

希伯來書



聖經之路出版社

總統聲明

BibleWay Publishing是一家非營利聖經事工機構，其主要工作是經營國際聖經的網站和電子書。

知識學院。IBKI的目標是讓任何有興趣更多了解上帝的人都能獲得聖經課程。

他的遺囑。學生無需到學院學習即可獲得證書或文憑。這些課程可以在線學習或在校學習。

課堂教學、Zoom視訊會議、下載到電子設備、電子郵件發送、列印，或被個人、團體或教會用於福音傳播活動。

該部會。IBKI不是經認證的機構。

我們建議您研讀聖經，以確定這些課程或其他來源所陳述內容的準確性。

國際聖經知識研究所（IBKI）課程中所呈現的「評註」是作者的觀點或意見。

編纂者。觀點常出現在音訊、視訊和印刷課程以及聖經註釋中，並且在教義中...

傳道者、牧師、神父、教士和拉比。

你應該始終核實所有這些評論、觀點和教導，因為尋求、了解和實踐是你的責任。

神的旨意。

要檢驗任何教義的真偽，可以閱讀不同的聖經譯本，並查閱聖經字典和詞彙表來了解其意義。

遇到不熟悉的字詞或片語時，務必謹慎對待字典中的定義，因為字典提供的只是字詞和片語的意思。

從原始語言到目前用法。

詞語和短語的意思會隨著時間而改變。此外，多個希臘詞語可以翻譯成一個詞，這可能會造成歧義。

原意。

願上帝引導你研讀祂的聖言聖經。

IBKI允許出於非商業目的下載和複製其全部課程內容。歡迎分享。

但不得出售、更改或收取書籍或課程費用。

蘭道夫鄧恩，總裁

聯絡我們：info.IBKI.english@gmail.com

網址：thebiblewayonline.com/IBKI-English.html

希伯來書

塞西爾·N·賴特

介紹

1. 內容。作者稱之為「勸勉之言」(13:22)——此表達方式在使徒行傳13:15中用來指講道或講道。其結構據說與會堂講道有許多相似之處：(a) 主題 (1:1-4)，(b) 邏輯嚴密的論證展開，以及 (c) 穿插勸勉段落（「讓我們」）。值得注意的是，其勸勉內容以教義為基礎。1:1至10:18主要論述教義，其中穿插勸勉；10:19至13:17主要勸勉，並穿插相關教導；13:18-25以個人寄語結尾，其中包含一則簡短的勸勉（第22節）。此外，聖經中沒有任何一部分比舊約更具預表性——舊約的預表和相應的新約的應驗。

風格。有人認為，這份文獻開頭像一篇散文或論文（1:1-4），中間部分像一篇講道（至13:17），結尾則像一封書信（13:18-25）。

在第22節甚至使用了動詞“我已寫”（*epesteila*），這是寫信的聖經表達，在欽定版寫了一封信中譯為“我常用信”。但結尾處並未指明作者身分或收信地點。然而，他們似乎彼此熟識（第19節；欽定版聖經10:34），並且都認識提摩太（第23節），提摩太是使徒保羅的信徒和同工。這封信可能面向比最初收信人更廣泛的讀者群體，而作者匿名也可能是為了避免因偏見而被拒收（這是早期的一種觀點），儘管送信人很可能會告知最初的收信人。（參見下一節第三段。）

3. 作者。東方的古代教會認為這封信是保羅所寫。但這種觀點並非在其他地方都得到不加批判的認同。亞歷山大的克萊門特（公元155-215年）認為保羅用希伯來文寫了這封信，路加將其翻譯成希臘文（因為雖然這封書信在情感上與保羅的其他書信一致，但其希臘文總體上更加精煉，文風也更加高雅，也更具修辭性）。後來，公元西比烏（公元392/63年）也持類似觀點。

有人認為路加翻譯了它，也有人認為是羅馬的克萊門特翻譯的，但他本人更傾向於後者，因為它的風格更接近克萊門特的風格。（然而，至今沒有任何證據表明存在希伯來原文，認為存在希伯來原文的觀點也沒有任何歷史依據；此外，語言專家似乎一致認為，希臘文本讀起來不像希臘文譯本。）

在西方，特士良（西元160-230年）認為巴拿巴是這封信的作者。然而，奧利金（約公元185-254年）則這樣表述：「我認為，這封信的思想出自使徒，但其措辭和用詞卻屬於記錄使徒話語的人，他只是在閒暇時記錄了使徒的口述。因此，如果任何教會認為這封書信出自保羅之手，就應該為此受到讚揚，因為誰將他所寫為無故的書信。」

值得注意的是，沒有人質疑它的靈感來源。到了公元4世紀中期，尤其是在接近末期（300年代），人們普遍接受其作者是保羅，不再像上文提到的亞歷山大的克萊門特、優西比烏和奧利金那樣提出異議，而且在之後的一千一百多年裡，直到十六世紀新教改革期間，作者身份問題才再次受到嚴重挑戰。

其他被認為是可能作者（而非譯者或抄寫員）的名字包括阿波羅、路加、巴拿巴、西爾瓦納斯和羅馬的克萊門特。此外，還有普里西拉（與……一起）。

西元 1900 年，德國神學家哈納克建議由她的丈夫亞居拉協助。

（除了羅馬的克萊門特[卒於公元97年？]之外，這些人都是保羅的私人朋友和同事，想必會反映出保羅的神學觀點。當然，這一切都只是推測。）

由於宗教改革時期一些人對本書作者身份存疑，因此，在大多數英文譯本中，本書在新約聖經的順序中佔據著一個獨特的位置，與拉丁文手稿的順序相同，始於保羅作者身份被明確認可之前，即介於確鑿無疑的保羅書信和所謂的普通書信之間。如果本書被確鑿地認為保羅所著，那麼由於其篇幅較長，它很可能被放在《哥林多後書》之後。然而，在大多數希臘文手稿中，它位於《帖撒羅尼迦後書》和《提摩太前書》之間。

然而，有些人堅持認為，鑑於當時的時代背景，這份文件匿名這一事實本身就足以推定其作者是保羅。一些早期教會的「教父」聲稱，保羅之所以沒有署名，是為了避免署名後被許多猶太弟兄拒絕閱讀，從而無法客觀地評判其內容。而當時，無論是皈依基督教的猶太人或是未皈依基督教的猶太人，都對保羅抱持如此強烈而普遍的偏見，這無疑是無可爭議的歷史事實。

反對保羅是《加拉太書》作者的最有論據或許是，在《加拉太書》2:1-4中，作者似乎把自己置於那些聽過主的道，並透過神蹟證實福音的人中間，而保羅卻明確否認他從人那裡得到福音，或者被教導福音，除非是「透過耶穌基督的啟示」（《加拉太書》1:11-12）。

但羅伯特·米利根在其《希伯來書》註釋的引言（第14-15頁）中回應道：「作者難道不是常常與讀者建立聯繫，以便更有效地贏得他們的心，並緩和自己的勸誡嗎？在同一封書信的第六章中，作者說：『所以，我們應當離開基督道理的開端，竭進到完全的地步，不必再立根基，就是悔改脫離死行、信靠神、洗禮的教義、按手禮、死人復活和永遠審判。』」

他繼續說：「難道我們由此就能推斷，這封信的作者和收信人一樣罪孽深重嗎？難道我們就能由此推斷，他和他們一樣，都需要被敦促和勸誡才能在基督教知識上臻於完美？難道我們就能由此推斷，他和讀者一樣，真的因為不可饒恕地忽視上帝的聖言而面臨背道的危險嗎？」

最後，米利根說（第18-19頁）：「路加可能在撰寫這封書信時擔任保羅的代筆人；而且，作為一位受聖靈感動的人，他或許在保羅的同意下對使徒的文風進行了一些修改，這並非完全不可能。但是，除非我們完全忽略教父們的證詞，否則我們不得不相信，保羅本人是這封信的真正作者。」

4.目的地。雖然沒有跡象表明這份文件的地理目的地（有人認為是耶路撒冷，有人認為是羅馬，還有人認為是亞歷山大，但也可能都不是），但它似乎主要是寫給那些不僅面臨背道（2:1；4:1）危險，而且面臨徹底叛教（6:4-6；10:26-29）危險的猶太基督徒的。文件中沒有提及與異教徒或外邦基督徒的任何爭議點，甚至沒有直接提到外邦人（參見2:16），但卻強調了他們極有可能變得不敬虔或重新皈依猶太教。主要是後者。因此，文件中著重強調了基督教優於猶太教，基督優於天上地下一切受造物。

該文件的整體基調（a）偶爾使用希臘化哲學術語，以及（b）所有舊約引文均不是來自希伯來文本，而是來自希臘化猶太人和說希臘語的基督徒使用的七十士譯本的希臘語譯本。可能表明收信人處於希臘化猶太教的環境中，而不是耶路撒冷或巴勒斯坦的環境中。

但這並非定論。因為據說保羅在他署名的書信中，既引用了希伯來文本，也引用了七十士譯本，這些書信寫給希臘化世界的猶太人和外邦信徒。而且在耶路撒冷，彼拉多不只用希伯來文，也用拉丁文和希臘文（希臘化時期的希臘文）在基督的十字架上刻下了銘文（路加福音 23:38，欽定版；約翰福音 19:20）。

因此，《希伯來書》的文本實際上並沒有提供任何關於其受眾確切位置的真正線索。

在《詹姆斯國王欽定版聖經》中，該文獻的標題為“使徒保羅致希伯來人的書信”，而“希伯來人”一詞在當時通常（但不總是）指的是巴勒斯坦猶太人。然而，這個標題僅見於較晚的抄本，並不具有權威性。但據稱最古老的抄本中的標題僅為“致希伯來人”，其收信人並無不同。

而且，雖然它不太可能是原始文件的一部分，但它是在很早的時候添加的。很可能表明人們很早就認為它是寫給居住在巴勒斯坦的猶太人的。

保羅確實自稱是「希伯來人所生的希伯來人」（腓立比書 3:5），儘管他是基利家城塔爾蘇斯的居民（使徒行傳 21:39）。但他也是「在這城[耶路撒冷]長大的」。

「迦瑪列的腳蹤，他照著我們祖先律法的嚴謹教導受訓」（使徒行傳 22:3）。似乎正是後者使他有資格自稱為希伯來人。

5.寫作時間。文本中也沒有確切的證據證明這一點。最晚的寫作時間可能是公元90年代初，因為羅馬的克萊門特在公元95或96年左右引用過它。但也沒有任何證據表明它不可能至少寫於公元70年耶路撒冷被毀之前的十年內。這很可能就是10:25中提到的“日子臨近”，許多學者都持此觀點。8:4和10:11的經文似乎表明，當時仍在舉行每日的獻祭，而耶路撒冷及其聖殿被毀後，獻祭就不復存在了。（另見下一段。）

6.寫作地點。有人認為13:24（「義大利人向你問好」）顯示作者當時身處義大利境外，與義大利同伴一起向義大利某處的社群致以問候。這使得羅馬成為該文件最有可能的目的地。但這並非必然。這段文字也可能意味著作者當時身在義大利，寫信給其他地方的社群，而文中提到的義大利人是...

當地居民向讀者致上問候。然而，如果保羅是作者，那麼這封信很可能是在他第一次獲釋後不久，大約公元63年，在羅馬寫成的。

7.相關性。雖然這篇文獻寫於歷史上的特定時期，面向特定的基督徒群體，但它對所有基督徒而言都具有永恆的意義。既能造就人，又能勸勉人。因為人性不變，每一代基督徒都面臨著類似的危險——我們這一代絕非例外。這部文獻提供了聖經中最豐富的研究資料之一，有人說，「聖經中沒有哪一卷書比它更被普遍認可為對福音的神聖詮釋，充滿了永恆的教訓。」而這種價值並不取決於它的寫作地點、作者或最初的收信人，也不取決於我們是否能夠完全確信這些信息。

概述

1. 神在古時藉著眾先知多次用多種方式對列祖說話，在末世藉著一個兒子——一個更偉大的使者（隱含的）——對我們說話——這是過去與現在的對比（第 1-2 節）。

2. 這位兒子（a）是上帝所立的萬物繼承人；（b）上帝藉著他創造了諸世界（aionas 時代）；（c）他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真像；（d）他用大能的話語托住萬有；（e）他潔淨了人的罪（祭司的職分），就坐在高天至大者的右邊（象徵君王身份，分享宇宙的主權）；（f）他遠勝過天使，承受的名號比天使更尊貴（這一思想將在第一章的其餘部分詳細闡述[參見第1章]）。

腓立比書 2:5-11] 及其在第 2 章中討論的含義（第 2b-4 節）。

註：神如今藉以說話的「子」就是「主」（2:4）、「耶穌」（2:9）、「我們所承認的使徒和大祭司」（3:1）以及「基督」（3:6）。這些以及以上內容將在經文後續部分詳細闡述。

二、比天使更偉大的兒子（1:5 - 2:18）。

1. 支持這一斷言的事實（1:5-14）：（a）上帝沒有對任何天使說：「你是我的兒子」（第5節）；（b）當聖子降世時，天使奉命敬拜他（第6節）；（c）神使他的天使成為靈（而非血肉之軀），使他的僕役（天使）成為火焰（可能意味著神是烈火，12:29）（第7節）——他們雖尊貴強大，卻仍然敬拜聖子（這似乎是其存在的意義）；恆的國度，並被喜樂的油膏抹，勝過他的“同伴”（勝過所有其他君王，使他成為“萬主之主，萬王之王”，啟示錄17:14）（第8-9節）；（e）被稱為主的聖子參與了宇宙的創造，宇宙將消亡、改變，但他將永不改變，他的年歲（10-122年）。（f）上帝曾對天使說過，像聖子那樣說：「你坐在我的右邊」（第13節；參使徒行傳2:34-36）；（g）天使都是服役的靈（不是統治者），被差遣出去為承受救恩的人服務（第14節）。

2. 上述肯定所蘊含的意義（2:1-18）：（a）需要比天使所傳達的信息更認真地對待透過聖子所傳達的信息（正如摩西的律法一樣，

使徒行傳 7:53 ;加拉太書 3:19) (第 1-4 節) ; (b)來世沒有受天使管轄 ,而是受人管轄 ,這人就是耶穌 ,他的兒子 ,有血有肉的人 (不是天使的本性 ,也不是幫助天使的) ,為了他的弟兄 (人類 ,他綁著自己) ,挽回了死亡 ,把他們從死亡中拯救出來 ,為了他的弟兄中獻出來 , 6-18 節) 。

三、比摩西更偉大的兒子

(上帝派往以色列的使徒 ,也是基督的預表) (3:1-4:13)

1. 基督的偉大之處 (1:1-6) : (a)參與建造了上帝的殿 (以色列) ,而摩西沒有 (1-4節) ; (b)摩西是上帝殿中忠實的僕人 ,而基督是上帝殿的兒子—「我們若堅持到底 ,就是我們的殿 ,是誰的殿呢?」 (5-6) 。

2. 勸勉人們要符合組成上帝之家的資格 (3:7-4:13) ; (甲)

「你們不可硬著心 ,像在曠野裡惹動你們一樣」 (3:7-19) ; (b)「我們當懼怕」未能實現神為祂的百姓所應許的進入安息的願望」 (4:1-11)—因為我們不能欺騙我們必須與之交往的那一位 (12-13節) 。

四、比亞倫更偉大的兒子

(以色列的大祭司 ,也是基督的預表) (4:14 - 6:20) 。

1. 基督更高的資格 (4:14-5:14) ; (a)祂“經過天庭” ,可以直接來到神面前 ,但祂也能“體卹我們的軟弱” ,因為祂“曾受過試探 ,與我們一樣 ,只是祂沒有犯罪” ;因此 ,我們應當“坦然無憐憫” ,因為祂“曾受過試探 ,與我們一樣 ,只是祂沒有犯罪” ;因此 ,我們應當“坦然無憐憫地來到施恩的寶座前 ,為要作得5:41) 。

16) ; (b)從人中選拔的大祭司的資格 (5:1-4) ; (c)基督的資格更優越 ,包括永遠按照麥基洗德的等次作祭司 (5:5-10)—這很難討論 ,因為讀者已經「聽覺遲鈍」 (5:11-14) 。

2. 基於讀者岌岌可危的處境的勸勉 (6:1-20) ; (a)離開初級階段 ,努達到完全 (屬靈成熟) (1-3節) ; (b)避免背道及其的結局 (4-8節) ; (c)不要懶惰 ,總要效法那些憑信心和忍耐 (makromimetai ,必然應恆久忍耐)許的人 (9-12) ; (d)像亞伯拉罕一樣 ,因著神旨意的永不改變而確信 ,從而擁有“堅強的鼓勵”和堅定的盼望 ,如同“靈魂的錨” ,延伸到“幔子”之外 ,耶穌作為先驅已經為我們進入那裡 ,“照著麥基洗德的等次永遠作了大祭司” (13-14) 。

20) 。

五、麥基洗德祭司職分優於亞倫祭司職分

(利未)祭司製度 (7:1-28) 。

1. 麥基洗德與眾不同且更勝一籌的地方 (1-25節) ; (a)麥基洗德既是君王又是祭司 (基督也是如此 ,但亞倫並非如此) (1-2節) ; (b)他的祭司職分並非世襲 ,並且

由於沒有記錄生命開始或結束的時間，他“一直作祭司”，彷彿（基督也是如此，但亞倫不是）（第3節）；（c）他比亞伯拉罕更偉大，祝福亞伯拉罕（“較小的從較大的那裡得到祝福”），並接受亞伯拉罕的十分之一，因此可以說，利未（亞伯拉罕的曾孫，以色列祭司的祖先）透過亞伯拉罕向他繳納十分之一，因為他還在亞伯拉罕的腰中（第4-10節）。

