

## 戀上神國研究（三之一）：George E. Ladd 的《新約神學》（上）

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）<sup>1</sup> 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。

<sup>1</sup>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。

George Eldon Ladd (有譯賴德，1911-1982)，生於加拿大阿爾伯特省(Alberta)，在美國新英倫區(New England) 成長，1933 年被按立為美北浸信會(Northern Baptist Convention) 牧師，1942 年起在神學院教新約和希臘文。Ladd 在哈佛大學完成博士，論文是有關《十二使徒遺訓》的末世論，1950 年開始在創立第四年的富勒(Fuller)神學院，任教聖經神學至終老，並參與領導該院。Ladd 撰本書時是為新約釋義及神學教授(Professor of New Testament Exegesis and Theology)。

Ladd 著作中最受重視的是這本 Eerdmans 1974 年出版的《新約神學》*A Theology of the New Testament* (本文引用其 1975 年次刷，其中核心的「神國」更是前有三本、後有一本專著)，此六百多頁的教科書廣被北美及各地神學院採用，在著名史學家樂馬可(Mark Noll) 1986 年的調查中，高踞歷代福音信仰學者最具影響力著作的第二位，僅次於加爾文的《基督教要義》(有趣的是他反對加爾文的救恩觀這流行於華人教會的看法)，Noll 在其 *Between Faith and Criticism* 一書表揚他是「當前最具廣泛影響力的(the most widely influential)福音派聖經學者」。

2

Ladd 身處上世紀自由神學大熱之時，在英美再起的(新)福音派直面自由神學巨大的衝擊，陷入核心教義也難保之勢；新約研究在上世紀中旬，正大受德語學界的歷史學和聖經批判學(biblical Criticism)影響，而那時期福音派能應對得宜者，除他以外寥寥可數。他不隨德國名學者布特曼(R.K. Bultmann, 1884-1976) 主催的那一種視耶穌復活等神蹟為神話(myth) 的觀點，回歸認定新約歷史的真確性、聖經作者是受啟示下詮釋耶穌言行等福音信仰，寫出這本新約神學經典。<sup>3</sup> Ladd 認定的「神國始於耶穌已臨是為末世時期」之說，奠下福音信仰至今主流的國度神學觀(Kingdom Theology)，也大大提高華人教會對「神國/天國」的關注。這劃時代之作，其重中之重的「神國」闡釋(包括他幾本相關專著)，至今在福音信仰陣營中西方學術界，仍然是後無來者，值得細讀。本書 44 章中，開首 15 章專論符類福音，其中第三至第九章皆以「神國」為題寫成各章，佔上全書最大篇幅，反映作者的新約神學以耶穌高舉的「神的國度」為核心。以下先查察該書開首共 9 章闡述「神國」<sup>4</sup>的重要概念，後也從書內其他篇章查究其詳。<sup>5</sup>

<sup>2</sup>他推廣前一代由 Geerhardus Vos 提出的「已(由耶穌)開展末世論」(inaugurated eschatology)，使之成為美國福音派主流的神國觀，其可約化為一句術語“already and/ but not yet”，此語隨 1959 年他的成名作 *The Gospel of the Kingdom: scriptural studies in the kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans) 日漸普及於天國神學之說。可惜，如此聞名的大學者，竟不見於漢語聖經協會 2003 年出版的《基督教聖經與神學詞典》。

<sup>3</sup>特色之一是新約各書在多元信息下保持一致(unity in diversity)的神學，如符類福音中神國度、約翰福音中永生、保羅書信中稱義與基督裏新生命、希伯來書中大祭司等，皆是一致地指向神(國)的救贖。

<sup>4</sup>本人間中將神國另譯國、國度、天國、神的國、神國度、神的國度、「神」改為「上帝」連結國(度)等，皆是同意，謹此申明。

<sup>5</sup>該書在序言表示：本書目的是為神學院學生介紹新約神學的最新研究，內容並非原創性或解答難題，而是與近期最重要的著作展開對話。作者亦為本書清楚設限：基於寫書目的是為神學生而不是為研究，所以限定參考書目大部份是英文著作/英文譯本或英文期刊(於每章的開首列出作交代)；為著使神學生接觸到最新的研究，所以稍舊的資料都不引用不列出。再者，作者表明本書中論到「神的國」材料，部分出自他 1964 年著

..... (1) .....

原來，如斯重要的「神國」專題在歷史上被深入探討，乃出自近百多年令人困擾的「新約研究」，而 Ladd 在導介(introduction)先為如此學術背景，就是聖經（新約）神學研究的歷史，做出重要的考究。本人認為這對於傾向只採納某一派西方神學、便捷地作出「(某派)神學化釋經」的華人教會（如一度盛行的以時代論一派解釋聖經蘊含幾段時期），值得深思「以史參詳」和「見樹又見林」之重要，所以以下撮述的新約研究史，甚有必要。(1A)

聖經之地位，作為基督宗教的發展藍本，歷史中一直存在微妙的變化。Ladd 指出中世紀的教會，已從初期被迫害發展到地位崇高，甚至聖經研究完全臣服於教會教義之下 (biblical study was completely subordinated to ecclesiastical dogma) (Ladd 1975: 13)，出自聖經的解讀只用作強化教會所定教義的教導，即是釋經被教義（神學）化。中世紀的教義不單沿自聖經、也出自教會傳統(church tradition)這兩方面。聖經只由教會傳統解釋下，才能建構出教義神學 (dogmatic theology)；可以說，聖經之地位是在教會傳統和教義神學之下。(Ladd 1975: 13)

宗教改革而出的新教，就在這方面作出反動：教義和神學必須出自聖經（須經系統性釋讀）。「唯獨聖經」這一種新的強調，引發聖經的原文研究（即釋經要按字意而非以往的寓意），並意識到歷史在聖經神學的角色。但 Ladd 認為改教家的歷史觀有問題，他們不是按舊約本身的歷史處境來釋經，而是按新約的真理回溯到舊約的文本作釋經、倒時序用新約解舊約。然而，宗教改革後期，改教家重回高舉正統教義經院主義(orthodox scholasticism)那一條路線，輕視聖經本在的歷史，語言學亦只是教義下一分支。聖經只是被視為完全沒有錯誤、沒有矛盾，但也沒有豐富的神學價值。(Ladd 1975: 13-14)

到了理性主義(rationalism)、啟蒙運動對聖經研究的影響，18 世紀孕育出一式聖經研究，則是完全脫離教會和神學的操控，高舉絕對客觀、以聖經純為歷史的產物。理性主義反對任何超自然主義(supernaturalism)，連累到聖經被貶至不再是上帝話語、被否定來自聖靈默示，聖經僅是猶如古代文獻(ancient literature)之類的歷史記錄。(Ladd 1975: 14)

黑格爾(Hegel,1770-1831)的唯心主義 (idealism) 哲學隨後興起，提倡事物「正反合」發展過程的辯證哲學，並以此解釋宗教為宗教哲學。黑格爾認為宗教歷史所顯示的進化中，基督教貴為絕對宗教(Absolute Religion)。<sup>6</sup>在黑格爾影響下，德國的聖經學者及史家包珥(F.C.

