

丁道尔 新约圣经注释

使徒行传

目 录

编者序	1
作者序	2
简写一览	4
导 言	8
I 使徒行传的目的	8
II 使徒行传的神学	11
一 神的计划在历史中延续	12
二 使命与讯息	13
三 在敌对中推进	14
四 外邦人纳入神的子民	16
五 教会生活和组织	18
III 使徒行传的历史性	19
一 历史存疑说	20
二 使徒行传中的历史背景	21
三 资料来源的问题	22
四 路加的神学动机：使徒行传的讲章	23
五 路加所描绘的保罗	25
IV 使徒行传的起源	26
一 作者	26
二 写作日期	27
三 写作地点	29

四 结论	29
V 使徒行传的永久价值	30
大 纲	31
注 释	34
I 教会起源（一 1~二 47）	34
一 序言（一 1~5）	34
二 耶稣升天（一 6~11）	37
三 门徒回耶路撒冷（一 12~14）	39
四 第十二位门徒（一 15~26）	40
五 圣灵浇灌（二 1~13）	43
六 彼得传讲福音（二 14~42）	46
七 初期教会生活概览（二 43~47）	54
II 教会与犹太官长（三 1~五 42）	56
一 医治瘸腿者（三 1~10）	56
二 彼得解释此事（三 11~26）	58
三 彼得约翰被捕（四 1~22）	64
四 门徒求更大的胆量（四 23~31）	68
五 早期教会生活再览（四 32~37）	71
六 亚拿尼亚与撒非喇之罪（五 1~11）	73
七 教会继续增长（五 12~16）	76
八 使徒第二次被捕（五 17~42）	77
III 教会开始扩展（六 1~九 31）	83
一 委任七人（六 1~7）	83
二 司提反之争（六 8~15）	86
三 司提反庭上发言（七 1~53）	88
四 司提反之死（七 54~八 1a）	100
五 司提反死后余波（八 1b~3）	102
六 福音传至撒玛利亚（八 4~25）	103
七 埃提阿伯人悔改（八 26~40）	108
八 保罗悔改的蒙召（九 1~19a）	112

九 保罗开始传道 (九 19b~31)	117
IV 外邦差传开始 (九 32~十二 25)	120
一 彼得的伟迹 (九 32~43)	120
二 哥尼流信主 (十一 1~十一 18)	122
三 安提阿教会 (十一 19~30)	135
四 彼得被捕与逃脱 (十二 1~25)	140
V 往小亚细亚之宣教及其成果 (十三 1~十五 35)	145
一 宣教的呼召 (十三 1~3)	145
二 居比路的福音工作 (十三 4~12)	147
三 彼西底安提阿会堂的福音工作 (十三 13~52)	150
四 以哥念的争端 (十四 1~7)	158
五 路司得异教徒的福音工作 (十四 8~20)	160
六 返安提阿的旅程 (十四 21~28)	164
七 耶路撒冷大会 (十五 1~35)	165
VI 保罗在马其顿亚该亚的宣教活动 (十五 36~十八 17)	176
一 保罗、巴拿巴、马可、西拉 (十五 36~41) ...	176
二 保罗再回特庇与路司得 (十六 1~5)	177
三 马其顿呼声 (十六 6~10)	179
四 腓立比: 第一个马其顿教会 (十六 11~40) ...	181
五 帖撒罗尼迦及庇哩亚 (十七 1~15)	189
六 雅典: 亚略巴古讲章 (十七 16~34)	193
七 哥林多 (十八 1~17)	201
VII 保罗在亚洲的宣教运动 (十八 18~二十 38)	206
一 保罗离开哥林多 (十八 18~21)	206
二 保罗往该撒利亚及安提阿去 (十八 22~23) ...	208
三 亚波罗来临 (十八 24~28)	208
四 以弗所的十二个门徒 (十九 1~7)	210
五 保罗在以弗所的工作 (十九 8~22)	213
六 以弗所异教徒的动乱 (十九 23~41)	217

七 保罗由以弗所至米利都 (二十 1~16)	222
八 保罗在米利都的告别辞 (二十 17~38)	227

VIII 保罗被捕入狱 (廿一 1~28)	233
一 保罗往耶路撒冷 (廿一 1~16)	233
二 保罗在耶路撒冷被捕 (廿一 17~36)	237
三 保罗在群众前分辩 (廿一 37~廿二 29)	242
四 保罗在公会出庭 (廿二 30~廿三 10)	249
五 保罗解往该撒利亚 (廿三 11~35)	254
六 保罗在腓力斯面前受审 (廿四 1~27)	259
七 保罗在非斯都面前受审 (廿五 1~12)	265
八 保罗在非斯都及亚基帕面前受审 (廿五 13~廿六 32)	268
九 往意大利的旅途 (廿七 1~廿八 16)	279
十 保罗与罗马的犹太人 (廿八 17~31)	292

注: 298

编者序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，着重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避开“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不包括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在选用的译本之外注意现行通用的各种译本。我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

作者序

有一段时期，许多有关新约的注释书不断上市，以致于任何胆敢提笔写书的作者，都要三思：值得再出一本书吗？写作本书，若以“市场对系列丛书，仍有殷切的需求”为理由似乎不够充分，因为旧版丁道尔新约注释丛书中，使徒行传的作者 E. M. Blaiklock 教授，本身就是杰出的古典文学学者。那么，重写本书的理由为何？主要有几个方面：

第一，Blaiklock 教授很谨慎的把自己局限于写出一本“历史性的注释书”，意即他专以希腊、罗马时期为历史背景，来描写、注释使徒行传。他的注释书自问世后，一般人研究的角度已侧重在强调使徒行传的神学价值。因此，有人觉得某些论述需要从这个角度来着眼。近代学术界对路加所写二卷书信的研究，F. Bovon 有很杰出的论述出版，书名为“神学家——路加”(Luc le théologien)。

不过，有关历史方面的问题，不能因为全照着神学角度而被忽视。因此引出重新研究的动机，这是第二个理由。就在 Blaiklock 教授的著作出版前不久，E. Haenchen 教授以德文出版了另一本注释书，他以丰富的资料，详尽的描写路加，使路加看起来，不像严谨的历史学者，倒像一位历史小说作家。Haenchen 的著作，当然需要很谨慎的采用与评估，为此，本书若在某些方面显得争论过度，或是太侧重历史性的探讨，那是因为到此为止，就注释家而言 (R. P. C. Hanson 为显著的例外)，几乎没有能和 Haenchen 观点认同的。Haenchen 对使徒行传的历史性，存着不当的怀疑论点；笔者在本书中对此一直保持批判的态度。虽然如此，也许该强调的是，他的著作在神学界中仍属杰出，再次燃起了研究使徒行传的热潮。

虽然有人盼望能提供一些解经的参考价值，但为了符合丛书的既定

目标，本书仍以注释为主。本书原即为适应广大的读者群而写，不过我也为了对神学生有使用价值而努力。因此，Haenchen 的注释出版后，一些有关使徒行传的论述陆续问世；我把这方面的参考资料列入，这是 Haenchen 一书的参考书目所没有的。

在此，我要向本丛书的总编辑 Leon Morris 博士，以及 C. J. Hemer 博士对原稿提供他们宝贵的建议，表示我满怀的感谢。我也要感谢 T. Clark 小姐和 P. Henderson 女士缮打此书。

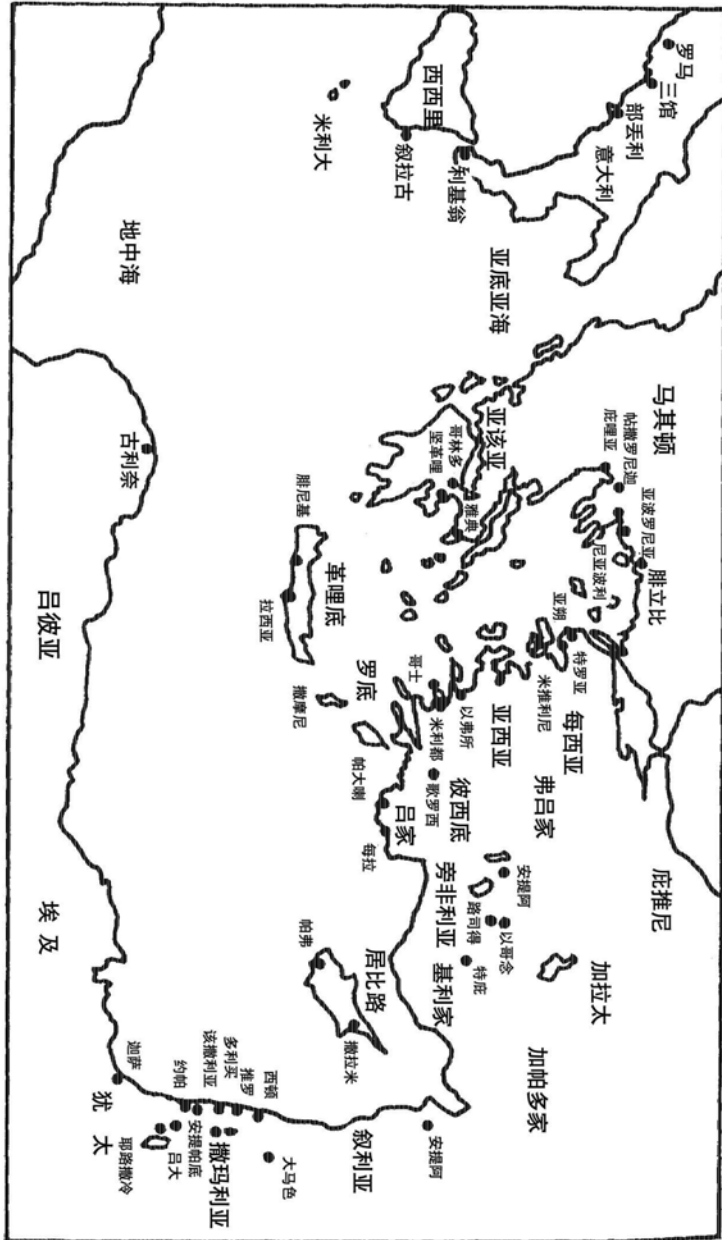
本书写于爱伯丁大学，就是兰塞爵士 (Sir W. Ramsay) 当年教导其高足布鲁斯教授 (F. F. Bruce) 之地。笔者深受此二位杰出的使徒行传注释家影响。谨以此书献给布鲁斯教授。对其多方面的协助鼓励，笔者深表谢意。

马歇尔

简写一览

- | | |
|------|--|
| AG | <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> edited by W. F. Arndt and F. W. Gingrich (Cambridge, 1957). |
| AHG | <i>Apostolic History and the Gospel</i> edited by W. W. Gasque and R. P. Martin (Exeter, 1970). |
| BC | <i>The Beginnings of Christianity</i> edited by F. J. Foakes Jackson and K. Lake (London, 1920-33). |
| Bib. | <i>Biblica.</i> |
| BJRL | <i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester.</i> |
| CBQ | <i>The Catholic Biblical Quarterly.</i> |
| EQ | <i>The Evangelical Quarterly.</i> |
| ET | <i>The Expository Times.</i> |
| GNB | The Good News Bible (Today's English Version), Old Testament, 1976; New Tes- |

- | | | | |
|---------------|---|----------------|---|
| | tament, Fourth Edition, 1976. | | |
| <i>HTR</i> | <i>The Harvard Theological Review.</i> | <i>NTA</i> | <i>New Testament Abstracts.</i> |
| JB | The Jerusalem Bible, 1966. | <i>NTS</i> | <i>New Testament Studies.</i> |
| <i>JBL</i> | <i>The Journal of Biblical Literature.</i> | <i>PLA</i> | <i>Perspectives on Luke-Acts</i> edited by C. H. Talbert (Danville and Edinburgh, 1978). |
| Jos. | Josephus (<i>Ant.: Antiquities; Ap.: Against Apion; Bel.: War</i>). | RSV | American Revised Standard Version, Old Testament, 1952; New Testament, Second Edition, 1971. |
| <i>JSNT</i> | <i>The journal for the Study of the New Testament.</i> | SB | <i>Kommentar zum neuen Testament aus Talmud and Midrasch</i> by Herman, L. Strack and Paul Billerbeck, 1956. |
| <i>JTS</i> | <i>The Journal of Theological Studies.</i> | SJT | The Scottish Journal of Theology. |
| LS | <i>A Greek-English Lexicon</i> compiled by H. G. Liddell and R. Scott, new edition revised by H. S. Jones and R. Mackenzie, 2 vols. (Oxford, 1940). | <i>SLA</i> | <i>Studies in Luke-Acts</i> edited by L. E. Keck and J. L. Martyn (Nashville, 1966). |
| LXX | The Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament). | <i>TDNT</i> | <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , a translation by Geoffrey W. Bromiley of <i>Theologisches Worterbuch zum neuen Testament</i> , vols. 1-4 edited by G. Kittel, 5-10 edited by G. Friedrich (Grand Rapids, 1964-76). |
| MT | Masoretic Text. | TNT | The Translator's New Testament, 1973. |
| <i>NBD</i> | <i>The New Bible Dictionary</i> edited by J. D. Douglas et al. (London, 1962). | <i>Tyn. B.</i> | <i>Tyndale Bulletin.</i> |
| NEB | The New English Bible, Old Testament, 1970; New Testament, Second Edition, 1970. | <i>TZ</i> | <i>Theologische Zeitschrift.</i> |
| <i>NIDNTT</i> | <i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i> edited by Colin Brown (Exeter, 1975-78). | <i>ZNW</i> | <i>Zeitschrift für die Neuteslamenllische Wissenschaft.</i> |
| NIV | The New International Version, Old Testament, 1979; New Testament, 1973. | <i>ZTK</i> | <i>Zeitschreif fir Theologie and Kirche.</i> |
| <i>Nov. T</i> | <i>Novum Testamentum.</i> | | |



初期教会地图

导言

I 使徒行传的目的

读者从一本书能得多少助益，对书的评价如何，全在乎他所存的期望为何。这些期望，一方面是根据作者声明的目的，一方面则出于读者本身的假设。

一般读者多半认为使徒行传是初期教会的历史，读它可以知道教会初设立时的情形。不错，他必然找得到史实，符合这个期望。这段历史是耶稣升天，结束祂在地上的工作（路二十四 50~53）开始，同时强调祂将藉教会继续工作。在描述了圣灵的浇灌使门徒得着装备之后，它接着记载一连串令人兴奋的事：耶路撒冷教会的设立，福音广传至犹太与撒玛利亚，再快速地由叙利亚的安提阿延展至小亚细亚、马其顿及希腊。最后，保罗到达罗马，代表福音传至古代世界的中心。本书的记述相当详尽。绚烂多姿、戏剧化的场面，穿插着率直的报导，舞台的中心则是劲道十足的人物。作者极具才华，能捕捉古代生活的形形色色；他领我们从穷乡僻壤的路司得，到学术中心的雅典；又让我们与独具风格的人物接触，包括犹太人、希腊人、贵族、奴隶。这本书是“一个兴味无止的故事，由一位说故事的高手娓娓道来。”¹

我们不知不觉已由故事的叙述，注意到作者的风格，看出这部历史是一篇精心杰作。古代读者一读开头对提阿非罗的献词，就知道它是一部文学作品，那是古代书信特有的文体。路加的文笔与风格，是新约圣经中的佼佼者；由此可见，他也许是众作者中，最清楚知道，读者将是受过教育的，因此他乃是要写一部文学作品，不是单单写一些小册子，给教会内缺乏文学修养与兴趣的人使用。

如果路加写的是历史，而刻意用文学的手法来描述，那么接下来的问题自然是：他为什么要这样作？他为什么要写初期教会的故事？这个

题材显然并不是一般基督徒作者会选择的。据我们所知，使徒行传是第一世纪这一类作品的唯一范本，其他信徒写书信、福音书，只有路加写初期教会历史。他究竟是受什么驱使？关于这一点，众说纷纭，见仁见智，最合理的答案可能是综合性的看法，而不是一个片面的回答。

在这里必须先申明两点。第一，路加文笔的特征，就是采用旧约希腊版本（七十士译本）的风格。路加曾以别的风格来写作（路一 1~4），因此本书的笔法是刻意采用的。可能他觉得自己正在记录一部神圣的历史，所记述的史事，是经上预言的应验；因此，这些事迹与圣经过去所记的相同，都是神成就的工作。他未必宣称自己所写的是圣经，但他的心底认为初期教会的事迹，是神作为的延续，与旧约圣经所记的性质类同。

第二，使徒行传是两册全书的第二册，第一册是路加福音²。可惜我们现有的新约圣经次序，教人以为使徒行传是独立的一本书。其实，古代作者习于把一部作品分成几个段落（称为“书”），每个段落都另作简短的导言。与路加同时代的约瑟夫，写了一本犹太人的护教书，分成两部，第二部分这样开头：“我最敬重的以巴弗提，我在本书第一册中，已经说明本民族的古远渊源……又向马尼托，查里门等人的言论，提出挑战。现在我要继续向攻击我们的作者还击。”（约瑟夫 AP 二 1），这段摘录有趣之处，在于与路加作品的导言极为相似（徒一 1 起）。然而我们现在的要点，是藉此证明使徒行传和路加福音，是一部作品的两段。因此，若单问使徒行传的目的，而不理会路加福音——使徒行传这一部书的目的，起步就错了。自会引到错误的终点。

所以，我们该问的是，路加福音—使徒行传整体的目的是什么？但若集中心思在使徒行传上，所该问的则是，为什么路加不像其他福音书作者，单写一本福音书就够了，却要多加一册？

这问题可能的答案之一，就是路加想写广义的基督徒起源。马可在他的福音书中开头说：“神的儿子，耶稣基督福音的起头”，他乃是说明，耶稣的工作，从受浸到复活，是福音的起源和根基。路加不单收集了耶稣的史事，还加上初期教会的故事，以这二者作为教会史实的根基。他解释福音怎样开始，怎样传遍地中海世界，从耶路撒冷直到罗马。他在使徒行传开头就说，第一册是“论到耶稣开头一切所行所教训的”，那么，

很自然第二册就论到“耶稣继续所行所教训的”了³。因此，这两卷书包括了福音的起头，耶稣的工作所成就的救恩，和初期教会如何广传救恩。从这个基本的看法，可以发展出几种理论。

首先，恩尼克（W. C. van Unnik）在一篇重要的文章里强调说，使徒行传是福音书的印证⁴。他说路加在福音书中陈述耶稣救赎的活动，证实其真实性；然后在使徒行传中述说教会怎样宣扬、证实这救恩。耶稣在地上的时候，地域有限，时间也短促；使徒行传的作用，就是要显明，祂所成就的救恩已经在更多的人，更广的地域，更长的时期中实现了。因此，路加福音——使徒行传是一本布道性作品，向读者宣扬救恩。同样，欧尼尔（J. C. O'neill）也认定使徒行传主要的目的是布道，他特别指明，作者心目中的读者，是罗马的有识之士⁵。这样的推论有其独到之处，但因两卷书中有不少篇幅似乎是以更广的读者群为对象，因此这种说法不免有欠公允。

第二，使徒行传有一个重点，是要说明福音对犹太人以及外邦人同样有意义。路加证明的方法之一，是宣称初期教会所发生的事，正合乎经上的预言。他的用心乃是要陈明，不但耶稣来到世上是预言的应验，教会的兴起、福音传给外邦人，也是旧约预言与耶稣应许的应验（参路廿二 47；徒一 4 以下、20，二 16~21，三 24，十 43，十三 40 以下、47，十五 15~18，廿八 25~28）⁶。

第三，路加主要的心意固然是阐明救恩⁷，但到底他的读者是否以非信徒为主，就大可商榷。现在，我们必须慎重地考究，路加在本书引言中陈明他的目的为何⁸？他特别声明本书是写给“提阿非罗”；根据路加福音一 1~4，最合理的解说，提阿非罗已经是位信徒，他可以作为路加读者的代表。路加清楚说明，他的目的是要按次序把提阿非罗所学的真道陈述出来，好坚固他的信心。当时可能有不信的人在游说提阿非罗，说他信仰的根基不过是“一则巧妙的神话”而已。路加的答辩，是把基督教教向他从头阐述，根据“传道的人从起初亲眼看见，又传给我们的”

（路一 2）。若说福音书提供了耶稣事奉的史实，使徒行传就是要证实且传扬耶稣是基督，并肯定了福音书所记的事实；福音一传出去，圣灵就叫真道产生效用，带领听的人经历救恩。从这角度来看，使徒行传的目

的是在记载基督徒信仰的起源，为要坚固信心，叫人深知其根基稳固。当然，存这个目的而写的书，必会有布道的用意，但两书的范畴超越了纯粹布道性的题材。

若以这种观点看路加福音——使徒行传，则使徒行传主要的目的，是为基督徒提供政治护教之说，便很难成立了。过去有人曾争论说，使徒行传的目的，是证明信徒的政治罪名不符事实，因为查究过的罗马官员，都同意信徒并无违反罗马帝国的律例。更有人说使徒行传是写给保罗在尼禄王面前答辩之用。这种看法显然太牵强了。无可否认，路加写作这两卷书的确有护教的动机，使徒行传尤其如此；但这毕竟是次要的目的，他的主旨乃是为信徒提供历史的根基。

这两卷书的主要目的，也不大可能是驳斥异端，或强调某种神学。曾有人说，路加的用意在驳斥诺斯底派异端⁹，不过，书中显然没有公开提及任何形式的诺斯底派异端，也没有护教的说词，足证此说并不成立¹⁰。又有人说，路加的目的，是要巩固保罗的身份，对抗教会中毁谤他的人¹¹。但这只可说是附带的目的而已。路加最重要的用意，是要指出这个由犹太人和外邦人组成的教会，是犹太教的延续。这一点可算是路加主旨的纲要，还有一个极重要的看法，认为路加乃是想要解释主再来的问题，因为教会一直等待主必快再来，而事实上并未实现，因而产生了问题。路加写这书，为要提供新的神学观点，以圣灵降临和教会的使命，填补迟延再来之前的时期¹²。主张这个观点的人，并没有说明路加的这个目的是存心刻意的，还是一种下意识的动机，以致影响他作品的架构。不过无论如何，若以为路加写作的主要因由是主迟延其再来，就似乎不大可能；若以为这是全书架构潜意识的决定性因素，也似乎并不成立¹³。若路加的神学展望主要基于主再来之迟延的观点，会导致曲解使徒行传。

II 使徒行传的神学

我们虽然肯定了路加写的是基督教初期的历史记叙，又否定了他是为了强调某一项神学观点而写，但我们也必须研究使徒行传所表达的神

学立场。当然，路加认为这段史实有神学意义，又从他的笔下发挥了其要点。这种说法，并不等于说他另创神学架构，重新解释历史。

一 神的计划在历史中延续

使徒行传的史事，是接续旧约所记神大能的作为，又接续耶稣的工作。在现代流行的神学术语中，这个特征称为“救恩历史”。这名词在这里的意思，就是将耶稣生平与初期教会的发展，视为神自己的作为彰显在历史中。基督徒信仰所指向的神，是在历史舞台上彰显的救主。上述的观点，与“存在派”观点互相对抗；存在派认为，信仰基本上与历史事实无关¹⁴。这主义宣称，当初基督教的信息根本就是“存在式”的，救恩的宣扬并没有历史的支撑，也不要求听者信从。他们认为，路加把这“信息”转变为论耶稣的历史报导，使耶稣的故事纳入神在历史中一贯的活动规格；将原本“历史的结束”，变成了“历史的中段”¹⁵。这种解说谬解了事实的明证。所谓脱离历史“存在式”的信息从未出现过。路加所提供的救恩历史，正是原本基督教的界说。“救恩历史性”与“存在性”的对立，只会产生虚构的对垒。事实上，因着神作为的史实，人应以“存在式”的应对神委身顺服。离开了这些历史事实，信仰就没有根基可言。这并不是说，基督教信仰是相信某些事件，或者必须证明某些事件是真的，是神的手所为，人才能相信。这乃是说，若否定这些事件为史实，信仰就根本没有根据了。“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。”（林前十五 17）

这个重点令我们注意几方面。第一，使徒行传所记载的事件，是出于神的旨意和计划。耶稣的受死复活，就是最明显的例子——是按“神的定旨先见”（二 23）。教会生活中的各样事件，也是如此。因此，以教会受攻击为例，这乃是与神所预言基督会受攻击一事相同（四 27~29）。

接着，第二方面，教会的生长也是圣经的应验。旧约的预言决定了教会历史的进程——圣灵浇灌、救恩广传（二 17~21），对外邦人的使命（十三 47），外邦人纳入教会中（十五 16~18），以及犹太人整体拒绝福音（廿八 25~27）。

第三，教会生活在关键性的阶段中，有神的指引。有时圣灵指示教

会该怎样做（十三 2，十五 28，十六 6）；有时天使对宣教士说话（五 19，八 26，廿七 23）；也有先知传递信息（十一 28，二十 11）；有几次，主自己向祂的仆人显现（十八 9，廿三 11）。

第四，奉耶稣的名所行的神迹奇事，显出神的大能（三 16，十四 3）。因此，基督教的宣教工作，可以说是神亲自执行的（十五 4）。

二 使命与讯息

使徒行传是一本论差传的书。一 8 可以作为全书的总纲：“在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”基督教会的目的，就是为耶稣作见证。这使命一方面可说是十二门徒独特的责任，因为他们常与耶稣同在，又看见祂从死里复活（一 21 以下），所以特别足以向以色列人作见证。可是，这任务却决不限于十二门徒，许多信徒都分担传福音的工作。

至于门徒所宣扬的信息，在书中藉一系列的公开讲道阐明了。广泛来说，内容集中在主耶稣被犹太人定罪受死后，神叫祂从死里复活，祂是犹太人的弥赛亚与救主，也是救恩的根源。透过祂，罪得着赦免，圣灵的恩赐临到教会。耶稣如何成为救主，使徒行传中并没有清楚说明；书中没有把祂的死与人如何得救清楚连接起来（除了二十 28 以外），似乎较侧重于祂从死里复活，被父神高升之后，就获得权柄赐下救恩，在教会中运行大能。因此，使徒行传所传讲的信息中心，是耶稣的复活与尊荣¹⁶。

救恩所带来的祝福，总括而言，就是赦罪与得着圣灵。后者表现在经历上，就是喜乐，和属灵的能力。使徒行传甚少提及保罗所说与主合一的经历，让人觉得，路加的信仰，没有保罗那样神秘化。不过，说得正确一点，路加和保罗所描绘的信徒基本经历是相同的，不过词汇不同而已。使徒行传中，祈祷、异象、灵恩的经历如方言、预言等，占很重要的地位，表示书中确实注重真切深邃与神相交的品质。

使徒行传记叙的干线，是这信息的传播。故事的开始，记载耶稣在地上的一撮跟随者，在耶路撒冷集会；然后描述他们怎样得着圣灵，在其冲击之下成为耶稣的见证，信徒不断增加。前几章，陈述耶路撒冷信徒的增长和组织。从第六章起，视野开始扩大。不少祭司也信了主，同

时信徒的见证进入了耶路撒冷犹太人的各个会堂。逼迫来了，信徒从耶路撒冷走避，信息就传至犹太地的边界。后来又踏出决定性的一步——有些撒玛利亚人信了主，甚至一位古实的旅客也相信了。到了第九章，作者已经可以说“犹太、加利利、撒玛利亚各处的教会”了。而撒玛利亚的列入，是迈向非十足犹太人中重要的第一步。不久，接连发生的事件，使教会确实知道，神呼召他们将福音传给非犹太人。起初，接触点是那些已经在犹太人会堂中敬拜神的外邦人，但不多时，其他外邦人也被主的道吸引了。安提阿教会坚固之后，往外邦传福音成了既定的策略；有计划、有组织的宣教工作就此成形。若说彼得是初期耶路撒冷教会的主脑人物，引导教会从雏形到体认外邦人也需要福音的地步，那么，保罗就是安提阿差传发展的领航者了。使徒行传后半段主要是记述，保罗与其同工怎样在小亚西亚与希腊建立教会。因此，到了第二十章，福音已经遍传于地中海东岸地区，甚至保罗认为他在那一区的工作已经完成了。但是，第二十章之后，全书还有约四分之一。这一段记载，保罗结束行程，回到耶路撒冷，在那儿被诬告逮捕；其中几次记述他在法庭官员面前受审问，他如何向犹太人、罗马人为自己申诉辩护，力申自己清白，罗马当权者也证实他无罪。最后，有相当的篇幅，描写他往罗马的旅程。广义来说，这段记载的目的，是说明福音如何借着保罗这个人，带到了罗马。但使徒行传似乎除了记叙宣教扩展的历史之外，还有其它用意。我们必须查究书中还有没有其它神学因素。

三 在敌对中推进

使徒行传十分关注与福音传播对抗的势力。“我们进入神的国，必须经历许多艰难。”（十四 22）。路加知道，主耶稣曾行在重重敌对中，直到被定罪、杀害，同样，神的道在传播之中，也必然遭遇敌对势力。从五旬节开始，使徒就被人嘲讽；接着公会千方百计禁止他们宣扬耶稣。第一个殉道者司提反之死，成了急转直下的高潮，逼迫的浪潮就此成为狂涛。一心想讨好群众的犹太王，把雅各杀了；若非神迹出现，彼得也势必遭同样命运。宣教士到了罗马人世界，也处处遭敌对。通常是由反对传福音给外邦人的犹太人发动的，但有許多次犹太人设法得着异教徒

的支持，以暴力对付宣教士。这样，宣教士就面临官府的审查。官府的态度矛盾不一，有时他们愿意主持公道，指责兴风作浪的滋事分子。但有时他们并非维护宣教士，乃俨然以大公无私、事不关己的执法者自居，判定宣教士的活动，并没有违背罗马的法律与习俗。

最佳范例就是保罗了。路加用相当篇幅记载他被拘禁的事，正表示他对这主题的重视。路加清楚陈明保罗并没有违反罗马法律，罗马官员所以不释放他，只是为了例行公事的手续而已。不过，这段记载也暗示，罗马官员处理此事，并非没有可责之处。一旦官府想讨好犹太人，又想从被告收贿赂，信徒就休想有公正的待遇了，可见路加深深体会，在现实生活里，艰苦是无可幸免的。不管使徒多么无辜，仍可能承受冤枉。

犹太人控告保罗的罪名，是他玷污圣殿；更大的罪，则是他四处散播犹太教的异端。第一项指控（这不过是捉拿他的借口）遭到否定；事实上，保罗乃是一个遵奉律法敬拜神的犹太人。对第二项指控的辩护，说明保罗仍然依照旧约规定的方式敬拜事奉神；他依旧持守法利赛人的信念。换言之，基督教是真正的犹太教。这一个要点占了很多篇幅，但犹太人分明不接受，只是有些法利赛人稍表同情。在此路加只能再把苦涩的现实真相陈明；犹太人拒绝基督徒的看法，不认为基督教是犹太教的成全。同时，路加想藉这个事件指出，从罗马角度来看，基督教乃是犹太教合法的发展，因此自当在罗马帝国内享有权利，成为被接纳的宗教之一。犹太人和基督徒之间的争执，是神学性的，在罗马法律的审理范围之外。

在这样的敌对之下，有两件重要的事出现。第一，使徒蒙召是要忠心站稳，在患难中坚忍到底。有人禁止他们讲道，他们坚定地拒绝照办。不错，他们不得不离开禁止他们讲道的地方，但只要有机会，他们就继续传福音。传福音的命令并没有叫他们死守在不受欢迎的地方，乃是要他们在忠心作见证之后，继续到其它地方去（路九5）。保罗受审，却带出另一特色；法庭成为他作见证的场合；他的用心重在传扬福音，过于为自己申辩（路廿一12~15）。于是敌对的场合成了传福音的机会。彼得和司提反受审的场面，也是如此。

第二个现象，就是虽然逼迫重重，神的话却不住得胜、前进。在逼迫中，神的手护卫着祂的宣道者；祂并没有叫他们不遇见患难，但不时

的在敌人面前荫庇他们。路加在这方面也照实报导。雅各死了，彼得却蒙拯救，继续作战；保罗经历多重风险，平安地由耶路撒冷到达罗马。神的目标一经宣明，不管敌对的势力多大，都必成全，使徒行传是神的道凯旋进展的记录。

四 外邦人纳入神的子民

使徒行传反映出初期教会对向外邦差传的根据争执不下。虽然福音书中记载，耶稣的大使命是要门徒往普天下去传福音，但最初教会的成员都是犹太人，福音工作也只是在犹太人中间。路加的记载与一种流行的说法相反，他记载五旬节那天在场的人，除了归化犹太教的人以外，没有提到其它外邦人（二10）。可是不到几年，教会发现自己开始向撒玛利亚人，未受割礼的虔诚人传福音，最后终于传给异教的外邦人。路加认为这个进程是神所计划、所预言的。事情的发展完全不是出于教会着意的计划，教会反而要认同这个事实。

教会的兴起，是不是产生了一个与犹太教完全不同的簇新教会，这是问题的核心。最初的信徒既是犹太人，他们很自然会照犹太人的习俗生活——替孩子行割礼、守摩西的律法等等；当他们对律法有不同的解说，正如耶稣自己对律法某方面也相当变通。至于归化犹太教的人，虽然信了基督教，生活方式仍像犹太人。当时，基督教可说是成全了犹太教；弥赛亚已经来临，更新了祂的子民。

这个简易的假设遭到两项疑难：一方面，事实证明犹太领袖和大多数人民不肯接受耶稣为弥赛亚。因此，若想把基督教的信息——耶稣为弥赛亚，套入犹太教，而说基督教不过是第一世纪犹太教的演化，这个假设不能成立。事实上，初期教会时代的犹太教早已远离真道了。司提反公开批判他们，指控他们不守摩西的律法，圣殿的敬拜也不为神所悦纳。犹太领袖被这批判激怒，敌意强烈，不足为奇。可能连教会人士也未必全部能接受司提反的见解呢。无论如何，犹太教官方反对基督教会，以它为异端，是日益明显的事实了。

另一方面，还有外邦人加入教会的疑难。这一点不但强化了犹太教对教会的敌对，甚至也激起教会内部的强烈疑问：到底教会的性质是什

么？教会的生活形态又应如何？对于路加的教会观点，有许多不同的论点。有人觉得路加认为教会主要是个犹太组织，是神的子民，成员是犹太人；因为不肯悔改的犹太人把自己割绝了，信主的外邦人才得以加入¹⁷。另一个看法则认为，路加把教会视作神招聚的新以色列人，其中有犹太人，有外邦人；他所记述的，就是教会怎样逐渐脱离犹太教的过程¹⁸。事实上路加的观点可能在这两个极端之间，我们觉得，路加强调教会的犹太本源，和它生根于旧约预言的事实；不过，他也表明教会是神的子民，由信主的犹太人和外邦人组成；犹太人可以从其中体验到犹太教的成全，外邦人却不必变成犹太人。

可是，这一点在实际上怎样才行得通呢？问题有两方面：第一，犹太基督徒怎能与（不守摩西律法的）外邦人往来，而不招致不洁之罪？第二，外邦人单单接受耶稣为弥赛亚，就可以与神有真正的关系了吗？他们不必接受犹太人的律法，包括守割礼吗？路加十分肯定外邦人不必守割礼。但对犹太基督徒来说，这种看法令他们的良心十分挣扎。后来巴勒斯坦甚至有一班严守律法的犹太基督徒，多年来与其它教会隔绝。

路加记载这问题早年怎样得着解决。因为神的灵浇灌在外邦人身上，于是彼得能接受他们为神的子民，与他们一同吃饭。他所见的异象告诉他，洁净与不洁净食物的分野不再存在了。不过，其他犹太信徒接受彼得观点的速度如何，就很难说了（甚至彼得自己也未能一直持守呢）。当耶路撒冷教会与安提阿的代表会见，商议这件事的时候，大会同意的要点，就是外邦人不需要守割礼。可是，他们要求外邦信徒禁吃献过祭给偶像的食物，以及不照犹太方法宰屠牲的肉类，和持守犹太人对性行为的标准，为的是避免与犹太信徒产生隔阂。这些条件，与犹太会堂中敬虔的归附者所共守的规条相关。唯一真正的困难是关于肉的规定，而这一条可能只适用于与犹太人共餐之时。这样一来，严守律法的犹太人也可以认同向外邦人传福音的使命。这些规条维持多久，我们不得而知。在耶路撒冷，大概会严格执行，尤其是因为当时奋锐党的势力庞大，力争保存犹太民族文化的特色。保罗在犹太人中间时，是一个严守律法的人，但是他热烈维护良心的自由观。不过耶路撒冷的规条似乎没有通行多久，也没有传播多远，而且很可能不再执行了。启示录二 14、20 再

提及这类规条时，关乎肉类的这一条规定已不动声色地消失了。

路加一方面记载外邦人得着接纳，一方面记载犹太人越来越抗拒福音。保罗的习惯是从当地的会堂开始工作，我们所得的印象是，等到犹太人拒绝福音之后，他才转向外邦人（徒十三 46）。也许可以这样说，他先让犹太人有听福音的机会，随后才展开向外邦人的工作¹⁹。保罗知道传福音“先是犹太人，后是希利尼人”（罗一 16）。犹太人一旦拒绝福音，就被拒于神子民之外，宣教士以踩下脚上的尘埃为象征，并转向外邦人²⁰。使徒行传十三 46 所说的，在全书的高潮廿八 25~28，重新刻意地加以强调。不过，有一点使徒行传并没有提及，就是神对耶路撒冷的审判；这却是福音书的一项重点（路十三 34，十九 41~44，廿一 20~24，廿三 28~31）。在福音书中，耶路撒冷代表主被弃绝的地方，祂在那里复活，圣灵在那里降临，教会从那里开始工作。在使徒行传中，不再是耶路撒冷，乃是形式化的犹太教，因不肯接受福音而被定罪。

五 教会生活和组织

路加留意提供了一幅教会生活与敬拜的画面，显然是想为当时的教会作指引和模范。从使徒行传头几章的总纲里（二 42~47；四 32~37），我们所见的是一幅小组活动的图画，他们聚集为要教导、相交、祷告、擘饼。加入教会的方式，是借着洗礼。

路加特别强调圣灵在教会生活中的重要性。圣灵是每一个信徒共有的，是喜乐和能力的来源；信徒领袖特别被圣灵充满，好承当各种职责。圣灵引导教会挑选领袖，指示传道的活动，以致有人称使徒行传为“圣灵行传”²¹。

起初，教会的领导落在耶路撒冷的使徒和长老身上，耶路撒冷教会在与其它后起教会的关系中，地位也很重要。地方教会有自己的长老，先知和教师占独特的一席，其中有些驻居于当地，有些却巡回各处。至于这些人是怎样选派的，路加几乎没有提及，我们只能下结论说，他认为这方面并不重要。不过，我们得知另一位使徒如何被选任出来代替犹大，以及七位执事如何被推选出来协助使徒。我们也约略知道安提阿教会怎样差派宣教士，以及保罗怎样在各地教会设立长老。这些事例足以告诉我们，路加

看重被选召之人的属灵品质，和在选派聚会中圣灵的引导。

此外，我们也得知宣道工作进行的情况。团队事奉的原则从开头就奠定了；大部分宣教士是两人以上同行；彼得和腓利（八至十章）是其中的例外。路加描述的方式，令不少读者以为保罗和其同工只是“旅行布道”，但若细心研究这些记载，就知道其实保罗在一些人口稠密的城市，停留了相当长的时间。到底路加是否彻底了解保罗的工作原则，我们不清楚；不过，至少他证实了保罗的旅程并不是走马看花式的。

路加记载了好几篇讲道，作为传福音的例子，另外有一篇保罗对信徒领袖论职责的讲章（二十 17~35）。这些宣道讲章，以及信徒在犹太人和罗马官府前受审的辩词，各具特色，用意在于示范福音，对不同的人种——犹太人、希腊人、知识分子、非知识分子等，应各用不同的方式传讲。路加是以这些讲章为范本，提供给读者作为传福音之用，这样的推断也不无道理。这一类资料，令人将使徒行传列为“教导性”经卷。赫肯（Haenchen, 103~110 页）用这个名词时，似乎多少带有贬抑的意味，但其实以它来形容使徒行传，可以表达受尊重之意，十分合适。路加写这书原是要当日的信徒知道什么是教会，并知道怎样继续依从初期设立的模式生活。

路加的故事完全架构在两个信徒领袖——彼得和保罗——的事工上。两人之间有不少有趣的对比；此外，我们也可以找到耶稣与保罗两人事工的对比线索。有些学者对于这样的对比甚有创见，鞭辟入里，甚至可能流于过分²²。不过，全面性来看，这样的看法颇有道理，表示路加看出教会的生活和宣教士，都是以主在地上的生活为范本。

III 使徒行传的历史性

前一段已经谈到，使徒行传行文中显然有一些神学思想。因此越来越多学者对它的历史价值存疑²³。十九世纪杜平根（Tübingen）批评学派的人，认为使徒行传是后来的作品，为的是粉饰彼得和保罗之间的冲突；他们声称，这个冲突在初期教会中影响甚大。使徒行传所描述的，是一幅和洽共处的画面，把冲突的真相一笔掩盖²⁴。到了该世纪末，蓝

赛（Sir William Ramsay）的研究贬抑了这派论调，重新奠定路加作品的重要历史地位²⁵。蓝赛为这一点的辩解，超过了当代的人能接受的程度；而他对路加历史准确性的某些立论，也缺乏确凿的证据。二十世纪初，另一本英美学者对使徒行传的重要作品——基督教起源（The Beginnings of Christianity）观点基本上与蓝赛相同，不过表达较为中肯。这本书的作者来自不同的学派，对于路加绝没有盲目推崇的用心；反之，他们用学术标准来衡量路加的作品，而大致上都承认使徒行传是相当有价值的历史作品。二次大战后的解经家布鲁斯（F. F. Bruce）及韦廉士（C. S. C. Williams）都赞同这个评语。

与此同时，另一强有力的反对看法逐渐成形。德国的狄比流（M. Dibelius）用形式批判的方法来看使徒行传，他写了一系列文章，对其历史价值存疑。后来编纂批判的发展，强调新约作者的角色，是创作性的神学家，将所得到的传统文献随意编纂。孔瑟曼（H. Conzelmann）于一九五四年出版的路加神学研究，虽然主要讨论福音书，但他带给读者们的印象，就是路加主要是个神学家，谈不上是历史家。两年后，赫肯的“使徒行传注释”巨著第一版面世。若有人觉得布特曼（R. Bultmann）对新约的看法，代表了最极端的历史怀疑派，对此书势必大大讶异。赫肯的方法是对使徒行传的每一细节，都问“路加在此到底有何用心？”他发觉自己可以将使徒行传的大部分解释为，路加并没有任何文献的依据，他运用零星的流传说，把初期教会写成榜样的模式。结果，路加的历史准确性荡然无存；他的记叙被视作毫无根据，处处与史实不符，属无稽的传闻，是一个历史小说家笔下构思的作品，对枯燥的事实真相毫不关心。稍后，孔瑟曼在其使徒行传注释中，说法几乎相同。不过，他写得很简短，表示他对历史存疑的态度，比赫肯更为武断，并无充分的根据。到现在为止，赫肯与孔瑟曼的解释法，在欧陆的影响最大，几乎全无敌手²⁶。

一 历史存疑说

到底什么因素令人对使徒行传存这种看法？首先，其幕后有一种理论，与形式批判和编纂批判有关，就是历史存疑说。这一说认定，在教

会圈子里保存传统，传递下来，用文字作记录的人，是以神学为着眼点。因此，对史实的真实性不感兴趣，又无能去考查事实的真相到底如何。他们说，初期教会对历史毫不理会。可是，这种笼统的结论是通不过逻辑的（上文的因此，全无证明的价值），而且根本不可能成立。前文已经再三提及，神学的动机并不一定排除历史的关注，尤其这位路加已特意声明，他是为了神学的目的，才要把基督教的始源作历史性的著述²⁷。在此也许该补充一下，形式批判与编纂批判原是十分合理的研究途径，实无需带上历史存疑的色彩²⁸。

二 使徒行传中的历史背景

蓝赛对路加著作研究最大的贡献之一，就是他指出在历史事实细节方面，路加精确非常。事实上，正因这个发现，他才放弃了起初所持守的杜平根观点——视使徒行传为第二世纪的浪漫史。然而，他的证据也需要重新查究。今日我们已有更好的方式可以确定使徒行传在这方面的可靠性。最主要的研究学者为舒温桓（A. N. Sherwin-White），他的研究途径如今由何模（C. J. Hemer）承继²⁹。舒温桓论述审慎中肯，不夸大证据。他不怕承认路加也会有会有错误之处，不过他书中的要旨，是指出路加所描绘的第一世纪罗马世界，大部分十分准确。结论是，若路加的细节都正确，那么主要的事迹就应该更加正确了。这个研究方法的成果，从韩森（R. P. C. Hanson）精短而有益的注释中可以看出；他对路加的历史准确性比一般德语学者推崇更高。

一般德语学者，不是漠视舒温桓的成果，就是反辩说，一个作者即或背景写得准确，也不见得主线布局一定准确；正如一个写历史小说的人，会花尽心思把背景写得无懈可击。这种说法完全不足以令人心服。他们把路加看作一个现代小说家，力求写得逼真；这简直是乱套时代的帽子。此外，这种说法也忽略了路加写作的准确程度，他连很细微的枝节也顾及了，一般作者绝不会查考到那种地步。这种毫无造作的准确性，更加显出本书并非人工化的产品。况且，我们也该有充足的证据，证明路加写的是一本历史小说，然后才可以否定他写真实历史的自我声明，以及有关他准确性的证据³⁰

三 资料来源的问题

使徒行传大难题之一，就是很难追溯作者所用的数据来源。即使我们假设作者是保罗的旅行同伴，他也到第十六章才出现。因此前段的数据必然是其他人提供的了。杜鹏特（J. Dupont）一九六四年这样说：

“使徒行传作者所采用的资源，要鉴定其出处，并被评论家普遍接纳，几乎大不可能。”³¹自此之后，再没有进一步的发现足以令这评估改观。一般认为，路加的笔法卓越，能以一贯不易的编纂风格，遮盖他所采用的任何数据。还有，其中某些故事，若用形式批判分析，可以暗示作者并不是根据直接目击者的证言而写；若以编纂批判分析，又有一些记叙能以作者自创了一部分来解释。一份文献若自称为历史作品，而我们不能追溯其资料来源，那么，尽管作者用心良苦，又细心谨慎，我们对其数据的可靠性，仍然没有可十足信任的基础。

这个难题是无可否认的，不过，也不是不能解决的。耶弗尔（Jervell）在一篇重要的文章“使徒行传的传统问题”（19至39页）中分辩说，有其它证据可以证明，当时使徒的活动和教会设立的事迹，已经成为教会宣教内容的一部分，因此，这种状况对教会历史传统的保存十分有利，其次，我们从福音书中，可以查出路加大半所用的资源。我们若承认他采用马可的数据，加上一份与马太共享的失传资料³²，就可以看出他是怎样使用这些数据。路加虽然运用了一些编辑自由，不是照样把数据原原本本地搬上去，却十分忠于原意。布柯特（F. C. Burkitt）说：“我们所关注的，不是路加更改了多少，而是他所创作的极少”³³。若说他写使徒行传的原则也相同，这样的推论应该是合理的，除非有人可以提出反证。

第三，杜鹏特略带消极的结论，并不表示对使徒行传的资料来源的众多理论之中，有一些比别的较为可信。使徒行传的后半部，有些部分是用第一人称复数写的（十六10~17，二十5~廿一18，廿七1~廿八16）。最自然的解释，就是这些片段是根据直接参与者的描述。而使徒行传的作者没有把它改成一般第三人称的叙述。不少人想用其它方法解释这些片段。有人说，“我们”的用法是写航海旅程的文学笔法，或是要表明作者是不惯于旅游的人，因此是位老练的作家³⁴。这样的解释对

作者的诚实性避而不谈，不过无论如何，他们所作的对比引伸，并不足以证明这理论。不如说，第一人称的体裁显示作者采用目击者的资料，更令人置信；而且路加的读者也会有这样看法³⁵。

至于前半部的数据，最可能的假说，仍是路加从各教会取得数据，很可能也从书中的主角直接得着。他从耶路撒冷、该撒利亚、安提阿这些地方采访数据的可能性极强。说真的，一个写初期教会历史的作者若不这样采访，才令人难以想象。不过，我们必须承认，路加把他的数据全部透彻地整理过，以致我们无法分辨出个别的特色。傅杰森 (F. J. Foakes-Jackson) (布鲁斯在其使徒行传第二十一页所引用) 的评论非常正确：“我们必须紧记新约的数据批判大部分只是猜度的工夫。”从片断的经文中，批判家也许可以分辨出作者运用了传统，但我们必须记住，作者可以用自己的话把数据完全重写，以致原本的形式无可考寻。使徒行传作者贯穿全文的独特风格，很容易诱导学者认为他没有运用资料；我们必须抗拒这个试诱。

本注释的范畴尚不足以作数据分析，这工夫必须留待份量更重的作品去讨论。

四 路加的神学动机：使徒行传的讲章

前文已提及使徒行传中有路加神学；其传达的主要工具，是口头讲的内容。英国学者一般都认为，本卷书中彼得、保罗及其他人的讲论，即或不是笔录真正的讲词，至少也是根据传统而写的，表达出早期基督徒讲道的结构与细节³⁶。另一派学者的走向，以狄比流及魏肯斯 (U. Wilckens)³⁷ 为代表，主张这些讲章几乎没有任何传统的根基，几乎全是路加的创作，反映出他自己后期的神学观。这种存疑的理论，是根据讲章的分析而来。他们的论据乃是这些讲章的内容，与新约其它经文可察的早期讲道片段，并不相符；又说，这些讲章遵循的结构相同（按场合而略作变化）；其中的语句与风格全是路加式的；它们综合起来，提供了路加神学的总纲，每篇讲章对整体各有所贡献。

这个论点其实并没有听起来那样具说服力³⁸。首先值得注意的是，魏肯斯在他最近修订的版本中，不得不对先前的说法作些显要的解说，

承认使徒行传某些讲章有传统的根据，超过他当初所料。我们不必夸大他看法转变的程度，不过这件事的确有其重要性。

其次，有几位学者指出，这些讲章中具有独创的成分，尤其引用旧约的方式是犹太式的³⁹。而讲章的风格，并不似刻意创作的文学作品那样修饰工整；其中实在有时重复多余，有时细节不相吻合；这正是将传统纳入编纂系统的特色。

第三，这些讲章虽然有共通的结构可寻，但在应用方面，却有相当的变化；而且一般公认新约中其它稍可捡拾出的早期结构讲道，相当贫乏，但这些讲章与它们却有互相左证之处。我们可以很公允地问：若彼得没有说路加撰写的那番话，他到底对犹太人说了什么？若说他的讲法会和所记录的截然不同，才真令人难以想象。

从上述几点看来，使徒行传的讲章是根据传统的资料写成的；虽然，这并不足以证明这些讲章确实曾在该种场合中宣讲，这一点可能根本就超越证明历史性的领域了⁴⁰。其实，从好几点可以看出，作者并不想做按字逐句的记录。

第一，这些讲章不消几分钟就可以朗读完毕。在实际情况下，讲章根本完全不可能说得这样短，正如二十 7 清楚所载。因此，我们所有的记载，顶多总意大纲而已。

第二，耶稣的教训门徒紧记不忘，这个大有可能，而且他们特别清楚背下了某些教训；但初期教会的听众，就未必能记清传道者的讲章方式，传道者也未必能全然保存讲道的记录。保罗在路司得 (十四 15~17) 的讲道，事先并没有预备讲章，事后也没有把它写出来。路加所得的，顶多只是一则概略的报导。

第三，有些地方明明可以看出路加不打算逐字记载。就如天使对哥尼流显现所说的话，在十 4~6 与 31 节那段就稍有不同。又从十 22 及 33 节，可见天使对彼得说的话，多于前面两段的记载。原因是路加只打算写出信息的总意。保罗藉从天上来的声音和亚拿尼亚归主的经历，也同样有几种不同的记载。

第四，还有些事件路加根本无从知道其谈话内容。路加不可能知道

腓斯都和亚基帕在私下说什么（廿五 13~22，廿六 30~32）。此外当时的信徒也不可能知道公会的人在密议之下的话（四 15~17，五 34~40）。前者，路加是凭那些官员公开的行动，推断他们私下必然这样谈论过；后者，公会中可能有同情使徒的人，把所说关于他们的话概要地转去。不过，两者都决不可能是逐字的对话实录。

上述分析是以表明，发言者所说的话的确是合宜地为他们撰写的。所以，若我们以为他应该一字不漏的实录每篇讲章，就是对他不公了。可是，这不等于说这些讲章是他凭空自创的，我们已经指出他有各种资料的来源可循。路加乃是竭尽所能，把早期教会传道者的讲章报导出来。我们大可相信，路加的做法与修西狄第（Thucydides）相似，他说：“要把讲章逐字记住，实在不可能；因此，我的习惯是写出我认为讲员在该场合中应该讲的内容，当然尽量吻合他实际讲的真意。”（History 1.22.1）

五 路加所描绘的保罗

最后，不能不提及路加所描绘的保罗其人，其事迹与神学。这一点恐怕是令人对使徒行传历史价值存疑的最重要因素。费豪尔（P. Vielhauer）的一篇文章中，总括了对路加的评击，他认为，路加所写的保罗，在自然神学、犹太律法、基督论、末世论各方面，都与保罗自己在书信中所论的不符⁴¹。这篇文章十分能影响学者，对使徒行传的历史采不可信的观点。可是，艾里斯（E. E. Ellis）一简短的论述⁴²，已经大力批判了这种看法，并且依我们的见解，已将它全面推翻了。布鲁斯扼要的评述，也印证了这一点⁴³。这并不是说，路加所写的保罗，与保罗本身的著作完全一致，而是说我们相信，这些不足以令我们把使徒行传贬作不合乎历史⁴⁴。

当然，论使徒行传历史价值的问题不只这些，但上述乃是其中最重要的。我们写这段短评，目的是要指出，使徒行传所载的资料是可靠的，这一说法论据确凿，不过，这里必须说明，这样的评论并不能证明每一细节的历史性。我们也不该苛求路加过于他自称所要提供的。我们不能期望他的报导像报馆记者那样，随时在现场录音报导，（甚至连这种报导也可能是片面与有偏差呢）。他为我们报导了初期教会的历史，其中只论

及教会发展的某些方面，有些问题并没有提及⁴⁵；他根据所能收集到的资料，以情同身受的笔法写出来。我们若按它的本质来谈，不强求作者没有打算提供的东西，就更能欣赏它了。

IV 使徒行传的起源

一 作者

前面的讨论中，一直把使徒行传的作者顺理成章地称为“路加”。但是作者真是这位身为医生，又是保罗的朋友与同工的新约人物吗⁴⁶（西四 14；门 24；提后四 11）？认同这个说法主要理论有二：

第一，是使徒行传的内证。有几段记载是用第一人称复数写的，最可能的解释，就是出自保罗同伴的手笔，本书作者把这些记载放进使徒行传中，没有更改其格调，因为这些话原是他自己所写的⁴⁷。若问这同伴到底是谁，可以把使徒行传中提及的人物，一一删除，就如提摩太和亚里达古；又看看保罗提及在罗马的同伴（或说该撒利亚，有人认为监狱书信是从那里发出），路加显然是特出的一位⁴⁸。

第二，是早期教父的外证。最清楚的是爱任纽（Irenaeus，公元 180 年），他以路加为第三本福音及使徒行传的作者。从此以后，这传统就立稳了。在穆拉多利经典（Muratorian canon）⁴⁹，及所谓的路加福音反马吉安序言（Anti-Marcionite Prologue）中，都见路加的名字⁵⁰。还有其它作者的印证，从第三世纪初起，这传统就不再被质疑了。其实，还可以追溯到第二世纪。保罗的狂热追随者马吉安（Marcion）只承认新约书卷保罗的书信，和一本福音书，就是路加福音；很可能因为他认为路加是保罗的同工，所写的东西代表保罗的立场。马吉安并没有把使徒行传放入他的“正典”中，但既然他似乎承认路加曾作福音书，这一点便加强了路加曾写使徒行传的说法⁵¹。使徒行传廿 13 有一种不同的版本，是亚美尼亚（Armenian）版，后者不是根据使徒行传的古叙利亚版本（Old Syriac Version）来的。其上这样说：“但我，路加，和同行的人先上船。”这版本并不是使徒行传的原版本，但至少可以看出有位早期文士如此解说那些“我们”的经文。这样的解释可以追溯到所谓

西方版本 (Western text) 对十一 28 的处理, 该版本出于第二世初⁵²; 其十一 28 也有“我们”在内; 按传说路加为安提阿人, 这版本不同的用字, 可以反映出一般人相信路加是使徒行传作者。

不过, 太过倚重西方版本的证据是不智的。更要紧的, 是考虑爱任纽及其他持同样见解的人, 到底只是从“我们”的经文中作理性的推论; 还是另外依据某些传统 (至少作为部分根据), 来肯定使徒行传的作者。这方面有两点值得重视。第一, 上述所引的传统说法, 没有其它反证; 没有任何证据指出使徒行传的作者为另外一位。第二, 如果这传统只是从新约的证据中引伸而来, 那么很可能有人会认为保罗的另一位同伴才是作者。事实上, 以路加为使徒行传与福音书的作者之传统, 与任何其它福音书作者的传统同样足以采信。不同意的人, 主要是觉得, 路加对保罗的描绘, 与历史上的保罗有不符之处; 我们已经看过这说法实力不足了⁵³。

[西方版本注: 使徒行传的现代希腊版本, 主要是根据埃及的手抄本 (Cadcices), 梵蒂岗抄本 (Vaticanus) 及西乃抄本 (Sinaiticus)。]

在伯撒抄本, 及其它主要种由早期基督教领域西部来的版本, 则有许多差异 (字的加减改换等等)。这种经文的格式, 可以追溯至第二世纪。有人认为这种西方抄本是使徒行传的原本, 也有人认为它是作者的第二版, 但这是使徒行传的原本, 或是原作者编写的第二版等说法, 都提不出可信的证据来。一般认为这种版本是早期一位文士修订的使徒行传, 当然, 其中间或保存了原文的用字, 比埃及抄本更准确。这个问题十分复杂, 超过这里简短的概论所能阐述的。麦子格 (Metzger, 259 至 272 页) 对这个问题的介绍甚佳; 并深入讨论了这两种版本的主要差别 (272 至 503 页)。

二 写作日期

使徒行传写作日期的考订, 有三个因素。

第一, 路加的著作与其它文献的关系。如果我们假定路加福音的内容倚仗了马可福音, 那么, 路加福音——使徒行传的日期, 就在马可之后。大部分现代学者都认为马可福音写于公元七十年之后, 就是久遭围攻的耶路撒冷陷于罗马手下之年, 理由是马可似乎意指这事件即是马可

福音十三章预言的应验。许多人认为, 路加在廿一 20~24 (参十九 41~44, 廿三 28~31) 中, 更清楚影射公元七十年的事件。不过, 在此要强调一点, 若接纳这个看法, 并不等于说福音书中耶稣的预言, 是事后作者冠加于他的假作。因为也很可能人们记得耶稣的亲口预言, 传述出来, 而作者将之编撰入书, 只是想表明耶稣的预言果真应验了。

不过, 也有人曾举出相当充分的理由, 说这些预言毫无事后撰写或编入的迹象。对早期教会留心保存预言的解释可以基于一个事实: 任何稍有政治感的人, 都会看出第一世纪六十年代巴勒斯坦的局势走向⁵⁴。因此, 视任何一本符类福音书的写作日期在公元七十年之后, 并不是最稳当的结论, 而使徒行传中也没有丝毫涉及耶路撒冷被毁的事⁵⁵。

第二, 使徒行传与保罗之死的关系。保罗是在尼禄王 (公元 54~68 年) 统治时, 死于罗马人手下; 而使徒行传没有记载保罗的死。使徒行传的结尾说, 保罗仍在罗马生活了两年之久。路加也提及保罗将面对该撒, 并殉道而死的预言, 可是书中并没有显示保罗在罗马所遭的反对, 已到了将他定罪的阶段。因此, 我们不晓得路加停笔于此, 是因为当时实际的情况正是如此, 还是他觉得写到这里就够了。后者似乎比较可能, 因为他要写的, 是福音怎样传到罗马, 而不是写保罗生平。至于保罗的殉道是否在徒廿八 30 所叙述的两年之后, 还是再晚一些的问题, 他就任其悬空不谈了。

第三, 路加观点的问题。前文已经说明作者并不是单按顺序记下历史事迹, 而是仔细思想过这些记录有什么意义。他所写的, 是对初期教会历史的诠释。一个作者除非与史实有一段距离, 否则便很难作正确的透视, 写成诠释。这种说法颇有道理。因此可以推论, 路加乃是到了足以回顾该段历史的时候, 才动笔写作。

可是, 这时期到底晚到什么时候? 主张路加对保罗的描写有所偏差的人, 自然把日期定得较晚。上文已经反驳了这种定日期的基础。此处可以再加上一点, 就是使徒行传并没有铺扬早期大公教会的观点, 那是第一世纪后期盛传的; 也没有阐述各项教义, 如基要信仰、教会教义、圣礼, 和承继使徒的圣工体系发展状况等。雅各的死 (公元 62 年), 彼得的死 (在尼罗手下), 使徒行传都没有提及。再者, 路加似乎没有读过

保罗所写的书信，若把使徒行传成书日期越延后，这现象就越稀奇⁵⁶。因此，使徒行传的日期若放在第二世纪，简直不可能⁵⁷，放在第一世纪的八十或九十年代，也不见得合理。

不过，假如路加在所记述的事后不久，就把它写下来，因此描述了初期教会满有意义的情境，这样的讲法果是合理的话，那未成书日期提早，就说得过去。但我们亦已看过其中的证据相当含糊。一方面，使徒行传对保罗在罗马两年之后的事，除未提他的死之外，其它的也一点没有提及。另一方面，书中对保罗的工作回顾，带有一种透视的观点。因此，布鲁斯 (Bruce) 的观点⁵⁸ 颇值得留意，他认为路加福音——使徒行传的写作，是经过一段时期才完成，到了接近公元七十年，则业已全部写成。从这观点看来，路加把整个故事带到一个顶点，就是福音终于进入罗马的过程，而以保罗在其中不受牵制传道两年，作为象征。这是最合适不过的高潮，因此路加就以此结束他的记叙。

三 写作地点

使徒行传的写作日期既难以确定，写作的地点，及其心目中的读者，就更加难以肯定了。我们已经提过，传统的说法把路加与安提阿连在一起，也有些微证据证明路加福音与该教会有关。另一个看法则是罗马，因为故事在那里结束。还有一个可能是以弗所，使徒行传中对这城市谈论颇多。保罗的告别之语是向该地领袖说的⁵⁹。不过，我们必须承认，这个问题实在没有答案。

四 结论

知道了作者、日期和地点，对了解使徒行传并没有多大助益，除非我们因对这些因素有所认识，能够用来开启本书。当然，若本书是保罗的同伴路加在早期写成，它的历史根据就好得多，远超过由一位不知名的作者在第二世纪初期所写的说法。再者，若知道当时教会会有什么特别的实际情况，引至写本书的动机，就会更有助于考查本书的来源；可是，我们看不出路加要解决教会生活某项特别问题的用心，他的写作动机，并没有突出之处。

幸而，对本书的理解和本书的价值，几乎全不需要知道写作环境的实际情况。书中某些细节仍会引起学者剧烈的争论，可是全书的基本主题却十分简单、明确。

V 使徒行传的永久价值

路加所关注的一些教会特别的问题，多已消失。犹太外邦的问题，以及从这基本问题连带出来的次要问题，都不再是教会目前的问题。但本书对今日教会，仍有多方面的价值。这里只需提二三例。

第一，路加可谓是有牧者心肠的作者。他写作是为了扶助、支援教会。他立下了楷模，表明教会历史并非只是冰冷的学术研讨，而是鼓励神子民的途径。

第二，路加清楚表明他的观点：教会的主要任务是宣教。他对教会内部生活写得少的出奇，而集中注意力于教会宣教的使命。而且，对路加来说，宣教就是传福音，传扬主耶稣的好消息，呼召人悔改相信。

第三，路加说明在神的心意里，教会不可有种族歧视。教会蒙召向万民作见证，救恩是为人人预备的，一律平等。

第四，路加强调在宣教的使命上圣灵的地位极其重要，祂引导教会并赐下能力。宣教并非人的成就。圣灵的恩赐是以宣教为目的而赐下的，并不是为了教会或个人的造就。

第五，总括来说，路加看教会是神兴起的，神引导的，为要成就祂特定的目的。这样来看，可以说路加相信“*theologia gloriae*”，他相信福音最后的胜利。同时，他也知道福音的胜利必须经过苦难与殉道。从这方面看，他十分相信“*theologia crucis*”。

二十年前，我到德国的卡瑟 (Kassel) 去游览，该城大部分仍因第二次世界大战的蹂躏，满目荒凉。在旧建筑的残迹内，有一所教堂立于其中，外壳虽已损毁，部分却仍存留，尖顶依然矗天而立，门楣的石块上刻着一句话：“神的道永远长存”。路加一定会欣赏这个象征，这正是他要向我们传达的。

大纲

教会起源（一 1~二 47）

- 一 序言（一 1~5）
- 二 耶稣升天（一 6~11）
- 三 门徒回耶路撒冷（一 12~14）
- 四 第十二位门徒（一 15~26）
- 五 圣灵浇灌（二 1~13）
- 六 彼得传讲福音（二 14~42）
- 七 初期教会生活概览（二 43~47）

教会与犹太官长（三 1~五 42）

- 一 医治瘸腿者（三 1~10）
- 二 彼得解释此事（三 11~26）
- 三 彼得约翰被捕（四 1~22）
- 四 门徒求更大的胆量（四 23~31）
- 五 早期教会生活再览（四 32~37）
- 六 亚拿尼亚与撒非拉之罪（五 1~11）
- 七 教会继续增长（五 12~16）
- 八 使徒第二次被捕（五 17~42）

教会开始扩展（六 1~九 31）

- 一 委任七人（六 1~7）
- 二 司提反之争（六 8~15）
- 三 司提反庭上发言（七 1~53）

- 四 司提反之死（七 54~八 1a）
- 五 司提反死后余波（八 1b~3）
- 六 福音传至撒玛利亚（八 4~25）
- 七 埃提阿伯人悔改（八 26~40）
- 八 保罗悔改的蒙召（九 1~19a）
- 九 保罗开始传道（九 19b~31）

外邦差传开始（九 32~十二 25）

- 一 彼得的伟迹（九 32~43）
- 二 哥尼流信主（十 1~十一 18）
- 三 安提阿教会（十一 19~30）
- 四 彼得被捕与逃脱（十二 1~25）

往小亚细亚之宣教及其成果（十三 1~十五 35）

- 一 宣教的呼召（十三 1~3）
- 二 居比路的福音工作（十三 4~12）
- 三 彼西底安提阿会堂的福音工作（十三 13~52）
- 四 以哥念的争端（十四 1~7）
- 五 路司得异教徒的福音工作（十四 8~20）
- 六 返安提阿的旅程（十四 21~28）
- 七 耶路撒冷大会（十五 1~35）

保罗在马其顿亚该亚的宣教活动（十五 36~十八

17）

- 一 保罗、巴拿巴、马可、西拉（十五 36~41）
- 二 保罗再回特庇与路司得（十六 1~5）
- 三 马其顿呼声（十六 6~10）
- 四 腓立比：第一个马其顿教会（十六 11~40）
- 五 帖撒罗尼迦及庇哩亚（十七 1~15）
- 六 雅典：亚略巴古讲章（十七 16~34）
- 七 哥林多（十八 1~17）

保罗在亚洲的宣教运动（十八 18~二十 38）

- 一 保罗离开哥林多（十八 18~21）

- 二 保罗往该撒利亚及安提阿去（十八 22 ~ 23）
- 三 亚波罗来临（十八 24 ~ 28）
- 四 以弗所的十二个门徒（十九 1 ~ 7）
- 五 保罗在以弗所的工作（十九 8 ~ 22）
- 六 以弗所异教徒的动乱（十九 23 ~ 41）
- 七 保罗由以弗所至米利都（二十 1 ~ 16）
- 八 保罗在米利都的告别辞（二十 17 ~ 38）
- 保罗被捕入狱（廿一 1 ~ 28）
 - 一 保罗往耶路撒冷（廿一 1 ~ 16）
 - 二 保罗在耶路撒冷被捕（廿一 17 ~ 36）
 - 三 保罗在群众前分辩（廿一 37 ~ 廿二 29）
 - 四 保罗在公会出庭（廿二 30 ~ 廿三 10）
 - 五 保罗解往该撒利亚（廿三 11 ~ 35）
 - 六 保罗在腓力斯面前受审（廿四 1 ~ 27）
 - 七 保罗在非斯都面前受审（廿五 1 ~ 12）
 - 八 保罗在非斯都及亚基帕面前受审（廿五 13 ~ 廿六 32）
 - 九 往意大利的旅途（廿七 1 ~ 廿八 16）
 - 十 保罗与罗马的犹太人（廿八 17 ~ 31）

注 释

I 教会起源（一 1 ~ 二 47）

一 序言（一 1 ~ 5）

路加福音与使徒行传的作者，原意是把这两本书当作一本书的上下册。古时候的著作通常都分作好几部分，作者每一部都略作简介。路加福音开头，有一段措辞精湛的序言（路一 1 ~ 4）；序言中的字眼、风格与内容，与一 5 开始的全书记叙，分明不同。到了使徒行传，路加也照习惯做法，对照福音书序言的用字；不过，此段序言却与下文的格调没有鲜明的区别，下文乃承接序言顺势而写。还有，路加说明了福音书的目的，却没有明文写出使徒行传的目的。因此，这序言的用意，乃是向读者简述福音书的总意，然后便继续写第二阶段的进展。路加这样的写法，强调了耶稣的工作与教会起源的相互关系。福音书告诉我们耶稣怎样开始行事，怎样教导；使徒行传是耶稣借着见证人，继续他的工作与教导。由于第 1 至 5 节主要是复述福音书的最后一章，我们就把从第 6 节起新数据加入前的一段，当作序言部分。路加为下文所布置的现场背景，就是耶稣对门徒的命令，祂复活显现的真实，和祂应许圣灵降临。这些就是跟随耶稣的人继续工作的基础。

1. 路加这书是特地写给提阿非罗的。其名字的意思是“神所亲爱

的”，不过，这不是象征性的名字，而是确有其人。这里取消了路一 3 “大人”这尊称，是第二次称呼时惯常的做法。提阿非罗可能已经是个基督徒，路加写这书是要帮助他和其他类似的人，对基督教起源有一个可靠的认识。前书当然是路加福音，总括来说就是耶稣开头一切所行所教训的。这句话有两个细微的特殊之处：第一、路加用了一个希腊文的分词，意思等于“一方面”，指他所写的路加福音；这样，我们很自然会期待他接着说“另一方面”；就是使徒行传所要叙述的；可是，他并没有说这下半句话。路加在别处也有这样的删减，我们应该从上下文找出他的对比来。这一点又带出另一个特殊之处：就是以开头来形容耶稣在地上的工作。有些学者认为这个字眼是多余的（古时作品常见的现象），但更可能的解释，是路加故意用此字眼，要把耶稣当初的工作，与升天后继续的工作联系起来。耶稣的工作，就是基督教的开端。

2. 耶稣“开头”的工作，乃是直到祂被接上升的日子。路加福音结尾时，亦曾简短提及祂的升天（路廿四 51），之前的一段则记叙祂对门徒语重心长的教训。这段教训如此重要以致三度出现：路加将它记载在福音书中（路廿四，尤其 44~49），在使徒行传的导言中，再度简单总述一遍；另外，在使徒行传第一件事迹——升天——的记载中，他又重申了这教训的一部分（徒一 6~11）。这样重复固然是为了强调其重要性，因此也表示耶稣复活的那日到升天，是祂在地上工作的结束，也是教会工作的开始。这段时间有两个特点，第一是证实耶稣活着（一 3），第二，祂在其间向使徒发布出发令（一 4、5，参一 7、8）。

在路加尚未发挥这些特点之前，有两件值得我们留意的事：第一，跟随耶稣的人称为使徒，要明白这个字，先要看福音书中这个字的用法，那儿是指耶稣所选召的十二门徒，被差派出去传道，作见证（路六 13，九 10，十一 49，参十七 5，廿二 14，廿四 10）。后来这事显然是指当初与耶稣一起工作的人，被选作祂复活见证的（一 21、22）。这里固然是指十二个门徒（马提亚代替了犹大，见一 15~26），但这个字也用于保罗和巴拿巴（十四 4、14；见该段之注）。第二，圣灵是耶稣选召门徒的指引⁶⁰。路加一心要说明的，就是圣灵怎样指引耶稣及教会，成全神对他们的计划。

3. 路加指出耶稣这段教训，是在祂死亡至升天之间讲的。祂的死称为 Passion（受害）字义是“受苦”，这字在新约中出现不少次，刻画出无罪的耶稣受死所忍受的折磨（十七 3；廿六 23）。事后，耶稣向门徒多次显现，证明祂活着。重点乃在事实的证据确凿；就如路加福音廿四章，门徒起初不肯相信耶稣复活，后来因证据明显而不能不信。他们的信念并不是单凭一次的经历，乃是多方的证据。路加福音廿四章中，似乎耶稣复活的显现，全发生在复活主日，但在这里路加说，这类事情总共发生了四十日之久。这可能只是个概括的数目，但很切合复活节至五旬节之间共五十日的事实。这段日子里，耶稣的教训集中在“神国的事”；这一词在别处乃是耶稣在地上工作的主题摘要（路四 43），也代表神藉祂所行的拯救大能。这里乃是说，教会的见证仍旧以此为主题，所传讲的信息是接续耶稣的信息（八 12，十九 8，二十 25，廿八 23、31）。当然，其中必有新的成分，重点也更新了，因为如今耶稣自己成了信息的内容（廿八 31）。故此，教会可以把福音书中耶稣的信息，当作他们信息的一部分。

4. 耶稣有一项特别的嘱咐，是祂和他们聚集时所记下来的。这里的字（希腊文是 synalizomai）很不寻常，似乎是说一种很特别的相交（Wiclou. pp.106~109）；NIV 译作“他们一同进餐的时候”（参看 RSV 版本小字），因此这段话也许是耶稣复活后与门徒一同进餐时所说的（参路廿一 9~14）。耶稣吩咐使徒要留在耶路撒冷，直到得着父所应许的。这里应许是很具体指“父所应许的东西”，显然是指圣灵（二 33、38、39；加三 14；弗一 13）；父的应许在圣经中明明有记载，就如以赛亚书廿二 15（参路廿四 49），和约珥书二 28~32。但门徒是什么时候亲耳听见耶稣赐下这应许呢？其中一个可能性是路廿四 49，但亦可能是这一节乃是福音书中概意的复述，只是用字稍微不同。因此，也许这个圣灵来临的教训，可与马太福音十 20（参路十二 12），和约翰福音十四至十六章相提并论。当时门徒可能面对很大的诱惑，想要回加利利去（约廿一章证实了这点），但耶路撒冷才是神选中要赐圣灵的所在，是耶稣被弃的地方，也正是重新见证祂的地方。

5. 耶稣的应许因着施洗约翰的见证更加有力；约翰自称用水施浸，

却预言将有一位要用圣灵施洗（路三 16），耶稣在此引用这句话（参看彼得在十一 16 引用耶稣的话）。施洗的字面意思就是把一个人浸在水里，或用水浇灌他，是平时清洗的方法。这字用于圣灵，是指圣灵从神那里浇灌而下，目的与赦罪有关（二 38）。不过，浇灌液体这样的比喻，不足以全然表达圣灵这份恩赐，因祂将大能、智慧与喜乐带给属神的人；因此“洗礼”这一词已经超过原来比喻的含义，没有任何同义字可囊括它所包含的意思，这是描写基督徒接受圣灵的特殊字汇。

二 耶稣升天（一 6~11）

这一段虽然叫做耶稣升天，升天之举却似乎并非这段故事的主题。路加关注的，是当时所说的话，而不是所发生的事。这里最主要的问题就是门徒所问的：耶稣已经从死里复活了，神是否就在此时完成祂的计划，建立祂的国度？对这问题的答案包括两方面：第一、这事何时成就，是神的奥秘；当前最要紧的，门徒立即要做的，就是由耶路撒冷直到地极作耶稣的见证。神国度的扩张，要借着门徒完成，圣灵会加添他们力量。这是耶稣离开门徒之前最后的命令。第二、耶稣离去的景象，就是祂最后回到地上来时的景象，祂回来是要建立神最终的统治权。因此，这几节经文说明了神的计划，和神计划中教会的地位。这里假定，在耶稣再来之先必须有一段传道见证的时期。所以这里其实是一个警告，叫门徒不要企盼历史会骤然终结。这些话在四十多年后，仍然提醒路加的读者：福音传到地极，乃是持续进行中的使命。同时，这话带有应许，耶稣离去后，有祂所赐的圣灵前来补替（二 33）。

虽然耶稣升天有其它经文为证（提前三 16；彼前三 21、22）而且许多论耶稣复活的经文，不仅指祂从死里活过来，也包括祂被高举，升到神的右边（二 33~35），但惟有路加描述祂升天是一副可以眼见的情景。学者曾对这情景的历史性，强力地质疑，说路加不过虚构一幕戏剧性的景象，来表达耶稣被高举的神学真理⁶¹。当然，若把这故事故意字面化解释，从其中引伸天堂就是“天上”太空中的某处，这样，自然会有困难。这故事比较像世界被造或耶稣道成肉身，或祂的复活，这些事件都是超然的神与物质世界互相吻合所致，是无法用后者的字眼与范畴

来充分描绘的，只能用表征式、图画式的言语来表达。“升天”的象征，表示祂属物质的存在离开世间，继而以属灵的形式与我们同在。这样说并不是否定事情的真实性和历史性，而是承认这事超过字面简单的描述。这样去体会耶稣升天的故事，最为恰当。

6. 路加在此转向另一个镜头，门徒追问第三节所提及神国的问题。他们问耶稣是否在这时复兴以色列国。这反映出犹太人的期望，神要建立祂的统治权，以色列脱离仇敌（尤其是罗马），建立国家，其它各国都要臣服其下。若是如此，这里门徒就代表了路加当时的读者，还未体会耶稣已改变了犹太人对神国度的盼望，排除了其中民族主义的政治成分。另一个可能性，就是路加的读者会认为，耶路撒冷遭毁灭的“外邦人的日子”应该完结了，神的国度就将来临（路廿一 24~31）。若是如此，门徒的问话，就有第二层的解说，代表路加读者的期望。这句问话不太可能是问，圣灵来临是否可解释为国度的复兴。其意义乃是问：终局什么时候才来临；在耶稣复活后显现的状况下，这是很自然的想法。他们自然会猜想，这是不是神计划中最后阶段的起头？

7~8. 可是耶稣没有直接答复——至少对时间的问题没有回答。耶稣用类似马可福音十三 32 的口吻，断然地说神行事的时间在祂手中，非世人所能过问。既然是神的奥秘，就不容人揣测——那些急于计算末世局势如何的人，该紧记这一点。门徒不要耽于妄测预告，而要完成为耶稣作见证的任务。这任务的范围是全世界之广，始自耶路撒冷起，犹太全地和撒玛利亚，直展至地极。有人认为地极是指罗马，但其含义可能更广大⁶²，使徒行传结束时，并没有说这任务已经完成，只是第一阶段完结而已。不过广义来说，这一节列出的程序，与使徒行传全书的结构相符。为了这个任务，门徒得着圣灵降临的应许（路廿四 49），这应许主要应验于五旬节，然后在其它情况下一再应验。这几句话是耶稣离开地上之前最后的几句话，有它特别的重要性，与福音书所记祂最后的话十分相符（路廿四 46~49），那是祂离开门徒之前所说的，也许是同一番话的不同用法（可以比较路加记保罗悔改的三段记载，对话上都稍有出入）。

9. 接着，耶稣就在门徒眼前被接上天，有一朵云彩把祂接去。这

一节和下一节三次重复说门徒目击这事，乃是要强调门徒是耶稣升天见证人的功能。云彩是车辇，包围着耶稣，并把祂接去，是神属天荣耀的象征（参路九 34、35；启十一 12），因此，这是超然与象征式的云彩。

10~11. 耶稣消失于天际时，门徒定睛望天，这个细节的描述表示他们期待耶稣再度出现，或再有其它事情发生，以致眼见的情景不是剧情的终结。这个默然的祈求得着应允，两个白衣人出现了。此处的形容意指天使，他们的穿着光亮耀眼（路廿四 4，徒十 30）。他们出现，是要解释当时发生的事。他们问门徒为什么定睛望天，语意略带责备，暗示他们不该耽搁在那里，想要耶稣留下来。门徒已经有了主的命令，知道该做什么，如今再得着保证，知道耶稣的升天是一种担保，祂既然可以上升入天，也可以同样再来，就是驾着云彩而来（路廿一 27；可十四 62；但七 13）因此，耶稣再来的盼望，就成了门徒作耶稣见证的背景。这段经文也呼应了耶稣在马可福音十三 10 说，福音必须先传给万民，末期才来到的话。

三 门徒回耶路撒冷（一 12~14）

升天的故事，以门徒听从耶稣的吩咐，回到耶路撒冷，以祷告的态度等候圣灵降临，作为结束。

12. 在升天故事的末了，我们才晓得这件事发生于“橄榄山”。路廿四 50 同一事的记载中，说耶稣领门徒到伯大尼去，伯大尼是该山东麓的小镇（参路十九 29）“安息日可走的路程”，约等于 1.2 公里（3/4 哩）。这说法是犹太人的口吻，并不是说这件事发生在安息日。这句话表明，升天的事迹（正如耶稣在路廿四章复活的显现）发生在耶路撒冷附近。

13. 门徒住在耶路撒冷一间楼房上，这样可以不受干扰（参九 37），又适合祷告（但六 10）。至于这间楼房是不是最后晚餐的地点（路廿二 12——这里“房间”的希腊文不同），亦即马可约翰的母亲马利亚的家（十二 12），我们不能确定。路加在此列出十一使徒的名字，与他在路加福音六 14~16 的名单相同，证明耶稣在地上最亲近的门徒，成为教会的核心。

14. 如果圣灵是神的恩赐，为要叫教会得力，引导方向，那么，人向神相应的态度，就是祷告了。教会祷告，就会得着圣灵。因此，路加一开始就强调，门徒用时间恒切同心祷告，以等候圣灵（参二 46、47，四 24 以下）。他们中间有些妇女，也是耶稣的门徒（路八 2、3，廿三 49，廿四 10），其中至少有几位见过空墓，又有耶稣的母亲马利亚，还有祂的弟兄（可六 3，约七 3~5）。因此，耶稣的家人成为当时教会的成员，其中雅各更担任了领袖的角色⁶³。

四 第十二位门徒（一 15~26）

路加在升天与五旬节之间，提到另一件事。也许可以说，这件事在他眼中相当重要。故事内容是他们如何挑选一个人代替犹大，作为耶稣复活的见证人，补十二门徒中的空缺；其中穿插了犹大身亡，丢弃位份的记叙。马提亚被选，另一位落选；这毫无疑问是历史事实。不过，问题发生在犹大死亡的记载（与太廿七 3~10 所记细节有出入），和彼得所发表的言论⁶⁴。根据赫肯（pp.163f.）的说法，路加想要表明，使徒乃是教会所传真理十足可靠的确据。不过，他的用意可能还不止于此⁶⁵。福音书里，十二门徒有特殊的功能，就是成为犹太人的使徒，他们可以期待将来坐在宝座上，审判以色列的十二支派（路九 1~6；廿二 28~30）。因此，填补这个空缺的意思，可能表示向犹太人见证耶稣是弥赛亚的任务，在耶稣复活之后仍要继续下去。所以，这里并不是要告诉我们教会领袖应当如何产生。

15. 发动这件事的人物是彼得。按福音书的记述，他在门徒中是最具领袖个性的人物，现在很自然就先发表意见了。这里突然加插了一句似乎不相干的解释，说当时的“弟兄”（译注：和合本译为“人”）约有一百二十人。这是第一次称基督徒为“弟兄”，韩森（p.46）认为这是教会会友最早的称呼方式。这一句注解说明门徒的数目，原因是犹太人的律法规定，必须足一百二十人始能成立一个有决议资格的团体。因此，按犹太人的条件，门徒已有足够人数，可以成为一个新的集团了。

16~17. 彼得的言论一开头就宣告，犹大乃是应验了圣经的预言，他提到大卫被圣灵使用写出预言，就是第 20 节引用的两句诗篇，尤其

是前面一节关于犹大厄运的预言。在引用诗篇之前有好一段字句，因为第 18、19 节是加插的注解，并不是彼得讲的话（参 NEB 及 NIV 的标点）。圣经预言必须应验的原因，是由于犹大是十二门徒之一，有份于耶稣所委派的使命，这一份使命必须另有人承担。这番话的说辞，可能套用了巴勒斯坦亚兰文意译本（Targum）的创世纪四十四 18：“便雅悯列在我们支派数中，并且有份与我们一同分配产业”，若这个引证正确，则可见路加确实倚重巴勒斯坦传统的材料。这样的字句更刻划出犹大卖耶稣之行，罪孽深重。

18~19. 这两节转移了话题，向读者解释犹大的死。第 19 节的字句，用第三人称耶路撒冷的居民，又引述他们的话，表示这一段话不是彼得所讲。故事的发展就是犹大用卖耶稣的那笔钱买了一块田（或作产业），后来他身子仆倒，肚肠崩裂，肠子都流出来（像撒下二十 10 的亚玛撒）。结果耶路撒冷的人称那地方为亚革大马（亚兰语 haqēl demā），就是血田的意思。这故事有两点疑难：（一）、犹大死的情况含糊；（二）、与马太的记载有重大的差异。马太说犹大是吊死的，他把血钱拿回圣殿去，祭司就买了一块“窑户的田”，作为坟地，后来被称为“血田”。很可能马太或路加只是报导耶路撒冷的传闻，我们并不需要去协调这两者。如果真想协调，可能如下：（一）犹大吊死（太），但绳子断了，身体跌下时崩裂（可能他已经死了，尸体开始腐化）；（二）祭司用犹大的钱买田（太），可以视为他们代他买（徒）；（三）祭司买的田（太），就是犹大死于其上的那块田（徒）。

20. 下面有两段引述的经文。第一段取自诗六十九 25，是警告一位敬虔者的敌人，在耶稣和早期教会眼中，这位敬虔者是弥赛亚的预表；因此可从这诗篇中，很自然找到出卖耶稣之人的预表。在应用时，原文“他们的住处”改为“他的住处”。这“住处”就是指犹大买的田，其上有咒诅，“无人可在内居住”（马太则表示这地将成为坟地）。陶德（C. H. Dodd）⁶⁶认为这节经文的引用，表示圣经承认使徒的职位有了空缺，是由于背道，不是由于死亡（因此不需要另选人代替雅各的位置，徒十二 2）；而另一节经文，更认可了填补这空缺之举。这第二处经文是诗一〇九 8⁶⁷，诗人向敌人发出一连串咒诅，并愿有人得他的职分。这节经文被

用来支持以别人取代犹大的职位⁶⁸。

21~22. 不过，寻找一个后继人取代犹大的真正理由，并不在旧约的预言，那不过是印证，而不是发起的原由。这事乃是源于该使命的性质——需要全数见证人去承当。根据保罗，像他一样作使徒的人，必备的资格为：见过复活的耶稣，又被祂委派作见证（林前九 1；十五 8~10；加一 16-17）。这里所需要的，也是作耶稣复活见证的人，但必须从那一群在耶稣工作期间，不断与其他使徒保持联系的人当中推举，就是从约翰施洗起，直到耶稣升天为止，都和他们作伴的人。有的读者会觉得这“额外”的资格很奇怪，不过，试想要找一个承继耶稣十二门徒之一，其任务乃是向犹太人作见证（我们尽可如此来看），这样的条件其实是顺理成章的。至于使徒行传中的使徒，是否只限于这十二位，则是另一个问题（参十四 4、14 及注）。

23~25. 会众当时提出两位候选人。巴撒巴约瑟用其家族名来称呼是为了将他与同名约瑟的人区分出来，他的姓氏意为“安息日之子”（参十五 22）。他另有拉丁文名字犹士都（参西四 11），这是犹太人一般的传统。我们对这人没有更多的资料，只是有一种传说，他喝了毒物而仍然无恙。马提亚是 Mattithiah 的简写，也是个很通用的名字。不过，拣选的是主，因为使徒不是一个出于人意的职位。因此，会众祷告，求主拣选，因为祂知道万人的心（参十五 8；撒上十六 7）。这里看不出到底他们是向父神祷告，还是向耶稣祷告，不过由于一 2 论到耶稣选使徒，用的是同一个动词，所以很可能这里是向耶稣祷告。使徒的任务在这里称为位分，希腊文 diakonia 则是服侍的意思（本来指在饭桌的侍候），基督徒各样事工都用这个字形容，榜样来自“不是要受人的服事，乃是要服事人”的那一位（可十 45）。犹大去的那地方，是当时流行的代用语，指人的归宿，即天堂或地狱。

26. 他们用摇签的方法让主选择（箴十六 33）。这方式昆兰派也沿用（IQS 五 3），不过似乎教会并不是仿效昆兰派这样做。同样，也不必把十二个使徒的数目，当作仿效昆兰派的十二平信徒（与三个祭司组成）的议会制（参 IQS 八 1；这段话教会的总数到底是十二人还是十五人，并不清楚）。有的注释家认为沿用摇签法，表示五旬节前的教会没有圣灵

的引导；更有人进一步说，教会选马提亚的做法不对，应该等候神所召唤的“第十二位”，就是保罗，而不应该要神从两个不再见于经卷的人物中挑选。可是，十二门徒中也有些不再在使徒行传出现（除了彼得、雅各、约翰之外），而保罗并不具备列入十二门徒的基本资格。我们最多可以这样说，在五旬节前，教会必须在圣灵的帮助之外，另寻从神来的引导，但他们所用的方法（祈祷和摇签），是十分合宜的。教会其实是求主自己挑选合适的一位，然后把他列入使徒中；我们不能说是教会“挑选”了他。

五 圣灵浇灌（二 1~13）

等候的日子满了，圣灵便以崭新的方式临到聚集的门徒，有超自然的标记相随，并使他们以别的话语涌出对神的赞美。当门徒走到街上去的时候，他们奇异的举动引起群众的注意，这些人对所听闻的大为不解。一般人多半感到惊奇，但也有人立即提出理性的分析，以及存疑的解说。

虽然只有路加记载圣灵头一次降临于教会的情形，但这件事的历史性十分扎实⁶⁹。它在使徒行传的地位，相当于福音书中耶稣降生的记载。它的重要性是：教会如今已经得着装备，能够承担见证和宣教的任务，而且随即展开行动了。这里的记载应验了一 4、5 的预言，描述门徒怎样受圣灵的洗；更准确的说，是描述这经历头一次出现的情形。同时，这件事也应验了以赛亚书卅二 15 及约珥书二 28~32 的预言，表示末后的日子已经来到。有的学者察觉，这件事似乎有意与巴别塔事件形成对比（创十一），同时，对基督徒而言，可说是西乃山颁布律法的对照。前者并没有经文的根据，后者理由稍强，但仍不足确信。

1. 五旬节是新约对七七节的名称，那时麦田收成了，人们有一整天的庆典，献上特别的祭物（出廿三 16；利廿三 15~21；申十六 9~12）。犹太人所有节期都与以色列历史上的重要事迹有关（例如逾越节与出埃及有关），这个节日在犹太教中，与重新立约有关，先是挪亚之约，然后是摩西之约（Jubilees 六）；到了公元第二世纪，犹太教视五旬节为西乃山颁布律法的日子。另一项有趣的犹太拉比传统，说神赐律法时，用了世上七十种语言，不过这传统在第一世纪是否流行，我们无法确定。

门徒当时仍在耶路撒冷，有学者认为他们在圣殿里，因为第二节说“屋子”；不过“屋子”单独这样用，不可能指圣殿。这里，当然就是指全部一百二十人，不是单指重组的十二使徒。

2~3. 别处的经文将圣灵比作风，而希腊文这个字（pneuma）又可以有这两个意义，难怪圣灵降临时，两个象征的头一个，就是像风的响声。路加的描绘，逼真得如在眼前一般，充满了他们所坐的屋子。留意这里所用的语法，是类同式——响声好像风——表示这里是指一件超自然的事。这种象征法令人追忆旧约之中神的显现（撒下廿二 16；伯卅七 10；结十三 13）；风是神以灵的身份出现的标记。第二个象征是火。火焰分开成舌头，落在各人头上。同样，也是类同式的手法，“如”火焰。同样，也令我们想起旧约神的显现，尤其在西乃山（出十九 18）；但最接近的背景可能是施洗约翰说圣灵如火，要来洁净和审判（路三 16）。

4. 圣灵带着这样的外在标记临到了，成为门徒内在非眼所能见的实体；借着门徒的表现，显现祂的同在。路加用充满一词来表达这经历。他用这词形容一个人初接受圣灵，配做神工的状况（九 17；路一 15）；以及蒙受启示，作重大宣告之时的情形（四 8、31，十二 9），至于继续不断被圣灵充满（十三 52；弗五 18），或与充满圣灵有关的状态（六 3、5，七 55，十一 24；路四 1），用的也是类同的字眼。这些引证表示，一个人被圣灵充满之后，可以重新接受充满，或因某一项任务，继续保持充满。在此同样应注意的，就是这里的“充满”，又可叫做“洗”（一 5，十一 16），“浇灌”（二 17、18，十 45），或“受”（十 47）。接受圣灵的基本动作，可以用“洗”或“充满”来表示，但以后的经历就不再“洗”来形容了⁷⁰。若我们谨慎地按照圣经来用这些字，许多神学上的混淆就可以避免了。我们也当留意，后来哥尼流一家的经历，与当日五旬节的情形一样（十一 15）。每一个信徒悔改的时候，便经历了自己的“五旬节”。路加在此处用“充满”一词，可能是因为圣灵感动他们“说起别国的话来”。第 6、8、11 节说明“别国的话”是人类的语言。这里有两个难题：第一，大部分解经家认为哥林多前书十二、十四章所论方言的恩赐，是一种非人间的语言（“天使”的话语，林前十三 1）。若假定方言不可能有两种类型，有人认为路加要不是误解了，就是故意

把早期的传说另加解说，原来的说法应该是指保罗那种方言。第二，有人认为现代语言学曾将今日灵恩派运动的方言分析过，证实并非人间的语言，由此可以证实以上的结论。不过，现代曾有人听见有方言恩赐的人，说出他们的语言来；这些证据很难推翻。何况，保罗也有可能是指人间语言⁷¹，或人间与天上语言并用（林前十三 1——“万人的方言，并天使的话语”）。邓恩（Dunn, Jesus p.15f）认为，当时人们果真以为他们所听见的乃是自己的语言，在赞美神。

5. 这时门徒必然已经从楼房出来，与聚集在耶路撒冷守节的人接触。“住”并不一定指长期定居，虽然也有不少犹太人从分散的各地，回到耶路撒冷终其余年。这班人当时在场参与了这件事，更显出这事的普世重要性。不错，他们都是犹太人，或是归化的犹太人，不是异教徒；但，他们成了普世的象征，显示全人类都需要福音，而教会从此有宣道的责任。

