

宗徒大事錄

早期教會一系列福傳故事研讀

黃鳳儀 著

目錄

| | |
|------------------|------------|
| 序言一 | i |
| 序言二 | v |
| 自序 | vii |
| 導讀 | |
| 一· 原文問題 | 1 |
| 二· 作者問題 | 5 |
| 三· 年代和地點 | 8 |
| 四· 性質和目的 | 10 |
| 五· 源流或傳承 | 17 |
| 六· 寫作特色 | 21 |
| 七· 神學思想 | 26 |
| 八· 研究簡史 | 32 |
| 九· 結構分析 | 37 |
| 第一章 | 41 |
| 第二章 | 56 |
| 第三章 | 72 |
| 第四章 | 86 |
| 第五章 | 100 |
| 第六章 | 117 |
| 第七章 | 129 |

| | |
|-------|-----|
| 第八章 | 150 |
| 第九章 | 165 |
| 第十章 | 184 |
| 第十一章 | 200 |
| 第十二章 | 212 |
| 第十三章 | 225 |
| 第十四章 | 244 |
| 第十五章 | 256 |
| 第十六章 | 280 |
| 第十七章 | 295 |
| 第十八章 | 311 |
| 第十九章 | 325 |
| 第二十章 | 339 |
| 第二十一章 | 355 |
| 第二十二章 | 368 |
| 第二十三章 | 380 |
| 第二十四章 | 392 |
| 第二十五章 | 403 |
| 第二十六章 | 416 |
| 第二十七章 | 429 |
| 第二十八章 | 441 |
| 簡寫表 | 459 |
| 參考書目 | 461 |

| | | |
|-----------|------------------------|------------|
| 地圖 | 一· 早期教會的發展 | 149 |
| | 二· 保祿首次福傳行程 | 224 |
| | 三· 保祿在愛琴海一帶福傳的地域 | 279 |
| | 四· 保祿赴羅馬路程 | 428 |

序一

我們擁有四部福音和二十一封宗徒書信，當中只有一部《宗徒大事錄》和一部《默示錄》。後者可被視為若望為福音書而著的續作；如是，《宗徒大事錄》就更明顯地屬路加為福音書而寫的續編了。《宗徒大事錄》和《默示錄》二者均言述教會，然而，《默示錄》以其獨特的默示體裁把教會歷史的肇始及終結都包含在其中；《宗徒大事錄》則秉其歷史特質，把注意力放在教會發微後短短的首三十年間的歷程。這種非常聚焦的注意力，無疑是有熾熱信仰的光照。《宗徒大事錄》是一部關於第一代基督徒的歷史與神學兼備的專題著作；在四部福音書中亦有這種同時編寫神學和歷史的做法；可是，為《宗徒大事錄》的獨特主題而言，我們則可以說在新約全書或甚至整部聖經中，也沒有一部與它類同。《宗徒大事錄》是獨一無二的。

《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》中的〈天主的啓示教義憲章〉用上了兩段篇幅¹，就着《宗徒大事錄》這部無與倫比的作品，來為我們解說當中聖經的及教會的脈絡。

〈啓示憲章〉的17節這樣說：「天主的言語，是使所有信仰的人獲得救恩的德能（參閱羅1:16），在新約的經典中，它以優越的方式表達出來，顯示力量。時期一滿（參閱迦4:4），聖言成了血肉，寄居在我們中間，滿溢恩寵和真理（參閱若1:14）。基督在世上建立了天主的國，以行動和言語顯揚自己的父和祂自己，並以其死亡、復活及光榮的升天，並藉聖神的遣發，成就了自己的工作。當祂從地上被舉起來時，吸引眾人歸向祂（參閱若12:32），因為

1 《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》台北 中國主教團秘書處 1975, 130-132.

唯獨祂有永生的話（參閱若6:68）。但是這奧蹟為其他世代的人，沒有揭示出來，有如現在一樣，藉着聖神，啓示給祂的宗徒及先知們（參閱弗3:4-6），要他們去宣講福音，喚起人們信仰耶穌基督為救世者、為主，並召集教會。新約的著作就是這些事蹟的永恆而且由天主來的證據。」

文獻在20節中繼續說：「新約的綱目，除了四福音外，尚包括聖保祿的書信及其他受聖神默感而寫成的宗徒著作。由於天主明智的計劃，藉這些經典，有關主基督的事蹟得以證實，祂的純正道理越加彰明，基督神聖工程的救援力量得以宣傳，教會的開端以及奇妙的傳佈留下記錄，教會光榮的完成獲得預報。」這裏說「教會的開端以及奇妙的傳佈留下記錄」，給《宗徒大事錄》一個清晰而美麗的描述。

除了有聖經的及教會的脈絡之外，我們還可在這兩節的某些分句或措辭中，得悉一個直接來自《宗徒大事錄》內容的言外之意的陳述，這個陳述極其重要：「（基督）以其死亡、復活及光榮的升天，並藉聖神的遺發，成就了自己的工作。當祂從地上被舉起來時，吸引眾人歸向祂……因為唯獨祂有永生的話……但是這奧蹟為其他世代的人，沒有揭示出來，有如現在一樣，藉着聖神，啓示給祂的宗徒及先知們……要他們去宣講福音，喚起人們信仰耶穌基督為救世者、為主，並召集教會。新約的著作就是這些事蹟的永恆而且由天主來的證據。（在《宗徒大事錄》中，）祂的純正道理越加彰明，基督神聖工程的救援力量得以宣傳，（而且）教會的開端以及奇妙的傳佈留下記錄。」

為着要闡明這部獨特的書卷的重要性，瑪利亞方濟各傳教修會的黃鳳儀修女多年來奉獻出寶貴的時間，不懈地從事學術鑽研，為我們寫就了這部《宗徒大事錄》的註釋。這是繼差不多五十年前，即1959年，香港思高聖經學會譯釋的中文天主教釋經作品《宗徒大

事錄釋義》² 這部巨著後的另一部同等份量的著作。

我們衷心感謝黃修女為這部釋經作品做了廣泛的研究工夫。她在書中為讀者提供了大量的參考資料，促使我們深入接觸《宗徒大事錄》這部經卷。在「自序」中，黃修女為我們解釋了她如何運用四個主要部份建構本書每一章的註釋：**概讀**、**釋讀**、**選讀**及**靜讀**。這樣的編排顯然為教導而設。在參考**靜讀**部份時，我們會發覺當中的內容尤其豐富，無論在靈修角度上、或本位化問題上，或生命學問範疇上等等，都提供了詳盡的資料。當中，我格外欣賞黃修女在展示她的資料時，稱那四個步驟為「閱讀」（《宗徒大事錄》），這反映出她這本釋經作品的一個最寶貴的特點：讀者時時刻刻都被投身在《宗徒大事錄》的文本中。

事實上，黃修女在她這部著述中，適切地呈現了多重性的釋經立場。這種開放性不單單是為了要作廣泛的介紹，更是為了對每一章的內容做徹底的詮釋；她留意到每一個合理的解釋，然後選取一個她認為是最好的。她的建議是何等的豐碩，是如何適切地陳述，使得每一個讀者都能返回《宗徒大事錄》的文本中，為自己找到一個最佳的解釋，而非釋經者的個人取向。

黃修女的研究取材，不只局限在一些標準的釋經作品中；她更博覽了大量的期刊作品，尤其是近這二十年的著述。這從所列出的詳盡參考書目可見一斑。用這種方法，黃修女便能超越歷史懷疑論，例如在E. Haenchen的偉大註釋中所看到的。對《宗徒大事錄》的歷史價值而言，舉例來說，Joseph A. Fitzmyer（天主教立場）及I. Howard Marshall（非天主教立場）的優秀釋經作品實在做了較正面的評價。

2 思高聖經學會譯《宗徒經書》上冊 香港 思高聖經學會 1959-1961, 129-438.

值得誇讚的是黃修女忠實並準確地引用及記錄資料的來源。我切願，也是我所關注的，她的著作能像上面提及的思高聖經釋義作品一樣，成為將來從事漢語寫作的天主教研究人士的典範。

金口若望在五十五篇有關《宗徒大事錄》的講道的首篇說，他自己是被「迫令」去宣講它，致使「這寶藏不致於會被隱沒起來」(PG60, 13-14)。我祈求黃鳳儀修女苦心經營的工作會得到同樣的效果。一如金口若望繼續說：「在《宗徒大事錄》裏，耶穌在福音中所預報的一一應驗，真理的光芒從事實中顯露出來，同時，宗徒在聖神的引領下亦得到更好的轉化（實現了耶穌的許諾）：『凡信我的，我所做的事業，他也要做，並且還要做比這更大的事業，因為我往父那裏去』（若14:12）。」

斐林豐神父

(廖潔姍 譯)

序二

越讀——一部不止於釋經的釋經書

早在公元二千年，黃鳳儀修女在神學本地化的研討會上，發表〈從「解讀」到「通讀」〉一文，談到鑽研聖經，始於「解讀」，終於「通讀」。解讀是指以理解聖經文本為重心，讓今天的讀者能明白昔日的經文。至於通讀，則是「指向在閱讀聖經時文化上的領悟，同時亦指向在生活中對聖經內涵的領悟」（註）。這番見解，終在七年後的《宗徒大事錄——早期教會一系列福傳故事研讀》中，開花結果。

當天提出的「解讀」，落實在宗徒大事錄的析述，在本書中發展成**概讀**、**釋讀**及**選讀**三部分。書中的每一章，先以**概讀**提綱挈領地說明該章主旨與內容，而**釋讀**則尋章搜句，條分縷析，提要鉤玄，把書卷原意，悉數發揮。文句容或有不甚圓熟之處，但細心讀者必認同作者對宗徒大事錄的認識，已臻舉重若輕的地步，每每是一言半語中已把意思說得明明白白。

然而，技止乎此，不過是一本出色的釋經書而已。

故書中另出機杼之處，在於**選讀**與**靜讀**，是全書獨步之處，也賦予本書更深邃的意義，無論是形式上，還是內容上。

選讀部分，黃修女按宗徒大事錄每一章的內容，點出一個特殊的主題。讀開始的幾章時，只覺得題材新穎；不過一章一章的**選讀**交織起來，讀者所得，恰恰是宗徒大事錄全書的題旨所在。換言

註 黃鳳儀 〈從「解讀」到「通讀」〉 《神學年刊》 21 (2000) 117-124, 123.

之，讀者按每一章的**概讀與釋讀**，能得悉宗徒大事錄一書的敘述內容，如再加上**選讀**部分，則對全書的各個主要問題，也能一一掌握。兩部分加起來，方有「真知」。這個「真知」，指不止於文字上的認知，又不囿於抽象主觀的認識，而是二者的相加以至相乘的知。

釋經至此，當為盡處，但黃修女再進深一層，每章以**靜讀**作結，讓整部書邁進信仰的深處，而不再自限於解經之中；同時也是回應七年前「通讀」之見，並作出一個優美的示範。每一篇**靜讀**，俱為深入經文，再以生命的滌蕩而出。對經文沒有透徹認識，寫不出來；對信仰沒有嚴苛反省，掏不出這種深入肺腑的金石之言。**靜讀**之靜，當以無聲處聽雷之意會之，而大道唯微，能否體會，端視乎個人對聖神的體味與生活的咀嚼。

黃修女未有刻意為神學本地化而為此書，而書自成其功。此書足以勉勵同儕與後學之士：為學以勤，尋信唯心，再以歲月澆灌，卓然成家之期不遠矣。願所有神學工作者共勉之。

丘建峰

自序

最近一位內地的神父路過香港，離別前送給他三兩本聖經方面的參考書，誰知他拿在手裡，不無顧慮的問：沒有天主教的嗎？很抱歉，是的，沒有。只能這樣回答。

這便是立意寫這本註釋的主因，已不是第一次遇到這種疑慮了。在內地，部份神父修女已開始負起培育之責，都渴望能有些資料在手，不是為自學，而是為培育下一代。他們培育的對象可能是在唸神哲學的修士、修道團體、慕道團體、或在堂區的一般教友。

選擇了寫一本宗徒大事錄的註釋，除了這經卷是自己教授多年的科目以外，主要還是它的內容。早期教會的一系列福傳故事及其背後的精神，很值得我們去認識和學習。

下筆前，曾有少許野心，希望這本註釋能滿足各方所需，既是教材(比方在神哲學院裡用)，亦是分享資料(比方基基團在查經時可以參考)。故做法是，把經卷內每章經文分四方面來研讀：**概讀**(對該章內容大體上的認識)，**釋讀**(即該章經文的逐節詮釋)，**選讀**(對章內某個問題較深入的討論)，**靜讀**(對該章經文的重心的靜心體會及個人反省)。

一度以為，這樣便能顧及到不同對象的需要，神學生可集中於讀中間的**釋讀**和**選讀**兩部份(對經卷有較深入的認識)，而一般教友則可選用首尾的**概讀**和**靜讀**這兩部份(對經卷有初步的認識)。只是，到擱筆了，才發覺假若自己沒有在前面三部份下過功夫，是不易達到第四部份的。早應知道，實不能把一己之願強加於人，現在就讓讀者自由地各取所需吧。

在寫作過程中，發現聖經學界在近20多年重新激發研讀宗徒大事錄的熱忱，對與經卷相關的問題，都有興趣去繼續探究。這是可喜的現象。亦即是說，這些年來出現了不少資料，而本書就盡量把這些資料提供給讀者，與他們分享。同時亦意識到，資料足，才能各取所需。

讀者會發現，在**靜讀**部份中的少許反省，是很個人的。越來越相信，真實的反省只會是個人的。面對著聖經，人只能從自己的信仰經驗去反省，而個人的背景亦很實在地影響著自己的反省。所以這本書亦暗含一個邀請，祈盼讀者在研讀之餘亦會作個人的反省。

能夠完成這本註釋，是天主送的一份大禮。內有修會給予的時間和支持，讓我能專心寫作。亦有聖神修院神哲學院給予的方便和空間，特別是圖書館和辦公室的協助，讓我得到所需的支援。此外更有教友神學生的激勵，一句「修女，寫完未？」足令人不敢怠惰。而最實質的支持就是把此書出版，這就是「論盡神學出版社」各朋友所做的。他們亦邀請了斐林豐神父賜序，丘建峰先生當編輯並寫序，以及陳德康小姐和許灝韻小姐幫忙校對。這一切一切，讓人深感上天涵煦之恩。

導讀

今天，一般相信路加福音和宗徒大事錄同為路加所寫，合共佔新約四份一篇幅，對早期教會歷史及其神學發展具關鍵性作用，既是教會的歷史源流，亦是其神學資源。對如此重要的一份經卷，早於數世紀前已開始作批判性研究，引伸出不少論題。

一． 原文問題

宗徒大事錄的經文看來分屬兩個不同的文本，以西乃抄本(Codex Sinaiticus)和梵蒂岡抄本(Codex Vaticanus)為代表的亞歷山大里文本(the Alexandrian text)及以伯撒抄本(Codex Bezae)為代表的西方文本(the Western text)，屬於後者的文稿要比屬於前者的長約十份之一。哪一份文稿較接近原文？這是一個頗為嚴重的原文問題，引起不少的研究和假設，約於上世紀初出現的假設，顯著的有三個¹。

(1) 兩份文稿同為路加所寫，屬西方文本的文稿書於羅馬，為初稿，部份內容粗糙；遲些路加去了安提約基雅，在那裡獲得新的資料，亦有閒暇把初稿修正，結果出現了屬亞歷山大里文本的文稿(F. Blass 1895)。

(2) 屬亞歷山大里文本的文稿較古老和較完美；屬西方文本的文稿於公元150年前業已存在，是在西方修訂的結果；雖則如此，這份文稿在某些段落卻保存了原來的讀法(J. H. Ropes 1926)。

(3) 較長的文稿較古遠，較短的文稿實屬一位編者期後把整行

1 轉引自Charles K. Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary* (London-New York: T&T Clark 2002) xix.

整行經文刪除的結果(A. C. Clark 1933)。

之後，在原文研究方面有了共識，一般都認同Ropes的假設，接受亞歷山大里文本較為可靠，西方文本較為次等，亦非出自路加²。但同時意識到，在某些地方，西方文本可能保存了原來的讀法，因而建議就宗徒大事錄的原文問題，要把不同讀法逐個來衡量（即採用 the eclectic method），不要一概而論³。

但並非所有人都接受上述的解答和做法，也有對達成的共識提出挑戰。始於1970年代，已有重提整體研究的需要，去看屬西方文本的經文究竟有沒有展露著路加的寫作特色和傾向。故有問，經文所含的詞彙和展現的風格是屬於路加的吗？經文有否增添了對基督的稱號，多提及聖神，多強調宗徒的地位、智慧和權能，以及改變了宗徒會議論文的取向，使之更似基督徒倫理道德的文獻，突顯不用守法的自由⁴？

於1980年代，先有受Clark的影響並跟隨他的路線去研究，認為雖則未能完全肯定，但從經文的詞彙來看，西方文本有可能出自路加⁵。

繼而見Marie-Émile Boismard和Arnauld Lamouille (1984)重拾Blass的見解，相信兩種文本具同等份量，同樣出自路

2 參看Peter Head, "Acts and the Problem of its Texts", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 415-444, 419.

3 參看John B. Polhill, *Acts*, NAC 26 (Nashville: Broadman 1992) 41.

4 問題剖析，見Head, "Acts and the Problem of Its Texts", 428-444.

5 見Édouard Delebecque, "De Lystres à Philippe (Ac 16) avec le codex Bezae", *Bib* 63 (1982) 395-405; 同上, "La montée de Pierre de Césarée à Jérusalem selon le Codex Bezae au chapitre 11 des Actes des Apôtres", *ETL* 58 (1982) 106-110; 同上, "Les deux versions du voyage de saint Paul de Corinthe à Troas (Ac 20,3-6)", *Bib* 64 (1983) 556-564; 同上, "Actes 20,3-6", *Bib* 65 (1984) 356.

加⁶。對文本的先後出現，他們解釋說⁷，原先已有一份西方文稿，這是經卷的初版，路加後來把它修訂，成為亞歷山大里文稿的前身，同樣展現著路加的寫作特色。這份原先的西方文稿產生了其他的文稿，故若要追溯至原文，需要把它修復和重整。Boismard和Lamouille的做法是，先設定屬西方文本的修訂稿，然後把它與屬亞歷山大里文本的文稿相比，把多出來的經文細研。二位經研究後認為，多出來的經文同樣展現著路加的寫作特色，並下結論說，兩份文稿同屬路加，經修復的屬西方文本的文稿最接近路加所寫的原稿，而屬亞歷山大里文本的文稿是參照了它而修訂的。

以上研究引來了一些回應，認為研究結果牽強。有著手細查Boismard和Lamouille著作中所列路加寫作特色的統計表，並提出需改善的地方⁸，也有明顯的表示不贊同⁹，更有指屬西方文本的文稿不會在公元250年之前出現¹⁰。

總之，一般還是持守原有的共識，認為從外證的年代來看，西方文本與亞歷山大里文本同樣古遠。但若從經文本本身來看，有理由相信西方文本乃次等的，不少地方經過改良和調和¹¹。有從整體來解釋說，所謂西方文本實質而言是一種傾向，在細節上與亞歷山大

6 轉引自Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, xix-xx.

7 假設簡介，亦見Marie-Émile Boismard & Arnauld Lamouille, “Le texte Occidental des Actes des Apôtres. A propos de Actes 27,1-13”, *ETL* 63 (1987) 48-58.

8 見Frans Neiryck & Frans van Segbroeck, “Le texte des Actes des Apôtres et les caractéristiques stylistiques lucaniennes”, *ETL* 61 (1985) 304-339.

9 見Joël Delobel, “Focus on the ‘Western’ Text in Recent Studies”, *ETL* 73 (1997) 401-410; Head, “Acts and the Problem of Its Texts”, 415-444.

10 見Barbara Aland 1986，轉引自Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, xx.

11 例如Polhill, *Acts*, 40; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles, A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (NewYork-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1998) 72.

里文本有別，起因在於不同人士開始編輯和嘗試改善手上的經文，最後把它調和及修訂，成為比方在Codex Bezae所見的文稿¹²。

¹² 見Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, xx.

二· 作者問題

宗徒大事錄的作者身份不詳，在經卷中找不到任何關於他的提示，就算那些「我們段落」也未能顯出他是誰。從公元二世紀中葉開始，有可能受教父依勒內·里昂(Irenaeus of Lyons 140-202)的影響(這位教父認為路加是保祿福傳生涯的惟一夥伴，the sole companion)，在教會傳統中慢慢形成一種看法，認為保祿的傳教夥伴路加寫了第三部福音和宗徒大事錄。這位路加是一位醫生，就是保祿在書信中提及的那位(費24; 哥4:14; 弟後4:11)。今天，不少人依然持守傳統的看法，視這位路加為宗徒大事錄的作者¹，不過只在某個時段陪同保祿傳教，是保祿的“sometime collaborator”²。

其他教父對這位路加只有少許補充³。奧利振(Origen 185-254)示意，路加就是保祿在格後所說的那位弟兄，他「在宣講福音上所受的讚美傳遍了各教會」(格後8:18)。歐瑟比(Eusebius 260-340)則強調路加來自安提約基雅，對此熱羅尼莫(Jerome 約342-420)表示認同，且相信保祿在羅馬遭軟禁兩年這段日子裡，路加一直陪伴在旁，期間寫了宗徒大事錄。

今天，一般只說路加為宗徒大事錄的作者，他以活潑有趣的手法編寫了早期教會的事蹟。他受過良好教育，能書寫流暢的希臘文，深諳舊約聖經，且對當時的羅馬世界相當熟悉。他的寫作能力見於他暢達和多變的風格中。因著他的希臘教育背景，他懂得善用古修辭學來表達；因著他對舊約的認識，他能廣泛地和自如地引用聖經；因著他有說故事的本領，他能以各樣小品文和比喻故事引人

1 例如Polhill, *Acts*, 27.

2 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 49-51.

3 參看Polhill, *Acts*, 22.

入勝⁴。

經卷作者的問題與「我們段落」(we passages)的問題相連。在經卷的後半部，有數段經文是以第一人稱複數來敘說的(就是：16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16)。這些所謂「我們段落」在記敘中出其不意地出現，亦出其不意地消失，全部與保祿的海路行程有關，而「我們」就似乎指保祿和他的旅程同伴。

這個不尋常的現象引發了很基本的問題：宗徒大事錄是否保祿的一個傳教夥伴所寫？換言之，路加福音和宗徒大事錄的作者是否曾經是保祿傳教旅程的夥伴？

對於這個問題，有不同的理解，主要的有三種。(1)傳統的理解：宗徒大事錄的作者是這些事件的見證人，他以「我們」來敘事，表示他本人有份在場參與，是保祿的隨行人員之一。(2)「我們」出自宗徒大事錄的一份源流，這份源流的作者用「我們」來表達，示意他自己有份在場，經卷的作者保留了這個表達形式，雖則已不合適。(3)「我們」二字出自作者，屬他的編寫手法，可能為使敘事唸起來更逼真。【「我們段落」問題更多的討論，見**第十六章之選讀**。】

在古代，確有以第一人稱複數來表達的手法，以示作者能為事件作證。惟在宗徒大事錄，所指的是經卷的作者或是源流的作者？若從整份經卷來看，似乎源流作者的可能性較大，因為經卷裡的不少內容，不似出自一位保祿的親密傳教夥伴。比方在宗13:38-39雖有提到成義的問題(絕無僅有的一次)，但就沒有保祿的神學意味；在宗17章的講詞與在羅1章所唸的有很大的分別；還有，保祿本人

4 參看Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, xxiii; Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke, SacPag 3* (Collegeville: Liturgical 1991) 2-3.

會接受在宗15章所建議的論文嗎？故有下結論說，很難相信經卷爲保祿的親密友伴所寫，較可信的是，保祿的一位親密友伴，有可能是那位醫生路加，給作者提供了所需的材料⁵。

5 見Barrett,同上, xxiv;但也有說路加是於保祿離世20或25年後才著手寫他的兩卷書，在寫作過程中用了自己早前的筆記，因爲是舊事重提，有些地方已記不清了，見Martin Hengel, “The Geography of Palestine in Acts”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 27-78, 78.

三· 年代和地點

不少人認為，宗徒大事錄的寫作年代與它的結尾有關。經卷為何在此作結？作者路加在宗28:30-31簡述了保祿在羅馬的福傳事工，假若他因為已展示了經卷的最新發展而在此擱筆，那麼經卷可能是於保祿被軟禁兩年的後階段和受審之前寫成，即約於公元60年前後或最遲64年前完成。但很少人會如此看，主要因為未能確定路加為何在此收筆。【就此問題，也看**第二十八章**，447-448。】

更多人視宗徒大事錄為同一份著作的第二卷，第一卷為路加福音。【兩份經卷關係的簡述，見**性質和目的**，10-11。】因著這個關係，它與福音的寫作年代關聯，是較遲寫成的。路加顯然參照了馬爾谷福音來寫自己的福音，而馬爾谷福音相信是於公元70年前後寫成的。此外，路加福音本身也顯示，耶路撒冷被毀(公元70年)的印象猶新，故加在一起推算，路加多半於公元80年代寫了他的福音，隨後才動筆寫宗徒大事錄。沒有外在證據顯示，宗徒大事錄遲至近公元150年才寫成，內在證據就只會把寫作年代再推前。有說經卷內容展示，當時教會正過著大致太平的日子，羅馬官員仍可信任，多米仙大帝(Domitian，公元81-96年在位)對基督徒的迫害還未展開。故這份經卷可能成書於公元80年代或90年代¹。

但仍有人相信經卷的成書年代較晚。雖則路加福音和宗徒大事錄的成書年代未能確定，惟作品於公元二世紀中葉寫成的可能性仍存，特別是這些作品看似是處境的回應，當時的教會正面對馬西翁和猶太基督徒兩方的挑戰²。問題是，若成書年代較晚，路加為甚麼好像對保祿的書信不聞不知？

1 參看Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, xxv.

2 見John T. Townsend, "The Date of Luke-Acts", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 47-62.

至於經卷是於何地寫成，就毫無頭緒，只相信不會在巴勒斯坦境內寫成。羅馬和安提約基雅屬熱門之選，惟厄弗所，或馬其頓、阿哈雅、及小亞細亞的某地，也有可能。只不過，都無從查考。

四· 性質和目的

今天，一般都接受宗徒大事錄同為路加之作，惟是對於它與路加福音的關係，卻有不同的理解¹。(1)曾有人因著其文字表達的不同，認為它與路加福音是兩份獨立的作品，出自不同的作者。(2)另一種看法是，它與路加福音是兩份不同的作品，但同為路加所寫；路加先寫了福音，隔了一段日子才寫宗徒大事錄，且在寫福音時並沒有計劃會寫一卷續編(問題是，他寫續編時有沒有把福音也修訂了？)(3)今天，較多視路加福音和宗徒大事錄同屬一份作品，分上下兩卷，路加早在動筆之前已如此計劃了(但有問，為何兩卷書的寫作品類、敘事手法、神學觀點皆相異？)(4)更有說兩卷書本屬同一份連著，在某個光景下，比方在正典的過程中，被分開了。

目前，主要的選擇為：(1)路加福音成書於宗徒大事錄之前，本身是獨立的(路加後來才想到要寫續編)；或(2)路加寫了一份著作，一開始已計劃由兩卷書組成²。屬意後者的理由包括：兩個序言如此顯示，內文的特色如此提示(比方兩者間的重複敘述)，福音的結尾也預示會有續編出現³。亦有反對聲音說，序言中之獻書及回顧的手法並不一定把兩卷書相連，路加福音的序言直接以福音

1 參看I. Howard Marshall, "Acts and the 'Former Treatise'", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 163-182, 164-172.

2 參看同上, " 'Israel' and the Story of Salvation: One Theme in Two Parts", David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, Luke the Interpreter of Israel, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 340-357, 340-341.

3 參看同上;有說路加在敘事中藉平行報道把兩卷書相連，見Joel B. Green, "Internal repetition in Luke-Acts: contemporary narratology and Lucan historiography", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 283-299.

爲重，路加在寫路1:1-4時，可能還未有寫宗徒大事錄的構思⁴。即是，問題還沒有完全解決，有認爲兩卷書在風格上依然存異，仍需繼續細研⁵。

路加在宗1:1-2綜合了第一卷書的內容，惟是隨後卻沒概說第二卷書的內容。究竟他要寫甚麼？是不是史書？哪一種？他爲甚麼寫？都是一些沒有清晰答案的問題。只知他能寫，也喜歡寫，更要緊是，他有話要說，有故事要與別人分享。

路加著作的寫作品類(literary genre)很難確定，甚至兩卷書是否屬同一品類也不容易確定。宗徒大事錄以敘事爲主，因而有把它與古希臘羅馬的著作比較，把它歸納入史書、傳記、或歷史小說這三種品類中⁶。

史書。這是今天熱門的看法，認爲路加的作品離不開古代編史的範圍。基於其篇幅(只佔一卷)、時限(只報道一段長約30年的時光)、地理範圍(並非普世，只觸及與主題有關的地方)及持續的觀點(要述說基督徒福傳的發展)，有把它再分入「專題史書」

4 見Loveday C. A. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, Literary convention and social context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University 1993) 145-146; 同上, "Formal Elements and Genre: Which Greco-Roman Prologues Most Closely Parallel the Lukan Prologues?" *Jesus and the Heritage of Israel*, 9-26, 11.

5 參看James M. Dawsey, "The Literary Unity of Luke-Acts: Questions of Style – a Task for Literary Critics", *NTS* 35 (1989) 48-66; 最新的討論, 見C. Kavin Rowe, "History, Hermeneutics and the Unity of Luke-Acts", *JSNT* 28 (2005) 131-157。Rowe指出, 早期基督徒並沒有把兩份經卷連著看, 路加福音是與其他三部福音在一起的, 把兩份經卷連著看或把它們分開來看會對它們有不同的理解; 反駁聲, 見Luke Timothy Johnson, "Literary Criticism of Luke-Acts: Is Reception-History Pertinent?" *JSNT* 28 (2005) 159-162; 一般回應, 見Markus Bockmuehl, "Why not Let Acts Be Acts? In Conversation with C. Kavin Rowe", *JSNT* 28 (2005) 163-166.

6 參看Marcel Dumais, "Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations", Michel Gourgues et Léo Laberge (eds.), *《De Bien des Manières》*, *La recherche biblique aux abords du XXIe siècle*, Lectio Divina 163 (Montréal-Paris: Fides/Cerf 1995) 307-364, 338-342.

的類別中(historical monograph)⁷，認為它與長篇的歷史巨著(比方世界史)不同，亦有別於小說(romance)、護教歷史(apologetic history)或專門論文(technical treatise)⁸。這種史書的特色為：有序言⁹，內文包括敘事、講詞、書信、以及某段歷史的發展¹⁰。

有說，總括而言，路加所寫的並非希臘式的傳記，所關乎的不單是耶穌和他的後人，亦是「在我們中間所完成的事蹟」，故超乎耶穌和他的繼承者。實質上，最重要的角色為以色列，天主的子民。耶穌和他的門徒既被放入這個宏觀的故事中，所寫的可算是史書的一種¹¹。亦有指出，宗徒大事錄的書名是後加的，表達了早期一般基督徒對經卷的了解。「大事」一詞(πράξεις)指古代偉人或神話角色的英雄事蹟，故經卷可算是一本專題史書，但不排除當中

7 其中一種說法是：宗徒大事錄為一冊簡短的專題史書，明顯的作選擇性報道，說福音如何傳給猶太人和外邦人，從耶路撒冷傳至羅馬。見Darryl W. Palmer, "Acts and the Ancient Historical Monograph", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 1-29.

8 但亦有強調說，序言的慣性用語讓讀者看出，作品並非編史之作而屬某行業的專門論文，出自某一派別，見Alexander, "Acts and Ancient Intellectual Biography", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 31-63; 而路1:1-4看似是這種專門論文的序言，見同上, *The Preface to Luke's Gospel*; 同上, "The preface to Acts and the historians", *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, 73-103; 獻書及回顧前冊內容的做法只間中在史書中出現，見同上, "Formal Elements and Genre: Which Greco-Roman Prologues Most Closely Parallel the Lukan Prologues?" 12-13.

9 有說作品的序言最能顯示作者對要寫的東西的了解；路加在序言中表示，所著重的乃所寫的內容「正確無誤」，可以說他所寫的乃史書的新種類(a new type of history)，見Terrance Callan, "The Preface of Luke-Acts and Historiography", *NTS* 31 (1985) 576-581.

10 亦有說路加有意識地仿照舊約編史的做法去寫他的經卷，從所採用的聖經文字、主題、典型、以及書寫手法可以看出，他所寫的實在是聖經歷史，藉此為團體而反省神聖歷史、教會與以色列的關係、以及天主如何滿全祂盟約的許諾，好讓團體認清，天主也在教會內工作。見Brian S. Rosner, "Acts and Biblical History", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 65-82; 一說從序言所見，路加同時受古修辭學及舊約申命紀的編史手法影響，見Daryl D. Schmidt, "Rhetorical Influences and Genre: Luke's Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography", *Jesus and the Heritage of Israel*, 27-60; 更有說路加可能接受了古修辭學的初級訓練(progymnastic rhetoric)，見Vernon K. Robbins, "The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies", 同上, 63-83.

11 見Johnson, *The Gospel of Luke*, 8.

也有少許傳記成份¹²。

傳記。也有一小撮人提出，路加所寫的近似古代哲人的傳記，由三部份組成：哲人的生平、他的跟隨者的敘事、此學派的教導（也有說經卷相似舊約先知的傳記）。路1:5-4:15可與古希臘羅馬傳記中偉人公開生活前的敘述相比，屬傳記的開端部份，聽眾很容易便會聽出來。古代偉人的傳記有時會有跟隨者的故事相隨。可見路加寫的是傳記，福音為耶穌的傳記，宗徒大事錄與它相連，記下耶穌門徒的事蹟，這些門徒在各方面肖似他們的主子（如是，兩卷書的神學意義實在以論及基督和教會為主，天主的計劃只充作背景）。此外也有說，福音為耶穌的傳記，宗徒大事錄則是一個子民或教會的傳記¹³。也有提示說，路加著作與古代傳記有相近但亦有相異的地方，主要是比例的問題，故要問，宗徒大事錄的敘事不是相當長的嗎？路加本人會否把兩種品類融合，在一個歷史地理的架構中填上傳記性的資料？不過還是要問，以哪個品類為主？為達至甚麼目的¹⁴？

歷史小說。有說宗徒大事錄的敘事饒有趣味及包含歷險故事，故應屬歷史小說的品類，作者選擇這個品類，目的可能為吸引一般讀者的關注，去啓迪他們及邀請他們修德成聖。如是，經卷較接近那些偽經大事錄，特別是保祿大事錄。但也有辨析說，保祿大事錄並非一部小說，嚴格來說亦非傳記，而是以小說形式寫成的傳記(*novelistic biography*)。其他的偽經大事錄，自身受了宗徒大事

12 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 47-49, 124-128.

13 見Charles H. Talbert, "The Acts of the Apostles: monograph or *bios*?" *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, 58-72.

14 見David L. Barr and Judith L. Wentling, "The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts: A Preliminary Study", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 63-88.

錄的影響，但就比宗徒大事錄更貼近傳記，更近似小說¹⁵。亦有認為，從民眾群體在路加敘事中的作用，看到在古希臘小說中民眾群體的作用，故經卷實在有小說的成份¹⁶。更有指直接引語(*direct speech*)為大眾文學的一種特色，此特色也見於宗徒大事錄，經卷的一半篇幅(51%)由直接引語組成¹⁷。

到目前為止，不見哪種看法成功的確定了經卷的品類，看法如此分歧，不正因為經卷並不全然屬於任何一個品類之故？它既似史書，又像傳記，路加會否從當時的各寫作品類中獲得啓發而創作¹⁸？最終他寫出來的作品是獨一無二的，在新約也找不到第二份。故有進一步分析說，在經卷中不少敘事讓人有唸小說之感，但與此同時也感覺到，作者的目的仍為據事紀實。在古希臘羅馬時代，在屬於歷史的品類中，史實與創作成份的界線模糊。因此，就算認清宗徒大事錄的寫作品類並不表示能把它們的史實弄得一清二楚。經卷獨特之處在於所含的共同宗教經驗，使它在希臘敘事文體中不易定位¹⁹。亦有嘗試解釋說，路加對哲學著作的認識可能來自古希臘哲學家的論述編集或是這些著作的普及本，惟是他本人選擇了透過敘事和戲劇化情節來敘寫他的故事；在著作中可能混和了編史和傳記的寫作品類，從中見到超乎一種品類的特色²⁰。可是，為了達至甚麼寫作目的？

15 見Richard Bauckham, "The Acts of Paul as a Sequel to Acts", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 105-152.

16 見Richard S. Ascough, "Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton", *CBQ* 58 (1996) 69-81.

17 見Richard I. Pervo, "Direct Speech in Acts and the Question of Genre", *JSNT* 28 (2006) 285-307.

18 例如有說："That the three genres of biography, history, and novel were extant in the first century C.E. makes it possible that Luke was influenced, consciously or unconsciously, by all three to some degree." 見Ascough, "Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton", 81.

19 見Alexander, "Fact, Fiction and the Genre of Acts", *NTS* 44 (1998) 380-399.

20 見Christoph Heil, "Arius Didymus and Luke-Acts", *NovT* 42 (2000) 358-393.

宗徒大事錄的寫作目的與它的寫作品類相關，在這問題上，見解之多比經卷性質的問題尤甚。今天，不少觀點已不再受重視，比方視經卷具調解傾向、有維護目的（在猶太人或在羅馬人前為基督教或為保祿辯護），或在於解答基督遲遲不來的問題等²¹，反而多些從經文本本身去確定經卷的寫作目的，主要集中於從經卷的序言或從經卷的綱領看。

序言(路1:4)。有解釋說，在路1:4可見路加的寫作目的。在1:1-3，重點在於前人的寫作、見證人、以及仔細訪查資料這方面，及按次第寫出，很能顯出一位編史者所關注的事。而在1:4重點卻在於「正確無誤」ἀσφάλεια，可譯作certainty，或直譯為firm foundation)，這則是一位神學工作者所關心的事。總的來說，路加要藉有條理的敘事去助讀者在信仰上扎根，這就是他的明顯寫作目的。不過，他是為誰寫作？他的讀者是否「敬畏天主的人」，有德敖斐羅作代表²²？有認為，路加似乎是為外邦基督徒而寫作，這些讀者說希臘語，對聖經傳統也有一定的認識²³。亦有認為，從福音的序言可見，路加的作品是為了一個宗教目的而撰寫的，故應問，他是否為了鞏固團體的信仰而寫作？背景為何？當時的外邦基督徒團體是否正存著某種身份危機，對信仰的價值產生疑惑？他們是否在問：假若基督信仰真的出自猶太根源，為甚麼猶太人自己卻不信？猶太人拒絕了基督的福音，而外邦人卻接受了，救恩前景如何？答案似乎是，路加在宗徒大事錄實在以記述史實的形式去答覆類似的問題，所關注的是天主的恩許直到他們的時日如何滿全的問題。他實在是基於需要而為天主說話(theodicy)，正如保祿在羅9-11章那樣，為天主在世上的

21 亦有說，目的是為保祿的福傳事工辯護，路加本人並不抗拒猶太人，他只是在經卷中解釋說，因猶太人之拒，保祿才轉向外邦人福傳，見Robert L. Brawley, "Paul in Acts: Lucan Apology and Conciliation", *Luke-Acts*, 129-147.

22 見Polhill, *Acts*, 55-57.

23 見Johnson, *The Gospel of Luke*, 3.

活動而辯護。他說，救恩事件是先後有序的，天主先滿全了對以色列的恩許，然後才把祂的祝福伸向外邦人，既然祂對猶太人忠信，祂亦會忠於外邦人，故外邦基督徒領受了聖言是可信的。由此可見經卷的寫作目的在於展示聖經故事的延續，讓外邦信眾能對目前的疑惑釋懷²⁴。惟亦有指出，路加在作品中對猶太人的描述有其消極的一面，但亦有其積極的一面，兩者並存²⁵。

福傳綱領(宗1:8)。更多人相信，路加要敘寫的是基督徒的福傳故事，就是基督徒的福傳事工如何在聖神的帶領下逐步向前。比方有說路加藉不同的主題去幫助讀者了解他寫下的事件，其中包括「滿全的主題」(motif of fulfillment)。人類歷史由天主來帶領，天主有一個救世大計，藉預言而展露，並在歷史的長河中逐步滿全。宗1:8預告了天主的計劃將如何藉著宗徒的見證而實現，整份經卷隨後集中於敘說，所預告的如何一步一步的滿全²⁶。

24 見同上, 8-10.

25 見J. L. Houlden, "The Purpose of Luke", *JSNT* 21 (1984) 53-65.

26 參看David Peterson, "The Motif of Fulfilment and the Purpose of Luke-Acts", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 83-104; 此外亦有說「天主教在帶領歷史」這個主題首先在宗徒大事錄出現，及後影響了教會的史作，見Alanna Nobbs, "Acts and Subsequent Ecclesiastical Histories", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 153-162.

五· 源流或傳承

路加本人並非「在我們中間所完成的事蹟」的「自始親眼見過，並為真道服役的人」（路1:2），故他在寫福音時用了馬爾谷福音、Q源流及其他資料。然而，身為第三代的基督徒，他對基督事件往後的發展，就應有所聞，且有可能見證了某些事蹟。從整份宗徒大事錄來看，哪些屬傳聞，哪些屬路加的親身見證？

整份經卷的發展是：福音首先在耶路撒冷傳揚，繼而推展到耶路撒冷周圍的城市(5:16)；接著撒瑪黎雅人、一位厄提約丕雅人、以及在凱撒勒雅的羅馬人也接受了福音(8章和10章)，讓在耶路撒冷的猶太基督徒至少在理性上體認天主也賜救恩給外邦人(11:18)；隨即見到安提約基雅的教會積極地向希臘人福傳，得到代表著耶路撒冷教會的巴爾納伯來支持和參與，後者並邀請了保祿共事(11章)，二人在塞浦路斯和小亞細亞南部一帶幫助了不少人歸依(13-14章)；他們向外邦人福傳的手法受到一些猶太基督徒的質疑，這個問題在耶路撒冷經共同討論後獲得解決，即外邦人信主時不必像猶太人那樣同時接受割損和守梅瑟律例(15章)；自此向外邦人的福傳事工由保祿和他的同工全面展開，由小亞細亞經過馬其頓和希臘往西移，直至羅馬(16-28章)¹。

總的來說，1-14章已給向外邦人福傳這回事奠定基礎，在15-28章則見積極的實現。有數點必須留意：(1)在1-14章所敘的事，作者並不在場；作者路加若真的是保祿的傳教友伴，在16:10最先出現，那麼，他在1-14章所敘說的往事，頂多為第二手資料；他若非保祿的傳教友伴，那他就與這些往事相距更遠。(2)保祿與耶路撒冷教會因外邦福傳而起的衝突，在他的書信中顯而易見，但在宗徒大事錄就沒有多少痕跡。(3)從宗徒大事錄所見，各地方教會似

1 參看Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, xxvi-xxvii.

乎按著同一模式建立起來，並以同一步伐發展，而各教會的一舉一動，都為其他教會所共知，這是可能的嗎²？

基於上述現象，首先想到的可能是作者資料來源的問題。不錯，路加寫這份經卷其中的一個目的是：記敘基督福音的廣傳。可以問，為達到這個目的，他寫作時有沒有採用了早期教會團體的資料？採用了哪些資料？以及如何採用了這些資料？宗徒大事錄內裡也有跡象令人想及源流的問題，比方看似重疊的資料、「我們段落」、保祿歸化的三次敘述等。

不少人相信，路加寫宗徒大事錄時，也用了源流，惟是用多少，就很難確定，因為他編寫手法熟練，把所得資料徹底重寫，就算採用了資料，在經文中也不易辨析³。因此，源流研究者就路加寫宗徒大事錄時究竟採用了哪些源流、源流的出處、以及採用了多少的問題，意見不一。

有說他只有小量的傳承資料，是一些口頭報道及偶爾找到的成文資料；在1-15章的部份資料可能來自巴勒斯坦和安提約基雅，亦有關於保祿的，而在16-28章則以關於保祿的為主，「我們段落」可能包括在內⁴。更有相信，除了「我們段落」以外(其實這些段落風格上也與整份經卷一致)，未能確認其他源流⁵。

有解釋說，宗徒大事錄以報道較近期的事件為主，會有多些人能見證，故路加寫來不用多添加。亦看得出他尊重所得的資料，因

2 參看同上, xxvii-xxviii.

3 例如Polhill, *Acts*, 34; Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, SacPag 5 (Collegeville: Liturgical 1992) 3.

4 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 80-89.

5 例如Johnson, *The Gospel of Luke*, 7; 但也有認為單單在宗8:5-25已見路加把來自三份不同源流的資料合併，見Patrick L. Dickerson, "The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8:5-25", *NovT* 39 (1997) 210-234.

應對對象的需要而把這些資料編寫，不會大肆修改。以保祿的歸化故事為例，9章和22章的資料來自保祿，26章的則屬路加親自在場的見證。由此可見路加從不同渠道取得他的資料，以不同的手法去編寫所得資料，為達到不同的寫作目的，結果是資料融匯在他的寫作中⁶。

就經卷的源流問題，亦有建議說，不要單從文字去剖析，但要從歷史的角度去了解。早期各教會團體，就像其他的宗教活動中心那樣，會有一些記述，記錄了自身的成立、與某位或多位宗徒的關係、及在他們中所發生的奇蹟等。重要地點如安提約基雅和厄弗所多半會有類似的記錄，在厄弗所也可能保存了保祿的一篇遺囑，後為路加(宗20章)及弟後作者所採用。路加身為編史者，會主動的去尋找這些資料，他所寫的關乎早期教會的故事，不會無中生有，實在有前人的故事作基礎⁷。

也有較全面的去看這個採用源流的問題⁸。路加在宗21:8說，在從傳教區返回耶路撒冷的途中，保祿一行眾人來到了凱撒勒雅，住進了傳福音者斐理伯家。若路加本人是與保祿在一起，那麼他會不會從斐理伯處獲得關於在撒瑪黎雅福傳的資料，以及如何幫助厄提約丕雅的太監歸依的資料(8章)？並同時從斐理伯本人(8:40)或在凱撒勒雅的教會團體得到關於凱撒勒雅教會建立起來的資料(10章)？

傳統相信路加本人出自安提約基雅，就算不是，經卷本身也顯示，他對該教會有一定的認識，知道它是一個相當重要的基督徒中心，保祿的傳教基地之一(11:19-20; 13-15章)。路加或許也從這裡

6 參看Ben Witherington III, "Editing the Good News: some synoptic lessons for the study of Acts", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 324-347.

7 見Lewis R. Donelson, "Cult Histories and the Sources of Acts", *Bib* 68 (1987) 1-21.

8 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, A Shorter Commentary, xxviii-xxix.

得到關於斯德望的資料(8:1-3; 11:19; 6:1)。

路加與保祿的關係屬親屬疏，都與他採用的資料有關聯。他若是保祿的傳教友伴，他的記述可能包括一些第一手資料；他若非保祿的傳教友伴，那麼在記述中所見的，除了用「我們」來表達的源流以外，其餘的實屬他努力從保祿的福傳地點或那些曾屬保祿圈子的人身上獲得的資料(16-28章)。【源流問題的討論，亦見**第十六章之選讀。**】

從上列所見，路加的資料來源足夠讓他排列出經卷的綱領。惟部份資料似乎零碎，特別是在1-14章所見的，故應否從傳承的角度來了解⁹？一份源流(source)通常是成文的，就算屬口傳，亦已是定了型的。傳承(tradition)則不然，在團體流傳的過程中可以是常變的。

9 見同上, xxix-xxx.

六· 寫作特色

路加在福音的序言清楚表示，他選擇表達的形式與前人一樣，同樣是「記述」(διήγησις, narrative, 路1:1)，並「按次第」寫出來(καθεξῆς, in sequence, 1:3)。福音與宗徒大事錄這兩卷書同為敘事而非論文，其意義從敘事的進展中彰顯。持續的記述便是宗徒大事錄的整體寫作特色，所覆蓋的時日比福音的長，所橫跨的地域也較福音的廣，所述說的以福音的廣傳為主，在過程中有成功也有阻擋。路加在整個敘事中也展現了其他的寫作特色，透過這些特色述說了天主如何在基督內逐步實現祂的救世計劃，表達了自己和團體與此相關的神學思想¹。經卷所具的寫作特色主要包括下列數種。

綜合報道(summaries)。經卷包含三段關乎早期教會生活的經文(2:42-47; 4:32-37; 5:12-16)，以及一些濃縮的綜合句子(比方1:14; 5:42; 6:7; 9:31; 12:24; 16:5; 19:20; 28:30-31)，作用在於讓整個敘事看來較連貫及完整。綜合句子在敘事中也具轉折作用，而三段綜合報道則互相關聯，讓人對教會團體留下一個整體的好印象，它們分別強調昔日教會的團體生活、共享生活、以及它的迅速發展²。藉著這些濃縮了的報道，讀者首次看到，早期教會是一個如何理想及和諧的團體，隨著天主的意願穩步向前³。

講詞(speeches)。宗徒大事錄約有三份一篇幅由講詞組成，按部份學者計算，這份經卷長約1,000節，而屬講詞的經文佔近300節⁴。可以想像，這些講詞在經卷內到處可見，長的短的加起來合共24篇

1 參看Johnson, *The Gospel of Luke*, 4-10; 同上, *The Acts of the Apostles*, 3-9.

2 參看同上, *The Acts of the Apostles*, 9.

3 惟亦有說這些綜合報道也具間接的維護作用，讓團體成員面對外面世界時對自身有清晰的了解，見Gregory E. Sterling, “‘Athletes of Virtue’: An Analysis of the Summaries in Acts (2:41-47; 4:32-35; 5:12-16)”, *JBL* 113 (1994) 679-696.

4 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 103.

(也有辨析說不止此數)：屬於伯多祿的有8篇，屬於保祿的有9篇，斯德望和雅各伯各有1篇，而出自非基督徒的也有5篇。有把這些講詞分成兩類：宣講詞和辯護詞；也有把宣講詞再按對象來劃分：向猶太人的宣講及向外邦人的宣講⁵。在眾多講詞中，有10篇是較為重要的，它們是：伯多祿的3篇宣講詞(2,3,10章)，保祿傳教路途上的3篇宣講詞(13,17,20章)，他的3篇辯護詞(22,24,26章)，以及斯德望在猶太公議會前的反控詞(7章)。

關乎這些講詞的研究，問題主要包括：它們是否全然為路加所寫，或有可靠史實傳承作基礎？若屬後者，路加如何搜集資料，得到甚麼資料，以及怎樣運用所得資料去針對情況而編寫？

古希臘編史者有這樣的做法，他們筆下的重要人物在關鍵時刻會說一番話，比方，在大戰前夕。這些講詞會在史書各處出現，它們並非現場的實錄，而實屬一種編史手法，展現著編史者而非講者本人的措詞和風格。對昔日的編史者和讀者來說，所報道的那番話只要適用於當時的場合並恰當地展現著講者的品格和特性，便已合乎史作的要求⁶。故有說宗徒大事錄的講詞也極可能出自路加的手筆，他參照了古代編史者的做法，編寫了一些講詞並把它們套入重要的角色口中，藉此闡釋某些歷史事件的意義⁷。另一見解說，宗徒大事錄的講詞不單屬寫作或編史手法或表達神學思想的渠道，一起更有把原本零散資料聯結起來的作用，讓路加能展示他的主題，敘說福音的見證如何在神的指派和帶領下達至地極。在講詞中不少

5 講詞的不同分類，參看Marion L. Soards, *The Speeches in Acts, Their Content, Context, and Concerns* (Louisville: Westminster John Knox 1994) 18-20.

6 參看Conrad Gempf, "Public Speaking and Published Accounts", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 259-303.

7 一說，古希臘編史者有利用講詞去補充敘事的做法，路加在1-7章加進了9篇講詞，佔這部份的一半篇幅；講詞展示路加的看法，認為某個角色在某個場合該說這樣的話，也代表著他身為作者對敘事的註解或按語，見Johnson, *The Acts of the Apostles*, 10.

資料是重複的，而這些重複資料讓人看到經卷所敘述的是一致的以及以甚麼為重；這些講詞以相同形式和重複內容穿插於敘事中，實在是有別於在古希臘羅馬史作或舊約所見的⁸。

有強調，宗徒大事錄的講詞不能無中生有，就算為路加所寫也會有傳承資料作基礎，比方宣講詞中關於耶穌的宣講⁹。亦有解釋說，其實古希臘編史者的做法也有不同的依據。編史者總不能憑記憶（若他本人在場）或見證人的報告如耳聞目見地複述別人在某個場合所說了的一番話，只會盡可能的說一個大概。這大概就是路加所能做到的。宗徒大事錄中的講詞相當短小，與古希臘編史者所寫的不同，屬綜合性質，是所說的一個樣本，並非完整的報告。經卷由始至終以同樣的詞彙和同一的風格敘寫，內裡的講詞看似跟隨相同的結構和大綱，互相呼應，惟每一篇同時是獨特的¹⁰，其作用及重點不同，應從個別的敘事背景去研究¹¹。

平行報道(parallelism)。這是路加喜愛的手法之一。比方，斯德望之受死讓人想到耶穌的經歷(路22-23章 / 宗7章)；伯多祿和保祿行同樣的奇蹟(3:1-10 / 14:8-11; 9:36-41 / 20:7-12)，也讓人記起耶穌自己所行過的(路5:17-26; 8:40-56)；二位宗徒面對同樣的挑戰(宗8:9-13 / 19:13-19)，同樣奇蹟地獲救(12:6-17 / 16:25-34)。有說

8 見Soards, *The Speeches in Acts*, 12; 同上, “The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature”, *ETL* 70 (1994) 65-90.

9 一說資料可能源自口傳，見Richard Bauckham, “Kerygmatic summaries in the speeches of Acts”, Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 185-217; 亦參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 103-107.

10 參看Polhill, *Acts*, 43-47; 亦參看Charles H. Talbert, “What is Meant by the Historicity of Acts?” *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, NovTSup 107 (Leiden-Boston: Brill 2003) 197-217, 212.

11 參看Robert C. Tannehill, “The Functions of Peter’s Mission Speeches in the Narrative of Acts”, *NTS* 37 (1991) 400-414.

這種手法讓路加把角色相連，在故事中營造出某種動態的張力¹²。

選擇報道(selections)。有關伯多祿的活動、早期教會的發展、以及保祿傳教事工的記述不甚連貫，部份敘事更形「單薄」，例如對於在耶路撒冷的教會團體、它的團體及崇拜生活、它與猶太教的關係、它的內部組合、它的傳教事業、以及十二宗徒的活動和命運等，所知不多；重要事件如黑落德阿格黎帕一世對基督徒的迫害(12:1-2)，安提約基雅教會的興起和發展(11:19-21)，也只略為提及；再者，保祿在格林多和厄弗所兩地活動的報道，亦頗有限。相反，路加卻用了大量篇幅去重複述說某些事件，如宗徒在公議會前的事蹟(4:1-22; 5:17-42)，羅馬百夫長科爾乃略的歸化(10:1-11:18)，保祿的歸化(9,22,26章)及他被囚的經歷等(21-28章)。雖說上列現象與路加所獲資料多寡有關，但除此以外，同時也看出他嚴格選擇他要敘說的，把與寫作目的無關的只略略一提，並相對地把讀者應留下深刻印象的加重著墨或重複敘述。

旅程報道(journeys)。路加用了不少篇幅報道保祿的傳教旅程(13:4-14:28; 15:36-18:1; 18:18-19:1; 20:1-21:17)，其中保祿從凱撒勒雅被解送至羅馬的旅程更是相當戲劇性的(27:1-28:16)。有說路加利用這些旅程把一些原本是零散的事件組合起來，展現角色的某些特點，以及讓讀者對故事產生一種時空感¹³。

其他。在路加福音唸到152句問句，在宗徒大事錄也唸到70句，有說其中不少問句由兩部份組成，具瞻前顧後的作用，有助於把經卷通體貫串及把敘事不斷的推前¹⁴。古修辭學和文學寫作的初階為模仿(imitation)，有說路加也拿舊約作為範本，他所選擇的

12 參看Johnson, *The Acts of the Apostles*, 10.

13 參看同上.

14 見Paul Elbert, "An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions", *CBQ* 66 (2004) 98-109.

寫作品類、技巧、詞彙、風格皆反映著七十賢士譯本(LXX)的表達形式，藉此強調他的敘事與舊約的聯繫¹⁵。在經卷中亦見旁白，這些旁白給讀者提供一些基本資料，敘事者好像預見讀者之難，嘗試滿足他們閱讀時的需求¹⁶。此外，耶路撒冷之地名亦以兩個形式出現：希臘名'Ιεροσόλυμα(23次)及猶太名'Ιερουσαλήμ(36次)；一說猶太名具神學意義，此名指聖城，乃耶穌完成救世工程及宗徒臨現的地方；希臘名則與往外福傳及從散民的角度看事物關聯，或純粹為俗世之地名¹⁷。另有指出，路加在宗11章之前多用猶太名，可能是仿照LXX之故¹⁸。

15 見Thomas Louis Brodie, "Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Use of Sources", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 17-46; 早已有說路加善用了古修辭學的技巧去以舊約證明耶穌就是默西亞，見William S. Kurz, "Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts", *CBQ* 42 (1980) 171-195.

16 見Steven M. Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, JSNTSS 72 (Sheffield: Sheffield Academic 1992).

17 見I. de la Potterie, "Les deux noms de Jérusalem dans les Actes des Apôtres", *Bib* 63 (1982) 153-187.

18 見J. M. Ross, "The Spelling of Jerusalem in Acts", *NTS* 38 (1992) 474-476.

七· 神學思想

宗徒大事錄的歷史背景與福音的不大相同，所以寫法也有別，所採用的寫作形式以敘事為重，因而它的神學也應臨現於記述的動態中。所有認真的史學家都解釋他們所處理的事件，透過選料、刻劃重點及分析，去追尋事件的意義。路加也不例外。相信他是從信仰的眼光去看早期基督徒歷史的，並從中發現教會活在天主的寵眷下，不斷的被帶領。從這個角度來看，路加亦是一位神學家，他從信仰的觀點去寫他的作品。只是，在一系列事件當中甚麼才是正題？甚麼才是故事進展的動因¹？

路加在宗徒大事錄看來沒有深究某些獨特的神學觀點，經卷所展現的神學都與基督徒的福傳使命和基督信仰的發展史有關，屬路加和他的團體在這兩方面的領悟。與此相關的神學思想包括下列數點。

末世論。於公元一世紀後葉，基督徒對基督再來前會有一段過渡期的現實，已接受了，而經卷所反映的乃他們在這背景下對末世的看法。天主使耶穌從死者中復活，耶穌在40天不斷給門徒顯現之後升了天，並會在適當的時刻從那裡再來。這一切都具末世意義，屬天主救世的滿全。天主的末世行動在舊約已有所預告(看岳3章)，所預告的聖神已經賜與，其餘的就還未實現。換言之，末世的日子覆蓋整個基督徒歷史，教會存於此過渡階段，她的生命取決於已發生的事以及未來預許的滿全²。

聖神論。在耶穌復活升天後，聖神的賜與首先滿全了末世的希

1 參看Polhill, *Acts*, 52, 54.

2 一說，預許和滿全是路加著作的主題之一，但並非惟一的，見Charles H. Talbert, "Promise and Fulfillment in Lucan Theology", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 91-103.

望，開始了教會能夠存在和發展的階段，故在經卷中路加經常提到聖神，相比之下就較少提及基督的再來。宗徒大事錄中的「大事」原來都是因聖神而完成的。就如猶太人所信，聖神是默感話語和啓示的泉源，與奇蹟異事就沒有多少直接的聯繫³。教會是在聖神內並藉聖神的德能積極地存在，每一位基督徒都領受了聖神，讓祂成爲信仰生命的要素，在特別的情況下也會獲得祂的特別恩賜，去作出適當的言行。整體而言，聖神推動著教會的整個福傳路向，並引領著信眾善度團體生活。

基督論。在經卷中，耶穌擁有不同的稱號，基本的與新約其他經卷的相同，他是主、默西亞 / 基督 / 受傅者、天主子、天主之僕。惟路加實在以基督的默西亞身份爲重，與此相連便是基督的復活。復活的基督顯示，他就是默西亞。相對地，耶穌的死亡以及他贖罪的事工就沒有被強調。有提醒說，在宗徒大事錄，παῖς一詞只具舊約的概念，是一個尊稱，沒有第二依撒意亞先知「受苦僕人」之意；路加把它與「基督」和「天主子」的稱號交替來用。這些稱號展示著子與天父的關係密切，他切願滿全天父的旨意，屈伏於祂⁴。

經卷與路加福音相連，以不同的形式繼續述說耶穌身爲默西亞的作爲。基督在被舉揚之後和再來之前，藉不同的命題去行動，他本身是「主」，他藉「聖神」去推動他的教會，也以自己的「名」去施展對世人的「救贖」。升了天的主繼續藉聖神臨現於世，聖神

3 參看Robert P. Menzies, "Spirit and Power in Luke-Acts: A Response to Max Turner", *JSNT* 49 (1993) 11-20.

4 見Donald L. Jones, "The Title 'Servant' in Luke-Acts", *Luke-Acts*, 148-165; Jones認爲，路加，特別在福音中，看似刻意避開代罪的主題(耶穌並不自視在滿全受苦僕人的使命)，所反映的是公元一世紀末基督徒團體對基督的看法;但也有說，路加改用了「怨罪」一詞，惟此詞也有代罪的之意，見David P. Moessner, "The 'script' of the Scriptures in Acts: suffering as God's plan (βουλή) for the world for the 'release of sins'", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 218-250.

乃耶穌之神，亦即是說，基督自己完全沒有消失，他時而藉著聖神，時而個別地繼續自己的言行，參與歷史的事件。他所做的一切都是為了天父、為了別人：父是他的動因，他乃父的代理人；門徒為他作證，他乃門徒作證的基礎。也可以說，父、子、神的活動並非分得一清二楚⁵。

教會論。路加的教會論建基於他的基督論上，深信復活的主臨於教會的整個生命中，在其內工作⁶。對他來說，教會是一個末世性的實體，存於滿全的時代中，此時代始於聖神的賜與，有待其他恩賜實現時完成。教會同時是歷史中的一個現象，不同組別的信眾活於地中海一帶不同的地域中。這些組別是因著宗徒及其他人的宣講而得以建立起來，並開始度共同的生活，惟就沒有甚麼外在形式的組織，有的只是從聖神處領受了職務而非職位。他們共享對耶穌的信仰、所賜與的救恩、以及對宗徒的服從。在物質方面，原則上也應達至共享。這樣的團體首先存於耶路撒冷，由猶太人組成，其後隨著福傳的路線，也在各地建立起來，既有由猶太人和外邦人組成的混合團體，也有以外邦人為主的團體。「教會」一詞一般指向這些地方團體，極少指向一個普世基督徒的總和。

救恩論。Hans Conzelmann早有分析說，路加神學的重點在於綜述由神來引導的救恩史。與福音一起看，所展現的神聖救恩史清晰的分為三個時代：以色列的時代(天主舊有的子民)，基督的時代(所有歷史的中心點)，以及教會的時代(天主的新子民)。路加寫作時，原先對基督快要再來的末世期待已淡化，基督徒已準備好去長

5 參看Robert F. O'Toole, "Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts", *Bib* 62 (1981) 471-498; 亦有強調，單從伯多祿的宣講詞已足以看出，經卷敘述中的主聲是屬於天主的，一切皆由祂主導。見Christian Dionne, *La Bonne Nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres, Une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres*, *Lectio divina* 195 (Paris: Cerf 2004).

6 參看O'Toole, "Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts", 498.

久等待及必須面對生存於世的問題。在宗1:6-8，但見路加把教會福傳的議程提出，以取代對末世的狂熱，聖神因而也與教會的歷史緊扣在一起⁷。

經卷述說門徒們先在耶路撒冷向猶太人宣講，在隨後的數章中猶太氣氛特濃，而在8章當斐理伯幫助撒瑪黎雅人和一位厄提約丕雅人歸依時，福傳事工算是向外面世界邁開一大步。跟著伯多祿造訪凱撒勒雅，讓科爾乃略及其親朋受洗信主，令向外邦世界福傳的步伐加快，然後由保祿及其同工接棒，直至經卷的終結。當保祿在羅馬向當地的猶太人宣講而引用依6:9-10時說：「你們要知道：天主的這個救恩已送給了外邦人，他們將要聽從」（宗28:26-28），表面上他好像在說，向猶太人福傳的壽數已盡，可讓它自生自滅，從而集中力量去向外邦人福傳。但實質而言，這是否保祿（路加）的本意？從整份經卷來看，路加所強調的是，聖經已預告了，天主會在外邦人中興起屬於祂名下的子民；耶穌是默西亞，而教會，包括那些沒有受割損的外邦人，乃天主的子民，至於以色列家族，就會移向邊沿，身份不再明確，但還是企盼有一天他們也會轉而信從，重新投回天主的救世大計中⁸。【猶太人得救問題更多的討論，見**第二十八章之選讀**。】

7 參看Polhill, *Acts*, 52-53.

8 有強調，猶太人為福音和基督恩寵的優先對象，雖然他們中大部份人不信，但對基本的恩賜不會有影響；猶太人得救與否以及如何得救本身是一個奧秘，舊約已有所預告，按保祿在羅9-11章所說，目前所見的屬奧秘的首階段，而這奧秘有一天會正面地完全實現，見Albert Vanhoye, “Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Épîtres du Nouveau Testament”, *Bib* 72 (1991) 70-89; 另一說，所見的似乎是以色列與教會的脈絡中斷了，惟未能確定：在宗28章所引用的依撒意亞先知書最後的一句（讀以未來式：「我要醫好他們」），是否意味著以色列還有一絲得救的希望？見François Bovon, “Études lucaniennes: rétrospective et prospective”, *RTP* 125 (1993) 113-135; 更有解釋說，路加寫的是神學，他刻意以意義不清的語句(the art of amphibology)來表達他的觀點。他寫的神學建基於耶路撒冷及羅馬這兩極上。他要兩手給基督徒的身份著墨，因而給敘事造就了一種張力：一方面從耶路撒冷那裡給教會尋根，因救恩史是從以色列那裡展開的，另一方面也顯示天主在普世啓示自己，而羅馬帝國就代表著普世；故在28:16-31所見的同時是以色列的終結和開端，見Daniel Marguerat, “Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification”, *NTS* 45 (1999) 70-87.

路加的經卷以福傳為題，而向外邦人傳福音乃「福傳中的福傳」。但無論對象是誰，一切福傳事工都有天主的推動和祝福。早期向猶太人的宣講並非出自人的計劃，斐理伯和伯多祿所做的亦然；至於保祿，他更被特別呼召走到外邦人那裡。救恩有賴耶穌之名而來，本身卻全然屬天主的作為，是祂的賜與，亦見祂的眷顧⁹。

故「天主的計劃」屬路加著作的重要神學詞彙之一，在多處出現（比方路7:30；宗2:23；4:28；13:36；20:27等，全在講詞或禱告中出現）；在宗徒大事錄中，不論是敘述者或敘事中的角色都從事件中看到這點。天主的目的就是把祂的救恩同時賜與猶太人和外邦人，這亦是經卷的敘事目的。惟這個目的受阻，故出現了天主要救贖以色列的預許與猶太人拒不屈服的張力，這便是在經卷中看見的一個重大主題，從敘事的情節中逐步的展現出來。同時亦讓人意識到，只要猶太人對天主的救援仍然拒而不受，天主的救世目的就達不到滿全¹⁰。

猶太法律。路加在作品中對梅瑟法律持保守或開放的態度？有說看他筆下的保祿便知，宗徒大事錄中的保祿是一位猶太基督徒，百份百忠於猶太法律。亦有說路加對猶太法律的看法並非一面倒，同時流露了積極和消極的態度，只是總的來說對法律的確認比較明顯，而對它的批判就較為含蓄。不錯，梅瑟的法律在路加的著作中扮演著一個獨特的角色。比方在他筆下，那些顯要的外邦人都是些

9 參看Polhill, *Acts*, 55.

10 參看Robert C. Tannehill, "The Story of Israel within the Lukan Narrative", David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, Luke the Interpreter of Israel, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 325-339; 有說福音之被拒以及宗徒之受迫害在經卷中同樣被強調，見Beverly R. Gaventa, "Toward a Theology of Acts, Reading and Rereading", *Int* 42 (1988) 146-157; 亦有認為從宗徒大事錄的敘事所見，多的是神的旨意的滿全，故經卷的主題實為："Divine Necessity in History"，見Mark Reasoner, "The Theme of Acts: Institutional History or Divine Necessity in History?" *JBL* 118 (1999) 635-659.

敬畏天主和熱愛猶太民族的人，早期的猶太團體繼續守法，斯德望如是，保祿更是，他們二人從來沒有背叛過自己的宗教和法律。但同時亦要考慮，可能除了耶路撒冷的團體以外，其餘的都是一些混合團體，很容易觸及到守法的問題，這個問題在宗15章早已出現，也獲得解決。至於在18:18說保祿剃髮，也是略提而已，而在21章所見替人還願的事件，寫作目的實在是為保祿的被捕和下獄而鋪路，其後保祿在數篇辯護詞中，也是以耶穌的復活而非以法律為重心¹¹。

有附帶問，在猶太人眼中，保祿是以色列的宗徒或叛徒(21:21)? 或者既是宗徒又同時是叛徒? 有解釋說¹²，從歷史的語言來說，保祿的歸化實是由一個猶太教派轉至另一個教派，由法利塞派轉至納匝肋派(26:5; 24:5)。保祿視自己的歸化為一種派遣，就如昔日以色列的先知一樣，像第二依撒意亞先知書中的天主之僕一樣，背上以色列的角色，去成為「這百姓及外邦人」之光(26:18)，某程度上由自己先前所屬的封閉的、只屬於國民的猶太教轉至開放的、不會拒絕陌生人的猶太教。向普世開展的教會實質上履行著以色列作為天主子民的角色。身為外邦人的宗徒，保祿自視為以色列民的代理人。亞巴郎昔日領受了恩許分三面：後裔、土地、萬民的祝福。在歷史中，第三面受阻及被視為屬於末世的希望，現今就見保祿集中力量去使之實現。基督徒早期向外邦人福傳的努力已是祝福在時空的實現、恩許的滿全。保祿向外邦人的福傳使命實在滿全了以色列在盟約中的義務，除非外邦人與以民一起讚美天主，否則以色列達不到其指定的目的。對保祿來說，福音滿全猶太法律，而非把它廢除。

11 參看Craig L. Blomberg, "The Law in Luke-Acts", *JSNT* 22 (1984) 53-80; F. Gerald Downing, "Freedom from the Law in Luke-Acts", *JSNT* 26 (1986) 49-52.

12 參看James D. G. Dunn, "Paul: Apostate or Apostle of Israel?" *ZNW* 89 (1998) 256-271.

八· 研究簡史

宗徒大事錄既非福音書亦非書信，因著它的性質問題，並非一開始就被視為經典的。它在早期教父的著作中極少被引用，而其名稱「宗徒大事錄」也是約於公元二世紀末或三世紀初才慢慢定下來¹。在馬西翁的經目中(Marcion's bible, 公元二世紀中葉)不見這份經卷，稍後才見於依勒內·里昂的著作中，目的顯然為抗衡馬西翁削減經目的做法。自此經卷的正典地位得到提昇。在慕辣托黎經目中(Muratorian canon, 不少人相信於公元二世紀末出現)，經卷已被接受為正典，同時顯露了作者路加的身份。奧利振在他的經目中把經卷列入被承認的書，而歐瑟比在他的教會史中進一步確實了經卷的認受性。

只是，這份經卷並不經常被誦讀或引用，直至金口若望的日子(John Chrysostom 354-430)。金口若望在他的《講道集》中連續引用了宗徒大事錄。可惜往後在整個中世紀它亦只是偶然被引用。

經卷的批判研究始於十八、十九世紀，很受當時啓蒙運動(Enlightenment)的影響，在此之前馬丁路德(Martin Luther 1483-1546)也只視經卷為保祿神學的翻版。批判研究以鮑爾為首(Ferdinand Christian Baur 1792-1860)。鮑爾及受其影響的杜平根學派(Tübingen School)於十九世紀中葉認為，公元一世紀的基督徒分成兩派，其一是以伯多祿為首的猶太基督徒，此外就是以保祿為首的外邦基督徒；兩者之間存有激烈的衝突：前者為法律主義者，認為所有基督徒都應嚴守猶太法律，外邦基督徒也不例外，後者則擁護保祿所宣講的不受法律束縛及以恩寵為重的福音。保祿書信反映的正是這種情況。惟是在宗徒大事錄，伯多祿與保祿的關係良好，在耶路撒冷的「宗徒會議」中，伯多祿維護保祿向外邦人福傳不要求守法的做

¹ 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 47.

法，而保祿自己也守法並得到耶路撒冷教會的接納。宗徒大事錄因而並非早期的著作，所關注的是把教會中的異見擺平，故是一份具「調解傾向」的經卷，成書於公元二世紀，那時教會內的爭拗早已完結。它要給人的印象是，當時教會享有的合一與和諧在宗徒時期早已存在。因著這個寫作背景和性質，不能把它當作早期教會史書來研讀²。

就經卷的研究，Baur問了一個重要的問題，引發往後持續不斷的研究。問題是：作者為甚麼如此寫了他的經卷？關於經卷的寫作問題，有嘗試從「使用源流」這方面去解答。作者「使用源流」的研究，其實在Baur之前已出現，直至目前仍不間斷。接著就是Martin Dibelius(著作1951)所倡議的類型批判研究，主要是從章段中辨認出哪些經文來自傳承，哪些屬路加修訂/編輯之作，嘗試追溯至作品寫作前的歷史階段。做法也包括把經卷的內容分析和分類，認為講詞有別於它周圍的敘事，而綜合性的報道與事件的報道亦是有分別的，有必要把個別單元中的傳承基礎與寫作成份分辨出來。這樣，Dibelius所倡議的不單是類型批判研究，實在也進入了修訂批判研究。

如是，研究新約的主流方法，即「歷史批判法」(historical-critical method)，也應用於宗徒大事錄上，除了它的史實問題外，不同學者對經卷的原文，作者所使用的源流或傳承，他的神學思想或其他的寫作目的，都各自有興趣研究。以修訂批判為重的歷史批判法於第二次世界大戰後流行，主要為德語派系學者所採用，

2 Baur之說有不少人支持但亦引來不少反對聲音。近期就有清楚指出，不應把新約時代的基督徒硬分為猶太基督徒和外邦基督徒兩陣容，以示他們在神學觀點和教會立場上有別；其實昔日只存有一種基督徒信仰，就是猶太/外邦基督徒信仰，所有外邦基督徒都是受希臘化猶太基督徒或希伯來基督徒感化而歸依的，因而也不能說到了宗徒大事錄的尾部，猶太基督徒信仰已被外邦基督徒信仰所取替，見Raymond E. Brown, "Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity", *CBQ* 45 (1983) 74-79.

比方Hans Conzelmann(著作1954,以研究路加神學為主), Ernst Haenchen(著作1956,把路加的修訂再往前推進)。一般的做法包括:嘗試把修訂工夫與傳承資料分隔,藉此找出路加寫作的神學目的和傾向(Tendenz);假設有資料供他使用,要尋找他編寫的駁口;把經文與保祿的書信比較;從經文背後去看寫作時的社會和歷史實況(Sitz-im-Leben),相信很受當時對基督遲遲不來的疑惑的影響,路加乃藉經卷給團體解說教會繼續留存於世的目的。

1950年代的修訂批判研究引起研究宗徒大事錄的熱潮,惟多以簡短文章的形式呈現,故直至1980年代,Haenchen的註釋仍穩守第一位。但自1980至今,已見不少很有份量的註釋相繼出現³。

今天,不少人仍從修訂批判去研究這份經卷,惟早於1970年代,主要在北美,已有一小撮人開始質疑修訂批判研究的某些觀點(其中一個原因為修訂分析被濫用,另一原因為越來越有興趣從文學方面去研究),挑戰過份注重背後歷史的做法,認為這樣會偏離眼前經卷本身的意義,看不到其中各寫作主題和表達模式的交融。亦越來越強調福音和大事錄為同一份作品的兩卷,它們各自才是對方的基要源流。

自此開始了偏離歷史批判法的研究,比方有從「社會批判」(sociological criticism)去研究這份經卷。社會批判實與經卷的史實

3 自十八世紀至1965的研究,可參看Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell 1971, translation of the 14th German ed. 1965) 14-50, 116-132; 因Conzelmann而起的研究,可參看François Bovon, "Orientations actuelles des études lucaniennes", *RTP* 26 (1976) 161-190; 1950-1975的研究,可參看François Bovon, *Luc le Théologien, Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, 1st ed. 1978, revised 2nd ed. (Genève: Labor et Fides 1988); 1980年代初出版的註釋,可參看Frans Neiryck, "Le Livre des Actes dans les récents commentaires", *ETL* 59 (1983) 338-349; 1960年代至1990年代的研究,可參看Marcel Dumais, "Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations", Michel Gourgues et Léo Laberge (eds.), *De Bien des Manières*, *La recherche biblique aux abords du XXIe siècle*, *Lectio divina* 163 (Montréal-Paris: Fides/Cerf 1995) 307-364; François Bovon, "Études lucaniennes: rétrospective et prospective", *RTP* 125 (1993) 113-135.

問題相連，所問的主要是昔日猶太和外邦基督徒生活各層面的問題，把社會學應用於新約歷史研究上。也有認真的問：路加有沒有運用古修辭學的準則去寫作？在古代，修辭學的原則廣泛地被應用，偉大的演說家和他們的講詞構成文學著作的一部份，這也見於新約嗎？故也出現了不少這方面的研究，就宗徒大事錄而言，其講詞，特別是保祿的辯護詞，是研究的對象⁴。此外有提出，也有必要去認識古代地中海的著作，以及古代寫作的常規。

於1980年代，在北美更興起了從「敘事批判」(narrative criticism)去研究宗徒大事錄，這種批判本屬研究俗世文學的問題，現在也應用於新約的研究上。就宗徒大事錄而言，所關注的並非它的史實問題，而是經文後面的深層意義，它的敘事實為一個既複雜亦首尾一致的單元。【敘事批判更多的介紹和討論，見**第十一章之選讀**。】作為一份作品，經卷本身才是研究和了解的對象，要問：敘述者藉敘事傳達甚麼訊息？他如何敘說這訊息(即敘事中有甚麼情節，不同成份如何組成有序及循環的敘述)⁵？研究的焦點實質上轉移了：由作者和事件轉移至經文和讀者身上⁶。

對這種新興的批判有評估說：方法概念還未完全清晰，分析敘事中不同元素的精確技巧還未發展成熟⁷。亦有提醒說，在追尋新興研究的同時，要考慮多方面的問題。比方，經卷才是研究的對

4 古修辭學的簡介及其對路加的影響，早見於William S. Kurz, "Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts", *CBQ* 42 (1980) 171-195; 修辭學對新約詮釋的重要，見Wilhelm Wuellner, "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?" *CBQ* 49 (1987) 448-463; 有把修辭學的理論應用於整份宗徒大事錄上，比方，Philip E. Satterthwaite, "Acts against the Background of Classical Rhetoric", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol.1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 337-379.

5 例如Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts, A Literary Interpretation*, vol. 2: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis: Fortress 1990).

6 參看F. Scott Spencer, "Acts and Modern Literary Approaches", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 381-414.

7 見Dumais, "Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations", 362.

象，但要清楚用來研究的是哪份文稿，不同文稿應有不同的意義。經卷自身有其寫作和歷史生命，兩者皆應受尊重。無論是福音書或宗徒大事錄，其「讀者」實在是「聽眾」，他們是在團體中聆聽誦讀經卷的內容的，這種聆聽為公元一世紀對經文的體驗，與今天捧書細讀的體驗不大相同。建議：同時採用多種不同的方法去研讀經卷，並作跨科目的研究⁸。

⁸ 見Spencer, “Acts and Modern Literary Approaches”, 410-414; 故亦有從寫作語法分析去研究經卷中的不同段落，見Gustavo Martín-Asensio, *Transitivity-Based Foregrounding in the Acts of the Apostles, A Functional-Grammatical Approach to the Lukan Perspective*, JSNTSS 202 (Sheffield: Sheffield Academic 2000).

九· 結構分析

宗徒大事錄某程度上繼續路加福音的記述，從耶穌復活升天後的事蹟說起，直至保祿把福音帶到羅馬為止。經卷的上半部主要論及耶路撒冷的教會以及它與周遭事物的關係，而下半部則側重於記述保祿的福傳事工，包括他的所謂三個傳教旅程，以及他的被捕和被解送至羅馬。可以更簡潔地說，整份經卷實質上是以敘說基督的福音如何從耶路撒冷廣傳至羅馬為主。

至於其基本結構，卻不易辨析，故出現了無數的分析¹。差不多每位研讀它的人，都提供了自己的分析，這些分析大致分為三大類：

(1) 把經卷分為兩大部份：關乎伯多祿的部份(1-12章，從耶路撒冷到安提約基雅)，關乎保祿的部份(13-28章，從安提約基雅到羅馬)。

(2) 以15:35 / 36為轉折點的分法：從耶路撒冷到確定向外邦人福傳的發展(1:15-15:35)，朝向羅馬的發展(15:36-28:31)。

(3) 以福傳地域為骨幹的五段分法：耶路撒冷(1:15-8:3)，撒瑪黎雅及沿岸地區(8:4-11:18)，安提約基雅及其傳教區(11:19-15:35)，愛琴海一帶(15:36-19:20)，從耶路撒冷到羅馬(19:21-28:31)。這種分法很受1:8的影響，視它為整份經卷的綱領：「……你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人。」

1 部份分析見Frans Neirynck, "Le Livre des Actes dans les récents commentaires", *ETL* 59 (1983) 338-349, 342-344, 其中見Jacques Dupont的多番分析；亦有說，實質上，路加福音和宗徒大事錄為同一份作品，在結構上是一致的，見Philippe Rolland, "L'organisation du Livre des Actes et de l'ensemble de l'oeuvre de Luc", *Bib* 65 (1984) 81-86；也有採取四大段分法，在第二大段(8:4-12:25)看到為轉向外邦人福傳而作的細緻準備，見John T. Squires, "The Function of Acts 8.4-12.25", *NTS* 44 (1998) 608-617.

分屬這三大類的個別分析包括：

有把經卷分爲長短相若的兩部份，以15章的「宗徒會議」爲界。上半部(1-14章)以教會早期的福傳事工爲主，惟脈絡不清，一來因資料有限，二來也因爲路加偏重於顯示，一切源自耶穌，故福音要從他死而復活的地方——耶路撒冷——開始傳佈，並迅速地傳開。同樣重點也見於經卷的下半部(16-28章)，但見福音繼續向希臘羅馬世界傳開去，最終到了羅馬，滿全了耶穌所託(1:8)。這是因著一人——保祿——而成就的，他同時屬於外面世界和猶太人的圈子，通過他，經卷上、下兩部份相連(保祿的福傳事工早見於11, 13-14章)²。

有認爲經卷自然的分爲兩部份：耶路撒冷教會的福傳使命(1-12章)，保祿的福傳使命(13-28章)。每一部份可再一分爲二：在耶路撒冷的早期教會(1-5章)，由耶路撒冷外展(6-12章)；保祿的三次傳教旅程(13:1-21:16)，保祿爲自己的職務辯護(21:17-28:31)³。

亦有採用七大段分法，以1:8爲綱領，去敘說跟隨基督的人如何爲聖言作證，由耶路撒冷逐步達至羅馬：早期基督徒團體(1:1-26)，在耶路撒冷爲福傳作證(2:1-8:4)，在猶太和撒瑪黎雅爲福傳作證(8:5-40)，甚至向外邦人作證(9:1-14:28)，在耶路撒冷所定關乎外邦基督徒的決議(15:1-35)，保祿的普世福傳和見證(15:36-22:21)，保祿爲聖言作證而下獄(22:22-28:31)⁴。

三大類分析實質相通，都以基督福音廣傳爲大前提，就算以兩大宗徒來劃分，亦是以他們的福傳事工爲重。五段分法有其優點，

2 見Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, lxxxvi.

3 見Polhill, *Acts*, 72; 亦參看Michel Gourgues, *Mission et Communauté* (Actes des Apôtres 1-12), Cahiers Évangile 60 (Paris: Cerf 1987); 同上, *L'Évangile aux Païens* (Actes des Apôtres 13-28), Cahiers Évangile 67 (Paris: Cerf 1989).

4 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 119-123.

就是把福傳的動向呈現。由頭到尾把經卷細讀一遍，不難感受到一波又一波的福傳活動。基於這個理由，本書選擇了不作任何結構分析，只按經卷的二十八章一章接一章的去研讀，相信也能感受到路加筆下所展現的福傳動力。

第一章

一． 概讀

宗徒大事錄像路加福音那樣，以一個序言開始。這個序言把經卷與福音相連，同樣為德敖斐羅而設，交接點為耶穌升天的故事。此外，路加在此序言中，也概述了福音的基要內容和它隨後的發展。

死而復活的耶穌，在升天前，40天之久不斷地顯現給門徒，給他們所需的教導。這些教導某程度上是他的遺訓，內容包括：天主國的教導，留守在耶路撒冷的囑咐，天父恩許的解釋，以及作證的派遣。只是，直到耶穌升天前那一刻，門徒似乎還未完全領悟耶穌的教誨，他們所關注的仍是自身猶太民族的命運，以為耶穌復活後會運用他的大能去復興以色列國。耶穌因而再要花一點力氣，擴闊他們的視野，幫助他們認清天主的救世大計。

耶穌給了門徒所需的囑咐和許諾以後，就在他們面前被接升天，給雲彩迎接了去。在那一刻，兩位天使現身，告訴門徒一個重要的訊息：耶穌怎樣升天，也要怎樣再來；意思是，救恩史已進入一個新階段，是作證的階段，跟隨基督的人要不斷的為他作證，直至他再來。

眾門徒雖然並不完全明白耶穌臨別時的教誨，更不知前景如何，但還是按囑咐從耶穌升天的地方(橄欖山)返回耶路撒冷。宗徒、門徒、耶穌的的母親和弟兄很自然的組成一個雛形的團體，10天之久常聚在一處，一心一意地祈禱，靜候天音。

期間，在伯多祿的建議下，他們也做了一件重要的事，就是在那些一直跟隨耶穌的人中，推選一位合資格的去填補猶達斯之缺。

合資格的意思是，候選者必須由始至終是耶穌的見證人。結果，合資格的候選者有巴爾撒巴和瑪弟亞兩位；眾人經祈禱後，以抽籤的方式選出了瑪弟亞。這樣，十二宗徒之數再度圓滿無缺。

二· 釋讀

這章經文共有26節，可分兩部份來了解：經卷的開端部份(1:1-14)，以及聖神降臨前的事蹟(1:15-26)。

經卷的開端部份(1:1-14)

這部份的內容包括：耶穌復活後活動的回顧(1:1-3)¹，升天前與門徒的最後對話(1:4-8)，升天的記述(1:9-12)，以及門徒返回耶路撒冷的記述(1:13-14)。

1:1 宗徒大事錄看似是路加的第二份記述。一開始，路加對第一份記述(福音)作了扼要的回顧，藉著回顧，把第二份記述(大事錄)與第一份記述連在一起。【有關宗徒大事錄與路加福音的聯繫，看**導讀**，10-11。】第二份記述同樣是獻給德敖斐羅的，他的名字Θεόφιλος有「為天主所愛」或「天主的愛慕者」之意(loved by God / lover of God)²，是一個頗為常見但很有意思的希臘名字。這位德敖斐羅可能是一位慕道者或新領洗的信徒，地位顯要(路加在路1:1尊稱他「鈞座」，也看宗23:26)，也有可能是路加寫作的贊助人。路加在序言中對福音內容的回顧精簡，而在這裡所說的「所行所教」大概也有「還未完成」及「要延續下去」的意思。

1:2 兩份記述在耶穌升天這事上相連，「升天」為耶穌在世職務的終結，也是教會故事的開始。兩份記述也在「聖神、宗徒、囑

1 也有認為經卷的序言只由1:1-2組成，參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 191-192.

2 一選dear to God，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 66.

咐」這些意念上互通。路加在福音已說，耶穌預告天父要遣發聖神臨於宗徒和門徒身上，推動他們去廣傳福音(路24:44-49)，而這正是隨即在宗徒大事錄要看到的。「聖神」在此首次出現，往後在經卷再出現多56次，祂是天主在人世間的臨在。從路加福音所見，聖神只臨於耶穌身上，而宗錄大事錄則強調，同一聖神的德能現今也要充滿耶穌的跟隨者，讓他們能為耶穌作證。而「宗徒」二字在這份經卷一共出現了28次，一般指向那十二位。這節經文同時含有一個相當複雜的原文問題，主要為：屬西方文本的經文沒有提「升天」這回事，少了「被接去」這個詞語³。

1:3 此乃經卷與福音的分野，是耶穌的故事和教會的故事的連接點。路加在宗1:3-5勾劃出一些在1:2提到的囑咐，由耶穌給了門徒「許多憑據，向他們顯明自己還活著」這點開始。在此所說的明顯與在福音所見的有別。在路24章，耶穌似乎是在復活當天晚上別過門徒然後升天的；而在這裏，復活的耶穌則40天之久不斷的顯現，給門徒講論天國的事，意即福音的摘要⁴。40天顯現之說，重點在於耶穌的多番顯現和教導(看宗13:31)，而非顯現日子的長短。從下文看，耶穌遺訓的內容主要包括：天國、不要離開耶路撒冷、天父的預許、派往作證。在宗徒大事錄中，「天國」一詞只在這裡及8:12; 14:22; 19:8; 20:25; 28:23,31出現。

1:4 開始近距離的記述，耶穌看似是最後一次與門徒在一起(原文也可有「一起進食」之意，見思高的中譯)，期間囑咐他們留在耶路

3 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 273-277; 對此問題，也有嘗試解釋說，關於在宗1:2「被接去」(was taken up)之意，可看路9:51的「被接升天」，兩者相近，非但指耶穌的死亡和升天，而且實在指向整個回歸父家的旅程(也包括被埋葬、復活、離去)。在路24:51所見的「升天」不屬原文所有，負責謄寫屬西方文本經文的手抄員沒有認清宗1:2中「被接去」之意，以為只指「升天」，因為此詞不見於路24:51，所以也不把它包括在宗1:2內。見Mikeal C. Parsons, "The Text of Acts 1:2 Reconsidered", *CBQ* 50 (1988) 58-71.

4 不同意見，見D. W. Palmer, "The Literary Background of Acts 1.1-14", *NTS* 33 (1987) 427-438, 429.

撒冷，等候天父的恩許。這恩許在路24:49已提出，要到了宗1:5才說明。惟是，這節經文最後的一句話「即你們聽我所說過的」，本是耶穌所說還是路加的旁白？

1:5 耶穌隨即解釋他們為何要留在耶路撒冷，為的是不久之後要領受聖神的洗禮(參看11:16)，所指的就是那獨特的、獨一無二的體驗：聖神降臨(1:8; 2:4)。

1:6 耶穌復活和聖神降臨的預告激起門徒對默西亞王國快要臨現的期待，這是在舊約和耶穌的教導中已經預許的。門徒顯然不明所然，更沒有真正了解40天以來關乎天國的教導，以為耶穌已在談及天國臨現的日期和內容，所以他們問：聖神降臨即是末世天國的臨現？這個天國的臨現意即以色列的復興——猶太重新成爲一個獨立自主的王國？對猶太人來說，天主的恩許通常指向以色列的最終救贖，說到聖神的賜與會引起很強的末世聯想。

1:7 耶穌拒絕回答他們的宗教政治問題，但趁機教訓他們說：末世國度何時呈現，只有天父知道，但這與門徒的見證相關。聖神的賜與就是末世的開始，讓領受聖神的人能爲基督作證(看依32:15)。惟末日不會立即臨現，要緊的是把基督的福音廣傳。可見，路加寫作的重點在於聖神的賜與和宗徒的見證。

1:8 耶穌繼續較正門徒的視野。「復興國家」所牽涉的是普世福傳的問題。爲此，耶穌向門徒許下兩件事，就是聖神的德能和作證。領受聖神是福傳的前奏，也是必要的裝備，而門徒的角色就是作證。他們將領受的是聖神的德能，是天父要賜與的，這德能容許他們以宣講和行奇蹟作證，及帶有權威行事。這是耶穌在世最後的一句說話，自身是一個使命，也是一種恩賜。如是，在1:6提出的問題有了答案：往普世傳福音的使命顯明，救恩不限於以色列。這

個答案同時列出整份經卷的綱領：基督的福音如何從耶路撒冷廣傳至羅馬。這是天主的意旨，是祂的教會要朝著走的路向。所提到的「地極」意即羅馬、西班牙？普世？或路加只是在引用依49:6(也看宗13:47)？此詞通常在先知書出現，指的是遠方的地域。

1:9 在新約中，「升天」屬路加的獨家報道(路24:51；宗1:2,9-11；但亦看若20:17)。嚴格來說，升天的繪述只在這節出現，整個報道的重點似乎在隨後的兩節，兩位天上使者所給門徒的教導。耶穌囑咐門徒往廣傳福音後，就在他們面前，在一塊雲彩的掩蔽下被提升到天上。「雲彩」指向天主的德能、光榮和臨在；現今，死而復活的基督進入天父光榮的臨在中。【有關耶穌升天的討論，見本章之**選讀**。】

1:10 門徒觀望耶穌上升的時候，有兩個穿白衣的使者忽然在他們面前出現，就像在空墳墓故事中的報道那樣(路24:4)。他們身穿白衣，表示不屬此世。

1:11 這兩位天上的使者告訴門徒以下的訊息：耶穌已離去了(看路24:5-7)，他是被天父接去的，他怎樣上升也要怎樣再來，升天本身能確保他會再來。基督何時再來，則沒有言明。不過，在他升了天和再來的期間，門徒要在任何的境況中為他作證；因為，他是在他們的觀望中被接到天上的。在宗1:9-11的簡述中，與升天和視覺相關的詞彙重複出現，門徒觀望良久，為的是能為此事作證。而「雲彩、上升到天上、天使的解說」等描述，全屬默示體裁。

1:12 門徒從命，返回耶路撒冷。路加復說，耶穌是在橄欖山升天的，這座山離耶路撒冷不遠，「有一安息日的路程」，稍超1公里，也是猶太人相信有一天默西亞將會從天而降的地方(看匝14:4)。但是，路加在福音中卻說，耶穌是在伯達尼附近升天的(路

24:50-51)。兩者有沒有衝突？有說沒有衝突，因為伯達尼是一個小村莊，就在橄欖山與耶路撒冷之間⁵。耶穌升了天，有關他的故事便告一段落，從此宗徒大事錄要接著述說門徒如何秉承耶穌使命的故事。

1:13 門徒回到耶路撒冷，上了居住的樓房，在他們當中有那十一位宗徒。門徒居住的「上房」(upper room)是否最後晚餐的地方(路22:11)？屬一位富有的跟隨者之家，比方若望馬爾谷(宗12:12)⁶？看來都不是，本身可能只是一間較大房屋的頂樓，通常保留為用膳或學習之用。宗徒名單已不完整，名單之首為伯多祿和若望，兩位往後多番一起出現。

1:14 由門徒組成的雛形團體原來還包括一些跟隨耶穌的熱心婦女(起碼有三位，看路8:1-3; 23:49,54-56; 24:1-10,22-23;有視她們為宗徒的妻子，因為「婦女」一詞在原文可有婦女或妻子的意思)、耶穌的母親和他的弟兄，即在谷6:3提到的四位，他們是耶穌的表親或應另有解釋？【這個複雜問題的討論，見第十二章之選讀。】這些人不再被提及，就算是雅各伯，路加也沒有再提他為耶穌弟兄的身份。這個團體一起熱心祈禱，等待聖神的啓示。

聖神降臨前的事蹟(1:15-26)

聖神降臨前的報道以述說補選宗徒為主，內容包括：伯多祿對補選的建議(1:16-22)，補選活動和結果(1:23-26)。

5 見W. Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, NovTSup 87 (Leiden-New York-Köln: Brill 1997) 107; Palmer, "The Literary Background of Acts 1.1-14", 431; 也有強調這實屬兩個不同的地點，例如Martin Hengel, "The Geography of Palestine in Acts", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 46-47.

6 文字和考古顯示，於公元二世紀在耶路撒冷的熙雍山存有一座基督徒的樓房，位於富人聚居之地，相傳這可能是早期耶路撒冷教會團體聚會的地方。參看Jerome Murphy-O'Connor, "The Cenacle—Topographical Setting for Acts 2:44-45", *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, 303-321.

1:15 「有一天」指的是耶穌升天後、聖神降臨前的某一天，團體要做一件大事的一天。「一百二十名」就是這個雛形團體的實際人數⁷。

1:16 補選宗徒之缺在全新約只在這裡記述。伯多祿以發言人的身份向整個團體建議補選，並由猶達斯的悲慘結局說起。猶達斯的結局原來在聖詠中在聖神的默感下已有預示(1:20，猶達斯的所為則可看詠41:10)。

1:17 這位猶達斯曾是真正的宗徒(路22:3)，有份於宗徒的職務，這就是補選者將要享有的(宗1:25-26)。

1:18 1:18-19屬講詞的一部份或路加的旁白？本身是否要說，猶達斯因為失足，所以悲慘收場？無論是否講詞的一部份，路加對此悲慘命運的敘述，資料來源似乎與瑪27:3-10的不同，他選擇了突顯被天主懲罰的資料，是為起警惕作用？

1:19 經文包含路加的註腳，伯多祿和他的聽眾皆說阿蘭語，所以伯多祿根本不用說耶路撒冷的居民「以本地話稱那塊田為……」，更不用把那個地名翻譯過來。

1:20 所引用的聖詠分別為詠69:26; 109:8，屬LXX。伯多祿說：在詠69篇已有所預示，猶達斯要慘死，無福享用他得到的居所，而從詠109篇則看見一項指令，讓人補他的缺。這是需要的，因為他放棄了他的職位，是他的背棄而不是他的死亡令他脫離十二宗徒的圈子。為雅各伯則不一樣，他離世後仍是宗徒，因而沒有必要補他的缺(看宗12:1-2)。

7 有說於經師時代在傳統上一個本地的公議會最少由120名成員組成。參看Polhill, *Acts*, 91.

1:21-22 但誰有資格呢？伯多祿所提出的準則是：一位真實的跟隨者，能為耶穌整個世上的生活(即從若翰的施洗直至耶穌的升天)作見證的門徒。

1:23 伯多祿的建議獲得接納，補選馬上開始，候選者有兩位：巴爾撒巴，號稱猶斯托的若瑟，和瑪弟亞。兩個都是常見的名字；巴爾撒巴意即「安息日之子」或「老來所得之子」，而瑪弟亞則是一個希臘化的希伯來名字，原有「天主所賜」的意思。無論被選的或落選的，往後在經卷都不再出現。

1:24-25 團體為此事一心一意地禱告，祈求天主指引，帶領他們選出一位堪當此職務和職位的賢能。「職務」和「宗徒職位」屬重言法。

1:26 他們採取「拈鬮」的做法，這是一種在舊約聖經常見的做法(看箴16:33)。這種做法顯示，這並不是團體的選舉，而實在是天主的抉擇，祂挑選了瑪弟亞去補猶達斯的缺。

三· 選讀

耶穌升天

宗徒大事錄以述說「宗徒因著聖神的德能不斷的為基督作證」為重，路加在第一章已把這主旨說明。在這大前提下，耶穌升天的記述在整份經卷佔有甚麼位置？就路加的神學而言，有關升天的述說是否重要？應否把它與耶穌的受舉揚等同？或升天的記述只屬事後的聯想，對基督的論述沒有甚麼額外的意思？這些及類似的問題大體上涉及升天記述的寫作目的，在寫作時有否採用傳承，以及其神學意義等問題。

寫作目的

有說升天的記述在宗1章的敘事中不可或缺，並非事後的聯想。首先，它位於經卷之首，對整份經卷往後的發展有所預示，明顯的與在路加福音所見的有別，福音以升天的記述作結，兩者的作用不一樣⁸。宗1:1-14看似由四個不同的小單元組成：序言、顯現、告別、升天，但就不容把整段的內在結構硬性地劃分，比方最後的顯現原來也是告別之時，而升天乃告別篇的高潮，不見喜與悲，只有期待，在耶穌升天後門徒就以專心等待的心情去回應升天的事件⁹。

整段宗1:1-14可算一氣呵成，章段中的不同元素互相關聯。耶穌在升天前最後的顯現有40天不斷的顯現作背景。升天事件既在福音之結尾也有所敘說，故在宗1:1-2的綜合不但是回顧且亦是前瞻。序言本身強調耶穌的教導，最後的顯現(也是告別之時)則說明教導的獨特內容。而隨即的升天及使者的出現就把觀望著的後繼人推前開始作證，並給他們定下作證的時限。可以說，宗1:1-14乃整份經卷的導言¹⁰。

路加對升天的記述，主要目的當然是為彰顯耶穌的卓絕地位。惟事件也是告別篇的尾聲，示意耶穌在世生命的終結，容許後人來繼承(看列下2:1-12)。復活的耶穌在真正離去前預告聖神的賜與，讓他的後繼人充滿聖神的德能往普世作見證(宗1:4-5,8)。故在升天的記述中，自天而來的訊息是重要的。其實這個訊息在告別時已由復活的耶穌說明了，在1:8所聽到的是他在世最後的說話，也是他的神聖教導，最後在升天時則由兩位天上的使者定下實踐見證

8 參看Mikeal C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts, The Ascension Narratives in Context*, JSNTSS 21 (Sheffield: Sheffield Academic 1987) 24, 190-191.

9 參看Palmer, "The Literary Background of Acts 1.1-14", 427-432.

10 見同上, 435; 也參看Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts*, 195.

的時限¹¹。

傳承

在新約中，似乎較多談耶穌的受舉揚，相關的章段份屬不同的類別。其中一類屬受舉揚的宣講，反映耶穌被埋葬後而受舉揚享有天主的光榮，但就沒有提及如何達至的方式(看斐2:8-11; 弟前3:16)。此外就是表達耶穌已受舉揚的類別，說他已在天上或已坐在天父的右邊，但同樣沒有說達至的方式(看得前1:10; 4:16; 默1:12-18; 3:21b; 7:17)。最後就是示意耶穌升天或直用「上升」一詞的章段，但都沒帶有任何的描述(看羅10:6-8; 弗4:7-11; 若20:17; 希9:24; 伯前3:22等)。總的來說，新約的作者普遍用了升天的言詞去形容耶穌的受舉揚，但就只有路加一人對耶穌升天加以描述¹²。在描述中，他有沒有用了傳承？若有的話，如何採用？

對此問題，答案不一。有籠統地說，早期基督徒相信耶穌復活後升了天，這信念慢慢在團體中尋求表達，路加遂以自己的方式來記述，在過程中用了傳承¹³。也有相信路加所得的傳承簡短，內容可能只有：耶穌在門徒面前乘雲升天。路加本人因受了希臘羅馬同類故事的影響，就跟隨古代升天故事的格式把有限的傳承寫了出來，加進了升天背景「山」的元素和「天使顯現」的元素，並藉後者帶出耶穌在末世再來的寄望。惟也不排除簡短的傳承本身已受舊約故事的影響，比方與基督再來相連的雲彩就見受達7:13的影響，而整個升天故事也讓人想起列下2章厄里亞的故事¹⁴。更有認為路加和他同期的基督徒團體有不少熟悉的傳承，這包括：復活基督的顯現，顯現的終結，基督有一天將乘雲彩再來，早期教會有聖神的

11 見Palmer, "The Literary Background of Acts 1.1-14", 434-435.

12 見Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts*, 144-145.

13 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 63.

14 見Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts*, 140, 144.

體驗，聖神是受舉揚的基督所賜等。這些傳承可能就是路加升天報道的基本材料¹⁵。

有說路加實在廣泛地受舊約傳承的影響，特別是有關厄里亞的傳承，故此能把升天的故事和基督的再來及聖神的賜與聯結在一起(看列下2:1-18; 拉3:22-23; 德48:9-12; 加上2:58)。救恩史上的偉人像哈諾客、厄里亞、梅瑟、厄斯德拉、巴路克全屬天上(看創5:24)，他們被提升上天並從此留在那裡，故耶穌也會一樣，直至他再來。這些偉人不會讓他們的徒弟或後人在他們離去後變得無助，會設法保證他們的教導和上天的啓示將延續下去，故耶穌也在升天前不斷的教導他的門徒¹⁶。在宗1:3所說的40天傳統也見於猶太關乎升天的傳承。40天是整體受教的日子，讓門徒能好好的裝備，在未來的日子當老師不在時能應付一切¹⁷。

神學意義

路加獨家記述耶穌升天的故事，相信此故事內含深遠的神學意義，可從其象喻或其他觀點，特別是升天與受舉揚的關係，看出來。

雲彩。「有塊雲彩接了他去，離開他們的眼界」，與耶穌顯聖容故事中所唸到的雷同，都說是「一片」雲彩，在此其作用可能有三：遮蔽門徒的視線，同時把主迎接了去，以及展現天主的臨在；顯聖容時那片雲彩同樣：遮蔽了門徒的視線，讓梅瑟和厄里亞進入天上的領域，以及天主說了話。這片雲彩也是在曠野中天主臨於帳幕的記號(the Shekinah motif, the cloud of divine presence)。

15 見Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, 192.

16 見同上, 194-197.

17 見同上, 99.

有論，在顯聖容時，有聲音從雲彩中說了話(路9:35及平行文)，在宗1:9則不見雲彩有此啓示功能。此外「遮蔽的作用」是附帶的，是在「迎接的作用」之下出現，在1:10-11「升天」的詞語共出現了四次，可見雲彩的作用是以迎接主到天上為主¹⁸。也有認為這片雲彩實在有雙重功能，在門徒眼前把耶穌圍住並把他接走，就如在顯聖容時那樣，其實兩種功能是分不開的¹⁹。

這片雲彩同時亦指向基督的再來，「他怎樣升了天，也要怎樣降來」，人子將「乘雲而降」(達7:13)，且將是乘著「一片」雲彩降來²⁰。路加在福音中把馬爾谷所說的雲彩由複數改成了單數(比較谷13:26 / 路21:27)，示意基督再來時要乘的雲彩(路21:27)、顯聖容時的雲彩(路9:34-35)、以及升天時的雲彩(宗1:9)是同一的²¹。

橄欖山。關於耶穌升天的地點，路加在宗1:12所說的與在路24:50已說了的有沒有衝突？有解釋說沒有衝突，在宗1:12他只是進一步說清楚福音所指，何謂「伯達尼附近」²²。除了作為告別場合的背景外(看戶20:25-29; 27:12-13; 申32:48-50; 34:1-6; 瑪28:16-20)，橄欖山本身在神學上還有獨特的意義。猶太人會由橄欖山聯想到末世的期望。按匝14:4所說，橄欖山是上主在末世將與異民開戰的地方。在新約，此山也是耶穌榮進耶路撒冷的起點。故在宗1:12路加可能藉此強化耶穌升天事蹟的末世性意義²³。

見證人。眾門徒向天注視所流露的只是不捨之情？在往後

18 見Palmer, "The Literary Background of Acts 1.1-14", 432-433.

19 見Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, 105.

20 參看同上, 107.

21 見同上, 105.

22 見Palmer, "The Literary Background of Acts 1.1-14", 431; Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, 107.

23 見Zwiep, 同上, 107-109.

的基督徒著作中，見到不斷的把耶穌升天的日子推遲，有說耶穌是在18個月內不斷的與門徒對話然後才升天的，有說是545天或550天，更有說耶穌留在門徒圈子中十一年之久，是於第十二年才升天離去的²⁴。不捨之情越來越濃？把日子推遲屬後來的傳承。在宗1章離情不是重點，宗徒在場的作用亦是為了證明耶穌真的升了天，路加清楚說出升天的地點，眾宗徒就是目擊證人，且都有名有姓(1:12-13)，此外天主也讓祂的使者現身予以確實²⁵。

福傳。耶穌升天對路加來說具核心意義。主子的臨在劃上句號，但他透過聖神的賜與在繼承者的職務中繼續自己的職務；他展開了一段在天上的日子，但末世性的再來同時在望。某程度上升天的主題隸屬福傳的主旨，一切以宗徒的見證為重。升天前40天的顯現一方面讓門徒確信主真的復活了(也受了舉揚)，另一方面也給他們就未來的福傳重任作好準備²⁶。

救恩史。通過升天的報道，路加顯明他對救恩史的看法。對他來說，救恩史是活生生的，整體上由不同階段發展而成，升天前的40天介乎耶穌的階段和教會的階段，屬這兩個重要階段的中間時段²⁷。現今耶穌升了天，真的離去了，就肉軀而言，不再臨在，讓救恩史開展一個新段落。

受舉揚。至於復活、受舉揚、升天三者的關係，看來復活和受舉揚的關係密切，乃從墳墓至光榮，或如若望福音所說，從

24 參看Parson, *The Departure of Jesus in Luke-Acts*, 148-149; Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, 98-99.

25 見Palmer, "The Literary Background of Acts 1.1-14", 434.

26 參看Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, 116.

27 見同上, 192-193.

十字架至光榮之旅，即耶穌在復活後永世受舉揚²⁸。路加認為耶穌在復活當天便受舉揚，照傳統所說坐在天父的右邊，並非於40天之後在升天時才被舉揚²⁹。如是，從復活那一刻起，他已是受舉揚的主耶穌，在福音和宗徒大事錄中所有的顯現都指向那被舉揚的主，他「在光榮中」「從天而來」³⁰。

四· 靜讀

見證的裝備

宗徒大事錄的主旨之一既是「為基督作證」，那麼，它同時一定會提示，如何為作證而裝備。原來這種裝備的提示，已見於宗1章，就是「回顧與前瞻」。為基督作證就要先回顧福音的基要內容，同時祈盼得到聖神德能的推動，並且放眼基督的再來。

路加在宗1章預示，跟隨基督的人要因著聖神的德能成爲一個廣傳福音的教會。在1:6所見的「此時」實是教會時期的開始，有別於耶穌在世的時期。路加提醒他的讀者，要從救恩史的角度去看耶穌升天。雖則耶穌已「乘彼白雲，至於帝鄉」，惟升天事件要展現的實是一種過渡，從耶穌的時代過渡至教會的時代，又遙遙的指向耶穌的再來。耶穌升天與他的再來實屬一體，升天乃再來的預告（1:11; 3:21），給救恩史刻劃出一個新開端。

在這個教會的時期裡，所有跟隨耶穌的人都要爲他作證。故在宗1:1所說的「耶穌所行所教的一切」可含有「事工尙未完成」的意思。路加在宗徒大事錄中強調，耶穌的言行，有待宗徒及其他

28 參看同上, 143-144.

29 也有不把兩者劃分清楚的，例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 194, 208-209.

30 見Zwierp, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, 163-165.

