

1. 引言

1.1. 我們會從兩個角度來看〈〈使徒行傳〉〉：

1.1.1. 〈使徒行傳〉作為早期教會的一部「生存適應手冊」。這是〈使徒行傳〉實用的一面

1.1.2. 〈使徒行傳〉作為早期教會的一部「意識形態手冊」。這是〈使徒行傳〉神學的一面。

2. 〈使徒行傳〉作為早期教會的一部「生存適應手冊」（尤其是徒一章至六章）

2.1. 初生教會的最大問題是什麼？

2.2. 可以說，所有早期教會面對的問題，都是這個「最大問題」的延伸。

3. 〈使徒行傳〉作為早期教會的一部「意識形態手冊」

3.1. 一個新世代的開始不一定意味著一個舊世代的結束。舊世代的人可以逝去，但舊世代在新世代的血脈裏的基因卻是無法完全過濾的，因為沒有兩個時代的特徵與個性是完全相互正交的，時代之間的斷裂（如果發生的話）也沒有不是藕斷絲連的。這種情況，也出現於聖經裏的新《舊約》之間。既然新中有舊，而舊裏懷新，我們談新的同時，不得不先談談舊的。

3.2. 但我們今天所關注的不是新舊兩者連在一起的蓮藕絲，而是已經斷開分離，或正在分離過程中的兩部分。我們選取〈使徒行傳〉作為我們的觀察和思考對象，一方面因為〈使徒行傳〉所記載的時代正是新舊交替的時代，而且〈使徒行傳〉成書較保羅書信晚，有經驗的沉澱，更有事後孔明的好處。當然，作為保羅的同工和一個外邦信徒，路加（我們假設傳統的說法，接受〈使徒行傳〉的作者就是西四 14；門 24；提後四 11 所提到的路加），路加大概不是一個「獨立」、「客觀」和「無利益糾葛」的報導者。其實，路加寫〈使徒行傳〉，手法接近評

3.3. 論多於簡單的報導。近代〈使徒行傳〉研究屢屢確認路加的敘事有目的和傾向性，不單故事取材有「偏頗」（例：在彼得、保羅和奉割禮的猶太信徒之間的爭拗中，他幾乎只是單方面的報導前者的立場，對後者的理據卻省略不表），也往往把對事情的看法溢於言表。無可否認，這個現象和路加的寫作動機和原因不無關係，但我們作為讀者，還是需要在理解和分析路加的兩卷書時稍為用上心眼一點，看出他說什麼，沒說什麼，和如何去說。

4. Luke-Acts 不是開始，而是結束

4.1. 古時作者的作品一般都奉行「開宗明義」的做法，路加也不例外。在路加福音的自序（一 1-4）裡路加給我們一些重要的閱讀啟示：（1）他視他的記載為事情的「成就」（希：περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν），而非事情的「開始」（“提阿非羅大人哪，有好些人提筆作書，述說在我們中間所成就 [《和修版》：實現] 的事”）。

4.2. 既然是「成就」和「實現」，顯然有所指涉，而上帝的旨意（βουλή Θεοῦ，徒二 23；四 28；十三 36；二十 27）就是所成就之事的前因和具體內容。明顯所成就的就是「基督事件」。「基督事件」對使徒和路加來說都是歷史的終結的開始。在「基督事件」之後，門徒的宣講的內容沒有別的，就是基督為主。悔改和洗禮，都是在這個前

提下進行，信徒的生活和相交，也是在這個前提下進行（所以他們從被冠以 *χριστιανοί* 這個名稱，見下）。

4.3. 所以在傳耶穌的前提下，「基督教」和不信的猶太人（或原「猶太教」）必然會產生決裂，因為對基督的態度將會決定一切。

5. 猶太人世代的過去

5.1. 路加所描述的基督徒面對羅馬之前，先要面對以色列。或更準確的說，對路加已經是已然的事實（第一世紀六十年代以後的外邦教會），在五旬節之後卻是一件未可預見的事情。路加在〈使徒行傳〉前半部所陳述的，正正就是教會和猶太人直接的身份異同問題。

5.2. 猶太人 (Ἰουδαῖοι, x78)

5.2.1. 學者對〈使徒行傳〉路加對猶太人的看法有兩個主要取向：

5.2.1.1. 反猶 (Jack Sanders, *Schismatics*)

5.2.1.1.1. 即使起頭接受福音，最終卻拒絕。

5.2.1.2. 撐猶 (Jacob Jervell, *Luke and the People of God*)

5.2.1.2.1. 早期猶太人教會的興起作為以色列復興的表象。

5.2.1.2.2. 路加不一定覺得教會與會堂決裂，因為猶太人也有相信的（十三 43；十四 1；十七 4, 11-12；十八 8；十九 9；二十 20；二十八 24）。

5.2.2. 路加不一定對巴勒斯坦的基督教或猶太人有很大的興趣，但對猶太人肯定有一個頗為複雜的看法。

5.2.3. 現象

5.2.3.1. 在〈使徒行傳〉裡猶太人對基督徒的確有很多敵對的場合（十二 3；十三 45, 50；十四 2, 19；十六 3；十七 5；十八 12, 14, 28；二十 3, 19；二十三 12, 20, 27；二十四 9, 27；二十五 2-10, 15, 24；二十六 2, 7；二十八 19），但「猶太人」很多時的用法頗為中性或具普遍性的意義（十一 19；十三 5, 43；十四 1；十七 1, 10-11, 17；十八 4-5, 19；十九 10, 17；二十 21；二十二 12；二十八 17），甚至用在基督徒身上（十六 20；十八 2；二十一 20-21）。

