



# 五旬節與聖神

復活期讀宗徒大事錄

Raymond E. Brown, S.S. 著  
活水編譯小組 編譯  
胡國楨神父 審訂

輔大神學叢書92



# 五旬節與聖神

## 復活期讀宗徒大事錄

Raymond E. Brown, S.S. 著  
活水編譯小組 編譯  
胡國楨神父 審訂

2010年3月

光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group

NO. 92  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

# A Once and Coming Spirit at Pentecost

**Essays on the Liturgical Readings Between Easter and Pentecost**

by Raymond E. Brown, S.S.

Copyright © 1994, The Order of St. Benedict, Inc., Collegeville, Minnesota

Published by The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, USA

Translated and edited by the Faculty of Theology, Fujen Catholic  
University

Complex characters Chinese copyright © 2010, Kuangchi Cultural Group,  
Taipei, Taiwan

All rights reserved

# 目 錄

- iv 輔大神學叢書「活水專輯系列」序
- vi 代序：初校者的心聲（樂近英）
- x 本書導讀（胡國楨）
- xix 聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表
- xxii 人名、地名索引對照表
  
- 1 導言：淺談復活期禮儀讀經的安排
- 11 第一章 教會起源於耶路撒冷
- 29 第二章 同心合意的耶路撒冷教會
- 63 第三章 教會擴展到猶太及撒瑪黎雅
- 89 第四章 擴展到外邦人的安提約基雅教會
- 115 第五章 耶路撒冷會議推動教會到達地極
- 143 復活期主日彌撒讀經表
- 144 復活期平日彌撒讀經表

## 輔大神學叢書

# 「活水專輯系列」序

完成了！我是「阿耳法」和「敖默加」，元始和終末。  
我要把生命的水白白地賜給口渴的人喝。（默廿一6）

誰若喝了我賜與他的水，他將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成爲湧到永生的水泉。（若四14）

1. 「輔大神學叢書」出版的宗旨，是爲提升華文基督徒世界的神學水準。自從1973年第1號《耶穌基督：史實與宣道》迄今36年來，我們已經出版了89號、90多本學術性比較強的神學專書，已經相當程度地達成了我們的目標。當然，我們仍不放棄繼續在神學學術作品的出版上精益求精。
2. 不過，近年來輔大神學院也積極推廣普及化的大衆神學，希望提升整個華文教會的神學水準。所以，我們在「輔大神學叢書」中特闢「活水專輯系列」，目標是爲出版一些淺近、可讀性高的中文神學或靈修作品，並爲以中文爲主來讀經、靈修及學習者，準備一些有用的參考書；或編，或譯，或寫。
3. 爲了上述目標，我們特別組織了「活水編譯小組」，主要成員包括在台灣及美國各地的天主教友。首要的工作重心，希望編譯完成整套具有當代聖經學術基礎、大衆化的聖經詮釋；陸續也將考慮與靈修及基礎神學的相關作品。

4. 本專輯系列取名「活水」，謙恭地取自聖經中耶穌的應許。同時也因看到時代的訊號與需要，願「在神及真理中朝拜父」，實現我們的天命聖召。
5. 此外，「活水」也源於老子「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經·八章》）的靈感。尚善之人，如水一般。水，善於滋養萬物而不與萬物爭、居處在眾人所嫌惡之地，所以最接近「道」。
6. 宇宙穹蒼中，沒有比水更為柔弱的了；但能攻堅的強物，也沒有一樣能勝過它。弱能贏強，柔能克剛，天底下沒有人不知道，但，卻也沒有人做得到。水，趨下居卑、集柔弱與堅強於一身、不落形象卻又包羅萬象。這正是「活水」系列的理念和精神。
7. 「活水」系列的象徵圖案，取自《若望默示錄》：「完成了！我是『阿耳法』和『敖默加』，元始和終末。我要把生命的水白白地賜給口渴的人喝」（默廿一6）。
8. 太極陰陽生生不息、化育萬物、生機無窮；「活水」居其間，不僅賦予生命與活力、調和陰陽，也將我們與萬物，連結於「阿耳法」和「敖默加」、元始和終末的終極者天主本身。天地人合一與共舞之美，也表達出當代具有東方色彩的靈修精神與奧秘之情。

「活水專輯系列」編輯 盧德

敬誌於輔大神學院

# 初校者的心聲 (代序)

樂近英

爲天主做「文字事工」，在天主的葡萄園裏做「文字事工」是我一生中最喜樂，也最感到榮幸的事。

在退休後從事這項事工，是偶然中最偶然的事。2007年我自己記錄的《馬爾谷福音詮釋筆記》，如今回頭看，像是一塊敲門磚，開啓了胡國楨神父和我之間結識的緣份，開創了「活水編譯小組」，也敲開了天主爲我開啓的文字事工的大門。

最開始，我是幫助外子錚錚校對他翻譯的《隨著教會禮儀讀福音》及《若望福音及書信詮釋》二書的譯稿。是爲自己的先生的譯文所做的私人服務，著重於修改錯、別字；至於譯句，我連碰都不敢，怕破壞或改變了布朗神父的原意，曲解了布朗神父的神學理論。譯完的稿件，我通常以電子檔案直接寄給輔大神學院的胡神父。沒想到 2009 年 5 月中，胡神父自輔大寄來了《若望福音及書信詮釋》的「試讀本」，胡神父竟把這些譯文編輯成書了。我翻了幾頁後，不自覺地驚慌起來，看見「試讀本」中所有的專有名詞，如「約但河 / 約旦河」、「法利塞人 / 法利賽人」、

「洗者若翰 / 約翰洗者」……沒有統一化。我開始爲自己不專業的工作感到不安。在往後的數週，我開始在互聯網上，請胡神父修改。我們也按「試讀者」提出的要求，改正錯、別字。我出國久了，英文沒有學好，把簡單的中文也忘記了：諸如「重覆」應是「重複」、不是「瞭解」而是「瞭解」……。等這兩本書校對完畢，我終於弄清楚了正字、俗字之別，如「身分 / 身份」、「鋪 / 舖」……等。

胡神父似乎沒有介意我的中文如何，他告訴我，與我合作非常愉快。那晚，我上床後，閉上眼睛告訴耶穌，錚錚譯的兩本書已大功告成，我不想做別人的校對，千萬別讓胡神父知道我有無限的耐心、細心，也富有毅力的長處。

約於 2009 年 7 月下旬，胡神父決定編譯一套爲以中文讀經的基督徒準備的有用參考書，*New Collegeville Bible Commentary* 系列的新約各書卷聖經詮釋是其首選。胡神父要我在美國各州爲他招攬英文翻譯人才，並正式請我做此事工的「初校」。就這樣，我走進了天主的葡萄園，爲祂的文字工作效力。本書即是我校對的第三本書。

本書原作者也是布朗神父，但錚錚的翻譯功力有顯著的進步，使布朗的英文變容易了。多少次，我們夫婦一起討論原文的意義、神學觀念可有的表達方式。胡神父永遠是我們的靠山，我們不能解釋的語句，他都能給我們一個答覆及說法。當然，錯、別字也被我以死記的方法征服了。



「活水編譯小組」的事工在進行著，它包括了出版、銷售、賣書……等。*New Collegetown Bible Commentary* 的翻譯事工自 2009 年 9 月起不斷在進行中，每位初譯者，不時由電子信件寄來他們的譯稿。我有時這天讀福音書詮釋譯文，另一天校對保祿書信的詮釋作品。從各篇譯文中，我看見初譯者在文字上是如何地經過推敲。在對每位初譯者的感激中，也帶上對每位的祝福與期許。每篇譯文經過胡神父的審訂後，加入了屬靈的意義，無論在深度上或廣度上，都將帶給華人讀者新的視野。

作為一位「初校者」，我的知識豐富了，字彙增加了，原來看不懂的英文神學名詞，也看懂了。有了胡神父的審訂，我放心大膽的吸取，細心研究每篇審訂過的稿子。此外，我交了一批朋友，原先不熟的朋友變親切了；原來不認識的人如今結識了。在彼此來往的信件中，可以嗅到天國的馨香。

布朗神父是廿世紀最受歡迎的聖經學者之一，在《隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期》及《五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄》兩本書中，布朗神父不斷地教導讀者對「天主教會的看法」，並對「天主教會的立場」詳細說明。在讀完布朗神父的作品後，讀者會發現自己對天主教會的新認識，激起讀者對天主教會的熱愛。

在本書中，布朗神父為讀者解釋彌撒禮儀中的讀經。

他耐心地告訴讀者，三篇讀經是教會為每一位神職人員及信徒精選出來的。「讀經一」及「福音」有密切的關連性，不只平信徒要好好學習，彌撒的主禮神父也該給予好的教導，負起為信徒們講解聖經的責任。

在時光的來去之間，我看見天主的許諾及實現。猶記2000 那年，聖荷西華人天主教堂的祭台上處處掛著「和好2000：愛惜自己、疼惜別人、珍惜萬物、敬惜天主」的標語。我看著那些漂亮的字體，念著那些珍貴的提醒，心中反思著該做出什麼回應？驀然地，我想起了這段經文：「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊、宣布上主恩慈之年」（路四 18, 19）。王敬弘神父講解過「恩慈之年」的意義：每隔 50 年有一次「恩慈之年」，每一個恩慈之年的來臨，天主的子民要得到赦免。2000 年就是「恩慈之年」，我們會得到天主的赦免及祝福。那年一月底，我趁著過中國新年期間，請了廿多位教友到寒舍用餐。彼此在主內接納，彼此原諒，達到在基督內的「共融」。也在同年，我懇求天主賜我讀經的熱忱，賜我瞭解經文的智慧，我願為祂傳佈福音。在本世紀第一個十年內，上主便俯聽了我的祈求，成就了我的請願。胡神父接替了「教師」之職，教導了我許多。目前我們正為 *New Colledgeville Bible Commentary* 的中文新約詮釋編譯事工而努力，相信這套詮釋將能飽飫讀者的心靈，打開讀者對神學作品的視野，並能使讀者真心欣賞經文帶給人類的寶藏。

# 本書導讀

## 初期教會在「共融」中發展

胡國楨

本書《五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄》編譯自 Raymond E. Brown 神父的英文著作 *A Once and Coming Spirit at Pentecost: Essays on the Liturgical Readings Between Easter and Pentecost*。誠如《宗徒大事錄》是《路加福音》的續編，本書也是《隨著教會禮儀讀福音》<sup>1</sup>的續編。

### 一、基督啓示傳承的發展與教會的共融

筆者為《隨著教會禮儀讀福音》寫的〈本書導讀〉<sup>2</sup>中提及：基督宗教不是「純文字經典的宗教」，天主是藉「聖言降生成人」的耶穌基督生平言行所彰顯的生命，向我們啓示祂自己。耶穌受難、死亡、復活、升天後，祂的生命持續地活在祂的弟子身上，活在祂弟子組成的團體當中；

---

<sup>1</sup> Raymond E. Brown, *Reading the Gospels with the Church: From Christmas through Easter*；中譯本由活水編譯小組編譯、胡國楨神父審訂，台北：光啓，2009 出版。

<sup>2</sup> 同上，xx~xxvii 頁。

進而，活在弟子身上及團體中的耶穌基督生命逐漸發展，形成表達天主啓示的「傳承」。

見證耶穌復活的十二宗徒（伯多祿為首席）和其他眾宗徒（五百多人，加上耶路撒冷領袖雅各伯及眾宗徒，也包括保祿；參閱：格前十五3-8），以及宗徒們所揀選的教會團體領袖們（先知、教師、監督、長老、執事等），在他們所領導的信友團體中，保存了這顯示耶穌生命的「傳承」，並在宣講的事工中，使之有了發展與演進。

初期教會各信友團體，由於成員、處境、宣講的對象及氣氛有所不同，其間為顯示耶穌生命的「傳承」因而有了多元化的發展。各教會團體所宣講的「傳承」，逐漸有了距離和差異，最後甚至演變成各說各話、彼此控訴對方「不正統」、「不正宗」、「不正確」的情況。這情況繼續發展下去，假如領導群處理不好，自然而然就會走向分裂之途。

「分裂」絕不是耶穌基督樂意看到的結果，祂在受難前夕，在「屬於自己的人」面前向天父祈禱說：「使他們完全合而為一，為叫世界知道是你派遣了我」（若十七22-23）；祂很希望「屬於自己的羊」終歸一棧，在同一善牧照顧之下，這位「善牧」就是耶穌本人自己。伯多祿、保祿、若望，或耶路撒冷的領袖、耶穌的兄弟雅各伯等人，都是承受耶穌之託，在「護慰者·聖神」的引導之下，負

責管理「一牧一棧」內的某些小群體。

「一牧一棧」內的每個小群體，所宣講並賴以活出天主恩寵生命的「傳承」，在表達上有所不同。如何使這些「小群體」間保持「共融」(Koinōnia)合一呢？《宗徒大事錄》的作者就是在描述這個現象。路加聖史大約是在主曆 80 年代編寫完成《路宗合集》(Luke-Acts)<sup>3</sup>。他在《宗徒大事錄》中，回溯初期教會在主曆 30~60 年代之間，是如何逐漸形成並發展開來的。換句話說，路加聖史是在主曆 80 年代時，為 30~60 年代間的初期教會發展寫「回憶錄」，他所描寫的重點在：當時的各方領袖如何在分裂的危機中，成功地保持住各「小群體」信友團體間的「共融合一」。

## 二、教會「制禮作樂」的過程

我們必須知道：在主曆 30~60 年代，基督徒團體還沒有發展出有「監督(主教)、長老(司鐸)、執事」系列聖職管理階層的完整教會組織，也還沒有定下正式的「聖事禮儀」規格，更沒有所謂新約聖經「正典」(canon)的存在。一切都還在「護慰者·聖神」的引導之下，摸索地走向未知的未來。

---

<sup>3</sup> 新約諸書中，路加的作品有兩大卷，值得把這兩卷視為一部大著作，英語系聖經學者通常整體性地稱這部作品為 Luke-Acts，勉強譯為中文，也許可稱之為《路加及宗徒大事錄合集》，簡稱《路宗合集》：上編為《路加福音》，下編為《宗徒大事錄》。

本人多年來在輔大神學院教授「教會論」、「聖事禮儀」及「基督啓示的傳遞」等相關課程時，在每個科目開宗明義的導論中，必定要說明下列命題的意義所在：「教會是不是耶穌基督建立的」；「聖事是不是耶穌基督建立的」；「新約聖經正典是不是耶穌基督生命的顯示」。

《隨著教會禮儀讀福音》正式出版前，我們曾做了一個「試讀本」，在美國聖荷西及台灣都找了一些人來試讀，提供參考意見。其中，台灣的一位試讀員問了我一個有關〈第二章：如何瞭解福音〉中的問題：耶穌真的是來建立「以羅馬教宗爲首的天主教會」嗎？這個問題當然不可能像基要派基督徒一樣，在四部福音書中找答案；誠如作者 Raymond Brown 神父所說：要在聖神引導的教會發展歷史軌跡中，才能找到確實肯定的答案<sup>4</sup>。所以，現今「以羅馬教宗爲首的天主教會」是不是基督建立的，是個歷史發展的問題；同樣，「教會正式的聖事禮儀」是不是基督建立的、「新約聖經正典」是不是耶穌生命的顯示，也都是歷史發展的問題。《隨著教會禮儀讀福音》是在說明「福音書是耶穌生命的顯示」的意義。至於「教會是不是基督建立的」及「聖事禮儀是不是耶穌基督建立的」的說明，我在課堂上很喜歡用「中國歷史上活存最長久的周朝是誰建立的」來做開場白。

---

<sup>4</sup> 在該書 17~18 頁。

打敗商紂的是周武王，所以按照法律來說，周朝是武王建立的。可是假如武王的父親文王沒有提出「天命已不在商紂身上了，我們來替天行道」的號召，並以一套新的治理天下的理念，聚集了一群有志之士，跟著他一步一步實踐他的理想，一定不可能有後來武王的推翻商紂；所以，說周朝是文王建立的，亦無不可。可是，俗語說「可以馬上打天下，不可能馬上治天下」，雖然文王及武王父子憑武力取得了天下，但若只憑這樣的工夫，而沒有周公「制禮作樂」，奠定周朝九百年以禮治國的根基，大概周朝說不定跟秦朝一樣，秦始皇統一天下後不到幾十年就亡國了。所以，真正建立長存九百多年之久的周朝，應該是周公所制定的「禮」及「樂」，也就是固定化了的制度。

根據孔子編訂的《禮經》共有三部：《周禮》、《儀禮》和《禮記》。《周禮》相當今天所說的「立國憲法」，周公「制禮作樂」時所制訂的「禮」，最重要的就是這套「治國之禮」，安排好國家文武百官的司職，與彼此間互動的關係，這就是天下國家長治久安的政府組織；《儀禮》則是規定了各式各類的儀式作為，以及各種國家慶典的儀規；《禮記》是由解說人類生命的原則、宇宙運行的法則、人與人交往的關係的各種文件編輯而成的，例如〈禮運大同篇〉、〈大學〉、〈中庸〉等都是。

《周禮》、《儀禮》和《禮記》這三部作品，並非周

公及他的智囊團聚集在一個房間中，以腦力激盪、紙上作業的方式計劃出來的，而是在生活實踐中，慢慢憑著失敗及成功的經驗累積而成的一套定型制度。這套定型制度，使得周朝可長可久，這套定型制度的文字記錄，成為《周禮》、《儀禮》和《禮記》的範本。

同理，說「教會是耶穌建立的」，相當於說「周朝是文王建立的」一樣。耶穌提出了「地上天國的理想」，日後教會使這理想實現了。其實，按法律來說，教會是在五旬節聖神降臨那天，在伯多祿講道後，立刻有三千人領洗的當下才正式存在的；所以，按法律來說，耶穌並沒有建立教會，教會是在五旬節那天，伯多祿在聖神指引下建立起來的。

但是，教會並不因為五旬節那天建立以後，立刻成為可長可久、歷經兩千年、存活到今天的教會；其實，也是經過了一段很長的時間、在聖神指引下的「制禮作樂」過程。教會管理階層組織的固定，相當於《周禮》的完成；教會聖事禮儀規格的定型，相當於《儀禮》的完成；「新約聖經正典」的確定，相當於《禮記》的完成。我們現在有確切的文獻證據，可以肯定在主曆第三世紀初，基督的教會已經有了固定的「主教（監督）、司鐸（長老）、執事」三級制聖職組織；也有了定型的「聖洗聖事（包括堅振）、感恩祭宴、聖職祝聖禮」基本規格；而目前我們肯定的「廿



七卷的新約聖經正典」，大約是在主曆第四世紀才為全部地方教會所接受。

### 三、路加聖史寫的「回憶錄」

從主曆 30 年代到第三、四世紀之間，是基督教會在聖神指引下，使「基督傳承」逐漸發展演進，而走向定型的「制禮作樂」時期。其中，30~60 年代之間，是初期教會發展的最關鍵時刻，《宗徒大事錄》就是為這段最關鍵時刻所寫的「回憶錄」：表達當時的教會領袖如何應付外來受仇視壓迫的危機；如何化解內部因理念不同而有的分裂危機；如何持守基督信仰不可改變的核心因素。

主曆 80 年代，各地基督徒團體大約已經有了最初步的定型，保祿及宗徒們在 50~60 年代間給特定教會寫的一些信件，以及我們現今稱為「Q」的「耶穌語錄」和《馬爾谷福音》初稿，已經普遍在各地教會間傳讀開了。路加聖史就是在此時，開始編寫《路宗合集》：上編《路加福音》綜合敘述「傳承」保留下來的耶穌生命的意義；下編《宗徒大事錄》為這「傳承」的宣講、流傳、發展、演進的過程做了見證，敘述的主軸是順著伯多祿和保祿兩大宗徒的宣講事蹟而進行，敘述的中心主題，乃在各團體內在、外在的危機中，如何生存、發展，並保持了「共融」。

初期教會的外在危機，除了偶爾出現政治方面的壓迫

之外，早期在耶路撒冷時，是與支持聖殿敬禮的公議會間的衝突，晚期則是受到各地猶太會堂的排斥。其實，外在危機比較容易渡過，而且每次外在危機都是教會轉型發展的契機。內在分裂的危機，才是影響教會團體生存、成長、發展上的真正致命傷。

初期教會的成長發展，並非是早有一套發展大綱，按部就班地、依照擬定好的計畫一步一步地進行。雖然，路加聖史在《宗徒大事錄》開宗明義時，就提出了一張天主的福傳計畫路線圖：「你們將……要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（宗一 8），其實這並非開始就有的計畫，亦即教會先在耶路撒冷宣講，在耶路撒冷站穩腳步後，派人前往全猶太和撒瑪黎雅，然後再漸漸向外擴展，直到地極；反之，教會的發展是信友團體在沒有想到的危機中，先是妥善處理危機，並發現了新的契機，因而有了突破性的發展。

信友團體在耶路撒冷城中，當他們還在宣講時，發生了第一次大危機，當時教會成員全都是猶太人，有希伯來基督徒，也有希臘化猶太基督徒。對內，這兩群成長文化背景不同的基督徒有了裂痕；對外，希臘化猶太基督徒的反對聖殿崇拜的言論，造成公議會及一般猶太人的敵意。當時教會團體如何化解內在危機？為那些無法在耶路撒冷繼續立足的希臘化猶太基督徒，當他們逃往猶太及撒瑪

黎雅地區後，在那裏發現新的宣講對象，讓教會在發展上邁前一大步。這些情況在本書第三章都有精彩的分析說明。

本書第四章則在描述分析教會如何向完全沒有猶太文化背景的外邦人，在吸收外邦人加入信友團體成爲基督徒後，內部發生了分裂危機，教會領導階層如何化解，使教會的「共融」繼續下去。

根據本書作者的分析，《宗徒大事錄》的作者其實是在強調：教會團體外在的壓迫及危機，並不可怕，反而常常是繼續發展的新契機；教會內部出現的分裂，才是真正威脅「共融」的致命傷。我們回顧兩千年來的教會歷史，發現確實有這樣的現象：外在的危機絕對威脅不了基督教會的生存及發展；反而是基督徒之間的分裂，常是一發不可收拾，造成基督的羊棧四散，彼此殘害，比外在的危機所造成的傷害，更有過之而無不及。

我們是否能在閱讀路加聖史的初期教會「回憶錄」時，吸取十二宗徒及當時教會領袖的智慧，無論如何以保持教會內的「共融」爲第一要務，相信這是天主藉《宗徒大事錄》給我們啓示的中心理念。

# 聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表

## 舊約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
創世紀（共 50 章）	創	創世記	創
出谷紀（40）	出	出埃及記	出
肋未紀（27）	肋	利未記	利
戶籍紀（36）	戶	民數記	民
申命紀（34）	申	申命記	申
若蘇厄書（24）	蘇	約書亞記	書
民長紀（21）	民	士師記	士
盧德傳（4）	盧	路得記	得
撒慕爾紀上（31）	撒上	撒母耳記上	撒上
撒慕爾紀下（24）	撒下	撒母耳記下	撒下
列王紀上（22）	列上	列王記上	王上
列王紀下（25）	列下	列王記下	王下
編年紀上（29）	編上	歷代志上	代上
編年紀下（36）	編下	歷代志下	代下
厄斯德拉上（10）	厄上	以斯拉記	拉
厄斯德拉下（13） （「厄斯德拉」亦稱「乃赫米雅」）	厄下	尼希米記	尼
多俾亞傳（14）	多	X X	X
友弟德傳（16）	友	X X	X
艾斯德爾傳（10）	艾	以斯帖記	斯
瑪加伯上（16）	加上	X X	X
瑪加伯下（15）	加下	X X	X

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
約伯傳 (42)	約	約伯記	伯
聖詠集 (150)	詠	詩篇	詩
箴言 (31)	箴	箴言	箴
訓道篇 (12)	訓	傳道書	傳
雅歌 (8)	歌	雅歌	歌
智慧篇 (19)	智	X X	X
德訓篇 (51)	德	X X	X
依撒意亞 (66)	依	以賽亞書	賽
耶肋米亞 (52)	耶	耶利米書	耶
耶肋米亞哀歌 (5)	哀	耶利米哀歌	哀
巴路克 (6)	巴	X X	X
厄則克耳 (48)	則	以西結書	結
達尼爾 (14)	達	但以理書	但
歐瑟亞 (14)	歐	何西阿書	何
岳厄爾 (4)	岳	約珥書	珥
亞毛斯 (9)	亞	阿摩司書	摩
亞北底亞 (1)	北	俄巴底亞書	俄
約納 (4)	納	約拿書	拿
米該亞 (7)	米	彌迦書	彌
納鴻 (3)	鴻	那鴻	鴻
哈巴谷 (3)	哈	哈巴谷書	哈
索福尼亞 (3)	索	西番雅書	番
哈蓋 (2)	蓋	哈該書	該
匝加利亞 (14)	匝	撒迦利亞書	亞
瑪拉基亞 (3)	拉	瑪拉基書	瑪

## 新約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
瑪竇福音 (28)	瑪	馬太福音	太
馬爾谷福音 (16)	谷	馬可福音	可
路加福音 (24)	路	路加福音	路
若望福音 (21)	若	約翰福音	約
宗徒大事錄 (28)	宗	使徒行傳	徒
羅馬書 (16)	羅	羅馬書	羅
格林多前書 (16)	格前	哥林多前書	林前
格林多後書 (13)	格後	哥林多後書	林後
迦拉達書 (6)	迦	加拉太書	加
厄弗所書 (6)	弗	以弗所書	弗
斐理伯書 (4)	斐	腓立比書	腓
哥羅森書 (4)	哥	歌羅西書	西
得撒洛尼前書 (5)	得前	帖撒羅尼迦前書	帖前
得撒洛尼後書 (3)	得後	帖撒羅尼迦後書	帖後
弟茂德前書 (6)	弟前	提摩太前書	提前
弟茂德後書 (4)	弟後	提摩太後書	提後
弟鐸書 (3)	鐸	提多書	多
費肋孟書 (1)	費	腓利門書	門
希伯來書 (13)	希	希伯來書	來
雅各伯書 (5)	雅	雅各書	雅
伯多祿前書 (5)	伯前	彼得前書	彼前
伯多祿後書 (3)	伯後	彼得後書	彼後
若望一書 (5)	若壹	約翰一書	約壹
若望二書 (1)	若貳	約翰二書	約貳
若望三書 (1)	若參	約翰三書	約參
猶達書 (1)	猶	猶大書	猶
若望默示錄 (22)	默	啓示錄	啓

# 人名、地名索引對照表

(天主教 = 英文 = 基督新教)

## 四畫

厄里亞 = Elijah = 以利亞

厄里叟 = Elisha = 以利沙

厄弗所 = Ephesus = 以弗所

厄藍人 = Elamites = 以攔人

厄提約丕雅 = Ethiopian = 衣索匹亞

巴辣巴 = Barabbas = 巴拉巴

巴爾納伯 = Barnabas = 巴拿巴

比拉多 = Pilate = 彼拉多

## 五畫

丕息狄雅 = Pisidia = 彼西底

加里雍 = Gallio = 迦流

加里肋亞 = Galilee = 加利利

加瑪里耳 = Gamaliel = 迦瑪列

尼苛德摩 = Nicodemus = 尼哥德慕

## 六畫

安提約基雅 = Antioch = 安提阿

米肋托 = Miletus = 米利都

艾乃阿 = Aeneas = 以尼雅

西乃 = Sinai = 西奈

西滿 = Simon = 西門

## 七畫

伯多祿 = Peter = 彼得

呂考尼雅 = Lycaonian = 呂高尼

呂斯特辣 = Lystra = 路司得

弟茂德 = Timothy = 提摩太

貝洛雅 = Beroea = 庇哩亞

里達 = Lydda = 呂大

里狄雅 = Lydia = 呂底亞

## 八畫

亞巴郎 = Abraham = 亞伯拉罕

依科尼雍 = Iconium = 以哥念

刻法 = Cephas = 磯法

帕提雅人 = Parthians = 帕提亞人

岳厄爾 = Joel = 約珥

阿干 = Achan = 亞干

阿刺美 = Aramaic = 亞蘭

阿桂拉 = Aquila = 亞居拉

阿哈雅 = Achaia = 亞該亞

阿頗羅 = Apollos = 亞波羅

阿爾特米 = Artemis = 亞底米  
阿格黎帕 = Agrippa = 亞基帕  
阿納尼雅 = Ananias = 亞拿尼亞  
阿勒約帕哥 = Areopagus = 亞略巴古

### 九畫

保祿 = Paul = 保羅  
則烏斯 = Zeus = 宙斯  
科爾乃略 = Cornelius = 哥尼流  
約培 = Joppa = 約帕  
耶里哥 = Jericho = 耶利哥  
耶路撒冷 = Jerusalem = 耶路撒冷  
若瑟 = Joseph = 約瑟  
若望 = John = 約翰  
若翰 = John the Baptist = 約翰  
若蘇厄 = Joshua = 約書亞  
迦拉達 = Galatia = 加拉太  
革黎斤 = Gerizim = 基利心

### 十畫

息拉 = Silas = 西拉  
格林多 = Corinth = 哥林多  
納匝肋 = Nazareth = 拿撒勒  
馬爾谷 = Mark = 馬可  
馬其頓 = Macedonia = 馬其頓

### 十一畫

得撒洛尼 = Thessalonica = 帖撒羅尼迦  
梅瑟 = Moses = 摩西  
掃祿 = Saul = 掃羅

### 十二畫

凱撒勒雅 = Caesarea = 凱撒利亞  
提洛 = Tyre = 泰爾  
斐理伯 = Philippi = 腓立比  
斐斯托 = Festus = 非斯都  
斯德望 = Stephen = 司提反  
普黎史拉 = Priscilla = 百基拉  
猶達 = Jude = 猶大  
猶達斯 = Judas = 猶大  
腓尼基 = Phoenicia = 腓尼基  
雅各伯 = Jacob = 雅各  
雅依洛 = Jairus = 睚魯  
黑落德 = Herod = 希律

### 十三畫

塔彼達 = Tabitha = 大比大  
塔爾索 = Tarsus = 大數  
塞浦路斯 = Cyprus = 塞浦路斯  
路加 = Luke = 路加  
載伯德 = Zebedee = 西庇太  
達味 = David = 大衛



#### 十四畫

瑪竇 = Matthew = 馬太

瑪利亞 瑪達肋納 = Mary  
Magdalene = 抹拉大的瑪利亞

瑪弟亞 = Matthias = 馬提亞

瑪代人 = Medes = 米底亞人

赫爾默斯 = Hermes = 希耳米

#### 十五畫

撒瑪黎雅 = Samaria = 撒馬利亞

撒斐辣 = Sapphira = 撒非喇

#### 十六畫

默西亞 = Messiah = 彌賽亞

#### 二十畫

護慰者 = Paraclete = 保惠師

# 導 言

## 淺談復活期禮儀讀經的安排

我反思過各個禮儀節期的讀經，其中，由復活節到五旬節期間的復活期禮儀，比其他節期要複雜些，這是有幾個緣由的。我將五旬節之前的主日及平日彌撒中的讀經列了一個表，放在本書的最後：在我討論這些複雜情況時，讀者會得到一些幫助。

在這復活期共七週的彌撒中，主日及平日的「讀經一」是按部就班由《宗徒大事錄》（從宗二 14 開始）隨著順序一路讀下去。這樣的連續讀經選擇，除了福音外，算是在彌撒中連續挑選的最長經文了。但這安排，看來並不合邏輯：聖神降臨的記述是在宗二 1~11，此段經文是在五旬節當天讀，但《宗徒大事錄》其餘的經文卻是在五旬節之前讀，而不是在五旬節之後。按理說，這段期間的禮儀讀經，應該是要幫助我們準備好自己的心靈迎接聖神的降臨才對，可是，我們所讀的經文內容，卻是早期教會在聖神降臨之後所發生的一切。

復活期平日彌撒的讀經一，都是選自《宗徒大事錄》，

而且是非常完整的連續經文，由第二章開始一直到結尾的廿八章<sup>1</sup>。但是讀經的選擇並沒有依照《宗徒大事錄》全書的比例分配，很清楚地偏重前面部分。在 42 篇平日讀經中，只有最後 3 篇是選自《宗徒大事錄》尾段的四分之一部分（由宗廿一 15 起），那是保祿被捕、被審、發生在耶路撒冷以及凱撒勒雅的事，然後保祿被遣送到羅馬。