忠信的基督徒在個別的職務中去努力完成，即是說，也要在今天通過教會的事工延續下去。

方濟小兄弟會將於2009年慶祝創會800周年。該會的現任總會長Br. José Rodríguez Carballo, ofm於2004年底執筆建議，從2006年起，舉行一連串的靈性活動。活動建議書以「本原的恩賜」為題(The Grace of Our Origins)，並附有總會長本人給他的弟兄及全球步武方濟者寫的一封信，闡釋活動背後每人都該抓緊的靈性要素，就是：凝視(focus)，專注(concentrate)，及下放(decentralise)。簡要地說，就是排除一切阻擋去凝視那至高至善的上主，以一顆純潔的心去事奉、愛慕、欽崇及朝拜祂；把注意力集中於要點上，以福傳團體的形式去彰顯修會特恩的基本價值，專心致志地活出方濟弟子的身份；並從而因聚而散，放下自我，積極地向別人和普世傳揚天國的喜訊。

不論誰，一朝跟隨基督，便要為他作證，並以此為重。作證的最好裝備就是「回顧與前瞻」，把基督在世的言行銘記於心，積極地活於當前，懷著信心對未來無限地開放，把目光放遠，遠至基督的再來。

第二章

一． 概讀

耶穌升天後的五旬節，即另一個猶太大節日，當門徒聚集在一處時，聖神突然降臨到他們身上，而這些日子以來的禱告就切實地得到應允。聖神降臨在形式上像似從天而來的暴風聲響，也像似火舌臨於每人的頭上。結果是，眾人開始說起外方話來，論述天主的奇事。他們所在的地方，附近聚居了從世界各地回來的猶太歸僑，屬十來個地區之多。這些猶太聽眾都很奇怪，為何這些沒有甚麼學識的加里肋亞人能說外方話。另一些猶太人則抱旁觀者的態度，認為門徒實在是喝多了。

於是伯多祿代表眾人站起來作了首次的公開宣講。他首先申述，他們並非喝醉了酒，而是領受了聖神。岳厄爾先知對聖神降臨已有預言，現在他的預言得到應驗。伯多祿繼而引用聖詠為耶穌作證，拿以色列君王達味與耶穌相比，引證達味所詠唱的，天主如何在耶穌身上滿全。這位耶穌曾在世生活，在猶太人和羅馬人的勾結下被拒、受死；然而天主卻使他從死者中復活，並舉揚了他，使他成為人類的主和默西亞。

對於這番道理，聽眾都很受落，且問伯多祿他們該做甚麼。伯多祿回答說：悔改受洗。結果3,000人受洗歸依。

這批新信徒與門徒合成一個團體，過著團結共融的生活。他們的團結共融展現在他們對宗徒的順從，以及他們的祈禱和共享生活上。

二· 釋讀

這章經文共有47節，可分三部份來了解：聖神降臨(2:1-13)，伯多祿首次宣講和結果(2:14-41)，以及早期教會團體生活的概述(2:42-47)。

聖神降臨(2:1-13)

聖神降臨的故事傳述了：屋內的情況(2:1-4)，屋外的反應(2:5-12)，以及另一組人的反應(2:13)。

2:1 「五旬節」在希臘文意即「第五十天慶祝的節日」，在希伯來文就稱為七七節(Feast of Weeks，看出34:22; 申16:9-10,16; 編下8:13)，原是以民進入福地後從事耕作時過的慶節，故又稱為初熟節(戶28:26)，或收成節(出23:16)。在新約時代，它是猶太人慶祝豐收的三大節日之一，於逾越節50天後舉行(看肋23:15-16)，重要性僅次於逾越節，另一節日為帳棚節。可能與理想天氣有關，猶太人最喜歡在這時節來耶路撒冷朝聖¹。「眾人」指當時在一起的120位門徒，地點仍是在宗1:13所說的樓房？總之是有無數猶太人在附近的地方。

2:2 聖神的降臨分別從聽覺、視覺、及啓迪言語這三面來敘說。在這裡，先是聽覺。一個看來不可思議的現象產生了，有一種響聲「從天上來」(看出19:16)，充滿門徒聚集的地方——聖神臨現。在希臘文，「聖神」(πνεῦμα)與「風」(πνοή)是相關的意念，故πνεῦμα一詞同時有「風」和「神」的意思，正如在希伯來文一樣(看則37:1-14)。

2:3 同一描述現在轉移到視覺上。在希臘文，γλῶσσα同時指舌頭

1 聖殿手卷(the Temple scroll)顯示，谷木蘭團體慶祝三個五旬節：逾越節後50天慶祝新麥節，隔50天慶祝新酒節，再過50天慶祝新油節。參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 234-235.

或藉舌頭所說的話。每人頭上都有一條「火舌」，意即每人都領受了聖神，都要宣講。在舊約聖經中，火燄和旋風是上主顯現和行事時常見的跡象(看列下2:1,11; 6:17; 約38:1; 德48:1-9; 依59:19)。路加在宗2:2-3用了「好像」一詞作觀感的描述，讓人想到，聖神的德能與臨在，實在難以言傳。

2:4 聖神降臨的另一描述，而祂的稱號也在這裡才出現，祂的臨現滿全了在宗1:5,8的預許。從整份經卷來看，聖神是基督徒生活的重要成份，但亦會因著個別需要而特別賜與。在此，聖神使眾人大膽地說起「外方話」來，即不同的「方言」(2:6,8; 亦看2:11)。說不同的外方話可以是基督徒訊息遍及普世的象徵，在下面「天下各國」的名單，其作用之一就是展示門徒所說的各種方言。在此所指的應是各門徒能說方言的奇蹟²，而並非聽眾能「聽懂門徒所說」的奇蹟(原則上門徒說哪種話他們都能聽懂)，以證明門徒領受了聖神。

2:5 故事從屋內轉移到屋外，從講外方話的門徒轉移到聽眾身上，這些聽眾是從天下各國來的虔誠猶太人，目前居住在耶路撒冷。Εὐλαβεῖς一詞(devout，在思高聖經譯作「虔誠」)在路加的著作中只用於猶太人身上，從不加於外邦人(看路2:25; 宗8:2; 22:12)；在這裡，他們正是福傳的理想對象。

2:6 「聲音」指從天上來的響聲(2:2)、門徒說的外方話(2:4)、或聖神的聲音？無論如何，這些虔誠的猶太歸僑顯得異常驚訝(但看思高的中譯)，因為他們聽到各自的方言。

2:7 這些猶太人自己說出驚訝的因由：門徒是加里肋亞人，怎能說別的方言(看4:13)？由此可見，門徒們不是在發出「神魂超拔」

2 他們能說人類的不同語言(different human languages)，見同上，239。

的聲音(ecstatic utterance)³。

2:8 這些猶太人進一步說，他們每人聽到的是自己的方言。

2:9-11 他們繼而列出一張長長的各國方言的清單，都是有猶太人聚居的地域。名單具廣泛的代表性，大致覆蓋由東至西的地方，其中「瑪待」和「厄藍」已成陳跡，「猶太」為甚麼出現？有可能是後加的⁴。名單以羅馬殿後，整體而言給人福音傳至地極的印象。「猶太人和歸依猶太教的人」指他們的宗教背景⁵。「克里特人和阿剌伯人」有可能亦是後加的，或路加隨後想到的⁶。如是，名單本身剛好由12個國家的子民組成。有問，這張名單是否來自傳承，路加在採用時予以增減？【有關名單更多的討論，見本章之**選讀**。】聽眾當時聽到的是關於「天主的奇事」，實質內容則沒有說明，留待伯多祿在隨後的宣講中發揮。

2:12 語調與2:7相近。虔誠猶太人提出的問題稍後由伯多祿在宣講中作答。

2:13 另一組人出現，產生了對立的效應。這些人對基督徒懷有敵意，對所見所聞予以理性的分析。這種對立面在此初現，往後會在整份經卷不斷的重現。

伯多祿首次宣講和結果(2:14-41)

伯多祿的首次宣講以引證舊約為重，除了引子和宣講的結果外

3 不同意見，見Raymond E. Brown, *Introduction to the New Testament* (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1997) 283.

4 見Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 170; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 236.

5 有說「僑居的羅馬人」可有羅馬訪客的意思，而「猶太人和歸依猶太教的人」也可指這些羅馬訪客的宗教背景，他們有些是猶太人，有些是歸依了猶太教的外邦人。不認同此說法的，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 123-124.

6 見Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 171; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 236.

(2:14-15; 2:41)，可再分爲：接連背景的宣講(2:16-21)，核心宣講(2:22-36)，及悔改的呼籲(2:38-40)。

2:14 部份聽眾對聖神降臨的誤解推使門徒作出鄭重聲明和宣講，伯多祿乃代表著他們宣講。宣講以基督的復活爲核心，伯多祿和其餘十一位宗徒就是復活之主最有力的見證。伯多祿在宣講時可能用了阿蘭語，所有居住在耶路撒冷的猶太人都能聽懂的。

2:15 伯多祿首先否定聖神降臨理性的解釋。他說他們並非喝醉了酒，因爲事發於第三時辰。猶太人把白日從早到晚分12個時辰來計算(看若11:9)，「第三時辰」即上午9時，不是喝酒的時間。而虔誠的猶太人也會於早、午、晚按時祈禱(即約於上午9時、下午3時、及日落時分)，且在早禱後，於第四時辰才會進食。

2:16 伯多祿繼而正面解釋說：剛發生的一切，實在滿全了岳厄爾先知所預言的(岳3:1-5)，就是領受聖神的體驗。

2:17 所引用的，應是LXX。通過「末日」二字，路加給予先知所說的一個末世新方向、天主救恩史的一個新階段，是屬於教會在聖神帶領下的新階段。聖神不單臨於以色列，而且將是在末世給普世的賜與。聖神現既無分彼此的降臨於眾門徒身上，末世實已臨現。經文中的「天主說」應是附加的，而「說預言」則等同於說外方話。

2:18 在「僕人」和「婢女」前的「我的」也是附加的。這樣，在舊約所說的「猶太人的奴隸」變成了「天主的僕人和婢女」，也等同於在2:17提及的組別。聖神降臨時實質上有何現象？伯多祿一再強調，聖神讓人說預言，自由自在地說啓發性說話。

2:19-21 末日時刻的天象是可怕的。那時，只有那些呼號「上主之名」(即耶穌之名)的人才能得救，他們的呼號直指悔改和受洗。

先知對末世天象的描述讓人聯想到聖神降臨時的聲響和火舌。

2:22-23 伯多祿正式宣講，由耶穌之名開始。天主藉耶穌在猶太人中所行的一切，給猶太人證明了耶穌的身份。猶太人把耶穌釘死在十字架上，耶穌的交付表面上與他的神聖身份不符，實質上卻滿全了天主的旨意，這是在經上已預告了的。經文中的「不法者」指羅馬士兵或外邦人？於羅馬時代，猶太人自己是不會施行十字架的刑罰的。

2:24 猶太人殺死耶穌，天主卻使他復活。「死亡的苦痛」意即死亡的能力。

2:25-26 路加在2:25-31主要引用了詠16:8-11(在2:25-28引用，在2:29-31應用)，而在2:32-36則引用了詠110:1。他藉詠16:8-11顯示，基督乃眾所期待的默西亞，他復活的事實證明了此身份；而藉詠110:1則進一步顯示，復活的基督現今如何同時是默西亞和受舉揚的主，坐在天父右邊。「右邊」是聖經中常見的術語，一般的象徵意義為：與主位有著非常密切的關係；「於我眼前」亦有同樣的象徵意義。2:25-26大體上指向耶穌在世的生活，包括他的受苦受死。但十字架上的耶穌沒有被捨棄；反之，天主就在他的眼前，並在隨後的三天，時刻與他在一起。

2:27 耶穌曾下降陰府，但沒有在那裏停留，也沒有經驗腐朽。「腐朽」可指墳墓？

2:28 「生命的道路」乃由死入生之道，在此正面指向復活。所引用的聖詠不是為了證明基督的復活，而是為了證明他默西亞的地位，復活本身實在由門徒來證明(2:32)。聖詠要說，達味預見默西亞不受死亡控制，既然只有復活的基督衝破死亡的枷鎖，那麼他便便是達味所預見的默西亞。

- 2:29** 伯多祿要證明上述聖詠所說實在指向耶穌而非達味本人。
- 2:30** 但天主也給達味預示，他子嗣中的一位將要坐在祂的寶座上，所引用的是詠132:11。
- 2:31** 達味也預見耶穌的復活，跟著引用的為詠16:10。
- 2:32** 連接在2:24的宣講。聖經所預言的，宗徒都可作證，耶穌就是復活的基督。
- 2:33** 復活的基督被舉揚到「天主的右邊」和領受了「恩許的聖神」，經文可能包含了屬教會傳統的片語，「天主的右邊」有沒有「藉著天主的右手」的意思(*by the right hand of God*)？伯多祿在此答覆了猶太人在2:12的提問：「這是甚麼事？」他宣告說：天主藉復活的基督把聖神傾注在祂的子民身上，基督領受聖神不為己需而實為分施⁷。就如眾門徒是復活基督的見證，這些猶太群眾就是受舉揚的基督的見證，因為他們目睹聖神的賜與，亦只有坐在天主右邊的那一位才能遣發聖神。
- 2:34-35** 引用詠110:1以證明達味所說的指向默西亞，理據是：達味仍在墓中，所說的不會指向他本人，而指向他的一名後裔，就是那復活和被舉揚的基督。
- 2:36** 總結：舊約的引證和宗徒的見證均讓目前聽眾所代表的全以色列確知，他們所釘死的耶穌就是主(復活的基督與舊約的上主看齊)，就是默西亞(這位受傅者帶給以色列民救援)。這就是在2:35所說的基督勝利者的身份。
- 2:37** 伯多祿的宣講讓聽眾認清自己的罪過，並尋求補救的辦法。

⁷ 參看John J. Kilgallen, "A Rhetorical and Source-traditions Study of Acts 2,33", *Bib* 77 (1996) 178-196.

「伯多祿和其他宗徒」示意各人作同樣宣講(看2:4)。

2:38 答覆是：悔改(你們，眾數，指向整個以色列家族)，以耶穌之名受洗(每人，即個別的)，獲得罪赦，領受聖神；其中以悔改為重，其餘的實在因它而致。「以耶穌的名受洗」就是受洗歸於他的名下，兼有「名在人在」之意(看撒申25:25)，即人受洗時耶穌確實臨現⁸。【受洗和領受聖神的關係更多的討論，見**第八章之選讀**。】

2:39 伯多祿向他的聽眾保證，他們和他們的後代會得罪赦和領受聖神，因為這是天主藉岳厄爾先知預許了的。以色列將要復興，與外邦人一起成為天主的子民。

2:40 路加示意，伯多祿所說的實在比這裏報道的為多⁹。宗徒並且重複呼籲聽眾悔改，遠離那些堅拒基督訊息的人(看申32:5)。

2:41 概述首次宣講的成果，強調這是天主的作為，人數是天主所「增添」的(a divine passive)¹⁰。

早期教會團體生活概述(2:42-47)

這是經卷中的三段綜合報道(summary narratives)的第一段(其他兩段在4及5章)，以概述早期教會團體生活為主；概述雖短，卻包含了不同的成份：團體生活概述(2:42)，非基督徒對基督宗教敬

8 關於受洗和領受聖神的關係，參看Polhill, *Acts*, 116-117.

9 有說不單所見的講詞，且是伯多祿隨後的更多思想、論據、和解釋，加在一起導引那麼多人歸化，見John J. Kilgallen, “‘With many other words’ (Acts 2,40): Theological Assumptions in Peter’s Pentecost Speech”, *Bib* 83 (2002) 71-87.

10 對基督徒首次宣講便有3,000人一起歸依的可信性，有問，當時在耶路撒冷確實有多少人口？不是少於30,000？也有研究說，當時在耶路撒冷的居住環境擠迫，人口不會少於60,000，且亦要考慮大量湧來過節的朝聖者，社會因素亦造就了這個新興宗教的吸引力。參看Wolfgang Reinhardt, “The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 237-265.

畏之情(2:43a)，宗徒顯了許多奇蹟(2:43b)，團體的共享生活(2:44-45)，他們的日常生活，包括祈禱和進餐(2:46)，他們在人和天主前獲得讚賞(2:47)。【綜合報道的簡介，見**導讀**，21。】

2:42 屬聖神降臨的章段？是該章段的結語¹¹？剛受洗的3,000人看來與眾門徒組成一個團體，所見的是他們團體生活的描述，而不是每日崇拜環節的排列(包括宗徒訓誨、奉獻、隆重進餐、及祈禱等環節)。其中的「擘餅」也並非基督徒間的一道暗語，為避免引起非基督徒的誤解而創¹²。

2:43 嚴格來說，報道由此開始，內容看似來自4章及5章的報道。「每人」指周圍的非基督徒。「敬畏」是從基督徒團體生活看到神明臨在的一種宗教情操。「許多奇蹟異事」則讓人覺著整個早期教會生活充滿奇蹟(注意：思高中譯把2:43a及2:43b的次序倒轉)。

2:44-45 要說的是團體的共享而不是共產生活，即團體中有需要時，有能力的成員便會變賣自己的產業或財物，與有需要的人分享。信眾並非一加入團體，便要把一切繳交出來歸公用。【關於團體共享生活更多的討論，見**第四章**和**第五章之選讀**。】

2:46 信眾每天一起前往聖殿祈禱，證明他們沒有離棄他們先祖的宗教。他們每天亦「挨戶擘餅」，即在某位成員或某些成員家中一起進食。一起吃的是正正經經的一頓飯，之前可能會有簡短祈禱。

2:47 信眾常讚頌天主，因為他們常體驗到祂仁慈的助佑和救援。

11 一說2:41同屬此段，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 159；有解釋說，2:41屬前段聖神降臨的故事，是它的按語，本身也是一句轉折句，第一段綜合報道以2:42開始，見Maria A. Co, "The Major Summaries in Acts: Acts 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Linguistic and Literary Relationship", *ETL* 68 (1992) 49-85, 61.

12 參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 191.

他們也與周遭的猶太人維持良好的關係，為他們所愛戴¹³。天主對他們寵佑有加，不斷使人加入他們的團體中。

三· 選讀

福傳名單

聖神降臨的報道只見於宗徒大事錄，不少人相信路加在編寫宗2:1-13時用了傳承資料，最顯著的乃在2:9-11的各地名單，此外，還有其他的。連帶的問題是，路加為甚麼用了傳承？他又如何把所得的傳承編寫成目前的故事？

名單與傳承

其中一種說法是，聖神降臨的故事基本上為路加所寫，過程中可能用了出自巴勒斯坦的傳承。這些傳承關乎在耶路撒冷發生的事蹟，為路加所採用，其中包括門徒於五旬節在耶路撒冷向猶太人宣講，這方面的資料可能是口傳的，還有便是在2:9-10所見的名單，到路加手中可能已是成文的。至於路加在記述中有沒有把個別獨立的資料揉合了，就很難確定¹⁴。

另一種說法就認為，路加在編寫2:1-13時，手上有關於門徒在耶路撒冷一座樓房中神魂超拔的資料和各民族的名單，目前讀到門徒能說外語的奇蹟則是路加本人基於西乃山的傳承而編寫的¹⁵。

13 一解作：「全民眾」是受位，他們獲得信徒的愛戴；如是，句子為平衡句，可唸作：他們（信眾）常讚頌天主，也向全民眾展示好感。見T. David Andersen, "The Meaning of EXONTEES XAPIN ΠΡΟΣ in Acts 2,47", *NTS* 34 (1988) 604-610.

14 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 236-237.

15 見Gerd Lüdemann, 轉引自Alexander J. M. Wedderburn, "Traditions and Redaction in Acts 2.1-13", *JSNT* 55 (1994) 27-54, 28.

也有沿這條路線進一步分析說，部份傳承可能已被揉合。總的來說在2:1-13能分辨出來的傳承資料包括：(1) 關乎在西乃山頒佈法律和重訂盟約的猶太傳承，前人可能已把頒佈法律和賜下聖神兩相對比，路加卻似乎漠視兩者的關聯；(2) 2:5背後的傳承只說當時有「虔誠的人」在場，而路加則加上「猶太人」，為強調在場的都是猶太人，而「居住」一詞也把這節經文從下面的名單劃分出來；(3) 在2:9-11，路加可能用了一張出自敘利亞的名單，「也有人來自羅馬」之說是他後加的；(4) 門徒神魂超拔的故事在路加手中變成了能說外語的奇蹟，他更把它解讀為能說預言¹⁶。

名單的來源

在宗2:9-11的出生地名單在研究上引起不少問題且沒有令人滿意的答案。名單以3個種族開始，然後列舉10個國家或地域，並以兩個種族作結。名單引發的問題包括：在2:9之「居住」有別於2:5的「居住」，因為地點不同，也有別於2:10的「僑居」；最後的兩個族名看似後加的，是否在此之前提到的「猶太人和歸依猶太教的人」才是原來的結尾¹⁷？

細看之下，問題更多。為甚麼提及猶太(這些猶太人已身處耶路撒冷)？不少人以另一地名取代之，比方奧思定和戴都良以亞美尼亞取代之¹⁸。即是否名單中的一個地名，原本是亞美尼亞或迦拉達，後被改成了猶太(2:9)？亦有說猶太的存在證明作者用了一張來自傳承但並非以猶太為核心的名單¹⁹。名單本身並不包含當時的

16 見Wedderburn, 同上, 53.

17 見Justin Taylor, "The List of the Nations in Acts 2:9-11", *RB* 106 (1999) 408-420, 409.

18 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 293.

19 參看Wedderburn, "Traditions and Redaction in Acts 2.1-13", 45.

「天下各國」，也沒有列舉所有猶太人散居之外地，更似乎與宗徒大事錄本身沒有多少關係。有些地名在經卷不再被提及：帕提雅、瑪待、厄藍、美索不達米亞、(亞美尼亞)、卡帕多細雅、阿剌伯，而瑪待和厄藍根本屬過往的時代。反之，有些地名則沒有被提及：敘利亞、基里基雅、迦拉達、丕息狄雅、呂考尼雅、馬其頓、阿哈雅、塞浦路斯²⁰。

可見路加用了一張現存的名單，且沒有作了太多的改動。只是，他用了哪一張？可能性包括：在創10章所見的源自諾厄子孫的各國之名(數十個之多，在宗2:9-11的為其代表性的選擇)；費羅關於猶太人在世界各地分佈的報道(20多個地名，其中只有6個在宗2:9-11出現：猶太、埃及、旁非里雅、亞細亞、本都、克里特，越顯在宗的名單不完整)；在Paulus Alexandrinus, *Elementa Apotelesmatica* 2與12星座相配的12個地名，其中6個在宗2:9-11出現：卡帕多細雅、亞細亞、利比亞、意大利(羅馬)、克里特、埃及²¹；亞歷山大大帝所征服的王國的名單，按與宗徒大事錄同期的Curtis Rufus記述，共有13個，當中有8個在宗2:9-11出現：(近亞細亞)、利比亞、卡帕多細雅、夫黎基雅、(近本都)、旁非里雅、瑪待、帕提雅；這看似較佳之選，雖則明顯地缺了：美索不達米亞、埃及、阿剌伯²²。

有認為最接近的要算屬於波斯帝國的官方名單了。名單出現於達理阿一世約於公元前518年刻在一面峭壁上的碑文，這面峭壁俯

20 見Taylor, "The List of the Nations in Acts 2:9-11", 409-411.

21 如何相配，見Wedderburn, "Traditions and Redaction in Acts 2.1-13", 45 n. 74；惟此著作屬公元四世紀，與宗徒大事錄的名單最多只有採用共同資料的聯繫；有指按Metzger的仔細分析，在宗2章的名單不可能是基於占星地理而形成的，路加可能只參照了一些展示猶太人散居之地的名單，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 121-122.

22 見Taylor, "The List of the Nations in Acts 2:9-11", 411-412.

瞰由巴比倫通往中亞細亞的古道，碑文的序言刻有達理阿一世從亞歷山大大帝承受的領域和子民的名字，加起來共23個，當中的12個代表著波斯帝國中部和西部的領域，而波斯、厄藍、瑪待共同組成帝國的 center，與宗2:9-11相同的地名則包括：厄藍、阿剌伯、埃及、瑪待、卡帕多細雅、帕提雅²³。

名單的意義

要找一張與宗2:9-11一模一樣的名單，相信不大可能，就算是找一張與它相近的，可以解釋所包括了及所缺了的地名的，也十分困難。看來還是按原狀接受目前的名單較為可取，重要的是，從路加的寫作目的去了解它的意義²⁴。

有分析說，宗2:5所觸及的是聖神降臨的見證和門徒初次宣講的對象的問題。在這裡和2:14所說的「居住」沒有「暫住」的意思，否則便會與路加要說的相違。路加明顯地展示，耶路撒冷的教會將由他們中不少歸依了的人組成。這裡與在2:9所說的在詞語上基本沒有分別，不過問題是這些居住在耶路撒冷的猶太人如何能同時居住在美索不達米亞？是否因而能證明路加在2:9-11用了一張外來的名單？更辣手的問題是他們身份的問題。既是居住在耶路撒冷的猶太人，一定懂當地的阿蘭語，就算門徒帶有加里肋亞口音，他們也應聽得懂，正如遲些伯多祿在眾人前公開宣講時一樣。如是，何需上天的幫助，顯一個奇蹟，使眾門徒能說外方話？對這些猶太人來說，聽希臘語或阿蘭語不是比聽他們也懂的方言較為方便嗎²⁵？

另一分析說，從經卷的敘事架構看到，路加在思想上實在有兩張不同的地圖(mental maps)，一張以耶路撒冷為核心，另一張則

23 見同上, 412-413.

24 參看Polhill, *Acts*, 103.

25 見Wedderburn, "Traditions and Redaction in Acts 2.1-13", 39-49.

以地中海為核心，從此地圖移至彼地圖，讓人看到早期基督徒團體在文化變動中深刻的體驗²⁶。

宗2:9-11的名單假設一個以耶路撒冷為核心的世界觀，各地名代表著以耶京為核心的四散方向：東面(帕提雅人、瑪待人、厄藍人、居住在美索不達米亞的人)，中心(猶太)，北面(卡帕多細雅、本都、亞細亞、夫黎基雅、旁非里雅)，西南面(埃及、利比亞)，西面(羅馬、克里特)，南面(阿剌伯)²⁷。愛琴海一帶不見踪影，因為那是屬於保祿的世界，保祿在馬其頓和希臘的事工與在宗2章展現的世界地圖格格不入。始自16章，這張地圖才逐漸伸展，經卷到了後期才轉移至以地中海為核心的地圖上²⁸。

最後有提醒說，若要了解宗徒大事錄，其中的一個門徑就是問這個問題：誰給誰作甚麼？(Who does what to whom?)這個程式見於整份經卷，在伯多祿的首篇宣講詞中亦清楚呈現²⁹。伯多祿說，天主復活了耶穌，舉揚了他，恩賜他聖神，並立他為主為默西亞，為的是能把自己的救恩分施。救恩的對象首先為整個猶太民族，由名單中各地的猶太人來作整體性代表，因而多了一個或少了一個地名並無影響，重要的還是他們悔改歸依。

26 見Loveday C. A. Alexander, “‘In Journeying Often’: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance”, Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 17-49, 25, 30-32.

27 見Richard Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, 415-480, 419-422.

28 見Alexander, “‘In Journeying Often’: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance”, 30-32.

29 見Gustavo Martín-Asensio, *Transitivity-Based Foregrounding in the Acts of the Apostles, A Functional-Grammatical Approach to the Lukan Perspective*, JSNTSS 202 (Sheffield: Sheffield Academic 2000) 154-160.

四· 靜讀

向西走，往東移

按宗2:1-13的記敘，聖神是在一個大量猶太人湧到耶路撒冷朝聖的節日——五旬節——初次降臨。這個背景對福音的初傳、從而不少人歸化、以及教會得以建立的故事來說，最合適不過。猶太人的五旬節是初熟節，那麼在這節日上在聖神降臨後藉宣講而歸依的3,000人，乃在聖神內豐收的初果。

聖神的賜與和效果原來是比期待中更廣和更深的。眾門徒領受了聖神，隨即宣講，故在宗2章，不單見伯多祿宣講，且在2:1-13已說了，各門徒在「講論天主的奇事」。而在2:9-11的名單更展示，耶路撒冷的教會不單由宣講對象中不少人組成，且這些人極具代表性，他們來自天下各國，有一天也會把福音帶到天下各國去。

可見聖神是天主藉死而復活的耶穌基督賜與整個教會團體的，所有基督徒都像初期教會中每位成員那樣，被召去積極回應，在福傳中突顯此恩賜的效果。

1980年代初曾在比利時魯汶大學神學院參加了一個聖經研習會，依稀記得會中學者雲集。實質主題和內容已記不起了，但至今仍沒有忘記芸芸學者中一位的分享。他是專門研究喬治亞譯本的(Georgian version)，這是聖經的古譯本之一，早於公元五世紀譯成，至今仍有人研究，事情本身相當震撼。

宗徒大事錄的福傳路向朝西走，基督的福音從耶路撒冷一直傳至羅馬。想問，若是往東移又會出現何等的局面？昔日的喬治亞位於黑海之東，這已是西亞了，再往前伸，有一天將抵達哪裡？經卷中所謂的「地極」就是羅馬，那麼東面的「地極」呢？會否起碼是《李陵答蘇武書》中的背景，匈奴之邦？

李陵敗降匈奴，客死異鄉，半生被嚴加誅戮，被視為苟且偷生、吝惜一死；而蘇武出使匈奴被扣，歷19年才歸漢，歸漢後也沒有受到禮待。二人斷知聞、鬥寒傲雪，只落得漂淪憔悴。若福音昔日積極往東傳，而他們又遲生一個世紀，兩顆受創的心會否有機會得平服？

諸多問題，皆本自人之願欲。從宗徒大事錄看到天主藉聖神推動的福傳大計，先西後東，有何不妥？且在景教的曇花一現後再不斷的啓示其他機緣，不更顯這計劃的奇妙嗎？

第三章

一． 概讀

五旬節過後，信眾的人數劇增，不知這個早期教會團體是否已有初步的組織，但就見伯多祿的領導地位越來越顯著。整章第三章以他的言行爲重，他行了一個奇蹟，並再次在大眾面前宣講。

伯多祿和若望於下午禱告時分上聖殿崇拜，一個生來癩腿的乞丐向兩位要錢，伯多祿沒有錢給他，但就主動地治癒了他的缺陷。三人隨後同進聖殿，獲治癒的癩子高興地跳躍讚美上主，實現了依撒意亞先知所預告的恩許。眾人對眼前的奇蹟都甚感驚訝，伯多祿於是把握時機，站起來在這群人前爲耶穌宣講作證，激勵他們悔過歸依。

這是伯多祿的第二次公開宣講，講詞較第一次的爲短，惟兩篇的主旨相近，就是：猶太人釘在十字架上的，乃列祖和眾先知所預言的基督，他已經復活了，現在大家必須悔改信從他。宣講的內容與伯多祿隨後在猶太公議會中的申辯也很接近(看4:8-12)。

二． 釋讀

這章經文共有26節，明顯的分爲兩部份：伯多祿行的奇蹟(3:1-10)，及隨後在聖殿前的宣講(3:11-26)。

伯多祿的奇蹟(3:1-10)

伯多祿行的是一個治病的奇蹟，內含奇蹟故事的成份：問題描述(3:2a)，奇蹟施行(3:6b-7a)，奇蹟結果(3:7b-8)，群眾的反應(3:9-10)。不屬奇蹟故事的章節包括：背景章節(3:1,2b-3)，伯多祿

與癩子的對視(3:4-5)，以及伯多祿兩袖皆空的話語(3:6a)。

3:1 從宗徒大事錄所見，奇蹟是因福傳而施行的，藉此證實天主臨現於福傳中，如是奇蹟是導致信仰的訊號，在這裡的治病故事最能把這點說明。故事本身與上文看似沒有甚麼聯繫，本來是否獨立的？伯多祿與若望在一起，於下午3時前往聖殿祈禱¹。故事中，主角應是伯多祿，若望一直只靜候一旁。

3:2 伯多祿治癒的是一位胎生癩子。這位癩子本來十分無助，只能由人抬到聖殿門前求施捨。他每日行乞的地方是聖殿的「麗門」前。「麗門」之名只見於宗徒大事錄，猶太人就聖殿的描述，從來沒有提及一度「麗門」²。故問：在地形上是哪一度門？是殿外之門，還是聖殿本身之門？在歷史上又相等於哪一度門？對於這個難題，意見不一³，問題之複雜也見於一個原文問題上，與在3:11提到的撒羅滿廊的位置相關⁴。「麗門」是原文Ἱεραῖα的翻譯，原文也有與「時段」和「光」相關的意思。若瑟夫提及聖殿時，用了兩個不同的詞語：τό ἱερόν 和 ὁ ναός，前者指聖殿及其周圍的院子和場地，後者則只指聖殿本身，人通過外門(exterior gates)進入聖殿的範圍內，通過內門(interior gates)進入聖殿。問題是，路加在整份宗徒大事錄說及聖殿時，只用τό ἱερόν此詞，故不易辨析所提的「麗門」是在哪裡的。從屬亞歷山大里文本的經文來看，在3:1-11所說的可以是外門：癩子與伯多祿和若望在這度外門前相遇，獲治癒後三人一起進入聖殿的範圍內，一直走到撒羅滿廊下，途中遇到不少猶太人，驚訝所見的奇事。惟屬西方文本的經

1 有說所參與的應是聖殿每天早、午的常祭，屬當時聖殿的主要禮儀，這點可從路加著作的部份經文看出，見Dennis Hamm, "The Tamid Service in Luke-Acts: The Cultic Background behind Luke's Theology of Worship (Luke 1:5-25; 18:9-14; 24:50-53; Acts 3:1; 10:3,30)", *CBQ* 65 (2003) 215-231.

2 參看Polhill, *Acts*, 126-127.

3 說是殿外的門，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 181, 184.

4 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 308-309.

文並非如此了解，對3:11提供了不同的唸法，把事件看作如下：瘸子與伯多祿和若望在一度內門前相遇，獲治癒後三人一起進入聖殿的某個內院(one of the restricted areas)，及後他們從那裡出來，看見那些驚訝的猶太人站在撒羅滿廊下。相應地史實上相等於哪度門？相信是外門的，有考慮在聖殿山朝東的Shushan gate，而相信是內門的，有建議選若瑟夫所提到的Nicanor gate（一度美麗的銅雕殿門）。有對Shushan gate之選有所保留，因為那裡肯定人流有限，但亦有解釋說，比較清靜的地點對某些個別行乞者來說自有其吸引力，地荒人稀便少競爭⁵。對於「麗門」這個複雜的問題，有提醒說，故事的重點在於瘸子靈性上的轉變，所強調的是從在殿外的軟弱無助到殿內的痊癒和跳躍，故其寫作目的是神學上的多於地形上的⁶。

3:3 伯多祿和若望正要進聖殿時，在門前遇著瘸子行乞。他們二人是否仍在聖殿之外？連帶來說，「麗門」是否在外面的門？〔見3:2的詮釋〕

3:4 伯多祿定睛看著瘸子，並邀請他回看自己。

3:5 瘸子對即將發生的事毫不知情，只求乞到一點金錢。

3:6 伯多祿的第一句說話顯然令人失望，但瘸子那裡想到他將得到的實比金銀貴重得多——他要因耶穌的名得以痊癒（有可能就如他身後的「麗門」，本身並非金碧輝煌，卻是一件美麗的銅雕工藝品）。耶穌以自己的權能治病，而伯多祿則因耶穌之名治病，耶穌的德能臨現於他的名中，通過人的呼求釋放出來，故權能在於耶

5 見Christopher J. Cowton, "The Alms Trade: A Note on Identifying the Beautiful Gate of Acts 3.2", *NTS* 42 (1996) 475-476.

6 見Dennis Hamm, "Acts 3:1-10: The Healing of the Temple Beggar as Lucan Theology", *Bib* 67 (1986) 305-319.

穌，宗徒不外是中介。在這裡，伯多祿是以個人名義給瘸子說話，若望好像不在場似的。

3:7 治癒奇蹟言行並重，除了呼求耶穌之名外，伯多祿也與瘸子有身體的接觸，因著此接觸，耶穌的德能從奇蹟施行者傳至病人身上，故「強壯」也似是天主使之所然(a divine passive)。瘸子伸出右手本是要錢的，現在他所得到的無價的。

3:8 瘸子真的痊癒了，能行動自如。他「隨走隨跳」，實在滿全了依撒意亞先知所預言的(依35:6)。而且，他從此能進入聖殿，因為於猶太法，瘸子或跛子都不能進入聖殿(看肋21:17-20; 撒下5:8)。從癱腿至歡躍，從行乞至讚美上主，瞬間的轉變不可說不大⁷。這是在宗徒大事錄多番重現的主題，那些被視為不堪當的，被拒於以色列舊有宗教崇拜的，現今在耶穌的名下全然被接納，那管是乞丐、太監、婦女、或外邦人。像在3:3那樣，在此也看到「麗門」乃在聖殿之外？

3:9-10 奇蹟故事結尾常見的反應，人們見證了瘸子的轉變，因著在他身上發生的事，滿懷宗教敬畏之情。

伯多祿的宣講(3:11-26)

伯多祿在聖殿前宣講，講詞由兩部份組成：治好瘸子的奇蹟與基督死而復活訊息的關係(3:12-16)，對猶太人的呼籲，著他們悔改和接受基督為天主所派遣的默西亞(3:17-26)。整段經文仍以早期基督徒宣講的內容為主，但亦包含其他元素：奇蹟為宣講的起因(3:12-13a)，信仰的深義(3:16)，舊約引證的延伸(3:22-

7 也有說重要的是他現今能抬起頭做人：路加對瘸子先後的描述，筆調看似也受古代看相術的影響，古人會從內身的缺陷聯想到靈魂的軟弱，從強壯的體魄看到偉大的人格；相由心生，瘸子現今的表現與他內在的改變有莫大的關係。參看Mikeal C. Parsons, "The Character of the Lame Man in Acts 3-4", *JBL* 124 (2005) 295-312.

23,25b)。

3:11 伯多祿是在「撒羅滿廊」下宣講的，這看似是基督徒常聚的地方，確實地點不詳⁸，在「麗門」外⁹？就是那位於聖殿外院(即外邦人能進入的地方)東面的露天走廊(看若10:23)？

3:12 伯多祿看見眾人敬畏之情，便把握機會向他們宣講，並在第一時間聲明，是天主主動的使這位瘸子行走，以免聽眾誤解。在這裡提出的問題，在3:16得到回答。

3:13 伯多祿在宣講詞中選用了一系列關乎耶穌的稱號。他並且引用舊約，以確立耶穌的默西亞地位，這是為宣講的對象猶太人而設，讓他們能悔改及接受耶穌為天主所派遣的。他強調信仰的重要，比較婉約地示意，猶太人要為耶穌的死亡負責。耶穌死而復活的宣講以及猶太人在這事上應負責任的暗示見於3:13-15，這數節經文的作用在於確立猶太人因拒絕耶穌而應受的罪責，同時也回答了瘸子是因耶穌之名得以痊癒的問題。伯多祿繼而說，這位天主實是以色列的天主，祂不是藉宗徒之手而是藉耶穌之名使這位瘸子行走的。這樣，祂光榮了自己的僕人耶穌，但耶穌卻被猶太人無理地交付。於路加，「天主的僕人」與「天主子」等同(看出3:6,15; 依52:13)。在新約「僕人」的稱號用於耶穌身上不常見，只在這裡及3:26; 4:27,30出現。其中有沒有依撒意亞先知書中「受苦僕人」的意思(依52:13-15)？

3:14 伯多祿在此複述路23:17-25的片段，「聖而且義的人」出自舊約，而馬爾谷曾把這個雙重稱號套於洗者若翰身上(谷6:20)。耶路撒冷猶太人的罪責在於否定了耶穌，甚於把他交付於死亡，這點在餘下的宣講繼續被強調。

8 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 279.

9 也有說在「麗門」內，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 191-192.

3:15 猶太人選擇殺害了耶穌，但天主卻使他復活，而宗徒能為此作證。耶穌是從死者中復活的第一位，因著他，我們得到復活的保證，因而他是「生命之原」，這是基督的另一個稱號。

3:16 癱子得以痊癒，完全基於信仰，是對耶穌之名的信仰，而此信仰是因著宗徒的宣講而來的。耶穌的德能通過信仰而施展，這信仰實是奇蹟中的奇蹟¹⁰。

3:17 伯多祿以另一語調(修好的語調，在3:18亦然)打開另一話題。他稱聽眾為「弟兄」，為的是說，宗教的鴻溝可以跨越，事件撥正為時未晚。他把上面提到的過犯輕輕帶過，且為猶太人洗脫，說他們是因無知而犯錯(the sin of ignorance, 看13:27; 17:30; 但看2:22)，展現路加對耶穌死亡救贖價值的獨特看法；路加從不從贖罪、代罪、或修好的角度去論述耶穌的死亡，只有一次從成義的觀點去論述它¹¹。在3:17-21，伯多祿呼籲猶太聽眾悔改，而在3:22-26則提供呼籲背後聖經的支持。他實在多給他們一次機會。

3:18 另一句為猶太人洗脫罪名的話，伯多祿顯然審慎地說：這也出自天主的意願。天主曾藉先知的口預言默西亞要受死，這預言與天主永恆的意願現今應驗了。「受苦默西亞」並非舊約的說法，而在新約也只在路加的著作出現(路24:26,46; 宗17:3; 26:23)。天主不單把因猶太人的無知而被置死的耶穌復活過來，而且更利用此無知去達成祂的意願。

3:19 這裡「悔改」和「回心轉意」是一體的兩面。「悔改」有從

10 也有認為，所說的乃宗徒的信仰，癱子所等待的乃金銀，而非信仰，例如 Barrett, *The Acts of the Apostles*, 200.

11 也有說路加雖則沒有像馬爾谷或保祿那樣用了代罪的言詞，但在宗徒大事錄此意是存在的，路加視耶穌的死亡為代罪的事件，見David P. Moessner, "The 'script' of the Scriptures in Acts: suffering as God's 'plan' (βουλή) for the world for the 'release of sins'", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 218-250, 223, 249.

罪惡中回頭之意，而「回心轉意」則展示新的取向——歸向天主和信從耶穌(看20:21)，以及度新的生活(看26:20)。這種歸依導致生命和罪赦(看5:31)，在洗禮中完成。悔改的目的有二，在3:19b的「消除罪過」以及在3:20的「使安樂的時期來到」；悔改同時也有個人的和團體的層面，是即時的。相對地「消除罪過」也有個人的和團體的層面，只是，對於個人，是屬目前的，但對於團體，默西亞的來臨則指向未來整體的救贖¹²。

3:20 除此之外歸依者也會安享有天主臨在的「安樂時期」(the breathing space)，是暫時而非永久的寬慰¹³。人的歸依也會加快默西亞耶穌的再來。

3:21 耶穌再來之前將安居天上，直到萬物復興，重新回復創世時的景象。這是天主的意願，也解釋了為甚麼基督遲遲不來。默西亞現今在天上，這種狀況假設他升了天及會再來。

3:22 所引用的是申18:15,18，惟梅瑟所預言的是基督的第一次降凡，故與宗3:19a而非3:21相連，成為悔改的舊約憑據。人要聽從基督，現在便要通過他的宗徒而聽從他。

3:23 人應當機立斷，不轉向基督便與他無緣，會被摒棄於新的以色列門外(看肋23:29)。

3:24 除了梅瑟以外，所有其他先知都同樣預言了。

3:25 對聽眾的描述出自創12:3; 22:18; 26:4。惟「地上萬民」則要解作以色列國的種族，否則便把科爾乃略故事的重點提前對焦了。「後裔」為單數，基督是天父單一的後裔，惟有通過他萬民才

¹² 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 203.

¹³ 參看同上, 205.

獲祝福(看迦3:16)。

3:26 「興起」沒有復活之意，反而指向派遣。宣講似乎突然停下來，得救的訊息較為含蓄，也沒有說及聖神和洗禮¹⁴。

三· 選讀 引用舊約

在宗徒大事錄，路加只集中於上半部(即1-15章)引用舊約，主要是在伯多祿(1-4章)、斯德望(7章)和保祿的講詞(13章)中引用。在同一份經卷的下半部(即16-28章)則只在兩處引用，就是在23:5和28:26-27由保祿簡短地引用。在其餘的章段，即在各綜合章節和敘述部份，路加極少指向舊約。

對這個集中於1-15章的講詞內引用舊約的現象，一般解釋說，在宗徒大事錄的上半部，當宣講的對象為猶太人時，多見引用舊約，藉此向他們宣講福音。而當保祿和巴爾納伯在13章尾因猶太人的不信而轉向外邦人時，在隨後的敘述則少引用舊約。且一般相信，路加在宗徒大事錄所引用的舊約，出自LXX，或是接近LXX的希臘文譯本¹⁵。較重要的問題是，路加在這些章段中如何引用舊約，以及為達到哪個寫作目的？這兩個問題實屬一體的兩面，引發了不同的研究和解釋。

一般的解釋

按Fitzmyer的分析，路加在宗徒大事錄一共引用了舊約45次之多，有些是顯而易見的(比方2:16; 7:42)。當中有17處逐字的引用

¹⁴ 參看同上，214。

¹⁵ 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 91。

了LXX，22處的引用則接近LXX的¹⁶，而6處的引用就與LXX的不符。不符的原因不明，路加是否把經文合併了，或是憑記憶引用，或是使用了另一希臘文譯本¹⁷？也有提示說，與LXX不符並非受閃語表達方式的影響或是用了阿蘭源流之故，這些偏離舊約的引用正正反映著新約時代巴勒斯坦LXX的面貌¹⁸。

除此以外，路加也有籠統地提及舊約（見3:18,24; 10:43; 17:3; 18:28; 24:14; 26:22），即並非直接引用或暗指某舊約章節，而是綜合地說在舊約天主做了甚麼或說了甚麼。在新約這種籠統的提及幾乎只見於路加¹⁹。

至於引用的目的，一般假定，路加是以舊約為論據，去證明所說的在舊約已有預言，有舊約的支持（proof-from-prophecy argument）²⁰，並加以強調，他所寫的實是聖經歷史的伸展，耶穌故事的續編實是舊約預許的滿全。路加切願讀者知道，耶穌的故事和門徒的故事已見於舊約天主的計劃中，而耶穌乃此計劃的核心人物（看路24:27,44），無論是耶穌的故事或門徒的故事，皆是舊約預言的滿全，而所滿全的是天主的恩許。藉著引用舊約，路加同時彰顯聖神所扮演的重要角色，祂的降臨讓門徒能展開為復活基督作證的事工（看宗2:17,18）。藉著引用舊約，路加也突顯達味先知的身份（看1:16; 2:25,30,34; 4:25），以及向外邦人福傳是如何恰當（看

16 Fitzmyer在他的註釋中，同時接受在USB GNT的計算，說整句的引用和只引用了相近的短句，加在一起共見37處。見同上，90-91。

17 參看Bill T. Arnold, "Luke's characterizing use of the Old Testament in the Book of Acts", *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, 300-323, 306-307.

18 見Earl Richard, "The Old Testament in Acts: Wilcox's Semitisms in Retrospect", *CBQ* 42 (1980) 330-341.

19 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 91.

20 參看Arnold, "Luke's characterizing use of the Old Testament in the Book of Acts", 321.

13:44-47; 15:13-21; 28:23-28)²¹。

有集中從恩許的角度去解釋說²²，路加看似是從預示的觀點去看舊約的(3:21)，重點在於人能否領悟耶穌就是舊約恩許的滿全。恩許一詞(ἐπαγγελία)在宗徒大事錄共出現了8次(在路加福音只在24:49見到)，可以是恩許本身的內容(宗1:4)，可以指向聖神(2:33)，或是向亞巴郎所預許的(7:17)，也可以是猶太人對千夫長所期待的准許(23:21)，當然也可以總的指向天主的預許(13:23,32; 26:6)。

從宗徒大事錄明顯看到，猶太人和基督徒的基本爭端在於會否相信耶穌乃恩許的滿全，所引用的重要章節都以此神學背景為主。作者因而在經卷以引用舊約為論據，藉此證明某些事件必然會發生，比方：宗徒補選(1:15-26 / 詠69:26; 109:8)，聖神降臨(2:1-21 / 岳3:1-5)，以及3:18; 7:52; 13:27,29等。舊約作為論據主要是為闡明「默西亞必須受難，並從死者中復活」(17:2-3; 26:22-23; 亦看18:28)，不過全都是籠統地說，沒有清楚的引用某章某節。

不同的見解

在研究中，不少人強調，路加的做法實在是讓經卷的重要人物引用舊約，為達到自己的明確寫作目的。

有不贊同一般的解釋的，認為把引用舊約純粹視為恩許滿全的證明，實在把路加在講詞中引用舊約的做法規限了，果真如此，那麼與在瑪竇福音中所見的做法有甚麼分別？其實，或許應從講者

21 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 92-93.

22 參看Mogens Müller, "The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture", *NovT* 43 (2001) 315-330.

在講詞中如何引進舊約去看路加背後的見解²³。講者以辭達意，訴諸舊約去印證或支持他的觀點，而所說的實有路加的認可。路加同時也藉此把講者伯多祿、斯德望和保祿放進救恩史的長流中，讓讀者看到門徒如何滿全復活基督的使命，為他和他的事工作見證。門徒所開展的實是人類歷史的一個新紀元，所述說的就是這個新紀元的故事，而故事本身的根源來自舊約。舊約因而成為認識天主在過去、目前、及未來救世行動的途徑。

惟路加不是每每如此明顯的引用舊約，有時他只是隱約地引用，或暗指，不過同樣是為展示上述的見解（看宗2:30-31; 3:13; 4:24; 7:3,5,10-11,18,27-28,30-34,35,37,40,51; 13:22; 14:15）。在這些例子中，舊約經文因適應他的見解而在表達上有所更改，結果同樣辭與意相合。

總的來說，路加藉著引用舊約把過去和現在聯結起來，從舊約印證今天事件的意義。他所引用的顯示了自己的觀點，亦即是說透過筆下的伯多祿、斯德望和保祿所說的，把宗徒大事錄的神學觀點展露無遺。路加看基督福音之受拒與舊約時代天主和祂的帶領之受拒類同，利用作品中重要人物經常引用舊約來表達這個見解²⁴。

有試從宗3:25-26去了解路加如何引用舊約²⁵。先問，宗3:25-26所表達的是否保祿的神學思想？即以民在啓示歷史中的優先位

23 見Arnold, "Luke's characterizing use of the Old Testament in the Book of Acts", 300-323.

24 相近的見解：為維護基督徒信仰？為解釋猶太人對此信仰的抗拒？相信這些目的是存在的，惟是從引用的語調中看出講者對世界的信心和對自己帶給這個世界的訊息的信念，所反映的實在是路加寫作時的情況，當時外面的抗拒和威脅漸減，藉引用舊約而帶出的訊息相信主要是為基督徒自身而設。見Donald Juel, "Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2", *CBQ* 43 (1981) 543-556.

25 見Alexis Léonas, "A Note on Acts 3,25-26: The Meaning of Peter's Genesis Quotation", *ETL* 76 (2000) 149-161.

置，同時亦暗示外邦人的歸依²⁶？相信不是，否則與經卷敘事的邏輯不符。伯多祿在這裡所講的遠先於福音向外邦人伸展(10-11章, 15章)，更何況伯多祿在這裡的宣講是以猶太人為對象，內容把福音、悔改與他們的先知和他們的歷史相連，這樣的宣講若真的以一個普世救贖觀作結，會顯得異相。對這兩節經文的了解，相信要從伯多祿所引用的LXX經文看。

伯多祿在3:25所引用的創世紀章節不甚準確，可能同時出自多處，共同組成他要說的背景，而部份經文並不一定有祝福普世的意思。伯多祿在3:25所引用的舊約可唸作：「在以色列土地上所有屬於你後裔的家庭都要蒙祝福」(And all the families of the land who are part of your offspring shall be blessed)，而3:26又可唸作：「天主先前給你們指定了祂的僕人〔給亞巴郎所恩許的〕，祂派了來祝福你們」(Having previously appointed to you his Servant [reference to the promise of Abraham] God had sent him to bless you)。兩節經文可有不同的理解。對伯多祿的聽眾來說，沒有普世的意味，惟是對路加的讀者來說，則可能有。這大概是路加所願意達到的，為故事的發展給讀者一個準備。

亦有從宗2章的宣講詞去認識路加引用舊約的手法說²⁷，在2:17-21路加引用了岳3:1-5a，效果是，此段舊約支配著整章經文。一方面，把2:1-13的事件放在正確的角度來了解，另一方面，引伸出隨後2:22-40的註解，而且也與後來的敘事不無關係(16:6-10; 8:1-13; 8:14; 11:19; 2:41,47; 5:14; 11:24)，給整份宗徒大事錄定下它的筆調。

26 就此問題，也參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 213.

27 見Huub van de Sandt, "The Fate of the Gentiles in Joel and Acts 2: An Intertextual Study", *ETL* 66 (1990) 56-77.

在岳3章先知預告以色列重獲天主的寵眷，而在岳4章則預告外邦家國將被定罪和滅亡。路加在宗2:17-21引用岳3:1-5a；只是，他如何把岳4章所說，所有外邦人將在耶路撒冷遭消滅的預告，與在宗徒大事錄所見的向外邦人福傳的切願調和？看來他在宗2章把岳厄爾先知書內容的次序倒轉過來，把岳4章中在耶路撒冷現身的「普世」提前在宗2:9-11說了，由外地猶太人組成的名單代表著普世邦國和民族的臨在，現今先於岳3章中的聖神之傾注出現，藉此把在岳3-4章所見的猶太人和外邦人的兩個不同的大集會融匯了。如是，他的讀者不會在宗2章聯想到岳4章的災難性大集會，並且，天下各國的名單先於聖神的預許出現，暗示著外邦人也有份於此預許。宗2:39也如此確認。

大概可以說，路加有意識地活用舊約，為達到他在不同章段的寫作目的。

四· 靜讀 宣講與奇蹟

伯多祿在宗3章行了一個奇蹟然後宣講，宣講內容由奇蹟引發，而所行的奇蹟也與門徒隨後開始受猶太領袖迫害不無關係(4章)。可見把奇蹟與宣講緊扣是路加的刻意編排，於2章已實行了，眾門徒因著聖神降臨而能說外語的奇蹟也有一篇宣講相隨。

奇蹟與宣講緊連，故在宗徒大事錄所有積極傳揚福音的人物都行奇蹟，除了伯多祿和其他宗徒外，還包括斯德望、斐理伯、巴爾納伯和保祿。可見奇蹟乃因福傳而施行，藉以證明天主臨現於他們的福傳事工中。

路加在多處更說這些奇蹟是「徵兆和異事」(signs and

wonders，看宗2:43; 4:30; 5:12; 6:8; 8:13; 14:3; 15:12)，是一些導向信仰的記號，是為聖言作證的標記，同時也是為作證而預備的路。「主為證明他們所宣講的恩寵的話是真實的，藉他們的手顯了徵兆和奇蹟」(14:3)。如是，宣講有奇蹟從底層來支持，而這些奇蹟亦能跳出自身而指向所傳揚那一位——耶穌基督，從而讓聽眾獲享他的德能和生命。作為異事，奇蹟自有其吸引力，然而聖神的德能臨現於奇蹟中，聖神具有威嚴的德能不但要審斷，並且要求人委身和回應。

今天，在宗徒大事錄敘說的奇蹟少見，是否等於說我們已活於一個沒有奇蹟的時代？信仰分享或彌撒道理不中聽，問題出自哪裡？是因為沒有奇蹟伴隨？

不久之前曾請了一位神父來團體舉行感恩祭，收穫甚豐。彌撒道理很中聽，並非單單其內容的問題，而是講道者本身的轉變使之動聽。事後都在分享這份驚喜：這是我們所認識的那一位嗎？怎麼有這麼大的轉變，整個人醇化了？同樣的道理出自不同的口會有不同的效果，同一位講者於不同時段講相同的道理也可以有天壤之別。道理有講者自身的轉變印證，怎不動聽？

伯多祿治好胎生癩子是一個奇蹟，人不枉此生，向好的一面轉化，同樣是一個奇蹟，兩者同樣能導向信仰。

第四章

一． 概讀

畫面有變，猶太人開始反對基督的信徒，由他們領導階層中的撒杜塞人率先發難。在新約時代的猶太公議會中，主要成員為撒杜塞人，這些人不信死人復活，所以對伯多祿以基督復活為核心的宣講和作證，自然未能接受並要嚴加禁止。他們在伯多祿講道後立即拘捕了他和若望，把他們關進監裡，翌日提到公議會前審訊。過程中，伯多祿充滿聖神，與他們辯駁，始終不肯低頭。他的理據充足，且表達得有條不紊，猶太領袖既找不出處罰他們的理由，又有群眾壓力，最終只好釋放了他們。

兩位宗徒回到團體中，共同禱告；一方面讚美天主，是祂的大能使一切得以創造和保全，連苦痛也不能使人與祂分離，另一方面祈求祂的助佑，好能在任何境況中繼續有膽量和能力為祂作證。天主垂聽了他們的禱告，並再賜予祂的聖神，使宗徒有力量去宣講和行奇蹟，團體能過共享的生活。

二． 釋讀

這章經文共有37節，大致可分三部份來了解：伯多祿和若望被捕及在猶太公議會前受審(4:1-22)，他們被釋放後與團體一起禱告(4:23-31)，以及團體的共享生活(4:32-37)¹。

1 也有把4:36-37分開來處理，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 257-260.

伯多祿和若望被捕和受審(4:1-22)

伯多祿和若望被捕下獄，第二天便在公議會前受審和答辯(4:1-12)，公議會於審訊後對兩位宗徒作了一番恐嚇，然後把他們釋放(4:13-22)。

4:1 伯多祿的宣講被打斷，繼而和若望被捕。在這裡提到的「司祭」，應是當時在聖殿內供職的。「聖殿警官」在職位上就僅次於大司祭，出自肋未家族，主要職責是維持聖殿的秩序和安寧；他們的權力很大，能把人拘捕，但在這裡他們看似是在撒杜塞人的指使下把兩位宗徒拘捕的。這些撒杜塞人不屬任何黨派，以顯貴的猶太人為主，大司祭也是他們中的人。為了維持自身的利益，他們在政治上不會反對羅馬人，在宗教方面就自成一家，刻意與法利塞人保持距離。在路加眼中，這些撒杜塞人是基督徒的主敵，在福音只出現了一次(見路20:27-33)，而在宗徒大事錄則在5:17和23:6-8重現。他們死守舊約明文的法律，不像法利塞人那樣同時看重法律傳流的解釋。正因經上沒有提及復活這回事，他們就全然不信，並認為人死後神魂和肉身將一同泯滅，法利塞人卻相信死人會復活。

4:2 兩位宗徒被捕，正因為他們宣講基督復活的道理，這是撒杜塞人所不能接受的。在經卷中，猶太人中反對基督宗教主要是這組人，而不是嚴守法律的法利塞人。「眾人於末日復活」的說法含有各種默西亞時代的色彩，可能也包括反抗和推翻外來勢力，復興達味王國的期望等。

4:3 描述基督徒因信仰而受迫害的專門詞語開始出現。公議會是猶太人的高等法庭，有權審訊一切違反聖殿的事宜，與會成員除了在安息日和節日外，每天都舉行會議。當時因為天色已晚，要等第二天才作聆訊。

4:4 伯多祿在受審前再一次向數千人宣講？或是路加在這裡才述

說在第三章宣講的結果？無論如何，路加主要述說，宗徒雖遭當權者頑抗，他們的宣講仍是成功的。

4:5 翌日，所有在耶路撒冷致力反對基督徒的人都聚集在公議會裡，組織之龐大更顯宗徒的勇氣，也讓人了解為甚麼議會本身會意見不一²。猶太公議會的人數為71人(看戶11:16)，由三個組別組成。第一個組別就是在4:6所說的，主要由大司祭家族成員或司祭長組成，乃以大司祭為首的當權派；第二個組別乃長老，這些長老可以是司祭或普通猶太人；而第三個組別則由經師組成，他們專門鑽研法律，當中不少出自法利塞黨派，聖殿亦交由他們管理。在歷史中，公議會可能產自希臘時代，那時以色列已貶為一個屬國，不再有自己的國王，在政治上失去了最高的統治權，關乎宗教的和某些地方事務，開始由公議會代行。目前，公議會在何處聚集？不詳。

4:6 亞納斯大司祭於公元6-15年在任，故目前他已不再是猶太人的大司祭，蓋法才是；蓋法是亞納斯的女婿(看若18:13)，於公元18-36年在任。當時的做法可能是，前任的大司祭在公議會也有一定的地位，何況從福音看到，亞納斯曾是一位甚有影響力的政治人物，除了女婿蓋法以外，他本人的五個兒子和一個孫子也爬上了大司祭之位，可能因此他應邀出席。當日他和蓋法要消滅耶穌，現在要消滅的輪到耶穌的跟隨者。另外提到的若望和亞歷山大，則身份不詳。

4:7 眾宗教領袖半圓形的圍著兩位宗徒，開始他們的指控，所審問的卻不是死人復活的道理而只是治癒奇蹟這回事。他們相當關注門徒宣講的源頭，實質而言也害怕門徒所強調的復活會引發對默西

2 對於這個組織，有指若瑟夫與路加所說的存有異同，各自受其寫作的大前提影響，參看 Steve Mason, "Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 115-177.

亞過熱的期待，甚至暴亂，會在政治上帶來嚴重的後果。他們看重的乃在人前的威信，故在社團中強調持守律法，維持秩序和安定。他們的提問給伯多祿一個機會在他們面前宣講，提問本身在4:10得到回答。

4:8 在此特別時刻，聖神臨現於伯多祿，帶領他宣講。4:9-12實是一篇短小的宣講詞，可算是在2,3,10,13章唸到的宣講詞的精簡版。此宣講詞的重心在於希臘文σώζω一詞的運用，它同時可指肉身的痊癒(4:9)及靈性和末世性的救贖(4:12)。胎生癱子因耶穌之名獲得痊癒，這是一個指標，示意所有在信仰中呼求耶穌之名的人都能獲享救贖。

4:9 伯多祿恭敬地坦誠地指出，他們的被捕是不合理的。怎麼一個人會因治病而被拘捕？但他隨即利用這個治癒的題材去印證，耶穌將如何在最後審判的日子施予救援。

4:10-11 他言明，是耶穌之名使站在他們面前的癱子痊癒的。這就回答了猶太領袖的問題。他繼而引用詠118:22為耶穌作證，藉此帶出天主「反向」的作為(the motif of divine reversal)。

4:12 「救援」在原文同時具治癒和救贖之意，耶穌之名能為人帶來肉身和靈性的救援。除了耶穌的名，沒有其他的名可以給人救援。在新約時代，羅馬人也會稱他們的大帝為救主或神，在這裡有沒有抗衡敬拜皇帝做法之意？「賜下」(given)指神使之所然(a divine passive)。

4:13 面對自信和無畏的伯多祿，各人感到驚訝，更何況他們都知這些耶穌的跟隨者都是沒有受過多少教育的平常人(或只指他們在律法的範疇上沒有受過正式的培訓，都是一些外行？)³。

3 有提醒說，不要從今天看文盲的角度去了解「沒有讀過書的人」這片語，在昔日

4:14 而且，這個獲得治癒的瘸子就在眼前，對著這個活生生的實證，人更加無言以對。

4:15 於是公議會閉門議決，但作者繼續他的報道，好像他也在場一般。

4:16 從他們的商議看出，他們是無助的，並且希望盡快把問題解決。面對不能否認的奇蹟，他們明顯地處於下風，惟一能做的就是硬起心腸來。從他們的問題也看出，所想及的還有在耶路撒冷其餘的基督徒的問題，公議會看似要對這個因耶穌而起的運動表態⁴。

4:17 最後的議決是，宗徒非但不能呼求耶穌之名治病，而且不能因他的名宣講。故「這事」可指關於治癒奇蹟在耶路撒冷的傳播，或宗徒在全城因此已引起的影響。公議會惟一能做的就是出言恐嚇。

4:18 這個議決讓宗徒說出在4:19的金句(看加下7:2; 或柏拉圖記載的蘇格拉底的話：「雅典人啊，我愛你們也尊重你們，但我要聽從的是天主而非你們」)。

4:19 宗徒以堅決的態度挑戰他們的議決，挑戰內容實在是公議會很難評斷的。誠然對一般猶太人來說，因為公議會有權解釋律書，透過服從公議會去服從天主似乎是天經地義的事。

ἀγράμματος 一詞本身沒有貶義。在公議會眼中，兩位宗徒與他們有很大的區別，這區別是在研究法律這方面。路加卻認為並非學識和教育使宗徒大膽宣講，而是聖神，在言行中能有聖神的德能同在，對他們來說，已十分足夠了。見Thomas J. Kraus, “‘Uneducated’, ‘Ignorant’, or even ‘Illiterate’? Aspects and Background for an Understanding of ἀγράμματος and ἰδιῶται in Acts 4.13”, *NTS* 45 (1999) 434-449.

4 一說路加在福音書所說的「褻瀆聖神」指的就是在此所見的公議會的所為，故應把路12:10與宗4:16-18對比，而不應如一般人所想像的把它與宗5:1-11對比。門徒的見證和事工得到聖神的認許，不按良心行事而對門徒諸多限制等於反抗聖神，不論信徒或無信仰者都會犯這種罪。見Odette Mainville, “Le péché contre l’Esprit annoncé en Lc 12.10, commis en Ac 4.16-18: une illustration de l’unité de Luc et Actes”, *NTS* 45 (1999) 38-50.

4:20 宗徒「所見所聞」的，除了耶穌的言行外，還有他復活的事蹟。

4:21 公議會不要再討論下去，隨即基於兩個理由——找不到懲罰的藉口，也怕引起群眾的不滿——把宗徒釋放了。兩位宗徒是在遭受一番恐嚇後重獲自由的。

4:22 作者數說癩子的年歲，藉以解說這本身是一個大奇蹟，及群眾為何那樣驚訝。對聖殿的群眾來說，癩子得到痊癒是一個記號，吸引了他們信從福音；這個奇蹟對公議會同樣是一個記號，卻無結果。

兩位宗徒獲釋後與團體一起禱告(4:23-31)

兩位宗徒被釋放後回到團體那裡，與他們一起禱告，並馬上得到上天的垂允。禱告的經文一氣呵成，可算是始自3:1敘事的高峰，也是在宗徒大事錄看到最長的團體禱告⁵。

4:23 宗徒被釋放後回到信眾那裡，原來他們已聚在一起。他們在哪裡聚集？路加沒有說，不過不論在哪裡，都不可能包括全部信眾。宗徒向團體報告在公議會前受審的經過，相信內容集中於被恐嚇這事上。路加給人的印象是，宗徒遇到了麻煩，整個團體為他們禱告，而當兩位宗徒獲釋，他們就讚美天主，同時也為他們祈求，祈盼他們遇到反對時，能有足夠的勇氣繼續大膽作證。

4:24 眾人在聖神的帶領下同心禱告，承認天主是創世者、歷史的主宰，眾人的命運在祂手中(看詠146:6)。

4:25-26 內含原文問題，「以聖神」和「我們的祖先」是否後

5 參看Urban C. von Wahlde, "Acts 4,24-31: The Prayer of the Apostles in Response to the Persecution of Peter and John—and Its Consequences", *Bib 77* (1996) 237-244.

加的⁶？所引用的是詠2:1-2，內容也讓人想起希則克雅的祈禱(依37:16-20)，其中「世上的君王」乃隨後的黑落德和般雀比拉多。

4:27-28 解釋耶穌就是聖詠中所指的默西亞，他的苦難早已有所預言(看宗10:38)。黑落德阿提帕是大黑落德的兒子，於父親死後成為加里肋亞和培勒雅的王，時為公元前4年—公元39年。路加在受難史中有提到他(看路23:6-12,15；也看3:1)。在這裡，「異民」第一次用來指外邦人，而「天主的計劃」也是首次出現。

4:29-30 回到目前情況的禱告。禱告的內容為：宗徒不但能繼續大膽宣講，且他們的宣講能有天主藉耶穌之名而行的治病、徵兆和奇蹟伴同。亦即是說有更多的徵兆和奇蹟去支持宣講，有更大的勇氣去宣講，而結果也可預料，就是遭受更嚴峻的迫害。

4:31 禱告完畢，地方震動起來。這顯示，天主確實臨在，他們的禱告得以垂允。聖神臨現於眾人身上，他們宣講時，祂的德能會伴隨(看出19:18；依6:4)。有問：這裡所記載的才是歷史中的聖神降臨？有指：這不是第二次聖神降臨，而是一次「加油」，團體再次意識到聖神的德能臨現於他們的生活和見證中⁷。福音中「天主的道」指耶穌自己的宣講，而在這裡則指在各地關乎他的宣講及此宣講為全人類帶來的意義。

團體的共享生活(4:32-37)

這個綜合報道的主旨為「共享」，不提一起進食，內容可以進一步分為：信眾團結一致(4:32a)，確實地在哪方面團結一致(4:32b)，宗徒行奇蹟為基督作證(4:33a)，天主豐厚的恩寵傾注在信眾和宗徒身上(4:33b)，這恩寵展現於成員在生活中無缺(4:34a)，如何能達至(4:34b-35)，附加一個實例(4:36-37)。

6 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 321-323.

7 參看Polhill, *Acts*, 150.

4:32 「信眾」就是整個團體。「一心一意」按舊約所說，乃督導行為的內在能力，因著這能力才能在團體中共享。「都歸公用」(κοινά)也可以源自一句希臘箴言：「友朋不分你我」(Friends have all things in common)，亞里斯多德在著作中把兩者並提：the proverbs... “one soul” and “property of friends is common”⁸。路加在4:32b示意，各成員加入團體時，依然可以保留自己所擁有的。

4:33 從團體的現況轉移到宗徒關乎基督復活的宣講。「大德能」意即奇蹟，作用在於支持宗徒的宣講。無論宣講或行奇蹟皆是團體為宗徒祈求的(4:29-30)。但天主豐厚的恩寵亦臨於所有信眾身上，信眾在生命和見證中有祂的祝福(注意思高中譯的分別)。

4:34-35 團體獲得天主的祝福；這祝福見於舊約：在你中間不會有窮人(申15:4)。如何能達至？就是當團體有需要時，有能力者把自己的產業或財物變賣，把所得交給宗徒，與有需要的人分享。

4:36-37 有人真的做到了，就是巴爾納伯，關於他的資料，路加可能得自傳承。他是否希伯來人(6:1)？於早期加入了耶路撒冷的教會？他的名字並不解作「安慰之子」，瑪納恒的才是(13:1)，路加可能弄錯了。然而，給人起外號示意尊重，從宗徒大事錄看，這個外號為巴爾納伯最合適不過，很能概括他的為人(看11:24)。在耶路撒冷，肋未人在聖殿中擔任比較不甚重要的角色，但並非所有肋未人都參與聖殿的事奉。根據戶18:20,24和申10:9所說，肋未人是不能在以色列擁有土地的。

8 Aristotle, *Nicomachean Ethics* 9:8, 轉引自Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 313.

三· 選讀

共享生活

耶路撒冷教會團體早期的共享生活似乎曇花一現，不易維持，不久即出現問題和亂子(見5,6章)。路加是否視早期教會為一個理想的團體，並藉希臘哲理的格言和舊約聖經所說予以描述，惟實質上離現實頗遠？除此以外，他有沒有同時受當代巴勒斯坦猶太文化的影響？早於宗徒大事錄之前，始創於公元前二世紀的厄色尼教派，已過著一種嚴格的共享生活，其模式對早期基督徒團體有否起了示範作用？這些及類似的問題引發了一些研究和討論，但都以與厄色尼的關係為主。

受厄色尼影響

有說⁹路加關乎團體共享生活的記述，在用詞和團體組織的表述上，與在谷木蘭一號穴洞發現的厄色尼團體共享生活的法規(rule of the community)有相近之處。此外在費羅和若瑟夫的著作中，關乎這個教派共享生活實際安排的記述，對路加所說的也起了啓迪作用。這一切顯示，早期基督徒團體的共享生活出自巴勒斯坦的傳承，當時基督徒所過的實在是一種嚴格的共享生活。

費羅和若瑟夫皆說厄色尼教派過的是一種團體生活，這種說法從谷木蘭發現的團體法規得到證實。這些法規包括共享生活方面的，比方入門的複雜程序與放棄產權的關係。概括地說，願意加入者會經過兩年的試驗期，期間不需向團體交出財物(類似修道的準初學期)；期後他進入最後一年的試驗期，期間可以開始體驗局部團體生活，並暫時交出財物(類似修道的初學期)；期滿以後才成為正式的成員，屆時便應完全且永久地交出所有財物，往後在工作上

9 見Brian Capper, "The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods", *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, 323-356.

所得的工資也要上繳給團體。這是為獨身男性而設的法規，此外也有為有家眷者而設的較寬鬆的法規。這兩類團體並存於巴勒斯坦的大小鄉鎮中¹⁰。

在宗徒大事錄所見的實是一種嚴格的共享模式，理由包括：(1)應如何看若望福音所說關於耶穌與門徒的共同生活？他們似有一個公庫，由猶達斯來掌管(看若12:6; 13:29)。門徒們會否持續這種生活模式，並其後在耶路撒冷也歡迎別人隨意加入？這種模式會否自始至終都屬一小撮基督徒之選？(2)嚴格的共享生活已見於第一世紀的巴勒斯坦，於一些厄色尼團體中成員做到完全共享，他們的做法對早期在耶路撒冷的基督徒有一定的影響；巴勒斯坦並非很大，一個教派所做的對別的教派會有一定的影響。

不見受影響

路加在經卷中所強調的為：在早期耶路撒冷教會團體中，各人所有的「都歸公用」(2:44; 4:32)；實行起來即是：將產業變賣，把所得的呈交宗徒(2:44-45; 4:32-5:11)，在各人家中一起進食(2:46)，以及給弱小供應日常所需(6:1; 2:45; 4:35)。

早期的基督徒團體有否跟隨谷木蘭的模式去生活？宗徒大事錄所反映的是昔日團體嚴格共享的實況？絕大部位都說不是，且認為這種說法也不難被否定，反對的理由包括¹¹：(1)「一切所有，都歸公用」等詞彙近似在希臘典故所唸到的，比方柏拉圖和亞理

10 一說這兩個類別並不存於耶路撒冷的基督徒團體中，見Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 234; 惟亦有強調，從宗5:1-11的故事可見，實在受了影響，宗5:4a為十分難明的章節，伯多祿要強調的可能就是夫婦二人對田地仍然持有用益權(usufruct)以及獻出賣地所得應是甘心情願的這兩點，而這種用益權就存於厄色尼團體中。見David Hamidović, “La remarque énigmatique d’Ac 5,4 dans la légende d’Ananias et Saphira”, *Bib* 86 (2005) 407-415.

11 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 251-252, 258; Polhill, *Acts*, 153; 也參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 233.

斯多德的著述，但這些著述指向一個大同的理想，而路加同樣的把昔日的團體生活理想化了，團體能做的只是偶爾的分享。(2)在宗徒大事錄中，不見對有產業的基督徒有任可要求，一切分享全出於自願；伯多祿在5:4說了，阿納尼雅和撒斐辣在共享這事上原有自由作取捨，他們的奉獻是完全自願的。(3)實質上，路加也只有巴爾納伯的正面例子可以報道，若存有任何硬性要求，就不會突顯這個例子；巴爾納伯的善行留於信眾的記憶中，因為這是不尋常的，是一個例外而非常見的做法，可見能共享的實屬少數，更不用說嚴格的共享了。(4)在6:1-6所論及的不是平均分配的問題，而是一種善舉，給予弱小所需，所見的只是接濟有需要者的不完善架構，不存有嚴格的共享制度。(5)當時在基督徒中只有少數人有田有地，而事實這少數有能力的信徒也沒有變賣他們所有的產業，從12:12-15所見，若望馬爾谷的母親瑪利亞仍然擁有住宅和有使女供使喚，她把地方開放與人共享亦是完全出於自願。(6)嚴格的共享生活模式除了在宗徒大事錄能引起話題外，不復見於新約時代，直至公元三世紀末修道生活初現。

雖說路加在宗4章描述了一個理想化的團體，惟他的描述並非完全沒有事實基礎，這些基礎包括：耶穌的教導和榜樣，加里肋亞人來到耶路撒冷生活困難的實況，法利塞人和谷木蘭團體的榜樣，對末世的期待，以及巴勒斯坦以外的影響¹²。

另類見解

也有解釋說，路加在宗4:32引用希臘哲理名言，目的為改變團體對「友誼」(friendship)的了解，所強調的乃「施恩莫望報」的美德，藉此勸諭團體中有財有勢的成員能與地位較低微的成員分享，好能提高他們的社會地位。所涉及的並非純粹早期教會通過共

12 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 252.

享而實踐大同精神的問題，而是階級地位以及貧富懸殊這些社會性現象。路加實在是透過早期教會團體生活的回顧去給他的寫作對象一個明確的訊息¹³。

這種對宗4:32-37的解釋可從寫作背景看出。那些所謂名言出現在不同的希臘著作中，到了亞理斯多德的年代雖已成了格言，惟其意思並不統一；這些格言廣泛被引用，對何謂「共有」何謂「私有」就有不同的定義。故必須問，當路加引用它們時，他在想甚麼？是友誼還是別的？他純粹在描述早期教會的黃金時代還是另有目的，一個對團體生活有實質幫助的目的？對一個就國籍、種族、財富和地位都多元化的教會團體而言，最實用的目的就是能幫助各成員跨越這些社會分界。路加實在挑戰在社團中常見的施恩爲了回報的做法，藉這些格言向當時的社會秩序提出質疑，寄望團體中有財勢者能通過實質的財富和資產轉移，幫助別的成員提昇他們在社會中的地位。

同時亦可從整份經卷去了解路加的寫作意欲和目的。資料包括：在宗20:35所說的「施予比領受更爲有福」；在經卷多處強調基督徒的團結與共融；把舊約相近的理想相提並論（特別是申15章）；巴爾納伯本是有財勢的但卻屈居於宗徒之下；阿納尼雅和撒斐辣侍奉天主又侍奉錢財的非份之想；伯多祿在宗3章藉治病提昇了癱子的社會地位等。這一切顯示，路加在寫宗4:32-37時，並非只有早期教會的烏托邦在腦海中。

13 見Alan C. Mitchell, "The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37", *JBL* 111 (1992) 255-272; 也參看Gregory E. Sterling, "'Athletes of Virtue': An Analysis of the Summaries in Acts (2:41-47; 4:32-35; 5:12-16)", *JBL* 113 (1994) 679-696, 687.

四· 靜讀

在你們中無窮人

聖神降臨，眾門徒充滿祂的德能開始以宣講和奇蹟為基督作證。從宗4章看到，他們也因而開始遭受迫害，原來因福傳而受苦才是作證的主要元素。同時也看到，受迫害本身並非終結。通過團體共同熱切祈禱，在禱告中，得到聖神的支援去繼續福傳。但亦即是說，會繼續吃苦。努力福傳並因而受苦要成為使徒生活的模式，會連續不斷。

聖神不但使門徒能繼續福傳和為基督作證，而且也充盈他們的團體生活，讓他們能共享。充滿聖神，團體能過共享的生活，這是天主把恩寵厚加於他們所結的美果，是聖神給他們的祝福。

團體中沒有一人在生活上有所欠缺，如何能做到？透過共享，而做法與在舊約所見的實在有別。共享原本也是舊約的理想，只是，於舊約(申15:1-11)，「在你中間不會有窮人」的理想是有條件的：豁免近人或兄弟的債項能讓人在產業上獲得豐厚的祝福，或自身不需借貸；不避開豁免年而盡量借給窮苦的弟兄能讓人在一切事工上獲得祝福。於新約，團體中的共享是無條件的，能夠到達這個層次，本身就是天主給團體的最大祝福。

過去兩年，曾分別為兩位有需要的弟兄姊妹向相熟的朋友請求金錢上的幫助，得到很正面的回應，慷慨兼爽快，遠超乎所期待的。現今回想，這些無條件助人的友人在福傳上也是很出色的。原來大方地施以援手不僅是胸襟的問題，也觸及到福傳與見證。一位福傳者先是性情中人，他憂人之憂，樂人之樂，那顆灼熱的心是多向的。因而福傳與共享相連，能夠共享也是一種見證。

回顧歷史，教會整體在共享方面力有不逮，難怪福傳失色。由初期團體的共享到什一奉獻到遠低於什一奉獻，相信已跌至最低

點。有沒有反彈的勇氣和可能？似乎沒有選擇的餘地，要不就是一個真實的團體，要不就只是一個掛名的團體。看來這種反彈是每個基督徒團體當努力朝向的目標和理想。

第五章

一 · 概讀

路加在宗4:32-35所描述的團體共享生活，附有一個正面和一個負面例子加以說明，有巴爾納伯在團體中能夠共享的善表(4:36-37)，也有另外成員所做的一樁惡事(5:1-11)。話說團體中一對名叫阿納尼雅和撒斐辣的夫婦，竟因嚮往別人能共享的美譽而裝假。他們賣了一些田地，卻因沒有共享的真正意欲而留下部份銀錢，把其餘的裝成賣得的所有，交給宗徒，由他們分配。結果夫婦二人過不了上主的德能藉伯多祿而作的審判，相繼倒斃。他們的過錯並非純粹為吝嗇或貪婪，而是在於欺騙了自己和團體，也欺騙了聖神，欺騙了天主。他們的行徑與巴爾納伯所做到的，成了強烈的對比。

不單伯多祿而且其他宗徒都有治病、驅魔和宣講的能力。故此他們無論走到哪裡，都聚集了一大群人，尋求治療。有許多人甚至排隊輪候，希望伯多祿的影子能投到他們身上，使他們得到痊癒。結果是教會人數日增。

大司祭和撒杜塞人當然不願讓這情況發展下去，所以再次逮捕宗徒，這回不單是伯多祿和若望，連其他的宗徒也被拘禁。但夜半時分，有天使前來解救，翌日天剛破曉，他們又回到聖殿，照常宣講，並受到群眾的熱烈歡迎。

眾宗徒終於再次被捕及帶到公議會前受審。大司祭再次警告他們，命令他們停止宣揚耶穌的道理，但宗徒仍照上次一樣，不肯屈服。因此在公議會中有人認為，既然沒有辦法使這群冥頑不靈的人就範，就把他們處死吧了。此際，公議會中那位地位顯著、名叫加瑪里耳的辣比站起來說話。他很有智慧，建議眾人不要貿然行事，

並指出假如宗徒在說謊，他們的事工最終注定失敗，反之，假如他們真的代表著天主，則無論如何刁難他們，他們都會成功。結果公議會聽從這番勸告，將宗徒們鞭打了，又嚴令他們不得再因耶穌之名宣講，便釋放了他們。眾宗徒為自己配為耶穌之名受辱而滿懷歡喜。回去後，天天照常傳揚耶穌的福音。

二．釋讀

這章經文共有42節，可分三部份來了解：阿納尼雅夫婦未能共享的例子(5:1-11)，教會的迅速發展(5:12-16)，以及隨即而來的迫害(5:17-42)。

未能共享的例子(5:1-11)

這段經文把阿納尼雅夫婦欺騙聖神的惡行平行報道，可再細分為：夫婦倆的謀算(5:1-2，惟在原文，動詞為單數)，阿納尼雅的命運(5:3-6)，撒斐辣的命運(5:7-10)，以及教會內外的反應(5:11)。

5:1 這個故事(包括夫婦倆的名字)與巴爾納伯的故事是否來自不同的傳承？目前兩個故事的次序是否出自路加的編排，讓人看到它們之間有連帶關係¹？阿納尼雅有「上主是慈祥的」之意(the Lord is gracious)，而撒斐辣則出自希伯來文的一個形容詞，有「美麗的」的意思。

5:2 他們扣留部份銀錢的做法，讓人想起蘇7章及阿干的收場(也看肋10章；列上14章)。「扣留」原有偷竊、盜用之意，此詞不會應用於個人的財物上，故他們夫婦倆所「扣留」的實在已是屬於團體

¹ 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 265.

之物。這次的事件顯示，團體有把房地變賣得來的銀錢全部交出的做法，或他們夫婦倆曾許下把產物全部獻上。「妻子也表同意」的短句為故事的下半部預作鋪排。

5:3 伯多祿顯然是團體的代言人，他的問句揉合了兩個意思：你為甚麼這樣做？撒殫充滿了你的心。阿納尼雅的心割裂了，他的所為與團體的真正團結合一不符，同時也欺騙了「團結合一」的推動者聖神，更有歪曲和否定聖神臨於團體的意思，因為他讓聖神的大敵撒殫佔據了他的心，亦即是說讓牠首次進入了他所屬的初期團體中。撒殫誘導人跌入邪惡中(看宗26:18)，而聖神則臨於伯多祿和團體內，所以所見的不單是阿納尼雅和伯多祿在對壘，亦是撒殫和聖神在對壘，阿納尼雅和伯多祿分別是撒殫和聖神的工具。

5:4 進一步闡釋4:32,34所說。伯多祿讓阿納尼雅認清他並不是被迫去分享的。他實在不用變賣他的田地，就算賣了以後，所得的價錢仍是屬於他的。把賣地所得獻給團體應完全出於自願，惟是一旦許下獻出來，便是另一回事了。可惜阿納尼雅以為他的作為只與人有關，卻原來已是欺騙了天主，天主實在通過聖神臨現於團體中。欺騙團體實是欺騙那臨於團體中的聖神，歪曲聖神的形象等於冒犯天主。

5:5 阿納尼雅如何斃命？經文沒有說。他的遭遇，不但嚇怕了團體(團體看出這是天主的作為)，也震動了今天的學術界，天主藉伯多祿所給的懲罰不是過了頭？不讓人有機會悔過就立即判以死刑？這與福音的訊息相符？【更多相關的討論，見本章之**選讀**。】

5:6 簡略地報道隨後的收拾，顯得匆促。

5:7 三小時後，開始撒斐辣那一幕。路加更加簡略地敘述，全不提供細節，讓讀者產生不少疑問。他主要敘說，她與丈夫共謀，因

而落得同樣收場。

5:8 伯多祿的提問，令裝假現形，不是要給她一次悔過的機會，而是讓人清楚知道，她是同謀，也沒有希望了。那筆錢，還在伯多祿腳下呢。

5:9 同樣，伯多祿的問題揉合了兩個意思：你為甚麼這樣謀算？你實在欺騙了主的聖神。言詞中，伯多祿也可能暗示，撒斐辣大可不要贊同丈夫的所為，甚至勸告他不要這樣做，但是她沒有，反而成了他的同謀。伯多祿在事件中並沒有口出咒語，而是讓他們認清自己的罪責，故此他不是判官，天主才是。

5:10 結果撒斐辣如她的丈夫一般，立即倒斃，也隨即給收拾了。

5:11 對於此事，不但全教會而且教會外的人都十分敬怕。經文本身是否一句語氣相當重的評語？「教會」一詞初次出現，指的是在耶路撒冷的基督徒團體，此詞不見於路加的福音。

教會的迅速發展(5:12-16)

這段綜合報道又可細分為：宗徒行了許多奇蹟(5:12a)，信眾聚在一起聽宗徒的訓誨(5:12b)，周圍的非基督徒對他們懷有敬畏之情(5:13)，越來越多人加入教會(5:14)，四周的人尋求伯多祿治病和驅魔(5:15-16)。

5:12 這段綜合報道突顯宗徒的治癒職務，不單伯多祿而且其他宗徒也行了許多奇蹟，其實是天主藉他們的手來行奇蹟(*by the hands of the apostles*，但看思高的中譯)。信眾常聚在聖殿聽他們訓誨，講論天主的救世行動。撒羅滿廊緊靠聖殿的東牆？看來是基督徒慣常聚會的地方。〔見3:2,11的詮釋〕

5:13 「其他的人」相信就是那些周遭的非基督徒，他們與信眾保持距離，不是因為存有敵意，而是因為對他們的宗教有一份敬畏之情²。

5:14 加入教會的人數眾多，就像宗徒能施行奇蹟一般，這也是全屬天主的作為(a divine passive)。

5:15 「有人」應是在耶路撒冷的猶太人，他們並非基督徒，但尋求奇蹟(注意：思高的中譯多了節首的一句)。伯多祿的影子能治病之說讓人想起19:12及谷6:56的報道(路加卻沒有把在谷6章的報道包括在自己的福音中)。古代對人的影子有不少迷思，相信它代表著人的存在和德能，是個人的延伸。這些人是否因伯多祿的影子而得到痊癒，路加沒有多說，但就顯出伯多祿行奇蹟治病的名聲。若伯多祿的影子也能治病，背後顯然有天主的德能。

5:16 耶路撒冷四周實在沒有甚麼城市。路加可能要指出，連在耶路撒冷以外的猶太人對基督徒的訊息也有反應，亦因著宗徒在耶路撒冷內外獲得很多猶太人的愛戴，撒杜塞人遂起了嫉妒之心。「被邪魔所纏擾的人」可能指患有精神病的人，這種病在昔日是不明所然及束手無策的。

日益強大的教會受迫害(5:17-42)

這段經文自成一體，其中也含有一個被天使打救的奇蹟，故可再分為：宗徒被捕、奇蹟地獲釋、再被捕(5:17-26)，在公議會前受審(5:27-40)，獲釋以及見證不斷(5:41-42)。

5:17 猶太人與基督徒之間的衝突日見嚴重，在這裡，路加沒有重複述說反對教會的組合(看4:5-6)，只提大司祭和撒杜塞人，這些人

2 有說阿納尼雅和撒斐辣收場嚇怕人，令人卻步，不敢成為團體的真正成員，與人共享；惟是這些人是信主的，對團體也有敬意，亦願獲享治病的恩惠。見Daniel R. Schwartz, "Non-Joining Sympathizers (Acts 5,13-14)", *Bib* 64 (1983) 550-555.

因嫉妒而起了迫害之心。「嫉妒」一詞本也有「熱誠」之意，指對所信的真理懷有聖善的熱誠。可是，這些撒杜塞人如此熱衷於迫害基督徒，為的只是在惹來羅馬官方關注之前，快速的消滅這個新興的默西亞運動，避免在政治上出現任何的不良後果。在這裡，大司祭仍是發言人，因他是持守聖殿文化和秩序的最終負責人。

5:18 宗徒再次被捕下獄。

5:19 眾宗徒在夜間被天使打救出來。類似的報道將再出現兩次(12:6-11; 16:26-27)。有問：路加是否擁有一個被天使打救的藍本而在各處加以發揮？無論怎樣，重點在於顯出猶太領袖的無助，預先說了加瑪里耳在5:39所說的，也有增強宗徒的信心和進一步激怒敵對者的作用。

5:20 「站在」有站起來宣講的意思，而「一切有關生命的話」則指基督事件帶給人的生命和救贖。

5:21 不管聖殿的門在夜半是否仍開啓，宗徒當然要待天亮有人進殿時才會施教。敘述同時把焦點轉移到公議會上，他們人多勢眾地上場，只為一起面對隨後來來的挫折。

5:22-24 得知獄中空無一人，他們尷尬死了，特別是那個聖殿警官，他對眾宗徒的「失蹤」一無所知。

5:25 很快他們便知真相。

5:26 聖殿的警官和差役為公議會辦事，處理實際事務，比方拘捕罪犯。他們沒有用武力把眾宗徒帶來，因為害怕群眾的力量，可見群眾對基督徒仍存有好感。

5:27 眾宗徒又站在公議會中受審，而大司祭和其他議會中人完全不查問他們如何被打救。

5:28 大司祭的審問由在4:18,21的禁令開始，同樣對耶穌之名避而不提。嚴格來說，在4:18的禁令，是向伯多祿和若望施發的，但在這裡就成了所有宗徒當守的法則。宗徒的宣講看似遍傳耶路撒冷，而內容提到耶穌的被釘，是猶太領袖不要聽的，認為基督徒刻意呼求上天去懲罰他們。過程不似一個審訊，猶太領袖的主旨反而是要顯出宗徒的不聽命。於舊約，「把一個人的血引到另一人身上」等於指控別人謀殺，叫他殺人填命(看撒下1:16; 則33:4; 肋20:9; 蘇2:19)。

5:29 在聖神的感動下，伯多祿和其他宗徒眾口同聲地說：「聽天主的命應勝過聽人的命」。這句話比伯多祿在4:19所說的更接近蘇格拉底的名言。正如在4章受審時一般，伯多祿的回答是見證多於辯護。

5:30-32 此見證基本上綜合了早期的基督徒宣講，正如在4:10-12所見的那樣，所有元素都在：猶太領袖釘死耶穌的罪責，耶穌的復活和受舉揚，因他的名悔改和獲得罪赦，宗徒的見證。這樣的宣講，可能是專為讀者而設，宗徒們勇敢地為耶穌作證及指出猶太人釘死耶穌的罪疚，是基督徒當仿效的。「懸在木架上」指被釘在十字架上，是猶太人早於公元前已有的刑罰(看申21:22-23)。

5:33 結果是猶太領袖大為惱怒，要殺害他們。從整份經卷看，他們對基督徒的迫害逐步升級(看7:54; 23:10)。

5:34 加瑪里耳是一個希臘化的希伯來名字，意即「天主是我的賞報」。他是一位辣班(rabban，最高大師)，是猶太人眼中極負盛名的經師，因而具有一定的權威。現在他站出來主持大局，命人把宗徒帶開，進行內部討論。因著他，一位猶太領袖，正義得以伸張，這是路加要述說的。他也是「法利塞人」，這是一個希臘化的阿蘭語稱號，意即「被列開的一群」。法利塞人並非司祭，而是法律的註

釋者，是於充軍後在瑪加伯時代興起的一個宗教派別，以嚴守梅瑟法律和先祖的慣例見著。他們期待一位默西亞來臨，並相信死人復活，及有來世的生命。這一切撒杜塞人都難以接受。法利塞人更有口頭解釋律書的傳統，因而對任何改變比較開放和靈活。反之撒杜塞人只承認文字的律書，對一切事物在態度上比較頑梗和保守。法利塞人因為態度比較開放和靈活，在一般的老百姓中有一定的影響力，獲得他們的支持，因而有時連撒杜塞人也會聽從他們的建議³。在這裡，加瑪里耳可能利用這個機會去令撒杜塞人信服。身為法利塞派的一員，他在神學方面較與基督徒接近，故他對宗徒較為容忍的態度是可理解的⁴。

5:35 加瑪里耳提醒及勸告眾人要小心處理此事，不然，後果堪虞。這種後果乃他在5:39所說的。

5:36 所提的事件在歷史上應是往後才發生的。按若瑟夫所載，特烏達(Theudas)屬總督Cuspius Fadus時期的人物，這位總督於公元44年才上任(至46年)。不過，特烏達是一個相當普遍的名字，而在大黑落德死後，在巴勒斯坦確曾有過多次的叛亂，而特烏達可能是這期間冒起的一名叛亂份子。

5:37 這位猶達(Judas)應比特烏達先出現，按若瑟夫所載，他煽

3 歷史中的法利塞人是怎樣的？他們於公元70年前後有沒有分別？近數世紀對法利塞人的不同了解，見Roland Deines近期的研究，轉引自John P. Meier, “The Quest for the Historical Pharisee: A Review Essay on Roland Deines, *Die Pharisäer*”, *CBQ* 61 (1999) 713-722.

4 有說對加瑪里耳可有不同的看法，是忠是奸與路加福音和宗徒大事錄的寫作聯繫有關，參看William John Lyons, “The Words of Gamaliel (Acts 5.38-39) and the Irony of Indeterminacy”, *JSNT* 68 (1997) 23-49; 另一說，在福音中，法利塞人處處與耶穌作對，但他們在宗徒大事錄的表現就不一樣，並沒有與耶穌的跟隨者作對；這可能與經卷的寫作目的有關，在路加眼中，他們代表著以色列，是古以色列與外邦教會的聯繫，藉他們對復活的信仰能在反對法律的指控前維護保祿和其他的基督徒，讓人看到基督信仰的合法地位，是猶太信仰的真實表達。參看John T. Carroll, “Luke’s Portrayal of the Pharisees”, *CBQ* 50 (1988) 604-621.

動的叛亂發生於公元6年，主要是抗議向羅馬納稅。他的結局並非如這裡所說，而是實在樂觀得多。是他在猶太宗教裡為熱誠者 (zealots) 的運動奠下了基礎，而就在加瑪里耳講了這番話後的25年裡，此運動不斷的擴大，最終引爆與羅馬人之戰⁵。

5:38-39 事態正反兩面在表達上相當對稱。加瑪里耳勸告的重心為：惡有惡報。通過他，路加說明耶穌實在與加里肋亞人猶達和特烏達不同，雖則表面上他們同為歷史人物，同樣有跟隨者，某程度上同樣追求末世的救贖⁶。加瑪里耳的勸告近似在梅瑟五書所唸到的，教人分清誰才是天主派遣的先知(看申18:20-22)。如是，很清楚看出誰在主宰一切，是天主而非公議會。

5:40 所施行的是猶太人的刑罰，40下少一下(看申25:3)。宗徒應受罰，因為沒有恪守上回的禁令(4:18)，但實質上，公議會只是在加強其警戒作用，令他們不要犯同樣的過錯。故此，眾宗徒在受罰後，仍被禁宣講。

5:41 路加以5:41-42結束1-5章的敘述。宗徒不斷的施教和福傳，使宗徒大事錄的故事能發展下去，而他們展現的積極態度，在殉道者的故事中常見(亦看路6:23)。

5:42 敘述以一句綜合性句子結束。

5 也有說不存有所謂的「熱誠者運動」，是在戰爭爆發後才見熱誠者的參與，這場戰爭實是由巴勒斯坦盜匪發動的，他們得到一般農民的保護和支持，當時的農民生活日艱，盼望有改善的一天。見Richard A. Horsley, "Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66-70", *CBQ* 43 (1981) 409-432.

6 有解釋說，在5:35-39的講詞為路加所寫，為的是要突顯耶穌除了外表，基本上與所列舉的兩個人物全不一樣，實是基於歷史需要，才把他們相比。見Jeffrey A. Trumbower, "The Historical Jesus and the Speech of Gamaliel (Acts 5.35-9)", *NTS* 39 (1993) 500-517.

三· 選讀

欺騙聖神

宗5:1-11展現一種雙重記述，一小段關乎那個男的(5:1-6)，另一小段關乎那個女的(5:7-10)，兩者互相呼應，亦是平行的記述。兩段記述都極其精簡，相近的地方包括：引進角色、伯多祿的問句、從中看到角色本是自由的、闡明每人的罪責、伯多祿預示他們的命運、角色倒斃、被抬去埋葬、聽者十分害怕。若把兩者相比，會發覺第二小段較直接和較大針對性，路加在從一個畫面轉移至另一個畫面的過程中，逐漸加強那種懾人的氣氛，直至「全教會都十分害怕」(5:11)。

這個故事唸起來怪怪的，一方面似乎截斷了在2-5章教會黃金時期的描述，另一方面也看似與路加的神學不符(路加強調的是天主的慈悲)。故事敘述顯明事態極其嚴重，時至今日仍引起各樣的揣測和解釋。

最先問的是源流的問題，繼而就問哪些章節來自傳承，哪些屬路加編寫？有說除了5:4以外，整個敘述來自源流。此後有偏向於從5:1-6看到一個早在耶路撒冷教會傳流的故事，說目前的5:1-11是路加編寫的⁷。只是，就算5:1-11為路加所編寫，也解決不了它在2-5章的尷尬位置和所引起的神學問題。故問，可否跳出詮釋學的範圍去看？

多種解釋

早於教父時代，已有從教義方面去解釋，說從故事中看到聖三的道理，也有從倫理學方面去解釋，認為這對夫婦無罪，更有從教會的架構去解釋，說故事以頌揚伯多祿的權能為重，在故事中伯

7 例如Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 241.

多祿扮演十分重要的角色，他是天主的代理人⁸。

今天，仍有從多個外在準則去了解這段經文⁹。

原因論(an etiological reading)。早期基督徒就親友在基督再來前逝世一事甚感疑慮，阿納尼雅夫婦的結局提供了一個傳奇性的解釋，就如保祿在得前4:13-17也嘗試解釋那樣。怎麼在基督再來前已有人離世，基督不是已戰勝了死亡嗎？那些已離世者的命運會是怎樣？答覆是：他們犯了欺騙聖神的罪；換言之，死亡並非罪罰，惟罪乃他們死亡的解釋。

谷木蘭的經驗(a Qumran reading)。可試從谷木蘭厄色尼團體對個人擁有財物的法規去了解阿納尼雅夫婦的故事。在厄色尼團體中，候選者經過兩年的試驗期後能成為團體的一份子，享有權利和義務，當中包括把個人財物融匯入團體中，而在這方面若有任何騙詐，便當受罰(但不至於死)¹⁰。

舊約的類型(a typological interpretation)。可從阿干所犯的過錯去對比(蘇7章)。阿干竊取了圍攻耶里哥時所得之物，而這些上主已囑咐了為應毀滅之物，結果他被以色列民眾砸死(也看肋10章；列上14)¹¹。

8 一說伯多祿的角色不明，他看似在定罪，但不是由他來判刑，他只預告了二人的結局而已，見Henriette Havelaar, "Hellenistic Parallels to Acts 5.1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations", *JSNT* 67 (1997) 63-82, 80.

9 下列六種解釋，見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 318-319; 首五種解釋也見於Daniel Marguerat, *La première Histoire du Christianisme (Les Actes des Apôtres)*, *Lectio Divina* 180 (Paris: Cerf 1999) 241-242; 同上, "La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) dans la stratégie narrative de Luc", *NTS* 39 (1993) 209-226, 210-211.

10 對此，有反對聲音，例如Robert F. O'Toole, " 'You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God' (Acts 5,4c)", *Bib* 76 (1995) 182-209, 200; 也有指出厄色尼的團體分為兩種，兩者存有差異，見Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 241.

11 一說除了「扣留」一詞外，兩個故事沒有多少相近的地方，見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 319; 另一說，這些舊約例子難令人信服，見Havelaar, "Hellenistic Parallels to Acts 5.1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations", 73 n.31.

教會的制度(an institutional reading)。從教會組織的制度看，這是一個被逐出教會的事例(看格前5:13; 瑪18:15-17)。

救恩史(a history-of-salvation reading)。若從救恩史的觀點看，這對夫婦所犯的過錯不是道德方面的而是與神學有關的，他們阻礙了救恩史在聖神帶領下的發展，而這種發展早在宗1:8已有預告。

原罪(an 'original sin' reading)。意即在舊約所見「起初的」罪，包括：在樂園裡亞當和厄娃所犯的(創3章)、人類延生時所犯的(創6:1-4)、在西乃拜金牛(出32章)、以及達味的罪(撒下11章)。在宗5章所見的乃在初期教會所犯的罪，令早期理想教會的發展蒙污，讓撒殫再次有機可乘。

某些解釋的分析

下列為上述某些解釋的分析及引起的討論。

原罪的解釋¹²。這種解釋選擇從章段的敘事去了解，看路加是從哪個觀點去組織他的故事，特別是在上文下理中他如何一直帶領著讀者去唸他的故事。所得的結論是：宗5:1-11與4:32-35及4:36-37有很密切的關係，它不單是4:32-35的一個負面例子，而且詞彙也與上文的一致，採取的多是經濟方面的言詞¹³。至於5:1-11本身，在佈局方面路加似乎突顯夫婦二人的「共謀」，撒斐辣的完全參與在5:1,2,8,9最為清楚：她同意賣地，同意扣錢，在伯多祿的盤問下也不說真話，明顯的與丈夫共謀。共謀的嚴重後果是，破壞了教會的共融。這是在宗徒大事錄中基督徒所犯的第一宗罪，是一對

12 見Marguerat, *La première Histoire du Christianisme (Les Actes des Apôtres)*; 同上, "La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) dans la stratégie narrative de Luc".

13 所列舉的言詞，見同上, *La première Histoire du Christianisme (Les Actes des Apôtres)*, 243 n.1.

夫婦共犯的，讓人想起了甚麼？

讓人想起原祖父母所犯的罪。從宗2-5章看，5:1-11所反映的是早期教會團體面臨的第一個危機，可與創3章對比。兩者的共通點包括：破壞原有的和諧(宗4:32)，撒殫就是猶太傳統中那條「蛇」背後的操縱者，夫婦共犯，欺騙天主(創3:1; 宗5:4b)，最後被逐(創3:23)。阿納尼雅夫婦所犯的過錯是原罪的翻版，從救恩史的角度看，欺騙聖神是教會的原罪，教會團體的成員是會犯錯的，而團體的共融就有賴天主保全。

阿納尼雅夫婦所犯的錯，本質上屬錢財的，故也可從路加對錢財的看法來了解(看路1:53直至21:1-4所說的; 宗1:18; 6:1-6)，在不少的情況下，聖神與錢財並提，團體要努力學習的乃共享之道(宗5:4)。

犯欺騙罪的解釋¹⁴。這種解釋首先聲明未能接受原罪的解釋，理由包括：兩段敘述所用的詞彙不同，創3章並沒有明確的提及撒殫或聖神，在創3不見類似伯多祿此重要角色，亞當和厄娃犯的是抗命罪而非向天主說謊，阿納尼雅夫婦的所為並沒有導致他人跌倒或破壞團體本有的和諧，亞當和厄娃參與的程度並非完全相同，他們被逐出樂園，但沒有死去，而是能懷著天主與他們同在的希望去生活¹⁵。

這種解釋繼而指出，其實，若要了解宗5:1-11，可選擇從路加的其他章段看。宗8:9-24; 12:20-23; 13:4-12; 19:13-17有助於深入了解我們的故事，而路22:3-6,21-22,47-48; 宗1:16-26; 路4:1-13對路加的編寫有一定的影響，特別是關乎猶達斯的跌倒和耶穌受試探

14 見O'Toole, “‘You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God’ (Acts 5,4c)”.

15 見同上, 201-202.

的報道¹⁶。

這對夫婦不單欺騙了人(即團體)，也欺騙了天主和聖神，因為天主和聖神臨於團體及團體的領導中。宗徒的領導可從伯多祿的重要地位和把賣得的價錢放在宗徒腳前的做法看出，而團體的重要性則從經卷的前數章經文看出。故章段最重要的說話乃：你不是欺騙人，而是欺騙天主；你們為甚麼共謀試探主的神呢？這是先知性的說話，也是伯多祿所說的高峰，是整個畫面的焦點所在，亦是路加給讀者的訊息。路加把故事的結局放大，為的是突顯二人罪大滔天。不是為引起別人害怕，而是為教導，給讀者傳遞這個訊息：天主和聖神臨於團體內及藉宗徒工作。

被逐出教會的解釋¹⁷。這種解釋強調，應從故事所屬的寫作類型以及它的寫作背景去了解¹⁸。所有人都看出這對夫婦所犯的錯有兩面，扣起部份價錢和欺騙天主，但一般都認為後者才是真正的罪過。在5:4a伯多祿所強調的乃自願這回事，夫婦二人不單變賣田地而且把價錢交給團體全是基於自願。人有自由賣或是不賣，也有自由把賣地所得的全部或只是部份交給團體。故較嚴重的問題在於欺騙天主，因而受重罰。

惟所見的是否一個「犯規受罰」的奇蹟？是新約中惟一的？有分析說在5:1-11的故事具「犯規受罰」奇蹟的成份：故事背景及引進角色(5:1)，犯規行動(5:2)，權威盤問及指證罪孽(5:3-4)，懲罰(5:5a)，人們的反應(5:5b)，展示奇蹟(5:6)¹⁹。

16 見同上, 202-207.

17 見Havelaar, "Hellenistic Parallels to Acts 5.1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations".

18 評O'Toole並沒有這樣做，見同上, 66 n.11.

19 見同上, 66.

實應同時從故事所屬的寫作類型及其內容去了解，即同時研究新約以外的「犯規受罰」故事以及其他宗教組別開除教籍的做法。從古希臘文學著作看到近似的故事，即犯規和受罰，所犯的有偷竊、觸犯規條、說謊等罪過，而懲罰就包括雷擊、淹溺、染病等，且結局並非一定是死亡，而所受的懲罰也可以是暫時的。沒有時間悔過且不明不白的立即倒斃，就只有一個完全相同的故事。

繼而要問，路加為何如此敘說了這個故事，而故事中罪過與罪罰的關係又是怎樣的？需從4:32-5:31整段看。4:36-37及5:1-2是兩個實例，作用在於說明團體的概況，讓讀者知道在團體中對於共享的理想有不同的實踐。負面的例子比正面的例子較多敘述，惟從中看不清團體對公有財產的處理，故事本身在結構上是一個轉折片段。

其實，要了解這個故事，需要從它的宗教歷史背景看。因著故事中的三個成份：伯多祿關乎財物擁有權的提問，二人之死為不道德行為的懲罰，及以描述團體為重的背景，可把它和其他開除會籍的寫作比較。若所犯的遠遠超乎扣留部份價錢的所為，立即死亡可看成罪有應得。若所犯的為有意的違背梅瑟的法律，即不可偷盜，不可作假見證，不可貪你近人的房舍，不可妄呼天主的名(5:2,3,4,9)，在谷本蘭團體會被逐，而按若瑟夫所說則可被判死。在宗5:1-11所犯的被認為是十分嚴重的罪，阿納尼雅夫婦因而受重罰，他們之死實在相等於永久地被逐出教會²⁰。

對此解釋有反應說，從古希臘羅馬列舉的所謂類似故事，未有助於對宗5:1-11的了解²¹。這個故事必須與巴爾納伯的故事相

20 所見的是一個精心編製的被逐出教會的類型，見同上，81。

21 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 320。

提並論(a double narrative)。故事中所產生的害怕和恐懼是出於對神的敬意，認出神對犯欺騙罪者的迅速懲罰，這種害怕就與巴爾納伯的善行所帶來的安慰構成強烈的對比。故事中所見的不是一般的奇蹟，實與在對觀福音中所見的有別。路加要強調的並非二人之倒斃，而是天主如何在新興團體中通過伯多祿去處理一樁惡行。這個故事有忠告世人的目的²²。

四· 靜讀

危機與生機

有問，宗5章是否4章的重疊，主要內容不都是宗徒的被捕和在公議會前受審嗎？不少人認為，兩章報道相異，從4章到5章，敘事有一定的進展，而且，4章明顯的缺少了在5章才見的獄中被天使打救的奇蹟，公議會審訊過程中加瑪里耳的介入，以及獲釋前很實在的懲罰。

在5章最顯著的進展乃基督徒與猶太人之間的衝突。因著基督徒見證的迅速發展，猶太領袖也相應地加深對他們的敵意。在4章所見的只是聆訊、告誡、和釋放，在5章已劇變成要把宗徒殺害，若不是因為加瑪里耳的介入，後果堪虞。宗徒終於獲釋，然而也是在被鞭打以後才獲釋的。殺害基督徒的意欲很快便實現，先是在斯德望身上(7章)，隨即演變成對耶路撒冷其他基督徒的迫害(8章)，並最終發展到不但猶太宗教領袖而且猶太民眾也要把雅各伯和伯多祿殺害(12章)。然而，甚麼也阻擋不了教會的發展。

從5章所見，團體也要面對像阿納尼雅夫婦事故的內部問題，近似問題也見於6章，就是在團體中忽略了照顧弱小的事故。這類

22 見同上, 316-320.

