



中華福音神學院

神學碩士科

從使徒行傳看路加的律法觀

指導教授：吳存仁老師

學 生：蔡頌輝

二〇一四年六月

《從使徒行傳看路加的律法觀》

目錄

一、路加律法觀的研究回溯	3
二、路加敘事中的律法	4
三、彼得講章中的律法	10
四、司提反講章中的律法	12
五、哥尼流事件與律法	16
六、耶路撒冷大會與律法	20
七、保羅演說中的律法	28
八、律法之民：猶太人	34
九、結論	40
參考書目	43

處於新約時代——神永恆計劃中的救恩已經成就的時代——的神子民究竟應該如何看待舊約的律法，一直是神學上受關注、被研究及引起爭論的議題。這些研究的素材主要取自保羅的著作，卻甚少提到路加。筆者認為，路加律法觀有必要受到更深的探究和重視，不但是因為路加是新約中寫過篇幅最長之著作的作者¹，更是因為路加以有異於保羅的角度和方式表達了他與初代教會對摩西律法的看法。路加是歷史學家，經過仔細的考究，將準確的歷史寫了下來（路一 1~4），其中包括初代教會在從猶太教分化成為一個獨立的基督新群體之際，所面對的律法議題、其影響、教會的解決方案，以及神在其中所彰顯出來的引導。從這角度而言，路加著作反映了初代教會官方的立場，以及其他尚未在他們的著作中探討此議題的使徒（彼得、約翰）的觀點。不但如此，路加也被認為是神學家，藉著他的敘事手法（記載、鋪陳、強調、評語），來呈現出他對律法的個人觀點。何況，路加是一位外邦人作者，少了對他作品的研究，新約整體的律法觀便缺了一個重要的角度。

路加著作中律法觀值得研究，也彰顯在他提到律法時的獨特用法。Jervall 提出了以下六項觀察：(i) 只有路加使用「主的律法」和「祖宗的律法」等字（廿二 23；路二 23, 24, 39）；(ii) 使用類似「摩西所傳給我們的規條」的表達（六 14, 十五 1, 廿一 21, 廿八 17）；(iii) 只有路加提到「摩西被宣講」（十五 21）以及「違背律法」（廿三 3）；(iv) 路加形容「活的聖言」（七 38）以及「說話敵擋摩西/律法」（六 11, 13, 14, 廿一 21, 28, 廿五 8, 廿八 17）；(v) 路加著作經常用摩西的名字來指向律法，是其他作者少用的（六 11, 十五 1, 21, 廿一 21；路五 14, 十六 19, 31, 廿四 27）；(vi) 新約共八次出現「摩西的律法」，五次出於路加的著作（十三 39, 十五 5, 廿八 23；路廿 22, 廿四 44）²。Jervall 還特別留意到：「路加最關注律法的規條和禮儀面，對他來說，律法本質上不是道德的，

¹ 路加所寫的《路加福音》和《使徒行傳》，加起來篇幅比保羅所有的書信更長。

² 其他三次出處是約七 23；林前九 9；來十 28。

而是猶太人和非猶太人之間分別的記號：律法是以色列作為神子民的標記。」³

路加的律法觀在使徒行傳中的關鍵有兩方面：(i) 對外：這個起源於猶太教的新信仰是否摒棄猶太教所看重的信仰，依循這新信仰而行的生活方式又是否與律法相抵觸？(ii) 對內：是關乎外邦人宣教的發展，即外邦人被接受為著新群體的一份子，是否抵觸律法？他們有是否受到律法的約束？本文的研究集中在路加在使徒行傳中對摩西律法的看法。

一、 路加律法觀的研究回溯

關於路加的律法觀的爭論主要有兩方面，一認為路加主張律法的功用已經終結，強調耶穌基督的救恩及從律法的自由，另一則認為路加的律法觀趨保守，對信徒仍然有價值。在研究路加律法觀的學者中，Jervall 和 S. Wilson 是其中佼佼者。Jervall 認為路加是新約在律法觀上最保守的作者。他最典型的觀點即，路加強調猶太基督徒必須遵守律法，因為神所有的應許都賜給了以色列。亞伯拉罕是受割禮之人的父，卻不是未受割禮之基督徒的父。當福音傳到外邦人中時，儘管他們無須受割禮，卻不代表他們已經脫離律法。他認為，路加藉著記載猶太基督徒對律法的堅持，展現出他們才是復興的、真正的以色列。⁴

Wilson 則認為，若不當作表現敬虔和得到救恩的方法，律法整體而言擁有相當正面的功用。路加筆下的猶太人，遵守律法和成為基督徒是不造成矛盾的，至於外邦人，他的觀點則傾向不受律法的約束，但 Wilson 承認，路加在這一點上表達並不清楚。⁵

³ Jacob Jervall, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge; Cambridge University Press, 1996. New York, n.d.), 55.

⁴ Jervall, *The Theology of the Acts of the Apostles*, 54-61. 另參 Jervall Jacob, *Luke and the People of God: a New Look at Luke-Acts* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Pub. House, 1972), 131-47. 較早的 N. A. Dahl 亦持類似觀點，他認為路加沒有成外邦人為亞伯拉罕的子孫，但與 Jervall 不同的是，他還認為教會並沒有取代以色列。見 Leander E. Keck ed., *Studies in Luke-Acts: essays Presented in Honor of Paul Schubert* (Nashville, New York: Abingdon Press, 1966), 151.

⁵ S. G. Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge; Cambridge University Press, c1983, 2005. New York, n.d.), 59-102.

Bock 嘗試採取折中辦法，認為律法的永久有效性僅限於對猶太信徒，但外邦人亦必須對其中一些實踐保持敏捷。在猶太人向本族同胞傳福音方面，律法是持久有效的，但在追求猶太人與外邦人在教會裡的合一方面，以及藉著相信耶穌而得救的福音方面，就行不通了。因此，割禮就不再是外邦信徒恩約的要求了。此外 Bock 亦留意到，路加對律法的正面評價通常出現在提到應許的文脈中（徒廿四 14，廿八 23；另參路十六 17，廿四 43~47），可見律法使應許真實化的功用對路加是重要的。⁶Blomberg 認為，路加沒有讓摩西律法在基督徒生活中扮演重要角色，雖然路加忠實地記錄了猶太基督徒確實繼續遵守律法，但這從來就不是他的焦點。相反地，路加強調基督徒是唯獨靠基督而得以稱義和成長的。⁷

上述幾位重要學者的研究焦點在探討律法在路加神學當中的地位，並且嘗試釐清律法與猶太人及外邦人之間的關係。此課題無疑有其重要性，但若總是從這個角度切入，恐怕沒有辦法得到確實的答案，並且因此而輕忽了路加律法觀當中所隱含更多元的面向及更豐富的意涵。因此，儘管本文不會完全避開這些學者所探討的議題，卻期待跨越這議題無形中築起的局限。本文所採取的進路，是按照路加敘事的鋪陳，從全書起首抽取與律法相關的段落，嘗試從路加的敘事和所記述的講章中，來歸納出路加律法觀所呈現的重點與特徵。

二、 路加敘事中的律法

正如上文所述，本文會個別從路加所記載的重點事件和講章中逐一地歸納其中的律法觀，但路加的律法觀不但透露在這些篇章裡，也可從他敘事的細節裡反映出來。本段，我們將先概括性地瀏覽全本使徒行傳，觀察路加如何在敘事中透露他對律法的關注、表達他的觀點。

最早有關律法的痕跡出現在耶穌升天之後，那時門徒從橄欖山回耶路撒冷去，

⁶ Darrell L. Bock, *A Theology of Luke and Acts: biblical Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011), 359-60.

⁷ Craig Blomberg, "The Christian and the Law of Moses," in I. Howard Marshall and David Peterson ed., *Witness to the Gospel: the Theology of Acts* (Grand Rapid, Michigan: W.B. Eerdmans, 1998), 397-416.

路加特別提到：「約有安息日可走的路。」⁸（一 12）我們無須贊同 Johnson 的看法，認為路加在此有意將門徒描繪為忠實的猶太人，⁹因為耶穌復活之後的 40 天不是安息日，因而不含任何神學意涵，¹⁰但至少反映出路加用猶太人熟悉的律法來描繪事物，或反映出這些規矩是當時的人所熟悉的。

其後，路加提到有一百二十位門徒們聚集，在使徒彼得的率領下，要從耶穌在世期間跟隨過祂的人中選一個出來取代加略人猶大的位子（一 15~26）。彼得在選舉前的說明中並沒有引用摩西律法，但有學者們相信，¹¹選門徒填補第十二位使徒之空缺的行動是因為「十二」的象徵意義，甚至將它與以色列的十二各支派相提並論（參路廿二 29~30），在新約時代代表著新以色列。這個象徵意義在聖靈降臨前尤為重要，這解釋了為什麼十二使徒中的雅各被殺之後，教會卻沒有另舉行補選。若這個看法是正確的，¹²本段則可視為路加在本書第一次暗示妥拉中所記載的以色列，是這個新誕生之群體的前身及預表。

將新約看為妥拉預表之成全的觀點最明顯地表彰在第二章開首一一五旬節聖靈降臨。五旬節又稱七七節（逾越節之後的安息日算起第五十天），儘管後來的猶太教將這節期與律法的賜予及約更新關聯起來（《禧年書》六 17~31）¹³，但路加的記述更可能與這節日最初的含義——慶祝禾稼收成有關（出廿三 16；

⁸ 學者們對這段距離的實際長度看法不完全一致，最長的約 1.2 公里。

⁹ Luke Timothy Johnson, *Sacra Pagina: The Acts of the Apostles* (Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, 2006), 33.

¹⁰ Max M. B. Turner, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts" in D. A. Carson ed., *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), 124.

¹¹ 張達民、黃錫木著，《風起雲湧的初代教會：使徒行傳析讀》，（香港：基道，2002），23-24。另 Schnabel 認為，這乃為了彰顯神復興以色列國的應許。Eckhard J. Schnabel, *Acts* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012), 90-91.

¹² 但正如曾思瀚所言，這看法有可信度，但無法確定是否完全正確。曾思瀚著，《耶穌的群體：使徒行傳新視野》，吳瑩宜譯（新北市：校園書房，2013），69。

¹³ Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley, and Gerhard Friedrich ed., *Theological Dictionary of the New Testament, Vol. IX* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964), 296.

利廿三 15~21；申十六 9~12)。這節是猶太人一年中的三大節慶之一，在耶路撒冷有盛大的慶典。「五旬節到了」原文 ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς (呼應路九 51)，直譯為「當五旬節的日子滿足」，或暗示著預備期和等待期的結束。¹⁴聖靈降臨應驗了耶穌在路廿四 49 和徒一 4~5、8 的應許，發生在這一天，象徵著基督徒在逾越節之後的屬靈大豐收。¹⁵

初代教會成員都是猶太人，若聖靈的降臨意味著新群體的誕生，儘管這新信仰在神學上（尤其是彌賽亞觀）與猶太教大不相同，卻沒有馬上給他們原來的宗教生活帶來多大的改變，路加常在敘事中透露他們仍然堅守著猶太傳統。緊接在聖靈降臨事件之後，路加便給最早期的教會生活形態做了簡述（二 43~47），其中提到他們「天天同心合意恆切地在聖殿裡聚集」（καθ' ἡμέραν τε προσκατεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ）。這話可能指他們仍然每天參加聖殿的敬拜，¹⁶這個解釋得到了美門瘸腿的醫治之事件（三 1）的支持。這種敬拜包括早晚獻燔祭和燒香，參與禱告及接受祭司的祝福。當時，聖殿的獻祭與耶穌的死之間的神學問題顯然尚未被意會，基督徒仍然認為到聖殿去敬拜是他們應該（且可能更熱切）去做的。Max M. B. Turner 寫道：「最早的猶太基督徒毫無例外的遵守整個律法，並委身於律法的神學上。沒有任何標記顯示他們對內在自由的意識，會允許他們對這個基礎作出任何操縱。」¹⁷

儘管耶穌的新群體在路加筆下沒有蓄意違抗猶太教的意圖，但他們自一開始被遭到猶太團體的排擠和壓迫。在使徒第一次被捕的時候，路加並沒有提到祭司和守殿官以什麼罪名來逮捕他們，反而形容他們「想不出法子刑罰他們」（μηδὲν εὐρίσκοντες τὸ πῶς κολάσονται αὐτούς），此話亦可譯為：「找不到藉口懲罰他們。」（新譯）路加藉此指出，縱使這新群體自一開始便遭受攔阻和迫害，卻從來就不

¹⁴ David Peterson, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids, Mich.; Nottingham, England: William B. Eerdmans Pub. Co.; Apollos, 2009), 131.

¹⁵ 張達民、黃錫木著，《風起雲湧的初代教會》，24-25。

¹⁶ 馬歇爾著，《使徒行傳》，蔣黃心湄譯（台北市：校園書房，1993），70。

¹⁷ Max M. B. Turner, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts", in Carson ed., 134.