2. 律法（摩西律法）所依據的利未祭司製度的不完善（11-14節）：（a）從需要按照麥基洗德的等次而不是亞倫的等次設立另一位祭司可以看出（11節）；從律法的改變可以看出，允許祭司從猶大支派中興起，而摩西對摩西一字節的律法（12-14）。

3. 基督祭司職分的優越性，是照著麥基洗德的等次設立的（15-28節）：（a）不是照著屬肉體的誡命的律法設立的，而是照著永生（akatalutou，不朽壞的）的大能設立的（15-17節）；（b）帶來了比那已被廢掉的律法更美好的盼望，藉著這盼望我們得以親近神（18-19節）；（c）是憑著誓言設立的，而利未祭司的職分則沒有，耶穌作為祭司，成了「更美之約的保證人」（20-22節）；（d）

（一）設立了不變的祭司制度，使新秩序下的祭司能夠拯救所有透過他親近神的人，而利未祭司卻不能，因為他們自己因死亡而無法繼續（23-25節）；（二）基督純潔無瑕的品格和他為世人的罪獻上的完美祭品，證明了這一點（26-28節）。

六、聖子大祭司職分的至高無上

（圖像取自大贖罪日的儀式）（8:1-18）。

1. 在上天的帳幕裡（8:1-5）。
2. 在新的、更好的約之下（8:6-13）。

3. 前文的闡述（9:1-28）：（a）舊約及其條例的性質和限制（9:1-10）；（b）新約下更大更有效的獻祭（9:11-14）；（c）基督，而不是摩西，是新約的中保（9:15-22）；（d）基督自己，而不是動物，是新約下的完美祭品（9:23-28）。

4. 現實（原型）現在與影子（預表）以前（10:1-18）：（a）利未記（摩西律法）只包含將來美好事物的影子，並不完全有效（第1-4節）；（b）基督，最終的獻祭，代表了所預示的至高現實，他自己的獻祭是完全有效的（第5-18節）。

第七部分：基於上述內容的勸誡和實踐部分（10:19 - 13:17）。

1. 勸勉人藉著基督親近神，不要背道（10:19-39）：（a）要存誠心，以充足的信心親近神（19-22節）；（b）要持守所承認的信仰（23節）；（c）要彼此相顧，激發愛心，勉勵行善，不可停止聚會（24-25節）；（d）如果我們“領受了真理的知識，卻故意犯罪”，我們必招致神的懲罰。

確信上帝的懲罰（26-31節）；(e)但要回想你先前蒙光照之後的日子，怎樣受苦，怎樣犧牲，免得失去你的賞賜。要持守你的信仰，使你的靈魂得救，而不是退縮回沉淪之中（32-33節）。

39)。

2. 樹立古代英雄的信心作為效法的榜樣（11:1-40）；(a)信心的本質（第1-40節）3）；(b)洪水前人的例子：亞伯（第4節）、以諾（第5-6節）、挪亞（第7節）；(c)亞伯拉罕、以撒、雅各、撒拉和約瑟的信心（第8-22節）；(d)摩西和以色列人的信心，以及喇合的信心（第23-31）；

3. 耶穌的榜樣（12:1-3）：(a)我們既有這許多見證人如同雲彩圍繞著我們，就當存著忍耐（hupomones，堅定，恆久忍耐）的心，奔那擺在我們前頭的路程（第1節）；(b)你們要仰望為我們信心創始成終的耶穌，免得你們疲倦灰心（2-3節）；(c)基督徒生活中的艱難困苦是出於善意，旨在管教我們，塑造我們的品格（4-5節）。

11)。

4. 進一步勸勉要堅持（12:12-29）；(a)基於前面的內容（12-17節）；(b)也基於我們透過基督在天上的耶路撒冷錫安山上來到神面前的經歷，比在摩西帶領下在地上的西奈山上來到神面前的經歷要優越得多（18-29）。

5. 勸勉基督徒的職責（13:1-17）；(a)社會職責—愛弟兄、款待、記念被囚禁的人、尊重婚姻、避免不道德的行為、遠離貪財、知足常樂（1-6節）；(b)宗教職責

記念過去的領袖（或許已經過世），效法他們的信仰（因為耶穌永不改變，他對我們的期望也與他們相同），避免被各種怪異的教義所迷惑，靠恩典（藉著基督，儘管這會帶來責備）而非猶太教的禮儀來堅固自己，藉著基督不斷地讚美神，行，並分享你所擁有的善行者所擁有的善者（你所擁有的善者）。

- 你們現在的領袖（第 7-17 節）。

VIII. 書信結論（13:18-25）。

1. 作者的請求—懇請讀者為他禱告，願他早日與他們同在（第18-19節）。

19)。

2. 祝福（第 20-21 節）。

3. 個人資訊（22-23節）：(a)勸勉讀者“忍耐”作者剛剛寫的勸勉之言（22節）；(b)告知讀者“我們的弟兄提摩太已被釋放”，作者表示希望不久就能見到他（23節）；(c)請讀者向他們的領袖和所有聖徒問安—大概是為了他（24節上）；(d)來自義大利的人（大概是和作者在一起的人）向讀者問安（24節下）。

4. 最後的祝福（第 25 節）。

天使—他的侍從
第一章 :7 (出自詩篇104篇4節)

譯文：

詩篇 104:4 「他使他的使者成為靈，使他的僕役成為火焰」—其中「僕役」是「天使」的另一種讀法（NKJV）。

「他使風作他的使者，使火焰作他的僕人」—「他的天使風」是「風作他的使者」的另一種讀法（美國標準版）。

希伯來書 1:7：「論到天使，他說：『他使他的使者成為靈，使他的僕人成為火焰。』」（新欽定版）

“論到天使，他說：‘他使他的使者成為風，使他的僕役成為火焰。’”
（美國標準版）

釋義和/或評註：

詹姆斯·麥克奈特，《使徒書信》：“他使他的天使成為靈體，使他的僕役成為火焰；也就是說，關於天使最偉大的描述是，他們是不受肉體束縛的存在，他們以極大的熱情侍奉上帝。”

尼爾·R·萊特富特，《今日耶穌基督》：「但希伯來原文（美國標準版詩篇1:4:4）還有另一種可能的譯法，即祂的使者不是風，而是風。這是七十士譯本的譯法，也是《希伯來書》作者所採用的譯法，表明上帝可以隨心所欲地處置天使。」

他們除了順服或悖逆上帝之外，沒有自己的意志，基督徒也是如此。但他們也會犯罪，有些人確實犯了罪（彼得後書 2:4；猶大書 6）。 CNW

劍橋聖經註釋：「引用詩篇104:4。原文是對上帝的描述：『祂以風為使者（即信使），以火焰為僕役（侍奉者）』（《劍橋聖經註釋》）。我們的作者顛倒了其含義，或許是效仿了《以斯拉二書》8:22的作者，後者也採用了同樣的譯法。」

所以這意味著天使在自然界中執行上帝的任務。他們是上帝的僕人。

丁道爾新約註釋：“[詩篇 104:4] 的希伯來文譯本可能是‘上帝使風成為他的使者，使火焰成為他的僕人。’作者所遵循的七十士譯本是‘他使他的天使成為風，使他的僕人成為火焰。’”

有人認為，上帝常用「變幻莫測的現象之衣」來裝點天使，彷彿將他們化作風火。然而，更恰當的解釋是，天使是上帝的使者，他們披戴上帝的量，在自然界中執行祂的旨意。為了達成這一目標，他們被允許與狂風暴雨和烈焰合作，就像他們在西奈山所做的那樣。但是，無論他們的服事多麼重要，無論他們的表現多麼完美，他們始終是上帝的使者和僕人。相反，聖子被聖父稱為“祂”，而不是“使者”。

上帝，祂坐擁永恆的寶座，祂是至高無上的君王，祂以公義統治祂的國度。

AT Robertson，《新約中的文字圖畫》：“盧內曼認為，這裡的希伯來原文翻譯有誤，意思是上帝讓風（而不是天使）成為他的使者，讓火焰成為他的僕人。這都是真的（他確實這樣做了），但這並不是這段經文的重點。”

傳道人有時也像狂風暴雨或熊熊烈火。

註：在被稱為比喻的修辭手法中，比較並非使用“如同”或“像”，而是以現實來表達，例如詩人所說的“我的愛人是一朵紅紅的玫瑰”，或者希伯來書12:29所說的“我們的神乃是烈火”。事實上，羅伯遜將希伯來書1:7當作比喻。

陳述。

講道者評論：「這段經文的量在於它生動地展現了至高者由天使侍奉的景象，這些天使「聽從他的命令」，像風一樣不知疲倦，像火一樣精妙。」（實際上，這是對這段經文的另一種比喻解讀。）

《希臘文新約註釋》：“《希伯來書》的作者接受了七十士譯本（詩篇104:4）的譯法，這符合他的目的，即表明天使的典型功能是服侍，他們的形態和外貌取決於上帝的旨意。這在當時是猶太人的觀點。”

R·米利根，《希伯來書》：「但是，第一句中『pneumata』一詞是什麼意思呢？它是指靈，就像我們常用的《詹姆斯國王欽定版聖經》中解釋的那樣，還是指風，正如一些人所聲稱的那樣？這必鬚根據這段經文的範圍來確定，顯然，這段神的目的不是為了使天使，而是透過對比天使而抬高。」

「那麼，如果說上帝使祂的天使像不可阻擋的狂風和暴風雨一樣強大，這與使徒的意圖非常吻合；也與下一句的範圍和結構非常吻合，在下一句中，上帝的僕人不僅被比作火，而且被比作火焰。」

【這指的是用比喻的方式來理解這段經文。 CNW】但在這種情況下，雖然希伯來語中可能使用了“ruach”一詞（而且確實如此），但它最有可能被譯為希臘語“anemos”，如出埃及記10:13, 19 ;14:21等處所示，而不是“pneuma”。「pneuma」在古典文獻和聖經文獻中常用的意義是「氣息」或「靈」。它很少（如果有的話）指稱狂風或暴風雨，除非是比喻用法，如出埃及記15:8, 10中指耶和華的氣息。_____

因此，我們英文譯本中使用的「靈」一詞，更符合上下文和一般用法。在整本聖經中，「靈」一詞常與「肉體」形成對比，後者象徵一切軟弱、脆弱、墮落和易腐爛的事物；而前者則象徵著堅強、純潔和不朽壞的事物。…… _____

因此，作者要有效地提升天使在希伯來弟兄眼中的地位，除了稱他們為靈體之外，別無他法；也就是說，稱他們為「量超群」的存在，並且完全擺脫了肉體的一切弱點、污穢和缺陷。 _____

「這也與聖經中記載的這些純潔天界智慧生物的歷史非常吻合。他們一直擔任上帝的僕人（leitourgoi），耶和華的敵人在他們面前常常像蠟或秸稈在火焰前融化一樣消散。」

索多瑪和蛾摩拉的覆滅充分證明並闡明了這一點（創 19:1-2）。

26）；埃及人長子的毀滅（出 12:29,30）；大衛統治下以色列人所受的懲罰（撒母耳記下 24:15-17）；亞蘭王便哈達軍隊的潰敗（列王紀下 6:8-23）；以及西拿基立軍隊的覆滅（列王紀下 19:35）。

總結發言：

讀者可以看出，《希伯來書》1:7 存在翻譯難題。新欽定版（以及舊欽定版）與美國標準版之間的文本差異，以及它們頁邊空白處的註釋，都體現了這個難題。然而，其主要問題在於，pneumata究竟該譯為「靈」還是「風」。

如果譯為“風”，那麼正如許多註釋者所言，“風”和“火”很可能都是比喻義。如果譯為“靈”，如《詹姆斯國王欽定本》所譯，“火”仍然很可能是比喻義。

麥克奈特和米利根的觀點一致，兩人都與欽定版聖經和新欽定版聖經的文本譯文相符。但米利根不遺餘地詳細論證支持這一譯文，在我看來，他的論證頗具說服力。

這解釋了他在《希伯來書》大綱中第二章第一節（c）的措辭如下：「上帝使他的使者成為靈（而不是肉體），使他的僕役（天使）成為火焰（可能在某種意義上，上帝是一團吞噬的火，12:29）」也就是說，這是比喻性的。

來世 第二章 :5、9

1. 希伯來書 2:5：“因為他沒有將我們所說的來世交給天使管轄。”

在我們常用的英文新約聖經譯本中，有四個不同的詞被譯為“世界”（aion，意為“時代”，出現38次；ge，意為“地球”，出現1次；kosmos，通常指宇宙，出現186次；以及oikoumene，指可居住或有人居住的地球，出現14次）。上文中「世界」一詞即為oikoumene。它在新約聖經中出現15次，在馬太福音24:14；路加福音2:1；4:5；使徒行傳11:28；17:6,31；19:27；24:5；羅馬書10:18；希伯來書1:6（上文）；2:5；啟3:10；12:9；16:14被譯為“世界”，在路加福音21:26中被譯為“地球”。

除了上文中提到的「來世」之外，所有提及的都是我們當前的地球，或者更形像地說，是地球上的居民，這一點可以透過逐段分析來看出。

但對於“將來的世界”（ten oikoumen ten mellousan，意為“將來有人居住的地球”，2:5）的含義，註釋家們並沒有完全達成共識。這與6:5中的“將來的世界”（mellontos aionos，意為“未來的時代”）在希臘原文中的表達並不相同。請注意以下幾點：

1. 《劍橋聖經註釋》：“來世：天上的世界，從某種意義上說，這是整封信的主題。”

2. BW Johnson，《人民新約註釋》：“字面意思是‘未來有人居住的地球’。猶太人稱猶太時代為‘現世’。其後的時代將是來世。這裡指的是未來的福音時代，而不是永恆的世界。”

個人觀察：無論約翰遜的結論是否正確，他得出結論的推理過程並非定論。就馬太福音12:32「無論是今世，或是來世」（oute en touto to aioni oute en mellonti）而言，他的結論或許正確，或許不正確。這段經文是在基督在世、猶太時代結束之前所說。但以弗所書1:21寫於猶太時代結束、福音時代已經到來之後，「不但今世，就是來世」（ou monon en to aioni touto alla kai en to mellonti）顯然指的是不僅在現今基督徒在世的時代，也包括之後的永恆時代。

耶穌自己（可 10:30；路加福音 18:30）在猶太時代結束之前，就應許他的使徒們「如今在世上」的某些祝福。顯然是指他們在世上所獲得的祝福，以及在來世永恆世界中的永生。．．以及來世的永生」（nun en to kairo. . .）。

此外，在路加福音20:34-36中，耶穌說：「今世之子（ainos touto，今世）娶妻嫁人；但那些被認為配得進入那世（ainos ekainou，那世）並從死裡復活的人，既不娶也不嫁，因為他們不能再死。他們如同天使，是復活之子，是神的兒子。」

因此，約翰遜的結論，無論正確與否，似乎都沒有得到其前提的充分支持。）

3. 托馬斯·休伊特，《丁道爾註釋》：“有人認為，‘來世’（he oikoumene he mellousa）與經文‘然而，我們照他的應許，盼望新天新地，有義居在其中’（彼得後書 3:13）’的含義相同。在6:5中，‘有義居在其中’（彼得後書 3:13）’的含義相同。在6:5中，這個表達有人地出現，但這次地出現的

此處使用了“（年齡）”一詞。該表達很可能與「在這些日子的末期」（1:2，RV）意義相同。這類字詞意義廣泛，涵蓋了神為拯救人類所採取的全部行動。加爾文指出，“來世並非我們復活後所盼望的，而是始於基督國度之初的，但毫無疑問，它將在我們最終的救贖中完全實現。”無論該短語的含義如何，它並非指“受制於天使”，而僅僅表明，屆時新的秩序將不再受制於任何事物，而是受制於基督，即人子。

4. 詹姆斯·麥克奈特，《使徒書信》：“福音時代被稱為ainos milloutos，即來世（來6:5），但從未被稱為oikoumene millousan，即可居住的未來世界。這個短語，

如果我沒記錯的話，這象徵著應許給亞伯拉罕及其屬靈後裔的天國。

因此，正如「世界」(路加福音2:1及其他經文)通常用比喻義指世上的居民一樣，「萬民」(希伯來書 1:14)很可能指來世的居民，即「承受救恩的人」。

5. 羅伯特·米利根，《希伯來書》：「將來的世界(希伯來文 :he oikoumene he mellousa)指的不是馬太福音12:39等經文所說的『將來的時代』(希伯來文 :ho aion ho mellon)，而是指在彌賽亞的統治和治理下可居住的世界(希伯來書1:6)。」

對人類而言，它是首先被創造出來的(創世記1:28-31)；而且根據耶和華永恆不變的旨意，它仍然屬於人類。

個人觀察：米利根的評論將人類居住的地球涵蓋了彌賽亞統治下的現在和未來的世界(時代)，似乎有很多值得稱道之處。

將來有一天，第一層天和第一層地(地球及其周圍的廣闊空間被稱為天，也被稱為諸天)將會消失，取而代之的是一個新天新地，一個連續體，其中有義居所(彼得後書 3:12-13；啟示錄 20:11；21:1-2)，有一座天城，新由耶路撒冷所創造(而啟示錄，啟示錄，啟示神21:10-11)，居住在那裡的是那些名字記在羔羊生命冊上的人(啟 21:24-27)。

此外，自從基督復活升天以來，祂就擁有天上地下一切的權柄(太28:19)，並且祂將在天上地下作王，直到所有仇敵都被祂踩在腳下(徒2:33-35)，這最後就是死亡。當世界毀滅(參考啟20:13-14)和現今世界的終結之時，祂將把國度交還給父，自己則順服父(林前15:20-21)。