問題不再重現，因為不是整份經卷的重點所在。當然在10-11章和15章還會出現外邦人加入教會的爭論，但這已是直接關乎福傳的問題。

其實團體內部問題最磨人，來自外面的挑戰反而能推動福傳。團體是為福傳而並非為自身而存在。一個內向的團體不能在福傳方面有甚麼作為，一個不積極福傳的團體只會在內部問題中不斷打轉，結果可悲。達不到它福傳的存在目的，一個團體只會日漸萎縮，步向死亡。

教會由人組成，肯定會產生人與人之間的問題，但要深信聖神的臨在和帶領。從宗5章看見，聖神帶領著教會發展，宗徒面對困境時有天使打救和在公議會中有有識之士為他們說話，讓他們在受罰後依然能歡天喜地繼續福傳。聖神同時使團體共享，在這方面出現問題時，會淨化它，不容受騙。在2-5章所見黃金時期的教會乃現實教會的取向，信靠聖神，對自身的福傳使命專一兼抱赤忱，內部問題才會有化解的希望。

第六章

一・ 概讀

本著「所有皆歸公用」的精神，團體原則上應能與有需要的成員共享，活出「在他們中沒有一個貧乏的人」的理想。然而，事與願違，很快便出現了問題，有人在日常所需的分配上，被忽略了。十二宗徒於是尋求解決的辦法，建議選立七位執事去管理團體的常務，讓宗徒自己能專心祈禱和傳道。如此分工似乎可行，教會也因此而繼續迅速發展。

七位執事中，斯德望最為突出，他不但有管理常務的能力，而且更充滿恩寵和德能。然而就因為他在民眾中宣講和行奇蹟，引來會堂中人的反對。這些人為了封住斯德望的嘴巴，捏造了一個褻瀆的罪名強加於他身上，把他抓住，拉到公議會去。

二・ 釋讀

這章經文只有15節，可以簡要地分兩部份來了解：選立七位執事(6:1-7)，及斯德望的被捕和受審(6:8-15)¹。

選立七位執事(6:1-7)

6:1 因著人數日增，團體的內部問題出現了，其中便有物資分配的問題。當時團體是由希臘化猶太基督徒和希伯來猶太基督徒組成，問題乃，希伯來猶太基督徒在日常供應上忽略了希臘化猶太基督徒的寡婦。昔日在耶路撒冷聚居了不少希臘化猶太人，他們有自

1 也有把7:1歸入6:8-15來了解，例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 354; Polhill, *Acts*, 175.

己的會堂(6:9)，他們當中不少是還鄉終老及後歸依成爲基督徒的。他們離世後，他們的寡婦便流落異鄉，需要照顧，常言道，一般寡婦都是孤苦零丁和可欺的(看路7:12; 申14:29; 24:17; 26:12; 依1:23; 10:2; 耶7:6; 22:3; 拉3:5)²。在這裡，「門徒」一詞首次出現，而「希臘化猶太人」(Hellenists)則只在這裡和9:29出現，所指爲何？【有關討論見本章之**選讀**。】團體中的希臘化猶太基督徒看似因寡婦的問題而「發出了怨言」，像昔日的以民那樣(戶11:1)；想像中，在一個混合團體中肯定還存有其他的分歧，比方，希臘化猶太基督徒會否較易接受較廣泛的見證？可是路加沒有多說。在這裡，希臘化猶太基督徒的引進是重要的，與經卷的往後發展不無關係。從寫作的鋪排看，在6-8章突顯了斯德望和斐理伯這兩個角色，也是爲了後來的發展。斯德望從沒有離開耶路撒冷，但就因著他生命的見證，福音隨即傳出耶京。他的影響可分爲兩面：在公議會前的宣講與及後的殉道，前者的重點在於展示猶太人的不信以及天主無分彼此的恩許，這實是福音的綱領，而後者則引發對基督徒的迫害，迫使他們離開耶路撒冷。

6:2 「十二宗徒」的稱號在全書只在這裡出現(但看1:26; 2:14)³。在這裡，誰是代言人？看來他們只在建議，一切交由團體來決定。在建議中，他們既不自責，也不推卸責任，只針對問題尋求解決辦法，並且立即付諸行動。「飲食」(table)一詞意思不清，可指飯餐或是派發善款的桌子。

6:3 「七位」就是七位執事，奇怪路加在這裡不用「執事」之詞

2 早期教會的愛德工作，會否近似當時猶太人給有需要的人的做法？猶太人的接濟分兩種：(1)每星期給住戶一周所需，即14餐膳食的錢(quppah)；(2)每日飲食的配給，爲過客而設，逐家逐戶的供給(tamhui)。有問，於公元前已見猶太人有系統地給予公共援助？其實這方面的資料只見於米市納。見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 348.

3 有說十二宗徒是早期教會團結的力量，並成爲這個教會與耶穌的聯繫，在時間和權威兩方面都較別人優先。見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 305.

(但看6:1,2,4)⁴。為何七位⁵？爲了實際的問題，如方便表決，或受舊約和猶太用法的影響(看蘇6:4; 耶52:25)？這七位除了充滿聖神，也要有「好聲望」和「智慧」，意即值得信賴及有管理錢財和事務的能力(看11:30)，這些條件與在1:21-22爲補選宗徒所訂下的不同。七位的職務在經卷中不見發揮，故這記述是否專爲斯德望而設，指證第一位殉道者爲七位執事之一？

6:4 宗徒除了宣講，也要有祈禱精神，他們不斷禱告，使教會得以增長。

6:5 團體遂在他們中選了七位(路加沒有說他們如何選)，以斯德望爲首，這與他在下文要扮演的重要角色不無關係⁶。斯德望此名有「冠冕」之意，特別指競技場上所獲的桂冠。尼苛勞的外邦背景使人想到可能七位執事都是希臘化猶太人，全部都有希臘名字⁷。斯德望的「信德」與他施行奇蹟的能力應是相輔相成的(看6:8)，斐理伯是8章的重要人物，但其餘五位往後不再被提及。

-
- 4 執事及相關的詞彙始於早期教父的著作，參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 345；路加並非在此就聖統制中執事一職的源起作報道，他的記述反映了他所熟悉的委任弟兄去服務團體的做法，做法包括：由團體挑選，由已擔任職務的弟兄贊同，及行覆手禮。參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 304.
- 5 有說路加可能知道，早期耶路撒冷教會中的希臘化猶太基督徒，是由一個七人組別來領導，見Barrett, 同上, 305.
- 6 有說在宗6-7章，斯德望不錯是焦點所在，但其實背後還有一個比他更重要的角色，一切是在祂的推動和帶領下進展的，可見斯德望某程度上是被動的，見Gustavo Martin-Asensio, *Transitivity-Based Foregrounding in the Acts of the Apostles, A Functional-Grammatical Approach to the Lukan Perspective*, JSNTSS 202 (Sheffield: Sheffield Academic 2000) 94-95.
- 7 這些希臘名字讓人想到他們可能有以色列散民的根源，惟未能證實。尼加諾爾爲猶太人的大敵(看加上7:26)，怎麼會選用他的名字？有關尼苛勞的描述示意，其餘六位極可能生來便是猶太人，有巴肋斯坦根源。當路加選用「希臘化猶太人」一詞時，並不一定指他們是散居外地的猶太人，他也沒有把此詞套於那七位身上。參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 314-315.

6:6 團體所選的人由誰來覆手和派遣⁸？這種覆手禮有它的猶太背景，表示人與人之間的合一及在某種祝福、恩賜或職位中聯結(看戶8:10; 27:18,23)。而在新約，覆手禮則有多重意義：在洗禮中藉此領受聖神(宗8:17; 19:6)，在職務的祝聖中藉此得到神的助佑去滿全此職務(13:3)，在治病中祈求神使病人痊癒(9:17; 28:8)。就算是一種派遣，其重點也不在於受任命，而在於被指派去滿全一個任務。「僕役 / 執事」一詞(διάκονος, deacon)從不在宗徒大事錄出現。在這裡，不見他們管理方面的報道，反見他們的見證，直至殉道的地步。

6:7 是結語亦是轉折句：教會的發展背後有天主的祝福，但也導致隨即而來的迫害。沒想到猶太司祭中也有人信從。

斯德望被捕和受審(6:8-15)

6:8 「恩寵和德能」與在6:5提及的信德相連，亦是團體在4:30為宗徒所祈求的。在這裡，甚麼才是這七位的職務？是教會內的庶務，還是宣講和傳道？從斯德望的故事來看，他本人與愛德工作的聯繫顯然是次要的。

6:9 看來不少希臘化猶太人與斯德望為敵，但共分為幾組？「會堂」可以指猶太人的聚會本身或他們聚會的地方，【對猶太會堂的不同理解，見**第十三章之選讀**。】他們在聚會時讀經、釋經、祈禱、聽訓誨和進行其他的社團活動。「自由人」是贖了身的猶太人或其後裔，他們曾被押送到意大利當奴隸，及後回到耶路撒冷定居，有自己的會堂。在這裡，不同的猶太歸僑各有自己的會堂(看思高的中譯)？或是他們同屬「自由人」的會堂⁹？無論怎樣，與斯

8 有說由全體會眾，而非單單由宗徒；從語法看，覆手一詞的主位同樣是全體會眾，以示對擔負新任務弟兄的祝福(也看13:1-3)。參看同上，315-316。

9 在這裡，會堂一詞只出現一次，有說路加可能示意，這些不同的組別同屬一個會堂，例如同上，323。

德望的爭辯是由他們引發的(看9:29)。

6:10 但他們敵不過斯德望，因為他充滿聖神和宗教智慧。

6:11 敵對者慫恿人誣告斯德望的內容包括：說過褻瀆梅瑟和天主的話，說了反對聖殿和法律的話，說納匝肋人耶穌要毀滅「這個地方」和改革梅瑟的常例。褻瀆上主之名應受砸死(看肋24:10-16)，而褻瀆梅瑟則犯了「不可詛咒百姓首長」的規條(看出22:27)。

6:12 誰捉拿了斯德望？會堂中的成員和領袖？不清楚，比較明顯的是群眾也開始反對基督徒，這在宗徒大事錄是第一次。「長老」代表著撒杜塞人，而「經師」則代表著法利塞人。從外地回到耶路撒冷的猶太人多半是愛國份子，對猶太人的法律和聖殿極富熱忱，不易接受別人批評他們的宗教和崇拜。

6:13 「假見證」讓人想起舊約所說(比方詠27:12; 35:11)，他們的誣告看起來越加明顯和嚴重，但基本內容就與在6:11所見的沒兩樣。斯德望在辯護詞中也真的提到聖殿，但就從沒有說過反對法律的話。

6:14 部份指控內容亦見於福音，是耶穌受審時那些假證人所說的(看谷14:58; 瑪26:61)。指控變本加厲，不單褻瀆，而且還要毀滅聖殿和改革法律。梅瑟所傳下來的包括成文的和口傳的傳承。

6:15 斯德望在眾人前改變面容，反映天主的光榮，這顯示他充滿聖神，有能力作以下的宣講(同時給7:55-56的異象作預告?)而此改變是整個公議會有目共睹的。

三· 選讀

希臘化猶太基督徒

從宗6:1首次見到，耶路撒冷教會內存有不同的猶太基督徒組別：希臘化猶太人(Hellenists)和希伯來人(Hebrews)，「希臘化猶太人」一詞也見於9:29（亦看11:20），但並非指基督徒。可見同一詞語在路加筆下有不同的意思，而「希伯來人」一詞就很少指向基督徒。問題是，何謂「希臘化」？指的是語言或生活方式？這是一個曾經引起不少爭議和討論的話題。

爭議所在

不少人跟隨教父金口若望(John Chrysostom)的看法，認為應以語言來劃分，理由是，'Ελληνιστής(Hellenist)出自έλληνίζειν的字根，意即「說希臘語的猶太人」（έλληνίζειν即是，說希臘語，亦看21:37中的'Ελληνιστί，即希臘語），而'Εβραῖος(Hebrew)則相等於「說阿蘭語的猶太人」。可是，保祿是僑居於外的猶太人，卻從不自稱為希臘化猶太人，反而強調自己是希伯來人（見斐3:5；格後11:22）¹⁰。

也有建議從宗11:20看。在那裡，出現了一個原文問題，有'Ελληνιστής和'Ελληνες的不同讀法。'Ελληνιστής看似是一個新的詞彙，不在希臘或希臘猶太著作中出現，字根是έλληνίζειν，有「說希臘語」(to speak Greek)，或「實行希臘習俗」(to practice Greek ways)的意思，所以'Ελληνιστής除了語言以外，同時指向一種希臘或非猶太的生活方式。'Ελληνιστής為'Ελληνες的同義詞，這樣έλληνίζειν就不單指“to speak Greek”，“to live as a Greek”，且亦

¹⁰ 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 347.

是“to be a Greek”，意即祖籍希臘¹¹。

因而有認為‘Ελληνιστής一詞相等於「希臘人」(Greek)，意思是「外邦人」(Gentile)。提出此看法的兩大理由為：(1)在6:1，此詞的配對為‘Εβραῖος，意思是「猶太人」(Jew)，故‘Ελληνιστής即等於「非猶太人」(one who is not a Jew)；(2)在11:19-20出現的‘Ελληνιστάς只能有外邦人的意思¹²。故‘Ελληνιστής指的是生活方式，與語言無關，在6:1指向耶路撒冷教會內的外邦基督徒，他們並不遵行猶太律例而生活¹³。

不少反對聲音說，此詞實在讓人聯想到語言多於文化，而經卷的敘事發展也容不下「非語言」的理解。假若於6:1甚或聖神降臨時已見猶太基督徒和外邦基督徒並存於耶路撒冷教會中，經卷隨後的發展便失卻意義，試問應如何看伯多祿向科爾乃略的福傳事工、安提約基雅混合教會的建立、保祿在丕息狄雅的安提約基雅與會堂的決裂、宗徒會議的爭論等¹⁴？到目前為止宗徒大事錄還沒有顯示，在耶路撒冷已有外邦基督徒存在¹⁵。

部份人接受‘Ελληνιστής指向生活方式的定義，當中且有認為這些希臘化基督徒與厄色尼團體有一定的聯繫，他們早就屬於巴勒斯坦的教會，因而並非來自外地，在早期基督徒歷史中所扮演的角色較之在宗徒大事錄所見到的為重。對此有反問說，這些嚴守規矩的巴勒斯坦猶太人如何會生活像希臘人？這點令人費解。也有認為，希臘化猶太基督徒本是歸依了猶太教的外邦人。對此也有反駁

11 參看Hans Windisch, “Ελλην”, *TDNT*, 504-516, 511-512; Metzger, *A Textual Commentary*, 386-388.

12 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 309; 有解釋說此詞廣義上指說希臘語者，即在安提約基雅的混雜人口，見Metzger, *A Textual Commentary*, 388-389.

13 參看Windisch, “Ελλην”, 512.

14 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 309.

15 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 347.

說，若真的如此，那麼路加在6:5所寫下關於尼苛勞的註腳就屬多餘的了¹⁶。

耶京背景

有建議從昔日耶路撒冷的背景去了解¹⁷。相信在新約時代，耶路撒冷聚居了不少說希臘語的猶太人，只是，這些說希臘語的猶太人是否也加進了當地的教會？對於這樣的一個教會組合，宗徒大事錄只提供了點滴資料。

在耶路撒冷，猶太文化與希臘文化並存，大部份的居民只說阿蘭語，這是當時絕大多數巴勒斯坦猶太人的母語，這可在該地發現的屍骨盒得到證明，當中絕大部份刻有阿蘭文¹⁸。部份在耶路撒冷的猶太人也用雙語。阿蘭語不錯是當地的主要語言，但不少有文化水平的人和商人也學會希臘語，當時在富有的社群中，就以追求希臘文化為時尚。巴勒斯坦所鑄的錢幣也銘有希臘文，不少巴勒斯坦的猶太人也有希臘名字，可見希臘文也在耶路撒冷通用。其餘只用希臘語的是生長於外地的猶太人，他們的墳墓和屍骨盒上同樣刻有希臘文。

按保守統計，耶京百份之10至20的人口說希臘語，大部份為歸僑。新約本身也提供了這方面的資料：替耶穌背十字架的西滿來自基勒乃(看谷15:21)，巴爾納伯生於塞浦路斯島(宗4:36)，歸依了猶太教的尼苛勞則出自安提約基雅(6:5)。可見於公元一世紀不少散民流回耶路撒冷，在那裡確立起一種獨特的猶太希臘文化。

16 參看同上, 348.

17 見David A. Fiensy, "The Composition of the Jerusalem Church", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 213-236.

18 有相反意見說，在耶路撒冷發現的屍骨盒中，刻有希臘文的為數最多，顯示於公元前後，不少在該地的猶太人會希臘文。參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 347.

除了已在耶路撒冷定居的散民外，每年也有大量的散民於一些重大節日湧來朝聖。亦即是說在年中不同的時段，城中多了不少說希臘語的猶太人，當中更有些於朝聖後留下不走。

有說在宗徒時代，在耶路撒冷說希臘語的猶太人口便有6,000至12,000。因著人口眾多，他們也有自己的會堂。有相信宗6:9所見屬於希臘化猶太人的會堂便有5個之多：自由人的會堂、基勒乃人的會堂、亞歷山大里亞人的會堂、基里基雅人的會堂、和亞細亞人的會堂。亦有說當時在耶京的會堂數以百計，相信當中部份是屬於這些說希臘語的猶太人的。

目前共識

今天，一般重新選擇從金口若望的角度去了解此問題，從而解釋說：「希臘化猶太人」指只說希臘語的猶太人或猶太基督徒，「希伯來人」則是能說希臘語和一種閃語（希伯來語或阿蘭語）的猶太人或猶太基督徒¹⁹。故在耶路撒冷的教會因語言和文化的差別而分為兩大組別²⁰。

在宗6:1所唸到的「希伯來人」出自巴勒斯坦，絕大部份應是耶路撒冷的原居民，可能也有個別的朝聖者於五旬節歸依後留下。同樣部份說希臘語的外僑於朝聖後也可能留下，但經文所說的「希臘化猶太人」相信是指在耶路撒冷說希臘語的原居民居多。亦即是說，當時的耶路撒冷教會團體是混合的，兩個組別在社會層面和文化層面都不大相同²¹。

在語言的大前提下，也引起了另類的解釋，比方一說：「希臘化猶太人」指在祈禱和讀經時用希臘語的耶路撒冷猶太人，而

19 參看同上。

20 見Fiensy, "The Composition of the Jerusalem Church", 235.

21 見同上, 234-236.

「希伯來人」則指能說希臘語但在祈禱和讀經時用阿蘭語或希伯來話的耶路撒冷猶太人²²。

在同樣的大前提下亦有進一步意識到，其實在同一個組別中也見差異，因語言離不開文化，屬文化的一部份。有說「希臘化猶太人」指的是說希臘語和對希臘世界有一些認識的猶太人，這點不容置疑，然而除了語言外，他們也採納了希臘人的思想和生活方式，但到哪一程度，就難確定²³。此詞最好與它的配對「希伯來人」一起來了解，他們看似互相排斥，卻共同組成一個耶路撒冷教會。Ἑλληνισταί肯定說希臘語，惟語言並非Ἑβραῖος一詞的首要含義²⁴，它首指猶太人(Jewish)，而在新約，所謂猶太人並不單指他們所說的語言，而更指他們所珍視的信仰、傳承和民族歷史，雖則並非每一位都達保祿那個程度(看格後11:22; 斐3:5)。故問題在於這些說希臘語的猶太人受希臘思想和生活方式影響的深淺，而一個審慎的答案是：在程度上存有差別，有些可能已與外面世界全然同化，另一些則仍然忠於自己的信仰，甚至自己的語言(保祿的背景便是一個好例子)²⁵。

有類似的解釋說，希臘文化無孔不入，於公元一世紀絕大部份的猶太人或多或少被同化。巴勒斯坦的猶太主義和在巴勒斯坦以外的猶太主義並不互相隔絕，也不一定在觀點上對立。他們之間的差別在於接受了多少希臘文化，而結果是不論在巴勒斯坦的猶太人中，或是在散民當中，都會找到一定的差距。比方保祿，他在猶太人眼中是怎樣的一個人物？是破格者或叛教徒？雖則他從不背叛自己的猶太信仰和族人，猶太人卻對他滿懷敵意而會堂竟對他施以懲

22 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 347.

23 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 304.

24 參看同上, 307-309.

25 見Barrett, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, 87.

罰，這又說明了甚麼²⁶？

也有提醒說，這些身為散民的希臘化猶太基督徒，因為長時期在外居住，對非猶太人抱有一種較為開放的態度及習上他們某些生活方式。但要強調，這也因人而異。部份猶太人有可能走另一極端，對外邦世界表示輕視和憎惡，死守自己的猶太傳統和習俗²⁷。

四 · 靜讀

兩文兩語

有說宗6:1-7的章段並不重要，從寫作的目的看，無非是為了引進斯德望和斐理伯這兩個角色，為隨後的章段作鋪排。從6-8章的內容看，斯德望在猶太公議會前的見證和及後的殉道才是重點所在，而因他的見證而引發對基督徒的迫害和斐理伯隨著在撒瑪黎雅及他地的福傳，也是重要的。某程度上，6:1-7只是這數章經文的序曲而已。

其實，6:1-7本身也是重要的。首先，它展示了早期耶路撒冷教會的組合，原來這是一個混合團體；再者，也讓人認識到這樣的一個團體正面對著各樣的問題。物資分配只是其中的一個問題，亦容易解決，但也可能存有其他更深層的問題，比方信仰上的差異，那就較棘手了（這點從往後教會的歷史看得很清楚）。

希臘化猶太基督徒和巴勒斯坦猶太基督徒在語言和文化兩方面存在差異，而後者更直接影響他們對福傳的看法和做法。起碼希

26 參看John M. G. Barclay, "Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?" *JSNT* 60 (1995) 89-120.

27 參看Alexander J. M. Wedderburn, "Paul and Jesus: Similarity and Continuity", *NTS* 34 (1988) 161-182.

臘化猶太人不會怎樣強調潔與不潔的問題，對外邦人亦相對地較為開放，所秉承的是耶穌的精神和態度，認為聖殿也是外邦人祈禱之所(看谷11:17)。如是，聖殿和法律，猶太人的兩大精神支柱和他們的身份象徵，大受動搖。是否因而導致希臘化猶太基督徒之受迫害，亦只有他們遭受迫害(8:1)？無論怎樣，路加沒有言明，他沒有停留在兩幫人的分歧上，他要述說的乃希臘化猶太基督徒生命的見證和積極的福傳。

近年曾到過墨爾本和渥太華兩地，接觸到兩地的華人教友團體，相同點是，成員大部份是從香港移民去的教友，但也開始有從中國大陸去的新移民加入，成為團體中的「少數民族」。聞說這是各城華人教會的一個普遍現象。印象中，在墨爾本的華人團體頗為團結，推己及人，說廣東話的教友也能顧及說普通話教友的需要，比方特別安排讓他們也有機會聽外來講者的分享。在渥太華的華人團體人數比較少，且本身依屬一個洋人堂區，相信在二文三語的壓力下，問題不少。

在想，有一天當這些「少數民族」的人數倍增，到與「廣東幫」勢均力敵時，又會怎樣？小節磨人，希望屆時雙方不要停留在文化語言的差異或資源分配的問題上，而是能無分主客，實質地共同尋求信仰的真諦，謀求福傳的發展。

第七章

一 · 概讀

斯德望被捕和被解送到猶太公議會那裡，在眾宗教領袖面前答辯。他被控褻瀆天主和那位頒佈天主法律的中介梅瑟，以及反對聖殿。大司祭首先審問所控之罪是否屬實。這並非一條簡單的「是非」題，故斯德望隨即以一篇長長的講詞作答。答詞並非以自辯為主，但亦非與指控完全無關，只見斯德望詳盡地回顧以色列的歷史，細述這個民族如何對天主不忠，而天主卻使壞事變成好事。講詞所包含的重點有：天主通過召叫亞巴郎，指引若瑟，以及派遣梅瑟，把救贖的恩許傳給在埃及的以色列民族；在曠野的帳幕才是天主原先的「聖殿」；昔日的以色列人曾頑抗眾先知，今天斯德望的聽眾同樣抗拒耶穌。

答詞內容令猶太領袖聽得咬牙切齒，當斯德望繼而宣稱看見耶穌在天上與天主一同掌權時，這些猶太人再忍受不了，把他推出城外，用石頭把他砸死。斯德望臨終時祈求天主寬恕殺害他的人。年輕的保祿原來也在場參與其事，目睹整個殉道過程。

二 · 釋讀

這章經文頗長，共有60節，惟亦可只分兩部份來了解：斯德望的講詞(7:1-53)，及他隨後的殉道(7:54-60)¹。

1 不少人把8:1a歸入7:54-60來了解，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 379; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 389; Polhill, *Acts*, 207.

斯德望的講詞(7:1-53)

嚴格來說，講詞由7:2開始，以述說舊約故事為重，是宗徒大事錄中重要講詞之一，也是最長的一篇，可分數小段來了解：亞巴郎的故事(7:2-8)，若瑟的故事(7:9-16)，由7:17-19引進梅瑟的故事(7:20-43)，關乎帳幕和興建殿宇的憶述和爭辯(7:44-50)，以及斯德望的反控(7:51-53)²。

7:1 大司祭的問題引伸出斯德望的答辯。惟在答辯中，斯德望沒有直接答覆大司祭的問題，所觸及的也只有關乎聖殿的指控。整篇答辯看似別有寫作目的，斯德望面對的指控是新的，是十二宗徒和其他的基督徒到目前為止還未遇到的。故此路加可能要通過斯德望的故事和答辯，述說基督徒信仰如何開始偏離猶太教的主根。

【有關講詞確實寫作目的之討論，見本章之**選讀**。】

7:2 斯德望帶著敬意開始說話，讓他的聽眾記起他們是他的弟兄和父老。這短句展開了一連串舊約的引述，由亞巴郎的故事開始，惟部份內容與舊約所說的有出入。就亞巴郎的故事而言，路加是否採用了不同的譯釋(比方撒瑪黎雅梅瑟五書)，藉此強調天主主動的召叫亞巴郎離開他的故鄉？「榮耀的天主」是出自詠29:2的稱號(亦看出16:10; 24:16-17)。

7:3 所引用的是創12:1，惟按舊約說，此時亞巴郎已在哈蘭，這

2 這篇講詞重要但在結構上不易分析，故引來不同的分析，比方把舊約故事分為五段的分析，見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 365; 屬救恩角度的分析：給亞巴郎的恩許(7:2-8)，通過若瑟獲得的拯救(7:9-16)，通過梅瑟獲得的拯救(7:17-34)，以色列背主(7:35-50)，以色列拒絕默西亞(7:51-53)，見Polhill, *Acts*, 188; 從修辭結構來分析：簡短開場白(brief exordium, 7:2a)，敘事(narratio, 7:2b-34)，短轉折句(short transition, 7:35)，理論(argumentatio, 7:36-50)，精簡結論(short peroratio, 7:51-53)；此外，在7:6-7引用的創15:13-14也具提綱挈領的作用：在7:6的預告引伸出7:9-22的故事，7:7a指向在7:23-43的基本發展，而7:7b則給在7:44-50關乎聖殿的最後部份作鋪排。見Jacques Dupont, "La structure oratoire du discours d'Étienne (Actes 7)", *Bib* 66 (1985) 153-167.

已是他第二次離鄉背井了。第一次應是從加色丁的烏爾去了哈蘭(看創11:31; 15:7)。斯德望把創12:1中的召喚推前，可能是為了強調，亞巴郎的一生由始至終都在上主的眷念下舒展。

7:4 究竟亞巴郎是否在他父親死後離開哈蘭的(試比較創11:26,32; 12:4)? 在路加採用的譯釋中，亞巴郎是不會離老父而去的。斯德望把亞巴郎的多次遷移綜合起來，只提起點和終點，但並沒有忘記說，一切都是在天主的影響下進行，特別是在終點的選擇上。

7:5 所引用的是申2:5和創17:8(亦看創12:7; 13:15; 48:4)。亞巴郎在那裡還沒有任何產業，但是他有天主與他同在，天主就是通過他給以色列祂的恩賜，本身真是一個恩許，因為是向這個在當時既無田又無地更無子嗣去繼承的亞巴郎所預許的。

7:6 引用創15:13來解釋(亦看出2:22; 12:40)。

7:7 併用創15:14和出3:12去敘說在埃及的奴役，藉此顯明天主如何滿全向亞巴郎所作的恩許，把他的子孫拯救出來進入福地。從7:6-7看到斯德望所勾劃的恩許在救恩史中滿全的模式：以民雖然多番背叛和不敬且不接受所特選的首領如若瑟和梅瑟，惟天主不斷重申祂的恩許，直至「這地方」。「這地方」指聖殿，天主給亞巴郎預許的最終目標並非土地，而是自由地崇拜天主，就算是聖殿本身也滿全不了這目的，只有在基督內才得滿全。

7:8 轉折句，引用創17:10-14及21:4去展現天主給亞巴郎的恩許開始得以滿全，並導引至聖祖的故事。立約接受割損示意子女的誕生，而依撒格接受了割損進一步確定天主持守祂的諾言，要賜給亞巴郎後裔。亞巴郎和他的子孫聽命接受割損，割損就慢慢在猶太人中成爲救恩的記號。

7:9 在講詞中，斯德望用了創37-46章內關於若瑟的不同傳承，可是沒有直接引用任何章段，可能假設他的聽眾對若瑟的故事相當熟悉。他選取的內容有一定的意義，在這裡就讓人想起創37:11,28，突顯了若瑟和他弟兄的對比，並且強調天主與若瑟同在，通過他滿全自己的恩許。在斯德望的答辯中，若瑟被他的親兄弟出賣，成為耶穌的典型(type)。

7:10 同時指向創39:21; 41:41; 詠105:21。

7:11 主要受創41:54,56; 42:5的影響。

7:12 簡述創42:1-2所說。

7:13 指向創45:1。從創41:12得知，法郎已知若瑟是希伯來人。若瑟的弟兄於第二次往埃及時才認出他來。同樣以色列也是於40年之後才認清梅瑟是他們的首領和救贖者。他們並非在預許的土地上獲救，而是在埃及，天主藉梅瑟把他們救出。

7:14 按希伯來聖經所說，共有70人來到埃及(看創46:26-27，雅各伯、若瑟和若瑟的兩個兒子計算在內，亦看出1:5)，惟是按LXX所說，則共有75人(不把雅各伯和若瑟計算在內)。有幾份死海古卷的手抄本也說是75人。

7:15 看申10:22和出1:6。

7:16 墳墓是誰買的？路加可能單憑記憶引用舊約，把亞巴郎所買的(創23章)與雅各伯從哈摩爾的兒子在舍根所買的(創33:19)混淆了。雅各伯安葬在克伯龍附近面對瑪勒的瑪革培拉的田裡(創50:13; 49:30-31，這塊田是亞巴郎從赫特人厄斐龍手中買來的，看創23:16-20，在那裡安葬了亞巴郎、撒辣、依撒格、黎貝加、和肋亞)，而若瑟則安葬在雅各伯在舍根所買的墓地中(蘇24:32; 亦看出13:19)。斯德望指埋葬地點為舍根，意思最明顯不過，即是在聖地以外，在世仇

撒瑪黎雅人的地方。

7:17 看出1:7。「恩許的時期來近了」指向出谷的恩許，是從猶太人的角度而並非從基督徒的角度看。比較上，梅瑟的故事最長，把他按傳統所說的120有生之年(看申34:7)分為三個階段，每個階段縱跨40年：在法郎家成長的階段(7:17-22)，被以色列弟兄所拒和在米德楊作客的階段(7:23-29)，被召、出谷、和在曠野的階段(7:30-35)。斯德望在複述中同樣只集中於簡述要點，簡化了幼兒梅瑟被救的故事。

7:18 逐字引用出1:8。

7:19 概括出1:9-14,15-22所說，在宗7:6的預言現在滿全了。

7:20 正式開始述說梅瑟的故事，看出2:2。梅瑟最終也被自己的族人所拒，成為耶穌的另一典型。

7:21 看出2:5,10。

7:22 梅瑟接受了埃及人整全的培訓，這點舊約本身並沒有提及，只在後期寫他生平的猶太著作中出現。按出4:10-16所說，梅瑟不善辭令，故此亞郎成了他的代言人。他之能說善辯，只在這裡看到(看路24:19對耶穌的描述)，在猶太傳統當中，均認為他有絕佳的口才。

7:23 梅瑟120的壽歲(看申34:7)，受在曠野40年傳說的影響，被分為三階段，這裡提及的是第一階段，是舊約沒有提的。經文的第二部份指向出2:11，梅瑟開始關注自己種族的命運。故事中斯德望的兩個核心主旨為：以色列拒絕了天主給他們選派的領袖(7:23-28)，及流浪的主旨(7:29)。

7:24 看出2:12。

7:25 斯德望把故事美化了，「打死那個埃及人」應是天主的作為，梅瑟只是工具，惟以色列民卻不明白。這是斯德望第一次提及天主的作為和以民的頑梗不悟，往後會再提。

7:26 隨意借用出2:13。斯德望繼續美化梅瑟的故事。

7:27-28 看出2:14。二人的打鬥代表著以色列長期的內部鬥爭，而其中一人把梅瑟推開則展現這個民族對上主使者的態度，這是附加於舊約所說的，在7:35,39重現。在7:27b-28直接引用出2:14。

7:29 按出2:15所說，梅瑟是因為法郎要殺害他而逃跑的，而這裡卻是因為族人的緣故，效果是把逃亡和被族人所拒的聯繫強化了，以民拒絕了天主給他們所選派的領袖，把他陷於生死關頭，迫使他逃亡。關於米德楊，資料不詳，連地點也屬爭議。梅瑟在那裡流浪了差不多40年，流浪才是這節的主旨。梅瑟的第二個兒子在舊約遲些才被提及(看出2:22; 18:3-4)。

7:30 這是梅瑟生命的第二階段，另一個40年呈現，同樣並非出自舊約，同樣出自路加美化的手筆；經文本身指向出3:1-2。在出谷紀的曷勒布山和在宗徒大事錄的西乃山應是同一座山(惟西乃並不屬於米德楊)。天主在西乃山給梅瑟的啓示展現兩個主題：啓示的地點在聖地以外，及選派梅瑟為以色列的領袖。

7:31 隨意引用出3:3-4，不但使者顯現給他，上主也向他說話。

7:32 上主的話直接來自出3:6，惟梅瑟的反應則與舊約所說不符，在此也不見上主之名的啓示。

7:33 符合出3:5所說，命令先於啓示。「脫鞋」顯示人是站在聖地上；此地是聖的純粹因為天主在此顯現自己，無須為祂建造殿宇和獻祭；斯德望可能同時暗示，此地離耶路撒冷的聖殿很遠。

7:34 直接引用出3:7-8,10(亦看出2:24; 6:5)。梅瑟之被派遣是故事的高峰，天主持守祂的諾言。

7:35 語調突轉，變得尖銳，矛頭直指猶太人，他們否定了天主所派的領袖和拯救者(7:52)，在這裡「救贖」只有「拯救」的意思，沒有提及贖價。在7:27敘說的個別事件被泛化為全民族的消極取向。被拒的梅瑟成為天主選派的使者，故從這段以色列歷史可獲益良多。7:35-38敘說出谷和在曠野的經過，主旨不在於歷史而在於梅瑟；7:39-43記述在曠野背主的行徑，主旨在於天主的審判；7:44-50則敘說進入福地的經歷及往後直至撒羅滿的日子，集中於顯明聖殿為以民背主的一個先例。斯德望可能在此間接自辯：他對梅瑟滿懷敬意，哪裡會說褻瀆他的話呢？梅瑟的族人不要他當他們的「首領和判官」，現在天主就派他去做他們的「首領和救贖者」。梅瑟為基督的典型，兩者同為天主所派遣去拯救以色列，同樣被拯救對象否定和拒絕。

7:36 重回梅瑟的故事。按出7:3所說，上主預許將在埃及一帶行許多奇蹟異事。梅瑟能行奇蹟異事，成為耶穌的典型(看宗2:22)。「紅海」見於後期的傳承，比方在LXX的出13:18。在原文聖經則見“Sea of Reeds”(出13:18; 15:4，但看思高的中譯)。「在曠野四十年之久」，見戶14:33。

7:37 申18:15的主旨重現。斯德望藉梅瑟預示，耶穌要來，他像梅瑟一樣是一位天主所提舉的先知；這樣，梅瑟不但是天主的喉舌，也是耶穌的典型(看申18:18)。〔亦看宗3:22的詮釋〕

7:38 梅瑟領受了「生命的話」及把它傳授給會眾(看申32:44-47)。對路加來說，這生命的話使人能有份於天主的國度；如是，梅瑟乃救贖的媒介，基督的另一典型。斯德望也接受了在西乃山藉梅瑟頒佈的「生命的話」；如此，他哪裡會說反對法律的話(看

7:53)?按後期的猶太傳統說，律法是由一位中介的天使傳給梅瑟的(看7:53; 迦3:19; 希2:2)。在講詞中斯德望從不評斷法律，天使的臨現足以提高法律的地位，顯見它是天主的生命之言。

7:39 然而，以色列卻回到舊日的罪惡生活中(看出16:3; 則20:13, 16,24; 戶14:3)。

7:40 他們又再崇拜不同的偶像(直接引用出32:1,23)，時值梅瑟上山請示以色列的真天主。

7:41 看出32:4,6。沒有提及亞郎，所有過錯都在會眾身上，他們從一開始在曠野的時期就已背叛真神，盲目地崇拜自己所造的偶像，成為今天聖殿崇拜的寫照。

7:42-43 結果是天主離棄他們，任由他們跌入崇拜偶像的罪惡中，這是崇拜牛犢引伸出來的惡果。天上的軍旅也包括「星辰」，因為有說它們是由鬼神或天使來支配的。在這裡所引用的是亞5:25-27，但意思不一樣。在亞5:25-27，不奉獻犧牲和祭品是可取的，足以證明天主不看重犧牲和祭獻；但在這裡，意思卻是，以色列40年之久只向偶像而不向天主獻祭。在曠野過的是背主的日子，結果是充軍的惡報。因為充軍時期比先知們所預言的長，路加就把「遷徙到大馬士革」改為「遷徙到巴比倫」去了³。

7:44 開始新的段落，語調轉回到7:2-34那樣。「作證的帳幕」常見於LXX(看出27:21; 28:43; 33:7; 戶1:50; 12:4; 申31:14)，是以民在曠野中抬往各地的聖所，是天主臨現於以民中間的記號(出25:8)，前身為約櫃。「作證」指刻有法律的石版，這些石版是放在帳幕的約櫃內的。在若蘇厄帶領下獲得勝利後，帳幕一直是民世

3 有說路加對以民罪惡的理解，看來也受申4章所影響，見Huib van de Sandt, "Why is Amos 5,25-27 quoted in Acts 7,42f.?" *ZNW* 82 (1991) 67-87.

世代代在福地上崇拜之所，直至達味之時為止。

7:45 看蘇3:14; 18:1。路加把心思放在帳幕的用途上。若蘇厄之名在希伯來文為「雅威，救助！」講詞中關於在曠野日子的複述，都是以抗命、拜偶像、以及不純淨的敬拜為主。在此，重點開始收窄至聖殿的崇拜上。

7:46 同時引用撒下7:2,5及詠132:5。虔誠的達味要為天主尋找的是帳幕的寓所，而非一座建築物(天主對達味請求的答覆，見撒下7:1-17)。在這節，存有一個原文問題，究竟應唸「為雅各伯的天主」(for the God of Jacob)或「為雅各伯的家族」(for the house of Jacob)⁴？

7:47 看列上8:20; 6:2。及後建築的殿宇已非天主所願，在曠野天主吩咐梅瑟製造的帳幕，現在為人建造的樓宇所取替。斯德望示意，所有問題由此而生。

7:48 另一個段落開始(看列上8:27)。斯德望對聖殿全然抗拒或只是對聖殿的崇拜作先知性批評？重點似乎是在於崇拜本身而非崇拜的地方。他並非對聖殿本身有所抗拒，而是不能接受人對聖殿的妄用，遠離它作為崇拜上主之所的目的。妄用聖殿特別指對天主有所規範，到最終把祂擺佈，這就是在7:44-46及7:47-48所看到帳幕和聖殿在對照下呈現之意。帳幕是天主的居所(dwelling place)而非祂的房舍(house)。這「房舍」的意念是不能接受的，而「人手所建造的」的說法也暗含拜邪神的意思。當崇拜之所代表了神，就取代了人/神之間生活的關係，人所敬拜的已是一座建築物，而非天主

4 選取後者，例如Metzger, *A Textual Commentary*, 351-353; 兩種讀法各有支持，見van de Sandt, “Why is Amos 5,25-27 quoted in Acts 7,42f.?” 31-32 n.2; 有說其實兩個唸法的意思基本上一樣：雅各伯的天主的住所意即給祂居住的殿宇，而雅各伯的家族的住所乃此家族用作殿宇的地方，即給他們的天主的住所，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 372.

自己。這似乎是整篇講詞的重點所在，天主不能受一處地方或一個民族所規限，這是從以色列歷史看得很清楚的。帳幕乃真崇拜的典型，因為它象徵著天主與祂的子民同在，同流浪共進退，不受地域所限。斯德望的結論是：只有偶像才住在人手所建造的殿宇，為天主建造殿宇實在是把祂當作偶像看待(亦看17:24)。其實，猶太人只認為天主之名居於殿宇內，斯德望如此說肯定惹起他們的忿怒。

7:49-50 引用依66:1-2(亦看列上6:11-12; 耶7:21-26)。人手所建造的殿宇，無論何等美麗，哪能容得下天地的主宰？也不能與祂的創造相比。天主是超越一切的。聖殿可以是以色列的殿宇，但絕對不是天主的殿宇，它應是以民崇拜上主的地方；可是，按斯德望的看法，它已變了質。

7:51-52 7:51-53可視為演說的「結語」(peroration)，講者從上面內容作出總結，直接呼籲聽眾要有所行動，目的是讓他們看清自己的罪責，並作補償。語法由第一人稱轉至第二人稱，直接向聽眾說話，且誇大其詞說：「哪一位先知，你們的祖先沒有迫害過？」若上述內容大膽否定聖殿的崇拜，那麼聽眾的強烈反應是可理解的。斯德望繼而轉向公議會的猶太領袖，列出他們和他們祖先的罪狀，他們實在不比他們的祖先好多少(對照出33:3,5; 肋26:41; 耶6:10; 戶27:14; 申10:16; 依63:10)。他們的祖先殺害了先知，他們亦然，殺害了「那義人」(宗3:14-15)，即先知們所預言的默西亞(3:18)。

7:53 猶太人沒有真正明白所領受的法律，這是斯德望對他們的最後和最尖銳的指控。他本人正視法律(看7:8,38)，所以不是他而是那些指控他的猶太人違反了法律，他們實在背棄了天主和崇拜了偶像，不斷的犯了誡命第一條。

斯德望殉道(7:54-60)

7:54 講詞引起的忿怒(看5:33; 詠35:16)引發隨後的迫害。斯德望從一開始就沒有對自己的辯護有任何期待，實質而然他的說話完全不是一種辯護而是一種見證。他的原意是否呼籲聽眾悔改，無從得知，因為說話被打斷。

7:55 所有讀者都看得出斯德望是因聖神而看到異象，內容是天主的榮耀和祂的見證者面臨的殺害。

7:56 看路22:69。耶穌所預示的為斯德望成爲一個事實，他獲享的神視進一步確定他的見證，他說耶穌是默西亞的言論得到證實，他亦是在新約中除了耶穌自己以外惟一稱耶穌爲「人子」的那位。這位人子爲甚麼站著？是爲了迎接斯德望？若與達7:13-14一起看，人子的主要職責就是審判，他的站姿亦有可能顯示這位受舉揚的基督也是判官，他的王權無窮盡(看達7:14)。路加假設聽眾知道斯德望指的是耶穌，故他們認爲他在褻瀆⁵。

7:57 整個公議會失控了，沒有定罪便要把斯德望處死。他若然真的得到神視，他們便當受判，他們能下的惟一結論是，斯德望在說謊，說自己在神視中看見天主，而這本身便是褻瀆。「他們」會否是其他人？

7:58 他們按照(或沒有按照)猶太法律把斯德望拉到城外行刑。在羅馬的統治下公議會有沒有權力去施行死刑(看若18:31)？在這裡公議會有沒有參與行私刑？看似是公議會成員自己拿起石頭去砸斯德望的。年輕的保祿出現(多年輕？24-40歲？保祿在信中從沒有提

5 有指宗6-7章實在以7:56爲重心，對斯德望的指控、他的講詞和異象，全爲這句人子話語的背景；斯德望的異象證實了納匝肋人耶穌是無罪的，他就是主、那義人、人子。見P. Doble, "The Son of Man Saying in Stephen's Witnessing: Acts 6.8-8.2", *NTS* 31 (1985) 68-84.

這回事)，負責看守他們(或犯人)的衣服？本身有沒象徵意義？有說死刑不能在聖城內執行屬後來的發展(看肋24:11-13; 戶15:35)，現斯德望被拉到城外，此舉顯示未經審判便施行刑罰，是行私刑⁶。在舊約，受石砸的死刑會因以下罪狀而施行：拜外教神靈(看申17:2-7)，獻子女給摩肋客(看肋20:2-5)，以外教神靈之名說預言(看申13:2-6)，行占卜(看肋20:27)，褻瀆(看肋24:14-16)，不守安息日(看戶15:32-36)，犯奸淫(看申22:22-24)，不孝敬父母(看申21:18-21)，竊取應毀滅的戰利品(看蘇7:25)等⁷。

7:59 斯德望臨終時的禱告，看路23:46; 詠31:6。

7:60 最後是為敵人而禱告，看路23:34。Μάρτυς的雙重意義——作證和殉道——同現，斯德望因作證而殉道。

三· 選讀

斯德望的講詞

斯德望的講詞不單是宗徒大事錄眾多講詞中最長的一篇，且不易了解，在研讀時帶來很大的挑戰。有說這篇講詞並不切題，並非針對指控而發，本身是見證和爭論多於自辯。但也有認為，細讀之下，不難發現所有指控都微妙地談到，最後且見矛頭反過來直指控告者。故問題是，在宗6:13-14斯德望被控不斷說反對聖地(即聖殿)和梅瑟法律的話，那麼他在7章的答辯中有沒有為自己開脫？或

6 有指出，依法施行砸刑時，證人不會親自砸石亦無須脫下衣服，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 386.

7 有說不單在斯德望的講詞中見路加大量引用舊約，而且在講詞前後的敘事中，也有舊約的色彩，斯德望之被控和最後被砸死，有在列上21:8-13納波特故事的影子，其中一個理由是，兩位都是無辜地被控和被砸。見Thomas Louis Brodie, "The Accusing and Stoning of Naboth (1 Kgs 21:8-13) as One Component of the Stephen Text (Acts 6:9-14:7:58a)", *CBQ* 45 (1983) 417-432.

是反而真的對猶太聖殿和它的崇拜(按照猶太法律所規定的)進行嚴厲的批判?

批判聖殿?

不少人受杜平根學說影響，認為斯德望在講詞中，把聖殿與曠野中流動的帳幕對比，認為它是全盤靜態的，因而對它表示抗拒和不接納(7:46-47)。背後的信念可能是，猶太人的聖殿因著耶穌的來臨已被取替(瑪12:6; 若2:19)，且聖殿本身已被人妄用(谷11:17; 瑪21:13)。如是，斯德望是代表著在宗6-8章及11:19-26所見的希臘化猶太基督徒說話，所展現的是他們自有的神學思想，強調教會往外福傳，堅拒像耶路撒冷教會內其他的猶太基督徒那樣，依賴聖殿和法律。藉著批判聖殿，斯德望展示希臘化猶太基督徒對猶太傳承的批判，認為聖殿是猶太傳承固步自封的象徵⁸。

對這篇講詞是否反映著斯德望和其他希臘化猶太基督徒所持的獨特神學觀點的問題，有提醒說，勿忘希臘化猶太基督徒的觀點未必與其他猶太基督徒的不同，斯德望對猶太人的評語與伯多祿在講詞中所說的有不少相同之處⁹。相信在耶路撒冷的猶太人中，希臘化猶太人也像希伯來人那樣，以聖殿為重¹⁰。

就斯德望有否批判聖殿的問題，不少人把講詞重新細讀¹¹，認為比方應先問，在宗6:11-14，這段在猶太公議會前受審的報道，斯德望對聖殿有否作過批判? 猶太人對他的指控包括：說過褻瀆梅瑟和天主的話(6:11)，威脅要毀滅聖殿和改革梅瑟的律法(6:14)。

8 參看Edvin Larsson, "Temple-Criticism and the Jewish Heritage: Some Reflexions on Acts 6-7", *NTS* 39 (1993) 379-395, 381, 389-390.

9 見Polhill, *Acts*, 187.

10 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 367.

11 例如Larsson, "Temple-Criticism and the Jewish Heritage: Some Reflexions on Acts 6-7", 379-395.

但路加清楚的說這都是一些假見證，看來是爲了強調，斯德望就如耶穌受審時一般，是無辜的，他在公議會前的態度也近似耶穌的態度，他真的肖似耶穌。由此看出，起碼路加本人對聖殿沒有抱著懷疑和敵意。但斯德望呢？路加是否維護著他，認爲指控者對他有所誤解？耶穌在教導中也包含對聖殿的指責，而斯德望也有可能承接了這方面的傳承。路加手中有沒有來自斯德望圈子的傳承？若然有的話，內裡又怎麼說？可否從講詞本身看出？

在宗7章斯德望的講詞中，相信路加要述說的是基督信仰和猶太教的基本分別，因而這是一篇教會的辯護詞，爲路加所寫，從中看到三重意義：希臘化猶太人所熟悉的以色列救恩史綱領，希臘化基督徒對此的領會，以及路加自己的看法。

斯德望在宗7:2-43概述以色列的歷史，以三位人物爲重：亞巴郎(7:2-8)、若瑟(7:9-19)、梅瑟(7:20-43)，在此有否埋下在7:44-50對聖殿看法的伏線？

宗7:2-8(看創11:27-12:9; 13:15; 15:13-14; 21:1-4)對整篇辯護詞是重要的，特別是7:6-7。在7:6的預告在7:9-19應驗，而在7:7的預許則在7:20-43實現。斯德望緊貼舊約所說，惟一的分別是在7:7的「要在這地方恭敬我」。這是上主在出3:12對梅瑟所說的，而以色列子民要恭敬祂的地方是曷勒布。在宗7:7斯德望可能已從亞巴郎的預許中看出所指的是耶路撒冷和它的聖殿，而在曷勒布的供奉是暫時性的。整段經文強調天主擁有無上權威，但仍以以色列爲重。

從宗7:9-19(看創37:2-50:26; 詠105:16-23)看到，通過若瑟的命運，在7:6的預告應驗了，亞巴郎的子孫僑居異地。整段經文同樣強調天主的無上權威和對亞巴郎子孫的忠信(祂一直與若瑟同在)，同樣以以色列爲重。

從宗7:20-43所見，梅瑟是基督的典型，這點在7:37最為明顯（看申18:15；亦比較宗7:35 / 3:13），故天主的救贖行動與人的抗拒是講詞的主旨之一，與聖殿和真正崇拜不無關係。另一主旨則在7:33天主對梅瑟的命令中出現：「……你站的地方是聖地」，外地也是聖地，足見天主的作為不限於巴勒斯坦，誠然也在巴勒斯坦境內施展。哪裡有天主的臨在，哪裡便是聖地。整段經文的重點仍以以色列為重，天主臨現於外地是為了解救以民離開異地然後進入福地。他們要進入的聖地也是他們要朝拜天主的地方。

總的來說，在7:2-43引述舊約的做法與聖殿及聖殿批判的問題有相當重要的聯繫。對路加來說，聖殿、耶路撒冷及以色列之地是重要的根源，在經卷的報道中，初期的教會團體與聖殿保持密切的聯繫，而在早期教會歷史中不少重要事情是在耶路撒冷、猶太和撒瑪黎雅發生的。當然這並不表示處處完美無缺。

至於宗7:44-50，主要是要看7:46-47，而這兩節經文本身有很大的區別。在7:46，看見對達味的計劃有正面的評估，達味要為上主尋找一個帳幕或帳幕形式的住所。而在7:47，則見撒羅滿就為上主建築了一所殿宇，驟看起來這是致命傷。達味的帳幕乃上主所願，而撒羅滿的殿宇就不是了。帳幕代表著天主和祂子民不斷往前的動力，而殿宇則象徵著以色列一成不變的生活和崇拜。7:47因而引進隨後對聖殿強烈的批評。但這是否惟一的解釋？

在7:47的 $\delta\epsilon$ 有否引起一個對立面？或只在示意這是一連串活動中最後的一項？若屬後者，則帳幕與殿宇沒有基本的分別，而7:48-50可以同樣是針對7:46而說的。在撒下7章，上主要的是帳幕，這並非動與靜的選擇，而是簡潔與奢華之間的選擇。其餘所說的對斯德望的講詞沒有多少影響（也可看出25:8-9；詠132:5；列上8:14-21；智9:8，這些章節都沒有把帳幕和殿宇對立起來）。

可否視7:44-50為7:7b的滿全？在上面關於亞巴郎、若瑟和梅瑟的故事中，一切皆以以色列為重，以他們將要進入預許的聖地為主。可惜以民抗命，且演變成拜偶像，但是天主並沒有離棄他們，直至達味的時日。達味要為雅各伯的家族尋找一個住所，即一個以民可以崇拜他們的天主的地方，去滿全天主對亞巴郎的預許。在7:49-50的引述中，「地方」與「殿宇」平行，是天主臨現的地方，同時也是以民可以敬奉祂之處。在7:46提到達味和雅各伯的家族，示意天主預許的時刻近了，而就在7:47達到滿全，且在撒羅滿之後仍不斷滿全，因為所預許的也包括在撒羅滿之後的教會時代，也包括藉福傳而認識真主的普世時代；那時世界各地子民將遠離耶路撒冷和它的聖殿朝拜真主。真正的滿全是一種「往外開展」的滿全（看依66:1；列上8:27）。無論是天主或祂子民的福傳事業都不限於耶路撒冷和它的聖殿，但以色列、耶路撒冷和聖殿仍是天主預定的基礎，讓教會的末世福傳使命最終得到滿全，故聖殿之被取替可被視為滿全天主預許的一個時刻。

批判聖殿

同樣是細研講詞本身，不少人仍看出它是針對聖殿而發。

一說¹²，表面上這篇講詞看似客觀地複述舊約歷史，由亞巴郎說起直至達味，爭論言詞只在7:47當說到撒羅滿建築殿宇時才出現，且持續至講詞在7:53突然作結。但細看之下，斯德望概述舊約歷史的同時也展示了一種帶有一偏之見的解釋，他在導引公議會的聽眾朝著一個確實的方向走，讓他們能有所準備地面對講詞尾段的爭論和攻擊。

講詞本身有兩個主題重複出現。其一，天主不受地方所限制，一個旅途中的民族、不斷向前的民族最接近祂；其二，以色

12 見Polhill, *Acts*, 187-188.

列三番四次抗拒天主所派遣的領袖，所含微妙的結論是，基督也被拒，這是講詞最終要說的。以色列的過往指向目前，他們過往抗拒的模式預示目前對天主委派的默西亞的最終之拒。

其他的主題都與此主題相關，包括在7:47-50對聖殿顯而易見的批判在內。以色列的真崇拜要在默西亞身上滿全，抗拒默西亞就等於抗拒聖殿之為聖殿。

另一說¹³，斯德望的講詞似乎有答覆「假見證」指控之意，但深入分析顯示，卻另有目的。首先，講詞的目的並非為宣講或福傳，它的用意似乎是為答辯，雖則不會針對逐個指控來答辯。比較確實的目的則可能包括：爭論和辯護、教導聽眾、以及反控，反控指控者「反抗聖神」及像他們的祖先那樣迫害選派給他們的先知。

到了講詞的後半部，斯德望公然評擊聖殿和與它相關的崇拜，即不言明地批判法律(7:38,44)。亦即是說，他以辯護和答辯開始他的講詞，卻以判斷他的猶太對頭作結。7:51-53與伯多祿宣講詞的尾段(2:32-36)懸殊，調子不一樣，實存在很大的差別。

在講詞中，斯德望複述以色列的歷史只為結尾的控訴作準備。以民的曲解、對天主所派遣的領袖不服從和抗拒、以及沒有細意聆聽天主的預許，這一切導致今天對「那義人」的抗拒和未能接收關於他的訊息¹⁴。

反對斯德望者有可能是在耶路撒冷作客或定居的散民。斯德望本人可能認為，散民對在耶路撒冷由人手所造的聖殿，更應持批判的態度¹⁵。

13 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 364-368.

14 近似見解，見John J. Kilgallen, "The Function of Stephen's Speech (Acts 7,2-53)", *Bib 70* (1989) 173-193.

15 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 367.

有集中研究關乎聖殿背景的章段(7:44-50)說¹⁶，從它的上文(7:44-46)和下理(7:48-50)看，7:47所展現的是一個對立面。在以民的歷史中，直至達味的日子，有關聖所合乎天主旨意的記述，以及依撒意亞先知書就反對為天主建造一所殿宇的引述，在在都對撒羅滿的行動作出批判。按出33:7-11,12-17所述，在曠野的時日，帳幕為天主向以民宣告祂的旨意時出現的地方。按撒下7:1-7所記載，達味有意為天主建造一所殿宇，但為天主所拒。在詠132:5，「處所」一詞出自「帳幕」，路加藉此示意達味有意持守原有的傳統，旨在為以色列家尋求一個崇拜天主的地方，所盼求的是天主的不斷臨在，故所求的符合天主所好。撒羅滿所做的卻不一樣，他實在為天主建造了殿宇，但至高者是不會住在人手所建造的殿宇中的。從宗7:47-50看見，所批判的並非聖殿本身，而是使它成為天主寓所的觀點。要維護的，是上主的超越。路加寫作時，聖殿已被毀。藉斯德望的口所批判的，並非聖殿，而是對聖殿錯誤的了解。天主是超越的，祂超乎聖殿的存亡。

另有從當時的歷史背景強調¹⁷，宗7章主要代表著一種批判聖殿的立場，不單是斯德望本人的，也屬早期在耶路撒冷出現的基督徒運動整體的。斯德望因為敢言而受迫害，主要是因為他在當時的政治宗教氣氛下痛斥聖殿、聖殿的崇拜、和聖殿的依附者。時值公元40年，巴勒斯坦猶太人正活於一種末世的張力中，時刻準備好保衛聖殿，力拒羅馬皇帝雕像的進駐，至犧牲性命也在所不辭。耶穌曾論及聖殿被毀，早期基督徒團體對聖殿又抱有甚麼態度？視它為一個將要受裁判的體制，因耶穌已預言它將被毀。

16 見Huib van de Sandt, "The Presence and Transcendence of God: An Investigation of Acts 7,44-50 in the Light of the LXX", *ETL* 80 (2004) 30-59.

17 見N. H. Taylor, "Stephen, the Temple, and Early Christian Eschatology", *RB* 110 (2003) 62-85.

此外也有說¹⁸，斯德望的講詞展現了路加本人對猶太教和基督教兩者關係的看法¹⁹。在講詞中，斯德望回顧了以色列的歷史，表達了對聖祖的敬重，把梅瑟高舉，同時相對地懷著敬意論及法律，但就對聖殿毫不敬重。最可能的解釋是，路加列出昔日散民在外地會堂傳道的綱領，希臘化猶太人在信從基督後也採用此綱領來福傳。類似的散民傳道綱領也見於宗14及17章。

四· 靜讀

門徒之道

給初生嬰兒起名，幾經周折，才有了結果。家中姐姐叫Paulette，是一個法文名字，意即小保祿，以為弟弟就順理成章的叫Pierre，即法文中的伯多祿，再襯個近音的中文名字便可。誰知有說Pierre帶花花公子味，被否決了，連帶選了的中文名字也不用考慮。幸而父母最後想到改用希臘文之伯多祿，在原文就是Petros，再配以近音貼義的「柏徒」，起名之舉才大功告成。

起中文名字時原本還有其他選擇的，想不到最後的定案也有長輩的支持。一眾屬意「柏徒」，除了不易與別人撞名外，主要是看到它的含義。松柏耐寒，竹子有節，企盼細小Petros日後會像伯多祿那樣，一生跟隨基督，為他作證，做他忠實的門徒。只是，未知各人有沒有進一步想清楚門徒之義？

路加在宗7章相當全面的展示了斯德望的門徒之道。斯德望以言以行為基督作證，且作證到底，直至全犧牲。在講詞中他不單引

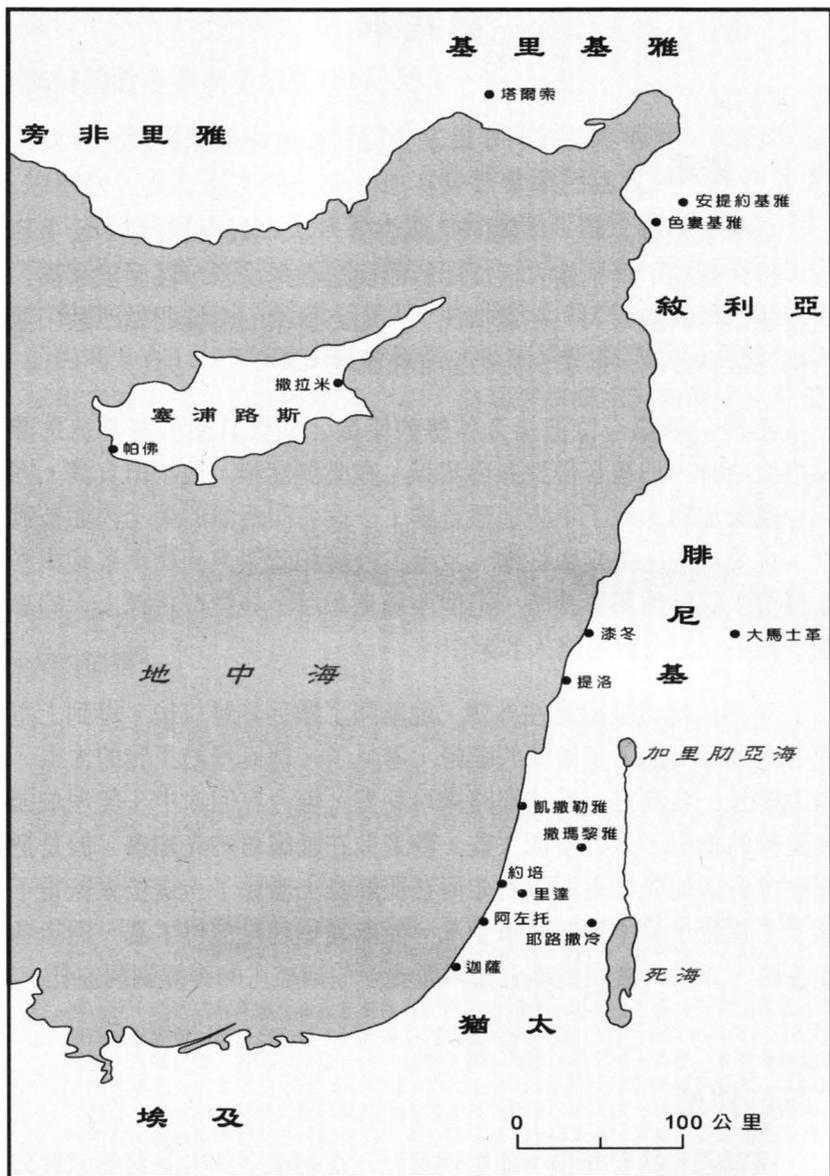
18 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 338, 340.

19 近似的見解說，講詞的歷史背景展示，部份基督徒開始思考教會與同期猶太宗教的關係，嘗試在猶太傳承的光照下去詮釋基督的事件。見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 367-368.

述舊約歷史去顯示以民的背叛和天主的忠信，而且也沒有忘記反控當代猶太人對基督的不義。斯德望就是因為如斯敢言，很快便要付出生命的代價；就是因為他大膽的宣揚基督，猶太人即露殺機。

斯德望如何徹底地跟隨基督？在路加筆下，斯德望殉道的過程，也有幾分相似耶穌最後的受苦受死。就如耶穌臨終時一聲呼喊，斯德望受砸離世前也大聲呼喊(路23:46 / 宗7:60)；斯德望在受砸前在異象中看見人子站在天主右邊的說話，也讓人想起耶穌在公議會前所說的話(路22:69 / 宗7:56)；斯德望在異象後所作的禱告：「主，不要向他們算這罪債」，與耶穌昔日為把他釘死的人求恕的禱告極接近(路23:34 / 宗7:60)；斯德望隨即「就死了」也近似耶穌的「便斷了氣」(路23:46 / 宗7:60)。這些細節很能突顯斯德望真的是基督忠實的跟隨者。

今天，我們如何以言以行為基督作證？我們有沒有勇氣去宣講，比方教主日學或慕道班？有沒有以行動去做見證？到哪一地步？度相稱的基督徒生活，或更進一步？直至斯德望所達到的？我們有時掛在口邊的「不流血致命」，指的又是甚麼？



早期教會的發展

第八章

一． 概讀

斯德望被砸之時，年輕的保祿站在一旁，贊同公議會的暴劣惡行，後來且成了禁絕族人信從耶穌的極端激進份子，甚至挨家挨戶的搜捕信主的猶太人。在這情況下，耶路撒冷的信徒開始四散，並把福音帶到各地，惟眾宗徒仍留守在原地。

斐理伯是第一位把福音外傳的使徒，他與其他的基督徒逃離耶路撒冷時，把福音帶到撒瑪黎雅。在撒瑪黎雅，他不但宣講，同時也驅魔治病，行了不少這類奇蹟。一個名叫西滿的術士因而被吸引，也受了洗，常常跟從他。及至伯多祿和若望來到撒瑪黎雅視察並藉覆手賦給信眾聖神時，這個西滿竟想用金錢換取這種上天的恩賜，結果反而令自己陷入邪惡中。

斐理伯繼續把福音往外傳。他離開了撒瑪黎雅以後，得到上天使者的指示，進入了迦薩的曠野，遇見了一個厄提約丕雅的太監。這太監是一名高官，前往耶路撒冷朝聖，現今在回途中。斐理伯因著聖神的指引，走近這個太監，聽到他在誦讀舊約先知書，於是把握機會告訴他先知書所說的如何在耶穌身上應驗了。這位太監當下接受了福音，且主動的要求受洗，而斐理伯就給他付了洗，然後各走各路，太監大概回到本土去，而斐理伯則被主的神提到阿左托。

二． 釋讀

這章經文共有40節，簡單地可分三部份來了解：基督的教會首次受迫害(8:1-3)，斐理伯在撒瑪黎雅福傳(8:4-25)，及在撒瑪黎雅

境外福傳(8:26-40)。

基督的教會首次受迫害(8:1-3)

8:1 所見的是保祿在歸依前對基督信仰的基本態度。他對斯德望的事件有沒有更多的參與？他本身是希臘化猶太人，出自基里雅，在耶路撒冷有否在希臘化猶太會堂與斯德望爭辯(看6:9-10)？斯德望在公議會前答辯時他是否在場？無論如何，斯德望遇難的事件對他有一定的影響(看22:20)。所提的迫害真的是這樣嚴峻和全面的嗎？在11:19所說的就較輕微。看來是斯德望的英勇捨生作證挑起了猶太人要迫害基督徒之心，但基督信仰亦因而能走出耶路撒冷，傳至鄰近的猶太和撒瑪黎雅，甚至最終傳至腓尼基、塞浦路斯和安提約基雅。只是，為甚麼眾宗徒能留在耶路撒冷？只是希臘化猶太基督徒受迫害¹？或是路加藉此保全耶路撒冷教會身為母教會的地位，好讓她後來與各地興起的眾多地方教會保持聯繫？目前的迫害實是在4章和5章所見的延續，分別是，現在是公開的和規模更大的迫害²。

8:2 所有的基督徒都逃散了，誰來埋葬斯德望？在耶路撒冷一些善心的市民？或是某些基督徒把他埋葬後才逃走？若斯德望正式的被判受砸，按規例是要埋葬在公墓裡及不准人憑弔的。路加在這裡

-
- 1 有說只有一組希臘化猶太基督徒受迫害，比方其餘的六位「執事」和他們的追隨者，這些人比十二宗徒更惹當局反感。參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 390; 同上, *The Acts of the Apostles, A Shorter Commentary*, 112.
 - 2 另一說，當時只有希臘化猶太基督徒受迫害不會屬實，起碼沒有根據確定這種說法；在隨後的敘事中，伯多祿和雅各伯以及其他的人也受迫害(也看得前2:14-16)。面對8:1的問題，應繼續問：所說的是否一次大教難？誰受迫害？受哪些人迫害？其實希臘化猶太人與希伯來人在意識型態上沒有差別，路加在8:1的寫作目的是叫福音外傳以及宗徒留守在耶路撒冷，所反映的是初期教會與猶太教日漸緊張的關係，後者甚至訴諸暴力。所說的有可能是，特別是在希臘化猶太人的圈子裡，爭端更多，致使那些來朝聖的希臘化猶太人，見情況不妙，走為上著。假使是次並非有選擇性的迫害，那麼它不會把耶路撒冷的混合基督徒團體分化，只會促使其成員更團結。見Craig C. Hill, "Acts 6:1-8:4: division or diversity?" Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 129-153.

可能要強調，斯德望的殉道與教會的受迫害有著連帶關係。

8:3 保祿已在參與迫害基督徒的行列了(看格前15:9; 迦1:13,23; 斐3:6)，而且行動越來越激烈，難怪路加後來說在他歸化後教會得到安寧(看宗9:31)。

斐理伯在撒瑪黎雅福傳(8:4-25)

值得注意的是，在8:5-13，斐理伯是核心人物，但在8:14-25，路加則把他隱藏起來，讓伯多祿和若望上前。

8:4 背景轉移。是否單單希臘化的猶太福傳者被迫離去，當中包括斐理伯？但見他們被迫逃散的厄運變成了福傳的契機。

8:5 在6:5七位執事的名單中，斐理伯排行第二，他在21:8會再出現。現在他就在撒瑪黎雅的一個鄉鎮傳福音。「撒瑪黎雅城」為撒瑪黎雅的首府，由大黑落德重建，人口以外邦人為主，不似是斐理伯所到的地方。因此出現了一個原文問題，不同的手抄本唸：撒瑪黎雅城(the city of Samaria，思高中譯所選)，或撒瑪黎雅的一座城(a city of Samaria)，哪一種讀法屬於原文？很難定斷³。路加似乎在說斐理伯宣講的對象為真正的撒瑪黎雅人。撒瑪黎雅人的聖城為古遠的舍根，位於革黎斤山腳。猶太人對撒瑪黎雅人的偏見是眾所周知的，在他們眼中撒瑪黎雅人的種族不純，既非猶太人亦非外邦人，所奉的宗教近乎異端。其實撒瑪黎雅人源自北以色列，本土於公元前722 / 721年被亞述人攻陷後，那些沒有被擄往亞述而仍留在本土的以民與由他處遷來的外方人通婚雜處，因而日後被自巴比倫充軍回來的猶太人視為雜種他類，加以仇視。撒瑪黎雅人則自視為北以色列民族的後代，仍是天主的子民。他們有自己的梅瑟五書為聖經，嚴守安息日及行割損，並在革黎斤山建築自己的聖殿。這聖

3 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 355-356.

殿於公元前107年在猶太首領若望依爾卡諾手中被毀，撒瑪黎雅人也就屈居於猶太人之下，直至公元前63年歸屬羅馬統治為止。撒瑪黎雅人繼續以自己的方式崇拜天主，期待有朝一日能復興革黎斤山的真崇拜。斐理伯膽敢往該地福傳是一大突破。但所傳的道理能為撒瑪黎雅人接受嗎？撒瑪黎雅人因為只接受梅瑟五書為經典，並不讀先知書和其他的書卷，他們所等待的默西亞與猶太人的有別，所等待的乃在申18:15-20所預許的默西亞，這位默西亞只會是像梅瑟那樣的一位先知，是一位復興者，而非救贖者，亦非達味之子，他將使一切民族回頭而信奉以民的宗教。顯然，斐理伯要幫助他們了解誰為真的默西亞了(看若4:25-26)。

8:6 斐理伯不但宣講，也行奇蹟，奇蹟指向所宣講的基督，人最終是信服福音而非信服奇蹟(8:12)。是否因而吸引到一大群人聽教？他們「聽到」和「看到」他行的奇蹟(注意思高的中譯)。

8:7 解釋上面所說：他們聽到邪魔離開附魔者時的叫喊聲，也看見癱子和瘸子行走。「附魔」可能是路加對精神病的理解。

8:8 整個地方因斐理伯的宣講和奇蹟而歡喜。這種喜樂也見於8:39，因為在基督的福音裡，雜種、殘障、任何偏見都不存在，存有的只是全然的接納和全喜樂(看路2:10)。這段落也在此完結了。

8:9-10 新段落由西滿的回顧開始。他行過邪術，自稱為神、為大能者，但就與因聖神而行事的基督使徒有根本的分別。這個西滿是否(如早期教父猶斯定所說)那於公元二世紀出現的一個惟識論派別的始祖⁴？今天大部份人說從宗徒大事錄本身看不到這方面的聯繫⁵。

4 例如Gerd Lüdemann, "The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis", *NTS* 33 (1987) 420-426.

5 例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 397; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 403-404; Polhill, *Acts*, 215-216.

8:11 人們聽從他是因為他行的邪術。

8:12 斐理伯就不一樣，他宣講天國和耶穌之名，群眾因而聽從和受洗。從經文看見，他們的信從是毫無欠缺、毫無問題的。

8:13 連西滿也受了洗，但顯然他的信仰基礎非常不穩，他對信仰惟一的回應就是緊隨斐理伯，深深被斐理伯的奇蹟吸引著⁶。奇蹟可以導向信仰，但不能取代信仰，當奇蹟被視為重於信仰時，就變成信仰的阻擋了。段落在此突然完結，連斐理伯也不見了。

8:14 新段落開始。伯多祿和若望為甚麼來到撒瑪黎雅？被耶路撒冷教會派來視察？路加沒有說明⁷。從整段經文來看，似乎是參與居多，給在撒瑪黎雅的新福傳行動宗徒的認同和支持，而教會受迫害的氣氛亦似乎消散了。

8:15 兩位宗徒為信眾祈禱使他們領受聖神，但就沒有在2章和其他章段所見的現象相隨。宗徒的臨在和他們所做的讓人看到斐理伯為甚麼退到第二線去了。

8:16 解釋伯多祿和若望為信眾所做的。在新約研究，這是一道難題。所做的是專為西滿而設？整個團體體驗到聖神的德能，本身為撒瑪黎雅的聖神降臨？這是來自上天的一個外在形式，以示對耶路撒冷以外福傳新取向的認可？信眾是「因主耶穌的名」受洗的，這是正式的基督徒洗禮，而非猶太人或若翰的洗禮。這些撒瑪黎雅人受了洗但還沒有領受聖神並非在宗徒大事錄常見的一個模式，其實在這事上宗徒大事錄也沒有固定的模式。惟領受聖神與成為基督徒是一體的兩面，路加在這裡藉著「只」這字訴說，兩者的分隔是不

6 有指單從這節經文看，不能斷定西滿在信仰上欠誠意，說他的信仰基礎不及其他撒瑪黎雅基督徒。見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 409.

7 有說可能為了顯示七位執事與十二宗徒的良好關係，以及展示基督徒福傳的新發展結合於耶穌和他門徒的事工上，見同上, 399, 410.

尋常的，在一般的情況下，他們理應同時領受聖神。【有關這個不易解釋的問題更多的討論，見本章之**選讀**。】

8:17 在這裡，覆手與領受聖神相連。由此而發展至基督徒受洗時同時接受覆手(看19:6)?或許應把它視作宗徒與撒瑪黎雅人團結友好的表示，撒瑪黎雅人領受聖神亦是天主俯聽了宗徒禱告的表示(8:15)。

8:18 西滿所見的是甚麼?覆手——領受聖神——發舌音?他自己有沒有被覆手?若有的話，為甚麼會有下面的惡行?他顯然是旁觀者多於參與者，身為專業術士，他可能最有興趣知道目睹的聖神降臨奇蹟有多少商業價值，在他所屬的時代，邪術有價(看19:19)。

8:19 他要買的不是聖神的恩賜，而是能賦予人聖神恩賜的權柄。在昔日的社會中，外教人確實會用金錢去購買宗教職位的。教會後來也以西滿的反面例子去稱述「買賣聖職」(simony)這回事，即用金錢或不當手法去換取神權或宗教職位的惡行。

8:20 伯多祿的回答最清楚不過：人不用妄想以為可以用錢財買到天主的恩賜。宗徒大事錄包含不少關乎人性貪婪的故事(比方5:1-11)，此為其一，西滿不單希望能施予聖神，在背後實是希望能操縱聖神，行奇蹟等，他實是從術士的眼光去看一切。

8:21 西滿是否因而被棄絕?因為「事」一詞在原文(λόγος)可有不同的意義，比方可指福音(8:4)。在舊約，「股」與「份」指屬於天主的子民和分享其恩許的特權。被奪去此特權相等於被逐於外。對西滿來說，他面臨的也只會是「沒有他的份兒」。

8:22-23 不是的，他還是有悔過機會的，然而他罪孽深重，會否悔過呢?他的罪孽使他對別人的成就心生「苦毒」。

8:24 他有沒有表示悔意?他卑下地祈求，只是因為害怕厄運會

臨到自己身上？不清楚，可是在此故事也完結了。

8:25 轉折句。兩位宗徒打道回耶路撒冷，途中在撒瑪黎雅許多地方宣講，所以不單認同斐理伯所做的，而且自己也熱切參與其事。基督徒福傳事工隨著撒瑪黎雅的見證揭開新的一頁，由希臘化猶太人斐理伯開始，也得到整個耶路撒冷教會的認同。斐理伯有沒有跟兩位宗徒一同回去(看8:26)？

斐理伯在撒瑪黎雅境外福傳(8:26-40)

整段經文是一個直述，內在結構不大顯明，但從首尾看出有聖神的帶領(8:26-29; 8:39-40)，而中間部份就由斐理伯的一個問句及其引發的太監的三個問句和相應行動組成(8:30-38)，重點在於關乎耶穌的宣講和太監最後的受洗⁸。

8:26 斐理伯重現，他身在何方？在這裡，有天使的指引，而在8:29則有聖神的指引，兩者皆示意，他的福傳使命來自天主。迦薩代表曠野？是前往埃及進入沙漠之前有水的地方。只知在它附近有一條商道直通埃及，從耶路撒冷往厄提約丕雅，通常走的就是這條路。「南」可以是啓示的方向(看達8:4,9)，但亦可指正午，而在宗徒大事錄「正午」似乎也是啓示的時刻(看宗10:9; 22:6; 26:13)。

8:27 厄提約丕雅是一個古國，在埃及以南，即舊約的雇士，等於今天的埃及南和蘇丹北一帶。它的歷史文化悠久，所用語言是閃語的一種，就像希伯來語和阿蘭語那樣。一直以來這個國家的大權都落在母后手上，尊稱她為甘達刻(Κανδάκη, 意即女王)。這個厄提約丕雅人剛從耶路撒冷朝聖完畢，在回途中。關於他，可以提出不少的問題。他是個外邦人或是僑居於外的猶太人？若是外邦人，那麼便與書卷的發展不符，路加十分看重外邦人的歸依，預留到10章

8 如此分析，見Robert F. O'Toole, "Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII 25-40)", *JSNT* 17 (1983) 25-34.

於保祿歸化後在伯多祿手中實現。那麼在路加眼中，他是否一個從遠方來的猶太人，或歸依猶太教的人？他既是厄提約丕雅人，即並非生來便是猶太人；他既是一名太監，也不可能歸依猶太教成為以色列子民的一份子，他可以參觀耶路撒冷的聖殿，但就不能內進(比較申23:2; 肋21:17-23; 依56:3-5：有提太監的不幸，亦有把這不幸帶來的局限消除)。另一問題是：他真的是一名太監嗎？在遠古的中東，就像在昔日的中國那樣，太監通常在皇室裡侍候，有時可以位高權大(看艾2:14)。惟是於希伯來文或希臘文，此詞不一定指一名太監，有時單單有宮廷大臣、財務管理人(chamberlain)的意思，可以有兒有女(看創39:1; 40:2; 撒下8:15)。

8:28 回程中，他坐在車上誦讀依撒意亞先知書，於舊約，對一名太監來說，這是最具希望、最能看到天主未來理想的一卷書(看依56:3-8)，他哪會想到其中的預言很快就在自己身上應驗？所讀的是原文或希臘文譯本？在古代，有高聲朗誦的習慣，若他的車子走得慢，就更無問題了。

8:29 斐理伯的一舉一動全由上主來支配，首先是天使指引他應去的地方，現在是聖神向他示意要他走近太監的車子。

8:30 斐理伯「跑過去」的行動有沒有特別的意思？比方就像昔日以色列的先知一般，為上主所啓迪和派遣(看耶23:21)？斐理伯在不少地方實在與厄里亞先知相似(看列上18-21章; 列下2章)⁹。路加可能藉此附帶描述，斐理伯是在聖神的感召下去滿全一項使命的¹⁰。斐理伯聽到太監誦讀的內容，也由此打開話題向他宣講。所誦讀的是依53章，與耶穌的苦難相關，一般人不經指點是看不出來的。所以

9 有說在宗8:9-40也見列下5章的影子。參看Thomas L. Brodie, "Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40", *Bib* 67 (1986) 41-67.

10 參看Rick Strelan, "The Running Prophet (Acts 8:30)", *NovT* 43 (2001) 31-38.

斐理伯就不客氣的問他了。依撒意亞先知書是猶太人最熟讀的，在谷木蘭洞穴找到此書大量的手抄本便是證明。

8:31 太監顯得很有教養，謙虛地向斐理伯請教。

8:32-33 他正讀至依53:7-8。路加所引用的舊約出自原文，只少了53:8最後的部份。LXX的譯文就與原文有很大的分別。「上主的僕人」可以指向整個以色列、先知本人、厄里亞、或默西亞。

8:34-35 他禮貌地正式向斐理伯請教，他的提問顯示他真的不懂，但就給斐理伯一個機會，著手宣講耶穌的福音。

8:36 在此之前，斐理伯可能已經提到受洗，或是受洗的阻擋。

8:37 原文問題，這節只在部份屬西方文本的手抄本出現¹¹。

8:38 斐理伯顯然同意讓他受洗，所行的是否浸禮？路加沒有提供洗禮的細節，只著重顯出其意義：一名太監、一個外邦人(?)受洗，完完全全成爲新的天主子民的一員。

8:39 然後聖神在太監面前把斐理伯提去(看列上18:12; 列下2:16)，太監沒有依依不捨的站在那裡注視，反而歡歡喜喜地繼續走自己的路，這與在列下2:16-18看到的有別。路加要強調的可能是喜樂，特別是基督徒歸依時的喜樂，顯出聖神真的在歸依者身上工作。基督徒的福傳又邁進一大步，是聖神藉著斐理伯而完成的。

8:40 聖神在阿左托把斐理伯放下，而斐理伯就在沿岸一帶宣講，直到凱撒勒雅。可以問，在里達、約培、凱撒勒雅的團體，是不是斐理伯建立的(看宗9:32,36; 10:48)？

¹¹ 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 359-360.

三· 選讀

聖神還沒有降臨

路加在宗8章以述說斐理伯的福傳事工為主。只是，斐理伯在撒瑪黎雅所做的好像並不完整，要由伯多祿和若望來補足。兩位宗徒從耶路撒冷來到撒瑪黎雅視察福傳事工的時候，發覺當地的信徒雖然因耶穌的名受了洗，但還沒有領受聖神，於是便給這些信眾覆手，他們也就領受了聖神。報道看似簡單，但就引起一些相當複雜的問題。

問題所在

宗8:14-17引發的問題主要為：信眾在受洗時為甚麼沒有領受聖神？為甚麼要由兩位宗徒來補足？是因為斐理伯不配嗎？另外的問題就與其他的章段相關：信眾歸依時，是在受洗之前，或是在受洗的同時，或是在受洗之後領受聖神？從宗徒大事錄的不同章段來看，會找到不同的答案。若再問，受洗時也附以覆手禮嗎？也沒有一致的答案。連帶的問題是，何謂「聖神的洗禮」？這是水洗的後果，或本身是獨立的？亦知道，眾宗徒和阿頗羅只知若翰的洗禮，他們都沒有再受洗，但都領受了聖神。此類報道內容的異同如下：

宗2:38：受洗——領受聖神

宗8:14-17：受洗——覆手——領受聖神

宗10:44-48：領受聖神——受洗

宗19:5-7：受洗——覆手——領受聖神

宗8:14-17主要牽涉到受洗與領受聖神先後的問題，且把兩者分隔。若與2:38和10:44-48相比，情況更顯不尋常。在2:38伯多祿沒有言明但有示意洗禮有聖神的賜與相隨。而在10:44-48，這個次

序就倒轉過來，伯多祿是在聖神突然降臨於科爾乃略及其親朋身上後才建議讓他們受洗。但在8章所見的情境就複雜多了。路加似乎嘗試解釋說，信眾是因宗徒給他們祈禱和覆手而領受聖神的，類似情況也見於9:17和19:6。

還有，在宗8:14-17，受洗後的覆手是必要的嗎？這是否只有宗徒才能行的儀式？在其他的受洗故事不見有覆手的記述，而覆手禮和領受聖神也沒有必然的關係，不用覆手也可領受聖神（看2:38; 10:44），而覆手禮本身也不一定有聖神的賜與跟隨（看6:6; 13:3）。如此看來，覆手不是領受聖神的必然途徑，也不一定由宗徒施行。

問題解答

在宗8:14-17的不尋常現象，引來不同的解釋，主要強調天主的自由自主¹²，很少從宗徒施放堅振聖事這方面去了解。

有建議從敘事的寫作手法看¹³。宗徒大事錄的敘述者在8:1-11:18主要講述在猶太和撒瑪黎雅的見證，藉著斐理伯、保祿和伯多祿這幾位充滿聖神的角色，福音如何傳遍猶太和撒瑪黎雅一帶的地方。有關在猶太和加里肋亞見證的記述十分濃縮（9:31; 亦看5:16），但關乎撒瑪黎雅的就不一樣，因為在敘事的鋪排中，在此之後福音便要往外廣傳。故在8章所見，聖神在斐理伯的福傳事工中扮演著指導的角色，預示著後來在關乎伯多祿、巴爾納伯和保祿的敘事中，祂將扮演同等的角色。

路加在8:14-17展示，天主聆聽了伯多祿和若望的祈禱而賜與撒瑪黎雅人聖神，祂才是賜與人聖神的終極因由。亦即是說，聖神的賜與並非屬人的一種特權，而相對地藉人的覆手而賜與聖神也不

12 例如馮國泰(李保羅譯)《使徒行傳研經導讀》香港 天道 1986, 51-52.

13 見Ju Hur, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*, JSNTSS 211 (Sheffield: Sheffield Academic 2001) 238-241, 260-263, 270-278.

只限於宗徒或耶路撒冷教會的代表，天主也藉阿納尼雅和保祿的覆手賜與人祂的聖神(看9:17; 19:6)。

一切可能與故事要帶出的意義有關。撒瑪黎雅人一向與猶太人為敵，現今他們戲劇性地加入基督徒的大家庭中，對此應如何了解？路加沒有說斐理伯在撒瑪黎雅的福傳工作失敗，也沒有說撒瑪黎雅信徒的受洗或他們的信仰有甚麼欠缺，反而藉耶路撒冷派來的宗徒的祈禱和覆手以及天主賜與聖神的行動予以肯定。聖神也臨於撒瑪黎雅信徒身上，這證明斐理伯的福傳事工彰顯了天主的計劃，也證明了他們也是天主的真正子民。

在宗19:1-7，保祿與洗者若翰12門徒的對話假設，信仰、因耶穌之名受洗、及聖神三者的密切關係。在經文中，聖神與信仰耶穌及因他的名受洗關聯，並通過保祿的覆手而賜與。早期耶穌的見證人與撒瑪黎雅的信眾和科爾乃略全家有別，是經由復活的耶穌而領受聖神的(看2:33; 9:15-17)，現今洗者的12門徒因著聖神的洗禮和保祿的覆手成為耶穌的門徒。藉著保祿的覆手，他們領受了聖神並講語言和說先知話。聖神證實這些門徒也加入天主的子民中，他們能講語言和說先知話證明天主在他們身上工作。保祿也像伯多祿和若望那樣藉著覆手使人領受聖神。講語言和說先知話不單示意這些門徒真的領受了聖神，而且也證明保祿的先知身份和職務是可靠的和具權威的(看19:11,15)，為隨後的報道鋪路。

亦有選擇從可能有的獨特意義看¹⁴。撒瑪黎雅的信眾受了洗還沒有領受聖神是不尋常的。按常例，領受聖神和受洗緊密相連，是人歸依和立志跟隨基督時的正常體驗，比方為保祿就是這樣，他恢復視力、領受聖神、以及受洗是差不多同時發生的(9:17-18)。為科爾乃略和他的親朋基本上也是如此，他們先領受聖神然後隨即受

14 例如Polhill, *Acts*, 217-218.

洗(10:44-48)。

近似撒瑪黎雅信徒的經驗見於19章。洗者若翰在厄弗所的門徒是先受洗然後隔了一段日子才藉保祿的覆手領受聖神(19:5-6)。由此可見在宗徒大事錄看不見一個固定的模式，惟是要成為基督徒離不開聖神。有時聖神與覆手相連，有時卻不是。有時聖神於受洗前降臨，有時卻於受洗之後。聖神真的「隨意而動」(看若3:8)，不容人來規限或操縱。

本段經文最難解釋，為甚麼撒瑪黎雅信徒的受洗和領受聖神相隔那麼遠？路加自己示意，這不屬常規：「他們只受過洗」，意即在一般情況下，也會同時領受聖神的。所做的專為西滿而設？因而並不排除在歸依那一刻聖神已在他們內工作。現今是團體性的領受，是撒瑪黎雅人的聖神降臨，正如也有外邦人的聖神降臨一樣(10:44)¹⁵？

更有從路加的局限看¹⁶。關乎聖神，路加主要是說，天主賜與聖神，不是因為人付出了金錢或舉行禮儀時正確無誤，而是隨祂自己的意思。教會得到聖神作領導和護衛，是一種恩賜，讓她能有所依憑，聖神不會受教會支配，教會更不能把聖神佔為己有。

信眾是因耶穌之名受洗的，亦因而成為基督的子民，基督賦與他們聖神，他們獲得罪赦。這一切在路加的思想中為一整體，路加並沒有很有意識地去分清箇中先後的次序。因此所引起的問題可能沒有答案，只能說路加沒有把關乎洗禮的記述說個清楚。

15 另類解釋，從斐理伯的認受性看，見J. C. O'Neill, "The Connection between Baptism and the Gift of the Spirit in Acts", *JSNT* 63 (1996) 87-103.

16 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 398; 同上, vol. 2, xci-xcii.

四· 靜讀

風之神

路加在宗8章所傳遞關於聖神的訊息是清晰的。聖神是天主自由的賜與，天主喜歡給誰便給誰，祂願意何時賜與就何時賜與。聖神不在任何人的權下，人也不能把祂憑力取。在宗8章，宗徒是賦與聖神的媒介，原來不單猶太人而是黎瑪黎雅人也要領受聖神，且在沒有刻意安排的情況下領受了這恩賜。

然而，領受聖神是爲了福傳，這是路加在整份宗徒大事錄所強調的。保祿在格前12:3說得很清楚，人是因著聖神的感動才能宣認「耶穌爲主」；亦即是說，信從耶穌離不開聖神的引導。撒瑪黎雅的信眾在受洗時已受聖神感動，而在受洗後有意識地領受聖神就是爲了獲享福傳的使命和力量。

可見聖神是「福傳的領導」(mission director)，而領受了聖神的人亦「被導向福傳」(mission directed)，這個道理在斐理伯的故事中看得很清楚，在整章宗8都見聖神在他身上工作。在8:1-25，雖不見斐理伯在撒瑪黎雅的福傳活動明顯的由聖神來推動，但從他的行動中可以見到他像耶穌、眾宗徒、和斯德望那樣充滿聖神，他所做的一切實由聖神來帶動。他宣講及傳報耶穌和天國的喜訊，驅魔及治病，助人信主而受洗(8:1-13)，並且見證聖神臨於撒瑪黎雅信眾身上(8:14-25)。在8:26-40，聖神的引導便更加明顯了。祂藉著天使給斐理伯指示該走的方向，推動他去主動接觸那位太監，問當問的問題，向他宣講，然後給他付洗，最後更把這位使徒提往別處，相信在他地又展開另一福傳循環。

在比利時魯汶唸書時，畢業論文就以聖神爲題。選題其中一個原因十分主觀，是想知道，究竟誰有聖神，誰沒有聖神。主因生自與修會長上的爭議，所請求的被峻拒，且由上而下的議決同時表

示，她們在作出決定前有向聖神祈禱，故所作決定應是對的。那時在想，自己同樣也有向聖神禱告祈求指引，怎麼所得的指示並不一樣？可憐的聖神，祂有沒有讓我們拉扯得慌了？且還要選擇站在其中一邊？那時若有細讀宗徒大事錄，便會曉得不要壟斷聖神，並知實在也壟斷不來。

第九章

一 · 概讀

保祿激烈地迫害基督的教會，使人聞風喪膽，然而就在一次往迫害基督徒的途中，他經歷了劇變，且更成為普世福傳的中堅份子、外邦人的宗徒。

保祿準備好去大馬士革迫害當地的基督徒，就在快到大馬士革時，遇到他一生中重要且不能想像的事。有一道大光忽然從天而來，環射著他和他的同伴；他仆倒在地，並在那一刻與主相遇。當他從地上爬起來時，眼睛失明了。他的同伴只得領著他，繼續前往大馬士革。整整三天，保祿甚麼也看不見，也不吃不喝，只留在大馬士革的一間房屋裡。此時，天主指示大馬士革一個名叫阿納尼雅的猶太基督徒，前往探望他並照顧他。結果，阿納尼雅給他覆手，他立即恢復視力，同時充滿聖神，並接受了洗禮。

保祿把悔改和奉獻的心志化為行動，馬上在大馬士革宣講，但受到抗拒和迫害。及後他去了耶路撒冷，因著巴爾納伯的引介，得到宗徒的接見，隨即也在該城宣講，但同樣受到抗拒和迫害，最終只好回到自己的家鄉塔爾索。

那邊廂，伯多祿在地中海沿岸宣講和巡視團體，先後來到里達和約培，在兩地都行了奇蹟，在里達治好了一名癱子，在約培則復活了一位女門徒。至於福音如何傳至這些偏離耶路撒冷的地方，路加則沒有交代。

二・ 釋讀

這章經文共有43節，以敘說保祿的歸化為主，可分三部份來了解：保祿的歸化(9:1-19a)¹，歸化後在大馬士革及耶路撒冷的禱傳(9:19b-31)，及伯多祿在里達治好癱子和在約培復活死人的故事(9:32-43)。

保祿的歸化(9:1-19a)

整個歸化過程可分數小段來了解：保祿歸化前的背景(9:1-2)，他如何與主相遇(9:3-7)，相遇後的境況(9:8-9)，阿納尼雅的介入(9:10-16)，保祿怎樣完完全全成爲一名基督徒(9:17-19a)。

9:1 「還是」讓人知道，就算在耶路撒冷的迫害終止了，保祿仍繼續迫害基督的教會，爲教會的首惡，惟所擔當的是捕捉者而非劊子手的角色。他切願根除這個新興的宗教運動，因而毫不猶豫地贊同把基督徒處死(看26:10; 8:1)。現今，他要求公議會寫介紹信給大馬士革的會堂，讓他能獲得當地猶太領袖的支持，去正式搜捕逃到那裡的基督徒，把他們解送回耶路撒冷受審(看26:12)。一個史實的問題是：當時在耶路撒冷的大司祭和公議會與各地猶太會堂的關係是怎樣的？路加也沒有言明當時誰是大司祭，可以是蓋法(於公元18-36年在任)或已退任的大司祭阿納斯的兒子約納堂(於公元36-37年在任)。

9:2 大馬士革離耶路撒冷約220公里，屬敘利亞省，是一個大商埠，爲幾條重要商道的中樞，也是阿剌伯沙漠邊沿的綠洲，更是一座古城，已見於亞巴郎的故事(看創14:15; 15:2)。它於公元前64年成爲羅馬帝國的一部份，及後又於公元37年再屬納巴泰族

1 有把歸化後在大馬士革的活動併入歸化故事來了解，視9:1-22爲一體，例如Polhill, *Acts*, 232-233; 但也有說從它的平行文(22:6-16; 26:12-18)來看，它本身是獨立的，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 439.

(Nabateans)統治。保祿歸化時，它仍屬納巴泰王阿勒達的總督管治(看格後11:32)，人口中有不少猶太人。保祿主動的求得有關文件，賦予他權柄去消滅該地的基督徒團體(看22:5; 26:12)，他在耶路撒冷及他地已這樣做了(看26:10-11)。不過究竟是「大司祭」(9:14; 26:10,12)還是「整個長老團」(22:5)授予他所需的文件？在羅馬的總治下，猶太會堂在懲罰宗教罪行方面享有多大自由？「道」屬路加的詞彙，指「得救的道路」，是路加對基督信仰的專稱(看18:25; 19:9,23; 22:4; 24:14,22)，藉此把基督徒團體分辨出來，說它並非如外人所想只是一個猶太派別(看24:14)。保祿曾積極地要消滅這個團體，正因為他以爲它是猶太教中的一個另類運動。

9:3 有認爲當時的保祿就有點像赫略多洛，奉王命去沒收聖殿的財寶(看加下3章)²，但就在此刻，一道光環射到他身上。

9:4 是否因著這道亮光，保祿跌倒在地(在22:6說「大光」；在26:13更說是「比太陽還亮」的光)？在光中，保祿看見耶穌(9:7; 22:14; 26:16)，稱他爲「主」(9:5; 22:8,10; 26:15)。但陪同他的人只看見光(22:9)或只聽見聲音(9:7)。耶穌對保祿說的第一句話在三段歸化報道中完全一樣：「掃祿，掃祿，你爲甚麼迫害我？」可是保祿在他的書信中從沒有複述此話(看迦1:15-16; 格前15:8; 格後4:6)。

9:5 隨後的簡短對話在三段報道中大致相同(看22:8; 26:15)。保祿當時體驗到對方不是屬於此世的人物，因而稱他爲「主」。而這位「主」立即顯露自己的身份：他就是被迫害的耶穌；誰迫害基督徒，實在迫害耶穌(看路10:16)。耶穌的話完全推翻保祿過去所是：保祿曾迫害基督徒，認爲他們褻瀆了神，說耶穌復活了且是在光榮中爲王的主；現今他親自目睹這位耶穌，無可否認他真的復活了並

2 但一說，它與加下3章相同之處只是表面的，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 441.

在光榮中爲王。

9:6 保祿完全被打垮了，只知當前應做的，是全然由主來帶領，對於未來，就完全不受自己控制。此時的保祿與先前的保祿完全不一樣。其實路加沒有細述保祿的異象，只強調他看見了復活的主，只這麼多，就足以把保祿整個的改變過來，從一名至激烈的迫害者變爲一位最熱誠的見證人。

9:7 保祿的同伴是誰？路加沒有說明。他們只聽見聲音，卻看不見講者，因而大爲驚異，而在22:9則說，他們只看見光，卻聽不見聲音(在26:14只說，他們與保祿一起跌倒在地)。其實都沒有衝突，這些細節共同指向同一回事：他們聽到聲音，或看見亮光，但都不明所以。他們在場，是爲見證事件的客觀性，他們自己沒有得到任何啓示。

9:8 基督顯現完了。保祿與主相遇後瞎了眼，變成怪可憐的，需要別人來摻扶，最後被帶進大馬士革³。

9:9 保祿三天之久看不見，但這並不意味著是一種懲罰，他看不見是由於天上之光的緣故(22:11)，也證明他真的見到基督。三天「不吃不喝」指的是禁食，做補贖，表現內在的轉化。也可以是遭逢劇變、慌亂、意志消沉的結果，這個曾經是威風八面的迫害者現今變得一團糟。

9:10 展開新的一幕：阿納尼雅的異象。阿納尼雅應是一位猶太基督徒，住在大馬士革(看9:13; 22:12)，幾乎受保祿迫害。基督徒如何到了大馬士革？不詳。阿納尼雅看似是在基督徒受迫害之前已在那裡，由此可見路加對於福音的廣傳採取選擇性的報道。福音早已

3 有說路加所側重表達的，乃保祿瞎眼的象徵意義：對天主之道的領悟；不錯，他的肉眼瞎了，但他靈性之窗卻得以打開。見Dennis Hamm, "Paul's Blindness and Its Healing: Clues to Symbolic Intent (Acts 9; 22 and 26)", *Bib* 71 (1990) 63-72.

傳至大馬士革和羅馬等地，可能是通過經商、徵兵等正常渠道傳至的。在異象中，主直叫阿納尼雅的名字，他立即回應，顯得很專注（看創22:1-2,11；撒上3:4-14）。

9:11 異象似乎是在日間發生的。主告訴他保祿所在的準確地址，可見祂的寵眷著微。主也略提保祿的背景，他是塔爾索人。塔爾索原是基里基雅平原上的一個古鎮，靠近重要商道的十字路口。羅馬大帝於公元前64年把基里基雅列為羅馬帝國的一個省分，而塔爾索很自然的成為羅馬總督駐守的地方。及後，它被升格成為一座「自由城」，享有特別的優待，如獲准豁免稅項和較易成為羅馬公民等。它於升格後人口日增，自身也日見富裕，在保祿時代它更以文化和文明見著。

9:12 原來保祿此時也看見異象，得知阿納尼雅會來找他，使他得到痊癒。他當時正在祈禱，很有歸依的誠意。這個異象中的異象讓阿納尼雅得知保祿已準備好接受他的幫助。對路加來說，「覆手」為祝福的舉動，確實意義視乎背景而定。

9:13 阿納尼雅屬大馬士革的猶太基督徒團體，只是，這個團體如何成立？不清楚。阿納尼雅不似是因迫害而從耶路撒冷逃到大馬士革的，否則他就不需靠道聽途說去得知保祿的一切。「許多人」則可能是從耶路撒冷逃來的希臘化猶太基督徒，只是他們在那裡受迫害迄今，看似已隔了一段日子。阿納尼雅的猶豫是可以理解的，使人想起保祿不久之前的所作所為，同時亦顯出他經歷的轉變如何重大。

9:14 奇怪阿納尼雅知道保祿來大馬士革的目的以及他從何處取得迫害教會的權柄。只是，他知不知道保祿三天前的遭遇？

9:15 再次提及保祿先前的所作所為，有助強化他目前的轉變：那要捆綁一切呼號主名的人，現今成為把主名帶給外邦人的器皿。

「主之名」概括了基督徒的訊息，這是保祿要廣傳的。他不單要成為外邦人的宗徒(看羅 11:13)，而且也會是給國王和以色列子民傳福音的使者，這是從宗徒大事錄後來的發展要看到的。

9:16 阿納尼雅曾斷言，保祿會令那些呼號主名的人受苦。現今事實卻剛剛相反：保祿將要為基督之名受很大的苦。

9:17 阿納尼雅就被耶穌委派成為使保祿痊癒和給他付洗的代理人。現在他不再猶豫，急忙去找保祿，給他覆手——就是使他痊癒，稱他為兄弟，並告訴他是基督打發他來的，叫他看見並充滿聖神。

9:18 保祿立刻痊癒了，可能在阿納尼雅手中受了洗。「有像鱗甲一樣的東西」是對瞎眼的一種比較原始的解說(看多2:10; 11:11-13；惟藉覆手得到治癒不見於舊約和經師的著作)。在這裡沒有報道保祿領受了聖神，他應在受洗時同時領受了的，往後的大膽見證可以證明。

9:19a 他繼而進食，恢復了力量。

保祿歸化後初步福傳的經歷(9:19b-31)

此初傳包括：在大馬士革(9:19b-25)，以及在耶路撒冷(9:26-31)兩地的經歷。

9:19b 保祿與大馬士革的基督徒相聚了數天，有沒有從中受教？

9:20 然後馬上在大馬士革的會堂宣講，說耶穌是天主子，顯示自己現今是名符其實的基督徒。在整份宗徒大事錄中，「天主子」的稱號只在這裡出現(但看13:33)，展現耶穌與舊約天主雅威的特殊關係。對保祿來說，這是核心思想，在書信中他本人把此想法與他作為宗徒的召叫相連(看迦1:16; 羅1:1-5)。

9:21-22 路加暗示，不單是保祿宣講的內容，還有就是他越來越大影響力引起別人的抗拒。猶太聽眾驚異的反應證實保祿的完全歸依，保祿看來是引用舊約去指證基督如何滿全其中所說。

9:23 在9:23-30述說的經歷，實是9:16的滿全。保祿無畏的宣講引來對他的謀害，只是事實上，這是猶太人對他的謀害或是阿勒達王的總督對他的謀害？後者是保祿自己所說的(看格後11:32-33)⁴。這一細節對保祿生平的重整頗為重要。阿勒達王四世於公元前9年至公元40年為阿剌伯納巴泰人的王，曾是黑落德安提帕的岳父，及至安提帕移情別戀，二人就反目成仇。阿勒達可能於公元37年開始管治大馬士革，但不久辭世(公元40年)。假如保祿是在此王逝世前逃離大馬士革，那麼他極可能是於36年在大馬士革路上歸依的(看迦1:17-18)⁵。

9:24 猶太人的計謀可能驚動了總督(或是總督成了他們的同謀)，以致保祿逃命不易。只是，保祿如何得知他們的謀算呢？

9:25 當地的基督徒設法幫助保祿從另一條路逃脫，逃離之處相信是一間緊靠城牆的房舍。保祿自己在格後11:33也提及這回事，惟一的分別是，保祿在信中說，要逮捕他的似乎就是阿勒達王的總督。會不會猶太人和這位總督合謀，內外夾攻去捉拿保祿？「他的門徒」引起一個原文問題。怎麼保祿已有「門徒」？他們是否在各會堂聽了保祿的宣講和辯證而歸依信從的猶太人(9:20,22)？因此在部份手抄本中，「他的門徒」被改為「門徒」或「門徒自己」⁶。

4 有認為保祿所說的比較可靠。保祿自己說他歸依後去了阿剌伯(迦1:17)，在那裡可能做了不少的福傳工作，但亦惹起阿勒達王的反感，因而找機會除掉他。至於路加，他在整份經卷都強調猶太人對基督信仰的敵意，猶太人不但殺害了耶穌，且不斷的迫害他的宗徒和他的教會。參看Mark Harding, "On the Historicity of Acts; Comparing Acts 9.23-5 with 2 Corinthians 11.32-3", *NTS* 39 (1993) 518-538; Jerome Murphy-O'Connor, "Paul in Arabia", *CBQ* 55 (1993) 732-737.

5 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 466.

6 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 366.

9:26 從這裡看出，耶路撒冷的團體仍在，或在受迫害後得以重建。這是保祿在歸依後第一次上耶路撒冷，路加的報道與保祿自己在迦1:18-23所說的明顯有別，路加看似要強調保祿為宗徒所接納，這為向外邦人福傳是重要的，確定這種福傳能繼續下去並且得到耶路撒冷教會的認可。

9:27 巴爾納伯看起來比各宗徒更清楚保祿的背景和在他身上發生的大事。保祿有沒有親口告訴了他？或是他從大馬士革的希臘化猶太基督徒口中得知保祿的一切？巴爾納伯為何獨具慧眼，不像其他人那樣害怕保祿？在此讀者對保祿的過往和轉變也得以重溫。

9:28 因著巴爾納伯的引介，保祿能與眾宗徒親密交往，並隨即勇敢地宣講，在宗徒眼中成為一位宣道者。

9:29 在大馬士革的事態在此重現。保祿就如斯德望那樣，與希臘化猶太人辯論(是否在同一會堂?)也遭到同樣的抵抗，最後被迫離開。路加藉此再度展示，那位迫害者成為受迫害的。

9:30 保祿看似是由陸路到了凱撒勒雅，然後取水路回到自己的家鄉塔爾索，在那裡過了一段安靜的日子(與在迦1:21所說的有沒有分別?)他有沒有在他的家鄉長久地傳道(看迦1:23)，過了10年左右才被巴爾納伯找著同回安提約基雅一起福傳⁷？

9:31 此節覆蓋上面9:1-30所說。隨著保祿的召叫，教會停止受迫害，也展開了新的一頁，不單在耶路撒冷，而且也在加里肋亞(首回提及，在10:37; 13:31再提)和撒瑪黎雅，賴聖神的引領，得以建樹和展望再往外發展。「敬畏上主之情」初次用於早期的教會，這短

7 有議論說，與迦1-2章一起看，保祿在歸化後並沒有立即向外邦人傳福音，他實在是先向猶太人福傳，過了一段相當長的日子以後，即在宗徒會議不久之前，才向外邦人福傳，見Alexis Bunine, "Paul: <Apôtre des Gentils> ou...<des Juifs d'abord, puis des Grecs>?" *ETL* 82 (2006) 35-68.

句來自舊約，意即知識的開始。在這裡「教會」（單數）是否相等於各地教會團體的總和（看20:28）？惟是在別處，路加則多半指向個別的地方教會團體⁸。

伯多祿治病和復活死人的故事(9:32-43)

這是在不同地方發生的：伯多祿在里達治好一名癱子(9:32-35)，在約培復活一個女門徒(9:36-43)。

9:32 這是一句轉折句，同時亦是隨後故事的引言。伯多祿現今在猶太一帶傳福音，在沿海各城巡迴宣講⁹。里達是一個古鎮，即舊約的羅得（看厄上2:33；編上8:12），在耶路撒冷西北，相距約40公里，位於耶路撒冷通往約培，及埃及通往巴比倫這兩條大道的交叉點上。基督徒團體如何在此建立起來？路加沒有說，可能是斐理伯努力福傳的成果。

9:33 伯多祿看似是在團體中遇到艾乃阿的，主動的治好了他。艾乃阿是希臘名字，他是否一名猶太基督徒？若不，那麼得到治癒之後有沒有受洗歸依？

9:34 伯多祿的話立刻治癒了他。

9:35 這個奇蹟導致所有在里達和沙龍的猶太人信了主，路加如此說似乎誇大其詞。沙龍為岸邊的平原，出名富饒，所以人口眾多。

8 參看K. N. Giles, "Luke's Use of the Term 'ΕΚΚΛΗΣΙΑ' with Special Reference to Acts 20.28 and 9.31", *NTS* 31 (1985) 135-142.

9 有問，伯多祿真的代表著耶路撒冷教會在太平日子到各處巡視嗎？或是他在逃亡，在各地避難？實情會否如此：他在耶路撒冷逃獄(12:1-19)，在各處尋求庇護，故也去了里達(9:32-35)，在黑落德阿格黎帕一世死後(12:20-23)才返回耶路撒冷，在教會面前解釋自己給外邦人所做的(11:1-18)？見Joshua Schwartz, "Peter and Ben Stada in Lydda", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 391-414, 392.

