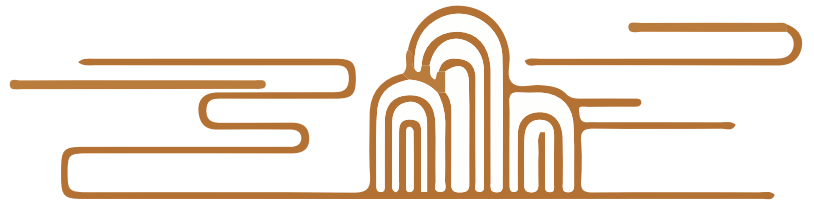
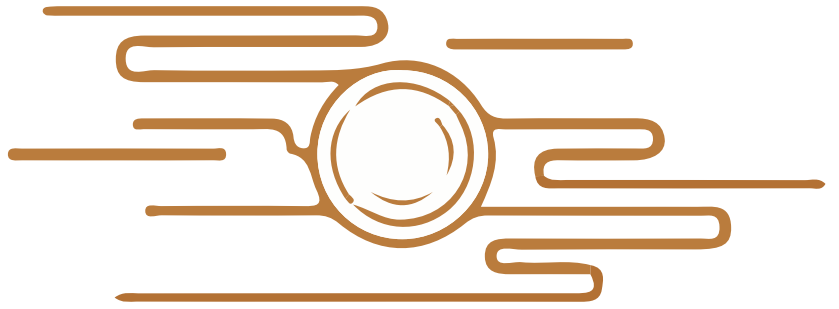


鄧紹光教授榮休紀念文集
有燈就有人



獻給
我們敬愛的鄧紹光老師



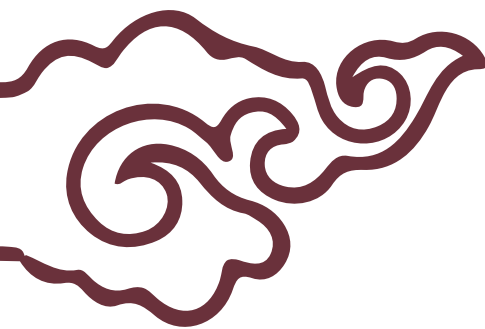


書名	鄧紹光教授榮休紀念文集——有燈就有人
責編	不負任何責任的小編
校對	作者自行負責
書裝	土炮設計
出版	土炮出版
發行	z-library、flippingbook全力支援
承印	默默付出的教會
出版日期	2026年6月
國際書號	國際書號

如需翻印，請自行聯絡作者
初刷即絕版 限量發行
印刷年份 2026



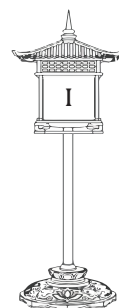
編者的話



文集的源起

回想一年多前，有神學碩士班ThM同學在群組內忽發奇想：能否在老師榮休之際編輯一本文集，將我們從老師身上所習得的神學思想，作一個階段性的小結？這位同學隨即迅速地將我們按不同的神學家研究領域進行歸類，鼓勵大家積極回應，撰寫數千字以記錄所學。

雖然眾門生大體上都能說從恩師鄧紹光教授身上繼承了至少一位神學家的思想，但面對老師在神學研究上所築就的巍峨高峰，誰也不敢自詡能輕易登臨、寫出等量齊觀的嚴謹學術論文。我們不過是把自己所學所感用粗淺的文字記錄下來，藉此凝聚各自的神學思考，並為與老師厚重的情誼留



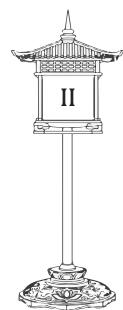
下一份見證。因此，這嚴格來說並非專門祝賀老師榮休的純學術論文集，而是一份由神學碩士班寫成的溫馨生命紀錄。

進一步而言，各位同門除了寫下老師的教導如何啟迪我們的神學思考外，字裡行間更流露著與老師一路同行的歲月痕跡與生活點滴。這本文集不僅述說我們從老師身上承傳了怎樣的神學，更從側面勾勒出老師的生命如何與其神學思想交織重疊。我相信，這些生活中的趣聞軼事與生命交會，或許比純粹的神學研究更具感染力，能讓讀者更有耐性地翻開這本近二百頁的小小文集。

為了讓讀者更易閱讀與吸收，編者特意將偏重「生命情誼」的文章置於前半部分，而將偏重「學術思想」的文章排在後半位置。期盼這樣的編排能引領大家循序漸進地走進鄧紹光教授的神學世界。當然，讀者若對特定文章感興趣，亦完全可按個人喜好決定閱讀次序，這定能碰撞出不同的思想火花與生命共鳴。

老師的眾老師

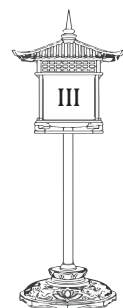
作為神學院的同門，我們所學習的課題，大多是老師多年來深耕的研究對象。相信大家對這眾多神學家都耳熟能詳，例如：莫特曼、潘霍華、巴特、根頓、韋伯斯特、包衡、格林、哈特、韋爾斯等；甚至包括近兩年老師重新回歸的奧



古斯丁與亞奎那研究。這些神學思想的引入及其對老師的深刻影響，在〈我這三十年來的故事（而非神學）〉中可見老師的親筆自述；而讀者亦能透過這本文集，從各位門生的視角一窺老師的學術承傳。在老師這條漫長的研究道路上，此刻的榮休可以說是一個「小圓滿」的里程碑；而老師雖自學院退休，但仍將繼續深耕研究，我們由衷期待老師在未來的歲月中百尺竿頭更進一步，趨向下一階段「大圓滿」的研究計劃。

不過，較少人知道的是老師在進入神學院之前的哲學根基。老師早在新亞研究所就讀期間，就曾跟隨牟宗三與陳榮灼兩位教授學習哲學，並完成了《胡五峰心性哲學的定位》這篇碩士論文，部分精要亦曾發表於《鵝湖月刊》。因此，老師對宋明理學的理解極為深刻獨到，這亦為其日後的神學研究奠定了深厚的哲學底蘊。除了承傳儒道釋的中國哲學，以及從康德到現象學的西方哲學外，這兩位哲學啟蒙老師亦塑造了老師對中國哲學及文化的深厚情懷，引導他不斷思索當下我們的轉向與出路。

在不同的時代動盪中，老師始終引導我們，看見自己正處於上帝的歷史之中，而這正是我們盼望的所在。這份關切群體與歷史的心志，從他當初遠赴英國攻讀博士直到如今，在編者看來，依然歷久彌新，未曾改變。

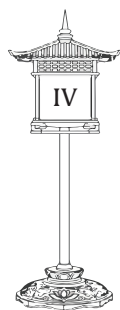


老師的眾門生

如果說老師的研究觸類旁通、豐富多元，那麼老師的學生也同樣展現出截然不同的才性。很難想像，平日市井豪言的順成牧師與謙謙君子的兆添師兄，竟然都是老師門下的高徒。而在我們當中，有些師兄的文章一看便知是引領神學研究的棟樑之材；另有些文章則文義精微、思理深刻，需反覆研讀方能領會其微言大義。因著我們各自獨特的才性與興趣，眾門生亦從老師身上習得不同的神學路數。這都讓我們有幸得以一窺當代世界頂尖神學家的前沿對話，從中吸取養分，進而轉化為牧養香港眾教會的實踐智慧。

雖然我們的才性、際遇與能力不盡相同，但我們都心懷感激，慶幸能在生命中遇上老師。在老師嚴格的教導下，我們雖然受過一些淬鍊之苦，卻真切學到了足以改變生命的神學知識。這份知識不僅首先翻轉了我們自己的生命，亦在我們日後的教導與牧養過程中，持續轉化教會弟兄姊妹的生命。

期盼我們能夠承接老師的學術與生命薪傳，在時代的變局中繼續一同定睛耶穌基督，依靠聖靈的能力，將榮耀歸給我們的天父。阿門。



目錄

序言：傳記作為神學——個體敘事與神聖意義的深層對話	11
黃順成牧師	
牧者鄧紹光	29
陳蒙恩傳道	
我不是儂最好的學生，但儂肯定是我最好的老師	43
鍾明恩傳道	
我在他（們）身上學到什麼？韋爾斯式的思考	53
黃順成牧師	
從「我行我素」中「成其所是」的神學自由人	67
李俊明牧師	
兩個被上帝「灌醉」了的神學人	75
周震聲博士	
從潘霍華看鄧紹光老師	87
林諾欣博士	
神學地解釋聖經——韋伯斯特與鄧紹光的例子	101
麥玉崑傳道	
當哲學家成為神學家——少有能像他：回到神學建構的根基上判斷	111
陳之虎博士	
苦難中的共情——從莫特曼的十架神學看鄧老師的學術啟迪	121
張德榮傳道	
三趟神學旅程——約翰·韋伯斯特、我、老師	127
王嘉豪傳道	
為他者而成為他者的神學工作者	137
柯兆添傳道	
曾經有你的執拗故事才有我	145
凌凱妮傳道	
從神學家巴特論神學家鄧紹光	159
柯兆添傳道	

與他者一同事奉



世界華人福音中心同工



基道出版社同工



突破同工



世界華人福音聯絡事工中心同工

呈。曾從事文字及教學工作。
另一位助理編輯為蔡金鳳姊妹，
整理《今日華人教會》及《教
》之消息報導及編寫代禱事
並協助《第三屆世界華人福
榮報》之編輯工作。蔡姊妹
立政治大學新聞系畢業，
社為助理編輯。最喜愛
旅遊及戶外活動。



葉敬德博士合影
(時為浸會大學宗哲系老師) (於中國神學研究院任教時)



任職於華福

與他者一同學習



中神生活照



中國神學研究院道學碩士同班同學



在中神任教時的學生





與妻子於聖安德烈斯大學的學生宿舍



AI 合成：
博士論文指導老師
包衡教授 (Richard Bauckham)



中神畢業禮



中神畢業班合照

與他者一同研究



基道出版社社長蔡桂球先生



香港浸信會神學院
禰智偉博士及曾思瀚博士



浸大宗哲系老師陳士齊博士



先後任教中神、信義宗神學院、
崇基神學院的伍潤文博士



《時代論壇》座談會：陳韋安博士、馮煒文先生



突破總幹事就職典禮：梁柏堅、廖炳華、郭兆明



莫特曼來港合照



於聖公會東九龍區牧師會分享：陳謳明大主教

與他者一同承傳



浸神劉振鵬老師、突破研究主任陳競存先生、
牧職神學院教務長陳之虎老師



浸神神學碩士班同學課後用膳



浸神神學碩士班同學到訪老師家中



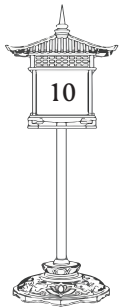
浸神神學碩士班同學上堂情況



浸神神學學士同學的孩子



不定期舉行的專題讀書會



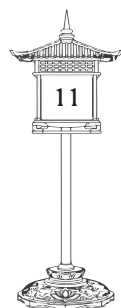
序言：傳記作為神學——

個體敘事與神聖意義的深層對話

一、引言

在當代神學教育與研究的脈絡中，傳記 (biography) 早已不再僅僅是個人經歷的回顧，或僅止於文學性的自我表述。它已逐漸轉化為一種帶有深刻神學意涵的詮釋實踐，亦逐步成為一種真實而具體的信仰存在方式。傳記式神學論述堅持把個體生命的具體歷程，當作神學反思最自然也最正當的起點與歸宿。它深信，生命故事本身不只是神學的例證，更是神學知識的重要來源，以及檢驗其真實性的關鍵場域。

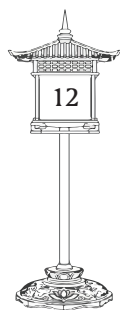
這樣的進路，不僅有力地挑戰了傳統系統神學長期以來那種以抽象概念和命題為核心的論述方式，更在最根本的層次上，回應了基督教信仰最核心的奧秘——「道成肉身」。



因為神聖真理從來不是懸浮在純粹概念的雲端，而是在歷史的具體情境裡，在有血有肉的生命經驗中，才真正得以彰顯、傳遞，並持續獲得更新與深化。

因此，本序言的目的，便是要認真挖掘傳記式神學論述的豐富意涵。我們不願意把它簡化成僅供例證或應用的淺層工具，而是希望揭示它在存有論、認識論、倫理學與教育學等多重維度中所蘊藏的豐厚潛力。簡單來說，傳記式神學是一種高度整合的實踐：它邀請個體積極參與神聖敘事、建構神學知識、形塑信仰主體，並推動整個信仰社群的更新與深化。這一實踐既細心尊重每一個生命故事的獨特之處，又要求它必須與更宏大的聖經敘事、教會傳統，以及當下的時代處境，展開嚴肅而批判性的對話。它不只是對過去的重新詮釋，更是以開放的態度，朝向未來持續塑造的可能性。

當我們認真對待傳記，便等於被召回到神學最本真的場域——那活生生、具體而豐富的信仰生命。二十世紀下半葉以來逐漸興起的「敘事轉向」（**narrative turn**），恰好為這一召喚提供了強而有力的歷史與理論支撐。本書各章將循著這條脈絡逐步展開：從理論轉向的歷史溯源，到詮釋學與神學人類學的深刻交織，再到多維意義的系統闡述、教育實踐的革新，以及對自身界限的誠實反思。最終，我們衷心盼望，每一位讀者都能在自己的生命故事之中，重新發現那永恆之光的蹤跡，並帶著勇氣與盼望，繼續書寫屬於我們這個時代