5.2.3.2. 即使是猶太人對基督徒的回應也不是一面倒的負面，路加的記載包含了多方面的猶太人的回應（二 41, 47；四 4；六 7；十三 43；十四 1-2；十七 10-11；十八 6-8；十九 9；二十一 20；二十三 7；二十八 24）。

5.2.3.2.1. Law-keeping Jews

5.2.3.2.2. 保羅自己也守律法（十六 3；十八 18；二十一 23-26；參保羅對耶路撒冷決議的態度，十五 29-31）。

5.2.3.2.3. 保羅自己傳道也往往從會堂開始（十三 5, 14；十四 1；十七 1, 10, 17；十八 4, 19；參十六 13）。

5.2.3.3. 〈使徒行傳〉記載了很多演說，在前半部的演說主要都是向猶太人發表的，其中一些更是在猶太人公會裡頭的基督徒辯詞，內容更有針對性（見二 14-36；三 12-26；七 2-53；十一 1-18；十三 16-41；十五 6-29）。

5.2.4. 從表面現象來看，我們並不能把路加看成有「反猶」心態。

5.2.4.1. 其中一個原因，是當時代猶太教本身，脫離開種族上的考慮，也不是一個單一的理念（這要到第二世紀後的拉比猶太教才慢慢固定下來）。如果《新約》裡面的一些指涉猶太人的負面言論可以被視為反猶的話，你們最反猶的就是猶太人自己，因為不同的群體，如愛色尼群體（the Essenes），奮銳黨（Zealots），等等，都在不同的程度上對其他猶太群體保持著一些很負面的看法。對比起來，《新約》的言論算是輕鬆的了，而且「基猶之爭」在《新約》裡總是圍繞著兩個議題：

5.2.4.1.1. 初期，圍繞著耶穌之死

5.2.4.1.2. 隨後，圍繞著猶太人對基督徒的敵視。

5.2.4.2. 路加明顯沒有種族上的反猶意向，要了解路加整體對教會和會堂（或基督徒 vs. 猶太人）之間的分歧和身份的看法，我們可以先從路加如何使用《舊約》來固定耶穌的身份和基督徒的身份淵源做開始。但即使是這樣，我們必須明白，和所有其他《新約》的經卷一樣，〈使徒行傳〉是一卷徹頭徹尾的《新約》文獻，意思是說，沒有耶穌的復活（注意：不光是沒有耶穌，而是沒有耶穌的復活），根本沒有任何宣講信息的可能性。

5.2.4.2.1. 包括基督徒的心態（剛強、不懼怕、放膽等等）

5.2.4.2.2. 包括對耶穌再來的理解（只有不斷的「等」）

5.2.4.2.3. 包括對將來的盼望。

5.3. 最起碼的事實是，就算教會裡的猶太人群體仍然是佔了一定的重要比例，但路加卻選擇把〈使徒行傳〉寫成是教會在羅馬世界外邦人當中出現的「演義」，而不專注在巴勒斯坦地，那塊把基督教會孕育、把教會生下來的土地。他並非不會寫，因為說到底路加還是寫了一卷福音書。在現實裡路加是保羅的同工，是保羅旅程上的伙伴，他也沒有完全忽略耶路撒冷的基督教現象，但對路加來說，耶路撒冷並非“where the action is”（歷史的熱點）。更重要的是，耶路撒冷並不對上帝擁有專利權；教會在耶路撒冷只會成為猶太教的一個教派（αἵρεσις），和撒都該派和法利賽派沒有本質上的分別，只是冠語不同而已（見二十四 5，αἵρεσις τῶν Ναζωραίων），¹但基督必須被見證於萬邦。

5.4. 這看起來不太起眼的一點，一個被宣教運動看成是理所當然和極端成功的一點，卻意味著教會的成長之痛（growing pains）。如果〈使徒行傳〉有一個教訓，就是我們不

¹ 在這方面路加可以說是一點都不含糊。除了二十八 22 以外，路加所有使用 αἵρεσις 的地方都是與教會面對猶太教裡的代表性教派有關（五 17，αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων；十五 5，αἵρεσις τῶν Φαρισαίων；二十六 5，κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἐζησα Φαρισαῖος），而保羅在二十四 14 更直接否認他的信仰能和其他猶太教派相提並論：ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἦν λέγουσιν αἵρεσιν...對路加（和保羅）來說，基督徒所相信的是耶穌，他們的信仰是「那道」（九 2；十六 17；十八 25，26；十九 9，23；二十二 4；二十四 14，22；有關 ὁδός 的複數使用，參二 28；十三 10；十四 16）。「那道」留在耶路撒冷不會有好結果，只會死在那裡（九 2），反過來說，保羅上訴該撒，到了羅馬，宣講上帝的國（κηρύσσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ），卻無人禁止（ἀκωλύτως）。Kavin Rowe 對路加對基督徒被稱為 Χριστιανός 的看法基本上正確，不光是因為路加只把這稱號提了兩次（十一 26；二十六 28），也是因為這兩次的提說都出自不信之人的口，並非基督徒的自稱（參彼前四 16）。故此對猶太人來說基督教會是個 heretical αἵρεσις，對其他人來說基督徒是一群盲目無知的 Χριστιανοί，但對基督徒來說他們卻是一群服膺上帝主權，稱耶穌為主，在「那道」裡生活的人。