6~8. 门徒大声说话的声音，叫众人大感纳闷，他们无法明白为什么加利利人会用他们的方言说话。有人曾反对说，既然大部分群众都懂亚兰语和希腊语，而门徒也会这两种语言，这方言的神迹实在是多余的。这疑难路加显然也明明知道。但重要的乃是，这些语言是人们“生来所用的乡谈”。我们也许又觉奇怪，为什么人们知道门徒是加利利人呢？不过，我们若看第 7~11 节所记叙的话，就知道这只是一段摘要，概述当时所说的许多话而已；为了写作的方便，综合成异口同声的言论。因此，我们不必以为有很多人认出门徒是加利利人。

9~11. 路加继续把各式各样人所说的话综合记述，然后列出各国的名称。首先提到在罗马帝国东部称为波斯或伊朗的三个国家，然后（改换了句子的结构），提及西边的米所波大米，即伊拉克，和犹大地。再下去是小亚西亚（土耳其）的各省份地区，埃及，和其西边的地区，直至罗马。接着的一句，泛指所有的人；在这些地区都有不少犹太人，而有犹太人的地方，往往会导致外邦人归化为犹太人。最后，有些出人意外，革里底人和亚拉伯人也列在其中。这份名单相当奇特，何以特别列出这些国家，又依这样的次序，迄今尚无令人满意的解释⁷²。它绝不会是路加自创的，我们只能观察到，它囊括了当时世界可知的地域，而这些人

多半会回到本地，见证所看见的事。他们既是敬拜耶和华的人，自然会看出这班基督徒在颂扬神大能的作为。

12~13. 他们起初的反应是大惑不解。群众自然对所发生的事莫名其妙，这情形让彼得有机会向他们讲话，解明这的前因后果。有人已经开始用醉酒解释方言的现象，这就成了他转介的话题。如果有人听见别人发出他听不懂的声音，很自然会以醉酒来解释；而当时有些语言未必人人听得懂。

六 彼得传讲福音（二 14~42）

人群齐集，让彼得有良好机会讲述这件事的重大意义。他的讲章一开始就引用圣灵浇灌的预言应验，结尾时又再引用同一件事（二 33）。不过，在两次引用之间，彼得进深一层探讨这件事的关键性。他把圣灵的赐下，追溯至耶稣。这位神人被犹太人所弃，神却叫祂从死复活，使徒都为此作见证。但是，祂的复活还必须从预言来看。彼得提出大卫说到从死亡中得拯救的一篇诗篇，他认为，这必然是指弥赛亚，因为决不可能指大卫自己。既然神叫耶稣从死复活，祂理当就是弥赛亚，所以祂如今赐下圣灵（路廿四 49；约二十 22）。因此，耶稣复活与圣灵浇灌两者，同时证明祂是主，是弥赛亚。当下，听众问彼得当怎样行，他就劝他们奉耶稣的名受洗，使罪得赦，并且领受所赐的圣灵，是神应许白白赐下的。不少人接受他的话，开始分享了新生命。

我们无法证明这就是彼得讲章一字一句的实录，无论如何，这样短的篇幅必不可能是全部讲论的记录。不过，当时所讲的概略内容，由此可见，这篇讲章十分切合五旬节的场合，这是无可否认的。有人辩称，它与使徒行传其它讲章的形式吻合，且此种形式和表达法都反映出路加的神学观点；可是，即或这里的字句大部分是路加撰写的，即或其形式切合使徒行传一贯的风格，然而此种形式与基本神学思想，都在路加之前就存在，很可能可以追溯到教会早期的时日。我们不妨问：在这种场合里，彼得除此之外还可以说什么呢？值得注意的是，整篇信息是以阐释旧约预言为中心；而且我们有理由相信，这样的阐释乃是一种簇新的说法⁷³。

14. 当时彼得在户外站起来说话，其他使徒在后支持，他们是他们的发言人。“高声说”一字可形容受感而说话，彼得的信息是被圣灵充满而发出的。他一开始先唤起听众的注意，包括当地犹太人，和客居耶路撒冷的人。

15. 正如其它场合一样（三 12，四 15），传道者第一个步骤是更正听众的误解；这里指出，在早上九时以前喝醉酒，实在是无稽的说法。因为一般犹太人这样早不会吃东西，更不用说喝酒了。

16~21. 这件事必须从另外一种层面来解释。当时发生的事是约珥预言的应验，彼得在此引述约珥书二 28~32。同一段经文的一段亦用于 39 节；罗十 13 及启六 12 也有引用这一段⁷⁴。这里援用七十士译本，细节上稍作修改，使此预言切合当时的情况⁷⁵。较主要的改变就是将约珥说的“以后”改为“末后的日子”。彼得认为约珥的预言是指末后的日子，又宣称他的听众已经处于末后的日子了。神最后一步的拯救作为已经开始了。

这预言首要的主题，就是神要浇灌圣灵在所有的人身上，就是各式各样的人⁷⁶，不是再像旧约时代一样，只限于先知、君王、祭司。证据就是预言和异象。由于方言广义可以指预言的一种，这段预言是旧约词汇中，最接近方言的说法；不错，保罗把方言与预言作了区分（林前十二 10），可是他并没有必要找一个旧约词汇来表达。这预言的第二个因素，就是宇宙会显出征兆，启示有关末世的景象；启示录六 12 的字句也与这里相仿。这里彼得把约珥的“在天上地下，我要显出奇事”，改为“在天上我要显出奇事，在地下我要显出神迹”。神迹大概就是指说方言的恩赐，和接着记述的医病神迹。但奇事是什么呢？若我们觉得这不是指耶稣钉十字架时大自然的征兆（路廿三 44、45），那么，彼得便是在展望世界末日之前的征兆，是将来的，是末后日子的“尾声”，而不是目前刚现的“起头”。约珥预言的第三个因素，就是这些兆头所带来的“主的日子”，即审判的日子。对约珥，主就是耶和華；问题是：对彼得和路加，“主”是否就是指耶稣，因为第 36 节，耶稣被称为主。但无论如何神应许“凡求告主名的，也就是向祂求助的，就必得救”。这是预言的第四个因素，也是一个结论。对基督徒来说，这就是向耶稣寻求救恩（罗

十 13、14；林前一 2）。当然，若彼得以希伯来文引用这经文，则此处明显是指耶和華；因此若说此处是指耶稣，则读者或听众必须用希腊文才能明白。

至于约珥怎样看这段预言的应验，很难确定。当时蝗灾临到以色列，约珥视为一项警告性的审判。当人们以悔改来响应，神就垂听他们，改变他们的际遇，应许他们丰收。接着就是这一段有关“以后”的预言；先知向前展望，看见以色列至终必得尊荣，仇敌必定败亡。因此，这似乎是一个遥远的景象，与主的日子有关。所以，彼得把五旬节发生的事，看作这预言的开始实现，并无错解之嫌。

22. 彼得再度要听众注意；他的话是对以色列人——神的选民说的。他相当突兀地把注意力转移到耶稣这位拿撒勒人身上，神借着祂公开行诸般异能神迹，将祂证明出来。彼得肯定这些奇事的真实性，宣称听众也知道这些事，并说这些都是神的作为。他要辩明神迹就是神的工作。由此可见，耶稣在世上的时候，被公认为一位不寻常的人物，尽管彼得到目前为止，并未说明祂的角色和身份。当时的世代充分接纳神迹的可能性与真实性，因此彼得这样的宣称，相当有力。后来反对耶稣的犹太辩士，也不否认祂曾行神迹，不过说祂是个行邪术的人。耶稣在世时，祂的敌人已经说祂靠别西卜赶鬼了（路十一 15）。因此，还需要多一层的引证，才可以叫犹太人相信，耶稣的一生确实是神的工作。

23. 因为犹太人非但不承认祂是神人，甚至钉祂于十字架，把祂治死。一般认为“无法之人”是指罗马人，他们实际将耶稣处死。但犹太人钉死耶稣的罪咎，并没有丝毫减轻（参 36 节）。可是，十字架之死，却是神的定旨计划（参四 28）。这是神的预定与人的自由意志最强烈的冲突，犹太人钉死耶稣，不过是应验了神所命定在先知书中所预言的事。

24. 接着是决定性的对比——神却叫耶稣从死里复活了。这是最关键性的事实，初期传道者再三强调这个主题，它们不需要证明，只是如此宣告，并非证明。神的计划是叫耶稣经过受苦而被高举，成为救主和主。彼得继续辩明，这件事必须如此发生。神叫耶稣复活，因为祂原不能被死拘禁。这里希腊文的用法有点奇特，“痛苦”一字原是指生产之痛。动词解释与这受词相连，似乎很古怪。有人认为，这是从七十士译本沿

用过来的词句（参伯卅九 2），以致有这个困难。该处将希伯来文没有加注母音的字 *hbl*，译作 *hēbel*（痛苦），而正确译法应该是 *hēbel*（缚索，捆绑）。林达斯 Lindars (pp.39f) 认为，诗十八 4 是依据诗十六 6 来解说的，因此彼得可以说死亡的绳索解放了；而路加错解了这个词。可是，这个解释并不能说明路加如何用错了动词的受词。早期腓尔德 (F. Field) 的看法，似乎更有可能，他认为这里所用的动词可以解作“结束”。因此，这里乃是一个很突出的隐喻，死亡像产妇在生产，无法再留住孩子，这孩子就是弥赛亚⁷⁷。若问何以死亡无法把耶稣留住，彼得的答复就是——耶稣是弥赛亚（参 22 节的证据），而弥赛亚无法被死拘禁。

25~28. 上述的最后一点，可用诗十六 8~11 来作证；这节经文被视为大卫预言弥赛亚的话。这首诗篇是一个敬虔者的祷告，那人向神表明自己的信心，又深信因主在他的右边，他就可以欢喜，知道神不会把他撇在阴间，或叫他见朽坏，他必会在神面前欢喜快乐。解经者有两种不同的看法：一种认为，诗人宣称自己有信心，必能免于厄运或夭折，能够安享老年，满受神的祝福；另一种认为，他相信死后不会下阴间，而是进到神的面前去。这儿显然是采用第二种说法，而且圣者可能就是指弥赛亚（参十三 35，同样引用此诗篇）。

29. 彼得与其犹太听众都以为诗篇的作者是 大卫，然而彼得辩解说，诗篇这里断不可能指 大卫 自己。既然大卫死了，埋葬了，而犹太人相信埋葬就等于下阴间见朽坏。因此他也被撇入阴间，肉体遭朽坏。彼得对这一论点十分有把握，因为 大卫 的坟墓是有目共睹的⁷⁸。

30. 若 大卫 不是在说自己，就必然是在说预言。有两个因素支持这种看法。第一， 大卫 本身具有先知的能力⁷⁹。一 16 及 马可福音十二 36 也作同样的假设，犹太人默认诗篇中有提及未来的含意。第二， 大卫 知道神信实的应许，他的后裔中必有一位坐在他的宝座上。这里彼得心目中的经文是诗一三二 11、12，其中神应许说：“我要使你所生的坐在你的宝座上”（参撒下七 12~16；诗八十九 3、4，35~37）。当然，这些经文表示 大卫 是一连串王位继承人之父，国位必保存在他家，不会被人篡夺。可是彼得心目中所想的是指其中特别的一个后裔。

31. 因此彼得说，诗篇十六篇的用意，是预言他的后裔，弥赛亚的

事。这位弥赛亚不会被撇在阴间，必从死里复活。诗十六 10 的用字稍经修改，以切合新的状况。诗十六 9 的肉身，在此指耶稣的整个人，而不是指肉体与灵魂的二元论。

32. 以上的辩辞现在作成结论：这些预言已经应验在这耶稣身上了。旧约预言弥赛亚必定从死里复活，耶稣已经从死里复活了（24 节），因此祂自当是预言中的弥赛亚，因为除了末后众人都将复活之外，没有人可以从死里复活。彼得的论证当然不是说，耶稣因为复活，就变成弥赛亚；而是说，既然弥赛亚必须从死里复活，而耶稣已经复活，因此耶稣在世时就已经是弥赛亚了。

这理论有两个疑难：第一，诗篇十六篇最直接的解释，是大卫自己对脱离阴间与神同享欢乐的盼望，其它诗篇中也有提及同样的盼望（诗七十三）。第二，诗篇一三二篇似乎并不明指 大卫 的某一个后裔是弥赛亚。不过，彼得的听众可能也相信，论 大卫 后裔的经文包括了弥赛亚在内；有一份昆兰经文（4Q Florilegium）清楚地解释撒母耳记下七 10~16 为弥赛亚，而诗篇一三二篇也当然可以同样解释了。至于诗篇十六篇，此处彼得似乎提供了新的解说，认为这篇若单指 大卫 而言，实未能表达全部的含意，因此 大卫 必然是预先看明了弥赛亚的复活，而奉祂的名说话。所以，彼得的看法是， 大卫 明明知道自己在预言弥赛亚，他并不是不自觉地说出有更深一层含意的话来。新约其他作者同样认为，亚伯拉罕和以赛亚也有此种远见（约八 56，十二 41；摩西可能亦是如此，来十一 26）。对基督徒来说，古代圣徒必然对弥赛亚有预知之见。不过，彼得自己也曾提醒我们，这类预言所见相当有限（彼前一 10~12）：“他们对所预言的事，并不清楚的了解……，圣灵预先显示给他们的，只是部分而已，包括成事的日期，以及这事历史的实态”（诺陵 Knowling pp.879）。

33. 彼得既证实了耶稣是弥赛亚，因祂已从死里复活，接下来便解释圣灵的浇灌。耶稣复活的意义，乃是被高举。祂的复活不单只是生机的复活，而且是升到天上与神同在。彼得认为这一点是毋庸证明的，原因之一可能是初期教会对诗篇一〇一 1 用法的了解（参下面 34 节），这里正可以看出。耶稣如今在神的右边（对比 25 节）。也许正如林达斯的

见解，这句有暗指诗篇十六 11 同类词句之意，那儿说，在神右手中有永远的福乐。这个地位既然代表权威，彼得就可以宣称，耶稣因着被高举，就从父受了应许的圣灵，又浇灌在属祂的人身上。此处也可能引用了旧约，这一回是诗篇六十八 18⁸⁰。马索拉希伯来文本这样说：“你已经升上高天，领着俘虏的行列，从人间接受了贡物。”但以弗所书四 8 所引用的另一种版本则说：“他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人。”彼得和保罗的引用法，代表初期信徒对这篇诗篇的解释，因这些字很容易解作“你为人而领受了恩赐。”亚兰文意译本也有同样的意思，不过那恩赐是指律法。如果这种对此诗篇的解释可以追溯至第一世纪，那么，这一节经文可能蕴涵了一个对比：律法的恩赐（上面说过，在第二世纪的犹太教，五旬节与这件事有关），和圣灵的恩赐相对。不过应该注意的是，这个观点揣测的成分很大，路加自己是否发现这个含义，颇值得怀疑。不过，不管彼得怎样推论出这恩赐就是圣灵，是被高举的耶稣所赐下的，更要紧的是圣灵的赐下，进一步证明了耶稣是弥赛亚。耶稣的复活，只有靠门徒作见证来证实（32 节），但圣灵浇灌的果效，则是彼得的听众有目共睹的。

34~35. 论点还未完结，第 33 节彼得以耶稣被高举，来辩明祂赐圣灵的事实，但他至终的目的，是要宣布耶稣不但是弥赛亚，更是主——他的听众能充分领会其中的意思。于是他引用一节关键性的旧约经文，说明耶稣是主。他引用诗篇一〇一 1，乍看之下，此节似乎是指大卫升到天上，到底有没有人相信大卫升天，我们并不清楚；不过，如果这句话是指大卫的话，就应该是这样解释了。现代学者大部分则认为，这篇是一位先知论以色列王说的，用隐喻的写法，表示神赐给他的尊荣和权柄。但是对犹太人，耶稣，和早期教会而言，这篇是大卫的话，正如 29~31 节一样，他乃是在论弥赛亚。因此，神称呼弥赛亚为大卫的主，又请祂坐在自己右边。请注意，英文的 Lord（中文的主）意思有点含糊，但在希伯来——原文中并不含糊，在原文中，第一个字是 YHWH（耶和华），神的名字；第二个字是 'ad_ôn 可用在人间的主或主人身上。两者在希腊文都作主（Kyrios），因此旧约中指耶和华的地方，也很方便用在耶稣身上了。不过，这里只是指耶稣得了主权，不是把祂

与耶和华并列。

36. 这些证据指出：神已经立耶稣为主（34、35），为基督或弥赛亚了（25~32）。这里没有提及委任的时刻，到底在复活当时还是复活之后。我们已经看过，因为耶稣是弥赛亚（二 22，十 38 以下），所以祂从死里复活；又因为祂已经被称为“主”，所以被召坐在神的右边。这样，犹太人钉死耶稣，是多么可怕的一回事！这样的罪行，乃是叫他们身列“仇敌”之中，就是弥赛亚来要剿败的（35 节），这样一想，他们怎能不战兢呢？

37. 彼得的听众听了他的话，深自反省。其中有不少人可能曾赞同他们的领袖治死耶稣，当彼得把耶稣的身份和尊荣披露出来，令他们大为震惊，彼得的话让他们觉得扎心。有人认为，这个词句是引用诗篇一〇九 16，这篇已在一 20 引用过了，若是这样，也不过只是应用旧约的语文，没有特别深入的意思。主要的用意是指心碎了，深深悔罪地站在那里。他们很自然会问，犯了这罪的人应该怎样行（虽然这问题可能是路加以戏剧化的笔法描写当时的情景）。

38. 彼得的回答，成了基督教传道者向听众呼召的标准模式。他提出两个条件，其实只是一个。第一个是要悔改（三 19，八 22，十七 30，二十 21，廿六 20）。这要求呼应了施洗约翰所传的道，叫人受悔改的洗，使罪得赦（路三 3），也呼应了耶稣自己的话（可一 15，路十三 3~5，廿四 47）。悔改一字表示方向的转变，而不单是思想态度的改变，也不单是懊悔的感觉；悔改是离开罪恶的无神的生活形态。从一方面来看，悔改是人无法自己达成的，因此虽然神吩咐人要悔改，其实也可以说悔改是神所赐予的（五 31，十一 18；提后二 25）。还有，悔改是归向神向福音响应所必须的一步。加尔文强调说：“悔改不但必然随着信心而来，而且悔改是由信心产生的”（Institute III 三 1），不过，若说悔改和信心是同一银币的两面，就更加贴切了。这里，悔改与受洗连在一起，而别处经文又把悔改与信心连在一起（二十 21；可一 15），因此，洗礼最基本的意义是信心的表达。对施洗约翰来说，洗礼是悔改的表示。早期信徒承接了这礼仪，并且将它的意义扩大了。

施洗要“奉耶稣的名”，这句话或许借用了一句商业用语：“入在耶

稣的帐上”也可能是借用犹太人的成语：“有关于耶稣。”无论这话到底应该怎么解释⁸¹，意思总是受洗的人便要忠于耶稣，这一点和洗礼时承认耶稣是主的习俗相符，（罗十9；林前十二3）。因此，基督徒受洗是信心的表示，也是委身于耶稣，以祂为主。约翰的洗礼带来神赦之恩，以洗濯的举动为其表征；同样，基督徒的洗礼也是赦罪的表征（五31，十43，十三38，廿六18，参三19）。不过基督徒的洗礼，还有多一层的祝福。约翰说他只是用水施洗，弥赛亚却以圣灵施洗，这恩赐随着教会用水奉耶稣之名施洗而赐下。这两个恩赐密切相关，因为圣灵成就内在的洁净，而洗礼是外在的表征。

39. 彼得向听众证实赦罪的应许、和圣灵的赐与，是千真万确的，因为神曾将这应许给他们和他们的儿女（参十三33）。有人引用这句话支持婴儿受洗，不过这样的推论太牵强。从上下文就可以知道，第17节的预言，是指儿女已达可以说预言的年纪，而38节也说接受赦罪与圣灵，两者都显然不包括有婴儿在内。这句话的重点，乃是说神无限的恩慈延及听众和他们的后代，并扩及远方的人（赛五十七19；弗二13、17）这句话固然包括了分散各地的犹太人，而且还包括外邦人在内（路加的观点；不管彼得那时有没有这种看法）。此处极可能是指外邦人而言，因为拉比传统对以赛亚书五十七19的观念，正是如此，保罗也采取同样的观点（弗二13、17）无论如何，这应许是藉神的呼召而赐下的一一彼得以这些话作为他所引用的约珥书二32的结论。他所强调的，是神呼召的重要性，以及祂向全人类所发出的恩召。

40. 这句话表示路加只总括了彼得的信息，还有许多论证，并未记录下来。彼得的话带有一种迫切的语气，劝勉听众脱离这弯曲的世俗，否则就会与它一同沉沦。“弯曲的世代”在旧约是用来指以色列人在旷野背叛神（申卅二5），用在新约，就指拒绝耶稣的人（腓二15；参路九41，十一29；来三10）。

41. 教会第一次布道的果效，实在非同凡响。彼得的听众中，许多人接受洗礼，表示接纳他所说的。教会人数一下子添了三千。这数目似乎很大，有人认为是路加虚构的，但其实并非难以置信。当时有这样多的人，甚至更多的人在户外，听彼得讲道，是绝对可能的事（若约翰韦

斯利和乔治怀特腓 George Whitfield 可以作到，彼得也可以了。而若其他信徒一同合力施洗，也有足够时间完工。又有人反对说，罗马人绝不会容许这么庞大的群众聚集，可是我们没有理由假定他们会禁止和平的集会。果然耶路撒冷人口不多⁸²，但在朝圣的节日，总是人潮汹涌。

42. 最后，路加记载初信之人的情形。这里列举了四项活动，一般人常把它们分开来看，但也不妨看作是初期教会聚集的四种特性；大体而言，这个看法更为可取⁸³。首先，是使徒的教训，使徒曾与耶稣同行，因此有这资格。在教会萌芽发展的当儿⁸⁴，他们可能特别被视为耶稣所传教训的护卫者。第二是彼此交接，这字的意思是“分享”，虽然可以指44、45节所说的物质分享，但此处更可能是指共餐，或共享同一的宗教经验。第三，擘饼。这是路加的用辞，则称之为主的晚餐。这是犹太人进餐前的一项举动，由于耶稣在最后晚餐，与喂饱群众时，都如此行（路九16，廿二19，廿四30，徒二十7、11），这举动就在基督徒的圈子里有了独特的意义。有人认为，此处不过是指共享的餐会，表示复活的主同进餐的延续，与最后晚餐或保罗纪念主受死的主餐形式，没有特别的关连；不过更可能的是，路加在此沿用巴勒斯坦早期惯用的字眼，来指主的晚餐。最后是祈祷。这里若不是指基督徒聚会中的一部分，就是指基督徒按照犹太人祈祷的时刻祷告了（三1），这便是基督教会四项基本的宗教活动。

七 初期教会生活概览（二 43~47）

路加的特色，是将使徒行传第一部分的事迹，用短短的段落或句子分割开来，以显示教会在不同阶段的进展情况。这里是第一个段落，把五旬节与下述教会与犹太当权者之间的关系连接起来。四31~37，五17~16都属同例，内容也与这一段相似。有学者觉得，42节里的四个项目，与这段总结的内容（使徒；凡物公用；擘饼；赞美神）相并而行。不过，这个比对并不全部吻合。

43. 初生教会的茁长，带来的影响之一就是人们感到惧怕。路加的意思是，未信主的人感到一种莫名的恐慌，有超然的神迹发生在这班人中间（参五5、11，十九17）。奇事神迹——这些乃是描写耶稣大能事

迹的字(二 22)现在由使徒行了出来;路加在下面提出了好些实例。

44~45. 信徒与众不同的地方,就是同住在一处,共享一切东西⁸⁵。这句话的意思在 45 节作了说明,大概是人们把产业卖了,把所得的接济贫乏之人。因此,我们所得的第一个印象,就是这个社团的成员住在一起,凡物公用(四 33)。这也不足为奇,因为当时至少另有一个犹太人团体,称为昆兰派,更是采用这种生活力式(1 Q S 6);斐罗(Philo)及约瑟夫(Josephus)描述爱色尼人(Essenes)一般认为即是昆兰派,也有同样的说法。也许在一鼓作气的宗教热潮中,初期教会乐于这种生活在一起;耶稣舍己的教训,也会引起这样的反应。不过,从四 32~5 11 看来,似乎卖财物,是出于自愿;还有,巴拿巴卖田产的事特别受到注意,表示他的举动不比寻常。因此,我们不必认为,那时的基督徒都必须投身于这种紧密的社团生活。当时实际的情形,可能是各人仍持有自己的东西,当他人有需要时,则随时可以取用。我们特意避免用“共产”的字眼来描写这种做法,因为现代的共产主义又是一种政治经济的体系,性质完全不同,若用在这里就与时代不合,会令人误解⁸⁶。

46. 早期信徒的敬拜,是每天的例常活动。他们每天在殿里同心合意的聚集。这里可能只是指他们以圣殿的外院,作为聚集的地方(参五 12),但也可以表示他们仍每天参加殿里的敬拜(三 1)。每天的敬拜包括早晚献燔祭和烧香,由祭司主持,但总有群众站着,观看祭司执行任务,进入圣所;他们参与祷告部分,并接受祭司的祝福。初期信徒既然相信,他们藉弥赛亚与神有了正确的关系,也就自然以公认的方式去敬拜神。至于圣殿的献祭已被耶稣属灵的祭所取代等神学问题,相信他们还未意会。宗教当权者也没有把信徒拒于圣殿门外。不过,信徒同时有自己的宗教聚会。他们在彼此的家中聚会,擘饼,充满欢欣、真诚的喜乐⁸⁷。此处是指他们一同吃饭,其中包括擘饼;我们可以对照保罗描写哥林多教会共餐的情形,其中包括守主餐(林前十一 17~34)。他们聚集时的喜乐,必然是出于圣灵的感召(十三 52),同时也因为他们深信主耶稣与他们同在(参廿四 35)。

47. 这句的结构似乎表示,他们又在殿里,又在家中一同吃饭。他们聚集的时候,就用心赞美神;此处是使徒行传中少数提及使徒以感谢

敬拜神的经文之一。所以这种少提及,是因为从新约看来,门徒聚集是为了教导,相交和祷告;换言之,是为了参与者的益处,因此较少提及敬拜神,不过这项因素自然包括在内。最后一句话,是说使徒传福音的活动,是天天进行的。耶路撒冷人可以看见、听见信徒的状况,因此他们的活动就成了见证的机会。路加再用得救来代表信耶稣,亦即这些人蒙拯救脱离了四周拒绝弥赛亚而被神定罪的人(二 40,参考二 21)。

II 教会与犹太官长(三 1~五 42)

一 医治瘸腿者(三 1~10)

使徒行传三至五章的主题,就是初期信徒的见证,怎样造成与犹太领袖的冲突,那些领袖尽力要制止他们讲道,却徒劳无功。这里记载了两次事件(三 1~四 31,五 12~42),中间穿插了一件使徒集团内部的问题(四 32~五 11)。每一次事件,都是因为使徒行了大能的神迹,而犹太人想禁止他们。这两次事件相似的地方很多(加上第一、二章的资料),以致有些学者怀疑,是否是同一件事的分别报导;可是其中不同的地方甚多,远远超过相同之处。第一个事件可分三部分,在神迹的记述之后,是彼得解释的一番话(约翰福音亦数次使用类似的方式,约六 1~24 / 25~59),最后是使徒的被捕。

医病的故事与福音书的记载很相似,不过细节相当详尽。彼得奉耶稣的名,能行主所行的:藉此表明了教会的见证即是耶稣工作的延续。我们更可以看出,这件事和彼得其它的事迹,与保罗的经历相互辉映(十四 8~10)。不过,这段记述的主旨,乃是表明耶稣大能的名字继续能行各样奇妙的医治神迹;在福音书中,这些异能则是天国或神统治之权的兆头。

1. 这件事成了二 43 所说奇事神迹的例证。发生的背景,就是二 46 所说上圣殿去的时候。申初,就是下午三时,是下午献祭和会众祷告之时分(见二 46 注)。这里提到约翰与彼得在一起,使许多注释家大惑不解,因为他在这件事中并没有任何重要的地位。有人怀疑他的名字是后人加上的(参 4 节,他的名字似乎是后来想起再加上的),也许是为了

后来在公会前需要有两个证人，为主的道作见证。不过，约翰在场也很可能是历史事实，因为早期使徒习惯两个两个出去工作，而且约翰（西庇太的儿子，路五 10）和彼得也常常在一起（一 13）。这里没有说明加上约翰的名字有什么特殊的理由，可能只是依据传统而写。

2. 这件医病神迹的来由，是当时有个瘫子被一班朋友抬到圣殿，放在殿门口求乞。犹太宗教里，赈济是一项特别的善举，因此在虔诚人进去敬拜必经之处求乞，是很合宜的事。这人生来是瘸腿的，更显出即将出现的神迹多么奇妙。至于圣殿的美门到底在哪里，至今未能确定。有三个可能：（一）是包围圣殿的东墙的“书珊”门，这门由殿外通进外邦人的院子。（二）在外邦人的院子里，有妇女的院子，是由东面的门通进去的，只有以色列男女才可进入这院。约瑟夫说“尼坎诺”（Nicanor）门就在这里（又称哥林多门，是用铜造的）。多半学者以这门为美门。（三）由妇女的院子再进去，有门通入以色列院子，只有以色列男人才可进去。拉比传统称这门为尼坎诺门，不过有些证据显示，他们对圣殿的图形并不正确。大部分学者采用第二个观点⁸⁸。第五世纪以来的基督教传统却采第一个观点。不过，有人提出圣殿的东门，并非求赈济的有利据点，因为从城里走西门进圣殿的人会更多。

3~5. 这乞丐开始大声向入殿的人求赈济，包括彼得、约翰在内。他们回答他说，有东西可以给他，于是他的注意力就全集中在他们身上了。这段描写骤然看来，似乎有点累赘；但司达林（Stahlin）说得对，这段捕捉了求乞者那种患得患失的感觉，一方面竭力哀求，一方面又因经常失望而漫不经心，这种心情一下子变成真的企盼，指望必有所获。施舍本来只是机械化的动作，此刻却变为瘸腿者与使徒互相注视的个人接触。

6. 彼得的回答，故意把“金银我都没有”放在前头，很可能立刻就把刚升起来的希望熄灭了；但接着却是更好的应承。彼得要给的是医治，他吩咐那人起来行走，奉耶稣的名（二 28 注），意思就是“凭耶稣的权柄”。古代魔术也采用这一类公式，但彼得的话却不是魔术的魔术。这里所要表达的意念，就是使徒承继了耶稣的大能；而耶稣自己无需凭借再高的权柄，如神的名等（见三 16，四 10）。留意彼得其实并非没有

金银（二 45），不过他要给这人更好的，解决他基本的难处。这故事不是要禁止以物质来帮助贫病者，也不是意指教会只需提供属灵的拯救，而不给与物质的援助——毕竟这里是讲医好肉身的病，而不是讲属灵的拯救！不过，这故事却可成为教会优先次序的借镜。

7~8. 彼得一面说话，一面用手把那人拉起来，他的踝子骨立刻好了，可以活动自如，不但可以站起来，还可以行走，快乐地跳跃着呢。他复原后的第一个举动，就是和使徒一同进殿赞美神，感谢祂为他成就的。正如耶稣在世时一样，经上的话再度应验：“那时瘸子必跳跃像鹿”（赛卅五 6）。

9~10. 人们看见了这本来瘸腿的人，又行走又赞美神，就知道他真的得医治了。这人经年在那里行乞，人人都认得他，毫无疑问，因此他的痊愈也绝对真确。希奇惊讶是这一类神迹的记载末尾的模式（路四 36，五 9、26，七 16），但也确实是人们当时的反应。不过，这样的反应未必表示他们对行神迹的神产生信心；人可以被惊人的事迹所震慑，但对于其中的意义，神的大能和恩慈，并无反应。

二 彼得解释此事（三 11~26）

五旬节事件的模式又再出现，一件奇特的事发生了，彼得接着就向震惊的群众说一番话，解释到底是怎么一回事。这一次彼得仍然先解释众人可能产生的误解，进而说明复活的耶稣的大能，怎样医治了那人。他抓住机会强调一点，就是犹太人所杀的这位耶稣已被神高举，祂现在仍然在作工。这一般言论大可就此结束，当前的目的已经到达了。可是彼得是个机敏的传道者，不会错过这大好的机会。他已经令群众自知有份于钉死耶稣的罪行，又接着说他们是出于无知；其实神正在成就弥赛亚的计划，使犹太人如今可以悔改，指望耶稣再来所带来的祝福。这项宣召亦以先知预言作后盾：耶稣就是摩西预言的那位先知。不顺从祂的人必被审判。但同时，彼得的听众正是承受神之约的人，理当最有资格领受耶稣所带来的祝福。因此，他们就该离开罪，接受耶稣为弥赛亚。这里虽然没有明说，但似乎暗指着他们不听，福音的祝福就会临到别人的身上了。

这一篇信息的特点，在于对耶稣的身份有更进一步的教训，祂是神的仆人，圣洁公义者，生命的，像摩西的先知。这表示对于耶稣的身份，已经根据旧约作了不少思量。有些学者认为这是路加本身相当成熟的思想，但若认为这根本就是初期教会的观念，也很合理；雏型时期的教会，在神学思想上着实有前所未见的发展。这篇信息中另一个神学的因素，就是主再来与神的祝福相提并论；这是前所未有的说法，更加表明这是初期教会最原初的传统。

11. 被医治的那人一直跟着他的恩人们，众百姓连群而来，到了所罗门的廊下，即外邦人院子的东面。若医病的地点是书珊门，则这里正是紧邻；若医病的地点是往妇女的院子途中，则彼得和同伴们就正好要出外了。这也很合理，因为妇女的院子不大合宜作为聚集的场所，而路加也没有必要详叙角色的每一个行动。

12. 彼得抓紧机会解释事情的缘由。即使下述的讲章只代表路加认为彼得会这样说，而并非真是彼得演说的总结，它也十足传神地捕捉了当时的气氛。彼得看见众百姓全神贯注在他和约翰身上，诧异他们竟有奇特的大能，可以治好这病人。众人一方面可能以为他们本身具有独特的大能，另一方面可能认为他们虔诚十足，以致神垂听他们的祷告，施行神迹。不过，无论他们怎样想，彼得却把他们的注意力，从使徒身上转移到神迹的源头上。

13. 直接的解释到第十六节才出现，彼得看见首先要铺叙背景。这件事的成就，归根究底在于神的作为，就是那向列祖显现的神，那召以色列为自己子民的神。读第 25、26 节，就知道他为什么要强调这一点了。这位神已荣耀了祂的仆人，这乃是以赛亚书五十二 13 的词句，是论耶和华的仆人的经文最后一段的第一节，换言之，这预言应验了，因为彼得说，如今成就在耶稣身上的，就是神的仆人得着天上的荣耀。三 26，四 27、30，都把耶稣与神的仆人相提并论。新约中只有这些经文把这名称应用在祂身上，但关于受苦仆人的预言，则马可福音十 45，十四 24；路加福音廿二 37；约翰福音十二 38；使徒行传八 32、33；彼得前书二 22~24 等经文，都曾引用或提及。综合这些引用的经文，可以看出对耶稣最原始的体认，值得注意的是，后来的书信及其它著作都

没有这种说法。

这样宣称耶稣是已得荣耀的神的仆人，似乎很突兀；他岂不是已经死于刑场？但彼得却坚持说，这件事所以如此，乃是因为犹太人自己在耶稣受彼拉多审问时，弃绝了祂；彼拉多本来查不出祂有任何死的罪，打算把祂释放（参十三 28）。

14~15. 彼得再进一步指责犹太人。他已经斥责犹太人罪行昭彰，将无辜之人定罪；这里更强调他们弃绝的这一位，是圣洁公义的。我们不晓得犹太人是否认为这些品德是某位人物所有，还是某种职位的特性。“神的圣者”这个片语，曾用在以利沙和亚伦身上（王下四 9；诗一〇六 16）；也曾很独特地用在耶稣身上，邪灵（可一 24）与人（约六 69）都曾如此指认。约翰壹书二 20 及启示录三 7 再次指明耶稣这个身份，表示使徒以它为弥赛亚的代称。不过，这里可能是强调耶稣与神有特别的关系（参路一 35；徒四 25、27）。同样，公义一词强调了耶稣道德上的正直（七 52；廿二 14；约壹二 1）；这说法也可能与以赛亚书五十三 11 对神仆人的描写有关。相对之下，犹太人竟然要求彼拉多释放一个凶手巴拉巴（路廿三 25）。另一个对比，是耶稣被称为生命的主。archēgos 这个字在五 31 也出现（参来十二 2），意思比较是“领袖”，但这里（参来二 10）却似乎是指“源头”或“始创者”。视救恩为生命的观念，除了本处之外，五 20，十一 18，十三 46、48 也都有这个含意（这个字在亚兰语是同一个字）；这里可能故意用来反衬“你们杀了”。神却叫祂从死里复活了——这就是祂“得了荣耀”（13 节）——使徒正为此作见证。

16. 背景既说明白了，便可以解释瘸者得医治的事。这里希腊文句的结构有点含糊，而且句子是重复的。不过，两个要点却很清楚。第一，这个人所皆知的人在众人眼前，身体得以完全康复，是由于耶稣的名所带出的能力。第二，这能力所以生效，是由于信耶稣的名。这种信心是透过耶稣而来的：就是说，宣扬耶稣的大能，就使人有相信的机会。当然，故事中并没有说那人如何表明信心，但从他被治好之时大大的赞美神，可以看出这点；另一方面，此处的信心可能是彼得的信心。无论如何，这段话刻意澄清这个神迹绝对没有任何魔术的成分⁸⁹。

17. 引发这番话的因由已经交代过了。不过，彼得既提出了犹太人的罪行，不能就此搁置不提；于是他进一步继续布道及劝告。一开始就承认，犹太人和领袖们所作的，是出于无知（十三 27；参林前二 8），因此（没有明说），就可得赦免（路廿三 34；提前一 13）。这话背后的含意是：如果这时犹太人仍不肯承认因无知而犯的罪，并且悔改，就是故意犯罪了，如此则罪不可赦（摩西的律法中对于这样的罪没有赎罪祭）。

18. 可是，犹太人无知而犯的罪，竟成就了神的计划，正如神藉众先知的口，预言弥赛亚将要受害（二 23，十七 3，十六 22、23）。路加很爱用众先知（三 24，十 43；路廿四 27）；但我们会问，实际上并非所有先知都明文预言弥赛亚受苦吧。因此这句话是强调式的讲法。旧约其实并没有明文说到一位受苦的弥赛亚（甚至“弥赛亚”一词在旧约也不是作头衔用的）因此可能最主要有关的教训是仆人的受苦（赛五十三），还有其他先知和诗篇的经文，可以视为弥赛亚受苦的预表或预言（耶十一 19；但九 26；亚十三 7；诗廿二，六十九）。这包括了四本后期先知中的三本（以赛亚，耶利米，十二先知书；以西结除外），还有诗篇。

19. 神的作为开启了犹太人悔改得赦罪的机会。悔改（二 38）的意思，加上“归正”，或“转向（神）”就更清楚了。这个动词代表转离往日的的生活方向，尤其是拜偶像；转向新的生活，以信心顺服神为基础（九 35，十一 21，十四 15，十五 19，廿六 18、20，廿八 27；参赛六 10；珥二 12~14）。悔改立刻带来的效果，就是“罪得涂抹”，控告他们的罪行，得以撤除（参西二 14），这是罪得赦免的另一个讲法（二 38）。

还有两个结果。第一，就是安舒的日子将从神来到。这独特的词句，注释家一般认为是指救恩的最后阶段。若是这样的话，复数的日子也许就是指这段时期的长度，（也许是“外邦人的日子”，路廿一 24）这里也许与一 7 的“日期”相关，指神重新统治以色列。

20~21. 第二个结果，就是耶稣从天降临。这里把祂描写为“所预定给你们弥赛亚（基督）”，就是说为犹太人所预定的。有学者认为，这是说神预定耶稣在再降临时，才成为弥赛亚；意思是说，此处乃是一种原始的基督论，认为耶稣要等到再来时才成为弥赛亚。但这是对经文

的错解，这里乃是说，那位将再度降临的耶稣，已经被神预定作犹太人的弥赛亚。就犹太人朝夕渴望的“弥赛亚的日子”，或神国度的来临，全在乎他们是否接纳耶稣作弥赛亚。但是，耶稣不会立即降临，必须等到神藉众先知预言的话完全应验，才会临到。“复兴”一字（英文作应验或建立），与一 6 “复兴”的字根一样。因此，这句话是指神藉先知所应许的一切将完全成就，而其中最重大的，就是神国度的建立。因此，“日子”，就不是指可降临前的时期，在那段时期中，先知所预言在主降临前要发生的各种事都必须应验；“日子”乃是指主降临的预言实现的那段时期。这一切表示，主降临之前必经过一段时间。这段时间可否称为“耽延”，则大可斟酌；因为那就表示，早期教会其实以为主立刻会降临，但过了好些年日还不见实现，才重新修正他们的期望（和论这期望的经文），承认这段等候的日子比当初所想的要长得多。不过，更可能的是，当时有人以为主很快就会降临，而教会必须要提醒他们，正如耶稣的教训，主降临的日子不会立即来到。又有人认为，这段经文表示耶稣从升天到降临的日子期间，在天上不作任何事。这种看法极不可能，因为使徒行传许多处表明耶稣活跃非常，不但浇灌圣灵，透过使徒大行奇事神迹。

22~23. 彼特的信息这时有了新的方针，提出新的重点。他引用的经文出自申命记十八 15~19，利未记廿三 29。摩西警告以色列人，不可用法术来求神的旨意。神必兴起一位先知，有摩西的能力，知道并宣告神的心意；他们要听从这位先知，若有人不听从，神要定他的罪，把他从民中剪除。这段经文原本的意思，似乎是神在不同情况下，会兴起不同的先知来。不过，经文的单数式结构，又似乎叫犹太人指望有一位先知出现，虽然这证据甚弱（参约一 21、25，七 40）；同时，有人期望弥赛亚就是第二个摩西⁹⁰。最显著的，就是昆兰派的期望，他们相信末期有一位先知要来（IQS9: 1Of），他们的文献之一也引用这处经文（4QTest5-7）。显然在撒玛利亚和基督教圈子里，这段经文也解作承继摩西的那位先知⁹¹。彼得在此暗示，耶稣就是那先知（参七 37）。因此，摩西预言了耶稣的来临，同时对不顺从耶稣的警告，充分表示支持。

24. 其实所有众先知都是如此，他们都企盼这日子来到，就是如今业已印证实现的。整本旧约其实都是见证耶稣，和教会的设立。因为所

有先知都关注将来要成就的，而不单是当代的事。这是新约时代一般对先知的了解；我们可以比较一下昆兰派的人，他们认为自己所经历的各种细节，都是圣经曾经预言的；当然，他们的解经大有问题。可是基督徒的解经是否有根有据？现代学者强调先知主要论及当代的事，和将来临的事。就拿撒母耳来说，他的言论记载本来就少（撒上三 19~四 1），他怎能称得上是耶稣的先知？一般而言可以这样回答，预言多半都有一种未来的盼望，是当时并未实现，或只部分实现的；至于神最后的干预，完美国度的建立，这些预言中的盼望，显然在旧约时代并未实现。撒母耳的例子，的确不容易解答，我们最多只能引伸说，他对大卫国度的预言，在大卫子孙的国权中，才得最后的应验（布鲁斯 Book, p.93）。

25. 这些预言的应许，是向犹太人发的。他们是“先知的子孙”，因此可以得见应许以色列的话实现，又从其中得福。犹太人也是最早之时神与亚伯拉罕所立之约的继承人，这个提醒更强化了以上的论点。神立这约的时候，应许赐福他的后裔，同时应许地上万族都要因他的后裔得福（创十二 3，十八 18，廿二 18，廿六 4；加三 8）。这句经文引用得很有意思，因为原本的经文（七十士译本）是用“万国”，这字可解作外邦人；彼得引用时却用了个意思类似的字，而外邦人是否包括在内则未置可否（韩森 p.76）。不过，依下一节来看（先差他到你们这里来）；很可能“万族”一字兼指犹太人和外邦人，然而在这个阶段提到外邦人，只是很轻微的提示而已（与十三 46 对照）。再者，原本的说法是指亚伯拉罕的那名“后裔”（Seed 译注：单数），RSV 译本用后代（Posterity）有点含混不清，叫人不能肯定到底是泛指亚伯拉罕的后代子孙，还是单指一个。保罗在加拉太书三 16，则清楚解说这里是单数的名词，指耶稣而言：祂是亚伯拉罕的后裔，万国要因祂得福。彼得在此正是这意。

26. 彼得很清楚说明，神怎样兴起祂的仆人，叫当时听的人得以回转，离开罪恶，因而蒙福。因此，神与亚伯拉罕立约，又藉耶稣而赐下的福，就是使人离罪，得以接受弥赛亚所带来的属灵恩赐。“兴起”一字可能与第 22 节的用法相同，就是把某人带进历史的舞台；也同样可能解作使人从死里复活（参十三 33、34）。那小小的一个先字，决不容轻视，这是使徒行传中第一次直接指出，在历史上，福音首先是传给犹太

人的。而前一节的应许中隐含了“也传给外邦人”的意思；其中也许带有警告的意味：犹太人若不领受，使徒的使命就会转向外邦人。

三 彼得约翰被捕（四 1~22）

瘸子得医治，和彼得的信息，在百姓心中留下深刻的印象；可是却激怒了犹太人的领袖，他们把这两位使徒逮捕了，带到公会面前，要审查他们到底作了什么事。这是教会首次正式面临审判。彼得简略地复述耶稣复活的基本事实，并强调说，只有祂能拯救人。当事人知道他们所做的与耶稣一样，不过碍于民情的拥护，无法采取严厉的措施。因此，只能对使徒警戒一番，不许他们再传讲，却被彼得大胆地否决了，说他们没有权发这样的禁令。教会绝不能服从这命令，停止见证复活主这最独特的任务；即使他们必须付出代价，也不能闭口。

五 17 以下的事迹，和这一段记载相当类似，有人认为两者是同一事件的两种传闻记录。又有人认为，两段记载的关系可以用犹太人的律法来解释。犹太人的律法规定，有些罪案不能在第一次犯罪就加以处罚，先行警告过了，使他知道这样做是错的（因为他可能不知道违法），然后，若他明知而再犯的话，就可以在第二次施罚。依据这个看法，这一段是警告，第二段就是故意再犯而得的刑罚了。虽然这个讲法在律例细节上有点疑难，但可以作为当时实况的解释。

1. 使徒的宣讲，因着犹太官长的捉拿而停止了。我们无法肯定这篇信息是否半途遭打岔，并未完结。无论如何，路加是个灵巧的作者，他已把所有要对读者说的写进去了，至于信息结尾应该有的呼召，则在第 19 节出现。约翰虽然好像在彼得身旁未发一言，也算与他一同对百姓说话。捉拿的行动，是由一班负责圣殿地带治安的人员执行的，其中包括当值的祭司们；带领的“守殿官”，是负责圣殿巡察的官员，一般称为 s^gān，是大祭司以下的首位祭司。撒都该人不是执法的团体，而是一个政治集团，得到祭司和民间社团领袖（长老）的支持。因此，这里大概是指附合祭司而与教会对抗的百姓。路加用“撒都该”这名称，来显示他们的宗教与政治立场。奇怪的是，在耶稣生平中，反对祂最激烈的法利赛人，在使徒行传中却对教会采近乎友善的态度；而撒都该人（他

们在耶稣工作的末期，才在福音书中出现）却成为教会的头号劲敌。

2~4. 他们的敌意发自不满复活的信息。撒都该人反对复活这回事（路二十 27~40），这是犹太文献所证实的。他们特别反对基督徒，因为，宣称耶稣复活有确凿的证据。在他们眼中看来，在圣殿中传扬这种教训，更加罪大恶极。于是他们把使徒捉拿了，他们有权这样做，因为圣殿范围内有了骚动。当时天晚了，不能进一步行动，就把他们下在监狱里过夜，希望他们省悟过来，接受警诫。可是，路加强调地告诉我们，使徒所受的攻击，一点也没有拦阻传道的果效。那些听彼得的人，很多接受了他的信息，信徒人数这时达到五千。评论者抗议说，这讲法假设了彼得听众有数千人之多，而且这数字也与耶路撒冷的人口不成比例。可是，教会正在不住增长中（二 47），而且我们不必把二 41 以后的人数增加，全部归于这一次公开聚会。据估计，耶路撒冷的人口在二万五千至十倍这数字之间；韩森（p.76f）采用较大的数字，认为路加对教会数字的估计，应该相当准确；但较少的数字却似乎更有可能（二 41 注）。路加的教会人数，可能包括了城市以外的村镇地域。

5. 第二日，当权者聚集商议，这里三种人大概是公会的三组成员。长老是民间领袖，当然是重要的权贵家族首领，大部分采取撒都该的立场。文士是从律法师阶层选出来的。大部分属于法利赛党。另外一组称为官府，则是公会中的祭司分子；有时称为大祭司，他们在圣殿行政中担任各种职位⁹²。

6. 路加提到在场的一些重要祭司。亚那在公元 6~14 年任大祭司，后来被罗马人贬职，由他家族中几个人承继，包括他儿子该亚法（公元 18~36 年）。虽然亚那已经被贬，但他显然仍大有影响力，而且保持他的名衔（路三 2）。约翰不知是何许人，除非这是约拿单的别名（根据 D 典），他是亚那的另一个儿子，公元 37 年曾任大祭司。亚力山大也不详；还有其他大祭司亲族，就是在圣殿管理上任不同职位的人。因此，第 6 节是把第 5 节的人物更详细地列出来。在此可见，当时圣殿职务乃是掌握在几个当权的家族手上。

7. 使徒被带到公会面前，庭上问他们，是用什么能力，奉谁的名作这事。这句话所指的事，必然是医治的神迹，彼得也是这样作答（第

9 节)。这个问题给使徒一个大好的机会，解释他们行神迹的权柄。名是基督徒惯用的词语，不是犹太人的讲法，也许是路加对“用什么能力”的意译，以说明彼得对“名”这个字的用法。有人反驳说，这次审询的主题（神迹），已经与捉拿他们的理由脱节了（传讲复活的道）。其实这两个主题互相关连，而审询过程必须从头着手。

8~10. 耶稣在路加福音十二 11、12，廿一 14、15 的应许，应验于彼得身上了，他得到了圣灵特别的启示，能以在庭上应对自如⁹³。彼得一开始称呼他们：治民的官府，和长老，包括了庭上的两大组人。他的回答很简短，开头便机巧地指出，这一场审询的中心，是因为一件善事，一个残疾人得了痊愈。“痊愈”二字，希腊文与第 12 节相同，广义为“拯救”。这段话特别利用这个字不同的含义。彼得在最高法庭上，庄重地向当场代表全以色列的人宣告，这人得痊愈，是因为“拿撒勒人耶稣基督的名”（留意他隆重地用详细的全名，参三 6）。他郑重地再说，他们钉死的那一位，神已经叫祂从死里复活。

11. 最后的这一点又用诗篇一一八 22 的比喻来加以强调，其用法咄咄逼人：诗篇中的匠人，就是彼得的听众。这段经文耶稣的教训曾经引用（路二十 17），使徒的教训也有引用（彼前一 7，与其它有关“石头”的经文合并运用）。这句话有点箴言式的意味，简言之其意义为：“匠人以为无用的石头，而经证实为房角石，这句古老的箴言可以应用在这件事上。”不过，诗篇这节经文原来的意思，可能是指以色列在万国眼中的地位，或君王在国中作领袖的地位。耶稣和早期教会把这节经文用在神叫弥赛亚复活上。

12. 这样，医好（拯救）瘸子的，是耶稣。彼得宣称，只有耶稣能真正带来拯救，祂的名，是唯一从神而来大有能力的名，能够叫人得救。因此，这里暗藏着一个呼吁，叫听众不要再拒绝耶稣。这个思想在新约中很常见（约十四 6、来二 3、参提前二 5），就是深信神把耶稣高举在祂右边，没有任何人能分享这地位；因此，神既宣告耶稣为救主，就再没有别人可与祂相提并论了。

13~14. 令庭上的人惊愕不已的，是彼得说话的胆量。彼得和约翰整个人的举止态度，充满信心，毫不羞愧，面对听众的恐吓，仍能放

胆直言。这正是后来门徒祷告所求的品质（四 29、31），也成为他们公开言论的特色（九 27、28，十三 46，十四 3，十八 26，十九 8，廿六 26、参弗六 20；帖前二 2）。庭上的人更感惊奇的，就是使徒并没有受过什么神学或修辞学的训练。没有学问可解作“文盲”，译作小民的字（希腊文 *idiōtēs*），是指对公众事务没有兴趣的平民。铎德则认为这两个希腊字是一个希伯来词组的翻译，指对犹太人律例一窍不通的人⁹⁴，这里正是这个意思。其含意是，使徒的口才，乃出于圣灵的感动。使徒曾与耶稣同行，现在又传讲祂，庭上的人了解到这个事实（这是认明这字所强调的，布鲁斯 *Book*, p.102），可能也想起当日耶稣亦有同样的作为（参约七 14）。这节并不是说，因使徒的口才横溢，使庭上（第一次）认出他们与耶稣有关系。犹太领袖大概记起当日与耶稣争辩，难以取胜的场面。此刻他们又面对同样的难题，再加上被治好的人也在场，众人有目共睹，更不容易处理。我们不知道那人为什么会在那里，是否他也被捉拿？还是他们在公众场所开庭？路加没有花笔墨告诉我们，关键在于当时庭上无话可驳。路加的读者也许还记得路加福音廿一 15 的应许，这时就应验了。

15~17. 公会只好清场，主持的人商议对策，商议其实是指“议会室”。路加是否获得内幕消息，还是从后来公开的对策推断他们私下商议的内容，就不得而知了。议会的人面临这无法否认的神迹，踌躇困惑，这是已经描述过的了；这里对他们的描述，只不过反映出他们想当然尔的感受而已。所以，当他们把使徒再召来时，所宣布的判决与此处所说的相同。他们所恐惧的，是基督的真理一旦传扬出去，对当地社会生活会产生严重的影响（参约十一 47~53 所刻划的态度），虽然实际而言，耶稣的道若在人民中间复苏，无异是对他们自己当日反对祂，以至钉死祂的行为最强烈的讽刺。

18. 这时他们只打算严严地告诫他们，不准他们再讲这道。事实上，他们也只能这样做。尽管他们以引经据点指控耶稣是冒牌的弥赛亚，却很难指控使徒犯了什么律法。当时民众的拥戴，也拦住了当权者施加强横，顶多只能凭他们的权柄禁止福音的传扬，以后就可以用藐视法庭的罪名来定使徒的罪了。

19~20. 使徒知道这命令不能顺从，也明明地告诉他们。这是公然对抗之举。希腊哲学家苏格拉底的故事，是一个类似的先例。当法庭用他的教训定他死罪时，他说：“我要顺服神，过于顺服你们。”这句话之意，是个人良心的自由高于政府，也就是说：个人有自由顺服他所认为出于神的命令。不过，这里侧重的是，对神的顺服应当高于任何宗教或政治体系的命令（对犹太人而言，两者为同一体系）。罗马书十三 1~7 中也暗示了这个界线。不过，当时的问题则是，犹太人的法庭以为自己为神的代言人。彼得却提醒他们，那不过是人的组织；在两者有冲突之时，顺服神必然要过于顺服人。使徒蒙了见证耶稣的呼召，他们必须继续肩负这个任务。

21~22. 官长面对他们公然的对抗，无法可施，只有再施威吓，警告他们若再被捉拿的后果。于是把他们释放了。路加解释说，他们这样做，是出于怕百姓，因为群众至少当时仍惊讶于瘸子得痊愈的神迹；这人瘸腿已经四十年了，得到痊愈就更加离奇了。

四 门徒求更大的胆量（四 23~31）

使徒得释后，自然回到伙伴那里去，第一件事就是祷告。他们祷告中承认神有至高的主权，因此祂预先已知道犹太人领袖会迫害他们，并且允许此事发生。他们并没有把所受的逼迫看作是针对他们个人的；反而找到一段经文，说地上君主一齐起来，敌挡主（耶和華）和弥赛亚。他们曾见这话在希律、彼拉多、犹太人和罗马人对耶稣卑污的阴谋里应验了。因此，他们认为自己所受的逼迫，只是延续性的；他们祷告，求神叫他们无受迫害，仍继续放胆见证主，有神迹做证据，证明耶稣仍然活着，仍然行事。他们的祷告蒙了垂听，神用很辉煌的方式赐下回答，又照他们所求的加给他们力量，能放胆讲论神的道。

当然这是全教会的祷告，但我们很难想象全体会众如何能异口同声，除非有写下来的祷文，让他们一齐念；又或有一篇公祷文，早已念颂熟悉，若说是圣灵感动全体会众同声说同样的话，就是把圣灵的工作过分机械化了。因此，最合的状况，应该是：有一个人代表全体会众发言⁹⁵。

这祷告反映出他们对旧约经文的引用。他们不单明明引用诗篇第二

篇，还用到以赛亚书三十七 16~20 希西家的祷告，借用了那篇祷告的格式，以及其中的词句。赫肯 (p.228f) 认为，这篇祷文必然是路加编的；他这样说，是因为这段祷告是基于本章上半的形势，而他认为上述的事迹大部分是路加自创的。我们看不出为何应当接受他对这故事前半部的观点，因为他所提出的疑难，都是他自己选出来的。单就目前这篇祷告来说，他也必须承认希律和彼拉多的形象并不完全符合路加的构图；根据路加的记载，这两位首长并不太热衷于治死耶稣；他也必须承认，对使徒的攻击与对耶稣的攻击，两者之间关连松散（路加若是一个能干的历史虚构小说家，总该写得好一点吧！），我们又发觉，第 25 节的希腊文法很不好（如果这经文是可靠的话），路加自由创作时，理应工整一点才是。总而言之，创作论有许多说不通的地方；所以不如承认路加手上有一份现成的祷文，更为妥善。

从字面看来，这祷告者表示，初期教会在危难之中。转向神求助，又相信祂早已知道这些事会发生，就大得安慰，并从祂支取力量，继续作见证。这也可能是路加觉得教会应有的表现，而以此作为他那时代教会面对逼迫的范例；但如此批判的人，又怎能肯定这一段是“作者出于正意创作”的例证之一，而不是初期教会真实的状态？

23. 使徒被释放之后，就回到会友那里去，就是支持他的亲密后援——似乎是一小组人，而不是四 4 的使徒集团。这里只提祭司和长老，路加似乎认为，代表法利赛立场的文士，在这件事上牵涉不深。

24. 他们即时的反应就是祷告。路加强调他们明显的合一精神（一 14，二 46，五 12，十五 25；罗十五 6）。逼迫所带来的结果，就是教会成员同心联合起来，热切地祷告。不管祷告的形式如何（见导言），下面的字句充分表露出会众共通的情怀。祷告一开始先向神承认祂至高的主权，祂知道亦掌管一切发生的事。主阿（英文作全权的主），这个称号（希腊文作 *despotēs*）在新约中较少出现（七十士译本亦然），也许因为这字带有专权独裁的主权意味。这里却正好用来表示神有权能统管一切（参路二 29；彼后二 1；犹 4；启六 10）。神统管的权能从宇宙万物的创造中可见，这里用的是正宗旧约的文句（诗一四六 6；赛三十七 16）。

25~26. 这位全权的主在诗篇中预言，世上的君王图谋叛逆神和

弥赛亚，却徒劳无功。言下之意很清楚：人要图谋反叛神是无效的，因为神不但创造了全宇宙，而且早已看出人所图谋的。这段引用的经文之前有一句前言，不过这句话的希腊文词句相当混乱，许多不同抄本的读法都不同，可见其难处。但这段经文的意思却很明显：神说话是借着圣灵（启示先知），又透过祂仆人大卫的口（人为工具）。这个观念在一 16 说得更简要。可是，我们不晓得希腊文的句法为什么会混淆；如果最早的抄本是可靠的话，那么似乎是路加没有充分修正他的手稿，或这段经文在早期就被人弄错了。留意这里大卫被称为神的仆人（参耶稣，27 节），是旧约的用语（撒下三 18；王上十一 34；诗八十九 3、20）⁹⁶。真正的引文出自诗篇二 2，同一篇诗篇的第 7 节，则被新约其它经文引用（十三 33；来一 5，五 5；而启二 27，十二 5，十九 15 则是第 9 章的回响），“受膏者”一词（即弥赛亚），这句话必然是指耶稣而言。一般认为，这篇诗篇本来是对君王说的，或在加冕之日，或在后来某种危急关头，尤其是外敌威逼之时，追忆当年加冕的情形，重温神的应许，是一种鼓励。神既称他为“我儿”，就必打倒那些狂傲的君王。将这些话重新用在弥赛亚身上，是很自然的，耶稣受浸时天上的声音也提及这段话（路三 22）。此处引用诗篇开头的话，就是世人和君王谋害弥赛亚，必归于徒然。当时的情势正是如此。

27~28. 引用的经文到此结束⁹⁷，祷告文则继续加以解释。诗篇确实说出了当时的事态，耶路撒冷果真出现一个联盟，要谋害神的受膏者（十 36~38 注），就是神的圣仆耶稣。这段描述特别强调耶稣是属神的（圣洁，三 14），神膏立祂为弥赛亚。“仆人” *Pais* 一字，此处或许可以采用其另外的含意“儿子，孩子”因为所引用的诗篇带有“神的儿子”的观念，不过最好还是沿用一般的用法（如三 13，四 25），诗篇中的“君王和臣宰”，在此等于希律和彼拉多，至于每类只有一个人做例子，并没有多大关系，而“外邦与万民”（这两字在诗篇中用在同义平行句里，就等于“外邦人（罗马人）、和以色列民”⁹⁸。把以色列人列在弥赛亚的敌人中，显出信徒开始明白，以色列人若拒绝弥赛亚，就不再是神的子民，与不信的外邦人同等。可是，这一切谋害耶稣的行动，都是神所预定必有的（二 23，三 18）。这里提到，神的手预定必成的事，是语文的

伸展；意思就是神大能的手成就祂所预定的，不但包括祂准许敌人计谋，也包括祂令他们挫败。

29~30. 既然看明了这一切，教会就放心把当前的情势带到神面前，深信这些也在祂的掌握之下。他们求神监察敌人的恐吓（17、21节），也就是说求神留意，并且有所行动（参赛三十七 17）。“他们的恐吓”笼统地指 27 节耶稣的敌人，仍然不住在逼迫教会，这是很自然的笼统说法。这个祷告，其实主要不是要使仇敌一下子消灭，而是知道这些事必定会发生，教会就求神赐力量，好在不断的逼迫中，仍然继续见证不怠。主的仆人需要胆量（13 节），在威吓中站立不移，继续传讲神的道。同时，他们也知道，凭耶稣的名治病和行神迹，对传道有很大的助力，因此他们求神继续成就这些工作。

31. 这次祷告的效果十分奇特，他们聚集的房间震动起来，像地震一般。这是旧约中神显现的表征之一（出十九 18，赛六 4），表示神对祷告的回应⁹⁹。因此，这里是说，神表明祂与他们同在，又听祂的祷告。圣灵再一次临到他们身上，使他们大有信心传讲神的道。有些解经家认为，这段简短的描述，是根据另一种五旬节超自然现象的传说。更有人认为，那个传说原本包括了突然讲方言的情况。这两种看法都不大可能。这里明明只是说门徒重新得着圣灵的充满，使他们在下述事件中有能力作耶稣的见证（见二 4 注）。

五 早期教会生活再览（四 32~37）

以上的事到五 12 才继续下去。在这两段使徒因传道而被捉拿的记载中间，刚好补上另一段早期教会的事迹。这里又一次总结当时教会的生活情况，加上约瑟巴拿巴与亚拿尼亚、撒非喇两者，对与穷人分享财物的态度的对比。亚拿尼亚与撒非喇的记载所占篇幅较长，但并不等于它更重要，或前面不过是背景的铺述。其实正好相反，四 32~35 描述了当时生活的形态，接着提出两个事例，代表实行上的正反两面。

这一段与前面二 43~47 的总结，有很多共通的地方。它强调门徒同心合一，密切的共同生活；这种相交伴随着使徒的传道。赫肯（p.232）认为，路加是要强调，因着圣灵的恩赐（31 节），不但传道有能力，使

徒也能相交、共享。

32. 信徒生活有两个特征，这里的说法许多信的人，表示信徒集团的增长，但人数虽多，仍然保持着同心合意；换言之，他们的合一是同心事奉主（此处的用法参代上十二 38），另一个特点，就是人人不以自己的财物为己有，随时乐意为整体所用。这样的说法，就表示个人的东西仍然归他自己，到有需要时才卖了归公，这两个特点大致上与两大诫命吻合：爱神，爱邻舍。也有人发觉这里的用词，与希腊哲学家亚里士多德论人类理想社会生活的说法相近。基督徒的理想并不因为与世上道德家的看法吻合，就不够基督化。

33. 这时，特别蒙召作耶稣复活见证的使徒，虽然被犹太人禁止传道，仍然继续大有能力地作见证。他们在圣灵引导之下，说话满有能力，领许多人相信耶稣。（圣灵充满的讲道，同时叫反对的人更加对讲道的人硬心，六 10、11，七 55~58，因为这样的讲道，叫听的人不能置之不理，一定要有所抉择，对福音到底顺服抑或拒绝）。众人也都蒙大恩，意思是神的恩借着他们大大作工（六 8；路二 40）；另一个说法，希腊字 charis 可解作“得恩宠”，就是使徒的讲道大得人们的接纳（二 47；路二 52）。第一个观点似乎更合理，因为与路二 40 的结构相似。若众人只是指使徒，则本节有脱节之嫌，应连接在第 31 节的讲法就有点道理。但若指整个教会而言，与 34 节的相连就很自然。神恩典的作为不可单从讲道上看出来，也可从会众物质毫不缺乏上显明。

34~35. 旧约对神的子民有一个应许，就是他们中间没有穷人（申十五 4），这时因较富裕，会友的慷慨，这个应许应验在教会里了。有房产的人变卖了，把所得的款项交给使徒，分配给有缺乏的人¹⁰⁰。这里提到使徒的脚（四 37，五 2）是法律上移交的正规用语。我们无需按照司达林（p.79）的见解，说使徒坐在高位上，是日后教会宝座的雏型！这时我们可以明白为什么第 33 节要提及使徒的讲道了。他们还要负责实现教会公用款项的重任，起初这还不是一件过重的工作，但不久就必须另作安排了（六 1~6）。

36. 巴拿巴的慷慨在此特别提出来作范例，也许是因为他的作为很突出，当然也因为巴拿巴在后面有出现，为信徒的领袖，以良善忠厚闻

名(十一 24)。他本来叫做约瑟,但使徒给他一个别名,想必是反映他的个性。从“巴拿巴”到“劝慰子”的经过,我们没有充分的资料,而这名字也有好些不同的解说¹⁰¹。劝慰子就是懂得劝慰别人的人,而巴拿巴可谓名副其实(九 27; 十一 23; 十五 37)。他生来是利未人,是犹太人支派之一,圣殿较次要的职位就由这个支派的人担任(路十 32; 约一 19)。不过,他的家一定已迁移至居比路,那里的犹太人也不少(参十一 19; 十三 4、5)。

37. 古律法禁止利未人拥有田地(民十八 20; 申十 9),这例大概早已废置了(耶卅二 7 以下)。巴拿巴的田地居比路或在巴勒斯坦,不得而知;依经文上看,似乎是后者,因 36 节也许只是说他出生在居比路而已。

六 亚拿尼亚与撒非喇之罪(五 1~11)

教会生活的第二个范例是消极的。故事是两个教会成员为想沽名钓誉,使人觉得他慷慨牺牲,把卖田产的一部分拿出来,却宣称全部拿出来了。亚拿尼亚的诡计被人发现了,被指责为欺骗圣灵,他随即仆倒而死。他的妻子也同样存心欺骗,死刑的判决也临到她头上,她也死了。

这故事恐怕是当今使徒行传的读者最难接受的一段。这里把彼得描绘成一个有超然透视力的人,能对罪人宣判咒诅,立刻生效,正如保罗在十三 8~11 一样。这故事把圣灵的工作刻划得近乎魔术。亚拿尼亚与撒非喇显然没有悔改的机会,而且在埋葬前者之前,竟未让他的妻子知道,这种做法似乎太无情,也似乎不太可能。因此这故事往往被视做传说;其历史真象可能是企图解释亚拿尼亚的暴毙,而他妻子的死则只是传说,目的在加强对罪人的警诫。

不错,这故事的确带我们进入了一个与今日迥异的世代¹⁰²。那时,罪是十分严重的事;人若被指控顶撞圣灵的罪,就会吓死,以为自己冒犯了禁忌。至少亚拿尼亚的死可以如此解释;至于彼得咒诅撒非喇,她受的震惊也许也产生同样的效果。至于没有机会悔改,则亚拿尼亚的例子可以解释得通,因为他死于惊吓。至于他妻子,彼得其实已经给她机会改变态度(第 8 节),关于她不知道丈夫已去世并且埋葬的消息的这个

难题,我们要记得,“假定一个作者看不出自己作品中自相矛盾之处,是很冒险的方法”¹⁰³。这里若有疑难的话,路加必然知道。其中一个可能,就是在东方炎热的气候,必须快快收殓(虽然九 37 不是这样),又或当时另有我们不知道的原因,无法通知撒非喇。更可能的是德瑞特(Derratt)的见解,认为像亚拿尼亚这样被神降罚而死的罪人,应该随即不殓而葬,没有仪式,也没有人举哀。早期教会相信罪行会带来严重的审判(林前五 1~11, 十一 27~32; 雅五 14~16),这就是故事的背景。

1~2. 开始的但是(译注:英文有 But),把亚拿尼亚、撒非喇与巴拿巴互相对照。他们卖了田产,把价银的一部分留下¹⁰⁴,其余的带给使徒,作为教会公款之用。把钱拿来放在使徒脚前,意思是拿出来作为一项基金,不是个人的礼物。留下一动词,与亚干收起耶利哥的掠物,完全相同。亚干留下了该拿到神的殿,或加以毁灭的东西(书七 1)。这两个人的故事,他们犯的罪,和所受的刑罚,还有其它类似的地方;不过并不足以证明后者是根据前者的形式而创作出来的,或许只能说路加也体会两者有预表上相似的地方。

3~4. 彼得有一种属灵的领悟力,能分辨谎言;神赐他能力洞察人心(来四 13)。彼得说,亚拿尼亚的行径是出于撒但的鼓动,撒但是邪恶的,是圣灵的敌对。充满你的心这讲法,可能是犹太人的成语,意思就如“壮了你的胆”(斯七 5; 传八 11; 麦子格 p.327f)。彼得说得很清楚,亚拿尼亚要保留或出卖产业,他完全可以自主。因此,他的罪在欺哄圣灵,不在只把部分价钱交出来公用,他的罪在说这是全部价银,而没有说这是价银的一部分,他所欺哄的不单是教会的领袖,这些领袖既被圣灵所感,就是神的代表。

5. 彼得的宣判一出,亚拿尼亚就立刻倒毙。他的死无疑是神对罪的审判,虽然彼得的话并没有定死罪的字句。从医学眼光来看,可能是震惊带来的心脏病突发;“对相信神灵的人,冒犯这班会众的圣灵,真是一件恐怖万分的事”(邓恩 p.166)。看见这事的人,一定大为惶恐,甚惧怕一词太普通了,表达不出当时势必产生的惊恐。哈尔斐(Harvey p.417)说,其它团体对这类罪行也有同样可怕的刑罚。昆兰集团会把犯错的人驱逐出去,而那人若仍按照规定只能吃该团体所预备的食物,

他势必会饿死。另外在西班牙的一个集团，对私自收藏财物的人，处以死刑。德瑞特则认为在犹太人的观念中，这类罪人的死，可以当作赎自己的罪。不过，这看法甚为可疑。

6. 死后便是埋葬，把身体用布包裹，带到坟墓去，多半是在城外。这里的少年人，未必是教会中特设的职员，专门负责琐事杂务，更不会是昆兰体系中的“新丁”之类。

7. 约过了三小时，可以从死或埋葬开始计算，这里说撒非喇不知发生了什么事。评论者坚持说这是不可能的，这番细节必定是未经思考就搬上去的，为要制造局面，好带出以下的对话。其实，当时可能没有按照殡葬举哀的常规进行丧事，因为这是罪人暴毙，而且似乎明明出于神的手。

8. 彼得的话强调出事态的严重性。他没有告知她新寡的悲剧，反而直截了当指出了她的罪。古代社会对这种罪非常惊惧，因此我们不必引以为怪；虽然我们今日因文化背景不同，会有不同的观点。撒非喇这时有自白的机会，可以对以往的态度表示懊悔。可是彼得问她，是否所拿来的是全部的价钱，她仍坚持说是。赫肯 (pp.238f) 说，这一节的意思并不是要给她机会悔改，只是让她表白自己在丈夫的罪上同等同当；他的见解缺乏根据，与他一向鄙视路加的动机同出一辙¹⁰⁵。事实上，彼得在第8节所提的价银数额，可能是卖价的实额，这样，撒非喇的回答就是招认了。

9~11. 这对犯罪夫妇的作为，是同心试探圣灵，就是试探神（正如以色列人在旷野一样，出十七2；申四16），要看看到底能骗得过神多少。彼得用犀利的辞锋，问他们为什么这样做。接着，就不留余地的宣判，埋葬她丈夫的人正好埋葬她。这等于是宣判死刑，撒非喇随即就地仆倒。我们不要忘记，在原始的社会里有不少这类例证，咒诅一经宣布，立刻产生剧烈的效果，对方惊吓而死。这次双重的刑罚深深影响了信徒和所有听见的人。

在这不祥的背景下，路加首次使用教会（希腊文 *ekklēsia*）来指信徒的团体。这字是会众的意思，就是指组成团体的人。过去“被召出来

之人”的旧解释，应该完全废除；那是根据一种错误的字义变化而作的解释。这字应该是根据犹太人对 *ekklēsia* 和 *synagōgē* 的用法，他们用这两个字翻译旧约中指神百姓聚集的会众。*Synagōgē* 一字已专用来指犹太人敬拜的地方，而它往往与犹太律法相提并论，因此基督徒不宜使用。他们就用了另外一个字，用来表示自己是属神或属基督的人。路加在这里用这个字，当然是编写时选用的字，并不表示在历史上当时开始启用这字。不过，依据他的判断，当时门徒已经形成一个特殊的集团，他们宣称自己是属神的子民¹⁰⁶。

七 教会继续增长（五 12~16）

路加叙述下一次犹太当权者对教会的逼迫之前，再一次概述教会的活动怎样大大增加，以致当权人士不得不再采取行动对付。当时一般的情况，就是教会的医治事工大有能力，在民间产生很深的印象，福音因此从耶路撒冷传开到各地。同时，因着亚拿尼亚与撒非喇的死，百姓对教会又爱戴又惧怕，许多人加入教会。这两种态度同时存在并非不可能——相信神灵的人会觉得，福音由使徒大能的神迹证实了，虽然这大能表现于对罪的刑罚。可是这几个句子接连起来的形式（13节前半与14节连接得很粗略，而15节的加添也很松散），表示路加写这段概览，引用了好几个不同的传说。

12. 这一段直接与四30的祷告相连，他们所求的是神以神迹奇事支持教会的见证。亚拿尼亚与撒非喇的事，可算是其中一例，路加在这里记述的是医治的工作，不单彼得曾如此行（三1~10），其他使徒也照样行；可惜我们读不到这些人工作的详细记述。医治的工作在第15、16节继续记述，因此有人认为，早期有人把节数的次序整理过（司达林 p.186）。第12节下半开始一个新的主题，记述他们——应该是指信徒会众，不单是使徒——聚集在所罗门的廊下（三11）。

13. 其余的人甚是难解。有人提议此处本来是指犹太官长们，与本节下半的百姓互相对照。但路加福音八10却用这字来指不作门徒的人，它似乎已成为未信者的专用词（帖前四13，五6），因此，这里也应该是这个意思。另一个困难为译作“贴近 (*Kollaomai*)”的字，尤其是与

第 14 节连在一起，更难明白。布查德 (C. Burchard) 指出它解作“近前来”¹⁰⁷，因此这里只是说那些不信的犹太人避开信徒，不接近他们。他们也许害怕，不全心的效忠会招致审判；可是，他们虽因恐惧而回避，对信徒所行的却大感惊叹，禁不住赞许他们。

14~15. 虽然百姓感到惊恐，不敢加入信徒的集会，但信主的人依然不断增加 (十一 24)，结果，信徒的声誉日广，来求使徒医治的人越来越多，彼得尤其出名。人们把病人抬到街上，等彼得经过 (参可六 56 类似的记载)。他们希望只要彼得的影子照在病人身上，就可得痊愈。影子有神奇的能力，包括善恶两面，这种观念在古代十分普遍，可以解释当时人们的动机¹⁰⁸。在十九 12，人们也同样相信保罗有这能力。路加记这些细节，为要证明彼得的声望，大家认为他有神奇的医治能力。至于彼得或路加是否也像众人一般迷信，则是另一回事了。参看十九 12 注。

16. 教会的名声传扬到耶路撒冷四围的城邑，这是一个新的局面。这节暗示当时彼得和其他使徒仍只在耶路撒冷活动，病人是由别人带来见他。后来他们才开始周游作宣教士。

八 使徒第二次被捕 (五 17~42)

这一段故事的高潮，是使徒 (这次是彼得、约翰) 第二次的被捕和受审。这次事件与上次的分别，就是这回使徒夜间从监里放了出来，又在殿里继续讲道。路加显然很欣赏当时的幽默：公会的人坐堂等候犯人提出来，谁知他们已经回到圣殿去了。使徒再度受到了警告，不准讲道，但他们的反应仍然是不肯依从。当时公会可以即时处罚他们——不过法律上是否可以处死，则不能肯定——但被迦玛列从中劝阻了，他建议用缓和的手法，说阻止一件分明从神来的运动，是愚妄的 (他的学生扫罗显然不同意他的看法，八 1~3；九 1)。迦玛列果真认为耶稣复活是神对祂仆人的印证吗？他的意见被采纳了，但庭上的人吞不下被使徒蔑视的这口气，就吩咐人把他们鞭打了。使徒不管刑罚如何，仍准备继续见证。当时他们似乎安全了，因为公会的人若依迦玛列的献议，就无别法可施了。

前文已经简短论及这故事与前一次审讯的关系 (四 1~22 注)。除了彼此相似的问题外，这一段有三点被人评论：第一、使徒平安离开监狱。“只是极轻描淡写又相当含糊的，说有天使拯救他们出来，很难令人视作郑重的史实。” (韩森 p.85)。这故事与十二 1~11 相似，但不及它详尽。路加没有详细描述，可能是因为他不想成为下面故事的预告，而减弱后者的效果。路加在此只想简单地报导一件超然的事态 (这果效分明影响了迦玛列)，也许只是神在地上的使者把监门打开，也未可知。第二个问题是关于迦玛列的角色，和他那番话的历史价值。赫肯 (p.257f) 把它当作路加的假造，并说历史上绝无理由可以假定迦玛列会支持使徒，尤其是当时公会已经着手处分了。可是，赫肯忽略了一点，路加所报导的乃是实际发生的历史事实，尽管没有能够证实当时状况的根据，而我们所缺乏的，是迦玛列没有这样说过的根据。我们所知有关迦玛列的资料，显示他是位被人敬重的教师，谨守律法，这一点与他在这里所说的话，并没有相违之处。第三个疑难，是教会的扩展。赫肯 (p.258) 顺着德柏柳 (p.124) 的见解，认为早期教会实质上只是一小群人，安静地生活在一起，不可能与当权的人产生剧烈的冲突。路加所描述的几段有声有色的事迹，虽然可能会令我们误以为教会在社会上的影响很大，超过了实际的情形，但是我们仍没有任何理由否定教会扩展迅速，并且很快就与撒都该人产生冲突；赫肯的负面看法，不能取代确实的根据。

17~18. 主动反对使徒的，仍然是大祭司和公会中的撒都该集团人士 (四 1)；至于以迦玛列为代表的法利赛人，在本段末才出现。撒都该人的动机是忌恨，就是不甘教会这样兴旺 (十三 45；可是这字 *zēlos* 可解作以“宗教热诚”拒抗一切反对犹太传统宗教的人，参腓三 6)。他们拿住信徒下在监里。

19. 在夜里，便逃出监狱了。这里说有主的使者来解救他们。这是旧约所描述的一位使者 (七 30、38)，在新约也曾出现，专为传递重要讯息 (路一 11，二 9)，或行奇事神迹 (八 26；二 7、23)。路加无疑视这件事为神迹，至少他是如此表达。监门神奇地打开，囚犯脚镣解开这一类故事，在古代也不算罕见¹⁰⁹，但这些并不能解释本次事件的历史性。

20. 天使充当了神的代言人，吩咐使徒出到圣殿，把这生命的道都讲出来。圣殿是宣讲这道最合宜的地方，不但因为这里出入的人多，而且因为这是神所拣选要向以色列人显现的地方。这“生命的道”与“救世的道”（十三 26，在叙利亚文中，“生命”与“救世”同用一个字）。这字用得很奇特（参廿二 4），不过也许只是路加文笔的手法而已。

21. 当时虽然甚早，但使徒在圣殿也有一群听众，这并不足为怪，因为日常的活动一早就已开始。不过，因为这样早，消息还不至于那么快传到公会。“公会的人和以色列族的众长者”，是一种重叠名词，意思只是一个集团而已。他们的会议厅在那里，不能确定，不过大概不在圣殿的范围内。

22~23. 公会派人去监里提使徒出来，差役白走一遭，看见监牢关得极妥当，却不见了囚犯。结论就如十二 18、19 一样，囚犯逃脱时守门的毫不知情，门户又重新锁好了，所以他们一点也没有怀疑囚犯会失踪，一直等到这时候才发觉。

24~26. 这消息令公会的人大惑不解，到底怎么一回事？其中有些人——迦玛列是其一——一定会想到，可能是超自然的力量在运作。直到这时，才有人从圣殿来报讯说，使徒又在继续讲道了。于是他们第二度派人去捉拿，这次成功了。路加说他们没有用暴力，表示当权者知道使徒已得民心，若用暴力怕百姓会反抗。留意这里与其它场合，信徒从未以暴力反抗逮捕，他们已学会了路加福音廿二 50、51 的功课。

27~28. 大祭司一开庭就提醒使徒，先前已禁止他们传道（四 18）；这警告虽然只针对彼得、约翰，但实在是全教会的。使徒不但没有顺从，而且把这教训充满了耶路撒冷。还有，他们怪责使徒把杀“这人”的罪咎，归到犹太当权者头上（大祭司避而不提耶稣的名）。信徒既指控犹太领袖杀害弥赛亚，而神已经叫祂从死里复活了。言下之意，实际上就是公然要求神向他们报复。犹太领袖看耶稣的死，是一宗恶人的合法处决；而使徒则看作是一宗谋杀，指控犹太领袖为凶手。

29. 彼得这次的回答，更简单直接，再度肯定他在四 19 所说的。神的命令，就如五 20 的吩咐，必在人的命令之先。做信徒的代价，就

是必须顺从神，不顺从人，并甘愿承担任何后果。

30. 彼得回答了 28 节控词的前半部，接着针对下半部发言。他重新证实犹太领袖的罪状。他再度提醒道，他们所钉十字架的耶稣，神已经叫祂复活了。这个“神已经叫祂复活”，是指叫耶稣重新出现在历史舞台上（布鲁斯，Book P.121），还是指叫祂从死里复活（参三 26，十三 33、34），则不大肯定。后者似乎更有可能。彼得所要强调的，就是作这一切的，乃是犹太人先祖的神。他们杀了耶稣，就是违背了他们所敬拜的神。若他们企图把责任推卸在罗马人身上，说是罗马人处死耶稣，也不可能，因为是他们要求以类同犹太人行刑的方法把耶稣处决的，旧约的说法就是挂在木头上（申廿一 22、23；参徒十 39，十三 29；加三 13）。我们不知道这里有没有暗示凡被挂在木头上，就是被神咒诅的（申廿一 23）；后来保罗曾如此引伸。

31. 可是，这个被钉死的人，正是神要高举坐在祂右边的一位（二 34；诗一一〇 1），要做君王、救主，使以色列人因祂可得悔改的机会并领受赦罪的恩。这里乃是向这班钉耶稣十字架的人提供救恩。使徒利用法庭上的机会，向控告他们的人和法官们传讲福音。这里对耶稣的描写，很像七 35 对摩西的描写，用意是说，如今耶稣已经代替了摩西，作以色列得救时的中保。这是福音书以外，第一次用救主来描写耶稣之处，虽然前面救恩的主题已经不断出现（二 21，四 9、12）。这头衔似乎限于稍后完成的新约书卷（保罗第一次用在腓三 20）；因此，有人认为路加所用的是一个较后期的字。不过，试看初期教会惯用“拯救”、“救恩”等字，这假设就似乎不太可靠了；也许只是因为早期的新约作者没有合适的内容可以运用这个名称¹¹⁰。神将悔改的心“赐”给人，这句话十分重要，意思是，神立耶稣为救主，就是赐给罪人悔改的机会；除此之外，他们绝无别的出路。

32. 这段简短的福音信息，有使徒的见证做左证，他们见过复活的耶稣。与他们同时作证的，有神的圣灵（约壹五 7）；这里的意思似乎是说，圣灵赐给教会这件事，更加证明了耶稣已被高举，因为大家公认，圣灵是受高举的弥赛亚所赐下的。彼得强调顺从神的人（29 节），才能领受圣灵。

33. 彼得的话并没有说动听众——至少没有说动公会中的撒都该人。他们极其恼怒（七 54），想把使徒杀掉。他们有没有合法的权柄这样做，我们不能确定。

34. 可是，这时出现一个相当出人意料的阻拦。在福音书里，法利赛人似乎一向反对耶稣（如路五 21、30，七 30，十一 53，十五 2，十六 14），耶稣本身也曾强烈批评他们的宗教行径为假冒为善（如路十一 39~52，十二 1，十六 15，十八 9~14）。代表法利赛人的文士，在定耶稣死罪的公会中也有份（路廿二 2，参太廿七 62）。不过，路加福音中（路七 36，十一 37，十四 1），似乎有一部分法利赛人对耶稣较为友善。没有一本福音书直接指名他们有份于将耶稣定死罪；而在使徒行传中，我们看见有些法利赛人信了主（十五 5，廿三 6）；保罗说，法利赛人的信仰，比撒都该人更接近基督教（廿三 6~9），文士中也有人站在他这方，对抗撒都该人，路加描述他们是信徒真正的仇敌（廿三 9）。因此一个法利赛人领袖站起来，警告不可对信徒过分严酷，并不足为怪。迦玛列一世（犹太传统常将他与他的孙子迦玛列三世混淆不清），是法利赛人首屈一指的教师，属于希勒（Hillel）所创较温和的教门，以敬虔著称，他提议公会应进行密议。

35. 这里与四 15~17 的问题一样，即路加对公会闭门商议的消息，是否有直接的消息来源，我们不能视这段为逐字逐句的情况报导。虽然秘密消息很容易变成公开的传闻。但无论如何，迦玛列基本上是要他们缓和下来，审慎地处理使徒。他提出两个例子，证明人所发动的运动，不必犹太当权者的干预，也会瓦解消散。然而，若这运动是出于神的话，与它对抗就太冒险了。他的论点其实是，群众运动的领袖一死，随从者不久就热心大减；如今耶稣已死，就不必再对他的门徒采取什么行动。

36. 迦玛列所选用的历史例证，引起一点疑难。第一个人称为丢大，自夸为大（意即冒充先知，或弥赛亚），附从的约有四百人。他被处死后（被罗马人），附从的人四散，事就不成了。约瑟夫（Ant, 20: 97f）记载：“在法都（Fadus）做犹太巡抚（公元 44~46 年）时期，有一个骗徒叫丢大，招引了大部分民众，带着全部家财跟从他到约但河。他自称

是先知，能命令河水分开，让他们从容渡过。他这番话骗倒好些人。可是，法都却不容他们遂其所愿的妄作妄为，派了一中队骑兵去抵挡他们，乘其不备，大行剿杀，将许多人抓进监牢。丢大也被擒，他们将他斩首，把头带到耶路撒冷去。”这段较详尽的记载显然是指同一件事。但有两个难题：一、迦玛列发言早在公元四十四年以前（就是希律亚基帕一世去世之年，十二 20~23），这时提出约瑟夫所论的丢大，就犯了年代颠倒的口误。二、迦玛列继续提出此后兴起的犹太；可是，犹太的兴起在公元六年，远在约瑟夫提的丢大之先。因此，有人认为，路加使迦玛列犯了年代颠倒之误，把两故事次序倒置了。有人议论说，路加所以会犯这个错，是因为错读了约瑟夫的记载，其中叙述完丢大的故事之后，就提及犹太的儿子们，中间插入解释这犹太是谁，和他怎样起义反对罗马的事。但这个假设的可能性不大，因为约瑟夫著作到公元 3 年才出版，而路加也不可能从他那里获得故事的细节（如四百人）。迄今没有人能提出可取的理论解释路加的错误。因此，也很有可能是约瑟夫的时间弄错了，或（更可能）是迦玛利乃是指另一个不见经传的丢大。因为在希律大帝死的时候，无数暴乱兴起，据“约瑟夫的记载，四十年中出现四个叫西门的，十年中有三个叫犹太的，都是叛乱的头子”（诺陵 p. 158），故这种解释不能不列入考虑。

37. 加利利的犹太是一个叛徒，反抗新征税法，就是公元六年亚基老（Archelaus）被贬，罗马人直辖犹太时所推出的税法（Jos. Ant 18: 4、23，20: 102）。只有使徒行传提到他也被杀，这也是很可能的。关于这里所说为征收税项报名上册，可与路二 1、2 的报名上册比较，见路加福音注释。

38. 迦玛列从这两个例引出教训来。公会不应该对信徒们采取行动。赫肯（p.257）不相信这两个例子有什么证明的作用：丢大和犹太的附从者也需要罗马人来剿灭！不过也许迦玛列的用意，是叫公会的人把行动留给罗马人去执行。因为若基督徒的运动是出于人意的，必要败坏。“所谋的”，是指使徒谋叛公会的命令；“所行的”，是指整体信徒传道行医的行动。

39. 另一方面，若基督徒的运动是出于神，就必胜过人的敌对。更

糟的，是公会可能会发现自己立于“攻击神”的地位，以致招来神的审判。有人注意到 38 节下半与 39 节上半的希腊文结构，稍有出入，因此怀疑这两句条件子句，是否重点稍有不同。根据布鲁斯，第一个“若”句，重点在“若结果是”，第二个“若”句则表示路加认为这较有可能，因此较直接地写出来。可是，“我们不能硬说迦玛列以第二个可能性较强，因为这种条件式的文句结构互用，是路加的希腊文笔法，不是迦玛列的亚兰语。”(Acts p.149)。

40. 迦玛列的主张，抑止了公会中的撒都该人。使徒被召回公会，再度受告诫不可奉耶稣的名讲道，并且把他们鞭打了。这是犹太人的刑罚，“四十下减一下”，公会或会堂负责人可因人违反犹太律法施行此刑罚（廿二 19；林后十一 24；可十三 9）。这个处罚并不好受，有人曾因此而丧命（虽然只是少数例子）。这方法的用意是给犯法的人一个严厉的教训。

41~42. 这刑罚不但没有阻止信徒（42 节），反使他们满心欢喜。他们遭受凌辱和肉体的煎熬，实际上是无法快乐的。但他们能真的欢喜，因为神认为他们配为福音的缘故受苦；或正如这里所说，配为这名受辱（廿一 13；约三 7），就是耶稣的名。这是在“患难中喜乐”的实例，是信徒在逼迫中的标志（彼前四 13；参太五 11、12；罗五 3、4；林后六 10；彼前一 6、7）。最后，不出所料，这个经历并没有减低他们见证耶稣是弥赛亚的热诚。公会可能无法禁止他们在家里传福音，但他们仍继续在圣殿活动，暂时显然也未再遭受什么欺凌。

III 教会开始扩展（六 1~九 31）

一 委任七人（六 1~7）

使徒行传头五章论及耶路撒冷教会的建立，和因传讲耶稣而招致的敌对。下面一大段开始看见教会在各方面发展宣教的工作。第一、耶路撒冷教会不断增长，传至说希腊语的犹太人，这带来了司提反的殉道（六 1~八 3）¹¹¹。第二、教会扩展至撒玛利亚（八 4~25）。第三，一个埃及人信主（八 26~40）。第四，扫罗归主，他将成为最重要的宣教

士，向外邦人工作（九 1~30）。犹太人对信徒的逼迫，在司提反殉道的事上达到高峰，同时这件事却带来教会在地域上的扩张，信徒开始超越犹太教的范围，向外作见证。这就成了非犹太人进入教会这尖锐问题的背景。

这段记载的开始，是说希腊语的信徒埋怨教会照顾贫困者不周，于是一直照管这事的十二使徒，开始体会自己的担子太重，在最重要的职责上分心了。于是选派了七人，经过接手的仪式，委任他们负责这工作。留意教会这等工作，也选派属灵的人去作。

很可能这七个人是从教会希腊语会众选出来的，起初提出不满的，就是他们。其中二人，司提反和腓利，后来亦与十二使徒一样，同样做传道的工夫，大有成绩。我们将发现，司提反的一番话，可以解作他对圣殿和律法的批评。有不少学者因此认为，救济品分配不均的怨言，只是一个更深问题的表层征象；真正的问题是亚兰语的信徒与说希腊语信徒分作两派，后者对犹太教更具批判态度。这里经文所记述的，其实是选出一批希腊语信徒领袖。

这一类的建议颇有可能性；不过有些学者的看法则太极端，他们把初期教会分成两大派系，各持不同的神学观点。我们不如说，当时两组人关系仍很密切，虽然各用自己的语言进行崇拜，十二使徒仍作整体的首领，那七人则做希腊语部分的领袖。虽然路加记载他们正式的委派是救济工作者，他也没有隐瞒实际上他们是属灵领袖和传道者。

1. 路加指出，这次教会问题的来由，是由于人数逐渐增多。“希伯来”和“希利尼”（九 29~十一 20）显然是一个对比。经过许多研究，大部分人都同意希伯来人是指说闪族语系的犹太人，他们也懂一些希腊语。我们大可以肯定，几乎每一个犹太人都至少懂一点希腊语，因为这是地中海以东世界的通用语。他们所用的闪族语系，大概是亚兰语，不是希伯来语。相对之下，希利尼人则是说希腊语的犹太人，他们完全不懂亚兰语，或只懂一点点。这两班犹太人很可能是用自己的语言敬拜，他们信了主之后，也仍然这样行。前者主要是巴勒斯坦原籍的人，后者则主要是分散各地的犹太人，后来定居在耶路撒冷。后者比前者更易于接受各方面的影响，但我们必须强调，他们仍十分重视自己犹太人的身

份。希利尼犹太人对圣殿有很强的亲切感¹¹²。希利尼人的怨言，就是教会在供给穷人的事上，忽略了他们的寡妇。那时分散各地的犹太人，不少寡妇回耶路撒冷终老。她们不能工作自给，一旦用尽所有的，或钱财施赠完了，就会陷入困境。

