

戀上神國研究（三之三）：George E. Ladd 的《新約神學》（下）

徐濟時

系列序：研究神國（天國），是中華神學之議程和處境之呼喚，乃因中國崛起，中華民族的教會在本國和各國亦壯大，遲早教國兩方出現定位、避位、走位、撞位等難題。因此，我們實須釐清西方教會二千年來解讀的神國（包括應對人國），再在吾等處境尋覓其中之真理，免陷西方教會史常現於本土和宣教區的「神國」與政權「對罵開戰」（在中國一度招致殺教）。尋查歷史，基督新教起於五百年前「宗教改革」，乃是脫離羅馬（為中心）天主教，改以福音為核心更正教，此意十分重大。因為德語地區領航的改教，本以新約希臘字福音 *εὐαγγέλιον* (euaggelion / 英譯 Gospel) 立教，改革教區自名為 *evangelisch Kirche*（福音教會 / 英文直譯 evangelical Church）¹ 以別於位高權重的天主教會 (Catholic Church)。更正教初心傾慕「福音教」，後名之為基督教。

由此生出兩大追問。首先，何謂「福音」？福音（派）之徒既重視傳福音 (evangelism, 或譯佈道)，但教會史發現上世紀來華西教士所傳的，是一套簡化福音 (Good News)，就是個人得救、免入地獄、得永生上天堂等「個人得福」的福音；我們續行大使命（太 28:18-20）不外乎「更多的個人得福」而已，這般「有福同享」看重的是個人性，往往看漏大使命原文凸顯的是集體性：門徒化 (*μαθητεύσατε*) 萬民—門徒這名詞罕有轉成動詞—以至教導 (*διδάσκοντες* / 分詞) 「信徒集體遵守凡主所吩咐的」才屬完成「傳福音」。所以，福音不單是個人被動地白白得福 (大使命不容停在「個人得救」)，更是聯群結隊主動地「守道加傳道」。那就引申下一追問：「共守主吩咐」如何彰顯「門徒化萬民」的福音呢？這方面一直受各地民族性影響，屢現失守。例如中華文化偏重五倫五常，所以華人門徒對聖經中倫常孝道願「用心守」，但對主吩咐的天國之道要「捨命守」就迴避；主常稱福音為「神國 / 天國之福音」，嚴指「要努力進天國、要先求祂的國和祂的義、要為神國撇下家人和一切」，如斯宗教狂熱不合咱們民族性就避談。可見，於我們守神國之道比守孝德之道難。昔日西教士傳的福音，往往忽略神國，因為「國度真理觀」在他們離開中國後才興起於西方保守派，再後成顯學。普世華人教會近年追趕西方神學縱多談神國，但仍少深耕主所創「國度性質」福音之意義。

本系列務求忠於原著來介紹（引文配以原文供直接理解）近代一批研究神國 (Kingdom of God) 宗師之餘，本人亦試「由西入中」作神學反思（以另一字體顯示並配註碼以便索引），盼「中華世紀」基督門徒認識此「國度性福音教」、不斷會通轉化更新。在行文上為免混淆作者和筆者，下文會將屬於筆者本人的評議以「本人」表述之。

前兩文交代了神國的歷史解讀和本身義理（上）及探討了神學的關聯領域（中）。

¹福音此字有用於悠久的宗派如德裔 the Evangelical Lutheran Church in America，此 Evangelical 教會卻非屬於近大半世紀興起的福音派 (Evangelicals) 涵蓋下「福音派教會」(Evangelical churches，這福音派在德文另有專詞 *evangelikal*)。因此上述德文 *evangelisch*，原是用作拒歸宗梵蒂岡的 *Protestantisch* (抗羅宗即基督新教) 一個同義詞，並非近代意義下福音派。以上解說為免望文生義，盼英譯的混淆問題，不會在中譯出現。

..... (10)

以下部分則是作者 Ladd 在此書其他篇章，論到與神國相關的內容，不乏精警之言。

「彌賽亞的耶穌」是關乎神國神學的首要課題。Ladd 提出神國臨到的耶穌被稱為基督，這是所有涉及耶穌概念中最重要的一：這一概念乃來自舊約的彌賽亞(希伯來文 *Mashiah*、希臘文 *Christos*、英文 *the anointed*)。這字最早出現在撒母耳記上 2 章 10 節(受膏者的角)。²耶穌這人間名字加上受膏立之意就合成「耶穌基督」，而跟隨他的人(門徒)日後非稱「耶穌徒」而是「基督徒」(*Christianoi* 複數含群體性)、含有黨徒之意(*partisans of a certain group*) (Ladd 1975: 135)。在舊約，祭司、君王這些人物才會被膏立，作為履行某些神權治理(*theocracy*)下的工作，先知亦有可能被膏立(如以利沙，列王紀上 19 章 16 節)。(Ladd 1975:135-137)