9:36 開始一個新的故事(看列上17:17-24; 列下4:32-37; 路7:11-17; 8:49-56)。塔彼達是一位居於約培的女門徒，她的原文和希臘名字都有小羚羊(gazelle)的意思。她樂善好施，這就更加重對她的不捨。「女門徒」一詞在全新約只在這裡出現。約培是培肋舍特的一座古城，位於巴勒斯坦沿岸、沙龍的平原上，即今天以色列首都特拉維夫的市郊。它是一座希臘城市，亦是猶太的主要海港，離凱撒勒雅約50公里。

9:37 塔彼達得病死了，遺體經洗滌後，還沒有被傅，被停放在樓上(看列上17:17-20; 列下4:32-35)。這個「樓上」也有可能是基督徒慣常聚會的地方。

9:38 里達離約培不遠，只16公里，走路三數小時便到。門徒派人去請伯多祿來，是否希望他能顯一個奇蹟？

9:39 這些寡婦的行動，是爲了感動伯多祿和期望他顯一個奇蹟？她們顯得那樣無助，更添故事的哀婉。

9:40 比對列下4:33和谷5:40。是否因爲對象是一名婦女，所以伯多祿叫眾人離場？路加強調，伯多祿是藉祈禱使她復生的。

9:41 看谷5:41; 路8:54。那裡的Talitha koum和這裡的Tabitha koum只相差一個子音。這是一個「復生」而非「復活」的故事，惟所有「復生」故事都是一個記號，指向那位連死亡也能克服的基督，對所有信者來說，基督自身就是復活和永生。

9:42 就像在里達一樣，這個奇蹟導引許多猶太人信了主。

9:43 事後伯多祿沒有回到里達，反而留在約培，住在一個皮匠西滿家裡。好爲以下的故事作鋪排？比方，曉得在哪裡能找到他。昔日，製皮革是被輕視的行業。

三· 選讀

保祿歸化

重複敘事在宗徒大事錄屢見不鮮，似是路加的寫作手法之一：耶穌升天的敘述(路24:50-51; 宗1:9-12)，科爾乃略的歸化(宗10-11章; 15:7-11)，宗徒會議論文的內涵(15:20,29; 21:25)。除了這些個別事件重複地敘述以外，讀者也熟悉路加把一系列事件重述的模式：事件 / 解釋事件的講詞 / 聽眾不同的反應(看3:1-4:4; 4:5-21; 5:17-40)，還有便是保祿的傳教模式：先向猶太人—後向外邦人福傳。在眾多重複敘事中，最顯著的還是在宗9,22及26章中關乎保祿歸化的敘述。

三次歸化的敘述存有不少異同，因而引起不少的問題和研究。路加為何複述同一個歸化故事三次之多？是因為資料來源不同？或是在9章背後有來自傳承的資料，而22和26章則是作者編寫的結果？路加重複地敘述是否為了讓讀者對此重要事件有深刻的印象？就算如此，為何重複之餘同時作了不少變動？

今天已少有從源流批判去解釋三段敘事的異同，多半會從修訂批判去了解，認為這三段敘事有同一的源自保祿本人的傳承，目前各章段是路加因著不同寫作目的而編寫的¹⁰。

除此以外，近期也開始從文學批判去閱讀這些章段及其背後的寫作目的，比方就有從敘事批判去看(narrative criticism)，重點在於分析這三段不同的敘事在經卷整體敘事中的作用和目的¹¹。

【有關敘事批判的介紹，見第十一章之選讀。】

10 一說，三篇敘事都有同一的來自保祿本人的傳承，風格和用詞一致，都是路加所編寫的，見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 420.

11 參看Daniel Marguerat, "Saul's Conversion (Acts 9,22,26) and the Multiplication of Narrative in Acts", Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 127-155.

不同敘事

有解釋說¹²，重複敘述(narrative redundancy)屬一種寫作手法，有其目的，這目的就是：確保讀者完全及無誤地接收到所傳達的訊息。這是一種帶有作用的重複，就保祿歸化的重複敘事而言，與經卷的寫作主旨不無關係，每個章段在整份經卷的佈局中(情節設計)有它自己的位置。

三段歸化敘事在重複之餘也起變化，為達到同樣的寫作目的。這些變化包括：清除(suppression)：比方阿納尼雅的異象(22章)，阿納尼雅本人(26章)；放大(amplification)：比方掃祿法利塞人的背景(26:4-8)，他對基督徒的迫害(22:3-5; 26:9-11)，從講詞到聖殿的異象(22:17-21)，與主相遇時保祿的問句(22:10)；取代(substitution)：比方掃祿在歸化後所受的迫害(9章)變作在聖殿異象中提到的迫害(22章)；插入(interpolation)：比方掃祿自己提到他的召叫(26:16-18)；語法變動(grammatical transformation)：比方「必有人告訴你當作甚麼」(9:6)變成「我說：主！我當作甚麼？」(22:10)

三段敘事的相異是可以理解的。從敘述的角度看，在9章，路加本人以作者的身份在敘說，屬較早的報道，理論上應比較客觀。在22章和26章，是保祿(路加敘事中的主角)在說話；他在憶述昔日在大馬士革歸化的經驗，是較後期的，故亦可以是較為主觀的。讀者理論上應看出兩者的分別，比方阿納尼雅和同伴的淡忘及保祿逐漸進入核心的位置。從寫作的角度來看，路加的敘事似乎是一個介引，敘說保祿因著神的大力推動而完全改變，而保祿本人對此的了悟以及其歸化後的經歷，讓他在後頭的回顧中展現不少信仰和神學反省成份，成為他個人對事件的「重讀」。

12 參看同上, 130-141.

三段敘事在整份經卷的敘事中佔有不同的位置。首先是宗9章在經卷的佈局。路加在8-10章述說一連串的歸化故事：西滿、太監、掃祿、科爾乃略四位的歸化，以掃祿的歸化為高峰，進一步扳開救恩的大門。從科爾乃略的歸化已看到外邦人也獲享救恩的可能性，而通過保祿的歸依，這種可能性更無限地擴張。四個歸化故事的共同主旨是：天主奇妙地作出主動，選了那些出乎意料的對象：術士西滿、被拒於盟約之外的太監、迫害教會的保祿、不潔的外邦人科爾乃略。每一個故事都細說祂的主動和信者的反應。

宗22章在經卷的佈局就不大相同。這是保祿在耶路撒冷向那些要殺害他的猶太人說的最後一番話。事前他被控反對人民、法律和聖殿，被拉出聖殿門外，就在他們正要殺害他時，被羅馬士兵救出。這是一番自辯的話，因著猶太人的指控，保祿用希伯來話說話，稱他們為弟兄、父老，強調自己的猶太成份。結果猶太人還是要殺害他。

而宗26章在經卷結尾的佈局也起了一定的作用。保祿在希臘羅馬官長前為自己辯護，故他要複述耶穌是用希伯來話向他說話，並說耶穌引用了一句希臘箴言。辯護重點是把猶太人的敵意化為他們與保祿之間的爭端，這爭端持續至經卷最後的一章。

不同目的

路加採用此寫作手法為達到甚麼目的¹³？在宗9章和22,26章見不同講者在說話，而後者本質上更是辯護詞，讓講者自由發揮，為達到其說服目的，亦即是說，讓保祿主觀地利用他個人的故事作為理據，去達到他自辯的目的。

在宗9章，所見的是保祿身份的倒轉：由有計劃的迫害者(9:1-

13 參看同上, 141-154.

2)成爲面臨死亡威脅的受迫害者(9:23-29)，由門徒的敵對者(9:1)成爲門徒的領導(9:25)，由否認基督的人(9:1)成爲默西亞的宣講者(9:20,22)。如何得以成就？是基督在大馬士革路上的顯現(9:3-9)使掃祿變成零(nothingness)，由在9:1-2的主位(subject)變作受位(9:6,8)，變成一無所是，一無所能(9:3-4,9)。一切必須從頭開始，整個人的重整。他從主那裡接受了一個新身份(9:15)，經由教會團體的代表阿納尼雅來傳達。

這位阿納尼雅在基督的啓示中扮演著決定性的角色：基督在異象中與他的對話近似一位先知的召叫；異象中的異象預示他的中介作用，讓人看到主的強力介入，所預告的得以滿全；阿納尼亞的抗拒顯示他對大馬士革路上的事件一無所知，同時讓主把他說服；說服的重點在於展示掃祿的新身份(9:15-16)，惟是這個身份並非由阿納尼雅轉告，而是在整份經卷慢慢的展現出來，而保祿本人對此也慢慢的有所體會。宗9章的主旨爲：教會在保祿爲基督所轉化的事件中扮演著重要的角色。

在宗22章，「我原是猶太人」(22:3)不單是身份的宣示，且亦表達了整篇辯護詞的神學論點，內裡每一細節都展現著保祿對猶太傳承的忠信，且是從不間斷的(22:3,5)，而阿納尼雅也被重新包裝(9:12)，成爲保祿召叫的註釋者(9:14-15)。敘事亦不以基督但以天主爲中心，保祿的召叫滿是舊約的味道(22:14)，他與基督在大馬士革路上相遇沒有令他反對「人民、法律和這地方」(21:28)，反而讓他由天主引領，進入啓示核心之門。保祿在聖殿神魂超拔是整篇講詞的高峰，在那裡他的召叫得到確認(22:17-21)，其特色爲：耶穌是聖殿的主，現在並非阿納尼雅而是保祿本人接受先知的召叫。22章的主旨總的來說是，保祿的宗教是正統的，宣講的出發點不是與猶太教敵對，而是表達對猶太真神的熱忱，此熱忱是保祿一直以來都保持著的。

宗26章則突顯保祿向外邦人福傳的合法性，講詞集中於主角保祿和他的召叫上，次要人物一律消失，亦因對象不同而加進了希臘羅馬的元素（看26:14,18,21-23）；光的作用也有所改變和轉移，保祿現在成了啓明之光，能在王前說話是召叫的實現。猶太人對保祿的敵意指向一種不應存在的內部爭端，猶太人對復活的希望乃藉默西亞的復活而達到滿全，這正是保祿宣講的核心。講詞的重點為：與復活基督相遇是那樣的震撼，人不能不俯首稱臣。

亦有說三段敘事的寫作目的只有一個，漸進式地展現¹⁴。保祿歸化重復的敘述有以下的目的：建立保祿為福音作證的形象，且逐步刻劃出一個完美的形象，顯示他在見證中成長，終能把福音帶至地極。保祿日益壯大，阿納尼雅和保祿的同伴便當漸漸隱退。在22章，保祿已非那樣無助，他自動的問主他當作甚麼，而在26章，他已完全成長，能為復活的主在俗世官長前作證。宗9章不存辯護的意圖，但在22章已見辯護之詞(22:1)，而在26章保祿就正式辯護，在凱撒勒雅官長前能說善辯。在9章，保祿因為天主的神能而瞎了眼，但在22章則是因為那道大光，而在26章同一道光變得更加耀目。總的來說，離9章的敘事越遠，越見保祿的派遣是屬於他個人的及無需別人介入(22和26章)，與主相遇時的光越亮，他的同伴越見後退，而給他的啓示就越來越直接。

召叫或歸依？

重復敘事附帶的問題是，保祿的歸依是真正的歸依或純粹是一種召叫？保祿在歸依前後不是崇奉同一的天主嗎？對此問題，同樣沒有一致的看法。

一說路加所述說的是保祿的召叫而非他的歸依，在宗9章所見

14 參看Ronald D. Witherup, "Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: A Case Study", *JSNT* 48 (1992) 67-86.

的是一個歸依的故事，惟是在22章和26章的敘事則以召叫為重¹⁵。亦有說從整份經卷的鋪排來看，到了22和26章，保祿的聽眾應知保祿已轉變為一名基督徒，他們目前較有興趣知道，他傳道的召叫是否真實的，以及他如何成為如此出色的一位傳教士¹⁶。也有解釋說，保祿之被召和被派遣在26章最清楚。在9章，上主的召叫是從祂對阿納尼雅所說的話看到的，在22章這個召叫是由阿納尼雅來傳達的，惟獨是在26章，則看見保祿在大馬士革路上直接被主所召派，在同一段經文也看到他如何滿全他的召叫¹⁷。更有分析說，在26章的敘述中，基督召派保祿時所說的話完整得多，路加看似是將耶穌在大馬士革路上所說的話，他向阿納尼雅及藉他所說的話，以及他後來在耶路撒冷聖殿所說的話，濃縮於一身。在此路加要強調的不是保祿如何歸向主，而是他如何被主派遣，因此耶穌吩咐保祿的第一句話就是「你起來，站好」，先叫他站起來，然後再派遣他，所敘說的近似舊約先知的被召¹⁸。也有把召叫和歸依相提並論 (call/conversion)，認為在每段敘事中，兩個成份同時存在¹⁹。

反之，亦有以歸依為重去解釋說，三段平行敘事的相同遠比它們之間的相異重要，它們的不同主要是因為背景不一樣，但從中都看見保祿的轉化²⁰。歸依後的保祿對天主的認知現在取決於耶穌，他已不再把信託放在自己、在法律、道德及宗教的成就上，而是放

15 參看同上, 67 n.1.

16 見R. Maddox, 轉引自Ben Witherington III, "Editing the Good News: some synoptic lessons for the study of Acts", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 324-347, 338.

17 參看Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, 321.

18 見John R. W. Stott, *The Message of Acts* (Leicester: Inter-Varsity 1990) 372-373, 381.

19 見Witherup, "Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: A Case Study", 67 n.1; Marguerat, "Saul's Conversion (Acts 9,22,26) and the Multiplication of Narrative in Acts", 155.

20 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 441-443.

在耶穌基督身上。這是一種宗教取向的徹底轉變，以徹底更改的行動伴同：那位教會的迫害者成爲比以前更激進的宣講者和福傳人。與主相遇給了他個人生活一個新基礎，亦展開了向外邦人福傳的事工。這不算歸依算甚麼？當然也存有召叫的成份，其實歸依與召叫是相輔相成的，人若真正歸依，會同時委身。從迦1章看，兩者均等；然而從宗徒大事錄的三段敘事來看，兩者實在有別，不過被召的成份就越來越強。在宗9章，保祿的召叫是藉著阿納尼雅而表達的；在22章，保祿是後來在耶路撒冷的聖殿內獲得作爲外邦人宗徒的召叫的，與歸依事件相隔；而在26章，他的被召與歸依則是分不開的。

亦有說所見的當然並非一名大罪人的歸依，而是天主的恩寵如何轉變了一名迫害者的生命，復活的基督如何將教會的主要迫害者轉變爲教會最熱切的維護者和最突出的見證人。所敘述的是否近似舊約先知的被召(比方列上22:19b-22; 依6:1-10; 耶1:4-10)？其實於舊約，先知召叫的故事都以被委派去滿全特別使命爲目的，並非被召去改變他們的生活，但這種生活的改變在保祿的召叫中卻份量很重²¹。不錯，保祿要成爲復活基督向外邦人福傳的特選工具，但同時也被召去體認，那位被釘的猶太人的君王就是天主的默西亞，現今活於光榮中。保祿被召去爲這位基督作證，改變自己身爲迫害者的角色，他更要把以前的自我，完全降服於天主藉耶穌基督的十字架而彰顯的旨意中。

21 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 420-421.

四· 靜讀 頓悟或漸悟？

天主主動的召叫保祿，把這個教會的障礙轉變為器皿，通過他全面展開向外邦人的福傳。歸依前後的保祿迥然不同，這種徹底的轉變，在三段重複報道中，以在宗9章的敘述最為明顯。

從宗9章所見，可說是保祿身份的倒轉：由有計劃的迫害者成為面臨死亡威脅的受迫害者，由門徒的敵對者成為門徒的領導，由否認基督的人成為默西亞的宣講者。與基督在大馬士革路上相遇，使掃祿一瞬間變成零，一切必須從頭開始，整個人必須重整。這位顯現給他的基督對他的影響無遠弗屆，是基督使一切得以從頭開始，使人得以重整。

這種重整也是一瞬間的事？或整生努力的成果？保祿所體驗的是一種頓悟或是漸悟？從宗9章看，保祿似乎於歸依後便立即展開福傳工作，但真正的、全面的福傳要到13章才開展。接著他勇往直前，在福傳事工上努力不懈，不過是要到22章和26章才見到一位成熟福傳者的風範。

他急切要傳的是死而復活的基督帶給人的救贖，這是他在歸依時親切的體驗。他在歸化前對基督的認識止於他被釘在木架上的「醜事」，但在歸化過程中，他忽有所悟，此「醜事」並非耶穌故事的終結。基督死而復活，整個創造，包括保祿自己，因而得以再造，享受救贖的大恩。這是他親身體驗到的，亦成為他生命的熱源，他要窮此一生去把這「福音」傳給別人，而就在不斷的把這佳音傳揚時，他自己也進一步體味出箇中的真義。

在中國，長久以來都是文人出仕，而當中每每都是於仕途不利或被貶後就有感人的傑作，比方司馬遷、韓愈、柳宗元、蘇東坡等。他們的傑作是頓悟或漸悟的結果？在現實生活中，有時失戀甚

或遭背叛未嘗不是件好事，一方面藉此了解自己和認識對方，另一方面可以轉向天主更貼近祂，而這種親近又賦予人力量，重新面對人的軟弱，走回人群中。曾經由死入生，再回頭，何止好漢一條！

相信頓悟後有漸悟，而在漸悟中也見頓悟，而無論頓悟或漸悟，都是天主的賜與。

第十章

一． 概讀

科爾乃略歸化的故事可謂是耶路撒冷教會向外福傳的一個里程碑——首位外邦人歸化。因此，路加不厭其煩先在宗10章把科爾乃略信主的整個過程詳盡地記述，繼而在11:1-18再藉伯多祿的口複述一遍，使整個故事成為經卷中最長的單一敘事，突顯它的重要性。在敘述中，伯多祿所見的異象一再被提及(10:9-16; 11:4-10)，科爾乃略所見的異象更述說了四遍(10:3-6,22,30-32; 11:13-14)，而整段11:3-17亦可算是10章的摘要。

敘事以科爾乃略的異象和伯多祿的異象開始，兩者緊密相連。科爾乃略在異象中藉天使的口獲得天主的讚賞，同時得到指引，派人往約培請伯多祿來。那邊廂伯多祿也見到一個異象，讓他就外邦人也將領受救恩一事有所準備。異象內容主要是重複邀請他幸吃所見之物，但都給他拒絕了。異象過後，正當伯多祿還在默想它有甚麼意思時，科爾乃略的使者來到，聖神也推動他迎向這些外邦人，結果是伯多祿跟他們上路往凱撒勒雅去。

故事的下半部是在凱撒勒雅科爾乃略家中發生的。伯多祿到達與科爾乃略相見，述說他所見的異象和了解，當科爾乃略也分享了他所見的異象時，伯多祿從中進一步看清天主的意願，主動的給科爾乃略和他的親朋宣講，強調天主無分彼此的分施祂的救恩，同時也概述了耶穌的生平，讓這些外邦人對耶穌有一定的認識。就在他宣講的時候，聖神降臨於聽道者身上，伯多祿於是決定讓他們受洗。

二· 釋讀

這章經文共有48節，連同11:1-18，合成科爾乃略的歸化故事。整個歸化的敘述相當詳盡，可分七個段落來了解：科爾乃略見到的異象(10:1-8)，伯多祿見到的異象(10:9-16)，使者尋訪伯多祿(10:17-23a)，科爾乃略與伯多祿相遇(10:23b-33)，伯多祿的宣講(10:34-43)，科爾乃略和他的親朋受洗(10:44-48)，伯多祿在耶路撒冷為整件事辯護(11:1-18)¹。

科爾乃略的異象(10:1-8)

10:1 凱撒勒雅是一良港，是羅馬總督府第所在，有羅馬士兵駐防。大黑落德曾把它重建，使之成為一個相當希臘化的城市，人口以外邦人居多，但其中也有不少猶太人，雙方時有磨擦，是一個讓伯多祿宣告「天主不看情面」的理想地方。科爾乃略乃常見的拉丁名字，故事中的科爾乃略是一名百夫長(看路7:1-10)，應具羅馬公民身份，有100名士兵由他管轄。在羅馬帝國的軍制中，一個旅有6,000士兵，由59位百夫長來分管，每位帶領100名，首席百夫長則帶領200名。除了帶領士兵以外，百夫長也可能兼任一些行政工作，因而科爾乃略與當地的猶太人可能有一定的聯繫。一個羅馬兵營則由600士兵組成，但科爾乃略不似在管整個營。至於黑落德阿格黎帕一世在位時(公元41-44年)，是否已有羅馬士兵在凱撒勒雅駐防，屬爭議的問題。史料顯示，意大利軍營於公元69年後才駐守巴勒斯坦，惟在此之前可能已有一些羅馬輔助部隊交由黑落德阿格黎帕一世指揮。

10:2 「虔誠」和「敬畏天主」同樣指科爾乃略的宗教情操，後者更可能示意他已以外邦人身份參與猶太會堂的崇拜。因還未完全歸

1 也有將伯多祿在科爾乃略家的見證，即10:23b-48，看作一個獨立單元來了解，例如 Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 447.

依(包括接受割損和其他的猶太律例)而只接受他們的一神論和倫理道德方面的律例，仍被猶太人視為不潔。科爾乃略的虔誠見於他的行動中，他對百姓(即猶太人)慷慨好施，又常向天主祈禱，使人聯想起瑪6:2-6及伯前4:7-8所說的。他所做的滿全了猶太人虔誠行動三項中的兩項，即祈禱和施捨，就沒有提禁食。【有關「敬畏天主的人」的討論，見本章之**選讀**。】

10:3 「異象」是人在清醒的情況下，見到上天的使者或聽到上天的聲音，是天主引導人的一種方式，多番見於宗徒大事錄，路加藉此顯示，基督徒見證的重要進展全由天主帶領。「第九時辰」即下午三時，科爾乃略在作猶太人的定時祈禱，亦即是說，他是在大白天看見異象的。在這裡伯多祿和科爾乃略都是被動，通過異象看到他們全然由天主帶領。

10:4 天使先提科爾乃略所行的善，藉此平服他驚惶之心。

10:5 與9:43相連。

10:6 天使沒有接著說為甚麼要請伯多祿來。由此可見故事要強調：科爾乃略及伯多祿盲目地聽從天主，天主才是一切行動的支配者。科爾乃略對天主的計劃一無所知，他不問，也毫不猶豫便聽從。

10:7 護衛科爾乃略的士兵也是「虔誠」的。在古代社會，一個家族，包括其直屬及非直屬家庭、僕人及其家屬等的宗教取向往往是由家主取決的。

10:8 凱撒勒雅離約培約50公里。幾位使者走路去，當天下午出發，晚上稍作休息，第二天中午便到達了。

伯多祿的異象(10:9-16)

10:9 「第六時辰」即正午，不是猶太人定時祈禱的時辰，路加

旨在把祈禱和異象連在一起。「屋頂」是平台，有篷有杆，是休憩乘涼的好地方(看耶19:13)。

10:10 「餓了」是為隨後的異象作準備，也象徵著他的精神狀況。「神魂超拔」也見於舊約，亞當和亞巴郎皆有此經驗(看創2:21; 15:12)，在希伯來文為 *deep sleep*，在LXX則譯作 *ἔκστασις* (*ecstasy*)。

10:11 伯多祿所見的器皿像一塊大布。「四角」可能有象徵意義，代表著大地四極所包容的潔或不潔的動物。

10:12 內裏列舉的使人想起創1:24，不見有魚(亦看肋20:25; 羅1:23)。

10:13 誰在說話？內容是要伯多祿不理潔與不潔的問題，只管吃。有沒有祭獻的意思——即伯多祿先行獻祭，然後進食，以滿全祭獻？

10:14 「污穢和不潔」屬重言法(看肋11章; 申14:3-20)。其實在器皿中，可能有潔淨之物²。表面上，上天給伯多祿的訊息是：內裡沒有污穢或不潔的食物。惟是他接收不到此訊息，他很疑惑，因而堅拒，認為邀請本身實在於法不容。

10:15 那把聲音不理他的抗拒，重複邀請，且加上一句，大致說：天主稱為潔淨的就是潔淨的了，可見異象的重心是：天主把人認為不潔的稱為潔淨的。一直以來天主給予人類的一切食物都是潔淨的，因為它們的根源是潔淨的(看弟前4:4)。在這裡的象徵意義

2 有指出，污穢和不潔(*common and unclean*)並非重言法，前者屬第三類，本身可能是潔淨的，但若被懷疑受了玷污，還是不可吃的；此類比可用於科爾乃略身上，他既非以色列的一份子(潔淨的)，亦非外教人(不潔的)，而實是敬畏天主的人(所以是 *common* 的)。見Clinton Wahlen, "Peter's Vision and Conflicting Definitions of Purity", *NTS* 51 (2005) 505-518.

是：就如天主供給人類的食物沒有甚麼是不潔的，人也不可視別人為不潔，認為他們與天主的救世計劃無緣。

10:16 這個邀請重複了三次，每次都為伯多祿所拒，他把自己弄得越來越糊塗了。之後，那器皿就撤回天上。讀者可能與伯多祿一起問：究竟這事有甚麼意思？重複三次之多，表示背後的意義是重大的。有問：伯多祿的異象是與食物法或是與和外邦人交往有關？然而兩者根本是分不開的。從宗10:24b-26來看，關乎潔與不潔之物的律法實是以色列與其他邦國的分隔點。猶太食物法對猶太基督徒與外邦人的交往構成一個很實在的問題，在外邦人家裡用膳，便會因為吃了不潔之物或是不按猶太教規而預備的食物而觸犯律法。不能同枱吃飯對雙方的交往造成很大的障礙，這便是早期教會向外邦人福傳時先要解決的問題。潔與不潔之分與種族歧視實在是不分開的。

使者尋訪伯多祿(10:17-23a)

10:17-18 伯多祿從異象回復過來但仍在沉思其意思的時候，科爾乃略的使者到了，在叫門，所思的答案開始呈現。讀者可能已比伯多祿早一步得到其背後的訊息，就是：猶太人的食物法已為外邦人廢除，猶太人與外邦人之分亦已廢除。

10:19 伯多祿因為仍在沉思，聽不見叫門聲，需要聖神來推動。天使、天上的聲音及聖神全代表著天主的指引。「三個人」屬原文問題(看思高的中譯)，小部份的手抄本說兩個(看10:7)，也有手抄本不提人數，「三個人」的讀法則有最多的不同外在文件支持³。

10:20 聖神沒有向伯多祿解釋他所見的異象，只叫他不再疑惑(也沒有討價還價的餘地)，與祂所「打發」的人同去。不論是天使或聖

3 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 373.

神，都代表著同一的神能。

10:21 屋內無人應門，是伯多祿親自給他們開門。此舉極具意義，不是別人而是伯多祿自己讓那些外邦人進來，到此他或許已預料到他們與異象有關。

10:22 叩門者給伯多祿提供他所需要的答案，這是讀者已知道的。通過複述，路加突出了異象的重點，特別是科爾乃略的虔誠和天主的帶領。使者簡述10:1-5所說，但有區別，科爾乃略請伯多祿去原來是願意「聽他講話」（注意高思的中譯）。在猶太人的眼中，應邀去外邦人的家是不潔之源。在這裡，科爾乃略被稱為「正義的人」，意即他生活像猶太人，已在守部份的猶太律例（看10:35）。

10:23a 伯多祿開始見到異象的結果，他不再猶豫，差不多以主人家的身份接待這些使者住下，亦即是說，開始與之前認為不潔的外邦人交往。

科爾乃略與伯多祿相遇(10:23b-33)

10:23b 一宿無話，第二天伯多祿和幾位約培的猶太基督徒隨同這些使者去了。這些猶太弟兄遲些會為整件事作證（看11:12）。

10:24 不單科爾乃略，還有他的親朋，都在等候他們來。科爾乃略可能是在天使的指示下把他的親朋召集在一起的（看11:14）。聽眾齊集，獨缺講者。此時凱撒勒雅已差不多準備好建立它的基督徒團體了⁴。

10:25 伯多祿一到，科爾乃略跪伏在他腳前，把他看作來自上天的客人。

4 參看Walter T. Wilson, "Urban Legends: Acts 10:1-11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives", *JBL* 120 (2001) 77-99.

10:26 從伯多祿的行動以及他所說的話，讓人看到他是謙下的。

10:27 二人就像老朋友一樣進了去，讓人繼續看到異象的成效。

10:28 伯多祿開口向聚集在那裡的人說話。他先說猶太人的規條：不准同其他種族的人交往(路加避免用「外邦人」此字，但看思高的中譯)，更不用說進入外邦人的家中(路加有沒有誇大其詞？猶太人不同外邦人交往主要是免受玷污)。伯多祿隨即陳述天主的指示：沒有一個可說是污穢或不潔的人，這是他從異象體驗所得的結論。顯然，他終於明白異象的意思！所見的異象原本只與不潔食物有關，但他現今全然明白器皿中動物的象徵意義。一切都是天主所造的，因而得宣告是潔淨的。天主引領他到科爾乃略那裡，天主也宣告了科爾乃略是潔淨的。舊有的潔淨法不能再把猶太人與外邦人分隔，天主既不分你我，伯多祿也要是一樣。不單沒有食物是不潔的，也沒有不潔的交往。

10:29 伯多祿似乎很聽從天主的指引，可是還不清楚他被邀的真正目的，原來是要接受科爾乃略為基督內的弟兄。

10:30-32 科爾乃略重述他所見的異象。

10:33 他對伯多祿的來臨表示感激，但對即將發生的事，還是不大清楚，只知天主在帶領。所有在場的人，包括伯多祿在內，只知一點，就是天主把他們拉攏在一起。科爾乃略亦知天主把伯多祿引來，是為與他分享某些重要的事物，所以他也把親朋請了來。至此伯多祿也明白過來天主把他領到科爾乃略家的目的，他要在這些外邦人前為福音作證。

伯多祿的宣講(10:34-43)

伯多祿在10:34-43的宣講有點特別，科爾乃略和他的親朋已是敬畏天主的人，對接受福音已有某些準備，比方伯多祿無須從天主

是惟一真神的道理說起。有說他的宣講內含一篇宣講詞的五個元素：與當時境況有關的引言(10:34-35)，關於耶穌的宣講(10:36-41)，門徒的見證(10:39,41,42)，舊約的預示和作證(10:43a)，悔改的呼籲(10:42,43b)⁵。這是伯多祿最後的一篇宣講，其重要性在於他不再強求外邦人也守梅瑟的法律。有說路加在那些關乎外邦人福傳的重要章段中都有引用舊約(看路4:16-30; 宗8:26-40; 13:44-47; 15:13-21; 28:23-28)，以證明這是正當的，但在科爾乃略的故事中他就沒有如常引用。可以想像，在路加的時代，已不再把不潔之物與不潔的人劃分清楚。路加不想直說猶太人的食物法已被廢除或修改，爲了表示這些律例也真的無效，他需要仗賴比舊約更高的權威——天主⁶。

10:34 伯多祿開口說話，表示這是重要的時刻，因爲他真的明白了：在救贖的層次上，天主一視同仁，是不看情面的。

10:35 任何種族，只要敬畏天主和行正義，都能獲享救恩。天主不看人的種族或背景，但看人的作爲，是否祂所中悅的⁷。

10:36 開始關於耶穌的宣講，強調福音的普世性。近似在13章所唸的(特別看13:26)，因爲對象類似，在13章宣講的對象是猶太人和敬畏天主的人，而在這裡則是敬畏天主的人。於原文，10:36-38的語法不通⁸，意思卻顯而易見，不論「道」，或「和平的喜

5 見Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM 1956) 165.

6 參看Joseph B. Tyson, "The Gentile Mission and the Authority of Scriptures in Acts", *NTS* 33 (1987) 619-631.

7 有說路加對「天主是不看情面的」的理解與保祿的不大相同。保祿主要是從因信成義的觀點看，所有人都因信成義，而不是因遵行法律而成義，成義是天主給所有信仰耶穌的人白白的恩賜(看羅2:11; 3:21-31)；而路加則毫不諱言，那些敬畏天主而又行義的外邦人，配得上成爲天主的新子民。參看Jouette M. Bassler, "Luke and Paul on Impartiality", *Bib* 66 (1985) 546-552.

8 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 378-379; 所包含的原文問題相當複雜，亦不容易解答，其中一點牽涉到在10:36所說的「道」，究竟應從其上文10:34-35還是10:36-

訊」，或「事」，皆指同一的恩賜，都是天主藉耶穌而賜與所有人的，因他是萬民主。天主藉耶穌所宣講的「和平的喜訊」在新約只在這裡出現，指向天主在基督內的救世行動⁹。對一切宣認耶穌為主的人來說，在他內無分隔，而天主亦不容許那些不重要的小事如食物法把猶太人(如伯多祿)和外邦人(如科爾乃略)隔絕，因為基督曾為猶太人也為外邦人捨掉自己的性命。

10:37-38 現在才講耶穌在世的事蹟，直至10:42，由洗者若翰開始，也假設這些事蹟，眾人都已聽說過，所側重列舉的是耶穌的奇蹟，以證明天主是同他在一起。在宗徒大事錄只有這篇宣講詞內含耶穌公開生活的撮要。猶太當時屬於敘利亞的羅馬省分，在此「全猶太」也包括加里肋亞。

10:39 眾宗徒是有關耶穌一切的見證人。

10:40-41 繼續關於耶穌的宣講，而眾宗徒同樣能為復活的基督作證。實際上，沒有人知道耶穌何時復活。耶穌是於安息日前一天受死的，而就在「第三天」，即安息日的翌日，跟隨他的人發現墳墓空了，但在路23:43耶穌卻親口對那凶犯說：「今天你就要與我一同在樂園裡」。其實，耶穌於哪個時刻復活並不重要，天父使他復活此訊息才重要。復活的基督顯現，但不是隨便的向任何人顯現。

10:42 「百姓」是否猶太人？因為至目前為止，只談及向猶太人宣道。而作「生者與死者的判官」則是天主子的所為。

10:43 「凡信他的人」就不單單指猶太人了。至此，宣講亦圓滿

38本身來了解？參看Frans Neirynek, "Acts 10,36a τόν λόγον ὄν", *ETL* 60 (1984) 118-123; 也有問是否因路加用了傳承而引起問題？參看同上, "Le Livre des Actes (6): Ac 10,36-43 et l'Évangile", *ETL* 60 (1984) 109-117.

9 參看Robert F. O'Toole, "Εὐρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43", *Bib* 77 (1996) 461-476.

結束。面對這些聽眾，伯多祿沒有引用舊約的章段。

科爾乃略和他的親朋受洗(10:44-48)

10:44 路加可能要強調，聖神自發地行動，出其不意地降臨。伯多祿的宣講實質上已告一段落，而聖神就降臨於所有聽講者，即科爾乃略和他的親朋身上。這也看似是外邦人的「聖神降臨」，因在10:47伯多祿說：「如我們一樣」，且同樣是一次在官感上和客觀方面皆可說明的降臨，伯多祿和來自約培的猶太基督徒可為此事作證。這次大規模的「降臨」意味著福傳事工的另一突破。

10:45 約培的弟兄從這事件看到天主的決意，祂的恩澤也將惠及整個外邦世界。

10:46 所說的應是舌音，而非外語(看19:6)。發舌音是領受了聖神的記號，藉此讚美天主。

10:47 伯多祿應是向約培的弟兄發問，而答案肯定是：「無人」。聖神肯定已感動了這些外邦人，讓他們得到內在的悔改和信服的轉化(10:43; 11:17)。因著信德他們領受了聖神，也顯示他們接受了伯多祿宣講的訊息，故是時候受洗了。何解他們在受洗前已領受了聖神？這或許是不該問的問題。路加可能只著意敘說，受洗是成為基督徒過程的一部份，只知信仰、受洗、領受聖神合成一體。

【見第八章之選讀。】

10:48 伯多祿沒有親自給科爾乃略及其親朋付洗，可能委托來自約培的弟兄去做。其後他多留幾天，肯定與他們同檯吃飯，完完全全接受這些新領洗者是基督徒，是潔淨的。

三· 選讀

敬畏天主的人

在宗徒大事錄中所謂「敬畏天主的人」，真有其人？或這是路加想像出來的？若有的話，所指的是否一個宗教組別？與猶太教和基督宗教有甚麼關係？或毫無關係，此詞只相等於「外邦人」？這些及類似的問題引起不少爭議，亦只能集中從路加的著作看，因這個詞彙並不在新約的其他經卷出現¹⁰。

問題所在¹¹

在路加的著作中我們遇見一些親近猶太人和猶太教的外邦人，他們已在守一些猶太慣例，比方向以色列的真神禱告，參與會堂的聚會，守安息日和食物法，行施捨等。但他們還沒有正式加入猶太教，比方男的還沒有接受割損等。這些人顯著有：科爾乃略、福音中的百夫長（路7章）¹²、保祿在各地猶太會堂宣講的部份對象（丕息狄雅的安提約基雅、依科尼雍、得撒洛尼、雅典、格林多等）。他們明顯的並沒有歸依了猶太教，並非「歸依猶太教的人」（προσήλυτος, proselyte, 看宗2:11; 6:5; 13:43）。本身是否一個依附著猶太會堂的特別組別？是否所謂的「半個歸依猶太教的人」（half-proselyte）？

10 有關此問題之詳細論述，參看Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, BAFCS, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans 1996) 51-126.

11 參看Martinus C. de Boer, "God-Fearers in Luke-Acts", Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 50-71.

12 有說路加福音中百夫長的故事與宗徒大事錄中科爾乃略的故事有關聯，前者為後者的預期敘述，例如Michel Gourgues, "Du centurion de Capharnaüm au centurion de Césarée. Luc 7,1-10 et sa fonction proleptique par rapport à Actes 10,1-11,18", C. Niemand (ed.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Festschrift für Albert Fuchs, Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 7 (Frankfurt am Main: Peter Lang 2002) 259-270.

路加有沒有一個專門詞彙去形容這些人？在宗徒大事錄似乎出現了兩個不同的詞語。其一，οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν (those fearing God / the fearers of God / the God-fearers，敬畏天主的人，看10:2,22,35; 13:16,26)，顯然科爾乃略很具代表性。其二，οἱ σεβόμενοι [τὸν θεόν] (those worshipping [God] / the worshippers [of God] / the devout ones，思高同樣譯作：「敬畏天主的人」或是「敬畏天主的」，看17:17; 17:4; 13:50; 16:14; 18:7，於13章才首次出現)。答案不甚明顯，第一個組別似乎有共同的特性(但如何看路1:50?)然而第二個組別卻不甚清晰：17:17; 17:4可與第一組別互通，但其餘的呢？

此外，σεβόμενος在宗徒大事錄某些地方指的是一種活動而不是人的一種特性，比方13:43(the proselytes who were at that moment worshipping)以及17:4(the worshipping Greeks)。13:50和16:14不明顯，而18:7和17:17則明顯的不是，反而與敬畏天主的人等同。

路加在著作中提到猶太人或基督徒的崇拜取向或活動時，喜歡用另一字眼λατρεύω，而σεβόμενοι則保留為敘說外邦人在猶太人和基督徒圈子以外對以色列真神的崇拜取向或活動。

問題解答

為解答此問題，出現了不同的嘗試。

有引用經卷以外的印證說，費羅、若瑟夫及一些外教作家也有提及這種親近猶太教的外邦人¹³。若瑟夫在他的著作中有提到σεβόμενοι和θεοσεβής，但就沒有用φοβούμενος此詞。於小亞細亞Aphrodisias發現的兩塊石碑(約屬公元210年)，上面刻有三

13 見de Boer, "God-Fearers in Luke-Acts", 58-65.

組人的名字，除了猶太人和歸依猶太教的人以外，也有超過50個θεοσεβίς的希臘或希臘羅馬名字。可見此詞不屬路加始創或專用，起碼於公元三世紀在外面的世界似乎已成爲一個專門名詞，用於外邦人身上，可指社群中的一個獨特組別。

哪類讀者能知σεβόμενος所指？猶太人，特別是猶太散民，和σεβόμενοι自己。這些讀者能分辨出路加在13章中段轉換了詞彙，把兩者等同。有問，路加爲甚麼在13:26之後改換了詞彙¹⁴？

亦有提示說，碑文中的θεοσεβίς，本身可能也有不同的意義¹⁵。一般視θεοσεβίς爲σεβόμενοι / φοβούμενοι τὸν θεόν同義詞，是猶太社團中的一個組別，成員依附著猶太會堂，但明顯的與會堂中的猶太人和歸依了猶太教的外邦人有別。

所見的實在是同一碑文的兩個名單。名單b有52個名字，全部被指爲θεοσεβίς，在這52個名字當中，除了一個猶太名字外，其餘的全是希臘名字。名單a中絕大部份則是猶太名字，其中3名被指爲歸依猶太教的外邦人(proselytes)，還有兩個外邦名字，被指爲θεοσεβίς。

碑文顯示，這塊石碑原屬一個派飯施粥的善堂，名單b刻有的應是外邦施主的名字，稱他們爲θεοσεβίς是爲了表揚他們樂善好施的美德，並非表示他們屬於某某地方會堂。但名單a的兩名外邦人則不同，他們看似屬於一個猶太社團，全然參與會堂的生活，在名單中與三位歸依了猶太教的外邦人劃分清楚，這些歸依了猶太教的外邦人已取了猶太人的名字。

可下結論說，名單上的外邦人名字屬於不同的組別，雖然被冠

14 參看Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, 53.

15 見Jerome Murphy-O'Connor, "Lots of God-Fearers? Theosebeis in the Aphrodisias Inscription", *RB* 99 (1992) 418-424.

以θεοσεβίς之稱，但展現與猶太會堂兩種迥然不同的關係。碑文中的θεοσεβίς有雙重意義：其一，證實「敬畏天主的人」與猶太會堂確有聯繫，為會堂做了些事情；其二，同時看出此詞是含糊的，在同一碑文中具有不同的意思，提醒人它每次出現時必須從它的背景去揣摩。

更有把προσήλυτος和σεβόμενοι / φοβούμενοι τὸν θεόν等同¹⁶，認為在LXX，προσήλυτος本來指不認識希伯來聖經的外方人，而非一個專門詞語，指已歸依了猶太教的外方人，它示意這些外方人某程度上與猶太社團親近，參與他們的某些宗教活動。惟遲些在經師的著作中同一詞語就變成專門的字眼，指完全歸依了猶太教的外邦人。

在新約，προσήλυτος只見於宗徒大事錄及瑪23:15。路加眼中的προσήλυτος只具一般的意思，與LXX和費羅所說的相同，他們是外邦人，與猶太會堂有緊密聯繫，但有別於猶太人本身(看2:11; 13:43)，因而相等於σεβόμενοι / φοβούμενοι τὸν θεόν。在瑪竇福音中所說的則有其專門的意思。

也有提醒說，猶太人和歸依猶太教的人也被說成是敬畏天主的人，故σεβόμενοι / φοβούμενοι τὸν θεόν並不一定是專門詞彙，可以是純粹用來形容那些虔敬者¹⁷。路加的用法亦並非一致(看13:16)，但傾向於用這兩個詞彙去稱那些親近猶太會堂的人，如科爾乃略就是這樣的一個人。但他究竟是否屬於一個被承認的階層，則是另一問題。在Aphrodisias的碑文中，以θεοσεβίς來指向一個特別社群，是惟一的地方，但並不等於這種用法放諸四海皆準，也不一定是宗徒大事錄要表達之意。

16 見J. Andrew Overmann, "The God-Fearers: Some Neglected Features", *JSNT* 32 (1988) 17-26.

17 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 499-501.

另一也說，「敬畏天主的人」一詞不在LXX出現，反而τὰ ἔθνη (the nations, or the peoples, or perhaps the Gentiles)則常見，而路加不見得把兩者等同。要小心看待Aphrodisias的碑文，情況可能純粹是，於公元三世紀在Aphrodisias有份捐助興建會堂的外邦人就被稱為敬畏天主的人，別無他意¹⁸。

最後有總括說，學界慢慢達成某種共識，接受「敬畏天主的人」為一個半專門詞彙，指那些依附猶太會堂的外邦人，他們是首批聆聽基督福音的外邦人，有些接受了，亦有不接受的¹⁹。他們可算是基督教會福傳的過渡對象，當他們也反對基督的使徒時，專向外邦人傳福音便成為教會的主要取向。其實在歷史中，他們也是猶太人傳教的對象，特別是當出現了基督使徒這些對手時，猶太人更加出力去拉攏這些親近他們的外邦人。「敬畏天主的人」與猶太會堂的密切關係也在Aphrodisias的碑文中顯示出來。

四· 靜讀

齊齊歸依

宗8-10章高潮迭起，路加述說了一連串在耶路撒冷以外的歸化故事，最先是撒瑪黎雅人的歸依，繼而是厄提約丕雅太監的歸依，再有便是保祿的歸依，最後更有百夫長科爾乃略及其親朋的歸依。

可問，究竟誰的歸依至為重要？是保祿嗎？他由迫害教會的頭號人物轉化為外邦人的宗徒，對整份宗徒大事錄來說豈只重要，且是不可少的！少了這位主角，整份經卷就不會有後來的發展。然而，科爾乃略及其親朋的歸依不是起了實質作用？他們的歸依不但

18 見Jack T. Sanders, "Who Is a Jew and Who Is a Gentile in the Book of Acts?" *NTS* 37 (1991) 434-455.

19 見Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, 55, 120-126.

讓凱撒勒雅的本地教會得以建立起來，而且本身更具象徵意義。從此，向外邦世界福傳的大門給打開了，這批首先歸依的外邦人在經卷裡實在扮演著不可或缺的角色。可否說，保祿的故事與他們的故事互相配合，只是不著痕跡。

其實，宗10章內含另一個歸依故事，故事的主人翁就是伯多祿²⁰。向外邦人福傳實質而言牽涉兩大相連的問題。首先是外邦人要不要先成為猶太人的問題，像歸依了猶太教的外邦人那樣，守好食物法，男的同時受割損等。此外便是兩派基督徒同枱吃飯、相互交往的問題，若然外邦人信從耶穌基督成為教會的一份子卻不必像猶太人那樣守法，那麼他們怎樣能與猶太基督徒交往？兩派基督徒可以一起用膳、相互走訪、共同崇拜嗎？

這兩個問題，路加在10章通過伯多祿的歸依故事予以處理。自卷首至今，伯多祿一直都有極佳的表現，十分努力的為基督的福音作證和服務，他在哪方面需要歸依？從10章看得清楚，科爾乃略所需的只是對基督的全然信從，然而伯多祿所需的卻是擴闊自己的胸襟和視野，對天主慈悲之深廣遠透有所體認。雖則二人對天主歸依的召喚反應不一，一快一慢，但同樣為天主所接納，讓向外邦人福傳能有突破。

福傳的根本要求是甚麼？下決心去訂下某年為福傳年，再加上一個外教人受洗的數目？經卷中，兩位偉大宗徒的經歷有所提示，一位是脫胎換骨的轉變，而另一位則欲行還歇，經掂量再三才擇善而從，但所講究的都是歸依。況且，在福傳的事工上，無所謂誰在帶領誰，無所謂誰為主導，誰只擔當輔助的角色。因為主導只會是天主自己，其他人，所需的是一顆順從歸依的心。

20 參看Ronald D. Witherup, "Cornelius Over and Over and Over Again: 'Functional Redundancy' in the Acts of the Apostles", *JSNT* 49 (1993) 45-66.

第十一章

一． 概讀

伯多祿對天主也賜與外邦人救恩的意願，經過一番擾攘後，深信不疑，現在輪到在耶路撒冷的弟兄對此也要同樣的心悅誠服。在此伯多祿濃縮地複述在宗10章科爾乃略歸化的經過，起因是事件傳到耶路撒冷教會那邊，引起部份猶太弟兄的質疑，所以需要把事件複述一遍及加以解釋。眾人聽了伯多祿的辯護和解釋後，遂平靜下來，認同他的觀點，承認天主也賜救恩給外邦人。

在科爾乃略事件的辯解後，路加隨即概述安提約基雅教會的建立。斯德望死後，耶路撒冷的信眾受到迫害，部份人逃到敘利亞的安提約基雅，在那裡建立了教會。這個教會的所在地大概不止一處，而是分散各處，信眾亦來自不同的文化背景。他們當中有猶太裔的基督徒組別，這些基督徒本著保守的信念，只在猶太人中分享福音；此外也有混合了猶太人和外邦人的組別，包括來自塞浦路斯和基勒乃的信徒，這個組別也向外邦人打開福音的大門。

在宗徒大事錄中，耶路撒冷教會一直對外邦人信主的事非常關心，經過科爾乃略歸化的事件以後，教會對此更為關注，甚至著意發展向外福傳的事工，派巴爾納伯到安提約基雅跟進。果然，不多時，因著巴爾納伯的努力，許多人信了主。巴爾納伯深感安提約基雅是個很有潛力的福傳之地，於是找來了保祿，整整一年共事。安提約基雅教會發展神速，信眾亦是在這裡開始被外人稱為「基督徒」。

當時帝國各地發生了饑荒，在安提約基雅的基督徒發起募捐賑濟猶太地區的弟兄，由巴爾納伯和保祿把捐獻送往耶路撒冷。

二· 釋讀

這章經文共有30節，一般都分三部份來了解：伯多祿在耶路撒冷教會面前為科爾乃略事件辯護(11:1-18)，安提約基雅教會的建立(11:19-26)，該教會為猶太弟兄募捐(11:27-30)。

伯多祿在耶路撒冷教會面前辯護(11:1-18)

因著伯多祿的見證和解釋(11:4-17)，耶路撒冷的猶太基督徒確認，向外邦人傳福音原屬天主的意願。

11:1 不單在耶路撒冷的教會團體，而且在全猶太的基督徒都聽說，連外邦人也接受了天主的聖道。由此可見上述的歸化是重要的，是關鍵所在。

11:2-3 對伯多祿所作的，最有保留乃「那些受割損的人」，他們為保守派，有別於在11:1所說的「宗徒和在猶太的弟兄」。他們亦有可能就是遲些在15:5出現的反對者。他們看基督信仰為猶太教的一部份，故對伯多祿的做法提出質疑不足為奇。「非難」含責怪之意，非難的內容且有點似是而非(路加不願耶路撒冷教會團體直說他們反對外邦人接受洗禮？或這個團體真的為伯多祿與外邦人交結此事而吃驚？)但很能指出猶太人對外邦人的基本態度，況且同枱吃飯和接受外邦人是分不開的。至於外邦人本身，則可能對部份猶太法實在難以接受，比方受割損和守食物法。

11:4 伯多祿不為自己辯護，他要重述事件的始末，好讓這個教會團體自作定斷。

11:5-10 伯多祿從自己的觀點仔細複述10:9-16的經過，對他來說，這是重心所在，天主也接受外邦人，所以沒有潔與不潔之分。

11:11-16 伯多祿繼續他的複述，惟在多處與10章所說的有出入，包括：他清楚地說有六位約培的弟兄與他同往凱撒勒雅，這些弟兄

成爲在科爾乃略家中所發生一切的見證人(11:11-12)，天使向科爾乃略清楚講出邀請伯多祿來的目的(11:13-14)，聖神在伯多祿開始講道時便降臨到那些外邦人身上(11:15-16)。最後一點似乎是可以理解的。伯多祿在複述時可能要在團體前強調天主在整件事件中主動參與，因而把整件事的結果——聖神降臨於科爾乃略和他的親朋身上一—提前說了¹。他把是次聖神降臨與自己當初的體驗相比，也進一步講清楚在10:46-47所說的，同時亦追溯至最初耶穌預告因聖神受洗的話語(1:5)，這話語於聖神降臨時在宗徒身上應驗了，現今同樣在科爾乃略家應驗(看路3:16)。

11:17 是10:47的另一種表達，同樣指出：天主願意外邦人受洗歸依，到此，那些「受割損的人」還能說甚麼？

11:18 眾人(即耶路撒冷教會)最終明白天主的意願，從一個個別的歸化故事看出一個教會當接受的大原則。他們並沒有對伯多祿說：你進了外邦人的家且與他們吃了飯，原來是沒有問題的；而是說：原來天主也讓外邦人獲享救恩。話雖如此，可以想像，不是所有問題都獲得解決，並非所有猶太基督徒都接受外邦人歸依而不受割損(看15章)。

安提約基雅教會的建立(11:19-26)

從耶路撒冷逃散到安提約基雅的希臘化猶太基督徒在該地建立起教會。這個新興教會開始福傳(11:19-21)，藉著巴爾納伯的介入得到耶路撒冷教會的確認和支持(11:22-24)，保祿也加入了這個教會，進一步擴展它的福傳事工(11:25-26)。

11:19 究竟「四散的」是何人(看8:1; 9:26)？相信包括斐理伯和

1 有說兩者並無衝突：於10:43伯多祿未必講完，而於11:15他則可能已開始講，參看John J. Kilgallen, "Did Peter Actually Fail to Get a Word in? (Acts 11,15)", *Bib* 71 (1990) 405-410.

其他希臘化猶太基督徒組別。塞浦路斯的福傳工作實在由何人展開？不是保祿和巴爾納伯嗎(13章)？路加在此要說，天主的道首次傳出巴勒斯坦，由希臘化猶太基督徒把福音傳至重要的外邦地域或是有猶太人聚居的外地。敘利亞的安提約基雅為當時羅馬帝國的第三大城市，地位僅次於羅馬和亞歷山大里亞，是向外邦人拓展福傳的理想地方。它在耶路撒冷以北，距約480公里，當時人口有500,000(有說多至800,000)，其中不少是猶太人(25,000-50,000)²，這個猶太社團看似享有一定的自由，能夠在多方面自治。公元前300年色婁苛一世色加托爾在此建都，刻意使它成爲一座希臘化城市，推廣希臘文化。於公元前64年此城歸羅馬統治，獲賦予「自由城」的地位，享有某程度的自治和不用繳納某些稅項。公元前23年羅馬人把敘利亞、基里基雅、巴勒斯坦合併成爲羅馬的「敘利亞省」，代表大帝的總督駐守此城。至新約時代，安提約基雅已是一個大都會，是研究哲學、修辭學和醫學的中心，也以它的圖書館和其他宏偉建築物聞名。在宗教方面它也是混合的。從這大都會基督徒看到向整個帝國福傳的美麗遠景，而這個遠景有待保祿去實現。腓尼基位於地中海東岸一帶，同屬羅馬的敘利亞省，沿線有提洛和漆冬這兩個重要市鎮。塞浦路斯則是一個大島，在敘利亞之西，距約100公里，於公元前22年成爲直轄羅馬帝國元老院的一個省分，人口中有不少猶太人。起初希臘化基督徒只向像他們一樣的希臘化猶太人傳福音，及至來到安提約基雅，也開始向外邦人福傳。

11:20 「基勒乃人」指向13:1所說的？這些沒有命名的基督徒也向外邦人傳福音，相信不要求他們受割損，因而爲基督徒福傳歷史

2 參看Polhill, *Acts*, 268-269; 也有說40,000-50,000猶太人口爲誇大之數，見Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, BAFCS, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans 1996) 134.

展開新的一頁。

11:21 他們所做的得到天主的認許和大力支持。「主的手」就是祂的神和祂的德能。

11:22 耶路撒冷教會打發巴爾納伯去安提約基雅，目的何在？也是爲了予以向外邦人福傳官方的認可？巴爾納伯出自塞浦路斯，應說流利的希臘語及與希臘人保持良好關係，不過他看來更似一開始便與耶路撒冷猶太教會有緊密的聯繫。他受委擔當橋樑的角色，因爲他無論作甚麼都從好處著想，很自然的成爲兩地教會的中介。

11:23 「天主的恩惠」指向11:21所說的。

11:24 對巴爾納伯的稱許，除了因爲他是保祿和耶路撒冷教會的中介外，也許還有這個意思：他對外邦人福傳的讚許背後就是聖神的讚許，任何良善的基督徒都會嘉許安提約基雅教會所做的。

11:25 路加假設保祿一直留在塔爾索(看9:30)，但若同時從迦1-2章看，保祿從基里基雅回到塔爾索直至巴爾納伯來找他，應過了約10年時光。現在述說巴爾納伯專程去找保祿，是不是反過來受了在宗13:1內傳承資料的影響？

11:26 巴爾納伯和保祿共事一年，從整份經卷的敘事看，有長久的意思，相信亦是一段爲未來福傳作準備的日子。「基督徒」的稱號在當時可能有貶義³，但也有可能是基於實際需要而產生的。那時，基督徒人數日增，因而有必要把他們從猶太人中識別出來。於新約，這個稱號只在這裡、26:28及伯前4:16出現，全出自外人的口。至目前爲止，跟隨基督的人被稱爲信徒、門徒、弟兄、聖者

3 有指此詞首先出自羅馬的當權者，極具負面的含義，見Justin Taylor, "Why Were the Disciples First Called <Christians> at Antioch? (Acts 11,26)", *RB* 101 (1994) 75-94.

等，不過現今是在外地，一般說的是希臘語，所以給跟隨基督的人「基督徒」這個希臘拉丁名稱，也似乎頗為合適。

為猶太弟兄募捐(11:27-30)

兩地教會在巴勒斯坦面臨的饑荒中通過分享展現它們之間的共融。

11:27 在經卷多次提及的「先知」，其作用在於預告未來(看13:1; 15:32; 21:10-14)？

11:28 阿加波之名(看21:10-11)，有蝗蟲之意？路加提及喀勞狄，是作為歷史的據點，還是為了指出先知預言的滿全？喀勞狄在位期間(公元41-54年)，各地在不同時期確出現了饑荒和糧食短缺的情況，但不是普遍性的。於公元46-48年，巴勒斯坦確實遇到一次嚴重的饑荒，若瑟夫在其《猶太古史》中亦有相若的記載，並且說當時在羅馬一帶也出現了缺糧的情況。此外，埃及於公元45-46年間也有過饑荒，昔日埃及是地中海很多地方的糧倉，所以路加稱此為「天下」的饑荒也並不為過。在部份屬西方文本的手抄本中，加插了資料，且此資料是以「我們」來表達的⁴。

11:29 團體共享的形式改變了，不少基督徒看似已有能力幫助有需要的弟兄，不過做法是個別盡力而為，路加同時強調，安提約基雅的基督徒快速地盡力捐獻。

11:30 「長老」初現，在這裡是專為負責救濟而設的職位？或是因為黑落德的迫害，宗徒們暫時離開了耶路撒冷而作的安排(看12章)？所見的是耶路撒冷教會在領導階層中一個不易捉摸的轉

4 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 391.

變，並不屬於宗徒圈子的長老慢慢負起重任⁵，在架構上看似跟隨猶太會堂的模式，這模式遲些在保祿建立的教會中也會跟隨(看 14:23; 20:17)。這是保祿第幾次上耶路撒冷？

三· 選讀 各說各話

宗徒大事錄重複敘事的問題，最顯著的見於保祿及科爾乃略的歸化故事。早期研究，從不同源流看。遲些，從修訂觀點看，認為路加爲了強調故事在整份經卷的重要而重複敘述，當中的出入是因寫作中的不同對象而起，或是修訂時不小心所致。近期則有一個趨勢，選擇從文學研究的敘事批判(narrative criticism)看。只是，何謂敘事批判？

敘事批判

有解釋說⁶，所謂「敘事」，廣義來說，是一連串事件的敘述，敘述本身可以是實在的或想像出來的，可以因著任何緣故，以任何方式來敘述。狹義來說，是一種獨特的寫作體裁，有別於其他體裁如抒情詩或法規等。敘事本身一定帶有情節，而就是這些情節把一些人物、地點、境況聯結在一起，在互動及衝突中有所進展。

5 對在宗徒大事錄出現的「長老」，有說大致上有三個不同的解釋：(1) 他們在耶路撒冷教會團體中專管財務和給需要者分配物資，故關乎賑災的事宜自然由他們負責；(2) 長老爲十二宗徒的另一稱號，當路加把保祿和他的同工視爲向外福傳的領導時，便開始稱耶路撒冷教會的領導爲長老，部份成員爲仍存於世的宗徒，部份則是新加入的；(3) 是耶路撒冷教會新的領導，取代了十二宗徒的領導。參看Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Church", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 427-441.

6 參看Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, revised 3rd ed. (Louisville-London: Westminster John Knox 2001).

在聖經研究，「敘事批判」本身並非一種研經方法，而是研經時的一個焦點，所緊靠的是結構研究、修辭批判等方法，但就對這些方法能有貢獻。敘事批判作為一種獨立研究始於二十世紀的80、90年代，研究對象以福音和宗徒大事錄為主。這種批判旨在研究敘述本身，認為在每一個敘述中都有內含的敘述者和讀者(the implied author, the implied reader)。「內含敘述者」就是敘述的觀點，它隱藏於敘述中，讓人看到故事是從哪一個觀點去敘述的，與真正作者的主旨不一定有關聯。敘述對讀者有一定的要求，觸及到他的價值判斷、信念、得著等。而讀者從敘述所得的結果經過重整便是「內含讀者」，本身是一種思維。「內含讀者」會回應經文所求，不負「內含敘述者」所望。

「敘事批判」集中研究所敘述的故事，這包括故事內的事件，這些事件的時空背景，活於故事中的人物以及他們的社會地位、價值觀等。這種批判會問：故事中有甚麼情節？內裡的人物如何發展？事件的背景為何？這種批判的理據是：敘述是作為人的一個基本特徵，是描敘「活於時空」的一種正常方法，敘述的是人的體驗。

關於重複敘述中起變化的問題，有總的解釋說⁷，除了「作者是在不同的對象前強調經卷的主旨」此理由外，也需從敘述者的功用去看。其實每個重複的敘事都有一位不同的敘述者在說話，表達著不同的觀點，所以同一的故事會有出入。這種重複敘事是有其獨特功能的，主要是使故事中的人物與經卷鋪述的主線互相關聯。其實，敘事批判與修訂研究並無衝突，只會互補。

7 參看William S. Kurz, "Effects of Variant Narrators in Acts 10-11", *NTS* 43 (1997) 570-586; 也參看同上, "Narrative Approaches to Luke-Acts", *Bib* 68 (1987) 195-220.

應用例子

有嘗試把敘事批判應用於宗10-11章科爾乃略的歸化故事上⁸，看到在經文中，共有三位敘述者在說話：在故事之外的敘述者(extradiegetic)及故事之內的敘述者(intradiegetic，即伯多祿和科爾乃略)。故事之外的敘述者為主敘述者，他述說的是原本的故事。而故事之內的敘述者伯多祿和科爾乃略乃故事中的人物，他們重複述說這個故事。

從宗10:2的「百姓」看出，主敘述者視猶太人為天主的子民(看路7:5)。在10:3他說科爾乃略在異象中看見「天主的一位天使」，而科爾乃略本人則說他看見「一位穿華麗衣服的人」，這是他當時所得的印象。主敘述者是全知的，他知道科爾乃略在哪個時刻祈禱，亦只有他記述科爾乃略和天使當初的對話。在他的敘述中天使給科爾乃略的指示相當詳細，而當科爾乃略向伯多祿複述他的異象時，則把不少細節略而不提。這位全知的主敘述者也能把兩個在不同地點但同期發生的異象相連，在10:9他能同時看見科爾乃略的使者於第六時辰走近約培及伯多祿上了屋頂祈禱。

科爾乃略的使者和科爾乃略本人都有向伯多祿複述科爾乃略看見的異象，當中的觀點與焦點與主敘述者的原述不一樣，相比之下，所說的有限但就很能看出人與人之間的關係。幾位使者以觀察者的身份複述異象的重點，為的是要說服伯多祿與他們同往凱撒勒雅，故此加上邀請伯多祿前往的目的。科爾乃略則從親身的體驗說話，且因為是對著伯多祿將舊事重提，因此所複述的不盡相同，並強調所得的官感印象和天上使者的訊息，也把這個訊息進一步說明。

8 例如Kurz, "Effects of Variant Narrators in Acts 10-11".

對聖神降臨於外邦人身上的回應，不單有時間上先後的問題，更有不同的理解。聖神是於伯多祿還在宣講的時候降臨(10:44)，還是在他開始宣講時降臨(11:15)？主敘述者述說從約培來的弟兄的驚訝和背後的原因(10:45)，同時也講出他們對事件的理解(10:46)。而伯多祿只是從自己的觀點去述說同樣的事，表達了自己對這些事的理解(11:16)，因而也豐富了聽眾的理解。

敘事的焦點也有所不同。主敘述者主要是從局外來看，看的比較全面，也可以同時觀看不同的事物。故事人物則只會從自己局限的範圍看，只能述說自己所體驗的、所觀察到的、所能解釋的。因著焦點不同，敘事的次序也不一樣，伯多祿在複述時事件的次序與主敘述者的剛好相反。主敘述者的次序為：科爾乃略的異象和派人找伯多祿來(10:1-8)，使者臨近時伯多祿看見的異象(10:9-16)，使者到達時聖神指示伯多祿與他們同往(10:17-23a)，伯多祿與科爾乃略相遇(10:23b-29)。伯多祿複述時的次序則是：他所見的異象(11:5-10)，使者們抵達而聖神指示他同往(11:11-12a)，與科爾乃略相遇(11:12b)，科爾乃略的異象(11:13)，及天使清晰的訊息(11:14)。

主敘述者不受時空所限，甚至在情節以外或故事終結之後也能說話，故事中的人物就沒有這種方便，伯多祿和科爾乃略受制於所屬的情節中，只能在當時說話或對過往事件作回顧。另一分別是，主敘述者與內含作者緊密相連，兩者的觀點通常是一致的，惟故事人物的觀點則只能是他自己的。

對於宗11:1-18，有進一步分析說⁹，在宗11章所見的是伯多祿親身的經歷，以他本人所見的異象開始。他在過程中的不少掙扎，相信他的聆聽對象會感同身受，他一番掙扎後的轉變，相信他的聆

9 參看Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, 143-145.

聽對象也有所體認，並能欣賞及分享他在信仰上的新發現。

伯多祿在11:5-17實在複述10章的內容，惟有獨特的對象。現今他是敘述者，同時也是焦點所在，一切皆從他的角度去看，故如何複述也要考慮，不能不起變化。明顯地伯多祿是從自己的實質體驗去複述，因而具說服力，他複述的對象為耶路撒冷的教會，基於他們自己過往的經驗，能看出在事件中天主的帶領以及人的忠信回應。

四· 靜讀

交待

今天的修道生活，相當看重交待的精神(**spirit of accountability**)，要求成員無論在使用錢財或行踪或行動等各方面，都向團體交待(**be accountable**)，大前提是活得坦蕩，毫無保留，講究的是個人的誠信。故收支要報賬和展示單據，所作所為皆稟告，一個極端的例子是，呈示購買了的衣物。

伯多祿在宗11章所做的，不正是向耶路撒冷的教會團體交待？但見他理直辭婉的複述在凱撒勒雅的經歷，解釋自己的參與，強調天主如何一步一步的消除他個人的疑惑，成就祂也讓外邦人享受救恩的奇妙化工。

伯多祿不但在科爾乃略的歸化事件中，而且也在事後，領悟很深。當他複述這個故事時，也從自己在事件中的親身經歷去予以解釋，並能從救恩的層次去看待它(11:14)。聖神降臨於外邦人身上這個事實，不單讓他想起昔日自己曾領受的恩賜(11:15)，而且也想起耶穌離世前的許諾：「你們要因聖神受洗」(11:16; 1:5)，原來這個「你們」也包括外邦人，昔日許諾的滿全示意救恩史進入了另一階段。

伯多祿的交待，其實可以純粹是分享，若不是受到團體中有人非難，他從凱撒勒雅回到耶路撒冷可以主動的與團體分享，說到自己意想不到的得著時，不知多興奮。可惜，事情並非如此理想，伯多祿要為自己所做的，有所交待。到了15章，保祿也會有相若的經驗，他必須和巴爾納伯上耶路撒冷去交待，解釋自己向外邦人福傳的做法——不要求他們受割損和守梅瑟的律例。沿途路經各團體時，都有分享外邦人歸化的事，而按路加所說，在分享中，主客盡歡。可是，到了耶路撒冷，情況就全不一樣，同樣的內容變成了交待。

問題出在哪裡？人不是可以活得「從心所欲，不踰矩」嗎？為甚麼一定要交待？一個誠信的團體，根本就不需要刻意的交待和解釋。若人與人之間存有基本的信任，多見的只會是分享，而結果也只會是——喜樂，一種活於互信互享中的喜樂。

第十二章

一 · 概讀

福傳在安提約基雅進行相當順利，在耶路撒冷卻處處受阻撓。這樣，在宗12章看到的與11章下半部所說的成了強烈的對比。

在宗8:1提到的迫害，眾宗徒好像不受影響，但當黑落德阿格黎帕一世獲授權也管治猶太時，情況急劇下轉，連宗徒們也成為壓制基督徒的明顯目標。身為猶太人的王，這位黑落德有權執行一些嚴厲的措施，他為了討好猶太人，便迫害教會，把十二宗徒之一的雅各伯處斬，又拘禁了伯多祿，計劃在逾越節期間把他處死。為了把伯多祿嚴加看管，便派了四組羅馬士兵一共十六人一組一組的去輪流看守，每組中的兩名士兵更與伯多祿連鎖在監裡。然而，就在判決前一夜，伯多祿正在熟睡時，有天使前來神奇地把他帶走，帶至若望馬爾谷家門前。此時，一些基督徒正在裡面為他的生死未卜而禱告，卻不能相信他真的能平安回來。伯多祿吩咐他們將發生在他身上的事轉告雅各伯和其他弟兄，而他自己隨即往別處去躲避一下。

此後黑落德去了凱撒勒雅，與提洛和漆冬的人就糧食問題進行交涉。他在作了一次公開演講後，被聽眾奉承為神明，他本人也默許了此稱奉，結果是當場被天主的使者打擊，患急症而死。在這章唸到的是經卷關於宗徒和耶路撒冷教會的最後記述，自此關乎此教會的記述都與保祿的福傳事工相關，伯多祿和其他宗徒退到幕後，由保祿登場。

二· 釋讀

這章經文只有25節，可分數小段來了解：黑落德迫害宗徒(12:1-5)，伯多祿奇蹟地獲救(12:6-19a)，黑落德的命運(12:19b-23)，教會在變動中發展(12:24-25)¹。

黑落德的迫害(12:1-5)

12:1 時間含糊，正當安提約基雅教會為耶路撒冷教會募捐(11:27-30)？還有誰受折磨？自教會成立以來，猶太教的領袖一直都為基督徒的日益擴張而苦惱(看4章和5章)，但由於猶太領袖的權力有限，所以實際上不能多做甚麼。但黑落德就不同，身為猶太人的王，他有權執行一些嚴厲的措施去壓制基督的教會。此黑落德即黑落德阿格黎帕一世(公元前10年—公元44年)，是大黑落德之孫，阿黎斯托步羅(Aristobulus)之子，黑落德安提帕之侄，阿格黎帕王二世(看25:13-26:32)、得魯息拉(24:24)及貝勒尼切(25:13)之父。大黑落德怕阿黎斯托步羅謀反，於公元前7年把他殺掉。黑落德阿格黎帕自幼便被送至羅馬，在那裡與其他的貴族兒童一起長大及受教育，後來並成為羅馬大帝加里古拉的朋友，於公元37年獲賜王位，管轄約但河彼岸的巴塔乃雅和十城區。於公元39年當黑落德安提帕被逐出加里肋亞和培勒雅時，他接管了兩地，更於41年當他早期的同窗喀勞狄成為羅馬大帝時，連由羅馬總督管轄了35年之久的猶太也歸他權下。至此，他真的是猶太人之王了，猶太、撒瑪黎雅、加里肋亞、約但河彼岸、十城區，全屬他管²。不清楚他為何此時要迫害在猶太的基督教會，從經文看，可能是基於不穩定的性格所

1 也有把12:1-23視為一體，說這是關乎雅各伯、伯多祿、和黑落德的敘事，例如 Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 484.

2 有指出，實質而言所謂猶太人之王也只能是羅馬的公僕，是羅馬政客的棋子，也實質地替他們辦事；就黑落德家族與羅馬帝國的關係，參看 Robyn Tracey, "Syria", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 223-278, 246-253.

然。也有可能他心知羅馬方面易變，因而極希望能得到受他管轄的猶太人的支持，起碼在本土站穩腳，故多方設法去討好他們。身為大黑落德的後代，他不是純猶太裔，而是依杜默雅猶太人，在宗教方面則靠近法利塞人。

12:2 這看似是綜合了的複述，路加只十分簡略地敘說了雅各伯的殉道，似乎藉此引進關乎伯多祿的敘述，天主如何拯救了伯多祿才是焦點所在。現在十二宗徒缺了一位，但不作補選，也反映出他們逐漸淡出的實況。受殺害的是載伯德的兒子雅各伯(長雅各伯)，有別於阿耳斐的兒子雅各伯(次雅各伯，看1:13; 谷15:40)，更有別於「主的兄弟雅各伯」(看迦1:19)。這位主的兄弟雅各伯並非十二宗徒之一。

12:3 在此之前，只見撒杜塞人對基督徒懷有敵意。「正值無酵節日」之說示意，黑落德不會即時把伯多祿處決，因在猶太人眼中這是一種褻瀆，他不想因此冒犯猶太人。在以色列人的歷史中，無酵節和逾越節原本是分開來慶祝的。在逾越節那天他們祭獻和吃羔羊，而在逾越節的前一天傍晚在宰殺羔羊前則把一切發酵之物棄掉。在逾越節之後他們繼續吃無酵餅七天，而這七天就稱為無酵節。及後，兩個節日合而為一，八天的慶期總稱為逾越節(看路22:1)。

12:4 不知伯多祿在哪裡入獄，只知在獄中他共由四班士兵看守，每班負責三小時。這些細節的描述很能增強隨後獲救的奇蹟感。隨後所說，近似耶穌的受難史，都有提到群眾和逾越節。黑落德是否計劃把伯多祿提出來在群眾前受審？

12:5 正式進入伯多祿的故事，他被嚴加看管，而團體正懇切的為他祈禱。

伯多祿奇蹟地獲救(12:6-19a)

12:6 逾越節(周)的最後一夜，就在黑落德把伯多祿提出來之前，奇事發生了。伯多祿是那樣的被嚴守著，逃走根本是沒可能的。

12:7 天使卻突然出現，讓伯多祿神奇地獲救。

12:8 伯多祿獲救的描述相當戲劇化，他看來不明所以，需要天使給他各樣的指示。顯然，他並非逃獄，而是獲救，在整件事中全然被動。

12:9 伯多祿還以為自己在做夢。

12:10 四個士兵中，兩個與伯多祿鎖在一起，其餘的一個守在內監，另一個在外監。或許上主令士兵熟睡，天使和伯多祿能經過兩道崗，從自動打開又關上的鐵門中走了出來，然後天使又忽然不見了。

12:11 伯多祿此刻才清醒過來，明白事態的真相，自己是得到上天的扶助。

12:12 伯多祿曉得往哪裡走，可能因為他與若望馬爾谷一家相熟，也有可能因為基督徒團體常在那一家相聚。團體正為他祈禱，但他們在祈求甚麼？若望馬爾谷的母親瑪利亞不再出現，但若望馬爾谷則成為巴爾納伯和保祿的傳教助手(看12:25; 13:5; 這位馬爾谷有時被視作書信中提到的那位，看費24; 哥4:10; 弟後4:11; 伯前5:13，甚或聖史馬爾谷)。

12:13 瑪利亞的家看似是一座大宅，有奴婢應門。洛德是一個很普通的希臘名字，意即玫瑰，不少使女喜歡採用。

12:14 這個奴婢的反應似乎欠理性，但就能顯出事件本身是不可置信的。

12:15 而團體也不能相信此事，更顯宗徒獲救的奇妙，他們認定她所見的是伯多祿的鬼魂或是他的天使。當時不少猶太人認為，每人都有一個護守天使看顧，是人靈性上的配對，通常於人死後馬上出現(看詠91:11; 瑪18:10)。屋裡的人不信他們的禱告獲得俯允，反而更信伯多祿已經死去並升了天。

12:16 伯多祿需要再次叩門，團體看見真的是他，嚇呆了。

12:17 惟伯多祿不能進去，只能在門外作了必要的交待和囑咐，便趕快離開了。而他的故事到此也完結。他究竟去了哪裡？是否去了能避開黑落德毒害的地方？經文中的雅各伯是誰？他遲些在15章和21章再出現。路加對這位雅各伯的身份沒有解說，是否假設他的讀者對他有所認識？不少人相信這位雅各伯就是耶穌的兄弟，就是保祿在迦1-2章所提到的(特別看迦1:19; 亦看格前15:7)。【有關這位雅各伯身份的討論，見本章之**選讀**。】

12:18 現在輪到外面的反應，首先是在士兵中起了不少的騷亂。

12:19a 然後見到一個十分惱怒的黑落德，在搜尋不到伯多祿後，把這些士兵嚴懲或處決了。羅馬律例規定，若衛兵失職讓獄犯逃脫，會被定罪，去頂受該名獄犯應受的懲罰。由此可見黑落德有意讓伯多祿遭受雅各伯同樣的命運。

黑落德的命運(12:19b-23)

12:19b 跟著述說黑落德在逾越節後不久從耶路撒冷去了凱撒勒雅，他的祖父大黑落德在那裡建造了一座宏偉的宮殿。

12:20 他為甚麼對提洛和漆冬大怒？路加沒有說，也沒有史實的記載。背後可能是一場糧戰，黑落德禁止把糧食運到兩地，因而兩

地要賴一個中間人去求和³。惟在各地遇到的饑荒是在黑落德死後才出現的。

12:21 正式議和的日子到了，黑落德以王者的姿態出現，並公開演說。

12:22 在凱撒勒雅的人把他奉為神明，奉為天子。

12:23 他也因而在天使手中喪命，路加似乎在說，這就是所有迫害天主教會者的命運。經文似乎暗示，黑落德即場被天主擊斃，但按若瑟夫的記載，他是患了怪病腹痛，過了幾天才死的。

教會在變動中發展(12:24-25)

12:24 一個小綜合，類似在6:7; 19:20看到的，把1-12章綜合起來。「天主的道」乃基督徒所宣講的，亦是他們所活出的和因它而付出的。

12:25 巴爾納伯和掃祿有沒有在耶路撒冷見證宗徒的受迫害？若望馬爾谷有否成為耶路撒冷教會和安提約基雅教會的聯繫？這節經文是否與11:27-30相連？或本身是12:1-23的結語，並為13:1-3作準備？在這裡也存有一個相當麻煩的原文問題，出現了幾個不同的異文，它們唸：巴爾納伯和掃祿(1)回到耶路撒冷，(2)回到安提約基雅，(3)從耶路撒冷回去。經文本身卻唸：在耶路撒冷。就此有建議把12:25唸為：巴爾納伯和掃祿在耶路撒冷完成了任務，就帶著號稱馬爾谷的若望回去了⁴。

3 有關黑落德命運片段的舊約背景，有建議看則27:17; 28:2，更有建議看廣闊些，即則26-28章，例如Mark R. Strom, "An Old Testament Background to Acts 12.20-23", *NTS* 32 (1986) 289-292.

4 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 398-400; Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Church", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 415-480, 433 n.58.

三· 選讀

主的兄弟雅各伯

在宗徒大事錄1-12章，伯多祿看似是耶路撒冷教會的首領，但往後就明顯的不再是了。從13章起，往外福傳以保祿和他的同工為主，而主導著耶路撒冷教會的，也改爲一個長老團，並以雅各伯爲主力。這位雅各伯在12:17已不經意的首回被提及，卻足夠令人覺著其地位顯著，伯多祿要淡出，他則已潛入。不過，是要到了15章，才能窺其全貌。自此，耶路撒冷教會至高無上的領導，捨他是誰(看21章)⁵？只是，他究竟是誰？

連串問題

「這人不就是那個木匠嗎？他不是瑪利亞的兒子，雅各伯、若瑟、猶達、西滿的兄弟嗎？他的姊妹不是也都在我們這裏嗎？」(谷6:3)從經文中看到耶穌四個弟兄的名字，同樣的名字在瑪13:55重現，只是在次序上稍爲有別，但都以雅各伯爲首。名字是否以各人出生的先後來排列，亦即是說雅各伯是否他們的長兄？與此關聯的重要問題是，他們與耶穌的關係，特別是雅各伯與耶穌的關係。

其實所引起的是一連串的問題。誰是耶穌的父母？瑪利亞不錯是耶穌的生母，但她往後也生了別的兒女嗎？她是童貞女生子，惟是在耶穌出生之後與若瑟有沒有正常的夫妻關係？若瑟在娶瑪利亞之前是否已婚？或是瑪利亞是他惟一的妻子？經文中的「兄弟」有沒有其他的意思，比方同母異父的兄弟、後父的兒子、堂兄弟或表

5 參看Bauckham, "James and the Jerusalem Church"; 有說在宗12:1-17唸到的故事是附帶的及次要的，但亦有強調這個故事是重要的及在整份經卷的敘事中不可或缺的，路加藉此展示了早期教會領導層的平穩過渡；伯多祿的遭遇類似耶穌由死入生的經歷，如是，早期教會合法地由宗徒的領導轉移至繼承者的領導。參看Robert W. Wall, "Successors to 'the Twelve' According to Acts 12:1-17", *CBQ* 53 (1991) 628-643.

兄弟？

把這些問題混在一起去看耶穌與雅各伯的關係，設想可能性有多少。假若耶穌和雅各伯都是若瑟和瑪利亞的兒子，那麼他們是同一血緣的兄弟。假若耶穌是若瑟和瑪利亞的兒子而雅各伯則是若瑟前一段婚姻所生的兒子，那麼他們是同父異母的兄弟。假若耶穌是瑪利亞因聖神降孕而生的兒子而雅各伯卻是若瑟前段婚姻所生的兒子，那麼雅各伯只是耶穌後父所生的兒子，二人沒有任何血緣關係。假若「兄弟」一詞只有近親的意思，那麼他們只會是堂兄弟或表兄弟。

關於耶穌與雅各伯的關係的問題，因資料極之有限和意思不明確，早於公元首幾世紀在教會內已見爭論，目前各基督教派所持的不同看法，很大程度上受了早期教父論點的影響。不同的看法主要有三個⁶：

The Helvidian view (公元四世紀何米諦斯的論點)：耶穌是神的兒子，生於瑪利亞，而雅各伯往後生於瑪利亞和若瑟，所以是耶穌同母異「父」的兄弟。此為部份基督教人士持守的看法⁷。

The Epiphonian view (公元四世紀厄比法尼的論點)：耶穌是神的兒子，生於瑪利亞，而雅各伯則是若瑟前任妻子所生的兒子，所以是耶穌「後父」所生的兒子。此為東正教基督徒持守的看法⁸。

6 參看John P. Meier, "The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective", *CBQ* 54 (1992) 1-28; Richard Bauckham, "The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphonian Response to John P. Meier", *CBQ* 56 (1994) 686-700.

7 這也是John P. Meier認為最可行的解答，見Meier, "The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective".

8 Richard Bauckham未能接受Meier所說，認為亦應考慮這第二種看法，同時表示二人不接受熱羅尼莫的看法，見Bauckham, "The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphonian Response to John P. Meier"; Meier本人對Bauckham所指的回應，見Meier, "On Retrojecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham", *CBQ* 59 (1997) 511-527.

The Hieronymian view (公元四世紀熱羅尼莫對何米諦斯論點的答辯)：耶穌是神的兒子，生於瑪利亞，而雅各伯則是若瑟弟兄的兒子或若瑟的姊夫或妹夫的兒子，所以是耶穌的堂兄弟或表兄弟。此為一般天主教徒持守的看法⁹。

新近的討論¹⁰

2002年春在以色列出現了有一個骨盒，再次引起這方面的討論，因為這個骨盒上有以阿蘭文刻的一串字，內容為：「雅各伯，若瑟的兒子，耶穌的弟兄」。骨盒一曝光，隨即問題湧現：這個骨盒是真的還是偽造的？若它真的是屬於公元一世紀的文物，那麼與新約有沒有關係？若刻文上的名字指向新約中的三位人物，那麼從中又可以看到甚麼？

第一個問題較易處理，以科學鑑證便知真偽。隨著的問題比較難應付，就算骨盒是真的而上面的刻文也是古遠的，但它是屬於哪個雅各伯的呢？它於公元一世紀盛載過哪個雅各伯的骸骨呢？為了解答這個問題則要訴諸統計學和對公元一世紀猶太人安葬親人的習慣有所認識。

就算由統計學算出骨盒上每個名字於公元一世紀在耶路撒冷的選用率和它們目前排列的或然率，不論高低，自身不能證實甚麼。至於安葬親人的習慣，經過探究，發現昔日耶路撒冷一帶的猶太人有把親人骸骨重新安葬的做法，就是在遺體埋了一段日子後，把骸骨取出並放進一個石製的骨盒內，然後安放在祖墳裡，過程中有時會刻上死者的名字以作識別。目前骨盒上的刻文反映昔日的做法，

9 例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 216; 亦參看Polhill, *Acts*, 89.

10 參看Hershel Shanks and Ben Witherington III, *The Brother of Jesus, The Dramatic Story and Meaning of the First Archaeological Link to Jesus and His Family* (New York: Harper SanFrancisco 2003): Hershel Shanks, Part I, *The Story of a Remarkable Discovery*, 1-87; Ben Witherington III, Part II, *The Story of James, Son of Joseph, Brother of Jesus*, 89-223.

說雅各伯是若瑟的兒子相等於說出他的姓氏，而說他是耶穌的弟兄則有藉後者之名展示死者的身份特殊。不過問題是，就算這一切指向新約中的三位人物，仍未能確定他們之間的關係。對「弟兄」此詞的理解不是最具關鍵性作用？

Fitzmyer認為¹¹，此骨盒有可能與新約有關，但這個可能性不高。新約從來沒有說雅各伯的父親名叫若瑟，而路3:23則清楚的說耶穌是若瑟的兒子。「弟兄」一詞在希臘文也有親屬之意，雅各伯因而只會是耶穌的一個親屬，而非他的親兄弟。

亦有從考古及歷史印證去進一步探究猶太人埋葬死人的習慣，並說¹²，猶太人把先人的骸骨安放在骨盒內的做法為期短暫，從公元前一世紀末頗突然開始，至公元三世紀中或三世紀末終止，期間並於公元70年後從耶路撒冷消失，同期卻在加里肋亞出現。此現象應如何解釋？羅馬人曾有把遺體火化的習慣，並把骨灰放在石製的容器中，可是到了公元二、三世紀他們改為把遺體葬在地下墓穴的石棺中。他們安葬遺體的不同做法可能影響著猶太的上層社會，為一些名流所仿效。猶太人不會把遺體火化，土葬是惟一的作法，有錢的就葬在家族石鑿的墓穴裡(在同一的墓穴可放多個遺體)，過後也會把遺體的骸骨放入骨盒中擺在同一的墓穴裡。這種石鑿墓穴惟獨富有人家才能擁有，沒有經濟能力的普羅大眾就挖地埋葬，過後也不會把骸骨放在骨盒中。至於近日發現的骨盒，說它曾載有耶穌的弟兄雅各伯的骸骨，這說法不可信。因為這位雅各伯出身寒微，他的家族沒有足夠財力擁有一個石鑿的墓穴，他只會被埋在地裡。所以就算骨盒上的刻文並非偽造，也不會是安放過耶穌的弟兄雅各伯的骸骨的。

11 轉引自同上, 64.

12 見Jodi Magness, "Ossuaries and the Burials of Jesus and James", *JBL* 124 (2005) 121-154.

四· 靜讀

天定勝人

宗12:1-24夾於11:30和12:25之間，把巴爾納伯和掃祿上耶路撒冷奉上安提約基雅教會捐獻的任務分割，中間述說了伯多祿有驚無險的故事。故事的不尋常位置引發了一些問題。這個故事是否發生在先，後被路加插入目前的位置？用意何在？路加又有否用了傳承？出發點在於巧妙地交教會領導的交替？或是在於彰顯此信念：天主定與福傳者在一起，祂替教會除害，讓福音得以繼續廣傳？

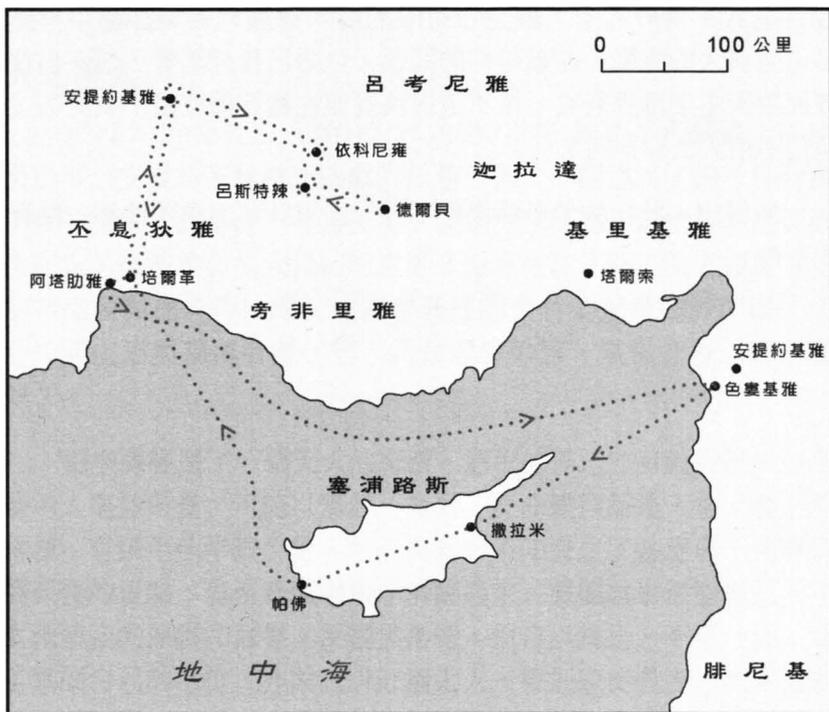
伯多祿經歷了一個天大的奇蹟，過程的描述亦有趣得很。伯多祿本人毫無所覺，可能以為必死無疑，反而變得豁達，當天晚上睡得穩。奇蹟中他半睡半醒，似真疑幻，不知發生了甚麼事，凡事需要天使的提點，直至奇蹟過後才清醒過來。整個敘事很能彰顯天主對祂使徒的保護和寵眷。反觀黑落德，他自以為是，不可一世，為了鞏固自己的地位，亦設法討好猶太人，要把宗徒殺害，誰知機關算盡太聰明，因逆天拂人，剎那間，落得如此收場。

信不信惡有惡報？自小就信有「現眼報」這回事，雖亦明知理論上和實際上這種「惡報」會以不同的形式呈現，比方可以是精神上的或心理方面的，並且部份大惡也會逍遙法外，甚至活得心安理得。然而不知為何，見到面目可憎的，活得不開心的，心裡總會認為這是某種形式的報應。

修道團體的老化問題嚴重，早就有grow old gracefully的說法，可惜都是空談，能做到的，少之又少。因為老化的問題日益嚴重，這個aging gracefully的建議間中會再現，但亦只是重提而已。餘花猶可醉，怎麼我們卻變得越老越醜？怎麼已一把年紀了，在生活上有越來越多的不滿及無謂的要求？怎麼會活得那麼瑣碎？

行百里者，半於九十，顯見在有限的餘年瀟灑地走畢那另半程不易，是莫大的挑戰，亦屬信仰的問題。生命已接近尾聲，信不信快要面對天主？垂垂老矣，信不信很快就要在祂面前交賬？或更甚，還信不信天上有神明？

看得出，壯年的伯多祿深信不疑，同屬壯年的黑落德卻一點兒也不信。



保祿首次福傳行程

第十三章

一 · 概讀

從宗徒大事錄的結構看，經卷的下半部主要是關乎保祿的故事，述說他如何大展拳腳，履行福傳的使命。當中包括所謂的三次傳教旅程和一次往羅馬的旅程，而藉著每一次旅程都將福音帶到更遠的地方。惟保祿這段差不多長達20年的傳教生涯並不平坦，至少兩次被拘囚，且受到自己同胞的排斥和猶太公議會的迫害。

在宗13-14章敘述的是保祿的第一次傳教旅程，惟這是按傳統的理解，宗徒大事錄本身從來沒有說這是保祿的第幾次傳教旅程，而保祿本人在他的書信中也沒有清楚的提到這些傳教旅程。實質上，一次傳教旅程可能是由多次的短途旅程串連而成，即路加在編寫時省略了其中的一些情節，使這些短暫的往來唸起來是長途之旅的一部份。反之亦然，路加也有可能把一些原本是短少的資料加以細述，使這些資料變成一段段較為詳盡的敘述。

第一次傳教旅程是重要的，因為當中有危機亦有契機。保祿和巴爾納伯宣講成功，但就惹來保守派人士的關注，及後引發在15章的所謂「宗徒會議」，為整個初期教會的福傳事業定下方向。

安提約基雅的可利位置使它成為向小亞細亞和希臘福傳的基地。按宗徒大事錄的記述，保祿的三次傳教旅程都是從這裡出發的。在路加筆下，安提約基雅的教會，在向外邦人福傳的事工上，扮演著相當獨特的角色，這個地方教會能跳出自我，看到往外見證的需要，並派遣傳教士往外傳福音。

巴爾納伯和保祿把捐獻送到耶路撒冷後，就返回安提約基雅，

帶著若望馬爾谷一同回去。原來，安提約基雅的教會是由各地的信徒組成。有一天，他們在敬拜上主的時候，得到聖神的指示，要派巴爾納伯和保祿去傳教。團體於是禁食祈禱，給二人覆了手，就派遣他們走了，同行的還有若望馬爾谷。

他們一行三人先到了巴爾納伯的家鄉塞浦路斯，沿途在各會堂傳揚基督的福音。到達塞浦路斯的省會帕佛時，羅馬總督色爾爵保祿想聽他們宣講，但受到一名叫厄呂瑪的術士阻撓。保祿嚴責這名術士，上主也立即懲罰了他，使他暫時失明，而那位總督亦隨即信了主。自此，保祿的角色蓋過了巴爾納伯，兩人的排名也以保祿先行，而路加亦從此改用了保祿的拉丁名字，不再稱他掃祿。

之後，他們從塞浦路斯繼續向北航行到了小亞細亞，最後在旁非里雅的培爾革登陸，亦在此時，不知甚麼緣故，若望馬爾谷獨自折返耶路撒冷。保祿和巴爾納伯繼續前行，在小亞細亞中南部各城宣講。

他們首先到了丕息狄雅的安提約基雅，在安息日被邀請在會堂裡講話，保祿趁機宣講，獲得會眾熱烈的反應，甚至邀請他下周再來演講。到了下一周，差不多全城的人都來了，要聽保祿宣講，可是就引起猶太人反臉，開始迫害保祿和巴爾納伯。

二· 釋讀

這章經文共有52節，可分三部份來了解：保祿和巴爾納伯被召往外福傳(13:1-3)，首站到了塞浦路斯(13:4-12)，及後到了丕息狄雅的安提約基雅(13:13-52)。

巴爾納伯和保祿被派往外福傳(13:1-3)

13:1 敘利亞的安提約基雅教會是首個向本城的外邦人作證的基

督徒團體(11:19-20)，亦是首個派遣傳教士往外傳福音的基督徒團體，展現了「往外福傳」的遠景。路加手中可能有關乎安提約基雅教會領導人的傳承資料，在4:36和11:19-20已經用上了，而在這裡則一口氣提及五位。路加說得很清楚當時的安提約基雅教會由先知和教師領導，各具神恩。所謂「教師」，其職責可能就是傳遞宗徒的教誨，這是保祿和巴爾納伯已在做的(11:26)，而所謂「先知」，則強調他們的教導有聖神的帶領和默感。先知的恩賜可與說預言有關(11:27)，惟更多時候卻與宣示天主默感的話相關，這種恩賜全是為了建樹團體和領導團體而賜與的。五位中的西滿和路基約的身份不詳，只知於公元一世紀，西滿是一個很普通的希臘化希伯來名字，意即「天主予以垂聽」，而他的別號「尼革爾」是拉丁語，有「黑漢」的意思，故可問，他是否一名黑人？至於路基約，早期教父當中有人把他與路加等同。瑪納恒也是一個希臘化的希伯來名字，意即「安慰者」，他是分封侯黑落德的好友，二人共同長大，可能身有官職。他的好友黑落德是大黑落德的兒子黑落德安提帕(看路3:1；宗4:27)，於大黑落德死後成為加里肋亞和培勒雅的分封侯，在位42年，直至公元39年被貶。瑪納恒可能給路加提供了不少關於安提帕的資料(看路8:3；13:31-33；23:7-12)。

13:2-3 分述兩個情景：其一是傳福音者的被選，其二是他們的被派遣。假若兩個情景都在團體內發生，則團體是在禁食和祈禱時得到聖神的指示，選派保祿和巴爾納伯往外福傳，及後團體亦是經過禁食和祈禱，給二人覆手，然後遣派了他們。覆手禮配以禁食和祈禱是團體為兩位即將展開的福傳工作而祈求天主祝福的方式，表示對兩位使命的認許和支持。誰給保祿和巴爾納伯覆了手？不清楚。路加也沒有提這個地方教會的福傳事工得到耶路撒冷教會的認可，他似乎旨在陳述，教會的福傳事工由聖神來引導，有聖神的認可已經足夠，而聖神乃這種認可的惟一泉源。所述說的，合乎整份經卷的主旨，即教會見證的每一個新發展，都由天主作主動。

在塞浦路斯福傳(13:4-12)

13:4 路加可能要強調，是聖神而不是人遣派他們兩位往傳福音的，且基本上是向外邦人廣傳。色婁基雅是色婁苛一世尼加托爾於公元前300年所建的海港，在安提約基雅之西，相隔約20公里，是該城的主港，有羅馬海軍駐守，保祿眾人是從這裡乘船往塞浦路斯的。塞浦路斯與安提約基雅相距約100公里，自公元前二世紀，此島已屬羅馬統治，後於公元前22年成爲一個屬羅馬元老院管治的省分，有自己的總督¹。路加在經文中稱色爾爵保祿爲總督，由此可見他所提供的細節也是準確的。

13:5 原來已有不少猶太人聚居在塞浦路斯，巴爾納伯本人便在塞浦路斯出生(4:36)，一些希臘化猶太人亦已來此島作見證(11:19)，並且也有一些塞浦路斯人歸屬了安提約基雅教會(11:20)。保祿和巴爾納伯來到撒拉米，先在它的會堂裡宣講。撒拉米是塞浦路斯東海岸線上的一個重要港口，曾是該島的省會，後移都帕佛。撒拉米離色婁基最近，在那裡應有數個會堂。保祿在此開始了他往後照做的一個福傳模式，當該地有會堂時，便先在會堂宣講。在這裡路加沒有提宣講的結果，卻突然提起若望馬爾谷來，爲甚麼？若望馬爾谷成爲他們的助手，相信能在各方面幫忙，包括教導和見證。

13:6 在這段經文中，路加只提到在撒拉米和帕佛的福傳工作，卻沒有提別的地方，是不是受資料所限？他只擁有關於巴爾耶穌的傳承資料？亦有可能他選擇了集中述說在塞浦路斯福傳風風光光的一面——如何助當地的總督歸依及當一名術士試圖阻礙他們向總督作證時，把他擊敗。這名術士叫巴爾耶穌，意即耶穌之子(即若蘇厄之子)，所做的反對真神但同時又受制於真神，他也是個假先知，即

1 參看Alanna Nobbs, "Cyprus", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 279-289.

能預知未來，認為自己有術法能改變人的命運²。帕佛離撒拉米約175公里，在塞浦路斯西南的海岸線上，實在由新帕佛和舊帕佛合成，羅馬大帝奧古斯都在位時，新帕佛成為羅馬總督駐守的地方。

13:7 他看似是總督色爾爵的隨從，惟這位總督是個「聰明人」，意即他能辨析和接受真道。從在塞浦路斯發現的希臘刻文看到，該島曾有過一位名叫色爾爵保祿的總督，惟資料的準確性還有待鑑定，若這位總督真的於公元46-48年在塞浦路斯任職，那麼便與經卷所說的吻合³。

13:8 然而巴爾耶穌卻全力反對保祿和巴爾納伯，擾亂總督對基督宗教的信心。這個巴爾耶穌的希臘名字現在才出現，他原來也叫厄呂瑪，意即術士。這是路加附上的解釋，實質上未能確知此名所指。

13:9 路加也改口稱掃祿為保祿，可能藉此示意自此整個福傳行動由他帶領；也有可能因為身處塞浦路斯，已進入了希臘羅馬的領域，不再以巴勒斯坦猶太人為福傳的主要對象，所以改用希臘名字。掃祿本為希臘化的閃語名字，意即「所求之子」，是一別名(a signum)，在所屬的猶太社團中使用⁴。保祿則是拉丁名字，本意「細小」，保祿在他本人所寫的書信中，只用這個拉丁名字。改用了拉丁名字，地位也轉變了，從此他走在巴爾納伯前頭⁵。

2 有對巴爾耶穌負面的看法提出異議，認為無論他的身份(猶太先知)或他的名字(自認為耶穌的跟隨者)，在在都顯示他是猶太會堂中人，故此在宗13:6-12所見的並非基督宗教與外教邪術之爭，而是保祿與巴爾耶穌之間的衝突，他們對「天主正道」的理解大有出入。見Rick Strelan, "Who Was Bar Jesus (Acts 13,6-12)?" *Bib* 85 (2004) 65-81.

3 參看Nobbs, "Cyprus", 279-289.

4 有問改用保祿之名是否因為在希臘羅馬世界中掃祿之名有貶義？但為何路加在宗徒大事錄一直沿用至此？見T. J. Leary, "Paul's Improper Name", *NTS* 38 (1992) 467-469.

5 亦有說從兩個名字同時出現及交替，可以看出路加多半合併了關乎保祿的兩種不同傳承，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 609.

13:10 保祿充滿聖神，而這個術士卻滿懷欺詐和奸惡，要顛覆總督的歸依。

13:11 因而他要暫時失明，所經驗的是一個懲罰奇蹟(看5:1-11)。他的失明也有象徵意義，展示他靈性上的狀況。原來所受的懲罰並不重，他之失明是有期限的，但路加沒有說多久。

13:12 福傳者的道理與奇蹟相連，總督便信從歸依了，惟沒有提他受了洗，路加似乎只強調他受道理的影響。有沒有其他人歸依？肯定有，惟路加只把最顯要的才說。

在丕息狄雅的安提約基雅福傳(13:13-52)

這段經文以保祿在丕息狄雅的安提約基雅的宣講為重(13:16b-41)，之前述說他和巴爾納伯抵達那裡並準備宣講(13:13-16a)，之後主要展示他再次宣講時所得的反應(13:42-52)。

13:13 他們三人(由保祿領隊！)從帕佛乘船來到旁非里雅的培爾革。培爾革是一個河港，靠近小亞細亞的中南岸，沿河直駛便可到達。不過這個福傳小組是否更應在阿塔肋雅靠岸(看14:25)，因阿塔肋雅才是旁非里雅的海港，離培爾革只有13公里⁶？此時，若望馬爾谷卻離開他們返回耶路撒冷。離隊原因何在？路加沒有解釋，然而事態嚴重，往後導致保祿和巴爾納伯因他的問題而各行其道(看15:37-40)，但亦相信保祿後來有與巴爾納伯修好(看哥4:10；費24；弟後4:11)。旁非里雅遍地荒涼，由公元前25年至公元43年卻自成一個獨立的省分，然後於公元43-68年與里基雅合併，成為一個由羅馬元老院管治的省分。

6 參看David French, "Acts and the Roman Roads of Asia Minor", *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 49-58, 50-53; 一說，二人可從塞浦路斯坐船直駛至培爾革附近，再從那裡走路往安提約基雅(13:13-14a)，回程則需經阿塔肋雅，因為在那裡才有船返回敘利亞的安提約基雅(14:24b-26)，見Douglas A. Campbell, "Paul in Pamphylia (Acts 13.13-14a; 14.24b-26): A Critical Note", *NTS* 46 (2000) 595-602.

13:14 保祿和巴爾納伯只是路經培爾革，然後幾經艱辛走到離海岸線約160公里的丕息狄雅的安提約基雅，找到猶太會堂。此安提約基雅是色婁苛一世尼加托爾於公元前三世紀為紀念他父親而命名為安提約基雅的16座城之一，實際上位於亞細亞省的夫黎基雅境內，靠近丕息狄雅的邊界。問題是，在夫黎基雅有另一座城也叫安提約基雅，為免生混淆，就把這個面向丕息狄雅之城稱為丕息狄雅的安提約基雅。在保祿的時代，此城屬羅馬的迦拉達省，位於四面八方的交通要塞，是當時羅馬在小亞細亞的一個重要城市，享有「殖民市」的特權，在本地自主及不用繳交帝國稅項。色婁苛的統治者曾把不少猶太人送往此城，因而目前該城仍有一定數目的猶太人。在外地，猶太會堂不單為崇拜之用，同時也是猶太團體的社區會堂，一切活動都在那裡進行，若要聯絡或接觸猶太人，自然往那裡找。【更多關乎猶太會堂的討論，見本章之**選讀**。】

13:15 那時猶太人的崇拜由誦禱、司祭的祝福和讀經合成，隨著亦會有勸勉的話，這些勸勉的話一般由有資格的人來說。在這裡，他們請了保祿，可能預先已邀請了他。「會堂長」為複數。通常一座會堂只由一位長老管理，大的會堂則可能有超過一位，惟有時已卸任的會堂長還保留此職銜，有時亦會設名譽會堂長之銜，故見複數。會堂長的職責在於安排崇拜，比方指派會眾領禱或誦經，若可能，也會邀請適當人選就當天的讀經作講解。

13:16 保祿就以希臘演說家的姿態站出來說話，也意識到他的聽眾中除了猶太人外也有親近猶太教的外邦人(亦看13:26)⁷。【有關各類福傳對象的討論，見第十章之**選讀**。】

13:17 像斯德望那樣，保祿的宣講也是從他們先祖的歷史說起，

7 有問，所指的是猶太人和歸依了猶太教的人？或保祿宣講的對象只有一組，是正統的猶太人，在此路加純粹在說，這些猶太人是虔誠的？見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 629-631.

但就跳過了聖祖和梅瑟的部份，所引用的經文主要出自LXX。斯德望引述舊約歷史去評述猶太人對天主所指派的領袖的叛逆，現今保祿則引述同一歷史去彰顯天主如何忠於祂給以色列的恩許，以及這些恩許如何最終在基督身上得到滿全。整篇宣講詞分為三部份，可按保祿直接稱呼他的聽眾來劃分(13:16,26,38)：舊約歷史概述，重點在於強調天主對以色列的眷顧和所賜的恩許(13:16b-25)；宗徒的見證以及聖經的印證，藉此說明這些恩許如何在基督身上滿全(13:26-37)；接受恩許的邀請，並警告不要抗拒天主在基督身上完成的大事(13:38-41)。總的來說，這個舊約歷史的概述刻劃了天主對以色列的仁慈：祂甄選了以色列，舉揚了這個民族，恩賜他們繼承福地，賜與他們領袖和國王。惟一切都是略提，直至說到達味。

13:18 應唸作「他容忍了他們」或是「他照顧了他們」？屬一個很難取決的原文問題⁸。

13:19-20 「約有四百五十年」應屬19節或20節？不少人認為應屬19節，即如此計算：在埃及400年，在曠野40年，在征服客納罕後又過了10年。若屬20節即：在民長的管治下度過了450年。「民長」原是以民的軍事領袖，因為領導有方，後來成了他們的管治者，是天主子民的神恩性領袖。

13:21 舊約聖經沒有明確指出撒烏耳為王40年，路加所說可能反映了當代對撒烏耳王朝的理解。若瑟夫也說撒烏耳為王40年。

13:22-23 從達味跳至耶穌的事蹟。天主給達味的許諾在耶穌身上滿全，達味因而而不單是耶穌的祖先，也是耶穌的典型。達味的恩許預示了在基督身上滿全的恩許，此恩許乃保祿概述整個救恩史的目標，並會繼續成為他宣講的主旨，就是恩許如何在基督身上滿全。

8 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 405-406.

13:24-25 保祿的聽眾應是第一次聽到關於若翰和耶穌的宣講吧，但為路加的讀者就不然。保祿在宣講中強調，若翰扮演的乃過渡性角色(看拉3:1)。

13:26 保祿以較親密的語氣稱呼他的聽眾(猶太人和外邦人?)⁹而「我們」就是當時生存於世的人。

13:27-28 就像在3:17-18那樣，路加同樣為猶太人的作為洗脫，他們是基於不認識耶穌和不明白先知的預言才判了他的死罪，再一次引入「不知」的主旨。

13:29 路加簡略了福音的記載。在福音中，要釘死耶穌和把他從十字架卸下來的是不同的人。

13:30 由此至13:37論及耶穌的復活。在此所見的是已定了型的說法(看3:15; 4:10)。

13:31 顯現證明復活。惟是，保祿會否只強調耶穌向十二宗徒顯現而不提自己與他的相遇？

13:32-33 在13:32-37，保祿訴諸舊約以顯明耶穌就是默西亞，滿全了對達味的恩許。而在這裡所說的要點是：耶穌復活了，因而向先祖的應許應驗了，這就是我們要傳報的喜訊。保祿同時引用詠2:7，其內容說：復活生出永恆的生命。「今日」暗指耶穌復活之日。

13:34-35 耶穌復活了，永不見腐朽。達味就不一樣，天主並沒有給他如此的許諾。所引用的是依55:3和詠16:10，兩節經文連在一起的意思是：天主要賜給我們達味的恩許和復活永恆的生命。

13:36-37 復活論述的結語：達味在世奉行了天主的旨意，不過，是有限的，因為他死了，而耶穌對我們的意義就不一樣，因為他復活了。

9 有說只是猶太人和歸依了猶太教的人，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 639.

13:38-39 保祿開始呼籲聽眾悔改，給他們提供天主最仁慈之舉，即藉耶穌獲得罪赦，這是基督事件的首要成果，其次是使人成義¹⁰。「成義」本身是法庭的用語，含有為天主接納的意思，因著對基督的信仰，人能彌補與天主的關係，成為祂所中悅的。路加在此引入保祿因信成義的道理？或只略提成義其中的一個含義——罪赦？

13:40-41 宣講的結語：本身是一項警告，告誡猶太聽眾不要叫哈1:5所說的實現，就是，救恩讓外邦人先得。「一件事」指基督的復活？天主在基督內所成就的？或是天主藉著人就基督事件的宣講，在聽眾身上所成就的？

13:42-43 兩節經文看似有重複之處，問題可能出自路加，他把敘事簡化了，在13:42要說的是宣講後的情況，所有聽眾走出會堂時對保祿和巴爾納伯所作的要求，而在13:43則是大多數人離去後，留下來的聽眾所作的要求。

13:44 全城的人都來聽保祿關於耶穌的宣講，這是誇大的講法，路加看似要把保祿描述成一個偉大的演說家和成功的宣講者。丕息狄雅的安提約基雅為一座外邦城市，有猶太人聚居，但人口仍以外邦人為主。

13:45 因而當全城的外邦人都來聽保祿宣講時，這些猶太人就「滿心嫉妒」。猶太人所嫉妒的，是否一個新宗教團體的興起，而且這個宗教團體把那些曾親近猶太教的外邦人吸引了去¹¹？他們反對的是保祿，但實質上褻瀆的是耶穌。

10 有說在13:38-39，見宣講詞的頂點，罪赦和成義就是在13:34所預告的恩許，見John J. Kilgallen, "Acts 13,38-39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia", *Bib* 69 (1988) 480-506.

11 有嘗試解釋說，在13:44-45，氣氛與基調突轉是有原因的，在13:34許給達味的聖善忠實現在也獻給了外邦人，然而猶太人深信，只有像他們那樣忠於猶太教的才堪當領受這些恩許，見同上，"Hostility to Paul in Pisidian Antioch (Acts 13,45) - Why?" *Bib* 84 (2003) 1-15.

13:46-47 至此，保祿和巴爾納伯明述他們被召向外邦人傳揚福音的使命，既然猶太人拒而不受，他們就要轉向外邦人了，而舊約對此已有所預示，所引用的是依49:6¹²。但這並不表示保祿過往從沒有向外邦人宣講，及將來再不會向猶太人宣講，而是指此時此地他的反應。惟讀者自然的會把這個向外邦人福傳的使命無限地擴展。

13:48 外邦人聽了顯得雀躍，但是信而歸依的顯然還是少數。

13:49 聖道的遍傳應該不單靠保祿和巴爾納伯的力量，亦有賴其他信了主的人。

13:50 兩位宗徒遭受的迫害，就是被逐出境¹³。

13:51 他們的舉動讓人記起福音所說(看路9:5; 10:11)，象徵著猶太人的不接受與他們無關，示意與此地的決裂(但不久他們又走回來，看14:21)。現在要去的地方是依科尼雍，離安提約基雅約110公里。

13:52 一句很具路加特色的綜合句子。是否一個基督徒團體已在丕息狄雅的安提約基雅建立起來？或是「門徒」二字主要指保祿和巴爾納伯兩位，他們受迫害反而雀躍，就像斯德望昔日那樣？

12 有說應把保祿在宗13:32-52引用的舊約聖經連著看。詠2:7為大前提，直指耶穌的復活，而耶穌既已復活，外邦人也就有份於天主的恩許，所以不但在依49:6d，而且在它之前的依55:3c及哈1:5，已逐步展現天主也寵愛外邦人。見Huub van de Sandt, "The Quotations in Acts 13,32-52 as a Reflection of Luke's LXX Interpretation", *Bib* 75 (1994) 26-58.

