

希伯来书的教导

THE TEACHING OF THE EPISTLE TO THE HEBREWS

作者 / 魏司坚 (或译霍志恒--Geerhardus Vos)

译者 / 朱丽伟

中文校对 / 高峰(实习传道)

英文顾问 / (Mark Loughridge) 牧师



RTF-USA NEW TESTAMENT COMMENTARY

希伯来书的教导

THE TEACHING OF THE EPISTLE TO THE HEBREWS

作者 / 魏司坚 (或译霍志恒—Geerhardus Vos)

译者 / 朱丽伟

中文校对 / 高峰 (实习传道)

英文顾问 / Mark Loughridge 牧师

The Teaching of the Epistle to the Hebrews, by Geerhardus Vos

Edited and Re-written by Johannes G. Vos

Copyright, 1956, by Wm. B. Eerdmans Publishing Company

All rights in this book are reserved. No part may be reproduced in any manner without permission in writing from the publisher, except brief quotations used in connection with a review in a magazine or newspaper.

Simplified Chinese translation ©2019 and 2024

Translated by Liwei Zhu

Reformation Translation Fellowship (RTF-USA)

6023 6th Ave.

Beaver Falls, PA 15010

www.rtf-usa.com

Contact Information: rtfdirector@gmail.com

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY – NOT FOR SALE



目录

前言.....	v
译者序.....	vii
第一章 希伯来书的显著特点.....	1
第二章 希伯来书的圣约概念.....	17
第三章 希伯来书有关启示和救赎的哲学.....	45
第四章 希伯来书中有关基督的祭司职分.....	97
第五章 更美的祭物：新约的祭物.....	131
附录一.....	143

前言

这本书呈现了我父亲教导希伯来书的讲义。作者是在普林斯顿神学院教授他的学生时，不断地使用该讲义。这些讲义不时地会出现复写版。最近的一版是由位于宾州费城的，改革宗圣公会神学院（Theological Seminary of the Reformed Episcopal Church）复制的。当前的这本以书的形式出版的资料，是历经了全面的编辑，并且对多处语言进行了修改，以确保可读性和清晰性。但是，对作者原本的思想内容没有做任何故意地改动。

若有感兴趣希伯来书更多教导的，并且希望就某些方面做更深度研究的，请参阅我父亲发表在《普林斯顿神学期刊》（*Princeton Theological Review*）上的下述文章：

《希伯来书中有关基督的祭司职分》（“The Priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews,” Vol. V (1907), pp. 423-447 and 579-604.）《希伯来书，约的书信》（“Hebrews, the Epistle of the *Diatheke*, Vol. XIV (1916), pp. 1-61. ）”¹

1 译注：该文英文原文可在从此链接获得：<http://www.bible-researcher.com/vos-diatheke.html>

Johannes G. Vos

宾夕法尼亚州比弗福尔斯 (Beaver Falls)

1956 年 1 月 15 日

译者序

承蒙主的厚爱，我能有机会为美国改革宗出版社翻译，圣经神学鼻祖魏司坚 (Geerhardus Vos) 的这本书。

在此首先致谢：英文顾问，爱尔兰圣约长老会马可 (Rev Mark Loughridge) 牧师，对该书中涉及的基要真理的解释、英文意思、一些希腊文原文并希伯来文的帮助。还有致谢：我的丈夫，爱尔兰圣经归正教会的高峰弟兄（实习传道），对基要真理的把关，中文润色及排版编辑上的帮助。他们宝贵的付出，使本书的翻译大受裨益。事实上，没有他们的帮助，我也不能够顺利完成本书的翻译。

为了不改变原作者的神学解释，译者在保证基本可读性的前提下，尽量直译。同时，有些难懂部分也咨询了英文顾问和中文校译，并予以脚注，以帮助读者更好地明白本书的神学含义。若是译者加脚注，一般没有特别标明是译者加的。若是出自马可牧师或中文校译高峰传道，会分别有标明。此外，为了便于读者理解和研究，译者也把有关“约”的相关经文列在附录 1。读者若对该书的翻译有任何问题、建议、或者进一步的讨论，可以电邮**丽伟**：zlwireland@gmail.com。读者的反馈可作将来勘误和进一步的神学研究使用。谢谢！

第一章

希伯来书的显著特点

希伯来书的读者很快深有印象地发现，旧约形式的敬拜在该书中显得很突出。对此有两种可能的解释。一种可能是起初的读者实际上与旧约的敬拜系统相关。或者有另一种可能，起初的读者虽不是犹太人，但旧约的宗教礼仪能够帮助他们更好地学习真理的教导。

第一种可能的解释意味着，希伯来书的原始读者是犹太人。持这种观点的人有两种情况：第一，他们是居住在巴勒斯坦的犹太基督徒；第二，他们是散居各地的犹太基督徒。对于这第一种情况，有三种可能的观点：（1）流行的理解；（2）布勒克（Bleek）的观点；（3）瑞慕（Riehm）的观点。就认为是散居各地的犹太基督徒的这一观点，我们应当视其为不是不可能的一种假定，并且我们应该验证支持该观点的理由，也当考察极力反对此观点的论据。

综上所述的细节，我们可以从一开始说，希伯来书的显著特点是与旧约相关性，并旧约在该书信中的突出地位。对此常常给予的理由是，收信人对旧约了如指掌，因此显而易见地他们是旧约的犹太人（译注：指犹太基督徒

）。据说，如果原始读者对旧约没有那样实际地熟悉，就不可能期待他们对这封书信感兴趣。

另外的也是最近的一个观点是凡·索登(Von Soden)提出的，扎恩(Zahn)也是赞同的。因此，这个观点不只是被新派学者所认同，也有保守派学者支持。他们认为希伯来书的最初读者根本不是犹太人，而是外邦人。

我们首先应该考量的是更早并更流行的观点，即最初的读者是犹太人。这种观点有两种存在形式，根据地域不同来区分。根据这个观点的第一种形式，原始读者居住在巴勒斯坦；另外一种形式的观点认为，原始读者是散居各地的犹太人。就第一种形式，居住在巴勒斯坦的犹太人，还要再细分为两种情形：首先，流行的说法是这些人住在巴勒斯坦，但是和犹太人一样已经停止了一些从前的犹太教礼仪，没有认真地遵守献祭条例。因此，他们变得更像是普通的基督徒。但是，在写希伯来书的时候，他们落入了一种退回犹太教的危险。因此，书信的作者将旧约解释给他们看，向他们显明旧约律法礼仪的真意，并其如何亏缺新约的标准。

就此观点，我们可以说它看起来对实际情况有错误的理解，并且不能符合可以被应用的实际测试当中。早期的巴勒斯坦基督徒并未立即地、明确地与犹太教的礼仪割裂。

我们可以找到证据，例如，在尤西比乌 (Eusebius) 所提及的义者雅各 (James the Just) 的声望。所以，这些人从未放弃礼仪条例。与这些宗教礼仪最大的分离只是圣殿被毁时来到的。若把成书的时间定于耶路撒冷被毁之后，那就显得太晚了，是不合理的。

这个观点的第二种情形有更合宜的历史背景，那是布勒克 (Bleek) 的观点。布勒克 (Bleek) 认为这是对耶路撒冷和犹太教的反应，一部分住在巴勒斯坦的犹太基督徒有一种具体情况，导致在人们当中产生恐慌，在某种程度上退回犹太教。他们注意到自己变得很开放了，特别是他们发现，散居各地的犹太人不断地更加开放。所以，那些居住在耶路撒冷的犹太人开始惧怕基督教带来的结果，于是退回犹太教以避免开放的结局。我们可以认为这种观点是部分正确的。因为一般都接受的是，散居各地的犹太人比住在巴勒斯坦的更开放些。当然，这并不说他们是非正统的。然而，就希伯来书作者本身所关切的，不包括支持布勒克 (Bleek) 观点的任何证据，也没有那两种范畴的犹太基督教。

第三种形式的观点是最普遍被接受的，是瑞慕 (Riehm) 的观点。他说这些居住在巴勒斯坦的犹太基督徒的错误，不在于他们遵行旧约礼仪条例有多少，而是因着他们的心

态有问题。瑞慕(Riehm)认为他们是以自义的态度献祭，因此缺乏对基督献祭正确的感恩。这种自义的心态使得他们对献祭有一种很深的错误认识，即**宗教形式主义**，他们想要的是感觉和可触摸的事物。瑞慕(Riehm)觉得这种错误来源于他们对犹太教礼仪的偏爱。瑞慕对此追溯原因有二：不仅从书信中对祭物的处理，还有读者们对主耶稣再来的过度期盼，对末世论过于感兴趣。所以，他们在这两方面变得不平衡，导致了他们的宗教形式主义。瑞慕的观点中对有关症状和原因的诊断，我们可以暂时同意。但是，我们并不跟随瑞慕的理论中，关于该书信原始读者如何感染上宗教形式主义这一“痼疾”的说法。他的解释是说，因为他们是曾经居住在巴勒斯坦的犹太人。对这最后一种的观点的反对，结果是对整个的巴勒斯坦观点的反对，主要是基于地缘因素，现在我们应该努力弄清楚。

首先，在 2:3 中，我们发现收信人是，因那些亲自见过主耶稣的人传福音而悔改归信的。所以，原始读者是**第二代基督徒**。能够清楚地确认这些基督徒是主后 70 年之前的人吗？6:10 中，书信的作者赞扬读者们慷慨地伺候圣徒。但是，我们知道耶路撒冷教会是一个贫困和缺乏的教会，其教会会友需要被供应，因此没有能力供给他人。还要看到一个事实，那些被读者们伺候的人被称为是“圣徒”，

这个字眼当然适用于所有的基督徒，它也是个半技术词汇，可以应用在耶路撒冷的基督徒身上。耶路撒冷的基督徒特别是被称为是圣徒，他们是出类拔萃的圣徒。基于这些原因，我们不能认为该书信的原始读者是耶路撒冷的信徒。

还有第三个反对瑞慕(Riehm)观点的论点是从语言的角度发出的。希伯来书的写作语言不是希伯来文或亚兰文，那本来是写给居住在耶路撒冷的犹太人当使用的语言。可是，希伯来书是用希腊文写成的。此外，其文学风格也是反对这样一种观点，说书信起初是由亚兰文写成，然后翻译成希腊文的。比如说，希腊文圣经中一些地方的双头语，像 5:8, *emathen aph' hoon epathen*²。还有，书信的作者不大可能不会用亚兰文书写，而是为了读者的缘故才使用了希腊文，因为他对犹太人的事是完全熟悉的。

但是如果早期读者是散居外邦的犹太人，以上所有的论证都站不住脚了。因此必须对这个理论的优点进行考察。可能对此没有可推理假定的反对观点。在散居各地的犹太人当中，还有诸多严谨守犹太教礼仪的人。甚至这种状态

2 希腊文 *emathen*(学习的意思) 和 *epathen* (受苦的意思) 发音相似，在希腊文中像一个古老的笑话。这里本书作者是指，希伯来书的作者是用一种活泼的方式来表达一个观点，以便更容易地记住。

直到圣殿被毁才告终。《巴拿巴书》对此可以提供线索。很有可能的是，他们期待早日重建圣殿。

现在，我们应当接续考察从对致信的方式所引出的论点。他们被称作是“上帝的子民”。据说这必须是指犹太基督徒。但是这种观点并不确实。因为这个表达同样可以是作者的一种普遍的一般性说法。比如，使徒保罗给外邦信徒写信时就使用过类似的说法。并且希伯来书的作者可能与保罗有很亲密的关系。所以，保罗对哥林多人说（林前 10:1），“……我们的祖宗从前都在云下，都从海中经过”；对罗马人说（罗 4:16），“……也归给那效法亚伯拉罕之信的”；对加拉太人说（加 4:26），“但那在上的耶路撒冷是自主的，他是我们的母”。

进一步的论证出自于 9:15，“为此，他作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业”。这里宣称，若不是读者早就对此感兴趣，书信的作者就不会让读者注意到这个事实。这听起来是很有道理的，我们得接受这个观点，除非我们找到，第九章上下文中对此主题介绍的另外动机。即：这约是如此的优越以至于有一种可追溯的大能，延伸回溯到前约。这是一个更好的注释，佐证了作者在这节经文中没有使用第二人称，而是第三人称。

再来，我们在 6:1 和 9:14 中发现“死行”的片语。很多人曾认为这个表达是指旧约中遵守律法的行为。首先的原则之一已经是在这些事情上悔改了，并且被基督的宝血洗净。但是这个解释涉及到一个极大的困难，因与“死行”相对的是“永生的上帝”，所以相反对照的是异教徒的假神。所以是这样一个对照：死行和敬拜真神。此外，旧约圣经中没有表明，遵行律法需要悔改和洁净。那是遵行上帝命令的行为，只是这些行为不够满足上帝的标准。因此我们结论说，希伯来书上述两处经文的“死行”，不是遵行律法的行为的意思，而是罪行，使人污秽的行为，如同接触死尸那样的被玷污。

13:9-13 的这段经文看起来最能支持这个观点。我们在此必须区分两点：（1）读者的诸般错误怪异教训：这些错误的教训是从哪里来的？（2）这些错误的教导是向什么种族和社会阶层的人表达的？作者开始这样说到，“你们不要被那诸般怪异的教训勾引了去”。这里不可能是指遵行犹太律法。外邦基督徒不可能认为旧约的教训是“诸般怪异的教训”，犹太基督徒更不可能了。它一定是特指什么。幸运的是新约的其它部分在这个难题上可以提供帮助，即罗马书 14 章，歌罗西书 2:1 和提摩太前书 4 章。在这些经文中，我们注意到一种可被称为“超律法主义(ultra-

legalism) ” 的情况：试图做一些过于和优越犹太律法的事情。显而易见地，这也是希伯来书 13 章的情形。因此，这些错误的教训是来自犹太人，仍然不是一般犹太人的来源，而是来自一个特别的圈子，那些人逾越了律法的实际要求。

这错误怪异的教训不是来源于书信的读者，因为作者说，“你们不要被……勾引了去，”表明他们不是之前就被这种怪异的教训所占据的。这还未回答这卷书原本是向什么种族的人说的。然而，我们应该记得，“诸般怪异的教训”是什么意思。这段经文继续说：“人心靠恩得坚固才是好的，并不是靠饮食(food-英文; *broomata*-希腊文)。”如果这与献祭的食物相关，支持原始读者是犹太人的观点就站得住了。但是“饮食(food-英文; *broomata*-希腊文)”这个词并未被如此使用过。在武加大译本中，这个词总是用来指洁净条例或者不洁净的食物。因此，我们在此推断，“饮食”这个词一定是指某种禁食的禁欲主义。再次地，我们先留下这个悬而未决的问题，即谁是该书信的最初读者。

我们看一下 13:9 到最后说到“那在饮食上专心的从来没有得着益处。”注意这里使用的是第三人称，表明读者他们自己从未个人性地遵守这些教训。但是这仍不能确定

原始读者是谁。读到 13:10 时，我们注意到原文中对动词的强调，第一句就是如此，“我们有一祭坛，上面的祭物是那些在帐幕中供职的人不可同吃的。”注意这里引入的新元素，将战斗引向敌人的界线，在某种程度上如同说，“他们没有权利实践你们的宗教；那些人没有权利与基督徒的崇拜所蒙的赐福有份。”要注意作者提及的对立者是指那些“在帐幕中供职的人”，因此说这里是指犹太人。所以，这里所使用的形式也证明**读者并不是犹太人**。

11 节仅仅是对 10 节的阐述。作者在这里做预表性的论证。做赎罪祭的牲畜的身子必须被烧在营外。因此，犹太人没有权力吃这最崇高的祭物，这是一个在律法中已经预表的事实。最后，12 节证明不同形式的同样原则。主耶稣将自己献上为祭物，是那种犹太人没有权利享用的。这里的论证既是从预表的角度，也是从实际作成的角度说的。

因此，我们明白最初读者不是犹太人这个论点，然而与犹太人的宗教礼仪有关，作为例子解释给外邦基督徒。所以，我们得出结论，支持反对观点的论证是无力的。此外，6:1 甚至使得反对的观点更无可能。作者说到读者**起初成为基督徒时被教训的首要原则**。这些首要原则是：懊悔，信靠，洗礼，按手之礼、复活，以及永远审判等类教训。犹太人不必要再受这些基本教导，因为他们从一开始就是知

道的。然而，若是从异教背景归信的信徒，则必须被教导懊悔和信靠等含义。有一些附属事实也能够证实这个观点。比如，思考作者提及可能要发生叛教的危险时所用的字眼，若是用在犹太基督徒身上滑向犹太教的情况，未免也太强烈了，是不合宜的。这是描述一种后退到最底端的情形：3:12，“把永生神离弃了”；这对于犹太基督徒回退到犹太教的景况是不合宜的。还有 3:13，“被罪迷惑”；10:26，“故意犯罪”；10:29，“践踏神的儿子”。肯定的是，这最后一个陈述也可以应用在，犹太基督徒退回到犹太教的情形。然而，这里引用的大多数描述只适用于滑向异教的背道。

还有，当作者比较旧约和新约时，他从未警告读者说要离开旧约的教训。他对旧约的描述，只是为表明新约的优越。比如，2:2 中对天使和基督加以比较。天使是能想像到的最高级的受造物，然而基督比天使更尊贵。旧约中很多时候，是藉着天使来开展管理救恩计划的³。作者并没说

3 根据英文顾问 Mark Loughridge 牧师的解释：旧约中很多时候，救恩计划是藉着天使进行的（申 33:2；诗 68:17；加 3:19；徒 7:38、53）。比如天使向亚伯拉罕和罗得显现，向摩西显现颁布十诫；向参孙的父母、基甸、但以理显现。对照新约，救恩计划是由主耶稣来监管实施的。

退回旧约的救恩实施进程是愚蠢的，但是，他的确力陈，因着朝向更高的目标，现在需要更多地关注新约。

在第三章，作者再次比较了摩西与基督。如果作者的目的是警告读者要反对摩西的尽忠事奉，我们这里就会有一个矛盾。因为正是那些**不顺从摩西的人**尸体倒在旷野。当然也可说，作者在此是被合适的动机驱使，不是在贬低旧约，而是要高举新约是更美之约。若否定旧约是作者真正动机的话，我们应该期待在书信中至少还有别的几处地方提及此观点。

进一步地讲，我们注意到书信的论证与写作时间顺序是相分离的。希伯来书的陈述与摩西时代和会幕有关，而不是关于书信写作同期存在的圣殿。的确谈及献祭时使用的是现在式，如同那时还在遵守。但是那是论述使用的合宜形式，表明会幕礼仪。这个现在式不是指当时时代的意思，而是指一种被使用过律法的有效性。那是律法的条例，根据律法如此这般要求。所以，我们读到 10:1，2 “律法既是将来美事的影儿，不是本物的真象，总不能藉着每年常献一样的祭物叫那近前来的人得以完全”。这里有三个动词都是现在式，然而这不意味着现在每年还有献祭。作者的意思乃是说，**根据律法的要求**献祭的事从来不可止

息，一定要不断地献上。这并不是指在作者的年代，他们仍要实际遵行律法礼仪条例。

如果原始读者是外邦基督徒的话，我们不需要关心他们可能居住的地方，这个问题是无关紧要的。我们现在已经推论出他们是外邦基督徒了。

相比其它的观点来说，认为早期读者是外邦基督徒这个观点还是最近期的，是由罗斯(Roth) 于 1836 年首先提出的，凡索登 (Von Soden) 也于 1884 年表示支持此观点，最近的持有此观点的还有莫法特(Moffatt) 和麦克吉福特(McGiffert) 。此观点可能参考了瑞慕(Riehm) 论述的一部分，瑞慕(Riehm) 认为原始读者是犹太基督徒。然而我们认为他的结论是不正确的。他的一些诊断仍然是正确的，即早期读者落入一种**宗教形式主义**的景况。这可能被认为是一种草率的调查。留意一下书信开篇的几节经文，没有介绍或致辞。这可能从心理方面被解释为是因情况的**紧急**所致。作者一开始就马上进入基督论的一部分，涉及基督的先知与君王这两个职分。所以，我们可以推论，早期读者的问题一部分至少是有关基督论的。他们关于基督论的特别的问题出现在第二章，即基督并没有如他们所期望地出现在他们眼前。他们甚至找出了一些反对基督降卑和受难的观点。因此从 2:5 开始，书信作者开始讨论基督受难

的合理性以及必要性。注意在 2:10 对此描述时使用的字眼，“原来那为万物所属为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅，因受苦难得以完全，本是合宜的。”因此，基督的降卑表明，这应该是预期发生的。还有在 2:17 也出现同样的观点：“所以，他凡事该与他的弟兄相同”。

所以，我们明白了原始读者明显地意识不到，基督和他所成就的十架救恩重要性的内在含义。作者显明基督的降卑是必要的，即他得荣耀。我们看到他以荣耀尊贵为冠冕，是**因为**基督的受苦和受死。第二，作者暗示若读者看不到基督的尊贵与荣耀的话，显明他们自己在这方面的需要或缺乏。因此，作者在 2:10 说到，基督的降卑不仅对他自己的荣耀是必须的，也是为了他们的荣耀。

在第三章，有一个关于摩西和基督的对比。我们应该观察到这个对比是，关于上帝之安息的一个很长的论述，然而不是离题的讲述。这样的介绍能满足读者就末世论方面的困难。作者警告他们不要陷入，摩西时代的那些不信的众人同样的光景。摩西时代那些不信的根源是怀疑上帝应许的成就。目前早期读者正在受苦于一种急性末世论症。他们感兴趣末世论甚至到了不信的程度，不信是因为他们的期待似乎被耽延了。末世论的特别之处在于带来**新**层面

，即带来上帝应许永恒的一面。作者教导读者们，他们必须把盼望的重心放在应许本身上，而少放在应许的最后成就上。他们所需要的是一种信心中的，而不是想像中的末世论。后者是所有假末世论的错误所在，是努力勾画一幅应许实现在当下的细节。作者呼吁读者们要做的是，按着上帝的话语所教导的，进入到上帝应许的属灵实质中。

所以我们看到，读者在基督降卑和末世论这两方面，其问题根源在于宗教形式主义的前设。

书信的下一个题目是探讨基督的**祭司职分**。首先参考2:17，“所以，他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。”这里基督的祭司职分与他的降卑相关联，目的是让读者明白，基督的降卑是必要的。祭司职分与读者的特别困难的关系，也是进一步提供的重点事实，即基督属天大祭司的职分。这个职任是在天上执行的，圣而又圣的，非人眼能看见的。这在旧约中已经由大祭司进入至圣所预表了。基督升天是他们没能眼见的。这也激起了读者忿怒的批评，因为基督的荣耀不是肉眼可见的，从他们眼见的范围内撤消了。书信的作者在此表明，这不仅一点儿也不减损基督的荣耀，反而更是真正地增加了我们对他荣耀的认识。因

此，作者向读者展示了与他们所盼望相反的才是真正要渴望的事。

就基督的祭司职分讨论之后，书信展开了基督献祭的话题。作者高举基督献祭的特点：永恒的，甘愿的和属灵的。在 9:14 中讲到，基督的献祭与山羊和公牛的血相比较。后者所洁净的是外面的，只有基督的宝血是内里的洁净，洁净天良。但是为什么，并且又怎么会是这样呢？，因为基督流出自己的宝血是甘愿的和属灵的。因此，再一次的事实非常合宜地抵挡了，书信读者那种宗教形式主义的态度。

最后，我们必须明白作者关于**信心**的讲论。保罗通常讲述信徒的信心为一种外部的媒介。虽不是称义媒介的全部，但是称义的媒介。所以，他说到“凭信心”以区分“凭眼见”。信心是伟大的属灵原则，因为信心是一种让我们保持属天的交通状态的蒙恩管道。因此，希伯来书的作者论及信心，称其为“所望之事的实底，未见之事的的确据”（11:1）。所以，信心和盼望是紧密相关的。有那么一种想象中的盼望，只是外在形式化的。但是，有一种盼望与信心联合在一起直接触及上帝应许的根基。这就是希伯来书作者所论及的信心。从彼得书信里也可以找到同样的观

点，比如彼前 1:21。我们可以正确地领受信、望与神的关系：“叫你们的信心和盼望都在于神”。

与信心主题相关的，作者也多着笔墨于**逼迫之下的忍耐**。这同样的属灵原则与信心息息相关。忍耐是一个有关斯多葛派哲学的特别字眼，但是斯多葛派主义纯粹是人的意志力的坚持。我们应该注意到，忍耐的希腊字 (*hupomonee*) 词源的意思是，**保持在以下**，就是说保持自己的意志受掌管，而不是掌管它。基督徒的忍耐不是什么克制的能力，而是能力的平衡。有另外一种能力进入信徒的生命，来抵消逼迫的力量。这种新能力是透过信心来到信徒心里的。然而，旧约时期的信徒还尚未得到此能力。

第二章

希伯来书的圣约概念

希伯来书是新约中唯一的一封书信，对“约”⁴的概念给予了显著的关注。在主耶稣自己的讲论中，“约”这个字只出现在一种情形（太 26:28；可 14:24；路 22:20），是用在“这杯是我血所立的新约”这样的形式。保罗只使用了 9 次，分别在加 3 章和 4 章；林前 11 章⁵；林后 3 章；弗 2 章；罗 9 章和 11 章。在路加的写作中，除了上述经文以外，还有三处。一次在福音书（路 1:72），两次在使徒行传（3:25 和 7:8）。新约中除了上述提及的并希伯来书以外，仅仅还有一次出现，就是在启 11:19。这样新约中，不包含希伯来书在内，一共有 16 节经文出处。可是，只在希伯来一书中就出现了 17 处⁶。

4 新约圣经原文是希腊文。“圣约”的希腊文是 *Diatheke*。旧约中出现的希伯来文“约”是 *Berith*。英文有几种翻译：covenant；testament；agreement；contract。英文圣经中使用的是 covenant；testament。本章翻译此字时，大部分同时给出了相应的希腊文，希伯来文和英文，以便于读者区分。