---

作 *Jesus and the Kingdom: the eschatology of Biblical realism* (次版修訂本改名為 *The Presence of the Future: the eschatology of Biblical realism*)。

<sup>6</sup>黑格爾受康德的道德宗教影響形成自己宗教觀，他嘗試將流行於其時的信仰與理性、宗教與科學、神學與哲學的分割對立，作出統一。黑格爾辯證神是宗教精神和科哲理性之「合」，他甚至稱哲學本身是可侍奉神的宗教，研究方式有別而已。他高舉「絕對精神」，基督教是宗教發展進步至絕對宗教（再到絕對知識，終達絕對精神）。黑格爾從概念層次論證神是普遍的、絕對的、本質的精神，基督教就是絕對精神的自我啟示。（參 [http://www.cssn.cn/zjx/zjx\\_zjyj/zjx\\_zjxll/201811/W020181123593827095403.pdf](http://www.cssn.cn/zjx/zjx_zjyj/zjx_zjxll/201811/W020181123593827095403.pdf)）（2021,5,26 讀取）本人認為，黑格爾式的宗教思想，到了馬克思走入唯物論而「降解」，但神學家巴特回升神的超越絕對（表述為

Baur,1792-1860) 放棄理性主義努力在新約尋找永恆不變真理(timeless truth)，代以在早期教會的歷史運動尋找彰顯的智慧(unfolding of wisdom)。他從使徒保羅至第二世紀教會的信仰發展，摸索出「正反合」這三進程在信仰歷史中面相，注入聖經神學的研究。包珥關注的是從歷史發展出的真理多於聖經本身的真理，並其解經法孕育出著名的德國新約研究中杜平根學派(Tubingen School)，對聖經神學影響深遠。(Ladd 1975: 15)

聖經神學經過上述各代學術的「擺弄」陷入左右失據，沒有獨立性。到了 1920 年代，聖經神學才出現復興。Ladd 指出三大成因：第一，對進化論下自然主義(naturalism)失去信心；第二，對純歷史方法所宣稱的完全客觀(complete objectivity)和相信純事實(bare facts)足以揭開啟歷史的真理出現反動；第三，對啟示(revelation)這一理念恢復過來。其中第二點對理解歷史的方法論，出現新的取向，就是認定「聖經包含歷史和對歷史終極意義的言說」(the Bible contained both history and a word concerning the ultimate meaning of history)。(Ladd 1975: 19) 這說法有力拆解自由主義那一套批判方法，即現代科學下編史學(modern scientific historiography)對聖經中事實的質疑、尤其對「歷史性耶穌」任由自由神學「修編」(reconstructed)。如今，聖經中「耶穌成為基督」這一圖畫，是經由教會見證基督合繪而成，絕對不容分割抽離。<sup>7</sup>本人認為如斯「聖經含解讀性寫史方式」，符合新約作者引用舊約經文往往添上神學解讀之寫法(如以「神使人心硬」讀入舊約經文)，是值得探討以化解兩約「不協調」之處。(1B)

這反自由神學說法，後來被劍橋大學英裔學者 C.H.Dodd(1884-1973)<sup>8</sup>有力地推廣，使新約聖經不再被上世紀盛行的分析方法肢解，乃是首次可以「一個聖經概念聯合整本新約資料成統一發展」(a single biblical concept was used to relate all the New Testament materials into a unified development)。Dodd 提出一個整合新約全書的主題：「新時代藉耶穌本人和事工已到來」(the New Age has come in the person and mission of Jesus)。(Ladd 1974: 20)<sup>9</sup>自此，一個來自 J.C.K.Hofmann(1810-1877)1841 年起研探聖經主題的德文 *Heilsgeschichte* (salvation history or holy history / 中譯「救恩歷史」)在二十世紀上旬流行起來，成為最能代表聖經各卷統一(unity)的主題。Ladd 甚至認為，聖經 66 卷貴為正典，與其他內容近似但不被視為正典的同期作品(猶太人旁經作品和基督徒次經文獻)最大分別，就是後者缺乏前者(正典)擁有神聖歷

---

Wholly Other) 力抗自由神學，他稱：I am always fond of doing a bit of "Hegeling"。可見黑格爾主義在西方神學的繼後影響，仍然具有革命性。

<sup>7</sup>撮自原文："The *historische* Jesus was the picture of Jesus reconstructed by the liberal critical method.....The Gospels are not historical(*historische*) documents in the scientific sense of the term, but witnesses to the Christ. They are kerygma, not 'history'; and it is impossible to get behind the kerygma.....The real *geschichtliche* [historic] Christ is the Christ who is attested in the Gospels and preached by the church."(Ladd 1975: 19)

<sup>8</sup>他以推動已實現的末世論(realized eschatology)成名，就是相信耶穌所稱的神國是「現已在而非將臨在」(a present reality rather than a future apocalypse)。

<sup>9</sup> Dodd 與其後的 A.M. Hunter, Oscar Cullmann, Alan Richardson, Brevard Childs 等人不單力抗自由神學，也力戰 Rudolf Bultmann(1884-1976)領軍的以存在主義解經的 The Bultmannian School 提出的歷史耶穌充斥神話(mythology)之挑戰。

史的特性、記錄神在歷史的活動。<sup>10</sup>

以上對聖經神學的歷史梳理，Ladd 甚至稱：聖經神學在自由學派主導的學術界一直掙扎求生存，甚至上世紀六十年代末被判壽終。<sup>11</sup>他指出除了時代論的作者有部分著作外，美國福音派在新約神學著述方面的貢獻非常微弱，唯一具通論性的只有 Geerhardus Vos(1862-1949)的 *Biblical Theology* (1948)，但此書像一篇論舊約啓示的長文多於聖經神學。所以，Ladd 認為在當下要令聖經神學「復活」，這一本書可謂獨力應戰，其艱巨不言而喻。<sup>12</sup>

按以上歷史，可察見華人神學發展雖沒有西方歷史包袱、卻未有開出獨自的聖經神學研究，或因華人學術慣於仰（西）人鼻息，不在意自行起動獨立或本色性研究，以致我們跟西方一樣多有聖經註釋書，少有聖經神學書。返回上論，本人認為新約的多元下合一(unity in diversity)的神學，理想的表達是在「神的國」。符類福音中「神國」主旨的教導，正是滲透新約各書卷中多元 (diversity)的內容使之更豐富；「神國度」亦帶出新約各書卷那合一(unity)的「神救萬民行動」之歷史進程，「國進民進」至今二千年、生生不息。(1C)

..... (2) .....