能把教會的成長看成是理所當然的。從一個層面看，上帝的旨意必定成全，但從另外一個層面看，猶太信徒必須克服很多的障礙才能讓教會自由地在世界各處生根成長，而這些障礙的克服也明顯是路加所寫〈使徒行傳〉信息的一個重要部分。在敘述的過程裡，路加不光針對外邦世界展示上帝在基督耶穌裡的啟示，路加也 **specifically** 針對猶太教展示上帝在基督耶穌裡的啟示。兩者最大的不同，在於前者如 **Kavin Rowe** 所說，指出外邦人要悔改，以上帝為上帝，不能把上帝馴服於宇宙之間，而後者指出猶太人要悔改，以上帝為上帝，不能把上帝馴服於歷史裡頭。兩者都牽涉到對上帝的一些根本的理解，兩者都牽涉到對生命的完全轉向。前者牽涉到救恩的接受，後者牽涉到救恩的分享。

6. 律法世代的過去

- 6.1. 路加對律法的看法明顯是採用二手的表述方式，他的外邦人身份是一個重要原因。他的「避嫌」，也讓彼得和保羅的說法更突出，但這並非代表路加沒有看法。
- 6.2. 對路加來說，律法世代的過去和猶太人世代的過去兩者息息相關。但這不是整件事的起始原因。撇開耶路撒冷公會對耶穌的態度不談，律法和（猶太）信徒之間的第一度的裂痕出現在司提反的論爭裏。對司提反來說，不信的以色列人不單是不信基督，更基本的，他們是不信摩西，也不遵守摩西的律法，在最重要的事情上把它邊緣化（徒七 38-39, 51-53）。
- 6.3. 第二道裂痕和外邦人有關（徒十），開始的時候表面上只是牽涉律法的表面東西：外邦人的潔淨問題（徒十一 1-18），但很快彼得把整個哥尼流經驗推演至它的邏輯極致：上帝接受外邦人，並無附帶任何守律法的條件（徒十五 1-11）。²
- 6.4. 但那邊廂保羅在他對猶太人的宣講上顯露了他後來在〈加拉太書〉和〈羅馬書〉的看法，認為律法根本不能叫人稱義（徒十三 38-39）。³
 - 6.4.1. 這個重點，是塑造早期基督徒和猶太人身份分歧的一大要素：律法的有所不能。在路加撮要式的記載裏，保羅的結論（十三 38-39）是為後來與割禮派的爭議提出了基督教的「律法止於基督（羅十 4）」的理論基礎。⁴對保羅來說，

² 注意路加對彼得經驗的敘述：徒十 45 的 *οτι και επι τα εθνη η δωρεα του αγιου πνευματος εκκεχυται* 和十 47 的 *ως και ημεις*，和十一 12 的 *μηδεν διακριναντα*，十一 17 的 *την ισην δωρεαν* 和 *ως και ημιν*，十一 18 的 *αρα και τοις εθνεσιν ο θεος την μετανοιαν εις ζωην εδωκεν* 以及在耶路撒冷會議裡頭的辯論：徒十五 9 的 *ουθεν διεκρινεν μεταξυ ημων τε και αυτων*，十五 11 的 *πιστευομεν σωθηται καθ' ον τροπον κακεϊνοι*。

³ 所謂「稱義」，在彼西底的安提阿的宣講裏當然是指「罪得赦免」一事，和〈羅馬書〉一樣（參羅四、七）。當代學術界，尤其是「保羅新觀」一派的學者，把「稱義」看成是「盟約語言」，本來就毫無根據（參 Stephen Westerholm 對 N. T. Wright 的稱義觀的評論）。

⁴ 一般〈使徒行傳〉的註釋沒有注意到的是，徒十三 38-41 的議論形式和邏輯明顯是羅十的壓縮版。這個觀察不光對 *τελος γαρ νόμου Χριστός*（羅十 4）的解釋提供了一個典外的印證，它也意味著路加對他資料來源的使用的可靠性。〈羅馬書〉的寫作原因一直是學術界的一個熱門討論題目，雖然選擇不多，但仍然是討論的沸沸騰騰。本作者的看法是〈羅馬書〉實為保羅向羅馬教會的一封自薦之信，主要內容為要交待「保羅的福音」的原委，而不是要教導或幫助羅馬教會處理他們的一些信仰理論或實踐上的問題。羅九至十一章正正是保羅過去二十年在猶太人會堂裡為福音爭辯的內容和邏輯的結論部分，而不單純是對骨肉至親不信基督的感情抒發，更不是〈羅馬書〉神學議論裡頭的一個附錄。如果保羅在羅九和羅十一提出外邦人和猶太人同在上帝揀選之內的議論的話，羅十便是保羅一直向猶太人宣講福音過程裡的初步結論（如他在比西底的安提阿的宣講一樣，以警告結束）。