5 译者对经文校对后，对原文中的经文索引有些勘误：不是加 3:4，而是加 3 章和 4 章；另外加上林前 11 章。

6 为方便读者分析理解，译者把作者提及的圣经新约中，如上经文以中英对照形式列出，请见附录（二）。

自然地这里需要一些解释。为什么在旧约中那么突出的一个概念，在新约中却大为逊色呢？可以给出的直接解释是，其它概念取代了其位置，即教会和上帝国度的概念。但是问题仍然存在，**为什么会发生这样的变化呢？**答案是藉着弥赛亚的来到，上帝的百姓已经领受了一种新的组织形式，取代了旧约中的圣约团体（*Berith*，希伯来文“约”的意思）。新的圣约团体产生了教会、基督和上帝国度的概念。当然，约的观念并没有一同失效，因为新约中还需要不断地引用。

但是，现在必须提出另外一个问题：希伯来书为什么要在在这方面，与新约其它书卷一般的用途有那么显著的不同呢？回答这个问题，我们可以说这首先取决于作者写作这封书信的目的。他意在比较新旧秩序方面的事情。要做到这一点，如同任何情况下比较两件事的时候，提出共同公约的部分是必要的。那么，“约 (*Berith*)”的概念是最合适的了。所以，作者认为新秩序也是“约 (希伯来文 *Berith*；希腊文 *Diatheke*)”的范畴。另外可以使用的概念唯一可能的就是“律法”。但是，这并不适合这位有天赋的新约作者的从圣灵的领受。只有偶尔几处，律法的概念悄悄进入了希伯来书，例如 7:12，“祭司的职任既已更改，律法也必须更改”；还有 8:6，“如今耶稣所得的职任是

更美的，正如他作更美之约的中保；这约原是凭更美之应许立的”⁷。

除了这个特殊的目的之外，作者仍然有自己的优先原则，在圣灵的掌控下来处理这个问题。作者敬虔观念的特殊性在于，几乎完全是属于**良心**的范畴。这可与保罗的观念相对比，其处理的有关敬虔的大部分含义是良心以下⁸层面的。保罗高举藉着圣灵与基督联合的**奥秘层面**。这一点是希伯来书完全缺少的。希伯来书的作者更愿意考察的是敬虔的**现象层面**，这是应当记住的很重要一点，与解释6:4-6 这段困难并重要的经文相关。

下一个问题就是“约”的含义。在9:16-17 中，只是给出“约”的意思是“遗命 testament”，指的是死去的人生前立的遗愿。当然这首先是指基督，但之后，作者也延伸了这个概念，说到甚至在旧约也有一种死的标记⁹。从这里

7 这是本书作者引用的经文：by so much more as he is also the mediator of a better covenant, which hath been legally enacted upon better promises。从汉语翻译中看不出与“律法”的关系，但是从作者引用的经文可以看出，汉字的“立”对应的英文是“legally enacted”，可译为“合法任命”，因此，与“律法”相关。

8 根据马可牧师解释：这里魏司坚是讲，希伯来书的作者主要关切的是，以内在意识到的敬虔层面，身体能感知到的，比如：祭司，圣殿献祭。然而，保罗是处理我们意识不到的，非物质层面的事情，比如：与基督联合，圣灵内驻等。

9 9:18 所以，前约也不是不用血立的。

当然很容易辩论说，“约”这个字必定在哪儿都是“遗命 testament”的意思。为了支持此观点，里根巴赫 (Riggenbach) 在 1908 年著述了一本书，将几位不同的作者的论文集集成了一卷，献给了扎恩 (Zahn)。里根巴赫 (Riggenbach) 的论文题目是《希伯来书中的圣约概念》(*The Conception of the Diatheke in the Epistle to the Hebrews*)。里根巴赫 (Riggenbach) 的观点是“圣约”统一都是“遗命 testament”的意思。里根巴赫 (Riggenbach) 同样的观点，也出现在他的希伯来解经注释中，收录在扎恩 (Zahn) 系列里。

鉴于这一点的重要性，我们应该暂时不聚焦在希伯来书中有关约的概念，而是来查考整本圣经中，旧约和新约中有关约的概念。

翻译“圣约 (希腊文 *Diatheke*)”为“遗命 (英文 testament)”的趋势是相当新的现象。1881 年，当英王钦定版圣经的修定版 Revised Version 出版的时候，那时还是倾向于翻译成“约 covenant”。“约 covenant”这个字在新约里出现 33 次。英王钦定版 (Authorized Version)¹⁰中

10 “钦定版圣经 (英语: Authorised Version, 缩写为 AV), 又称詹姆斯王译本 (英语: King James Version, 缩写为 KJV) 或詹姆斯王圣经 (英语: King James Bible, 缩写为 KJB), 由英王詹姆斯一世的命令下翻译的英文版本圣经, 于 1611 年出版, 自诞生至今一

21 次翻译成“约 covenant”，12 次翻译成“遗命 testament”。所以显明翻译成“约 covenant” 一个显著的倾向。但是，在修定版中，只允许 12 处经文中的两处保持“遗命 testament”的翻译，而有 31 处经文翻译为“约 covenant”。“遗命 testament” 的翻译仍然有可能是对的。因此，把“遗命 testament” 这个翻译放在一边，不太多地使用。在英王钦定版中不仅翻译成“遗命 testament”，也翻译成“约 covenant”。修定者并没有解决这个问题。是什么促使他们喜欢翻译成“约 covenant”呢？毫无疑问的是，他们想保持旧约和新约的和谐一致性。因为在旧约里，没有“遗命 testament”的概念。所以，修定者在翻译希腊文的这个词时，尽可能地将此概念统一为“约 covenant”。

所以，我们可能询问说，近年来是什么导致解经注释者对 “约 *Diatheke*” 的翻译进行纠正，转向“遗命 testament”呢？毋庸置疑地说，这不是对比新旧约的结果，而纯属是出于语言的考虑。解经注释者查考的是圣经七

直都是英语世界极受推崇的圣经译本，也称为英王詹姆士译本或英皇钦定本等……一些圣经如英语修订版圣经（English Revised Version）、新美国标准版圣经（New American Standard Bible）、修订标准版圣经（the Revised Standard Version），还有新钦定版圣经（New King James Version）等都是这个版本的修订版”。——译者选自维基百科。

十士译本的译者，翻译希伯来文的旧约成希腊文时，“*Diatheke*”这个字在当时的希腊方言中是什么含义。看起来那时这个字的普通含义是“遗命 testament”的意思。这已经在对莎草纸手抄本圣经七十士译本，和其它资源中使用该字的研究中得以证实。如果目前“*Diatheke*”这个字在圣经七十士译本中的使用，已经被理解为“遗命 testament”的意思，那么当然这个含义一定被传递到新约的翻译当中。

但是，相对于翻译成“约 covenant”，译为“遗命 testament”有什么重要性呢？当然，圣经七十士译本的译者是想藉此表达，希伯来原文中“约 *Berith*”的意思。他们把旧约从希伯来文翻译成希腊文时，当然不愿意用一个新的概念替代一个原来的概念。一些学者就此有些论述，认为圣经七十士译本的译者一定是错误地理解了“希伯来文中约 *Berith*”的意思，因为旧约对“遗命 testament”这个概念一无所知。持此观点的人认为七十士译本译者，一定是犯了双重错误：他们不仅掩盖了其真实的意思，而且实际上用错误的含义取代了原来的意思。

因为七十士译本只是旧约圣经的希腊译本，我们不认为它是一个毫无错误的版本，所以就其本身的准确性对我们来说不必是很严重的。但是，七十士译本与新约是相关

联的。因为，这些学者认为，新约已经继承了七十士译本的错误。当新约圣经因此被指控说有误的时候，这个问题对我们来说就变得严重了，因为我们相信希腊文新约是无误的圣经经卷。肯定的是，现代认为新约延续了，七十士译本错误的一些人并不觉得不安，因为他们不接受新约圣经的无误性。有时候，他们甚至对这个声称的错误表示欢喜，因为他们说那是一个语言上的祸害却带来了宗教性的益处。他们宣称在此事上，七十士译本的译者翻译“基督教信仰”是一个明显的事奉。他们承认，“希伯来文中约 *Berith*”是“约 covenant”的意思。但是，他们将约的整个概念贬低，视上帝和人之间的关系为人间的合/契约 contract。另外，在他们的观点中，将“遗命 testament”的概念，用一个卑微的概念取代了一个非常高贵的：上帝根据自己喜悦的旨意，为自己处理自己的财产。比较戴斯曼(Deissmann)的观点，他将七十士译本和新约圣经，与希伯来原文的旧约圣经对立为两个不同的圣经；再比较毕和慕(Behm)的观点，他坚持，合约 contract 的概念中包含“神人合作 synergism”的意思，现在让位于更崇高的概念“神恩独做 monergism”。对于这些多样性的观点，我们必须得思考我们的态度当是什么。

就旧约而言，这些学者整体的判断中涉及了一个总的错误。他们过于专注于语言学层面的研究，以至于不能对事实正确地判断。暂时接受“遗命 testament”这个翻译的话，我们就必须认为这与旧约中“约 *Berith*（希伯来文）”的概念相对立吗？旧约圣经中“约 *Berith*”统一是“约 covenant”的意思是大大错误的。这是早就被学者们摒弃的观点。事实上，“合/契约 agreement”的概念，一点也不属于“希伯来文中约 *Berith*”的核心含义。当然，这并非说，“约 *Berith*”在某些情况下不能有“约 covenant”的意思。这是指不因着那个原因称其为“约 *Berith*”，而更是因为它附带着庄严的宗教约束性含义。它本身或者是“合/契约 agreement”的意思，或者是应许的意思。“约 *Berith*”的意思其关键因素是，表明了对特定契约绝对的确认，无论这是怎样的契约。

上帝自己在无数次情况下与人立约，被称为“约 *Berith*”是因其庄严的宗教约束性。比如创 15 章，上帝向亚伯拉罕所立的约**只是**第一个应许。但是，在第二个阶段，上帝设立了第二个应许。应亚伯拉罕的要求，上帝加入了宗教性仪式。藉此上帝所立的应许成为一个“约 *Berith*”。同样地，向挪亚的应许随同着彩虹的记号，形

成一个“约 *Berith*”。上帝与以色列人在西奈山所立的约，是在庄严的仪式中设立的，也是一个“约 *Berith*”。

“约 *Berith*”也可以是由一个获胜者与被征服者所立的约。所以，“约 *covenant*” 的纯粹意思绝不能包含“约 *Berith*” 的核心含义。当然，找一个更好的字眼来取代“约 *covenant*” 是一个更困难的事情。就该字特殊含义的另外一种情况是，律法有“约 *Berith*” 的意思。在诗篇 119 篇中，律法和“约 *Berith*” 是互换使用的。如此谈及律法，只是因为庄严的宗教仪式伴随律法的设立。

总结说这个概念的两面性，“约 *covenant*” 与“约 *Berith*” 的核心含义一点都不相关。一旦我们领悟“约 *Berith*” 的真正含义，我们才明白这含义是多么地优越一些现代学者的观点。

下一点，据说古典希腊文中，“约 *Diatheke*” 只是“遗命 *testament*” 的意思。不过这个宣称未免太泛泛了。*Diatheke* 的字根是 *dia* 和 *titheemi*，意思是将某件事分成几段时间进行处置，有区别地分配事物，将每一部分放在合适的位置。进一步的，该词作为中性词表明是为着某人自己的利益。因此，“约 *Diatheke*” 一字就其语源和本身的含义，是指为着个人自己而做的安排处置。但是律师们对该字的使用掠夺了其原始意思。他们使其含义变得那

么的贫瘠枯竭，只是指人死后对遗产的处置。然而，在希腊人的思想里，*Diatheke* 从未丢失其整全的含义。希腊文学中有诸多的例子仍保存了该字的完整含义。比如在古希腊诗人阿里斯托芬¹¹的作品中有这样的话，“他们若不与我
有类似的**契约**，如同那只猴子与他妻子所做的”¹²

关于七十士译本，问题是译者想让读者明白什么，是狭义的技术性含义，还是丰富的原始含义。他们很难把狭义的概念，即遗命和见证，应用到上帝身上。因为这涉及到死的概念。在基督的特殊情况中，如同我们在希伯来书 9 章注意到的，这个字与死相关，基督的死是众所周知的。但是，这并不是七十士译本译者的情形。而且，如果他们试图把 “约 *Diatheke*” 表达成 “遗命 testament” 的意思，一定会在对 *Diatheke* 数以百计次地使用中有一些暗示，来显明他们想要表明的含义。对译者来说有大量这样做的机会。比如，“约 *Berith*” 的概念和得迦南地为业常常一起出现。但是译者并没有如此表达，如同认为继承产业事实上是从 “约 *Berith*” 随之而来的。此外，必须要留意

11 Aristophanes 是喜剧作家；享有 “喜剧之父” 的美名。

12 本书中给出这句话的希腊文：*ei mee diathoontai Diatheke*。前文有所讨论，希腊文 “*Diatheke*” 的意思可以是，对事物的合宜处置，或者遗嘱。在希腊文学作品里的这句话里，使用 “*Diatheke*” 就是指第一个意思，而没有遗嘱的意思。

该词使用的结构。他们使用了三种不同的结构：*pros*, *ana meson*, 和 *meta*¹³。三者当中，最后两个的意思与“遗命 testament”一点儿也不相符，第一个也只是勉强地相合。此外，一些例子表明七十士译本的译者，明显地明白“约 Berith”与律法是同义的。参考出 19:5；申 29:9。

当然可能的是，七十士译本的译者不得不在 *Diatheke* 和 *Suntheke* 中作出选择。选择 *Diatheke* 是为了两害相权取其轻。如果他们选择的是 *Suntheke*，会带来误解上帝和人在这约中是平等的。但是选择 *Diatheke*，也会产生一种误解，即遗命的意思。有三种可能向七十士译本的译者敞开：（1）他们可能使用 *Suntheke*，意思是“合/契约 agreement 或者约 covenant”；（2）他们可以使用 *Diatheke* 其流行的含义，“遗命 testament”；（3）他们可以采用 *Diatheke* 的原始含义，**安排处置 disposition**。

当然没有任何一个字被翻译成另外一种语言时，意思会完全一样。翻译必须总是在相对合适的词语之间作一个选择，就是从那些可选择的词语当中选择一个最恰当的。

13 希腊文 *pros* - 英文 with or towards - 中文意思“和……”或者“向” (I will establish my covenant towards you - or with you. Gen 9:11); 希腊文 *ana meson* - 英文 between - 中文意思是“在……之间” (Gen 9:14, 15, 16); *meta* - with - 中文意思是“和……” (Gen 17:4)。

在上述提及的，供七十士译本的译者选择三种可能中，每种情况的缺点如下：（1）鉴于 *Suntheke* 意思是“约 covenant”，而“约 *Berith*”并不总是“约 covenant”的意思，甚至考虑到“约 *Berith*”是“约 covenant”的意思的时候，*Suntheke* 还不是令人满意的，因为这个字的前置词 *Sun* 复合含义有神人合作的成份，这是原始词汇“约 *Berith*”所没有的意思。（2）*Diatheke* 有“遗命 testament”的意思，取 *Diatheke* 的这个含义来翻译产生的害处是其有死的意思。然而，与这个害处相反的，与 *Suntheke* 比较，有一个优势就是“遗命 testament”是一面做的，因此表明神恩独做。（3）取 *Diatheke* 的古老含义，安排处置 disposition 的话，劣势是这个含义太过时了，很少有人知道。但是有一个优势，就是不涉及前两种可能的任何一种害处。所以，我们可以推论，七十士译本的译者选择的是第三种可能。

下面我们应该继续查考，除了希伯来书以外的新约圣经部分。有一节经文看起来专门是指“遗命 testament”的意思，即加 3:15-17。保罗在这里引入“约 *Diatheke*”来表达不可变性。他说“约 *Diatheke*”是不改变的。他使用这个论据来证明，“约 *Diatheke*”是不可能被之后的律法改变的。这就建立了一个推论，保罗这里意思是指“遗命

testament”。但即使是“遗命 testament”的意思，我们也不觉得其必须是不变的。因为在今天立遗命的人去世之前，总是可以不断地更改其遗嘱。为了挪去这个解经的困难，有人建议保罗在这里是指除了立遗嘱人以外，没人能改变其遗嘱。然而，这不是保罗的观点。保罗认为即使上帝作为立遗命者，之后也不能更改这个遗命。所以，这显明保罗心中必须已经有了一种，不同于我们今天所熟悉的遗命。

有一种类型的遗命是**绝对**不能更改的，甚至立遗命者自己也不能，即亚兰人所立的。Ramsay 在 1899 年的《解释者 Expositor》中对此有所讨论。保罗心中可能早就有了这种约，他要求精准地表达出来。实际上，保罗的确有这样约的概念。出于以下的考虑推论如此：（1）从他使用的法律术语，本可以在很多情况下避免使用的，但他宁愿那样表达。例如：*kurooo* 确认；*akurooo* 成为无效；*atheteoo* 废除；*prokurooo* 提前确认；*epidiatassomai* 对已经授予圣职的加增某些事情。（2）较流行的“产业”的概念：加 3:18；4:1-3。因此，这里显而易见的是，*Diatheke* 一定是“遗命 testament”的意思；所以，英王钦定版圣经的修定版作者，在这段经文中把 *Diatheke* 的意思改变翻译成了 约 covenant，这是犯了一个错误。

可能有人说，保罗在加 3:15-17 中没有正确地翻译出创 15 章，希伯来文 *Berith* 的意思。回应这个说法，我们必须记得，从一种语言完全一样地，翻译成另外一种语言是从来**不可能的**。保罗在这里翻译成“遗命 testament”，带出了一个美丽的概念，满足了 *Berith* 的目的就是“绝对不更改的约”这个需要。

其它可以翻译成“遗命 testament”的经文，是在主耶稣设立圣餐时的叙述：太 26，可 14，路 22 和林前 11。很多的解经注释者，包括扎恩 (Zahn)，戴斯曼 (Deissmann) 和迪比理尔斯 (Dibelius)，也会在这些经文中翻译成“遗命 testament”，如同英王钦定版圣经所翻译的，而非其修定版。他们这样翻译是基于显而易见的事实，即基督的死与这约相关。藉着基督的死，他将这个约遗赠给他的百姓。的确肯定的是，新约 (*New Diatheke*) 与基督的死是紧密相关的。但是，遗命的概念并不是唯一的方式可以引入这种关联的。因为“约 covenant”和“安排处置 disposition”作为一种献祭的开幕仪式，常常是以血为记号的。事实上，血并不能因此解决这个问题。

另外一种观点是从路 22:29 推出的。这是主耶稣设立主的晚餐之后，随即所讲到的：“我将国赐给 (*diatithemai*) 你们，正如我父赐 (*dietheto*) 给我一样”。如果我们将这

个动词翻译成遗赠，并且如果我们记得这句话，是主宣布“这杯是用我血所立的新约（*New Diatheke*）（路 22:20a）”之后立即所讲的，看起来表明这里的“约 *Diatheke*”一定是遗命的意思。进一步说，不仅这个宣告与这个推论有紧密相关逻辑性，而且事实上基督在这里再次讲到吃喝，是在他的国里，坐在他的席上吃喝。所以，先前的想法显然也是继续讲说的。再进一步说，主耶稣的话里还有对末世的展望。

然而，关于这个观点，也许可以说基督遗赠给我们什么，却仍不能应用在天父身上，说天父死去再遗赠给祂的儿子基督什么。因着我们不能固执地坚持只在一种情况下适用的翻译，**遗赠** *bequeath*，所以，我们也应该完全地放弃它，而同修定版一样翻译成**赐给/安排** *appoint*。还有，这个动词的宾语并不能满足必要的要求。我们可能有两种方式翻译这个陈述，或者使**国度**作为动词的宾语，就是基督赐给我们的，或者使**吃喝**作为宾语。如果我们采用前者，可以保持着**遗赠** *bequeath* 的含义，还有遗命的概念。但是如果把**吃喝**当作宾语，**国度**只作为第一个动词的宾语，那是天父赐给圣子的，这样意义会**更好一些**。**吃喝**作为遗赠的宾语，即遗命的内容，是不合宜的。第二个翻译，**赐**

给/安排 appoint，好得多。这样翻译的话，遗命中的安排处置的整体画面在这段经文中却消失了。

林后 3 章的经文，真是没有什么可以支持翻译成“遗命 testament”的。在这段经文中，保罗比较他自己的事奉和摩西的。有人建议这里至少有暗示“遗命 testament”的意思。事实上，保罗提及对旧约 (Old *Diatheke*) 的诵读。有人曾经试图如此解释以与保罗写作哥林多后书时间保持一致，那个时候有诸多的启示性著作提及约 testament。比如说《十二族长之约》(*The Testament of the Twelve Patriarchs*)。有人觉得保罗将旧约的写作融合进来。然而这样做是不必要的。保罗可以很容易地谈及，对“约 *Diatheke*”的理解与希伯来文的“约 *Berith*”是一样的，考虑到一个事实，后者常常与律法是同义词。这在后面的经文里看到的确是清楚的，保罗提及诵读摩西书时，是表明摩西是其作者。保罗在这里对照的不是两个约本身，而是两种赠予的系统：律法和基督。

加 4:24 与林后 3 章，两者都引入了一个对照，这一点是相似的。保罗使用了一个比喻，对照两位母亲，夏甲和撒拉。还有两个地点，属地的耶路撒冷和在上的耶路撒冷。一种敬拜引向为奴受约束，一种引向自由。此外，一种是普世性的，另外一种敬拜代表特殊的群体。这里与林后 3

章仍然是不同的。保罗在林后 3 章描述旧约和新约是正常的情形，都是由上帝所设立的执事。但是在加 4:24 里，保罗将新约和基督教，与对旧约意义的错误理解对立起来，就是保罗那个时代的犹太教对旧约的歪曲误用。这可以从夏甲代表他们的母亲看出来。这里关于 *Diatheke* 的意思，不是“约 covenant”，也不是“遗命 testament”，而是安排处置 disposition。

在罗 9:4 和弗 2:12¹⁴中，明显地排除了“约 covenant”的概念，同样地，我们应该看到“遗命 testament”的概念也是被排除了。在这两节经文中，*Diatheke* 有解释性所有格的含义：应许的约。因此 *Diatheke* 本身实际上是一个应许。因其复数形式，有些人用“遗命 testament”取代。然而，由在别处使用这个字的复数形式显明这个观点是没有力量的。保罗在这里用复数形式是真正意义上的复数，意

14 罗 9:4 他们是以色列人；那儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的。Who are Israelites; to whom pertaineth the adoption, and the glory, and the covenants, and the giving of the law, and the service of God, and the promises;-KJV
弗 2:12 那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。That at that time ye were without Christ, being aliens from the commonwealth of Israel, and strangers from the covenants of promise, having no hope, and without God in the world:-KJV

思是**众多的**应许。保罗是指旧约时代上帝颁布的的一系列
的圣约¹⁵。

保罗书信中唯一其它的一处相关经文是罗 11:27，又说：
：“我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约”。
这节经文相当复杂，因为它将旧约三节不同的经文（赛
59:21；赛 27:9；耶 31:34）串在一起引用。赛 59:21 确定
无疑地是一个应许，按上帝所确保的，继续赏赐祂的灵。
按保罗所定义的，实质上是除去人的罪。

除了保罗书信以外，我们还有一节相关经文在路加福音，
两节在使徒行传，和一节在启示录使用希腊文“约
Diatheke”。路 1:72b，“纪念他的圣约。”这里明显是
指赐予列祖的应许。这节经文的前半句是，“向我们列祖
施怜悯”，这里使用的希腊文“约 *Diatheke*”的含义几乎是
其定义。

在徒 3:25a 中，“你们是先知的子孙，也承受 神与你们
祖宗所立的约”，有同样的概念。彼得对犹太人有两个
称呼：先知的子孙和承受约（希腊文 *Diatheke*）的子孙。
一个必须服务于解释另一个。“先知的子孙”这里必须是
先知的“后裔”。那么第二种情况，必须是“约的后裔”。

15 “主要是指亚伯拉罕之约，摩西之约，大卫之约”。译者引自：吕
沛渊(2018)《罗马书研经系列》295 页，归正出版社）

所以，没有理由认为这里的“约”有“遗命 testament”的意思。这里承受的概念太广了，不能要求译为继承。这里有一个**不确定的意思：仅仅是获得**。让人好奇地注意到，这里一点儿也没提到，旧约中有关“希伯来文约 *Berith*”的经文。然而，两个概念是如此地紧密相关，以至彼得在同一个陈述中，可以称呼这个应许为“约 *Diatheke*”。

在徒 7:8 a 中，“神又赐他割礼的约”。司提反提及割礼的约，参考创 17 章。这可能有些误导，因我们可能倾向于，把司提反所说的希腊文中的“约 *Diatheke*”，与创 17 章所提及的希伯来文中的“约 *Berith*”等同。而司提反的意思只是割礼的律法。我们应该留意到，创 17 章所提及的希伯来文中的“约 *Berith*”完全是上帝**单方**执行的，而割礼是亚伯拉罕这一方遵行的。因此，司提反所说的希腊文中的“约 *Diatheke*”，与创 17 章所提及的希伯来文中的“约 *Berith*”是不同含义的。所以，司提反所使用的希腊文中的“约 *Diatheke*”，与割礼相关，必须是与律法同义。

在启 11:19 中，“...在他殿中现出他的约柜...”这是一个非常有启发的例子，即使用希腊文中的“约 *Diatheke*”律法的意思。任何其它翻译都会把我们带偏。同样地在 9:4 中提及的“约版”中的希腊文“约 *Diatheke*”也是律法的意思。