13 不久之前在丕息狄雅的安提約基雅附近發掘出一面碑文，文中主角為一名羅馬軍官，有名有姓，有說他可能就是昔日在該城有份迫害保祿的要人之一，見Robert L. Mowery, "Paul and Caristianus at Pisidian Antioch", *Bib* 87 (2006) 223-242.

三· 選讀

會衆或會堂？

在新約，συναγωγή (synagogue) 一詞多見於福音書和宗徒大事錄，在餘下經卷僅在默2:9; 3:9及雅2:2出現。何爲συναγωγή？指的是猶太人之聚合或是他們聚合之所，即所謂猶太「會衆」或「會堂」？不論是會衆或會堂，背後是否已有一個組織架構和制度？若有的話，又於何時開始？這都是些相當複雜的問題，在上世紀末曾有過一些熱烈的討論，很大程度上由Howard Clarke Kee的論述引發¹⁴。

會堂

不少人相信，猶太會堂歷史悠久，到了公元一世紀，不論在組織或制度上已甚健全。會堂此詞簡略地說，就是猶太人有組織地相聚的地方。至於它的起源和在歷史中的演變，就看法不一。

在1907年的Jewish Encyclopedia中說¹⁵，會堂之爲猶太教的核心制度，歷史源遠流長，直追溯至梅瑟的時代，作爲一個永久性的制度則始於被擄去巴比倫的日子。在依56:7指向聖殿的「祈禱所」應與προσευχή此詞相關，出現於充軍時代並在往後的世紀見於散居外地的猶太人中。由充軍回國後，厄斯德拉及他的後繼者重組以色列的宗教生活，以團體的形式崇拜，著重祈禱和誦經。與此同時聖殿崇拜復興，導致會堂的建造。於充軍前已見會堂存在(看詠74:7-8)，而不見於加上、加下是因為這些經卷的作者只關注聖殿儀式的純正。所謂「會堂」是一座建築物，有考古證明存於公元二甚

14 參看Howard Clarke Kee, "The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity", *NTS* 36 (1990) 1-24; 同上, "Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress", *NTS* 41 (1995) 481-500.

15 參看同上, "The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity", 1-2.

或一世紀，當時會堂的數目見於米市納和塔耳慕得。

在1971年的*Encyclopedia Judaica*中，則變為說¹⁶，會堂的歷史不可能追溯至梅瑟，實質上只始於巴比倫充軍時代，可見於則8:6; 14:1; 20:1; 特別是11:16。雖則在加上、加下沒有提及，但相信充軍之後會堂的制度已初具規模，考古證明於公元前三世紀在埃及已有會堂。這些會堂始初已是一座特別的建築物，不單為祈禱和訓導而設，同時也是一個社區中心，而米市納和塔耳慕得提供的證據適用於公元一世紀甚或更早的年代。不少聖殿的習俗和儀式於公元70年聖殿被毀後已轉移至會堂舉行。

另有專題文章論說¹⁷，當初於充軍之後所謂的會堂只是猶太人一般聚會的地方。虔誠的猶太人未能上耶路撒冷就在本地會堂崇拜和獻祭，由此發展成一種非正式的另類聖殿崇拜，最後在法利塞人的影響下變為有系統的崇拜。於公元70年聖殿被毀後，這些聚會的地方變成以宗教功用為主，而固定的祈禱和崇拜模式亦形成。會堂並非始於充軍時代，而制度化的會堂前身是一個猶太人相聚的地方，地點及聚會內容都無規限，但非單純是一個崇拜中心。

亦有以經師的資料去說明猶太教於公元70年前的情況¹⁸，認為會堂為猶太人的最高法院，是一處提供有系統的學習課程，舉行傳統祈禱和崇拜，以及提供住宿的地方，既有自己的領導模式，也有自律的規範。在宗徒大事錄所說的會堂就是如此，是一座建築物而非一個社團，猶太人在那裡學習和祈禱。

會眾

Kee本人則極力否認猶太會堂於公元一世紀已是猶太人有組織

16 參看同上, 2-3.

17 參看同上, 3.

18 參看同上, 3-4.

地及有規模地舉行活動之所，認為συναγωγή一詞指猶太人聚會本身，所以是「會眾」而非「會堂」。無論是文字記錄或考古所得，都顯示制度化的猶太會堂於公元一世紀後才慢慢出現¹⁹。此說有多方的支持。

有為巴勒斯坦境內和境外猶太人聚會的地方提供了全面的資料，這些資料包括文字的和碑銘方面的²⁰。最早的碑銘資料是一篇埃及仆托肋米王朝的碑文，在這篇碑文內，猶太人聚會的房舍不叫συναγωγή，而叫προσευχή，有別於用以替代耶路撒冷聖殿而建造的殿宇。這些προσευχαί主要為祈禱和崇拜之用，有時也會在那裡施教。亦有假設，在埃及的猶太人按團體的特殊需要而適應他們施教的模式，προσευχή此詞本身顯示其主要功用為宗教方面的，而συναγωγή一詞則只會指向團體的聚會²¹。

Kee自己也指證說²²，最古遠直指會堂為建築物的紙草卷屬公元291年，之前於公元一世紀至戴克里先羅馬皇帝時代(Diocletian，公元284-305在位)在黑海一帶的碑文都以συναγωγή來指猶太團體，及以προσευχή來指他們聚會的地方。為甚麼猶太人不用συναγωγή去指他們聚會之所？有解釋為，可能與聖殿的存亡有關。當聖殿仍在時，不想有任何其他地方削弱聖殿的重要性，它乃以色列接近天主的中心，是象徵著天主獨特地臨現於祂子民當中的焦點。當聖殿被毀後，情況就不一樣，猶太人需要在各地加強聯繫，並有組織地維持他們的宗教傳統和生活，確保他們猶太人的身份。如是，會堂的制度就應運而生。

19 見同上，“The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity”及“Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress”。

20 參看同上，“The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity”，4-5。

21 參看同上，5。

22 見同上，6-7。

與此相關就是Theodotus的碑文，這碑文是於公元1913-14年在耶路撒冷一個滿是廢物的蓄水池底發現的，內容顯示一位名叫Theodotus的建造了一座會堂，故立碑對他的慷慨大方表示敬意。不少人認為它是屬公元70年前的，但亦有人把年代推遲至公元三、四世紀，而一般考古學家則相信碑文與一座屬公元二世紀的建築物有關聯。Kee自己就認為年代不可能早過公元三、四世紀²³。

論及在巴勒斯坦的會堂，有說²⁴當聖殿仍屹立於世時，所謂會堂不外是一個家庭的居所或是從一座較大的建築物劃分出來的祈禱之處。在巴勒斯坦，這類猶太人祈禱地方共有四處發掘了出來，相信是屬於公元一世紀的。另一說²⁵，會堂明顯的為一座獨特的建築物，屬公元三世紀的事，亦即是說，沒有一座公元一世紀的建築物被正式鑑定為會堂。在新約所提到的會堂相信是家庭式的。

亦有指出²⁶，一切考古顯示，在巴勒斯坦以外的猶太人都在家中相聚祈禱，撒丁(Sardis)除外。在撒丁的考古顯示，當地的猶太人曾改建了一個運動場所作為他們相聚的地方。到了公元三世紀，同一地方已完全改成會堂的模樣，成為當時猶太人可以做崇拜、接受教育、和團體聚會的地方。

至於新約提供的資料，Kee強調，在福音書和宗徒大事錄中，此詞很多時實在指向虔誠猶太人的聚會，同時顯示這些猶太人聚會與基督徒的聚會基本上是有別的²⁷。從谷1:23及1:39所見，跟隨耶穌的人似乎有自己的會堂，惟在整份經卷中，暗示有會堂社團組織

23 見同上, 8; 及“Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress”, 481-484.

24 參看同上, “The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity”, 8-9.

25 參看同上, 9-10.

26 參看同上.

27 見同上, 14-19.

的經文見於谷5:22，在那裡提到一位會堂長，而會堂作為具組織結構的組合則見於谷13:9-11，在那裡提到公議會以及會堂有權聆訊及懲罰。即是說，約於耶路撒冷被毀的年代，即馬爾谷福音的寫作年代，會堂作為猶太人的組織已開始建立起自身的社團和權力架構，並開始有司法程序。

在瑪竇福音，更見會堂組織的發展，於耶路撒冷淪陷後以經師為重的猶太教逐漸形成，到了公元一世紀末，制度化的會堂結構慢慢呈現，如是，與基督徒的距離便越來越遠，最終出現對立的局面（看瑪23章）。

惟路加對猶太會堂就抱著一種較為溫和的態度，在他的著作中，會堂可指一棟樓房（看路7:5），所反映的是猶太人在外地的做法，於公元一世紀末已開始把房舍或公共地方改造，使成為本地猶太團體聚會的地方。在同樣的著作中，亦見猶太人的崇拜漸具形式（崇拜細節見於路4:16-30）。會堂同時亦是一個訓導的地方，耶穌曾於安息日進入會堂施教（看路6:6），而在宗徒大事錄更見保祿和他的同伴不斷的在猶太會堂宣講和教導。總的來說，會堂的制度在散民居住的地方較先出現，而路加在寫作中所反映的實是他那個時代的情況。

在宗徒大事錄，會堂一詞一般指猶太人的聚會（看宗6:9; 9:20; 13:5; 13:14; 14:1; 17:1; 18:4,8,19,24-26; 19:8; 22:19），惟一的例外是18:7，所見的「會堂」清楚地指一座建築物。於16:13，路加用了προσευχή來指猶太人祈禱的地方，所顯示的是公元70年前的慣稱，往後才慢慢被συναγωγή取代。路加所擁有的傳承資料顯示，在巴勒斯坦以外的虔誠猶太人是在家中或能使用的公眾地方聚會的，惟這些聚會不拘形式。當時的基督徒也是在家中聚會的²⁸。

28 亦參看同上，“The Changing Meaning of Synagogue: A Response to Richard Oster”, *NTS* 40 (1994) 281-283.

反應

以上論述引發不少迴響。部份回應堅持說：路加在他的福音和宗徒大事錄關乎會堂的描述與公元70年前的猶太資料相吻合²⁹。就會堂性質的問題，路加福音和宗徒大事錄是重要的資料，見證了於公元70年前所謂的會堂已是具有特色的建築物³⁰。

亦有強調，所牽涉的是詞彙的問題³¹。Συναγωγή 用來指猶太人經常崇拜的地方，是一座建築物或是一個房間，為希臘化猶太人所創，於公元前三、二世紀出現。到了公元一世紀，此詞可指猶太人的會堂或在會堂聚會的會眾。其實προσευχή與συναγωγή等同，並非隨著歷史的演變而有所改動，二詞皆同時指會堂或會眾，選用哪一個看似由地域來定。比方費羅，他本人是僑居於外的猶太人，當他說及猶太崇拜的地方時，通常用的是προσευχή，惟是於公元40年當他在著作中描述巴勒斯坦境內的崇拜地方時，所用的就是συναγωγή³²。

四 · 靜讀 家常菜

不論把保祿的整個福傳生命分為數次旅程與否，宗13章都是他

-
- 29 例如Richard E. Oster, "Supposed Anachronism in Luke-Acts' Use of συναγωγή: A Rejoinder to H. C. Kee", *NTS* 39 (1993) 178-208.
- 30 見Kenneth Atkinson, "On Further Defining the First-Century CE Synagogue: Fact or Fiction?" *NTS* 43 (1997) 491-502; 亦參看Witherington, *The Acts of the Apostles*, 255-257.
- 31 見Rainer Riesner, "Synagogues in Jerusalem", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 179-211.
- 32 亦有相信，猶太人起初是於城關一帶聚會的，以相聚為主，而於公元四世紀在巴勒斯坦所見的帶有宗教色彩的會堂，實在是經過數個世紀慢慢演變而成，除了聖殿的存亡以外，某程度上亦受了基督教發展的影響。見Lee I. Levine, "The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered", *JBL* 115 (1996) 425-448.

往外全面福傳的第一炮，內容豐富包羅萬有，且全都是他往後重複又重複遇到的。

宗13章作為保祿福傳外展的第一步，滿是危機和挑戰。首先便有同工離隊，雖則路加沒有言明若望馬爾谷為何從塞浦路斯安抵小亞細亞南部便突然離去，但肯定與保祿有關。此外就是在陌生地方遇到對手，在這裡就是外教邪術的問題，雖則仗賴天主的大能問題得到解決，但本身顯明不是一項容易應付的挑戰，可能便是保祿在書信中所說經常遇到的「由外邦人來的危險」（看格後11:26）。再者就是福傳的大起大跌，誰會想到在丕息狄雅的安提約基雅第一次宣講那樣成功，下一次卻變了另一模樣？同一組的猶太對象，隔了一周竟會反目成仇？還有便是由此接踵而來的迫害？

若與伯多祿相比，保祿因福傳而承受的挑戰和苦痛不會少，只是在形式上略有差別。從宗1-12章看，伯多祿所受的外來苦痛逐步升級，從受恐嚇到受懲罰到差點兒喪生（4,5,12章），他都逐一經歷了。然而看保祿的經歷，一開始，所有苦痛相湧而至，往後就只有重複。例如若望馬爾谷的問題會在15章再浮現；來自外教俗眾的挑戰也不會少，正如在呂斯特辣和厄弗所就會再遇到（看14章和19章）；福傳也有明顯失敗的結果，比方在雅典所遇到的（看17章）；最後，對保祿來說，在福傳生涯中，吃苦是常事。

在國內的大城市中，走在大街小巷裡，都會路經一些小規模的食肆，標榜著所賣的是「家常菜」，以招來客。究竟家常菜本身有甚麼特別，有甚麼吸引之處？若真的像在家中享用的一樣，那麼好處便多了。在家中吃到的肯定是衛生、好味、簡單但百吃不厭，且吃得舒服，食物清淡中見雋永，因為是用愛來炮製的(to cook with love)。

從宗徒大事錄看見，保祿在13章的經歷往後會成為他慣常的經

歷，會成爲他的家常便飯。卻原來，這些家常便飯實在是家常菜，是天主爲自己的忠僕天天精心炮製的。客隨主便，相信這位忠僕亦有很深的體會及回味。

第十四章

一． 概讀

保祿和巴爾納伯離開丕息狄雅的安提約基雅以後，去了依科尼雍和呂斯特辣，兩城相距不遠。但就像在安提約基雅時那樣，二人在兩地同樣的受到一些人歡迎但亦同樣的引來其他人的敵對和迫害。在呂斯特辣，二人更有額外的經歷。保祿先醫好了一個癱腿的人，當地的外邦人因從未見過這樣的奇蹟，於是就傳言巴爾納伯和保祿分別就是希臘神話中的則烏斯和赫爾默斯的化身，民眾更準備向他們獻祭。最後因著保祿和巴爾納伯的勸阻和宣講，才止住了他們。另一方面，二人也要面對猶太人越益強橫的對抗。在依科尼雍的猶太人不單決心要傷害他們，屢次要用水石頭砸擊他們，甚至窮追不捨，當他們逃到呂斯特辣時，更與安提約基雅的猶太人會合，一直追至那裡，慫恿當地的猶太人用水石頭砸保祿，直至以為他死了，才把他拖出城外，扔在那裡。保祿卻大難不死。

事後保祿返回城內休息一天，翌日便與巴爾納伯繼續趕路，前往德爾貝，在那裡成功的傳揚福音。之後他們就決定返回敘利亞去。他們從德爾貝走回頭路，沿途再經呂斯特辣和依科尼雍等城，堅固和鼓勵新興的團體，並在各團體選立長老去牧養信眾。最後二人回到敘利亞的安提約基雅，給團體匯報是次福傳旅程的一切，並總結說：天主已給外邦人打開了信仰之門。

二． 釋讀

這章經文共有28節，可分三部份來了解：保祿和巴爾納伯在依

科尼雍福傳(14:1-7)，並去了呂斯特辣福傳(14:8-20)，然後打道回敘利亞(14:21-28)¹。

在依科尼雍福傳(14:1-7)

14:1 保祿和巴爾納伯到了依科尼雍，再進猶太會堂宣講，成功的使不少猶太人和外邦人信主。依科尼雍位於厄弗所通往敘利亞及美索不達米亞的大道上，在丕息狄雅的安提約基雅東南，相距約150公里。這本是一座希臘化的城市，於公元前二、三世紀為色婁苛王朝統治，然而於保祿時代，則明顯見羅馬文明的影響，兩位傳教士就是在這裡與一種混合文化相遇。該城人口有本土的夫黎基雅人及源於色婁苛時代的希臘人和猶太人，也有較近期的羅馬殖民團，這些不同種族的人對保祿和巴爾納伯的宣講反應也不一。保祿照樣先入猶太會堂宣講，原因可能是：一方面他不會放棄向自己的同胞宣講，另一方面會堂裡有不少歸依了猶太教或親近猶太教的外邦人，他們對基督徒的訊息較易了解，因為對那位惟一真神已有一定的認識和接受。只是在這裡不見「歸依了猶太教的人」或「敬畏天主的人」之詞，路加只說這些人是「希臘人」。

14:2 以致那些不信的猶太人在外邦人當中傳開了宗徒的壞話，反對他們和其他的基督徒。

14:3 但他們勇敢地留在依科尼雍，在不短的日子裡繼續宣講，並行奇蹟。有關兩位宗徒的敘述近似在5:12關乎那十二位的敘述。這節經文與14:2存有一種緊張的關係，引起一個原文問題²。兩節經文的位置應否倒調，讓14:3緊貼14:1？目前所見的緊張關係是否刻意營造的，為了突顯二人之無畏及對神的信靠？

1 也有把14:24-28獨立處理，認為這小段與13:1-3互相呼應，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 689.

2 屬西方文本的經文在14:2-7作了多處修改，使整段經文唸起來更通順、更合情合理，參看Metzger, *A Textual Commentary*, 419-421.

14:4 城中人分成兩陣，有支持保祿和巴爾納伯的，更有支持他們的敵對者的。路加在這裡突然稱保祿和巴爾納伯為宗徒，除了在這裡和14:14以外，他似乎把宗徒的稱號保留給那十二位，即那些見證了耶穌整個公開生活的門徒。路加在這章給二人冠以此稱號，是否為突顯他們為教會所派遣(sent by the churches)？

14:5 「蓄意」表示反對宗徒的人漸失理性，情況越來越緊張，他們甚至計劃用石頭砸死他們(為14:19作鋪排?)但這不像是會堂的正式刑罰，因為外邦人同樣積極地參與，更像在丕息狄雅的安提約基雅看到的那樣，兩位傳教士並非被城市官長所驅逐，而是在民眾暴力下被迫離去。

14:6-7 二人及時逃往呂斯特辣和德爾貝，在兩地傳揚福音。這兩節經文也可算是呂考尼雅福傳工作敘事的導言(看14:8-20a; 14:20b-21a)。呂考尼雅是小亞細亞的一個區域，依科尼雍、呂斯特辣和德爾貝同屬此區。呂斯特辣在依科尼雍西南偏南，相距約40公里，在保祿時代只是一個鄉鎮，而德爾貝則在呂斯特辣東南，相距約90多公里。

在呂斯特辣福傳(14:8-20)

整段敘述包括以下的環節：治好跛子的奇蹟(14:8-10)，二人被奉為神明(14:11-13)，因而頗感無奈(14:14-18)，並最終被拒和受迫害(14:19-20)。

14:8 開始述說一個奇蹟故事，亦為14:11的章段作準備。保祿治好跛子的故事與伯多祿在里達治好癱子艾乃阿的故事(9:32-35)，特別是在聖殿門前治好胎生癩子的故事(3:1-10)很相似。

14:9 保祿向群眾宣講，路加沒有說他在會堂裡宣講，可能當地沒有猶太會堂；從群眾對治好跛子的反應得知，呂斯特辣的人口以外邦人為主。

14:10 治病故事十分簡短，沒有提及耶穌之名或天主的德能。但讀者已從前頭的奇蹟知道奇蹟是因背後有天主的德能才發生的，惟呂斯特辣的群眾就是不懂，而他們的無知導致錯誤的反應。保祿在此「大聲的」叫跛子站起來，顯示他有聖神的推動而行此奇蹟，周圍的人亦因他的叫喊聲而見證了此奇蹟。

14:11 群眾講的是本地話，保祿和巴爾納伯聽不懂，這就解釋了二人為甚麼直至快要獻祭時才知發生甚麼事。

14:12 群眾基於甚麼理由把保祿和巴爾納伯代入這兩位希臘神話的神明中？他們大概認為，既然保祿是主要發言人，他一定是赫爾默斯，希臘演說之神及說話的創制者。巴爾納伯則是則烏斯，希臘萬神廟之長。

14:13 他們的司祭要在哪裡獻祭？「大門」指城門或圍著廟宇的建築物？有可能則烏斯的廟宇就在城門旁或城門外，只是不清楚是要在城門那邊或在廟宇門前獻祭。

14:14 當宗徒終於明白他們的行動時，就撕裂了自己的衣服，表示對這種褻瀆行為的惡心和震怒。這種戲劇化的行動可以表示極大的哀痛(看創37:29,34)，或是極度的憂傷(看蘇7:6)，或是一種對褻瀆的抗議(看谷14:63)。在這裡，乃一種激烈的抗議，要馬上阻止要作的祭獻。

14:15 首先是喝止他們，然後以一篇微型的宣講解釋自己為何抗議(14:15-17)。這是經卷純粹以外教人為對象的第一篇宣講詞³，兩位宗徒因而要從頭說起。保祿首先說明他們崇拜的虛無，讓他們知道自己同樣是人(與在12章黑落德的默許自為神明成強烈的對比)，然後解釋真神是誰：祂是生活的，祂創造了萬物。把宇宙三分為

3 有說這像似希臘化猶太人的宣講，參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 665.

「天、地、海」是古代常見的宇宙觀(看出20:11; 詠146:6)。保祿的講詞並沒有以基督為中心，因為對象是在巴勒斯坦以外的外邦人。這篇宣講可與在17章的相比，在17章的可以是這篇講詞的最佳註解。兩者都利用創世作為橋樑，與外教聽眾達至某種共識。在此，宣講並非完整，在17章才大概見到保祿如何有計劃地進行。

14:16 這位真神也是包容的，曾讓外邦人各行其道，但現在就不一樣了。

14:17 祂也以善行為自己作證。所列舉的善行讓人想起詠145:16; 147:8; 及宗17:24-25所說的，能助人追溯至它們的真源。

14:18 這番話總算見效，可見那奇蹟對群眾的震撼力。惟宣講就中斷了。

14:19 畫面轉了。兩位顯然在那裡工作了一段日子，因為路加遲些說在呂斯特辣也有門徒(14:20a)。那些反對宗徒的人老遠從安提約基雅和依科尼雍跑來，挑唆群眾，引發他們以暴力對付保祿，砸了他，且以為他死了。何解巴爾納伯無事？或許當時他並不在場。在這裡，路加想說猶太人對保祿的反對越來越利害，惟天主自有對策。

14:20 保祿差點沒了命，但不清楚他是受了重傷而奇蹟地得以保命或是奇蹟地免受嚴重傷害。無論如何，重點在於天主保全了祂的忠僕，祂行了一個奇蹟使祂的忠僕無恙。保祿與在他周圍的呂斯特辣基督徒進了城，第二天便和巴爾納伯去了德爾貝。

返回敘利亞(14:21-28)

14:21 連接在14:7所說。宗徒成功地宣講和建立團體，然後回頭走，計劃是回敘利亞去。他們原可從德爾貝繼續往東南走約200多公里，穿過基里基雅的峽谷到達保祿的家鄉塔爾索，然後再從那裡

回到敘利亞的安提約基雅。這路線易走得多，可是他們選擇了走回頭路，重訪已建立的團體。保祿自己往後於下一次福傳旅程再訪問這些團體(看16:1-6)。

14:22 到了呂斯特辣等地，主要是堅固團體的信仰，看來不但二位宗徒，連信眾也因他們的信仰而受磨難。在此路加展現了十字架神學的觀點。

14:23 保祿和巴爾納伯也給團體選立了長老。「長老」原是猶太領袖的職銜(看路7:3; 9:22)，但在基督教會內，長老的制度實質上是遲些才設立的，保祿本人在真實的書信中也沒有提及，路加可能在反映他所屬時代的情況。

14:24 行程不易，因丕息狄雅到處都是山地。

14:25 宗徒在回程時才在培爾革宣講？路加也沒有提結果。

14:26 比對13:4,13。在13:4，宗徒是從安提約基雅的海港色婁基雅起程的，現在不用再提；現今，他們是從阿塔肋雅回程的，在13:13並非如此走。路加在這裡要強調，宗徒的福傳工作，由始至終都是天主的作為。

14:27 天主偕同宗徒並藉著他們給外邦人打開了信仰之門。14:27b是轉折句，綜合了在13-14章福傳工作的意義。而「外邦人信德之門」乃在15章宗徒會議的主旨。

14:28 如此顯示，兩位宗徒是過了好一段日子才去耶路撒冷的。有關是次福傳的報告沒有立即傳到耶路撒冷，往後才傳到那裡。

三· 選讀

在呂斯特辣的特殊經歷

在宗14章，呂斯特辣人歡迎和接受保祿和巴爾納伯的行徑是戲劇性的，但或許不失真切。他們是否純粹因為看見保祿所行的奇蹟而把他和巴爾納伯視作神明？或是從二人身上感染到甚麼？即從奇蹟中確實看到甚麼？對基督徒來說，把兩位認作神明可能令人震驚，但路加自己又怎麼看？保祿在28:6也被默里達的土著視為神明，透過這些章段路加究竟要說甚麼？

俗眾的看法⁴

在希臘神話中，則烏斯和赫爾默斯是父子關係，此關係亦見於他們的別號，則烏斯是「喜訊賜與者」(εὐαγγέλιος, giver of glad tidings)，赫爾默斯則是「喜訊傳揚者」(εὐαγγέλος, bringer of glad tidings，這正是保祿在宗14:15說自己所做的)。關於這兩位神明，產生了不少傳說，其中一個可能與宗14章有關。

在小亞細亞的夫黎基雅雅流著這樣的一個神話。話說則烏斯和赫爾默斯曾化身為人游歷人間。一天他們來到一個離呂斯特辣不遠的村落，全村人都拒絕接待他們，就只有一對年紀老邁的夫婦邀請他們住下，與他們共享微薄的一切。兩位神明隨後把這對有恩於他們的夫婦帶到一座山上，讓他們避過一場水災，而村中其餘的人就全被洪水淹沒。故事續說在這場水災中，這對夫婦的小屋是全村僅存的，兩位神明在他們眼前把這小屋變成一座華美的廟宇，亦接受了老夫婦的請求，讓他們看管它(公元一世紀羅馬詩人奧維的《變形記》VIII. 618-724)⁵。

4 參看Luther H. Martin, "Gods or Ambassadors of God? Barnabas and Paul in Lystra", *NTS* 41 (1995) 152-156.

5 參看Ovid's *Metamorphoses* and selections from Ovid's *Heroides*, with an interlinear English transl. by George William Helig (New York: Translation Publishing Co. 1961) 296-303.

可把這個故事與宗14章的相比。在《變形記》中，村民誤認神爲人，而在宗14章中，呂斯特辣人則把人當作是神。惟兩個故事確有共通之處，就是對陌生人的接待。在《變形記》中老夫婦倆竭盡所能無私地款待了兩位陌生者，而呂斯特辣的俗眾則高姿態地接待了來自外地的保祿和巴爾納伯，著他們的司祭向二人獻祭，令兩位福傳者藉公開儀式擠身於當地神明的行列中，以示對他們最高的敬意。

在这一切的背後，兩個故事實在有基本的分別，就是奇蹟在故事中的位置。在《變形記》中，是款待先於奇蹟，兩位老人家是在款待了兩位神明後才避過一場災難及發現他們的身份的；在呂斯特辣的俗眾則不一樣，他們是在看見了保祿治病的奇蹟後才把他和巴爾納伯誤認爲神。

有說希臘人有向治病者和行奇蹟者祭獻的做法及稱他們爲神聖的傾向，但就與把他們視爲神明取了人形降臨人間的看法根本有別。有何跡象推使他們把兩位宗徒當作神明？除了他們是外來的陌生人外(相信天上的神聖喜歡喬裝成爲外地的陌生者飄然而至)，重要的是他們在保祿和巴爾納伯身上看到屬神的「性情」(14:15)，特別認爲保祿的注視和大聲說話乃這種性情的指標(14:9-10)。即是說，保祿在治病過程中展示了他超常的體驗，這點引起了呂斯特辣人的注意⁶。

路加的解釋

一說⁷，路加在宗14章實在強調，呂斯特辣人的接待是保祿和巴爾納伯所不能接受的，不單因爲他們本身不是神，而更因爲他

6 見Rick Strelan, "Recognizing the Gods (Acts 14.8-10)", *NTS* 46 (2000) 488-503.

7 參看同上.

們所信奉的神跟希臘人的神明完全不一樣，這位神是聖經傳統中的「生活的天主」。

至於奇蹟與身為神的關係，首先得承認，在14:8-10的治病奇蹟故事在多方面是獨特的。這是在新約惟一的地方宗徒在施行奇蹟時沒有呼號耶穌的名字(比較3:6)，亦是除了耶穌復活拉匝祿以外惟一的地方見那位施行奇蹟者在施行奇蹟時大聲說話，更是惟一的事蹟讓人看見施行奇蹟者注視奇蹟受患者並對他大聲說話。

對呂斯特辣人來說，保祿在施行奇蹟中大聲說話是神明降到他們中間的直接記號。誠然在舊約，大聲屬神(看撒7:10; 則9:1; 申4:12; 5:22)，而被神佔有的人也會大聲說話，特別是他們以先知的身份代表著神來說話(看則11:13; 約2:12; 達6:21等)。在新約，耶穌也曾大聲說話：復活拉匝祿時(若11:43)及自己臨死前(谷15:34; 瑪27:46,50; 路23:46; 亦看宗7:60)，顯示他處身於不尋常的境況中，在深切祈禱和與天父緊密結合中。惟他在治病和驅魔時從不大聲說話，反而被驅的邪魔會大聲呼叫(看谷1:26; 5:7; 路4:33; 8:38; 宗8:7)。而路加也說，當人全心讚美天主時也會大聲呼喊(看路1:42; 17:15; 19:37)，展示神魂超拔或充滿聖神。

還有就是保祿在施行奇蹟時，叫跛子「直直地站起來」。「站起來」是舊約「生活的天主」常用的字眼，亦屬天使、先知及國王的詞語，而在新約則主要見於宗徒大事錄(8:26; 12:7; 9:6; 22:10; 26:16; 10:13; 11:7; 10:20; 9:11; 22:16; 9:34,40; 10:26)，全與神聖人物和神聖行動有關，最終是天主出命，人只有回應。在這裡保祿之出命也讓人看出他只是天主手中的工具，他的聲音實是天主的聲音，他的命令是從天而來的命令。

可以問，保祿是否憑自己的權威施行此奇蹟？即他身懷神秘力量而非單單這種力量的媒介，他大聲喊叫顯示他獨自擁有此神秘

力量，有藉出命而治癒的權威，因而從中看不到神的介入和參與？非也，路加所說剛剛相反，正正是保祿的大聲說話、注目和出命顯示神之介入，證明他為神所佔有，具體化地彰顯了神的力量。在宗14章，呂斯特辣人從這些記號中推認保祿為神所佔有或本身是取了人形的神，而路加則願藉此強調，保祿是天主特選的器皿。

對這個故事另有解釋說⁸，宗14:8-20實為一整體，應把它連著看，路加在此可能有維護保祿和巴爾納伯之意。在昔日的社會中常見對傳教士的諸多批評，其中一點就是，這些傳教士欺詐那些善良無知的大眾傳教對象，以不老實的手段吸引他們信從。在呂斯特辣所見的實是一群單純無知的鄉下人，與在雅典所見的文明人，在地理、文化背景各方面都有很大的區別。他們的無知，見於他們對治好跛子奇蹟的過激反應和他們準備獻祭的做法，亦見於他們隨後無常的表現，那麼輕易受人挑唆，對保祿二人的態度會馬上完全改變，相信他們是騙子或假先知，應被砸死。路加所做的乃模仿古代真正智者自辯的寫法，以正視聽，說清楚保祿和巴爾納伯的福傳做法毫無欺騙成份。

四· 靜讀

困惑中的堅持

「我受的迫害和苦難，即我在安提約基雅、依科尼雍、呂斯特辣所遭遇的事；那時我受了何等的迫害，主卻從這一切迫害中救出了我。凡是願意在基督耶穌內熱心生活的人，都必要遭受迫害。但是惡人和行詐術的人卻越來越壞，他們迷惑人，也必受人迷惑。」
(弟後3:11-13)

8 見Dean P. Béchard, "Paul Among the Rustics: The Lystran Episode (Acts 14:8-20) and Lucan Apologetic", *CBQ* 63 (2001) 84-101.

弟茂德後書的作者把保祿第一次傳教旅程的主要經歷撮得很好。在宗14章路加主要敘說保祿和巴爾納伯在依科尼雍和呂斯特辣兩地的福傳事工，兩位使徒依舊勉力傳揚福音，但亦像在13章看到那樣，得到不同的反應，也惹來別人的迫害，受了不少皮肉之苦。

其實對保祿來說，吃苦是常事，誠然也像在丕息狄雅的安提約基雅那樣，面對福傳中的大起大跌，所承受的是一種十分無奈的內在苦痛。變幻無常的群眾令人困惑，今天嘗試獻祭，英雄式的把人視作神明，改天卻受他人挑唆，一起要用石頭把人砸死，像對付重犯一般。

然而比較異常的和給人帶來更大的苦痛就是呂斯特辣人的狂熱，他們把兩位福傳者視作神明，使他們極其震驚和困惑，心中不勝喟歎。惟保祿能力壓自己的感受，趁機福傳，宣揚那位創造和照顧所有人的「生活的天主」，祂以厚德載物，祂才是真神，才是人該信服的。

可見保祿福傳顯彈性，嘗試從對象的背景、觀點去了解，力圖找溝通的接觸點。在宗14章，接觸點是呂斯特辣人對真神的無知妄解，保祿就從此說起。就近喻遠，在其他境況中，接觸點可能是人性真實的一面，也可能是人對超越的追尋、對宇宙的贊嘆，或是對愛和群體生活的渴求、對自由的嚮往、對個人自重的尋覓等。不管從哪一點開始，終點一定是基督，他才是佳音，惟獨他才能滿足人的渴求。

在地球的這一面，我們又有甚麼渴求？也很想知道，除了文化差異以外，外來傳教士是否也要面對和應付中國人的狂熱？是哪方面的狂熱？在麵粉教友的年代，要面對視分施者為「再生父母」的狂熱？有了些微經濟能力之後，要面對教友也迷信風水的狂熱？而

目前或許要面對賺快錢的狂熱？這些狂熱的後面有沒有隱藏著某些渴求？是哪些渴求？甚麼才是今天福傳的接觸點？

第十五章

一．概讀

宗15:1-35位於整份宗徒大事錄的中央，在經卷敘事的情節上佔核心地位，遙遙回顧10:1-11:18所說，同樣述說向外邦人福傳是恰當的，而在16章，就見這種福傳事工全面展開，直指歐陸。某程度上這個章段可算是經卷的分水嶺：在此之前，一切事件均以耶路撒冷為軸心，但之後，情況就不一樣了，馬其頓、雅典、格林多、厄弗所在福傳事工上各領風騷。再者，在15章之後，伯多祿不再現身，而在16:4之後，連「宗徒」這個稱號也不復見，取而代之是雅各伯和「長老」，而長老團更見於各地(看20:17)，使人覺著由宗徒領導的時代已成過去。從15章起，保祿也成為獨一無二的主角。

保祿和巴爾納伯的第一次福傳之旅非常成功，但隨即亦惹起教會中較保守猶太信徒的關注，他們中的一些人從猶太來到安提約基雅，要求當地的外邦基督徒接受割損和守法。團體為了平息這個衝突，就派了保祿、巴爾納伯和數位基督徒上耶路撒冷，這就促成了所謂的「宗徒會議」。會議討論的重點並非教會「應否」接納外邦信徒，而是「如何」接納他們。具體地說，就是外邦人應否先成為猶太人，方可成為基督徒的問題，即外邦人歸依時應否像歸依猶太教那樣，守所有梅瑟的律法，男的同時接受割損。此問題也牽涉到猶太基督徒和外邦基督徒的相互往來，包括同桌共餐的問題。

經過一輪激辯之後，伯多祿站出來發了言，表示支持保祿在福傳上的開放態度和做法，跟著雅各伯也發了言，同意伯多祿所說，並引用亞9:11-12去印證天主在祂的救世計劃中，一直都有包括外邦人在內。如是，外邦信徒無須背負猶太律法的重擔，只要守四項禁

戒以方便雙方的交往便可。之後，耶路撒冷教會寫了一封函件給安提約基雅教會，由保祿和巴爾納伯以及耶路撒冷教會的兩名代表帶往，正式通知該團體大會的決定。

宗徒會議圓滿結束後，保祿和巴爾納伯二人本應雀躍地計劃下一次的傳教旅程，卻因應否再選用若望馬爾谷為同工的問題起了爭執，結果不歡而散，各自福傳去。

二· 釋讀

這章經文共有41節，可分長短兩部份來了解：所謂「宗徒會議」(15:1-35)，以及保祿和巴爾納伯在會議後因挑選同工而分道鏢的問題(15:36-41)¹。

宗徒會議(15:1-35)

宗徒會議的報道相當詳盡，既有前因也有後果，合起來可分數小段來了解：引發會議的前因(15:1-5)，會議的需要(15:6)，伯多祿的講詞(15:7-11)，保祿和巴爾納伯的分享(15:12)，雅各伯的講詞(15:13-21)，會議的論文(15:22-29)，論文的傳達(15:30-33)，以及關乎保祿和巴爾納伯的綜合句子(15:35)。

15:1 幾個激進的猶太基督徒來到安提約基雅，堅決認為接受割損為得救是必須的。路加說他們來自猶太，而事實他們應來自耶路撒冷(看15:24)。猶太人的割損源自亞巴郎而非源自梅瑟，在此這些激進猶太弟兄實在要求，外邦基督徒必須成為猶太基督徒一樣。這組人顯然持守嚴格的猶太觀點，認為在天主子民這個盟約團體之外無救贖，在此「救贖」乃指全然領受天主為祂的子民而設的一切恩

1 不少人把15:36-41與隨後的16章連著看，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 751; Polhill, *Acts*, 339.

惠。外邦人若要歸屬這個盟約團體，就必須在肉體上刻有盟約的記號，即割損的印記，以及守所有梅瑟的律法，儀式上的和倫理道德方面的²。

15:2 他們的主張在團體內引起不安(團體中有沒有人受了他們的影響而開始質疑保祿和巴爾納伯的做法?)保祿和巴爾納伯遂與他們起了爭辯，結果團體決定派保祿、巴爾納伯、和數位弟兄前往耶路撒冷就此事請示眾宗徒和長老(弟鐸是否也被選派?看迦2:1)³。

15:3 團體隆重地送走保祿等人。安提約基雅和耶路撒冷相距約400公里，故這個代表團可能花了整整一個月的時間在路上，也趁機訪問路經的團體。他們經過腓尼基和撒瑪黎雅(原來兩地已有猶太基督徒團體)，就向他們述說外邦人歸化的故事，這些猶太團體對此表示十分歡迎和支持，反映出反對外邦基督徒的猶太基督徒實屬少數。

15:4 整個耶路撒冷教會也隆重地迎接了這個代表團。保祿眾人沒有在第一時間提出當問的問題：外邦人歸依應否同時接受割損?反而向整個團體報告天主藉他們行了的大事，即顯奇蹟及使外邦人歸化(看14:27)。看來把重點放在天主的祝福上是重要的，能夠讓人在此事上看到天主的帶領，接納外邦人在法律以外歸依，對會議的結果起決定性作用。

15:5 在場的一些信從了基督的法利塞黨人卻起來要求：外邦人歸化加入教會同時也要接受割損和守梅瑟律例，即是，像那些歸依了猶太教的外邦人一樣；在他們的理解中，這是天主向亞巴郎和梅

2 對猶太人受割損的解釋，參看張達民、黃錫木《使徒行傳析讀》香港 基道 2002, 136-137.

3 在迦2:2，保祿說他是受了啓示而上耶路撒冷的，有問，他是受了哪方面的啓示?參看 William O. Walker, "Why Paul Went to Jerusalem: The Interpretation of Galatians 2:1-5", *CBQ* 54 (1992) 503-510.

瑟所說的(看創17:10-14; 申5:28-33)⁴。這些法利塞黨人應屬另一組人，與在15:1所說的有別(再看15:24)，但屬西方文本的經文卻把兩者等同⁵。路加顯然要說，在耶路撒冷只有一小撮人反對保祿等人福傳的方式。總的來說，一般法利塞人與基督徒持有某些共同的基本信念，他們也相信復活、來世生命、以及默西亞的來臨，最大的區分在於法利塞人極看重口頭傳統，而這口頭傳統卻為耶穌和保祿所拒，認為是人為的。在這裡，他們也像激進的猶太基督徒那像，要求外邦人守的不是倫理道德的律法而是儀式上的律例。而正正就是他們的割損、食物法、以及在儀式上拘泥細節的潔淨法等把外邦民族拒於千里。這些律法使猶太人成為猶太人，但在大部份外邦人眼中乃奇異的和強求於人的，一旦守了便會變成猶太人並與外邦世界隔絕。這點對外邦福傳事工確實影響深遠，可見是次會議極具關鍵作用。

15:6 整個耶路撒冷教會在場見證及參與其事(看15:12; 亦看6:1-2)⁶。因著這些法利塞黨人的抗議，宗徒和長老便須站出來控制局面，讓眾人各抒己見。在教會史中這從不算是一次大公會議，原文 *συνήχθησαν* 僅有「聚會」(assembly)的意思。

15:7 眾人激烈地辯論，惟路加沒有細述，只示意當爭論達到頂點時，伯多祿站出來說話。他首先著各人記起科爾乃略的歸化，天主如何藉此打開向外邦人福傳的大門(10:1-11:18)。「多時以前」，若指科爾乃略等人歸化，可能已是十多年前的事，但也可指向基督運動之始，若從15:15看，更可指舊約先知的時代。「福音」一詞

4 有提醒說，這些法利塞人是耶路撒冷教會的官方成員，善於解釋法律，不似在無理取鬧，見Earl Richard, "The Divine Purpose: The Jews and the Gentile Mission (Acts 15)", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 188-209, 194.

5 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 426-427.

6 也有認為，教會團體不見了，看來事件交由宗徒和長老處理，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 712-713.

(εὐαγγέλιον)首次出現，另一次在20:24，在路加福音則從不出現。

15:8 在「洞察人心的天主」面前，猶太人和外邦人實在沒有任何區別。天主同樣賜給外邦人聖神(10:44-47)。

15:9 也淨化他們的心。猶太人視割損為聖善和潔淨的印記，屬於天主子民及中悅於主的記號。惟通過科爾乃略天主讓伯多祿認知真正的潔淨並非由外在的記號而是由信德而來，天主接納了科爾乃略因為他相信了祂。

15:10 祂實在承認和接受了外邦人。假使猶太基督徒再要求外邦基督徒去守連猶太人自己也守不好的法律，那就等於試探天主了。對猶太人來說，「軛」是他們宗教義務的象徵，不是一種負荷，而是一種恩惠，象徵著他們選民的地位(保祿的看法則不一樣，看迦5:1; 3:19)。伯多祿從科爾乃略的經驗作出這個結論，對外邦人應否接受割損和守其他律法的問題大聲的說「不必！」天主在科爾乃略家中並沒有要求外邦人守法才接受他們，身為基督徒的猶太人對他們除了信仰外還有何要求？若然還有別的要求，就等於試探天主，逆祂的本意，要看祂是否真的如在科爾乃略的事件中那樣在法律之外接受外邦人。伯多祿實在是以猶太人一個關乎法律常用的隱喻來表達自己的見解，這個隱喻有正面的意思，見於耶穌的話語(看瑪11:29-30)。伯多祿沒有叫猶太基督徒丟棄法律或不以法律來指導生活，他只是指出，猶太人並不能滿全法律，證實了法律不足成為他們救贖的基礎。不但他們而且他們的祖先也沒有因著守法而取悅於主。

15:11 對猶太基督徒來說，法律依然是天主與他們立約的記號，一份珍貴的遺產。惟是法律不能帶給他們救恩，只有信仰——信靠主耶穌救贖的恩典——才能。「因信成義」，在此伯多祿似乎是以保祿的口吻說話。路加實在要說，在向外邦人福傳這事上，耶路撒

冷教會與保祿的大前提是一致的(看13:38-39)。天主接受外邦人的同時也給猶太人上了基本的一課：得救之道只有一條——就是藉著主耶穌的恩寵。伯多祿最終要說的是，對於給誰救贖和如何達至，天主是完全自由的。15:10-11某程度上補足了科爾乃略的故事，共同指出向外邦人傳福音是正當的，根據有四個，在科爾乃略的故事已說出兩點：(1)這是天主藉著奇蹟而開始的工作，(2)人當是虔誠的；現在伯多祿更添說：(3)人的潔淨實為天主所賜，(4)人根本不能守好全部法律。

15:12 伯多祿這番話使眾人平靜下來，容許保祿和巴爾納伯述說天主藉著他們在外邦人中行了的奇蹟異事(13-14章)，重點仍在於天主的主動，祂透過他們工作，他們所行的奇蹟異事表明祂的臨在及對他們職務的肯定。保祿和巴爾納伯不用為自己辯護，因為他們所作的一切已由天主確認。他們的體驗，進一步確定伯多祿所說的。

15:13 現在輪到雅各伯站起來，支持伯多祿的立場，繼續替保祿等人說話。從12:17已看出他已是耶路撒冷教會的領袖，但不是十二宗徒之一。目前他的介入足以證明他在耶路撒冷教會中確實扮演著重要的角色。伯多祿實在是從自己的實際體驗說話，天主接受了外邦人，完全是基於他們的信仰而賜與他們聖神。現在雅各伯側重於引證聖經以及提出解決問題的建議，故講詞內容可分為兩部份：教義部份，從亞9:11-12看到外邦人被召信主的原則(15:13b-18)，和法理部份，訴諸梅瑟律法的實質可行的建議(15:19-21)。

15:14 大概重複伯多祿在15:7所說，強調一切由天主作主動，祂召選人歸屬於自己，成為自己的百姓，如同祂召選了以色列民一樣，歸屬於祂而非屬於某個民族⁷。

7 參看Jacques Dupont, "Un Peuple d'entre les Nations (Actes 15.14)", *NTS* 31 (1985) 321-335.

15:15 天主的行動在小先知書中得以證實。

15:16-18 基本上是引用了亞9:11-12(LXX)，也可能同時指向耶12:15和依45:21，但就與在希伯來文聖經看到的有別⁸。希伯來文聖經唸：「在那一天，我必樹起達味已坍塌的帳幕，修補它的缺口，重建它的廢墟：使它重建有如往日，使他們征服厄東的遺民和屬於我名下的萬民」。LXX的譯者可能把原文的「征服」和「厄東」看錯了，變成目前的「尋求」和「人」。顯然，希伯來文聖經幫不了雅各伯，因為他的引證要指向耶穌基督，且特別要預示，基督的死而復活要吸引外邦人尋求上主。身為猶太基督徒的雅各伯會捨希伯來文聖經而採用希臘文譯本嗎？很多人認為這是不可能的，亦因而斷定這篇講詞不可能是雅各伯所講的，乃是路加編寫出來的⁹。另一種解釋則是：除了在18節看到路加按依45:21所寫的資料外，所引用的亞9:11-12應出自某份希臘文聖經，與希伯來原文聖經甚或LXX所唸的不同。在原文聖經亞毛斯所指的是達味王朝的復興，而在LXX「厄東的遺民」則變成了「其餘的人」。雅各伯所引用的經文一方面簡略了在LXX所說的，另一方面在內容上與原文聖經相異，但就很能表達雅各伯要說的：舊約先知已有所預言，外邦人將成為復興的天主子民的一部份，他們將成為以色列的一份子¹⁰。

15:19 從聖經指出外邦人同屬天主子民的道理後，雅各伯就他們加入團體的要求作出結論，此結論基本上與伯多祿的一致：外邦人

8 有說在宗15:6-21路加給予申4:29-35新的解釋，藉著引述亞9:11-12，給在申4:29-31梅瑟所宣告的，即被充軍的以色列會回到上主身邊的喜訊，把外邦人也涵括在內。見Huub van de Sandt, "An Explanation of Acts 15.6-21 in the Light of Deuteronomy 4.29-35 (LXX)", *JSNT* 46 (1992) 73-97.

9 例如Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 448.

10 有說，所引用的並不與在希伯來文聖經或LXX所見的完全相符，見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 555；也有說，所引用的合併了在希伯來文聖經及LXX的內容，並加以詮釋，使之與緊隨的四項規條相連，整篇講詞為路加所編寫，見Richard Bauckham, "James and the Gentiles (Acts 15.13-21)", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 154-184.

尋求上主，不要受律法的束縛。只不過教會也要面對猶太基督徒和外邦基督徒相互交往時的實際問題，因而提出建議。「煩難」指在15:10中「不能負荷的軛」，而「按我的意見」則示意，雅各伯有建議要提出。

15:20 雅各伯建議，外邦基督徒只需守四項規條，主要與宗教儀式有關。「戒避偶像的玷污」乃不吃祭過邪神的肉。「戒避奸淫」指近親不能成婚，也有可能指舊約所譴責的不正常的兩性關係，如亂倫、與外教人通婚，或廣義上的一切不合法的關係，如私通、立妾、通奸等；按猶太人的標準，外邦人的兩性關係比較隨便，猶太人自己則視一切不正當的性行為是不道德和不潔。「戒食窒死之物」即不能吃儀式以外宰殺的肉，還帶血的肉；血對猶太人來說是聖潔的，故所有食用的肉都不應帶血。而「戒食血」則是對牲品的血有所保留，只為灑在祭壇上作贖罪之用¹¹。四項中的三項全是儀式方面的，與潔或不潔食物有關，而全部四項都是為方便猶太人和外邦人的交往。

15:21 雅各伯繼續說出要求外邦基督徒守以上四項規條的因由，但就使經文成為講詞不大清晰的結語。他是否在說：自古以來在各城的會堂裡有宣讀梅瑟法律的做法，故外邦人應認識以上四項規條的必要性？同一結語也可唸作：各城的猶太人珍惜他們的律書，外邦人應尊重他們的顧慮，不要在這些儀式的事宜上冒犯他們，因他們也是福傳的對象¹²。無論如何，所說的都假設那些道德律如十誡等已被接受，所有基督徒都得遵守，故倫理道德並非這次會議的議

11 有認為若把這最後的一項從「殺戮」的角度來了解，則可避開與第三項有重複之嫌，見 Barrett, *The Acts of the Apostles*, 733.

12 也有解釋說，一般把15:21視為15:20的解釋：既然自古以來梅瑟的律法都有在各處宣讀，現今可以把這些禁條加於外邦人身上。若把它與15:19連在一起，作為對外邦人不再有所要求的理由，則可唸作：自古以來猶太人在各處都體驗到，外邦人是不會接受梅瑟的律法的，現今由基督徒加於外邦人身上，只會枉費心機。見 Daniel R. Schwartz, "The Futility of Preaching Moses (Acts 15,21)", *Bib* 67 (1986) 276-281.

題，基督徒的交往才是。爲了順應猶太弟兄的顧慮，論文的内容是對外邦基督徒的最低要求。其實這些並非新的東西，在舊約聖經已爲那些居於以色列的外方人而定下，且亦是爲了相同目的：確保猶太團體的潔淨以及容許猶太人和他們中的非猶太人交往。這些可能就是天主給諾厄和他的兒子的約規(看創9:4)，或是天主爲以色列家及僑居在他們中的外方人所列出的法令(肋17,18章)，若屬後者，路加則藉此說，梅瑟對外邦人只作這些要求。【就論文更多的討論，見本章之**選讀**。】

15:22 眾人接納雅各伯的建議，耶路撒冷教會且決定把建議內容寫成一道論文，由兩位(但看思高的中譯)德高望重的成員——猶達和息拉——陪同保祿和巴爾納伯帶回安提約基雅。息拉之名只在宗徒大事錄出現，是一個希臘名字，但極可能就是保祿自己在得前1:1及格後1:19所說的息耳瓦諾。關於猶達巴爾撒巴，所知的就是這麼多。

15:23 奇怪的是，這道論文同時也是給敘利亞和基里基雅教會的。宗徒大事錄到目前爲止還沒有記述這些地區的福傳工作，但按15:36,41所說，兩地的福傳工作實已展開(亦看迦1:21)，故也可視爲論文的統一對象，且敘利亞和基里基雅在行政管治上屬同一羅馬省，而安提約基雅就是在這省分中。到了16:4，這道論文看似是爲各地教會而設(但看15:19，雅各伯的建議是概括性的)。

15:24 重提15:1-2所說的境況，只是擾亂者的身份比較明朗，他們來自耶路撒冷，卻不是該教會派去的。

15:25 述說教會派代表與保祿和巴爾納伯同去的決定，且形容兩位宗徒是「可愛的」。

15:26 保祿和巴爾納伯亦爲耶穌之名完全自我交付，教會似乎很以此爲榮。

15:27 教會派猶達和息拉去，是爲了要親口向團體報告「同樣的事」。「同樣的事」對讀者來說是最清楚不過，但安提約基雅教會對此則應不甚了了。

15:28-29 在此看見論文最重要的部份，亦應是安提約基雅教會等著的答覆。要說的決議來自聖神和耶路撒冷教會，外邦基督徒加入教會無須接受割損和守其他梅瑟律例，但要守幾項「需要的事」（但看思高的中譯），這些非是要守的法規，而是相互交往的基礎，但問題還是，本身是一種優待還是強制(a matter of courtesy or of compulsion)? 在15:28出現的「聖神」別具意義，正如聖神帶領外邦人成爲天主子民的一份子(15:8,12)，現在祂又引領耶路撒冷教會的領袖想到方便他們歸屬的條文。四項「需要的事」在表達和次序上與在15:20看到的有輕微分別，所跟隨的是肋17-18章的次序。

15:30 兩組代表隆重地被送上路。到了安提約基雅便給團體遞上論文。

15:31 團體對結果很感欣慰。

15:32 猶達和息拉隨後在安提約基雅教會的表現使人感到他們真的是適當的人選，他們也是先知，與安提約基雅教會的領袖看齊。在新約中，說預言主要爲默感的恩賜，人向團體宣示從天主而來的訊息，這訊息是針對教會生活目前所需而送發的。

15:33 過了一段日子，團體隆重地把他們送回耶路撒冷，整件事到此亦圓滿結束。

15:34 爲屬西方文本的手抄本加插的經文，多半因應15:40而生，但現在就與15:33自相矛盾。此異文在《公認本》(Textus Receptus)出現，並通過它呈現於不少十六、十七世紀的譯本中。其實15:40本身不存在任何問題，因爲所說的是遲些才發生的事

(15:36)，容許息拉有足夠時間從安提約基雅返回耶路撒冷然後再被選。

15:35 保祿和巴爾納伯繼續在安提約基雅與別人一起宣講，過了一段日子他們便要分開，各自傳揚福音去。這是經卷中關於安提約基雅教會生活最後的一瞥，「別的許多人」指誰？

保祿與巴爾納伯分道揚鑣(15:36-41)

15:36 再次出動是由保祿向巴爾納伯提出的，但保祿顯然沒有甚麼新的福傳大計，所想到的就是視察建立了的團體，而結果是，天主原來另有偉大的計劃。

15:37 若望馬爾谷本已回了耶路撒冷，他怎麼又在安提約基雅？路加為甚麼不提他與巴爾納伯的關係(看哥4:10)？他相等於在費24提到的合作者？

15:38 路加只含糊地說出保祿不願選用馬爾谷的理由。是否因為這位馬爾谷不能接受保祿福傳的道理和路向？保祿與巴爾納伯間的緊張關係是否另有起因，就是在迦2章的所謂「安提約基雅事件」？看來保祿關乎「外邦人不受法律束縛」的立場不是人人能全然接受的，若望馬爾谷本人對此也有可能像一些猶太基督徒那樣，抱著較保守的態度。【就保祿與巴爾納伯不和事態重整的嘗試，見本章之**選讀**，267-273。】

15:39 路加只提到二人起了爭執，不論誰對誰錯，結果是，兩支福傳隊伍朝不同的方向進發，巴爾納伯帶了若望馬爾谷往塞浦路斯去。

15:40 而保祿則選了息拉往敘利亞和基里基雅去。無論是若望馬爾谷或息拉，都代表著這兩個福傳旅程有耶路撒冷教會的認許和支持。

15:41 保祿和息拉爲甚麼先去了敘利亞和基里基雅？是爲了傳遞會議論文的訊息(15:23)？而這篇論文更是爲所有外邦教會而設(看16:4; 21:25)？若論文本來是給所有在敘利亞和基里基雅的教會團體的，那麼保祿和息拉便自然要與他們分享其內容，而息拉亦會受耶路撒冷教會所託去傳遞此訊息。

三· 選讀

宗徒會議的論文

在宗15章的所謂「宗徒會議」是否相等於在迦2:1-10所見的？今天不少人都把兩者等同¹³。【部份討論見本章及**第二十章之選讀**，269-271, 352-353。】連帶的問題是，會議結束時出現的論文是否真的源自是次會議，或是路加把兩份原來獨立的資料合併(即關於會議的以及關於論文的)？對此，有不同的見解¹⁴。這方面的研究也牽涉到論文內四項規條的問題，相當複雜，同時更會牽連到保祿與巴爾納伯最終分道揚鑣的問題上。

論文的出處

迦2:11-14和宗15:36-41均有記述保祿與巴爾納伯之間的不和。在迦2:11-14，保祿指責巴爾納伯跟伯多祿和其他的猶太人一起裝假，當有猶太弟兄從耶路撒冷來到安提約基雅時，便停止與外邦人同枱吃飯。而在宗15:36-41，保祿與巴爾納伯則因應否選若望馬爾谷爲同工的問題而意見相左，導致兩人從此不再合作，各走各路。

13 有說兩者相異之處微不足道，可能是路加採用了不同資料之故，例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 539-541; 亦有說相信兩者報道同一回事，它們之間相同的地方遠比相異之處重要，例如Polhill, *Acts*, 321-322.

14 比方有認爲路加在宗15章把來自安提約基雅教會的兩份報告合併，兩份報告出自不同源流，一份是關於宗徒會議的，另一份是與食物法有關的論文的，兩者都是該教會請示耶路撒冷教會所得的答覆，見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 544-545.

若迦拉達書是寫給小亞細亞南部各地方團體的，保祿在信中這樣點名指責巴爾納伯可能別有含意，因為這些團體是他們二人共同努力建立的(看宗13-14章)。無論如何，信中提到的安提約基雅事件本身極其嚴重，涉及安提約基雅教會團體信仰生活的取向，這個教會團體可能因與猶太弟兄交往的問題而一分為二，有人支持保祿，也有人站在伯多祿和巴爾納伯那邊。

相比之下，在宗15章未出現的爭執顯得瑣碎，在13:13已有預兆。但要問，二人的爭拗是純粹因性格各異而起？或有更根本的動因？這裡的爭拗與在迦拉達書看到的有沒有連帶關係？

對此問題近期的研究意見不一，提出了不同的解答¹⁵：

1. 路加對安提約基雅事件應有所聞，但其中所牽涉的嚴重教義問題與他要描繪的早期和諧教會在色調上不配，故選擇了報道保祿和巴爾納伯二人因性格不合而分開。兩個報道實屬同一件事，若宗15:1-29與迦2:1-10等同，那麼爭拗的出現也先後相同。
2. 路加不知道有安提約基雅的爭拗，他採用的傳承資料只談及保祿和巴爾納伯個人的爭拗，這份資料原來已變了質，把於安提約基雅的爭拗說成是二位宗徒因性格不合而起的爭執。
3. 路加沒有任何這方面的資料在手，他只從源流中看到保祿帶了另一位夥伴去福傳，從而推算出背後的原因，所以宗15:36-41實是他自己編寫出來的(問題是，路加不能找一個更合情合理而又不損二位宗徒聲譽的理由嗎？)

15 參看Alexander J.M. Wedderburn, "Paul and Barnabas: The Anatomy and Chronology of a Parting of the Ways", Ismo Dunderberg, Christopher M. Tuckett and Kari Syreeni (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, Essays in Honour of Heikki Räisänen, NovTSup 103 (Leiden-Boston-Köln: Brill 2002) 291-310, 294-297.

4. 保祿和巴爾納伯之間只起了一次爭執，但牽涉兩面，保祿在信中憶述道理這一面，而宗徒大事錄則反映性格不合那一面。路加不知事態的嚴重或是知而不述？還有便是若望馬爾谷的問題，他為甚麼在第一次傳教旅程中離隊？他又是否安提約基雅事件的導火線？

有分析說¹⁶，保祿和巴爾納伯有了兩次爭拗，且自然互有影響。兩個報道表面上看來除了主角和地點以外，其餘所說不盡相同。嚴格來說，在迦2章說的是保祿和伯多祿以及從耶路撒冷來的弟兄之間的爭拗，巴爾納伯頂多是個配角而已，而在宗15章說的則是保祿與巴爾納伯的正面衝突。

在內容方面兩個報道更不一樣。在宗15章所見的衝突是因若望馬爾谷而起，保祿為甚麼不再要他為同工？若望馬爾谷先前的表現又怎樣？他在第一次傳教旅程為甚麼離隊？是因為接受不了保祿的福傳方式或另有原因？現今巴爾納伯不惜與保祿決裂而選他為同工，此舉代表著甚麼？此後他們一起將如何福傳？至於在迦2章的爭拗，看來與若望馬爾谷和保祿的福傳方式無關，起因是猶太基督徒與外邦基督徒同枱吃飯的問題。除了保祿以外，在安提約基雅的猶太基督徒因受壓力而改變初衷，此舉對同一教會內的外邦基督徒影響至大，今後兩者如何保持共融？在此爭拗中，巴爾納伯是站在另一邊的，這又代表著甚麼？他是否也偏離了保祿的福傳方式？若是，是從哪時開始的？

總的來說，兩個爭拗的報道不盡相同，明顯相同之處是保祿和巴爾納伯都牽連在內，且都是在一次耶路撒冷會議之後發生的，惟有關這次會議的報道也不大相同。把兩次爭拗等同會引起不少問

16 見同上, 297-300.

題，但若把它們分開，也須面對路加所知多少的問題，路加可能完全知道在迦2章所提的爭拗，又或者知而不提。

若接受保祿和巴爾納伯之間起了兩次爭拗，哪次在先，哪次在後？它們是在保祿的傳教生涯哪個時段發生的？不少人認為迦2章的在先宗15章的在後。也有相反的意見，並基於巴爾納伯在迦2章出人意表的「離心」表現，把事件先後這樣重整¹⁷：

宗徒會議

在小亞細亞南部的福傳工作(宗13-14章)

宗15:36-41的爭執

保祿的福傳工作(宗15:41-18:22)

在安提約基雅的爭拗(迦2:11-14)

保祿不再依屬安提約基雅教會而獨自福傳

重整背後的理據為：安提約基雅教會就第一次爭拗的解決辦法為，同時支持保祿和巴爾納伯的不同福傳事工；惟是在第二次爭拗之後，這個教會決定與耶路撒冷教會站在同一陣線，反對保祿。

即在迦2:1-10的會議之後，安提約基雅的教會基於會議的協議繼續發展其福傳事業，遣派巴爾納伯和保祿往外福傳(宗13:1-3)。在時間上迦2:1-10與宗11:27-30; 12:25的造訪相約，然而在內容方面卻接近宗15:1-5所說的。在會議和第二次爭拗之間，亦即在兩次爭拗之間，相隔了一段相當長的日子。當二人再度爭執時，情況已差不多近似在宗21章所述說的，時為保祿最後一次上耶路撒冷。

假使論文是安提約基雅爭拗的解答，那麼應是於保祿第三次傳

17 見同上, 306-309; 也參看另一相當複雜的重整，認為論文並非在迦2章所見爭執的結果而是它的起因，見Paul J. Achtemeier, "An Elusive Unity: Paul, Acts, and the Early Church", *CBQ* 48 (1986) 1-26.

教旅程時宣報的，成為安城教會及受它影響的地方應守的規條¹⁸。

認同論文源自安提約基雅事件的另一事態重整如下¹⁹。事件後保祿及伯多祿經已離去，但團體面對的是外邦基督徒與猶太基督徒一起生活一起進食的問題。教會終於派使者去耶路撒冷尋求指引，派去的也包括號稱尼革爾的西滿(宗13:1)。耶路撒冷教會以一封函件作答，就是目前的論文。路加從出自安提約基雅的源流看到此函件，把它與先前找到的宗徒會議資料放在一起，成為目前所見的報道，內含同一會議不同的決定。

論文原非出自宗徒會議之說的又一事態重整如下²⁰。保祿的福傳工作受阻，因為有激進的猶太份子要求外邦歸依者必須同時接受割損，故決定上耶路撒冷尋求解決辦法。在耶路撒冷與宗徒相見沒有甚麼不愉快，且達成共識，大家決定分工合作，各自為不同對象服務。只是沒有想到混合團體生活上的問題。在安提約基雅的團體起初就以為大家既同為基督徒便可以同桌共餐，直至雅各伯的使者來到，指所做的不妥，這些使者極可能說了：不錯，外邦人歸依不用接受割損，這點我們同意了，但並沒有說猶太人也不再是猶太人，可以隨便與外邦人往來。就此，雅各伯和保祿堅持己見互不退讓，最終由希臘化猶太基督徒尋求解決辦法，便是在論文看到的建議，但保祿不能接受。在路加的報道中，此建議出自雅各伯，與宗徒會議的框框相配，變成是共享救恩的條件，也為大家所接受。然而在迦拉達書看到，激進的猶太人依然要求外邦人受割損，保祿的福傳工作仍備受威脅。

18 若把論文獨立出來，比方把它視為路加所採用的傳承資料，則它所處理的問題可以是外邦基督徒與猶太基督徒相互交往的問題，可以是「安提約基雅事件」律法方面的解答，容許猶太基督徒與外邦基督徒接觸，不受玷污。見Alexander J. M. Wedderburn, "The 'Apostolic Decree': Tradition and Redaction", *NovT* 35 (1993) 362-389.

19 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 562-563.

20 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 711-712.

有否定論文只針對安提約基雅事件的說²¹，論文極可能出自耶路撒冷教會的領導階層，當然也有可能來自他處，特別是散居於外的猶太圈子，但就不會是路加所虛構的。

此論文肯定不能處理兩派人士同桌共餐可能出現的所有問題，這也非它的主要目的。迦2:11-14實在反映出當時的局部情況，需要耶路撒冷教會作決定，而論文就是解決問題的辦法。但此決定先與外邦基督徒應否守梅瑟律法的原則相關，而四項規條就是外邦基督徒必須守的，不論他們與猶太基督徒往來與否。這個決議具有出自母教會的權威，本身不是一種妥協，而是列出外邦人應守的律法，在經卷餘下的報道也不見有任何異議，所反映的是外邦基督徒與梅瑟律法的關係，在它之前，在會議中已作了不用接受割損(即守全部律法)的決定。

事態的先後次序為：在迦2:1-10所述說的為巴爾納伯和保祿與耶路撒冷教會三支柱的聚會，發生在論文之前，會中達成初步協議，不要求外邦人割損，而迦2:11-14(即宗15:1-2a)不似是在論文之後發生的。惟及後守法問題白熱化，全體人士遂聚集在一起作全面的討論，所議決的與先前的議決並無衝突，只是更精確，讓猶太基督徒也能接受，不是廢除法律，反而是使法律穩固，即猶太基督徒守全部法律，外邦基督徒則守四項。到了宗21章，猶太人所反對保祿的是另一回事。

亦有從重疊資料入手去把事態重整²²。宗15:1及15:5為重疊資料，為述說同一事件的兩個不同方式；15:27及15:32亦然，為給

21 見Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Church", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 415-480, 462-475.

22 見Marie-Émile Boismard, "Le <concile> de Jérusalem (Act 15,1-33). Essai de critique littéraire", *ETL* 64 (1988) 433-440.

安提約基雅教會傳遞宗徒會議決定的兩個不同做法。若同時考慮15:33及15:40，可見重疊資料屬於兩個不同的敘述。不過，這些敘述是否出自同一背景？非也。其一緊隨科爾乃略的歸化，屬於伯多祿的福傳事工，另一則與保祿的福傳事工相關。但兩者同為猶太弟兄所反對。故宗15:7-21應與11章相連，特別是15:7-11，伯多祿這篇講詞相似在11章聽到的。而雅各伯講詞中那出自肋17-18章的四項規條，原屬猶太人對願意親近會堂的外邦人所要求的，現今為在宗11:3及迦2:12-14的答覆，首先關乎猶太基督徒與外邦基督徒的交往，但也間接受答覆為得救應否接受割損的問題(迦2:2-10; 宗15:1-11)。

在目前經文的編輯過程中，兩個敘述融合在一起，但從中還能看見宗徒會議原先的背景。事因伯多祿在科爾乃略等人歸依後，返回耶路撒冷，而那裡的猶太弟兄就質疑他與外邦人同桌共餐的做法，說這是於法不容(宗11:2-3)。經伯多祿辯解後(11:4-17)，眾人遂平靜下來(11:18)。惟他們當中的法利塞人隨即干預說，應要求外邦人接受割損和守律法(15:5)，因為在他們眼中基督宗教仍是猶太教的一部份。此時大家因此事開始激烈辯論(15:7a)，致使雅各伯需要介入，他引用伯多祿在宗11章所說了的，並建議只要求外邦人守肋17-18章中的三項規條，以方便大家的交往(15:13-21)。眾人表示同意並派猶達和息拉去凱撒勒雅，向團體口傳此事的議決。事件發生在保祿歸依之前，故保祿對一切毫不知情。

規條的出處

就四項規條的出處和背景也出現了不同的意見²³：

1. 為歸依者在生活上當守的實在規則，以徹底離棄舊有拜邪神的

23 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 733-735.

宗教為主，吃祭過邪神的肉就有走回頭路的危險，另一陷阱就是召妓。可見這些規則並非與同枱吃飯而是與救贖有關。

2. 這些規則可能源自給諾厄的誡命，是所有種族都該守的。
3. 實在與在肋17-18章的規條相近，本為在猶太人當中生活的外邦人而設。
4. 為經師訂下的條文中猶太人必須嚴守的三項，即不可拜邪神、不可吃血、不可犯奸淫。

一般認為論文中的規條出自肋17-18章，但就出現了採用了多寡的問題，當中有說除了肋17-18章以外，也有其他的律例是以色列民及外方人當守的(比方出20:10; 23:12; 申5:14; 肋16:29)²⁴，亦有說論文中所列出的規條主要但並非完全出自肋17-18章²⁵。也有取首尾合併的²⁶。

亦有解釋說，上列的四個意見中，中間的兩個是有根據的²⁷。若選擇從諾厄的誡命看，就暗含猶太人和外邦人始終是分隔的理解，若選擇從肋17-18章看，則暗示外邦人在某些條件下可與猶太人交往的理解。前者屬雅各伯的理解，後者則屬伯多祿的理解，這是迦2:11-14所反映的。外邦人歸依不用接受割損，這點大家都同意，惟是在雅各伯眼中，他們始終是有別的，不屬於天主藉梅瑟與以色列訂立的盟約，只屬於天主與代表著全人類的諾厄所訂立的盟約。

24 有提示，這些章節表達另類的要求，參看Bauckham, "James and the Jerusalem Church", 460-461.

25 見Terrance Callan, "The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25)", *CBQ* 55 (1993) 284-297, 284-285.

26 例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 733-735.

27 見Justin Taylor, "The Jerusalem Decrees (Acts 15.20,29 and 21.25) and the Incident at Antioch (Gal 2.11-14)", *NTS* 47 (2001) 372-380.

更有選擇單從諾厄的誡命去解釋說²⁸，天主在西乃山頒佈法律之前早已給了人類某些律法去遵守，而這些律法成了猶太人與外邦人交往的倫理道德基礎(ethical foundation)。

創2:16-17明顯的說：「上主天主給人下令」(猶太經師可能從中看到普及全人類的誡命，認為亞當要遵守的包括以下六條：不可拜邪神，不可褻聖，不可作假見證，不可殺人，不可犯奸淫，不可偷竊)。天主確實給了亞當一條誡命去遵守，對此先於猶太經師已有不同的理解，比方德訓篇及費羅著作。

從創1-11章所見，亞當和厄娃犯了甚麼罪？褻聖，他們沒有聽天主的命(2:16)和要像天主一樣(3:5)。蛇犯了欺騙罪(3:14)。加音和拉默客殺害了他人(4章)。人類的殘暴(6:11,13)。含對父親的不敬(9:20-22; 肋18章)和天主子所犯的淫褻罪(創6章)。在天主給諾厄和他的子孫的誡命中包括：不吃帶血的肉和不流人血(9:4-6)。眾人要如同天主一樣(11章)。

可見在創1-11章已存有一些廣泛的倫理道德規律，全人類都應遵守，當中天主明確的向亞當和諾厄出命。在其後的章段，天主再給亞巴郎和他的子孫受割損的誡命(17章)，雅各伯和他的子孫也守不吃後腿肉的規條(32:32)。

在西乃盟約中的梅瑟法律，是明顯的頒給以色列子民的(出20:2,19)，然而其中不少也是全人類的道德要求或對全人類有影響的，更不用說法律的核心十誡了，雖則當中看似有專為以色列而設的誡命如守安息日和不拜偶像，但其餘的都極具普世性。

專門關乎外邦人的法規就分兩類，一類是外方人在以民中享有

28 見Marcus Bockmuehl, "The Noachide Commandments and New Testament Ethics", *RB* 102 (1995) 72-101.

社會福利的權利：公平審訊(申1:16)，在安息日和節日的作息(出20:10; 23:12; 申5:14; 16:11,14)，給弱小的支援(出23:9; 肋19:10; 23:22; 26:6-7; 申26:11-13; 27:19)，外方人也享有公民權，受平等看待(肋19:18,34)。

另一類是外邦人與以民同守的命令，集中於肋18-20章看到：與崇敬天主有關的(17:8-9; 20:2-5; 24:10-16)，與殺傷有關的(24:17-22; 24:18; 17:10-16)，與淫亂有關的(18章; 20章?)，及如何對待和贖回奴隸(25:47-55)。

在先知書所說，就可看亞1-2章; 依13:11; 則28:2-10; 33:23-26。

在宗15章所提的問題很直接和清楚：如何看待信從基督的外邦人，如歸依猶太教的人或只需守諾厄誡命者？重心不單是雙方能同枱吃飯的問題，而是更廣闊和更深遠的，關乎外邦信徒在猶太人必守的生活法則前的地位(halakhic status，看15:1)，以及全然歸依和有份於盟約的問題(15:4)。

伯多祿回答說，像科爾乃略和他的一家這樣的外邦人，已因信德而被救贖(15:9)，因而不需要他們歸依猶太教。保祿和巴爾納伯可以提供不少實例去證實伯多祿所說(15:12)。雅各伯接著發言並非為妥協，而實在表示同意伯多祿的解釋，只不過同時列出隨生活法則地位而來的後果(halakhic consequences)。若然這些人以外邦人的身份獲救，那麼就如昔日正直的外方人那樣，守同樣的道德準則便已足夠。

雅各伯列出的四項準則(15:29; 15:20; 21:25)十分近似在諾厄誡命手卷中看到的，其中的戒拜邪神和戒避奸淫相當明顯，吃祭肉和私通是拜邪神和犯奸淫的實質行動。其餘的兩項也與食物有關：戒食仍帶血的肉(可能包括自然死亡的動物的肉)和非正式宰殺的動

物的肉(窒息或撕裂的動物)。戒食血有沒有不可殺戮意思？在舊約中，人或動物的血都是禁忌(看創9:4-6; 肋24:17-18)。如是，這道論文包含道德方面和食物方面的準繩。

有反對此看法的，理由為：諾厄誡命的內容與論文的不同，論文中「戒食窒息之物」這一項不見於諾厄誡命，在所發現的眾多諾厄誡命的清單中，沒有一張與論文完全相符²⁹。

四· 靜讀

墨守成規

宗徒大事錄的前半部，也可算是向外邦世界全面展開福傳的前奏。正統的猶太基督徒先在耶路撒冷為福音作證，繼而通過希臘化猶太基督徒的努力，福傳事工也在撒瑪黎雅和猶太的其他地域展開。之後藉著伯多祿以及安提約基雅教會的外展，福音也開始跨越外邦的界線。到了15章，往普世福傳可說是萬事皆備，只欠東風。

向外邦人傳福音其實已有例在先，且成功的例子也不少，但是還有一個障礙要克服。有一小撮激進的猶太份子對保祿等人向外邦福傳的做法很有意見和很有保留。可能在他們的眼中，最初的基督徒為猶太人，耶穌自己是猶太人，是猶太人的默西亞，而天主盟約的子民也只有一個，就是猶太子民，基督宗教實在是猶太教內的一個默西亞運動。猶太人一直都要求加入猶太教者接受割損和守法，現今為何把這規矩和做法改了？改了規矩和做法讓大家如何交往？守法者如何與不守法者往來而不受玷污？

29 見Callan, "The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25)", 293.

這是在宗15章要處理的問題，而結論是：外邦人不單蒙受救恩，且享有不受法律羈絆的自由。此原則源自天主的意願，而教會最終也藉著伯多祿和雅各伯的見證及建議予以認許。

達至此原則其中的一個論據為：猶太人自己也守不好法律(宗15:10)，這也是保祿在書信中力拒藉守法而成義之說的一個原因(參看羅1-8章; 迦2-3章)。雖則法律本是聖的，是正義的和美善的，是屬神的，為叫人生活的，但事實卻是，人只會守不好，守不全，單憑己力去守，違背了法律原來叫人生活的目的。

天主要看見的是「活人」(羅7:9)。我每天參與彌撒，準時祈禱，滿全所規定的時間，我每月做小避靜，每年八天的年靜不缺，但假使我常皺眉，板著臉過活，活像一個惡婆娘、毒繼母，在天主的眼中我是一個「活人」嗎？雖則我守好所有規矩，做足一切規定，但若我的生命黯然無光，只是機械式的和盡責任式的過活，這些宗教行為幫到忙嗎？

原來，宗教行為若離開了生命之源，便會變得無關痛癢。源清流潔，本盛木榮，重要的是回歸本源，這樣生命才会有光采，有屬神的光采。



保祿在愛琴海一帶福傳的地域

第十六章

一 · 概讀

保祿與巴爾納伯分手之後，到了呂斯特辣，在那裡選了弟茂德為同工。弟茂德的母親是猶太人而他的父親卻是外邦人。按猶太人的傳統，儘管一位猶太婦女的丈夫是外邦人，她所生的子女仍是猶太人。弟茂德正是這樣的一個猶太人。因此，保祿為了方便福傳，讓他接受割損。

保祿與他的同工走陸路重訪首次傳教旅程建立的教會團體，同時把宗徒會議的議決交給各地的團體遵守，各團體亦因而在信仰上日益穩固，歸依人數日增。

之後，保祿等人打算前往亞細亞，目的地可能是亞細亞的重城厄弗所，卻被聖神阻止。於是他們改路北上，打算去彼提尼雅省的各城，但同樣被聖神阻止。他們沿途經過夫黎基雅和迦拉達地區，可能也在那些地方建立了團體。因為進不了彼提尼雅，他們就越過米息雅，來到愛琴海的特洛阿。而保祿就在那裡見到異象，被召往馬其頓去。於是他們一行三人立即乘船渡海進入歐陸，向斐理伯等地進發。

在斐理伯可能因為沒有多少猶太人而沒有會堂，只有一個猶太人慣常聚集的祈禱所。保祿等人在安息日去了並向一些婦女講道。當中一位相當有地位的商人里狄雅，聽道之後信從，和她的一家受了洗。

接著，保祿遇到附魔的問題，要幫助一個女孩從她身上趕出邪魔，但這麼一來她便失去占卜的能力，斷了她主人的財路。這些主

人不肯罷休，憤然引用羅馬宗教法規指控保祿和息拉，結果兩位傳教士雙雙被捕，受毆打後被囚禁。然而這樣反給他們造就了一個福傳的機會，在獄中向一名獄警和他全家傳道，並讓他們隨即受洗歸依。

這邊廂，斐理伯的官長以為保祿和息拉是一般的猶太人，原意是經懲戒後便把他們釋放。保祿和息拉卻不服氣，展示了自己的羅馬公民身份，要求官長公開道歉後才肯離去。他們在離去前回到剛領洗的基督徒那裡，與他們短暫相聚後，便啓程往得撒洛尼去。

二· 釋讀

這章經文共有40節，可分三部份來了解：挑選弟茂德為同工(16:1-5)，被召往馬其頓(16:6-10)，以及在斐理伯福傳(16:11-40)。

挑選弟茂德(16:1-5)

16:1 保祿是在呂斯特辣遇到弟茂德的。弟茂德的母親是信了主的猶太人，父親卻是外邦人，而弟茂德本人也信了主，他是否受保祿的感染而歸依(14:20)？現今在經文中提到割損，是否表示他的父親已離世？在世時曾堅拒讓他受割損(猶太孩子於出生八日後便應受割損)？在遲些出現的經師法則有這個規定，由猶太婦女和希臘人所生的孩子，本身便是猶太人。當一位猶太婦女下嫁一個外邦人，她的婚姻在猶太人面前是不合法的，而所有不合法婚姻中所生的孩子都歸女方的世系，故弟茂德被視為猶太人。惟是，這個規定是否已於公元一世紀實施？在這裡路加的意見可能是，猶太人成為基督徒時並不需要放棄自己的國籍，且對保祿來說，身邊的同工既有猶太血統而又未受割損，向猶太人福傳會有諸多不便¹。

¹ 有關弟茂德之受割損及其猶太身份的討論，見Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, BAFCS, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans 1996) 13-17.

16:2 弟茂德為一個很有意思的希臘名字，意思是「恭敬主者」。他本人在呂斯特辣和依科尼雍兩地都有好的聲譽。呂斯特辣離依科尼雍只有30多公里，兩地的基督徒自然保持緊密的聯繫。

16:3 保祿看似是為了一帶的猶太人的緣故而讓弟茂德受了割損，這是否一種打破常規的做法？

16:4 「各城」應指德爾貝和依科尼雍(及呂斯特辣?)或許也包括丕息狄雅的安提約基雅，全都不屬敘利亞－基里基雅省。宗徒會議的論文也交給這些教會團體遵守，可能因為這些團體是安提約基雅福傳事工的成果²。「宗徒」二字在經卷最後一次出現。

16:5 綜合性句子，教會的增長顯示有上主的祝福。

被召往馬其頓(16:6-10)

這章段還可再分為兩小段：保祿和他的同工(弟茂德和息拉)在小亞細亞傳福音受聖神阻撓(16:6-8)，保祿在特洛阿看見一個異象，被邀請往馬其頓福傳(16:9-10)。

16:6 保祿一行三人嘗試在小亞細亞中部的夫黎基雅和北部的迦拉達地區傳福音，但受到聖神阻撓。亞細亞可指厄弗所或愛琴海沿岸的城市。

16:7 三位傳教士所走的路線模糊不清，路加的重點在於表達天主的帶領。父、子、神一起帶領著保祿等人作決定性的突破(16:10,7,6)，就是把福音帶進歐陸。他們來到西北部的米息雅，準備往彼提尼雅去，但又受到聖神阻撓。「耶穌的神」與「聖神」是同一的神能。只是，不知聖神如何阻撓他們。當時的米息雅相當富

2 有另類見解說，所傳達的只是不用接受割損和守梅瑟法律的規定，這是宗徒和長老所議定的，傳達內容並不包含雅各伯和教會的決定，這些決定遲些到了21:25保祿才初次聽到。例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 573.

裕和文明，屬亞細亞省，而在它西面的彼提尼雅則自公元64年已連同本都成爲小亞細亞西北部的一個直屬羅馬元老院管轄的省分。

16:8 他們遂穿過米息雅，最終到了特洛阿。特洛阿位於小亞細亞西北的依達山腳，三面環海，是一個重要海港，被奧古斯都大帝列爲羅馬的殖民地，即在司法和行政兩方面都與意大利本土的看齊。

16:9 保祿在夜間見了一個異象，內容爲一個馬其頓人請求他往馬其頓去傳福音。這是否保祿三人在日間曾熱烈討論應否去馬其頓傳教的結果(日有所思，夜有所夢)？相信不是。馬其頓於公元前148年已是一個羅馬省，於公元15-44年改由帝國的代辦管轄，隨後更直轄羅馬元老院。

16:10 「我們」首次出現，「設法」是主詞(但看思高的中譯)，意即設法找一條船。假若路加是「我們」中的一位，那麼他極可能在特洛阿遇見保祿，並陪同保祿至斐理伯，之後保祿在第三次旅程完結前在斐理伯與他再相遇(20:5,6)。惟是在這段經文中沒有任何線索顯露「我們」中同行者的身份。【有關「我們段落」的討論，見本章之**選讀**。】

在斐理伯福傳(16:11-40)

保祿和他的同工在斐理伯傳福音的敘述相當詳盡，可分數小段來了解：初步福傳(16:11-15)，驅魔(16:16-18)，被拘囚(16:19-24)，助獄警一家歸依(16:25-34)，被逐出境(16:35-40)。

16:11 「撒摩辣刻」是位於特洛阿與乃阿頗里之間的一個島嶼。

16:12 乃阿頗里爲斐理伯的港口。「住了幾天」指到達以後至安息日這段日子。當時馬其頓是一個羅馬省分，分爲四個行政區，得撒洛尼是其省會，而斐理伯則是西馬其頓的一個城市，亞歷山大皇帝的父親斐理伯馬其頓於公元前四世紀以己名給這座城命名。斐理

伯於公元前68年歸羅馬統治，並於公元42年成爲羅馬的殖民地。在這裡路加要說斐理伯是馬其頓的一個首城，還是馬其頓一個區內的首城(同一區內的首城實爲安非頗里)？路加的描述可能反映著本地人對該城的看法，認爲它是馬其頓首屈一指的城市。

16:13 「相信那裏有個祈禱所」，若保祿等人寄居在猶太人家裡，就不用去找尋(但看思高的中譯)。「祈禱所」相等於會堂？他們要尋找的實是猶太團體？當時似乎只有一些婦女在那裡。

16:14 里狄雅是一個由地名而來的名字，提雅提辣城就是在里狄雅。紫紅布爲富貴人家穿著的衣料，做此買賣的里狄雅也應是富有的。里狄雅是「敬畏天主的女人」，意即她與其他外邦婦女常參與猶太人的崇拜，但還沒有正式加入猶太教。「一直在聽」指與保祿多次相遇，並因著天主的恩寵及保祿的宣講，最終歸依。

16:15 她的一家也歸依，受洗後，成爲真正的基督徒，而里狄雅的家也成爲在斐理伯的傳教據點(16:40)。宗徒大事錄反映，當時的婦女在希臘羅馬社會中享有一定的地位。

16:16 保祿等人在安息日往祈禱所去時，遇到一個附魔的女孩子。附於她身是占卜之神，故這女孩的主人(複數)能藉她獲利。

16:17 在這節之後，「我們」消失，見證人不復見，直至另一段落。有說由此可見這章經文包含不同的資料，有見證人的回憶，有來自該地的傳承和對此傳承的闡述，以及作者的修訂等³。女孩的叫喊使人想起福音中魔鬼所作的(看谷1:24; 3:11; 5:7; 路4:33,41; 8:28)。顯然她能洞悉保祿宣講內容的真實性質，特別是關於天主的本性，一般的外邦人就不能了，亦有可能因此保祿最後要

3 參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 502-504; Barrett, *The Acts of the Apostles*, 777.

把她喝停，因為她越喊越會惹起外邦人的誤解。惟目前的叫喊有助於宣示保祿等人的身份，使外邦人認識他們是誰⁴。

16:18 因應敘事的鋪排，保祿沒有立即給她驅魔。他只是在數天後被她厭煩了，才給她驅魔。這是可以理解的，亦有助於加強指證基督徒福傳的真正意義。保祿因耶穌之名驅魔即時見效，惡魔離開女孩，驅魔故事亦結束。

16:19 女孩的主人見自己的財源被斷，便把保祿和息拉二人拉到「街市」去見首領(弟茂德不見了，及至17:14再現，而他和息拉最後一次出現是在18:5)⁵。「街市」(屬思高的中譯)在原文(*ἀγορά*)有「市集」或「廣場」的意思，是在任何一座希臘城市都見到的公眾活動中心，亦是在這裡，人能找到維持本城紀律和治安的官長。〔見17:17的詮釋〕

16:20-21 這些主人指控保祿和息拉傳佈猶太人的慣例，擾亂城市的秩序和安寧，關於後者，是於法不容的，然而二人究竟傳佈了甚麼猶太慣例，則未能言明⁶。昔日羅馬人對猶太教很感疑惑，當一個羅馬人要加入猶太教的時候，可能會受處罰。然而在歷史中只於公元二世紀才見羅馬當局正式禁止猶太人向外邦人傳教。但是保祿和息拉在斐理伯並沒有叫人加入猶太教，官長(複數)當然也分不清

4 有持相反意見說，在外邦世界存有不少「至高者天主」(*highest gods*)，故女孩的叫喊只會引起混淆，況且她說保祿二人來是為給眾人宣佈「一條得救之道」(*a way of salvation*)，而非「那條得救之道」(*the way of salvation*)，故保祿最終必須採取行動，叫她停止。見Paul R. Trebilco, "Paul and Silas—'Servants of the Most High God' (Acts 16.16-18)", *JSNT* 36 (1989) 51-73.

5 有說息拉一直代表著耶路撒冷的教會，扮演著獨特的角色，到了18章當向外邦人福傳已全面展開時，他的任務完結，便悄然消失了。見B. N. Kaye, "Acts' Portrait of Silas", *NovT* 21 (1979) 13-26.

6 有問究竟這些主人是否外邦人，指控保祿二人傳佈羅馬人所不能接受的猶太慣例，或是他們本身亦是猶太人，但要與保祿二人劃清界線，指控他們傳佈羅馬人所不能接受的基督宗教？有說答案是後者才對。見Daniel R. Schwartz, "The Accusation and the Accusers at Philippi (Acts 16,20-21)", *Bib* 65 (1984) 357-363.

猶太教與基督宗教之別。這種指控在寫作目的上實在指向一個很根本的問題：基督宗教於羅馬帝國是合法的嗎？在16:20所提的「官長」極可能就是在16:19的「首領」，他們有權審判民事案件，也有職責去維持法律和秩序，而在16:35,38所見的「侍衛」乃他們的屬下，去執行他們的命令。

16:22 沒有一條指控是有根據的，但就見效，引發群眾反猶太和以羅馬而自豪的情緒，讓官長感到公共秩序受到威脅。「群眾」十分反對猶太人，所以有如此表現，官長有見及此，就下令用棍毆打保祿二人(看格後11:25)，在此之前他們撕下了自己或保祿二人的衣服？他們的職責是維持秩序和安定，也有權審訊案件和判刑，但就不能鞭打一個羅馬公民，更不能判他死刑。羅馬有先定罪後行刑的法例，保祿二人身為羅馬公民，卻沒有提出如此要求(但看16:37)。

16:23 保祿在得前2:2訴說他在斐理伯受了苦痛。向他們施刑和把他們囚禁，應由侍衛來執行。官長特意吩咐獄警小心看守這些犯人。

16:24 但見二人被放進內監，腳上又帶上枷鎖(木枷也可以是刑具)，孤獨與苦痛到了極點⁷。

16:25 二人在夜半時分頌禱，其他囚犯都聽到他們的禱聲。對讀者來說，二人跟著奇蹟地獲救毫不出奇，因為之前發生過(12章)，只是今次因奇蹟而「獲救的」並非保祿和息拉，而是那名獄警。

16:26 斐理伯城一帶常有地震，只是這次在時間上十分配合。地震發生，顯示天主俯聽了他們的祈禱。看似只有這棟建築物受影響，所有的門打開了，且很奇怪，眾囚犯的鎖鏈也解開了，卻沒有人受傷，足以證明本身是一個奇蹟。

7 有說，從這節經文可跳至16:35，中間為加插資料，參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 500-501.

- 16:27** 獄警見監門打開，不先去看看，便以為囚犯都逃走了。
- 16:28** 保祿看見獄警因而要自盡，便大聲喝止他。
- 16:29** 此時獄警才要來了燈，了解當時的情境，顫抖地俯伏在保祿和息拉面前，確認他們是上天的使者。
- 16:30** 故在領他們出來時，便立即詢問他們救恩的途徑。他已準備好去了解，地震的奇蹟以及在地震中沒有囚犯趁機逃走的事實令他的心靈已有所準備，去接受保祿的訊息。
- 16:31** 保祿二人對準他的問題作答，不但他自己，而且他的家人也要因信仰耶穌而得救(看11:14)。
- 16:32-33** 歸化過程的敘述相當濃縮，眾人先聽道，後領洗，中間加插了替保祿二人洗傷的敘述，但沒有說他們是在哪裏受洗。
- 16:34** 隨後獄警在自己家裡設宴慶祝新生。
- 16:35** 天亮時，官長命侍衛釋放保祿二人，惟路加沒有說官長為何決定釋放他們，可能認為他們所受的懲罰(受棍毆、囚禁一夜、被逐出境)已足夠了，也可能認為把他們逐出城外比繼續留在獄中更為妥當。屬西方文本的經文唸：官長是因為地震的奇蹟而決定釋放他們的⁸。
- 16:36** 此喜訊是由獄警告訴保祿的(息拉一直緘默不語)。
- 16:37** 可是，保祿此時指出他們所受的對待是不公平的，他們是

8 屬西方文本的經文在16:35-40作了不少增添和修改，務使經文唸起來更合情理和通順易懂，一方面強調保祿二人是清白的，另一方面也解釋官長為何先後有不同的態度，參看Metzger, *A Textual Commentary*, 450-451; 但也有維護西方經文的，認為它的來源可靠，目前較短的經文為路加所修訂，見Édouard Delebecque, "De Lystres à Philippe (Ac 16) avec le codex Bezae", *Bib* 63 (1982) 395-405.

羅馬公民，沒有經過審訊、定罪，便受刑罰，故現在官長應親自來領他們出去，以示他們是無辜的。息拉也是羅馬公民？保祿生來就是(看22:28，但他自己在書信中從不提此身份)。有可能在初次聆訊時，情況十分混亂，女孩的主人不斷地指控以及群眾不停地叫喊，致令二人沒法表明身份。

16:38 官長知道他們原來是羅馬公民後，對於先前所作的，十分不安。

16:39 他們應允保祿的要求，親自來領他們出去，但實質上，保祿二人還是被逐，官長可能認為越快把他們送走越好。

16:40 二人應允離開，但並不急於離去，他們先去了里狄雅家，過後才起程上路。里狄雅家相信已成為基督徒聚會的地方，離開此家便等於離開在斐理伯建立的團體。

三． 選讀 我們段落

路加在宗徒大事錄中，除了在序言和「我們段落」(16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16)以外，從不用第一人稱來敘述。四段「我們段落」全屬經卷的下半部，這個「我們」突然出現也突然消失，沒有給讀者任何準備，作者也沒有加以解釋，且大多數隨著動詞出現(在20:6,13; 21:7除外)。這些現象構成所謂「我們段落」問題。

這個問題，同時牽涉到經卷的作者和史實的問題。一方面答案似乎相當明顯，作者不是在示意他在這些記述中有份在場？另一方面，假若他真的曾與保祿在一起，為何看起來對保祿不大認識？背後更根本的問題可能是，究竟宗徒大事錄是昔日早期教會福傳的可靠記述，或屬路加本人用了當代不同寫作手法的著述？對此難題，

在研究的歷史中，湧現了不同的解答，大致可分為三類，惟在每類解答中同時聽到不少反對的聲音。

傳統的解答及回應

傳統看法直接了當的接受「我們」代表作者有份在場，這些段落展現作者的親身臨在和見證。「我們段落」中的敘事者與經卷的作者等同，就是那位醫生路加，他並非採用了一份所謂的「我們源流」，而是使用了自己的日記或筆記，示意在這些事蹟中他有份在場⁹。

有問，若是如此，為何從經卷認不出作者的身份來？若然作者是經卷中某些記述的見證人及有份參與，他為何不表明身份呢¹⁰？

更嚴重的問題還是，路加筆下的保祿與書信中的保祿，無論在神學上或在敘事方面，均有很大的差距。路加似乎對保祿某些福傳方面顯著的特徵欠了解，特別是保祿與同族猶太人的關係，以及他與耶路撒冷教會的關係¹¹。

因而有建議說，應否假設作者對保祿的敘事並非基於自己的追憶，而是基於某種傳統，一種對宗徒有著很大的敬意以及維護著他的傳統——認為他也是忠於猶太教的。如是，就解釋了經卷與書信之間存有某些一致的地方。作者是於遲些寫作，當時保祿與對頭之間關於基督徒訊息與猶太教關係的爭拗已平靜下來，猶太教把基督的福音完全置之度外¹²。

9 例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 103, 577, 580.

10 參看Alexander J. M. Wedderburn, "The 'We'-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma", *ZNW* 93 (2002) 78-98, 81.

11 參看同上, 85-86.

12 參看同上, 87-88.

近期則有強調，莫如從路加著作本身找解答¹³。哥羅森書和厄弗所書在保祿流派中展現著一個傳統，牧函則展現著另一傳統，兩者之外可能還有第三個傳統，就是一個與路加之名相關的、從宗徒大事錄看到的、對保祿十分崇敬的傳統。作者與保祿的聯繫可能是間接的，通過保祿的一位不十分重要的夥伴而達至，這位夥伴的非重要性可從有限的「我們段落」看出來。這些段落描述保祿較後期的工作和生活，作者因而是保祿門生的門生，他的師傅曾經在某些傳教旅程中伴隨過保祿。

作者從恩師手中得到的資料是口頭上的或已是成文的，不易斷定；不過，因為他是以恩師之名把這些資料寫下來，故選用了第一人稱來複述，以示恩師當時在場。恩師對他要寫這本大事錄的決心有一定的影響，有可能這位恩師的名字叫路加。

採用源流的解答及回應

源流假設總的說，這些段落展現一份有份在場人士的資料，這些資料屬別人所寫，可以是他的回憶錄、旅程日誌或個人的見證，為宗徒大事錄的作者所採用，把敘事中的「我們」保留，不作改動¹⁴。

一說，作者以不同的方式記述宗徒大事錄的旅程。他用了一個有限度的源流，見於20章和21章，本身是在20:4所見眾代表之一的報告。「我們段落」顯示，所記述的都是些重要的旅程¹⁵。

有反問，所有「我們段落」都同樣重要？經卷的作者慣常的做

13 見同上, 94-98.

14 參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 85.

15 參看Dietrich-Alex Koch, "Kollektenbericht, 'Wir'-Bericht und Itinerar. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem", *NTS* 45 (1999) 367-390.

法似乎是，在他認為是重要的記述中，加插一篇講詞¹⁶。

另一說，只有源流假設才能解答「我們段落」的問題，其他類別的解答都有問題¹⁷。在希臘文學著作中，可否找到類同的作品，比方古代言情小說或航海的報道？答案是：否。「我們段落」是修訂的結果(有資料在手)，還是作者有意識的創作(無須資料)，讓人以為是一位見證人的報道？這是一種最有問題的解答，主要問題是在古代著作中不見有採用此手法。此外也引起下列的問題：先假定背後資料(如有的話)的不可靠；作者為何只在經卷的後半部有限量的使用此手法；從經文中看不到作者採用此手法的任何指示。

對於「我們段落」，似乎需要從宗徒大事錄本身去了解，特別是通過每個段落上文下理的分析，去認真看看路加在寫作過程中有沒有採用了一個獨立的、有連貫性的、用「我們」來表達的源流。

「我們段落」原屬一個獨立的源流，在宗徒大事錄分五段出現，每段都展現同樣的特性：(1)都不太長，雖則「我們」突然出現和消失，每段經文大致上都在內容和表達方面與整體敘述融合。(2)每段都跟從同一的模式：於某一地點半途出現；包含一次海路航程和一次陸上行程的記敘(第四段除外)；無論中途有甚麼事發生，每段的終點也就是另一段的起點；每段都在某點上把保祿與其他團員分隔。(3)在風格方面，除了以「我們」來述說外，也包含不少生字和細節(看16:11-12; 20:13-14)。(4)「我們」示意，源流

16 見Wedderburn, "The 'We'-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma", 92.

17 見Stanley E. Porter, "The 'We' Passages", David W. J. Gill and Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 545-574.

非路加所寫，但為他所重視，在採用過程中不便隨意修改。

問題是，假若這些段落並非出自經卷的作者，那麼應出自誰？是屬於誰的旅程筆記？答案可能不少，包括弟茂德、息拉、弟鐸等，惟全不能確定¹⁸。

寫作/修訂的解答及回應

修訂假設指出，「我們」實屬一種寫作技巧，這些段落主要為作者所寫，屬他個人的創作或他模仿當代一種寫作技巧的記述，比方有些關乎海上旅程的著述，是會用「我們」來表達的。一說，這些段落給人的印象是，屬見證人的報道，雖則實在不是，惟路加的用意正正在此¹⁹。也有說，經卷作者跟隨一種傳統的做法，就是在記述海路旅程時，以第一人稱來表達²⁰。更有說，作者以「我們」來述說時，並非在聲稱自己為見證，而是在模仿寫史詩的做法，以示內容屬創作，有別於以第三人稱來表達實事的做法²¹。

有提醒說，資料顯示，更多的海路旅程是以第三人稱來表達的(海路旅程亦見於13:4-5,13; 14:26; 15:39; 18:18-21)。而21:15-17實是一陸路旅程。看來作者真實的或虛構的參與更是一個要認真考慮的因素²²。

亦有解答說，可與舊約的厄斯德拉和達尼爾書相比²³。在厄

18 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 99.

19 參看H.Conzelmann & A. Lindemann, *Interpreting the New Testament* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson 1988) 240-241.

20 參看Vernon K. Robbins, "By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages", Charles H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: Clark 1978) 215-242.

21 參看Dennis R. MacDonald, "The Shipwrecks of Odysseus and Paul", *NTS* 45 (1999) 88-107.

22 參看 Wedderburn, "The 'We'-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma", 82-84.

23 參看同上, 88-90.

下，於以第三人稱敘事的框框中，含有第一人稱的記述，這些記述且以旅程報道為主，時為單數，時為複數。就像宗徒大事錄那樣，厄斯德拉也屬一項以闡述救恩史為重的編史工作。達尼爾書中也有第一人稱的報道，與宗徒大事錄另一相近的地方就是在以第一人稱的報道中也含有異象(看達7,8,10章)，可與宗16:9相比。路加示意，息拉便是以「我們」敘事的作者。如是，經卷的「我們段落」展現：這屬一種猶太人的寫作技巧，以保證報道的作者是真實的，而所採用的材料亦是可靠的。實質上，息拉的敘事並非以「我們」來表達，這個「我們」來自路加，屬他的寫作技巧。

對此有反駁說，報道若出自息拉，為何「我們」出現得那樣少？不應由15:40開始出現，並至少在17:1-5及18:5-10重現²⁴？

四 · 靜讀 以退為進

宗16章的主旨看來是，天主通過聖神的阻撓和異象推使保祿等人再邁前一步，往歐陸福傳。惟不是所有人都如此看。有論這是一種與時代不合的看法，因為當時還未有歐亞之分。在政治上，亞細亞和馬其頓同屬羅馬帝國，說共同的希臘語，只與再西面說拉丁語的省分才有分別²⁵。故在認知上，愛琴海的兩岸屬同一個帝國，保祿等人只是從一個省分走到另一個省分，而不是從一洲跨至另一洲。

對路加來說，可能跨越種族和地域的界限才是重要的。保祿等人現在從一個地域進入另一地域，在福傳工作上從一個場地轉至另

²⁴ 參看同上，90。

²⁵ 見 Witherington, *The Acts of the Apostles*, 486.

一個場地，從某類福傳對象移向另一類福傳對象。背後的觀點相信是，基督的福音超越種族和地域的界限，在聖神的帶領下能毫無困難地跨越這些人爲的界線，使眾多民族能在天主內合成一個屬於祂的子民。

如何達至？被聖神阻撓便是了。聖神的相反行動別具意義。祂要封鎖，不讓人前進，祂要說：此路不通，請往別處走！果然，保祿等人離開小亞細亞後便一站一站的暢行無阻，先是斐理伯，繼而是得撒洛尼、雅典、格林多、厄弗所等，大部份是各省的首府。當然每站都有麻煩和困難等著，但這已是意料中事。

原來天主會藉著祂的神能容許意想不到的事情發生，爲的是把人推上另一台階，叫人另闢蹊徑，進入另一天地。在宗16章說的是大事情，惟是小事如失學、失業、失戀，聖神不也有所行動？祂不是也催迫著人掙扎求存，自愛自強自重自保，然後換一臉面見人？在過程中，面對失敗與挫折，可能受盡自殘心魔的折磨，看來怎麼也擺脫不了，誰料有一天這心魔竟會突然消失，這不是聖神在工作嗎？

有戲言，在宗16:6-10，保祿多番受聖神阻撓，空有壯志和弘願，看起來還是像一隻被蒙了眼的馬，一股腦兒到處亂闖。可是，聖神的帶領不單單是消極的，祂最後也藉著一個異象積極地讓保祿等人推知天主的旨意。這是聖神以退爲進的做法，而保祿等人的亂闖也闖出一個結果來。

第十七章

一． 概讀

保祿和息拉離開斐理伯到了得撒洛尼，在那裡繼續宣講，幫助了很多人信主，除了猶太人以外，還有親近猶太教的外邦人和不少顯貴婦女。可是他們並沒有在該城逗留多久，因為受到外邦人擁戴的同時，亦惹來猶太人的攻擊，在那裡的一些猶太人因為嫉妒保祿福傳成功，掀起了一次搜捕宗徒的暴亂。這些猶太人在地方官長面前指控保祿擾亂天下和宣告有另一位君主。幸而這些官員並沒有認真處理此事，只收了幾個信徒的保金，事情便了結。

保祿和息拉逃離得撒洛尼以後，可能取海路轉往貝洛雅。他們在貝洛雅宣講，得到正面的回應，非但沒有受到迫害，而且更發覺當地人滿懷熱忱又善於思考，最後他們中不少人也信了主。但是得撒洛尼的猶太對頭也追到貝洛雅來並慫恿群眾搗亂，於是信徒馬上把保祿送到雅典，而息拉和弟茂德則留在貝洛雅。

保祿到了雅典以後，獨自四處遊走，為該城滿是希臘神像的實況而憂心忡忡。雅典人也喜歡爭辯和討論，故保祿隨即與他們的兩派哲士辯論，結果被請往阿勒約帕哥繼續陳述他的觀點。保祿去了，並以「給未識之神」的祭壇作引子，將真神介紹給在場的雅典人。只是當他講到復活的訊息時，演說立即被打斷，有人譏笑，也有人表示不願再聽下去。可是聽眾中還是有幾個人信從，包括一名官員和一位婦女。

二· 釋讀

這章經文共有34節，可按保祿在三地的福傳經歷來了解：在得撒洛尼和貝洛雅福傳(17:1-15)，以及在雅典福傳(17:16-34)。

在得撒洛尼和貝洛雅福傳(17:1-15)

保祿等人在兩地的福傳經歷有別，他們在得撒洛尼得到正反兩面的回應(17:1-9)，在貝洛雅就喜見純然正面的回應(17:10-15)。

17:1 保祿和息拉從斐理伯到了得撒洛尼，弟茂德繼續「失蹤」。得撒洛尼為一個重要的海港城，是希臘的第二大城市。當羅馬人於公元前167年開始統治馬其頓時，得撒洛尼為四區中一區的首府，並於公元前148年當馬其頓重新組成一個省分時，成為該省的政治中心。它於公元前42年獲享自由城的地位，具本地的自主權。在新約時代，得撒洛尼不但是馬其頓的省會，同時也是它第二區的首府，離斐理伯約150公里，在阿頗羅尼亞之西，距約50公里。因為是一座要城，城中的猶太人口不少，有自己的會堂。安非頗里是馬其頓南部第一區的首府，在斐理伯之西，距約50公里，是一個重要商埠，而阿頗羅尼亞則在它西南，距約40公里。

17:2-3 保祿到會堂裡宣講，主要對象可能是親近猶太教的外邦人，但也包括自己的同胞猶太人。他一連三個安息日在崇拜中宣講，嘗試從舊約聖經給猶太人證明耶穌的身份，故內容主要是默西亞耶穌死而復活的道理，這對猶太基督徒來說，至為重要。從敘述所見，是次福傳時間有限，然而從保祿給團體的書信來看，這次初傳的時間就似乎長些。

17:4 很多親近猶太教的外邦人(worshipping Greeks，但看思高的中譯)信了主，但也包括小量的猶太人和外邦顯貴婦女，只是這些婦女在保祿有難時未能幫上甚麼忙，其實得撒洛尼的婦女在社會上和民眾中是有一定的影響力的。

17:5 其他的猶太人起了嫉妒的心，因為保祿把不少敬畏天主的外邦人從會堂吸引過去，把他們自身的傳教工作打亂了。外邦人在會堂中的臨在可能讓猶太人覺得在外邦城市被接納，這些外邦人也有可能給予會堂經濟上的支持。這些猶太人於是推動一些市井敗類去擾亂城市，讓人以為是這個新興宗教所引起的。雅松在這裡出現，惟路加沒有說他是誰(按保祿在羅16:21所說，雅松是他的一名助手)。「民眾」即市民為公共事業而召集的聚會。

17:6-7 猶太人找不到保祿和息拉，便把罪過推到基督徒身上，但顯然這種做法是不合理的。「本城官長」並非羅馬官長，而是在得撒洛尼和其他馬其頓城市所設的行政議會，由數名本地官員組成，城市越重要，人數越多，主務為維持本城的安定，因當時的喀勞狄大帝不願看見在帝國中有任何動亂¹。從經卷看不出雅松與保祿的聯繫，雅松有否幫助過保祿找工作(得前2:9)? 保祿和息拉顯然在他家借宿，由此可見他極可能是信主的猶太人，他的名字也常見於散居外地的猶太人中。現今，他成了保祿的代表。指控內容為，基督徒支持另一君主²。

17:8 群眾和該城的官長是否在公眾聚集的地方聽到這些指控？

17:9 結果是被捉拿的雅松和基督徒獲得保釋，他們為保祿和息拉作擔保。得撒洛尼的官長很審慎地處理對保祿和息拉的指控，就像斐理伯的官長那樣，最終決定把「滋事者」驅逐，以維持地方的法律和秩序。事件若有任何餘波，雅松所付的保金便會被沒收，看來保祿和息拉不得不離開得撒洛尼。

1 參看G. H. R. Horsley, "Politarchs", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 419-431.

2 有說眾人被指控的乃在雅松家中非法集會，見Justin K. Hardin, "Decrees and Drachmas at Thessalonica: An Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17.1-10a)", *NTS* 52 (2006) 29-49.