28)——然而，顯然，儘管地位從屬，卻永遠與主共同執政(參考希伯來書1:8；以賽亞書9:6-7；但以理書2:44；啟示錄22:1-5)。註：若有人堅持前三段經文未必涵蓋永恆，那麼啟示錄22:1-5無疑涵蓋了永恆，因為在這段經文中，「神和羔羊的寶座」——在「天上的耶路撒冷」(希伯來書12:22)——將降臨到「新地」。

(啟 21:1-2, 10)——天與地彷彿合而為一。

二、希伯來書 2:9：“(甲)惟有耶穌，比天使微小一點，(乙)因受死的苦，得了榮耀尊貴為冠冕，(丙)好叫他因著神的恩，為人人嚐了死味。”

這樣的(來自 ASV)盡可能地接近原文的字面翻譯，為了在語法上表示和突出原文，我們用(a)、(b)和(c)引入了它的三個主要組成部分，並用破折號將它們分隔開。

由此可見，(b)和(c)與(a)的關係同樣密切，省略(b)或(c)都不會破壞句子的語法結構。然而，這樣做卻無法表達作者想要傳達的全部意義。同樣顯而易見的是，(b)在思想上與前文第 8 節更為緊密相關，而(c)則與後文第 10-18 節更為緊密相關；這很可能解釋了為何提及順序與實際發生順序相反。

各種譯本都試圖透過釋義來改善原文的表達，有些譯本的釋義程度更高，有些則稍遜一籌。但不可避免地，它們在一定程度上模糊了我們剛才提到的精確思路。以下列舉了一些釋義程度遞增的譯本，讀者可以自行判斷這些譯本是否以及在多大程度上提升了原文的表達效果。

NIV：“但我們看見那比天使微小一點的耶穌，因受死的苦，得了榮耀尊貴為冠冕，好叫他因著神的恩典，為人人嚐了死味。”

NAB：“但我們確實看到耶穌因受死而得榮耀尊貴為冠冕：耶穌，比天使微小一點，為要照上帝的恩典，為眾人嘗死味。”

巴克萊：“我們看到的是耶穌。他曾短暫地降卑於天使之下。但如今我們看到他因所受的死而得著榮耀尊貴的冠冕，因為這是上帝的恩典旨意，要讓耶穌為眾人受死。”

菲利普斯：「我們實際看到的是，耶穌在暫時被降為低於天使的地位（因此遭受痛苦和死亡）之後，為了蒙上帝的恩典，為世人嚐到死味，如今他已獲得榮耀和尊貴。」（菲利普斯按照事件發生的順序進行了精彩的重新排列，但這樣做卻模糊了上述精確的思路聯繫。）

言語…分割靈魂與靈性

第四章：12-13

經文（ASV）：12. 因為神的話是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更鋒利，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入剖開，連心中的思念和主意都能辨認。13. 並且被造的，沒有一樣在他面前不顯明的；原來萬物在他眼前都是赤露敞開的，在我們與他有關的那一位面前。

這些經文是對基督徒的緊急勸勉，勸誡他們不要重蹈以色列人在摩西統治下所犯的錯誤，因為不服從上帝的話語，失去了進入迦南的希望和應許，擺脫了埃及的奴役和曠野旅程的艱辛，這預表了上帝所有忠實兒女在天上的迦南所享有的安息。給肉身的每週安息日也是迦他的聖日也是朝南以色列人的預表也是。

第12節論述瞭如果我們允許神的話語正確地進入並運行，它對我們內心所產生的主觀影響。第13節則描述了神本身對我們所產生的類似客觀影響——這應該成為我們讓神的話語在我們生命中掌權的強大動_____。

1. 「神的話語」。這裡顯然指的是神藉著先知（1:1）、天使（2:2）和祂的兒子（1:2；2:3）所說的話，而不是指道成肉身的基督，正如啟示錄19:13所說（參考約翰福音1:1,14；2:1）。但開頭的「因為」一詞表明，它的具體含義與「神的子民的安息日」（4:4）有關，尤其關乎誰可以進入安息日，誰不可以進入，正如摩西（3:5）和大衛（4:7）所預言的，以及這裡基督所啟示的。

受感召的代言人，《希伯來書》的作者（3:7 - 4:11），無疑也透過他的其他代言人（參考 4:1-2, 11）。

2. 「活潑的，是有功效的。」也就是說，神的話語是適用的、有約束的、有效的——在今天，在基督裡，正如過去一樣——在某些方面甚至更加如此（見2:1-）。

4 ;10:26-31）。

基督是更美之約的中保，這約有更美的應許，比摩西所作的與屬肉體的以色列人所立的舊約更美（8:6）。神賜給屬肉體的以色列人第七日，即祂從創造中休息的日子，作為每週的安息日，是預表將來藉著基督而來的更美之事的「影子」（西2:16；參來8:4-5；9:11；10:1）。

每週的安息日對基督徒沒有約束，因為要求遵守安息日的盟約在基督死後被廢除了（“他除去先前的，為要立定後來的”，10:9），而且在基督所立的新約下，也沒有規定每週要遵守安息日。

如前所述，這只是基督所帶來的更美好事物的「影子」。是為神的子民保留的安息日安息的影子（4:6）。是為過去屬肉體的以色列信徒以及末世屬靈的以色列信徒預備的更美好的安息。當我們歇了地上的一切勞作，正如神歇了創造天地萬物及其居民的工作一樣，我們就能進入這安息（來4:9-11；參啟14:13）。

它適用於所有世俗時代「順服」上帝「活潑、有功效」的聖言的人，但不適用於任何時代「不順服」的人。

3. 「比一切雙面刃更鋒利」——最具穿透的那種。在以弗所書 6:17 中，神的話語被稱為“聖靈的寶劍”，用於屬靈的爭戰。然而，這裡所思考的神的話語，是指它能夠穿透並揭示每個人的內心，使人進行內省的能。

4. “甚至能刺穿靈魂和精神，關節和骨髓。”

「靈魂」和「精神」常被互換使用，分別指「內在的人」和「外在的人」。

（哥林多後書 4:16）。但當它們彼此區分開來時，「魂」（psuche）指的是人與動物所共有的物質生命，「靈」（pneuma）指的是人按照上帝的形象所創造的那部分，它使人與上帝相似，而動物則不具備這種相似性。

「關節」主要是指骨頭緊密連接在一起，以便彼此活動的地方。「骨髓」一詞則被比喻為靈魂的深處，例如公元前5世紀歐裡庇得斯在《希波呂托斯》第225行中寫道：「為了建立適度的友誼，而不是為了靈魂深處的骨髓」（文森特，《新約詞彙研究》）。

因此，上述短語是一種比喻，用來形容人的內心深處，被上帝的聖言所滲透，其各個部分彷彿被敞開，供人內省。但這並不意味著它將「靈魂」分離出來。

從“精神”或“關節”到“骨髓”但從比喻意義上講，它滲透到所有這些部分的“分割”之中。

5. 「能敏銳地洞察人心。」這句話更進一步、更直白地表達和定義了前文，但「能敏銳地洞察」似乎未能充分體現希臘原文中的動詞形容詞kritikos的含義，該詞意為善於洞察或判斷。（英文單字「critic」（評論家）即源自於此。）

這個字延續了分割的涵義。它源自希臘語“krinein”，意為分割或分離，這與“判斷”的含義相吻合，而“判斷”在新約中的通常含義是指篩選和分析。

證據。在批判（kritikos）中，辨別和判斷的概念融合在一起。」（文森特，《詞語研究》）透過正確進入人心內部運作，上帝的話語不僅向個人揭示其行為的本質，也揭示其「內心的思想和意圖」他自己的內心。

「此外，這（kai），即聖言的內在運作，與上帝本身那不可避免、探尋的審視相呼應，而我們必須與上帝打交道」（馬庫斯·多茲在其《希臘文新約註釋》中對《希伯來書》的註釋）。這項補充事實在下一節經文中闡述如下：

6. “13. 在他眼前，沒有一樣受造物是不顯露出來的；萬物在他眼前都是赤露敞開的，我們必須向他交賬。”

因此，上帝甚至知道我們對祂聖言最深切的反應和態度，即使我們成功地將這些反應和態度對許多甚至所有人隱瞞起來。這應該成為我們欣然接受聖言在我們生命中完全掌權的最有動力，以免失去上帝應許賜予所有順服祂的兒女的安息日的盼望。在我們結束塵世的勞作和生命之後。

洗禮教義

“為死者受洗”

第六章第二節

本文旨在探討一個問題，即第6章第2節是否意在包含「為死人受洗」（林前15:29）。雖然其本意可能並非如此，但我們在此討論這個問題也並非不妥。

因為第30節引入了另一個同類型的論點（一直延續到第32節），或者，正如一些人所認為的，它甚至可能是同一個論點的一部分，所以我們將把兩者放在一起，儘管我們將大部分注意集中在第29節上。

經文（ASV）

29 不然，那些為死人受洗的人要做什麼呢？如果死人根本不復活，為什麼還要為他們受洗呢？30 為什麼我們時時也處於危險之中？

這就是所謂的人身攻擊論證。即攻擊人本身。在這種情況下，它暴露瞭如果死人沒有復活，那麼實踐與事實之間的矛盾。

這表明：(1) 即使不在哥林多（如果要在哥林多用人身攻擊來駁斥謬誤，幾乎必須在那裡），某些地方也有人“為死人施洗”，無論這究竟是什麼意思；(2) 作者認為讀者都了解這一事實；(3) 這並非普遍做法，因為參與其中的人被稱為“他們”，這似乎也排除了作者本人。然而，(4) 文中並未對此予以譴責，如果這種做法是錯誤的，這一點就顯得有些奇怪，尤其是在哥林多存在這種做法的情況下，因為這封書信的總體目的是為了糾正哥林多教會的道德、屬靈和教義上的偏差。

保羅最初的讀者無需他進一步闡述就能理解他論證的歷史背景，但我們今天卻不具備這種優勢。正是由於缺乏這種優勢，再加上「為了死人」這一表達中譯為「為了」的詞語含義靈活，導致了幾乎無窮無盡的理論（約有三四十種），其中一些顯然是錯誤的，另一些則更接近站得住腳，但沒有一種理論是確鑿無疑的。

因此，我們所能做的最好的事情似乎是：(1) 注意到最實際的供我們考慮的例子，並附上任何合適的評論；同樣地，(2) 提請注意希臘語單詞 *huper*（也譯作 *hyper*）的用法，該詞在“為死人受洗”這一表達中被翻譯為“為了”。

我們將按相反的順序進行。

*huper*的字面意思是「在…之上」、「高於」或「超越」。但在新約聖經以及七十士譯本中，它只以非字面意義出現。

胡珀在新約中

*Huper*在新約聖經中出現了 160 次。其中 134 次與屬格詞連用，包括我們這段經文；在 104 次中，它在欽定版聖經中被翻譯為“為了”；在 12 次中被譯為“的”；在 8 次中被翻譯為“為了（某人的）緣故”；在 3 次中被譯為“代表（某人）”；在 2 次中被代替“5 次”；次中，其他意義各有一次，包括以下意義：「就（某人）而言」（可 9:40）；「關於」（羅馬書 9:27）；「向著」（哥林多後書 7:7）；「代表」（腓立比書 1:29a）；「藉著」（帖撒羅尼迦後書 2:1）。

*Huper*與賓格共出現 20 次，其中 12 次譯為「在…之上」；3 次譯為「超過」；2 次譯為「比」；1 次譯為「在…之上」；3 次譯為「超過」；2 次譯為「比」；1 次譯為「在…之上」（哥林多後書 8:3）；1 次譯為「到」（哥林多後書 12:13）；1 次譯為「在上…22」。

*Huper*作為副詞出現 6 次，其中 2 次翻譯為「最主要的」；1 次翻譯為「更多」（哥林多後書 11:23）；1 次翻譯為「極度豐富地」（弗 3:20b）；1 次翻譯為「極度」（帖撒羅尼迦前書 3:10）；1 前 5:10）。

根據 Arndt 和 Gingrich 在《新約及其他早期基督教文獻希臘語-英語詞典》中的定義，*Huper*與屬格連用：(a) 為了，代表，為了某人或某事；(b) 與該事物的屬格連用，為了做某事；(c) 代替，代替，以…的名義。（有時與代表，為了…合併。）；(d) 表示原因或理由，因為，為了，為了；

(e)在 *hyper tes eudokias* (Phil.2:13) 中，超越是可能的；(f)關於，涉及 (about 相當於 *peri*，並且在手稿中經常互換)。

Huper 與資格連用：表示卓越、超越、超越、超越、比…更多。

Huper 作副詞時表示：更多（哥林多後書 11:23）。（參見以上譯本。）

* 泰耶也這樣說：“4. 是出於推動或促成的原因；因為，為了任何人或事物。”

精選解讀

1. 為死者施洗。「唯一合理的解釋是，哥林多的一些基督徒中存在這樣一種做法：為一位活著的基督徒代替一位在接受洗禮之前去世的皈依者施洗。這種做法在公元二世紀的馬西昂派中存在（馬西昂活躍於公元144年左右），更早的時候，在一個名為克林圖斯派的教派中也存在（克林圖斯活躍於公元100年左右）。

顯然，這種做法的目的是為了讓已故基督徒也能間接獲得洗禮帶來的益處。聖金口若望（卒於公元407年）對此有如下描述：「一位慕道者（即已做好洗禮準備但尚未實際受洗的人）去世後，他們把一個活人藏在死者的床下，然後來到死者的床邊，與他說話，死者沒有回答，於是活人就代替他回答，就這樣，他們為「死人了這些做法」，他所說的話，是否認可了這種做法，「死人所說的話，死人所說了。

當然不是。他刻意將自己與哥林多人區分開來，他開篇就直接向哥林多人講話，而將自己與那些沿用此習俗的人區分開來。他不再使用第一人稱或第二人稱，而是在整段經文中使用「他們」。這並非向他人證明什麼，只是人身攻擊。那些這樣做，卻又不相信復活的人，其實是自相矛盾。這種習俗可能起源於猶太皈依者，他們原本的信仰中也有類似的習俗。如果一個猶太人去時沒有潔淨自身，那麼就會有活著的人為他進行必要的潔淨禮，這樣死者就被視為潔淨了。（埃利科特《聖經註釋》，西元19世紀末）

「『如果死人根本不復活，那些為死人受洗的人該怎麼辦呢？』（第29節）哥林多人無疑深切感受到了這個問題，但我們卻對此感到困惑，因為我們不知道它的意義。

。。。

然而，這些話的字面意思似乎指向一種替代洗禮，即由一位在世的朋友代替一位未受洗而去世的人接受洗禮……當時，如同現在一樣，有時非信徒在臨終之際會強烈地轉向基督教信仰，但還沒來得及施行洗禮，死神就奪走了這位有意成為基督徒的人的生命。洗禮通常會推遲到青年甚至中年之後，以便洗禮能夠洗淨許多罪孽，或減少洗禮後靈魂的污穢。但自然，有時也會出現誤算，猝然離世導致遲來的洗禮。在這種情況下，死者的朋友會從替代洗禮中獲得安慰。一位確信死者信仰的人會代替他接受洗禮，並接受洗禮。

他代替他接受了洗禮。」(W. Robertson Nicoll 編,《聖經註釋》,20世紀初)

注意:儘管上述引語看似合理,但其中包含大量假設。

尤其令人擔憂的是,它是否如許多人認為的那樣,後來從他的作品中衍生而來,這一點尚不清楚。「for」(huper)一詞的彈性絲毫不會限制語言的可能性或機率。

代理洗禮。

2. 為活著的皈依者施洗,使他們與基督結合。「有些人認為這是指我們的救主自己。

如果死人不復活,為何人們要奉已故救主的名受洗?這位救主仍與死者同在。但我認為, hoi nekron指涉不只一個死者,這實屬罕見;此意義在其他任何地方都不存在。」(馬太·亨利註釋,公元18世紀上半葉)

注意:馬太·亨利提到的上述短語被翻譯為“死者”,但在希臘原文中是複數形式,而不是單數形式,因此他認為這不太可能是指基督。這當然是正確的。

3. 為活著的皈依者施洗,使他們與基督和已故的基督徒聯合。「如果死人有復活,那麼為什麼這些皈依者要為了他們,或者為了他們,在洗禮中被埋葬呢?»