现在回到希伯来书，重新开始我们暂时搁置的 9:16-17，可以观察到这里的希腊文“约 *Diatheke*”一定是“遗命 testament”的意思，因为这里与遗命设立之人的死有关。设立遗命的人还活着的时候，遗命是没有效用的。这样翻译的另外一个原因是，这个字本身虽然并不足够地，但是有继承的含义。第三个原因，这里我们也有一些法律术语如下(希腊文)：*pheroo*，带来什么东西给予合适的留意；*bebaios*效力的；*ischuoo*具有效力；*diathemenos*留遗命的人。我们认为在这个上下文，任何有能力的解经家都不可能不把希腊文“*Diatheke*”翻译成“遗命 testament”。然而，不少于一个学者，至少韦思科特(Westcott)却是这样做的。他的观点如下：他不否认这节经文里有死亡含义的事实。然而，他否认这涉及法律性宣告立遗命者的死亡。他更认为是祭牲的死亡，因这对于立约仪式是必要的。我们对此暂且表示同意。但是，对此观点致命的反对是，那个死亡者必须是立约 *Diatheke* 人。对此韦思科特回答说，旧约中每个祭物都有“代表”的含义。带来祭物的人视自己与献上的祭物认同。这是个合理的回答。但是，韦思科特必须也得讲明理由，对于他奇怪的理解中怎么解释这个人的死去。对此韦思科特说，希伯来书作者意在强调一个

概念，即“约 *Diatheke*”的**不可废除性**，这不能简单地藉祭物死去论及，所以，书信作者谈及这个人自己的死去。

批判回应韦思科特的观点，我们可以说他已经引入了**不可废除**的全部概念，是从加拉太书借过来的。书信作者心中最至上重要的概念，不是因着死使得这件事不可更改，而是使其生发**效力**。第二，如果我们将此应用在基督身上，会看到这个概念是前后不一的。基督是立约者。但是，书信的作者在这里是说，基督现在没有活动力了吗？不，正好相反。他的死并不影响他的活动效能。正是藉着基督死的行动，他成为永远的祭司。于是，我们可以从经文里找到两个概念：（1）基督的死（2）藉着基督的死，这件事变得事实上产生了效力。

这当然不是说，作者认为“约 *Diatheke*”在任何意义上，只是“遗命 testament”的意思。而是，他只是在这个特别的地方为着一个特别的目的，暂时使用一下这个概念。这可以从前后紧挨着的经文看到。前后经文中作者**不是**在遗命的范畴里移动，而是在**献祭**的范畴里。15 节，提到对罪的救赎，同样地，18 节也提到用祭牲的血献祭，两者都有献祭的概念，并且与“遗命 testament”无关。16 和 17 节形成了一种附带性说明的表达。因此，作者在此为了说明的缘故，**临时**使用这个字的双关含义作为当下的用途。

对于书信其它地方译作“遗命 testament” 的地方先不予考虑。我们必须得决定，当使用另外两种翻译的哪一个。注意到书信作者明显的倾向，强调上帝的主权和威严，并且祂全然排他地采取行动：3:4，“但建造万物的就是神”；2:10，“原来那为万物所属为万物所本的”；13:20-21，“但愿赐平安的神，就是那凭永约之血、使群羊的大牧人—我主耶稣从死里复活的神... 在各样善事上成全你们，叫你们遵行他的旨意；又藉着耶稣基督在你们心里行他所喜悦的事… ”。

那么，哪一个翻译更贴近作者的用意呢？看起来上述引用的经文中的希腊文约“*Diatheke*”，是上帝主权**安排处置**的意思。取此翻译的另外一个原因是，谈及立约时，作者是在讲制定律法，表明上帝是制定律法的人：8:6，“正如他作更美之约的中保；这约原是凭更美之应许立的（希腊原文 *nenomothetetai*, 按着律法立的）”。作者在 8:8 使用了 *Sunteleoo*（系原文希腊文，意思是结束，完成）；在 8:9 使用了 *poieoo*（系原文希腊文，意思是做）；9:20 使用了 *entelloo*（系原文希腊文，意思是命令）。这最后的一节经文中，很吸引人的是，作者引用了出 24:8，他更换了七十士译本中，这节经文中所使用的 *diatithemi*（希腊原文，意思是给某人权利去治理，或立约）。一定是有

什么原因，书信的作者才做了这样的变动。大概他是想带出强烈的，主权安排处置的概念。

仍然地，*diatheke* 看起来是为了进一步目的而设立的，它本身并非终点。这当然不能排除“约 covenant”的意思。目的是具体地陈明了，然而，在这种情况下“约 covenant”的概念还是不能让人满意。通常，目的是用 *teleioosis* 来表示。某种“约 *Diatheke*”，是一种带来完美的媒介，不是道德上的完全，而是终结的完美。它有关将一个人带到他的人生目的，理想的状态。因此，*diatheke* 必须是上帝的一种设立，或者上帝的一种安排，或者是上帝的安排处置。提及的 *teleioosis* 并没有道德完全的含义。明显的证据是，这个字用在基督身上的时候，不能说他曾经有什么道德不完美的地方。所以，在信徒的角度来说，*teleioosis* 也必须是理解为达成计划的目的这一含义。

有些经文表明 *diatheke* 不是媒介，而本身就是目的。这些经文中 *diatheke* 的含义是指与上帝相交。这些情况下的翻译，看起来自然就是“约 covenant”所表达的含义。8:10（引用了耶 31:31），作者提及上帝和祂百姓之间的“约 covenant”，就是祂要作他们的神，他们要作祂的子民。这里 *diatheke* 的性质很清楚地是“约 covenant”。

再进一步地讲，上帝的百姓和祂之间的关系是有关敬拜(希腊文 *latreia*)的。根据 9:14-15，这是事奉上帝的核心实质。在 13:20 里，我们读到一个永恒的约 *diatheke*。对此的描述表明，它象征着一种终极的敬虔理想。这不再是一种媒介方式，而其就是目的本身。所以，再一次地说，约 *diatheke* 不只是安排处置的意思，也是一个约。

“担保人”(希腊文 *egguos*)和“中保”(希腊文 *mesites*)两个概念自然地，帮助界定 *diatheke* 的含义。现在，据说基督是约的担保人和中保。“担保人”(希腊文 *egguos*)和“中保”(希腊文 *mesites*)这两个字，开始看起来对于界定 *diatheke* 的含义很有帮助。但是，能给予的帮助毕竟还是微不足道的。古希腊语中，*egguos* 并非法律术语，与 *diatheke* 毫无关联。因此，我们可以结论说，作者是在非技术层面使用该词。意思只是说，耶稣保证新秩序的有效性。那么“中保”(希腊文 *mesites*)一词看起来就更有希望了。今天，有一种倾向认为，“中保”(希腊文 *mesites*)是指第三方，站在一个约(covenant)和契约(agreement)的双方中间。但是，该词的原意有如下四项：

- (1) 指相对两方的中间人，对于这个意思可见提前 2:5。
- (2) 指一个人，由他保存诉讼案中相对方的与该案相关的物品。
- (3) 指一件诉讼案的见证人，是由其动词形式得来

，意思是在一件案子中担当见证人。（4）指一个人，不仅保证事件的真实性，而且保证一个应许或合约的成就。

很明显的是，我们必须在第一和第三个意思中做出选择。另外两种可能不需要考虑。第一和第三个意思中，最合宜的是第三个。主要原因是 6:17 中，“上帝照样，神愿意为那承受应许的人格外显明他的旨意是不更改的，就起誓为证”，作者把上帝和 *diatheke* 联系起来。因此，上帝是真理的见证人。英王钦定本的修定版将其翻译为“介入”。然而，英王钦定本的翻译好一些，将其译为“确认”。现在，如果这是有关上帝的，很自然地有关基督的也当附上同样的意思。因此，我们看到希伯来书作者认为，“担保人”（希腊文 *egguos*）和“中保”（希腊文 *mesites*）为同义词。

最后，我们必须得决定，希伯来书中“约 *diatheke*”的概念，是如何影响整个基督教的。有两个方向可以追溯：（1）基督教信仰的实践形式（2）基督教信仰的主体。

有关形式，书信认为基督徒主要的敬拜是做礼拜。基督教不是一种奴役式服务（希腊文 *douleia*），而是一种对上帝的直接的敬拜（希腊文 *latreia*）。这种形式的目的是亲近上帝，敬拜祂。注意 12:28 提到基督徒，“照神所喜悦的，用虔诚、敬畏的心事奉神”；9:14 中，“事奉那永生神

”。第九章通篇，一个敬拜者被一个事奉的人所代表着。这种事奉是按着旧约的原则来组织进行的。这是在圣所举行的事奉，有祭司，祭坛和祭牲。因此，献祭比赎罪来说是更广的概念。实质是在上帝的同在中正确地敬拜。为此使用的字是“亲近”，是特别构想的，希腊文是 *proserchesthai*（意思是来到神明面前）。这里我们特别拥有一些礼仪性语言，比如下列经文中，4:16；7:25；10:1，22。这种语言不仅用在信徒身上，也用在圣所办事人，祭司们身上。回到这个概念本源，祭司将祭物带到上帝面前，也是将跟随他后面的人带到上帝面前。所以，我们被耶稣，我们的大祭司和救恩的元帅，带到至圣所。因此，信徒把自己的生命献上，如 13:13 中我们可以看到的。所以，基督徒团体有一个献祭的祭坛(13:10)，这祭坛是基督我们的大祭司所伺候的。

基督工作的另外一个方向，是由这个概念引申出来的用语而命名的。应该注意到这些用语与保罗书信的用法是不同的。保罗书信的表达用语，比如**赎罪祭，和好，称义**等等，但是在希伯来书中，我们找到的用语是**洁净，成圣，使成为完全**。选择这些词汇是为了表达接近上帝的概念，使得合宜地来事奉祂。因着那个目的，我们的无能得到解救，所以我们可以达到完全敬拜的目标。所以，希伯来

书信作者的侧重点与保罗相当不同。保罗描述**赎罪的过程**，然而希伯来书的作者描述**赎罪的目的**。当然，不该认为这两种观点有任何程度的冲突。相反地，他们的观点是互补的。

在这个目的上，基督被称为是“使人成圣的”，信徒被称是“得以成圣的”：2:11；10:19 及之后经文。后者的经文强调，信徒为了敬拜的目的要经常聚会的重要性。因为，停止崇拜聚会意味着，剥夺了上帝当得的对祂的敬拜。

希伯来书作者认为，即使在末世的状态中，上帝的百姓也是**崇拜的**团体。信徒乃是来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷……有被**成全**之义人的灵魂，就是藉着基督的死而使得我们能够成为合宜事奉的义人(12:22-24)。

这个影响的第二点与敬拜的人有关。这是希伯来书总体上所构想的，比新约中任何其它一卷书都强烈的概念。因着需要那样一种集体性的事奉，我们不能以个人的形式来进行。旧约中已经强调了此真理。立了这个约 *Diatheke*，然后使得**上帝的百姓**来实践，上帝按祂所定的时间接受敬拜。这个概念传达到新约。希伯来书的作者使用了同样的用语：11:25，“上帝的百姓”；2:17，“为百姓的罪献上挽回祭”；4:9，“必另有一安息日的安息、为上帝的

子民存留”；13:12，“所以，耶稣要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦。” “上帝的百姓/子民”一词并没有种族不同的区分，相关的人是指那些基于“约 *Diatheke*”的人。

仍要说明的是，作者聚焦于“约 *Diatheke*”的社会团体层面。这可以纠正错误的个人主义者，表明我们对上帝团体性的敬拜，是不能以个人性的形式取代的。作者描述信徒为上帝的家。并且，宣称这个家只是一个，无论旧约还是新约都是一个，3:2-6。这里有末世的展望，即“将来的城”。要留意 12:22 中对末世大聚集的描述。所以，这是确保信徒，不仅参与了崇拜，而且他们已经被纳入了敬拜团体当中。

第三章

希伯来书有关启示和救赎的哲学

1. 新旧约的区别

希伯来书中区分了两个约(希腊文的约 *Diathekai*)。第一个是在西奈山上所立的,第二个是由基督设立的。第一个是与先祖所立的约,见 8:9 和 9:1-22。第二个被称为**新约**,见 8:8; **更美之约**, 8:6; **永约**, 13:20。希伯来书中找不到“旧约”一词。关于“新约”一词,应该注意的是,英文形容词的“新”是由两个不同的希腊字翻译过来的,它们是 *kaine* 和 *nea*。这两个字的不同点是, *kaine* 有回顾追溯旧约的意思。今天,我们仍然可称新约为 *kaine*。但是 *nea* 是“新近”的意思,或“仍然是新的”。当然,我们今天不能再认为新约是新近设立的了。*nea* 与希腊文的约 *Diathekai* 相关联的经文可见 12:24。

现在我们应当思考,旧约和新约中对亚伯拉罕的应许的关系。关于这两个约的时间界定是,旧约始于摩西,不是之前,并且止于基督。希伯来书的作者没有把 *Diathekai* (希腊文的约) 这个字应用在上帝和亚伯拉罕立约上。这

种区别不是偶然的，而是因着一个事实，就是作者希望¹⁶在双重基础上建立新约，即建立在对摩西和亚伯拉罕的应许之上，见 6:13-14 和 18 节。

旧约和新约的分界点是基督的死。旧约的结束和新约的开始在于基督的死，或者可能更准确地说是基督的升高(7:11)。祭司的职任更改了，所以有必要改变律法¹⁷。祭司的职任是在基督升高时更改的，所以也应该是那个时候改变了律法，标记了新约的开始。根据 8:12¹⁸，当罪得赦免，就是基督为他百姓的罪死时，新约就已经来到了。

从 9:10 中我们看到，不再实施属肉体的条例是**实体**来到时开始的。旧约的条例得以更改而开始新约。9:15 更加确定，前约之时所犯的罪必须完全地被赎，在新约来临之前，救赎必须透过死发生。可以比较我们的主说过的话，

16 当然是圣灵带领希伯来书作者如此写作希伯来书的。

17 这句话是指希伯来书 7.12，和合本圣经是说“祭司的职任既已更改，律法也必须更改”。这里意思应当是指主耶稣蒙设立他为永远的大祭司，不是按着律法中属肉体的条例，乃是按着无穷生命之大能一由圣灵所立。即是说，基督按父的旨意为自己百姓做成了救恩，成就了律法的精意。新约来到之后，毋需再守旧律法的礼仪洁净条例，因为这些影儿，在实体——主基督到来后都被他成全。但是，上帝的律法的原则(道德律，即十诫)并未因此改变，乃是持续到永远。主耶稣说，“我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全(太 5:18)”。新约成就了旧约，福音成全了律法。律法的精义，爱神，且要爱人如己，并未废去，而是由主耶稣成全了一中文校译注

18 原文中是 8:17。根据马可牧师建议，堪误改为 8:12。

“这杯是我血所立的新约，”等等，表明新约开始于他的死。希伯来书作者只是强调，祭司的职任不仅仅是献祭的概念。

现在我们应该思考，两约与从末世角度的两个世代的异同。希伯来书不仅区分了**两个约**，还区别了两个世代，即这世代（现今的世代）和要来的世代。旧约的特殊性是关于**现今的世代**，然而新约是关于**要来的世代**。“约-希腊文 *Diatheke*”和“世代-英文 *world*”并非表达同样的范围，因为这世代在摩西以前就存在了。但是，新约和新的世代是同样范围的。

书信的作者在一些情况下确认，信徒与要来的世代，并其带来的各样恩福已有实际的接触。他们是末世的受造者。在 6:5 中，作者宣称他们已经觉悟**来世**的权能¹⁹。9:11 和 10:1 里，作者讲到**将来的**美事，并且认为这些要来的美事是藉着基督的死所成就的。作者对此的确定不仅是就时间而论，也是就地点而言。信徒处于末后世代的中心位置。2:5 书信作者讲到**将来居住的世界**时，使用了地域性词汇，希腊文 *oikoumene mellouse*。上下文表明 *oikoumene* 包括

19 作者魏司坚在这里引用 6:5 中，“觉悟来世权能的人”，指的是该段开始提及的“信徒”。英文顾问马可牧师和中文校译高峰实习传道，都认为 6:5 中的这些人不是真正重生的信徒。那么，作者在此应该是指名义上的信徒。

：它与基督徒的救恩相同。在 2:1-5 中，他劝勉信徒，唯恐他们忽略那么伟大的救恩。因为，“将来的世界，神原没有交给天使管辖”。这个救恩是如此的伟大，因为万物都要被踏在他们的脚下。交给天使管辖的世界是旧的世代²⁰。新的世代是在基督的管辖之下，并且我们在基督里一同管辖将来的世界。

同样的概念在 12:22 节中用另外的方式表达出来，作者说明基督徒是已经来到了锡安山，永生神的城邑，天上的耶路撒冷。如果我们认为这只是一个比方的话，那就误解了作者的本意。基督徒是真正地属天的世界有一个活生生的关系。这个属天的世界投射到他们生命当中，如同一个海岬伸出到海洋里。这有点特别的代表性，但是并未只限于希伯来书，因为同样的说法也在保罗书信中出现过。比如，在腓 3:20 中，保罗说“我们却是天上的国民”。所以，基督徒是殖民地寄居者，散居在这个世代中。同样的概念在弗 2:6 表达得更强烈，“一同坐在天上”。还有在加 1:4，“救我们脱离这罪恶的世代”。因此，基督徒是一个特别的末世现象。在罗 12:2 中，使徒保罗从这个事实中得出一个实际推论：基督徒应该被将来的世代塑造，而不要效法这个世界。

20 这里是指旧约中救恩的实施由天使来管理。

对于保罗来说，基督的死与复活是将来世代的开始，属于末世的进程。这是随着他关于复活和审判的教导而来的必然结论，这两个方面的教导都是从基督的死与复活开始的。

希伯来书作者的陈述中有一个特别的动机，然而，相比保罗来说教义性不那么强烈，而是更具实践性。他致力于医治读者们宗教形式主义的问题，这个问题依附于他们扭曲的末世论。他们因着还未拥有所期待的外在形式的宗教敬虔而不满足。所以，他们对末世有强烈的兴趣。书信作者向他们表明，**末世已经来到**，其大部分内容都已经实现在信徒生命中，只是某些特点留到将来实现。内在属灵的部分是重要的，而这一点我们**现在**已经拥有了。

希伯来书与保罗书信的不同不仅在写作动机上，而且从整体而言也都是不同的。两者对于现今世代的阐述角度也是不一样的。对于保罗来说，现今的世代是个**邪恶的世代**，新的世代是**完全的**。因此保罗呈现了两断对分的宇宙历史，以基督的复活为分割点。然而，在希伯来书中，旧的世代就是指**旧约**。所以，希伯来书作者呈现的不是两断对分的宇宙历史，而是救赎历史的两断对分。结果是呈现了关于救赎和启示的哲理。希伯来书的作者并不认为旧约（利未的世代）是邪恶的，而是要来的**那世代的影儿**。

现在让我们一掠保罗书信，看一下保罗书信中伦理层面的对照：罗 12:2；加 1:4；林前 1:2；2:6；林后 4:4，这节经文中的表达是最强烈的，因为他称撒但为“**这个世界的神**”；弗 2:2，“今世的风俗”；西 1:13；提后 4:10，“贪爱现今的世界”。

希伯来书不是反映关于，现今世代和将来世代的伦理对照，而是有关现今的世代不完备、预备性的特点，相对于将来世代的完全并终结的特点。这件事的另一面，实际上希伯来书作者没有一并弃绝旧世代的用途。新世代还有一部分等到将来实现。保罗将救恩的实现划分成三个阶段：过去，现在和将来。

现在我们必须思想，“**忍耐**”和“**信心**”两者是如何调和的。这在希伯来书里清楚地表达了出来。原则上，只是原则上，将来的世代已经来到。这个概念与基督对国度的表达是相似的，就是说天国已经来到，但是还未完全。这也许可称之为半末世心态。新世代的时间层面只是，早期基督徒坚信新世代现实的表达方式。今天的我们正在失去这种真实感，也已经丧失了对将来那世代完全成就的紧迫感。对此的漠不关心是犯了慢性怠慢罪。正常的基督徒心态应该是祷告说：“我愿你来，主耶稣啊，我愿你快快来。”

对于这个双重世代的问题，另外一个解决方法是要考虑到基督论。仍然有人宣称末后的世代已经为信徒来到了，但不是为着非信徒。对此观点的答案是：全部都只是为了信徒。

希伯来书信中有两处经文，不清楚其表明归属哪一个世代：1:2 和 9:26。问题是在这两段经文中，无论是新世代或者将来的世界，认为是以基督的升高还是他的再来为开始呢？在 1:2 中我们读到，上帝晓谕是在“这世代的末后时期（希腊文：*ep' eschatou toon hemeroon toutoon*）”，并不是英文钦定本圣经中所翻译的“末世”（英文：*in these last days*）。“这世代”的说法可以延伸回溯到旧约，并与处于将来世界的“那世代”区别开来。“这世代”的结束性部分是以基督的晓谕为标记的。问题是，“这世代”到底延伸至多远呢？

有一种解释是延伸到基督的升高，认为那是分割点。因此基督升高之后的每件事，包括信徒的现今生活，都属于“那世代”，即末世期间。另外一种解释是，论及“上帝的儿子”，不当仅局限于指基督地上的事工，而要包括使徒们和传道人的整体的福音传讲事工。这两种解释，第一种相比第二种是更合宜的。因为第二种解释看起来使得“末世”延伸得太长了。

在 9:26 里我们读到基督如今已在**末世**显现。这个末世不只是一个时刻，而是至少有几个期间的一段时间。再次地，我们面临这个问题：这个末世要延长到多久呢？第一种解释还是说延伸至基督的升高。如果是那样的话，希伯来书作者和读者所在时间早就**超过了末世的期间**。但是，也可能说基督的显现仍在进行。这样的话，我们必须认为末世是非常具有延长性的，甚至延伸到基督的第二次降临。

区分现今的世代和将来的世代，对于希伯来书的教导是极其重要的。该书信中使用的词汇来源于摩西之约。基督教已经成了当时的历史新纪元。所以，这是一个现今的事情，不属于将来的世代。但是，当作者回溯到最开始，摩西之前时，表明基督教信仰是亚当所未能守住的。所以，基督教不是同一时期的第二段，而是新的开始。因此，标记了将来世代的开始。作者论及基督教的伟大救恩，是那么地伟大，因为上帝已经把将来的世界交给祂的百姓来管辖。这本是人起初受造的目的，但只有在基督里才生发果效。所以，在基督里我们有了新的创造。

还有，在 2:10 里，我们读到，“原来那为万物所属为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅，因受苦难得以完全，本是合宜的。”如果我们记得，上帝创造了万物，并且祂自己是万物所属万物所本的，那

么，把将来的世界交给上帝的百姓管辖，也不是多么了不起的事情。2:14 再次表明这个观点。一般来说，赎罪是由洁净的术语所表明的。但是，这里救赎的意思是，败坏掌死权的并从死中释放出来。所以，这个概念再次带回到伊甸园，那里的人在恶者和死亡权下²¹。第四章以同样的方式表明，基督教信仰是一种安息并且是守安息。这个词汇的使用可能是指时间，因为是用 *anapausis*（希腊文的意思是：安息；安息的地方；停止做工）来表达，比如在迦南地获得的安息。但是基督教信仰优越了那样的安息。它是守安息，一种对创世时所表明安息的实际实现。我们现在活在正在终结的这世代并实现中的那世代²²。

2. 希伯来书信的预表

我们现在应当思想，第一个约和第二个约之间的关系，即旧约预表新约。关于作者如何构想这个预表是一个相当困难的问题。10:1 中我们读到：“律法既是将来美事的影儿，不是本物的真像……”。所以，我们看到律法缺乏

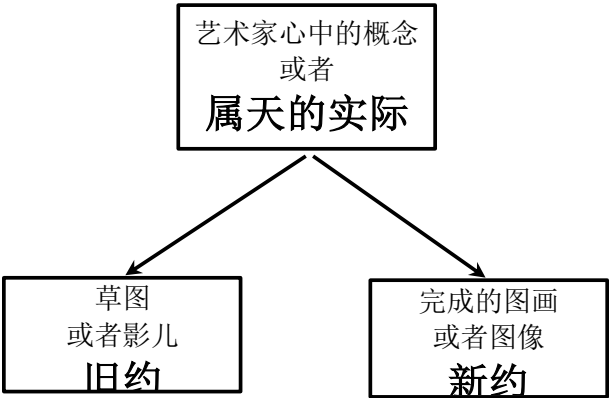
21 这是指始祖受蛇引诱吃了禁果之后，罪进入了人类。从此，人活在罪恶和死亡权下。

22 指基督徒同时活在两个世代并行阶段：这世代——属肉体的世代正逐渐走向终结，和那世代，即圣灵的世代正在不断实现的过程中——中文校译注

一些我们所属的新约所拥有的，即**真像**。但是这个表达是什么意思呢？我们可能倾向于说，律法表明了影儿，然而今天的我们有其实体。但是作者并没有说**实体**，而是说**影儿**。认为**真像**和**影儿**是互相关联的，这是怎样的一个概念呢？

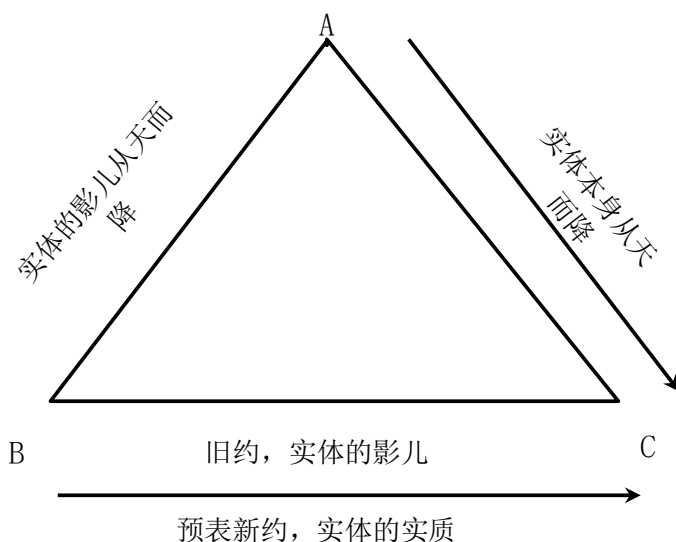
那样的概念在两个范畴内是可能的，即艺术和哲学的范畴。在艺术领域，艺术家首先绘制草图，就是影儿，然后他再绘画，就是真像。同样的，旧约也许被说成是只拥有初步的轮廓或草图，而新约拥有真实的画面。这样思想的话，草图和真实的画面都只是**表现**一些真实的东西，但是这真实的东西指本体，属天的实际，远超过草图和真实的画面。可用下面的图解来表明这个意思：