彌賽亞(*the Messiah*)此字直到但以理書 9 章 25-26 節才獨立出現(即不含受格/前置詞(*genitive/suffix*) 如: *the messiah of Jehovah/my messiah*)，對於彌賽亞是否指向一位末世君王，現代學術界有爭議。但 Ladd 認為：詩篇 2 篇 2 節是指向這「彌賽亞」被世上君王一起敵擋的「耶和華的受膏者」；以賽亞書 9 章和 11 章對「彌賽亞」的預言是最惹人關注、為後期猶太教定調(*set the tone*)，經文說到一位「嬰孩、兒子、耶西的根」擊殺敵人和邪惡，並帶領大衛的寶座進入一更新的世界，其管治直到永遠。³

再者，兩約時期的猶太文學並不常見彌賽亞一字。主前 63 年巴勒斯坦被納入羅馬的統治後，《所羅門詩篇》這一位不知名作者在禱告提到：神國臨到(17 章 4 節)、一位應許的被膏王(*the anointed of the Lord*) (17 章 6 節)和大衛之子(*The son of David*) (17 章 5 節、23 節)。Ladd 形容《所羅門詩篇》「所期盼的國，雖然是強烈宗教的表述，但顯為屬地上和屬政治的形態。」⁴此外，兩約文獻亦期盼這一位猶太民族的拯救君王出現，包括昆蘭社團的作品 *The Similitudes of Enoch* 特指一位先存、在天上、超自然的人子按時來世，建立神國。(Ladd 1975: 138)

主後即耶穌在世時的猶太文獻，更能反映上述思想，在第一第二世紀有些文獻對彌賽亞描述如下：《以斯拉四書》提到「彌賽亞我的兒子」，要暫時統治彌賽亞的國度 400 年，待他及他那代人死後，來世才展開(7 章 28 節)；《巴錄啓示錄》(*The Apocalypse of Baruch*)亦提到這彌賽亞統治只是暫時性(29 章 3 節，30 章 1 節)。(Ladd 1975: 138) Ladd 更指出：「拉比文學直至主後 70 年前、被獨立使用的彌賽亞一字非常少，有的記錄只得兩次；當屬大衛王族的彌賽亞成為盼望中心

²這字在舊約成為一獨立名詞出現，只見於但以理書 9 章 25，26 節，和合本譯：受膏君、受膏者。

³ "This is the most outstanding messianic use of the word in the Old Testament. The coming King is both God's son and the anointed one who will rule in behalf of God and over all the earth." (Ladd 1975: 136) / "He will purge the earth of wickedness, gather faithful Israel together, and reign forever from the throne of David over a transformed earth." (Ladd 1975: 137)

⁴原文： "The desired Kingdom is earthly and political in form although a strongly religious note is sounded." (Ladd 1975: 137-138)

的人物，人子這字同時被棄用。」⁵

從上可見，耶穌前後時期猶太社會的彌賽亞觀，發展到某些特定模態，構成新約各卷釋經的背景。

帶著上述背景進到耶穌之時來分析，Ladd 指出耶穌的事工明顯折射出時下對彌賽亞的政治解讀 (political implications)：這可從法利賽人和祭司害怕他受歡迎成為政治彌賽亞 (political messianic deliverer)、會再次掀起那時期連串的彌賽亞式起義 (反外族統治)。(Ladd 1975: 139) 可以說：「一位大能的領袖會推翻羅馬，正是人民渴求他們要的彌賽亞。」⁶這反映在耶穌行五餅二魚神蹟後，群眾擁戴他作王 (約翰福音 6 章 15 節) 以開展神國。當耶穌回應群眾這番「倒羅作王」訴求，只予以屬靈之國 (滅罪為主) 且在其中人要「吃他的肉喝他的血」，就連門徒也多有離開他。(約翰福音 6 章 66 節)⁷ 耶穌的言行，顯示他非屬當時眾人殷切盼望的彌賽亞、不是他們自解的政治性君王。因此，耶穌自己避用彌賽亞自稱，直至復活後這名字得到新詮釋才廣用作稱呼他，如彌賽亞在保羅書信中純是救贖性 (soteriological sort) 而非政治性。(Ladd 1975: 140) 本人認為耶穌的非政治性言行，成為二千年來「政教關係」豐富的神學反省和參照的中心，過往西方主導「政教關係」的神學諸理論，但在西方歷史驗證 (historical verification) 下不見得滿有「神學正確」，甚至更正教在這方面也未見多作更正。西方教會史所記載的血腥待異已與愛 (仇敵) 之吩咐不和合，中華神學務求以史為鑑，再作探討。(10A)

