

# 路加在使徒行传中的反帝国神学

罗立吉

## 作者简介

马浸神道学硕士（M.Div），神学硕士（Th.M），主修圣经神学。神硕论文题目为《从暴力到新人性的故事-路加在路加福音中的亚当基督论》。研究兴趣为路加神学、圣经叙事文研究、叙事神学等。现为本院圣经科副讲师，讲授新约导论、旧约导论、释经学、书卷研究等。与妻子育有一男一女。

## 摘要

本文从社会修辞学的角度，探索希罗修辞和希伯来修辞如何影响路加的写作，并以宏观视角探究路加在使徒行传所使用的修辞技巧及帝国隐喻，刻意比较教会群体及罗马帝国群体这二者，以发现路加在使徒行传中的“反帝国神学”。

## 引言

使徒行传记录了早期教会的形成和拓展，为教会论和宣教学提供了许多的神学根基。华文有关使徒行传的著作多从编年史（Chronicle）<sup>1</sup>的角度解读，这并没有错，但却有可能忽略了社会和文学的角度的研读。西方过去都有研究使徒行传的学者探索本书罗马帝国的背景，并且这帝国背景如何影响了路加的写作，以及路加有否刻意的回应罗马帝国的国度叙事。使徒行传中教会主要冲突的对象是犹太人，而教会似乎和罗马当局的关系更为友善。一些人以此论证路加并无意对抗罗马帝国。从某一方面来说这是对的，路加无意鼓吹教会争取和建立实质国家政权，但却让人忽略了路加在使徒行传中刻意颠覆罗马帝国意识形态和国家叙事的写作目的。华文圈子虽然开始注意到保罗神学中的帝国因素，但对路加神学的这一角度的探索仍然少之又少。有可能因着长期对“政教分离”错误的理解，以及不同地区的政治处境敏感性，导致回避政治和社会的阅读角度。而探索罗马帝国又无可避免的牵涉社会政治的研究，导致这一方面的探索出现贫乏的现况。这种忽略将教会的事工和宣教抽离公共社会的实况，似乎成了两个无交集的平行线。事实上路加提名本书收信人的做法就极具政治意图。本书的收信人提阿非罗，路加在路加福音一章 1 节称他为“大人”（*χράτιστος*），这字是用来称呼希罗拥有社

---

<sup>1</sup> 编年史（拉丁文 *annales*，意为“年鉴”）是一种特殊的、中世纪的歴史编纂形式。在这种编纂形式中，无需文学志向，不用留意特殊的结构模式，而只要把每年发生的人文史与自然史方面的事件与传记式因素完全串联起来。

会地位的人士和高官。<sup>2</sup>这本身就已经极具政治意味，试想想在今天若某地区的会督写一封署名给某个国会议员的公开信，背后的意味不言而喻。因此本文将从“社会-修辞”的角度，从宏观角度探索路加的修辞技巧及帝国隐喻，以证明使徒行传中路加的“反帝国神学”。

## 一、方法论：社会修辞学

社会修辞进路研究文本内的言说策略及其背后的社会背景的关系。<sup>3</sup>在研究使徒行传的领域，过去 30 年的时间以这一进路，包括社会科学的分析，配合文学、修辞和社会分析，带来了极有价值的成果。<sup>4</sup>冯志刚定义社会修辞学为“强调修辞学的社会属性，即人们通过话语修辞活动来参与社会事务，构建社会关系、维护社会秩序。”<sup>5</sup>社会修辞学主要的特征是，它不只研究文本中的修辞元素，也研究文本之外的世界和修辞之间的关系。<sup>6</sup>这方法不将文本与背后更大的社会切割，而是以更整全的方式来处理经文。这是

<sup>2</sup> 麦启新，〈κράτιστος〉，《新约及基督教文献希腊文大词典》（香港：汉语圣经协会，2018），865。

<sup>3</sup> Joseph B. Tyson, “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies,” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 33.

<sup>4</sup> Todd C Penner, “Contextualizing Acts,” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 13.

<sup>5</sup> 冯志国，〈社会修辞学视域下的巴赫金对话理论研究〉，《上海理工大学学报》，第 38 期，2016 年 4 月: 373。

<sup>6</sup> Joseph B. Tyson, “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies”,33.

更好的阅读策略，而的其中一个主要关注是作者修辞策略的政治向度。<sup>7</sup>

研究保罗的学者，已经注意到保罗并非在社会政治真空中写作。罗马帝国作为保罗一生的社会背景，形塑了保罗的个人身份和思想，亦是保罗写作无法脱离的处境，保罗自己就善用自己的公民身份（22:25）。事实上，许多保罗常见的用语，在罗马帝国的社会含有浓厚的政治意味。<sup>8</sup>同样的阅读策略，也应该用在路加身上。与保罗著作相比，路加二著中的帝国元素则更为明显。

使徒行传中存在政治内容是无法否定的。对这些内容有两种主流的解读，一是认为路加尝试寻求罗马当局对新兴的基督群体采取包容的政策；二是认为路加尝试争取罗马当局对基督群体正式的认可（*religio licita theory*），就如犹太教得到正式的认可能自由的保留犹太教的传统。<sup>9</sup>这两种解释都认为路加无意在政治上对抗罗马帝国，但这不是本文的立场，而社会修辞法将能有助证明路加反帝国的神学。

### （一）希罗的修辞

所谓修辞就是运用恰当的语言材料和表达方式来增强语言表达效果的一种语言活动，已到达说服接受者的目的。

---

<sup>7</sup> Joseph B. Tyson, “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies”, 34.

<sup>8</sup> 曾思瀚、邓绍光，《保罗政治》，曾景恒译，香港：基道出版社，xiii-xv。

<sup>9</sup> Philip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: University Press, 1989), pp. 205-206.