希伯来书的教导



在前述的说明基础上，新旧约可以说都是从属天的实际衍生出来的。然而就两者的关系来说，旧约预表新约。另外一种更可能的，却更复杂和困难的，就是用哲学的词语来解释。见下面的图解：

启示和救赎的哲学



上述图解中：

- A 代表属天的实际
- B 代表旧约，属天的实际的“影儿”
- C 代表新约，属天的实际的**实质**

因为B是A的“影儿”，所以B预表C，并且C等于A

当希伯来书信中提及影儿的时候，意思是从天到地投射下来，而不是从旧约向前照射到新约。根据这个逻辑解释，新约不只是属天实际的复制，而是其真正的**实质**，实体自己从天降下，就是那真像。此外，希腊字 eikoon 除了有形像的意思，还有原型的含义。这个意思正是精准地适合我们这里的目的。让我们用几段经文检测一下我们心里的想法。

9:24 中作者提到，人手所造的地上圣所是天上真圣所的实体。这种讨论方式与我们的不同，也与保罗和彼得的方式不同。后者统一认为旧约是新约的**预表**，新约是旧约的实体，这是新约共用的说法。但正相反的是，希伯来书的作者说**旧约**是实体。实体背后当然总是有一个**预表**模型。为了找到起初的**预表**模型，而其中旧约是实体，我们必须去到旧约背后到天上。这个属天的预表（会幕的模型）在西奈山上向摩西显现了，所以他能够建造会幕的实体。

从 8:5 我们知道，犹太祭司所事奉的乃是形状和影像。作者补充说是**天上事**的形状和影像。所以，这不是一个被投射或被甩向前方（进入未来）的影像，而是一个**从天上降到地上的影像**。此外，要注意到作者特别使用的形容词，**真实的**，其希腊字是“*alethinos*”。与“希腊字

alethes”相比较，“*alethinos*”是一个语气更强烈的词，是一个更常见的表达“真实”之意的词。“希腊字 *alethinos*”的意思不只是真实的，而且是**现实的，真正的，确实的**。圣经其它地方，只是在新约四福音书里出现了这个字。所以，这位**真实者**表明了真正的实体。四福音书中，我们读到**真正的粮**是从天上降下来的，基督是从天而降的**真理**。

这个预表的方式在希伯来书中是很特别的。然而，该书信中也使用了普通的概念，就像彼得和保罗对预像和实体的表达。9:8 中提及至圣所，作者说事实上，对于人们**向前进入**至圣所的路是有阻隔的，将来会给他们开通。圣灵在此指明，这里涉及与帐幕有关的**预告**。9:9 中，作者讲到“那头一层帐幕作现今的一个表样”。所以，旧约的事物是象征性实例说明。就是说，它们是一些与新约实体相关的表样。在 7:18 当中，作者提及利未支派供祭司职分所遵守的**先前的条例/临时的律例**。然而，我们在基督的祭司职任中，有随之而来的永远律例。

在上述引用的三处经文中，作者并未使用**预表，实体**这样的字眼。然而，作者清楚表明的概念里包含了这样的意思。也有几处经文中两者结合在一起。其中最明显的一处是提到麦基洗德的经文。书信作者陈明，基督按着麦基

洗德的等次成为祭司。所以，作者认为麦基洗德是模型，基督是其复制。这里也涉及了临时接续的概念。麦基洗德是预表，基督是实体。我们会进一步读到麦基洗德与“**神的儿子相似**”。这个陈述引入了另外一个想法，其中认为麦基洗德是上帝儿子的**预表**，而上帝的儿子是属天实际的**真像**。麦基洗德是那个属天实际的**影儿**。今天新约中，当上帝的儿子作为属天实际已经来到地上，麦基洗德被认为是**预表**基督，基督是实体。

另外把两种表达结合在一起的，是第 3 和 4 章中有关**安息**的经文。新约中的安息，已经是由旧约中在迦南地的安息所预表的。但是作者继续讲到更大的安息，**属天的安息**是透过基督，已经临到书信的读者们。所以，旧约中迦南地的安息就成了一个**影儿**。

旧约中预表新约的例子大多数来自于帐幕的事奉，比如 9 和 13 章出现的那些祭司的职任和献祭的事。主耶稣在旧约中，不仅被预表为祭司，也是君王。这个预表在诗 2:7，希伯来书的 1:5 和 5:5 都有引用过。同样的概念也在撒下 7:14 出现，并在希伯来书 1:5 引用；来 10:5 引用了诗 40:7-9²³。诗篇 40 篇是典型地讲到基督的例子。在这段经文中，

23 这里的相关经文希伯来文圣经，诗篇 40:7-9，英文圣经，诗篇 40:6-8——根据马可牧师的解释加注

我们看到对罪的忏悔。这是大卫作为君王和祭司忏悔，告白他愿意藉着顺服，成就祭牲所不能做成的。然而，这里有一个对此诗篇的特别应用。诗篇中提到，真正的献祭在于里面(内心)的顺服，而不是外表的礼仪。希伯来书作者确信基督的代赎就是这样的，不是外面的而是里面的。

其它预表的例子，没有特别职分的预表可以从诗篇 22 篇中看到，其中表明一位公义的、受苦的圣徒。希伯来书作者认为这在基督里应验了，藉着他的救赎，他成了得救的根源(2:12)。

另外一个例子出现在 2:13，作者是从赛 8 章中引用的两个宣告：(1) “我也要仰望他。” (2) “看哪，我与耶和华所给我的儿女。” 希伯来书的作者把这些话放在基督的口中。这只能解释为在原则上，以赛亚自己对上帝的信靠和与上帝儿女的认同，是对基督的**预表**。的确有些解经家对此解释说，这只是渴望在旧约中找到的，可以应用在基督身上的特点或关系的证据。然而，这并非 2:13 引用此经文的目的。以赛亚在所引用的那章里占据着非常重要的位置，并且那是预表弥赛亚。全国百姓向上帝心硬已经从以赛亚时代开始了，这将在基督的时代达到最高峰。所以，我们面前有一种持续性的心硬。以赛亚活在这样一个时代的开始，预表了基督活在这样一个时代的结束。现在，因着

这个危机会产生一种分裂。一方面，先知是孤立的。那么这里就产生了教会中的教会的概念，一种**无形教会**的概念。这个概念就给予了一个新的身份认同，在先知和他的最亲近的圈子，包括我们读到的他的门徒们。这种新的身份认同，不仅延伸到他的门徒身上，也涉及他的孩子们。赐予这些儿女正是为了表达一个目的，即与他一同被认为是仰望信靠上帝的。这些儿女是预言的重点。几个世纪后，这个预言以更高的高度，在基督里被重复提及。还有，基督依赖(父神)上帝有一种空前的必要性，并且也在基督和他的信徒之间产生了一种亲密的认同。希伯来书中的这段经文在圣经中，就论及**信徒是基督的儿女**这一方面，是独特的。这表达了可能的最紧密的认同。

旧约中也有一些关于**主耶和華**的宣告，在希伯来书中是指基督。所以，旧约中有些地方提及主耶和華是**指向了基督**。这些经文包括：申 32:43 在 1:6²⁴中引用；诗 102:26-28 在 1:12 中引用；哈 2:3 在 10:37 中引用。通过这些相关经文，再次得出一种解释，即在旧约中**任何**讲说关于耶和華的，都可以合宜地归到基督身上。然而，正确的观点是

24 申 32:43 与来 1:6 的和合本翻译看起来并不很相关匹配。但是参考 NIV 英文版，关于申 32:43 的脚注，是相关的：“根据死海古卷（也参考七十士译本），译为：‘让所有的使者敬拜他’”。

，旧约中只有**末世性启示**的耶和华才是指基督。这也是戴利其(Delitzsch)的观点。只有在这些情况下的耶和华才**指向基督**。

以上均是预表指向的例子。然而除此以外，还可以找到一些清楚的预言。对此希伯来书作者特别钟情于三段先知预言：耶 31:31，在 8 和 10 章中引用；该 2:6 在 12:26 中引用；诗 45:7-8 在 1:8-9 中引用。

第一处经文是那么的直白，所以毋需特别的评论。哈该书中的预言讲到两种震动，一种是过去发生的，指在西奈山颁布律法时随之发生的大地震动，另外一种震动则是要在将来发生的，更大范围的震动，不单要震动地，还要震动天。希伯来书信的作者在这里预言新约的开始。（没有表明**对他来说**新约已经或者是在将来开始。至少，他认为新约的全面实现仍然在于将来。）

第三处引用的经文，诗 45:7-8，就其是预言还是预表有不同意见。书信作者的引用使得有两种翻译的可能。把“上帝”当做是呼格的，基督就被称为上帝。另外一种翻译，把上帝作为主格²⁵的，我们就必须译为“祢的宝座是上帝（第 7 节）”。同样的不确定出现在第 7 节经文里：“所以上帝一就是祢的上帝……”至少英文版圣经将前者译

25 一种类别的名词，作为一个动词的语法性的主语。

为是呼格，将神性的名称应用在基督身上。这可能是正确的翻译。

那么，作者认为相比新约来讲，旧约的劣势是什么呢？书信中给出了三个方面。首先，就地域和范围而言；其次，实质或内容的方面；第三，论有效性。

首先，关于地域的劣势，旧约是属地的，会找到一些属地的表达。新约以属天的事为中心，并且看到一些属天形式的表达。前约的祭司是属地的祭司，而基督是属天的祭司。这表明不只是地域的不同，还有重要性的不同。旧约的帐幕是属世界的圣幕，人手所造的帐幕（9:1），所以根据 8:2 和 11:24²⁶，那是人手所支的。此后者的表达，保罗用来区分属天和属地的。甚至这种对比也应用在上帝的启示中：一种是属地的启示，另一种是从天上来的启示。作者表明，上帝透过两个阶段给予晓谕，一个是地上的，另外一个是天上的。

第二，关于新旧约的本质或内容，作者使用的对照字眼是属肉体的和属灵的。旧约被称为是属肉体的（希腊文 *sarkikos* 和 *sarkinos*）。*sarkinos* 的语气是最强烈的。*sarkikos* 意思是有 *sarx* 的特点，或者是肉体的。*sarkinos*

26 这里提及的来 11:24 看起来并不搭意，可能是来 9:11 和 9:24。这两节经文中有“人手所造”的片语。

的意思是由 sarx 组成的，或者多肉的。作者论到**良心**是与 sarkinos 或者肉体的相反的²⁷。有时作者也涉及**灵**的概念，随同良心一词出现。

在这里对“*sarx*”的使用与保罗书信中相当不同。希伯来书的作者说整个旧约都是属肉体的。保罗从另外一方面申明说，律法是属灵的（罗 7:14），并且诫命是圣洁，公义和良善的。保罗使用“*sarx*”是伦理层面邪恶的涵义。但是，希伯来书中这个字的意思只是**物质的或外面的**意思。保罗肯定也熟悉这个对照的意思，但是他用别的词汇来表达这个对比。比如，他论及旧约对比新约，是“懦弱无用的”。他也讲到旧约律法写在石版上，对比新约上帝将律法写在心板上。他谈及割礼是 sarx，就是肉身上的割礼，并对比真割礼是在心里的（罗 2:28-29）。

希伯来书中的另外一个描述是关于山的（12:18）。旧约的山是可以触摸的，可见的并且是物质的。与此相对的是锡安山，属天的山。还有 13:9 中我们读到**饮食和恩典**的对照。在 13:15 中，**祭牲与嘴唇的果子**的对照。

第三，有关功效的对照。在这里对照属肉体 and 属灵使用了同样的词语。属肉体的是无生命的，但是属灵的是充

27 希伯来书作者提及“良心”的经文：9:9、14；10:22；提及 *sarkos* 的经文：9:10、13；10:20—马可牧师

满生命活力的。最清楚的经文是 7:16。这里作者对比两种祭司的职任，利未支派的和基督的。利未人成为祭司是按属肉体的条例，但是基督成为祭司乃是照无穷（原文是不能毁坏）之生命的大能。前者是根据律法立的，所以与“不活泼”的概念相关联，与生命的大能相反。利未人的祭司职任是根据律法而立，起源于上帝的命令，是属死的职事。相反的是，基督祭司的职任是，从死里复活的生命发出的生命活力的特性而来。此外，两件事的特点相对，前者是按着属肉体的条例，因此是暂时的，最后一定腐朽的条例。然而基督的生命是不朽坏的。所以，基督的祭司职任是永恒的，已经通过了死亡的试验并且未受损害。

这个真理仍然以另外一种形式教导，即上帝的心意。旧约律法被废掉是因其是软弱无益的。它的软弱不仅是程度问题，实际上律法什么也不能成全。因为律法原来一无所成，不能达到目标。这个观点在 8:8-12 中继续藉引用耶 31:31 来解释。先祖没有持守与他们所立的约。但是在新约当中，律法要放在他们**里面**，写在他们**心版**上。进一步的应许内容是：“不再纪念他们的罪愆。”所以，旧约律法在这两方面都是没有功效的。作者继续在 8:7 中说到，“那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了。”

3. 从宗教/敬虔(religion)的角度来看旧约的劣势

我们已经思想的事情使我们面对一个严肃的问题：旧约所代表的那样一个软弱的系统还有什么价值？还没有证明旧约都是无用的吗？被称为**属肉体的条例**如何能献赎罪祭并成为救赎的方式呢？

保罗书信中也提出了这个问题。他们都论及律法系统的无效力性。如此强调这一点，以至于让人觉得旧约是全无恩典而言的。在这一方面，保罗书信相比希伯来书论述得更详尽些。原因是保罗从法理的角度来处理律法的问题，并且说明律法没有带来救恩，反倒把人置于诅之下。希伯来书论及另外一方面，视律法是为赎罪的系统。希伯来书信作者的结论纯属是消极的，即律法原来一无所成，不能带来赦免。但是在保罗的书信中，表明律法积极地执行**咒诅**的工作²⁸。

但是，真正的宗教敬虔怎能存在于律法那样的系统之下呢？有一些评论按顺序如下。首先，我们可以转向旧约中的**预表**，它们本应该已引领百姓到更好的情形。然而，

28 魏司坚说希伯来书的作者，只是表明律法的消极影响，不能带来救恩。但是保罗表明律法是如何积极地带来了咒诅。这里的“积极”是用来对比“消极”的，并不是说结果是积极的。只是对比保罗说律法做了咒诅的工作，而相反的是，希伯来书作者说律法在救恩上一无所成。——马可牧师

希伯来书信的作者没有对此有什么论述。这些预表主要是为了百姓，但是客观上是上帝心意的彰显。希伯来书信里，作者没有在任何地方真正致力于解决上述的问题。实际上保罗书信也没有解决。

献祭条例的重要性仍然有可能进入了旧约信徒的主观心愿。因着这个主观的意愿，通过这些预表，把他们提升到更高的境界。我们首先在 10:3 中看到这种可能性。旧约中祭物是叫人每年想起罪来。这是有必要的，因为牛羊的血是不可能从本质上除去罪的。这种每年的献祭并不只是为了客观的目的。这是在**人的心中**想起罪来。因着这样的回想，诗篇 40 篇的作者被圣灵带领谈及关于献祭能够满足上帝的旨意。应该注意到，是**诗篇的作者**有这样的觉醒，他是一个得到启示的圣经作者，并非旧约中的一位普通信徒。他的确写了下来，其高度的觉悟后来成为旧约信徒的共同财产。这是藉着**启示**的帮助，因此，是高度的觉悟而带出来的。

同样地，也引用了诗篇 110 篇，预言一位将来的祭司是按着麦基洗德的等次。所以，这里有意识到，可能会设立比利未祭司职任更高等次的祭司。并且有预言说到将来，那样更高的祭司职任要成为现实。

希伯来书也引用了诗篇 95 篇，提及进入迦南的安息。安息的概念是末世性的，期待将要来的真正安息。希伯来书作者在此再次从旧约的诗篇中认出，旧约中一部分百姓的某种较高的领悟。

但是，旧约中即使没有觉悟到这种属灵的理解，仍然能够有绝对果效的功能。提及旧约中的非信徒，不仅被排除在迦南的安息之外，而且也排除于那**绝对的安息**，即**永恒的安息**。当然，这并不意味着，旧约的非信徒意识到或者明了这一点。对他们来说，直接的目标就是迦南。然而客观地讲，他们不仅失去了属地迦南的继承，而且也**永远丧失了**。因为，上帝视他们的不信是直接意义上的，已产生了永远和最终的果效。对于真信徒的**主观意识**来说，他们仍然**保持**在永远的安息里，即属天的安息，信徒真正的安息。

然而旧约中不只是拥有象征和礼仪，也包含直接的**应许**，其中很多应许的内容都是属灵的。这些应许不断重复地一代一代地宣告着。所以，旧约信徒不必仅仅活在预表的含义基础之上。就这些应许，希伯来书的作者讲了很多。特别是他讲到上帝对先祖们的应许。他说到他们是如何从外面的应许跃入里面和属灵层面的。甚至先祖在他们的年代，看到了属地的迦南不是本质上需要的特点，因为他们

盼望的城是有永固根基的，建造者和创造者就是上帝。因此，他们认为即使住在应许之地迦南，自己也是寄居的，是朝圣者。作者是如此解释了创 23:4 和创 47:9。

最后，我们必须注意旧约和新约之间的连续性。3:1-6 中对比了摩西与基督。我们读到摩西是在上帝的**家里事奉**，然而基督是**治理**上帝家的。这里暗示说在两种情形中提及的家是一个，即，上帝的家（比较民 12:7²⁹）。在这个家里，摩西是仆人，而基督是儿子。基督相对摩西的优越性是这样进一步带出来的：建造房屋的基督，比房屋本身和其中的内容（包括摩西）更尊荣。再一次直白表达的含义是，同样这个家，摩西住在其中，但也仅是这个家的仆人。

基督是属天的，属灵世界的**中心**。所以，那个属灵的世界与旧约中上帝的家有一种**实际的接触**。因此，旧约的家也与属天的、属灵的实际有重要、活泼的接触。

11:26 中我们读到摩西宁愿为基督受凌辱，也不愿享受埃及的财富。13:13 中使用了为基督受凌辱这个片语并且给予了解释，“这样，我们也当出到营外，就了他去，忍受他所受的凌辱。”这个凌辱首先是基督亲自背负的，然后我们现在与他一同忍受。所以，我们必须同样地解释摩西

29 译者勘误：原书文中这里是民 12:17。经译者查证，应该是为民 12:7。

为基督受的凌辱。这不并不是说摩西有先见的知识，了解将来弥赛亚所受的苦，而是说摩西所忍受的凌辱，客观上与基督和他的世世代代的百姓所受的凌辱认同。所以这里表明，上帝百姓曾经忍受的所有凌辱和苦难都是在基督里。11:25 告诉我们，这是如何出现在摩西的主观意识中，“他宁可和神的百姓同受苦害……”

4. 希伯来书信中关于启示的教义：新约启示比旧约的优越

希伯来书信认为基督教信仰是启示的结果。这给讲述一个**启示的宗教**一个保证。启示是该书信超自然主义的一部分。但是，这里介绍此概念出于一个特殊的原因。作者想标记和比较启示的进程。这使得我们明白为什么，他忽略正式的书信开场白，而在书信一开始就突然地讨论这个主题。之所以对这个主题有这般兴趣，是因为作者密切关注**启示的渐进性特点**。

进一步的原因，作者对于启示的重点强调是从其**约的层面**而来。“约”这个概念是指上帝与祂百姓之间的交流。所以，启示是一件不断觉醒认知的事情。启示是上帝对人的讲话。所以，启示形成了“约”的一方的交流。留意表达上帝和人交流的字眼。我们读到上帝**说话**(希腊字 *laiei*)

，不是**讲话**(希腊字 *legei*)³⁰。使用“说话”这个词，是表明一种在孩子还不能明白成年人的普通讲话时对他们的说话。“说话”这个词带出了讲话的实际性意图。

书信作者用单数形式表示**上帝的道**，见 4:12；13:7。作者也使用**听见的道**这样的表达，见 4:2。他也讲到**上帝的圣言**(英文是 the oracles of God；希腊文是 *logia tou Theou*)，见 5:12。希腊文 **logia** 的原始含义是**几个字**，怎么能使用这个词来表达**圣言**(英文是 oracles)的含义呢？原因是古代人求问神明时，只是得到神秘或者模糊的回答。所以，**logia** 在这里有**圣言**的意义，并且有神性的源头归于其中的含义。所以，圣经中上帝真实的道被称为是**上帝的圣言**。

希伯来书信的作者盼望读者脱离宗教形式主义。**讲话**(英文 speech)这个字是最属灵不过了，最接近属灵和关乎里面的事。作者在 6:1 中提及**基督的道理**，意思是基督所传讲的道或者让人认识基督的道。因其强调启示的概念，书信对基督教的神学层面给予了特别处理。书信表达了对**教义**的功效作为施恩媒介的这一坚定信念。一般来说，保罗

30 这里区分两个希腊字时，作者用“说话”和“讲话”来表明区别。但是，后文中对“说话”和“讲话”的使用，译者认为是可以互换的，均指上帝的话语/道。

是先从整体的角度呈现自己的观点，然后继续在完整的论证基础上劝勉。但是，希伯来书作者并不等他的教义观点结束，却立即插入激励性的资料于他的教义性讨论主体当中。明显地，写作该书信之前，作者已经是一位神学家。在他心里有了一套诠释极好的神学系统。不像布鲁斯(Bruce)错误地认为，希伯来书作者写作该书信时，是第一次发展出他的教义系统。保罗也在他的书信中展开神学教义，是为了回应教会面临假教训，试炼和问题，在痛苦和挣扎中写出来的。希伯来书的作者正好相反，写作该书信非常流畅和均衡。显而易见的，书信作者熟悉他所详细论述教义的立场根基。在希伯来书中，从来不是为了介绍教义而介绍教义。希伯来书的教义从来不只是推理和学术类型的，虽然书信中的确包含了显著的知识分子的血液，比如，称归信为**蒙了光照**³¹

与此观点相一致的：启示作为上帝和人之间团契的过程，作者在 4:12-14 构述上帝透过圣经对人说话。他构思这是一篇连续的或者永久的讲话。上帝在**祂的道里**，并且这个思想引领书信作者拟人化上帝的道。他提及道的刺入，辩明等等。这些事不能只是道孤立地做成。在这样的拟人

31 归信是蒙了光照，但未必是选民。如卖主的犹大，虽蒙了光照，但不是选民，未重生得救，只是约民。一中文校译注

化描述之后，作者自然地回到上帝讲话的概念。所以，随之而来的阐述使得道与上帝本身认同。

曾有人认为，作者的意思是指个人性的。就是说，希腊文 *Logos* 在这里意指基督。虽然作者可能很熟悉斐洛 (Philo) 关于 *Logos* 的概念，并且他与使徒约翰的想法一致，这仍然是很不可能的事。因为如果是那样的话，作者几乎确定地早在书信一开始，论及子是父荣耀所发的光辉时，就使用 *Logos* 这个字了。如果书信作者熟悉，第四福音书中开场白里的 *Logos* 那个含义的话，几乎可以肯定地说，他早就把它用在希伯来书表达同样含义的相关经文中了³²。但事实上，他并没有在希伯来书信一开始的经文中，就使用这个看起来是很合适的字眼³³。

此外，就 4:12-14 中作者证实上帝的道时，没有必要说这是在证实基督是**永活的**。这段经文的要点是说，**上帝的道和上帝本身是认同的**。上帝的道如同两刃的利剑。这是一个对鉴察的比喻说法，也有审判的成份。上帝在基督里的启示既是鉴察，也是审判。上帝的道显明人心。如果有人有不信的恶心，他就被鉴察，受审判。

32 约 1:1 太初有道，道与神同在，道就是神。——这句经文中的“道”希腊文是 *Logos*

33 这说明希伯来书作者使用 *Logos* 只是指上帝成文的道。——马可牧师

书信的第一句是谨慎构建的(1:1-3)。旧约和新约启示的统一性和连续性被严格地保持着。旧约和新约都是**上帝晓谕**。分词“**已经晓谕着**”是为限定动词“**已经晓谕**”作准备。启示的整个有机体就在于这些词。无论可能存在任何多样性，仍然都是一个上帝的道。新约里的人可能有更大的责任，但是这并非因着新约比旧约有更大的权威，或者有更强大的上帝。

“**末世**”的表达与“**古时**”是相对的。我们已经解释了“末世”这个片语。赐下旧约是关于**古时的**，过去的事，以《玛拉基书》收尾。这个概念表明结束某事也属于对比的另一方面，因其本质上属于古希腊语里的一种不定过去式**晓谕**（英文-hath spoken；希腊文-elalesen）”。作者把重点放在上帝**已经在基督里晓谕**这个事实，旧约和新约的启示都是已完成的事实。

旧约启示是给**列祖**的，新约则是给**我们的**。如果，希伯来书信起初目的是为了外邦基督徒，“**列祖**”这个表达就很有意思。这是强调了新约与旧约的连续性。

旧的启示是藉着**众先知**，新的乃是在**儿子**里。这是两者的主要区别。注意原文中“儿子”前面没有所有格，也没有定冠词。这是有意省略的，目的是对照**藉众先知**(in the prophets)和一个**儿子**(in a Son)，不是**藉着祂儿子**