比較一下《宗徒大事錄》的前四分之一（第二章到第七章），此段共被選了 14 篇讀經，這一部分是談耶路撒冷的教會生活，一直到斯德望被石頭砸死為止<sup>2</sup>；重點大多放在基督徒團體初期的歷史，遠勝過記述偉大宗徒本身的生涯。事實上，在《宗徒大事錄》中選了 19 篇讀經，是有關保祿在路途上跋涉的傳教事工：他由安提約基雅出發，到他回程抵達耶路撒冷，然後到被捕（宗十三 4~廿一 15）。即使在這些選出來的讀經中，也可以看出重點不在保祿的旅途，而是在保祿歸化的團體中所發生的事。

因此，以下的說法沒有錯：由復活節到五旬節平日的彌撒讀經，都是從《宗徒大事錄》選出來的，重點在描述

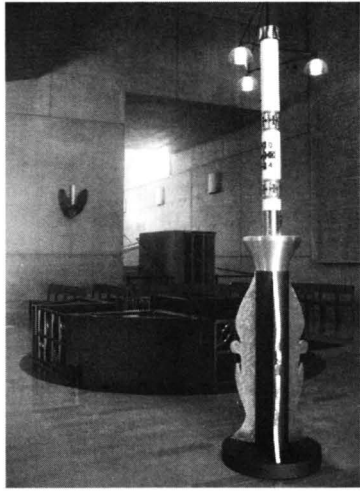
---

<sup>1</sup> 這樣的連續性，唯一被打斷的是耶穌升天節（週四）當天的彌撒（有些區域是在主日舉行慶典）。這天的「讀經一」是講耶穌升天的事件（宗一 1~11），「福音」讀的是各部福音的結尾：甲年是瑪廿八 16~20，乙年是谷十六 15~20，丙年是路廿四 46~53。

<sup>2</sup> 或者有另一種算法：在前四章中（二~五章）有 11 篇讀經，後四章中（廿五~廿八章）只有 2 篇讀經。

早期猶太基督徒爲主的教會（耶路撒冷）以及外邦基督徒爲主的教會（安提約基雅，以及保祿所建立的其他教會團體）從五旬節開始的生活故事。

我在《隨著教會禮儀讀福音》一書中，介紹過不同禮儀節期中彌撒的福音讀經，但是在復活期內的彌撒福音讀經更是複雜。復活期第一週平日彌撒（復活節八日慶期）的福音讀經，是再讀一次耶穌復活後的顯現。復活期第二週以後的平日彌撒讀經都是《若望福音》，由



若三開始，按順序讀下去。但是有一個大缺口，即要由第三章（與尼苛德摩對話）跳到第六章（增餅），到第十章（善牧），然後加上最後晚餐（若十三~十七，這是最長、最有連貫性的彌撒讀經，共 19 篇都專注於此）。由嚴格彌撒講經的角度來看，若要爲這些一連串選出來的經文寫一些反思是很困難的，除非是忽視所有插入的經文。

再者，我已寫了一本 *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*（中譯本《若望福音及書信詮釋：簡要版》，台北：光啓文化，2010 年 5 月出版），若要我從那兒挖掘出來，實在沒

有什麼價值，讀者也會看出，但是，我不會忽視由《若望福音》選出來的讀經，雖然我的專注點是在《宗徒大事錄》上。前面提到在五旬節之前由《宗徒大事錄》選出來的讀經，故事情節是順著原來的五旬節的發展，這顯然是不合邏輯的；現在，要在復活節之後的節期中，選出耶穌死亡之前的故事作為讀經，也是一樣不合邏輯。不過，在最後晚餐中，《若望福音》中的耶穌是談到了護慰者聖神的來臨。

以上我一直在談平日彌撒讀經。但是，假如我專注在主日彌撒讀經的話，是否會有多一些的益處呢？因為主禮司鐸在平日彌撒裏，只是簡短地講經。我不能確定，假如我只專注在主日的彌撒讀經，是否能有更多的助益。但是還有一個理由可以說明：平信徒及神職人員若把注意力集中在平日彌撒讀經週期的作法，會更有助於主日彌撒讀經的理解（下面要談的有點複雜，請不時翻閱本冊子尾頁中的表格對照看）。在復活期中，主日的彌撒讀經也是從《宗徒大事錄》及《若望福音》中挑選<sup>3</sup>。當然，主日彌撒讀經篇數較少，所以選

---

<sup>3</sup> 我是指每主日彌撒的第一及第三篇讀經。粗略看一下本書尾頁的第一列表，我們就會看出，主日讀經是選自《宗徒大事錄》及《若望福音》，由第三主日起，讀的經文在同一禮儀年度內（甲、乙、丙年）都是連續性的。有一個特殊情況：在復活期的最後一個主日，讀經是宗一 12~14 及宗一 15~17, 20~26（甲年及乙年），如此選的經文是為使耶穌升天的敘述有連續性。

擇是有限制的。由某觀點來看，主日彌撒讀經的反思會比平日讀經遜色很多。

讓我來說明我所講的。不論甲、乙、丙禮儀年度，復活節至耶穌升天節之間，主日彌撒中的讀經，只有 5 篇選自《宗徒大事錄》。若我們調查一下，在三年一輪的主日讀經中，選自《宗徒大事錄》的 15 篇經文，很少沒有被包括在每年 42 週的平日讀經中<sup>4</sup>。對福音讀經來講，因為復活期的前兩個主日都在讀有關復活顯現的章節，所以任何一禮儀年度復活節到五旬節之間的主日，都只能有 4 篇《若望福音》被選上，作為主日讀經，讀的是耶穌的公開傳教事工。

若我們進行一項調查，在三年一輪的主日讀經中，有 12 篇《若望福音》的經文，其中只有 2 篇沒有包括在 36 個平日讀經中，這些選出來的經文是每年都要讀的<sup>5</sup>。因此，若我反思平日讀經，實質上我就等於包括了主日讀經的經文，不論是那一個禮儀年度（甲、乙、丙）的彌撒讀經。既然我寫作的章節，是按平日讀經的順序嚴格地進行，有

---

<sup>4</sup> 也就是：宗二 42~47（甲：第二主日）；五 12~16（丙：第二主日）；八 14~17（甲：第六主日）；九 26~31（乙：第五主日）；十 25~48（乙：第六主日）。

<sup>5</sup> 也就是：若十三 31~33a, 34~35（丙：第五主日），及十四 15~21（甲：第五主日），注意：在第四主日讀經是如何安排在第四週的週一，十 1~11（甲）及十 11~18（乙）。

些讀者若只想要探討某一主日的讀經，他只要找到章節的題目標題，就會有他要的經文解釋與討論（在此大框架中，這樣安排才能在所有的情況下都能使讀者理解）。

我們不必理會前文提過表面上的不合邏輯，在神學的反思中，就能讓我們看出復活期中由《宗徒大事錄》及《若望福音》中選出來的讀經是很合理的。首先，讓我解釋由《宗徒大事錄》中選出的讀經經文，為什麼是在敘述聖神恩賜以後的事件；我們在復活節所慶祝的耶穌復活奧蹟，是相當錯綜複雜的。耶穌以一個超越時空的行動戰勝了死亡，由墳墓中出來，回歸祂的天父，然後賜下聖神給那些信祂的人。

首先，我們由第一批跟隨者的觀點來看：這段期間，他們自己的生活是連續的，可是耶穌復活奧蹟展現在他們的生命中的時機卻是分散的：在週日清早，他們發現墓墳已空；復活的耶穌在那一天，或在以後的日子中，耶穌顯現給他們；後來，顯現停止了，讓他們瞭解了耶穌現在已永久與天主同在；然後他們獲得了聖神。但是，我們若由天主的觀點來看，天主是不會受到時間侷限的，這特性在新約中就留下痕跡：同一事件的發生被記述在不同時間，並不需要感到不可思議。

我們讀《希伯來書》九 11~28 時會有一個印象，好像耶穌是帶著血由十字架上直接升天，進入天國的；路廿三

43 甚至描述耶穌在聖週五的垂死前，向右盜說：「今天你就要與我一同在樂園裏」。根據若廿 17「我升到我的父和你們的父那裏去」這句對瑪利亞瑪達肋納說的話來看，耶穌好像是在復活主日當天日間就已開始出發、升天去到父家了，可是，當天晚上祂又顯現給了門徒們。根據路廿四 51，耶穌是在復活主日當晚升天的；可是，根據宗一 3 及 10，耶穌升天是發生在復活 40 天之後。現在，所有的這些記述基本上都是同一個行動，耶穌要去到天父那裏，結束祂在世上的一切；但是經文用不同的方法來記述，其中是有神學上的微妙差異。

另外，勝利的耶穌賜下聖神這事件，也是用了相同方式被記述。這事件是超越時間的，所以在新約中，又一次有了不同的記述，發生在不同的時間。在《若望福音》中，當耶穌被高舉在十字架上時，祂已經勝利了（十二 31~33），所以祂在死前已經完成了天主交付的所有任務（十九 28）。因此，祂在死亡的那一刻，就把聖神賜給了在十字架旁的特定門徒團體（十九 30），由祂體內流出的水及血，象徵著聖神的恩賜（十九 34；七 38~39）。還有根據《若望福音》的記述，復活主日夜晚，耶穌也顯現給了「一些門徒」（可能是為了顯現給那些沒有在十字架旁的成員，因為這「一些門徒」包括了那十二位中的成員），耶穌說：「你們領受聖神罷」（廿 22）。當然，宗二 1~4 記述復活 50 天之後聖神才降臨。



講述了這些彼此差距很大的記載，我們就會知道，復活節一過，便馬上選讀有關耶穌賜下聖神後所建立的基督徒團體及其生活的經節，並非不合邏輯。教會團體並不需要等到五旬節才正式慶祝聖神的恩賜。以神學理論來說，聖神的恩賜是復活奧蹟的一部分，是超越時間的。

當我們回頭讀《若望福音》時，必須記住所有的福音書都是由耶穌復活後的觀點作為出發而寫成的。各福音書的唯一不同之處，是在其敘述內容範圍的大小多寡。每位聖史都把他們自己宣講事工中的經驗寫出來，根據內容由少到多的排列次序，分別為《馬爾谷福音》、《路加福音》、《瑪竇福音》、《若望福音》。在三年一輪的教會禮儀讀經中，前三部福音書是每年讀一部。因此，讀到的大部分福音故事，都是五旬節教會成立後所發生的宣講事工的敘述<sup>6</sup>。但教會在每年復活節之後，也選了《若望福音》所記述的宣講事工，因而這樣的作法，教會默默地承認了這部福音是最明顯的、重新解釋了復活之後的一切事件<sup>7</sup>。

---

<sup>6</sup> 審訂者註：四部福音並非耶穌生平的行實，而是聖史們把收集到的初期教會宣講傳承，編纂而成的神學靈修作品。參閱：活水編譯小組編譯，《隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期》（台北：光啓文化，2009年12月），其中的〈本書導讀〉及〈第二章〉，都有詳細說明。

<sup>7</sup> 復活節之後讀整部《若望福音》的作法，是很古老的慣例，有些彌撒禮儀傳統可追溯到第四世紀。

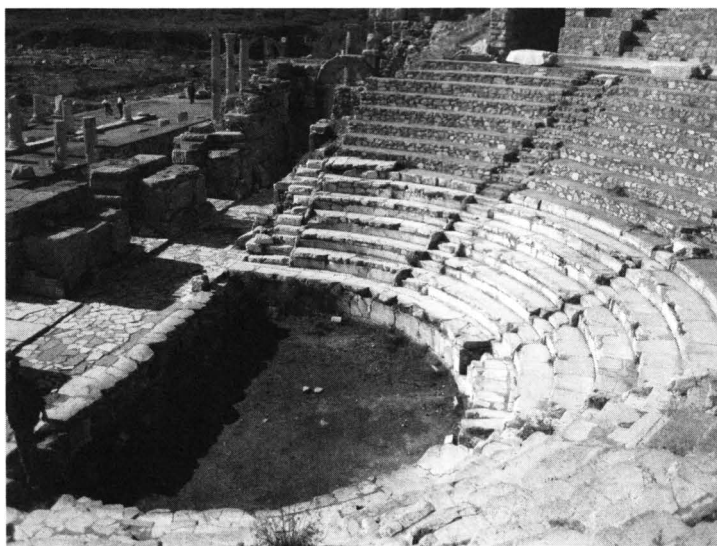
特別值得一提的是，在復活節之後去讀若望聖史記述的最後晚餐，不會有什麼神學上的困難，因為耶穌的教導在此框架中，是對所有的基督徒，在任何時候、任何地點都適用，也就是對所有「屬於祂自己的人」都適用。在耶穌死前的夜晚，暫且別談是在那一個特定的地點，《若望福音》中，耶穌說：「從今以後，我不在世界上了」（十七 11），這段經文很清楚地表示，這位聖史寫下這些句子，是由耶穌已得勝、並正前往天父的路上的觀點來寫的。換言之，彌撒禮儀真正是尊重了聖史的思想，所以才把若望的材料放在復活節之後。

一方面要反思《宗徒大事錄》，二方面又要去認知探究《若望福音》的經文，這是可能的嗎？答案是肯定的，因為二者是互補的。《宗徒大事錄》是記述外在的、可以看得見的初期信仰基督團體的生涯，由最初在耶路撒冷向住在當地的猶太人宣講，一直到保祿抵達羅馬，這個外邦人世界的首都。

有關對耶穌的信仰宣告，開始於猶太人，然後走向其未來，對外邦人宣告，而「他們將要聽從」（宗廿八 28）。作者看到了聖神的臨在、宣講事工進行順利、出現在歷史中的人物、發生在地理位置上不同的各處。《若望福音》則成功地記述了聖神在基督徒的內在生命中運作：永恆的生命是經由洗禮而獲得的（若三：耶穌對尼苛德摩的教導），是受

永生之糧滋養(若六：餅的教導)，並在善牧的照顧之下(若十)。耶穌對屬於祂自己的人給了親密的言談，那是在最後晚餐的教導：談到愛的誠命、護慰者、與祂及天父合一，亦即談了所有一切有關生命的元素。

簡言之，這兩個作品的作者都相信，基督徒的生命中有了聖神的運作：《宗徒大事錄》的作者指出聖神在歷史中的外在工作，而若望聖史在《若望福音》中指出聖神在門徒們的內心工作。在本書以下各章中，我將反思《宗徒大事錄》的故事，也簡要地提出《若望福音》的經文來做互補。



# 第一章

## 教會起源於耶路撒冷

(宗二 14~41)

復活節後最先的兩篇平日彌撒讀經，及甲年第三、第四兩主日彌撒的讀經，是選自這一段《宗徒大事錄》經文（宗二 14~41），它是敘述伯多祿的第一次講道，以及這次講道之後所帶來的效應。這是一篇極品佳作，讓我們開始對聖神建立的教會做反思，是一篇合成基督信仰精華要素的傑作。

在反思之前，讓我談一下《宗徒大事錄》第二章開始的第一段經文（宗二 1~13），這段經文是在復活期結束的五旬節主日當天彌撒中要讀的。在耶穌時代，猶太人的「數週節」（Feast of Weeks）或稱為「五旬節」（Pentecost：這樣的稱呼是因為這節慶是在逾越節之後為期七週，總共五十天）是一個朝聖慶節，虔誠的猶太人會由家鄉來到耶路撒冷的聖殿或中央聖地（central shrine）參加慶典。宗二 1~13 所描述的核心歷史訊息，似乎是指：耶穌死而復活之後，接下來的那個猶太人朝聖慶節就是五旬節，這一天，耶穌在加里肋亞的門徒及家人來到了耶路撒冷，當他們都聚集一處的時候，聖神降臨了，祂的神恩德能彰顯出來，眾人開始用舌音講話。這

現象顯示：宗徒們應該要開始公開宣講天主在耶穌身上所行的大事了。

《宗徒大事錄》再次呈現這核心訊息有其神學意義，為的是強調這事件在基督信仰的救恩史，佔有中心地位，並展現五旬節在其中扮演關鍵角色的意義。這節日原本是一個農業社會的慶節，訂在今日陽曆的五、六月之間，為感謝天主恩賜小麥或穀物的豐收；此慶節與其它猶太人的鄉村或農家的慶節相似，但是，此慶節在猶太人成為天主選民的歷史過程中，被賦予了進一步的意義，亦即猶太人藉這個慶典來紀念天主為他們所做的一切<sup>1</sup>。

逾越節是紀念早期以色列百姓在埃及為奴隸時蒙解救的日子。《出谷紀》說以色列子民出離埃及之後，大約走了一個半月，到達了西乃山（出十九1）；所以五旬節是訂在逾越節之後的一個半月，是為紀念天主在西乃山上給以色列子民頒佈盟約，就在這一刻，天主稱選民為自己的民族。

---

<sup>1</sup> 其它的慶節，如：逾越節、無酵節、帳棚節，舊約本身就記錄了救恩史的實況，分別記述了出離埃及、百姓在曠野中的放逐生活，乃至最後來到應許之地。但在舊約中，「數週節」（五旬節）原本沒有救恩史的意味，是後來在經師們撰寫的作品中，給這個節慶加上救恩史的意義。由於基督信仰產生之前的《禧年之書》（*Book of Jubilees*）及《死海經卷》的發掘出土，我們現今就有確實的證據，能說這個節慶的確在耶穌時代就有了。

《出谷紀》繼續描述天主在西乃山上顯現的情況：有雷電、有火烟（谷十九）。猶如猶太籍作家斐洛（Philo，是與新約時代同期的人物）所敘述的一樣：這是天使把天主在山頂上對梅瑟所說的話帶下平地，以舌音的方式告知在平地上的百姓，聽起來像雷電、看起來像火烟。同樣地，在《宗徒大事錄》的經文中，描述從天上來了一陣響聲，好像暴風颳來，有些散開好像火的舌頭，這是呼應從前舊約中的圖像，因此這是在耶路撒冷的五旬節上，天主再一次地更新祂與子民間的盟約，再一次地召喚百姓成爲天主的民族。



根據《出谷紀》的記載：因爲西乃山的盟約，百姓聽到並接受了天主的邀請，做天主自己的子民，這群百姓就成了以色列民族。在西乃山事件之後，以聖經的語言來

講，其他民族仍同原先一樣，被稱為「非子民」（no people：不屬於天主的民族）。宗二 9~11 的經文，是在描述這群「非子民」的民族所含蓋的一大片土地，由羅馬帝國的末端邊境到羅馬本土（包括帕提雅人、瑪代人和厄藍人）。五旬節日一到，他們都在耶路撒冷看到並聽到由聖神帶來的新盟約。因此《宗徒大事錄》想要表達的是：從現在開始的福傳事工，終究會達到這整片廣大的土地，生活在這片土地上的外邦人，也都將加入天主自己的民族（宗廿八 28）<sup>2</sup>。以基督信仰的眼光來看，這個新五旬節所發生的重大事件，其意義遠遠超過當初在西乃山上所發生的第一個五旬節事件。

門徒們領受了聖神，說起舌音，這樣興奮高昂的激烈行為由外人的反應中看來，好像是「喝醉了酒」，在此情境中，伯多祿做了第一次講道，在《宗徒大事錄》中，被

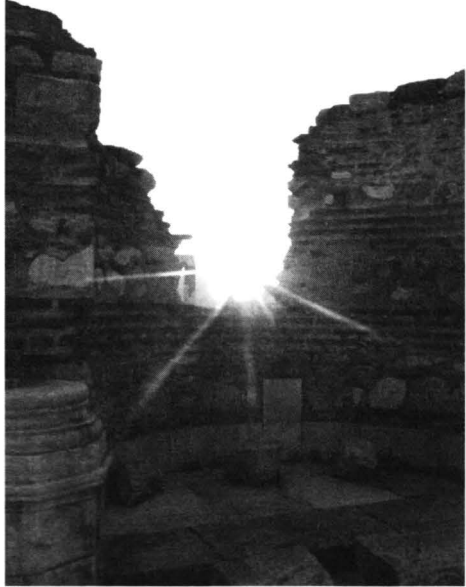
---

<sup>2</sup> 有一個可能性，這一系列民族的名單，其實是指由耶路撒冷教會福傳事工，在路加編寫《宗徒大事錄》已經到達之處（它有別於其它傳教中心所涉及的地域，譬如在安提約基亞，那是屬於保祿傳教的路程上的）。在宗二 5 中，路加敘述在該處的這些人是虔誠的猶太人，用這樣的定位來形容他們，正是適宜在朝聖節慶的框架中。但在全部經書的框架中，所敘述的福傳事工，是漸進式地擴展延伸的，由猶太人到外邦人，意味著在此有一期盼，即所有由這些地區民族來的人（宗二 17：「所有有血肉的人身上」）都會被邀請，都會接受。在耶路撒冷教會的宗徒首領，以這樣的言詞，對列在宗二 9~11 名單這些地區的百姓演講，他們曾一度是「非子民」（不屬天主的人民），如今卻是天主的人民（伯多祿 10）。

認為是一篇有關福音的基本道理<sup>3</sup>。

### 伯多祿的講道（宗二 14~36）

伯多祿在這次講道中解釋：五旬節聖神降臨的行動，應驗了岳厄爾先知所預言「末世」來臨的記號。關於此點，群眾看到了驚人的事實：我們可能會想到不僅有颶風、火舌，而且還有耶穌死亡時太陽失去了光的黑暗景象（路廿三 44）；但是，雖然有了這一



<sup>3</sup> 在上述反思中，我沒打算涉入歷史中細節的問題。伯多祿真的發表了這一篇五旬節的道理演說嗎？他說了些什麼？這一篇道理顯然是《宗徒大事錄》作者自己寫的。但是，其中有沒有這位宗徒宣講的傳承核心因素呢？用舌音說話，應使我們小心謹慎來下判斷。在早期階段或重述之初，顯然這看起來像「喝醉了酒」的人在語無倫次，是興奮高昂的激烈行爲。但它在《宗徒大事錄》中被重新詮釋，說舌音或異語是可以理解的，而此說法並沒有排除演講內容包含了更早期的傳承因素。



切記號，我們仍然還是需要有信德，才能真正看得到耶穌所帶來的「末世」。這「末世」是整個新約聖經不斷重複的訊息。的確，直到今天，我們傳報的仍然只是這個訊息。

今天圍繞我們四週的世界，即使是在那些僅剩下有名無實基督徒的地區，大家都覺得基督信仰愈來愈沒有什麼驚天動地之事可以宣告的了。人們只願用可摸觸到、可看得見的眼光看事情，因而懷疑地問：「耶穌來到世界上，真的改變了什麼嗎？」果然，戰爭、壓迫殘害、貧窮、苦難，這一切仍都還存在著。但我們基督徒仍然相信，仍然要宣告，生命會有極端嶄新的可能性，這樣的可能性是先前不曾存在的，因為經上記載：「凡呼號上主名字的人，必然獲救」（宗二 21）。伯多祿是第一位基督徒講道者，他像耶穌自己一樣，要向「人可以自給自足」的信念挑戰；這位講道者要宣告的是：人需要天主的恩寵，而且人需要有接受恩寵的可能性。

有一點值得注意的是，伯多祿講道時用的是我們稱為舊約的詞彙，因此，伯多祿基本上肯定了下述的一致性：天主在耶穌身上的所作所為，與以色列天主的所作所為，是一致的，都是為完成天主對盟約子民的許諾。在天主召喚為奴的希伯來人、使他們成了以色列民族之後，有好幾個世紀之久，他們的自我瞭解一直受到考驗，他們一直在問：「天主的召喚，真的有使任何事物改變了嗎？」尤其

是當以色列民族失去土地、被放逐他鄉時，感觸特別深。

換言之，以色列民族早早就經驗到了生活中的點點滴滴，這些也就是在耶穌時代之後的幾個世紀中，基督徒所經驗到的。他們及我們都需要具有信德的眼光，才能看到天主的真實面貌；在歷史中，透過歷史，不時地，天主就好像不見了。這就是舊約爲什麼如此重要的一部分理由，它是基督徒所宣講的信仰意義中的重要因素：舊約的內容不僅包括盟約的建立，也企圖要基督徒學會過與在天主盟約下生活的子民所過的同樣生活，他們歷經千年，經歷到上上下下、跌宕起伏、失敗連連。

新約本身只經歷了太短的歷程，卻充滿了太多的成功，新約沒有給基督徒像舊約中的那些教訓。在天主教最近好幾世紀以來的傳統中，除了《聖詠》中的一些經句之外，根本不在主日彌撒中宣讀舊約，以致我們對舊約中的寶貴教訓一無所知。梵二大公會議之後，這項缺陷確實被改正了，但還是很令人失望，因爲彌撒中的講道者，很少有引用舊約經文作爲主題的。講道者快速而直接地從福音讀經的經文中，找到主題來發揮他們的道理，即便當主日所選讀的舊約章節內容，比福音更具有能向教友挑戰的情況，也都被忽略過去了。

接下去，《宗徒大事錄》的作者，讓伯多祿轉而從舊約經書的角度，來談天主在耶穌身上所行的大事。他在此

簡單地做了一個撮要：首先列舉耶穌的整個大能工程、十字架與復活，然後進入高潮，在舊約經文中舉出證據，說明耶穌是主，是默西亞。以這樣濃縮集中的方式來談基督論，對路加聖史的寫作風格來說，是一大改變，改變了他在《路宗合集》（Luke-Acts）上編《路加福音》中所描述的耶穌自身的格調。

雖然在《路加福音》中，記載了天使及天主都證實耶穌是默西亞及天主子，而且門徒們都稱呼祂為主，但耶穌自己並沒有直接談論祂自己的身分問題，祂只談論天主的國度（天國），以及這國度對世俗價值觀的挑戰。然而，《宗徒大事錄》證實了保祿所強調的：早期的宣講者把談論的焦點轉移到耶穌本人的身分上，好像若不先說明這位把天國帶來的耶穌是誰，他們幾乎就無法宣講天國。於是，他們所宣講的基本福音，就集中在為耶穌的身分在基督論上找到定位，亦即不斷地強調：「耶穌是默西亞，是天主子」（參閱：羅一 3-4）。

我曾撰文建議：可以用《宗徒大事錄》的講道詞作為指南，其中的一些基本要理，可以應用在給今天的基督徒團體的講道中。不僅前文提到過應採用舊約內容作為主題來講道的說法，是正確的；而且這裏還要強調：講道中要加重以基督論角度來談耶穌身分的建議，也是正確的。當然，講道中可以提出來讓人注意的焦點議題有很多（譬如：

倫理道德、社會公義、家庭問題……等)；但是，除非談論這些議題時的根基是紮在耶穌基督身上，否則這一類型的講道都不是能稱之為基督信仰的道理。

我在很多教堂中聽到的講道，常令我有挫折感，雖然這些道理的訊息內容很有價值，但是道理中幾乎連一句都不提耶穌基督。在天主教的團體中，宣講時必須要記住，一定要談過真正基督徒的生活是艱難的。在此，願以心理學的角度奉勸在天主教團體中的諸位講道者，為了讓你的道理有說服力，千萬不要傻傻地只用教會的權威教導作為理論基礎，而不進一步說明教會的這些教導是紮根於耶穌的宣講中。有些教友的確對教會權威式的教導不屑一顧，認為這些教導只不過是各種意見中的一個罷了，但若是講道者能給教友指出：耶穌基督天主子的教導，並沒有比教會所說的這些更多或更少，這些教友就不會輕易忽視、甚至不顧這個議題了。

## 民衆的回應 (宗二 37-41)

《宗徒大事錄》的作者在呈現完基督徒講道的典範之後，接著就用一問一答的戲劇化方式，來講解接受福音者的基本條件。一旦人們相信了宗徒們所宣講的，也就是相信天主使被釘在十字架的耶穌成了主及默西亞，那麼，相信了的人應該要做什麼呢(宗二 36-37)？伯多祿明確指出了特定的要件，並做了一個許諾。

**第一個條件**要求「悔改」。在《路宗合集》上編《路加福音》中所描述的耶穌宣講事工，是由若翰洗者宣講「悔改的洗禮」（路三 3：*metanoia*）開始的；《馬爾谷福音》提到若翰洗者的悔改洗禮（谷一 4）之後，接著說耶穌開始宣講福音：「你們悔改，信從福音罷」（谷一 14~15；參閱：路五 32）。在此，作者小心翼翼地將《宗徒大事錄》與這個「悔改」的主題連貫起來：把耶穌公開從事宣講事工的開始，與教會的開始連貫起來；把耶穌第一次宣告天國來臨，與宗徒第一次宣講活在天國中應具備的必要條件連貫起來。

「悔改」一詞譯自希臘字 *metanoein*，是個動詞（*meta*「越過」，*noein*「去想」），從文字學意義來說，是指「改變一個人的心意、改變一個人的想法、改變一個人的前瞻」<sup>4</sup>。傳統上之所以把它翻譯成「悔改」（to repent），是爲了強調有必要在生活習性及方向上做改變。「悔改」是爲那些認清了自己是個罪人的人，亦即他們體會到自己遠離了天主，必須讓自己的人生方向轉個彎，面向天主前進。但是，福音也須要宣講給那些已經有宗教信仰的人來聽，這些人已經是在尋求事奉天主的路上的人了，「悔改」這必要條件通常在他們身上是起不了作用的；他們會想，這不是向我

---

<sup>4</sup> 審訂者註：最好的中文譯法或許應該是「改變心意」、「轉變人生方向」或「革新」，而不是「後悔了才改變」的「悔改」，就是不後悔也要改變，這就是「革新」。

說的，應該是說給那些剛入教的人聽的。

所以，若把 *metanoein* 翻譯成「悔改」，意味著「要後悔才改變個人原有的心意」，如此一來，這種說詞會讓有些人覺得自己沒有什麼值得後悔的生活言行、思想等，是不是就不必改變，沒有革新的必要了？一般來說，有宗教信仰的人都不太想有所改變，因為他們都自認已經知道天主的是什麼了，已經得救了（我們應當記得，近年來在天主教徒的圈子中，對梵二大公會議所提出來的革新建議，最強力反對這些革新措施的，就是那群最默守教規的「好教友」）。

若我們看看耶穌在從事的公開宣講事工中，那些被描繪成罪人的人很少出來反對耶穌，就算是有，為數也極少，因為他們並沒有感覺到耶穌在攻擊他們；只有那些宗教人物才認為耶穌是有攻擊性的。精確地講：這些宗教人物在耶穌所講的比喻及所做的行動中，體會到耶穌在向他們挑戰，耶穌似乎在提醒他們，再反省反省他們原有的看法，真的是天主的看法嗎？有時當我個人演講時，我可以看到聽眾在點頭，他們在想某些人是需要改變想法了。假如只抱有這樣的態度來聽道理，就太簡單了，我們必須要說服自己，我們需要改變的程度不亞於他人。

注意：不論是耶穌在從事公開宣講事工開始時，或是伯多祿在宗徒們的宣講事工開始時，他們兩人都在他們的

第一篇講道中，邀請聽眾「改變心意罷」<sup>5</sup>，因為天國臨近了。但是，這「改變心意」的功夫，不可能只做一次就能圓滿達成、一勞永逸了。多少次，在我們的生命中，當我們再次碰到天主的旨意，有了新的指示時，我們必定要樂意去改變我們原有的心意。我們不可能來到基督面前，卻對祂要我們「改變心意」的挑戰沒有反應；我們絕不可能在沒有回應這「改變心意」挑戰的情況下，活在基督內而結果實。

伯多祿的**第二個條件**，要求「受洗，好赦免你們的罪過」(宗二 38b)。雖然若翰洗者堅持要人們接受悔改的洗禮，耶穌卻沒有如此做；在三部對觀福音中，耶穌在宣講事工中，從頭到尾都沒有為任何人施行過洗禮<sup>6</sup>。「赦免罪過」乃是透過耶穌話語的權能。在此，《宗徒大事錄》的作者又把耶穌的宣講事工與初期教會的事工連貫在一起了，表

