

台南神學院
神學研究所

道學碩士班 碩士論文

希伯來書中的基督論初探——以第九章大祭司的獻祭為例
研究生：吳毓軒 撰
2018學年度

台南神學院神學研究所道學碩士班
碩士論文

希伯來書中的基督論初探—
以第九章大祭司的獻祭為例

研究生：吳毓軒

指導教授：鄧開福 博士

2019年6月

碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在台南神學院道學碩士班 2018 學年度第 2 學期取得碩士學位之論文，

論文題目：(中文) _____

Dissertation/Thesis Title: (Chinese)

(英文) (English) _____

同意(Agree) 不同意(Do Not Agree)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予台南神學院圖書館，得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路。

The author of this dissertation/thesis gives the right of reproduction and storage of the contents of this dissertation/thesis to the library of Tainan Theological College. The Library may at any time, in any form (print, digital etc.) and in any necessary amount reproduce and distribute the contents. This includes posting all or parts of the dissertation/thesis onto the world wide web.

同意(Agree) 不同意(Do not agree) (圖書館影印) (Library Photocopy)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予台南神學院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人一份為限。

The author of this dissertation/thesis gives the right of reproduction of the contents of this dissertation/thesis for inclusion in the collection of the library of Tainan Theological College for the use of scholars and researchers as subject to copyright laws in force at the time of use. This permission is not time bound, but no person may make more than a single copy of the dissertation/thesis

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

The agreement made above is non-transferable and non-exclusive. No payment has been received nor will be given for the rights of reproduction, distribution and storing the dissertation/thesis. The absence of choosing the boxes for the agree/disagree in the above paragraphs shall be seen as consent given for the reproduction/distribution of the dissertation/thesis

指導教授姓名：

研究生簽名：
(親筆正楷)

日期：西元 年 月 日

台南神學院道學碩士班碩士論文評閱通過表

研究生：吳毓軒

學號：201602005

題目：希伯來書中的基督論初探-以第九章大祭司的獻祭為例

經評閱合格，特予證明

指導教授： _____ (簽名)

評閱教授： _____ (簽名)

所長：鄧開福博士 _____ (簽名)

日期： 年 月 日

摘要

希伯來書關於基督論最獨特之處乃是發展基督的大祭司身份論述，以此來解釋耶穌基督的救贖工作。內涵為強調耶穌是以麥基洗德的等次作為大祭司，並作為上帝與人之間最完善、最有功效的中保，一次與完全地處理神人之間的所有隔閡，成就完全地救贖工作。

本文先以探討希伯來書作者如何以麥基洗德等次作為耶穌大祭司身份的根據，探討作者論證過程中，舊約的聖經材料與當時代的神學看法，如何被作者所使用或轉化意義，以使用於論證耶穌的大祭司身份。

後續文章主題以希伯來書第九章的大祭司獻祭為中心，探討希伯來書的作者以描述古時曠野之中的會幕與利未人的獻祭儀式，對比在天上更大更完備的會幕與耶穌的大祭司工作，連結兩者功效的關聯性之餘，更提出耶穌大祭司獻祭功效的超越性，以及一次完全解決罪的可靠性。

關鍵字：麥基洗德、祭司、會幕、一次、完全

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 前人研究回顧	2
第三節 確認經文	3
第二章 希伯來書中的神學與文化	5
第一節 書信受眾的歷史文化背景	5
第二節 神學思想脈絡	7
第三節 關鍵字研究	12
第三章 希伯來書中的基督論	17
第一節 歷史中教會的詮釋	17
第二節 更新舊約的新約	20
第三節 代贖的大祭司	25
第四節 永恆的中保	29
第五節 小結	31
第四章 結論	33
參考書目	36

第一章

緒論

第一節 研究動機

「你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司。」（詩110:4），在新約的書卷中希伯來書除了作為優美的講道信息與信心的勸勉書信外，最獨特的貢獻在基督作為祭司的角色陳述，將耶穌在十字架上的犧牲與大祭司的獻祭意義加以連結，解釋耶穌為何有作為大祭司的資格，其獻祭的事工為何帶有果效，最終一次且完全地面對罪的問題，完成代贖的工作。

作者在猶太人既有的啟示與信仰基礎之上，將讀者的視野擴展到耶穌永恆的祭司工作之上，延續舊約的應許之中又成全為新的約，耶穌以自己的寶血成就永遠的贖祭，一次且完全地完成救恩的工作。

那對於一個與猶太社會大為迥異的台灣社會情境中，希伯來書傳所傳達的、觀乎耶穌基督尊榮與救贖的真理，該如何突破文化與時間的隔閡，一如當年希伯來書那講道者般，透過會眾熟悉的道理作為媒介，卻是真實地觸摸到那永活生命的盼望。

尤以在台灣的文化處境之中，基督一次且完全的代贖信息具有特別且重要意義。對於一個講究報償與庇護關係的漢人文化體系之中，這樣的社會階層架構不只主導了人與人相處與往來的應對態度，並且構成了一般台灣人對於神明與更高存在的基本信念，即認為為要獲得上位者(超越者/神明)的庇護，本身必須要做出相襯的行為才可以得到，無論是善功、德行、抑或可見的虔誠膜拜，皆為了可以建立神明願意庇護自身的關係。

這樣的信念又因為漢文化中普遍缺乏對於為他者犧牲的概念而更加加強，於是要得到信仰上的價值，必須要「自己」付出點什麼，努力些什麼，才可以在等價的公平觀念下獲得應有的報償。這樣的想法也化為一般性的倫理道德約束而滲透進教會生活之中。會友，甚至是牧者總是認為或要求應該要「做什麼」，又不可以「做什麼」，以及應該要藉著「可見的」外在儀式，來討得上

帝的喜悅。以至於最後教會宣講的信息反倒接近於儒家的倫常與秩序觀，不那麼地親近於上帝啟示的真理。

因此再一次強調希伯來書中耶穌作為大祭司代贖的概念，對於幫助現在台灣的基督徒重新看待信仰正確的順序，便具有急切與重要的意義，是耶穌已經做了、已經完成了、救贖已經一次且永恆的完成了，在這樣的前提之下基督徒的生命才產生意義、產生方向。雖然我們作為基督徒都認識這救恩，但可能對這救恩的依靠還不是那麼足夠。我們應該是要能因為相信與依靠這獨特的救恩，而且相信因著這樣的救恩，我們願意跟隨主耶穌的道路，行出上帝喜悅我們生活的樣式。

第二節 前人研究回顧

Mary·Healy在其*Hebrews*一書中，對於希伯來書第九章的詮釋主要是以深入探討希伯來書作者於9:1~11節中大量說明以色列人會幕的經文，如經文當中提及餅、煙霧、洗淨等字眼，¹是如何串起以色列人最初在西乃山與上帝相會的記憶，然後以幕會的形式投射人神相遇的場景，最後連結回耶穌的逾越奧秘以完成並更新最初上帝與人之間所立的約。²

作者本身身為天主教學者的背景，使其在經文詮釋中連結天主教的教理問答與傳統的詮釋脈絡，給予第九章整體性的神學主題教導，並緊密地連結耶穌成為人與身為大祭司獻祭的兩種身分，以作為全人類得以親近上帝的救恩盼望。³

Alan C. Mitchell在其*Hebrews*一書中，則是著重探討希伯來書作者對於會幕的記載與其他資料來源的差異與出入之處，譬如對於至聖所的擺設便與約瑟夫、所記載的出入頗大，對於約櫃內擺設物品也不一定與聖經的記載相符合。不過Mitchell認為原本聖經中出埃及記的記載就與利未記有所出入，並且出埃及記部

¹ Mary Healy, *Hebrews* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 164-166、170.

² 同上，189。

³ 同上，190。

分的記載是支持作者所描述的會幕樣式。⁴

Mitchell對於希伯來書作者說明會幕的方式，認為是刻意的簡略與介紹形式，所以略過許多獻祭儀式中的詳細規定，反倒藉由比較形式與實質、外層與內層的區隔，來表明基督身上立的新約對於舊約的更新與完成。⁵

對於希伯來書整體第九章的信息，Mitchell的觀點著眼於耶穌一次性替贖所給予的盼望，使我們不至於在不斷地內在罪責中失去瞭信心與希望。Mitchell認為這是希伯來書對當時陷在悔改與不安的會友的重要信息。⁶

William L. Lane在其*Hebrews 9-13*一書中，則認為希伯來書的作者強調會幕區分為第一層與第二層的描述是重要的，因為作者藉此表明親近上帝是有困難性的，也帶出舊約中的宗教儀式是存在著缺憾，讓人難以接觸到上帝。⁷

另外在比較舊時獻祭的血與耶穌帶著自己的血時，Lane提到希伯來書的作者是假定所有犧牲的血液都是帶有力量的，而獻祭動物的血液可以實現潔淨的目的，但沒辦法提供與上帝完全的親近。對比之下耶穌自己的血是帶有更強的力量，因為耶穌的血帶來決定性的潔淨，並徹底排除上帝與人親近的所有障礙。⁸

第三節 確認經文

本文研究對象的第九章整體的經文，就確定經段的理由說明如下：

按原本的和合本是將9:1~10定為「前約的例」，9:11~28定為「永遠的救贖」。但在和合本修訂版中已經更改為9:1~22為一個部分：「地上與天上的聖所」，9:23~28為「基督獻己為祭除掉了罪」。

參考其他譯本如巴克禮漢羅、呂振中譯本、NRSV皆支持此一分段方式，

⁴ Alan C. Mitchell, *Hebrews* (Minnesota: Liturgical Press, 2007), 364.

⁵ 同上，178-180。

⁶ 同上，197-198。

⁷ William L. Lane, *Hebrews 9-13* (Dallas: Word Books, 1991), 226.