(in His Son)，也不是**这一位儿子**(in the Son)，而是一个儿子(in a Son)。

7:28 中我们读到，律法本是立人³⁴为大祭司；但在律法以后起誓立的话，是立儿子为大祭司。这是一个质的/定性的对比：一个儿子(a Son)对比人(men)。

旧约的启示分为**好多部分**，因为先知数目众多，但是新约拥有一位共同的人物。**多次多方**是指不同先知多样的思想，并启示临到他们的不同方式。但是，新约启示是在基督里，众多的方式是合一的，或者同等地在一个启示里。

所以，作者希望对比新旧约而指出前约的劣势。所有的新约启示都是精简的，也是优越的。因为在旧约的众多部分里，每一部分都必然是不完整的。因此，新约的整合比旧约的启示更具优越性。事实上，我们看到新约中也包含了旧约的综合启示。

可能会提出这样一个问题，我们继续这种旧约启示到什么程度呢？**多次多方**准确来说是指什么？这是指各样的**交流方式**吗？或者可能是旧约启示中不同的**个人作品集**？就内容或主题来说，我们可以把旧约分成律法，先知书，智慧书和其它形式。**藉众先知**(in the prophets)的这个表达里有定冠词 the，所以这里的先知是指最广范围的，包括

34 属肉体的利未支派——中文校译

旧约里的所有先知。有什么能从**藉(in)**这个字推论出来吗？希伯来文(Be)只是被不准确地翻译成希腊文(en)，因为希伯来文的前缀**没有**局部限制的含义，但只是**藉着**的意思。然而，让人怀疑的是，那样的希伯来语法在这里是否可以被如此辨别。因为作者在书信的其它地方对于希腊文的处理是很谨慎的，比如在 9:25 中，大祭司带着血进入圣所，这样的情况也可以是**穿戴着血**，不必意味着**藉着血的方式**。比较约翰一书 5:6，“用水又用血”，这里表明限制性含义的重要性。11:2 中，按着准确的目的使用了希腊文 en。在 1:1 里，不可能用 dia 这个字，因其表示的含义太不达意了，可能认为先知们只不过是启示用的功能性工具。然而，这个概念是作者很明确要避免的。

相反的错误也要小心防范，即，把太多的功用归给先知们，就好像是赐下启示时，只有第一阶段是直接在上帝的掌管之下，但是先知们把启示传达给百姓时不受上帝的掌管。透过使用介词 en 作者表明，两个阶段上帝皆掌管着。

刚刚提出的解释可能是正确的，但是看起来忽略了 en 这个小字的意思。还有另外一种可能的解释，如在太 10:20 中取了 en 完整的限制性含义，“因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的”。这里介词 en 有它的限制性含义：实际上圣灵在讲话者**里头**。再注意林后 13:3，

“基督在**我里面**说话的凭据。”说上帝在先知里面说话，一点儿不必减损他们自己的智力和理解力，但的确强调了预言是绝对权威作为而产生的结果。我们只要保持一种坚信，启示的**结果**真正是上帝无误的话，就**无需**太多关注启示的**过程**。在希伯来书中我们看到这一点，就是强烈地强调启示是在先知**里面**的事实。

保罗藉着用**上帝讲话**的这种表达，把圣经拟人化。他只是在引用旧约，上帝是讲话者时才这么做。否则，他会用“**经上说**”，“**如经上所记**”。但是在希伯来书中，到处都表明上帝是**旧约的说话者**。只有一段经文，4:7 说出上帝使用器皿的名字，就在**大卫的书上**³⁵。作者甚至说圣经的人类作者是谁无关紧要，主要的是上帝说的。作者其它一处说，“**但有人在经上某处证明说**。”³⁶希伯来书作者当然充分地熟悉旧约圣经，知道那人是谁，但是他仍然不说出其名。

我们现在必须面对这个问题，作者使用一个**儿子(英文 a Son)**这个词与什么概念相关呢？这是称呼基督的名称，代表着他的**优越性**。出现这个词的经文如下：1:2、5、8；3:6；4:14；5:5、8；6:6；7:3、28；10:29。**上帝的儿子(英**

35 英文 saying in David, 直译是“在大卫里说”。

36 参考来 2:6。

文 Son of God)可能是一个(关于)弥赛亚的称呼。这一位儿子(英文 The Son)代表父,或者这一位儿子是父的继承人,或者这一位儿子是父慈爱的接受者。所以应当这样理解,上帝的儿子这个称呼归于这位儿子的某种**职分**。

但是“上帝的儿子”这个字眼,也可以代表一种**属性或起源**。那样的话,上帝的儿子表明的更是本体性的,而不是职能性的。如果这是弥赛亚称谓,那么是指历史中基督的弥赛亚事工,指向基督道成肉身在地上的显现。就弥赛亚的含义,基督甚至在他道成肉身**之前**也可能被预言性地称之为“上帝的儿子”。当然有一种含义,弥赛亚职能性的层面在其道成肉身之前就已存在了。但广义上讲,如果我们赋予其职能性含义,其所指必须被限定于基督在人类历史中的显现。另一方面,如果取其本体性含义,上帝的儿子也包含基督道成肉身之前,不受时间限制的存在。当然必须得记住,弥赛亚(神)儿子的这一身份,并不排除至高者的本体的,或其永恒的圣子身份,后者也不会成为前者多余的部分。

现在来查考不同的经文,应该从 1:3-4 开始。这里确信基督“所承受的名,既比天使的名更尊贵,就远超过天使。”因此,衡量基督相对于天使更尊贵是在于他所承受的名。“更尊贵”当然不是指道德上更好的意思,而是取意于基

督优越的属性。使得基督更尊贵的名是基于他是上帝的儿子。作者从旧约加以解释：“所有的天使，神从来对那一个说，你是我的儿子，我今日生你？又指着那一个说：我要作他的父，他要作我的子？（1:5）”据说，这个儿子的名已经被基督**承受**了。这个承受的概念把整件事置于时间和历史的范畴内。有一个时间点，他接受到了产业。所以，这里出现了职能性的，或弥赛亚儿子名分的含义。意思是，基督被认为是比天使更尊贵，以至于到一个程度，弥赛亚比天使也更尊贵。

现在我们若查考第二节经文，推测应该出现类似的意思。然而，那是一个错误的推论。两节经文中的第二节，儿子的名分是本体上的含义。这从儿子的名比天使的名更尊贵的事实清楚可见的。基督与天使的比较贯穿了第一章。从**属性**方面对照天使和基督。所以，这里也是对**基督**的属性而言。上帝已经藉着(祂)儿子晓谕(英文 God having spoken through a Son)这句话里省略了定冠词 the。所以，“儿子”这个词在这里是一般性的，没有指向一种职任，而是指他的属性。如果是指他的弥赛亚身份，这里就不应该省略定冠词 the。因为**只有一位弥赛亚**，所以不能说一位弥赛亚，应该是有定冠词的形式，这位弥赛亚(the Messiah)。这表明第二节中的“儿子”是一般性没有特指

的。接下来的第三节是展开解释了儿子名分的概念。“荣耀所发的光辉，是上帝本体的真像”不是职能性用语，而是描述基督与他属性相关的本体属性。但是，如果这些片语与他的属性相关，那么与这些片语相关的儿子名分，也必须与他的属性相关联。所以，我们得出结论，第四节的儿子名分是职能性的，然而第二节中的却是本体性的。但是，在同一个上下文，我们如何把出现的两个儿子名分调和一致呢？

答案在于第四节中弥赛亚得到这个名称的方式。我们读到他**承受**这名，但是，那样的承受只能发生在，按其属性已经是儿子的那一位身上。所以，两节经文是相关联的。因为基督在**本体上是儿子**，他才有资格来承受弥赛亚意义上职能性的儿子名分。

可能有反对说，我们解释**承受**(英文 inherit)这个字太字面化了。希腊文中承受有时只是**得到**(英文 to obtain)的意思。因此，上面的论证就站不住脚了。但是，所思想经文上下文看起来，是表明更特别意义上的承受的含义。因为第二节说明上帝早已立**祂儿子为承受**(英文 His Son heir)万有的。所以，作者心里已经有了**承受**的意思。那么我们推论，在这节经文中，承受这个词不仅只是**得到的**意思，实际上也包含**承受**的意思。

下一个我们必须思考的问题是，这个本体意义上的儿子名份要应用到什么程度呢？至少回溯到时间的开始。上帝藉着祂儿子晓谕我们，也曾藉着祂儿子创造诸世界。但是进一步地回溯到创造之初并进入那绝对永恒的范畴，这从补充的片语可以看到，“**荣耀所发的光辉，是神本体的真象**”。因此，儿子这个字眼作为本体的意义不仅描述了祂过去**是**，祂现在是，也有从永远到永远祂是**的含义**。比较约 8:58，“还没有亚伯拉罕就有了我”。

在 1:8 中，“上帝阿，你的宝座是永永远远的”，这节经文的第一个片语可以说更倾向于解释为**子的本体性含义**。虽然韦斯科特(Westcott) 和霍特(Hort)建议，翻译为“你的宝座是上帝”，但是这里应该称呼子为上帝。他们不把 ho Theos(希腊文上帝的意思)当作呼格，而是谓语性主格，根据他们的这个解释，是断言如同是儿子坐在上帝的肩膀上。但是，韦斯科特(Westcott) 和霍特(Hort)从侧面上提醒我们另外一种翻译。如果我们接受他们所倾向的意思，儿子名分所涉及的是一个至高的概念，但是不必越过其职能性概念。那样的话，所讲的王权就是国权，不关乎上帝。国权可追溯到那坐在宝座上的受膏者。然而，对“上帝阿，你的宝座”的其它翻译只可能是本体性含义。所以，该问题应视原作者的意思而定。

在 3:6 中，我们有关于基督和摩西的对比。这个对比是关于职分的范围和内容的。基督的尊荣再一次与他**作为儿子**相关联。摩西为尽忠的仆人，但基督是尽忠的**儿子**。进一步地，摩西在上帝的**家里**尽忠，因为他是一位仆人；但基督是尽忠地**治理**上帝的家，因为他是儿子。

这是从儿子名分的弥赛亚概念出发来解释的。基督对上帝的家有完美的治理。应当小心地注意到，这个想法不是摩西治理旧约上帝的家，基督治理新约上帝的家，而是指基督治理同一个家，在这个家中摩西是一位仆人。基督是人子弥赛亚，因此在摩西时代，也是基督建造上帝的家。所以，他的弥赛亚儿子名分可回溯到他道成肉身，并且再追溯其进入历史之先。

第四节中我们读到，“建造万物的是上帝。”这是说基督是建造者，但是还存在一位更伟大的建造者，就是上帝吗？如果是那个意思的话，此经文包含了区别上帝和子的一个标记。因此，表明上帝优越于弥赛亚。但是另外一种注释认为，**建造万物的是上帝，也是基督**。那么这个陈述达到了赞美基督的最高峰。建造的是上帝，但是建造的也是基督，是儿子。所以，在这段经文中基督被称为上帝自己。如果这个注释是对的，那么这里儿子的称呼，不能

只限于职能的层面，应该把两种含义合并起来。但是哪一个才是真正正确的解释还未确定。

4:14 中，作者关于儿子的名分是一个非常崇高的概念。他特别地给予基督大祭司的职任以崇高的价值，是从儿子名分的显赫性得来的。弥赛亚儿子名分本身就有足够分量了。

5:5 中，作者再次提及基督的祭司职分，说到他“不是自取荣耀作大祭司，乃是在乎向他说**你是我的儿子**”。所以，基督的荣耀不在于自己是大祭司，乃是在乎向祂说，你是我的儿子。对他说**你是我的儿子**的那一位也是使他成为祭司的。根据一些解经家的意见，这节经文意思是：“乃是在乎向他说你是我的儿子的时候”，而不是“乃是在乎向他说你是我的儿子”。这种解释使得儿子的含义职能化。上帝所说的话成就了祂为祭司。这很难是真实合理的，因为作者并未在别的地方把弥赛亚和祭司职分看作是一样的概念。

7:28 中，我们读到律法设立人为大祭司，但是起誓的话，是立儿子为大祭司，这位儿子在成为大祭司之前就已经是儿子。所以，基督并不是自取荣耀成为大祭司，而是上帝赐予他这个职分。因为他儿子的名分是永远的。就是说，在他成为大祭司和弥赛亚之先，已经永远地拥有儿子

的名分。所以，这里存在的不是大祭司和弥赛亚两个职分认同问题，而是两者的一致性。因此，他的祭司的职任与被称为儿子来自同一个源头。这样看起来会暗示一个弥赛亚儿子名分。7:28 清楚地表明本体上的儿子名分的意义。因为，立为大祭司是源于承认其儿子的名分。

7:28 中，一位儿子(英文 a Son)与人(英文 men)的对比，确认了这里一定有永恒的或者本体的儿子名分的概念。所以，基督的儿子名分，**最深层**的含义是本体上的圣子位格，这是弥赛亚儿子名分的基础。

6:6 和 10:29 并没有带来什么新的概念。这些经文表明一些人的罪极其可怕的特点。这些人就是已经把上帝的儿子重钉十字架，并将其恩典践踏在脚下。所以，他们这些人罪的可怕表明儿子极崇高的地位。弥赛亚儿子名分仍然会足够地满足这个意思。在 7:3 中我们读到，麦基洗德与上帝的儿子相似，反转了通常的陈述，即，基督成为祭司是按着麦基洗德的等次。麦基洗德与上帝的儿子相似，曾被理解为对上帝儿子要来的**预期**，就是等待弥赛亚的来到。这种解释本身是可能的，但是上下文却禁止这样的说法。注意比较点：有关麦基洗德和基督的**永恒性**。这是一种怎样的永恒呢？只是延伸向前吗，或者也回望？如果是前者的话，那么弥赛亚的意义就足够了，预期的解释也能接受为

是正确的。但是，麦基洗德是从两个方向被称为永恒：因为确认“他无父，无母，无族谱，无生之始，无命之终，乃是与神的儿子相似”。所以，我们必须推论这节经文中，这位儿子（英文 the Son）是按其本体性含义来讲的。

这里的一个关注点是，儿子名分的两种含义，是怎样都成为新约启示比旧约更优越的原因呢？从弥赛亚儿子的名分看，基督是**最理想的启示者**。弥赛亚是理想的职分，高于旧约中的所有先知。为与此保持一致的是，关于儿子的启示是**晓谕**的启示。他拥有最高的职任，也有最高级别的信息。但是除此之外，本体上的儿子名分对新的启示的优越性也有影响，这可以从对基督和天使的比较看出。这是一个本体论的比较，不只是职位高低的比较。注意带出来的关于天使的特点：他们被创造成风和火焰为上帝的仆役。他们仍然在时间以下并且随时可能改变。然而，这位儿子却不是这样：因为他的属性比天使们更尊贵。这种属性的尊贵使得基督的启示在属性上，特点上和位格上都更尊贵。因此，新约的启示不仅以基督是永恒的为标记，还有他的晓谕为标记。这个概念在第四福音书中也呈现出来。希伯来书中，进一步地确信，我们要思想新约启示的优越性，是因着基督是永恒的，他像上帝并且带出来他与天父上帝的紧密关系。

进一步地，有两个片语需要讨论。1:3 中，“上帝荣耀所发的光辉(英文 the effulgence of his glory; 希腊文 *apaugasma*)”和“上帝本体的真象(英文 the very image of his substance; 希腊文 *character*)”。就这两个片语应该问两个问题：（1）每个片语涉及了什么修辞说法？（2）应用这两个片语目的何在？回答第二个问题，我们可能说这两个修辞，是为了表达三一上帝的神学架构。表明上帝的第二位格是天父上帝荣耀所发的光辉，天父即上帝的第一位格，等等。或者我们可能说，使用这些修辞是关于宇宙的陈述，表明上帝的荣耀如何在受造界中彰显。这两个修辞就后者的解释，属于工作职分方面的片语，表达上帝与这个世界的关系。

首先，我们要查考的是，1:3 中描述的含义是什么。第一个要关注的字是希腊字 *apaugasma*，该字来源于动词 *apaugazein*，意思是**照耀发出光辉**。注意这个名词结尾是 *-ma*，这与结尾是 *-mos* 的名词区分开来。以 *-ma* 结尾的名词表示一个**特定的结果**，然而，以 *-mos* 结尾的名词表示**过程本身**。这里我们有一个行动的具体结果，不是抽象的行动本身。所以，这位儿子是上帝的荣耀光辉**照耀出来**的结果。祂是上帝光辉的结果。然而，这个字既可以是“光辉的特质”（英文 *refulgence*）的意思，也可以是“光辉的状态

”(英文 *effulgence*) 的意思。就是说，它可以是返照的意思，这个“光辉的状态”(英文 *effulgence*) 是指已经与其源头分离的光辉，如同月亮的一个复制品，而不是那种像彗星的尾巴那样自身所发的光辉³⁷。*refulgence* 和 *effulgence* 不同点是，前者强调这位儿子明显独特的个人存在。选择把 *apaugasma* 翻译成 *refulgence* 或 *effulgence*，与就 1:3 中表达的是神学方面，还是宇宙层面的含义，是无关紧要的。如果是按神学层面使用的，*effulgence* 就是指永恒中子从父而出。或者我们会倾向于把 *apaugasma* 译作 *refulgence*，那么对该词的神学应用，会标记在三一上帝中圣子是有**独立的位格**。但是，如果用法是有关**宇宙方面的**，那么基督的光辉(*effulgence*)就意味着，基督把上帝的荣耀**带到**世界上来，然而却从未与父分离。如果我们把 *apaugasma* 译作 *refulgence*，宇宙层面的用法就是指，基督在这个世界上是无所不在的，把上帝的荣耀彰显到世界上来。

37 译者翻译这一段时与马可牧师确定英文含义。现将其回答翻译如下：看起来作者的观点是 *effulgence* 指从物体本身发出的光辉（比如彗星尾巴的光）。*refulgence* 是从别的地方返照的光辉，比如月亮返照太阳光。我觉得作者是在说，圣子不只是从圣父发出来的光辉（像彗星尾巴的光），而是有分别并且同等的荣耀。如同我们有第二个月亮，与我们原有的月亮完全一样。

有关 character 这个词，也有两个可能的解释。然而，每个可能的解释都可与 *apaugasma* 三一层面的或者宇宙性的，这两个可能的含义相搭配。character 的动词词源是 *charassein*，是划的意思。名词 character 的含义可以是主动或是被动的。作主动意时，意思是一位设计者或雕刻者，至于基督，他是雕刻者。这与主动分词 *ho charassoon* 是同等的。但是被动含义该词意思是，他是被雕刻的那一位，与被动完成分词 *ho kecharagmenos* 同等。现在，被动式的翻译是关于三一上帝的意思，然而主动式的意义包含着宇宙性层面的解释。希腊文里使用该字是指一个印章。主动式用法中意思是印章底部的线，为了形成印章印迹的。但是被动意义中，是指印出来的特点或图像。所以，基督或者表明上帝印章上的特点，或者他是用这个印章做出的形象。就是说，上帝的印章放在这位儿子身上，那么这位儿子作为三一上帝的第二位格，成为第一位格的形象，具有从这个印章来的特点。

关于决定翻译成 *effulgence* 还是 *refulgence* 的问题，教会教父们统一认为译作 *effulgence*。但是持反对意见的有斐洛 (Philo) 和早期智慧书文学的作者。斐洛的著作里，这个字有时是 *effulgence*，有时是 *refulgence*。他的著作里也有一段意思是不确定的，出现了我们在希伯来书 1:3 同

样面对的问题。在《所罗门智慧书》7:26 中，出现了同样的不确定性。然而，我们可以观察到，在斐洛作品中相关的四段只有一段需要译作 *refulgence*，而其它三段都要译作 *effulgence*。所以，译成 *effulgence* 有更强的支持。

关于 *character* 的意思存着同样的不确定性。如果我们已经确定这个字含义的话，可能会马上决定，是把之前的字 (*apaugasma*) 解释为，神学层面或是宇宙性层面的含义。斐洛说：“道 (*the Logos*) 是上帝之印的特点。”所以在这种情况下，他取了主动的意思。上下文表明他认为的道 (*the Logos*)，是上帝在这个世界上给予印象的器皿。用这个印给灵魂打下印记。但是，他也用被动的含义。他说：“人的灵是上帝大能的特点。”所以，我们再次留下了不确定。

我们应该怎样决定呢，是选用三一上帝的层面，还是宇宙性层面的解释？可能倾向于前者。这也是传统的解释。只有一些现代的神学作者采取宇宙性层面的解释。虽然布鲁斯 (Bruce) 不表达出来，但是看起来他青睐后者。倾向于宇宙性层面的，可能辩论说在“1:2b 又早已立他为承受万有的，也曾藉着他创造诸世界。”表明子的伟大，是从他与这个世界关系的角度来显明的。我们也应该注意到，“1:3b 常用他权能的命令托住万有”中再次有宇宙性的描

述。所以，我们可能期待说，插入性从句也倾向于宇宙性层面的解释。但是，关于神学层面(或三一上帝层面)的解释，远比这个观点有价值：（1）作者论述关于**存在**，不是关于**子的作为**；（2）该字在神学意义的结构中更自然。因为这里并未提及世界；（3）这位儿子被称为是“**上帝本体的真像**”。把这个描述取意为宇宙性层面，表示上帝本体与这个世界的交流，这样是一个太泛神论的概念，不能与希伯来书信的其它部分相一致。然而，神学或者三一上帝层面的解释并**不会**产生那样的困难。

也可以有另外一个观察：我们若接受宇宙性层面的解释，仍然不能排除神学范畴的背景。必须仍然问，为什么这位儿子是合适的形象，来作为这个世界的印呢？在背景上神学概念是一个必要的应用，甚至即使接受是宇宙性层面的解释。

就关于两个片语的相互关系，如果我们选取神学含义，那么第一个片语，藉着父和子的认同，表达了三一上帝不同位格的重要合一。我们不能不要父而思想子。第二个片语强调结果，即，子与父相似。那么在神学语言上，“**荣耀所发的光辉**”这个表达，使我们确信子与父在**本体上是同一的**，并且“**本体的真象**”这个表达确保我们，子是**从父而出的上帝的独生子**。

第三节包含另外一个陈述，可以补充到前述有关基督的这一尊贵概念：“常用他权能的命令托住万有”。“命令”这个词(英文 the word，也可以译作“道”)表明基督的所有。上下文中表明“命令”是由基督所持有的。因此，上下文里没有表明基督就是这道本身³⁸。注意用小品词 *ter* 所连接的前面的从句：“常用他权能的命令托住万有-英文(*and so upholding all things by the word of his power*)”。他所托住的是 *ta panta*，不同于只是 *panta*。后者的意思只是数量上的万有，然而，前者意思是指宇宙。约 1:2 我们读到 *panta*，意思是万有。但是在来 1:3 不是 *panta*，而是 *ta panta*。所以，我们必须明白动词 *pheroo* 的含义不仅是托住，也包含了引领和引导世人达到预期目的之含义。因此，广义上基督是掌管护理的元首。说他掌管护理是藉着他权能的命令，等于证实祂的神性权能。藉着他权能的命令(英文 *by the word of his power*)这个表达不是希伯来语法，好像意思只是藉着他有权能的命令(英文 *by his powerful word*)³⁹，那样意思在上下文中会显得虎头蛇尾。此外，使用希伯来语法并不是希伯来书作者的习惯。

38 作者在此应该不是要否认基督就是“道 the way”，不是讨论基督本体属性，而是在讨论基督的位格工作。——中文校译注

39 对于“藉着他权能的命令(英文 *by the word of his power*)”和“藉着他有权能的命令(英文 *by his powerful word*)”需要解释一下。

结论，要注意第一章关于基督和天使的总体比较。比较两者时，天使并不只是被高升的受造物，也是启示者⁴⁰和受托管理者，就启示和管理这两方面基督比天使更尊贵。所以，作者在 2:2 的结论大意是，如果天使所传讲的是伟大的，那么基督的晓谕更是多么伟大呢。藉着天使所传的话是律法。新约中有另外两段经文涉及这一点。一节在徒 7:53，司提反说的话：“你们受了天使所传的律法……”；另外一处是在加 3:19，“藉天使经中保之手设立的。”

旧约中有两段经文也有这样的概念：申 33:2 和诗 68:17。前者是高度诗意的语言：“耶和华从西乃而来……从万万圣者中来临，从他右手为百姓传出烈火的律法。”第二段经文也是高度的诗意化：“神的车辇累万盈千；主在其中，好象在西乃圣山一样。”比较七十士译本对这两段经文的翻译。

上述所引用的新约经文毫无可辩论的地方。其中涉及的教义一般都是被接受的。所以，我们必须认为那是写作时间当时的教义。很难只是从所引用的旧约经文中发展出

两个片语的中英文都很相似。根据马可牧师，作者区别这两个片语的不同可能在于：前者是说上帝的命令/道是从祂无所不能的大能涌流出来的。表明上帝的命令/道与其神性大能相关。而后者只是说上帝的命令/道是大有能力的，没有提及神性的大能。

40 严谨来讲应该说，天使只是传达神启示的使者——中文校译注

什么教义。然而，看起来与传律法的天使相关的教义很有名。这也被约瑟夫(Josephus)证实，他提及希律说犹太人已经藉着天使学到了最圣洁的律法，《犹太古史》(The Antiquities of the Jews) XV, 第5章, 第3部分。

关于这个教义的动机，我们可以说大概防止上帝与世人太近和太直接，就是说，保持上帝的最高权威。然而，保罗在加拉太书中的动机是相当不同的。保罗区分了天使和上帝在施予启示的不同：上帝**直接地**赐下**应许**，不是藉着天使；然而，律法是藉着摩西和天使被**间接地**赐下来。最直接的启示代表最高的启示。因此，应许的启示比律法更高。从司提反的话里，我们再一次有一个不同的动机，归因于天使与赐下律法的关系。司提反提及律法是藉天使所传的，因而**高举**了律法。

希伯来书中的经文与保罗书信中的是平行的。因着律法是藉着天使赐下的，比起上帝儿子的启示来说，担负较轻的责任。当然，这并不是说藉着天使所传的话语的真实度和可靠性减少了，因为终极上讲，上帝的道就是藉着儿子所赐的道。藉着**天使**所传的律法证明也是**确定的**(2:2)。那么，为什么藉着儿子的启示就有更大的责任呢？因为启示**越直接**，上帝的权威形象越大，悖逆抵挡的罪就越重。很有意思的是，观察到作者没有回答可能的反对，说因为

启示是藉着儿子来的，所以间接性依然存在。这显明作者并非认为基督是媒介性存在，而祂自己就是真正的上帝。

天使参与赐下律法的整个思想已经被带进保罗的观点，就是整本旧约“受管于世俗小学之下（希腊文：*stoicheia*⁴¹ *tou kosmou*）”（加 4:3、9）。这些世俗小学的特点是懦弱无用。保罗在西 2:20 再次使用这个片语，“你们若是与基督同死，脱离了世上的小学，为甚么仍象在世俗中活着、服从那不可拿、不可尝、不可摸等类的规条呢？”有些现代解经家认为 *stoicheia* 指的是天使。必须得承认的是，这个字在希腊文里有时是有此意。这个字是从动词 *stoichein* 而来，意思是**迈步**。所以，其名词形式的主要意思是步伐。进一步地，它的含义有：栅栏桩子（做栅栏的部分），组成部分，字母表的字母（作为字的组成部分），事物的元素（所以是物理性的元素），天上的要素（星星），和众天使（一种极端形式的信仰存在，说天使居住在星体上，认为星体是天使的物质身体）。

最后提及的概念很受欢迎，甚至犹太人中也如此。所以，有一种可能，保罗使用这个字来指那时候人们认为的天使的含义，为的是带出天使与物质界紧密相关。这正是保罗在西 2:20 里设法带出来的观点，即以色列人在古时

41 希腊文 *Stoicheia* 的意思是，首先的原则，基本的入门课程。

信仰的物质层面的规条。他甚至把他们的信仰与异教信仰的类似特点认同。犹太教，作为礼仪的宗教，与异教共享一些特点。当然两者的起源是截然不同的，但是从正规仪式的角度来看是相似的。那么，我们能考虑，承认西 2:20 中天使的概念就是如上建议的吗？我们已经看到希伯来书作者，解释了有关旧约的不足。主要原因是外在的和物质的元素参与其中。因此可能的是，作者也引入了一个概念，天使与外在物质界的管理有关系。比较罗伯逊·史密斯 (Robertson Smith) 在 *The Expositor*, 1881 年, 38 页, ff. 里的观点。

表明藉着基督带来启示优越性的另外一段经文是，来 12:25：“你们总要谨慎，不可弃绝那向你们说话的。因为，那些弃绝在地上警戒他们的尚且不能逃罪，何况我们违背那从地上警戒(从地上赐下谕旨)我们的呢？”这里首先再次强调在新约更重大的责任。再次不同点是，头一个启示是在地上给的，另外一个是来自天上。也要注意上下文，接着说：“当时他的声音震动了地...”