Ladd 在該書補充如下。第 24 章說：耶穌反成為猶太人的絆腳石 (哥林多前書 1 章 23 節)，因為當時「按定義，彌賽亞是統治的君王而不是被釘的罪犯」；⁸ 第 25 章則說：耶穌和法利賽人進行最後一次辯論 (馬太福音 22 章 41 至 46 節)，提出彌賽亞不單是大衛的子孫，也是早於大衛之主，隱意指他本人就是這屬天之主 (Kyrios/Lord)。Ladd 闡釋新約「耶穌為主」這希臘文「主」字，非後出自保羅所建立的希臘語教會，實來自耶穌及其門徒的原始亞蘭語教會 (primitive Aramaic church) 的「主」(mar) 字和原出於耶路撒冷用亞蘭文基督徒的概念。⁹ Ladd 因此說：「早期教會所理解的耶穌被尊崇為主全然來自耶穌本人」。(Ladd 1975: 338-341)¹⁰ 本人認為耶穌早於為門徒洗腳時在「夫子」之外，已自稱「我是你們的主 (Kyrios)」(約十三 14)。這「主」的概念，亦在主流英文聖經舊約將希伯來文耶和華意譯為「LORD/主」(此意來自 Adonai/主的 vowels 配音予 Yahweh，而非配音所譯出的 Jehovah/耶和華)，卻在中文聖經舊約將 Yahweh 採其音譯為

⁵原文：「In rabbinic literature, no rabbi before A.D. 70 can be cited as using *mashiah* in the absolute sense. The index of the Mishnah lists messiah only twice. However, in the rabbinic literature as a whole the Davidic kingly messiah becomes the central figure in the messianic hope, while the Son of Man drops out the usage.» (Ladd 1975: 138-139)

⁶原文：「A mighty leader who would overthrow Rome is precisely what the people desired for their messiah.» (Ladd 1975: 139)

⁷「They wanted a king to deliver them from Rome, not a saviour to redeem them from their sins.» (Ladd 1975: 140)

⁸原文：「By definition Messiah was to be a reigning king, not a crucified criminal.» (Ladd 1975: 316)

⁹如使徒行傳 2 章 36 節描述，表達「Jesus was Kyrios to the Greek churches as he had been Mar to the Jerusalem Aramaic Christians.» (Ladd 1975: 341)

¹⁰原文：「the early Christian understanding of Jesus as exalted Lord ultimately derives from Jesus himself」；此句前說「The early church worshipped God; it also worshipped Jesus as the exalted Kyrios.....the beginnings of trinitarian theology». (Ladd 1975: 341)

「耶和華」而失去英譯「主」之意含。無論原因具何合理性，結果就是中國教會和海外華人教會從「讀經」開始其信奉神之過程：就誤將舊約對選民「拯救並問責」之嚴主，淡化為新約對信徒「拯救不問責」之慈父；以色列人歷史中失責之教訓，就疏於引申為屬靈以色列人（教會）之同樣教訓。結果，舊約史和新約二千年教會史連不起來，信徒不覺悟信主後生活「向主（耶和華）問責」（如同舊約神要子民間責），卻偏執個人「蒙主（耶穌）拯救」就放心於永遠得救、而不求活好一生以向主問責。(10B)

耶穌受審過程中，面對關乎彌賽亞的告狀，耶穌的回答是不否認（有研究指當時自稱彌賽亞並非褻瀆），而他更給出自己對這字的定義，就是他是「人子」這品位屬天的彌賽亞(the heavenly Messiah of the Son of Man sort)。(Ladd 1975: 143)事實上，耶穌對人子此詞多作引申：「他不是猶太人所盼望之征戰君王，因此避用彌賽亞；就算有場合他用上也給予再釋，特別是以人子自稱。」

11

..... (11)

Ladd 接着用兩章專論人子(The Son of Man) (Ladd 1975: 145-158)和神子(The Son of God) (Ladd 1975: 159-172)。Ladd 指出三要點：耶穌最常用人子來自稱（福音書有 65 次）；但沒有任何人曾用人子稱呼耶穌；也沒有證據顯示使徒行傳和新約書信（即初期教會）用人子稱呼耶穌，只有使徒行傳 7 章 56 節殉道一刻的司提反是例外。

現代學者普遍同意，人子是一個彌賽亞的稱銜(title)。Ladd 指出舊約的慣用語可以「人子」同是「人」，而在但以理書 7 章 13 節出現的人子原非一個彌賽亞的稱銜(title)，而是屬天的彌賽亞屬性的末世性人物(a heavenly messianic eschatological figure)(Ladd 1975: 148)，將國度帶給地上受苦聖徒。到了耶穌時代，猶太人思想下的「人子」，就從舊約慣用的「人」變成彌賽亞的稱銜，指向先存屬天人物帶著神的榮耀來到世上。