2~4. 路加在这里才开始把使徒称作十二使徒（见一 26，二 14），可能是与下面的“七人”相对照。他们回答这批评其实是指向他们的，他们承认同时教导和济贫，担子太沉重。事实上，他们两样都未能做得完善。一方面照顾穷人的事遭受批评，一方面自己也觉得在祷告和传道的事工上，未能专心。这不是说管理饮食比祷告传道低一级，乃是说十二使徒被选召的本意，是见证和传道。解决的办法，就是另选一批领袖来管理饮食。虽然管理一字与译为“执事”的一字为同一字根，注意路加并没有称这七人为执事；他们的工作并没有正式的名称。七人的选派，正合犹太人的惯例，特别的职务多选出七位委员负责。这七人特出之处，就是具有智慧（六 10，七 10~22）和圣灵，也就是有圣灵所启发的智慧，这点与约书亚蒙选召相似。

5~6. 十二使徒的建议，是在教会的一个聚会中提出，得着大家的赞同。七个候选人是由教会会友提出来的，不是使徒所提。七人的名字全是希腊文，表示他们全都不是巴勒斯坦的犹太人，当然巴勒斯坦的犹太人也有用希腊名字的（安得烈、腓力），但除了腓利之外，这些名字都不像巴勒斯坦人会取的。司提反和腓利列在名单最前头，原因是他们在后面故事中地位重要；作者更让我们多认识司提反，描写他是大有信心的人。最后的一位是个进犹太教的人，他也可以算作正宗的犹太人。这里的腓利不是作使徒的腓力（见八 5，廿一 8~9）。人既选定了，就带到十二使徒面前，把工作委托他们，为他们祷告并按手在他们头上¹¹³。整个故事叫人联想起选马提亚时的情形（一 15~26），但最接近的故事，就是摩西的助手约书亚被按手委任，记在民数记廿七 15~23。这仪式代表了权力的委任，伴随的祷告就是求圣灵充满受托的人（参申卅四 9）。委任拉比时也用同样的仪式，不过我们不清楚这仪式可否追溯自第一世纪。参八 17，十三 3，十九 6。

7. 路加描述委派七人的效果，是信徒的见证大为兴旺。他用一个

惯用词句（十二 24，十九 20）：神的道兴旺起来¹¹⁴；传扬的工作兴旺，得人归主的果效也兴旺。因此门徒的人数继续增加，甚至有些祭司也信了，可见使徒在“希伯来人”中的工作大为扩展，跟着在 8 节之后，又提到在希利尼人中的工作。祭司大概是指属于耶路撒冷圣殿的祭司，那时为数甚多（估计有一万八千祭司和利未人；他们每年轮值两个礼拜，路一 8）。有一理论说，这些祭司属于昆兰集团，是被圣殿解职的，这种说法不大可能。信从了这道，就是顺从了福音中信心的呼召（参帖后一 8）。

二 司提反之争（六 8~15）

这时用希腊语的信徒开始向同类的犹太人传福音。司提反做了使徒传道与医病的工作。他遭遇到希腊语会堂成员的攻击，他们终于决定控告他毁谤“摩西和神”；更准确一些，就是他说耶稣要改变摩西传递的律法与规条，还要毁坏圣殿。这些控诉不但触怒了希腊语的犹太领袖，也激怒了坐在公会中听控告的希伯来语的犹太领袖。

路加指出他们的控诉是假见证（13 节），这是很重要的一点。从第七章司提反的讲词中，就可以看出为什么路加认为控诉不实。不过，也可能司提反的确讲过某些话，只是被他们歪曲了。当然，耶稣曾讲过一些话，成为信徒教导的根据（耶稣曾批评文士对律法的诠释，也预言过圣殿被毁）。可是司提反似乎会比十二使徒更强调这些教导。若他攻击文士对律法的夸张，就被算为是攻击摩西；若他的攻击犹太人将神局限于圣殿里，也足够招致他所面临的敌对。注意后来保罗被捉拿（廿一 28），也同样是因散居各地的犹太人对圣殿那种嫉妒的情怀所造成的。评论家发现，路加在写耶稣受害时，省略了假见证的那一段（可十四 57 以下），于是认为他乃是将那一个题目插在这里。然而路加的记载相当重复（11、13、14 节），证明他极可能是根据一种资料而写；虽然他特别侧重耶稣与司提反所受的攻击相互呼应。

8. 说司提反满得恩惠能力，也许用意在把他和使徒们平列（四 33）。他是恩赐是由于他被圣灵充满——留意这是他未被立为七人之一以前，已经具备的了。恩惠的意思不甚明确，但正如四 33，可能是指神

恩惠的大能。

9. 司提反的活动，触犯了会堂的成员。可能他在会堂内，或在会堂之外，站起来奉耶稣的名说话。利百地拿（英译：Freedmen）是罗马囚犯（或囚犯的后代），后来获得自由的。我们知道罗马将军庞贝

（Pompey）曾俘掳不少犹太人，后来又在罗马释放他们，这里指的可能是这些人。下面几个团体，与利百地拿的关系，和他们彼此之间的关系，并不清楚。不同学者提出不同的说法，从一个会堂（所有人同属一个会堂），以至五个会堂（每组人一个会堂）都有。布鲁斯（Book p.133）认为是指一个会堂，其中包括四组人里面的利百地拿人（被释放的人）；而按希腊文的结构，则似乎两个会堂较恰当，前三者同属一个会堂（利百地拿、古利奈和亚力山太），后两组人属另一个会堂（基利家、亚西亚）。不同地方的人有自己的会堂在耶路撒冷敬拜，是很自然的事¹¹⁵，聚会的人包括移居耶路撒冷的人，和来访的旅客。

10~11. 耶稣应许门徒，当他们要为自己辩护的时候，祂会赐下圣灵（路十二 12），及智慧（路廿一 15）。早期教会证实了这个应许。他们有能力持守信仰立场，不被驳倒。司提反的对手敌挡不住，就挑唆一些人当众控告他，说听见他谤渎摩西和神。虽然后期谤讟的用法是指妄称神的名，新约此处的用法则较为广泛，指任何冒犯神的大能与威严的事。这项控告的详情，要看 13、14 节。

13~14. 说希腊语的犹太人耸动了百姓和公会的人，他们就下手捉拿司提反，要查究这件事。很奇怪，这里没有把祭司列在公会的成员中。说希腊语的犹太人就在议会中，设下见证攻击司提反。他们一口咬定（依路加看是虚构的）司提反不住的践踏圣所和律法。更明确点，就是宣耶稣要毁坏圣殿，又要改变摩西所传的规条。规条一定是指口传的解说，是文士对律法的注释，他们看这些是从摩西来的，正如用文字记载的律法一样。因此，攻击口传的律例，等于攻击全部律例。我们不知道，司提反是否已开始按照耶稣在这方面的教训来教导；而这是十分可能的事。至于攻击圣殿，我们也知道耶稣预言它的毁灭（路廿一 5~6），祂受审时，控词之一是祂说祂要毁坏圣殿，另建一座（可十四 58，十五 29，参约二 19）。约翰对这段话的说明，就是用门徒属灵的敬拜，代替

在圣殿中物质化的敬拜。在这经文的背后，有一个历史核心，即耶稣曾评论圣殿，教导说它会被祂自己取代。祂就是与神相交的新途径，要取代旧的宗教仪式。消极的说，这教训是对当时的圣殿和敬拜尖刻的批判；积极来说，这教训是指出与神新的相交集中在祂身上，取代了圣殿¹¹⁶。如果司提反明白了这一点¹¹⁷，我们就不难了解他的教训可能被敌人解作消极、表面的意思，而成为控告他攻击圣殿的根据，这样，赫肯（p.274）认为路加把耶稣被审时所受的假控告，转移到这段经文上，就成为无须有的解释了。神命定教会代替圣殿这个观念，从十五 16~18 可见。

15. 公会的人注目看被控告的司提反，要听他怎样分诉，就见他的面貌好像天使的面貌。这句话很不寻常，次经中的以斯帖书（十五 13）记载，以斯帖说王面貌的荣耀，像天使一般；还有第二世纪著名对保罗的描写，也说他有时有天使般的面貌。这是形容一个人与神十分接近，在神的面前，因此反映出祂的荣美（出卅四 29 以下）。这是神加给司提反的尊荣，也表明他的辩辞是神所感动的。

三 司提反庭上发言（七 1~53）

若长度可作标准的话，司提反的讲词在使徒行传中，就占最重要的份量了¹¹⁸。不过，这篇讲章的用意，学者多有辩论。它的形式是旧约历史的长诵，仔细解释一些似乎不很重要的事，最后的高潮是尖刻地指斥听众。讲员究竟想达到什么目的？这篇讲词真是对控诉的辩词吗（六 11~13、14）？其思想是否使徒行传所独有？还是对全本一段小心安排的文字，为增进使徒行传的整体信息？它的结构又怎样？

我们认为（根据布鲁斯 Acts p.161），这篇讲章有两个主题：（一）神在他们的历史里，一直兴起人来拯救祂的百姓，但犹太人再三抗拒，不顺从神所赐的律法。讲词先说到神选召亚伯拉罕，建立了国家，又赐他应许（七 2~8）；接着说到约瑟被兄弟出卖，却蒙神拯救（七 9~16）；下面详细述说摩西来要拯救百姓，反被百姓拒绝（七 25、39~43）。（二）犹太人在旷野有会幕，后来所罗门建圣殿，但他们仍陷在拜偶像的罪里（七 39~43），又误解以为神真的住在圣殿里（七 44~50）。这两个主题在讲章中混合进行。

这两个主题似乎正切合司提反所受的控告。(一) 司提反不认为自己攻击律法, 或耶稣要改变律法, 反倒指出, 过去犹太人怎样抗拒摩西, 和他所敬拜的神。他们提倡偶像敬拜, 抗拒、杀害先知, 不守律法。(二) 司提反辩论说, 犹太人一直有会幕(可以搬动), 又有圣殿作为敬拜的地方, 但神自己宣告, 祂并不拘限在这些地方。因此若司提反说另有敬拜之“地”, 实与旧约教训完全符合。

这样, 这讲章至少达到三个目的: (一) 对控告司提反罪状的答辩。他暗示他并没有攻击摩西的律法, 反而是律法的护卫者。他说明他对圣殿和敬拜的批评, 十分合理。(二) 攻击犹太人不顺从旧约给他们的启示, 又拒绝弥赛亚, 和祂所带来新的敬拜。(三) 结果, 在整个使徒行传的故事中, 这讲章的作用就说明了福音原是先向犹太人传的, 他们拒绝之后, 就为教会开了门, 转离耶路撒冷及圣殿, 向外扩展, 最后达到外邦人中。

我们不否认这讲章是路加草拟的, 为要切合整个使徒行传的信息。虽然这篇信息与上述其它讲章, 在内容上大有不同, 但风格上与保罗在彼西底安提阿讲章的历史部分(十五 16~23) 十分相近, 那篇讲章对早期王朝说得更详细, 内容上他又与保罗在雅典的讲章相似, 否定神住在圣殿中的错谬(十七 24、25)。此外, 它也符合路加的救恩历史观。

但这不等于说路加创作这篇讲章, 毫无历史根据。字里行间有些特点, 可以看出他曾援用文献资料。他的记载, 与我们所知有关司提反的其它资料十分吻合。孔瑟曼(p.50f.) 的理论是作茧自缚的典型例子。一方面, 他说这番话在风格和主题上, 都不似殉道者的口吻; 因此, 是后来加上的。另一方面, 他又说, 这番话很切合路加所体会的情景! 其实, 如果这篇信息真如孔瑟曼所说带有殉道者的风格, 我们深信仍会有些评论者认为它是创作的。若路加能够捕捉当时历史的实况, 这篇信息当然也可以包括在内。人人都知道, 殉道者通常并不只想为自己辩证, 而会利用当时的机会, 斥责或说服审判官, 保罗后来的分诉, 就有这个特点(参同桥尔 Stolle)。尼尔(Neil p.115) 说: “这篇演说暗示性很强, 不可能是即席出口成章的”。若他说的不错(可能低估了司提反的口才), 则这篇讲章也许道出了司提反当时所说的, 而路加是用自己的文句把它记下来, 写出司提反所发表的言论。

很多评论家都察觉, 路加在编写这篇信息时, 持用了一些文献¹¹⁹。有人认为, 某些特征(尤其是七 4、14~16、37) 流露出摩西五经的撒玛利亚版本色彩, 与撒玛利亚人的观点相近¹²⁰。这些资料只限于这篇信息中, 证明了路加乃是引用传统的资料。但是对于引用撒玛利亚版本的摩西五经一说, 反驳的言论十分有力¹²¹与撒马利亚的关连即使有, 也不算大。又有人找到与希利尼犹太教有关的资料, 司提反若有这类思想也不足为奇。司提反对旧约的诠释, 与希利尼犹太人的思想, 例如斐罗, 或许十分相似; 不过希利尼犹太教一般而言, 强烈高举圣殿与律法。

有人想把这篇信息的观点, 与其它早期信徒, 或使徒团体(例如希伯来书作者)¹²², 拉上关系, 但没有肯定的结果。我们恐怕不能根据这篇信息, 认为司提反对教会普世宣教的异象, 有什么贡献。这篇信息最大的特色, 就是对圣殿的批评态度, 这是前些时候没有提出来的, 而教会说亚兰语的信徒似乎也从未认同这个观点¹²³。

司提反这种冗长叙史方式, 我们可能觉得很奇怪, 但在旧约有不少先例(诗七十八, 一〇五, 一〇六)。司提反采用这个风格, 是要表明犹太人当时的行径, 其实与前人同出一辙; 而神的作为也一贯未变。因此, 我们自然会发现他特意用预表性的话语, 而不少说到摩西的词句, 实在是暗示他与耶稣相似之处; 所以, 虽然全篇只有一次提到耶稣(七 52), 甚至有些评论家认为, 司提反和他的言论, 都不符合基督教(而是希利尼犹太人的看法)¹²⁴, 但整篇信息确实是基督徒的观点。

1~3. 作公会主席的大祭司发出询问, 司提反的答复首先是很有礼貌地称呼他的同胞犹太人。他并不浪费时间作开场白, 在公会中似乎也不需要, 不过希利尼的法庭则有此惯例。他直接进入主题, 说神怎样呼召亚伯拉罕作他们的国父。他形容神是荣耀的神(诗廿九 3), 也许一开始他就想强调那位不住人手所造之殿的神的超越性。他特意详述神怎样在米所波大米向亚伯拉罕显现。神的自我启示并不只限于犹太地域, 更不限于圣殿。米所波大米就是“两河之间”的地域, 位于北边底格里斯河与幼发拉底河之间, 在今日的伊拉克。不过, 希利尼的用法, 则泛指更大的区域, 包括南面的巴比伦。因此, 这儿可包括吾珥所在的地区。哈兰位于米所波大米的西北, 正处于往巴勒斯坦“肥沃月弯”的路线上。

这里所提神对亚伯拉罕的吩咐，是根据创世记十二 1，其实是在哈兰发生的。但既然创世记十五 7 及尼希米记九 9 都说神呼召亚伯拉罕离开吾珥，我们也可以推想，在他未往哈兰之前，神的呼召已经临到他。斐罗也同样这样推断。神在吾珥向亚伯拉罕呼召的内容，与在哈兰的呼召相同，这是十分合理的推论，因此不必硬说是路加写错了。此处与创世记十一 31~十二 5 的记载不同，是作者有意如此。

4~5. 于是亚伯拉罕顺从神的呼召，“离开”了本地。起初他与家人住在哈兰。这时他似乎仍受父亲他拉的管治，他拉没有离开哈兰。根据创世记十一 26~32，他拉七十岁生亚伯拉罕，二百零五岁死于哈兰。创世记十二 4 说，亚伯拉罕离开哈兰时七十五岁。这就是说，亚伯拉罕离开时，他拉一百四十五岁，是他死之前六十年，而不是司提反说的死后。斐罗与司提反的看法相同，认为亚伯拉罕在他拉死后离开；而撒玛利亚译本的创世记，记他拉死时一百四十五岁，因此，显然司提反所用的是创世记的另一种版本的经文。而路加一般是用七十士译本，而创世记的希腊文译本并没有这样一种译本，因此我们可以证明，路加在这里是根据一种文献，而不是自己随意创作。

亚伯拉罕的目的地，就是“你们现在所住之地”。这里蕴含的意思，就是神对他的应许已经应验了，他的后裔正住在应许之地上。对亚伯拉罕来说，这块地则仍只是应许之地而已。他自己并未占有该地，司提反说，连立足之地也没有给他，这一词出自申命记二 5。甚至神给亚伯拉罕的应许，看来也似是空的，因他没有儿子（参罗四 16~22，描写亚伯拉罕对神应许信心之大，在看来绝无可能实现的情况下，仍然坚信）。不错，亚伯拉罕买了一坟地（创廿三），可是司提反不提这事也有道理，坟地不是可居之地，也不是未来地业的标记。当然他在生以撒前后都有儿子，但没有一个是应许的后裔。只有从上来的作为，才能叫应许实现。

6~7. 接下来还有一项应许，以负面的方式预言，亚伯拉罕有了子孙之后，他们会在外邦寄居为奴四百年。然后，神要刑罚那苦待他们的人，把他们带回迦南地去事奉祂。神对亚伯拉罕的应许又已实现，因司提反和当代的人得以住在耶路撒冷，在那里敬拜神。同时，这里可能意味他们被逐出巴勒斯坦时，神亦与祂的百姓同在。这预言出自创世记十

五 13、14，内容提到他们在埃及的寄居。四百年是一个完整的数目（对照出十二 40）；若与加拉太书三 17 的年代对照，就会产生问题。不过，这是加拉太书注释家所关心的问题，因为司提反只是引述创世记十五 13 而已。第 7 节前半引用创世记，下半部则用出埃及记三 12 的话。在那里神应许摩西，百姓离开埃及后，要在“这山”敬拜神，就是指何烈山（西乃山），而司提反说“这地方”是指迦南，因此司提反对听众讲的，是将神对亚伯拉罕说的话意译化了，又引用出埃及记三 12。他把创世记的话进一步引伸，这一点虽然经文表面没有明说，但其内涵很可以说有此含意。

8. 神赐给亚伯拉罕割礼，作为祂应许的标记。祂与他立约，约的效能则见于割礼这举动（创十七 10）。这约就是神应许要作亚伯拉罕和他后裔的神，要特别关照他们；在人方面来说，顺服割礼就是遵从神的表记。对割礼司提反似乎没有丝毫反对的态度。割礼只在外邦人加入教会时，才成为争论的要点。雷克 (Lake) 和卡柏瑞 (Cadbury) 这样解释本节下半部开始的“于是”：“因此，还未有圣所以先，以色列人宗教的要素都已齐备了。”(BC, IV, p.72)。这说法也许太夸张，但这段叙述很清楚表明，亚伯拉罕在迦南一无所有时，已经有了神的应许。正因这应许，而他顺服其中的吩咐，以致他得了以撒，又为他行了割礼（创廿一 4）；这样，他的后代就传到先祖——雅各的十二个儿子。

9~10. 于是司提反讲到约瑟的故事，这是讲章的第二大段（9~16 节）。这里记叙的是史实，其中神学的要点是什么，就不清楚了。司提反可能想说明第 6 节的预言怎样应验，同时又暗示百姓对神立的领袖开始抗拒，以约瑟的兄弟为代表；但神始终印证了祂所拣选的统治者。于是故事就由兄弟的嫉妒开始展开，他们因约瑟梦见自己将来升高位（创卅七 11），就忌恨他，把他卖作奴隶（创卅七 28，四十五 4）。但神却在他的困苦中与他同在，救他脱离苦境（创卅九 2，21）¹²⁵。神叫他在法老面前得恩典，有智慧，能以解释法老的梦，又能策划应付将来的饥荒（创四十一 38、39、41；诗一〇五 16~22）。留意智慧特别与埃及一起出现（七 22），路加又用它形容司提反（六 3、10），和耶稣（路二 40、52）。

11~13. 故事下一段说到雅各家怎样下到埃及去。司提反简略地叙述一件听众熟识的史事，说埃及面临饥荒，亦同时引起全地的大灾荒（创四十一 57），特别是迦南地（创四十二 5）。也有人认为这是神对约瑟兄弟的报应；总之，这造成他们要下埃及去的因由；雅各听说那里有粮仓，就派儿子到那里去购粮食（创四十二 1~5）。第二次约瑟就与弟兄们相认（创四十五 3）¹²⁶。

14~16. 结果法老认识了约瑟的家人，他们受到邀请到埃及居留；因此全家人，包括雅各，都下到埃及来了。七十五人的数字是根据创世记四十六 27 及出埃及记一 5 的七十士译本；而希伯来经文则为七十。较大的数目的来由，是把雅各、约瑟除去，而加入约瑟九个儿子中剩下的七个。两者都是指雅各的子孙，或是下埃及的，或是在那儿的。他们都死在那里。虽然回迦南的应许尚未应验，他们却埋葬在迦南，表明他们有信心，到了时候，神必实现祂的应许。

这段埋葬的叙述，与旧约传统的关系，十分复杂。根据使徒行传，他们都葬在亚伯拉罕在示剑用银子从哈抹子孙买来的坟墓里。（一）根据创世记四十九 29~32；五十 13，雅各葬在近希伯仑的麦比拉洞里，是亚伯拉罕向赫人以弗仑买来的（创廿三）。（二）约瑟则葬在示剑（书廿四 32），是雅各从哈抹子孙买的地（创卅三 18~20）。（三）约瑟夫说，雅各其他的儿子（暗示包括雅各自己），葬在希伯仑（Jos., Ant. 二 199），这传说亦见于禧年（Jubilees）及十二先祖传（Testaments of the Twelve Patriarchs）。（四）示剑当地有这样的传说，说雅各的十二个儿子都葬在那里。因此司提反与旧约不同之处，就是他指亚伯拉罕买的墓地在示剑，不在希伯仑，又加上约瑟的兄弟也葬在那里。（布鲁斯 Book p.149 n.39）认为，司提反在前面第 2 节中，把亚伯拉罕在吾珥及哈兰的二次呼召，用远程镜头来看，在第 7 节同样处理神两次的信息；这里他也同样把两次迦南的买地合并来看。似乎司提反用的传统，认为不但约瑟葬在示剑（第 15 节下半的“他”死了，很可能是指约瑟而不是雅各），而约瑟的兄弟也葬在那里。他所以引用创世记廿三章的故事，是要将买墓地的事归在亚伯拉罕名下。他对示剑的兴趣及强调，对耶路撒冷的犹太人听众，意义很特别。因为他们无法否认，约瑟的葬身之地在撒

玛利亚，他们所憎嫌的地方。犹大地是埋葬之所并没有什么特殊神圣的意义；是否路加想在此预备读者的心，接受撒玛利亚福音的进展（八 5~25）？

17~19. 司提反的信息来到第三段，也是最长的一段，就是关于摩西的事迹¹²⁷。神的应许快要应验的时候（7 节），亚伯拉罕的子孙人数兴盛众多（出一 7）。高潮发生在一位不晓得约瑟的埃及王兴起（出一 8）。意思可能是他不知道约瑟其人，也不知道他对埃及的功绩，或（更有可能）因为面临强有力的以色列民族的威胁，他故意忘记他。于是他欺负他们，苦待他们，要他们丢弃婴孩（出一 10、11、22）。

20~22. 这时摩西出现了。此处将他的生平分为三个阶段，配合他一生的三个四十年（看 23 节）。第一阶段是他早年在埃及的时光。描写的手法是很整齐的三段法，诞生、早年、受教育（廿二 3 及注）。他生下来，就俊美非凡（译注：英译为“在神面前甚可爱”，出二 2；来十一 23），附加的在神面前一词，可能指他得神喜爱（参廿三 1），或只是一个希伯来成语，表示他是个非常可爱的孩子（参拿三 3，“极大的城”原文字面意为“在神面前的大城”）。他父母违命收藏了孩子三个月，结果也不得不把他丢弃了，但却被法老的女儿拾了回去，养为自己的儿子（出二 1~10）。旧约中虽然没有明明提及，但司提反这里引用传说，斐罗亦如此证实，就是摩西学了埃及一切的学问。下面一句说他说话行事都有才能（参路廿四 19 对耶稣的描述），似乎与出埃及记四 10 有出入；不过，摩西当时自贬身价的说词，并不是事实的真相，他仍是要找一个借口逃避重任。

23~25. 摩西人生的转折点，是他四十岁的时候。旧约并没有说出他这时候的年纪，但司提反的讲法与犹太拉比的见解相合；因此，四十这个数目可能只是一个概数。“四十”是一个人“长成”的年岁（出二 11）。同样，旧约也没有说他起意去看望他的弟兄以色列人，不过故事中自然有此含意（出二 11）。这里所用的字，可能表示是神将这个意念放在摩西心中，就是对以色列民的善意关怀¹²⁸。这关怀由他杀那欺负以色列人的埃及人表现出来。旧约记载说，他把尸体埋在沙土里，不让人知道。司提反必定认为，他乃是不想让敌方的人知道这事，向当局报告

(参出二 14)。司提反认为，摩西的心意，是希望以色列人能明白，他们有一位在上有影响力的盟友，神可以藉此解救他们，就是从为奴的苦境中搭救他们。路加的用意，一定是想让读者看出，摩西和耶稣同样是神子民的拯救者；而司提反的听众是否体会到，犹太人拒绝耶稣为救主，与以前他们拒绝摩西，同出一辙（七 52），则未可知。

26~29. 这事以后，立即发生另一件事，证实了司提反的解说。摩西遇见他们（以色列人）争斗，就劝他们和睦，以兄弟相待。这里司提反只是概述旧约的记事，原本的故事是说，摩西站在被欺负的一方，责怪那欺负人的（出二 13）。司提反的说法强调了摩西为和解者的身份。可是他的工夫白费了，那欺负人的激烈地反击，说他以首领和审判官自视（出二 14），因此他们完全看不出他是神选派的。那人晓得摩西杀了一个埃及人，无形中造成一个威胁，摩西不得不逃亡（躲避法老的忿怒，出二 15），寄居于米甸。他在那里住了许久，并且成家（出二 21、22，十八 3、4）。

30~34. 从出埃及记七章可以推断出他杀埃及人之后，又过了四十年¹²⁹。他在西乃山燃烧的荆棘中看见神的天使，成为他一生的抉择关键。那番景象引起他的注意，他只见荆棘烧着，却没有烧毁，也没有熄灭，就大感诧异。此处说到天使，可能是一种比喻法，指神在荆棘中显现（出三 2、3）。他就近荆棘时，听见神对他说话。司提反把出埃及记三 5、6 的次序倒转了，因此首要的重点成为：向他显现的神是他先祖的神，如此就叫人想起神对先祖的应许。下面的描述是神显现的典型例子：人恐惧战惊，神则加以保证。当然，恐惧竟没有完全消除，因为司提反保留了神吩咐摩西把那地视为“圣地”的话；这里司提反也许是要再次提醒听众，神的显现并不限于犹太地——旧约中最重要的启示地西乃山，也不在应许地之内。不过，这启示的主旨，是神应许要透过摩西拯救祂百姓，从埃及的困苦和奴役中拯救出来（出三 7~10）。

35~36. 故事的叙述就此中断了，取而代之的是一连串关于摩西的话，希腊版本的行文非常流畅有力。每一句开头都用“这人”，用了四次之多，38 节下半与 39 节则用关系代名词起头。这让我们想起彼得先前的信息中也用类似的方法，说到“这耶稣”（二 23、32、36）。这用

法在第一句的用心很明显：以色列人在埃及所弃，却为神所立的首领和拯救者，正是“这”位摩西。下面 37、37、38 的几句，再强调摩西的言行，最后司提反又复述，以色列人所不肯顺从的，正是“这摩西”（39~41）。因此，这段信息的重点，不单在以色列人拒绝摩西，而是他们拒绝神所赐的领导人。这里又是一个预表；犹太人拒绝耶稣，就是神叫祂从死里复活的那一位，是这段话蕴含的意思。第一句话最明显。司提反先提负面：以色列人弃绝摩西，不承认他是首领和审判官；随即强调说，神却差派他作首领、作救赎的。首领可以应用在耶稣身上（启一 5），五 31 也用这字说到耶稣。“救赎的”在希腊文是 *lytrōtēs*，其动词就是“救赎”的意思。乍看之下似乎很奇怪，在新约惟独摩西得“救赎者”这头衔，而耶稣却没有。不过，其它经文曾提及耶稣拯救以色列人（路二 38，廿四 21，参一 68），信徒读者必可以察觉出其中预表的含意。神的工作（诗十九 14，七十八 35）在此藉天使的声音，从燃烧的荆棘中委托给祂的代理人。因此，实际领以色列人出埃及，又有神迹奇事的相随的，是摩西。这段话引自旧约，但信徒读者必然可以想起，同样的话也曾用在耶稣和使徒身上（二 22、43；参六 8 说到司提反自己）。

37. 这里的预表就更清楚了。司提反提醒听众，摩西亲口预言，有一位先知像他的要来（申十八 15），早期信徒已看出这预言应验在耶稣身上（三 22）。早期信徒的用法，大可以解释为何这里引用这段经文；不过，我们可以注意，在撒玛利亚神学中，这是一个很重要的经文，它在这里出现，就更加强调了司提反受撒玛利亚观点影响的说法。

38. 可是，对犹太听众来说，描述摩西的高潮出现于以色列人聚集在西乃山的旷野之时。这里也不乏预表。译为“会”的字是 *ekklesia*，信徒用这字来称他们的团体；可能信徒发现，摩西与以色列人一同经历旷野的旅程。同样，耶稣也与神的新子民同走地上的旅程¹³⁰，不过，这不可能是司提反向犹太听众提到这段经文的用意。这段话的要点乃是，摩西为这群百姓接受神的律法，就是神活泼的圣言（罗三 2）。这是以色列人享有特权的记号。神赐与律法，是神与他们立约的记号；他们顺从这律法，就继续作神立约的子民。司提反含蓄地表达出这个信念。

39~40. 这里是一个转折点，希腊文的句子从 38 节一直接续下

来，司提反说到那当初接受律法的，不肯听从。他们拒绝摩西，不认为他能传律法，并且心里归向埃及（民十四 3、4）。更糟的是，他们吩咐亚伦为他们造些神像引领他们，对正在领受神律法的摩西（出卅二 1），又大表褻慢。律法传给他们的时刻，是何等庄严慎重，但他们就已背叛那位赐律法的，转向偶像。尽管听众表示维护律法，效忠圣殿，并控告司提反违背这些（六 11、13、14），但是他们所属的这民族，从一开始，就拒绝神的律法与真正的敬拜。

41~43. 顺着这个思路，司提反的讲章转入新的方向；一直到 50 节为止，以色列拜偶像和圣殿敬拜，这两个主题交织在一起。他从历史概览来发挥这个主题，从旷野漂流直到所罗门的时代¹³¹。首先，司提反追溯偶像的敬拜；他在 40 节曾经简略提及。这里用了一个希腊字，是第一次出现，很轻蔑的描述以色列人所作的事，他们造了一个牛犊（译注：希腊文字一个字）（出卅二 4）。用牛犊（或公牛犊更贴切）的像来敬拜¹³²，是以色列人一直以来的试探（王上十二 28），司提反的斥责，符合旧约作者一向的指控（王下十 29；何八 4~6）。这种敬拜包括向偶像献祭，不向真神献祭；同时，也表示，神是可以用人手造的，因此更该定罪。在此，司提反又回应了旧约一个强劲的主题（诗廿五 4，一三五 15；赛四十四 9~20）。神对这种自满表现的报应，就是让以色列人满尝拜偶像的苦果。祂转脸不顾他们¹³³，正如他们转脸不顾神一样（39 节），祂任凭他们事奉天上的日月星辰。与这句话最相似的经文，是罗马书一 24、26、28，不过那里是说神因外邦人拜偶像，就任凭他们。天象（译注：英译 42 节为 heavenly host）是指日月星辰（申四 19），这些被人视为神明，或灵界活物的居所。尽管神再三告诫他们不可以敬拜这些，以色列人反而一心转向它（代下卅三 3、5；耶八 2）。

司提反说，这一切正合先知书上所写的，就是犹太书卷中的十二卷著作，称为小先知的。他引述阿摩司书五 25~27，取自七十士译本¹³⁴。阿摩司书中的问话说：“你们岂是将祭物献给我呢？”有人认为，这话的语气是期望负面的答案，亦即阿摩司认为他们在旷野的时期，根本没有献祭。但这个说法极不可能，阿摩司的意思更可能是：百姓不单是献祭，更是内心献上对神的顺从。不过，司提反似乎意指他们在旷野中没有献

祭给耶和华，而是献给别神。因此，这引句所要印证的是 41 节，不是 42 节上半。引句的下半部（43 节）描写以色列人抬着摩洛的帐幕，就是敬拜摩洛的所在，和理番神的星；这些神是以色列人所造的神像，用来敬拜的。摩洛是位要将孩童献为祭的神，而理番神则似乎是一位埃及神的名字，与木星有关的。七十士译本与希伯来原文的阿摩司书在此有显著的差别，希伯来原文说指着“你们的王撒谷（Sakkuth），和你们的星神卡弯（Kaiwan）”，这些大概是亚述神的名字。我们在此不必管七十士译本与希伯来原文的关系（七十士译本是意译一段很艰涩的希伯来经文）。这里所要说的，就是希伯来原文也与七十士译本一样，可以表达司提反所要说的。不论司提反用的是什么版本，路加依一贯的惯例，引用了七十士译本。拜偶像的后果，就是被逐到假神的国土去。

44~45. 司提反引用阿摩司，就从摩西时代推进到拜偶像的后期了。这时他又再转回摩西的时代去。以色列人后来虽然抬了摩洛的帐幕，但他们在旷野有法柜的帐幕，是神吩咐摩西照所看见的样式作的（书廿五 40）。这是个流动的敬拜所，以色列人抬着经过旷野。第二代的以色列人承继这帐幕，于是他们的祖宗，随约书亚入迦南地的人；神帮助他们把外邦人赶出去，使他们承受那地为业。

46. 一直传到大卫的时代，他在神面前蒙恩，统一全国，得享太平。于是大卫求雅各的神为祂预备（译注：英文作 find “找寻”）居所。这个不寻常的字出自诗一三二 4、5，大卫说他无法安歇，直等到“我为耶和华寻得所在，为雅各的大能者寻得居所”（此事可参阅撒下七）。这里有一个经文的困难，“为雅各的神”一句不及“为雅各家”的证据充足，因此我们应该采取后者，如此，译为“居所”之字意思可能是“敬拜的地方”。至于那是否为帐幕，就如大卫为约柜所预备的（撒下六 17），还是一个较为固定的建筑物，并不绝对清楚。拿单回答大卫建殿的请求之时，很坚决地说神从来没有要求居所，但亦说大卫的儿子将为祂建殿（撒下七 5~16）。

48~50. 因此，我们就很难衡量“所罗门为神造成殿宇”这句话，因其中有含糊的因素。司提反知道大卫蒙神恩宠（虽然他没有提及），神也的确答应建殿之事（王上八）。这里似乎有个对比，就是大卫预备的帐

幕(是神所赞同的),和所罗门建的永久居所。后者是人手所造的¹³⁵, (当然帐幕也是)可能是根据人的设计,而不是照天上来的样式,而且很容易令人有错觉,以为超然的神真住在殿的范围内,像其它偶像一般。当然,以色列人不会不知道这一点,因为所罗门自己说得很清楚(王上八27),而司提反所引用的先知也明说(赛六十六1、2):创造天地的主,并不住人手所造的殿。这句话是否暗示神住在一个非人所造的殿,正如以赛亚书六十六2上所指的?不过,如果司提反果真这样想,却没有继续引述下去,就很奇怪了。此处没有充分的资料可以确定司提反心目中是否在想“新殿”,就是教会。他只说到反面的意思,说圣殿敬拜将神的本性赋与一种虚假的限制。

51~53. 司提反无可否认是个名副其实的雄辩家。这时他讲章的辞锋再转,进而直攻听众的态度,指斥他们与自古以来的以色列人一样。他用旧约的语气,称他们是硬着颈项的百姓(书卅三3),完全没有表现出自己有份于神的约。割礼的喻意,就是从心里把狂傲与罪恶割除(利廿六41;申十16;耶四4),耶利米描写听不见神呼召的人,为“耳未受割礼的人”(耶六10)。这种顽梗的态度在抗拒圣灵上特别显著(赛六十三10),因为圣灵透过先知说话,如今又藉教会初期圣灵充满的使徒和见证人说话。犹太教中有一个相当公认的传统,就是犹太人在杀害先知上有份(王上十九10、14;尼九26;耶廿六20~24;路六23,十一49,十三34;帖前二15;来十一36~38)。司提反重复运用这个控词,不过他说得更加明确。先知,是指那些预先传说那义者要来的先知;“义者”在此是“无罪”的意思(见三14)但这词显然意指耶稣是弥赛亚;同时“要来”这名词可证实一向是指弥赛亚的来临。若古时的犹太人以杀害先知来反抗,与司提反同代的人更变本加厉,把弥赛亚耶稣交给罗马人,自取谋杀凶手的罪名。

不过,这还不是司提反控诉的高峰,他最后再回到他们领受了神的律法的事实,这是经天使所传的,是最辉煌的传递方式;虽然旧约没有明文说有天使(除了七十士译本的申卅三2),但这说法已为犹太人传统136所公认,早期信徒也如此接受(加三19;来二2)。他们所违背的,正是这神圣的律法;这里所指的,是否单单指他们违背了不可谋杀的诫

命呢?因此,司提反不单没有攻击摩西,反而指斥听众不守神藉他所传给以色列的律法。

四 司提反之死(七54~八1a)

司提反这番话,引起听众的愤恨,一点不足为怪。他又自称看见耶稣站在神的右边,更是火上加油。群众暴发动,把他推到城外,用石头打死;这是犹太人传统的死刑。他最后一句话,是为逼迫他的人求赦免,而扫罗的名字就在此时提出,可能是要我们知道这句话对他颇有影响。如此便预备读者进入第九章。

这一段主要的难题在司提反之死。他承受了公会的审问,可是他们没有处死刑之权(约十八31)。然而他是被石头打死,这不是罗马的刑罚方式。有几个可能性:一种可能是,当时民情汹涌,造成暴力行动;另一种可能是,司提反是由公会合法处决的,理由或许是罗马人给予特准,或许是当时没有罗马官员在任,他们趁真空时期行凶。第一种情形似乎最有可能,但合法行刑也并非决不可能,尤其是事后扫罗可以随即采取逼迫的手段;真空期的说法则不大可能,因为很难把司提反之死(加上扫罗的悔改),延迟至公元三十六~三十七年¹³⁷。

54. 司提反的听众对也的控诉,与五33所描述的反应一样。咬牙切齿是激忿的表现(诗卅五16;路十三28)。他们的良心被刺伤,但却绝无悔改之意,也不肯承认这篇信息的真理。

55~56. 虽然司提反已是圣灵充满的人(六5),如今他再度经历圣灵的特别充满,使他得见天上的异象。他定睛望天(此处想象,以空间而言,天堂在天空之上),看见把神隐藏的荣耀,又见到耶稣站在神的右边。他喊着说他看见天开了,又看见人子。这画面叫人想起耶稣受洗的情景,当时天开了也是神启示的记号。称耶稣为“人子”,在福音书之外很少这样用;这名称几乎全出自耶稣自己的口,教会甚少用这名称来承认主名。这里这样用法,必然是司提反看见耶稣以人子的身份出现,是那受过苦又被神高举的一位(路九22);这将成为信徒殉道的模式;同时祂也将在神面前抬举那些在人前不以耶稣为耻,肯效忠于祂的人(路十二8)。或许这一点可以解释为何他看见的人子是站着,而不是坐在神

的右边(二 34)。祂站着为司提反在神面前作证,亦迎接他进到神面前¹³⁸。有人认为,这是神让司提反预先得见主再来的景象;或信徒面临死亡时,就会发现基督来迎接他¹³⁹。无论如何,这里的重点是面对死亡的司提反被迎接到耶稣跟前去;其含意为,耶稣既从死里复活,跟从祂的人也必复活。

57~58. 这话对犹太人而言,真是大大的亵渎。庭上的人大声喊叫,用手指塞住耳朵,好不再听这类亵渎的话。接着,群众似乎一下子秩序大乱。没有正式的判决,可见当时没有遵照法律程序。司提反被他们抓住,推出城外,用石头打死。后期的犹太法典(Mishnah)对用石头打死制定了程序,但第一世纪却似乎没有遵行,尤其在这样的场合之下¹⁴⁰。

虽然如此,他们也可说遵照了一项程序,旧约规定,因亵渎而处死,必须有见证人在场(利廿四 14;参申十七 7)。这里提到见证人,但却不是说到他们的作用,只说他们把衣裳放在一个叫扫罗的人脚前,这是他第一次在使徒行传中露面。犹太法典规定要把犯人的衣裳脱除,这里却是行刑的人脱去衣裳,好方便执行这件恐怖的工作。扫罗在这里出现,大可不必起什么疑窦,他可能参加了基利家的会堂(参六 9),因此是攻击司提反集团的一分子。他没有下手投石,只是赞同这事。

59~八 1a. 司提反最后一句话是为自己及杀他的人祷告。他像耶稣一样,交托了自己的灵魂。但耶稣垂死时用诗篇卅一 5 的话,把自己交付给神;司提反则把自己交付给异象中见到的耶稣。同样的字句,原来用在父神身上,现在则用在耶稣身上,这是个很鲜明的例子,证明早期信徒把耶稣与父神视为平等层面。接着司提反为行刑的人祷告!亦与耶稣的话相同(路廿三 24);他这段话与前面指控他们的信息,态度上差异极大;可见信徒一方面要斥责罪恶和人对神的悖逆,为要引人悔改,一方面却应该有牧者的心怀,为他们求赦免。说完这话,他就睡了(参帖前四 14、15),他是第一个为主而死的信徒。

可是,至少有一个在场的人毫不动容,也不惋惜他死。扫罗是不是公会的一员,这里看不出来,但廿六 10 则似乎最好如此解释。则这样一个人信主实非易事,路加在此暗示,扫罗后来的改变何等不寻常。

五 司提反死后余波(八 1b~3)

这短短的一段,结束了司提反的故事。本段略提他怎样被埋葬,但最重要的则是为下面的故事铺路:司提反之死引起信徒四散,福音因此得以广传(八 4~40,十一 19~30)。此外,本段藉强调扫罗之名,指他为教会的逼迫者,衬托出他后来的改变何等奇妙(九 1~31)。这几节不大连贯,第 2 节的事应该在第 1 节之先,而第 3 节实在是第 1 节的伸展,也许故意后写的目的,是要加强与第 2 节的对比。

1b. 司提反被害,成为耶路撒冷整个教会受逼害的先兆,这无疑是同一群人的行径。这是使徒行传中第一次用“逼迫”一字(除了七 52 用的动词)。这里的用法意思是攻击某人,或苦劝或用暴力,使他放弃宗教信仰;或者单指为宗教理由攻击别人。信徒为持守所信的,就逃往逼迫者无心再追的远地去。他们只需逃往犹太和撒玛利亚的郊野,就可以躲避风险了。有些信徒甘愿居住在撒玛利亚,而撒玛利亚人也并没有恶待他们,这是很值得注意的。也许耶路撒冷的逼迫,主要是来自司提反的对手,他们主要是针对教会中与他有关的人。使徒可能没有被牵连,他们仍然留在耶路撒冷(自然与其他信徒在一起),可以证明只是司提反一组人被逼迫的理论。

2. 虽然危机重重(第 2 节放在第 1 节后目的在此),仍有敬虔的教会人士把司提反正式埋葬。被处死的囚犯是可以收殮埋葬的¹⁴¹,但后来犹太的规章中规定,不许为他们举哀;若这规条在第一世纪已经执行的话,此处举哀的人就是公开抗议司提反被处极刑,因此极可能惹祸上身。“虔诚”一字在别的经文是指敬虔的犹太人(二 5;路二 25),但后来也用来描写亚拿尼亚,说他“按律法是虔诚人”(廿二 2),虽然他也是信徒。因此,这里可以当作意指信徒。

3. 扫罗领头攻击教会,这是另一种宗教狂热的表现。他进各人的家,拉他们下在监里,连女人也不放过。扫罗这番行径,广义而言可以从他自己确凿的见证中证实(林前十五 9;加一 13、22、23;腓三 6;提前一 13)¹⁴²。不消说,罗马当局默许了这些事。不过,这番攻势大概为期不长(长期急剧的逼迫似乎不常见),不少使徒见风声缓和,就潜回耶路撒冷了。

六 福音传至撒玛利亚(八4~25)

信徒四散,导致教会使命踏上最重要的一大步。我们可以这样说,有了逼迫,他们才能实践一8的命令。使徒迁至新的地方,发觉那儿的人对福音的反应很好,撒玛利亚人的表现就是一个例子。腓利的讲道,也有各样神迹奇事相伴,正如耶稣和使徒的工作一样;对于受洗的呼召,反应也很热烈。腓利传道的对象,本来是受到邪术的西门所迷惑,因此就更稀奇了。宣道的成功引来彼得约翰的访问,他们发现信主的人还未受圣灵,就接手使他们受圣灵。连西门也想有所得着,他不但想得圣灵,更想有能力使人受圣灵。不过,他被严严地责备,指斥这个要求是犯罪、没有悔改的表现。

这故事有两个重要性。第一,它记录撒玛利亚人接受了福音;他们是犹太人深恶痛绝,视为异端的;不过,双方都各怀敌意。对撒玛利亚的宣道,我们很容易把它当作教会第一次尝试向外邦人传福音,可是这解释并不正确。犹太人看撒玛利亚人不是外邦人,而是分离分子,是“以色列迷失的羊”之一(耶弗尔 pp.113-132)。对路加来说,虽然撒玛利亚人曾对耶稣的门徒表示敌意(路九52~56),但他们遵守律法,比许多犹太人更虔诚(路十33~37,十七11~19)。所以,在这记述的背后,我们看见犹太人与撒玛利亚人,因对耶稣共同的信仰,而克服了彼此的敌意,因此我们不好说,这个故事是表明犹太人与外邦人合一的大困难,已经推进了一步。若这思路没有错,撒玛利亚人要等使徒接手才受圣灵的疑难,就有线索可寻了。他们藉此正式归属于整个教会,不单属于教会的希利尼组。这个解释,比撒玛利亚人对福音信息并未完全响应的看法更可取,其它的看法,如必须经使徒接手,才可以受圣灵等,都与使徒行传中路加全面的叙述相违(参九17)。

第二,这故事的主角是行邪术的西门,他后来的恶名是他成了诺斯底派异端。其实西门到底是不是诺斯底派,持异端的眼光,像后来的作者对他的评价,或是他不过是个魔术师与密医,后来的诺斯底主义套用了他的名字¹⁴³,还很难确定。不过,有些较偏激的新约学者(就如赫肯 pp.303、307),对教会的基督论审慎万分,决不将其归诸于耶稣的思想,但却轻易相信公元二世纪的诺斯底信仰,西门在第一世纪前,真已

经持守了,这实在令人费解。也许较可能的状况是,西门的某些言论令跟随他的人将他视为诺斯底派,而他自己并未深入到那个地步。

4. 故事的开始,表明耶路撒冷的教会,受逼迫结果却是好的,那些被赶逐离家,或自己觉得要走避的人,在各处传扬福音。有意思的是,作者没有将这次运动的推进归于圣灵特别的指引,像教会扩展的其它重要阶段一样。他似乎认为,流浪的信徒传福音是很自然的结果,也许会是自然出现的,因为人们会问起他们离家的理由。

5. 腓利是去撒玛利亚的人之一(八1)¹⁴⁴,他显然就是六5七人名单中的一员。他传讲弥赛亚,至低限度引起听众的注意,因为撒玛利亚神学坚信未来必有一位拯救者(称为 ta' eb,或“复兴者”)(约四25);这期待是根据申命记十八15以下;他们所等候的那一位,是教师和赐律法者,而不一定是统治者。

6~8. 腓利的听众,十分留神听他,似乎造成一种群众运动。他们的贯注,是由于所见所闻而来。腓利与使徒一样,有行神迹的能力,成为他信息的印证。他像彼得一样(五16),能赶逐污鬼,众人听见鬼大声喊叫,从附着的人身上出来(参路四33,九9;可一26)¹⁴⁵。他们又看见瘫痪的、瘸腿的行走;在此腓利的作为又与彼得(三1~10)和耶稣相符。这些医治的大能叫众人大大欢喜。不过,这里并没有提到他们真正相信福音。虽然有人说没有信心的,耶稣不会医治(可六5、6);但对神的信心与感恩反应不足的人,也有得医治的例子。(路十七17~19)。

9~11. 路加叙述人们信主的事以先,把读者的注意力转移到腓利未到达前当地的状况。城里有一人叫做西门,妄自尊大,以邪术异能迷惑百姓。百姓被他蒙蔽,甚至称他为神的大能者。西门的事迹与后世的传说,已经混为一谈。根据殉道士犹斯丁(Justin Martyr)给我们可靠的资料(他自己是撒玛利亚本地人),说西门曾经住在那里,后来迁往罗马,仍操邪业。后来,爱任纽记载,他带着一个叫赫兰(Helen),本来作女奴的女子周游各地,说她是“意念”(诺斯底的一种能力)的化身。希波利图(Hippolytus),另一位专写异端的作家,告诉我们一个动听的故事,说他与彼得争辩之后,挫败不起。最后西门说:“若他活着被

埋葬，就可以在第三日再复起。于是他命令门徒，掘一个坟墓，把他埋在里面。门徒遵命做了，他却直到今日仍在地里。因为他不是基督。”这类故事的真实性究竟有多少，我们很难衡量。路加最早记载这人的事迹，他所写西门的话，是经百姓证实的，我们必须视为真实。西门到底自认是谁，我们虽不肯定，但至少他说自己有天上来的大能。他大概不可能自称是弥赛亚。赫肯 (p.303)，认为他自称是“大能者，就是神”。但哈克 (K. Haacker, NIDNTT, III p.456~458) 却证明了“大能者”是神明的称号，而“神的”一词是路加的附注。也有可能神的大能者是一种诺斯底派的神，源自至高神。不过，最可能的看法是，西门以神明自称，而后来诺斯底派的人以自己的方式来解说。无论如何，路加纯粹把他视为骗人的术士，而这术士的身份，正是所要贬抑的。

12. 腓利传道的结果，就是人们留意听从他 (6 节)，不听西门 (11 节)。他们“信了腓利所传神国的福音，和耶稣基督的名”。这主题的组合很奇特，显明早期教会继续传耶稣所传的信息，但同时逐渐说明其途径，就是神的国度权柄已经透过耶稣的大能，在当代彰显出来。有人认为，路加是说人们信了腓利，不是信了福音，或信了耶稣。此处的文法结构是用 *pisteuo* (译注：希腊文“相信”) 的间接受词，邓恩 *Baptism* p.65) 说，这是表明理性上的同意，而不是心灵的投入。可是这结构在十六 34 及十八 8 却是指真正对神的信心。问题要点其实是：腓利传福音时，那些人对他的相信，是不是可以解作信心不完整？人们接着便受洗，看来腓利并没有怀疑他们的诚意；故事中也并没有表示他是个不够资格的传道者。总之，我们没有足够证据，可说他们的信心只是表面的，缺乏实质。

13. 可是西门怎样了？他也信了，也受了洗，又跟住腓利 (参三 11 的瘸子)。不过，他跟从腓利，含着迷信和惊异的成分：他见腓利行的神迹奇事，满心惊奇 (从 18~19 节可见)，而且很渴慕也有这本领。那么，西门到底是真信徒吗？他的信心固然大有缺失，但我们必须读完全文才可以公正地衡量他的信仰。

14. 这里没有直接说，为什么耶路撒冷使徒在听见撒玛利亚人乐意接受神的道，要派两人去视察。不过，福音传到撒玛利亚，是很大的迈

进，使徒很自然要去看看那里的情形，以了解这个教会发展的新事件。后来，福音在安提阿传给外邦人，十分成功，耶路撒冷也差巴拿巴去视察 (十一 22)；彼得领哥尼流信主后，教会也开会讨论这事。这样看来，似乎耶路撒冷教会对每一个新步，都作着审慎的视察；耶路撒冷教会给我们的印象，是一个很保守的教会，本身从不作任何新的发展。

15~17. 教会的两位代表，彼得、约翰抵达之后¹⁴⁶，便为信的人祷告，叫他们受圣灵，并为这缘故按手在他们头上。路加解释说，圣灵还没有降在他们一个人身上 (见十 44，十一 15 同样的话)。他们只奉主耶稣的名受了洗¹⁴⁷。这也许是使徒行传中，最特殊的一句话了。其它经文中，总是说人奉主名受洗就必受圣灵 (二 38)。十九 1~7 以弗所的十二个人又不同，他们并未奉耶稣的名受洗。按手并没有与受圣灵相提并论，除了十九 6 的特别情况之外。另一方面来看，圣灵可以在受洗之前降下 (十 44~48)。因此，受圣灵与洗礼不一定同时发生。那么，为什么这次圣灵暂时没有赐下呢？所谓按手是第二次受圣灵，可能带来特别的属灵恩赐一说，绝无可能性；第 16 节明明否定这个说法。圣灵也不一定要使徒按手才赐下，因为在别处没有按手，也有圣灵赐下 (二 38)；有时十二使徒根本不在场 (九 17)。还有，腓利为埃提阿伯太监受洗时，就接受了圣灵，并没有其它步骤。只有两种解释可能正确。第一，神在彼得、约翰未来之先，暂且保留不赐下圣灵，为要使撒玛利亚人完全与耶路撒冷的信徒集团契合——他们乃是在五旬节接受圣灵的¹⁴⁸。这看法可从哥尼流受圣灵的情形得着支持；彼得明明作证，说圣灵降临在他们身上，正如起初临到门徒身上一样，两种经历是一致的 (十一 15~17)。第二个观点则认为，撒玛利亚人的回应与委身有缺失，他们未受圣灵便表明了这一点 (邓恩 *Baptism*, pp.55~68)。邓恩说，撒玛利亚信徒需要确据，就是他们已经真正被信徒团体接受，然后他们才能完全相信。可是，这里必须强调，路加从没有这样说过。而且，这里也没有说他们的信心有什么缺憾，要补充修正才可以受圣灵，彼得、约翰并没有向他们讲道，只是为他们祷告，求神赐圣灵给他们。这样看来，第一个观点较可取¹⁴⁹。留意这里的前提，一个人有没有受圣灵，可以看得出来。这必然与属灵的恩赐有关， (例如十 46 便印证了十 45)。当然这并不能证

明每次都有属灵恩赐的彰显，而其它较不突出的用语，如喜乐的感受，也足以作为圣灵同在的明证（十三 52，十六 35；帖前一 6）。

18~19. 西门看见使徒有赐圣灵的能力，他不但想自己得圣灵，而且想得能力，可以赐圣灵给别人。使徒当时有没有为西门按手，赐他圣灵，这里没有明说，不过 17 节的总括似乎表明他也在内。这段经文不是要考究西门有没有“重生”（正如后来的神学词汇），这里侧重的是他想得圣灵能力的恶欲，理由不正，取得能力的途径也不对。拥有属灵的权柄是很严肃的责任，不是一种特权；有这权柄的人，必须时时警觉不落入试探，去辖制在灵性上受他照管的人；更要提防不用自己的地位取利，不管是财利，或是自我高抬（彼前五 2、3）。西门把赐圣灵看作一种魔术手法，甘愿付钱买这特权，更显出他完全误解了圣灵的本质。因此，用钱或贿赂买教会地位的恶行，被称为西门尼（Simony），就是从这事件而来。

20~23. 彼得的回话决绝极了。腓利浦（J. B. Phillips）的译文大胆地将第一句译为“To hell with you and your money!”听来好像是粗话，但希腊文确是这样说的。这是对西门的咒诅，判定他和他的钱一同毁灭。这就等于把他从教会逐出去，或者说得正确点，这话是对西门严重的警告，让他知道，他若不改变态度，结局会如何。以为用钱可以买神的恩赐的想法，表明他对神的本性、神的恩赐，完全误解了。我们也许可以稍为同情西门，他刚从异教背景出来，很容易误解这吸引他的新宗教。不过，这误解非常严重，虽是幼芽也必须一手摘除。这个想法显明西门的基本态度与神不合（参诗七十八 38），因此，他一旦如此存心，就一日在这道上无分，即得不着福音的福气（参申十二 12，十四 27 的用语）。所以他应懊悔这罪恶，祈求主，或者他心里的意念可得赦免（参诗七十八 38）。“或者”的含意是神会赦免还是不赦免，解经家的见解不同。可能这话的重点只是，西门不能倚恃神的怜悯，视之为理所当然的。彼得最后加上一句话，说出西门的景况十分严重，正是“苦胆之中”，这是希伯来的讲法，回应申命记廿九 18 所说“有恶根生出苦菜和茵陈”的危险。这里似乎是比喻式的讲法，说到一个人拜偶像、离弃神，必给他自己和他所欺哄的人带来苦果（参哀三 15、19）。彼得也就

是说，西门为自己招来可怕的审判，这是被罪恶捆绑的人（参赛五十八 6 同样的句法）不能避免的。

24. 西门的反应是求使徒为他祈求，好叫所说的审判没有一样临到他。另有些版本加上一句有趣的描述，说西门不住哀哭苦求。不管他明白的有多少，单从经文上，看不出他有什么不诚心的地方。后来传说西门成为基督教的劲敌，异端的头子。不过，这里看不出这些，因此表明路加所写的，早于后来对西门的记述。彼得再给西门机会悔改，和他对亚拿尼亚不同；我们很难知道路加怎样区分这两个人，或者他觉得亚拿尼亚比西门更有机会认出自己的罪行，因此他是故意犯罪（参路十二 47、48）。无论如何，这故事表示受了洗的人虽犯了严重的罪，仍有可能蒙赦免。

25. 这故事以一句叙述结束，说明使徒回耶路撒冷途中，在许多撒玛利亚村庄讲道传福音。这句话的人物不明确，但一定包括腓利在内，如此就为下一个故事开了路。这句结语也很笼统，不过，目的在说明腓利所开始的撒玛利亚宣教工作，由耶路撒冷教会的领袖进一步推展。这样，撒玛利亚人归入教会，就被肯定了；到了九 31，撒玛利亚已理所当然的是教会整体的一部分了。

七 埃提阿伯人悔改（八 26~40）

下一个故事也是以腓利为主角，同样是关于教会宣道工作的扩展。前一个故事是撒玛利亚人群体的归主，而这里却是一个从南方来的人悔改。前一个故事中，福音的进展并没有神特别的指引，而这里却每一步骤都看出圣灵掌管着一切。这故事说到一个外邦人信了主，至于他是否已归化犹太教，我们不能肯定。当时教会对外邦人信主，仍未有明确的立场，不过，由于他随即回到远方本乡去了，对教会并没有立刻造成困难。这个问题后来因为一连串事情发生，才催使教会正视，寻求解决。记载这事的目的，一方面是有关腓利，另一方面也因为构成教会迎向外邦人过程中的一步。从历史的角度来看，首先把福音带给外邦人的，不是彼得，而是希利尼信徒。那位埃提阿伯人信主的经过耐人寻味，他是因为发现耶稣应验了先知的预言，便相信了。腓利能够独立工作，不

需要使徒来辅助。

若这个故事是史实，就必定是出于腓利自己的追述。不过，当然路加把他认为特出的要点，更加意地刻画：就如神纪念各地敬畏祂的人（十34、35），先知预言应验在神仆耶稣身上（三13），还有圣灵在传道工作上的角色。这故事的写法，很像那位“陌生人”与两个旅客同行的故事，他对他们讲解圣经，又同守一项圣礼，然后就不见了（路廿四13~35）。

26. 这故事从主的使者吩咐腓利开始，叫他离开成功的传道工场，去到一个决不适宜推进福音工作的地方。主的一个使者，叫人想起旧约中这一位的角色（王下一3、15）。我们不知道何以到了29节，圣灵代替了天使做神的使者（参五19，十3，十二7~23，廿七23）。在犹太人的观念中，两者似乎十分相关（廿三9）。这段的要意，是表明腓利这趟旅程，是神所发起的，也是神心意的一部分。教会向外邦人传道，并非出于偶然，而是配合神特定的旨意。腓利得到指令向南走，但此句的希腊文也可以译作“正午时分”¹⁵⁰；现今的译本中，没有一个如此翻译，不过可能是原文的意思；这个译法会令腓利的呼召更超乎寻常，让人不解：酷热的正午时分不会有旅人¹⁵¹。这里的路是由耶路撒冷向南通往希伯仑，再向西朝海岸到迦萨。那路是旷野，路加的解释强调了这吩咐的奇特性。

27~28. 于是腓利立刻遵命而去。奇怪得很¹⁵²，竟遇见另一位旅客，这人从今日称为苏丹（不是今日的依索匹亚 Ethiopia，此字在和合本中译为埃提阿伯）而来，是任宫廷要职的太监，在埃提阿伯女王干大基手下总管银库。太监通常是指被阉的人，在犹太律法中，是不许进入圣殿的（申廿三1），以赛亚书五十六3~8却给他们有将来的指望。因此，如果这人是这样的一个太监，他就不是个归化犹太教的人。不过，这字有时单单用来指在宫廷内任职的人，这里很可能是这个意思。可是原文的句子将几个名词叠在一起，表明这个字有其单独意义，与有大权（英文作 Minister）并列；而从路加对旧约的用法看来，他可能是要读者看出这是以赛亚书五十六3~8的应验。此外，他可能认为这里应验了诗篇六十八31。这位官员是有大权的宫廷财务的大臣，这一点表示：

这个信主的人不是个等闲人物呢！他到耶路撒冷礼拜，表示他至少是个“敬畏神的人”（参十2注）。虽然他不能作十足的归化者，至少他已竭尽所能的事奉神。他大概参加耶路撒冷的朝圣节期，如今在回途中。他乘的是“车”，正合他高位的身份；一路上以阅读犹太经卷解闷。

29~31. 腓利这时第二次得着神的吩咐。也许是因为通常人不会向达官贵人的座驾搭讪，所以腓利需要内心的确据，知道这是他该做的一步。那车大概只是一辆牛拉的车，比人步行的速度不会快多少，因此腓利追上去打招呼没有多大困难。他走近了，听见有人在朗读——也许是奴仆读给主人听，也许是太监自己在读¹⁵³。他认出所读的经文是什么，就开口问太监是否明白所读的。太监回答说不能明白，需要人向他解释，并邀腓利同坐。他大概从衣着口音认出腓利是犹太人，能够帮助他。不过，他所提出的原则十分重要：旧约没有解说是不能完全明了的，要有钥匙才能开启它的奥秘。耶稣为门徒预备了钥匙（路廿四25~27、44~47），这时神便要腓利用它来帮助这位太监。

32~33. 太监所念的经文，正是传道者宣讲的大好机会。我们清楚看见整件事中神的手在引导，祂带领腓利到正合适的地方，并预备那人与他会面。因此，腓利听见他读的那段经文，恰好是福音信息理想的开场白，就绝非巧合了。以赛亚书五十三7、8，预言神的仆人忍受各种凌辱，担当别人的罪，成为赎价，最后被神高举。第一世纪的读者怎样解释这段经文，意见纷纭，因此，太监不明白这些话，就不足怪了。这里引用的几节，意思相当含糊，描写这位仆人沉默无言像一头牲口安静地被牵到宰杀之地，或像羊在剪毛的人手下无声。他被羞辱，受诬告，却不抗议，最后被人治死。

34. 奇怪的是，那太监并没有问这段经文应该怎样解释；他开口就问先知是在指自己，还是指别人。既然耶利米描写自己的苦况，也用同样的语句（耶十一18~20），因此，若有学者认为，这几句话是指先知自己的经历，就不足为奇了。还有，别的经文中，神屡称以色列民是祂的仆人（赛四十四1、2），那么，把仆人解作以色列民，或以色列的一部分，或神心目中的以色列民，也不足为奇。在犹太教中，这两种观点都很流行。但是，至于“仆人”与他们所期待的大卫的儿子——就是在

末后要建立神在以色列民中政权的那一位——是否相吻合，就不清楚了。我们的看法，有些犹太人可能有这一种见解¹⁵⁴；最重要的是，耶稣认为自己实现了这仆人的角色¹⁵⁵。

35. “开口”这词用在意义重大的言论之先。因此腓利在此引入谈话的高潮，离开这段经文，传讲耶稣的福音。他的第一步，自然是先表明耶稣就是应验预言的那一位。只要概略描述耶稣的性格，以及他怎样忍受不公平的审判，被定死罪，就足以证明了。当然腓利不会只说这么一点，他必然会讲明耶稣的故事为何是福音。他有没有详细解说以赛亚书五十三章，我们不得而知。有人发现路加个人的偏向，很少论及耶稣担罪代赎的工作，于是归纳说路加神学思想中，不重视这方面。这里所引述以赛亚书五十三章的经文，也有人觉得奇怪，为何路加只引用论耶稣受不公义的苦害的一段，而不提祂担当罪恶，和祂代人受死？这不是一种无声的强调？这样问法是假设路加凭自己的意思选引这段经文，而不是照事实从腓利或其它资料来源取材写出来。这样的假设不足为信。既然路加在别的经文也提及耶稣为别人受苦（二十 28；路廿二 19、20）我们实不能因路加不提这一点而下什么结论¹⁵⁶。

36. 腓利对太监讲的话，自然不只 35 节简短的一点点；因为他们来到一个溪流的地方，太监就想要受洗。显然腓利已经像彼得在使徒行传二章的信息（尤其是 38 节），向太监说明了对福音信息应作的回应。同时，也可以看出太监必然已向腓利表示相信耶稣。所以他没什么理由不受洗了。但正因这里没有说明这些状况，有早期的文士就尝试“改良”这故事，加上了附注的句子（37 节），腓利说：“你若是一心相信就可以”。他回答说：“我信耶稣是神的儿子。”这番加上说的话，内容是绝对正确的神学，可是风格就不合路加，而版本的证据也不足。

38. 腓利认为太监已具备受洗的资格，就同意他的要求。太监把车停住，二人下到溪中，腓利就为他施洗。这里没有足够的证据，可表明当时太监是全身浸入水中，还是站在浅水中，用水浇在头上；若新约经文不提施洗的形式，我们也不该坚持某一种形式了。

39. 这里经文说，二人从水上来后，圣灵就把腓利提了去。这个故事如此结尾，相当突兀。另有一个较详细的译本，结尾稍为缓和一点：

“他们从水里上来，圣灵降临在太监头上，但主的使者把腓利提了去……。”由于希腊文的“圣”字，就在“灵”的后面，这样就不难看出，以上楷体字的句子可能是意外地被疏漏了。若是这样，较长的译句可能是本来的句子，如此，这故事便很清楚说明太监受洗后，受了圣灵。这个较长的经文译本的证据虽然不强，但也可能是原来的句子。不过，五 9 和路四 18 都有用“主的灵”，而且神的灵（而不是天使）把一个人提到别处，也见于列王纪上十八 12；列王纪下二 16；以西结书三 14 等。无论如何，从太监欢欢喜喜上路的情形，我们也可以联想到他受了圣灵。

40. 腓利却来到亚锁都，是沿岸的第二大城，在迦萨以北。从这地开始，城乡不断，腓利一边向他们传道，一边向北走，直到该撒利亚。该撒利亚似乎是腓利的家乡；无论如何，使徒行传下次再提及他的时候，他仍在那里定居（廿一 8）。

八 保罗悔改的蒙召（九 1 ~ 19a）

腓利猝然从故事中消失，而青年保罗也同样猝然再度出现，十万火急地追逼信徒。在大马色路上，他经历了大光的照耀，又有耶稣的声音吩咐他不要再逼害祂，并要准备做新的工作。与此同时，大马色一信徒受指派去见他，一方面医治他的眼瞎，一方面为他施洗。神启示亚拿尼亚，使他知道扫罗将在外邦人和犹太人面前，为耶稣作见证，且要为祂受苦。

这段故事以后还有两次复述；廿二 3~16 保罗向耶路撒冷群众的演说¹⁵⁷，和廿六 4~18 他在亚基帕和非斯都面前的见证¹⁵⁸。那两次是以亲口叙述的方式写出，与这里的记载稍有不同。以往的评论者会辩论路加是否有三种不同的译本，可是近期的趋势（假定路加对保罗几篇讲词都没有作准确的报导），则认为路加只根据一种内容，不过用三种不同的方式表达而已。如果真如此，我们便不必费心把这两三个有相当出入的故事融合起来，那些差异不过是文章的手法而已，路加自己并不觉得有什么不妥。

保罗的悔改，蒙召作宣教士，是决无疑问的。他自己在哥林多前书十五 8、9，加拉太书一 12~17，腓立比书三 4~7；提摩太前书一 12~

16 都有提及。这段语文描述他怎样逼迫教会，又因异象中得见耶稣，蒙召作使徒（参林前九 1），奉派向外邦人传道。从加拉太书一 16、17 推测，他蒙召后随即到了大马色，然后去了亚拉伯，又再回到大马色来。使徒行传的叙述较详细，其实路加和保罗的内容基本上一致，这是相当明显的。问题在于使徒行传记述这事的方式。这件事的叙述，第一手资料必然出自保罗和亚拿尼亚。虽然保罗在自己的信上从没有详述细节，使徒行传的记述，是否根据他的口述呢？要同意这说法，应当毫无问题。但是，这故事和犹太人的神话传说，有好些吻合的地方：（一）乞留多如（Heliodorus）想私下盗取圣殿库银，被天上来的骑士异象所阻挠，摔倒在地上（玛喀比二书三章）；（二）亚仙纳斯（Aseneth）悔改，约瑟的埃及妻子相信神的经过（见犹太恋爱史约瑟与亚仙纳斯）。对于这些类似的故事，最多只能说使徒行传的写作形式，受到犹太传说的影响，而与史实本身并没有受影响。不过，我们也必须知道，三处记述有出入，尤其是第廿六章耶稣在路上对保罗的差派，在第九及廿二章里，却是后来亚拿尼亚在大马色才对他说的；这表示路加并不打算作精确的报导，只是概括的记述，把事情的重点说出来。

1~2. 故事一开始，就提醒读者八 3 所载保罗逼迫信徒的行径，暗示他对耶路撒冷运动的后果，不甚满意，仍然想大干一番。他四处散播威吓的话，说使徒若不停止活动，他就必采取行动——杀害他们。他有没有权柄合法行刑，则大有问题（参廿二 4，廿六 10），所以这话可能是指他期望这样处置使徒。当时不少使徒已逃离耶路撒冷，他要把他们追回来，囚禁在耶路撒冷。因此他向大祭司（当时是该亚法，公元十八~三七年）取得文书，可以在大马色的犹太人社团中行事。大马色是个要镇，距离耶路撒冷一百五十一哩（242 公里），其中犹太人口不少。它受罗马叙利亚省所管辖，是底加波利自治城市联盟的一员。保罗在哥林多后书十一 32 说到一个亚哩达的提督（亚哩达是拿巴田亚拉伯人 [Nabataean Arabs] 的王），把守大马色城，不容他逃出来。至于这位官员是大马色王的代表，照管当地亚拉伯人，抑或当时大马色仍在拿巴田的管辖之下，就不太清楚了¹⁵⁹。

无论如何，犹太人的社会必然有相当的自主权，以维持本身的法律

与治安。问题出在到底大祭司有没有权干涉他们的事务。赫肯（p.320 n.2）说得对，先前的学者从玛喀比一书十五 15~21 这些经文中，引出毫无根据的推论，那些经文说的只是较早的另一回事；至于他认为路加也是错解玛喀比前书人士之一，我们就不能苟同了。韩森（p.112）的说法可能更近真相，他说“保罗”从公会取得特权，可以伤害或拘捕信徒的领袖，而算无罪。这里用“信奉这道的人”来形容信徒，是使徒行传中特殊的用法。“这道”一词，显然是指基督教的信仰（九 9、23，廿二 4，廿四 14、22）。这个词的背后有一观念：“主的道”（十八 25、26），就是救人的道（十六 17）。神已经定规，人若要得救，就要以这道为生活方式（参考十二 14）；信徒认定他们所走的道路，就是这条神唯一的道，以致这个词有特定的用法。奇怪的是，昆兰派及其它宗教集团，也有类似的用法（I QS 九 17、18，十 21，十一 13）¹⁶⁰。

3~4. 保罗将到大马色的路途中，忽遭阻碍。约正午时分（廿二 6），一道强烈的光突如其来地把他包围，又有声音对他说话。这是神启示显现的两种征兆。大光是神的荣耀的表现，又因一般人都知道没有人能看见神，难怪这光的能力会导致眼瞎。当彼得在监里的时候，天使的显现也同样带有大光（十二 7；参太十七 5）。声音也是神启示的特征（出三 1~6；赛六 8；路三 22，九 35），不过这一次是耶稣自己的声音。因此，可以说保罗曾与复活的耶稣相遇，听见过祂的声音。在其它经文，保罗提及神将祂儿子显现给他（加一 16），又更进一步说见过耶稣（林前九 1；参十五 8）。从九 27；廿二 14、15 及廿六 16 三处经文看来，这一节的解释也是如此。路加并没有说明耶稣以什么形象显现给保罗看；保罗必须问说话的是谁，是有很特殊的涵义。这儿记载的，是耶稣从天上的显现，而不是祂升天之前的显现，因此我们不能当祂以普通的形象显现，以致人会与祂与一般旅客混淆（路廿四 15）。这一段记叙的重点，全落在对保罗所说的话上。你为什么逼迫我？这话直接针对保罗当前的任务而发；他以为要去攻击的是一群以异端方式敬拜神的人，其实他乃是攻击一个在天上代言人的团体；攻击信徒，就是攻击这位属天的人物。

5~6. 保罗的回答充满胡疑困惑，“主啊，你是谁？”这话并不一

定表示他认出那发言人的身份；“先生”（即主啊），这称呼是对任何属天人物理所当然的尊称（十4）。他所得的回答，明明说是耶稣对他说话，正是他所逼迫的那一位。因此，这异象对保罗的作用，就是告诉他，逼迫信徒就等于逼迫耶稣（路一16）；更重要的，就是他所逼迫的耶稣已经有了属天的位份，证明祂已被神悦纳高举。这样，保罗向神的热心，却变为攻击神，因为是神叫耶稣从死里复活。这种生活方式必须终止，他要起来往城里去，接受未来工作的新指示。这个带权威的命令，保罗若真心事奉神，就必然顺从。在几段类同记载中，这些对话似乎稍有出入，但是每次记载的整个情景，内容上并没有基本上的偏差。这段记载中后来由亚拿尼亚向保罗说的话，在廿六16、17却正是在大马色的路上主对他说的。

7. 当时的启示只有保罗看见，同伴并没有份儿。不过，他们也看见不寻常的景象（孔瑟曼 p.58）。他们停步，说不出话；听见声音，却看不见人。根据廿六14，他们看见光，就仆倒在地，又根据廿二9，他们看见光，却听不见声音。布鲁斯（Book p.197）认为这段经文中的声音，是指保罗的声音，同伴所困惑的，是保罗与一个看不见的人说话。不过，这似乎不大可能，因为这句说明是紧接着耶稣的话，而且用字与廿三9相似。参阅廿二9的解说。

8~9. 保罗被烈光刺激的本能反应，自然是闭起眼睛。等到他开张双眼时，却仍然看不见东西。这现象其实也没有什么不寻常，可是从他得治愈的方式看来，这却是一种超自然的作为造成的。他软弱无力，要他的同伴领着，来到大马色。在那里他禁食三天，必然仍在震惊中，尚未复原，也可能逐渐体会自己的罪孽深重，而满心懊悔。

10~12. 同时，主已为他的呼召作下一步的行动。一位叫亚拿尼亚的信徒（参廿二12论及他的品德），作了一个梦，主对他说话；这情景叫人想起撒母耳记上第三章，撒母耳听见神呼唤他，不过这里的主一定是指耶稣。亚拿尼亚要到“直街”一间屋子那里去，他会见到一个大数人叫扫罗。扫罗正在期待他到访，因为他在祈祷中也得一异象，见一个叫亚拿尼亚的人来替他接手，医治他。因此，这个安排有双重异梦的印证（参哥尼流和彼得的故事，十1~23）。

13~14. 亚拿尼亚对扫罗这个名字并不陌生，他抗议说，照他所知道的，这个人是教会的劲敌。多方消息传来，说他在耶路撒冷大施毒手；他到大马色之行的目的，也很快传开了。这句话的效果，刻画出保罗悔改的奇妙，同时将他昔日的生活形态，与他行将投身的新使命，作了强烈的对比。这里还有两个描写信徒的新字眼。圣徒（九32、41，廿六10，参二32，廿六18）是保罗常用的字，表示信徒是分别出来事奉神的，必须有合宜的品格。一切求告称名的人回应了二21（珥二32），又在廿二16再度出现，吩咐保罗要受洗（再阅林前一2）。

15~16. 或许有人觉得亚拿尼亚这话，表示他对神不顺服，他应该知道神比他更清楚！可是他这样说是十分自然的，而且在这段话里；更引入神选召保罗作仆人的宣告。廿二14~16同样事件的记载中，这句话是由亚拿尼亚向保罗说的，论及神对他未来角色的指示。神已立意呼召保罗作祂的工人，他的任务是要在外邦人、君王和以色列人面前，宣扬神的名¹⁶¹。这儿神选召的观念，与廿二14，及廿六16相符合，也与保罗在加拉太书一15所表白的相合。宣扬我的名（to carry my name）是个很特别的用法，表示为耶稣作见证（参九27）。外邦人，君王，和以色列人，代表了三大类人，保罗后来果真在他们面前作见证；这些字的排列次序很特别，强调出保罗奉派去外邦人中间作工。宣扬神的名并非易事，包括要为耶稣受许多苦难，这与当初他加害信徒成了尖锐的对比（九13）。忠心为主作见证的代价极重，传福音的人因此多受苦难；对于这一点，使徒行传仍丝毫没有掩饰。

17~19. 于是亚拿尼亚照神所吩咐的做了。他把自己的疑窦放开，亲切地称保罗为兄弟，并按手在他身上。这个举动必然是医治的表征（路四40）并传递神的祝福。这段经文中，是否包括了赐圣灵给保罗，并不清楚；似乎没有，因为这是在洗礼之前的举动，而一般来说，受圣灵多半与洗礼相连。当时，亚拿尼亚向他表示，差他来的主，正是向他显现的主，要叫他得医治，并受圣灵。保罗恢复视力，眼睛上有鳞片般的东西掉下来（正如多比雅〔Tobit〕的故事一样，Tobit 三17；十一13）。他受了亚拿尼亚的洗（无需由使徒到这里），然后便结束了禁食。

九 保罗开始传道(九 19b~31)

路加强调,保罗一归主,蒙召作耶稣的见证,立刻就开始履行他的使命,与大马色当地信徒相交,向不信的犹太人传道。可是不多久,他的工作招来对抗,迫使他狼狈不堪地逃城而去。到了耶路撒冷,信徒不欢迎他,幸而有巴拿巴支持他,向使徒推荐他。于是他与教会一同在讲希利尼话的人中见证主,直到后来太危险了,几乎遭受毒手,就如他当日所行的迫害;于是他再一次逃走,这回到了大数。

这段记载有一件事,可以从保罗自己的见证的轻易地获得历史的印证,就是大马色的逃亡(林后十一 32、33),这可以提醒我们对其余的记载不予置疑。不过,从加拉太书一 16~24,我们所得的印象却大不相同。根据该段经文:(一)保罗信主后并没有与人商量,也没有去见耶路撒冷的使徒;(二)他却到亚拉伯去了,然后回到大马色;(三)三年后,他到耶路撒冷去,停留了十五日,只见过彼得和雅各,犹太各教会的人并没有见过他;(四)然后他到叙利亚和基利加去了。这段记录下面有一句誓言说这是真话,表示当时有人在传相反的讲法。其实,要把保罗往亚拉伯之行,夹入使徒行传的记述中,并不困难;至于保罗信主后三年,耶路撒冷的信徒仍然对他存疑心,同时他已见过了“使徒”,又公开在耶路撒冷传道,这些就很难与加拉太书的话配合了。赫肯(p.334)认为路加不知道保罗往亚拉伯之行,以为他信主不久就到耶路撒冷去。不过,赖特福(J. B. Lightfoot)¹⁶²则解释说,由于两段记载的读者不同,所以有所差异。虽然如此,这两段记载仍给人互相冲突的印象。

19~22. 保罗在大马色与使徒共处的一段短时间,无疑是在加拉太书一 16、17 所提他往亚拉伯之前。虽然他在加拉太书中说,他没有与任何人商量,就立即往亚拉伯去,我们却不必把它当作一成不变的字面解释。他所强调的,是他没有接受任何大马色或耶路撒冷使徒领袖的指示。正如使徒行传所记述的,他由迫害者立刻转变成宣教士。当他来到大马色的各会堂之时,已不再是追逼信徒,而是宣传耶稣。

他宣讲的要义,就是教导耶稣是神的儿子,这一点很值得注意。使徒行传其它经文并没有描写耶稣是神的儿子,只有十三 13 保罗在讲道中提及。不过,这个名称是保罗神学的关键词,留意在加拉太书一 16 述

及他蒙召的事,和罗马书 1~4 所提他蒙召作使徒,都与这名称相关连。因此,我们的结论,就是保罗在异象中见到耶稣后,便确保他是神的儿子;路加的说法很正确,保罗早期讲道的重心正是这个名称。保罗并非首先将这个名称用在耶稣身上的人。这名称表明耶稣以弥赛亚的身份(撒下七 14),被神高举,坐在神的右边(诗二 7)。

当时听保罗讲道的人,一定大大震惊,因为他们知道他上大马色的原意。犹太人口中的话,无疑是路加撰写的,为要表明他们的态度;留意他用“残害”来描写保罗的活动,与保罗自己在加拉太书一 13、23 所用的字一样(这字在新约别处并没有再用过)。“求告这名”一词是基督徒的口吻(九 14),犹太人显然已沿用了。他们的敌对态度,只有叫保罗这新归正的人更加迫切,令他们无法驳倒他说耶稣是弥赛亚的道理。

23~25. 路加所记“过了好些日子”可能相当于保罗在加拉太书一 18 所提,他上耶路撒冷之前的那段日子。那儿“过了三年”的说法,可能是一种把前后算在内的讲法,可能实际的时间不超过两年。保罗往亚拉伯的期间,应该就插入这里,然后他才回到大马色。根据使徒行传,犹太人商议要杀保罗,在城门守候不让他逃脱。可是他们的计谋不得逞,保罗被人用筐子从城墙上的房子窗口缒出去。然而依保罗自己的记述,把守城门的是大马色亚哩达王手下的提督,属拿巴田亚拉伯王国。这段与哥林多后书十一 32、33 的记载很配合,因为既然保罗刚从亚拉伯回来,很可能他传的道已挑起那里犹太人的不满。当然大马色的犹太人与提督同谋,甚至招揽他支持迫害保罗,¹⁶³也有可能。

26. 保罗安全逃出了,但他视这样走避为一种耻辱(林后十一 30)。他来到耶路撒冷,尝试与信徒们相交。可是,根据路加,他们对他有防避,怀疑他是奸细。解经家对这情况甚为不解,因为保罗戏剧性的悔改,以及后来四处传道的消息,在时间上显然足够传回耶路撒冷的了。他们难道以为保罗这样明显的悔改,是深谋远虑的布局?