主耶穌時代的獨特歷史背景，能提供一個極之重要的釋經處境，讓讀者了解「神的國」何所指，否則必然誤會叢生。其中關鍵的人物是施洗約翰，Ladd 竟要用上一章(Ladd 1975: 34-44)，講解這位承先啟後人物。

原來，自舊約末卷瑪拉基書出現最後一位先知瑪拉基（公元前五世紀初），普遍猶太人就認為社會不再存在為神代言的先知，導致他們以律法代替先知成為信仰生活的中心，衍生律法主義。早於哈佛讀博士已研究第一世紀猶太文學和社會的 Ladd 指出：耶穌之前已有兩股潮流，其一是嚴守文士宗教 (scribal religion) 下由文士所解讀的律法，另一是盼望末世天啓文學 (apocalyptic writings) 所指的拯救臨到、致脫離而獨立，但這批「天啓作者」往往隱姓埋名，且不活躍於群眾當中。然而，群眾自發爭取脫離羅馬的武力抗爭，就不時發生。此等政治性、

<sup>10</sup> 撮自原文：“the writings of canonical Scriptures partake of the character of holy history. They are those records which embody for us the story of God's activity in history.....The canonical books thus share in a unity of redemptive history that is intrinsic within them rather than superimposed upon them from without.” (Ladd 1975: 32)

<sup>11</sup> Ladd 如此描述：“Although this movement of ‘biblical theology’ has recently been pronounced dead, Bernard Child's surveys it in *Biblical Theology in Crisis*(1970). The crisis he feels due to the fact that the biblical theology movement tried to combine a liberal critical methodology with a normative biblical theology. They failed to bridge the gap between exegesis and theology. This can be done, Childs thinks, only by viewing the Bible in his own context, that of canonical literature. The Bible must be recognized as the normative vehicle of revelation, and therefore as inspired.”(Ladd 1975: 24-25)

<sup>12</sup> Ladd 為他所理解的聖經神學作了這樣的描述：“Biblical theology is that discipline..... in history for man's salvation. For Bultmann the idea of revelation in history is mythological. He argues that the real intent of the New Testament is to describe man's existential situation..... However, biblical theology cannot be blind to the second question : the truthfulness of the biblical story.”(Ladd 1975: 25-26)

武力性叛亂，懷抱著要促成神所統治的「天國」臨到。

就在這背景下，社會突然出現了高調活躍、像昔日先知裝扮的施洗約翰，他猶如一位久違的新先知，作出眾望所歸的宣告：「天國近了」。施洗約翰聲稱他是預備一位後於他、為群眾給予「聖靈與火」施洗的大人物。這式靈洗，正是舊約不少先知所稱，在「末後的日子」會出現聖靈澆灌下大施拯救。施洗約翰如舊約的先知呼籲百姓悔改、多結果子免遭砍下受審判；他亦如舊約的先知發出兩大信息，就是神拯救義人和審判惡人。

Ladd 進一步分析，施洗約翰並沒有用「彌賽亞」、「人子」或「僕人」來描述這位他稱為「那在我以後來的」，顯示他可能不曉得「這位來人」原是近親的詳情。然而在他之前不足一百年的次經《所羅門的詩篇》17:27 所示，正期待一位大衛後裔、耶和華膏立的王，將會建立國度並以「口中的話」摧毀惡人。然而，舊約所描述的大衛後裔這一位彌賽亞，並非如施洗約翰所稱會建立地上「王國」。

所以，舊約的先知書、《所羅門的詩篇》和施洗約翰的宣告，彼此之間都存在對這位「聖王」認知方面落差。這可見於施洗約翰在監獄差派其門徒「質詢」耶穌的角色（詳參太 11、路 7）。本人認為，這正好反映耶穌將要開展一個神學嶄新並充滿創意的時代，突破人人既定的規範、不從時人追求的革命，預示其一生「獨行奇事」且被誤會而遭殺。因不單耶穌這位表親、連胞弟也誤解他的言行，直至復活之主（配合所派聖靈）向門徒解明舊約對其所言。然而二千年教會史再度顯示，歷代普世各地基督徒在離開猶太教、新舊約處境下亦不斷重蹈覆轍，尤其對「主為王立國這獨特真理」曲解誤用，教會整體和信徒個人往往如施洗約翰在這方面「因主跌倒」。(2A)

Ladd 為施洗約翰如此總結：「耶穌意指他是先知中最大也是最後一位，律法和先知時代隨他告終。今後神國在世上開展，在新時代中最小的也比他有福，因得享彌賽亞帶來的祝福和相交。施洗約翰所發角聲正好預告舊世代將結束、新世代臨近了。」<sup>13</sup>

..... (3) .....

至此，Ladd 正式論到耶穌所宣示的「神國／天國」，這從耶穌約三十歲出身進入歷史舞台、符類福音各自為耶穌的傳道事業性質作「開場介紹」三段經文，看出究竟：約翰下監以後，耶穌來到加利利，宣傳神的福音，說：「日期滿了，神的國近了，你們應當悔改，信福音。」

<sup>13</sup>原文：“We conclude that Jesus means to say that John is the greatest of the prophets; in fact, he is the last of the prophets. With him, the age of the Law and the prophets has come to its end. Since John, the Kingdom of God is working in the world, and the least in the new era knows greater blessings than John did, because he enjoys personal fellowship with the Messiah and the blessings this brings. John is the herald, signaling that the old era has come to its end, and the new is about to dawn.”(Ladd 1975: 42)本人認為 Ladd 這番總結正是演繹耶利米書 31: 31-34 所指的新約之恩福。

(可 1:14, 15)「耶穌走遍加利利，在各會堂裏教訓人，傳天國的福音，醫治百姓各樣的病症。」(太 4:23)

路加沒有提及神的國或天國，卻引用以賽亞書一段關於神國降臨有一位受膏者到來的預言，然後記述耶穌宣告說：「今天這經應驗在你們耳中了。」(路 4:18-21)

後人要從耶穌出身於猶太教社會的處境，釋讀上述經文。在猶太教的文獻，對等待中那一個新的救贖秩序有不同的描述，包括屬地性的舊世界轉為完美、舊秩序激烈轉化成新秩序等，在一些後期的啟示文學中提到先有暫時屬地國度、後轉化成新的永恆秩序。可見，耶穌所說的「國／國度」，在當時的猶太同胞已有一些近似的信念，不是全新的概念。

Ladd 指稱，耶穌在世時的猶太文獻如《以斯拉四書》和《巴錄的啟示錄》，已生成一句新的慣用語(idiom)，就是「這世代和將來的世代」(this age and the age to come)。這「兩個世代」慣用語，始見於主前第三世紀的拉比文學 *Ethics of our fathers*。<sup>14</sup>耶穌在馬太福音 12 章 32 節提到說話干犯聖靈「今世」來世皆不得赦免、在馬可福音 10 章 30 節所指「今世」(this time)得百倍來世得永生，「今世」是「這世代」的同義詞。(Ladd 1974: 46)至於「將來的世代」和「神國」，可互換而用；這在年青的財主求問永生之途，耶穌答以戀財財主「難進神國」、撇一切門徒「來世得永生」，可清楚得見(馬可福音 10 章 23, 30 節)。而且，馬太福音 13 章獨有的稗子(雜草)比喻和撒網比喻，耶穌三次(39, 40, 49 節)提到「將來的世代(神的國)」是拒絕「這世代」所夾雜的惡人，這一概念在其他福音書皆是一致。(Ladd 1975: 47)