是因為他們之所行觸犯了猶太律法，而純粹是因為他們傳耶穌復活（四 2）。使徒第二次的被捕更直接被路加指出是出於「滿心忌恨」（五 17；另參十三 45）。正因如此，使徒能理直氣壯地拒絕順從這些領袖的阻嚇，因他們確定自己這樣做是順從神（四 19，五 29）。這兩次被捕事件呈現了忠於猶太人和忠於神之間的張力。猶太人的法庭以自己為神的代言人，彼得卻提醒他們那不過是人的組織，在兩者產生衝突時，他們便要勇於表達對神的忠誠。¹⁸不順服猶太領袖並不等於不順服神或律法，相反地，使徒們若屈服於他們的威嚇，則是違背了神對教會的心意。

猶太人能具體指出理由來控告的第一個例子是司提反事件，他們指控他「說謊讟摩西和神的話」（*ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν*，六 11），他的話「不住的躑躅聖所和律法。」（六 13），其內容包括耶穌要毀壞該地，並改變摩西所交付的規條（六 14）。但路加特別指出這話是與司提反辯論的人「唆使」眾人說的（*ὑποβάλλω* 原意是「秘密地鼓動」¹⁹），他們的話是假見證（六 13）。²⁰至於司提反所講的道如何不觸犯聖殿和律法，路加以詳盡的講章來為之辯解（七 2～53），結論反指控告他的人不遵守他們從天使領受的律法（七 53）。這種敘事與詳盡的講章交替的記載顯示，路加一方面為著教會的清白辯護，另一方面也指出了逼迫基督和教會的猶太人自己才是本質上違背律法的人。

繼司提反事件之後，新群體和它源自的猶太教之間的矛盾白熱化，前者成為後者大事迫害的對象（八 1），而基督信仰與猶太人之間關於律法的張力，一直

¹⁸ 馬歇爾著，《使徒行傳》，86-87。

¹⁹ 〈*ὑποβάλλω*〉，《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》，1577。

²⁰ Blomberg 列出了五項理由，來說明這「假見證」可能成立：（1）很多假見證實際上有部分是真的，它僅是誇大或扭曲真理；（2）耶穌確實預言過聖殿被毀（路廿一 5～28），只是沒提到他自己會親自毀壞它；（3）耶穌曾明確挑戰對摩西傳統，尤其是關於安息日（路六 1～11）和飲食條例（十一 37～41）；（4）第 11 節不算是假見證，其主題與 13～14 節明顯重疊；（5）七 1 大祭司明確地問了司提反，這在公會的邏輯裡，他確實控告了自己。Blomberg, "The Christian and the Law of Moses," in Peterson, *Witness to the Gospel*, 403.

持續到結尾。在眾迫害者中，路加特別聚焦在掃羅身上（九 1ff），他受過嚴格的律法教育（廿二 3），自稱擁有律法上無可指責的義行（腓三 6），這人竟然信主了！在他後來的生涯裡，路加數次提到他尊重律法的行為（十六 3，十八 18，廿一 26），卻仍屢次被控告抵觸律法（十八 13，廿一 28）。路加一再詳盡地記載保羅為自己的辯護（廿二 1~21，廿四 10~21，廿六 1~23），有多次透露羅馬當局（廿三 28~30）和部分猶太人（廿三 9，廿六 30~32）都認為保羅無罪，這種重複性的記載顯然有意強調保羅的清白，並釐清信基督和反律法是兩回事。此外，路加似乎也藉此表達，律法的終極目的是為基督作見證的（廿四 14，廿八 23）。路加並不認為摩西律法該被摒棄或取代，但其意義和應用需要重新以耶穌為彌賽亞的角度來詮釋，相對而言，那些秉持對律法的熱誠去拒絕基督的人，反而成了違背律法的人。

在轉到下一個重大事件的記載前，值得注意的是，使徒行傳記載了許多人物，卻對一些擁有善行和虔誠的人多加說明，如，巴拿巴（四 36~37，十一 24）、亞拿尼亞（九 10，廿二 12）、多加（九 36）、哥尼流（十 1~2，22）。這樣的記述顯示，路加認為這些真正遵行律法去生活的人，仍然是蒙神眷顧的（參十 4），神引導他們認識基督、得著恩惠，抑或成為了初代教會學習的榜樣，在神國的事工上帶來積極的貢獻。

第十章的哥尼流信主事件是另一個路加敘事的重點，且與律法息息相關。路加為此細心地作了佈局。在進入哥尼流事件主體之前，路加記載彼得在呂大治好了癱瘓八年的以尼雅（九 32~35），以及使約帕女門徒多加從死裡復活（九 36~42）的事件，其後，路加便提到彼得住在一個皮革匠西門的家裡（九 43）。從西門的名字能得知他是個猶太人。皮革匠的工作是將動物的皮製作成為羊皮紙，過程必須觸摸動物的死屍，故被猶太人視為不潔的行業²¹，堂堂一個猶太人，又

²¹ 雖然保羅織帳篷的工作也與皮革有關，但他所設計的是完成的皮革產品而非皮革的製造過程，故仍然是潔淨的，西門卻是不潔淨的。參曾思瀚，《耶穌的群體》，248。

是初代教會最高代表，住進一個不潔淨之人的家，而且還在那裡領受異象。顯然路加以此為哥尼流事件鋪路，逐步帶入禮儀潔淨的問題。在哥尼流事件中，以彼得為代表的初代教會，在自身對律法的理解與神直接干預性的引導之間掙扎，至終開啟了外邦人宣教的大門，使原來以猶太人為主的教會能正式接納外邦人為神子民的一份子。²²基本上，本事件凸顯了熟悉律法的猶太人對神的律法亦存在根本的誤解或應用，以致無形間阻擾了他們遵行神的心意，所以需要被導正。神用超自然的方式親自對教會進行教導，而代表著新以色列的教會經一番掙扎和討論後也欣然接受神藉著祂作為所帶來的新啟示（十一 18）。

初代教會所面臨基督信仰與律法之間的張力最關鍵的事件莫過於耶路撒冷大會了。當時教會已經原則上接受外邦人可以成為神的子民，卻仍待解決是否該「遵照摩西的規矩」（τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως）接受割禮的問題。「規矩」（ἔθος）是指一個群體確立已久的慣例或傳統，²³間接受格可能表達原因（因著摩西的規矩）或規矩（根據摩西的規矩）²⁴，譯為後者更為自然。單就字眼，本處可能指猶太傳統，但正如 Bock 所言，這並不確定，因為割禮來自於律法，而且第 5 節顯示法利賽派信徒的要求還關乎遵循整個摩西律法（τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως）²⁵。根據這群人的主張，受不受割禮是關乎外邦信徒的救恩（十五 1, 5）。會議所達成的共識反對這個看法，救恩與遵照律法受割禮無關，而完全「藉著耶穌的恩典」（διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 十五 11）。割禮雖為律法極重要的一部分，卻為猶太人所專屬，不該將這些要求套用在外邦人身上（十五 20）。律法上的條例，並不是每一條都放諸四海皆準。然而，Jervall 的提醒卻值得考量：「路加知

²² 張達民和黃錫木正確地觀察到，雖然本事件不是使徒行傳中第一個外邦人信主的事件，腓利和埃提阿伯的太監事件（徒八 26~39）才是，但本事件的重要性則遠超乎前者，因為彼得的身份更具初代教會立場的代表性，另一方面是聖靈的賜下，甚至在聽眾受洗之前。張達民、黃錫木著，《風起雲湧的初代教會》，74。

²³ ἔθος, 《希臘文大詞典》，424。

²⁴ Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 157-58, 167-68.

²⁵ Bock, *Acts*, 494.

道外邦人的宣教工作……沒有割禮，卻不是沒有律法。」²⁶這樣說，是考慮到會議後寫給外邦信徒的信中的禁令（十五 20，28～29）。Rosner 針對耶路撒冷會議的成果寫道：「道的普世性和進展建立在神子民合一的基礎上。徒十五之後只剩下了地理界限需要跨越了。」²⁷然而，儘管教會內部對於外邦人信主與律法之間的疑難已基本釐清，但教會與猶太人之間的張力卻從未間斷，前者繼續受到後者的誣陷和迫害，但神的主權卻引導著使徒經過重重挑戰，是福音繼續廣傳。

綜觀而言，路加整體的敘事表達了幾個關於律法的觀點：（1）基督信仰與遵守律法是沒有衝突的，猶太基督徒仍然過著猶太教的信仰生活，雖然對於他們觸犯律法的控訴從未停止，本質上那卻不是事實，基督徒遵守的是律法真正的含義；（2）律法不該阻擾外邦人進入基督的群體，儘管相關的律法曾經在教會內部引起激烈的爭執，神卻透過直接的干預，以及神話語的亮光而達到共識；（3）那些真心遵守律法的人也是神所喜悅的，路加並沒有把遵守律法的人排拒在外，相反地，他認為熱心於律法和相信耶穌是可以共存的，正如耶路撒冷教會的領袖對保羅說，對律法熱心的猶太人信主的有好幾萬（廿一 20）。

三、 彼得講章中的律法

彼得在使徒行傳中可算為講章的共有三篇，即二 14～36 五旬節的講章，三 12～26 所羅門廊下的講章，以及十 34～43 在哥尼流事件中的講章，就內容而言，與摩西律法直接相關的講章只有第二篇。本文將第十章哥尼流事件分開處理，本段集中探討第三章所呈現的律法觀。

這篇講章是因美門前討飯的癱腿者的醫治而起（三 1～10），在聖殿外邦人院東面的所羅門廊下宣講（三 11）。當時，眾人正因癱腿者得著醫治而感到驚奇（三 10），彼得以眼前的事蹟作為引言，以修辭問句指出那人得醫治不是出於使徒的能力，而是出於他們所殺害卻被神使祂從死裡復活的耶穌（三 12～16）。接

²⁶ Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, 60.

²⁷ Rosner, *Witness to the Gospel*, 227.

著，彼得轉而用安慰的語氣，指出他們所作是出於無知，以及神的大能如何藉著他們無知的作為來應驗舊約的預言（三 17~25）。本篇講章相當重視「先知」的角色（三 18, 21, 22~23, 24），但彼得在本處卻不像五旬節的講章引用先知書和詩篇，而完全只引用律法書，無怪乎 Bock 稱此講章是「完全植根於妥拉的講章」²⁸。

三 22~23 提到神給摩西的應許，要從以色列人中興起一個像他的先知，並吩咐以色列人都要聽從那先知，不聽從這將被剪除。彼得的話引用了申十八 15~19，本處是該節在全本新約中第一次被引用。舊約原處經文可能指向約書亞或其他先知²⁹，新約兩處對本段的引用（另見七 37）皆沒有清楚指出耶穌（彌賽亞）就是神要興起的那一位先知，但不否定暗含此意。聖經曾提到摩西是無可取代的先知（申卅四 10）。昆蘭文獻論及彌賽亞的段落之一也引用了這處經文（4QTest5-7），³⁰第一世紀猶太人也確實期望一個先知要來（參約一 21, 25），他的功能是在末世扮演「先知-君王」及「先知-賜律法者」，摩西的預言在當時可見確實是從彌賽亞的角度來理解³¹。在本文脈中，動詞「興起」（ἀνίστημι）在 26 節重複使用，指向耶穌³²。此外值得注意的是，23 節後半句取自七十士譯本的利廿三 29，動詞 ἐξολεθρεύω 在新約僅出現這一次，意即「徹底毀滅」³³，凸顯該那先知所說之話的權威性，其權威等同於律法（參民十五 31），不聽從他即等於不聽從律法。耶穌亦曾經以形容律法的話來形容自己話語的長存性（路十六 17, 廿一 33）。因此，種種證據顯示，將神對摩西的應許理解為耶穌仍是最合理、最

²⁸ Bock, *A Theology of Luke and Acts*, 365.

²⁹ Darrell L. Bock, *Acts* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007), 178.

³⁰ 馬歇爾著，《使徒行傳》，79。

³¹ Peterson, *The Acts of the Apostles*, 183.

³² 有學者認為這動詞可能暗示復活，另有則認為它更可能指耶穌的道成肉身。參見 Bock, *Acts*, 178; William J. Larkin, *Acts* (USA: InterVarsity Press, 1995), 69.

³³ 〈ἐξολεθρεύω〉，《希臘文大詞典》，537。Bock 看出本處與舊約原處經文平行，利未記所指的是那些不懺悔接受贖罪的人，本處不聽從那先知的人即等同於不接受贖罪，故必被剪除。Bock, *Acts*, 179.

自然的解釋。Peterson 有理地寫道：「對當時的以色列而言，耶穌扮演著以色列出埃及時摩西所扮演的角色。透過他們對復活之耶穌的回應，彼得的聽眾會顯露出他們是不是真以色列！」³⁴

25～26 節提到神給亞伯拉罕的應許，要使萬國因他的後裔得福。下半句引自創十二 1～3，原文卻更接近創廿二 18（另參神給以撒的應許，廿六 4）。彼得指出，這應許是藉由耶穌基督實現的。祂被興起並先（πρῶτος）被差遣到以色列人當中來，為的是要藉著使他們回轉離開罪惡而賜福給他們³⁵。意即，耶穌的到來是為了使以色列人回轉，以致將神的福氣傳給萬族。Bock 的分解甚為可取：「回溯舊的應許是重要的。它顯示雖然這個團體看起來是個新的實體，卻植根於舊應許之上。在古代世界，舊的宗教因著它豐富的經驗而被認為是有價值的。彼得回溯古時，是為了讓新的群體能以合法化。」³⁶簡言之，本段不但道出了新舊兩約的延續性，也道出了眾人所期待之應許的應驗。

總歸而言，儘管當時基督徒尚未面對是否遵守律法等問題，彼得在所羅門廊下的講章卻引用了猶太人最敬重的律法書，來證明耶穌就是律法書上所預言的那一位。祂的話帶有與律法相同的權威，祂就是神給以色列列祖應許的實現。以色列人相信妥拉、持守律法，卻沒有真正回轉離開邪惡，這是神要藉著耶穌來成就的事。在這一篇講章中，律法所扮演的角色是記載了神給猶太人祖先的應許，以致彼得可以應用在耶穌的身上，使猶太人明白耶穌就是神實現其應許、要賜福給他們的管道。

四、 司提反講章中的律法

司提反的講章是使徒行傳中最長的講章，在這講章中，律法成為了新群體和猶太領袖之間的議題，六章 13 節的「律法」是此字首次在使徒行傳中出現。司

³⁴ Peterson, *The Acts of the Apostles*, 184.