为什么在西奈山赐下的律法被认为是**地上的**警戒呢？因为这个启示是来自山上，属地的。这与希伯来书全书中

所表明观点一致，即旧约时代是属地的⁴²。但是怎能认为藉着基督的启示，完全是天上的启示呢？因为作者表明基督作为天上的一部分降到地上。从他的声音里，我们听到了天上的声音，不是地上的声音。

通过追踪对比两种启示的不同**果效**，可以进一步地展开上面的观点。第一个有**属地的果效**，而第二个有**更普世和永久的果效**。前者只是震动地，但是关于后者，作者引用了哈该书里的一个应许，“过不多时，我必再一次震动天地、沧海，与旱地(该 2:6)。”哈该书里的这个应许提及在基督里的启示。注意作者极重点强调“**再一次**”。这个震动是一次并且不能重复，是最后的震动。所以，它代表着全世界或者全宇宙最后的更新。作者进一步说所有“**受造之物都要挪去，使那不被震动的常存**”。

42 译者翻译此句时，与马可牧师核对了英文意思。他对此的解释：作者是在说希伯来书表明旧约，是基于地上的律法和献祭的时代。然而，新约时代是从天而降的事奉。大祭司来自天上，圣所在天上，大祭司在天上不断为选民代求，等等。

第四章

希伯来书中有关基督的祭司职分

基督的祭司职分与他的启示职分是并驾齐驱的。希伯来书作者在一段经文(1:1-3)中，将他的三个职分连在一起并按顺序地提及。但特别地是，3:1 中，作者把启示和祭司的职分联合在一起，“**思想**我们所认为使者、为大祭司的耶稣”。注意这里使用的单数定冠词把两个名词紧密地连在一起⁴³。也要注意到作者说“**思想**”这位使者等等。在这两个职分方面，基督都是值得留意的，如同附加的词语所表明的，即“**我们所告白、所认信的**”⁴⁴。所以，我们必须承认和相信基督。进一步地说，目的是：“同蒙天召的……应当思想……”。为了达到此天召目的，我们必须思想基督。

43 来 3:1b “consider the Apostle and High Priest of our profession, Christ Jesus”。作者这里所说的单数定冠词是指英文“the”，两个名词是指“Apostle/使者”和“High Priest/大祭司”-译注。

44 来 3:1 “Wherefore, holy brethren, partakers of the heavenly calling, consider the Apostle and High Priest of our profession, Christ Jesus. 作者所说“附加的词语”是指“our profession”，意思是告白的，认信的。这个词语在圣经中文翻译中没有明显地表达出来。-译注。

新约圣经书卷中，只有希伯来书称基督为祭司。这方面当代的文学作品中仍然有足够多的比喻。犹太经典塔木德 (Talmud) 提到**属天的祭坛**。执行祭坛事务的被称为是 *Metaphroon*。我们也读到：“弥赛亚比亚伦与上帝更亲近。”在塔木德 (Talmud) 中，表明弥赛亚“为百姓的罪代求”，这是对赛 53:12 的转述。斐洛论及道 (the *Logos*) 时称他为大祭司，并且是伟大和无罪的。斐洛也提及基督的温柔和慈爱，也说到麦基洗德是他的预表，也归于基督丰富含义的祭司职任。

斐洛与希伯来书中对基督的概念还是有所不同的。前者的特点是完全没有救赎的元素，其中讲述的道 (the *Logos*) 没有赎罪的工作。斐洛的兴趣点**只在于**两件事：宇宙性的思考和使灵化/精神化。这两个动机掌管了他所有的论述。此外，斐洛宣称，道 (the *Logos*) 的圣所是**灵魂的宇宙**。然而，希伯来书信中表明，道 (the *Logos*) 是天上真实存在的。斐洛所说的“灵魂的宇宙”是什么意思呢？他认为道 (the *Logos*) 形而上学地介于上帝和世俗之间，把命令带到宇宙，并且被说服采取一种混沌的状态。斐洛认为，道 (the *Logos*) 在灵魂里是灵性的元素。但是，他从不认为道 (the *Logos*) 具有救赎的元素，而是认为道 (the *Logos*) 把恶从善中分开。

《十二族长之见证》(*Testament of the Twelve Patriarchs*)包含了关于一位祭司君王，同时也是先知的预言。他有各样不同的行动，大多数是具有末世的特点。此记载中也把他与亚伯拉罕联系在一起。那一段是基于诗篇 110 篇的。说到他在永恒里没有后继者，罪会消失等等。与《利未的见证》第 8 和 18 章比较，注意到这里说到祭司的职分是从利未支派得来的，并且未把赎罪的职能归给祭司。然而希伯来书中，从另外一方面强调，大祭司的职分不是出于利未，而是**犹大支派**(7:14)。

为了解释新约中，除了希伯来书，没有把**祭司**这个职分指向基督，我们可以说因为有较少需要那样做。因为基督工作的献祭特点是被普遍承认的。赛 53 章中，我们看到提及**这位耶和华的仆人是赎罪的羔羊**。然而，这个概念的表达也表明基督是真实地，甘愿降服于此目的。所以，祭司职分的概念被强烈地带出来了。基督自己解释诗篇 110 篇是弥赛亚诗篇⁴⁵，指向救赎主的到来。所以，清楚表明了基督的祭司职分。

我们可以参考亚 6:12-13，“...又必在位上作祭司”。但是，在新约中**没有找到这样的经文**。然而，施洗约翰引用了赛 53 章。基督自己从未**自称为祭司**，但是，務必的确

45 主耶稣引用诗篇 110：太 22:43-45；可 12:36-37；路 20:42-44。

表明自己是建立新约的**祭物**。保罗也未称基督为**祭司**，但是他的确使用了各样的表达，表明了基督的祭司职分这一概念。他提及基督为**祭物**；**施恩座**；**为我们捨了自己**；**当作馨香的供物和祭物献与神**。

从提前 2:5 里，我们可以找到最接近的关乎祭司职分的概念：“因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”后面的第 6 节继续讲到，“他舍自己作万人的赎价……”。也要注意罗 8:34，“有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。”

约翰福音中，基督代赎性的死是其最接近地指向了基督的祭司职分，是在辩护者 (*Paraclete*) 的概念里看到的⁴⁶。*Paraclete* 不只是**安慰者**的意思，还有**辩护者**的意思。启示录中，又使信徒成为国民，作父神的祭司(启 1:6⁴⁷)。因此，基督要使我们成为**王和祭司**，他自己**也必须**有这样的身份。比较启 5:10；20:6。

彼得书信中，称信徒为有**君尊的祭司**，**藉着耶稣基督**奉献上帝所悦纳的灵祭。所以，基督**也必须**是祭司。无论

46 相关经文：约 14:26；约 15:26；约 16:7；约 16:13。

47 启 1:6a And hath made us kings and priests unto God and his Father，英文直译：又使我们成为王，作他父神的祭司。

是彼得书信，还是启示录，都没有强调基督祭司职分的独特性。然而，他们提及了信徒与基督共享的⁴⁸特征。

使徒行传中有两段经文使用了**君王**(希腊文 *archegos*)一词。徒 3:15 中，称基督为**生命的主**(the **prince** of life)，徒 5:31 中称基督为**君王和救主**。即使希伯来书是**实际上唯一**直接称基督为祭司的新约书卷，在该书信中**也没有**视之为一新奇的概念，却是一个熟为人知的说法。从 3:1 引入的方式可显而易见地看明此点。

希伯来书中给予基督的名称既有**大祭司**，还有**祭司**。有人认为书信作者没有区别地使用这两个称谓。然而，实际却并非如此。引用诗篇 110 时，有必要提及基督是**祭司**，与麦基洗德的等次相似。只是在 5:10 中，更自由地引用了诗篇 110：这里称基督为**大祭司**，但是这可以从上下文中给予解释。引用这节经文是作为接下来论证的前奏，这个论证就是对照基督与麦基洗德和亚伦。当表达或暗含基督与亚伦比较之意时，就称之为**大祭司**(2:17; 4:14; 5:1; 7:26, 28; 8:13; 9:11-12)。当比较基督和利未等次时，他就被称作**祭司**。在一段经文里，我们本可以期待**大祭司**的称谓，可是却出现了**祭司**(10:21，英王钦定本错误地译成了**大祭司**)。在这个上下文里，祭司由一个伴随的形容词伟大的予

48 那些临在属性——中文校译注

以诠释。**伟大的祭司**实际上就等同于**大祭司**的意义。9:6-7清楚地显明了**祭司和大祭司**并非没有区别地使用。作者是相当有意识地把两者加以区分的。

祭司职分的核心是什么？祭司是把人**带到**上帝面前。他的这方面工作职能与先知不同之处是在于，先知往返于上帝与人之间，而祭司的工作是从人到上帝。这个观点可以从 5:1 找到，这里作者给了祭司一个准定义：“凡从人间挑选的大祭司，是奉派替人办理属神的事，为要献上礼物和赎罪祭。”所以，祭司是把人带到上帝面前，带领人们进入到上帝同在之中。

然而，这个概念必须要严格地加以定义。祭司不只是把人**送到**上帝面前，而是**带领**人们亲近上帝。因此，还要增加其它元素到这个概念里。祭司本人必须先接近上帝。所以，在这个概念里必须有代表的成分。祭司把人带到上帝面前，是藉着自己来代表众人。第二，祭司与上帝的亲近度，不只是算为已经取代了信徒，作为仅仅的归算而已。更应当是的，祭司与信徒的关系是如此的紧密，以至于，祭司与上帝的接触立即也产生了信徒们与上帝的接触。与上帝的接触如同一股电流穿过电线一样，从祭司传递到了信徒那里。第三，祭司并不满足于只是在某一点上建立信

徒与上帝的关系。他引领信徒跟随自己，因此他们来到和他同样的位置上。

明显地，若想满足这些要求，必须在这位祭司和他的跟随者之间有一种紧密的认同。这种关系必须是牢不可破的。他们必须在基督的本性⁴⁹里一起跟随。所有这些可以用**认同**一词来表征。那是一种伟大的前设。注意这里重点在于**基督的神人二性**。作为启示者，强调基督的神性，1:3。但是在祭司的职分上，重点在于他的人性。如果他是一位天使，就不能成为一个祭司。这与犹太人的倾向不同，即把上帝与人分开来，论及一位**天使**是伺候祭坛的。这是显著的不同。

不同的经文中对此有详尽的论述。5:1 中强调了主耶稣的人性，是指向上帝的。注意使用了现在分词，不是过去不定式：**凡从人间挑选**⁵⁰（魏志坚对此经文的翻译：being taken from among men）。这是很重要的，因其表明了当下的需要。否则，他不能就任祭司这一职分。

49 这里基督的本性应该是指他的人性。

50 就“凡从人间挑选”的时态是指的希腊原文时代是现在分词，被动语态。但是英文版本多数为过去分词：chosen from among men-ESV；taken from among men-KJV；NIV 中这句经文是现在式被动语态：is selected from among men.

2:10 及之后的经文，我们注意到，表明了基督与属他的人之间紧密认同的步骤。新约的设立不是为了天使，乃是为了人。作者引用了诗篇第 8 篇，提及人受造时所领受的呼召。作者从这一点讲起，阐明这个呼召首先是在基督里实现的。基督**为了我们**掌管整个世界。从这里看出基督和他的百姓是认同的。这是带出认同的第一步。

第二，基督被称作是我们**救恩的元帅** (*archegos soterias*)。希伯来书中的另外一处经文中，基督被称为“信心创始成终者” (希腊文 *archegos pisteos*, 12:2)。希腊文 *archegos* 是复合词，由 *arche* 和 *ago* 组成。所以，意思是**领袖或者在开始就引领的人**，也有**创始者**的意思，还有**成终者**之意。在使徒行传中，这个词译作**主/君王 (prince)**，但同样地可译作**领袖**。因为**生命之君王**清楚地表明是**生命之主**的意思。他是那首先亲自承受复活之生命的，并且这生命将被分享出去。这也很可能是**君王和救主**的意思，即，**救恩的元帅/领袖**。参考 12:2，基督是我们信心创始成终者。然而 2:10 中，这个概念表达得特别显著。基督把我们引领在他身后、朝向救恩，他带领我们通过荣耀之路。

关于第三步，作者并未在 2:10 中使用祭司的职分一词。然而，作者在之后 11 节中清晰地表明了此概念，“因那使

人成圣的和那些得以成圣的，都是出于一。所以，他称他们为弟兄也不以为耻。”这给了我们一个代替的概念，用清楚的祭司概念取代了前面经文中君王与领袖的概念。这里有一种基督和信徒之间强烈的认同，一种在起始点就有的认同。这并不是说肉体上人类血统的起源，如亚当或者亚伯拉罕。作者纯粹是在论及属灵的关系，引用了诗篇 22 和赛 8。这是属灵范畴的合一，与信心操练中仰望主与主的合一。祂是父，他们是儿女。他们是属灵的弟兄。这个“一”是与上帝关系的合一，是圣约的延续。

第四步，仍然要接续展开此合一。因为，那些被认为是基督儿女的既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体。他也藉着道成肉身，进入与儿女们在物质层面的认同当中。

最后，第五步，在**各样事**上都表明基督与他自己的百姓合一：“他凡事该与他的弟兄相同” (2:17)。所有这些都使得基督有资格承担该祭司的职分，“为要在上帝的事上成为慈悲忠信的大祭司。”

如此界定祭司的职分，并**无必要**把祭司的职分与罪和救赎联系在一起。即使在一种无罪的状态，也可能形成一个祭司领袖的职分。然而，作者没有在任何地方反映出这种抽象的可能性。事实上，他总是把祭司的职分与罪和从

罪中救赎的概念关联在一起。他可能已经忽略了这一点，并对后者的抽象说明上跟随了斐洛的观点。的确有一些学者如此认为。他们声称希伯来书作者视罪和救赎只是一种偶然的插曲。根据此观点，基督在罪进入世界之前是祭司，并且把罪除去之后仍旧是祭司。亚伯拉罕·凯波尔博士并其他的几位，就此的观点是，要比较基督和麦基洗德的核心点，即一位永远的祭司。然而，凯波尔博士认为，要把道成肉身与祭司职分区分开来，认为道成肉身完全是罪和救赎的结果职分。他认为，即使在一种无罪的宇宙，基督也会成为一位非道成肉身的祭司，从永远到永远都是那样。这种观点有一种不连续性。然而，此观点中，凯波尔保持了基督升天之后人性的持续(如正统基督论一般持守的观点)。因此，无论在任何情况下，都不能认为基督的祭司职分与他的道成肉身是分开的。

韦斯科特(Westcott)也持此同一观点。虽然与圣经其它部分比较而言不那么正统，但他却紧密地保持了与希伯来书的教训一致。韦斯科特(Westcott)正确地思想到，基督的祭司职分和道成肉身是和谐相称的。所以，他也认为，即使人类从未堕落到罪的状态，基督依然会道成肉身。

凯波尔论及麦基洗德来证实自己的观点。他把一位永远的祭司职分，与罪和救赎分开的观点是很弱的，因为这是一个事实，麦基洗德是在罪进入世界之后成为的祭司。

韦斯科特(Westcott)引用了一些经文来支持他的观点，列举如下：1:2 “……他儿子晓谕我们；又早已立他为承受万有的，也曾藉着他创造诸世界。”韦斯科特辩论到，这里表明儿子成为承受万有的，是因为万有都是藉着他造的。不是罪和救赎的结果，而是因着他在创世的工作。但是，我们可以更准确地如下解释这节经文：“父使儿子成为**救赎性**的承受万有的⁵¹，因为也已经藉着他创造万有。”因为他是万有的创造主，所以基督也早已被立为救赎性的承受万有的。因此，没有罪进入了世界的事实，也不会设立继承权。此外，这段经文丝毫也未涉及祭司的职分，所以我们也可能就此得出结论说，韦斯科特(Westcott)是太过于关注在这方面了。这段经文中也没有提到道成肉身。没有道成肉身，继承也会发生。

51 这里“救赎的承受万有的”的英文是“redemptive heir of all things”。参考经文：罗 8:17 既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀。提后 2:11-12 有可信的话说：我们若与基督同死，也必与他同活；我们若能忍耐，也必和他一同作王；我们若不认他，他也必不认我们。

2.5 及后面的经文表明人类在创世记时其命运就决定了。这命运不是人类自己实现的，而是在基督里。因此，韦斯科特 (Westcott) 认为，即使没有罪和救赎的需要，基督的道成肉身也是有必要的。为着是使他能够实现人类的受造目的。这个观点与第一个太相似了。大多必须取决于这段经文给予**人子** (英文 Son of man) 的含义。韦斯科特 (Westcott) 认为，如果人子是一个**弥赛亚**称谓，那么表明弥赛亚在创世时，已经被立为万有之首。但是，这个解释会产生对诗篇 8，和来 2 章中对其引用的误解。

在诗篇 2 中，我们已经有了——一种简单的诗意平行的，**人子与人同等**。希伯来书作者也没有改变这种用法。他重复这一表达，意思是**人类**。但是，他继续思想，我们还未见证万物都服了人的状态。所以，这种状态首先是在基督里实现了，但不是没有罪和救赎。基督是藉着受苦和受死实现的。创造的目的必须藉着救赎，以迂回的方式被人实现。当然可能说，起初上帝预先知道会以这种方式实现。但是，如果我们要论及上帝的预知与此的关联，那么必须意识到上帝的预知也包括之后始祖的**犯罪**。

再来，即使所有这些思考都被打折扣，仍然必须记得的是，这段经文中没有提及祭司的职分，只是关于王权或者基督治理的王室原则。

5:1 中，我们有一个关于**祭司职务的描述**：“是奉派替人办理属神的事，为要献上礼物和赎罪祭(英文... is ordained for men in things pertaining to God, that he may offer both gifts and sacrifices for sins; 希腊文: *doora te kai thusias huper hamartioon*)。”有些不同的经文版本在此省略了希腊字 *te*。如果省略了 *te*，那么必须得认为罪(英文 sins; 希腊文 *hamartioon*)这个字伴随了礼物(英文 gifts; 希腊文 *doora*)和祭(英文 sacrifices; 希腊文 *thusias*)两个名词。但是，如果 *te* 属于这段经文，也是最有可能的情况，那么我们在这里有两类分开的祭司工作职能，即，带来礼物，和献赎罪祭。那样的话，带来礼物与罪是各自独立的。这是韦斯科特(Westcott)对此经文的解释。他认为，这的确是最强烈支持他观点的经文，因为这段经文明确提及了祭司的职分。

然而，同意韦斯科特(Westcott)的解释仍会带来对希伯来书作者的误解。我们没有权利推论说，献上的礼物与罪无关。我们只可以正确地推断，礼物与**除去罪**无关。然而，即使祭司的职分与这礼物相关，其职务相当必要的原因还是在于罪的事实。因为，罪的结果使人不能见上帝的面。人自己是不洁净的。所以，他需要一位祭司代表他将

礼物献上。这段经文不能够证明，没有罪和救赎的话也需要有祭司的职分。

最后，一个非常让人信服的反对方观点的论证，即希伯来书作者总是强调的，基督的无罪是他作为大祭司的必须条件。这是在 4:15 表明的，“他也会凡事受过试探，与我们一样，只是他**没有犯罪**。”**没有犯罪**这个片语保证了基督的完美。在 7:26 中我们读到：“象这样圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人、高过诸天的大祭司，原是与我们合宜的。”这里把基督的无罪的事实直接与他的祭司的职分联系到一起。还有在 7:27-28 中，强调基督的无罪与他祭司的职分相关。在这些经节中，不可思议的是，提及**有罪**成为旧约祭司职分的一个必要条件。但是，旧约预表作为帮助承当祭司职分的，在新约中却成为起了妨碍的作用。因为旧约中大祭司的罪使他更好地执行祭司的职分，他可以 *metriopathein* (5:2; 关于该词的意思，可以参考后面的解释)。但是在 7:27 中，表明基督是更合宜的，“他不象那些大祭司，每日必须先为自己的罪，后为百姓的罪献祭...”