⁸ 同上，252。

但思高譯本則是以1~14節做一段落，15~28節做另一個段落。而聖經公會出版所出版的希臘文聖經第五版的分段來看，9:1~22節為一個單元，後面從9:23一直到10:18節才下新的標題。

雖然大部分的譯本都有將第九章經文分為兩個部分討論，但考慮到第九章其實是一個整體性的論述，無論是怎樣的切分，切出來的後半部經文本質上是回應前半部經文內容的意義與解釋，加上各譯本對於經段分別的看法有所落差，故在思考後以希伯來書第九章整體作為論文研究範圍。

第二章

希伯來書中的神學與文化

第一節 書信受眾的歷史文化背景

希伯來書的讀者群在整卷書信中是缺乏明確線索的，甚至連受信的教會在哪一個城市，會友是怎樣的背景都無法確定。⁹唯一能做的是從作者的訓誨中去反推教會會友可能的處境狀態，以及13:23-24兩節的問候語中，作者有提及提摩太與來自義大利人的問安當作推測的線索。

如以希伯來書1~2章的論述主題推斷，或許可以得出當時教會存在崇拜天使的問題，如Mitchell在釋義第一章時認為，作者特地比較天使與耶穌是地位是令人頗感到困惑的段落，因為缺乏比較的價值。除非當時存在可能混淆天使與基督的地位，甚至有視之為同等的看法，以致於作者有必要在書信開頭便需要先著手處理耶穌的本質問題。¹⁰

Harrington則是以此猜測希伯來書的讀者群有受到死海經卷與其他早期猶太經卷的影響，而將敬重天使的想法引入信仰之中，不過Harrington強調這樣的想法缺乏足夠的證據支持。¹¹馮蔭坤也同樣在其《希伯來書》註釋中提及，或許希伯來書的讀者群有受愛色尼人與昆蘭社群的影響，其信仰背景不同於拉比傳統中的標準猶太教形式。¹²

假使上述的對於混淆天使與耶穌身份的誤解確實存在於該信仰群體之中，這或許可以解釋為何作者要於第五章中譴責讀者不明白關於麥基洗德等次的教導，而需要以長達十章的篇幅來闡明耶穌作為大祭司的身份與資格。

另外書信中關於逼迫與信心倒退的勸勉段落，同樣也在界定書信讀者可能的時代背景中產生困難。許多學者因為無法確定「你們與罪惡相爭，還沒有抵

⁹ Mary Healy, *Hebrews*, 19-20.

¹⁰ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 54.

¹¹ Daniel J. Harrington, 《希伯來書註釋》（*The Letter to the Hebrews*），活水編輯譯，（台北：光啟，2016），17。

¹² 馮蔭坤，〈天道聖經註釋—希伯來書（卷上）〉，（香港：天道，1995），15。

擋到流血的地步。」（來12:4）是指涉哪一場的逼迫，到底是使徒行傳中有提及的克勞狄烏斯（Claudius，A.D.41-A.D.54）驅逐與壓迫羅馬基督徒的事件，還是後期較為慘烈的尼祿（Nero，A.D.54-A.D.68）對於基督徒的迫害與殘殺，因此對希伯來書的書寫年代有著不同的看法。

Healy便認為說要是時間訂在尼祿迫害開始之後，便顯得難以符合經文的教導，因為那時已經抵抗到「流血」的地步，殉教已經發生了，而且最有可能是受信地點的羅馬教會是直接面對尼祿的迫害與抓捕，所以她認為該迫害應該是指向49年克勞狄烏斯驅逐基督徒的事件。並且因為該事情牽涉到基督徒與猶太教徒衝突的問題，所以更好地說明教會當時所面臨的處境。¹³

但這樣的說法也未必完全充份，雖然尼祿的迫害殘酷且血腥，並且按照教會傳統的看法，使徒彼得與保羅也是這波的迫害中遇害，但尼祿迫害遠非系統性的迫害，也是趨於短暫與一時的，¹⁴是否可以因為這樣的推論就認為希伯來書成書必定在66年之前，筆者持保留的看法。

同樣的問題馮應坤反倒認為時期可能落在尼祿統治時期，已經感受到信仰的威脅與迫害，因此信仰產生強烈的動搖與挫折，甚至希望投靠依然被羅馬帝國允許與合法的猶太教以尋求較安全的庇護，因此讓希伯來書的作者強烈抨擊他們的信仰倒退與偏差。¹⁵

Mitchell則將時間推得更晚，他認為希伯來書讀者群是屬於第二代的基督徒，他們的威脅是建立在耶路撒冷的聖殿已經被破壞的衝擊中，且早先尼祿的壓迫陰影猶在，構成會友產生嚴重的信心退步與害怕聚會的傾向。在這種景況中，繼續在教會聚會對他們是充滿風險與挑戰的，因為不知道是否會招致羅馬政府方面的騷擾與壓迫。¹⁶

¹³ Mary Healy, *Hebrews*, 20.

¹⁴ 相較於後來的皇帝圖密善與圖拉真將迫害基督教視為維持社會安定與爭取民心支持的手段而言，尼祿的壓迫是一時性且相對缺乏系統性的政策作為，更別提羅馬帝國於三世紀危機時期更加有系統的迫害行為。參：賽門·蒙提費歐里（Simon Sebag Montefiore），《耶路撒冷三千年》（*Jerusalem: The Biography*），黃煜文譯，（台北：究竟，2013），191-199。

¹⁵ 馮蔭坤，〈天道聖經註釋—希伯來書（卷上）〉，21-24。

¹⁶ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 54.

對於希伯來書成書年代的探討，學者的興趣有一大部分是集中在希伯來書第九章的內容研究，基於作者如此大篇幅的討論天上的聖所與地上的會幕比較，倘若作者寫作時已經經歷過聖殿被毀這項決定性的事件，以馮蔭坤的論點便認為說無法想像，作者為何不引用這個可以更好地支持地上的禮拜儀式已經失去效力的證據，作者刻意忽視此一決定性事件特別顯得不尋常且奇怪。¹⁷

但Lane認為這樣的假設是毫無道理的，因為在希伯來書作者的論述中，作者所論述的那永恆的帳幕，所對比的的目標是西乃之約下摩西按照上帝吩咐所設立的帳幕，論述的根據是舊約（出25:40）的信仰基礎，而非現行耶路撒冷存在的獻祭體系。因此Lane認為希伯來書的作者對於任何形式的聖殿與任何尚實際執行的獻祭體系，兩者都沒有興趣，重點反而是上帝過去命令建造的會幕，而非現實實存的聖殿。¹⁸

綜合上述學者的看法，雖無法肯定希伯來書確切的成書年代，但至少在討論希伯來書第九章的論述時，可以將第一世紀耶路撒冷是否存廢或其實際運行的獻祭儀式等要素移除，因為此事不構成希伯來書論述本身決定性的背景因素，在經文研究上著重於比較西乃曠野的會幕與天上聖所的對比即可，將經文焦點擺在舊的約與耶穌新約的成就。

第二節 神學思想脈絡

希伯來書的作者是匿名的，極難從本書卷中推測出作者的身份背景，至多提供一些猜測的因素。歷代以來許多教父與神學家都嘗試為希伯來書的作者提出可能的人選，其中也不乏頗具參考價值的提議，但始終沒有決定性的證據可以佐證猜測作者人物的可靠性。¹⁹

但在以前的教會歷史中，由於東方教會的傳統長期將希伯來書視為保羅的作品，在西方教會原本較不接受這樣的概念，但後來在奧古斯丁與耶柔米的影

¹⁷ 馮蔭坤，《天道聖經註釋—希伯來書（卷上）》，23-24。

¹⁸ William L. Lane, *Hebrews 1-8*, lxiii.

¹⁹ Mary Healy, *Hebrews*, 16-19.

響之下，西方教會也漸漸接受保羅作為希伯來書作者的理念，²⁰這樣也影響到當時教父們對於希伯來書的詮釋方式，這方面的教父思想論述會於本論文第三章中做進一步的討論。

希伯來書最獨特的地方在於稱呼耶穌為大祭司此一概念，這在新約中是非常獨特的神學思想，雖然庫爾曼（Oscar Cullmann）認為在約翰的神學中亦包涵了大祭司的觀念，從約翰福音與啟示錄的部分經文中，可以推導出與希伯來書類似的大祭司論述。²¹但無論如何希伯來書還是在新約中唯一完整性與系統性教導耶穌作為大祭司身份的書信。

但要連結耶穌與大祭司身份並不是一件容易的事情，Healy便認為其他的新約作者未曾使用這詞的基督身上，是因為「祭司」這個身份在猶太文化背景中，是非常具體地連結於亞倫的後裔，且是摩西律法所規定的身份，那麼耶穌身為大衛的子孫、猶大的支派顯然並不符合此一律法上的規定。²²

因此希伯來書的作者必須要找到一個方法來論述，以證明耶穌可以擔任大祭司的身份，且這身份不只是正統且合法，甚至可以發揮更優越的功能。對此作者從詩篇110:4中得到了靈感：「耶和華起了誓，決不後悔，說：你是照著麥基洗德的等次永遠為祭司。」²³

希伯來書作者於第七章開頭對於麥基洗德的描述：「這麥基洗德就是撒冷王，又是至高神的祭司，本是長遠為祭司的。」，作者在這裡使用的語言非常類似斐羅（Philon Judeaus，約25B.C.-約A.D. 40）或約瑟夫（Joseph ben Matthias，A.D. 37-100）對於麥基洗德的描述方式：一個非凡的人物，上帝所設立的祭司，具有永恆的祭司職分，不受任何的時間限制，因此長久站立在上

²⁰ Mary Healy, *Hebrews*, 16-17.

²¹ 庫爾曼（Oscar Cullmann），《新約基督論》（*The Christology of the New Testament*），胡鴻文譯（香港：道聲，1965），115-118。

²² Mary Healy, *Hebrews*, 25.