羅馬書6:3-11清楚地闡明了保羅在這段經文中的意思。死人是基督的頭,是復活的初熟果子。我們藉著洗禮象徵性地與死人聯合,從而與基督聯合,我們這樣做是因為我們盼望藉著基督的大能與他們一同復活(羅6:5)。但如果死人根本不復活,那麼信徒為何要藉著象徵性的埋葬與他們聯合呢?他們為何要因死人的緣故或與死人有關而受洗呢?如果沒有復活,象徵復活的洗禮就毫無意義。

那些以灑水禮代替洗禮的教會的評論家們,對這段經文的解讀令人遺憾。他們忽略了洗禮的象徵意義。即皈依者與已死並埋葬的基督聯合,基督是他們的頭,是他們獲得生命的初熟果子。因此他們不知如何詮釋使徒的話語,絕望地斷言基督徒習慣於為那些未受洗就去世的朋友代為受洗。在保羅寫作很久之後,馬西昂和克林圖的追隨者也因對這段經文的類似誤解而實行這種代為受洗的做法;但這種做法是源於保羅的教導,而不是實踐激發了保羅的教導。

(麥加維和彭德爾頓,《帖撒羅尼迦前書、哥林多前書、加拉太書和羅馬書》,1916年出版,但羅馬書第8章的寫作時間早於1908年7月16日。)

註:羅馬書6:3-11的確提到,我們在洗禮中「與基督結合,成為祂的樣式」。

這段經文提到「死」和「要效法祂復活的樣子」。但它沒有提及已故的基督徒,也就是用第三人稱「他們」來指涉的。

只用第一人稱「我們」(涵蓋所有「受洗歸入基督」的人)和「他」、「他的」或「基督」(第三人稱,不包括那些在基督裡已經死去的人。我們與他們的關係與羅馬書中討論的基督的關係並不完全相同)。既然如此,就很難理解羅馬書的這段經文是如何「清楚地」闡明哥林多前書15:29-30中「為死人受洗」的含義的。保羅在哥林多前書15:29-30中提到「我們」(他自己和與他同屬一個群體的人),以此來區別於另一類人「他們」(那些「為死人受洗」的人)。因此,他似乎在暗示自己沒有「為死人受洗」。

依照後文的意思是，然而，根據麥加維和彭德爾頓的說法，他因此受洗——這完全是自相矛盾的。

4. 為信徒施洗，以期死人復活。「希臘註釋家認為，洗禮與死人有關（huper的意思是peri，例如在哥林多後書 1:6 中），因為洗禮既是埋葬又是復活（羅馬書 6:2-6）。」（羅伯遜，《新約聖經中的詞語圖畫》，1931 年。）

「希臘註釋家認為『死人』一詞等同於『死人復活』，而洗禮則是對復活教義的信仰的體現。」（文森特，《新約詞語研究》，1890 年。）

注意：如果保羅所說的“死人”指的是“死人復活”，那麼他為何似乎將自己排除在相信這一點的人之外呢？他問道：“那些為死人受洗的人該怎么做？”而不是問：“我們該怎么做？”

5. 為盼望死人復活而受洗的皈依者。「其目的、範圍和連結只能說明一個意思——如果死人不復活，那麼那些因盼望復活而受洗的人該怎麼辦呢？...

「鑑於他們終將一死，他們受洗是為了死後獲得福祉。如果他們不能從死裡復活，為什麼還要受洗使他們能夠復活呢？」

「毫無疑問，這裡指的是某些行為是為了將來能給自己帶來益處（著重號為筆者所加），而如果死人不復活，這些益處就會喪失。這裡提出的觀點符合論證，也與上下文相符。預見到信仰會讓他們失去一切，甚至失去生命，不少人受洗時就接受了洗禮，實際上就是在與使徒交同一書的同堂說：『我們活著的人，哥林多為聖故是死後說：『我們活著的人。4:11)那麼，其意義是：那些明知受洗可能會使死人不復活而被判處死刑的人，將會怎樣呢？

註：這與上文第4點類似，但出自較新的釋經家之手。前兩段出自大衛·利普斯科姆，括號內的段落出自J·W·謝潑德。利普斯科姆的描述恰當地概括了所有深思熟慮的皈依者，而謝潑德的描述則進一步概括了大多數（如果不是全部）意識到受洗歸入基督而冒著生命危險的皈依者，這無疑也是恰當的。但這本身並不能證明這就是保羅的本意。而且，這似乎也不是保羅的本意，因為他似乎將自己排除在他所指和所描述的人群之外。

6. 為新皈依者施洗以取代近期殉道的基督徒。「否則，如果死人復活並非如此，那些在死者家中受洗以示接受基督教信仰的人該如何呢？這些死者剛剛為基督的事業殉道，卻又有源源不斷的新皈依者接替他們的位置，如同士兵列隊奔赴戰場，接替剛剛在他們眼前被殺的同伴。」

除此之外，還有什麼可以解釋的呢？除非我們始終以堅定不移的信念，牢記這偉大的原則和美好的希望。否則，我們為何每時每刻都身處險境，侍奉一位顯然不給我們任何世俗回報的主宰呢？

（菲利普·多德里奇，《家庭指南》，第15版，1845年。）

註：從語言學角度來看，「huper」一詞似乎支持這種解釋。但我們沒有任何歷史證據支持這種說法，例如在《哥林多前書》成書之前或當時的哥林多教會中，就存在過人身攻擊的論證，或者在後來出現殉道者之血是「天國種子」的說法之前，在其他任何地方出現過如此大規模的人身攻擊論證。

然而，保羅確實像上文提到的那樣，以人身攻擊的方式論證了他自己。但似乎並非是為了將他自己也包括在那些他所說的“為死人受洗”的人之中，正如上文所暗示的那樣。因為他用“他們”而不是“我們”來談論他們。

然而，由於他所執行的任務性質特殊，他每天都面臨死亡的危險。

後來，在哥林多後書1:8-11和11:23-33中，他又描述了他所經歷的危險和苦難。《使徒行傳》也詳細記載了許多類似的事件（9:22-25, 28-30；14:19-20；19:23-41；21:27-36），以及司提反（7:54-60）和使徒雅各（12:1-2）的哥林多殉道。但當時沒有大規模殉道的教會。

7. 為亡者施洗。「保羅所指的其實是一種更為常見、甚至可以說是正常的經歷：基督徒的去世促使倖存者歸信基督。他們最初是『為了死者』（所愛的亡者），並懷著重聚的盼望而歸向基督。例如，一位垂死的母親用『天上見！』的呼求贏得了她兒子的心，而歸向基督。例如，一位垂死的母親用『天上見！』的呼求贏得了她兒子的心。證明了人們對復活的信心；近期的一些類似例子或許正是保羅提及此事的原因。

若沒有復活，這些洗禮所寄託的盼望必將落空；這盼望必將出賣他們（羅5:5）。」（GG Findlay，《希臘文新約註釋》，W. Robertson Nicoll 編輯，公元20世紀初）

注意：這恰好符合huper的所有格定義之一——即「表示推動原因或理由，因為，為了，為了」（Arndt & Gingrich）；「推動或推動原因；由於，為了任何人或事物」（Thayer）。

在大多數皈依基督並接受洗禮的案例中，其他人或團體都是主要的中間人和推動者。在某些情況下，這些人甚至在洗禮發生之前就已經過世。在這種情況下，無論具體細節如何，皈依者在某種意義上都是因為這些人而受洗的。

我們無法確定這是否是保羅的本意。但這很有可能。對於我所知的其他任何解釋，我都無法同樣確信這一點。

結論

希伯來書6:2中提到的「洗禮的教導」是否包含「為死人施洗」尚待商榷，但肯定不包括認可為死人施行的代理洗禮，正如早期基督教某些異端教派以及當今摩門教徒所實踐的那樣。因為聖經清楚地表明，每個人都要按著自己的行為受審判和獎賞（馬太福音16:27；啟示錄2:23；20:12-13；22:12）並且是按著每個人在世時所行的（哥林多後書5:10）而不是死後，也不是藉著別人的身體。

祭壇還是審查台？

第九章第四節

美國標準版（ASV）希伯來書9:4中提到至聖所“有一座金香壇，裡面有約櫃和其他器物”，但在旁注中卻寫著“或，香爐”。欽定版（KJV）和其他一些譯本則譯為「金香爐」。然而，大多數新譯本，包括新欽定版聖經（NKJ），都沿用了美國標準版的譯本。這表明存在文本和/或翻譯問題，無論我們是否認為自己或他人找到了解決方案，都應該重視這個問題。

提出的問題

（1）在新約聖經希伯來書的公認希臘文本中，聖所（與至聖所不同）中沒有提到“香壇”，而舊約聖經中卻有明顯的記載。（2）同樣，舊約聖經中也沒有像欽定版希伯來書那樣，在聖所或會幕的至聖所中提到“金香爐”。儘管大祭司在“幔子內”（利未記16:12-13）也就是在至聖所內（他每年一次進入那裡）使用香爐焚香。

正如麥克奈特在其《使徒書信》中評論道：“使徒可能（此處強調，因為他也可能沒有）從祭司那裡得知，大祭司在贖罪日使用的香爐是金的，並且被他留在內殿裡，靠近幔子的地方，這樣，當他來年要主持贖罪儀式時，就可以把手伸到幔子上，就12:12:12:12:12:12日燃燒的燒香爐。

但是，即便如此（即使聖經中沒有確鑿的證據），也存在一個顯而易見的事實：希伯來書中並沒有像舊約聖經那樣提到聖所裡有“香壇”，而舊約聖經中也沒有提到至聖所裡有這樣的香壇。因此，我們仍然需要尋找一種最簡單、最令人滿意的解釋。所以，我們從相關的舊約經文入手，然後逐步展開研究。

相關舊約經文

1. 出埃及記25:27-27；30:1-21（補充），會幕及其器具和院子的製作和使用說明：（a）聖所或會幕（25:1-9）；（b）約櫃，內有法度（25:10-16）；（c）施恩座，其上有基路伯，置於約櫃之上（25:17d）；餅桌（25:23-30）；（e）燈檯，及其燈盞（25:31-40）；（f）幔子，用於遮蓋會幕（26:1-14）；（g）包金的木板，用作牆壁（26:15-30）；（h）幔子，用於隔開聖所和聖所至聖所。

聖所南側和北側分別放置桌子和燭台（沒有幔子）（26:31-35）；帳幕門的屏風（26:36-37）—進入帳幕的入口；燔祭壇，用銅包裹（27:1-8），放置在帳幕院子裡，帳幕門前；帳幕院子（27:9-19）。

補充說明：(a)香壇，包金，安放在「幔子前，就是法櫃前，施恩座前」（30:1-10），這可能意味著它位於聖所的中心，因為法櫃和施恩座很可能位於至聖所的中心，因此，位於聖所的前部。

會幕，類似「耶和華的聖殿」的一部分，祭司撒迦利亞（但不是大祭司，施洗約翰的父親）在那裡燒香，那裡也是「香壇」所在之處（路加福音1:8-11）—也就是說，在聖所，而不是至聖所，至聖所只有大祭司才能進入；(b)洗濯盆，用銅製成，放置在會幕外，在會幕和燔祭壇之間，供亞倫和他的兒子們（大祭司和祭司們）在會幕前或會洗幕外的祭壇前洗腳（30:17）。

21)。

2. 出埃及記40:1-8，關於搭建會幕和擺放器具的指示：(a)搭建會幕（1-2節）；(b)將法櫃安放在會幕內，用幔子遮蓋（3節）—這樣法櫃就位於幔子內，也就是至聖所內；(c)搬進桌子和燈節（4節）；(d)將金香壇安放在法櫃前（靠近幔子，很可能位於至聖所中央，而不是兩側，正如法櫃很可能位於至聖所中央一樣），並將會幕的門幔遮蓋（5節）—這樣桌子、燈臺和香壇就位於兩道幔子之間，也就是至聖所內；(e)在會幕門前安放燔祭壇（第6節），也就是在會幕外面；(f)在會幕和祭壇之間安放洗濯盆，並在盆裡盛滿水（第7節）；(g)在會幕周圍安放院子，並在院子的門口掛上屏風（即入口）（第8節）。

3. 出埃及記 40:17-33，關於搭建會幕和安置其中器具的記載：(甲)

會幕本身豎立起來（17-19節）；(b)「法器」被放入約櫃，施恩座安放在約櫃上方，它們都被放入會幕中，用幔子遮蓋起來（20-21節）—這樣就將它們與接下來提到的內容隔開；(c)陳設餅的桌子被放置在北側幕外（2-3）（北側）23節）—也就是說，在聖所中，與至聖所隔著幔子；(d)燈臺被放置在會幕南側，與北側的陳設餅桌相對（24-25節）；(e)金香壇被放置在會幕中「幔子前」（26-27節）—也就是說，在國際間和聖所的前顯聖幔子和聖幔子前版本。(f)會幕門口的屏風（第28節）被安放，將聖所及其器具與外面的院子隔開；(g)燔祭壇設在會幕門口（第29節），但在會幕外面；(h)洗濯盆設在會幕和祭壇之間，亞倫和他的兒子們（大祭司和祭司們）進入會幕和靠近燔祭壇時，都要在那裡洗手洗腳（第30-31節）；(i)

會幕和祭壇周圍的院子豎了起來，院子的門也豎了起來（第33節）。

希伯來書 9:4 的希臘文文本

在較早的譯本中被譯為“香爐”，而在大多數較新的譯本中被譯為“祭壇”的希臘詞是 *thumiaterion*，源自 *thumiao*，意為焚香。這個詞在新約聖經中僅出現於此段經文，在七十士譯本（舊約聖經的希臘文譯本）中也僅出現過兩次，分別在歷代誌下 26:19 和以西結書 8:1 中。在這兩段經文中，該詞均被描述為握在手中。在我所知的所有舊約聖經譯本中，這兩段經文的譯文均為「香爐」。此外，「在銘文、紙莎草文獻和古典希臘語中，*thumiaterion* 的意思似乎也是香爐」。

（丁道爾新約註釋[1960]對希伯來書9:4的註釋）。

七十士譯本（LXX）和新約中「祭壇」的常用詞是 *thusiasterion*，這有力地支持了將希伯來書、歷代誌下和以西結書中的另一個詞翻譯為「香爐」的觀點，正如早期譯本所做的那樣。而且，由於希伯來書的作者在引用舊約時主要採用七十士譯本，因此將 *thumiaterion* 翻譯為「香爐」的理由就更加充分了。事實上，權威且廣泛使用的《新約詞彙釋義詞典》（Vine's Expository Dictionary of New Testament Words，1952年新單卷版）在“香爐”一詞的詞條下，並未提及該希臘詞的其他含義。

然而，與上述考量相反的是，斐洛（約公元50年去世）和約瑟夫斯（約公元95年去世）他們與《希伯來書》的作者部分同時代，且都是使用希臘語的著名猶太作家。在談到聖所中的金壇、燈檯和桌子時，都使用了“*thumiaterion*”一詞。後來，另外兩位作家，亞歷山大的克萊門特（公元215年去世）和奧利金（公元185？-245？年）也使用了同樣的用法。這表明，該詞可能僅指與獻香相關的器具或場所，或至少後來也指與獻香相關的器具或場所，因此既可以指“香爐”，也可以指用於焚香的“祭壇”。《希伯來書》的作者可能使用了後一種意義。這一觀點也反映在大多數現代譯本中。

此外，根據泰耶的《新約希臘語-英語詞典》，上文提到的斐洛和約瑟夫斯都交替使用“*thumiaterion*”和“*thusiasterion*”來指代金香壇。有時用前者，有時用後者。另外，根據《希臘文新約註釋者》的記載，兩部希伯來文舊約聖經的希臘文譯本——一部是狄奧多提翁於西元2世紀中期（西元160年以前）的譯本，另一部是西馬庫斯於西元3世紀初（西元200年代）的譯本——在《出埃及記》31章中都使用了「白色聖壇」。（然而，章節引用顯然是印刷錯誤，應更正為《出埃及記》30章——適用部分為第1-10節。）

與我們之前承認的可能性一致，現在需要指出的是，泰耶爾（Thayer）認為“*thumiaterion*”的正確含義是“熏香或焚香的器皿”。阿恩特和金格里奇（Arndt & Gingrich）在其《新約及其他早期基督教文獻希臘語-英語詞典》中也指出，該詞的本義是“焚香的場所或容器”，並且“通常指香爐”。但他們補充說：「然而，希伯來書9:4中提到的香壇（如希律王2,162；埃利亞，《希伯來史》12,51；尤其指猶太聖殿中的香壇：斐洛，《神學評論》220，《摩西書》2,94；約瑟夫斯，《貝勒斯》5,218，《猶太古史》3,147；198）。《紙莎草紙及其他非文學資料》引用了幾個公元2世紀的文獻，其中提到了它的使用，在一些文獻中，“顯然”指的是香爐，並且“在許多情況下，我們”

無法判斷香爐是固定的還是可移動的」 也就是說，根據前面的定義，它應該被視為祭壇還是香爐。

綜上所述，《希伯來書》的作者完全有可能……

他確實使用了希臘語單詞，意指“香壇”，但未能證明他確實如此使用。即便如此，這也只是解決了一個問題，卻又帶來了另一個問題：（1）這讓我們不必再去思考他為何省略了舊約中著重提及的會幕器具，而用舊約中從未提及的“金香爐”來代替；但（2）這又將“金香壇”與至聖所聯繫起來，而舊約聖經所將其位置描述為聖所。

因此，除非在某種意義上存在這種關聯，而並非實際位於至聖所內，否則希伯來書的經文與舊約經文之間仍然存在矛盾。希伯來書9:4提到至聖所「有」一座「金香壇」（如果該譯文正確），而舊約的證據確鑿地表明，香壇位於聖所內，靠近幔子，而非至聖所本身。

因此，我們面臨的問題是，「擁有（echousa）一座金色的香壇」這一表達是否足夠包容或靈活，能夠涵蓋某種意義上的「屬於」而非「身處其中」的含義？或者，它是否要求我們毫無疑問地理解作者的意思是「香壇」確實位於至聖所內？這個問題的答案對於任何能夠令人滿意地解決本文開頭所提出的問題都至關重要。

稍加思考，無論可能性大小，似乎都必須承認這種可能性。我們每個人體內都有心臟、肝臟和肺臟，體腔內也有心臟、肝臟和肺臟，體外也有四肢。同樣，「金香壇」當然也可以被視為至聖所的附屬物，儘管它在空間上並不位於至聖所之內。這一點我們稍後會提到。

但就目前而言，我們仍面臨一個問題：哪種解釋最簡潔，又能以最令人滿意的方式解釋最多的問題？而答案，就每個人而言，都在某種程度上取決於人們對經文及其作者的態度。對於那些認為「香壇」而非「香爐」才是所討論段落正確譯法的人來說，我們想探討兩種主要的理解方式，此外還有兩種鮮為人知的理解方式。我們將從最後一種理解方式開始。

解釋明顯矛盾的努

1. 可能指的是所羅門聖殿而非會幕（列王紀上 7:48-50；歷代誌下 4:19-22）：的確，經文提到所羅門聖殿裡有「香爐」（美國標準版譯為「火盆」），但那是作為聖所奢華設的一部分（除非它們存放在「神的殿」的其他地方，但在其他地方也存放在聖所中的其他地方。