³⁵ 原文 εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν，直譯為「藉著叫你們各人回轉離開邪惡來賜福給你們。」

³⁶ Bock, *Acts*, 181.

提反是初代教會管理膳食的執事，是一個說希臘話的猶太人（六 1，5）。路加在提到他被選立為執事之後，便隨即提到他滿有大能地行神蹟和講道（六 8～10），當時的猶太人抵擋不住，便以「假見證」（六 13）誣告司提反「謗讟摩西和神的話」³⁷（六 11），以及「說話不斷地糟蹋聖所和律法」（六 13），包括提到他傳說「耶穌要毀壞此地」，並要「改變摩西所交給我們的規條。」（六 14）形容詞「謗讟」（βλάσφημος）的動詞形式意思是「以不敬的方式講話以致貶損、詆毀、誣讟」³⁸，這對猶太人而言是再嚴重不過了³⁹。然而，猶太人的控訴並不完全無理，至少從他們的傳統看來，司提反的話和表現確實可能給人「激進的批判者」⁴⁰的印象，耶穌也確實說過類似的話（路廿一 5～6）。有學者因司提反的講章沒有直接回應這些控訴而認為這講章是路加自己編造的⁴¹，這種說法大大低估了路加的寫作技巧。事實上，路加正藉著這看似無關的記載、巧妙地引導讀者看見基督徒對舊約的看法與當時的猶太人有何差別。既然其控狀與律法有關，路加如何藉著對司提反講章記述來為整個初代教會辯護，無疑也透露了路加對律法的觀點。

司提反的講章回溯了神在以色列歷史中的作為，以及以色列持續對神的不忠。他從亞伯拉罕開始，提到神預告他的後裔將寄居外邦，而神要把他們帶出來事奉祂，隨即司提反提到了「割禮的約」（διαθήκην περιτομῆς，七 8）。值得注意的是，到了講章結尾，司提反中反控猶太人是「心與耳未受割禮的人」（七 51）。猶太

³⁷ Bock 注意到，本句的「摩西」在順序上擺在「神」的前面，顯示律法從他們的觀點看來有多重要。Bock, *Acts*, 271.

³⁸ 〈βλάσφημος〉，《希臘文大詞典》，272。

³⁹ 正如約瑟夫在《猶太古史》中提到，伯沙撒王把尼布甲尼撒王從耶路撒冷奪取的器皿，都是用為用過的，放在自己的廟中，這被視為「大大褻瀆了神」，以致神「十分憤怒」，並用文字警告王將悲慘地死去（第十卷十一 2～3，對照但五 2～4）。

⁴⁰ Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: a Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), 258. Witherington 對於猶太人對司提反之控訴的詳細分解，見 258-59.

⁴¹ Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles: a Commentary on the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 57. Heinz-Werner Neudorfer 對於這講章實際上是出於司提反本人的論述，見 Peterson ed., *Witness to the Gospel*, 275-94.

人的祖宗自古便就是神所揀選賜福的對象，他們卻一再悖逆、拒絕神和祂所差派的使者（七 9，27~28，35，38~43，51~52），故當代猶太人的不信並不稀奇，這是他們一貫的表現，「受了天使所傳的律法，竟不遵守。」（七 53）在司提反重述的歷史中，人一而再的悖逆，神卻一而再的施恩和給予機會⁴²。傳講律法者在以色列歷史上的遭遇以及這模式一再的重演顯示，猶太人對司提反的指控並不成立，反之，那些指控反而應該在猶太人身上用得上，因為他們習慣性地不聽從神的信息，⁴³正如他們如今拒絕基督一樣（七 52）。諷刺的是，這個強而有力的反控者，竟然是一個希臘化的猶太人。

司提反的講章表現出他對舊約人物（猶太人的祖宗）高度的尊重。其中摩西是這篇講章中尤為關鍵，其名字共出現九次（七 20，22，29，31，32，35，37，40，44），佔了這名字在全書出現次數的近半。摩西被描繪為領袖（七 36）、先知（七 37）和律法傳送者（七 38），他蒙神保守（七 20）、遇見神（七 30~31）、奉神差遣（七 34），又做了基督的預表（七 37），有天使與他同在且領受了神的話（七 38），這一切都回應了猶太人對司提反的指控（六 11），藉此表達司提反並不是反律法者。⁴⁴此外，司提反亦在字裡行間表達出他自己對律法的認識和猶太領袖之間是有差別的。例如，司提反使用「活的聖言」（λόγον ζῶντα，七 38）來形容摩西律法，可能是為了與當時混雜了很多後加的細節的律法觀分別出來，而且司提反每次提到祖先都說是「我們的」（七 11，19，38，45），到了講章末，他卻改用「你們的」祖先（七 51~53），亦顯示他有意與當時頑固的猶太領袖劃清界線。⁴⁵

⁴² Heinz-Werner Neudorfer 稱這個為「對比模式」（pattern of contrast），其基本結構就是：「你們（猶太人）已經……但神卻已經……」如約瑟被賣，神卻與他同在（七 9），摩西被拒絕當首領和審判官（七 27），而卻仍然差他做首領和審判官（七 35）。見 Peterson ed., *Witness to the Gospel*, 288.

⁴³ Bock, *A Theology of Luke and Acts*, 365-66.

⁴⁴ Wilson, *Luke and the Law*, 62.

⁴⁵ 張達民、黃錫木著，《風起雲湧的初代教會》，49。

司提反對會幕與聖殿的記述亦不能不提，因為這是他回應控訴的要點之一（六 13）。Marcel Simon 認為，司提反把會幕與聖殿並列，以顯明聖殿的建造已經偏離了以色列最好的傳統，他懷念的是曠野的會幕。⁴⁶但 Robert L. Brawley 辯稱，沒有證據顯示司提反讚賞以色列人在曠野的敬拜（七 38~43），也沒有明確提到神不喜悅大衛為祂建殿（七 46）。⁴⁷真正的問題是，猶太人不應該高估了聖殿這個建築物的重要，⁴⁸因為「至高者並不住人手所造的」（七 48），「應許之地或宗教聖地並不必然保證神與祂的子民同在」⁴⁹。其實，神無處不在（七 48~50）。這個觀念遍布講章每個重大段落，表達神的同在並不受到地點和建築物的限制，如，亞伯拉罕在「還未住哈蘭」的時候，神就向他顯現（七 2），約瑟在埃及有神的同在（七 9）、摩西在西乃山曠野遇見神（七 30~32），而那地也被稱為聖地（*γῆ ἁγία*，七 33）。既然是這樣，儘管司提反的某些言論可能讓人感覺他在攻擊聖殿，也不代表他是在攻擊神。

嚴格說來，司提反的講章並沒有直接對猶太人對他的指控進行辯駁（當然他也沒有承認這些指控是真的），但他以歷史的回溯和神在歷史上所啟示的心意來指出，儘管從某些角度而言，猶太人的指控聽起來有根據，就聖殿和律法的真正意義而言，卻是不能成立的。換言之，司提反的言論（代表新群體的論調）在猶太人聽起來是詆毀律法和聖殿，實際上卻「比舊的信仰更忠於神的應許和律法」⁵⁰（所以猶太人的控訴還是「假見證」，六 13），而從神賜律法和聖殿的原意看，猶太人表面上尊重這兩者，實際上卻抵觸了它們存在的真正用意（七 53）。藉著司提反的講章，路加指出了猶太人對律法存在根本的誤解，他們基於這誤解所建

⁴⁶ 見於 Marcel Simon, "Saint Stephen and the Jerusalem Temple," *Journal of Ecclesiastical History* 2, no. 2 (July 1, 1951): 127. 取自 Robert L Brawley, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987), 121.

⁴⁷ Robert L Brawley, *Luke-Acts and the Jews*, 121-22.

⁴⁸ Bock, *Acts*, 273.

⁴⁹ James D. G. Dunn, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: Trinity Press International, 1996), 90.

⁵⁰ Bock, *Act*, 307.

立之行為也必然地隨之而偏離，反之，這被誣告為違抗律法的新群體，實際上才是真正遵守摩西律法精義的一群，然而，他們竟很諷刺地受到前者所威迫，甚至被致於死地（七 54~60）。這種張力反映出，真正遵從律法的群體，非但不處於主流，反而受到看似遵守律法而實際上不是的主流群體所壓迫，畢竟真以色列群體所聽從和盼望的，總是超越地上看得見的權勢（參五 41；路廿一 12~19）。

五、哥尼流事件與律法

哥尼流信主事件可謂使徒行傳的記載中初代教會所面對最典型的律法衝突，它是初代教會的律法議題從新舊群體之間的議題，轉移到新群體和外邦人之間的議題。本段關於彼得的記載緊接在保羅這個外邦人使徒的歸主及他最早期的動向（九 1~30）之後，在鏡頭轉到彼得之前，路加為先前的段落作了小結，概述了福音在猶太和撒瑪利亞的狀況：「那時，猶太加利利、撒瑪利亞各處的教會都得平安，被建立；凡事敬畏主，蒙聖靈的安慰，人數就增多了。」（九 31）關乎保羅的記載要在十三章方才延續。中間的插段（九 32~十二 25）包含多個敘事片段，其中哥尼流事件佔了最大篇幅，而且很緊湊地重複記載兩次（十 1~48，十一 1~18），此故事的重要性即此可見一斑。九 32~43 通常被視作為哥尼流事件作鋪陳準備⁵¹，之後對安提阿教會興起（十一 19~30）和耶路撒冷教會概況的記述則被視作為敘事後半段，即外邦教會的宣教作準備。似乎，路加認為從保羅這位外邦人的使徒被召，到他正式被差派出去以及大篇幅記載外邦宣教的發展之前，有必要解決這個起源於猶太教的新信仰所面對最大的難題——嚴守摩西律法的猶太基督徒怎能將福音帶給律法所認為不潔的外邦人？外邦人又如何能合法地被接納為神的子民？——路加以哥尼流事件做了解答。這個問題一旦得到解決，便敞開了教會宣教事業的新大門。

本段敘事的張力，在於一個極其重視潔淨的教會領袖，在一個被視為從事不潔行業的人家裡，接受直接從上帝而來關於潔與不潔的教導。彼得見到大布的異

⁵¹ 關於本段較詳細的敘事鋪陳討論，見本文「二、路加敘事中的律法」。

象、並聽到神吩咐他拿起來吃，他的反應是：「這是不可的！凡俗物（κοινός）和不潔淨的物（ἀκάθαρτος），我從來沒有吃過。」（十 14）此話讓人想起以西結書四章 14 節。μηδαμῶς 在新約中僅在本事件中使用（另見十一 8），意思是「決不」；「俗物」原意指庸俗的、平凡的、世俗的；「不潔淨的物」指不潔淨的，甚至是不可與神接觸的，⁵²包括在生理上的、宗教上的或道德上的不純潔，在古代用法中，三個角度糾結在一起。⁵³彼得腦海中可能想到利未記十一章 1 至 47 節及申命記十四章 3 至 21 節列出了神視為潔淨和不潔淨之物。有學者認為 κοινός 暗示異象中某些食物是潔淨的，但因為它們與不潔淨的食物放在一起也被污穢了，⁵⁴然而，在新約他處也將此字用於指「不潔淨」（可七 2, 5；羅十四 14；來十 29；啟廿一 27），可見兩者的區別並不見得很明顯。⁵⁵從十章 15 節上帝的回應所用的同根動詞看來，兩者在此更可能指同一狀態：「神所潔淨的（καθαρίζω），你不可當作俗物（κοινώω）。」Fitzmyer 的看法或許更靠近事實。他指出，七十士譯本的利未記十一章 47 節和申命記十四 10 節中列為「不潔淨」（ἀκάθαρτος）的食物，在說希臘語的世界中已經被稱為「俗物」，即一般非猶太人都可以吃的食物，因此本處只是雙重描述性的形容。⁵⁶路加後來將這兩個字用在外邦人身上，顯然，彼得後來也非常清楚神藉著這個異象所要傳達的信息是什麼（十 28），但是他在見到異象當兒並沒有馬上領略到這一點（十 17）。Dunn 形容寫道：「他（彼得）現在正面對宗教原則方面所能想像最激進的反思。」⁵⁷

禁吃不潔淨之物的條例，與神揀選以色列人有關，為將他們從外邦人中分別出來、承受神所賜的產業（利廿 24~26）。這說明了食物的條例並不是武斷性的，

⁵² 系列詞彙解釋參《希臘文大詞典》，51, 846, 988。

⁵³ Kittel ed., *Theological Dictionary of the New Testament.*, 427.

⁵⁴ Richard N. Longenecker, in Tremper Longman III & David E. Garland ed., *Luke- Acts*, (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007), 874.

⁵⁵ Craig S. Keener, *Acts :an Exegetical Commentary, Vol.2* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012), 1772.

⁵⁶ Joseph A Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (New York: Doubleday, 1998), 455.

⁵⁷ Dunn, *The Acts of the Apostles*, 138.