<sup>10</sup> 在罗马帝国时期，修辞学是一门在全帝国普遍教授的系统的科目（*progymnasmata*）<sup>11</sup>，相等于今天的高中教育，而且是这阶段唯一一门的学习的科目。修辞学的学生通常需要先花几年的时间学习语法，后才能进阶学习修辞。许多修辞学手册普遍流传，新约圣经的作者们即使没有接受希腊教育，也可以读到这些手册。修辞学在他们周围文化中普遍的应用，几乎在每一种口头和书面交流中使用，在官方文件、公共信件、私人信件、法庭、集会、集会的演说、散文、诗歌等，新约作者几乎无法逃避认识修辞学。<sup>12</sup> 因此合理的推测，路加应该接受过修辞的训练，这可以从路加二著中的修辞技巧看出，特别使徒行传是一本充满演说的书卷。

修辞的本质亦离不开社会性的向度。修辞的缘起可能和古希腊的政治有关，是政治因素催生了修辞学。<sup>13</sup> 在公元前五-六世纪因着城邦军民抵抗暴政，在法庭辩护、发表讲论、诠释证据、群众演说中，开始将表达的过程概念化，分析文字如何产生意义，修辞学因而产生。<sup>14</sup> 因此，当时人们透过修辞的实践，无论是演说或书写，进而参与社会和公共事务。修辞得以发展有赖于希腊时期社会民主的生态，使公众能参与公共事务的讨论，<sup>15</sup> 杨克勤形容：“希腊

---

<sup>10</sup> 西塞罗，《西塞罗全集·修辞学》，王晓朝译（北京：人人出版社，2007），17。

<sup>11</sup> 意为“预备练习”，是一种教导学生学习修辞演说的训练手册，也包括写作技巧的训练。

<sup>12</sup> George Alexander Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), 9-10.

<sup>13</sup> 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》（北京：宗教文化出版社，2007），3。

<sup>14</sup> 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，4。

<sup>15</sup> 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，5。

文化是一个修辞学的文化，而修辞学明显是一件公共事务”。

<sup>16</sup>

这延伸的议题是，路加作为历史家的身份，他所关注的和今日人们对历史作品的理解的关注是不同的。今日读者关注的是历史作品的准确性，但这并非路加的首要关注。这不是说使徒行传的历史是假的，但从社会修辞学的角度诠释，使徒行传作为古代的修辞产物，首要目的不只是要让读者了解历史，更是要说服读者接受一套世界观。而且路加时代是口传社会，历史作品首先是先被“听”见，阅读是次要的考虑。当时的人认为最适合写历史的人，应该像是西塞罗一样伟大的口述者。因此如路加这一类的历史家在写作时，其主要的考虑是如何在口语环境影响听者，特别是如提阿非罗这一类受过修辞训练的上层人士，使他们能够在社会中发挥更大的作用。<sup>17</sup>

## （二）希伯来修辞

格林（Joel B. Green）指出路加二著并未在所有细节都符合希腊式的历史作品，因为路加也受希伯来历史风格影响，特别表现在其叙事风格之上。<sup>18</sup> 杨克勤同样指出使徒行传展现了叙事这种希伯来修辞的风格，他写到：

新约圣经的福音书、《使徒行传》和《启示录》，也有着同样的修辞共鸣。这些修辞能力

---

<sup>16</sup> 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，8-9。

<sup>17</sup> Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2009), 39-42.

<sup>18</sup> Joel B. Green, “Internal Repetition in Luke—Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography,” in *History, Literature, and Society in The Book of Acts*, ed. Ben Witherington (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), pp. 283-299, 286.

不在于哲理论证而在于叙事牵引，不在思路清晰而在故事认同，不再真理分析而在真理的包含。所有，犹太修辞不以哲学为起点，而是以诠释学为意图把听众或观众、读者从叙事里牵引至“真理”的范畴来。在叙事过程中，他们发现故事代表的真实面，所以他们向往、信任、追随“叙事修辞”。这吸引力要归功到作者的诠释技巧，因为作者在叙述一个故事是有必要创造（即使已流传的真实故事也要有想象创造的必要）、发现、认同以及参与故事的“真情”。。。叙事的修辞有能力以故事的形态把真理具体化，使得更多人能认同；而故事包含的真理一旦被接受，生命就会被改变。<sup>19</sup>

故事所具有的颠覆性，使人必须注意到故事的公共向度。刘子曦提到故事需要说者和听者建构一个会意空间，因此叙事者必须要运用一些文化解释，将其主观经验以听者能理解的方式表达出来，而这些文化解释必然取材于公共的文化资源，包括符号、词汇、隐喻等等。每一个被说出的叙事都和过去或现存的叙事联系在一起，因此叙事必然是公共的。听者在追求理解故事的过程，必然进入不同叙事对话的螺旋过程，进而逐渐和悄悄的颠覆了现存的旧有叙事。<sup>20</sup> 赖特（N.T. Wright）也提出了相同的观点，他指出路加所写的故事只有被置于公开的世界历史下才有意义，

<sup>19</sup> 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，119。

<sup>20</sup> 刘子曦，《故事与讲故事-叙事社会学何以可能——兼谈如何讲述中国故事》，《社会学研究》，第2期，2018年：173-174。刘子曦。

并且路加是使用真正犹太人的故事来颠覆这世界的故事，<sup>21</sup>当然按路加的处境就是罗马帝国的国家叙事。

### (三) 小结

以上扼要的讨论旨在证明，路加和他的读者深深受到修辞学的影响，并且无论从希罗的修辞学角度或从希伯来修辞学的角度诠释使徒行传，都无法避免其公共向度。这有助于寻找路加到底在说了什么，而读者又到底听到什么。这提供了一种解读使徒行传的方法：透过观察路加所使用帝国语言的修辞策略，并且在理解修辞更广大的社会背景下，追寻路加要如何使用弥赛亚的国度叙事去颠覆原读者的世界观及帝国叙事。一些学者在使用社会修辞进路时，会采用微观阅读的方式，即诠释某一段演说或某一段小故事的修辞，但本文则相反。从叙事角度阅读，虽然使徒行传中拥有许多的事件，但这一些小故事经过路加的编辑，已经成为了一个完整的大故事，其中有明显的前言和结束的写作策略，全书亦有明显的叙事修辞手法。路加要述说的是一个故事，而不只是拼凑不同事件的历史书。

---

<sup>21</sup> 赖特，《新约与神的子民》，左心泰译，(台湾：校园书房，2013)，492。

## 二、使徒行传中的反帝国神学：两个国度的比较

故事离不开故事的角色，而角色的刻画是作者要读者如何理解角色和故事的重要方法。观察路加如何刻画故事中的角色，有助于发现路加如何对比不同的角色。希腊修辞其中也有对比的修辞技巧，而叙事角色立体的分析方法，即让不同叙事角色从整体故事中站起来，并分析及比较两者。这将有助于读者从宏观角度阅读使徒行传，发现路加比较神的国度和罗马帝国的意图。

### （一）两种群体：帝国群体和基督群体

Richard P Tompson 采用叙事文学的阅读的策略，指出路加将基督群体刻画成使徒行传舞台的主要叙事角色。<sup>22</sup>同样的，除了教会群体之外，罗马帝国的群体也是路加笔下刻意刻画的主要角色之一，为的是与教会群体形成比较的功能。

首先，路加在描绘罗马帝的群体时，大量的提出了罗马帝国的代表人物。这些人物几乎都属于帝国权力金字塔的上层，是当时极具影响力的政治人物或重要官员。他两次提及罗马皇帝克劳低（11:28；18:2）；保罗要求到不知名的凯撒面前受审（25:10；26:32）；帕弗的总督士求保罗（13:7）；亚该亚的总督迦流（18:12）；衣索比亚的太监（8:26-27）；百夫长哥尼流（10:1）；千夫长吕西亚（24:7）；巡抚腓力斯希律（23:26）；总督非斯都（25:1）；希律亚基

---

<sup>22</sup> Richard P. Thompson, *Keeping the Church in Its Place: The Church as Narrative Character in Acts* (London: T & T Clark, 2006), 30.