²³ 馬歇爾（I. Howard Marshall），《馬歇爾新約神學》（*New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*），潘秋松等譯（South Pasadena：麥種，2006），584。

帝面前。²⁴

接著作者進一步提取這個人物概念，發展出一套與律法之下規範的利未祭司體系不同，但同樣具有聖經根據的大祭司職分論述。根據創世記14:17-20一段非常簡短的記載，打勝仗回來的亞伯拉罕向至高神的祭司，也就是麥基洗德獻上十分之一的戰利品，而麥基洗德給予亞伯拉罕祝福。

這段經文之後，麥基洗德的名字不再出現於亞伯拉罕的故事之中，短暫出現後即離開舞台，後來的以色列歷史與文獻中也不再提到他的名字，直到詩篇再次提起他的名字之時。²⁵但是連經文記述本身如此之簡短的事實，也可以被作者拿來使用說明麥基洗德與耶穌相類似的證據。

首先作者以亞伯拉罕向麥基洗德獻上十分之一，對比摩西律法中利未支派同樣從以色列其他支派中獲得十分之一，既然身為祭司的利未人有資格收取十分之一，那麼同樣向亞伯拉罕收取十分之一的麥基洗德便同樣具有擔任祭司的資格。²⁶

並且麥基洗德在接受十分之一之後替亞伯拉罕祝福，那蒙應許的亞伯拉罕受到麥基洗德的祝福，證明麥基洗德比亞伯拉罕的地位更加崇高。既然麥基洗德比作為先祖的亞伯拉罕更加崇高，那麼他的祭司職分豈不是比作為亞伯拉罕子孫的利未體系的祭司們更加地崇高？²⁷

此外作者利用創世記中對於麥基洗德描述的缺乏，尤其是對其一生的背景明顯空白的部分來作為神學論述上的材料，將其沒有記載轉化為否定的記載，重新賦予麥基洗德這人物新的神學意涵。既然沒有提到麥基洗德的來歷與死亡，那麼他便成為無父無祖之人，並且也沒有死亡與終結之時，從這裡作者推導出麥基洗德人物與耶穌的相似性。並且因為其長久活著不受時間限制，不需要如同利未人的祭司一般不斷地繼承延續，從這點連結到詩篇110:4的經文中上帝所

²⁴ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 141-142.

²⁵ William L. Lane, *Hebrews 1-8*, cxxx.

²⁶ Mary Healy, *Hebrews*, 134.

²⁷ 同上。

立的永恆祭司的概念，希伯來書的作者以此斷言麥基洗德等次的祭司比亞倫等次的祭司更加地優秀。²⁸

因此根據麥基洗德此一神學上²⁹的前例，與麥基洗德相似的耶穌，其大祭司資格便得以以麥基洗德的等次而加以確立，而不需要依賴利未人的血統作為其擔任祭司的資格，並且是超越舊有律法之下的亞倫等次的祭司，長久在上帝面前代求的大祭司與中保。³⁰

而希伯來書的作者處理創世記14:17-20的手法上，Lane認為希伯來書的作者是引用了猶太的《米大示》傳統來詮釋這段經文。³¹《米大示》的詮釋方式不重視原本經文上下文的脈絡，而是將其分割為獨立的短句，就其細節作延伸應用，直接用於當下所要傳講的教導使用。³²

如Lane所論，希伯來書的作者明顯無視了原本創世記呈現的歷史處境問題，而直接將原本的經文放在詩篇110:4的架構下理解後，作為服務作者基督大祭司論的詮釋應用。³³

另外如前所述作者在7:3使用創世記中關於麥基洗德的敘事材料時，使用了一種特殊的沈默論述表達：沒有提到死亡就是沒有死亡。這種默證法屬於拉比釋經的一種方法，即是經上沒有提到的事情就被視為不存在，這樣的詮釋方式同樣出現在斐羅談論麥基洗德的著作之中。³⁴

不過馮蔭坤並不認同希伯來書7:3有使用默證法的釋經原則，他反對的理由

²⁸ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 141-142.

²⁹ 布魯格曼反對在解釋希伯來書的引用時，以任何歷史形式來詮釋創世記中的麥基洗德形象，認為只能從神學的角度來詮釋這段經文與基督的連結。參：布魯格曼 (Walter Brueggemann)，《創世記》 (*Genesis*)，康進順譯 (台南：公報社，2013)，173。

³⁰ William L. Lane, *Hebrews 1-8*, cxxxii.

³¹ 同上。

³² 威廉·克萊因 (William W. Klein) 等合著，《基道釋經手冊》 (*Introduction to Biblical Interpretation*)，尹妙珍等譯 (香港：基道，2004)，36-37。

³³ William L. Lane, *Hebrews 1-8*, 171.

³⁴ 歐白恩 (Peter T. O'Brien)，《麥種聖經註釋：希伯來書》 (*The Letter to the Hebrews*) 陳志文譯，(香港：基道，2004)，432。

主要是這樣的論證會帶出麥基洗德屬於超自然人物的看法，以及此釋經原則並沒有出現在聖經的其他章節之中。雖然馮蔭坤主要是為了帶出希伯來書的作者是使用預表法的論證，因而對於默證法提出反對，但以聖經中其他經文未曾使用此釋義法作為反對的理由也顯過於牽強。³⁵

但縱使作者有使用類似於斐羅的釋義方法來詮釋經文，在希伯來書第七章的經文脈絡中也並未看到作者使用這些詮釋背後所延伸出的神學材料，反而只將這些詮釋當作方便使用的工具來開展他自己的基督祭司論的論述，整個希伯來書中看不到作者有對於麥基洗德本身的興趣與研究。³⁶

因此Mitchell認為希伯來書的作者其實對於當時猶太文化中盛行的麥基洗德想像並無興趣，只是借用這個方便使用的例子來闡述他的祭司基督論，屬於一種即拿即用的便利方法。³⁷或如布魯格曼所認為的，麥基洗德的名字在希伯來書中只作為一種比喻的工具，而被作者使用於基督論的預表法中，本身不帶出其他額外的意涵。³⁸其他關於麥基洗德的人物探討與想像於下一節的關鍵字研究中，將進行比較深入的討論與研究。

其他值得注意的討論點還有與關於本體與影子的對比，這樣的對比反覆出現於希伯來書第八章到第十章的論述之中，以天上完全的聖所對比地上作為影子的會幕。這樣的對比方式非常類似於柏拉圖思想中的理型觀念，以非物質界的完全對比地上短暫且易朽壞的投影，有些學者認為希伯來書的作者可能受到亞歷山大學派或著是斐羅的影響，而將原形的概念導入經文論述之中。³⁹

但L.D.Hurst則反駁此一概念，他認為類似於原型與仿造這樣的想法，原本就存在於猶太文化之中，希伯來書的作者大可根據出埃及記的經文得出同樣的概念，不需要借助希臘哲學的幫忙。Hurst同時舉保羅書寫的歌羅西書2:7為例，

³⁵ 馮蔭坤，《天道聖經註釋—希伯來書（卷上）》，419-421。

³⁶ William L. Lane, *Hebrews 1-8*, 171-172.

³⁷ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 143-144.

³⁸ 布魯格曼 (Walter Brueggemann)，《創世記》 (*Genesis*)，173。

³⁹ 歐白恩 (Peter T. O'Brien)，《麥種聖經註釋：希伯來書》 (*The Letter to the Hebrews*)，432。

那節經文中同樣反映出本體與影子的對比，但沒有人會認為保羅在書寫該段經文時有受到柏拉圖思想的影響。⁴⁰

第三節 關鍵字研究

在本節的關鍵字研究主要將分成兩個部分討論，首先是牽涉到基督祭司論的關鍵字眼：「麥基洗德」此一人物名稱做深入地分析與探討，第二部分則是選取針對第九章中影響經文詮釋議題的若干關鍵字做一研究探討。

一、麥基洗德 (Μελχισέδεκ)

根據創世記14:18的記載為「撒冷王」、「至高神的祭司」，在舊約聖經中出現於創世記14章與詩篇110篇，以及新約的希伯來書。其他著作中可見於約瑟夫的猶太古史與斐羅的著作，⁴¹以及死海文獻和以諾二書。⁴²

探討麥基洗德的概念是充滿困難的，因為他在最初創世記的亞伯拉罕敘事中只擔任邊緣的角色，⁴³長期隱藏與歷史的黑暗中。雖然教會界早期因為希伯來書的緣故而對此一神秘人物產生興趣，但到第五世紀後對此議題便不再關注，鮮少有所討論。⁴⁴

並且麥基洗德作為至高神的祭司，這個至高神到底是指涉哪方面的信仰仍有疑義之處，就其祝福亞伯拉罕時所使用的聖名「伊勒以羅安」，「伊勒」是

⁴⁰ L.D.Hurst, *The Epistle to the Hebrews : its Background of Thought*(Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 13-17.

⁴¹ 鮑爾 (Walter Bauer)，〈Μελχισέδεκ〉，《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》(A *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*)，麥陳惠惠、麥啟新譯 (香港：國際漢語聖經，2009)，961。

⁴² 馬挺 (Ralph P. Martin)、戴維茲 (Peter H. Davids) 主編，《21世紀新約主題辭典：後期書卷及其發展》(*Dictionary of the later New Testament and its Developments*)，李望遠譯 (新北：校園，2015)，974。

⁴³ 布魯格曼 (Walter Brueggemann)，《創世記》(*Genesis*)，172。

⁴⁴ Michael C. Astour, "Melchizedek," *ABD* 4:684.

迦南文學中對主神普遍的稱呼方式。⁴⁵但這問題應該不影響到希伯來書的作者詮釋問題，故就此略過不詳加討論。

但是對於麥基洗德人物的想像，在第二聖殿時期的文獻中主要有兩種可能的想像方式，一種是借用這個概念投射於當代人物之中，另一種是將其描述為末世時代的神人，超自然的非凡人物。

跟據*The Anchor Bible Dictionary*此辭典中所整理的資料，有些學者認為創世記十四章「插入」麥基洗德的敘事，是反應出被擄回歸之後以色列祭司階級地位提高的歷史事實，而麥基洗德結合君王與祭司的角色形象（既是撒冷王又是至高神的祭司）則符合於《祭司法典》中對於神權政治的想像，而這樣的期待在希臘化時代中獲得實現（指哈斯摩尼王朝的政教合一）。⁴⁶

另外有學者認為詩篇110篇作為登基的讚美詩，當中的麥基洗德形象在希臘化時代被連結於詩篇2:7「你是我的兒子，我今日生你。」的經文脈絡，成為對於戰爭勝利者的西門·馬加比的頌詞，給予他結合祭司、軍人與統治者的尊榮身份。⁴⁷

但這樣的連結是存在部分的困難，姑且不論是否可以證明創世記14章有在被擄歸回後重新編撰過，因為其本身保留的記載形式非常的古老。⁴⁸另外雖然西門·馬加比廣被第二聖殿時期的作品所稱頌，但哈斯摩尼王朝決定結合祭司與王權的作法，是否是來自於猶太的傳統仍留有疑義，因為也有學者認為他們是仿效希臘人結合君王與祭司職責的作法。⁴⁹

⁴⁵ 華爾頓（John H. Walton）、麥修斯（Victor H. Matthews）、夏瓦拉斯（Mark W. Chavalas）等著，《舊約聖經背景註釋》（*The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*），李永明、徐成德、黃烽皓等譯（新北：校園，2006），53。

⁴⁶ Michael C. Astour, "Melchizedek," *ABD* 4:684.

