只是作個假設，假設一個不能犯的罪（假設你們犯這樣的罪，你們就永遠失落了，所以切莫犯之），旨在警惕已信的人不要回歸猶太教，因為若離棄真道，退返猶太教時，那後果就不堪設想了。主張此說的學者為數不少（注 50），但此假設說對當時讀者無大建設性的提醒，對讀者之困境無補於事。此外，此罪是可犯上的，那麼犯上之後又變成「非一次得救論」了。

#### 4) 信徒墮落論

本段以讀者為信徒言，作者警告他們既已相信接納基督教就不要墮後，反要努力面前，免得不著獎賞（如林前 9:27），即不能享受將來在禧年國內的榮耀（注 51）。此說不以入迦南為「得救」的表徵，而說「凡出埃及」的皆得救，故死在曠野的人只指沒有領受信後的祝福，他們仍可得永生。明顯地此論錯解甚多經文，因此說認為所有警告經文的結果非指永死，而是不能享受天福；「焚燒」、「咒詛」等

語非指永死，而是基督台前的審判。再者此說認為在曠野死的人不是因「不信」而是「小信」之故，這樣亦與來 3:10-12, 4:2, 3 等主要經文前後矛盾！

#### 5) 警誡未信論

上文四論皆認定本段讀者為已信的。但此說則認為這裏所論及的對象乃是未信基督教的猶太教徒，可是他們曾接觸福音甚久，甚至異常接近得救，所以作者加以特別的警誡，願他們不要前功盡廢，反要更進一步，獲得救恩。此說代表學者的數目亦不少（注 52），筆者贊同此說。此論認為讀者是未信的人，主要的理由有五：(1)本段所用的字彙亦可用作未信的人（正如有些字彙必確指是已信的人，如「重生」，「稱義」，「靈洗」），聖經人物中多人頗合此種辭彙（如猶大，巴蘭，法利賽人，術士西門等）（注 53）。(2)一些字彙（如蒙光照，嘗天恩，有靈分，嘗神道，悟權能等）並不相等於救恩（注 54）。(3)作者在五段警告經文內的物件一律相同，這是「一貫釋經學」（consistent hermeneutics）的準則。(4)警告經文對象之屬靈歸宿是「沉淪」（10:29），即永死，非屬靈墮落。(5)6:1 的「離開」是帶有斷絕性的含義（在救恩立場看）。

這些猶太讀者並非沒有親近過基督教的經歷，只是他們僅有接近，並無實際進入，結果仍徘徊在救恩之門外。作者于此先指出他們的經歷，使他們明白他們雖離救恩不遠，卻仍在得救之外，但他們在五方面已遠勝別人了：

6:4 的是「因為」（；編按：原文為第二個字），表示接續上文的討論。「那些」（）可譯作「這些」，因本處沒有代名詞的轉換（如「我們」變「他們」），表示下文的「人物」與上文相同（原文沒有「論到」二字），作者逐點介紹他們：

(1)已經蒙了光照——「已經」（）表示有肯定的經歷；「光照」（）喻受了某些學說或教訓（本處指猶太教的亮光或指導（古希臘文有將光照譯作「指導」（注 55），是一種心智上的明白），不一定已經相信、接受（太 4:16 引用賽 9:12，指出加利利的選民曾大蒙光照，但非人人接受；約 1:5 喻光來到世界，世人卻不接受光）。蒙了光照的這些人較未蒙光照的還需更負責任（參彼後 2:20, 21）。R. Nicole 謂聖經中多處記世人大蒙光照仍不轉向真神（參約 1:9-11；3:19；6:41-48；9:39-41；太 4:16-17；林後 4:4）（注 56），亦正是本段經文的人。不少學者認為「蒙光照」是猶太人俚語意「受洗禮」（即已信了）（注 57），但據 G. W. Buchanan 的考究，猶太人對「蒙光照」卻有不同的解釋。他說昆蘭社團之人認為凡參加



恩約社團的真理班者（即慕道課程）便稱為「蒙光照的人」（仍未受水禮），至於受了水禮者則稱為「光明之子」（如 IQM, IQS）（注 58）。再者，雖然在有些教父的著作中（如 Justin, *Apologies*1:61）發現「蒙光照」是指那些受水禮的信徒（注 59），但據其他學者之考究，「蒙光照」此詞用在信徒身上只是在第二世紀時才開始使用，在希伯來書著成的年日似不見如此運用（注 60）。

(2)嘗過天恩的滋味——「嘗過」（一字意義甚廣，包括「享受」，「感受」，「起初之快慰」（注 61）；下文同字譯「覺悟」），此字可有兩方意義：「接受」（如太 16:28；路 14:24；約 8:52；來 2:4；彼前 2:3；徒 10:10；20:11）或「接觸」（如太 27:24；約 2:9），視乎上下文之思路而確定其義，本處應指一種表面的經歷（如約 2:9；詩 34:8）（注 62）。加爾文稱此字應解作部分嘗試，非全然接受（注 63），就算接受，亦非真信。G. W. Buchanan 謂恩約社團人士的交往宴（*fellowship meal*）請新加入者品嘗食物樣本稱「嘗過」（注 64）。約瑟夫以此字形容有些人「聽過」（嘗過）愛辛尼派學說，但不一定接受（注 65），由此可見此字各方用途看重「嘗試」方面，故此是指一種肯定的接觸，意說讀者曾清楚基督教之福音內容是怎樣的（如 2:3, 4 所言），只是還欠更進一步。

「天恩」（此字與 有別，後者意「屬靈恩賜」，指得救後的恩典；前者意「恩物」，指得救所需之恩典）一字是喻意法用途，泛指神恩典實施的範圍，在此狹指基督教內的屬靈活動（注 66）。不少學人對「天恩」有不同的解釋：(1)天恩即耶穌基督（如陳終道）；(2)即聖餐（如 Montefiore）；(3)即罪獲赦（如 Chrysostom；Lombard）；(4)即福音（如 Aquinas）；(5)即恩典（如 C. Spicq；F. F. Bruce）；但這些理論忽忽略此詞之基本用意。事實上，猶太人由小至成長常接觸天恩，他們早就嘗過天恩的滋味。在他們的歷史上，神曾多次降下恩典予他們（如逾越節、過紅海、吃嗎哪、望銅蛇等），這些都是猶太教內的主要課題，旨在使猶太人世代勿忘神恩。在生活上他們亦活在彌賽亞降世為人之時代，他們當中亦有福音傳至，故稱他們委實嘗過天恩不少，可惜他們只近福音，卻沒有福音（如在古時他們來到加底斯地，迦南地在望，卻咫尺天涯了）。

(3)又於聖靈有分——「有分」( )一字在新約內有兩方面用途，可帶神學意味，如分享神恩，擁有神恩，但此字亦可用在普通生活範疇內，即有分參加(如路 5:7 同字譯作「夥伴」)(注 67)。古典希臘文以此字作多款用途，有家庭用途(譯作「妻子」)，有商業用途(譯作「同事」、「合股之人」)(注 68)。在通俗希臘文(koine)方面，此字多作「同僚」、「同伴」之意(注 69)；故此字可意外面的交往(經歷是實在的；如路 5:7；林前 9:10；10:17，21，30)，亦有完全的投入(如來 2:14；3:1；5:13；7:13；12:8)。來 1:9 同字譯作「同伴」，但顯然這些同伴與基督沒有相同生命，故此照這字的基本意義來說，「有分」可指擁有相同生命的身分，亦可指擁有相同生活的經歷。C. Spicq 指出，在曠野漂流時，摩西亦有甚多這樣的同伴，內中有信與不信的，同時進行相同活動。Howell 同樣指出，在五餅二魚神跡那役，甚多人「分享」基督的供應，但信的人不見太多；又如十個被基督使痊癒的麻瘋病人，只有一個回頭(代表信)(注 70)。G. L. Archer 謂這些讀者曾受聖靈感動(聖靈有分)，可是並未受聖靈擁有內住其中(注 71)。他們曾有聖靈的責備，然而沒有完全相信。如 R. Nicole 言，太 7:22，23 所說的正是希伯來書這段物件的代表(注 72)。他們又象術士巴蘭的經歷，他雖有聖靈降在他身上，然而他的結局也是滅亡的(民 24:2-4，15，16；書 13:22；彼後 2:12-17；猶 11)。其他舉例參太 13:20-23，該亞法，術士西門及一些准門徒(約 6:66)。

(4)並嘗過神善道的滋味——讀者只曾多次聽過(嘗過)神的善道，但還未到接受的地步(如徒 24:24，25 記腓力斯在保羅前嘗過善道，戰兢害怕，只是拒絕救恩；又如希律喜聽施洗約翰的講道，卻不肯悔改，參可 6:20)。陳終道雲：這句話對那些早已熟悉神道的猶太人沒有一點驚奇或困惑(注 73)。(心知肚明)，作者于此只提醒他們果有實在的經歷，但仍欠救贖之恩。

(5)覺悟來世權能——「覺悟」在原文與「嘗過」是同字，而「來世權能」是指神國度內的神跡奇事，如耶穌基督在世時所行的神跡(注 74)；此等「來世的權能」，猶太人早司空見慣，只是不欲接受(如文士與法利賽人雖多見啞巴開口，聾子聽見，瞎子眼見等神國的權能仍不肯相信)。

上列五種經驗由五個分詞(participle)串連看。據 Granville Sharp 氏之文法定律，這是指同樣物件，故下文 6:6「離棄真神道理」，「不能從新懊悔」便是這五點狀態所產生的後果(注 75)。總括說來，這些讀者對基督教只有表面認識，沒有完全接受。他們如在 2:4 所提及，

曾聽過使徒的資訊及他們所行的神跡，但迄然未信；此等讀者如猶大一般，與主相處三年之久，又曾受派各處傳道，不少神跡奇事他曾親歷其境，來世權能也曾震撼其心，只是他仍不信，到後來仍離棄主。他們又象古代的以色列人，既已目睹各樣神跡奇事，後抵達加底斯迦南地的門檻，於此時仍不信神的應許，妄聽十個探子之報告，轉回原路，結果在曠野漂流了四十年之久。這些讀者，如 K. S. Wuest 言，身處逼害苦境（參 10:32-34），不少已離開聚會（參 10:25），其他仍猶疑不決（參 10:23），未能決定退守猶太教或進前接受基督教，在猶疑不決境中，基督真理便溜掉了（參 2:1），以致他們屬靈心智遲鈍（參 5:11），未能分辨好歹（參 5:14），他們處在懸而未決、歸回猶太教或更進一步的空檔中。作者遂以圖貫徹，力勸他們，放棄「基督道理之開端」（猶太教）而進到「完全的地步」去（新約的救贖）（注 76）。

### c. 他們的危機（6:6-8）

「若是離棄道理就不能叫他們從新懊悔了；因為他們把神的兒子重釘十字架，明明的羞辱他。就如一塊田地，吃過屢次下的雨水，生長菜蔬合乎耕種的人用，就從神得福；若長荊棘和蒺藜，必被廢棄，近於咒詛，結局就是焚燒。」

作者在兩方面指出他們的處境，同樣指出他們的危機：(1)他們的現況（6:6）；(2)可能的後果（6:7, 8）。作者指出，讀者本已異常接近救恩，就不要離棄，否則後果堪虞。「離棄」（*ἀπολείπειν*），此字只在新約本處出現，意「偏離」、「轉離」，與太 1:19 的「體」字為同根字，參上文 6:1 的「離開」。此字在蒲草文獻內多意「毀約」（注 77），是過去斷定式分詞（*aorist participle*），和合本、KJV 與 Dana & Mantey 皆將之作為「假設性動詞」（故補「若」字）；嚴格說來，此字是這段（6:1-8）中一連串分詞之一（注 78），故由這分詞的時態顯出讀者中已有離棄的行動或起了離棄的心意，所以作者便用最嚴厲的可能後果警惕他們。

作者釋謂，讀者若有這離棄的心意，就「不能」（*οὐ δύναται*），意「不能」非「困難」，參 8:18；10:4；11:6，此字在 6:4 出現，但和合本 6:6 才譯出）叫他們從新懊悔了。「從新」乃是「回復先前的光景」。讀者的問題就是他們已極接近救恩的邊緣（M. Rosen 稱他們為「信徒的前身」[*proto-believers*]，（注 79）），但在此時放棄這最接近之階段與程度，那末就永不可能再回到那先前這麼接近懊悔的光景（得救）。換言之，在這樣就近懊悔的邊緣離棄時，那就永遠不能回到現

在這個接近的階段或地步了，有時可能反進入神的「硬心審判」中了（judicial hardening，如法老），正如猶大隨主多年，至自殺時的後悔亦不能產生作用，有點為時已晚，噬臍莫及之慨（注 80），也如術士西門，雖已受洗，但因假信至終仍敗亡（注 81）。

在 6:7, 8 內，作者以一個農業操作的果效喻讀者可能的後果。他說聽了福音後，結出悔改果子的人，就如吃飽雨水的田地，長出合耕種人心意的果子來；反之若長出荊棘和蒺藜，就必被廢棄，結果就是焚燒受咒詛。同地土、同雨量竟然產生兩種後果，那是因為人的「心田」之故。為了要將信徒作為本段的對象，T. K. Oberholtzer 不惜謂荊棘蒺藜雖被焚毀，但火不能毀滅地土，所以這農耕之例只說明沒有長進的人必受神的管教（注 82），如此釋經偏差極了。S. D. Toussaint 則據此耕種的例子而定論，本段之物件不可能是信徒，因為結束之辭彙絕不可能用在信徒身上，無論這人如何屬肉體，貪愛世界，不長進，他的永遠仍不是受詛的（注 83）。在讀者當中，他們本是猶太教出身的人，如今甚多已脫離猶太教，更進一步接受了基督教，所以不信的讀者可以效法，這些同伴同樣擺脫舊禮儀，進入新約之恩典內。此舉是一個極有分量而間接地勸告不信讀者之忠言。讀者中信與不信的本有相同的背景，但可以長出不同的果子來（參廩子與麥子之比喻，太 13:24-43）（注 84）。不信讀者的情況尤如那些犯了褻瀆聖靈之罪的人（注 85），那罪今世來世也不能赦免（太 12:28，這警告是向不信基督是彌賽亞的法利賽人發出的）。在極大證據下（諸如目睹神跡、奇跡、蒙神光照、覺悟來世權能等），法利賽人仍拒絕耶穌，且後來將他釘死。他們的行徑與本段的讀者相若，意說「凡蒙光照等」仍不信的，就無異是重釘主於十字架，公開羞辱神的兒子了（注 86）（「羞辱」，新約只在此出現，直意「公開暴露」，喻「誣衊」）。

## B. 對已信的警誡（6:9-12）

### 1. 顯出得救的行為（6:9, 10）

「親愛的弟兄們，我們雖是這樣說，卻深信你們的行為強過這些，而且近乎得救。因為神並非不公義，竟忘記你們所作的工，和你們為他名所顯的愛心，就是先前伺候聖徒，如今還是伺候。」

作者在上文清楚並嚴重地警誡未信的讀者，冀望他們勿功虧一



作者續在兩方面堅固已信的讀者，他們的得救「安穩在天」：(1) 神不會忘記信徒為他所作的工——信徒的工作是得救的確據，只有得救的人才願意為神工作；(2) 神不會忘記信徒對伺候聖徒的愛心（參約 13:34, 35），諸如接待客旅，周濟窮人，努力行善（6:10）。

## 2. 顯出滿足的指望（6:11, 12）

「我們願你們各人都顯出這樣的殷勤，使你們有滿足的指望，一直到底。並且不懈怠；總要效法那些憑信心和忍耐承受應許的人。」

有些學者（如 J. F. MacArthur）視本段的對象為未信的，是作者趁著勸誡信徒的機會，又向未信的人加倍鼓舞。但按結構言，6:11 的「你們」與 6:9 的「你們」為平行句，應是指同樣物件才合理。作者續勸讀者，既已有不停的伺候聖徒的愛心，就不要終止此種殷勤（「顯出」，意「指出」、「表示」、「證實」，參羅 3:25 同字譯作「顯明」；羅 9:17 作「彰顯」；腓 1:28 作「證明」），使他們之「滿足的指望」（「滿足」，指「滿有確據」之意，全句意思是「滿有確據的指望」）能維持到底，恒久不變（6:11）；再者，作者勸他們消極方面不要「懈怠」（在 5:11 譯作「不進去」、「推不動」），反要「效法」（那些因信心和忍耐而能「承受應許的人」（為現在式分詞，指正在承受中的人，即還活著的信徒）（注 88），此等人就是讀者中那些積極向神存偉大信心的人（如十一章所提的乃是舊約的信心偉人；6:12）。

## C. 對眾人的警誡（6:13-20）

本段的勸言對已信或未信的讀者皆適合，因為作者于此的主旨是以亞伯拉罕的信心及神的屬性為勸告讀者的基礎，願他們效法他們信心之父如何蒙神的應許。若未信之讀者為本段之對象，下文的勸言會更貼切。作者在四方面指出神如何恩待人，這就是信靠神的四大明證：

### 1. 神的位格（6:13-15）

「當初神應許亞伯拉罕的時候，因為沒有比自己更大可以指著起誓的，就指著自己起誓說，『論福，我必賜大福給你；論子孫，我必叫你的子孫多起來。』這樣，亞伯拉罕既

恒久忍耐，就得了所應許的。」

神是可靠的，因宇宙間再沒有一位比神更偉大，「所以」（6:13 的首字）當初神應許亞伯拉罕時，就向自己起誓（自己是最偉大），使亞伯拉罕本身及他的子孫皆蒙福。後來，亞伯拉罕既恒久忍耐，就得了所應許的（指以撒誕生，非 11:13 所指的應許之地或應許之國）（注 89）。這應許便成為以色列不滅的盼望（參詩 105:6；路 1:73）（注 90）。

## 2. 神的旨意（6:16，17）

「人都是指著比自己大的起誓；並且以起誓為實據，了結各樣的爭論。照樣，神願意為那承受應許的人，格外顯明他的旨意是不更改的，就起誓為證。」

普通誓言之目的有二：(1)了結各種紛爭；(2)確立所說之事（注 91）。人間各樣紛爭是因互不信任之故而起，但當雙方皆立誓只說真言，紛爭就了結。照樣當神定意將應許交給承受的人時，他便以立誓為「實據」（*testimony*，法律辭彙，指一個合法的證據）。可見神與亞伯拉罕所立的約（據自神向自己立誓的應許）是無條件的，只在乎神自己成就那應許之福（參 6:14）。神為了顯明他的旨意（祝福亞伯拉罕的旨意）是不更改的，就起誓為「證」（*oath*，意「中保」，參 8:6；9:15；12:24，原文是動詞，可譯作「證實之」，和合本譯為名詞）。神以自己的證言作為他與亞伯拉罕的「中間人」、「公證人」；以後，若神不按所應許的執行時，他的誓言便如公證人促使神按其「旨意」（*promise*，意「承諾」，原文是一個頗強勁的字彙，是肯定性、決斷性的立言）而行之。

## 3. 神的避難所（6:18）

「借這兩件不更改的事，神決不能說謊，好叫我們這逃往避難所，持定擺在我們前頭指望的人，可以大得勉勵。」

古時之例，一件事若要「合法化」便需有二個見證人證實之。神本已向亞伯拉罕作了應許，但仍需另一見證才能作實，只因沒有別個見證可求，神就加上誓言，以之作第二見證的要求，遂成立向亞伯拉罕的應許。神以兩件「不更改的事」（*two unchangeable things*），反語

詞，意「誓約」、「遺言」)即應許與立誓(注 92)，表示他決不能說謊，所以其誓言必然成就。神曾說「凡不硬心的就不會惹神的忿怒」(參 3:15)，這樣神審判之怒氣必會離開他。神既不说謊，人就能有避難所可去。「避難所」一詞與「逃城」為同字(參七十士譯本之申 4:42；書 20:9)，那是給犯了誤殺人罪者逃離律法制裁的地方。在那裏他能享受安全、保障及接納。作者以逃城為喻，暗示耶穌(6:20)就是這避難所，他是世人的指望，凡信或未信也可惜此大得勉勵。

#### 4. 神的大祭司(6:19, 20)

「我們有這指望如同靈魂的錨，又堅固又牢靠，且通入幔內。作先鋒的耶穌，既照著麥基洗德的等次，成了永遠的大祭司，就為我們進入幔內。」

作者的辭彙在 6:19 內異常靈活，他形容指望為靈魂的錨，「堅固」( )，「搖動」之反語詞，意「不搖動」)兼「牢靠」( )，此字在 3:4 譯作「確實的信心」；3:6 譯作「膽量」，6:16 作「實據」)。以錨喻牢靠的指望是希臘文學的一個慣用辭彙，在古錢幣上亦刻有此徽號(注 93)。堅固與牢靠是指望，這指望且通入幔內(中文譯法此句缺主詞，讀上來似是錨進入幔內，但按原文結構言，「指望」是「通入」的主詞(注 94)，意說因這指望，「我們就靠之或隨之進入幔內」。「幔」( )，意「內幔」)是分隔聖所與至聖所的幔子(參太 27:51)，耶穌基督曾以大祭司之身分進入幔內，將自己獻上，作永遠的贖祭，他的死已將此幔子拆除，使人可直接到神面前，無庸畏懼，又不需中保便可直接親近神(參來 10:20)。這位耶穌，他是作「先鋒」的( )，此字在新約僅於此處出現乃軍事辭彙，指行軍前之「召集」，隊長的「號令」或「探子」、「哨兵」)，為了世人之故，進入幔內(幔內是神人相交之點，那裏只有大祭司才能一年一次入內為全國百姓獻祭代求，如今耶穌基督作開路先鋒進去，使曆世歷代信的人能跟隨進入親近神)，但耶穌基督進入幔內卻非按利未的「等次」，而按麥基洗德的，所以他就成了永遠的祭司。至於他如何因按麥基洗德的等次就能成了永遠的大祭司的論據或理由，作者在下文才詳細論之。

#### IV. 基督是最完全的大祭司：辯證二(7:1-28)

(基督在等次上超越亞倫)



## A. 麥基洗德等次的超越（7:1-10）

### 1. 事實（7:1-3）

「這麥基洗德就是撒冷王，又是至高神的祭司，本是長遠為祭司的；他當亞伯拉罕殺敗諸王回來的時候，就迎接他，給他祝福。亞伯拉罕也將自己所得來的，取十分之一給他；他頭一個名翻出來，就是仁義王，他又名撒冷王，就是平安王的意思；他無父、無母、無族譜，無生之始、無命之終，乃是與神的兒子相似。」

「來」書第七章是全書的中樞，內中所論的是猶太教的核心——獻祭與祭司制度，若要脫離這制度進入基督教內，作者必須證明這制度欠完善之處，然後指出基督教卻勝之。

舊約之祭司制度有五大特色，每點都不及基督與他所能成就的，這些特點分別是（注 95）：

1) 舊約祭司制度是民族性及國家性的——（Racial & National）只有猶太人才能作祭司，祭司之資格非世界性，而是只限於猶太民族，外邦人雖有信神的亦不能當此職任。

2) 舊約祭司制度是支派性的——（Tribal & Levitical）只有利未支派才有資格作祭司，可是並非位凡利未人便能當任，只是亞倫家族才能作，其餘的利未人則可作獻祭或崇拜時的助手（如獻唱的，預備的祭物）。

3) 舊約祭司制度是服侍性的——（Spiritual & Non-royal）利未人只有服侍會幕的權利與榮耀（民 8:14-16），故其職權是「屬靈的」；他們除獻祭之權外，其他之權責不能超過王，他們永不能登上王位為王。

4) 舊約祭司制度是暫時性的——（Non-permanent & Nonefficient）利未人為祭司或辦理會幕之事有年齡訂限，不是久遠，此外他們所獻之祭物不能產生永久之功效，他們一次獻上還要不斷獻上，每日每年如是，是以此制度與其服侍在將來（彌賽亞時代）必束結。

5) 舊約祭司制度是遺傳性的——（Aaronical & Hereditary）這制度世代相沿，職責落在利未支派中的亞倫家庭內，非人本身有什麼長處，只要他是亞倫後裔便可，故族譜證件是必須的（參尼 7:63-65；拉 2:62，63）。

希伯來書的讀者對祭司制度早耳熟能詳，雖然一方面他們高舉自己的獻祭制度，另一方面卻為這繁瑣之制度煩擾不堪，他們心中極度盼

望有一大祭司出來，是神的彌賽亞，取締這贖罪之方法，給他們永久的赦罪恩典。作者遂按照猶太教多年之傳統心願，介紹基督耶穌給他們，使他們能接受，成全他們多年的禱願。在精簡的三節經文中，他指出有一大祭司名麥基洗德，他的身分與資格正配合猶太教多年的夙願，而基督耶穌正合此人的等次，是為猶太教期待的大祭司。