---

<sup>5</sup> 審訂者註：作者在此用的是 Change your minds (改變心意)，而不再用 to repent (悔改)，表示不是「後悔了才改變」，而是「就算不後悔也要改變」。

<sup>6</sup> 雖然若望聖史在若三 22 提到耶穌與門徒在猶太地施洗，但他又在若四 2 修正回來，否認說「其實耶穌本人並沒有施洗」。根據《瑪竇福音》的記載：耶穌在復活後顯現，指示十一位宗徒（十二位減去猶達斯）要去「使萬民成為門徒，為他們施洗」(瑪廿八 19)。我們不僅沒有理由認為《宗徒大事錄》的讀者早已知悉《瑪竇福音》；而且也有聖經學者認為：瑪竇所敘述的這個情景，是描述瑪竇團體約在第一世紀末的經歷，是以回溯的手法寫入《瑪竇福音》的故事中。

明耶穌掌控罪惡的權能是一直都存在著的。現在，赦免罪過是透過施洗來進行完成，所以，伯多祿的第二個要求，超過了耶穌一生宣講事工進行時的形態，這點表示教會形成的時期來臨了。

在各卷新約經書中，對洗禮的看法各有不同，我們今天的洗禮神學，是綜合了各種不同觀點揉捏而成的（我們將在第三章討論若三中的「聖洗聖事」時再談這個問題）<sup>7</sup>。我們在此反思洗禮這個公開的行動很重要：伯多祿被塑造成一個「要求人以看得到、可證實的宣告儀式，來宣認接受耶穌」的人物，這也等同於要求人們以宣誓來「正式加入」（join up）。

拿耶穌來與其他宗教的開創者相比，這種比較不論是對是錯，耶穌都顯然是個「不會做嚴謹組織的人」（unorganizational）。的確，耶穌只是在福音中被提到祂召叫了有限的幾個人（特別是那十二位），這些人與耶穌相遇，很明顯地，他們被耶穌的所言所行所感動，所以耶穌要他們捨棄現有的工作去跟隨祂，除此之外，耶穌好像很放心，任由其他的信從者自己去做，而不追蹤他們。耶穌沒有下功夫去組織他們，也沒有繼續不斷地要求他們做些特定之事。福音書中，只概略地提起那些信從者回到自己的家

---

<sup>7</sup> 我們一定得認識到第一批基督徒由一開始就不瞭解他們所信仰的，及他們所做的事工的內涵，所以不同新約經書寫出不同層面的瞭解度。



鄉，熱忱地道出他們的所見所聞。但是沒有任何蛛絲馬跡指出，他們在其一生中曾組織過「耶穌團體」。但是，在耶穌復活後，耶穌的跟隨者表現出他們的本能，要信服耶穌的人聚在一起，團結一致；他們還有一些要求，一種見得到的記號，像洗禮這樣的事，成為聚集的第一步。

真的，在早期基督徒宣講事工中，我們鮮有證據顯示有哪些信了的人會順口一說「我現在信了耶穌」，說完就溜走了的。他們的確形成了一個團體。這樣的情況，在神學上是有極為重大意義的。伯多祿向人們宣告，他們會得救，不僅是單一個人的得救而已。以色列人的基本觀念，是天主揀選人們來拯救，五旬節盟約是再一次地被更新，這事實沒有改變。其中意味著有一個拯救的集體層面，這是團體得到拯救，成為天主民族的一部分。教會的重要性是由以色列的重要性直接引導出來的。

在此，《宗徒大事錄》幾乎是再一次地預言了我們現今對基督信仰核心因素的理解。我們都知道，在信仰基督的諸教會中有分歧。但危險更大的，是在基督徒之間的分歧。我曾想到，在這廿一世紀中，最深的裂痕是在基督徒生活型態的不同觀點上：有些基督徒認為「有組織的教會」是重要的，雖然他們是在不同的教會中參加禮儀崇拜；另一些基督徒卻認為基督信仰其實只是「耶穌與我」的個人關係，救恩與任何民族或教會團體都沒有直接關聯性。

伯多祿的**第三個條件**，指明洗禮應以「耶穌基督之名」來施行。若翰洗者曾經施行洗禮，而且耶穌本人也接受了若翰洗者的洗禮，這的確是影響耶穌跟隨者堅持要有洗禮的一個重要因素；然而，在宗十八 24~十九 7 中，也很清楚地把若翰洗者的洗禮，與「因主耶穌之名」而施行的洗禮（十九 5）區分開來了。我們不確定最早期的基督徒洗禮的步驟究竟如何；但所謂「因○○耶穌之名受洗」的意思，最可能就是指受洗的人要做的信仰宣告「耶穌是○○」<sup>8</sup>，如「耶穌是主」、「耶穌是默西亞（基督）」、「耶穌是人子」等等<sup>9</sup>。

因為初期教會在洗禮時用的是這種方式的信仰宣告，這就是耶穌的名號為什麼那麼頻繁地出現在當時編寫成的新約作品中的理由。從起初，耶穌跟隨者的身分就建基在他們對耶穌的信仰宣告上，我們後來的信經，只是把洗禮時的信仰宣告內容擴大了而已；這一點與猶太教很不

---

<sup>8</sup> 當然，以這段經文出現的時間來說，這裏說的不可能是嬰兒洗禮；所以，「因主耶穌之名」這句話不太可能是由主持洗禮的人公式化地說，而是由接受洗禮者親 說出。瑪廿八 19 的「因父、及子、及聖神之名」洗禮格式，是以後才發展出來的，這格式提供了一個更豐滿的天主教恩計畫的圖像。

<sup>9</sup> 若九 35~38 可能是在反映教會中的洗禮儀式。儀式中，施洗者先問：「你信人子嗎？」受洗者以這個問題回應：「我相信的這位是誰？」施洗者於是回應：「耶穌！」於是受洗者回應說：「主，我信！」接下來就進行禮儀行動。

同。照理，我們可以稱猶太人爲「梅瑟的門徒」（若九 28）；可是事實上，卻沒有人會想到用他們相信的梅瑟來定自己的身分。我們有必要表達在新的盟約中，耶穌是中心，這個事實使基督信仰成爲「信條宗教」（creedal religion），這點與猶太教不同。

在此，我再次看到《宗徒大事錄》給我們一些極有價值的指標，指出有關基督信仰的基本要理。我常想，下述的試驗會很有趣：某主日請教堂中的每個教友，都在小紙片上寫一句話，解說基督徒該是怎麼樣的人。我猜，很多教友的答案會以行爲來描述，如：基督徒要實踐愛鄰人。這當然正確，連耶穌的教導都不實踐的人，不能算是基督徒；不過，光是行爲是不夠的，不能以此爲基督徒下定義，因爲基督徒不是唯一會彼此相愛的人。若能知道有多少教友的答案是：基督徒是相信「耶穌就是基督」的人，這將是令人興奮的情況。這答案，當然是最古老、也最根本的定義。今日，我們可能需要再次重申這個定義，雖然這定義看起來淺顯易懂，但確實是我們原始老祖先的信仰。

隨後，伯多祿向相信耶穌的人提出了**第四個條件**，伯多祿許下承諾：「你們領受聖神的恩惠，因爲這恩許就是爲了你們……所有蒙上主天主所召叫的人」（宗二 38~39），這句話是提醒我們，要向聽衆挑戰，要他們改變生命，但

這改變的優先主動權，是屬於天主的<sup>10</sup>。伯多祿及他的同伴接受了聖神，現在他們也承諾，同一聖神將會賜給所有的信徒。基督徒生命的根基，是沒有二等公民的，當第一批外邦人受洗時，所得到的聖神恩賜也將證實是同樣品質的（宗十44-48）。

基督徒生命沒有特殊階級的這件事，是極為重要的，在從事宣講事工時，這一重點成了很大的吸引力，甚至到了今日的教會，這一點還是值得加重強調的。無可避免地，當教會有了多一些結構之後，不同的職責被指派到不同的人身上，有些人覆手按立，也就是說，有了特殊的聖職身分。這樣的專業劃分，雖然是必須的，但接下來在教會中，就產生羨慕嫉妒，以至爭吵。在格前十二章我們就看到：有些是宗徒、有些是先知、有些是教師……等；有些有某種神恩的人，會嫉妒有另一種神恩的人，保祿爲了要克服這些情況就強調說，所有的神恩都屬於同一聖神，意思是：所有受洗的人都歸屬於同一肢體。

同樣現象也存在於今日的教會中，我們會爭辯誰該在教會中擁有某種角色。這些角色，可能是在公共特權上及

---

<sup>10</sup> 宗二 40 有些譯本如《思高聖經》一樣譯爲「你們應救自己脫離這邪惡的世代」，但是由神學的角度看來，這句話要是譯爲被動語氣的「被拯救」可能好一些。人們不能自救，只能回應天主的拯救的恩寵。

權勢中可以目睹的，可以看到其重要性的。但是我們必須要被提醒：若把這些權力地位與「受洗並領受聖神」的基本恩賜相比，真是微不足道。當我們站在天主的寶座前，這些教會中的階級及地位全不算什麼了，我們的尊嚴是靠在受洗時的召叫，以及在同一個聖神內生活中保持了多少程度的信德而定的。



## 第二章

### 同心合意的耶路撒冷教會

(宗二 42~五 42)

《宗徒大事錄》告訴我們，有很多人聽了伯多祿的講道，並符合了伯多祿的要求條件，就受了洗(大約有三千人)。現在路加聖史轉回去，描述他們如何生活。聖史由他的記憶中精選，做了報告，所以我們知道了早期教會的神學觀點，及當時團體發展的歷史。首先，聖史在四個大標題下，綜合總結了基督徒<sup>1</sup>間的關係(宗二 42~47)，然後連續地敘述伯多祿及若望與其他人之間的重大事件(宗三 1~宗五 42)。以歷史而言，這些場景是發生在耶路撒冷的最初幾年，也就是由耶穌死而復活(主曆 30 年或 33 年)直到大約 36 年之間的歲月，聖史當然把這段時期的團體理想化了，按他的描述，這段時期信徒們是同心合意的(宗一 14；宗二 46；宗四 24；

---

<sup>1</sup> 我很清楚在《宗徒大事錄》的開始幾章，都是談緊接在耶穌復活後的耶路撒冷，這時段還談不上是有基督徒或基督信仰的時代；相信耶穌的人還沒有被按上這個名號。若《宗徒大事錄》所敘述的歷史是正確的，那麼要在安提約基雅時代(好像是在 30 年代晚期)，信徒才被稱為基督徒。在此既然談到了這些，為了討論方便，我就將就用這個名稱了。

宗五 12)。在彌撒禮儀中，有 6 篇讀經選自此段經文，是在不同的禮儀年度復活期的第二、第三及第四的主日讀經中出現，而在復活期的第一週及第二週的平日彌撒中，也有連續 9 篇讀經是由此部分選出。

## 信徒們彼此關係的四個特徵

(宗二 42~47)

《宗徒大事錄》的突出點之一，特別是在「前編」提供了簡短的早期基督徒的狀況，大略地談到當時所發生的事。在目前的這段經文中，就包括了精采的總結，談到了第一批耶穌信徒之間的關係，是多麼的理想。有四件大事特別被提了出來<sup>2</sup>，我要在此依次討論這四件事：共融 (*koinōnia*)、祈禱、擘餅、宗徒們的教導。

### 共融 (*Koinōnia*)

在前文第一章中我指出了一點，雖然耶穌在公開的宣講事工中，並沒有設法正式把信徒與別人區隔開來，成立

---

<sup>2</sup> 如此挑選是作者由後往前看而決定的：是因為這四件事的最重要及其持久性。敘述中有些理想化，並不是想要粗俗地偽造一幅圖像，而是想要凝聚原始的團體，漸漸要演變成基督團體應該具有的形態。《宗徒大事錄》的前五章中並沒有足夠的篇幅談到耶路撒冷團體的問題及錯誤。

一個特定的團體，但是耶穌的跟隨者（尤其在耶穌升天之後）卻積極地採用洗禮，來推動信徒們「加入」（join up），因而相信的人就屬於一個特定的群體了。於是，新約中有一名詞廣泛地流傳起來，這個字就是 *koinōnia*（這希臘字與 *koinos* 有關，其意思是「共同」common，與希臘字 *Koine* 是相通的），表達所有受過洗的信徒，都強烈地感覺到有很多的共同點。有時，英文把這字譯作 fellowship（友誼、共處），其實這翻譯的味道還不夠。若要再進一層，照字面上來講，它應該譯為 communion，也就是因聖神把子民緊緊地「共融」在一起，或另有一字 community，是指由聖神而產生的一個「共融體」。真實地說，*koinōnia* 這個字在希臘文中，是早期猶太人用的名詞，指猶太人中相信耶穌的群體，有點像猶太《死海經卷》中所說的那一群體，稱之謂 *Yahad*，意思是「整體、合一」<sup>3</sup>。

---

<sup>3</sup> 另一個早期的名字是「the Way」（道、聖道），也就是宗廿四 14 所提到的：「我是依照……道，事奉祖先的天主……」（也記載在宗九 2；十九 9, 23；廿二 4；廿四 22）。在《死海經卷》中也有自稱：「當這些人民加入團體（*Yahad*），他們……去到曠野，預備一條前往天主的道（the way）」。這說法反應了以色列人由放逐而回歸之後的理想（依四十 3），那時，以色列人循著天主為他們準備好的、去福地之路。這稱呼就變成了最流行的名字，即 *ekklesia*（church 教會），非常可能就是反應了第一次的出谷，意味著以色列人的存在開始，因為在申廿三 2，希臘版本舊約是用這樣一個字 *qahal*，也就是 assembly（團體聚集），用 *ekklesia* 描述以色列人在曠野形成「上主的教會」（the church of the Lord）。



在宗二 44~47 及五 1~11 中所講的「共融」(*koinōnia*)，具有重要的一面，就是自願同團體成員分享財產。在《宗徒大事錄》記載的理想中，描述得可能有點誇大，「一切所有皆歸公用」，不過事實上，在《死海經卷》的團體中，的確有共同擁有的財產物資，這就繪出了一幅圖像：分享是可能的；猶太人確信末世就要開始了，世間的財富已經失去意義<sup>4</sup>。

分享財富、並親密地共同生活在一起，是指當人們把錢財投入一個共同的帳戶中彼此分享，若然，人們就會凝聚，真正承諾彼此委身。耶路撒冷團體共享財富的部分目的，是要確保團體中的成員沒有任何一人會完全陷入貧困無助的境況中。事實上，在這團體成員中，可能大部分人都是比較貧窮的。保祿曾好幾次提及耶路撒冷的貧窮人士（指基督徒），爲了他們，保祿要收集銀錢（羅十五 26；迦二 10；格前十六 1~3）。曾有住在遙遠的外邦人，他們樂意與耶路撒冷的猶太裔基督徒分享他們的財富，這事實證明保祿的確

---

<sup>4</sup> 《路加福音》比另幾部福音更堅定地主張：財富會阻礙接受耶穌的要求，以致富人更有危機（路一 53；六 24；十二 20~21；十六 22~23）。有些聖經學者認爲：路加聖史強調「基督徒不知道天主以自己權柄所定的天國最後來臨的時候或日期」（宗一 7），這是路加想要除去基督信仰中末世色彩的記號。不過，這點並不是說路加放棄了耶穌第二次來臨的希望，或說路加喪失了指稱這世界並非永恆的神學標準。

眼光銳利，促成基督徒間的「共融」。

當然，「共融」的觀念要比只分享財產更廣大，它還涉及共同信仰及共同救恩的幅度。「共融」在基督信仰的這個幅度上，表現得有多麼根深蒂固，就要看迦二 9 的例證了：在此保祿認為，主曆 49 年耶路撒冷會議討論有關外邦人教會命運的結果，是那些外邦人的教會獲得了大成功，這成果使得耶路撒冷教會的領袖們與保祿及巴爾納伯握手同意，達到了「共融」的境界。假如猶太裔教會與外邦人教會之間的「共融」有了裂痕，對保祿來說，就相反了「只有一個主、只有一個聖神」的基本理念。可是，到了新約時代的末期，我們看到清楚的跡象，顯示基督信仰團體的「共融」有了裂痕。《若望壹書》的作者意識到：爲了要「與天父和聖神之間有共融」，「【你們】與我們之間」就有必要「維護共融」（若壹一 3）<sup>5</sup>；《若望壹書》作者認為：「那些由我們中分離出去的人」就是「假基督」（若壹二 18~19）。

從《宗徒大事錄》不斷設法由各式各樣的幅度，以描繪初期教會的「共融圖像」來看，我們今日真是有必要在這時代中強調「共融」的理念。

---

<sup>5</sup> 審訂者註：這裏的「共融」，思高聖經譯作「相通」，和合本譯作「相交」。

首先，今日世界上有一個很大的醜聞，就是生活在各教會內的基督徒們，把彼此之間的「共融」破壞了；「大公主義」（ecumenism）的整體目標，就是要設法試試看我們之間是否能有重新「共融合一」（communion）的可能性。

其次，最近的醜聞是在天主教內發生了破壞「共融」的事件。自從十六世紀宗教改革發生以來的幾百年內，我們天主教一直引以為傲（有些幸災樂禍）的是：天主教內事實上是合一共融的，而新教諸教會之間卻似乎是一而再、再而三地出現分裂、再分裂。然而，到了廿世紀梵二大公會議自我革新之後的今日，天主教會內居然也發生了分裂事件。在極端保守派中，有所謂的 Lefebvre 總主教的運動，他們堅信必須要與羅馬的教宗分裂，才能保持對教會的忠信；在極端自由派的這一邊，也有少數秘密小組的成員，在沒有晉鐸的神職人員（主教、司鐸）在場的情況下舉行感恩祭宴，他們的想法是要重新恢復初期教會團體的生活方式。

通常他們自圓其說：「我們就是教會」（可能他們在設想：那些聖統中的神職人員自稱「他們才是教會」）。全體的天主教徒不是應該有一個認識，他們充其量不過是教會的一部分，是更大「共融」中的一部分：任何由司鐸主禮的感恩祭宴都是代表教區主教的臨在（以整個教會而言，就是代表了羅馬教宗

的臨在)<sup>6</sup>。破壞「共融」，根本不是重新恢復早期教會的作法及正確理念。

## 祈禱

彼此互相祈禱是「共融」的另一面，保祿書信是極佳的例證，他經常不斷地為其所建立的教會團體祈禱。我們現正反省《宗徒大事錄》記載的第一批猶太裔基督徒，看看他們在信耶穌後的祈禱方式，以及所產生的可能成果。當然，他們並沒有停止採用猶太人原有的崇拜方式，他們繼續誦唸從前熟悉的祈禱文。當馬爾谷聖史寫福音時，也曾用了猶太人宣告基本信仰的最高格式：「以色列！你要聽！上主我們的天主是唯一的天主」（谷十二 29），當時，就連外邦人也被教導要採用這格式宣信。

我與多數聖經學者意見一致，贊同下述看法：《路加福音》中的「謝主曲」(the Magnificat)、「讚主曲」(the Benedictus)、「光榮頌」(the Gloria)以及「西默盎讚歌」(Nunc Dimittis)，都是早期基督徒的祈禱文作品，路加聖史採用並編入他的福音書中，並放入他福音書裏第一批人物的口中。這些祈

---

<sup>6</sup> 在主曆第二世紀初，安提約基雅的依納爵教父曾說過：「要保證：不要走上讓主教缺席的錯路，而影響教會」；「我一定得祝福你，因你與主教共融（相通），正如同教會是與耶穌基督共融（相通）一樣」；「你一定不要自作主張，而不去向你的主教及司鐸（長老）請教」。

禱文詞句，都是由舊約中取材拼湊而成的，跟當時猶太人所用的讚頌詞相類似（在《瑪加伯上、下》及《死海經卷》中都有例子可供參考）。他們因天主在耶穌身上行的大能而感恩，可是他們沒有辦法用耶穌生平的言行，表達出我們今天談基督論時的相同感覺（類似的讚頌祈禱文，在新約中還有下述三則：斐二 6~11、哥一 15~20、若一 1~18）。「讚主曲」是個極佳的範例：這個祈禱文要表達的，是現在有一大事發生了；可是，祈禱文的內容卻是提到亞巴郎、達味、聖經中的聖祖，以及先知等古代的人物<sup>7</sup>。

除了這些通用的猶太人的祈禱文形式外，在早期的基督徒中，他們也採用了耶穌自己的祈禱文體，瑪竇及路加兩位聖史收錄的「天主經（主禱文）」（瑪六 9~13；路十一 2~4）仍然看得出耶穌自己祈禱的文體特色。但當然地，在天主經所祈求的內容中，也反應出猶太人會堂中的祈禱文。請注意，有一點很重要，就是在祈禱文中有末世論的語氣：讚頌天父的名字（願你的名受顯揚）、祈求天國的來臨、願天上的旨意以同樣的效應在地上實現；換言之，祈求天主讓末世來臨。因此，祈禱文也提及基督徒在末世來臨時之福利：審判時得寬恕、免陷入可怕的災難、可逃避凶惡的勢力。基督徒的祈禱文帶著末世論的語氣，是與他們急切期

---

<sup>7</sup> 依我的判斷：路一 76~77 顯示路加有把原先的文章脈絡做了適應性的改編。

盼基督不久就會再來的願望休戚相關。有一個古老的基督徒祈禱文「*Maranatha*」，是阿剌美語，意思是「吾主，來罷」（格前十六 22），也有同樣的語氣，而且特別有基督論的內含。真的，無法避免地，基督徒的祈禱文是以呼求、紀念，並讚美耶穌的大能所做的事，它發展出來的祈禱文，是想要不斷地增加基督徒的體認，以與其他的猶太人明顯有別。

## 擘餅

《宗徒大事錄》描述早期基督徒，跟伯多祿及若望一樣，常常（甚至是每天）按照固定的時間到聖殿祈禱（宗二 46；三 1；五 12, 21, 42）。這暗示相信耶穌的第一批猶太人，在日常崇拜的形式中，並未見到在信仰上的破裂（rupture）。「擘餅」（感恩祭宴、彌撒）是在以色列崇拜的犧牲祭獻中，外加的一項，而不是取代。注意路加安排的先後次序：「每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅」（宗二 46）。

第一批基督徒如何解釋感恩祭宴（the eucharist）<sup>8</sup>？保祿

---

<sup>8</sup> 審訂者註：中國天主教會有很長一段時間，一直把 eucharist 譯作「聖體聖事」，這並不是一個很理想的譯法，總會讓人以為「聖體聖事」就是那一個成為「耶穌肉體」的小圓餅，是個靜態的東西。其實，所有的聖事都是動態的事件：有言語，有行動，也有物質性的觸媒。按教宗若望保祿二世在 1992 年頒布的《天主教教理》1328~1332 號，列出了這個聖事的名稱有十多個，其中就是

在主曆 50 年代中寫的《格林多前書》中，提到感恩祭宴的格式（格前十一 23~26），這是在教會團體中傳下來，到他手上的（可以設想這格式在 30 年代就已經存在了）。保祿說：「的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡」。紀念主的死亡，可能是反映猶太人逾越節慶典中的「重現」[re-presentation; 希伯來文: zikkārôn; 希臘文: *anamnēsis*] 概念，再經歷一次以往的事蹟，讓偉大的救恩史在當下重現。不同的是，以往猶太人紀念的是「出谷事件」；現今基督徒在感恩祭宴中，紀念的是「十字架的聖死及復活」事件。

這句「直到主再來」可以展望末世的幅度，由天主經及 *Maranatha*（吾主，來罷）這兩個祈禱文的內容中可以看得出來。不過，這感恩祭宴可能附有猶太人的特殊背景：在《死海經卷》團體中，設宴排餐桌座位時，會留一空位，是為默西亞而設的，以備萬一天主在用餐時高舉了這位默西亞。當時有一種想法，說耶穌將在感恩祭宴舉行時回來，這想法與下述傳統有關：復活的耶穌顯現自己，都是在進餐中（路廿四 30, 41；若廿一 9~13；谷十六 14），所以耶穌的門徒會在擘餅時認出祂來（路廿四 35）。在反思這些不同的細節時，我們可能找到後來的感恩祭宴的神學背景，也就

---

沒有「聖體」一項。這十幾個名稱，大概可分兩類：祭獻及餐宴。因此本書綜合之，將此聖事稱作「感恩祭宴」。

是：感恩祭宴是一項犧牲祭獻，在紀念耶穌的聖死，基督實實在在臨在於感恩祭宴中，這是出於信德，相信復活的主顯現在用餐中，所以耶穌將在感恩祭宴中再回來。

猶太人的固有宗教形態，可能也影響了基督徒選定舉行感恩祭宴的時間。無疑地，在現今的「週日」大清早，發現空墳墓這事件，促使基督徒在第一世紀末集中注意力，把這天定為「主日」（主復活的日子）。還有，選定「週日」這天，可能也是由於猶太人安息日的形態而促成的，安息日是在「週六」的日落時分結束。在日落之前，信耶穌的猶太人按規定是不能太自由走動的，可是，一旦安息日結束（週六傍晚開始），他們就可以自由行動了，他們可以走遠路來到另一信徒的家，參與聚會、擘餅。這樣就解釋了為什麼古老基督徒的記憶是在週六及週日之間的晚上舉行感恩祭宴。這樣的感恩聚會，是「共融」的主要展示，這情況發展到最後，參與這聚會卻使得基督徒感覺到自己與別的猶太人不同了。

## 宗徒的教導

所有猶太人都認為，最具權威的就是經典，尤其是《法律書》和《先知書》；第一批信耶穌的跟隨者也是如此認為。因此，早期基督信仰的教導，幾乎大部分都與猶太人



的教導一樣<sup>9</sup>。耶穌宣講的重點，是把原有的法律做一些修改或變更，也把法利塞人對法律的解釋做了改變，這些變革宗徒們都記住了，也都成了宗徒們有別於其他猶太老師的特別教導及核心。當這些教導傳承下去，基督徒的宣講者就會在自己的不同情況中應用，這情況是耶穌未曾碰觸過的；耶穌的教導內容，就被宗徒的教導擴大了。在此，可參閱兩個婚姻及離婚教導的例子：一個是「主命令」的（格前七 10）；另一個是「我（保祿）說，而不是主說」的（格前七 12）。

耶穌及宗徒的教導，雖被認為是僅限於猶太經書的教導，但在這涉及的特定課題上，這些教導具有權威。當這樣的教導被寫下來，這些文字作品就很可能慢慢形成了第二套經典（新約）<sup>10</sup>。瞭解基督信仰思想發展的這個動向，

---

<sup>9</sup> 這個事實，有時被研究新約神學或倫理的學者們忽略了。新約中明白敘述出來的基督信仰教導的獨特重要觀點，都還只是冰山一角；其實，大部分基督信仰的早期教導，都沒有在新約作品中被提出來過，都是隱含在以色列的教導之中。

<sup>10</sup> 收集這些作品形成「正典經書」的過程，在第二世紀是相當活躍的。在同一時期，在辣彼帶領的猶太教中，也產生了「米市納」（Mishna），這是與原有的猶太經典並列的第二套教導文獻。這一點同上述的過程相似。因此在第二世紀末，信耶穌的人及不信耶穌的猶太人都寫了權威性的作品，附加在原有的《法律書》與《先知書》中。這兩種寫作的不同特徵（一方面是收集耶穌及早期教會的故事、寄給各教會的書信，以及一部《默示錄》；另一方面是針對法律上的解釋做收集），反映出兩種不同的宗教著重

爲今天的我們認識自己的信仰與經典的關係上很有用。上述發展動向提醒我們：舊約經典（即《法律書》與《先知書》）並不只是添加在真正非常重要的「新約經典」之前的有趣序曲而已，而更是「新約經典」的基本大前提，我們若要對基督信仰有完整的認識，就必須對「舊約經典」有深刻的體認才行。

## 小結

《宗徒大事錄》以上述四大特徵來說明初期基督徒之間的關係，我針對這四大特徵做了反省，其中強調了兩個有特色的圖像：（1）隨著原先的猶太文化（Judaism）繼續走下去；（2）明確知道：信耶穌的猶太裔團體顯然與別的猶太人是不同的。這兩個特色是在張力及壓力下，由不同的方向拉扯：第一個是要拉住同夥的猶太人，在會堂中相遇，想要達到彼此間有親密的關係；第二個是要給基督徒團體按上「共融」的名分，想要有自給自足的潛能。在基督徒尚未形成一個特有的、與衆不同的宗教團體之前，外界的排斥及對應因素都會先發生，在《宗徒大事錄》後繼的章節中，會談到這些發展的主題。在此之前，我們要讀《宗徒大事錄》接著的三章，這三章是談當時信耶穌的人與同期的猶太人之間，最早的互動關係。

## 早期基督徒與他人的互動關係

(宗三 1~五 42)

《宗徒大事錄》這幾章的重點，是在敘述伯多祿及若望的行動；這裏涉及了第一批信耶穌的猶太人，與住在耶路撒冷不信耶穌的鄰人之間的互動關係，而此互動關係既引致更多的皈依，也帶來更大的對立。

### 先治癒再講道 (宗三 1~26)

宗二 43 順便提到了宗徒所行的奇蹟異事；宗二 46 談到信徒們每天都成群結隊地前往聖殿。這樣的簡報，是爲了要給宗三 1~10 作準備，好順勢提及伯多祿及若望上聖殿時所行的治癒事工。這個故事講得真像在看一部戲劇。伯多祿的精采講詞，抓住了基督徒自我瞭解的精神：我們能供給世界的是與衆不同的東西，我們能賜給的是最好的東西：「銀子和金子，我沒有；但把我所有的給你：因納匝肋人耶穌基督的名字，你『起來』行走罷！」

《路加福音》以天主規則（天國）中的治癒能力，來爲耶穌宣講事工開張，引起了群眾的驚訝（路四 31~37）；《宗徒大事錄》很清楚地想表達：伯多祿及宗徒們帶著耶穌同樣的治癒能力，承接了耶穌同樣的事工。治癒是靠「納匝肋人耶穌基督之名」而進行的，也就是說，是透過在天上的基督的權能，不是透過宗徒們任何自給自足的能力。

在這裏，所謂「因某某人之名」的意思，其內涵大大地超過我們前次所注意到的（見第一章，本書 23~24 頁）。我們先前已曉得，信徒受洗時要「因耶穌之名」來進行。認識某人的名字，就等於是知道了他的身分：知道耶穌就是默西亞、就是主、就是天主子，也就是知道了基督的身分。知道耶穌有基督身分的人，就可以有打開信仰通道的權能，而直驅進入這樣的權能：「因我們信仰他的名，他的名就強壯了你們所看見、所認識的這人」（宗三 16）。猶太人因為對天主有敬畏之心，所以不敢公開說出天主的名字（雅威：YHWH or Yahweh）。在猶太人的傳說中，當法郎不斷地問梅瑟，這位天主到底是誰，居然敢叫法郎釋放以色列子民，因而惱怒了梅瑟；最後梅瑟抬出了天主的名號，結果法郎被擊打到地上<sup>11</sup>。

在運用耶穌的名號時，基督徒發展出了同樣的敬畏之情，我們可以在保祿引用的這段頌讚詩歌中看出：「為此，天主極其舉揚祂，賜給了祂一個名字，超越其它所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二 9~11）。

---

<sup>11</sup> 第二世紀末，在反對基督徒的猶太人群體中，有個具爭議的故事：耶穌擁有邪惡的權能，因為祂曾去過埃及，在那裏學了巫術，把天主的名號縫在大腿上。

路加在《福音》中記述耶穌的事工時，是把祂的治癒和宣講綜合在一起的；同樣地，伯多祿在此做了治癒行動後，接下來就是宣講（宗三 11~26）。路加聖史把情況理想化了，只要提到看得見、也聽得到的人，就說他們是「眾百姓」（三 9），或「百姓」（三 12）。這篇演講詞可說是一篇整合性的作品，把宣講員們想要對猶太人談論耶穌的事，全都呈現出來了。

伯多祿在五旬節的宣講，是集合了舊約大事件及天主教在耶穌身上所行的一切大事。五旬節的宣講是一個挑戰，由岳厄爾的先知預言開始，從所發生的事就看到先知預言的滿全；宣講的結束是另一個挑戰，是根據梅瑟在《申命紀》中的應許（申十八 15~19），就是指天主會高舉一位像梅瑟一樣的先知，我們必須要聽從祂。