⁴⁷ Michael C. Astour, "Melchizedek," *ABD* 4:684.

⁴⁸ 布魯格曼認為創世記14:17-24屬於非常古老的頌榮格式，可以追溯到以色列史前史的年代，並且保留異教崇拜的痕跡在其中，經文經過大衛王朝時期的重新編排。參：布魯格曼（Walter Brueggemann），《創世記》（*Genesis*），康進順譯（台南：公報社，2013），168。

⁴⁹ 梁美心，《第二聖殿猶太教導論》（香港：天道，2018），149。

並且當時哈斯摩尼王朝君王的祭司資格也不是沒有遭到民眾的抗議，⁵⁰並且可能與希伯來書讀者群有關的艾色尼人，其宗派創始者「正義大師」便是因為反抗掌控耶路撒冷獻祭的「邪惡祭司」而出走曠野，該宗派認為不是撒督子孫的人玷污了聖殿（可能指向約拿單或西門）。⁵¹

考量到上述原因與歷史事實，希伯來書的作者使用麥基洗德的概念是否是轉化自當時對於哈斯摩尼王朝政教合一的歷史事實，對此應持保留的態度。

而麥基洗德在昆蘭文獻中則佔有重要的地位，在艾色尼派的傳統中賦予麥基洗德在末世論與天堂中非常崇高的地位，某種程度上也混淆了麥基洗德與天使長米迦勒的角色，作為上帝的末世戰爭中的代理者。但很有趣的是昆蘭文獻中卻未提及麥基洗德作為永恆祭司的角色。⁵²

在《21世紀新約主題辭典：後期書卷及其發展》一書整理關於死海古卷的資料，認為昆蘭文獻中麥基洗德是天使般超自然的存在，因為其無壽命的止境，因此希伯來書作者可能藉此發展出天上大祭司的想法，進而導出永恆大祭司的概念，但這樣的理論在學者討論間存有極大的爭議。⁵³

麥基洗德祭司職分在斐羅的詮釋中是上帝創造的和平，一個和平的君王，他也是正義之王、律法的守護者，相對於暴君的反面概念。同樣的論述也可見於約瑟夫的猶太古史之中，在書寫亞伯拉罕的故事時，約瑟夫稱呼麥基洗德為「正義之王」、「上帝的祭司」，並且與上述艾色尼派傳統不同的是，在斐羅與約瑟夫的詮釋中麥基洗德依然是一個人，雖然是特別尊貴且正直的人，這也

⁵⁰ 亞歷山大·楊鈕在位時，當他以大祭司的身份主持住棚節儀式時，遭到民眾投擲香櫟樹枝的方式污辱。參：梁美心，《第二聖殿猶太教導論》，152。

⁵¹ 克羅斯（Frank Moore Cross），《死海卷軸》（*The Ancient Library of Qumran*），伍惠亞譯（台南：東南亞神學院，1989），57-72。

⁵² Michael C. Astour, "Melchizedek," *ABD* 4:685.

⁵³ 馬挺（Ralph P. Martin）、戴維茲（Peter H. Davids）主編，《21世紀新約主題辭典：後期書卷及其發展》（*Dictionary of the Later New Testament and its Developments*），976。

非常類似於同時代的法利賽人對於麥基洗德的詮釋態度。⁵⁴這樣的概念非常有
可能構成希伯來書作者在講述第七章麥基洗德等次時所引用的材料。

二、第九章中主要關鍵字研究

在9:9「都不能叫禮拜的人得以完全」中「完全」的希臘文是「τελειόω」
為動詞，⁵⁵在希伯來書中作者多次使用這個字眼於經文論述中。

按辭典解釋「τελειόω」可以解釋為「以毫無缺陷的狀態征服或取締有缺陷
的狀態，完成、使達到目標、成就」如在希伯來書中2:10中的使用，按上下文的
文脈可以解釋為耶穌藉著受苦和死亡，與世人認同，而得到最高的榮譽。該
字詞的被動形式則出現在希伯來書5:9；7:28，一般被理解為耶穌藉著勝過地上
的限制，成為完全及完美。⁵⁶

另外「τελειόω」可作為神秘宗教的術語，翻譯為「藉著禮儀使神聖、使入
教」，在希伯來書中2:9；5:9；7:28中提及耶穌被分別為聖的段落中，使用該
字詞可能具有這個含義。⁵⁷

該字詞的形容詞形式「τέλειος」翻譯為極優良的、極好的，使用於希伯
來書9:11「更全備的帳幕」（τέλειος σκηνή）。⁵⁸

帳幕「σκηνή」在希伯來書第九章中是重要的討論字眼，在聖經中通常指
向耶和華的會幕，解釋為會幕或約櫃的帳棚，出現在出埃及記、利未記、民數
記的使用中，當然還有希伯來書。在希伯來書9:2則以「σκηνή ἡ πρώτη」外面
的帳幕這詞來稱呼聖所。⁵⁹

⁵⁴ Michael C. Astour, "Melchizedek," *ABD* 4:685.

⁵⁵ BDAG, s.v. "τελειόω."

⁵⁶ BDAG, s.v. "τελειόω."

⁵⁷ BDAG, s.v. "τελειόω."

⁵⁸ BDAG, s.v. "τέλειος."

⁵⁹ BDAG, s.v. "σκηνή."

在希伯來書9:17~18、20中作者交替使用「διαθήκη」這個字用於遺囑與約兩個不同意思當中。⁶⁰「διαθήκη」一字的原意是臨終遺囑，在新約中除了希伯來書有使用外，也可見於保羅使用於加拉太書3:15。⁶¹

根據辭典的解釋，在七十士譯本中是以「διαθήκη」這字翻譯ברית（約），保留希臘字原意中如何透過法律處置個人財務這方面的意思，但略去預期立遺囑者死亡的部分。希臘化的聖經讀者對這用法是可以清楚明瞭與接受的。因為在猶太人的觀念中上帝必然是不朽的，因此上帝所頒布的遺囑不可能要求立約者死亡才可以生效。⁶²

一次（ἐφάπαξ），在希伯來書中使用於7:27 9:12與10:10，解釋為只發一次、而不會再發生、一次性、只此一次，在9:12用於耶穌「只一次進入聖所」的字句中。⁶³

⁶⁰ Daniel J. Harrington, 《希伯來書詮釋》(*The Letter to the Hebrews*) , 64-65。

⁶¹ BDAG, s.v. “διαθήκη.”

⁶² BDAG, s.v. “διαθήκη.”

⁶³ BDAG, s.v. “ἐφάπαξ.”

第三章

希伯來書中的基督論

第一節 歷史中教會的詮釋

早期教會在詮釋希伯來書第九章時，許多教父將目光放在9:1~5節的經文中，對於作者以相當的篇幅討論前約中的儀式，又對會幕中擺設的物品一一地描述當中的內容，做出許多不同的詮釋。解釋經文時大量使用預表與寓意法來看待第九章中所提到的會幕與約櫃，譬如認為每個信徒都可以成為上帝的約櫃與會幕等類似的釋義（根據保羅書信的觀點做出的推論）。⁶⁴

當教父們在面對於會幕擺設該經段於整體希伯來書用意時，對於前約是否已經廢棄無用，還是延續到新約的成就之中，便有著截然不同的看法。如賽浦路斯的狄奧多勒（Theodoret，約A.D. 386-約460）便認為希伯來書的作者並未要我們捨棄整個律法，除去部分關於飲食與潔淨的條例之外，其他律法依然具有價值繼續延續在我們的生活之中，直到成全之時。⁶⁵

相反的意見如敘利亞的以法蓮（Ephrem the Syrian，約A.D. 306-???)便認為保羅（他認為希伯來書的作者是保羅）短暫提到舊時的會幕擺設後即停止這個話題，是為要強調這是屬於前約的事物，如今已經隨著律法停止而消逝了，這些曾經是眾祭司驕傲自滿的東西，如今只是象徵意義的影子罷了。今天既然真實的實體已經來到，就不用再繼續理會影子。⁶⁶

另外像俄利根（Origenes Adamantius，A.D. 185-254）則認為律法的存在是作為基督的預表，如同製陶需要模型，但等陶器製成之後，模型就不需要、沒

⁶⁴埃里克·希恩（Erik M. Heen）、菲利普·克雷（Philip D. Krey）主編，《ACCS古代基督信仰聖經註釋叢書：希伯來書》（*Ancient Christian Commentary on Scripture: Hebrews*），林梓鳳譯（新北：校園，2007），187。

⁶⁵ 同上，191。

⁶⁶ 同上，186-187。

有用了。而當耶穌的身體成為真正的聖殿，耶穌成為真正的大祭司時，過去的耶路撒冷聖殿一樣沒有作用了，過去的大祭司也沒有作用了，獻祭儀式也因此止息了。所以上帝安排那城、聖殿與當中的一切都傾覆，免得信仰仍是吃奶的人被外在的儀式所迷惑，以至於看不清真正的真理而陷於軟弱之中。⁶⁷

類似的觀點如屈梭多模（Ioannes Chrysostom，A.D.347-407）則從希伯來書8:12-13中出發，解釋那舊的約就是已經廢掉，漸漸不存在了。他認為保羅的說法就好像衣服已經損壞，快爛成一片一片，舊約雖然不是壞的，但存在缺陷與弱點。⁶⁸