並非指位於至聖所，即所謂的「神諭所」。後者分別在《列王紀上》第8章和《歷代誌下》第5章才有描述，在那裡也沒有被提及。

除了約櫃和覆蓋約櫃的基路伯之外，不得放置任何其他家具。（參見上文第6-8節及第7-8節。）

聖所的固定器皿包括：(1) 金壇；(2) 陳設餅桌；(3) 燭台（十個，而非會幕中的一個，並且位於“聖所的講台前”，而非會幕的南側）。其他器皿包括：花和燈（燈台或“燭台”的部件或備用部件），以及鉗子、杯子、滅燭器、盆、勺子和火盆（《詹姆斯國王欽定版聖經》中為“香爐”，旁注為“灰盤”）全部為金制。大多數器皿被認為是用於照顧燈盞和香壇，也可能用於陳設餅桌。

順便一提，前面經文中使用的希伯來語單字（mactah），無論是欽定版聖經譯為“香爐” / “灰盤”，或是美國標準版聖經譯為“火盆”，都不是歷代誌下26:19和以西結書8:11中出現的那個詞，即miqtereth，本譯為英文爐本譯為七十士。而且，在前面提到的經文中，既沒有提到金質的miqtereth，也沒有提到金質的mactah，也沒有提到所羅門聖殿的「聖所」或至聖所裡有金質的miqtereth。因此，這些經文對解決希伯來書9:2-4的問題沒有任何幫助。

2. 威爾森的《強調式對譯本》（1864）：這部作品基於格里斯巴赫對希臘文本的校勘以及梵蒂岡手稿的各種讀法。之所以稱之為梵蒂岡手稿，是因為它至少自1481年起就保存在梵蒂岡圖書館。威爾森在註釋中對希伯來書9:2解釋道：「梵蒂岡手稿的讀法已被採納，因為它解決了一個公認的難題，並且與摩西的記載完全吻合。」他將其譯為：「因為預備了會幕 第一個會幕 裡面有燈臺、桌子、設餅和金香壇[大寫字後[大寫字母為聖爐所描述了。]

這確實與摩西律法的記載相符。但似乎在現存的大量手稿中，只有這一處符合這種解讀；韋斯科特和霍特非常重視梵蒂岡手稿（有些人認為他們過於重視），他們在希臘語新約聖經中將其列入“值得注意的被否決的讀法清單”，而不是將其直接寫入希臘文本。不過，他們也證實，梵蒂岡手稿在9:2中使用了希臘文「thumiaterion」，而在9:4中則省略了該字。因此，威爾遜的強調式雙語譯本似乎支持根據上下文將“香壇”和“香爐”都翻譯成英語的觀點。但這種觀點的支持極為微弱，因此以此為依據來論證是極其不穩的。

（註：雖然對於解決希伯來書 9:4 的文本（以普遍接受的希臘文讀法呈現）與舊約相關文本之間明顯矛盾的接下來兩種方法，有多種來源，但我們將只選擇其中一種作為各自類別中的代表。）

3. 《劍橋新英文聖經註釋》（1967年）：「出埃及記30:6說它（香壇）立在幔子前……施恩座前，而出埃及記40:26表明這指的是幔子外。我們的作者似乎遵循了出埃及記30:6的解釋，認為金壇在幔子內。」

這相當於說，“我們的作者”確實用了“擁有”這個詞，指的是在至聖所裡擁有“香壇”，但他誤解了他所依據的舊約經文，因此犯了錯誤。然而，這並不能證明他（a）是受神啟示的（這很可能是註釋者作為自由主義者的本意），或者（b）是像他的書信所展現的那樣，是一位精通舊約經文的學者（即便他並非受神啟示）。

這相當於說，他要麼（1）不知道舊約聖經將香壇描述在聖所而非至聖所，要麼（2）知道其中一些經文是這樣描述的，卻認為這些經文有誤。如果還有其他解釋，這兩種說法都顯然是不可想像的——而我們確信確實存在其他解釋。因此，上述解釋顯然應該被斷然否定。

（註：以下引文節選自原文的一個長段落，但為了便於理解其思路，此處將其拆分為幾個小段落。雖然它也傾向於將“香壇”譯為“審查員”，但其論證理由截然不同，無論其細節是否完全準確，都不存在上述論證中存在的令人反感之處。該引文從多個角度有地論證了自己的觀點，不存在上述論證中存在的令人反感之處。該引文從多個角度有地論證了自己的觀點，建議在接受其論點之前認真論證

4.《講壇註釋》（1950年重印版）：「在它們之間（陳設餅桌和金燈檯），靠近幔子的地方，擺放著金香壇；然而，這裡並沒有把它列為‘第一會幕’的器具，而是與‘第二會幕’相關聯，原因將在後文闡述。‘第二會幕’的器具，而是與‘第二會幕’相關聯，原因將在後文闡述。‘第二會所闡述的聖函和聖幔子。（出埃及記26:35），而聖所入口處的幔子（出埃及記36:37）則被視為第一幔子。

「但它肯定是指『金色的香壇』，儘管它位於幔子之外。因為（1）否則就不會提到這個香壇了，而這個香壇在會幕的象徵意義中如此重要，在摩西五經中也如此突出，整個描述都出自摩西五經。」

（2）另一種觀點認為，香爐是為大祭司在贖罪日進入幔子後時所用的，這種觀點在《摩西五經》中沒有得到支持，因為《摩西五經》中沒有提到這種香爐是會幕的固定器具的一部分，也沒有提到金子；而且，如果真是這樣，它也不會像香甕一樣被放置在聖幔子裡面，因為它在聖幔子之前就被放置在聖幔子上。

（3）雖然在七十士譯本中，thumiaterion一詞本身的確是指“香爐”，而不是“香壇”，但在希臘化時期的作家中卻並非如此。斐洛、約瑟夫、克萊門斯·亞歷山大和奧利金都稱香壇為thumiaterion chrusoun；而這封信的語言是希臘化的。

（4）措詞並非必然暗示所談論的事物位於幔子之內：它並沒有說（如同在談到「第一會幕」和約櫃的實際內容時那樣）其中

（他），但擁有（exousa，這可能僅僅意味著擁有它），與…相關

它的象徵意義在於，它是至聖所的附屬物，雖然實際上並不在至聖所之內，就像（用德利奇給出的一個通俗的例子來說）商店的招牌屬於商店而不是街道一樣。

「舊約聖經中確實有這樣的記載。參考出埃及記 40:5，「你要把金香壇安放在法櫃前」；又見出埃及記 30:6，「在法櫃上的施恩座前」；以及列王紀上 6:22，「神諭旁邊的壇」，或「屬於神諭的祭壇」；參見。

還有以賽亞書 6:6 和啟示錄 8:3，在基於地上象徵意義的天上聖殿的異像中，香壇與神聖的寶座聯繫在一起。

「它也與會幕的儀式密切相關。每天獻在香上的香的煙霧被認為會穿過幔子進入至聖所，象徵著在施恩座前代求的馨香；在贖罪日，不僅大祭司要將香帶入幔子內，而且香和施恩座都要被灑上贖罪的血。」

講壇評注中關於先行詞的觀察

1. 為什麼選擇它作為同類研究的代表？之所以選擇它，是因為它的主要論點（而非所有細節）是本研究考察的同類研究中最透徹、最令人信服的論述之一，而且其基本論點也被許多權威評論家認為是不言而喻的。我們在此列舉兩篇。

(1)《聖經註釋》：「至聖所有香壇（因為第四節經文中應該這樣寫，而不是『金香爐』），雖然它的實際位置在外聖所（聖所）。它立在幔子前，以便大祭司可以從中取香，沒有香，他就不得進入至聖所；他出來後，就用血灑香壇，如同聖所。」

(2)查爾斯·R·厄德曼所著《希伯來書》：“作者提到‘金香壇’屬於至聖所，是因為它與古代禮儀中的至聖所密切相關。香壇代表敬拜；至聖所象徵上帝的顯現。因此，二者緊密相連。”

然而，必須指出的是，有些譯本並不支持上述觀點，而是支持《劍橋新英文聖經註釋》（The Cambridge Commentary on the New English Bible）的觀點，該註釋在上文引用《講壇註釋》（The Pulpit Commentary）之前已有所提及。這些譯本並沒有翻譯希臘文單字「chousa」（意為「擁有」），而是用解釋性的字詞或片語來代替，例如古德史匹德譯本（Goodspeed）將香壇「立」在至聖所中，莫法特譯本（Moffatt）將香壇「舉名」在至聖所中，好消息聖經譯本（Good News Bible）將相片典藏（Good News Bible）如此筆譯本（Good Newsible Bible）這樣（Good 舉層聖經之外的例子。

但有些人將echousa字面翻譯為「擁有」（或「曾經擁有」），正如《聖經》所解釋的那樣。

《講壇註釋》及其同類書籍，依字母順序排列，是《擴充版新聖經》。

《新約聖經》（美國標準版）、《貝瑞聖經對照版》、《強調式對譯本》（儘管在至聖所的物品清單中省略了“金香壇”或“金香爐”）、《耶路撒冷聖經》、《詹姆斯國王欽定版》、《活神諭版》、《馬歇爾聖經對照版》、《新聖經對照》

美國標準版聖經、新國際版聖經、新欽定版聖經、修訂標準版聖經、羅瑟勒姆版聖經、韋茅斯版聖經 同樣，這個列表還可以繼續擴展。

2. 值得質疑的陳述。以上引自《講台註釋》的段落中，有些陳述雖然並非其主旨的核心，卻也值得質疑，甚至挑戰。基於聖經原則「凡事都要察驗，好的要持守」（帖撒羅尼迦前書 5:21），我們有必要指出這些陳述的合理性。

(1)在論證 (2)中指出，如果為贖罪日幔子後的祭司長預留了一個金香爐，那麼它就不會“像香壇一樣被放置在幔子內，因為祭司長在進入幔子前就要求使用它。”

一開始，我們引用麥克奈特的話說，《希伯來書》的作者「可能從祭司那裡得知，大祭司在贖罪日使用的香爐是金的，他把香爐放在內帳裡，靠近幔子，這樣，來年他要主持贖罪日的時候，就可以把手伸到幔子下面，把香爐拿出來，裝滿燃燒的炭火，然後再進入至聖所燒香。

同樣地，我們必須指出，雖然香爐可能並非存放在至聖所幔子附近，以至於大祭司無法伸手探入幔子下取出，但斷言它「既然大祭司在進入至聖所前需要它，就一定不會存放在那裡，未免過於武斷。因為如果香爐確實存放在那裡，他完全有可能按照麥克奈特所提到的方式取出，然後再進入至聖所燒香。

(3)在論證 (3)中，有人提出，由於《希伯來書》的語言是“希臘化的”，而希臘化的作家如斐洛和約瑟夫斯，以及克萊門斯·亞歷山大和奧利金，“總是稱香壇為thumiaterion chrusoun”，因此《希伯來書》的作者也會這樣做，而不是像七十士譯本那樣用thumiaterion表示“香爐”，彷彿七十士譯本本身不是希臘化的，而它確實是希臘化的。

「希臘化」一詞源自於希臘神話中的希臘人祖先赫倫（Hellen），他們最初居住在希臘，即希臘語中的「Hellas」（希臘）。另一個字源相同的字是「希臘的」（Hellenic）。這兩個名詞用來描述語言、文化等面向時，分別指稱西元前4世紀亞歷山大大帝征服希臘後所劃分的兩個歷史時期——前者稱為希臘時期或古典時期，後者稱為希臘化時期。《七十士譯本》成書於亞歷山大大帝之後一個多世紀，從這個意義上講，它是一種希臘化時期的譯本。

但《講台註釋》使用「希臘化」一詞可能是為了與「希伯來化」相對，指的是「希臘人」（希臘文：Hellenists），即希臘人，與「希伯來人」（希伯來文：Hebresists）相對。《使徒行傳》6:1中提到了「希臘人」（希臘文：Hellenists），並將其與「希伯來人」區分開來。前者指的是散居各地的猶太人，他們擁有希臘文化和語言；後者指的是巴勒斯坦的猶太人，他們的文化基本上是希伯來語文化，母語是希伯來語（亞蘭語）。七十士譯本本身就是希臘化學者翻譯的，目的是將舊約聖經中的希伯來思想翻譯成希臘化語言。

翻譯七十士譯本的希臘化學者比《希伯來書》的作者及其同時代人更接近希臘時期，他們可能更接近古典希臘文而非新約時期的通用希臘文。然而，七十士譯本仍然是公元一世紀猶太基督徒和外邦基督徒的舊約聖經，他們對七十士譯本非常熟悉，以至於《希伯來書》的作者主要引用了七十士譯本。因此，他究竟是“希臘化”的，還是“希臘的”或“希伯來的”，似乎並不那麼重要。

此外，請記住，在“希伯來書9:4的希臘文本”標題下，我們指出，泰耶引用希臘化作家約瑟夫斯的著作，認為希伯來書9:4中的“thumiaterion”一詞既指“香爐”，也指“香壇”。這完全駁斥了上文引用的《講壇註釋》中關於希伯來書是希臘化時期書信，因此不應將“thumiaterion”理解為“香爐”的論點。這意味著，判斷其意義需要考慮其他因素，而不僅僅是詞語本身。

4. 乍看之下，上述論點（4）本身似乎也有些牽強。但越深入思考“擁有”一詞，就越能發現它確實可以用來表示“屬於”，而無需指明具體的物理位置。如前文所述，我們每個人都有心臟、肝臟和胃，它們位於人體的體腔內；我們也擁有腿和胳膊，它們是身體的附屬器官，但並不像前面提到的器官那樣位於體內。大多數人也擁有一些並非附屬器官的財產，例如房屋、土地、汽車等等。因此，德利奇舉出的那個「通俗的例子」，商店「擁有」一塊屬於商店而非街道的招牌，儘管它位於商店外，就恰如其分地說明了「金香壇」如何能夠屬於至聖所，即使它並不在至聖所內。這是因為二者之間存在著密切的聯繫，而這種聯繫在經文中已有解釋。

而這似乎使得這個結論和重點既無可辯駁又令人信服。

《希臘文新約註釋家》指出，希伯來書9:2中「在其中」到9:4中「擁有」的改變並非偶然，而是有目的、有意義的，具體如下：

「正如人們經常指出的那樣，在描述會幕的器具時，竟然沒有提到香壇，這令人難以置信。人們對香壇在這裡的位置感到困惑，因為事實上，它位於幔子之外，因此作者被指責犯了錯誤。」

但從en he（其中）到echousa（擁有）的轉變意義重大，表明他所指的並非其地域關係，而是其禮儀關聯，「它與贖罪日至聖所的服務密切相關，他正是在談論贖罪日」（戴維森）。他們的祭壇確實與至聖所緊密相連，以至於在最初建造祭壇的指示中，這一點就被明確提及（出埃及記30:1-6）。“你要把它安放在約櫃上的幔子（apenanti t. katapetasmatos）前”，第10節又說：“它是歸耶和華至聖的（hagion ton hagion）。”

另外需要指出的是，關於第10節，其全文如下：「亞倫每年一次要在香壇的角上獻贖罪祭，用贖罪祭牲的血，為這壇獻上贖罪祭，直到你們世世代代。這壇是歸耶和華至聖的。」這與在至聖所的施恩座前焚香的儀式類似（16:11-16; 15:11-15）。

此外，利未記4章記載，對於大祭司或會眾無意中犯下的罪（顯然是指在贖罪日之間的那段時間，因為那時至聖所不能進入），受膏祭司要將贖罪祭牲的血帶入會幕，灑在幔子前（幔子分隔聖所和至聖所），然後“放在會幕裡前16-1216-12125年）。這與在至聖所施恩座前焚香的儀式類似（利未記16:11-14，15-15節）。

16)。

此外，《利未記》4章記載，對於大祭司或會眾無意中犯下的罪（顯然是指在贖罪日之間的那段時間，因為那時至聖所不能進入），受膏祭司要將贖罪祭牲的血帶入會幕，灑在幔子前（幔子分隔聖所和至聖所），然後“放在會幕裡前會幕，請在幔子前（幔子分隔聖所和至聖所），然後“放在會幕裡前幕，上帝的聖壇上這與在至聖所施恩座前焚香的儀式類似（《利未記》16:11-14，15-15節）。

16)。

聖堂中沒有哪件家具像它一樣與至聖所如此親近，如此相似。

結論與解釋

由於對當前主題有影響的各種因素的累積影響，

本文作者不得不推翻他最初的觀點。他一開始認為，在希伯來書9:4中，「金香爐」（詹姆斯國王欽定版）的譯法比「金香壇」（美國標準版）更可取。（順便一提，希臘原文沒有定冠詞“the”，所以用“a”完全沒問題。）他承認，根據上下文，“thumiaterion”既可以譯為“香爐”，也可以譯為“香壇”。但他考慮到，希伯來書的作者引用和提及舊約經文時主要使用的是七十士譯本，而「thumiaterion」一詞在七十士譯本中僅出現過一次。

指的是“香爐”，這表明希伯來書 9:4 中也可能使用了這個詞。他認為這是最簡單的解釋，也能以最令人滿意的方式解釋最多的問題。

羅伯特·米利根曾參與塑造我之前的解讀，他在1875年出版的《希伯來書》註釋中（該註釋至今仍是最優秀的註釋之一）總結道：“總的來說，我同意阿爾福德的觀點，而且我也可以說同意大多數古代和現代註釋家的觀點，即‘天平傾向於接受新問題的解釋’；儘管我並不認為這個問題已經進一步解釋了這個問題；