27. 无论如何,巴拿巴当时的反应,正切合使徒行传对他个性的介绍,他能接待一个人都未能接纳的人,而教会对保罗过往的逼迫,却缓于宽恕,对他仍疑惧不安。巴拿巴领保罗去见使徒,又陈述他自己所深信的事,若信徒领袖接纳这些事,就会改变保罗在他们心目中的形象。

巴拿巴特别提出保罗怎样放胆为耶稣发言，甚至不顾自身安危¹⁶⁴。从路加的角度来看，保罗与耶路撒冷的教会领袖所以有联络，这是很重要的一点；但对保罗来说，他写信给加拉太信徒，讲到自己初信的过程时，却很想强调他自己的独立性。他坚持说，他的信仰不是从人来的，而且强调他往耶路撒冷之行甚匆促，仅有十五天，只见过彼得和雅各两使徒（加一 18~20）。

28~29. 在这段短促的逗留中，保罗与使徒们密切来往（同一词参一 21），并继续公开奉主耶稣的名讲道。对路加来说，保罗能与使徒同列作见证，因为他也是被复活的主所召出来服事祂的。不过，不管使徒曾有什么行动，保罗却有感动要追随司提反的步履，向说希利尼话的人作见证。他也和司提反一样，被他们追逼而必须逃亡。这段保罗传道的记载，似乎很难与保罗自己在加拉太书一 22 的见证切合，“那时犹太信基督的各教会都没有见过我的面。”¹⁶⁵，我们不能肯定“犹太各教会”是否包括耶路撒冷的信徒，还是只指周围的村庄。答案要视加拉太书一 18、19 是不是说保罗只见过彼得、雅各，而没有去拜访任何教会的聚会；若他去过教会，则不必见过其他使徒，除非他们都不在耶路撒冷。不过，很可能保罗在加拉太书中乃是要对付一项指控，说他在犹太时参加了一次宣教工作，而那时他乐意坚持守割礼（加五 11）。赖特福说：“所以，耶路撒冷大部分信徒可能未见过保罗，而犹太全地的信徒，则必然未亲眼见过他了。不过，虽然两处记载并不矛盾，路加的记载给人的印象，实在需要用保罗自己更准确的记述来调整。”¹⁶⁶ 根据使徒行传，保罗的工作是在说希利尼话的人中间，就是从分散的各地回归耶路撒冷定居的犹太人；这样，他就显然没有在犹太村庄地区做传道的工作了（参廿六 19、20 注）。

30. 由于保罗的性命受到威胁，朋友就把他先送到该撒利亚海港，然后送回大数他的本乡去。这里也切合保罗自己的记述，说他到了 利亚和基利家境内¹⁶⁷。大数是基利家的首都，是地位很高的学术中心。关于保罗与它的关系，参阅廿二 3 和廿一 39。

31. 至此保罗暂时退场，直到十一 25、26 才再出现。可是，路加的故事至此已完成一个重点。一切的预备都已完工，教会下一步的宣教

工作即将迈向外邦人。于是路加停下来，将当时的状况作个总结。虽然当时对保罗的逼迫兴起，但由于他离开了现场，教会所受的迫害便停顿了，暂时教会可享受一段平安的日子。这时教会已遍布整个巴勒斯坦，虽然路加并没有提及在加利利的布道活动，但他一定认为，耶稣在世时的门徒已经成为教会的成员，并在自己的家乡传福音了。路加提到教会（译注：单数）遍布整个地带，颇值得注意。教会视自己为一有机体，各地的小组联合成一体（参加一 22；帖前二 14）。由于敬畏神，又得圣灵的能力扶持就得以坚固，人数不断增多。

IV 外邦差传开始（九 32~十二 25）

一 彼得的伟迹（九 32~43）

教会工作的开展进入一个新阶段，而面对非犹太人，教会必须决定自己的立场。其实在埃提阿伯太监信主的时候，这个问题原则上已经产生，不过那件事并没有对教会政策上造成恒久的影响。可是，一旦信主的人将成为教会生活长久性的成员时，接纳的问题就不容耽搁了。路加在这个关键上提出两件主要事件。第一，他引述哥尼流一家人信主之后，在耶路撒冷信徒中引起的问题；第二，他描述安提阿教会怎样很自然地组成了一个犹太人与外邦人共存的信徒团体。如此，向外邦人传福音，基本上便成了定案，不过他们是否必须像犹太人那样生活，则教会还有好一段时间犹豫不决。在这一段记载中，穿插着两段彼得的事迹。第一件事迹（九 32~43），可能是与哥尼流信主的故事相连，解释为何彼得当时会在约帕；同时，也描绘使徒们的属灵能力，彼得成了耶稣的代表，能行像福音书所记载的神迹奇事。第二件事迹（十二章）记彼得下监，以及神奇地获救，其后彼得就从使徒行传中消失了（除了第十五章出现一次之外）。

第一段所记两件彼得的事迹，可列为神迹故事，正如福音书的叙述形式一样。第一件神迹记得很精简，第二件则相当详细。这与耶稣医治瘸子（路五 17~26），及叫耶鲁的女儿复活（路八 41~56），显然互相呼应；此外，保罗日后也行了类似的奇事（十四 8~12；二十 7~12），

也不容忽视。两件事例中，彼得的作为都使当地人归服了主。现代人一般认为，基于神迹的信心不是真正的信心，路加必然大不同意；神医治（及审判）的大能既借着行动与言语彰显出来，人们就应当有所回应。奇事神迹可以辅助话语，产生说服力。

32~35. 彼得周游四方，在耶路撒冷以外的教会，传播使徒的教训（二 42）；可是他的活动并不限于教导信徒，也包括传福音。他游历的范围可能就是九 31 所到的地方，远至巴勒斯坦的西岸。可能他跟进了腓利在这地带曾作的福音工作（八 40）。吕大（即旧约的罗得）位于耶路撒冷通往海岸的路线上，约二十五哩（四十公里）。以尼雅大概是个信徒，他的希腊名字（因弗吉尔 [Virgil] 的史诗而著名，内容是记木马屠城之役后生还者的故事），与他是犹太人并没有什么冲突，记叙中也没有说他不是犹太人。他瘫痪在床已经八年了（或可能是他从八岁起就瘫痪了），彼得的医治，是对他宣告：耶稣基督医好你了，就叫他从床上起来。这里译作“收拾你的褥子”的吩咐，一般认为是叫以尼雅把褥子卷起来；不过英文“收拾床褥”的意思是起床后把床弄好，而希腊文的意思本来是弄好床准备躺下。可是，这话又可以解作把椅垫弄好，准备坐席吃饭。这样就与路八 55 相呼应。无论如何，这行动都表示他真的痊愈了。有人会用心理因素来解释他得医治，因为的确有些瘫痪是歇斯底里式的。不过，重点是他因耶稣的名得到医治，而当地不少人因见他得痊愈就信了主。路加用“凡住……的人”，是表示人数很多的写法。当地人可能包括非犹太人在内，因为这是个半外邦的地域，不过这里并没有直接提及。沙仑是由吕大向北至迦密的沿海平原。

36~38. 约帕（现代的雅法 [Jaffa]）在海边离吕大有十二哩（十九公里），那里也有一班信徒，其中一位妇女叫做大比大（亚兰语）。路加告诉我们，这名字的意思与希腊文多加相同，而 RSV 英译表明这两个名字都解作羚羊。她广行善事，多施赈济，这些都是犹太人极推崇的美德，信徒也一直承袭履行。彼得正在附近的时候，她患病死了。她的朋友（希腊文用一个含糊的“他们”，与一般英文用法相似，中文作“有人”）照一般惯例把她洗净，但没有膏抹埋葬，却停在楼上，在没有人干扰之处。这样做表示他们指望大比大会复活；路加的读者一定会想起旧

约中类似的记载，说到人把尸体停放在楼上（王上十七 19；王下四 10、21）。这事或可证明，有些早期教会信徒相信，主再来之前信徒不会死，必然会复活。无论如何，约帕的信徒有足够的信心，相信她会复活，于是差人请彼得立即前来。

39~42. 彼得一到，就被带至大比大躺卧的所在。当时屋里坐满了哀丧的人，其中有一班寡妇把大比大做给她们的衣服给彼得看，希腊文可以指她们当时穿在身上的衣服。照顾寡妇贫困者，是一个团体必然的责任，信徒圈子中，自然承继了犹太人的惯例，照料孤寡。这些表现，可能用意在于催使彼得行神迹。他仿照耶稣在类似环境下的榜样，把所有的人从房间中打出去（可五 40，这细节在路加记载同一故事中没有提及，路八 54），然后祷告（王下四 33）。接着他呼叫那死了的妇人，“大比大起来”。在亚兰语，这句话是 Tabitha cumi，与耶稣叫耶鲁的女儿起来的 Talitha cumi（可五 41），只差一个字母。这巧合引起揣测，说这个故事是从另一故事编撰出来的，不过这种讲法并没有可靠的证据。这位已死的妇人回应了彼得的话，睁开眼睛，坐起来了。这时，彼得才伸手扶她站起来。这神迹纯粹是出于祷告和命令的话语。最后，彼得把信徒和寡妇们叫来，这句话的意思为：“信徒，包括寡妇”，不过，我们不必强说大比大只帮助信主的寡妇。同样，像以尼雅得医治一样，这神迹的消息传遍那地，就有许多人信了主。

43. 群众的反应良好，彼得自然会留在那一带，好作栽培的工夫（他在吕大本来也是要这样做）。有意思的是，他住在一个硝皮匠家里，这一细节所以记下来，是为了指出下面的故事，彼得因此有“地址”可寻（十 6）。解经家指出，硝皮匠是不洁的职业，是法利赛人所顾忌，并尽量避免与之接近的人。不过，彼得曾否有这种顾忌，我们不得而知，因此不知道路加是否特意记这一点，表明他从顾忌中解脱出来。

二 哥尼流信主（十 1~十一 18）

彼得在约帕的时候，发生了一些事，神带领他的传道工作踏入一个新的阶段，就是将外邦人纳入教会中。两个异象促成了这决定性的际遇。第一个异象，是一个敬畏神的罗马百夫长，受到神的指示，要他去请彼

得来；第二个异象，是预备彼得接受邀请，告诉他礼仪上洁净与不洁净的食物，已不需要区分了。因此，(他可以与外邦人吃饭，有暗示的意义)，不必心存芥蒂。于是彼得启程往该撒利亚去，见到哥尼流一家及他的朋友，又应他们的要求讲述福音的道理。当他讲道的时候，圣灵就降临在聚集的人身上，那情景叫他想起五旬节，体会到神若这样接纳外邦人，他也应该接纳他们，使他们藉洗礼归入教会。回到耶路撒冷后，他必须澄清为何与外邦人吃饭(奇怪，并不是问他何以替外邦人施洗)；于是他提出辩护，陈述事情的始末。神的引导既一分清楚，他就为那些圣灵已降临于其身的人施洗。这番话不但平息了指责，而且引致教会承认外邦人也可以同得救恩。

这故事所占篇幅极长，而且其实叙述了两次(见十八7~9的总结)，表示路加十二万分重视它，在整个使徒行传中，给予它重要的位置。这件事乃是有关早期教会历史中一项关键性的问题，就是福音不单是为犹太人，也是为外邦人的，同时它清楚指出，这个决定不是人为的，乃是神明明的引导。当时向外邦人传福音的障碍，就是意味这守律法的犹太人竟要接触他们认为不洁的人，以及不洁净的食物。彼得的异象就是要解决这个障碍。不过，对于解除这项律法要求的神学根据，这时还未作说明。后来，外邦信徒是否要受割礼，是否要遵守摩西的律法，成了强烈的争议；不过，正如路加所见，这时问题尚未产生，等到让外邦人加入教会时，困难才出现。

这故事的根据，引起很多争论。我们大可承认，彼得在第十一章叙述的故事，是路加觉得彼得当时会这样讲，他把概要记述出来，而不是精确记录彼得的话。同样，彼得在哥尼流家中的沟通，也是如此。不过要注意，这篇讲道非常切合上下文，而有些特点可看出路加是依据某种传统而写的(史坦敦[Stanton] p.67~85)。另有人提出更大的疑问，说这里本来是两段记叙，一则是一位外邦人信主的故事，一则是论犹太人食物律法的异象，与前者毫无关连，但在这里被合并起来，而其中之一是虚构的，或两者皆然，这类分析，狄比流(p.109~122)及赫肯(p.355~363)有不同的界说，不过近代学者如韩森(p.119f)及魏尔逊(Wilson, p.171~178)¹⁶⁸，却对他们的见解存疑。例如，他们

说彼得的异象与外邦人信主，是两回不相干的事；但上述总论中已说过，这件事与彼得的状况有很大的连带关系。他们又说，若彼得已在原则上知道神悦纳这事，而后来又肯与外邦人一同吃饭(加二11~14)，岂不奇怪？可是，这个论点没有考虑到彼得已动摇的可能性(在福音书中这是彼得为人所公认的特质)，尤其是在重重的人为压力之下，放弃原则是很可能的。还有一个论点认为，路加把接纳外邦人进入教会的决策，描写作经过一个转捩事件便达成的，而事实上耶路撒冷教会必然经过很长的时期，才接受这个观念。因此，可以说，路加或是自创了这故事，或把事实重写，用这故事来对照耶稣对外邦百夫长的态度(路七1~10)，而以彼得为这决定性行动的主角。神迹的成分完全被他们拒绝，赫肯(p.362f)甚至说，神直接插手指挥教会的方向，教会就像祂手中的玩物。这在神学上是不合宜，必须摒弃。这种彻头彻尾的质疑，是没有道理的。不错，耶路撒冷教会花了一段时间才接受外邦人的差传使命；而且事实上没有任何证据说，耶路撒冷教会向外邦人有进一步的传道工作。可是，这一点不足以作为怀疑这事件历史性的根据。我们最多只能说，路加用这故事为媒介，作外邦差传工作所牵涉到的主要问题的焦点，并没有否认这问题仍可能还经过好一段时间的争论。这样看来，这故事就像一幅标题旁的图案，把故事的基本难题以戏剧化的方式表达出来。故事的本身，却无疑地确有其事。若说是路加的虚构，实在极不可能，其中彼得的角色，圣灵在施洗前临到外邦人身上，如此史无前例的情节，根本没有可能是自创的。

1. 这故事可分作四景(十1~8, 9~23a, 23b~48, 十一1~18)第一景在该撒利亚，是希律大帝新建的城，成为罗马政府统治犹太地的行政中心。这里住了一位叫哥尼流的百夫长。这个名字十分普遍，无数奴隶在公元前八二年被哥尼流苏拉(p. Cornelius Sulla)释放，获得自由，便以此为名。舒温桓(p.160f)指出，取用罗马名字三个字中之一为名，是当时军队中常见的。百夫长在现今的军阶，相当于 NCO(中士)。他所属的意大利营，原是从意大利招募来的军队。又因犹太地没有罗马的兵团，只有所谓辅助军队，所以这营一定是后者的一部分，履行守卫的职责。公元三十九年起，叙利亚有意大利兵屯驻，这一点有

史实证据可寻。赫肯 (p.346 n2) 说, 路加强把稍后发生的史实搬到这里来, 因为公元四十一~四十四年, 希律亚基帕一世统治犹太, 做附庸之王, 那时并没有罗马军队驻在犹太地。不过, 这个反对的论调, 忽略了这故事可能发生在公元四十一年之前, 当时的确有罗马军队, 或是哥尼流这时可能已经退伍。

2. 对路加来说, 哥尼流一家是敬畏神的人, 比他的军阶更重要。他归服神的表现, 并不只是表面的; 从他赈济穷人, 常常祷告, 就可以看出来。不过, 哥尼流并没有受割礼, 从十一 3 可知。他不是个归服犹太教者, 遵行犹太教者, 是完全接受犹太宗教, 履行割礼; 他只是个“敬畏神的人”(参十三 16、26~43, 十六 14, 十七 4、17, 十八 7)¹⁶⁹; 这种人在巴勒斯坦的犹太人眼中, 仍然是异教徒, 但分散各地的犹太人, 对他们的态度却较为开放。因此, 可能哥尼流来巴勒斯坦之前, 已经是个敬畏神的人。耶路撒冷初期教会对这些敬畏神的人, 表现出犹太人的态度; 不过信徒的态度逐渐改变了。路加显然看出, 从异教徒到悔改信耶稣, 这是很重要的一步。请注意哥尼流与路七 1~10 (尤其是第 5 节) 的无名百夫长相似的地方。

3~6. 这段故事哥尼流看见天使的异象启幕, 那时正是申初 (下午三时)。这个时候是耶路撒冷圣殿的祷告时刻, 可能路加认为哥尼流在祷告; 此外也许另有一个用意: 在光天化日之下出现的异象, 不会是他想象出来的幻觉。天使叫他的名字 (参路一 13; 使九 4), 哥尼流表现的惊怕, 是人对超然事物自然的反应, 也是这一类故事中必然出现的情况。其实, 并没有什么可怕的, 天使来对他保证, 神已经听见他的祷告, 纪念他的善行。这里的字句是形容祭物的烟上升到神面前。布鲁斯 (Book p.216) 认为, 哥尼流的祷告在神面前有献祭的功效。这个句法早已成了传统 (诗一四一 2; 多比雅书十二 12; 腓四 18; 来十三 15), 因此, 这里的用法大概是传统的用法, 而不是直接引用利未记二 2 的意思 (像布鲁斯的看法)。其含义是, 神会回应哥尼流的祷告。不过, 这时回应的实质尚未透露。哥尼流要打发人去约帕, 找一个叫西门的人来, 注意这里用他的犹太名字。依从这个命令, 是信心与顺服的表现。

7~8. 哥尼流顺命差了三个人去, 两个是家仆, 一个是虔诚的兵士,

有相同的信仰, 可以向彼得解释真情。两地的距离有三十哩 (四十八公里), 他们大概是骑牲口去的; 司达林 (p.151) 说, 他们可能另外多带了一头牲口给彼得。

9~16. 镜头如今转向在约帕的彼得, 看看当这些带信的人在路上时, 他在做什么。他走到房顶上, 为要找一安静处所, 在正午时分祷告。那些坚守一日祷告三次的犹太人 (诗五十五 17; 但六 10), 大概以此时为固定的祷告时辰。当时彼得的思潮似乎因肚饿而从祷告中分心了。其实那时并不是犹太人一般进餐的时候; 周间, 他们在上午过一半时, 吃一顿便餐, 然后下午稍晚之时, 再吃一顿大餐。当那家的人在预备食物给他吃的时候, 彼得魂游象外 (十一 5; 廿二 17), 看见异象。控制这异象的因素有三: 彼得正在祷告, 表示他的情况足以接受从神来的信息; 路加常强调神在人祷告时对人说话 (如十三 2; 路三 21~22, 九 29)。彼得肚子饿, 可能塑造了异象的内涵。有人说, 那家人的房顶若装置帐冬篷以遮蔽太阳, 这可能会在彼得的头脑里, 形成一幅大布系着四角缒下来的图画。

大布里盛有旧约所列的三类生物 (创六 20; 参罗一 23)。然后彼得听见有声音叫他起来, 宰了吃; 由于这是个梦, 我们不必问这命令该怎样执行, 最重要的是所表达的原则。大布内的生物是不洁净的, 犹太人根据利未记十一章的律例, 是不可以吃的; 至于其中有没有洁净的生物, 就如反刍又分蹄的, 这里没有提, 但字里行间似乎表示没有。因此彼得提出抗议, 说自己从不吃俗物和不洁净的东西。他称对方为“主”, 或“先生”; 单从这称呼, 我们无法确定彼得认为谁在说话。那声音回答说, 神所洁净的, 人不可再称之为俗物。这样一连两次, 然后便是一片静寂, 大布不见了。这异象等于向彼得宣告, 旧约中洁净可吃的, 和不洁净的食物之间的分野, 已经取消了, 信主的犹太人此后可以吃任何食物, 不再顾忌沾染不洁了。

可是, 到底神什么时候取消这分野的呢? 当然就在这宣告的时刻了。可是后来信徒发现, 取消这个律例, 正是耶稣带来新模式的一部分; 耶稣所讲的一些话, 暗示犹太人洁净与不洁净的分界已被废除。耶稣曾说, 为了宗教仪式而饭前洗手 (与卫生理由有别), 是不必要的; 马可说明道:

“这是说，各样的食物，都是洁净的”（可七 19）。同样，保罗也说：“我凭着主耶稣确知深信，凡物本来没有不洁净的”（罗十四 14）。我们也可相信，哥林多的犹太信徒接受这个观念，他们很可能是从彼得这个观念；保罗想教导他们的，不单是一般食物都是“洁净的”，就是献给偶像的祭肉，若在街市上卖，也是“洁净的”。因为偶像根本不存在（林前十 19）。由此看来，从很早的时候起，彼得和其他犹太信徒已经体会到，任何食物都是可吃的，旧约的规例已不再有效，可以不予理会了。

彼得的梦境与当时环境的关连，并不是所有解经家都认同的；有些人试图把这异梦寓意化，就是宣告人人都是洁净的，因此彼得不必怕去外邦人家。这种寓意化的解说太勉强，也太人工化，虽然可从十一 12 和十五 9 找到根据；因此，已有人认为这梦只是故事里附加的一部分而已。其实，最有可能的，就是主的这道命令排除了彼得的一切疑虑，他可以自由去外邦人家，吃他们所摆上的食物。先承认外邦人的食物是洁净的，再迈一小步就可以承认外邦人也是“洁净的”了¹⁷⁰。

17~20. 彼得正清醒过来，在猜疑这意外的梦到底是什么意思，哥尼流所差的人就已经来到这栋可能相当简陋的房子，在门口询问他是否在内。他们这时恰巧的到来，显然是要表示这乃是出于神的安排。他们还在门前，彼得就从圣灵获得内在的引导。这种引导的方式，与异象完全不同，也许是暗示他内心的信念渐长。圣灵告诫他说，有三个人在门前找他¹⁷¹，他要跟他们去，因为是神差他们来的（圣灵用“我”字为神说话）¹⁷²。从这里就可看出，彼得的异梦是为要预备他而出现的。

21~23a. 于是彼得下去，接待差来的人，作自我介绍。他们就复述口信，着意要给彼得一个好印象，说他们的主人是个敬畏神的人，由于天使的吩咐，差派他们来找他，为要听他的话。最后这一点就读者来说，是新的资料。路加为加强文字的戏剧性，刻意把这一点留到如今；我们可以意会，起初天使对哥尼流的话里，已包含这一点在内。那时天色已晚，无法动身回该撒利亚，彼得就接待他们过一夜。这做法并没有越过守律法的犹太人的规范¹⁷³。彼得虽然本身是客人，仍可以充当主人。硝皮匠西门必然也是个信徒，而必以使徒之尊待彼得。

23b~29. 第三景开始了。第二天，彼得和一些约帕的信徒动身到

该撒利亚去，从廿一 12 可知，与彼得同去的有六个人，后来他们成为整件事的见证人（十 45、46），虽然当时他们可能只是为好奇而去。这一行人走了一天才到该撒利亚。哥尼流已经召聚了亲属密友在等候他们。哥尼流必定对西门彼得以及这个传遍各地的新宗教略有所知，所以他召聚了家人朋友来听彼得的话。哥尼流大概预测到他在什么时候会抵达。他见彼得的第一个举动，就是俯伏在他脚前拜他，以示尊崇。但正如新约一贯所载，彼得拒绝这样的尊崇，只有神可以受这样的敬拜（十四 14、15；启十九 10，廿二 9）。于是两人走进屋里，像同等的人一般谈着话，彼得发现众人已聚集要听他了。彼得一开口就公开声明，解释他愿意与外邦人交往的新转变，同时请他们解释请他来的因由。从他的话可以知道他对自己异象的解说；他体会到食物既不可分“俗的和不洁净的”，人就更不可看作俗而不洁净的。他体会到神已经用新的命令，取替了犹太人的疑忌。这里表示，彼得对他的异象，有了新的实际应用。

30~33. 哥尼流的回答基本上是重复读者已知的一段¹⁷⁴。第三节的天使改为“穿着光明的衣裳”的人（参一 10），是为使文字多点变化。两段记载中，天使的话稍有用字的出入，并不重要，同时亦再度反映出，新约作者并不在意于逐字记载对话或讲章。最后，哥尼流感谢彼得的光临，并请他说话。其中有一句形容他们的聚集是“在神面前”，这句穿插的说明表示，人们聚集来听福音（或信徒会众聚集），都是在神面前的。新约如此用这句话，似乎只此一次，但人一切行动均在神面前的观念，则很普遍。至于同样的思想以其它方式表达，则可参阅马太福音十八 20；哥林多前书五 4。

34~35. 这样全神期待的听众，真是难以再找得到了；彼得很敏锐，立刻以这种场合作为讲章的起点。路加用了一句相当严肃庄重的词句来引介这篇讲章（彼得就开口说，八 35；太五 2），可以看出这番话的重要性。不过，更可能的解释是，这不过是古代惯用的语句罢了。彼得表示，他如今明白，神接纳一切敬畏祂又行公义的人，不分种族。神并不看人的情面。这“不偏待人”的原文，是第一次在新约中出现，为翻译希伯来文“抬起（某人的）脸”的成语，就是“偏待偏袒”之意¹⁷⁵。神不偏心这样，一方面恶人不能指望神在审判时会偏袒他们（罗二 11；

弗六 9；西三 25；彼前十 17；申十 17)；而另一方面，没有一个人需要担心神会偏心而不接纳他。信徒也要表现出同样的态度(雅二 1、9)。神这种态度，与旧约强调以色列是神特殊的选民，两者之间怎样协调，彼得并没有过问。然而，神拣选以色列人，纯粹是出于祂的心意，丝毫不因为他们有何善德；所以，这与神同样接纳各种民族的人，并不矛盾。人若敬畏神，行义(参弥六 8)，就蒙祂悦纳。保罗在罗马书第二章，也是这样教导，犹太教中也有同样态度的迹象¹⁷⁶。这并不是说，人可以在耶稣基督的代赎以外得救，而是基于祂的死与复活，凡是愿意接受，又承认自己有需要的人，都可以有份于这福音。若哥尼流说：“我的善行足以赚取神的悦纳，不需要福音”(这正是路十八 11 法利赛人所说的)，这样，不用说，他必不蒙神接纳。善行惟有在叫人自知不足，并愿意接受福音的情况下(或者若一个人有机会听福音，他的善行会产生这种功效的话)，始为神所悦纳，而哥尼流要听福音。

36~38. 彼得既清楚听众们想听福音，就立刻传讲。这篇讲词与使徒行传中其它讲词不同的地方，在于它稍提及耶稣早期的生活，而不是一开头就讲犹太人领袖弃绝耶稣，钉祂十字架。理由可能不过是路加喜欢在文章上多点变化；也就是说，他把这个题材留在这里写，前面的讲章不提，并不表示那些场合中绝对没有提及这些事。而由于听众不是犹太人，可能他们对耶稣的认识，不及彼得在耶路撒冷的听众，因此在这里讲及这一点也很合适。对这个观点，表面上有一个反对的理由：彼得一开始就说：“这都是你们知道的……”，似乎哥尼流早已熟知这些事，不必再听一次。所以，魏肯斯(pp.65~67)认为，路加的观念中，哥尼流和他的亲友在彼得讲话以先，已经信主了，彼得不过确定他们已有的知识与信仰而已。不过，史坦敦(p.19~26)很正确地指出这个理论的弱点，他说，彼得乃是要补足哥尼流对耶稣认识的不足，正如他在二 22 所行的(那儿同样用“你们知道”一辞)。

这篇讲章的内容独特，显然是根据传统而写的(史坦敦 p.67~85)。最容易看出来的，第 36~38 节句子结构的繁复(英文译本把它简化了)¹⁷⁷。第 36 节的用字，包含了两处旧约的引用，诗篇一〇七 20，“他发命医治他们”(译注：“发”原文等于“赐”，“命”等于“道”)，以赛亚

书五十二“那报佳音，传平安……这人的脚……”(译注：“报佳音”等于“传福音”，“平安”等于“和平”)。这样，信息一开始就确定了耶稣是对旧约应许的实现，要把平安带给祂的子民以色列；“和平”一字在此含有最深的意思，与“救恩”是同义词(路一 79，二 14；罗五 1；弗二 17，六 15)，不但是指神与人之间的争斗敌对消除了，而且也指双方在和好的状况下所开展的积极祝福¹⁷⁸。不过，这信息并不只局限于犹太人，虽然是赐给以色列人，却是为万民的，因为，正如彼得所加强语气的注解，耶稣，这位平安的主，是万有的主。这个词汇外邦作者与犹太作者都通用，因此很适合用来指出这一点。

接着彼得又强调，这平安的信息已于耶稣在世的日子实现了。他的听众对犹太地区发生的事，至少大略知晓。路加福音的特色，就是强调耶稣的工作遍及整个犹太，包括加利利，和耶路撒冷近以南的地区——狭义上这也算属犹太地(路四 44，七 17，廿三 5)。还有一个特点，就是说明祂的工作是由加利利开始(路廿三 5)，并与约翰于宣传洗礼的工作相关(一 22，十三 24)。我们可以拿最早的马可福音书来比较，他也是从这一点开始写。接着，是一段最简括的事迹素描。神以圣灵膏耶稣，这里是用以赛亚书六十一 1 的字来解释在约旦河畔发生于耶稣身上的事，正如耶稣自己在路加福音四 18(参徒四 27)的讲道一样。圣灵的恩赐带来能力，凭这能力，耶稣能医好凡被魔鬼压制的人(诗一〇七 20)。这里的意思是说，医病的神迹把人从令他们受苦的正邪权势中拯救出来(路十三 16)。这里用的动词“行善”，值得留意，那时的统治者，喜欢用这字的名词“行善者”来自称。所以，这里无形中把耶稣与他们相比，显出祂才真正有助于人。这里所流露对魔鬼敌对的观念，也十分重要。这观念出自神的权柄胜过与祂敌对的邪恶势力；而耶稣来，就是要建立神的统治。(路十一 17~20)。这里不再提耶稣的讲道，第 36 节已经提过了，可见门徒认为，讲道与行奇事二者，都是耶稣代表神而行的工作。

39~41. 彼得常常在讲道中把使徒称为复活的见证人。不过，既然他们从一开始就与耶稣在一起(一 21、22)，也可以称为祂生平事奉的见证人，包括在犹太地区，以及在耶路撒冷。彼得前几篇讲章是直接面向犹太人讲，指控他们把耶稣治死，而在这一篇对非犹太人的讲章里，

就不能这样说了。对耶稣在犹太人手下受死，他似乎只轻描淡写地带过，不过重点则放在旧约早已预言这件事；“挂在木头上”一句，显然是申命记廿一 22、23 的回响（五 30 也有引用），保罗认为这段经文在耶稣身上是一“应验”（加三 13）¹⁷⁹。这位被犹太人钉十字架的耶稣，神却叫祂第三天从死里复活了¹⁸⁰。然后，神让一批特选的见证人，目睹祂的复活，这些人是特为这目的而蒙选召的。复活的显现，并非人人得见。原因似乎是，得见耶稣的人，有特殊的见证人身份，他们要向许多未得见祂的人作见证。这责任不会加在一些不适合的人身上，惟独托付给那些长期与耶稣交往，又在祂的使命上有份的人。和祂同吃同喝一句，加强了他们与主共处的真实性（一 4；路廿四 30、43）。

42~43. 耶稣复活以后，吩咐门徒传道给众人（指犹太人），信息包括证明耶稣是神所立的，要作审判活人死人的主。耶稣这一职份，在提摩太后书四 1 及彼得前书四 5 亦有印证，不过在几处复活的耶稣所吩咐门徒传扬的总纲之中，都没有提及。因此，这一点可能是从祂先前的教导中引伸出来的，就是说人子要坐在神的右边，与神同担审判的工作（参约五 22、27）。最后，彼得宣告说，根据先知的见证，凡信的人必因耶稣的名得蒙赦罪（参路廿四 46、47）。我们无法知道彼得心中指的是哪些预言，可能的经文有以赛亚书卅三 24，五十三 4~6、11；耶利米书卅一 34；但以理书九 24。

44. 彼得在 43 节说凡信的人，可能只是指“凡信的以色列人”，但从 34、35 节来看，他所指的范围却可能更大。无论如何，他还未有机会多说，圣灵已降临在听的人身上了。由于在其它地方，圣灵是赐给那些悔改相信的人（参十一 17、18），所以这里的含义有二：第一，在场的外邦人用心接受所听的信息；第二，神悦纳他们，赐下圣灵作为印记。外邦人一旦有机会听福音，就有所回应，于是神便接纳他们。这一节经文结束了宗教偏袒主义。

45~46a. 这时彼得的同伴有所参与了。不管当时彼得对所发生的事惊讶与否，这些人却当真吃了一惊。试图向外邦人传福音是一回事；但讲道被打断，看见他们悔改，清楚接受了神恩赐的印证，却又是另一回事了。当时发生的情景绝无荒谬可言。犹太人怎样在五旬节接受圣灵，

又用方言赞美神，这时外邦人也接受了完全相同的恩赐，圣灵降临是否必然有方言的恩赐相随，我们无法确定；不过，由于它时常被提及，保罗又认为它是一种特别的恩赐，并不是赐给每个信徒的，那么，方言就不会是悔改的必然表征了。在这场合里，他们接受了这恩赐，强调出外邦人悔改的真确性，叫人无可置疑（不错，方言可以伪装，但真诚的赞美神则不容易假冒。这里整段内容排除了所有疑窦）。外邦人是否因脱离了宗教的自卑感，心里感到莫名地温暖，禁不住用不寻常的形式表达他们的感受？

46b~48. 若神尚且接纳外邦人，教会就只有同样接纳了。洗礼是接纳人成为神子民的外在标记，表明涤净罪恶与得蒙赦免（二 38）；同时，它也是内里受圣灵之洗的外在标志；但内在的灵洗，并不取代水礼。外邦人既已蒙圣灵所洗，当然就有资格接受水礼。于是彼得询问与他同来，代表教会的犹太信徒的意见。这里“禁止”一字（八 36）埃提阿伯太监的故事中也用过，很可能反映出洗礼中的一种惯用语。当时没有人反对，于是彼得就叫吩咐替信主的人施洗，布鲁斯（Acts p.228）认为，这吩咐是针对悔改的人“受洗”（参二 38，廿二 16）；不过，更可能他是吩咐在场的信徒，为他们施洗。我们可以保罗作比较，虽然他是创立哥林多教会的传道者，却通常很少替人施洗（林前一 14~17）；洗礼不必一定要使徒才可以施行。更要留意的，就是这段故事中，并没有暗示哥尼流和亲友们受了割礼，反而积极地把这事一笔勾销了（参十一 3）。最后，犹太人与外邦人新的团契得以坚固，因彼得在哥尼流家住了几天。同时，这段时间足以让消息在彼得回去之前，先传到耶路撒冷。

十一 1. 路加认为，若不加上第四幕，描述这件事所带来的影响，哥尼流归主的故事就不够完整。路加所关注的，是使徒，就是教会的领袖，以及众弟兄，就是一般信徒（一 15）；他也提到在犹太的教会（八 1，九 31），包括耶路撒冷的会众，和分散在邻近地区的信徒。这些犹太信徒对外邦人接受福音的反应，对将来的影响十分重大。

2~3. 彼得一回到耶路撒冷，质问彼得的，是奉割礼的人。RSV 的译本令人产生误会，希腊的辞语意思不过是说，“那些属于割礼的人”，也就是“那些生为犹太人的”（NEB）。教会在这阶段，并没有具体的“党

派”，尤其是当时割礼问题仍未扩大，成为令人分党分派的局面。不过，历世以来的犹太传统，使他们对彼得的所作所为提出尖刻的批评，尤其是他居然与外邦人一同吃喝。外邦人虽然信主了，问题依然存在。犹太信徒若被犹太食物律例所局促，就不能与外邦信徒相交（更不能接触不信主的外邦人），除非外邦人受割礼，又守犹太人饮食的规条。这个难题绝不是路加的想象虚构，且看加拉太书二 11~14 的事件，当时问题依然存在，并未消减（当时甚至连彼得也回复起初的行径呢）。在犹太信徒这种强烈反应的背后，可能有种恐惧，怕一旦抛弃了犹太教的习俗，就会被犹太同胞所攻击，像司提反和他的同伴一样。这种状况是绝对有可能的，因此对于狄比流（pp.109-121）的疑窦，说与外邦人吃喝的问题，在原来的故事中，没有这回事，我们大可不必苟同。

4~17. 彼得对这质问的反应，是挨次把事情的本末叙述出来（挨次一词可参路一 3），相信当人们听了正确的报导（而不是他们所知道片段的，或经扭曲的报告），就必然看出是神引导他作此行动了。于是，他把故事从头到尾略述一遍，与前章的一段没有多大分别，只是篇幅缩减，同时以第一人称从彼得的角度来叙述。

这段叙述自然先从彼得个人经历开始，而不是从哥尼流开始了。他描述自己魂游象外，见到一块大布从天而降的异象，布里面满了各种活物（除了前面曾列的活物之外，这里多了“野兽”一项）。天上的声音与彼得的对话，这次是重述没有什么变动。异梦以后，随即有三个人来请他去该撒利亚；彼得听见圣灵的指示，叫他要与他们回去，不要分别等类（见十 17~20 注），意即不要有所歧视（指与犹太人比较）。于是他和六位弟兄到了“那人的家”，那人当然是指哥尼流，这里不提名字，固然是因为彼得的听众（早已对这事有所听闻）和路加的读者，都必然知道指谁。因此，对于赫肯（p.355）的见解，认为这段记载彼得的听众根本听不懂，我们必须提出异议。此外，这两段记载中，并没有什么大不了的自相矛盾可寻。赫肯所见的矛盾，是第 11 节说，当哥尼流的使者来时，那六位约帕的犹太信徒，已经在硝皮匠西门家里了。这一点其实微不足道，而且从第十章也不能证明他们那时不在屋内。第 13 节，哥尼流追述他如何看见天使，这里叙述的语气也是为路加的读者写的，

并不等于彼得对听众的交代很含糊。不过，我们在这里才知道，天使的信息是答应哥尼流，他和他全家将会得知救恩的途径（14 节）。这个细节解释了十 22、23 哥尼流的话。天使的用语与早期传道人相吻合（参十六 31），都用“得救”一词，不过这词在旧约已经常用，因此对犹太人或归化者都不会造成困扰。还有一个疑难，就是彼得说“我一开讲”，圣灵便降在听众身上，而第十章则说，他讲了好一会儿之后，事情才发生。不过，这也只是个很表面的难题。彼得所要说的不过是他还没有讲完，而“开始”一字，在希伯来化的希腊文中，不宜过分强调。

彼得这番话带出一项事实：外邦人所经历的，与当初即五旬节圣灵降在他们身上时一样。他把外邦人的经历，与那日在楼房上的门徒相提并论，而不是与最先从犹太教信主的人相比较，这一点颇重要。外邦人绝不是“二等公民”。此外，彼得更从外邦人的经历中，看出这是耶稣在一 5 之话的应验，祂对门徒说：约翰是用水施洗，但你们要受圣灵的洗。从这句追述，可以引出两件事：第一，外邦人受圣灵，就等于受了圣灵的洗（看一 5 这词的意思），因为它与五旬节的经历相同，而后者是耶稣预言的第一次应验。第二，若外邦人已经受了圣灵的洗，他们自然理所当然可以接受水礼了。这推论表面似乎不太明显，因为 16 节（参一 5）似乎把水礼与圣灵的浸作成对比；不过这话可能是说：“约翰（只是）用水施洗，但你们还要受圣灵的洗（不单只受水礼）”¹⁸¹。教会既然施行洗礼，就有义务替信主的外邦人施洗，否则，就阻碍了神的旨意成就。从这话看来，彼得认定凡信主耶稣的人，就必有圣灵的恩赐；洗礼乃是对人承认信仰的回应。虽然圣灵的恩赐已经印证了这些外邦人有信心，但可能他们在受洗时，必须要承认信仰。

18. 彼得的辩词显然大有说服力，不仅令原来批评的人无话可说，而且众人都赞美神，因为祂叫外邦人和犹太人一样，都有机会悔改得永生（五 20，十三 46、48）。这机会是藉听福音而来的。

彼得的理论，无形中宣称外邦人为教会正式的成员，因此割礼和守律法与得救无关。此外更广的含意，就是犹太人对于洁净与不洁净的食物和人的区分，已经废除了。可是，对犹太人说来，这观念实在太令人震惊，非经过搜索枯肠，诸多争论，难以被接纳。路加没有立刻讨论这

个题目，我们不知道彼得的行动所代表的意义，耶路撒冷教会当时领会了多少。使徒行传下一段显示，向外邦人传道的动力，由耶路撒冷转移到安提阿；至于耶路撒冷教会是否已预备依从彼得的榜样，并不清楚。第 18 节并不表示耶路撒冷从此大大热心于外邦人的传道使命。事实上，他们似乎从未如此做过，结果，耶路撒冷随着时间的消逝而失去它的重要地位。

三 安提阿教会(十一 19~30)

在犹太教会的宣教区域发生这些事的时候，说希利尼话的犹太信徒，就是由于司提反之死被迫离开耶路撒冷的人，已经向北扩散，直到安提阿这大都会。他们所到之处，福音便传开了。不过，惟独到了安提阿，他们才向非犹太人传讲，而且得多人归主。教会增长极快，这消息促使耶路撒冷教会差遣一位代表去看看情形怎样。他们指派的巴拿巴，对这工作的价值毫无疑惑，并立刻积极参与，又从大数叫了保罗来帮忙。教会传福音的工作令当地人印象深刻，以致他们给信徒一个别号，叫做“基督徒”。这教会的会友很清楚自己与耶路撒冷的关系，因此一听见那里将有饥荒的预言，就捐款去援助教会。

安提阿教会的形成，对教会的扩展，和向外邦人传福音的使命，是一件极其重大的事，这是无可置疑的。我们可以十分肯定，那里的外邦信徒不必受割礼或守犹太律法，而且他们在教会中的人数可观，虽然我们并不能证实他们是否占多数，犹太律法的难题，只因为耶路撒冷来的人想勉强他们遵守，方才产生(加二 11~14)。

早期解经者认为这一段资料，是从“安提阿文献”来的，可能是由西拉传给路加的。其中可能本来包括六 1~八 4，就是司提反的故事，因它与十一 19 有相关。较近期的解经者，如赫肯(pp.368~372)，对这假设存疑。他们指出，这一段缺少了事实的细节，又有路加自己的字汇和思想在内。赫肯认为，路加只拥有零星的历史资源，包括巴拿巴从耶路撒冷来，而在教会很活跃，后来又与保罗同往耶路撒冷去。赫肯说，其实巴拿巴和古利奈人路求是安提阿教会的创始者，而路加所写的巴拿巴，却是耶路撒冷来的“观察员”，身份完全不同。赫肯(pp.375~379)

又觉得，耶路撒冷的先知在这样早的年代来拜访，很难接受；他更指出饥荒的预言并没有实现，安提阿信徒没有可能为此送捐款去援助；因此，他推断路加算错了亚迦布预言的日期，又把保罗带捐款去给耶路撒冷这事弄错了。路加于是布署了一幅不正确的图画，视安提阿教会与耶路撒冷教会保持密切的联系，而且几乎受其管制。

这种重新构思的理论纯属揣测。其价值的轻重，要看赫肯所指现存经文的困难之处，是否真有问题。我们很容易会说，路加两面不讨好：若他的叙述欠细节，就有人说他手头没有文献资料；若他的描绘细致详尽，又有人指为粉饰传说。事实上，这段叙事相当详尽，主要情节也没有什么不可信之处。赫肯特别怀疑，那些从耶路撒冷被逐逃亡的说希利尼话之人，竟会急于支援“杀人的城市”；他这样说，不但表示他不相信信徒慈善行动是真实的，同时，他也忽略了他们送捐款是给教会的。至于保罗和巴拿巴带捐款去耶路撒冷的旅程，和整件事的时间问题，最好的解决法认为是这次即是加拉太书二 1~10 的记载。这个解答赫肯不接纳，却提不出充足的理由。

19. 路加这一段的序言，带读者回到八 2~4，即司提反的死引起教会受逼迫的浪潮，信徒四散。这些人很可能是本来分散各地的犹太人，这时他们自然会迁移到犹太地以外的地区，包括这里所提的三个地方。腓尼基(现今的黎巴嫩)是沿海一片狭长的地域，由迦密山而下，直延至一百五十哩(即 242 公里)，主要市镇有多利买、推罗、撒勒法和西顿，这些地方后来都有信徒聚集(廿一 3、7，廿七 3)，无疑是这时候组成的。居比路，前面已提过这是巴拿巴的家乡(四 36)，早在公元前第二世纪(玛克比一书十五 23)已有犹太居民。它也是后来巴拿巴和保罗第一次出外传道的第一布道站(十三 4~12)。这就是说，巴拿巴、保罗未到以先，居比路已经有信徒，这个事实与十三 4~12 路加的记载并不抵触，即或他在那里并没有提及(孔瑟曼 p.67)。第三个地名安提阿，是故事发展中最重要的一个地方。安提阿是罗马省份叙利亚的首都，发展奇速，成为罗马帝国第三大城市(在罗马、亚历山大之下)，人口约达五十万。安提阿是西流古一世(Seleucus I)所建，冠以他父亲安提阿古(Antiochus)之名，以示崇敬(共有十六个城市用同一个名字作纪

念，参十三 14)。那里犹太人口甚为可观¹⁸²。

20~21. 放逐的犹太人在新的家乡，起初只向犹太人传福音。带动转变的，则是从居比路和古利奈来的犹太人，他们传耶稣的福音给安提阿的希利尼人¹⁸³。

当时，向外邦人的福音工作，显然有一段蓬勃的时期，而且没有要求信主的人守犹太律法。教会何以会走上这一步，我们不知道。彼得需要从神来的指引才被说服，踏出这一步；这里却似乎自然而然地成就了，而且从开始到后来，都没有引起原则上的困难。也许这问题的答案很简单，只要记住在散居的犹太人地区，外邦人与会堂接触的机会甚多，因此教会面对向他们传福音的问题，必然比在犹太地更多更直接。若传福音的人中，有些本身是归化犹太籍的外邦人，这一步就更自然了。此外，这新成立的信徒团契，必定很快就脱离了会堂，因此不再受制于犹太律法，与耶路撒冷强烈的犹太背景大不相同。我们不晓得哥尼流的归主是否已经发生，以致在安提阿也为人知晓，成为先例。

22~24. 安提阿所发生的事，风声传到耶路撒冷教会，这一点也不稀奇，因为两城之间交通相当频繁。耶路撒冷的领袖先前（八 14，参九 32）曾派代表，处理城外地区的差传工作，这一次的情况也需要他们表示关切。他们的举动，未必是出于疑惑，更不会出于敌意。最多只能说，是以一些行动来平息耶路撒冷的右翼犹太信徒，他们后来引起很大的麻烦，而现在可能已经反对外邦人不受割礼便加入教会。这里看不出这批人在教会声势浩大，不过领袖们尽力缓和他们就了（参韩森 p.130）。

耶路撒冷教会对安提阿传来的消息，基本的态度是同情的，从他们差派巴拿巴做代表前去，我可以知道。巴拿巴虽来自侨居的犹太家庭，但耶路撒冷教会对他信任十足，他是教会中说希伯来语与说希利尼语成员之间的枢纽与连系。他的个性很适合这岗位，他的属灵生命品质十分卓越；使徒行传中，路加再没有以“好人”形容第二个人，他的属灵恩赐，与司提反并驾齐驱。他在安提阿看见教会的增长是神亲手成就的，就为神的恩满心欢喜。他不但没有催迫他们遵行律法的要求，反而劝他们要在信心上坚固；由此可见巴拿巴实不愧称为“劝慰子”（四 36）。巴

拿巴能够有属灵的悟性，认出神的计划在安提阿实现了，这一点成为教会增长的决定性因素。

25~26. 巴拿巴体会当时是个发展的大好良机，又看出在传道教导上，都需要更多人手帮忙，于是他去寻找在大数工作的老友保罗，劝他加入安提阿的事工。保罗是否觉得他在大数的工作已经可以告一段落？我们无从知晓，也没有听说他以后与该地有任何联络；不过，他虽然已在那里好一段日子，而他日后传道的策略，是在每地停留足够的时日，让教会得以建立，然后才移往别的地方去。巴拿巴和保罗在安提阿的工作，这里说是“教训”会友，但这个词可以指传福音，也可以指培育信徒。

这一番活动的结果，就是门徒首次被称为基督徒¹⁸⁴。路加特别在这里提出来，是因为他执笔的时候，基督徒在某些地区已成为很熟悉的名称了。第二世纪早期，罗马、小亚细亚及安提阿都可证实有此名称出现；说它是由安提阿发源，绝对有可能。这字（Christians）的字尾，表示它是拉丁字，正如“希罗底”（Herodian）一字一样，它指跟随基督的人。因此，“基督”就成了耶稣的专有名词，虽然其本来的用法是指“弥赛亚”，是一个头衔。“称为”（译注：被动式）这动词，很可能表示“基督徒”是安提阿民给他们起的绰号，他们大概已把“基督”当做专有名词了，虽然这时候信徒仍以它作为一种头衔。不过，这名称不久就逐渐成了耶稣的名字了。“基督徒”很可能带有嘲弄的意味（参徒廿六 28；彼前四 16，它在新约中只出现于这几处经文）。信徒们喜欢用其它名字自称，如“门徒”，“圣徒”和“弟兄”。

27~28. 早期教会有个重要的特点，就是先知的活动，他们是有属灵恩赐的传道者，或属某地方教会，或作巡回的事工（见十三 1 注）¹⁸⁵。他们的功能各有不同，包括劝勉与说预言，他们可能会向会众诠释旧约，凭属灵的悟性说明旧约预言怎样应验在教会的兴起上。他们的活动，与教会因着圣灵的恩赐而获得的新启示，大有关连。这批人从耶路撒冷下安提阿去，并不稀奇（只是赫肯 p.376 对他们大惑不解）。不过，这里并没有说明他们去的目的和结果，只提到其中一位叫亚迦布的（他在廿一 10 再度出现），预言将有饥荒，会延及天下，即罗马帝国。

饥荒是信徒对末世的预期事件之一（路廿一 11），这预言可能是警告末日近了，不过经文中没有涉及这一点。事实上，在革老丢（Claudius）统治期间，并未发生全国性的饥荒（其它时期也从未发生）。不过，根据历史家绥屯纽（Suetonius）说，饥荒是经常有的，这就足以应验这预言了。公元四六年，在犹太地确有饥荒，约瑟夫记载亚地亚宾（Adiabene）的赫琳娜（Helena）送粟米给耶路撒冷的贫民充饥。耶利米亚（Jeremias）说，当时犹太人仍遵守第七年安息休耕的律法，因此若饥荒正是休耕年，则灾情会更重。所以他认为，这饥荒应该与公元四七～四八年写的安息年相关¹⁸⁶。当然，这预言必在事发的早几年之前就说了。

29~30. 这预言激励了安提阿信徒送捐款给耶路撒冷的弟兄，好购备粮食渡过难关。这是信徒相契合的举动，亦即教会成员自动按力量参与。捐款是送给教会的长老，这是第一次提及耶路撒冷的众长老。有人对这里只提长老，而没有提使徒大感意外，而前面有提及使徒在负责济贫的工作。不过，使徒其实已将这责任交给别人（六 1~6），当时设立负责这工作的七人，这时可能已以“长老”著称，沿用了犹太会堂领袖的头衔。他们与使徒合力同工（十五 4、6、22、23，十六 4，廿一 18）。捐项是由巴拿巴和保罗带去的。有人表示异议，说下一章便记载教会受逼迫，在这当儿，他们两人怎可能在耶路撒冷？他们怎能丝毫未受牵连？不过，这里并没有明说他们那时在耶路撒冷；年日的推算仍属悬案¹⁸⁷。更重要的一点，是这段记载与加拉太书一、二章，保罗总论他早期与耶路撒冷教会的关系，二者如何相连。保罗除了记述匆匆逃亡的那一次到过耶路撒冷之外，只提过另一次再度造访，是与巴拿巴和提多同去的，为要讨论向外邦人传福音的问题，那次的结果是叫他要“记念穷人”，他说“这也是我本来热心去行的”（加二 1~10）。这次造访，是否就是使徒行传十一章的这一次？以下有些异议：（一）使徒行传十五章另有一次耶路撒冷之行，是专为讨论外邦人问题的。使徒行传十五章和加拉太书二章，细节上有所出入，是否指同一场合，大有可疑之处，而且也不可能是同一件事，重复两次进行。但其实，一件难题经过多次讨论才达成协议，并没有什么不可，任何参加过会议的人都晓得。（二）加拉太书二章处理的是神学争论，而使徒引传十一章是捐项的事务。不过，

若路加要把讨论问题押后在第十五章，也说得过去。况且，加拉太书二 10 可说保罗本已热心记念穷人，而且正在这样做¹⁸⁸。若是这样，两段之间就没有真的冲突了。因此，结论是，这一段所载，极可能正与加拉太书二 1~10 是同一件事¹⁸⁹。

四 彼得被捕与逃脱（十二 1~25）

路加没有告诉我们，巴拿巴和保罗到耶路撒冷后怎样，却在他们来回之间（十一 30，十二 25），穿插了希律亚基帕一世为讨犹太人欢心，杀了雅各，又企图谋害彼得。路加记载希律的计谋，怎样被神直接的阻拦所破坏。不过，神是透过教会的祷告而行事，尽管当彼得从死囚获释后，教会竟对祷告的果效无法置信。这故事不但强调祷告与神作工的关系，而且说明神对敌对祂、高抬自己的人，自有报应；敌挡神的，必招灭亡。

故事的骨干就是这样。但它在路加所选辑的教会历史模式中占什么地位，则不甚容易明白。这一章在整卷书的记叙中，有什么功用呢？对路加所插绘的教会画面，又提供什么亮光呢？可能性有好几种。骤然看来，这故事似乎对教会发展的主题，没有必要；即或删除去，我们也不会觉得缺少什么。所以，这故事的记载也许只是因为它属于路加从彼得承袭而来的传统（参九 32~43）。不过，它也可以作为彼得被逼离开耶路撒冷，因此将带领教会的责任转交给雅各的历史背景（虽然我们要留意，彼得在加二 9 及徒十五，仍然活跃在耶路撒冷的教会中）。这故事的另一作用，也许是表明彼得的事奉生涯，与耶稣和保罗相似：监禁和死亡（真的或被恐吓的）的主题，都成为三人的际遇。若说这故事是刻意的预表，与约拿的故事性质相似，则似乎不大可能，虽然魏肯斯（p.152f）曾很慎重地提出这个解释的论证。

从路加的角度来看，重点可能在强调福音的胜利，尽管一个使徒死了，另一个遭监禁，却无法拦阻福音的进展（十二 24）。教会一祷告，神的工作就开展，敌人终必无能为力；虽然教会并不因此免于受苦和殉道。路加对福音必定得胜的信念是十分实际的，他晓得虽然神的道不会被动摇，神的仆人却可能会受苦难，被捆锁（提后二 9）。

故事的基本历史性，没有人置疑。彼得坐监，又逃出来，是十足可能的事，只不过理性主义者可能会坚持说，本来这只是普通的越狱，却被夸张成神迹（见五 19）。

1. 这件事的日期，由希律死于公元四十四年可以确定；这个日期与巴拿巴和保罗上耶路撒冷的时间之关系，引起许多辩论，因为很难确定赈灾的款项，会否早在饥荒之前许久就送去；见十一 29~30 注。这里的希律是希律亚基帕一世，是希律大帝的孙儿，他年少时相当不羁，后来该犹 (Gaius) 和革老丢 (Claudius) 二王，赐他的领域不断增加，到了公元 41 年，他所承受的国土，已相当于他祖父的了¹⁹⁰。他竭尽能事讨好犹太人，尤其笼络法利赛人。

2. 根据我们对希律的认识，他迫害教会领袖的举动，完全吻合他的为人。西庇太的儿子雅各被希律所杀；很可能是他纵容公会，而公会正在严厉地对付教会；不过这一点无法确定。于是，马可福音十 39 的预言应验了，至少对雅各而言是如此。威尔浩生 (J. Wellhausen) 等人认为，他的兄弟约翰也同时被杀（因此不可能写第四本福音书），这样的假设是没有根据的；正如白瑞特 (C. K. Burrett) 干脆的评论：“我们不能为方便处理一些难题，就把使徒判以殉道。”¹⁹¹ 路加并没有推想何以雅各被杀，而彼得获救；若从第 5 节引申说，有人为彼得祷告，却没有人为雅各祷告，则纯为曲解。

3~4. 杀了雅各对希律大有益处，于是他继续推进，去捉拿彼得。那时正是除酵节的日子，紧接着便是逾越节，因此这两个节期常被视作一个。既是节日，就不能立即采取行动。这叫我们想起犹太领袖想捉拿耶稣时，也有同样的难题（可十四 1f）。他们采取最高的戒备，以防囚犯逃走；这些细节乃为强调彼得脱逃的神奇性。当时有四班兵丁，每班四个人，看守监犯。这解说与罗马一贯的做法互相吻合，他们把一夜分为四更，依时换更看守。从这故事下面的话可看出，监狱是在耶路撒冷，显然希律在节期间住在那儿（参路廿三 7）。

5. 整个故事的中心教训，藉这一句细心架构的话表达出来：彼得被囚在监里，教会却为他切切的祷告神。他们的祷告当然是求神释放彼得。有人认为，早期教会相信主必在逾越节再临，所以他们求祂就在那

一个逾越节来，以解救彼得¹⁹²。这个观念根本从经文中看不出来。他们非常恳切的祷告，正如耶稣在客西马尼园一样（路廿二 44）；这祷告流露出教会对彼得深切的关怀，他们不是以为，若要神答应祈求，就要表现得特别虔诚，苦苦哀求祂，说服祂。况且，若教会记得主怎样祷告，他们也必会照样祷告说：“不要成就我们的意见，乃要成就你的意思（参路廿二 42）。

6~11. 第五节的未完成式（译注：希腊文语法，相当于英文过去进行式），表示彼得的监禁和教会的祷告持续有几天之久。故事进展到希律要提彼得出来的前一夜，就是要他带到众人面前（第 4 节），审判行刑。路加在此更详尽的描写监禁的方法；彼得在狱中，两面各与狱卒用手镣铐住，门外又有兵丁看守。那一夜——这类事件通常出现在夜间——主的使者在狱中出现，有超自然的光照耀。彼得那时已经睡着，第二天的厄运并不烦扰他，还需要天使拍他肋旁才醒过来。他站起来，与兵丁相铐的铁链就脱落了。在睡眠惺忪之际，他听见天使叫他穿上日常的衣服，准备出狱。他从敞开的狱门出去，跟着天使走，很自然地以为自己在做梦。他共走出三道门才得自由。故事中并没有说明头两道门是开是关，不过依含义看来，是在狱卒睡觉时被打开的。第三道门是监狱的大门，它自动打开，让彼得和天使出来，走到街上去。一旦走出监狱附近，天使就不见了。彼得这才醒觉自己真正自由了，完全是神亲手的拯救。

叙事的人显然认为，这故事从始至终都是神迹。有人可以反驳说，它只是个传说，尤其是故事中不少题材，与古代一些故事雷同，在第一世纪时，这类故事是人人皆知的（五 19 注）。因此，大可以说，在那个迷信的世代，信徒很自然也相信，他们的神与其他的神明一样，能行这类的事。这一个观点认为，本来是人为释放的故事，在流传之下，添加了传奇性的色彩。其实两者都无法证实。相信超自然之事是真实的人，接受这个故事并不困难，因为它正如圣经及基督教历史中其它类似的事迹一样。在这个故事里，没有任何成分足以妨碍人采取这种观点。

12~17. 彼得一发觉自己真正自由了，而且若再停留在那里，必会陷入险境，他便赶紧离开。首先，要让信徒们知道事态的发展。他知道，在称呼马可的约翰他母亲马利亚家里，一定有朋友在，便往那里去

了。那家的女主人，是用她儿子的名字来介绍的，这儿子不久就在故事中出现了（25节），而且他可能是路加对这件事，及其它早期教会事迹的资料来源。有人推测，这间房子就是五旬节门徒聚集的地方（一13注），不过并没有肯定的证据。虽然那时已是深夜，却有许多人聚集祷告。这是早期信徒在夜间祷告的一个例子。他们的祷告被叩门声打岔了，有一位仆人出去应门。这里描绘的房子，在街道与房子之间，有一道门廊。开门之前，先问问是谁，是正常的惯例，以防盗贼进来。那使女一听见彼得的声音，惊喜得顾不得开门，便跑进去报喜。可是屋里的人不信她的话，先是说她疯了，说她不过，就以为可能是彼得的天使。这个奇特的说法，一定是指一个人的“属天”形象，与肉身的的外形相同。犹太人相信人人都有保卫的天使（见太十八10，与这信念相呼应），而且他仍相信，保卫天使有所保卫之人的相貌，这一点有一些证据支持（诚然比新约迟得多，而且很难解释）¹⁹³。不过，这一次屋内之人的推测却错了，因为那真是彼得本人。路加的话中并没有暗示，这种天使的观念基于纯正的天使论，他很可能只是引用了一个犹太人的迷信，但这不等于他也赞同。彼得终于进了门，他连忙止住他们的兴奋，快快解释他获释的经过，满足他们的好奇心，并请他们把消息报给其他信徒领袖，然后便连夜到别处躲藏去了。

这里的雅各是耶稣的兄弟（可六3），后来成为耶路撒冷教会的领袖（十五13，廿一18）保罗称他和彼得、约翰为教会的柱石（加二9）。他曾见过复活的耶稣（林前十五7），所以保罗承认他为使徒（加一19）。这样看来，似乎他很早就已是教会中的领导者，后来也代替了彼得，成为教会公认的领袖。这里的经文所表达的，可能只意味他是彼得的代理者。我们不知道何以雅各会取得这位置，而不是十二使徒之一。有一个可能是，他本人就是十二使徒之一，即亚勒腓的儿子雅各（如此，他就不是耶稣的兄弟，而是堂兄弟）。更可能的，就是他与耶稣的亲属关系，加上他本身的领导才干，使他建立了教会领袖的身份。至于使徒们，多半因西庇太的儿子雅各和彼得的际遇，而走避了；雅各本身可能也在躲着。“众弟兄”可能只是指教会中其他的成员，但亦可能在此作专用语，指教会领袖¹⁹⁴。至于彼得，经文的意思可能只是指他去躲起来，直等

到可以平安回耶路撒冷之时（即希律去世之后）。加拉太书二1~10及使徒行传十五章记载，他仍在耶路撒冷教会中；但除此之外，他在使徒行传中就不再出现了。他有一次到过安提阿（加二11~14），可能就是这时候去的。有人提议说，彼得这时去了罗马¹⁹⁵。或说这段叙述就是代表他去世升天，这些说法未免太虚幻了。

18~19. 第二天天亮，兵丁才发现彼得失踪，那时他已逃离险境了。希律闻讯，对兵丁的解释并不满意，就归罪于他们的头上将他们杀了，这种作法正合乎他一贯的行径。他结束了在耶路撒冷的居留，就离开犹太（这里是狭义用法，指耶路撒冷邻近地区），到该撒利亚，该省的省城去。这一细节的记载，是为下一段事迹转换台景。

20~23. 犹太史学家约瑟夫记载，希律为尊崇罗马皇帝，在该撒利亚举行竞技大赛，国中显贵都出席。当时希律穿着银光闪闪的袍服进场，奉承的人称他为神：“愿你大发慈悲，我们以往敬你为人，从此以后则尊你为神”。王接受了他们的奉承；接着，他抬头看见一只猫头鹰，站在一根绳子上，他认为这是凶兆。就在那时，他突然体内剧痛，被人抬进宫中，五天后即病逝（Jos., Ant. 19:343-350）。路加这里的故事，显然就是同一件事。不过，这里加了一笔新资料，就是希律与沿海城市推罗、西顿的人争执；该两城是自治的自由港，经济上仰给于犹太。我们不知道争端的因由，这里只说那地的人想藉王的内侍臣，向希律求和。结果，希律接受他们的求和。这事必然就在奉罗马皇帝之名召开的大典中进行。这故事虽然没有约瑟夫的印证，也必然是可靠的，因为路加没有什么理由要编造这样的情节，与他一贯的记述目的实无关系。

所定的日子必然是王接见他们的日子，刚好是在这节庆中间。到底这节庆是三月该城的周年庆典（公元四十四年，在那年逾越节之前；这样，彼得脱狱就约在早一年公元四十三年逾越节之前了），还是公元四十四年八月罗马皇帝的寿辰，就不能确定了。群众召集，两城大使亦出席，希律发表演说，然后百姓大喊说，这是神的声音，不是人的声音。紧接着，他立刻被病魔所袭，这一点两种文献都相符。路加说这突袭来自神的使者，意思是指天然的灾祸。亦是出于神，而不是指有人形或属天形象出现（比较7~11节）。这里所强调的是，神对于越份而掠取神

荣耀的人，必有所责罚。希律的死因不肯定，“被虫所咬”可以照字面接受（参玛喀比二书九 9），但也似乎是形容暴君死亡的一种惯语。依约瑟夫的描述，最贴切的症状是盲肠炎引致腹膜炎，而古时医疗不发达，线虫也可能加重了王的病情。尼尔（p.152）认为是一条虫引起的瘤肿。

24. 路加经常在两个事件之中，简短地概述教会进展的情况（六 7；九 31），这里又是如此。他说明，虽然教会遭受攻击，神的道却继续扩展（本句见六 7）。这件事比逼迫教会的人遭到恶报更为重要。神的工作不因雅各之死，和彼得离开而停顿。

25. 这章的最后一节可以当作下一段的开头，但也可以作为这一段的结尾；它总结了耶路撒冷的事，并预备了下一幕的布景。这里简述巴拿巴和保罗完成了来耶路撒冷的任务，就回安提阿去。与穿插的故事唯一有关连的部分，就是因约翰马可；他与他们一同到安提阿去。从歌罗西书四 10，我们知道他是巴拿巴的表弟，这关系可以解释何以他会去安提阿，后来又成为巴拿巴与保罗出外传道的同伴¹⁹⁶。

V 往小亚细亚之宣教及其成果（十三 1~十五 35）

一 宣教的呼召（十三 1~3）

使徒行传十三、十四章，记载保罗和巴拿巴传道旅程的第一段。保罗所有传道旅程中，这一阶段称为“宣教旅程”最贴切，正如圣经地图所惯称的。后来的旅程则多半在当时的主要城市里，作相当长时间的活动。我们若以为保罗的策略是走马看花地经过一个一个城市，留下一知半解的一小撮信徒，那就错了。他一般的策略是停留在一个地方一段时间，直到为信徒团体立下稳固的基础才离开；有时则因环境不许可，被逼离开。这一段小亚细亚的宣教活动，其实也是采取同样的模式（参十三 50，十四 3、5~7、20）。

这一段的重要性，就是记录教会如何首次派出代表，进行有计划的海外宣教工作，而不是单由个人独自去进行；这工作是教会在圣灵的引

导之下作成的决策，不是由于逼迫而将就环境的结果¹⁹⁷。因此路加郑重地详细记载教会如何在圣灵引导之下，于聚会中差派宣教士。他深知所记载的这一件事是教会历史性的转折点。

1. 记述一开始，就描写安提阿教会有一班先知和教师在事奉神。一共有五个名字，第一是巴拿巴，这位从耶路撒冷来的信徒领袖，可能被公认为最重要的一位，或信主最长久的（先信主的人成为教会的领袖，见林前十六 15、16）。第二是西面，犹太名字，可能是个犹太人；他另一名字叫尼结，是拉丁文“黑脸皮”的意思；由于下一个名字是古利奈人，有人认为他也可能是古利奈人，是替耶稣背十字架的那位西门（路廿三 26）。不过，若是这样，路加在两处名字的写法不同，就有点奇怪了。第三是古利奈人路求，可能是该教会的创始人之一（十一 20）。有人曾认为这路求即是路加自己，至少有一个早期文士持这见解。不过，这是不可能的¹⁹⁸。第四是马念，犹太名字，“安慰者”的意思，他是希律安提帕的同伴；“同养”的意思就是与王子作伴，同时长大的孩子，或一般指统治者的侍臣或亲信。不管怎样解释，马念很可能提供了路加有关希律安提帕的资料，是其它福音书所没有的。最后是保罗，这里用他的犹太名字扫罗，路加直到这里都仍用这名字（见第 9 节注）。路加没有说明谁是先知谁是教师，可能分界线不甚清楚，两者都从事预言经文的阐释，也从事劝导；不过，先知另外有从神得话语的恩赐。试比较巴拿巴、保罗的教导工作（十一 26），以及亚迦布先知的启示性信息（十一 26、27）。

2. 这句的主词到底是先知教师，还是包括教会所有会友，并不清楚。不过，第一节的用意主要是提出适宜担任宣教士的名单，而希腊文中转换主词，并不稀奇；因此，最好是假设路加指的是全教会参与的活动；这也与其它例子中全教会作决定相符合（一 15，六 2、5，参十四 27，十五 22）。依这看法，当时全教会聚集事奉神并禁食。事奉（英文作敬拜），就是事奉神；希腊文原来是指义务做公共服务，应用于希腊文的旧约圣经，就是指祭司和利未人在圣殿中的宗教任务（参路一 23）。这一节的含义，就是说会众聚集在一起事奉神。“禁食”在其它经文多与祈祷并用，所以也许祈祷被视作教会的宗教任务了。禁食，即自愿禁绝

食物，在十四 23 设立教会领袖时，也与祷告并用，不过却没有其它印证说禁食是早期教会的惯例（然而参林后六 5，十一 27，保罗个人的经历）。这里以此标示这次聚会的重要性，教会觉得需要放下肚腹的需要，专心事奉神，等候祂的指引。

神的话临到了等候祂的教会。这里以圣灵为神的代表，因为无论是教会领袖的指派（二十 28）或是重要关头的指引，都是祂在行事。不过，圣灵也透过人来说话（四 25），因此当时必定是教会中的一位先知，受到神的指示，要教会将两位领袖分别出来，做神差派他们的工作。不少人注意到，为了神在别处的工作，教会必须甘心情愿舍弃两位最出色领袖的事奉。这里尚未指出任务的性质 199 是什么，也许是为文字的果效；不过，其含意是指宣教工作，则是必然的；至于宣教士的行程，这时有没有指示，则没有提及。路加的主要用心，是强调这次差传是神自己发动的。

3. 宣教士出发以先，再有禁食祷告，为他们未来的工作代求。然后教会以接手差派他们（六 6），接手是祝福的行动，表示教会与他们联合同心，并将他们交托在神的恩惠中（十四 26）；这不是终生事奉的接手礼，更不是按立他们为使徒。

二 居比路的福音工作（十三 4~12）

居比路当时已经有福音工作（十一 19），安提阿教会成员也有家族在该岛上，包括巴拿巴自己（四 36）。因此依人的角度看，从那里开始宣教，是很自然的事；但宣教士觉得是圣灵指引他们到那里去的。先与会堂接洽的做法成为他们的模式，不过这里故事的镜头集中在保罗对罗马首长（方伯）的讲道，和与那反对福音的术士之间的冲突。这故事说明，连罗马统治阶层中，也有对福音具好感的人；亦表示福音的能力，超越异教的邪术。同时，路加指出保罗在宣教上占了领导地位，尽管巴拿巴在其它方面十分优越（尤其是在教导上），他也承认保罗传福音的恩赐极其卓越的。

有些极端的评论者对这整个宣教运动的历史性置疑；又有人说，事实是真的，但必须发生在使徒行传十五章以后（赫肯 p.438、439）。前

者的见解根本不必讨论，因为连赫肯也没那么极端，而且路加根本不可能虚构这许多细节，其中有些根本无足轻重（韩森 p.118）。至于后者，见十五 1~35 的导论。

就目前这事迹而论，背景是十足可信的。有人对那罗马方伯是否真正信主颇觉怀疑，但实在并没有够强的理由否定这故事。保罗行神迹的大能，亦必引起猜疑；不过在第一世纪背景下，使徒深知他们所信的，远胜过黑暗邪恶的势力；因此这件事也很可靠。

4~5. 路加再度强调，宣教士出去，是圣灵差派的，祂也引领他们进入与邪恶势力斗争的局面（9 节）；这里是否有意与耶稣开始工作时，圣灵临到祂，接着祂便与撒但交锋（路三 22，四 1、2、14），成为对照？安提阿离海岸约十六哩（26 公里），因此巴拿巴和保罗从最近的海港西流基出发。往居比路的旅程约六十哩（96 公里）。居比路是个大岛，长约一百四十哩（223 公里），阔约六十哩（96 公里）。它的经济重要性是产铜；罗马帝国早已并吞此岛；当时它已成为上议会的省份。先前它曾成为希腊人的殖民地，其东岸的撒拉米，是个希腊城市。那里犹太人口相当多，从会堂不只一间便可见。巴拿巴和保罗的宣教工作，首先从在会堂讲道开始。这个方式以后一直沿用（十三 14、46，十四 1，十六 13（见注），十七 1~10，十八 4、19，十九 8，廿八 17）。这个做法不但合乎“先传给犹太人”的原则，也是很实用的方法，可以先建立福音的接触点²⁰⁰。

这次讲道是否有果效，文中并没有告诉我们。作者反而告诉我们，约翰是他们的帮手。这当然是指约翰马可（十二 12，十三 13，十五 37~39）。如此提出来颇为突兀。路加显然是为下面马可离队的事铺路，但问题是，何以他不在一开始时提呢？是否暗示约翰不是圣灵所差，以致会半途而废？还是路加避免直接说他被圣灵差派，免得有人以为他后来抗拒圣灵的带领？不过，约翰不过是个助手，不列在十三 1~3 的先知和教师之中，所以在那里并不需要提他的名字。况且，保罗习惯带年轻助手同行同工，因此我们不必怀疑这次的挑选信心不足。巴拿巴既来自居比路，而后来他又带约翰回到那里去，所以很可能约翰也有亲人在岛上，这就解释了何以他被选上作宣教士的同伴了。也许正因他在居比路

有亲人，所以这时才提起他的名字。他助手的身份，不甚明确。解经家见解各异，有人认为他在日常事务中协助宣教士（参二十 34，廿四 23 的用字对照），有人认为他在福音工作上有份；其实两者都有可能。不过，路加在此不大可能指他是“传道的人”（路一 2）。

6~12. 宣教士从撒拉米向西直指首府帕弗。故事重点集中在保罗与一个以行邪术为生、自称为先知的犹太人互相冲突的经过。这人可能与在以弗所自称为犹太大祭司（十九 14）的士基瓦同一类。犹太人本不可以行邪术，但这律法显然不是所有人都遵守的。路加一定认为，这位惹麻烦的人物是一个行“黑巫术”的人，而不只是个魔术师。他的名字巴耶稣，就是“约书亚之子”的意思。后来他又叫做以吕马，根据路加，这名字解作“魔术师”²⁰¹。有人认为，这里用两个名字，表明作者用了两份文献，不过故事中并不见其它迹象，而且不少犹太人用两个名字。路加觉得这两个名字都有意义。

这术士是岛上罗马统治者的随员。这位统治者的正确头衔是方伯。先前有人把士求保罗认作是台伯河（River Tiber）的总管士求保罗（Sergius Paullus），这见解证据不足。不过，他可能是最近发现的居比路古卷²⁰²所提的士求（保罗）。这里形容他是个通达人，表示他不轻易被术士迷惑，肯来听福音。于是他叫了宣教士来，也许他听说了他们的事迹。术士唯恐失了职位，就竭力敌挡所传的道。他公开对抗福音，使保罗不得不采取强硬的手段对付他。他不称他为“耶稣之子”，而称他为“魔鬼的儿子”，充满各样诡诈奸恶，混乱神的道（这一词见耶五 27；创卅二 11；箴十 9；何十四 10）。并且向他宣布神的审判，叫他立时瞎了眼。这审判的方式，与保罗自己当初所受的相似，这里说“暂且”，表示只是一个短暂的时期，目的是警告他，并激发他悔改，我们不知道这目的有没有达到。那不幸的术士立即眼睛昏蒙，要人拉他手行走。宣教士的道与超然的大能，叫方伯惊讶不已，以致他愿意相信他们的信息。这里的用字意思是指悔改。不过，奇怪的是故事并没有再说下去了，也许这是说那人的悔改并不持久。路加写这故事，主要是表明保罗怎样胜过邪术能力，而不是说明怎样使一位罗马的方伯信主。

故事叙述过程中，有两件重要的事出现：第一、保罗占了领导的地

位，从第 7 节“巴拿巴和扫罗”，变成“保罗和他的同人”（13 节）可见。第二、路加原来一直称他为扫罗，这里首次称他为扫罗又名保罗，此后就一直用保罗这名字了。保罗为罗马公民，因此可能有两个名字，第三个（他的姓）就是拉丁文的 Paullus；头两个名是什么？则不清楚。罗马公民又可以有第四个名字，是出生时取的，作为亲昵的称呼；对保罗而言，就可能是“扫罗”这犹太名字，他在犹太环境中用此名。他的名字在此改变，又在书信中一直沿用，表示他进入以外邦人为主的环境中。路加观察到居比路方伯的名字也刚巧叫做保罗，不过这与保罗的名字无关，他出生就取用这名字的。

三 彼西底安提阿会堂的福音工作（十三 13~52）

我们不晓得为什么宣教士在居比路停留不久就离开了，这段宣教旅程中没有提及任何属灵的指引。保罗和同人进入小亚细亚中部一些看来不顺路的市镇去，似乎令人诧异。事实上，这些地方构成一个重要的交通环。第一个活动地点，是彼西底的安提阿，是这一带的主要市镇；保罗依照惯例，先找会堂作福音的接触点。那里的人很友善，给他机会在安息日讲道。

路加记载的讲章相当长，总纲为一段历史的综览，追溯耶稣在犹大王系中的根源，以及一段说明，指出耶稣的工作正应验了预言。信息的高潮在呼吁听众不要重蹈耶路撒冷人的覆辙，弃绝耶稣。讲章形式与使徒行传前半部的讲章相似，基本成分都相同。这篇讲章在某方面，补足了司提反的那篇。司提反的讲章重温以色列历史，从先祖直至所罗门，较侧重前部分历史；这一篇讲章则集中在帝王时期，高潮放在介绍耶稣上，这是司提反没有提及的。这两次旧约历史巡礼，避免了重复的部分，可能是路加的写作手法，但也可能是由于两位讲员目的完全不同。前者论摩西和耶稣作为警告，后者则论大卫和耶稣，说明应许。这篇讲章是根据旧约而讲，解经方法也接近犹太人的方式，这可能是撒母耳记下七 6~16 的犹太式释经，即解说一段经文，以对当时事件的应用，指出它延续性的意义，同时用其它经文的亮光来诠释，此处是应用于耶稣复活的事²⁰³。

保罗的讲道对会堂里的犹太人和归化者，大生效用；以致下一周，极多人聚集要听他。可是其他犹太人对保罗的受欢迎眼红起来，就反对他的信息。他们的抗拒引致保罗公开声明他将采取的原则，就是要到外邦人中传道，他后来这么作了，成效恢宏。由于反抗的势力增强，使他不得不抛下幼嫩的教会，未有足够时间打好根基。

这段故事记载得相当详尽，成为保罗经历中的典型范例。我们无需把它当作一个虚构的“理想”，从未实现过，也不必指控视这段记载为真实的学者为幼稚无知。保罗和同伴们，后来的确对叙利亚安提阿教会报告他们的经历（十四 27），虽然讲章部分不一定是逐字逐句的转述。

13~15. 路加简略地叙述这批宣教士由帕弗到小亚细亚海岸的航程，以及进入内陆的旅程（约 100 哩，160 公里）。旁非利亚是沿岸的区域，从公元前廿五年到公元四三年，是罗马一个分出来的省份，后来则与吕西亚合并了。他们多半是在亚大利上岸（参十四 25），然后向内陆推进十二哩（19 公里），到达别加，是个希腊城镇，有一座辉煌的亚底米神庙，和一个大剧场。这里没有提及任何宣教活动，路加只记录约翰马可此刻离开他们回去了。他是不是因为保罗做了领队，而自己的表兄反居其次，心中不痛快？还是他只想走到居比路为止，不想再前进了？还是他失了勇气？还是别有原因？我们一点也不知道。不过，从十五 38，可见保罗分明认为他这样半途而废，事态严重，而巴拿巴则肯予以通融。

余下的宣教士到了安提阿。西流基一世设立了好些城市，都用他父亲的名字以示尊崇（见十一 19 注）。这城市承受了罗马殖民地的地位，是弗吕家加拉太地区的首要城市。其实这个安提阿并不在彼西底，不过因为弗吕家又另有一个安提阿，在马安德河沿岸，所以它就被称为“指向彼西底”的安提阿了。宣教士在那里先进了会堂，在会众中坐下。路加在此布置好现场的情况，叫我们晓得会堂聚会的程序概要；这一段与路加福音四 16~21，是我们所知最早期的资料。先有一开始的祷告（这里没提及），然后是最中心的项目：宣读律法，就是旧约圣经的头五卷；接着是读先知的教训，若当时有要人在场，就请他作讲解。通常有一位负责人，主持所有程序，这儿则至少有两位（犹太文献也似乎证实这一点）²⁰⁴。他们请保罗讲话，也许在聚会之前他们已经与他有过接触。

16~20. 保罗接受了邀请。也许是依希利尼人会堂的惯例，他站起来讲话²⁰⁵。他又用手势加强信息的气势。他开头的称呼，表示在座的有犹太人和敬畏神的外邦人（十 2 注）。他直截地概述犹太历史，为要指出以色列是蒙神拣选的，祂为他们预备了国土和统治者，而统治者的传承已经来到一个高峰，就是神差耶稣来做救主。他的叙述从先祖的拣选开始，然后很快地说到后代怎样增添，在埃及成为强大的民族。“抬举”他们，指人口增加和能力增强（出一 7~9）。接着，保罗很快说到神用大能把他们从埃及领出来（用辞见出六 1、6；诗一三六 11、12），又带他们经过旷野。“容忍”这希腊动词，与另一种读法“抚养”，只差一个字母，两者都可以用来翻译相关的希伯来文动词（申一 31）。虽然前者的证据较多，但后者的意义更好。有人说前者的读法，是后者的一种希利尼拼音²⁰⁶。后来，神为他们消除了原居迦南的七族人（申七 1）。四百五十年的这段时期，难以解释²⁰⁷。最好的算法，就是埃及寄居（四百年），加上旷野漂流（四十年，18 节），以及征服该地（十年）。人民的需要，由神所设立的士师照料，最后的士师是撒母耳。

21~22. 当人们求一个王（撒上八 6），神就应他们所求，立了扫罗。他统治四十年，可能是从犹太传统（参 Jos., Ant. 6: 378）中引出来的。撒母耳记上十三 1 的经文原不正确，他没有可能只作王两年。后来扫罗被废，而由大卫取代，因为他不配承当此任。大卫的位份有神的印证，保罗在此引用出来。这句引文是组合而成的，从诗篇八十九 21 引出我寻得我的仆人大卫，又从撒母耳记上十三 14 引出一个合祂心意的人；凡事要遵行我的旨意，与以赛亚书四十四 28 的用字相似（那里指的是古列），有人发现这些字也可能是从诗篇八十九篇的亚兰语翻译而来；把“合我心意”译作“遵行我旨意”（魏寇斯 Wilcox pp. 21~24）。若这看法正确，则讲章的这一部分，可能源自亚兰语。引文的目的是，奠定大卫作为以色列理想君王的地位。

23~25. 如此，神就要透过大卫的后裔，成就祂对百姓的应许。这应许是给大卫的应许，他必有后裔永远为王（撒下七 12~16；参廿二 51；诗八十九 29、36、37，一三二 11、12、17）。此处指出这后裔就是耶稣，祂的地位是救主。这里保罗的语气和彼得互相呼应（五 31）。

“救主”一词在旧约是指士师（士三 9、15），但更是指神自己（诗廿七 1，七十士译本）。同时诗篇八十九 26 的“救恩”就是这字的相关名词，这一点可能也很有意义。

此刻话题论及施洗约翰的工作，似乎岔离了主题。保罗说，耶稣出现之前，约翰传悔改的洗礼，又否认自己是犹太人等待的那一位，却是那要来的一位卑微的仆人（路三 15、16；约一 20、26、27）。提到这些的原因，可能是因为约翰的工作是新纪元的开始（十 37）；这里以约翰为耶稣的见证人，不过主要的目的，似乎是要澄清约翰不是那要来的一位。耶稣出来时，他的工作正近尾声，他乐意卑微自己在祂以下。也许当时有人过于推崇约翰，以致必须提醒他们，约翰自己并不受任何尊荣（参约一 8，三 28~30）。

26~29. 讲章从这里起进入一个新段落，重复了起初对听众的呼吁，只是用字稍有变化。重点是说救主的信息（参 23 节），是专为他们而发的，要他们留意。保罗将当时的听众与那些听过耶稣又拒绝祂的人区别出来；讲章下半其实是劝勉他们不要错失救恩的机会，不要学效耶路撒冷居住的人和他们的官长弃绝耶稣，把祂定死罪。他们这样做，是因为不认识耶稣是谁，也不明白在会堂所听旧约先知所见证的话语。而且，他们愚昧地拒绝耶稣，却正好应验了先知的预言（诗一一八 22；赛五十三 3）。不错，他们查不出耶稣犯了什么当死的罪，但他们却仍将祂交给罗马巡抚，把祂治死。这里对罗马人定耶稣死罪并行刑的角色，几乎略过不提；保罗要强调，在耶稣受死的预言应验，犹太人责无旁贷。他们把祂的身体取下，埋葬了（路廿三 53）。

30~37. 人尽管仇视敌对（当然这在神的计划之内），神却亲自叫耶稣从死里复活（参二 24，三 15，四 10，五 30，十 40），而且耶稣多次向跟随的人显现。这里强调，这些跟随者是与耶稣一同工作出入的人；他们在祂钉死之前与祂一同从加利利上耶路撒冷去，因此有资格作祂的见证（十 39、41）。保罗这里没有提自己见到复活主的经历；也许他主要是想到使徒在巴勒斯坦向犹太人的见证（31 节“民间”），而他自己则是向外邦人的见证。而他的身份是福音使者，把好消息传给散居的犹太人及敬畏神的人，告诉他们神向犹太先祖的应许，已藉耶稣复活应

验了。此处应许是指 23 节所提的，保罗这时再提一次，引用三处经文，都在耶稣身上应验了。保罗说我们这作儿女的²⁰⁸，主要是针对听众中的犹太人，但因 16 及 26 节都看重会众中敬畏神的人，因此难免令人认为，保罗以他们为先祖的属灵后裔（参罗四 11、12）。

他引用的经文，第一处是诗篇二 7，描述列国君王如何反对神的受膏者，就是统治祂子民的。这位统治者说明神曾下令，对他说：“你是我的儿子，我今日生你。”经文的背景，是指神怎样命定君王作祂儿子，正如父亲接纳妻子生的孩子为儿子，应许他照顾与庇护；“生”的意思完全是喻意式的。这首诗篇被认为特指弥赛亚的诗篇（所罗门诗篇十七 26），早期信徒将它应用在耶稣身上（四 25、26；路三 22；来一 5，五 5）。耶稣受洗时天上的声音，正是这句话。不过，保罗在此是以耶稣从死里复活，为神以大能带给祂新生，因此可以说，复活应验了“生”在诗篇属灵层面。常有人争论说，这样应用经文，会使教会认为耶稣复活之时，才被神收纳为儿子（而后来教会才渐渐相传，耶稣在世生活时，已经是神的儿子）。不过，这极不可能；早期教会不会认为复活等于一种“生”，又用这观念来证明耶稣在复活之时，变成神的儿子。反而正因知道祂是神的儿子，才将诗篇第二篇用在祂身上，然后可以看出这是复活的预告。这思想与撒母耳记下七 14~16 相近，暗示神尊为儿子的那一位，永远统管万有。²⁰⁹

第二和第三段引文关系密切。第 34 节里，保罗所关注的，是神叫耶稣复活之后，祂便进入一种新的存在状态，不会再死亡，因此身体也不能朽坏。朽坏一字是从诗篇十六 10 出来的，彼得在二 25~28 五旬节的讲道中也曾引用，意思相近；这里保罗再度引用，作为他的第三段引文（35 节），然后 36、37 节便予以发挥，证明诗篇十六篇分明不是指大卫自己；他按着神的旨意服事了他那一世的人²¹⁰，就睡了，与普通人的死相同，因此已见朽坏；但耶稣的身体却在死后未见朽坏²¹¹。

我们略过了 34b 的第二段引文，是从以赛亚书五十五 3 出来的。这里先知对神困乏的子民应许说：“我必与你们立永约，就是应许大卫圣洁可靠的恩典。”（七十士译本），也即是“神（应许）大卫的恩典必然彰显出来”。保罗的引文字句与七十士译本有所不同，用“赐给”代替了“立”，

而且删去了“约”。“赐给”一字的使用可能与 35 节用同一个字相关（“叫”直译即是赐给）；两处还有一个相似的地方，中文译本并不明显，就是“圣洁”与“圣者”原是同一个希腊字的翻译²¹²。将这两节经文相连，可能正基于这种字的关系。这样，到底引用这经文用意何在？（一）34 节可以解作对神子民说明，神对大卫所应许将来的事如何成就。这应许的实现就是透过弥赛亚得着救恩，诸如罪得赦免等。不过这样解释很难看出与 35 节的关连。（二）34 节是应许弥赛亚将永远掌权（参撒下七 16），而惟有祂永远活着，不见朽坏（35 节），才可以实现。（三）35 节似乎在解释 34 节的“圣洁”是什么，就是那位不见朽坏的“圣者”，因此 34 节意思是：“我要为你们恢复那位大卫的圣者，就是那忠心可靠的一位。”第 36、37 节证明，“圣者”正是弥赛亚，那位已从死里复活的耶稣，而不是已见朽坏的大卫。（四）第 34 节是指神的应许，特别是指从死亡中得保全的应许，这乃是赐给大卫的后裔而非大卫本人，就是耶稣。不过，这个看法必须将第 34 节的“你”们视为单数才成。（五）诗篇十六篇给大卫的应许，已转移给你们（赛五十五 3），因此不可能是指他，而必定是指弥赛亚。这几个可能性中，难题最小的是第二和第五²¹³。

38~41. 这些论点的总结，就是透过已从死里复活的耶稣，赦罪成为事实，如今便传给听众了。在彼得的讲道中（二 38，十 43），耶稣所赐的恩惠中赦罪是最重要的一项。在保罗的著作中，却较少提及有些出人意外（罗四 7；弗一 7；西一 14）。这是因为保罗更喜欢“称义”这观念，这是法律上宣判无罪释放的用词，基本上意思是一样的；他用这词特别要说明，没有人可以自称遵守神给摩西的律法，而得与神保持和好的关系（加二 16；罗三 20~22）。只有藉信耶稣，才可以与神和好。这里用“称义”一字，正是这个意思。不要把这句话的分量减弱了，而说惟有在律法提不出补救之道的地方，基督才使人称义；这句话乃是说，靠律法根本就不能称义。更要紧的，是不可忽略“每一个信靠的人”（英译十 43；罗一 16，三 22，四 11，十 4、11）这一词的重要性：其含义就是说，这个恩典同样临到外邦人和犹太人。这既是神赐给普世的救恩，保罗就郑重警告听众，说明蔑视神恩赐的危机，如此便应验了哈巴谷书一 5 的预言，就是人不领会神的作为正在应验的危险。这段经

文原来的背景，是指犹太人不领会迦勒底人的侵略，是神的审判；保罗用它来说明，不认耶稣是神差来的救主，是何等危险。

42~43. 保罗、巴拿巴讲完道，离开会堂的当儿，便受到邀请，要他们下安息日再来讲这道理。可是会众中有些人等不及下安息日才听；在散会后²¹⁴，不少犹太人和敬虔进犹太教的人就跟住保罗、巴拿巴；他们二人就劝勉这些人要恒久在神的恩中。这词句（参十一 23）表示这些人早已信靠神的恩，他们是藉旧约得以认识的，如今保罗、巴拿巴劝他们，要继续以这基本的态度，相信耶稣乃成就神应许的那一位。“敬虔进犹太教的人”一词（字面上是“敬拜的归化者”），有些解经家觉得很难明白，他们认为路加把两个词汇放在一起，一个是指归化者，另一个是指“敬畏神的人”。不过，这问题不难消解，只要我们明白“敬拜的”不是一种专门用语，而是对归化者的形容词。到这时为止，另有犹太人及正式公认为归化者的人信了主；故事的高潮，就是外邦人信主，要下一周才出现²¹⁵。路加的用字可能是由于他一心想强调，惟有真正敬畏神的人（十 2、35），才乐意接受福音。

44~47. 到了下个安息日，城内许多外邦人都涌进会堂去，要听基督的道理，这里称为“神的道”（四 31，十三 5、7）。路加的文句夸大，是值得原谅的，我们大可不必像有些存疑派按字面直解，无谓的担心说，这么多人怎能塞进会堂。群众带来的结果，就是使犹太人忌恨宣教士，也许是因为他们自己的宣教成就相形之下太不成功。同时，他们可能也不同意所传的信息，因此他们与宣教士辩驳，并且毁谤他们²¹⁶。

当然，只有一部分犹太人存这样的态度，从 43 节可见。不过，以会堂为代表的犹太教主流，显然拒绝了福音。保罗、巴拿巴不得不公然放胆直说，宣称要将福音传给外邦人。他们已实践了“先传给犹太人”的责任；新约中其实从没有一处清楚说明这责任，可能这是基于以色列是神的选民，神不住向他们提供救恩应许的缘故。如今犹太人以整体而论，已向福音说“不”，放弃了接受永生的资格，宣教士就不再受这责任所局限，可以全力转向外邦人。不过我们不可以为这行动是因为犹太人拒绝福音，而向他们报复。宣教士一开始就已经明白，他们的任务包括外邦人在内，因为旧约明明说，神的仆人要作万国的光，向全地施行救

恩。这段以赛亚书四十九 6 的引文，是几处形容神仆人的工作的经文之一；以赛亚书四十四 1 清楚指出这位仆人是以色列。然而在以赛亚书四十九 5、6，这位神的仆人却“向”以色列人有一项任务，可见他必然是以色列中的一个人，或一组人。早期信徒认为，这预言应验在耶稣身上（参太十二 17~21 引用赛四十二 1~4；又徒八 32~35 引用赛五十三 7、8）；不过，此段引文却强调这位神仆的任务，也是跟随耶稣之人的任务。因此，原来交付给以色列的任务，既没有达成，就转到耶稣身上，再到属祂的子民，就是新以色列人身上。这任务就是把启示和救恩的光，带给全地的人（参路二 29~32 清楚引用赛四九 6）。

48~52. 外邦人听见这信息，立刻全心全意地回应。他们为这大好的消息而快乐，赞美神的道。后面的这句话，与帖撒罗尼迦后书三 1 相呼应，意思是当人接受、相信神的话，便将荣耀归给神。这里说，那些相信的人，是预定得永生的。这话表示，并非全城的外邦人都信了福音，可解作神预定了其中一些人相信祂（参十六 14，十八 10）。不过，也可以指那些已经按旧约启示的恩典，依靠了神，列在祂子民中的人；或者是指外邦人信主，是由于神在救赎计划中，将他们包括在内。不过，不管这些字的准确含义是什么？这里绝不意味他们得永生，与他们自己立意相信的行动无关。因着他们信主，福音信息得以传遍那一带地方；信主的人都要传福音。不过这情势却是更挑起犹太人对宣教士的敌意。那里有尊贵的上流社会妇女，也在会堂敬拜；这情形在当时不少城市中，十分普遍。犹太人显然利用她们对丈夫的影响。对宣教士采取某些排斥的手段；于是他们被迫离城而去。不过，他们临行之前，表明他们知道是犹太人在背后指使，因此以一个象征性的动作向他们做见证。犹太人的习惯，在回到自己的本土前，要将脚上所沾外邦城镇的尘土跺下，表示洁净自己，远离不敬畏神之人的污秽。犹太人向自己的犹太同胞这样做，就等于视他们为异教的外邦人。信徒在此强烈的方式表明，犹太人不接受福音，赶走宣教士，就不再属于以色列人，与不信的人无异（参路九 5，十 11；徒十八 6，廿二 22、23）。于是宣教士继续向另一座城进发；虽然遭遇这样明显的阻碍，新的门徒仍经历到喜乐，是从与信徒同在的圣灵而来的（加五 22；帖前一 6）。

在这一章中，保罗明明彻底拒绝了犹太人，但他在以后的宣教活动中，仍然先进犹太会堂去，这似乎有点奇怪（十四 1，十六 13，十七 1、10、17，十八 4、19，廿八 17）。其中原因之一，无疑是上面已提过的，会堂是很适合向归化者和敬畏神的人工作的场所。同时，保罗清楚神的顺序是“先传给犹太人”（罗一 16、17，二 9、10），而他对自己的同胞，也有极重的负担（罗九 1~3，十 1）。似乎 46、47 节只是针对安提阿的情况，而不是取消了以后在别处向犹太人的传道；但同时路加用此事例，刻画出这个大原则，以后教会中这一特色将日益显著。

四 以哥念的争端(十四 1~7)

保罗和巴拿巴到下一座城以哥念的事迹，路加只简略地记述。模式与安提阿一样，先在会堂传福音，接着引起一些犹太人的敌对。敌对的势力起初只刺激了宣教士们继续工作，可能是在会堂外面；可是后来不信的犹太人和一些外邦人，取得地方官的支撑，谋划杀害他们。于是他们发现，最明智的作法就是逃往别城去，在那里没有阻力，可以继续传福音。

故事的记述十分简略，没有事实的详情，第 2、第 3 节间又显然断开，就有人认为，这是将原本的记载作了延伸；更极端的看法，则说整件事是路加虚构的，只根据一点点资料，知道宣教士到过以哥念。他们说，路加制造这故事是作安提阿和以下路司得两段多姿记载的缓冲，同时也强调一些他认为重要的神学观点（赫肯 pp.421-423）。这种存疑的判断，似乎太随意发挥，缺乏确据。不错，第 2、3 节间似乎有点勉强，早期文士曾把它修补过；但是这多半是由于编辑文献时的仓促，而不是原作的问题。其实，这段经文的困难，是由于路加很想强调，正因为迫害兴起，宣教士才更觉得要尽量在那地逗留久一点，好使初生的教会得以稳固，到逼不得已的时候才离开。

1~3. 以哥念即现今的孔雅 (Konya)，在安提阿以东九十哩 (145 公里) 的罗马公路上，同在加拉太省 (前弗吕加境内)。宣教士一到那里，就开始在犹太人的会堂传道，很多犹太人和外邦人信了主。可是麻烦不久就出现了。拒绝福音的犹太人拉拢外邦人，向他们毁谤宣教士。他们

的游说工夫并没有实时生效，到了故事的下半，才见他们采取积极的行动对付宣教士。

当时，保罗和巴拿巴因见敌挡的形势，决定必须多花时间在城中，继续倚靠神放胆作见证。神叫他们能行神迹奇事，证实口头的见证，正如在耶路撒冷的使徒一般（五 12）。以“恩道”一词形容福音信息，在二十 32 保罗于米利都的讲章中也如此使用（参路四 22）；路加在此用它，可能是特意反映保罗当时的信息侧重神的恩惠（参十三 43；二十 24）。第 3 节全句叫人想起希伯来书二 3、4，那里也说到，神用奇事神迹证实所传的道。虽然如此，并不是人人信服福音。

4~7. 城中百姓开始警觉宣教士的存在，和犹太人对他们分歧的态度。他们之间就分了党，有的人站在宣教士一方，这里称他们为使徒（亦见 14 节）。这是路加称保罗为使徒的唯一经文；这个事迹令人稀奇，因为保罗非常强调他为使徒的身份。有人争论说，路加将使徒限于十二门徒，即那些与耶稣在世上同工，又见证祂复活的人（一 21~25，十 39~42）。所以，这里和 14 节的用法，只属例外，与路加一贯的立场不合，也许只是因为他用早期文献时，没有留意就用上了。对路加来说，保罗和巴拿巴都不是使徒²¹⁷。若是这样，路加为使徒行传作者的理论，就十分可疑。可能路加用这字的时候，是指一般性的意思，就是“安提阿教会差出来的宣教士”（参林后八 23；腓二 25）。可是更可能的解释，就是路加认为使徒主要是指耶稣在世上选召的十二门徒（路六 13，九 1、2，廿二 28~30），其使命是向犹太人。路加却也清楚知道保罗的使徒身份，从目前这一节，和廿二 21 及廿六 16、17 所用“差遣”这同根动词（希腊文 *apostello*），就可以看出来。因此，他也承认另有一批耶稣所差派的使徒，是在十二门徒以外的；他不否认保罗和巴拿巴属于这一批人²¹⁸。

等到逼迫真正临到，保罗和巴拿巴才决定离开。逼迫他们的，是外邦人和犹太人，并他们的官长，这里不清楚是指犹太官长，还是外邦官长，或是指两者；不过第一及第三种看法较有可能。于是十三 50 的状况重演，一旦当地方政府纵容人逼迫他们，宣教士就觉得不能再留了。他们离开了弗吕家的境地，进入吕高尼地区，到了路司得，约有十八哩

（29 公里）的路程，又再到特庇，约五十五哩（89 公里）。尽管遭遇拦阻，他们仍继续传福音。

五 路司得异教徒的福音工作（十四 8~20）

在前面各次（后面也多半如此），宣教士的活动都是先从会堂开始，向已经对神稍有认识的犹太人和外邦人工作。这一段路司得故事的特色，是使徒行传中宣教士首次来到一座城，其中显然没有会堂，或至少作者没有提及。虽然十六 3 提到这地区的犹太人，而且安提阿及以哥念的犹太人要挑唆路司得的人抗拒宣教士，若当地没有犹太居民，怎能成事？不过，即或有，他们在故事中也无关重要。这一段事迹为十五章（参十五 3）作了预备，所强调的是异教徒对福音的反应。一方面，我们看见一个听了福音又有信心的人得着医治的神迹；另一方面又看见当地居民迷信的反应，见了神迹就以为宣教士是神以人形出现，于是尊崇他们。这一番误会，让宣教士（很可能是保罗）有机会作一简短的讲述，教导他们相信那独一的真神。故事的末了才提及犹太人来了，执行原先的计划，用石头打保罗（十四 5），以为他死了。他迅速的复原并没有称作神迹。

上面已说过赫肯评论以哥念的故事细节太少。这一段色彩缤纷的故事，同样被他的历史斧头砍斩（p.429~434）。他说这故事是插入的，原本的旅程很短，十四 6 说宣教士已经到了特庇。故事中的各个片断形式也不一——医治神迹（与路五 18~26；徒三 1~10，九 32~35 相平行，表示保罗与耶稣、彼得有同样的能力），可以解释作一种宗教传说，不可信赖；讲章则是出于路加的手笔。赫肯也更从神学层面抨击这一段记载，说路加创作这故事，为要显明使徒的行径，以及人们怎样视他们为神人，他们的受苦与属灵的能力相较，显得黯然失色。他又说，故事中充满在历史上不可能的因素；宣教士在传扬一位真神和耶稣，人们又怎会当他们就是异教的神呢？这些四处游行的犹太人医好了一个瘸子，就足以促使当地的祭司向他们献祭了吗？路加也看出这些难题，而企图掩饰，例如，不提宣教士传讲耶稣；当人们要拜宣教士时，便让他们讲出相信一位真神的信息。其实他们在先前的讲道中，必定讲过同样的内

容。

前面已说过，这段经文的神学要点并不在此。至于历史方面的疑难，可以证明实属假想。我们不必假定所有人都在一开头就听到宣教士讲道，或完全明了了。古时的世代，很喜欢将宗教融合起来，又对传扬宗教者推崇备至，这已是证据十足的特征；而现今的世代何尝不是如此。

8~10. 路司得位于以哥念南南西方十八哩（29公里）；它本来是个无足轻重的乡村，在公元前六年成为罗马殖民地，配合对抗当地好斗部族的策略。路加已提过宣教士到这地来传福音（7节）。这里提出一事，证明传道的果效；一个瘸子，也许是个讨饭的，一辈子从未走过。他对信息有所回应，相信他的病可得痊愈。这表示信息中提到耶稣治病的事迹。这段记载表示，这个人和其他居民一样，听得懂保罗的希腊语，保罗看出他的信心，便发出吩咐，同时，神的大能叫他能够跳起来，开始行走（参三8）。

11~14. 一般而言，行神迹的后果，就是引起旁观者不同的反应（参三9、10）。其它地方多半只是一笔带过，这里却相当详细的报导，成为这故事的第二段主要情节。围观的群众，就是当地居民，认为巴拿巴和保罗一定是神降临他们当中，立意要尊崇他们。宣教士所以对即将发生的事毫不察觉，是因为群众用自己的土话说，而他们听不懂。这情形就正像说威尔斯语的群众，听完一位到访贵宾用英语演讲之后，会用自己的话互相议论一般。他们把宣教士当作希腊传说的两个神只。把保罗当作希耳米，因为他说话领首，希耳米是众神的使者；希腊的首位神丢斯的位份，就归巴拿巴。赫肯（p.432）争论说，希耳米是众神的使者，不是发言人。不过，路加这里用的“说话领首”，与一份异教文献的说法很接近；而且，这两位神只同时出现的时候，希耳米作发言人，也并非不可能。一首俄维丢（Ovid）写的拉丁诗，保存了这一段希耳米与宙斯降临这地区的传说。他用了这两位神只的罗马名字：天神（Jupiter）和商业之神（Mercury）；有一对老迈的夫妻腓利门和包西施接待他们，但对两位访客的身份全不知情。因此，考古学家考证，现在路司得附近，有将这两位神只并列的教派，日期约为公元二五〇年。赫肯否定这教派可能早已存在的论调，全无确实的证据，无以立足。虽然，在路斯得尚

未发现丢斯庙，在城前面（即城外）却有一类似的庙，在哥劳地奥波利斯（Claudiopolis），离路司得不远（见布鲁斯，Acts, pp.281f）。依这些证据看来，若说人们原来是以当地吕高尼人的神名称呼宣教士，而路加用希腊神祇的名字来取代，因为读者对它们更熟悉，这讲法是极不可能的。不过，也可能吕高尼人早已把自己的神，与希腊的神只融合起来了。

若当地的人在神明第一次造访时没能敬拜他们，这一次就必急于弥补，不能再度犯错了。当地庙宇的祭司，随即安排向来客献祭，以示尊崇。我们在此得一瞥亚拿突宗教的礼仪，他们从城中把牛牵到庙里去，以毛线花圈装饰着，准备宰来献祭。使徒们一看见这种形势，迅速地制止他们，撕裂衣裳，跳进众人中间。在犹滴书（Judith）十四16、17有一段很相似的记载，用词也相同，描写犹滴谋杀何罗弗尼斯

（Holophernes）时，巴歌亚（Bagoas）的悲痛情景。不过这里的重点不同；撕裂衣裳是对以人为神的亵渎行径一种猛烈的反应；使徒快快跳进众人中间，是避免被尊为师，招致顶撞神的罪。又有人认为，当地的祭司断不会误认两个行神迹的游行犹太人为神只。不过韩森（p.148）提出类似的例子，表示这样的题材完全可信。使徒一词（十四4注）意思可能是强调巴拿巴和保罗的身份，不过是神的使者。

15~18. 当时的局面必须有所解释：保罗机智地抓紧机会，向人们讲解神的本性。这篇信息十分简短，使徒行传与前面向犹太人（或敬畏神的人）的讲章，大为不同；后者已经相信耶和华，只需要向他们传讲耶稣是弥赛亚便可以了。对异教的听众，却要退后一步开始讲，宣告有位独一的真神。因此，保罗这番话与向雅典哲学家的讲话，关系最密切（十七22~31），那里讨论的主题是相同的，不过用更哲学化的层面来表达，切合那里饱受教育、具文化水准的听众。路加对路司得讲章的记载，只限于这一主题；读者要从保罗先前的讲章，去推敲他可能还会说什么了。