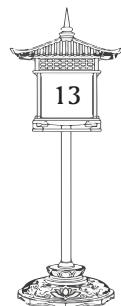
的信仰篇章。

二、自傳作為神學：從邊緣到核心的理論轉向

自二十世紀後半葉以來，神學界悄然經歷了一場深刻的轉變。敘事不再僅僅是傳遞資訊的工具之一，而是逐漸成為理解信仰、建構身份與形成信仰群體的核心途徑。1974年，麥乾頓 (James William McClendon Jr.) 出版《傳記即神學》 (*Biography as Theology*) 一書，猶如投入湖中的石子，激起層層漣漪。他明確指出：一位基督徒真實的人生經歷，理當與聖經經文、教會傳統以及理性思辨同樣受到重視，成為神學反思的重要資源。

此主張乍看頗具新意，實則植根於基督教悠久的歷史實踐。福音書本身便是以耶穌一生的具體故事為核心展開神學建構；初代教會為殉道者立傳，不僅記錄事蹟，更用以凝聚群體認同；中世紀的聖徒傳記則承載著靈性教化與品格塑造的功能。換言之，活生生的生命敘述，從來就參與在神聖意義的生成過程之中，每一個具體人生的講述，都在悄然重塑人們理解神聖真理的路徑。

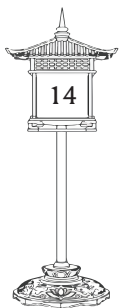
當代傳記式神學的獨特貢獻，並不在於提出全新的理論框架，而在於它所展現的方法論自覺性、批判性與整合能力。它拒絕將個人生命故事降格為既有教義的旁證或裝飾，而是



嚴肅主張：生命的展開過程——包括其中的抉擇、行動、關係中的衝突、挫敗，以及那些被恩典光照的瞬間——本身便是一種神學工作。正如馬什 (Charles Marsh) 所言，傳記為神學注入了「血肉」，使那些關於上帝、世界與人的宏大論述，在具體的歷史情境與人性經驗中，獲得了真實的重量與溫度。

當神學願意傾聽這些真實的人生故事，它便不再漂浮於抽象概念之上；具體的歷史場景，成了檢驗信念真實性的關鍵場域。這一轉向也與實踐神學 (practical theology) 的興起形成深刻呼應。後者強調，神學必須從「活出來的信仰」 (lived faith) 出發，並最終回歸到對信仰實踐的批判性引導與更新。唯有如此，神學才能擺脫學院化的自我封閉，重新紮根於活生生的生命土壤之中。

生命的敘事裡藏著信仰的根基，若細看幾個關鍵角度，便能觸及傳記式神學的核心。這並非將理論套用於人生，而是讓鮮活的經歷成為神學誕生的場域——麥乾頓所提之「傳記作為神學場所」即在此意。當人走在掙扎與順服的路上，教條被迫面對真實考驗，其內涵與面貌亦隨之翻新。就像路德 (Martin Luther) 在恐懼與盼望間翻騰時，「因信稱義」不再只是課堂內容，反倒成了命懸一線中的呼求與確據。同樣地，潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 站在壓迫與良知之間，那句「作門徒的代價」才真正有了重量，從紙面跳進現實。

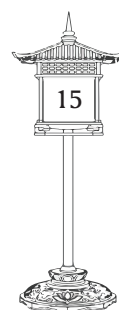


這種神學不封閉在書房中，它會隨著人的選擇、苦難與忠誠不斷成形。甚至一個平凡信徒日復一日的信仰實踐，也能悄悄推動理解的邊界，讓過去的話語重新呼吸，在群體經驗中留下新的痕跡。

三、自傳式神學論述的深層意義：多重維度的展開

傳記式神學除了作為神學反思的場所，更代表一種具身化、實踐性的認知方式。它強調，人對信仰的理解並非主要透過抽象推理達成，而是透過參與特定群體的故事，在時間的流動中逐漸形成。侯活士（**Stanley Hauerwas**）便指出，基督徒的身份與意義，正是在教會這個共同敘事社群中被逐步塑造而成。對上帝的認識，因此不再只是背誦一套命題，而是一種帶有時間性、情感深度與行動參與的理解過程——這便是所謂的「敘事性認知」（**narrative knowing**）。

這種認知方式深深植根於歷史的具體性，因為基督教信仰本質上就是在教會共同體中延續的一段活生生的歷史。當個體講述自己的信仰旅程，或在閱讀他人生命故事時產生強烈共鳴與代入，他們其實正以「親歷」與「共情」的方式，體會恩典、呼召、苦難與盼望這些神學範疇的真實重量。此一過程所產生的，並非純粹理論性的知識，而是一種實踐智慧（*phronesis*）：在複雜而具體的情境中，知道如何以信、望、愛作出適切回應的能力。最終，這類知識會直接形塑人

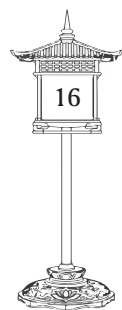


的生活形態與品格特質，體現出真正的「知行合一」。一個基督徒的生命，本身就是對那形塑教會的宏大神聖敘事最忠實的參與和體現。

其次，傳記式神學也是一種身份建構的神學。透過書寫與閱讀生命故事，靈性塑造悄然進行。這不僅是提供道德榜樣，更是在敘事中重新整合自我。當人嘗試以神學語言詮釋自身經歷時，其實正在進行一項深刻的整合工作：將原本零散的生命片段，串聯成一個具有方向與意義的整體，並在其中回答那個根本問題——「我是誰」。在這個過程中，個體逐漸意識到自己乃是上帝宏大救贖歷史中的一個角色，其生命乃是對上帝呼召的某種具體回應。此一重構過程，往往在聖靈的引導下帶來心意的更新與轉化。

閱讀歷代偉大信仰自傳，則如同加入希伯來書所描述的「雲彩般的見證人」團體。這些跨越時空的對話夥伴，以他們的故事向今天的讀者發聲，使我們的自我理解在更廣闊的信仰圖景中受到深化與挑戰，從而促進成熟門徒身份的養成。

最後，傳記式神學還呈現出一種批判與解放的姿態。它不滿足於重複主流敘事，而是特別留心那些來自邊緣的聲音。傳統聖徒傳記或偉人傳記，常只反映西方、男性、神職人員等中心群體的視角，容易無意中強化既有的權力結構。

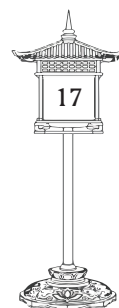


相較之下，來自女性、平信徒、被殖民者與受迫害者的生命故事，卻常常帶著切身的經驗，對正統神學提出重要校正。它們逼問：某些教義解釋是否在不自覺中為壓迫結構提供了神學背書？上帝的恩典與臨在，是否特別在弱者的堅韌與抵抗中彰顯？特魯斯（Sojourner Truth）以身體為武器所發出的公義呼聲，以及羅梅羅（Oscar Romero）以生命揭露壓迫的見證，都清楚顯示：這些邊緣敘事已將解放與正義的維度，不可逆轉地注入神學思考之中。

因此，傳記式神學具有強烈的民主化與去中心化潛能。它擴展了神學的視野，使之更能真正代表基督身體的完整性（*totus Christus*），不再僅由學院高牆內的理論堆砌而成，而是由無數具體而多樣的生命經驗共同撐起。

四、教育學革新：自傳作為神學教學的核心方法

將傳記敘事引入神學教育，遠不只是增添幾本額外閱讀材料那麼簡單。它實際上帶來了教學範式的一次深刻轉變：從傳統以抽象概念為中心的知識灌輸，轉向以生命故事為核心的整合性、參與式學習。這一轉變植根於一個基本信念——真正的神學學習，本質上是一種關乎整個人生命更新的智慧尋求，而個人與他人的生命故事，正是連接認知、情感、意志與行動最自然也最有力的橋樑。



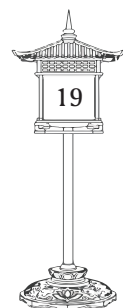
首先，這種方法能有效打破抽象與具體之間的隔閡，激發整體性的學習體驗。初學者面對「恩典」、「救贖」或「教會」等神學概念時，往往覺得它們遙遠而空洞。但當學生閱讀奧古斯丁（Augustine of Hippo）的《懺悔錄》（*Confessions*）、路德內心的靈性風暴、潘霍華在獄中的深刻反思，或王明道在中國處境下的堅守時，這些概念便不再只是紙上的字句，而是活生生地在歷史危機與個人抉擇中展現出來。此種相遇不僅觸動理性，更能喚起情感共鳴與靈性渴慕。正如福特（David F. Ford）所言，真正的神學學習乃是「在愛中渴望上帝」（*desiring God in love*）。那些充滿生命力的傳記，往往在不經意間點燃這份渴望，使原本像是作業的學術任務，轉變成一場與歷代前輩同行、並藉此深刻審視自身信仰道路的旅程。

其次，以傳記為教材，能夠有效培養學生在複雜情境中的批判性思維與神學判斷力。這並非鼓勵盲目的崇拜或模仿，而是提供一個豐富的案例研究場域。教師可以引導學生追問：傳主的神學選擇如何受到其時代背景、文化環境與個人經歷的塑造？他們的成功與失敗，又如何暴露特定神學觀點的優勢與局限？甚至，傳記作者自身的敘事框架，又如何悄然影響我們對主角的理解？透過這些提問，學生開始在具體歷史脈絡中思考神學，理解教義如何在真實生活中成形並被應用，從而逐步發展出在自身處境中作出信仰判斷能力。

再者，這種教學法特別有利於促進對話式的學習與深刻的自我反思。學生被邀請與傳主的生命展開真誠的內心對話，既尋找共鳴，也勇於面對差異與張力。例如，一位生活在和平時代的年輕學生，如何理解潘霍華在納粹極權下的生死抉擇？一位女性學生，又如何看待德蘭修女（**Mother Teresa**）在傳統框架內的事工選擇？這樣的交流不僅加深對歷史人物的認識，更促使學生反思自身的信仰預設、文化位置與生命優先次序。課堂因此逐漸成為一個安全的共同體空間，讓每個人得以分享自己生命故事的片段，在相互聆聽中進行神學性的自我省察。

在課程設計與評估方式上，也需要相應的創新。自傳文本可以自然融入教會歷史、系統神學、基督教倫理或實踐神學等課程之中。評估則可超越傳統論文，採用反思性書信、藝術或戲劇呈現、學生主導的深度討論，甚至要求學生撰寫自身某一階段的「神學小自傳」。這些形式所檢驗的，不只是知識的記憶，更是學生能否將經驗與神學思考真正整合的能力。

當然，採用傳記教學法也伴隨著潛在挑戰，教師必須謹慎引導。首先要幫助學生避免簡單的道德主義或感傷情緒，提醒他們聖徒的聖潔往往正是在持續與罪性搏鬥中顯現出來。課程更需有意識地納入多元聲音——不同性別、種族、文化與社會位置的敘事——以免落入單一英雄故事的陷阱。



同時，必須讓學生認識到：任何傳記都是經過選擇與視角塑造的詮釋產物，從而培養一種既投入其中、又保持批判距離的閱讀態度。

五、挑戰與界限：傳記式神學論述的批判性反思

傳記式神學的批判本質上是建設性的：它一方面積極挑戰並矯正傳統神學的諸多缺陷，另一方面也必須誠實面對自身的內在張力與界限，保持高度的批判自覺。以下首先概述其主要批判對象，再轉向對自身限制的反思與學界的質疑，以維持論述的平衡與深度。

5.1 傳記式神學的批判力量：針對傳統神學的矯正

傳記式神學從生命故事出發，對習以為常的理論框架提出深刻質疑。它不在抽象體系中尋求權威，而是讓具體的生命遭遇發聲。當敘事成為理解上帝的主要方式時，抽象論證便不再獨佔解釋空間；那些長期被忽略的情感、掙扎與恩典時刻，得以重新獲得位置。它並不否定系統神學的價值，卻不斷提醒我們：任何知識若脫離活生生的生活脈絡，便容易流於空洞。有時，一句樸素的個人見證，往往比長篇的理論辯證更能接近信仰的真實。

特別是麥乾頓所開創的「傳記即神學」(Biography as Theology) 進路，本身便是一種深層的抵抗與回應。它針對



傳統神學長期存在的若干傾向，提出強而有力的矯正。這一進路並非憑空而來，而是從具體的生命經驗中自然生長出的反思。每一段真實的人生敘事，都在悄然挑戰抽象教義的獨白地位，使信仰不再只是概念堆疊的結果，而是具有血肉溫度的活的實踐。

傳統系統神學——特別是高度學院化與經院式的進路——往往傾向將神學化約為抽象的概念、命題與靜態的邏輯體系。這導致神學逐漸脫離信徒真實的「活出來的信仰」，淪為一種主要由精英從事的概念遊戲。傳記式神學則強烈抵抗這種異化傾向，它主張唯有將教義置於具體生命故事的脈絡之中——在個體面對的真實選擇、失敗、掙扎與恩典時刻裡——教義才能獲得真正的重量與溫度，從而回歸生活世界的豐富與複雜。