有趣的是，Ladd 依引 O. Cullmann 1946 年書 *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* 梳解「末世二元主義為救贖史根基」，指出新約的遣詞用字，不存在希臘文所指「時間之外」(other than time) 那一種「永恆」(eternity)、即希臘主義(Hellenism)所渴慕的脫離時間循環的境界(timeless world)。新約的「(直到)永遠」(unto the ages of ages / forever and ever) 仍是指向聖經思路下時間的永續(unending time)。<sup>15</sup>本人認為 Ladd 的說法在神學上隨即出現同期爭議：Ladd 若採納 Cullmann 此書的聖經線性時間觀(linear conception of time in the revelatory history of the Bible as contrasted with the cyclical conception of Hellenism, p.51ff)，則與 Norman Perrin 1967 年出版的 *Rediscovering the Teaching of Jesus*(p.202-204) (見後述) 反對聖經含線性時間觀，形成「對立」。本人認為或可化解的，在於耶穌所帶進的「末世神國」的末世時段，是否有別於之前舊約聖經的線性時間觀(假設成立)而改成「過去、

<sup>14</sup>此慣用語見於 *Pirke Aboth* 或譯 *Pirkei Avot*(*Ethics of our fathers*) 4: 1, 21, 22; 6: 4, 7。

<sup>15</sup> Ladd 原文：“Cullmann has correctly expounded the view that the eschatological dualism is the substructure of redemptive history. There is no New Testament word for ‘eternity’, and we are not to think of eternity as the Greeks did, as something other than time. In biblical thought eternity is unending time. In Hellenism men longed for release from the cycle of time in a timeless world beyond, but in biblical thought time is the sphere of human existence both now and in the future.” (Ladd 1975: 46-47) / Ladd 另書指出 “the Hebrews did not have an abstract idea of time or eternity. All that Israel knew was time containing events. The question of whether the consummation takes place in time or in eternity is foreign to the Old Testament. Time is simply the setting in which events occur, in this instance, in which God acts. The important thing is not time but the events that fill it.” From George Ladd, *The Pattern of New Testament Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968) 51.

現在、將來三合一」這另類的「神國時間觀」？這時間課題是西方神哲學不少「大師」的核心關注，影響西方神學的末世論至大，中華神學對此難免要給出自身說法，尋求更合乎聖經啟示。(3A)

再者，本人另有如下疑慮，是希臘文教授的 Ladd 引述 O. Cullmann 的反希臘時間觀解釋，或許做成聖經英譯本常譯的 *eternal life* 與希臘文原是時間以外、但同用 *eternity* 作英譯，出現不符翻譯學的對等詞(equivalence)原則；本人進一步擔心中文聖經翻譯在這方面，同樣困於誤選不符的對等詞為譯字。因為在用詞上，聖經新約希臘文、中世紀拉丁文（教會的神學語文）、近代英文與古今中文，彼此之間對於「在世的時期」和「來世的永遠（永恆）」的時間理解上差異，會涉及對現世之後這「來世生活／天國永生」的概念辨識、出現或大或小的本質性差異，並引致各方為求「神學純正」而出現或大或小的對立爭拗，影響教會合一。(3B)

無論如何，Ladd 認為在這一種「猶希有別」的末世二元主義(eschatological dualism)，耶穌和使徒保羅所持的是當時猶太教(Judaism) 盛行的世界觀。再者，他認定「福音書中對將來神國生活理解為神治下地上生活的轉化、成為全方位祝福」（太 19: 28）。<sup>16</sup>

如斯二元論，可以引申至魔鬼撒旦所控制的是地上國度（這在路加福音 4 章 6 節耶穌受試探時撒旦作此重大透露），<sup>17</sup>但 Ladd 表明其立場是：「這反上帝的邪惡國度(antithetical kingdom of evil)，不論在猶太教或新約中，皆沒有變成對抗神國下一種絕對二元主義(an absolute dualism)；啟示文學表明，魔鬼及其邪惡勢力將會在最後審判被除滅。」(Ladd 1975: 50) 神國度的神學本質上是與撒旦國度(satanic kingdom)出現衝突，並能制勝它(Ladd 1975: 51)。彌賽亞使命的核心是「趕鬼」，顯示耶穌的主戰場就是要進入靈界戰勝邪靈污鬼所屬的撒旦國度。

18

<sup>16</sup>原文：“Everything in the Gospels points to the idea that live in the kingdom of God in the Age to Come will believe on the earth — but life transformed by the kingly rule of God when his people enter into the full measure of the divine blessings.” (Ladd 1975: 48) 可惜猶太人在自視為神國之子而不思進取，犯下將信仰生活的整全性二分爲宗教與社會倫理，而更輕看後者，如 Derek Morphew 說：“the kingdom is rooted in the Old Testament, which means it emerged out of Hebrew thinking, which is holistic, not Greek thinking, which tends to be dualistic…… The prophets never divided their message between ‘spiritual’ things like false worship versus true worship and ‘social’ things like the lot of the poor and abusive wealth. If Israel was in a bad state it was always because these things worked together…… the prophets related the covenant relationship to the contemporary social or political situation..” 引自 Derek Morphew, “The Kingdom: Healing The Dualism Of Personal And Social Ethics”, <https://vineyardusa.org/library/the-kingdom-healing-the-dualism-of-personal-and-social-ethics/> (2021 年 9 月 8 日讀取)

<sup>17</sup>Ladd 指兩約之間的猶太教將邪靈(evil spirits)概念擴增，而撒旦本身乃比不上另一批邪靈之主如下：“Seldom is the chief of spirits called Satan; instead such names as Mastema, Azazel, Semjaza, Beliar, and Asmodaues appear. Belial [本人按：猶太教稱這彼列為地獄之王] is the most common term in the Qumran writings. The term ‘demons’ does not often appear, but there are hosts of evil spirits who are subject to the chief of spirits.”(Ladd 1975: 49) 這式猶太教說法與我們理解的撒旦（魔鬼）是靈界惟一敵對神的墮落天使，大異「不」趣，若此說成立就引申出靈界的複雜性和攻擊人的一系列形而上難題。

<sup>18</sup>“We must recognize in the exorcism of demons a consciousness on the part of Jesus of engaging in an actual conflict with the spirit world, a conflict that lay at the heart of his messianic mission……The demonic is absolutely essential in understanding Jesus’ interpretation of the picture of sin and of man’s need for the Kingdom of God.”(Ladd 1975: 53)

..... (4a) .....