我確信，這次的研究比我以往任何一次研究都更加廣泛，也比我之前所能投入的時間或目前預期的都要深入，並且我發現了一些米利根沒有提及的數據，因此我可能發現了一些他沒有注意到的細節。這些細節可能會像對我一樣，徹底改變他的看法。這些發現讓我現在對「祭壇」的解釋更加認同，但我並沒有完全接受這種解釋，以至於認為任何相反的訊息都可能改變我的看法。

並非要讓天平重新倒向「審查者」的解讀。我在這篇評論中分享這些數據，是供讀者自行考慮和評估的，而不是試圖將我新近得出的觀點強加於他們。此外，我並沒有簡單地給出結論，而是記錄了我調查和推理的過程，希望能有所幫助。

然而，這樣做比最初預想的要花費更多篇幅，因為當時我只是大致規劃了一下路線，並沒有詳細列出我在評估過程中發現的重要細節。此外，部分內容可能過於詳細或技術性，不適合某些讀者。但這些內容保留下來既是為了我自己的記錄，也是為了方便其他可能對此感興趣的人。

還需指出的是，我經常發現一些素材原本可以用於已撰寫的章節中，於是我回過頭來加以利用。這意味著，有些想法在回顧中出現得比最初研究和寫作過程中更早出現。

如果某些項目看起來像是硬加進去的，而不是與其他項目融為一體的，那麼剛才提到的情況可能就是原因所在。

希望透過這些解釋，認真學習的學生能夠多次閱讀和思考上述內容，因為一次閱讀可能無法完全消化。

附錄

解釋選項概要及比較

本文旨在對已討論和記錄的觀點進行總結，以便將它們集中起來，便於比較和評估。其中兩個觀點涉及“金香爐”的解釋，三個觀點涉及“金香壇”的解釋。

1. 關於會幕中「金香爐」的解釋：(a) 在希臘化時期或古典希臘語中，這種解釋在語言學上是合理的，但在希臘化時期的希臘語中則不然，正如一些人（包括我自己在進行目前這項廣泛研究之前）所認為的那樣；(b) 這種解釋完全沒有提及會幕中任何地方的「金香壇描述」，而舊約中描述的聖經中卻明顯；無論是舊約聖經或我所見過的其他歷史記載，都沒有提到香爐是至聖所內的器物，也沒有提到其中使用了任何黃金。除非有歷史證據支持這種解釋，否則它目前只能被視為推測，因此並不令人滿意。

2. 「金香爐」的解釋，可能指的是所羅門聖殿而非會幕；但 (a) 《希伯來書》的作者並沒有明確提及聖殿的結構，而是提到了人「搭起」(8:2) 和摩西「建造」(8:5) 的會幕；除了基櫃聖經中沒有提到的「聖所約」（至聖所櫃子）和其他聖所櫃子和其他聖所的櫃子之外。因此，描述所羅門聖殿的經文對解決《希伯來書》9:2-4 的問題沒有任何幫助。

3. 「香壇」的解釋，但將祭壇置於聖所；這出現在本傑明·威爾遜的《強調對譯本》(1864 年) 中。他的解釋是：「對...的解讀

梵蒂岡手稿被認為是對一個公認難題的解答，並且與摩西律法完全吻合。的確如此，但這種解讀似乎沒有其他現存手稿的支持，文本學者也認為它是偽造的。即使是韋斯科特和霍特，他們對梵蒂岡手稿整體評價很高（有些人認為過高），也沒有將其納入他們希臘文新約聖經的校勘本，而是將其列入了“值得注意的被否決的讀法清單”。因此，威爾遜的版本目前幾乎沒有任何依據，採用它是十分冒險的。

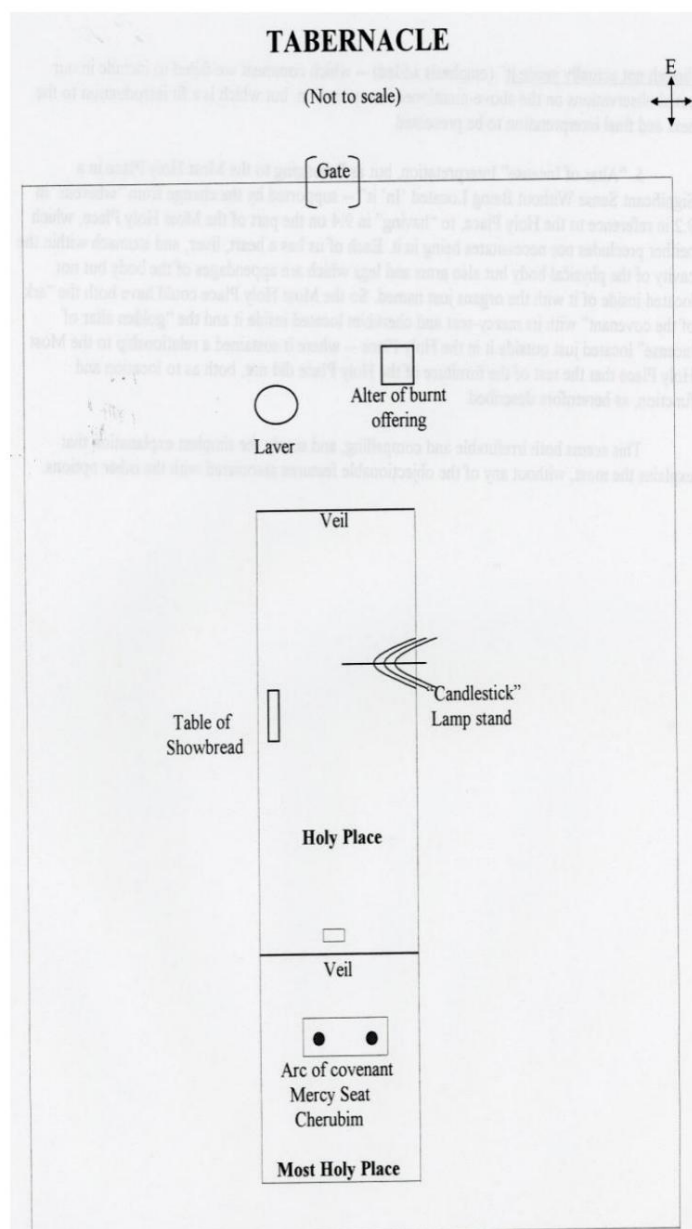
4. 「香壇」的解釋，認為《希伯來書》的作者誤以為金壇在幔子裡面——也就是至聖所裡面。這種解釋見於《劍橋新英文聖經註釋》（1967）。然而，這不僅與《希伯來書》作者的受聖靈感動相悖，也與他理解舊約的能相悖。如果他受聖靈感動，他的舊約理解似乎遠超常人，不可能犯下這樣的錯誤。因此，這種解釋不能令人滿意。

更合理的解釋是A.E. Harvey在其《新約聖經指南》中的評論。

（關於新英文聖經）說：「奇怪的是，這位作者似乎認為這個祭壇在內室裡。除非他指的是內室的必要附屬物，儘管它實際上並不在內室裡」（著重號為原文所有）。我們在對上述解釋的最初觀察中未能包含這一評論，但它恰好引出了接下來要介紹的最後一個解釋。

5. 「香壇」的解釋，即「在某種重要意義上屬於至聖所，但並非位於至聖所之內」——這可以從9:2中指聖所的「在其中」到9:4中指至聖所的「擁有」的轉變得得到佐證，這既不排除也不必然意味著它位於至聖所之內。我們每個人都有心臟、肝臟和胃，它們位於肉體的腔體內；我們也擁有四肢，它們是身體的附屬器官，但不像前面提到的器官那樣位於體內。因此，至聖所既可以擁有位於其中的「約櫃」（內有施恩座和基路伯），也可以擁有位於其外、聖所內的「金香壇」——它與至聖所之間存在著一種其他聖所器物所不具備的聯繫，這種聯繫既體現在位置上，也體現在功能上，正如前文所述。

這似乎既無可辯駁又令人信服，而且無疑是解釋得最清楚、最簡單的解釋，沒有其他選項所伴隨的任何令人反感的特徵。



天上的事物已被淨化
希伯來書 9:23

因此，必須潔淨天上事物的副本。
這些祭祀雖可，但獻給天上的物，卻要用比這更美的祭物來獻。」

這指的是天上事物與其地上“副本”在“潔淨”要素上的“必然”差異，並引出一個問題：究竟什麼是需要潔淨的“天上之物”或“屬天的事物”，以及它們為何需要潔淨？這個問題或許超出了我們確切的判斷範圍，因為它甚至困擾著一些最精明的文本學者。

學者語錄

1. 羅伯特·米利根提到，有人聲稱上述「必要性源自於天使的罪，他們沒有守住原有的地位，因此因悖逆而被貶入塔爾塔羅斯（彼得後書 2:4；猶大書 6）」¹。他說：“但是，天使不在我們的論證範圍內，因此不應強行納入我們的結論。參見第2章第16節的註釋。”

（希伯來書註釋）

2. AT Robertson 說：「對我們來說，用基督作為祭司-受害者的出現來談論潔淨或奉獻天堂本身的儀式似乎有點牽強。但整個畫面具有高度神秘性」（《新約詞語研究》）。

3. 《希臘語新約註釋》引用布魯斯的話說：“我不願試圖賦予這些詞語神學意義。我寧願通過思考‘上帝的羔羊’進入天堂所帶來的榮耀和尊崇來理解它們。我相信這些詞語中蘊含的詩意遠勝於神學意義。”

另一方面，《希伯來書》的編輯馬庫斯·多茲接著說：

「但是，在作者的論證中，我們幾乎不能排除這樣一個神學推論：在某種意義上，在某種關係中，天上的事物也需要潔淨。地上的聖殿作為上帝的居所，或許會被認為因祂的同在而聖潔，無需潔淨；但作為祂與人相會的地方，它也需要潔淨。

4. 同樣，馬文·R·文森特引用德利奇的話如下：“如果上帝的天城及其聖所，按照應許，是為立約的子民預備的，使他們能夠與上帝完全相交，那麼他們的罪孽玷污了這些聖物以及地上的事物，他們必須按照為後者指定的預表律法的方式進行淨，只是不是用不潔的詞，只是用不潔的祭血的方式研究。

5. 然而，阿爾伯特·巴恩斯對此事輕描淡寫地寫道：「這裡用『淨化』一詞來形容天堂，並不意味著天堂以前是不聖潔的，而是表示現在罪人可以進入天堂；或者說，他們可以以可接受的方式去那裡敬拜」（《新約註釋》）。

6. 另一方面，羅伯特·米利根再次指出：“在我看來，唯有真正潔淨‘天上的事物’，才能真正滿足經文的要求。因此，我傾向於認為，至少就目前而言，這更多的是一個信仰問題，而非哲學問題。當我們能夠完全理解並解釋上帝比任何聖天使都聖潔得多（啟示錄15:4），以及為何連諸天在他眼中也不潔淨（約伯記15:15）時，我們或許就能比現在更清楚地理解，為何‘天上的事物’，甚至包括永生上帝的城、天上的耶路撒冷，都需要用主耶穌的贖罪寶血來潔淨。

然後他問：「這是否是因為許多聖徒在基督死前就被接納進入天堂，雖然他們因信稱義，蒙受神的恩典和寬容，但為了使他們完全聖潔，仍然需要基督寶血的潔淨？參見希伯來書9:15的註釋。」（《希伯來書註釋》）

我們將以米利根（Milligan）在其上文引述的第一句話中的觀點（而非巴恩斯的觀點）為準。但請注意巴恩斯使用的「之前」一詞，以及米利根剛才提出的問題，這兩點我們將在「結論性意見」部分再次提及。

聖經觀察1. 第一約和地上的會幕。「天上事物的副本」指的是摩西所搭建的地上會幕及其器具和器皿（1-5節，18-22節）。它們與在西乃山上與以色列人所立的第一個「約」或「盟約」有關，這個盟約是用牛犢和山羊的血「獻祭」的，這些血灑在「書卷本身和所有百姓」上（18-20節）。

希臘文中「奉獻的」一詞是 *egkekainistai*，它是 *egkainizo* 的一種形式，意為「更新」（歷代誌下）。15:8）。2. 重新做，再做一次（德訓 33(36).6）。3. 發起，奉獻，獻上（申命記 20:5；列王紀上 8:63；撒母耳記上 11:14 等；希伯來書 9:18；10:20）—根據泰耶的說法。米利根認為，在 9:18 中，「就職」是最佳解釋，因為經文說「第一個約沒有流血就不是獻上的」。這與泰耶的「發起」相符。

（註：看來泰耶應該將《撒母耳記上》11:14 歸入第一類“更新”，而不是第三類。）

2. 第二約或新約和天上的會幕。「第一約」或遺囑被基督廢除，「為要立第二約」（10:9），基督是這「新約」的中保（9:15），祂的血就是這約的血（馬太福音 26:28；馬可福音 14:24；路加福音 22:20；前 11:25）藉著哥林多前書本身，這一次至聖伯所進入聖伯所。9:24]，成了永遠的贖罪」（希伯來書 9:12）。

「我們有一位大祭司，他坐在天上至高者寶座的右邊，是聖所和真帳幕的執事，這帳幕是耶和華所支搭的，不是人所支搭的（與地上的複製品相對）。

如果他身在地上，他根本不會是祭司，因為已經有人按照律法獻祭，他們所侍奉的不過是天上事物的副本和影子。

但如今他所獲得的職分更加卓越，因為他是更美之約的中保，這約是憑更美的應許立的。」（8:1-6）

「因為，如果山羊和公牛的血（在舊約下獻祭的）以及母牛犢的灰灑在不潔的人身上，尚且能使肉體潔淨，何況基督的血呢？他藉著永恆的靈，將自己無瑕疵地獻給神，豈不更能洗淨你們的良心，使你們脫離死行，那永遠

(註：請注意「奉獻」、「成聖」和「潔淨」這幾個字之間的緊密聯繫。帖撒羅尼迦前書 4:3-7 也印證了這一點，經文如下：“因為神的旨意就是要你們成為聖潔，遠避淫行；要你們各人曉得怎樣用聖潔、尊貴守著自己的身體，不放縱私慾的邪情，像那不認識神的外邦人一樣；在這事上，誰也不可越過弟兄，告訴他的弟兄；因為主那不認識神的外邦人一樣；在這事上，誰也不可越過弟兄，你們的弟兄；因為主而為。

神召我們，本不是要我們沾染污穢，乃是要我們成為聖潔。——

又說，「他獻了一次永遠的贖罪祭，就坐在神的右邊；……因為他一次獻祭，就叫那得以成聖的人永遠完全」（10:12-14）。「我不再記念他們的罪惡和過犯」（17節）。

注意：這並非意味著一個人一旦成為基督徒，將來所犯的罪也會被赦免；而是指一旦罪被赦免，就不像摩西律法那樣每年都要被記起，需要年復一年地贖罪，而是永遠被赦免。但耶穌基督寶血的功效卻永遠有效，可以洗淨基督徒成為基督徒之後所犯的罪。

3. 新約對仍在世上之人的實際益處。基於基督的大祭司職分及其所帶來的卓越祝福，基督徒被勸勉要「坦然無懼地來到施恩的寶座前，為要得憐憫（包括罪得赦免），蒙恩惠，作隨時的幫助」（4:16）。「弟兄們，我們既因耶穌的血而得以坦然進入至聖所（基督和施恩的寶座所在之處，並能獲得祂所流寶血的益處），是藉著祂給我們開了一條又新又活的路，從幔子經過，這幔子就是祂的身體；又有一位偉大的大祭司來治理神的家，我們就當幔子經過，這幔子就是祂的身體；又有一位偉大的大祭司來治理神的家，我們就當幔子和
120219219）。

（註：我們現在所「親近」基督（藉著我們在基督裡所擁有的“更美的盼望”，7:19）似乎是透過真誠的禱告、真摯的敬拜和順服來實現的，同時我們也等候著我們的大祭司基督的再來，以及我們救恩的完全實現 [9:27-28；參約翰福音 14:1-28]）。

3；帖撒羅尼迦前書 4:13-18 救恩「到底」[希伯來書 7:25]。這裡強調的是“真誠”和“真實”，因為耶穌對一些人說：“你們用你們的傳統廢棄了神的道。你們這些假冒為善的人哪！以賽亞指著你們說的預言是好的，他說：‘這百姓用嘴唇尊敬我，心教導我卻遠離我；他們敬拜我也是個太枉然，因為他們將人的決定當成真。’第 6 節的譯本是：「這百姓用嘴唇尊敬我，心卻遠離我。」]

總結性意見

1. “天上的事”或“屬天的事”，必定是地上聖殿及其器具和職事所“複製”的真實存在，似乎既包括地上的教會，也包括天上得贖的教會（見 12:22-24）。至聖所是地上教會的延伸，也是進入至聖所的通道，它必定是指地上的教會。這一點可以從聖經中說基督徒住在「天上」這一事實看出。

在基督裡有地方可歸（弗 1:3 ;2:6）,並且「我們卻是天上的國民」（腓 3:20）
教會是上帝在地上的國度,它也被稱為「天國」（參考馬太福音 16:18-19）。

2. 米利根拒絕了「天堂必須用基督的寶血潔淨,因為天使犯了罪,因此被逐出天堂」（如彼得後書 2:4 和猶大書 6 所述）的說法,這當然無可厚非,因為正如米利根所說,希伯來書 9 的前提中並不包含天使（參見 2:16-17）。

3. 米利根並沒有回答他自己的問題,我們最好不要對此妄下斷言。但我們可以深入探究並思考其意義。他的問題是：“是否因為許多聖徒在基督死前就被接納進入天堂,並且雖然他們因信稱義,蒙受神的恩典和寬容,但為了使他們完全聖潔,仍然需要基督寶血的潔淨?參見第9章15節的註釋。”