帕二世和百尼基（25:13）；希律亚基帕一世（12:1-23）；议员丢尼修（17:34）等。观察路加提出的罗马帝国的人物，这有助于理解路加要读者理解使徒行传中的罗马群体。若路加只是要记录教会起源的历史和福音的传播史，他并不需要刻意提名这些上层人士，因为初期福音运动的故事绝不止这些，福音也不只传到这些人士而已，应该包括许多不知名的人士。可见路加是经过刻意的挑选，以描绘帝国群体在使徒行传中的形象。这形象充满了政治面向，可以说这些人物正是罗马帝国意识形态的代表人物。

当进一步探索路加如何描绘教会的群体时，路加对比教会和罗马帝国的用意就更加明显。首先，路加将教会群体与国度的观念紧密的相连。在教会群体诞生的起始，耶稣就教导门徒有关神国的事（1:3）；门徒亦询问耶稣何时“复兴以色列国”（1:6）；神国是保罗宣讲的主要内容（14:33；19:8；20:25；28:23,31）；神国亦是书卷开始和结束的主题，书卷的开始是耶稣教导神国，而结束于保罗传讲神国（28:31）。使徒们所宣讲的神国，是深深根植于旧约神国的观念，而旧约对终末国度的期待，包含一种从耶路撒冷统治全地的信念，相信有一天神会为子民战胜仇敌及带来平反。<sup>23</sup>基督群体不只是一个宗教团体，实际上是活在一个新的王权之下的国度群体。因此路加对基督群体最主要的刻画，是描绘其成为一个新的国度。虽然新约的神国不是以政治实体的形式出现，其手段亦不是暴力而是以和平为价值，要征服的是人的生命而非政治权力，但这种国度信念本身就会为既存的主权实体带来挑战。

第二，路加也同样的提出了神国的代表人物。在使徒行传第一章，正如他提及凯撒，这里他首先提到了教会群

<sup>23</sup> 赖特，《新约与神的子民》，384-385。

体的君王耶稣（1:1-11）。如同路加描写许多罗马帝国的官员，路加也特别描写十二使徒，他们是以彼得为首的核心领袖（1:12-26）；他也记录了教会七个执事（6:1-6）；巴拿巴和保罗是为教会界线带来突破的领袖，而后路加将焦点放在了保罗宣教工作。显然，路加不认为犹太人是这终末国度的合法成员，而是转移到了教会这新群体的身上。安提阿群体的形成，并推进基督国度的发展，也表明基督徒与旧的犹太群体的分离。正如罗马的人物代表了帝国的意识形态，路加也用神国人物的生命展现神国的意识形态。

第三，路加在使徒行传总共使用希腊文 *ἐκκλησία* 达到 23 次之多，用来形容基督徒的群体。按《新约及基督教文献希腊文大词典》的解释，这词在希罗社会被广泛的理解为“一个定期被召集的立法团体和集会”。<sup>24</sup>因此，当路加以 *ἐκκλησία* 来形容基督群体时，必定知道这字所具有的政治意涵。邓绍光在解释 *ἐκκλησία* 政治隐喻性指出，新约作者“很有可能挪用原来希腊文的意思，但赋予不一样的信仰内涵，变成了[一个基督徒群体被呼召从罗马及犹太的制度出来，聚集而成为一个有所分别的公民群体]”。他形容 *ἐκκλησία* 不只应被理解为“聚集”，更是“政治性的聚集”<sup>25</sup>，而其之所以成为隐喻，是因为虽然它保留了原来的意思，但又承载了新的内容，而这是极具颠覆性的。基督徒如今聚集起来，是为了敬拜和回应耶稣，而不是凯撒。<sup>26</sup>按这

<sup>24</sup> 麦启新，〈*ἐκκλησία*〉，《新约及基督教文献希腊文大词典》（香港：汉语圣经协会，2018），464-465。

<sup>25</sup> 《英王詹姆斯译本》（KJV）将 *ecclesia* 翻译成“church”是错误的。“Church”字源的意思跟“ecclesia”没有相近的意思。根据 Oxford Universal English Dictionary，“church”源之希腊文“kuriakon”，意思是“属于主”，在新约只出现两次（林前 11:20；启 1:10）。

<sup>26</sup> 曾思瀚、邓绍光，《保罗政治》，曾景恒译，（香港：基道出版社，2019），86-86。

以上的理解，这就不难明白为何路加在使徒行传中大量的使用“聚集”的故事成为整卷书的主要情节，而这些聚集通常都是具有政治意味：犹太当权者的集会，为了审判基督徒（4:5-22）；罗马帝国的法庭式的聚集，为了审议保罗的案件（25:23-27）；使徒和保罗每次的聚集演说几乎都引起了社会的紧张。值得注意的是，彼得在教会第一次的聚集讲道，就宣告耶稣是“主和基督”（2:36）。路加以 $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\alpha$ 来形容基督群体时，他刻意对比罗马帝国中各种政治性的聚集的对比手法。

## （二）两种能力：军事能力和圣灵能力

第二种对比是能力的对比，两种群体展现出两种的能力形式：罗马帝国的军事能力，和基督群体圣灵的能力两者之间的比较，而路加巧妙的表达出圣灵的能力是如何征服罗马帝国的群体。

罗马帝国以军事能力闻名天下，“罗马升平”（Pax Romana）是由强大的军事能力打造出来的。无论是共和时期或帝国时期，他们打了无数的战役建立起辽阔的疆界。而在奥古斯都统治期间就建立了三十个 6000 人的军团（Legion），能随时快速移动到帝国的任何地方，这还不包括其它军兵的来源。<sup>27</sup> 在奥古斯都时期，大部分的艺术品和文学作品，都在歌颂凯撒借由军事所带来的和平<sup>28</sup>，而这样

---

<sup>27</sup> James S. Jeffers, *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*, (US: IPV Academic, 1999), 174.

<sup>28</sup> Adrian Keith Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*, 168.