關於麥基洗德這位神秘傳奇的人物，他在猶太遺傳中占一重要席位，據教父學兼猶太學權威 R. N. Longenecker 精細的考究，猶太人對此名舊約人物有六方面的傳聞：(1)有說他與閃為同一個人；撒都該拉比認為他是閃的別名；(2) ben Gizna 拉比則認為他是末世國度四大建國元勳之一（另三名分別為大衛之子彌賽亞，約瑟之子彌賽亞，以利亞）；(3)猶太史家約瑟夫說他是迦南地的首領（君王），因他的敬虔被神立為耶路撒冷的祭司；(4)猶太哲學家裴羅稱他是「永恆之道」的化身，是以他成為地上首位祭司；(5)昆蘭社團之敬虔人士視他為末世復臨的勝利勇士兼罪孽的救贖主；(6)另有昆蘭文獻記錄他是位元賞善罰惡的審判官（注 96）。這一切皆顯出此人在猶太人的思想中佔有一極重要的地位。然而遺傳記錄只是一類神學思潮，其中甚多觀點在年代上是處希伯來書之後，亦未能正確地解釋這位「祭司人物」與歷史的彌賽亞有何關係。

「來」書的作者有聖靈的恩膏（約壹 2:27），洞悉此人與基督正確的關係，原來是一個預表關係，麥基洗德是預，基督是所表的，於是在六方面指出兩者間的「相似」（7:3；  
，此詞在新約僅此出現，意「模式」、「副本」）的事實（注 97）：

1) 麥基洗德是世界性的祭司（非國家性，固然亦非民族性）——麥基洗德這名字在聖經首次出現在創 14 章（那裏只有三節經文記敘他）。千多年後大衛在一節經文內提及他，是為第二次在聖經歷史中出現，在那裏當大衛預告彌賽亞就是大祭司時，他以麥基洗德的等次為基督成大祭司的基礎。如今又另千多年後，希伯來書的作者第三次提及此人，在聖靈的引導下，作者所選用的資料相信甚至連與麥基洗德同時的亞伯拉罕也不知曉，可見在聖經的一貫性這事上，聖靈的默示委實是一件頂奇妙的現象（注 98）。作者利用亞伯拉罕呼叫麥基洗德為「至高神的祭司」一詞指出，麥基洗德的等次是世界性的。「至高神」（  
是希伯來文的希臘文相對名詞）此字，為神與世界間之關係詞，意說神超越國家民族之界線，亦超越時空的限制，所以神是全地兼萬代的。同樣，基督不單是以色列的彌賽亞，他亦是全地的救主（參約 4:42），其祭司之職與麥基洗德般是為全地的。這樣，他與亞倫相比下就顯更優越了。

2) 麥基洗德是君王兼祭司——麥基洗德是撒冷王，是仁義（「麥基洗德」之意）的王，又是平安（「撒冷」之意）的王。據古教會傳說（如耶柔米），撒冷即約 3:23 所在，耶柔米甚至說該處仍有麥基洗德皇宮之遺跡（注 99），但據詩 76:2、約瑟夫（「古史」，1:180；「戰史」，6:438）、死海文獻及猶太傳統，撒冷則指錫安山（注 100），但歷史之考證似乎支持猶太傳統之說（注 101）。在利未祭司家族中，身兼兩職（祭司與君王）不單前所未有的，還與律法條例產生衝突。但彌賽亞是君王兼祭司（priest-king）在先知時早有預告（亞 6:13；參詩 110:1，4）。在猶太人傳統上言，此兩職所帶出來的果效正是彌賽亞國度內的特徵（參詩 72；耶 33:15；賽 9:5；彌 4:5；亞 9:10）（注 102），如今作者指出，基督如麥基洗德般，是祭司又是君王，因他是神的彌賽亞。

3) 麥基洗德是長遠非受時限的祭司（本是長遠的祭司）——在亞倫制度下的祭司，無論何等忠心服侍，只能工作二十五年（二十五至五十歲），既有年限就決非長遠的服侍，正如由摩西至基督的獻身，這制度又完結了（參太 27:51），但麥基洗德的制度則是無年限的。「本是長遠為祭司」（中文譯本在 7:1，原文在 7:3）的「本是」（，意「仍然存留」，「仍是」）指出麥基洗德無父母、無族譜、無出生死亡等記載，故他先原是祭司（創 14 章時），至今仍是祭司，這是預表學的舉例，是在靈意上相似神的兒子，非按肉身言（注 103），亦是指出在職位權益方面相似，非按生命生活言。

4) 麥基洗德是位分大於「猶太人之父」的祭司——麥基洗德首次在歷史舞臺出現時乃是亞伯拉罕拯救侄兒羅得、殺敗諸王歸回路經耶路撒冷之時，麥基洗德出城款待他，並給他祝福（參創 14:18-20），亞伯拉罕接受祭司性的祝福，因他位分在麥基洗德之下，雖然他是猶太人極崇敬之父，但作者在此處指出，連這開國先祖亞伯拉罕亦向他獻祭，並接受他的祝福，顯見麥基洗德之位分大於亞伯拉罕的；這樣基督既屬麥基洗德的等次，基督配受崇敬之位分便尤勝越亞伯拉罕了。

5) 麥基洗德是仁義平安之祭司——顧名思義，麥基洗德的職守必生出仁義與平安的果效，叫百姓在他統理下必得仁義與平安的福樂。C. F. Pfeiffer 謂基督之「雙重王性」（double royalty）是為聖經中最理想的配合（參詩 85:10），因為「仁義」與「平安」同是神屬性之特徵（注 104）。猶太人據自賽 52:7，9；61:1，2 期待彌賽亞出現必將平

安、安息、舒泰帶給他們（注 105）。亞倫之職守雖忠耿無過，但不能帶平安給人，亦不能使人稱義，彌賽亞卻能，這是猶太人承認的，因舊約多處早有預告（參賽 32:17；詩 85:10）。詩 89:14 更說公義與平安是他寶座的根基。麥基洗德所作的，在基督耶穌身上卻成為永久的，此詩篇所言正預表彌賽亞國內的情況（注 106）。

6) 麥基洗德是獨立非遺傳的祭司（他無父無母、無生之始、無命之終，乃是與神的兒子相似——猶太人之祭司制度乃按亞倫家譜而作定準，總是亞倫的後人（家譜為證）才有資格擔此職任，至於個人的聖潔他們倒不在乎；久而久之，他們遂偏重家譜證件過於行為聖潔，故在此處作者提出另一種祭司制度可以取代之，那是麥基洗德的制度。

麥基洗德的身世背景異常特殊，他無父無母，無族譜及無命之始終（無記錄父母之名字、所屬之家族或出生與死亡的證據可尋）。「無父母」（*anepitaphos*）在古典希臘文內有三方意義：指孤兒或私生子（注 107），指沒有結婚之人（注 108），或形容神明之出現（注 109）。猶太人傳說彌賽亞的出身如「神龍見首不見尾般」，不知他何時出現，何時失蹤（即「神奇的君」之意）（注 110）。「無族譜」（*anegonias*）是一個前所未有的辭彙，不只在聖經從未出現，連在其他希臘文獻內亦無先例，這明顯是作者創新的字眼，因此字在日常生活內全無意義，複不存在。作者之意謂，麥基洗德是祭司，他不需族譜證明他有為祭司之資格（因猶太人極注重祭司之家譜證件的，連祭司父母之名均需記載中，那人才真正擁有祭司資格）（注 111），他的資格是自有的，所以「無族譜」一詞說明「無父無母、無始無終」便是沒有記錄之謂。此字的含義顯明基督的大祭司職任不用族譜證明之，他是大祭司不在乎是否屬亞倫之族譜（基督為君王則需族譜證明，是屬王系之族譜），誠如 J. MacArthur 言：「基督成為祭司，不是因他的出生家世，而是他配受此職，如 7:16 說：他成為祭司，並不是照屬肉體的條例，乃是照無窮之生命的大能」（注 112）。

7:1-3 這三節精簡經文道出一件奇妙的事，在創 14 章這位似謎般的人物麥基洗德，後來在詩 110 篇獲得謎底的預告，在希伯來書這裏揭曉，原來他是兩職身分之彌賽亞的預表（注 113），現今「事實」（應驗人物）顯在眼前了。

## 2. 證明（7:4-10）

「你們想一想，先祖亞伯拉罕，將自己所攜來上等之物取十分之一給他，這人是何等尊貴呢。那得祭司職任的利未子孫，領命照例向百姓取十分之一，這百姓是自己的弟兄，雖是從亞伯拉罕身中生的，還是照例取十分之一；獨有麥基洗德，不與他們同譜，倒收納亞伯拉罕的十分之一，為那蒙應許的亞伯拉罕祝福。從來位分大的給位分小的祝福，這是駁不倒的理。在這裏收十分之一的都是必死的人；但在那裏收十分之一的，有為他作見證的說，他是活的。並且可說那受十分之一的利未，也是借著亞伯拉罕納了十分之一；因為麥基洗德迎接亞伯拉罕的時候，利未已經在他先祖的身中。」

作者在上文雖簡略地指出麥基洗德超越亞倫祭司制度的事實，然而亦俱備精警的證明；可是在本段內，他以四大根據，力證麥基洗德的祭司等次確比舊約的獻祭制度更偉大：

1) 麥基洗德接受亞伯拉罕的獻物（7:4, 5）——亞伯拉罕將「上等」的擄物中取出十分之一獻給麥基洗德，是因為他承認麥基洗德是真神的真祭司。麥基洗德雖是君王，卻沒有加入戰圍援助亞伯拉罕打敗基大老瑪和與他同盟的王（創 14:17），他亦沒有為亞伯拉罕獻祭，然而亞伯拉罕樂意將「上等」（意「頂上的物」）的擄物獻給他（古時帝王在征服別國後，將擄物堆積一處，然後將頭頂的擄物獻給他們的國神，以資感謝，故這「上等」的就代表最好的）（注 114）。此舉正顯出麥基洗德的「尊貴」（意「龐大」）。這尊貴是亞伯拉罕以行動證明及承認的。

作者續指出，在舊約制度中，利未人沒有分地，因他們是蒙神特別選召作為神人間的中保，所以他們是更尊貴的，故他們生活所需全憑其他支派以十分之一的抽傭（獻傭）方式支援，這種骨肉支援骨肉的方式，在十二支派中實行開了；但麥基洗德不與他們同譜，並非十二支派中人，本不該受獻物才對，然而他受了亞伯拉罕之獻祭，就等於受了利未人在亞伯拉罕的血統內獻了祭給麥基洗德了。在舊約的思想中，只有更偉大、更尊貴的才受別人的獻物。

2) 麥基洗德祝福亞伯拉罕（7:6, 7）——在亞伯拉罕生平中，起初他認識神的本性乃是神是祝福的神，而自己的使命則要使全地人蒙福，所以「祝福」是亞伯拉罕最先的功課，他亦明白只有位分大的才可祝福人，因為受祝福就表明位分較小。既然麥基洗德祝福亞伯拉罕，

所以他是較亞伯拉罕及在亞伯拉罕血統內的利未人優勝了。J. MacArthur 調，「從創 12 章至瑪 4 章，全本舊約都是與亞伯拉罕的子孫有關，然而只在數節的經文內，竟有一人比亞伯拉罕更偉大，因他祝福了亞伯拉罕」（注 115），這真是奇妙無比極了。H. A. Kent 指出：「給祝福與受祝福」已經表示兩個不同的地位；此外，在舊約裏給祝福表示神的承認與接納，所以麥基洗德如站在神的地位接納並贊許亞伯拉罕，故誰位分大便顯而易見了（注 116）。

3) 麥基洗德的祭司制度是活的（7:8）——作者最後指出，在利未式的祭司制度內（「在這裏」），凡利未人（收十分之一的）遲早都要結束他們的祭司服役，就算他們過了五十歲還不退休，死亡亦了結一切；但「在那裏」（舊約之時）有一位收十分之一的人（麥基洗德），他的祭司服役按那「為他作見證的」（指神在舊約的經文內發出見證，如詩 110:4）是活的（即沒有停止為祭司的記錄），故這等次是長遠的，如基督一般。

4) 麥基洗德的祭司制度非源自利未的制度（7:9, 10）——在讀者心中可能有如此思想：利未雖然生在麥基洗德之後，然而利未之祭司制度後來便取代了先前的制度，如今猶太人該遵守此祭司制度才是，因後來的是勝過先前的（注 117）。作者遂於此處引證，麥基洗德的制度非出自利未，反而利未的源自麥基洗德，因利未早在亞伯拉罕獻上十分之一禮物時已有其分了，因為祖先所作的固然與日後的子孫有關（如羅 5:12；林前 15:22），子孫的將來已在祖先的行動中，這種辯證法有點獨特與奇異，所以作者預先聲明「並且可說」（意「或者可以這樣說」）。他之重點就是，麥基洗德的祭司制度非源自利未的，而利未反在亞伯拉罕之血脈中早已向麥基洗德獻物了，這就證出麥基洗德的位分、身分是超越利未的。

## B. 麥基洗德職任的超越（7:11-28）

希伯來書地七章的主旨正是要證明麥基洗德的祭司等次確實超越亞倫的，這樣基督的等次亦同等超越舊約的祭司制度。這超越的辯證分為二大部分。上文所證出的乃是麥基洗德在等次上的超越，今段則要證實他在職任上的超越。

作者在辯證其主題時從三方面入手，他先證明舊約的祭司職任是不完全的（7:11-14），進而指出麥基洗德的職任是更好的（7:15-19），



摩西和以利亞[代表舊約]，而只見耶穌，天上的聲音吩咐下來，「你們要聽他」)。Z. Hodges 謂此節回應羅 6:14 之宣告:「你們不在律法之下了」(注 119)。作者續說，這話所指的人(「另一位祭司」)是屬別支派的(指猶大)，而這支派中從沒有人能有資格成為祭司(7:13, 14)，但基督既是祭司，他必是按別個等次而成的。此言暗示亞倫的祭司職任是遺傳的、暫時的、預表的及不完全的，而基督的則是神立的、永遠的、實現的及完全的。

#### b. 新約祭司職任的完全(7:15-19)

「倘若照麥基洗德的樣式，另外興起一位元祭司來，我的話更是顯而易見的了；他成為祭司，並不是照屬肉體的條例，乃是照無窮之生命的大能；因為有給他作見證的說，『你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司。』先前的條例，因軟弱無益，所以廢掉了；(律法原來一無所成)就引進了更美的指望，靠這指望我們便可以進到神面前。」

本段的啟語詞是「這是一件更顯而易見的事」(7:15)，意「豐富兼明顯」，和合本將之放在句末)。這「件事」究竟是什麼，作者在下文才透露。若神照麥基洗德的等次「另外」(意非同類型的「另」；不是慣用之，意同類型的「另」)「興起」(自身式動詞[reflexive]，表示自動成就的)一位祭司來，這顯而易見的事就是神以另外一位祭司成就舊制度之祭司所不能成就的。這位祭司不是照肉體的條例(如只利未後人才可承擔祭司之職)，而是照無窮生命的大能。作者于此旨在作一個對比:舊約的祭司職任的基礎是遺傳的，不管那祭司個人生命的條件如何(如惡行昭彰之以利的兩子、新約的亞拿與該亞法)；但新約的祭司職任的基礎與舊約的穎然不同，而是按照神本身的永生大能建立起來的。「無窮」(意「不朽壞」)一詞指出基督這祭司職任是「不死的」、「不終結的」、「永遠的」，如詩 110:4 所言(7:16, 17)。

在證實新約祭司職任的完全時，作者以二方面指出：(1)在一方面言( [ ] )，先前的條件因軟弱，指不能給生命言)及無益(指不能完成救贖言，非指價值)，就被「廢掉」了( )，



意「取締」，「取消」；10:28 同字譯「干犯」；9:26 作「除掉」；蒲草文獻中此字為法律名詞，多指合法取消某項合約（注 120）；七十士譯本則多用在廢棄條約、休止律例等方面），因為「律法」（代表整個舊約獻祭制度）原是「一無所成」（*nothing accomplished*），意「不能使完全」，即不能使人得救；(2)在另一方面（*in another way*），在此時有一個引進的情況出現（英文 18 節指出 *there is a setting aside*，19 節指出 *there is a bringing in*），就是當律法被廢掉時就有一個「引進」（*bringing in*）是名詞，和合本譯作動詞，意「出來」，路 2:27 同字譯作「進入」；路 14:21 作「領來」；路 22:54 作「帶到」）出現，這是新的盼望、更美的指望臨到，靠之人可以接近神。C. C. Ryrie 說得對：「若基督是祭司，那麼人就不再服在律法下了。此後每句奉主名的祈禱足可叫人接近神，這樣的禱告間接地亦宣告律法已終止了（注 121）。C. F. Pfeiffer 亦謂：律法雖不能使人完全，它卻引介了盼望，故律法又確已完成其主旨了（注 122）。

## 2. 新約祭司職任的優越（7:20-28）

新約祭司職任有三方面的優越，還可從基督為祭司的身分證明之：

### a. 基督是更美之約的中保（7:20-22）

「再者，耶穌為祭司，並不是不起誓立的。至於那些祭司，原不是起誓立的，只有耶穌是起誓立的；因為那立他的對他說，『主起了誓決不後悔，你是永遠為祭司。』既是起誓立的，耶穌就作了更美之約的中保。」

當亞倫為祭司時，神並無向他起誓宣告他的祭司職任是永遠的；事實上，舊約的祭司從沒有一人是神向他起誓後而立定的，但當基督成為祭司時，神便向他起誓，使他成為永遠的祭司，如詩 110:4 言（此節舊約經文是為作者在本書內第四次引用）。起誓的目的乃是將誓言內的條款成為永久不變性的作用，所以基督之祭司職任亦如是，他的祭司職任是為永遠的。

因為基督之祭司職任是由誓言立的，所以他就成為更美之約的中保（7:22）。「中保」（*mediator*，意「保證」）這字在新約只此出現，但在七十士譯本及蒲草文獻中則異常普遍，其用途有三：(1)習指父母給女兒婚嫁之「信物」，或陪嫁之「嫁??」（*dowry*）；(2)亦指一個法律上保證雙方立誓遵守某契約之「證物」（*pledge*）；(3)

保釋罪犯于外暫得自由的保款 (bail) (注 123)。這詞慣常指物件，如今作者將之用在人 (基督) 身上，他視耶穌基督為神給人立約的證物，而他稱這約為「更美的約」。

「更美」這字原是全書的鑰字，基督降世原是要保證更美的約得之成就。更美的約是指新約，這非說舊約不美善，而是舊約不能使人完全，故舊約之「不美」乃在此；可是舊約原來的功效卻是指引人認識新約，直至新約來到，舊約便可「退休」了。舊約仍是完美的，當其目的達到時，它便「讓位」給別約了。

#### b. 基督是永遠常存的救主 (7:23-25)

「那些成為祭司的，數日本來多，是因為有死阻隔不能長久；這位既是永遠常存的，他祭司的職任，就長久不更換。凡靠著他進到神面前的人，他都能拯救到底；因為他是長遠活著，替他們祈求。」

利未派之大祭司無論數目多寡 (約瑟夫記[古史 20:21:71]由亞倫至聖殿焚毀期間以色列共有八十三位大祭司) (注 124)，條件資格如何足夠，但他們總給最後的仇敵淘汰，那是死亡 (7:23)，故此他們的職任就不能長久；可是基督是永遠常存的 (經復活後)，他的祭司職任就長久「不更換」 (ἀλλοιωτός，意「不搖動」，「不跌倒」，此字本是法庭辭彙，在新約僅在這裏用及，意指法官的判決是不能推翻的 (注 125)；7:24)，表示「永遠如此」、「不用代替」、「不用補上」，所以凡靠他進到神面前的人 (祭司之職乃將人帶到神面前去)，他都能拯救「到底」 (ἀπαλλάττειν，意「任何時候」，或「直到至終」)，因為他長遠活著，故能在任何時間內拯救人或逢他拯救人必拯救至完善終局的地步；此外他又能常替人「祈求」 (ἐκτελέσειν，意「為了代求」，這字在本書只在此出現，但此亦是保羅常用之字彙，參羅 8:27, 34)。祭司之專職乃將人的需要呈達神面前，然後替人「說項」 (代求)，於是神便拯救那些基督代求的人 (7:25)。

在本書內，作者將基督這位永遠的大祭司之主要任務或功能逐點說明。2:18 說「基督能搭救被試探的人」；4:15 說「基督能體恤人的需要」；7:25 說「他能拯救到底」；所以只有永遠常存的祭司象基督般才可成就這一切，這就是作者要證明的了。

#### c. 基督是聖潔無罪的祭司 (7:26-28)

「象這樣聖潔、無邪惡、無玷污、遠離罪人，高過諸天的大祭司，原是與我們合宜的。他不象那些大祭司，每日必須先為自己的罪，後為百姓的罪獻祭，因為他只一次將自己獻上，就把這事成全了。律法本是立軟弱的人為大祭司；但在律法以後起誓的話，是立兒子為大祭司，乃是成全到永遠的。」

因舊約的大祭司仍是罪人，他們必須每日先為自己的罪獻祭，才能為百姓獻祭，但基督則不用為己每日獻祭，作者認為此舉是「合宜」的（與 2:10「合宜」同字），他在五方面證明為何基督是一個與眾不同（與利未派不同）的大祭司，因基督是：

1) 聖潔的（原文指個人本質的聖潔（非如慣用之指生活上的分別為聖）（注 126），這亦是彌賽亞原有的屬性（參詩 16:10）（注 127），所以基督降世為人，使人亦能聖潔。

2) 無邪惡的（，邪惡是內心意念的罪，如小孩子就稱為天真無邪，羅 16:18 同字譯成「老實」）可指內心方面或使人受害的動機，在基督身上則無這種內心邪念之存在。

3) 無玷污的（，意「無斑點」）指在與人交往上沒受罪人之影響。迄此，作者指出基督非僅本質上無罪，思念亦無邪惡，連生活行為亦無受罪惡所沾染。

4) 「遠離」罪人（「遠離」字原文 意「分開」；羅 8:35，39 同字譯作「隔絕」；太 19:6 作「分開」，此字雖是完成式分詞，指現在一直不變的情況，於此則可作一直不變的動態之意），指耶穌的本質及生活皆與眾不同，如陳終道言，基督在生活中雖接近罪人，心意卻遠離他們（注 128），非指歸回天家（注 129）。作者本意指出基督與人有別，非指他不與罪人相處來往：事實上，基督在世常與罪人往來，他與罪人「分隔」，不是「孤立」。

5) 「高過」諸天（是比較詞，配合下文「諸天」，意「與天齊高」，1:3 同字譯「高天」）指基督現今的地位（參 1:3），那是他經歷降服神的旨意，為世人捨棄自己後，神將他升為至高的地位（參腓 2:9）。

基督擁有這五大質素，故他不象其他祭司每日為己為百姓獻祭贖罪，而他「只一次」（7:27；，參 9:12；10:10，此字強調只需一次，非常用之，那強調清楚的經歷，參 6:4；9:7，26，27；10:2；12:26，27）獻上，不需每日，不是為己，而單為人，更將自己獻上作祭物，就把「這事」（指整個獻祭制度）成全了。

7:27，28 兩節將上文（7:1-26）作一總結。作者主要將律法及其功能與誓言及其功能作個對比。律法只立軟弱的人（參羅 5:6）為大祭司，其功能是每日的；誓言則立兒子（基督蒙應許為祭司之誓言在詩 110:4，實際在道成肉身及升天後，那已在律法之後了）為大祭司，但其功能與果效則成全到永遠。

書目注明：

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

- Zondervan, 1983, p.49.
- (注 2) J. Moffatt, “Hebrews” ,International Critical Commentary, T & T Clark, 1924, p.59.
- (注 3) J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, pp.112-113.
- (注 4) Ibid., p.113.
- (注 5) R. G. Gromachi, Stand Bold in Grace, An Exposition of Hebrews, Baker, 1984, p.83.
- (注 6) D. Guthrie, “Hebrews” ,New Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1983, p.125.
- (注 7) 關於「祭司」或「大祭司」在古近東諸國中的史源，參 B. F. Westcott 著 The Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1970r, pp.137-141 有極精闢的研究。
- (注 8) J. Moffatt, p.62.
- (注 9) 引自 B. F. Westcott, p.121。
- (注 10) J. Moffatt, p.64.
- (注 11) Z. Hodges, “Hebrews” ,Bible Knowledge Commentary, New Testament, Victor, 1983, p.791.
- (注 12) 如 Calvin, Beza, Owen, Zahn, Z. Hodges, Bultmann, Bengel, Montefiore, Grotius 等不贅書名頁數。
- (注 13) 如 T. Hewitt, J.Moffatt, McGee, 陳終道等不贅書名頁數。
- (注 14) 如 A. E. Garvie ; G. H. Lang ; K. S. Wuest ; G. L. Archer ; D. A. Hagner ; B. F. Westcott ; F. Delitzsch ; H. A. Kent 等不贅書名頁數。
- (注 15) R. E. Gingrich, The Book of Hebrews, Riverside Press, 1983, p.23.