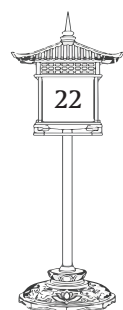
與此同時，傳統神學慣常把鮮活的個體生命故事降格為既有教義的事後注腳或僅具裝飾性的應用範例。傳記式神學拒絕接受這種從屬地位，它堅持認為：生命本身的展開過程——包括其中的抉擇、行動、關係、痛苦與恩典的臨在——本身就是進行神學工作。教義必須在具體的情境中經受壓力測試，方能顯露出其真實的力量與可能的局限。正如路德在內心靈性風暴中孕育出「因信稱義」的深刻洞見，或潘霍華在納粹暴政下的生死抉擇中，將「作門徒的代價」從經文命題轉化為具有血肉之軀的現實。



此外，高度專業化與學院化的神學生產方式，常使神學話語脫離信仰共同體的土壤，成為一種無根的純粹理性思辨。傳記式神學批判這種「脫土」現象，強調神學知識不僅來自經典文本與學院論述，也同樣源自當代那些「引人注目的生命」(**convictional lives**)。這些生命以其真實的信仰實踐與掙扎，持續為神學注入活力，並保持神學對聖靈在群體中不間斷引領的開放性與動態性。

最後，傳統的聖徒傳記或偉人傳記往往只呈現主流與中心的聲音——通常是西方的、男性的、神職人員的視角——這不僅強化了單一的中心敘事，也潛在地鞏固了某些壓迫性的神學解釋。傳記式神學內在的批判性則要求我們特別去發掘那些長期被壓抑與邊緣化的敘事：來自女性、平信徒、被殖民者、受迫害者的生命故事，往往蘊含對正統神學的重要校正與豐富。它們以最切身的經驗提出質疑：某些教義的詮釋是否無意中為壓迫結構提供了神學上的背書？上帝的恩典與臨在，是否同樣——甚至特別——在弱者的堅韌與抵抗中真實地彰顯？這些邊緣聲音的加入，將解放與正義的維度不可逆轉地注入神學思考，賦予傳記式神學民主化與去中心化的潛能。

正是透過以上這些批判，傳記式神學成為一種忠於基督教信仰最核心奧秘——道成肉身——的抵抗性實踐。它迫使神學重新低下頭來，觸摸生命的質地，重新與那有血有肉、



在歷史中掙扎前行的真實人性相遇。

5.2 自傳式神學自身的張力與界限

儘管傳記式神學擁有強烈的批判力量，它本身並非無懈可擊。它必須以同樣嚴格的批判目光審視自身，以免重蹈它所矯正的那些覆轍。學界——包括麥乾頓的學生戈德堡 (Michael Goldberg) 與勞瑟 (Randal Rauser) 等人——對傳記式神學提出的質疑，主要集中在以下幾個關鍵維度。

首先，即使傳記式神學一再強調「聖徒同時是罪人」這一完整事實，在實踐中卻仍難免滑向傳統聖徒傳記式的理想化 (hagiography)。作者往往無意中淨化傳主的形象，掩蓋或淡化人性深層的矛盾、失敗與幽暗面。這不僅導致歷史描述的失真，更可能讓普通信徒產生強烈的疏離感，覺得這樣的信仰生命遙不可及；或者反過來，誘發一種虛偽的道德表演，讓人誤以為只要模仿外在的「聖潔」形象，就能達到同樣的屬靈高度。

其次，傳記式神學面臨一個深刻的代表性與敘事權力的倫理難題：究竟是誰的故事得以被記錄、出版，並被賦予神學上的權威與典範地位？雖然傳記式神學承諾要發掘邊緣與被壓抑的聲音，但若這一承諾在實踐中未能有效落實，它就可能無意中延續既有的權力不均衡，讓弱勢群體——女



性、少數族裔、平信徒、受迫害者等——的故事繼續被歷史的沉默所吞噬，無法真正進入神學討論的核心。

再者，傳記敘事本質上的主觀性與視角性，使其容易招致「主觀主義」與「個體主義」的批評。批評者如戈德堡指出，當個人經驗被置於首要位置時，很可能導致某種「自我放縱」；更嚴重的是，由於同一生命事件往往具有「不足定」(underdetermination)的特質，它可以支持多種甚至彼此矛盾的神學解釋，這會削弱教義的規範性與普世性，讓神學論述淪為高度個人化的、主觀隨意的詮釋。

此外，任何書寫出的傳記終究是經過記憶篩選、語言塑造與敘事結構重構的產物，它與實際被活過的、混亂而多層次的生命之間，存在一道不可消除的距離。傳記並非一扇透明的窗戶，而是一面經過精心打磨的鏡子——它既反射某些真實，也必然遮蔽、扭曲或重新組織其他部分。這要求讀者採取一種解構式的批判閱讀姿態，同時也暴露了傳記作為神學資源時在可靠性上的根本局限。

最後，傳記式神學在方法論上也面臨判準模糊與相對主義的風險。雖然麥乾頓強調共同體的檢驗與對話的重要性，但他並未提供足夠明確、可操作的判準，以有效避免任意解釋或跨傳統的誤讀。敘事神學整體也常被質疑可能滑向相對主義：如果真理僅僅在特定共同體的「認識共鳴」中顯現，



那麼誰有權定義共同體的邊界？誰來決定什麼樣的共鳴才算有效？過度強調敘事經驗的優先性，或許會在無意中削弱系統教義、聖經文本與歷史傳統所提供的規範性約束力。

傳記式神學唯有在持續的自省與開放的共同體對話中，才能維持其批判的活力，並避免成為另一種形式的脫離現實或偏頗論述。這種雙重批判——既向外有力地矯正傳統神學的缺陷，又向內誠實地審視自身的張力與界限——正是它得以成熟、持久，並在當代神學中佔有一席之地的真正價值所在。

六、結語：傳記作為持續的神學實踐與呼召

傳記式神學從來不是一個終點，而是一種持續展開的信仰回應。每當我們敘述生命故事時，一種深層的屬靈操練便已悄然發生。它不只是對過去的記錄，更是當下與神聖真理之間的活的對話。在書寫過程中，某些細節被凸顯，另一些則被隱去，這本身便折射出特定的詮釋框架。書寫因此成為反思的場域，也在不斷塑造我們理解自身與上帝的方式。每一次講述，都重新定義意義，同時暴露作者自身的立場與視角。正因如此，這種實踐持續召喚我們以誠實的態度面對內在的信念與未言明的預設。最終呈現的，不僅是人物的生平，更是神學意識在具體生命中的流露與深化。

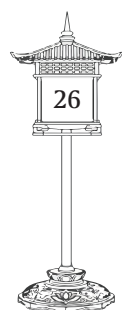
本文集謹以最深的感謝獻給鄧紹光老師——他不只是



我們的導師，更是摯友。優秀的學徒會留意師長的言行舉止，而卓越的匠人則會將學生納入自己的羽翼之下，給予鼓勵、糾正與真摯的情誼。鄧老師正是這樣對待我們及眾多學子的典範。在他超過三十年的神學院教學生涯中，他以生命影響生命，以故事啟迪故事。在此，謹代表這些年來所有受教於他的學生，向他致以最衷心的感謝：「謝謝您。」願您在榮休之後，仍以挑戰、批評、鼓勵與糾正的姿態，繼續與我們同行。

歸根結底，傳記式神學論述乃是對基督教信仰「道成肉身」這一核心奧秘最忠實的回應。它提醒我們：一切真實的神學都必須觸摸生命的質地，都必須關乎那些在歷史具體性中以信、望、愛掙扎前行、經歷失敗卻再度站起的男男女女。每一個基督徒的生命——無論看似偉大或平凡——都是一部正在書寫中的神學草稿，與上帝展開持續的對話。鄧老師的生命與事奉，正是這一草稿的鮮活見證：他的教導、他的故事、他的陪伴，都讓我們看見恩典如何在具體的歷史與關係中真實運行。

對於神學研究者與教育者而言，認真對待傳記意味著承諾一種更具整合性、生命力與批判深度的神學實踐。這要求我們在學術工作中將生命經驗置於核心，在教學中以真實故事點燃求索的熱情，在共同體建造中學習彼此聆聽、承載並辨識他人的故事。



對於每一位行走在信仰道路上的人，傳記式神學發出溫柔而堅定的邀請：以勇氣與真誠回顧自身旅程，在其中辨認恩典的蹤跡，並以盼望之心繼續書寫未完的篇章。當我們學會以信心的眼光閱讀自己的生命，我們便在學習閱讀上帝在歷史中的筆跡；當我們忠實敘述自身故事，我們便在參與那宏大神聖敘事的當下章節——唯有在共同體的批判對話與聖靈的光照之下，這份書寫方能免於自我中心，真正成為對永恆之光的回應與見證。

願本書成為一扇敞開的窗戶，不僅邀請讀者進入傳記作為神學的豐富、深邃且充滿挑戰的領域，更在具體生命的敘事中，一同探尋並回應那永恆之光的臨在與召喚——正如鄧紹光老師所活出的那樣。

順成



參考文獻

McClendon, James Wm., Jr. *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1974.

Ford, David F. *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Marsh, Charles. *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*. New York: Oxford University Press, 1997.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

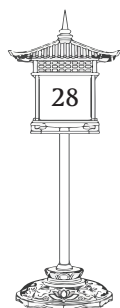
Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.

Goldberg, Michael. *Theology and Narrative: A Critical Introduction*. Eugene: Wipf and Stock, 2001.

Hauerwas, Stanley. *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Swinton, John, and Harriet Mowat. *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press, 2006.



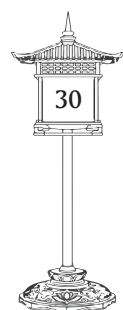
I · 文字

回想起初信主之時，某年暑假去了九龍城聽了一年一度的研經大會，在回程的路上，聽到大學團契的弟兄介紹，說起一本名為《追隨基督》的書籍。這本書的作者名字確是像極了中國人，所以到了旺角，我就去了書局買來閱讀。的確，對於當時的我而言，確實是一堂震撼教育，書中提到的廉價恩典不單是作者時代所面對的問題，在近一個世紀後的香港信仰團體之中，這情況仍然俯拾皆是。那時，我仍然未清楚這位作者是何方神聖，但看著他的名字的確是一位中國人，而在隨後的日子裡聽說是一位來自四川的神學家，真的很難想像在日後的時日裡，他成為我的研究對象，亦是改變了我一生的思考方式。不過，這都不是重點。重點是因為這本書，我又買了另一本《團契生活》，其中我與另一位「他者」相

遇，或許當時我完全沒有意識這個人是何許人，只不過是因為買了書，把書中內容從頭到尾讀了一遍，就因緣際會地與另一個真實生活在香港的學者相遇，因為在這本書最後幾頁裡，他寫了一篇〈潘霍華論獨處與共處〉的文章。然而，我都幾乎可以肯定，在入讀神學院進修之前，我都沒有再看過這位「他者」的文章或文字，因為到後來很久我才發現他一早已經參與翻譯工作，翻譯了潘寧博的《天國近了》和盧雲的《心應心》，這兩本風格各異的小書我確實未曾讀過。這位他者到底是誰？他名字叫鄧紹光。

II · 見面

無知到底是否福氣？我不知道。不過，我在進入神學院再學習之前，的確不認識鄧紹光這號人物。記得入學之前要上一課名為研究與寫作的課程，與其說是課程，不如說是學院的簡介。在這幾日裡，在我的依稀印象中，學院好像會帶我們遊覽一次西澳的校園，到圖書館學習使用查閱系統，然而當然少不了不同分科的老師來展示實力。為何我會有這種的感覺呢？因為我記得每科的老師都會來到我們當中，介紹他們的治學方法，並告訴我們這科是非常重要的，因此在未來修讀的日子裡，可以多選他們科系的選修科。這可能是我主觀的過度解讀，亦可能是我錯誤的解讀，這讓我覺得好像是一場展示實力的門面秀，不同科系老師都會高舉自己的科系對牧會是最重要，不過除了一個人，他沒有叫我們要多選



什麼，或不要選什麼。老師只是靜悄悄來到課室中間，在白
板的一端寫下《創世記》而在另一端寫下《啟示錄》，然後
就慢慢訴說各項教義是回應或整理什麼問題。在這一個小時
裡，在我心裡一直有句說話想說，但卻壓下了近十多年，心
裡暗暗讚嘆：「呢個人，有啲料到！」鄧老師展示給我看到
的，不是系統神學可以有多麼系統化，而是神學的格局應如
何安放，看問題時如何定位。未入學院前，總以為「神學」
就是一套幾冊厚甸甸的巨著，總是可以多角度、毫無紕漏地
把當代四方八面而來的挑戰駁倒，可以巨細無遺地分說不同
傳統宗派的差異。這些一套幾冊的套裝書，買是買過，但其
實一套都沒讀過，只是放在書架上求個心安。不過，這位我
當時仍未知其姓名的老師，他讓我知道原來做神學不一定要
搞一套三冊出來才是神學。這開拓了我的眼界，這可能亦預
視著我會像研究對象一樣，不是要發展一整套「完整」神學
的論述，而是在當下的處境中，忠心跟隨基督，在教會群體
內學習彼此相愛，互相擔當。

III · 交談

在一年級的課程中，第一個學期理論上是沒有鄧老師的
課，要第二個學期才会有〈神學與神學研究方法〉。不過，
我很快就發現一個律，就是老師每天都會在八點十五分左右
出現在餐廳，會和其他老師和高年級同學談天說地。因此，
我為求見老師一面，原本習慣不吃早餐的我，在上課的日子