的国家叙事不断的在主要庆典、祭祀和礼仪中被复述，提醒百姓罗马帝国的恩典。<sup>29</sup>

罗马升平的达成，其中一个主要原因是有效的压制了内战。在帝国统治期间，内战和内部的反抗是极少数的，原因是罗马快狠准的军事能力，使得无人敢于冒险发动反抗。<sup>30</sup>强大的军队也成功的压制了强盗的出现，促成了陆路旅程的安全，这让罗马能建设连接帝国各处著名的罗马大道，取得陆地上绝对的控制权。强大的海军垄断海洋控制权也是其中一个成功的主要因素。罗马人骄傲的认为地中海是“我们的海”（拉丁文 *Mare Nostrum*），因为奥古斯都在海洋上创造和平并废除海盗，人们因此可以在海上无惧的航行、贸易和交流。<sup>31</sup>

路加在使徒行传，也深刻描绘了罗马群体的军事能力，而主要都在保罗被审判的经历当中。而当保罗在最后一次访问耶路撒冷时所引起的社会骚动及前往罗马的行程中（21-27 章），罗马军队在其中扮演着关键的角色。路加对军队的结构有清楚的描写，包括百夫长、千夫长和骑兵等。罗马军队虽然是罗马帝国统治的主要手段，但在路加笔下他们却被圣灵的能力所胜过。路加在使徒行传一开始就指出上帝国得以扩展全地，靠的是圣灵的大能而非军事的力量。路加在使徒行传用了超过 40 次的圣灵（*επελθοντος του αγιου*），而整本书叙事的推进，都是由圣灵亲自主导。按

<sup>29</sup> N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 65.

<sup>30</sup> Adrian Keith Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*, 169.

<sup>31</sup> 曾思瀚，吴莹宜，《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》（香港：基道出版社，2009），269。

着本文的目的，其中有一些反讽罗马帝国军事力量的部分值得提出讨论。

首先，路加刻意记录了罗马官员信主的故事，而这些是因着圣灵的大能得以发生的。衣索比亚掌大权的太监信主的叙事全由圣灵主导，腓利在圣灵的指引下向太监传了福音（8:29），又被圣灵提去（8:39）。彼得向哥尼流百夫长传福音，也因着圣灵清楚的带领（10:19）。塞浦路斯的总督士求保罗，也因着保罗被“圣灵充满”后的工作而归信基督（13:9）。在这是极具反讽的叙事手法，罗马官兵原本才是帝国的大能，无论是太监、总督或百夫长，他们都是指挥军队的人物。现在他们被圣灵的大能所征服，罗马的大能也要服在圣灵的大能之下，路加指出罗马帝国的地位俨然已被基督群体所取代。

第二，路加详细的记录使徒，特别是保罗到帝国各处宣讲福音的旅程。路加特别标记出旅程的推进，记下他们从一个城市到另一个城市。这记录保罗两种交通的模式，第一种是海路为交通，第二种是以陆路为交通。保罗透过航海而将福音遍满整个罗马帝国。中文新译本使徒行传出现了39次的“船”，用来翻译和航海相关的希腊字，而保罗的航海行程亦是圣灵亲自促成的工作（13:4）。路加刻意记录保罗航海的行程的方式，使听者-读者能按心中的地图想象保罗的航线。保罗也利用当时罗马开辟的大道前去各地，凡是陆地的行程，路加就不再特表描绘交通的方式，以和海路行程鲜明的对比。虽然如此，路加仍然清楚描绘保罗从一个城市到另一个城市。若只是将使徒行传当成一般的历史著作，读者不能发现路加其中的意思。但是透过社会修辞学的方法阅读，读者就会明白这些旅行的记录乃是路加刻意的修辞手法。路加笔下，陆路和海路已不再是罗马独占，也不是罗马军事力量霸权的场域，而是圣灵大

能工作的地方。讽刺的是，原本服务凯撒和帝国利益的罗马军队，他们必须护送保罗到罗马城，如今成了圣灵和神国的仆人。

### （三）两个城市：罗马和耶路撒冷

有子民就有城市，两个群体有各自所归属的城市：耶路撒冷和罗马。

罗马城起源于意大利中部台伯河畔的一个小村庄，发展成为一个广阔帝国的首都，她是整个帝国的起源。罗马不只是一个城市，她还代表了一种意识形态和理念。她是当时世界的中心，牢牢掌控着整个帝国的军事、贸易、经济和思潮。<sup>32</sup> 罗马城所代表的是一种奠基于共和时期的自由的理念，西塞罗称罗马城和其人民是自由的家园。西塞罗深信罗马的自由理念，并且认为罗马有责任和将这自由和周围的世界分享。而在奥古斯都时期，他们认为罗马代表着正义，并且有义务将正义带给全世界。罗马透过当时的公共媒介，钱币、雕像、诗歌、演说等，将罗马的意识形态充满整个帝国。在帝国的各处，每一个人都认识罗马，明白罗马所代表的意义，知道罗马为帝国做了什么，以及谁是统领罗马的领袖。<sup>33</sup>

罗马也将自己与周围地区的关系，表现在他们所绘制的地图上。曾思瀚指出，古代人对地图理解和今日的人不同。对他们来说，地图代表了权力的范围，并且是为了贸

<sup>32</sup> 曾思瀚，吴莹宜，《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》，261。

<sup>33</sup> N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 64.

易和军事而绘制的。<sup>34</sup>地图的中心是罗马城，而整个世界都围绕着罗马。对他们来说，地图表达了罗马的荣耀，罗马是世界的中心，而周围的城市都归入罗马的控制内。<sup>35</sup>而当时的罗马官方的宣传上，认为奥古斯都是“救主”，将罗马从内战和敌人手中拯救出来。自由，公义，和平和救恩，这些主题都表现在罗马向外宣传的主要内容。<sup>36</sup>但事实上，罗马并未真正的关心是否将公义自由带到周围的世界，他们真正在乎的是罗马城能否从这些被统领的区域得到利益。罗马和平，代表着军事威胁的解除，经济活动得以发展，那么就能确保罗马能从中得到物资和税务的稳定供应。<sup>37</sup>

Milton Moreland 在探讨耶路撒冷的社会修辞学的功用时，提出了一个让人深思的问题，为何路加要选择耶路撒冷作为使徒行传中基督群体起源的地点？路加可以选择加百农，或是安提阿，或是大马士革，或是伯利恒，这一些地都可以合理的作为基督群体的开始。显然，路加刻意选择了耶路撒冷这一以色列的首都，而其主要目的乃是与罗马城做出比较。耶路撒冷几乎可以蕴含了整个旧约的各种历史和意识形态，而将其定位基督群体的起源地，使这新群体稳固的立在了旧约的根基之上，并发展后基督的国度叙事，以与罗马城的叙事相抗衡。

路加刻意的描绘这新群体，乃由基督及十二位使徒从犹太山区冒起，正如罗马城从罗马山区的村落中冒起一样。

<sup>34</sup> 正如今日仍然有人称亚洲地区为近东和远东，这些词是建立在欧洲为世界的中心的概念之上。

<sup>35</sup> 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，吴莹宜译，（台湾：校园出版社，2013），34-35。

<sup>36</sup> N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 63.