而是為了反映和凸顯神對以色列的揀選。⁵⁸在第二聖殿時期，由於食物條例僅限於以色列，外邦人並沒有禮儀上的不潔，但他們在道德上被視為不潔，就如神對迦南人的指責一般（拜偶像、性犯罪、吃血等；利十八 24~25, 27），而他們傳承了這種不潔。⁵⁹正如 Bauckham 在提到外邦人被禁止進入聖殿的時候寫道：「不是因為他們不潔（impure），而是因為他們屬世（profane）：他們不屬於聖潔的以色列百姓。」⁶⁰

彼得進去哥尼流的家之後，提到了自己對此事的猶豫以及神的帶領：「你們知道，猶太人和別國的人親近來往本是不合例的，但神已經指示我，無論甚麼人都不可看作俗而⁶¹不潔淨的。」（十 28）縱使多個英譯本將 ἀθέμιτος（不合例的）譯為「不合法的」（如 ESV、NASB、RSV），但此字主要指的是違反傳統或普遍被認為合宜的事⁶²。從下文看，這顯然與外邦人吃飯有關（十一 3）。事實上，沒有明顯的律法根據顯示神要以色列人與所有的外邦人隔絕。申命記廿三章 3 至 4 節提到亞捫人和摩押人不可入雅威的會，因為以色列人在曠野期間，這兩族的人沒有供應他們的需要，還請巴蘭來咒詛他們。到了回歸時期，尼希米將這法令擴張到所有外邦人（尼十三 1~3）。後來，拉比繼續強化這種分化，宣布禁止猶太

⁵⁸ Schnabel, *Acts*, 489.

⁵⁹ Schnabel, *Acts*, 490.

⁶⁰ Richard J. Bauckham, "James, Peter, and the Gentiles," in Bruce Chilton & Craig Evans ed., *The Missions of James, Peter, and Paul: tensions in Early Christianity* (Leiden: Brill, 2005), 100.

⁶¹ Parson 認為，彼得在 28 節所用的連接詞有特殊的神學意義。他的根據基於他認為十章 28 節有 ABA¹B¹ 的結構，以致「俗」對應了「猶太人」，而「不潔」則對應了「外邦人」。彼得把 14 節 και 改變成為 ἢ，使其意思變成「俗『或』不潔的」（新譯），後來在回溯此事時繼續採用（十一 8）。Parson 寫道：「彼得的重點是，不潔的猶太人是因著與外邦人結交而被『俗』（κοινός）；外邦人則因飲食、住處和生活方式而『不潔』（ἀκάθαρτος）。因此彼得申明，神已經指示他，他不可以稱與外邦人結交的猶太人為『俗』，或因外邦人的飲食而稱他們為『不潔』。」這個觀察挺有意思，但上文我們已經討論過，這兩個字在意義上其實並沒有這麼明顯的分別。Mikeal C. Parsons, "Nothing Defiled AND Unclean': The Conjunction's Function in Acts 10:14," *Perspectives in Religious Studies* 27, no. 3 (September 1, 2000): 266.

⁶² 〈ἀθέμιτος〉，《希臘文大詞典》，36。

人與外邦人有社交接觸，更不可以接待他們到家裡。⁶³《禧年書》（公元前 135～105 年）廿二章 16 節寫道：「當從外邦人中分別出來，不可與他們一同吃飯，不可行他們所行的。不可成為他們的伙伴。」既然以色列人和外邦人的分化更多是後來演變的結果，路加選擇用 ἀθέμιτος（而不用 ἄνομος，意即「不法」）很可能是因為此字擁有更一般性的意涵，而不是指具有約束性權威的律法。⁶⁴彼得原本對於到外邦人家去作客的疑慮，並不植根於律法本身，而是人為傳統對律法的延伸應用。彼得後來還用正面角度的表述他在 28 節的觀點：「彼得就開口說：我真看出神是不偏待人。原來，各國中那敬畏主、行義的人都為主所悅納。」（十 34～35）最終使彼得一行人完全毫無藉口地為外邦人受洗的關鍵記號，當然就是彼得還沒有講完道，聖靈就降臨在一切聽到的人身上（十 44，46，十一 15，17）。彼得的話顯示，神作為直接的干預，比一切人為的傳統和規矩更重要。

本段敘事是否終結了猶太人的相關食物潔淨條例？Marshall 以支持 H. Hübner 的觀點認為，此事件確實暗示了某些舊約條例在新約中已經失去其有效性。⁶⁵這看法不無可能，但無法確定，因為路加後續沒有多加說明，也沒有記載初代教會如何處理舊約規條與猶太基督徒之間的關係。何況好些記載顯示，即使是在耶路撒冷大會之後，猶太基督徒仍然持守著各種猶太教的規矩（十六 3，廿一 21～24，26）。本段的目的很明顯，大布的異象重點在於消除彼得內心對外邦人的排拒，尤其是與他們一同吃飯（十一 3），而與飲食條例沒有直接關係。

縱觀而言，在哥尼流信主的事件中，路加處理了律法在外邦人宣教上最基本的障礙。整個事件都是神直接在干預和主導。神差天使吩咐哥尼流差遣人去找彼得（十 3～6）、神親自以異象教導彼得關於潔淨的問題（十 9～16），又指示彼得

⁶³ 《米示拿》之《論偶像崇拜》（Abodah Zarah）五 5、《潔淨篇》（Tohoroth）七 6、《論懷疑不定什一稅之物》（Demai）三 4。Larkin, *Acts*, 161. 詳盡介紹見於 Craig S. Keener, *Acts: an Exegetical Commentary*, Vol.2, 1788-91.

⁶⁴ Wilson, *Luke and the Law*, 70.

⁶⁵ I. Howard Marshall, in G. K. Beale and D. A. Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007), 578.

放心跟隨哥尼流所差派的人去（十 20），最後在彼得和眾人面前以明顯的外在記號把聖靈賜給一切聽道的外邦人（十 44~46）。這些敘事顯示，背負著猶太傳統的初代教會，存有對神的律法和人的傳統混雜而產生的觀念，使他們在執行神在新世紀所託付的使命時面對疑惑和掙扎，神以超自然的方式，引導他們跨越障礙，好讓他們更明白神的心意和作為。神對律法的真正心意，與猶太人（包括初代猶太基督徒）所想像的不一樣。過度執著於人的傳統，表面看似虔誠，實際上卻可能違抗神的心意。Parson 在總結哥尼流事件時寫道：「在使徒行傳中，基督教派走向使猶太教普及化的趨勢，這個趨勢認為，外邦人透過基督能以包含在亞伯拉罕的子孫裡，且成為組成神子民團體的重要部分。」⁶⁶

六、 耶路撒冷大會與律法

儘管在哥尼流事件至耶路撒冷大會之間，仍有一些與律法相關的議題可討論，但由於這兩個事件的相關性，筆者認為最好還是先直接處理耶路撒冷大會與律法之間的問題。初代教會解決外邦宣教與律法之間的爭議，最關鍵的事件非耶路撒冷大會莫屬！

當時，教會因哥尼流的事件已經接受了外邦人也可以成為神的子民。可是在保羅第一次行程回來以後，有幾個從猶太來的人，教導外邦信徒說：「你們若不按摩西的規矩受割禮⁶⁷，就不能得救。」（十五 1）在哥尼流信主事件中，路加特別提到「奉割禮的門徒」（οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ）見證了外邦人領受聖靈一事（十 45）。及至彼得回到耶路撒冷，又有另一批奉割禮的人（οἱ ἐκ περιτομῆς）與他爭辯（十一 2），但他們後來都接受了神也賜恩給外邦人的事實（十一 18）。既然外邦人已經被接受為神的子民，本處的爭議就不再是能不能得救，而是如何

⁶⁶ Mikeal C. Parsons, *Luke: storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007), 186.

⁶⁷ 假設語氣的「割禮」（περιτέμνησθε）加上「若」（ἐάν）表達現在時刻下的某一種情況。Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics :an Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996), 697.

才能得救，⁶⁸也就是處理外邦信徒和猶太傳統之間的關係。⁶⁹第 5 節提到這些猶太人是「法利賽教門的人」，不但再度強調必須（δεῖ）給外邦人受割禮，還要求教會吩咐外邦人遵守摩西的律法（十五 5）。路加沒有多說明這些人所謂的「律法」包含什麼，但從整個事件看來，所要處理的問題集中在割禮上，而這也是猶太人認為作神子民最關鍵的記號。Barrett 對這幫猶太人心思的描述甚為貼切：「已經成就的事無法再倒回，但它的正確性只能維持到目前階段；現在是時候為皈依者施行割禮，並指示他們從今以後要遵守摩西的律法來把事情辦完。」⁷⁰

割禮是神與亞伯拉罕及他的子孫立約的記號（創十七 23），也是外族人要歸入以色列的條件之一（參創卅四 14~22）。可見，施行割禮不純粹是出於衛生因素，更重要是背後的宗教意涵。外邦人要受割禮才能加入猶太教群體，而這幫猶太基督徒這般主張，亦反映出他們認為外邦人必須先成為猶太教徒，才可以成為上帝的子民。⁷¹

會議中，路加之記載了彼得和雅各兩個人的發言。彼得的發言（十五 7~11）主要是以自己在哥尼流信主事件中的經歷，來說明神已經白白地接納外邦人成為他的子民，這既然是事實，就無須把猶太人的祖宗和猶太人都「不能負的軛」放在他們的頸項上，因為大家得救都是因著耶穌的恩典（τῆς χάριτος τοῦ κυρίου）。對彼得而言，勉強外邦人受割禮等於是「試探神」（πειράζετε τὸν θεόν，十五 10）。「試探神」對路加是一個嚴重的罪（路四 12，十一 16；徒五 9），在摩西五經中，經常用來描繪以色列人在曠野埋怨神、不聽從神的悖逆表現（參出十七 2,7；民十四 22；申六 16；另參詩七十八 18, 41, 56，九十五 9；賽七 12），這種行

⁶⁸ C. K. Barrett 寫道：「那些猶太人不是說：外邦人完全不能得救。他們說的是：除非你受割禮，不然不能得救。」C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 699.

⁶⁹ 張達民、黃錫木著，《風起雲湧的初代教會》，115。

⁷⁰ Barrett, *Acts*, 704.

⁷¹ 張達民、黃錫木著，《風起雲湧的初代教會》，115, 118。

為是「不能信靠神並跟隨神的方法，等於是試驗神的美善。」⁷²在本處的議題上，猶太信徒若不能接受神透過超自然的方式顯示祂已經完全接納外邦人，反而要求他們靠割禮來得救（十五 1），其性質與曠野時期的以色列人是相同的，因為「他們不能相信神會把外邦人猶太人的義務中釋放出來」⁷³。

「軛」（ζυγός）在使徒行傳只出現這一次，是用以控制勞動的家畜或方便人負重的架子，常喻意指向擔子⁷⁴，有時用於指政治和社會性的控制（如代下十 10；提前六 1）⁷⁵。後來的猶太傳統將軛與妥拉⁷⁶關聯起來，但不認為那是「不能負的軛」⁷⁷，反而是一種祝福和榮幸⁷⁸。然而，本句究竟是律法的問題（律法本身無法被猶太人和外邦人遵守）還是人的問題（以色列人沒有能力遵守律法）？有人認為彼得在這裡看律法的軛為一整體，意即，若要守律法就當全守，既然外邦人和猶太人都平等地從神的恩典得到了好處，⁷⁹律法就不再成為約束。如果這看法是正確的，會議之後應該不需要設定任何禁令（十五 20），而且這看法也忽略了路加對遵守律法常有正向的看法（路二 22~24；徒廿一 17~26）。另一個可能的看法是，本處所指是以色列人在遵守律法上的失敗，這樣既能把保留律法的正面觀感，又能呼應司提反尖銳的指控（七 53）。⁸⁰Johnson 認為，本處的觀點是與那些視律法為真自由之源的觀點對立，類似耶穌所說：「你們律法師也有禍了，因為你們把難擔的擔子，放在人身上，自己一個指頭卻不肯動。」（路

⁷² Bock, *Acts*, 500.

⁷³ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 547.

⁷⁴ 〈ζυγός〉，《希臘文大詞典》，657。

⁷⁵ Peterson, *The Acts of the Apostles*, 426.

⁷⁶ 他們的用語包括誠命的軛、聖者的軛、天堂的軛和神的軛，都表達服從於神旨意的觀念。Kittel, Bromiley, and Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, 900.

⁷⁷ 《便西拉智訓》五十一 26；《米示拿》之《論偶像崇拜》三 5；約瑟夫之《駁斥阿比安》（Against Apion）二 37。參 Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 548；Peterson, *The Acts of the Apostles*, 426.

⁷⁸ Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 718.

⁷⁹ 此為 Le Cornu 和 Shulam 的觀點，討論見 Bock, *Acts*, 501.

⁸⁰ Beverly Roberts Gaventa, *The Acts of the Apostles* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2003), 216.

十一 46)⁸¹Savelle 嘗試採取折中看法，即律法和人都有問題——既然連猶太人都無法遵守，又怎能期待外邦人遵守呢？⁸²

筆者認為，就如任何一處經文一樣，第 10 節的話需要謹慎從其文脈來探索其意義，而不是就一句話來得出某種神學結論。本處的議題明顯是關於割禮與得救的關係，本節經文也必須從這個角度來理解。保守的猶太基督徒所教導及使徒與他們辯論的議題是關乎：得救除了信心，是否應該加上割禮？（十五 1）彼得的說辭，基本上是藉著自身的經歷（尤其是哥尼流的事件），來證明信主的外邦人事實上已經得救。他們聽見並相信了福音（十五 7），從神領受了聖靈（十五 8），並且已經得到潔淨（十五 9）。彼得因此在第 11 節總結說（注意開首的 *ἀλλά* 所帶來的對比效果），猶太人得救和外邦人得救都只有靠同一個方法，就是神的恩典。言外之意是，沒有人能靠著遵行律法（包括受割禮，或以割禮為標記）來得救⁸³，而這正是第 10 節的含義：儘管猶太人有律法，也不能靠著行律法來得救，為什麼要把這個連自己都做不到的重擔套在外邦人身上呢？這樣的看法符合路加敘事中隱約透露的觀點（參十三 39），也解釋了為什麼某些律法仍然需要遵守（十五 20），更是符合新約聖經、尤其是保羅的觀點（羅三 20, 28；加二 16, 三 2, 5, 10）。保羅亦曾將「軛」、「割禮」和得救關聯在一起：「基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。我保羅告訴你們，若受割禮，基督就與你們無益了。我再指著凡受割禮的人確實的說，他是欠著行全律法的債。你們這要靠律法稱義的，是與基督隔絕，從恩典中墜落了。我們靠著聖靈，憑著信心，等候所盼望的義。原來在基督耶穌裡，受割禮不受割禮全無功效，惟獨使人生發仁愛的信心纔有功效。」（加五 1~6）可見，路加並沒有否定律法的價值（正如他後來仍描繪使徒們如何忠心地遵循猶太

⁸¹ Johnson, *Sacra Pagina*, 263.