ἄφεσις ἁμαρτιῶν 並不能從律法中獲得，而是從耶穌的宣講而來，而且摩西的律法也有很大的缺欠，不能令人完全稱義（ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ...），只有相信耶穌人才能被稱為義（πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται [十 39]），而信是藉著聆聽和接受他所傳講的而來（διὰ τοῦτου ὑμῖν ... καταγγέλλεται），也正是使徒所宣講的。所謂宣講，不光是宣講耶穌（他為上帝所命定的那位復活的主），⁵也是宣講耶穌所宣講的（單純的「相信他」）。⁶

7. 與此相連，聖殿世代的過去

7.1. 拿耶路撒冷的聖殿為例，我們知道耶路撒冷的聖殿是當時巴勒斯坦地和猶太教的政治和經濟中心（有關聖殿的金融功能，參瑪加比四書四 3；約瑟夫，《猶太戰爭》I.xiii.9；VI.v.2；又參路二十一 1），但路加對聖殿的關注卻不重視這方面的事實，反而注視，從正面看，聖殿作為禱告和教導的地方，和反面看，聖殿作為把不同種類的人分門別類的地方。從路加的敘事看，聖殿從本來是人神相遇的地方（路一、二章），聖殿是人禱告上帝的地方，也是上帝的子民接受訓誨的地方（路十九 45-47；徒三 1；參彌三 11b），但是卻慢慢演變成上帝之子被質疑和陷害的地方（路十九 47；二十 1-2, 19-26），而最後他被控告和凌辱的地方（路二十二 66-71）。在〈使徒行傳〉，聖殿繼續成為審訊信徒的地方和禁止信徒宣講的命令的來源點（徒四 5-22；五 27-40），到了〈使徒行傳〉第七章，聖殿更進一步被邊緣化，成為一個無律法的地方（參猶太人對司提反的控訴，徒六 13）。在司提反事件之後，可以說聖殿在信徒的信仰生活裡再沒有任何角色，上帝活動的軌跡亦轉移至所有個別信徒的生命裡和聖徒的聚集（教會）裡。最終保羅幾乎在聖殿被群眾殺害，反倒是羅馬的千夫長的出現避免了保羅被群眾用私刑虐殺（徒二十一 27-32）。至此聖殿已經可以被視為是一個危險地方，不光失去了一直以來的功能，在基督徒的信仰生活裡頭也沒有任何必然的作用，而且對信徒充滿敵意，可以說在路加的眼裡，就算路加書寫〈使徒行傳〉時耶路撒冷的聖殿仍然存在，它與教會根本毫無關係；聖殿在救恩歷史裡已成為一個過去的機構和制度（參耶穌對聖殿和耶路撒冷的預言，路二十一 5-28）。

7.2. 但我們要進一步問，路加這樣的聖殿觀在早期的信徒當中如何與其他神學觀念互動和調和？明顯可見的是，使徒們頗早就把聖殿的語言和耶路撒冷聖殿切割開，取而代之的是（1）信徒的集體（林前三 16-17；彼前二 4-6；啟十一 1-4），（2）信徒的身體

⁵ 如羅十 14 所說：「未曾聽見他，怎能信他呢？」又如提前三 16 所言：「被傳於萬邦，被人所相信」。從這個角度看，保羅在林前二 2 的自白「不知道別的，只知道基督並他釘十字架」必須被看成是保羅所傳福音的部分而已，也因此在林前這個位置提出這樣的說法是為了當前的命題而言，而不能被視為是一個保羅宣講的全盤描述。

⁶ 這是一個比較複雜的問題：到底耶穌的宣講目的何在？是要讓以色列人悔改歸神（像施洗約翰一樣），還是要人相信他自己？《新約》書信一點不含糊：要稱義，要與神和好，要罪得赦免，統統都要藉著相信耶穌才有可能，因為耶穌就是上帝所設定的那位救贖者。但按照福音書裡耶穌的教導的記載，答案就沒那麼乾淨利落，起碼〈約翰福音〉和三個並觀福音的視角頗不一樣。在並觀福音裡，耶穌並非每每把人引向自己；或者說，耶穌身邊的人（包括他的敵人）對他的看法基本上並不是《新約》作者對耶穌的看法。如此耶穌的復活和約翰福音的角度便成為了兩個主要的因素，讓信徒能對耶穌有正確的看法和回應。這就是歷史的耶穌的基本問題，也是《新約》神學的基本問題。

(林前六 19-20)，(3) 耶穌本身(參可十四 58//太二十六 61)，和(4) 耶穌的居所(來十 19-22)。從某一個角度看，這也是無可避免的，因為耶路撒冷聖殿的存在，同時標誌著連結與分離(solidarity and difference)。聖殿是所有以色列人的信仰中心，卻把所有非以色列人排拒在外。聖殿讓人能接觸到上帝，但也同時令上帝的距離顯得更遙遠。在接納了外邦信徒成為上帝國的一分子的同時，聖殿的功能，甚至聖殿的存在意義，都免不了會被質疑。承襲主耶穌的教訓，早期教會選擇了這種質疑的看法。

8. 與此相連，「以色列國」的結束，神國的建立，猶太-外邦敵對世代的過去

8.1. 另一個路加敘事的脈絡是他對「神國(βασιλεία τοῦ Θεοῦ)」的重視。「神國」這個觀念當然是三個並觀福音都特別在它們的敘事裡勾畫的一個神-人關係裡的重要元素，但路加的描繪又稍稍有別於馬太，蓋後者經常以「天國(βασιλεία τῶν οὐρανῶν)」為表述詞語。