奧古斯丁（Aurelius Augustinus，A.D. 354-430）對於希伯來書是保羅書寫的事情其實還是有所保留，他在著作時是使用有人認為這本書是保羅所書寫的說法，以這樣的字眼來表達可能的希伯來書作者。在提到麥基洗德的等次議題時，奧古斯丁認為亞伯拉罕給麥基洗德十分之一，是歷史上第一次出現給上帝的十一奉獻形式，並預示以後的基督，將照著麥基洗的等次永遠為祭司，而以亞倫等次為祭司的將要被取消。⁶⁹

另在反駁天使可以做為人神之間的中保時，奧古斯丁引用希伯來書的論述，以基督選擇低於天使的僕人形象，使得他得以分享我們的人性，同時將神性分享給我們，救我們脫離死亡與不幸的處境之中。⁷⁰因此奧古斯丁做出一個結論：「他本身既是地上的生命之道，又是天上的生命本身。」⁷¹ 並且因為基督沒有原罪，亦不會在生活中犯罪，故其成為最完美的祭物。而祂又因著與聖父

⁶⁷ 埃里克·希恩（Erik M. Heen）、菲利普·克雷（Philip D. Krey）主編，〈ACCS古代基督信仰聖經註釋叢書：希伯來書〉（*Ancient Christian Commentary on Scripture: Hebrews*），191-192。

⁶⁸ 同上，181-182。

⁶⁹ 奧古斯丁（St. Augustine of Hippo），〈上帝之城（中冊）〉（*De Civitate Dei*），王曉朝譯（香港：道風，2003）367-368。

⁷⁰ 奧古斯丁（St. Augustine of Hippo），〈上帝之城（上冊）〉（*De Civitate Dei*），王曉朝譯（香港：道風，2003），404-405。

⁷¹ 同上，405。

本為一，所以是最聖潔和公義的祭司，作為真正的中保，以既是獻祭者也是祭物的身份獻上平安祭，使我們得以與上帝和好。⁷²

教會在中世紀時期對於希伯來書的興趣，以阿奎那（St. Thomas Aquinas，約A.D. 1225-1274）的《神學大全》而論，其興趣已經遠離直接詮釋經文本本身，而是以系統神學的方式，借用希伯來書的經文為佐證，來解釋基督替贖議題中的各項爭議點。

如麥基洗德的等次問題，阿奎那是放在基督是否繼承原罪的框架下討論，所以阿奎那反對基督因為作為亞伯拉罕的子孫，而與利未支派一樣因著先祖的緣故向麥基洗德繳納了十分之一。理由是一方面基督祭司的職份大於麥基洗德，麥基洗德不過是基督的預表，二方面基督未曾自亞伯拉罕繼承原罪，因此也無藉亞伯拉罕獻上十分之一的必要。⁷³

其他像阿奎那引用希伯來書10:14：「因為他只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全」（思高本），論述重點是放在耶穌如何拯救我們脫離死亡的苦難，打開進入天國的大門，賜與眾人永恆的活命，並且藉由基督的受難，使得人從苦難中獲得拯救，也從魔鬼的挾制中獲得拯救。⁷⁴

另外在詮釋9:16~17中阿奎那使用了非常特別的論證，他連結民數記35:25中對於逃閃城的規定，對於立約者的「死」做出非常特殊的意義連結。逃到逃閃城的人，要等到受膏的大祭司死了，他才可以回到本地。阿奎那連結兩個同樣談到大祭司的經文，逃到逃閃城的人等到大祭司死了才可以回去本地，我們也要等到耶穌替我們死了，我們才得以逃離罪的苦難，得以進入天國的大門。⁷⁵

⁷² 埃里克·希恩（Erik M. Heen）、菲利普·克雷（Philip D. Krey）主編，《ACCS古代基督信仰聖經註釋叢書：希伯來書》（*Ancient Christian Commentary on Scripture: Hebrews*），173-174。

⁷³ 多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas），《神學大全：第十四冊》（*Summa Theologiae: III, Q27~59*），王曉朝譯（台南：碧岳，2008），81-84。

⁷⁴ 同上，348。

⁷⁵ 同上，354。

改教時期的馬丁路德（Martin Luther，A.D. 1483-1546），他在釋義希伯來書第九章的舊約與基督新約的對比時，從中看到離棄天主教律法主義，回歸聖經與耶穌救恩的神學基礎，作為其反抗天主教禮儀的根據，並強調使人公義的不是聖事，而是對聖事的信心。⁷⁶

在經文本身的釋義方面，路德對於提及會幕擺設物品的經段時，他揚棄會幕本身代表微型宇宙概念的解釋（他認為縱使是正確的，對了解經文本本身也沒有幫助），改而研究這些擺設物品在基督論中的地位。因此路德一方面調和舊約記載與第九章會幕擺設描述的衝突之處，另一方面著重在擺設物品與基督信息之間的關聯性。⁷⁷

如路德將聖所中擺放的嗎哪連結於啟示錄中那隱藏的嗎哪，解釋為耶穌賜與我們的永久活命。陳設餅則是指向上帝願意再次把臉轉向我們（類似挽回祭的含義），同時也指向聖餐，表示我們時常紀念耶穌，預備好與耶穌同在。⁷⁸

第二節 更新舊約的新約

希伯來書第九章的開頭延續著第八章結尾的「前約」，那漸漸衰敗已經快要歸於無有的舊約，於9:1時又以「前約」這詞開展下一段的論述。⁷⁹

在前面8:8~12節作者引用耶利米書31:31~34的應許，耶和華將立下新的約，刻在百姓的心中，不再記念過去的不義與罪愆。以此來說明上帝此時已藉由基督立下新的約定，取代舊的約，無效的宗教儀式將會過去。⁸⁰

原本讀完8:13節後，我們會很期待作者立刻開始解釋那全新的，帶來盼望的新約的樣貌是如何，但接下來作者帶我們進入一個不在讀者預期中的主題，

⁷⁶ Martin Luther, *Luther's Work: Volume 29*, (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968), 207,219.

⁷⁷ 同上，199、204-205。

⁷⁸ Martin Luther, *Luther's Work: Volume 29*, 201.

⁷⁹ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 271.

⁸⁰ Mary Healy, *Hebrews*, 155, 160.

並且在簡短敘述之後就突然決定中斷討論不再繼續描述，就像講道到一半突然決定切換主題一樣。也因此9:1~5形成一個詮釋上的困難，作者短短的五節如插曲般描述以色列的宗教儀式，在第九章整體架構中的意義為何？⁸¹更麻煩的是作者所描述的會幕擺設與舊約的記載並未一致，這造成詮釋該段經文時更多的困擾與難解之處。⁸²

其中一種解釋方式是如同前面所述敘利亞的以法蓮的看法，希伯來書作者說明舊時的會幕只是要彰顯其不足與無效，藉由比較器具包裹黃金所發出的榮美，反襯其在救恩功能上的無能為力。⁸³

雖然按照第八章的經文意義，舊的約已然舊衰也趨於無有，但作者在這裡重述古時的宗教儀式不必然只為了印證舊約的衰殘，反倒應該認為經文所陳述的細節是有意義的，因為地上的會幕直接對應天上那更加完美的會幕，⁸⁴也預表著基督那完全的救恩臨到。

如馬歇爾論及希伯來書提到的，希伯來書結構上的圖像如同是旅程，一段從亞伯拉罕離開本鄉開始，終點在抵達屬天的耶路撒冷。同樣的這段經文也可以看作是從西乃山往錫安山的旅程，西乃山是以色列人已經經歷了上帝的約定，卻也是他們沒有聽從上帝的所在。但同時西乃山也是作為往錫安山的起點，也預表著那新之約的榮耀。所以雖然舊約將被取代與超越，但其與新約之間還是存在著連續性。⁸⁵

因此一開始作者帶領讀者回到與西乃之約密切聯繫的曠野，回到那摩西按照上帝指示所建立的會幕，而非當時代以色列人熟悉的聖殿。以此作者藉由闡

⁸¹ Mary Healy, *Hebrews*, 161.

⁸² Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 174-175.

⁸³ 馮蔭坤，〈天道聖經註釋—希伯來書（卷下）〉，46-47、59。

⁸⁴ 季納 (Craig S. Keener)，〈新約聖經背景註釋〉 (*The IVP Bible Background Commentary: New Testament*)，劉良淑譯 (新北：校園，1996)，747。

⁸⁵ 馬歇爾 (I. Howard Marshall)，〈馬歇爾新約神學〉 (*New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*)，577、585-587。

明舊約與曠野中會幕的聯繫，帶出以上帝永恆的旨意為角度來看待新舊約的對比。⁸⁶

作者在提及曠野中的會幕時，稱之為屬世界的聖幕，暗示還有一個天上的會幕與之區別，同時也表明人手所造的會幕只是天上會幕的影子，是不完全與暫時的。這點於當時代對於會幕的觀點非常不一樣，如斐羅認為會幕是整個世界的縮影。⁸⁷

接著作者根據出埃及記26:33的經文，將地上的會幕切分為兩個空間，一個是第一層帳幕的聖所，另一個是第二層帳幕的至聖所。接著作者在9:2描述頭一層的聖所中擺有燈台、桌子和陳設餅。⁸⁸

陳設餅依照利未記24:5~9的記載有十二個餅，代表著以色列十二個支派，餅時常擺在上帝面前作為紀念，並作為上帝給以色列永遠的約，如同割禮與安息日的意義一樣。⁸⁹

按Healy的解釋，陳設餅的希伯來文直譯是「面前的麵包」。他認為陳設餅是紀念當年上帝與以色列人立約之後，摩西與以色列七十位長老登上西乃山，在上帝面前吃喝的場景，因此陳設餅成為紀念上帝的愛與永恆立約的標誌。而Healy認為希伯來書作者這裡提到陳設餅，是為了串起兩個同樣在神面前的聚餐場景，一個是在西乃山上的聚餐與摩西之約，另一個是最後晚餐中耶穌所設立的聖餐與新約。前者成為了後者的預表，而如今上帝已經真實地來到祂子民當中。⁹⁰

同樣的概念也出現在馬丁路德對於希伯來書的詮釋中，他認為那擺在桌上的陳設餅連結到約翰福音6:35「我是生命的糧」，將上帝面前的餅解釋為時常

⁸⁶ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 218.