「悔改」或「改變心意」（宗三 19：*metanoia*）的必要條件，又再一次出現了，但是規格更難。耶路撒冷的猶太人在比拉多面前，否定耶穌是天主的僕人，比拉多本來決意釋放耶穌（宗三 13），但這些猶太人否定了這神聖及正義的一位，要求釋放殺人犯（宗三 14：巴辣巴）。但這些猶太群眾這樣做是出於無知，正如他們的統治者一樣的無知<sup>12</sup>，為

---

<sup>12</sup> 《宗徒大事錄》與《路加福音》中，記述的耶穌受難史是相同的：比拉多沒法找到耶穌的罪證，想要釋放祂（路廿三 4, 14~15, 20~22）；巴辣巴是被控的殺人犯（廿三 19, 25）；百夫長宣告耶

此，他們（猶太人）有了一次改正的機會。

因為過去的悲劇，我們現今要努力學習，勿再把做惡行爲的責任，普遍性地歸罪於全部的人，以致我們在讀新約時，會因把置耶穌於死的責任全歸咎於所有猶太人，而覺得痛苦（瑪廿七 25 的用語是「全體百姓」；得前二 14~15 用的是「那些猶太人不但殺害了主耶穌和先知們」）。至少在此，《路宗合集》（Luke-Acts）的用語顯示路加比其他新約作者在此議題上，更具敏感度，體會到並非所有的猶太人都反對耶穌（路廿三 27, 48），也有些人不知來龍去脈，只是不知不覺地、盲目地跟著做了惡事（也參閱：宗十三 27）<sup>13</sup>。

聽了宗徒的宣講，無知已經不是一個藉口了。當耶穌再由天上降下時，若要接受耶穌爲默西亞，就必定要改變心意（宗三 19~21）。下面的故事發展，是講述百姓的確在改過，但是大多的猶太首領並沒有改。在主曆 50 年代末期，保祿很有信心地預見：救恩來到外邦人中，會刺激以色列人產生嫉妒，最終，以色列人還是會完全歸信耶穌的（羅十一 11~12）。

---

耶穌是義人（廿三 47）；耶穌爲釘祂上十字架的人祈禱：「父啊！寬赦他們吧！因為他們不知道他們做的是什麼」（廿三 34a）。

<sup>13</sup> 注意：在羅十 3 經文中，也是出於無知，導致以色列人因血肉之故，而未在基督內順從於天主的正義。

在《宗徒大事錄》成書時（第一世紀的 80~90 年代）情況僵化了。《宗徒大事錄》的故事結束於羅馬，經文中有嚴厲的判斷，就好像是《依撒意亞先知書》所預言的，這些人永遠不聽也永遠不懂，因此天主把耶穌賜下的救恩給了外邦人，因為外邦人會聽（宗廿八 25~29）。當然，寫《宗徒大事錄》的路加聖史並沒有意思要指出，從此以後教會再也不接受信耶穌的猶太人了，只是指出對猶太人的宣講事工不再期盼能有好的成果。

### 公議會的敵對，宗徒們沒有退縮（宗四 1~31）

《宗徒大事錄》在此描寫：宗徒的宣講事工相當成功（宗四 4：「有許多人信從了，男人的數目，大約有五千」），因而激起司祭及撒杜塞人的憤怒，他們逮捕了伯多祿及若望。路加在其《福音》中說：耶穌對復活的想法曾導致與「否認復活」的撒杜塞人發生對立性的衝突（路廿 27~38）；同樣的，路加在《宗徒大事錄》中也說：伯多祿及若望跟耶穌所遭遇的情況一樣，也曾因宣講耶穌從死者中復活，而受到撒杜塞人的騷擾（宗四 2）。

這事發生的第二天，成員包括猶太人的首領、長老、經師，以及大司祭們的公議會聚集起來，召開了會議來反對伯多祿及若望（宗四 5~6）。這個會議跟公議會反對耶穌時的情況完全一樣，那次會議也包括了民間長老、司祭長及經師（路廿二 66；注意：這兩次會議，法利塞人都沒有直接干預，其歷史

性可能很強)。撒杜塞人把焦點放在神蹟上，質問伯多祿及若望說：「你們.....以誰的名義行這事？」如此問，其實是為伯多祿的回應鋪好路，伯多祿回應時再次強調我們已聽過的說詞：「是憑納匝肋人耶穌基督的名字，即是你們所釘死、天主從死者中所復活的；.....因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四 10, 12）。

路加在其《福音》中並未提及以下這一段：納匝肋人因為耶穌只是一個木匠，居然能講出如此高深及有智慧的道理來，而迷惑不解、大為驚訝（谷六 1~3）。路加之所以忽略了這一段，可以證明路加是有所保留的，不想貶損耶穌；為了彌補這一點，他在《宗徒大事錄》中談到權威人士的迷惑不解、大為驚訝：伯多祿及若望這兩位在宗教事務或梅瑟法律上，未受過什麼正式教育的平常人，居然可以毫無顧忌地大膽發言，並做宗教上的宣告（宗四 13）<sup>14</sup>。

公議會中的權威人士不能否認宗徒們確實做了治癒的奇蹟這個事實，因而無法繼續辯論，只好咆哮恐嚇一番，輕率下個命令了事，叫伯多祿及若望不准再用耶穌之名宣講就好了（宗四 18）。情勢這樣直轉而下，給伯多祿逮到機會，做了一個令人難以忘懷的回應演說（宗四 19~20）。回溯前不久，不到兩個月，伯多祿還在大司祭的家中三次

---

<sup>14</sup> 幾世紀來，很多人都用宗四 13 這一段來說明宗徒們沒有受過學識訓練，是文盲。其實，這樣講是大可不必的。



不認主；現在，在一群大司祭面前，伯多祿不能再對基督一語不發了。

在四部福音中，只有《路加福音》記載了耶穌為伯多祿做的祈禱，他對伯多祿說：「西滿，西滿，看，撒殫求得了許可，要篩你們像篩麥子一樣。但是我已為你祈求了，為叫你的信德不至喪失」（路廿二 31~32）。伯多祿果然沒有失去信德，還轉過身來加強弟兄們的信德。在此，我們得知耶穌的祈禱滿全了，伯多祿及若望脫穎而出，不屈不撓。由公議會出來的伯多祿及若望向信徒們報告所發生的事，在報告中，為這一次的勝利做讚頌天主的祈禱，並且回顧了往日在耶路撒冷的惡勢力聯合起來（黑落德、比拉多、外邦人、及以色列的「百姓們」）反對耶穌的情景，現今這惡勢力已經全面威脅到耶穌的跟隨者了（宗四 24~30）。

路加描述說：「他們祈禱後，他們聚集的地方震動起來，眾人都充滿聖神，大膽地宣講天主的真道」（宗四 31）。當耶穌死而復活時，《瑪竇福音》的描述是大地震，以顯示有天主德能在支撐（瑪廿七 51；廿八 2）；《宗徒大事錄》同樣也以地震來顯示：在信徒團體中有聖神，這是天主臨在的支撐表現。伯多祿在此加強了弟兄們的信德，滿全了耶穌對他的應許（路廿二 32）。

## 再度描述信徒之間的關係（宗四 32~五 12）

五旬節當天，當伯多祿對耶路撒冷百姓做完第一次講道之後，《宗徒大事錄》就停下不再描述現場情況，轉而開始簡述聽了講道而相信了的人，形成團體後，彼此之間關係的情形（宗二 41~47）。爲了要舉例說明這些人真是同心合意，現在我們就會讀到簡報（宗四 32~35），強調他們有同一個特徵，特別是他們有共同資產（*koinos*）。這次，路加在簡報中提出兩個例子：

第一個例子是位名叫若瑟的人，宗徒稱他爲巴爾納伯，他賣了田地以後，把銀錢帶來給宗徒，都歸公用。舉出這一個正面的好例子，說明了「共融」的精神，也爲下文做準備。巴爾納伯是個肋未人，而且有很多司祭也來信耶穌（宗六 7）；這表示信德已經打入了一些本來最反對耶穌的人們的心中。還有，巴爾納伯生於塞浦路斯島，以後，在安提約基亞，他與保祿一同出外從事宣講事工，他們的第一站就是塞浦路斯島（宗十三 1~4）。

另一個例子，是談到阿納尼雅及撒斐辣的事件（宗五 1~11），這是講一個褻瀆早期教會團體潔淨的人的負面、遭天譴的故事。在復活期的彌撒讀經中，這個故事是不宣讀的，如此緘默可能是意識到，天主置人於死地，令人毛骨悚然，這是不符合現代人的宗教感。但是，沒有比這個更好的故事可以說明早期信徒中所存有的以色列心態了。這

十二位宗徒是要坐在寶座上審判以色列十二支派的（路廿二 30）；這故事透過伯多祿之口，是在執行審判更新之後的以色列子民。

在舊約《若蘇厄書》中，以色列人本想以勝利之姿越過耶里哥，直驅進入應許之地的中心地帶（蘇七），但因阿干爲自己秘密暗藏了本該奉獻給上主的東西，而招致以色列人的挫敗。阿干的欺騙，導致天主審判以色列，定他們的罪，他們要經過淨化，百姓才得以完美。只有在阿干被處死、暗藏之物被燒毀之後，以色列百姓才能繼續作爲天主的子民；所以，對更新之後的以色列子民而言，阿納尼雅及撒斐辣所做的欺騙之事、扣留了田地的價錢、還宣稱奉獻錢財爲共同之用，這事件也應該做同樣的處理。

當撒殫進入了十二位中之一的猶達斯心中時，他就把耶穌交給了當局（路廿二 3~4）；現在撒殫也進入了阿納尼雅心中，其實阿納尼雅是相信耶穌的，以聖神的角度來看，是聖神將這個有信仰的團體形成的，阿納尼雅是欺騙了聖神（宗五 3），這樣的不潔必須除掉，而且只有靠伯多祿的審判才能使這不潔完全除淨，因爲伯多祿掌握著天主給予生命的關鍵性行動<sup>15</sup>。故事中描述人們因爲伯多祿的作爲

---

<sup>15</sup> 在此，我們幾乎可以體會早期基督徒團體對以下這句經文中的「權能」的瞭解：「凡你（伯多祿）在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放」（瑪十六

而產生害怕，這裏是《宗徒大事錄》第一次使用「教會」這個名稱（宗五 11）。顯然地，路加聖史沒有想到這樣的審判行動，與教會真正的性質是有大差異的。如果路加聖史知道在復活期中的讀經，沒有選上這篇故事時，而圍繞這段故事的前後經文都被選在彌撒中宣讀了，不知道聖史會如何反應。

### 第二次與公議會的衝突（宗五 12-42）

寫《路宗合集》的聖史，喜歡用成雙的、有對稱式的文體，來加重強調同一個問題，這裏描述宗徒與公議會第二次的衝突就是如此。治癒事件不是僅有唯一的一次，而是有很多很多次的奇蹟異事發生。百姓都從鄰近的村莊帶著病人前來，想得到宗徒們的治癒，特別是求伯多祿。又一次，大司祭及撒杜塞人捕捉了宗徒，但是大司祭及撒杜塞人很氣餒，因為天使釋放了宗徒們，以致他們回到聖殿來，這樣的釋放更是諷刺，因為撒杜塞人不信有天使。因此，公議會的召開，是為討論再次捕捉宗徒們。就像捕捉耶穌一樣（路廿二 6），這行動要小心翼翼，怕惹起百姓招來麻煩（宗五 26）。當時大司祭非常生氣地提醒宗徒們，曾經有過命令不准他們再用耶穌之名施教，這一次，伯多祿再次說出一句不朽名言：「聽天主的命應勝過聽人的命」；

然後講了一篇有關基督論的道理，好像他有意勸導公議會人員要皈依（宗五 30~32）。

公議會的人士氣得想殺掉這些宗徒（宗五 33），這時就有一位法利塞人名叫加瑪里耳，前來從中阻擋。後代的聖經學者們一直不斷在辯論，想要釐清這個場景的歷史性有多大<sup>16</sup>。至少以時間點來看，加瑪里耳當時的確住在耶路撒冷，所以這場景也不會太不符合歷史要求。其實，辯論的重點在於路加描述故事場景的地點。《宗徒大事錄》中從來沒有談到過有法利塞人在反對耶穌的跟隨者；現在這位法利塞人加瑪里耳要求要容忍宗徒們；後來還有法利塞人爲支持容忍保祿，而反對撒杜塞人（宗廿三 6-9）。

這裏提到加瑪里耳，從某個角度講也是說得通的，因爲保祿曾拜師於這位名師之下學習過（宗廿二 3），他是一位有名望的法律教師，而且心胸寬大正派。加瑪里耳所舉出的例子，談到有其它的宗教運動都失敗了，對這些情況，他的結論是：「若是這計劃或工作是由人來的，必要消散；但若是從天主來的，你們不但不能消滅他們，恐怕你們反

---

<sup>16</sup> 在加瑪里耳的演說中，有些內容在時間上湊不起來，他提到特烏達的叛亂，以及在後來又提到一位加里肋亞人猶達。若這個公議會是在大約 36 年召開的，那麼這時特烏達叛亂還沒有興起，而猶達的叛亂發生在 30 年以前。

而成了與天主作對的人」<sup>17</sup>。其實，加瑪里耳所說的不盡然正確，並非每一個由人來的宗教運動都會失敗；不過，教會歷史上也有多次的明智之舉，用加瑪里耳的原則來判斷基督信仰世界中的新發展趨向，而不立即反應，不立即斷然採取敵對的態度。加瑪里耳的忠言，使得這個事件平息過關。雖然宗徒們被鞭打了，終究還是被公議會的人釋放了；公議會用了保持沉默的決策，不理會宗徒們，所以宗徒們就繼續公開地及私下地宣講基督的要理（宗五 42）。

## 《若望福音》相關章節的反省

（若三、若六）

我曾在「導言」中說過，本書不打算直接為《若望福音》的經文作詮釋，我只是想將有關《宗徒大事錄》在復活期讀經中的相關經文作詮釋。

《宗徒大事錄》是描述早期基督徒生活的外在及可目擊的歷史。《若望福音》是由耶穌的聖言下手寫作、由神學的內在切入，敘述基督徒與耶穌間之關係。在復活期的幾週內，當平日彌撒的讀經一選自《宗徒大事錄》，要宣

---

<sup>17</sup> 宗廿三 6~9 說明了法利塞人是同基督徒站在一邊的，都同意有復活，都反對撒杜塞人，但是在目前的情況，加瑪里耳所提出來的要容忍與此無關。

讀第一章及第二章時，正好福音是選自《若望福音》中的第三章及第六章<sup>18</sup>。在《宗徒大事錄》中，我們聽到伯多祿對第一批基督徒挑戰，要他們接受洗禮並領受聖神。路加聖史描述這些第一批基督徒們的團體生活，我們聽到的是擘餅，這是使他們結合在一起「共融」的一部分理由。

選讀若三及若六這兩章不是偶然的：若三在談由水及聖神而生；若六是在做生命之糧的辯論。《宗徒大事錄》故事的背景，是處在有反對壓力的情況下：有大司祭反對，有公議會反對。若三大部分的內容是與尼苛德摩對話，他是公議會的一員，他不能瞭解耶穌；若六的辯論是發生在會堂中，耶穌針對經書，與那些認為他所說的是不可能的猶太人之間，進行辯論。

## 若三

這是《若望福音》中第一個重大的對話，也可以說是第一個重大的教導，若望聖史是在處理一個最基本的恩賜，即人子由天上賜下的禮物：永生<sup>19</sup>。這一章的前幾節，

---

<sup>18</sup> 由若六選出來的經文，是重疊在復活期的第三週。

<sup>19</sup> 在四部福音書中，為要瞭解若望的獨特處，我們必須要認清一點：別的福音從來都沒有提到過「先存」的生命，「子」分享天父的生命，別的福音也從來沒有談過「聖言成了血肉」。在另三部福音中，耶穌以「人子」身分在世上行事工，在世界末日，耶穌要由天上再來時，還是以人子的身分來；但是若望談的耶穌，

提到《若望福音》唯一一次談到的「天主的國」，這「天主的國」卻是貫穿著所有對觀福音，是他們講論耶穌的中心主題。若望提到「天主的國」之後，就立即轉移主題，進入「永生」的言論，永生才是《第四福音》的中心主題。這樣簡單而深奧的圖像，建基於一個最重要的事實：耶穌是天主唯一的獨生子，耶穌擁有這個獨特的品位，這是前無古人、後無來者的。

特別的是，若望聖史把耶穌與梅瑟相比：梅瑟先上山與天主談話，然後下山來把天主的旨意顯示給民衆；作為天主子的耶穌，早就已經跟天主在一起了，祂只須直接從天主那裏下來，顯示天主的旨意。人類的父母擁有屬地的生命（也就是，最後還是以死亡為終結的生命）；而天主卻擁有永恆的生命。人類是從我們父母獲得屬地的生命；而作為天主子的耶穌，是從天父那兒擁有永恆的生命。當聖言成了血肉，祂（聖言）、而且只有祂（聖言），才能賜給那些分享祂生命的人永恆的生命。只有相信祂的人，才能得到永恆的生命。

---

在世時已是由天上來的了，也是以人子的身分來的。請注意：我沒有說前三部福音書的聖史否認或想要否認「聖言成了血肉」，我只是講在他們的作品中沒有寫出、也沒有表明他們體認到這個事實。反而是在福音之外的其他新約作品中，才可發現這類似的體認：《斐理伯書》（可能有）、《哥羅森書》、《希伯來書》。



對尼苛德摩來說，耶穌是一位由天主而來的導師，他以此態度前來拜見耶穌<sup>20</sup>，耶穌則向他解釋這事實是如何發生的。永生（永恆的生命）和屬地的生命一樣，都有一個「出生源頭」，永生是由在上的天主生出的（begetting by），而不是由屬地的父母生產而來的（born from）。這樣的說法對猶太教來說，是個大挑戰。尼苛德摩算是猶太教的首領人物代表，猶太教的信徒認為：只有由猶太母親生產出來的，才是天主的選民，才能成為猶太教的成員。對於這一點，耶穌的回應是：血肉只能生出血肉，無論出生（born from）於何種身分或等級的屬地父母，都不影響我們跟天主的關係，只有聖神才能生出（begetting by）天主的子女。因此，由在上的天主生出的，就是指由水及聖神而生的。

我在討論《宗徒大事錄》的洗禮時，曾說過新約中有很多不同的洗禮神學。若望聖史的看法是，只有聖神才能給予真正天主的生命，因此，只有「經由水及聖神」受洗的信徒才是天主親生的子女。在對觀福音中我們聽到：人一定要變成像小孩一樣，才能擁有天國；若望聖史的極端

---

<sup>20</sup> 尼苛德摩認為耶穌是被天主高舉的，耶穌實際上是來自天主。有些詮釋聖經的作品說：這裏的經句多處有玩弄希臘文多義字之嫌：「因父親而生出的」（begetting by）及「由母親生產的」（born from）二詞的希臘字是同一個；「再一次」（again，重生）及「由上而來」（from above，從上而生）二詞的希臘字是同一個；「風」（wind）及「神」（spirit）二詞的希臘字也是同一個。

理念堅持：要由天主親生的，才算是一個小孩。

尼苛德摩當然不能瞭解這事如何成就（若三 9），因為他所能想到的，都還只是屬地的事，無法體悟由天上來的這位耶穌對他說的話。接下來的對話（對話變成了獨白），耶穌用了各式各樣的方法來解釋，由天降下再回升到天上這一大迴向的事（還透過高舉在十字架上的事），也涉及「聖言成爲血肉」的概念。別的聖經作者可能強調在末日的審判；但是對若望聖史而言，天主已經顯示出了祂的愛，即賜下獨生子居住在我們中間，這個降臨本身，就蘊含了審判。百姓面對這個事實，必須要做一決定，是要進入世界的光，或是繼續留在黑暗當中。

接著，若望聖史把讀者由耶穌與尼苛德摩對話的場景，帶往若翰洗者的場景（若三 22ff），這點有助於我們肯定耶穌跟尼苛德摩所談的，確實有關洗禮，只是沒有用到這名稱而已。的確，我們說過耶穌親自受過洗；但是，誠如本書第一章提到過的，在對觀福音中，從沒有記載過耶穌爲別人施洗過；而祂訓令要給人施洗，是在祂復活之後的事（瑪廿八 19）。

總之，我們有一個印象，在教會的生命中，洗禮是極端重要的；但對耶穌本身生平及其宣講事工而言，耶穌對施洗是頗爲陌生的。《第四福音》帶出了一個觀念：洗禮要由水及聖神而生，這一點很配合耶穌的生命，因爲在祂

論及祂由天降來的目的時，這就是祂所引出的第一個議題。因此，在耶穌過去的所言與所行，與今日教會的所言及所行之間，並沒有兩套標準。前後兩個作法是有連貫一致的。

## 若六

同樣的說法，也可應用在感恩祭宴（the eucharist）上。對觀福音把耶穌的感恩祭宴行動，集中記述在祂死前的最後晚餐上，且敘述的重點都放在第二天的十字架流血事件上；保祿更認為感恩祭宴是紀念耶穌的死亡，一直要紀念到祂的再度來臨。由此可見，感恩祭宴的意義非常豐富，想用一個單純、簡要的概念就完全涵括，相當困難，需要考慮的問題很多。

第一個問題：是不是因為感恩祭宴與耶穌的死亡關係深厚、不可分離，所以就與耶穌在早期的公開傳道事工無關？第二個問題：是不是我們要來個二分法，把耶穌日常生活上的言行，跟教會生活的中心言行區隔開來，一分為二呢？接著還該問：我們該多久回顧紀念主的聖死一次，或該多久再以禮儀的紀念，使主的聖死再臨現一次呢？既然猶太人是一年紀念逾越節一次，以回顧以色列的天主所賜下的偉大救恩，那麼，基督徒是否應該也隨著猶太人的

這種紀念形式，一年一次呢<sup>21</sup>？其實，從某種義上來說，若望聖史已經回答了這個問題：感恩祭宴的教導源出自增餅事件，因此，感恩祭宴的教導與耶穌在宣講事工中的所言所行，有極為密切的關係。總之，雖然感恩祭宴在外表上看起來，與耶穌的死亡好像沒有什麼關聯，但是，卻被視為是一種食物，即生命之糧，所以應該常常領受。

若六是由增餅及步行海面兩個神蹟開始的，若望聖史這樣綜合性的場景，與對觀福音的記述手法非常相近。在其間，我們可以聽到梅瑟在出離埃及期間所行奇蹟（瑪納、步行過紅海）的回響；然而，增餅神蹟中若望聖史所描述的那名兒童帶有麥麵餅（若六 9），引出了第二個高峰，好像是厄里亞及厄里叟形式奇蹟的再現（列下四 42-44）。次日，若望聖史做了一個寶貴的貢獻，以非常隱藏的方式回答了一個極為錯綜複雜的問題，這個問題，對觀福音的讀者一直無法釐清：耶穌為他們行了神蹟之後，在場的群眾怎麼了？神蹟有沒有改變他們的生命？他們成了信徒嗎？

若望聖史指出，增餅對在場群眾來說，似乎看不出有什麼深入的重大意義，只是「吃餅吃飽了」而已。若望當然是認為餅在物質層面上有所增多，但若望要澄清的是：人子由天降下，不是為了飽足胃的饑餓而已。給這些人增

---

<sup>21</sup> 有趣的是，在天主教的彌撒禮儀傳統中，每年只有一台彌撒直接慶祝「主的最後晚餐」，訂在聖週四晚間舉行。

餅，他們吃了還會再餓；耶穌白天降下，要賜給他們的是吃了永不再餓的天上食糧。

耶穌對撒瑪黎雅婦人說：祂有能力賜下活水，百姓喝了永不再渴（若四 14）。在此，若望聖史筆下的耶穌，完成了整個的圖像：永生的食糧及飲料。我在前段討論若三時曾說明：《若望福音》是用圖像來描繪「由上而生的才能獲得永生」，猶如「父母生的祇能獲得屬地的生命」。「屬地生命」一旦出生，就得吃喝物質的食糧及飲料，才能保持生命；同樣，「永生」一旦有了，就得吃喝永生的食糧及飲料，才能保持永恆的生命。

我們讀完整個故事之後，才知道耶穌的這篇「生命之糧」講道，是在會堂中發表的（若六 59）。若我們弄清楚這段時期會堂講道的基本架構，就可更深入地瞭解其中的含義。當時會堂講道的基本架構是：首先把《梅瑟五書》的經文及《先知書》的相關補助性經句，一條一條的細節都列舉出來。在與耶穌辯論時，主題是祂所做的增餅事蹟及其重要意義，群眾就用了經書中的句子「祂從天上賜給了他們食物吃」（若六 31；參閱：出十六 4, 15），他們把這句話解釋成「梅瑟給了我們的祖先瑪納吃」。若望聖史在此如同敘述若三場景時的手法一樣，再一次把耶穌本人的身分跟梅瑟比較，情勢就清楚了。耶穌否定了他們的解釋，這經句中的「祂」是指天父，不是指梅瑟；動詞「賜給」是現

在式，而不是過去式<sup>22</sup>；由天降下的食糧不是瑪納，因為吃了瑪納的人終究還是死了。真正的食糧是耶穌，祂由天降下，所以百姓吃了可以永遠不死。

若望聖史的寫作手法，是用舊約中天主的啓示（特別是法律）跟井水及食物的比較，來警告百姓：不是只靠物質的食糧他們才能活下去，還要靠天主口中發出的每句話。這樣的寫作脈絡引申出：耶穌本人就是由天降下的生命之糧，是百姓必須要相信的天主啓示的具體事實（若六 35, 40；請注意，在若六 35~50 並沒有強調要吃的生命之糧）<sup>23</sup>。

下面這一句先知話支持了耶穌的解釋：「眾人都要蒙天主的訓誨」（若六 45；取自依五四 13），這句話在字面上是真實的，因為耶穌所行的教導是「聖言成為血肉」及「聖言就是天主」。這些「猶太人」對耶穌竊竊私議（他們的祖先在曠野中也對梅瑟也竊竊私議），認為耶穌不可能由天降下，因為他們（猶太人）認識耶穌的父母。這些「猶太人」跟尼苛德摩一樣誤解了，因為他們所想的，只是屬地的層面；耶穌所談的卻是天父。

<sup>22</sup> 在這特別的重點上，其解釋乃根據希伯來文的動詞形態。希伯來文中，根據「賜」這個字根，可以分出「過去式」或「現在式」。

<sup>23</sup> 我故意簡化、加重談到「啓示」，這是若六 35~50 的主題，與若六 51~58 中「感恩祭宴」的主題互相呼應。其實在經文中，兩者之間是交互編織、錯綜複雜的。

若六 51~58 雖然只是在用詞上，把「食糧和飲料」轉換為「肉和血」，但所指的「生命之糧」卻進入了另一個層面。「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（若六 51），這句話很接近《路加福音》最後晚餐中的宣佈「這是我的身體，為你們而捨棄的」<sup>24</sup>，這可能是若望聖史記述的感恩祭宴的格式。在這一點上，猶太人又提出了反對意見，與前一段的教導可相提並論，好像是指耶穌要拿出祂物質的肉，好像出現「肉食土人吃人肉」的景況。但，耶穌仍堅持說：祂的肉是真實的食糧，祂的血是真實的飲料（當然不是指那恐怖的血肉：若六 63）。

《宗徒大事錄》告訴我們聖事性的擘餅，是基督徒的「共融」要素；若望聖史用詩一般的文體，給了我們基本認知，讓我們曉得基督生命靠感恩祭宴來滋養。假如聖言是以天主啓示來餵養我們，那麼，聖事性的擘餅就是用基督的血和肉來餵養我們，若然，我們在受洗時所獲得的永恆生命，就可因此而一直保留，直到永遠了。

---

<sup>24</sup> 閃族語系中 bsr 的一個潛在含意，在說希臘話的團體中，字面用語變成了 sarx（「flesh」，血肉），而在其他更為通俗的用語中，就用 soma（「body」，身體）。

# 第三章

## 教會擴展到猶太及撒瑪黎雅

(宗六~九)

加瑪里耳在公議會中講了話之後（約主曆 36 年），《宗徒大事錄》開始了一個新的紀元，在這個紀元裏，耶路撒冷信友團體中，與十二宗徒有密切關連的猶太裔支團，並沒有受到迫害<sup>1</sup>；但其中有一個很短的時期例外，就是黑落德阿格黎帕一世做猶太王、統治猶太期間（Herod Agrippa I，主曆 41~44 年；參閱：宗十二 1~23）。

主曆 62 年，當耶路撒冷教會的領袖、主的兄弟雅各伯被處死時，這個紀元結束<sup>2</sup>。因此，根據《宗徒大事錄》的暗示，其間約有廿年之久（主曆 36~40 年及 45~62 年），基督

---

<sup>1</sup> 爲了不引起讀者的反對，讓我先指出一點，耶路撒冷教會中的希臘人支派是受到迫害的（例如：斯德望）；但宗八 1 說，的確迫害及驅散教徒是在進行，但「宗徒們」並沒有被波及，在《宗徒大事錄》中所談到的「宗徒」是指那十二位（只有宗十四 14 是例外）。

<sup>2</sup> 這位雅各伯不是那十二位之一，但是這位雅各伯與那十二位關係密切。不論路加有沒有指認這位雅各伯是「宗徒」，他都是「宗徒」。在保祿的觀念裏，「宗徒」名稱含意較廣；除了保祿自己是宗徒外，主要人物如耶路撒冷的雅各伯，也是宗徒（迦一 19）。



徒的主要領袖們，成功有效地在耶路撒冷站穩了基礎，不會有受到猶太權威人士企圖要消滅他們的顧慮。這樣說，並非完全沒有道理，因為我們看到在這些年間，保祿可以自由地進出耶路撒冷，去拜見「教會的柱石」，並沒有採行秘密行動措施的跡象。

但是，沒有外界威脅，並不等於萬事如意。《宗徒大事錄》在談過早期教會的「一心一意」理想境況之後，突然間，從第六章開始，路加聖史就告訴我們，在耶路撒冷基督徒團體的內部發生了敵對的分裂情形，使得與宗徒們關係不十分密切的希臘化猶太基督徒支團內，有人感覺受到迫害；這事件發展到最後所帶來的結果，卻是促成了一個偉大的宣講事業。

## 耶路撒冷教會的多元性及其效應

（宗六 1~七 60）

在復活期內，有三天平日彌撒的讀經一，是由這一段《宗徒大事錄》選出來的（第二週六；第三週一及週二）；也有兩個主日的讀經一，選自此段（甲年第五主日；丙年第七主日）。

### 在耶路撒冷教會中的分歧行為（宗六 1~6）

在寫此段《宗徒大事錄》的經文時，路加聖史可能是

取材於古老的傳承，但是路加對內容好像不敢很確定（難道是因為資料來源不很確實嗎？還是因為聖史才敘述過教會內同心合意的氣氛，而有意在此蜻蜓點水式地、輕描淡寫教會中的不愉快事件？）。這分裂事件的描寫，正好碰上剛剛讚頌過幾次的相同事件：享用共同財產。現在，這裏所記述的事件，不能再稱為「共融」的記號了，因為有兩個支團的信徒在耶路撒冷的團體中，爲了共同享用財物而引起爭吵。

爲什麼呢？他們中有一個說希臘話的支團，從這支團領袖有希臘名字（宗六5）來看，他們是希臘化猶太基督徒（或曾皈依過猶太教的外邦基督徒）。這支團的人只說希臘話，是受希臘羅馬文化教養長大的。以此類推，比照起來，另一支團的人稱爲希伯來基督徒，他們說



阿刺美話或希伯來話（有時也說希臘話），是受猶太文化陶成長大的<sup>3</sup>。這兩個支團的信徒之間，除了文化背景顯然有所

<sup>3</sup> 保祿可能會說希伯來話或阿刺美話，說得跟他說希臘話一樣流

不同外，在神學觀念的瞭解上也有差異。宗徒們很明顯的，同時是基督徒也是希伯來人，所以他們並沒有因為信了耶穌而不再去聖殿崇拜（宗二 46；三 1；五 12, 21）。但是，後來成了希臘化猶太基督徒領袖的斯德望，說起話來就好像聖殿已經不足為道了（宗七 48-50）。