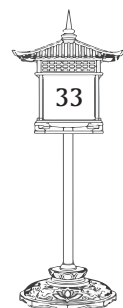
總會提早回到學院，只為聽聽這位「高人」所談及的東西。為何是「高人」，因為學院裡流傳著許多實難料的傳聞。來到學院，基本上每位老師和同學都會揶揄老師是「無所不知」，這裡不是說反話，而是在每個信仰範疇，老師都可以說一個大概，可以回應一下。不過，關於老師的教學模式，很多同學會分享，曾經有同學在上課簡報時因為回答不了老師的提問而流淚。當然，同學們為了更加有戲劇效果，慢慢就變成了「老師咄咄逼人，問到同學哭了出來。」這些傳言的確有誇大成分，不過卻不是空穴來風。就我親眼所見，在每天早餐時段，總有師兄師姊不知哪來的自信，在老師的早餐桌上發表自己未經深思的想法，老師總是幾句就技術性駁倒。當然，有些年少膽大的總會再回應，然後就再一次被問到啞口無言，只能硬撐到九時才得以回到課室上課。這樣的場面，幾乎每日都上演。所以，第一個學期裡，我完全不敢跟老師坐在一起，只像小貓躲開一點，隔岸觀火，背地裡偷笑，直至第二個學期時，才偶爾坐近一些，多多聽聽老師的妙語連珠，思前想後才敢搭上一句說話。胡亂借用我的研究對象一句：「在基督面前，始於靜默。」對我來說，「在老師面前，都當靜默」，除非你確定你心理質素卓越，不怕被問到瞠目結舌。

IV · 上堂

望穿秋水，終於來到正式〈神學與神學研究方法〉的上



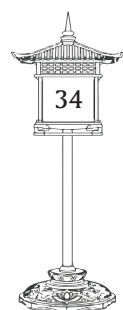
堂時刻，可以正式學習。我所屬的年代，在進入被視為極大考驗的《信故我思：神學思考方法獻議》匯報前，是有一系列的短文要一同細讀。我很記得這些文章的主題都是圍繞一個主要的步調，就是神學的知識是生命的知識，是叫我們與上帝更親近，而不是玄思的知識，為要滿足我們自我中心的提問。其實，老師一早已經說明了他所理解神學的性格，如果抓得緊這點，相信很多傳道牧者不會一說起神學就感覺很難，而是更加願意學習這種建立我們生命的知識。我相信這是老師的用心安排，不過從結果來看這看來沒有什麼幫助。當我慢慢認識老師後，才後知後覺知道他是華人圈子裡研究我的研究對象的翹楚，寫過好幾本關於他的書及多不勝數的文章。之後才慢慢發現，原來我很久以前就讀過老師的文字，只是當時真的懵懂不知。有幸在學時老師有開這門的選修科，所以二話不說就報了。這完全顛覆了我對研究對象的認識，首先確知他並非來自中國四川，而是德國人。。從老師的教學中，我認識到世界頂尖學者，例如格林（Clifford Green）。格林提出這研究對象的作品，其實都帶有「自傳式的向度」，即我們閱讀他的作品，不應抽離他的歷史脈絡來理解他的寫作，因為這全是他真實生命的一部份，直接地回應他當時置身的處境。因此，他的神學不是命題式的陳述，而是在處境之下的認信，在兩難之間信靠主的帶領，專心一意跟隨基督的腳蹤。在我而言，這一個學期的選修課其實是將近半年的培靈會，閱讀每篇的文章，撰寫不同主題的專文，



其實都是幫助我從自我中心 (*cor curvum in se*) 的狀態下轉化出來，更加認識上帝，更加愛上帝，更加願意擔起弟兄姊妹的重擔。這亦讓我暗暗決定日後定要再進深研究他的神學及生命。

V · 關心

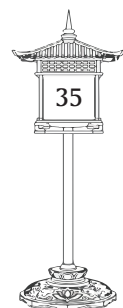
記得二年級的那年，家中出了大事，所以請了幾天事假好好陪伴家人。當再次回到早餐桌時，同學告知我老師對我甚是擔心，隨後才記起早兩天收過老師的WhatsApp慰問，但因瑣事繁多，訊息隨即被淹沒在清單深處。在我的那個年代，學生是沒有老師的手提電話號碼的，而要傳訊息給對方亦不像現時方便。在我的同學描述中，老師都費了一番工夫才能傳短訊給我。因此，在同學之間他們都取笑我得到老師特別關照。在我過份的解讀下，老師的這番舉動蘊含著深刻的信仰：他選擇先敞開自己的生命，容讓我都可以打開生命，分享彼此。我自己的第一身感覺，是徹底明白了什麼是「從言詞到真實」 (Turning From the Phraseological to the Real)。在這之前於我而言，老師就是老師，是個學者，是知識傳遞者，這種關係是固定且安全的。這不是說老師之前就不會說笑，不食人間煙火，而是大家的關係就是老師跟學生，我們可以談及神學是生命的神學，但卻不涉及自身生命。這其實都只是屬言詞的，把自身真實且軟弱生命封閉起來，絕不對外開放。不過，老師傳來簡訊後，關係好像起了一點



變化，漸漸由老師變成了師傅，不單只是受業解惑，更多了一種傳道的味道。他不再只是知識的傳遞者，而是分享生命的領航員。因為老師首先打開這個契機，讓關係變得浮動且危險，不過這卻讓我們可以打開自己真實的生命。

VI · 悔改

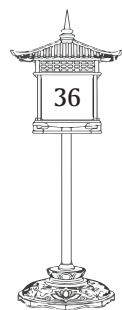
將近完成三年的進修前，應了那句「知道的東西越來越多，但明白的卻越來越少」。所以第一時間決定繼續進修。在神學和經科之間，沒有懸念選了成績稍好的神學繼續研究。上堂的地點和形式沒有太大的轉變，都是三年來的那張早餐桌，不同的是同學的水平高了很多，討論的文章再仔細很多。起初之時，我都不斷觀察不斷調整自己來跟上學習進度。等了幾堂後，終於來到要匯報文章的嚴峻考驗，因為有了之前幾堂的經驗，我都額外小心加倍留意。不過，匯報過程中仍持續地被打斷、追問、澄清，那一個小時像極了酷刑，可以理解為有四、五個老師不斷問到我啞口無言。在下課之際，老師只是淡淡地補充：「這已經是第二個學位了，不能再做第一個學位的態度來學習，今日他們的問題，你聽懂嗎？」那時才明白自己只是井底之蛙，帶著一份未見過世面的年少輕狂，那天看著幾個慕著老師的名氣而來的師兄，才驚覺天下是如此之大。這次震撼的確可以成為最後一根稻草把我壓下，因為實在沒有人要求我得到什麼學位，但在課後隨即出發的飯聚之中，師兄們在閒聊間鼓勵我「寧在一思進，



莫在一思停」，又有如一條救命索把我拉回研究之中。在持續的堅持下，進步是可見的，由最初被問到口啞，到間中可以回應到一兩句，到最後可以自如應對。記得有一次，要負責匯報一篇叫作〈在恩典的經世活動中閱讀〉的文章，作者大量引用我的研究對象對讀經的理解。因為自從學了很多評鑑法，自己的讀經生活就像進行一系列程式運作，已經失落了讀經本身的喜樂。這樣讀經的焦點錯誤地放在經文，而忘了上帝使用聖經向我們說話，最重要的是上帝本身。原來自己已經很多年「見指不見月」，在匯報過程中的突然頓悟，雖然沒有被別人打斷追問，但最後卻是哭了出來。因為，那一刻上帝彷彿臨在，提醒著我要悔改，要再次回到讀經的喜樂之中。所以，「唔好同我講你啲研究有幾深、教授有幾勁、學院有幾巴閉。神學，兩個字。」

VII · 擔心

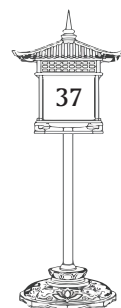
在一個尋常的晚上，突然收到老師傳來的訊息，起初還以為只是普通開學的安排，但殊不知老師原來已在醫院。原來老師突然不舒服進了醫院，初步判斷是心血管閉塞，希望可以透過「通波仔」來解決問題。老師在病床上仍著我安排下星期開學的具體安排，期望可以在第二堂後做完「通波仔」手術後，回歸與我們一同學習。其實當下我雖手足無措，但能做的的就是儘快安排好老師所交待的所有事情，讓他安心面對將要處理的醫療安排。在強壓情緒後，就一件接一件的



安排好所有的開學細節。不過計劃總是趕不上變化，後續的事相信大家知道，就不再贅述。。因為我不成才，所以在老師在院期間，我可以常來到醫院陪伴老師談天說地，提供或多或少的消遣娛樂。有一次老師可以出院回家休息，我正好可以陪伴左右。一切都準備就緒後，師母和女兒若山就去處理文件，老師就和我坐在病床門口，等待他們結賬後一同回家。突然間，老師全身抽搐暈倒，我只能握著老師的手防止他跌倒，又不斷呼喚護士來幫手。大約一分鐘後老師就恢復過來，當然出院計劃就要擱置。隨後，我們談了一些感知時間的問題，時間是什麼云云。術後老師身體恢復過來後，眼睛亦要做些檢查和做白內障手術。當然，我這個陪診小書僮就成了跟屁蟲。在白內障手術當日，我和另一位牧師送老師去醫院，待完成後一同返回學院。登記時護士指著我和另一位牧師，詢問我們是什麼關係，我第一時間就回答我是書僮，而牧師亦回答是司機，護士當然覺得奇怪，而老師則打圓場說我們是他的朋友。在那一刻，我腦中只是不斷閃現《約翰福音》十五章15節的經文：「以後我不再稱你們為僕人，因為僕人不知道主人所做的事；但我稱你們為朋友，因為我從我父所聽見的一切都已經讓你們知道了。」

VIII · 讀書

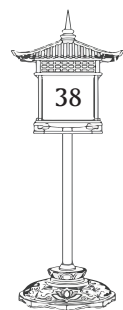
除了正式的課堂外，我們一班師兄弟都會定期讀書，很多時會閱讀比上堂還要難很多的文章或書籍，例如巴特的



《安瑟倫》。在讀書會內，我們有個不成文的規定，就是會盡力負責任地批評對方的匯報及理解。因為，我們相信對同學最大的「尊重」，就是認真地有理有據回應他的論點和理解，而不是無謂的吹奏和恭維。這樣的讀書組，就算在老師休養期間我們亦照常舉行，只是疫情時才無奈停下，發展到現在我們仍在探索未來可行的模式。這樣的讀書組相傳是由老師推波助瀾促成的。聞說老師赴英攻讀博士班期間，師公包衡亦有安排相似的讀書組，目的就是為了深化及修正自己的閱讀能力。讀書本來順理成章是一件十分個人的事，但因為大家在讀同一本書，各自帶著自己的視角來理解產生不同的解讀，每當大家一同交流時，讀書亦可以是一件屬於群體的事。真的是團契有時獨處有時，彼此依存缺一不可。在讀書組長期訓練中，我時常發現自己有些觀點並不連貫，甚至是跑題，在其中可以借助他者的視角來修正自己的觀點和表達，在適當的時候甚至把自己的文章砍掉重練。每次痛苦的割捨，成就日後更周詳的思考。不過，坊間有人傳言老師的神學「講嚟講去三幅被」，毫無新意，沒有什麼可以學習的。我相信這些真的沒有認真聽過老師的講座或講課，以為老師只有三招。不過借《一代宗師》葉問師傅的話：「三件頭夠招呼你有凸。」

IX · 生活

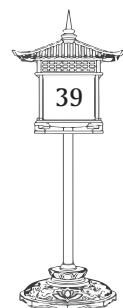
隨著老師身體恢復過來，我們的活動慢慢由馬鞍山區內



的單純飲食活動，變成跨區的戶外活動。我們曾經兩個男人到海洋公園，但好像並沒有拍過照。我們也去過荔枝角公園欣賞中式庭院，亦去過大埔海公園看海看花。我們試過上了太平山，經龍虎山炮台，再到香港大學，最後在西環享用晚膳，最後要步履蹣跚地走去地鐵站，成為我的黑歷史。又一有次到荃灣走走，才發現這是老師成長的地方。每次的外出走走，都成為我們打開自己的契機。除了神學哲學討論，我們談及生活、飲食、電影以及自己，我們雖有特定的目的地，但主要還是彼此陪伴，一路同行。這看來是像**Gesellschaft**還是**Gemeinde**呢？我想我連自己也分析不了。因為每次約老師總是已累積有一堆神學哲學問題要澄清，或有特別任務要處理，所以目的並不純粹。不過實情是更多時候，在回家途中才驚覺發些問題仍然懸擱在清單之上，完全忘了請益於老師。在這過程中，我慢慢更深入認識老師，漸漸放下學生的身份，更敢表達自己的想法和見解，分享自己生活點滴。能夠如此這般和老師接地氣的相處，是在讀書的時候完全沒有想像過的，亦不敢想像的。我想，從來沒有人只活在象牙塔之內，問題是你是否找到對的人對的方法，讓彼此都願意打開生命，互相扶持。

X · 同工

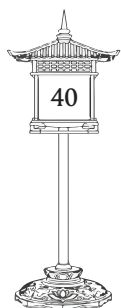
聽過不少人暗地裡說，老師沒有試過在教會牧會，所以他的神學只是紙上談兵，極不接地氣。作一個小傳道，有