8.2. 即使猶太人對耶穌的控訴是以他自稱為王(基督)為基礎(路二十三 2, 37-38, 參十九 38; 二十三 42)，而耶穌自己也曾經把那國稱為「我的國(路二十二 30)」，路加對這個國度的基本理解是它是上帝的國度，是「神的國」。耶穌得國是源於他是那至高者的兒子，要承受上帝國的那一位(路一 32-33)；耶穌自己也承認這個事實(路二十二 16-18, 29)。國度是上帝的國度這個基本觀念，也表述於耶穌超過 35 次使用「神國」這個詞語，而只一次提及「我的國」，而提出後者的時候，耶穌也強調是父把國度賜給他的(路二十二 29a)。這個現象到了〈使徒行傳〉仍然沒有改變。⁷ 可以說，基督徒對救恩歷史的理解裡頭，在觀念上和身份上，「天國」已經取代了「以色列國」。⁸

8.3. 和上述對聖殿的討論一樣，這種取代起初是出自耶穌本身的教訓。即使有關耶穌的預言(路一 33)和群眾對耶穌的期望都把他和那要來的以色列受膏者連結在一起，耶穌卻一直以不同的方式向門徒和群眾表達他對這個身份(如果他曾經提過他就是基督的話)定位和正確解釋。從路加的角度來看，在功能上耶穌是以色列的救贖(或救恩，參路一 77; 二 11, 30, 38; 三 6; 四 18-19)遠超過耶穌作為以色列的王。正因為耶穌是以色列和世人的救贖，他自然也是以色列和世人的主。早期信徒在外邦信徒和以色列的關係的事上掙扎的時候，「神國」便成為了解上帝在當世代的作為的一個基石。耶和華與亞伯拉罕立約，成就世世代代的以色列人能成為上帝的子民。照樣，上帝藉耶穌的血和人立的《新約》，也成就世世代代相信的人成為上帝的國民。從這個角度看，以色列的諸王，即使是大衛，都可以算是一種偏差(aberration)。耶穌是大

⁷ Βασιλεία 這個字在〈使徒行傳〉出現過 8 次(徒一 3, 6; 八 12; 十四 22; 十九 8; 二十 25; 二十八 23, 31)，但除了一次獨立使用(徒二十 25)和一次以「以色列國」一詞出現於門徒的口中以外(徒一 6)，其餘 6 次都是以「神國(βασιλεία τοῦ Θεοῦ)」的形式出現。

⁸ 在〈使徒行傳〉裏，「以色列」一詞基本上指以色列族，有配詞的包括 λαός Ἰσραήλ(徒四 10, 27; 十三 17, 24)，οἶκος Ἰσραήλ(徒二 36; 七 42)和 υἱοὶ Ἰσραήλ(徒五 21; 七 23, 37; 九 15; 十 36)。其餘四次都是獨立的用法(徒一 6; 五 31; 十三 23; 二十八 20)，但意思明顯；路加從沒有把 Ἰσραήλ 一詞指為猶太信徒和外邦信徒的混合體。〈使徒行傳〉另外使用了五次 Ἰσραηλίτης(徒二 22; 三 12; 五 35; 十三 16; 二十一 28)，但用法毫無爭議。

衛的子孫，但路加卻以馬利亞的族譜來看待耶穌的血緣，而耶穌的父是上帝而不是約瑟，在路加的基督論和教會論的理解裡，尤其是重要。基督為大衛的子孫對猶太人來說是個必須的條件，也是上帝尊重他與亞伯拉罕和大衛所立的約的做法，讓以色列人可以有歸回的機會，但從出埃及的起初上帝就是以色列唯一的王，最終《新約》的信徒仍然從《《舊約》》尋找亮光，詮釋他們的身份，理解他們的群體為「被揀選的族類，有君尊的祭司，聖潔的國度，屬神的子民（彼前二 9；參出十九 1-7）」。