这篇讲章很自然先从听众当时的情况着手，问他们“为什么作这事”。他们应该知道这两位他们推崇的访客，不过是普通人，与他们性情相同（参雅五17）。不但如此，这两位访客带来的信息，是福音，要将创造

万物的永生神向他们说明（参四 24，十七 2；引出二十 11），并劝他们离弃偶像，归向这位神。“这些虚妄”是形容偶像的话，旧约如此用过（耶二 5），“归向”在三 19 及其它经文，指悔改信主。这里的语句与帖撒罗尼迦前书一 9 特别接近；那里形容帖撒罗尼迦的信徒，怎样“离弃偶像归向神，服事那又真又活的神。”因此这句话显然是描写外邦人信主的典型句子。这篇讲章所缺少的，是与保罗在帖撒罗尼迦前书一 10 相关的内容，那里说：“等候祂儿子从天降临，就是祂从死里复活的，那位救我们脱离将来忿怒的耶稣。”也不符合保罗的宣称，说他单传“钉十字架的基督”（林前一 23，二 2）。不过，缺乏这些内容，并不等于说保罗没有提及；路加的用心，乃是补充前面使徒讲道的内容，说明他们对外邦人讲道时，加插了什么内容。事实上，从讲章的内容可知，他们一定继续传讲出了明确的福音内容。因为既说明了神在从前的世代所作的事，势必会接下去讲祂如今作了什么，怎样以新的方式启示祂自己。过去，祂让外邦人各行其道，隐约暗示他们不认识祂，神并不算为有罪。不过，人仍有足够的资料可以知道祂存在，因为祂从大自然中见证自己，常赐美物（中译：恩惠）给人；赐雨水和四季（中译：丰年），叫农作物生长，使人有粮得饱，心中喜乐满盈。所以，大自然世界本是以叫人体认创造主的存在，祂的权能和美善。不过，这种“自然”的启示，是属于过去的；正如保罗在十七 30、31 所指出，这启示现在已有神新的见证补足了，就是保罗在 15 节，所提的福音，不过他没有详细解说下去。这番话足以止住众人原先向他们献祭的心意，不过只是“仅仅”而已，因为他们的迷信根深蒂固，而这次的神迹又留给他们极为强烈的印象。

19~20. 事态突然有了变化。强逼保罗离开安提阿和以哥念的犹太人，这时来到路司得，也许与当地的犹太人联合（故事中没有提及），要谗害人，叫他们敌对宣教士。然后他们发动攻击，当然是犹太人执行的；他们用石头打保罗，以为他死了，就丢出城外。人们对保罗态度的转变，十分奇怪（参路四 22~28），不过也绝非不可能，若人们不肯接受福音，正如 18 节所暗示的，他们就很容易被说服，认为宣教士不过是假冒份子，于是任由他们的同胞去随意处置。无论如何，这事件的历史性是毫无疑问的；保罗在哥林多后书十一 24、25 所提的，必然就是

这件事，其它如加拉太书六 17，提摩太后书三 11，也可能是指这件事。这故事不是说保罗真的死了，再活过来，虽然有人喜欢这说法；路加表达的方式，是说“以为他是死了”，他没有提供任何与这句话相反的证据，表示这里并没有神迹性的复活。保罗回城去并不稀奇，刑罚已经执行过了，他不会再受折磨，只要快快离开。他也立刻离开，到了特庇。特庇的旧址，过去以为是孔雅（以哥念）以南六十哩（97 公里）的古德利仙（Gudelisin），现在却公认为孔雅东南六十哩（97 公里）的科提胡玉克（Kerti Huyuk），这一遗址中的石刻证明无误²¹⁹。

六 返安提阿的旅程（十四 21~28）

特庇是宣教行程中最东的边界，位于加拉太省的东界。在那里传福音之后，宣教士就循来路到各地去探视，坚固、鼓励所建立的信徒团体，虽然他们离开时面临敌对的形势。他们特别是要设立领袖，好在未来的日子巩固信徒。然后他们就直接由海路回安提阿，向教会报告工作情况，特别强调神怎样带领他们在外邦人中成功的工作。

这一段没有什么历史疑难，其中心教训则为教会在反对的环境中应当怎样生存，怎样装备自己。另一重点，是视整个传道旅程都在神的带领之下，神亲自打开了外邦的门。宣教士在旅程中也许未必清楚，但这时回头所发生的事，就发现是神的手在工作。于是，外邦信徒在教会中的地位，这场决定性辩论（十五章）的布景，到此已安排妥当了。

21~23. 宣教旅程在特庇到达高峰，传福音十分成功，没有遇见犹太人的反对（参提后三 11 亦没有提及）。于是宣教任务就进入第二阶段。保罗的一贯作风，是重新探望所建立的教会，或至少藉同工或书信保持联络。这一次，他和巴拿巴再访各地教会，虽然明知要回去的各城，都对他们采取敌对的态度。他们原可以向东，走陆路回安提阿，不必再经原路。不过，这里没有再记述任何意外，他们还可以鼓励幼嫩的信徒坚守信仰，不要跌倒，回到犹太教或异教去；又很现实地警告他们，根据过往的经历，进入神的国并非易事。神的国（一 3、6，八 12）在这里是指人或在死后、或仍活着将进入的国度，就是神在耶稣再临之时，要设立的国度（提后四 18）。走这条路的人，必须准备受逼迫（帖前三

2~4; 帖后一 5; 提后三 11~13), 但他们必蒙主保守, 宣教士把他们受托在这位主的手中 (参二十 32; 彼前四 19)。

宣教士在各地教会设立领袖, 这里称为长老。这是耶路撒冷以外, 首次提及长老的地方, 其它提及长老的, 尚有以弗所教会 (二十 17), 教牧书信中所提的教会事奉人员 (提前五 17; 多一 5), 以及雅各书 (五 14), 彼得前书 (五 1、5)。由于保罗在教牧书信以前所写的书信中, 没有提过长老, 常有人坚持说, 这里提及这事, 是年代上的错谬, 保罗当时根本不关心地方教会的领导问题。然而, 从这些事实我们最多只能说, 路加的用字可能是他那时代所通用对领袖的称呼, 至于早期则可能另有不同的称呼。从哥林多前书十六 15、16, 腓立比书一 1, 帖撒罗尼迦前书五 12、13, 可见保罗对地方教会的领袖关注非常, 我们不必对路加的叙述产生疑窦。至于设立的形式, 包括禁食祷告, 是根据安提阿的做法 (十三 1~3)。

24~28. 回程中, 宣教士经过彼西底荒野的地带, 大概没有什么传福音的机会, 到了别加 (十三 13、14), 才记述他们在那里传道。亚大利是邻近的海港, 他们就从那里航行, 直接回到叙利亚的安提阿。在那里他们向全会众报告工作情况: 既然教会差派他们出去, 就理当欢迎他们回来, 听他们报告活动的情况; 聚会的主旨显然是赞美神, 从报告中, 可以明显看出是神, 让外邦人有机会接受福音。不错, 安提阿教会向外邦人的福音工作已经进行多时, 但这个经历更印证了神要他们扩展宣教的工作。最后, 经文告诉我们! 他们留在那里与门徒同住了多日, 暗示这只是暂时的停留, 不久神就要差他们进行新的工作。可是, 有一个万分重要的原则必须先解决。

七 耶路撒冷大会 (十五 1~35)

路加所记载外邦人与摩西律法的关系, 这一段讨论成为使徒行传结构的中心, 以及神学思想的中心。一旦信徒向未受割礼的外邦人开始传道, 他们在教会的身份问题就开始出现了。安提阿教会和他们所差派的宣教士, 显然采取不要求外邦人遵守犹太律法的政策, 这一点在十一至十四章虽然按下不提, 但从十五 1~2 就很清楚可见 (参加二 11~14)。

这政策有些犹太教徒很难接受, 原因有两个:

第一, 他们很难相信外邦人可以得救, 成为神的子民, 却不必接受犹太律法的要求。这是不难体谅的, 律法代表神对祂子民的旨意, 有什么证据可说它已经被废除了? 有些犹太人来到安提阿, 正是要质问这一点。于是当场即引起一番剧烈的争论; 教会决定派代表到耶路撒冷, 商议这件事。在那里, 这问题再度为一群犹太信徒提出, 他们信主之前为法利赛人, 现在仍持守往日的态度。

第二, 就是那些持守犹太律例的犹太信徒, 岂能与不守律法, 在礼仪上不洁净的外邦人同席吃喝? 不但如此, 他们预备给犹太朋友吃的食物, 也可能是不洁净的。当教会聚集“擘饼”时, 这问题更尖锐化了。这问题在本章开头没有明文提出, 不过从加拉太书二 11~14, 可以看出这的确是个棘手的问题, 而耶路撒冷会议所达成的决定 (十五 20), 正是要解决这难题。

依路加所记, 教会中只有一些人提出这问题, 而不是人人都认为如此。安提阿所派的代表, 发现沿路上各地教会对外邦人信主的事, 都十分欢喜, 耶路撒冷教会也不例外。在讨论中, 教会两位首要领袖与安提阿来的人, 站在同一阵线上。彼得述说自己的经历, 神乐意接受未受割礼的外邦人进入教会, 惟一的基础是信心, 而且神宣告他们的心是“洁净”的。巴拿巴和保罗印证他的话, 报告神怎样以大能的神迹表示祂悦纳外邦人的福音工作。最后, 雅各, 这位最可能持保守态度的人, 也起来表示, 外邦人进入教会, 与先知预言中神的计划一致, 因此没有理由要他们守律法。不过, 为避免伤害那些严谨的犹太信徒的良心, 也需要作一点妥协; 他提议请外邦人禁戒祭偶像的食物和奸淫, 不要吃带血的肉。大会同意这项建议, 于是草拟一封信给安提阿, 清楚说明, 除了这几项最低限度的条件以外, 再不对外邦人要求什么。事情就这样进行, 安提阿教会也同意这个规定。从路加看来, 这件事是安提阿教会策略的胜利, 外邦人不必守割礼。

使徒行传中, 大概没有其它经文比这一段引起更多争论, 或产生更多对历史实况不同的看法。

(一) 传统看法认为,这是加拉太书二 1~10 所提到的聚会,路加把它记述出来。在场的人相同,讨论的主题相同,基本上也接纳了同一个原则(外邦人不必守割礼)。不过,事实上两者有相当重大的分歧,若当作一事件看待的话,有不少未能解决的问题: a. 加拉太书二 2 暗示在耶路撒冷的会议是私下举行的,而使徒行传十五 22 却说是一公开的大会。加拉太书二章强调保罗在讨论中所占份量很重,而在使徒行传中,他介入的并不多;不过,这个差别可以用两个记载角度不同来解释。 b. 更重要的是,加拉太书二章没有提及对外邦人提出的条件,甚至可说完全排除了这种决定的可能性。事实上有人认为,保罗视使徒行传十五章的决定,为完全不能接受的妥协,另一方面,似乎对这些条件毫不知情²²⁰。 c. 还有,加拉太书二 11~14 记载,从雅各那里来的人,与彼得、巴拿巴都不肯与外邦人吃喝,以致引起辩论;而这件事若发生在使徒行传十五章之后,就很难说得通。这个说法理由甚强。 d. 保罗强调,加拉太书二 1~10 他到耶路撒冷之行,是他信主后的第二次,而使徒行传十五章却是保罗第三次到耶路撒冷去(第一次是徒九 26~29,相当于加一 18~20,第二次是徒十一 30,十二 25)。 e. 从耶路撒冷发出的信,只是写给安提阿、叙利亚、和基利家(十五 23),而保罗在加拉太书没有提及,令人觉得诧异。 f. 最后,有人认为使徒行传十五章的记载,有许多历史上不可能的事,就如雅各发言的论点,是根据七十士译本,而不是希伯来旧约圣经。这些论点影响现代的学者,产生各种不同的解释²²¹。

(二) 最简单的观点,就是加拉太书二 1~10 相当于使徒行传十一 30(见该经文之注,我们采这观点)。这样就解决了保罗访问耶路撒冷的问题(上述 d.);使徒行传十五章的耶路撒冷之行,在加拉太书没有提及,很可能是因为那封信写在这件事之前。这一点也解决了加拉太书二章与使徒行传十五章两处记载的分别(a. 和 b.);因两处是记不同的事件。此外,这也解释了加拉太书二 11~14 的事何以会发生 c.;加拉太书二 1~10 的决定,显然不是最后决策,也不是人人接纳的,仍有变化的可能。余下的问题,只有保罗对使徒行传十五章的“妥协”采取何种态度,那封从耶路撒冷发出的信是写给谁的 e.,以及使徒行传十五

章本身的历史疑难 f.了(见下)。

(三) 那些仍觉得这些疑难压力很大的人,所采取的解决办法,就是将使徒行传十五章视为与历史相当不符,或年代上有差错。他们一般认为,这一章原是想写加拉太书二 1~10 的那次事件。不过,路加根据他自己的见解把故事重写,原因一部分是由于缺乏可靠的资料,一部分是为要表达他自己的看法。彼得、雅各的话,则像使徒行传中其它讲章一样,都是他自己杜撰的;会议的决定是一段额外的加插,因为保罗决不会接受这种决定。至于年代问题,他们则认为,十五章的事件与十一 30,十二 25 同时发生。路加没有发现他所得到的这两段资料,其实是同一事件的两种文献传统,或者头一个记载是虚构的。至于加在外邦人身上的条件,他们则认为是后来的另一件事;加拉太书二 1~10 对这件事的记载比较可靠。

(四) 另有一相当重要的见解,与上述都不相同,是卡曲魄(D. R. Catchpole)在一篇论文中所发表的。他认为,使徒行传十五 1~19 和加拉太书二 1~10 两段经文,都是描述使徒行传十一 35 的那次访问;当时就已经对外邦的宣教工作有了原则上的协议,是在使徒行传十三、十四章宣教工作开始之前。可是耶路撒冷教会在保罗不在场的时候,决定了使徒行传十五 20~29 的议案;至于加拉太书二 11~14 的故事,则表示他们在安提阿企图执行这项决策,结果保罗因此与巴拿巴在传道关系上分手(十五 37~39)。

接纳最后两派而拒绝第(二)观点的主要论点,在于保罗的态度(b)。他会接纳十五 20 的条件吗?若接纳,何以他在哥林多前书八~十章的争论中,不用这个原则做解决的根据?赞成(三)(四)观点的人,对一件公认的事实缺乏充分的考虑,就是保罗自己与严谨的犹太人来往时,肯活在“律法以下”(林前九 19、20)。但他会不会多走一步,也为外邦信徒接纳同样的条件?他当然反对奸淫(林前六 9),他也叫哥林多人不要在犹太信徒面前,吃明知已献过祭给偶像的肉(林前十 25~28)、罗马书十四 13~21 也许是处理肉的问题,因为里面有血,犹太信徒不能接受。总之,似乎保罗虽接纳十五 20,但他自己乐意从基本原则来讨论同样的事,而不愿只因为教会如此指示,就接受规定。

还有一点很重要，十五 20 的规定，尤其是 29 节所列的次序，在利未记十七、十八章中也有类似的规条，不但犹太人遵守，寄居的居民也要遵守。因此，把这些规条应用于外邦人，是有旧约权威的，而且外邦归化者与敬畏神的人，似乎都已经接纳。于是问题变成，保罗肯不肯让犹太信徒，把这些犹太规条加在外邦信徒身上了。保罗岂不是相信基督已经结束了律法？若有任何约束企图限制他所带领信徒的自由，并保留犹太——外邦的界线他岂不都会反对？可是，我们也不可忽略一项事实：虽然律法不能叫人得救，保罗却相信他的教训是成全并坚固律法（罗三 31）；而且他相信，“坚固的”信徒要甘心为其他信徒限制自己的自由。况且，犹太——外邦的分界始终存在，正如男女的分别一般，虽然“在基督里”并不重要。外邦信徒不必行割礼，因此也不必守全律法以致得救（加五 3），这个基本问题一旦解决了，保罗极有可能同意作某种程度的协议，为了与犹太信徒和平共处，只要不牺牲基本原则即可。

保罗对十五 20 所列条件的态度，若可用以上的解释来澄清，我们就可以进一步考虑其它反对第（二）观点的理由了。这封大会的信只写给安提阿、叙利亚及基利家，的确奇怪，虽然后面提到保罗也带这封信到加拉太去（十六 4 及注）。有人用这理由，把十五章放在十三、十四章之前。不过，若这封信真写于加拉太书之前，而保罗没有用它来作结论，证明耶路撒冷教会并不要求他们守割礼，那就真太特别了。所以，这封信很可能写于十三、十四章以及加拉太书之后，而寄发的地区，是特别受过耶路撒冷来的人骚扰的地方（十五 11）。

第二，路加对大会的记载，尤其是雅各的讲词，是一个疑难。这一点将在下面的解经中讨论。

由此可见，见解（二），就是使徒行传十五章与加拉太书二 1~10 是两次不同的聚会，这观点即使不能完全免于疑难，却也有充分的理由，而且对证据的解释最合情理。路加很正确地看出，该次大会的决策，是一项极其重要的基础。在原则上，要求外邦信徒守犹太律法的看法已经完全遭否决，接受救恩、成为神子民的唯一条件是相信耶稣。路加和保罗一样，将这一点说得十分清楚。这原则对初期教会的前途影响重大，而且在任何时代都是最基本的原则。任何国家、民族、社会的规条，都

不能成为领受救恩，和成为教会成员的条件；这一切都不能与相信耶稣，接受神藉祂赐恩给罪人唯一的条件并列（十五 11）。

1. 在安提阿教会里，犹太与外邦信徒和平共处，显然一向相安；可是从犹太下来的信徒争辩说，必须受割礼才能得救，融洽的情况便遭到破坏。他们并不是说外邦人不能得救，而是坚持他们必须受割礼。我们很容易会以为这次事件，就是保罗在加拉太书二 12 所记，“从雅各那里来的人”到了安提阿。不错，加拉太书二章的问题核心，是与未受割礼的外邦人同桌吃饭的问题；但从保罗在那一章下半的论点，可以看出，他认为这一事件与守律法才能得救的问题有关。况且，使徒行传并没有提及彼得上安提阿去，如加拉太书二 11 所载。还有一个困难，加拉太书二章的访客被称为从雅各来的人，似乎保罗把他们当作代表雅各观点的人。另一方面，使徒行传十五章则暗示，到访的人超越了他们的立场（十五 24），而雅各是站在保罗这一方。这就是说，雅各可能在耶路撒冷大会中态度有所改变；同时，到安提阿的访客，看法与十五 5 法利赛派信徒相同，他们宣称得到雅各的支持，其实雅各本身的态度并不那么强硬。

2~3. 保罗、巴拿巴反对这个新的要求，他们的宣教工作特别会受到这项要求的影响。若巴拿巴在加拉太书二 13 曾怕事逃避，现在他却又站在保罗这一边了。这件事关系太大，不能只在当地决定，尤其是那些人说耶路撒冷教会要求外邦人受割礼。于是决定派代表上耶路撒冷，去见使徒和长老，就是现在大家公认的教会领袖人物。往耶路撒冷的行程中，他们沿路向各地信徒报告外邦人归主的事。路加说“众弟兄都甚欢喜”，表示那些教会似乎都同意保罗对割礼的态度。这些会众可能都是犹太信徒（十一 19），可见他们比耶路撒冷的信徒思想更加开通。

4~5. 他们到了耶路撒冷，教会就召开聚会；他们再一次述说外邦人归主的事。他们的重点是“神所行的一切事”：外邦人归主是神亲手的工作，表示这件事既有神的祝福，自然是合祂心意的了。可是，某些信主前属法利赛教门的人，却不能接纳这一点，他们说外邦信徒必须受割礼并遵守犹太律法。法利赛人会信主并不稀奇——保罗自己便是，他们仍持守昔日的观点也不足为奇。一个根深柢固的犹太律法主义者，要接

受新的思想，这一步之艰巨，恐怕我们往往会低估了。况且，可能当时犹太民族主义的压力日增，信徒必须审慎行事，免得被误以为对犹太传统不忠。

6. 使徒和长老的聚会，似乎与第4节的聚会不同，虽然两者都有全教会在场（12节）²²²。不过，也可能第4节是概括性的序言，陈明所争辩的事项。

7~11. 会议开始时，是自由发表的时间，路加没有记录下来，否则听听律法主义者的见解和论据，必然十分有兴味呢。最后，彼得和雅各的言论影响最大。彼得的评论其实只有一个重点：诉诸经历。他追述几年前（徒十~十一）哥尼流信主的事例，说神拣选了他，叫外邦人从他得听福音而相信。而且神赐圣灵给他们，正像给犹太信徒一样，表示神对他们的接纳。彼得说神是知道人心的神；他的结论就是，神既将圣灵浇灌在外邦人身上，就洁净了他们的心，正如祂洁净犹太人的心一样。因此，可见神重视的是心的洁净，外表的律例，就如割礼等，是无关紧要的。况且，硬要外邦人守律法，就是试探神，对祂的判断质疑，怀疑祂的意思到底是否真正如此；而人若用另外的方法，是否也行得通。律法主义者所要做的，就是把律法的轭加在外邦人身上，但这轭连犹太人本身也难以负荷。

这里的要点非指律法是重担、是压制，而是犹太人无法凭律法得救；因此救恩与律法毫无牵连²²³。反之，彼得说，连犹太人也信，才能凭神的恩典得救，（参 GNB：“我们相信，就因神的恩得救了”），与外邦人完全一样。RSV 译作“我们相信我们会得救”（第11节）并不正确，因为彼得所指的，是那份引至得救的对神的信心（参第7节）。若犹太人和外邦人都靠同样的方法得救，则显然神没有要求外邦人守律法。同样，我们可以加一句，犹太人也不必靠守律法而得救（加五6）。有些学者认为，这样的推断太激进了，很难以相信会出自一个犹太信徒彼得的口中；有人问道，既然如此，何以犹太信徒自己不放弃割礼呢？根据路加，不少犹太信徒仍继续守律法。犹太信徒不觉得需要除去肉体的割礼印证（对照玛喀比一书一15），他们继续持守律法，不过，从福音书中可见，他们已逐渐放下法利赛式的外表仪节，开始体会摩西律法在某方面，已被

神透过耶稣的新启示所取代了。不过犹太信徒并非都体会到这一点，对许多人而言，活在严谨的犹太巴勒斯坦环境中，习俗的势力仍十分强大。彼得在此所辩论的，是关于是否守律法才可得救，至于犹太人守律法的其它原因，乃是次要的事。

12. 彼得的话，叫反对的人哑口无言；当时他所讲的当然不会只有这么短。经过这一席话，会众已预备好心，可以聆听保罗、巴拿巴报告，神怎样藉神迹奇事用他们在外邦人中间工作。这里所指的是十四3那一类的事（参来二4）；这样，安提阿教会的宣教工作，就与哥尼流信主的地位相同，证明神的祝福同样临到这件事。神迹的见证功能为大家所接受，不过早期教会也知道神迹要经过试验，看是否出自撒但的假冒（参林后十一14；约壹四1；尤见帖后二9、10）。

13~15. 大会中决定性的意见，不是出自彼得，也不是出自安提阿的代表，而是由雅各提出。这可能是由于他已逐渐处于教会最高领袖的地位（十二17），同时也由于他被认为是传统犹太观念的佼佼者。后期的文献将他刻划为典型奉守律法的犹太信徒，而且他早期必然有些态度引至保罗写加拉太书二12的评论。因此，他在这里的意见，可能已表示他的观点有了改变。他的论点是，彼得所说的正合乎预言的应验。他用彼得的犹太名字西门称呼他（彼后一1）——很合于本地色彩，又用神“眷顾”来描写哥尼流事件。这一词是指神的干预，或在拯救方面或在审判方面（前者见路一68、78，七16）²²⁴。神的目的是从外邦人中选取百姓归于自己的名下。这里“外邦人”（或“万国”）与“百姓”是极强烈的对照，因为过去“百姓”多半是指犹太人为神的子民，与外邦人有别；如今这里却鼓吹神的子民包括外邦人。在旧约里，以色列是神的百姓，外邦人却不是（出十九5，廿三22，申七6，十四2，廿六18、19），如今外邦人也有份了²²⁵。况且，所发生的事正与预言相合²²⁶。雅各只引了一处经文，但他心目中所想的也许不止一处（如亚二11）²²⁷。因为他提到众先知，无论如何，他乃是指“十二先知书”，即小先知书（见七42），所引的阿摩司书九11、12就是出自其中。

16~18. 这预言说到神怎样重新修造大卫倒塌的帐幕，叫余剩的人（即犹太人以外），可以寻求主，也就是指称为祂名下的外邦人。重修

帐幕的意思，也许是指教会的兴起，成为代替圣殿的敬拜所在（参六 13、14 注）。于是教会就是外邦人得以认识主的地方了；这里提到神的名，可能是指在洗礼时的运用（雅二 7；其它地方用其动词，就如徒二 21，归主的人求告神的名）。不过，这段引文引起了一些疑难。其中所用的字受耶利米书十二 15（“我必转过来”，译注：我要回来——不过一个字不足以表示他引用耶利米书），和以赛亚书四五 21 的影响“从上古指明”，译注：等于“从创世以来显明这事”。而且，这里是引七十士译本，不是马索拉（Masoretic）希伯来经文，两者的差异相当大。阿摩司书九 12 说：“使以色列得以东所剩余的，和所有称为我名下的国”。因此，希伯来经文所指的，是大卫百姓的复兴，征服以东及其它民族。这样产生了两个难题：（1）经文没有依原意来引用，（2）雅各，这巴勒斯坦的犹太人，在耶路撒冷发表言论，却被冠以用希腊译本的经文来支持他的论点，这岂不表示，本段引文是出于路加，不是出于雅各，而且其解释曾经过刻意的加工？我们可以观察出以下几点：（1）同一段经文的一部分，在死海古卷中引用过（CD7:16; 4Q Flor 或 12f.），应用于昆兰派当时的情况。（2）七十士译本是根据一份假设的希伯来经文而来，它在字母上与马索拉版本只有些微的分别；因此，这里的差异可能是由于希伯来经文曾经过修订，以使它适合一种新处境。（3）我们也不能摒除雅各懂希腊文，又用希腊文译本（尼尔 p.173）的可能性，又或他用的是七十士译本所依据的希伯来经文。（4）有人认为，马索拉版本可能支持雅各的见解，只要解作教会得着万国为业（参布鲁斯，*Book* p.310）。这几点表示，雅各引用这段经文并非不可能的，同时将阿摩司这段经文予以重新解释的过程，远在早期教会之前就已进行了。另一方面，或是路加自己加上这段引文，以进一步澄清教会的进展与旧约预言相合，也并没有什么大不了的难题。

19~20. 根据这论点，雅各的结论就是教会不该再难为那些归向神的外邦人。可是，这结论怎样从他的论点引伸出来？关键似乎就在神兴起教会，是一件新事，是末后日子的事，因此犹太宗教的老规条就不再会用了：神要从万民中兴起子民，经文中完全没有要求他们必须先做犹太人，才可以成为神的子民。因此，不必将任何入门“条件”加在他

们身上。不过，雅各也提出一项建议，外邦人应该避免一些令犹太人憎嫌的事物。经文中提出四件。第一，偶像的污秽，就是指偶像献过祭的肉，然后才摆在庙的宴席上，或放在店里出售。第二，奸淫，对此有不同的解法，或说指邪淫的性行为，或说指违反犹太规例的婚姻（犹太人不许近亲成婚，利十八 6~18）。第三，勒死牲畜的肉，这种屠杀方法令血留在肉里面；第四就是血本身。这些食物的规条与利未记十七 8~13 相似。这些规条引起的问题，见本段的导论。²²⁸

21. 雅各的结语令人甚为不解。也许可以这样解释，既然各地都有犹太人，经常在会堂聆听摩西的律法，外邦信徒就该尊重他们的禁忌，以免令教会遭他们轻蔑。另一个看法是，外邦信徒若要认识犹太律法，在各地会堂都大有机会，不必耶路撒冷教会大费周章。

22~29. 雅各的提议得着全会众的赞同。这一点值得大大强调；换句话说，犹太极端分子辩论失败，并且同意采用较开放的策略。他们接受自己的失败，显然并不带着苦涩的意味，也没有反唇相讥。大会决定派代表与保罗、巴拿巴同回安提阿，把决议告诉他们。称呼巴撒巴的犹太，我们没有其它资料（除非他与一 23 的约瑟巴撒巴有关）；但西拉（拉丁名又叫 Silvanus）则成为教会中的重要人物（十五 20；帖前一 1；林后一 19；彼前五 12）。他们多半是耶路撒冷教会的长老，任务是把信上的内容，向安提阿亲口讲解。

路加复述的信，格式是第一世纪信件的典型，正如保罗的信一样。不过保罗信上的导言与结尾问安，是基督徒化的格式，这里的信则保持一般社会通用的形式。发信人是耶路撒冷教会的使徒和作长老的，信中带着权威，对信徒兄弟说话。直到这时期，耶路撒冷教会仍觉得有权威，训示其它教会，原因无疑是因为有使徒在带领。收信人是安提阿、叙利亚和基利家的信徒。安提阿是罗马叙利亚省的首都，而直到公元七二年，基利家东部仍由叙利亚统管（九 30 注）。信中并没有提及保罗和巴拿巴宣教的地带（但参十六 4）。

这封信的主要内容，是要清楚说明，从前从耶路撒冷去安提阿的人，传说外邦信徒必须受割礼，并不是教会的正式代表。因此教会决定正式派代表，澄清这件事。信中在提代表的名字之前，先把他们与安提阿的

代表巴拿巴和保罗并列，并且给与后者最高的赞誉，说他们是为主耶稣的工作“全心献上”的（见 NEB），RSV 的“不顾性命”（中文亦同），也许太强烈了一点。这些言词是想强调教会之间的兄弟相关之情；不过，信的语气充满权威感。教会所作的决定，被视为出于圣灵的感动，祂在使徒行传中，引导教会的决策与行动。这项圣灵引导的决策，是以“不将别的重担加给教会”之措辞表达出来。也就是说，这里强调除了以下的规定之外，再也没有其它要求了；他们不必守犹太人的律法，尤其是不必守割礼。还有，他们承认这里所要求的，是一种“重担”，虽然似乎是不可少的，但为了犹太人与外邦人的和洽共处，只能如此。这里列出的条件，读者从 20 节已经知道了，不过次序上稍有不同²²⁹。这一番话的结束，其实是很礼貌地请他们接受这提议：“就好了”，可能是“你们就必昌盛”的意思。信末的问安，是希腊信的一般格式。全信结构缜密，甚至有些评论家认为是路加本人的手笔；若用这个标准来衡量，那么保罗写给腓利门的信，同样是封结构缜密的杰作，就无法被当作亲笔信了，而事实上它却毫无疑问是出于保罗的。

30~35. 代表们奉了教会的差遣，就下安提阿去，在那里开了会友大会，把信交给他们念。信上的话被称为安慰的话，就是勉励、坚固会众的信息。他们用喜乐的心接受，因为信的内容表示，关系最重的一点已经被接纳了：外邦人不必守割礼，不必守摩西律法。信上所提的要求，他们显然毫不推辞地接受了。犹大和西拉一定会将事情的经过详细说明，但他们的事奉范围似乎更广。他们也被人认为具备先知的恩赐，在教会中讲道并教导（参林前十四 3）；他们的事奉，与巴拿巴初到该教会时相似（十一 23）。过了一段合宜的时期，他们就从安提阿回到耶路撒冷带着教会的祝福：当时可能举行过正式的辞别礼，祝福他们“平平安安”的去。

第 34 节在许多抄本中都没有。它所以出现，是有文士想消除一个矛盾：33 节西拉离开了安提阿回到耶路撒冷，40 节他却又在安提阿。可是，这一节与 33 节本身也大大矛盾，那里明明说他已经离开了，因此此节显然是不在原文之内。同时，安提阿教会的工作继续进展，保罗和巴拿巴也一起教导传道，是所有记载中的最后一次记录。不过，当时

还有其他信徒做同样的工作，使这两位前任宣教士可以安心地再度启程，知道教会有妥善的照顾。

VI 保罗在马其顿亚该亚的宣教活动（十五 36~十八 17）

一 保罗、巴拿巴、马可、西拉（十五 36~41）

外邦人的问题既得到妥善的解决，保罗就向巴拿巴提议再度启程，去探望先前传福音的各地。这里没有提到要去新的地方传道，但从后面的故事（十六 6）看来，可能他们一开始就有这种打算。可是，为了是否再带马可同去一事，两人生了歧见。保罗不赞成，因为马可上次半途而废，他觉得他会重蹈覆辙。巴拿巴却愿意冒这个险。这件事演变成为一项原则性的事，以至两位同工决意分手，把先前去过的地方平分，保罗就与西拉同行。

保罗和巴拿巴之间的争端，似乎太过小题大作，因此有人怀疑可能有更深一层的因由。那些认为加拉太书二 1~10 与使徒行传相当的解经家，主张巴拿巴对与外邦人同吃喝举棋不定一事（加二 11~14）就在这时候，而这一点是他与保罗分歧的真正原因。若我们把这件事的日期视为较早，也很可能两人对此事的记忆犹新，而巴拿巴在加拉太教会的微妙处境中，态度究竟会怎样，保罗未敢肯定²³⁰。

分手的结果，产生了两个布道队，各自出发。巴拿巴的活动此后就不再提及，焦点都集中在保罗身上。不但如此，这趟旅程开始是为探望先前传道的各地，但在圣灵的指引下，却成为全面的宣教运动，把保罗和西拉暂时带离小亚西亚，越过爱琴海，进入马其顿和希腊，在腓立比、帖撒罗尼迦及哥林多各地设立了教会²³¹。

36. 巴拿巴和保罗在安提阿逗留的日子，可能是冬天；到了春天，海陆旅途都再度开放，保罗也就起意展开新的活动。这里并没有提及圣灵对将来的指引。或许可以说，这是因为路加不想把圣灵牵涉在宣教士对前程的争执上，但（从十三、十四章可见）路加虽然没有时时提出圣

灵，却显然认定祂仍然在作工。保罗提议回去探望先前传道的地方，从加拉太书的亮光，我们可以了解他建议这么作的原因之一。

37~39. 巴拿巴想带马可回去，显然是想再给这青年人一次机会，来肯定他自己。原因可能源于他们的亲属关系，这一点路加并没有提及（西四 10）；但最主要的因素，是巴拿巴富同情心的个性，这一点路加已向读者清楚交代过了（九 27）保罗则一心以使命为重，不愿再带一个不可靠的同工。到底应先考虑个人的好处，还是整体的事工，这个自古以来的难题，此处就是典型的例子，其实并没有一成不变的金科玉律。在当时的情况下，结局算是圆满，保罗亲自挑选同工，进行他的一份工作，而巴拿巴则带了马可，扶掖他成为宣教士。巴拿巴的举动十分正确，因为后来保罗也承认马可的价值，以他为同工（西四 10，尤其是提后四 11；参彼前五 12）。可惜，当时保罗和巴拿巴之间却掀起一场尖锐的争执；路加没有尝试遮掩它，但也似乎没有把全部理由告诉读者。

40~41. 西拉先前既已离开了安提阿，我们只有假设他或许当时已经回来，或是保罗派人把他从耶路撒冷召了来。他是罗马公民（十六 21），像保罗一样；同时，也与耶路撒冷教会有关连，这两个身份对他宣教士的新角色都大有用场。我们只知他日后与保罗密切的关系，和果效显著的工作（十五 22~29 注）此外就一无所知了。这两人蒙弟兄们差派，带着教会的认同与祝福（参十四 26），向北取陆路进发，经过叙利亚到了基利家。

二 保罗再回特庇与路司得（十六 1~5）

保罗从叙利亚和基利家，直穿过称为基利家门户的山峡，来到第一次宣道旅程的加拉太南部。路加对这次探访记了两件事：征召提摩太为宣教士，以及把耶路撒冷大会的决定告诉各教会。

1~3. 特庇和路司得的次序，与十四 6 所记相反，因为这次保罗从东面来。既然路司得之名排在后面，自然提摩太是路司得人，而不是特庇人了。保罗称他为“我亲爱有忠心的儿子”（林前四 17），可见他是保罗亲自带领信主的；他必然是在保罗上一行程中决志归主的。他是信主之犹太妇人的儿子，父亲却是希利尼人——这里的写法意指他不

是信徒，而且已经去世（十六 3，希腊文动词的时态赞同这观点）。从提摩太后书一 15，我们知道他母亲叫友尼基，又有一位信主的祖母叫罗以；显然他们全家都已信主。把提摩太后书的证据视为基督教传说的看法（赫肯 p.478 n.3）是不合理的。保罗所以注意这位青年人，是由于邻近地区信徒对他的赞许，包括路司得本城，及十八哩外（31 公里）的以哥念。这样的好声誉，是信徒领袖不可少的品质（一 21，六 3；提前三 7 说，在众人前有好名声是教会领袖的条件。）保罗希望提摩太做他的旅伴，协助宣道的工作；他的位置可能和约翰马可先前一样，虽然文中亦没有表示他被视作接替马可的人。可是，当时有一个困难。提摩太的父母种族不同，因此他的身份很特殊。犹太人本不该与外邦人结婚，但一旦结了婚，儿女则算犹太人，要守割礼。提摩太却没有受过割礼；也许是他母亲没有严守犹太职责，也许是他父亲不肯给儿子行割礼。文中并未提到。路司得有会堂，也很可能母亲已不再是奉行律法的犹太人了。可是保罗的宣道事工必然会接触到犹太人，而该地区犹太人都晓得提摩太未受割礼；因此，保罗为他行了割礼。

对保罗的举动争端颇大。有一派认为，他行事不依原则，因为他视割礼为无关重要的事（加五 6），又明明禁止外邦人归服这一个礼节，恐怕有人会误以为这是靠行为得救的途径（加五 3）（赫肯 pp.480~482）。其实这次的状况有所不同。提摩太应属犹太人，只因为母亲与外邦人通婚，他的身份可能被视为不合法²³²。无论如何，必须使他在将来工作范围内的犹太人眼前，有良好的身份。这件事并没有涉及原则的问题。看加拉太书写于这件事之后，那么可能加拉太书五 11 就是因误解这件事而对保罗的攻击。不过，这种对加拉太书日期的看法不可靠。其它学派认为，整件事皆属虚构，也许源于路加对加拉太书五 11 对保罗攻击的误解。对赫肯来说（p.481），写哥林多前书七 11~20 的保罗，决不会有这样的举动，他何不索性叫提摩太守全部摩西律法（加五 3）？可是赫肯把视割礼为得救的途径，与视之为为一项法律行为，以除去提摩太的障碍，两件事混为一谈了，所以他的反对毫无力量。

4. 保罗和同伴继续行程，把耶路撒冷使徒和长老所定的条规，向各教会交代。使徒大会的决议，对耶路撒冷以外的教会同样生效。不错，

该决议只是写给安提阿、叙利亚及基利家（十五 23），因此在加拉太南部也同样宣告，的确有点奇怪。甚至连亚西亚省也知道这些规定（启二 14、20），后来又传到了高卢；不过，保罗在处理哥林多教会吃祭肉的问题时，却并没有提及它。显然这个决议明说外邦使徒不必守割礼，而这里又特意提这条规，就分明表示他们认为提摩太是犹太人，他的经历与外邦人该守什么全无关涉。同时，把决议宣告出来，可以更进一步平息教会中任何犹太与外邦的冲突。因此，保罗在此运用这个决议，并没有不合宜之处。该决议虽然指明是为安提阿，和邻近的地域，但从安提阿出去传道的更广地区，也同样适用。保罗在哥林多及其它地方，虽然可以坚持要他们与一般教会行动一致（林前十一 16，十四 33、38）他却不提这些条规，表示他宁可从基本原则着手理论，不愿一开始就用权威来施压。

5. 宣教士探访的后果，就是教会得着坚固，福音工作更加昌盛。保罗的宣教策略，就是再一次访问先前传道的地方（十五 36），显然奏效。这里描述的词为与六 7，九 31 论耶路撒冷犹太教会被建立的情况，十分相似。

三 马其顿呼声（十六 6~10）

路加没有解释保罗对这宣教程程的计划到底怎样，抑或他到底有没有计划。他本来也许打算去亚西亚西岸的以弗所，但这一段记载却极其强调神用各样方法，引导保罗的旅程，使宣教士进入新的工作领域。整个记载写来速率惊人，给人的印象是，一连串无可抗拒的事件，把保罗带到了马其顿。

6. 从以哥念向西的旅途，记载得很令人不解，说他们经过弗吕家加拉太一带地方（参十八 23）。

(1) 希腊文法结构表示，这个词是指一个地区，“弗吕家加拉太地区”²³³，弗吕家一部分位于罗马亚西亚省内，一部分位于加拉太省内。²³⁴前者本称为“弗吕家亚西亚”，而蓝赛说后者可能被称为“弗吕家加拉太”²³⁵。该区在以哥念以西，保罗往每西亚必经的地方。依这一个观点来看，保罗就没有进过加拉太当地民族的地域，当时是塞尔特人（*Celtic*）住

在那里。

雷克（BCV. pp.231~237）和赫肯（p.483）认为（两人稍有差异），路加指的是两个地区，弗吕家和加拉太。依这个看法，保罗经过这一带塞尔特人的地方，传福音给他们，后来就写加拉太书给他们。可是这看法从这区的地理角度看来很有问题，正如布鲁斯所指出的²³⁶。

最可能的，是保罗并没有向加拉太这一区传福音。因此，加拉太书就不是写给加拉太省北部的塞尔特族，而是写给该省南部的以哥念及其它市镇的居民。从路加的叙述中，看不出这一段旅程中有没有布道。无论如何，宣教士们被引导离开原本想在亚西亚作工的目标，不得不向北走。这段叙述很符合一种旅途，就是向北走亚西亚的边界，朝向小亚西亚西北角的每西亚。圣灵到底怎样拦阻他们依原意进行，我们不知道；这里或是指一种内心的催促，或是透过一位同工受圣灵感动所说的话。

7. 每西亚在罗马亚西亚省的西北部，亚西亚省延展及于小亚西亚整个西岸，每西亚的东部和北部，是庇推尼另一个罗马省份，其东部与本都省接壤。圣灵再一次阻止他们继续向这方向走。这里用很独特的名字称圣灵为耶稣的灵，强调是耶稣自己透过圣灵，引导福音的进展；至于引导的方式，也没有明说。

8. 他们经过了每西亚（不是 RSV 所说越过，和合本亦同），就来到了罗马殖民地特罗亚，是通往马其顿的海港。亚历山大特罗亚是此城的正名，它是个重要的中心，后来当地成立了一所教会（林后二 12）²³⁷。

9. 保罗从特罗亚原可以向几个方向航行，但是一个马其顿人的异象，决定了他们的取向，那人催他过去帮助他们。古时以为梦是从神来的指引（见九 10、12；十 3、17，十八 9，廿二 17），保罗和同伴立即觉得这梦是神的呼声，叫他们传福音到马其顿去。他们深知这一种“帮助”是他们可以给那地之人的。保罗从梦中人所讲的话，可以知道他是马其顿人。我们不知道为什么在这时刻神用这种方法引导他们。有人用心理学来解释，说刚巧有马其顿人（包括路加）来特罗亚探问保罗，而引起这梦，这种讲法纯属推测。

10. 见了这异象之后，他们随即想过马其顿去。但此时记叙的语气

却突然改用“我们”决定怎样做，这第一人称复数形式一直沿用到十六17，又从二十5再用。最明显的解释，就是叙述者这时记述他本身所参与的部分。另一可能性，就是叙述者开始借用另一个人以第一人称的忆述，但却忘记更正文法。不过，以使徒行传作者这样审慎的作风看来，这种说法极不可能，赫肯(pp.489~491)认为，读者必然会以为，上文所引述的人物(西拉、提摩太)这时开始讲述了。这也极不可能，读者不会自然这样想，反而会觉得是本书的作者把自己纳入故事了。又有人认为，“我们”是一种文学手法，为使故事更生动，这也同样不大可能。因此，我们就要问，保罗的同伴中，这时有谁在场，而记述了这一段事迹呢？相信这人是路加的理由，详见导言。

四 腓立比：第一个马其顿教会(十六11~40)

宣教士来到腓立比，就在奉犹太教的妇女中，兴起了成功的宣教工作。又由于保罗行了赶鬼的神迹，就在这罗马势力强大的市镇，招来了逼迫。不过，逼迫监禁并不足以阻碍福音的进展，反而助长了它；神用地震把宣教士释放了，显明保护他们的神是大有能力的，结果狱卒信了主。同时，这件事表示罗马当局不想控告宣教士。他们虽然被逼提早离开，却已留下一小撮信徒，保罗日后再探访该地，也未受到任何干预(二十一、2、6)。

保罗在腓立比的故事，写来十分生动，刻划出基督教宣教士在罗马人的环境中所经历的考验，因为福音对当地人的固有生计产生了影响。这一次造访，结果成立了一个教会，保罗和他们保持特别亲密的关系，从后来他写信给腓立比信徒的语气，可以看出来，这封信和其它文献证实这故事的历史真实性。腓立比人亲自证实，信徒在异教环境底下，怎样不断遭遇迫害，而保罗可以对读者这样说：“你们的争战，就与你们在我身上从前所看见，现在所听见的一样。”(腓一30，参一27~29，二17)书信中没有提及吕底亚和那位狱卒，似乎有点奇怪；不过，信上除了那两个发生争执的女人(腓四2)，和革利免以外，并没有提及其他信徒的名字。然而，由此可见保罗在教会中有姊妹同工，这种资料也与使徒行传所刻划的相符。从帖撒罗尼迦前书，我们也有第一手证据，记述

保罗在腓立比，被害受辱(二2)，就是使徒行传所记，他前往帖撒罗尼迦之前所遭受的。根据哥林多后书十一25，对保罗来说，官员非法施行鞭答，不算太特别。

这故事本身带有历史的风格，一开始(11~15)就用“我们”的资料，其可靠性，决无疑问。同样，宣教士的被补，监禁和释放(19~24，35~40)的实录，也没有什么可疑的理由。下面的注释说明其中的法律细节，十足可信。不过，对两处带超然能力的记叙，却有人怀疑其历史性，即赶鬼(16~18)，及狱中的地震(25~34)。赫肯(pp.499~504)从怀疑的论点，提供了详尽的最新分析资料，但他也不得不承认，保罗的赶鬼活动及关于他的狱卒信主的故事，在腓立比的确流传，只是他认为，路加把这些加以铺张修饰，为要夸耀保罗，同时把官长的不公，化成间接为保罗护教。赫肯所提及的部分疑难，在此略作讨论，赶鬼的故事事实无需引起任何困难，在保罗生活的时代，赶鬼并非特殊的事(参十九13)，而当他看见人受邪恶捆绑，便奉基督之名赶鬼，并非不合理。当然，现代的读者也许会对该女子的病况另作解说，但这故事本身的记载，并没有什么不可接受。至于监牢的故事，有人反对它，因为其它传说文献也有类似的教材(例如 *Euripides, Bacchae*, 及 *Testament of Joseph*)；同时该地震似乎对官长及城内其它地方没有影响。赫肯认为，删去这故事，对行文的衔接性并没有影响。这许多反对意见累积的力量，固然不容忽视，但到底是否足以全面推翻这事迹的历史性，则大成问题。若有其它虚构作品，细节与此故事有类同的地方，并不能推翻它的真实性，同时，若地震的故事绝非真事，又何须硬要编撰上去呢^{238?}

11. 保罗和同伴取海道从特罗亚起行，旅程迅速，经过一个岛叫做撒摩特喇(也许在那里过了一夜)，两日之间来到尼亚波利。一百二十五哩(200公里)的旅程，若风向顺，在这样的时间之内，是可以到达的，只是在二十6那趟回程，却花了五天。尼亚波利即现今的卡发拉(*Kavalla*)，是腓立比的港口，约离城十哩(16公里)。

12. 腓立比是个古城，公元前约三六〇年由马其顿的腓利取了这个名字。谋害西泽大帝的布鲁特斯和开西雅(*Brutus & Cassius*)，就是公元前四二年在当地被安东尼和奥大维(后来的奥古士督大帝)所败。

这城于是成为罗马的驻防城，就是罗马退伍军人定居的地方；在罗马法律下，他们有自治权，且可免纳税。公元前三一年，安东尼和奇利奥百得拉 (*Antony & Cleopatra*) 在阿克丁 (*Actium*) 败亡以后，就另有一批退伍军人集居在那里。根据 *RSV* 译本，它“是马其顿这一方的头一个城”（和合本亦同），依字面来看，这是毫无意思的一句话。马其顿是罗马省份中很特别的一个，它分成四个次级省份，而腓立比则属于第一个，但该省的省城是安腓波立 (*Amphipolis*)。此句的希腊原文相当混淆，抄本有好几种不同的句法，明显在早期就已经遭窜改；*GNB* 及 *TNT* 写作“马其顿头一区的城市”，则可能更贴切原意。路加的描述透露出他对当地的认识（舒温桓 p.93），用意在为以下的记述铺路，说明保罗第一回在罗马境域内的遭遇，和与罗马官员的接触²³⁹。

13. 保罗一向的宣教作法，是先到会堂去向犹太人及归化犹太籍的人，宣告弥赛亚已来临（十三 4 注）。因此，他等到安息日，才到犹太人的聚会地方去。*RSV* 译本说，我们假定那里有祷告的地方，表示保罗和同伴并不肯定知道犹太人在那里聚集，而且他们也不曾与犹太人同住。若当地的犹太人聚会只有几个妇女参加，而且其中至少有一个是归化者，这一点就不足为奇了，宣教士只能仰仗当地人所提供不甚明确的资料。然而这节经文也甚含糊，可能本来的意思是“经常祷告的地方”，因而没有说找这个地方有任何困难。会堂的设立必须至少有十个男人，这里既没有提及男人，所谓祷告的地方可能只是妇女们惯常聚集祷告的地方（可能在屋里）；不过，这一词也可以指会堂的建筑。这地方可能是在城外，因为政府不许犹太人在城内集会。那地方近河边甘闻河 (*Gaugites*) 或克理耐河 (*Crenides*)，一条小溪，是离城约安息日可走的距离，可能原因是犹太人洁净的仪式中，需要有水。

14. 聚集祷告的妇人中，有一个来自推雅推喇（启二 18~19），该城位于小亚西亚称为吕底亚地区，那妇女的名字即是原居地之名；她是卖紫色布匹的，吕底亚地以紫色染料著称。推雅推喇有犹太人的社团，吕底亚就是在那里，或其它地方，归化了犹太教。这时，她对保罗的信息有所回应，他的信息必然是论及耶稣就是弥赛亚（参十七 3）。她信主，这里说是主开导她的心（同是路廿四 45；玛喀比二书一 4）；这样，主

印证了宣教士顺服祂的命令，过到马其顿来的行动。

路加强调人信主是神的工作，祂开启人的心，就是开导人的心思去接受祂的话。这个观点，正与保罗的见解相合，他说人不信主，是被今世的神弄瞎了心眼（林后四 4）；而人若信主，是因福音“不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心”（帖前一 6）。这种说法，并没有减轻宣教士劝导说服人接受主道的责任（林后五 20；六 1），也没有免除听者悔改接受福音的本份。

15. 吕底亚是否与保罗首次谈道后，立即受洗，我们不清楚。不过，应该不会隔很长的时日，这样她的洗礼才真正成为她接受救恩的外在表示，也显明出她的信心。洗礼之举也包括了她一家的人。主张婴儿洗的人，很容易抓住这节经文，及其它类似的经文（十一 14，十六 33，十八 8；林前一 16），争论说一家人之中有婴儿的可能性很高。反对的人则指出，经文中从未明文提及小孩子，尤其是婴儿。吕底亚既然从事生意，极可能她是独身的，或是寡妇，她家里的人大概包括仆人或她供养的人²⁴⁰。

吕底亚一信主，立刻接待保罗和他同行的人；因此，她不但很快就遵从早期信徒接待人的作风（罗十二 13；提前三 2；来十三 2；彼前四 9；约三 5~8），而且能将自己的财物与教导神话语的人分享、共享物质（加六 6；参林前九 14）。

16. 故事的下一段带我们到犹太人世界之外，接触到希利尼人流行的迷信。保罗后来再去祷告的地方，就碰见一个有法术的使女，她藉占卜替主人赚了许多钱。路加说她的能力是从“巫鬼”来的，字面意思是“一个灵，庇通 (*Python*)”。“庇通”原是蛇的意思，特别是指卫护供奉在德尔斐 (*Delphi*) 的文告的那蛇，牠结果被亚波罗 (*Apollo*) 所杀。这个字又可解作腹语者。腹语者也是占卜者，因为们所发出的奇特声音，产生一种神秘的效果；别人很可能以为他们有邪鬼附身。这里的使女可能讲话也像腹语者，有巫术的能力，所以路加说她有一个灵附着（邪恶的灵），就是指她会用腹语。

17. 使女在街上碰见保罗及他的同伴，就跟在后面大声喊说，“这

些人是至高神的仆人”，“传说救人的道”。这样形容至高神，在别的地方也曾出自异教徒的口（路八 28），但是说希利尼话的犹太人也有这种讲法，也许异教徒仿效犹太人的用法，如此称呼他们的神。救恩是基督教信息的统称（四 12，十三 26、27）。使女的呼叫，可能只是根据一般人对宣教士在腓立比工作的了解；不过，这故事的写法，很像福音书中赶鬼的故事，其中被鬼附的人宣告他们知道耶稣的真正身份（路四 34、41，八 28），似乎夸耀他们将凌驾于祂之上。路加很可能把使女的知识，视为由邪灵附身而来。新约其它经文中，对于鬼附、精神不平衡与江湖术士，界线也同样难以划分。

18. 使女一连多日，见了保罗就这样呼喊，给他们带来意外的宣传作用。保罗一开始并没有立刻处理这事，原因不明。使女的呼喊可能最初似乎没有危险性，事实上也看不出她对宣教士有任何敌意。但后来保罗看出她是被邪鬼所支配，就奉耶稣的名赶它出来。故事并没有说使女有没有信主；路加的注意力单集中在保罗及他同伴因这事后而经历的一切。因此，我们就不能凭这一件事，来作今日教会赶鬼的结论。这次赶鬼明显的果效，就是那使女失去了预卜吉凶的能力或意愿。

19. 不管使女的主人们当时在不在场，他们很快就发现不但邪灵离开了她，而且他们得利的途径也没有了（路加在 18、19 节用同一个动词，是有意的幽默），他们知道是什么人干的。正如后来在以弗所一样，福音的效果破坏了靠迷信和邪恶性取利的行业。于是那些主人，加上朋友和路人的助力，立刻便采取行动，捉住保罗和西拉，拖到市上去见首领，要控告他们。同行的其他人（提摩太和路加）并没有牵连在内（“我们”的写法到第 17 节起便终止了），也许由于他们不是主力，也许他们当时是在别处（还是如布鲁斯，*Book* p.335 所提议，当时只捉拿了其中的纯犹太人？）市中心广场是贸易中心，考古学家已发掘出来了。

20~21. 第 19 节把审判官泛称为首领；这里却给他特别的称号。他们正确的头衔叫做 *duoviri*，已有碑文可证实。这儿的希腊字 *strategoi* 可能是最接近这个字的希腊字了（舒温桓 p.92f），但它也可以翻译一个更堂皇的头衔 *praetores*。较旧的注译认为此处的审判官可能有这个头衔（正如公元前一世纪在迦普亚（Capua）的审判官一样；布鲁

斯 *Book*, p.335)；不过，这种古老的用法似乎不大可能在当时仍然通行。值得留意的，是当控告者提出控诉时，谋利的因素退隐到幕后，其它借口出现了。罪名其实分为两部分：其一就是保罗和西拉掀起了民间骚动；这一点更以他们是犹太人作为支撑，好利用当时很普遍的反犹太情绪（见十八 2、12~17）。第二部分罪名，就是保罗和西拉传不合罗马人的规矩。这样，便将赶鬼事件扩大为整个宣教运动。这里可以明显看出该殖民地的罗马人意识。按照规定，罗马人是不准奉外国异教的，但在事实上，只要不冒犯罗马风俗，他们信什么都不成问题。这个原则显然弹性很大，有需要时可以随时诉诸于此。第一世纪之后，若异教引至犯罪行径时，就动用此原则。这里的控诉是古调重弹，说此种异教“不合罗马”的规矩。曾有人认为他们不许禁止犹太人传教，不过这件事似乎并非如此（舒温桓 p.78~83）。

22. 当时围观的群众站在使女主人的一方，显然是被控诉的激昂陈词煽动了。那些人控诉之后，下一步便是由官长把被告者逮捕监禁，等候巡抚审问。当时不但逮捕，还把犯人鞭打了。犯人的衣服先被剥除（这也是依罗马惯例），然后由官长的侍从用棍打（十六 35 作差役，他们带看一束棍子（拉丁文作 *fascies*），作为审判官权柄的标志）。这一次被打，无疑是保罗在哥林多后书十一 25 所列使徒的艰辛，三次被打之中的一次了。本来罗马公民是不应被打的，只是当时官方并未知道保罗的身份。这样施行棍打，表示审判官假定了宣教士有罪，又利用群众反犹太人的情绪，就当场执法；可能他们根本就只是想扣留犯人一夜，就打发他们离境。

23~24. 这次棍打很凶，且随即把他们监禁起来。“嘱咐禁卒严紧看守”一语，有戏剧性的作用，为后面宣教士的神奇逃脱作准备，使读者看出，不管人怎样严紧捆绑，神都可以释放他们。从历史角度来看，官员可能怕这些囚犯有超然的能力，因此必须留意监管才成。于是禁卒把他们下在最严密的内监，用木狗栓住两脚，加倍防范。

25. 宣教士一夜无眠，得归功于身上的痛楚和不舒服的姿势。在这样的苦难中，他们藉祷告唱诗赞美神，表现他们对神的信赖和喜乐。在此得见信徒“患难中能喜乐”的实例（罗五 3；雅一 2；彼前五 6）。他

们的祈祷可能只是赞美神，并没有提及求神释放他们；不过，其他囚犯侧耳而听，可能表示他们也认为后来奇妙地的开释，是神听了宣教的祈祷。

26. 宣教士欢乐的尊崇神，带来突然的地震，监牢大为震动，监门全开，锁住犯人的链子也从墙上松开了，因此囚犯大可逃脱，只是可能脚镣手炼仍未除去。不过，故事的焦点是犯人并没有打算逃走，神迹另有它的目的。

27. 现在注意力从囚犯转移到禁卒身上。他被地震吵醒了，一见监门大开，就以为囚犯都必定逃走，因此要自杀。他这样的举动似乎无法合理的解释，为什么他不先看清楚发生了什么事？当然，他若因疏忽而让囚犯逃脱，必遭死刑，但若因天灾而出事的，又何须怕什么刑罚呢？不过，这人知道保罗西拉的超然能力，在神奇的现象面前，他神志混乱，手足无措（参可九 6，和在耶稣坟前妇人们极度的恐慌，可十六 8）。

28. 保罗的声音从监内传出，拦阻了他的行动，告诉他囚犯都安全无恙。解经家不明白保罗怎会知道囚犯都没有逃走，又知道禁卒想要自尽，因为根据 29 节，禁卒必须提灯来，才能看清楚发生了什么事。这是不是超然知觉的例子，还是记述的人没有想到这问题？但是，保罗岂不可以从身边周围的声音知道事态，或者也可能微弱的光线，足以让他观察事态？我们所读的，往往是很浓缩的记叙，重点只放在作者的主要用心上，他不太注意繁琐的细节，而日后的历史家却对这些有兴趣，一心想要重演当时场面。

29~30. 禁卒叫人拿火炬来，冲进监牢，直奔到保罗、西拉跟前，他认定这惊天动地的事，必然是他们引起的。依当时的场合来说，他的问话相当突兀，唯一的解释是：保罗和西拉在腓立比已有传扬“救恩之道”的名声（17 节）。既有超然能力印证他们是神的使者，可见他们的信息也是从神来的，因此禁卒就以尊崇天使的礼仪来崇敬他们（29 节），并且寻求他们所传扬的救恩。他的问题，不可能是因刚才发生的事怕上司刑罚，而问如何可得拯救以免于受罚，因为囚犯全部无恙。这件事不必以另一层属灵意义来重新解释（比较一下约四 10~15，“水”可照字面解，也可从属灵层面解；又如福音书中“拯救”可从肉身与属灵两方

面看，路七 50，八 48)。反之，禁卒是因见超然的能力印证了保罗和西拉的信息，而体会到自己必须与他们所传扬的神和好。

31. 宣教士的答复，是“得救”的正宗用语，当信主耶稣。这话反映出早期信徒的信仰告白：“耶稣是主”（罗十 9；林前十二 3；腓二 11），并且特别指出必须完全信靠耶稣是主，委身于祂（参九 42，十一 17）。对那些以耶稣为主的人，祂就是救主。同时，这句话清楚表示，要进到“至高神”（十六 17）面前的救恩之途，唯有透过相信耶稣。救恩不单赐给禁卒，也赐给他一家。新约对家庭的合一十分看重，救恩若临到一家之主，就必然临到全家（包括亲属和仆人）（参十六 15）。不过，他们的条件也是一样，要聆听真道（十六 31），相信，并受洗。禁卒自己的信心，并不能庇护他们。

32. 可是这一切不是一句简短的公式可以解说明白的，于是他们就在那时候对禁卒一家讲解主的道。囚犯们把自己的安舒放在次要，以福音为当务之急。顺便一提的，就是只将福音经文告诉人是不够的，一般而言，需要就个别情况，加以细心教导，又必须有个别的牧养工夫，福音的功效才能长存（帖前二 7、8）。

33~34. 禁卒心的改变，可从他对宣教士肉身需要的照顾看出来，他尽所能的疗治他们前一天所受的棍伤（参太廿五 36；十 34）。接着，他和家人就立刻在监牢里受了洗。注意，虽然保罗和西拉将传福音放在自己的舒适之前，禁卒却先照料他们才受洗。他又再进一步的照料，把他们带回家去，为他们摆上饭，这举动也同时表现出信徒的相交与喜乐，同庆他们一家归主。这顿饭可能包括主的晚餐，不过路加没有明说。然后，宣教士理应再被带回监牢去。其他囚犯也必然已重新锁好。不过，路加没有把这些无关的细节写出来（有早期文士在西方抄本第 30 节加上这些附注）。

35. 天亮之时，官长就打发差役来到监牢，要释放囚犯。他们一定认为打了一场，又监禁了一夜，已够向这闹事的人施以威严，若因这等小事闹上高级法庭，就让自己成为笑柄了。

36. 禁卒一得到释放的消息，就告诉监牢里的囚犯，禁卒亲自嘱咐

宣教士“平平安安的去吧”，这句犹太人祝福的方式，成了信徒的用语（路八 48）。

37. 但是，若保罗和西拉就这样离开，会成为日后对待宣教士的危险先例，同时也会使腓立比的信徒，遭受官长任意的苛待。官长们实在有差错，他们不但打了他们，收入监里，没有查明所控的罪名，而且也没有问明他们是不是罗马公民。当时明文规定，罗马公民不可以受刑，当然，天高皇帝远，地方官越权谁也管不了。很可能前一天保罗并没有机会提出他是罗马公民的抗议。从前有一著名的案件，说一名罗马公民被恶名昭彰的西西里总督弗瑞斯（Verres）下令鞭打，他一边喊“我是罗马公民”，也无济于事。但这样的不公是不容忽视的。保罗要求公开道歉：要那判他入狱的官长亲自了结这事。

38~40. 差役传讯给官长，顿时令他们慌张异常，因为知道这消息一旦传到上层人士，麻烦就大了。于是他们只有尽量补救，亲自来自对宣教士说好话（RSV 译作“道歉”似乎过分一点）。不过，他们仍要求宣教士离城，也许怕继续生事；他们不但怕宣教士对非法下监的抗议，也怕当地人，如那使女的主人们，会重新掀起纠纷。官长到底有没有合法的权利驱逐宣教士出境，我们不大清楚；但他们显然有能力这么做（舒温桓 p.77f）。故事圆满结束，宣教士得释放，最后去探望吕底亚和初生教会的其他会友，然后离开。路加则似乎留了下来（见二十 5、6）。

五 帖撒罗尼迦及庇哩亚（十七 1~15）

保罗从腓立比直接转移到马其顿首都帖撒罗尼迦，在那里的犹太会堂工作，很有成效，犹太人及外邦人归信的都有。这次的麻烦来自犹太人的嫉妒，眼红于保罗在外邦人中的成果。既无法找着保罗，就把他的朋友抓到地方官那里，控告他们叛乱。官长为保太平，就把被控的保状取走了；信徒们却把保罗、西拉打发到邻近的庇哩亚去了。在那里他们仍一无所惧，照常往犹太会堂工作，同样有很好的成果。从帖撒罗尼迦来的犹太人来，就挑唆众人拒抗保罗。保罗不得不再一次逃亡，就来到雅典。

这段记述没有什么无法解说的历史困难，不过要找帖撒罗尼迦前书

的印证，才可对这事有完整的画面。赫肯（p.513）却认为此卷书信并没有指出，保罗在帖撒罗尼迦的遭遇，是犹太人引起的；他说行事的是一个外邦人反基督教的运动：“你们也受了本地人的苦害，像他们（犹太地的教会）受了犹太人的苦害一样”（帖前二 14）。与这见解相左的，就是帖前二 15f 所指的，保罗在犹太人手下的遭遇，无疑是指读者所知的，他在帖撒罗尼迦的经历了；所以第 14 节就是指城内反对教会的外邦人与犹太人了。

1. 称为 Via Engnatia 的罗马大公路，由尼亚波利经腓立比，暗妃波利（十六 12 注），亚波罗尼亚，帖撒罗尼迦，再向西横过马其顿，到爱琴海岸的 Dyrrachium，从那里可渡海到意大利。保罗的宣教行程有这样上乘的公路，即古代的快速公路，十分便利，甚有助于他的进展。他们走了三十三哩（五十三公里）到暗妃利亚，二十七哩（四十三公里）到亚波罗尼亚，再走三十五哩（五十六公里）到达帖撒罗尼迦；若这样的距离表示一天的行程的话，则他们必然是骑马去的（见廿一 15），不过可能路加只是开到他们途径的主要市镇罢了。此外，在那些地方若有宣教工作，路加也没有记下来；也许当地没有会堂（的确没有会堂的左证），又或许保罗一心要到省内的大都市工作。帖撒罗尼迦正如腓立比一样，是个古城，在希腊时代有了复兴的生机。公元前四十二年，罗马人设为自由城，有合法的自主权，依希腊而被罗马体系统治（Sherwin-White pp.95~98）。那里的犹太人口，可能超过可成立会堂的数目。最近考古证明后来城内有撒玛利亚的会堂。

2. 保罗每到一个新地方，进入会堂的惯例不单是参加敬拜（见十三 4~12 注）。而是要向与会的人传福音（参路四 16）。他在帖撒罗尼迦继续这活动，有三个安息日（RSV 版本）。他逗留该城的日子，可能不止这样短，因为我已经知道他至少收到腓立比来的礼物²⁴¹（腓四 16），又要自己亲手作工自给（帖前二 9）。

3. 路加对保罗在帖撒罗尼迦的逗留，没有叙述什么人悔改的故事，他前面已经很详尽引述过保罗一般在会堂里传讲的讯息（十三 16f），所以在此只概括地记叙保罗的传道工作。保罗的根据必然是圣经，是犹太人和信徒同样接纳的权威，他传递的方式是辩论。他讲解陈明圣经的话

(路廿四 32), 作为讯息的印证。他说弥赛亚必须受苦(即受死, 一 3 注), 然后从死里复活, 这话势必令犹太人大大震愕; 他又辩论说, 既然耶稣应验了这些条件, 他也就是弥赛亚了。这里所说的“必须”, 全在神的旨意, 又为耶稣所接纳(路九 22), 且在圣经上说明出来(路廿四 26f)。保罗在林前十五 3~5 也用同样的句子论弥赛亚, 原是根据早期基督教传统教训而来的。因此这里并不是自创的一句话, 而是复述早为使徒接纳的教训而已。这里所用的经文, 大概是诗二, 十六, 一一〇, 赛五十三, 还可能有申廿一 23 (见廿六 23 注) 相信也不会错的。

4. 保罗的讯息大有功效, 信主的有犹太人, 还有好些归附会堂的外邦人, 妇女也有那些妇女称为尊贵的妇女, 意思可能是上流的社会人士, 也可能指上流人士的妻子, 一些早期版本明明有这意思, 两个意思都不足为怪, 因为犹太人也出入上流社会, 甚至尼罗的情妇 Poppaea, 亦以亲近犹太见称 (Jos; Ant 二十 195), 赫肯 (p.507) 说这些大有影响力的妇人, 竟无法抑止该地及庇哩亚对信徒的逼害, 实在奇怪, 不过, 他显然忘记了两处的逼害, 都是犹太人发动 (这些妇女大概对他们没有什么影响力), 不是城市当局发动的。路加说有些信主的人附从保罗西拉可能他们自成一组, 在会堂以外集会, 虽然是在一个叫作耶孙的家里。

5. 保罗招聚外邦人的成效, 挑起犹太人的嫉妒。外邦人是犹太教的宣教对象, 可是保罗比会堂更有果效, 能劝服他们全心归依, 不少外邦人虽然被犹太教的属灵品质吸引, 但未肯进一步行割礼, 只是满足于作一个敬畏神的人, 因此, 犹太人采取行动, 他们似乎有两个可行的途径。帖撒罗尼迦是不自由市, 有人民的大会 (经文中用百姓, 希腊文 *dēmos*), 可以投诉控罪。犹太人这时就企图把保罗和西拉带到人民大会去, 他们利用一群市井匪类, 引起骚动, 这样, 犹太人顺势便得到控告攻击的利器, 说宣教士引起骚动, 破坏太平, 这样在人民大会上的投诉就更为有利了。乌合之众群集在耶孙家门外, 以为可以找着保罗。耶孙当然就是接待保罗的主人, 赫肯 (p.512) 的意见相当有趣, 他说起初耶孙只是给宣教士一点工作, 又收留他们住宿, 后来接触多了才信了主, 我们不晓得他到底是犹太人还是外邦人, 若是犹太人, 他的犹太名

字应是耶书亚, 用耶孙这近似的希利尼名字, 则在希利尼环境下用 (参书, *Jos., Ant* 十二 239)

6. 可是犹太人的计谋落空了, 宣教士们不在家, 苦恼之间, 就随手抓住房子里的人, 耶孙和一些信主的人 (作者的角度来看, 称他们为弟兄) 这次他们并没有带到大会去, 反而采取另一条途径, 带他们到地方官那里去了。这地方官的头衔称为 *Politarchs*, 是马其顿非罗马城市官长一个不寻常的称号, 不过古碑文上的刻字, 也证实这里采用的名号是正确的, 至于为什么改变了步骤, 则不大清楚, 可能觉得把帖撒罗尼迦人带到地方官面前投诉, 更为合宜, 也或许恐怕市民的大会, 会宽待自己的居民。他们的控诉是说那搅乱天下的来到他们的城里了, 这句话当然大为夸张, 但至少表示在腓立比的乱事已传到帖撒罗尼迦, 也许对宣教士先前从巴勒斯坦到小亚西亚的旅程, 也有所听闻和忖测。把天下翻转的译法, 未必正确, 当然我们很相信福音真能达到这个地步, “搅乱天下”意思较为适合一点。

7. 来到控诉本身了。耶孙收留宣教士, 又归服他们。笼统的控罪, 就是他们违背该撒的命令说另有一个王耶稣。这样的描绘, 耶稣被称为王 (参十六 31) 实在对福音正确内容是很贴切的。同时, 这也表示早期教会传道的重点, 已经很自然地由耶稣工作时所讲的“国度”, 转移为传扬一位“王”了。使徒这样宣称, 很容易引致误解, 以为骨子里在攻击罗马皇帝 (当然有彼前二 17 的教训), 尤其是基督的宣告, 被看为与罗马王不能相容。有关该撒的命令到底在指什么, 这里写得不太明确。Sherwin-White (pp.51, 96, 103) 认为 *Claudius* 的御旨中, 有提到“犹太人是煽动份子, 布满天下传播瘟疫。”²⁴², 但是, 这与叛国反王是两回事, 所以他认为路加的记述是窜改过的。E. A. Judge 可能提供了答案, 他说保罗在讲道中, 可能真令人觉得他在预言一位新王将上任, 在帝国律令中, 这样的预言是违例的。这条律令是在人宣誓效忠该撒时生效, 由地方官推动执行的²⁴³。

8~9. 众人和地方官尽管为这控罪惊慌, 但后者作为自由城的官长, 似乎未必会看得太严重, 让罗马人去管这些事吧! 于是只取了耶孙的保状, 即是要他们保证不让保罗再逗留, 又不可再回城去。这辞语的

用法是拉丁语法，其中程序则事实已经证实了。

10. 信徒们可能怕再惹起群众暴力，就在夜间暗中打发保罗西拉走了。这里似乎没提及提摩太，他在十七 14 的故事中再出现。宣教士就到底哩亚去了（现代的 Verria），在帖撒罗尼迦西南偏西约四十五哩（七十二公里）²⁴⁴，保罗当时可能不再往前行，希望不久就可以回到帖撒罗尼迦去；可是照他自己所记：“撒但阻挡了我们”（帖前二 18）。可是，他们并非游手好闲地等，保罗也没有因近日的经历而沮丧。他直往会堂去，并开始传道。

11~12. （保罗在庇哩亚所得的待遇的记载，是那些较有涵养的，心胸较为广阔（RSV 作较高贵）的犹太人，对福音反应的标准描述。他们很热烈要听保罗的讯息，便日日去听他（不只是在安息日）。并且他们不是囿囿吞枣地接受，而是自己查考圣经，要看到底保罗说的（正如门 2f.），是否属实。这是以知识作根柢的确信，而不只是对福音情感上的反应。结果不少人信了主，有犹太人，也有尊贵的希利尼人，包括男女；不过开列的次序表示，在这新的信徒集团中，女人特别吃重。

13. 即或在不信的犹太人中，也显然对宣教士没有任何敌意。等到从帖撒罗尼迦来的犹太人，发现保罗在那里，就挑唆众人，又引起麻烦，正如先前一样。Sherwin-White (pp.97f) 说在帖撒罗尼迦对宣教士的法律制裁，在别的地方是无效的，而且省内也没有一贯的政策对付从一城走到别城的囚犯。因此犹太人由唯一可循之途，就是重操故技了。

14~15. 信徒决议以保罗离开为上策，因为他是袭击的中心人物，于是就打发他们到海岸上去。从那里带回一些庇哩亚同伴，乘船往雅典去²⁴⁵。西拉和提摩太留在庇哩亚，但保罗送信吩咐他们往他那里去会合。使徒行传中虽然没有明说，但看来他们依从他的吩咐到了雅典，与他会合，又再从雅典被差回马其顿去（可能分别到腓立比和帖撒罗尼迦），然后保罗到达哥林多时，又再与他会合（十八 5；帖前三 1~6）。

六 雅典：亚略巴古讲演（十七 16~34）

保罗在雅典的讲章，往往被誉为路加心目中，保罗宣教事业的高峰，不过，也许我们只该把它当作路加介绍保罗对付有教养的异教徒的方法。

他一方面描述保罗对有教育的异教徒的接触之法，一方面保罗同时也承认福音对希利尼人是愚拙的，或至少对其中大部分如此（林前一 22~24）。

路加所刻划的雅典城，得不少学者称誉，视为十分传真，乃文字的杰作。在雅典的确同时看到偶像的迷信，和超脱的哲学。保罗的讲章原是向哲学家们说的，往往有人认为对他们毫不贴切，因为内容要针对流行的偶像崇拜。但其实对以彼古罗派十分贴切，因为他们认为不需要寻求神，也不怕祂的审判；对斯多亚派也很贴切，他们对神的观念是泛神主义的。保罗其实在利用哲学家的思想，去攻击雅典人的信仰。以彼古罗派攻击迷信，非理性的神观，就是拜偶像的行动；斯多亚派则强调人类的合一，与神亲密的关系，还有人相应的道德责任。保罗在此与哲学家同一阵线，然后指出他们还不够彻底²⁴⁶。

讲章有不同的分段法，先有导言吸引了听众的注意，引出主题（22f.），然后主要部分分开三段：（一）神是世界之主；祂不需要殿宇，也不需要祭祀的礼仪（24f.）；（二）人是神所创造，人需要神（26f.）；（三）神人相连，拜偶像是愚蠢的事（28f.）。接着是用总结，呼唤人离弃对神愚妄的看法，悔改回转（30f.; Dibelius p.27）。

下面三方面的论说甚多：（一）这一幕历史的真实性；（二）这讲章的神学问题；（三）这讲章与保罗在书信中透露的思想的关系²⁴⁷。历史性的困难，主要是关于保罗面对这样的大会，有他所提及未识之神的坛；这些在下面再讨论。至于讲章的神学问题，就是它到底是“异于新的思想（除十四 15~17 外），而与希利尼哲学，尤其是斯多亚派相似”呢？

（Dibelius p.63）还是他基本上是依据旧约和犹太人思想呢？（B. Gärtner），这问题近来的研讨方向，认为这讲章与希利尼化犹太宗教宣传，甚有关连，它的手法主要是建基于犹太信仰，穿上希利尼式的外衣。宣教策略中，能采用听众明白的辞语，又不更改福音基要讯息的，这方面一向都是上策。此外，一向有人认为保罗在罗马书一章的“自然神学”，与这里的观点不同，而这里的手法不是保罗的。这看法无疑是太极端了。我们的困难在于没有保罗自己对宣教讲章的说明（与路加所表达不同的说明），我们只有他的书信，是对他带领信主之人说的。因此，无法肯定

保罗并非如这讲章的方式表达。布鲁斯说得很对，保罗向异教徒讲了罗马书一至三章的要理，与这里所表达的思想脉络相似，W. Nauck 的研究结果也相同，说亚略巴古的演讲的根据，的确是保罗在雅典讲道的记录，这是没有什么置疑的余地。不过 Nauck 也承认，路加所记的讲道，与保罗的腔调不同。这样的评断是公正的，路加用自己的词句总括了保罗对外邦听众的讲论，这里是特别对雅典人讲的。

16. 雅典虽然曾一度是古代世界的文化中心，这时已进入衰弱时期。雅典是个自由城，有著名的大学，但已渐趋虚有其名了。保罗一到雅典，并没有被它的文化所吸引，反而被到处偶像崇拜的迹象所激怒，“他发现自己置身于偶像之林中”，全城满了无数希耳米的像，尤其是在市集的入口处。保罗很可能就在那里走过²⁴⁸。

17. 保罗依一向习惯，先向在会堂的犹太人及教堂的人讲论（见 12 注）。他又与市场中遇见的人谈论。路加记载保罗直接去到异教徒当中（参十四 8），是很少见的。Conzelmann (p.96) 说这一节是路加假作的手法（先到犹太人那里去），不是根据历史记载的，他这讲法并不可信。这里的描述叫人想起苏格拉底的作风，只要肯听他的人，他都与他辩论，路加这里的辩论，自然是指“讲道”而不是争辩了（二十七、9）。

18. 保罗的听众中，有归附以彼古罗派的，也有斯多亚派的。前者取名于创始人以彼古罗斯（341~270 B.C.），倾向物质主义的观点。对他们来说，神根本就不存在，即或存在也离世人太远，无法影响世事。他们传授一样基本的原子定理，道德观方面则强调欢乐与宁静。不少人把他们视作感官享乐主义，但其实他们对“欢乐”，有很高超的看法，对感官享乐，不屑一提。

斯多亚派 Zeno（340~265 B.C.）所创，取名自 Stoa 或“柱廊”，就是他施教的地方。他们强调理性是宇宙建构的原则，人该依此而生活。对神的观念采泛神观，认为神是世界的灵魂。道德上强调个人自给自足，务要忠于职守。

他们起初对保罗的印象并不佳，蔑视他为“胡言乱语”的。这字原意指雀鸟从沟渠中啄取碎屑，用来代表无聊的闲荡者（即今日随地拾烟

头来抽的人），又代表道听途说一知半解的人。他们说保罗传讲“鬼神”的事，似乎是故意响应苏格拉底的传统。这里的“鬼”，是用了希腊文的中性。“神”指“耶稣”和“复活”。“复活”可能是指一个女神的名，而他们对保罗传讲的复活时，存轻蔑排斥的态度，则可能只是其中一种诠释而已。

19. 人们把保罗带到亚略巴古，要再听他详论这道。古雅典有一个议会在亚略巴古开会的²⁴⁹，那是一座小山，眺望着亚哥拉（Agora），这议会曾一度有强大司法功能。一世纪时，仍是雅典的最高法庭²⁵⁰。集合地方可能在山上，也可能在 Stoa Basileios，地点近 agora 的西北²⁵¹。解经家不能确定路加所指述的，是（一）法庭公审保罗的教训，不管正式或非正式的；若然，到底开庭于山上，还是在 Stoa Basileios 内²⁵²？或（二）雅典人通常在亚略巴古山非正式集合²⁵³。第二个看法较可取，因为保罗的讲词中，没有什么法律辩辞的迹象，其中也没提任何法律程序。有人争论说，那山不够大容纳这许多人，这是错误的。不过后来提及丢尼修和大马哩（34 节），又似乎表示路加确实在描述法庭的大会，确实公开的查询，但可能未必采取法律审询的形式。

20~21. 这场会让保罗有机会传达他的观点。听众觉得他传讲的很奇怪，是前所未闻的，就想知道到底是怎么回事。路加用罕有的旁白，说雅典人和旅客都别无所事，只因好奇所催，喜作新闻新事，享受议短论长之乐。路加的意思是指他们不大管听来的是真是假，他的语调分明是讽刺性的。

22. 保罗一开口就夸赞雅典人敬虔拜神。这话可以是正面的用意，也可以是贬抑的说法。保罗很可能是存好意的，为要铺路以得听众的注意²⁵⁴。不过，路加在廿五 9 用同一个字的名词，来表示略带贬抑的含意。也许他的用心，是要读者领略当时形势的讽刺性（参 16 节）。雅典人尽管怎样敬虔拜神，事实上却迷信透顶，对真神全无认识。

23. 保罗要支持自己的理论，就引述他在城中所见的事物；对当时的听众，这句话也可能是正面的，但对犹太的读者，则至少会有一种贬抑的意味了（偶像；次经智慧书十四 20，十五 17）。其中特别引起保罗注意的，是路旁一个坛写着未识之神。他急切地抓住这个名称，去介绍

他心目中那“未识之神”。当然，他们的未识之神与真神，原没有任何关涉。保罗不是说，他们不知不觉中已拜了真神。保罗乃是引导他们认识真神，指出他们以为是这未识之神所统管的现象，其实都是在祂主权之下。但这碑文到底是什么？希腊游历家 Pausanias (AD150) 告诉我们，雅典附近有“知名的神坛与无名的神坛”，其他作家也记载无名或不知名的神坛。可是后来特士良和耶柔米证实有一坛叫作“给未识之众神”，而耶柔米则坚持说保罗故意把字眼改了，以达到他的目的。有些例子可能是在那些被扰乱坟墓上，放这样的坛，好安抚各方神明鬼魔，免得它们因被亵渎而报仇。有些学者拿这证据来证明，依类别来算根本没有“未识之神”的坛。这样的否定未免太武断，布鲁斯 (*Book p.356*) 说得对，若有两个坛同样写着“未识之神”，那么就可以统称之为“未识之众神”了。这是很有可能的，虽然后来的作者找不到保罗所见的坛，但无论如何，它在下一世纪中消失了也并无不可。

24. 保罗宣告说，神创造宇宙及其中万物，因此祂是“天地的主”。他用的言辞是根据旧约对神的描述（赛四十二 5；出二十 11），但这话也大可以被希腊哲学家柏拉图所接纳。旧约并没有用世界（希腊文 Kosmos）这字，因为希伯来文没有这相等的字；希伯来文说“天地”，“万有”（耶十 16）。不过这字在希腊语的犹太教中却有用（次经智慧书九 9，十一 17；玛喀比二书七 23，所以这里用它也不足奇（参罗一 20）；保罗用这话，是我们认为说希腊语的犹太人用的，尤其是对异教徒讲的。神若是创造者，又是主宰，就自然不住人手造的殿（参七 48；可十四 58；这词用来指人手造的偶像，对比活神，利廿六 1；赛四十六 6）。这话也回应着所罗门献圣殿时的祈祷，深觉圣殿也不足以作神的居所（王上八 27）。况且，这种观点也是斯多亚哲学所能接纳的。

25. 这样的神并不需要人供应祂什么；反之，祂是生命的源头。旧约早已指出神要人照顾是可笑的（赛四十六 1，耶十 5），犹太人与异教徒拜偶像者争辩时，也同样看出其愚妄（耶利米书廿五章的信）；不过，有教养的异教徒也同样有这体验，文献中有不少领悟这一点的语句（Dibelius pp.42~44）。描写神是气息的源头，是从赛四十二 5 出来的（创二 7），不过保罗用当时流行的词汇，把生命，气息和万物三者并

用。由于生命 (zoe) 一字，通常与希腊至高神 Zeus 的名字相提并论，所以保罗可能间接在说：“耶和華才是生命的源头而不是 Zeus。”，狄比留 (pp.42~46) 和赫肯 (p.522) 都极力主张这样的思想，完全是希腊思想，不是根据旧约的。不过，在希腊语的犹太教中，确实有这种思想（玛喀比二书十四 35；玛喀比三书二 9），且根源于诗五十 7~15；这样，从旧约发展出来的语句和思想，即或加上了希腊文的用字，也不足以说这话与旧约的精义相违。

26. 保罗从对神的描写，转到祂怎样创造人类上。RSV 把动词当作“祂使他们活”的意思，但更贴切的该是神创造的行动，如第 24 节，从“一本”就是指从亚当，为人类的始祖。至于是否该译作“万族”，还是“全人类”，则大有讨论的地方。狄比留 (pp.27、37) 认为前一个译法，就铺成了从亚当以来人类历史中，各民族发展史的圣经观点；后者（他采纳这说法），则代表了一种希腊的观点：“人类是一体的，是一切地上居民的总和”。Stählin (p.234) 却也认为后者是合圣经的，新约所关注的，是全人类的命运，过于各民族的情况。这个争论在下一节的翻译继续：预先定准他们的年限，是神对人类各民族发展，有定规的时期（申卅二 8；但二 36~45；路廿一 24），还是指一年中的季节（如十四 17）？“所住的疆界”，是指各民族的地域（申卅二 8），还是指海陆之间神所定的天然界线（诗一〇四 5~9；伯卅八 8~11）？若采纳后者的解释，则这一节就可成为诗七四 17 的诠释（参 IQM 十 12ff，这里把天然疆界同时提出）。不过，似乎前者更可取 (Wilson pp.201~205)。无论如何，重点在说神乐于供给人的需要。

27. 神作这一切的目的，是叫人寻求祂，为要触摸得着祂。这句的措辞似是希腊哲学用语，说到对真实或神圣的哲理追寻，却没有成功的确实盼望。但若依旧约的情怀看它更好，说人类经历神的良善后，对祂的感激与渴慕（对神寻求的字汇见赛五十五 6，六十五 1；诗十四 2；箴八 17；耶廿九 13；摩九 12 七十士译本）。揣摩是不奇怪的字，表示人在黑暗中摸索寻找神。保罗接下去说祂其实很近，人却要摸索，表示人在罪中的败坏，无法找到神，正如罗一 20f 所说。可是，这里最主要是说其实神是不难寻的，祂离我们各人都不远。在斯多亚派哲学中，这是个

流传的思想，不过他们指的是个非位格的，只是理性上的存在。保罗所论的是旧约（诗一四五 18）中的活神，虽然高超伟大，却与敬拜祂的人相近（耶廿三 23f）。

28. 保罗用两句根源于异教的话来支持这看法，这两句话也可以用来支持犹太基督徒对神的教义。第一句在 RSV 放在引号内，当作一句引用的话，不过来源的辨认却大有问题。叙利亚作者 Isho'dad（九世纪），引用一段话，是 Minos of Crete 对他父亲 Zeus 说的，目的在反驳革哩底人说 Zeus 在该岛的信念：“他们为你筑墓，啊！至圣至高者——革哩底人常说谎话乃是恶兽，又馋又懒！你并没有死去，你复活了，永远活着，我们生活、动作、存留，都在乎你。”引句第二行是提多一 12 所引用的，一位基督教作家（Clement of Alexandria）说这人是革哩底的 Epimenides，这也该是从保罗来的资料。可惜保罗的句法不是诗句，也不是用人以为他会用的希腊方言。因此，保罗可能只是把引句用一般话讲出它的含意来²⁵⁵。这些字句不能称为直接引用，就如你们作诗的有人说一句，可以指其上的话，也指其下的话。“作诗的人”是众数的，可能是因为下面的话不只一个诗人曾经说过。保罗引用的，是从 Aratus 而来，但也见于 Cleanthes 的 *Hymn to Zeus*，虽然稍有不同。这样，保罗取用，本来是表达斯多亚哲学的异教希腊诗句，用在神身上。一项排除神话迷信的工夫正在进行着，斯多亚派的 Zeus，不再是希腊泛神中的至高神，乃是“道”（理性；参 18 节注）。保罗对异教哲学中有关神本性的一点点真理亮光，也抓紧不放过。希腊思想中有关人的神性，保罗却转之为人是神的形象。神是人生命的源头。

29. 人既是神的儿女，保罗就根据这个来作个结论：拜偶像，是不许可的。不论是金银的小偶像（十九 24、26），或是庙宇里云石的大偶像，都同样是错谬的。因为人若似神，那么没有生命的形象就决不可能代表说话的神；人若有神的灵，就必然体会神是灵，不可能以物质代表祂。保罗在此站在旧约和犹太思想一方（创二十 4；申五 8；赛四十四 9~20；次经智慧书十三 5、15），与希腊思想抗衡。虽然赫肯（p.525）说保罗只是攻击流行的希腊宗教，而不是高深的哲学，但在哲学性的观点中，他们仍同时保持相当程度的泛神思想与偶像崇拜。

30. 神藉基督启示自己真本质之先，人对祂仍蒙昧无知；如今基督教讯息终已宣告出来了，对听见福音的人来说，这时代就已告终，再不能以无知为借口。神原先通融人的无知，如今却不能这样了，祂吩咐各处的人都要悔改。有解经家认为这不是保罗的思想，只轻描淡写说神不监察人的罪，他必然会强调因信称义，而不只是叫人悔改，才可面对将来的审判。不过，这个判语是错误的。保罗在帖前一 9、10 对外邦人所总括的福音，也正同样强调悔改，像这里一样；可能保罗对犹太人及归化犹太籍的人，特别采用称义的字眼，因为他们相信行法律得救。同时，也要把罗一 18ff 的神学讨论，说到神任凭人犯罪后其后果，与他传福音给异教徒时，强调神宽恕人的无知而施恩慈，两者该辨别清楚（参罗三 25f.）。

31. 保罗呼唤他们悔改的逼切，是因为他继续宣告说，神已定了审判世界的日子²⁵⁶。他用旧约的字眼，说这审判是公义的（诗九 9），要藉“祂所设立的人”来执行；这说法相当特别，因为其它地方多强调审判者的威荣，这样表达方式，目的是引入下一句，说明审判已是确凿无可变更的事实：审判者已经委任好了，祂已藉神从死里复活了。说了这些话，保罗就回复了在雅典起初讲“耶稣”与“复活”的道理。他视复活为历史事实，用来证明耶稣是被立的审判者。这话背后的意思，是说耶稣复活带来了新的身份（参罗一 4），早期教会的观点，耶稣复活就是被高举为主，因此有审判权柄。不过这些思想在此并没有发挥出来，我们是从使徒行传其它讯息例子中得知，路加在此集中在保罗对雅典哲学家们谈话独特的地方。

32. 保罗回复他起初的主题，就触动了听者的讥诮。希腊人虽然相信灵魂不死，但肉身的复活是他们所排斥的；他们越来越觉得肉身是属世罪恶的，比之灵魂则是人神圣的座位²⁵⁷。对外邦人，不单十字架是愚拙的，复活也是愚拙的。听众中另有些人说以后再听他讲这个；有人认为这话只是有礼貌地叫他住口；但若与另一班人的态度对比，却也可能他们真有较好的反应，真希望保罗的话是真的。

33~34. 保罗走后，真有一些人悔改，这证明上面的判语是对的。其中特别的一个是亚略巴古的官丢尼修，这证实保罗当时的听众中，确

实有亚略巴古法庭的成员在场，虽然未必是一场正式的开庭。丢尼修是何许人，没有别的资料可考，后来传说也成了雅典第一位监督（这也合理，因为初期信主的人，多半成为教会领袖，林前十六 15f）。后来更有人把五世纪一些新柏拉图派作品，列在他名下。与那些人一起信主的，有一个名叫“大马哩”的女人，也是没有其它资料的人。至于这时是否成立了教会，甚为可疑；保罗指哥林多的信徒，是亚该亚“初熟的果子”（林前十六 15）。

七 哥林多(十八 1~17)

哥林多和以弗所是保罗宣教的旅程中，最重要的两个城。他在两地都逗留了相当的时间，建立教会，好向邻近地域传福音。他的活动亦同样受到犹太人的威胁，他们像腓立比帖撒罗尼迦两地一样，拉拢地方政府的权势，要阻挠宣教士的工作。他们求助无效，保罗得以顺利地作工。不过，从他给哥林多的书信，知道保罗面对另一种难题，是内部的分化，不平衡的观念在膨大，这对属灵生命成长，比外在的逼迫更加危险。路加并没有记载这些困难（可能是保罗离开后才爆发的）；他所注意的，是描述教会的建立（见二十 29、30）。

1. 哥林多是当时罗马亚该亚省的首都。这著名的古城在公元前一四六年，为罗马所毁，后来西泽大帝重建新城。它的位置险要，在希腊本土与 Peloponnesian 半岛间的地峡上，是沟通的中心，通地峡的南北，也通东西 Cenchreae 和 Lecaem 两港（十八 18；罗十六 1）。它是个商业中心，吸引了一班犹太人少数民族。现今发现了一所会堂门楣上的碑文，是出自这个时期的²⁵⁸。这里道德十分败落，正如哥林多前书所见。保罗离开雅典后，就以这城为目标，正因它位置的重要性。

2. 不论保罗到哥林多的动机是什么，也不论他离开雅典时如何灰心失意²⁵⁹，他到了哥林多，却大得鼓励。首先，他遇到一对信主的夫妻，亚居拉和百基拉。他们是散居的犹太人，丈夫用的是罗马名字（意即飞鹰），妻子亦然，百基拉原是 Prisca 的缩写（罗十六 3；林前十六 19；提后四 19）。百基拉的名字多半放在她丈夫之前，表示在信徒角度来看她的身份更重要，亚居拉原籍本都，却是罗马居民。革老丢下令犹太人

迁离罗马（因为犹太人动乱，[根据 Suetonius 是基督徒的煽动行径；impulsore Chresto]。这道谕旨的日期很可能是指基督徒传道，在犹太人社团中引起的纠纷）²⁶⁰。这一项出境令可能是公元四十九至五十年，但也未能十足肯定。无论如何，这命令并未能在罗马所有犹太人集团中，完全执行，即或出了境的也势必逐渐潜回罗马。假如罗马书十六章是对罗马写的²⁶¹，那未成书之时，亚居拉百基拉必然已离开旅居的哥林多和以弗所（十八 18f），回到罗马去了。