17:10 在這裡，團體是否摸黑把保祿和息拉送往貝洛雅？弟茂德呢？他們走水路還是走陸路前往？貝洛雅在得撒洛尼西南，距約80公里，亦曾於公元前167-148年為馬其頓四區中一區的首府，亦是馬其頓省帝王崇拜的中心，不屬得撒洛尼地方官管治。

17:11 保祿天天在會堂裡宣講，但不似是在崇拜中宣講，這裡聽眾的表現明顯的與得撒洛尼的有別。

17:12 結果是不少人歸依，團體也建立起來(看20:4)。

17:13 從得撒洛尼來的猶太人如何煽動擾亂貝洛雅的外邦普羅大眾，路加沒有細說，惟讀者很自然的想到在17:5所說的。

17:14 弟茂德突然重現(其實也有可能他一直與保祿和息拉在一起)。息拉和弟茂德可以留下，即是說保祿因為是主要的宣講者，才是攻擊的對象。保祿獨自往雅典的記述應與得前3:1-2比較。

17:15 按路加的記述，弟茂德和息拉要到18:5才在格林多與保祿會合。保祿現今由團體的基督徒送往雅典，這些基督徒可能在雅典有熟人可以接待保祿。

在雅典福傳(17:16-34)

在雅典的福傳看似是因雅典人的好奇而起(17:16-21)，保祿藉此向他們作證(17:22-31)，惟結果並非理想(17:32-34)。

17:16 轉折句，為下面的講詞作準備。保祿自己在得前3:1-2說，他是與弟茂德一起前往雅典的，不過隨後他又將弟茂德遣回得撒洛尼。當時的雅典已降格為一個小城，人口只有5,000(這是有選舉權的公民之數，惟當時在雅典還有不少外來者，包括來研究藝術的，來唸書的，以及來觀光的)，不再是公元前五、四世紀古代世界的明珠。它在東地中海的地位慢慢被格林多取替，在政治上也慢慢被格林多超前。但對路加來說，它還是古代的歷史、文化和哲理中心，

故而是保祿向希臘羅馬世界中有教養的外邦人宣道的理想場地。宣道中，不見有猶太人或親近猶太教者的對抗，基督信仰面對的反而是來自外教偶像、希臘哲理、和雅典人在知識上好奇這些另類挑戰。

17:17 保祿看似是於安息日在猶太會堂宣講，平日則在「街市」上(the agora，即民眾廣場)像哲士一樣語極精練的與一般人辯論。此「街市」是出名的市集地，雅典人生活的中心，在這裡出現正為下面的章段作鋪排³。

17:18 與保祿辯說的有幾個伊壁鳩魯派(Epicureans)和斯多噶派(Stoics)的哲士，從他們身上看出保祿宣講所引起的混亂，他們在這裡出現可能是為下面的講詞作準備，他們的見解就反映在保祿的講詞中。這兩組哲士為當時的主要學派。伊壁鳩魯派是徹底的唯物主義者，相信一切由原子或物質粒子而來，沒有所謂的來世生命，人死後一切將化回物質。神對人全然不感興趣，因而不存在所謂神的眷顧，人若要從神處學習，就要像他們那樣活得超然和平靜，不受痛苦、愛欲、或因迷信而產生的恐懼所影響。簡括地說，伊壁鳩魯派哲士認為哲理上的辯論帶給人無窮樂趣，他們提倡在追求智慧的基礎上，應盡情享樂，這才是在生命中要追尋的。不過他們強調的是理智上的快樂，高於官感上的滿足。儘管他們不否定神明的存在，但就認為神對人世間的事全無興趣，所以實際上，他們是無神論者。斯多噶派則信有神眷顧，但他們是泛神論者，相信神的終極本原存於大自然中，也存於人中。這點神的火花他們稱之為「道」(logos)，是把整個宇宙秩序結合在一起的內聚理性原理。因而人若按理性而活，便能發展其最深厚的潛能，通過其內在的神的本原——即把他們與神和大自然聯結在一起的理性——人能

3 有關agora的簡介，參看Jerome H. Neyrey, “‘Teaching You in Public and from House to House’ (Acts 20.20): Unpacking a Cultural Stereotype”, *JSNT* 26 (2003) 69-102, 93.

爲自己尋到那終極的真理。這派哲士一般有頗高的道德標準並看重自己的能量，他們既視全人類都擁有神聖之道並在它內結合，便也有一種較爲強的世界大同意識。他們所相信的是一種神論和「命運」的哲學，提倡抑制個人欲望，一切順天而行，接受人生一切苦與樂的際遇。他們認爲德行基於知識，一位智者應自滿自足，讓生命只受命運和職責作主導。在宗17章，伊壁鳩魯派人認爲保祿饒舌多言，斯多噶派人則指他的言論無稽，兩者也錯懂了他的話，以爲「復活」是一位女神，與耶穌平排。伊壁鳩魯派人不信死後有生命，而斯多噶派人則信人死後只有靈魂即神的火花仍存。而「外國鬼神的宣傳者」的評語，也讓人想起蘇格拉底如何被控宣揚「新的神明」而被定罪處死。保祿從他們的部份思想發揮他在阿勒約帕哥的宣講，特別是斯多噶派人的，並把之徹底地導引至舊約有關創造的信念中⁴。

17:19-20 保祿被帶到阿勒約帕哥，實質而言這是一個山頭還是開議會的地方？保祿是在名叫阿勒約帕哥的雅典人法庭中受審訊？或是在一個名叫阿勒約帕哥的山頭公開演說？有說阿勒約帕哥同時是法庭也是山頭，因爲相傳此法庭曾在彼山頭開庭。原文 *Areopagus* 即是 *Ares* 山之意，*Ares* 本身是希臘的一位戰神，就是羅馬人的 *Mars*，此法庭及後以這山頭爲名。因此，真的不易斷定保祿在雅典的經歷，是在法庭接受正式的聆訊或是在山頭演講。在保祿的時代，這個法庭就在市集的一隅審訊。這些哲士要知道的道理保祿快要細說了。

17:21 這是路加的註解：雅典人的好奇是眾所周知的，那些僑居在那裡的外國人(學生和遊客)亦然。

4 參看 Stott, *The Message of Acts*, 280-281.

17:22-23 在17:22-31的講詞以承認外邦人對神明的虔敬開始⁵，巧妙地引進自然啓示和不明顯的猶太思想，引用一句希臘詩句，並以末世審判的訊息告終，突顯基督當中所扮演的角色及他復活的意義。保祿稱雅典人敬畏神明，除了到處都是殿宇和偶像外，更因為他們也將一座祭壇(即神像的底部?)⁶獻給「未識之神」⁷。現在保祿就要把這位他們所敬拜而不認識的惟一真神介紹給他們。他們與這位真神實在有正反的關係：他們敬拜祂，但不認識祂，把祂看作其他神明那樣來敬拜。保祿的講詞是以舊約或是以希臘哲理為大前提？【有關討論見本章之**選讀**。】從宣講的內容看，保祿更似一位猶太傳教士，所講的是混雜的道理。對希臘人來說，無知是一大罪，不按理性生活而活在無知中，那樣的愚蠢是難以想像的。

17:24 在17:24-25保祿應是引用了依42:5，同時隨意的引用詠50:7-15，所說的既指向創1:1-23，亦含有希臘思想，兩者共同述說：這位真神是造物主和天地的主宰，因而不住在人手所建的殿宇內(對比較熟悉哲理的雅典人來說，這點應不成問題)。希臘人相信神靈存於天上、在大自然中、在人類中，惟是一位單一至高無上的神創造了萬物並位於世界之上，這種想法對他們來說是完全陌生的。現在保祿向他們介紹的，並非「神為萬物的固有本原」這種哲理概念，而是一個出自聖經的概念，說至高無上的造物主天主在萬有之上，而人作為祂的受造物最終要向祂回應。要認識祂便要棄絕所有其他神靈，否則祂仍是他們的「未識之神」。

5 有說宗17:22-23在修辭學上屬講詞的開場白(exordium)，在此保祿已巧妙地將希臘人的宗教虔誠與講詞的主旨相連，見Dean Zwick, "The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22, 23", *NTS* 35 (1989) 94-103; 但亦有說在雅典的聽眾是好奇的和愛管閒事的，保祿在講詞中實在由始至終都巧妙地針對他們的缺點而說話，見Patrick Gray, "Athenian Curiosity (Acts 17:21)", *NovT* 47 (2005) 109-116.

6 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 837.

7 有說路加可能閱覽過「獻給未識之眾神」(altars of unknown gods)的資料，在此把它單一化了，使之成為保祿宣講的起點，惟有關此「未識之神」的資料，在考古方面沒有任何發現，參看同上，837-838.

17:25 這位神也不需要人的祭獻；祂甚麼也不需要，反而將生命和一切賞給了人。在希臘哲理中的神是完備的、完全自給自足、毫無所需的。希臘人會同意「生命、呼吸和一切」是神所賞給的，惟哲士所說的泛神論與保祿所想說服人的嚴格一神論是不一樣的。這就是真神獨特之處，與外邦人敬拜的神毫不相同(保祿沒有把這點言明)。

17:26-27 保祿重提創造，而在這裡他集中於說：這位真神造了人並由人愆生了全人類；祂給予人類兩項工作，其一是適意的居於大地上，享用四季和疆域(看創1:28; 詠74:17)。「年限」可指四季或歷史時代，而「居處的疆界」可指地球上可居的地域或國與國之間的邊界。保祿在此點出天主在自然界展示的眷顧或強調祂是歷史的主宰？無論哪方面，保祿的重點還是一樣的：天主關注和眷愛祂的造化，關乎人和邦國的一切都在祂的手中。背後的信念是：人類的時空由神來界定。神給人類的另一項工作便是尋求祂。如何尋求？沒有說清楚，只說這是可能的，因真神就在不遠，背後的信念是：不單用信仰的目光，而且也從大自然和整個創造中去感悟祂的存在。

17:28 解釋「不遠」的意思：我們是在祂內。這不單指人/神間的距離，而更指人/神間的關係，我們是祂所造的，詩人(Aratus of Soli, 公元前三世紀)也說了：我們是祂的子孫。詩人所指的神是則烏斯，並說人能分受他的神聖本質，而保祿在講詞中則指向天主及人是祂所造的。

17:29 既是祂的子孫，就不該拜偶像了，我們是在祂之下，而偶像因是人手所做的，故在人之下。這理論希臘哲士是懂的，所能打擊的只是民間信仰。只有受造物才能真正欽崇他的造物主，由他手所造的就不能。斯多噶派的哲士也視民間的拜偶像為愚行，惟他們若真的明白保祿關於惟一的造物主天主的道理，便會發覺他們自身

也在朝拜偶像。他們的偶像就是他們的哲理，他們對偶像的崇拜就在他們靠己力去理解神的努力中。

17:30 開始談基督徒信仰。無知的時代已成過去，天主也不計較，現今祂不再是「未識之神」，祂讓人到處傳揚悔改。如何悔改？在此講詞已由信經的第一節(我信全能者天主聖父)轉至第二節(我信耶穌基督)。悔改的意念對雅典人來說是怪異的，末世天主審判的警告更加怪異，而最怪異就莫如提到基督的復活。

17:31 悔改與終審判相連，那原不深究的天主有一天要以公義審判世界，由祂所立定的那一位代行，祂使他由死者中復活，這就是可信的憑證。

17:32 一聽見死人復活，聽眾中的兩組人(17:18)有不同的反應，有的譏笑，有的客套地表示容後再聽。保祿的宣講看似被中斷，但實質而言所說的也頗完整，要說的也說完了。對希臘人來說，人死後肉身仍然存在的說法(就算經過改變)，真的不可思議。

17:33 路加好像要說，此結局並非保祿的失敗，而是聽眾的損失。

17:34 與前面所說的格格不入，路加是否從雅典也見有基督徒的事實去推算，他們的信仰是因保祿的宣講而來的？所提的兩位身份不詳⁸。對保祿見證的第三種回應，就是少數人信從。「其他一些人」可指那些在會堂或市集聽了保祿的宣講而信從的人，並不一定是這次宣講的結果，達瑪黎亦然。

8 有說他們二人的名字是路加特意挑選的，以增添故事的希臘雅典色彩，特別是狄約尼削，既是阿勒約帕哥的顯貴，亦擁有一個雅典人十分喜愛的名字，見David W. J. Gill, "Dionysios and Damaris: A note on Acts 17:34", *CBQ* 61 (1999) 483-490.

三· 選讀

在雅典的宣講

保祿在雅典的講詞是宗徒大事錄中最多人有興趣研究的章段之一，雖已呈飽和現象，但仍研究不斷。保祿自己曾說，他福傳的方針是：「對猶太人，我就成爲猶太人，爲贏得猶太人……對那些法律以外的人，我就成爲法律以外的人，爲贏得那些法律以外的人」（看格前9章）。究竟他在雅典有沒有做到，如何做到，以及效果如何？這是一個歷久常新的話題，至今還是意見不一。

如何宣講

不少人認爲，保祿在宗17:22-31的宣講對象純粹爲外邦人，且是有識之士，因而在講詞中沒有引用舊約，反而引用了公元前三世紀詩人Aratus的話，且講詞的背後有哲理爲基礎，要說的是人可以藉著大自然認識天主。

其中有論說，保祿在雅典人前的宣講詞是新約中最明顯的引用俗世文學的一段，路加通過引用希臘文學和哲理，首次嘗試把福音的訊息結合於希臘語文和思維背後的神髓中⁹。

若把經文仔細分析，可見宗17:23,30互相呼應，都提到雅典人的「無知」和所需的「傳告」，在中間的17:24-29就見把惟一真神與偶像對比。因著宣講對象的緣故，把有關基督的宣講押至最後，且從不引用舊約。宣講的內容主要爲：真神不需要殿宇也不需要人手的祭獻(17:24-25)，真神離人既遠亦近(17:26-27)，而17:28-29則自成一體，意思與17:25相近。

路加明顯的在17:28b引用俗世文學，不少說是引用了公元前三

9 參看Michel Gourgues, "La littérature profane dans le discours d'Athènes (Ac 17,16-31): un dossier fermé?" *RB* 109 (2002) 241-269.

世紀出自基里基雅的斯多噶詩人和天象家Aratus的*Phaenomena*，這是大眾熟悉的著作，在宗徒大事錄之前多次被引用。但也有認為經文同時指向與Aratus同期的Cleanthe所寫的*Hymn to Zeus*。這位Cleanthe是當時斯多噶派之長，可是，他在詩中寫的是「你的子孫」。值得注意的是，在17:28a說的詩人為複數，或許這是一種常見的引子。

應繼續問：路加如何採用俗世文學？就近拾取廣泛意念或正式引經據典？所引用的有幾位？從17:26-28看出三個可能性。在17:28，路加可能引用了詩人Aratus所說，人類是神的子孫；在17:27b，他就如斯多噶哲士辛力加那樣說，神離人不遠；在17:26-27a，他更如當代演說家Dion Chrysostome那樣說，人能在宇宙秩序中找到神。

不過實質而言，兩者實在用辭相近意思卻相遠。在宗17:28保祿說：天主是我們的根源，我們是按祂的肖像而造成，祂是位格化的神，宇宙由祂創造及受祂管理；Aratus則說：神是我們的恩人，使我們受惠，自始即在宇宙的運行中發放各樣訊號去照顧我們。在宗17:27b保祿說：位格化的天主同時是形而上的神；辛力加則說：上天之道，不易辨析，為某些超然物外的資源。在宗17:26-27a保祿說：除了在宇宙萬物中，人自身也能摸索到天主；Dion Chrysostome則說：人被投進神的氛圍中，自然而然的認識真主並知道自己是祂的子孫¹⁰。

保祿在講詞中引用俗世文學之說並非人人同意，也有從反面說，在講詞中，保祿雖則沒有直接引用舊約，惟所說的內含舊約的基本傳承，特別是先知譴責敬拜邪神的迴響，經文讀來讓人意識到

10 也有指出，路加沒有直接引用Aratus，而是通過一位屬於公元前二世紀的猶太護教者Aristobulus的著作間接引用，見M. J. Edwards, "Quoting Aratus: Acts 17,28", *ZNW* 83 (1992) 266-269.

保祿也是一位先知，具源自以色列先知的傳承。其實路加在講詞之前已讓讀者預知保祿隨後要說的重點，就是對拜邪神的譴責，所採用的乃「講詞與框框」的敘事技巧(framing in discourse)，藉此導引讀者去了解在雅典的故事以及保祿在講詞中所要說的¹¹。

末了，有總論說，其實，講詞的要點由始至終建基於舊約思想上，保祿可能是為了聽眾的緣故在表達上帶有希臘哲理的意味，惟是在言詞背後他的思想全屬聖經的¹²。

宣講的回應

一般相信保祿在雅典的福傳不見有多少成果，這種挫折成爲他福傳生涯中的一種苦痛¹³，他的福傳對象最終未能認識真神乃雅典講詞的一個要旨¹⁴。

這種說法並非人人同意。面對部份雅典人「真的有興趣多聽？」的質疑，以及「譏笑者應佔大多數」的說法，有反論說保祿是次宣講並非完全失敗，就如在別處一樣，所得的也是正反兩面的回應，他的宣講並沒有被絕大部份聽眾所拒¹⁵。並有從宗17:32的句法去解釋說，這兩組人的反應實在有別。路加確實說了：有的這樣，有的那樣，故兩組人並非以不同的言詞去表達同一的思想¹⁶。

11 見Kenneth D. Litwak, "Israel's Prophets Meet Athens' Philosophers: Scriptural Echoes in Acts 17,22-31", *Bib* 85 (2004) 199-216.

12 見Polhill, *Acts*, 370.

13 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 603.

14 見Litwak, "Israel's Prophets Meet Athens' Philosophers: Scriptural Echoes in Acts 17,22-31", 204.

15 見Michel Quesnel, "Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres", *NTS* 47 (2001) 469-481, 477.

16 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 854.

亦有較詳盡的解釋說，保祿的聽眾與回應緊連，不同的聽眾有不同的回應，部份人的回應並非完全負面的¹⁷。在17:18當保祿提到耶穌和復活時，他的希臘聽眾可能聯想到那位治病的女神 $\eta\eta\sigma\acute{\omega}$ ，而 Ἀνάστασις 也是一位女神的名字，對此聽眾中的一組人顯得好奇。17:19-20顯示，是次聚會是非正式的，更非法庭的聆訊，因沒有提到對保祿的任何指控，路加自己在17:21解釋是次聚會的起因：雅典人好奇是眾所周知的。

17:32b像17:32a那樣直接，不見得是挖苦或無誠意的說話，應從講詞的整個背景看。特別是17:19b與17:20b重疊，而保祿在雅典的福傳也不見得一敗塗地。在17:34看到的少數歸依與17:32b那些人有何關係？出自哪裡？或他們是於另一場合歸依的？從字面去了解，在17:32看到的是不同的回應，有的公然抗拒，有的雖則遲疑但誠懇地表示還有興趣繼續探究。

問題出自對復活說法的反應。在希臘羅馬思想中，對來世有很多不同的看法，但就沒有一種看法與基督徒所信的「死人復活」完全一致。伊壁鳩魯派人否定人死後任何形式的存在，人的靈魂就如他的肉身一樣，也是由原子組成，這靈魂和肉身互相依存，於死亡時一同分解，死亡即一切的泯滅。這種對死亡的看法於公元前一世紀及公元一世紀仍然流行，這派人對自己的看法絕不含糊，故不會接受死人復活的道理，這也就是在宗17:18,32看到的反應。

至於斯多噶派人則對來世似乎有多種看法。基本上認為人的靈魂是一口暖和的氣息，存於那滲透著整個宇宙的生活和具智慧的暖和氣息中，亦即是說，那充盈個別肉身的靈魂乃那滲透所有物質的世界大靈魂的一部份，它本質上也是一個「肉身」，但存到何

17 見N. Clayton Croy, "Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17:18,32)", *NovT* 39 (1997) 21-39.

時？直至宇宙大火的爆發，那時一切將分解回復原來的分子，被吸納入那不滅的宇宙大靈魂中，人從此不再個別地存在。較早期的斯多噶派人承認靈魂於人死後會存留一段時光，但不會永久不滅，惟接近新約時代的部份斯多噶派哲士則開始承認靈魂有神聖源頭以及於人死後會繼續存在，不過從來沒有肉身復活的說法。路加所描述的可能就是這類人：疑惑、好奇，但不會完全認同保祿所說的。

更有說保祿的宣講實在另有目的，並且達到¹⁸。宗17:34在17:16-34的敘述中應是獨立的，指向另一階段。而宗17:22-31就像14:14-18那樣，主要目的並非直接要人悔改。在14:14-18保祿主要是叫人不要向他和巴爾納伯祭獻，而在這裡則只是要引起人對基督徒訊息繼續探究的興趣。

講詞是因雅典人的好奇而起，這種好奇也同時是批判性的，或更好說，保祿的聽眾既是好奇，又帶著批判和質疑的態度來聽保祿的宣講。保祿採用的方法乃修辭學中所謂的*insinuation*，一種微妙的處理手法(a subtle approach)，不公然的表達那首要目的，僅是隱約地觸及。故在講詞中福音的訊息是含糊的，因為他只切願引起聽眾的注意¹⁹。

路加在17:18說，保祿的宣講引發一些問題，導致講詞的出現。講詞本身實是在在17:18c提到的宣講的體現。惟講詞本身並沒有澄清多少問題，不能說是一個圓滿的回答。而在17:31所見，只能是歸依的間接呼籲。講詞的最主要目的是讓聽眾繼續探求，故在17:32b所見的與在17:32a所看到的是完全不一樣的回應。「希望後

18 見Karl Olav Sandnes, "Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech", *JSNNT* 50 (1993) 13-26.

19 亦有說這篇講詞在修辭學中屬*demonstrative*的品類，本身以頌揚天主為主，祂對人寵惠有加，而最大的恩惠就是使耶穌復活，見François Lestang, "A la louange du Dieu inconnu: Analyse rhétorique de Ac 17.22-31", *NTS* 52 (2006) 394-408.

來再聽」不是有禮貌的拒絕，而是真誠的意欲，這正是保祿藉這篇講詞希求達到的。

四· 靜讀 基督的芬芳

保祿自己對福傳的得失曾這樣說：「我們就是獻與天主的基督的馨香，在得救的人中是，在喪亡的人中也是；但為後者，是由死入死的芬芳；為前者，卻是由生入生的芬芳」（格後2:15-16）。這種感受，也見於宗徒大事錄吧。

從宗徒大事錄得知，保祿的福傳策略是先向猶太人後向外邦人宣講，結果是有人接受有人不接受。由始至終此策略不變，特別之處在於宗14章和17章，路加在兩處都刻意著墨，突顯保祿兩次向大批外邦人福傳時都引起誤會，都出了亂子，特別是在雅典，福傳結果看來強差人意，極少人能接受保祿所講的。問題是，保祿如何接受是次的「失敗」？

因著對象的緣故，保祿在雅典以不一樣的言詞宣講，同時也是針對他們的需要而宣講。他們需要認識真神，從而了悟自己拜偶像的不對。故在講詞中保祿細心地給他們介紹這位真神，從祂的多個側面去論述。他說：這位真神是宇宙的創造者，祂不受人所局限；祂是生命的維持者，不需由人來供應；祂是萬國的統治者，每一個國家的歷史和地理環境都在祂的控制下；祂離人不遠，祂是人類的父親，所有人都源自祂並存留在祂內；祂是世界的審判者，祂將審判權賜給了自己的兒子，叫他死而復活，成為人的主和判官。可見保祿用心良苦，且只問耕耘，不問收穫。

父母都是在臨終前受洗的。數十年前有意加入修會時，很希

望父母能成爲教徒，越快越好，天真地以爲，成爲教徒後他們便會比較容易接受自己入修會這回事。還記得請了聖母軍派員作家訪，給父母講道理，想迅速的把他們「搞掂」。如此這般，當然沒有結果。因爲自己實在裝聾扮啞，既沒有細聽上天的訊號，又沒有親自向雙親作證。自身在信仰上十分膚淺，連何謂福傳也弄不清，又何來結果？

保祿的宣講實在出自一份激情，是這份激情推動著他，切願通過自己所看見的，所感受到的，及所深信的，與他人分享。每一回他同樣是抱著迫切的希望和盡最大的努力去宣講。結果如何，他才不會介懷。

第十八章

一 · 概讀

保祿離開雅典，去了阿哈雅省會格林多。一如既往，他先在猶太會堂宣講，但當猶太人反對他時，便轉移至敬畏天主的弟鐸猶斯托家裡向外邦人宣講。弟鐸猶斯托的家緊靠會堂，可能因此遲些會堂長克黎斯頗和他全家都信了主。

這時猶太人反對保祿越來越激烈，他們甚至把他拉到總督加里雍面前告狀。不過，加里雍像一般羅馬官長那樣，認為基督宗教是猶太教中的一個派系，這次的衝突只是猶太教派之間的爭執而已，不用理會。猶太人既不能對保祿作甚麼，就把忿怒發洩到新會堂長索斯特乃身上，這位新會堂長可能像克黎斯頗一樣，讓保祿在會堂裡講道，自己也因而信了主。

保祿在格林多最少逗留了年半，期間在極大的壓力和威嚇下傳福音，然而就在異象中得到耶穌的鼓勵和安慰。除了福傳外，他亦要工作，所以抵達格林多之初，便已寄居在猶太基督徒阿桂拉和普黎史拉夫婦那裡，一起以製造帳幕謀生。

保祿最後離開格林多，有阿桂拉夫婦隨行，夫婦二人一路伴隨保祿至厄弗所，並在該地留下，為保祿日後的重訪鋪路。在厄弗所期間，阿桂拉夫婦遇到亞歷山大里亞人阿頗羅。阿頗羅為人熱心和熟悉聖經，也有辯才，但就只認識洗者若翰的教誨。阿桂拉夫婦因而詳細的給他講解天主的道理。阿頗羅深入認識天主的道理後，更熱心的前往格林多傳道，與那些追求智慧的人辯論，吸引了一些人跟從。

保祿與阿桂拉夫婦分別後，隨即乘船往凱撒勒雅，先去探望耶路撒冷的教會，然後回到安提約基雅。不久，他又出發，走遍小亞細亞一帶，訪問各教會團體，最後來到厄弗所。

二· 釋讀

這章經文共有28節，可分三部份來了解：保祿在格林多(18:1-17)，他隨後的行程(18:18-23)，以及阿頗羅在厄弗所和格林多(18:24-28)¹。

保祿在格林多(18:1-17)

18:1 格林多於公元前146年完全被毀，在凱撒大帝任內開始重建，並於公元前27年成為羅馬阿哈雅省的省會。它離雅典約60公里，東西兩面各有一個海港，所以是一個大商埠，既富有又墮落，在保祿時代已成為全希臘最大的都會。

18:2 背景可能是，在羅馬的猶太人和猶太基督徒常因納匝肋人耶穌是否默西亞的問題而起爭鬥，於是喀勞狄大帝(公元41-54年在位)於公元49/50年將他們驅逐出境。普黎史拉之名(Priscilla)可能源自普黎斯加(Prisca)，為它的暱稱(看格前16:19; 羅16:3; 弟後4:19)²，是一個拉丁名字，意即「古遠」，而阿桂拉亦是一個拉丁名字，有「飛鷹」的意思。

18:3 因為是同業，保祿在城裡找到他們，並在他們那裡暫住。二

1 有認為阿頗羅和在厄弗所的門徒有相同背景，只知若翰的洗禮，故可以把18:24-28與19:1-7連著看，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 883-886.

2 有問，Priscilla這個暱稱有沒有貶義？書信中的異文顯示，似乎有貶低普黎史拉或抬高阿桂拉地位的傾向，那麼宗徒大事錄呢？比方，路加本人有沒有這種傾向？見Dominika A. Kurek-Chomycz, "Is There an 'Anti-Priscan' Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila", *JBL* 125 (2006) 107-128.

人的家也是基督徒聚會之處(看羅16:3-5; 格前16:19)? 他們實在從事哪種行業? 製造帳幕或皮革? 不清楚。遲些在經師著作中看到有如此要求, 唸法律的學子必須選一門手藝以保持心神勤奮, 這樣也不需要以教授律法維生。保祿可能受了這種理想影響(看格前9:12)。

18:4 保祿是否在平日工作, 在安息日才往會堂向猶太人和希臘人宣講?

18:5 弟茂德可能給保祿帶來斐理伯團體的捐助(看斐4:15-16; 格後11:8-9), 這樣保祿就不需要工作, 可以專心宣傳福音, 即可以自由無間的作見證, 不用只在安息日才作。

18:6 他遭猶太人激烈的反對, 惟有視猶太人失落救恩與自己無關, 現在可以專心向外邦人宣講, 由此可見, 他的福傳模式不變。至於「血債」, 厄則克耳在描述先知為以民的警衛時, 用了相同的詞語(看則33:1-7; 3:18)。向敵對者「拂拭衣服」頗有「道不同不相為謀」的意思(看厄下5:13)。

18:7 保祿是否隨即搬到弟鐸猶斯托的家裡住? 屬西方文本的經文就如此了解; 其實有可能他繼續留在阿桂拉和普黎史拉的家, 只用弟鐸猶斯托的地方去宣講和教導³。轉到會堂的隔壁可能是對猶太人不恭維的做法, 但也有可能表示, 保祿並沒有完全棄絕他的同胞。這位弟鐸猶斯托的身份不詳, 有可能是在18:4所見的宣講對象之一。他後來有否成為保祿的同工, 即在書信中所提及的(路加卻從來沒有提及保祿的這位同工)? 或是這位弟鐸乃保祿在羅16:23所說的加約?

18:8 按保祿在格前1:14所說, 克黎斯頗是在他手中受洗的。這位

3 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 462.

會堂長信主的行動也引領了不少敬畏天主的外邦人歸依。從書信得知，這個團體不小，有足夠人數產生分裂(看格前1:10-17)。

18:9-11 看起來是敘述中的間場章節，形式近似在前面的章段看到的(看5:17-21; 9:10-18; 16:6-10)。保祿往後會再見到異象(看23:11; 27:23-24)。基督在異象中顯現，成了保祿的精神力量，讓他在格林多久留。這樣的鋪排也讓人有一種預感，保祿後來在加里雍前受審將會有驚無險，主在異象中所許諾的將會滿全。

18:12 猶太人可能是等到加里雍這位新總督上任，才設法陷害保祿。阿哈雅省在保祿時代是希臘的重地，奧古斯都早於公元前27年把它列為一個獨立的省分，直轄羅馬元老院。加里雍的哥哥是著名的哲士辛力加，尼祿王的私人教師。加里雍的出現，成為宗徒大事錄的一個歷史據點。喀勞狄曾於公元52年的4月至8月期間給Delphi的市民寫了一封信，信中提及加里雍剛上任時給他報告了該地的情況(此信的刻文保存下來)。羅馬總督通常只管治一個省一年，於6月1日上任至翌年的4月1日或最遲4月15日離任。亦即是說，加里雍於52年的暮春或初夏已在阿哈雅，不久卻因病離職。所以他很可能是於52年的春天抵達阿哈雅，向喀勞狄報告該省的概況，過了一個夏天，最遲於同年的10月尾在未封航之前離去。大部份學者傾向於接受加里雍在職一年而保祿是於他上任不久便被人帶到他面前的。如是，保祿約於公元50-52年間在格林多⁴。

18:13 保祿這次現身於加里雍跟前，在經卷中成為羅馬官長如何聆訊對基督徒指控的先例。沒有一個官長認為他觸犯了甚麼羅馬法而有罪。在這裡，猶太人指控中的「違法」，是違了甚麼法，猶太人的法律或是羅馬法？從加里雍的回答看，似乎是前者居多。有說

4 參看Jerome Murphy-O'Connor, "Paul and Gallio", *JBL* 112 (1993) 315-317; 也有認為保祿被帶到加里雍那裡時，在格林多已住了不短的日子，見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 870.

猶太人的本意是要指控基督徒信仰是非法的，與合法的猶太教無關⁵，惟加里雍顯然並非如此看，他反而認為整件事屬猶太團體內部的爭執。羅馬官方承認猶太宗教是合法的，同時默認猶太大司祭的權力，給猶太人免稅，以及保護猶太人在宗教和社會方面免受外邦官長滋擾等，但就不保證會給他們的內部問題排難解紛。目前，反對保祿的猶太人顯然要讓總督知道保祿所代表的新事物與正統的猶太教無關，但總督的看法則是所涉及的只是猶太教內部的問題。既然事件並不牽涉任何羅馬法，他有權選擇不去聆訊。他不想浪費自己的時間，甚至不讓保祿說話，就把他們全部趕走。顯然路加要強調的就是總督這種決斷的語氣和態度。

18:14 不待保祿開口，加里雍已擺明不願接受猶太人的投訴，背後可能是看不出基督徒犯了甚麼法或作了甚麼惡事。

18:15 加里雍顯然分不清兩派之別，認為所爭論的都是他們宗教的內部事宜，猶太人應自行決斷，類似的判決結果一直都是羅馬官長的明確立場(看25:18-20; 24:13-15; 26:2-3)。這一點再次指出，在路加眼中，保祿是無辜的，由始至終要把保祿置於死地的，都是猶太人，而非羅馬的執政者。

18:16 語畢，他就把全部猶太人趕了出去。

18:17 路加沒有說明索斯特乃為何被毆打。這位被拒的猶太人的新首領(是否在格前1:1那位?)是被希臘人(看思高的中譯)還是被在18:14所提的猶太人毆打(認為他無能)?或同時被希臘人及猶太人毆

5 見David W. J. Gill and Bruce W. Winter, "Acts and Roman Religion", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 79-103, 98-103.

打⁶？無論如何，總督毫不理會。

離開格林多之後的行程(18:18-23)

18:18 保祿再住了多久？超乎一年零六個月？足見加里雍不要聆聽案件的重要，這樣保祿可以繼續留在格林多自由地為基督作證。之後他離開格林多，有阿桂拉和普黎史拉同行(弟茂德和息拉呢？)乘船往敘利亞去(耶路撒冷也屬此省)。臨走前他在格林多的海港耕格勒(在格林多之東，面向愛琴海的海港)還了願，表示他是虔誠的和守法的。路加沒有交代保祿許願的內容(與所見異象有關？)但清楚指出他是因還願而把頭髮剪掉的。保祿於此時此刻剃髮構成一道難題。所許的可能是納齊爾願(the Nazirite vow)，原意是在一段時日內專心一志的事奉上主，但按戶6:2-21所載，應該在會幕或聖殿才能還此願(亦看民13:5-7)。這段插曲可能為了說明，保祿雖然長期在外邦人中工作，但仍守猶太人的習俗(看宗21:20-26; 24:14-16)。【更多有關保祿還願的討論，見**第二十一章之選讀**。】

18:19 途中到了厄弗所，這是羅馬亞細亞省的首府，是一個商埠，也是亞細亞省總督駐守的地方。〔更多關乎此城的資料，見19:1的詮釋〕雖然沒有逗留多久，保祿還是趁機在會堂裡宣講，臨行前把阿桂拉和普黎史拉留在那裡。

18:20-21 福傳機會是大好的，但保祿沒有戀棧，反而匆匆離去。保祿為何趕著返回巴勒斯坦？為過節？為還願？對此，路加也沒有

6 經文本身唸「眾人打了他」，而屬西方文本的經文則唸「眾希臘人打了他」，參看 Metzger, *A Textual Commentary*, 463; 支持原文讀法的其中一種解釋認為：從昔日希臘羅馬社會的整體環境來看，是在周圍的人打了他。那時一般人的生活困苦，社會容易生亂，群眾整天在街頭游蕩，事無大小都會起哄，以發泄他們對整體生活的忿怒、不滿、無望及無奈。見 Moyer V. Hubbard, "Urban Uprising in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes", *NTS* 51 (2005) 416-428.

任何解釋，屬西方文本的經文則附加「趕回去過節」的解釋⁷。顯然在這次旅程中，厄弗所並非重點，從格林多往敘利亞去，多半在此上船，而保祿看來是在趕船。但敘述已為下一步鋪路。

18:22 保祿有沒有訪問凱撒勒雅的教會？經文也沒有清楚的說他上了耶路撒冷(但看思高的中譯)。

18:23 不知保祿在安提約基雅住了多久，但見他又動身了。一般視這為第三次傳教旅程的開始，由誰陪同？所走路線可能是通過基里基雅的關口重訪他於第一次及第二次傳教旅程在各城建立的團體。無論怎樣，他今回的目的地便是厄弗所，之前他曾想往該地，但受阻(看16:6)，而上一次又不能久留(18:20)，所以現今很渴望能在那裡開展一番福傳事業。

阿頗羅在厄弗所和格林多(18:24-28)

18:24 阿頗羅是一位僑居於外的猶太人，生於亞歷山大里亞。亞歷山大里亞是一個以鑽研學問見著的地方，亦是一個商業和工業中心，埃及省羅馬總督駐守之地。該城有一個非常大的圖書館，一直以來學術氣氛相當濃厚，對演說的訓練更首屈一指。自公元前三世紀，城裡猶太人口已相當多，這種有利的客觀環境可能造就了阿頗羅在解釋聖經上突出的表現。在厄弗所，當時已有基督徒團體臨在？由阿桂拉夫婦建立？在此對阿頗羅的描述，意即他是有口才還是有學識？

18:25 基本的問題為：他是否基督徒？若是，為甚麼沒有受洗？若不，為甚麼不像若翰的門徒那樣再次受洗？因為他熟悉道理，所以在處理上有別？還有，他在哪裡學過「主的道理」？所學到的是完整的嗎？都沒有答案，只知若翰的洗禮(看1:22; 10:37; 19:3)看來

⁷ 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 465.

已往外廣傳。

18:26 阿桂拉和普黎史拉給他講解了甚麼？很明顯，此時在厄弗所的福傳除了在會堂外還未往外傳。

18:27 清楚顯示在厄弗所已有猶太基督徒團體。阿頗羅在格林多的福傳事工在書信中有提到(看格前1:12; 3:4-6,22; 4:6)，惟他為何往該城則沒有說明。在早期教會中有寫薦書的做法(看格後3:1-3; 羅16:1)。作為一個保祿建立的團體，他們所接受的福音必然是保祿所強調的「有賴天主的恩寵因信成義」(注意思高的中譯)。在此屬西方文本的經文附加了一小段文字，解釋阿頗羅往格林多的背景(他是在厄弗所的一些格林多人邀請去的)⁸。

18:28 阿頗羅「當眾」駁倒猶太人，是否因著格林多的背景，已不能到會堂裡宣講？他就像伯多祿向耶路撒冷的猶太人宣講那樣，以舊約去展明默西亞必須受苦和復活，而耶穌就是所預許的默西亞。顯然阿頗羅之後返回厄弗所，因為當保祿寫格前時，阿頗羅是與他在一起的(看格前16:12)。

三· 選讀

家中教會

早期的基督徒相信是在家中聚會的。這個所謂「家中教會」的話題令人著迷，在學術界內外都好奇想知：有甚麼因素促成早期信眾在家中相聚？他們聚會的地方是怎樣的？當家庭生活和團體生活緊連時，在信仰上和實際生活方面有甚麼相互影響？但是很奇怪，這些及類似的問題一直以來沒有多少深入研究，直至近期才見多些

8 參看同上, 467-468.

這類專題論述出現⁹。

新約的資料¹⁰

從宗徒大事錄看得很清楚，早期教會團體是在基督徒的家中生根並從那裡發展的。基督宗教實質上源自猶太教，早期教會在掙扎獨立成長的過程中，信徒在基督徒的家中相聚，而團體就這樣慢慢的建立起來。保祿每到一地，都努力宣講及建立團體，而所建立的團體都以新受洗的基督徒之家為核心，不像猶太人那樣在會堂或特定的建築物中相聚。在基督徒家中聚會有它的方便(比方共餐)，不惹人注目，也較易互相認識。

從教會的早期歷史得知，這種做法維持至公元四世紀，至君士坦丁大帝開始在各地興建教堂為止。可是考古學在這方面卻沒有甚麼發現，在耶路撒冷找不到早期基督徒聚會之所，只在葛法翁和敘利亞見到這方面有限的古蹟，再遠些就是在英倫三島的Lullingstone和在中亞Dura-Europos所發現的。這些古蹟的共通點是，地方極可能屬有能力的基督徒所擁有，這些基督徒在家中劃出部份地方給信眾作聚會之用。

古蹟難覓，極可能因為一般的房子不易保存，也沒有理由去保存，故此有關早期教會在家中聚會的故事，主要是從宗徒大事錄裡尋，而路加在這方面的記敘頗豐。

在宗12章，從伯多祿被捕及獲釋的故事便看到兩個家中團體的踪影。伯多祿被天使拯救後來到若望馬爾谷的母親瑪利亞的家，

9 有見及此，一個名為SBL Early Christian Families Group的組織於2000年成立，並於2003年舉辦了一個研習會，內容見於會後專輯的介紹，參看Margaret MacDonald and Halvor Moxnes, "Domestic Space and Families in Early Christianity: Editors' Introduction", *JSNT* 21 (2004) 3-6.

10 參看Bradley Blue, "Acts and the House Church", *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 119-222.

「在那裡有好些人聚集祈禱」(12:12)。這個家既有「使女」又有「大門」，相信來頭不小。伯多祿隨後請求他們給「雅各伯和弟兄們」報訊，看來雅各伯和他的弟兄正在別一家聚會。由此可見在耶路撒冷部份有能力的猶太基督徒把他們的家開放(或局部開放)，讓基督徒相聚。也有可能他們當中有些人在歸化之前已這樣做，讓猶太會堂的會眾在他們的家中相聚，現在不過是延續過往的做法。相信在凱撒勒雅教會也是從科爾乃略的家發展開去的(10-11章)。

若把宗13-28章與保祿的書信一起看，便見到更多家中團體的故事。保祿的做法似乎是幫助一位戶主歸依，而這位戶主的家隨後成為基督徒的聚腳點。這些戶主不少是保祿在猶太會堂歸化的敬畏天主的人，這些人有財有勢，在經卷中有提名字的可能就是這類福傳對象。

在格林多可能見到這類戶主。按路加在宗徒大事錄的記述，保祿初抵格林多，先住在阿桂拉和普黎史拉的家，這對夫婦的工作間本可讓給保祿宣講，惟是他選擇了會堂，並在那裡成功地使外邦人、猶太人和敬畏天主的人歸依。隨後他有沒有搬進敬畏天主的人弟鐸猶斯托的家裡住？無論如何，這位弟鐸猶斯托以及也信了主的會堂長克黎斯頗的家可能成為基督徒聚會的地方(看宗18章)。而在書信中，保祿明顯的表示阿桂拉夫婦的家也是基督徒聚會之所，保祿在格前16:19說，「阿桂拉和普黎斯加以及他們家內的教會」問候在格林多的團體，所指的可能是他們夫婦在厄弗所的家。而在羅16:3-5保祿自己則在信尾向阿桂拉夫婦和他們家中的教會致候，「請問候普黎斯加和阿桂拉……還請問候在他們家中的教會」，所指的可能是他們已搬至羅馬的家。

保祿在羅16:23同時提到的「我的東主，也是全教會的東主加約」，所指的有可能是在宗18:7的弟鐸猶斯托，加約可能是他的別名(看格前1:14)。羅馬人書極可能是在格林多寫的，在這裡的「全

教會」有可能由當地的眾家中教會合成，亦即是說弟鐸猶斯托的家不小，可以容納比方100名會眾。在格前1:16所提到的斯特法納(也看格前16:15)和他的一家也可能給團體提供同樣的方便。

從宗18:8看到，會堂長克黎斯頗和他全家因著保祿的帶領而信了主。他的家可能成爲一個基督徒小團體，因著他的地位和能力，他的家也可能有足夠的空間成爲其他基督徒聚會的地方，也有可能因著他身爲會堂長的影響力，路加隨即說許多格林多人也跟著信了主。在格林多真的存在著有權勢和顯貴的人(看格前1:26)。

在宗16章的里狄雅和羅16章的福依貝看來都是有能力的婦女，不單開放自己的家讓基督徒聚會，同時也接待了像保祿那樣的旅行者。還有便是在宗16章沒有命名的獄警及在宗17章的雅松，都有能力組織團體，而此類團體見於在宗21章保祿路經的提洛，亦見於在凱撒勒雅斐理伯的家及在耶路撒冷木納松的家。

家中教會與宣講

基督徒在家中相聚，亦作福傳。有問，保祿能在信眾家中自由地宣講嗎？有提示說，應從昔日的社會環境去了解保祿在家中教會的宣講¹¹。當時私人房舍可以是知識份子、演說家、及師長的活動中心。首先就有私塾的存在，老師在家中教學。而演說、辯論、朗誦及各類哲學和文學作品的研讀通常亦是在家中舉行，間中會持續數天。地點可以是講者或主辦者的家，更多時是在有權勢的恩主家中，以賓主的關係舉辦這些文化活動。活動屬私人性質，聽眾被邀才參與，活動有時也包括飲食。

保祿曾數次在猶太會堂傳道，惟常引發衝突，故不能成爲永

11 見Stanley Kent Stowers, "Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Teaching Activity", *NovT* 26 (1984) 59-82.

久宣講的地方。反之，私人房舍就成爲他的福傳重地。公開演說或選用公共地方要求人有地位和聲譽，以及擔當認可的角色。惟這一切，保祿並不擁有。他有的是信友的支持，有能力者歡迎宗徒在他們的家中宣講。

亦有建議去進一步認識保祿的公開宣講¹²。保祿在宗20:20說：「我常在公眾前，或挨家教訓你們」，意思可能有兩面，首先是空間：「在公眾前或挨家」，還有便是說話的自由：「教訓」。

「公眾」(public)和「私有」(private)廣泛地同指政治/民用的空間以及男性私有的空間如會堂和家庭。不過，每一面都可有更深入的了解。先說「公眾」作爲政治和民用的空間。保祿只在雅典每天在公共場所當眾說話(17:17)，更多時他是被帶到市集、到官長面前說話(16:19-20; 17:5-6; 18:12)。他多番在要人面前說話，這些要人包括：塞浦路斯的總督巴爾爵保祿(13:7)，總督斐理斯(24章)，總督斐斯托、阿格黎帕王、勒尼切(25-26章)，默里達島的猷長頗理約(28:7)。

反之，他常現身的會堂則屬「私有」空間而非公眾空間，這是男性組織聚會的地方，通常在戶外舉行(婦女有時會出現，但從沒有權說話)。會堂實在既非政治/民用空間，亦非家庭空間，但仍屬私有的空間，因爲聚會並非正式的。在會堂裡，保祿的一舉一動常受控制，當他的說話被認爲有辱會堂時，會被終止，甚或被逐被打。

至於房舍，明顯是私有的，但也有兩個不同的定義：一是一家人有男有女居住的地方，另一是沒有親屬關係的男士相聚的地方。

12 見Jerome H. Neyrey, "'Teaching You in Public and from House to House' (Acts 20.20): Unpacking a Cultural Stereotype", *JSNT* 26 (2003) 69-102.

保祿常在私有的房舍出現，應邀作客或談話：在猶大家(9:11,17)，在里狄雅家(16:15,40)，在斐理伯家(21:8)。部份家庭則變作保祿正式宣講的地方：弟鐸猶斯托的家取代了會堂(18:7)，在特洛阿的基督徒也有相聚的地方(20:8)，最後保祿到了羅馬也在自己的居處不斷的宣講(28:16,17,23,30)。在這些私有居處，保祿在福傳上從不受阻。

就算是在厄弗所的提郎諾的學校(19:9)，也只屬私有的空間，未能確定這是一棟獨立的建築物或是建築物內的一室，在那裡保祿與一些男性聽眾辯論相聚，可算是有限度地自由宣講。情況與在耶路撒冷的聖殿完全不同，聖殿本身屬公眾的空間，保祿在那裡的臨在，正如他在他地的會堂那樣，也像往昔的伯多祿和斯德望一樣，嚴格受控(21:27)。

整體來看，保祿在希臘羅馬的公眾空間，享有言論的自由，但在以民的空間，不論是公眾的(聖殿)或是私有的(會堂)，就完全沒有這種自由。不過，不論有沒有自由，保祿都隨時隨地盡全力去福傳。

四· 靜讀 夫婦同心

保祿的福傳事工，由誰來分擔？他在各處建立了的教會團體，由誰來維持？在宗18章看到的答案是，像阿桂拉夫婦那樣的信徒。

關於阿桂拉夫婦，保祿曾親自說：「請問候普黎斯加和阿桂拉，他們是我在基督耶穌內的助手；他們為救我，置自己的頸項於度外；不但我應感謝他們，而且連外邦人的眾教會也應感謝他們。還請問候在他們家中的教會。」(羅16:3-5)

阿桂拉夫婦二人的人生經歷並不尋常，經常流動。阿桂拉原籍黑海南岸的本都，後來遷移至意大利，不知爲甚麼他要遷移，也不知他是在跟普黎史拉婚前或婚後遷移。只知他們及後因信仰又被迫離開羅馬來到格林多。之後他們再次遷移，這回是跟保祿一起由格林多遷至厄弗所，爲保祿在那裡未來的事工鋪路。最後不知是否因爲政權時苛時寬又遷回羅馬。

只知他們夫婦倆無論在何地，都開放自己的家讓信眾聚會，在厄弗所如是(看宗20:18-20; 也看格前16:19，格前多半是保祿在厄弗所寫的)，在羅馬如是(看羅16:5)，相信在格林多同樣是，他們接待了保祿，極可能也歡迎他在他們的家裡宣講。只不過代價可能是，沒了安寧清靜、恬淡閒適的日子。

在福傳事工上，他們並非只提供地點方便別人聚合，而是自己也參與宣講和證道。在厄弗所給阿頗羅詳實地講解了天主的道理，就是在自己的家中給他講解的(看宗18:26)。此外，也可以問，在厄弗所因保祿的福傳而發生騷亂時他們在不在？而保祿在羅馬被囚時他們提供了哪方面的協助？

基基團強調信眾以小組的形式一起讀經、祈禱和分享。而實在，一個理想的基基團可以是一個家中的教會，信眾不單在那裡讀經、祈禱和分享，而且亦舉行禮儀並向外宣講。成員要能做到，開放自己的家，在家中以言以行爲福音作證。

一個家庭，特別是夫婦二人，能夠在信仰上一致，合力同心爲福傳而努力，是上主給這個家最大的祝福。即使因把這個家開放而備受勞累，甚至像阿桂拉夫婦那樣，因福傳而可能要自我放逐和身經離亂，也是萬二分值得的。

第十九章

一 · 概讀

保祿取陸路返回厄弗所，並在那裡住了約三年，成為他在傳教旅程中停留最長的一站。很大程度上，厄弗所就是他此次福傳的基地，他看似是從這裡把福音的訊息向周邊城市推送的，比方哥羅森和勞狄刻雅等地。

保祿今次在厄弗所最先遇到的有可能是洗者若翰的門徒。他們大概也是基督徒，但對基督信仰的認識相當膚淺，只知有助人悔改的「若翰的洗」，而對於耶穌，特別是他的死而復活和他派遣的聖神，則不甚了了。結果是，他們得到保祿的教導，再次受了洗，並藉著保祿的覆手，也領受了聖神。

保祿在厄弗所亦按照慣常的做法，先在猶太會堂裡宣講，當沒有甚麼成效時，便轉到外邦人那裡去。他兩年之久積極地在提郎諾的學堂傳道，讓很多人歸依，也行了不少奇蹟，治病驅魔。

在厄弗所有些猶太人試圖學宗徒那樣，以耶穌之名驅魔，結果反招至惡魔襲擊。其他的厄弗所人，特別是那些一直與牛鬼蛇神有交往的人，從這些愚昧的猶太人身上借鏡，徹底的改變了生命，有些平素行巫術的人，也把他們所讀的巫術書當眾燒了。

保祿大概自覺在這裡的工作已差不多了，便計劃返回耶路撒冷，然後往羅馬去，但就在他離去之前發生了一段插曲。他在厄弗所的福傳工作非常成功，連很多敬拜著名阿爾特米女神 (Artemis) 的外邦人都信從了基督。這無疑使那些製造和售賣女神紀念品的銀匠和商人在經濟收益上大受打擊。有個叫德默特琉的銀

匠便號召同業團結起來，遊行全城來抗議，公開反對保祿。其時，厄弗所全城一片混亂，保祿和他的同工陷入生命危險中。滋事者想利用民衆的宗教狂熱來對付保祿，幸而城裡的書記官走出來說話，竭力安撫群眾，緩和了局勢，最後把事件平息。

二． 釋讀

這章經文共有40節，一般把保祿在厄弗所的經歷，分三部份來了解：給洗者若翰門徒的教導(19:1-7)，在厄弗所的福傳事工(19:8-22)，因福傳而引起的騷亂(19:23-40)。

給若翰門徒的教導(19:1-7)

19:1 厄弗所是小亞細亞最著名的城市，羅馬亞細亞省的首府，位於接連愛琴海和通往東方的大道上，是全省的政治和商業中心，亦以阿爾特米女神廟舉世聞名，被視為古代世界七大奇觀之一。此城的歷史悠久，於公元前一千多年已有人移居到那裡，並很早已成為供奉古小亞細亞(Anatolia)母神的中心。於公元前1044年，亞細亞一帶被愛奧尼亞希臘人(Ionian Greeks)所征服，繼續供奉該地的母神，並以希臘女神「阿爾特米」之名給她重新命名。隨後該城被不同的外來勢力所佔領，直至公元前133年割讓給羅馬，在保祿的時日是羅馬總督的所在地。千多年來政治多變，惟對母神的敬奉不變，而厄弗所在全羅馬帝國就以母神大殿的守護者聞名。這節經文接連18:23所說，保祿的旅程現今告一段落，要遲些才進會堂宣講。所遇見的「門徒」已是基督徒？或只是若翰的門徒？與阿頗羅有何關係？是從他那裡認識基督？在路加眼中，他們與阿頗羅有別，在道理上有欠缺，還未是整全的基督徒，而他們如何成為真正的基督徒，有待敘事的發展來交待。

19:2 保祿單刀直入，指出問題所在；他的問句也有「你們受洗的時候，領受了聖神沒有？」的意思，而答句是：「沒有」，顯然這些門徒不知領受聖神乃真正門徒的印記。他們當然聽過關於聖神的道理，特別是默西亞來臨時要賜與聖神的道理(看路3:16)，只是沒有意識到，若翰所宣講的在基督身上滿全了。

19:3 保祿因而不得不接著問：「你們受的是甚麼洗？」意即，「你們是因誰的名受洗的？」從這問句得知，他看受洗和領受聖神相連。而他得到的答覆是怪怪的：「若翰的洗」。此回答證實他們還停留在若翰教導的階段，對因耶穌之名受洗的道理毫不認識。這些門徒是否外邦人？怎麼對耶路撒冷猶太基督徒的一切不知情，比方好像沒有聽說過耶穌的死而復活及五旬事件？

19:4 保祿的解答是關鍵性的，若翰所授的洗是悔改之洗，只為默西亞的來臨作準備，現今默西亞已來，他就是耶穌。問題並非出自這些門徒的洗禮，而是他們沒有看出耶穌便是若翰所宣示的默西亞。保祿繼而說明基督徒洗禮的道理，重點在於對耶穌的信仰，這與若翰的洗禮有很大區別。

19:5 結果是若翰的門徒因耶穌之名再受了洗；有可能是阿桂拉給他們付洗的¹。

19:6 他們亦藉著保祿的覆手而領受了聖神。在經卷中，只在這裡看見覆手緊隨洗禮，本身與領受聖神緊密相連。就像撒瑪黎雅的门徒那樣(8:15-17)，他們隨即也講起神魂超拔的語言和預言來，證明聖神在他們身上工作。在整份經卷中，聖神於不同時刻及以不同方式

1 有說關於在宗19:1-7基督徒再受洗的問題(為甚麼阿頗羅沒有再受洗)，可以從源流研究來解釋：經文實是一手抄員把兩個不同源流合併的結果，其一為關乎若翰門徒再受洗的資料(19:1d,3,4,5,7)，另一為關乎基督徒受了洗還沒有領受聖神的資料(19:1b,2,6)。見J. C. O'Neill, "The Connection between Baptism and the Gift of the Spirit in Acts", *JSNT* 63 (1996) 87-103.

降臨，但總屬人在歸信基督時重要的一環，也是作為信徒的印記。
【有關受洗與領受聖神的關係的討論，見第八章之選讀。】

19:7 原來他們一共約十二位，這個數字在這裡似乎沒有甚麼特別的意思。

在厄弗所福傳(19:8-22)

保祿在厄弗所的福傳事工包括：宣講(19:8-12)，驅魔並消除邪術(19:13-20)，以及策劃未來行程(19:21-22)。

19:8 路加在18:19已提到保祿在厄弗所的會堂講道，現今見保祿滿全被邀請的承諾(18:19-21)。在厄弗所的猶太人似乎對保祿的見證抱開放的態度，故他能在會堂與他們辯論三個月之久。「天主之國」一詞很少在保祿的書信出現(看得前2:12; 迦5:21; 格前4:20; 6:9-10; 15:24,50; 羅14:17)。

19:9 並非所有的猶太人都抗拒保祿。因著部份猶太人的心硬、不信和侮辱，保祿離開他們，那些信從而成為基督徒的猶太人，他就留他們在身邊。保祿開始無間斷的在提郎諾的學堂教導。有屬西方文本的手抄本說明宣講的時間，由第五至第十時辰，即午睡休息時間²。提郎諾的身份不詳，他可能是厄弗所的一位教師，又或許是這所學堂的業主。

19:10 新的講授地方容許保祿同時接觸猶太人和希臘人，讓所有亞細亞省的居民都有機會聽福音。這樣的教導進行了整整的兩年，加上之前已在猶太會堂講了三個月的道，及其後的暫留(19:22)，就大約相等於在20:31所說的三年了。保祿長駐厄弗所講道的消息一直傳開去，期間很多亞細亞人來聽道，相信包括來自哥羅森、勞狄刻雅、和耶辣頗里等地的人(看默2-3章)。保祿自離開會堂後，看來

2 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 470.

仍繼續向猶太人作證(看宗20:21)。從書信得知，保祿在厄弗所期間與他地的教會團體保持緊密聯繫，特別是在格林多的教會團體。格前相信是在厄弗所寫的，而那短暫的所謂「痛苦造訪」也是從厄弗所去的(看格後2:1)。不少人認為迦拉達書也是在這時期寫的，保祿也是在此籌劃給耶路撒冷教會募捐(看格前16:1-4)。

19:11-12 天主也讓祂的僕人行奇蹟，這對他的宣講有輔助作用，證明他是天主的人。保祿所行的奇蹟有些是很奇特的，比方他的手巾或圍裙也能治病驅魔，即能治癒肉身的和精神的兩種病症(圍裙也可解作腰帶；也有把二者視為汗巾之類，故有英譯為sweatbands and sweatcloths)；而當時的人就信連觸到宗徒身體的衣物也能治病(看谷5:24-34；6:56；宗5:15)。宗徒所行的奇蹟，自身並非目的而是機會，助人去接受信仰和委身。在厄弗所，天主在保祿的奇蹟中所展現的德能，最終引領厄弗所人去克服他們的迷信和對巫術的著迷(19:17-20)。

19:13 一些到處周遊的猶太驅魔者也以耶穌之名驅魔(看谷9:38-39；路9:49-50)，這是可行的嗎？有史料顯示，在往昔的希臘羅馬世界中，猶太驅魔者備受尊重，他們對宗教的崇敬以及他們怪異的希伯來文符咒都起一定的作用³。這些在厄弗所的猶太驅魔者只是在努力經營。保祿的奇蹟對正邪雙方都有一定的影響。

19:14 司祭長可以是大司祭，但沒有資料顯示有斯蓋瓦這個猶太大司祭，他是否只是一名司祭？他和他的七個兒子在厄弗所做甚麼？他本人是否背離了猶太教而成爲羅馬帝王崇拜的司祭長？當時的大司祭是從眾司祭家族選拔出來的，而他是否來自這樣的一個家族？或只是在假冒出自這種門第？若然是大司祭，便能進出至聖聖所，那麼他便會被視爲眾多巫師中擁有非凡力量的一位。

3 參看Polhill, *Acts*, 403.

19:15 惡魔透過附魔者的口說話，顯得非常狡滑。所說的也不無道理，承認耶穌的身份，甚至也承認耶穌以他的德能通過保祿工作。這是一場與神能的搏鬥，也惟有基督徒才能呼求耶穌之名。

19:16 那司祭長的七名兒子毫無抵抗能力，敗陣而逃。他們赤著身子逃去可以代表著他們在事件中徹底的蒙羞。

19:17 全城的人現在皆知耶穌之名，敬畏之情油然而生，也因而決心遠離巫術。他們的反應共有四面：害怕、傳揚、信、認錯。

19:18 不是新信徒，而是歸依已有一段日子的信徒，在團體面前公開自己過往行過同樣的事，即巫術。厄弗所也是出了名的巫術中心，巫術是它文化的一部份。

19:19 其中有好些人並當眾焚毀巫術書，數量不少。一個銀幣相等於一般人一日的工資，故「五萬銀幣」是個相當大的數目。

19:20 巫術書全毀，福傳工作發揚光大。

19:21 保祿的未來行程大計，但路加沒有說明背後的原因，也不提西班牙才是保祿的最終目的地。保祿要去羅馬是爲了滿全天主的旨意(a divine must)? 對此保祿自己在羅15章說得很清楚。現今他實在是爲了捐款而往耶路撒冷，這也解釋了爲何他要造訪馬其頓和阿哈雅。由此刻開始，所有敘述都朝著保祿的最終目的地——羅馬——而發展。

19:22 這裡所說的與在格前、格後所看到的有別，比方，我們知道保祿派了弟鐸而非弟茂德經馬其頓去格林多(看格後2:13; 7:6)。也有可能弟茂德陪同保祿和阿桂拉夫婦去了厄弗所而在那裡留下(宗18:18)。保祿在厄弗所的另一助手厄棘斯托是否在羅16:23所說的那位? 兩位被派往馬其頓看似與爲耶路撒冷的募捐有關。

在厄弗所的騷亂(19:23-40)

是次騷亂的來龍去脈為：由德默特琉引發(19:23-27)，在劇場的混亂(19:28-34)，被書記官平息(19:35-40)。

19:23 路加繼續要述說因基督信仰而起的動亂，在他眼中，這只是一次「騷動」。

19:24-25 這次騷動是由德默特琉引起的。在厄弗所人們供奉的是阿爾特米女神，亞細亞的母神，城中建有供奉她的大殿。阿爾特米女神應源自中東，是否多產的象徵？厄弗所為敬奉此神的中心，帝國各地的人湧到供奉她的著名大殿朝聖，特別是在春天，在奉獻給女神的一周中(Artemision)。【有關這位女神的討論，見本章之**選讀**。】德默特琉的身份不詳，他可能是製造阿爾特米女神紀念品工會的領袖，所製造的比方是女神的銀像，或是供奉女神的銀製小殿宇，或是出遊時用的小聖龕；他也有可能是這個行業的首腦，靠這個行業起家，也靠它發財。

19:26-27 宗教與經濟掛勾。保祿宣講的道理快要斷了他們的財路，也引人離棄亞細亞人一直敬拜的女神。平心而論，德默特琉所說的不無道理。

19:28 結果是民情洶湧，眾人大喊平時敬拜女神的口號。保祿觸動了群眾的宗教狂熱及以厄弗所為榮的情緒。

19:29 在混亂中，他們捉拿了保祿的同伴加約(身份不詳)和阿黎斯塔奇(比較20:4; 27:2)，保祿不在場，他們只是替代了他。群眾一起衝到厄弗所的劇場，這個劇場可容納20,000多人，是城中的最重要和一見難忘的建設之一，供市民舉辦各樣政治集會和表演之用⁴。

4 考古證明該劇場實存，參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 659; Paul Trebilco, "Asia", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 291-362, 348-350.

19:30 保祿要進劇場，是爲了救他的弟兄？

19:31 這些亞細亞的首長本身是否羅馬帝王崇拜的司祭？或是省內市鎮聯營的代表，其辦公地點設於厄弗所？有說他們是地方官居多，掌管該城的公眾事務，自身屬本地擁有羅馬公民身份的精英份子⁵。他們是否對保祿很敬重，馬上想到他的安危？至於保祿的結局，一無所知，他從故事中消失了。

19:32 在劇場不見進行甚麼審判，場面只有一片混亂，部份人受群眾心理影響，實在並不知發生甚麼事。猶太人亞歷山大(身份不詳)的出現只有使混亂升級，德默特琉和他的同行似乎亦不見了，這次的工業行動看似被遺忘了。

19:33-34 屬加插資料？加插原因可能是，他本身是基督徒？或後來成了基督徒(看谷15:21; 羅16:13)？也有可能猶太人推舉亞歷山大出來，是爲自己分辯，他們並非與基督徒同流的。但亞歷山大根本沒有機會發言，足見猶太人的不受歡迎。於羅馬時代，厄弗所的猶太人與希臘人的緊張關係是間有所聞的。兩小時之久群眾不斷的喊口號，把女神的地位高舉，遠超亞歷山大所代表的，可見這種民間宗教的狂熱。

19:35 書記官是地方高官之一，除了負責本城的檔案和草擬重要文件外，也有責任執行群眾集會的決定。他本身是當地的行政領導，是地方長官的主席，公眾集會的主持，以及本地與羅馬省分行政官長的聯繫。在此權位上，他亦很清楚一次非法集會帶來的法律後果。厄弗所城擁有和看守一座廟宇，作羅馬帝王崇拜之用。隕石常被視爲從天而降的聖石，與母神相連，書記官也可能是針對保祿在19:26的評語而這樣說。

5 參看R. A. Kearsley, "The Asiarchs", *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 363-376.

19:36 書記官切願市民理性地和富有公民意識地行事，他的意思是，厄弗所本是阿爾特米女神之城，對她的敬禮是不會消滅的，他們不是真的受威脅，不存有真正的危險。

19:37 指加約和阿黎斯塔苛，他們沒有褻瀆(即剝奪殿宇應得的尊重)和侮辱厄弗所人的女神(而猶太人就可能有)，此說亦即強調保祿關乎耶穌的宣講並沒有對女神不敬。反而厄弗所人就有被控非法集會的危險。

19:38 至於德默特琉和他的同工，他們可以從法律的渠道去解決這個屬於民訟的問題。在羅馬省分某些重鎮中(像厄弗所)，總督有權作法庭聆訊。羅馬總督對全亞細亞省擁有最高的權力，他的職責主要是司法公正與維持秩序。

19:39 若有其餘的事，民眾可以在法定的集會中解決，這種集會可能每月舉行三次，是在法律和規條監守下的集會，民眾應予以尊重和聽從。

19:40 此節句法紊亂，引致一個原文問題⁶。地方官主要說：今次的集會，是無緣無故的，暗示於法不容。所顯露的是經卷常見的主旨：面對不守民法的指控，基督徒是清白的。

三· 選讀 阿爾特米女神

有說厄弗所為行巫術的重大中心，故不難想像在宗19章保祿給人的印象是與巫術不斷的對著幹。首先他比他的對頭能行更具震撼性的奇蹟；此外他也令那些專業的猶太驅魔者尷尬得無地自容；還

6 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 473-474.

有就是從城中把巫術徹底消除⁷。惟這一切皆屬路加輕描淡寫的描敘，為的是突顯厄弗所在亞細亞福傳的中心地位。實際上，保祿的福傳事工可能艱巨得多，特別是當他評擊當地人拜女神的行為時，他嘗試搖動的乃已深入人心的民間信仰。

女神的崇拜⁸

羅馬大帝奧古斯都在位時(公元前27年至公元14年)，厄弗所發展迅速，全然享受羅馬帝國的和平盛世。在碑文中，它自稱為亞細亞首要和最大的城市，亦通過宏偉的建築展示自身的偉大。當時人口約有200,000至250,000，在帝國中可能是繼羅馬和亞歷山大里亞之後的第三大城市(亦有說敘利亞的安提約基雅才是)。

厄弗所的地勢優越，海陸交通發達，自然成為一個國際貿易中心，被奧古斯都選為亞細亞省的省會，亦成為該省羅馬通訊網絡的中心。保祿在那裡停留了一段相當長的日子，不單因為它是一座名城，亦因為它的有利位置，全省的人從四方八面而來(宗19:10,26)。

厄弗所人熱衷於各樣崇拜，惟最受崇奉的乃他們的阿爾特米女神(Artemis of Ephesus)。這位女神在他地也受供奉，但就與在厄弗所那裡所見的不一樣。對她的敬奉使厄弗所在當代成為一個有宗教生命力的中心，同時也影響著該城的公民、經濟和文化生活。

阿爾特米之名有使人「安然無恙」的意思，她的善信相信她會保護及仁慈地對待他們，有需要時施與援助。她凌駕一切超然力量之上，是寰宇之后、命運的操控者，在宗19:27,28,34，她被稱為是偉大的，這個稱號也見於其他的資料。在同一章段中，她一時被稱

7 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 901.

8 參看Trebilco, "Asia", 302-357.

為「阿爾特米女神」(ἡ θεά Ἄρτεμις, 19:27)，一時被稱為「女神」(ἡ Θεός, 19:37)，這種交替稱號也見於厄弗所的文獻中。

在希臘神話中，阿爾特米是則烏斯之女、阿波羅的孿生妹妹，出生於Ortygia，就在厄弗所附近。到了早期羅馬帝國時代，她與狄安娜等同(the Roman Diana)，而有關狄安娜出生的神話，就轉移至厄弗所的阿爾特米身上。

當時尊崇女神的慶典有兩個，其一是於3、4月間的阿爾特米月(month of Artemision)舉行的活動(the Artemisia)，活動本身包括各項田徑、戲劇、音樂等方面的比賽。其二是於5、6月間慶祝的阿爾特米神誕，主要活動為神像遊行及生日慶祝會。兩樣慶典除了本地人外也吸引了眾多外地人參與。

厄弗所人給阿爾特米建造了大殿，並以她命名叫Artemisium。這座大殿極其宏偉，長130米，闊70米，有說殿中共有128根支柱，每根高達19米⁹，內有無數的藝術品作裝飾，是全城最耀目的地方，在某些古代世界七大奇觀名單中排行首位；它不單是朝聖之所，也成為旅遊的勝地，因而給該城帶來很大的經濟效益。至於在大殿中舉行的祭獻及敬拜儀式，則所知不多。

大殿與厄弗所甚至全亞細亞的經濟架構纏結不清。不少人甚至連帝相也把錢財儲存在大殿裡，因為這裡是最安全的地方，無人敢動。女神自身也有不少資產，可以說是全亞細亞的首富；大殿本身可以借貸收息，故有說它是亞細亞最大的銀行，惟如何管理卻成一大問題。

厄弗所人與他們的女神心連心，視她為本城的始祖、它的指導和監護人，她乃「厄弗所的女神」。她對外保衛著它，同時也維護

9 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 923.

著它內部的福祉，致使厄弗所人認為他們的生死存亡與對女神的尊敬多寡成比例。他們同時認為他們在社會上和歷史上的身份植根於一種神聖的事物上，他們作為厄弗所市民的身份實在與阿爾特米分不開，因而對她的崇拜廣泛地影響著他們生活的每一環節。

如是，路加在宗19:23-34的敘事不無依據，德默特琉走出來維護他們的女神和他們的生計是可理解的。阿爾特米在不少其他地方也受供奉，所以德默特琉在19:27所說的不單是豪語，且也屬實，可見保祿是在一個崇拜女神陣地當中宣揚基督的福音。

多產的象徵？

不少人同時視阿爾特米女神為多產的象徵，但也有反對的聲音；各方所說略同，但亦存著微妙的差距。

一般的解釋說¹⁰，女神的起源在希臘時代之前，由亞洲傳入，原是多產的女神，賜福給作為母親的，她主管繁殖豐收，而希臘卻將之變成童貞女神，及太陽神阿波羅之妹。厄弗所的阿爾特米十分相似腓尼基人的阿市托勒特女神，在其像上有顯著的多產象徵——上半身滿是乳房，下半身飾以走獸和花果。厄弗所人將本城的豐收歸功於她。

也有進一步解釋說¹¹，在一些銀幣上，有把阿爾特米女神銘刻為隕石神像或古希臘羅馬神話中的獵者女神。其實厄弗所的阿爾特米女神早存於古小亞細亞及中東的崇拜中，只是及後被套上一個出自古希臘羅馬神話的名字。故她並非古典神話中的獵者女神，反而更似多產的女神。從多款供奉的神像看到，女神的上身有不少蛋形

10 見思高《聖經辭典》575。

11 見David W. J. Gill, "Acts and Roman Religion", *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 79-103, 87-88.

物品作裝飾，相信代表著乳房或是牛犢在祭獻後被割下而掛上去的睪丸。類似的女神像也見於東希臘的其他城市中。

有綜合各方面的解釋說¹²，很多時阿爾特米被視為多產的女神 (fertility goddess)，因為她的胸前掛滿蛋形的物體，但就有認為這種解釋多見於基督徒對她的攻擊中，把她胸前的物體視為乳房。今天對這些物體的看法依然意見不一，但就相信並非乳房。在一些古老的銀幣中，她被銘刻為一位在牡鹿中間的女獵人，而在有關她的神話中，也不見她是多產的解釋。

亦有認同的聲音說¹³，在希臘神話中，阿爾特米是童貞女神，助婦女產子，也是一名女獵人，手拿著弓，顯示自己是死亡的女神。當愛奧尼亞人把厄弗所變為自己的殖民地時，正如他們在小亞細亞他地所作的一樣，也把希臘的阿爾特米與當地的女神同化，變成東方的神明之一。即是，在厄弗所，對女神(或是多產女神)的供奉先於希臘人的到達。阿爾特米的神像看似是多乳的，因而被視為多產的女神，也有把這些物體看作牛犢的睪丸，但仍離不開多育的解釋。不過，就被不少人有理的否定。

四· 靜讀 基督得勝

從宗19章看，保祿在厄弗所的福傳事工歷時最長且相對來說亦是最成功的。他不但令不少厄弗所人歸依，同時也吸引了周圍城鎮的人來聽道和信從。且給人的印象是，他的成功是全面的：他比他的對頭行更多和更大的奇蹟，能打垮其他猶太驅魔者，也在城中把

12 見Trebilco, "Asia", 319.

13 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 922-923.

巫術徹底消除，並且在全城反對他的聲音和騷動中竟能安然無恙。

這一切展示著甚麼？保祿所向無敵，金身不敗？或是路加只在說，保祿所宣講的基督徒訊息並不抵觸羅馬帝國的法律，反而銀匠的魯莽和市民的無知才顯得無法無天，他們的行徑實在危害著該城的生活和地位，這點地方官已說得一清二楚。整章經文的主旨可能是，基督徒信仰在羅馬的政制中是合法的。

有說保祿在書信中所展示的是十字架的神學(theology of the cross)，而路加筆下的保祿則彰顯了光榮的神學(theology of glory)。未知能否如此區分，因為就算在宗19章，所見仍是以福傳為重，且實質而言，面對當地已深入人心的民間信仰時，保祿的福傳事工就艱巨得多。

這可能是宗徒大事錄中保祿的另類挑戰。在福傳時他不斷的受到猶太人的抗拒甚至迫害，這對他來說，已是家常便飯。然而在向外邦人的福傳事工上，結果有時還是強差人意。首先在14章見外教人的狂熱，繼而在17章見外邦人的冷漠，現在在19章又見外教人根深蒂固的信仰和崇拜。保祿能做甚麼？他能做多少？他真的能改變現狀嗎？

天主教徒在全世界的人口，只佔少數，與佛教或伊斯蘭教相比，正式是「少數民族」。可以問，這二千年來發生了甚麼事，前人都有勉力福傳嗎？按統計，不論是台灣或港澳，這些年來進教數字都無增長，都在原地踏步。故可以問同樣的問題。文化背景是否其中的一個因素？

今天，古城厄弗所已成為廢墟，阿爾特米女神的大殿亦只留下殘餘的遺跡，保祿的成就去了哪裡？同樣隨風而逝？不是的。相信他的成就就在他的努力中。他只會自問，有沒有盡全力去福傳。至於進教人數的多寡，當中的成敗得失，經歷了多少頓挫，都不必多計算。

第二十章

一． 概讀

保祿從厄弗所返回耶路撒冷之前，先往探望馬其頓和阿哈雅的教會團體。半途發現有猶太人要謀害他，所以把行程改了，不從阿哈雅乘船往敘利亞，而是折返馬其頓，再從斐理伯乘船往特洛阿，在特洛阿作短暫逗留，然後繼續航程往耶路撒冷去。

在特洛阿逗留期間，保祿行了一個奇蹟。這是一周的第一天晚上，保祿與團體相聚，並向他們講道。當時一個名叫厄烏提曷的青年也坐在窗台上聽道，可能因為保祿講得過久，這名青年從窗台掉下去跌死，然而保祿隨即使他復生。

保祿離開特洛阿，幾天之後來到米肋托，在那裡召見了厄弗所的長老，向他們講了一番話，這就是所謂的「臨別贈言」。保祿說來既真摯又坦率，很能反映他那種至情至性的性格，又顯露了他三年之久在厄弗所為福傳而承受的辛勞。此外，他也交代了自己在錢財的運用上是清白的，讓人沒有任何藉口來攻擊他¹。

二． 釋讀

這章經文共有38節，明顯地可分四部份來了解：保祿往馬其頓及希臘等地(20:1-6)，在特洛阿復活死人(20:7-12)，從特洛阿到米肋托(20:13-16)，以及在米肋托的臨別贈言(20:17-38)。

1 有說保祿在此的表現與先前的不一樣，於13章他像伯多祿那樣宣講，惟是當伯多祿從經卷淡出後，不論在17或20章，保祿就比較自主地及展現著個人風格去宣講，見Michel Quesnel, "Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres", *NTS* 47 (2001) 469-481.

往馬其頓及希臘等地(20:1-6)

這個章段自成一體，其內在結構可簡單的分析如下：轉折句(20:1)，概述馬其頓及希臘的旅程(20:2-3)，保祿等人準備往耶路撒冷去(20:4-6)。

20:1 記述可與格後1-7章對照。「暴動平息」並非保祿離開厄弗所的原因²。「門徒們」指在厄弗所的團體。「勸勉」也有鼓勵和安慰的意思，這也是他們經歷了城中動亂後所需要的。也有可能保祿給他們講了一篇道理後，才正式上路。

20:2 保祿在馬其頓應看了在斐理伯、得撒洛尼和貝洛雅等地的團體。希臘即阿哈雅省，看來保祿亦應重訪了在格林多的團體(這可能是在格後12:14; 13:1所預告的訪問，意味著是一次修好的訪問，起碼從團體參與給耶路撒冷教會募捐此舉看出，看羅15:26)，也有可能保祿此時此地寫了羅馬人書(看羅15:22-29; 16:23：在格林多加約可能接待了他)。

20:3 「三個月」是一個約數(看19:8)。保祿原本計劃從格林多乘船返回敘利亞，但因知有猶太人要陷害他，遂改變行程，走回頭路，經馬其頓回去。惟路加沒有說明猶太人陷害保祿的原因。屬西方文本的經文則說，保祿是因著聖神的提示才改變了行程³。

20:4 伴隨他的是各地團體的代表，共七位，分四組：(1)貝洛雅的代表一位(得撒洛尼的索帕特爾，相等於羅16:21的索息帕

2 有解釋說，在19:21已見保祿有計劃離開，故在厄弗所「暴動」的報道本身只是保祿未來命運的預告，有苦痛亦有受唆擺的群眾在前頭等著，見Dennis E. Johnson, *The Message of Acts, in the History of Redemption* (Phillipsburg: P&R 1997) 201.

3 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 474; 亦有維護西方文本在20:3-6的讀法，認為此讀法也可能出自路加，見Édouard Delebecque, "Les deux versions du voyage de saint Paul de Corinthe à Troas (Ac 20,3-6)", *Bib* 64 (1983) 556-564; 同上, "Actes 20,3-6", *Bib* 65 (1984) 356.

特?) (2) 得撒洛尼的代表兩位(阿黎斯塔苛可能就是在19:29提到的那位, 在27:2再現, 亦看哥4:10; 色貢多則身份不詳), (3) 德爾貝和呂斯特辣的代表各一位(加約是否馬其頓人? 惟未能確定在19:29所提及的就是他), (4) 亞細亞的代表兩位(提希苛可能就是在哥4:7; 弗6:21; 鐸3:12; 弟後4:12所說的; 特洛斐摩有可能就是在宗21:29所說的那位, 亦看弟後4:20)。這些代表可能是在團體中募捐的負責人, 不過路加到此為止還沒有提到募捐這回事(但看24:17)。他們代表所屬的外邦團體參與其事, 同時也確保宗徒一路平安(看格前16:3-4; 格後8:18-19)。

20:5 「我們」又再出現, 對此, 經文可有三種解釋: (1) 「我們」就是來自斐理伯的基督徒, 人數不詳, 但包括敘述者在內(其中的一個理由是: 這個「我們」於斐理伯消失(16:17), 現今又在斐理伯重現); 如是, 保祿和在20:4提到的七位代表會不經斐理伯而直往特洛阿; (2) 「我們」就是敘述者路加和保祿, 如是, 那七位代表會先他們而去特洛阿; (3) 「這些人」就是剛剛提到的亞細亞的兩位代表, 由他們先去特洛阿找船最合適不過, 「我們」則指其餘的代表和保祿, 這些代表會隨同保祿去斐理伯, 敘述者可能是路加或五位代表中的一位(比方弟茂德)。

20:6 「無酵節」, 保祿可能與他喜愛的斐理伯團體一起過了逾越節然後才起程, 經乃阿頗里(?) 往特洛阿去。「住了七天」, 由特洛阿繞過厄弗所往巴勒斯坦的航程不經常有, 等候需時。如是, 保祿多半是於春天離開斐理伯的, 從逾越節至五旬節, 七周之內的經過就是在20:7至21:16所敘說的。在20:16, 知道保祿有計劃趕往耶路撒冷過五旬節, 而在21:17, 就見他抵達耶路撒冷。在20:1-6, 保祿應在為耶京的募捐而費心, 為甚麼路加對此隻字不提? 顯然, 他要強調的是另外一回事: 保祿今次往耶路撒冷的旅程, 就像他的主子耶穌一樣, 是一個預兆, 將以帶上鎖鏈告終, 然而那並非真正的

終結，天主將以福音能夠在羅馬傳揚作結。

在特洛阿復活死人(20:7-12)

復活死人的故事位於章段的中央(20:8-10)，前後為背景章節(20:7,11)，而隨著的一節(20:12)則顯得可有可無。

20:7 「一周的第一天……」是周六晚(按猶太人的計算)或主日晚(看格前16:2)?所舉行的是主宴或普通的基督徒餐聚⁴?作者假設在特洛阿已有基督徒團體存在，這個團體是否保祿所建立的(宗20:1-2)?有說復活死人的故事可能是加插資料，本身來自傳承，通過在20:7-8的「我們」與上文相連⁵。在這裡和下一節，能否看到那個青年從窗台掉下去的原因?

20:8 「我們」從此消失，至20:13重現。團體聚會的地方「有許多燈」，是爲了讓別人知道，基督徒的聚會是公開的，並非在暗中進行⁶?

20:9 將要出事的是一個青年，而在20:12卻說是一個孩子。他從三樓墮下，若地下也作一層計算，相信從此高度掉下去不會喪命，但他卻死了，而非「以爲他死了」，否則路加會說明(看14:19)。這個青年人的身份不詳，他的名字厄烏提曷在希臘文有「幸運兒」的意思。

4 有認爲，對當時的信友來說，一周的第一天就是主日，他們經常於主日聚會及崇拜，參看S. R. Llewelyn, "The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament", *NovT* 43 (2001) 205-223; 有反對說，若真的如此，爲甚麼這方面的資料那樣稀少?參看Norman H. Young, "'The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament': A Response", *NovT* 45 (2003) 111-122.

5 參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 584.

6 有解釋說，在20:7-12除了看到保祿真的如他本人在20:20,27,31所說他晝夜不斷的向團體傳道這點以外，經文本身也有維護基督徒團體的目的，宣示團體沒有作見不得光的勾當，比方殺嬰或其他的不道德行爲，見Charles H. Talbert, "Acts 20:7-12 as Early Christian Apologetic", *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, *NovTSup* 107 (Leiden-Boston: Brill 2003) 149-160.

20:10 屬復活死人的奇蹟(看路7:11-15; 8:49-56; 若11:38-44; 宗9:36-41)。於新約，使死人復生的奇蹟暗含永生復活的道理。保祿伏在他身上，不是爲了看他還有沒有氣息。在這裡的描敘讓人想起舊約厄里亞(列上17:21-22)和厄里叟(列下4:34)復活孩童的故事。保祿叫周圍的人不要慌亂，(此舉亦讓人記起福音所說，比方谷5:39)，因爲「他的靈魂在他身上」(但看思高的中譯)。

20:11 「擘開餅，吃了」，其實不單保祿一個人，而是所有在場的基督徒都參與這個主宴或餐聚。

20:12 他們中有人把復活的青年領進屋裡或把他送回家。

從特洛阿到米肋托(20:13-16)

20:13 保祿不結伴同行，自己一人走陸路，與同伴約好在特洛阿西南的海港阿索會合，原因何在？

20:14 米提肋乃是肋斯波島的重鎮，離阿索約70公里。

20:15 從米提肋乃到撒摩，航行時間不止一天。希約和撒摩皆是小亞細亞西面的海島，前者是古希臘大詩人荷馬的出生地，以此聞名。

20:16 保祿爲何避開厄弗所？真的爲了趕路，還是另有原因，比方，安全的理由(因他身懷巨款)？

在米肋托的臨別贈言(20:17-38)

除背景章節外(20:17-18a,36-38)，這篇講詞的內在結構不易分析，保祿逐點的表達，當中有不少重複的成份，有建議把它分爲四部份⁷：保祿在厄弗所福傳的回顧(20:18b-21)，保祿目前的境況

⁷ 參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 595.

(20:22-24)，保祿及教會的前景(20:25-31)，保祿給聽眾的祝福和提示(20:32-35)。較近期，也有不少就句法、重複資料、時間指標、職務/勸諭等內容而作的不同分析⁸。

20:17-18a 米肋托離厄弗所約50公里，是小亞細亞西面的一個市鎮，本身擁有四個天然港口，人口中應該也有猶太人。從米肋托往厄弗所來回需時，保祿的邀請在形式上接近在20:1看到的⁹。

20:18b 在形式上這篇講詞近似一篇「臨別贈言」(看創49章; 蘇23-24章; 撒下12章; 路22:14-38; 若13-17章; 弟前4章; 弟後3:1-4:8)，是宗徒給亞細亞教會領袖留下的最後一番肺腑之言，他自覺不會與他們重逢，也緊張教會的前景。講詞以牧民為主，其中保祿反思他的工作、職務和見證，也藉此勸勉厄弗所的眾長老在事奉聖言上效法他。在這裡，講詞的第一部份開始，保祿在此主要回顧他在厄弗所的福傳工作(看得前1:5)，他所說的亞細亞就是厄弗所(如在宗20:16一般)。他的聽眾「長老們」極可能是他在那裡福傳的首批對象。

20:19 進一步解說在20:18提及的「為人」，主要是指他的品格和宗教情操，且在講詞中再現：遭猶太人迫害(20:22-23，看得前2:14-15; 格後2:4; 斐3:18)、謙遜(20:24，保祿職務的特徵以此為首)、含淚(20:31)。

20:20 保祿強調他的行徑是坦然的(亦看20:27，這是他職務的第二特徵)，他所做的是「有益」於團體的事，即眾人獲享救恩所需的事。

8 參看John J. Kilgallen, "Paul's Speech to the Ephesian Elders: Its Structure", *ETL* 70 (1994) 112-121; 也參看Stott, *The Message of Acts*, 324-327; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 674-675; Polhill, *Acts*, 423; Steve Walton, *Leadership and Lifestyle: The portrait of Paul in the Miletus speech and 1 Thessalonians*, SNTSMS 108 (Cambridge: Cambridge University 2000) 74-75; 以20:28為重心的同心結構分析，則參看Quesnel, "Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres", 478.

9 有視講詞的開端為20:18a，見Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 589.

20:21 向猶太人或外邦人所傳的福音，是濃縮了的內涵(他職務的第三特徵：毫無區別的向所有人為福音作證)。

20:22-23 由20:22開始講詞的第二部份，保祿在此主要是分享他目前的境況。他受聖神催迫，且基於需要及職責所在，要往耶路撒冷去，但前景是暗淡的(看羅15:30-31)，所言預示了在提洛和凱撒勒雅信徒的勸告(看宗21:4,10-11)。

20:24 句子冗長，保祿主要說，他所做的一切，都是為給天主的恩寵作證(看斐3:14；弟後4:7)。保祿在整份經卷惟有在這裡提到「福音」二字(另一處是在15:7，由伯多祿說出)。

20:25 講詞的第三部份開始，在此保祿主要談及他自己及教會的未來，當中穿插著回顧，好叫人將來面對困難時，懂得效法他。「我曾在你們中往來，宣講了天主的國」這句子顯示，保祿不單是向厄弗所的長老告別，也實在是向所有的團體告別。眾人以後不會再見到他了，因為死亡已經在羅馬等待著他。

20:26 在福傳這事上，保祿已盡了全力，若有人走歪路，他不必負責。在這裡保祿似乎用了則33:1-6的警衛作類推，不是為自辯，而是為給厄弗所的領袖作榜樣。

20:27 重複20:20所說，是為了強調，教會的宣講是坦誠的。

20:28 為核心章節，實際運作與神學並顯。各地方教會已由長老團帶領，長老團的成員又稱為「監督」(ἐπίσκοποι)。不過在這裡「監督」一詞還未指向一種職位，而是一項職責，就是監督及保護主的羊群的職責，這就是厄弗所長老的職責。在保祿的真實書信中，不見「長老」一詞，而「監督」一詞只在斐1:1出現。「天主用自己的血……」，在路加眼中，天父與聖子的關係十分密切，子代表著父行動，因而不經意的這樣說了。在這裡「教會」有否普世

的幅度？此意出自保祿或路加¹⁰？

20:29 保祿進一步敘說將要來的不幸，教會團體將面對異端邪說入侵的厄運。到了公元二世紀，亞細亞真的變成異端的溫床。

20:30 異端者不單來自外面，也會出自團體。

20:31 故眾長老要警醒，時刻謹記保祿為迷途者鍥而不捨的精神。

20:32 講詞的最後部份開始，保祿在此主要是祝福他的聽眾及提醒他們照顧有需要的人，同時沒有忘記把他們託付給天主。

20:33-34 他附帶言明自己實踐的利他主義：在福傳一事上，他自力更新(看得前2:9; 格前4:12)，不用團體資助分毫(看格前9:4-12,15; 格後7:2; 11:8-9; 斐4:10-11)。

20:35 長老應在各方面向保祿學習，記住耶穌的說話：「施予比領受更為有福」。講詞以這話語結束。只是，這話語卻不見於福音，路加是否取材於經外資料把它放進耶穌的口中¹¹？或20:33-35實屬路加加入的資料？有辯護說，非也，屬講詞的一部份，重點在於「施予」，這是一位牧者要勉力做到的¹²。

20:36 講詞之後，眾人一起跪下祈禱。

20:37 眾長老離情的描述，帶著舊約色彩，內有：祈禱、淚水、擁抱、吻別、悲傷(看創33:4)。

10 有說屬保祿的思想，見K. N. Giles, "Luke's Use of the Term 'ΕΚΚΛΗΣΙΑ' with Special Reference to Acts 20.28 and 9.31", *NTS* 31 (1985) 135-142.

11 例如Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 594-595 n.5; 也參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 983; 亦有指出，與經外資料相近之處並非那樣清晰，參看John J. Kilgallen, "Acts 20:35 and Thucydides 2.97.4", *JBL* 112 (1993) 312-314.

12 見Robert F. O'Toole, "What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders?" *Bib* 75 (1994) 329-349.

20:38 眾人很傷心，因為這是永別。

三· 選讀 同一的保祿？

路加在宗徒大事錄用了超過一半的篇幅去敘說保祿的福傳事工，因而在研究宗徒大事錄的時候，不能不同時參看保祿的書信，這些書信是保祿福傳工作的第一手資料，且是經過反省的資料。

只是，面對兩種資料時，不期然會問：所見的是同一的保祿？或者在宗徒大事錄所見的已是不同的保祿？比方，在路加筆下的保祿並非那樣「硬朗」，而在經卷中也不見有多少保祿教導的迴響。

同時亦要問：路加是否曾經是保祿的同工？他若是保祿的一位同工，為甚麼他對保祿的描敘看來不大相同？他是否選擇了從某一個角度去敘寫？若他從來沒有和保祿在一起，那麼他對保祿的敘事是否整全的？若不整全，是因著甚麼緣故？是否因著宗徒大事錄的寫作目的？最後也要問，路加本人認識保祿的書信嗎¹³？

可接受的異同

為了答覆上列的問題，不少人選擇從宗徒大事錄入手，把它與保祿的書信細緻地對比，找出其中的接觸點及不引起緊張之處，然後嘗試解釋兩者間的差異。

13 有關這些及類似的問題，參看T. Hillard, A. Nobbs and B. Winter, "Acts and the Pauline Corpus I: Ancient Literary Parallels", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 183-213.

有說一般能接受的異同都關乎保祿的背景和歸化¹⁴。從宗徒大事錄所見：斯德望殉道時保祿初現，是一位青年人(7:58)。他有希伯來和羅馬名字(13:9)。他生於塔爾索，是該城的公民(21:39; 22:3)，並生來就是羅馬公民(16:38; 22:26,27)。他以製造帳幕為業(18:3)。他是法利塞人而他的父親也是法利塞人，他在耶路撒冷曾從師加瑪里耳(22:3; 23:6)。他精通母語希伯來文/阿蘭文(22:2)，但在耶路撒冷時，看來較多在希臘化猶太人的會堂間走動(6:9; 9:29)。

從保祿書信所見：保祿具正統的猶太背景(斐3:5,6)，對猶太宗教和思想相當熟悉(迦1:14)。他沒有正式提及以甚麼為業，但就常強調自己自力更生，不給團體任何負擔(得前4:11; 格前9章)。可以說，兩種資料互相配合，沒有衝突。

至於保祿的歸化，在宗徒大事錄有重複的及較詳盡的報道(9,22,26章)，而在書信中，保祿則沒有複述他歸化的經過，只在需要強調他同樣享有宗徒職權時才提及(迦1:13-17; 格前9:1; 15:8)，且把重點放在目睹基督的經驗上。在迦1:13-17，他說的比較詳細，包括歸化前對教會的迫害，歸化時所得的召叫，以及間接提到歸化的地點(迦1:17)。可以說，兩種資料沒有明顯的衝突，在迦1:13-17看到的不協調，都是表面的及可以從這封信的寫作背景去解釋的。

對以上所說不少人深表同意。一說¹⁵，從宗徒大事錄看到保祿社會背景的描述，他德行高、善辭令、在社會上享有一定的地位，是一位舉足輕重的人。在書信中沒有任何資料顯示這樣的描述欠真

14 參看David Wenham, "Acts and the Pauline Corpus II: The Evidence of Parallels", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 215-258, 216-220.

15 見Witherington, *The Acts of the Apostles*, 432-433.

實，兩者實指同一的方向。

另一說¹⁶，要接受路加敘事中的某些細節屬實，比方保祿出自塔爾索(21:39)，被帶到阿哈雅總督面前(18:12)，擁有羅馬公民身份(22:25-27)。而這些細節都是在書信中保祿沒有提及的。

其實宗徒大事錄和保祿書信很大程度上關聯。除了保祿的背景資料以外，從保祿的真實書信中(費除外)也看見在宗徒大事錄關乎保祿的整體內容，即由大馬士革路上的體驗至計劃往羅馬去的連貫發展，書信中的敘述與在宗徒大事錄所見到的比較細緻的敘事大致上是平行的¹⁷。

大體上的相異

兩種資料大體上確實存異。路加在他的經卷中從不強調保祿的宗徒職權，也不提他努力為耶路撒冷教會募捐這回事，然而兩者都是保祿書信的重點。路加多談保祿如何宣講及行奇蹟，但從沒有說他給團體寫過信，而保祿自己卻極少提到奇蹟這回事，反而多番提及他寫了的信。在宗徒大事錄看見保祿時常宣講，但宣講內容不甚似在書信所看到的(比方宗14章及17章的)。致使有說在宗徒大事錄所見的是傳說中的保祿，屬後期的描敘，乃路加和他同期的人願意後代所認識的保祿，已有別於書信中的保祿，亦不太像牧函中的保祿，惟兩者卻有緊密聯繫¹⁸。

這些大體上的相異，有說是可以解釋的。大前提是，面對這些所謂第一手資料和第二手資料的問題時，勿忘路加可能是保祿某時

16 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 133.

17 見同上, 133-135; 保祿活動在兩份資料的平行表, 參看Raymond E. Brown, *Introduction to the New Testament*, 424; Talbert, "What is Meant By the Historicity of Acts?" *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, 197-217, 202-206.

18 參看Witherington, *The Acts of the Apostles*, 430-431.

段的傳教夥伴，而保祿書信本身亦有說服目的和屬即興之作的特點。兩者都具寫作傾向和維護的特性，故應把它們視作等同，並以批判眼光去同等對待，細心查閱¹⁹。

要考慮的是作品性質的問題。保祿的書信屬即興之作，是寫給教會團體的，藉以協助信友解答問題及推動他們向前，而路加則旨在編寫早期教會的福傳事業。因而不能預先假設只在書信中才見真正的保祿，在宗徒大事錄則只能見到他的影子，甚至是一個膨脹了的影子²⁰。

至於神學的問題，亦勿忘現存的書信沒有一封是專為傳道而寫的。但是它們與宗徒大事錄也有共通的地方，比方：離開偶像而事奉永生的真天主(得前1:9; 宗17章)，恩寵及因信成義(也屬在宗13-14章宣講的內容)，米肋托講詞聽起來最接近保祿的書信。也有說在宗徒大事錄中的保祿太看重自己猶太人的身份，太守法，比方他同意貫徹宗徒會議的論文(但看格前8-10章)，讓弟茂德受割損，默然接受在聖殿行取潔禮(但看格前9:20，格後11:24顯示保祿也經常往會堂)，在猶太和羅馬權威面前辯說自己是一名奉公守法的猶太人(在斐3:5-6及格後11:22-23保祿也以自己的猶太身份而誇耀)。其實，在宗徒大事錄的保祿有沒有死守法律？沒有。他也在外邦人家中居住。何謂一名虔誠的猶太人？在路加眼中，虔誠的猶太人相信聖經所說，特別是關乎默西亞及其子民救贖的預許，他們遠避偶像和不道德行爲，也與其他猶太人甘苦與共。這一切若有人問及，保祿在信中也會細說的²¹。

路加明顯沒有提到兩點，其一，保祿為辯駁者。這是因為路

19 見同上，431；惟也有強調，路加實以筆墨去塑造他的英雄，故保祿本人所說的才較為可靠，見Morna D. Hooker, *Paul: a short introduction* (Oxford: Oneworld 2003) 8-23.

20 見Witherington, *The Acts of the Apostles*, 431-432.

21 見同上，433-436.

加遲些才寫作，那時要強調的是和諧而非紛爭。其二，保祿對自己宗徒職權的維護。這是因為宗徒大事錄的性質的問題，它是一份關乎在東羅馬帝國建樹起各教會團體的文獻。其實關於他個人的宗徒職權，保祿在書信中也是有需要時才提，比方在斐理伯和得撒洛尼的團體前就不用提²²。

個別的相異

兩種資料實存一些明顯的差異，比較棘手，需要額外的解釋。

有說比較難解釋的乃保祿歸化後的記述，兩種資料在此似乎較為相異。路加在宗9章接著敘說保祿在歸化後隨即在大馬士革和耶路撒冷會堂宣講和受迫害，在22章和26章也讓保祿自己說他從大馬士革去了耶路撒冷。但在迦1章說的似乎是另一回事。保祿說他歸化後去了阿剌伯然後回到大馬士革，隔了三年才去耶路撒冷，之後去了敘利亞和基里基雅一帶地方。兩種資料的分別包括：在宗徒大事錄沒有說保祿於歸化後去了阿剌伯，反而說他很快去了耶路撒冷，在耶路撒冷因著巴爾納伯的引介見了眾宗徒，並在那裡勇敢的傳揚福音。若與格後11:32-33相比，更出現多一個問題：誰導致保祿要逃離大馬士革？

對此有下結論說，關於保祿歸化後的事情，路加所知不多，他所得的資料也不準確。但也有回應說，路加的部份資料還是準確的，比方所展現的時空架構就分別不大，而且部份的差異是可以解釋的。故有嘗試解釋說，就細節方面路加看似所知不多，但大體上他所得的資料也不少，且與書信的吻合。在宗9章的記述是濃縮了的，有關保祿比較細緻的記述要從11章他到了安提約基雅才開始；路加的部份記述可能會引起誤解，例如說保祿往見眾宗徒又或者耶

²² 見同上, 436-438.

路撒冷教會對他的歸化一無所知，需要巴爾納伯的引介。不過兩種資料之間還是不存有嚴重的和經證實的衝突，路加所說的甚至可算是書信的補充²³。

有進一步指出，路加非但沒有敘說保祿歸依後退隱到阿剌伯(迦1:17b)，並且也不提保祿在厄弗所時多次往訪格林多(看格後)，而他離開大馬士革的因由也是不一樣的(比較格後11:32-33/宗9:23)。保祿自己則沒有談及他贊同砸死斯德望，而所謂的第一次傳教旅程看來沒有在書信中展現(假若把迦2與宗15等同)。

但亦有說上述的相異，部份是可以解釋的²⁴。保祿在迦1-2章所說的有說服和維護目的。至於保祿退隱到塔爾索(宗9:30)，可與他去了基里基雅此事關聯(迦1:21)。此外，所謂的第一次傳教旅程乃從敘利亞的安提約基雅出發(宗13:1-4)，這也可與保祿自說去了敘利亞地域關聯(迦1:21)。而保祿在這些地域所做的乃「傳揚信仰」(迦1:23/宗11:26)。至於在斐4:15所說的「沒有一個教會」可單單指馬其頓而言。迦1:23暗指保祿的福傳工作是從敘利亞和基里基雅開始的，與在宗13-14章所見的眾教會吻合。故在宗徒大事錄所見的第一次傳教旅程與保祿所提供的關於他自己在宗徒會議之前的活動的少許資料沒有明顯的衝突。

保祿在歸化後上耶路撒冷的次數也是一個問題。從宗徒大事錄來算，共六次：9:26；11:30；12:25；15:4；18:22；21:17。在宗9:26所見的相等於在迦1:18所說的於歸化後三年逃離大馬士革後那一次。宗15:4相等於迦2:1，在大馬士革歸化後14年那一次。問題是在宗11:30所說那的一次，這是書信中沒有提及的，路加可能取材自另一來源，來源指的實在是宗15章的訪問，惟路加誤解了，以

23 參看Wenham, "Acts and the Pauline Corpus II: The Evidence of Parallels", 221-226.

24 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 136-137.

為是一次賑災的訪問(迦2:10)。另一解釋是，迦拉達書的辯護意味重，在此保祿只提他與耶路撒冷教會領袖往來之事²⁵。

米肋托的講詞亦構成一個問題。這是保祿在宗徒大事錄給基督徒團體惟一的講詞，且背景接近書信的背景。要問：書信是講詞直接的或間接的源流？或是路加採用了獨立的關乎保祿的傳承？或講詞實是他自由的創作？

有解釋說，就思想和用詞，米肋托的講詞都近似得撒洛尼前書，示意路加和保祿屬於緊密相連的思想世界，因而路加筆下的保祿聽起來近似在得前所見的保祿，兩者都迴盪著一把牧者之聲。相信路加並不認識保祿的書信，但擁有獨立的關乎保祿的傳承，且對此傳承非常熟悉，切願把它傳給他的讀者²⁶。對此解釋有反問，此結論與路加認識保祿書信的說法相距多遠²⁷？

四· 靜讀

牧者典範

保祿在米肋托給厄弗所眾長老的講詞，以耶穌的一句話作結，保祿著他們記住耶穌曾說過：「施予比領受更為有福」(宗20:35)。有說這是補充或附加的資料，與講詞本身的基本內容不甚吻合，且在福音中沒有出現。但也有維護它在講詞的位置說，它不但與整篇講詞的內容相配，並且是講詞的高峰或總結，很能展現保祿這番話的主旨。

更有說耶穌的這句話，重點在於「施予」，能夠施予和懂得

25 見同上, 137-138.

26 見Walton, *Leadership and Lifestyle*.

27 例如Paul Elbert, "Paul of the Miletus Speech and 1 Thessalonians: Critique and Considerations", *ZNW* 95 (2004) 258-268.

施予是有福的。耶穌自己做到了，從講詞亦見保祿不斷的朝著這方向努力。他忘我地宣講，朝夕記掛自己建立了的團體，且在福傳的生涯中自食其力，不用教會團體的一分一毫。總的來說，他是真正的傳福音者和牧者，切願眾長老也是一樣，就如他在書信中所說：「你們該效法我，如我效法了基督一樣」（格前11:1）。

也有說在米肋托的講詞，特別是它的後半部，很受舊約的影響，比方在先知書就有論述真假牧者之分。上主是善牧，一位真正的牧者就要像祂那樣：「失落的，我要尋找；迷路的，我要領回；受傷的，我要包紮；病弱的，我要療養……」（則34章）。其實在保祿自己所寫的書信中，已讓人看到一個不可磨滅的牧者形象，保祿按需要並以不同而獨特的方式去努力建樹、支持和關心每一個團體。有認為路加筆下的保祿是平面的，從書信所見的才是立體的。無論怎樣，在米肋托的講詞起碼看到保祿的側影。

一般都接受在米肋托的講詞為保祿的「臨別贈言」，意即他的苦難隨即開始。有說從宗21章至經卷的尾部，所述說的就是保祿的受難史，與福音中耶穌的受難史平行。保祿同樣的被捕受審及走自己的苦路。其實這才是眾教會領袖要效法的地方，教會是「天主用自己的血所取得的」（宗20:28），這也就是教會領袖牧養教會的方式。

有教友曾分享，幾經尋尋覓覓才找到合適自己慕道的地方。顯然這並非時間地點方便與否的問題，而是能否從牧者及其他基督徒身上看到基督之風範，學習到跟隨基督的慕道真諦。因為，慕道者尋求的並非純粹知識上的道理，而是別人生命中散發著的活道理，亦惟有這種活生生的道理才足以令人仰慕，立志跟隨。

第二十一章

一 · 概讀

保祿越接近耶路撒冷，危險就越迫近，而路加的敘事也越仔細。由保祿離開厄弗所的長老開始(21:1)至抵達耶路撒冷止(21:17)，路加一天一天的敘述，以示情況危險，特別是通過保祿與不同群體的相遇，一種緊張的氣氛蔓延開來。最清楚不過乃在凱撒勒雅猶太先知阿加波的舉動，引致各人請求保祿不要上耶路撒冷，只是沒法勸服他。最後保祿真的到了耶路撒冷。

耶路撒冷教會的領袖固然喜歡見到保祿，亦為他過去多年的經歷和福傳成就而感謝天主。但另一方面，他們亦為保祿是次到訪惴惴不安。因為五旬節快到，在大節日期間猶太人的民族意識和排外情緒特別高漲，加上也聽到不少關於保祿的流言。為了闢謠，他們於是敦促保祿去與幾位猶太人同行取潔禮及獻祭，好使猶太人相信，保祿並沒有鼓勵他們中任何人離棄梅瑟的傳統。保祿照這些領袖的建議去做了。

然而，反對保祿的不單是在耶路撒冷的猶太人，還有來自亞細亞一帶的猶太人。他們一直跟踪著保祿，一見保祿與一名外邦信徒在聖殿附近走動，就以保祿竟膽敢帶外邦人進入聖殿為名，煽動群眾，抓住保祿，一場騷亂亦隨即爆發。在來勢洶洶的騷亂中，保祿差點沒命，幸而羅馬官兵及時趕到，情況才暫時穩定下來。只是保祿亦被拘囚，在正式帶上鎖鏈之前獲准向猶太群眾講話。

二· 釋讀

這章經文共有40節，可分三部份來了解：往耶路撒冷的旅程(21:1-14)，耶路撒冷教會的接待(21:15-26)，在耶路撒冷發生的騷亂(21:27-40)¹。

往耶路撒冷的旅程(21:1-14)

21:1 保祿和他的同伴繼續行程，看似是一天到一處地方。在此「我們段落」中的「我們」重現。科斯是小亞細亞西南的一個島嶼(Cos，它的首府同樣以科斯為名)，洛多則是亞細亞省的一個自由城，位於該省西南端群島的一個也叫洛多的島嶼上，在加上15:23已說有猶太人在這兩處聚居。而帕塔辣是一個港口，里基雅省的省會，位於該省的南面，從亞歷山大里亞開來的羅馬糧船常經過這裡。

21:2 沿海岸航行的船隻過於細小，未能駛出大海，故他們必須在帕塔辣換一隻大船，直開往腓尼基。

21:3 「從塞浦路斯左邊駛過」意即往它的南面駛去。從帕塔辣開往提洛，遇上順風，需時數天，因兩地相距約600多公里。船隻駛過塞浦路斯，最後在提洛靠了岸(為甚麼不經安提約基雅?)就停在那裡卸貨，惟路加沒說卸甚麼貨。提洛為腓尼基的一個要城，在羅馬建國之初，已是亞細亞與巴勒斯坦通商的主埠，另一個就是漆冬，兩者相距30多公里。

21:4 路加從來沒有說在這裡建立了團體。保祿與同伴在這裡停留，可能因為船期的緣故(卸貨及上貨)，顯然走水路為保祿節省

1 有說在21:17開始新的部份，屬保祿在以民、外邦和猶太首長前作證的部份(20:17-26:32)，例如Polhill, *Acts*, 439; 亦有說21:27-22:29可算是隨後審訊記述的引子，是路加自己精心策劃的，見Dean P. Béchard, "The Disputed Case Against Paul: A Redaction-Critical Analysis of Acts 21:27-22:29", *CBQ* 65 (2003) 232-250.