9. 外邦世代（羅馬權柄）的「無足輕重」

- 9.1. 路加作為一個作者如何看他自己是身份？作為一個羅馬人（一個合理的假設），但同時又是一個稱耶穌為主的上帝信徒，他所寫的歷史不光是早期教會的歷史，更是一個史觀（*historiography*），是某一種人的歷史，某一種角度的歷史，帶著某一種忠誠的歷史。我們要強調的是，客觀的歷史（*disinterested history*）並不同於沒有忠誠前提的歷史。所有歷史敘事都是「可分析」的，不光是在準確性的層面，也是在意識形態的層面和信息層面。所有的歷史寫作都有它的因緣（*aetiological*）的一面和業報（*teleological*）的一面。所謂「無病呻吟」，只是寫作態度上的問題，並不影響對歷史敘事本身的分析。作為早期基督教文獻，路加的〈使徒行傳〉敘事明顯有它的傾向性；要讀懂它，不得不處理路加對基督教與羅馬的看法。
- 9.2. 一直以來，學者對〈使徒行傳〉對羅馬的看法主要只有兩個選擇：（1）主流立場說〈使徒行傳〉是對羅馬的 *apologia pro ecclesia*（又或是對教會的 *apologia pro imperio*，如 Paul Walaskay 的 1983 作品，*“And So We Came To Rome”: The Political Perspective of St. Luke*），（2）比較近期的少數看法說〈使徒行傳〉與羅馬有無可化解的對立（如 Richard Cassidy, Richard Horsley 等作者所持的結論）。
- 9.3. 兩種取向一般都對〈使徒行傳〉各取所需，前者注重敘事內羅馬官員對基督徒的判語（從哥尼流到亞基帕），和傾向把基督徒的受苦經驗歸咎與猶太人的攪擾；後者卻看重在敘事裡頭上帝的權柄與人的權柄之間無可避免的衝突，指出對基督徒的各種指控其實是這種衝突的具體表現，因為無論中間的議論如何，無論基督徒如何被視為無辜，耶穌、保羅等都是死在羅馬的政權底下。
- 9.4. Kavin Rowe 的觀察是：這兩種相對的看法雖然引用不同的經文，但這些經文都是同一個敘事裡的不同部分，明顯兩個取向都有「偏讀」的傾向，選擇性的閱讀〈使徒行傳〉有關基督徒的兩種的表述：（1）一方面基督徒在政治上是「無害」的，（2）另一方面基督徒也傾向令當地出現社會矛盾。其實我們必須放棄這種片段性的讀法，而正視在〈使徒行傳〉裡這種並存的敘述。再一次，這意味著對路加的閱讀必須來得更仔細，而結果是對路加所描繪的「屬神文化」來一個更深刻的詮釋。⁹
- 9.5. 在方法上 Rowe 指出他所服膺的一個重點：舉例說，我們不能把〈使徒行傳〉內羅馬官員的說法直接看成是代表著羅馬對基督教的「真正」立場，因為連羅馬官員的這些說法都是路加所建立起來的一個更大的敘事裡面的一部分，況且我們除了〈使徒行傳〉以外也沒有其他相關的證據來支持這些說法的確是羅馬的自我理解。說到底〈使

⁹ 見 Kavin C. Rowe, *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age*. Oxford: Oxford University Press, 2010, ch. 3。

徒行傳)敘述的不是羅馬對基督教的看法，乃是路加作為一個基督徒對教會相對於羅馬的看法。這是一個詮釋上必須要作的分別。對 Rowe 來說，就算我們不能從羅馬官員的口中看出羅馬對基督教的政策，但卻肯定可以從中可見路加如何看待基督教與羅馬的關係。

9.6. 迦流 (十八 12-17)

9.6.1. Rowe 的命題：迦流在哥林多的判語雖然對保羅和基督徒有利，這卻不代表初期教會的傳教工作對羅馬法律毫無衝擊。對路加來說，基督信仰的實踐並沒有諾斯底式的抽離現象 (as if 專注「靈命」培育的信仰對現實世界完全不感興趣)，反過來說，基督信仰的實踐意味著某種社會與政治的身份認同，意味著某種社會與政治行為的實踐。

9.6.2. 猶太人對保羅的控訴

9.6.2.1. 敘事上的缺口 (gap), gap-filling by the competent reader: 迦流需要什麼額外 (沒在經文內提供) 的資訊才能作出如此的判斷? (尤見控訴的內容牽涉「神 (單數, 十八 13)」)

9.6.2.1.1. 羅馬方伯 (proconsul) 在省內的近乎絕對的權力 (imperium)

9.6.2.1.2. 猶太人直接入稟迦流, 繞過正常的訟裁系統 (*ordo iudiciorum publicorum*), 顯示案件屬於 *extra ordinem*, 脫離了羅馬的正常法規管理的範圍, 而方伯可以會同他的議會直接審理。猶太人對保羅的控訴屬宗教性質, 對地方治安有影響 (參路斯得、以弗所事件), 可算是 *extra ordinem*, 而控訴的其中一個主要策略是要與基督徒保持距離, 控訴基督徒擾亂社會秩序安寧。

9.6.2.1.3. 對猶太人的陳說, 迦流的反應是不予置理。

9.6.2.2. 主流學術意見 (例: Hans Conzelmann) 可取: 神學上我們幾乎可以說迦流的判決意味著國家對上帝子民的建立並無主權。但在沒有任何動亂、損失的情況底下, 這卻並不代表路加對羅馬的全盤看法, 或是羅馬對教會的官方立場。我們需要其他個案來充實我們的分析。

9.7. 呂西亞

9.7.1. 事緣 (二十一 27-30)

9.7.2. The use of ἐπιλαμβάνομαι (二十一 30, 33; 參十六 19; 十七 19; 十八 17; 二十三 19) in signifying danger and binding.

9.7.3. 耶路撒冷發生動亂的可能性: 呂西亞並非保羅的「救星」, 而只是關注他自己的情況, 設辦法防範耶路撒冷產生亂情。

9.7.3.1. 呂西亞對保羅事件的分析不太稱職, 對使用暴力也毫無禁忌 (二十二 24; 參二十三 29)。¹⁰

9.7.3.2. 保羅的羅馬公民身份並沒有為他帶來釋放。呂西亞知道保羅的身份後雖然懼怕, 卻沒有釋放他 (二十二 30)。

¹⁰ 這不應該視為是呂西亞本人的傾向, 準確的說, 羅馬司法和暴力根本分不了關係; 用刑逼供是普遍的做法, 甚至在沒有控訴, 只有牽連的情況底下, 任何的口供都只會在逼供過後才得作準。