⁸² Charles H. Savelle Jr, *The Jerusalem Council and the Lukan Perspective of the Law in Acts* (Dallas, Texas: Dallas Theological Seminary, 2013), 129–30.

⁸³ Schnabel 亦持此觀點，參 Schnabel, *Acts*, 635.

律法，包括割禮，參十六 3），他只是要指出，律法、尤其是割禮並沒有使人得救的功能⁸⁴（它本來就沒有，只是後來的猶太人給它加上此意義），既然種種證據顯示外邦人已經可以無條件地成神國一員，割禮對他們而言就顯得多餘了。

在雅各決定性的陳詞中，他不但認可彼得事奉經歷所得的印證（十五 13～14），又以阿摩司書九章 11～12 節的話（十五 16～）來強調這些經歷有神預言的支持（十五 16）。雅各為會議所作的決議是：「不可難為那歸服神的外邦人；只要寫信，吩咐他們禁戒偶像的污穢和姦淫，並勒死的牲畜和血。」（十五 19～20）這四條禁令與摩西律法之間的關聯性程度各有不同，但大部分學者認為它們與利未記十七和十八章有密切的關係。

「污穢」（ἀλίσγημα）在新約僅出現這一次，意思是「污染」⁸⁵，從會議後寫給外邦信徒的信可得知，本處的意思乃「遠離祭偶像的物」（ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων，十五 29，廿一 25），與保羅在哥林多前書所用的相同（林前八 1～13）。這個措辭通常不是指市場上販賣的東西（儘管市場上賣的可能也曾用於祭拜，如林前十 25 所暗示），而是指人在參與神廟禮儀時所吃的食物。⁸⁶摩西的律法沒有明確提到此項禁令，但 Marshall 指出，根據利未記，只有在會幕裡所獻的祭才是蒙悅納的，暗示了只有那些肉是可以吃的，這可視為間接地禁止吃祭拜過偶像的食物。⁸⁷「姦淫」（πορνεία）原文在使徒行傳亦僅見於本事件中（十五 29，廿一 25），在許多著作中，其意義與「淫亂」（μοιχεία）有時有別（參太十五 19，兩個字並列分開），有時相同。⁸⁸有學者認為，這個罪行也有其異教的層面（啟十四 8，十七 2，十八 3，十九 2）⁸⁹，或許在外邦人的筵席慣例中，廟妓

⁸⁴ Weiser 指出，割禮對路加只是「一個文化現象」（a cultural phenomenon）。參見 Blomberg 在文章中的引用，Peterson ed., *Witness to the Gospel*, 410.

⁸⁵ 〈ἀλίσγημα〉，《希臘文大詞典》，68。

⁸⁶ 曾思瀚著，《耶穌的群體》，355。

⁸⁷ Marshall, in Carson ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 593.

⁸⁸ 〈πορνεία〉，《希臘文大詞典》，1298-99。

⁸⁹ Bock, *Acts*, 505.

為男人所提供的性服務，⁹⁰可以肯定的是，這種牽涉不法性活動的行為，是律法明文禁止的（出廿 14）。「勒死的牲畜」（πνικτός）原文也僅見於本事件相關的三處經文（十五 29，廿一 25），甚至連七十士譯本和希臘化猶太著作中也沒有用過。⁹¹這個禁令與動物處理的過程有關⁹²，因為被吃的動物的血沒有被放出來。⁹³如果是這樣，便與利未記十七記 13 至 14 節有關，也與第四項禁令緊密連在一起，故 Wilson 認為兩者可能有相互加強的作用⁹⁴。禁令的最後一項「吃血」明顯為摩西的律法所禁止，主要的原因是血代表著生命（利十七 10~14）。

上述討論可見，耶路撒冷大會最後所頒布的禁令或多或少都可以從摩西律法找到根據，然而，究竟頒布這四條禁令的目的是什麼？⁹⁵學者們主要採取兩個角度，一與調解猶太基督徒與外邦基督徒（或對於給外邦基督徒施行割禮的贊同者和反對者）之間的爭執有關，另一與外邦基督徒的實際處境和需要有關。持第一個角度的學者認為，對路加而言，這禁令是外邦基督徒對猶太基督徒敏感度的重要指標，⁹⁶使兩者能維持「同桌團契」⁹⁷、生活在一起⁹⁸。換言之，路加尊重猶太

⁹⁰ 曾思瀚著，《耶穌的群體》，356。

⁹¹ 〈πνικτός〉，《希臘文大詞典》，1274。

⁹² Wilson, *Luke and the Law*, 91-92.

⁹³ Gaventa, *The Acts of the Apostles*, 221-22.

⁹⁴ Wilson, *Luke and the Law*, 92. 關於事物的條例，曾思瀚的觀察頗有趣。他指出，食物的條例在舊約聖經中主要是關乎禮儀和食物種類，到了新約，則與如何處理肉類有關；舊約中被視為不潔的（種類），只要與偶像崇拜無關，在新約都是可以接受的。曾思瀚著，《耶穌的群體》，356。

⁹⁵ 此外，亦有許多學者討論關於四條禁令的性質，但由於不本文主題直接相關，故不在此討論。Savelle 的博士論文對關於禁令之性質的研究做了極佳的整理和結論。看法可分為三類：第一大類是視之為道德，意即這四條構成了是教會對外邦信徒最低的道德要求；第二類則以社會性角度看待，意即外邦信徒若遵守這四條，猶太基督徒便能享受與他們互動；第三類視四條禁令為異教性質，即認為這四方面牽涉到希羅宗教的偶像崇拜。Savelle 認為，最好視四條禁令為社會性（或關係性）和異教性質的，這並不否定道德元素的存在，只是相較之下，其主導性不如前兩者。Charles H. Savelle Jr, *The Jerusalem Council and the Lukan Perspective of the Law in Acts* (Dallas, Texas: Dallas Theological Seminary, 2013), 172-77.

⁹⁶ Richard I. Pervo, *Acts :a Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 378.

基督徒的感受，那些禁令更似「一種溫和的勸服過於權威性的要求。」⁹⁹ 第二個角度是考慮到外邦基督徒所處的異教社會。上文已經讓我們看見，這四條禁令極可能都與希羅社會的神廟活動和文化有關，而教會以較長遠的經驗為基礎，所得出關於基督教群體在當時最好的操練。¹⁰⁰ Bock 同時提到這兩個因素，指出禁令的目的是為了在一個猶太人和外邦人混雜的群體中舒緩緊張關係，並且警告外邦人遠離偶像。¹⁰¹ 他在另一處寫道，這些禁令不意味著路加認為律法對外邦人的約束力，他們不再需要保佑亞伯拉罕之約的核心記號（割禮）即證明了這一點。¹⁰² Jervall 的看法亦相似，認為四條禁令是給猶太人和外邦人一般性的規範，建基在教會的合一之上。禁令的重點是要遵守律法，以表達對獨一真神的認信。¹⁰³

雖然路加沒有多說明，但這兩個角度似乎是最接近事實的觀點，因為這解釋了為什麼教會所頒布的是這四條而不是別的，而且也沒有提出正面的要求（如愛神、愛人等）。由於當時外邦人所處的社會，充滿著偶像崇拜以及相關的事物，這四條禁令所預防的罪行無疑是外邦信徒所面對最大的試探，而這一切正是猶太人信仰最忌恨的惡行（因為他們已從歷史受過嚴厲的教訓）。在拒絕了猶太人最看重的割禮要求後，教會有必要強調他們並不是廢棄律法，因而提出當時外邦信徒最需要、也是猶太信徒最關注（割禮除外）的條例。畢竟，在基督信仰的價值觀中，有沒有受割禮與得救無關，偶像崇拜卻與救恩息息相關。從這角度而言，四條禁令也間接回應了猶太基督徒在十五章 1 節的錯誤。可以肯定的是，從教會

⁹⁷ F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988), 507; Johnson, *Sacra Pagina*, 273.

⁹⁸ Conzelmann, *Acts of the Apostles : a Commentary on the Acts of the Apostles*, 119.

⁹⁹ Alex T M. Cheung, “A Narrative Analysis of Acts 14:27-15:35 : Literary Shaping in Luke’s Account of the Jerusalem Council,” *Westminster Theological Journal* 55, no. 1 (March 1, 1993): 152.

¹⁰⁰ Dunn, *The Acts of the Apostles*, 204-05.

¹⁰¹ Bock, *Acts*, 506. 意即，有些事情需要慢慢解決，免得失去了焦點，引起不必要的反抗。他們目前要處理的是救恩問題。Bock, *A Theology of Luke and Acts*, 366.

¹⁰² Bock, *A Theology of Luke and Acts*, 366.

¹⁰³ Jervall, *The Theology of the Acts of the Apostles*, 59–60.

在會議後寫給安提阿教會的信（十五 23~29，尤為 28~29）可以看出，這些禁令被視為聖靈所同意的（對比十五 8~9），而且顯然對外邦信徒不是重擔（對比十五 10）。¹⁰⁴

雅各為這決議所提供的理由也值得注意：「因為從古以來，摩西的書在各城有人傳講，每逢安息日，在會堂裡誦讀。」（十五 21）究竟這結語同四條禁令有何關聯？有兩個可能性：一、既然各地都有猶太人經常在會堂聆聽律法，外邦人就該尊重他們的禁忌，以免教會被他們輕蔑；二、外邦信徒若要學習律法，在各地的會堂都有機會，所以不需要在耶路撒冷會議中大費周章。¹⁰⁵ Bruce 基於第二個看法指出，這是因為法利賽派的信徒認為所有的摩西律法都是重要的，都需要傳授給外邦人，而雅各的說法是對此的回應。¹⁰⁶ 無論哪一個觀點，這句話都沒有否定律法的價值，反而強調它應該繼續被學習。

綜合本段討論，路加對耶路撒冷大會的敘事呈現了他的律法觀的哪些特點呢？首先可以肯定是，路加並沒有貶低摩西律法的重要性，至少它在很多方面對外邦人仍有約束力（十五 20）。其次路加藉此指出，割禮雖然是律法相關的重要標記，卻僅限於猶太人，包括已經認耶穌為彌賽亞的人，卻不涵蓋外邦人（十五 19）。¹⁰⁷ 第三，路加傳達了人得救完全是靠耶穌基督的恩典，對猶太人和外邦人都一樣（十五 11）。換言之，律法之所以在初代教會中掀起爭議，主要是與猶太人（即使是信主以後）傳統卻偏差的觀念有關，他們將守律法和得救掛鉤，更把猶太人和神的子民掛鉤。藉著耶路撒冷的敘事，路加澄清了初代教會的觀

¹⁰⁴ 關於十五 28~29 更詳細的分析觀察，見 Savelle, *The Jerusalem Council and the Lukan Perspective of the Law in Acts*, 180-81.

¹⁰⁵ 馬歇爾著，《使徒行傳》，235；Bock, *Acts*, 507.

¹⁰⁶ Bruce, *The Book of the Acts*, 296.

¹⁰⁷ Blomberg 提到路加以四種手法表達他反對基督教信仰繼續臣服在律法之下：（1）路加記述反對向外邦人施行割禮的保羅和巴拿巴如何在各地及耶路撒冷受到使徒和長老的歡迎（十五 2~4）；（2）彼得毫無限制地贊同保羅的立場（十五 6~11）；（3）議會中最保守的雅各大力的支持彼得和保羅（十五 13~18）；（4）使徒們提供的禁令成了猶太人要求外邦人順從摩西律法的另一個選項。Blomberg, *Witness to the Gospel*, 407-08.