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

- Epistle to the Hebrews, UBS, 1983, p.109.
- (注 34) K. S. Wuest, p.110.
- (注 35) Noel Weeks, "Admonition and Error in Hebrews" ,The Westminster Theological Journal, 39 (Fall,1976): 75; 另參 P. Ellingworth & E. Nida, p.109 表同感。
- (注 36) 如 T. Hewitt; H. A. Kent; F. F. Bruce; B. F. Westcott; R. G. Gromachi 等不贅書名頁數。
- (注 37) Alexander Nairne, The Epistle of Priesthood, Edinburgh, 1913, p.15; G. H. Lang, The Epistle to the Hebrews, London, 1951, p.95; F. F. Bruce, p.113 等表同感。
- (注 38) Delitzsch, I, p.274.
- (注 39) J. C. Adams, "Exegesis of Hebrews 6:1f" NTS,13 (July, 1967), pp.378ff; 引自 P. E. Hughes, p.195。
- (注 40) 如 H. A. Kent, pp.61-62; D. A. Hagner, "Hebrews" ,Good News Commentary, Harper & Row, 1983, pp.67-68; G. W. Buchanan. "Hebrews" ,Anchor Bible, Doubleday, 1972©, 1985, p.253.
- (注 41) F. F. Bruce, p.114.
- (注 42) J. F. MacArthur, p.139; K. S. Wuest, p.112; L. Morris, p.57; W. Barclay, p.53.在此點不少學者雖一面承認這字是指舊約的洗濯禮，一面卻將本段解作信徒的洗禮（如 Delitzsch, I, pp.272-275; S. J. Kistemaker, p.154; G. W. Buchanan, p.253）。
- (注 43) D. Guthrie, pp.35, 139. 此點 F. F. Bruce（上引書頁 115）也承認。
- (注 44) Ray E. Summers, Essentials of New Testament Greek, Broadman, 1950, p.109; A. T. Robertson, "Hebrews", Word Pictures in the New Testament, V. Broadman, 1932, p.374.
- (注 45) 如 R. C. H. Lenski; Ralph Earle; B. F. Westcott（此人在 10:26,27 的釋經時有此表達）; William Lane 等不贅書名頁數。
- (注 46) 如 C. C. Ryrie; F. F. Bruce; W. G. Scroggie; G. R. Osborne; S. J. Kistemaker 等不贅書名頁數。
- (注 47) H. A. Kent, p.112.
- (注 48) 正如 G. R. Osborne 所陷入釋經學不合邏輯之毛病，見 Osborne 著 "Soteriology in the Epistle of Hebrews,"

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



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

- (注 90) B. F. Westcott, p.158.  
(注 91) 同上書第 160 頁。  
(注 92) D. A. Hagner, p.76 ; G. W. Buchanan, p.115.  
(注 93) J. Moffatt, p.89 ; F.Delitzsch, I, p.319.  
(注 94) F. F. Bruce, p.128.  
(注 95) 略增訂 J. F. MacArthur 上引書第 174 頁。  
(注 96) R. N. Longenecker, “The Melchizedek Argument of Hebrews” ,Unity and Diversity in New Testament Theology, ed. R. A. Guelick, Eerdmans, 1978, pp.165, 168, 171.  
(注 97) J. F. MacArthur, pp.174-178.  
(注 98) 大綱據自同上引書第 173 頁。  
(注 99) M. R. Vincent, p.1126.

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

- (注 126) K. S. Wuest, p.138.  
(注 127) P. E. Hughes, p.272.  
(注 128) 陳終道著《希伯來書講義》，宣道書局 1977 年版第 157 頁。  
(注 129) 如 H. A. Kent, p.142； F. Delitzsch, II, p.4； J. Moffatt, p.101； Spicq； Luther； Bengel 等。

## 7. 基督的超越（六） ——基督超越舊約 （8:1-10:18）

### I. 序言

耶穌基督的超越在上文已異常顯著，他是神給世人最後與最完全的啟示，他又超越天使、摩西、約書亞及亞倫，他是最完全的祭司。現今作者將上文的重點再作一次復習（8:1 的「第一要緊的」），並將基督成為更完善祭司的基礎——新約——作一個詳盡的闡釋。新約是 7:22 所述之「更美之約」，如 S. J. Kistemaker 言，下文正是 7:22 的詮釋（注 1）。

「約」字是本段的鑰字（全書共用十七次，新約共有三十三次），亦是猶太人信仰的中心。他們認為神與祖宗立了約，故他們永遠是神的兒女，這身分與榮耀永不動搖；再者，他們認為神以「約」（摩西的）將他自己與他們連結在一起，又透過舊約的獻祭制度表明神與他們常在溝通的關係內。但作者在此處指出，舊約的祭司與獻祭制度經已古舊（8:13），如今被新約取代了；況且新約本不是未曾預告過的，反是按照神給耶利米的應許而來的。從「新約」應許來的新大祭司，在其所作的獻禮事上，遠超舊約的預備，這是作者在全文的本意（注 2）。

作者在本段論證基督超越舊約，非說他不尊崇舊約，反之從書的內證可見（如 1:5，13 及多處舊約經文的活用），作者特別崇敬舊約聖言，只是舊約內的禮拜制度則被基督所始行的「新約制度」取代了。

### II. 基督是更美的祭司（8:1-13）

#### A. 新大祭司的描述（8:1-5）

「我們所講的事，其中第一要緊的，就是我們有這樣的大祭司已經坐在天上至大者寶座的右邊；在聖所，就是真帳幕裏作執事；這帳幕是主所支的，不是人所支的。凡大祭司都是為獻禮物和祭物設立的；所以這位大祭司也必須有所獻的。他若在地上，必不得為祭司，因為已經有照律法獻禮物的祭司。他們供奉的事，本是天上事的形狀和影像，正如摩西將要造帳幕的時候，蒙神警誡他說：『你要謹慎，作各樣的物件，都要照著在山上指示你的樣式。』」



3.他是在天上仍獻奉的大祭司（8:3-5）——第二點的介紹是因前二點引起的。據上文所論，基督既已坐下，安歇了一切的工作，包括大祭司的供奉，那末他還會作什麼，這是讀者的疑問，亦是作者要解釋的。他要證出，基督在地上的工雖然歇了，他在天上的卻沒停止，這樣他那無止息的供奉明顯就勝過人間的祭司了。

作者指出，凡人間祭司的設立都是為獻各項祭物，此等禮物及祭物代表個人向神的奉獻、感恩、立願及求恩赦等。至於為救贖方面，基督已將自己獻上作為活祭（參 7:27；9:14）。他不再需如此獻己給神，但人的感恩、立願、讚頌等，基督仍將這些獻給神，故此他的供奉之職還未了結（8:3）。再者，基督在地上時的供奉不是照舊約律法的，因他不是利未人，他雖多行神跡奇事，但他從沒僭越利未祭司之職，他從不敢踏入聖所內為民獻祭（8:4）。但他又既為大祭司，他的供奉便按利未祭司之祭物所投射的實體而作的。利未人所作的只是天上事的形狀和影像，如神當初對摩西所說的（「警誡」之原文是一舊約專用神學辭彙，尤指「神啟示的誡命」；參出 25:40；來 11:7；12:25；8:5）。

作者續再指出，舊約獻祭之制度及每一事物本是天上事的形狀與影像。「形狀」（*typos*，意「副本」、「榜樣」，此字在約 13:15 譯作「榜樣」；來 4:11 作「樣子」；9:23 作「樣式」）指真樣的代表樣本；「影像」（*tylos*，意「投影」或「影子」）指真象的投影（沒有真象就沒有投影），這二字指出，舊約之獻祭原來是「天上事」（*tylos*，可譯作「天上聖所」或「天上帳幕」，「聖所」與「帳幕」為補字，如「事」字亦是補字）（注）8 的副本或投影，而「天上事」才是真實體。摩西當年受啟示造帳幕時，神已吩咐他照山上的樣式而造的（「山」是指「西乃山」）。「樣式」（*tylos*，意「榜樣」、「標本」、「模式」、「前表」）指神早已有個獻祭的範本在其心意內，古時借著利未的制度稍讓人先窺其樣子如何，後來在基督的祭司職任內卻顯明神真正的樣式。

## B. 新約的描述（8:6-13）

「如今耶穌所得的職任是更美的，正如他作更美之約的中保；這約原是憑更美之應許立的。那前約若沒有瑕疵，就無處尋求後約了，所以主指責他的百姓說，『日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約；不象我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及的時候，與他們所立的約；因為他們不恒心守我的約，我也不理他們；這是主說的。』主又說，『那

些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣；我要將我的律法放在他們裏面，寫在他們心上，我要作他們的神，他們要作我的子民；他們不用各人教導自己的鄉鄰和自己的弟兄說，你該認識主；因為他們從最小的到至大的都必認識我。我要寬恕他們的不義，不再紀念他們的罪愆。」既說新約，就以前約為舊了。但那漸舊漸衰的，就必快歸無有了。」

在上文作者介紹基督這位大祭司是特別超越別人的，他的供奉地點乃在神寶座之右邊，那是天上的聖所，而他的供奉長久不息，非象人間的大祭司。如今作者將基督作大祭司的基礎——新約——作一簡介（第 9 章詳論），以示基督之成為大祭司，一面是按神與以色列的立約而來，一面指出基督為祭司之基礎遠勝利未祭司之根據。

作者在十方面介紹新約的特色：

1. 新約是憑更美之應許立的（8:6）--基督的職任是「更美」（意「優異」、「至尊」，羅 12:6 同字譯「不同」），因為他作了更美之約的「中保」（意「中間人」，參加 3:19；提前 2:5；此字是法律辭彙，尤指法官的身分與工作。他是兩難間的調解人或是公正的審判者。W. Barclay 謂在羅馬有一法官公會名 *arbitri*，法官稱為「中保」（注 9）。「中保」是服侍兩邊需要的人，如舊約的祭司般，但基督將神愛的救贖與人的罪連接起來，故他是更美的中保。基督之美不單在成就救贖方面，亦因他為祭司的約是更美的，這約稱更美基於建立在更美之應許上。「應許」（是每一項合約的基礎，所以合約的好或更好在於應許的內容或應許的性質。有些應許是有條件的（如摩西的約，或稱舊約，參出 19:5-8；24:3-8）；一些卻是無條件的（如耶利米約或稱新約，參耶 31:31-34）。舊約是人向神作的保證、應許、允諾；新約是神向人作的保證、應許、允諾，所以受惠的是人非神。再且，受惠人無權訂立約的條款，亦不能改變之，是以稱為無條件，故此是為更美之約（注 10）。W. Barclay 解釋，作者在此處介紹新的「約」時，他不以慣用的字彙 *suntheke*，因此字多指在雙方認可的條件下才簽訂的，如婚約、商貿之約，表示約是帶有條件性的，反選用 *diateke* 一字表達之，因此字意遺囑，是單方面訂立的、又全是恩典性的，故指出無條件之性質，需待死後才能生效（注 11），可見作者用心之良苦。

2. 新約是取代舊約的（8:7）——在名稱上，舊約稱為前約，新約





11:19, 20; 36:26, 27; 賽 54:13; 約 6:45; 14:17)。新約與聖靈內住人心的工作有關，是舊約時代所無的。

8.新約是個人的(8:11)——在新約的保證下，人人都會認識神，這是聖靈的工作，是聖靈新的職事(參約 6:45; 14:26; 約壹 2:20, 27)。在此時再沒有知識等級階層之分(如在猶太教內)，因為由最小至最大都必認識神。在舊約時，因神的啟示未臻完全，故有祭司、先知等將神的真理向人闡明，如今卻不用多此一舉了(注 15)。

9.新約是成就救贖的(8:12)——此處是新約條款的核心，這是舊約所不能作的，如今新約竟然能夠作到了，那叫人如何不喜歡它。在舊約的救贖制度下，人只能望門興歎(參來 7:11; 9:9; 10:1, 3)。本節之「寬恕」與「不再紀念」二詞是舊約聖徒每日的期待，如今罪不再成為神人間之阻礙，新約的福竟不勞而獲，這是何等令人興奮與鼓舞，所以這兩個辭彙帶給讀者無限的保證與歡欣。

10.新約是現在的(8:13)——作者在此節指出，這是他按照耶利米約的領受而作的總結。既然神已提及「新約」，那就說前約是「舊的了」( )，完成式動詞，表示已經完結了；路 12:33 同字譯「壞的」)。在耶利米時代，先知早已將前約作「舊」的辦，讀者亦無庸置疑新約可取代舊約了。但這「漸舊」(同字，現在式分詞，指理論上舊約早已完畢，再不生效，但實際上那是一個漸進式的逐步變舊)(注 16)、「漸衰」的「就必快歸無有了」( )，意「接近廢除」；雅 4:14 同字譯「不見」，描寫生命的短暫)。這二詞「漸舊」、「漸衰」在古希臘文常合用一起，喻「變成無用」或「不生效力」(注 17)。想不到作者寫畢此言後不到五年左右，聖殿便遭羅馬將軍提多毀滅，舊約的外在象徵成為一片廢墟，「沒有一塊石塊放在另一塊上」(參太 24:2)。

在神學上言，舊約當基督死時，那劃分聖所與至聖所的幕幔由上而下裂開時便告完結了(參太 27:50, 51)，但在實際上言，那還要待 70 A.D. 時才現實地結束(注 18)。「新約」在教會時代便開始應驗，完全的應驗仍留待將來。

附論(承接 8:8)：

「新約」一詞在新約共出現六次(路 22:20; 林前 11:25; 林後 3:6; 來 8:8; 9:15; 12:24)。沒有「新」字的約，但仍指「新約」的經文為數不少(參太 26:28; 可 14:24; 羅 11:27; 來 8:10, 13; 9:15; 十 16)。

至於「新約」的受惠者是誰，學者的意見總括有四個理論：

a. 教會是「新約」唯一的受惠人——此說認為「新約」本是給以色列的，只因神的選民離棄了神，所以他們自動放棄了承受「新約」恩惠的福分，致現今由教會承擔之，教會便取代了以色列，因教會是「新以色列人」。這見解多是無千禧年派者的立場（注 19），但此說硬將神給以色列人諸約內的咒詛部分留給以色列（因他們離棄神，致神將約福轉交別人），「福惠」則轉交給教會，此舉是不公允的釋經結果；再且此說將神給以色列的約作為有條件性的了。

b. 以色列是「新約」唯一的受惠人——照此論，「新約」原是給以色列的，教會沒有受惠的分兒。這見解是甚多極端時代論學者的立場（注 20），但此說否認教會不能承受「新約」的恩惠，故這解說亦是離開了神給人恩約的目的。

c. 兩約兩受惠人論——這論認為「新約」原是給以色列的，但教會在甚多經文支持下亦是受惠人，所以提倡「兩約兩物件論」；換言之，神與以色列及教會同立新約，是為二個新約，給教會的在教會時期應驗，給以色列的在末世（主再來後）才應驗。此見解是大部分前千禧年派學者的立場（注 21），但此說不能證實神與兩受惠人分別立了兩個「新約」。

d. 一約兩受惠人論——此說認為「新約」的直接受惠人仍是以色列，但因他們棄絕彌賽亞，故此他們被棄置在一旁（非永久性的撇棄），致新約的內容要待彌賽亞再來地上才完全應驗；在此兩臨之間，教會承受了新約的「赦罪恩惠」部分，到「外邦人添滿時」（羅 11:25），神必再復以新約的應許眷顧以色列，使「以色列就全家得救」（參羅 11:26）；到此時，新約其餘的福祉，將會完全應驗，而基督的死是新約的基礎，啟動新約進行，直至主再來，聖餐的設立亦因紀念這「新約」之故。這見解亦有千禧年派學者贊同（注 22）。R. Gingrich 設例說明第四論之意義：有父留下遺言給大兒子，死後有特殊遺產給他。老父歿後，律師宣讀遺囑，發現遺言內卻聲明大兒子所當收的產業要暫時押後才能接管，現今立時生效的反是小兒子接收自己的產業。小兒子所接收的與大兒子所領受的沒有衝突，原來竟是分享遺言內給大兒子當中之一部分，這部分大兒子將來亦享受，只是時候不同（注 23）。H. A. Kent 補釋：「新約」按末世言（eschatological）將在以色列人身上得應驗；但按救贖言（soteriological）則與教會「共分秋色」（注 24）。

### III. 基督是更美的祭物（9:1-10:18）

J. MacArthur 甚有智慧地言：「神不會吩咐人放棄一件事而不另給

一件更美的作交換」(注 25)；此言之背景亦是本書讀者的難處，他們以為舊約是永在的，無與倫比，永不更換，作者于此生花妙筆地向他們解釋，神現今給他們的還遠勝先前，他們可以坦然無懼地接受神借著新約給他們的恩典，因為從新約中出了一個無比的祭司，他將自己獻上作為祭物，神就以他的血成立新約，取代舊約，這正是 9:1-10:18 的主旨，分二題段：

## A. 舊約的禮拜 (9:1-10)

### 1. 禮拜的地點 (9:1-5)

「原來前約有禮拜的條例，和屬世界的聖幕。因為有預備的帳幕，頭一層叫作聖所。裏面有燈檯，桌子，和陳設餅。第二幔子後，又有一層帳幕，叫作至聖所；有金香爐，有包金的約櫃，櫃裏有盛嗎哪的金罐，和亞倫發過芽的杖，並兩塊約版；櫃上面有榮耀基路伯的影罩著施恩座；這幾件我現在不能一一細說。」

作者恐防讀者以為他在貶抑舊約的價值，故他先指出舊約雖漸歸無有，然而舊約亦有甚多使人引以為榮的地方，神亦借之教導人如何敬拜他，所以舊約就包括二件有關敬拜的事，一是禮拜的條例；一是禮拜的地點，稱為「屬地的聖所」( )，中譯「屬世界的聖幕」(9:1)。這二件關乎禮拜的活動，作者分開敘述它們的內容，他先敘述禮拜的地點，繼而轉向禮拜的條例。他稱禮拜的地點為「有預備的帳幕」(預備，原文 )，意「建造」，參 3:3, 4 同字譯「建造」，此處該譯作「預備好了的帳幕」或意譯為「這帳幕的設備」)，這是指摩西時代在曠野隨著百姓漂流時四處搬移的臨時原始帳幕，這帳幕亦統稱「聖所」，接著作者在二方面介紹這聖所內的各物件：

a. 聖所——進入帳幕內的第一院是為「外院」(outer court)，這裏亦有些設備(如燔祭壇、洗濯盆等)，但作者不費筆墨提及這些，他卻匆匆的將讀者帶到聖所的範圍內，因為在這裏，他能借用裏面的物件作為基督的預表。聖所(稱「第一房間，中譯「頭一層」)長寬高各 45 尺、15 尺及 15 尺，內有三件主要物件：燈檯--純金所造，有七盞燈；陳設餅之桌子--長寬高各 3 尺、尺半及二又四分一尺，由純金包皂木造成，上放十二塊餅，代表十二支派，每安息日更換一次(參利 24:5-8)。

b. 至聖所——聖所及至聖所給一塊幔子隔開，稱為「第二幔子」（由第一幔子便進入聖所；第二幔子進入至聖所），這是至聖所的範圍，作者亦呼之為「帳幕」，在這處亦有三件物件：金香爐（直意「燒香之處」或「燒香之器皿」），此爐長寬尺半、高三尺，盛載從外面燔祭壇搬鏟來的炭火。按出 30:6 言，金香爐乃放在聖所非至聖所內，故與此處所記產生矛盾。不少經學家為此甚為困擾，他們的解說有五：(1) 作者一時失察，卻是無意之失，情有可諒（注 26）；(2) 原文之意可作「爐鏟」解，故與出 30 章並非衝突（注 27），但聖經從沒說爐鏟是金造的；再且，若此字是指「鏟」，那末如 P. E. Hughes 指出，為何作者如此重視這件物件（注 28）；(3) 這是在至聖所內的香爐，是神特別啟示作者知道的，故此說又稱為「第三爐論」（注 29）；(4) 據王上 6:22 記，香爐乃放在至聖所內，故這是另一個香爐；可能在贖罪日時，聖所內的香爐就移放在此處，因大祭司需將公牛之血灑在施恩座及香爐之壇角上（參出 30:10；利 16:12, 15）（注 30）；(5) 金香爐（原文可譯成「金造的燒香之器皿」，指「爐」或「壇」（注 31））本是放在聖所內，但因它極靠近第二幔子，所以猶太傳統有時亦將之算為至聖所內物件的一部分（因為大祭司須將聖所內的香灰用鏟子盛裝帶入至聖所內，代表以色列百姓的祈禱）（注 32）；T. Hewitt 謂「這時至聖所的幔子是掀開的，故可瞧見內裏的物件」（注 33）；S. J. Kistemaker 亦雲「在贖罪日，大祭司將香壇之炭火搬入至聖所內，故可說香壇設在至聖所裏」（注 34）；陳終道解釋言「作者著書之時，聖殿內幔已經裂開，故金香爐在至聖所或內或外的位置，在十架後就不象從前那樣有清楚的界限，所以著者在簡略的引述中就沒有嚴格按著聖物佈置的次序來說明之」（注 35）。

除金香爐外，作者還提及包金的約櫃（長三又四分三尺、寬二又四分一尺、高二尺），內有三物件；盛嗎哪的金罐、亞倫的杖，並摩西的法版；約櫃之上是施恩座，座上有二基路伯的翅膀影罩著整個約櫃。提到這裏，作者就暫時「打住」（「現在不能一一細說」，「細說」原文，意「照部分言」；「細」字在路 24:42 譯成「一片」；在徒 5:2 作「幾分」），因那會是涉及基督如何應驗舊約聖幕之預表，如今他旨在亦成功地指出聖幕的榮美矣（注 36）。

## 2. 禮拜的條例（9:6, 7）

「這些物件既如此預備齊了，眾祭司就常進頭一層帳幕，行拜神的禮；至於第二層帳幕，惟有大祭司一年一次獨自進去，沒有不帶著血，為自己和百姓的過錯獻上。」





辭彙可參太 19:28 的「復興之時」及徒 3:21 的「萬物復興之時」)。這字在蒲草文獻內形容矯正乖曲之事；在七十士本內譯作「改正行動」(參耶 7:3)或「尋求公平」(參賽 16:5)。F. F. Bruce 將之譯作「新次序」、「新時局」(new order)(注 42)。此字之運用極其重要，指出舊約不能使人「正直」(走上得救的正路)，故待新約的安排來臨後，舊約便終止了。作者說這是神所「命定的」( )，意「躺在上面」；約 11:38 同字譯作「擋著」；21:9 作「上面」；此字又喻意「迫切」，如路 5:1 譯作「擁擠」；23:23 及徒 27:20 作「催迫」；林前 9:16 作「不得已」)，新約多處亦輔證此時的出現乃在耶穌將自己獻上後，人到神的路已經開通，那就是振興、改納正軌之途了。

## B. 新約的功效 (9:11-28)

### 1. 基督的身分 (9:11-15)

舊約獻祭的制度是朝著「振興的時候」前進的，到那時神以更美的制度取代之，那是新約的制度。新約的主人是基督，他已「來到」( )，意「出現」，「出場」，是過去式分詞，表示只需一次的動作)。作者在三方面介紹基督以怎樣的身分出場(注意三次「作了」、「成了」、「作了」)