9.7.3.3. 和迦流一樣，呂西亞認為保羅和猶太人的問題只在於他們之間對律法的辯論，並無致死之罪（二十三 29），故此基石呂西亞不明白兩者之間的矛盾，甚至這矛盾導致一定程度的紛亂，但他仍然認為保羅並無抵觸羅馬律例，羅馬安全並未受到威脅。

9.8. 腓力斯

9.8.1. 帖土羅的控訴（從基督徒的眼看，「譏謗（參彼前二 1, 12；三 16；四 4）」：生亂（στάσις，更準確地，「叛亂，sedition」，二十四 5）。

9.8.2. 帖土羅的策略：製造恐慌關連（二十四 6）。污穢聖殿的人也就是引起 στάσις 的人，雖然保羅如何污穢聖殿，帖土羅卻一字不提。反過來，帖土羅認為他們捉住（ἐκρατήσαμεν）保羅，反而避免了暴亂的發生（二十四 6）！

9.8.3. 所以保羅的控罪是 *maiestas*（損害羅馬威嚴），而一旦被定罪，保羅就會被處決。

9.8.4. 帖土羅的控訴頗為有效，而非斯都要求保羅回應。

9.8.4.1. *Captatio benevolentiae* 過後，保羅立刻否認有關 στάσις 的指控（二十四 12-13, 16, 18），然後把他和猶太人的爭議看成是猶太人保羅的內部爭議。

9.8.4.2. 保羅有否認他有污穢聖殿（二十四 18），而且原告人也根本沒出庭，本應把控罪撤銷（二十四 19）。

9.8.5. 路加認為腓力斯本該釋放保羅（二十四 22），但由於貪念和政治考慮，他把保羅扣住（二十四 26-27）。

9.9. 非斯都和亞基帕二世

9.9.1. 保羅的上訴

9.9.2. 非斯都事實上有「認真」考慮過保羅的上訴（二十五 12）。

9.9.3. 和之前不一樣，保羅這次不能單利用復活來作辯解，非斯都也有機會聽到有關耶穌的事（二十五 19），但非斯都和腓力斯不一樣，他對保羅的案件所牽涉的事情一知半解（參二十六 24）。

9.9.4. 保羅在亞基帕王面前的辯白（二十六章）

9.9.4.1. 何謂相信基督？（見二十六 29）

9.9.4.2. 最後審判：二十六 32。

9.10. 結論

9.10.1. 基督信仰並非與政府（the state）為敵，也沒有嘗試去取代羅馬。

9.10.2. 保羅和他的同工宣揚耶穌並他復活，信息並無推翻羅馬之意。

9.10.3. 雖然某些人對基督信仰的理解導致他們對保羅提出 *sedition* 作為 *maiestas* 的指控，當事人和路加都全面否認這類控訴。

9.10.4. 即便如此，對煽動顛覆的指控的否認並不意味著對當今世界道路的認同。異教神祇的虛妄（路斯得），希羅世界的無知（ἄγνοια），外邦都在撒旦的權勢底下，活在黑暗當中（二十六 18）。

9.10.5. 最終羅馬的法律機器一次又一次的宣告保羅無罪。

- 9.10.6. 在路加的筆下，即使基督徒不該被定罪，但外邦卻會繼續爭鬧（參四 25-26），最終耶穌的見證人也必須有面對死亡的勇氣，因為這也是他們的分（參〈使徒行傳〉的結束手法：保羅必然死在羅馬，但主道卻無人能攔阻）。
10. 也是耶穌有形同在的結束，聖靈同在的開始，「耶穌型」的逼迫的開始
- 10.1. 〈使徒行傳〉的敘事張力
- 10.1.1. 基督教與異教之間的「競爭」
- 10.1.2. 基督教與羅馬政府之間的「無競爭」
- 10.1.3. 是什麼元素引起，並維持這種張力呢？
- 10.1.3.1. 耶穌為萬有之主的宣認
- 10.1.3.2. 光的普世宣教事業
- 10.1.3.3. 基督徒群體的建立
- 10.2. 「另一個王」——帖撒羅尼迦的經驗
- 10.2.1. 事緣
- 10.2.2. 控訴
- 10.2.2.1. 攪亂天下
- 10.2.2.2. 違背該撒命令
- 10.2.2.3. 說另有一個王
- 10.2.2.4. ⇒明顯引申罪名是 *maiestas*，叛國。
- 10.3. 耶穌為王
- 10.3.1. 路加認為，對外邦人來說，「基督」最好的翻譯就是「王」（參路二十三 2, 3），但雖然無罪，但卻承擔一政治罪名而死（二十三 38）。
- 10.3.2. 「天國」、「天國的福音」
- 10.3.3. 耶穌的國度既不是「人間國度」，卻又不是虛幻（*docetic*），是上帝的工作，但同時又真實地臨在人間，成為公眾空間的一部分。
- 10.3.4. 所以帖撒羅尼迦人的控訴既正確，又錯誤。正確，因為基督教是傳播的確是要叫人過一個新生活。錯誤，因為他們把耶穌看成是與該撒見證的對手。
- 10.4. 信仰的實踐
- 10.4.1. 宣認耶穌為主（參十 24-48）
- 10.4.1.1. 哥尼流的故事作為保羅故事的樞紐
- 10.4.1.2. 故事本身不可忽視的羅馬元素，尤其是清楚申明人/神界線的劃分
- 10.4.1.3. 耶穌是萬有的主（*πάντων κύριος*，十 36）
- 10.4.1.3.1. *πάντων κύριος* 的潛台詞：羅馬該撒的自我聲稱（p. 106）
- 10.4.1.3.2. 該撒的主權和他的軍力
- 10.4.1.3.3. 該撒的權力、軍力、以致他的「神化」
- 10.4.1.3.3.1. 既然是主，也自然是神（參多米田的 *dominus et deus noster*）
- 10.4.1.4. 該撒之為神，最終是一個會朽壞的，搶奪了那不能朽壞者的榮耀，把那唯有屬於以色列的上帝的身份據為己有。
- 10.4.1.5. 〈使徒行傳〉與《《舊約》》的使用（p. 111-113）