事實上，我們知道在這一時期的猶太人之間，意見也極不相同，在見解上大有分歧。有一批人認為，在地面上，耶路撒冷的聖殿是向天主祭獻的唯一地方，他們認為居然另有一批猶太人會說出相反的論調，簡直不可思議。如果雙方都是耶穌的信徒，也就都想說服對方：主張聖殿祭獻很重要的基督徒中，有人害怕對方忽略聖殿崇拜的信仰因素若逐漸發酵，就會導致聖殿崇拜的重要性消失得無影無蹤。總之，這兩個基督徒支團之間的不和睦，後來逐漸演變成爲財物分配的問題（這樣的爭吵，其實在以後教會圈內也都一直存在著），因爲希伯來基督徒支團（當然是人數較多的支團）想要強迫另一支團中的希臘化猶太基督徒屈首聽從，所用的手法是在日常的供應品上，有意無意地疏忽對方的寡婦，不把足夠的日常供應品分配給希臘化猶太基督徒的寡婦，而這些寡婦是百分之百要靠這些供應品過日子的。

---

利；所以，他自認是希伯來人（格後十一 22；斐三 5），從他皈依前的嚴格行爲看來，他確實是猶太人，但他是否同意《宗徒大事錄》作者對所謂「猶太人」意義的認定，就不得而知了。

爲了要處理這情況，十二宗徒就召集了「眾門徒」（這是一個技術用語，「眾門徒」可能是指有投票權的信徒）來解決這個問題。在這次會議中，十二宗徒沒有採用簡單易行的方法來解決問題：他們自己雖然也是希伯來人，但並沒有單純地偏向希伯來基督徒這一邊，強逼希臘化猶太基督徒支團接受妥協，否則就離開。更進一步，十二宗徒還拒絕親自直接管理行政事務及共用財產，尤其不想爲保證公平而涉及分配食物的「服務」（*diakonein*：宗六 2）<sup>4</sup>。相反地，十二宗徒想讓希臘化猶太基督徒支團內，自己的領袖及行政長官來管理共用的財產。這樣一個簡短的場景，給我們這些現代基督徒上了重要的一課，應做下述的反省：

**首先**，新約聖經中沒有任何其他地方，能讓我們如此清楚地看到十二宗徒的獨特角色<sup>5</sup>。十二宗徒從一開始，就

---

<sup>4</sup> 【審訂者註：這裏的「服務」是譯自希臘文的動詞 *diakonein*，思高聖經譯爲「操管」，和合聖經譯爲「管理」，一般英譯本聖經大多譯作「to serve」或「to wait on」。】《宗徒大事錄》在這幕場景中，雖是使用 *diakonein* 這個動詞來說明首批執事的設立，但其實在此場景中，被選的希臘人首領的地位，與《牧函》中所描寫的執事角色不很相同；若我們真要從日後教會中的職位角色來追究，這幾位希臘人首領的行政職權更爲接近主教，而不是後代的執事。

<sup>5</sup> 這裏要加強說明一點，新約圖像中，「十二宗徒」及「宗徒」不是相等的，但這十二宗徒也是「宗徒」。「宗徒」是比「十二宗徒」人數要多得多的一群（在格前五 5, 7 說得夠清楚的了，分清楚了「十二位」及「眾宗徒」之間的區別），他們是有從事「宣

是新以色列子民的代表；末世時，他們的地位具有象徵性意義（甚至把古聖雅各伯/以色列的十二位兒子，視為是新以色列十二支派的元祖）。在末世，他們的地位是要淨化及維護新天主子民的圓滿無缺。十二宗徒的地位是一次而永遠的，永不可能被取代；審判的寶座只有十二個，是他們該擁有的。在這裏，十二宗徒是爲了新以色列子民的整體著想，這只是一個例子，用來說明他們絕不會在爭執中偏向任何一邊。

他們在解決方案中，要維護的是「共融」，希臘化猶太基督徒支團的成員，當然也完完全全是基督內的兄弟姐妹。伯多祿通常是十二宗徒的發言人；在今日的教會，十二宗徒的象徵性作用，是由伯多祿的繼承人來表現，也就是教宗的最大權限。教會中永遠都會有意見不同的支團（派別）存在，其中任何一方若想要消除或壓制對方，通常所持的理由，都是因爲他們不是「真正的天主教徒」或「真正的基督徒」，我們才是。但伯多祿的繼承人，是象徵天主全體子民的合一，會把持一個原則，要盡力維持「共融」，把大家結合在一起。教宗偉大的光榮功蹟之一，就是要在教會內有派別的情況下，把所有的基督徒都保留在教會之內，不會有人因此而被驅逐出去。

---

告主的復活及集合信徒」事工的使命。在傳承的神學上來講，主教是「宗徒的繼承人」（而不是「十二宗徒的繼承人」），因爲他們承受的是宗徒事工下演變成的「牧養教會」。

其次，**第二個**值得反省的課題：由於初期教會實質上接受了十二宗徒所做的決定，因而使得後來的教會走向多元化，並發展出我們今天稱之為「信理的層次」(the hierarchy of doctrine)的重要理念<sup>6</sup>。初期教會團體中的希伯來基督徒與希臘化猶太基督徒兩個支團之間，確實是有文化背景及神學理念上的差異，但上述場景暗示我們，不要把這些差異點看得太嚴重，最重要的是，我們有「對耶穌的共同信仰」。其後，《宗徒大事錄》又再次出現同樣情況的議題：受割損的信徒能夠接受沒有受割損的信徒，承認他們與自己完全平等，是完完全全的真正基督徒。

基督信仰從開始，就不以要求大家完全一致而感到榮幸，卻只要求基本的信仰根基相同即可，也就是在基督論上，共同確認「耶穌就是天主臨在的唯一具體形像」即可。大多數的耶穌信徒從開始就決定了要有包容的氣度：在生活實踐上可以有差異、在神學信念上可以有差異，只要這

---

<sup>6</sup> 審訂者註：今日神學在說明基督信仰啓示真理（信理）時，會依各談論信仰對象的內容本質，分別出其不同的重要性，這就是所謂的「信理的層次」(the hierarchy of doctrine)。例如：有關「天主聖三」、「耶穌基督」、「永生」等信理、這些是屬**最重要的**核心層次；其次，有些信理與上述核心信理直接相關，像「教會」、「聖洗聖事」、「感恩祭宴」等，這些是屬**比較重要的**層次；但是，仍有一些信理屬於基督信仰整體，與核心信理具有連貫性，但重要性的層次更屬外圍，如「某些聖事」、「聖母無染原罪始胎」、「聖人列品」等。

些差異不破壞到「共融」。

上述場景給我們帶來值得反省的**第三個**課題：舉出了一些因素，幫助我們瞭解教會的性質及其結構。耶穌在世時，並沒有留給我們一個藍圖，指示我們祂的團體該如何運作與管理。在宗六的記述中（約主曆 36 年），信徒人數增多了，彼此間因而有了爭論：從社會學角度來看，有爭論是正常的，「人數增多」與「彼此爭論」兩因素必定是同時存在著的，所以在這情況下，團體總會有一種需求，需要為「領導」下一個比較清楚明白的定義。

十二宗徒拒絕擔任地區性團體服務的行政主管；於是，這樣的主管必須要另行選派。隨之而來的是，我們聽到他們選定了七位成為行政主管，以掌管希臘化猶太基督信徒支團內的要務。同時，在希伯來基督徒支團內，可能也設立了相同的行政主管；如此一來，主的兄弟雅各伯，以及與他身分類似的幾位長老（presbyters）出現了，在耶路撒冷教會中成為權威人士，與宗徒們平起平坐（宗十一 30；十二 17；十五 2, 4, 6, 13, 22, 23；廿一 18）。宗六 6 敘述這些行政主管的選定，是在祈禱及給他們行覆手禮的程序中完成的。

我們今天的基督徒，通常想到教會的結構時，都會循著比較單純的觀點（但並非過分單純）：在廣大的基督信仰世界中，極左的一頭，有超自由的開放派，他們單純地只從社會學角度看教會結構的發展，認為只須要投票就可以改

變結構了；極右的一頭，又有超嚴謹的保守派，他們也單純地認為教會的結構絕對是耶穌所建立的，無論如何都不可改變。正因為耶穌並沒有留下任何藍圖，教會結構是為滿足各時代、各地區的需要而逐漸發展出來的，所以社會學因素在這發展過程中，的確扮演著很重要的角色。不過，在基督信仰團體的自我認識與自我理解中，認為復活基督所恩賜的聖神會指導教會的發展走向，所以教會結構的演變及發展，是耶穌基督對教會旨意的具體實現，為了這個理由，教會結構裏有一些基本層面的因素，對基督徒而言，相信是永遠不能改變的。

換言之，以「聖言成了血肉」來說明，教會及其結構有兩面：有屬人性層面的；也有屬天主性層面的。屬天主性層面的因素是不能改變的；屬人性層面的就必須因時、因地、因人的不同，而有所演變發展了。體認到了這一點，我們就會為適應今日、此地的需要，而組織我們自己教會的結構，雖然如此，也不會讓我們感覺到每一個世代、每一個地區，都在隨意地「再發明」（reinvent）教會的結構。

值得反省的**第四個**課題：《宗徒大事錄》這個場景敘述的是，十二宗徒提出了一個好的建議，耶路撒冷團體的「眾門徒」都認同了，而且表示悅服。但我們隨後馬上就看到，這決定造成了意想不到的結果，引發耶路撒冷的權威宗教人士給教會造成很多困擾。有一件能確定的事，就



是當時開會的人，都沒有預料到他們的決定對教會有如此長久的影響。我們總得要認清一個事實，教會任何重大的決定，都有可能涉及事先無法預料的後果，通常一瀉就沒法阻止，沒法使之停在我們認為很小心謹慎的地方。現在，讓我們來看看事後所發生的一些事件：

### 保留希臘化猶太基督徒支團在共融中的效應（宗六 7~七 60）

耶路撒冷團體既然保留希臘化猶太基督徒支團在「共融」中，現在就要為他們領袖的行動及宣講負起責任了。大司祭及公議會成員們曾私下決定，雖然有些心不甘情不願，但也要容忍那些相信耶穌復活的人（雖然在技術層面上，是不准基督徒再以耶穌之名說話，但其實是不可能的，只好睜一眼、閉一眼）；但這並不意謂著，大司祭及公議會成員們連耶穌信徒前來攻擊聖殿都會容忍，基督徒受到的待遇與其他的猶太人應該是一樣的<sup>7</sup>。

希臘化猶太基督徒支團中的第一把交椅是斯德望，他在耶路撒冷會堂中，激起了大多是外地來的猶太人的反對。這些外地來的猶太人把斯德望捉到公議會成員的面前，給他按上一個「講了反對聖地及法律的話」的罪名，

---

<sup>7</sup> 猶太作家若瑟夫談到猶太人各種宗教派別（撒杜塞、法利塞、厄色尼派）時，很可能他把「耶穌的信徒」也列入會惹麻煩的一支，但是耶穌的信徒本身並沒有把自己如此歸類（宗廿四 14）。

但並沒有控告他在宣報耶穌的復活（這是以前公議會給十二宗徒所按的罪名），而是說他跟耶穌一樣「要毀滅掉聖殿」。有趣的是，雖然馬爾谷及瑪竇兩聖史，都在記述審判耶穌時說：有假見證人控訴耶穌，說祂「要毀去聖殿」（馬爾谷還加上「人手所做的」這幾個字）；《路加福音》卻省去了這一項對耶穌的控訴。是不是路加聖史想要引導讀者瞭解得更細緻、更精確呢？也就是，耶穌雖在生前就認定「聖殿日後該會被毀滅」這事實，但信友們在耶穌生命結束之後才慢慢明白體會出來，此後，希臘化猶太基督徒支團的人才開始宣講這訊息，並加以發揮，說出更極端的內涵<sup>8</sup>。斯德望爲了回應對他「毀滅聖殿」言論的控訴，做了一次長篇演說（宗七 2~53），這篇演講詞中有說得極端的地方，即在高潮處他說：「至高者本不住在人手所建造的殿宇中」（宗七 48）。

雖然《宗徒大事錄》也給我們記敘了許多伯多祿及保祿的演講詞，但全都比不上斯德望的演講那麼宏大壯觀。

---

<sup>8</sup> 我們不很清楚其中的邏輯，因爲在宗六 13 控告斯德望是屬於假見證（如同《馬爾谷福音》及《瑪竇福音》中對耶穌的假見證一般）。爲什麼要講見證是假的？因爲在斯德望的辯護演講的終結，他提出了基本回應，對控告他反對聖殿及對法律的極端理念的罪名，他做了回答。我們不可能說這些見證人是單純地由自己製造一些控訴。很可能這些證人過分簡化了其中的因果關係，好像耶穌（或一些基督徒）計劃要去實地毀滅聖殿。

是否因為路加聖史的基督信仰生命的存在與成長，是跟隨著斯德望的腳蹤，因而對聖殿的崇拜有所排拒，而不像經文中所描述的伯多祿及保祿一樣會去到聖殿內崇拜？斯德望如數家珍地談救恩史，由聖祖亞巴郎開始，講到梅瑟及若蘇厄帶領以色列進入福地，這樣的敘述，把一些現代的聖經學者搞迷糊了，因為在講詞的內容中，有些點點滴滴並沒有反應出標準的猶太人的舊約知識。有些聖經學者認為，這些講詞所反映的是撒瑪黎雅地方的神學背景，正好與初期教會在撒瑪黎雅的宣講事工相契合。斯德望殉道不久之後，希臘化猶太基督徒支團的人，就開始在撒瑪黎雅地區從事宣講事工了。

在本書中，我們不想再談過於技術性的細節。下面只提出在復活期讀經中，會讀到的斯德望答辯演講詞的三句話（宗七 51~53）。以坐在被告席上一個囚犯的身分來講，說出這樣的答辯詞實在是太有爭議性了，因為斯德望控告他的聽眾殺了義人耶穌，甚至他們的父祖也迫害了先知。當然，斯德望語出驚人，在場的聽眾面對斯德望的控告，怒從心起，向他咬牙切齒，憤怒達到沸點，於是斯德望被拉出城外，用石頭砸死了（宗七 54~60）。

主日及平日讀經中，都有斯德望之死這一段經文。這場景實在壯觀，不僅因為斯德望是第一位基督徒殉道者，而且因為《宗徒大事錄》所描述的斯德望之死，與《路加

福音》所描述的耶穌之死非常相近。兩者都談到人子（站或坐）在天主之右邊（路廿二 69；宗七 56）；兩者都寬恕並為執行死刑的人祈禱（路廿三 34；宗七 60）；兩者也都在垂死時，祈求自己的靈魂被接納（路廿三 46；宗七 59）。

《宗徒大事錄》為伯多祿塑造的形像，在表明耶穌的治癒及宣講事工仍在繼續進行；《宗徒大事錄》為斯德望塑造的形像，在表明耶穌之死仍在繼續發生。正如同耶穌之死並沒有因此結束，宗徒們接受了聖神，繼續耶穌的事工；斯德望之死也沒有因此結束，因為我們將會看到一位名叫掃祿的年輕人，這位年輕人雖然當時在場、並贊同殺死斯德望（宗八 1），但在天主之照應下，這位名叫掃祿的年輕人即將要繼續從事斯德望的宣講事工。

## 教會擴展到猶太及撒瑪黎雅

（宗八 1~九 43）

這一段《宗徒大事錄》經文在復活期第三週平日週三至週六的四天彌撒禮儀中選讀；也在兩個主日的彌撒禮儀中選讀（乙年的復活第五主日、甲年的復活第六主日）。

### 希臘化猶太基督徒的宣講事工（宗八 1~40）

這段敘述牽涉的情況頗為複雜，尤其「除宗徒外，眾

人都逃散到……」(宗八 1) 這句話，告訴我們在斯德望死後，受到迫害的對象是有選擇性的。希臘化猶太基督徒支團的成員都逃散了；宗徒們（好像是指希伯來基督徒支團的成員）並沒有受到迫害，大概是因為宗徒們並沒有對聖殿大唱反調的緣故，並沒有做像希臘化猶太基督徒對聖殿所做的事。在這迫害中，極殘忍的人是掃祿，他後來的皈依是非常戲劇化的，這要在下文敘述。

路加聖史在《宗徒大事錄》開始時，就提出了一張天主的福傳計畫路線圖：「你們將……要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」(宗一 8)<sup>9</sup>。先前，我們聽到在耶路撒冷有見證(殉道)之事發生，高潮就是斯德望的殉道事件；其後，希臘化猶太基督徒逃散了，散佈到猶太及撒瑪黎雅各地；現在我們又聽到宣講事工到達了這兩個地區。這是一張描繪基督信仰擴張發展的簡圖，可是這張簡圖是有高度選擇性的，尤其當我們發現在大馬士革也有基督信徒，但路加聖史卻沒有說明他們是如

---

<sup>9</sup> 《宗徒大事錄》把這段寫成是復活耶穌說的話；但我們必須要確實瞭解一下，因為以後的敘述似乎表示門徒們並不知道這回事，他們好像並沒被告知過有這樣一個計畫。說到這段經文的來源，大多數聖經學者認為：《宗徒大事錄》的作者寫這個材料時，是初期宣講五十年之後了，他已經得知基督徒的團體在地理上的發展擴張情形，他是把這發展擴張的結果，作為本書的計畫，視這發展擴張的過程為基督建立教會的旨意，因而把這些話歸給復活的耶穌。

何在該處出現的(宗九 2, 10)，這點就可證明路加故意忽略，而不提在大馬士革的宣講事工。總之，反省宗八所給的這張基督信仰擴張發展的簡圖，會很有趣。

有趣的**第一點**：逐漸向耶路撒冷之外的地區移轉，去宣講、去面對更廣大的群眾，這本來就是福傳上基本該走的第一步。可是初期信友團體原先並沒有這樣的計畫，福音向外傳，並不是依計畫按部就班進行的，而是受到迫害所導致的。有了初期教會這張宣講事工擴張發展的簡圖，我們就不必怕說教會後來所有世代的新福傳事工的發展情況都是一樣的：都是因外在的壓力，促使基督徒團體意識到以往沒有看到的某一地區或某些福傳方法；偶發性的極大災難，反而是一個有利的轉機。如此，《宗徒大事錄》再一次向我們表明：從開始，基督信仰的擴張發展，並不是由一個事先計劃好的藍圖所控制，而是由聖神主導的。

有趣的**第二點**：這些被驅離出耶路撒冷而成了外地福傳者，是希臘化猶太基督徒。以猶太人對聖殿崇拜的關係尺度來衡量，他們是較為極端的基督徒。宣講事工本身對猶太教在教導上的態度，本來應該是中立的；可是，因為有了這批希臘化猶太信徒作為代言人，情況就不同了，基督徒與猶太教之間必定因而產生離心力。這批希臘化猶太人皈依成為耶穌信徒，他們面對希伯來人的崇拜方式，並沒有什麼深厚的依戀情結，一旦碰上不信耶穌的希伯來猶

太人，他們不會有什麼責任感，想要以基督徒的身分來維護猶太人的聖殿崇拜。

有趣的**第三點**：希臘化猶太基督徒與希伯來人很不同（不論希伯來人是否相信耶穌），希臘化猶太基督徒似乎沒有包袱，並不認為自己有責任只對猶太人宣講耶穌，或宣講的主要對象應該是猶太人。這些希臘化猶太基督徒到了撒瑪黎雅（宗八5），也到了腓尼基、塞浦路斯、安提約基雅，雖然一開始他們只是對猶太人宣講，但後來有些希臘化猶太基督徒也對外邦人宣講了（宗十一19-20）。

希臘化猶太基督徒會憑直覺去找撒瑪黎雅人宣講，也很值得玩味。撒瑪黎雅人與猶太人之間的最大區別是：撒瑪黎雅人不接受耶路撒冷聖殿為唯一崇拜之所。希臘化猶太基督徒雖然也是猶太人，但是他們不相信天主需要居住在人手所建造的殿宇裏，他們是一批向撒瑪黎雅人宣講耶穌基督的最理想人物，因為撒瑪黎雅人對那些不斷要去耶路撒冷聖殿崇拜的希伯來基督徒會有敵意。

不少聖經學者主張：若望聖史有希臘化猶太基督徒的特質，所以《若望福音》是唯一的一部福音書，說耶穌曾經到過撒瑪黎雅地區，並且有撒瑪黎雅人跟隨了耶穌。我們在《若望福音》中聽到耶穌所講的講道詞，其實就是希臘化猶太基督徒向撒瑪黎雅人宣講時所用的講詞，其中有一句這樣的話：「到了時候，你們將不在這座山（指革黎斤

山，這山的聖殿是撒瑪黎雅人朝拜天主的地方），也不在耶路撒冷朝拜父」（若四 21）。

無論如何，希臘化猶太基督徒的宣講，極為成功地把好消息帶給了撒瑪黎雅人。然而，這成功的宣講也吸引來西滿術士（Simon Magus），他後來成了一位可質疑的人物，傳說中他成一位大為反對基督信仰的人。可能路加聖史是特意把這個失敗的故事寫進《宗徒大事錄》中，因為在《宗徒大事錄》寫作的時期，諾斯派（Gnostics）已經大行其道了，而這個西滿正是該派中的英雄人物<sup>10</sup>？

有一點很有趣，就是在《宗徒大事錄》中出來抗衡西滿的人是伯多祿，而不是那位繼承斯德望、成為希臘化猶太基督徒領袖的斐理伯。耶路撒冷的教會的確聽到了希臘化猶太基督徒的成功，教會就派遣伯多祿及若望去訪視，可能就是在這訪視期間，撒瑪黎雅的皈依信徒們領受到了聖神<sup>11</sup>。這樣，《宗徒大事錄》就創造出來一個印象：若想要領受聖神，就必得有十二宗徒的臨在、參與才行。西滿想要用錢買到這個特權。伯多祿向西滿挑戰，要西滿悔

<sup>10</sup> 西滿被稱為「神的大能者」，好像是在諾斯派內發出聖神者，他站在遙不可及的天主與人之間。是不是作者把他列為術士，算是對諾斯派教師輕蔑的分類法。

<sup>11</sup> 有些人把宗徒們這次訪視的基本目的扭曲了，說宗徒們是要去檢驗撒瑪黎雅人及外邦人皈依後所擁有的信德，與耶穌所宣講的內容是不是一致的。



改；但伯多祿並沒像斯德望對待敵人（宗七 60）一樣，爲他向天主祈求寬恕，而是勸勉西滿要悔改，這勸勉似乎沒有發生作用，因爲西滿術士的心並未真正的改變（宗八 22~24）。伯多祿及若望這次到撒瑪黎雅來訪視的經驗，被描述成對他們產生了影響，因爲在他們回去耶路撒冷的旅程中，就開始對撒瑪黎雅人宣講了（宗八 25）。

《宗徒大事錄》還給我們舉了另一個希臘化猶太基督徒宣講的例子（宗八 26~40），這次是在猶太南方，而非北方（撒瑪黎雅在猶太的北方），這故事顯示福傳在地域上又擴展了。

這個故事是說，有位厄提約丕雅太監來到耶路撒冷朝聖，並在路上誦讀《依撒意亞先知書》。這事件給人一個印象：這位太監是位生活在國外的猶太人、來自非洲的遠方異鄉（是所謂的「地極」之一，不論它的位置是在現今的依索比雅，或是在埃及南方的 Nubia）。斐理伯這位希臘化猶太基督徒領袖有解釋先知話的能力，他向這位太監所說明的基督，與復活的主耶穌給門徒所做的解釋完全一樣（路廿四 27, 44~45）。《申命紀》拒絕接受被閹割的人進入以色列人的團體（申廿三 2a：「凡外腎受傷或被閹割的人，不得進入上主的集會」），但是斐理伯沒有猶豫，立刻答應這位太監的請求，爲他施洗，讓他進入革新的團體。這樣的開放，爲外邦人鋪下入門之路，在此轉接點上，《宗徒大事錄》停下來，告訴我們有關掃祿/保祿之事，而他後來成了偉大的外邦人大使。

## 掃祿的皈依 (宗九 2~30)

掃祿皈依這事件，路加聖史除了在這裏做了敘述之外，後文還報告了兩次，這兩次都是藉保祿自己之口說出，是保祿在演講中爲自己辯護（宗廿二 3~21；廿六 2~23）<sup>12</sup>。在後兩篇的皈依報告中，他也把保祿蒙召爲外邦人宣講的事溶入。在這裏，路加聖史很得意地一步一步敘述：阿納尼雅醫治保祿；爲保祿施洗；並有話傳給阿納尼雅論及保祿未來的事工，但是此消息他並沒有告訴保祿。很明顯地，保祿之所以能有那麼大的成就，都是因爲他是耶穌「所揀選的器皿」（宗九 15）；對於這點，《宗徒大事錄》非常有興趣，所以就如數家珍地記述這一段戲劇化的故事，道出保祿是如何因耶穌自己的影響而獲得了皈依<sup>13</sup>。

這故事經過了戲劇化的修飾之後，變成一篇上品佳作。例如：首先，針對掃祿的敵意態度，耶穌親自出面說：「掃祿，掃祿，你爲什麼迫害我？」（宗九 4）；其次，阿納尼雅心不甘、情不願，不想跟掃祿扯上任何關係，也不

<sup>12</sup> 在復活節與五旬節之間，只有三篇中的第一篇被選作彌撒讀經。

<sup>13</sup> 復活的耶穌在世時，先顯現給了十二宗徒，然後才升天離去；現在又再向掃祿講了話。是不是《宗徒大事錄》作者有意安排一個在性質上的相異點，想指出在十二宗徒與耶穌的關係，跟保祿與耶穌的關係不同？在格前十五 5~8，保祿自己就說沒有分別，即復活的耶穌顯現給伯多祿或十二宗徒，或顯現給保祿，都沒有不同（只是時間不同，一個在先、一個在最後）。

顧上主的指示，這一點強調掃祿的皈依是真正的突變，由一個極為可怕的迫害者改變而來。

《宗徒大事錄》極為小心謹慎地報告，這是保祿從聖神領受的偉大宣講事工（宗九17）；因為保祿的宣講，到了最後，是有著不亞於伯多祿及那些在五旬節獲得聖神的人，所成就的相同份量及能力。在前文第一章中，我寫過相信基督身分的觀點很重要；我們由保祿這位新的皈依者說出「耶穌是天主子」這句宣講詞（宗九20），就可以看出保祿的宣講與《宗徒大事錄》是和諧一致的。

《宗徒大事錄》也為巴爾納伯未來的宣講事工鋪路，他與保祿攜手合作，經文告訴我們，巴爾納伯支持了保祿，維護了他，因為那些在耶路撒冷的人不相信一個迫害者已經改變了。顯然地，限於真實歷史的佈局，《宗徒大事錄》在此暫時不提保祿最有名的宣講活動，只是記述他回到塔爾索去了（宗九30）。保祿的偉大宣講事工，將要在往後的經文中陸續敘述，在這一章中，先要談談伯多祿的事件<sup>14</sup>。

### 伯多祿的活動（宗九 31~43）

伯多祿，十二宗徒的首席發言人，曾在耶路撒冷為宗

---

<sup>14</sup> 《宗徒大事錄》在這裏讓保祿及伯多祿兩位人物交叉出場，是為幫助表明兩人宣講的是同一個福音。

徒的宣講事工代言（宗二 5）；現在教會已發展擴散到猶太及撒瑪黎雅了<sup>15</sup>，希臘化猶太基督徒以及保祿站上了《宗徒大事錄》敘述的舞台中心，好讓伯多祿花上大量時間去面對西滿術士。

從宗九 31 開始，伯多祿又回到舞台，先是在里達及約培從事宣講事工，之後，扮演了關鍵角色，帶領外邦人進入「共融」（宗十 1ff）；前者（在里達及約培的事工）是為後者（帶領外邦人進入「共融」）作準備。在以前，我們看到伯多祿因耶穌之名能治癒及講道；《宗徒大事錄》在此又再次用相同的筆法記述：在里達醫治了艾乃阿，用的方式與耶穌治癒的手法非常相像，以命令讓艾乃阿起來，這個癱瘓的人就被治好了（路五 24-26）；甚至使塔彼達復活的手法，也與耶穌使雅依洛的女兒復活完全相同（路八 49-56）<sup>16</sup>。

沒有什麼力量可以阻止教會，甚至是死亡本身，也沒有阻止教會發揮能力。不過，現在《宗徒大事錄》要帶領我們進入一個不一樣的境地了，要開始做耶穌自己沒有做過的宣講事工，就是走向外邦人。《路加福音》記述耶穌

---

<sup>15</sup> 《宗徒大事錄》的作者，在耶路撒冷後，列舉了猶太及撒瑪黎雅為下一步的福傳場所（宗一 8），他又小心地安上路牌，指出地理上的擴大（第八、九章），在宗八 1 及九 31 提到猶太及撒瑪黎雅。

<sup>16</sup> 在宗九 40「塔彼達，起來」這句命令詞的次序，與《馬爾谷福音》非常相似（谷五 41）。

事工的開始及終了，都是在耶路撒冷聖殿。伯多祿的下一步，至終要將基督信仰帶出猶太文化世界，進到羅馬，也就是「地極」的代表。

## 《若望福音》相關章節的反省

（若十、若十二）

復活期的第四週，緊接在讀過從宗六～九選出來的讀經之後，配合選出的福音讀經是若十及若十二<sup>17</sup>。

在宗六中，我們學到了一個分裂的團體如何在需要中，創造出領袖職位來處理行政事務，也學到了如何因迫害而驅使希臘化猶太基督徒出離耶路撒冷，開始從事對撒瑪黎雅人的宣講事工。所以，轉回頭去讀從《若望福音》選出來的經文，是再適合不過的了，這些經文談的是「牧養羊群」及「不屬於這個羊棧中的羊群」。

初期教會漸漸發展成了一個有權威的結構團體。在選出為希臘化猶太基督徒支團服務的行政主管之後不久，雅各伯及眾長老就被認定為耶路撒冷希伯來基督徒支團的領袖。日後，保祿在各教會中選立了長老（宗十四 23），並

---

<sup>17</sup> 復活第四主日的彌撒，甲、乙、丙三年所讀的福音都是選自若十，這個主日有時就稱為「善牧主日」。

向厄弗所的長老們說：「聖神立你們為監督，要你們牧養教會，並留心整個羊群」（宗廿 28）。在這個背景下讀《若望福音》的相關經文，就會使我們對這種結構長久施行之後所蘊藏的危機有所警覺，而採取修正措施，使之化險為夷。教會中的權威人士常有一個傾向：在他們理所當然的服務對象眼中，他們是極為重要的人物，無時無刻不臨在，好像耶穌非要透過他們及其活動才能被人碰到似的。可是若望聖史告訴我們，耶穌本人是無所不在的，這點認知極端重要，因為只有耶穌才能賜下天主的生命。

第一世紀末，當「牧者」一詞在教會中成了口頭禪時（「牧者」是指那些主持教會事務的人），若望聖史就堅持說：「只有耶穌才是善牧，才是模範的牧者，其他的人全都是賊或強盜」。若望聖史的話夠有挑戰性的了：羊只聽從由天上來的牧者。的確，若望聖史這句話，是針對所謂「猶太人」說的，主要攻擊的對象是耶路撒冷聖殿的領袖，但這樣的說法，一定還有編寫福音當時教會內的時代背景因素，是有提醒基督徒團體自己的領袖的含義在。

在後來的經文中，我們會看到牧養羊群的角色，這餵養羊群的職責就落在西滿伯多祿的身上（若廿一 15~17）；但他只是一個具有血肉的人，羊群並不屬於他，只有耶穌可以稱羊群為「我的羊」。在舊約中，也有牧養羊群的圖像，這圖像是用來象徵君王的權能。但是耶穌才是「模範牧