⁸⁷ 同上，219。

⁸⁸ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 173-174.

⁸⁹ 洪同勉，〈天道聖經註釋—利未記（卷下）〉，（香港：天道，1992），188-189。

⁹⁰ Mary Healy, *Hebrews*, 163-165.

與耶穌同在，同時也指向哥林多前書11:25「要如此行，為的是紀念我」，路德以此將陳設餅的概念與耶穌的聖餐和受難相連結。⁹¹

因此會幕的一切細節都能跟新約的實體對應，在地上會幕舉行的敬拜獻祭系統，包含作者提到的金燈台、餅桌、陳設餅都是預表著基督在天上會幕的服事工作，這樣的詮釋也符合作者在希伯來書中不斷地引用舊約來預表基督，讓舊約成為展望基督的書卷。⁹²

接著作者開始描述第二層帳幕的至聖所，有金香爐與約櫃，約櫃中擺放著嗎哪、亞倫發過芽的杖，以及兩塊刻有十誡的法版。這段記述帶來釋義上非常大的困擾，因為希伯來書作者記載的內容很明顯地跟舊約有所出入，與出埃及記、另外還有斐羅和約瑟夫的作品都支持金香爐在至聖所的外面，另外亞倫的杖與嗎哪按照舊約記載也不在約櫃裡面。⁹³

關於記載衝突之處，路德嘗試說明希伯來書作者可能擁有不同的來源，或是舊約的記載其實不是那麼地明確清楚，來試圖調和希伯來書與舊約記載不同的問題。⁹⁴或著提出觀看布幔的角度不同的可能性，來解釋希伯來書沒有與出埃及記的記載衝突。⁹⁵但這方面的議題缺乏進一步可以討論的材料，對於經文整體詮釋上的意義也不大，相關討論就到此為止。

希伯來書的作者提及約櫃中有杖、嗎哪與法版，有可能一樣是要提醒讀者回到曠野的處境之中，在曠野中上帝對於以色列民的供應，確立了以亞倫開始的祭司職分，以及頒布了與以色列百姓立約的十誡。最後並提及施恩座，上帝榮耀的彰顯與憐憫的施予所在。⁹⁶

⁹¹ Martin Luther, *Luther's Work: Volume 29*, 200-201.

⁹² 特羅特 (Andrew H. Trotter) , 《詮釋希伯來書》 (*Interpreting the Epistle to Hebrews*) , 麥陳惠惠、葉李少英、麥啟新譯 (香港: 天道, 2003) , 221-222。

⁹³ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 174-175.

⁹⁴ Martin Luther, *Luther's Work: Volume 29*, 204-205.

⁹⁵ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 174.

⁹⁶ Mary Healy, *Hebrews*, 165-167.

並且作者在9:10描述地上會幕的各項潔淨禮儀時，選擇使用飲食與洗淨等字眼，也可能是刻意要連結新約中的聖餐與洗禮。⁹⁷作者在選擇描述古時曠野的會幕時，無論是聖所與至聖所的擺設，還是祭司潔淨的條例，都刻意引導讀者注意到曠野的會幕乃是基督救恩的預表，給予讀者從舊約經文中看出基督信息的視野。

但縱使舊約是新約的預表，但舊的約卻無法讓遵照儀式敬拜上帝的人得以完全，會幕中被帳幕區隔開的空間，那裡層的至聖所只有大祭司一年才得以進去一次，其他百姓連同祭司們都被阻擋在外，彰顯著親近上帝這件事存在著難以克服的鴻溝與障礙。地上的會幕與舊的約都沒辦法讓人真正地親近上帝，無法觸及上帝榮耀的所在。⁹⁸

藉著贖罪日的儀式，大祭司一年只能進入至聖所一次的情況中，希伯來書的作者發展出兩個重要的論述。第一是進入至聖所一定需要獻祭的血液作為媒介，沒有獻祭的犧牲便無法進入上帝臨在的地方。第二是限制，往至聖所的路是沒有顯明的，人類尚無法自由的到上帝面前，因為無法提供完全潔淨的禮儀阻礙了通往上帝的道路。這也說明了地上的會幕所舉行的宗教儀式，縱使是不斷地獻上祭物也無法洗淨人類的心，儀式是存在著根本性的缺憾。⁹⁹

因此在9:10「命定到振興的時候為止」這句經文帶出約的成就需要等待那事情完成的時間。同時也表明舊約雖然仍然有效，但其效力因為沒有履行約定而無法產生果效，未能履行的原因在於利未祭司的體系存在根本性的缺憾，無法藉著執行儀式而使人完全。¹⁰⁰既然上帝的約本為良善，卻因為人的緣故而無法完全實現，那麼我們就需要一位可以做為我們的先鋒，替我們全人類踏入那無法觸及至聖所的大祭司。

⁹⁷ 同上，168-169。

⁹⁸ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 225.

⁹⁹ 同上，226。

¹⁰⁰ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 176-177.

第三節 代贖的大祭司

因此我們需要一位完美的大祭司，一位超越舊時亞倫等次的大祭司，不存在被死亡阻隔而無法長久履行祭司職責的限制，不帶著自己的罪，獻上能完全的祭物，以麥基洗德等次作為大祭司，打開那通往天上聖所的道路。¹⁰¹

所以，基督已經來到，作為大祭司，「乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事」（來9:12），基督在歷史中決定性的作為將等待的時間實現，新的約與永遠的救贖已經臨到。¹⁰²

作者為要顯明基督的祭司工作相對於利未支派的祭司工作更為優越，在9:11~12比較兩者的獻祭工作時，使用了ABBA的句型結構，以正面表述的A條件與反面表述的B條件交錯出現。A組為「διά της μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνης」（經過那更大更全備的帳幕）與「διά δέ του ιδίου αίματος」（乃用自己的血），B組為「οὐ χειροποιήτου, τουτ ἐστιν οὐ ταύτης της κτίσεως」（不是人手所造，也不是屬乎這世界的）和「οὐδέ δι αίματος τράγων καὶ μόσχων」（不用山羊和牛犢的血）。¹⁰³

藉由這樣的句型架構，作者比較了前面9:1~10對於曠野中會幕儀式的描述，證明耶穌的工作在兩方面勝過舊有宗教儀式。首先第一組AB的比較是所進入地點的優越性，天上的聖所勝過人手所造，並且在地上的會幕。第二組AB的比較是媒介的獨特性，耶穌自己的寶血勝過山羊與牛犢的血，兩種優越性證明耶穌的大祭司工作的超越性與果效。¹⁰⁴

¹⁰¹ Daniel J. Harrington, 《希伯來書詮釋》, 54-55、62-64。

¹⁰² 同上, 62-64。

¹⁰³ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 237.

¹⁰⁴ 同上。

但耶穌的大祭司工作建立在以自己的寶血作為祭物，以此來成就贖罪之事。因此9:12~22便是處理「若不流血，罪就不得赦免了」（來9:22）這個流血（死亡）與贖罪間的關鍵性議題。

而第九章中作者是以贖罪日的獻祭儀式作為描述會幕儀式的畫面，¹⁰⁵按照利未記十六章的記載，上帝頒布贖罪日的獻祭條例的背景，是在亞倫兩個兒子獻凡火而被上帝燒滅的脈絡下，在這情況中上帝曉諭摩西贖罪日的規定，好讓不聖潔的人依然可以來到祂面前，尋求上帝赦罪的憐憫。¹⁰⁶

在儀式中大祭司必須要潔淨自己，以一頭公牛贖祭司家族的罪，自百姓中取兩頭公山羊，拈鬮後取一隻獻給耶和華為贖罪祭，宰殺後帶進至聖所，將血彈在施恩座上。¹⁰⁷按塔木德的解釋，獻祭的重點在於代償，也就是祭品代替犯罪的人犧牲，承擔了他的罪責，原本應死之人得到悔改與彌補過犯的機會。¹⁰⁸

而13節提到母牛犢的灰則是指觸摸死者的潔淨條例，記載在民數記19章，將無瑕疵的紅母牛燒成灰燼後作為潔淨之用。¹⁰⁹接觸死者是律法規定中最嚴重的污染，唯一的淨化方式只有灑混有紅母牛灰燼的水，以除去沾染屍體造成的不潔淨。¹¹⁰

在確立流血與潔淨的關聯性之後，希伯來書的作者首先肯定律法下潔淨儀式的功效，也就是無瑕疵的動物所流的血可以提供儀式上與外在的清潔。那麼沒有任何瑕疵，無罪的基督所流的寶血當然具有更大的功效，可以帶來人內心真正的潔淨。¹¹¹並且過去贖罪儀式中，那無辜的動物，非自願而被動地替罪人

¹⁰⁵ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 178.

¹⁰⁶ 洪同勉，〈天道聖經註釋—利未記（卷下）〉，7-9。

¹⁰⁷ 同上，10-11。

¹⁰⁸ 亞丁·史坦薩茲（Adin Even-Israel Steinsaltz），〈塔木德精要〉（*The Essential Talmud*），朱怡康譯，（台北：城邦，2015），242。

¹⁰⁹ Mary Healy, *Hebrews*, 175.

¹¹⁰ 亞丁·史坦薩茲（Adin Even-Israel Steinsaltz），〈塔木德精要〉，262。

¹¹¹ Mary Healy, *Hebrews*, 175.