幸試過在老師當顧問的教會牧養，我想我是有實際經驗可以談談。在浸信教會的實務裡，很多事工由不同的範疇部門所推動，亦因為部員部長的成長背景、接觸見識和心志負擔，而讓事工的計劃和發展百花齊放。就我愚見，這些事工可分為兩類，第一類著重知性上的教導與增長 (information) ；第二類則形塑我們符合屬靈生命的樣式 (formation) ; 然而，在與老師的激盪中，我們更在乎的是「同型塑造」 (con-formation) ——一種與基督生命對齊的共同轉化。這就是我們不斷探問，如何安排事工，才能讓我們一同與基督對齊，怎樣在真實的生活中，去被上帝的話語殺死，而再次經歷上帝復活的大能呢？這不單是對弟兄姊妹的挑戰，更是對身為傳道的我巨大挑戰。因為這預設了作為牧者，首先就要在弟兄姊妹面前打開自己軟弱的生命，讓他們看見自己如何被上帝打碎，再在生活中再次專心一意跟隨耶穌基督的腳踪。可能仍然有人認為這些想法和安排，都是紙上談兵。不過，當我親眼看到弟兄姊妹真的被上帝話語觸碰，生命經歷改變的時候，我知道這不是徒然的，亦讓我更相信唯有上帝的話話方能改變我們的生命，而不是出自人無知的計劃和籌算。

XI · 牧者

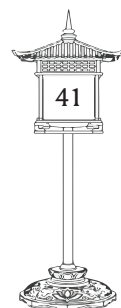
我作了一個不專業的統計，老師暫時為止已出版的作品，主要是圍繞著兩位神學家，一位是他攻讀博士的研究對象，另一位則是我所喜愛的研究對象。老師對這兩位神學家



各有三本專門著作討論，不過如果再細看老師所編輯的書籍和不同的文章，不難發現老師似乎更著重討論後者。在最新出版關於後者的作品中，就是那本深藍色封面的作品，書名選擇也饒有趣味。書名不再以其神學性格和主要概念作總結，而是集中談及其身份。或者可以換位思考，就是因為其「牧者」的身份，決定了其神學性格和發展路向。在我親身的經歷裡頭，老師和他實在有太多相像的地方，一樣有著深不見底的哲學背景，但同時都能以神學角度作批判和挪用，建立各自的神學思考的進路。他們在上堂時認真較勁，但下課後也和學生打成一片。他們對身處的時局常作深刻反省，尋索上帝對他們在亂世中的獨特召命。他們唯一不同就是，一個英年早逝，而老師卻老而彌堅，仍不斷鞭策著我們眾人成長。每當我看著老師，我就看見了自己能力的不足，再認真細看之下，我又看見了天地學問之廣大，而匆匆一瞥，我又彷彿看了眾生，就是一代又一代的信徒，在不同的歷史處境之中，竭力追隨耶穌基督，直到祂再回來的時刻。對我來說，老師除了是老師，他也是學者、是生命領航員、是屬靈導師、是朋友、是弟兄，更是我生命中的牧者。我不禁仍然要問：到底我是誰，可以在生命中遇上這位他者，成就了我生命的一部分？然而，我只是個蒙恩罪人。如此，而已。

蒙恩

二零二六年初夏





我不是儂最好的學生，
但儂肯定是我最好的老師

「我不是儂最好的學生，但儂肯定是我最好的老師。」

《繁花》

我自知不是老師的得意門生，他們通常都會被老師邀請參與寫作，或是出現在老師的著作中。學生中我是比較平庸的一個，也是比較特別的一個。這五年，只要老師在學院開科，我都全報了名，不論是ThM、Mdiv，甚至BTh及選修科的科目我也上了一遍。我不像其他ThM同學般以寫論文形式畢業，所以我又比他們再讀多三科。這五年，我像吸水海綿般在老師身旁學習，上課時的正規講課、午餐或下午茶時的非正規交談（老師總是兩三句就分析出個重點，吹水中又充滿人生哲理），時間就這樣過去，一方面我見證著自己在學術上的增益，同時間也見證著老師這五年的思想主題——關心教會的神學教育。

「佢高傲，但係宅心仁厚；佢低調，但係受萬人景仰……」

《食神》

電影《食神》中一段看似矛盾的說話，用來形容老師卻帶有一定的適切性，或許這也是一種辯證式描述（即是真相不在A，也不在B，而是在A與B的互動之中）。老師的文字一方面可以「嚇死人」（陳家富博士在一次新書分享會中對老師的形容），不錯，老師的著作十分精闢，從來不拖泥帶水，他對神學思想的梳理也很清晰，批判分析更是一針見血；但另一方面，在天氣冷時，他會跟學生說：「添衣」，老師坐我便車時，每一次都帶著不好意思的面孔說：「多謝」、「打攪你了」、「唔該晒」。五年了，已經車過老師無數次，他還是同一個不好意思的面孔，打從心底的說「又打攪你了」。吃飯時老師不喜歡坐主席位，他喜歡靠邊坐，他喜歡讓別人先發言，他不喜歡成為焦點。話雖如此，如果你說他為人謙虛（老師不太喜歡中國人所謂的謙虛，帶有扮作不懂的意思），老師會說：「我不是謙虛，我係唔識嘅時候講唔識。」那麼，言下之意就是在他認識的範圍裡，他是確實精通的。你說他是高傲嗎？他又不是，你說他是低調嗎？他又不算。或許是在兩者互動之中吧！

「有師父，知分寸；有對手，便知高低。」《一代宗師》

這五年ThM橫跨了COVID-19的年代，有時有口罩令，

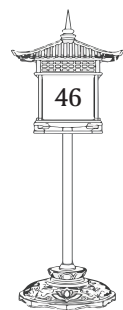


有時又突然停實體課。同學如果有病徵，或是親人確診，都會自我隔離，網課當時是常態吧。有一次，一位同學要留在家中上課，我在學院幫忙調校視像鏡頭，在網絡的同學說了一句：「最緊要睇到老師的『眉頭眼額』。你明架啦！」。我當然明白啦（心領神會地）！堂上老師很多時都忍得住口，任由同學自由討論，這情況可以是10-20分鐘，但是雖然說是自由討論，但同學們都是戰戰兢兢的，甚至有不少時候是冷場，大家會望著書本一言不發。因為大家都知道，講錯嘢的後果，就好像中了炮擊一樣，說得不準確的說話，說得模稜兩可的說話，說得前後矛盾的說話……，最終會換來當頭棒喝的反問。所以，同學們很多時都是望著老師的「眉頭眼額」來發言，一開始發言的時候，如看見到老師目無表情，這是好事，可以繼續；只是當越講越遠，若見到老師開始皺起眉頭，就是時候要停了，是時候要修正了，是開始踏入危險的論述了。你再不停，下一秒老師就算沒有出聲，同學們也開始會帶有尊重的語氣來追問你。因此，不單是發言的同學會看都老師的「眉頭眼額」，其他同學在討論過程中，如果想知道當中的立場是否正確，或是論證是否充足，也可以在老師的臉上略知一二。還有一些時候，同學們在一個論點的理解上出現分歧而爭拗太久，老師就會介入，提出要用課本中的那一句來理解這論點，或是指出同學看漏了及看不到的地方，或是提醒同學因為對英語文法不熟悉而容易跌入的陷

阱，或是補充哲學思想的歷史背景來幫助同學更深入理解當中的思想。ThM的課堂，是從自由的討論中學習，只要有理據，你就可以發言，甚至挑戰比你年長同學（甚或挑戰老師），一個人學習會孤獨，一班人學習難免會有迷失的時候，但如果有老師的話就可以知分寸；有同學的話就可以知高低。如果你也有一位老師，恭喜你！你是有福的！如果你好像我一樣有一位翹楚做老師……或許，我們只能一起感恩吧。

從神學到學做人

有時候聽到外間有人說鄧紹光離地。真的嗎？或許是他們未深入了解老師的思想吧。我只希望這樣說的人不是為了找藉口去避開閱讀一些他們不習慣的題材。畢竟，說一句「離地」就可以免去閱讀一位神學人眾多的著作，也就是躲懶，沒有殷勤去學習一位神學人的豐碩資源。在我的經驗裡，老師會因應對象和場合而調節文章或演講的內容，有些文章偏向學術和哲學，若沒有一定學術水平及哲學背景便會感到艱澀，也是無可厚非。但老師也有另一類的著作，好像是〈謙卑以承受種種生命〉¹，若沒有跟你說作者是誰，分分鐘會以為是盧雲神父（Henri Nouwen）的作品，精闢的釋經同時又觸動心靈。事實上，老師在課堂上曾三番四次提醒同學，回到教會要用「教會語言」來幫



¹鄧紹光：《教會不在場：崇拜、宣講與牧養的再思》（香港：基道，2009）頁122-5。

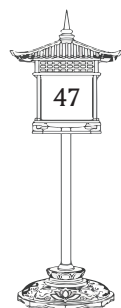
助弟兄姊妹。言下之意一方面是要因應對象而調節，另一方面就是不要亂拋書包。

老師教神學一點也不離地，以下分享三個在課堂中學習的神學概念，是同時深刻地影響到生活的例子。

(例一) 我與自己的關係：基督論中的特殊性 (Particularity)

這五年我不單只上ThM的課，我還再一次修讀MDiv的系統神學。有一次老師在堂上引用包衡 (Richard Bauckham) ² 的說法，解釋一些人認為耶穌不是女人所以不能知道女人的痛苦；耶穌沒有失明所以不能知道失明人士的痛苦；耶穌沒有殘廢所以不能知道殘障人士的痛苦……等等。這樣，問題出現了，因為即使耶穌成了一個又殘障、又失明的女人，那麼，健全的人又會提出，耶穌因為身體有缺憾而不能知道一個健全的人的痛苦。這些都是把個人的特殊性（例：女人、失明或殘廢）推展為普遍性（即每個人都需要是女人、失明或殘廢）；最後是以普遍性（universality）消去對方的特殊性（particularity）。而包衡的立場是，耶穌是一個猶太男人。耶穌是以一個特殊的猶太男人來界定每一個特殊的人的痛苦，不論是男人或女人，是健全或殘障的人。耶穌沒有因為要認同別人的特殊性而消去自己的特殊性。保持特殊性的做法，同時保持耶

²Richard Bauckham, "Christology Today," *Scriptura* 27 (1988), 20-28.

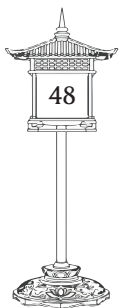


耶穌不用成為一個不男不女、支離破碎的科學怪人耶穌 (Frankenstein Jesus)。

這跟生活有何關係呢？這跟我與自己的關係又有何干？人在墮落之後離開了從縱向的（神——人）關係來界定自己，轉移以橫向的（人——人 / 人——受造物）關係來界定自己。一個沒有十呎高，又不會唱歌，相貌平庸，收入一般的男人，自小在眾多世界的價值觀左右之下成長，即使做到美酒、跑車、相機、金錶也講究的地步，也只是停留在以外在因素來定義自己的景況，物質是短暫的、世界的價值觀是變動的，人在其中豈能不迷失？世界用普遍性價值消去我們的特殊性，但神學卻重視特殊性，並且幫我以上帝給予的特殊性來對抗世界的普遍性。在沈思及聖靈的幫助下，我開始減輕因滿足不到別人的期望而產生的懊惱，反之是更有勇氣地對外間的期望說「不」(Say No)。這樣，一方面我經歷了多一點心靈的自由，另一方面也開始關注內裡這一個特殊的我的發展。

（例二）我與妻子的關係：基督中介論“Mediation of Christ”

中介的神學在改革宗傳統並不陌生，耶穌基督作為上帝同人之間的中介，在他的神人二性中成就了人與上帝的關係。但要留意，我們不是直接 (immediate) 進入上帝的生命中，一手插入上帝內在三一的關係來認識上帝，及參



與上帝的生命。作為受造物 (**creatures**)，我們是跟創造主 (**creator**) 有著存有上的區分，我們是藉耶穌基督這中介來進入上帝的生命。³ 即是神人關係是中介的 (**mediate**) 而不是直接的 (**immediate**)。有罪的人直接見上帝的面是會死亡的，⁴ 只能靠道成肉身的上帝，通過耶穌來認識及進入上帝的生命。

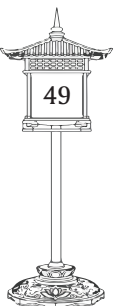
這跟生活有何關係呢？這跟我與妻子的關係又有何干？夫婦關係算是地上最親密的一種，男女之間一句「我愛你」是否就可以直接介入別人的生命，在別人生命中說三道四？夫婦關係如是，年青人的男女關係也如是。老師在講解中介的神學時「講開又講」⁵ 問了一句：「我們是如何教導弟兄姊妹拍拖？」。老師應用中介的神學在人與人的關係中，即是就算是最親密的夫婦關係，也需要以耶穌基督為中介，通過耶穌基督來進入別人的生命。簡單地說就是把自己所想的言行，先在祈禱中問過基督，如能通過耶穌教導的規範，之後才考慮是否施行在對方身上。這是基督教式夫婦之道，而耶穌確實就是那「道」。耶穌作為我和上帝之間的中介；耶穌作為我和妻子之間的中介。⁶