了不少時間，讓他能在提洛逗留一周與當地的基督徒相聚，同時也趕及於五旬節前抵達耶路撒冷。至此趕路的情緒也緩和下來(看20:16)。信眾的請求，保祿在20:23已預測了。

21:5-6 整個基督徒團體走到提洛美麗的岸邊送別保祿，情景就像在20:36-38看到那樣。從提洛至耶路撒冷的路程，路加進一步細緻地敘述，目的就是為帶出那種前程未卜的緊張氣氛。

21:7 他們跟著到了仆托肋買，這是腓尼基的一個港口，離提洛約50公里，離凱撒勒雅約60公里。在仆托肋買也有團體，何時建立，同樣沒有交待。

21:8 到了凱撒勒雅，保祿和同伴住進斐理伯的家，這位執事現在被稱為傳福音者(這個稱號在新約只在這裡及弗4:11; 弟後4:5出現)，在凱撒勒雅的團體也有可能是他建立的。

21:9 斐理伯的四個女兒都「能說預言」，實質所指卻沒有說明，而在這裡也不見她們說任何預言。

21:10 阿加波是讀者所認識的(11:27-30)，他現在從耶路撒冷來到凱撒勒雅。

21:11 阿加波的舉動有點奇特，但這樣才顯出他受聖神推動，讓人想起在舊約所說的(依20:2; 耶13:1-4)。他的言行是一種預告而非警告，沒有像提洛的基督徒那樣，請求保祿不要上耶路撒冷。

21:12 保祿的同伴也加入團體的勸阻，有強化作用，亦把保祿面臨的危險放大，顯出在耶路撒冷危機四伏。

21:13 「啼哭」是一個新元素，不但使保祿「心碎」且同時給他一個機會明申他的決志：要像耶穌那樣在耶路撒冷不但受苦，而且受死。

21:14 至此，不單保祿的信眾和同伴，而且宗徒大事錄的讀者已知，事態挽回不了。「願主的旨意成就吧」不在路加的天主經中出現，似乎與受難史有多些聯想(看路22:42)。

耶路撒冷教會的接待(21:15-26)

21:15 保祿和同伴離開凱撒勒雅上耶路撒冷去，兩地相距約90餘公里。

21:16 木納松的背景不詳，他早已是門徒？是斯德望的跟隨者？何時從塞浦路斯來到耶路撒冷？只知他在凱撒勒雅和耶路撒冷的中途有一個住所。對宗徒大事錄來說，保祿和他的同伴在耶路撒冷得到木納松和在他周圍的希臘化猶太基督徒的接待，這才是重要的。

21:17 保祿到了耶路撒冷，而他的第三次傳教旅程也告一段落。在21:17-23:35的敘述，覆蓋12天的事蹟(看24:11)。

21:18 有幾個細節值得注意：「我們」即將淡出；眾宗徒當時似乎已不在耶路撒冷，該地的教會已由一個以雅各伯為首的長老團領導；保祿成爲焦點所在；在他被捕後，路加不再提及耶路撒冷的基督徒團體。

21:19 十分相似在15:12所唸的。保祿向他們詳實地報道，惟沒有提捐款這回事。路加爲甚麼不提，因爲此舉達不到與耶路撒冷教會拉近關係的目的？

21:20 眾長老所言，重點在於強調在耶路撒冷猶太基督徒團體的力量，以及他們如何謹守他們的法律，認爲神的旨意就在其中。節日慶期乃猶太人情緒高漲的時段，對外人表示友善會遭橫眉對待。

21:21 如是，他們很難承受關於保祿的謠傳。謠言可能傳自外地，說保祿教人背棄猶太教，但無論從宗徒大事錄或保祿的書信

看，是全然沒有的事。保祿只是反對死守法律(看迦2:12-14; 格前10:25,27)，並視割損為枝節問題(看迦6:15)。在外地的猶太人歸依成為基督徒時，會從會堂轉至外邦基督徒團體中(看宗19:9)。

21:22 要緊是，如何闢謠。

21:23-24 雅各伯建議保祿：帶耶路撒冷教會團體四個弟兄去還願；這些弟兄許了願，但還沒有還願，他們是否在守願期間受了玷污(看戶6:9)？這樣，保祿便可以證明，他是守法的。所說的(與在宗18:18所見的)是否納齊爾願？問題是，不明雅各伯所指，也不清楚保祿在此事應扮演的角色。雅各伯建議保祿與四位弟兄一起還願？還是保祿自己行取潔禮但同時在金錢上幫助那四位弟兄還願？從捐款中去資助他們？通常猶太人從外地回到聖地要行取潔禮，為期7天(看戶19:12)，與路加在宗21:27所說的吻合。保祿也行取潔禮，為的是能夠參與那四名猶太人的還願儀式？此儀式是在聖殿的範圍內舉行的。【有關還願問題的討論，見本章之**選讀**。】

21:25 重提宗徒會議的論文，表示對外邦基督徒的要求就不一樣。也為向保祿保證，耶路撒冷會議的基本決定不變。惟在實行上應有困難，猶太基督徒與外邦基督徒交往時，始終要放棄堅守某些律例。

21:26 還願的程序似乎是：先取潔，後獻祭。保祿由於長期居住在外邦人中間，所以在進入聖殿之前，應先行取潔禮，然後才幫那四位弟兄還願，為了證明他也贊同這種宗教儀式。那四位弟兄所許的是甚麼願，經文沒有說明，可能是納齊爾願；這願的內容主要是在一段日子內，許願的人要在上主面前立志，被列為聖，而還願的儀式則包括在聖殿門口把兩隻雛鴿或一對斑鳩獻給司祭，一隻為贖罪，另一隻為還願(看戶6:2-12)。

在耶路撒冷聖殿附近的騷亂(21:27-40)

21:27 反對保祿的並非猶太基督徒，而是外地的猶太人，可能是來過聖周節的(the Feast of Weeks)。在耶路撒冷的猶太基督徒連同雅各伯和眾長老，在宗徒大事錄不再出現。這些外地的猶太人看見保祿在哪裡走動？

21:28 他們控告保祿到處教唆人反對猶太人、法律和聖殿，還帶外邦人進入聖殿的內院。聖殿的內院是外邦人的禁地，違者必死，他們只准進入為他們而設的外院。這個在外圍的大院也稱為外邦院，是對所有人開放的，聖殿本身則不是。

21:29 路加試圖解釋保祿的「罪因」，就是：猶太人欲加之罪，何患無辭。特洛斐摩(看20:4)沒想到竟成了保祿被捕的引子。

21:30 全城立即震動，似乎是沒可能的，路加要說的是營部隨即介入。猶太人關上聖殿內的門，為保衛聖殿不受外面暴亂帶來的玷污——不讓保祿將流的血把聖殿玷污。

21:31-32 他們毆打保祿，想自行把他了斷，幸而有人向千夫長報訊(在23:26才知千夫長名叫喀勞狄里息雅)。營部的人來了，他們才停手。那時在聖殿西北角的安東尼堡軍營(此堡是大黑落德為了保衛聖殿而建)共有1,000名士兵駐守(760步兵，240騎兵)，他們的職責是不讓在聖殿範圍內發生任何事故，特別在節日上。那時總督常駐凱撒勒雅，間中才來耶路撒冷，故千夫長里息雅負上耶路撒冷城的行政和保衛社會安定的重任，而羅馬人也知道得很清楚，城中若有任何騷動，多半會在聖殿範圍內發生。

21:33 千夫長以為保祿一定犯了錯，便親自把他拿下，鎖綁了(為何用兩條鎖鏈綁了保祿，不清楚，與兩個士兵鎖在一起，一邊一個？看12:6)，這就應驗了在21:11所說的。從此保祿成為階下囚，

直至經卷的終結。千夫長繼而向群眾而不是向保祿問話。

21:34 因群眾七嘴八舌的亂嚷，千夫長才將保祿帶到營裡問話。

21:35 群情洶湧，保祿要由士兵抬進營裡。

21:36 群眾不斷的叫喊要把保祿除掉(像受難史中的耶穌那樣，看路23:18; 宗22:22)。

21:37 快走完台階時，保祿禮貌的向千夫長請准說話。

21:38 千夫長原來弄錯了，以為保祿是一名埃及作亂份子。

21:39-40 保祿先說明他並非埃及人而是猶太人等等，然後要求准許向猶太人說話。千夫長准許了他，他便開始用希伯來的方言說話。

三· 選讀 剃髮還願？

在宗徒大事錄唸到兩段關於在宗教儀式中剃頭或削髮的經文。第一段是保祿在格林多建立了團體並住了相當時日後離去時在耕格勒所做的(18:18)，而第二段則是他最後一次回到耶路撒冷教會中雅各伯和眾長老建議他去做的(21:23-24)。不少人認為，兩段經文都大有問題。兩者是否相連？究竟所做的是否與納齊爾願有關？又何謂納齊爾願？

納齊爾願²

納齊爾一詞(Nazarite)有「受祝聖者」之意，而納齊爾願本身

2 參看思高《聖經辭典》873-874; Tony W. Cartledge, "Were Nazirite Vows Unconditional?" *CBQ* 51 (1989) 409-422.

只在戶6章有詳述。所指的是以民的一種宗教誓願，人藉此把自己奉獻給上主，並誓許在守願期間不飲酒、不剃頭削髮、不接觸屍體(戶6:2-8)。守願期間，若違反了上述三條禁戒中任何的一條，特別是觸到屍體，則願期中斷作廢，應獻贖罪祭、全燔祭及贖過祭，並從頭開始(戶6:9-12)。獻身願期滿以後，應獻上全燔祭、贖罪祭、和平祭、素祭及奠祭，同時將頭髮剃去燒掉，恢復自由身，並可以開始喝酒(戶6:13-22)。

此願通常是有期限的，只是在戶6章並沒有定下，後來猶太人自己規定為一個月。這是有期限的願，但也有終生奉獻的例子，如三松(民13:4,5,7)、撒慕爾(撒上1:11-28)、若翰(路1:15)等。但有說在戶6章所見的納齊爾願，屬後來的發展，三松及撒慕爾是奉獻於主的人，但並沒有發誓願；另一分別是三松及撒慕爾是無條件的終生奉獻給天主，而在戶6章所見的納齊爾願是有期限及背後有條件的，人對神有所求，因而發願及還願³。

宗18:18

按上述的了解，則無論在宗18:18或21:23-24所見，都大有問題。有說就路加在18:18所說，可提出六個問題⁴。

問題一：誰剃了頭髮？在語法上有可能是阿桂拉，惟阿桂拉始終是一個次要的人物，路加看來沒有必要提到他有願在身，故應是保祿才對⁵。

問題二：所提的是否納齊爾願？一般都看作是，因為只有這種

3 見Cartledge, 同上。

4 見Roger Tomes, "Why Did Paul Get His Hair Cut? (Acts 18.18; 21.23-24)", Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievements: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 188-197, 189-193.

5 部份屬西方文本的經文說是阿桂拉，參看Metzger, *A Textual Commentary*, 464.

猶太人許的願才有剃髮的要求，不過要分清楚，納齊爾的永願沒有剃髮的要求，只有暫願才有此要求(戶6:1-21)。按米市納的規定，剃下的頭髮要在聖殿院內化成灰燼，連同奉獻犧牲，還願之舉才算完成。在外地許下了願，也要在回到以色列地過足守願的日子，或不少於30天，才可以還願。一旦許下誓願，無論身在何方，期間都不可喝酒，不受死人玷污和不剃頭髮。因而不能確定保祿在耕格勒所還的是否納齊爾願。

問題三：保祿是在許願時剃頭髮或是還願時剃？路加可能只知剃髮是誓願本身的一環，若保祿在此只是許願，路加有必要予以報道嗎？

問題四：剃髮有甚麼意義？在戶6章看不到它本身的意義，但就見它並列於眾犧牲祭獻中。一位許了納齊爾願的猶太人要奉獻一隻公羔羊作全燔祭，一隻母羔羊作贖罪祭，一隻公綿羊作和平祭，此外還有素祭和奠祭(戶6:14-15)。剃下的頭髮不與全燔祭一起焚燒，而是放在煮和平祭的火裡焚燒；雖然如此，本身也具祭獻意義。在米市納，「剃髮」已成了在還願時涵括一切祭獻的總稱。假若許願者接觸了死人，他也須剃髮，表示許了的願無效，而剃下的髮不被燒掉而是埋在地裡，本身不具任何犧牲意義。在宗18:18，保祿既不是在聖殿裡還願，又沒有受了死人玷污，他純粹剃了髮，這個獨立行動本身可具犧牲意義，比方在入門禮、許其他的願、或特別熱心行動時所做的，因為頭髮是人生活的和重要的部份。

問題五：保祿許願的動因何在？爲了在格林多得到護佑而謝恩或是爲未來的旅程而求恩？所許下的是有條件的(比方：若獲賜麟兒，我許下會成爲一名納齊爾)或是無條件的願？若是無條件的，此願可以是自我奉獻的象徵行動。

問題六：路加爲何提及它？爲了藉此及在16:3和21:23-24所說

的，顯明保祿是守猶太規例的？18:18與21:23-24可否聯合在一起看？即保祿在18:18許願然後在21:23-24還願？無可能吧。就算他在18:18許下了願，也該在18:22還願（但經文沒有清楚說保祿此時上了耶路撒冷，惟留意思高的中譯）。保祿後來要去耶路撒冷，不見得是爲了還願（20:16,22; 21:13），而在21:23-24所見，他與別人一起還願，也是別人建議他去做的。

不錯，保祿是守法的，但不能確定他會否死守法律。若然往昔人許願時慣常包括獻上個人的頭髮，那麼路加有可能要他的外邦讀者知道，保祿是虔誠的。

宗21:23-24

就路加在宗21:23-24所說，也可提出四個問題⁶。

問題一：所許下的是否納齊爾願？這四位猶太弟兄等著往聖殿還願和剃頭，相信他們所許下的是納齊爾願。

問題二：保祿要爲他們支付多少？要付出的應是奉獻犧牲的總值：三隻牲畜、素祭和奠祭。許了願的人有時因環境變遷而沒有能力還願（比方所預備的牲口被偷走），需要別人替他還願。替別人還願的做法可以包括：自己也許願但不剃頭，而是替未能還願者奉獻他的頭髮，或是個人沒有許願而是基於愛德替別人支付還願所需。有時也會由一個團體來替有需要的人還願。

問題三：保祿爲甚麼要行取潔禮？這不是容易回答的問題。他回到耶路撒冷只有7天就被捕（21:27），之前沒可能在那裡許了願接著還願，因爲願期最少是30天。若是他在地許了願，回到耶路撒冷同樣至少要守願30天，甚至重新許願。他是否純粹因爲從外地回

6 見Tomes, "Why Did Paul Get His Hair Cut? (Acts 18.18; 21.23-24)", 194-196.

來在進聖殿前需要先行取潔(看戶19:12; 31:19,24)?沒有實例證明有此做法,而且按路加的記敘,保祿是在返回耶路撒冷第二天即同那四位猶太弟兄一起行了取潔禮,並隨即進了聖殿呈報為他們奉獻供物的日子。

問題四:保祿和四位猶太弟兄行了哪種取潔禮?取潔禮並不同還願。那四位弟兄是否許了納齊爾願然後受了死人的玷污?在這情況下他們當守7天的取潔期,期滿時要剃頭和奉獻一對斑鳩或雛鴿,一隻作贖罪祭,另一隻作全燔祭,一隻公綿羊作贖過祭,並重新許願(看戶6:9-12)。若當時的情況真的如此,那為甚麼需要保祿替他們還願,因為所需的奉獻並不多,而且路加為甚麼不提?那麼保祿呢?他是否沒有受玷污但同樣參與四人的取潔?

從上述眾多問題所見,只能說路加似乎把不同的猶太慣例混淆了⁷。

有同樣認為21:24所說不清,不可能是要保祿加入他們的願,因為納齊爾願期限長達30天。反而有可能這四個猶太人在守願期間玷了污,而路加卻以為保祿要與他們一起取潔。除此之外,保祿在進入聖殿或許願之前真的要取潔,因為他曾在以色列以外居留。路加看似在敘說有關許願及取潔的事宜時,沒有準確的資料⁸。

四· 靜讀 同道為朋?

在宗徒大事錄的尾部,路加似乎刻意指出,保祿的遭遇與基督的苦難有不少相同之處,兩位都有以下的經歷:被自己的同胞所

7 見同上,196-197.

8 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1011.

拒，無理的被拘囚，受到不公平的指控及假見證的中傷，在法庭上被打，是猶太人密謀下的受害者，為狂熱群眾要「除掉」的對象，以及多番受審等。

從整份經卷看，當保祿在21章被捕時，猶太人一直以來對他的抗拒(13:50; 14:2,5,19; 17:5-9; 18:12-17)達到頂點。在19章，他在厄弗所遭到外邦人的抗拒是因為他們怕自身女神的崇拜會受影響。現在到了21章，就有來自亞細亞的猶太人在耶路撒冷挑起本地猶太人來反對他，怕他的福傳事工給聖殿、梅瑟的律法、以及以色列的慣例帶來衝擊⁹。

除了這些外人以外，在耶路撒冷的教會又如何對待保祿？21:19十分相似在15:12所唸的，保祿向耶路撒冷教會當局詳實地報道的自己的福傳事工，惟沒有提到捐款這回事。路加為甚麼不提？他不知有這回事(但看24:17)？或更因為他在經卷中旨在敘說基督信仰在羅馬人眼中的合法地位，以及福音最終成功的傳至羅馬，而捐款事宜就與整份經卷的寫作宏旨無關？又或因為整個捐獻行動達不到與耶路撒冷教會拉近關係的預期目的(看羅15:31)，故避而不談？

也有問，雅各伯當時有沒有冷待了保祿，說了一番令人十分沮喪的話？就是當保祿把捐款雙手奉上時他如此答謝說：「多謝各團體的奉獻。或許我們可以用部份捐獻以你保祿的名義去幫助我們中四位有困難的弟兄，他們許了納齊爾願，但沒有能力還願。這樣人們便知，你並非如謠傳中那樣背棄了我們先祖的信仰，而實在是個循規蹈矩和遵守法律的人」¹⁰。

再問，雅各伯在21章對保祿的建議，背後有沒有其他動機？比

9 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 696.

10 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1001.

方給保祿叫外邦基督徒團體熱心募捐這事潑冷水？雅各伯及其同工有沒有為自身的福傳事工而憂慮，怕保祿在福傳行動上有太多的自由，給自身向猶太人的福傳帶來不良的影響和後果¹¹？

書信中的保祿反對死守法律(看迦2:12-14; 格前10:25,27)，以及視割損為枝節(看迦6:15)。而在宗21章所見的保祿卻似受盡委屈，為了福傳的理想而聽從雅各伯等人的囑咐，委曲求全。

常言，世無知音。故以同道為朋，為最大的福氣，反之同道而不為朋，最令人傷感。有時之所謂同道，只不過是同屬一個外在的框框而已。就算真的是在同一的道上了，走的也有快有慢，有靠左或靠右。世上只要有一人，不單與自己有共同信仰，而且在信仰中合拍，無須高談闊論，也能在信仰的真諦內相知相悅，是上天最豐厚的恩賜，要終生感謝。

11 見同上。

第二十二章

一． 概讀

保祿在聖殿前向他的猶太族人說話，原指望他們認清他本人如何忠於自己的猶太宗教並全情投入其活動。他未能藉參與還願而達成的，現在企盼能透過真情對話而達至。面對著自己的同胞，保祿便以希伯來語說話。他首先介紹自己的出身和先前在猶太群體中的身份，以及他本人如何痛恨基督徒等。隨後他追述大馬士革路上的經驗，細說主耶穌如何召叫了他，以及阿納尼雅的見證等。其中特別提到耶穌給他的使命，並爲了強調這使命來自天主，更聲稱自己是在聖殿的異象中得到主的差使，派他到外邦人那裡去的。

當保祿一提到向外邦人作見證時，又惹起猶太人的惱怒。即是說，保祿在猶太群眾前自辯，非但沒有成功，反而激起他們的情緒。群眾不斷的叫嚷著，要把他轟下台去，故此羅馬士兵又立即把他帶進營裡。千夫長以爲保祿真的是個滋事份子，又是猶太人，便要拷打他，也許希望能苦打成招，免得費勁盤問。然而此時保祿表露了自己的羅馬公民身份，而這身份又一次救了他(看16章)。

二． 釋讀

這章經文共有30節，可簡單的分兩部份來了解：保祿在聖殿台階上向猶太人講話(22:1-21)，及後在羅馬官兵前表明自己的羅馬公民身份(22:22-30)¹。

1 惟一般都把22:30與23章連在一起看。

向猶太人講話(22:1-21)

在講詞中，保祿扼要地述說自己的歸化經驗，可分三小段來唸：歸化前的背景(22:3-5)，歸化的經過(22:6-16)，在聖殿的異象(22:17-21)。

22:1 「諸位仁人弟兄，諸位父老」與7:2同，但在這裡大司祭及公議會並不在場。「辯護」一詞(*apologia, defense*)展示了經卷最後部份的主題。保祿並沒有針對引發騷亂的確實指控而發言，即指他褻瀆聖殿(21:28)，反而就那更大的爭論——對猶太教背信以及教唆人背教——而說話。他的回應是，對復活基督的信仰乃猶太信仰之巔。

22:2 「希伯來話」即阿蘭語，應是保祿在猶太人前所用的言語。路加在21:40已如此說，現在可能要更加強調，保祿沒有忘記自己的猶太人身份；保祿這樣做，亦能引起所有在場的猶太人注意。

22:3 重複保祿在21:39給千夫長的個人資料，同時亦讓讀者進一步認識這方面的資料。保祿真的曾從師加瑪里耳法學士嗎(看5:34)？他自身是一位辣彼嗎？若是，那麼他是否自幼便來到了耶路撒冷？也因而在那裡有一位姊妹(看23:16)？有關在耶路撒冷從師加瑪里耳這回事，保祿本人在書信中從沒有提及²。他又是否一位「熱誠者」(在此及在迦1:14所用的是一個名詞：ζηλωτής, *zealot*，亦看

2 有說若從語言去分析，保祿並非自幼便受教於加瑪里耳，惟若從修辭的角度及敘事的觀點來看，路加則有意突顯保祿與猶太/耶路撒冷的密切關係，代價是把他的塔爾索背景淡化了。當保祿在書信中說自己是希伯來人時，他要強調的是自己對猶太教的忠信，而不一定指自己能說阿蘭語；相反，他精通希臘文，這顯示他極可能在一個希臘環境長大，並接受了基本教育。看來塔爾索是保祿的社會和文化之家，而耶路撒冷則是他的宗教和神學之家。見Andrie B. du Toit, "A Tale of Two Cities: 'Tarsus or Jerusalem' Revisited", *NTS* 46 (2000) 375-402; 也有指出，對保祿在加瑪里耳足前受教一事的反對聲音，一般都沒有理論基礎，見Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, BAFCS, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 95; 亦參看Christopher S. Stanley, "'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society", *JSNT* 64 (1996) 101-124.

斐3:5-6)？而熱誠者本身又有甚麼意思³？路加這一切的描述，是爲了把保祿說成是一位忠於猶太法律的法利塞人？

22:4 「這道」即基督信仰，看9:2。「直到死地」，看26:10，真實個案見7:54-8:1。「送入獄中」，看8:3; 26:10。

22:5 大司祭和整個長老團自保祿歸化至今維持不變？現在能爲保祿作證？或路加刻意的提到他們，是因爲講詞的對象爲猶太人？「長老團」即公議會(看路22:66)，在9:1及26:10沒有被提及。若保祿是於公元58年被捕，當時猶太人的大司祭應是阿納尼雅(看23:2,5; 24:1)，而非早前授權保祿迫害大馬士革基督徒的蓋法，亞納斯的女婿。在目前的公議會中有人可能還略知保祿過往的事蹟。

22:6 指出與基督相遇的時間：「約在中午」，這是在9:3看不到的(但看26:13)，目的是否爲了指明奇蹟是在白日發生，而非一個夢境？或當時根本就不會在夜間趕路？這道光是以「環」的形式出現。關於「正午瞎眼」，看申28:28-29。

22:7 與9:4相若。

22:8 與9:5比較，耶穌的回答多了「那個納匝肋人」。

22:9 同行者的經歷與在9:7看到的全不一樣。路加不介意在細節上有出入，卻只顧敘說保祿同伴的見證，他們意識到在保祿身上發生了奇事。

3 有解釋說，熱誠者在保衛猶太神聖傳統有一份激情，對維護猶太律法滿腔熱誠，他們的取向並非政治性的，而是對持守猶太傳統和律法構成威脅的任何組別都會採取激烈的行動。這種意識型態對保祿在他的成長歲月中有一定的影響，他看來是爲了保持猶太社團的純淨而迫害基督的教會的。見Mark R. Fairchild, "Paul's Pre-Christian Zealot Associations: A Re-examination of Gal 1.14 and Acts 22.3", *NTS* 45 (1999) 514-532; 也有提醒說，早期的熱誠者並未形成一個黨派或運動，所見的只是個別人士所採取的激烈行動。費羅在著作中有提及個別的熱誠者，但不見他提到黨派的組織，按此界定，保祿可算是一個熱誠者。見Torrey Seland, "Saul of Tarsus and Early Zealotism: Reading Gal 1,13-14 in Light of Philo's Writings", *Bib* 83 (2002) 449-471.

22:10 看9:6。

22:11 與9:8比較，多了保祿看不見的因由。「由人用手領著」示意，保祿真的瞎了眼。

22:12-13 指向9:10-17，不過，在這裡路加不說阿納尼雅是一位門徒，卻說他虔誠守法，受猶太人稱譽，如此描敘前所未有，是否專為猶太聽眾而設，讓他們看到這位忠心的猶太人也是一個好的基督徒？在22:14他說天主是「我們祖先的天主」。

22:14 「義者」乃達味苗裔之稱(看耶23:5-6; 33:15)，為崇高默西亞的稱號，現在成為耶穌的稱號。透過阿納尼雅，保祿強調舊約的天主在他身上工作，猶太人祖先的天主使他的生命完全改變。

22:15 保祿親眼見了主，親耳聽到他的命令。「眾人」是保祿為耶穌作證的對象，在22:21; 9:15; 26:17，救贖的普世性越見明顯。在這裡，保祿的被派比較籠統，而猶太聽眾也接收不到「眾人」也包括外邦人的訊息。

22:16 「呼求耶穌的名」指向保祿要接受的洗禮，其意義在於「洗除罪惡」，看2:38。

22:17 保祿應很快便回到耶路撒冷(看9:26; 迦1:18-19)，在聖殿——天主啓示的地方，也是他歸化後繼續祈禱的地方——再次體驗到耶穌臨現(看格前9:1; 15:8)。在宗9章的敘述沒有提及這回事，保祿現今才說，可能是為了間接回答亂民對他的指控，說他曾褻瀆聖殿。

22:18 耶穌(再一次不提他的名字)叫保祿趕快離開耶路撒冷，不是因為猶太人要殺害他，而是可能與會堂中希臘化猶太人的爭端有關(9:29)，這些猶太人不會接受保祿為耶穌作的見證，而復活的基督也預知保祿目前的處境。

22:19-20 保祿原意在耶路撒冷作證，惟天主卻另有安排。故保祿抗議說，他在耶京的見證應具說服力。他重申如何迫害了基督徒(內有新的元素)，他的猶太聽眾實在需要認清他過去所做的。他們聽不進去是因為他們執拗。在保祿的書信中，不見有提及斯德望。

22:21 耶穌親自命令保祿「往外邦人那裡傳福音」，這是在9章及26章看不到的。除了上天之命，猶太人的不信也促使保祿成為外邦人的宗徒。保祿特為他的猶太聽眾複述這道命令，藉此解釋他過往福傳的重點，這是來自天主的命令，而這命令是在猶太教的崇拜中心——聖殿內——授給他的。

向羅馬官兵表明身份(22:22-30)

22:22 群眾一聽保祿說，向外邦人宣告救恩的命令來自天主，簡直聽不下去，情緒又高漲起來，喊叫著要除掉他。如是，情況又回到在21:36看到的那樣。

22:23 他們的舉動很能顯出他們的怒氣，他們是否準備砸死保祿？但不清楚他們實際所做的，撕裂了衣服以示對褻瀆言語的噁心(14:14)，或是把衣服扔開準備砸死保祿(7:58)，或抖動衣服以抖掉由褻瀆而來的玷污，或是瘋狂的搖動衣服以示極端的憤怒？

22:24 保祿的說話未能澄清甚麼，他用的是阿蘭語，千夫長未必全懂，可能因而決定用羅馬人的方法去找出真相，就是用鞭子拷打(專用詞語為verberatio)，此刑只能施於非羅馬人或奴隸身上，這種拷打不單撕爛皮肉，也能碎骨。千夫長前一刻還是頗友善的，此刻為甚麼改變了態度？

22:25 「沒有被定罪」同時包含「審問之前」的意思(在16:37亦如是)。拷問一個羅馬公民是非法的，任何羅馬官長如此做就嚴重的違法。【有關保祿羅馬公民身份的討論，見本章之**選讀**。】

22:26-27 保祿為甚麼早前沒有顯露自己的羅馬公民身份？需要證明他確實擁有此身份嗎？或是說了便足夠？

22:28 可見羅馬公民身份得來不易。但亦不清楚保祿的家人如何獲取這種身份。

22:29 千夫長現在既非友善，又不能施刑，只是害怕，害怕自己違了法？

22:30 他最後決定召集(他無權出命)公議會去進行一次非正式的聆訊，以知實情。身為一名羅馬軍官，里息雅沒有權力正式審訊，只能讓猶太人作初步聆訊，然後自己衡量應如何處置保祿。問題是，他為甚麼等了整整一天才解開保祿？

三· 選讀

羅馬公民身份

宗徒大事錄在三處地方提到保祿的羅馬公民身份(16:35-39; 22:22-29; 25:6-12)，然而在保祿的書信卻從不見提及這回事。若保祿真的擁有此身份，這點資料對重整保祿的生平和背景至為重要。只是，有可能確定嗎？這是否屬路加所創，為了彰顯福音的普世性，具羅馬公民身份的保祿對此能大有幫助？又或者保祿真的擁有此身份，路加只是在宗徒大事錄中加以利用，為達到其寫作目的？無論怎樣，如何看保祿的羅馬公民身份對宗徒大事錄的了解有一定的影響。

基本問題

就此身份的研究，所面對的基本問題是：保祿身為猶太人，以他的社會地位和文化背景，於公元一世紀成為一個羅馬公民是

可能的嗎？

不少人說無可能，因為沒有任何資料顯示於公元一世紀有猶太人獲享此公民權，保祿看來是最早有名有姓的一個；況且，為享有此公民權，必須屬於東希臘的精英領導階層，而保祿的家庭背景和他的行業不足以讓他有資格擠身此行列⁴。

有進一步論說⁵，在宗21-23章，路加筆下的保祿是他的出生地塔爾索的公民，他同時擁有羅馬公民身份，亦是熱誠的法利塞人。此外，字裡行間也顯露著他接受過良好教育，是虔誠的及有經濟能力的。惟是保祿在書信中卻只強調他的猶太背景，故未能對路加有關宗徒出身的聲稱加以確定。

就當時的情況而言，要成為塔爾索或任何一座希臘城市的公民並非容易，起碼得默認該城的宗教、政治及教育制度。對一個出自法利塞家庭的嚴謹猶太人來說，這有一定的困難。擁有一個希臘大城市的公民身份也是社會地位的象徵，表示有財富和聲望。

擁有羅馬公民身份，對一個猶太人來說，問題不大，但於公元一世紀初就不常見。如保祿真的擁有此身份，他大概是出自一個被贖的奴隸之家，只是在宗徒大事錄看不到任何這方面的資料。路加把保祿與千夫長放在一起比較，可能為突顯他在這方面的優越。可是同時擁有一座大城市的及羅馬的雙重公民身份，更加罕見。

故此，路加在宗徒大事錄對保祿的描敘，說他是一名嚴謹的猶太人，同時是塔爾索的公民及擁有羅馬公民身份，一出生便集三者於一身，是互有抵觸的。

4 參看Peter van Minnen, "Paul the Roman Citizen", *JSNT* 56 (1994) 43-52, 43-45.

5 見John Clayton Lentz, Jr., *Luke's Portrait of Paul*, *SNTSMS 77* (Cambridge: Cambridge University 1993) 58-61.

但有強調說這是可能的⁶，在喀勞狄大帝在位時已有此可能⁷，且論財富和聲望保祿是有的。他有能力替人還願，在凱撒勒雅被囚兩年有人接濟，總督斐理斯期待受賄，往羅馬時有人護送，並在羅馬租住房屋等。他以造皮革為生，工人階級受外邦人鄙視，但在猶太人眼中就無問題⁸。

亦有進一步論證說⁹，不錯，保祿本人或許沒有資格擠身此行列，惟是有刻文顯示於公元一世紀甚至公元前一世紀在塔爾索確有普通的猶太人擁有羅馬公民身份。從16:35-39看，息拉也擁有此身份，息拉是息耳瓦諾的簡寫，像「保祿」一樣，也是一個羅馬名字。從22:22-29看，保祿應是從他的父母繼承了此身份。從25:6-12看（亦看26:32; 28:19），因為保祿擁有此身份，總督斐斯托不得不讓他上訴凱撒，這是屬於羅馬公民的權利。宗21:17-28:31屬經卷的最後部份，在此保祿現身於耶路撒冷並及後遠赴羅馬，兩者有著極密切的關係，而一切就懸於他的羅馬公民身份上，若他擁有此身份，整個敘事順理成章，假使他並非羅馬公民，那麼整個敘事也只屬虛構。

同時也可從7:58-8:3看。在敘述中，保祿看守證人的衣服，贊同殺死斯德望，其後也參與迫害教會。首先為何這些證人讓保祿看守他們的衣服？從6:9得知，他們是來自基勒乃、亞歷山大里亞、基里基雅和亞細亞的「自由人」，同屬一個猶太會堂。保祿來自基里基雅的塔爾索，為眾人所認識，因而替他們看守衣服，在此之前他甚至有可能在會堂聽過斯德望的辯論及目睹隨後發生的事故。

6 例如Witherington, *The Acts of the Apostles*, 681-682.

7 見Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, 83.

8 見同上, 105-108.

9 見van Minnen, "Paul the Roman Citizen", 43-52.

值得注意的是，「自由人」意即身為羅馬公民的自由人，這也是這些從基勒乃、亞歷山大里亞、基里基雅和亞細亞的猶太人聚集在同一會堂的因由，他們或他們的先祖極可能在公元前60年代羅馬東征時成為奴隸，及後又各自被他們的主人於公元前50或40年代贖回，成為「自由人」，像他們的主人一樣享有羅馬公民身份¹⁰。這些身份特殊的猶太人無論到了哪裡，都自然而然的聚集一處，保祿也不例外。他極之可能是一名「自由人」的子孫，故享有羅馬公民身份，因著同樣理由，也學了一門手藝謀生。

另一解釋說¹¹，千夫長所說的「用錢購得公民權」實質而言是指藉行賄而獲得的。但保祿不必這樣做，因他「生來就是」。當時依法成為羅馬公民的有多類：贖身成為自由人的奴隸，服役期滿的士兵，新殖民地的顯要人物，對帝國有特別貢獻的個別人士、組別或團體。最後一類可能就是保祿所屬的，他的家族對帝國可能有貢獻(比方給軍方製造帳幕)。

其實從保祿的書信中也看到一些蛛絲馬跡。他有一個羅馬名字。他有勇氣到羅馬的殖民地宣講(即丕息狄雅的安提約基雅、斐理伯、格林多等地)，他有去西班牙的意欲(即去一個相當羅馬化的地方)。他本人集不同文化於一身，而在他所認識的信友中，不少也有羅馬名字。

但也有另類聲音說，一切關乎保祿的家庭如何獲享羅馬公民身份的解釋都屬揣測，而實情他本人的名字便已提供了解釋¹²。他叫「保祿」，這是他家族之名，而在13:9所唸到的，保祿就是他的

10 有說這是在巴勒斯坦以外的猶太人獲享此身份最常見的途徑，見Simon Légasse, "Paul's pre-Christian Career according to Acts", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 365-390, 372.

11 見Witherington, *The Acts of the Apostles*, 681-683.

12 見Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, 85-87.

名字，掃祿反而是他的別名，雖則對他的家族如何獲取羅馬公民身份並不知情。猶太信仰與羅馬公民身份並不互相排斥，這種身份猶太人也有可能獲取。保祿不會造假，因為造假會受嚴懲。

附帶問題

就算保祿真的擁有羅馬公民身份，也要面對因此而引起的問題。

有說附帶問題有二。其一，保祿為甚麼於16章及22章遲遲才顯露自己的羅馬公民身份？有說是為了影響羅馬人的做法，改變他們對自己不合理的看待。換言之，路加不隨便提及保祿此身份，而保祿本人在書信中更從不提及。在宗徒大事錄保祿只在羅馬官長前提及此身份，目的為自保，而非以此自誇，連有猶太人在左右時也不會提，因為對事態不會有幫助¹³。也有說標榜此身份相對地貶低自己猶太人的身份，這是保祿最不願意做的，且在16章，他也得為新興的團體著想¹⁴。

其二，千夫長先前不知保祿擁有羅馬公民身份，差點虧待了他，為甚麼他因而驚慌？有說，一方面，在迫供前，他身為羅馬官長，有職責去查問清楚。另一方面，在羅馬法前，並非人人平等，有人可比自己優越，千夫長的羅馬公民身份與保祿所擁有的就有一定的距離。相比之下立見高低，差點拷問了身份比自己高的保祿，怎不令他驚慌¹⁵？也有進一步解釋說，在不平等的制度下，哪管同為公民，也有出自上流社會和屬於低下階層之分。值得注意的是，在

13 參看Witherington, *The Acts of the Apostles*, 679-680.

14 見Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, 133-134.

15 見Witherington, *The Acts of the Apostles*, 680-681.

22:29，拷問的士兵知道保祿的羅馬公民身份後，便立即離開，他是否害怕及為甚麼害怕¹⁶？

四· 靜讀

二等公民

不論在宗16章或22章，保祿是在最後一分鐘才表露自己的羅馬公民身份。從寫作的角度來看，路加是否藉此營造出戲劇性的效果來？從現實的情況來說，保祿是否爲了某些原因而不利用表露此身份的好處，只有在某個關頭上，才會這樣做？在22章是免除被拷打，在16章則不大清楚？

有說保祿的做法與他的猶太人身份有關¹⁷。不論是在斐理伯或是在耶路撒冷，他都是在遠離猶太群眾時才透露自己的羅馬公民身份的。在斐理伯是在獄中被獲准離開時透露(16:35-40)，而在耶路撒冷則是在猶太人的亂嚷聲中被羅馬士兵救入營時才透露(22:22-29)。

在斐理伯，從當地人對保祿和息拉的指控可以看出，猶太人的身份和羅馬人的身份互相排斥(看16:20-21)。在指控中，保祿的猶太身份被強調，指控者說，保祿這些猶太人所做的是他們羅馬人所不能接受的。在這種衝突矛盾中，過早透露自己是羅馬公民會對自己的猶太身份不利。若說了「我是羅馬公民」，雖不完全相等於說「我不是猶太人」，也會如此暗示。

16 見Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, 46-47, 144-145.

17 例如同上, 133-134.

過早顯露自己的羅馬公民身份對福傳來說也會有反面的後果。保祿和息拉二人早有向當地的羅馬人傳福音的本意，一早便顯露了自己的羅馬公民身份會否讓人產生錯覺，認為這些傳教士偏重於羅馬那一方？那些沒有羅馬公民身份的新信徒又會接收到甚麼訊號？身為羅馬公民的基督徒受到司法的保護，那麼其餘的基督徒呢？作為傳教士，又如何繼續傳報為福音受苦的訊息？

至於在耶路撒冷的情況雖不完全相同，但也大致相若，特別是在羅馬/猶太的對立面上，公開的顯露自己的羅馬公民身份只會令事件惡化，在猶太人的騷亂中火上加油。

故此，保祿看來是經深思慎取才顯露自己的羅馬公民身份的。不過可以問，在一切考慮的背後，不存有個人的基本選擇嗎？保祿看似一直都以自己的猶太身份而自豪；他寵辱皆忘，惟丹心難滅，這點從書信看得很清楚。

多年來，所持的旅遊證件是香港發的「身份證明書」，所謂CI，持這種三不像的證件出入，有說不出的酸苦。有一次就在比利時的意大利領使館被查問一輪後聽到如此結論：「即是說，你沒有任何國籍的囉！」在香港回歸前有人善意的安排了去申請BNO，給婉卻了。回歸後第一時間便去申請了特區護照，除了方便外，還有一點甚麼似的。

第二十三章

一 · 概讀

保祿表露了自己羅馬公民身份的翌日，被千夫長帶到猶太公議會前受審。保祿一開始便申明自己在天主面前是無辜的，這話惹來猶太領袖的不滿，結果大司祭吩咐侍從打了他的嘴巴，亦把他的申訴打斷了。保祿不憤，直斥此人不公，卻原來他就是大司祭，於是引用出22:27來為自己解脫。保祿可能知道情況對自己非常不利，故酌乎形勢，以公議會中有撒杜塞人和法利塞人這實況來突圍。他聲稱自己是法利塞人，是因為相信死人復活而受審的。這番話引起很大的迴響，法利塞人和撒杜塞人就此起了激烈的爭辯，結果是保祿得到很多法利塞人的支持，認為他是清白的。審訊尚未正式展開，卻因場面混亂，千夫長也只好將保祿帶回營裡。

保祿從外地返回耶路撒冷可能只有幾天(看宗24:11)，但所受的攻擊和苦頭實在不少，致令他心力交瘁。然而上主就在夜間顯現給他並安慰他說：「你放心吧！你怎樣在耶路撒冷為我作證，也該怎樣在羅馬為我作證。」這番話不單保證保祿必會安抵羅馬，同時也說明他真的受主所差遣。從此宗徒大事錄往後的方向十分明確，儘管路途多麼艱險，儘管也有別的選擇，保祿還是要到羅馬去的。

即時的危險是面臨40多名猶太人的謀害，這些人發了毒誓，不殺保祿永不罷休。幸好有保祿的外甥報訊，陰謀就敗露了。為了安全起見，千夫長共派了470名士兵護送保祿離開耶路撒冷往凱撒勒雅去，交給總督斐理斯監管。千夫長同時給總督寫了一封公函，特別指明保祿並沒有犯任何該死或該入獄的罪行。

二· 釋讀

這章經文共有35節，大致可分三部份來了解：保祿在猶太公議會前受審(23:1-11)，猶太人要謀害他(23:12-22)，他因而被解送至凱撒勒雅(23:23-35)。

在公議會前受審(23:1-11)

23:1 保祿毫不畏懼地在公議會前說話，先說他在天主面前是無可指摘的。對公議會成員來說，這句話很有挑釁性，即是不信從基督的人就問心有愧？

23:2 大司祭阿納尼雅為甚麼令人打保祿嘴巴，是因為他所說的內容，還是他沒有獲得指示就說了話？阿納尼雅於公元47年被卡爾齊斯王黑落德(Herod of Chalcis)委任為耶路撒冷的大司祭，在任直至59年，後於66年因親羅馬而被行刺。

23:3 保祿對大司祭的指控「粉白的牆啊」，意即虛有其表(看則13:10-15)，或偽善(瑪23:27)，指他表裡不一，披上象徵人/神中介司祭的美服，內裡卻只有虛偽，他的罪惡隱藏不了。因為他不但不守法，而且還違了法，在梅瑟的法律中，被控者在沒有證實有罪前還是清白的(看肋19:15)。「天主要打擊你」(看申28:22)是常見的咒語，在這裡變成了預言，大司祭終於公元66年遇害。他打攔保祿之舉令審訊變為裁判。

23:4 維護大司祭尊嚴的說話。

23:5 這是很難明的一句說話。保祿在說反話或正話？從語調及所引用的出22:27來看，他可能是說正話，以示歉意及對大司祭職位的尊重，路加可能藉此表示，保祿是守法的榜樣。

23:6 「是法利塞人的兒子」除了表面的解釋以外，即他的父親或

父輩是法利塞人，也可以有「具備法利塞人基本質素」的意思。保祿真的如此深思熟慮？公議會會這麼容易受擺弄？保祿極可能在表達他最深的信念和希望。在公元前一世紀，猶太人的公議會以撒杜塞人佔多數，但於保祿時代，已有越來越多法利塞人加入。法利塞人對復活有積極的看法（當然與保祿現今所深信的不一樣），保祿在公議會中自然向他們呼籲，確信法利塞人對復活所懷的希望要在基督內滿全。

23:7 其實保祿一直以來只是引起激烈的爭辯，屬宗教和神學上的爭辯，而非作亂(比較24:5)。

23:8-9 撒杜塞人不信復活，理由是在梅瑟五書及律例中不見有此教導。他們又信不信有神靈和天使？或他們所反對的只是對天使過份的揣測？或他們不能接受二者為眾人一起復活前的存在模式(看12:15)？或是二者為復活生命的另類形式¹？法利塞人卻承認有神靈和天使這回事，這是兩派之間的基本分別。法利塞人因而較能接受保祿歸化的經驗，認為他遇見了天使或神靈²。爭辯中的喧嚷讓人想起耶穌受難時的情景。

23:10 可見爭辯的激烈，亦可見不是所有公議會的人都反對保祿。保祿因而被帶走，不是因為認為他有罪，而是為確保他免受猶太人傷害。

23:11 主在第二晚向保祿顯現，除了安慰他以外，也給他保證，

1 有說撒杜塞人既接受梅瑟五書為經典，實不會否定天使的存在，故在宗23:8-9所說的實在指他們不信復活這回事，亦不接受復活的任何形式，即天使的形式或神靈的形式，見Benedict T. Viviano & Justin Taylor, "Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23:8-9)", *JBL* 111 (1992) 496-498.

2 有說有關撒杜塞人的資料不多，可是僅存的資料都大致同意以下數點：他們在猶太人中屬領導階層，不接受法利塞人口傳的律書，否定末日審判，否定復活以及來世生命的任何形式，以及否定天使在創造前所扮演的角色。法利塞人卻相信未來的復活，連耶穌也要等待與其餘的人類有朝一日一起復活。參看Floyd Parker, "The Terms 'Angel' and 'Spirit' in Acts 23,8", *Bib* 84 (2003) 344-365.

他會在羅馬給自己作證，這個保證同時也預示了宗徒大事錄餘下的發展，比方保祿將會向凱撒上訴等。

猶太人的謀害(23:12-22)

23:12-13 40多名激進猶太份子發了毒誓要殺掉保祿，這些人的背景不詳，但顯然聽了保祿在公議會前的辯論，亦顯見保祿的說話只會把一些猶太人團結起來進一步反對他。爲了達到目的，這些人先設法把保祿從營裡引出來。於公元70年前的日子，耶路撒冷在羅馬人的統治下，暗殺謀害等不時會發生。只是，若殺不了保祿，怎辦？問題可能不大，因爲從猶太經師的傳統看到，有好些方法是可以解除毒誓的。

23:14-15 這些猶太人於是便向司祭長和長老們建議把保祿弄出來，好讓他們在途中把他幹掉，公議會也不用負任何責任。公議會無權命千夫長再把保祿帶來受審，但他們似乎可以建議多加聆訊，好能給千夫長提供多些資料。

23:16 保祿的外甥從甚麼途徑得知他們的陰謀？這位外甥是不是基督徒？只有路加提及保祿這點家庭背景。

23:17-18 保祿請一位百夫長把他的外甥帶到千夫長那裡，百夫長照辦了。保祿能請動百夫長爲自己做事，顯示他在獄中享有一定的自由。

23:19 千夫長的舉動示意他知道來者要告密。

23:20-21 重述陰謀，在細節上有變動，比方，激進份子和公議會已約定好時間了。

23:22 千夫長完全相信保祿的外甥所說。

被解送至凱撒勒雅(23:23-35)

23:23-24 千夫長安排大量人馬漏夜把保祿送往凱撒勒雅總督斐理斯那裡去，晚上9時出發³。凱撒勒雅是省政府的所在地和總督長駐的地方，在任何情況下里息雅早晚都會將保祿送到那裡。猶太人所指控保祿的是一條死罪，亦只有總督本人才能審判重案。此外，保祿是羅馬的公民，故應由總督受理。再者，里息雅亦怕保祿若繼續留在耶路撒冷，會影響到社會的安寧。

23:25 千夫長也給總督寫了一封信，這是把囚犯轉介給更高權威時的一種手續。

23:26 現在才知千夫長的名字，里息雅應是一個希臘名字，可能這位千夫長原不是羅馬人(看22:28)。斐理斯於公元52-60年間出任猶太總督，當時駐守在猶太的省會凱撒勒雅。【保祿時代猶太羅馬總督任期的討論，見**第二十五章之選讀**，411-414，亦看406 n.3。】現存文獻均說他非常殘暴和不道德，他是被贖而獲得羅馬自由人身份的，看似亦是靠拉關係而坐上總督的位置的⁴。

23:27 千夫長在信中所說是否忠於事實？

23:28-29 他起碼看清問題所在：保祿之所以被控，涉及的不是政治的問題，而是猶太人宗教信仰的內部問題，所以保祿並沒有犯罪。

23:30 千夫長對原告的吩咐，當然是等保祿平安到了凱撒勒雅才會說。這也指向宗徒大事錄隨後的發展。信尾的問候「祝你安好」

3 有說所遣派的是駐守在耶路撒冷的一半兵力，例如Stott, *The Message of Acts*, 355.

4 有問他另一位妻子是否埃及妖后Kleopatra VII的後代？見Frederick E. Brenk - Filippo Canali de Rossi, "The 'Notorious' Felix, Procurator of Judaea, and His Many Wives (Acts 23-24)", *Bib* 82 (2001) 410-417; 一說他的現任妻子得魯息拉為他的第三任妻子，另外一位妻子為Cleopatra的孫女，見David W. J. Gill, "Acts and Roman Policy in Judaea", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 15-26, 21-25.

應不屬原文所有，看似是受15:29的影響而加上去的⁵(但看思高的中譯)。

23:31-32 整隊人馬連夜走了不少路，清晨到了安提帕特。這是大黑落德在沙龍平原所建的市鎮，以他父親安提帕特二世之名命名。此鎮離凱撒勒雅約40公里，離耶路撒冷約60公里，位於猶太和撒瑪黎雅的境界上⁶。問題是，千夫長有需要如此安排嗎？因為那些激進份子只準備第二天才在耶路撒冷下毒手。步兵回頭走，因為由安提帕特至凱撒勒雅經過的多半是外邦人聚居的地方，較為安全，也就不需要大隊人馬了。

23:33 現在輪到騎兵執行任務，把保祿以及那封信送到總督那裡。

23:34-35 總督作了簡短的查問，看似是先弄清自己對此案的法定權力，然後決定等原告來到時才親自聆訊。他經查問得知，是猶太的猶太人控告目前這個基里基雅人的。他所管治的是敘利亞省，猶太屬於此省，故屬他權下。喀勞狄在位時，猶太和基里基雅都屬敘利亞省的帝國使節管轄，身為此行政單位的成員之一，斐理斯認為自己有權正式審理此案。他雖然對猶太人沒有多少好感，但也要接手受理。指控保祿的人原是亞細亞的猶太人，現今卻變成了耶路撒冷的猶太宗教領袖。始於公元6年，羅馬總督在凱撒勒雅以原先大黑落德所建的王宮作府邸，那裡也是他辦案的地方。

5 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 489-490.

6 有說此鎮的位置未能確定，因此它與二城的距離也不能肯定，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1085-1086.

三· 選讀

階下囚

在宗徒大事錄，從22:24起，保祿已成了階下囚，直至經卷的最後一節。被囚乃他為基督作證很實在的體驗。其實，早於16章，他在斐理伯已有這種體驗。只是，在這種體驗中，羅馬人扮演著甚麼角色？

有說在宗徒大事錄的後半部，路加所展現的是保祿和他所傳的福音處於兩股正反勢力之間，一面是心存偏見和傾向暴力的猶太人，另一面乃友善和心胸廣闊的羅馬人⁷。這些羅馬人以他們的法律和司法公正而自豪，並努力維持兩者的標準。四次之多，他們將保祿從私刑或謀害中救出，把他囚禁⁸，直至指控得以澄清或在庭上得以陳情。此外，共三次之多，保祿被宣判無罪。

羅馬人果真如此大公無私及善待了保祿？也有說不是的，比方可從保祿的多次被囚看出實情，要留意路加說了甚麼及沒有說甚麼⁹。

在斐理伯¹⁰

在羅馬的統治下，犯錯受罰，「用棍毆打」作為懲罰在很多情況下實已足夠，惟是在斐理伯保祿和息拉被拘囚時(16:22-23)，二人且被下在內監，腳上也帶上木枷(16:24)。內監是囚禁重犯的地方，目的是要消滅他們的士氣、羞辱他們、加倍的懲罰他們。內監的環境十分擠迫，把所有要犯放在一起，一方面夜裡容易點算人

7 見Stott, *The Message of Acts*, 356-357.

8 故亦有說羅馬官員在凱撒勒雅把保祿囚禁，不是為防止他作亂，而實在是要保護他，免他受猶太人傷害，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1070.

9 參看Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, BAFCS, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans 1994).

10 見同上, 123-127, 204.

頭，另一方面犯人也不易逃脫。環境擁擠引出不少惡果：容易產生磨擦、空氣混濁、滿室惡臭、難以成眠等。在斐理伯的官長眼中，保祿二人做了壞事，在法律面前和社會保障方面都不值一提。

在耶路撒冷¹¹

在耶路撒冷，保祿被羅馬士兵用鎖鏈綁著(21:33)，帶進營裡(22:24)，快要被鞭打時表明自己的羅馬公民身份，但還是被拘留了一夜，第二天在公議會前受審才被解開(22:30)。可問，意即被釋放，或只是鎖鏈被打開？是否千夫長在獲悉保祿的羅馬公民身份時，已給他打開鎖鏈？但因為害怕猶太人，不清楚保祿被控的實情，所以還是把保祿拘留一夜，第二天才把他帶到公議會前受審？如是，嚴格來說，由22:30至23:10，保祿暫時是自由的，沒有帶上鎖鏈，也不再被羅馬士兵拘留。直至猶太人要用暴力對待他時，才又被帶回營裡，沒有被鎖綁，也沒有受虐待，雖仍被囚，但受到保護(23:12-30)。

在凱撒勒雅¹²

在凱撒勒雅，保祿繼續被優待，但帶上鎖鏈。實質而言，他在此地被囚，分為兩階段，正式受審前的5天(23:31-24:1)，以及受審後的兩年(24:1-27)。他在首5天在甚麼情況之下被囚，很受三個重要因素影響。其一，千夫長里息雅給總督斐理斯的信，內裡說明從羅馬法律的觀點來看，保祿沒有犯了甚麼罪；因此，此信實質上婉轉地給總督一個建議——善待此囚犯，意即不給他帶上鎖鏈。其二，保祿真的被好好的護送到凱撒勒雅，里息雅派了大隊人馬護送，是基於實際需要，確保保祿安全抵達，相信保祿在路途上也沒

11 見同上, 145-149.

12 見同上, 151-172.

有被綁鎖。其三，斐理斯顯然不受上面兩個因素影響，只在短暫的問話中得知保祿的基里基雅人身份，屬自己的司法權下，而又不敢麻煩敘利亞省的官長，才接手處理此案。

在黑落德王府裡，有足夠囚禁犯人的地方，保祿可能又帶上鎖鏈，被囚在一間牢房裡。若與在24:23所說的「寬待」相比，那麼在審訊前5天的囚禁是嚴峻的，在23:35所說的「看守」，實質上是「嚴守」，與其犯的「過錯」不成比例。保祿就像其他囚犯一般，沒有任何優待，嚴受監視及與外界隔離，而負責看守他的也不是一位百夫長，足見他當時在總督眼中毫不重要。

在凱撒勒雅經審訊後被囚的階段，就不大相同，主要因為斐理斯對保祿的觀感改變了。在審訊的過程中，保祿的學養和辯才明顯的給斐理斯留下深刻的印象。斐理斯決定拖延判案，背後的動機可能與他對保祿所見證的「道」有關，他同時亦表示希望多聽里息雅的看法；此外，無論原告或被告他都不想開罪；最後，還有受賄的意欲。

不同之處包括，現在保祿由一名百夫長來看守(囚犯的地位越顯要，負責看守他的士衛的職位越高)，這代表斐理斯認為保祿無論在政治上或在金錢上，都有利用價值。百夫長同時受命要寬待保祿，意即無須步步為營，但並不表示不用綁鎖(看26:29)，亦容許他的親朋來探望和接濟(24:23)，這顯示斐理斯有意把他拘留好些時日。總的來說，保祿受的是一種軍營內比較輕的囚禁。

在羅馬¹³

往羅馬途中，保祿與其他旅客甚至那些看守他的士兵無兩樣。他能向全船的人說話，可算是在過渡中得到尊重，但為了保安理

13 見同上, 173-183, 205, 236-239.

由，相信還是與百夫長綁鎖在一起的。

保祿初抵羅馬時，可能被囚在營裡，但不久即可在營房附近租房自住，但仍有士兵看守，仍帶著鎖鏈，可能是較輕的鎖鏈。如此受優待可能與他的檔案材料有關，這些材料亦包括斐斯托的信，全部材料顯示對他的指控越來越乏力。他要凱撒聆聽他案件的上訴要求，也獲批准。

囚禁情況說的很清楚，「獨居一處」、「到寓所來見他」、「在自己賃的房子裡」(28:16,23,30)差不多同義。即是保祿獨自一人居住在一個樓上的套間裡，套間是以個人名義租賃的，租金也是他自付的。整個期間只由一名士兵看守，雖然保祿多半還是與這個士兵綁鎖在一起，但「由一名士兵看守」這實況顯示，保祿不是一個要犯。保祿有自由照顧自己的起居，也有自由見客(個別的或一組組的，在門廊或中庭接見)及宣講，即經官方批准，在宗教範疇內享有高度的自由。

如何看保祿在羅馬人手中被囚¹⁴？從四次被囚整體來看，好像是漸入佳景，但實質而言，還是不公不義的，保祿根本無罪無錯(當然這亦可能與路加的寫作目的有關，要說的是基督宗教在羅馬權威面前是合法的)。一切皆因他是猶太人：他既是塔爾索的公民，又擁有羅馬公民身份，這雙重身份加上自身的經濟能力以及在猶太宗教和社群的地位，不論在猶太或在猶太以外，在猶太人眼中可算是突出的了。惟是在羅馬人中間，反猶太情緒是存在的，在他們眼中，保祿只是猶太人一名，且以手藝謀生，無根的到處流浪，能有甚麼可誇耀的？

14 見同上, 108-112.

四· 靜讀

哀而不傷

楊絳於下放後，寫了感人的《幹校六記》。作品一紙風行，很大的理由是她寫得那樣克制，那樣平靜，字裡行間惟見溫情。有說在幹校待過的人，對幹校的生活刻骨銘心，不堪回首。可是楊絳在作品中怨而不怒、哀而不傷，說法來得深婉，實質地體現了她溫柔敦厚的性格，然而在柔弱溫和的背後，又展現了無比的堅強。

內地一位主教，熟絡以後有一次在閒談時分享，當年勞改時，其中一項勞動就是每天拉車把石塊運到遙遠的地方去。時值壯年，因為運動量大，大冷天時也裸著上身來回的跑。難忘的是，有一天在途中看見一只僵死了的小羊，把它抱起放在懷中繼續拉車，誰料它竟慢慢的活了過來。娓娓道來不無喜悅。

從宗22章清楚看到，保祿的福傳前景並不樂觀，他本人實在處於兩股強大勢力之間：一股勢力堅決反對他，另一股勢力是敵是友暫時還不明朗。一方面，猶太人要討伐他，他們不但心存偏見，並且訴諸暴力；另一方面，羅馬人看似公正，但是在維持他們的法律和秩序標準的同時，也不無偏私，傳說中保祿最終是在他們手下喪命的。

在這兩股勢力之間，保祿理應沒有還擊之力，是全然脆弱的（耶路撒冷的教會也不知消失到哪裡）。惟是他表現勇敢，他的勇力應來自他那份安穩的信心。他沒有違法亂紀，所以非常清楚羅馬人並沒有控告他的因由；他未背初衷，所以同時也深知猶太人同樣沒有控訴他的根由，他所信從的仍是他先祖的信仰，而他所領受了並致力傳揚的福音正正是猶太律法的滿全。最重要的是，主耶穌基督與他同在，並保證堅守他的承諾：無論如何，有一天，保祿要在羅馬為他作證。

保祿在被呼召之始，已清楚知道為基督作證必定要受苦。耶穌在異象中曾向阿納尼雅示意：「我要指示他，為我的名字該受多麼大的苦」（宗9:16）。在宗徒大事錄的後半部，保祿最終成為階下囚，以另一形式為主作證。不論是福傳時或是在獄中，他受苦的見證不輟，只是焦點的轉移及強弱之分而已。實質上在獄中，保祿是以囚犯的身份作證，帶著腳鐐和手銬平靜地和默默地福傳。

在宗徒大事錄的保祿，所展現的就是一份無比的堅忍。無理被捕及被投進獄中，在極端孤立無援的苦惱中，也無怨無尤。就是這樣，最相似亦最接近基督。

第二十四章

一 · 概讀

在宗24-26章，保祿繼續為基督作證，地點由耶路撒冷移至凱撒勒雅，對象由猶太人轉為羅馬官長。惟一不變的，乃猶太人對他的敵意，不過羅馬官長則越來越相信保祿沒有觸犯任何的羅馬法。只是，面對猶太人的強大壓力，他們在應否釋放保祿一事上，猶豫不決。

在結構上，這三章經文圍繞著保祿面對的兩位羅馬總督(斐理斯和斐斯托)以及阿格黎帕王而發展。表面上保祿要力抗猶太人的指控而自辯，但實質而言，自辯的最終成果還是為基督作證，而基督的復活乃作證的焦點所在。

斐理斯是第一個聆聽保祿案件的人，猶太人請了一位名叫特爾突羅的律師來控告保祿，而保祿則要為自己辯護。特爾突羅帶著過份諂媚的態度以精簡的控詞指控保祿，在控詞中他稱讚斐理斯的德政，而事實上斐理斯的貪污已是眾所周知的(24:26)。特爾突羅的奉承與保祿那種恭敬但不諂媚的態度，成鮮明的對比。特爾突羅主要指控保祿是納匝肋教派的一個頭目，擾亂當時社會的和諧宗教生活，特別是褻瀆聖殿。

保祿在自辯中則力陳他們的指控毫無根據，他在耶路撒冷短短的12天，從未與人公開爭辯，至於那些從亞細亞來的猶太原告人，如今早已不見踪影。保祿自己這次上耶路撒冷主要是把捐款帶給當地的教會，同時在聖殿獻祭。他之所以被控，完全是因為他對聖經的不同理解及相信死人復活的道理。這是屬神學方面的爭論，但就被人把它與羅馬所關注的「作亂」連在一起。

斐理斯似乎認同千夫長信中的結論，也看出保祿是無罪的，但又感覺到猶太人對此事異常執著，便決定把案件暫時擱置。他對保祿暫且寬鬆，准許他的親友來探望及接濟，更和妻子得魯息拉不時聽保祿講論基督的道理，但始終因本性和貪欲的問題而沒有接受信仰。因此他在任期內一直把保祿囚禁(足足兩年)。

二· 釋讀

這章經文共有27節，可分兩部份來了解：保祿在斐理斯前受審(24:1-23)，及後二人的往來(24:24-27)¹。

在斐理斯前受審(24:1-23)

這是這數章內的正式審訊，有代表原告猶太人特爾突羅律師的指控(24:1-9)，以及被告保祿針對每項指控的答辯(24:10-21)；可是，斐理斯還是未能作出判斷，最後正式終止聆訊(24:22-23)。

24:1 特爾突羅本人是猶太人或是受僱於猶太人的外邦人？很難定斷，只知他似乎對羅馬法和猶太法律很熟悉，其餘的背景則不詳。因為外邦律師較熟悉羅馬法律，因而被猶太人僱用，也不足為奇。猶太人僱用了他是可能因為覺得此案重要及複雜。他是否保祿不在場時提出控告？在此所見的長老多半是公議會的成員。

24:2-3 特爾突羅的控詞和保祿的答辯是否按法律程式進行？無論如何，皆以恭維說話開始，為獲取總督的善意，惟特爾突羅所說的並不成比例。【有關討論，見本章之**選讀**，398-399。】猶太史學家若瑟夫曾述說斐理斯如何在猶太殲滅了作叛的匕首黨(sicarii)，但同時也揭發了他殘暴的統治，他對猶太人沒有同情心亦缺乏了

1 也有把24:22-23撥入24:24-27來了解，例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 738.

解，這也是導致猶太人於公元66年反抗羅馬統治的原因之一。

24:4 意指以下是一個簡述。

24:5-6 很有耶穌受審時的味道(看路23:2)。在羅馬總督前的指控重點首先是，保祿在政治上是一個危險人物，他「鼓動猶太人作亂」，「作亂」(*seditio*)乃針對羅馬統治的指控，也說成猶太人原本很擁護羅馬統治似的；特爾突羅也試圖把作亂範圍推展到整個羅馬世界——「天下」。第二指控則暗示基督徒整體來說是一個危險的作亂教派，意即這幫人是反動份子，而保祿乃他們之首(把基督宗教說成像猶太教內的撒杜塞或法利塞教派似的)。對保祿的第三指控為褻瀆聖殿，表面上，這項指控並不顯得那麼嚴重，但問題是，若特爾突羅以此指控保祿成功，斐理斯則非把保祿交還給猶太公議會審訊不可，因為羅馬賦予猶太人廣泛的權力，可以自由處理任何觸犯他們的聖殿條例的罪行。

24:7 24:6b-8a屬加插資料，只在某些屬西方文本的手抄本中出現²。

24:8 控詞到此結束。

24:9 猶太人附和，證實所言不欺。

24:10 保祿針對各項指控正式為自己辯護，「辯護」(*apologia*)也成為這數章經文的主旨(26:1,24)。他同樣以恭維的說話開始，但比較有分寸，只說斐理斯有管理猶太人的經驗，因而有資格審理此案。一般相信，斐理斯是於公元52-60年間當總督的。

24:11 保祿解釋來耶路撒冷的目的，不外為朝聖，也沒有逗留多久。

24:12 他根本沒有作過甚麼與作亂拉上關係的事情，比方，沒有

² 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 490.

公開講過話。

24:13 就特爾突羅的指控，那些原告人也不能證實。

24:14-16 他先就第一和第二指控作回應，並藉此機會作了一次精簡的宣講，從被告的身份擔負起作證的使命。他承認自己的信仰，特別是死人復活的信仰，然而這也是反對他的人所信的(看達12:2-3)。他提到義人和不義人的復活，暗指將來人要面對最終審判。他跟隨的「道」超乎猶太教內的一個教派，這是基督的信仰，能使人得救，與猶太教同出一源，並使之滿全。總之，保祿力陳對他的指控並非政治上的，而是宗教方面的。

24:17 他在24:17-19對第三指控作回應。「調濟我國人」即是外邦教會為耶路撒冷教會而作的捐獻？與在11:29-30所說的有別，惟路加沒有多講(看羅15章; 格前16:2; 格後8:7)³。

24:18-19 實情要作亂的是來自亞細亞的猶太人，他們現在也不見了(*destitutio*，主控人未能出庭作供)。提及取潔禮是為反駁褻瀆聖殿的指控。

24:20-21 重提在公議會受審的重點(23:1-10)，他相信死人復活，但這不是罪行，保祿很清楚對方不能因此而控他入罪。至此，保祿已控制了整個審訊局面，他沒有犯法，肯定沒有違反羅馬法，甚至也沒有犯猶太人的宗教法。與猶太人的爭論就在於復活的信仰上，有關復活的信念，大部份猶太人原則是接受的。他們之間的分歧在於他本人跟隨那「道」，相信默西亞已來，而復活已由基督開

3 有指假若對書信所說毫不知情(格前6:1-4; 格後8-9章; 羅15:25-32)，單從宗11:27-30及24:17看，不會想到這些經文指向保祿為耶路撒冷教會向各地教會團體募捐之舉。在11:27-30所見，保祿是代表著安提約基雅教會給猶太弟兄賑災，此事早已完成；而在24:17所見，是對保祿如何忠於猶太教的描敘，他是虔誠的，他的虔誠見於他的調濟和獻祭的行動中。起碼可說，在宗徒大事錄的敘事中，不明顯的見路加對上述募捐有所聞。見David J. Downs, "Paul's Collection and the Book of Acts Revisited", *NTS* 52 (2006) 50-70.

始，他本人實在只是因著對基督的信仰而受審的。

24:22 總督看出難處，所以暫停審訊，表面上認為千夫長里息雅可能比較清楚究竟保祿有沒有作亂，故此保祿雖然不被定罪，但也不獲釋放。其實斐理斯不似真的等待里息雅的報告，沒有跡象顯示里息雅真的要來甚或斐理斯有請他來。斐理斯只是有意拖延，他不要裁決，因為裁決只有一個，就是判保祿無罪。他仍是猶太人的總督，他還要與他們共處，目前這些原告乃有權有勢的猶太人，他們要把保祿定罪，怎可惹他們憤怒？

24:23 保祿似乎被軟禁，繼續被囚原意是為繼續受審訊及判罪⁴？

與斐理斯的往來(20:24-27)

24:24 得魯息拉是阿格黎帕一世的幼女，阿格黎帕二世之妹，早已嫁給敘利亞的一個小王，但斐理斯千方百計把她奪了過來。〔也看23:26的詮釋〕她是猶太人，可能因而也有興趣與斐理斯一起來聽保祿講道，保祿就善用此機會與他們分享福音，細說基督的信仰。

24:25 可能是針對二人的需要，保祿把重點放在未來的審判上。保祿講道的內容(公義、節操和將來的審判)使總督害怕起來，是否因為這一切令他想起自己不見得光的背景？他的故事也讓人想起黑落德與洗者若翰的故事(看谷6:20)。

24:26 昔日總督受賄是有的。他是否因為保祿在24:17所說，以為保祿身懷巨款？他是為了受賄(貪念)或是為了討好猶太人(貪榮耀)而無限期地拖延此案？看似後者的動機居多。

24:27 保祿被囚足足兩年，直至斐理斯離任，這是路加要強調

4 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1112.

的。其實總督離任時是釋放保祿的適當時刻⁵。於羅馬法(*dietia*)，被囚者若於兩年內都未能正式被定罪，應自動獲釋。斐理斯離任的原因是，當時在凱撒勒雅猶太團體與外邦團體發生衝突，他身為總督卻把事情處理不當，明顯的偏袒外邦人，最終要下台。關於斐斯托的背景所知不多，一般相信，他是於公元60年被尼祿大帝委任為猶太總督的，並於62年於任內離世。若瑟夫說他是一位有責任心的總督，在任期間盡量使猶太安定，也殲滅了匕首黨⁶。〔也看24:2-3; 25:1的詮釋〕

三· 選讀 清白無罪

在宗24章保祿開始正式受審，猶太人僱用的律師特爾突羅向他提出法律上的指控，保祿逐項答辯，並堅持自己無罪，案件並不成立。這是在宗徒大事錄看見以講詞作辯論的惟一的地方。問題是，保祿在24-26章之受審，在形式上是否近似古代羅馬法庭的審訊？特別是在24章，所呈現的是否就是昔日羅馬法庭審訊的程序？

有說，在這數章經文中，審訊程序所有的基本元素存在：提出指控，原告持續不懈的控告保祿(先是亞細亞的猶太人，後有耶路撒冷的宗教領袖帶著自己僱用的律師來到總督面前)，總督開庭審訊，並有議會協助(25:12)⁷。亦有異議說，不錯，訴訟問題本身並不尋常，惟過程卻沒有甚麼程序可言，只見那位律師說了話，保祿

5 屬西方文本的經文則說他是為了妻子得魯息拉的緣故把保祿留在獄中的，參看Metzger, *A Textual Commentary*, 492.

6 參看David W. J. Gill, "Acts and Roman Policy in Judaea", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 15-26, 25.

7 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 731.

隨即也說了話，跟著總督把案件押後審斷，僅此而已⁸。

有指出，保祿所經歷的是一次正式的訴訟，特別可從24章的控辯看出來。若把在24章正反雙方的講詞與古修辭學手冊中控詞和辯詞範例比較，可以看到兩者類同，惟一的分別是，路加把控詞開場白中那從不記錄的恭維說話，也記錄下來⁹。

特爾突羅的控詞(24:1-8)¹⁰

一般的控詞由開場白、陳詞、及證明三部份組成，在24:1-8特爾突羅律師的控詞也如是，它的開場白長短適中，陳詞及證明卻是濃縮了的。

開場白(exordium, 24:2b-4)：奉承話(captatio benevolentiae, 24:2b-3)長短與一般開場白的相若，已列出對保祿的指控，所以至為重要，所說的與法律、社會秩序、和立法改革有關，與在第二部份「陳詞」中列舉的指控不無關聯。當然在這部份特爾突羅律師背後的目的就是要博取斐理斯的好感，所以對他大加讚賞，相信他有能力辦案，也讓他知道訴訟者在他的管轄下安享太平。斐理斯最近也真的殲滅了一次叛亂，在社會上恢復了法律和秩序(看21:38)，這就是「大享太平」所指，特爾突羅所說的有事實證明，亦是此案的重點所在。在陳詞中，他指控保祿在耶路撒冷和外地有猶太人的地方搗亂公眾的秩序(24:5)，明顯的要斐理斯以總督的權力去判罰被告，以維持社會的安寧。斐理斯「改善了」甚麼？可能關乎猶太公議會的程序或聖殿的管理，亦即是說，斐理斯有法定權力去處理此案件，正如他通過立法改革給與猶太人太平的日子和照料。這是

8 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1092.

9 參看Bruce W. Winter, "Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 305-336.

10 參看同上, 315-322.

猶太領袖感激他的地方，而這些領袖正是案件的原告。這個開場白以保證長話短說來結束(24:4)。

陳詞(*narratio*, 24:5)：控告對方「鼓動作亂」在審案中很易使人入罪。保祿被控內容在這部份出現，他「鼓動天下的一切猶太人作亂」，「又是納匝肋教派的魁首」，把兩者相連暗示，屬於這教派的人也違反法律(24:5b)。在這部份路加只說了一個大概，並相信斐理斯對這個教派也有所認識。

證明(*confirmatio*, 24:6)：路加同樣只概要地說，被告「企圖褻瀆聖殿」，意即他在各地所作的現今也在耶路撒冷作了(24:6)。一旦被證實，要受嚴懲(23:27)。

結語(*peroratio*, 24:8)：邀請斐理斯親自審訊，便知所控無誤。特爾突羅有原告的見證，此案看來不易反駁(24:9)。

為何特爾突羅的控詞頭重尾輕？相信是爲了突顯對保祿指控的嚴重性，他所說的並非離題萬丈的諂媚說話，故他實在顯得非常專業。

保祿的辯詞(24:10b-21)¹¹

昔日的辯詞一般以開場白、陳詞、證明、反駁、及結語五部份組成，保祿在24:10b-21的答辯也包含這五個元素，全都是濃縮了的。

開場白(*exordium*, 24:10b)：在此保祿也突顯斐理斯審理猶太人事件的經驗和能力，並表示因而對他很有信心。路加自己也說斐

11 參看同上, 322-327; 亦參看Philip E. Satterthwaite, "Acts against the Background of Classical Rhetoric", *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, 337-379, 357-358.

理斯對基督信仰有一些認識(24:22)。

陳詞(narratio, 24:11)：十分簡短，保祿只簡述他回耶路撒冷只是為朝拜。

證明(confirmatio, 24:12-13)：原告不能證明所指控的，因為保祿根本沒有在任何地方與人爭論過或集合過群眾，他回到耶路撒冷僅僅12天，若有做過違法的事，一定會有人作證，但是明顯的沒有。

反駁(refutatio, 24:14-18)：被告與原告崇奉同一的神，只是做法有別，不足以構成罪過(24:14-15)，因而他也不是個「危險人物」(24:16)，他回耶路撒冷只為調濟和獻祭(24:17，羅馬有時會派士兵保護猶太人把捐款送抵目的地)，他在聖殿裡既沒有集眾也沒有作亂，頂多是陪同四個猶太人行取潔禮(24:18)，這也是完全合法的(21:23)。

結語(peroratio, 24:19-21)：那些控告他褻瀆聖殿從亞細亞來的猶太人不在，訴訟根本於法不合(24:19)，而眼前的公議會根本沒有甚麼可指控他的地方(24:20-21)，與他們的爭拗是關乎「復活」的問題，而這是屬於神學觀點的問題。

可見在24章的控詞和辯詞類似在羅馬法庭審訊時所聽到的，屬審訊程序的一部份，相信其背景亦然。路加在24-26章的敘事可算是複雜法庭審訊的小品，所敘說的包括保祿在兩位不同羅馬官長前的審訊，中間有一段長時間的拖延，他多次被宣示無罪，更有上訴凱撒等。路加在編寫時，手上可能有律法方面的資料，在23:26-26:23敘事的背後可能有法律文件及正式審訊程序的資料¹²。

12 見Winter, "Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26", 331-336.

四· 靜讀

見證的機會

保祿在宗24-26章的經歷很實在的把耶穌預告的話演繹出來：「這一切事以前，爲了我名字的原故，人們要下手把你們拘捕、迫害、解送到會堂，並囚於獄中；且押送到君王及總督之前，爲給你們一個作見證的機會。所以，你們心中要鎮定，不要事先考慮申辯，因爲我要給你們口才和明智，是你們的一切仇敵所不能抵抗及辯駁的。」(路21:12-15)

保祿自身無罪，對他的指控毫無根據，案件本來並不成立。他原可保持緘默，待對方擺出真憑實據來，但他選擇了自辯，在24章是這樣，在26章也如是。自辯的結果更顯起訴的荒謬，但過程也讓他有機會表明自己的信仰，指證復活的基督就是人所期待的默西亞。有說路加藉著保祿的辯護詞，給昔日的信徒顯示，在有需要時如何爲真道作證¹³。

真理越辯越明？冤案何其多，因爲事實是，有時真的是百辭莫辯，或是越辯越糟，越辯越黑。

前陣子，友人惹官司，最最最祈盼的，就是獲得終止聆訊，因爲知道一旦開庭，便會受控方律師擺弄，極有可能栽在他手中。因爲案情可大可小，需要經濟上的支援。經靜靜的呼籲，得到不少慷慨而無條件的支持，但也有一位有能力的朋友事先定下條件，講明

13 參看Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM 1956) 213; 在宗徒大事錄，保祿是爲真理作證的典範，參看Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 692-694; 他給傳道員樹立了一個楷模，就算被拒，也如何勉力向猶太人福傳，參看Robert C. Tannehill, "The Story of Israel within the Lukan Narrative", David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, Luke the Interpreter of Israel, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 325-339, 339.

要親自先向當事人查問清楚，確定他在事件中真的沒有犯錯，才會幫助。

保祿自辯的經歷告訴我們，在官司當前也是為信仰作證的機會。我們可作證：在困境中，要默默的信靠上主。我們亦可作證：在眾叛親離時更加信靠祂。我們更可作證：我們或對或錯，祂仍不離不棄，永遠是我們的主。

第二十五章

一． 概讀

頗爾基約斐斯托接替了斐理斯出任總督，猶太人想藉新官上任從中得益，要求把保祿送去耶路撒冷受審，好能在途中殺害他，或至少將他早日定罪。雖然斐斯托心知不應向猶太人妥協，也認為保祿沒有犯了甚麼罪，但為了討好猶太人，還是建議保祿往耶路撒冷受審。保祿再次堅持自己無罪，不願落在猶太人手中，故決意上訴凱撒，討回公道。他既是羅馬公民，便有權上訴，總督對此也無可奈何。

斐斯托實在對整件事不甚了了，故在把保祿送去羅馬之前，想多聽一些人的意見。適逢阿格黎帕王和他的妹妹貝勒尼切到訪，便自然成為斐斯托諮詢的對象。總督想把案件弄清楚，好待上奏凱撒時，能有清晰的交代。

二． 釋讀

這章經文共有27節，可分三部份來了解：保祿決定向凱撒上訴(25:1-12)，阿格黎帕王到訪(25:13-22)，以及斐斯托把保祿帶到阿格黎帕王前(25:23-27)¹。

上訴凱撒(25:1-12)

25:1 斐斯托上任後很快便上了耶路撒冷，也讓保祿的案件重新滾動起來。猶太原屬敘利亞省，故在總督的司法權下。而耶路撒冷乃

1 也有把25:23-27撥入26章來了解，例如Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1142.

猶太人的宗教和文化中心，亦屬是非之地，總督新上任自然想到要與當地的宗教領袖打好關係。除了宗25-26章及若瑟夫的少許資料以外，關於這位總督其他方面的資料，比方他如何坐上猶太總督之位，不詳。他的任期顯然短暫，有可能於公元60年上任，不久便於公元62年因病離世。〔看24:27的詮釋〕就如斐理斯一樣，斐斯托也避不開猶太高層施壓的煩惱，結果同樣是犧牲了保祿，置公義於不顧。若把宗25-26章與路23:1-25相比，會看出保祿的經歷在不少地方近似耶穌在比拉多前受審的經歷²。

25:2 猶太人的宗教領袖也換了人，黑落德阿格黎帕二世於公元59年委任法彼的兒子依市瑪耳為耶路撒冷的大司祭。今回指控保祿的同樣是耶路撒冷的宗教領袖，包括大司祭圈子裡的成員以及在公議會掌權的長老。

25:3 他們的請求不懷好意，要將保祿轉至他們的司法權下，以便趁機除掉他。

25:4-5 請求被拒，並非因為斐斯托看穿他們的意圖甚或他們的陰謀，而只是在此階段無意將保祿轉至他們權下，保祿乃屬他身為猶太總督的權下。惟斐斯托也建議猶太人派代表跟他一同去凱撒勒雅，那裡才是羅馬官方裁判的地方，若然保祿真的犯了罪，就在那裡控告他。在凱撒勒雅進行聆訊，為總督也比較方便。

25:6 這位總督行動迅速，案件看似很快便有定斷。

25:7 猶太人有的是指控，缺的是證據。

25:8 從保祿的答辯可知，他們的指控與亞細亞猶太人的或特爾突羅的沒兩樣，同樣是相反猶太法律、褻瀆聖殿、圖謀造反。保祿重

2 有異議說，相近之處被誇大了，兩者之間實存差異，見同上，1122, 1133-34.

申他沒有反對猶太法律(看21:21)，沒有褻瀆聖殿(看21:28)，更沒有背叛凱撒(意即羅馬法律)，這最後一項是加上去的，他亦因此被交付於羅馬人手中。其餘兩項，特別是褻瀆聖殿的指控，會令他歸於猶太人的司法權下，這是保祿最不希望見到的。保祿全面強調，基督宗教與猶太教或羅馬帝國都沒有抵觸。當時稱羅馬皇帝為「凱撒」，這尊稱本是鼎鼎大名儒略凱撒(Julius Caesar)的姓氏，由於隨後的幾位羅馬皇帝都與他有親屬關係，這姓氏就逐漸有「皇帝」的意思。

25:9 總督爲了討好猶太人，建議保祿上耶路撒冷在他面前受審。他可能覺察到案件複雜，或許猶太公議會才是審訊的合適地方；他或許認爲，在案發地方能掌握多些證據；他也許希望在正式審訊中，有猶太領袖以顧問身份出現於他的諮議會中。他真正怎麼想，不能肯定，無論如何對保祿來說，他的建議是危險的，而總督本人的動機也並非完全純正。

25:10 保祿堅持只有凱撒的公堂才有權審訊他。

25:11 面對總督要將他交付給猶太人的危機，同時亦看穿總督要討好猶太人的意欲，保祿別無選擇，惟有向凱撒上訴，如此他才可以繼續屬羅馬的司法權下。當時的羅馬皇帝是尼祿(公元54-68年在位)，一向更高權力上訴，地方審訊便終止。此乃*provocatio*，有別於*appellatio*，後者爲判決後之上訴。向凱撒上訴的公民權是奧古斯都大帝所確認的，目的是保障羅馬公民在整個帝國範圍內免遭總督亂定罪和亂施刑的厄運。保祿上訴的主因是不願往耶路撒冷受審，惟是一經上訴，便問題不斷。斐斯托本人可能因不用審理此棘手案件而鬆一口氣。【更多保祿上訴凱撒的討論，見本章之**選讀**。】

25:12 一位總督通常都有一個諮議會，由行政高官組成，在遇到法律難題時，可以諮詢他們的意見，惟最後定斷還是取決於他本

人。總督與他的議會商議後，接受保祿上訴，並要爲他準備一個報告備案；寫此報告需時，故保祿沒有馬上被送往羅馬。

阿格黎帕王到訪(25:13-22)

25:13 阿格黎帕王(公元27-93年)是大黑落德的曾孫，黑落德阿格黎帕一世的兒子(看12章)，所以是半個猶太人。他繼承叔父黑落德卡爾齊斯的王位，並於公元52年繼斐理伯爲巴塔乃雅的王，遲些再被尼祿大帝加封爲北巴勒斯坦王(公元56-93年)。貝勒尼切是他同父異母的妹妹，曾下嫁叔父黑落德卡爾齊斯王，於丈夫死後便與哥哥在一起，兩人之間的曖昧關係在當時是眾所周知的。阿格黎帕二世所管治的地區人口主要爲外邦人，從沒有像他父親那樣管轄過猶太、撒瑪黎雅和加里肋亞這些主要的猶太地區，而這些地區乃屬總督的司法權下。但他有權委任大司祭，從這點來看，也可算是「猶太人的王」。他本人不受猶太人歡迎，特別是那些大司祭。他亦是黑落德王朝在猶太最後的一位王。他這次造訪，可能是官式的，目的爲與新上任的總督打好關係³。

25:14 總督向阿格黎帕王提起保祿的案件，顯示他自己在這方面的無助。

25:15 25:15-21基本上是斐斯托關乎25:1-12的版本，當中有些微分別，當然他在自己的版本中表現較佳。他誇大言辭，說猶太人一開始便要求定保祿的罪。

25:16 也是在這裡，他才清楚講出羅馬人審案的規例，很能顯出

3 於公元一世紀，在耶路撒冷被毀前，羅馬與猶太的關係是相當複雜的，見於管治的多番變動上。總的來說，於公元6-41年乃由prefects(羅馬長官)來管治，共出現了七位，於公元44-66年則由procurators(羅馬的地方財政兼行政長官)來管治，亦出現了七位，而期間出現的「猶太王」實是隸屬羅馬的小王(subject king)，本身沒有甚麼實權；這些羅馬官長管治的手段離不開獲取猶太領導階層的支持或訴諸武力。見 David W. J. Gill, "Acts and Roman Policy in Judaea", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 15-26.

羅馬法有生活法則為基礎。從總督所說，清楚看到猶太人與羅馬人在審案程序上有別。

25:17 他強調自己的快速行動。

25:18-19 也描述了猶太人對保祿的敵意。在他眼中，原告與被告糾纏不清的，不是政治與宗教之間的分歧，而是被告有沒有真的犯了罪或只是與原告在神學觀點上意見不一的問題。雙方爭辯說耶穌已死或仍活著，對他來說，聽不明也沒有多少意思。

25:20-21 重提上耶路撒冷受審的建議和保祿向凱撒上訴的要求。Augustus是奧古斯都的拉丁名稱，而Sebastos (思高中譯作「皇帝」)則是他的希臘名稱。

25:22 阿格黎帕王願意聆聽保祿的故事，讓人想起耶穌被解送到黑落德那裡的故事(看路23:6-12)，分別是阿格黎帕王的聆訊比較友善。

被帶到阿格黎帕王前(25:23-27)

25:23 保祿被帶到坐滿顯要人物的地方接受聆訊，當中可能也包括五位護民官。

25:24 總督進一步把案件的背景和猶太人的敵意強化。

25:25 總督與猶太人的看法完全不一樣。這已是第二位羅馬總督對保祿的看法。他似乎在暗示，保祿要為目前的情況負責，因為他提出了那不必要的上訴。

25:26-27 總督說出讓阿格黎帕王詢問保祿的原因，好讓他能向凱撒好好的陳奏，清楚的指出保祿的罪狀。今回是否正式的審訊或只是一次非正式的聆訊？總督是否認為阿格黎帕王對猶太事物較為熟悉，可以任他的陪審顧問(consiliarius)？

三· 選讀

上訴凱撒

保祿雖被猶太人極力指控，但在羅馬官長面前，他是無罪的(23:29; 25:25; 26:31)。再經阿格黎帕王的聆訊，這位王在保祿懇切陳詞後對斐斯托說：「這人若沒有向凱撒上訴，早就可以釋放了」(26:32)。有說這就是宗徒大事錄結局的悲劇元素。保祿在此之前是否衝動了些？假若他遲些才考慮上訴，他的命運會否改寫？

但事實，保祿有選擇的餘地嗎？上訴凱撒不是對他較為有利嗎？附帶的問題是，他是在斐斯托上任不久便上訴的，這點史料能否有助於推算出他何時上訴及何時被解送至羅馬？

何謂上訴？

保祿是按羅馬法中哪一條原則提出上訴的？他提出上訴是為得到人身的保護或是避免某種刑罰？抑或這是判決前的上訴(*provocatio*)？或是保祿不是真的要上訴，他所援引的乃「拒絕」的原則(*rejectio*)？一名被告引用「拒絕」的原則時，表示他拒絕接受一名判官、一項計劃、或一個法庭的受理，因為認為他/它對他有敵意或欠公允⁴。

有解釋說，保祿的上訴行動不是羅馬歷史上較後期出現的上訴(*appellatio*，不服低等法院的判決而上告於高一等法院的行動)，而是羅馬公民的一個古舊的上訴權利(*provocatio*)，這種權利能夠保護他，使他不會被「即決裁判」(*summary punishment*)，即私底下或公開被捕時，不會未經審訊而被處決或行刑，且到真正上堂時，不會被意大利以外的地方官審訊⁵。

4 參看Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, BAFCS, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 186-187.

5 見Stott, *The Message of Acts*, 367.

惟也有辨析說，*provocatio*原為在刑事案中因不服官長（或總督）的裁判（或行動）而在民眾前「引起爭論」的做法，而*appellatio*則是不滿官長在裁判前後的行動而向更高層官長上訴的做法，而後者通常是民選的。一般認為保祿的上訴屬*provocatio*，但也有異議說，保祿當時並非尋求保護或避免已定的刑罰，他實在是判決前提出上訴的。有解釋說這是*provocatio*中比較特別的事例，也有指路加對昔日的司法問題混淆不清⁶。

亦有從羅馬帝國早期歷史背景去了解的，認為保祿的上訴乃*provocatio*，此為終等法院之裁判，源自帝國成立之初，當時一切司法制度還未完善地確立。在位的大帝那時比較願意接受各省公民的上訴，藉此制衡地方官長的權力，而把司法權集於己身。凱撒大帝（公元前49-44在位）在他的法制中（*Lex Julia*）以強硬言詞重申此法，並列出當地方官妨礙司法時應受的嚴罰。此法例保障公民不受總督的壓制以及判以死刑。有說能上訴凱撒是公民權中最珍貴的一項⁷。

上訴的必要

有說上訴凱撒之說，屬路加的修辭手法，為了突顯保祿在社會中的崇高地位。昔日只有少數人能夠上訴至凱撒跟前，而羅馬的各種審案法對社會地位崇高的人不無偏袒；保祿上訴之舉與地方官是否公正無關，有實例顯示要求改動司法者通常都是那些在社會上有頭有面的人⁸。但更多人說，無論上訴本質為何，在路加筆下，

6 參看Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, 186-187.

7 此法的英譯為：“Anyone invested with authority who puts to death or orders to be put to death, tortures, scourges, condemns, or directs a Roman citizen who first appealed to the people, and now has appealed to the Emperor, to be placed in chains, shall be condemned under the *Lex Julia* relating to public violence. The punishment of this crime is death, where the parties are of inferior station; deportation to an island where they are of superior station.” 見Witherington, *The Acts of the Apostles*, 725.

8 見John Clayton Lentz, Jr., *Luke's Portrait of Paul*, SNTSMS 77 (Cambridge: Cambridge University 1993) 139-153.

保祿看似有必要提出，動機似乎並非單一的。

一說，在新總督斐斯托面前，猶太人同樣把宗教和政治指控混合在一起，控訴保祿得罪了猶太人的法律、聖殿及凱撒。因爲在指控中凱撒之名被提出，保祿在斐斯托面前的審訊有了新的進展。爲了某些含糊的原因，斐斯托建議保祿去耶路撒冷接受他的審訊，該城屬於他權下，他可以叫猶太公議會的成員作他的諮議。惟這正正是保祿所害怕的，因爲他相信只能從羅馬人，而不是從猶太人，才獲得公正的審訊。故此他別無選擇，只能上訴凱撒⁹。

有接著說，保祿拒絕去耶路撒冷接受羅馬人的審訊，因爲他預知後果對自己十分不利，就是猶太人會指使人把他殺害。他上訴凱撒是合法的也合乎邏輯的，好處在於終止案件無情的發展，離開不無偏私和滿是敵意的法庭，而走到一個比較友善的審判台前。當然，花費也會比較多，且不肯定會在凱撒跟前獲得聆訊¹⁰。

斐斯托給凱撒的檔案材料可能包括保祿提出上訴事件的始末，爲證明他的轉介是有道理的。案件本身無關重要，但猶太領袖要將保祿置死那種不退讓的意欲迫使他不得不予受理。此案自有它的宗教政治意味，可呈給皇帝或他的代辦¹¹。總督有權接受或拒絕保祿的上訴，從經文所見，他有慎重地考慮過：與議會商議(25:12)，作出決定(25:25)，並請阿格黎帕王審問(25-26章)¹²。

亦有從當時的實況去了解說，在羅馬的統治下，身處外地各省的公民並非隨時獲得公正對待的¹³。一位總督所管轄的地域相當遼闊，何時能出現在總督面前尋求公正是一個很現實的問題。所引致

9 參看Stott, *The Message of Acts*, 366-367.

10 參看Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, 55, 186.

11 參看同上, 185.

12 見同上, 188.

13 見Witherington, *The Acts of the Apostles*, 724-726.

的問題是：要長久的等待，特別是當轉換總督時；總督也沒有足夠時間對事件仔細審查，往往是匆忙的即決裁判，或是把案件留待下任總督處理；羅馬皇帝通過代辦介入地方事務的做法亦會令本地人反感，成為他們自行處理事務的誘因。

於公元一世紀50年代，即保祿的年代，在猶太之地不會有太多羅馬公民，尤其擁有羅馬公民身份的猶太人。近似保祿的案件（同時牽涉到猶太法和羅馬法）的先例罕見，頗為棘手。猶太人沒忘政治方面的指控，但實質上是要自己來審判保祿；保祿所突顯的是神學的問題，惟所尋求的乃羅馬的公正判斷。

當遇上一位好總督時，或許不用使用上訴凱撒的權利，但對保祿來說，斐斯托是新上任的總督，對自己毫不認識，他能否公正的辦案？顯然，保祿對他不大信任，他確實也有偏私的傾向，且對此案也不甚了解。保祿看來不得不上訴。

上訴的年份

保祿上訴的年份取決於斐理斯和斐斯托在猶太當總督的年份。最後數位管治巴勒斯坦羅馬總督在任的年份，一般都對百多年前Emil Schürer列出的年表¹⁴，沒有甚麼異議。惟是今天，有人開始質疑年表的準確性，包括斐理斯和斐斯托的任期，而這一切，若從宗徒大事錄看，又涉及保祿後期的年表，特別是他在凱撒勒雅被囚多久的問題。

一般相信保祿約於公元57/58年在耶路撒冷被捕，在凱撒勒雅被囚禁了兩年，然後因為提出上訴而被押送至羅馬，時為公元60/61年。間中會出現不同的看法，但就以Alexis Bunine的分析較

14 見Alexis Bunine, "Paul, Jacques, Félix, Festus et les autres: pour une revision de la chronologie des derniers procurateurs de Palestine", *RB* 111 (2004) 387-408, 531-562, 387.

為特別¹⁵。

自阿格黎帕王一世病歿(公元44年)至羅馬/猶太戰爭爆發前夕(公元66年)，在這22年內巴勒斯坦共經歷了七位羅馬總督的管治，當中斐理斯的任期最長(公元52-60年)，而斐斯托的任期相當短，不足兩年(公元60-62年)。Bunine則認為，喀勞狄大帝實質上是於公元50年夏把總督Ventidius Cumanus放逐，並任命斐理斯代之。只是，斐理斯又於哪一年被斐斯托取代？

有關斐理斯何時被斐斯托取代，近年出現了不同的看法，由公元54至61年都有支持者。Bunine認為斐斯托於公元56年取代斐理斯為巴勒斯坦的羅馬總督，連帶的問題便是，保祿實於公元57年抵達羅馬。

這種說法是如此推算出來的。保祿極可能於公元51年夏在格林多被帶到總督加里雍面前(18:12-17)，因為有碑文顯示加里雍於何時在阿哈雅當總督的。問題是保祿在格城住了「一年零六個月」，期間他是於哪個時段被帶到總督面前，初段、中段、或尾段？他抵格林多不久便被帶到總督面前的可能性不高，於中段的可能性似乎較高，因為從此保祿可毫無顧忌的傳揚福音，直至52年春才離開前往他地。但也有人認為他是於尾段才被帶去見總督的，意即隨後於51年的8月或9月取水路離去。

Bunine本人相信，保祿最遲於51年夏離開格林多，之後取水路經厄弗所返回耶路撒冷和安提約基雅(18:18-22)。惟在這裡敘說的並非一次真實的旅程，與在20:3-21:17敘說的最後一次往耶路撒冷之旅重疊，是路加修訂時所虛構的，故在18:18-19:1的章段中，只有造訪迦拉達眾教會一事屬實。如是，保祿可能於51年秋或更可能

¹⁵ 見同上, 387-408, 531-562.

於52年春到達厄弗所。

保祿何時把捐款送往耶路撒冷？應屬公元55-56年出現的安息年。有說即是於公元55年五旬節，且可以如此算出：於公元52年春抵厄弗所+2年零5個月在亞細亞+3個月在馬其頓+3個月在希臘+2.5個月於旅程上=於55年五旬節抵耶路撒冷。惟格後不容如此計算，保祿於格後10-13章述說的是新一輪的衝突。若說保祿於55年抵耶京，除非把格後10-13章與「血淚書」等同；若說保祿於公元57或58年才成行，則要把加里雍抵格林多的日子推遲至公元52年，或把保祿留在安提約基雅的時間延長又或認為他耽擱了一年才往厄弗所。Bunine則相信保祿多半於公元56年抵耶路撒冷。

保祿真的在凱撒勒雅被囚兩年？Bunine說，看來不是。宗24:27可以有兩種不同的了解。若把原文直譯，斐理斯為句子的主位，經文唸：「兩年任滿，斐理斯得到斐斯托為繼任人」，「滿了兩年」指向斐理斯的期限，總督的任期一般為兩年，現在他又滿了一任。反對此唸法的聲音主要為：從上文下理看，保祿才是經文的主角，「滿了兩年」自然指向他在凱撒勒雅被囚的日子，何況不見路加有何理由去細說斐理斯的期限。

Bunine反駁說，若從大體來看，「滿了兩年」指向斐理斯任期的可能性是存在的。從20章起，路加述事細緻，惟24:24-26除外。要問：在凱撒勒雅這兩年的時光保祿如何度過？只間歇性的向斐理斯和他的妻子講道？「我們段落」於保祿抵達耶路撒冷時中斷(21:18)，只於被押往羅馬時重現(27:1)，可能兩者原本相連，有幾個大節日為骨幹：無酵節(20:6)、五旬節(20:16)、禁食節(27:9)，即所有事件都在同一禮儀年內發生。此外，25:2-3重複在23:12-22所見的猶太人要暗殺保祿之意，若背後有同樣的激進份子在推動，這批人會否等兩年之久再找機會下手？最後，在這裡提及的任

期，可從尼祿大帝開始在位時的任命計算，「滿了兩年」可指他滿了第三任，即唸：他的兩年任期滿了。

Bunine總的認為路加或經卷的修訂者所採用的資料只見於24:22,27及25:1，並就此把事態重整：保祿於公元56年抵耶路撒冷，同年斐理斯被召往羅馬，保祿在凱撒勒雅沒有被囚兩年之久，而斐斯托則約當了四年總督，至公元60年病逝。

四· 靜讀 利中取大

在宗25:11，保祿上訴凱撒，此事後來在經卷再多次被提及(看25:12,21,25; 26:32; 28:19)，故應是重要的。從敘事的角度來看，上訴之舉推動著往後數章的發展：保祿再被盤問(26章)，然後被押上路，經過實質的驚濤駭浪後，最終到達羅馬(27-28章)。敘事不難讓人感到，除了猶太人以外，保祿在其他人眼中是無罪的。上訴凱撒一方面能還他清白，另一方面也會如上天所願，福音最終會藉著保祿傳至羅馬。

但事實是，保祿除了上訴以外，別無他選。留在猶太人權勢所及的地方，只有死路一條。現在上訴提出了，申請也獲總督接受了，接著下來要面對的可能是一大堆另類的問題。先有經濟的問題，上訴並非一般人能負擔得起的，比方往羅馬的旅費要自付，在羅馬等候聆訊需時，一切生活費用自理，此外提出訴訟也無錢不行，更不要說找人作證需要額外開支。誠然，最大的問題還是，是否真的有機會獲得聆訊(保祿等了兩年也毫無跡象)，自身在羅馬有沒有親友相幫，可以拉拉關係？而且就算順利獲得聆訊，結果也屬

未知數，不一定會對自己有利¹⁶。

自己也有過「上訴」的體驗，且也真的是上訴羅馬。所關乎的是自身的未來路向和職務的問題，與地方長上談不攏及沒有商榷餘地時，便訴諸羅馬總部找總會長。當時梵二之風正盛，十分強調實施分權的重要，故跳過地方長上直達最高權威之舉，在不少人眼中至為大逆不道。這點自己也明白，但別無選擇，害中取小(*take the lesser evil*)，所以也掙扎了很久。還有便是，所堅持的遠景實也模糊，只是那隱約的呼召不斷。

保祿在耶路撒冷被捕之初，被帶至猶太公議會前受審，事後主在夜間顯現給他說：「你放心吧！你怎樣在耶路撒冷為我作證，也該怎樣在羅馬為我作證。」在隨後的經文中，但見主僕的意願一致，保祿對主的承諾，從不懷疑。在路加筆下，保祿決定上訴凱撒，此舉不是害中取小，不是無選擇中之選擇，而是滿全主旨的確實途徑。無論在哪裡保祿都會為主作證，他選擇了羅馬，實在是利中取大(*for the greater good*)！

16 參看Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, 55-56.

第二十六章

一． 概讀

在宗26章見保祿在經卷中最後的一次自辯，基本上綜合了前兩次申辯的內容(22:1-21; 24:10-21)。保祿以恭維的說話開始，然後講到自己的成長背景，並強調他所持的信念實在是承接著整個以色列民族的，是以民列祖列宗長久所盼望的應許。猶太人不相信天使使人復活，這使保祿歎息，亦成為對他們的反控。他本人並沒有違背猶太人的傳統；反之，是猶太人自己違背了天主。

在自辯中，保祿也為他個人的得救作證，敘說他自己之前如何迫害了基督的教會，及後如何在大馬士革路上蒙召。然而整個自辯的重點乃在受主派遣的使命上。

保祿強調，他目前的光景，純粹是因為遵行昔日在大馬士革路上異象中所得的呼召，而他所傳揚的都合乎先知和梅瑟的教導：「默西亞怎樣必須受難，怎樣必須由死者中作復活起來的第一人，將光明傳佈給這百姓及外邦人」(26:23)。這樣，保祿巧妙地把自辯變成傳道，趁機向總督和阿格黎帕王等人宣講。

結果，總督、阿格黎帕王和眾人總結說：保祿沒有作過甚麼該死或該入獄的事。然而他們對基督信仰的呼召卻沒有正面的回應。

二． 釋讀

這章經文共有32節，全部關乎保祿在總督斐斯托和阿格黎帕王前自辯，本身結構簡單，基本上可分兩部份來了解：保祿為自己辯護(26:1-23)，以及辯護的結果(26:24-32)。

保祿的自辯(26:1-23)

保祿的自辯以恭維說話開始(26:2-3)，在辯護的過程中陳明自己的猶太背景(26:4-8)，複述自己在歸化前對基督徒的迫害(26:9-11)和歸化的經過(26:12-18)，以及如何為受苦的默西亞作證(26:19-23)。

26:1 此為講詞的引言，背景是否法庭的審訊或是一次非正式的聆訊？斐斯托看似希望藉此能搜集足夠材料給羅馬皇帝寫報告。保祿看來並非就逐項指控自辯，反而整體的為自己的基督徒信仰和生活辯解和作證¹。阿格黎帕王以專家的口吻准保祿為自己辯護，而保祿則以演說家的姿態開始自辯²。講詞亦彰明了「辯護」(apologia)的主題，惟是到了後頭卻變成了佈道(看26:23,28)。

26:2-3 一開始，恭維的說話免不了。斐斯托既然已說了保祿沒有犯罪(25:25)，故保祿在此也解釋他之所以被控，是純粹因為猶太人認為他背棄了他們的宗教之故。身為猶太人的王，阿格黎帕對猶太人的慣例和爭拗應熟悉。他同時也是一位百份之百希臘化的君王，按羅馬人的方式過活，因而斐斯托認為他特具資格從猶太人及羅馬人的法律觀點就保祿的案件提供意見。就猶太人的指控而言，現今只剩一項，特爾突羅所列舉的兩項(24:5-6)早已不成立了。斐斯托早已說了保祿沒有圖謀造反(25:18)，而被控褻瀆聖殿之罪也不成立，因為指證人不見了(24:18-19)。剩下的就是相反猶太法律的教

1 有說保祿在26章的辯護詞中對兩項指控作回應，首先在26:4-8回答死人復活的問題，繼而在26:9-23對他違反民族、法律及聖殿的指控作回應，見John J. Kilgallen, "Paul before Agrippa (Acts 26,2-23): Some Considerations", *Bib* 69 (1988) 170-195.

2 有說路加著意把保祿描敘成社會上有相當地位之士，他在精英領導群中從容自如，曾受僱於耶路撒冷的宗教領袖，無論在希臘哲士或羅馬總督或猶太王面前都能言善辯，有顯貴為朋，亦於各大城市中走動。見Jerome H. Neyrey, "Luke's social location of Paul: cultural anthropology and the status of Paul in Acts", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 251-279.

導(21:28)，對此斐斯托沒有足夠資格聆訊，阿格黎帕王在這方面比他強。

26:4 保祿由他的成長背景說起，不論在家鄉或是在耶路撒冷，他都是在族人眼前長大的，他的為人，猶太人盡知。

26:5 他受了法利塞人的陶成，這是猶太教中最嚴格的宗派；這句話，是專為他的外邦聽眾而講的。

26:6-8 從過去轉到現在，保祿說現今他是因著猶太人的信仰而站在這裡受審的，他與公議會的爭辯，是神學問題，而非政治問題。他所希望的也是猶太人所渴望的，就是天主對他們先祖許諾的滿全，這是一種對默西亞的希望，在死而復活的耶穌身上滿全了。他對基督復活的信仰正顯出他忠於猶太教，因為就在基督復活這事件上，以色列對天主恩許的希望得到滿全。保祿不明白，猶太人殷切地企盼天主恩許的滿全，為何因為他確信現今已在基督身上滿全了，反而要指控他？

26:9 保祿在26:4-8為自己辯護說，他本身是一位熱誠的猶太人，也是一位熱誠的基督徒，但就被很多猶太人誤解。現在他要敘說他的歸化故事，從他過去所作的開始。

26:10 「聖者」一詞很能顯出保祿的內疚，這個詞語是在22:4看不到的。現在，已是不同的保祿在敘事。保祿對聖者的所作所為，與在8:1敘說的有很大分別，但就與在22:4所說的相近。他「投了票」，示意他有參與判決，還是表示他贊同投票者的決定？

26:11 「在各會堂裡」首指在耶路撒冷的各會堂，與在9:2所說的相異。「直到外邦的城市」指的是猶太以外的城市，與在9:2和22:5所說的比較，實是一種強化了的講法。

26:12 是次歸化的複述，細節最少，沒有說保祿瞎了眼，也不提

阿納尼雅的造訪，整個重點放在保祿目睹復活基督時所接受的使命上，保祿藉此讓聽眾認清他在大馬士革路上經歷的最終意義——被召去將基督之光帶給萬民，所強調的乃他的被召，這遠超乎他個人在事件中的體驗。在這裡他說是從司祭長獲得權柄去迫害基督的教會，而在22:5卻是「大司祭和長老團」。路加不喜歡劃一的說法？

26:13 與9:3及22:6比較，有關光的描述亦強化了。

26:14 與保祿同行的人因著這道光，也跌倒在地。在26:12-18，有關保祿的歸化經過，少了阿納尼雅及保祿瞎眼的敘述，大概同行者的經歷可為事件的客觀性作證。「用希伯來話」強調耶穌是用阿蘭語與保祿對話的，但所引用的卻是一句希臘箴言。這句希臘箴言大致說：「逆我者是愚妄的」，對保祿的希臘聽眾來說，意思最明顯不過：「抗神願、反命運」，保祿已全然降服在耶穌的大能之下。

26:15 與在9:5及22:8看到的差不多一模一樣，是否出自古老的團體傳承？

26:16-18 可能出自不同的傳承，也有可能是路加編寫的，他要讀者認清，耶穌的顯現與保祿的任命是連在一起的。召叫的話讓人聯想到先知被呼召的過程(看則2:1-7; 耶1:7-10; 依42:6-7等)。保祿的任務是兩方面的：服務和見證，而服務對象藉信從基督而得的成果，就是獲得罪赦及有份於天國的福樂。保祿實際上不單複述他被召的經過，更利用此機會實踐他的召叫，就是向阿格黎帕王及聚在那裡的外邦人傳福音。

26:19 主的話說完了，保祿不能不接受這由天而來的任命。

26:20 且有所行動。但保祿有在猶太全境傳福音嗎(但看羅15:19)？經文原本可指保祿在「每個地域的猶太人和外邦人中」宣講，所描

敘的乃他的福傳模式：在轉向外邦人之前先在會堂宣講。

26:21 沒有提褻瀆聖殿的指控(看21:28-30)。

26:22 至此，福傳工作的報道完畢。保祿在他的福傳生命中切實地體驗到天主的助佑(26:17的滿全)，重要的是能為他所傳的作見證(26:16的滿全)。

26:23 福傳的確實內涵，先前所信的和所希望的，現今藉著死而復活的耶穌完全應驗了。惟是，舊約聖經沒有此特殊教導，說默西亞要受苦然後復活。這看來是路加從基督信仰的角度對舊約的一種整全讀法，是他從基督論對舊約的闡釋。

辯護結果(26:24-32)

26:24 一提到復活的主旨，保祿已抵辯護詞的頂點，至此斐斯托顯然受不了。斐斯托的舉動終止了保祿的自辯，誠然保祿最重要的話剛好說完，也讓人看出總督的不理解和無助，在神學的話題上他所知多少？他的反應與阿格黎帕王的反應明顯有別。

26:25 「清醒」是「瘋」的對立面，保祿強調他只是客觀地說出真理。

26:26-27 他也請求阿格黎帕王作回應，身為「猶太人」(熟悉舊約)，他一定清楚基督徒的一切，及相信他們的道理，因為在耶穌身上發生的一切，以色列的先知已有所預示。保祿想到默西亞的預言，這是在26:22-23已提及的。保祿同時也用了從Epictetus得知的希臘箴言，藉此嘗試把基督事件置於人類和世界歷史中。如是，保祿所說的無懈可擊，因為是眾所周知的。

26:28 句子難明，引致不同的讀法，屬一個難解的原文問題³。阿

³ 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 496.