米利根引用的第 9 章第 15 節指出,基督是“新約的中保,祂的死（祂自己的死）為贖清了在第一個約下的罪過,使蒙召的人可以領受永恆基業的應許。”

但這並不意味著他們已經得到了應許。第11章39-40節列舉了洪水前後、先祖時代和摩西時代有信心的男女的例子後,說道：“這些人雖然因信得了見證,卻仍未得著所應許的,因為神為我們預備了更美的事,叫他們若不與我們同得,就不能完全。”

至於大衛,他也被列入了那份信徒的名單中（11:32）,使徒彼得在基督復活升天后的五旬節說：“他死了,也埋葬了,他的墳墓直到今日還在我們這裡”,並且特別指出“他並沒有升到天上”（使徒行傳 2:29,34）。

此外,大衛的情況也適用於其他所有人,除非以諾（希伯來書 11:5-6）是個例外。以諾發生了改變,不再經歷死亡,也不在地上,很可能被帶到了天堂或陰間,我們不知道是哪一個,只知道陰間主要是為復活前死者的靈魂準備的。而希伯來書 11 章中沒有提到的以利亞,應該和以諾（列王紀下 2:11-12）屬於同一類。

但是,即便這兩人是希伯來書11:39-40所描述的例外,他們也很難構成米利根所說的「許多人」。然而,如果他們真是這樣的例外,並且被接升天而不是下到陰間,那麼米利根所說的「許多人」玷污天堂的說法,或許也適用於以諾和以利亞的情況。

陰間是亡靈在死亡和復活之間停留的地方,直到普遍復活和審判時才會被清空和消除（啟示錄 20:11-22）。

15)一屆時（「末日」）所有義人都將復活（約翰福音 6:39,40,44,54）。因此,所有死者的靈魂很可能都留在陰間,直到他們的身體復活。但基督的

他的靈魂沒有留在陰間，因為他從死裡復活了（使徒行傳 2:31），四十天後升天（1:3, 9-11）—他似乎是第一個不再死亡的人（參考使徒行傳 13:34）。

此外，關於基督的死亡和復活，「聖殿的幔子從上到下裂為兩半，地也震動，許多已睡的聖徒的身體復活了[這顯然意味著他們的靈魂也沒有留在陰間]，他們從墳墓裡出來，在基督復活以後，進了聖城，向許多人顯現」（馬太福音 27:51-53）。

問題：他們的復活只是暫時的，還是與基督一同升天了？我們無法確定答案。但後一種可能性更大。以弗所書4:8引用了詩篇68:18，這節經文被應用在基督身上，說：「他登上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」這類似於軍事將領在重大戰役勝利後凱旋入城的習俗。率領俘虜隊伍，以此證明敵人，並將沿途的人分發給敵人，並將人戰勝敵人→並將沿途的人戰勝敵人，並將人戰勝敵人，並將沿途的人戰勝敵人，並將人戰勝敵人，並將沿途的人戰勝敵人，並將人戰勝敵人，並將沿途的人戰勝敵人，並將人戰勝敵人，並將沿途的人戰勝敵人，並將人戰勝敵人時沿途的人戰勝敵人，並將人戰勝敵人時沿途的人。根據以弗所書4:11-12，基督升天時賜予人的恩賜在早期教會中指的是屬靈的恩賜。

引用詩篇68:18的目的僅在於「賜給世人的禮物」；但引文本身卻另有深意。它指的是「許多被擄的人」，正如欽定版聖經的旁注所譯。如果這恰好是指基督復活後復活的人（很有可能如此），那麼他們原本是撒旦的俘虜，直到被基督釋放，並與他一同升天，作為他戰勝撒旦和死亡的證據。希伯來書2:14-15也提到了這場勝利。

[註：關於義人的靈魂何時前往陰間，請參閱喬·麥金尼所著《你死後靈魂將去向何處？》(Where Will Your Spirit Go When You Die?)，網址：www.thebiblewayonline.com。 rd]

4. 那麼請考慮以下幾點：(a) 既然基督復活時仍是死時的身體，只是身體從必死必朽壞的變為不朽不朽的（如哥林多前書 15:53-54 所述），並且 (b) 既然他「替我們成為罪」（哥林多後書 5:21），因為「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上」（325:25）（325: 5:6）5:55-5:6）祂進入天堂（如果有其他人與祂同在，他們也進入天堂）是否可以被視為玷污了天堂，使天堂在基督象徵性地獻上自己的寶血以求潔淨和贖罪之前，需要潔淨呢？聖經中也描述了他已經這樣做了。

(在這種情況下，正如上文所提及的巴恩斯所說，除非天體可能已經被以諾和以利亞的到來所污染，否則天體在此之前未必會被認為是不潔的)
(但直到被基督的寶血「潔淨」之後，才會如此。)

5. 最後，雖然我們無法確切地回答米利根的問題，也無法回答我們自己的問題，但我們仍然可以從認真思考以下幾點中獲益匪淺：(a) 上帝對罪惡的極度憎惡；(b) 罪惡同樣可怕的後果，以及如果我們得到赦免，上帝必須彰替我們承擔的刑罰；(c) 上帝藉著我們的主耶穌基督所啟示基督的救贖。上帝設立耶穌基督「為要藉著信，憑著祂的血作挽回祭，…使祂自己為義，也稱人為義」。

(d)要信靠耶穌(羅馬書 3:25-26 ;參考約翰一書 2:2-1) ,並且要不斷地、日益地為此感恩。這是我們在上述論述中的主要目的,儘管正如保羅所驚嘆的,「他的判斷何等難測,他的道路何等難尋!」(羅馬書 11:33)。

勇氣與勸勉

第十章 :19-25

1. 引言。

這是一個內容豐富的勸勉篇章,其中的勸勉是基於已確立的極其重要的事實(4:14-10:18)或由此得出的結論。這些事實涉及什麼?

我們有(第 19-21 節),由「有」字引出。每一個勸勉都以「讓我們」開頭(第 22、23、24 節)。

二、事實:「擁有」(第 19-21 節)。

1. 「弟兄們,我們既因耶穌的血而得以坦然進入至聖所」(第19節)。

這裡所說的“聖地”指的是“天堂本身”,基督親自為我們進入了天堂,彷彿是用他自己的血,並且通過這血,並且通過這血,他為我們獲得了永恆的救贖(9:24-25 ;參見第11-12節)。

當我們「藉著耶穌的血進入至聖所」時,我們便是「藉著祂為我們開闢的路,一條又新又活的路,從幔子經過,這幔子就是祂的肉身」(第20節)——也就是他的人性。正因為他取了人的樣式,他才能經歷死亡,才能為我們流血(參考2:14-17)。當他升天時,他帶著復活的人身(與我們一樣,他的身體也將改變,參考哥林多前書15:50-16)。

(參閱《腓立比書》3:20-21)。因此,祂成了我們救恩的創始者(希伯來書2:10)。此外,當他第二次降臨時,是為了“拯救”(“直到極處”,7:25),“拯救那些等候他的人”(9:28)。他將來接我們到他那裡去,讓他在哪裡,我們也在哪裡(約翰福音14:3)。那時,我們將真正“進入聖所”,在那裡,因為他“藉著耶穌的寶血”被救贖。

然而,如今我們只能在屬靈層面,透過愛慕和敬拜來與神相交。但如果我們日後要真正進入那日,這一點就至關重要。我們應當也能夠「大膽」地進入那日,因為我們「藉著耶穌的寶血」得蒙救贖,我們有充分的理由盼望基督再來時我們能真正進入天國。這「大膽」正是我們這封信的主題(3:6 ;4:16 ;10:19, 35)。這並非魯莽或輕率,而是勇氣、信心和安心,這信心、信心和安心都建立在神藉著基督為我們所成就的一切,以及祂為我們預備的未來之上。

2. 「並且有一位大祭司治理神的家」(第 19 節) 即耶穌基督,他的祭司職分在 1:3 中提到過,並且自 4:14 以來就一直被特別強調。提供了所有保證,從而支持並證明了所要求的「大膽」以及隨後的勸勉。

三、勸勉:「讓我們」(第 22-25 節)。

1. 「讓我們親近」(第22節)——也就是說,繼續親近——「施恩的寶座〔在天上〕,為要得憐憫,蒙恩惠,作隨時的幫助」(參閱4:16)。

a. 「真心實意」——以真誠、熱心和忠誠。

b. 「滿懷信心」—或「滿懷確信」—相信透過基督而來的神的話語（參考羅馬書 10:17）。

c. 「我們的心中已灑下邪惡良心的光芒」

與擁有「一顆真誠的心」有關—象徵性地被基督的寶血灑滿（參考 9:14,18-22）—相當於我們的心靈從罪惡中被潔淨，並且從罪惡的意識中被潔淨（參考 10:2）—又相當於我們的衣袍在羔羊的血中被洗淨變白（啟示錄 7:14）。

注意：本條及下一條無疑應視為同時發生。

d. 「並且用清水洗淨了我們的身體」—這顯然是指基督教的洗禮（參考使徒行傳 10:47-48）—整個人，包括靈魂和身體，都分別為聖歸於神（參考羅馬書 12:1；哥林多前書 6:15,20—後一節經文在神欽定版中為「聖子所要在你們的心靈中作為聖子所作的。」 22:16；弗 5:26；提多書 3:5 [參考約翰福音 3:5]；彼得前書 3:21*）

*參閱《彼得前書》3:21 的附錄，第 60 頁。

2. “讓我們持守（第23節）—也就是說，‘持守我們所承認的盼望，不要動搖，因為應許我們的是信實的。’”欽定版聖經（AV）譯為“信心”，可能是因為“承認”（confession）一詞被譯為“公開承認”（profession）。但希臘原文使用的是「盼望」（elpis），而非「信心」（pistis），儘管兩者相關，這一點將在下文提及。「盼望」和「信心」都可以是「公開承認」（professed）或「公開承認」（confessed）。希臘原文的「homologia」一詞在英文中可以有兩種譯法。如果譯者認為這是一個承認，那麼「公開承認」（confession）是更好的譯法；如果認為這是一個宣告或主動肯定，那麼「公開承認」（profession）則更為合適。

「希望」在希伯來書中確實是一個意義重大的詞，在 3:6；6:11,18；7:19 中也有出現。它是期待和渴望的結合，「信心」是「對所盼望之事的把握，對未見之事的確據」（11:1）。

我們堅持盼望的理由是「那應許我們的是信實的」。因此，我們需要重新檢視約翰福音 6:13-20 的經文。

3. 「讓我們彼此相顧」（第24-25節）—也就是說，「要彼此相顧，激發愛心，勉勵行善」（第24節）。

a. 「不可停止聚會，好像有些人習慣了那樣」（第25節上）——或者說，「不可遠離我們的聚會，好像有些人那樣」（新英文聖經）。A.E. Harvey 對此評論如下：「這可能不僅僅是指不常參加教會聚會（這本身就應該避免）。遠離聚會（在希臘語中，即使英語中沒有這種含義）暗示著在逆境中未能與基督徒同工堅定地站在一起。接下來幾行將描述這樣的情況」（《新英文聖經新約指南》，1970年，第706-707頁）。Thayer 在解釋希臘文根 *egkataleipo* 時也指出，它可以指「使陷入困境，使無助（口語：使陷入困境）」。

這節經文的重點不是當我們停止與弟兄們一起參加基督徒聚會時，缺乏對弟兄們的適當考慮，而是從下一節經文（26）開始，重點是我們不「聚會」而讓自己陷入的危險之中。

b. 「卻要互相勸勉」（第25節下半句）。「彼此」一詞雖然隱含在經文中，但希臘原文並沒有出現。「但是」一詞引入了對比：「不可停止聚會……反倒互相勸勉。」因此，我們聚會的一個原因是基督徒彼此接觸、勸勉、鼓勵和支持。「造就、勸勉、安慰」（參考哥林多前書 14:3）。

c. 「你們既知道那日子臨近，就更當如此」（25節c）。這顯示一個極其艱難的日子即將到來，屆時基督徒聚會的團契和勸勉將更加必要，而非不那麼必要，以防止背道和離棄信仰。他們知道這一天的存在，並稱之為「那日子」。

有些人認為這裡指的是啟示錄1:10中的“主日”，早期基督徒將其理解為一周的第一天，他們會在這一天舉行每週例行的聚會。但上下文“不可離棄”聚會“反倒彼此勸勉”，似乎表明聚會的目的是彼此勸勉，而不是指在一周中不斷發出越來越迫切的勸勉，敦促大家在下一個主日再次聚會。

有些人認為「那日子臨近」指的是基督的第二次降臨。雖然我們應該當時刻為此做好準備，但我們卻被反覆告知，我們並不知道那日子何時到來，包括基督在世時也未曾如此告知（馬太福音 24:35-44；25:1-13；馬可福音 13:31-37；路加福音 21:33-36；帖撒羅尼可福音 13:31-37；路加福音 21:33-36；帖撒羅尼迦前書 4:13-5:13）等等。然而，在主耶穌的「按才幹分銀」的比喻中，也暗示了他的再來可能「很久以後」。

（特別參考馬太福音25:14-30和第19節）。帖撒羅尼迦後書成書時，審判尚未“臨近”，而且在使徒保羅先前預言的、未來某個不確定時期將會發生的大背道之前，審判也不會發生（2:1-12）。當使徒彼得寫第二封書信給基督徒時，嘲諷者甚至還在質疑審判是否真的會發生，因為距離預言已經過去了這麼久（彼得後書3:1-13）。然而，當他寫第一封書信時，審判「要從神的家起首；若是先從我們起首，那不信從神福音的人，結局又將如何呢？義人若僅僅得救，那不敬虔的罪人又將如何呢？」這段話是在基督徒正經歷「火煉的試煉」的背景下說的（彼得前書4:12-19）。有理由相信，這裡提到的「審判」指的是基督在福音書中預言的苦難和災難。

如果真是如此，那麼希伯來書10:25中提到的「那日子臨近」很可能就是耶路撒冷被毀的日子。這事發生在基督同時代人的有生之年（太24:1-34；馬可福音13:1-30；路加福音21:5-32），並於公元70年發生。這距離希伯來書的寫作時間相對較短，而當時耶路撒冷被毀的跡像也日益明顯。耶路撒冷被摧毀的原因是巴勒斯坦的猶太領袖與他們的羅馬統治者之間日益緊張的局勢和衝突。隨著這種緊張局勢的加劇，羅馬帝國各地猶太人的處境也變得越來越岌岌可危。

基督徒也是如此，因為當時人們普遍認為他們是猶太人的一個派別，而外邦基督徒則是猶太教的皈依者。

主預言耶路撒冷被圍困和毀滅之時將有空前的苦難，並指示門徒如何逃生。優西比烏在其《教會史》中寫道：「然而，耶路撒冷教會全體成員，在戰前奉神聖啟示，被賜予那些虔誠之人，離開耶路撒冷，遷居約旦河東岸一座名為佩拉的城鎮。那些信奉基督的人，如同聖徒們徹底放棄了這座王城和整個猶太地一般，離開了耶路撒冷；最終，他們因著審判基督和使徒們徹底放棄了這座王城和整個猶太地一般，離開了耶路撒冷；最終，他們因謀殺者及其使徒而被徹底拯救的神聖信徒。（第三卷，第五章）這足以讓我們想起彼得所說的義人「勉強得救」的話，其影響深遠。耶穌說：「若不是那些日子減少了，凡有血氣的，沒有一個能得救的；只是為選民，那些日子必減少了。」（太24:22）

IV. 附錄（彼得前書 3:21）。

彼得前書3:21與使徒行傳22:16中「求告主名」的經文，以及使徒行傳2:38中「罪得赦免」和「無虧的良心」的經文有著重要的連結。在聖經的語言中，「無虧的良心」（使徒行傳23:1）指的是「對神和人沒有過犯的良心」（24:16）。英王欽定本（AV）對彼得前書3:21的翻譯是“對神有無虧的良心的回應”，這似乎意味著它是“因為罪得赦免”，而使徒行傳2:38則說它是“為了（或，為了）罪得赦免”。美國標準版（ASV）對彼得前書3:21的翻譯是“對神有無虧的良心的質問”，這似乎完全說不通。但在旁注中，它寫道：“或，詢問或，呼籲”。在此語境下，“詢問”似乎不太合適，但如果譯為“為了良心清白”，則“申訴”就說得通了。許多現代口語譯本都將其譯為「申訴」或其等價詞。RSV 和 NASB 譯為「向神申訴，求良心清白」。其他譯本也作了類似的譯法，如下所示：

古德斯皮德：“渴望擁有與上帝相符的良心。”

威廉斯：“渴望在上帝面前擁有清白的良心。”

羅瑟勒姆：“向神祈求良心無愧。”

莫法特：“向上帝祈禱，求得良心清白。”

蒙哥馬利：“為在上帝面前保持良心清白而祈禱。”

註：這與使徒行傳2:38相符，「奉基督的名受洗，使罪得赦」

也就是說，為了在上帝面前有一顆良心清白，並且表達了對上帝的「渴望」。

彼得前書3:21所使用的字是「eperotema」。泰耶的《新約希臘文-英文字典》指出，它的意思是：1. 詢問，問題。2. 要求。3. 由於詢問和要求這兩個詞通常包含渴望的含義，因此該詞也引申為熱切尋求，即渴望，強烈的願望。如果接受這種用法，就能為彼得前書3:21這段令人困惑的經文提供最簡單、最合理的解釋：“這洗禮現在拯救我們，不是因我們領受了洗，脫去了肉體的污穢，乃是因我們熱切地尋求與神和好的良心。”

Arndt 和 Gingrich 在他們的《新約及其他早期基督教文獻希臘語-英語詞典》中寫道：1. 問題。2. 請求，懇求（eperotao 2，向某人請求某事）—向上帝祈求清白的良心 1 Pet. 3:21。

註：彼得前書3:21中「eperotema」一詞的理解與使徒行傳22:16「起來，受洗，求告主的名，洗去你的罪」完美契合。也就是說，受洗洗淨罪孽，表達了人內心渴望在神面前擁有無愧的良心——事實上，人必須這樣做才能得救。因此，聖經中的洗禮是公開祈求罪得赦免。求告主的名本身就包含禱告，就是呼求主。

“因為猶太人和希臘人並沒有分別，因為眾人同有一位主，他厚待一切求告他的人。凡求告主名的，就必得救。”

羅馬書 10:12-13）。「他們用石頭打司提反，司提反呼求主說：『主耶穌，求你領受我的靈魂』」（使徒行傳 7:59）。

因此，根據新約的條款，要得救，就必須呼求主的名，並且要在受洗時呼求，這樣就成為公開祈求赦免罪孽的禱告。

最後，我們引用基特爾《新約神學辭典》中的一段話作為結尾。

（1964）：“因此我們可以將彼得前書 3:21 翻譯為：‘不是除去外面的污穢，而是向神禱告，求得無愧的良心。’”

此外：「鑑於第21節，我們應當預期『然而』之後必定是屬靈意義上的潔淨。因此，祈求良心無愧應被理解為祈求罪得赦免……罪得赦免從一開始就與洗禮密切相關（可1:4及相關經文；徒2:38）。」（第二卷，第688頁。-rd]

亞伯的「更卓越的」獻祭

第十一章第四節

經文：「亞伯因著信，獻祭給神，比該隱所獻的更美，因此便有神為他作義的見證，就是神為他的禮物作見證。他雖然死了，卻仍藉此說話。」（美國標準版）

1. 個人觀察。

最基本的教訓是，亞伯憑著信心獻祭，並被接納為義人，這暗示著該隱...