³ 老師會馬上補上聖靈論，以三一式的說法補充說：「在基督裡藉聖靈參與父的生命。」

⁴ 又說：「你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活。」(出埃及記 33:20)

⁵ 堂上不時會出現這些講開又講的環節，老師的牧者心腸其實好明顯。

⁶ 其實不只夫婦或男女關係，有時在教會內的肢體關係也太直接 (**immediate**)，磨擦及破裂也屢見不鮮，需要耶穌作為我們的中介 (**mediation**)。

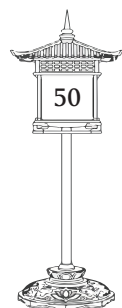


(例三) 我與子女的關係：根據其本質 (*Kata physin*)

“*Kata physin*”是杜倫斯 (Thomas F. Torrance) 從亞他拿修 (Athanasius) 繼承的希臘字詞，意思是「根據其本質」(according to nature)⁷。簡單地說，就是人在認識上帝的事情上是主體 (knowing subject)，而上帝是客體 (knowing object)，正確的知識必須根據客體的本質而獲得，受客體的本質規管。不是由人主觀地 (subjectively) 認為客體是什麼，而是要客觀地 (objectively) 根據客體來論述。這其實不是什麼新鮮事，自然科學同樣是以這方法來認識大自然的花草樹木、飛鳥走獸。「根據其本質」的認識方法，就是帶有一份「尊重」來對待認識的對象。人以「根據其本質」的方式來認識上帝，就是尊重上帝。那麼，上帝又有沒有用「根據其本質」的方式來「尊重」人呢？道成肉身就是上帝對人的尊重。上帝親身成為人，跟據人的理解方式來打開無限的自己，用人的語言來言說無盡的自己，在人的生活文化中啟示無窮的自己，因為神愛人。

這跟生活有何關係呢？這跟我與子女的關係又有何干？ThM課後同學們很多時都會跟老師一起飲茶 (飲茶時跟老師所學的不比堂上少)，有一次飲茶時同學們討論青少年事工的問題，指出初中生的辨識力低，不知道要如何教

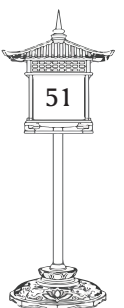
⁷ Stephen D. Morrison, *T.F. Torrance in Plain English* (Columbus: Beloved Publishing, 2017), 39-41.



導他們信仰的內容。老師問：「有沒有聆聽他們的需要？」，「有沒有了解他們關心什麼？」，「牧養都要『according to nature』，唔可以抽離會眾的實在。」。A同學提出：「我聽過一個中三的年青人提及長大後買樓的顧慮。」，B同學回應：「那麼可以講上帝是我們的真正居所。」，C同學又回應：「可以教導詩篇中對上帝的倚靠。」，D同學又回應：「……」。老師又提醒，很多父母沒有以「根據其本質」來對待年青人，硬把自己的期望，或是自己年少時未能實現的願望套在子女身上，結果造成很多傷害。子女不是我們的擁有物，要用「根據其本質」的方式尊重他，愛他。

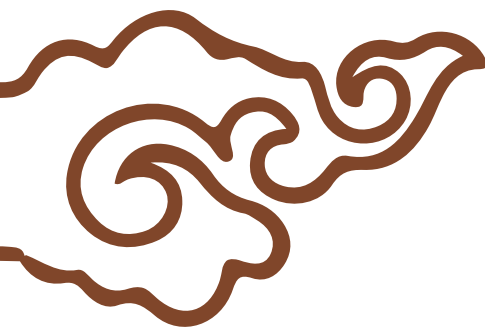
進入最後一個學期了，湊巧也是老師在浸神的最後一個學期。這些年從老師身上所學的未能盡數，老師不單只教我神學，也教我做人。如果說一套語言是一個世界的話，那麼老師也給了我一個世界。我絕對不是鄧紹光最好的學生，但鄧紹光肯定是我最好的老師。

明恩





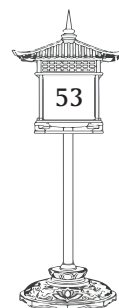
我在他（們）身上學到什麼？ 韋爾斯式的思考



一、引言

人類對意義的追尋，尤其是在苦難與喪失之中，既是神學永恆的主題，也是生命體驗的核心。本文通過英國著名神學家韋爾斯（Samuel Wells）與備受尊敬的中國神學學者鄧紹光教授的人生故事，探討其中蘊含的轉化性學習。兩人皆歷經深刻危機——韋爾斯經歷了一系列存在與身體的考驗，鄧紹光老師則面對妻子絕症與最終離世。他們的敘事雖植根於迥異的文化與職業背景，卻共同指向關係的核心價值、人類脆弱的現實，以及信仰的救贖力量。

通過解析兩者故事間的共鳴，本文論證神學理解與存在韌性並非源於抽象教義，而是源於對苦難、恩典與群體的切



身經歷。此外，文章探討這些敘事如何映照韋爾斯神學的核心要義，特別是其對敘事倫理、基督徒生活的實踐性特徵以及群體轉化作用的強調。最後，文章反思這些故事對個人存在與神學旅程的啟示，提出一種既深刻個人化又極具社群性的學習範式。

二、韋爾斯的故事：危機、蛻變與同在倫理

韋爾斯的生命敘事在危機與蛻變中層層展開。二十歲的他身處名校，卻撕裂於雙重悖論：福音書對貧苦的關切與基督徒同伴的漠然形成反差，學術殿堂的優渥與世界的苦難更形成刺目的對照。這份認知失調點燃了他的憤怒，而後他明白那憤怒實為遮掩——底下湧動的是喪母之痛與求學挫敗，是無法言說的死亡恐懼與日益滋長的無力感。

存在危機在一次家庭度假中達到頂點：韋爾斯與父親被離岸流卷向深海。儘管泳技生疏、驚恐萬分，他仍本能地抓緊父親，奮力將二人帶回岸邊。那一瞬他觸摸到生命的本質：「我的生命並不屬我，它是上帝的饋贈，而我必須學會以幽默面對上帝對它所作的一切。」從此，關係與奉獻超越成就，成為他生命的重心——「願隨時為他人捨命，不是戲劇化地，而是自然而本能地（Wells, “What Am I Living For? God”）。

二十五歲那年，他計畫前往印度教授神學並周遊旅行，

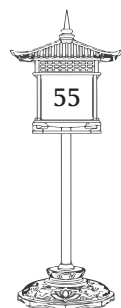


卻遭失眠、抑鬱與腺熱接連襲擊。病榻上，他被劇烈的孤獨吞沒，學會將痛苦拆解為可承受的碎片，在微小的目標與友人的探望中尋得慰藉。他恍然：最深的恐懼不是身體的痛，而是存在性的隔絕。

他因此重新認識了上帝：「我不再尋找戲劇性顯現的神，而是渴望在孤寂痛苦中與我同在的那一位。」一位護士叫出了他內心深處的恐懼並給予安慰——這份傾聽成為他日後事奉的典範：立志成為「能聆聽他人難以言說恐懼的人」（Wells, “What Am I Living For? God”）。陪伴迷茫者，成為他認定的生命意義。

三十歲時，一場幾乎致命的車禍與崩塌的教職生涯，再次將他拋入未知。他不得不承認生命的不可預測，以及身為牧者那如影隨形的無力感——不論在貧民區或頂尖學府。他由此領悟：「唯一恒常的正是無能為力」，而真正的牧養，是陪伴他人接納軟弱，並在其中尋見上帝（Wells, “What Am I Living For? God”）。

這一切使他更深體會恩典：身份不建基於成功或善行，而是植根於受洗之禮、蒙神所愛的本質。生命是短暫的恩賜，當以感謝、謙卑與信賴領受。他的志向因此轉向永恆：「唯一重要的是永恆。我願投資永恆、與永恆對齊。」這眼光重塑了他與成敗苦樂的關係，能在順境中淡看風雲，在災禍中



拒絕絕望。

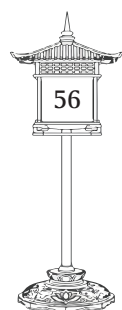
三十五歲擔任教區職務，他日日面對貧窮與不公，卻仍陷於罪疚與「必須站在正義一方」的執念。直到負責一項政府撥款時，他發現貧困的根源不在金錢，而在想像力、信仰與社群信任的枯竭——那一刻他頓悟：根本問題不是「不足」，而是「過於豐盛」，是上帝那令人窒息的慷慨。

這領悟卸下了他必須掌控、必須做救贖主角的重擔，轉而欣然加入三一上帝的「共舞」，沉醉於聖靈無限的靈動與創造力。他寫道：「真正的困境不是上帝不夠，而是上帝太過豐盛，豐盛到我無所適從。」這豐盛不削弱人的行動，反而邀請人參與、感恩與驚歎。從此，苦難、成就、日常喜樂——如育兒、寫作、照料愛犬——都化為敬拜的舉動，是與神聖嬉戲的共舞，也是步入永恆故事的契機。

韋爾斯屢經危機的旅程揭示了一個模式：從憤怒與控制幻象，走向謙卑同行、恩典接納，終抵達豐盛慶賀。他的故事並非直線上升，而是一再被無力感打碎，又一次次更深地降服於神的故事。

三、鄧紹光老師的故事：愛、失去與堅忍的藝術

鄧紹光與妻子的愛情，始於學生時代，歷經夢想的熔爐與相互犧牲的淬煉。他們走過貧困、留學、學術與養育子女



的重重歲月。妻子始終堅定——放下自己的事業，陪他遠赴異國求學，共同承擔學術生涯的甘苦。她是他的伴侶，更是他成為「完整之人」的憑依；他們的關係，詮釋了何為相互奉獻、共同使命的極致（鄧紹光：《傷痛紀事》）。

然而，胃癌的確診讓敘事陡然轉折，走向不可逆轉的墜落。起初鄧老師並未察覺即將失去，後來才明白，妻子早已默默為離別預備。他們共度的最後數月，滿是細膩愛意：陪她旅行、重溫記憶，在病榻邊並肩面對痛楚。即便自己病重，當鄧老師突發心臟病，她仍強撐照料，以最樸素的方式，履行「直到死亡將我們分開」的誓言。

病情持續惡化，鄧老師難以接受即將失去的現實。他鼓勵妻子「堅持住」，卻加劇了她的痛苦，也顯露他面對苦難時的無力。臨終前數周，她選擇靜默接受，拒絕延命治療。她安然離世，始終不願成為任何人的負擔，只留下他與女兒在缺失中哀慟。

她走之後，日子被巨大的空無籠罩。鄧老師說生活「搖搖欲墜又心神不寧」——吃飯、家務、聚會，每件瑣事都提醒他失去的重量。婚柬上那句「牽手續度今生」，如今唯有在復活盼望中，才尋得意義。

雖有信仰的慰藉、親友的扶持，鄧老師坦言：什麼都無

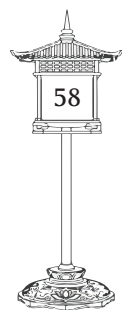


法替代妻子的同在。他深知「應對喪失是一門必修的藝術」，需要耐心、與痛共處的能力，以及等候「新天新地」來臨的堅忍。他相信妻子已在基督裡安息，卻也不迴避「血肉之軀的依戀之痛」。他的故事，因此立於信仰確據與永恆失落之間的張力中，見證堅忍本身，即是一場深刻的靈性修行（鄧紹光，《傷痛紀事》）。

四、在無力之處生根：上帝同在的危機轉化之旅

在人生的旅途中，危機往往成為轉折的催化劑，韋爾斯與鄧紹光老師的故事正印證了這一點。他們的經歷雖看似不同，卻在無力感、信仰、關係與永恆視野等層面上交織出共通的敘事。這些故事不僅呈現了個人在危機中的轉變，更揭示了一個從存在到實踐的動態迴圈——以上帝的同在為核心，通過敘事、五幕劇與超度接受（overaccept）的相互交織，將信仰轉化為日常生活中的忠實回應。

韋爾斯從二十歲的海灘溺水、二十五歲的疾病，到三十歲的車禍與職業動盪，每一次危機都迫使他直面死亡與生命的脆弱；而鄧紹光老師則因妻子的胃癌診斷與離世，經歷了情感與日常生活的崩解。在這些危機中，無力感成為共同的體驗，卻也是轉變的門戶。韋爾斯在溺水時意識到對生命的掌控不過是幻覺，車禍後他更接納事奉的真諦在於陪伴他人面對無力；老師則在妻子的病痛中體會到無助，最終學會在

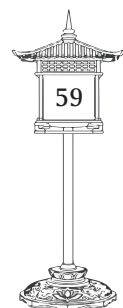


喪失後與傷痛共存。這種無力感並非終點，而是引導他們從掌控轉向謙卑順服的契機。

這些個人敘事的深處，蘊含著韋爾斯神學中一個動態迴圈的內在理路：上帝的同在作為核心主題，為敘事提供根本動力。基督教敘事本質上是「上帝與我們同在」的展開，這使韋爾斯與鄧紹光的故事超越了線性歷史，獲得關係性的深度。在此基礎上，五幕劇框架為敘事注入結構和時間感，將其從講述轉為演練(**performance**)，確保教會不是被動重述過去，而是積極參與現在，指向未來。韋爾斯在溺水、病榻與車禍中的創造性應對，以及鄧紹光在妻子病中與離世後的堅忍，都是在不可預測的處境中，以上帝敘事為基礎的現編(**improvisation**) 演練。