3~4. 这里表示他们遇见保罗之先，已经是基督徒了，否则路加必然提及他们信主的经过。罗马必然很早之时就有福音传到，因为是首府大城，旅客往还频密（参二 10）。两夫妻与保罗还有一样共通点，就是同一行业。拉比的宗教律法任务，是不收费的。因此他们必须有别的入息。保罗的职业是织帐篷的²⁶²。帐篷是用山羊毛的布料造成，称为 Cilicium，是保罗家乡本土的制品，此外也有用皮革造的。因此，“制造帐篷”可能是泛指“制皮革的人”，这里意思大概正是这样。于是保罗与亚居拉百基拉同住，与他们一起工作，供应自己的需要，又可享受信徒相交之乐。同时，开始了传道的工夫，亚居拉百基拉也自然同工了。如往常一样，保罗利用会堂的集会，为基督的道理分辩（十七 2）。这次在犹太人和参加会堂的外邦人中，布道的工作相当成功。

5. 第二件可鼓舞的，是同工西拉（在使徒行传这是最后一次提及他），和提摩太从马其顿来了（见十七 14 注）。他们来了，保罗就专心迫切传道（NEB，参 GNB, NIV, RSV 译文未表达出这一点）。根据林后十一 9，保罗并没有加重哥林多教会经济上的负担，因为他的需用已由马其顿信徒供应足够了（腓四 15）。因此可能西拉提摩太来时，把马其顿人的金钱资助带来，使他在哥林多不再分心自养，可以全周作宣教工夫，不单在安息日了。因此，他向犹太人传讲耶稣就是旧约预言的弥赛亚，就更显精力充沛。

6. 传道工夫加强，有果子，但也遭到了犹太人反对（也许出于嫉妒，参十七 5），他们的话在信徒眼光看来，是属于褻渎性的，于是保罗就离开会堂，但先尽量表明他们拒绝福音的严重后果。他把衣裳上的尘埃抖下（尼五 13），表示相交的关系已决绝，这是他先前也作过的举动

(尼十三 51)。这举动本来是犹太人向外邦人作的，现在的含意就是说在宣教士的眼中，拒绝福音的人，就与外邦人无异，在神真子民中无份。若犹太人至终发现自己果真被弃绝了，是他们自取其咎，保罗已忠心地传讲了，他们的反应，责任不在他身上。从此以后，他理直气壮地不再理会他们，而转向外邦人，包括归化者及其他人（十三 46，廿八 28）。

7. 既不能在会堂继续作工，就转向其它地方，找到了一个外邦人的家，他本是归附会堂的（参十 2）。这人必然是保罗领他信主的。提多犹太都是个罗马名字，如在哥林多保罗带领归主的几个人的名字一般（罗十六 21~23；林前十六 17）²⁶³。Ramsay 为他们研究出一个三段的罗马名字，给他一个“该犹”的姓，说他是哥林多的一位信徒，名字出现在及林前一 14，及罗十六 23，是那位接待保罗，也接待全教会的该犹。这推测十分合理，却无以证实。提多的家就在会堂隔壁，这在相处上并不容易，但对出会堂的人的影响，却占有利地位。

8. 搬到附近地点一举，效果甚佳。许多哥林多人听了讯息，信了主受浸；路加特别提出一位基利司部，是管会堂的（或管会堂者之一）（参十三 15）。保罗提及他和该犹，是他替他们施浸的（林前一 14）。对犹太人来说，领袖倒向保罗一方，必然大吃不甘，而且形势似乎会变本加厉（见 17 节）。赫肯（p.540）认为基利司部该在保罗与会堂破裂以先信主的，而且保罗搬到提多犹太都的家，也该在早一点时期。这观点认为保罗安排可用的场地，好在会堂不使用的时候可以用，而正因这新场所的成功，引起犹太人的反击。当然，这构想也是可能的，只要把第七节看作不按时间次序放进去的便可；不过，路加这记载也同样合理，同样有可能。

9. 路加在此并没有提供什么因由，说明保罗这时所得的属天异象，为要坚固他在哥林多继续工作。不过，读者从使徒行传前面的事迹，知道保罗会预料犹太人的反击，因为保罗夺取了他们的领袖，和许多他们的归附者。此外，记得保罗说他初到哥林多的时候“又惧怕，又甚战惊”（林前二 3），需要属灵的鼓励。赫肯（p.540）的说法更进一层，说保罗通常在一城只停留很短的时间，若没有神的鼓励要他多留，他就会快快离开。不过，保罗在以弗所同样的情况下逗留（十九 8~10），却未见

有这样的鼓励，可见这假定不实。事实上保罗在一个地方停留时间，多半足够他建立好教会，除非遇到逼迫，才会离开。

保罗的异象从“主”来的，也就是耶稣。留意这些话的语句，与旧约中神对祂仆人说话相合（Stahlin p.245；比较七 9；出三 12；申三十一 6；书一 5、9；赛四十一 10，四十三 5；耶一 8）。新约里把与父神同等的地位和功能给耶稣。旧约逢有神异象的显现，都用“不要怕”来安抚见异象者的惶恐。不过这里是安慰保罗自己在哥林多迎敌的恐慌。保罗不但不怕他们的行径，更放胆宣告神的话。希腊文的时间式表示，保罗要继续讲下去，正如他目前作的一样。

10. 这吩咐有主的应许相伴，祂必与保罗同在（赛四十三 5）。这一类应许是神对蒙召事奉者的保证，他们必能完成祂所吩咐的（士六 12；得二 14；路一 28）。既有神的保护，就没有人可以伸手害他。再者，神在城内有许多百姓。这句话的意思与上述连贯起来，就是说神在城中有许多人尚待听福音，因此保罗传道的工作，必不受敌方行径所阻，直到神的计划达成。不过，这话的讲法相当特别，因为用百姓来指尚未信主的人，这表示神已预先知道福音工作在哥林多必然大有果效（参十三 48）²⁶⁴。保罗有了这些话壮胆，就勇往直前，深知它必双重成就，一是他在逼害中蒙保守（十八 12~17），二是传道工作大大兴旺（十八 11）。路加却不用详细说明应许怎样应验，尤其是第二部分：既然是主的应许，就足以保证必然实现的了。

11. 读者要自己推敲，保罗延长在哥林多逗留的时间，传讲神的道，结果许多人加入了教会，这些就留待读者自己去推敲了。那十八个月的确日期，要从下一节的资料可知。

12. 迦流作罗马亚该亚省方伯的时候，天上异象的预言就实现了。路加记述犹太人抓住新方伯上任的机会，攻击保罗。Marcus Annaeus Novatus 是著名斯多亚哲学家 Seneca 的兄弟，是西班牙演说家之子，来到罗马，就被收养在 Lucius Junius Gallio 家里，承用了养父的名字。亚该亚是个二等省份，由尚未取得方伯（是罗马高级知事）²⁶⁵ 阶级的人所统管。因此，迦流就在作了司法官，未作方伯之前，来到亚该亚。他性情驯良，但缠绵病榻。他的死因，是因为尼禄王视他家庭为嫌疑份

子。他作方伯的正确年日，可从 Delphi 发现的碑文得知，约在公元五一年七月上任²⁶⁶。（官长坐公堂之时，犹太人就把保罗带了出去。公堂是个石造台阶，位于城的市中心，遗址如今尚在）。至于保罗是被强力拉到官长面前，还是自愿出庭答辩，则不甚清楚。

13. 犹太人所控诉的，就是保罗劝人不按律法敬拜神，这句话若是指劝犹太人违反犹太律法，问题就来了，官方到底是否有责任执行犹太人自己的律法呢？若是这样，这项控诉的重点，就是基督徒没有权利享有犹太教的保障，而犹太教是被视为 *religio licita* 的就是国家所容纳的宗教。布鲁斯 (Book p.374)，认为他们想把基督教定为非法宗教，未免太过分了，因为到底是否有这条例，仍有可疑。此外，亦可能控诉保罗劝人违反罗马律法来敬拜，这似乎是犹太人较上算的控诉途径。Sherwin-White (pp.99~107) 进一步建议，说犹太人可能采用 Claudius 的法令，保证他们得享民族传统的安宁，而指控保罗干扰了他们的太平，和一贯的生活方式。

14. 保罗原预备答辩的，却被方伯打断了，说根本就不成案。这事迦流需在一般刑事法外作判决，在这种情形下，他有相当裁判的自由，依当地风俗习惯或他自己的机智按正义宣判。可是，迦流回答说，保罗被控的行为，根本就不属违反国法的刑事案；如果刑事案，官员就要审慎侦查，严肃处理。

15. 相反，这不过是犹太人内部的争论，有关他们自己律法上的要求。的确只是关乎言语、宗教，名目之争，最低限度迦流觉得是这样。犹太人必须在他们权力范围内自行处理，方伯无意卷入漩涡去，这事与他无关。所以不管犹太人存心如何，迦流视他们提诉的律法，是他们犹太人自己的律法，他作为罗马司法官，根本没有责任管这些事。

16. 最后迦流把犹太人赶出公堂，表示不要再听他们的控诉。到底是字眼上的比喻，还是真施暴力使差役撵他们出去，则不大清楚。不过若犹太人迟迟不散开，后者也很可能的。

17. 最后发生的事件，由迦流的态度，更加强暗示立场，信徒不必怕罗马省方长官干涉犹太人的事情，若实际事情发生，仍可以公开辩论。

根据早期的不同抄本（把众人当作希腊民众），当时在场的哥林多群众，眼见犹太人在罗马官长面前受挫，就趁他无意干与的良机，发泄他们反犹太人的仇情，把管会堂的所提尼打了一顿。这也可以有另一个解释。所提尼可能是站在信徒一方的人，林前一 1 与保罗一同写信给哥林多人的，也有一个叫所提尼，也归依了基督，这也相当有可能。因此可能是，迦流既不肯执行犹太人的法例，犹太人就抓住所提尼，施予三十九下鞭刑（会堂刑法；林后十一 24）。两种解释中，迦流都是拒绝插手在犹太人的事端上。前者，他容让犹太人受不公之待遇；后者，则他没有保护信徒免受会堂的苛待。

VII 保罗在亚洲的宣教运动（十八 18~二十 38）

一 保罗离开哥林多（十八 18~21）

下面几节经文里，路加把保罗的行程浓缩起来，说他从哥林多经以弗所，到耶路撒冷及安提阿，然后又回到以弗所，开始了他宣教工作的下一个主要阶段。如果事实不是这样发生，而路加偏要这样叙述，这是很难理喻的。不过，他的叙述中，有关保罗的动机与活动，也着实引起一些难题。

18. 也许由于迦流不肯支持犹太人攻击保罗，就促使保罗逗留在哥林多一段时间。他决不愿留下一个印象，叫人觉得他在逃城，虽然他也觉得城内工作已完成，或该转移做别的工作。他当前的目标，是回叙利亚去，安提阿就是首都，而犹太也是叙利亚的一部分。我们可以假设保罗有个人原因，要在这时“休假”。他与百基拉亚居拉同行，而她们要去以弗所，这大可解释他为什么要先经以弗所而不直接去叙利亚；其实，这路线也没有什么出奇之处。

路加似乎回头补充了一项资料，说到了坚革哩，就是哥林多向东航的海港，保罗就因许过愿而剪了头发。犹太人向神许愿，是为过去的祝福表示感恩（就如保罗在哥林多蒙保护），或为将来的祝福祈愿（就如保

罗前行路程的安全);从上下文似乎切合前者的解释。短期的拿细耳许愿,要禁止喝酒和剪发。完结的时候,就把所有头发剪去,同时在耶路撒冷圣殿里献祭(民四 1~21;徒廿三 21~26)。若保罗许的是这种愿,则表示他打算上耶路撒冷去。有学者奇怪何以保罗在坚革哩剪头发,因为没有任何证据说可以在许愿的开头剪发的。这样,另外的看法就是保罗这样做,是结束了先前许过的愿。不过,反对这看法的,说许愿是不能在耶路撒冷以外完结的。事实上,献祭必须在耶路撒冷,剪头发却可以在别的地方(M, Nazir 三 6, 五 4)。有些学者认为历史上的保罗,决不会这样死守犹太法规,说这些话完全是路加的虚构,要表示保罗是个忠心的犹太基督徒。此外,或许解经家对于信徒也向神许这样的愿,感到多少尴尬不安,因为这表示信徒与神之间是一种报酬的关系。但是,保罗无非想表达对神的感恩,就用当时传统的犹太人方法罢了。他甘愿向犹太人作犹太人(林前九 20;参徒十六 3;廿一 23f.);他的行动在历史上是可能的,在神学上说得通。

19. 以弗所是罗马省份亚西亚的主要城市,位于 *Cayster* 河口,是入内陆的重要商港。以弗所是个自由港,有自己的公会(十九 39),又有著名的亚底米女神庙。这海港如今已淤塞,城址亦已荒废了,但发掘出来的遗迹却是可观,剧场也在其中。该城是各类文化的交杂地,犹太人口甚众,并享有特权。

保罗和同行的人来到这里,就留下百基拉亚居拉,自己继续前往。至少这是路加原本的用意,但经文却说保罗留他们在以弗所,自己却到会堂去了。似乎这句话由第 19 节开始,接到 21b 节去,而中间的话的插入显得有点笨拙。赫肯(p.547)采取的看法,认为路加加插这些话,是要把以弗所第一位基督徒传道人的美誉,加给保罗;而事实上早在他开始在此工作之先,已有别的犹太基督徒小组在作工了。其实,保罗这时曾逗留以弗所,是不会有疑问的,而且他极不可能不抓住机会传福音。

20. 保罗在那里逗留很短,虽然当地人对他的讯息反应十分好,他也不再延期了。根据西方的经文,他想要在“节期”以前到达耶路撒冷;虽然可能是抄写者依二十 26 所加插上去的,但也该与事实符合。若这节期是逾越节,那么,保罗就得赶紧动身,因为冬后航线开放,与节期

之间的时间很短(布鲁斯, *Book* p.378)。

21. 于是保罗与他们告别,答应着神许可必再回来。他用的字眼反应一种异教的形式,是基督徒采用过来的(廿一 14, 四 15),也许是由于马太写主祷文相似的字眼所致(太六 10)。

二 保罗往该撒利亚及安提阿去(十八 22~23)

22. 虽然第 18 节说保罗的目的地是叙利亚,但事实上他这次归程却先到了该撒利亚。就风的方向来看,似乎船只航行至该撒利亚,就比西流基容易了。西流基是安提阿的港口(十三 4),约在西北二五〇哩。路加的叙述并没有说明保罗是故意去该撒利亚,还是只因天气而致。接下去说保罗“就上……去问教会安”,这句话照一般的解释,是说他上去耶路撒冷,见当地的教会;这样,正好吻合保罗许的愿要在耶路撒冷献祭才完结。若这假设不错的话,则保罗每次宣教旅程都始于耶路撒冷,也终于耶路撒冷。保罗也必然会把他的工作情况向教会报告。不过,这说法也不是毫无漏洞的,路加可能只是说保罗向该撒利亚教会问安,关键在于路加用“随后下去”,是否指由该撒利亚海港下到安提阿,而不是由耶路撒冷到安提阿。不过,总括来看,前者看法较可取。

23. 保罗在安提阿过了一段时间,才开始下一次旅程。他的目的地是以弗所要取内陆路线前往,好在途中探望先前宣教所建立的各使徒团体,在属灵上鼓励坚立他们。加拉太弗吕家地区,大概是徒十三至十四章传道所至的南加拉太地方。不少学者认为这里所提,以及十六 6 所提的(虽然字眼上略有出入),是指加拉太民族,不过这可能性较微。这里的描述至少该包括徒十三~十四章所建立的教会。

三 亚波罗来临(十八 24~28)

路加未继续叙述保罗回以弗所的故事以先,他加插了亚波罗出现的记载。这样,读者可以了解保罗不在的时候,以弗所发生的事情。亚波罗日后在哥林多教会成为很重要的人物,甚至成为与保罗对垒的焦点。这段经文表示,亚波罗虽然没有受保罗的教诲,但他也在保罗的同侪下受教,所以他也势必与保罗在神学观点上,看法一致,事实上保罗也有

这表示（林前三 5~9）。

24. 亚波罗是亚波罗尼亚 (Apollonius) 的简写, 他本乡是亚力山大, 他一切的才学, 都与这一项资料切合。亚力山大是个教育哲学的中心, 犹太哲学家斐罗, 就在这地工作。所以, 亚波罗流利的口才, 和辩驳的本领, 都源于他在亚力山大长大。作为饱受教养的犹太人, 他最能讲解圣经, 且善用他的知识来服事主。

25. 我们不晓得亚波罗在哪里信主。若说他早年在亚力山大信主, 理由也很充分, 不过, 我们对亚力山大的基督教起源, 一无所知, 最早可知的基督教信仰, 则染有诺斯底主义的色彩。因此若亚波罗在那里承受一些窜改了的基督教教义, 是不足为奇的。这里描述他的信仰景况, 实在是十分古怪的。他在主的道上已受了教训, 能正确地将耶稣的事教训人, 又心 (灵) 里火热 (罗十二 11), 可是他只晓得约翰的洗礼。这描述带来相当困难的疑问: 路加是不是说, 亚波罗接受了圣灵, 却又未受使徒的水礼? 又若亚波罗未受使徒的水礼, 他何以不与以弗所的十二个人一样受洗 (十九 5)? E. Käsemann²⁶⁷ 对这一点的处理, 则认为路加面对当时的异教徒, 不能包容像亚波罗这样的自由宣教士, 与教会主流不相联系的人。因此他必须说明他要经过百基拉和亚居拉正规的指导, 才能作个有效的宣教士。他不敢报导一个人重受浸礼, 而他已经有圣灵, 又有传道事奉的恩赐。于是他只好营造出亚波罗只受过约翰的洗礼, 同时用那十二个以弗所人受洗的事连贯起来, 这样希望至少使人对亚波罗产生“联想上的差错”。正如赫肯 (p.551) 所说, 路加不敢多说, 只能说亚波罗“不明白”使徒的洗礼。

这种看法面对许多强烈的反对。首先, 根据亚力山大早期基督教异端的性质, 亚波罗学了一些不太正确的道理, 也不足怪。其次, 以弗所十二个人的情况, 表示有人自以为是信徒, 却只知道有约翰的洗礼 (除非我们根据 Käsemann 的看法, 否认他们自以为是基督徒)。第三, 路加知道有例外的情况, 有人分别在不同的时间接受圣灵与受水礼 (十 44~48)。亚波罗和那十二人的分别, 就是他们明明未受圣灵, 而他则可能已受了圣灵。第四, 也可能有一些施洗约翰的门徒, 后来相信了“那将要来的一位, 却未奉耶稣的名受洗的。路加是不是避免记载像亚波罗

这样有能力的传道人, 也要再奉耶稣的名受洗的历史事实? 这讲法正好与 Käsemann 对这段的见解相反, 不过, 更可能的解释, 就是亚波罗既已受了圣灵, 就不必用水再受洗了。

26. 亚波罗来了, 开始在会堂传道, 百基拉亚居拉看出他在真道的了解上有缺欠, 就接他来私下教导他, 好叫他对真道有更正确的认识。我们大可假定他受的必然是保罗代表性的教义了。

27. 他所受的教导非常有功效, 以弗所的信徒对他十足信任, 甚至他要去亚该亚时, 他们乐于为他写信介绍给那里的信徒, “弟兄们”是指以弗所的信徒, 是保罗短期工作的果子, 也是百基拉亚居拉工作的果效; 其中也许包括一些别处来的信徒。从林前十六 19, 知道他们在百基拉亚居拉家中聚会。RSV 版本说他们鼓励亚波罗去亚该亚, 不过经文亦可解作他们鼓励哥林多信徒接待亚波罗。这种介绍信, 可见罗十六 1; 林后三 1。亚波罗去了不久, 就证实他造就教会的效能, 保罗后来也印证这一点 (林前三 6)。“帮助那蒙恩信主的人”, 可作凭他的恩赐帮助信徒: 这两种解释都通, 不过后者较可能。

28. 亚波罗的特别恩赐, 是与犹太人辩道, 他对圣经的熟识, 使他能以证明耶稣就是弥赛亚 (参十八 5)。因此, 他不但是教会的好牧者, 也是个有力的布道者。

四 以弗所的十二个门徒 (十九 1~7)

紧接亚波罗的故事 (参十九 1), 路加追述保罗自己在以弗所, 也遇见自称信徒, 却未有圣灵经验的人。他教导他们, 为他们施洗按手, 结果就彰显出圣灵的恩赐来。这故事常被用来说明悔改后圣灵恩赐的教义。不过, 这是没有真正关连的。保罗在此只是应付一个特殊情况, 需要特殊的处理罢了!

1. 第一节说明与上述亚波罗故事的时序, 这样就顺带指出, 保罗并没有亲身教导过这位同工。保罗循内陆路线来到以弗所, 途中经过十八 23 的各地区。来到之后, 他遇见一班门徒。他们实不能称为信徒, 因为还未受圣灵, 几乎可以肯定地说, 新约教训中, 不容许称一个人没

有受圣灵的人为基督徒的(约一 5~22; 徒十一 17; 罗八 9; 林前十二 3; 加三 2; 帖前一 5f.; 多三 5; 来八 4; 彼前五 22; 约壹三 24; 四 13)。因此有人提出他们是施洗约翰的门徒,这也符合他们只知道约翰的洗。不过,“门徒”一字没有别的形容词,就拿来说是施洗约翰的门徒,也不太合理。无论如何, E. Käsemann (见十八 25 注)却不管这些,就当他们是约翰的门徒了。他认为路加不想承认有这样一群人与教会同时存在,因此就尝试把他们说成成为一些特别的信徒,但却一点也不成功。Käsemann 认为,若不是这样,就会造成约翰向门徒自称为首领,而不是谦虚地见证耶稣,正如福音书所描绘的了。这样看这经文是错的,因施洗约翰没有责任为其门徒任何怪异的观点负责。这经文正确的解释²⁶⁸,应该是路加按主角的观点来叙事,保罗遇见一些人,看他们似乎是信徒,既对他们信徒身份疑惑,就着手细查他们信仰的告白。路加并非说他们是信徒,而是保罗眼中看来如此。

2. 保罗既然不肯定,就问他们一个问题。RSV 说你们信的时候有没有受圣灵? 这个“信”的分词(希腊文 *pisteusantes*)与主要动词“受”,是同时发生的。这是个公认的希腊文结构(十一 17, 弗一 13)。有学者这样翻译:“你们信以后有没有受圣灵?”表示受圣灵是信耶稣之后的一项恩赐。在文法上虽然可以这样解释,却无疑在上文下理的意义错解了这一句了。这说法把不合理的重点放在“之后”,违反了新约教训中信主同时受圣灵的一贯性。没有人不受圣灵而可以真正相信耶稣的(第一节注)²⁶⁹,这群人否认听过圣灵这一回事。有人根据这回答,说他似未听过圣灵,表示施洗的约翰从未提及圣灵(与福音书不符,太三 11; 约一 33)。我们不该把二十年后在小亚西亚流传的偏差,过分接连在约翰的教训上,这群人的话不过是说,他们并未知道圣灵已经赐下了(参约七 39)。

3. 那些人既然说不晓得圣灵,保罗下一步的问题,就细察他们受洗的实况了:他们受的是哪一种洗呢?他们受洗归入什么呢?他们回答说是“约翰的洗”。他们作答的方式,表示洗礼有好些种类,各有不同(如来六 2 所说)。路加的写法也许是把“我们是依照约翰吩咐的方式受洗的”,浓缩而成的。他们的表白,表示他们是施洗约翰的门徒,只认识耶

稣一点儿。不知何故,人们对耶稣的认识,与基督徒传祂复活的讯息,还有圣灵的浇灌,似乎分割开来,这种情形遍布以弗所,也许也传到别处去。

4. 因此保罗用施洗约翰的话来提醒他们。他的洗是悔改的洗,神给人一个悔罪的机会(参五 31, 十一 18),同时也要有实际悔改的果子,从心里改变,生活随而更新。约翰亲自告诉人们,将有一位更大的要来,表示他们应当信那一位(参约一 26, 三 25),又应许那要来的会用圣灵给他们施洗。保罗如今清楚告诉他们,那要来的就是耶稣。不过,如果他们已经是门徒,那么他的用意就不是要说服他们,耶稣就是那要来的一位(这是约翰在路七 19 很着意的一点),而是要告诉他们,那要来的一位已经把圣灵浇灌下来了。

5. 他们听后的反应,就要奉耶稣的名受洗。这是新约中唯一记载人第二次受洗的地方,这洗礼是由于先前那次的洗礼,不是奉耶稣的名的基督徒洗礼。这例子决不可以用来证明人若在洗礼时没有受圣灵(不管是婴儿或成人),就要再受洗以受圣灵,基督教洗礼仪式不可少的特质,就是奉耶稣的名施行,至于赐圣灵与仪式的先后次序,是不重要的,使徒行传中有不同的事例记载(洗礼前:十 47; 洗礼时:二 38; 洗礼后:八 15f.)。

6. 保罗施行的仪式包括接手在他们头上,圣灵便降在他们身上,圣灵临到的表现,就从说方言预言的恩赐上表明了。接手一举在八 17f.,也与赐圣灵相提并论,可是别的地方却不一定有这关连(提前四 14; 提后一 6f., 指接手作圣工)。有学者认为路加把接手列入洗礼必然的项目里,虽然有的地方没提及(*Bovon* pp.251f.),但 *Hanson* (pp.190f.)却说从公元二百年以前的文献,无从证实洗礼时受圣灵与接手有关,即或有也是零散的例子。接手似乎应该是使徒互相契合的一种特殊动作,把有关的人联合在教会的团契中。第八章里撒玛利亚人的例子,就有这接手的需要,表示他们被接纳得以进入耶路撒冷为中心的犹太人教会。这里的例子也是一样,这半基督教的小组需要明确地被纳入普世教会整体里去。这事证明,保罗像彼得约翰一样有传递圣灵的权柄,这一点似乎只是次要的。这次洗礼的结果,出现圣灵恩赐的彰显(二 4、17, 十

46)。从其它的事例中却知道这样的表现只是中间出现而已，并非一律如此（八 17 注；八 39，十三 52，十六 34）；目前这一例子来说，这群“半基督徒”需要一些不寻常的恩赐印证，确信他们如今完全属于基督的教会了。

7. 这群人的数目加上，是作为脚注罢了，并不可能有什么象征式的关键。

五 保罗在以弗所的工作（十九 8~22）

路加记述保罗最后一项主要的传道事工，写得特别详尽生动。保罗作工的一般规格，在以弗所和在哥林多一样，不过这里写来特别细致，以攻击保罗的暴动作为高潮（十九 24~41）。Haenchen (pp.558~579) 都对故事的历史价值极力挑剔；他说其中充满数不尽的历史疑点，只代表了使徒时代以后教会对保罗的想象，一个伟绩丰功的大使徒形象，而不是历史真实的塑像。可是，虽然记述中也有难解之处，赫肯是否提供了正确的答案，则大有可疑了。

8. 保罗一开始就回到昔日教导人的会堂去（十八 19~21），继续作工。路加连续用几个动词，表达保罗有能力且具说服力的证道方式，和他讲道催促听众悔改的果效。他的主题是神国的事（参八 12，二十 25）。这不是说他这时传另一种讯息，与十七 31，十八 5 及其它经文传讲耶稣是弥赛亚的讯息不同了。他的讯息是关于耶稣及神的国度（廿八 31），路加不过用不同的字眼，以求文笔上的变化罢了。

9. 保罗在会堂里工作了三个月，比往常较长了。后来有些犹太人反对，就终止了。他们对那讯息硬心抗拒，不肯相信，更起来攻击（参十三 45，十八 6）。反对势力凶猛²⁷⁰，保罗觉得不能再会用会堂作传道的大本营了，就迁到较中立的地盘去，正如在哥林多一样。推喇奴学房可能是一个讲学的会所，或学校房子，推喇奴就是房主，或教师。若是教师的话，他的名字（*Tyrannus*）势必被学生戏称为“暴君”（*Tyrant*）。西方版本中更详述保罗从第五时辰，工作到第十时辰，即从上午十一时到下午四时。Hanson (p.191) 说这一项资料，无足轻重，不可能是西方编注者保存的正统史实记录；大概是人们想把保罗描绘为一个基督徒

哲学家，有固定的时间表讲学。不过，这一段时间是早晨操作的结束，虽然有人会在这段时间用一部分去午睡，但历史可以印证，保罗很可能利用推喇奴不用学房的时间，且他的听众可自由出席的时候，使用学房作工。赫肯 (p.560f.) 却看出麻烦来。他怀疑保罗可能上午要作工维生，然后再加上讲学；他怀疑保罗的入息不够付推喇奴的租项；他又看不懂这样搬迁的理由：为什么不迟不早这时才与会堂分家，信徒们岂不早已分开来守主的晚餐了吗？他所以有这许多疑问，是因为他把“天天”硬作不合前文后理的强解，没想到推喇奴也可能是基督徒，或同情基督徒的人，只收很少费用，甚至不收费就让他们用他的地方（尤其是那时他自己不用）。当然，若能更详细知道保罗离开会堂的原委，就更有兴味了。Haenchen 说得对，当时信徒在离开会堂之前，已经分别以家庭小组方式聚会了。这里的问题是在会堂里传福音的工作。

10. 保罗在以弗所这新的根据地，工作了两年（参十八 11 比较他在哥林多的时间）。路加用广泛的报导，说一切住在四围邻省的人都听见福音了。同样，我们也愿路加能详尽一点；可是从其它资料中，得知保罗可能独自出外作工（如到哥林多），又有同工们合力在邻近地方传福音，是保罗没有亲自去的（如歌罗西）。

11~12. 保罗传道有神奇的医病赶鬼相随，与彼得的工作相似（五 15f.），保罗自己也提及他传道工夫中行的奇事神迹及大能的工作（林后十二 12；罗十五 19；参加三 5；见来二 4）。保罗能力之不寻常，见于人们拿他所触摸过的衣物，放在病人身上，也能治好他们。理性主义者对这样的事迹，自然极难置信了（参五 15）。但是，保罗确信他的事工中，有奇事神迹随着，我们是无法推翻的。虽然，保罗并不视之为他作工的最重要资历。此外，他的敌手也会尽量贬低这些事。因此我们大可不必怀疑，保罗像耶稣一样能行神迹。明白了这一点，我们却真有点为难，不知如何分辨第 12 节所描述的情形，与原始粗浅的巫术的分别，他们也是用类似物理能力传递的道理，由医治者身上传到他衣物上，再以之用来成为超然治病大能的工具。路加对异教魔术抨击备至，竟在此容许类似的信念，藉基督教化的形式，有效地用在使徒的工作上，实在令人惊讶。也许我们的神能俯就思想仍在落后程度的人，正如主耶稣对

那血漏的妇人需要与耶稣亲身接触一样（路八 43~48）。

13. 一件活生生的小插曲，衬托出保罗的能力，也阐明保罗作工环境的实况。那里有些专门四处用法术邪能谋生的人，甚至能赶鬼。他们随时念诵各方神明的名字，应有尽有，为求招得合用的神来应付。甚至异教徒也用犹太人神的各种名称。犹太驱魔师（参路十一 19），这时竟用耶稣的名，来与保罗的能力对抗。巴黎一份魔术古卷里有这样的魔术咒语“我奉希伯来神耶稣吩咐你”。

14. 擅用这方法的犹太人，有祭司长士基瓦的七个儿子。可是从来没有一个祭司长叫做士基瓦的，他可能是大祭司家族中的一员，或他擅取这名衔提高身份，用来愚惑外人，因为大祭司（儿子们）是与超自然界相通的；正如现今人喜挂上“博士”、“教授”等名堂一样。赫肯（p.565）认为路加真的把士基瓦误为祭司长，因为惟有战胜假如包换的祭司长，才值得记载（而不是打败了一个无关轻重的赶鬼师）；不过，这里的重点其实不在那赶鬼师的身份，而是他企图用耶稣的名字这一事上²⁷¹。

15~17. 他们的企图失败了，那人身上的恶鬼承认知道耶稣，也认识保罗是奉这名行事的人，但却向他们挑战，问他们有何权用这个名字。不但如此，那人在恶鬼控制下，竟动起暴力来袭击他们，他们不得不窜逃，连衣服也顾不得要了。这故事中被鬼附者的超然知识，与福音书中的相同（路四 34、41，八 28），往往令现代读者十分困惑不解。这故事和其它类似的事件，流传在犹太人和希利尼人地域，在迷信的民众中，引起恐惧，也带来对主耶稣的称扬。在当时的环境下，人们被迷信钳制，基督教传播的唯一方法，就是要彰显出耶稣的大能远超过鬼魔；虽然当时因此信主的人，思想仍沉潜在昔日原始式的状态下。教会仍需用许多时日，把他们对神的观念炼净，清除了异教的思想模式。即或今日的教会中，被当世的哲理思想，或是引入歧途的思想，影响了我们对神的观念，这问题现今仍然需要面对。

18~20. 无论如何，当日发生的事，着实有助于基督徒思想从异教熏染中被炼净。信徒并不是一日之间臻于完美的，异教思想与纯正的信徒经历会同时发挥势力，哥林多教会历史中，信徒就花了不少时日，

才会性方面的不道德，拜偶像与基督教信仰根本不相合（林前六 6~11）。总有一天，信徒会觉悟，必须承认犯罪的行径，若能把试探的根源拔掉，正如这里的例子，那就更好不过了，以弗所由保罗带领信主的人，就体会他们仍信奉的异教邪术是无用且罪恶的。于是，他们把一向依附的邪术书籍，符咒秘方，一律清除公开烧掉。以弗所人这一类废书，具有特别神奇的地位，以致凡魔术书都被称为“以弗所书信”呢。这堆废物价值可不低——相当于五万工人一日工价合起来的价钱，在城市生活中，这也并不太夸大；今日一般人也花不少钱在类似的等闲玩意上。路加以这高潮，结束了保罗在以弗所成功的事工，不过，以弗所的故事却仍未完结。

21. 在圣灵引导下，保罗觉得以弗所的教会建立工作，已告一段落，可以进行其它计划了²⁷²。他定意再去看望马其顿和亚该亚，然后回耶路撒冷去。路加并没有明说保罗这番绕道探望先前的宣教地区，是否要坚固初生的教会，正如在十四 22f，十五 36、41，十八 23 一样，留待读者自己去揣摩了。他也没有提及保罗其中一个目的，是要收集奉献款项带给耶路撒冷。Hanson (p.194f) 说得对，路加事后写这历史的角度，会认为保罗被捉拿和捉拿后引起的事，比带捐项上耶路撒冷更重要，虽然对保罗来说，带捐项是当前更重要的事（见罗十五 25~33；林前十六 1~4；林后八 9。路加对捐项的事，早已知道，这是后来廿四 17 可见）。保罗不但要去耶路撒冷，更有意往罗马去。说准确点，他想去看看罗马，不是游客式的“我不见威尼斯不干休”的意思，而是像耶稣深知一生的标竿，根源于父神旨意“不去不成”的催使（路四 43，九 22）。怀疑者当然会说这是路加知道事后的构思，编写了保罗的存心；可是，罗十五 22~24 岂不是提供了一手的资料，证明保罗当时确有这存心？

22. 保罗派两名同工先去马其顿，好安排他的行径。在此路加暗示，保罗并不是被底米丢及同僚用诡计赶出以弗所的（三十 23~14）；他离境的计划，早有筹划。根据哥林多前书，提摩太早已到过哥林多，并且可能回以弗所去了（林前四 17，十六 10、17，不过，这次访问，不能当作该次的行程，因在写作哥林多前书与后书之间没有足够时间）。有学者提议这一旅程，就是腓二 19 的旅程，其后保罗就亲自来到那地区了

(腓二 24; 这个推算法, 是假定腓立比书在同一时期从以弗所写来的)。又有人尝试把提摩太后书连在这一时期中(提前一 3)²⁷³。至于以拉都, 哥林多有一名市镇秘书叫这名字(罗十六 24; 参提后四 20), 不过一个身任官职的人, 是否可以四处宣教, 则大有疑问了。无论如何, 这是很普遍的名字。赫肯(p.569f)指出这一带没有提起提多(而且的确在使徒行传也一概不提), 就认为本该提起提多, 比提摩太更恰当(参林后二 13)。因此他的结论是: 路加的报导混乱, 这是毫无根据的。我们只可以说, 他的报导未必齐全。

六 以弗所异教徒的动乱(十九 23~41)

以弗所对保罗的敌挡, 正如在腓立比一样, 出自异教的根源。首先控告保罗的罪名, 是他阻碍靠偶像谋利者的生计, 再加上的控罪, 是他攻击异教信仰本身。路加所报导的情况, 表示当时基督教宣教果效广远, 同时也描画出敌方武断和借题发挥的混乱, 全无清楚的行动策略。此外, 更说明除非遵循正确的法律途径, 统治者是反对攻击宣教士的。这故事无疑在宣告, 基督徒并不是国家的危机分子, 也是一种答辩, 即在多元化的社会中, 应该宽容相待。若要投之于法律制裁, 则必须先有正式的罪状提出方可。

赫肯(pp.576~579)的注释中, 对这事迹备加批判(整个以弗所事迹亦如此), 他指斥其中充满历史性疑点: (一)若保罗威胁了亚底米教派的存亡, 其他同阵线的人士, 包括其中的祭司们, 势必合力攻击他。

(二)底米丢在银匠同僚中, 既然这样大有煽动力, 却在大会中毫无主意, 这就奇怪了。他还静悄悄的不见了踪影, 他所引发的事件, 支持者浩荡汹涌, 却一无结果。(三)亚西亚的人怎会一下子就来到现场劝告他? 又那些帝王崇拜的保卫者, 又怎会赶来维护保罗? (四)大会中“犹太人的插曲”, 用意何在? 看不出他的动机, 也引不起作用。(五)书记一面承认亚底米的伟大, 一面撤销对使徒的控案, 看来很奇特, 他对使徒否认亚底米的神性, 完全不理(异教徒亦会觉得同样是亵渎他们的女神)。

(六)赫肯的主要论点, 就是保罗自己说在亚西亚遭受极度的逼害, 几乎受死刑, 只有神才能把他挽救(林后一 8~11)。这件事路加没有提,

因为目前这事件与保罗的话不吻合。因此赫肯认为路加根本不知以弗所事件的实情, 只凭以弗所的零星资料, 加上保罗离境前遭受骚乱的传统说法, 就决定虚构这戏剧性的记载, 讽刺性地插画出攻击者束手无策, 让保罗和他的宣教事工, 享受至高威荣。

骤看之下, 似乎有理, 细察之下, 便都消失: (一)基督教宣教工作, 并不会太大影响亚底米庙的拜祭; 对底米丢的话, 我们要容他稍有夸张, (也许路加也会这样, 参十九 10~17, 路加很随意用“一切”)。其实, 我们也没有听见亚底米的业务遭受严重的削减, 他不过在推测日后会带来的后果, 而不是当时已如此。在那多元化多神的社会中, 亚底米的祭司们对这相形下无关痛痒的教派, 也许根本不觉得要采取什么行动。(二)底米丢事实上也并不是失踪, 只要照字面看十九 38。路加没有记录他在大会中的言论行动, 但这样似乎很清楚看出, 他对宣教士的控词相当含糊, 证据难寻。底米丢似乎是个煽动家, 煽动力有余, 采取什么行动, 却糊里糊涂。(三)抗议的行列出发后, 总会有一段短短的时间, 才召集大会的; 这样, 一两个亚西亚首领闻讯而来, 并无困难。保罗和他们熟识也并非没可能, 而且可能给他们很好的印象, 像以往对其他罗马官员一般。我们得承认, 他们何以采取警告保罗不要到戏园去的立场, 理由不得而知, 但我们也同样没有证据否认事实确是如此发生。(四)“犹太人插曲”, 似乎找不出动机, 正有利于它的历史性。赫肯说路加用来说明希利尼人对犹太人怎样仇视(参十八 7 见注); 可是他却说不出何以路加要说明这一点。即或路加写这件事确有用心, 也并不等于不合历史性。

(五)书记的论点认为, 大会之前应该有了证供, 他说这样集会会引起非集会的危险, 使罗马政府不悦, 他意思要冷静处理, 他这样就降低了指控宣教士的力量。(六)路加插述保罗在以弗所的时期, 当然并不齐全, 保罗很可能在以弗所坐过监(林后十一 23 所列的苦难很切合这一时期), 又以比喻式说过在以弗所与野兽搏斗(林前十五 32)。他在亚西亚受极大的苦楚, 可能就是指以弗所。“苦楚”也可能是一场大病, 几乎丧生, 而不是指逼害。路加和保罗开列的清单都不齐全, 因此保罗没有特别提起这件事, 并不出奇; 路加的注意力集中在保罗与教会外敌对势力的关系, 不提他的病也不足奇了。所以, 若用不见提及为理由来驳倒路加的

记载，就大可斟酌了。除了上述各点外，我们看出这记载十分切合以弗所当时的政治情况，正如 *Sherwin-White* (p.83~92) 所描述的以弗所，说使徒行传作者对以弗所的市政组织有很入微的认识 (p.87)。对于路加的记述，有许多的例子都可以用上述的话评论，因此很难把他当作一个写历史虚构故事的人，笔下事迹完全虚构无凭。路加的记载也并不是没有疑难之处，不过我们必须记住，他只是选材而记，而且他喜爱精彩的故事。这段故事的事实根据，是大有理由可信的。

23. 这事发生在保罗在以弗所的末期，他已在筹算下一程的计划 (二十一)。有人提议可能是在春天，亚底米每年庆典的时节，不过未能证实。“这道”见九 1 注，及十九 9。

24. 为首的是底米丢，他的工场专门制造亚底米神龕的银像。亚底米是希腊女神的名字 (拉丁文作 *Diana*)，这是以希利尼的名字称呼亚西亚女神。亚底米是个童贞女神，是狩猎之神；亚西亚的女神则是个生育的女神，形状是个多乳房的女人 (根据一般对这像的解释)。这像放在以弗所大庙里，成为世界七大奇观之一。亚底米的节日里，人们狂欢胡闹一番。如今存留的有该神庙赤色陶土的模型，但未见有银造的存留 (银像较难留存)。有人说路加把当时寺庙的人员底米丢，改写成一个制造神龕的人，这种推断并无根据。这名字十分普遍。

25. 底米丢招聚了同行的公会 (以今日的说法)，组织一次抗议示威。他看来是个很懂心理的人，知道怎样赚得同行的心，先从他们最关切的着手，说他们这一行面临下坡的危机。这一行正如今日的旅游纪念品一样，是十分赚钱的生意。

26. 以弗所及邻近地方已有不少敬拜亚底米的而归向基督教，不再相信用人手造的偶像，这话是根据旧约的现成论据，是犹太护教学者对抗偶像敬拜所用的 (赛四十四 9~20，四十六 1~7；徒十七 29) 早期宣教士也乐得承接过来。

27. 这样，银匠的行业就声誉尽失 (因为它提倡拜偶像)。底米丢用这几句话，已经把起初用来支持他论点的赚钱表面原因转移向更广大的群众说话了，一般市民也许并不太关心底米丢业务倒闭，但如果亚底

米女神庙失掉它被人爱戴的位置，而且不但以弗所人拜，万国都来拜的女神，失去她的皇位，那他们可忍受不了。

28. 底米丢看来号召力甚高，同业们一呼百应，呼喊他们宗教崇拜的口号：大哉以弗所人的亚底米阿！

29. 这里没有告诉我们抗议大会在哪里举行，不过显然人们聚集成一抗议队伍，在街道上游行²⁷⁴。一大班同情银匠的人很快群集起来，决意展开大型示威。许多希腊城市里，不论大小公众集合，最合适的场地就是露天剧场了；以弗所的剧场已被发掘出来，估计可以容纳二万五千人。这次集合是市民的正式大会，目的是要说服市政官员对付宣教士。发动这次大会的人，抓住了他们两个人，就是该犹和亚里达古。亚里达古来自帖撒罗尼迦 (二十四，廿七 2；参西四 10；门 24)；该犹在二十四有提及，不过依经文看来，他来自加拉太特庇 (见二十四注)，这名字其实十分普遍。作对的一方似乎对当地以弗所教会的领袖并不感兴趣，他们可能想拿的是保罗，或最低限度他的至近同工，是他们把这教宗教带进来的。

30~31. 保罗却逃脱了他们的爪牙。他本乐意向全体市民见面的²⁷⁵，他的同工为他的安全着想，拦阻了他。此外还加上了亚西亚首领的劝阻，他们与保罗相当熟络。这些首领是指“每年上任的总理，或前任总理，是亚西亚省议会的首长，或包括帝王崇拜各庙堂的行政官员，属祭司长所统管，祭司长亦为省议会所指派的，或单单指议会中的市民代表” (*Sherwin-White* p.90)。因此他们是亚西亚各城宗教政治体系的成员，属于贵族阶级。保罗在这一个圈子里，也有与他友善的人，而且为他在群情汹涌下的安危而担心，这是值得一提的。

32. 大会的实况相当混乱，没有组织，完全没有希腊民主城市规则分明的迹象。路加更加讽刺的一笔，说群众中许多人根本不知道为什么集会。乌合之众往往是这样，胡混熙攘，不知所谓。

33. 当时有犹太社会的代表在场，他们似乎想叫人们知道，他们与那些基督徒无关涉。为了清除误会，总算推举了一个叫做亚力山大的人出来代表说话，他也竭力摆手叫人们不要吵，听他发言。有人把亚力山

大从众人中带出来一句，令人费解。*RSV* 的译法似乎是说当犹太人要亚力山大作发言人时，群众中非犹太人的份子，也推亚力山大出来说话。赫肯 (p.574) 认为这动词是“指导”的意思，群众在亚力山大未开口之先，就把当时实况给他提供情报。布鲁斯 (*Acts* p.366) 却认为群众猜疑亚力山大是生事的火头。

34. 可是当时群情鼎沸，根本受不了听一个犹太人说什么话，就大喝倒采，两小时内大喊他们宗教的口号。若有人觉得难以置信，只要想想今日怒火冲天的群众怎样满口凶辞，人家讲道理也充耳不闻的情景。

35. 城里的书记好不容易才安抚了群众 (这里和第 33 节，与第 30 节不同，路加用这个 *Ochlos* 乌合之众一字)。在以弗所及一些亚西亚城市，书记乃是城中的首要判官，其它希腊城市中，则他们只是行政助理而已 (见 *Sherwin-White* p.86)。因此，他有权镇压大会，并接收银匠的投诉。他的一番话是要叫众人平静下来，同时提出要谨慎行事的告诫。他说人们不必担心女神声威会衰减，也不必怕本城看守这大神庙所沾的名望会受亏损。“庙的看守者”，是指有帝王崇拜的城市 (以弗所是其中之一)。当第三世纪记载以弗所是亚底米的守庙者时，是从帝王崇拜守庙者借用过来的。这里使徒行传说以弗所是亚底米的看守者，则借用了当日守庙人的惯例，这是早期的做法，在史例上是十足可信的，虽然并未见有同类的碑文发现 (*Sherwin-White* p.88f)。此外，以弗所除了这一项荣衔以外，更有一件值得夸耀的，神来出任，就是从天降下来的一块石 (中文作像)。无疑是一颗陨石，其它古代庙宇也有这样的例证，这样的石块被视为从神明而来的像。有人提议 (*BC*, IV, p.450) 说书记指出那石“非人手所造”，因此就不算是保罗指斥的偶像，这样的想法似近强解。

36. 对书记来说，这城历久不衰的名声，亚底米教派的神圣威望，是无法被推翻的，更不用说是被当地新兴的基督徒小群体了。所以，根本不需要把宣教士的事件，在大会正式发落。他这样说，并不是维护基督教 (事实上决非如此)，他不过是维护法纪，惟恐本城沾了动乱不法的恶誉。

37. 他坚持说人们告发宣教士，并未有实据提供，也就没有正

式罪状可以申辩。他们并没有被控亵渎神庙，也没有说过拜神者耳中认为褻慢女神的话；换言之，没有公开的问题需要处决。

38. 不过，若银匠与宣教士之间有私人恩怨，另有处理的途径。私人案件要在公堂法官前处决，这类法证要由周游各城的罗马方伯，就是省总裁主持的。这里方伯用复数式，有点不寻常，因为只有一个方伯任职，每任期一年。也许是一种统称，说“有一种叫作方伯的人”。*G. S. Duncan* 则说复数式是指王帝的两个代表，*Helius* 及 *Celer*，是方伯 *Silanus* 被王帝下令于公元五四年十月杀害后，由这两个人在过渡时期代任的²⁷⁶。

39. 书记再说若仍有攸关本城的重要要办，也可以等常例聚集才办理，相距也不会超过一星期左右。

40~41. 书记末后的话表示他心中的恐惧，怕这一日不寻常的集会，几乎引起暴乱，可能会有严重后果。*Sherwin-White* (p.83~85) 证明这段时期的罗马政府，其实急于取缔这种民主集会；*Prusa* 的城市书记也是这样对大会的人说话，警告会众若胡乱集会，消息传至方伯，则后果十分严重。当时书记的话立即生效，大会就此解散。照此看来，不论公开私下，银匠再没有对保罗和同工采进一步的行动了。

七 保罗由以弗所至米利都(二十 1~16)

保罗的行程计划包括再到马其顿亚该亚，以后回耶路撒冷 (十九 21)。他原来的计划，是直接由哥林多到巴勒斯坦，越过亚西亚岸的；可是由于犹太人有谋害他的风声，就决定避开敌人，由原路经马其顿特罗亚及亚西亚沿岸而去。在此发生了一件著名的事件，就是叫犹推古复活。此后保罗就一路赶程回耶路撒冷，希望可以在五旬节前到达。他故意避开了以弗所。从保罗亲笔书信中，有很多宝贵关于这次行程的资料，就是在哥林多后书，说他怎样渴望再到哥林多去；又在罗马书，也看出他这一程的筹算，罗马书是他在哥林多时写的。从这些书信上，我们看见他十分重视这次收集的捐项，是他亲手主持，从外邦教会收集给耶路撒冷贫苦信徒的。

1. 保罗在乱定之后才离开以弗所，不过事实上他后来再没有踏足

以弗所境内，是否因为这一次虽然未被控罪，他仍觉得还是避避风险更明智，免再生事？他离开之前，招聚了教会众人来，临别赠言，内容很可能与二十 18~35 的劝勉相似，因他离开以弗所时，未预料会讲那番话。然后，他就到马其顿去了，若这一程等于林后二 12*f* 所提的，那么他就北行到了特罗亚（参十六 8）。他在那里的传道工夫，大有果效。就在这期间，哥林多教会的争端有了端倪，保罗派了提多带信去（这信失传），指望他们和解，也为他自己将要到哥林多去铺路；这一次去，若那里的人仍各持己见的話，他就极不乐意启行了。他显然预期会在那里会合提多的，可是提多的行程误了期，保罗心急之余，就径自过到马其顿去，希望在那里早点遇见他。

2. 到了马其顿，提多也到了，报告了教会的好消息，保罗满心的焦虑也就平息了。保罗心里感恩欢慰，就写了另一封信给哥林多教会（哥林多后书），托提多及两位同工带去，那两位未提名的同工，是负责照管捐项一事的（林后八 16~24）。路加却一点也没提及这事（见十九 21 注），只报导保罗在马其顿的事工，探访当地的教会。路加也没提及他在希腊西部的工作；根据罗十五 19，保罗宣称曾传福音远及以利哩古，是最切合放在这时期里了。保罗从那里转到希腊去（罗马省份亚该亚的流行名称），就是那里主要的大城哥林多。

3. 保罗留在哥林多三个月，可能因为时值冬季，出门不便。在这段被逼逗留的日子，有许多有价值的工作，其中之一就是写了给罗马的信。他原计划春天乘海路往叙利亚的，却因犹太人设计要害他而生了枝节。这个时节里，不少犹太人上耶路撒冷守逾越节或五旬节，后者更是朝圣者进圣城的旺季。有人若想在船上找机会袭击保罗，是决不困难的，很可能是在哥林多谋害保罗不成的人（十八 12~17）所设计的。不过，路加并没有把这计谋的详情记述，也没提保罗从何得知这事，为避开敌人，保罗就转向相反的北方启程了。

4. 在此路加开列了同行同工的名单。写下这列名字实没有什么特别的动机，赫肯（p.583）带嘲讽的评语，说这样读者就能一睹保罗作为一个成功的宣教士，那种专属随员的阵容，这想法只反映赫肯自己的心态，并非路加的思想。更可能的，是路加视他们为一手见证人，目睹

保罗成功的使命，他们在耶路撒冷教会面前，可作有力的支持，因耶路撒冷仍有不少人，对保罗的工作狐疑不定的（廿一 20*f*）。其实，这些人也可能只是各教会指派，把捐项带上耶路撒冷的人。名单中有庇哩亚教会代表所巴特（是 *Sosipater* 的缩写；在罗十六 21，从哥林多写出的信中，提及保罗的亲属，就叫这个名字）。这里提到这人的口气，似乎表示读者们也认识这个人。接下去的两个帖撒罗尼迦人，亚里达古和西公都（前者在十九 29 提过；他陪同保罗从耶路撒冷到罗马的第一程，见廿七 2）。该犹是从加拉太特庇来的；不过西方版本有点不同，说他在腓立比一个马其顿城叫做 *Doberus* 的人，若然，他就是十九 29 的该犹了。也可当作腓立比教会的代表（布鲁斯也同意，*Arts* p.370）。赫肯（p.52*f*）反对这个看法，认为这个人跟提摩太相连，提摩太是加拉太人，西方版本这样写，一定是因为文士想把这个人跟十九 29 的该犹连起来。还有两个亚西亚来的人（可能是以弗所）推基古日后与保罗给小亚西亚的书信有关（弗六 21*f*；西四 7*f*；参提后四 12；多三 12）；特罗非摩则与保罗在耶路撒冷被捉拿有关（廿一 29；参提后四 20）。若说这些人与捐项有关，则引起一两个困难。提摩太并非派自某教会，这里提及他，可能是因为他有份筹备这笔款项（十九 22）；若该犹是从特庇来的，那他也可能像提摩太一样有份于这事。还有一个可能性，就是他们会从加拉太各教会带来了捐项，虽然这似乎有点绕圈子。奇怪的是，没有提及腓立比代表，除非该犹真从那里来。不错，第五节说有人从腓立比来（就是路加）与他会合，但原来保罗并没打算回程上再经腓立比的，那么腓立比的代表本该就已派定才是。还有一件奇怪的，就是当保罗一到腓立比，就立刻有人准备好可以陪他去耶路撒冷的了。也许他们早已计划好腓立比代表的行程，在旅程后期加入，不过保罗改变行程，也就更改了。不过，最简单的就是说腓立比代表已经在哥林多了，只是第 4 节没有提他的名字罢了²⁷⁷。哥林多也没有提出代表的名字，虽然保罗在林前十六 3*f* 有提起来，我们就假设保罗自己担任这角色了。最后，也没有提到提多，也许他到别处宣教了。

5~6. 保罗的同伴不知何故先动身去了，到了特罗亚等候其余的人。这里记叙再回复“我们”的主语，表示作者这时再度加入队伍中。

这人当然不会是第四节名单中开列的人。上一段“我们”的记叙停在腓立比，这时也在这地重拾。不过，作者可能早已在保罗未到腓立比之前，已与他会合了。“我们”当然是指“保罗与我”——也许还有其他未列名的人；不过还要考虑另一个建议（赫肯 p.582）：第五节的“这些人”，可能是指推基古和特罗非摩，这样，“我们”就会包括第4节所有的人了。亚西亚人先去，为大队作准备工夫。保罗和其余的人等到达了除酵节才动身。可能他们在腓立比同庆信徒的逾越节，就是复活节（林前五7*A*），而不只是作为犹太节日的附注（参二十16，对照廿七9）。从腓立比港口尼亚波尼（十六11）到特罗亚的旅程，比相反方向行程多费时日，必然是因为风向不顺之故了。

7~8. 特罗亚门徒在七日第一日聚集（路廿四1），一同擘饼，听保罗临别的话。擘饼一词是使徒行传中特出的用法，是信徒同守主的晚餐（二42；参林前十16）；此外，信徒在七日第一日聚集擘饼，这里是第一次记载资料²⁷⁸。路加怎样算时辰，这里弄不清楚，根据犹太计算法，一天始于日落，保罗与信徒聚集，就是在今日我们的礼拜六黄昏，然后礼拜日早晨就启程了²⁷⁹。若依罗马以日出为一日之始，则信徒众集于礼拜日（礼拜日是犹太一周之第一日），或礼拜六（礼拜六是罗马人一周之第一日）路加在别的地方，是以日出为一日计算之始（三1），他似乎在用罗马计时法，和犹太历法（参路廿四1）。布鲁斯（*Book* p.408 n.25）却认为保罗打算启行的次日，是第二天的早上，而第十一章的天亮，就是新的一天开始，因此那里会在礼拜日黄昏，而保罗在礼拜一早晨启行²⁸⁰。

保罗对教会讲道直到半夜，这在现代西方标准似乎很长（参廿八23），但在一些国家，尤其是第三世界，几小时的聚会，加上长长的讲道，并不希奇。除此之外，会众疲惫的原因，更由于门徒聚集的楼房（一13，九37）点着油灯，发出的味儿，令犹推古睡着了。赫肯（p.585 n.2）说若犹推古坐在窗台上也睡着了，其他坐在不近通风处的人，就更睡意难当了。当然他忘记了有些人易于入睡，有些人并不。无论如何，这里是一幅目睹见证的资料。

9~10. 我们对犹推古同情万分，才八至十四岁的童子（传统称这

年纪之间的为少年人，第12节），保罗冗长的讲道，闷热的屋子，如何能当，倦极了，就呼噜入睡，从三楼窗子掉到地下来；依英国式说法，第三层楼就是地面上的第二层，文中的描写似乎是合伙共住的楼房，是罗马城镇低下阶层常见的住宅。少年人被扶起来时已经死了。路加一心想描写保罗能起死回生（像彼得一样九36~43），这是绝少疑问的了；保罗说他的灵魂还在身上，是指他医治后的情况而言。路加决不会花篇幅记述一个似乎死了的人复活的事。当然，那些硬着说路加曲解事实的人，仍有隙可乘的。

11. 插曲完结了，保罗擘饼吃了，这话分不清是吃了主的晚餐，还是吃了一顿饭，不过吃这动词，是可以解作吃了一顿饭的（十10）。赫肯（p.586）觉得信徒竟然肯等到半夜才吃饭，未免太出奇了，因此采前者说法。不过，他也许对不计代价的热心的信徒，估计太低了；而且这时期在主餐后用膳，是足有证据的；林前十一17ff 更要表示信徒等到教会晚膳时会很饿（21，34节），也有人在赴会前先在家吃了饭才来。保罗接着还继续讲了好久。

12. 路加像是补叙方式，才说出那少年人实在已活了，当地的人大得安慰²⁸¹。其中含意可能是少年人一直不醒。可是，这件事的细节都引起不少质疑，这样惨重的跌伤，固然会引起长时间的昏迷，但其实并未致命（正如一般所料）。这样，神奇的成分就在神保守了他，免了必死的命运，在保罗讲道的场合里，统管一切。这样，神迹不是起死回生，而是神大能的保守。这样解说并不算是理性化地去解释，而且因为这故事编写的方式很奇特，理应慎为观察。此外，困难显然出自第11节的突兀位置。

13. 又上路了，只是路加及同伴循海路到亚朔，约距二十哩（32公里），保罗则宁采陆路。海路比陆路远，且多有风险。这里没说明为什么保罗要独自上路，情节却必然是事实。若说路加想夸陈保罗的本事，一夜无眠后，恢复力旺盛，仍可长途跋涉²⁸²，这是极不可能的解说。

14~15. 各人既在亚朔会合，保罗上了船，走了四十四哩（71公里），向南到达米推利尼，是Lesbos岛上的要镇。第二天就来到基阿岛的对面，此地在北面士每拿，南面以弗所之间突出的半岛的尖端。再

行海路，过了以弗所，就来到撒摩，是以弗所以南近岸的岛，靠近一个叫做 Trogyllia 的岬角；西方版本加一细节说“在 Trogyllia 停留以后”，不管是否正确，他们也很可能真的在那里停留了。于是第二天就来到米利都，位于以弗所以南三十哩（48 公里）。

16. 路加解释保罗所以越过以弗所，是想在五旬节以前到达耶路撒冷。在特罗亚过除酵节，到五旬节之间，时间并不长，但也足以完成这行程的。保罗一定是怕逗留在以弗所，就很难匆匆抽身了，所以他选一艘取快航线的船。此外，保罗怕再出现以弗所，会再引起骚动（二十一注），这也很有道理。不过，既然行色匆匆，又何以花时间叫以弗所的长老来米利都相会，这也令人称奇。不过，可以解释说船在米利都会停一两天，足以传讯去以弗所，叫长者们来到米利都，保罗也可以避免了船在以弗所上货落货时，荒废时日。

八 保罗在米利都的告别辞（二十 17~38）

保罗自知不会再回亚西亚了，就在向耶路撒冷进发，面临被捉拿监禁的可能之前，争取最后机会向教会领袖们话别。此后，虽然使徒行传中仍不断听见保罗在犹太人罗马人面前分诉的声音，这一次却是他对教会的告别辞了。这一篇讲话包含了当时常见的告别辞的内容²⁸³。学者们对他的分析，极不一致，不过大致上可分为两部分。第一部分 18~27 节，保罗回顾自己宣教士的工作，描述他怎样尽心竭力，然后说到前路未明，又说甘愿为基督舍命，又深信今后不会再与他们见面了。他语重心长地说自己已悉心教导他们，他们对所学的道就自负全责了。这些思想带入下一段 28~35 节，保罗指导教会领袖当他不再与他们同在时，该怎样行事。他们该学效保罗的忠心，像他那样毫无保留地服事教会。神的祝福必护庇他们，他们也必须服从耶稣的吩咐，慷慨施与扶助软弱的人。

近日的解经家中，除了布鲁斯、Williams 及 Neil 显注例外，都认为其中思想是保罗的，而路加的处理方式也与保罗接近。讲词的字眼是路加的风格，内容则被认为超过了当时的处境，而拿自己来做榜样，亦不像保罗所为。路加其实是在自己的时代里，为保罗所受的指控辩护（指

控不是来自保罗当时在以弗所的人），又鼓励教会要跟从并实践保罗的教训，而那时保罗早已去世多时了。

当时，我们必须承认是路加的风格，既是他写的作品，都带着他自己的风格了，他也没有设法保留各发言人的独特格调。不过，保罗的确在米利都发表这一番话，正如路加所描述的实在也并无不可，路加记得这个场合，真有这一篇讲词，也并非不可能的。保罗也会拿自己作范例（林前十一 1），也会用话别辞的典型格式，像其他人一样。他的确忍受教会内的指控（林后十~十三；帖前一~二），不过在这讲词中，他以自己的人生作领袖们榜样，较之对实际指控的答复，前者成分居多。他的一腔热切，是由于当时的情景，令他深深激励。总言之，硬说这段不是根据保罗而来的，理由不足。

17~18. 保罗所关切的，是教会的领袖，此处叫作长老，正如十四 23 一样。他说他们的岗位是“卫护者”，就是监督（28 节），也许他自己也是用这称呼（腓一 1）。一开始他就追陈往事，叫他们回想及印证他在亚西亚他们中间生活为人如何（希腊文是 epistamai），可比较帖前二 1、5、10f；腓四 15，有相同的写法，但实际用的字眼却是路加的（十 28，十五 7，廿二 19）。

19. 保罗用服事主来形容他的工作，正如他常称自己为神的仆人（罗一 1；参十二 11；腓二 22）。此外也是服事教会（35 节），仆人身份最重要的精神，就是服事了。因此，事奉第一个品质特别在此提出来的，就是谦卑，不为自己求取什么（林后十 1，十一 7，帖前二 6）。第二是眼泪，表露出他对信徒的关切（罗九 2；林后二 4；腓三 18），第三是忍耐坚毅，在犹太人诸般逼害而导致放弃不干的试探中，他置之度外，仍继续作工（林后十一 24、26；帖前二 14~16）。这一节与及整篇讯息，都与保罗自己的写作，有直接密切的呼应，看出这的确是他对自己事奉的想法，与对信徒的劝勉。近日有学者说“看不出任何与保罗的直接关系”，实不敢苟同：整篇讯息所反映的印象，使我们像见到保罗本人一样。

20. 保罗牧养的工作包括公众聚会（如在推喇奴学房），也在各人家里（二 46；参罗十六 5；西四 15；门 12）。保罗强调他这段日子里，

比对他们有益的教训 (27 节), 他都没有避讳不说, 虽然有时并不受欢迎 (加四 16; 参林后四 2)。保罗这话很强, 有人怀疑他是在答辩什么似的, 或是路加为日后人家对保罗的评论, 在让他自辩。这种自辩在话别辞中, 是典型的成分 (撒上十二 2~5; 在十二族长遗训 (*Testaments of the Twelve Patriarchs*) 也是常见的写法)。路加没有记载保罗在以弗所所受这样的批评, 不过在哥林多却被“传别的福音”者抨击 (林后十一 4), 这里保罗可能就是针对这类指控。

21. 保罗对所传的道, 总觉得非常简单。释经者一向把这里的字眼看为文句的交错法, 也就是说, 他向犹太人宣告他们要信靠耶稣, 而向希利尼人则要悔改。这大致上也是不错的, 悔改归回神, 原是采向外邦人传的讯息 (帖前一 9; 参加四 8f; 来六 1), 而犹太人则要从守律法转向信靠。不过, 其实人人信主都需要信心 (罗十 9~13 强调犹太人和外邦人相同; 参罗一 16), 而犹太人也同样需要悔改。因此这交错法的理论就不能确定了。悔改一字, 并不是保罗常用的字, 多半是路加的字汇, 但也相当于保罗用的“归回” (帖前一 9)。

22~23. 从追述过去, 转看眼前面临的事了, 这也是引发这番话的因由。保罗正在回耶路撒冷途中, 这一程有两个特点。这是必须走的一程, 是圣灵催逼保罗走的 (十六 6f, 十九 21)。他知道是神引导他去, 他必须顺服。但这也是前路未明的一程: 圣灵并未显示这一程的真正目的, 和会发生什么事。这种前途未卜的心情, 反映在罗十五 30~32 保罗请求为他祷告之中, 求神保守他在耶路撒冷中脱离危难, 又叫教会乐意接受带去的捐款。有一件事保罗肯定知道的, 就是每到一地方, 圣灵都预先告诉他有捆锁与患难等待他。这里不清楚圣灵预言的逼害 (廿一 4、11) 是在耶路撒冷, 还是在保罗所到的每一城市, 也许是指前者。圣灵的工作有时是透过先知, 有时是直接向保罗启示。

24. 若上一节解得不错的的话, 保罗就预知在耶路撒冷将会受苦。他所不知道的 (22 节), 就是这苦难是否会丧命, 但他强调自己已准备受死的了。他不以性命为念, 也不看为宝贵, 不必不惜代价地护卫性命。这一点与他书信中相合 (林后四 7~五 10, 六 4~10, 十二 9f; 腓一 19~26, 二 17, 三 8; 西一 24)。他看最重要的, 是走完他的路 (提

后十 7), 忠心完成他信主时所托付的使命, 就是传扬神恩典的福音 (加一 15f; 参林后六 1)。保罗觉得自己的任务是忠心传福音, 并且是被召往广大的地域去传; 所以他想向西到罗马去 (也到西班牙去, 罗十五 24、28), 在那里传福音。也许他认为基督再来的首要条件, 就是福音传遍世界 (罗十一 25f; 参可十三 10)。但他也知道这任务的完成, 不一定要靠他的, 最要紧的是忠心完成自己的一份, 这一份的大小, 神自会决定。

25. 保罗知道当日的会众, 必不会再见面了。他向他们传天国的道, 已经完成。几位解经家从这几句话中推论 (加上第 38 节), 说路加写的时候, 已知道保罗身亡, 所以不可能再回到这地区来了。路加虽然没有在使徒行传末, 记载保罗之死, 只让读者保留一幅保罗在罗马无障碍地传扬福音的画面, 但他已有足够暗示, 叫人知道保罗死在罗马。另一方面, 也可以说保罗自觉这一带已没有作工的余地 (罗十五 23), 前路将另有所向, 极不可能再回到爱琴海地区了。事实上保罗这愿望未得实现, 他可能曾再探访过这地区 (教牧书信中似乎有这样的线索), 这样只不过表示他所担心的并未实现罢了, 至低限度这时未实现。路加把这一番话看作保罗对所有宣教工场上的教会话别, 似乎证据十分强, 但不够具说服力。

26~27. 然而, 保罗在以弗所的工作完结了, 他强调自己已忠心尽了职守, 任何人失落, 责任不在他。他大胆地说没有人的血在他身上, 见结十八 13, 卅三 1~6 的比喻。叫人丧命的罪的用语, 这里是针对牧者忠心传扬生命之道的属灵责任。正如守望者忠心警告人们, 说敌人已近在眉睫, 听的人若对警告置若罔闻, 则守望者责任已尽。保罗作为一个福音使者, 正是这样, 他所以如此肯定, 是因为他自信已把福音的每一方面, 忠心地传讲了; 神整个救恩计划, 都毫无遗漏了 (参弗一 11; 不过神的计划这观念纯出于路加)。

28. 这时保罗进入讯息的第二部分。第一部分他暗示自己的榜样, 是他们学效的范本, 这时却转为直接劝勉了。他用告别辞的形式, 劝他们当他不再和他们同在该如何行事为人。他们不只要留意自己也要留意教会的属灵景况 (参提前四 16); 领袖必先保持忠心, 才可指望教会

忠心。用羊 描写教会，是旧约说到神的子民的比喻（诗一〇〇3；赛四十一11；耶十三17；结卅四），耶稣也沿用它（路十二32，十五3~7，十九10；约十1~30）。在约廿一15~17和彼前五2，也用这画面来刻画教会和领袖；林前九7中，保罗用了它，但并未特别强调。不过，羊群并不是保罗描写教会的形象。这个描写法引致教会领袖称为“牧人”或“牧师”（弗四11），保罗这里用的是监督（RSV作 *guardians* 其它地方则作 *bishops*（希腊文 *episkopos*），这字在保罗所建立的一部分教会，用来称他们的领袖（腓一1；提前三1~7；多一7）。它带出的意思，是属灵的关顾与牧养。这些人是神藉圣灵所选立的。这里称为“监督”的，与第17节的长老同为—群人，又从十四23知道他们是保罗祷告禁食后所立的，祷告禁食表示他们凭圣灵的指引而行。他们的职责是牧养教会，RSV译作喂养，似乎把作牧者的身份缩窄了；他的职责应该包括了一切关乎羊群的关顾。这里称教会是神的教会²⁸⁴，这是只有在保罗书信中用的词（见林前一2）。教会属于神，因为祂亲自买她回来（RSV用获得—字太弱了）。这里表达的是买赎的行动，教会成为神的产业，这是根据赛四十三21，神买赎以色列的描述（参诗七十四2，就是根据一节经文说以色列如羊群而来的）。赎价按字面意义是祂自己的血（RSV *mg*），可是，早期使徒不大可能会说神流自己的血，因此必然是指耶稣作这句的主语（这只是可能，但不很强），或者指“祂自己的那—位的血（RSV *mg*）”，文法上可行，也切合祂自己的儿子（罗马八31）的说法。这是路加作品中，清楚提及十字架教义性关键的少数几个地方之一，虽然如此，却不可忽视它的重要性，因为这不只表示了保罗的信念，也表示了路加的信念。

29. 保罗对教会的爱心，是恐怕有凶暴的豺狼会进来破坏，这里继续用牧人的比喻。异端教师从外而来，引人走差，尤其是当保罗已不在他们当中抵挡他们。这事明明在哥林多出现了，林后十~十三证实有人来到哥林多，可能在保罗离开后，传另一个福音。这事在保罗离世之后，也一样会发生，所以看使徒行传写在这事件之后，则这话的含意就更广了。

30. 除了外来的人，保罗说还有教会里的人，也可能用悖谬的教训，

引诱会众（参罗十六17；西二8）。有人想辨认这些异端，但没有什么结论可寻。有人认为路加可能指诺斯底派思想，或受诺斯底影响的信徒，不过既然使徒行传中，没有诺斯底教训可寻，因此我们必须视它为一般性的异端，将要在教会出现。后来以弗所教会真的面临极强的异端势力（提前一3；提后—15；启二1~7）：保罗的警告是很合时的。

31. 面对这样的危险，教会领袖必须经常做醒，像牧人夜间守望，防避侵袭的狼群；做醒原是信徒一般性的警戒（林前十六13；帖前五6）；这里特别指向领袖们（参来十三17），再用保罗自己的榜样来加强。他三年之久（他在以弗所大概停留的年日，十九10），他昼夜不住劝戒会众各人（参帖前二11；林前四14；西—28）。昼夜是夸张写法，比较帖前二9，保罗昼夜亲手作工以维生。

32. 保罗最后一步，是把领袖交托在神手中。这一举动并不是一种委托仪式，立他们为全群的总管，因为他们本已有这份（17节）。保罗在此地把自己承担的责任，移交给他们，正如十四23的话别式一样。他把领袖们交托在神手中，和神恩惠的道之下，就是指神恩惠的福音（24节）。恩惠是保罗独特的用字，表示神白白的恩典，是人不配受的，祂因着它拯救罪人。路加也常用这个字，尤其是用来指福音的讯息（路四22；徒十四3）；因此路加和保罗的用字在这里是一致的，虽然实际的用词出自路加。神的道建立信徒，就是使他长大成熟的意思（参林前三9~15；弗四12），使他们与一切成圣的人同得基业（参罗八17）这含糊的词（也许来自申命记卅三3f.），似乎是指神将赐给保罗的听众，有份于祂王国统治的福份，是神一切子民所共享的。对神的话忠心，然后带来神的祝福，这是十分重要的观念：保罗和路加决不认为教会领袖，可以超越所交托给他们的神的道之上（提后—14），也不能支配神的道；相反的，他们服在神的话之下。

33~34. 保罗话未了，他还有一个最后的要求，求他的听者学效他自己无私的奉献。他说的是由衷之言，他牧养劳苦作工，亦没有贪求任何报酬（林前九15~18）。古代社会里，金银衣服是代表财富地位的标记。保罗没有财富，甘心自己亲手作工维生，虽然，作为使徒，他本该要求教会的供养（帖前二6）。事实上，他对教会给他的馈赠，十分感

激（腓四 10~20），但又好像很不好意思似的。无论如何，当时教会给他的馈赠，加上自己的工作，足以维生，不致成为他当时事奉的教会的负荷（林后十一 7~10）。

35. 这样，保罗成了扶助贫弱（帖前五 14）的榜样，实行施比受更为有福的生活。这句话会引起误解，以为贫弱受人援助的人，就不及施与他们的人有福了这话明显不是这个意思，乃是说有能力助人的人，应该乐施，不要为自己积存。希腊文有些相似的话，也表明这个办法是对的，希腊文有这些类似的句子，而犹太人反而没有，就会有些人认为这不是耶稣亲口讲的，而是基督教化的希腊箴言。可是正如 Hanson（p.206）所坚持的见解，耶稣引用或借用一句希腊箴言，并没有什么难以置信之处，因巴勒斯坦受希腊的影响甚浓。事实上这话用的是犹太形式福字的用法），可能与十二使徒遗训 *Didache* 一章 5 节，相呼应，那儿说“施者有福了……受者可叹”，这里个人式的写法可能更接近原本手笔，保罗很少引用耶稣的话，间或引用时，正如这里的句子，用的是要引为道德教导的支柱（林前七 10，九 14；提前五 18）。

36~38. 耶稣的话结束了这番话。保罗接着和众人一同祷告，再合宜不过了。一般情况下，祷告的姿势是站着的，但在严肃的场合下，会跪下来祷告（见七 60）。赫肯指出这是路加时代（不是保罗时代？）的作法，但没有说明他怎样知道的。泪别的情景出现了，与旧约（创卅三 4，四十五 14，四十六 29），及犹太著作描述的情形相似。流泪亲嘴的情感流露，在当时的文化背景，是十分自然的。这里的亲嘴是亲情的表示，不是信徒敬拜形式上的“圣洁的亲嘴”。这一幕最后的印象，就是保罗实在不会再见他们了，他往耶路撒冷之行有视死如归之慨。我们看出这一幕与耶稣面向那耶路撒冷受死，有类似的地方；保罗意识到自己将面临监禁，不会再见这些友人了（参第 25 节）。

VIII 保罗被捕入狱（廿一 1~28）

一 保罗往耶路撒冷（廿一 1~16）

米利都一席话，结束了使徒行传记载保罗的宣教事工。从此他前往

耶路撒冷，被捕下狱，受尽控诉磨炼，最后送往罗马见该撒。在此我们看出耶稣的一生事工与保罗相呼应地方。耶稣也是往耶路撒冷的，途中预言将要受苦害，他被捕受控，在犹太人和罗马人面前受审。他受死，复活。当然，保罗在使徒行传中决没有真经历死与复活，但有人觉得他这最后一程，在航程上免沉船溺死之险，也接近耶稣的经历（参林后一 8~10）。

往耶路撒冷的一程，记载得相当详尽，包括途中各站的情况。内容必然根据保罗旅伴之一的日记：其中用“我们”的写法，表示是路加的手笔。保罗一路上所受的欢迎，和不断加深他预感受苦的先知的警告，这些都是其中最具意义的特点。尽管如此，保罗仍坚持要达成神在他身上的计划。

1. 保罗及同行的人难分难舍地，离别了米利都的朋友。他们向南航行到哥士岛，第二日到了罗底，是罗底岛上的港口。这时他们已来到小亚西亚南角的尖端，然后继续沿南岸向东，来到帕大喇。西方版本加上每拉，是向东约五十哩（80 公里）的地方，该地是通往叙利亚较大的一个港口²⁸⁵。

2~3. 保罗在这里（帕大喇和每拉）转了船。起初那艘船可能就停在那地，或继续逐一港口慢慢前行。保罗赶路心切，时间匆促（二十 16），因此另选一艘直航大洋的船前往，航线约有四百哩（644 公里）。路加轻描淡写地提及腓尼基、叙利亚和推罗这些目的地。推罗是腓尼基的主要城镇，而腓尼基是叙利亚境内一地区。船从居比路南部经过，就是陆地（路加用了恰切的航海用语），于是直趋推罗，要在那里卸货。

4. 保罗一早既然匆匆赶往，在推罗竟安然逗留了七天，实在奇怪。最合理的解释，就是他一路上赶路，如今足有余暇可以停留。也可能他必须留几天，等那艘船启程（见布鲁斯 Acts p.385，假设第六节的船是同一艘船），或要找另一艘往该撒利亚的船。保罗用这段时间寻访信徒，多半是十一 19 所述的避难者及悔改归主的人。这群信徒中有作先知的，凭着圣灵警告保罗不要上耶路撒冷去。这样看来，保罗深信是神的指引，要他往耶路撒冷去，而先知的警告却似乎与他当初的引导相违了。最简单的解答，就是推罗的信徒得圣灵启示，知道保罗会在耶路撒冷受害，

却以自己的心意劝他不要去。其实不去也不是最完善的办法，若圣灵预言保罗要在耶路撒冷受苦，那么没有什么能阻止的了，不顺服神却是甚有可能犯上的（保罗在廿六 19 提及）。推罗的信徒可能对预定论的细节没有深切认识，所以以为可以对保罗说：“若这事要发生在你身上，就不要去了吧。”

5~6. 保罗没有依警告行事，船快启行了，他就与同伴起程。动身前也有一幕动人的话别，与米利都的情景相仿。当时的肃穆，表示他们深知不再见保罗了。这儿，似乎是顺笔无意地提起妻子儿女，表示一种历史性的逼真感。保罗和同伴在这短短的日子里，已获得接待他们的家庭深切的眷爱。

7. RSV 作航程尽了，表示他们在多利买就上岸了。这港口离开推罗不过四十哩（64 公里，海路需时一天），保罗何以竟等了七天，为了一天的航程？他大可以走陆路更快到达。不过，希腊动词可解作“继续航程”（参 NIV），表示他们从多利买继续航行到该撒利亚。多利买就是当今的 AKKO（Acre），有一所使徒教堂历史可追溯至十一 19 所述的年代。他们在这里也有相交的时间，并渡过了一夜。

8. 第二天就来到该撒利亚，是往南四十哩（64 公里）的距离。他们在这里与腓利共聚，腓利自从八 40 说他到了该撒利亚之后，就一直未提及了。他被称为传福音的腓利，为要与使徒腓利有别。不过后来的传统中，两人常被混淆。“传福音的”头衔很贴切，因为他虽然是七个被按立的执事之一，处理教会中的贫苦人，他却传道得力，该撒利亚的教会可能是他建立的。

9. 路加补充说他有四个女儿，都未出嫁（处女），且作先知说预言。虽然未婚和守寡的在教会中，常占特殊的位份（提前五 3~16），但路加是否有意把处女和说预言连在一起，则不清楚。最奇怪的，就是她们虽有说预言之能，却并没有预言保罗的际遇。赫肯（p.601）说得不错，这一情节是路加自己采用的资料²⁸⁶。

10~11. 虽然如此，有关保罗却真有更进一步预言，来自一个先知叫亚迦布，是从犹太来的。他在上面（十一 28）已经出现过，这里却

重新以新人物介绍。这表示路加在此根据“我们资料”来记载，其中未曾介绍过这个人。亚迦布的预言有行动，加上说话解释，叫人想起旧约先知的行动表征。保罗穿着一条腰带，是一条长长的布，包在腰围上（参太十 9），亚迦布拿起来，捆上自己的手脚，法国怀疑学者 Loisy 直截认为绝不可能的事。接着他发出严肃的预言，圣灵说就相当于旧约先知口中的“主如此说”。犹太人要如此捆绑保罗，把他交给罗马人。这动作叫人想起耶稣向彼得预言自己将被交在外邦人手里（可九 31，十 33）。这预言并没有依字面实现，保罗虽被犹太人捉拿，却没有交在罗马人手上，反而罗马人把他抢救保押起来。亚迦布的言辞分明是想对比耶稣与保罗的际遇。无论如何，保罗落在罗马人手中保押起来，也是犹太人带起的后果（参廿八 17），虽然罗马人并没有任何直接理由控告他什么罪名。

12~13. 亚迦布这突然活现的预言产生戏剧化的效果，十分有力。保罗的同伴（第一次记载）和本地的人，都劝保罗明知将如此遭遇，就不要上耶路撒冷去。正如第四节一样，这感应是自然的，但并不合逻辑。不过，这也加强表现出保罗完全忠贞的顺服神。一个人明知要吃苦也甘愿牺牲，是不容易的；他明知所爱的人会因此伤痛，又苦劝他不要这样作时，要作这个决定就更不容易了。他们这样哀伤苦劝，令他心碎。但保罗心意已定，不但预言中的苦楚，就是死在耶路撒冷，他也愿意。若单为受苦而受苦，原没有什么价值，但若为耶稣的名而作，就是信徒服侍主所必行的，就有价值了。

14. 人们见保罗坚决不移，就放弃不再苦劝，顺服在主的旨意里了。他们这话叫人想起耶稣在客西马尼（路廿二 42），表示愿意遵从神的旨意，虽然话里似乎暗中希望神的旨意没有他们预期的可怕，事实上至少有一方面如愿了，保罗并没有死在耶路撒冷（他们并没有听见清楚的预言，所以这样恐慌，这乃是他们自己的忧虑而已）。

15~16. 于是来到旅程的终点。收拾行李可能是指上好马鞍上路，这一程约有六十四哩（104 公里），骑马总比徒步更快了。该撒利亚有几个信徒与他们同行，他们很可能是要到耶路撒冷参加以基督教形式庆祝的五旬节。他们又作领路的，带一行人到了拿孙的家，这人“久为门徒”。

依经文看，拿孙的家应该是在耶路撒冷，这看来很合理。不过，西方版本却说拿孙的家在往耶路撒冷途中的一个无名小镇里，保罗在此过了一夜。其实，这也并非不可能，这一程要走两天。但路加只提途中接待保罗的主人，却不提在耶路撒冷的接待者，则似有不通。拿孙是居比路人（四 36，十一 19f，卅五 5），可能属于分散各地受希利尼影响甚深的犹太信徒，先前曾与保罗有所接触；这样背景的人在耶路撒冷接待保罗，其可能性远高于一般传统式的犹太信徒。

二 保罗在耶路撒冷被捕（廿一 17~36）

保罗在耶路撒冷受到信徒热切的欢迎，只是路加没有提及他们怎样接受保罗带去的捐款，保罗本身其实也担心这笔钱是否受欢迎（罗十五 31），可能教会中偏右派的人，对这事截然冷淡。为了表明保罗不是与传统犹太基督教对抗，以解除人们的疑窦，就有人提议他参与一项犹太人的许愿仪式，包括在圣殿献祭。保罗这样作并没有在神学上作妥协，这项献祭并没有抵触耶稣献上自己作赎罪祭。可是，这一来却招致大祸。于是引起一个问题：路加是否认为保罗为息事宁人，却采取了错误的行动呢？虽然，这行动引至实现神对他的旨意。保罗被群众包围，结果罗马守卫的士兵把他带进营楼查问。

17. 保罗到了耶路撒冷，受到教会的欢迎。这里似乎是教会会友领袖与保罗非正式的会面，赫肯（p.607）认为这是指希利尼化的犹太信徒，就是拿孙等人；因为第 22 节说耶路撒冷大部分信徒，都尚未知道保罗已抵达。这说法极有可能。

18. 第二日，就与雅各及各长老会见，他们这时全面领导耶路撒冷教会。而与保罗同去的，有同上耶路撒冷的各地教会代表。他们和保罗一同去，很可能是为了送上带给耶路撒冷的捐项，路加却只在后面才对腓力斯顺带提起，说明保罗此行的目的（廿四 17）。从路加的角度来看，代表们在场，是证实保罗所讲述的宣教事上，确实成功兴旺。

19. 保罗的报告如前一样（十四 3f，12；也许加上十八 22），是向教会陈述宣教事工，详细述说神的恩惠怎样临到外邦人。使徒行传的故事，明明地看出保罗虽然在会堂开始传道，也有犹太人信主，但大部

分归信的人，是归化犹太教的人，和其他参与会堂聚会的外邦人，再加上一些与犹太人没关连的外邦人。这一切成功，全归荣耀于神；不管犹太人心目中对外邦人这使命，仍有什么疑惑，神已经引导计划这一切了。

20. 所以，保罗的听众除了为所听见的归荣耀给神，赞美神之外，别无可说（十五 3）。可是，他们深知当时还有不少人对于保罗存疑甚深，虽然他们本身并不同意这些人的观点。他们说，信主的犹太人，还有成千上万的人仍热心于律法。这些人也许就是指十五 5 所说信主的法利赛人。他们被称为热心份子（Zealots 即奋锐党），因为他们高举律法为神赐给以色列的；后来“热心者”这词，染上了臭名，代表那些热中于律法如传统犹太人生活形式的人，他们力争国家不受外力统治，诉诸暴力以求达到目的。保罗自己也曾如此若未过也差不多了，热心于祖宗的遗传（加一 14），后来遇见耶稣基督，就放弃了以律法在神面前称义的途径（腓三 8f.）。其他犹太人却觉得不易放下昔日的生活形式，而继续生活在犹太教的文化里。

经文说多少万信徒，有几位学者认为相当夸张，甚至根本不可能，因为耶路撒冷的居民相当少；不过，可参阅二 41、47，四 4，六 7，九 31。有些解经者索性避开这难题，说信主的是经文的附注：雅各和同工们惧怕城中不信主的犹太人，所以这样说。不过无论如何，他们心目中也必然有些顾虑。这样的修辞其实是不必要的，因为教会中有传统派犹太人的集团，已是证据确凿的事。不过“多少万”可能是雅各言辞间的夸大罢了。

21. 这等热心于律法的人士，听信谣传，指控保罗教训住在外邦中间的犹太人，放弃割礼。说他们自己既已受割礼，就无法补救（有些犹太人真个如此行，见玛喀比一书 15），只有禁止替孩子行割礼。他们又不遵守条规。不错，分散各地的犹太信徒的确有这样的做法：一个犹太人对保罗在加四 9，五 6，和罗二 25~30 对外邦信徒的劝勉，加以认真地实行起来，就会下结论认为他也同样不需守律法了。同时，保罗也宣称他不是个传割礼的人，这是对外邦人说的（加五 11）。从这些迹象看来，就不难想象谣传怎样萌生了。不过无论如何，这结论是错谬的。尽管保罗怎样宣称基督已成全了律法（罗十 4），也无法证明他积极劝告

犹太信徒放弃替孩子行割礼，或其它犹太习俗。从罗十四至十五章，林前八至十章，可见保罗承认犹太弟兄（软弱的弟兄）的存在，他们对食物的看法与外邦人不同，保罗维护双方的权利与立场，也要彼此接纳。在哥林多，保罗似乎在袒护犹太妇女敬拜时蒙头的习俗（林前十一 2~16）。此外，保罗也令提摩太守割礼（徒十六 3），又据徒十八 18，他自己也许了拿细耳的愿。因此，这样的疑控是没根据的。

22. 可是，怎样处理这些谣传，仍然大成问题。那些相信谣传的信徒，很快就会知道保罗已在耶路撒冷了。根据西方版本，会友一知道保罗已到，就必须立刻召集教会大会的了，因而必须准备怎样应对。

23~24. 于是教会领袖提议保罗要有点实际行动，清楚表明这样的控告是不属实的。教会中有四个人有愿在身：剃了头表示这是拿细耳的愿（见十八 18）。许愿结束时要在圣殿献祭，有人提议保罗为他们付出规费，这是犹太人所公认的敬虔举动。约瑟夫记述希律亚基帕第一，曾吩咐许多拿细耳人剃头，表示他付了他们的费用（根据布鲁斯 Acts p.393 n）。问题却在保罗自己也要一同行洁净之礼，当时的情况却甚不清楚²⁸⁷。

保罗这样作就表示他守律法，但不少学者却怀疑保罗本人是否会真同意这样的建议。A. Hausrath 的抗议写得最生动；他说垂死的加尔文遗命留下金衣给天主的母亲，比保罗肯答应这样作更可置信。有人说这是路加自己虚构的事件，为表明保罗遵守犹太律法。甚至 Stählin

(p.277) 也坚持说保罗不会依第 24 节的话，虽然他也承认保罗在林前九 20 的原则，是容许他这样行的。这样，真相似乎是保罗愿意向律法下的人，作律法下的人；虽然，他主要是为了争取未信主的犹太人，而不是讨好犹太信徒。这里的记述不是路加创作的，若赫肯 (p.611f) 说它来自较早的版源²⁸⁸ 是不错的话，就更属实了。当时的情况似乎保罗肯作协调的表示，但他自己的见证仍采定，他不再活在摩西律法下，乃活在基督的律法下（林前九 21）。布鲁斯 (Book p.432) 说：“像保罗这真正释放的心灵，不会受捆于自己的释放里的。”

25. 保罗被劝如此行，并不等于其它外邦人也要如此行。外邦人基本的自由，已在第十五章大会中奠立了，在此再宣告一次。耶路撒冷的

通告在此一字一句地向保罗复述一遍，似乎奇怪，因保罗本该熟知内容的了（参十五 20~29）。因此雅各这番话主要是向保罗同行的人说的（假设他们仍在），又或是文笔上的技巧，用以对读者提醒。还有一个可能，这通告在“我们”的经文中第一次出现，路加可能忽略了把前文第十五章已出现的通知，做点编辑的工夫（试比较廿一 10 介绍亚迦布，有如前面十一 28 未提过一般）。

26. 保罗接纳了这请求，第二日就上圣殿行洁净之礼，也报明那四人的拿细耳许愿日期已满，和他自己洁净之礼于第七日同时完结。

27~28. RSV 译作七日将完，令人误会保罗的骚动起自洁净周的末期。希腊文原文却表示，保罗事发于七日期末到圣殿完成洁净礼的时候。我们若拿廿四 11 的日子计算，从保罗到达耶路撒冷至在该撒利亚发言，共有十二天，那么就没有时间可以容下七日的洁净期。至于布鲁斯 (Acts p.394、424 与他在 Book p.433 的说法相反)，则认为该译作“将要进入这七日”，把事发时间放在一周之始。此外，若依赫肯 (p.654 n.2) 的见解，十二日是留在耶路撒冷的日子，问题就没有了。

保罗的麻烦，并不是在那些他一直想与之协调的耶路撒冷严谨的犹太信徒，而是亚西来的犹太人（即以弗所），大概是上耶路撒冷五旬节朝圣的。他们耸动众人，下手谋害他。说是保罗像司提反一样，踏践犹太民族团结一致的标志，就是神子民，律法和圣殿（参六 13），群众对煽动的话立刻反应。他们尤其强调保罗要带外邦人入圣殿，玷污了它。这样的控罪实在矛盾，保罗自己正在行洁净之礼，不可能污秽圣殿的！这正是“悲剧”最贴切的文学含义了。

耶路撒冷的圣殿分成一层一层的长方形院子（三 3 注）。外邦人只可进入最外层的外邦院子，不可进入另一层“女人院子”，更不可进入内层的以色列院子了。那里有一道矮栏，用希腊文及拉丁文写着：“异邦人不得进入围绕圣殿及四围地域的矮栏。违例者处死，咎由自取。”罗马政府对违反此犹太圣殿规例的罗马人，也照样执行死刑，就是证明这条例多么地严重，（也看出犹太人对圣殿的洁净，贯注了何等殷切的感情。难怪对保罗的控罪会引起这般激愤的民情了。）

29. 其实控罪的根据甚弱，以弗所犹太人认出特罗非摩（二十 4）是他们的同乡，就硬说保罗把他带到圣殿去了。有些解经者认为这指控也许有点根据。布鲁斯（Book p.436n）则认为保罗不会这样笨，这样招引犹太人的疑窦。赫肯（p.616）补充说，犹太人对保罗不遵守律法的举动，不管什么证据也会相信的，这就足以解释这控罪了。又有说保罗可能自己闲逛，走进了禁区，这就等于说有人溜进克姆林宫的私人房间去观光一样无稽。

30. 骚动一下就散播了。赫肯（p.616）把路加的合城太字面化了，认为不可能这样快展开庞大的动乱。Lake 和 Cadbury（BC IV, p.275），则用今日的火警讯号，和斗狗（!）消息传播的快捷来作比较。群众一齐来拿住保罗，拉他出殿。圣殿主持人立即把门关了，防止里面再生事。Jeremias 的见解应该没错，他认为这门是指分隔内院与外邦人院的门，而不是整个圣殿范围的大门²⁸⁹。

31~32. 动乱的消息不久就传到罗马的营楼，位于圣殿西北的安东尼堡。堡的高度足以监视下面，并且有两道楼梯与外邦人院连接。耶路撒冷的营楼是罗马军队的一支，名义上应有七六〇步兵，二四〇队兵，由一千夫长 Tribunus Militum 统辖（约等于陆军少校或上校之军阶）。千夫长立即采取行动，对付刚爆发的动乱。他带领百夫长辖下的强大兵力，跑到现场来。罗马人一到，就足以叫犹太人放手，停住不打保罗。