Ladd 來到核心討論，就是何謂神的國(The Kingdom of God)？他指出其身處的「上世紀中後段的學術界，普遍同意耶穌核心的信息是神的國。」<sup>19</sup>他為此先對「神國」作出歷代的闡釋，如下：

歷代教會對神國的解釋多不勝數。打從奧古斯丁開始，就認為這國度是與教會等同，這理解更流行在中世紀教廷的盛世之時。如今，Ladd 認為天主教已很少維護這觀點了，亦對此一看法予以更正。他稱教會是神國度的子民但不能等同神國（度）本身。

一代大師哈納克 Harnack(1851-1930, 德國歷史學家和神學家) 的神國觀，很能代表早期自由神學(old liberal)一派視耶穌純先知化(pure prophetic)，並定義神國是「神的父親身分、人的兄弟身分、個人靈魂的無窮價值和愛的倫理」<sup>20</sup>。這些予神國非末世性解釋曾為時尚，上世紀上半很多學者認為：這（神）國只是如同個人宗教經驗中神對個人靈魂的掌權(the reign of God in the individual soul)。(Ladd 1975: 58) 這也是民國時期在中國主流宗派及教會大學盛行的「社會福音」(Social Gospel) 神學，上世紀一批留學回國的基督教學者，以此神學力推愛式救恩、救國計劃等。在台的風雲牧者（被稱總統牧師）周聯華，大學時深受奉行「唯愛主義」的教授徐寶謙影響而信主，亦因這新思維和本色神學（結合王陽明思想）令他日後不為一些保守派接納。可見兩岸的教會曾有一批具影響力的領袖，直接或間接、主動或被動捲入西方神學某些主題的鬥爭，甚或至今未息。背後也折射出保守派過分敏感於「新派來源」，而疏於辨識倡導者到底說甚麼。(4A)

另有一派以史懷哲 Schweitzer(1875-1965, 德國神學家，因其委身非洲宣教獲 1952 年的諾貝爾和平獎)為代表，高舉神國度乃是耶穌視為末世的理解。這派指耶穌這人物教導和期望神國的即將來臨(immediate future，學名稱 Consistent Eschatology)，其中倫理要求是只為神國到前而設（非適合長期），但這國終未出現而耶穌在失望和幻想破滅中死去，因此引伸出有需要重尋這位誤導人的第一世紀末日預言家(apocalyptic)那個歷史性耶穌(the historical Jesus)原貌。<sup>21</sup>這一聲稱耶穌視末世即臨的國度觀，再由布特曼 Bultmann(1884-1976) 這一位有影響力的德國神學家推廣，然而布特曼另以存在主義的向度，作出跨越神國字面意義的存在體驗下詮釋，正好迎合受兩次大戰創傷西方流行的「貼身性信仰」(the nearness and the demand of God)的解讀。(Ladd 1975: 58)

<sup>19</sup>原文：“Modern Scholarship is quite unanimous in the opinion that the Kingdom of God was the central message of Jesus.” (Ladd 1975: 57)

<sup>20</sup>原文：“Fatherhood of God，brotherhood of man, the infinite value of the individual soul, and the ethic of love.”(Ladd 1975: 58)

<sup>21</sup>本人認為這思想不斷發展並轉化其傳播平台至今，包括：自 1985 年成立的耶穌研討會(Jesus Seminar)對耶穌真實言行的投票確認、達文西密碼小說被拍成電影的煽情影響、猶大福音殘卷「出土」的傳媒渲染等。

至於英語世界，最具影響力的解釋來自 Dodd(1884-1973，英國公理宗新約學者)，他另提出：世人難以識透一系列的真實象徵(symbols standing for realities)，眾先知所盼望的末世已然實現(Realized Eschatology)；「末日語境的神國已藉耶穌的事工以超越時空之態勢闖進歷史，「完全他者」因耶穌出現而進入歷史。但 Ladd 認為 Dodd 這個「完全他者」構思，實是柏拉圖式多於出自聖經。」<sup>22</sup>無論如何，很多學者認同耶穌教訓最獨特之處就是神國已臨。大部分學者皆有此共識，就是神國同具現在和將來兩方面實質(in some real sense both present and future)。(Ladd 1975: 59) <sup>23</sup>筆者認為這個既將來又現在的神國理念雖然受到一批「大學者」支持，但不如布特曼的拉入實存體驗具「生命應用性」，縱然後者的解讀有問題。(4B)

Ladd 引述另一劃時代學者耶利米亞 Jeremias(1900-1979，德國新約學者)提出的獨到論證：一方面表彰 Dodd 能在「神國現在闖入」(present irruption of the Kingdom) 這解讀在詮釋史上達成真正突破，另一方面批評他的實現末世論(Realized Eschatology)貶損了神國末世性層面。Jeremias 1963 年在 *The Parables of Jesus* (pp.21,230) 提出「在實現過程中的末世論」(*Sichrealisierende Eschatologie/ eschatology in process of realization*)。他甚至認為施洗約翰也有份於這一實現(fulfillment)，因為聖靈已經臨到施洗約翰和拯救之日已然開始；耶穌的神國信息和其趕鬼神蹟，顯證神國已然闖進歷史(has broken into history)。Jeremias 追隨 Dodd 提出的耶穌不止於有此突破，他更自視復活、他日再來、國度的圓滿成全(the consummation of the Kingdom)為單一事件(as a single event)，從中彰顯神的凱旋得勝。(Ladd 1975: 59 引 Jeremias 1971 年 *New Testament Theology I*, p.286)本人認為這「單一性」甚至可引申成「時空上單一性」(如上述 Cullmann 的申論，參 3A)，就是主在世至今天(二千年)至再來這全過程已在、續在這神國規範下無須分開今生和永生，如斯意義蘊含重大神學突破，並促進重實踐的中華文化邁向豐盛的信仰生活。(4C)

Ladd 梳理上述歷史以外，也查究新約處境下猶太主教(Judaism)如何理解神國，以凸顯耶穌所說的神國、與當時大不同。他先謹慎地指出，「神的國」這組合詞語雖然沒有出現在舊約，但這概念卻充滿在先知書，可從兩方面見證神的王權：第一，神經常被稱為以色列和全地的王；第二，神將會成為王統治萬國萬民。這樣就帶出一個結論：神現在是王並將要作王(While God is the King, he must also become King)。(Ladd 1975: 61)

Ladd 指出希伯來先知們原本期望的國，是在歷史中興起且由大衛的後裔在地上統治。但被擄歸回之後，猶太人失望於這一種形式的國而另求一種末世啟示文學色彩、有「人子」從天

<sup>22</sup>原文：“The Kingdom of God, which is described in apocalyptic language, is in reality **the transcendent order beyond time and space** has broken into history in the mission of Jesus. In him, the ‘wholly other’ has entered into history. **This transcendent ‘wholly other’ in Dodd’s thought is more platonic than biblical.**” (Ladd 1975: 58-59)

<sup>23</sup>G. R. Beasley-Murray: “More likely we may take **the meaning to be as in various contemporary papyri: ‘The kingdom of God is within your reach.’** That removes attention from speculation about the date of the kingdom’s coming in the future to an appeal to be sure to enter it in the present and experience its power now.”(p.22-23, *Journal of Evangelical Theological Society* 35/1 (March 1992) 19-30, THE KINGDOM OF GOD IN THE TEACHING OF JESUS)

而降闖進歷史中建立一個完全超越歷史的國 (a completely transcendental Kingdom "beyond history") (據但以理書第七章的「人子駕天雲而來」)。(Ladd 1975: 61)