在此框架下，「超度接受」成為關鍵實踐，它深化了同在的倫理含義——不是對抗現實，而是通過陪伴和轉化，將挑戰融入五幕劇的整體情節中。韋爾斯從恐懼死亡轉向感恩生命，鄧紹光在喪妻後將空虛轉化為復活盼望的堅忍，都是在苦痛中踐行「超度接受」的例證。這種實踐不是拒絕邪惡，而是通過同在，將其重塑為終末盼望的預兆。鄧紹光老師在妻子患病期間，從試圖鼓勵她「堅持住」到最終接納她的選擇，正是在具體關係中活出了這種「超度接受」的智慧。

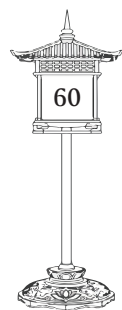
這種神學框架的整合，批判了傳統倫理的人本中心，轉



向神本豐盛觀。這種神本豐盛觀，首先挑戰了世俗對「貧困」的定義。韋爾斯從自身的危機中領悟到，真正的貧乏並非物質的匱乏，而是關係的斷裂與面對困境時想像力的萎縮——即無法「超度接受」地看見上帝在其中的同在與轉化可能。他在三十五歲時意識到，脫貧之道在於擁抱與三位一體的共舞，恢復神聖的關係；鄧紹光老師則通過婚姻與友誼，具體地修復了關係的裂痕，在信仰中找到了豐盛。二者的經歷共同表明，教會的使命正是通過敘事的塑造與在第四幕劇的現編演練，培育這種神聖的想像力，並通過團結合一和款待，修復關係，引導自身及別人參與上帝的豐富。

更進一步，「關係」與「陪伴」的價值在這個動態迴圈中得到了終極的彰顯。韋爾斯在危機中發現生命的意義在於關係，從海灘上的拯救到事奉中的傾聽，他學會以謙卑的同在回應召喚；老師的婚姻本就是陪伴的典範，而喪失後他通過與學生和朋友的相聚，重新構建社群的連結。這些關係實踐成為「超度接受」的具體體現，在無力與痛苦中築起與神、與人同在的堡壘。

在當代社會的話語中，「關係」與「陪伴」常常被簡化為一種功能性的心理支持或情感上的互利共生。我們追求關係，是為了驅散孤獨、獲取資源或建構自我認同；我們實踐陪伴，則常常帶著一種隱蔽的預期——希望對方盡快「好起來」，恢復「正常」狀態，以便我們可以從「照顧者」的角

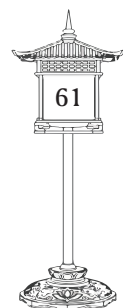


色中解脫。這種陪伴，本質上是一種對脆弱與苦難的拒絕。它試圖快速「修復」問題，而非進入問題的核心與之共存。

然而，從韋爾斯與鄧紹光的故事來看，真正的關係與陪伴，恰恰誕生於對「無力感」的共同承認之中。它不提供即時的解答，而是以謙卑的姿態，見證並分擔那份無力。真正的陪伴，不是兩個孤立靈魂的相互取暖，而是邀請「第三位」(the Third)——上帝——進入關係之中，使這段關係成為一個小小的「團契」，一個能映照神聖之愛的空間。在這裡，陪伴者與被陪伴者共同成為恩典的管道，而非彼此的重擔。

最終，這個從存在到實踐的動態迴圈指向永恆的視野。韋爾斯將目光投向永恆，明白暫時的事物如曇花一現；老師則在傷痛中學習共存，盼望身體復活的日子。這種永恆視野見證了他們如何在危機的熔爐中被塑造：通過上帝的同在、敘事的引導、幕劇的演練、「超度接受」的實踐，個人的故事融入上帝更大的救贖敘事。韋爾斯的思想由此鼓勵我們將抽象概念轉化為日常實踐，在未知中信任上帝的豐盛敘事，讓每個危機都成為與永恆對齊的契機，在謙卑的共舞中擁抱那超越死亡的豐盛。

整個迴圈最終回饋到起點：上帝的同在不僅是一切的開端，也是所有敘事與實踐的終極歸宿 (*telos*)。韋爾斯與鄧紹光的故事之所以具有深刻的神學意義，正是因為他們活出



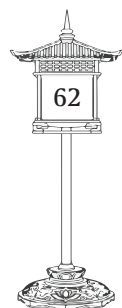
了這種動態的信仰——不是在苦難中尋找簡單的解答，而是在與上帝、與他人的同在中，將每一次危機轉化為恩典與盼望的見證。

五、作為身心症的我從他們身上學到.....

在韋爾斯與鄧紹光老師的故事中，我找到了穿越自身傷痛的地圖。他們活現的神學，不是紙上談兵，而是生命的導航：敘事重塑身份、五幕劇指引當下、「超度接受」轉化創傷、上帝同在堅固信心。這份洞見，成為我內在的同行者，喚醒我被苦痛遮蔽的雙眼，帶領我走出身心症的幽谷，邁向恩典與盼望的征程。

我的困境，根源在於敘事身份的崩塌。「病人」的標籤，吞噬了「基督徒」的身份；恐懼的陰影，扼殺了對過去、現在與未來的想像。然而，韋爾斯的敘事倫理帶來洞見：生命，不是被境遇定義的標籤，而是一個正在展開、可以被重塑的故事。我看見韋爾斯從掌控轉向謙卑，見證鄧老師將喪妻之痛織入更大的救贖敘事。於是，我開始學習：視苦痛為轉折點，而非終點。我重新閱讀生命中上帝的痕跡，在友情的餐桌前感受共融。一步一步，我從「無助的病人」，轉身成為「在基督裡被陪伴的見證者」。

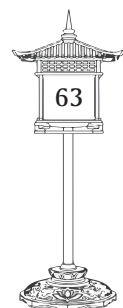
身份的轉變，需要在風浪中實踐。五幕劇的框架，正是



我「現編」生命的操練場。韋爾斯在危機中的回應，鄧老師在喪妻後的堅忍，無一照本宣科，全然是聖靈引導下對處境的忠實演練。他們的榜樣釋放了我：我放棄對康復的僵硬控制，培養靈巧的現編習慣——誠實接受治療、敞開分享軟弱、不定時表地交托。這現編的倫理，將我從焦慮的僵局中釋放；每一次恐懼的侵襲，都成了在上帝故事中學習信靠的契機。

更深層的醫治，來自「超度接受」的實踐——這不是被動屈服，而是以創造性的想像，主動將創傷納入上帝更宏大的情節。我不再質問上帝為何遺棄我，而是擁抱當下的現實，包括身心症的標籤與它帶來的一切困擾。在隧道般幽深的孤獨中，我發現了夥伴的同在；這份陪伴，將恐懼從毀滅性的力量，轉化為通向感恩的通道。我親身經歷：聖靈如何將生命的破碎，納入祂奇妙的救贖。

這一過程，印證了韋爾斯對「貧困」的銳利洞見：最深的匱乏，不是資源，而是關係的斷裂與想像力的萎縮。鄧老師不僅用言語分享喪失，更以實際的陪伴——約我吃喝、傾聽恐懼、分擔焦慮——成為上帝慷慨的具體彰顯。從同學、牧者到弟兄姊妹，他們的陪伴修復了我斷裂的社群連結，將我從自我定罪中釋放。我學會在終末的盼望中忍耐，將日常的喜悅——哪怕只是一次簡單的飯局——都視為敬拜的行動。



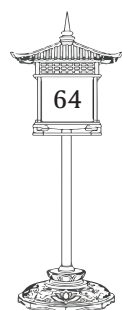
最終，這整段旅程都錨定於一個核心確據：上帝是與人同在的神。韋爾斯在危機中發現上帝通過關係顯明，鄧老師在支持中體認復活的确據。這真理，徹底回應了我內心「上主是否拋棄了我」的吶喊。我如今確信：那位在十字架上親身進入苦難的耶穌，帶來的是永不離開的應許。通過重新憶述信仰先賢在軟弱中的見證，我學會在自己這片「軟弱的國度」裡，溫柔地仰望耶穌，將個人傷痛，轉化為與永恆對齊的契機。

總而言之，韋爾斯與老師的故事及其神學，為我提供的，不僅是一套詮釋工具，更是一個活的邀請：將自己的故事，交托於上帝那更大的救贖敘事；在陪伴與現編中找到力量；因確信上主始終同在，真正走出陰影，活出謙卑與感恩的人生。

六、結語

韋爾斯與鄧紹光老師的故事，為我們揭示了苦難、蛻變與信仰的動態關係。他們的經歷共同指向這樣的認知：危機既不可避免又蘊含救贖可能；當接納無力感時，它便成為智慧的熔爐；最深層的意義存在於關係而非成就之中；而信仰絕非逃避苦難，而是對當下、堅忍與希望的實踐。

韋爾斯神學中強調敘事性、現編性與上帝豐富的理念，



為理解並踐行這些真理提供了有力框架。他堅持教會應是現編者的共同體，強調「相伴而行」的核心價值，並揭示苦難蘊含的轉化潛能——這些理念與他本人及老師的旅程產生了深刻共鳴。他們的故事展現了一種兼具個人性與集體性的學習模式：立足於失落與愛的具體現實，終指向三位一體永恆的共舞。

從這些敘事中，我領悟到：通往智慧的道路並非逃避痛苦，而是甘願棲居其中；陪伴的使命既是恩賜亦是修練；我們講述與踐行的人生故事，塑造著韌性與盼望的容量；生命的終極目的不在自我保全，而在於歡欣參與上帝的豐盛。這些在苦難熔爐與恩典懷抱中提煉的智慧，為在這個既美麗又破碎的世界裡進行神學反思與存在性成長提供了路線圖。

順成

參考書目：

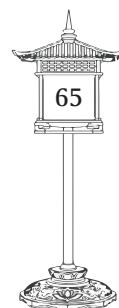
Wells, Samuel. *A Nazareth Manifesto: Being With God*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2015.

———. *Constructing an Incarnational Theology: A Christocentric View of God's Purpose*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

———. *Improvisation: The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2004.

———. “What Am I Living For? God.” St Martin-in-the-Fields. Last modified 2025. Accessed June 1, 2025. <https://www.stmartin-in-the-fields.org/what-am-i-living-for-god/>.

鄧紹光。傷痛紀事：與失去共存的日子，在終末期盼之下。香港：基道出版社，2024。

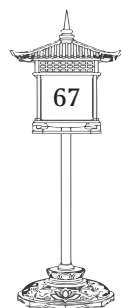




從「我行我素」中「成其所是」的 神學自由人



我與鄧紹光教授（下文尊稱老師）的師生緣，始於2013年尾。那時我剛從某神學院事奉的幽谷走出，帶著滿身創傷，貿然約見素未謀面的老師。本以為只是問問神學碩士進修的事，卻在毫無預備下，在這位陌生「他者」面前，把內心最深的惘然與痛苦倒了出來。老實說，那一刻我並未意識到，「他者」正是老師畢生神學思想的核心，也正是他後來帶領我們走向教會群體踐行的起點。或許正因老師也曾走過類似的幽谷，他才能給我一種無言卻真實的同在——那不是廉價的安慰，而是過來人默然的共感。上主藉著這位他者，給了我第一道光。往後八年浸神的神學旅程，老師引領我進入英國神學家哥連·根頓（Colin E. Gunton, 1941–2003）的思想世界，我的信仰與神學方向徹底被重塑：對上帝、對自己、對教會、對受造世界的理解，全都重新安放。這篇榮休祝賀

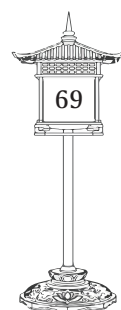


文字，便試從根頓的思想，以我極其有限的領會，來讀老師那獨特而自由的神學生命。

先簡單介紹根頓。根頓被杜倫斯(Thomas F. Torrance) 喻為當代英國神學家在「三一教義的權威」。他繼承了巴特(Karl Barth)的三一神學基礎，從其博士論文《生成與存有：哈桑與巴特的上帝教義》(*Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*) 開始，就努力為當代改革宗構建一套三一式神學(trinitarian theology)，尋求其系統性的意涵，並積極透過三一式神學來審視當代的文化處境和西方的神學傳統，對它們作出建構性的批判和修正。根頓認同巴特以內契三一(immanent Trinity) 作為經世三一(economic Trinity) 的存有論基礎，然而他卻不滿意巴特對上帝永恆性(eternity) 的過度重視，似乎會將受造物的受造本性——時間性(temporality) 最終消融在永恆上帝的非時間性之中，導致受造世界失去了其被創造的具體特殊意義和終末目的。因此，根頓在巴特的三一神學之上，決定再多走一步。他吸收了東西方歷代的神學傳統，包括愛任紐(Irenaeus) 的「系統性」創造教義、迦帕多家教父(Cappadocian Fathers) 的「關係性」本體論、哥連烈治(Samuel T. Coleridge) 的「中介式」三一理念、奧雲(John Owen) 和艾雲(Edward Irving) 的聖靈基督論，以及正教薛斯奧拿(John Zizioulas) 的共融觀念等，最終融

貫建構出一個著重時間性、特殊性（**particularity**），並關係性（**relationality**）的教義神學系統，以融貫的方式展現上帝由創造、救贖，以致終末行動帶來萬物圓滿的三一式神學（**trinitarian theology**）。這種三一式神學，乃始於並終於上帝三一的本性，但同時藉著聖子和聖靈為中介，貫徹並持守著創造主上帝和受造世界各自的特殊性和彼此不分離的關係性，以致受造萬物在三一上帝自由與愛的經世恩典行動中，在時間裡「成其所是」（**truly being itself**）。