10.4.1.6. 〈使徒行傳〉的邏輯：耶穌並沒有挑戰該撒的身份，倒是該撒以為他能挑戰上帝在耶穌裡的主權。

10.4.1.6.1. 該撒的舉措，自稱為神，無可避免牽涉到敬拜偶像的行為。

10.4.1.7. 如果該撒的權柄彰顯於他的軍事威力，那麼耶穌的權柄在於他所帶來的和平和服事。

10.4.1.7.1. 該撒作為 ὁ εἰρηνοποιός (peacemaker)¹¹

10.4.2. 普世使命

10.4.2.1. Christianity and her mission as a *novum* in the ancient world.

10.4.2.1.1. The use of the term μάρτυς (+ cognates, x23) in Acts.

10.4.2.1.2. The role as not limiting to the Twelve and Paul (e.g., Stephen)

10.4.2.1.3. Rowe 認為〈使徒行傳〉裡所講的「為主作見證」，與被審、受苦、甚至受死分割不開，所以作主的見證人就是活出基督受苦的生命模式，為他的名受苦（五 41；九 16），受審，甚至受死，和宣講復活。

10.4.2.1.4. 耶穌的復活是教會使命的根源。

10.4.2.1.5. 所以我們必須否定 *religionsgeschichtliche Schule* 的說法，把基督教會的使命變成先例、社會因素、心理因素的混合物。對路加來說，耶穌的復活是教會使命的起點，而耶穌的復活也彰顯了上帝的作為（二 23-24；參二 36；三 15；五 30-31；十三 28-30；等等）。

10.4.2.1.6. 所以教會是使命最終不是源於地上的因素，乃是源於上帝的作為。教會的使命就是上帝的使命 (*missio dei*)。

10.4.3. 教會群體

10.4.3.1. 耶穌的主權不光意味著人內心的順服，也意味著一個公共空間的建立，兩者分割不開，因為悔改和救贖意味著一個可觀察的社會現象。

10.4.3.2. 「基督徒 (χριστιανός)」這名字（十一 26；二十六 28）

10.4.3.2.1. Χριστιανός 作為一個貶詞（參彼前四 16）：關連著宗教批判，地方公共秩序失調，經濟調整，「顛覆」、政治罪名的控訴，官司，和其他伴隨著教會的來臨而引起的公眾問題。

10.4.3.2.2. 路加不經常使用該詞，提到時都是出自非信徒之口。

10.4.3.2.3. 亞基帕王以 Χριστιανός 為一笑柄，亦指出基督徒在當時已然是一個可認清的群體。

10.4.3.2.4. 只是此詞仍然並無任何反動含義。

10.4.3.2.5. 而兩次的提及都帶有政治和神學意義。

10.5. 結論

10.5.1. 要明白帖撒羅尼迦所發生的事，我們需要意識到教會的三個核心實踐：（1）宣講耶穌為主；（2）普世的宣教使命；（3）建立外邦和猶太人的群體。

¹¹ Cassius Dio, *Hist. Rom.*, 44.49.2, speaking of Julius Caesar.

- 10.5.2. 耶穌的信仰無可避免地在物質和群體的層面和外邦的異教文化產生衝突；路加也認為必須糾正社會對基督徒的行為因順服基督的主權而導致的誤會。
- 10.5.3. 路加從來都對來自羅馬的判語不感興趣，反過來說，他拒絕接受羅馬的前提，並提出一套完全不一樣的前提，一套不一樣的思維方式。
- 10.5.3.1. 上帝在基督裡的普世主權意味著〈使徒行傳〉既不是對羅馬/為羅馬的 *apologia*，也不是反羅論述。
- 10.5.4. 所以當我們把〈使徒行傳〉看成是闡述「主的道」時，我們也會看見異教文化的瓦解其實是上帝把人從黑暗裡帶進光明的恩典行動。對在救恩門外的人來說，〈使徒行傳〉的世界的確是反過來的。
- 10.5.5. 讀〈使徒行傳〉的時候我們必須意識到什麼對路加來說是「相對的善」，什麼對他來說是那個規範性的核心。對路加來說，那規範性的核心就是上帝的啟示：上帝那光。
- 10.5.6. 對路加來說，黑暗有詮釋的意義和後果。從黑暗裡看基督徒在社會上對基督的見證，必然產生曲解和誤會。
- 10.5.7. 所謂啟示，是代表著一種無法約化的思考和認知模式。了解這一點，也了解為什麼讀〈使徒行傳〉必然會產生有關按照上帝的真理生活所帶來的問題。