付出代價，牠們所流的血尚且有潔淨的功效，那麼主動順服而獻上自己的生命，願意為人類死在十字架上的耶穌，祂所流出的寶血當然優於動物的犧牲。¹¹²

Healy進一步詮釋這段經文時，將希伯來書中耶穌獻祭自己的經文與約翰福音10:17~18的經文相連結，說明耶穌甘願捨棄自己的生命，作為主動的犧牲。同時也連結到以賽亞書53:10的受苦僕人之歌：「他獻本身為贖罪祭」解釋耶穌全然獻出自己生命的作為。¹¹³

在贖罪日的獻祭儀式中，以色列人看到那被獻祭的動物，那流出的血液代表著生命的犧牲，作為上帝不紀念人的罪愆，願意施予拯救。但動物的血只是象徵性地作為替贖人類生命的祭物，來獻給上帝，無法真正解決人類罪惡的問題。但耶穌作為大祭司所帶著的血，是自己在十字架上所流出的寶血，是耶穌自願放下的寶貴生命，因此作為永恆的贖價，救我們脫離罪的奴役。¹¹⁴

一如當日上帝救以色列人出埃及人的手，讓以色列人從埃及的奴役中獲得解放，今天上帝也以自己兒子的生命作為贖價，使人類不再作為罪惡的俘虜。¹¹⁵這樣的論點也呼應了希伯來書2:14-15的脈絡，要釋放那些一生因為怕死而為奴僕的人。

希伯來書的作者為了進一步證明流血在救恩上的必要性，以「διαθήκη」這個字做了一個文字遊戲在經文敘述中，將原本用來翻譯約的「διαθήκη」解作另一個意思的遺囑，用於死亡與約的關聯討論。¹¹⁶

前面關鍵字討論的部分有提及七十士譯本以「διαθήκη」翻譯希伯來文的 ברית（約），保留其法律層面的繼承意涵，卻不使用立遺囑者死亡的概念。但

¹¹² William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 238.

¹¹³ Healy後續進一步連結亞伯拉罕獻以撒的經文，認為以撒也同樣甘願被獻祭犧牲，只是這樣的獻祭並未實現，但這樣的經文連結筆者持保留的意見。參：Mary Healy, *Hebrews*, 175.

¹¹⁴ Mary Healy, *Hebrews*, 173.

¹¹⁵ 同上。

¹¹⁶ Daniel J. Harrington, 《希伯來書詮釋》，64-65。

這裡作者特意回到遺囑本來的用法，也就是立遺囑者死亡之後，遺囑才會生效，繼承人才得以繼承產業。

Mitchell認為遺囑的用法回應了希伯來書6:17提到承受亞伯拉罕的應許，也連結9:15的經文：永遠的產業，而這應許永恆救贖的遺囑，需要立遺囑者死亡才能生效，而耶穌的犧牲正使得遺囑生效，結果就是實現了永恆救贖的應許，同時也滿足了原本律法的要求，沒有犧牲就沒有赦罪。¹¹⁷而如今耶穌犧牲的有效性使他成為新約的中保，同時也實現了耶利米書的預言，上帝不再記念人類的罪，將施予憐憫，上帝與人之間新的契約已經確立。¹¹⁸

但關於「διαθήκη」還有另一種解釋觀點，有學者認為不應該翻譯成遺囑，而應該從頭到尾都以約的角度來看，著重在背約所造成的死亡代價。持這立場的學者將約連結回上帝與亞伯拉罕立約之時，是在祭物兩兩剖開中立約，代表違約一方一樣要被如此暴力般的處死。而西乃山的摩西之約，在西乃山訂下的約是透過死亡而確立的，也就是以血來簽訂的。¹¹⁹

以這觀點解釋，耶穌死亡的重點變成是替我們付出違約的代價，承受背約的咒詛而流出寶血。這樣解釋的好處是可以直接連結9:20~22摩西以血立約的脈絡，但很難解釋9:17立約人還存活的問題，因此在釋義上對此觀點持保留的態度。

9:18作者再一次回顧西乃山的場景，以摩西那日如何以血潔淨會幕的器具，又用血與會眾立約，連結到此時耶穌在天上永恆的工作。

但對於作者這段潔淨器具的描述，Mitchell持保留的看法，他認為作者可能混淆了贖罪日儀式與西乃山立約的場景，因為西乃山立約之時會幕還沒有搭建，

¹¹⁷ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 187, 191.

¹¹⁸ 同上。

¹¹⁹ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 242-244.

而且建成之時是用抹油而非塗血。對此Mitchell認為可能作者不在意實際的儀式場景，而是著重於新舊約之間血液在獻祭中地位的比較。¹²⁰

不過Lane提出約瑟夫在描述摩西膏抹帳幕時，使用的是油與血，也有可能希伯來書作者是根據舊約以外的傳統書寫這段經文。¹²¹

在討論完耶穌的大祭司獻祭之後，下一節中將探討耶穌救贖工作的永恆性

第四節 永恆的中保

9:12中的「永遠贖罪」，其中贖罪或翻譯為救贖的「λύτρωσις」只出現在新約中三次，路加兩次，希伯來書中的本段經節。在新約中比較常見是其複合形式「ἀπολύτρωσις」（和合本翻譯為救贖）在使用上指向耶穌犧牲的功效，使人不再被罪惡與悖逆所網綁，不再被律法所定罪。¹²²

如今耶穌已經帶著自己的血，進入天上的聖所成就了救贖。因此在9:22的結尾之處，作者引導讀者的目光離開地面，望向基督進入的天上聖所，那依然繼續執行的大祭司工作。¹²³

9:23延續之前的脈絡，聖所與祭物需要被潔淨，但作者的意思似乎是天上的聖所也需要被潔淨？¹²⁴天上的聖所也會被人類的罪所玷汙嗎？這問題使得這節經文變得異常難解，究竟天上的聖所真的是指上帝的居所，還是指教會？（這樣可以解決被玷汙的問題，畢竟人間的教會不是一個完美的集合體）還是指天上有魔鬼勢力的問題？（需要把撒但驅逐走）這部分實在缺乏材料可以解釋，或許如Mitchell所說，作者只是要連結耶穌在天上作為大祭司這件事而已。¹²⁵

¹²⁰ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 189-190.

¹²¹ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 244.

¹²² Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 182.

¹²³ Daniel J. Harrington, 《希伯來書詮釋》，65。

¹²⁴ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 247.

¹²⁵ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 193.

9:24作者再次強調耶穌所進入的天上聖所之超越性，與作為影子的會幕不同，耶穌實際來到上帝的面前，作為長久為我們代求的大祭司。¹²⁶

後續9:25-26作者為了再次證明耶穌作為大祭司所獻上的祭是有效而完美，以邏輯性方式論證自己的論點。首先是地上的大祭司必須每年不斷地帶牛羊的血進入至聖所，倘若耶穌的工作不夠完美，與地上的大祭司相仿，那表示耶穌也要不斷地獻上自己。但假如這樣的論證成立，等於耶穌從創世以來就要不斷地受苦了，要一次又一次地不斷獻祭自己。¹²⁷

但這樣的事情顯然沒有發生，這就反證了耶穌的獻祭是一次就具有永久的果效的，只獻上一次就永遠處理掉罪的問題。如Lane所說，耶穌的獻祭實現了人良心的淨化，讓舊有獻祭儀式中不斷反覆於被污穢與被潔淨的交替模式止息了，因為耶穌的寶血是一次且決定性打開人類通往上帝面前的道路，中間不再存在任何的阻礙。¹²⁸

第九章最後部分的經段論點是屬於末世論的範疇，即耶穌的拯救作為已經終結了舊的歷史，結束了人類漫長渴望與等待救恩的時間。因為決定性的事件已經發生，耶穌一次性且決定性的處理了罪，從世界上廢除了罪，拯救了人類自亞當墮落以來無可挽回，必死的命運，如今帶來生命的歷史時刻已經來到。¹²⁹

基督贖罪的工作已經完成了，因此作者在9:28引用以賽亞書53:12的僕人之歌總結了耶穌救贖的事工，說明罪已經不再是問題，於耶穌一次且完全的獻祭中已經完美地擔當與結束了它。因此當耶穌第二次來時，將是救恩的降臨，為要完成永恆的救贖。¹³⁰

¹²⁶ Mary Healy, *Hebrews*, 186-187.

¹²⁷ 同上，194。

¹²⁸ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 252.

¹²⁹ Mary Healy, *Hebrews*, 187-188.

¹³⁰ Alan C. Mitchell, *Hebrews*, 197.

並且作者藉著論述末後的救恩與應許，給予在苦難中維繫信仰的基督徒們，繼續持守與堅定信仰的力量，對未來擁有不變的希望。

在後面經段的部分，第九章結束之後，後續第十章的經文繼續延續獻祭的主題，直到10:16~17再次引用耶利米書31:31~34，如同前面在8:8~12引用同樣的經段，再次呼應與總結前面8~9章的獻祭討論，為整體基督的大祭司工作做一個統整性的結論。¹³¹

第五節 小結

經文詮釋議題上需要討論的點在於，歷代以來經文詮釋方向所遺留的偏見問題，古時以色列人的約是否已經因為被終止而沒有益處？¹³²

希伯來書的作者表達古時猶太的律法被新約取代，並非建立在舊約的無益處而被廢除，乃是存在無法成就的缺陷，就是以利未等次的祭司所舉行的儀式無法帶來真實的良心清潔，只能做到外表的清潔。

但作者從肯定舊約可以帶來外在清潔的論點出發，提出耶穌的超越性，今天耶穌作為大祭司是完成與成就舊約，舊約被取代是建立在完全者已經來到，既然其目的已經成就，那功能就可以止息了。

因為舊約一切的救恩預表應許已經成就於十字架之上，那寶血成為完全的贖價，帶來真正的清潔，因為是獻祭如此寶貴與完全的祭物，因此就超越了過去一切的贖罪祭，一次性且完全地除去了罪，除去了上帝與人類之間最大的阻絕。那讓恨惡罪，無法與罪同在的上帝，如今藉著自己的愛子基督真正解決了罪的問題，拯救了人類。

因為完全的祭物已經獻上，那通往上帝天上寶座的道路也已經打開，既然神人之間不再存在阻隔，那為著人類罪性與清潔問題存在的會幕（原是要讓不

¹³¹ William L. Lane, *Hebrews 9-13*, 257.