#### a. 他是將來美事的大祭司 (9:11)

「但現在基督已經來到，作了將來美事的大祭司，經過那更大更全備的帳幕，不是人手所造也不是屬乎這世界的。」

「將來美事」( )非指基督來了之後還要作的事，而是在基督未到臨前的角度下看(注 43)。「將來美事」可指有關天堂、永生、國度等末世要應驗的事，故不用如有些學者採用另種抄本(如 B, D, P46)或版本(如 Westcott-Hort; Nestle-Aland; UBS)將之變作「已來的美事」( ) (注 44)。這些美事特指基督為大祭司的工作，他的職責並不在人手所造的帳幕(參出 35:30-35；36:1-4；38:22, 23；可 14:58)，亦不屬乎地上的，反是屬天的，「經過」( )，應譯作「進入」)「那更大更全備的帳幕」(此句在 9:24 指天堂)；質言之，基督降生完成救贖，返回天家，成了天堂的大祭司，將人帶到天堂去。



b.他是永遠贖罪的作成者（9:12-14）

「並且不用山羊和牛犢的血，乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。若山羊和公牛的血，並母牛犢的灰，灑在不潔的人身上，尚且叫人成聖，身體潔淨；何況基督借著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神，他的血豈不更能洗淨你們的心，除去你們的死行，使你們事奉那永生神麼。」

基督這位大祭司與地上的截然不同，地上的大祭司在至聖所內為己之罪獻上牛犢的血，再又進入為百姓獻上山羊的血（參利 16:），基督卻將自己的血一次（非象地上之大祭司多次進入至聖所）獻上，「成了」（ ）永遠的救贖（「贖罪」的事原文可譯作「救贖」，參太 20:28；可 10:45；和合本「的事」是補字）。基督的血能造成永遠的救贖，這是祭物絕不能成就的，因為（9:13 的啟語字）若舊約的贖罪法（山羊、公牛的血）或潔淨禮（母牛的灰；民 19:9，17）能（「尚且」是補字）叫人成聖（即得潔淨），那麼基督靠著永遠的靈（即聖靈；基督在世上的工作皆靠聖靈降予能力而為之，參太 12:28）將自己無瑕疵的獻上，他的血便更能潔淨人的良心（參 10:22），使人不再因死行（以行為意圖稱義，但不能成功，參 6:1）而產生的罪疚（9:14 中段原文作「從死行中蒙潔淨良心」，中譯作二句，故「除去」是補字），進而去事奉永生的神。

基督的潔淨工夫與舊約的禮儀有別。舊約最高只能給人外面的潔淨，而那是暫時兼不完全的；而基督所作的能給人內心的潔淨，再無罪疚之感，那是內在的、永久的，是更好、更美的（參林後 5:17）。作者在本段內所選用的字彙多次指出基督的贖罪祭遠超舊約：「自己的血」，「以祭司之命代替百姓之命」，「一次進入」，「成了永遠之贖罪」，「叫人成聖」，「借永遠的靈」，「無瑕無疵」，「更能洗淨良心」，「除去死行」，「使事奉真神」；可見作者用心良苦，詞鋒銳利，句句珠璣，感人至深。

c.他是新約的中保（9:15）

「為此他作了新約的中保；既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。」

「為此」( ) 將上文二點於此作一結束，因為基督代死的緣故，他便作了新約的「中保」( )，意「中間人」，「成立者」或「促成者」，與 7:22 的「中保」不同)，將人在前約時所犯的罪過，叫凡蒙召的人能得著應許給他們永遠的產業。「在前約之時所犯的罪過」此句固然是指猶太人，如今他們蒙贖及蒙召(參太 22:1-14) (注 45)，又蒙賜予永遠的產業。「永遠的產業」是舊約聖徒所期待的，如今因基督的死，他們的期望成了事實，只待將來得榮耀時便可享受之，這是可喜可賀之「有福的盼望」。

## 2. 基督的工作 (9:16-10:18)

基督的身分就是他的工作之結論，兩者間之關係異常緊密與微妙。在上文作者述及基督的身分有三，主要指出基督的工作乃為世人死，如今他辯釋基督之死是必須的，原因有六：

### a. 遺命的成立 (9:16, 17)

「凡有遺命，必須等到留遺命的人死了；因為人死了，遺命才有效力，若留遺命的尚在，那遺命還有用處麼。」

本節首字是「因為」( )，原文次序為第二個字)，指出作者在述及耶穌的死是有始因的，乃因「遺命」( )，意「遺囑」，「遺約」，「約囑」；此字在蒲草文獻內描寫一些解決兩人爭執的文件(注 46)) 的存在便先有立遺命者必死的需要，這樣遺命才能生效，因遺命可以隨時修改，但立遺命者死後，遺命便成為一分不能修改的證件。遺命本是為後人的享福而訂立的，若立命者還健在，後人就不能受惠，所以基督的死是必須的，叫後人能受惠。作者在此處所說的「遺命」乃是指新約如在(下文內「前約」指舊約，9:18)。

### b. 赦罪需流血 (9:18-22)

「所以前約也不是不用血立的。因為摩西當日照著律法，將各樣誡命傳給眾百姓，就拿朱紅色絨和牛膝草，把牛犢山羊的血和水灑在書上，又灑在眾百姓身上，說，『這血就是神與你們立約的憑據。』他又照樣把血灑在帳幕和各樣器皿上。按著律法，凡物差不多都是用血潔淨的，若不流血，

罪就不得赦免了。」

基督之死另一原因乃是根據舊約一個赦罪的原則，就是流血死亡，以生命換取生命（9:18）。既然後約（新約）之生效在於死後，所以新約赦罪的原則與舊約相同，這是本段的要義。9:18首字為「所以就是」，意說就是前約也是用血立的（參出 24:6-8），如新約般（參太 26:28）。「立」字（*ἰσθαι*，意「重新訂立」、「申訂」）表示摩西的約乃據自亞伯拉罕之約而成的，因為亞伯拉罕之約亦是一種「血約」（參創 15:10）。昔日摩西把各類誡命傳給百姓時，他將血灑在「書上」（9:18，指摩西的「約書」，約書是律法之記錄，以動作象徵使約書生效），又灑在「百姓身上」並「帳幕」和「各樣器皿」（9:21），這樣「差不多」（*ὅσον*，意「幾乎」[參徒 13:44；19:26]；除了某些禮儀則用水[出 19:10；利 15:5；16:26-28；22:6]或火[民 31:22]或貧苦人家以素祭代替血祭[利 5:11]作潔淨的形式外，大部分皆用血）凡物都用血潔淨了（禮儀上的潔淨非物質上，參民 7:1）。

作者在 9:19 內提及摩西以山羊的血為潔淨約書之禮用，但此舉在律法中並未明文記載，有些學者認為這是指亞伯拉罕約中的祭物（創 15:9）或是贖罪祭的一類動物（出 24:5；利 1:10），可是那亦非用之灑在人或物件上的。H. A. Kent 對此困惑作這樣解釋：「山羊」一字雖在甚多古抄本內（如，A, C, D, 埃及古本，古拉丁本，拜占庭版本），但它亦不在 1:些頗可靠的古本中（如 P46, K, (, 無數小楷本，敘利亞本，奧利根，屈梭多模等），故可將之刪掉（注 47），但此釋法似忽略有分量之古抄本的證據。F. Delitzsch 卻認為「牛犢和山羊」乃代名詞，代表獻祭用的牲畜，如在 6:1 作者用「禮物和贖罪祭」兩詞代表 1:切的獻禮（注 48），此見解似乎較合理。

本段結語（9:22b）「若不流血，罪就不得赦免」乃據自舊約的要求（參利 17:11），此言亦指出流血與赦罪產生極密切的關係，故所有贖罪祭必須獻上血祭，這樣赦罪之功效便有了憑據。「赦免」（*ἀφεσις*）是一個新約特別的神學辭彙，含意甚廣，包括「脫離」、「離開」、「原有」、「取消」，而赦免最合本處的意義（參 NASB, NIV）（注 49），德國新約學者 J. Behm 謂「生命的獻上乃是付出赦罪的前奏」（注 50），此言正道破基督教的信仰核心，猶太教徒讀至此處時內心必砰然大受感動。

### c. 除罪需獻己（9:23-26）

「照著天上樣式作的物件，必須用這些祭物去潔淨；但

那天上的本物，自然當用更美的祭物去潔淨。因為基督並不是進了人手所造的聖所（這不過是真聖所的影響）乃是進了天堂，如今為我們顯在神面前；也不是多次將自己獻上，象那大祭司每年帶著牛羊的血進入聖所；如果這樣，他從創世以來，就必多次受苦了，但如今在這末世顯現一次，把自己獻為祭，好除掉罪。」

本段首字為「所以」（**ἵνα**，原文次序為第二個字）（9:23，和合本漏譯）連接上文思路。作者在此處指出在一方面（**οὐρανὸν**，**ἔπουραν**）有個「必須」（**δεῖ**，名詞，和合本譯作動詞）是不可疏忽的，就是「照天上『樣式』（**κατὰ τὸ εἶδος**，由「在下」及「指示」二字組成，意「模樣」，約 13:15，雅 5:10 同字譯作「榜樣」，彼後 2:6 作「鑿戒」；上文來 4:11 作「樣子」，8:5 作「樣式」）作的物件」（指會幕內的物件及獻祭禮儀）須要用「這些祭物」（**ταῦτα τὰ θυσία**，可指獻祭的儀式（注 51）或祭物，中譯「祭物」是正確的補字）去潔淨，會幕需潔淨因罪人常靠近之（參利 16:16）。在另一面（**ἀλλὰ**，中譯「但」），既然地上會幕需潔淨，天上的「本物」（**αὐτὸ τὸ εἶδος**，意「物件」）亦同需要潔淨，而天上的物件顯然當用更美之祭物去完成那潔淨之工作，這更美之物就是基督了（9:23）。

至於天上的物件為何亦需要潔淨，神學家為此??竭心智費解，釋說有五：(1)撒但稱為天空之子，故天上亦需潔淨。西 1:20 記基督將萬有（包括天上之物）與他和好（如 G. H. Lang； Hering）；(2)地上會幕之物需潔淨非本身不潔，而是因為罪人進入之需要潔淨；同樣天上之物需潔淨亦非本身不潔，而是因罪人需要進入天上之聖所去（如 Vincent； Delitzsch； L. Morris； M. Dods）；(3)「潔淨」解作「奉獻」或「開始」，基督之死將天上的物件行個奉獻禮，如今人可開始接近之（如 Spicq； Lurceman； Owen）；(4)「天上的物件」即信徒，如今他們皆成為聖潔的子民（Lombard； Chrysostom； Luther； Montefiore）；(5)地上之潔淨象徵神的悅納，天上之潔淨乃地上潔淨之象徵；換言之，同樣是象徵，如 S. J. Kistemaker 言，「天上有象徵式的潔淨，地上有真實的潔淨，因地上的潔淨是天上潔淨的象徵；天上潔淨因基督的血潔淨了地上的人」（注 52）（如 F. F. Bruce； Westcott； Kistemaker）。

天上之物被更美之祭物潔淨，那就是基督，他所進入的聖所（去實施潔淨之工）非地上的（地上的只是天上聖所稱「真聖所的影響」，「影響」原文 **εἰκὼν**，意「副本」，複數字，在釋經學字彙內稱「後表」，英文 **antetype** 由此而來），而是「天堂」（單數詞，



e.律法不完全（10:1-9）

「律法既是將來美事的影兒，不是本物的真象，總不能借著每年常獻一樣的祭物，叫那近前來的人得以完全。若不然，獻祭的事豈不早已止往了麼；因為禮拜的人，良心既被潔淨，就不再覺得有罪了。但這些祭物是叫人每年想起罪來，因為公牛和山羊的血，斷不能除罪，所以基督到世上來的時候，就說，『神阿，祭物和禮物是你不願意的，你曾給我預備了身體；燔祭和贖罪祭是你不喜歡的；那時我說，神阿，我來了為要照你的旨意行；我的事在經卷上已經記載了。』以上說，祭物和禮物，燔祭和贖罪祭，是你不願意的，也是你不喜歡的，（這都是按著律法的）；後又說，我來了為要照你的旨意行；可見他是除去在先的，為要立定在後的。」

10:1 節的首字是「因為」（          ，原文次序為第二個字），他將上文引伸至這裏繼續討論之，他指出基督之死乃必須的另一根由是因舊約不能使人得完全之故。關於此點，作者分二方面闡釋，他先指出律法（代表整個舊約獻祭制度）的不完全（10:1-4），再論基督之來臨旨在完全之（10:5-9；本段之論據與上文多有重複，作者只在細節上提供了一些新資料）。在首節內，作者以精煉的文筆指出律法的「是」、「不是」及「不能」。律法是「將來美物的影兒」，「將來美物」即新約（參 9:11），律法只是「影兒」（          ，意「蔭影」，參可 4:32 同字作「蔭下」；太 4:16 作「死蔭」），它不是「本物的真象」（          ，意「實物的肖象」）。「影兒」與「真象」為二個特別辭彙；作者以之對比舊約與新約；前者為舊約，後者指新約；「影兒」指接近神的舊法門；「真象」是近神前的新途徑。「影兒」有形式，沒有實體，「真象」是那實體（參西 1:15，基督是神的真象；西 2:17 論舊約即後事，基督即形體）。再者，律法亦「不能」（          ，意「永不能」，是強硬語調）每年借大祭司在贖罪日使崇拜者得以「完全」（指永久性完全的被接納，俗謂「得救」；參利 4:20, 26, 31, 35；彼前 1:10）；「否則」（          ，意「既然不」，在此處可譯作「否則」，以示與上文作比較，中譯「若不然」）神便早在多年前使獻祭的事止住了（注 55），因為若祭物能叫人完全，人之良心被潔淨，不再覺有罪，那就不用再獻贖罪祭了（10:2），可是祭物之目的只在叫人想起罪（故就需要獻祭），決不能除罪（10:3, 4）。

正因舊約的獻祭永不能除去罪，反叫人常「想起」罪（          是名詞，中譯為動詞，此字在新約慣于形容最後晚餐之目的，故帶提醒作用（注 56），「所以」（          ，應譯作「結果」，「因此」或「故此」，10:5）基督降世為了完成神的旨意，那是「除去」（          ，意「殺死」）在先的（指舊約律法下的獻祭制度），立在後的（即新約）（10:9）。作者引用詩 40:6-8 解釋（此段詩篇強調順命的重要），神不是否定祭物與禮物的重要（參撒 15:22；詩 40:21；51:19；賽 1:10；何 6:6；耶 7:21），因那些亦是神命定摩西去行的，只是神著重順服勝於獻祭（參撒 15:22；賽 1:11；15-18；10:5-9；詩 51:6），此點基督卻能使神完全喜悅。作者所選用的舊約經文與 10:5-7 略有差別。舊約瑪瑣拉本「身體」字是「耳朵」，意說順命是聽命而來。七十士譯本將「耳朵」譯成「身體」，可能以「耳」代表全部「身體」的用途（注 57）；Z. Hodges 謂這是「代名法」（synecdoche）的運用，以部分（耳朵）代表全部（身體）（注 58）；H. A. Kent 卻說作者以此暗示基督道成肉身（注 59）。C. L. Pfeiffer 正確地指出，希伯來書作者引用七十士本的譯文，旨在強調全部順服的意義（注 60）。作者將所引用的舊約經文分二次敘說（10:5-7 為首次；10:9 是第二次；注意「說」字分別在 10:5，9），首段強調神並不以舊約的禮儀祭祀為對人最終的要求，暗意讀者不應以舊約的祭儀為永不更易的要求；次段強調神的彌賽亞僕人所作一切才完全合神的旨意，讀者不用懼怕相信他。作者將這段引用之舊約經文放置在基督口中，如基督在世時曾有如此宣告，但新約則全無記錄，陳終道解釋：「作者可能指基督借詩人的話曾作同類的宣告（參類同的話在太 9:13；12:7；約 4:34；5:30；6:38；7:16（注 61）），但這還可能是作者的默示論「作祟」，他常喜將「人」的話作為「神」或「聖靈」的話（參上文 3:7，8:8 等）。

#### f. 靠主得成聖（10:10-18）

「我們憑這旨意，靠耶穌基督只一次獻上他的身體，就得以成聖。凡祭司天天站著事奉神，屢次獻上一樣的祭物；這祭物永不能除罪。但基督獻了一次永遠的贖罪祭，就在神的右邊坐下了；從此等候他仇敵成了他的腳凳。因為他一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全。聖靈也對我們作見證；因為他既已說過，『主說，那些日子以後，我與他們所立的約乃是這樣：我要將我的律法寫在他們心上，又要放在他們的裏面。』以後就說，『我不再紀念他們的罪愆，和他們的過犯。』這些罪過既已赦免，就不用再為罪獻祭了。」





表同感。筆者蒙 Mac-Leod 氏寄贈「投稿版」全文 (galley proofs)。此文將在筆者本書脫稿後出版。

- (注 3) 如 H. A. Kent, *The Epistle to the Hebrews*, Baker, 1972©, 1974, pp.145-146.
- (注 4) 如 J. F. MacArthur, *Hebrews*, Moody, 1983, p.206; D. Guthrie, "Hebrews," *New Tyndale New Testament Commentary*, IVP, 1983, p.170.
- (注 5) 陳終道著《希伯來書講義》，宣道書局 1977 年版第 160 頁。
- (注 6) J. F. MacArthur, p.207.
- (注 7) 同上書第 209 頁。
- (注 8) 如 H. A. Kent, p.149; D. Guthrie, p.172; F. F. Bruce, "Hebrews," *New International Commentary*, Eerdmans, 1964©, 1972, p.161.
- (注 9) William Barclay, *The Letter to the Hebrews*, Westminster, 1955©, 1976, p.89.
- (注 10) H. A. Kent, p.151; J. F. MacArthur, pp.212-213.
- (注 11) W. Barclay, p.91;另參同作者著, *New Testament Words*, SCM, 1964, pp.64-66。
- (注 12) R. G. Gromachi, *Stand Bold in Grace: An Exposition of Hebrews*, Baker, 1984, p.142; D. Guthrie, p.177.
- (注 13) D. Guthrie, p.175.
- (注 14) J. F. MacArthur, p.213.
- (注 15) H. A. Kent, p.154.
- (注 16) D. Guthrie, p.178.
- (注 17) F. F. Bruce, p.177.
- (注 18) Z. Hodges, "Hebrews", *Bible Knowledge Commentary*, *New Testament*, Victor, 1983, p.800 表同感。
- (注 19) 如 R. C. H. Lenski; O. T. Allis; B. F. Westcott 等不贅書名頁數。
- (注 20) 如 J. N. Darby; C. F. Baker; C. T. Stamm; E. W. Bullinger 等不贅書名頁數。
- (注 21) 如 L. S. Chafer; C. C. Ryrie; J. F. Walvoord; J. D. Pentecost 等不贅書名頁數。
- (注 22) 如 C. I. Scofield; H. A. Kent; R. Gingrich; C. C. Ryrie (此人在後來的文章, "New Covenant", *Wycliffe Bible Encyclopedia*, I, Moody, 1975, p.392 改變了他先前的立

- 場)。筆者贊同此說。詳論參 H. A. Kent, "The New Covenant and the Church," Studies in Honor of H. A. Hoyt, Grace Theological Journal, Vol.6, No. 2, Fall, 1985, pp.289-298。
- (注 23) R. Gingrich, The Book of Hebrews, Riverside Press, 1983, p.17.
- (注 24) H. A. Kent, "The New Covenant and the Church", p.297.
- (注 25) J. F. MacArthur, p.270.
- (注 26) 如 C. Spicq; J. Moffatt; M. R. Vincent; H. Montefiore; Jerome 等不贅書名頁數。
- (注 27) 如 H. Alford; Bengel; Anselm; Aquinas 拉丁通俗本; 敘利亞譯本。
- (注 28) P. E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Eerdmans, 1977, p.311.
- (注 29) 如 M. Luther 所宣導。
- (注 30) F. F. Bruce, Questions to Answers, Zondervan, 1972©, 1978, p.123.
- (注 31) 如七十士譯本; Theodotion Symmachus 譯本及其它甚多古譯本等。不少古釋經家或史學家如約瑟夫, 裴羅, 亞歷山大的革利免; 古考古學家及經學家如 Grotius, Stuart, Stier, Michaelis 與近代學者如 L. Morris, G. W. Buchanan 亦采相同的譯文。
- (注 32) 如 H. A. Kent; P. E. Hughes; B. F. Westcott; R. Gingrich; T. Hewitt 等不贅書名頁數。
- (注 33) T. Hewitt, "Hebrews", Tyndale New Testament Commentary, IVP, 1960©, 1978 (8th), p.141.
- (注 34) S. J. Kistemaker, p.238; J. V. McGee, Hebrews, II, Thru the Bible Books, 1978©, 1983, p.31 表同感。
- (注 35) 陳終道著上引書第 178 頁。
- (注 36) D. Guthrie, p.22, 52.
- (注 37) 見 Yoma 5:1-7:4, 引自 G. W. Buchanan, "Hebrews," Anchor Bible, Doubleday, 1972©, 1985, p.143; H. W. Montefiore, "Hebrews," Harper's New Testament Commentary, Hendrickson, 1964©, 1987, p.148.
- (注 38) 見 Yoma 7:4, 引自 L. Morris, "Hebrews", Expositor's Bible Commentary, XII, Zondervan, 1981, p.83。

- (注 39) 詳論有關大祭司在贖罪日的「活動」，參 F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, II, T & T Clark, 1871；Klock & Klock, 1978, pp.464-481。
- (注 40) 如 F. Delitzsch, II, p.69；L. Morris, "Hebrews" , *Bible Study Commentary*, Zondervan, 1983, p.82；P. E. Hughes, p.23 等；非 H. A. Kent (p.168) 將之解作「舊約時期」。
- (注 41) C. L. Pfeiffer, *The Epistle to the Hebrews*, Moody, 1962, p.73.
- (注 42) F. F. Bruce, p.197.
- (注 43) D. Guthrie, p.22.55.
- (注 44) H. A. Kent, p.170；D. Guthrie, p.22.55.
- (注 45) H. A. Kent, p.174.
- (注 46) F. F. Bruce, p.210.
- (注 47) H. A. Kent, p.175.
- (注 48) F. Delitzsch, II, p.114.
- (注 49) Ralph Earle, "Hebrews" , *Word Meanings in the New Testament*, VI, Beacon Hill Press, 1984, p.34.
- (注 50) J. Behm, "haimatekchysia" , *TDNT*, Vol. I, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Eerdmans, 1964, p.176.
- (注 51) D. Guthrie, p.196.
- (注 52) S. J. Kistemaker, p.262.
- (注 53) R. H. Mounce, "Revelation" , *New International Commentary*, Eerdmans, 1977, p.157.
- (注 54) B. F. Westcott, p.275.
- (注 55) H. Montefiore, p.165.
- (注 56) L. Morris, "Hebrews" , *Expositor's Bible Commentary*, p.96.
- (注 57) 同上引書第 92 頁。
- (注 58) Z. Hodges, "Hebrews" , *Bible Knowledge Commentary*, New Testament, Victor Books, 1983, p.803.
- (注 59) H. A. Kent, p.22.58.
- (注 60) C. L. Pfeiffer, p.78.
- (注 61) 陳終道著上引書第 204 頁。
- (注 62) D. A. Hagner, "Hebrews" , *Good News Commentary*, Harper & Row, 1983, p.143.