點——守律法與救恩無關，成為神的子民，也不需要先成為猶太人。

七、 保羅演說中的律法

路加在使徒行傳中所記述的保羅演說有五篇，包括三篇講章及兩篇申辯演說（內容主要是他的見證），即在彼西底安提阿會堂的講章（十三 16~47），在雅典亞略巴古的講章（十七 22~31）以及他在米利都向以弗所教會長老所講的講章（廿 18~35），兩篇個人的見證分別是在百姓面前（廿二 3~21）以及在亞基帕王面前（廿六 2~23）為自己所作的辯護。由於保羅在雅典的講章主要是針對外邦人，內容與律法無關，故不在本文討論範圍。他在米利都的講章主要談的是自身事奉的心路歷程以及對教會長老的勸勉，也沒有提到律法。本段將集中討論保羅在彼西底的安提阿，以及被捕後的兩篇申辯演說中所呈現的律法觀。

保羅在彼西底安提阿的講章是路加所記錄保羅最長的講章，其對象主要是猶太人和信猶太教的外邦人（十三 43）。保羅在會堂所唸的是「律法和先知的書」（十三 15），但在講章內容的記述部分，摩西五經相關的內容被大幅度濃縮（十三 17~18）。全篇講章是以回顧以色列的歷史（從亞伯拉罕到大衛，十三 17~22），來追溯所應許要賜給以色列的大衛的後裔和救主（十三 23），並以施洗約翰（十三 24~25）和耶穌的生平來證明耶穌就是神所應許的那一位（十三 26~32），祂的死和復活應驗了大衛在詩篇上所寫的（十三 33 取自詩二 7，十三 35 取自詩十六 10）以及先知所預言的話（十三 34 取自賽五十五 3）。最後，保羅呼籲聽眾信靠這位彌賽亞（十三 38~39），並以哈巴谷書一章 5 節作為他們可能不信所將遭遇的後果（十三 40~41）。

本段我們要注意的是保羅結論前所說的話：「所以弟兄們，你們當曉得，赦罪的道是由這人傳給你們的。你們靠摩西的律法，在一切不得稱義的事上，信靠這人就都得稱義了。」（十三 38~39）。本處的 *δικαιόω* 是使徒行傳中僅僅出現的兩次，卻是保羅常用的字，可見這句話忠實地反映了保羅書信中所強調的主題——稱義（羅三 20, 28, 十 10; 加二 16, 三 11, 24, 五 4），不同的是，保羅

從未在講述稱義教義的時候使用 ἐν νόμῳ Μωϋσέως 為介係詞片語¹⁰⁸，這一點可以證明這講章真是根據保羅的思想¹⁰⁹，卻受路加的筆法所影響。此片語直譯為「在摩西的律法裡」¹¹⁰，但這樣意義很模糊，最好將之理解為工具或原因¹¹¹，正如和合本的譯法。ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων 字面意思是「所有在祂裡面相信的人」¹¹²，保羅在此明顯是將本句與前一句形成對比，故最好採取相同的理解。「稱義」(δικαίω) 有兩個可能的意思，一是「被宣判無罪」¹¹³，一是「使自由」¹¹⁴，按照後者的意思，本節意思則為「你們無法藉著摩西的律法得釋放的諸事上，藉著祂所有相信的人都得釋放了」(參 NASB)。然而，在保羅書信中，尤其在討論救恩的時候這種用法十分罕見(參羅六 7)，無法得到充份的支持，故最好還是採取「稱義」的理解。另外，本處兩個「稱義」(包括相隨的另一個動詞「不能……」以及「相信」) 的不同時態——簡單過去式與現在式——在動詞的觀點上，似有意凸顯人可以藉著信耶穌而得的效果。¹¹⁵

「一切事上」(πάντων) 引起一些不同的揣測。Witherington 認為，本節可能只是把摩西的律法和在耶穌裡的真實作對照 (comparison)，而不是將它們對比 (contrast)，意思是：「摩西的律法在一些事情上有能力做矯正，但耶穌卻能在所有狀況下使人稱義。」¹¹⁶Schnabel 認為保羅要強調的是，律法可以透過獻祭來為

¹⁰⁸ 羅二 12、23 兩處出現 ἐν νόμῳ，但與稱義無關。

¹⁰⁹ Bruce, *The Book of the Acts*, 262.

¹¹⁰ 各種譯法包括：NASB 和中文思高譯為「藉著/透過摩西的律法」，NIV 為「在摩西的律法下」，NKJV、ESV、NRSV 則較接近所有主要中文譯本「靠摩西的律法」。

¹¹¹ 這種用法是從 ἐν 位置的意涵延伸出來的一系列比喻用法。見斯丹利·波特，《新約希臘文的慣用語》，葉雅蓮譯(台北市：中華福音神學院，2013)，174–75。

¹¹² 大部分譯本為本處的 ἐν 同前一句用於摩西的 ἐν 採取相同翻譯，唯 NIV 本句使用「藉著/透過」。

¹¹³ Fitzmyer 釋義性地寫道，稱義即因信而在神的眼中變成正直和端正。Fitzmyer, *Acts of the Apostles*, 518.

¹¹⁴ 〈δικαίω〉，《希臘文大詞典》，381。

¹¹⁵ 斯丹利·波特著，《新約希臘文的慣用語》，23。

¹¹⁶ Witherington, *The Acts of the Apostles*, 413.

人贖罪，卻不能帶來完全的赦免，因此它是不充分的，唯有神藉著耶穌所賜下的赦罪才是完全的。¹¹⁷這個立場在文法上說得通，卻引起一些困難，例如：摩西的律法能夠使之「稱義」（或「得自由」，如果要採取另一個意思的話）的事是哪些事？除了赦罪，還有什麼是需要被「稱義」的？即便是關於赦罪，獻祭的功效也是有限而暫時性的（參來十 1~3, 11）。Fitzmyer 直指這種看法一方面無法從保羅書信得到支持，另一方面也錯讀了路加所堅持的觀點。¹¹⁸Bruce 亦認為，本處的意思很肯定是指基督的信從者是完全被稱義的（意即在所有事上被稱義），這是摩西的律法從未能為任何人做到過的。¹¹⁹Bock 支持這個看法寫道，保羅在這裡的關注不是呈現律法和獻祭所能帶來的赦罪，而是表達基督裡完全的赦罪。¹²⁰儘管上述兩種看法都有理據，但後者的看法所引起的問題較少，且更自然地配合本處文脈和保羅書信的信息。保羅在 38 節說「赦罪的道是由這人傳給你們的」，言外之意就是「不是由別的管道傳給你們的」，所以，人靠摩西的律法（耶穌以外的管道）在一切的事上都不能稱義，唯獨相信基督才可以。藉此，路加指出了遵守律法與救恩無關的道理，這一點，他在後來的耶路撒冷大會敘事中更清楚地表達出來。

保羅的申辯演說¹²¹（見證）在使徒行傳中扮演著相當重要的角色，連同保羅歸主的記述（九 1~19），這事件在全書中在書中共出現三次之多，而申辯演說的內容佔了保羅在本書所有演說內容的一半¹²²。第一次的申辯（廿二 1~21）是

¹¹⁷ Schnabel, *Acts*, 584.

¹¹⁸ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 518–19.

¹¹⁹ Bruce, *The Book of the Acts*, 262.

¹²⁰ Bock, *Acts*, 459.

¹²¹ 「申辯」（ἀπολογία）的名詞和動詞形式在本書一共出現七次（廿二 1, 廿四 10, 廿五 8, 16, 廿六 1, 2, 24）。

¹²² Hansen 認為，這顯示了使徒行傳的寫作目的之一就是為保羅辯護，但究竟是為什麼原因而辯護，則仍有許多揣測。Hansen 認為主要是兩方面：（1）自己沒有觸犯猶太人律法辯護；（2）沒有觸犯羅馬政府的法律。G. Walter Hansen, "The Preaching and Defence of Paul," in Peterson ed., *Witness to the Gospel*, 317.

在耶路撒冷向千夫長以及那些反對他的人所作的，第二次申辯是兩年之後（廿四 27）在凱撒利亞，在亞基帕王、百尼基、巡撫非斯都及其他高官面前（廿五 23）。兩次申辯雖然地點和對象不同，卻都因同一事件所引起，屬於同一次漫長訴訟過程，故本段會一同處理，並指明其中存在的差異。

這兩次的申辯明顯與律法有關，因為保羅是正被誤以為觸犯了律法才被捉拿起來的。那時，耶路撒冷教會的領袖因怕保羅被猶太人誣告，提醒他要按照猶太人的傳統遵守禮儀，好叫那些尋找機會對付他的人可以看見他「循規蹈矩、遵守律法」（廿一 20~25，尤為 24 節）。保羅確實照做了（廿一 26），卻因看見特羅非摩與保羅在一起，而聳動眾人捉拿保羅，告他教導眾人「反對百姓和律法」（κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου），並把外邦人帶進了聖殿（廿一 27~29）。這不是保羅第一次面對這樣的控訴，他在哥林多的時候也曾被猶太人控告「不按著律法敬拜神。」（十八 13）。保羅自己為在耶路撒冷的演說性質定義為「申辯」（ἀπολογία，廿二 1），可見他期待藉著自身的背景和蒙召經歷，來證明自己無意違反自己曾經熱衷的律法，以及自己從神所領受的使命，如何影響他作出如今看似違背律法的種種行為。這顯然也是路加寫作的目的之一，因為表明保羅無罪的語言一直持續到本書結束。保羅在非斯都面前曾宣告自己：「無論猶太人的律法、或是聖殿、或是該撒，我都沒有干犯。」（廿五 8）在千夫長寫給非斯都的心中，以及亞基帕王聽完保羅的陳詞之後都提到保羅：「沒有犯甚麼該死該綁的罪。」（廿三 29，廿六 30）即便是保羅為上訴到了羅馬，在那裡見到猶太領袖時，也申辯自己「沒有做甚麼事干犯本國的百姓和……祖宗的規條」，也「沒有該死的罪」（廿八 17~18）。從這個角度而言，使徒行傳的後半部（廿一~廿八章）便與之前的宣教篇章（十三~廿章）關聯起來。正如 Hansen 指出，如果保羅是因為背叛猶太教而被拒絕，而他的罪也是因為觸犯羅馬法律的話，他的外邦宣教事工以及所建立的外邦教會就站不住腳。他寫道：「很明顯的，保羅是一個猶太教義忠實的擁護者，所以他的教會也應該擁有合法宗教（Religio licita）的權利，就好像猶太教所

擁有的一樣。」¹²³Jervall 則以神學的角度來解釋此目的：「如果基督教會最主要的成分是對猶太教的背叛，教會就不是復興的以色列，也因此沒有權利作為以色列救恩的代表。」¹²⁴

兩篇申辯演說都提到保羅的背景，但第一篇比第二篇詳盡（對照廿二 3 與廿六 4~5）。保羅的身世背景（猶太人、生於大數、在耶路撒冷成長¹²⁵）對他的聽眾是一種身份認同，教育背景（在迦瑪列門下）能讓聽眾了解保羅的裝備相當正統而嚴謹，服事的熱心更是完全反映控告他之人當前的光景（像你們眾人今日一樣）：他曾致力壓迫信仰基督的人（廿二 4~5，19~20，廿六 9~11），就好像猶太人要對付他一樣。這些要點直接回應了猶太人認為他不尊敬律法的控訴，¹²⁶向他們證明自己的正統性。¹²⁷在第二篇申辯詞中，保羅省略了一些背景的細節，卻強調這些背景是猶太人所熟悉的（廿六 4~5），而在迫害教會的部分，卻另外增添了一些細節（廿六 10~11）。第 5 節的「『我們』的教中」（τῆς ἡμετέρας θρησκείας）顯示保羅並不把自己看作脫離了猶太教¹²⁸。這一段背景是為了讓聽眾知道，這位站著被審判的人，也曾經審判像他現在這樣的人¹²⁹，接著，他從審判人者何以變成一個被審判者，就自然引起了聽眾的興趣。

諷刺的是，這位擁有優良猶太律法裝備、又大有熱心事奉祖宗所信之神的法利賽人，竟然發現自己的所作所為是與自己所事奉之神相敵對的（廿二 7~8，

¹²³ Hansen, "The Preaching and Defence of Paul", in Peterson ed., *Witness to the Gospel*, 320–21.

¹²⁴ Jervall, *Luke and the People of God*, 173–74.

¹²⁵ 學者們對「這城」的意見不一致，有的認為是指向前一句的大數，有的則認為指保羅當時所在的耶路撒冷。筆者認為，保羅強調自己在耶路撒冷長大而受教，有利於加強他辯詞的說服力，意味著他與控告他的人都擁有相同的背景。參腓三 5：「是希伯來人所生的希伯來人。」詳盡討論參 Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 1034–36.

¹²⁶ Bock, *Acts*, 659. Schnabel 認為本節的背景也為他後來提到的外邦宣教鋪路，以表達他的事工不是背叛猶太教，而是成全神對以色列的應許。Schnabel, *Acts*, 899.

¹²⁷ Peterson, *The Acts of the Apostles*, 597.

¹²⁸ Bock, *Acts*, 714.

¹²⁹ Gaventa, *Acts*, 306.

廿六 14~15)，而且就正在他要前往迫害基督徒（對他而言是事奉神）的路上發現的（廿二 5，廿六 12）！另一個有趣的觀察是，保羅在第一篇見證中提到自己的眼瞎（廿二 11），第二篇見證非但省略了這一部份，反而提到自己從主所領受的使命是要叫瞎眼的眼睛得開（廿六 18）¹³⁰。前者是路加常用以罪惡的隱喻（十九 42；徒廿八 27；參賽六 10），後者則常用以形容那些被祝福去為神的救恩作見證的人（參路二 30，十 23；參賽四十二 7）。¹³¹

在第一篇見證中，保羅提到神透過亞拿尼亞給他指示，而亞拿尼亞被描繪為「按照著律法虔誠人，為一切住在那裡的猶太人所稱讚」（廿二 12）。可見，保羅的使命是透過一個「猶太的根沒有被破壞的人」¹³²傳給他的，而這個尊敬律法的人也回應了耶穌¹³³（九 10 亞拿尼亞被稱為「門徒」）。在亞拿尼亞的說話中，路加提到這位呼召保羅的神不是別的，而是「我們祖宗的神」（ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν，廿二 14），再度顯示保羅有意把先進他所見證的基督，與聽眾的信仰關聯起來。亞拿尼亞在提到保羅在大馬士革路上所遇見的那一位時，更直接用彌賽亞用語¹³⁴「那義者」（τὸν δίκαιον，廿二 14；參三 14）來指向耶穌，將保羅的使命放在神的計劃中來追溯其合法性。

兩篇申辯演說的結束因著對象的不同而有差異。第一篇的主旨之一，是為了解釋自己為何同外邦人在一起（廿一 28~29），故提到神所給他外邦人的宣教異象（廿二 17~21），但似乎還沒講到重點就被打斷了（廿二 22）。廿六章 24 節的獨立所有格也顯示該篇演說沒有正式結束，保羅的申辯到此被打斷，顯示路加有意強調復活的主題，¹³⁵這可能與保羅期待藉此向亞基帕王傳福音的意圖有關（參

¹³⁰ 而這也是耶穌的使命和祂所成就的事（路四 18，七 22；徒廿六 23）。廿二 11 可能暗指申命記廿八章 28 至 29 節，而廿六 18 則暗指賽四十二 7。

¹³¹ Larkin, *Acts*, 361.