对于 *metriopathein* 这个字有诸多的解释。加尔文和钦定版都把它与 *sumpathein* 混淆了。加尔文的翻译是，“一个可以对无知和错误有同情心的人。”伯撒 (Beza) 与荷兰语版本对此有较好的翻译：*Die*

behoorlijk medelijden kan hebben, 即不缺乏怜悯的情感。也就是说, 基督不像斯多葛派人士没有情感。然而, 5:2 中使用的表达方式甚至比这个更加强烈。修订版的翻译是正确的: “一个能温柔地忍受无知和错误的人”, 也就是说, 一个没有过度愤怒的人。*metriopathein* 这个字不能用在基督身上。基督没有罪, 所以对他来说只能用 *sumpathein*。

就大祭司的**体恤怜悯**, 书信中给出了四个概念的综合体: (1) 受苦, (2) 试探, (3) 怜悯, (4) 完美。相关经文: 2:10, 17, 18; 4:15, 16; 5:7-10; 7:28。

一般认为 2:10 是指, 上帝藉着苦难使基督得以完全是合宜的。有人把这节经文等同于第 9 节, “因为受死的苦, 就得了尊贵荣耀为冠冕。”但是, 9 和 10 节的陈述是有所不同的。因为 9 节中我们看到一个介词 *dia* 带有直接的宾格。然而在 10 节中使用的则是属格形式。此外, 9 节中名词**受苦**是单数, 但在 10 节中是复数。9 节中以荣耀为冠冕是对受苦的**奖赏**。但是 10 节中认为受苦是一个学校, 是基督得以完全的过程。这种苦难如何使基督得以完全并没有在此详述。根据一些注释者解释, 认为基督需要**道德品行**上的完善。但是, 我们认为就其是宾格还是属格的区分, 可以排除这样的解释。最常见的解释是, 藉着受苦使得基督更

适合他的工作。然而，这种解释也再分成两种观点。首先，有人说这与我们主基督的**情感**层面有关，所以他的痛苦经历替代**我们的**痛苦。第二，另外有观点认为，这与我们主基督的品行更相关。意思是基督明白苦难本身带来的试探，及带来品行上犯罪的危险。因为基督经历了受苦当中的试探，所以他给予的怜悯同情以替代我们的**品行软弱**。至于哪一种解释是正确的，经文本身并未提供答案。

回到 2:17-18 我们读到：“所以，他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司……”这里提及同情的概念，基督与弟兄相同表明也有受苦的意思。下一个从句明显地表明了，目的是为百姓的罪献上挽回祭。这里给予的怜悯是为了他弟兄的品行软弱。因此，这个怜悯是一种持续的心态，也是目前基督在天上还在持守的。这不仅是指加略山上的献祭，也指向基督作为祭司，在天上不断代祷的工作。18 节中，继续带出了这个观点，“就能搭救被试探的人。”要留意 18 节的结构有些复杂。在钦定版和修定版中我们读到，“他自己既然被试探而受苦……”这里表明受苦是从被试探的事实而来的，就是说，试探本身就是一种形式的苦难。但是修定版的脚注翻译得更好：“因为自己曾被试探，而这试探是他受苦当中来的。”这个翻译表明试探是出自于受苦，而不是相反的。在

4:15-16 中，我们有同样的观点，即大祭司感同身受我们的软弱。注意特别是 15 节一开始，**因**(英文 for；希腊文 gar) 所表达意思的力量。14 节中思想基督的伟大时，可能导致人误认为他很高傲而对人没有任何情感。因此，作者继续使他们确信，“**因**我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱。”

软弱这个词在这里也许看起来有些模糊。它的意思可能是**罪的软弱**，这可是是一种相当委婉的说法。然而，虽然我们能从圣经上找到这样的用法，比如，诗篇 77:10。但是，这并非 4:15 的本意。作者更是要表明**天然的软弱**。确定地说，这些天然的软弱使得基督受试探，然而这软弱本身并非**是罪**。在这个基础之上，作者可以强调基督与我们认同。否则，若是指我们罪的软弱的话，作者也不能如此讲。如同基督，我们也因着人性的天然软弱而受试探，基督与我们的不同只是受试探的结果不同。我们都犯罪了，基督却没有犯罪。对于基督，有多少真实的**受罪试探**，如同与我们所受的一样。但是就基督自己而言，没有**犯罪的问题**。所以，我们可以明白这里是在讲，关于基督体恤我们软弱的意思。16 节对此继续加以解释。我们不仅需要**体恤**，即一般意义上的怜悯或者同情，我们也特别需要**恩惠**，是一种品行层面的因素，施予怜悯到罪人身上的。

现在回到 5:7-10，我们观察到，这段经文并没有处理我们直接想到的问题。仍然，藉着其隐含的意思涉及了极丰富的含义。大祭司必须蒙上帝所呼召⁵²。为了显明在基督身上也是如此的，作者详细论述他的**预备**。作者表明基督并非透过篡夺得来他的职分，而是透过一个预备的过程而成为完全。这个预备的目的之一是，为了使他与他的百姓在**学习顺服**一事上认同。这远远超过了前面经文的意思。所以，不仅提及消极方面的抵挡试探，也有积极方面的**顺服**。基督学会了顺从，目的是为顺从他的人成为永远得救的根源。所以，他预备自己要承担的职分，不仅是熟悉软弱，而且运用能力积极顺服天父的旨意。

注意原文 5:8 中的希腊文措辞排列：*emathen aph' hoon epathen ten hupakoen*。顺便说一下，这个现象确定一种观点，即希伯来书起初是用希腊文书写的。因为这样的字词排列表达，是非常不可能源于另外一种语言、再译成希腊文的。

注意这里提到的顺服是在受苦的方式中产生的。这是一种胜过**不愿意受苦**⁵³而来的顺服。基督预备的这个阶段称

52 来 5:4，这大祭司的尊荣，没有人自取。惟要蒙神所召，象亚伦一样。——中文校译注

53 这里必须说明一下，这里的不愿意受苦英文是：disinclination to suffering。这绝非是主耶稣不愿意顺服天父的旨意。比如，当主

为在肉体的时候。他必须胜过对死亡的惧怕，流泪祷告，恳求从死亡中被拯救出来，他不被死所拘禁。

这里的学习并非要获得什么新知识或技能。好像基督只有学习以后才有顺服。如果是那样的话，在基督学习顺服之前他就是不完全的了。比较 10:7，“那时我说：神阿，我来了，为要照你的旨意行。”这暗示说从起初在基督里面就有着顺服的原则。所以，5:8 中，学了顺从意思是，带出当下有意识行动的经历，这是已在原则里呈现的。当然，纯粹的原则，和甚至是顺从的意愿，和实际执行这个意愿之间有巨大的不同。

也要注意 5:8 中的名词顺从的希腊文定冠词：*ten hupakoen*。这是一个一般性冠词，意思是基督学了顺从的内在实质。注意进一步地说到他虽然为儿子，还是学了顺从。虽然对于儿子来说学习顺从是件奇怪的事，这里并不是对比儿子和顺从。而更是对比儿子的名分和必须藉着受苦学习顺从。对于一个儿子来说，这不是件自然的事情。

关于完全这个词，我们必须严格地依附于合宜承当此职分的这层意思。确定地是，学习的经历是道德品行层面

耶稣祷告，求父将这杯撤去……，表明主耶稣不愿意与天父分离。因着要担负选民的罪，一方面他面对死亡，另一方面天父会掩面不看，因他担负上帝百姓的罪。主耶稣的人性与天父的暂时分离是主耶稣不愿意的。

的。但是，取得的完全并不是道德品行的完全，而是完美地适合这个职分⁵⁴。

7:28 中我们读到：“律法本是立软弱的人为大祭司；但在律法以后起誓的话，是立儿子为大祭司，乃是成全到永远的。”这里的软弱是指旧约祭司们罪性的软弱。但是注意进一步说到：“但在律法以后起誓的话，是立儿子为大祭司，乃是成全到永远的。”这倾向于转述成：“一位**成为完全**的儿子，**因此**没有软弱。”然而在7:26-27节中，确信基督的无罪和完全却使这个概念成为不可能。解决方案在于正确的转述。意思是这样的：按着律法立的祭司是有罪且是软弱的，但是起誓的话所立的是儿子。这位儿子不仅是无罪的，而且甚至得以成为完全，即，在顺从上成为**完全**（如5:7-10所表达的意思）。

基督的**人性**，是他承担祭司职分如此必要的资格。

然而，基督的神性在他的祭司职分上也有所担当。我们已详述过1:3所表明的儿子名分的重要性。注意在那段经文中，祭司职分也是在本体意义儿子名分之下的。祭司的职分处于先知和君王两者中间的位置：“……常用他权能

54 对此段进一步的解释：看起来魏志坚的观点是，基督在品行层面受试验。但是，他品行的完全并不因胜过试探而增加。而是，他更加适宜做我们的中保。经过这些试验，他明白受试探的感受，如此更好地来帮助我们。——马可牧师

的命令托住万有。他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。” 3:6 中我们读到，基督作为儿子治理上帝的全家。因为他是儿子，所以他在上帝的家中也被任命为祭司的职分。4:14 中他被称作**尊荣的大祭司**，是因为他是**耶稣、是上帝的儿子**。5:5 中我们读到，“基督也不是自取荣耀作大祭司，乃是在乎向他说‘你是我的儿子，我今日生你’的那一位。”没有人能够篡位得到大祭司的职分，这职分拥有极大的尊荣。甚至基督也不是自取这荣耀，乃是天父上帝赐予他的。就是对他来说，“**你是我的儿子**”的那一位。所以，祭司的尊荣是神性儿子名分的更高荣誉的彰显。在 7:28 中，儿子的名分有助于祭司职分的完全。注意这里有两个层面的对比：(1) **儿子**对比人；(2) 学了顺从并且**得以完全**的那一位，对比那些有**软弱**的。第一个对比是指基督从其本体层面来讲的儿子名分。

在基督的神性范畴内，希伯来书作者挑出他的**永恒性**作为一个特别的属性。这尤其是在第 7 章比较基督和麦基洗德时表达出来了。麦基洗德在基督的永恒性上与基督相似，7:3。所以，上帝的儿子在自己神性本体中，决定了他自己的祭司职分。但是，他是如何使其发生果效的呢？首先，从 7:4、7 中必须得承认一般意义上的基督之伟大。基督是一位伟大的人物，甚至比麦基洗德更尊贵。然而，更特

别的是，详细论述的一个属性乃是他的**永恒性**。但是，麦基洗德是如何被称为**永恒**的人物呢？有人觉得可以照字面理解，说这里表明永恒的两个方向：过去和未来。这样的解释必须得认为，麦基洗德不仅是一位超自然的存在，而且甚至是**神性的存在**。那么麦基洗德就必须是上帝的儿子自己才行。对于这种观点没有任何内在的不可能性。但是上下文排除了这种可能。因为说麦基洗德“**与神的儿子相似**”，这必须排除他就是上帝的儿子这一说法。最起初提及麦基洗德是在创 14:18 及后面的经文，也比较他与亚伯拉罕，他自己也是人。所以，我们不能因为希伯来书中，把永恒性归于麦基洗德，就**假定地**断言他是神性的存在。

如果麦基洗德的永恒性依附于他祭司的职分，就等于说是说他的祭司职分是没有终止的。但是那样的话，他的祭司职分就在功能与位置上均侵占了基督的职分。如果是按字面上永恒的含义的话，也必须一直在天上在执行祭司的职分。但是，那样的解释肯定地与希伯来书的教导相抵触。所以，只有一种可能的解释，即，认为麦基洗德是一位历史性的人物，但不是永远的。作为一位圣经人物他仍然被认为是永恒的。“他无父，无母，无族谱，无生之始，无命之终”。在这些方面他与上帝的儿子相似，就是说，**脱**

离一切的地上关系⁵⁵。那样，他也是基督的预表。所以，如同他在圣经中出现的那般，可以认为他是被永恒的氛围包围了。

这暗含着进一步地，关于他的所谓“无始无终”的属性，不能完全应用在祭司的事上。当提及他无父可能只是指向他的祭司职分。也提及他**无母**的陈述，和“无生之始，无命之终”，很清楚是这些不能绝对地指他的祭司职分。这样试图限制参照的范围，等于是比较从预表回到实体的范畴。希伯来书第七章中，可以确定麦基洗德**特有的出现形式**。

在这种纯粹代表性意义上，可以肯定麦基洗德的永恒性有两个方向，过去和未来。同样正确的是，麦基洗德作为基督的预表并基督本身也是如此。但是，如果我们将此限定于对祭司职分的话，那么，关于麦基洗德的这方面甚至不能在基督身上证实。即，说他在两个方向来说是永恒的，而基督的祭司职分是开始于历史时空中地上的时间。因此，这个概念就是说，祭司的尊荣是从个人的尊荣得来的。在基督的情况来看，个人的因素是决定性的。

这种永恒性是如何塑造祭司职分的呢？关于永恒性，我们首先想到的不是**期限**的问题。希腊文 *aionios* 有双重

55 圣经作者有意隐藏，并未记载——中文校译注

含义。它特别是有**能力**的意思，拥有永恒世界的能量或活力。这可从 7:15 后面的经文看到。在 7:15-19 中，作者首先详述了基督的大能这一事实。然后，从 19 节开始，再次思想，论及基督大能和祭司职分的永恒持久性。注意 16 节中，“**乃是照无穷(原文是不能毁坏)之生命的大能**(修定版译文：不能毁坏的生命 an indissoluble life)”。保罗书信中对此意义的关联并没有清楚的描述。当保罗提及复活的基督时，他没有详述固有的活泼大能，对得以使基督复活是必要的。保罗更是强调复活的消极面，提及基督更是从死里**复活**。这里希伯来书中引入了积极的概念，并且宣称死亡不能摧毁基督的生命。因为，他的永恒属性赋予了他那样的大能。

在 23-25 节当中，基督永恒性的第二个果效，即永远长存表明在生命的范畴内。旧约祭司数目虽多，因有死的阻隔，不能长久。但是基督是永远活着的。所以，基督能够**拯救他的百姓到底**。“拯救到底”不是指程度，而是时间的意思，“凡靠着 he 进到神面前的人，他都能拯救到底。”

下一个问题是，作者认为基督的祭司职分的起始点是什么？就是说，从何时、何地开始的？一方面，据称，基督在地上时的工作，必须已经成为了他祭司职分的一部分

，另一方面已观察到，他的祭司职分特别是与他升天有关联。这个争论在关于赎罪论的争议中具有教义上的重要性。苏西尼派（或译作索西奴派）人士⁵⁶反对赎罪的代替性。所以，他们试图把基督的死与他的祭司职分分开。结果，他们认为基督的祭司职分始于他受死之后。并且，他们也不允许基督的死影响基督的祭司职分。他们相当不同地加以区分，基督的死和他的祭司职分这两个概念区分开来。对于苏西尼派来说，基督的祭司职分，变得只是对上帝有一般性的影响。但是今天，我们不再有必要决定基督祭司职分的开始点。从苏西尼时代的争议至今更整全的解经表明，无论基督的祭司职分从哪里开始，任何情况下，都不可与他的受死分开。这实际上是所有学者都认同的。基督的死和他在天上的活动是有机相连的。就该问题而言，我们是否论及基督的三个职分，即先知，祭司和君王，还是在先知的职分后增加第四个，献上自己为祭物，都是无关紧要的。

56 Socinianism: 索西奴派。此派为意大利两位神学家索西奴氏（（叔姪系））在十世纪宗教改革时所倡导的宗教运动，主张唯理的基督教。因有关三位一体、圣经与圣礼的教导差异过大，以致被定为异端。浸信的神体一位论和新派（（自由））神学系自该派衍生而出。该派于十六世纪在波兰特别盛行。——译者引自赵中辉编著：英汉神学名词辞典新增订版第 637 页。基督教改革宗翻译社出版。

这个问题仍然有关于基督的祭司职分开始点：基督的献祭只是被动的，或者他也是祭司把祭物献上呢？某些经文看起来支持基督的祭司职分，开始于他受死复活升天之后。第一节是 2:17，“所以，他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司...” 这节经文看起来，基督的大祭司职分是在他地上事工结束之后开始的。我们可以强调**慈悲忠信**以避免这种解释。这仍是惹人反感的。这个意思更是指基督地上的生活，是他后来祭司职分的训练学校。

5:9-10 中，我们找到相同的含义。基督成为完全后，被肯定已经成为了大祭司。这个成为完全，包含藉着所受的苦难学了顺从的意思。在此之后开始祭司职分。

6:20 中，我们再次发现同样的概念。基督进入幔内标志着他成为了大祭司。藉着强调基督成为**永远的大祭司**，我们可以藉着强调永远这个字再一次地避开：基督是升天以后才成为大祭司的这一观点。**永远**这个字暗含着之前他也是大祭司，但是从这一点开始他成为了永远的大祭司。但是，这也可能不是正确的意思。

7:26-28 当中，描述基督为大祭司，所附加的形容词看起来应用于基督的属天的地位，特别“高过诸天”这个片语。从状语“起誓...是立儿子为大祭司，乃是成全到永远

的”，也能看到同样的思想。这表明成为完全和操练是已经发生他在身上的事情。再看 20-21 节，**你是永远为祭司**，表明是基督高升之后父对他讲的。

8:2 中，称基督为“在圣所，就是真帐幕里，作执事；这帐幕是主所支的，不是人所支的”，就是说，**天上的帐幕**。这节经文看起来得到同样的推论，即基督大祭司的职分开始于他的高升。

8:4 中，我们看到所有表达中最强烈的一个：“他若在地上，必不得为祭司...”

持相反观点的论证，就是基督的祭司职分存在于他高升之先，在他地上的事工期间就开始，是基于如下思考：

首先，1:3 中我们读到，“……他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。”**洗净了人的罪**被认为是祭司的行动。所以，1:3 表明基督在地上执行祭司的职分。然而，这根本不是结论性的。难点在于不可能准确地定义这个洗净行动。这可能是指十字架上的赎罪，或指别的什么。书信中别的地方总是把这个行动放置在天上。所以，这里必须也可以解释为，在天上的天父宝座前的献上。

9:11, 24，表明基督作为大祭司进入天上。在此基础上，看来自然地认为，他进入天上之先必须已经作大祭司了。但是，也可能的是，正是进入天上使得他成为了大祭司。

7:11 问，“又何用另外兴起一位祭司？”这里的动词⁵⁷更自然地被理解为是**历史性的**显现。如果是这样的话，一定是指我们的主在地上事工的日子。所以，这是第一段经文，结论性地证明，基督在地上事工期间就已经是祭司了。

13:12 中我们读到：“所以，耶稣要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦。”我们若不把成圣解释为预期的性质，必须理解成祭司的行动，作为基督受死之前的一部分工作。

10:20 中，表明藉着献上耶稣不能毁坏的身体，开了又新又活的路。这里的献上是祭司的行动，即在十字架上所成就的。

若把**献上**(英文 *offering*; 希腊文 *prospherein*)一词只限于加略山的行动，会是很有说服力的。但是，书信中并非如此界定。有时献上指的是天上的事。所以，每种情况必须根据上下文来决定。因此，例如在 8:3 中，有关基督**也必须有所献的**这一表述，并不是指在地的献上，因为下一节经文清楚地讲到所献的乃是天上的事。另一方面，这个词也不仅限于天上的行动。在七十士译本中，**希腊文**

57 这句经文的英文是：what further need was there that another priest should rise (KJV)。所以，作者提及的动词应当是“was”，表明过去时态。

prospherein 被用来翻译希伯来文 *hikrith* (意思是“带来”，字根是 *karath*)，并且用在非常综合的方式，包含着从把动物带到祭坛，到实际宰杀的所有事务。然而，在 9:26-28 中，希腊文 *prospherein* 这个词必须严格地只应用在基督身上：“象这样，基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们。”这里加略山和天堂相连在一起。这首先是用被动分词表达来的，即 *having been offered*⁵⁸。基督在天上的献上不是被动的，而是主动的。然而，如何证明这里不仅是指他在地的献上呢？这在 26 节中可以显明：“但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。”这必须是指向地上的、历史性的范畴。所以，基督在受死之先，必须已经在加略山上执行了祭司的职分。9:26-28 中涉及基督的两次显现。一次是基督受死之前，也藉着比较在 27 节中带来第二次显现：“按着定命，人人都有一死，死后且有审判。”

58 来 9:28 [ESV2011] so Christ, having been offered once to bear the sins of many, will appear a second time, not to deal with sin but to save those who are eagerly waiting for him.

基督祭司职分的实际执行可能无法回溯到他受死之前。因为希腊文 *prospherein* 这个字，不仅用在献动物祭牲上，也可以是献上祷告的意思，所以该字的含义是相当泛泛的。

现在摆在我们面前的问题是，基督祭司职分的这两个层面如何相联在一起呢？有人认为，希伯来书作者设立了**两种祭司的等次**，即亚伦的等次和麦基洗德的等次。亚伦的等次是地上的祭司职分，麦基洗德的等次是天上的。布鲁斯(Bruce)在他的《基督的降卑 Humiliation of Christ》中阐明此观点，但是基其希伯来书注解书上并未提及。这也是瑞慕(Riehm)的观点。然而，希伯来书里确实没有任何支持此观点之处。很难表明基督受死之前的旧约的祭司职分，是如何不如麦基洗德的事奉的。

可能有人认为亚伦的事奉缺乏真正的永恒性。然而，希伯来书作者并不认为祭物的死，成为祭司职分的结束，而更是标志着执行。如果**永恒**这个词意为**大能**的永恒性，那么基督的祭司职分也完全等同于麦基洗德的。把地上的事工和献祭与天上的献祭脱节，这也是不可能的。我们不能说**带来祭物**是亚伦等次的特征，而**献上**则是麦基洗德的等次的特点。布鲁斯(Bruce)也觉得这种想法太过牵强了。于是，他采用了一种奇怪的观点：亚伦等次的祭司职分持

续到天上献祭，那是麦基洗德的等次的开始点。但是那样的话，我们面临的困难是，麦基洗德等次的实质是什么？那么他就只是为我们尽代祷的祭司职分了。如果我们仅作时间和空间的区分，那我们就不能完全适应书信作者的观点。因为，他没有按我们一般意义上的年代和地域的思考。

我们的进一步困难在于，未以足够的准确性来定义什么是祭司的职分。它可以是**按立或职务功能**的意思。如果是后者，那么前者就一定是在先了。那问题是这两方面是从什么时刻开始的呢？若是职务功能的含义，相当可能确定的是基督只有在天上才是祭司。但是，他的**按立**是他还在地上的时候发生的。这并不冲突，因为**祭司的职分**这个词有两层不同含义的使用。

进一步地说，仍然没有足够地定义，祭司职分的哪一部分是在天上执行的呢？这个职务的核心或实质是什么？我们已经发现，这包括了通过他的死建立与上帝的联结，引领人到上帝面前。若包括基督达成此目的所做的每件事，那必须涉及很多，却不是对终极行动有核心作用的。这终极行动才是主要的事，即使人与上帝建立生命的联结。但是，如果工作限制于行动的目的，那么祭司的职分就只限于天上。因为，这样实现的目的达到最终极。两种形式的陈述就不存在矛盾了。

第二个缺陷在于，实际上就时间和地点来思考这个问题是太机械了。这样过于机械地构想应该被**圣所**的概念取代，应该问的是，在哪里，什么时候建立的生命的联结？这就带出一种行动，从抽象的范畴进入到实际的领域。这当然是作者心中所想的。我们必须查考的不是**基督在哪里死**？更应该是，**看见他受死的圣所在哪里**？所以，我们这里有一个对基督之死的礼仪上的参照。这个观点不是涉及普通的地理概念，而是礼仪上的地理概念。它表明了一个理想的对圣所的参照。这可能从8:4看得最明显：“他若在地上，必不得为祭司，因为已经有照律法献礼物的祭司。”如果我们将其视为单纯的地理性陈述，那么基督的祭司职分就完全从地上被拿走了。但是，其意思更应该是，如果基督的祭司职分的**中心**，就是**圣所**，**是在地上的话**，那么他就根本不是祭司。作者在这句经文根本没有表达或暗示，基督在地上不能**担任**祭司，而只是说他不可能**是**人间的祭司。

这从旧约的类比来看仍然清楚些。作者比较基督的事奉与旧约大祭司的事奉，特别是后者在每年赎罪日的行动。基督的事奉表明这个礼仪性事奉的对应。旧约中，大祭司只是在至圣所做事，那是他工作的特别场所。然而，在赎罪日，大祭司必须在圣所前的院子，进行宰杀祭牲的工作。

所以，这个宰杀的工作不是件卑微的事，否则会是由一位普通的祭司去做而不是大祭司亲自执行。这是一件明显的祭司行动。这完全地与基督的祭司行动相关联，他也是在圣所之外执行的，就是在天堂以外，在加略山上。这个行动并没有降低祭司的职分，或者没有以任何方式暗示，祭司职分的真正场所是在天上的圣所。再次的，旧约中大祭司的赎罪行动有至圣所为参照，那么基督在加略山的行动有其理想的天上的圣所为参照。

仍然进一步的来看，要记住，根据作者的观点思考，对基督徒来说天和地或多或少地相连在一起。基督徒在地上已经预期他在天的状态。但是，如果这对于信徒来说是真实的，只是作为救赎性的益处。那么，对于基督来说，他自己直接是一位天上的人，那得是多么真实呢？所以，这个行动是在天上的环境中执行的。因为基督自己就是天堂的一部分降到人间。注意 9:14，“...何况基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神...”这里并不是指圣灵，而是指他自己的，就是说，基督的神性。还有，这里永远一词是指属天的意思。所以，这句经文的意思是，藉着他的神性的属天层面，基督献祭。希伯来书信开篇的经文也可以证实这一点：“……他洗净了人的罪，就坐在高天至大

者的右边⁵⁹。”这里的动词是中性词，是非常重要的，表明了**在基督的位格里面**发生的什么事情。

59 这是书中作者给出的经文：“the Son, after he had made propitiation of sins in himself”。但是，找不到出自哪一个版本的英文圣经。英文顾问马可牧师和中文校译高峰弟兄都认为可能是指 1:3b 。

第五章

更美的祭物：新约的祭物

祭物是基督祭司的工作核心。然而，希伯来书中并没有如我们所期待的，关于赎罪系统阐述的教义。虽然保罗从未提及基督是祭司或祭物，在其书信中却能找到很多具有那类特征的教义。为什么，在希伯来书中那么强调祭司的职分和祭物，却不提及赎罪呢？作者是以旧约用语来讲述的，使用了旧约中象征性的语言，以画面的描述展现了教义。所以，希伯来书作者提及基督为祭司和祭物，却没有讲述这些预表背后的理论或教义。

第二，写希伯来书的目的，包括作者更关注献祭的结果，而非其方式与过程。所以，献祭的**方式**退回到背景模式。但是赎罪的**教义**与献祭的方式有关，因此，这里也没有论及赎罪的教义。

有些作者从这个事实得出结论说，希伯来书作者没有赎罪的教义。然而，这是一个严重的误解。因着作者论述了洁净，成圣和相关的事情，他就被冠以研习礼仪者的污名。所以，这些误解希伯来书作者的人宣称，他没有需要探及礼仪内涵重要性，而是思想外面的成圣行为，不用进深查考这些礼仪的内在含义。然而，反对此观点的理由是

，我们能在书信中到处精确地找到相反的论述，即，与旧约祭物相比，谈及基督的行动时极属灵化。所以，整卷书信的要旨正是要直接地离开仪式主义。

第三个观点是，作者有赎罪的教义，但是与保罗的不同。因其与保罗在罪的概念上有不同。因着对罪不同的概念，书信作者和保罗对更正罪的概念也不同。对于保罗来说，罪就是过犯，需要代替性的救赎。但是希伯来书作者断言有一个不同的概念，他更认为罪是污秽，因上帝所不喜悦而带来的结果，因此从祂的圣所中被驱逐出来。所以，合适的赎罪方式不是代替性的救赎，而更应该是清洁，使其圣洁，以使得合宜来敬拜。

反对第三个观点如下：首先，以此方式来对照保罗和希伯来书作者的概念是不合逻辑的。因其称两者均为赎罪的**教义**，或者赎罪的**理论**，却把两者对立起来。从保罗书信语言表达的字面来看，他所讲的确实可称为**教义**或者**理论**。但是希伯来的语言是比喻性的，不能称其为教义或理论。说到用**血来洁净**，很清楚地这是一个比方。在我们确定保罗和希伯来书所表明的，是否是两个不同有关赎罪的教义或理论之前，必须先把希伯来书比喻性的语言译成其它用语。那样做之后，就会看到结果并非另一个不同的关于赎罪的理论或教义，反而与保罗所说的一致。