## 8. 劝勉的话（一） ——信心的新路 (10:19-11:40)

### I. 序言

新約書信每卷特徵之一乃是神學與生活兩大闡釋皆有均勻的討論；再者，這特徵常是先神學，後生活；神學是信仰的基礎，生活是信仰的實踐；前者是根是蓄，後者是花是果。10:19的首字為「所以」（          ，原文次序為第二個字，中漏譯），此字將上文（由1:1起）的引辯連接起來（參羅12:1；弗4:1[此節中文亦漏譯]等的格調）。既然基督的卓越是那麼清楚，那麼信徒的生活亦應超越以前。

### II. 劝勉主題的核心（10:19-25）

#### A. 劝勉的原因（10:19-22a）

「弟兄們，我們既因耶穌的血，得以坦然進入至聖所，是借著他給我們開了一條又新又活的路從幔子經過，這幔子就是他的身體；又有一位大祭司治理神的家；並我們心中天良的虧欠已經灑去，身體用清水洗淨了……」

「劝勉」（10:25；          ，直意「在旁邊呼喚」，猶如慈母在兒女身旁慈聲的慰喚）乃是以溫柔的聲調，苦心堅毅地勸導讀者務要將神學信仰付諸於行動上。作者基於上文的神學論證，基督已為世人成就一切，就當以此互相勸勉，彼此建立，在基督再臨之間（參9:28；10:13）生活充滿愛心，行為大有善果，表現彰顯信心（參10:22，24）。

作者直呼讀者為「弟兄們」，這詞可指信徒，亦可指與作者同籍貫的猶太人。在此處可意「猶太人」（參羅9:3）（注1）。若此處是指信徒，下文（10:23）的「帶信心到神面前」的勸勉似乎多餘。作者撰寫本書之主要目的是要將猶太教徒讀者從猶太教的背景下「拯救」出來，引領他們進入基督教全備的救恩裏。在上文，作者已力證基督如何超越猶太教。他的辯證會產生二種果效，一是讀者更進一步，得以完全成聖（參10:14），一是懼怕進入神的安息（參4:11），仍留在羅馬政權核准之猶太教的「保護區內」。J. MacArthur 謂「10:19-25 這段經文正是為那些應該更進一步接受神借著基督為他們預備了完全救

贖之恩的同胞而寫」(注2)，此言不無道理。

作者呼籲讀者當存充足的信心，坦然無懼進入聖所，他勸告的基礎有四個根據：

1.因耶穌的血(10:19, 20)——人能到神的面前非因自己有什麼好處或行了多少善工，而全因耶穌的血。「血」代表他的死，是他甘心將自己獻上而作的贖罪祭。因此，他為世人「開了」( )，意「重新訂立」，如9:18，喻「奉獻」；約10:22同字名詞譯作「獻殿禮」)一條又新又活的路，使人經過那分開聖所與至聖所中間的幔子，幔子喻基督的身體，這樣人就能毫無阻隔及不用懼怕的坦然進入「至聖所內」(代表神的面前；參利16:2, 3)。「新」( )，這字在新約只此出現，它本是一個獻祭的辭彙，意「剛宰殺過」)及「活」( )，「生命」字的動詞)兩字暗指基督的代死及復活(注3)，並指出基督為人開闢進到神面前的路是前所未有的。F. Delitzsch 喻舊約的路給大祭司經年踏上，早「又乾又死」，而基督為人開墾新路(注4)，靠此人得以「坦然」( )，意「膽量」，如3:6；4:16同字譯成「坦然無懼」四個字)接近神了。

2.因有大祭司治理神的家(10:21)——作者要讀者知道，他們不但有更美的祭物，他們並有更「偉大」，( )，意「偉大」，非3:1的 )，意「首要」)的祭司。這位大祭司是「治理」( )，意「在上」，是連接詞，非中譯作動詞)神家的，舊約的大祭司則服侍神家的，所以新舊大祭司的身分與權力截然不同，而基督不只是偉大的祭司，他也是神的兒子(參3:6)，他有資格與權柄遠超舊約的大祭司。

3.因心中天良虧欠已灑去(10:22a)——「心中天良」即「良心」。良心的虧欠已潔淨，到神面前的阻礙已除掉，此點建立另一能坦然接近神的原因。再者這處強調裏面的赦免與潔淨。

4.因身體用清水洗淨了(10:22b)——此段啟語字是一個連接詞 kai，意「和」(中漏譯)，表示這是另一見神的基礎，是因身體被清水洗淨了，「清水洗淨」非如某些將之解作基督徒的水禮(注5)，而是屬靈的潔淨(參多3:5)(注6)，如經過水的潔淨一般(參結36:25, 26)。作者以猶太人之潔淨禮(參利16:4)說明「心中天良」與「身體」同得潔淨，表示整體生命已蒙潔淨，罪孽蒙赦免，與上句「良心蒙灑淨」構成「裏」「外」(代表完全生命)均蒙神潔淨，得享神的救贖。

## B. 劝勉的範圍（10:22b-25）

「……就當存著誠心，和充足的信心來到神面前；也要堅守我們所承認的指望，不至搖動；因為那應許我們的是信實的；又要彼此相顧，激發愛心，勉勵行善。你們不可停止聚會，好象那些停止慣了的人，倒要彼此勸勉；既知道那日子臨近，就更當如此。」

保羅在林前 13 章強調「信」「望」「愛」的重要，如今作者亦強調相同的主題，這是希伯來書實踐部分的三大核心。簡單說來，來 10 至 11 章之重點在「信」，來 12 章在「望」，來 13 章在「愛」。作者在本段內，言簡意賅地指出此三大重點，然後在下文（11 至 13 章）才詳細闡釋之（參帖前 1:3）：

1. 當存充足的信心（10:22b）——既因上文的四大要點，所以作者勸勉讀者當存真誠無偽及充足的信心到神面前，因為整體生命經已潔淨，天路亦已開啟，沒有阻礙，無庸懼怕，只管進入至聖所便成了。C. Pfeiffer 言之有理：「罪雖可懼可憎，但神始終以真愛對待悔罪的人，人當不懼接近神」（注 7）。

2. 當堅守所承認的指望（10:23）——「堅守」（*καταστάμεθα*，意「拘留」，「緊綁」；喻「堅持不放」，參 3:6，14）的對象為「承認的指望」。「承認」（*ὁμολογία*）原意「共同之道」，指「公認」的事，即共同的信仰，此共信之道關及一個「有福的指望」，是上文所論，基督是新大祭司，故此不可放棄這可持守的盼望。「不至搖動」（*ἀκίνητος*，在新約只此出現，原意「不會離開垂直的位置」），此舉若單靠自身努力則永不奏效，但問題不是靠己之力為之，而在乎那給應許而又必執行應許的神。事實上，只因神的信實，人才有真實的盼望。希伯來書的讀者中甚多仍堅守猶太教的禮儀、教訓及自己教派的盼望，作者于此奉勸他們不要持本物的影兒，而要本物；不要堅守舊約條文，而要新約赦罪之恩。

3. 當彼此激發愛心（10:24，25）——「相顧」（*ἐπιμελησώμεθα*，由「按照」及「思想」二字組成，路 12:24 同字譯「思慮」；路 12:27；太 7:3；羅 4:19 作「想」；路 20:23 作「看出」）的原文帶「小心看顧，愛護」之意，但此舉豈單方面進行，而是「彼此」性的，旨在（*ἐκινήσει*）「激發」（*ἐκινήσει*），由「旁邊」與「磨利」二字組合，意「緊

張」，「刺激」；從 15:39 同字譯作「爭論」；17:26 作「著急」；林前 13:5 作「發怒」，英文 *paroxysm* 字由此而來）愛心，因愛心是不易自發的，當信徒互相激發愛心後便能行善，而激發的方法在於「聚會」（ ）。W. Manson 及 J. Bengel 從此字之字首「epi」稱希伯來書送達的教會乃是輔設在會堂之旁的，但此說只是臆猜（注）8。據 P. E. Hughes 考究，此字在新約除帖後 2:1（譯「聚集」）外並無出現，基本上這字只意「集合在一起」，如教會或會堂，在本書讀者背景下看，可將之解作「信徒約定集合之聚會處（如 Jerusalem Bible 的譯法）」（注）9。由此可見這是公眾崇拜式的聚會，顯然當時不少人因害怕政府禁令基督教之聚會，以致「停止」（ ），意「放棄」，「離開」）聚會。陳終道正確地指出，「聚會」字後接著尚有「我們自己的」（ ）」一字（中漏譯），即是指「我們自己的聚會」（注）10，顯見讀者中有慣常性的崇拜時間與地點。作者勸告他們非但不要停止，反要彼此勸勉，免得更多人受影響。猶太傳統多處明告「不可停止在會堂裏聚會」（M. Aboth2:5），又說「神宣佈若你們不到我家去，我也不會進入你們之家」（Tal Sukkah 53a）（注）11。再者，因「那日子」（在猶太人思想中，此日是神為選民向外邦人復仇之日，亦即審判日；在新約此字常指主再來之時，參林前 3:13；帖前 5:4）臨近，實行彼此相顧相愛的機會不多，故當益更努力行之。

J. MacArthur 正確地總結：「此段（10:19-25）強調基督耶穌已完成舊約赦罪的應許，從今赦罪恩門大開，到神面前的是康莊大道。讀者（含意還未更進一步的那些），你們來吧，與其他已受救恩的人共用愛的相聚吧！」（注 12）。

### III. 第四警誡：反叛的結局（10:26-31）

#### A. 第一原因：加重的刑罰（10:26-29）

「因為我們得知真道以後，若故意犯罪，贖罪的祭就再沒有了；惟有戰懼等候審判和那燒滅眾敵人的烈火。人干犯摩西的律法，憑兩個見證人，尚且不得憐恤而死；何況人踐踏神的兒子，將那使他成聖之約的血當作平常，又褻慢施恩的聖靈，你們想，他要受的刑罰該怎樣加重呢。」

在希伯來書的五段警告經文中，本段是最嚴厲的（注 13）。作者在上文（10:23-25）早已勸勉讀者信心不要搖動及不可停止聚會，今順



機警誠讀者不可明知故犯，使贖罪的祭再沒有了，因為（ ）既已知道「真道」（指上文論基督成為贖罪祭），若仍故意犯罪，就沒有任何獻祭可將罪贖去（10:26）；這樣，餘下只有單方的收場，那是一個「等候」（ ，名詞，中譯作動詞，意「觀望」，「盼望」）；作者以四個辭彙描繪這等候：(1)戰懼的；(2)確定的（ ）；(3)關乎審判的；(4)燒滅犯罪者（以「敵人」代之）的烈火（觀以上的形容詞，換「俗言」之，那是「等死」，是永死的死！）。10:26的「知道」（ ）在原文是名詞，意「完全或全部的知識」，此字與「真道」用在一起該譯作「全部有關真理的知識」（「有關」是補字），所以作者最大的顧慮就是讀者中甚多曾清楚接觸福音，在救恩邊緣徘徊（注 14），在上文所論這般龐大的證據下，若他們仍「故意」（ ，副詞，中譯作動詞；羅 8:20 同字譯作「願意」；林前 9:17；門 14；彼前 5:2 作「甘心」）拒絕基督（參提後 2:12），那便只有審判與烈火等候他們了（如舊約的掃羅王，參撒下 15:11；亞瑪謝王，參代下 25:14-27；新約的猶大等）。鑒此作者遂以摩西律法中死刑之律（死刑在兩三見證人指證下可執行之，參申 17:2-6），指出得知真道仍不信的絕大嚴峻性（10:28；基督是神的彌賽亞，擁有更多的見證人之實據），此等人的行為如「踐踏」（ ，強勁字彙喻「棄絕」，參太 7:6）神的兒子，使他在十架靠流血而成立的聖血約（新約）為「平常」（ ，意「通俗」，「平凡」）和「褻慢」（ ，此字在七十士譯本之利 24:11 內僅出現一次，新約則絕無僅有，意指一項極端褻瀆神之罪行）（注 15）那施恩的聖靈（參亞 12:10），這樣罪行所招惹的刑罰必異常嚴厲（10:29）。S. D. Toussaint 調作者在本段引用律法之死刑為警告的基礎，既然歷史之鑒乃肉身死亡，現今讀者之錯失（若不悔悟）將導至永遠的刑罰（注 16），故 C. L. Pfeiffer 正確地指出，作者在此處的人物素描全不可能以已信的為物件（參太 12:20）（注 17）。

## B. 第二原因：主必報應（10:30，31）

「因為我們知道誰說，『伸冤在我，我必報應』。又說，『主要審判他的百姓。』落在永生神的手裏真是可怕的。」

第二原因（參上文 10:26 的第一次「我們知道」）乃是反叛者的罪神必報應。作者以二節舊約經文輔佐他的警誡：申 32:35，36（參羅 12:19 及詩 135:4）。前者（申 32:35）的歷史背景述及因以色列人反叛神，所以摩西嚴重地警告他們，審判與報應是他們的後果。第二節經文（申

32:36) 強調反叛者不能逃脫神的審判(參申 32:15, 16 記甚多反叛的以色列人遭受神的審判)。這二節舊約經文的運用對當時讀者(尤是不信的)果實凌厲絕倫,因為經文述及神要審判他的百姓,他們以為自己是神的選民,神不會審罰他們,如今他們聽作者之警惕後,該再三慎思之。接著作者補充一句結論:落在永生神的審判中是極其「可怕」的(與 10:22 的「懼怕」同字),因為神不會忘記人的反叛(參賽 33:14)。D. Guthrie 正確地分析:「在題材方面言,這兩段經文(10:26-29 及 10:30, 31)分別指出審判的嚴厲(首段)及審判官的公正(次段)(注 18),可見作者的論據有理兼有力。

總括來說,本段警誡的對象是反叛信仰之徒,他們按嚴格分析不是信徒,原因有十:(1)他們所犯的罪叫贖罪的祭沒有果效(或沒有任何祭物可將他的罪贖去),以致他們不能得救(10:26)。(2)他們故意犯罪,所以他們的罪非屬「誤殺」類,而是「蓄意謀殺」(10:26),「故意」是「知道」後才犯的,不可能指信徒,否則就不是「一次得救永遠得救」的事了。L. Morris 謂作者視自己也有這方面的「危機»,故他亦自勉勿犯此罪(注 19),這正錯解了作者的本意。(3)他們的結果是審判及烈火(相等地獄;10:27 有些學者如 T. K. Oberholtz 為了要證明本段讀者是信徒竟將「故意之罪」解作「停止聚會»,而「烈火」及「沉淪」[10:39]只是神的管教[如 10:5-11],非地獄之永火或永刑之意(注 20),如此不去「做禮拜者」豈不慘哉!)。(4)他們的罪相等舊約反叛神及拜偶像的罪,此罪招致死刑,因此罪沒有贖罪祭為犯者預備(參民 15:30)。(5)他們的罪稱為「踐踏神的兒子」(10:29)。(6)他們的罪視基督的血為平常(10:29),換言之,他們視基督的死是等閒的,與他人無分別。(7)他們的罪如褻瀆聖靈(10:29;參太 12:31, 32)。(8)他們的罪所受的刑罰尤勝褻瀆聖靈(10:29)。R. Gingrich 謂在新約亮光下犯罪所招受的審判遠超在舊約時代下,因在新約時代神給人更大更強的亮光及證據顯明他的真實,若犯罪者在此等背景下定受「加倍」的審判(注 21)。(9)他們的罪涉及反叛三一真神(踐踏神的兒子等於踐踏神,將基督的血作不潔;褻慢聖靈是完全的反叛,這三方面的「罪形」正是不信者的特徵)。(10)反叛者必不能逃脫神的報應及審判(10:30;此種警言若用在信徒身上便大為不當;信徒絕不該以「地獄」「永火」作為勸勉或恐嚇其他信徒當長進的基礎)。

此外,本書五段警誡之話的物件同是向未信的人發出,這是一個「劃一物件」的原則,否則前後不能連貫時,釋經之規則便混淆不清了(注 22)。不少學者在解釋這五段警誡經文時雖常不貫徹全指非信徒,但他們均「頗一致」認為本段是向未信者發出的(注 23)。

#### IV. 勸勉主題之一：信心的新路（10:32-11:40）

由 10:32 至 11 章末，作者繼續勸勉讀者（信與不信），既然基督已為他們成就偉大救贖之功，為他們開了信心的新路，就當鼓起信心努力面前。他先向讀者發出信心生活的挑戰（10:32-39），再詳細闡釋信心的定義（11:1-3），然後以舊約各信心英雄說明信心的表現（11:4-40）。

##### A. 信心生活的挑戰（10:32-39）

##### 1. 追念往日（10:32-34）

「你們要追念往日，蒙了光照以後，所忍受大爭戰的各種苦難；一面被譏謗、遭患難，成了戲景，叫眾人觀看；一面陪伴那些受這樣苦難的人。因為你們體恤了那些被捆鎖的人，並且你們的家業被人搶去，也甘心忍受，知道自己有更美長存的家業。」

作者勸勉讀者（主要是未信的，參 10:33「陪伴那些受這樣苦難的人」，那些指已信的）要「追念」（*anamnesis*，命令式動詞，由「再」與「想」二字組成；林前 4:17；提後 1:6 同字譯作「題醒」；可 14:72 作「思想」；林後 7:15；來 10:3 作「想起」）往日追求認識基督教的經歷，隨即在八方面描述他們的背景：(1)蒙了光照（參 6:4）（注 24）；(2)忍受象大「爭戰」（*agonia*，這字在新約只此出現，指競技場上的勇士如何竭力爭鬥）似的苦難；作者視他們所受的苦難如與仇敵作戰般。雖然他們仍未完全與基督教認同，但因他們多與信徒來往，以致他們亦同受譏謗，因反對者不曉得分辨他們的屬靈情況（是信或未信），故讀者中多有吃苦頭了，所以作者勸告他們，既然他們所受的與信徒頗同，便不該回轉猶太教（如太 13:20, 21 提及逼迫的來臨能將信種從人心中奪去）（注 25）；(3)被「譏謗」（*blasphemia*，此字多形容為主受苦的情況，參 11:26 和 13:13 同字譯作「凌辱」；羅 15:3 作「辱罵」），當時凡接近基督者則多受親友、社區及政府之譏謗、反對與排斥（參徒四 1-3；5:17, 18；6:9-14 等）；(4)遭「患難」（*thlipsis*，包括各樣之痛苦，如逼害，酷刑）；(5)「成了戲景」（*scenae frons*，這字在新約只此出現，意「公開的侮辱」，參林前 4:9，英文 *theatre* 由此字而出）；(6)與別人同受苦難：指有些信徒所遭遇的亦臨到他們身上；(7)家業被搶

去：另一經歷，這些讀者特有的乃是因他們體恤被捆鎖的人，以致自己家產也被人奪去，「體恤」是積極的，「被搶」是消極的；「被捆鎖的人」似乎是那些確信基督的人，他們在當時常為主被囚禁，現在這等讀者因「體恤」（意「認同」）他們之故而致自己的產業也被奪去。G. W. Buchanan 調搶掠者是猶太教徒之行徑（注 26）。Hal Lindsey 稱當時羅馬政權宣佈任何人（此處是暴徒）若將信徒聚會的居所告密於政府，政府沒收了這些違反國家禁令的信徒（即禁止基督徒聚會）之家業，稱為「異端者之產業」（heretic's property），並將這些產業其中十分一抽出，給告密者作為酬報（注 27）；(8)甘心領受一切：這些讀者雖然為了靠近基督教會而犧牲甚多，可是他們卻「甘心」（原文意「歡欣」）「忍受」（原文意「接受」，可說是「欣然接受」），因為他們知道地上的產業永不能換取天上那更美長存的家業（10:34）。

在歷史上言，當時政府接著司提反事件後（33 A. D.，參徒 8:1；26:10），曾向基督教會有多次官方性的逼迫。首在希律安提帕一世時（44 A. D.，參徒 12:2），又在革老丟在位時（49 A. D.），不少猶太信徒被迫離開羅馬（參 Suetonius, *Life of Claudius*, 25:4）（注 28）；在 62 A. D.時，大祭司亞拿二世煽動政府緝拿基督徒，「義者雅各」（James the Just）被石頭扔死（參 Josephus, *Antiquities*, xx:200）（注 29）；又當尼祿在 64A.D.焚燒羅馬城那役，不少信徒慘遭毒手。那次的逼迫是由猶太教內的人士發起，他們看見基督教之廣傳如火如荼，於是竭力阻抑，並煽動官方人士出頭干預（Tacitus, *Annals*, 15:14；參徒 18:1, 2），結果甚多信徒的產業被充公，連那些接近信主邊緣者也大受牽連（注 30），因為在逼迫時，甚多施政的人皂白不分，或從中漁利。L. Morris 謂「搶去」之原文暗示他們財物之喪失非政府充公，而是一些下屬或流氓暴徒乘機博亂而來的（注 31），但新國際譯本（NIV）不以為然，仍將之譯作「充公」。R. Earle 則將之解作在逼迫時的「暴力攫奪」（注 32），所以連不信者也間接受害（參太 25:36 預告將來在災難期時，那些給猶太人施憐恤援手的都受連累）。

## 2. 等候賞賜（10:35-39）

「所以你們不可丟棄勇敢的心；存這樣的心必得大賞賜。你們必須忍耐，使你們行完了神的旨意，就可以得著所應許的。『因為還有一點點時候，那要來的就來，並不遲延。只是義人必因信得生；他若退後，我心裏就不喜歡他。』我們卻不是退後入沉淪的那等人，乃是有信心以致靈魂得救的

人。」

「所以」（ ）連接上文，故本段是一個小結，因為讀者既已那樣接近「得救」，又經歷不少苦難（如 10:34），作者勸勉他們不要「丟棄」（ ）這個「自信」（ ，參 10:20 之討論，中譯「勇敢的心」），靠之他們必得大賞賜，即得著所應許的（10:35）。

「賞賜」與「應許」在此處的文脈裏意同一件事，亦即救恩（參 4:1，9）（注 33）。若要得賞賜、應許，他們需有二方面的表現，一是必須忍耐，忍耐是指不丟棄（參 10:35）、不離棄（參 6:6）、不隨流失去（參 2:1）；一是行完神的旨意，得著神的救贖，享受神的應許。

接著（10:37，38）作者以二段舊約經文（賽 26:20；哈 2:3，4）組合一句勸勉的話。首句強調主的應許必急速應驗，神的話必不落空（如基督的再來）；末句強調信心的重要，因為神不悅納沒有信心而轉回原路的人。作者引用哈巴谷這節名言時似超越先知的原意，G. J. Zemek 解釋：先知的原意是帶「培靈」作用，然而經文的原意亦有附意，如原意是培靈，附意可作佈道，如保羅在羅 1:17 及加 3:11 的用法也離開了原意，保羅只借用過來作為即時主題詮釋的支援[（注 34）]；同樣作者引用哈巴谷之名言支持他現在勸告的論據。作者深信讀者不是退後而沉淪的人（「我們」是一種文學技巧上認同式的詞語用法，參 2:1）。「沉淪」（ ，意「毀滅」，即「永遠審判」，參太 7:13；羅 9:22；腓 1:28；3:19；提前 6:9；猶大與敵基督同稱為「沉淪之子」，參約 17:12；帖後 2:3）一詞指出丟棄信心；退去轉回舊路（猶太教）的嚴重性，但作者具有極大的自信，在讀者中必有人擁有信心以致靈魂得救（參帖前 5:9）。

## B. 信心生活的榜樣（11:1-40）

### 1. 信心的定義（11:1-3）

「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據。古人在這信上得了美好的證據。我們因著信，就知道諸世界是借神話造成的；這樣所見的，並不是從顯然之物造出來的。」

在第一世紀時，猶太教將神的律法變作一套能使神完全悅納的生活行為之規條，信心的地位不見重視，甚至有無兩不相關。作者意欲更正此時的弊端，因為他確信基督的工作已成就一切，從今以後只憑信心行事便可獲神之歡納。但作者深知以信心處世實非易舉，於是他

為信心生活作詳細的詮釋。他先給信心下一個定義，解釋信心的性質如何，再進一步描述信心生活的表現。

「信」（無定冠詞，指本質言）是盼望的「實底」（*ἰσχυρὸς*），由「在下」及「站立」二字組成，意「把握」，「自信」喻膽量；在蒲草文獻內此字是一個商業常用的辭彙，指當二人同意某項交易時，他們便在合約上簽上名字，那分檔遂稱為「實底」（注 35）；換言之，在地土之買賣上，「地契」就是「實底」，買方雖還未目睹那塊購買的土地，但因契據在手，那塊地便如已擁有般（注 36）。在 1:3 此字譯作「本體」；3:14 作「確實的信心」；林後 11:17 作「放膽」。憑這字在不同經文內具有不同的意義，「信」在此節可擁有不同的意義，如「信」就是事實的「本體」（參 KJV 譯本）；所望之事必然成就的確念（參 RSV 譯本）。這兩種譯法各有擅長，前者將「信」與「本體」或「本相」，據為一談；後者將「信」作為等候的「證件」；如信是等候入場的票據，是在思念上等候一件事出現前的一項堅確立場（*conviction*），是以作者稱「信」是未見之事的「確據」（*ἰσχυρὸς*），這字在新約僅此出現，意「考驗」，「證件」。總言之，信是在思想上（引伸至態度與生活）對未發生之事必然成就的確實立場。

在首節，作者以一平行排句的格調冀圖給「信」下一個簡單的定義，信與「盼望」及「未見之事」有關，信亦與「實底」及「確據」相連。接著（11:2）他說明猶太人的古人在「信」這回事上得了美好的「證據」（*ἰσχυρὸς*），從字根「見證」而來，喻「通過」，「接納」，「認可」，「贊同」，可譯作「神的贊許」，「神」是補字，從下文 11:4 同字引伸而來（注 37）；中譯文的「美好」亦是補字）。作者在此處的含義乃是「因為」（*ὅτι*）古人在信這方面皆得著神的喜悅，故上文（11:1）所說的是真確的。論到未見之事，作者以神的創造為例。他說神以無中生有的大能創造世界，這個人未見的事實（沒有人到場見證神的創造）需用信心接受，這樣「信心」便成為「知道」。