者」，祂不談權威，也不談掌控管理；祂只是親密地認識祂的羊群，並有能力可以呼喚每一隻羊的名字，羊會認出祂來，祂帶領他們去到青草地；耶穌也談到祂心甘情願地為羊群捨棄生命，不忍看到狼來襲擊。如此這般的作法，才能真正可說是在牧羊。

依此類推，當西滿伯多祿被指派去餵養羊群時，耶穌預言伯多祿將要殉道（若廿一 15~19），依照善牧的標準，這樣的死去算是符合了善牧的資格。因此，教會一方面應該有堅強的組織結構，另一方面，《宗徒大事錄》在敘述初期教會的發展擴張時，也提供了先例，為確保組織的結構有彈性。雖然如此，若望聖史仍然認為這種結構值得批評，他還要求有一個保證，就是信友與耶穌之間必須有著息息相關的密切關係，不能讓教會的組織結構干預了這層關係。這是基督信仰真正的核心。

耶穌「還有別的羊，還不屬於這一棧」，祂想要「把他們引來，他們要聽我的聲音，這樣，將只有一個羊群，一個牧人」（若十 16）。我們以下要談一個最有可能的情況：環繞在《第四福音》所說的那位耶穌「所愛的門徒」（若望團體的模範）四周的氛圍很特別，就是這位門徒與西滿伯多祿之間常有著對比的情結。若望團體不盡然與十二宗徒們所守護的眾教會完全合一；這情況有點像《宗徒大事錄》中記載的希伯來基督徒與希臘化猶太基督徒之間，有不太

合一的困難關係。

《宗徒大事錄》與《若望福音》都贊同在教會中的「共融」或「合一」的重要性。正如上文所反省的，合一關係的理想是最重要的，不僅在基督徒各教派的所有教會之間應提倡合一，而且在天主教會內也一樣重要，不要爲了某一個問題就分裂，讓我們面對耶穌的要求：只有一個牧者，只有一個羊棧。



在我們判斷那些是合一的核心要素，那些又是可以容忍的差異時，我們必須回歸到基督論的規格條件，就是伯多祿在《宗徒大事錄》中訂下的，堅持要因耶穌之名受洗，也就是要明認耶穌的身分（主、默西亞、人子、天主子）。此外，



當然還有一些重要的基督信仰內容，但這些內容的重要性，必須要以它們與核心要素的關係深淺度來衡量。

復活期第四週週三平日彌撒所讀的若十二 44~50，是比較平衡的說法。在此耶穌說：信祂的人，就是信派遣祂來的天主，審判是要建基在此信仰之上的。那些知道耶穌而又拒絕信祂的人，是自己審判自己。在今日世界中，大多數的人都不是基督徒：他們不相信耶穌，事實上，他們中很多人可說是不知道有祂。這些人，他們自己在黑暗與光明之間掙扎，大慈大悲憐憫的天主已經把救恩給了他們，天主的最終目的是拯救世界（參閱：若十二 47）。對我們基督徒而言，是在尋找恩寵，以能在唯一牧者之下建立唯一羊群，我們迫切關心的是我們的信友夥伴。希望確保我們宣認的基督信仰，真正符合《宗徒大事錄》及《若望福音》所要求的。

## 第四章

### 擴展到外邦人的安提約基雅教會

(宗十~十四)

漸漸地，《宗徒大事錄》作者的注意力轉移了，開始記述對外邦人的宣講事工：首先，談及聖神帶領伯多祿去為科爾乃略及其家人施洗，科爾乃略是一位虔誠而敬畏天主的外邦人，他參與會堂的祈禱，並遵行猶太教倫理的規範（宗十）；其次，說到希臘化猶太基督徒開始向說希臘話的外邦人宣講（宗十一 20）；爾後，又描述巴爾納伯及掃祿從安提約基雅出發的宣講事工，他們先在會堂中對猶太人宣講天主的聖道，但漸漸地，他們也轉向對外邦人宣講了（宗十三 4ff）。

#### 外邦人科爾乃略的皈依（宗十 1~十一 18）

路加聖史先是以第三人稱方式，敘述了一遍外邦人科爾乃略皈依的事件（宗十）；爾後，路加聖史藉伯多祿之口，以第一人稱方式又做了一次報告，這是伯多祿在耶路撒冷基督徒團體面前為自己所做的辯護（宗十一 1~18；如同保祿重複敘述自己皈依的故事，用這種重複敘述同一訊息的方式，來表達這是關係重大的事件）。

乙年復活期第六主日彌撒禮儀中選讀的是宗十；復活期第四週週一選讀的是宗十一 1~18。換言之，選出的讀經經文只是為讓教友對這件大事有個整體的印象而已，並未詳細地選讀更多經文。事實上，《宗徒大事錄》的這段記述，有六個細節值得注意<sup>1</sup>：

- (a) 宗十 1~8：虔誠的羅馬百夫長科爾乃略，在凱撒勒雅接受到天使傳遞下來的異像，要他打發人去約培請一位號稱伯多祿的西滿前來；
- (b) 宗十 9~16：在約培，伯多祿有一異像，告知他本來以為不潔的食物，事實上並非不潔的；
- (c) 宗十 17~23a：伯多祿正在猜想那異像的意義時，就見到科爾乃略派來的人，請伯多祿去科爾乃略的家；
- (d) 宗十 23b~33：科爾乃略接見伯多祿，解釋是被指示找他來的；
- (e) 宗十 34~49：伯多祿講道，聖神降到未受割損的人身上，伯多祿為他們施洗；
- (f) 宗十一 1~18：回返耶路撒冷，伯多祿得說明他大膽為外邦人施洗。

因為有來自天上的啓示給了科爾乃略及伯多祿，是要

---

<sup>1</sup> 彌撒中的讀經，只選讀了(d)及(e)中的一小部分，以及(f)的全部。

讓讀者知道並確認，所發生的事是天主的意旨。如此不厭其煩地強調這點，應該是必需的，因為當時為外邦人施洗一事，有兩個問題足以引起爭議：基督徒是否一定要受猶太教的飲食規範所約束？接納外邦人進入基督徒團體之前，是否應先使他成為猶太人（即受割損）？復活期裏的彌撒讀經並沒有關注前者（飲食問題），可能是因為挑選經文的人並不認為這問題是恆久性的大問題。但是初期教會在猶太教的實踐上有一個大突破；這突破並沒有被希臘化猶太基督徒看得太重，但是十二宗徒卻非常重視，因此漸漸地，就使「新酒不能裝入舊皮囊的」（路五 37）這句經文的意義，很明顯地表達出來了。

我們今天的猶太教及基督徒學者在研究這段早期歷史時，都對今日猶太教及基督宗教間有那麼大的裂痕而感到遺憾。他們認為：在主曆第一世紀耶路撒冷聖殿被毀前後，也就是猶太教重新出發的新紀元，也是基督信仰開始萌芽的時期，假如這時兩方都有更多一點的容忍及彼此瞭解，雙方會形成那麼大分裂的情況應是可以避免的。不過，新約有多處耶穌的教導，可看出基督信仰與猶太教在主要信仰及實踐方式之間，確實有著無法一些通融的極端內涵。

讀經的重點（實在是針對一般基督徒而做的選擇）選在第二個問題上：外邦人是否得在受洗之前先接受割損禮，才能獲

得基督的恩寵？請注意，問題是發生在外邦人身上的。據我所知，新約並沒有針對猶太基督徒父母是否應讓他們的兒子接受割損的議題加以辯論。甚至保祿不斷地面對外邦人談這一問題時，也沒有明確指示猶太基督徒該怎麼做。我想大多數猶太基督徒必須（也應該）為他們的兒子行割損禮，其目的是繼續在天主面前獲取猶太人原先就有的特殊權益。只有一個情況會產生神學上的問題：割損禮是不是「受洗、成為天主子女、加入天主子民團體、在耶穌基督下成為新選民」的必要條件？

堅持要外邦人行割損禮（也就是堅持要他們先得成為猶太人）的這種或明或暗的心態，表明他們認為：在得到天主恩寵的條件上，「保持猶太人的身分」比「信仰基督」更為重要。在此，路加聖史描述：伯多祿以言詞和行動來表達對這種說法的排拒（宗十 34-49）。在路加聖史的心目中，伯多祿是否是歷史上第一個接受未割損的外邦人進入基督徒「共融」的人，聖經學者們還在辯論。不過由宗十一 20 的記敘看來，希臘化猶太基督徒宣講者早已率先這樣做了，很明顯地，保祿後來成為如此實行的最偉大代言人。

不過，由於保祿提及：伯多祿（刻法）在安提約基雅及格林多時，都曾「同外邦人一起吃飯」（迦二 11-12；格前九 5），所以我們認為，《宗徒大事錄》此處的描述可以肯定：在初期教會的共同記憶中，伯多祿是在耶路撒冷領袖群中，

以打前鋒的姿態公開做如此的表態，因而伯多祿的能力及形像，在基督團體的兩方都留下好感<sup>2</sup>。由這裏描述的內容中，我們可以反省下述幾個與現今基督徒有關的問題。

**第一點**，看起來簡直不可思議：「要不要向外邦人宣講天國？」及「要不要使外邦人先成為猶太人？」這一類最基本的問題，在耶穌一生的事蹟中都找不到任何蛛絲馬跡，可以幫忙我們解答這類的問題<sup>3</sup>。現今教會之內，也有兩股極端的勢力（極端自由的開放派、極端嚴謹的保守派），他們都認為可以簡單地從耶穌所言所行的事蹟之中，找到範例來解決教會中存在的任何問題（堂區的、教區的、普世的）。然而，像上述這類有關傳播基督信仰、吸收教會成員等最基本的問題，耶穌都沒有解決過，那麼，我們如何可以在耶穌被記錄下來的相關言詞中，找到可以用來解決今日教會中所產生的後續爭議問題呢？

**第二點**，並不是只靠伯多祿的行動力及智慧，問題就解決了。伯多祿向在場的人說：天主指示我不可把別人看為不潔（宗十28）。而且，由於科爾乃略由天主接收到了異

---

<sup>2</sup> 雖然保祿說「伯多祿被委派向受割損的人宣講福音」（迦二7），但《伯多祿前書》（以伯多祿名義寫的公函）很清楚地明說是對外邦人基督徒寫的（「你們從前不是天主的人民」；伯前二10）。

<sup>3</sup> 雖然有兩則故事：敘利腓尼基婦人請求耶穌醫治她的女兒、羅馬百夫長的信德受到耶穌的稱讚；但因這兩個故事有特殊的人物，而未能真正根本地解決這類問題。

像這事實，伯多祿就下了結論：天主不偏向誰（宗十 34）。伯多祿沒有阻止未曾割損的科爾乃略接受洗禮的理由，是有聖神降臨在他身上（宗十 47）<sup>4</sup>。換言之，每當我們有了新的情況，當基督徒面對一個從未見過的新事物時，解決問題之道，並不是去找教會以往的行事藍圖，而是要在聖神內尋求洞識，看清基督希望教會如何做。

**第三點**，伯多祿所做、所宣稱的極端性作為，在耶路撒冷受到教會同夥的非難挑戰：「你竟進了未受割損人（外邦人）的家，且同他們吃了飯」（宗十一 3）。我們並不很清楚這群「基督徒割損黨」（circumcision party，以下簡稱「割損黨」）的內心，是不是全都是從根本就反對讓皈依的外邦人來信耶穌，或者只是單純地堅持外邦人只要先成為猶太人，之後就可以皈依信教了<sup>5</sup>。不過，我們確實可以猜想得到：「割

---

<sup>4</sup> 有些人會想解決現代的一個問題，即有關「在聖神內領洗」（有別於以水施洗）的問題，這是敘述於《宗徒大事錄》中的。要想解決此問題是不可能的。根據《宗徒大事錄》作者的目及其興趣，在經文中可以看出以下幾點：(a)十二宗徒及與他們在一起的同夥，接受了聖神，但根本沒有用水受洗的經驗；(b)有人用水受了洗，爾後又接受了聖神的恩賜（宗二 38；十九 5~6）；(c)有人是先領受了聖神，才以水接受洗禮（如在此例中）；(d)有人受了水洗（若翰洗者施的洗），他們從沒聽過還有聖神這回事（宗十八 24~十九 7）。

<sup>5</sup> 同樣地，我們也將看到，在開放讓外邦人不必受割損就可皈依基督的猶太基督徒當中，也有不同的觀點，例如，是否外邦基督徒應該遵守一些猶太人的規矩。既然外邦人是因認同猶太基督徒的

損黨」顯然是利用亞巴郎及梅瑟來證明經書中要求割損的規定；他們也會辯稱，沒有證據可以顯示耶穌改變了這個要求割損的規定<sup>6</sup>。伯多祿面對這群「割損黨」的回應，是說出他的異像，並告知聖神降臨到了科爾乃略全家。這鐵一般的事實，使這群「割損黨」啞口無言（只是一小段時間），繼之而來的，是接受外邦人加入猶太人基督徒團體（宗十一 18）。但是，問題並沒有完全解決，在此事之後，《宗徒大事錄》告訴我們，活躍的宣講事工在外邦人之中進行了。

### 在安提約基雅及耶路撒冷的發展（宗十一 19~十二 25）

在這一段經文中，只有記述在安提約基雅發生的事被選入彌撒讀經，是在復活期的第四週星期二恭讀；在以下

---

作為而皈依了基督，我個人保持一個看法，去談外邦基督徒與猶太基督徒之間的差異，好像他們是兩群具有不同神學立場的人，這是沒什麼意義的。如果是用猶太教信仰表達的觀點出發，看看猶太基督徒的信仰表達及外邦基督信仰表達之間的差異，這倒是有廣泛的神學立場可以來討論。

<sup>6</sup> 猶太基督徒提出雅各伯的權威，反對伯多祿與外邦人一同吃飯（迦二 12）。因此很顯然，他們對伯多祿的作法並不認同，認為伯多祿在宗教禮規上，算是吃了不潔之物。這些人對伯多祿的反對，會不會與耶穌所說的有抵觸呢？谷七 19（僅此一篇）解釋耶穌的立場，耶穌宣稱所有的食物全是潔淨的。這可以說是在耶穌復活之後，才被體認出的內涵意義，這樣的體認，是在基督徒已朝這個方向走了之後，才瞭解到的。其結果，至少以時間歷程來算，《宗徒大事錄》功不可沒，說出了在耶穌死後幾年內伯多祿就經由啓示，而發現了這內涵意義。



的反省中，我要把一些在耶路撒冷所發生的事，也包括入內，因為故事的內容提供讀經經文的背景。

路加聖史用同時處理兩件事的寫作手法，現在要講的是希臘化猶太基督徒的故事。希臘化猶太基督徒是在第八章分離出來的，那時是描述他們分散了，由耶路撒冷逃散，來到了撒瑪黎雅。到後來，經文告訴我們希臘化猶太基督徒也去了腓尼基、塞浦路斯、敘利亞的安提約基雅等地，先是向猶太人宣講，但漸漸地也向外邦人宣講了。這樣記述，其實是心照不宣地，默認猶太基督徒也向外邦人宣講了：以伯多祿為例，伯多祿就接受了外邦人及其家人進入團體；換言之，猶太基督徒也非常積極地要使外邦人皈依。當然，這宣講事工是先由希臘化猶太基督徒開始的，後來才跟猶太基督徒一起攜手合作。

當耶路撒冷聽到這消息之後，就派遣巴爾納伯去安提約基雅視察一下他們的進展；結果，巴爾納伯贊同他們（宗十一 22-23）<sup>7</sup>。這是一個機會，他去了塔爾索，把當時在塔爾索的掃祿（參：宗九 30）帶到安提約基雅來共同工作。因此，正當耶路撒冷的教會因伯多祿走出了第一步，接受外邦人進入團體的時候，安提約基雅發展成了第二個重要的

---

<sup>7</sup> 不過，當宣講事工隱含的一切都浮上檯面後，只靠巴爾納伯的贊同是不夠的，所以才有宗十五：巴爾納伯及保祿上耶路撒冷，去報告他們所做事工的細節。

基督徒中心，宣講事工很興旺。就是在這個第二重鎮，相信耶穌的信徒們，其中有猶太人，也有外邦人，得到一個名號「基督徒」，這名號是由此時此地開始流傳的，自此，我們就有了正式的名稱（宗十一 26）。

安提約基雅之所以會發展成一個基地，是天主恩賜的特別聖寵，因為當時在耶路撒冷及猶太地區正鬧大饑荒（這是阿加波因神示而起來預言的普世大饑荒的事件；宗十一 27~30），再加上因為政治上的變動而受到迫害，原先耶路撒冷及猶太地區是由羅馬直轄的，但此時被猶太王國取代了，正逢黑落德王阿格黎帕一世的統治（主曆 41~44 年；宗十二 1~23）。饑荒給了安提約基雅的基督徒們一個表現「共融」的機會，他們將物資捐獻出來，分享給居住在猶太地區較窮的信友。

政治迫害使得在耶路撒冷的基督徒，有機會以殉道來作見證，雅各伯宗徒（載伯德的兒子、若望的哥哥）就是在這次迫害中被處死刑<sup>8</sup>。經文中並沒有像找瑪弟亞來遞補出賣耶穌的猶達斯所空出來的位置一樣，團體並沒有找人來遞補

---

<sup>8</sup> 這位雅各伯，被稱為「大雅各伯」，在民間傳說中，他去了西班牙（在 Compostela 受到極高的尊敬），顯然他又回鄉到猶太，不久，大約在主曆 41 年去世。十二宗徒中還有另一位雅各伯，被稱為「次雅各伯」，是阿耳斐（Alphaeus）的兒子，我們對他一無所知。第三位雅各伯，是主耶穌的兄弟，在耶路撒冷教會中是一位顯赫的人物，但他不是十二宗徒中的一位。可惜，在彌撒禮儀的輪迴讀經系統中，後面兩位雅各伯有混淆之處。

雅各伯在十二宗徒中的位置，這樣，就使得十二宗徒不完整了。其原因，我曾解釋過，是由於十二宗徒在歷史時間上，不是一個連續不中斷的群體，而是「一次而永遠」的象徵。審判以色列十二支派的寶座，共只有十二個（路廿二 30；瑪十九 28），這其中一位忠於基督的雅各伯現在離去了。

這裏所說的「猶太人民」（宗十二 3, 11），是指帶有黑落德仇恨基督徒敵意的「猶太人」。路加在《路宗合集》中，有一個傾向，就是要分清楚猶太人民（是指對耶穌有好感的老百姓）及他們的統治者（對基督徒存有敵意），二者之間是不同的。讀者面對這個情況心裏要有準備，要知道：猶太教信仰的表達及基督信仰的表達之間，不僅有差異，而且其間還含有敵意。

伯多祿在被捕時，面臨著極大的危險；但天主親自干預，透過天使來釋放了他，甚至在公議會的監獄中，也是由天主派了天使來釋放他的（宗五 19）。後來，保祿在斐理伯城入獄時，也是在一場地震中被釋放（宗十六 26）。上述天主的親自干預，正表明天主對聖經中的偉大發言人，會給予特別的關懷<sup>9</sup>。伯多祿由黑落德手中逃出後，「往別的

---

<sup>9</sup> 在此傳承的光照下，我們可猜想：後來的基督徒看到伯多祿及保祿逃不出羅馬暴君尼祿（Nero）的手掌，在羅馬被捕、被處死刑時，一定會感到迷惑；可能會有些信徒因而下判斷說，帝王的權力大過基督嗎？這就是為什麼像《默示錄》這類作品，一定要堅

地方去了」（宗十二 17），這句話讓讀者充滿想像空間。有一個傳統說：伯多祿在這時候去了羅馬，並在那裏建立了教會，但這說法可能是不對的；還有一個說法：當伯多祿這次離開耶路撒冷時，曾給雅各伯捎了個訊息，指明說要把教會掌控權交給雅各伯（甚至連十二宗徒的首席地位，都一併交出了），這個說法也是不對的。

其實這段敘述並沒有要說明伯多祿與雅各伯兩人之間角色的區別：伯多祿是十二宗徒中第一位看見復活主的人，在十二宗徒中，伯多祿永遠佔有首席地位。我們找不到證據說伯多祿曾經擔任過耶路撒冷本地教會管理人的角色，這個角色曾遭十二宗徒拒絕擔任（宗六 2）。可能的事實如下：當耶路撒冷教會一開始建立為希伯來基督徒服務的管理職位時，雅各伯就立即擁有了此職位。這樣說不是不可能的，因為雅各伯與耶穌的家族有親戚關係<sup>10</sup>。無論如何，伯多祿這次離開耶路撒冷，並不是永久一去不返，他回來了，在宗十五就提到他回來開會（主曆 49 年）。

《宗徒大事錄》結束了這多彩多姿的故事，其中說了

---

持強調「羔羊會戰勝並征服代表帝王權力的獸」。

<sup>10</sup> 福音中有強力的證據來說明，耶穌生平中，耶穌的「兄弟們」都沒有被選為宗徒（谷三 31~35；六 3~4；若七 5）；但是復活的耶穌顯現給雅各伯（格前十五 7），而且保祿皈依時，雅各伯是在耶路撒冷的一位宗徒（迦一 19；主曆 36 年）。

黑落德阿格黎帕爲王時的迫害；也說了在主曆 44 年，黑落德王因天主的干預，遭到被蟲子所吃而致死的恐怖事件（宗十二 23），這件事很像昔日以色列大敵、安提約古厄丕法乃王（Antiochus Epiphanes）之死的事件（加下九 9）。兩件事都是指出「突然去世」在神學上的詮釋：那些敢伸出手來反對天主子民的人，會遭受天罰。

耶路撒冷受饑荒及迫害的故事結束了，路加聖史以勝利的音符畫下句點：迫害者垮了，天主的聖言在擴張增加中，巴爾納伯及掃祿帶著號稱馬爾谷的若望，返回安提約基雅（宗十二 24-25）。

### 從安提約基雅開始的宣講事工（宗十三 1~十四 28）

丙年復活第四及第五主日，及這兩週的六個平日的讀經，取自這大一段內容，這一段比緊接在它之前選讀的經文更有意思。

《宗徒大事錄》開始此段前，先寫了一個短篇，描述安提約基雅的教會（宗十三 1-5）。猶如在耶路撒冷有宗徒們（十二宗徒），在安提約基雅則有先知及教師。保祿的宣講事工是由安提約基雅開始的，這不是偶然的，按保祿自己的說法，是有聖神的神恩在帶領：「第一是宗徒，第二是先知，第三是教師……」（格前十二 28）。《宗徒大事錄》把巴爾納伯及掃祿安排在先知及教師行列之中，雖然保祿認

爲自己是一位宗徒。有一點請注意：巴爾納伯的名字是列在掃祿之前的；只有在宣講事工進行之後，這名字的次序才調換過來，才成爲「保祿及巴爾納伯」（如：宗十三43），並且「保祿」就取代了「掃祿」這個名字，而且從此一直沿用下去。換言之，保祿是在宣講事工中，奠定下他偉大福音宣講者的地位及名號。

《宗徒大事錄》告訴我們，安提約基雅的先知及教師們「敬禮主，並禁食」（宗十三2）。耶穌在《路加福音》中說過：新郎還跟他們在一起的時候，賓客是不禁食的，但日子將要來到，當新郎從他們中被劫去時，在那一天，他們就要禁食了（路五34-35）。這樣的日子已然來到，禁食就成了路加所知的初期教會生活的一部分。那麼，他們「敬禮主」的內容有些什麼呢？是感恩祭宴嗎？雖然在新約中，並沒有提供一個清楚的圖像，說明耶穌的跟隨者要如何舉行感恩祭宴，但根據《路加福音》所述，耶穌在最後晚餐向十二宗徒交代「你們應行此禮，爲紀念我」（路廿二19），在這句話的光照下，我們沒有理由懷疑這「敬禮」的主禮者，不是由十二宗徒成員擔任。

但在安提約基雅，是誰來主持這「敬禮」呢？十二宗徒並不在場。《十二宗徒訓誨錄》（*Didache*）是第一世紀末期寫成的作品，其中描述到由先知主禮感恩祭宴的情況（+7），這就是說，初期教會已經有這樣的習慣了。《宗徒大

事錄》接著又說，團體在禁食祈禱中，為巴爾納伯及掃祿行覆手禮。從歷史角度來說，這時教會尚未發展出聖職祝聖之類的禮儀，這行動只可說是安提約基雅教會在做職務的委派，派遣他們去從事宣講。就這樣，開始了保祿三次宣講旅程中的首次旅程，時間約在主曆 46~49 年間。

若望馬爾谷隨著巴爾納伯及掃祿去了塞浦路斯，這是巴爾納伯的家鄉；他們在會堂裏講道。因為保祿在自己的書信中談到了使外邦人皈依，聖經學者們質疑《宗徒大事錄》這裏記述的是否正確。但保祿書信是寫給後期宣講旅程中的教會，這些教會是保祿轉向，去歸化外邦人之後成立的；保祿在其宣講旅程中，發現他對外邦人宣講頗為成功（猶如《宗徒大事錄》所記載），這些發展也是來自他的經驗及試驗才產生的<sup>11</sup>。保祿曾說「被猶太人鞭打了五次，每次四十下少一下」（格後十一 24），這說詞就是一個有力的證據，證明保祿一方面在進行宣講事工，一方面也與猶太人的會堂有來往。在塞浦路斯，保祿有機會去糾正一個假先知，這位假先知也是一個術士，名叫巴爾耶穌，與伯多祿在撒瑪黎雅碰到西滿術士的故事，可以相提並論。福音的

---

<sup>11</sup> 自始至終《宗徒大事錄》一直說明保祿每到一處新的地點，他就先向猶太人宣講。這點並不確定：羅一 16 指出，一般來說宣講福音是由猶太人開始，但是宗十一 13 又描述保祿的特徵，說他把自己定位為「外邦人」的宗徒。

敵人不單只是俗世的勢力（如保祿在其書信中清楚地論述）。

繼續前進，由塞浦路斯去到小亞細亞，這趟延長的旅程較為驚險，比《宗徒大事錄》記載的要驚險些，也就是因為驚險，若望馬爾谷離開他們回到耶路撒冷去了（宗十三 13）。路加聖史在後文又提到此事（宗十五 37-39），指出若望馬爾谷的行爲，給保祿留下不好的印象。路加把在小亞細亞、丕息狄雅的安提約基雅所發生的事，幾乎寫成爲保祿宣講事工的範例。

保祿在會堂中有一篇講道（宗十三 16-41；後來稱爲「保祿要理」），這篇要理的內容取材自舊約，並概述天主在耶穌身上所行的大事，與早先記載於《宗徒大事錄》中的伯多祿的演講詞，沒有什麼不同<sup>12</sup>。因此我們得到了一幅圖像，伯多祿及保祿這兩位偉大人物的宣講，是一致的，他們兩位的活動，成就了初期教會的大部分事件。聽保祿自己在《迦拉達書》中所說的話（迦二 14），我們知道他們兩位在

---

<sup>12</sup> 無疑地，這是《宗徒大事錄》作者路加自己編寫的一篇演講詞，並將之歸於保祿名下；但這篇作文對保祿的思想並不陌生，所說的全是保祿在其書信中表達出的基督思想。例如，宗十三 23 談到達味的後裔；宗十三 33 提及天主使耶穌升天的時刻，說「你是我的兒子，我今日生了你」。保祿在《羅馬書》中談到這位主：「論及祂的兒子，我們的主耶穌基督，祂按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於祂從死者中復活，被立爲具有大能的天主之子」（羅一 3-4）。宗十三 39 的經文，與保祿書信在言詞上是相似的。



應用福音時，並非處處都彼此贊同一致，雖然如此，一旦碰上有關耶穌、在信德上最根本核心的訊息時，保祿與刻法（伯多祿）及十二宗徒（加上雅各伯）都是相通的，在宣講上、在訂下必須遵守的規則上，都是一致的（格前十五 3~11）。

聽眾對講道的反應大致良好（宗十三 42~43），但在下一個安息日，猶太人表現出敵意來，所以保祿及巴爾納伯就轉去向外邦人宣講了（宗十三 44~49）。猶太人的敵意一直持續著，最後，保祿及巴爾納伯被趕出丕息狄雅；他們並未在意這敵意，顯然也沒因而有受挫感，「門徒都充滿喜樂和聖神」（宗十三 52）。在依科尼雍也發生了相同的事（宗十四 1~7）。

保祿在呂斯特辣醫治好了一個由母胎中即是跛子的人（宗十四 8~11），恰似伯多祿先前也治癒跛子一樣（宗三 1~10），所以讀者有了保證：耶穌的醫治大能，傳遞下來給了伯多祿，那時他宣講的對象，是住在耶路撒冷的猶太人；現在此醫治大能又傳遞到保祿身上，好讓保祿來向外邦人宣講。外邦人反應得很興奮，歡呼吼叫，大聲用呂考尼雅話說「神取了人形，降到我們這裏了」（宗十四 11）。他們認為巴爾納伯及保祿是神明，稱巴爾納伯為「則烏斯」，稱保祿為「赫爾默斯」，這是群眾陷入異教思維情緒的表現，這現象使得「天主唯一」（一神論）的訊息很難傳達並扎根（宗十四 15~18），使得宣講基督難上加難。

這次出來挑唆群眾的，是從安提約基雅和依科尼雍來的一些猶太人，他們激起群眾的敵意，用石頭砸保祿，以為他死了，就把他拉到城外（宗十四 19）。保祿在自己的書信中，滔滔不絕地說他曾為基督所受的苦難，包括被石頭砸（如：格後十一 23~27）；《宗徒大事錄》就把保祿受的這些苦難納入記載內。

走筆至此，《宗徒大事錄》加上一句，保祿及巴爾納伯再訪小亞細亞時，在各教會給他們選立了長老（宗十四 23）。但很多今日的聖經學者懷疑：此時（約主曆 40 年左右），在教會團體的組織結構中，還不可能設有「長老」這樣的職位<sup>13</sup>。不過，我們至少可由《宗徒大事錄》寫成的時間來推算，在第一世紀的最後三分之一時段時，「長老」職位的確已經存在於一些地方教會中了；這種選立長老的情形，算是保祿留下給後代教會團體的一部分資產。

這次的旅程，結束在保祿及巴爾納伯返回敘利亞的安

---

<sup>13</sup> 在公認是保祿親自寫的七封書信（得前、迦、格前、格後、羅、斐、費）中，從沒有提到過長老；安排設立長老這件事，變成大問題，是在「保祿牧函」（弟前、弟後、鐸，多數聖經學者主張這幾封書信約在主曆 100 年左右寫成）之後。但在《斐理伯書》（約寫成於主曆 55~62 年之間）中，有提到「監督」及「執事」（*episkopoi* 及 *diakonoi*；斐一 2）；大致來說，在保祿活著的時候，教會的組織結構尚未確定，不過，對於這個說法，也有聖經學者會做無言的抗議。

提約基雅，而且他們還向遣送他們出去的教會報告：天主「給外邦人打開了信德的門」（宗十四 27）。

## 《若望福音》相關章節的反省

（若十三 ~ 十六）

以某種意義來說，《宗徒大事錄》十~十四章的歷史記述，是在說明教會的完整性：猶太人與外邦人都逐日增加，來信了基督。伴隨這些經文故事一起讀的福音章節，是耶穌對「屬於自己的人」說的話（若十三 1），那是在最後晚餐時耶穌所說的話，即在耶穌死亡前夕說的話，很清楚，這些話也是耶穌要向所有年代、所有地方的信徒們說的，祂告訴信徒們要如何保持做一個「屬於耶穌的人」。復活期中，沒有其他日期兩篇讀經的配合度，比這裏表達得更清楚：《宗徒大事錄》說明外在發生的現世之事；《若望福音》則相對說明內在永恆的生命。

復活期第四週平日彌撒選的讀經，是《若望福音》中耶穌最後的臨別贈言，由若十三 16 開始，經文提醒大家：沒有僕人大過主人的，一定得謙恭事奉，要想主剛剛才示範過的為門徒洗腳。但是這樣的警告，並沒有被其中一人接受，他反而伸出腳來對付耶穌。我們從上述《宗徒大事錄》中所聽到故事的光照下，得到一個清清楚楚的提