末世性猶太教(apocalyptic Judaism)有不同盼望，有的是屬地歷史層次的、有的則是超越層次的，但普遍失望於神在歷史上此時此刻沒有拯救其子民，認為歷史已被邪惡力量統治，神的子民只能在此世受苦，直等來世神所建立的國。(Ladd 1975: 61)

拉比文學(rabbinic literature)發展出類似的末世論，用詞上多用「天國」(the kingdom of the heavens)。神在人類歷史中以律法行使祂的主權，從此發展成新的拉比解讀：「神國就是神（管）治一行使祂的主權.....遵行律法是等同於經歷神的國度或統治，而神在地上的國只限於以色列。」<sup>24</sup>

第一世紀頭幾十年（即耶穌在世時），猶太教頻生武力抗羅，以奮銳黨(Zealots)最為激烈。使徒行傳 5 章 36, 37 節和 21 章 38 節亦提及這些叛亂。猶太史學家約瑟夫(Josephus)另外提到幾次，他更稱主後 132 年最後的一次發動者、蜚聲當時的拉比 Bar Kokhba，就是彌賽亞。奮銳黨不滿足於靜待神帶來神國，而企圖以武力加速神國來臨(hasten its coming with the sword)。所以，學者們認為極有可能的是，此等謀求獨立的政治性運動是兼有宗教動機下推動。(Ladd 1975: 62-63)

本人認為在上述政治期望高漲的年代，耶穌所召 12 門徒中就有一位稱為奮銳黨人，且因該黨活躍於加利利，以致有研究指耶穌門徒多加利利人因而多人與此黨有關。此說就算成立，不代表耶穌召人「搞政治」，可以相反是耶穌召政治之徒以改變其理想，從追求政治（人國）轉向天國。這樣有別潮流的「超越政治」層面，在約翰福音記載耶穌向彼拉多作自辯稱「我的國不屬這世界」，表露無遺。(4D)

..... (4b) .....

那麼，神的國(*basileia tou theou*)的原意是甚麼呢？不少學者解讀新約「國」的希臘文 *basileia* 有末世秩序 (final eschatological order) 含意，難以是「既將來又現在」之意；與此字同意的舊約希伯來文 *malkuth*，則如詩篇 103:19; 145:11,13 指統治掌權的抽象景狀(abstract dynamic or idea of reign, rule, or dominion)。(Ladd 1975: 63) 而在猶太教的後期，神國意指神的統治或主權(God's rule or sovereignty)。<sup>25</sup>因此，神國（神治）可容許多於一個意思，即神現在是王

<sup>24</sup>原文：“The Kingdom of God was the reign of God---the exercise of his sovereignty.....Obedience to the Law is thus equivalent to the experience of God's Kingdom or rule. It follows that God's Kingdom on earth is limited to Israel.” (Ladd 1975: 62)

<sup>25</sup>有一段古老的禱文（可能早至主前第一世紀）如此說：“and may He(God)set up His sovereignty in your lifetime, and in your days, and in the lifetime of the whole house of Israel, (yea) speedily, and in a time that is near.” (Ladd 1975: 62)

但也日後成為王，這就可解通福音書中「國」之含意。至於只在馬太福音出現的天國 (the kingdom of the heavens / 太 12:28; 19:24; 21:31,4 有用神國)，不應語出耶穌，而是作者就猶太讀者的避忌「神」字而改用「天」說成天國。事實上，神國和天國兩詞在耶穌之前的猶太文獻中很少出現，甚至耶利米亞在其 *New Testament Theology* (1971 英譯本，頁 34) 指出：「耶穌教導中很多涉及國 (*basileia*) 的新詞語，耶穌同時代的文學更是沒此近類，而此方面一直未受 (學者) 足夠關注。」<sup>26</sup>

對於這樣的末世性國度，Ladd 認為耶穌指的是「兩個世代的末世性二元主義」(eschatological dualism of the two ages)(Ladd 1975: 64)，那就是「這個世代」完結時開啓的「將來世代」。Ladd 認為「承受永生和進入神國是同義詞，皆指進入將來世代。」<sup>27</sup>這觀點解自耶穌回應有錢少年官詢問「永生」後一番詳細解說(馬太福音 19 章 16 至 30 節，馬可福音 10 章 17 至 31 節，路加福音 18 章 18 至 30 節)，這是本書一再提出有關「來世」的重點(上文(3))。本人認為 Ladd 並沒有將耶穌同時提及「個人被拒於神國」(如：愚拙童女比喻、被邀王宴不穿禮服比喻和不變回像小孩吩咐等)這一類反義、及同類經文(如財主難進神國)所共同引致衝擊「白白得救」(會否失去永生)這一困擾，在書中進一步一併處理。本人發現這個備受華人信徒關注的問題，普遍在西方的神國研究著作中同樣少談，十分可惜。(4E)

此外，Ladd 強調耶穌的教導是脫離猶太教，將神國的觀念普世化(universalizing of the concept)。(Ladd 1975: 64) 在舊約和猶太教，神國只是指以色列，而猶太教後期更特指「建立神國」乃是：以色列的統治覆蓋至政敵和敵國(參摩西升天記 10 章 8 至 10 節)；相對於此，耶穌則指原以色列這神國之子(sons of the kingdom)，作為一個群體反被拒絕(馬太福音 8 章 12 節)並由接受他訓誨的其他人取代，成為真正的神國之子。(Ladd 1975: 65)

然而，神國仍不失現在性。Ladd 認為耶穌的神國教導出自舊約，這國現已出現，這在猶太人教導中完全找不到。路加福音 4 章 21 節和馬太福音 11 章 2 至 6 節兩段經文的「醫病趕鬼關懷」自表，是耶穌出道早期最清楚表述這現在性。路加福音 17 章 21 節耶穌答法利賽人問神國幾時來是神的國就在你們「中間」(in your midst)，這節宜解作耶穌此刻其身就是在天國在。(Ladd 1975: 68)

再者，馬太福音 12 章 28 節、馬可福音 1 章 27 節有力地表述，就是耶穌以神的靈趕鬼(exorcism)來印證神國已臨；那就是：耶穌在世時制勝撒旦，並在世代完結時毀滅撒旦。Ladd 認為從符類福音以至其他新約書卷看，神國的仇敵不是如舊約中那些敵擋神的邪惡諸國，而是屬靈界的邪惡力量。他形容這是一個新約神學中無從釋透的奧秘(an insoluble mystery in New

<sup>26</sup>原文：“Jeremias stresses this fact, that in Jesus’ teaching a large number of new phrases about the *basileia* appear that have no parallels in the literature of the world of Jesus—a fact to which sufficient attention has not yet been paid.”(Ladd 1975: 64)

<sup>27</sup>原文：“In this sense, inheriting eternal life and entrance into the kingdom of God are synonymous with entering into the Age to Come.” (Ladd 1975: 64)

Testament theology)(Ladd 1975: 67)。神國的得勝就是在屬靈世界中戰勝撒旦的得勝（哥林多前書 15 章 25 節）。這些信息，遠離當時的猶太教，因為那時代的啓示文學認為神已在人類歷史的場景中引退，如 *Dream Vision of Enoch* 89:58：神不再親自帶領被擄後的子民並讓他們任由野獸吞噬。(Ladd 1975: 66-67) 本人認為猶太教始終一面倒將神國政治化（狹窄理解為亡國、歸國和復國），而後世身處政治動盪的基督徒亦會誤將神國的公平公義、狹窄理解為追求某種理想政治制度以獲「拯救」，忽略任何政制背後，滲有靈界的操控和迷惑人而需耶穌的「真拯救」。(4F)

耶穌的信息就是，神國藉他所行的已經闖進人類歷史並勝過邪惡，但還待這世代的終末，才帶來最後的拯救。

..... (5) .....