## 2. 信心的表現（11:4-40）

作者鑒於給信心作定義並非易明，最佳之法乃反借著人物將信心的特徵表現出來，回應剛提及的古人在信心功課上蒙了神的悅納，於是作者遂將歷代信心偉人備列無遺，並略加詮釋，叫讀者有所跟隨。

來 11:4-40 是一篇信心英雄龍虎榜，是作者的一篇精心傑作（另一篇類同的醒言記在次經傳道經 44:1-50:2 內），全部信心有名英雄共十

六名，無名氏約二十二位。茲將他們在聖經史期內出現的次序分組簡介：

a. 先祖前的信心人物：從創世至洪水（11:4-7）

### 1) 亞伯（11:4）

「亞伯因著信獻祭與神，比該隱所獻的更美，因此便得了稱義的見證，就是神指他禮物作的見證；他雖然死了，卻因這信仍舊說話。」

作者引述在人類的第一個家庭內已有信心生活的人物代表，那是亞當的兒子亞伯，他「因為信」（全章共二十一次）獻給神的禮物比哥哥該隱「更好」（意「更豐富的祭」，太 5:20；6:25 同字譯作「勝於」），意說亞伯以敬虔的信心態度獻祭給神，因此得了被「稱義的贊許」（參 11:2 同字，中譯「見證」似乏意義）。今日亞伯雖已不在，他的信心卻仍在說話。

### 2) 以諾（11:5，6）

「以諾因著信被接去，不至於見死；人也找不著他，因為神已經把他接去了；只是他被接去以先，已經得了神喜悅他的明證。人非有信，就不能得神的喜悅；因為到神面前來的人，必須信有神，且信他賞賜那尋求他的人。」

以諾因有信心，故「蒙神悅納」（參創 5:24 的原文作「與神同行」，七十士譯本卻作「蒙神悅納」），以致神將他「接去」（由「在上」及「放置」二字組成，意「搬走」，「取代」；來 7:12；加一 6 同字譯作「更改」；猶 4 作「變作」；徒 7:16 作「帶到」），免去死亡（以諾在舊約偽經多處出現，參禧年書 4:17；便西拉智訓 44:16；以諾壹書 1:14 等，每次皆受偽經作者所讚賞（注 38）。在論及神喜悅以諾的信心時，作者趁機提出三點：一是人沒有信，神不能接納他，信是唯一條件；二是信神的存在是必須的，神最先的喜歡是人相信他的實在；三是神不會叫接近相信他的人空手而回，反有賞賜（賞賜指蒙悅納）。

### 3) 挪亞（11:7）

「挪亞因著信，既蒙神指示他未見的事，動了敬畏的





亞伯拉罕的信心生平有五點特別顯著的地方，作者逐一提出，旨在詮釋信心可以達到如此完全的境地：(1)信心的開始，信心使人與世界分離（11:8）；(2)信心的忍耐，等候神完成其旨意（11:9，10）；(3)信心的能力，等候神作成人認為不可能的事（11:11，12）；(4)信心的實在，注目在神不變的應許（11:13-16）；(5)信心的考驗，產生順服犧牲的行動。

亞伯拉罕在蒙召時，他非僅不知要去的地方在何處，更不知那地將成為他得業之地，然而他相信神的吩咐就遵命前往（11:8）。考古學家在亞伯拉罕的故鄉吾珥附近掘出甚多證據，足證吾珥是一個人口蓬勃、商業繁盛、娛樂場所充斥，教育普及的文明大都市。亞伯拉罕甘願放棄自身的背景前往「素未謀面」之迦南，這般信心委實驚人，在世人能跟隨神到底、不怕任何艱險困難，此等的決心實是鳳毛麟角（注 41）。後來在應許之地，他視自己為「寄居的人」（*ger*），由「旁邊」及「居住或房子」二字組成，意「暫居」，此字另在路 24:18 出現，譯「作客」），他住在隨處搬遷的臨時居所帳棚內（有點在世界卻不屬世界的感覺（注 42）），等候搬進有根基的城（代表永久居所）。這座城是神親自經營與建造的，「經營」（*shakav*，意「工藝」；徒 19:24，啟 18:22，同字譯作「手藝」；英文 technician 由此而來）與「建造」（*banav*，由「民眾」及「工作」二字組成，意「民工」）二字在原文同是名詞，中譯本將之作動詞，這二字皆是建築業專用辭彙，前者意指設計家，畫則師；後者指建築工人，承辦建築商（注 43），這是作者強調的字彙，神是永久居所的設計師及承辦建造工人。神給亞伯拉罕的應許亦臨到他的子孫以撒、雅各身上（創 26:3，4；28:13-15），父親因信而對世界所產生的價值觀，在子孫身上必留下莫大影響（11:9，10）。

亞伯拉罕非只本身對神大有信心，連他的家人也不下於他。撒拉因為相信神的應許（在創世記的記錄中卻顯出撒拉在相信上的忍耐不似丈夫強，可是她仍不失卻對神之信心，參創 18:12；21:6；她雖然過了生育年齡，仍卻相信神凡事都能（參可 9:23），所以神就能彰顯只有他才能成就的偉大壯舉（11:11，12）。

11:11 有一難題令經學家大為困惑，那是「懷孕」（*shakav*）一詞（意「泄精」）只與男性有關，此處竟用在撒拉身上，各界解說紛紜，主要有四：(1)將「連撒拉自己」一句除去（但此說缺抄本根據）；(2)將「連撒拉自己」作插句（如 NIV），與主句分開；(3)「懷孕」解作「放下裔種」；(4)「懷孕」非指撒拉，而是指亞伯拉罕（故中譯法需修訂），最後一解說是大部分學者支持的（注 44）。

(b) 作者的詮釋 (11:13-16)

「這些人都是存著信心死的，並沒有得著所應許的，卻從遠處望見，且歡喜迎接，又承認自己在世上是客旅，是寄居的。說這樣話的人，是表明自己要找一個家鄉。他們若想念所離開的家鄉，還有可以回去的機會。他們卻羨慕一個更美的家鄉，就是在天上的；所以神被稱為他們的神，並不以為恥；因為他已經給他們預備了一座城。」

11:13-16 是作者引述亞伯拉罕生平中的一插段軼事，是他對自己先祖之信心生活的一個詮釋（注 45）。他將上文所提及的先祖（「這些人」指亞伯拉罕、撒拉、雅各）分五方面作很有價值性的評論：(i) 他們存信心死的（11:13a）；(ii) 他們沒有得到應許（11:13b；應許是指應許之地及應許之國，此點在五百年後摩西時才開始應驗）；(iii) 他們對應許之地大有信心迎接等候，故承認自己在世上只作「客旅」寄居的（11:13c）；(iv) 他們對己的自稱（客旅寄居）表明他們意欲得著一個永久的「家鄉」（希伯來文，意「父之家」；太 13:57；約 4:44 同字譯「本地」；希伯來文化將此辭彙指「落地生根」、「傳宗接代」之地），那是暗指應許之地（11:14）；(v) 他們所羨慕的非單指地上之家，更是天上那更美的家鄉。他們本可隨時歸回故鄉米所波大米，但他們沒有回去，表示他們以信心及欣慰的心情「歡喜迎接」（參申 3:25-27 以同樣字彙形容摩西歡喜迎接應許之地）（注 46）及等候神更大的祝福臨到（11:15, 16a），「因此」（希臘文中譯「所以」）神不以為他們的神為恥，因神亦為他們預備了一座城（11:16b），使他們不再隨處搬移。「城」象徵永久居所，此處亦代表信徒天上永久的家鄉。

(c) 信心的考驗 (11:17-19)

「亞伯拉罕因著信，被試驗的時候，就把以撒獻上，這便是那歡喜領受應許的，將自己獨生的兒子獻上。論到這兒子曾有話說；『從以撒生的才要稱為你的後裔。』他以為神還能叫人從死裏復活；他也彷彿從死中得回他的兒子來。」

以撒是應許之子，又是亞伯拉罕「獨生子」（希臘文，非「唯一」而是「特殊」、「與眾有異」之意），但當神要他將以撒獻上時，亞伯拉罕的信心受到極嚴厲的「試驗」（希臘文，意

「考證」，「考驗」，參太 16:24 記作主門徒的信心考驗，及瑪客比傳卷四，16:20；18:21 記有一偉大母親以亞伯拉罕獻以撒之史鑒勸其七子為國捐軀（注 47），然而他相信神的話（11:18，參創 22:12），亦相信神能叫死人復活，此等信心凌駕當代任何人物，尤其是在當時神還未曾行過使人復活的神跡；以利亞、以利沙、耶穌與其門徒之復活神跡還未介紹給世界，但他亦肯將自己獨生愛子以撒獻給神，因他「深信」（意「經思考與結算」，帶「深信」、「承認」之含義；中譯「以為」似不夠強勁）神是一個能使人復活的神（11:19a），可見他的信心及順服是人間的最高榜樣。在全無如此神跡的先例下，亞伯拉罕仍然獻上以撒，此等信心碩大無朋，絕強無儔。

11:19 最後一句話「他也彷彿從死中得回他的兒子來」是頗理想的意譯，原文（

）可譯作「從這事他也接受他（以撒）作為一個比喻」，意說亞伯拉罕將（接受）神使以撒復活過來這件事作為世人會復活的舉例。以撒並沒有死，但他在這事上的經歷亦成為復活的類表（比喻）（注 48）。另一解說將譯為「彷彿」，如中譯本（但中譯本將之譯作動詞），全句意義亦合上下文，如 RSV 譯法）。

## 2) 以撒 (11:20)

「以撒因著信，就指著將來的事，給雅各以掃祝福。」

解經家亨利馬太曾說：「雖然信心不是某人專利，但信心在人瀕臨死亡關頭時特別昭彰（注 49）。」此點在下列三名先祖的信心簡介上尤其顯著，這正是作者之目的。

以撒承繼父親信心的教導，在「亞伯拉罕約」上毫無疑惑。神應許給先祖亞伯拉罕三方面的恩典：擁有應許之地，成為大國，地上萬族靠他得福（參創 12:2, 3）。亞伯拉罕相信此應許必在其子孫身上得著應驗，所以他定必教育以撒如何信靠順服神；再且，神曾向以撒堅定他給亞伯拉罕所立的約，亦即亞伯拉罕的約福現今傳遞至兒子手上（參創 26:3, 4；27:33），所以以撒在臨終前給其二子祝福，深信亞伯拉罕的約福能代代流傳到子孫身上。

## 3) 雅各 (11:21)

「雅各因著信，臨死的時候，給約瑟的兩個兒子各自祝

福，扶著杖頭敬拜神。」

以撒祝福二子，當中只有一子才是承受約福的人，那是雅各。在雅各臨死時，他對父親（及天父）臨終時的祝福永不忘懷，如今他同樣祝福其子約瑟的兩個兒子（參創 48:4-6）。雅各如此行固然是相信神的約福臨到其子孫，但他相信只有約瑟才是流通約福的管子，可是他曾將約瑟的兩子接進其家族內（參創 48:5），所以兩人如同一人般領受神恩。

希伯來人視杖為神賜恩的媒介（注 50），所以雅各扶著杖頭敬拜神（瑪瑣拉本將「杖」作「床」，七十士譯本譯作「杖」是合理的，因杖[matteh]與床[mittah]在原文是同子音字；參創 47:31）。希伯來書作者據自七十士譯本而作結論。

#### 4)約瑟（11:22）

「約瑟因著信，臨終的時候題到以色列族將來要出埃及，並為自己的骸骨留下遺命。」

約瑟在臨終時為自己的骸骨留下遺命，要運回應許之地下葬，此舉顯出他對神給祖先亞伯拉罕之約具備偉大信心。他冀望在應許之地有分，所以才有這樣吩咐（與其父雅各的「遺志」相同，參創 49:29-50:13），並且他深信神必會帶領全族離開埃及進入迦南應許之地去（後來摩西執行約瑟的遺願，將他的骸骨遷回迦南（參出 13:19），再後來在約書亞時代葬在示劍（參書 24:32））。

c.出埃及前後的信心人物:從出埃及至入迦南（11:23-31）

從先祖時代的信心人物範例，作者轉向以色列另一時代的信心人物。這時代由摩西至後繼人約書亞入迦南前夕止。本段的人物選例有四，作者記述他們的生活顯出信心所產生勇敢的決心。

#### 1)摩西的父母（11:23）

「摩西生下來，他的父母見他是個俊美的孩子，就因著信把他藏了三個月，並不怕王命。」

法老為了禁止以色列人生養過多（亞伯拉罕約福之一），所以敕令將剛誕生的男嬰即時殺死。摩西的父母可能知道以色列在埃及受苦

的四百年快將結束，而如今看見此小孩異常「俊美」（參徒 7:20；此字在蒲草宗教文獻內可指「神所悅納」的人（注 51）），故將他收藏起來。神學家 D. Hagner 謂「俊美」這字在作者筆下表示摩西父母視此孩子為神特別悅納成全他旨意的人（注 52）。聖經學家 Delitzsch 亦解釋：「猶太人的風俗視樣貌俊美是神殊恩臨到的表示，亦是神要借著那人成為他全族蒙福的器皿，如約瑟般」（注 53），是以摩西的父母便決意違抗王命，祈望其子能成為全族的救主（如上代的約瑟）。

## 2) 摩西 (11:24-28)

「摩西因著信，長大了就不肯稱為法老女兒之子；他寧可和神的百姓同受苦害，也不願暫時享受罪中之樂，他看為基督受的凌辱，比埃及的財物更寶貴；因他想望所要得的賞賜。他因著信，就離開埃及，不怕王怒；因為他恒心忍耐，如同看見那不能看見的主。他因著信，就守逾越節，行灑血的禮，免得那滅長子的臨近以色列人。」

摩西是猶太最偉大的人物，猶太傳統對他的貢獻極其誇張，諸如他是位雄才偉略的軍事家，曾率領埃及雄軍攻打安提阿伯；又說摩西通曉天文地理，算學幾何，宗哲教育，是文字的創始人，字母的發明家，連荷馬、柏拉圖等哲人也大受他的感染（注 54），他的信心表現不遜於猶太人之父亞伯拉罕。作者在摩西生平中選出三點引證摩西的信心（三次「因著信」）：一是他輕看貴為埃及王子的身分（11:24-26）；一是他不怕王怒，離開埃及（11:27）；一是他灑血守逾越節禮（11:28）。

摩西長在當時政績碩然的法老王（Thutmose I，1526-1518 B.C.，其女兒 Hatshepsent 亦是後來最顯赫的女王，1504-1482 B. C.。她嫁給同父異母的 Thutmose II，而 Thutmose 則與一妃嬪生下 Thutmose III。在 Thutmose III 年幼時，Hatshepsent 攝政凡二十二年之久，後來 Thutmose III 伺機廢掉母后自任法老，是為逼害以色列最嚴苛之王，引發後來以色列人出埃及的行動（注 55）），生活無憂無慮，但他不以皇宮的富貴榮華為樂，因他知道（父母的影響）那是暫時的享受，又知道自己的使命（先從父母，再從自己對神的認識與信心），於是鼓起無畏的信心與神的百姓認同，否認自己是皇室之後，視自己同胞不是埃及的奴僕，而是神的選民。H. A. Kent 謂摩西此舉（11:24, 25）不是衝動愛國熱血的澎湃，而是一種屬靈的決志（注 56）。

摩西輕看埃及的財物有一個主因，就是他想望要得的賞賜，這賞

賜不單指叫全民族脫苦海、入迦南，且包括得享永生（注 57），所以他能恒心忍耐，如已看見那不能看見的主（達至永生境地），又視為基督受的凌辱為等閒（11:26，27）。

「為基督受凌辱」一詞的意義有數個解說：(1)摩西所受的如基督在世時所受的一致（但此說似太過分誇張摩西的苦楚）；(2)當舊約聖徒受苦時，基督也在當時與他們一同受苦（參賽 63:9；詩 89:51）（注 58）；(3)摩西本著對彌賽亞受苦的認識視自己的苦與他的無異（注 59）；(4)摩西在何烈山所見之荆棘焚燒異象其實是基督道成肉身前的顯現，故摩西以後的經歷便如同基督受苦一般（注 60）；(5)摩西自我的犧牲乃是為愛神之故，在作者的思想中，為神受苦與為基督受苦意義相同，但為了使讀者較易接近基督，所以他變了辭彙，旨在引導讀者，偉大如摩西也為了基督而輕看世界，他們（不信）也該學效摩西；或因摩西所付的代價，他們（信的）所受的亦不算太大（注 61）。

第二件事蹟顯出摩西信心的行動乃是他離開埃及那次。不少學者視「離開埃及，不怕王怒」是指摩西下手殺死埃及人後逃離埃及往米甸那次（參出 2:14）（注 62）。支持此見解的理由有三：(1)11:28 提及逾越節，在年代次序上排在後面，故 11:27 應是指出 2:14 那役；(2)出埃及是法老在失望中提出（出 12:31，32），非在怒中；(3)11:27 說「他」（指一人）離開埃及，非全族。但亦有一般學者認為 11:27 那役仍應是指以色列人全族離開埃及那次（注 63）。支持此論據的理由有五：(1)第一說那役並不清楚顯出摩西是因著信才離開；(2)出 2:14 那役非極大重要，在摩西的「信心舉例」上並沒什麼貢獻；(3)法老對摩西出埃及這回事曾大發雷霆之怒（參出 14:5）；(4)第一說甚難與出 2:14，15 的事件和諧；(5)雖然逾越節記在下節經文，但這是作者主題上的重點，他非在按年代程式上提及摩西的信心大事（參下文 11:32-35 的歷史人物亦非按時代先後出場）。

第三件摩西的信心大事為守逾越節那次（11:28）。該次摩西憑著信心接受神的吩咐行了灑血的禮，結果在以色列境內，沒有一個長子喪命，全因摩西以信心行了一件看似不合理智的事，但摩西的信心是一種順命的信，那是神絕對喜悅的。再且，如 L. Morris 雲：「摩西看見法老親歷九個神跡仍不容許他們離開，至神吩咐摩西這樣行時，他必須具備絕對的信心，否則不會執行」（注 64）。

### 3)以色列人（11:29，30）

「他們因著信過紅海如行乾地；埃及人試著要過去，就被吞滅了。以色列人因著信，圍繞耶利哥城七日，城牆就倒

塌了。」

作者從個人的信心轉至國人的信心。他挑選二件大事顯出以色列人亦具備信心，使神跡出現。首件是出埃及的偉大壯舉，在那時，以色列人前無去路，後有追兵；若他們不相信神能拯救他們，他們也會象那些埃及人被大水吞滅。在耶利哥城塌陷那役，他們憑著信心繞城行走七日，每日定必備受敵人恥笑辱罵，但信心產生忍耐，忍耐產生神跡。

#### 4)喇合（11:31）

「妓女喇合因著信，曾和和平平的接待探子，就不與那些不順從的人一同滅亡。」

「妓女」（*zonah*，意「淫亂」，與希伯來文 *Zonah* 同義，指普通妓女，非宗教廟妓；猶太傳統[如 *Josephus*，*Targum of Jonathan*，*Rashi*]將她作店主或販賣食物者（注 65））喇合的信亦是一個冒險的信，但她寧願認同以色列人及他們的神（與摩西要神不要埃及般），亦相信應許之地歸神的選民，故她就「和和平平」接待探子，她視探子非敵人，而是神的審判工具（注 66）。別人預備與以色列人打仗，她卻款待以色列人，這行為需要信心才成之。猶太傳說她後來婚約書亞，並為八位祭司之先祖（*Ta1 Megillah 14b*），又是以色列四大美人之一（余三人為撒拉，亞比該，以斯帖 *Megillah 15a*）（注 67）。

#### d.不同時代的信心人物（11:32-40）

「我又何必再說呢；若要一一細說，基甸、巴拉、參孫、耶弗他、大衛、撒母耳，和眾先知的事，時候就不夠了。他們因著信，制伏了敵國，行了公義，得了應許，堵了獅子的口。滅了烈火的猛勢，脫了刀劍的鋒刃，軟弱變為剛強，爭戰顯出勇敢，打退外邦的全軍。有婦人得自己的死人復活，又有人忍受嚴刑，不肯苟且得釋放，為要得著更美的復活；又有人忍受戲弄、鞭打、捆鎖、監禁，各等的磨煉，被石頭打死，被鋸鋸死，受試探，被刀殺；披著綿羊山羊的皮各處奔跑，受窮乏、患難、苦害，在曠野、山嶺、山洞、地穴，飄流無定，本是世界不配有的人。這些人都是因信得了美好的證據，卻仍未得著所應許的；因為神給我們預備了更美的

事，叫他們若不與我們同得，就不能完全。」

要選的例何其多，連約書亞、迦勒也落選，但如作者說（由「透過」及「宣告」二字組成，意「報告」，「宣告」，「細訴」；可 5:16；9:9 同字譯作「告訴」；路 8:39 作「傳說」；徒 8:37 作「述說」，中譯「一一細說」，此字為男性詞，表示作者為男人，非人說他可能是百基拉），那就不夠時間逐一引介了。作者只能從以色列人的歷史中挑選不同時代有名及無名的信心英雄英雄，為了詮釋信心的偉大及重要。作者將他們放在兩時代中，一是士師時代，一是先知時代。他們都是精選人物，雖然他們生平亦有瑕疵，然而作者的重點是論他們的信心表現，非評判他們的生平。首四名全是士師時代的人物，他們出場次序非按歷史年代，這只是作者隨意提及，其他可列入先知時代。作者並沒有述及他們信心的特徵是什麼，因那是不重要的，且在上文他已足夠論述信心的表現是異常多彩多姿的了。

至於人物方面如基甸（參士 6 至 9 章）、巴拉（參士 4 至 5 章）、參孫（參士 13 至 16 章）、耶弗他（參士 11 至 12 章）各人的信心偉績，作者不需多講，因他們在猶太史中佔據頗重要的地位，在普通猶太人中留下甚多可歌可泣的歷史傳說。大衛與撒母耳並列，因大衛受撒母耳膏立（參撒上 16:13），而撒母耳是從士師時代轉入先知時代的轉捩人物。他本人身兼三職：士師、祭司及先知。自他起始，先知（雖早年已有先知出現，如摩西、底波拉）的工作及職分愈更顯明，以致作者只籠統說「眾先知」（11:32），總括所有在此時代的信心人物。

至於事蹟方面，作者以十一項點滴為他們的信心表現：(1)制伏敵國（11:33a）——神以選民國的手刑罰外邦國（如約書亞，眾士師及大衛）；(2)行了公義（11:33b）——指個人的生活行為及社會的安靖（如士師時代）；(3)得了應許（11:33c）——指神給他們一些特別的應許，如勝利、兒女、病癒等；(4)堵了獅子口（11:33d）——參孫（士 14:5, 6）、大衛（撒上 17:34-36）及但以理（但 6:16-23）均有此經歷；(5)滅了烈火的猛勢（11:34a）——尤指但以理三友的信心（但 3:19-30）；(6)脫了刀劍的刃（11:34b）——可以指戰場上的戰果或個別脫離生命之兇險（如摩西，出 18:4；以利亞，王上 19:1-3；以利沙，王下 6:31）；(7)軟弱變為剛強（11:34c）——參孫（士 16:30）、基甸（士 6:14-16）及大衛（撒上 17:33-50）等是此類的舉例；(8)勇敢卻敵（11:34d）——王國時代及瑪喀比時代佈滿這些信心的勝果（「外邦」及「全軍」兩字在瑪喀比前傳多次出現，參 2:7, 3:15, 3:17-24；可見作者的思憶回歸此段時間內（注 68））；(9)死人復活（11:35a）——信心的表現不