格黎帕王是否躲避保祿的問題，因為沒有準備好去回應？他誠懇地回答或是在挖苦保祿？「差一點」有沒有「快要」的意思（‘briefly, in a short time’ rather than ‘almost’）？他是否因保祿之言受了震撼，不知所措？他禮貌地聆聽了保祿的見證，甚至對他所說的產生了興趣，惟是仍沒有被說服。這種回應是否象徵著從經卷所見的猶太人的不幸？

26:29 保祿沒有收回他的邀請，並利用阿格黎帕王自己的說話，示意人下決心的時間，或長或短，對他本人都沒有多少影響。他誠切祈望在座每一位有朝一日都會成為基督的信徒。保祿的願望，說來是可以滿全的，這是美好的願望，也成了自辯的高峰。

26:30-31 聆訊完結，總督等人退堂商議(*consilium*)，都認為保祿「無罪」，也等於宣判了基督信仰「無罪」。在座的外邦高官可能因著保祿的事件特別組成阿格黎帕王的諮議會。

26:32 原告人耶路撒冷的宗教領袖輸了官司，但為甚麼保祿不被釋放呢？因為他已向凱撒上訴，半途終止上訴程序不易，斐斯托也不願因此而冒犯羅馬皇帝，更不願讓人看到他的無能，處事不穩當。

三． 選讀

保祿在王前自辯

在宗9,22及26章，有關保祿歸化的敘事明顯地存有異同，引發不少研究。在過往，曾經集中於問：哪個敘事比較可信？三者之間相異之處，是否可以解釋？答案即主要是從源流、傳承資料、歷史批判這等研經大路去找。今天，則比較有多些興趣從類型和修訂研

究，以及一般的文學批判研究，比方修辭學或敘事批判，去尋找答案，所追尋的是每段敘事，在文筆中，在整份經卷內，要達至的神學目的。這三段敘事為研究路加的寫作手法和要表達的思想是相當理想的。

從修辭學看

保祿在宗22-26章的辯護詞在形式上是否比較接近法庭上的辯護詞？就如在古修辭學的手冊所描述的？

有指出，按Quintilian的分析，一篇法庭上的辯護詞由五個部份組成：呼號或開場白(exordium or prooemium)，陳詞(narratio)，證明(probatio)，反駁(refutatio)，及結語(peroratio)。保祿在宗22-26章的辯護詞似乎都包含為首的三個部份⁴。

呼號或開場白。這是辯護詞的開端部份，給聽眾一些準備，讓他們能一直聽下去，令他們願意聽，集中精神去聽，和收到訊息。這部份對講者至為重要，希望藉此能激發各方的善意(good will)：講者本身的、控方的、主審法官的、本案的。因此不難明白為何主審者常常被奉承(captatio benevolentiae，看24:2-4)。

講者或被告要在人前展示他是個好人，令聽眾相信他的見證是可靠的，他的性格是正直無瑕的，以及他的生命是可稱譽的。因此保祿在兩篇辯護詞都由自身說起(his ethos)；他的教育、虔誠和權威(authorization)讓人看出他是正直的、虔誠的和平穩的，且享有一定的社會地位，他的見證因而值得一聽(比較4:13)。

4 見Jerome H. Neyrey, "The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 210-224.

陳詞。這是案件的本質，這部份主要是要準備主審者的思想 (mind)，由四點組成：「問題所在」，即爭論的重點；「辯護路線」，即被告行為的動機或理由；「定案之處」，主審者接納或否定被告的動機或理由；「被告論證的基礎」，即被告最有力的理據，直接關繫主審者定案。

關於保祿的辯護詞，「問題所在」不易析辨，是在21:38; 24:5-6？還是在23:29; 25:18-19？保祿自己多番強調，問題在於耶穌的復活，這是事實，是天主的作為，也是聖經的教導(23:6; 24:14-15,21; 26:6-7,22-23)。保祿的「辯護路線」在於闡明，他是得到上天的感召而宣揚耶穌的復活的(26:16-18)，他無法不聽從(26:19-20)，並得到上天的助佑(26:22)，可見所宣講的不是異端或叫人背教，而是先知早已說了的(26:22)。至此，「定案之處」已相當明顯，主審官要審定的「問題所在」是，究竟天主使耶穌復活這回事是合法或不合法(23:6; 24:21; 26:6-7,8)？

證據。保祿本人就是耶穌復活的證人(22:6-11; 26:12-16)，復活耶穌顯現給他是奇蹟異事陪同：光(22:6,9; 26:13)，他失明(22:11,13; 9:8-9,17)。此外有證人能確認他在呼號中所列舉的每一點(26:4-5; 22:5)，而他在大馬士革路上的經歷也有人能見證(22:9,11,12,14,15; 26:13,14)，而且在座的聽眾中也有人能為他所說的作證，他們對舊約的認識一定能夠幫助他們聽懂保祿關於耶穌的顯現(比較創31:11-13; 46:2-3)及他從上天得到的啓示(宗24:14-15; 26:6-7,22)和召叫(26:16-18)的陳述。

有反對意見指出，在宗22-26章所見的辯護詞並不符合 Quintilian 對法庭辯護詞的分析，其實更應從「寫作/語法分析」(linguistic-literary examination)去了解路加所說，留意他在經文中所彰顯的並非保祿這人物，而是事件背後天主的帶動，要從語法中

去問 “Who does what to whom”⁵。

再從修辭學看

亦有繼續從修辭學去分析這些辯護詞，認為若從古修辭學去解釋三段歸化敘事相異的問題，可選用 *stasis theory*，這是一個產自公元前二世紀的系統，把修辭的細目分門別類的組織起來。用於宗26章，最好從其中的一個 *stasis* 看，就是 *antestasis*，即 *the issue (問題) of comparison*⁶。

路加在書寫經卷中的辯護詞時，多半採用了 *stases*，因為公元一世紀的讀者會期待保祿在自辯中如此據理力爭，亦能覺察到理據中的細微差別。有說，在宗26章，因為對象有別，致使基本內容在表達上也有不同，辯護詞本身具兩個特徵：保祿積極地針對指控為自己辯護，以及採用 *stasis metastasis* 的策略。*Stasis metastasis* 屬 *the issue of quality* 的一部份，作用在於把責任轉移至天主身上⁷。

Ira J. Jolivet 則辨析說⁸，宗26章所顯示的似乎乃 *issue of quality* 的另一個細分，就是 *stasis antestasis*，即 *the issue of comparison*，所含有的細目包括：美化策略以及在言詞中含有生動的圖像。*Comparison* 的定義為：一個不被認可的行動可以因行動自身的目的而被維護的。

在宗26章的審訊，到了尾部，若與24:5,6,18-19相比，保祿看

5 見 Gustavo Martín-Asensio, *Transitivity-Based Foregrounding in the Acts of the Apostles, A Functional-Grammatical Approach to the Lukan Perspective*, JSNTSS 202 (Sheffield: Sheffield Academic 2000) 128-149.

6 參看 Ira J. Jolivet, Jr., “The Lukan Account of Paul’s Conversion and Hermagorean Stasis Theory”, Stanley E. Porter and Dennis L. Stamps (eds.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture, Essays from the 1996 Malibu Conference*, JSNTSS 180 (Sheffield: Sheffield Academic 1999) 210-220.

7 參看同上，213-215.

8 見同上，215-220.

似在針對較為嚴重的指控而自辯，這就是羅馬人所看重的社會秩序與安寧，有人認為因保祿宣講而引發的動亂，把這種秩序與安寧破壞了。保祿在法律對策上因而也有應變，在24:12-18他強調的是證據的問題，在24:18-19乃程序的問題，而在25:8-11同樣是程序的問題。但是到了26:2-23則明顯地用上the issue of comparison的策略，強調自己的意欲和行動同樣是高尙的和有利的。他所做的與他一向的為人一致(26:4-5)，只不過之前因受誤導而迫害過基督的教會(26:9-11)。與先前的行事相比，他在歸依後所做的就高尙得多及對他人有利得多。在這樣自辯的過程中，保祿把宣講對象誇大了，同時亦強化了他們在信仰上的需要。

此外，在26:13的一道光也較在9:3的亮，而在26:14則因著這道亮光，所有人跌倒在地，而不是如在9:4所說只有保祿一人跌倒。阿納尼雅需要消失，好讓保祿自己直接的接受主的使命，而在26:14的希臘箴言，其作用則在於提問：誰會那樣愚妄抗拒服從上天的異象？一定不是保祿，希望也不是阿格黎帕王。

四· 靜讀 無悔今生

有說在宗26章，路加筆下的保祿是一位「先知」。相對於在9章的「天主的特選器皿」及在22章的「基督的見證」，重點不一樣，可從在26:16-18多次暗指舊約先知和梅瑟的手法看出，且到了26:27，阿格黎帕王也被問及信不信先知。在經文中，保祿在自辯之餘實在為基督信仰辯護，突顯對受苦默西亞的信仰，攀登到基督徒信仰的頂峰。如是，保祿亦是一位先知，是天主的代言人⁹。

9 見Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 755.

也有認為保祿在阿格黎帕王前敘說大馬士革路上的經歷時，所強調的不是他如何歸依主，而是他如何被派遣；不是他如何成為耶穌的門徒，而是他如何被揀選為使徒。保祿福傳的召叫為辯護詞的核心，故除了召叫本身外(26:16-18)，也敘說了對召叫的回應(26:19-23)¹⁰。

無論如何，保祿的自辯也可說是他對自身福傳使命的回顧和了悟的高峰。他在自辯中一方面展示了福傳內涵的深層意義——耶穌為舊約先知所預示的默西亞，他受苦受死，且從死者中復活，為的是把生命之光賜給所有信從他的人；另一方面也認清自己在天主不斷揭示的救世計劃中的位置，對自己的職務有了新的了解。從法利塞人到迫害基督徒的積極份子到在大馬士革路上的劇變到在福傳生命中的見證不輟，保祿不斷歸依，所體驗的是一個綿綿不絕的轉化過程。現被囚了兩年，且面對向凱撒上訴的迷茫，是時候來一個總的回顧，而結果是，獨上高樓，望盡天涯路，對信仰和生命都有進一步的了悟。

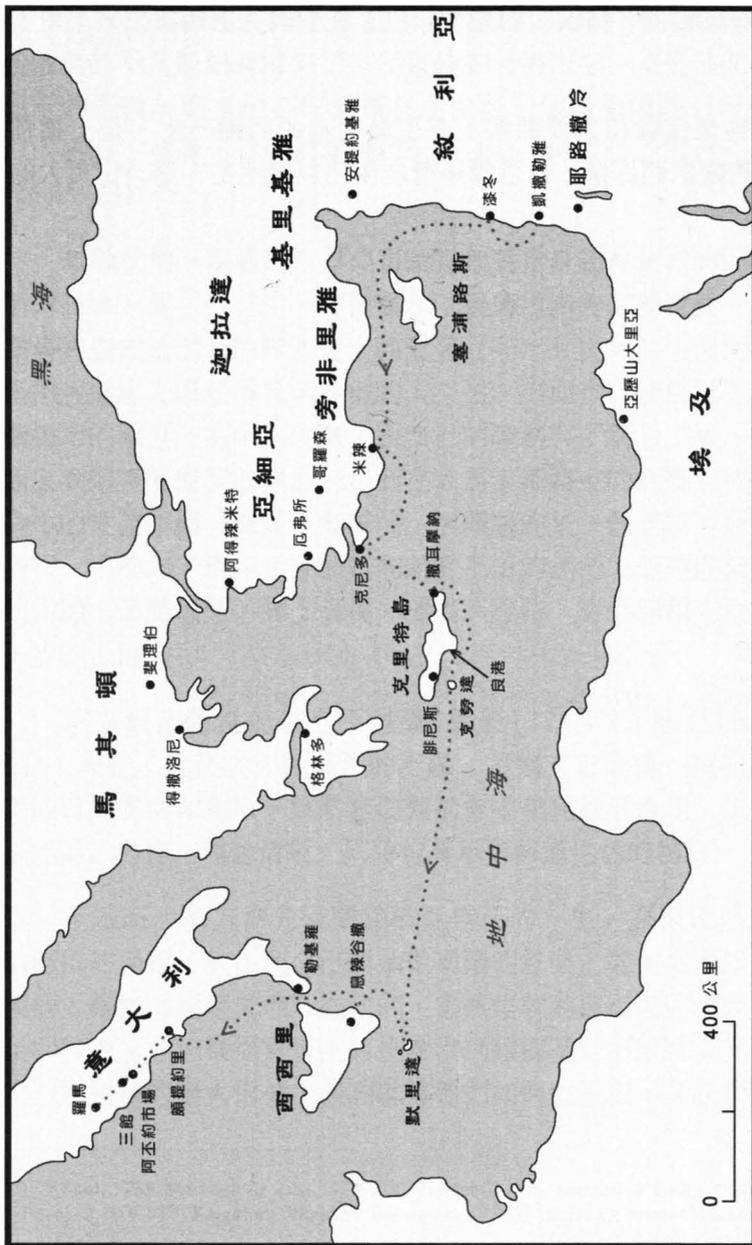
聖方濟在離世前曾立下遺囑(書於1226年9月底至10月初期間)，表達了他最後和最熱烈的志願。遺囑文筆簡樸，重複地強調對教會的服從和尊敬，為的是要幫助會中弟兄嚴守會規。這是聖人臨死前之力作，理念清晰，同時也展示了修道生活的秘訣。

下筆時，聖方濟先回顧和概括自己的一生，原來就是一個不斷歸依的過程。他提到自己開始做補贖的恩典，如何從最厭惡見到癩病人轉變為能慈愛地照顧他們。當然也說到自己如何轉向主及開始朝拜祂，並怎樣從實質地修建教堂到建樹基督的教會。其中的重點乃對司鐸的絕大信德，強調就算他們如何的不堪，還是要敬畏、

10 見Scott, *The Message of Acts*, 372-374; Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, 316-317; Kilgallen, "Paul before Agrippa (Acts 26,2-23): Some Considerations", 178-179.

愛戴及尊重他們，像僕人對主子一般，在他們身上辨認出天主聖子來。

能夠像保祿和方濟那樣，在生命的盡頭回顧一生，是一種福氣；能夠像他們那樣，在百般經歷之後仍無悔此生，是一份更大的福氣。



保羅赴羅馬路程

第二十七章

一・ 概讀

保祿連同其他囚犯一起被帶上一艘船，啓程往羅馬去。途中於亞細亞的西南面換了船，繼續行程。

整個旅程長達三個多月。在從亞細亞駛往羅馬的途中，保祿和同船的275人遇難，險些喪生。其實當船隻駛到克里特島時，保祿已預告航程將有危險，但負責押送他的百夫長不聽取他的意見，寧信舵手和船主之言，繼續航程，結果全船人陷入險境。船隻遇到颶風，經歷了十多天猛烈的風浪後，最終在亞得里亞海毀掉，擱淺在默里達島的岸邊。雖然船隻毀壞殆盡，船上的乘客卻安然無恙，應驗了上主在險途中藉異象向保祿所作的保證，亦顯示了保祿這次往羅馬上訴之舉真的順從了天主的旨意。

二・ 釋讀

這章經文共有44節，全部關乎保祿由水路被押送往羅馬並在途中遇船難的經歷，屬較為長的連續敘事，任何結構上的分析都顯得牽強¹。一個貫穿整章的主題乃「天主的眷顧」，核心章節為27:24：天主因著保祿要在凱撒面前作證的最終目的而拯救了他及同船的人。

1 有把整章分為兩部份來了解：啓程往羅馬(27:1-8)，途中遇風浪及船難(27:9-44)，例如Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 766, 772；一般也把這章經文連同28:1-16一起看，例如Susan Marie Praeder, "Acts 27:1-28:16: Sea Voyage in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts", *CBQ* 46 (1984) 683-706; Praeder並把27:1-28:16分成五對平行文來分析：旅行記錄(27:1-8/28:11-16)，風暴前在良港停留及遇到風暴(27:9-12/27:13-20)，保祿安全的保證(27:21-26/27:33-38)，安全受威脅(27:27-32/27:39-44)，在默里達顯的奇蹟(28:1-6/28:7-10)。

27:1 「我們」又出現，保祿的同伴也跟保祿一起和別的囚犯乘船往羅馬去？負責押送他們的是一位百夫長，名叫猶里約，一個外邦人的名字，其餘背景不詳。「皇家」一詞一般用於在本地召集的輔助部隊上，猶里約可能屬於這種部隊，或不屬任何軍團，而是一名被特派去代表凱撒的小官。這位百夫長多半帶了總督上奉羅馬的函件，內裡有猶太人對保祿的綜合指控，總督個人對案件的看法，以及為何把被告送往羅馬等資料。

27:2 阿得辣米特是米息雅的一個港口，位於愛琴海的東北岸，在特洛阿以南，兩地相距不遠。保祿等人乘坐的船隻是從那裡開過來的，極可能是一艘挨岸行駛的船，沿途在各港口停留。與保祿同行的，除了敘述者外，還有得撒洛尼人阿黎斯塔奇(看19:29; 20:4; 費24)，他與保祿同囚(看哥4:10)還是獲總督特准與保祿同行？此乃私有船，能付船費的都可以上船。

27:3 到了漆冬，看似在等待上落貨的時候，猶里約特准保祿(當然在一名士兵的陪同下)上岸去探望團體。這個團體如何建立，路加沒有提及，可能早於希臘化猶太基督徒往腓尼基福傳時建立(11:19)。漆冬遠古以來已是腓尼基的一個商港，離提洛不遠，以紫染聞名。

27:4 他們順著塞浦路斯島的東面駛過去，挨岸而行。

27:5 然後緊靠基里基雅和旁非里雅的海岸線行駛。屬西方文本的經文說這段旅程為時15天之久²。

27:6 里基雅的米辣應是由亞歷山大里亞運糧往意大利的中途站，百夫長便在此換了一艘糧船繼續航程。

27:7-8 船隻逆西北風而行，所以走得緩慢。克尼多是一個市鎮，位於小亞細亞西南端，在科斯和洛多之間的半島上。船隻繼而從克

2 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 497.

里特島的東北面向西南駛去，然後再往西行，雖則他們在克里特島的南面背風而行，但亦有困難，最後到了拉撒雅附近的良港。

27:9 每年由11月11日至翌年的3月10日，是航海的危險季節，一般船隻停航(*mare clausum*)，就算是在9月15日之後，航行也是危險的。但按史料記載，喀勞狄大帝於冬天依然下令運糧給羅馬。「禁食節」是猶太人的節日，於立秋日(*equinox*)慶祝，按猶太人的算法，在帳棚節與五旬節之間，應盡量避免走海路，這也相等於10月至4月之間這段日子。27:9b-11是否屬加插資料？

27:10 顯然航行的安全期已過，保祿的勸告是有理由的，但關乎性命損失的內容與在27:24-26所說的不無矛盾。

27:11 共有多少人一起商討？全船的人或只是一小撮人？在27:12，何謂「大多數人」？百夫長似乎有權作決定，他不聽從保祿所勸。這艘船可能是皇家的糧船，故百夫長能施發號令。

27:12 結果是決定繼續航行，多走一天，希望能到克里特島西南面的腓尼斯海港過冬。腓尼斯離良港約80公里。

27:13 看風勢也似有利於繼續挨南岸往西行(但看思高的中譯)。

27:14 可是啓航不久，遇到颶風了。

27:15 船隻不受控制，只好隨風飄流。水手們也可能縮帆，試圖在風浪中勉力行駛。

27:16-17 好不容易才把救生艇保全不被砸壞並把它拉上船來，並用帆索縛帆，防止船隻被砸爛。同時也要把它穩定，不讓它擱淺，故拋下了錨。克勞達是離腓尼斯西南約40公里的小島，而敘爾提則是在非洲北岸基勒乃西的淺灘。

27:18 到風浪真的太大時，也把貨物(或所運的麥子?)拋掉，船隻

輕身，較能承受風浪。

27:19 繼而連用具也拋掉了，爲了同樣目的。

27:20 風勢歷久不變且天色低沉，連靠日月星辰的位置來導航的可能也沒有了，沒有任何辦法可想，獲救的希望也就沒有了。

27:21 見眾人(因焦累或暈船?)連食慾也沒有了，保祿便起來說話，指這一切都因他們的錯誤決定而起。

27:22 但他保證，他們中沒有一人會因而喪亡。

27:23-26 他繼而以聽眾所能理解的言詞說，基督曾顯現給他，保證他會在凱撒面前爲主作證，因此他保祿不會喪亡，而且因爲他的緣故，其餘的人也不會喪亡。他們只需放心和有信心。但他們最終會擱淺在一個島上，這是天主所預告的(見在27:24的‘divine must’)。「在凱撒面前」也可以解作在羅馬最高法院前。

27:27 接著27:20所說的。過了14天，船隻飄到亞得里亞海一帶(即愛奧尼亞海及位於希臘和意大利中間的地中海中北面，或籠統地指西地中海)，好像陸地近了。

27:28 用測鉛探測，應該是了。一尋約等於兩公尺。

27:29 爲避免船隻碰在岸邊的礁石上，便拋下了錨。

27:30 有水手可能認爲情況太險峻，便設法逃生。

27:31 保祿看穿他們的計謀。

27:32 士兵繼而割斷救生艇的纜索，讓它飄走了。

27:33-34 保祿勸眾人進食，好能在逃生時有力氣保命，也再次保證他們將得救(看路21:18)。

27:35-36 保祿是否在舉行感恩祭？在用詞上有點像，就當時的情況而言卻不似，他看來只是在作猶太人的飯前祈禱³。眾人聽從保祿的勸告，重新有了勇氣，也進了食。

27:37-38 原來全船共有276人，絲毫沒有損傷，都獲救，顯出事態毫不簡單。眾人吃飽後便把運載的麥子拋掉，棄貨保船，因為麥子濕了，船身只會更重。這批糧相信是從埃及運往羅馬的。

27:39-40 待真的看見岸邊，便設法把船駛進去。

27:41 不料船卻擱淺了。意即船隻擱淺在淺灘上？還是因為「食風」而擱淺的？

27:42-44 各人不得不逃生，有士兵主張先把囚犯殺掉，免得後來因交不出囚犯而受罰，但百夫長不許，於是全船人或是泅水或是用其他方法，都登了陸獲救，而保祿的預言也就應驗了。

三． 選讀 海洋上的危險

按宗28:1所說，保祿等人乘坐那艘船是在默里達的岸邊擱淺及毀壞的。早於十九世紀，已有對宗27章的航程作多方面的考證，並下結論說：保祿等人正如傳聞所說，確是在默里達島東北岸的保祿灣出事的⁴。於二十世紀末，更有人組織考古隊去尋覓此船。對此計劃各方的反應不一，都與是否接受宗27-28章所說屬實有關⁵。

那位給宗27章提供資料的基督徒，不論是誰，看似對航海及

3 也有持相反意見的，見Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, 334-336.

4 參看Stott, *The Message of Acts*, 385-386, 393.

5 參看J. M. Gilchrist, "The Historicity of Paul's Shipwreck", *JSNT* 61 (1996) 29-51, 29.

特別是地中海和亞得里亞海一帶的地點和情況，相當熟悉。所引發的問題是：章段內所有關乎航海的細節是否真的屬於保祿從凱撒勒雅往羅馬的旅程的？有視宗27:1-28:16全然可信，是客觀見證之作；也有認為這個報道屬二手資料，因而不一定準確；更有說這個故事是虛構的，內裡那艘船是想像出來的，為有名無實之物。基本上，所涉及的問題是，這章段是忠實的報道，或是源自傳承，或是杜撰出來的？而且，這段經文大體上是以「我們」來表達的，故同時也涉及到「我們段落」的問題。

忠實的報道

有說⁶宗27章的敘述精確、準確及生動，原因並非在於路加借用了別人海上旅程及船難經歷的描敘，而是在於他本人在保祿從耶路撒冷到羅馬的旅程中，一直陪伴在左右，這可由第四及最後的一個「我們段落」看出。相信路加一直有寫航海日誌，詳細的記下旅程的進度，後來就從這些記錄中選取所需的資料。

James Smith(著作1848)為路加在宗27章的準確記錄作了最多的考證，他也這樣總結說：宗27章是見證人的作品，這位見證人準確地描敘了一段從凱撒勒雅到頗提約里的旅程。他本是一個「陸上人」而非一個專業航海者，但有很豐富的海上旅行經驗，與傳統所說的作者路加不謀而合。大概可以如此說：「一個海員不會以這樣不像海員的風格去寫作，而一個外行人不可能寫出在各方面都如此一致的海上旅程記錄，除非他親身目睹所發生的一切。」⁷

亦有解釋說⁸，「我們段落」屬見證人的記錄；只是，他是相

6 參看Stott, *The Message of Acts*, 385-386.

7 轉引自Stott, *The Message of Acts*, 386; 亦參看Brian M. Rapske, "Acts, Travel and Shipwreck", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 1-47.

8 見Gilchrist, "The Historicity of Paul's Shipwreck", 29-51.

隔了一段相當長的日子才把這些記錄寫出來。按著裡面所提供的線索去尋覓沉船的地點是可行的。亦即是說，宗徒大事錄的作者集編輯與見證人於一身，他在「我們段落」中講述自己親身經歷過的事，否則就很難解釋記錄中所說。所提供的資料大致上是可靠的；只是，他是過了一段日子之後才舊事重提，所以部份細節，因屬記憶所及，比方數字上的(旅程的長短、水深達多少尋等)，便當小心處理。

此解釋同時認為，保祿眾人應是於默里達大陸和保祿島之間的海峽的西北面靠岸的。在宗27:41所說的διθάλασσος(兩邊有海)多半指當時海中惡劣的情況，不像是個地理指標。

杜撰之作

有指出，在宗27章的記述與古代海路旅程的敘述有不少共通之處，比方，所走的路線，所經過的地標，所需要的時間等都有細緻的報道，同時也用了不少航海的專門詞彙。故問，路加在寫此章時，有否參照了一份關乎海路旅程的古代作品？

比方就有認為，路加在宗徒大事錄寫以「我們」來表達的旅程時，所模仿的樣本不是一個源流，也並非一種文學傳承，而是一份單一的作品——《奧德賽》(*Odyssey*)⁹。《奧德賽》是一篇古希臘史詩，相傳為荷馬所作。路加只在與特洛阿一帶有關於旅程才用「我們」來表達，藉著特洛阿和阿得辣米特向讀者示意與《奧德賽》的聯繫。「我們」的作用並非為了顯示作者為這些事的見證人，而是給人一個信號，示意這些段落是模擬史詩而寫的。若然路加對其他希臘詩人都有所認識(比方在17章所見的Aratus和Epimenides)，相信他對荷馬也不陌生。作用可能希望讀者會把兩

9 見Dennis R. MacDonald, "The Shipwrecks of Odysseus and Paul", *NTS* 45 (1999) 88-107.

者比較，知道保祿眾人船難的報道是模擬史詩中主人翁奧德修斯的船難經歷而寫的，但就添上基督信仰的色彩。

但亦有詳盡的解釋說，路加在宗徒大事錄既以論述神學為主，兩者實在有別，亦需從整份經卷去了解¹⁰。宗徒大事錄的主旨既是福音的廣傳，那麼內裡所記述的乃一個完整的旅程，這是福音遍傳各地的旅程，由耶路撒冷開始，直至地極。惟在結構上，福音廣傳旅程的佈局與古代小說的佈局不同。首先，若宗徒大事錄的記述為一個長長的旅程，為甚麼不見它的主角，那位獨一無二的旅行者？試問在經卷中誰在上路？答案不少，有命名的，也有無名的，都在聖神的推動下傳揚福音。在努力不懈的福傳事業擴展中，真正的主角可能就是「教會」或「聖言」。此外，這個福音廣傳的行動是有離心力的，與古代小說那種——離開原地/返回原地——的結構不一樣。

在宗徒大事錄，經常上路的要算保祿了。他的大小福傳旅程都以敘利亞的安提約基雅為基地，他多次離開及返回那裡。不過這些旅程都涵蓋在一個以耶路撒冷開始亦以耶路撒冷作結的架構內（參看7:58; 21:17）。

在保祿的傳教旅程後期，慢慢出現了一種要返回耶路撒冷的張力，從19:21開始，保祿就像似耶穌那樣「面朝耶路撒冷走去」，而這是從他的書信看不到的（看羅15:17-29）。因而所報道的就有點近似在古代小說所唸到的，加上路加並沒有說保祿確實為何要上耶路撒冷，使人感到他在暗示這是上天的安排，保祿有他要面臨的命

10 例如Loveday C. A. Alexander, "‘In Journeying Often’: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance", Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 17-49; 亦參看Gustavo Martín-Asensio, *Transitivity-Based Foregrounding in the Acts of the Apostles, A Functional-Grammatical Approach to the Lukan Perspective*, JSNTSS 202 (Sheffield: Sheffield Academic 2000) 176.

運(看23:11，及後才知是惹上官司的厄運)。

保祿真的多次上路嗎？從敘述者的角度看，並非那樣明顯的。保祿只一次正式被教會和聖神派遣(13:1-4)，而在16:6-10所看到的乃福傳旅途中的抉擇而非一次全新的旅程。第一次傳教旅程清楚的在14:26作結，但第二次和第三次之分隔就毫不明顯，路加只是三言兩語的交待了第二次旅程的結束和第三次旅程的開始(看18:20-23)。實質而言，保祿的整體福傳事工是以多番表達切願返回耶路撒冷和去羅馬這個指標作結。

在讀宗徒大事錄時，讀者在腦海中可能出現了兩個地圖，一個以耶路撒冷為中心，另一個則以地中海為中心。從以耶路撒冷為中心看世界，愛琴海一帶並不浮現，路加在2:9-11的名單是否因而缺了馬其頓和阿哈雅兩地，還是刻意的留待保祿後來去探險？保祿在特洛阿一上船便離開了他所熟悉的世界，難怪此舉需要聖神以阻撓的形式去大力推動(16:6-8)，以及天主以一個異象去啓迪(16:9-10)。從此讀者腦海中的地圖移動，從16章起，逐漸以地中海為中心。為敘述者和讀者而言，保祿的故事始於耶路撒冷，看起來亦會止於此，惟是經作者精心的安排，故事有了新的方向，敘述沒了回頭路，耶路撒冷不再是方圓世界的中心，而是西方旅程東面的邊沿，這個旅程所走的路線就是希臘讀者通過古代小說所熟悉的。

地理焦點的轉移，也影響到旅行方式的改變，保祿傳教旅程每一個決定性階段都離不開聖神的領導，而且無論遠近都是一次又一次的水路旅程。故從安提約基雅出發之旅出現了「乘船」二字(13:4; 14:26)，而在16:11從小亞細亞渡過馬其頓就用了「開船」和「航到」二詞。往後在愛琴海一帶的事工，特別是從那裡回到耶路撒冷的記述，積聚了不少航海的字眼，而到了27章——保祿被押送往羅馬的苦旅——這種記述更達至高峰。海上航行的詞彙加上細節的報道，令人唸後不會忘記，這是一次航海旅程。

在宗徒大事錄的上半部，是以耶路撒冷為中心的，這與希臘的世界觀是兩個模樣。路加筆下的英雄，對他們來說敘利亞和腓尼基才是家鄉，愛琴海則屬還未探測的地域。故「土人」只在西方遇見(28:2)，甚至雅典人也是迷信的(17:22)，難怪希臘人認為保祿「擾亂天下」(17:6)並因而要報復了¹¹。

更有相信路加只以表達神學觀點為重¹²。如是，宗27章是特別的，它並非以教誨為重，而是集中於報道海上的旅程，細說保祿等人如何幾經艱辛避過葬身魚腹的劫數。但就在長長的細緻敘事中，突顯了神學方面的衝擊。路加的寫作功力深厚，在戲劇性的敘述中，藉著數說如何風高浪急，水手如何無助地掙扎，希望如何慢慢消失，把故事的懸念逐漸增強。然而就在危急情況的不同階段中，保祿站出來說話，主要是鼓勵的話：各人應放心，不要害怕，因為他所信的天主不會見死不救。最後全船人終於獲救，沒有一人喪亡。不難看出寫作重點在於彰顯天主的寵眷，藉細緻的敘事襯托出來。

四· 靜讀

駭浪中的寵眷

有問，在宗27章，有關保祿的章節，他在旅途中所說的和所做的，是否原屬這個海上旅程故事的？或是外來的資料，被加插入一個航海和船難的敘述中(有說加插資料見於27:3b,9-11,21-26,31,33-36,43c)？保祿在航程中的多次介入是可信的嗎？

11 宗27章既與古代文學中的海上旅程有聯繫同時亦與整份經卷的神學相關，這種說法早見於Praeder, "Acts 27:1-28:16: Sea Voyage in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts".

12 見Polhill, *Acts*, 514.

有認為，在路加筆下，保祿給人的印象是堅強的、不屈不撓的、所向無敵的。這可能是不少人對保祿的整體觀感。只不過，就算保祿順利的到達羅馬，按經卷的報道，他也是經歷了群眾暴力、被監禁、被謀害、差不多葬身大海種種折磨後才如願以償的。其實在27章，所突顯的是天主對人的眷顧。保祿並非料事如神，嚴格來說並沒有預言之功，也沒有能力控制風暴，而有的就是信心和勇氣，深信神既許必賜，自己終會如祂所願到達羅馬。

保祿深知，身為基督的忠僕，他終生享受著天主的支援，故他有無比的信心，天主每每在關鍵時刻及時施予援手，而在宗徒大事錄中，這種人/神的密切交往乃藉異象來表述。在9章，保祿在異象中得知阿納尼雅會來找他，給他所需的援助，而那邊廂，阿納尼雅也在異象中被召去找保祿，甚至獲知確實地址，可見主寵入微。在16章，保祿是見了一個異象後和他的同工推知天主要他們往另一片大地去福傳的。在18章，保祿在異象中得到保證，主耶穌在任何情況下都會與他同在，故不用害怕，只管繼續宣講。在23章，保祿被囚，前程未卜，而天主就在異象中讓他放心，向他保證他定會在羅馬為祂作證。

在27章，天主同樣藉異象叫保祿不要害怕，雖則身處風浪險境，最終也必會站在凱撒面前。因而自27:24起，任何脫險的方法，對象若非全船人而只是一小撮人，註定要失敗。故部份水手離船逃走之想失敗了(27:30)，而在靠岸前，士兵要把囚犯先殺掉之舉也被阻止(27:43)。反之，最後雖然整艘船被毀，全船人卻無恙獲救¹³。

做自己認為值得做的事，便當全力以赴，若所做的屬主的事工，更要全然豁出，不計在過程中經多少風雨。福傳事工不單勞心勞力，也考驗自己的毅力，也會被人在背後指指點點，不被諒解

13 參看Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, 332-333.

等。惟這一切是必然的，屬福傳事工的配套，證明自己實在滿全主的旨意，亦只有這樣，奉獻犧牲才算完整。耶穌自己曾說，跟隨他的，便要對他有信心，要經得起風浪(路8:22-25)。保祿是上等的跟隨者，他的經驗也讓人領會到，舟輕不畏風，在「全犧牲」的過程中人/神相知，享受到神那份貼心的寵眷。

第二十八章

一． 概讀

保祿和眾人在默里達島獲救，發覺島上土著非常友善，便在島上過冬。獲救當天，保祿不慎被毒蛇纏住而竟然無恙，眾人便把他視若神明。隨後，他也醫好了該島酋長頗理約的父親，島上所有的人因而都前來求醫並得到治癒，他因此深受全島人的愛戴。

三個月後，保祿一行眾人上了另一艘船往意大利去，在頗提約里上了岸，然後走路往羅馬。羅馬基督徒的代表團來到阿丕約市場和三館迎接他們。

剛抵羅馬不久，保祿即主動約見當地的猶太領袖，在這些資深的以民代表面前辯解，總括前面數章經文所說，以及斷言自己是清白的。在隨後的一次聚會中，除了那批猶太領袖以外，也來了不少其他的猶太人。這回保祿集中於宣講基督的訊息，得到不同的回應，有相信的，也有不信的，保祿就宣告了聽起來像是猶太人獲救無望的判詞，聚會於此結束。

在羅馬上訴期間，保祿足足兩年之久，獲准在羅馬士兵的看守下住在自己租賃的房子裡，向凡來見他的人宣講，沒有受到任何干涉。

二． 釋讀

這章經文共有31節，可分三部份來了解：在默里達島過冬(28:1-10)，往羅馬去(28:11-16)，及在羅馬宣講(28:17-31)。

在默里達島過冬(28:1-10)

28:1 在27:26的預言應驗了。默里達島位於西西里島以南，遠於公元前218年已屬羅馬管轄，是昔日東西地中海航運的重地。保祿眾人在哪裡上岸？他們亂打亂撞在通向意大利的路線上獲救。

28:2-3 友善的土人生火給他們取暖，保祿在這情況下給毒蛇纏住(咬了一口?)「土人」意即母語並非希臘語的外邦人，他們所講的極可能是一種源自閃語的語言。

28:4 對他們來說，被蛇咬是一個訊號，指證保祿是神的逃犯，現今神趕來追捕他，予以懲罰，因而斷定他是個壞人，於天理不容，他已獲救一次，再沒有第二次機會了。在這些土人眼中，猶如在希臘文學著作中，「天理」乃一位女神，會對犯罪作惡的人報復。

28:5 誰知就有第二次獲救。

28:6 土人轉過來把他視作神明。在整份經卷中，奇蹟皆為聖言服務，給人製造機會去宣揚福音。相信在此保祿同樣把握機會與當地土著分享福音。

28:7 轉入另一個故事。厚道的酋長頗理約熱情的款待了保祿和他的同伴三天(或款待了全船人?)他的背景不詳，可能受西西里島的羅馬長官委派，去管理默里達島的事務。

28:8 這位酋長的父親患了重病臥床，保祿顯了一個奇蹟治好了他。覆手禮不見於舊約或猶太經師的著作，在這裡則連同祈禱顯發一個治病奇蹟。在整份經卷中，只在這裡看見治病有祈禱和覆手伴隨(看雅5:14; 路4:38-39)。保祿祈禱後才顯奇蹟，這示意奇蹟實在是天主所顯的，並非人的作為。

28:9 他也同樣治好了島上所有的病人。

28:10 土人十分尊敬保祿和他的同伴，離去時，給了他們不少旅途上所需的補給品。

往羅馬去(28:11-16)

28:11 他們在島上住了三個月(爲一個約數)，於3月10日後，船期一解禁(或更早?)便起程。「我們」指誰?不管是誰，他們上了一艘亞歷山大里亞的客貨船往羅馬去。這艘船是否同樣因風暴而滯留在默里達?它有「彫斯雇黎」作標幟，意即「天上雙子」，是水手的守護神，被尊崇爲天象神靈，若在天空看到它們的星座，便相信旅程會順利。

28:12 途中在西西里東面的重要港口息辣谷撒停留了三日，可能因爲風勢，亦可能爲了上落貨。息辣谷撒亦是西西里的首府，離默里達約140餘公里。

28:13 再啓航往前行約110公里，到了意大利南端的海港勒基雍，過不了幾天，再航行300多公里，便順利地到了頗提約里，離羅馬只剩五天的陸路旅程。頗提約里是意大利西岸的一個重要商業港口，於公元前194年成爲羅馬的殖民地，位於那不勒斯(Naples)以西，離羅馬約200公里。羅馬所有從埃及和他地進口的穀糧都運經這裡，而從地中海外遊回來的旅客都多半在這裡登陸，繼而走那條通往羅馬的著名亞壁古道(the Appian Way)。

28:14 保祿和同伴能自由地與當地的基督徒聚了七天。可是很奇怪，始自27章尾，猶里約及看守保祿的羅馬士兵好像全部消失了，是否示意現今保祿獲享很大的自由，也得到士衛的信任?

28:15 在羅馬已有基督徒，但是否正式的團體?路加爲何只說他

們與保祿在羅馬城外相見，並且後來不再提及¹？阿丕約市場是一個市鎮，離羅馬約65公里，而三館是另一市鎮，離羅馬只有50公里。一步步的走近羅馬，保祿情緒高漲，這是可理解的。

28:16 轉折句，給前面長長的敘事劃上句號，同時開展了保祿在羅馬的見證。「我們」跟著不見了，更不用說百夫長和他的士兵。從此保祿被軟禁(*custodia libera*)而非交由軍人看管(*custodia militaris*)。案件顯然還沒有結果，他一人獨處，由一名士兵看守，能自由地作證(因為對公眾不構成威脅)，只不過是帶著鎖鏈作證。

在羅馬宣講(28:17-31)

保祿在羅馬的記述首尾有他生活境況的資料：他住在自己租賃的房子裡，由一名士兵守著(28:16,30)。中間則由向在羅馬的猶太人作證的兩幕組成：第一次順利的相遇(28:17-22)，第二次再聚時遭到抗拒，促使保祿轉向外邦人宣講(28:23-28)。

28:17 整個章段沒有提在凱撒前受審這回事，焦點全放在與羅馬猶太社團的接觸上。沒有資料顯示猶太人何時來到羅馬定居，但於公元前一世紀就已有一大群猶太人聚居此城，有說人數相信有40,000至50,000之眾，分屬不同的會堂²。雖則一些羅馬皇帝曾逐猶太人出境，但從來沒辦法把他們趕盡殺絕³。在宗28章，一個熟悉的模式重現：經卷以以色列在天國位置的問題開始(1:6)，現也以同

1 有說這兩組基督徒出現，是讓讀者知道保祿在羅馬的見證有基督徒支持，見Polhill, *Acts*, 537.

2 參看Andrew D. Clarke, "Rome and Italy", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 455-481, 466; 那時在羅馬的猶太人口從10,000至60,000都有人說，而從地下墓穴的刻文所見，當時在羅馬最少有11個會堂，見Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, BAFCS, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans 1996) 182-185.

3 在羅馬的猶太人於公元一世紀在各羅馬皇帝統治下的情況，見Levinskaya, 同上, 168-182.

樣的問題作結。保祿抵羅馬不久，即召集了那裡的猶太領袖，要向他們說話，他自己可能因為被軟禁，不能到任何會堂裡去。所召集的猶太人可能包括長老、經師、各會堂長等。在聚會中，保祿先說自己是無辜的，他從沒有反對過猶太人的規例，卻被交到羅馬人手裡(他的命運聽起來就像耶穌的一樣)。簡言之，保祿說他並沒有做過任何干犯猶太人的事，羅馬人沒有因由要控告他，而他自己也沒有甚麼事要控告猶太人。他召見他們就是要澄清這幾點。

28:18 羅馬人也認為他無罪，本想釋放他(但看25:11; 26:32，不是在他上訴之前)。

28:19 因為猶太人反對，所以他上訴，這也是與在25:11所說的不符(也看25:9)。總的來說，保祿想以友善的態度來對待他的同胞。他在各方面都忠於自己的猶太人身份，沒有做過任何對不起猶太人的事，也從沒有過任何相反他們的意圖。他對他們惟一的企盼，就是他們會信從基督。

28:20 他要在羅馬的猶太人知道，他實在是因以色列的指望(默西亞帶來救贖的希望)而被囚的(23:6; 24:15; 26:7)，而歷史的耶穌就是聖經的基督。在這裡，保祿的「鎖鏈」可以是很實在的，雖則只是被軟禁，他還是確實地與一名士兵鎖在一起，惟這「鎖鏈」亦可能有象徵意義。

28:21 在羅馬的猶太人顯然沒有收到任何對保祿不利的消息，是否因為在冬天消息傳遞不易？或因為他們與耶路撒冷沒有緊密的聯繫？或因為他們刻意與保祿的案件保持距離？

28:22 他們現在願意聽聽保祿親身解說基督信仰。有可能受喀勞狄大帝法令的影響(但就不致於對基督宗教完全陌生)，猶太會堂從此與基督徒不相往來，也有可能他們對基督徒運動只有少許認識。無論如何，他們現今沒有說反對保祿的話，這樣就間接證明，保祿

是清白的。

28:23 有關保祿與丕息狄雅安提約基雅猶太人往來的記述可與今回在羅馬的記述相比。他們約好一天，再聽保祿講解。這一天更多人來了，保祿整天勉力向他們講解天主國的道理以及耶穌爲人類帶來救贖的意義。

28:24 猶太人聽後反應不一，有些人相信，有些則存疑，彼此不合，但就沒有哪組人真的歸依(看23:9)。

28:25-27 保祿因而引用依6:9-10(LXX)來解說，他們不信是因為他們執拗，刻意的硬著心腸不信(看谷4:12; 7:6)。猶太人對「心」的看法相當複雜，有多重了解，有時會視這顆心爲人的理性和意志所在。不過，在這裡保祿對他們的評語是，這個民族只停留在官感的層面，因爲那顆心硬了，所以視而不見，聽而不聞。這不是保祿對他們的判詞，而是他們實況的寫照，而保祿的講詞就由自辯和講解變作評語了⁴。

28:28 保祿的評語是否同時解釋了爲何天主的救恩轉移到外邦人身上(看詠67:3; 依40:5)，在小亞細亞和希臘如是(宗13:46; 18:6)，現在到象徵著世界文明的羅馬也如是？究竟保祿是否自此轉向外邦人，不再理會猶太人？【專題討論，見本章之**選讀**。】

28:29 原文問題，此節不在屬亞歷山大里文本的手抄本出現⁵。

28:30-31 保祿兩年之久不斷的在自己的房子裡宣講，所接待的只是外邦人？抑或也有猶太人？屬西方文本的經文言明：猶太人和希

4 有說對路加來說，這並不是神學上的一個主題，而是實況的陳述；實況是，大量外邦人加入教會，只有極少數猶太人信從福音。見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1246.

5 參看Metzger, *A Textual Commentary*, 502.

贖人⁶。「兩年之久」是否表示他於兩年後因指控者沒有出現而獲釋(此乃後例)?或路加的記述只在於刻劃,天主之道得以廣傳,不受阻撓?整份經卷在此作結,因為已達至它的寫作目的?保祿在羅馬自由的傳福音,「自由」原文為παρησίας,表示說話者的言詞是坦誠的(並不掩瞞事實)、清晰的(並沒有曖昧的辭句)、及充滿信心的(並不懼怕任何結果)⁷。至於保祿被囚的結局,相信並非焦點所在,路加的故事不以保祿的命運作結,而是以福音、天國的訊息作結⁸。

三· 選讀 救恩轉移?

宗徒大事錄以保祿能自由地在羅馬宣講作結。這個結尾來得有點突然,似乎餘音未了,引起不少揣測。保祿在被軟禁兩年之後的命運如何?他有受審嗎?在羅馬的基督徒有為他奔走嗎?路加為何在此停筆或真的在此停筆?經卷是否還未了結?是否在流傳過程中尾部失掉了?都沒有答案,但就積累了不少假設,主要的計有:路加在作品完成前離世;經卷寫於保祿在羅馬受審之前,路加不可能已知結果;路加有計劃寫第三卷書;有關保祿往後的事蹟,即保祿的悲慘命運,路加不願記述⁹。

6 參看同上。

7 見Stott, *The Message of Acts*, 400.

8 有解釋說,宗28:30-31含有三個屬民事法的專門詞彙:μίσθωμα (payment or payment of rent, 租賃), διετία (a two year period, 兩年期, 與租約不無關係), ακωλύτως (unhindered, 自由進出及自由使用租賃之地)。這些詞彙除了神學和保祿獲善待之意以外,也反映當時他在羅馬的居留情況。見David L. Mealand, "The Close of Acts and its Hellenistic Vocabulary", *NTS* 36 (1990) 583-597.

9 參看Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1249-1250; 有說路加不願記述保祿最終在羅馬被斬首,因為事件與整份經卷的政治和歷史/神學的寫作目的不相配,亦有損作品的美感,見G. W. Trompf, "On Why Luke Declined to Recount the Death of Paul: Acts 27-28

今天，一般都接受經卷在此作結。路加在宗28:31講完他要講的故事，這是他為作品早已計劃好的。他要說的是宗徒如何為耶穌基督作證直到地極的故事，現在故事的寫作目的藉保祿的見證已達到了¹⁰。反而，在完結前所披露有關猶太人能否得救的問題，還是爭拗不斷。備受爭議的是，在宗徒大事錄是否存有「拒而不受」的主題(the theme of rejection，即猶太人拒絕接受耶穌的福音，天主也因而離棄了他們)？這個問題十分複雜。不過，總的來說，解答雖多，也離不開「是」與「否」。

救恩轉移

一方堅持說，路加在經卷的結尾示意，向猶太人的福傳失敗，在宗28:28就見保祿宣告，此福傳告終¹¹。當中更有漸走極端的說，路加的著作具反猶太意味。他在宗6章之後展示，猶太人歸依的時期已過，基督信仰也就開始脫離猶太教，兩個宗教永久的對立面亦已展開¹²。惟是，一般的看法就比較溫和，但仍堅持說在經卷尾部「救恩轉移」的問題相當顯著。比方Joseph B. Tyson就在著作中多番討論此問題。

Tyson早已認為這個問題可從整份經卷的寫作特色來了解¹³。路加一直都展露著這樣的一個表達模式：猶太人對基督徒的福傳先表示接受，繼而拒絕接受，惟在經卷結束前出現了戲劇性的改變。其實若與福音一起看，會發現兩份經卷有邏輯上的不協調。

and Beyond”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts*, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar (New York: Crossroad 1984) 225-239.

10 參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 791-792.

11 例如Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 724, 728-729; Jack T. Sanders, “The Salvation of the Jews in Luke-Acts”, *Luke-Acts*, 104-128.

12 見Jack T. Sanders, 轉引自Joseph B. Tyson, “Jew and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer”, *NTS* 41 (1995) 19-38, 21.

13 見Joseph B. Tyson, “The Jewish Public in Luke-Acts”, *NTS* 30 (1984) 574-583.

其一，猶太群眾曾死命抗拒耶穌，而同一的群眾不久竟會欣然接受早期的基督徒。其二，保祿曾三次之多宣告要轉向外邦人福傳(13:46; 18:6; 28:28)，惟是在首兩次，他還是回到會堂裡宣講。經卷以基督徒福傳前途一片光明開始，到了結尾卻並非這麼一回事，偏偏就是此結尾給人最深刻的印象。保祿最後的話語是負面的，猶太人整體來說聽而不信，信從者只屬少數的個別人士。既然整體的猶太群眾拒絕接受福音，保祿從此就轉向外邦人了。先前向猶太人的福傳見敗，而在13章和18章的宣告原來是在28章判詞的預告。

至於在28章所見的不同回應，Tyson 繼而說，是可以解釋的¹⁴。在28:24所見的是個別猶太人的回應，而在28:25-28所指的乃猶太人整體的反面回應，是有很大分別的。個別的正面回應實微不足道，因為向猶太人福傳的目的是他們整體的正面回應。經文本身已很清楚的表示，向猶太人福傳已無望，之前所做的完全失敗。

反對此說有三大點¹⁵：首先，路加本人對猶太宗教傳統有極深厚的興趣，假若他真的說了向猶太人福傳的使命已告終，這是不可思議的；此外，路加清楚知道不少個別的猶太人歸依和信從，且在教會內擔當重要的角色，說猶太人的歸依為不足是不對的；最後，路加十分重視耶路撒冷教會的故事，不會視這個猶太基督徒團體在猶太福傳使命中為一種不足的滿全。

這三大點，Tyson認為是可以解釋的¹⁶。第一點，路加所面對的矛盾和張力。他本人對基督訊息與猶太民族的關係確有深切的認知，他對猶太宗教傳統確實有很大的興趣，與他對外邦人的歸依相比，且有過之而無不及；對他來說，基督訊息為聖經的延續。問題

14 見同上，“The Problem of Jewish Rejection in Acts”，Joseph B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People, Eight Critical Perspectives* (Minneapolis: Augsburg 1988) 124-137, 126-127.

15 見同上, 127.

16 見同上, 127-137.

是，猶太人卻對此訊息表示抗拒。

第二點，猶太信徒所扮演的角色。在宗徒大事錄中的保祿看不到信從耶穌與自己的猶太人身份有任何衝突；不論是保祿、伯多祿或其他的猶太人，他們的角色就是去證明基督信仰為猶太教的延續。在宗徒大事錄，「猶太人」一詞的單數只出現了10次，而複數則出現了多至69次，且多半以敵對者的身份出現。在經卷的結尾，保祿所宣告的乃猶太人整體的對基督訊息的不信，而這整體的不信實已見於整份經卷中。雖然也有小部份猶太人信主，但也掩蓋不了整體的拒絕。即是說，路加在敘事中，把個別的信從與整體的抗拒相提並論。

第三點，在耶路撒冷的猶太基督徒。在1-8章出現的理想猶太基督徒團體，在5,6章已見蒙污，到了11,15章，在向外邦人福傳的偉大事業上，就見受猶太基督徒的阻撓，在耶路撒冷的教會內，有人反對改變猶太宗教的傳統，給向外邦人的福傳事工帶來不少阻力。到了21章，從雅各伯等人對保祿所作的要求可見，反對保祿的猶太基督徒勢力是如何強大，迫使各教會領袖不能不讓步。到保祿受外邊猶太人迫害時，一眾的猶太基督徒不見了。對路加來說，就算有猶太基督徒團體存在，向猶太人的福傳最終見敗以及猶太人整體的抗拒福音，也在所難免。猶太基督徒也成為保祿的敵對者。

Tyson因而下結論說：這份經卷大概可改名叫《猶太人對福音之拒》“The Problem of Jewish Rejection”，因為它主要表述猶太人拒絕接受福音的問題，與外邦人接受福音的故事相比，其意義更重大¹⁷。

至於在28:26-27所引用的依6:9-10，Tyson亦說¹⁸，實為雅

17 見同上, 137.

18 見同上, “Jew and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer”, 36-37.

威自己對以民執拗的描述，預定了以民對先知訊息的抗拒。而在28:28，保祿把它應用於目前的情況而下結論說，天主的救恩已轉送給外邦人，因為他們會聽從和接受。

救恩共享

持相反意見的那一方，一般就嘗試解釋說，經卷的結尾並沒有明確顯示，向猶太人的福傳使命已終結，反而在28:30看見，凡來見保祿的，都得到接待。28:26-27所針對的為個別的不願悔改的猶太人，與28:24並無衝突，路加只是在28:24把信從的及拒絕信從的分清，這種劃分在前面不少敘事中早已呈現。即是說，保祿在羅馬的宣講同時得到正面和反面的回應，一直以來都是如此¹⁹。

在眾多的解答中，Huub van de Sandt嘗試從所引用的舊約去解釋²⁰。先問，是否在28:28之後，天主不再向自己的子民說話，以民不再有機會獲救？這節經文成為以色列的斷語？猶太人整體來說被拒於救恩門外？這樣，如何去了解28:24及30-31所說？（相反意見指出，28:30中的「凡」，並非指以民成員，而是指個別人士，這些人可以信也可以不信。以民已被貶為一個俗世的家國，它作為天主子民的地位已終結。）

先知在依6:9-10說，以色列對上主的話缺乏回應。惟路加在證明向外邦人福傳是正當的這問題上，有需要帶出此點嗎？從路24:47和宗1:8已見普世福傳的使命，在宗10章和15章又見向外邦人

19 有說只要猶太人仍接受梅瑟和先知所說，向他們福傳仍是可行的，見Earl Richard, "The Divine Purpose: The Jews and the Gentile Mission (Acts 15)", *Luke-Acts*, 188-209; 亦有指出說，從宗27-28章看到保祿的一貫福傳模式，向猶太人傳福音，也向外邦人傳；在27:1-28:16見他向外邦人傳，在28:17-28則見他向猶太人傳，而在28:30-31就見他向所有的人傳。見Susan Marie Praeder, "Acts 27:1-28:16: Sea Voyage in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts", *CBQ* 46 (1984) 683-706, 705-706.

20 見Huub van de Sandt, "Acts 28:28: No Salvation for the People of Israel? An Answer in the Perspective of the LXX", *ETL* 70 (1994) 341-358.

福傳原則上是合法的，而保祿在大馬士革路上就被呼召去向各邦國傳福音(9:15; 22:15; 26:16-18)。路加為何寫保祿到了羅馬就突然與猶太教決絕？保祿一路都為猶太人所拒，而他本人也有過激烈的回應(13:45-47; 18:6)，惟事後總是再回到會堂那裡(14:1; 16:13; 17:1,10,17; 18:4,19; 19:8)。

針對這些問題的一個解答可能是，不要假定28:26-27和28:28之間的因果關係，但視28:28為在28:26-27內指責的延續。

此外，路加認為則2-3章和依6章所說的類似，都關乎先知的呼召，同樣以他們之受遣派和服務對象的執拗為題，可以互補。故他在宗28:25c-28，除了依6:9-10以外，也間接提到在則2-3章的部份內容，令保祿的判詞加重份量。保祿的聽眾所做的就如他們的祖先對待依撒意亞先知那樣。昔日的宣告對今天在羅馬的猶太人仍是恰當的。目前以民的境況是從他們的祖先繼承過來的(28:25c / 則2:3)，給予依6:9-10的引語歷史的幅度²¹，外邦人的樂意聽從與以色列對福音之拒成對照，以民的失敗可與其他子民的正面回應成對比(28:28c; 看在則3:6b的預示)，有其普世幅度。

目前的情況，實在與昔日保祿在大馬士革路上被呼召時有別，外邦人已聽從，保祿也實現了他的召叫(26:16-18)，是目前的情況推使路加在宗28:28借用並修改了則3:6b。保祿實在呼籲在羅馬的猶太人悔改²²，而非在暗示，以民已被天主遺棄。相反，就如在先知的傳承中一樣，保祿嚴厲的控告是為喚醒以民對自身的得救加把勁和加倍負責，示意福音仍為以色列的希望。如是，保祿的所謂「判詞」實有轉折作用，與28:30連著看，意思相當明顯。

21 也參看Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 791.

22 有指出，一些關乎猶太人罪疚的章節有悔改的呼籲跟隨(2:37-41; 3:17-21; 4:10-12; 5:31; 10:42-43; 13:32-41)，這樣，罪疚激發他們悔改及接受基督的信仰，見 Frank J. Matera, "Responsibility for the Death of Jesus according to the Acts of the Apostles", *JSNT* 39 (1990) 77-93.

類似的解釋也見於Robert F. O'Toole的研究²³。O'Toole在文章中論說，路加示意，屬於他時代的猶太人對福音的反應為兩面，時而正面，時而反面。他與他的讀者雖則因猶太人對福音之拒大感疑惑，常問為甚麼猶太人整體而言不接受基督的信仰？此現象需要解釋，他亦嘗試去解釋，惟在解釋中不見有反猶太主義的跡象。他在宗28:28沒有暗示從此猶太人與得救絕緣，反而強化了先知的基本挑戰說，不要硬起心腸，但要用耳目去正確地視聽，轉向天主，讓祂治癒。救恩已送給了聽從的外邦人的恐嚇，是給猶太人持續的挑戰，叫他們正視救贖之恩，不然便會喪失機會，讓別人坐享其成。

另有從經卷結尾的寫作手法去解釋，比方Daniel Marguerat²⁴。Marguerat先問，宗28:30-31給人的印象是保祿雖被軟禁，仍能自由地在羅馬傳福音，這個印象就凝固在那裡似的，本身有何意義？有達至為基督作證直至地極許諾的滿全嗎？

結尾留白，刻意不多說，屬修辭學的一種手法(the rhetoric of silence)，也見於文學著作如詩作、戲劇、小說、歷史小說等，作品可以靜悄悄地完結，留下大量的想像空間。在新約，馬爾谷福音為一例，現在宗徒大事錄再添一例²⁵。自宗20章起，作者苦心經營，刻意的令讀者慢慢有所企盼，到頭來讓他完全的失望，但就給他一個機會去反省故事的結局。

在宗28:25-28，保祿引用了依6:9-10，語氣雖硬，但並不表示

23 見Robert F. O'Toole, "Reflections on Luke's Treatment of the Jews in Luke-Acts", *Bib* 74 (1993) 529-555.

24 見Daniel Marguerat, "The Enigma of the Silent Closing of Acts (28:16-31)", David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, Luke the Interpreter of Israel, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 285-304.

25 有說路加是因著神學的寫作目的以及敘事手法如此結束他的作品的，明顯的受馬爾谷福音的結尾所影響，見Wm. F. Brosend II, "The means of absent ends", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 348-362.

猶太人被拒於救恩門外，救恩之門仍為他們打開，但聽起來有點躊躇，失敗的陰影預見，保祿最後說的話乃整份經卷最後的話，外邦人將聽從與以色列在過往沒有聽從成正比。如此結尾不無張力，一方面給以色列的許諾仍然有效，但另一方面也有轉向外邦人之實，示意以民已棄之不顧。經卷有一個含糊的結尾，因為作者對基督教會與猶太會堂兩者關係的前景，不願予以判斷。

Charles H. Talbert則建議從「天主的計劃」這個大前提去了解²⁶。路加福音和宗徒大事錄是關於基督徒團體的始創者和他們自身的故事，故實是猶太人耶穌如何在巴勒斯坦建立了一個猶太團體以及這個團體如何在巴勒斯坦以外演變成一個以外邦人為主的基督徒團體的故事。

作者路加如何看外邦福傳的起源？有說路加認為外邦福傳始於猶太人對福音的抗拒。在保祿的福傳生涯中明顯看到這點，在小亞細亞、希臘、羅馬如是(宗13:46-47; 18:6; 28:25-28)。也有說這種抗拒早於斯德望的故事看到，故事的結局是耶路撒冷全城之拒而不受導致福音外傳(8:4-5; 11:19-21; 13:1-3)。這似乎是宗徒大事錄的主題之一，無論猶太人的抗拒或是福音的外傳都是舊約聖經的滿全(依6:9-10; 49:6)。

但亦有說路加看外邦福傳源自猶太人對福音的接納。以色列沒有抗拒福音而只是就此意見分歧，有悔改的(宗2:41; 4:4; 5:14; 6:1,7; 12:24; 13:43; 14:1; 17:11-12; 21:20; 28:24-25)，有死不悔改的(4:1-3; 5:17,27-28; 13:45; 14:2,4-5; 17:5-7,13; 28:24-25)。那悔改的猶太人成為復興的、潔淨的、真的以色列，而那不肯悔改的猶太人無份成為天主的子民(3:23)。福音外傳不是因為以色列對它整

26 見Charles H. Talbert, *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, NovTSup 107 (Leiden-Boston: Brill 2003) 161-173; Charles H. Talbert and J. H. Hayes, "A Theology of Sea Storms in Luke-Acts", *Jesus and the Heritage of Israel*, 267-283, 278-280.

體的抗拒，而是對以色列恩許的滿全(15:16-18)，因著以色列的復興，外邦人可以尋求救恩(10:5,8,17-22,32-33)。宗徒大事錄的主題之一是，猶太人對福音的接納導引外邦人與他們一起成為天主的子民(15:14)。這是舊約聖經的滿全。

兩種見解都從宗徒大事錄獲得引證，都不能互相取替。如何解釋它們之間的不協調？Talbert認為，這種表面的不協調可以從路加對天主計劃總的看法得到解答。按路加福音和宗徒大事錄所說，在歷史事件的背後有天主的目的，路加說這是「天主的計劃」(路7:30；宗2:23；4:28；5:38-39；13:36；20:27)，「天主的旨意」(路22:42；宗21:14；22:14)，「天主的權柄」(宗1:7)。

這些事件是按照天主的計劃而發生的。路加經常說這是「必須的」(路2:49；4:43；9:22；13:33；17:25；21:9；22:37；24:7,26,44；宗1:16,21；3:21；4:12；9:16；17:3；23:11；27:24)，同時也說「要依照所預定的」(路22:22)，「天主所立的」(宗10:42)，「所立定的人」(17:31)，「爲了要選派你」(26:16)，「預簡了你」(22:14)，「先應講給你們聽」(13:46)，「必將、必要、將要」(路9:31,44；24:21；宗17:31；26:22-23)。

天主計劃的實現路加說成是此計劃的「滿全」(路1:20；4:21；21:24；宗1:16；3:18；13:27)，「成就」(路18:31；22:37)，亦看路9:51。

路加也說人通過某些途徑是可以知曉天主的計劃的：聖經(路4:18-19；24:45-47；宗13:23,32-33,37；15:15；28:25-27)，天使的預告(路1:13-17,30-33；宗10:3-8,22,30-33；27:23-25)，人的預言(路1:29-32,34-35；宗21:10-11)，在世的耶穌(路9:22,44；18:31-33；21:12)，復活的基督(路24:49；宗1:4-5,8)，天主特別的選拔(宗22:14)。路加且說天主讓人得知祂的計劃時，也會就事件加以

解釋(宗1:15-22; 2:12-21; 4:25-28; 13:32-37; 15:13-21)，或會要求人積極的回應(宗15:13-21; 22:14-16)。

在猶太思想和地中海一帶的文化中，神為世界的計劃可以透過人的誤解和無知或是人的理解和合作得以成就。如是，在路/宗面對的問題有了解答。從宗徒大事錄看到，外邦人是因為部份以色列子民信從了福音而成為天主子民的一份子的。信了主的猶太人從中看到天主的計劃，因而加以認同和合作。然而，外邦人同時也是因為部份以色列子民對福音拒而不受而成為天主子民的一份子的。猶太人的不信和抗拒促成外邦人歸依，他們的無知和誤解促使天主的計劃早日在歷史中展現。猶太人的信與不信都繫於他們對聖經預言的理解或誤解。

路加為何在宗徒大事錄那樣著意細述猶太人對福音之拒？是為突顯那已見於福音的「反向的主題」(the Lukan reversal theme)。現今在宗徒大事錄所見的就是：在西乃山，法律本是頒賜給眾邦國的，他們不接受時，才單單賜給以色列；在五旬節，天主的恩賜本是先給與猶太人的，現今，他們不接受，就給了外邦人²⁷。

亦有從當時的實況解釋說²⁸，路加在28:28把在28:26-27的意向說明：若猶太人騰出位置，外邦人便會補上。對路加來說，這並不是神學上的一個主題，而是實況的陳述；實況是，大量外邦人加入教會，只有極少數猶太人信從福音。這並不表示他有「向猶太人福傳使命已告終」的想法。他在經卷尾部所說的乃見於全書，就是：沒有任何事物可以阻止福音的廣傳，即使天主所愛的子民對天主救贖的恩賜拒而不受，其他人卻會欣然接受。

27 有接著說，天主盟約的子民一朝不接受天主的救援，天主的救世計劃就不得滿全。保祿就算身在羅馬，顯然尋求的是以民的整體回應，他的強硬評語並不表示會終止向猶太人福傳。見Robert C. Tannehill, "The Story of Israel within the Lukan Narrative", *Jesus and the Heritage of Israel*, 325-339, 334-336.

28 見Barrett, *The Acts of the Apostles*, 1246.

最後也有概括的說²⁹，路加一直在說，有些猶太人信從了基督。但猶太教官方及猶太人作為一個整體，就不接受基督。因而保祿還會繼續他向猶太人福傳的模式，或許保祿在此所說已強調了這點。他沒有說因為猶太人抗拒所以從此轉向外邦人，而是天主的救恩已賞賜給外邦人。故這段經文的重點不在於猶太人被拒，而在於外邦人被接納成為天主的子民。

四 · 靜讀 救恩之謎

有說，於宗徒大事錄，猶太人對基督信仰之拒屬實，但本身也是一個謎，且相信這個謎會延續下去，永不能解。說法有點負面。首先，這並非路加寫經卷的目的。就算此謎存於經卷中，但若把「福音最終廣傳至羅馬」與「猶太人被拒之謎」兩個論題相比，哪個為重？此外，此謎與天主的救世大計有沒有關係？若從天主的救世大計去看，有打開它的一天嗎？

保祿自己在羅馬人書確實地考慮過此問題。在「因信成義」的大前提下，猶太人的命運會如何？保祿深信天主讓所有人藉信仰耶穌基督成義(羅1-8章)，但他跟著很著緊地問，那些抗拒耶穌基督的猶太人，特別是那些把耶穌釘死的猶太人，也可以成義嗎？他思索得來的答案是：也可以的。

關於猶太人因為不信而被天主擯棄的問題，保祿在羅9-11章如此推論：猶太人原本擁有一些為領受救恩的優惠，但現今為天主所擯棄。這並不表示天主對以色列的許諾落了空，因為天主完全有自由去恩待誰或擯棄誰。其實，猶太人之所以被擯棄是由於他們自身

29 見Polhill, *Acts*, 544-545.

的過犯和不信。幸而，在天主的救世計劃中，猶太人只是暫時被擯棄，因為因著他們的過犯，救恩轉移到外邦人那裡去，而此舉卻會刺激猶太人發奮，最終是會蒙天主接納的。保祿的推論聽起來過程有點迂迴，且是否真的正如他所想³⁰，沒有關係，重要的是，深信天主願意所有人都得救，祂的寵召決不會撤回³¹。

《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》中「教會憲章」的第16條應用了保祿的反省說：「那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向天主的子民。其中首推那曾經領到盟約和承諾的〔以色列〕民族，按血統基督就是從此出生(羅9:4-5)。這一蒙選的民族，爲了他們的祖宗，也是極可愛的，因爲天主對自己的恩賜和選擇並無翻悔(羅11:28-29)……，而且救世者願意人人都得救(弟前2:4)。」

這條條文根本說，哪管是猶太人、回教徒、外教人、甚至無神論者，天主都離他們不遠，他們都有機會得救，這是天主的意願，至於透過哪種途徑，不用人去操心，天主自然有祂的辦法。重要的是，該像保祿那樣，做好自己福傳的本份，並持守一種基本態度，一視同仁，永不把他人定罪。更重要的是，意識到這個「他人」不單是屬於其他宗教的，且也是屬於俗世黨派的，亦包括一切的異己。如是，條文的意思深遠多了。

30 對此，就有反對聲音說，這是對羅11:11-15的誤解；事實，保祿向外邦人的福傳事工，一方面刺激部份猶太人嫉妒而變得心硬，而另一方面也真的令一些猶太人信從歸依。參看Murray Baker, "Paul and the Salvation of Israel: Paul's Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel's Yes", *CBQ* 67 (2005) 469-484.

31 也有反省說，路加本人，因著對猶太人的關懷及對聖經預許的信仰，會繼續向猶太人福傳。但在二千年後的今天，基督徒面對猶太弟兄時會否有另一結論說：猶太人並非我族，但深信天主對他們仍有祂的計劃。這樣的結論容許一種互相尊重的對話，不一定以歸依與否作定論。見Tannehill, "The Story of Israel within the Lukan Narrative", 339.

簡寫表

| | |
|-------------|--|
| AB | Anchor Bible |
| BAFCS | The Book of Acts in Its First Century Setting, 5 vols. |
| <i>Bib</i> | <i>Biblica</i> |
| <i>CBQ</i> | <i>Catholic Biblical Quarterly</i> |
| <i>ETL</i> | <i>Ephemerides theologicae lovanienses</i> |
| ICC | International Critical Commentary |
| <i>Int</i> | <i>Interpretation</i> |
| <i>JBL</i> | <i>Journal of Biblical Literature</i> |
| <i>JSNT</i> | <i>Journal for the Study of the New Testament</i> |
| JSNTSS | Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series |
| LXX | The Septuagint (七十賢士譯本) |
| NAC | New American Commentary |
| <i>NovT</i> | <i>Novum Testamentum</i> |
| NovTSup | Novum Testamentum, Supplements |
| <i>NTS</i> | <i>New Testament Studies</i> |
| <i>RB</i> | <i>Revue biblique</i> |
| <i>RTP</i> | <i>Revue de théologie et de philosophie</i> |

| | |
|-------------|---|
| SacPag | Sacra Pagina |
| SNTSMS | Society for New Testament Studies, Monograph Series |
| <i>TDNT</i> | <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , 10 vols. |
| <i>ZNW</i> | <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> |

參考書目

專書及註釋

Loveday C. A. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, Literary convention and social context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1. SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University 1993).

Charles K. Barrett, A critical and exegetical commentary on *The Acts of the Apostles*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T&T Clark 1994, 1998).

_____, *The Acts of the Apostles*, A Shorter Commentary (London-New York: T&T Clark 2002).

Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995).

François Bovon, *Luc le Théologien*, Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975), 1st ed. 1978, revised 2nd ed. (Genève: Labor et Fides 1988).

Raymond E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind* (Mahwah, N. J.: Paulist 1984).

_____, *Introduction to the New Testament* (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1997).

Richard J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (New York: Orbis 1987).

Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM 1956).

Christian Dionne, *La Bonne Nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres*, Une analyse de la figure narrative de Dieu dans les

discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres, *Lectio divina* 195 (Paris: Cerf 2004).

Marcel Dumais, *Communauté et Mission: Une relecture des Actes des Apôtres* (Québec: Bellarmin 2000).

Ismo Dunderberg, Christopher M. Tuckett and Kari Syreeni (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity, Essays in Honour of Heikki Räisänen*, NovTSup 103 (Leiden-Boston-Köln: Brill 2002).

James D. G. Dunn, *The Acts of the Apostles*, Epworth Commentaries (Peterborough: Epworth 1996).

Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles, A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1998).

David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994).

Michel Gourgres, *Mission et Communauté* (Actes des Apôtres 1-12), Cahiers Évangile 60 (Paris: Cerf 1987).

_____, *L'Évangile aux Païens* (Actes des Apôtres 13-28), Cahiers Évangile 67 (Paris: Cerf 1989).

Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles, A Commentary* (Philadelphia: Westminster 1971).

Morna D. Hooker, *Paul: a short introduction* (Oxford: Oneworld 2003).

Ju Hur, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*, JSNTSS 211 (Sheffield: Sheffield Academic 2001).

Dennis E. Johnson, *The Message of Acts, in the History of Redemption* (Phillipsburg: P&R 1997).

- Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, SacPag 3 (Collegeville: Liturgical 1991).
- _____, *The Acts of the Apostles*, SacPag 5 (Collegeville: Liturgical 1992).
- John Clayton Lentz, Jr., *Luke's Portrait of Paul*, SNTSMS 77 (Cambridge: Cambridge University 1993).
- Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, BAFCS, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans 1996).
- Robert Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T&T Clark 1982, repr.1985).
- Daniel Marguerat, *La première Histoire du Christianisme (Les Actes des Apôtres)*, Lectio divina 180 (Paris: Cerf 1999).
- I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles, An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 1980).
- Gustavo Martín-Asensio, *Transitivity-Based Foregrounding in the Acts of the Apostles, A Functional-Grammatical Approach to the Lukan Perspective*, JSNTSS 202 (Sheffield: Sheffield Academic 2000).
- David L. Matson, *Household Conversion Narratives in Acts: Pattern and Interpretation*, JSNTSS 123 (Sheffield: Sheffield Academic 1996).
- Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York: United Bible Societies 1975).
- David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel, Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, Luke the Interpreter of Israel*, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999).
- Ovid's Metamorphoses* and selections from Ovid's *Heroides*, with

an interlinear English transl. by George William Heilig (New York: Translation Publishing Co. 1961).

Mikeal C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts, The Ascension Narratives in Context*, JSNTSS 21 (Sheffield: Sheffield Academic 1987).

John B. Polhill, *Acts*, NAC 26 (Nashville: Broadman 1992).

Stanley E. Porter and Dennis L. Stamps (eds.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture*, Essays from the 1996 Malibu Conference, JSNTSS 180 (Sheffield: Sheffield Academic 1999).

Brian Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, BAFCS, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans 1994).

Hershel Shanks & Ben Witherington III, *The Brother of Jesus, The Dramatic Story and Meaning of the First Archaeological Link to Jesus and His Family* (New York: Harper San Francisco 2003).

Steven M. Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, JSNTSS 72 (Sheffield: Sheffield Academic 1992).

Dennis E. Smith and Michael E. Williams (eds.), *The Acts of the Apostles, The Storyteller's Companion to the Bible*, vol. 12 (Nashville: Abingdon 1999).

Marion L. Soards, *The Speeches in Acts, Their Content, Context, and Concerns* (Louisville: Westminster John Knox 1994).

Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, revised 3rd ed. (Louisville-London: Westminster John Knox 2001).

John T. Squires, *The plan of God in Luke-Acts*, SNTSMS 76 (Cambridge: Cambridge University 1993).

- John R. W. Stott, *The Message of Acts* (Leicester: Inter-Varsity 1990).
 中文版：斯托得(黃元林譯)《使徒行傳》台北 校園 1997.
- Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984).
 _____, *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, NovTSup 107 (Leiden-Boston: Brill 2003).
- Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts, A Literary Interpretation*, vol. 2: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis: Fortress 1990).
- Richard P. Thompson and Thomas E. Phillips (eds.), *Literary Studies in Luke-Acts, Essays in Honor of Joseph B. Tyson* (Macon, Georgia: Mercer 1998).
- Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995).
- Joseph B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People, Eight Critical Perspectives* (Minneapolis: Ausburg 1988).
- Paul W. Walaskay, *Acts, Word Bible Companion* (Louisville: Westminster John Knox 1998).
- Steve Walton, *Leadership and Lifestyle: The portrait of Paul in the Miletus speech and 1 Thessalonians*, SNTSMS 108 (Cambridge: Cambridge University 2000).
- Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993).
- Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996).

_____, *The Acts of the Apostles, a Social-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans 1998).

W. Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, NovTSup 87 (Leiden - New York - Köln: Brill 1997).

馮國泰(李保羅譯) 《使徒行傳研經導讀》 香港 天道 1986.

張達民、黃錫木 《使徒行傳析讀》 香港 基道 2002.

袁天佑 《使徒行傳導論》 香港 基道 2005.

思高聖經學會 《聖經辭典》修訂版 香港 思高 2004.

專題文章

Paul J. Achtemeier, “An Elusive Unity: Paul, Acts, and the Early Church”, *CBQ* 48 (1986) 1-26.

Loveday C. A. Alexander, “Acts and Ancient Intellectual Biography”, Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 31-63.

_____, “ ‘In Journeying Often’: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance”, Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke’s Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 17-49.

_____, “The preface to Acts and the historians”, Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 73-103.

_____, “Fact, Fiction and the Genre of Acts”, *NTS* 44 (1998) 380-399.

- _____, “Formal Elements and Genre: Which Greco-Roman Prologues Most Closely Parallel the Lukan Prologues?” David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy, Luke the Interpreter of Israel, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 9-26.
- T. David Andersen, “The Meaning of ΕΧΟΝΤΕΣ ΧΑΡΙΝ ΠΙΣΤΕΩΣ in Acts 2,47”, *NTS* 34 (1988) 604-610.
- Bill T. Arnold, “Luke’s characterizing use of the Old Testament in the Book of Acts”, Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 300-323.
- Richard S. Ascough, “Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton”, *CBQ* 58 (1996) 69-81.
- _____, “Civic Pride at Philippi. The Text-Critical Problem of Acts 16.12”, *NTS* 44 (1998) 93-103.
- Kenneth Atkinson, “On Further Defining the First-Century CE Synagogue: Fact or Fiction?” *NTS* 43 (1997) 491-502.
- Murray Baker, “Paul and the Salvation of Israel: Paul’s Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel’s Yes”, *CBQ* 67 (2005) 469-484.
- John M. G. Barclay, “Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?” *JSNT* 60 (1995) 89-120.
- David L. Barr and Judith L. Wentling, “The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts: A Preliminary Study”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts*, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar (New York: Crossroad 1984) 63-88.

Jouette M. Bassler, "Luke and Paul on Impartiality", *Bib* 66 (1985) 546-552.

Richard Bauckham, "The Acts of Paul as a Sequel to Acts", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 105-152.

_____, "The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier", *CBQ* 56 (1994) 686-700.

_____, "James and the Jerusalem Church", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 415-480.

_____, "James and the Gentiles (Acts 15.13-21)", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 154-184.

_____, "Kerygmatic summaries in the speeches of Acts", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 185-217.

Steven M. Baugh, "Phraseology and the Reliability of Acts", *NTS* 36 (1990) 290-294.

Dean P. Béchard, "Paul Among the Rustics: The Lystran Episode (Acts 14:8-20) and Lucan Apologetic", *CBQ* 63 (2001) 84-101.

_____, "The Disputed Case Against Paul: A Redaction-Critical Analysis of Acts 21:27-22:29", *CBQ* 65 (2003) 232-250.

Craig L. Blomberg, "The Law in Luke-Acts", *JSNT* 22 (1984) 53-80.

Bradley Blue, "Acts and the House Church", David W. J. Gill and

- Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 119-222.
- Markus Bockmuehl, “The Noachide Commandments and New Testament Ethics”, *RB* 102 (1995) 72-101.
- _____, “Why not Let Acts Be Acts? In Conversation with C. Kavin Rowe”, *JSNT* 28 (2005) 163-166.
- Martinus C. de Boer, “God-Fearers in Luke-Acts”, Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke’s Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 50-71.
- Marie-Émile Boismard & Arnauld Lamouille, “Le texte Occidental des Actes des Apôtres. A propos de Actes 27,1-13”, *ETL* 63 (1987) 48-58.
- Marie-Émile Boismard, “Le <concile> de Jérusalem (Act 15,1-33). Essai de critique littéraire”, *ETL* 64 (1988) 433-440.
- François Bovon, “Orientations actuelles des études lucaniennes”, *RTP* 26 (1976) 161-190.
- _____, “Études lucaniennes: rétrospective et prospective”, *RTP* 125 (1993) 113-135.
- Robert L. Brawley, “Paul in Acts: Lucan Apology and Conciliation”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 129-147.
- Frederick E. Brenk – Filippo Canali de Rossi, “The ‘Notorious’ Felix, Procurator of Judaea, and His Many Wives (Acts 23-24)”, *Bib* 82 (2001) 410-417.
- Thomas Louis Brodie, “The Accusing and Stoning of Naboth (1 Kgs 21:8-13) as One Component of the Stephen Text (Acts 6:9-14; 7:58a)”, *CBQ* 45 (1983) 417-432.

- _____, “Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke’s Use of Sources”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts*, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar (New York: Crossroad 1984) 17-46.
- _____, “Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40”, *Bib* 67 (1986) 41-67.
- Wm. F. Brosend II, “The means of absent ends”, Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 348-362.
- Raymond E. Brown, “Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity”, *CBQ* 45 (1983) 74-79.
- Alexis Bunine, “Paul, Jacques, Félix, Festus et les autres: pour une revision de la chronologie des derniers procureurs de Palestine”, *RB* 111 (2004) 387-408, 531-562.
- _____, “Paul: <Apôtre des Gentils> ou...<des Juifs d’abord, puis des Grecs>?” *ETL* 82 (2006) 35-68.
- Terrance Callan, “The Preface of Luke-Acts and Historiography”, *NTS* 31 (1985) 576-581.
- _____, “The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25)”, *CBQ* 55 (1993) 284-297.
- Douglas A. Campbell, “Paul in Pamphylia (Acts 13.13-14a; 14.24b-26): A Critical Note”, *NTS* 46 (2000) 595-602.
- Brian Capper, “The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 323-356.

- John T. Carroll, "Luke's Portrayal of the Pharisees", *CBQ* 50 (1988) 604-621.
- Tony W. Cartledge, "Were Nazirite Vows Unconditional?" *CBQ* 51 (1989) 409-422.
- Andrew D. Clarke, "Rome and Italy", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 455-481.
- Maria A. Co, "The Major Summaries in Acts: Acts 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Linguistic and Literary Relationship", *ETL* 68 (1992) 49-85.
- Christopher J. Cowton, "The Alms Trade: A Note on Identifying the Beautiful Gate of Acts 3.2", *NTS* 42 (1996) 475-476.
- N. Clayton Croy, "Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17:18,32)", *NovT* 39 (1997) 21-39.
- James M. Dawsey, "The Literary Unity of Luke-Acts: Questions of Style – a Task for Literary Critics", *NTS* 35 (1989) 48-66.
- Édouard Delebecque, "De Lystres à Philippe (Ac 16) avec le codex Bezae", *Bib* 63 (1982) 395-405.
- _____, "La montée de Pierre de Césarée à Jérusalem selon le Codex Bezae au chapitre 11 des Actes des Apôtres", *ETL* 58 (1982) 106-110.
- _____, "Les deux versions du voyage de saint Paul de Corinthe à Troas (Ac 20,3-6)", *Bib* 64 (1983) 556-564.
- _____, "Actes 20,3-6", *Bib* 65 (1984) 356.
- Joël Delobel, "Focus on the 'Western' Text in Recent Studies", *ETL* 73 (1997) 401-410.
- Patrick L. Dickerson, "The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8:5-25", *NovT* 39 (1997) 210-234.

- Richard J. Dillon, "The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts", *NTS* 32 (1986) 544-556.
- P. Doble, "The Son of Man Saying in Stephen's Witnessing: Acts 6.8-8.2", *NTS* 31 (1985) 68-84.
- T. L. Donaldson, "Moses Typology and the Sectarian Nature of Early Christian Anti-Judaism: A Study in Acts 7", *JSNT* 12 (1981) 27-52.
- Lewis R. Donelson, "Cult Histories and the Sources of Acts", *Bib* 68 (1987) 1-21.
- F. Gerald Downing, "Freedom from the Law in Luke-Acts", *JSNT* 26 (1986) 49-52.
- David J. Downs, "Paul's Collection and the Book of Acts Revisited", *NTS* 52 (2006) 50-70.
- Marcel Dumais, "Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations", Michel Gourgues et Léo Laberge (eds.), *《De Bien des Manières》*, *La recherche biblique aux abords du XXIe siècle*, *Lectio divina* 163 (Montréal-Paris: Fides/Cerf 1995) 307-364.
- James D. G. Dunn, "Paul: Apostate or Apostle of Israel?" *ZNW* 89 (1998) 256-271.
- Jacques Dupont, "La structure oratoire du discours d'Étienne (Actes 7)", *Bib* 66 (1985) 153-167.
- _____, "Un Peuple d'entre les Nations (Actes 15.14)", *NTS* 31 (1985) 321-335.
- M. J. Edwards, "Quoting Aratus: Acts 17,28", *ZNW* 83 (1992) 266-269.
- Paul Elbert, "An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions", *CBQ* 66 (2004) 98-109.

- _____, “Paul of the Miletus Speech and 1 Thessalonians: Critique and Considerations”, *ZNW* 95 (2004) 258-268.
- Mark R. Fairchild, “Paul’s Pre-Christian Zealot Associations: A Re-examination of Gal 1.14 and Acts 22.3”, *NTS* 45 (1999) 514-532.
- David A. Fiensy, “The Composition of the Jerusalem Church”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 213-236.
- Thomas M. Finn, “The God-fearers Reconsidered”, *CBQ* 47 (1985) 75-84.
- David French, “Acts and the Roman Roads of Asia Minor”, David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 49-58.
- Beverly R. Gaventa, “Toward a Theology of Acts, Reading and Rereading”, *Int* 42 (1988) 146-157.
- Conrad Gemph, “Public Speaking and Published Accounts”, Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 259-303.
- J. M. Gilchrist, “The Historicity of Paul’s Shipwreck”, *JSNT* 61 (1996) 29-51.
- K. N. Giles, “Luke’s Use of the Term ‘ΕΚΚΛΗΣΙΑ’ with Special Reference to Acts 20.28 and 9.31”, *NTS* 31 (1985) 135-142.
- David W. J. Gill and Bruce W. Winter, “Acts and Roman Religion”, David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 79-103.

David W. J. Gill, “Acts and Roman Policy in Judaea”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 15-26.

_____, “Dionysios and Damaris: A note on Acts 17:34”, *CBQ* 61 (1999) 483-490.

Michel Gourgues, “Du centurion de Capharnaüm au centurion de Césarée. Luc 7,1-10 et sa fonction proleptique par rapport à Actes 10,1-11,18”, C. Niemand (ed.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Festschrift für Albert Fuchs, Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 7 (Frankfurt am Main: Peter Lang 2002) 259-270.

_____, “La Littérature Profane dans le Discours d’Athènes (Ac 17,16-31): Un Dossier Fermé?” *RB* 109 (2002) 241-269.

Patrick Gray, “Athenian Curiosity (Acts 17:21)”, *NovT* 47 (2005) 109-116.

Joel B. Green, “Internal repetition in Luke-Acts: contemporary narratology and Lucan historiography”, Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 283-299.

David Hamidović, “La remarque énigmatique d’Ac 5,4 dans la légende d’Ananias et Saphira”, *Bib* 86 (2005) 407-415.

Dennis Hamm, “Acts 3:1-10: The Healing of the Temple Beggar as Lucan Theology”, *Bib* 67 (1986) 305-319.

_____, “Paul’s Blindness and Its Healing: Clues to Symbolic Intent (Acts 9; 22 and 26)”, *Bib* 71 (1990) 63-72.

_____, “The Tamid Service in Luke-Acts: The Cultic Background behind Luke’s Theology of Worship (Luke 1:5-25; 18:9-14; 24:50-53; Acts 3:1; 10:3,30)”, *CBQ* 65 (2003) 215-231.

Justin K. Hardin, “Decrees and Drachmas at Thessalonica: An

- Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17.1-10a)", *NTS* 52 (2006) 29-49.
- Mark Harding, "On the Historicity of Acts; Comparing Acts 9.23-5 with 2 Corinthians 11.32-3", *NTS* 39 (1993) 518-538.
- J. Albert Harrill, "The Dramatic Function of the Running Slave Rhoda (Acts 12.13-16): A Piece of Greco-Roman Comedy", *NTS* 46 (2000) 150-157.
- Henriette Havelaar, "Hellenistic Parallels to Acts 5.1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations", *JSNT* 67 (1997) 63-82.
- Peter Head, "Acts and the Problem of its Texts", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 415-444.
- Christoph Heil, "Arius Didymus and Luke-Acts", *NovT* 42 (2000) 358-393.
- Martin Hengel, "The Geography of Palestine in Acts", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 27-78.
- Craig C. Hill, "Acts 6:1-8:4: division or diversity?" Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 129-153.
- T. Hillard, A. Nobbs and B. Winter, "Acts and the Pauline Corpus I: Ancient Literary Parallels", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 183-213.
- Richard A. Horsley, "Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66-70", *CBQ* 43 (1981) 409-432.

- G. H. R. Horsley, "Speeches and Dialogue in Acts", *NTS* 32 (1986) 609-614.
- _____, "Politarchs", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 419-431.
- J. L. Houlden, "The Purpose of Luke", *JSNT* 21 (1984) 53-65.
- Moyer V. Hubbard, "Urban Uprising in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes", *NTS* 51 (2005) 416-428.
- Luke Timothy Johnson, "Literary Criticism of Luke-Acts: Is Reception-History Pertinent?" *JSNT* 28 (2005) 159-162.
- Ira J. Jolivet, Jr., "The Lukan Account of Paul's Conversion and Hermagorean Stasis Theory", Stanley E. Porter and Dennis L. Stamps (eds.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture, Essays from the 1996 Malibu Conference*, JSNTSS 180 (Sheffield: Sheffield Academic 1999) 210-220.
- Donald L. Jones, "The Title 'Servant' in Luke-Acts", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 148-165.
- Donald Juel, "Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2", *CBQ* 43 (1981) 543-556.
- B. N. Kaye, "Acts' Portrait of Silas", *NovT* 21 (1979) 13-26.
- R. A. Kearsley, "The Asiarchs", David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 363-376.
- Howard Clarke Kee, "The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: its Import for Early Christianity", *NTS* 36 (1990) 1-24.

- _____, “The Changing Meaning of Synagogue: A Response to Richard Oster”, *NTS* 40 (1994) 281-283.
- _____, “Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress”, *NTS* 41 (1995) 481-500.
- John J. Kilgallen, “Paul before Agrippa (Acts 26,2-23): Some Considerations”, *Bib* 69 (1988) 170-195.
- _____, “Acts 13,38-39: Culmination of Paul’s Speech in Pisidia”, *Bib* 69 (1988) 480-506.
- _____, “The Function of Stephen’s Speech (Acts 7,2-53)”, *Bib* 70 (1989) 173-193.
- _____, “Did Peter Actually Fail to Get a Word in ? (Acts 11,15)”, *Bib* 71 (1990) 405-410.
- _____, “Acts 20:35 and Thucydides 2.97.4”, *JBL* 112 (1993) 312-314.
- _____, “Paul’s Speech to the Ephesian Elders: Its Structure”, *ETL* 70 (1994) 112-121.
- _____, “A Rhetorical and Source-traditions Study of Acts 2,33”, *Bib* 77 (1996) 178-196.
- _____, “ ‘The Apostles Whom He Chose because of the Holy Spirit’. A Suggestion Regarding Acts 1,2”, *Bib* 81 (2000) 414-417.
- _____, “ ‘With many other words’ (Acts 2,40): Theological Assumptions in Peter’s Pentecost Speech”, *Bib* 83 (2002) 71-87.
- _____, “Hostility to Paul in Pisidian Antioch (Acts 13,45) – Why?” *Bib* 84 (2003) 1-15.
- Dietrich-Alex Koch, “Kollektenbericht, ‘Wir’-Bericht und Itinerar. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem”, *NTS* 45

(1999) 367-390.

Thomas J. Kraus, “ ‘Uneducated’, ‘Ignorant’, or even ‘Illiterate’? Aspects and Background for an Understanding of ἀγράμματοι and ἰδιῶται in Acts 4.13”, *NTS* 45 (1999) 434-449.

Dominika A. Kurek-Chomycz, “Is There an ‘Anti-Priscan’ Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila”, *JBL* 125 (2006) 107-128.

William S. Kurz, “Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts”, *CBQ* 42 (1980) 171-195.

_____, “Narrative Approaches to Luke-Acts”, *Bib* 68 (1987) 195-220.

_____, “Effects of Variant Narrators in Acts 10-11”, *NTS* 43 (1997) 570-586.

Edvin Larsson, “Temple-Criticism and the Jewish Heritage: Some Reflexions on Acts 6-7”, *NTS* 39 (1993) 379-395.

T. J. Leary, “Paul’s Improper Name”, *NTS* 38 (1992) 467-469.

Simon Légasse, “Paul’s pre-Christian Career according to Acts”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 365-390.

Alexis Léonas, “A Note on Acts 3,25-26: The Meaning of Peter’s Genesis Quotation”, *ETL* 76 (2000) 149-161.

François Lestang, “A la louange du Dieu inconnu: Analyse rhétorique de Ac 17.22-31”, *NTS* 52 (2006) 394-408.

Lee I. Levine, “The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered”, *JBL* 115 (1996) 425-448.

Wayne Litke, “Acts 7.3 and Samaritan Chronology”, *NTS* 42 (1996) 156-160.

- Kenneth D. Litwak, "Israel's Prophets Meet Athens' Philosophers: Scriptural Echoes in Acts 17,22-31", *Bib* 85 (2004) 199-216.
- S. R. Llewelyn, "The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament", *NovT* 43 (2001) 205-223.
- W. R. Long, "The Paulusbild in the Trial of Paul", *Society of Biblical Literature: Seminar Papers 1983* (Atlanta: Scholars 1983) 87-105.
- Gerd Lüdemann, "The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis", *NTS* 33 (1987) 420-426.
- William John Lyons, "The Words of Gamaliel (Acts 5.38-39) and the Irony of Indeterminacy", *JSNT* 68 (1997) 23-49.
- Dennis R. MacDonald, "The Shipwrecks of Odysseus and Paul", *NTS* 45 (1999) 88-107.
- Margaret MacDonald and Halvor Moxnes, "Domestic Space and Families in Early Christianity: Editors' Introduction", *JSNT* 21 (2004) 3-6.
- Jodi Magness, "Ossuaries and the Burials of Jesus and James", *JBL* 124 (2005) 121-154.
- Odette Mainville, "Le péché contre l'Esprit annoncé en Lc 12.10, commis en Ac 4.16-18: une illustration de l'unité de Luc et Actes", *NTS* 45 (1999) 38-50.
- Daniel Marguerat, "La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) dans la stratégie narrative de Luc", *NTS* 39 (1993) 209-226.
- _____, "Saul's Conversion (Acts 9,22,26) and the Multiplication of Narrative in Acts", Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 127-155.
- _____, "Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé

lucanien de double signification”, *NTS* 45 (1999) 70-87.

_____, “The Enigma of the Silent Closing of Acts (28:16-31)”, David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel, Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy, Luke the Interpreter of Israel*, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 285-304.

I. Howard Marshall, “Acts and the ‘Former Treatise’”, Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 163-182.

_____, “‘Israel’ and the Story of Salvation: One Theme in Two Parts”, David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel, Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy, Luke the Interpreter of Israel*, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 340-357.

Luther H. Martin, “Gods or Ambassadors of God? Barnabas and Paul in Lystra”, *NTS* 41 (1995) 152-156.

Steve Mason, “Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 115-177.

Frank J. Matera, “Responsibility for the Death of Jesus according to the Acts of the Apostles”, *JSNT* 39 (1990) 77-93.

Bradley H. McLean, “Galatians 2.7-9 and the Recognition of Paul’s Apostolic Status at the Jerusalem Conference: a Critique of G. Luedemann’s Solution”, *NTS* 37 (1991) 67-76.

David L. Mealand, “The Phrase ‘Many Proofs’ in Acts 1,3 and in Hellenistic Writers”, *ZNW* 80 (1989) 134-135.

_____, “The Close of Acts and its Hellenistic Vocabulary”, *NTS* 36 (1990) 583-597.

- John P. Meier, "The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective", *CBQ* 54 (1992) 1-28.
- _____, "On Retrojecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham", *CBQ* 59 (1997) 511-527.
- _____, "The Quest for the Historical Pharisee: A Review Essay on Roland Deines, *Die Pharisäer*", *CBQ* 61 (1999) 713-722.
- Robert P. Menzies, "Spirit and Power in Luke-Acts: A Response to Max Turner", *JSNT* 49 (1993) 11-20.
- Peter van Minnen, "Paul the Roman Citizen", *JSNT* 56 (1994) 43-52.
- Alan C. Mitchell, "The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37", *JBL* 111 (1992) 255-272.
- David P. Moessner, "Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel", *NTS* 34 (1988) 96-104.
- _____, "The 'script' of the Scriptures in Acts: suffering as God's plan (βουλή) for the world for the 'release of sins'", Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 218-250.
- Robert L. Mowery, "Paul and Caristianus at Pisidian Antioch", *Bib* 87 (2006) 223-242.
- Mogens Müller, "The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture", *NovT* 43 (2001) 315-330.
- Jerome Murphy-O'Connor, "Lots of God-Fearers? Theosebeis in the Aphrodisias Inscription", *RB* 99 (1992) 418-424.
- _____, "Paul and Gallio", *JBL* 112 (1993) 315-317.
- _____, "Paul in Arabia", *CBQ* 55 (1993) 732-737.

- _____, “The Cenacle—Topographical Setting for Acts 2:44-45”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 303-321.
- Frans Neiryck, “Le Livre des Actes dans les récents commentaires”, *ETL* 59 (1983) 338-349.
- _____, “Le Livre des Actes (6): Ac 10,36-43 et l’Évangile”, *ETL* 60 (1984) 109-117.
- _____, “Acts 10,36a τὸν λόγον ὄν”, *ETL* 60 (1984) 118-123.
- Frans Neiryck & Frans van Segbroeck, “Le texte des Actes des Apôtres et les caractéristiques stylistiques lucaniennes”, *ETL* 61 (1985) 304-339.
- Jerome H. Neyrey, “The Forensic Defense Speech and Paul’s Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 210-224.
- _____, “Luke’s social location of Paul: cultural anthropology and the status of Paul in Acts”, Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 251-279.
- _____, “‘Teaching You in Public and from House to House’ (Acts 20.20): Unpacking a Cultural Stereotype”, *JSNT* 26 (2003) 69-102.
- Curt Niccum, “A Note on Acts 1:4”, *NovT* 36 (1994) 196-199.
- Alanna Nobbs, “Acts and Subsequent Ecclesiastical Histories”, Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 153-162.

- _____, “Cyprus”, David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 279-289.
- J. C. O’Neill, “The Connection between Baptism and the Gift of the Spirit in Acts”, *JSNT* 63 (1996) 87-103.
- Richard E. Oster, “Supposed Anachronism in Luke-Acts’ Use of συναγωγή: A Rejoinder to H. C. Kee”, *NTS* 39 (1993) 178-208.
- Robert F. O’Toole, “Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts”, *Bib* 62 (1981) 471-498.
- _____, “Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII 25-40)”, *JSNT* 17 (1983) 25-34.
- _____, “Reflections on Luke’s Treatment of the Jews in Luke-Acts”, *Bib* 74 (1993) 529-555.
- _____, “What Role Does Jesus’ Saying in Acts 20,35 Play in Paul’s Address to the Ephesian Elders?” *Bib* 75 (1994) 329-349.
- _____, “‘You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God’ (Acts 5,4c)”, *Bib* 76 (1995) 182-209.
- _____, “Εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43”, *Bib* 77 (1996) 461-476.
- J. Andrew Overmann, “The God-Fearers: Some Neglected Features”, *JSNT* 32 (1988) 17-26.
- Darryl W. Palmer, “The Literary Background of Acts 1.1-14”, *NTS* 33 (1987) 427-438.
- _____, “Acts and the Ancient Historical Monograph”, Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids:

- Eerdmans 1993) 1-29.
- Floyd Parker, "The Terms 'Angel' and 'Spirit' in Acts 23,8", *Bib* 84 (2003) 344-365.
- Mikeal C. Parsons, "The Text of Acts 1:2 Reconsidered", *CBQ* 50 (1988) 58-71.
- _____, "The Character of the Lame Man in Acts 3-4", *JBL* 124 (2005) 295-312.
- Richard I. Pervo, "Direct Speech in Acts and the Question of Genre", *JSNT* 28 (2006) 285-307.
- David Peterson, "The Motif of Fulfilment and the Purpose of Luke-Acts", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 83-104.
- Stanley E. Porter, "The 'We' Passages", David W. J. Gill and Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 545-574.
- I. de la Potterie, "Les deux noms de Jérusalem dans les Actes des Apôtres", *Bib* 63 (1982) 153-187.
- Susan Marie Praeder, "Acts 27:1-28:16: Sea Voyage in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts", *CBQ* 46 (1984) 683-706.
- Michel Quesnel, "Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres", *NTS* 47 (2001) 469-481.
- Mark Reasoner, "The Theme of Acts: Institutional History or Divine Necessity in History?" *JBL* 118 (1999) 635-659.
- Wolfgang Reinhardt, "The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*,

- BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 237-265.
- Earl Richard, “The Old Testament in Acts: Wilcox’s Semitisms in Retrospect”, *CBQ* 42 (1980) 330-341.
- _____, “The Divine Purpose: The Jews and the Gentile Mission (Acts 15)”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts*, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar (New York: Crossroad 1984) 188-209.
- Rainer Riesner, “Synagogues in Jerusalem”, Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 179-211.
- Vernon K. Robbins, “By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages”, Charles H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: Clark 1978) 215-242.
- _____, “The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies”, David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy, Luke the Interpreter of Israel, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 63-83.
- Philippe Rolland, “L’organisation du Livre des Actes et de l’ensemble de l’oeuvre de Luc”, *Bib* 65 (1984) 81-86.
- Brian S. Rosner, “Acts and Biblical History”, Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 65-82.
- J. M. Ross, “The Spelling of Jerusalem in Acts”, *NTS* 38 (1992) 474-476.
- C. Kavin Rowe, “History, Hermeneutics and the Unity of Luke-Acts”, *JSNT* 28 (2005) 131-157.

Jack T. Sanders, "The Salvation of the Jews in Luke-Acts", Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts*, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar (New York: Crossroad 1984) 104-128.

_____, "Who Is a Jew and Who Is a Gentile in the Book of Acts?" *NTS* 37 (1991) 434-455.

Karl Olav Sandnes, "Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech", *JSNT* 50 (1993) 13-26.

Huib van de Sandt, "The Fate of the Gentiles in Joel and Acts 2: An Intertextual Study", *ETL* 66 (1990) 56-77.

_____, "Why is Amos 5,25-27 quoted in Acts 7,42f.?" *ZNW* 82 (1991) 67-87.

_____, "An Explanation of Acts 15.6-21 in the Light of Deuteronomy 4.29-35 (LXX)", *JSNT* 46 (1992) 73-97.

_____, "Acts 28,28: No Salvation for the People of Israel? An Answer in the Perspective of the LXX", *ETL* 70 (1994) 341-358.

_____, "The Quotations in Acts 13,32-52 as a Reflection of Luke's LXX Interpretation", *Bib* 75 (1994) 26-58.

_____, "The Presence and Transcendence of God: An Investigation of Acts 7,44-50 in the Light of the LXX", *ETL* 80 (2004) 30-59.

Philip E. Satterthwaite, "Acts against the Background of Classical Rhetoric", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol.1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 337-379.

Daryl D. Schmidt, "Rhetorical Influences and Genre: Luke's Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography", David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Luke's

- Narrative Claim upon Israel's Legacy, Luke the Interpreter of Israel, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 27-60.
- Daniel R. Schwartz, "Non-Joining Sympathizers (Acts 5,13-14)", *Bib* 64 (1983) 550-555.
- _____, "The Accusation and the Accusers at Philippi (Acts 16,20-21)", *Bib* 65 (1984) 357-363.
- _____, "The Futility of Preaching Moses (Acts 15,21)", *Bib* 67 (1986) 276-281.
- Joshua Schwartz, "Peter and Ben Stada in Lydda", Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFCS, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans 1995) 391-414.
- Torrey Seland, "Saul of Tarsus and Early Zealotism: Reading Gal 1,13-14 in Light of Philo's Writings", *Bib* 83 (2002) 449-471.
- Marion L. Soards, "The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature", *ETL* 70 (1994) 65-90.
- F. Scott Spencer, "Acts and Modern Literary Approaches", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 381-414.
- _____, "Neglected Widows in Acts 6:1-7", *CBQ* 56 (1994) 715-733.
- John T. Squires, "The Plan of God in the Acts of the Apostles", I. Howard Marshall and David Peterson (eds.), *Witness to the Gospel, The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans 1998) 19-39.
- _____, "The Function of Acts 8.4-12.25", *NTS* 44 (1998) 608-617.

- Christopher S. Stanley, “ ‘Neither Jew nor Greek’: Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society”, *JSNT* 64 (1996) 101-124.
- Gregory E. Sterling, “‘Athletes of Virtue’: An Analysis of the Summaries in Acts (2:41-47; 4:32-35; 5:12-16)”, *JBL* 113 (1994) 679-696.
- Stanley Kent Stowers, “Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul’s Teaching Activity”, *NovT* 26 (1984) 59-82.
- W. A. Strange, “The Jesus-Tradition in Acts”, *NTS* 46 (2000) 59-74.
- Rick Strelan, “Recognizing the Gods (Acts 14.8-10)”, *NTS* 46 (2000) 488-503.
- _____, “The Running Prophet (Acts 8:30)”, *NovT* 43 (2001) 31-38.
- _____, “Who Was Bar Jesus (Acts 13,6-12)?” *Bib* 85 (2004) 65-81.
- Mark R. Strom, “An Old Testament Background to Acts 12.20-23”, *NTS* 32 (1986) 289-292.
- Charles H. Talbert, “Promise and Fulfillment in Lucan Theology”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts*, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar (New York: Crossroad 1984) 91-103.
- _____, “The Acts of the Apostles: monograph or *bios*?” Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 58-72.
- Robert C. Tannehill, “The Functions of Peter’s Mission Speeches in the Narrative of Acts”, *NTS* 37 (1991) 400-414.

- _____, “The Story of Israel within the Lukan Narrative”, David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel, Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy, Luke the Interpreter of Israel*, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International 1999) 325-339.
- Justin Taylor, “Why Were the Disciples First Called <Christians> at Antioch? (Acts 11,26)”, *RB* 101 (1994) 75-94.
- _____, “The List of the Nations in Acts 2:9-11”, *RB* 106 (1999) 408-420.
- _____, “The Gate of the Temple Called ‘The Beautiful’ (Acts 3:2,10)”, *RB* 106 (1999) 549-562.
- _____, “The Jerusalem Decrees (Acts 15.20,29 and 21.25) and the Incident at Antioch (Gal 2.11-14)”, *NTS* 47 (2001) 372-380.
- N. H. Taylor, “Stephen, the Temple, and Early Christian Eschatology”, *RB* 110 (2003) 62-85.
- Andrie B. du Toit, “A Tale of Two Cities: ‘Tarsus or Jerusalem’ Revisited”, *NTS* 46 (2000) 375-402.
- Roger Tomes, “Why Did Paul Get His Hair Cut? (Acts 18.18; 21.23-24)”, Christopher M. Tuckett (ed.), *Luke’s Literary Achievements: Collected Essays, JSNTSS 116* (Sheffield: Sheffield Academic 1995) 188-197.
- John T. Townsend, “The Date of Luke-Acts”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 47-62.
- Robyn Tracey, “Syria”, David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 223-278.

- Paul R. Trebilco, “Paul and Silas—‘Servants of the Most High God’ (Acts 16.16-18)”, *JSNT* 36 (1989) 51-73.
- _____, “Asia”, David W. J. Gill and Conrad Gemph (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, BAFCS, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans 1994) 291-362.
- G. W. Trompf, “On Why Luke Declined to Recount the Death of Paul: Acts 27-28 and Beyond”, Charles H. Talbert (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad 1984) 225-239.
- Jeffrey A. Trumbower, “The Historical Jesus and the Speech of Gamaliel (Acts 5.35-9)”, *NTS* 39 (1993) 500-517.
- Joseph B. Tyson, “The Jewish Public in Luke-Acts”, *NTS* 30 (1984) 574-583.
- _____, “The Gentile Mission and the Authority of Scriptures in Acts”, *NTS* 33 (1987) 619-631.
- _____, “The Problem of Jewish Rejection in Acts”, Joseph B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People, Eight Critical Perspectives* (Minneapolis: Augsburg 1988) 124-137.
- _____, “Jew and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer”, *NTS* 41 (1995) 19-38.
- Albert Vanhoye, “Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Épîtres du Nouveau Testament”, *Bib* 72 (1991) 70-89.
- Benedict T. Viviano & Justin Taylor, “Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23:8-9)”, *JBL* 111 (1992) 496-498.
- Urban C. von Wahlde, “Acts 4,24-31: The Prayer of the Apostles in Response to the Persecution of Peter and John—and Its Consequences”, *Bib* 77 (1996) 237-244.

- Clinton Wahlen, "Peter's Vision and Conflicting Definitions of Purity", *NTS* 51 (2005) 505-518.
- William O. Walker, "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered", *JSNT* 24 (1985) 3-23.
- _____, "Why Paul Went to Jerusalem: The Interpretation of Galatians 2:1-5", *CBQ* 54 (1992) 503-510.
- Robert W. Wall, "Successors to 'the Twelve' According to Acts 12:1-17", *CBQ* 53 (1991) 628-643.
- Alexander J. M. Wedderburn, "Paul and Jesus: Similarity and Continuity", *NTS* 34 (1988) 161-182.
- _____, "The 'Apostolic Decree': Tradition and Redaction", *NovT* 35 (1993) 362-389.
- _____, "Traditions and Redaction in Acts 2.1-13", *JSNT* 55 (1994) 27-54.
- _____, "The 'We'-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma", *ZNW* 93 (2002) 78-98.
- _____, "Paul and Barnabas: The Anatomy and Chronology of a Parting of the Ways", Ismo Dunderberg, Christopher M. Tuckett and Kari Syreeni (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, Essays in Honour of Heikki Räisänen, *NovTSup* 103 (Leiden-Boston-Köln: Brill 2002) 291-310.
- David Wenham, "Acts and the Pauline Corpus II: The Evidence of Parallels", Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 215-258.
- Walter T. Wilson, "Urban Legends: Acts 10:1-11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives", *JBL* 120 (2001) 77-99.

Hans Windisch, “Ἑλλην”, Gerhard Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans 1964-76) vol. 2, 504-516.

Bruce W. Winter, “Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26”, Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, BAFCS, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 305-336.

Ben Witherington III, “Editing the Good News: some synoptic lessons for the study of Acts”, Ben Witherington III (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University 1996) 324-347.

Ronald D. Witherup, “Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: A Case Study”, *JSNT* 48 (1992) 67-86.

_____, “Cornelius Over and Over and Over Again: ‘Functional Redundancy’ in the Acts of the Apostles”, *JSNT* 49 (1993) 45-66.

Wilhelm Wuellner, “Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?” *CBQ* 49 (1987) 448-463.

Norman H. Young, “‘The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament’: A Response”, *NovT* 45 (2003) 111-122.

Dean Zweck, “The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22,23”, *NTS* 35 (1989) 94-103.



「論盡宣言」

LICHEN—地衣，一種生長在石隙、牆頭間不起眼的苔蘚植物。為在冬天冰天雪地的麋鹿，它是一種食糧。我們的出版社取其名，是因為我們希望以有限的資源，為天主的道，作一點見證。為主內的弟兄姊妹，提供一點精神食糧。

沒有人可以論盡世間天下事。我們取名「論盡」，是誠邀同道中人，在文字裡，為主見證、為道作分享、為信仰作反省。

如果「地衣」是天主願意創造，我們這一點點的文字事工，也是為了光榮祂而存在。

「天主所開始的，因天主而完成」。(斐1：6)