¹³² Harrington警告讀者，過度貶低舊約與猶太人的傳統，反倒會拆毀希伯來書作者自己論述的基礎。參：Daniel J. Harrington, 《希伯來書詮釋》，9。

潔淨的人得以藉此親近完全的上帝)，其作為天上影子的功能也就滿足而不再需要了，因此希伯來書第八章所說：「那漸舊漸衰的，就必快歸無有了。」

第四章

結論

賴特評價希伯來書的敘事結構時，認為故事的核心就是「真正的神得著真正的敬拜」，整個以色列救恩歷史已經來到一個高潮與完成的階段，基督帶著自己的寶血進入天上的聖所，完成了獻祭的禮儀，將來也必要第二次顯現來完成拯救之事。¹³³

希伯來書呈現給在我們眼前的，便是這如此崇高，充滿榮耀威光的大祭司基督。一位萬民敬拜的大祭司，在高過諸天的聖所中獻上自己的血，祝福地上的萬民。賴特認為希伯來書作者從根本上改寫了《便西拉智訓》，以色列歷史的敘事重心從耶路撒冷的聖殿，轉移到天上，真正的大祭司耶穌。¹³⁴

歷代教父們則是從希伯來書中看到崇高的基督論，足以捍衛真理，壓制異端，拒斥一性論與幻影派的錯誤教導，從中發現耶穌既是神又是做為人的重要基督教教義核心信息。¹³⁵

而耶穌又是以麥基洗德為等次的大祭司，作為上帝親自選召的大祭司，完成一切舊約的要求與期望，實現一切先知預表於基督的言語，付上真實與完全潔淨的代價，打開通往至聖所的道路。成就從亞伯拉罕開始那尋找的上帝的道路，那日神人相遇西乃山場景不再有雲煙與死亡阻隔，人類得以朝見上帝的面，在耶穌的中保之中。

但希伯來書卻是一卷不容易唸的經卷，作者本身的線索隱藏於歷史迷霧之中，我們缺乏其他資料可以建構出作者背後完整的神學脈絡。並且希伯來書作

¹³³ 賴特 (N. T. Wright)，《新約與神的子民》 (*The New Testament and the People of God*)，左心泰譯，(新北：校園，2013)，526。

¹³⁴ 同上，525-526。

¹³⁵ 庫爾曼 (Oscar Cullmann)，《新約基督論》 (*The Christology of the New Testament*)，106-197。

者所使用的論證，那提及大祭司職分的關鍵性材料：「麥基洗德」，這位舊約人物的概念與想像許多在我們今日的信仰概念中早已模糊不清，殊難想像一位在創世記中不佔有重要地位的邊緣角色，卻成為作者論證基督大祭司職分的重要根據與預表。

從這裡可以看出我們與當時代的讀者想像間已經存在著鴻溝與斷鏈，對他們來說是可以清楚明白與知曉作者使用的材料，和作者背後的根據與隱喻的指向標的，對我們今日卻如模糊的幻影。作者使用的標籤般的短句：「仁義王」、「撒冷王」以及對詩篇110篇君王頌歌的引用，其背後使用的麥基洗德作為一位神人般的君王祭司圖像，都已不再是當下基督教中熟悉的術語與概念。

但縱使存在著這些限制，卻不妨礙我們接受作者的論述與觀點，耶穌做為完全的大祭司完成了完全的獻祭。祂一次性地解決了一切舊約遺留的問題，解決了人的罪性與軟弱無法成就與上帝約定的問題，完成神人之間決定性的和好工作。如今耶穌作為新約永恆不變的中保，我們得以跟隨先鋒的腳步（因為基督與我們分享同樣的人性）坦然無懼地來到上帝面前，與上帝親近，承受上帝應允的產業，享受與上帝真正親密的同在。¹³⁶

而希伯來書的信息對於今日讀者的意義，特別針對台灣當下教會界信仰與生活中處境的應用，筆者認為可以用一句簡單的話語涵蓋：「不用再害怕」。不用再害怕於自己的信心不夠堅定、生活不夠有見證、禱告不夠有力量，不用再害怕自己始終無法滿足一切信仰上的要求，不用在時常於內心中控告自己的軟弱與不足。因為，基督已經來到我們當中了。

祂既是我們的救主，以自己的寶血代贖了我們的罪，祂一次性地解決我們無法完全的問題，帶領我們走向成聖之路。因為這路本是我們無法走的，一如當年以色列人在曠野中領受上帝頒布的、刻有十誡的法版，按照上帝的吩咐舉

¹³⁶ 庫爾曼 (Oscar Cullmann)，《新約基督論》 (*The Christology of the New Testament*)，107-109、114-116。

行莊嚴地獻祭儀式，卻依然無法使以色列民族整體成聖。因為只憑我們就是無法自救，無法在上帝面前毫無瑕疵地獻上祭物。

但耶穌祂曾以肉身是我們當中，與我們類似，承受過一切的試探並且勝過，祂明白我們的軟弱與不足，所以祂以我們人的樣式打開通往上帝面前的道路，作為我們的先鋒，讓我們今日得以「坦然無懼地來到施恩寶座前」（來4:16）

祂以提供完全的祭物與成全完全的救贖，這歷史中超越性的事件已經成就，並有眾聖徒做見證這事是真實可靠，具有明確確據的。因此我們就應該如同希伯來書12:1~2所吩咐的：「我們既有這許多的見證人，如同雲彩圍著我們，就當放下各樣的重擔，脫去容易纏累我們的罪，存心忍耐，奔那擺在我們前頭的路程，仰望為我們信心創始成終的耶穌。」

讓基督的道路與生命，成為我們一生唯一要跟隨與抓緊的榜樣。

參考書目：

英文專書：

- Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Bible Dictionary; Volume 4*. New York: Doubleday, 1992.
- Healy, Mary. *Hebrews*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- Hurst, L.D. *The Epistle to the Hebrews : Its Background of Thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Lane, William L. *Hebrews 1-8*. Dallas: Word Books, 1991.
- Lane, William L. *Hebrews 9-13*. Dallas: Word Books, 1991.
- Luther, Martin. *Luther's Work: Volume 29*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968.
- Mitchell, Alan C. *Hebrews*. Minnesota: Liturgical Press, 2007.

中文專書：

- 布魯格曼 (Walter Brueggemann) 。《創世記》 (*Genesis*) 。康進順譯。台南：公報社，2013。
- 多瑪斯·阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 。《神學大全：第十四冊》 (*Summa Theologiae: III, Q27~59*) 。王曉朝譯。台南：碧岳，2008。
- 克羅斯 (Frank Moore Cross) 。《死海卷軸》 (*The Ancient Library of Qumran*) 。伍惠亞譯。台南：東南亞神學院，1989。
- 亞丁·史坦薩茲 (Adin Even-Israel Steinsaltz) 。《塔木德精要》 (*The Essential Talmud*) 。朱怡康譯。台北：城邦，2015。
- 季納 (Craig S. Keener) 。《新約聖經背景註釋》 (*The IVP Bible Background Commentary : New Testament*) 。劉良淑譯。新北：校園，1996。

- 威廉·克萊因 (William W. Klein) 等合著。《基道釋經手冊》
(*Introduction to Biblical Interpretation*)。尹妙珍等譯。香港：基道，
2004。
- 洪同勉。《天道聖經註釋—利未記 (卷下)》。香港：天道，1992。
- 埃里克·希恩 (Erik M. Heen)、菲利普·克雷 (Philip D. Krey) 主編。
《ACCS古代基督信仰聖經註釋叢書：希伯來書》(*Ancient Christian
Commentary on Scripture: Hebrews*)。林梓鳳譯。新北：校園，
2007。
- 庫爾曼 (Oscar Cullmann)。《新約基督論》(*The Christology of the New
Testament*)。胡鴻文譯。香港：道聲，1965。
- 特羅特 (Andrew H. Trotter)。《詮釋希伯來書》(*Interpreting the Epistle
to Hebrews*)。麥陳惠惠、葉李少英、麥啟新譯。香港：天道，
2003。
- 馬挺 (Ralph P. Martin)、戴維茲 (Peter H. Davids) 主編。《21世紀新主
題辭典：後期書卷及其發展》(*Dictionary of the Later New
Testament and its Developments*)。李望遠譯。新北：校園，2015。
- 馬歇爾 (I. Howard Marshall)。《馬歇爾新約神學》(*New Testament
Theology: Many Witnesses, One Gospel*)。潘秋松等譯。
South Pasadena：麥種，2006。
- 梁美心。《第二聖殿猶太教導論》。香港：天道，2018。
- 華爾頓 (John H. Walton)、麥修斯 (Victor H. Matthews)、夏瓦拉斯
(Mark W. Chavalas)。《舊約聖經背景註釋》(*The IVP Bible
Background Commentary: Old Testament*)。李永明、徐成德、
黃烽皓等譯。新北：校園，2006。
- 馮蔭坤。《天道聖經註釋—希伯來書 (卷上)》。香港：天道，1995。
- 馮蔭坤。《天道聖經註釋—希伯來書 (卷下)》。香港：天道，1995。
- 奧古斯丁 (St. Augustine of Hippo)。《上帝之城 (上冊)》(*De Civitate
Dei*)。王曉朝譯。香港：道風，2003)。

- 奧古斯丁 (St. Augustine of Hippo) 。《上帝之城 (中冊) 》 (*De Civitate Dei*) 。王曉朝譯。香港：道風，2003) 。
- 歐白恩 (Peter T. O'Brien) 。《麥種聖經註釋：希伯來書》 (*The Letter to the Hebrews*) 。陳志文譯。香港：基道，2004 。
- 賴特 (N. T. Wright) 。《新約與神的子民》 (*The New Testament and the People of God*) 。左心泰譯。新北：校園，2013 。
- 鮑爾 (Walter Bauer) 。《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》 (*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*) 。麥陳惠惠、麥啟新譯。香港：國際漢語聖經，2009 。
- 賽門·蒙提費歐里 (Simon Sebag Montefiore) 。《耶路撒冷三千年》 (*Jerusalem : The Biography*) 。黃煜文譯。台北：究竟，2013 。
- Daniel J. Harrington 。《希伯來書詮釋》 (*The Letter to the Hebrews*) 。活水編輯譯。台北：光啟，2016 。