<sup>37</sup> Adrian Keith Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*, 33.

这一群体深信自己在基督里，拥有真正的救恩，自由，公义与和平，并且也认为有义务将这好消息带给全世界。路加也刻意描绘了基督群体的新地图，以此颠覆罗马地图的理念。如今，耶路撒冷才是全地的中心。而门徒们借着宣讲福音，不断的使各个城市与耶路撒冷产生关系。罗马的地图表现出罗马主人的地位，人越靠近罗马就越往权利的中心移动。但是路加的地图却说明神国始于耶路撒冷，当地图越往罗马移动，神国就越加征服罗马帝国。

路加亦以“地极”（1:8）刻意的反讽罗马城，耶路撒冷作为世界的中心，罗马作为地级。从宣教角度诠释地级时，今日的诠释者容易将今日地图的观念读进这一段经文，把地级当作世界最偏远的角落来理解。但是若忠于路加在使徒行传整体叙事所清楚表达出的次序，地级实际指的是罗马城。路加讽刺的意味身为明显，罗马为了领土的扩张，不断的向领土边界向外推展，这些地级的地区必须降伏罗马城这世界的中心。但是路加却改变了这叙事，耶路撒冷如今才是世界的中心，而罗马城才是世界的边缘，并且必须向耶路撒冷降服。在路加笔下，凯撒不是全地的主，耶稣才是！凯撒的罗马城不是“永恒之城” - （拉丁语：Urbs Aeterna）<sup>38</sup>，上帝的国才是！

#### （四）两种品德：谎言与真理

第四种的对比，是两种群体所展示出的不同品德。

罗马人在文化、艺术、思想上等领域，虽然大部分都承接之希腊，但是他们却不欣赏希腊人的品德，西塞罗甚

---

<sup>38</sup> 公元前1世纪罗马诗人提布鲁斯首次将罗马称为“永恒之城”（拉丁语：Urbs Aeterna），此别名被奥维德、维吉尔和李维等文学家和历史学家传颂而被世人所知。

至称“欺骗”是希腊人的第二天性。<sup>39</sup>对西塞罗年代的人来说，罗马人已经相信自己才是欧洲价值的正在承载者。对他们来说，“美德”（*virtus*）<sup>40</sup>应该是具有男子气概的，而真正的战士应具有英勇、毅力、恒心和自尊。同时，他也应该表现出仁慈、温和和宽宏大量。他们也必须保持诚信，以及对皇帝和神明展现忠诚。对罗马人来说，只有他们自己才是真正具有美德的民族，世界上其他地方则是充满了“蛮族”<sup>41</sup>，而这些蛮族理所当然必须被置于罗马明智的监护之下。<sup>42</sup>从社会角度来说，亚里斯多德认为最理想的社会是基于好的品格，这样的社会市民和统治者都展现高度的德性，而这是快乐的根本。<sup>43</sup>罗马人自豪的认为自己的法律体系在全世界的范围实现了“罗马升平”。<sup>44</sup>

对德性的追求也影响了他们对演说者品德的期待。亚里斯多德认为修辞演说是为了唤起听众的感情。因此修辞演说有可能运用演说技巧，但误导听众偏离真理，而这是不好和没有品德的演说者。因此，亚里斯多德对演说者的品格有很高的要求，他认为即使要唤起感情，也不应滥用大众的情绪。<sup>45</sup>他认为演说者应该是一个好人和值得信赖

---

<sup>39</sup> 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，方宇译（北京：民主与建设出版社，2018），62-63。

<sup>40</sup> *virtus* 这字的意思就是“男子气概”。

<sup>41</sup> 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，64。

<sup>42</sup> 同上，70。

<sup>43</sup> Todd C Penner, “Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 92.

<sup>44</sup> 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，80。

<sup>45</sup> 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，53-54。

的人，而品格必须是透过演说中获得，而不是演说者之前拥有的权威和声誉。<sup>46</sup>

奥古斯都所带来的“罗马升平”只维持了很短的时间。在他死后帝国就陷入了连串腐败无能的统治。在克劳狄<sup>47</sup>统治期间，他堕落及纵欲，将领导权交给腐败的臣下。今日电影中罗马帝国充满酗酒狂欢、残忍、怪异的性行为、杀戮无辜的形象多源之这个时期。在奥古斯都之后的近百年很少皇帝受到称赞。<sup>48</sup>因此，虽然罗马人自认为品德的代表，但是实质上是充满了败坏，与“完美的社会”相距甚远。

路加虽然描绘的比较隐晦，但路加笔下却仍旧刻意描写罗马群体不达标的品德，有几个例子。希律在作为罗马政府的傀儡王，路加生动的描绘他在发表演说后，因接受群众称他为神而遭到死亡的审判，突出其并不具有演说者应有的品德（12:21-23）。在腓利比被鬼附的使女的主人们，因着保罗赶出污鬼而蒙受经济的损害，而在群众和官长面前，利用法律指控保罗宣讲反罗马的言论，但实际上他们所关注的是自己的经济利益（16:16-21）。类似的情况也发生在以弗所，银匠底米丢因保罗的宣教而影响了其制造神像的事业，而利用群众的宗教心理引起暴动，但路加却指出其真正关心的是他自己的经济利益（19:24-27）。他们的演说并未带给群众事实和真理，而是充满了谎言以煽动群众满足自己议程！<sup>49</sup>在哥林多的迦流总督不理会犹太人的暴

<sup>46</sup> 杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，55。

<sup>47</sup> 中文和合本和新译本翻译成革老丢（徒 11:28，18:2）。

<sup>48</sup> 安东尼·帕戈登，《两个世界的战争》，82-83。

<sup>49</sup> 路加亦描绘犹太人如“密告者”（delatores）的形象，他们紧随保罗的宣教行动，以虚假的演说在群众中煽动众人（14:2；17:5；17:13；19:9；21:27；），并在法庭内发出不实的指控（18:12-13；24:1-9；25:7；），反对保罗的工作。他们甚至密谋暗中杀害保罗（23:12-15）。显然，犹太人并不能达到一个演说