至於符類福音所出現的人子有三方面：在世服事、受苦受死、末日得榮。「人子受苦受死」這一概念是當時猶太人完全沒有的概念。經過一番詳細的經文和學術論證，Ladd 如此作結：耶穌不自稱為彌賽亞，因為它的使命是與當時流行的彌賽亞概念完全不同；¹² 他自稱為人子。¹³

¹¹原文：“He was the Messiah, but not the warlike conqueror of the contemporary Jewish hopes. He avoided the title because of its nationalistic implications to the Jews; on occasion he accepted the title, but he reinterpreted it, particularly by his use of the term ‘Son of Man.’” (Ladd 1975: 144)

¹² “his Kingdom was a spiritual Kingdom and his messianic mission was a spiritual mission.” (Ladd 1975: 171) 這個特殊的「人子」概念，可詳參該書 157-158 頁。

¹³本人認為：耶穌在馬可福音受洗(1:11)和變像(9:7)被天上聲音稱「我的愛子」、在趕鬼被鬼稱「至高神的兒子」(5:7)；他沒有全稱自己為「神的兒子」，只多稱自己為「人之兒子」即「人子」。「神的兒子」只在書信的作者，多用來稱耶穌（羅馬書 7 次、希伯來書 6 次、約翰一書 16 次）。

然而，耶穌被定罪，與是否稱彌賽亞無關，¹⁴而是他自稱要審判世界的「人子」。因為，這個稱銜有高陞的含義和同時容許耶穌注入新意，就是他教導門徒他的受死、升高和榮耀再來（如但以理書七章所預言的人子使神國榮耀開展），如此帶出神國的奧秘，就是這國在耶穌的事工上先行隱藏，這將來末世榮耀的國在顯明前先隱秘臨到人間。¹⁵

至於在福音書所說「神的兒子」，Ladd 稱亦不完全等同彌賽亞，後者是大衛之子受膏建立神國，而前者是上帝之子掌權於靈界（可三 11，五 7）。(Ladd 1975: 162-163)耶穌事工的中心乃是與惡勢力作屬靈爭鬥(spiritual struggle)，並由此帶出神的國征服撒旦的國。(Ladd 1975: 192)耶穌被賣被形容為魔鬼所策動（約翰福音 6 章 70 節，13 章 2 節、27 節），然而耶穌的死卻帶來這世界的王「被趕出去」（約翰福音 12 章 31 節，另參 16 章 11 節）。Ladd 一再表明：「耶穌的受死有兩大要義：撒旦策動，但在其中耶穌勝出。」¹⁶本人認為，耶穌超越當時對「國度」圍繞在屬地權勢爭鬥之理解，劍指背後的屬靈爭戰，對後世甚具啟發性。因為耶穌作為基督這「神的兒子」（羅一 4）對其門徒最大的意義是勝過那惡者引入世界的罪惡，而他以死亡復活來制勝敗壞魔鬼這個「掌死權的」（來二 14）和「掌萬國權柄(domain)和榮華(glory)的」（路四 6）。前者意義多有神學探討，後者意義相對地少有神學探討而歷代不少基督徒跌倒在追求屬世的權柄和榮華，這方面關乎入世信仰、政教關係、管家倫理、處境神學等開發，急不容緩。(11A)

..... (12)

耶穌教訓的中心主題在符類福音（該書第一部共 15 章）是神國，「神國」在較後寫的約翰福音¹⁷轉為「永生」（原文此兩字「永遠 - 生命」(Zoe aionios)有 17 次、單字名詞「生命」(Zoe)有 36 次），並且永生和生命在約翰福音是同意的，反映耶穌來世賜給人更豐盛的生命（約翰福音 10 章 10 節）¹⁸，這「永生連上今生經驗」(eternal life as a present experience)之觀點是希臘哲思忽略的，也是符類福音和猶太教欠缺的。¹⁹此外，本人發現：符類福音出現的「永生（原文）」比約翰福音少得多，只有以下幾段經文：馬太福音 25 章 34、46 節，19 章 16 至 17 節、23 至 30 節

¹⁴ "It is important to note that the claim to messiahship of itself was no ground in the Jewish law of condemnation." (Ladd 1975: 168)

¹⁵ "This is the mystery of the Kingdom: the divine secret that in the ministry of Jesus has for the first time been disclosed to men. The future apocalyptic, glorious Kingdom has come secretly to work among men in advance of its open manifestation." (Ladd 1975: 158)。Ladd 稱神學上有一派稱這是 the theory of the messianic secret。這可以從以下理解：彼得回答耶穌問「我是誰」而答以基督（彌賽亞），隨即被耶穌囑門徒暫不對別人如此說，直至復活之後（馬可福音 8 章 30 節，9 章 9 節）。(Ladd 1975: 169)

¹⁶原文："the death of Jesus is both an act of Satan and an act in which Jesus wins the victory over Satan." (Ladd 1975: 192)