神國是耶穌開創的「救恩新世代(new age)」。在云云經文中，Ladd 提出馬太福音 11 章 11 節至 13 節這段很重要、也很難解的經文（和合本修訂版）：「11, 我實在告訴你們，凡女子所生的，沒有一個比施洗約翰大；但在天國裏，最小的比他還大。12, 從施洗約翰的日子到今天，天國受到強烈的攻擊，強者奪取它（或譯：天國是要努力進入的，努力的人就得著了。）13, 眾先知和律法，直到約翰為止，都說了預言。」Ladd 作了有洞見的原文分析，本人順勢帶入中譯，一併解讀如下：

首先，第 12 節在中譯本，也反映了原文翻譯的分歧：第一類是和合本「.....天國是努力進入的，努力的人就得著了」，此譯法成為附註（見上段：天國是「要」努力進入.....）放在屬第二類的和合本修訂版「天國受到強烈的攻擊，強者奪取它」；第二類還有新譯本「天國不斷遭受猛烈的攻擊，強暴的人企圖把它奪去」、新漢語譯本「天國遭受到暴力侵擾，暴徒企圖把它奪去」。上述翻譯出現如此大不同，是由於原文 *biazetai*—（要）努力進入—這字是中動語態（middle voice），希臘文這種語態也含被動語態以致產生如上兩類譯法。本人認為：中動語態下此句應譯「天國本身猛力（在世）進發」近下文 Ladd 譯法（和合本譯不出此意）、被動語態下此句可譯「天國被粗暴干預攻擊」（上引三中譯本譯近此意）；原文這種語態（middle voice）常難倒中英文不少經文的翻譯，且常欠解說，不甚理想。(5A)

Ladd 的處理（下直引不中譯）是先詮釋 *biazetai* 此字的動詞 *biazo*，他解作 to use force or violence，若從 middle voice 所含兩種語態作譯，就是中動式的 to exercise force 或被動的 to be forcibly treated。(Ladd 1975: 71)。按此，Ladd 稱有別於拉比所解的天國是給予人神律法下枷鎖(yoke of the Kingdom)，這段經文可有六種譯法，而 Ladd 認為最適合的是中動語態譯法：「The kingdom of heaven has been coming violently (天國已經猛烈地來到)」。(Ladd 1975: 71)

Ladd 順此梳理難解的下句合解成「因為國度的大能已進逼世間，人人須要激進回應」。<sup>28</sup>他稱這一種「激進的回應」就如上文馬太福音 10 章 34 節至 39 節所說的作門徒代價如「我來不是叫地上和平而是動刀劍，甚至家人變成敵人」。此外，馬可福音 9 章 43 節至 47 節也有近此說法的比喻：「一隻手或腳或眼叫你跌倒就砍下來，你只有一隻手或腳或眼進入天國，好過有兩隻手或腳或眼而被丟入地獄。」

Ladd 再以上下文相近的路加福音 16 章 16 節詮釋「律法和先知，到約翰為止。從此神國的福音傳開了，人人努力要進去。」(和合本及和合本修訂版)他指末句中「努力要(令自己)進去」的原文 *biazetai* 同是中動語態而合於此譯法，整節經文顯然不適合譯為上述第二類「(神國)被粗暴猛烈攻擊」那式被動語態。有趣的是，路加這句在中譯本「人人努力要進(神國)」的譯法(和合本修訂版、新譯本和新漢語譯本等)，並非其在馬太福音將 *biazetai* 作「反譯」(神國被粗暴干預攻擊)；本人認為這兩段經文最大的不同是主詞，馬太的是「天國」、路加的是「人人」，主詞配合譯者領會的上下文及動詞的中動語態(*biazetai*)譯出負面的「(天國)被暴力對待」或正面的「(天國)本身猛力進發/(人人)令己努力進(天國)」，意思大為不同。Ladd 於半世紀前按上下文和路加福音相關的經文，為馬太福音 11 章 12 節作出正面詮釋(不同於日後至今一些主流的英中譯本)，顯然仍甚具說服力。我們不宜按日後多數中英譯本改譯為負面，視作最終定案。本人認為此例透示，譯經者也受其神學學派或學術「潮流」所影響，以致對某些出現翻譯兩難的原文，選取其學派/潮流傾向的神學解讀(或妥協於譯經團隊顧問等決定)，所以也關乎權力地位這普遍問題。(5B)

無論如何，神國是一份救恩的禮物予接受者，在馬可福音 10 章 17、23-24、30 節(太 19: 16-30 同)就將進入神國和得到永生等同，成為同義詞。Ladd 甚至認為，在四福音中，動詞拯救(*to save*)和名詞救恩(*salvation*)，皆指現在和將來末世(*eschatological*)的祝福。(Ladd 1975: 73)再者，耶穌很多神蹟性的醫治在希臘文同是「拯救」一字，耶穌將這類疾病得醫治視作現在彌賽亞救贖的證據(馬太福音 11 章 4 至 5 節)，並預告末世國度中身體不朽壞。所以，神國是關乎靈魂和全人的救贖。Ladd 認為比醫病甚至死人復活更為重大的(*greater than*)事工，就是傳福音給貧窮人，這正是耶穌與窮人同在同行的「福音」。(Ladd 1975: 76-77)西方神學同期興起 *Theology of the Poor*，頗具革命性，但華人神學界尤其是福音派就不見流行起來。

拯救含有赦免(*forgiveness*)，唯有神能成就。在以賽亞書 53 章 11 至 12 節提到「神的僕人」能夠赦罪。Ladd 引 G. Quell 研究指猶太教不應用這赦罪預言在彌賽亞身上，直至第三世紀或以後。(Ladd 1975: 78)原來，猶太教從未解決神的公義和恩典之間張力，其所視的義人不是蒙神白白赦罪，而是以德行多過罪行來抵償己罪、致獲免罪。<sup>29</sup>按這一個背景，耶穌宣告赦

<sup>28</sup>原文：“because the dynamic power of the Kingdom has invaded the world, men are to respond with a radical reaction.” (Ladd 1975: 71)

<sup>29</sup> “Judaism never solved the problem created by the tension between God's justice and the his grace. The righteous man was not the one who had been freely pardoned by God, but the man whose merit outweighed his debt..... A

免人的罪，對當時的文士是何等的驚訝。Ladd 指出：「猶太思想的義是人本活動，拉比這方面的教導是順從律法和行善，耶穌的教導則是神的要求和神的禮物。」<sup>30</sup>對於後者，馬太福音 5 章 20 節耶穌說「要勝過文士和法利賽人的義才能進天國」，隨後耶穌提出守其倫理六例（5 章 21-48 節），Ladd 論證這些「義」是人達不到主的要求，因此必是神的禮物。(Ladd 1975: 79)<sup>31</sup>本人有點驚訝 Ladd 待這登山寶訓要求，以改革宗的「達不到完全成聖觀」切入作解，將「禮物觀」的白白得救延伸至「成聖不咎責」。他對太 5: 21-48 六例有否希羅猶文化下可歸納的倫理原則（即不按字面解）也欠討論，這樣以神學立場讀入(read into)經文，學術上公認是不理想。(5C)

..... ( 6 ) .....