有时还有进一步的观点说，保罗在基督的死里找到的是一个**客观**的结果。然而，在希伯来书中赎罪表明是一种**主观**的果效，即，人的洁净。持这样观点的又是完全误解了希伯来书作者的意思。当作者说到我们被洁净等，他绝不是想说在信徒个性中发生的事情。作者与保罗所讲的**称义**正是同样的事情。并且希伯来书作者所讲述的洁净概念，就是与保罗所讲的称义一样的客观情形。什么是洁净？当我们的天良被洁净是把什么除去了？不是**罪的污渍**，而是**罪咎**。

现在取这个论证的积极面，就是作者在背景意识中有赎罪的教义，这是从作者在基督的受苦当中的合理性之内所发现的事实，暗含着 he 拥有一个教义。确实地，作者有时候看起来把基督的死归结于纯属是上帝的旨意(斯多葛派人士的观点)，这表明基督的死没有**固有内在**的价值。注意 10:5, 9-10。弥赛亚领受了身体，为的是他能够死去。他领受了身体，并且藉着死他可以完成上帝的旨意。在这个旨意中我们得以成圣。然而，作者并没有把这种旨意专制化的意味。但是，比起公牛和羊的血，上帝更喜悦此祭物。这喜悦的优先性涉及了合理性，并且合理性的背后是涉及了一种理论。因此产生一种归纳式的观点：**他还有多少不**

愿意拯救我们呢⁶⁰？再一次地，这更多地暗示了其后有一原因。所以，这个过程起初就有原因。

同样的观点可以在 2:10 中找到，“原来那……**本是合宜的。**”所以，这里涉及了得体合宜，并且也加上了一个理由，即这对于实现上帝的世界计划是必要的。祭司献祭的凭据是上帝的旨意。在他里面，我们有不会造成任何差错的凭据。进一步的凭据仍然在于，他要领许多的儿子进荣耀里去。所以，有两个因素来帮助我们明白基督献祭行动的理由。

然而，这些经文并未定义基督献祭行动的基本原理。这在下面要思想的经文里表明出来。

第一段是 9:12。基督乃用自己的血，成了永远赎罪的事。这里我们读到的不只是一个比较，例如我们读到用血洁净等等的情形。这里只是给予了一个答案，基督宝血是如何使人进入天堂的呢？是藉着救赎。这是保罗所使用的法理用语。15 节用了同一个字：赎了人在前约之时所犯的罪过。当然不是罪过被救赎。这里的属格是分离性的，把罪拟人化了，意思是从罪里救赎出来。再一次地我们和保

60 这句是直译。进一步的解释：既然基督为救赎做了这么多的准备工作，说明他是何等地愿意拯救我们。同时，我们的救恩是何等的确定呢！——马可牧师

罗站在同一立场之上。这罪辖制我们，需要基督的献祭来赎罪。28 节中更加明显地使用了保罗用语：基督既然一次被献，担当了多人的罪。在这里礼仪和法理上的规则相遇。这并不是模糊地陈明说，基督把罪除去，而是清楚地陈明他亲自担当了罪。注意这个表达，“第二次显现，并与罪无关……(9:28)” 。这里的动词“担当”(希腊文 *enengkein*) 是直接按字面，从七十士译本的以赛亚 53 章中引用过来的。这一章的内容涉及了纯粹的代替性赎罪的意思。比较彼前 2:24, “他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪(希腊文 *anenengkein*)⁶¹。”

下一段必须要思想的经文是 2:14-15。基督藉着死败坏了那掌死权的。注意原文的重点在**死**这个字上，在这句经文里是名列最重要位置的。藉着死，死被废去了，这明显的是一种代替性的行动。然而，对此段经文也有其它解释。早期教父有的认为赎价是付给了撒但。还有另外一些教父解释说，撒但越权了，被天父许可去折磨上帝的百姓，而

61 译者咨询马可牧师，这里魏志坚论及的希伯书 9:24 使用“*enengkein*”与彼前 2:24 使用的“*anenengke*”有什么不同。他的解释：没有不同。希腊文的“*anenengkein*”和“*enengkein*”意思相同，即“承担一些事情的负担”。魏志坚是在讲两处经文使用了同一个字，只是动词时态不同而已。*Enengkein* - 担当罪 to bear sin (不定式)；*Anenengkein* - 他担当了罪 he bore sin (一般过去式)。

不是基督。当然这些都是想像的观点。这仍然有一个问题，究竟为什么要提到撒但呢？答案可以从上下文里找出。这段经文的背景进入了天堂的世界，在这一点上作者引用了诗篇第 8 篇⁶²。并且，就此而论，作者开始谈及魔鬼。因为在世界历史的起初，魔鬼撒但那么的突出。然而，现在对死亡的恐惧不再是回顾过去的恐惧。而是魔鬼对未归主的人来世的痛苦折磨，这罪恶死亡的权势还掌握在牠手中。现在，基督藉着自己的死，把我们从这永死的痛苦中拯救出来。

礼仪术语

书信中使用了四个术语来表达基督献祭的果效。它们并其希腊文分别是：赎罪 (*hilaskesthai*)；洁净 (*katharizein*)；成圣 (*hagiazerein*)；完全 (*teleioun*)。

2:17 中用了赎罪 (*hilaskesthai*)：“……要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。”异教的古典作家也使用这个字。然而，他们总是有众神明们

62 就该句翻译，译者咨询马可牧师，为什么 2:14-15 与诗篇第 8 篇相关呢？他的解释：2:7 引用了诗篇第 8 篇，这与上帝起初的创造有关。同时在人类历史的开始，伊甸园里，撒但扮演了突出的角色。因此，2:14-15 的背景引入了伊甸园的世界。所以，魏志坚解释说为什么在 2:14-15 提及了撒但。

(the gods)作为其宾语。希伯来书信中，**复数的罪(the sins)**是其宾语。作为古典异教作者的用法，该字的意思是安抚神明或平息神明的愤怒。很清楚地，这个概念用在罪上是没有意义的。我们不能说安抚罪或平息罪的愤怒。所以，作者并没有按该字原来意思使用它，而是按七十士译本中的含义使用的。它服务于翻译希腊文 *kipper*，意思是**遮盖**。然后，希伯来书信的使用与旧约的用法有些许不同。因为，旧约中是人(**the persons**)被遮盖，然而在希伯来书中是**罪(the sins)**被遮盖。然而，旧约中有一处经文与 2:17 中的概念完全一致，即诗 65:3 (旧约原文希伯来文是第 4 节)：“……至于我们的过犯，你都要**赦免** (*expiate*—修定版边注)。”

洁净(*katharizein*)出现了几次。该字的名词形式可以在 1:3 看到，动词形式见 9:14，22-23；10:2。这是一个最容易误导的用语，引致我们思想一种伦理道德方面的运用。但是那并不是其要表达的含义，而是表明**洁净罪，把罪洁净除去**。这种行为有时是纯粹宣告性的。比方说，祭司要洁净一个大麻风病人，就是一个外部的宣告。当然，祭司对此没有内在的行动。

进一步要注意的是，这并不是圣灵而是**血**所表明的洁净工作。所以，很清楚地，这个字的含义是**洁净罪**

(purifying of guilt)。因此，它与 kipper (遮盖)是同等
的。比较伯 7:21，“何不赦免我的过犯，除掉我的罪孽？”
因此，祭司使罪洁净，当然不是清洁罪，而是表示罪的
洁净和除去。比较福音书中的陈述，他的大麻风洁净了(清
洁了)，就是被清除了。

也要注意 1:3 中罪的复数形式：他洗净了人的罪
(purification of **sins**)。如果是伦理方面的运用，罪这个
字就该用单数形式表达为一个整体，不用复数形式了。但
是法理上的洁净，必须考虑到罪的单个项目。进一步地留
意动词形式是不定过去分词，暗示一个为选民进行的一次
行动并且不再重复的。最后要注意这是中动语态⁶³：“他洗
净了人的罪(having made in himself purification of
sins)……” 文中的 *di' heautou* (意思是“在他自己里
面” in himself) 很可能是后加的，虽然给出了正确含义，
但真的有些不必要。因所使用的中动语态本身，已表达了
与片语 *di' heautou* 同样的概念。

63 Middle voice, 可译作中动语态, 或中间语态。“中动语态最早
来自于印欧语系中一类具有曲折变化的动词范畴。如在希腊语中就有这
样一个“反身语态”(reflexive voice), 等同于中动语态……还有些
语法将中动语态解释为动词的一种形态, 用来表示动词主语同时为施动
者和受事者, 其动作涉及自身, 与希腊语中的反身语态如出一辙”。引
自: 胡敏. 英语过程小句中的中动语态. [J]. 重庆理工大学学报(社
会科学), 2013, 27 (4): 86-90。

9:14 中也加上了行动的目的，即，事奉那永生的上帝。意思是说基督除去了这个事奉的拦阻。所以，这里不是指敬拜者的道德心态，而是在法理的一面，即拿去了敬拜的不够资格。

10:2 中，是关于良心有否被洁净的问题。这很清楚地是指罪疚。9:22-23 中，列举了要洁净的物件，包括敬拜的器皿，祭坛等等。所以，再一次的，这不是指伦理道德层面的转变。

现在我们应该思想动词**成圣**(希腊文 *hagiazerein*)。就该词的意思我们可能很容易被误导。因为别的地方有对**成圣**(英文 *sanctify*)这个字与**称义**(英文 *justification*)的区分。然而，在这里并未做此区分。希伯来书信中只有一处经文出现了与保罗一样的**成圣**概念，即 12:14。其它包含该字的经文有：2:11；9:13；10:10，14，29；13:12。

在某点上，**成圣**(*sanctifying*)完全地与**洁净**(*purifying*)同义，只不过意思上会更进一步。在**洁净**(*purifying*)的情况下，必须加上进一步的修饰语，**事奉永生的上帝**。但是在**成圣**(*sanctifying*)的情形下是不必的，因为成圣已经包含了事奉永生的上帝这个概念。**成圣**这个字既包括消极层面的除去罪的含义，也包含积极层面的事

奉上帝的含义。根据 10:10，也是只一次献上他的身体，所有属他的人就得以成圣。

2:11 中的使用看起来与此不同：“因那使人成圣的和那些得以成圣的，都是出于一……”但是，在这节经文中，**那些得以成圣的**不是说，他们在一个的成圣的持续状态中。作者乃是有意描述他们的特点，比较得以成圣的人，与产生成圣果效，使人得圣的那一位。

现在来看**完全**(*teleioun*) 这个字。应该比较前面引用与基督论相关的经文中该字的意思。在那些经文中，从没有任何**道德完全**的意思，但总是指**适宜某职分**的意思。就信徒而言，当从**救赎论**的角度来思考这个字。相关经文：7:11, 19; 9:9; 10:1, 14; 11:40; 12:23。所列举的前四段经文都是消极方面的，表明旧约不能成为完全。所以，暗示着新约可以成为完全，意思是为这个目的做准备。这个目标总是事奉上帝。所以，在这方面完全(*teleioun*)与成圣(*hagiazerein*)相同，增加了积极的目的。这可从动词的宾语看出来。上述相关经文中，几乎都是成为完全的人是敬拜者，那些接近上帝的人。所以，它表明了相对立的旧约的无能。它带来了更美的盼望，即，亲近上帝。在 10:1-2 当中，暗含了完全(*teleioun*)的目的，即，敬拜者良心上就不再觉得有罪了。

下一段要思想的经文是 11:39-40。这里基督做成的完全的果效带回给旧约信徒。所以，一种回溯的效果归结到基督的工作上。然而，这些旧约的信徒们并未受到影响，直到基督实际地执行了他的献祭。他们为此等候了多年。他们活着的时候没有看到应许的实现，“因为神给我们预备了更美的事，叫他们若不与我们同得，就不能完全。”这当然暗含着，他们**现在**也已经得以完全了。

关于从句“**因为神给我们预备了更美的事**”有所争论。问题是，**比什么更美**？第一个观点是：新约的我们比旧约信徒在他们的时代所领受的，对完全的**遥望**更美。根据这种观点，给我们所提供的的更美的事就是**不必等待完全的过程**。第二个观点是：假设旧约信徒不必等待完全，新约信徒实际领受的**比这种假设情况下所得到的更好**。如果是这样的话，世界早已经结束了，并且书信的读者从来也不会出生的。在这个观点里更美的事就是，旧约信徒的完全延后，直到新约信徒有机会出生。显而易见地，这两种解释的前一种是更好的。

所有这此术语描述了赎罪，不是从其内在的本质出发的观点，而是从法理结果的角度来看。保罗的观点正好相反：从赎罪内在发生了什么来看待果效。保罗解释赎罪完

全是从其果效来看的。这是不同于希伯来书信作者的一个重要特点。

附录 1:

新约中出现“约”的经文中英对照

(译者整理)

新约中出现“约”的经文共 33 处，“约”字出现 34 次。除了希伯来书中提及的 17 处“约”的经文以外，其它部分共 16 处。和合本，英王钦定本(KJV)和英文标准版(ESV)的相关经文中英对照如下。其中“约”字的英文有“testament”和“covenant”两种表达方式。英王钦定本(KJV)的相关经文中，使用“testament” 13 次，使用“covenant” 22 次。英文标准版(ESV)使用“testament” 13 次，使用“covenant” 21 次。

主耶稣亲口讲的：

太 26:28 因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。

For this is my blood of the new testament, which is shed for many for the remission of sins. -KJV

For this is my blood of the covenant, which is poured out for many for the forgiveness of sins. -ESV

可 14:24 耶稣说：这是我立约的血，为多人流出来的。

And he said unto them, This is my blood of the new testament, which is shed for many. -KJV

And he said to them, “This is my blood of the covenant, which is poured out for many. -ESV

路 22:20 饭后也照样拿起杯来，说：这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的。

Likewise also the cup after supper, saying, This cup *is* the new testament in my blood, which is shed for you. -KJV

And likewise the cup after they had eaten, saying, “This cup that is poured out for you is the new covenant in my blood. -ESV

路加写作的圣经部分：

路 1:72 向我们列祖施怜悯，纪念他的圣约—

To perform the mercy *promised* to our fathers, and to remember his holy covenant- KJV

To show the mercy promised to our fathers and to remember his holy covenant- ESV

徒 3:25 你们是先知的子孙，也承受神与你们祖宗所立的约，就是对亚伯拉罕说：地上万族都要因你的后裔得福。

Ye are the children of the prophets, and of the covenant which God made with our fathers, saying unto Abraham, **And in thy seed shall all the kindreds of the earth be blessed.** -KJV

You are the sons of the prophets and of the covenant that God made with your fathers, saying to Abraham, ‘And in your offspring shall all the families of the earth be blessed.’ -ESV

徒 7:8 神又赐他割礼的约。于是亚伯拉罕生了以撒，第八日给他行了割礼。以撒生雅各，雅各生十二位先祖。

And he gave him the covenant of circumcision: and so *Abraham* begat Isaac, and circumcised him the eighth day; and Isaac *begat* Jacob; and Jacob *begat* the twelve patriarchs. - KJV

And he gave him the covenant of circumcision. And so Abraham became the father of Isaac, and circumcised him on the eighth day, and Isaac became the father of Jacob, and Jacob of the twelve patriarchs. -ESV

使徒保罗写作的圣经部分：

罗 9:4 他们是以色列人；那儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的。

Who are Israelites; to whom *pertaineth* the adoption, and the glory, and the covenants, and the giving of the law, and the service *of God*, and the promises;-KJV

They are Israelites, and to them belong the adoption, the glory, the covenants, the giving of the law, the worship, and the promises. -ESV

罗 11:27 又说：我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约。

For this *is* my covenant unto them, when I shall take away their sins. -KJV

“and this will be my covenant with them when I take away their sins.” -ESV

林前 11:25 饭后，也照样拿起杯来，说：这杯是用我的血所立的新约，你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我。

After the same manner also *he took* the cup, when he had supped, saying, This cup is the new testament in my blood: this do ye, as oft as ye drink *it*, in remembrance of me. -KJV

In the same way also he took the cup, after supper, saying, “This cup is the new covenant in my blood. Do this, as often as you drink it, in remembrance of me.” -ESV

林后 3:6 他叫我们能承当这新约的执事，不是凭着字句，乃是凭着精意；因为那字句是叫人死，精意（或作：圣灵）是叫人活。

Who also hath made us able ministers of the new testament; not of the letter, but of the spirit: for the letter killeth, but the spirit giveth life. -KJV

Who has made us sufficient to be ministers of a new covenant, not of the letter but of the Spirit. For the letter kills, but the Spirit gives life. -ESV

林后 3:14 但他们的心地刚硬，直到今日诵读旧约的时候，这帕子还没有揭去。这帕子在基督里已经废去了。

But their minds were blinded: for until this day remaineth the same vail untaken away in the reading of the old testament; which *vail* is done away in Christ. -KJV

But their minds were hardened. For to this day, when they read the old covenant, that same veil remains unlifted, because only through Christ is it taken away. -ESV

加 3:15 弟兄们，我且照着人的常话说：虽然是人的文约，若已经立定了，就没有能废弃或加增的。

Brethren, I speak after the manner of men; Though *it be* but a man's covenant, yet *if it be* confirmed, no man disannulleth, or addeth thereto. -KJV

To give a human example, brothers: even with a man-made covenant, no one annuls it or adds to it once it has been ratified. -ESV

加 3:17 我是这么说，神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空。

And this I say, *that* the covenant, that was confirmed before of God in Christ, the law, which was four hundred and thirty years after, cannot disannul, that it should make the promise of none effect. -KJV

This is what I mean: the law, which came 430 years afterward, does not annul a covenant previously ratified by God, so as to make the promise void. -ESV

加 4:24 这都是比方：那两个妇人就是两约。一约是出于西乃山，生子为奴，乃是夏甲。

Which things are an allegory: for these are the two covenants; the one from the mount Sinai, which gendereth to bondage, which is Agar. -KJV

Now this may be interpreted allegorically: these women are two covenants. One is from Mount Sinai, bearing children for slavery; she is Hagar. -ESV

弗 2:12 那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。

That at that time ye were without Christ, being aliens from the commonwealth of Israel, and strangers from the covenants of promise, having no hope, and without God in the world: -KJV

remember that you were at that time separated from Christ, alienated from the commonwealth of Israel and strangers to the covenants of promise, having no hope and without God in the world. -ESV

启示录

启 11:19 当时，神天上的殿开了，在他殿中现出他的约柜。随后有闪电、声音、雷轰、地震、大雹。

And the temple of God was opened in heaven, and there was seen in his temple the ark of his testament: and there were lightnings, and voices, and thunderings, and an earthquake, and great hail. -KJV

And the temple of God was opened in heaven, and there was seen in his temple the ark of his testament: and there were lightnings, and voices, and thunderings, and an earthquake, and great hail. -ESV

希伯来书中的 17 处相关经文

来 7:22 既是起誓立的，耶稣就作了更美之约的中保。

By so much was Jesus made a surety of a better testament. -KJV
This makes Jesus the guarantor of a better covenant. -ESV

来 8:6 如今耶稣所得的职任是更美的，正如他作更美之约的中保；这约原是凭更美之应许立的。

But now hath he obtained a more excellent ministry, by how much also he is the mediator of a better covenant, which was established upon better promises. -KJV

But as it is, Christ has obtained a ministry that is as much more excellent than the old as the covenant he mediates is better, since it is enacted on better promises. -ESV

来 8:7 那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了。

For if that first *covenant* had been faultless, then should no place have been sought for the second. -KJV

For if that first covenant had been faultless, there would have been no occasion to look for a second. -ESV

来 8:8 所以主指责他的百姓说（或作：所以主指前约的缺欠说）：日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约，

For finding fault with them, he saith, **Behold, the days come, saith the Lord, when I will make a new covenant with the house of Israel and with the house of Judah:**

For he finds fault with them when he says: “Behold, the days are coming, declares the Lord, when I will establish a new covenant with the house of Israel and with the house of Judah,

来 8:9 不象我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及的时候，与他们所立的约。因为他们不恒心守我的约，我也不理他们。这是主说的。

Not according to the covenant that I made with their fathers in the day when I took them by the hand to lead them out of the land of Egypt; because they continued not in my covenant, and I regarded them not, saith the Lord. -KJV

not like the covenant that I made with their fathers on the day when I took them by the hand to bring them out of the land of Egypt. For they did not continue in my covenant, and so I showed no concern for them, declares the Lord. -ESV

来 8:10 主又说：那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上；我要作他们的神；他们要作我的子民。

For this *is* the covenant that I will make with the house of Israel after those days, saith the Lord; I will put my laws into their mind, and write them in their hearts: and I will be to them a God, and they shall be to me a people:-KJV

For this is the covenant that I will make with the house of Israel after those days, declares the Lord: I will put my laws into their minds, and write them on their hearts, and I will be their God, and they shall be my people. -ESV

来 8:13 既说新约。就以前约为旧了；但那渐旧渐衰的，就必快归无有了。

In that he saith, **A new *covenant***, he hath made the first old. Now that which decayeth and waxeth old *is* ready to vanish away. -KJV

In speaking of a new covenant, he makes the first one obsolete. And what is becoming obsolete and growing old is ready to vanish away. -ESV

来 9:1 原来前约有礼拜的条例和属世界的圣幕。

Then verily the first *covenant* had also ordinances of divine service, and a worldly sanctuary. -KJV
Now even the first covenant had regulations for worship and an earthly place of holiness. -ESV

来 9:4 有金香炉（或作：坛），有包金的约柜，柜里有盛吗哪的金罐和亚伦发过芽的杖，并两块约版；

Which had the golden censer, and the ark of the covenant overlaid round about with gold, wherein *was* the golden pot that had manna, and Aaron's rod that budded, and the tables of the covenant; -KJV

having the golden altar of incense and the ark of the covenant covered on all sides with gold, in which was a golden urn holding

the manna, and Aaron's staff that budded, and the tablets of the covenant. -ESV

来 9:15 为此，他作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。

And for this cause he is the mediator of the new testament, that by means of death, for the redemption of the transgressions *that were* under the first testament, they which are called might receive the promise of eternal inheritance. -KJV

Therefore he is the mediator of a new covenant, so that those who are called may receive the promised eternal inheritance, since a death has occurred that redeems them from the transgressions committed under the first covenant. -ESV

来 9:16 凡有遗命必须等到留遗命（遗命：原文与约字同）的人死了；

For where a testament *is*, there must also of necessity be the death of the testator. -KJV

For where a will is involved, the death of the one who made it must be established. -ESV

来 9:18 所以，前约也不是不用血立的；

Whereupon neither the first *testament* was dedicated without blood. -KJV

Therefore not even the first covenant was inaugurated without blood.

来 9:20 这血就是神与你们立约的凭据。

Saying, This *is* the blood of the testament which God hath enjoined unto you. -KJV

Saying, “This is the blood of the covenant that God commanded for you.” -ESV

来 10:16 主说：那些日子以后，我与他们所立的约乃是这样：我要将我的律法写在他们心上，又要放在他们的里面。

This *is* the covenant that I will make with them after those days, saith the Lord, I will put my laws into their hearts, and in their minds will I write them; -KJV

“This is the covenant that I will make with them after those days, declares the Lord: I will put my laws on their hearts, and write them on their minds,” -ESV

来 10:29 何况人践踏神的儿子，将那使他成圣之约的血当作平常，又亵慢施恩的圣灵，你们想，他要受的刑罚该怎样加重呢！

Of how much sorer punishment, suppose ye, shall he be thought worthy, who hath trodden under foot the Son of God, and hath counted the blood of the covenant, wherewith he was sanctified,

an unholy thing, and hath done despite unto the Spirit of grace?—
KJV

How much worse punishment, do you think, will be deserved by the one who has trampled underfoot the Son of God, and has profaned the blood of the covenant by which he was sanctified, and has outraged the Spirit of grace?—ESV

来 12:24 并新约的中保耶稣，以及所洒的血；这血所说的比亚伯的血所说的更美。

And to Jesus the mediator of the new covenant, and to the blood of sprinkling, that speaketh better things than *that of* Abel.—
KJV

and to Jesus, the mediator of a new covenant, and to the sprinkled blood that speaks a better word than the blood of Abel. —ESV

来 13:20 但愿赐平安的神，就是那凭永约之血、使群羊的大牧人—我主耶稣从死里复活的神，

Now the God of peace, that brought again from the dead our Lord Jesus, that great shepherd of the sheep, through the blood of the everlasting covenant,—KJV

Now may the God of peace who brought again from the dead our Lord Jesus, the great shepherd of the sheep, by the blood of the eternal covenant,—ESV

霍志恒被誉为二十世纪英语世界里最有洞见的释经家,《希伯来书的教导》就是他的作品。本书收录了他在课堂上教授《希伯来书》时的讲稿,浓缩了他长期以来在该主题上耕耘的成果。该书是作者依据圣经在基督论和末世论等神学主题上的真知灼见,极有价值。

霍志恒首先研究了这封新约书信与旧约的紧密联系,并解释了旧约经文在新约中扮演着如此重要角色的原因。之后,他讨论了《希伯来书》中 Diatheke 概念,即,神与人之间的新约应许和旧约遗命如何影响整个基督教信仰。他还指出,《希伯来书》提出了自己的救赎和启示哲学,并就基督教末世论这一主题提供了重要的、纠正性的教导。最后,他阐述了这封书信关于基督的祭司职分,和新约中更美的祭物的信息。

《希伯来书的教导》为读者呈现了霍志恒严谨的学术研究、富有启发性的评论和深入的探讨。这是他对上帝的话语怀有热切之爱的证明。

霍志恒 (Geerhardus Vos) (1862-1949 年) 出生于荷兰,于 1881 年移居美国。先后在加尔文神学院、普林斯顿神学院和斯特拉斯堡大学学习 (获阿拉伯语博士学位)。1894 年,被按立为美国长老会牧师。在普林斯顿大学任教 39 年。此前,是加尔文神学院系统神学和释经学教授。



www.rtf-usa.com
rtfdirector@gmail.com