¹⁷該書的 16 至 22 章論約翰福音，是歸入共六部的「第二部：第四福音」，成為佔最大篇幅的單一書卷。

¹⁸ "(Zoe aionios) with no apparent difference of meaning from the simple Zoe" (Ladd 1975: 255)

¹⁹按這方面，Ladd 介紹 Dodd 提出的約翰福音希臘化："the concept of eternal life has platonic overtones of a life that is timeless. John's platonic view stands in contrast to the Jewish view of eternal life.....Johannine theology represents a substantial Hellenizing of the Gospel." (Ladd 1975: 254)

(馬可福音 10 章 17 節、23 至 30 節；路加福音 18 章 18 節、24 至 30 節並與其相近的 10 章 25 至 28 節)，而這些「永生經文」皆連上神國而論，在符類福音指向「來世」。(12A)

Ladd 指出拉比的普遍教導是，學習五經(*Torah*)能引領人至「將來世代的生命」(life in the Age to Come)；當耶穌說：「信子的人現有永(遠)生(命)，不順服子的將不得見生(命)」(本人按原文直譯約翰福音 3 章 36 節上)，後句正是指向人的終末命運。這第四福音要帶出的永生，雖然含有來世性，但卻是將這來生帶進今生的經驗(**present experience of this future life**)。(Ladd 1975:256-257) 這一種「在耶穌裡的(永遠)生命早賜信他的人」是符類福音沒有清楚論到的，Ladd 稱「約翰將現在與將來連成一體。」²⁰ 他引申 C.K. Barrett 見解，將永生和神國看作神學結構上等同，就是從神國的現在性先嚐將來的生活。²¹ 本人認為這獨特時間觀若真確，那麼「今生信主之時(而非死亡一刻)就已進入永生」，活在世上的意義就會大為改觀。上文有論及希猶有別的時間觀，約翰或另加轉化(如耶穌轉化猶太教的神國觀和其他觀念)；時間的約翰版，確有待研究。再者，新約聖經作者常以屬靈的「第三眼」看萬事，行文往往含有「字同意異」，經文再譯成各地語文(更未必尋得同意詞)，構成「釋經」之難上難，因此今天遇上解經分歧，宜放下一己執着。因為，大有可能彼此都解錯，真理面前，人人要謙卑求教於聖靈。(12B)

..... (13)

使徒行傳是四福音的「後續版」，第一章描述門徒向復活後的耶穌問及他們最關注的「神國」，顯出他們理解的至此際仍是舊的一套。這可回看耶穌上耶路撒冷透露受死前夕，一直期望神國早日實現的門徒竟誤以為他快將作王，雅各約翰更找來母親求作左右丞相(馬太福音 20 章 21 節)；如今耶穌復活之後，他們仍期望「以色列國」得著復興(使徒行傳 1 章 6-8 節)。這兩方面反映「他們的思想，是一直被屬地上神權政治國度」所主導。²² 然而，耶穌引導其一度欲當官的門徒，從關心政治意義的國度轉向聖靈的領域。²³

論到教會，耶穌建立的教會，乃是神國的子民、承認他是彌賽亞。雖然耶穌被猶太領袖們排斥，但他和他的門徒沒有另立一批分離會堂或展開一個分離運動；然而，因為猶太人對這教內新團體的抗拒打壓(進一步證示神國的原子民自棄神國)，反使歸順的外邦信徒，日漸壯大而成為新以色列人、神國新一代。「如此，在耶路撒冷開始的猶太人教派，蛻變成羅馬帝國中的外邦人團

²⁰ "John weds present and future in an indissoluble bond." (Ladd 1975: 258)

²¹ Barrett: "zoe aionios in John resembles the kingdom of God in the synoptic gospels. That which is properly a future blessing becomes a present fact in virtue of the future in Christ." / Ladd: "we are not to identify the Kingdom of God and eternal life, the underlying theological structure is the same.....we might expect the Kingdom to bring to men a foretaste of the life of the future." (Ladd 1975: 259)

²² 原文: "their thinking continued to be dominated by the hope of an earthly theocratic kingdom." (Ladd 1975: 316)/另見: "the disciples still retained nationalistic, theocratic ideas about the Kingdom." (Ladd 1975: 332)

²³ "(Jesus) simply deprives it of political significance and refers to the pneumatic sphere." (Ladd 1975: 333)

契，完全脫離猶太人的會社。」²⁴

回看歷史，兩約之間文獻(Intertestamental literature)意識到聖靈的離開，不再有默示性啟示。次經(旁經)和偽經(典外文獻)(apocryphal and pseudepigraphical writings)皆流露出察覺到先知默示時期已經過去、預言消逝，先知默示隨最後一批先知離開了以色列。拉比文學亦表述聖靈隨著最後的先知們離開了以色列，甚至認為聖靈不再臨在第二聖殿中。(Ladd 1975: 343) 剩餘那屬於神的，只有摩西律法，被理解為最後的和全備的啟示，漸進性啟示被視為不需要和不可能。²⁵ 對於法利賽人，律法就是一切，而耶穌的神國之言行正面挑戰他們這一切。