「神國」反映一位國度之神 (the God of the kingdom)。Ladd 強調神國是神的國不是人的國，神決定一切和神國中一切皆來自神的性格和行動。<sup>32</sup>這方面對猶太教同樣實在，就是**神國是神全面的管治**—「神永不停以其君王式護佑向萬有作終極監管」。<sup>33</sup>本人認為這樣高舉神主權的基要神學觀點，將神的主權全方位引伸到神的國度。這類說法易陷入「過度推論」，導致如 Ladd 此書常表示的「人在神國中全無作為和完全被動」，如此會產生不少「神學後遺症」，正如上世紀自由神學竟能革了主流改革宗的命（經典事件是舊普林斯頓神學院變質致教授出走），就是因為極端主權論「孕育」內部反動的溫牀，所以華人神學要超越極端／過度這種西方式對位思維。(6A)

如 Ladd 前所說，後期猶太教所說到的神，已經不是舊約的、那一位先知所說活躍在歷史中審判和拯救其子民的神；相反，（兩約時期）猶太教論到的神，乃是從罪惡世界中退隱、超然其上且不再在歷史中施行救贖，只會在世界終末作出終極拯救行動(one final redemptive act)。(Ladd 1975: 82)

耶穌給出的神國，則是神不僅在末日行事，也在現今施行拯救。這位神甚至主動進入歷史中，成為人尋找人。猶太學者普遍承認，像浪子比喻中那位「慈父」所顯示神對罪人的關懷，是一種新思想；Ladd 引學者 I. Abrahams 堅稱法利賽主義教的是，神經常準備好行出第一步，但條件在於罪人先回轉歸向神，次序就是：人先要悔改，神才會赦免。(Ladd 1975: 83-84) 正

man's standing before God is settled by the balance between his deeds and his transgressions. If the former outweigh the latter, he will be acquitted." (Ladd 1975: 78)

<sup>30</sup>原文：“Righteousness in Jewish thought was a human activity. The rabbis taught that it was a human work consisting of obedience to the Law and acts of mercy. Jesus taught that it was both God's demand and God's gift.” (Ladd 1975: 79)

<sup>31</sup> Ladd 之後補充：“In opposition to the Jewish thought of merit, *dikaiousune*(Righteousness) is plainly regarded as a gift that God gives to those who ask for it.” (Ladd 1975: 80)

<sup>32</sup> “(Jesus) his conception of God determines everything, including the conceptions of the Kingdom and the Messiah. If the Kingdom is the rule of God, then every aspect of the Kingdom must be derived from the character and action of God.”(Ladd 1975: 81)

<sup>33</sup>原文：“He never ceased to be the God whose kingly providence ultimately superintended all existence.” (Ladd 1975: 81)

如 Oesterley 和 Box 所說「據猶太教教導，罪得赦免唯靠罪人本身離罪，因為並不存在（耶穌的）中保式代贖這類設問。」<sup>34</sup>

..... (7) .....

奇異的是，這神的國度是充滿奧秘在其中。因為，耶穌對神國的講論，有很多是用比喻表達，這就出現學術界對比喻如何解釋的分歧。其中最關鍵的是：比喻的重點應按耶穌當時的猶太背景來解（如 Jeremias 觀點）？還是按未來末世的意義來解？對此，Ladd 認為比喻在耶穌教訓所含的奧妙(*Sitz im Leben/ mystery*)，必須容許比喻的生活處境越過猶太教元素（背景）達致某種超越性(*transcended Jewish ideas*)。(Ladd 1975: 93) 本人認為這觸及「聖靈光照」有份於釋經神學這課題，前代西方聖經學者／聖經神學家對這課題往往不歸入其「學術興趣」作研探，而上代強調「生命（聖靈）讀經」的華人教牧通常不喜歡歸其入「學術」（甚至反神學），以致各有各領受為是。(7A)

Ladd 指出：「國度的奧秘是指向國度進入歷史性末世彰顯之前，就是應驗但未至完成」。<sup>35</sup>這方面是馬可福音 4 章和馬太福音 13 章幾個比喻所帶出的真理。在舊約和猶太文獻中奧秘 (*mysterion*) 這字，到了新約有新意，這是發展自但以理書的概念—外邦君王得夢啓不能解而由但以理解明。(Ladd 1975: 93) 作者認為奧秘這一種猶太色彩，不應限制我們的詮釋。奧秘是給所有人，但有回應和願相信的人，才能明白。如今，新的真理就是，耶穌本人和事工乃將但以理書所預告的神國，以末後啓示大能(*apocalyptic power*)提早以隱藏的方式進入了世間，在人的心內身外、隱密作工。(Ladd 1975: 94)<sup>36</sup>

小結：今人常提及天國之道是 *already but not yet*（既濟未濟／已臨未完），看似理所當然，但返回上一兩代提出此說的，在他們的處境實是一大神學突破，且給後世開出「天下大同」具今在／今世性的天國神學，可打通中華文化之本的儒道。再者，華人神學界喜推西方名師學說，倘能多從歷史神學契入一併交代他們處境，那些大師神學就能「立體呈現」，有助我們對其更好把握、提引、解讀和應用。例如流行於大中華世界的幾支神學：改革宗神學乃出於加爾文建構「日內瓦基督化」政改、新正統神學乃巴特要掙脫其出身的「自由神學變質」、潘霍華言行乃應對希特勒踐踏「信義宗國教」等，皆是各人在獨特處境中「做神學」才寫出經典。研究者「直引直用」那些譯出的經典之言而不作相關處境的梳釋，領教者往往陷於「知其言不知其所以言」甚至拿來無限或借題發揮，那就出現不少基督徒張揚的「大師神學」是「美其名非其實」或「名過其實」，有失原文至原委的實證。大儒牟宗三常叮囑，做學問要扣緊現實（處境），神學工夫也含此理，互勉。

<sup>34</sup>原文：“According to the Jewish teaching, the forgiveness of sins depends upon the sinner, for there is no question of a mediator.” (Ladd 1975: 84)

<sup>35</sup>原文：“The Mystery of the Kingdom is the coming of the Kingdom into history in advance of its apocalyptic manifestation. It is, in short, ‘fulfillment without consummation.’” (Ladd 1975: 93)

<sup>36</sup> Ladd 在其書第 7 章將耶穌的比喻逐一精簡解說，因篇幅所限從略。(Ladd 1975: 92-104)