力，竟然容许他们在法庭前殴打会堂主管所提尼（18:17）。路加刻意突出“法庭前”，刻意嘲讽罗马的司法。路加也描绘腓力斯总督不公义的形象，他并未公平的对待保罗。路加不留情面的指出菲力斯失败的品德，他屡次与保罗交谈期待保罗贿赂他，又为了讨群众的心和拘禁保罗（24:26-27）。路加也刻意的多次将亚基帕二世和百妮基并提，在读者面前突出他们败坏的婚姻关系（25:13,23；26:30），而百妮基大张旗鼓的陪同亚基帕审讯保罗，路加似乎刻意描绘这事件为没有荣誉的审讯（25:23）。以上的描绘，路加凸显出罗马群体与有品德的“理想的社会”相距甚远，他们所自豪的罗马的法律和宗教的政策，只是这些既得利益者的工具而已！

相反，路加笔下指出基督群体已经超越罗马，成为了罗马人所向往真正有“德性”的社群。在基督群体形成的初期，基督群体就被路加被描绘成一个完美的社会模式（2:43-47；4:32-37）。他们不只敬拜上帝，甚至还效法属神的德性，以恩慈彼此相待。Penner 指出路加在这里不只是要描绘基督社群的“理想国”（politeia），更是指出基督社群已经达到希罗社会的宪政的美德。<sup>50</sup>

使徒们即成为基督的见证人，他们透过忠心的四处演说这见证，展示他们才是真正拥有希罗所期待的“美德”的人士。路加首先描绘使徒们言说的内容是真实可靠的，特别是关于基督复活的事实。使徒的见证是因着圣灵的能力得以宣讲（4:31），并且有圣灵同作见证（5:32）。除了圣灵，使徒们的信息是深植于旧约的信仰，他们不断证明新

---

者应具有的品格，以及罗马人所期待的美德。但，犹太人的叙事角色不是本文的目的，罗马群体才是。

<sup>50</sup> Todd C Penner, “Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis”, 92.

约的信息并不予旧约冲突，而是成就旧约所期盼的。而有时伴随宣讲所出现的神迹奇事，也在外部证明新的世代确实已经临到世界，使徒的信息一点都不假（14:3）。有时诠释者会以为神迹奇事是圣灵工作的焦点，但在路加笔下，圣灵的工作主要是和演说相关联，并且从特殊启示角度理解，演说已经变成了类似口传妥拉的传统，与罗马的法律相抗衡。<sup>51</sup> 使徒亦展现出亚里斯多德对演说者品格的期待，他们不利用言语技巧煽动听众的情绪以达到自己的目的。事实上，使徒所宣讲的信息反而常引起社会的紧张关系，但却仍然坚持传讲真理，并不因此妥协了信息的内容。

第二，使徒们展示希罗社会认为理想男子气概。希罗社会认为一个真男人，其中一个特质是具有德性，而德性的首要特征就是自制的能力，而自制能力应表现在怒气的控制上。<sup>52</sup> 路加笔下的使徒们虽然面对愤怒的群众，却展现出高度的自制，并未对不公的待遇展开报复或怒气，这在与愤怒的群众对比下更加明显。真男人的德性的另一个表现是勇气，而勇气又与仍受疼痛相关。<sup>53</sup> 司提反是其中一个好例子，虽然他面对群众的石刑却并未因此退缩，甚至还为他们祷告（7:60）。显然路加笔下的使徒们，因着宣扬真理展现出的巨大勇气，以及坚忍的面对痛苦和逼迫，保罗甚至不屈服而义无反顾的走向罗马。

第三，希罗社会期待他们的君王和精英分子展现出德性，而奥古斯都作为第一公民，他展示自己为拥有真男人

<sup>51</sup> 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，18。

<sup>52</sup> Colleen M. Conway, *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 26-27.

<sup>53</sup> Colleen M. Conway, *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity*, 29.

的德性，是所有希罗男人的榜样。<sup>54</sup> 路加描绘使徒们吸引大量的罗马精英阶级的男人归信基督，并且处处保护使徒，很大可能因为这些精英份子在使徒的身上看见了所期待的男人的德性，而相反的路加写作时期的凯撒很可能并不具备这种高尚的品格（若以克劳狄和尼禄为例子）。另外，在希罗社会中演说时男人的工作，男人借着演说来争取荣誉，擅于演说的男人则能得到更高的荣誉。使徒们不间断的演说，甚至在达官显要面前发表演讲，并赢得他们的心，显示出使徒们拥有足够的能力，无论是在宗教、哲学或政治方面。这显示出基督群体和领袖在希罗社会是拥有高度尊容的。<sup>55</sup>

### （五）两个君王：凯撒和耶稣

第五种对比，是两个君王的对比，凯撒和耶稣。虽然两者叙事的角色在使徒行传中只占据极少量的篇幅，耶稣只占了半章的经文（1:1-11）；凯撒则似乎躲在整个叙事舞台的背后，只在后期隐晦的出现在保罗审讯的旅程，但由始至终并未真正走出使徒行传的舞台。但是两者出现在使徒行传前言和结尾的部分，这是叙事结构中极为关键和重要的位子，因此两者是路加非常重要的修辞工具。耶稣开启了整个故事，而以凯撒（罗马）作为故事的结束，比较的意味相当明显。路加刻意隐藏凯撒的目的不难理解，帖撒罗尼迦的犹太人就曾以“反对凯撒”为理由来攻击保罗（17:7），直接抨击凯撒将引起的政治后果是不可预测的，就连约翰在启示录都要以大量的隐喻来表达其反对凯撒的信息。

---

<sup>54</sup> Colleen M. Conway, *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity*, 23.

<sup>55</sup> 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，17-18。

使徒行传一章 9-11 节有关耶稣升天的事迹，这有助于理解耶稣君王的角色。有时诠释者只注意到升天的记录证明耶稣的神性。但实际上从希罗和旧约背景来看，耶稣升天包括耶稣其作为末世君王的角色。从罗马帝国的官方文件、文学作品、钱币上的图案和纪念碑的内容得知，他们普遍上认为罗马皇帝死后不久将升到天上，或者成为神明。在凯撒大帝（Julius Caesar）死后，帝国举办盛大的庆典以纪念他的军事成就。在活动的第一天，一颗彗星出现在天空上，并照耀了一整个星期。根据后来的传统，观众们将这一天体现象理解为凯撒升天的表现。奥古斯都意识到凯撒作为神的地位的政治价值，并对其进行广泛宣传，特别是通过描绘凯撒星的硬币。奥古斯都意识到神化凯撒政治价值，他通过凯撒之星（Caesaris astrum）的钱币广泛宣传。在奥古斯都自己的葬礼上，一只鹰向天空翱翔，象征着他升入天堂。神化的描写经常出现在钱币上，显示出天上的最新成员被老鹰背上高高举起。罗马作家在描写这些升天的故事时不只是要将神化，更是要为他们取得政治的合法性。<sup>56</sup>

因此当路加在使徒行传的一开始就描写耶稣升天的叙事，目的就是要读者以上帝国的君王的角度理解耶稣的身份，因着他在天上的身份而具备合法君王的角色，罗马的凯撒不是唯一的君王。这也可以从但以理书第七章 13-14 节与使徒行传一章 9-11 之间的高度平行得到证实，路加巧妙的引用了但以理书人子升天的经文，来刻画耶稣君王的角色。耶稣正是但以理书所说的那一位人子，“得了权柄、尊荣、国度，各国、各族和各种语言的人都事奉他。他的

---

<sup>56</sup> Gary Gilbert, “Roman Propaganda and Christian Identity” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), p. 243-243.