¹³² Hansen, "The Preaching and Defence of Paul", in Peterson ed., *Witness to the Gospel*, 322.

¹³³ Bock, *Acts*, 661.

¹³⁴ Peterson, *The Acts of the Apostles*, 602.

¹³⁵ Fred Veltman, "The Defense Speeches of Paul in Acts," in Charles H. Talbert ed., *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clard Ltd., 1978), 255.

廿六 28~29)。

藉著廿一章至廿八章關於保羅的漫長審訊過程的記錄，路加一再地透露保羅對律法的忠誠，也透露了猶太人並不是真正遵守律法者。保羅在巡撫腓力斯面前的陳述中辯稱自己相信律法和先知書上所記的一切（廿四 14），在非斯都面前申辯也說道：「無論猶太人的律法、或是聖殿、或是該撒，我都沒有干犯。」（廿五 8）路加還提到保羅到了羅馬以後，召集了猶太的領袖，「引摩西的律法和先知的書，以耶穌的事勸勉他們」¹³⁶（廿八 23）。相對之下，保羅曾對吩咐人打他的大祭司亞拿尼亞說：「你坐堂為的是按律法審問我，你竟違背律法，吩咐人打我麼？」（廿三 3）這些敘事表達了一個關乎律法弔詭性的事實：一個深知律法的人可以是敵對神的人，一個遵守律法的人也可以同時是一個基督徒，一個基督徒才是一個真正懂得律法的人。在路加的敘事中，站在猶太人面前受審的這一位保羅，曾經是一個認真學習律法、熱心遵守並執行律法的人，他最後竟在基督裡找到了最終答案。自認遵守律法卻不認基督的人，實際上是不/未明白神旨意的人（廿二 14 隱射），而真正明白神旨意的人至終必認識耶穌就是基督。路加藉此間接地指出，耶穌是律法在終末的成全。

八、 律法之民：猶太人

經過上述討論，我們已經從全書各個重要段落看到路加反映在他敘事中的律法觀。既然這些是作為一個基督徒之路加的律法觀，那些口口聲聲捍衛律法、卻不採取這種角度看待律法猶太人，在路加的眼光中又會如何被看待呢？J. T. Sanders 等學者主張路加是一個反閃族主義者。¹³⁷Dixon Slingerland 也認同，路加對猶太人負面的描述並不完全可信，他受到當時希羅社會仇視猶太人的心態所影響，是一種「反猶太人的歷史重構」，並不真正反映歷史事實。¹³⁸ 與此同時，Jervall

¹³⁶ 這是為了展示出基督教與就猶太教之間的關係。Fitzmyer, *Acts*, 794.

¹³⁷ 參 Weatherly 的附註中的清單，以及他的簡介與批判。Jon A. Weatherly, "The Jews in Luke-Acts," *Tyndale Bulletin* 40, no. 1 (May 1, 1989): 107-08.

¹³⁸ Slingerland 認為這與路加的寫作目的有關。他寫道：「讀者要在證據的證明下了解到，最好的

卻為路加辯護，他不認為路加敵視猶太人，也沒有強調猶太人的拒絕，相反地，路加強調那些接受基督的猶太人使外邦人的宣教成為可能。意即，外邦宣教的開始是因為使徒對猶太人的宣教已經完成。他寫道：「外邦人的歸信本身就是神對以色列應許的應驗，好讓使徒對猶太人的使命間接地轉向了外邦人。」¹³⁹針對這兩種極端的觀點，路加對猶太人的看法究竟如何？在結束本文之前的最後一個段落，我們重新回頭遍覽相關的記述，來探索路加如何藉著他的敘事來定位猶太人的律法觀。當我們說猶太人的時候，所指的當然不是民族或原來出自猶太教的所有的人，而是那些在面對基督新群體的興起、聽到基督徒所傳的福音、看見他們可能抵觸律法的所作所為之後仍然不願意接受、甚至採取行動去反對和抵制的人，其中大部分應該是宗教領袖（儘管路加只稱他們為「猶太人」）。以下所關注的，是基督新群體與猶太人之間的互動，尤其是有關兩者起衝突的篇章。本段所觀察的內容不一定直接論及律法，重點在於這群自稱為律法熱心的猶太人如何面對基督信仰。

教會誕生之後，路加提到首批悔改歸主的人其實是猶太人（二 5，14，37），為數不少（二 41），而且後來陸續還有更多（二 47，三 4）。這些猶太人應該主要是民眾，然而值得注意的是，彼得並沒有豁免他們殺害耶穌所當負的責任，明確指出他們有份於耶穌的死（二 36，三 13~14）。從民眾沒有否認反而感到扎心和悔改的反應看來，他們可能在耶穌被捕或受審的過程中支持了他們領袖們的陰謀（太廿七 20；可 11）。反對福音的猶太人主要還是領袖們。他們的第一次鎮壓行動出現在彼得在所羅門廊下的講道之後（四 1~3），除了羈押，也只是阻嚇（四 18，21），其後因著使徒們不聽勸便愈演愈烈（五 17~18，40，六 12，七 54~60，八 1 等）。猶太領袖逼迫使徒的原因主要是因著使徒傳講耶穌的復活（四 2），

舊有合法宗教現可以在『基督徒』中找到，就像保羅一樣；而最壞的——也是符合希臘人印象的——則彰顯在，尤其是使徒行傳定義為『不信的猶太人』的人。」H. Dixon Slingerland, “The Jews’ in the Pauline Portion of Acts,” *Journal of the American Academy of Religion* 54, no. 2 (June 1, 1986): 314–19.

¹³⁹ Jervall, *Luke and the People of God*, 68–69.

再加上他們自己的嫉妒（五 17；另參十三 45，十七 5），以及對殺害耶穌之罪名的恐懼（五 28）。妙的是，路加的敘事不時透露了這些領袖的盲目和頑梗。例如，在第一次審問使徒之後，在釋放他們之前，猶太領袖聚集商榷提到他們明明知道使徒行神蹟的能力，卻從不思想這事所代表的真理，只一心為反對而反對（四 16～17），與見神蹟和聽道而信主的民眾成了對比（四 4）。路加不忘描述他們一邊迫害、一邊有擔憂恐懼的心理（五 24）。猶太領袖中不乏開明的人，迦瑪列就是一例（五 34～39），但他對緩解對基督徒之逼迫的影響也只是短暫的（五 40），並沒有消除猶太人對基督徒的壓迫行動。另一方面值得注意的，截至司提反事件為止，沒有任何跡象顯示猶太人對使徒的迫害與律法有關，即便是德高望重的迦瑪列，也沒有舉出任何應該羈押使徒的正當理由，反而主張不要管他們（五 38）。換言之，在路加的敘事中，猶太人對基督徒的拘捕行動反而是不合法的。使徒行傳的記述，不但是為基督教的合法性辯護，也對猶太掌權者壓迫基督信仰的不合法性提出控訴。

猶太人對基督徒冒犯律法的控訴起源於司提反事件（六 11，13～14），但路加定義那是「假見證」（六 13）。在這事件的結尾，猶太人因著司提反的講章，尤其是他指責他們「心與耳未受割禮」、殺害先知和耶穌以及不遵守摩西的律法（七 51～53）而大怒，並及時將司提反置於死地。路加沒有提到任何猶太人的反駁，反而描述他們一系列的情緒表現（極其惱怒、大聲喊叫、捂著耳朵、衝向前、推、打，七 54～58），使整個事件顯得非常不理性，猶太人不是憑著正當的理由處死司提反，只是蠻橫的濫用權力抵制對自己造成威脅者。司提反事件之後，耶路撒冷大受迫害（八 1）。路加這時提到有「虔誠的人」（ἄνδρες εὐλαβεῖς）把司提反安葬了，並為他「捶胸大哭」（ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν，八 2）。他們可能是一些同情基督徒的猶太人。¹⁴⁰這話顯示路加仍很細心地留意到一些靠近基督信仰的猶太人。

¹⁴⁰ Barrett, *Acts*, 392.

保羅信主之後，這位熱心又有學識的法利賽人轉而傳揚他先前所迫害的基督，自然引起同胞的驚訝好奇（九 20～21），但時間久了，猶太人開始感到受威脅，便定意要對付保羅（九 23～24），包括「說希臘話的猶太人」（九 29）。路加提到他們的舉動是個「計謀」（ἐπιβουλή），這個字的意思是「做壞事或傷害人的密謀」，這個字只出現在使徒行傳，四次全都用在猶太人身上（另見廿 3，19，廿三 30）。再一次，路加揭露了猶太人不良的動機，他們對基督徒的反對無論從心理或程序上看都是不正當的。在希律亞基帕逼迫使徒的敘事中，路加再度提到希律的行動純粹是出於自私的動機——為討猶太人的喜歡（十二 1～2）。該處也是使徒行傳第一次提到當政者（而不只是猶太教）的迫害。直到保羅開啟他的宣教行程為止（一～十二章），使徒行傳所呈現的是「猶太教和猶太人越發趨向負面形象的過程」。¹⁴¹

保羅在彼西底的安提阿會堂講道中，曾以哈巴谷書一章 5 節預告猶太人的不信，勸勉他們要避免這種心態（十三 40～41），縱使後來有些猶太人跟隨了保羅（十三 43），但仍有嫉妒保羅的猶太人前來辯駁、毀謗（十三 45），甚至後來還挑唆眾人把使徒驅逐出境（十三 50）。保羅引用以賽亞書四十九 6（另參賽四十二 6）表明，猶太人的拒絕顯示他們「不配得永生」，也導致使徒的宣教轉向外邦人（十三 46～47；另參十八 6，廿八 28）。換言之，使徒表明自己已經遵行了神的話，將福音首先傳給以色列的子民（參九 15～16）。¹⁴²R. C. Tannehill 認為這裡的圖畫凸顯了神對以色列的救恩已經應驗，與許多猶太人拒絕應驗之間的張力：「透過轉向外邦人，宣教使命得以繼續向前，但只要神盟約的百姓不接受神的救恩，神救贖的目標就尚未達成。」¹⁴³路加對使徒的描述與反對使徒的猶太人成了

¹⁴¹ Joseph B. Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1992), 125-26.

¹⁴² Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts*, 142, 153-54.

¹⁴³ Robert C. Tannehill, "The Story of Israel within the Lukan Narrative," in David P. Moessner, *Jesus and the Heritage of Israel: Vol. 1 - Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg, Pa: Bloomsbury T&T Clark, 1999), 334.

強烈對比，前者所作的每一項決定都有舊約聖經為依據（儘管不是律法書），而後者卻完全出於自私的考量。使徒們後來到了以哥念繼續傳道，在那裡，反對的人被描繪為是「不順從的猶太人」（οἱ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι），這個字在新約他處也用來形容猶太人的頑梗不信（羅十 21 引自賽六十五 2，十一 30）、甚至曠野時代以色列人的表現（來三 18）以及不肯像喇合一樣投降的耶利哥人（來十一 31）。路加提到城裡的人分成兩派，有服從猶太人的，有服從使徒的（十四 4），前者同外邦人聯合起來對付使徒。在路司得，使徒原本因行神蹟而被人當神來拜（十四 12~13），但經過一番講解和佈道之後，才阻止了眾人不向他們獻祭（十四 18），然而，從安提阿和以哥念來的猶太人卻進一步將這個平和的氣氛轉成暴力，聳動眾人把保羅打至重傷並拖到城外（十四 19）。此類逼迫隨後持續發生在帖撒羅尼迦（十七 5~7）、庇哩亞（十七 13）和哥林多（十八 6¹⁴⁴，13），先知還預言保羅將面對更嚴峻的逼迫（廿一 11），保羅自己也清楚這一點（參廿 23）。

在記述保羅在聖殿被捕事件之前，路加特別提到基督教會呼籲尊重猶太人的傳統（廿一 21~25），以及猶太人信主的狀況，他們為數上萬，且都是「為律法熱心」（ζηλωταὶ τοῦ νόμου）的人。「熱心」（ζηλωτής）意思是「誠摯地效忠於一方或一個理想人」¹⁴⁵，此話凸顯了對相信耶穌是基督與忠於律法並不衝突。相反地，緊接著在聖殿裡捉拿並控告糟蹋律法保羅的人，卻並沒有看清楚事實是什麼（注意路加在廿一 29 的附加說明），他們的控訴也顯得沒有頭緒，只是一心想要除掉保羅（廿一 33~34 36），這個場景呼應了耶穌受審的情形（路廿三 13~23）。儘管保羅找到機會為自己申辯，後來卻被猶太人高漲的情緒打斷、呼籲除掉保羅（廿二 22~23），路加同樣沒有提到任何理由。保羅在公會申辯時，大祭司違背了自己所教導的律法，還被保羅嘲諷不像大祭司該有的樣子（廿三 5），¹⁴⁶只是

¹⁴⁴ Tannehill 指出，保羅所說「我是清白的」（καθαρός ἐγώ）顯示他正在承擔一個義務，若是他丟棄了，就算為有罪。Tannehill, "The Story of Israel within the Lukan Narrative", 334.