33~34. 保罗既是生事的起因，就被捕了，至于那打他的人下落如何，则没有记载。若千夫长怀疑保罗触犯了圣殿规例，则他对犹太人自行执法就不太在意了；不过，依正当手续，则应由圣殿的卫警对付保罗的。保罗双手被手镣与两个兵丁连锁着——正应验了亚迦布的预言（廿一 11），虽然不是一字不误，他的双脚亦未被绑。接着千夫长对查问他是什么人，作的是什么事。赫肯（p.617）认为千夫长问的是群众，不是问保罗。劳斯布表示不知道保罗听得懂他的语言。这是有可能的，但也可能当时千夫长开始查问保罗，群众就抢着插嘴，急于先告状，当时情况大乱（参十九 32），千夫长决定把保罗带入营楼较为妥当，在营楼安静的环境下，才可能平心静气地审查囚犯和控方。

35~36. 但群众又再哄动起来，保罗无法安全上台阶进营楼，兵丁只得把他抬起来。赫肯（p.618）反对这说法，认为把他抬起来，更容易成为袭击的目标，他说路加把真正原因瞒住，是因为保罗经这风波身体已太虚弱，无法自己行走（虽然等一会对他群众说话时却不虚弱）。赫肯甚至怀疑那手镣的历史性，因他假定囚犯已近昏迷状态了。他说路加提及手镣，为的是表示保罗从此不再是自由之身。这些推断都是没有根据的。群众在耶稣受审时，向彼拉多喊除掉他！（路廿三 18；约十九 15），这时他们也喊着要治死保罗（参廿二 22）。

三 保罗在群众前分辩（廿一 37~廿二 29）

千夫长把保罗带进营楼的策略，被保罗打岔了，他请求对群众说话。他的一番话强调自己是个严谨的犹太人，他对祖宗宗教热心，单看他逼害基督徒可知。可是他在往大马色的路上，正要执行他的任务，却遇见一大异象，大光中听见耶稣的声音，从此他知道所逼迫的是天上的主，他必须服侍祂。到了大马色，一位敬虔的犹太人来探望他，证实确是神把弥赛亚向他显现，现在吩咐他不要再逼迫，要作祂的见证。最后的肯定是当他回到耶路撒冷进入圣殿，就是后来被控玷污的圣殿，在那里耶稣的另一个异象警告他，需离开那里以保安全，要到外邦人那里去。这时群众再一次打岔，他的话令他们再也吃不消了，动乱再一次掀起。于是千夫长打算用苦刑，好叫他照实招供。保罗这时宣称自己是罗马公民，免受这等刑罚，千夫长只好尽早与犹太掌权的人一同处理。

从这一段起，开始了保罗在耶路撒冷，该撒利亚被监禁受审。接着上罗马最高法院的旅程的一大段冗长的记述。这段记载既然这样长，占了全书的四分之一，表示在作者眼中，重要性极高。他描述了保罗几次出庭的现场。且不只三次记录了长篇演说，其中两次又复述徒九章所记保罗的事迹。路加的用心，是不单介绍保罗作为一个宣教士、教会建立者，更是个为福音受审的见证人。保罗面对犹太人的控告，又在罗马人面前受审，在这样的情况下，作耶稣基督的见证。他至终的答辩，就是他本是个敬虔的犹太人，被耶稣呼召事奉祂，他别无可选择的余地；同时他分辩说，犹太教的正确诠释，应该以信靠耶稣为终极。他的讲词用

各种缜密的变化演述，来引入这一点。

这段记述的骨干固然是历史性的，虽然有某些方面的法律程序并不完全清楚。不过讲词方面，就如往常一样有真伪的疑问了。讲词的安排有作者细心的编撰在其中，当然我们不怀疑路加保存了保罗的辩辞的精神，不过表达的字句却是他的手笔。在当时的场面之中，根本就不可能有人用速记写下讲词（虽然目击者会记得其中纲要）。保罗当时决没有时间思量说什么话，且经过一番粗暴蹂虐，他根本就不适宜说话。不错，保罗在各场合中说的话，都有圣灵的引导（路十二 11f.，廿一 12~15）；但若说圣灵一定用不寻常的方法，把保罗每一次的发表言辞，一字不差地指示路加，这样就未免误用了启示的教义了。

37. 保罗被带进营楼之际，他决意争取机会辩护，就开声请求与千夫长说话。千夫长很奇怪他会说希腊话，虽然那是当时古代世界的通用语。他大概以为保罗是个不学无术的老粗，且可能是个犹太人。

38. 千夫长于是以为他是从前在旷野掀起动乱的那埃及盗匪。根据约瑟夫 (Bel 二 261~263)，有一个埃及假先知带领三万人，进入橄榄山，为要夺取耶路撒冷。他应许人们必能眼见城墙倒塌。腓力斯总督把他的随从杀的杀，擒的擒，唯独先知自己逃脱了。千夫长显然以为这人卷土重来；使徒行传中的随从人数，与约瑟夫所记载的相差很多，约瑟夫本来就夸大的作风著称，因此千夫长的估计会更准确。这先知原属于一个等候弥赛亚的集团（这一点约瑟夫着意地冲淡了），他们期望神在旷野向他们显奇事。从五 36f. 可见实例。福音书警告，不要被这种假冒的人迷惑（太廿四 26）。千夫长称这先知的随从为凶徒 (Sicarii 由于他们用的短刃而名之，拉丁文作 *sica*)，这字用来指反罗马的极端份子，他们出现于腓力斯在位时，而在公元六六至七〇年间，反叛罗马。赫肯 (p.621f) 认为千夫长误认这先知的随从，就是这集团的人，虽然约瑟夫着意地把他们分别出来。这样清楚的划分，令人狐疑到底有没有可能。（笔者写这些话的时候，没有多少个记者能正确地分辨出爱尔兰各军事集团的正名呢）。赫肯又奇怪何以千夫长一知道保罗会说希利尼话，就对他身份改观，因为希利尼话也是埃及的用语；不过，这可能是翻译上的错误，也许该这样说：“你懂希利尼话么？那么，你必定是那埃及人……”

290。

39. 保罗的回答，固然是顺带解释基督徒与犹太革命份子，毫无干涉；但路加插这段对话的动机，是否只为了这个，就值得疑问了。保罗一心是要确定他是有教养的犹太背景，和他公民的身份：他不是圣殿煽动暴乱的那种人。他是犹太人，又是大数的公民。这不是指他的罗马公民身份到这后面才披露出来；他乃是表示他属于一个自治城，并以这身份为荣。自从 Clandius 大帝起，一个人可能同时持罗马公民的身份，及当地公民身份（见，Conzelmann p.124f.）。

40. 他一透露这身份，就批准他对群众说话了。他从台阶上俯视群众，摆手叫他们安静，就用他们的乡音说话（使用了明智的策略），希伯来话可以指亚兰语（见廿二 6，廿六 14）。

整段事迹引起许多历史性的疑难。赫肯说保罗根本不在体力上，不可能有精力发言，且千夫长也不可能批准他，没有不得已的理由就批准他发言，群众当时更不可能肯听他。除了以上几点外，还要考虑前面已提过的问题，就是不能把讲词当作保罗逐字的写录。这等困难也许都过分夸张了，可能是由于路加的记载太简略，这里只是一幅戏剧化的台景，而不是细微的摄影或录音。最重要的，是保罗所传递的教训，从而认识他是耶稣基督的见证。

廿二 1. 保罗对群众的称呼，与司提反所用的一样。我们假设在场的，有些祭司和公会的成员，大概也不会错到那儿了，因此用父兄的称呼；虽然保罗对公会说话时（廿三 1）只简称“弟兄”。也许“父兄不过是一种对年长者的尊称而已。分诉一词一出，就引出主旨来（希腊文作 *Apologia*），这字在使徒行传这一大段中，重复出现多次（廿四 10，廿五 8，廿六 1f、24；参十九 33）。这字的意思，不单是指法庭上对控罪的答辩，依耶稣在路十二 11f.，廿一 12~15 的用法，包括了为祂作见证的观念在内。因此，辩词中并没有按控罪逐一解释，保罗反用这机会，为主作证，说明按着主的命令，他的行为是有道理的。这样，保罗的讲词就成了传福音的讲道，呼吁听众要信从主。

2. 路加说听众一见保罗开口，就更加留神了。不少分散各地的犹

太人，不会说希伯来话，也不懂亚兰语，甚至一世纪最伟大的犹太学者亚历山大的斐罗 (Philo)，也不会念希伯来文的摩西五经 (他却写了许多五经的注释)。保罗这时用他们本土的话来发言，是引人注目的妙法——甚至会带来一点同情。这细节写出来，更指证保罗是如假包换的犹太人了 (腓三 5)。

3. 保罗首先建立他是个忠贞的犹太人身份。他的自我介绍分三面：他的出生、早年父母的教养 (尤其是母亲)，然后是他受的教育 (父亲及其他教师)²⁹¹。这叙述方式十分重要，为要使人明白他下面说的话。他生在大数，却在这城生长，就是指耶路撒冷城。因此保罗很年幼就被带到耶路撒冷来了，他并不如一般人以为，童年及二十年在在大数生长。但虽然他年幼离开大数，却必然保持与家庭联络，日后漫长的宣教士生涯中，第一次出阵就是到大数去 (九 30，十一 25；加一 21~二 1)。他以作大数公民为荣。他成长的第三部就是教育，这里 RSV 的译法是错的，要重新把句子分开来：“……长在这城里，在迦玛列门下受教。”这样，迦玛列 (五 34) 是保罗的老师，他是来自较“自由”传统的 Hillel 派系下，首屈一指的法利赛教师。下面一句按着我们祖宗严谨的律法受教，一般认为是描述保罗作为拉比的教育，但也可以与下一句热心事奉神相连；宗教热诚的表现，在严守律法 (廿一 20；罗十 2；加一 14；腓三 6)。有人说保罗不是迦玛列的门生，但证据不足；J. Jeremias 指出保罗不但按拉比的形式引用圣经，而且循正宗的 Hillel 派路线呢²⁹²。

4. 保罗的话，使他与听众们同一阵线，热心守护律法。这时他继续解释，他怎样更进一步，在宗教热心上超越听众们。他一向逼迫基督教会 (这儿称为这道，参九 2)，甚至直到死地 (九 1)。这里保罗心目中想起司提反，在廿六 10 则指另指其它好些死刑 (见注)。有的信徒被下在监里，意下是后来被释放了的。从林前十五 9；加一 13；腓三 6；提后一 13，都证实这情势。

5. 保罗这样的宣称，有犹太官员的引证，是他们授权保罗执行这任务的，特别是从大马色缉捕信徒 (九 1f)。当时大祭司已转换了人 (亚拿尼亚，见廿三 2)，与保罗上大马色的不同 (该亚法)，因此保罗的申诉，是要当时的公会追溯当日在任者的行政。该亚法可能仍活着，不过

已下了台。

6. 保罗这时自述大马色路上发生的事。这次记述补充了前面的记载 (九 3)，说这行程是在正午 (廿六 13)。因此他见大光，不是夜间的幻影，这光比正午的烈日更猛烈，这也许是申廿八 28f. 的回响。

7~8. 保罗倒在地上，听见天上有声音对他说话。字句与九 4f 所记完全一样，只改了一处，耶稣自称拿撒勒人。加上这一点，可能是要犹太听众清楚知道说话的人到底是谁 (路廿四 19)；就是耶稣，祂仍活着，是保罗逼迫的真正对象。况且耶稣从天上说话，表示神已叫祂复活了，因此分析到最后，保罗其实在攻击神。

9. 保罗加插了一句似乎不相干的话，说同行的人听不明说话的声音，只看见大光。他们知道事态不寻常，但只有保罗才经历这从神来的启示。他们看见光，却没有看为耶稣荣耀的显现。他们听见声音，但只是一种响声，不知道是说什么话²⁹³。

10. 这段记载奇怪之处，在保罗加插一句问话主阿，我当作什么？²⁹⁴ 这表示出保罗在知道了自己一向的行径，又知道今后必须改换方向之时的惊慌失措。这里的主较之第 8 节的主，对保罗是否有更深厚的含义，并不清楚，不过，下面他继续说明主吩咐他该作什么，就必须有了不同的意义了。听众当然不会体认耶稣是“主”，但保罗已习惯了基督徒的说法，用字上也显出他自这次经历后，对耶稣的新看法。主的答话基本上与九 6 一样，对他至终的方向，只吩咐他该取的下一步而已 (对比廿六 16)。

11. 被强光照射，眼睛失明，保罗要同伴把他领进大马色去。同伴虽然也见大光倒地 (廿六 13f)，却显然立即复原了 (九 7)；他们只暂时见了大光，并没有见异象。

12. 保罗追述的第二部分，写亚拿尼亚在他被召中的角色 (九 10~19)。这次，保罗对听众强调，亚拿尼亚按律法是个虔诚人 (参路一 6)，他的敬虔为大马色人所公认的。不过，亚拿尼亚已成为信徒 (九 10)，却缄默不提。

13. 亚拿尼亚的部分记得较简略，因这时是以保罗的角度叙述的。

因此，这里没提亚拿尼亚见异象，只说保罗怎样被他访寻。下面的记载分开两部分，首先记述亚拿尼亚恢复保罗的视力（徒九 17b、18）然后，为强调起见分开来记述亚拿尼亚传递主对保罗的任命，叫他受浸以示顺服；在徒九 15f，这番话是主对亚拿尼亚的吩咐，而不是亚拿尼亚对保罗述说他的使命。

14. 保罗视力得以恢复，印证亚拿尼亚对他说的话，确实是从主来的。字眼上强调我们祖宗的神呼召保罗，是向听众强调神旧约的启示，与透过耶稣的新启示的一贯性，这位神早已拣选保罗为仆人，祂的拣选和呼召，早在保罗应召以先（三 20，廿六 16）。为此，神向保罗显示了那义者，这字眼指耶稣是弥赛亚（三 14，七 52）。

15. 这启示的目的，是要保罗作见证人，将所见所听的向人传述，万人指犹太人及外邦人（九 15，廿二 21，廿六 17，加一 16）。因此，保罗这时受审，不只是被控污秽圣殿，破坏犹太教（廿一 28），更重要的，是作为耶稣的见证人。

16. 亚拿尼亚略带责备的话，现在你为什么耽延呢？似乎有点突兀。希腊文这句可能只是说：“你打算怎样呢？”保罗要起来，就是立刻采取行动，接受洗礼。正如二 38（参二 21），浸礼表示，求告祂的名，相信耶稣，又象征罪得赦免——这里特别指逼迫的罪。保罗删去了接受圣灵一句（九 17），在这段里并不需要提及。

17~18. 下面是保罗经历中的第三段，是这次记述中特有的。保罗回到耶路撒冷（九 26~30），就进入圣殿祷告。在此我们留意，信徒仍到圣殿去祷告，也是耶稣基督向他们说话的所在。E. Lohmeyer 说得对，耶稣是圣殿的主（Edinburgh 1961）。保罗祷告之中，又见异象（十 10；参启一 10），耶稣再向他显现，吩咐他离开耶路撒冷，以保安全，因为人们不接受他为耶稣作见证。这次吩咐的历史背景，可参九 29f；不过，也许这里是要表示历史在重演。

19~20. 保罗却分辩说，他正是犹太人应该听信的人，那曾经在会堂里监禁鞭打信徒的人，他们一定会肯听的。（RSV 的所有会堂在希腊文中，是没有根据的，这字是指“一个又一个会堂”）。不但如此，保

罗在司提反被杀一事上的角色，是众所周知的。这里见证人一词，已开始有“殉道者”含义的用法了²⁹⁵。

21. 虽然有抗议，主的吩咐仍然特定，保罗离开，不只是为保守他自身的安全，更是达成神早先的心意，要差他到“万人”那里去，尤其是外邦人。徒九 30 提及有关保罗离开的“人之因素”。

22. 保罗的讲话这时被打岔，群众不再想听下去了。事实上，他还未请到当前的问题核心，就是他污秽圣殿的控罪，上面已分析过，这根本只是引出基本问题的前题而已（参廿一 28a）。保罗这番话的后果，产生了新的重点，触犯了犹太人的愤怒，就是提到外邦人问题，于是群众再度要求把他处死，这样的人不当活着。

23. 人们扬起尘土，摔掉衣服，加强他们要求的激情。他们这种行动的背景，不大清楚。布鲁斯（Book p.445）说是兴奋所致。使徒行传其它经文提及跺下脚上的尘埃（十三 51），是犹太人排斥外邦人的举动，也是信徒排斥犹太人的举动，因为他们拒绝基督，就从真以色列人中隔绝了。保罗在十八 6 抖下衣服的尘埃，也是同样道理。这样在这里人们摔掉衣服，为挥掉尘埃，也是表示视保罗为褻渎者，不再是真犹太人。还有另一可能性，就是以这举动代替了用石头把他打死，当时若不是兵丁在场，保罗必已遭此下场。

24. 不论情况怎样，千夫长决定唯有把囚犯带进营楼，才可以查明真相。也可能他的亚兰语不足以全明白保罗这番话的大意；又即或明白了字句说什么，也弄不出所以然来。于是他吩咐把保罗用刑拷问。罗马审问奴隶及其他疑犯的作法，是用一条带刺的皮鞭拷打，其上附有尖牙和尖刺；打在受刑者背上的可怖情况，就不难想象了。这种经验，比犹太式拷打和罗马的棍打（十六 22，林后十一 24f.），更凶残难当。

25. 当保罗见兵丁的手势，就立即使出其王牌。用这种方法审问罗马公民，是不合法的（参十六 37）。Lex Valeria 和 Lex Porcia 是古代律法，禁止对罗马公民施这种毒打，甚至加脚镣也不可；Lex Julia 也重申此例，且各省公民有权向罗马上诉。在某种情形下，法官可以这样处治罗马公民，只是必须经过正式的审问。保罗当时的事例，显然是法

律上有利于他一方 (Sherwin-White pp.57~59, 71~76)。我们不知道罗马公民的身份怎样证明;但最低限度,这样正式宣称自己是罗马公民,已经可以把程序拖延了。

26~28. 负责拷打的百夫长立刻通知他的上司,上司便亲自来查询保罗。保罗自称是公民,引起千夫长的嘲讽。他花了许多钱才买得公民的资格。问题不是千夫长怀疑保罗的宣称,而是暗示此时此地人人都可摇身成公民!这权利已失去它的威风了。这里的银子不是指获取这权利的收费(其实并无费用),而是向各类官员贿赂的花费 (Sherwin-White p.154f.)。保罗却更胜一筹,说他生来是罗马人,不是用钱买的。至于保罗的家庭怎样获得公民资格,臆测是无益的,因此至今未有任何线索²⁹⁶。

29. 于是那准备拷问保罗的兵丁,立刻停止行动(当然是千夫长吩咐的了),而千夫长本人也恐慌起来,怕自己违例行事传到上级耳中。路加藉此机会暗示罗马籍的信徒,也可以行使这项权利。

赫肯对这故事有所评议,认为千夫长在廿一 37~40 明明对保罗相当宽容的,竟在此提议拷问,令他大惑不解。此外,保罗没有一早提出自己的罗马籍身份,只说自己是大数公民,亦令他称奇。因此,他宣告这件事属虚构。路加加插了一段伪作的讲词之后,就把保罗宣称自己为罗马公民的情节,衬托这一段紧张生动的记述;这样,就摆明罗马当局人士根本不晓得保罗行径中,有何违法的地方(廿三 28f, 廿五 20、27)。但是,其实即或讲词全属路加虚构,该场面的实况,可信性仍然极高。说到获取公民的价银,根本无关轻重,对路加的用心全无关涉,它不过是严肃话题中,一段轻松的对话,实难以当它是纯属虚构。

四 保罗在公会出庭(廿二 30~廿三 10)

千夫长只知道保罗与犹太人不对劲,但事情的 actual 原由,他仍不大了解。保罗的讲词中,对当前的争端也并未提及。为了再探求真相,他召集了公会的人来见面。可是,这一回也没有听到犹太人的控词,保罗一开口说明,就被大祭司尖刻的指责打断了。后来保罗再争取发言机会,就把会众分成两方面,他取了法利赛人相信死人复活的一方,这教义是

撒都该人不接纳的。于是两派大起冲突,保罗陷于险境,再度从犹太人手中被抢救出来。

学者们对整个场合,十分困惑。使徒行传中,没有别的经文在历史真实性上,遭受这样强烈的质疑。有人觉得这场面简直不可能发生,只能解释是路加的神学手腕。他们认为路加暗地把保罗受审的关键,从污秽圣殿转移到基督教是否犹太教(法利赛式)的真正实现;路加又表示保罗的案件不是犹太法庭足以正确地判定的。这样,路加展示一个非历史性的局面;罗马千夫长召集公会,对保罗没有提出控案,保罗又认不出大祭司,法庭成员产生神学争辩,保罗竟占了不公平的优势。

这一连串的问题,有它真确的因素:路加的透视是对的,他知道问题的至终核心,不在保罗是否污秽圣殿,而是犹太教是否愿意容纳基督教,而事实上他们不愿意容纳,是由于种种不合理性的憎恨所趋使。路加作为一个历史家,在某种程度上,可能会把当时实况明确地阐释。其中个别疑难,下面会分别讨论。总言之,正因为这故事有作为历史的特异,就显明不会是路加这样的作者所创作出来的,若硬说路加为切合自己的目的而全部虚构,是难以令人置信的。

30. 罗马人拘留了犹太人控告严重罪状的人,又查不出控告罪的名堂来,就必须再加以详细的审查。千夫长要知道实情²⁹⁷,就把保罗解开了,好使他在审问大会中出庭。他的实际情况不大清楚,因为虽然路加知道罗马公民不能无故被绑。但记载中说他只被拘留了一夜,就解了枷锁。可见,保罗明明被拘留了,而且上了锁链(廿六 29),因此我们要假定即或罗马人受拘留,也可以受绑的。布鲁斯 (Ants p.408) 的看法大概不错,这一节就只是说保罗被提出监,上犹太公庭受审,别无其它含义。

接着的一个困难就是公会的集合了。约瑟夫 (Ant 二十 202) 虽然说公会没有罗马政府批准,不得召集会议,这一点却有可疑之处了

(Shewin-White p.54)。不过,无论如何,罗马政府也不可以吩咐他们集会。这里也许并不是指正式的大会,而是千夫长进行非正式的查询,想知道他该怎样向上级呈报这件案子。当时如果犹太当局认为不再控诉保罗,那么他就可以被释放的了。但一旦罗马当局参与了案程,又发现

是牵涉罗马公民的事，那么他们就必须亲自处理。因此，千夫长向有关犹太领袖进一步征询。赫肯 (p.640) 不同意，他说征询该问圣殿负责人才对，不过案件较阔的层面，却似乎需要征询较阔圈子的人士；既然公会处理任何犹太人事件的法庭，咨询他们也很恰当。又有人反对说千夫长在会议中不该在场（还有兵丁，廿三 10），因为他们是不洁的外邦人。可是，不管第一世纪犹太人对洁净律例执行的程度如何，犹太人与罗马当局必须有接触，必然有恰当的程序。至于约十八 28 两集团要分别开来，有它特别的原因，这同时也表示其它场合两者有接触的可能。不过，尽管解释了这许多，路加也的确把场面描绘作公会开会的情景（廿三 1、6），可能因为他想把耶稣与保罗的相类处铺陈出来。

廿三 1. 程序一开始，保罗就发言。读者多半希望犹太人会先提出控诉，而事实上犹太人在这一幕里全没有陈诉的话。这可能是路加省略了，一心集中注意在保罗身上。读者已在廿一 28 知道控罪是什么，且又在廿四 5f 再复述了。因此，路加集全力在保罗身上。他宣称自己在神面前，良心无亏（廿四 16）。直到这时为止，他是无可指摘的（林后一 12，二 17，四 2）。赫肯 (p.637) 认为这是指保罗前半生的全部，因此他问：难道他同谋害司提反不控告他的良心吗？不过，我们不必当他是许久之前的事，他在此所着眼的，是发生不久的事。他这话是否否认所控的罪，而指控没有提出任何证据，也许因为控方也没有提出什么证据。

2. 接着发生一件怪异的插曲。当时大祭司是亚拿尼亚（别与四 6 的亚那混乱）。他大约在公元四七年被立，公元五十八至五十九年去职，后来被犹太游击队暗杀，指他为亲罗马份子（公元六十六年）。罗马政府怀疑他主谋公元五十二年犹太的大暴乱，终于洗清控罪。正是这人吩咐保罗旁边的人打他的嘴。记载这事可能是提醒读者，耶稣在受审时也受同样的待遇（约十八 22f），虽然路加福音没有记述这事。这一举动用意是大祭司抗议他说谎。也许路加想我们得一个结论，大祭司无理可寻，只有诉诸暴力侮辱。一个有身份的人员竟然这样出手，令人诧异，但即或在今日的法庭上，面红耳热的紧张气氛下，亦不足为奇的。约瑟夫也证实亚拿尼亚是个暴戾无道的人（Ant 二十 199）。

3. 保罗的回答更令人愕然。有解经者认为他这急促的回答，与太五 39 及他自己在林前四 12 的真意相违。简单的解释，就是保罗发了脾气，这个直截的解释也并非不可能。他在第 5 节作了道歉。保罗也是人，有罪的人，我们不必替他加上一副无罪的完美形象，他自己也没有这样自视。可是另一方面，保罗的先知本能也可能派上用场来。亚拿尼亚的确不配承当这一职位，这是约瑟夫和拉比传统所印证的。保罗奉神的名指斥他的败坏，正如耶稣公然指斥法利赛人一样（路十一 39~52）。他恐吓说神要打他——路加的读者早就看见这预言应验了，结果他死于非命，指他为粉饰的墙，意思是说他假冒为善（参太廿三 27）。从结十三 10f，说到先知们用未泡透的灰，涂在摇曳的墙垣上，一心以为可以叫它坚稳起来。这个比喻仍然常用（见 Zadokite Document 八 12），保罗可能正好用它作比喻。他公然指斥大祭司的假冒为善，以执行律法的法官自居，却在审讯中行不义（利十九 15）。

4. 公会的人见保罗敢诅骂大祭司，大感惊异；在他们眼中，大祭司是神所命立的（参约十八 22），于是他们立即指正他。

5. 保罗原知道不该这样行的，出廿二 28 律法上写得明明白白。可是他的回答却并不见得是单单道歉，认自己发脾气犯了律法。他说他不知道和他说话的是大祭司。不过，保罗竟然不晓得对方是谁，难以置信。有人认为保罗视力很差，看不出是大祭司吩咐人打他，又或他认不出大祭司穿便服，这些理论都缺乏根据。于是回复当初的建议，说保罗用讥讽语气：“我认为出这样命令的人，不可能是大祭司。”这是最有可能的结论，只是反讽的口气本该更明显一点才是。赫肯 (p.642) 说得对，这件事的后果，表示保罗在这犹太法庭中，势不可能有公平的待遇了。

6. 接着形势急转而下，公会中的代表分撒都该和法利赛两派，前者属祭司的高级族类，后者则以文士为代表（大部分为法利赛人），他们的政治及教义分歧，为人所共知。撒都该人亲罗马，深知保持现状，对他们得势的地位有利。法利赛人则对罗马作无声的抗议。撒都该人教义上保守坚守摩西五经的字面解释。后者急进，肯解说律法，使它“现代化”。因此，法利赛人对复活的观念是开放的，而这观念在摩西五经中并

没有清楚的讲论。耶稣解说律法这一观念(路二十 37f.)，对听的人实在是耳目一新的论调。保罗这时提出这问题来讨论，说自己是法利赛人，同时说当前的关键正在于这个复活的信念。虽然这里只是泛论复活，事实上是论耶稣复活的可能性。使徒行传前面也提及耶路撒冷的教会领袖，被撒都该人攻击，说他们传死人复活(四 1f.)，而法利赛人，或说明迦玛列，表示相当中立的态度(五 33~39)。保罗在此所宣告的，其实是说作基督徒仍可接纳法利赛式的观点，或更正确点，法利赛式的犹太教，在基督教里得以成全。可是，撒都该派的宗教，却要在前设上作基本更改，才可以成为基督教。其实，法利赛派与基督教对律法的看法，差异甚大，在这方面，保罗不可能自称为法利赛人的。因此，问题就来了，保罗是否衷心地“我是法利赛人”，还是他故意作此下策，叫大会中分裂使自己胜算？赫肯(p.642)对两个问题都归咎在路加身上，说这史事的歪曲，是由于路加一心要指明，真犹太教与基督教是有延续性的。对赫肯(p.221)来说，则保罗虽然是基督徒，在许多方面仍然是个法利赛人，他懂得利用一个有利的论点。后者在历史观点上较可取，因为前者的看法必须把路加贬为无知的作者，把最起码的历史也弄错了；事实上，路加写作力求与事实相符准确，这是一般公认印证的。

7. 保罗的打岔，就引致公会两派人士互相争论。赫肯不同意，他认为当时两派早已知道对方的神学立场，也必看出真正的问题，在于保罗对律法的态度，是他们两方都不能接受的。不过，论神学的人无论遇到什么疑点，一有机会就会辩个痛快的。至于保罗是否应该偏袒法利赛人一方，自然大有可辩了。

8. 路加为下一段故事先作一注脚，叫外邦读者知道撒都该人说“没有复活，也没有天使和鬼魂”。撒都该人不信复活，早有证明(路二十 27)，但至于天使鬼魂，则令人困惑，因为这方面的观点，没有别的印证，而且天使也出现在摩西五经中，撒都该人也视之为经典。S. T. Lachs 提出解答，认为法利赛人说复活是在一个灵体里，像天使，或一个洁净的灵体。既然撒都该人否认复活，自然也否认这两种复活后的形式了²⁹⁸。

9. 讨论变成了分争，尤其是有几个法利赛人(注意：不是所有)认为，若保罗真有鬼魂天使和他说过话，又有什么不可呢？这只是少数

的见解，当然不代表他们承认保罗对耶稣复活的想法。早期的公会中，也有亲耶稣的份子(路廿三 50；约七 50f)；虽然这时界线更加分明，当中有容纳基督徒的份子，也决非不可能的，尤其是犹太基督徒的生活行为，其他犹太人并没有多大反感。

10. 可是这句话却只会使局面更紧张，千夫长不得不停止审问，把保罗带进去，免招风险。这样，审查保罗控罪到底为何？始终无甚进展。

五 保罗解往该撒利亚(廿三 11~35)

保罗前途如何，第 11 节随即说明了，而且第一步实现紧接着出现。一群犹太人谋害保罗的阴谋泄露了，加上千夫长根本不知如何处置保罗，就引致他在重重罗马士兵保卫下，从耶路撒冷解往罗马首府该撒利亚。于是保罗从犹太人权下，转移到罗马人手下，进一步达成他向该撒上诉及往罗马去的路。这件事记载得相当详细，可见路加乐于讲精彩的故事，尤其是有关旅程的故事。其中记述罗马人怎样费心思，使保罗得着公正的待遇。虽然，他们并没有被说成毫无错失的圣人，尤其是腓力斯更没有以正义待保罗。

11. 这一段的关键性，在于一开始就有主(就是耶稣)向保罗显现，叫他对前途安心。这异象表示一切要发生的都在神的计划中，神的手会引导事情的发展，直到他站在罗马王面前。这里没提及在该撒面前受审的后果，这已在使徒行传的范畴以外了。值得留意的，是保罗在耶路撒冷公会面前站立，称为“作见证”，而他将在帝王面前受审，也是为见证耶稣。保罗上庭的任务，不是对某些控罪申辩，而是作见证。其它记述中相似的关键性异象，就如十六 9，八 9f，廿七 23f，除了第一个外，都是在危难当前的时刻，为了鼓励保罗的。

12. 这鼓励很快就发生作用了。接着公会集会骚动的第二天，一群犹太人同谋要杀保罗。“犹太人”似乎是很含糊的说法，下一节才较确定指明，不过这样也叫人觉得这一群人的行动，代表了一般犹太人的态度。这人的身份没有说明，明显的，他们是狂热派，可能是激烈分子，对任何反对犹太宗教的可疑反对者，都不惜以暴力对付。在第一世纪巴勒斯坦，这样的一类人存在，一点也不奇怪。他们那种宗教狂热，在于他

们发誓非达到目的不吃饭可见。若破了誓言，就自处于神的咒诅底下，虽然，他们可能到头来不会太认真，就是最严谨的犹太人（这群人大概没有想清楚他们这誓言的后果），对实践不来的誓言，总有办法避凶就吉的。

13~14. 同谋的四十人一心要设法使保罗出离营楼，处于较易下手的环境中，于是就向大祭司长老求援。这里没有提文士（大部分属法利赛党的），似乎这些人接洽公会里较附和与他们这主意的集团。赫肯（p. 649）认为这里与前段有冲突的地方，那里说一班法利赛人帮保罗一方，公会的形势是法利赛人操纵的；他忽略了当时只有一小撮法利赛人，诚惶诚恐地表示站在保罗一方，而大祭司才是公会的执缰者。此外，后期拉比教训中，说公会不可以协助谋算的人，但这也无以证明一世纪的狂妄份子不这样做。

15. 串谋的计划，就是要大祭司与千夫长及公会安排另一次会审，把保罗带出来再审，使他们下一充分确凿的定案。换言之，犹太人建议千夫长，他们可以协助他成立对保罗的控案。然后，谋算的人就利用保罗到集会地点的路上杀他。千夫长经过了以上的事件后，是否还会同意进行，甚有可疑。况且，谋算者杀保罗，是否能免于送命，更属可疑了。这样的谋略，全是极端份子的想象，根本没有缜密考虑过实际可行性。

16. 这计谋也许太张扬了，难以成事。不知怎的，消息传到保罗外甥耳中。至于这外甥的来历，他怎样获得这消息，任何资料都属传闻，我们必须承认对保罗在耶路撒冷的亲属关系，一无所知。这少年的故事是否属实，有没有可能，我们根本没有理由可作判断。又有解经者觉得那少年人这么容易径自走到营楼见保罗，岂不奇怪？若他可以轻易进去，别的阴谋者也大可进去了。可是从有关当时监狱情况的资料，得知囚犯的朋友可以很容易进去探监，带食物及其它令他舒适点的零碎物品（Lucian, *De Morte Peregrini* 12~13）²⁹⁹。

17~18. 保罗接获外甥的报告，自然要通知千夫长了，就请一个百夫长带少年人去见他。赫肯（p. 646）对于保罗竟然可以指挥百夫长，带讥讽的语气；不过，这讥讽是不合理的。保罗公然急逼地请求，只表示形势危急，事态严重，而不是路加高抬了保罗的地位。

19. 千夫长竟拉住少年人的手，也成了学者的讥刺的话题：Loisy说“从未有如此可亲的千夫长呢”。不过，我们所得的印象，那少年人年纪很轻，千夫长的举动原是合宜的。古代的人对于他先前吩咐拷打保罗，这时又对少年人温和的态度，并不会觉得有什么矛盾。少年人是私下跟他说话的，因为他显然有机密要呈报。

20~21. 少年人的话重复我们上述已知的事，不过改用了切合这情况的格调罢了。他指图谋的人为“犹太人”，是对罗马人讲的，十分合宜，并不表示这外邦作者一时善忘。我们又知道了这计谋要在第二天就实施，他们可不想禁食太长呢！少年人下段的情报，是用警告语气说的，叫千夫长切不可随犹太人的建议，把保罗交在他们手上。

22. 千夫长的回答表示他一面听少年人报告，一面已有了主意，他可能一早已决定正确的途径，是把保罗的案件呈交他的上司，因为他本身并没有权处办他的：“千夫长一旦维持了公众治安，就没有司法权处理省区性身份的囚犯”（Sherwin-white p. 54）。少年人的报讯只加速了他的步骤，把保罗解往该撒利亚去，同时表示必定采取最周密的安全措施，以求保罗不受危害。安全措施之一，就是务求不让犹太人知道阴谋已泄漏他耳中。

23. 这时就得筹署用军备押送保罗往该撒利亚去。一队兵士将于晚上九时至十时左右出发，好在夜幕掩闭下离开耶路撒冷。其中有二百带兵器的士兵，在百夫长领导下，还有七十马兵，长枪手二百。末后一字是翻译希腊文中一个别处从未出现的字，在拉丁文译本中作这样的释译。这一队实力共有四百七十人，几乎是耶路撒冷军营之半，有人指出一个囚犯动用这么庞大的卫队，未免太不合理；他们说路加不过尽量想夸张铺陈保罗的重要性，渲染当时风险的紧张程度，和罗马对囚犯保卫的慎重。不过，护送保罗的步兵只走旅程的第一段，然后最危险的一段，就回耶路撒冷了（见 32 节注），这样，可能减轻了这疑点的重量。不过，即或如此，人数仍然相当多，令人诧异。又有人提出这样的意见，说“长枪手”其实是牵随的马匹，但又实在不大可能。这里的困难全在那两百“长枪手”，一旦除掉他们，其余的兵力已足镇压凶徒了，不过，我们必得承认，至今未有清楚的答案。

24. 保罗也有马或驴骑载送，复数字表示中途可能换牲口，不过牲口没有指明是保罗专用，可能是为整队人驮行装的。

保罗要去见的是提比利亚革老丢腓力斯 (Tiberius Claudius Felix)³⁰⁰。这人是 Pallas 的兄弟，是个被释的奴隶，是 Claudius 大帝的亲信，后来也成了尼罗的亲信；他在撒玛利亚作了一阵副职，就在公元五十二年升任巡抚。他扑灭了犹太的叛乱，但手段残暴，大失人心，以致他不得被召回 (廿四 27)。他的第三任妻子土西拉 Drusilla，就是希律亚基帕的女儿 (廿四 24)。腓力斯是个释奴，他受任巡抚一职，是个不寻常的尊荣。可是，最擅于用一句尖苛的话刻画人物的 Tacitus，说他“他以奴隶的头脑，行使王者的权力”，也就是说他未能超越低贱的出身。

25. 囚犯有信件随行，说明他被遣送的原因。新约中，这是唯一世俗的书信。大略说一词表示所记载的，并非千夫长信上的全文。依常理来说，路加没有什么可能见过这封信，因此，他是按历史家的技巧，把千夫长应该会如此写的信构思出来。信上也依照这类公文的标准格式，表达出当时的情势，十分准确地仿照一个罗马千夫长的手笔。

26. 这封信依第一世纪正规的格式开始：“甲向乙请安 (参十五 23)。这里我们得知千夫长的名字。革老丢必是他成为公民时取的罗马名字；他选这名字，可能是由于当时在位的王叫这名字。吕西亚也就是他原来的希腊名字，成了他作罗马公民后的别号；这表示他来自沿岸希腊语地区，或撒玛利亚 (Stahlin, p.292)。“大人”这尊称对一个巡抚是合宜的，因为不少巡抚出自罗马的骑士团 (中上社会阶层)，虽然腓力斯本身却不属其内。

27. 千夫长描述保罗落在他手上的经过原委，从罗马人的角度，看整件事的发展；虽然千夫长为利己之说辞而稍将事实在下半节中扭曲了一点，但大体属实：他本来是在逮捕保罗，并要拷打他时，才发现他是罗马公民的。事态的另一面看法见廿四 6 注。

28. 犹太人捉拿保罗，并不只是群众要杀害他。在犹太领袖官方，原是想依法处办他的，所以他们想要正式在罗马政府面前控告的他。我

们会希奇何以千夫长不索性地把保罗交给公会，自行开庭办他；相反地，保罗投在罗马保障下，于是任何犹太人对付保罗的行径，都立即沦为叛乱。

29. 虽然当时审问过程混乱，千夫长仍探出保罗被控的，是属乎教义层面的事，不是犯罪行为。这一点十分重要，看到原先告他带外邦人入圣殿院子 (廿一 28b) 的罪名，已悄然束之高阁，而代之以较为广泛的名堂 (廿一 28a)；那些作证控诉的亚西亚犹太人已不见出现 (参廿四 18f)；这样，就没有足以叫罗马法庭判刑的罪名了。他强调保罗并没有什么该死该绑的罪，这一点也很重要。这一直是罗马政府的态度 (廿六 31) 从路加对这一点的强调，很难相信他知道保罗到头来竟因此受刑而死³⁰¹。

30. 谋害保罗的消息，使千夫长决定遣送保罗去见巡抚，循正当途径办理。若有可成立的控罪，就最好尽快直截了当地依法办理。既然如此，犹太人若控告保罗什么，就该带到巡抚面前来。若他们不这样作，案就不成立了。所以，这信发出之后，随即必有一通告给控方，否则这安全措施就徒然了。赫肯 (p.648) 认为这不过是路加的写作法，为要使读者知道下回如何分解，这是不必要的解释。信末正式的告别词删去了 (有些版本补上了)。

31~32. 卫队就此奉命出发，把保罗带到安提帕底，是离耶路撒冷约卅七哩 (60 公里) 的市镇 (Hanson p.223 很出奇地写作四十五哩，即 72 公里)。路加笔下似乎这一程只过了一夜就抵达了。有解经家认为遥远若此的旅途，不可能完成，说路加在路程及时间上，都提供了令人误解的资料。另有人觉得有可能完成，不过必然是被逼的赶程。前者似乎更有可能，关键在于步兵第二天就回耶路撒冷了，只留下马兵走下一程。当时需要全力保卫，不让凶徒动手的，是在耶路撒冷附近。路加虽然给人一个印象，是整队一起到了安提帕底，但其实很有可能步兵走了短程，就已回头；这样，马队就可以走得快些，来到安提帕底就不希奇了。

33. 安提帕底在该撒利亚以南约廿五哩 (40 公里)，就是他们旅程的半途以上。兵士把文书呈交巡抚，又把保罗交给他监管。这是正确的

手续：公文呈递巡抚在先，然后保罗受他看守。

34~35. 腓力斯的为人如何，议论纷纭（廿三 24 注），但这回保罗抵达后的处理，倒是循正式合法方式的。他先对囚犯作初步查询，问明他从那一省来，知道他的身份。保罗说来自基利家，是个外省人，腓力斯也愿意承接这案件。当时法律条例中，似乎犯人在那一省犯罪，就可以在该省受审，不必回本省去。到了第二世纪初，就有可能把犯人遣回本省受审，这样，巡抚就可以把麻烦的案件打发去了。腓力斯却没有用这方便之途，因为这样做不但破坏与犹太人的关系（他们要跑到基利家去投诉），而且基利家当时不是一独立省份，乃属叙利亚一部分，在叙利亚的总督（Legate）之下，总督必不想麻烦查这种小案件。因此，腓力斯实在责无旁贷。过了几年，基利家的地位转变了，成了独立的省份，Sherwin-white (pp.28, 31, 55~57) 认为若如此路加后期的作者，就很可能避开不提这棘手的法律疑点了。腓力斯同意在犹太人提出控诉时，审理这案件。保罗当时就被放在希律的衙门内，那本是希律大帝所建的宫殿，这时用作罗马行政的总部（参腓一 13）。

六 保罗在腓力斯面前受审（廿四 1~27）

腓力斯很快就开审保罗的案件。犹太告方聘了一个辩士来，从保罗一般行径着手控告他，说他是滋事分子，更特别指控他企图污秽圣殿。保罗自己答辩，否认所控的罪名，指出他们没有控告他的证据，并且起初告他的人也不在场。至于一般性的控状，他说不过是按祖宗一向的遗传事奉神罢了。腓力斯不想单凭区区的证据便采取行动，要等吕西亚来的报告，再作定论。于是保罗被留在他监管之下。腓力斯再召他出来，问及宗教的观点，结果腓力斯良心甚为不安，只是未能深入。不久他就忘了正义，把案件拖延，指望受点贿赂。直到他任期满了，还未把犯人释放。由于路加笔下一向倾向把罗马政府写得相当公正，因此腓力斯的丑陋面，就必然真确无疑了。

1. 保罗到达该撒利亚后五天，犹太人已准备好向他采取攻击，他们没料到这人竟一时逃脱了他们控制之下。来到巡抚面前控告保罗的，有大祭司亚拿尼亚（廿三 2），和几个公会的成员。他们由一位辩士帖土

罗代表发言，像今日的律师一样。他大概是个犹太人，熟习犹太及罗马律法；当然也不一定如此：由于他代表犹太人，所以就好像属于他们一方，为他们说话。

2~4. 保罗被提了来（这是正确的法律词句），帖土罗就替犹太人发言，记载很简短，我们看这是路加的撮要。讲词中的开场白，竟占了一半篇幅，且对保罗的控词如此无力，就是这个原因。路加要表示这控案不堪一击，就用一番没有层次的虚话来显示出来；第五节隐藏了粗糙的破格文体（译文看不出来）表示帖土罗语无伦次。他一开始就依惯例奉承一番，为讨巡抚欢心。他颂扬腓力斯带来通省的太平，又推行革新。不错，罗马政府的银币中，的确有这样的宣称，但其实只是宣传而已，实际上腓力斯的政绩充满动乱不安，罗马和犹太人的关系也日益破裂，无论如何，帖土罗是按他的职责发言，同时也为攻击保罗铺路，说他搞乱罗马太平。此外，法庭上发言通常都求简短，向法官呼求从宽发落，也必简短。

5. 这时简单地说出了对保罗的控罪，共有三点。第一，他是个滋事份子，这字是瘟疫的意思；这比喻若用在今日，就是说保罗的影响力传染甚广；不过，这字在此可能只是表示他骚扰公众安宁了。第二，控告保罗在罗马国度中，煽动犹太人生乱。这控罪较为具体，虽然仍没有什么证据。若说保罗讲道引起人们骚动，也不能不说真有其事，不管他有没有这存心。时至今日，要在争端中申明立场，虽然是主张和平处理的人，也难免被逼成为群众行动的焦点，因而被囚禁起来。第三，保罗被指为拿撒勒教党的头目。这是新约里唯一用拿撒勒党来描写基督徒的地方，这字是用在耶稣自己身上的（二 22），在新约以外，后来有一犹太信徒，持非正统的信仰，也用这个名称。很可能当时犹太信徒被人戏称为拿撒勒人，取自他们的创始领袖；这字尤其带有轻蔑的意味：“拿撒勒还能出什么好的吗？”（约一 46）；后来这字可能曾有信徒集团采用过。

6~7. 帖土罗开头的話完了，就作正式的指控：保罗连圣殿也想要玷污，圣殿是犹太人敬拜的中心，是犹太民族的标志，犹太人捉拿他就未遂其愿了。他的指控表示，保罗的企图因这样的讲法，是犹太人在巡

抚面前最有利的了。另有一个译本帖土罗继续说犹太人本想自己审查保罗，但吕西亚来把他硬抢过去了 (AV, RSV 译本)。虽然译本的证据不强，且对修葺者把经文澄清。一事会有争论，但这译本可能是正确的。

8. 讲词结束得相当突兀，未了请巡抚亲自审查证据。RSV 译本的意思是他要审问保罗，等他自己招供控罪。这程序实在不大合理，因为犯人必然否认控罪的。若依 RSV 译本，巡抚就要查问吕西亚，证实所提的控诉。这看法的困难，在“究问”一字，一般用在查问犯人 (十二 19, 廿八 18)，而不是对见证人的，当然也并非不可能³⁰²。后来，腓力斯把案件押后，等他有会与吕西亚谈论，因吕西亚当时并不在场。

9. 在场的犹太人同声应和帖土罗的话，但当时似乎并没有正式召见证人出来；这叫人希奇，犹太人没有任何确凿的证据，怎会指望成立控状呢？

10. 巡抚没有查问保罗 (看这是他该作的)，反而叫他自己申诉；点头是合宜的做法，因为巡抚的身份不需要开口吩咐的。保罗就自己作答了；他没有别的发言人，反而犹太人有代言人，这似乎是有意的对比，路加一意要渲染保罗的口才；不过，帖土罗作发言人，是由于这么一大群人，自然需要一个代表发言的人了。保罗像控方一样，先来一番好话，为得巡抚好感。他说巡抚多年在国中断事，他乐于在他面前分诉。多年可能只是言辞的修饰，不必考究；腓力斯在犹太大约两三年 (见廿三 24 与廿四 27 注)。

11~12. 保罗一开始就针对帖土罗最后的指控，说他到来耶路撒冷不过十二天³⁰³。这样短的日子，不足以煽动多少骚动，而且事过不久，找证人并不困难，人们记忆犹新。

保罗宣称这段日子里，并没有任何扰乱耶路撒冷太平的行径。他们控告他鼓动“普天下” (廿四 5) 的话，实不对证他在耶路撒冷的活动。他到那里去是要敬拜，不是去传福音；依加二 7~9 的协议，他不会在耶路撒冷传福音，除非耶路撒冷教会邀请他。“敬拜”的意思，是在圣殿向神献上感恩。前面的记载说得很清楚，不必引起什么历史神学的疑难；耶路撒冷教会似乎继续用圣殿事奉，正如基督徒一般都仍在会堂敬拜，

直到真不受欢迎为止。

13. 至于指控他污秽圣殿，他直截否认了，说根本拿不出证据来。可是，腓力斯并没有宣告他无罪且释放他，他收到了吕西亚的详细报告后 (假设他终于做好了)，也没有放他。保罗仍是个囚犯，问题是为什么仍被拘留呢？答案可能是腓力斯怀疑，他的罪名不单是圣殿和平的破坏者，可能保罗是个危害公众太平的危险份子。罗马政府对于任何犹太人动乱反叛的线索，都必会十分警觉。因为当时正是形势日趋紧张的年月，至终引致犹太叛变爆发；因此罗马巡抚对于这个可疑的危险囚犯，自然采取保险的措施了。

14. 保罗下面的话也许更加强这个印象，他承认他敬拜神与其他大部分犹太人不同，他们视他为犹太教中的一派；但保罗及同道的信徒，却喜欢自称为按那道事奉的人 (见九 1 注)。路加在此带点反讽意味，因罗马当初会逼迫行“这道”的人。也许可以这样说：这道就是“真正事奉敬拜神的途径”。基督徒相信他们敬拜犹太人祖宗的神，是按正规的。他们对于真正信仰的观念，是根据旧约圣经的。认为其中蕴涵基督教信仰与实践的要素。教会在此宣称，旧约是基督教的经典。

15. 保罗特别指出，由于对神的盼望，他深信死人复活，包括义人恶人在内。这个盼望与犹太人是共通的，至少与法利赛人如此，有旧约经文如 (但十二 2f) 为根据。保罗明白地宣告人人都有复活，这是唯一的一处经文；其它地方说及义人的复活，或信基督的人的复活 (林前十五 22f; 帖前四 14~16)。这些经文中，复活的观念包括了更新和最后福份的意味。不过，新约其它经文提及万人都要起来，面对神的审判 (太廿五 31ff; 约五 28f; 启二十 12; 参路十 12; 罗二 5; 林后五 10; 提后四 1)。保罗在此是指这个意思，为后来保罗向腓力斯谈将来审判铺路 (廿四 25)。

16. 人若相信有将来的审判，自然就会竭力保持一个无亏的良心，不论直接向神，或间接对人，都必谨守。保罗的话反映出人对神与人的责任，是人所皆知的观念 (箴三 4; 路十八 2、4)，亦呼应耶稣总括律法的话，就是要爱神爱人。同时，这话也回应廿三 1 的宣称，说自己凡事凭着良心，也就是说良心不会指控他，不是因为他不够敏感，而是因

为他无可指责。

17. 保罗既解释了基督徒所传的道，源于犹太教对神的信念，并解释了将来的审判与道德的重要性。在这背景之下，他随即转向当前的焦点，直截地作回复。他叙述事态的发展如下：他离开犹太好几年，回来的时候，就依分散各地敬虔的犹太人的惯例，带了捐项和供献的物上耶路撒冷去。从保罗在书信的活动记录（林前十六 1~4；林后八~九；罗十五 25~33），可知他这次回耶路撒冷，带了各教会收集的一笔大款项，为捐给耶路撒冷穷困的圣徒（罗十五 26）。那是外邦信徒捐给犹太弟兄的礼物，是以物资的礼物作为谢礼，感谢源自耶路撒冷教会，所滋长至他们中间的福音属灵福气。从书信中，知道保罗花不少时间心思收集捐款，对耶路撒冷收受这份礼物，视作他重大的责任。这笔款项在使徒行传中其它经文，全不见提及（十九 21 注），这一节经文是唯一提及的地方。这捐项称为赈济的款项，供献的物则指保罗为廿一 23~26 那四个人所付的款项。路加何以少提这笔款项，我们无从可知；显然他并不像保罗看得这样重要。从上下文看，可能是保罗的话暗示他是富人，引起腓力斯指望收些贿赂。

18. 保罗既行了这些敬虔的礼仪，又行了洁净之礼，才被反对他的人发现。其实，一个人在行这些宗教礼仪——从圣殿当事人就可以轻易证实的了——决不可能同时又玷污圣殿的。事实上当时并没有找到什么错处，没有群众聚集，也没有引起骚动。

19. 事情的发展，就是有几个亚西亚来的犹太人——保罗在此就止住了。他不必提说他们口所讲手所做，因为他们是指控他犯事的唯一见证人，而他们竟不见踪影了。若有什么告状的事，就该让他们出来自己说吧。Sherwin-White (pp.52f) 说保罗提出了技术上的抗议，作为自辩，占尽了上风。罗马法律中，不容许告发的人在审问过程中，半途而废的。Sherwin-White 又表示，他们这样退出，表示犹太人取消了污秽圣殿这特殊的罪名，而采取扰乱罗马天下的煽动份子这一般性的罪名，更为有利。不过，帖土罗的控词却与这看法相反，明明指控保罗污秽圣殿，虽然言辞甚弱，保罗也随即否认了。这里表示犹太人虽然明知案情漏洞处处，仍坚持到底。

20~21. 不过，还有一个可能性。公会已经举行过审问，在场的长老大可以将当时对保罗的判定说出来。只是保罗知道，当时并没有成立任何罪状。那次审问突发的一件事，就是保罗宣称他是为相信复活而受审的。正如布鲁斯 (*Book* p.47) 说，这是个神学问题，犹太人各集团见解纷纭，且罗马法庭无能判断人的宗教邪正。无论如何，这是案情中引发的疑点，已不是原先逮捕他的原因了。不过保罗末了的话把焦点带入真正的根本问题，就是他对复活的信念（见廿五 19，廿六 23，就是耶稣的复活）。这样就为下次的审查，铺好了路，再讨论这个问题。

22. 腓力斯的反应，就是把案件押后，有两个原因：腓力斯宣布他要等吕西亚进一步的报告，他对巡抚的疑问，必能作更详尽的事态阐释。赫肯 (p.656 note 3) 认为这是无限延期之意，但这见解缺乏证据支持。腓力斯另一个押后的原因，是他本是详细晓得这道的。他从何认识这道，不得而知，布鲁斯认为可能是从他妻子土西拉来的。依记载上看来，他似乎是偏护基督徒，或至少不想他们被犹太当局恶待。可是他后来的行动却未证实印象。他本该释放保罗的。不过，他也没有代犹太当事人处决保罗。

23. 同时，保罗受着罗马公民该得的待遇，是个未经证实犯案的公民。他也许并未十足享受亚基帕在罗马的优待，亚基帕曾被手镣与一个心地仁慈的兵士扣在一起，每天沐浴，有舒服的床，朋友可以探望他，供他各种食物和日用所需（见 *Jos., Ant.* 十八 204）；不过这经文的描述，也表示保罗的待遇从优。他的“亲友”当然是指信徒了。

24. 此后没有再提及腓力斯询问吕西亚，反而事态突转，腓力斯来到（该是监牢吧），要见保罗。他与妻子土西拉同来，她是希律亚基帕一世的女儿，腓力斯是她的第二任丈夫，腓力斯指使一名居比路术士来劝她离开第一任丈夫。他们两人听保罗讲“信基督耶稣的道”。西方版本把听保罗讲道的意愿归在土西拉身上。这揣测也有道理，因为腓力斯没有任何表现迹象，看出他对基督教有什么不为人知的兴趣。有人则反对说土西拉也和腓力斯一样，决不可能对福音有兴趣，下面这一幕与腓力斯的举动，也难以调合。因此，有人就认为路加虚构这一幕出来，为要使保罗赚得在罗马巡抚面前作见证的机会（见路廿一 12f），也可能想以此

与施浸约翰在希律安提帕及妻子面前作见证相提并论。可是，保罗其实前面已经有机会在腓力斯面前作见证了，而且若无历史根据，根本不需要把土西拉搬出来，因为路加笔下根本未提过希罗底，无法指他拿土西拉来相提并论，这反对意见也就不成立了。腓力斯也许真对基督徒的“怪道理”，有很肤浅的一抹兴趣。

25. 可是他从保罗口中所听的道理，却决不肤浅。保罗不留余地的议论公义、节制，和将来的审判，正是他和妻子需要听的道理。他的良心：足以使他对基督的讯息产生警觉，但很快就受不了，把保罗押解出去，留待日后再谈。他没有悔改的意愿。

26. 事实上，他想保罗会得暗示而贿赂他求释放。罗马巡抚有权置留像这样未确定的案件，使他也可以使司法的轮子急转事成，只要他立心如此。可是保罗没有供给他眼见的有利动机，足叫他采取行动，屡次谈论都没有结果。受贿赂固然为罗马律法所禁，但巡抚犯规难以查控，这风气已习以为常了。

27. 日子就这样过去了，保罗并未得释放。罗马巡抚离职之前，当然该清理积压的案件才是，但也并不尽然。腓力斯必然不想触犯犹太人，把保罗放了（这是他唯一合法的行动）。他若放保罗，会使自己更加不受欢迎，更会招致被控告上罗马去。这个可能就是他一直不对保罗采取行动的背后主要因由。他对这个不受欢迎的人物，施以稍为不合法的措施，为的是讨犹太人的欢心（看他的其它举动，实在不能不这样做呢！）；他离开该省，的确是为了免受犹太人的弹劾（除了该撒利亚一集团，但他们的投诉也撤销了）。

路加似乎指两年是保罗坐监的年月，但也有学者认为是指腓力斯在任的年月。两者孰是孰非，则要看腓力斯当巡抚的任期了。主张前者的，接受他任期很长，直至公元五八一六〇；主张后者的，认为他公元五五年已不再任巡抚了³⁰⁴。

七 保罗在非斯都面前受审（廿五 1~12）

犹太人领袖并没有忘记保罗的案件，两年过去了，新巡抚一上任，他们立时抓住机会。他不依正确手续在省会该撒利亚审问保罗，但也同

时想讨好犹太人，提议可在耶路撒冷开审。但是保罗担心这样审讯的结果，又怕诸多耽延，就把案件从巡抚手上取过来，上诉更高法庭。这种上诉是巡抚必然接受的。

1~2. 波尤非斯都接腓力斯任巡抚，他看来是个好官，只是在任太短，无以在犹太罗马关系上，留下什么显著的成果。他上任约于公元五八~六〇，在任直至公元六十二年去世。他一上任，就往耶路撒冷一行。在那里他一定会与犹太当权者磋商有关事务；于是公会的人就趁机告发保罗。

3~5. 他们提议把保罗解来耶路撒冷好把这案件了结，该撒利亚和耶路撒冷，都是罗马可以开庭的地方，只是犹太人可能期望在公会审保罗，巡抚不必在场。前者可能性较强，因事实上这案本已在罗马人手上。但路加却揭露犹太人想解保罗往耶路撒冷的用心，是想再有机会下手谋害他。有人会希奇，犹太人怎可能指望这样严重冒险会成功呢？但十多年后，他们反叛罗马的战事中，有更冒险的策略，而且依计而成事。非斯都却不肯让犹太人指使；他们该依从他，他不必依从他们。犯人仍囚在该撒利亚，非都斯将由耶路撒冷回去，短期不会再上耶路撒冷了。若保罗案件真如此逼切，犹太人可以设法上该撒利亚来。于是他提议他们选出代表，陪同他回该撒利亚，在那里正式控告保罗。

6~7. 非斯都一回到该撒利亚，就开庭查询保罗一案。路加没有把控案再详述，势必与帖土罗的控词差不多罢了。犹太人也也许会竭尽夸张之能事，务求控告得力。但路加说他们都无法证实。案子既已拖延两年，难以找到什么目击证人，犹太人就只能用一般性的控罪。他们明知不易成立的控罪，还是依样提控出来，实是称奇；可是诉讼历史上，这般无稽之事，比比可寻。

8. 保罗再次提出自辩，仅只否认所控的罪名。他否认干犯犹太律法和玷污圣殿的控罪；这使我们想起司提反所承受的罪（六 13）。保罗又说他没有干犯罗马？他所指的明显是指罗马皇，正因他自信没有干犯皇帝，他就可以向该撒提出上诉。

9. 这里正如腓力斯面前一样，本已可以了结案件，释放保罗的了。

可是正如上面一样，新的因素渗入控案中，非斯都像腓力斯一样，知道在保罗这案件中，有讨好犹太人的机缘，因此问保罗是否愿意上耶路撒冷受审。赫肯 (p.670) 干脆地说，巡抚的询问就等于他的决定。这个提议并不是说保罗要在公会受审，然后交给罗马人判罪（因为犹太人看这件事为死罪）。反之，非斯都改变他当初拒绝上耶路撒冷开审的心意，肯在那里亲自开庭了，无疑这时是就他自己的方便。不过，这决定仍然有点离奇，因为同样的程序第三次进行，实难以看出有何进展的可能；因此，怪不得有解经家认为这决策历史性可疑：路加不过想制造出一项决策，使保罗可以顺理成章地上诉。但从另一方面来看，非斯都既是新上任，也很可能对整件事狐疑不定，以为上耶路撒冷进行会有更全面性的线索，更便于搜查背景因素。

10. 但是，保罗不肯就范。非斯都的计划可能是想从公会中找几名代表，作为他的审讯委员。因为罗马法官有这惯例，设立一组咨询人员，协助他判案的；保罗担心在耶路撒冷找中立的咨询人员，其机会直等于零。探头入虎口实愚不可及，虽然必要时他甘心面对猛虎也在所不惜。于是他坚持要在罗马法庭受审，当前这法庭就是他该受审的地方；问题的症结只在他有没有犯罗马律法，这是犹太人公然说的。

11. 若保罗犯了罗马律法，要判死刑，那么他甘愿接受罗马的刑罚。但若控罪不成立，他就不必要成为巡抚讨好犹太人的工具，而且接受处罚了。不过，事实上正是保罗所疑虑的。非斯都早就有意这样用保罗作为政治抵押品，他提议把保罗带到耶路撒冷开庭，就正指向这阴谋了。在这情况下，若要依罗马的律法正途，只有一条路可走，保罗说：“我要上告于该撒。”

早期罗马公民有权对法官审案的过程，向人民诉诸公议。后来罗马成了帝国，这权利就变成上告该撒了。上诉的详细过程，和行使这权利的条限并不清楚。到了第二世纪，法官有时要把犯事公民，解上罗马受审，这有清楚的证据可寻。但是也有案件是法官自行判决，甚至处罗马公民死刑，而没有上诉权的。Sherwin-White 同意 A. H. M. Jones 的看法，认为犯了明文法规的罪，可以立即处置，其它的案子，就有上诉权，当然犯人不一定行使这权。当犯人上诉罗马时，法官无权拒绝，

一定要转上罗马。上诉权似乎只限于罗马公民而已³⁰⁵。

12. 非斯都于是和议会商量保罗的请求。虽然，他不能不接受上诉的要求，但对这特别案件可能有别的有关事项需要磋商的。同时，即或案情已很清楚了，法官可能也要例行公事地与议会的人讨论讨论。无论如何，上诉正式允准了。

八 保罗在非斯都及亚基帕面前受审(廿五 13 ~ 廿六 32)

要送保罗上罗马，自然尚有好些事要安排，需要一段时日的；在这当儿，希律亚基帕二世作官式访问非斯都，非斯都就趁此机会和他讨论保罗这件头痛的案子了。结果，又召开了一次查审大会，邀请了特定的听众出席，让保罗再一次发言，非斯都好更知道奏告该撒的文告上，该怎样写才是。不过，在公开场合以先，路加记载了非斯都与亚基帕私下的谈话，解释保罗案件的疑难。这样的和人会谈，路加极不可能会有内线人物供给资料，那么就只能解释说，路加记述的手法，喜欢设想当时场合进行的对话，这里是个明显的例子。这里，我们可见路加戏剧性的笔法，在其它没有确凿资料的记载中，也同样使用过的了。

这一场面的效果，就是强调罗马律法程序的大公无私，对照出犹太人的偏私不正。同时又表明在罗马律法下，保罗的行为实在无罪；他也许疯狂，却决非罪犯。“这人若没有上告于该撒，就可以释放了。”这一个高潮实在关系极为重大。保罗的辩辞本身，包括他悔改归主经历的再述，其中强调他的基督教信仰，与他作为犹太的法利赛人，完全没冲突，同时他从复活的主领受的使命，就是向犹太人及外邦人传救恩之道。

这一幕的历史性，有不少争论。赫肯 (p.678) 觉得非斯都甚不可能召开这样的公开大会，自认无能执行他的职责(廿五 26f.)。他认为路加构思出整个程序，为达到他自己某项目的，就是要应付他当日教会与犹太教及罗马的关系；当时最重要的，是要在罗马人眼光中，再次申明基督徒并没有任何非法的行径；基督教与犹太教是一脉相承的，若罗马容纳得犹太教，也就该容纳得基督教了。路加有这样的动机也是无可厚非的，(但 Hanson 未能觉察的，就是一个作者可以用真事来引伸教训的)。赫肯 (p.236) 说得对：“把保罗带到亚基帕二世面前，并无什么

不可；既不是审判，也不是正式的官方查询，而是作为一件奇案，让亚基帕这熟稔犹太宗教及传统，又有名望的犹太人，可以提供意见，或作建议。”

13. 希律亚基帕二世，是徒十二章记载他死亡的亚基帕一世之子，罗马政府赐他巴勒斯坦东北部好些地域，他以王的身份统治这些地方。后来犹太人动乱日增，他大力调停以求和平共处，却无法成功。百尼基氏不是他妻子，是比他小一点的妹妹。她的丈夫希律 Chalcis（原是她叔叔）去世以后，她就与哥哥同住——这关系也引起谣言毁谤——后来她又与提多有了暧昧的关系，是在提多作王前的事。这两人在非斯都上任巡抚后不久，就作礼貌的访问；以亚基帕这样无足轻重的王，对于一位高级罗马官员，自然留意拉拢关系了。

14. 居留了好些日子，就自然会谈起本行的事，正如路加构思的对话。亚基帕为实际的目的而作为犹太人——例如他有权委派大祭司——非斯都向这犹太人请教这件疑难案件，找点线索，反正这犹太人与这案件没有任何官方的连带关系。

15. 于是记述非斯都向亚基帕复述这案到此为止的进程，是以罗马官员的立场记述的。他最初得悉这件事，是他访问耶路撒冷的时候，犹太人向他控告保罗，要求他宣判保罗的刑罚，了结这长期积案。

16. 可是非斯都不肯接受这样横蛮的要求。罗马律法对被告的人必须进行公正的审问，让他听明控状及证据，也可以作辩。不管腓力斯辖下时发生过任何事，事实上当时正有过这样的对簿公庭——非斯都也必须重审这案子，以表明他公正无私。

17. 控方一齐集，非斯都立即吩咐把犯人提上来。读者会留意到，路加故意让非斯都自逞做事细心，来对照前任腓力斯好整以闲的作风（廿四 22）。

18~19. 非斯都原以为这个犹太人极力攻击的人，必然犯了什么滔天大罪了。可是告上状来，尽管犹太人心目中觉得怎样激愤，他看来只是鸡毛蒜皮之事而已。所告的不过是他们宗教上的事：这里的字眼似乎有点低贬的意思（RSV 作迷信，见十七 22 注），但既然非斯都说话

的对方，是代表犹太信仰的世上首领，他这字眼的用意该是中立的。也许路加在此要刻画两个属世的人，而后者对犹太教有相当正规或名义上的归附（见廿六 27）。此外，谈论的重点在于保罗论耶稣从死里复活。事至如今，最奇怪的，是当初告保罗污秽圣殿的罪名，已经无影无踪，代替的是关于复活的问题（廿三 6，廿四 21）。非斯都的语气中，觉得这是难以领会的一回事，而且更难以用来作为控告的罪状。可是，这却正是问题的核心。真正的争端就在于保罗传讲耶稣复活，是撒都该人在原则上不肯相信的，也同样是法利赛人拒绝接受的，虽然他们相信人人最后会复活。这样的见解，非犹太领袖所能接受，但这也到底是“言语、名目，和你们的律法”（十八 15），对罗马政府来说，根本不能成立为控罪。犹太人把耶稣带到彼拉多面前来时，将宗教的罪名，转移成政治罪名，虽然当时他们无法证实控罪（路廿三 4、14、22），这时在保罗身上，就更难证实了。

20. 于是非斯都提议上耶路撒冷开审。在廿五 9 那里，他表面的动机，是要讨犹太人的欢心。这里私下的会晤中，他表达的动机，就是他心里作难，不知如何处置。其实，他的作难是不愿宣判犯人无罪，而叫控告的人收拾行装回去。

21. 保罗却不肯就范，要使用上诉该撒的权利。这里的字眼表示，保罗要留在罗马的监管下，直到可在皇上面前审断。似乎保罗在要求罗马庇护他脱离犹太人的手，直到罗马最高法庭宣称他无罪释放，可以自由传道。

22. 亚基帕为非斯都提供一次机会，进一步考察这件案情，他说想亲自听听保罗。刚才所听闻的叙述，引起他的好奇心，同时他以前也必听过不少谣传。非斯都自然乐于答允。希律亚基帕与希律安提帕一样甚有兴趣究其根柢（路廿三 8）。

23. 第二天机会来了。路加描写一堂官式典礼，贵宾与巡抚并坐，还有相当的仪节。在座的，有军方人士及社会名流。大张威势一字，后来的用法是指“行列队伍”，这儿可能也有这个意思。场面摆布好了，就带犯人出场。对路加来说，他自然是主角，布鲁斯说得好，对信徒读者而言，他才是该场面里的真正大人物。这正是路廿一 12 预言的应验。

24~26. 程序开始, 非斯都先向皇家贵宾来个开场白, 他简介保罗为全犹太百姓控告认为该死的人。公会的判断就视为全犹太民族的公断——这显然是修辞上的狂夸。不过, 非斯都竟向全会众宣告, 说在他看来, 保罗并没有该死的罪; 当时听众中, 除了亚基帕和百尼基, 全不是犹太人。但保罗既然上告该撒, 他也就决定送他上罗马去。因此, 他把保罗带到会众跟前, 尤其是见见亚基帕, 再作进一步查询, 多取一点着实的根据, 作为遣送囚犯的名堂。

27. 但无论如何, 非斯都也要向皇上(尼禄王公元五十四~六十八)有所奏告, 与囚犯一同遣送去。奏告上若没有正式的控罪, 也是很无稽的事。赫肯(p.678)认为这句话不可能出自非斯都的口, 这是因他不领会其中的反讽意味, 且他的看法是没有根据的。赫肯又说非斯都到底有先前审问过程的案件记录, 包括了犹太人对保罗的控诉, 他只要一并呈交皇上便是。可是, 若非斯都自己并不觉得有什么可控的罪名, 那么他就是自逞无能了。高级官员必然会问: “那你为何不把犯人释放了?” 非斯都正是进退维谷, 咎由自取!

廿六 1. 保罗已经在非斯都面前自辩过了(廿五 8~11), 因此路加自然把目前这一番话, 当作主要向亚基帕说的了。这样他辩词的高潮, 则指向犹太人, 而不是罗马人; 这个也配合已确立了的实证, 就是保罗没有触犯罗马律法。亚基帕被放在整个场面的中心(廿五 23、24、26), 他主持整个程序, 非斯都把大会的操掌权交了给他。保罗虽然被锁着(廿六 29), 但可能用右手作势, 正如古代演说者典型的姿势。先前他似乎是双手被缚的(廿一 33), 但这一回似乎他有足够自由挥动手臂。

辩词是自传形式的。先述保罗早年, 强调他是个犹太教的忠贞分子, 由此可引伸到基督教是犹太教延续的道理。接着描述他起初怎样仇视教会, 目的在表示他不是盲目地信仰基督教, 而必定是一个坚强有力的信念, 才引至他改变态度的。这里第三次提到保罗悔改的经历, 重点则落在他蒙召向外邦人作证, 传扬救恩。他向犹太人及外邦人传道, 正是顺服这个呼召; 也正因此他被犹太人捉拿了。可是, 保罗传讲的一切, 实在不该引起他们这样的反对: 摩西和先知们早已预言弥赛亚的受苦复活, 并宣告兴旺的道给犹太人和外邦人。因此, 焦点就在乎犹太人的盼望怎

样解说了。

2~3. 讲词开始, 总是想先赚得听众的欢心(廿三 2f, 10)。保罗自称为犹太人告他的事作分诉, 因此, 能在亚基帕面前陈述, 实在万幸, 因亚基帕熟悉犹太人的规矩, 和他们的辩论。他请求他耐心听, 因为陈词势必很长。

4~5. 保罗提到自己早年的生平, 似乎是人所共知的。他在社会所占的地位, 声名足叫犹太领袖们知晓。本国的民可指在大多数犹太人的社会, 但既然保罗多半在耶路撒冷成长(见廿三 3 注), 就可能指犹太地的犹太民族了。在耶路撒冷就加上要接近的定义。他的同乡族人都必能作证, 他一直以来都是法利赛人的成员。法利赛(五 34 注, 廿三 6 注), 是个统称的名字, 是指聚结成小组的严守律法者, 特别着重持守礼仪上的洁净, 就是旧约对祭司要求的各种仪节, 还有一切农作物的纳十分之一。

6. 保罗宣称他当日受审, 原是因为指望神向犹太人祖宗所应许的。盼望是保罗辩词中的关键词(廿三 6, 廿四 15, 廿六 4f, 廿八 20)。这是指神在旧约的应许和预言, 存信心等待应验; 对保罗来说, 就明白相信这等应许已应验在耶稣身上, 并将要继续应验。于是问题的核心, 就在乎犹太人到底是否相信神的应许要应验了。

7. 说准确一点, 保罗心目中的盼望, 是死人得以复活, 叫神的子民蒙救赎。犹太人本一心盼望有这经历, 称之为未来的世代, 是借着不断的敬拜, 表明对神的忠诚而获得的。这民称为十二个支派, 因此说新约犹太人只有被掳归回的犹太便雅悯支派(南国的人), 是个难以纠正的错误观念。(但见路二 36)。敬拜神, 是在殿中昼夜进行的; 寡妇亚拿“不离开圣殿, 禁食祈求, 昼夜事奉神”(路二 37), 正代表这理想。路加的著述中, 一再强调耶稣的跟随者中, 不单是罪人, 也包括了忠心恒守犹太律例的虔诚人(见路一 6, 二 25, 七 4f, 廿三 50; 徒十 2)。因此, 保罗可以理直气壮地反问, 他忠于犹太人的宗教和盼望, 何以因而被控。

8. 答案很明显, 全集中在保罗相信复活一点上。他采取攻击, 质问何以神叫死人复活, 被看为不可信呢? 这是个一般性的开始, 法利赛

人对这方面决无困难，因为他们大都相信有复活，撒都该人不相信，但也很容易被人反问，为什么他们认为神作不到呢？当然，保罗虽然一般性地问，但却针对耶稣的复活，证明祂是弥赛亚：为什么会被看作不可信呢？

9. 保罗也承认曾一度这样疑惑过，他一听见有人宣称耶稣复活，又称祂为弥赛亚，立即的反应就是要与这样的人对抗。“攻击拿撒勒人耶稣的名”一句，意思是反对跟随耶稣的人论及他的言论。保罗作为法利赛人，若他接受第八节自己所说的观点，则他该有不同的想法才是。但事实上，他同样盲了心眼，这正是不信的最终原因（廿六 18，廿八 26f）。

10. 保罗对信徒传道的反应，有十足的强烈行动。他着手攻击耶路撒冷的基督徒，那里是这运动的核心地点；他的行动在耶路撒冷仍历历在目。他四出捉拿信徒，监禁起来（廿二 4），有祭司长的授权支持他的行动。信徒被杀，他也出名定案。这句话引起好些解经的困难。第一、依字而解，则保罗是公会的成员。各地都有许多公会，每一个社区的会堂，就附有一个公会，这里可能指这些公会的成员。可是保罗既在讲论耶路撒冷的行动，就必然指最高的公会成员了。第二、这句话表示已有好些信徒被杀，虽然记载中只记司提反一人的实况。当时可能有其它例子，只是奇怪没有记录他。保罗也可能用一般性的复数式，以求强调的果效。第三、若依这话字面解说，则表示犹太人有处死的权柄，与约十八 31 相违。司提反的例子，可能是个例外（见七 57f），但若有好几个死亡，却没有罗马政府的干预，则不大可能了。因此，总括观之，最好还是视保罗这话为语气的强调好了。

11. 不过，他在会堂里罚他们说亵渎的话，就是咒诅基督，抛弃信仰（参林前十二 3），则大不出奇了。会堂有权柄处罚成员，而保罗自己也多次在他们手下受罪：他曾五次在会堂受鞭刑（林后十一 24）。保罗这些行动是否有效，这里没有提及，他只能说他们离弃信仰。不但如此，他的手段不只在耶路撒冷，更追逐到别的地方去。这话也同样是——般性的意见，我们只知道他去过大马色，不过他在其它地方活动，也并非是不可能。

保罗这种行动，在稍后的历史中有相似的记述，庇推尼的罗马总督

Pliny，说他将被嫌疑为基督徒的，带上他的法庭上：“凡是肯否认自己是基督徒的，依我的话向诸神祈祷，又用酒和香向王像（这像是我特为此带来的），和向诸神像祈祷，最后更咒诅基督的——据说没有一个真基督徒，能被逼这样做——这些人可以无罪释放。”（Epistles 十 96）这段记载自然是外邦的法庭实况，但在犹太场合也同样会出现。

12. 至此保罗已说完了他对犹太宗教的热诚，而这热诚引致他逼害任何可能叛道的人，于是，他一生的转折点来了。这是他第三次讲述自己的经历，在细节上与前面的稍有不同（九 1~19 注，廿二 6~21）。故事的主题还是一样，但讲述时的变化，带出了重点的不同角度。在此我们看见路加的手笔，把一些情节加以变化，使读者每再读都觉新鲜。每一次都从保罗往大马色开始，带着权柄去捉拿信徒。前面说带着书信去，这次说带着权柄和命令，是那书信所授予他的。（九 2）说的权柄，是从大祭司授予的，这里却用复数的祭司长，即是领导的祭司权威人士（九 14、21）。

13~14. 当时是正午，太阳正最猛烈的时刻（廿二 6），保罗觉得被天上大光包围，比太阳光更辉耀，这表示他的同伴也看见这光（廿二 9）。在这景况下，所有人都仆倒在地，对照九 4 和廿二 7，只说保罗一人仆倒在地。这里没提及保罗的眼珠被大光弄瞎了，而同行人并没有被大光影响到。这次记载重点，全集中在主对保罗说的话上，因此他瞎眼和同伴的反应，全部按下不提。这里其实并没有说完他信主的故事（对照九 7~9，廿二 11），他直接就说到他对主命令的回应（廿二 19）。

因此，强调的是天上的声音。即声音用希伯来话向保罗说话，一般来说是指亚兰语（廿一 40），这是由称呼保罗为扫罗（Saoul）看出来的，扫罗是保罗的希伯来名字。不过路加在别处也有用他的希腊名字 Saulos。三次记载都有同样的问话：“为什么逼迫我？”这里却多了一句：“你用脚踢刺是难的。”这话反映出一种箴言式的讲法，是好几位古希腊作者所用的，尤其是在 Euripides, *Bacchae* 794f, 向反对 Dionysus 教派的 Pentheus, 有这样的警告：“你是个人，他是神，我若是你，就必好好控制自己的怒气，向他献祭，不徒用脚踢刺了³⁰⁶。”不过这箴言也用于犹太教（见所罗门诗篇十六 4），此外斐罗也提过良心怎样刺人

(Decal 87)。布鲁斯认为保罗这时在良心上有大挣扎,但 Hanson (p. 238) 却指出,在希腊文学上,这箴言是指人与命运搏斗,这似乎是更合适的解法。至于这些是否天上声音一字一句的记录?还是当保罗逐渐知道自己在错的一方打仗时,生动地描写了自己在心思里的良心挣扎?以上问题,各家看法不同。而解经者也多提及,目睹司提反之死,必然对保罗有刻骨铭心的印象。

15. 保罗的回答,主耶稣的反应,与前述大略相同。不过这一次保罗称对他说话者为“主”;他内心已经认定耶稣就是神,理由是若耶稣从天上以这样的方式向他说话,证明祂已被高举与神同等权柄的地位了(参廿二 10)。

16. 主继续不断地说话(对照廿二 10),中间没有打断的,然后吩咐他起来。但以前的记载却叫保罗进城去,接受进一步的指示,这里却把故事拉近了,把前面记载神对亚拿尼亚转述的话,变成在路上对他说的。这种记叙的浓缩法,在别处经文也有采用(例如比较一下太九 18 与可五 22f、35)。这里的功效,就可以集中注意在天上的命令,要保罗行这样的路,也正因如此他如今受审。在这场合里,不需要论及亚拿尼亚的角色,无论事情怎样发生,和帮助保罗的这人怎样敬虔,都不必费唇舌(比较廿二 12)。主吩咐保罗不必俯伏战兢,要起来,为主作工。主所以要向他显现,是要委派他作仆人,作见证,将所见的和将要指示他的,证明出来。这是指他异象所见复活的主,和他将来要接受的异象(十八 9f, 廿二 17~21, 廿三 11; 林后十二 1~4、7)。称保罗为“仆人与见证人”(中文译作执事作见证),正呼应路一 2 所说,福音是由亲眼见的人,和传道的人(仆人)所传下来的,表示这些人中间包括有保罗这样的人,是未尝跟随耶稣在地上作工的。

17. 保罗的呼召,与以色列先知的呼召相似(参结二 1),而神应许保护他,也呼应旧约(耶一 8, 历上十六 35)。神救他脱离百姓,即犹太人,以及外邦人的手;这也许是对路加的读者一个暗示,说保罗目前的试炼也必平安无事,不过,必须记得,神的仆人既是必死的人,神的应许只限于他能完全地完成的任务,并不一定从此无恙。神的仆人也会有保罗后期的经历:“我为这福音受苦难,甚至被捆绑像犯人一样;然而

神的道,却不被捆绑。”(提后二 9)。保罗的工作是使徒的工作:奉派往百姓和外邦人那里去(耶一 7; 结二 3),但主要是外邦人。

18. 他的使命是根据以赛亚四十二 6,作仆人的使命,在此用相似的语句更详细地开列出来。他要叫在罪中蒙闭的眼开起来,叫人从黑暗的领域出来,转向光明,就是脱离撒但的权势,进入神统治的范畴(参赛四十二 16, 尤以西一 13f, 与这里的字眼十分相近)。凡听从呼召的,必得赦罪,与一切在耶稣里藉信心成全的人,应得基业(参二十 32)。这里的神学智慧,对亚基帕可能太深一点,难以领会,这番话反映出使徒对悔改本质的传统观念,这里可能是给读者的一个摘要,保罗对亚基帕该说得较浅白的。

19~20. 保罗因见了复活主的异象,揭开了人生的新页。他说他没有违背这吩咐,这句不过是强调他极热心地遵从。于是他立刻传悔改之道,并要人行事与悔改的心相称。这词句叫人想起二十 21 和三 19,彼得同样向犹太人说话;此外,强调悔改与行为的明证,也与施浸约翰相呼应(路三 8)。保罗从大马色开始传道(九 19~22、27),后在耶路撒冷(九 28f)。下面一句犹太全地,则大有困难了。文法上,它在句法上不合(其它词是间接受词,而这词则是用直接受词),意思上也不配合使徒行传前面记叙保罗的活动(徒九 26~30, 参加一 22 保罗强调的话),很可能这句是误句,整句词语可能是抄写者附注(赫肯 pp. 686f),又或许该修正说“在犹太及外邦人全地”(布鲁斯, Book p. 492 注 24, 根据 Blass)。无论如何,经文把犹太人和外邦人,视作保罗传道的对象,救恩在同样的条件下赐给犹太人和外邦人。

21~22. 正因这缘故,犹太人在圣殿捉拿他,想就地置之死地。但他们徒劳事不成,幸有罗马人干预,保罗免遭毒手。但在罗马背后,是神的手在保护他,又因祂的帮助,直到他作见证之时仍站得住,对尊贵卑贱者们作见证。最后总结中,他复述讯息的内容,并宣称这一切完全与摩西及旧约先知预言的吻合,因此也该为犹太人所接纳(罗一 2, 十六 26)。

23. 讯息以两句总括了,第一,弥赛亚必须受害,即受死(一 3),但此事在摩西及先知如何印证?保罗作为基督徒,似乎会推测弥赛亚的

身份就是受苦的仆人，但犹太人是否承认这一点，则未能肯定了，他们很可能有所争论。第二，弥赛亚必先从死里复活，把光明的道，传给百姓和外邦人。这话反映基督徒视基督为复活的初熟果子的看法（林前十五 20），同样，也表示弥赛亚就是那“必延长年日”的仆人（赛五十三 10），又要作万民的光（赛四十二 6，四十九 6，六十 3）。于是问题的焦点，就在弥赛亚等于受苦的仆人，而耶稣就是应验这角色的那一位，信徒的论点可能是根据耶稣已经成就了这一步，作为历史的基础；至于经文的根据，也许是把赛六十一 1f 当作该书前面几章插述的仆人（参赛四十二 1~7 同样的思想），同时也可以指摩西这预言末世的先知，他带有弥赛亚性质的功能³⁰⁷。藉这“桥道式的经文”，要把受苦仆人和弥赛亚连在一起，就有了途径。

24. 非斯都的话，好像打岔了保罗滔滔不绝的话，但其实他已到了总结。这罗马人看来仍未领会犹太神学的微妙，只能大声插嘴，也许表示有点不客气的态度，说保罗疯狂了。他说保罗太有本领才学，有时太有学问是无益的。这也许表示现实头脑的罗马军人，根本没时间作宗教暇思呢。不过，也不能说路加无非想刻画一种传统的罗马人心态，因为前面十三 7、12，他写过对一个对福音有很好印象的罗马巡抚。

25~26. 保罗唯有否认癫狂，他说他的话都是真实的明白话，并不是疯话或传闻。为了印证他的话，他向亚基帕呼吁。他说王本晓得这些事，所以敢放胆直言。他又说亚基帕不可能毫不知情，因为都是公开人所共知的。他用了一个常见的成语，强调说这事并非发生在一个角落里。无可否认地，使徒行传前半部，提到人信主的统计报导，若当真看它，就必然体会基督教运动已在巴勒斯坦喧赫一时了，同时使徒宣称耶稣从死复活，也必然是人所共知的事。亚基帕也必有所听闻。Stählin (p.312) 认为他过分夸张了亚基帕的见闻，因为他若相信先知，这见闻就必然引导他成为基督徒了。这个批评是假设亚基帕只要知道基督徒对耶稣的看法，就会心悦诚服。可是事实并不是这样（参路十六 31）。

27. 无论如何，保罗尝试叫亚基帕不只看见事实，更要留意先知的讯息，就是基督徒认为是指向耶稣的讯息。若亚基帕是个敬拜神的犹太人，就必然相信先知的話——也必然要接受信徒的看法，认为先知预言

的应验，基督是唯一可能的实证。保罗何以会说：“我知道你是信的”，很难解释；他决不会是说亚基帕已接受耶稣就是应许的弥赛亚，他充其量可能认为亚基帕相信先知说弥赛亚要来，然而基督徒对预言应验的看法，与犹太人并非必然相同。

28. 可是亚基帕机灵地知道，若他对保罗的问题答“是”的话，将引致的后果。因为他若承认自己相信先知，那么很自然的下一个问题便是：“那你理当接受耶稣是弥赛亚了？”可是另一方面，作为敬虔的犹太人说自己不信先知，也是不堪设想的。因此他说：“你想稍微一劝，便叫我作基督徒啊。”这答话是顺口而出的，但也并没有反讽的味儿。那是亚基帕处于逻辑上进退维谷的陷井，而企图摆脱的途径³⁰⁸。

29. 保罗回答说，他希望所有听他的人都作基督徒，但不要像他那样带着锁炼。这话是保罗最终的宣告：只因为人作了基督徒就把他监禁刑罚，是十分无知之举。无论是少劝，是多劝，是针对亚基帕的回答的，意思是“不管花多少时间来劝你信主³⁰⁹。”

30. 开庭告终，台上主持的人退席。路加仍把亚基帕放在整个集会的主位。同坐的人可能是指法官的咨询议员（廿五 12），不过这里也许并没有官方职位的意思。

31. 路加决不可能亲自知道巡抚及随员幕后讲的话，但他的推断也不会错，依刚才的查问结果，根本不可能定保罗有罪。这资料可能是遣送保罗上罗马时随行附上的。

32. 可是，若保罗根本在罗马人手下，没有任何死罪或值得监禁的罪名，那又何必不即时释放呢，这仍是个大疑问。前面已说过，相继几任罗马官员都不放保罗，为的是讨好犹太人。但如今多了一个因素，是路加藉亚基帕口说出来的，不过这也可能只是把当时场面戏剧化的手法而已。一般想法会认为，这样的一个案件，犯人根本显然无罪，皇上也乐于免了上诉的烦累。根据 Sherwin-White (p.65)，严正地依法而论，在这阶段的案情，实在是可以释放的了，可是“若不理他的上诉而宣判无罪，又会触犯皇上与及省政府。”

因此，保罗引颈以待上罗马的心愿，又接近一步了。当然，他可以

用其它途径赴罗马的，但得在皇上面前站立，他甚望能确定对基督徒宽待的决定，而这将对审判案产生效力。

九 往意大利的旅途(廿七 1~廿八 16)

写完了好几章审讯和讲词之后，路加相当详尽地转述保罗由巴勒斯坦上意大利的航程，栩栩如生地做个结束。这段叙述的长度，与全书的比例，占很显著的分量，尤其是骤然看来，叙述的历程对使徒行传的神学目的，似毫无贡献。路加可能也受当时写作风气的影响：航海故事，沉船风险，从古时荷马的作品以至今日，都是很受读者欢迎的。此外，有人说可能路加心目中想针对一流行的观念，说一个坏人必遭溺毙的命运，罪有恶报(廿八 4)³¹⁰；他于是叙述保罗怎样从深海逃生的故事。同时，保罗在大半记载他个人角色的故事中，以英雄姿态出现，对水手们预告风险，在危难中安抚他们，甚至在救了一船的水手乘客上建了功劳。这里强调的，是神掌管保护保罗的性命。这样，这故事岂不切合了作者文学及神学上的用心³¹¹？

因此，这一段记述的历史性，就自然遭受挑战了。不少学者认为，这一段航海记叙若把保罗的名字删去(廿七 9~11、21~26,卅一 33~36、43)，余下的就是一个海上的故事，路加拿来作保罗行程的背景罢了(Dibelius p.204~206 参 Conzelmann p.146f)。他们也承认这故事是根据事实来的，所以 Hanson (p.243) 反问得好，他说：“真巧合了！一个不见经传的故事，记载同一方向的航程，细节详尽，却与 Conzelmann 附录中的记载配合不起来，这发现实在有幸！”不但如此，故事中的细节，尤其是关于人物方面，正配合路加的目的，硬说他把保罗编造上去，实在是难以相信的。当然，很多人都会议论说，路加要另找一个资料来配合故事，绝对可能；但这里的故事合得如此妥贴，正是所描写的地点之间航程的险急实况，决不可能是虚构，或从别处借用过来的。James Smith of Jordanhill 的古典作品 *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (London 1856)，描画出故事的逼真性，后来的侦查也未有人能推翻这结论。不过，保罗在其中扮演的角色，也真有点奇特：被押往受刑的囚犯，真会产生这样举足轻重的影响力？是不是

路加着意要把他捧成英雄？要留意，若要把文中提及保罗的部分删去，并不如 Dibelius 等人看得这样简单，剩下的部分，与删去的有很大的关连，看出是从同一资料出来的。此外，这航程是使徒行传的“我们”部分，作者写的是一手经历。最后，保罗也决非不可能有那种，在危难中挺身而出的个性气质。赫肯 (p.711) 讥消地把路加刻画的保罗，“刚勇不屈，百战百胜的神的宠儿”，与保罗自己的写照比较，为自己的性命灰心绝望(林后一 8)，然后经历神叫死人复活的神迹(林后一 9f)。其实这矛盾是不存在的，保罗在徒廿七的自信，是从对神的信靠而来(廿七 23~25)，神往往容许人落到深渊，然后拯救过来。保罗和领队的百夫长一定打好了密切的关系，同时百夫长对这未曾定出罪名的囚犯，有很好的印象，对他的话很看重，这也是不难理解的事吧。

1. 罗马巡抚既决定遣送保罗和他的同伴(这里再用“我们”)往罗马去，就安排了百夫长和一小队兵，押送他们和其他囚犯回去。这里描述保罗及同伴上罗马，似轻描淡写；事实上，只有保罗是受捆绑的，除非亚里达古(第 2 节)也是。路加自从上一段“我们”的记叙(廿一 18)之后，到底留在何方，我们并不知道，多半认为他留在巴勒斯坦，搜集福音书和使徒行传前半部的资料，这当然有可能，但没有实证。(他们)交给这含糊的说法，一定是指罗马当局。犹流是监管囚犯的罪过官员的外邦名字。据说他属于奥古斯丁兵团，查出来是 Cohors Augusta I，是奥古斯丁时代驻叙利亚的辅助步队，可能是在 Batabea (亦即巴珊 Bashan, 加利利海以东)，当时是希律亚基帕二世时代。问题是，一个辅助步队的百夫长，会被派遣送囚犯上罗马吗？Ramsay 说 (pp.315, 348) 犹流是 *Frumentarii* 之一员，专任王上的快信递送，不过第一世纪来说，从这些人的名称看来，任务在监察各省对罗马的粟米供应，后来才负有警卫的功用；因此，这一看法大可删去了 (Sherwin-White p.109)。

2. 保罗的航程对古代海路，提供了鲜明的一瞥。一般而言，船只多沿地中海航行，且避免冬天行船的。这一行人起初乘的船，从亚大米田来(亚大米田位于小亚西亚西岸上端的一海港，离特罗亚不远)，可能正要沿亚西亚各港口回母港去。百夫长的心意是希望在其中一个港口，

可以把这班人转上往意大利的船上去。

路加补充说同行的人中，有帖撒罗尼迦人亚里达古。这补述最自然的解释是他乘这艘往爱琴海地区的船回家去。他在门 24 及西四 10 再有出现过，不过，却是保罗的同伴，一同坐监的。若这些书信是保罗从罗马监牢写的，那么这时亚里达古可能是陪伴保罗上罗马的了。无论如何，路加一定与保罗同行至罗马。这里提亚里达古，在故事情节上并没有补充什么，不过却表示了此乃实录可信。

3. 船从该撒利亚前行至西顿，有六十九海哩距离（不是布鲁斯，*Book* p.501 所说的陆上哩程）。因此可以一日之间航行很远。保罗获准往朋友那里去，受他们的照应，就如享受他们的陪伴，或吃一顿饭（我们不知道古代船上的膳食如何，也许也不会太上乘的了），同时接受他们赠送的旅程资助（参廿八 14）。希腊原文“朋友”作“那些朋友”，指明可能是基督徒，正如约三 15 所说的。这字眼在第一世纪别的集团也有使用，但 Stählin (p.314) 认为信徒用这字源于耶稣门徒之间的用法（路十二 4；约十一 11，十五 13f）。凡是熟悉沿岸航行的人，都知道船只靠岸后，势必花相当时日上货落货的，搭客自然会上岸，打发时光。不过，囚犯则该留在船上以策安全，百夫长却宽待保罗，让他上岸，当然会有一兵士监视着他。