限於男性方面，撒勒法的寡婦（王上 17:17-24）、書念婦人（王下 4:1-37）的兒子先後給以利亞及以利沙復活過來；(10)忍受嚴刑（11:35b）——「嚴刑」（*tympny*，字根是圓形木架，??在犯人項上，命作苦役，或施以酷刑甚至肢解，英文 *tympny* 由此字而出；參瑪喀比後傳 6:14，28）一字，「不苟釋放」及等候復活等辭彙均描述瑪喀比時代的英勇信心事蹟（參瑪喀比後傳 6:18，19；7:10-14）。作者引用舊約經文多取自七十士譯本，此譯本內夾有瑪喀比傳，故讀者亦必熟悉這些史記（注 69）；(11)忍受其他的磨練（11:36）——包括「戲弄」（先知們多受此對待，如以利沙，王下 2:23；代下 36:16）、鞭打（如耶利米，耶 20:2）、捆鎖監禁（如約瑟，創 39:20；米該雅，王上 22:27；哈拿尼，代下 16:7-10；耶利米，耶 37:15；38:6）、被石打死（如撒迦利亞，代下 24:20-22；司提反，徒 7:58）、被鋸死（可能指以賽亞，參次經以賽亞升天記 1:7-9，5:11-14；此傳說教父游斯丁（*Dialogue with Trypho*，VI，334）、特士良（*de Patientia* 14）亦有此記述（注 70）；並猶太傳統也加以證實（*Yehamoth*，49b；*Sanhedrin*，103b）（注 71）、「受試探」（*tympny*，意「考驗」，此處指「受信仰上的試探」，如在瑪喀比時代的情況）、被刀殺（如亞哈時代的先知，王上 19:10；烏利亞，耶 26:23）、披羊皮到處奔波勞苦（羊皮是某些先知的服飾，如以利亞，王上 19:13，王下 1:8，2:8）、飽受窮乏、患難、苦害、流蕩、無固定居所（如俄巴底亞，王上 18:4，13；以利亞，王上 19:9；馬提亞，瑪喀比前傳 2:28，29），他們都是世界「不配有」的人（*tympny*，可譯作「不受歡迎」、「不受款待」（注 72）。C. L. Pfeiffer 謂他們以殉道者身分離開世界是偉大的，因為世界確是不配（不夠資格）接受他們（注 73）。

11:39，40 是全段的總結，作者引述他們的信心行為在不同境況下仍能持續不變，堅守到底（暗示讀者不用氣餒懼怕），他們都得了「美好的證據」（*tympny*，意「完成了見證」，中譯本將之變作名詞，「美好」是補字），可是他們仍未得著「所應許的」（指復活後與神永遠的同在，在永遠的家鄉內，參 10:36；11:35），故他們仍未能「完全」（*tympny*，將來完成假定式動詞，是肯定會完成的，只是目前還未應驗）（注 74）。

在神的設計裏，舊約的人走完他們的路程後，仍需等候新約信徒走畢他們的路。在舊約時，因基督仍未將自己一次獻上作完全的贖罪祭，故此舊約信徒仍未得著所應許的，這非說他們沒有真正的屬靈經歷，只是說基督代死的功效還未給予他們，而「我們」（新約信徒）反得了神預備好「更美的事」（指基督的代贖），「新約」（8:6-13）的約福已開始應驗在新約時代的信徒身上（注 75）。神將舊約信徒的

「完全」暫時延遲，使基督完成他的救贖偉工，叫在基督時代（新約時代）的信徒得先享受神「完全」的恩典（「在前在後，在後在前」的道理，參太 22:14），這是神特殊的安排，新約的人在基督裏先得蒙神的優待，但神的選民在享受「完全」方面只在時間上較新約信徒落後，在不久的將來，當「外邦人數目添滿後，以色列必全家得救」（參羅 11:25，26）。

書目注明：

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

- thesis, Dallas Theological Seminary, 1978, pp.43-52（但此人卻力證 6:1-8 所論的人則是信徒）。他認為 10:26 的「得」（原文 *lambano*）是指個人與外表的接觸，非接受入心內（見 Howell 著第 44 頁）。
- (注 15) S. D. Toussaint, p.76.
- (注 16) 同上書第 77 頁。
- (注 17) C. L. Pfeiffe, p.87.
- (注 18) D. Guthrie, p.220.
- (注 19) L. Morris, “Hebrews”, Expositor Bible Commentary, p.106.
- (注 20) T. K. Oberholtz, “The Danger of Wilful Sin in Hebrews 10:26-39”, *Bibliotheca Sacra*, Vol. 145, No. 580, Oct.-Dec., 1988, pp.413, 414-418.
- (注 21) R. E. Gingrich, *The Book of Hebrews*, Riverside Press, 1983, p.44.
- (注 22) J. A. Sproul, “The Warning Passages in Hebrews”, *Grace Bible Conference Memeographed Notes*, 1978, p.2.
- (注 23) 如 F. Delitzsch 一面說褻瀆聖靈是不信者所犯的罪，但又在別處說信徒可犯（見 Delitzsch 著 *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, I, Klock & Klock, 1978, pp.291, 391；如 S. J. Kistemaker 謂五段警誡經文中四段是向已信者發出，只有本段是向未信者（見 Kistemaker 著 “Hebrews”, *New Testament Commentary*, Baker, 1985, p.293；如 L. Goppelt 將本段 10:29 與 6:6 的物件解作不信者，其他則為已信的（見 Goppelt 著 *Theology of the New Testament*, II, Eerdmans, 1982, p.250）。
- (注 24) L. Morris 在此處將這些讀者解作只是聽過福音的人，非如他在 6:4 那裏則是指接受了福音的人（見 Morris 著上引書[注 19]第 55 頁）。H. A. Kent 亦承認這些人可能仍是未信的（見上引書第 210 頁註腳）。
- (注 25) J. F. MacArthur, p.281.
- (注 26) G. W. Buchanan, “Hebrews”, *Anchor Bible*, Doubleday, 1985, pp.174, 256.
- (注 27) Hal Lindsey, *There is a New World Coming*, Bantam Books, 1975, p.31.
- (注 28) 引自 H. A. Kent, p.211。
- (注 29) 引自 F. F. Bruce, “Hebrews”, *New International Commentary*, Eerdmans, 1972, p.267。

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

- (注 55) 參 C. F. Aling, *Egypt and Bible History*, Baker, 1984, pp.54-58, 71-75.
- (注 56) H. A. Kent, p.237.
- (注 57) 同上書第 240 頁。
- (注 58) 如 B. F. Westcott; F. F. Bruce; G. L. Archer; L. Morris; Delitzsch; Alford; J. MacArthur; 「中神」注釋本等不贅書名頁數。
- (注 59) 如 Elicott; H. A. Kent; R. W. Ross 等不贅書名頁數。
- (注 60) 如 T. Hewitt, “Hebrews”, *Tyndale New Testament Commentary*, IVP, 1960 ©, 1978, p.22.51.
- (注 61) 如 M. Dods, “Hebrews”, *Expositor's Greek Testament*, IV, Eerdmans, 1974, p.360 表同感。
- (注 62) 如 F. F. Bruce; F. Delitzsch; D. Guthrie; T. Hewitt; L. Morris; A. T. Robertson; M. R. Vincent; M. Dods; Alford; P. E. Hughes; J. Moffatt; K. S. Wuest; NEB 譯本; 「中神」注釋本等不贅書名頁數。
- (注 63) 如 B. F. Westcott; R. C. H. Lenski; Calvin; Owen; Theodoret; D. A. Hagner; R. Gingrich; Spicq; H. Montefiore; S. J. Kistemaker; H. A. Kent 等不贅書名頁數。
- (注 64) L. Morris, “Hebrews”, *Bible Study Commentary*, p.73.
- (注 65) 參 F. F. Bruce, p.328。
- (注 66) D. Guthrie, p.242.
- (注 67) L. Morris, “Hebrews”, *Expositor's Bible Commentary*, p.128.
- (注 68) H. A. Kent, p.250.
- (注 69) 同上書。
- (注 70) H. A. Ken, p.253; F. F. Bruce, p.340.
- (注 71) D. A. Hagner, p.192.
- (注 72) D. Guthrie, p.246.
- (注 73) C. L. Pfeiffer, p.105.
- (注 74) P. Ellingworth, E. A. Nida 二人謂「完全」于此的意義即符類福音的「得天國」或約翰福音的「得永生」，見 *A Translator's Handbook on the Letter to the Hebrews*, United Bible Societies, 1983, p.285.
- (注 75) H. A. Kent, p.256.



## 9. 劝勉的话（二） ——活潑的盼望 (12:1-29)

### I. 序言

信與望總聯繫在一起，信是基礎，望是活力；因為相信主的應許必然成就，所以盼望就不是空洞的幻想，或自我催眠式的安慰。真的盼望是有根有基的，建在神的應許上，又在前人的經歷上得以證實，是以作者隨著論「信」之後立即論「望」，尤在基督裏那當有的盼望。雖然人生面對不少困難，但因主在前頭領導，就不用灰心，反應存心忍耐，奔那滿有盼望的旅程；事實上，盼望的考驗是忍耐，故盼望之路亦是忍耐的路。古推羅哲士 Maximus 曾說：「你將人的希望拿走，你就拿去他面對人生痛苦的力量（注 1）。」 P. E. Hughes 亦言：「人若缺乏信心，他就失去盼望，沒有盼望，恐懼來就無力抵擋（注 2）。」

### II. 勸勉主題之二：盼望生忍耐（12:1-17）

#### A. 忍耐奔跑（12:1-3）

「我們既有這許多的見證人，如同雲彩圍著我們，就當放下各樣的重擔，脫去容易纏累我們的罪，存心忍耐奔那擺在我們前頭的路程，仰望為我們信心創始成終的耶穌；他因那擺在前面的喜樂，就輕看羞辱，忍受了十字架的苦難，便坐在神寶座的右邊。那忍受罪人這樣頂撞的，你們要思想，免得疲倦灰心。」

12:1 的首字「所以」（καὶ，中文漏譯，此字異常特別，由三個介係詞組成：καὶ 期待正的答案的介詞；ὅτι 乃介紹詞，意「因為」；διότι 引出結論，常譯作「所以」（注 3））將上文 11 章信心偉人的事蹟與本段的勸勉銜接起來。作者認同讀者的需要（主要是向未信的人，參 4:1, 14, 16；6:1；10:26 等）（注 4），是既有許多的見證人如同雲彩般「圍著」作者時代的讀者，便當有進一步的行動。「圍著」（περικυβερταί，意「環繞」；來 5:2 同字譯作「困」；可 9:42；路 17:2 作「拴」；徒 28:20 作「捆鎖」）一字是希臘人的競技或運動場所慣用的術語，喻一個頗熱鬧兼人山人海的場面。作者見這個情況如同在一運動場內，四周都是觀眾，他們是特別

的觀眾，因他們都是「過來人」，他們曾見證神的信實；他們曾見證罪人在洪水中滅亡；他們曾見證埃及的追兵淹沒在海中；他們曾見證法老的心如何剛硬；他們曾見證死人復活，敵人全軍覆沒，火窖的火不能傷害堅守主道的人，獅子的口不能噬咬屬神的人，各種人生的磨練不能消滅這等人的信心；他們在信心的路上已經打了美好的仗，當跑的路已跑盡了。如今他們作壁上觀，為場內的運動員打氣（可說是舊約信徒為新約信徒及本書讀者打氣）。C. L. Pfeiffer 調「以前他們見證神的信實，現今他們觀乎新信徒如何見證神（注 5）。作者就此作四點勸勉：(1)放下各樣「重擔」（                    ，意「重量」，此字在新約僅此出現，在古希臘文學內形容體重過胖）——作者將信徒喻作運動員，若要在賽事上得勝，身體上額外、超重的脂肪該完全除去（新約時代在運動場上競跑的人皆赤身的，免得有任何重量緩慢了步伐（注 6））；在本書的背景上看，這些纏累可能是猶太教（注 7）；(2)脫去纏累的罪——作者沒有說明何種罪，只說「容易纏累」（                    ，由「喜悅」、「周圍」、「站立」三字組成，直譯「喜在周圍站立」，此字在新約僅此出現，但在古典希臘文內常作「喜在四周包圍死纏不放」之意（注 8）的罪），亦即任何阻撓人前進的罪；(3)忍耐奔走路程——「放下」與「脫去」之目的為了奔走擺在前頭的「路程」（                    ，此字意「痛苦的掙扎」；路 22:44 同字譯作「爭論」；保羅用之形容他與屬靈勢力的爭戰，參腓 1:30；西 2:1；帖前 2:2；提前 6:12；提後 4:7），這段路程如一場屬靈的爭戰，需極大的忍耐才能走完，凡信徒不能不走上，因那是人生之路；(4)仰望耶穌——「仰望」（                    ，意「注視」，表示心無旁騖，喻專一倚靠）耶穌，他是信心的「領袖」（                    ，意「首領」；2:10 同字譯作「元帥」；中譯「創始」）及信心的「成全者」（                    ，此字在新約僅於這裏出現，字根「完全」；此處可意「完成者」）。在信徒要走之信心的路上，他曾走上，並是第一位走上，他亦是第一位結束此路程的（參約 17:4，5 的「成全」；19:30「成了」），因此他是極可靠跟隨的。此觀念類似保羅在腓 1:6 所言，「動了善工，必成全善工」。作者意指耶穌保證有信心的人必能得著完全（參 11:40）。這位耶穌在忍耐奔走信心的道路上為信徒留下極美好的榜樣，他為了帶救恩給世人（「擺在前面的喜樂」）就輕看一切的羞辱，並忍受十字架的痛苦，完成救恩後便回返天家（「坐在神寶座右邊」表示救贖偉工完畢）。現今救恩已為世人預備好了，只要信靠他便成（不信的讀者在此時該大受感動）。

12:3 是本小段的結論，既然基督「忍受」（                    ，由「下面」與「留下」二字組成；路 2:43 同字譯作「仍舊在」；林前



13:7 作「忍耐」) 罪人的頂撞，也為世人開了救贖恩泉，這位耶穌要細心「考慮」( *analogia*，意「反復理解」、「反復考慮」，中譯「思想」，英文 *analogy* 由此而來。這字在新約僅此出現，但在蒲草文獻內，此字是會計學辭彙，意「謹慎計算清楚」(注9))，免「疲倦」兼「灰心」。「疲倦」( *anagathos*，意「乏力」，「困倦」；啟 2:3 同字譯作「乏倦」；雅 5:15 作「病人」) 與「灰心」( *anagathos*，意「放鬆」，「鬆開」，「虛脫」；太 9:36 同字譯「困苦」；15:32 作「困乏」；加 6:9 作「灰心」) 二字皆體育運動辭彙，今喻作屬靈生命的感受，指信心方面的處境，顯然作者明白讀者的屬靈景況，因為他們有些還未得著救贖，那獲得「完全」之路乏力走完，是有如此勸勉。

## B. 忍受管教 (12:4-11)

作者從語重心長的勸慰風格 (12:1-3) 轉至循循善誘的教導語調 (12:4-11)。在上文，他提及讀者有點灰心困倦，所以不易放下重擔及脫去纏累的罪而努力奔跑信心的路，故他以基督忍受十字架的苦難作勸慰基礎，堅固並鼓舞他們多思想主的榜樣。他亦知道讀者經歷逼迫 (12:4)，雖不至流血的地步，但不能保證將來是否可免去此迫害 (注 10)，這情形對他們可能是一個更大的打擊，同樣導致灰心 (參 12:5)，因而放棄更進一步接納基督，所以他以「忍受管教」為題，旨在使屬神的兒女更有忍耐而生盼望，在二方面勸解他們：

### 1. 管教的教訓 (12:4-8)

「你們與罪惡相爭，還沒有抵擋到流血的地步。你們又忘了那勸你們如同勸兒子的話說，『我兒，你不可輕看主的管教，被他責備的時候也不可灰心；因為主所愛的他必管教，又鞭打凡所收納的兒子。』你們所忍受的，是神管教你們，待你們如同待兒子；焉有兒子不被父親管教的呢。管教原是眾子所共受的，你們若不受管教，就是私子，不是兒子了。」

接續上文忍耐的主題，作者以當時讀者的厄境為題勸慰他們，顯然讀者正與罪惡「相爭」( *antagonismos*，由「反對」與「爭戰」二字組成，可意「鬥爭」，英文 *antagonistic* 由此而來，新約僅此處出現)，但他們這樣的「抵擋」( *antagonismos*，由「反

對」與「舉止」二字組成，意「敵對」；「舉止」部分在多 2:3 譯作「舉止行動」）還不至流血的地步（指殉道；12:4）。若與上文的人物遭遇相比（參 11:34-38），讀者的處境已算「幸運」了。在那處，作者所提及的信心偉人有些則虎口餘生，有些卻慘遭狼吻；他們所受的苦不少非為人道，然而他們都接受神在處境上的安排，仍存信心順服，敬畏神（注 11）。

按上文的提示（10:32-34），讀者中有些因為信仰的緣故吃了不少苦頭，然不至殉道。此言反照當時之歷史背景，讀者身處的日子可說是水深火熱。「還沒有」（ ）一詞指出雖有人已為主殉道（如司提反，雅各或其他人；參徒 7:60；12:2；26:10），但讀者的命運還算好受（比較上言）。作者本著他們目前的困境，引用箴言 3:11，12 加以慰導。此段舊約經文作者稱之為「勸告的話」，共有四個重點：(1)主的管教，不要輕看——「管教」（ ）原意「兒童教育」；作者不是輕看讀者的苦痛，他只視讀者所受的苦是帶有目的、作用及教訓在當中，如兒童受師長之督教般。師長之督管從不以兒童無故受苦為出發點，反以孩童經改正納回正軌。作者引此為喻，勸慰讀者雖經歷苦楚，但苦中有訓，至終目的，就不要「輕看」之（ ，意「忽略」，「藐蔑」）。作者非說他們所受的痛苦是神故意差來的，他只借用舊約的教育宗旨為鏡喻，希冀喚醒讀者，他們現今的處境可有積極之作用；(2)受責備時，不要灰心——「責備」（ ），意「更正」（此字在新約意義甚廣，約 8:46 同字譯「指證」；林前 14:24 作「審明」；多 1:9 作「駁倒」；雅 2:9 作「定為」；太 18:15 作「指錯」）雖有暫時的不悅，但經此蒙改正後，獲益更大；(3)非真愛護，主不管教——管教之動機乃因神愛人之故，若他不愛人，他亦不施管教，故他的管教只是為了人的益惠設想；事實上，當人受管教時，神亦受苦的，因那是「愛的不得已」之故（參賽 63:9）；(4)非真兒子，主不鞭打——「鞭打」（ ，參太 10:17；20:19）是羅馬人的酷刑，曾施在耶穌身上。此處抽象式用在讀者身上，其意不解自明；讀者既受苦難，那就證實神的愛沒有離開他們，主已收納他們，如神在鞭打主時沒有離開他那樣。

隨著作者立作一個暫結（12:7，8），意義與箴 3:11，12 的經文無異，他在此處重申兩點：(1)凡是兒子皆會受管教，因那是作好父親的條件；(2)若無管教，那因他是私生子之故。J. MacArthur 言：「在管教時，神是父親，非審判官」（注 12），而父親不會管教私生子或遺棄子，因他們沒有兒子的名分，亦沒有父親照顧及管教他們。

## 2. 管教的結果（12:9-11）







在本段內向他們指出，還有一個懼怕，他們不可忽略，那就是神的審判。神的審判乃是按新約非舊約，因舊約已過去，現今讀者已來到新約時代，故務需再接再勵，進入新約之福去，享受基督之救贖，進入那不能震動的永久之國內（注 22）。

在本段警言內，作者將兩約（舊約與新約）再作比較，旨在將新約的優越申述，然後語重心長警告讀者，「神是烈火的神」（12:29），不可不慎。

## A. 舊新約的比較（12:18-24）

### 1. 舊約:西乃山的情景（12:18-21）

「你們原不是來到那能摸的山，此山有火焰、密雲、黑暗、暴風、角聲與說話的聲音；那些聽見這聲音的，都求不要再向他們說話，因為他們當不起所命令他們的話，說，『靠近這山的，即便是走獸，也要用石頭打死。』所見的極其可怕，甚至摩西說，『我甚是恐懼戰兢。』」

「舊約」在聖經中最常用的表徵乃是西乃山。雖「西乃山」此名在本處經文並未出現，內容顯示確指該山。當年在神頒佈律法予摩西時，他宣佈此山之神聖（象徵律法的神聖），人與獸均不能隨意靠近（亦表徵律法不能隨便執行；參出 19:9-25；20:18-21；申 4:10-24），使摩西亦極其思懼戰兢而大聲喊叫。

不少學者被摩西所說的話（12:21）大大困惑，因舊約全無記載該句呼叫。對此問題，主要的解釋有四：(1)摩西所言記在可靠的傳統中，雖不能明指出自何種資料；在新約內，尤在希伯來書（如 5:7；10:5），此類經文亦為數不少（如徒 7:32；提後 3:8），這裏亦不例外（如 S. J. Kistemaker）；(2)此言是由作者研讀舊約時的感受，在聖靈之引導下遂有此「有感之言」；(3)申 9:19 記摩西因神審判拜金牛犢之人而懼怕；出 3:6 亦說他害怕看見神，故他定必曾呼叫此言（如 D. Guthrie）；(4)出 19:16 記整個會眾因當時的情景而人人驚懼，連摩西在內（如 L. Morris）。雖眾說紛紜，但對本段的主旨並無影響，更可幸的是作者說讀者並非來到此山，他們不是服在舊約管教（猶太教）之下，而是來到更美之約那裏，這新地點在下文有詳述。

### 2. 新約:錫安山的情景（12:22-24）

「你們乃是來到錫安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷，那裏有千萬的天使，有名錄在天上諸長子之會所共聚的總會，有審判眾人的神，和被成全之義人的靈魂，並新約的中保耶穌，以及所灑的血；這血所說的比亞伯的血所說的更美。」

錫安山常是「新約」的表徵（參加 4:24，25），這裏是作者提及諱者「來到」（*proslyte*，意「入教」，指從一個階段進入另一狀況，英文 *proslyte* 源自此字）之處，作者在此將錫安山與西乃山（「新舊約」）作一對比，而總結錫安山遠勝西乃山，共分八點：(1)這是永生神的城邑（城邑代表永久性的居所；會幕則代表暫時性的地點）；(2)這就是天上的耶路撒冷（象徵天堂）；(3)那裏亦是千萬天使的地方；(4)又是信徒總聚集處（「共聚的總會」（*festal gathering*，由「全」、「共」或「泛」及「聚集」二字組成，原意是「節期的集會」；*festal gathering*，參賽 66:10），但因此字與下文之討論有關，故可指天使（如 D. A. Hagner）或信徒（如 L. Morris）；論到信徒，作者說他們已名錄在天（表示官方性接納；參路 10:20）。他們又被稱為長子，「長子」非指天使（如 C. Spicq）或舊約的聖徒（如 F. F. Bruce），而是「靠基督得重生的人」，亦即那些繼承產業之人（參羅 8:17，29；如 J. MacArthur）；(5)神在那處為審判官（故務要慎重所聽的道理）；(6)那裏有義人的靈魂（代表舊約聖徒；如 J. MacArthur；D. A. Hagner；F. F. Bruce）或新舊約的信徒（如 Delitzsch；P. E. Hughes；B. F. Westcott）；(7)並耶穌於此為新約的保證人及傳神信息給人的中保；(8)在這裏有赦罪之恩，因耶穌的血保證赦免及潔淨，比亞伯的更美。後者被殺後一直呼求報仇雪恨，伸張正義（參創 4:10），而耶穌的死反成立新約，完成救贖之偉工。

## B. 勿棄絕神的誥誡（12:25-29）

「你們總要謹慎，不可棄絕那向你們說話的。因為那些棄絕在地上警戒他們的，尚且不能逃罪，何況我們違背那從天上警戒我們的呢。當時他的聲音震動了地；但如今他應許說：『再一次我不單要震動地，還要震動天。』這再一次的話是指明被震動的，就是受造之物都要挪去，使那不被震動的常存。所以我們既得了不能震動的國，就當感恩，照神所喜悅的，用虔誠敬畏的心事奉神。因為我們的神乃是烈火。」

本段又是作者另一次嘔心瀝血、語重心長的警誡，他提醒讀者再次謹慎，不可「棄絕」（參上文 12:19 譯作「求不要」；路 14:18 作「推辭」）神（「那向你們說話的」）及神在地上的代言人。那些棄絕神的僕人（如摩西）的警誡已不能逃罪（如福音要求人悔改，否則滅亡），這樣違背基督在天上借著救贖之工向人警誡的（作者以「我們」這代名詞認同不信讀者的需要，非說他亦面臨這個危險，參上文 2:1 的討論）便將受更大的審判（如更多亮光，更多責任的原則；12:25）。既然讀者有錫安（喻基督教會）可靠近，那就不用回去西乃山（猶太教）。若已聽過福音而返回猶太教，那麼將來的審判便更大了（注 23）。

作者以那曾震動西乃山的神（參出 19:18）在哈 2:6 的話指出神必「再次」（參上文 12:19，肯定性的副詞）震動天地（首次指西乃山，第二次指基督再來審判全地），那時整個受造界都要「挪去」（參上文 12:19，意「更換」，「改變」，參上文 7:12 譯「更改」；11:5 作「接去」），使不震動的（指永遠的事如神的國）永遠存留（12:26, 27），為此讀者（信的）就當感恩，並以虔誠敬畏的心「事奉」神（「事奉」原文可意「敬拜」，參 9:1），因神是配受敬畏敬拜的神（作者引用申 4:24 的詞句證明神充滿威榮，凡敬拜神的皆需具有真誠的敬畏；12:28），而其他讀者（暗指不信部分）勿忘神是烈火（代表審判）的神。

書目注明：

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



- (注 10) C. L. Pfeiffer, p.109.
- (注 11) J. F. MacArthur, p.384.
- (注 12) 同上書第 385 頁。
- (注 13) L. Morris, p.123 表同感。
- (注 14) F. F. Bruce, “Hebrews”, New International Commentary, Eerdmans, 1972, p.359.
- (注 15) J. F. MacArthur, p.402.
- (注 16) H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1974, p.266.
- (注 17) J. F. MacArthur, p.407.
- (注 18) F. F. Bruce, p.366.
- (注 19) 合 D. A. Hagner, “Hebrews”, Good News Commentary, Harper & Row, 1983, p.207 ; H. W. Montefiore, “Hebrews”, Harper's New Testament Commentary, Hendrickson, 1987, p.224 ; J. Moffatt, p.211.
- (注 20) J. Moffatt, p.212.
- (注 21) 同上書第 213 頁。
- (注 22) J. F. MacArthur, p.410.
- (注 23) T. K. Oberholtzer 謂讀者重回猶太教便即走「以掃路線」，至終不能享受將來的賞賜，他不認為賞賜即永生，而只是賞賜，因他不贊成警誡插段之話（如本段）是向不信之讀者發出。見 Oberholtzer 著 “The Failure to Heed His Speaking in Heb. 12:25-29”, Bibliotheca Sacra, Jan-Mar, 1989, pp.67-75, esp.74-75.