醒：當保祿及巴爾納伯歸化了很多人時，由於有外界的反對（猶太人及外邦人），還有千頭萬緒的問題沒有了結。由耶穌死亡的那一刻起，到今日的教會，危險永遠都存留在教會內部，猶達斯是其中的一個例子（無論是否在權威之下），因為有很多人不願做謙遜的門徒。

然而，耶穌臨別贈言的主要目標，是要鼓舞人心的。丙年復活第五主日彌撒中，我們選讀的，就是耶穌在最後晚餐後，向門徒們說的話（若十三 31~35）。耶穌已經受到了光榮，祂還要在回歸天父時得到更進一步的光榮；凡遵守耶穌誡命、彼此相愛的人，就真正是祂的門徒，就要分享祂的光榮。

在復活期第四、五、六、七週平日彌撒，我們連續每天讀若十四~十六，這是耶穌臨別贈言的全文。耶穌應許說，在天父的家中有許多住處，祂去是為要在那兒為門徒們預備地方（若十四 1~6）。我們已在《宗徒大事錄》中讀到世上教會的平面發展情況；但《若望福音》中，耶穌所關注的是垂直關係，也就是要信徒捨棄世上一切，而與天父發展連結的關係。假若《宗徒大事錄》關心的重點在彼此間的「共融」；那麼耶穌臨別贈言關心的重點，就是與天主的「結合」。若我們願同時分享天主的永恆生命及世上屬人的生命，耶穌就成了我們與天主結合的化身，耶穌就是道路。

門徒們要想看看天父；但是他們已經同耶穌在一起很長久的時間了，他們居然還沒法認出天父和耶穌是合一的，耶穌就在父內，父也住在耶穌內，這就是合而為一的道理（若十四 8~11）。假如羅一 13 所說的收成果實【思高本聖經譯作「效果」；和合本聖經譯作「果子」】指的是使百姓歸向基督的話，那麼，若十五的葡萄樹與葡萄枝的圖像，就在強調信徒與耶穌的連結關係。耶穌是葡萄樹，我們之所以結果實，是因為得到祂生命的滋潤。門徒們必須要參與及保持在愛中，愛才能連繫天父及聖子；當耶穌離門徒而去時，門徒們要表現出彼此是連結在一起、彼此是相愛的。耶穌再次強調：「這就是我命令你們的：你們應該彼此相愛」（若十五 17）。

若我們仔細讀這幾章中，耶穌向「屬於自己的人」所說的話，我們可以體會到為何教會決定選耶穌臨別贈言作為復活期彌撒讀經的因素。在本書「導言」中，我曾指出一個矛盾的情況，就是我們還在準備慶祝五旬節的時候，每天彌撒中讀到的，卻都是《宗徒大事錄》在談五旬節聖神降臨事件之後教會內所發生的事情。這個矛盾有一部分算是解決了，因為在《若望福音》耶穌臨別贈言中，耶穌有五段經文是在談護慰者的來到，護慰者也就是「真理之神」<sup>14</sup>；教會用這些經文，用於復活期的第五及第六週的

---

<sup>14</sup> 十四 15~17；十四 25~26；十五 26~27；十六 7~11；十六 12~14。

彌撒讀經中，為準備幾天後就要到來的聖神降臨節。由現今的基督徒眼光來看《宗徒大事錄》中的故事，原始的五旬節、在其後所發生的古老事件，以及教會的發展，全是過去的歷史，但每一世代都必須經過因聖神降臨而再次獲得的生命。若望聖史記載的耶穌臨別贈言有此權能，我們藉此權能才獲得永恆的生命。

在針對若十三～十六的這個簡短反省中，讓我集中注意力，談一談若望聖史所呈現出來的「護慰者」，只有《第四福音》才用這一頭銜來指稱「聖神」。「護慰者」是希臘字 *parakletos* 的中譯【和合本聖經譯作「保惠師」】，意思是「站在旁邊的人」，是法律上的用語，也就是「辯護律師」，他站在被告的旁邊來協助被告。用今天的觀念來翻譯這個字，英文可以譯成 *advocate*（擁護者、律師）或 *counsellor*（輔導者、律師）。的確，耶穌在使用「護慰者」這語詞時，多少是有點法律意味的，不過，這圖像正確的定位，更像是控訴人的「檢察官」（*prosecuting attorney*）。

耶穌自己將要受刑上十字架赴死，由世界的眼光來看，祂將被審判、定罪；但祂死後，這位「護慰者」將要來把世界所判的刑倒轉過來，證明耶穌無罪（若十六 8~11）。「護慰者」要指明耶穌的無罪，而世界卻因不信祂而有罪。耶穌是正義的，有一個事實可以證明：祂已不在墳墓裏了，而是與天父同在。審判耶穌，且將祂處死，這並沒

有把耶穌打敗；反而有譏諷意味地，卻是祂擊敗了敵人，也就是擊敗了世界的首領。

《約伯傳》有一句名言：「我確實知道為我伸冤者還活著，我的辯護人要在地上起立」（伯十九 25）。這裏是說：約伯知道他即將要被處死，被所有人判下滔天大罪，因為他災難當頭；可是他知道，他的辯護人要在地上起立，即天使要站在他的墳墓上，向大眾宣示他是無罪的。這位辯護伸冤的天使，就是「護慰者」的角色，耶穌現在把聖神當成了祂的「護慰者」。我們在《宗徒大事錄》的記述中，看到為伯多祿及保祿之控訴，有天主的干預，要證明伯多祿及保祿是正義的；我們期望聖神的來到，我們期望那一位來臨，祂的工作一定會完成，到了最終，一切不公義及邪惡都會被克服，都不能掌控有信德的人。

但是這位「站在旁邊的人」有另外一個角色，有時，有些人受苦受難或孤獨無助，需要呼求某人來安慰、安撫他。這樣的角色，用今天的觀念來翻譯這個字，英文可以譯成 comforter（安慰者，思高本聖經譯的「護慰者」幾乎把這概念表達出來了；而且在英文中，也有人稱聖神為 Holy Comforter），或可譯成 consoler（安慰者）。在最後晚餐的脈絡中，耶穌的門徒們因耶穌要離他們而去，處於悲傷情緒下，所能安撫他們的，是一個應許，有一位像耶穌一樣的要來取代耶穌的位置。在此，我們碰觸到了若望聖史所呈現有關護慰者的主要重

點：聖神像耶穌一樣，有能力來替代耶穌（這就是為什麼：耶穌不離開，護慰者不能來）<sup>15</sup>。

耶穌與聖神兩者都來自天父，都是天父的恩賜，可是兩者都被世界排拒了。若望聖史描述的耶穌，聲稱祂自己什麼也沒有，祂的所言所行皆由父那裏聽來、看到。這位「護慰者」也不會為自己說什麼，祂只是把屬於耶穌的一切宣佈出來，祂只講出祂聽到的（若十六 13~15）。當耶穌在世、而父在天上時，任何人看到耶穌就是看到了父；當耶穌去到父那裏時，誰聽從「護慰者」就是聽從耶穌。長話短說，耶穌與天父之關係，就是「護慰者」與耶穌的關係。因此在很多方面，「護慰者」實踐了耶穌要回來的許諾。

耶穌說過一句很特殊的話：「我去為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裏來」（若十六 7）。這句話怎麼講？護慰者的臨在比耶穌的臨在更好嗎？可能解決的方法是：耶穌的臨在與護慰者的臨在，在方式上有一個很大的不同點。在耶穌身上，聖言成了血肉；但護慰者並沒有降生成人。耶穌曾在一段特定的時間內、在一個特

---

<sup>15</sup> 在教會傳統中，一直認為「護慰者」是有位格的。不過，通用的希臘字 *pneuma*（神）是個中性無位格的名詞，因此有些新約英文譯本，用中性的代名詞 *it*（它）來表達「神」，這麼做不一定維護了經文的原意。但是，*parakletos*（護慰者）是個有位格的陽性名詞，所以就選用了有位格的代名詞。



定的地域中活了幾十年，這是可以被人看到的人類生命，這是天主在世上的獨特臨在；爾後，耶穌的肉身離開了這世界，去到天父那兒。護慰者是不能被人看到的，也不會被侷限在某一時段、某一地域，卻居住在所有愛耶穌且遵守誠命的人之內，所以祂的臨在是沒有時空限制的（若十四 15~17）。因此護慰者降臨，對我們來說可能會「比較好」。

耶穌有關護慰者的話，說得多麼美好，這些話不只是說給當時臨在於最後晚餐中的聽眾聽的，也是對今天在彌撒中臨在於最後晚餐情境的我們說的。天主的臨在，以護慰者的形態出現，那是沒有二等公民的；護慰者在今日，對現今的耶穌門徒，與對當時第一代的門徒完全一樣。

上述事實特別重要，尤其在我們思考反省護慰者的主要作用時。護慰者是真理之神，在一切真理之路上，祂都提供指導。若望聖史筆下的耶穌，有很多事想說給門徒們聽，可是他們在耶穌還活著的時候，不能瞭解（若十六 12）；但等到護慰者來了，祂會把這些事交代清楚、講解明白（若十六 13~15）。換言之，護慰者會解決這問題，把新視野加諸在過往的啓示上。當天主賜下了祂的兒子時，所賜給屬神的啓示是完整的：耶穌是真正的天主聖言。聖言是以聽得到的話說出來的，會受限於特定文化環境及特定議題。那麼，另一時代的基督徒，處於完全不同的文化環境，面對完全不同性質的議題，他們如何獲得天主的指導呢？耶穌

的話說得很清楚，護慰者能臨在於任何時代、任何文化環境中；祂並不帶來新的啓示，但是祂要爲聖言成爲血肉帶來的啓示加上新視野，讓人們面對並適應未來的新事物。

我們可從保祿對厄弗所長老們所說的話（宗廿 28~31）中瞭解：之所以要建立有長老制度的教會結構，是爲了要維護信仰的純正，不使這信仰因受到奇怪的邪道而扭曲了真理。我們也可從保祿的牧函（弟前、弟後、鐸）中看出：長老/主教應該要維持保護接受而來的信仰道理，把它當作任何新方向及新作法的判斷準則，以確保新方向及新作法的正確性。因此曾有一段時期，當其他教會團體正發展某種外在的「教會訓導權」（magisterium）<sup>16</sup>，以能有效指導所有「牧靈關懷的對象」（those under pastoral care）時，若望聖史卻獨排衆議，特別強調護慰者居住在每人心中，指導人走向真理，所以每一個信徒都應該接受祂的指導。

在基督信仰的歷史上，總是有一個趨勢，不是偏向這方（強調外在的「教會訓導權」），就是偏向另一方（強調護慰者聖神的帶領）。若只採用某一方，總是有缺點。外在的「教會訓導權」總是強而有力地維持、保護著傳承，每當碰到新

---

<sup>16</sup> 審訂者註：基督派遣宗徒去傳揚福音時，也賦予他們維護福音真理的職責。「教會訓導權」指的就是這職責，屬於全體主教組成的主教團（教宗爲首席），他們有責任對教會中所有的「牧靈關懷者」給予有效的指導。

的事物及新的看法出現時，有經驗的導師都會適時警告，指出可能有的危險。反之，聖神卻是活躍的，當有新的事物及新的看法出現時，似乎比較可以面對並適應。然而，當有兩個信徒都認為自己在遵行內心護慰者的指引，但二者所宣稱得到的指引卻方向不同，通常兩方面都看不到對方的路向，也不認為自己有可能出錯，結果，他們就分道揚鑣，陷入了不可和解的分裂。

同時讀《若望福音》及《宗徒大事錄》，能不知不覺地促使教會提醒自己：對基督徒（個人或團體）來說，接受外在有經驗導師的指導，以及順從內心來自護慰者推動的指引，兩者都有存在的必要，要雙管齊下才行。兩個因素都重要，這才使得教會能繼續維護有效的傳承，同時又能面對並適應新的事物及看法，而不致打破了「共融」。

耶穌在最後晚餐中，準備祂的門徒們迎接聖神降臨，這不是不切實際的事。世界將會恨這些接受到真理之神的門徒（若十五 18-19）；世界是不能接受聖神的，因為世界看不見祂，也不認識這位聖神（若十四 17）。門徒們將被趕出會堂，甚至會被處死（若十六 2-3）；若望聖史所寫這些門徒將遭到的境遇，與記載在《宗徒大事錄》中保祿曾有的某些遭遇，是可以相提並論的。但是，因為耶穌與門徒們同在，門徒會有平安，「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界」（若十六 33）。

## 第五章

### 耶路撒冷會議推動教會到達地極

(宗十五~廿八)

保祿在安提約基雅教會中所做的事頗得人心；但耶路撒冷那群「割損黨」(circumcision party)卻頗為不悅，於是派人去安提約基雅，要挑戰、質詢這件事：為什麼要接受未受割損的外邦人加入教會。我們原先還以為這問題在耶路撒冷早已解決了(宗十一)，那時伯多祿已經證實他接受了未受割損的外邦人科爾乃略。但是，把少數一些外邦人融入以猶太基督徒為主的團體中是一回事，要面對全教會都是外邦人，像保祿所建立的教會那樣，那又是另一回事了；保祿的教會根本沒跟猶太教扯上任何關係，除了他們也尊重猶太經書之外。

在《羅馬書》中，我們可看到保祿對他向外邦人宣講，及其可能發生什麼狀況的理解，他說：外邦人是一枝野橄欖樹枝，被接到以色列的橄欖樹上，到最後，所有以色列人都將因為嫉妒，而接受相信基督得到救恩(羅十一 13-36)。

其實，這群「割損黨」非常實際，他們害怕假如真讓保祿打開了一條路，那麼基督信仰幾乎就會全然成為外邦

人的宗教了；果然，事實證明，他們的顧慮最後真的成了事實。這些神學觀念可能大有偏差的極端保守人士，常常把趨勢的發展看得比較清楚，他們看到了接下去的一連串改變，是無法避免的走向；跟他們比起來，那些建議要做改變的中庸派人士，反而沒能看得出來。

從歷史的結果來看，外邦人非但不是被接枝的野橄欖樹枝，反而成了這棵橄欖樹的主幹。爲了要阻止即將發生的大災難，反對保祿的人士大力攻擊保祿主張的「外邦人不必先成爲猶太人（不必受割損）就可以入教」的原則。因爲這群「割損黨」引起的困擾太大了，保祿及巴爾納伯不得不上耶路撒冷去，爲解決這議題的爭執與辯論找出路。

接下來的事情發展，《宗徒大事錄》做了一個報告，使這事件成爲基督信仰歷史上，最重要的一個會議<sup>1</sup>，因爲這會議將決定：基督信仰終究將僅僅是猶太教中一個小支派而已呢？還是不久之後，基督信仰將會與猶太教分開，成爲一個獨立的宗教，最後會到達地極？

---

<sup>1</sup> 通常，一般人稱這次會議爲「耶路撒冷大公會議」，但是最好不要稱這次會議爲「大公會議」，以免讓人把這次會議與日後的尼西亞（Nicaea）等大公會議搞混了。

## 耶路撒冷會議解決重大危機

(宗十五 1~29)

丙年復活第六主日彌撒，及復活期第五週中三天的平日彌撒，讀經一選的是《宗徒大事錄》的這一章。

我們很幸運，在新約聖經作品中，可以有兩次讀到有關耶路撒冷宗徒會議的記載：一次在宗十五，另一次在迦二。因此，我們在這裏對這同一事件有了兩個觀察點，在比較分析二者的過程中，我們可以更清楚明白地認識初期教會偉大人物的人格特質。

聖經學者們傾向於偏愛保祿自己寫的內容，不但因為保祿親眼目睹了這次會議，而且學者們也認為《宗徒大事錄》在後來的記載中，有任意修改之嫌。無可否認，《宗徒大事錄》寫出的經文是一篇比較簡短的作品，也把比較嚴厲刻毒的文詞修飾刪減過了。但是談到《迦拉達書》中的記載，我們也應該知道，這是保祿為自己辯護而寫的文字，其中必定有保祿的主觀視野，把純粹客觀的真相掩蓋住了。

例如，保祿說：「我同巴爾納伯再上耶路撒冷去，還帶了弟鐸同去。我是受了啓示而上去的」（迦二 1~2a）；《宗徒大事錄》卻說：「大家就指定保祿和巴爾納伯，與他們中的幾個人，上耶路撒冷去」（宗十五 2）；比較正確客觀的

事實，非常可能是安提約基雅的教會指派他們去的，而不是保祿主動前往。雖然保祿在《迦拉達書》中特別強調他的出發點是合作，但其中確實還有些部分，可以讓人看出保祿是在自我辯護。《宗徒大事錄》的記述可以讓我看出，耶路撒冷成員對這個議題的確是有決定大權的。可是由保祿在《迦拉達書》中，對這些教會中的「所謂柱石」所用的言詞，含有貶抑輕視的態度來看，這些「柱石」的聲望對保祿毫無意義；不過，當然，對他們中的某些人來說，這頭銜的名聲還有足夠意義的：因為保祿一人畢竟是無法長久支撐的。

的確，誠如保祿所說：他所傳的福音是透過耶穌基督啓示給他的（這福音的恩寵是白白賜給外邦人的），即使有天使來要他改，保祿也不會有所改變（迦一 8, 11~12）。保祿在經文中說：他有可能「白白地奔跑，或者徒然奔走」（迦二 2）。雖然保祿有雄辯能力，但他可能仍得承認，這些「柱石」真是握有大權，假若他們否決了保祿的外邦人教會與耶路撒冷母親教會的「共融」，其後果就是分裂，如此就否定了教會真正的本質。因此，保祿雖然確信自己的福傳方向是正確的，但是耶路撒冷的宗徒會議，其結果到底會對保祿福傳所形成的教會團體有利還是不利，其中還是有很多不確定的因素在。

保祿之所以會帶弟鐸這一位沒有受過割損的外邦基

督徒同行前往（迦二 3），是他經過深思熟慮、謀算過而有的舉動。可能有些「割損黨」的人<sup>2</sup>從來就不曾見過任何一位未受割損的外邦基督徒，而且這群「割損黨」是不會認同未受割損的外邦人可以成為真正基督徒的。那麼，這群「割損黨」在親自面對弟鐸這位沒有受過割損的外邦基督徒時，必定陷入困境：因為一方面，他們不能不承認眼前這位未受割損的外邦人確實是**基督徒**；另一方面，他們又要同時當面對這位基督徒說：「你們**不是基督徒**，因為你們**不贊同我們**」。

此外，保祿還經過深思熟慮地做了另一件事，就是私下先去拜訪了那些在耶路撒冷有權威的人，向他們陳述自己的看法（迦二 2）。一般來說，這些權威人士的第一個反應，通常會是為自己的立場辯護；但因這些直接的反應是私下表達的，所以後來就是改口了，也不致丟顏面。由此觀之，假若梵二大公會議之後，那些推動改革的熱忱人士，當時能夠避免在報章上刊登頭條新聞，好多悲劇是可以扭轉的。像這樣「大眼瞪小眼」地跟權威人士正面衝突，通常只是證明一件事：眼光短淺。

---

<sup>2</sup> 保祿沒有用《宗徒大事錄》中比較中性的言詞（雖然在宗十五 5 也說那些「基督徒割損黨」是「法利塞黨人」）。保祿在《迦拉達書》中，以爭辯的氣說他們是「假兄弟」，指他們暗訂保祿對外邦人的待遇寬鬆。



公開辯論才是這故事的核心。牽涉其中的參與者有四方面的代表：其中有兩方面的發言內容是可以預知的，另外兩方面則無法猜測。發言內容可以預知的第一方代表，路加聖史並沒有指出他們的名字，他們是「割損黨」的代表，訴求是：外邦人必定得受割損，如此才能成為十足完整的基督徒；代表發言內容可以預知的另一方，說話的就是保祿及其隨行人員，答辯的理由是：若要割損就會失去基督賜下的恩寵。代表發言內容不能預測的第一方，是伯多祿：他是以十二宗徒的首席身分說話，十二宗徒對於新以色列子民的整體存在及發展負有責任；代表發言內容不能預測的另一方，是雅各伯：他與長老們是耶路撒冷希伯來基督徒的首領人物。參與會議的四方面中，有三方面的發言在《宗徒大事錄》中有所記述。

我們可以理解，在這次會議中，保祿所陳述的重心，必定是說明他自己在對迦拉達人從事宣講事工時的角色，他絕不可能在會議中屈服讓步，一定要說服這些有聲望的「柱石」，接受「他的福音」的真理。《宗徒大事錄》只用了非常簡短的一小節來記述巴爾納伯及保祿的情況（宗十五 12），是把對他們情況的敘述，穿插在伯多祿的言論（宗十五 6~11）及雅各伯的言論（宗十五 13~21）之間，作為連接兩大演講的過場橋段而已；這樣的安排，給讀者一個印象，就是後面要提出的：伯多祿及雅各伯才是能為此問題拍板定案的關鍵人物。

可能我們要進入字裏行間，才能端倪察究其中的內情。他們討論的議題，是針對保祿及巴爾納伯在他們宣講事工中的所作所為；換句話說，會議的焦點集中在保祿身上。然而，保祿的申辯理由，可能只想隱約地指出他已完成的事工就夠了，並不想進一步說服那些尚未在此議題上下決定的人，因此《宗徒大事錄》給保祿的篇幅照比例來說，也算是合適的。保祿對外邦人偏愛的立場，在耶路撒冷早已為人所知，所以真正的關鍵是在雅各伯身上，要看他會說些什麼，因為他是耶路撒冷教會的負責人。保祿在《迦拉達書》中，把雅各伯排列在刻法（伯多祿）及若望之前（迦二9），就是承認雅各伯為教會的「柱石」。

再進一步的理由是什麼呢？《宗徒大事錄》說巴爾納伯及保祿又重新說了一遍在外邦人所做的奇能異事；《迦拉達書》則說保祿向外邦人宣講福音，意思就是指未受割損的這些外邦人也來信了耶穌。如果迦一是保祿自我瞭解的一個指標：保祿認為天主既然毫無條件地、在他還在迫害基督徒的時候召叫了他，那麼天主必定是白白地賜人恩寵，不可能要求任何條件。

根據《宗徒大事錄》的說法，伯多祿的辯詞也是在述說親身的經驗。他的推論是：因為天主降下聖神，來到未受割損的科爾乃略身上，我們就得不例外地接受外邦人入教，也不要「在他們的頸項上，放上連我們的祖先和我們

自己都不能負荷的軛」（宗十五10）。

至於雅各伯在《宗徒大事錄》中的辯詞，多多少少是可預想得到的，他會以保守派希伯來基督徒的觀點出發，也就是由法律的觀點來論述：先知早就說過了，外邦人會來，梅瑟法律是准許未受割損的外邦人住在天主子民之中的，只要他們不沾染某些不潔之物就好。可惜，除了因梅瑟法律的理由要求外邦人必須受割損（宗十五5）之外，我們在《宗徒大事錄》中聽不到「割損黨」方面的進一步辯詞。

令人驚訝的是，辯論到此一片寂靜，雙方都不再發聲了。贊成讓未受割損的外邦人入教的人中，當然不會有人再講話，不可能有人再提出耶穌的先例，來說「這是耶穌告訴我們要這樣做的」；這是理所當然的，因為耶穌的確沒有告訴過他們要這麼做。的確，我們猜，要是有人抬出耶穌來做爭辯的話，必定是「割損黨」的一方，他們的辯詞會是如下：耶穌絕不可能授權、准許有如此極端地走偏而遠離法律的事發生<sup>3</sup>。這只是很多次中的第一次，當有人

---

<sup>3</sup> 對觀福音非常重視耶穌走向稅吏及妓女的行動意義。這是不是可以作為反駁堅持主張割損立場者的一部分隱性理由呢？贊成讓未受割損的外邦人入教的人，是可以如此反駁：耶穌的確曾經走向、並接納處在法律規範之外的人，現今我們處的時代，這些外邦人也都處在法律之外。然而，我們必須要體認一件事，這樣的爭辯只會給自己找麻煩，因為這樣的爭辯形式幾乎可以應用在所有的案件中。

反對教會做某些改變時，就會抬出耶穌來爭辯，說耶穌從來沒有如此做過；而想要提倡改變的那些人，也把耶穌抬出來反駁，說歷史上的耶穌根本沒有碰上過這類情況。

無論如何，《宗徒大事錄》及《迦拉達書》一致都說：伯多祿（及若望馬爾谷）和雅各伯保持了與保祿及他的外邦人教會間的「共融」。這條路打開了，可以有自由、有效地去著手最終要到達地極的福傳事工。事實上，這條路也開始將基督徒團體帶離猶太教了。無論非基督徒的猶太人如何想基督徒的猶太人，二者都可因生為選民這點，連繫結合在一起。但這樣的連繫，卻不會擴及外邦基督徒。即便這些外邦人的救世主是一名猶太人，且生於法律之下，基督信仰還是很快就被視為是一外邦人的宗教，與猶太教愈來愈疏離了；尤其當耶路撒冷聖殿被毀、法律猶太教變成愈來愈重要之後，這種疏離就不可能回頭了。

## 保祿返回安提約基雅開展更廣泛的宣講事工

（宗十五 30～廿一 14）

由復活期第五週結尾到第七週中間，有十天的平日讀經都是選自宗十六～廿，這樣分配，分量不算太重。

## 保祿返回安提約基雅（宗十五 30~39）

根據《宗徒大事錄》的記載，保祿及巴爾納伯帶著猶達和息拉返回安提約基雅，隨身帶有一封「公函」，清楚地指出為外邦人皈依者不必受割損。然而，外邦基督徒卻要遵守四項《肋未紀》為外邦人民與以色列人住在一起時所規定的：不吃給偶像祭獻的肉、不吃血、不吃被猛獸撕裂的禽獸（也就是不吃不照規定宰殺的動物；思高本聖經譯為「室死之物」，和合本聖經譯為「勒死的牲畜」）、不可亂倫（肋十七~十八）。這是《宗徒大事錄》所記述，雅各伯在耶路撒冷宗徒會議時所鼓吹提倡的立場。

當我們把這圖像與保祿在《迦拉達書》中所說的（迦二 11ff）比較時，會發現這個歷史事件可能更為複雜。把這兩個記述故事合併起來，可能編出下列的說法：保祿與巴爾納伯帶著「割損取消了」的好消息返回安提約基雅；然而，另一個掙扎卻開始發展了，外邦基督徒又要像猶太基督徒一樣，被侷限在飲食規範之下。當時猶太基督徒是教會主要的成員。保祿就爭辯說，外邦人不必被這些飲食規範所侷限，而且伯多祿也不遵行此規範。但由雅各伯那裏來了一些人，堅持要他們遵守飲食規範（迦二 12）<sup>4</sup>。

---

<sup>4</sup> 由雅各伯那裏派來的人中，是否有猶達及息拉，又是否如同《宗徒大事錄》所記載的，他們帶了信函來，聖經學者們意見分歧。

伯多祿同意了雅各伯的立場，這下子，保祿大怒。可能，巴爾納伯及若望馬爾谷也一樣憤怒；在《宗徒大事錄》裏沒提及保祿與伯多祿之間的掙扎，只記述了保祿與另兩人之間的爭執，結果保祿就不再和他們一起外出旅行了（宗十五 36-40）。當保祿再度出發，進行另一次宣講旅程時，保祿帶去的伴侶是息拉。在保祿所歸化的外邦人教會中（外邦人基督徒佔大多數），他們是不受飲食規範法律所限制的，這由保祿的書信中可以看出。

顯然地，在耶路撒冷，雅各伯的影響力還能到達之處（宗十五 23：安提約基雅、敘利亞和基里基雅，猶太基督徒在那裏是大多數），外邦基督徒都得遵守飲食規範。透過耶路撒冷會議，「共融」被保留了下來，皈依的重要性在於：外邦人不必先成猶太人。然而，這點沒法保證生活樣式都要完全一致。保祿認為不受飲食規範的法律限制是太重要了，為他而言，這牽涉到合不合福音真理的問題（迦二 14）；很顯然，別人並不認為有那麼嚴重。今日，我們可由這爭執點上學到一課：太多次了，總是有人堅持要求一致。不過，無論我們內心有多大的感觸，假如我們真的想測試什麼才是真的基督信仰，或什麼才是真的天主教義，那麼我們就必須非常謹慎小心，才能像使用酸鹼試紙一樣地來測試別人。

### 開展更廣泛的宣講事工（宗十五 40~廿一 14）

一般來說，我們把《宗徒大事錄》中保祿的宣講事工

旅程分成三次：一次在耶路撒冷會議之前（主曆 46~49 年），另兩次在這會議之後（主曆 50~52 及 54~58 年）。但我們不能確定，如此劃分是不是《宗徒大事錄》作者的本意，因為假如我們把宗十五 40 到宗廿一 14 看成一次旅程，來討論其中的每一事件，反而容易些<sup>5</sup>。

有一件事是確定的，在耶路撒冷會議決定之後，《宗徒大事錄》描述保祿的主要從事宣講事工，活力加大了，比他先前更加賣力。在此當下，回溯保祿這次旅程，他首先去到了迦拉達北部，並跨越海峽到了希臘（斐理伯、得撒洛尼、雅典、格林多），爾後過海回到小亞細亞，經過厄弗所、凱撒勒雅、耶路撒冷，最後返回安提約基雅。爾後，又再次出發，由安提約基雅去到厄弗所，逗留兩年，在那兒給一些教會寫了信，對象是剛才提過的地方（可能是《迦拉達書》、《斐理伯書》及《格林多書》的一部分）。再接下去的行程，是去了馬其頓及格林多，在這旅程中，有機會為格林多教會繼續寫信，也加上了《羅馬書》。幾乎可以說，耶路撒冷會議之決定，促成了保祿一生中最有創意的時段。

《宗徒大事錄》記述弟茂德受了割損（宗十六 1~5），不

---

<sup>5</sup> 只有極簡短的一段經文（宗十八 22~24）可以鼓勵我們去把保祿的旅程分段。無論如何，我們是完全靠《宗徒大事錄》的內容才能分段的，不是按保祿自己表達出來的記憶敘述，雖然他可以供給一系列的時間表，談談他幾次去耶路撒冷的訪問（迦二 1）。

少聖經學者主張這說法的可靠性有問題。他們認為簡直不可思議，保祿即便是爲了要贏得某些人皈依的目的，也不可能改變他對割損的立場。不過，話說回來，事實上弟茂德可說是一個猶太人，若真如此，我們就沒有完整的證據肯定說，保祿會堅持要猶太基督徒放棄他們受割損的權益。《迦拉達書》中的「若你們還願意受割損，基督對你們就沒有什麼益處」（迦五 2）這句話，是對外邦人講的。

《羅馬書》記述了保祿有關以色列人的特權，是來自血統傳承的言論，他說：「（以色列人的）義子的名分、光榮、盟約、法律、禮儀以及恩許，都是他們的；聖祖也是他們的，並且基督按血統說，也是從他們來的」（羅九 4-5）。那麼，爲什麼要剝奪弟茂德由出生就擁有的猶太人特權呢？至少有些基督徒一定會如此認爲的。這樣一個可爭辯的議題，在此就可顯出其問題的複雜性了，要做一個猶太基督徒，同時信仰耶穌，真是沒有那麼單純。

在宗十六 9~10 中，保祿見到了一個異像，是個馬其頓人來請求，使得保祿跨越海峽到了希臘，這故事被《宗徒大事錄》的作者看作是天主親自推動的時刻。如此看，基督信仰擴展到歐洲，似乎就是命定的結果。現在回顧一下，歐洲兩千年來因爲基督信仰而立下的貢獻，就證實了這樣的判斷是沒有錯的。尤有甚者，《宗徒大事錄》的作者萬萬沒夢想到，這個馬其頓人的異像，最後把基督信仰傳到了第一世紀人們心中還不存在的地極。今天，有許多



活在歐洲之外、距離很遠地方的人，抱怨歐洲人來福傳時，是用異邦文化來向他們說教。但無論如何，基督信仰歐洲化的現象，現今可能已經發生了。不過，基督的十字架被豎立在可敬歐洲國王的大旗之旁，這個事實，可能有助於這個遠方民族，矯正他們在歐洲人來臨之前、原先有的不良習俗（有時它們已被遺忘了），但是歐洲人也可能濫用了他們所帶來的歐洲文化。