相對於這個背景，施洗約翰的出現竟以先知式表達神的話、耶穌受洗竟有聖靈降臨，皆預告一個嶄新的彌賽亞時代到臨。彼得在五旬節的講道中，將約珥書 2 章 28 節的「以後」換成「在末後的日子」(使徒行傳 2 章 17 節)，而對舊約先知這「在末後的日子」是指神國時期的彌賽亞時代(messianic era)。彼得依此作出新釋：此刻聖靈沛降，正是這末日(將來)時代已然開啓了。²⁶

Ladd 認為，嚴格來說，教會誕生於五旬節聖靈臨到這少數的耶穌門徒，構成基督身體的核心。教會不能被視為只是人間的團契、彼此有共同的宗教信仰和經驗連成一體，教會更是神透過聖靈創造的，所以只能合適說只有一個教會(eness of the *ekklesia*)。使徒行傳中聖靈四次的施洗，表達了教會擴展的策略：猶太人、撒馬利亞人、外邦人和施洗約翰的門徒，都受於同一聖靈的洗而成為邁向普世萬民的教會。(Ladd 1975: 347-348)

初期教會擁有的特色是團契生活，在耶路撒冷教會展示獨特的形態。他們顯然有很多貧窮人如無依無靠的寡婦，彌賽亞國度的團契就是實踐在物質上分享，甚至會以賣房產來實現這共享。Ladd 認為「這最早期的主內社群流露的不是會失敗的社會實驗，而是深度結連的基督徒共產主義」。²⁷ 本人認為，使徒行傳記錄初期教會在掙扎求存中捨己互愛，與日後教會壯大後「效法世界」爭權逐利(像以色列人入迦南建國後效法世界立王揚威)，形成強烈對比；當教會最能號召吸引世人的利他主義(altruism)，同化於世俗的利己主義(egoism)，沛臨新約的聖靈就如舊約的先知，照樣離場任其荒涼(如今天歐洲的教會，而先進地區不少華人教會亦陷此危情)。(13A)

論到教會的管理形態，使徒行傳中顯然沒有一致性，教會的領導模式亦處於歷史發展初階，由使

²⁴原文：“Thus the church, which began as a Jewish sect in Jerusalem, became a Gentile fellowship in Rome, completely freed from Jewish associations.” (Ladd 1975: 356)9

²⁵ Ladd 引 George Foot Moore 經典著作 *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the Age of the Tannaim* 補充這方面指出：“Judaism had lost the sense of God's self-revelation in historical events and his speaking through the living voice of prophecy. The Jewish doctrine of revelation centered all knowledge of God and his will in the Law. The Holy Spirit had departed from Israel with the last of the prophets, but no further word from God was needed; everything was contained in the Law. Jewish theory traced the oral tradition back to Moses as well as the written Law. **In the Torah, revelation was final and complete. Progressive revelation was unnecessary and impossible.**” (Ladd 1975: 364)

²⁶ “Peter's preaching requires a radical modification of the eschatological structure. The Day of the Lord remains an object of hope, but the 'last days' of the messianic salvation have been realized.” (Ladd 1975: 344)

²⁷ “This 'Christian communism', as it have often been called, ought not to be considered a social experiment that failed but an expression of the deep bond of Christian fellowship in the primitive community.” (Ladd 1975: 351)

徒、長老和會眾分擔領導之責。教會是由有屬靈權柄的使徒奠基、教導和帶領，這始於耶穌選召十二門徒，顯然是以他們代表新的以色列十二支派。(Ladd 1975: 352)²⁸

(14)

保羅書信是四福音神學之外最豐富的神學承繼，其中的教會神學進一步發揮。Ladd 指出：教會 (*ekklesia*) 一字，在當時的用法可以指一個政治團體或這類的聚集；然而保羅按此字背景連接到舊約用法，稱教會是神的子民。因此，此字在保羅的用法是指「基督徒在一起敬拜的聚會」(*meeting of Christians for worship*)，不是一個建築物就是一間教會，原文從沒有像英文 *church* 慣指作建築物；教會也不是數字性（人頭計算），而是有機性。²⁹ Ladd 進一步說：「新約的思想是沒有各自分隔、保持距離的信徒，每一位信基督的被連結於基督身體的成員，因此彼此聯合建成主的身體。」³⁰