## 10. 勸勉的話（三） ——愛心的生活（13:1-25）

### I. 序言

信心的路不易走上，但既有基督在前頭作創始成終的領導，無論旅途多崎嶇困難仍不缺乏動力。在信心的路上，忍耐忍受，堅守不渝需特殊心力，這是盼望，盼望生忍耐，因有盼望在前，路雖險峻艱巨亦能竭力為之，而信心的路最大的表現乃是愛的生活，故在全書結束前，作者將愛在教會、社會中的服侍及在個人的生活上加以詮釋，叫讀者能真正實行信心生活，亦即是盼望生活和愛心生活。

有些學者視來 13 章為全書的附錄，與上文在主題上脫節，並在神學上與上文前後衝突，故這段必是一位無名編輯的手筆（注 1）；但保守派學者力證其非，並謂本章是全書的高潮（注 2）。筆者認為本段是作者給讀者（尤其是未信的）最後一棒，期待他們脫離猶太教進入基督豐盛的救恩裏。

### II. 愛的表顯（13:1-6）

來 13 章記有甚多神學信仰在生活上如何彰顯出來的忠告，這些忠言表面似甚難連貫起來，以致有些學者稱本章記載一串不能連接起來的勉語，或將本章作為獨立附錄，與其他各章無關（注 3），可是這些似乎疏敢不能銜接上下文的忠言，在嚴格分析下亦有一貫通全段的中心主題，那是愛在不同生活範圍下的表現，主要涉及二方面：

#### A. 愛在社會生活上的表現（13:1-3）

「你們務要常存弟兄相愛的心。不可忘記用愛心接待客旅；因為曾有接待客旅的，不知不覺就接待了天使。你們要紀念被捆綁的人，好象與他們同受捆綁，也要紀念遭苦害的人，想到自己也在肉身之內。」

在讀者中可能有些因受逼迫而害怕，以致對人沒有存弟兄相愛的心，如不接待客旅，對遭受逼害者也不施援手，是以作者遂在三方面忠告他們如何將愛心實踐於社交生活上：

1. 常存相愛的心 (13:1) —— 作者強調讀者需要「常存」(                     ，意「存留」，「繼續」，表示以前已有，現因某種情況已停止或荒廢了) 弟兄彼此相愛的心。

2. 勿忘接待客旅 (13:2) —— 接待客旅在新約內多處是命令 (羅 12:13；彼前 4:9)，是信心 (太 25:35) 及愛心之表示 (約三 5, 6)，亦是為執事的一個資格 (提前 3:2；多 1:8)。古時旅外出門亦頗平常，途中歇息的居停一來簡陋，二則聲名狼藉，再又不太安全，所以若有人接待，那就方便不少，是以接待客旅是古時行為舉止一項美德。在舊約時代，有人在接待客旅時，竟不知覺地接待了天使 (參創 18:1-3；19:1, 2；士 6:11-24；13:6-20)。希臘人稱他們的丟斯神為「客旅之神」(Zeus Xenios)，意說丟斯亦喜愛人接待客旅 (注 4)。作者雖明知在當時不少人裝作信徒而到處招搖撞騙，甚至在信徒家中作偷竊行為 (參「十二使徒遺訓」(Didache (11:4-6) (注 5)，但他連「要慎重接待」此點也無提及，反只說明接待是愛心的表現，是神喜悅的。

3. 紀念被囚的人 (13:3) —— 作者以「紀念」(                     ，意「想念」，如 13:7；太 26:75 同字譯作「想起」；路 16:25 作「回想」) 一字吩咐讀者在行動上看顧一些被囚的人。在讀者中，多人因信仰之故致身在怪??中 (參 10:32-34)，他們配受別人同情、紀念，象與他們親受其苦般，因為自己也在肉身之內 (有生命之軀)，隨時遭受逼迫，與他們同一般的命運，故當多付紀念之情與行動的關顧，這樣亦是弟兄相愛的一面。

#### B. 愛在個人生活上的表現 (13:4-6)

「婚姻人人都當尊重，床也不可污穢；因為苟合行淫的人神必審判。你們存心不可貪愛錢財；要以自己所有的

為足；因為主曾說，『我總不撇下你，也不丟棄你。』所以我們可以放膽說，『主是幫助我的，我必不懼怕；人能把我怎麼樣呢。』」

在個人生活上，作者選出二項舉例，說明愛在行動中所當注意的領域：

1. 婚姻當聖潔（13:4）——婚姻凡人當敬重（本節前半句缺動詞，中文補「當」字，成為命令式句子是對的，因下半節首字為「因為」，如 A.S.V 譯本），「床」（代表婚姻之床）亦是聖潔的，而（kai，TR 版本，有些版本作「因為」）「苟合」（指婚前的淫行）與「行淫」（指婚後的淫行）破壞婚姻的神聖。婚姻若失去聖潔就因為夫妻之愛不存在，這種破壞神原本之婚姻制度的罪行，神必追究。L. Morris 謂第一世紀的羅馬世界，婚姻的神聖蕩然無存，故作者此言實是金石良言（注 6）。

2. 勿貪愛錢財（13:5，6）——也許因讀者的特殊情況（參 10:34）使他們貪愛錢財（「勿貪愛錢財」，即「慷慨」或「慈善」）。作者勸勉他們要知足樂命，並以二段神的應許（申 21:6，8 及詩 118:6，7）為基礎，讓他們知道，主永不撇下丟棄屬他的人，主亦必作屬他的人隨時的幫助。由此可見，人在向神方面失去信望愛，他就必貪愛錢財，倚靠己力，非倚靠神了（注 7）。

### III. 最後邀請（13:7-17）

不少學者視本段（13:7-17）為愛的生活在宗教範圍下如何彰顯出來（注 8），是為第三方面的勸勉，此見解本是頗合理的分析，但筆者視本段的物件如全書物件一樣是信與未信混雜在一處的，而作者的「抱負」則是在結束全書給予未信的讀者——猶太教徒——最後一次的嘗試，冀望再給他們臨別勸告，早日離開猶太教，如「出到營外，來就耶穌」（參 13:13），接受基督教（注 9）。

作者在七方面引導讀者再思他們的背景情況，若已信主的，便當更加努力事主；若還在救恩邊緣者，便當完全投靠那為他預備好了「更美好的祭」的耶穌：

1. 效法前人（13:7，8）

「從前引導你們，傳神之道給你們的人，你們要想念他們，效法他們的信心，留心看他們為人的結局。耶穌基督，昨日今日一直到永遠是一樣的。」

作者說（中譯「從前」是補字）那些將福音初傳到讀者的「引導人」（                    ，徒 7:10 同字譯「宰相」；14:12 作「領首」；太 27:2 作「巡撫」；中譯本將之作動詞；如 2:3 的人），他們鼓起大無畏的信心，將福音初傳至異端邪說林立（參 13:9）的讀者世界去的人，他們的「一生」（                    ，由「出」及「根本」二字組成，直意「離開本位」，但常意「死亡」，如 Wisdom 2:17；林前 10:13 同字譯作「出路」；中譯作「結局」）都能彰顯信心的生活（如十一章所論的信心偉人般），這樣的信心該不斷「效法」（                    ，由「再」及「想」二字組成；徒 17:23 同字譯「觀看」，此字為現在進行式動詞，意「再思」，可譯作「再三思之」）。在效法前人時，至終不要忘記，只有耶穌基督才是永遠不變的，因他是神（注 10）。13:8 表面似與上下文皆脫節，不少學者將之接上 13:7（注 11）（如筆者之解釋），亦有將之接任 13:9（注 12）。Delitzsch 的詮釋似最正確：「13:8 是結論，又是序言；它暫結 13:7 的勸告，並引介 13:9 的警告」（注 13）。作者引述基督的「不變論」旨在說明神在基督裏怎樣祝福前人（尤其是透過基督完成救贖），他亦能祝福讀者，因他是不變的神。

## 2. 小心異端 (13:9)

「你們不要被那諸般怪異的教訓勾引了去；因為人心靠恩得堅固才是好的；並不是靠飲食；那在飲食上專心的，從來沒有得著益處。」

作者沒有解釋這些把讀者「勾引」（                    ，由「周圍」及「背負」二字組成；可 6:55 同字譯作「抬到」；林後 4:10 作「帶著」；弗 4:14 作「飄來飄去」；猶 12 作「飄蕩」）過去的「諸般」（                    ）與怪異（                    ）的教訓是什麼，但它們必與「飲食」（                    ，12:16 譯「食物」）有關。關於此類教訓，保羅早已多次提及（參西 2:16；林前 8:4，8），那是第一世紀猶太割禮派的一套，他們強調形式禮儀，諸如飲食與禁食，守誡與工作能使人得救（注 14）。F. F. Bruce 稱之為「愛辛尼派的猶太教」（注 15），K. S. Wuest 謂這些異端亦否認耶穌是彌賽亞（注 16）。作者說這一切均毫無價值，

因那不是靠神之恩典得「完全」，而是靠人的行為，如上文提及，讀者靠那不變的耶穌便足夠有餘了。

### 3. 忍受凌辱（13:10-13）

「我們有一祭壇，上面的祭物是那些在帳幕中供職的人不可同吃的。原來牲畜的血，被大祭司帶入聖所作贖罪祭，牲畜的身子，被燒在營外。所以耶穌要用自己的血叫百姓成聖，也就在城門外受苦。這樣，我們也當出到營外就了他去，忍受他所受的凌辱。」

為了勸告讀者要忍受「凌辱」（參 11:26 同字），作者借用舊約獻祭的基本形式作為說明。他認同猶太教徒之讀者的需要稱說「我們」（參 13:13 不可能是對基督徒發出，除非「靈解之」）。在利未制度下的贖罪日，大祭司將祭物的血帶入至聖所內作贖罪禮（祭物稱贖罪祭），而祭物本身則帶到營外完全焚燒，肉則不可吃掉（參利 16:27，這是贖罪日獻贖罪祭的特殊步驟，與其他贖罪祭獻法不同）。有些學者將此解作紅母牛被殺為贖罪祭（參民 19:3）；但這可能性不大；另有解說這是指神被以色列民棄絕後，摩西將帳幕設在營外（參出 33:7）（注 17）。同樣，耶穌也在耶路撒冷城外受苦（此是借喻，不能苛求耶穌之死與舊約獻此祭時在細節上吻合，因耶穌在城外流血[約 19:17]，舊約祭物則在帳幕之內被殺）（注 18），而耶穌的血才能使人成聖歸神（13:12），這是新時代的「新祭壇」（13:10），「祭壇」喻十字架是古今學者，幾乎沒有例外的解釋（注 19）。作者便據自此喻向讀者呼籲：「我們應當出到營外（斷絕性地離開猶太教）（注 20）。」在猶太傳統內，「營」字是「官方猶太教」（official Judaism）的代表辭彙（注 21），「出到營外」便成為基督教向猶太教徒離開猶太教的呼叫，但此舉絕大困難，因為猶太教潛伏在猶太人的血脈中千百年，亦是他們文化中不可分開的部分（參彼得向外邦人傳福音的困難；徒 10:9-16），但作者在本書內所作的勸誡精彩絕倫，他說「我們」當出到營外，忍受基督的凌辱，認同基督（13:13），不用懼怕，因基督也受猶太教的棄絕，但認同基督的決不羞愧。

### 4. 尋求永城（13:14）

「我們在這裏本沒有常存的城，乃是尋求那將來的城。」

猶太教也承認在世上他們沒有常存的城（即永久的家鄉；參 11:10，16，39），他們視自己如寄居的旅客，故他們日夕盼望在彌賽亞之國度內，永永遠遠享福無盡下去，所以作者勸告讀者尋求那在基督裏才得著的永久之城。

#### 5. 靠主頌贊 (13:15)

「我們應當靠著耶穌，常常以頌贊為祭，獻給神，這就是那承認主名之人嘴唇的果子。」

本節首字「所以」（□，原文次序是第三個字，TR 版本）接續上文之脈絡，既有永久之城在門前，讀者便不用靠行猶太教的獻祭法去親近神（參 9:9，14），頌讚祭本是猶太教的感恩祭（參利 7:2，3，5；代下 29:31；33:16；詩 49:14，23；106:22；115:8）（注 22），現今只要以頌贊為祭便可，因為頌贊強調內心的信服，又是承認主名的外證，是嘴唇的果子（辭彙借用何 14:3）。

#### 6. 勿忘行善 (13:16)

「只是不可忘記行善，和捐輸的事；因為這樣的祭，是神所喜悅的。」

「行善」（□ 此字在新約僅在這裏出現，直譯「好行為」）與「捐輸」（□，意「分享」，分享的範圍可以是物質，亦可以是相愛）這兩字皆是名詞（以一定冠詞及「和」字串連，在文法上稱為「互用法」或「下釋上法」，即「捐輸」，解釋何謂「行善」）是猶太人強調信神的外證（參雅 1:27；約壹 3:17），猶太人後來並以此代替信心（靠工作行為得救），猶太傳統以行善代替獻祭，認為此舉可蒙神悅納（參 T. B. Suhah，59b）（注 23），作者亦以猶太教的重點賦以新的意義，使讀者明白猶太教更進一步便是基督教。

#### 7. 順服引導 (13:17)

「你們要依從那些引導你們的，且要順服；因他們為你們的靈魂時刻警醒，好象那將來交帳的人；你們要使他們交的時候有快樂，不至憂愁；若憂愁就與你們無益了。」

上文(13:7)所提及的引導是指過去的事，如今提及的是現在的(他

們可能是 13:7 的接棒人（注 24）。他們配受讀者的「依從」（*ὑπακούω*，指同意別人之意見）及「順服」（*ὑποτάσσω*，這字在新約僅此出現，意「將己見放在下面」，喻「放棄己意，隨從別人之見」），因為他們為了讀者的需要「時刻警醒」（*ὑπαικνω*，林後 11:27 同字譯作「不得睡」）如管家般，隨時受主人召去交帳，所以作者勸告讀者依從順服他們的引導，免他們憂愁，表示他們的警醒引導徒勞無功，枉費心血，這對讀者也不能受益了（「無益」原文，*ὀφρα*，在新約只此處出現，但在蒲卷文獻內多用作形容稗子的功用）（注 25）。

#### IV. 臨別結語（13:18-25）

第一世紀書信特色之一就是在結語前，總有問安之話，今作者循著該時習尚的書信格式，只是加上屬靈的祝福，此點是新約書信常與眾不同之處，本書亦不例外。

##### A. 代禱（13:18，19）

「請你們為我們禱告；因我們自覺良心無虧，願意凡事按正道而行。我更求你們為我禱告，使我快些回到你們那裏去。」

這二節經文透露三點有趣的事項：(1)作者有同工與他在一起；(2)讀者對作者並不陌生；(3)作者以前曾在他們當中，但不知何故，作者離開了他們。H. A. Kent 從作者的勸導「凡事按正道而行」一句臆測作者與其同工可能曾受讀者誤解，如今他切望凡事能按「正道而行」（*ἄνωγειν*，由「再」及「轉」二字組成，意「再行」；徒 5:22；15:16 同字譯作「回來」；林後 1:12 作「為人」；彼前 1:17 作「行為」）（注 26），並盼求儘快能「回到」（*ἔρχομαι*，意「復興」，參太 17:11；徒 3:21 同字之出現；此字為被動式動詞，表示作者求他可被讀者接納）讀者那裏。

##### B. 祝福（13:20，21）

「但願賜平安的神，就是那憑永約之血使群羊的大牧人我主耶穌，從死裏復活的神，在各樣善事上成全你們，叫你們遵行他的旨意，又借著耶穌基督在你們心裏行他所喜悅的



事；願榮耀歸給他，直到永永遠遠。阿們。」

作者在為讀者祝福時，他仿照當時西方教會流行的「祝禱七點格式」：(1)呼喚（「但願賜平安的神」）；(2)憑據（「就是那憑永約之血……復活的神」）；(3)主要內容——（「在各樣善事上成全你們」）；(4)次要內容（「叫你們遵行他的旨意」，「行他所喜悅的事」）；(5)中保（借著耶穌基督）；(6)頌贊（「願榮耀歸給他，直到永永遠遠」）；(7)阿們（注 27）。作者在這裏呼叫神為：1)賜平安的神（此詞在新約共出現六次，參羅 15:33；16:20；林前 14:33；林後 13:11；腓 4:9；帖前 5:23），平安是從神而來；2)使群羊大牧人耶穌死而復活的神，耶穌之死是按永約（指新約，參賽 55:3；耶 32:40；結 37:26；亞 9:11）的條款而為人代贖而死的，但神的全能使耶穌復活成為人的大牧人，尤勝摩西及其它偉人，因他們早已死去。F. F. Bruce 言：「耶穌的復活表示他將自己獻上為贖罪祭是神悅納的，並且證實他是新約的執行者」（注 28）。

為了讀者，作者向神禱願三方面：(1)神在各樣善事上成全他們，「成全」原文，可譯作「裝備」，參提後 13:17）；(2)遵行神的旨意；(3)借著耶穌基督在中心行神喜悅的事（與第二點有別，今次是心中行神旨，上文是外面行神旨）。D. A. Hagner 謂 13:21 最後的頌贊（「願榮耀歸給他，直到永永遠遠」）將全書的主旨帶至最高潮，那是基督永遠超越一切（注 29）。

### C.預告 (13:22, 23)

「弟兄們，我略略寫信給你們，望你們聽我勸勉的話。你們該知道我們的兄弟提摩太已經釋放了；他若快來，我必同他去見你們。」

作者深明他的勸勉是強勁的，但他深信不是每個讀者都能接受，故此他只說他的信是「略略」的（，意「些少」，喻「簡略」；約 6:7 同字譯「一點」；路 22:58 作「不多」），期望他們能「聽」（意「容忍」；林前 4:12 同字譯作「忍受」；林後 11:20 作「忍耐」；林後 11:4 作「容讓」；提後 4:3 作「厭煩」）他的勸勉。他順帶提及他的同工提摩太經已從牢獄中釋放出來（顯然作者對保羅原有的同工也相當稔熟，而他自己亦極熟練保羅的神學思想，故不少學者說保羅是其中一個作者），這位提摩太是初期教會中一位頗為人知的僕（保羅撰寫監獄書信時，提摩太與他在一起，參腓 1:1；西 1:1；

門 1)，但他在此時的行蹤則無法知曉。

#### D.問安 (13:24, 25)

「請你們問引導你們的諸位和眾聖徒安。從義大利來的人也問你們安。願恩惠常與你們眾人同在。阿們。」

作者在結語時將閱讀本書的傳達次序列出，使本書能人人捧讀。13:24 透露，這書必先傳送給教會某些負責人或教會內慕道的猶太教徒（「你們」，如 4:13；5:12 的人），然後由他們轉給教會在位的領袖（「諸位」），最後交給其餘的人（「眾聖徒」），此書遂成為教會內的「傳閱公函」（circular letter）。

與作者同在的有「從義大利來的人」，此句涵義有二：(1)作者著書地點在義大利（如徒 10:23；Jerusalem Bible，Philip's Version 等的譯法）；(2)與作者同在的人來自義大利或是義大利國族人（如徒 21:27；RSV；TEV 等譯法）。兩涵義均有原文結構作先例，故不能肯定作論。W. Barclay 據習俗的用法（在義大利之外才說「從」，否則作者會說「在義大利」）指出作者必在義大利之外。此說似獲得較多學者之器重（注 30）。最後作者以祝福為問安的結束及全書的總結。

書目注明：

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

- Zondervan, 1983, p.128.
- (注 7) L. Morris, “Hebrews”, Expositor's Bible Commentary, XII, Zondervan, 1981, p.147 表同感。
- (注 8) 如 H. A. Kent, The Epistle to the Hebrews, Baker, 1974, p.281。
- (注 9) 與 J. F. MacArthur, Hebrews, Moody, 1983, p.435 不約而同的結論。
- (注 10) F. F. Bruce, p.395 表同感。
- (注 11) 如 D. Guthrie, p.271 ; F. F. Bruce, p.395。
- (注 12) 如 H. A. Kent, p.281。
- (注 13) F. Delitzsch, Commentary on the Epistle to the Hebrews, II, T & T Clark, 1871 ; Klock & Klock, 1978, p.379.
- (注 14) H. A. Kent, p.282.
- (注 15) F. F. Bruce, p.398.
- (注 16) K. S. Wuest, “Hebrews”, Word Studies in the Greek New Testament, Eerdmans, 1978r, p.236.
- (注 17) 如 F. F. Bruce, p.403。
- (注 18) H. A. Kent, p.285.
- (注 19) 如 T. Aquinas ; Calvin ; Owen ; Bengel ; Spicq ; Lunemann ; Montefiore ; Delitzsch ; P. E. Hughes ; Westcott ; S. J. Kistemaker 等不贅書名頁數。
- (注 20) D. Guthrie, p.274 ; A. T. Robertson, “Hebrews”, Word Pictures in the New Testament, V, Broadman, 1932©, p.448 表同感。
- (注 21) D. Guthrie, p.274 ; F. F. Bruce, p.403.
- (注 22) M. R. Vincent, p.1179.
- (注 23) J. Moffatt, p.238.
- (注 24) F. F. Bruce, p.407.
- (注 25) D. Guthrie, p.277.
- (注 26) H. A. Kent, p.292.
- (注 27) F. F. Bruce, p.410.
- (注 28) 同上書第 411 頁。
- (注 29) D. A. Hagner, “Hebrews”, Good News Commentary, Harper & Row, 1983, p.236.
- (注 30) William Barclay, The Letter to the Hebrews, Westminster, 1955©, 1976, p.7 ; L. Morris, “Hebrews”, Expositor's Bible Commentary, p.387 ; J. Moffatt, p.247 等。



## 11. 跋言

希伯來書為一本「更美」的書卷，因基督在任何事上都是「更美」；在啟示、身分、工作、制度、生活等皆為信徒成全更美的安排，因有更美的基督，信徒便應有更美的生活。

可惜信徒的主雖超越一切，信徒卻成為敵人的腳凳。基督能超越一切，基督徒反為一切所超越；主要的原因乃在乎信徒不肯竭力進到完全的地步，不肯追求長進，以「吃奶」為足，殊不知只能吃奶的都不熟練仁義的道理（5:13），惟願主警醒我們「離開基督道理的開端」（6:1），「能吃乾糧，使心竅習練通達，就能分辨好歹」（5:14），又「放下各樣的重擔，脫去容易纏累我們的罪，存心忍耐，奔那擺在我們前頭的路程，仰望為我們信心創始成終的耶穌」（12:1，2）。他既然打開了我們信心的眼睛（參 11:1），他必能帶領我們走信心的新路（10:19）。