4. 离开西顿，要往每亚去，直接的航线应是沿居比路岛西岸行，保罗先前从帕大喇往推罗（廿一 1~3），正取这一路线，不过相反方向就是了。可是由于夏尽初秋时节，风多偏西或西北，因此沿居比路东面背风岸，则较为容易，沿着岸边行，又可以争取海岸的晚风。

5. 绕过居比路，船就驶出了大海，可能仍沿岸边行，经过基利家旁非利亚，有晚风和西海潮相送，一直来到了每拉，是吕家的海港³¹²。

6. 从埃及到意大利，有一条很吃重的贸易航线，专运粟米供应罗马广大的人口。由于古代船只未有足够的抗风设计，从亚力山大的船自然就要顺势向北先到每拉，然后依傍着亚西亚海岸，作第二段的航程。粟米贸易操纵在私营商人手上，由于罗马命脉所系就承受特别优厚的待遇，监管保罗的百夫长，必毫不迟疑地打算利用这一艘船上罗马去了。

7. 我们假设这艘亚力山太的船向西开行，一心想在东风来临前到达意大利，否则航行就有困难了。可是一从每拉起程，气候就不容他们达成愿望了。因为当时吹的是西北风，船只好不容易才向西走到革尼土，花了好多时日；革尼土是小亚西亚西南尖端的半岛。经文说的风阻，不清楚是指往革尼土受阻，还是从那里起行受阻 (RSV)。一般航线是从革里底北岸沿海经过的，这次却绕过了革里底的东端（撒摩尼角），为要沿着岛的南岸（背风岸）继续向西进发。

8. 即或如此，航程仍然十分困难，勉强来到最近的一个海港佳澳：从古代资料查不出这个地方来，但现在辨认出是当今的 Limeonas Kalous (或 Calolomonía)，位于 Matala 角以东十二哩 (18 公里)，那里海岸线向北弯上去，因此不能避风。佳澳是个开敞的港湾，在恶劣的天气里，甚不理想。路加加插说佳澳近拉西亚城，(考古出来是邻近的遗迹，也就是 Pliny 长老所提及的 Lasos 城。)

9. 这一程已走了好一段日子，船也似乎再也离不了海港，因为天气仍然十分恶劣，结果冬天前航海的日期已过了。路加用禁食的节期来说明，就是犹太人的赎罪日，是提斯利月（即十月）十日；不过由于犹太历法是阴历，月份的位置每年不同，大概在九月到十月这段时期。根据布鲁斯，(*Book* p.506)，公元五九年的赎罪日落在十月五日，这就正配合罗马军事作家 Vegetius 的话，说九月十五日起航行已有危险，而十一月十一日至三月十日则完全停航。这个观点有一个困难，水手花了两星期才由革哩底来到米利大，在米利大停留了三个月才再启程。依这样计算，他们再度启行时，约在一月底或二月初，远在三月十日以前。这难题可以这样解释，在良好的情况下，航行可以在二月就恢复（如 Pliny 长老的见解），又或如 Conzelmann (p.141) 的提议，说路加用的是叙利亚犹太历法，那么 Trishri 月十日落在十月廿八日。无论如何，公元五十九年似是最合他们航行的年份了，因为接上一年的犹太节期，日期更早。

10. 这时保罗插手干涉了。他简单地警告当前的危险，任何人见当时的月份和气候不顺，都会这样说的。这时出海，船和货势必受损，船手和乘客也难保。这里有两点不大肯定，第一、未知保罗是否在作启示

式的预言（参廿七 21~26）；若这常理式的见解有从神来的启示，记述中没有明文说出，但保罗并非说可能遭难，而是肯定指出危难当前，这样大可支持有神的指引在背后的假设。第二、这里没有说明他对谁说的。Ramsay (pp.332~335) 说当时是水手与乘客的集会，百夫长充召集人。我们没有根据去推翻这可能性，不过作为囚犯的保罗，能参与这种讨论，倒也奇怪。或说是一般谈话的场合，但第 21 节却暗示保罗得以对整船的人发言。保罗若可以接近百夫长，显然他必已这样做了，而又被视为受捆的罗马公民，尚未定什么罪名，那么他可以向百夫长建议，又可以对掌船的说话，就并没有什么不可能的了。要记得，当时船上相当挤逼的情况，不容许船长、船员、乘客等，有多少分隔的可能。

11. 百夫长看来是船上掌权的人，Ramsay 说该船是皇家军船，因此船上的军官就成了船员的指挥了。不过这看法近代学者不大同意，认为这船不是国家操管的，只不过服务国家而已。因此较有可能的，就是掌船的询问百夫长的意见，而百夫长则信赖船员们航海的专门知识。掌船的本在船主之下，船主不过刚巧在船上吧了。前者负责实际航行，后者则承担全部责任。

12. 掌船的考虑佳澳不是个过冬的港口，因此前两节所讨论的，只是关于把船驶到沿岸另一好过冬的港口，而不是要不要驶往意大利了。J. Smith (*The Voyage and Shipwreck of St. Paul* p.84) 说在恶劣的天气下，甚至沿革哩底岸到别的好港口，也极为惊险。他们心目中的地方叫做非尼基，它朝向西南及西北风 (RSV)，意即向着这些风向（中文译为面朝东北，面朝东南）。这正是今日的 Lutro，正向东。不过这样解希腊文这字眼，似乎很不自然，我们认为该是个向西的港口。今日这半岛上切合这地方的，叫做 Phineka，保留了古代的名字，如今已淤塞了，古代则较为便利³¹³。

13. 就此开始了风暴沉船的险剧，印证了保罗的推测。预期的旅程很短，不过是一天的路，有了温和的南风，似乎不难达成。于是船启程了，小心翼翼地贴着岸行驶。

14. 可是水手没有预算风向会突变，一股劲风从岛内陆地吹来，从山向东北而下。那风名叫友拉革罗，在拉丁碑文中印证这字³¹⁴。似乎是希

腊字 Euros (东风)，和拉丁字 Aquilo (北风)，两字的揉合；因此，可能是水手给东北风的名号。

15. 船在风暴中困住了，古时的船在大波涛中根本无能为力，水手只有任船随风而去，别无他法；赫肯 (p.701 注 4) 表示当时一定在用前帆，否则根本无法驶舵。

16. 船贴着小岛高大的背风岸行，高大是当今的 Gavaho 或 Gozzo，沿革哩底约廿三哩 (37 公里)。在那里水手几经艰难才把小船拖了上来。小船平时拖在大船后面，但在暴风中的，很容易撞打在大船上而毁坏。这里用“我们”一字，可能表示路加亲手帮忙，也可能是乘客或旁观者，把自己投进当时进行的抢救中的讲法。

17. 水手再做了一重保卫工夫，用缆索捆绑船底 (RSV)，意思并不清楚。这里有两个字，第一是解“帮助”，可以泛指防卫措施，也可更明显地指航海用的工具，例如缆索，或一组滑轮。后者似乎较合文意，但也没有别的旁证可以肯定。第二个字是“捆绑船底”，有几个意思，一、用绳垂直地把船旁的板绑紧 (布鲁斯, *Book* p.509)；二、用绳垂直地把船身由船头至船尾纵线式绑起来加强它 (赫肯 p.703 n.1)；三、用绳在船舱内横绑起来以加强它；四、用绳纵线式从船头到船尾拉紧，防止船背破折 (H. J. Cadbury BC. V. pp.345~354)。依现有的知识，很难肯定谁是谁非。唯一可以肯定的，缆索是希腊战船的装备之一，是绳子或缆，通常有四至六条，且 (至少在一个例子中) 足够纵线绕船一圈之长度。此外，我们知道第一种方法是当今仍证实有用的，而第四种方法则用于古埃及船，以防背受折。

水手们恐怕船难免会冲向赛耳底，这是流沙浅滩的地带，在利比亚 Libya 海岸外，传说是航海的险地，正如今日的“百慕达三角”一样。虽然那时还距离有三百八十哩 (611 公里)，但水手们别无选择。第三个措施，就是“落下篷来”。同样，这里的意思不大明显。可以解作放下主帆，或把它升起 (set)，或把支撑帆使暴风更易吹动船只的主桅降下，或把后备用的帆篷丢弃，(可是“落下”与“抛弃”难以作同样解释)，又或者解作放下某种锚，使船慢下来，可以向北转行，避开危险地带。

18~19. 可是这些措施都无能为力，船遇着大风浪，可能有水入了船上，于是开始把货物抛下海去（参拿一5）。到了第三日，为减轻船的重量，继续把船上的器具抛下海去；这是指后备用的篷，可能是笨重的主帆和桅杆。这里说水手们亲手这样做，这句很令人狐疑，因为除了双手别无工具了。后来的版本就把“我们抛下”改为“他们抛下”，稍为通一点。又或者说他们没有起重的工具，如在港口所用的？

20. 风暴到了顶点，水手们根本不知身在何方，离岸多远，近不近石头浅滩，天气恶劣得连日月星辰都不见，以至无以辨认方向。依人看来，似乎绝无求生之路了，船上一片绝望情景。

21~22. 这时保罗来了第二次干预。开始先说众人没有吃什么东西，这一点直到第33节才再提及。这里却足以描昼当时船上人们那种绝望的景况。也许因暴风以至船上所余食物已不多，而且人们晕浪虚弱，沮丧绝望，没有胃口。若他们留在佳澳，就不会有这时的危难险阻了，保罗提说他们没有听从他的劝告；他预言伤亡损失已应验了，虽然事实上这时为止只有船受损（到最后也是只损失船），而船上的人并未受损，正如他所预言的。他用先前预言的实证，在这时鼓励众人，他相信船虽会破坏，人却不至丧失。

23~24. 保罗说出他信心确据的因由，是他前一晚得的异象，有神使者向他显现。天使的报讯，是印证廿三11的启示，说保罗必然安抵罗马；神的计划要他在该撒面前作见证（廿三11）。因此他肯定自己在这场风险中，必安然无恙，而且神也告诉他，船上的人也赐给他了。这话意思是保罗一直为同行的人祷告，如今神应允他了。这与亚伯拉罕为所多玛人祈祷的例子相类似，他求神为了那少数的义人，把全城的人拯救过来（创十八23~33）。

25~26. 于是保罗劝慰他们，叫他们放心，并且叫他们同样对神有信心，神应许的必然成就。保罗的预言不单只是求安全的希望，而是很着实地说他们会撞在一个岛上。因为如果船要失去（22节），人却获救的话，就必然如此了。

保罗这番话又遭受严重的批判。可是这完全与保罗从神得异象的经

历相符（林后十二1、9），而且他与同船的人分享自己的信念，也是很自然的事；况且这记载是目击者的见证，我们实无需怀疑保罗这番话的。赫肯（p.709）很怀疑保罗能在大风大浪的船上，发表这样的演说；可是，他心目中以为保罗像公开演说的形像，在这种情况下，是不恰当的。

27. 保罗的预言应验了。过了两星期，大概是指离开佳澳之后。人们计算过这段行程距离（约475海里，885公里）在这样的风涌之下，正要这么多日子。我们还要容让有风向的转移，这是理所当然的。今日的亚底亚海，是指意大利和巴尔干半岛之间的海峡；但古时的用法，则包括西西里和革哩底的地域。米利大岛位于这地区的西端，在西西里之南。水手们认出近陆地的迹象，可能是从浪涛声得知的³¹⁵。

28. 于是他们就测量船下海的深度。这数字虽然与当今在该沉船地测得的相符，Conzelmann（p.144）却仍认为只是个写作的创作，理由是路加不可能站在抛铅锤的人旁边；这种疑窦实在无稽之极。

29. 水这样浅，又加上浪涛的声音，必须采取安全措施；于是水手们抛下四个锚。依今日的眼光，这些锚一定很轻，所以用四个之多。锚是从船尾抛下，使船头不会绕转过来；只要等到天亮，就趁时机找合适的地点让船冲上岸。这时只有企盼天明。

30. 下面的记载有好些不同的解释。根据路加，水手（可能只是其中几名）想放下小船（16节），好从船上逃走；他们假作要从船头抛锚的样子——在当时的情况下，必须把锚划到离船头稍开的地方放下。可是，不少解经者认为在这种风浪中逃走，又是漆黑一片，不知身在何方，简直与自杀无异。这时最安全的就是留在船上，等候天明。读过鲁滨逊漂流记的，都记得有一段相似的情景，船在清晨搁浅，水手纷纷乘小船逃命，结果除了鲁滨逊之外，全部丧命。他后来回到船上，说：“我明显看出，我们如果留在船上，都必安全，也就是必安然抵岸。”，Defoe的故事表示，人有时会冲昏了头脑，做出傻事来；当然还有一个可能，就是船上的人误解了水手的用心。

31. 不管水手的动机怎样，保罗向百夫长指出，若水手离船，全船的人就都不能得救。赫肯（p.706, 710）说若是这样，保罗就做成大船

的损失，因为有了小船，船除了拢岸就别无他法了（结果拢岸不成功）。不过同时他也承认这是路加插入的虚构情节，把保罗塑造成船上乘客的救星。另一方面，也可以说他们运气坏，偏撞在浅滩上，而非岸边。也可以说兵丁太鲁莽行事，把小船放走，而不是小心看守它（32节）。路加显然认为是保罗主动建议这样做，且存心挽救局面的。当时兵丁和乘客一片恐慌混乱，误会了水手的用心，也并无不可。古代的浪漫故事中，水手在危急中弃乘客而逃，也不无实例。

33. 再来一段保罗的记载。天渐明！船被锚安定下来，保罗就劝船上的人吃东西。这里说他是全船的人讲的，提醒他们自从风暴以来（21节），已有十四天没有吃什么了。虽然这里没说他们在禁食，呼求他们的神明搭救，但这意见也可能存在的；保罗也就告诉他们，他们的祈求已经应允了，不必再禁食了。同样，保罗在船上占这样具控制性的位置，实有点奇怪，他竟可以指挥全船人的注意了，不过，一个圣人，像保罗的形象，在危急的景况下，会比一个普通人更获得人的顺命。

34. 保罗劝他们吃东西，因为这与他们的安危有关：没有养份，他们难以支撑上岸的奋斗呢。他再保证他们性命必得以保存，并用箴言的形式说明他们必不受危害（参撒十四45；太十36，路十二7，廿一18）。

35~36. 保罗以身作责，加强这一番劝勉的话，他拿了饼来，依犹太人和基督徒的常规，向神祝谢了，擘开就吃。这过程似耶稣叫五千人吃饱（路九16），最后晚餐（路廿二19）和以马忤斯门徒吃饭时的情景（路廿四30）。因此，无怪不少解经者认为这里是在吃主餐，或路加称之为擘饼。早期教会的主餐与一般晚餐放在一起的（林前十一17~34），因此很可能保罗真的在进行信徒的擘饼，而路加及其它人可以共享。但这里描述的举动，与一般犹太人平常吃饭的惯例也相符，且在各式人等面前实行出来。因此，路加所记的很可能是普通的晚餐，而不是信徒的圣礼，或为那些将要信主的人，来一次“预祝”的仪式。保罗把饼分给信徒同伴³¹⁶，为要作为众人的榜样。

37. 路加无关轻重地加插了船上的人数，共有二七六人，有些版本数字低一点（如七六；也许由于抄写者之误）；但二七六这数字也绝对可

能，因为约瑟夫记载一艘船，同样在爱琴海漂流的航程，船上达三百人之多。这里提及人数，也许是预备下面记述他们怎样登岸的。

38. 水手们吃饱，体力增添了，就开始把船上余下的货物再抛下海，要叫船轻一点，免得搁浅，前些时候他们已经抛了好些货物下海（18节），且必须留下一部分作为压舱的重物，因为船在风中漂浮不定。

39. 天亮了，就见了陆地，但水手仍不知是什么地方。最重要的发现，就是那里有一个海湾，有岸可登，可以试把船拢岸。

这故事中，传统的地点，就是米利大东北岸的圣保罗湾，湾的进口处有一浅滩，现在已下沉，低过古时的深度，可能就是他们的船搁浅的地方。因此，说爱琴湾的 Mljet 岛才是该遗迹的理论，就不太合理了，这地方离航线实在太远了³¹⁷。

40. 水手着手把船靠岸。他们把锚弃在海里，又松开舵绳，就是在风暴中把舵掌缚住以策安全的绳子，此外又拉起斗篷（参15节，当船下了锚时，这帆是张起的），这样，他们好把船驶进岸湾去。

41. 但他们的措施行不通，船遇着浅滩，希腊文是指“两个海的地方”（RSV）；Smith（op. cit., pp.137~139）认为这是海湾旁边和小岛 Salmonetta 之间的海峡，会引起洪流，及海底积存的黏土，会把船胶住，任浪冲打。赫肯（p.708）却说上面39节批注的浅滩才对，位置较近海湾入口的中央。他又说船尾破了，应该是撞力所致，而不是被浪冲坏（waves 一字，或 RSV 的 Surf，在有些版本是没有的）。

42. 混乱之中，兵士想要把囚犯杀了，免得逃跑。若是会游泳的，很容易可以上岸，逃进林野去，再要搜捕就很困难了。有一个难题，就是囚犯该是上了手镣脚铐，无法逃走的，可是，在船破的特殊情形下，可能有不同的措施。

43. 保罗又一次成了同船的人安危的焦点。不管百夫长对其他囚犯的态度怎样，他不肯让保罗的性命受危害，尤其是见他在航程中的举动。于是他吩咐人们想办法上岸，会游泳的，就不难抵岸，因为距离并不远。

44. 其他的人，就用木板或浮水的东西上岸。希腊文法结构可以解作，会游泳的人把他们背负着泅水；这不一定像赫肯（p.708）的看法，

认为会游泳的人背着他们游过去，而是他们用救生的方法，使他们安全抵达。

廿八 1. 遇难的人上了岸，才知道是米利大，即当今的 Malta (见廿七 39 注)。布鲁斯 (Book p.512) 说这字是“避难所”的意思，是当地所用的同族语，不过路加是否知道这一点，则未可知。

2. 米利大的人属腓尼基族，本土语言是 Punic 方言。在乡村地方，人们多用本地语言，不用希腊语，因此路加称他们为蛮族 (RSV 作土人)，这字不过是指他们不懂希腊语而已，也有暗示他们是单纯的村民。这样的人，有希腊作者印证，多半仇视陌生人，但这一回他们却对落难的海客，表示十分的情谊，生火欢迎他们。赫肯 (p.713) 说得对，虽然当时气温不会低过华氏五十度 (摄氏十度)，但船客遭难后，自然又湿又冷的了。他却认为二七六人围一个火，似乎难以想象，所以说路加只是说信徒们而已。保罗这时看来也很自由，在这情况下也不算出奇；人们一旦上了岛，像保罗这样的人，又怎能逃脱呢。无论如何，他立意要在该撒面前受审的。

3. 这样，保罗得以帮忙拾柴生火，当他把其中一根柴丢进火去时，竟然是条蛇。布鲁斯 (Book p.521)，提出一个现代的例子，是从“亚拉伯的劳伦斯” (Lawrence of Arabia) 出来的，说一条蛇从火里一捆柴中钻出来。希腊文直译是毒蛇，引起人们的存疑，因为该岛上如今并没有毒蛇。不过，在场的人当作毒蛇，可能是看错了；不少现代人见草蛇以为是毒蛇呢。不过无论怎样，现代米利大的生态状况，并不一定可作古代状况的指南，人们若明知岛上没有毒蛇，也不会以为它是毒蛇。

4. 布鲁斯 (Book p.522 注 11) 引用一首希腊诗，说到一个谋杀凶手，在海上风浪中逃走，在利比亚 Libyan 岸遭沉船，结果被毒蛇咬死。在当时的思想形态下，米利大人对保罗的反应是很易理解的。凶手虽然免了葬身海上，还是逃不出报应。天理 (Justice) 一字是大写字母的，表示是希腊公义女神，不过米利大人可能指他们自己另一位同等的神明。

5~6. 但保罗只一手把它甩在火里，并没有受伤。我们不晓得他到

底当它有毒还是无毒；若是当它有毒，他是否看自己在神的保证下；马可福音较长结尾 (the longer ending) 中的应许 (可十六 18)，可能是根据这件事而来，而非此事件是根据马可福音的应许。米利大继续留意看他，深以为他的咬伤会红肿，甚至会倒毙，可是他一点事也没有。于是人们随即转念，说他一定是一个神。

路加当然不会认为保罗是个神 (十四 15)，但他显然相信使徒们具有异能。他视他仍具有古代公认的那种“神人”的品质，不过近来的研究显示，这一词要小心应用。在这件事上，似乎路加用意在于讽刺人们的迷信程度，可以转眼间由一极端转为另一极端。换言之，若“神人”的含义存在的话，路加的用意必然是批判意味的³¹⁸。

7. 接着是保罗在米利大的第二个故事 (7~10 节)。这是个神迹故事，与福音书的相似，类似耶稣医治彼得岳母及一群病人的故事 (路四 38~41)。保罗登岸的地方，近罗马统治者在岛上的产业。他的衙门叫做岛长，在碑刻中有所印证。路加记载他名叫部百流 Publius (希腊文作 Poplios)，这个名字的用法有点不寻常，不过也并非未出现过。岛长接待他们，款待他们三日。是不是全体遇难的船客都在款待之列，并不清楚，但保罗及叙述者则必然在其内了。

8~10. 部百流的父亲患了热病和痢疾 (这是该地特盛的病症，称为米利大热症 Malta Fever)。保罗藉祷告按手把他治好了 (九 12、17)，并且治好岛上闻风而至的病人。保罗治病活动的结果，人们带礼物来送给他和同伴们，并为他们预备旅程所需的。这里用我们，有人认为路加也运用了他专业所长，与保罗同工。这也大有可能的，但路加只一心关注保罗所作的。

这故事的结束似乎很精彩。这里没提及保罗传讲福音，也没有提及人们的反应，只说他们对所领受的表示感激 (试对照十三 6~12，保罗与居比路方伯之关系相类似的记载)。不过，理由可能很简单，当日没有人信主，保罗出现在故事中，主要是担任救援同伴出险的角色。

11. 三个月代表航海封停的时期。也有其它船只被冬季所阻，逼得逗留等春天才复航。因此，有另一艘由亚力山大来的船，在米利大耽搁，

也就不出奇了，它也是乘运麦子的，这里记下了多采的细节，说那船以丢斯双子为记，就是 Castor and Pollux 是航海的守护神，他们的星座 (Gemini) 若在风暴时得见，则表示好运 (这些记载与内容无甚相干)。

12. 这船先到叙拉古，是西西里的首府，在那里停了三日。这等资料对故事并无关连，也就更证明是真实的了。

13. 这里说他们绕行，然后来到利基翁，就是意大利脚趾端的地方，实在有点奇怪，因为那地就在叙拉古的直线航程上。这词语可能是航海上的专有技术名词。布鲁斯认为是指他们一进入 Messina 海峡，就转换了方向。至于亚力山大版本则用“放松”一词，就是放松船锚 (参廿七 40)，不过锚是紧急情况下才会放松的；若接纳这一版本，则也能解作抛开缆索。从利基翁起行北上，遇着南风，就顺利来到部丢利³¹⁹。部丢利就是当今的 Pozzuoli，是麦子贸易的主要商港，不过后来被 Ostia 占了上风，因为位置上更接近罗马。

14. 部丢利这样大的都市，当然有信徒在那里居住，还有犹太殖民集团。不少解经者觉得，保罗竟能自由地在那里与信徒停留一个星期，相当令人费解。赫肯 (p.719) 视这一段日子是一种文学手法，容许一段时间把保罗抵达的消息传到罗马去，又使信徒可派代表去见他。Hanson (p.253) 认为百夫长要先到罗马去请示，但其实他早该知道手续的了，除非因冬航的耽搁，原定计划有所变更。不过，路加没有写出原因来，并不等于没有原因的。

这一节末句说他们来到罗马，再看看下面第 16 节，就有点令人困惑。可能强调的是“这样”一字，就是经过这许多艰险的长征，终于到了；从部丢利前行是陆路，没有海途之险。也许该译作：“经过这样的旅途，我们来到罗马³²⁰。”

15. 保罗未到达罗马，就受到欢迎了。他抵达的消息在他来以先已传达，当然是部丢利的信徒报讯的了。当时有两处地方的信徒来迎接他，一是从亚比乌市来，离罗马四十三哩 (69 公里)，另一个是三馆，离罗马三十三哩 (53 公里)。这两地都是罗马经部丢利到意大利南部的大路上必经之路。他们来接保罗，使他大得鼓励，知道在城里有朋友。近代

解经家指出，保罗接触的全是犹太人集团。有人认为路加一心想把罗马信徒撇开不谈，使保罗以先锋宣教士姿态出现；但又碍于不能抹杀他们的存在，就先让他们在未入罗马时见了保罗，解决了这件事 (赫肯 pp.720, 730)。不过，这样的建议是不必要的。路加在此不过只描述保罗初抵罗马的头几天，先与犹太人接触，他并没有着力记载保罗与现存教会的关系吧了。路加至少已表示保罗受着信徒的欢迎，但他主要的目的，却放在保罗对犹太人的态度上，因为全书的重点，系在犹太人与外邦人与福音的关系。

16. 保罗终于到达他的目的地了。路加在此最后一次用第一人称的复数代名词。经文告诉我们，保罗获准有自己的住所，不是坐监牢，是个私人住户，有看守的兵同住 (30 节)。这与罗马的做法相符合，至少后来的文献如此。

西方版本对这一点有较详尽的说明：“百夫长把众囚犯交给御营的统领，惟有保罗蒙准，和一个看守他的兵，另住在一处。”这样又引起官方办事手续的问题，旧有的观点认为这里接收囚犯的官员，是 *Princeps Peregrinorum*，就是以罗马为基地的御营的统帅 (见廿七 1 注)。可是，这单位似乎在二世纪他雅努 Trajan 时代之前，并未存在。另一个可能，是指 *Praefectus Praetorii*，是皇帝卫队的首长，依他雅努给 Pliny 的信上表示，各省押送的囚犯交由他经营的。这个说法是 Sherwin-White (pp.108~111) 所推论的，他说这里的官员是 *Princeps Castrorum*，乃是首长的副官。因此，西方版本可能根据这个办事程序写的。至于法律的程序，请看 30 节注。

十 保罗与罗马的犹太人 (廿八 17~31)

路加记述保罗在罗马的行事，有两点没有提及，却正是我们很想知道的：他向该撒上诉的结果，他与罗马已有的基督教会的关系。这里的记述全集中在他与非信徒的犹太人的关系上。他请了他们的代表简略地解释他来罗马的因由，乃是犹太地犹太人对他提出的控告；这样他有机会向他们解说基督教讯息的本质；不过，听的人反应大有分歧。当时他们意见又不合，保罗斥责他们的盲目顽梗，不肯听福音，并向他们宣称，

自己将转向外邦人传福音了。路加所记的余下两年时光，保罗真的向外邦人传讲救恩。因此，读者所见保罗的最后一副画面，就是他最后向犹太人呼吁，与他接受向外邦人作工的呼召。这里所传递的印象，就是保罗一向事奉的心意，都是先向犹太人尽上责任，他们拒绝了，才走向外邦人。这情况与罗马书九~十一章，保罗对他的呼召那种充满感情的心意，十分吻合。同时，这段也成为全书的高峰，徒一8的宣教大计来到一个决定性的关键：福音已传至国都，且毫无阻拦地传向外邦人，教会面对新的扩展边缘，保罗向西班牙开拓的心愿（罗十五24、28），意味着更广远的进程。因此，教会有了新的开步走号令：罗马只是路上的一站，并非终点。原则上，他们可以撇开犹太人不管，至少暂时如此（路廿一24），专向外邦人进发。

路加所刻画的图画，全以保罗的使命着眼。罗马的犹太人已有机会直接对保罗所介绍的福音，表示响应；当然他们应该早已从定居罗马的信徒，得知福音讯息的了（徒二10）。也就是说，路加除第15f外，没有提及罗马本身教会的存在和活动，而这可能会令读者产生错误的印象。其实这种集中主题的记述，就与路加福音最后一章的手法一样，他记载耶稣的复活显现，似乎全集中在耶路撒冷及附近地区，同时集中在复活主日，虽然耶稣在其它地方也有显现，路加后来才说明复活的显现延续四十天之久。

17. 保罗在新的居所一安顿好，首先就请了罗马的犹太人领袖来。对于罗马的犹太社团的情况，资料不足，无以知晓这里的首领到底是什么人。他请他们来，因为他显然不能出去访问他们，他处身于室内监禁中。他向他们报导来罗马的因由。他宣称自己并没有作什么事干犯本国的百姓，和祖宗的规条（参廿五8）。可是，他却被犹太人交给罗马人。这里的词句与福音书写耶稣的相似（路十八32），可能路加想读者看出耶稣与保罗的际遇相呼应的地方。有人说这话与路加前面的故事相违，前面说保罗是由罗马人从犹太人手中取过来的。不过，路加关注的是事情的核心，不是细节；这里很真实地描述出犹太人怎样在腓力斯和非斯都面前，极力逼控。虽然许多犹太人想指控保罗为患于罗马，但事实上，他们是因他触犯犹太人而一心想要罗马人定他们的罪。

18. 罗马的审问，并没有查出犹太人的控罪来，他没有犯了该死的罪，本该无罪释放了。保罗说罗马人愿意释放他，这有点奇怪，因为罗马巡抚实际上并没有释放保罗的念头，非斯都想送保罗往耶路撒冷受审，因此保罗才被逼上诉该撒。反而是亚基帕认为若保罗没有上诉该撒，就可以释放了，可能非斯都当时也同意他的话。因此，保罗这话，可能是前述事件的概述而已。

19. 保罗说上诉该撒的原因，是由于犹太人不罗罗马人想释放保罗，这话一定是指廿五2~7，犹太人的控诉中这使非斯都问保罗是否愿意上耶路撒冷受审。若然，廿五4f的含意，就是若犹太人没有对保罗提出诉罪，非斯都就会放他自由的了。这也十分有道理，因为非斯都可能认为，拘留了保罗两年之久，即或犯了犹太人什么律法，也受了足够的刑罚了。所以这两处记述是吻合的。保罗清楚表明，他并非对本国首领的作为，有什么攻击的用心。这番话是求和的话，保罗承认犹太人若认为他犯了事，依这样的途径对付他，也是他们权利以内的事。

20. 因此，保罗招聚他们，是要叫罗马的犹太人知道事情的真相。他受审的主因，亦即他一直所坚持的，乃是以色列的“盼望”的真谛，就是弥赛亚的来临与复活。换言之，在他心目中，他是作为一个忠心的犹太人而被罗马捆绑；这就大受犹太人的注视了，因为他们的宗教是罗马合法批准的。

21. 罗马犹太人说完全不知道保罗这件事，他们并没有收到耶路撒冷任何指示，要他们在庭上代表犹太人一方控告保罗，耶路撒冷也没有差犹太使者来报告保罗的控案。这原没有什么出奇。布鲁斯（Book p.353）说得好，犹太领袖见案子一移交去罗马，就不会再插手其中的了，因为他们得胜诉的机会甚微。因此，在罗马的犹太人并没有收过任何正式的通传消息；他们也很可能宁愿对这案子不过问，因为先前为弥赛亚的争论，曾逼使他们一时被逐出城（十八2注）的经验，记忆犹新。

22. 可是，他们也有兴趣听听保罗自己的申辩。他们已知道一点关于这基督教派的事（廿四14），因为罗马也有个活跃的教会，又知道他们常被攻击。他们也必定听闻保罗和他宣教士的威名，所以对他自辩的言论，和他在耶路撒冷当权者面前失宠的原因，自然十分好奇。

23. 约定了日子，就有许多人到他的寓处来。“到他的寓处”一词是“接受他款待的意思”，犹太人是他的客人，因为他不能再像以往的方式，到会堂里去；不过，这话并不表示保罗请他们吃饭或其它款待。有人问保罗的房间是否够大容纳这许多人，是个题外话。

保罗的主题不是他自己的景况，而是福音。他讲论证神国的道，引摩西的律法和先知的书，以耶稣的事劝勉他们。主题是把传扬耶稣和使徒论及耶稣的教训合并起来，成为一个单元：神的统治，就是神代表者的统治，也即是弥赛亚，耶稣正切合这个身份。凡与犹太人讨论，旧约圣经是主要的印证，所争论的，是对经文的解释，和耶稣的事迹是否符合预言的应验。这里对保罗讯息的描述，与前面他在会堂中一般的总论相呼应（十七 2f，十八 5），正反映出他一贯的作风。

24~25. 正如以往的经验一样，保罗所得的反应参杂不一。有人信他所说的，于是彼此不合就散了。他们走了，并没有表示有人有兴趣再来听，但散开以先，保罗说了最后一句话，圣灵藉先知以赛亚，向你们祖宗所说的话，是不错的，即“有其父必有其子”的意思。引用的经文是早期教会所熟习的，耶稣曾引用过（路八 10；参太十三 13~15；可四 12），约翰也引用过（约十二 39f.），保罗自己向罗马人也写过（罗十一 8）。这里像太十三 14f 一样，引用了赛六 9f 的全部，是根据七十士译本的。路加在路八 10 可能故意缩短了耶稣的话，好留在这里全部引用。

26~27. 神对子民说，不管他们听多少，看多少，他们永不明白，不晓得神的话；这是神的审判，因为他们自己使心刚硬，听不进神的话；他们使自己盲目耳聋，怕听见看见神搅动人心的话，就得着医治。神的话带来罪的宣判，难以入耳，难以接受，但同时它的刺伤带来医治。人一旦故意轻蔑福音的话，这是个严厉的告诫。

28. 这样看来，犹太人应该严肃地面对这个事实：救恩的信息如今传向外邦人，而且他们将会有更好的反应。这到底是不是犹太人最后的弃绝，仍属可疑。保罗的信明显地仍期望他们改变心意（罗十一 25~32）。这也可能是路加的想法³²¹。但在当时，使徒的使命就转向外邦人了。保罗不再有“先向犹太人”的责任，而路加也许以他为教会的榜样，跟随

他的方向走³²²。

30. 保罗继续居留在那房子，有两年之久。“自己出钱的”表示他有收入的来源；有些囚犯在某种情况下，可以仍操故业的。译作“自己所租用”（RSV. mg）是已经变化的译法，虽然译法可疑，但也准确地表达了当时的实况。这也就是说，保罗不是住在公共监房，而继续如第 16 节所描述的居住方式。他虽然行动不自由，但仍能充任宣教士，因为人们可以来看他；保罗真的可以说“我为这福音受苦难，甚至被捆绑，像犯人一样，然而神的道，却不被捆绑”（提后二 9）。

过了那两年又怎样呢？这句话表示后来有了转变（赫肯 p.24）。可能性如下：

（一）路加正在这时写使徒行传，所以不知道事后如何。也许他打算写第三册，从这里开始继续写。这见解的难处，在于使徒行传的成书日期必须很早（也并非不可能）。这本书给人一般的印象，是以较后的观点写的。

（二）犹太人没有人上庭控诉保罗（见 21 节注），但我们不知道这样是否自动释放。Sherwin-White (p.112~119) 反对这看法，说若控方必须在指定的时日出庭，否则案件就告撤消。还有一个更严重的反驳，就是廿三 11 及廿七 14 中，明明说保罗要站立在该撒面前的。

（三）保罗受审获释，或罗马政府取消控案。（Sherwin-White p.118f 表示后者有可能。）

第（二）第（三）看法带出一项更长远的问题，就是保罗是否享受了一段自由的日子，然后再度被捉拿处死。从教牧书信看来，事情正是这样发展。因为若书信真的是保罗手笔，则很难放在他早期的工作阶段。这问题争论纷纭，有人说书信是伪作，历史价值可疑，又有人认为是保罗在使徒行传结束之前的工作阶段。但有一件事是一致同意的，就是保罗死于罗马人手上。

（四）最后一个可能，就是保罗受审，并在这时就处刑，路加不想记载他殉道；他在前面已有足够的提示了（二十 23~25、38，廿一 13，廿三 11，廿七 24），他宁愿读者保留保罗在罗马自由地向外邦人传福音

的画面。不过，如果路加晓得保罗殉道，和尼禄王在罗马对付基督徒的手段，他竟能把罗马当局和他们对待保罗的态度（廿三 29 注），写得如此有好感，就真令人极难明白了。当然，路加所写的是罗马省政府，而罗马中央政府大不相同，也有可能暗示两者的对照。

画面是模糊的，一方面，保罗单为使徒行传的证据而被定罪，会令人很难相信；但另一方面，使徒行传也似乎表示他要在该撒面前受审，死于殉道。

31. 不管事实如何，保罗的际遇总次于福音的工作。最后的画面，是保罗放胆传讲神国的道，向外邦人宣扬他在使徒行传一直以来所宣扬的讯息，没有人禁止。一切重点都落在最后一句上，表示所有对保罗的控告，都是伪造的，神作他传道工作的后盾。人一切的作为，都无法限制福音的进展，和最终的胜利。

注：

¹ Edwards, p.9 这书是使徒行传论著作中，最生动的一本。

² 我和极大多数学者一样，同意路加福音与使徒行传同一作者手笔。

³ Marshall, Luke, p. 87 n.2.

⁴ Van Unnik, pp. 340-373; originally as 'The "Book of Acts" the Confirmation of the Gospel', Nov. T 4, 1960, pp.26-59.

⁵ O'Neill, p.176.

⁶ Dupont, pp. 393-419; Bovon, Études, pp.343-345.

⁷ Marshall, Luke, pp.88-94; Bovon, pp.255-284.

⁸ 福音书的序言也许意为整个作品的序言，Marshall Commentary p.39.

⁹ C. H. Talbert, Luke and the Gnostics (Nashville, 1966).

¹⁰ Van Unnik, pp.402-409; originally as 'Die Apostelgeschichte und die Häresien', ZNW 58, 1967, pp.240-246.

¹¹ E. TrocmC, Le 'Livre des Actes' et l'histoire, (Paris, 1957); A. J. Mattill, Jr, 'The Purpose of Acts : Schneckeburger Reconsidered', AHG, pp.108-122.

¹² Conzelmann, Theology.

¹³ Marshall, Luke, pp.77-79, 84-88.

¹⁴ 参阅 Cullmann, Salvation in History (London 1967) 论及两种观点的比较，及支持以救恩历史看整个新约的立场。

¹⁵ Conzelmann, Theology (pp.9-17)。这思想已在 R. Bultmann, Theology of the NT. II (London, 1955) pp.116-118 中论及。

¹⁶ 路加并没有忽略耶稣受死代赎的重要性，不过他没有刻意强调。Marshall, Luke, 169-175.

¹⁷ Jervell, pp.41-74.

¹⁸ O'Neill. 参看 Wilson 的讨论；及 Bovon pp.342-361.

¹⁹ Jervell pp.60f. 他在此极力贬低十三 46 的份量。不过，至低限度他坚持外邦人的使命，不是完全因为犹太人拒绝福音而发动的，这一点他是正确的。

²⁰ 也许罗十一 13、14 所说的动机适用于此。

- ²¹ J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (London, 1968); F. F. Bruce, 'The Holy Spirit in the Acts of the Apostles, Interpretation 27, 1973, pp.166-183.
- ²² M. D. Goulder, *Type and History in Acts* (London, 1964); W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk* (Bern and Frankfurt, 1975).
- ²³ 参阅 Gasque 对这问题的评述史。
- ²⁴ H. Harris, *The Tübingen School* (Oxford, 1975).
- ²⁵ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (London, 1895, 1920⁵⁶); *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (London, 1914).
- ²⁶ 对这看法最新的综览, 参阅 E. Plümacher 'Apostelgeschichte' in *Theologische Realenzyklopädie III* (Berlin, 1978), pp.483-528. G. Stählin 的诠释态度较少存疑, 他采用敬虔主义学者的传统。最近 M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (London, 1979) 强烈地维护路加, 肯定路加“与古代任何历史家同样可信可靠”(p.60)
- ²⁷ 参阅 Marshall, *Luke* p.13-76; idem. *I believe in the historical Jesus* (London, 1977) 其中评论这一点。
- ²⁸ 参阅下列书籍对这方面学术的介说。S. H. Travis and S. S. Smalley in I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation* (Exeter, 1977), pp.153-164 and 181-195 respectively.
- ²⁹ C. J. Hemer, 'Luke the Historian', *BJRL* 60, 1977-78, pp.28-51. Hemer 与 W. W. Gasque 将合作出版一本使徒行传注释, 是一本评述的巨著。
- ³⁰ W. W. Gasque. 'The Book of Acts and History'. in R. A. Guelich (ed.). *Unity and Diversity in New Testament Theology* (Grand Rapids, 1978). pp.54-72; cf. Hanson. pp.2-21. Dupont. *Sources*, p.166.
- ³¹ For a Cautious defence of both these points see L. Morris, *Luke* (Tyndale New Testament Commentaries, London, 1974), pp.47-59.
- ³² BC, II. p.115.
- ³³ V. K. Robbins, 'By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages'. in *PLA*, pp.215-242; E. Plümacher, 'Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas', *ZNW* 68, 1977, pp.2-22.
- ³⁴ Barrett, *Luke*, p.22; R. Jewett. *Dating Paul's Life* (London, 1979), pp.12-17. Barrett 认为使徒行传中的“我们”段落, 不是路加所写; Jewett 则强调, 即使是路加写的, 也不能保证所有的细节都真实。Hengel pp.66f 说路加是“我们”段落及使徒行传的作者。
- ³⁵ C. H. Dodd. *The Apostolic Preaching and its Developments* (London, 1936); F. F. Bruce, *The Speeches in the Acts of the Apostles* (London, 1943).
- ³⁶ Dibelius. pp.138-191. et passim; Wilckens; E. Schweizer, 'Concerning the Speeches in Acts', *SLA*, pp.208-216. 这观点的英文代表是 H. J. Cadbury, 'the Speeches in Acts', *BC*. V. pp.402-427.
- ³⁷ F. F. Bruce, 'The Speeches in Acts-Thirty Years After', in R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope* (Exeter, 1974), pp.53-68; W. W. Gasque, 'The Speeches of Acts: Dibelius Reconsidered', in R. N. Longenecker and M. C. Tenney (eds.), *New Directions in New Testament Study* (Grand Rapids, 1974), pp.232-250.
- ³⁸ Wilcox, passim; Ellis. pp.198-208.
- ³⁹ 不过保罗在雅典的讲章, 则与当时实际场合密切关连。⁴¹ P. Vielhauer, 'On the "Paulinism" of Acts', in *SLA*, pp.33-50. Cf. Haenchen, pp.112-116.
- ⁴⁰ E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (London, 1974²), pp.45-47.
- ⁴¹ F. F. Bruce, 'Is the Paul of Acts the Real Paul?', *BJRL* 58, 1976, pp.282-305. Cf. Hanson, pp.24-27.
- ⁴² E. Plümacher (看 p.35 n.1), p.519. 列出下面几点: (一) 路加写的保罗, 以他法利赛人的敬虔为荣, 又把自己与律法连在一起(十六; 廿一 18~26; 廿六 5), 但真正的保罗, 只以此种态度为一种可能性, 而不容它限制他在基督里的自由(林前九 19~23; 加二 5, 11)。(二) 路加写的保罗, 直接纳入教会中, 与耶路撒冷的使徒有密切的关连(九 10~19, 23~30), 真正的保罗却自夸与使徒保持距离, 没有依赖他们。(三) 历史上的保罗极力宣称自己是使徒, 而使徒行传并没有把这称号给他(除了十四 4、14 奇特的例子)。上述没有一样是真正的矛盾。路加强调保罗在犹太人中作犹太人的态度, 但并没有说他因此要挟了他的自由, 或是他的外邦信徒的自由。使徒行传第九章, 也绝没有表示他依附使徒, 或靠赖他们。使徒行传十四 4、14 表示路加知道保罗是使徒, 他只不过更注重十二使徒而已。
- ⁴³ 路加刻画的保罗, 与保罗自己的写照有所不同, 主要是两人笔下的重点不同。路加关注的, 主要是保罗的传道使命, 和他与犹太信徒的关系; 而保罗的书信, 则反映他对新建立的教会各种问题的关怀, 他也关注外邦人脱离犹太教势力的自由, 和福音混杂歪曲的危机。
- ⁴⁴ See L. Morris, *Luke*, pp.14-22; Bruce, *Acts*, pp.1-8.
- ⁴⁵ 同上 p.38.
- ⁴⁶ 传统有一个辩证, 说路加福音及使徒行传中有些医学词语, 可以证明路加的身份, 对这说法的评价如今已减弱。几处用语的功能, 只可作为辅证而已。
- ⁴⁷ 一般公认的年代是二世期末: A. C. Sundberg Jr, 'Canon Muratori: A Fourth-Century List', *HTR* 66, 1973, pp.1-41 主张年代稍后, 但似乎不为学界赞同。
- ⁴⁸ 这文献的年代争论甚多。参 Haenchen p.10n, 1 及 E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, pp.40f, 把年代定在 Irenaeus 时代或再后。
- ⁴⁹ Marcion 很可能会否定使徒行传, 正如他否定保罗书信一些片段一样, 原因是他不喜欢其中所表达的犹太式基督教。
- ⁵⁰ Bruce, *Acts*, 5.
- ⁵¹ Introduction to the New Testament, 强烈反对路加为作者。
- ⁵² B. Reicke, 'Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem', in D. E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Leiden, 1972), pp.121-134; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (London, 1976), chs. 2 and 4.

- ⁵⁵ 有人认为路加写使徒行传先于路加福音 (Williams pp. 14f)。
- ⁵⁶ 倘若路加不知道保罗的书信, 则无论使徒行传的年代怎样, 都是件稀奇的事。C. K. Barrett, 'Acts and the Pauline Corpus', Exp. T 88, 1976~77, pp.2-5, 认为使徒行传作者属于非保罗集团, 而且不认识他们。无论如何, 他们的思想与 Barrett 对保罗神学的了解不一样。但若路加确是保罗的旅伴, 他不提保罗的书信, 可能是他对保罗的教会内部问题不感兴趣。
- ⁵⁷ O~Neill pp.1-58 所提倡的观点, 并未受学者支持。
- ⁵⁸ F. F. Bruce, 'The Acts of the Apostles', in D. Guthrie et al, The New Bible Commentary Revised (London, 1970), pp.968f.
- ⁵⁹ 这是采用 Rev. D. G. Deeks 的见解。
- ⁶⁰ RSV 译本 [编注: 和合本也如是] 把“借着圣灵”连接在“吩咐”上, 但其实可能应该与“拣选”相连才合。希腊文中的反常次序, 可能是为了加强语气。
- ⁶¹ G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu (München, 1971).
- ⁶² van Unnik, pp.386-401.
- ⁶³ 耶稣兄弟与马利亚的关系, 参看 R V G Tasker, James (Tyndale New testament Commentaries, London, 1957), p.22-24.
- ⁶⁴ 耶稣之死, 参看 A. Gordon, The Fate of Judas according to Acts 1:18, EQ 44, 1971, pp.97-100; J. A. Motyer, in NIDNTT, I, pp.93f. For the latter, see M. Wilcox, 'The Judas-Tradition in Acts I 15~26, NTS 19, 1972~73, pp.438-452, who argues that Luke has used a tradition as the basis of the speech (found in verse 17, 18, 19b)
- ⁶⁵ K. H. Rengstorf, 'The Election of Matthias. Acts 1, 15ff', in W. Klassen and G. F. Snyder (eds.), Current Issues in New Testament Interpretation (New York, 1962), pp.178~192.
- ⁶⁶ C. H. Dodd, According to the Scriptures (London, 1965), p.58n.
- ⁶⁷ “愿别人得他的职分” JB; RSV 的译法是“愿别人掳掠他的财物”, 这也有理, 但可能性不大。
- ⁶⁸ 在此我们看出, 两个解说都是根据希伯来文版本而来的, 若说所引用的句子只能用在希腊文的译本上, 就不对了。希腊文译本确实用 episkopē, (监督), 与 episkopos 一字相关, 后来用作基督徒领袖之意。
- ⁶⁹ See J. Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen (Stuttgart, 1973); Dunn, Jesus, pp.135-156; I. H. Marshall, 'The Significance of Pentecost', SJT 30, 1977, pp.347-369.
- ⁷⁰ “圣灵的洗”这个名词形式, 在新约是没有的。
- ⁷¹ R. H. Gundry, "'Ecstatic Utterance" (NEB)?', JTS 17, 1966, pp.299~307.
- ⁷² See B. M. Metzger, 'Ancient Astrological Geography and Acts 2:9-11', in AHG, pp.123-133; E. Güting, 'Der geographische Horizont der Sogennanten Vo/lkerliste des Lukas (Acta 2:9-11)', ZNW 66, 1975, pp.149-169.
- ⁷³ I. H. Marshall, 'The Resurrection in the Acts of the Apostles', in AHG, pp.99-101. For the Case against the authenticity of the Speech see R. F. Zehnle, Peter's Pentecost Discourse (Nashville, 1971).

- ⁷⁴ 这些经文的引用, 表示这预言已在早期教会通用, 并不是路加自己首先安署在讲词中的。
- ⁷⁵ 新约作者应用旧约经文, 以切合他们的用意, 或修改其中字眼以应需要, 这是很自然的事。意义比一字不易的复述更重要。见 E. E. Ellis, 'Quotation (in the New Testament, NBD).
- ⁷⁶ 路加可能认为同时指外邦人和犹太人。
- ⁷⁷ AG, s. v. Iyō.
- ⁷⁸ 约瑟夫更印证有一个称为“大卫之墓”的古迹。可惜我们无法确定城南近西罗亚, 同一个名字的中古时代建筑物, 是否就是古时的遗址。见 J. Wilkinson, Jerusalem as Jesus Knew It (London, 1978), pp.166-170
- ⁷⁹ J. A. Fitzmyer, 'David, "Being therefore a Prophet..."', CBQ 34, 1972, pp.332-339, notes that the activity of David is described as prophetic in 11 QPs@ 27:11.
- ⁸⁰ J. Dupont, 'Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2:35', in B. Lindars and S. S. Smalley (eds.), Christ and Spirit (Cambridge, 1973), pp.219-228. See, however, Wilckens, p.233.
- ⁸¹ For details see H. Bietenhard, TDNT, V, pp.274-276; L. Hartman, "'Into the Name of Jesus"', NTS 20, 1973~74, pp.432-440; J. A. Ziesler, 'The Name of Jesus in the Acts of the Apostles', JSNT 4, 1979, pp.28-41.
- ⁸² J. Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus (London, 1969). p.83 n. 24. estimates the population at 55,000~95,000.
- ⁸³ Marshall, Luke, pp.204-206.
- ⁸⁴ H. Riesenfeld, The Gospel Tradition and its Beginnings (London, 1957).
- ⁸⁵ D. L. Mealand, 'Community of Goods and Utopian Allusions in Acts IIIV', JTS 28, 1977, pp.96-99.
- ⁸⁶ See Marshall, Luke, pp.206-209.
- ⁸⁷ 译作“诚实”一字 (英文作 generous) 意思是坦率开放的精神, 是早期基督徒团契的特征。AG 译作“单纯” (simplicity), NIV 译作“真诚” (sincere)
- ⁸⁸ J. Jeremias, TDNT, III, p.173 n.5; G. Schrenk, TDNT, III, p.236.
- ⁸⁹ 这一点是驳斥 J. M. Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition (London, 1974) 的见解。他说路加觉得教会有神奇的能力, 与异教邪术师的分别, 只在强弱之差而已。
- ⁹⁰ J. Jeremias, TDNT, IV, pp.848-873.
- ⁹¹ BC, I, pp.404-408.
- ⁹² TDNT, III, pp.270f.
- ⁹³ 有人认为这次圣灵的重新充满, 代表一个迥异的神学观点, 与相信信徒有圣灵同在的观念不同 (Haenchen, pp.187, 216), 这个论调误解了圣灵的神学; 见二 4 注。
- ⁹⁴ The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge, 1954). p.82n.
- ⁹⁵ 早期信徒会众可能跟着一个领袖者, 逐句祷告。
- ⁹⁶ 这里用 pais, 而不用七十士译本的 doulos, 可能是与 27 节作平行句之用, 但也可能代表另一种犹太用法。参路一 69; Didache 九 2。
- ⁹⁷ 文法上这仍属于祷告开头时对神的称呼。

- ⁹⁸ 这里用众数的以色列“民”，而不用通常用的单数“民”，是为了应和诗篇的字眼。
- ⁹⁹ 关于外邦思想的主题，见 Virgil, *Aeneid* 3:88-91。¹⁰⁰ 路加知道会众中并非人人变卖了产业（十二 12）。
- ¹⁰¹ 见 S. Brock, 'Barnabas: huios paraklēōs' *JTS* 25, 1974, pp.93~98.
- ¹⁰² 见 J. D. M. Derrett, 'Ananias, Sapphira, and the Right of Property', *Downside Review* 89, 1971, pp.225-232, for several important insights incorporated in what follows.
- ¹⁰³ R. E. Brown, *The Birth of Messiah* (London, 1978), p.307.
- ¹⁰⁴ 这里可能当作是那妻子的 Ketubah, 即她在丈夫产业中的份 (Derrett)。
- ¹⁰⁵ Haenchen 认为, 使徒彼得在亚拿尼亚死后三小时, 一直坐在椅子上, 钱银仍放在脚前, 这想法纯属狂想。
- ¹⁰⁶ 见 further I. H. Marshall, 'New Wine in Old Wineskins: V. Ekklesia', *ET* 84, 1972~73, pp.359-364; L. Coenen, *NIDNTT*, I, pp.291-307.
- ¹⁰⁷ C. Burchard, 'Fussnoten zum neutestamentlichen Griechisch', *ZNW* 61, 1970, pp.159f.
- ¹⁰⁸ P. W. van der Horst, 'Peter's Shadow: the Religio-Historical Background of Acts 5:15', *NTS* 23, 1976~77, p.204-212.
- ¹⁰⁹ J. Jeremias, *TDNT*, III, p.175f.
- ¹¹⁰ See further E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation* (London, 1965), pp.136-151.
- ¹¹¹ M. Hengel, 'Zwischen Jesus und Paulus', *ZTK* 72, 1975, pp.151-206.
- ¹¹² 见 I. H. Marshall, 'Palestinian and Hellenistic Christianity', *NTS* 19, 1972~73, pp.271-287.
- ¹¹³ L. Morris, *Ministers of God* (London, 1954), pp.59f, 88. 他认为会是会众按手在七人头上。在此无论如何, 不会有“承袭使徒”的思想存在。
- ¹¹⁴ J. Kodell, "The Word of God Grew", *Bib* 55, 1974, pp.505-519.
- ¹¹⁵ 会堂的核心只需十人可以组成。
- ¹¹⁶ B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (Cambridge, 1965), pp.120f.
- ¹¹⁷ A. Cole, *The New Temple* (London, 1950); but see R. J. MacKelvey, *The New Temple* (London, 1969).
- ¹¹⁸ The literature is immense. See M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (London, 1958); J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* (München, 1963); Scharlemann; Wilckens, pp.208-224; J. Kilgallen, *The Stephen Speech* (Rome, 1976); H. J. B. Combrink, *Structural Analysis of Acts 6:8-8:3* (Cape Town, 1979); G. Schneider, 'Stephanus. die Hellenisten und Samaria', in Kremer, pp.215-240.
- ¹¹⁹ Wilckens, p.208 (但他的理论部分根据, 是认定该讲章与使徒行传当时的情况, 互不相配。) J. Bihler 及其他作者, 则认为这讲章纯粹是路加的作品。
- ¹²⁰ Scharlemann, 尤其是 p.36-51, 用这个证据来支持这篇讲章的实质权威性。
- ¹²¹ R. Pummer, 'The Samaritan Pentateuch and the New Testament', *NTS* 22, 1975~76, pp.441-443; K. Haacker, *NIDNTT*, III, pp.464-466.
- ¹²² W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, London, 1954, 见 Scharlemann's criticisms, pp.165-175.

- ¹²³ 对照雅各和保罗的积极态度, 廿一 23~26; 廿五 8。
- ¹²⁴ O~Neill, pp.89-94.
- ¹²⁵ 这话是不是一种预表式的暗喻, 说神救耶稣出离苦难, 又救信徒脱离苦难 (徒十四 22; 二十 23), 并不清楚。
- ¹²⁶ 有人认为这可以预表耶稣再来, 那些在第一次弥赛亚来时不承认他的犹太人, 第二次来时承认他; 这个说法不甚可信。
- ¹²⁷ 这一段在那里结束, 并不肯定。参七 41~43 注。
- ¹²⁸ “看望”这意思参路一 68, 七 16。
- ¹²⁹ “过了”这一动词, 也用在原文本的 23 节, 字义是“应验”, 可能有神在合适的时距行动的观念。
- ¹³⁰ 这个主题, 尤其是两种情况的对照, 希伯来书的作者便加以发挥。来十二 18~24。
- ¹³¹ 以第 40、41 节作为讲章的分段, 比一般以 44、45 节为分界更好, (虽然这里希腊文的子句是连接的)。这样, 司提反的主题“摩西时代”, 就到 44 节为止; “从约书亚到所罗门”为 45~50 节。41~44 是两段的桥梁。
- ¹³² R. A. Cole, *Exodus* (Tyndale Old Testament Commentary, London, 1973), pp.214f.
- ¹³³ 大部分权威人士都是这样说, 但 AG 则认为是“他叫他们转向天上的星辰。”
- ¹³⁴ 主要的更动, 是以“巴比伦”代替“大马色”; 如此就把阿摩司预言以色列北国被掳到亚述 (大马色以东) 的范围扩大了, 包括后来南国犹大被掳至巴比伦。
- ¹³⁵ 这是用来贬抑偶像敬拜的字眼 (如赛卅一 7; *Wisdom* 十四 8)。若应用在圣殿上 (参可十四 58; 来九 24), 犹太人会忿怒非常。
- ¹³⁶ *Jos., Ant.*; 15:136 (but the interpretation is disputed); *Jubilees* 1:29; *Testament of Daniel* 6:2.
- ¹³⁷ S. Dockx, (Date de la mort d'Étienne le Protomartyr), *Bib* 55, 1974, pp.65-73. 他也采用这年代, 却因此把保罗信主的日期提早了, 也否定了他于掷石处刑时在场。
- ¹³⁸ R. Pesch, (Die Vision des Stephanus.) *Apg.* 7, 55f. im Rahmen der Apostelgeschichte' *Bibel und Leben* 6. 1955, pp.92-107, 170-183 (as reported in *NTA* 10, 1965-66, No.578), 他认为人子站着, 是定反对司提反之人的罪, 由此就成为福音由犹太人转向外邦人的起点。
- ¹³⁹ C. K. Barrett, 'Stephen and the Son of man', in W. Eltester and F. H. Kettler, ed., *Apophoreta* (Berlin, 1964), pp.32-38.
- ¹⁴⁰ So J. Blinzler, in E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, London, 1970, ch.13.
- ¹⁴¹ 在 Giv-at ha-Mivtar 的考古学发现证实这事。参 *NIDNTT*, I, p.393
- ¹⁴² 依照以上清楚的资料, 保罗亲自写明的这些活动, 只能发生在耶路撒冷及其邻近地域; 这样, 保罗在加一 22 说: “那时犹太信基督的各教会都没有见过我的面”, 那是他归主后三年的事, 就必然不是说那些人从来未见过保罗了。
- ¹⁴³ 参 W. A. Meeks, 'Simon Magus in Recent Research', *Religious Studies Review* 3. 1977, pp.137-142, for a survey of the voluminous research.

- ¹⁴⁴ RSV 作“撒玛利亚的一个城”。最古版本则作“那撒玛利亚城”，GNB 则把它阐释作“撒玛利亚主要的城市”。若后者正确的话，句法就很突兀，而 GNB 的译法也不是理想的方式。可能的市镇有，Sebaste（是希律大帝给旧约的撒玛利亚的新名）；或示剑，或 Gitta，就是西门的出生地。不过，无论它是指什么地方，对这故事本身并无影响。
- ¹⁴⁵ 七节上半部在希腊文中，写得很累赘，好像路加未将该句作最后修正似的，不过意义却是清楚的。
- ¹⁴⁶ Neil, p.122, 对照约翰在路九 54 的态度。
- ¹⁴⁷ Bovon, p.251f 说洗礼和按手通常合起来成为一个礼仪。若是这样，何以腓利省略了仪式的一半呢？
- ¹⁴⁸ G. W. H. Lampe, *The Sea of the spirit* (London, 1967), pp.70-72.
- ¹⁴⁹ 关于这事背后犹太人和撒玛利亚人自古以来的分裂，参阅 M. Green, *I Believe in the Holy Spirit* (London, 1975), pp.136-139.
- ¹⁵⁰ 这是字面的意思；由于中午太阳偏南，这句话连带有地理上的含义。
- ¹⁵¹ 参 Unnik, pp.328-339. 论及这一点，及这故事的其它方面。
- ¹⁵² 这故事的结构正是为了强调这一点。
- ¹⁵³ 古时人们多开声诵读，不像今日的人喜欢默读。
- ¹⁵⁴ 参 J. Jeremias, *TDNT*, V, pp.654-717.
- ¹⁵⁵ R. T. France, 'The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus', *Tyn. B* 19, 1968, pp.26-52.
- ¹⁵⁶ 参 Marshall, *Luke*, pp.169-175.
- ¹⁵⁷ 此后将采用扫罗人所共知的别名保罗，虽然路加要到十三 9 才用它。
- ¹⁵⁸ 保罗的悔改，和路加心目中的保罗，请看 Burchard; Lo/ning; Stolle; G. Lohfink, *The Conversion of Paul* (Chicago, 1976)。
- ¹⁵⁹ 有学者认为 Gaius 王（公元 37~41）可能把这城委托了给亚哩达；不过，若是如此，就该在保罗离该城之后（参十一 29 注）。另一可能，就是亚哩达可能在公元 32 打败希律安提帕之后，乘乱占领的。
- ¹⁶⁰ G. Ebel, *NIDNTT*, III, pp.935-943.
- ¹⁶¹ 这是希伯来的表达形式，参罗九 22 “可怒的器皿”。
- ¹⁶² *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (London, 1896), pp.91f.
- ¹⁶³ RSV 记保罗的朋友是他的门徒，这词用得这样奇特，使有些解经者认为，动词 took 的原来受词 Him（但未表明清楚），在早期抄本中，误为 his (Metzger p.366)。
- ¹⁶⁴ 这一句可能要改变译法，成为保罗在使徒面前作见证 (Burchard pp.147f)。
- ¹⁶⁵ 见八 3 注。保罗的意思一定是：他们不认识他是个基督徒。
- ¹⁶⁶ J. B. Lightfoot, *op. cit.* p.92.

- ¹⁶⁷ 加一 21（参徒十五 23）记两地方名的次序，并不等于保罗先在叙利亚工作，然后再到基利家；其实他在叙利亚首都安提阿工作，在大数之后。那时的叙利亚和基利家合为一省，先提那较重要的地方，是很自然的事，并不一定表示保罗到那两地的先后次序。见 E. M. B. Green "Syria Cilicia" *ET* 71, 1959~60 pp.52f.
- ¹⁶⁸ See F. Bovon, 'Tradition et Re*daction en Actes 10, 1~11, 18', *TZ* 26, 1970, pp.22-45, 他认为同一历史根据下，有两种独立的传统。
- ¹⁶⁹ 这字代表敬拜耶和華的外邦人，他们也参加会堂，只是没有受割礼。路加所用的希腊字（敬畏神，或敬拜神）并没有专有名词的意味，可以指任何敬拜神的人，不管他受了割礼没有（十三 43 可能受了割礼，这儿则没有）；见 K. Lake, *BC V* pp.84-88.
- ¹⁷⁰ 从不洁中分别为圣，必然同时表示从不洁的人中分别出来 (Schürer II p.396)。
- ¹⁷¹ 有些版本作“两人”，把兵丁当作守卫，不是使者，但十 7 里，他的角色却更吃重点。
- ¹⁷² 译作“不要疑惑”一句，可能是“不要分门别类”的意思。见十一 12 用这动词的另一形式；在新约希腊文中，这两种形式是否同义，则不大明确。
- ¹⁷³ 犹太人接待外邦人，与犹太人接受外邦人的款待，是两回事（见 Harvey p.437）。
- ¹⁷⁴ 第 30 节希腊文十分混乱，这里说：从第四天直到这个时候，我在家中守着申初的祷告，忽然有一人……站在我面前。”英文是 from the fourth day until this hour, I was praying at the ninth hour in my house, and a man stood before me. 这里 from the fourth day 可能是四天前的意思（即三天前，实际日数算法）；真正的困难在 until this hour, 这句使下面的句子不通。这句也许该译作“大约这个时候”，(About this hour RSV), 意即哥尼流见异象的时刻，正是当时的时刻，不过这推测也没有什么根据，更可能是在起初版本上，就有了差错。也许有一位抄写者认为哥尼流花了足足四天时间祈祷；其他抄写者亦采这样的看法，更有一位抄写者好心地加上，哥尼流还在禁食呢。
- ¹⁷⁵ E. Tiedtke, *NIDNTT*, I, p.587.
- ¹⁷⁶ K. G. Kuhn, *TDNT*, VI, P.741.
- ¹⁷⁷ (1) 依字面看，36~38 节是这样：'(36) The word (accusative) [which-omitted in some MSS] he sent to the sons of Israel, preaching the good news of peace through Jesus Christ - he is Lord of all - (37) you know, the event (or word) which took place throughout all Judea, beginning (nominative masculine) from Galilee after the baptism which John proclaimed, (38) Jesus (accusative) of Nazareth, how God anointed him with the Holy Spirit and power, who went about doing good and healing all who were oppressed by the devil, because God was with him.'
1. The RSV (cf. GNB) has retained 'which' in verse 36 and regards 'the word' as the object of 'you know' in verse 37; it then takes 'the word' in verse 37 (a different Greek word) as being in opposition to 'the word' in verse 36, and paraphrases 'took place' as 'was proclaimed', and it regards 'Jesus' in verse 38 as really belonging to the 'how God anointed (him)' clause.

2. Alternatively, we may drop 'which' in verse 36 from the text, thus obtaining two separate sentences, verse 36 ('He sent the word. ...') and verses 37f. ('You know the event which took place ..., (namely) how God anointed Jesus. ...'). This interpretation (NEB : NIV) is probably better; but neither approach is free from difficulty.

3. H. Riesenfeld has revived a suggestion made by J. A. Bengel that 'the word' in verse 36 is in apposition to the preceding clause. He translates, 'Truly I realise that God does not show partiality, but in every nation anyone who fears him and does what is right is acceptable to him; (this is) the word which he sent to the children of Israel, proclaiming good news of peace through Jesus Christ - he is Lord of all. You know what took place throughout all Judea. ...' On this view the good news is that God does not show partiality. This translation makes good sense of the passage. (H. Riesenfeld, 'The Text of Acts x. 36', in E. Best and 'R. McL. Wilson (ed.), Text and Interpretation (Cambridge, 1979), pp.191-194; similarly, Jervell, p.73).

¹⁷⁸ H. Beck and C. Brown, NIDNTT, II, pp.776-783.

¹⁷⁹ See M. Wilcox, "Upon the Tree" - Deut. 廿一 22~23 in the New Testament', JBL 96, 1977, pp.85-99.

¹⁸⁰ 这一节经文与及林前十五 3, 是福音书以外, 唯一提及第三日复活的经文。

¹⁸¹ Marshall, Commentary, pp.145f. (following J. Jeremias).

¹⁸² 这遗迹近年已开发; 见 G. Downey, Ancient Antioch (Princeton, 1963).

¹⁸³ 路加必然是指外邦人, 不过经文并不清楚。其它大部分版本不用希腊人 (Greeks) (包括 Codex Vaticanus) 而用希利尼人 (Hellenists), 即六 1, 九 29 所用的字眼, 指说希腊语的犹太人。经文的研究指出后者的根据甚强, 若采用这看法, 则这里是指安提阿说希腊语的各种族混合的居民 (Metzger pp.386-389)。

¹⁸⁴ W. Grundmann, TDNT, IX, pp.536f.

¹⁸⁵ E. E. Ellis, 'The role of the Christian Prophet in Acts', AHG pp.55-67 (Ellis pp.129-144); D. Hill, New Testament Prophecy (London, 1979), pp.94-109.

¹⁸⁶ J. Jeremias, 'Sabbetjahr und neutestamentliche Chronologie', ZNW 27, 1928, pp.98-103.

¹⁸⁷ Knox, p.36.

¹⁸⁸ 虽然 Haenchen (377f) 否认这个解法, 却是最有可能的解说。见 D. R. Hall "St. Paul and Famine Relief: A Study in Galatians 二 10 ET 82, 1970~71, pp.309-311.

¹⁸⁹ 见 F. F. Bruce "Galatian Problems. I. Autobiographical Data." BJRL 51, 1968~69, pp.292-309 参十五 1~36 注。R. Jewett 在 Dating Paul's life (London, 1979) 一书中指出年期的困难。他认为加拉太书二章往耶路撒冷之行, 不可能像我们这般理论这样早, 他把这次访问 (他把这次与徒十五看作同一次, 路加所记没有照先后次序。) 放在保罗在哥林多工作之后。这看法把加一 8 及二 1 的三年十四年, 合成十七年, 而保罗从大马色逃出来 (徒九 23~25), 不可能在公元三十七年之前。这两个假定都大有可疑。保罗在加拉太书说的年份, 可能是把前后年日算在内, 同时他逃出大马色也可以在公元三十七年之前, 因为依照 Bruce Acts p.205, 在公元三十七年前, 有 Aretas 王的代表在大马色。Jewett 说徒十一章上的耶路撒冷之行为虚构, 又徒十五章之行与十八 22 实相同, 这实在对路加的准确性, 打了莫

大的折扣。有关 Jewett 的年期算法, 见十五 36~41 注。190 在这过渡时期, 分为三大基本地域: 犹太在罗马官方统治下; 加利利和庇哩亚, 由希律安提帕统治; 加利利东北地区, 则由希律腓利所管。

¹⁹¹ C.K. Barrett, The Gospel according to St. John (London, 1955), p.87.

¹⁹² A. Strobel, 'Passa-Symbolic und Passa-Wunder in Apg.12. 3ff.', NTS 4, 1957~58, pp.200-205.

¹⁹³ SB, II, p.707.

¹⁹⁴ E. E. Ellis, 'Paul and his Co-workers', NTS 17, 1970~71, pp.437-452.

¹⁹⁵ J. Wenham, 'Did Peter go to Rome in AD 42?' Tyn. B 23, 1972, pp.94-102.

¹⁹⁶ 这一节有一个令人困惑的地方: 大部分版本说巴拿巴和保罗从耶路撒冷回来 (RSV 亦然), 但最古最好的版本 (包括 Codices Vaticanus & Sinaiticus) 却作往耶路撒冷去。这句话在上下文显得很奇怪, 但却是证据最强的; 可是若依这说法, 说巴拿巴保罗回耶路撒冷去, 意思上则完全不合情理, 因此, 可能是最原始版本上就有了错误 (后来版本更正了), 或者要译作: “巴拿巴保罗完成了耶路撒冷的使命, 就回来了。” (希腊文 eis 相等于 en, 加上不寻常的字的次序)。见 Metzger pp.398-400。

¹⁹⁷ E. Best, 'Acts 十三 1~3; JTS 11, 1960, pp.344-348.

¹⁹⁸ 虽然“路加”这名字, 是拉丁名字“路求”的希腊文形式, 但却是个很普通的名字。

¹⁹⁹ “所作的工”是指传道传福音的工作, 参十四 26; 十五 38。200 Schmithals (pp.46-62) 认为这种方式完全没有历史根据, 但他这见解 (来自他对加二 7~10 含糊的解释), 与保罗在林前九 20f 清楚的宣告相违。

²⁰¹ 有人说以吕马是闪族名字, 与亚拉伯 ~alim (聪明) 相同, 又或从亚兰语的 hālom ā 而来; 见 L. Yaure, "Elymas-Nehelamite-Pethor" JBL 79, 1960, pp.297-314.

²⁰² B. van Elderen, 'Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey', AHG, pp.151-161.

²⁰³ M. Dumais, *Le langage de l-e*vange*lisation. L-annonce missionnaire en milieu juif* (Acts 13, 16~41) (Tournai / Montreal, 1976). J. W. Bowker, 'Speeches in Acts : A Study in Proem and Yelammedenu Form', NTS 14, 1967~68, p.96-111, 他对保罗的讲论有更详尽的解说, 他说保罗依照会堂讲道的典型方式, 根据一段律法的宣读 (这里他认为用申四 25~46), 然后一段先知的话 (他说是撒下七 6~16), 再接下去是一段引言的经文 (撒上十三 14), 这经文成为前两段的桥梁, 而整篇讲章就是要阐明这段经文的。这里的讲章先用引言开始 (16~21 节), 放在经文之前, 是不寻常的做法。参 Wilckens pp.232f.

²⁰⁴ W. Schrage, *TNDT*, VII, pp.844-847, especially pp.846f., citing *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, II, p.803.

²⁰⁵ Philo, *Spec. Leg.* 二 62.

²⁰⁶ See also R. P. Gordon, 'Targumic Parallels to Acts XIII 18 and Didache XIV 3', *Nov. T* 16, 1974, pp.285-9.

- ²⁰⁷ 另有一广用的经文形式,把这句放在20节,这样就单明照是士师时代了,但这又与王上六1相违。
- ²⁰⁸ 这经文很含糊,最好的版本作“我们的儿女”,可能是最早版本上有了错误。
- ²⁰⁹ 我们假说33节的raise是指复活,有解经者认为是指神把耶稣带进历史舞台,在地上作工。
- ²¹⁰ 或者说“以他自己那一世代为根基”,来对照从神生的弥赛亚;见K. H. Rengstorf, *TDNT* VIII, p.540 n.87。
- ²¹¹ 又可这样译:“大卫服事了他那一世的人,就按照神的旨意睡了。”
- ²¹² 赛五十五3用了希腊文形容词Hosios,来译希伯来文Hesed(RSV Steadfast love)的复数形式,又在诗十六10,用来译希伯来文单数式的hāsiʿd(RSV godly one 圣者)。
- ²¹³ 这段极困难的经文,请留意参阅Dupont pp.337-359(上述第一观点);E Lo/vestam, *Son and Saviour, A Study of Acts* 十三32~37(Lund I Copenhagen, 1961)(第二观点);AG p.589(第五观点)。
- ²¹⁴ 这里并不需要解作会堂负责当局,为防止骚动,故意把集会结束。
- ²¹⁵ 十2 note; cf. Bruce, *Book*, p.280; Harvey, p.469。
- ²¹⁶ “毁谤”一字也可以指反对耶稣,对路加这样的基督徒,这已是褻渎了。
- ²¹⁷ 林前九6很明显表示保罗视巴拿巴为使徒。
- ²¹⁸ See especially Wilson, pp.113-120; also D. Müller and C. Brown, *NIDNTT* I, pp.126-137; Bovon, pp.379-386。
- ²¹⁹ B. Van Elderen, 'Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey', in *AHG*, pp.151-161; the original discovery was reported by M. Balance, 'The Site of Derbe: A New Inscription', *Anatolian Studies* 7, 1957, pp.147-151。
- ²²⁰ 我们可以不理睬徒廿一25的证据,因为那里的资料是给读者的,不是给保罗。要具关键性的,是保罗在林前八~十及罗十四讨论这问题时,并没有提及这决案。
- ²²¹ 文献十分多: See K. Lake, *BC*, V, pp.195-212; [Knox, pp.40-53; Dibelius, pp.93-101; Haenchen, pp.455-472; Hanson, pp.153-159; F. F. Bruce, 'Galatian Problems. 1. Autobiographical Data', *BJRL* 51, 1968~69, pp.292-309; Wilson, pp.178-195; D. R. Catchpole, 'Paul, James and the Apostolic Decree', *NTS* 23, 1976~77, pp.428-444。
- ²²² 这只代表是个公开的聚会,并不表示每一个成员都在场,这是Haenchen(p.444 n.2)所误解的。
- ²²³ J. Nolland, 'A Fresh Look at Acts 15: 10', *NTS* (forthcoming)
- ²²⁴ For *episkeptomai* see L. Coenen, *NIDNTT*, I, pp.188-192。
- ²²⁵ Dupont pp.361-365 论及“A People from the nations”一句(从他中间选取百姓),他发现(1)七十士译本中,出十九5说神把以色列从其它民族中分别出来,而这里却从万国中选取百姓出来;(2)“百姓”People与万国nations在七十士译本中有所分别,但在马索拉(M. T.)中则没有分别。因此他说,这番话是依据七十士译本,而不是希伯来版本。可是这见解并不一定正确,因为MT里,也有“归自己名下的百姓”,与“万民”Peoples的分别,这也许正是雅各的心意。
- ²²⁶ Dupont, pp.393-419, traces this theme through out Acts.
- ²²⁷ N. A. Dahl, "A People for his Name" (Acts xv. 14), *NTS* 4, 1957~58, pp.319-327.
- ²²⁸ 照RSV译本,后来的抄写者把禁止的事项字眼修正了;他似把“勒死的牲畜”删去,留下三个道德性的字眼:拜偶像,奸淫,谋杀(血)。这样更好,可能是抄写者已不明白第一世纪的背景;时间过去,食物可吃不可吃的规例,对犹太信徒的良心已不再成问题了。
- ²²⁹ 这里也有同样的经文变化。
- ²³⁰ See R. Bauckham, 'Barnabas in Galatians', *JSNT* 2, 1979, pp.61-70.
- ²³¹ R. Jewett 论到保罗的年谱(Dating Paul's life 见十一29~30注),说徒十五章保罗访耶路撒冷,到他上哥林多见迦流之间,时间太短促,根本不可能容纳徒十六~十八章旅程频密的宣教行程,从他离开安提阿到见迦流,应有五年的时间。当然, Jewett 指出先前解经者没有留足够时间在保罗的旅程上,这是不错的,但他所提议的时日却又过长;这样,保罗就在北加拉太有一段工作时日,这说法是不必要也是不大可能的,而且这样也使保罗逗留在马其顿较长时期,这也是他不需要的。
- ²³² 犹太人对于混族通婚的儿女,到底合法还是不合法,意见并不一致。*SB* IV: 1, pp.379, 383。
- ²³³ 有人认为弗吕家: 'Phrygia (n)', 不能在这样的句子里用作形容词, C. J. Hemer 表示这看法毫无根据, 'The adjective "Phygia"', *JTS* 27, 1976, pp.122-126; *idem*, 'Phygia: A Further Note', *JTS* 28, 1977, pp.99-101。
- ²³⁴ 小亚西亚分成好几个种族的区域,如弗吕家,加拉太等等,而罗马的省份统治体系,则加在这些固有的区域之上。因此弗吕家就分占在亚西亚和加拉太省里了,而加拉太原是塞尔特 Celtic 人定居之地,就变成大加拉太省的核心,大加拉太省还包括有彼西底,以哥念等地区。
- ²³⁵ Ramsay's 的见解分载于好些不同作品中: See especially W.M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire* (London, 1893); *A Historical Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians* (London, 1899)。
- ²³⁶ F. F. Bruce, 'Galatians Problems: 2. North or South Galatians?', *BJRL* 52, 1969~70, pp.243-266, especially pp.257-258. See further C. J. Hemer, 'Acts and Galatians Re-considered', *Themelios* 2: 3, May, 1977, pp.81-88.
- ²³⁷ See C. J. Hemer, 'Alexandria Troas', *Tyn.* B 26, 1975, pp.79-112.
- ²³⁸ 地震在这地区很常有(*BC TV* p.197)。

- ²³⁹ See further R. P. Martin, *Philippians* (*New Century Bible*), London, 1976), pp.2-9 W. Elliger. *Paulus in Griechenland*, 那里有关于腓立比, 帖撒罗尼迦, 雅典和哥林多的考古资料的总览。
- ²⁴⁰ 有兴趣的可以比较两方代表性的言论, in J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (London, 1960), pp.19-24, and G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Exeter, 1972), pp.312-320.
- ²⁴¹ 这一节的正确翻译(除了 JB 之外, 大部分近代译本都错译了), 请阅 R. P. Martin *Philippians* (*Tyndale New Testament Commentaries*), (London, 1959), pp.180f.
- ²⁴² 革老丢给亚力山大人民的信 (Barrett, *Background*, No.45) .
- ²⁴³ E. A. Judge, 'The Decrees of Caesar at Thessalonica', *Reformed Theological Review* 30, 1971, pp.1-7.
- ²⁴⁴ 解经者对它的位置出奇地混乱, 有人说距离 35 哩 (56 公里), 甚至有人说在帖撒罗尼迦正南方, 位于伊格那丢大道 Via Egnatia 上。
- ²⁴⁵ 这是 RSV 译出希腊文版本的意思。有些版本第 14 节作“好像向海边去”, 表示保罗的朋友把协助他循陆路离开的用意隐瞒了。
- ²⁴⁶ C. K. Barrett, 'Paul's Speech on the Areopagus', in M. E. Glaswell and E. W. Fashole*-Luke, *New Testament Christianity for Africa and the World* (London, 1974), pp. 69-77.
- ²⁴⁷ See especially Dibelius, 26-83; N. B. Stonehouse, *Paul before the Areopagus* (London, 1957), pp.1-40; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala / Lund, 1955); W. Nauck, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede*, ZTK 53, 1956 pp.11-52; Wilson, pp.196-218; F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, (Exeter, 1977), pp.236-247.
- ²⁴⁸ R. E. Wycherley, 'St Paul at Athens', *JTS* 19, 1968, pp.619-621.
- ²⁴⁹ 希腊文 Areios Pagos (亚略巴古) 意思是 Ares' Hill (亚略山)。而 Ares 是希腊的战神, 等于罗马的神 Mars (火星), 因此亦作 Mars Hill (见徒十七 22 AV)。
- ²⁵⁰ T. D. Barnes, 'An Apostle on Trial', *JTS* 20, 1969, pp.407-419.
- ²⁵¹ C. J. Hemer, 'Paul at Athens: A Topographical Note', *NTS* 20, 1973~74, pp.341-350.
- ²⁵² Barnes 维护前者, Hemer 则赞同后者。
- ²⁵³ Dibelius, pp.67-69; Haenchen, pp.518f.; W. G. Morrice, 'Where did Paul speak in Athens?', *ET* 83, 1971~72, pp.377f.
- ²⁵⁴ K. Grayston, *Theology as Exploration* (London, 1966), pp.3-6.
- ²⁵⁵ 可比较 Callimachus 怎样模仿这一句颂赞 Zeus 的诗句。
- ²⁵⁶ 这里可能呼应耶稣对人子的教训 (Neil, p.192)。
- ²⁵⁷ 有一件事值得一提的, 希腊诗人 Aeschylus 曾描述亚波罗神否认复活, 当时场合正是亚略古巴正式成立之日。(Eumenides, 647f.; Bruce, *Book*, pp.363f.)
- ²⁵⁸ Barrett, *Background*, No. 48.
- ²⁵⁹ 林前二 3 不应作为保罗在雅典经历的反映。
- ²⁶⁰ *Chrestus* 和 *Christus* 读法相同, Tacitus 提及基督徒时用 *Chrestiani*。
- ²⁶¹ 并非如一些学者认为是对以弗所说的。

- ²⁶² Haenchen (pp.534, 625) 否认保罗是拉比, 或追随拉比的路线, 这看法是没有根据的; 见廿二 3。
- ²⁶³ 有版本作“提多犹太都” (Titus Justus), 不过这不可能是原本字眼, 也不可能是保罗的同伴提多, 他在使徒行传中没有提及。
- ²⁶⁴ 这一节的意思, 不该解作因为城内许多使徒, 所以反对福音的人就无法害保罗了。
- ²⁶⁵ 从公元 15 至 44, 亚该亚在 Moesia 的管治下, 到了公元 67 之后, 尼禄王让它及其它地区, 有部分自治权。
- ²⁶⁶ Barrett, *Background*, No. 46, 较近期对碑文的研究, 并没有对年代更改多少, 这年代该是正确的, 或仅早一年迟一年而已。见 C. J. Hemer's article in D. A. Hagner and M. J. Harris (eds.), *Pauline Studies* (Exeter, 1980)。
- ²⁶⁷ E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London, 1964), pp.136-148.
- ²⁶⁸ K. Haacker, 'Einige Fälle von "Erlebter Rede" im Neuen Testament', *Nov. T* 12, 1970, pp.70-77.
- ²⁶⁹ 详论见 Dunn, *Baptism*, pp.83-89。
- ²⁷⁰ 有关“这道”, 见九 1f 注。
- ²⁷¹ B. A. Mastin, 'Scaeva the Chief Priest', *JTS* 27, 1976, pp.405-412, 认为士基瓦可能是大祭司家族一员; 他的儿子也该是祭司, 因此被认为能赶鬼。因此 Haenchen 的疑窦不大成立。
- ²⁷² 'In the Spirit' 可作 'In his spirit' 的意思 (中文作“心理”), 参十八 25; 二十 22, 同样有这含混的情形。Bruce, *Acts*, p.361 取前者, 大概是正确的。
- ²⁷³ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, pp. 82-84, associates 1 Timothy with Paul's departure from Ephesus Acts 二十 1.
- ²⁷⁴ 这个在西方版本清楚写出来, 西方版本往往把亚历山大版本不清楚的细节记述出来, 却并不一定正确。
- ²⁷⁵ 这里将 Dēmos 译为 citizen-body 较 crowd (RSV) 为佳, 虽然后者更能描写出当时人群的实况 (参十七 5)。
- ²⁷⁶ G. S. Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry* (London, 1929), pp.102-107.
- ²⁷⁷ 这恰好符合假设: 这个腓立比代表, 名叫路加, 正是保罗差往哥林多的弟兄, “这人在福音上得了众教会的称赞” (见林后八 18)。
- ²⁷⁸ 使徒在七日的第一日聚集, 在林前十六 2 有暗示, 而启一 10 所提的“主日”, 一般也认为是星期日。
- ²⁷⁹ For this view see M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London, 1974), p.177 n.38.
- ²⁸⁰ 这段经文并不支持安息日会的做法, 认为安息日是星期五落到星期六日落, 是使徒聚会的日子; 即或这里聚会是星期六晚, 也已不属犹太人的安息日了。
- ²⁸¹ 路加的“不小”是他爱用的希腊成语之一。
- ²⁸² 这一节在古叙利亚译本的经文异同, 见 p.45。

²⁸³ H. - J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche. Apg. 20, 17-38* (München, 1973); C. K. Barrett, 'Paul's Address to the Ephesian Elders', in J. Jervell and W. Meeks, *God's Christ and his People* (Oslo, 1977), pp.107-121; J. Lambrecht, 'Paul's Farewell Address at Miletus', in Kremer, pp.307-337.

²⁸⁴ RSV 译本作 of the Lord, 是抄写者更改了, 为避免“神”字成为下面关系子句的主语。

²⁸⁵ Haenchen (p.53) 认为这是抄写者错误的增补 (根据廿七 5), 因为帕大喇到 Myra 的距离, 一天航程是到不了的; 可是那距离并不比哥士到罗底, 或罗底到帕大喇远多少, 他反对的理由并不充足, 西方版本也可能保存了正确的数据。

²⁸⁶ 有解经者认为这一节说这些女儿向保罗发预言, 但这里用的希腊动词, 是描写他们的个性, 而不是指某一项行动。

²⁸⁷ 有三个主要的解释: (1) Bruce (Book, pp.430f.), 看出保罗这时无法进入一项拿细耳誓愿去, 因这愿的时日是三十天而那些人的愿只有七日。他说那些人可能在许愿之中, 沾染了不洁, 这样他就要等七日, 然后剃头, 再在第八日献祭 (民六 9f)。Bruce 显然认为保罗虽然无份于沾染不洁, 但也同时守那仪式。这看法却未解释到第 26 节第一次上圣殿洁净之行。(2) Haenchen (pp.611f.) 认为从外邦之地来耶路撒冷的人, 就是不洁, 不能入圣殿。保罗既然要在圣殿参与拿细耳仪式, 就必须先行洁净礼, 在第三日第七日行洒水礼。路加所提供的资料, 就是保罗安排自己七日洁净礼的完结, 与拿细耳愿的完结, 同在一个日子里, 这样, 第 26 节就是保罗往圣殿去预先说明他这意愿。不过, 路加浓缩了记叙, 叫人得了个印象是保罗同守拿细耳愿七天之久 (参路二 22~24, 马利亚洁净之礼与婴儿奉献礼合在一起举行)。(3) Stolle, (pp.76-78) 反对说一个普通朝圣者保罗, 竟要洁净了才入圣殿, 但他同意若要参与拿细耳许愿的, 就需要行洁净礼。他认为保罗先前已许了拿细耳愿 (十八 18), 如今想与四位海外回来的拿细耳人, 同时献完结的祭。他们就都需要七日洁净期, 再加上三十日才完结这愿 (他们没有履行这三十日)。因此第 26 节是指洁净的第三日, 而 27 节指第七日。这个见解的困难, 在于必须假设那四人从海外来, 同时保罗好几年前访巴勒斯坦许的愿, 至此还未完结。这几个解释都各有难处, 但第二个较少, 是第 26 节要看作保罗自己洁净, 其他四个人则只是在场而已 (参 Städtlin, p.279), 同时又假定保罗必须先洁净, 才可以协助其他人完结他们的愿 (pace Stolle)。

²⁸⁸ 可是 Haenchen 认为, 资料是“我们—资料”来的, 并非使徒行传作者所写。那些认为路加是资料作者的, 就不能用这形式来辩证了, 却可以说路加作为目击者, 资料亦必会正确。

²⁸⁹ J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, p.210.

²⁹⁰ J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, III (Edinburgh, 1963) p.283. The second question expects an affirmative answer.

²⁹¹ See the similar pattern in 七 20~22; W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem, the city of Paul's youth* (London, 1962) reprinted in van Unnik, pp.259, 320, cf. pp.321, 327.

²⁹² J. Jeremias, 'Paulus als Hillelit', in E. E. Ellis and M. Wilcox, *Neotestamentica et Semitica* (Edinburgh, 1969), pp.88-94.

²⁹³ 这区别可能反应在动词“听见”的用法, 这里是带直接受格, 指所听见的声音。而在九 7 则带所有格, 指声音的来源。但事实上两者皆用于有关保罗所听见的 (直接受格用于九 4; 廿六 14。所有格用于廿二 7), 因此文法的区别可能并无意义。

²⁹⁴ 西方版本的九 6 用同一词句。

²⁹⁵ See A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge, 1977), pp.66f.

²⁹⁶ Sherwin-White, pp.151f. 对先前的意见有所批评, 却未能提出更新的见解。

²⁹⁷ 见廿一 34; 廿五 26 同一意思出现; 译作“实情” Real Reason 的, 与路一 4 的字同一字根, 路加立意要叫提阿非罗知道关于耶稣的真情。

²⁹⁸ S. T. Lachs, 'The Pharisees and Sadducees on Angels: A Reexamination of Acts XXIII 8', *Graetz College Annual of Jewish Studies* (Philadelphia) 6, 1977, pp.35-42.

²⁹⁹ J. Stevenson, *A New Eusebius* (London, 1957), p.135.

³⁰⁰ F. F. Bruce, 'The Full Name of the Procurator Felix', *JSNT*, 1978~79, pp.33-36, 根据新近发现的碑文, 慎重地维护这一串名字。

³⁰¹ 当然, 这并非说保罗不可能被控其它罪名而死, 或冤屈不白而死。

³⁰² LS s.v. *andkrinō*.

³⁰³ 这里有两个相对的见解, 一是十二日是指保罗到达耶路撒冷至被捕 (Haenchen, p.654; 见廿一 27 注), 另一个是指到他说这话的时候 (Bruce, *Book*, p.468)。前者在时间的推算上较容易, 该被采纳。

³⁰⁴ Schürer I, p.465 n.42 对第一个日期, 陈述得十分有道理, 后者则为 Haenchen (pp.68-71) 却提倡。

³⁰⁵ 这里称为 *Provocatio* 的程序, 与 *appellatio* (宣判之后的上诉) 的权利是两回事, 后者是稍迟才有的, 这看法与 Bruce (p.478) 不同。见 Sherwin-White, pp.57-70, 他取代了其它较早的论点, 不过 H. J. Cadbury 在 *BC*, V, pp.312-319 的意见, 仍有其价值。

³⁰⁶ P. Vellacott, *Euripides: The Bacchae and other Plays* (Harmondsworth, 1954), p.205.

³⁰⁷ Marshall, *Luke*, pp.118-128.

- ³⁰⁸ 这一词的译法有不少争论: (1) RSV 的译法有 P. Harle* 的支持, 见 'Un "Private-joke" de Paul dans le livre des Actes (XXXVI 28-29)', *NTS* 24, 1977~78, pp.527-533, 他认为“便叫我作基督徒”相等于“使人做归化者”(太廿三 15), 他译为“依你的想法, 这短短时间内, 就可以叫我作基督徒了。”(2) Bruce (*Book*, p.494 n.30) 译作:“总言之你想劝服我充当个基督徒 (In brief you are persuading me to act the Christian)”, 他引用王上廿一 7 (七十士译本) 的成语。Harle* 却反对, 认为这成语要用现在不定词 present infinitive 而不是简单过去式 aorist。(3) 这一句的困难引起版本上的混乱与简化, 因而产生 AV 著名的译法:“Almost thou persuaded me to be a Christian 你几乎劝服我做基督徒了。”传道者们很遗憾这一句有用的经文消失了, 因有不少激烈的讲章是用这句“几乎做基督徒”做讯息的, 不过他们大可以引用可十二 34 代之。
- ³⁰⁹ The phrase, however, might be a play on words, referring back to verse 22, and meaning 'whether in the case of small or great people' (P. Harle*), but this seems rather forced.
- ³¹⁰ G. B. Miles and G. Trompf, 'Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27-28', *HTR* 69, 1976, pp.259~267.
- ³¹¹ 对于像约翰牛顿这样的航海信徒, 这段经文收纳在圣经中的价值, 大可不必引什么证据了。
- ³¹² 西方版本指出这航程共十五日, 不管是否路加手笔, 这也是个合理的估计。
- ³¹³ R. M. Ogilvie, 'Phoenix', *JTS* 9, 1958, pp.308-314.
- ³¹⁴ C. J. Hemer, 'Euraquilo and Melita', *JTS* 26, 1975, pp.101-111 (103).
- ³¹⁵ Codex Vaticanus 用了个奇特的字: that land was resounding 而不是 that land was approaching (“陆地的回响”, 而不是“陆地接近了”); 这样的表达在观感上也许是贴切的, 亦可能是原本的字眼, 但也可能是经研究过而更改的经文。
- ³¹⁶ J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London, 1966), p. 133 n.6.
- ³¹⁷ A. Acworth, 'Where was St. Paul Shipwrecked?' *JTS* 24, 1973, pp.190-193; see, however, C. J. Hemer, 'Euraquilo and Melita', *JTS* 26, 1975, pp.100-111.
- ³¹⁸ Conzelmann (p.147) 认为路加在此的态度没有批判的意味, 这意见不宜采纳, 可对照十四 11。路加不会自相矛盾至这地步, 尤其是全书到了高潮的阶段。
- ³¹⁹ Haenchen 的德文本, 是七海里半。
- ³²⁰ F. A. Mecham, 'And so we came to Rome', *Australian Catholic Review* 50, 1973, pp.170~173 (as reported in *NTA* 18, 1973, § 181) translates *houtos* as 'as follows'.
- ³²¹ Lk. 十三 35; Marshall, *Commentary*, p.577; cf. Acts 一 6.
- ³²² 第 29 节 (见 RVS) 在最好的版本中是没有的, 看来似乎是抄写者的解说。

新约圣经注释 使徒行传

作者: 丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本: 889×1194 1/32

印数: 1-2000 册

印刷: 民族印刷厂承印

(基督教内部资料)