論到保羅的神學思想，Ladd 有別於傳統一些看法，他認為「保羅神學」不是一個抽象性、理論性和思辯性系統，而是解讀基督的工作成為攸關實際的基督徒生活，包括個人性和羣體性。」³¹ 保羅在各書信中所論及的基本是回應該教會的特別需要(a particular need)，只有羅馬書不屬於這類回應、而比較接近兼容並包的信仰立場(a balanced statement)，但並非一個完整大綱(a complete outline)，只是福音的核心(core)。例如，羅馬書內沒有教會論，末世論只觸及一下(only in casual references)，基督論雖有要義（開首少段）但缺乏像腓立比書第二章般細釋一番。(Ladd 1975: 377)

本人對以上兩段論到教會，深感華人教會亦步入西方教會不少誤區，引致神國觀的商業化變質和失諸平實生活。教會不宜按人數衡量如「這一間」是大教會、「那一間」是小教會而分門別類，作此比較是將教會的「有機連體」錯解，變成世間的獨立企業來衡量，正如各宗派之間「良性競爭」多於捨己互利。中國教會的「後宗派」處境或可脫出這個大氣候，但另外面對國家管理宗教的大環境。教會原文意指最重要的「在一起敬拜」，面對新一波新冠疫情的衝擊、備受考驗，教

²⁸ Ladd 申明使徒位毋須延續性，因為當教會成功建立後，並由使徒解釋基督的話語成為文字後，這一位份就不需要延續下去。與使徒並肩的是先知，他們有聖靈感動說出啓示以建立教會（教導為主）。使徒和先知擁有來自聖靈的恩賜，不是由教會選任；他們皆是屬靈的，不屬於委任性、職位性或法律性。(Ladd 1975: 353)

²⁹ "*ekklesia is never used of a building as is the English word "church". It is the assembling of the saints for worship.....The local congregation is the church; the totality of all believers is the church. This leads to the conclusion that the church is not conceived of numerically but organically.*" (Ladd 1975: 537)

³⁰ 原文：“In New Testament thought there can be no such thing as an isolated believer -- a Christian who stands remote from other Christians. When he believes in Christ, he is made a member of Christ's body; he is joined to Christ himself and therefore to all others who in union with Christ constitute his body.” (Ladd 1975: 542-543)

³¹ 原文：“We cannot therefore speak of a Pauline theology as an abstract, theoretical, speculative system; but we can recognize a Pauline theology as an interpretation of the meaning of the person and work of Christ in its practical relevance for Christian life, both individual and collective.” (Ladd 1975: 377)

會在疫下分隔於網聚面臨極大危機。(14A)

再者，對於一直以來主流神學所說「因信稱義」是保羅神學的中心，Ladd 批評此說以偏概全，反引前輩學者指保羅所說整全的保羅宗教，不提「對應律法下稱義」也能闡明。³² 另一方面，他稱「保羅從未討論過惡人的終局，顯然保羅多說在基督裡的命運，而不在基督裡的未視為重要而談及。」³³ 本人認為，論到人面臨末世性審判（包括涉及神國方面），除耶穌教訓之外，約翰亦有論及，保羅作為佔新約篇幅最多作者，是否真的忽略惡人終局？Clark Pinnock 推動的新一輪 Open Theism 所論到非基督徒的終局，又有否可能？這課題可擴大至拒信者、未信者和未聞福音者（如孔子）的下場為何？這對中華神學意義更大。(14B)

有別於上一代華人教會流行以律法時代、恩典時代切斷新約和舊約的神學連貫，Ladd 緊連兩者，聲稱：保羅引用舊約聖經 93 次之多以示基督之救贖應驗舊約之啓示，其中 26 次是在羅馬書九至十一章；這裡論及救恩的歷史 (*history of salvation*)，說明教會是延續以色列。舊約聖經所教導的因信稱義，早已應驗在給予亞伯拉罕的應許。³⁴ 舊約聖經是教會廣泛用作基督教真理 (*Christian truth*) 的來源，Ladd 查找出舊約指向以色列的經文是可應用在新約教會，即：教會成為神的真以色列人 (*true Israel*)。這全賴聖靈的光照 (*illumination*)，使舊約的新解受到基督事件的管控 (*controlled*)，得以在新約成全。因此，保羅的神學思想是建基於舊約神學，其神觀、人觀、救贖、應許和律法、末世論皆要從舊約來理解。(Ladd 1975:394-395)

至於基督的國度，在保羅的末世論有充分反映。Ladd 形容每位信徒是活在經驗中末世和等待中末世的張力中 (*a tension of experienced and anticipated eschatology*)—他已經在基督的國度（歌羅西書 1 章 13 節）但仍等待神國來到（哥林多前書 15 章 50 節），他已經歷新生命（哥林多後書 2 章 16 節）但仍盼望承受永生（加拉太書 6 章 8 節），他已經被拯救（以弗所書 2 章 5 節）但仍然等待救恩（羅馬書 13 章 11 節），他已在新生命裡從死中活過來（羅馬書 6 章 4 節）但仍然渴望復活（哥林多後書 5 章 4 節）。(Ladd 1975: 552) 此等對比，反映「既濟未濟」 (*already but not yet*) 之說。