¹⁴⁵ 〈ζηλωτής〉，《希臘文大詞典》，654-55。

¹⁴⁶ 保羅聲稱自己知道不可辱罵百姓的領袖，他舉的經文出自出二 28：「不可毀謗神，也不可毀

一個「粉飾的牆」(τοῖγε κεκονιαμένε, 廿三 3), 這話是在說他假冒偽善(參太廿三 27)。Robert L. Brawley 指出, 這裡的描述表達了以色列的領袖並不適合作為人民的代表。¹⁴⁷在這一次不理性的申訴中, 路加再度透露了其中有一些客觀的猶太領袖斷定保羅是清白的(廿三 9)。猶太人沒有自此放過保羅, 繼續籌劃下一步對付保羅的行動(廿三 12~15), 這行動是一個「秘密計謀」(συστροφή, 廿三 12)。這字通常形容一種有計劃(十九 40)且帶著不良意圖的聚集(詩六十四 2; 摩七 10)。猶太人既然找不著正當的理由公開對付保羅, 只能在暗中行事, 而且他們顯然不滿足於保羅關押, 而一心想置他於死地, 即便是過了兩年以後, 他們仍然沒有放棄這些計謀(廿五 2~3)。

保羅上訴到了羅馬的三天之後, 便召集了當地的猶太首領來, 向他們講解自己面對的官司, 而這些猶太領袖們的表現也不帶偏見(廿八 17~22)。但對於後來保羅所講關於神國的道, 就有信的和不信的(廿八 24)。¹⁴⁸對於那些不信的, 保羅引用以賽亞書六章 9 至 10 節來責備他們(廿八 25~27)。這段話一方面使讀者在使徒行傳結束部分留下了對猶太人「頑固地沒有知覺和不理會」¹⁴⁹的印象, 另一方面也帶有期待他們改變和回轉的意味(留意 27 節)。因著猶太人的拒絕, 保羅再度宣告福音要往外邦人那裡去, 並且他們必聽從(廿八 28)。Tennehill 對使徒行傳結尾的描述是正確的:「直到敘事所能說的, 以色列的故事是一個悲劇。

謗你百姓的官長。」(廿三 5)但他為什麼說「不知道他是大祭司呢?」有人認為可能是因為保羅的視力不佳, 認不出大祭司或他的服飾, 但這些說法都缺乏根據。筆者採取 Marshall 的解釋, 將本處理解為嘲諷語氣, 意即保羅等於說:「我認為出這樣命令的人, 不可能是大祭司。」馬歇爾著,《使徒行傳》, 341。

¹⁴⁷ Brawley, *Luke-Acts and the Jews*, 117.

¹⁴⁸ J. T. Sanders 認為路加用 πείθω(原意是「(被)說服」)不是指歸信基督。Jack T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress Pr., 1987), p273-75, 279, 298. 然而, 路加確實用詞字來形容相信某些事(路十八 9, 廿 6), 包括歸信基督(如徒十七 4)。在使徒行傳, 本字的主動語態用於基督教的講道過程(十八 4, 十九 8, 26), 結果是使人成為基督徒(廿六 8), 本處亦然(廿八 23, 24)。Weatherly, "The Jews in Luke-Acts," 109-10.

¹⁴⁹ Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts*, 188.

敘事的開始對以色列存著極大的盼望，但這個盼望並沒有實現……對這些場景的強調不意味著敘事對改變不存盼望。事實上，在神裡面的信仰和對這屬靈應許的信心要求持有這個盼望。只是敘事沒有對猶太人的回應會否改變提出具體的標記。它只能指出保羅是在艱難中忠實見證的楷模。」¹⁵⁰

總歸而言，我們需要更持平的態度來看待使徒行傳中路加對猶太人的描述。很明顯的，路加筆下有兩種猶太人（參十四 4，廿八 24），一是對基督信仰採取開放、溫和態度的人，另一批則是極端保守敵擋基督徒的人。那些反對基督信仰的猶太人只是冒用律法之名來捍衛自身的傳統，並不是真正熱心律法的人，相反的，他們很多的行為實際上是違反了律法，甚至圖謀作惡的。那些真正明白和為律法熱心的人卻選擇相信基督（廿一 20），或至少對基督徒持相當寬容和同情的態度（如五 34~39，八 2）。反對基督徒的猶太人，路加把他們描繪為不明白的、遲鈍的、頑固的、不理性的、奸詐的，正反映了以色列人在曠野以及舊約中的表現（七 39~43，51~53），儘管如此，直至本書的結束，路加仍留下一絲期待他們改變的希望（廿八 27）。

九、 結論

Jonathan F. Bayes 的觀察是對的，使徒行傳中「律法」這個字主要集中在禮儀的要求上（道德律不是路加所關注的），對基督徒生活沒有影響。儘管這些規矩對猶太信徒仍有約束力，也不過是過渡時期，它終會成為過去，因為基督已經成全了其中的意義，正如保羅在其書信中所說的。¹⁵¹當然，這個推論已經超出了使徒行傳敘事的範圍，但無可否認故事正朝著這個方向發展。綜合本文的討論，路加律法觀可總結出以下的重點和特點：

一、基督與律法：對路加而言，耶穌基督就是摩西和先知書上一切話語應驗的對象（廿八 23；另參廿六 22；路廿四 27）。祂的死雖然是人的不法之行，同

¹⁵⁰ Tannehill, "The Story of Israel within the Lukan Narrative", 336.

¹⁵¹ Jonathan F. Bayes and James M. M. Francis, *The Weakness of the Law: God's Law and the Christian in New Testament Perspective* (Carlisle, Eng.: Paternoster, 2000), 79–80.

時也是神的作為，要藉著祂的受死、復活與高升，來成就神賜給以色列人列祖的應許（廿六 6~7）。

二、得救與律法：律法是神所賜下的，但其目的自始便不是為了要人藉著遵行（無論是禮儀律或道德律）來取悅神或得救。使徒行傳儘管沒有反對律法，卻明明地指出人無法靠摩西的律法稱義（十三 39），人得救完全靠著恩典（十五 11）。這是神藉著直接的干預、用神蹟奇事來證明的事實，猶太基督徒再怎麼看重律法，也不應該用律法來阻擾人白白得到神的救恩、或以律法作為高抬自己、歧視他人的工具。雖然律法無法使人得救，但神仍顧念那些真心遵守律法的人，引導他們認識彌賽亞耶穌、並領受聖靈，哥尼流事件就是一例。

三、新群體與律法：在路加的敘事中，由猶太人和外邦人共同組成的教會，是延續著舊約的以色列，甚至是取代舊的以色列。對猶太基督徒而言，遵守律法和他們為基督徒的新身份非但完全沒有衝突，而且往往因著願意遵行律法的真正意義，而與那些只是表面遵行的人產生矛盾，甚至受到後者的迫害。即便是這樣，初代教會沒有向冒著律法之名向他們施壓的勢力低頭，他們沒有反抗，也沒有停止執行基督所給予他們的託付，因為知道這些遭遇也是經上預言的（四 24~30）。此外，路加也清楚描繪了出自猶太教的基督新群體如何面對遵行律法的掙扎，這些掙扎處於他們對律法不成熟、不全面的認識和成見，執著於這種舊有的律法觀反而可能違背了神的心意。

四、猶太人與律法：路加在使徒行傳沒有提到猶太基督徒應該如何看待律法，根據他對原先是猶太人而後來成為基督徒之人的描述，除了他們認定耶穌是彌賽亞，他們基本上延續著原來的生活方式，包括割禮。路加較強調的，是猶太人對律法的誤解，只盲目地堅守自身的傳統。那些願意心存開放態度來領悟神及時引導的人，就能從錯誤中出來，經歷更新和改變，並且對基督教表現出善意和包容。那些不願意這樣做的，在路加筆下被描繪成頑固不化、硬頸的百姓，就像舊約中他們的祖先一樣。此外，路加也強調不接受耶穌是彌賽亞的猶太人，冒用律法之名來向基督教會施壓。路加同時藉著敘事巧妙地呈現出，儘管猶太人口口聲聲高

舉和維護律法，實際上不但不明白律法，還是違背律法真義的人。這不但關乎他們的信仰，也關乎他們的道德行為。使徒行傳的敘事，是對他們蠻橫無理之行為的另一種控訴。

五、外邦人與律法 使徒行傳顯示，基督教是從猶太教延伸出來傳到外邦的，一個以律法為本的信仰，要接納沒有律法的群體作為成員，律法的議題無疑成為最激烈的爭議焦點。路加誠懇、仔細地記錄了整個過程，並有技巧地藉此呈現神的心意，以及教會如何從中領悟、學習，並為此爭議定下官方的立場。既然路加律法觀主要關乎禮儀律，而禮儀律最關鍵的作用就是表達了神和以色列所立的約，那麼，外邦基督徒的生活便與此無關。禮儀之外的律法，使徒行傳記述初代教會在考慮時機和處境下謹慎地處理（十五 20，28~29），其中當然也包括放諸四海皆準的信仰原則和道德標準。律法，不是一個死板的系統，可以原封不動地套用在每一個景況中，教會需要敏感於神及時的插手和引領。在這一方面，初代教會官方顯出了他們的智慧與順服。

參考書目

- Barrett, C. K.. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*.
Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.
- Bayes, Jonathan F.. *The Weakness of the Law / P.b.m.: God's Law and the Christian
in New Testament Perspective*. Carlisle, Eng.: Paternoster, 2000.
- Beale, G. K., and Carson, D. A.. *Commentary on the New Testament Use of the Old
Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007.
- Bock, Darrell L. *Acts*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007.
- . *A Theology of Luke and Acts: Biblical Theology of the New Testament*. Grand
Rapids, Michigan: Zondervan, 2011.
- Brawley, Robert L.. *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*.
Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987.
- Bruce, F. F.. *The Book of the Acts*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988.
- Carson, D. A. ed.. *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and
Theological Investigation*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982.
- Chilton, Bruce and Evans, Craig. *The Missions of James, Peter, and Paul: tensions in
Early Christianity*. Leiden: Brill, 2005.
- Cheung, Alex T. M.. "A Narrative Analysis of Acts 14:27-15:35: Literary Shaping in
Luke's Account of the Jerusalem Council." *Westminster Theological Journal* 55,
no. 1 (March 1, 1993): 137–54.
- Conzelmann, Hans. *Acts of the Apostles: a Commentary on the Acts of the Apostles*.
Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Dunn, James D. G.. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: Trinity Press International,
1996.
- Fitzmyer, Joseph A.. *The Acts of the Apostles*. New York: Doubleday, 1998.
- Gaventa, Beverly Roberts. *The Acts of the Apostles*. Nashville, TN: Abingdon Press,

2003.

Jervell, Jacob. *Luke and the People of God: a New Look at Luke-Acts*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Pub. House, 1972

———. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Johnson, Luke Timothy. *Sacra Pagina: The Acts of the Apostles*. Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, 2006.

Keener, Craig S.. *Acts: an Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012.

Kittel, Gerhard, and Bromiley, Geoffrey William and Friedrich, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964.

Larkin, William J.. *Acts*. USA: InterVarsity Press, 1995.

Leander, E. Keck. *Studies in Luke-Acts: essays Presented in Honor of Paul Schubert*. Nashville, New York: Abingdon Press, 1966.

Longman III, Tremper and Garland, David E.. *Expositor's Bible Commentary: Luke-Acts*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007.

Moessner, David P.. *Jesus and the Heritage of Israel: Vol. 1 - Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Harrisburg, Pa: Bloomsbury T&T Clark, 1999.

Parsons, Mikeal C.. *Luke: storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007.

———. “‘Nothing Defiled AND Unclean’: The Conjunction’s Function in Acts 10:14.” *Perspectives in Religious Studies* 27, no. 3 (September 1, 2000): 263–74.

Pervo, Richard I.. *Acts: a Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

Peterson, David. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, Mich.; Nottingham, England: William B. Eerdmans Pub. Co., 2009.

Marshall, I. Howard and Peterson, David ed.. *Witness to the Gospel: the Theology of*

- Acts*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1998.
- Sander, Jact T.. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress Pr, 1987.
- Savelle, Charles H. Jr.. *The Jerusalem Council and the Lukan Perspective of the Law in Acts*. Dallas, Texas: Dallas Theological Seminary, 2013.
- Schnabel, Eckhard J.. *Acts*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012.
- Simon, Marcel. "Saint Stephen and the Jerusalem Temple." *Journal of Ecclesiastical History* 2, no. 2 (July 1, 1951): 127–42.
- Slingerland, H. Dixon. "'The Jews' in the Pauline Portion of Acts." *Journal of the American Academy of Religion* 54, no. 2 (June 1, 1986): 305–21.
- Talbert, Charles H.. *Perspectives on Luke-Acts*. Edinburgh: T. & T. Clard Ltd., 1978.
- Tyson, Joseph B.. *Images of Judaism in Luke-Acts*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1992.
- Wallace, Daniel B.. *Greek Grammar beyond the Basics: an Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996.
- Weatherly, Jon A.. "The Jews in Luke-Acts." *Tyndale Bulletin* 40, no. 1 (May 1, 1989): 107–17.
- Wilson, S. G.. *Luke and the Law*. Cambridge ;Cambridge University Press, 1983.
- Witherington III, Ben. *The Acts of the Apostles: a Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- 張達民、黃錫木。《風起雲湧的初代教會：使徒行傳析讀》。香港：基道，2002。
- 斯丹利·波特。《新約希臘文的慣用語》。葉雅蓮。台北市：中華福音神學院，2013。
- 曾思瀚。《耶穌的群體：使徒行傳新視野》。吳瑩宜譯。新北市：校園書房，2013。
- 馬歇爾。《使徒行傳》。蔣黃心湄譯。台北市：校園書房，1993。
- 鮑爾、丹克、阿恩特、金格里奇編。《新約及早期基督教文獻希臘文大詞典》。麥啟新譯。香港：漢語聖經協會，2009。