他並非出於信心獻祭，因此未被悅納。但我們需要盡可能地理解「出於信心獻祭」和「更美的祭物」這兩個表達的意義。在某些方面，後者比前者更難以捉摸，因此也更具爭議性。

《希伯來書》中提到的這段經文出自創世記4:2b-5：“亞伯是牧羊的，該隱是種地的。過了一些日子，該隱拿地裡的出產為供物獻給耶和華；亞伯也把他頭生的牲畜和牲畜都獻上。”

羊群和羊的脂油。耶和華看中了亞伯和他的供物，卻不看中該隱和他的供物。該隱就大大發怒，變了臉色。

值得注意的是，《創世記》並沒有直接提及信心，而是描述了兩種獻祭之間的客觀差異，而《希伯來書》提到了主觀差異（信心），但沒有明確提及客觀差異。

1. 「憑信心獻祭」。然而，雖然《創世記》中並未直接提及該隱或亞伯的信心，但該隱和亞伯都隱含著對上帝存在的信仰，因為他們都“向耶和華獻祭”，正如亞伯一樣。希伯來文翻譯為「獻祭」的字是minchah，在七十士譯本中被翻譯為thusia，即英文中的「sacrifice」（祭祀），正如我們上面引用的希伯來原文所示。這些字詞在聖經中都指獻給上帝或神明的祭品。

但信心有不同的種類—（a）「信心」是指相信上帝的存在，但「脫離行為」的信心，這種信心是無效的、「不結果子的」、「死的」；（b）「信心」是有效的，它透過「行為」彰顯出來（雅各書 2:17-26）。雅各書 2 章和希伯來書 11 章都清楚地表明，正是後者被算為人的義。另請注意以下舊約的例子。

在米利巴水邊（民 20:2-13），也就是加低斯巴尼亞綠洲，通常有一股溪水從一塊岩石湧出，供水充足。但當摩西和亞倫帶領以色列人到達時，那裡卻沒有水，百姓因此叛亂。上帝對摩西說：“你拿著杖，召集會眾，和你哥哥亞倫一起，在他們眼前吩咐磐石出水來，你必使他們從磐石中流出水來，好讓會眾和他們的牲畜喝。”

但他們似乎對百姓的桀驁不馴感到十分惱怒，摩西便不再對磐石說話，而是對百姓說：“你們這些悖逆的人哪，聽我說！我們豈能使你們從這磐石中出水來呢？”於是摩西“用擊打磐石兩次”，這並非他所為一切的生命所為的故事，但這並非都喝了。

耶和華對摩西和亞倫說：「因為你們不信我，沒有在以色列人眼前尊我為聖，所以你們必不得領這會眾進入我所賜給他們的地。」結果，摩西和亞倫在進入應許之地之前就去世了。

這是否意味著摩西和亞倫當時對上帝的信仰比以往有所減弱？顯然不是。但他們也沒有完全順服上帝，而且，他們沒有將榮耀歸於上帝，也沒有在「百姓面前」尊崇上帝為聖，反而將上帝所行的神蹟歸功於自己。

2. 「更美的祭物」。顯然，該隱雖然相信上帝的存在，卻不像亞伯那樣完全順服上帝，情況也大致相同。因為根據《詹姆斯國王欽定本》、《美國標準版》和其他一些譯本，「亞伯因著信，獻上比該隱更美的祭物」。然而，希臘原文只有pleiona Thusian，意為「更美的祭」。但更美

哪方面？就品質而言，是按照欽定版聖經（KJV）和美國標準版聖經（ASV）的說法嗎？就數量而言，看看祂所賜的「恩賜」（複數）就知道了。

是否提及了？或者，就種類而言（這也是一種數量關係），正如一些人所認為的那樣，“禮物”一詞也同樣適用於種類？

然而，《創世記》的記載並沒有明確提及他們獻祭的種類不只一種。因此，如果像某些人認為的那樣，暗示亞伯獻上了蔬菜祭（後來被納入摩西律法的感恩祭）和牲畜祭（可能也是贖罪祭），那麼前者並非兩人獻祭的根本區別，因此沒有被特別提及；而該隱沒有獻牲畜祭則是一個顯著的區別。

在這種情況下，就好比馬可福音10:46-52記載的基督離開耶利哥城時只治癒了一位盲人，儘管根據馬太福音20:29-

34，他治好了兩個人。這可能是因為提到了其中一人，並且指出他的身份（巴底買，底買的兒子）對馬可福音的讀者來說意義重大。但這雖然是一種可能性，甚至可能，但根據創世記和希伯來書的記載，這並非確鑿的事實。

大多數譯本忽略了這個選項，傾向於以「更多」來衡量質量，例如前面提到的欽定版聖經（KJV）和美國標準版聖經（ASV），新欽定版聖經（NKJV）的翻譯也相同。還有一些...

新約聖經中確實有一些地方明確地使用了這個詞，儘管它更常用於指涉數量或數字。以下是一些與「更優秀」措詞不同的表達方式，但似乎都與品質有關：「更好、更可接受」。

（擴充版）；「更好的祭祀」（TCNT、NASB、JB、TEV、Spencer、Living Oracles）；「更豐盛的祭祀」（Moffitt）；「更卓越的祭祀」（Berkley）；「更偉大的祭祀」（NEB）。

在「更卓越的祭物」的各種變體中，「更好的祭物」似乎更為常見。但我們經文中的希臘文並非希伯來書其他章節中譯為「更好」（1:4；7:7,19,22；8:6；9:23；10:34；11:35）的希臘文—即kreisson。阿爾弗雷德·馬歇爾在其希臘語-英語對照本（如今幾乎是標準版本）中，在表示“更多”的希臘詞下，用英語解釋為“更大的（？更好的）”。換句話說，他對「更好」是否是經文的本意持保留意見。

蘭斯和羅瑟勒姆譯本中的「較豐盛的祭物」既可以從質的角度解釋，也可以從量的角度解釋（指數量或種類）。韋茅斯、威廉斯和RSV譯本中的「更可悅納的祭物」雖然顯然表達了事實，但並未說明為何更可悅納。

另一方面，古德斯皮德則說：「亞伯的祭物因信稱義，在神眼中比該隱的祭物更美。」這顯然也是事實，因為信心源於聆聽神的話語並促使人遵行，正是這種信心促使亞伯獻上他所獻的祭，而該隱卻缺乏這種信心，因此沒有獻上同樣的祭物。然而，如果古德斯皮德的本意是，只要該隱能像亞伯那樣真誠懇切地獻祭，那麼他所獻的祭物本身就足夠且蒙神悅納，那麼這種說法顯然是不成立的，原因前面已經提到過。然而，這種認為相信某件事是對的，這件事本身就對且蒙神悅納的觀點，卻擁有眾多擁護者。

二、引用他人的話。

1. AT Robertson, 《新約中的字圖》：「字面意思是『更多的犧牲』（*polus* 的比較級，意為『很多』）。…
_____ 至於亞伯的獻祭為何比該隱的獻祭更好，除了他的信心之外，這一點並沒有明確說明。（根據我們上面觀察到的情況，這似乎是一個顯而易見的結論。）

2. 講壇註釋：「人們通常認為，亞伯的獻祭象徵著贖罪，並認為他的信心體現在他認識到需要這種贖罪，而這種贖罪正如有人進一步認為的那樣，是神的命令。這種對敘述意圖的理解確實可以從對亞伯獻祭的描述中得到印證，尤其是在結合後來的獻祭在敘事本身時；但這種理解。前的這段經文中並不明顯。

。以此承認神的存在和眷顧。 _____

_____ 該隱獻上地裡的出產，也獻上羊群的出產作為贖罪祭，以此承認自己的罪性、神的公義和憐憫，以及神的存在和眷顧。該隱絲毫不知罪的嚴重性，也不認識神的聖潔，只獻上感恩祭（*mincha*）。然而，神出於祂的聖潔和公義，無法欣然接受這種祭物；而獻上感恩祭，獻給那從創世以來就被殺的羔羊，神卻能接受，並且特別表示悅納。雖然感恩祭（*mincha*）本身也是一種合適的祭物，但神卻不悅納，因為沒有獻上贖罪祭。其餘的故事眾所周知。（克拉克對此有更詳細的闡述，請參閱他對創世記4:3-5的註釋。）

_____ 4. James Macknight, 《使徒書信》：“‘向神獻上（*pleiona Thusian*）更多的祭品。’在此譯本中，我遵循了批評家的觀點，他們認為“*pleiona*”（比較級）一詞指的是數量上的更多，而非價值上的更多。產之外，他也獻上了羊群中最肥美的頭生羊；因此，他既獻上了贖罪祭，也獻上了素祭（即感恩祭），從而既表明了他對神恩典的認識，也表明了他自身的罪性。

_____ *應該是希伯來書 11 章中的同一節經文，即第 4 節。

三、結論。

1. 上述《講壇註釋》的結論，即亞伯的獻祭被悅納是因為他蒙悅納，而非因為他所獻祭的種類，與所有事實並不相符。他所獻祭的種類是他信心的結果，正是這信心使他蒙悅納。

因此，他的祭物必蒙悅納。註釋的言下之意是，如果該隱主觀上擁有與亞伯相同的信心，那麼他所獻的祭物，就其客觀意義而言，就會比現在“更勝一籌”，正如亞伯的祭物比他的“更勝一籌”一樣。但這顯然並非全部真相——因為如果他主觀上擁有與亞伯相同的信心，他就不會忽略那種客觀上將亞伯的祭物與他的祭物區分開來的特殊祭物。

似乎有必要讓上述註釋中創世記部分的作者就此問題糾正希伯來書部分的作者。他從“亞伯和他的供物”（創世記 4:4）這句話開始，評論如下：“首先接受他本人，然後接受他的禮物（參箴言 12:2；15:8；哥林多後書 8:12）。‘獻祭是為人而獻的，而不是人為獻祭而獻的’（艾恩斯沃思）；但毫無疑問，這件事

[著重強調]亞伯的祭物比該隱的祭物更美、更合適，而且「幾乎可以肯定，這正是《希伯來書》作者的意圖」（林賽教授，《希伯來書講義》，愛丁堡，1867年）。亞伯的祭物是豐盛的，比該隱的更豐盛；它包含更多；它有信心，而該隱的祭物則缺乏信心。此外，[著重強調]亞伯的祭物也是遵從神的旨意而獻上的。獻祭的普遍存在，與其說是人的發明，不如說是神的旨意。如果敬拜神的行為純粹是人為的，那麼幾乎可以肯定，敬拜的形式會更加多元。此外，律法並未將敬拜的方式交由人自行決定，基督教也明確譴責隨意敬拜（歌羅西書 2:23），這更印證了敬拜方式從一開始就是神所設立的這一推定。

《講壇註釋》的作者在《希伯來書》中闡述了我們所質疑的結論的理由，如下：「人們通常會從亞伯獻祭的性質中尋找理由，認為其像著贖罪，並假定他的信仰體現在他認識到這種贖罪的必要性上，而這種贖罪正如人們進一步推測的那樣，是神的命令。這種對敘事意圖的看法確實可以從對亞伯獻祭的描述中得到印證，尤其是在結合後來的獻祭理論來看時[或許用獻祭的『歷史』或『哲學』來描述更為恰當；但就敘事本身而言，或者從我們面前這段經文的引用來看，這一點並不明顯」（著重號為原文所有）。

對於這個高潮論述，我們表示贊同，但仍堅持認為，它並沒有提供任何理由證明，即使該隱和亞伯都出於順服的信心，就不會獻祭牲畜。至於上帝究竟向世人揭示了多少關於獻祭牲畜這一要求背後的神聖哲學，我們不得而知。但古人似乎比舊約所記載的更為了解。例如，耶穌曾告訴猶太人：「你們的祖宗亞伯拉罕歡歡喜喜地仰望我的日子，既看見了，就快樂」（約翰福音 8:56）——若非新約啟示，這一點是難以察覺的。

2. 麥克奈特在其《使徒書信》中指出，批評者「告訴我們」，pleiona在比較級中表示數量上的更多，而非價值上的更多。如果他的說法正確，因為這正是該詞的主要用法，但也有一些明顯的例外，例如馬太福音 12:41-42，路加福音 11:31-32（平行經文）；以及使徒行傳 15:28，在這些經文中，「更大」一詞幾乎無可取代。

在平行經文中，耶穌比所羅門或約拿「更大」。另一段經文則說「沒有比這些必需之物更大的負擔」。然而，即使在後一處經文中，使負擔「更大」的也只是數量上的更多。但在馬太福音6:25及其平行經文路加福音12:23中，耶穌說：「生命豈不勝於食物嗎？身體豈不勝於衣服嗎？」這裡所指的「更大」並非數量上的，而是價值上的。

3. 因此，克拉克和麥克奈特的論點並非每一項都能被確鑿證明，但也並非每一項都能被確鑿駁斥，而且綜合所有因素來看，他們的觀點似乎更有說服。至少筆者基於以下幾點考量而得出此結論：

(a)在希伯來書中，亞伯被描述為比該隱獻上了「更多的祭物」。在沒有其他上下文指示的情況下，「更多」一詞很可能是指數量更多而不是價值更多，而且經文本身也提到了亞伯的「禮物」（複數）。

(b)《創世記》的記載也同樣支持這種解釋。該隱獻上了一種祭物，即地裡的出產，而亞伯「又獻上羊群中頭生的和羊的脂油」。也就是說，他不只獻上了該隱所獻的那種祭物，還額外獻上了另一種。因此，正如《希伯來書》所記載的，「祭物」是複數形式。

(c)「頭生的」和「脂肪」（獻祭牲畜的脂肪）是2500年或更久以後摩西律法中某些祭品的特徵，因此並非源自西奈山律法。植物祭品也是如此。在摩西律法下，動物祭和植物祭都可以用作感恩祭，但贖罪祭通常只用動物祭，除非極度貧困，此時可以用規定的植物祭代替（利未記5:11-13）。因此，該隱和亞伯（很可能還有他們之前的亞當）的獻祭是幾個世紀後西乃山摩西律法中規定的獻祭的原型。

（以上內容僅供參考，並不試圖強加其結論。如有任何相反的數據或論點，請指正。）



國際聖經知識學院

蘭道夫鄧恩·總裁·羅伯托聖地亞哥·院長thebiblewayonline.com



課程——上帝的信息 這一切是怎麼發生的？ 神之人 基督 上帝的奧秘 關於神的神話 從生到死 凡人 計劃贖回 福音書的信息 課程二 順服基督 基督之前的時代 基督在世的時間 基督之後的時期 地球末日 是時候做決定了。 從死亡經十字架到生命 關於寬恕的迷思 受洗歸入基督 課程三—在基督裡的新生命 一個非人手所造的王國 王國中的僕人 基督的第一原則 寡婦和其他有需要的人 靈奶 自由生活 苦難的神話 來自書信的訊息 要用心靈和誠實敬拜神。 聖經學者研究 聖經概要 聖經概要 類型與隱喻	課程 4 - 在基督裡成長 拿撒勒的耶穌 基督的生平 在基督裡聯合 關於痛苦的迷思 :身 體、靈魂、精神—當你死後它們會去哪裡？ 婚姻與離婚神的安息日 創世記之前的創造 希伯來書 第五課—在基督裡成長 從十字架中汲取的教訓 上帝的重建過程 有史以來最偉大的問題 在基督裡彼此扶持而活 活出精彩人生 現在和永遠的承諾 真正的男人是敬畏上帝的人 生命的美好箴言 第六課—成為聖經學者 :影子、預表與預言 ;聖靈 ;但以 理書 ;耶穌基督的啟示 ;聖經的沉默 ;公元100 年至1500年的 教導與 實踐 ;改革還是復興 ;聖經的編纂與 翻譯 ;當今教會的實踐—聖經還是 傳統？ 耶穌家譜圖表
--	---

國際聖經知識研究所的網站thebiblewayonline.com 上有其他語言的連結。