基督教神學家受啓示錄 20 章影響，往往視「彌賽亞的日子」有一千年，但 Ladd 引其同代猶太裔史學家 H.J.Schoeps 稱：保羅可能知道並採納拉比的眾多神國觀中一支短暫說，視彌賽亞的日子僅有 40 年。因此，保羅預期基督在天上執政掌權非常短暫，而期盼主的「再來之日」 (*parousia and the Age to Come*) 在 40 年之內出現。(Ladd 1975: 558) 這方面傳統的觀點認為，羅馬帝國及其君王是敵擋神的勢力，Ladd 和應並指出，羅馬書 13 章 4 節說到「在上權柄」（縱然是異教的羅

³² "Under the influence of the Reformation, many scholars have seen justification by faith to be the central substance of Pauline thought. In recent scholarship a reaction has set in against the centrality of justification. Wrede insisted that the whole of Pauline religion could be expounded without mentioning justification, unless it be in the discussion of the Law." (Ladd 1975: 373)

³³ 原文：“Paul never discusses what he believes about the fate of the wicked. He has much to say about the destiny of those in Christ.....the fate of those not in Christ apparently never became an important issue.”(Ladd 1975: 378).

³⁴ Ladd 列出以下有關因信稱義的經文：羅 1:17; 4:3, 7-8, 17-18 / 加 3:6, 11; 4:27, 30

馬)是神的用人，被任命維持秩序，就是賞善罰惡。這方面的反例(antithesis)出現在帖撒羅尼迦後書 2 章 4 至 8 節的無法無天(lawlessness)所顯示一個沒有法律和秩序(law and order)的專制系統(totalitarian system)，它敵擋神和要求膜拜人。Ladd 認為保羅身處之時，神委任這政權予羅馬帝國及其元首，而保羅預見這情況將有一天會崩潰。這個政治秩序(political order)將不能制約無法無天(lawlessness)而被除去，教會將會經歷短暫的兇惡，而基督速臨就會終止惡魔的無法無天(demonic lawlessness)。(Ladd 1975: 560-561)

論到最後的審判，Ladd 以羅馬書首兩章為據，論到信主的與未信主的受審標準；按保羅幾段相關經文如羅馬書 8 章 1 節、33 至 34 節論到，**雖然信主的會在基督裡稱義，但每位信徒仍會為他所做過的受審判(will be judged for his works)**。(Ladd 1975: 566) Ladd 一再強調今生所行帶到審判時候「賞善罰惡」的說法，尤以哥林多前書 3 章 12 至 15 節那一個「各人建工程」的比喻，形容對所有信主的人都生效。Ladd 認為經文提到「被燒工程」不是失去救恩，但會失去某種保羅沒有表明的賞賜（由神給予那良善又忠心的僕人）。³⁵本人認為，信主者末日受審所承受的「賞罰」甚為重要，當中是否涉及失去救恩（如希伯來書似有論及和耶穌不少「拒進天國」之言說），極需查根究底，至少需要有聖經中全面的相關經文的析讀（加上文化背景的掌握更能助解）。這方面對於那些「只求得救就足夠」的信主者，極具警醒意義。(14C)

本人總結反省：神國（天國）之道當然關乎救恩，從神角度看是人得救後踐現國度的福音，但從很多人角度看是得救後等上天堂的福音；人不求甚解而只尋支持己說的經文、卻繞過不利己說的經文，將主耶穌所定「國度性質」之福音改編自導自演。這奇妙救恩，對於有意靠行為得救的（猶太）人，「信」而無需行為就能稱義、免人自誇立功（遵行律法），而信心不否定並繼續活出行為；對於無意靠行為得救的（世俗）人，「信」要融合於行為才能稱義、免人不結果子（忘報主恩），而行為見證其信並繼續成全信心。這兩方面對應猶太和世俗兩種人，才是合乎福音書加上羅馬書、加拉太書、雅各書等的「信心行為融合觀」並有份於神國。

³⁵ "Our life will be laid bare before the divine scrutiny that each one may receive the proper recompense for the things done through the life of the body, in accordance with the things that he has done, whether that life record is good or bad.....rewards or loss on the basis of the worthfulness or worthlessness of the Christian's life. The principle of judgment is expounded in I Corinthians 3:12-15.....This does not mean the loss of salvation: 'he himself will be saved,' but he will suffer loss of the 'well done, good and faithful servant.' Those who have built faithfully and effectively will be rewarded for their love and devotion. Paul does not indicate what the reward will be." (Ladd 1975: 566)