权柄是永远的权柄，是不能废去的；他的国度是永不毁灭的。”<sup>57</sup>（但7:14）。路加在叙事的一开始就言明基督合法君王的身份，不只是以色列的王，更是世界的王，迫使读者在阅读时不断的将基督与凯撒进行比较。

路加在使徒行传中，继续的建构耶稣才是真君王的信息。路加使用许多关键的帝国语言来形容耶稣及祂的工作，如：主（κύριος）、救主（σωτήρ）、救恩（σωτηρία）、和平（εἰρήνη）、福音（εὐαγγέλιον）等。首先，罗马帝国的子民有时会称“凯撒是主”以表达对凯撒的忠心。凯撒是主所代表的意思是指凯撒统治罗马和四周的地区，意味着凯撒超然的身份。路加在使徒行传使用了 102 次 κύριος 来指耶稣。在使徒行传二章 36 节彼得第一次的讲道，耶稣基督群体第一次的演说，就宣告耶稣已被立为“主”！宣称“耶稣是主”表明一切属于耶稣。彼得和约翰认识到耶稣不只是帝国的主，更是宇宙万物“天、地、海和其中万物”的主（4:24），远远超过凯撒的统治范围。这样的宣告冒犯了凯撒的统治权，更是指凯撒非主，耶稣才是主！<sup>58</sup>

另外，从广泛的皇帝崇拜的角度，耶稣被称为 κύριος 也别具意义。邓雅各（James Dunn）观察到路加使用 κύριος 时，他尽可能避免再耶稣复活前使用 κύριος 来称呼耶稣，但在耶稣复活后就不再回避。耶稣是因着复活被称为主！<sup>59</sup>路加三次记录保罗在大马士革遇见复活的耶稣时，也使用了 κύριος 的称呼（9:5；22:6-11；26:15）。路加（彼得）在引用约珥书二章 32 节“求告耶和华的名”改为“求告主名”

<sup>57</sup> 赖特，《新约与神的子民》，480。

<sup>58</sup> 曾思瀚、邓绍光，《保罗政治》，57-58。

<sup>59</sup> 邓雅各，《新约神学导论》，邵樟平，邵尹妙真译（香港：天道书楼，2012），144。

(2:21)，将耶稣与神等同。<sup>60</sup> 在使徒行传中，*κύριος* 一直是教会祷告的对象 (1:24；4:24；9:10-17 等)。在当时的皇帝崇拜中，尼禄本身就是皇帝崇拜异教最著名的开山鼻祖，他借此合法化自己的权力，并将自己的雕像遍满罗马帝国，为了在帝国各处得到尊荣，甚至在活着时就已经得到神明的地位。<sup>61</sup> “尼禄复生”（拉：Nero redivivus）的神话广为流传，人们对尼禄的迷恋导致对他复活的期待，不断传颂“尼禄将要复活”，甚至有特别敬拜尼禄的宗教制度。<sup>62</sup> 但在路加笔下，复活的耶稣不是传说，而是已经发生的事，而且这一位 *κύριος* 仍旧不断的与教会互动，路加借此抵抗罗马皇帝崇拜的宗教。

另外，奥古斯都亦被称为救主，在一些铭文上称奥古斯都是“整个人类的救主”。救主和“救恩”的概念是连在一起的，人们会为皇帝所带来的救恩献上祭祀和祷告，而这是使这种国家叙事得以普遍的原因之一。<sup>63</sup> 承认皇帝救主的身份，变成了向皇帝表达忠诚的方法，也是对皇帝将罗马从内战和外部军事威胁解除的“救恩”表达感恩的方法。皇帝所带来的救恩，很自然的就连上了“和平”的主题，是皇帝将和平的恩惠带给大家。这些的帝国主题透过当时的媒介，肖像、钱币、诗歌和演说，传播的帝国的各处。这些宣传当然最后都集中在皇帝身上，是他将这一些带带给罗马帝国，而这些主题通常被总称为“福音”，罗马帝国

<sup>60</sup> 邓雅各，《新约神学导论》，146。

<sup>61</sup> 曾思瀚，吴莹宜，《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》，61。

<sup>62</sup> 以斯拉培训网络提供，《第一世纪末之尼罗复生的传说》。  
<http://www.equip2serve.org/etspedia/新約背景/第一世紀末之尼祿復生的傳說>  
(2022年9月27日9PM)。

<sup>63</sup> Gary Gilbert, “Roman Propaganda and Christian Identity”, 237-239.

的福音就是罗马皇帝自己。<sup>64</sup> 这些今日基督徒所熟悉用来形容基督的概念，原本是用来形容罗马皇帝的。

在路加笔下，它刻意以这些帝国语言来形容耶稣的救赎工作。在四章 12 节彼得宣告“除他以外，别无拯救，因为天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”。在五章 31 节彼得称上帝以立耶稣做“君王和救主”。在十七章狱警问彼得可以做什么才能“得救”，彼得则回答当信主耶稣。路加反讽的修辞策略相当明显，罗马官兵的救主不是凯撒，而是耶稣。而这救恩的信息，路加和使徒也不避讳的称为“和平的福音”(10:36)，在使徒行传他使用εὐαγγέλιον 多达 17 次之多。而这福音不只是给犹太人，也是给外邦人，保罗是这福音的使者，要向“外邦人、君王和以色列人”宣扬主的名(9:15)，要把基督救恩的好消息带到地级(13:47)。罗马皇帝透过各种媒介向帝国各处宣扬自己的福音，保罗则透过宣讲将基督的福音带到帝国各地。在使徒行传的结束，保罗已经在罗马城的房子拘禁了两年，

“放胆传讲上帝的国，并教导主耶稣基督的事，没有人禁止”(28:31)。这也是路加极具反讽的修辞手法，虽然保罗被罗马帝国拘禁再房子之内，但圣灵的能力并没有因此而被限制，福音仍然被保罗传扬，并且是罗马城内的人主动前往听福音(28:30)，显示凯撒的力量根本无法胜过圣灵的力量。保罗在罗马的天子脚下，大胆的传扬另一个“国度”和“主”的福音。凯撒的福音不再罗马城唯一的国家叙事，如今基督的福音已经遍满这个帝国的权力中心。<sup>65</sup>

<sup>64</sup> N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, 63.