我們看到保祿在斐理伯對外邦人的宣講情況（宗十六 11~40），有些有了最佳的結果，有些則是有最惡劣的結果。一方面，里狄雅這位敬畏天主的女人，因她的開放慷慨及贊助，使她成了一個基督徒家庭的楷模；另一方面，有個附占卜之神的女孩帶出法律及銀錢上的問題，這一點提醒我們，保祿所面對的是一個外邦人行迷信的地域。故事接下去記述的，是一件奇蹟式的事件，獄所的門被打開了，反映從前伯多祿由獄中被釋放出來的事件，這表明天主確實是跟向外邦人宣講的使者在一起。保祿被審詢的案件極為錯綜複雜，因為他是羅馬公民才得不受入獄之苦，這一點，指出在初期教會的基督徒，爲了要存活下去，必須用盡一切可用的手段來解困，包括利用羅馬的法律。

在得撒洛尼，保祿碰上了在耶路撒冷宗徒會議召開前、他在小亞細亞從事宣講事工時，所碰到同一類的猶太人的反對（宗十七 1~9），他們提出一系列的罪名來控告保祿

及其支持者（宗十七 6~7），這些罪名與耶穌在比拉多面前遭到的控訴（路廿三 2）極為相似。是的，這是只在《路加福音》中才有的記述方式<sup>6</sup>。在讀完這一整段故事之前，我們還可以看到一些記述與這裏相似的故事，毫無疑問，路加聖史是以平行對等的寫作手法，來處理耶穌及保祿兩人的故事，這正是符合《路宗合集》的神學觀點。由於猶太人的反對，迫使保祿去到貝洛雅，在那兒，保祿及隨行者表現出一些有趣之處，他們認為貝洛雅的人比得撒洛尼人開明，也沒有那麼多的爭論。但是得撒洛尼人又尾隨而來，保祿只好繼續前進到了雅典（宗十七 15）。

保祿跨越海峽到了歐洲，《宗徒大事錄》的作者在此顯示，這是有點命定的感覺。作者爲了表達雅典對希臘文化有特殊的意義，就講述了幾則保祿逗留在雅典時的小故事，其中一個還滿戲劇化的，就是有幾個伊壁鳩魯派和斯多噶派的哲士，想要硬將保祿的教導塞入他們的理念之中（宗十七 18）。作者顯然很熟悉雅典市區的地理環境，他知道有個街市廣場（agora；宗十七 17），也知道有阿勒約帕哥的山崗（宗十七 19），所以在作者記述的保祿講詞中，應用了很多城中的寺廟及塑像來做比喻，以表達出他的知識。

這裏談到了他們祭壇上的「未識之神」，也引用了哲

---

<sup>6</sup> 路加筆下所記述的比拉多對耶穌的審判，可能是按照作者當時自己所熟悉的羅馬審判基督徒時的進程序來描述。

學及詩詞著作中的名句，使得耶穌的訊息充滿了文化氣息，這是在《宗徒大事錄》其他講道詞的開場白中，從來沒有出現過的現象。這場景中表現出如此高超的修辭演講水準，可能是針對大都會有素養聽眾的反應而來的：有些人在挖苦保祿，有些人置之不理，當然也有些人因而相信了耶穌。保祿由此城直接去了格林多，曾親自描述過他在這裏學到的東西：「我從前到你們那裡時，也沒有用高超的言論或智慧，給你們宣講天主的奧義，因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二 1~2）。

若拿雅典來與第一世紀羅馬帝國的其它大城市來做個比較，我們會發現：按理說，在當時基督徒宣講事工的安排上，應該把雅典列為重點城市，給予優先地位，因為雅典是當時的文化、哲學及藝術中心；但很可惜地，保祿的宣講訊息在雅典的成功非常有限，我們知道，初期教會再也沒有別人來到這城市從事宣講事工了。其次，亞歷山大城也應該入選為優先從事宣講事工的城市，因為亞歷山大城是教育、學習的中心，有著歷史悠久、極富盛名的圖書館傳統；口才便捷的阿頗羅就是由亞歷山大來的（宗十八 24），但是除此之外（雖然後來有些不太可靠的民間演義故事），據我們所知，在主曆 70 年代之前，在亞歷山大城是沒有任何基督徒從事宣講事工活動的。

反之，羅馬只是統治全世界的帝王大權之首都所在地，約在主曆 40 年代左右，就已經有著很成功的宣講事工，在這首都城市中進行了；保祿可能在主曆 60 年以前，就已在這城市中擁有好幾處房屋，作為教會宣講之用。據一些聖經學者推斷，新約中有不少作品，可能都是針對羅馬教會而寫成並傳送出去的；最後，伯多祿及保祿也都在羅馬逝世。為什麼初期教會的宣講事工注重羅馬這個城市，勝過於雅典及亞歷山大城呢？答案是羅馬有象徵意義；基督徒是很實在的：雅典的博物館、亞歷山大的圖書館，都不會對世界產生當下的影響力，只有在權力中心的城市，才是他們心目中比較好的目標。

保祿在格林多的逗留（宗十八 1~18）增加了我們的興趣，因為在往後的日子中，保祿曾致書信給格林多教會（這一點讓我們對此教會有多一點的瞭解，比對保祿建立的其它教會知道得更多），也因為有阿桂拉和普黎史拉（普黎斯加）兩位人物的出現。這兩位人物是由羅馬來的（可能已經是基督徒了），他們後來又回到羅馬，成為保祿去羅馬前在那城市中的聯絡人（羅十六 3：「他們是我在耶穌基督內的助手」）。這裏提到的息拉及弟茂德，我們先前就已經知道他們在跟隨保祿，從這個事實上，我們可以看出保祿已經建立了一夥同工及朋友，在保祿的一生中，都與他們保持密切的連繫。如同耶穌的門徒繼續從事耶穌的工作一樣，保祿的這夥同工也會在保祿逝世之後，繼續從事這位宗徒的宣講事工及寫作事業。在起先，

當保祿逗留在格林多時，他提到編織帳篷維持生計，這一點可看出他通常是自食其力，沒有伸手要聽道的人支援（也可參閱：宗廿 33~35）。

又一次，我們讀到猶太人的敵意，保祿被提去法庭受審，這是加里雍作阿哈雅總督時（他的出現在格林多，給我們提供了一個重要的關鍵資料，可以計算出保祿在那兒的宣講，是在主曆 51~52 年間）。羅馬官員不願干涉猶太人的宗教問題，這是在羅馬暴君尼羅（Nero, 37~68）執政之前的一般性情形，那時羅馬政府還沒有對基督徒懷有敵意。最近格林多法庭被發掘出土了，也可看到有街市廣場（agora），這就成了一個備忘錄，表明基督信仰在某地方的宣講事工，可能早已存在，只是沒法實際證明而已。

保祿離開了格林多，《宗徒大事錄》只用了短短幾句話敘述回程（而且可能有點混淆不清），說他們經厄弗所及凱撒勒雅抵達耶路撒冷（宗十八 22a?），爾後回到了厄弗所。在彌撒讀經中，這段簡短報告就跳過去，然後接下去是讀宗十八 24~十九 40，把注意力集中在厄弗所，這個保祿宣講事工的另一中心（保祿在那兒留了兩年之久），也對教會未來的發展具有相當的重要性。

《宗徒大事錄》的作者在此給我們提到了在亞歷山大城出生的猶太人阿頗羅，以及其他一些相信耶穌的人只接受過若翰洗禮，完全不知有聖神。作者並沒有交待這個情

況到底是如何發生的，難道為這些人宣講的人，只聽過耶穌生前的講道，之後就離開了巴勒斯坦？他們離開時，耶穌還沒被釘十字架，也還沒有復活。《宗徒大事錄》又再一次地告訴我們，保祿在會堂中與猶太人爭辯，以及與信奉外教神祇巫術的異民爭辯；作者也暗示地提到，其中也有一次是與另一位基督徒宣講人面對面地競爭。這些在保祿的書信中，都佔有大量的篇幅。

嗚呼，這樣的衝突給我們對今日教會的情況提供了一個背景，今天的基督徒一樣在掙扎，不僅要與俗世的世界爭辯，還要眼睜睜地看著一些基督信仰中的古老迷信仍然存在於我們的四周，而且還有對福音不同詮釋的各說各話也讓信徒在其間掙扎。看了這段《宗徒大事錄》會惹我們生氣，由於其中描述保祿（這位能顯奇蹟的人）及一位猶太驅魔者要趕走一個附有惡魔的人，他們呼號主耶穌的名號行事，這又是一個備忘錄，早期的教會宣講事工，與耶穌的事工多麼相近。先前《宗徒大事錄》在談到宣講事工成功時，作者總是停下來，要報告一下「天主的道逐漸發揚廣大」（宗六 7；十二 24），現在作者又重複了這一聲調（宗十九 20）。這一個訊號是：隨著耶路撒冷及安提約基雅，基督信仰現在有了另一處偉大的中心—厄弗所，並且保祿的宣講事工受天主的祝福，與十二宗徒的事工不相上下。

宗十九 21 是保祿第一次指明：最終的計畫是要去羅

馬，但要經過希臘及耶路撒冷。這是在給《宗徒大事錄》做結尾前的一個很重要的伏筆。彌撒讀經跳過了一些多彩多姿的故事沒有選讀，第一個被跳過的故事，是有關銀匠暴亂的事件，衝突的焦點在厄弗所城內，希臘名字為「阿爾特米」（Artemis），拉丁名字為「狄雅那」（Diana）的生殖女神身上（宗十九 23-40）；另一個被跳過的故事，是有關係保祿由馬其頓去特洛阿，在那裏有使死人復活的記述（宗廿 1-12）。在此，我們會有興趣想知道，保祿在宗廿 11 的擘餅，是否說的就是他在主禮感恩祭宴。

復活期第七週的星期二及星期三平日彌撒的讀經一，讓我們聽到一篇保祿完整的精采告別講道，是在米肋托對厄弗所教會的長老發表的致詞（宗廿 17-38）。早先我曾提過，保祿在他第一次宣講旅程中指派長老的事，說在時間上有銜接不上的差異，這同一個問題在此又發生了【在主曆 50 年代，還不可能有「長老」這個職位存在】。然而，這篇講道詞實在偉大精采，讓我們今天的讀者瞭解到：在《宗徒大事錄》作者的心目中，認為應該如何讓這些長老們由保祿手中接管教會。

在保祿「牧函」（Pastoral Epistles）中，有一些線索讓我們得知：保祿由獄中被釋放出來、去羅馬之後，又返回小亞細亞，這是主曆 60 年代中期的事；但《宗徒大事錄》對此事隻字未提。所以，這篇告別講道詞，在《宗徒大事

錄》作者的心目中，就是保祿的最後指令了，希望這些再也見不到面的人能夠遵行（宗廿 25, 38）<sup>7</sup>。

這篇告別講道，一開始就「為自己的生命辯護」（*apologia pro vita sua*：宗廿 18~21）：保祿在反省他是如何忠信地事奉主，並預感即將入獄及受苦難，這些他必須承擔。這位保祿，第一次碰到基督信仰是在廿多年前的耶路撒冷，當時斯德望正在受審，並遭石頭砸死；現在將要被聖神帶回同一城市去，在那裏，他要在群眾呼喊「從地上除掉這樣的人，他不該活著」的咆哮聲中，接受審詢（參閱：宗廿二 22）。在此凶兆下，保祿警告這些長老，他所遺留下來的，是牧養羊群之職責，天主聖神會使長老們成為「監督」（*episkopos*：廿 28）<sup>8</sup>。

我們在《伯多祿前書》中，可以看到作者把長老與羊群的牧者做了比較（伯前五 1~4）；如此把長老比作牧者，是在主曆第一世紀晚期發展出來的。雖然這圖像含有權威的

---

<sup>7</sup> 《宗徒大事錄》這一部分，與保祿要離去之前寫的「牧函」內容相同（弟後四 6~8）。事實上，《宗徒大事錄》及「牧函」（以此為先後次序），可能都是在保祿逝世之後才寫成的。很多聖經學者認為，《羅馬書》是保祿親筆的最後一封書信，也是把保祿最後思想保留下來的作品。

<sup>8</sup> *Episkopos* 字面意義是「有遠見的人」，也就是希臘文的「主教」。再一次，我們可以體會到：在保祿過世後，他所建立的眾教會中，有一群被稱為「長老/主教」的牧者，他們組成了「長老團/主教團」，以「有遠見的」眼光來領導教會團體生活，並施行教導。



意味，但它真正在強調的，是要他們負起照顧羊群的責任，不能讓羊群受到蹂躪；簡言之，「牧靈關懷」（*pastoral care*）這詞彙，確實是由「牧羊行動」演變發展而來的。就像保祿的「牧函」中也有說到的，最大的危險來自虛假錯誤的教導：「就是在你們中間，也要有人起來講說謬論，勾引門徒跟隨他們」（宗廿30）。因此，有些教會團體就以這句話為根基，愈來愈有力地加強對信仰要理教導上的控管，逐漸形成了所謂的「教會訓導權」（*magisterium*）。有此「教會訓導權」，就可不讓教會團體陷入謬論之中了。

在這段讀經中，保祿強調他是自給自足，不貪婪金銀財寶（宗廿33-35），在新約中也有別的地方忠告長老們不要貪愛錢財（伯前五2；鐸一7；弟前三3），因為長老是管理公共錢財的人，金錢永遠是一項誘惑。保祿在米肋托做完告別演說之後，《宗徒大事錄》還極為簡要地，給我們敘述了保祿在提洛及凱撒勒雅等地的告別場面，同時也指出前面的路愈來愈險惡（宗廿一1-14）。

## 保祿被捕、入獄、遣送羅馬

（宗廿一15~廿八31）

顯然，我們順著《宗徒大事錄》的脈絡繼續讀下去時，會感到高潮就要來了，最後，保祿真的到了耶路撒冷。他

向雅各伯及長老們做報告，說到自己宣講事工的成功，因而受到大夥的歡迎（當然，我們在此也可想像得到，保祿還隨身帶來了捐款，為給猶太地區的貧窮人，這是我們由他的書信中得知的）；雅各伯及長老們在當地向自己猶太人的宣講事工，也同樣很成功。

當然，《宗徒大事錄》的記載不會像保祿的書信一樣，說耶路撒冷教會團體對保祿的歡迎不夠熱烈，但同樣也遮蓋不住一些負面的情結：《宗徒大事錄》記載的雅各伯及長老們，對保祿向他們講的話中，關於保祿的教導內容的一段，其中有一些話不必太分析，就可看出一定是流傳的謠言<sup>9</sup>。顯然，從基督信仰一開始，團體中就有一股惡劣的習慣：從三姑六婆口中散開來的不實傳言，在基督徒團體中不斷擴散流傳，有人被誤導了也不會親自去加以求證。

原本是一片好心，計劃要保祿潔淨自己進入聖殿，想以此證明保祿對猶太教的忠誠（宗廿一 24），結果適得其反，有一個偏激的猶太人起來煽動鬧事，說保祿領外邦人進入聖殿，褻瀆了這塊聖地。保祿還是被羅馬的千夫長和士兵

---

<sup>9</sup> 雖然我們可由保祿的書信中推論出，他從來沒有讓外邦基督徒遵守過宗十五 23~29 信函中所列的規範，也沒有以宗廿一 25 雅各伯的備忘錄來限制他們的自由；但是，說保祿曾經「教訓在外邦人中的一切猶太人背棄梅瑟」（宗廿一 21），這是絕對不會找到證據的。

從群眾中間救出來的，結果保祿被捕。我們在彌撒中完全沒有選讀這個事件，以及其中保祿的辯駁詞（宗廿二 3~11）。在辯駁詞中，保祿又敘述了一次他的皈依經過。

我們在彌撒中選讀過保祿在米肋托對厄弗所長老所做的告別講道（宗廿）之後，接下來選讀的是保祿在公議會前、引發撒杜塞人與法利賽人之間為有沒有復活而爭辯的故事（宗廿二 30；廿三 6~11）。這事件是在呼應耶穌也曾以有關復活的議題，與撒杜塞人對話（路廿 27），並在公議會前受質詢。保祿這位大弟子的命運，跟他的老師耶穌沒什麼不同。這樣的並排敘述，也將在復活期第七週星期五的讀經一中突顯出來。

這裏有很多談論保祿在法庭上受審及入獄的記述，但我們只選讀一段：羅馬官員斐斯托手下要辦保祿的案件（宗廿五 13~21），他就將囚犯保祿帶出，交給黑落德·阿格黎帕王，讓他來詢問，這一幕就像《路加福音》中的耶穌受難史，比拉多將耶穌交給黑落德·安提帕。這兩個黑落德王都找不出囚犯的罪狀來。

五旬節前的最後一天彌撒的讀經一選得好，是保祿長途跋涉去羅馬旅程中所經過的驚險海路（宗廿八 16~20, 30~31）。可惜，讀經中並沒有把這句很重要的話選入：「以後，我們便往羅馬去了」（宗廿八 14）。復活的耶穌早就看到了，這是終極的一步：「你們要在耶路撒冷及全猶太

撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（宗一八）。

這時，正值主曆 60 年代之初，保祿來到了首都羅馬，基督徒團體在那兒立足大約已有廿年之久了。《宗徒大事錄》的寫作，是以保祿及伯多祿的宣講事工為主軸，結束全書的高潮，正是定在這條主軸的宣講事工，終於到達了羅馬。很諷刺地，保祿是被羅馬當局遣送到羅馬去的，原因是他要向皇帝上訴，這就是他向皇帝做了福傳事工。

《宗徒大事錄》的結尾，是在描寫保祿懇求當地的猶太人，他堅持要申訴自己從來沒有做過任何「反對我們祖先慣例習性」之事<sup>10</sup>。然而，保祿給他們講有關耶穌的事，完全沒有成功；《宗徒大事錄》中，保祿講的最後一段話，就是在抱怨猶太人不聽他的話而感到失望，因而保祿斬釘截鐵地轉向外邦人，因為外邦人願意聽他。很清楚，《宗徒大事錄》作者要表達的是，基督信仰的訊息將要傳遍整個羅馬帝國了。《宗徒大事錄》是以保祿在羅馬宣講了兩年，效果很成功，就此收筆。

---

<sup>10</sup> 宗廿八 21 這一段話很重要。《宗徒大事錄》的作者描繪：耶路撒冷的猶太人團體與羅馬的猶太人團體之間，有著密切的聯繫（這很可能是事實）。但是，說羅馬的猶太人沒有聽到任何有關保祿受到敵意的消息，這點說法倒是有點可疑，因為保祿在寫《羅馬書》時，好像心中就有數，到達時會遭到與猶太教分不開的猶太人的敵意。

## 《若望福音》相關章節的反省

(若十七~廿一)

五旬期前最後一週的福音讀經，都是選自《若望福音》中的耶穌「大司祭的祈禱」（若十七），以及耶穌對西滿伯多祿和所鍾愛的門徒的最後訓言（若廿一）。這篇大司祭的祈禱，是整個新約中最令人興奮的經文：是耶穌對天父說話，向天父報告所交下的事工全部完成了。這事工，由我們的眼光來看，包括了「賜與永生」，這永恆的生命，主要來自親密地認識那位真天主及祂所派遣的耶穌。那些得到天父賜給耶穌的人，已經有了這親密的認識，耶穌就為他們祈禱。

耶穌祈禱說「我……不為世界祈求」（若十七9），會使今天的我們感到不可思議，特別是在梵二大公會議之後，大公會議要求我們以正面、積極的態度來面對世界可能提供的一切。但是這與《若望福音》耶穌我們要「身在這世界上，而不屬於這世界」（若十七 14-15）的說法不同，這樣的的不同是可以理解的。雖然天主為世人賜下獨生子來，顯示祂的愛（若三 16），但在《福音》的最後，代表世界的這些人情願要黑暗，也不要光明。耶穌本身是不屬於這世界的，這個世界有它自己的掌權者—魔鬼。耶穌唯一屬於世界的夥伴，就是猶達斯，他是喪亡之子（若十七 12），撒殫進入了他心中（若十三 2, 27）。其餘的人，都因天父賜給耶穌

的名號而被保護（若十七 11~12）<sup>11</sup>，耶穌也以這名號啓示給了他們（若十七 6, 26）。

耶穌的「臨別贈言」，整體來說，不只對祂當時的門徒講的，也透過他們在向任何時代的所有信徒講話。「我不但為他們祈求，而且也為那些因他們的話而信從我的人祈求」（若十七 20），這句祈禱文，把上述理念表達得一清二楚。這句祈禱文的重點，在說以後的信徒「全都將合而為一」，這就表達出耶穌是善牧的態度（若十 16）。

我們在《宗徒大事錄》讀經中聽到的故事，面對基督徒快要分裂的危機時，都在強調「共融」；現在，《若望福音》供給了一個最實際的理由：「使他們完全合而為一，為叫世界知道是你派遣了我」（若十七 22~23）。在向別人宣講耶穌時，最大的障礙就是：在基督徒中間沒有愛，所以耶穌祈求天父賜下祂的愛、在創世前就已存在的愛，能「使你愛我的愛，在他們內，我也在他們內」（若十七 24, 26）。

讀完「大司祭的祈禱」後，彌撒中福音的讀經轉到若

---

<sup>11</sup> 我們知道「因耶穌之名受洗」，可能就是向這名號宣告信仰，承認耶穌的身分（主、默西亞【基督】、救主、天主子等等）。有時這樣的宣告，與宣告相信祂的復活升天相等，例如：「……天主極其舉揚祂，賜給了祂一個名字，超越其它所有的名字，……一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二 9~11）。若望很明白耶穌在世時，就擁有「人子」、「我是（自有的）」這名號了。

廿一 15~25。大約在讀此段經文的同時，《宗徒大事錄》也是大約在讀保祿在對厄弗所指派的長老們做最後的告別講道，內容是要他們好好照顧羊群；《若望福音》在此表達出，耶穌對西滿伯多祿的最後告別講道，是要他餵養羊群。我前面強調過，這一段是後來加上的，不過，這一幅「牧靈關懷」的圖像，一直被生動地保留了下來，這是一個善牧的理想。羊群是屬於耶穌的，西滿伯多祿有必要用他的死來表明他的「關懷」。

有一點很諷刺，正當西滿伯多祿接受了這項任務，他的第一個反應，也是很多教會結構中的典型反應：西滿伯多祿擔憂起那位為耶穌所鍾愛的門徒怎麼辦，他對西滿伯多祿是一個威脅，在教會結構中沒法擺平他。耶穌的回應是直截了當地修正：「這與你何干？你只管跟隨我」。伯多祿雖被授權成為牧者，而那位被鍾愛的門徒雖沒有教會結構中的任何職位，但是耶穌說「我如果要他存留直到我來」，這句話對那教會中大多數唯一地位只是門徒的人來說，是多麼令人安慰啊！作一個若望聖史所描述的耶穌眼中被鍾愛的門徒，才是實實在在、恆久的價值。所以若望聖史的最後一句經文有關耶穌（在五旬期前讀經的最後一句話）：「耶穌所行的還有許多別的事；假使要一一寫出來，我想所要寫的書，連這世界也容不下」（若廿一 25）。

# 復活期主日彌撒讀經表

(「讀經一」及「福音」)

《宗徒大事錄》	復活第二主日	復活耶穌的顯現
甲：二 42~47		若廿 19~31
乙：四 32~35		若廿 19~31
丙：五 12~16		若廿 19~31
	復活第三主日	
甲：二 14, 22~28		路廿四 13~35
乙：三 13~15, 17~19		路廿四 35~48
丙：五 27~32, 40~41		若廿一 1~19
	復活第四主日	《若望福音》
甲：二 14, 36~41		十 1~10
乙：四 8~12		十 11~18
丙：十三 14, 43~52		十 27~30
	復活第五主日	
甲：六 1~7		十四 1~12
乙：九 26~31		十五 1~8
丙：十四 21~27		十三 31~33a, 34~35
	復活第六主日	
甲：八 5~8, 14~17		十四 15~21
乙：十 25~26, 34~35, 44~48		十五 19~27
丙：十五 1~2, 22~29		十四 23~29
	復活第七主日	
甲：一 12~14		十七 1~11
乙：一 15~17, 20~26		十七 11~19
丙：七 55~60		十七 20~26
	五旬主日	
二 1~11		廿 19~23



# 復活期平日彌撒讀經表

(「讀經一」及「福音」)

## 《宗徒大事錄》

週一：二 14, 22~32  
週二：二 36~41  
週三：三 1~10  
週四：三 11~26  
週五：四 1~12  
週六：四 13~21

## 復活期第一週

## 復活耶穌的顯現

瑪廿八 8~15  
若廿 11~18  
路廿四 13~35  
路廿四 35~48  
若廿一 1~14  
谷十六 9~15

週一：四 23~31  
週二：四 32~37  
週三：五 17~26  
週四：五 27~33  
週五：五 34~42  
週六：六 1~7

## 復活期第二週

## 《若望福音》

若三 1~8  
三 7~15  
三 16~21  
三 31~36  
六 1~15  
六 16~21

週一：六 8~15  
週二：七 51~八 1a  
週三：八 1b~8  
週四：八 26~40  
週五：九 1~20  
週六：九 31~42

## 復活期第三週

六 22~29  
六 30~35  
六 35~40  
六 44~51  
六 52~59  
六 60~69

週一：十一 1~18  
週二：十一 19~26  
週三：十二 24~十三 5  
週四：十三 13~25  
週五：十三 26~33  
週六：十三 44~52

## 復活期第四週

十 1~10(甲年：十 11~18)  
十 22~30  
十二 44~50  
十三 35~40  
十四 1~6  
十四 7~14

復活期第五週

週一：十四 5~18	十四 21~26
週二：十四 19~28	十四 27~31
週三：十五 1~6	十五 1~8
週四：十五 7~21	十五 9~11
週五：十五 22~31	十五 12~17
週六：十六 1~10	十五 18~21

復活期第六週

週一：十六 11~15	十五 26~十六 4
週二：十六 22~34	十六 5~11
週三：十七 15~22; 十八 1	十六 12~15
週四：十八 1~8 (本日不舉行耶穌升天慶典時)	十六 16~20
週五：十八 9~18	十六 20~23a
週六：十八 23~28	十六 23b~28

復活期第七週

週一：十九 1~8	十六 29~33
週二：廿 17~27	十七 1~11a
週三：廿 28~38	十七 11b~19
週四：廿二 30; 廿三 6~11	十七 20~26
週五：廿五 13~21	廿一 15~19
週六：廿八 16~20, 30~31	廿一 20~25

# 輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著

23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學—天地人合一 (改版本叢書 84 號)	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述
27 基督的教會 (改版本叢書 59 號)	張春申 著
28 天主論、上帝觀 (改版本叢書 56 號)	谷寒松、趙松喬 合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋 (改版本叢書 87 號)	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒 (上)	楊德友 譯
35 做基督徒 (下)	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀 (絕版)	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學—天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著
38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著
41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著
42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著
45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著

46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友—時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合—佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版) —天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版) —天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著

70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹熾慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
84 神學中的人學（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
85 耶穌基督普遍救恩—基督徒倫理本地化探索	吳智勳 著
86 修行默觀祈禱	加爾默羅聖衣會 譯
87 正教導師談祈禱	愛西里爾 譯
88 解放神學（上）：時代脈絡的詮釋	武金正 著
89 解放神學（下）：相關議題的申論	武金正 著
90 隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期	活水編譯小組 編譯
91 夢與神話的靈修旅程	盧德 著
92 五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄	活水編譯小組 編譯

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

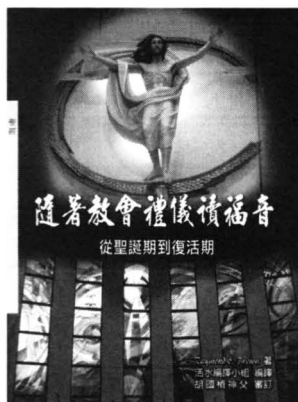
## 相關好書推介

# 《隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期》

Raymond E. Brown, S.S. 著，活水編譯小組編譯，  
輔大神學叢書 90；光啓文化事業 2009 年 12 月初版

### 本書簡介

聖經好像一座大森林，我們讀經是爲了要瞭解這座森林的奧秘，給我們怎樣的啓示。要體悟一座森林的奧秘，需先宏觀地從上空、遠遠地鳥瞰整個森林的全貌，體悟這整座森林的特色；而後再進入森林之中，微觀地細細體查每一棵樹的特質，如此，才能比較全面性地得到這座森林的啓示。所謂「要見樹，也要見林」，而且是「先見林，再見樹」。



本書採「先見林，再見樹」的觀點，首先宏觀地爲讀者說明：現有的四部福音，是經由「耶穌生平宣講期」、「宗徒團體宣道期」以及「聖史編寫福音期」三階段發展，最後呈現出來的作品。進而，藉由教會禮儀年曆各節期中所恭聽的福音內容，領悟天主在基督生命中的啓示。本書由聖誕期（耶穌的童年史）說到復活期（耶穌復活的敘述），爲今日福音的聽衆及讀者，指出如何從人的作品中體會出天主要跟我們說的話。

## 相關好書推介

### 《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》

王敬弘 著；輔大神學叢書 45A；

光啓文化事業 1998 年 3 月初版

#### 本書簡介

本書分爲兩大部分。第一部分爲信證神學。它首先針對神恩復興運動進入天主教的經過和發展作一簡介；然後，詮釋格前十二 1~11 所列之神恩；並根據這個詮釋，追蹤新約著作中聖神的德能與神恩，是如何在耶穌和教會的生命中顯示出來的；最後，我們亦從教會歷史中，去發掘教父時期到梵二大公會議中，神恩及其神學興衰的歷程。

第二部分爲信理神學。它按以上研究的結果，分爲〈神恩對教會的意義〉、〈神恩與聖事的關係〉及〈神恩和靈修〉三個主題，作有系統的神學反省，並提出實際的牧靈建議。

#### 作者簡介

王敬弘神父，耶穌會士。自 1972 年參加天主教神恩復興運動以來，便持續以所得的神恩爲教友服務、舉辦各種神恩性的活動，對各神恩的性質和運用，有豐富的經驗。本書爲王神父神學博士論文的改編，內容綜合整理有關聖經、教會歷史中，神恩與神學方面的發展。



五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄 /

Raymond E. Brown, S.S. 著；活水編譯小組 編譯

——台北：光啓文化，2010.03

面；公分。——（輔大神學叢書 92）

譯自 A Once-and-Coming Sprit at Pentecost: Essays on the Liturgical Readings Between Easter and Pentecost, Taken from the Acts of the Apostles and from the Gospel according to John

ISBN 978-957-546-674-9（平裝）

1.宗徒大事錄 2.若望福音 3.研究考訂 4.聖靈 5.天主教儀注

242.15

99002243

輔大神學叢書 92

## 五旬節與聖神 復活期讀宗徒大事錄

2010年3月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著者：Raymond E. Brown, S.S.

編譯者：活水編譯小組

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mail.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承印者：永望文化事業有限公司

定價：170 元



主曆30年代，是基督教會在聖神指引下，使「基督傳承」逐漸發展演進，而走向定型教會的最關鍵時期。《宗徒大事錄》就是為這段關鍵時刻所寫的「回憶錄」：它一方面表達當時的教會領袖，如何應付外來受仇視壓迫的危機；二方面也為化解教會內部因理念不同，而有的分裂危機，並持守了基督信仰不可改變的「共融」的核心要素。

本書由「復活期禮儀讀經的安排」開始，一步步展開有關對耶穌的信仰宣告：先向猶太人、後向外邦人；教會也隨之由耶路撒冷，擴展到猶太及撒瑪黎雅，進而再擴展到安提約基雅，最後到達羅馬。這發展過程，順著伯多祿和保祿兩大宗徒的宣講事蹟而進行；並配合復活期《若望福音》的禮儀讀經作反思。簡言之，《宗徒大事錄》指出聖神在歷史中的外在工作，《若望福音》則指出聖神在門徒們的內心工作；這兩部作品正好互補地，印證了基督徒生命中聖神的運作。

ISBN 978-957-546-674-9 \$170



9 789575 466749 0 0170

光啓書號 101085

定價 170元

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group