<sup>65</sup> 曾思瀚，《耶稣的群体：使徒行传新视野》，538。

## 结论

路加是否有意在使徒行传建立反对罗马帝国的神学，这是本文开始就提出的大问题，而本文认为路加反对罗马帝国的意图是相当明显的。本文提出的第一个论证是有有关修辞其公共向度的本质，而无论是从希腊修辞学或希伯来的修辞学的角度理解，路加的使徒行传绝不是一份纯粹“中立”的历史文献。路加的使徒行传正如任何古代的修辞著作，主要目的是要运用文学、写作、演说和说服的技巧，影响及促使其读者接受一套世界观。

本文提出的第二个论证是从叙事修辞的角度，证明路加比较神国和罗马帝国的修辞策略，采用的方法本质上是社会修辞进路。透过视使徒行传为一文学整体的宏观阅读策略，本文论证路加刻画神国和罗马帝国为故事中的两大角色，并将两者进行比较。路加采用充满帝国色彩的隐喻运用在基督群体的身上，包括群体中的领导人物、国度的能力、首都城市、品德、君王等等相关的人、事、物。这一些隐喻是原读者所熟悉的，并且他们必定明白其背后所代表的意义。这些隐喻背后都承载着社会和帝国的国家叙事，而路加巧妙的使用基督的国度叙事颠覆帝国的国家叙事。当原读者阅读或聆听使徒行传时，他们必需在两者之间做出选择。

理解使徒行传其文学与背后公共社会的关系，有助于今日教会思考自己与所处公共世界的关系。新冠疫情迫使普世教会面对数码的世界，但是许多的思考是属于“功能性”的探索，即教会如何数码化的探究。但是从本文使徒行传的公共面向的探究，教会也应该寻索“为何”需要跟

上数码转变的大趋势。数码转向并非新事，过去 20 年数码的变革影响着公共社会的走向。以 2010 年阿拉伯之春为例，社交媒体成为了传播“政治叙事”有力的工具，促成了社会权力结构的转变。<sup>66</sup>社交媒体成为了民众获得信息的第一来源，而社交媒体已然已经形成了特殊的言说行为。谁能掌握数码世界的言说方式，谁就能影响群众的思想，这成为了 21 世纪的修辞学。正如罗马帝国借着雕像或文学作品宣传其国家叙事，今日的政治团体也透过数码世界传播自己的政治叙事，而这一些叙事正如传道者所说的“日光之下没有新事”，无非都是说服民众相信自己能为他们带来更好的生活，是民众的“福音”，而公义与爱的掌权者确实是社会的好消息。虽然如此，正如罗马帝国的“福音”确实是初期教会能将十字架带到各地的原因之一，但路加在使徒行传的信息是清晰及笃定地，罗马帝国的福音不是真福音，耶稣的复活及神国才是人们真正需要的福音。路加言说的方式，正是利用当时的社会修辞来提出自己的国度叙事。同样的，当今日世界各地的政治集团不断以新媒体的修辞言说自己的政治叙事，教会当然也必须数码化，学习数码世界的“语言”，以在数码世界中使真福音能大声的被言说和听见。

## 参考书目

Conway, Colleen M. *Behold the Man Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

---

<sup>66</sup> 李成贤，〈弱连接〉发挥“强”作用-从“阿拉伯之春”看新媒体的政治传播能力》，《新闻记者》第 361 期（2013 年 3 月），69。

- Esler, Philip Francis. Essay. In *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, 205–206. Cambridge: University Press, 1989.
- Gilbert, Gary. “Roman Propaganda and Christian Identity” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 233–256. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.
- Goldsworthy, Adrian Keith. *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World*. Orion Publishing Group, Limited, 2017.
- Green, Joel B. “Internal Repetition in Luke—Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography.” Essay. In *History, Literature, and Society in The Book of Acts*, edited by Ben Witherington, 283–299. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- Jeffers, James S. *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*. US: IPV Academic, 1999.
- Kennedy, George Alexander. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.
- Penner, Todd C. “Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis” in *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, ed. Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 65–104. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Penner, Todd C. “Contextualizing Acts” Essay. In *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, edited by Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 1-22. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Thompson, Richard P. *Keeping the Church in Its Place: The Church as Narrative Character in Acts*. London: T & T Clark, 2006.

Tyson, Joseph B. “From History to Rhetoric and Back: Assessing New Trends in Acts Studies” Essay. In *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, edited by Todd C. Penner and Caroline Vander Stichele, 23-42. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Witherington, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2009.

Wright, N. T. *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

以斯拉培训网络提供。《第一世纪末之尼罗复生的传说》。<http://www.equiptoserve.org/etspedia/新約背景/第一世紀末之尼祿復生的傳說>（2022年9月27日9PM）。

冯志国。<社会修辞学视域下的巴赫金对话理论研究>。《上海理工大学学报》,第38期,2016年4月:344-348。

邓雅各。《新约神学导论》。邵樟平，邵尹妙真译。香港：天道书楼，2012。

刘子曦。〈故事与讲故事-叙事社会学何以可能——兼谈如何讲述中国故事〉。《社会学研究》，第2期，2018年：164-188。

安东尼·帕戈登。《两个世界的战争》。方宇译。北京：民主与建设出版社，2018。

西塞罗。《西塞罗全集-修辞学》。王晓朝译。北京：人人出版社，2007。

李成贤。〈弱连接”发挥“强”作用-从“阿拉伯之春”看新媒体的政治传播能力〉。《新闻记者》，第361期，2013年3月：67-71。

麦启新。〈*ἐχθλησία*〉。《新约及基督教文献希腊文大词典》。香港：汉语圣经协会，2018，464-465。

麦启新。〈*χράτιστος*〉。《新约及基督教文献希腊文大词典》。香港：汉语圣经协会，2018，865。

曾思瀚，吴莹宜。《启示录的刻画研究-英雄、女性与国度的故事》。香港：基道出版社，2009。

曾思瀚、邓绍光。《保罗政治》。曾景恒译。香港：基道出版社，2019。

曾思瀚。《耶稣的群体：使徒行传新视野》。吴莹宜译。台湾：校园出版社，2013。

赖特。《新约与神的子民》。左心泰译。台湾：校园出版社，2013。

---