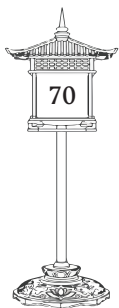
根頓的思想是長期與先賢對話、融會貫通的結晶；鄧老師的神學旅程亦復如是。他先在哲學受教於牟宗三與陳榮灼，再在神學得包衡指引，成為九七前首位系統研究莫特曼歷史觀的華人學者。我以為他當時的學術造詣，本可在香港的神學院教「莫特曼神學」直至退休，但老師常說：「完成博士沒甚麼了不起，之後才是真正研究的開始。」他身體力行，完成莫特曼後又轉向潘霍華的社群神學，大大拓寬華人教會對潘霍華的理解。真正的神學家從不駐足，他繼續前行，卻也漸漸回歸真理最深的源頭——三一上帝的本性與行動。在浸神任教期間，他進入根頓、哈特（**Trevor Hart**）與韋伯斯特的神學世界，最終在三一神學中找到整合自身系統的關鍵。老師常說「神學是為了教會」，對教會會眾不講高深難明的神哲邏輯，而是以先知般的視野，在香港回歸後的動盪歲月，把三一神學帶進教會處境，呼召教會從失序中回轉，



重新在三一上帝的經世行動中尋找根基與方向。2019年大病初癒，他開始總結三十年來的研究與教學，出版《神學與神學方法15講》，以根頓與韋伯斯特的三一式神學思想為框架，為華人神學界鋪出一條清晰的三一神學進路。這本可作神學導論教科書的著作，標誌著老師神學旅程的一個階段性總結——但對他而言，總結從來只是另一個開始。

在華人神學界，老師應是研究與引入根頓思想的第一人。十多年前，我曾向一位研究改革宗神學的老師請教，提到根頓，對方只淡淡說：「我不覺得根頓有甚麼重要。」當時根頓雖在英國神學界舉足輕重，在香港的神學院卻幾乎無人問津。老師卻獨具慧眼，1995年因要開「基督教與中國文化」課，開始研讀了根頓的《一、三，與多》（*The One, The Three and The Many: God, Creation and the Culture of Modernity*）¹；2004年再系統閱讀根頓的神學知識論和教義學，從中確立了超越客觀主義與相對主義的「信仰的知識」進路。2014-2019年間，老師在浸神教授神學碩士的科目，基本是「創造論」、「神論」、「人性論」、「教會論」等教義學課題。指定閱讀的原典就不少採用了根頓、韋伯斯特等三一神學家的著作。鄧老師將自己的研究，實質地應用在教學之中，與學生一同在這條「信仰知識」的道路中，重建堅實的基督教教義基礎。課堂內容一點都不花巧、不趕潮流，

¹ Colin Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: The University of Cambridge, 1993).



甚至也沒講甚麼跨科際整合的協作；老師著重的，是同學細心閱讀原典，下苦功做分析性匯報，並且要認真彼此「尊重」（即具批判性及有理據地提問切磋），在基督教教義上重練紮實的基本步。這種神學思想訓練，讓同學對自身認信的信仰漸漸培育出一種真誠的態度，從浮淺空洞的「神學」，逐步長出深度與厚度，也學會在持守信念之餘，仍能開放地面對「他者」。回想自己當年在某神學院MDiv畢業，拿了一些獎項便以為高人一等，殊不知原來自己只會浮淺空談，根本未有紮實的學問。感謝上帝讓我在生命的幽谷中跟隨老師讀神學、寫論文，方才領悟「欲練神功，必先自宮」的真諦！當我將過去自以為是的「知識」砍掉重練，並在老師指導下以「自由」為題研讀根頓的三一式神學，我的信仰也重新安立在三一上帝無比之愛當中，仿如新生，在自己教會的宣講和牧養上也帶來了更清晰的方向和實義。

論到「自由」，根頓有著非常獨特、啟發性，並且能與當代文化對話的教義學觀點。對根頓而言，自由不是一種個體自義式的自由、非關係性和互不相干的自由；相反，自由不但是承認和尊重他者的自由（**freedom from**），它更是在與他者（上帝和其他人）不可相分的共融關係中，以道成肉身之基督為上帝形象、藉聖靈加力的、為他者的、愛的行動中彼此形塑，讓他者成其所是的自由（**freedom for and with other**），就如根頓所言：「在真正共融之外就不會是自由的；

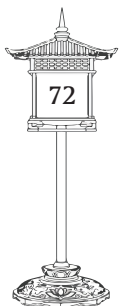


成為自由，就是為了他者和與他者一起」。² 根頓在《一、三，與多》指出，今天現代世界的種種人類社會和文化的疏離，乃源於啟蒙運動在上帝觀、世界觀和人性觀的錯誤觀念，當中現代性對個體主義式的自由的追尋，反而孕育出其反面的同質性和極權主義。根頓提出極具啟發性的解方，就是回到基督信仰的根本：創造主上帝的三一本性之中的特殊性和關係性中，才能使分崩離析的世界，在三一上帝的經世恩典作為中，重新立在既真正多元而又合一的圓滿(perfection)。根頓相信「三一教義 (the doctrine of the Trinity) 對我們世界的本質和其中的生活有很多教導，並且可以作為基督信仰吸引非信徒的中心，因為它帶來一個好消息——一位在創造和救贖中與祂的世界進入自由關係的上帝」。³

根頓對「自由」的觀念，也能照見老師的神學與生命。根頓說，自由不是現代性那種孤立、互不相干的個體自由，而是承認他者、尊重他者，更在與他者的共融關係中——以基督為形象、以聖靈為能力——彼此為他者的愛的行動，讓他者成其所是，正是所謂「成為自由，就是為了他者和與他者一起」。這正是老師給我們最珍貴的禮物。老師年輕時想當詩人，雖未遂願，卻保留了詩人的性情——「我行我素」。他喜歡引用法國詩人繆塞 (Alfred de Musset) 的話：「我的

² Colin Gunton, *Act and Being* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002), 105.

³ Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* 2nd Edition. (London: T&T Clark, 1997), 7.

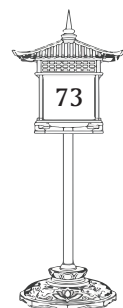


杯很小，但我用我的杯喝水。」這份「我行我素」不是傲慢，而是按著上主所賜的恩賜與性情，忠於自己的呼召，不隨波逐流，也不委屈自己。這樣的人往往孤單，老師也曾說：「這三十年，在華人教會裡，能論學為友的同輩實在不多。」然而過去十多年，我看見的老師卻願意與我們這群「不夠班」的神學生一起走，一起讀、一起吃飯、一起笑鬧，課堂外亦師亦友，真誠開放生命。有時他一句「語出驚人」，往往戳破我們自以為是的泡沫。在他眼中，我們不只是學生，更是基督裡的團契：各人獨特，卻在真誠的友誼中彼此成全。我的「我」正是在老師這位「你」的參與下，不斷成其所是；同樣，我們的成長，也讓老師這位「我」看見自己的恩賜得以延續。這就是根頓說的關係性自由：真正的「我」必須有「你」，我們在基督的團契中，彼此成為禮物。

退休後的老師，我相信會更自由——在神學路上更自由地追尋下一個里程，在基督與聖靈的團契中，以他那「（不）平凡」卻極其特殊的恩賜與生命，繼續造就教會。終結，從來只是另一個開始。

2023年神學碩士畢業生

俊明



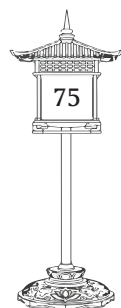


兩個被上帝「灌醉」了的神學人

本文試從當代英國神學家約翰·韋伯斯特（John B. Webster）的神學發展，與我們敬重的老師鄧紹光教授（Andres S. K. Tang）的部分生平回述文章作一對照。最後寫筆者從老師身上如何學習韋伯斯特，以及與老師一些相處的片段。

I. 從文學到神學：韋伯斯特與鄧紹光

兩個神學人的早年都與文學結連。韋伯斯特在劍橋原初有意讀文學研究，而非神學，但逐漸發現文學缺乏一種道德與形上意義的思考，轉而尋找神學作為志業。鄧紹光則早年曾打算做詩人，但後來因八九事件，對生命與世界有進深思考，又在莫特曼與潘寧博之間，選擇以終末的盼望去深造。



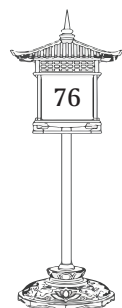
I.1 韋伯斯特：從文學到神學

韋伯斯特的同儕曾說他如典型英國學人，除了學術及宣講外，極少在文章裡分享私生活事情。惟一被視為如自傳式的文章——〈教義學的發現〉。¹ 文章發表在文集《塑造神學心智：神學脈絡與方法》（*Shaping a Theological Mind: Theological Context and Methodology*）。此書同時也收錄了不同神學家的文章，包括莫特曼及根頓等。² 文中韋伯斯特回顧自己早年的學術訓練時，指到自己能成為一位神學家，很大程度是一個「意外」（*accident*）。（〈教義學的發現〉，頁129。）

起初他在1980年代在劍橋原是修讀文學研究。但幾個學期後，他感到異常失望。他指出在當代的文學批判研究中找不到「道德實踐」（*moral practice*），並視這種研究為短視（*myopia*），只能訓練純粹審美或技術的遊戲。當時的文學研究只看重文本形式、不問倫理與生命。於是他決定轉讀神學。然而，選擇的原因，最初並非一早認定以此為志業，卻只是想不到有何其他學科可以報讀。（*only because I could not think of anything else I wanted to do*）（〈教義學的發現〉，頁129）

¹ John Webster, "Discovering Dogmatics," in *Shaping a Theological Mind: Theological Context and Methodology*, ed. Darren C. Marks (Aldershot: Ashgate, 2002), 129–136.

² Darren C. Marks edited, *Shaping a Theological Mind: Theological Context and Methodology*, (Aldershot: Ashgate, 2002).

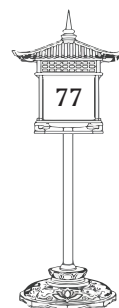


這場意外，成為改變他一生的事情。韋伯斯特說，進入神學學習不久，他立時被吸引住而全神貫注下來 (**quickly engrossed**)。對比文學批判所研究的那些有限的經典及斷裂的「片段」，韋伯斯特在神學中，找到豐富的想像與智性的素材，也被大量的文獻卻指向著共有的目標所驚嘆。在神學研究中，他找到聖經作為聖道大使的見證、教父的創建性、經院的睿智、敬虔勇敢的改教家、時代中堅忍的近代神學巨擘等。又在聖靈引導下，他尋見歷世代聖徒相通中的一脈相承。

對比文學只能「描述」世界，被現代的學術方法切斷一切想像，並且其場域停留在教室和論文中，神學的「終極關懷」卻是基督的啟示、十字架與復活的拯救，並探索上帝對教會與世界帶來更新改變。神學終極的指向既是啟示性的也是救贖性的，因為在神學研究中，他找到上帝。不過，看其神學發展，說他在神學研究找到上帝，更深邃的「發現」更是上帝在此中抓住了他，並使他「灌醉」。

1.2 鄧紹光：從文學到神學

鄧老師早年已與文學結連，曾想做詩人、讀神學時已利用暑假時間，獨力翻譯德國神學家潘能伯格的《天國近了》。譯作不絕，寫作亦豐，多以散文形式為文學手段，而多於大部頭或系統化著作。摘自其於Academia網頁的個人介紹可知



一二。「鄧紹光，年青時想過當詩人，惟自覺才情不及，成了文字人，以及神學人」。維基百科有其專頁，記述他是作家，更提及了因寫作得的獎項，「鄧氏喜歡寫作，年少時曾夢想成為作家，他曾以《詞語破碎處——言離道斷的神哲學反思》（2007）獲得2009年湯清基督教文藝獎神學著作組年獎。」³

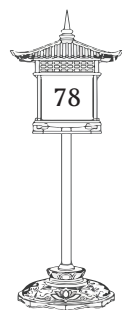
由文學（但從沒放下）轉到神學的原因，與歷史時代及個人感召有關，可探窺於維基百科內的介紹。「鄧紹光……因為1989年六四事件，鄧氏到英國追隨包衡研究莫特曼，並以《莫特曼神學中上帝的歷史》（*God's history in the theology of Jurgen Moltmann*）為論文題目。」⁴ 有說老師原初打算研究潘能伯格的終末論，然而，潘氏的神學過於哲理性，在大時代下，轉往莫氏的十架受苦的上帝，與受苦者休戚與共，更為貼近時人的狀況。

說到鄧老師的思想與神學的發展，就必定要看其自述文章〈我這三十年來的故事（而非神學）〉，這是2014年由德慧文化舉辦的座談會——「三個香港神學人的故事」。除閱讀聚會後的文章，當時我更親身參與。⁵ 座談會上，老師詳細講述了他的心路歷程，其中提及了幾件遺憾事件，包括未

³ 編氏著：《維基百科》，<https://zh.wikipedia.org/wiki/鄧紹光>（於2025年11月29日）。

⁴ 編氏著：《維基百科》，<https://zh.wikipedia.org/wiki/鄧紹光>（於2025年11月29日）。

⁵ 鄧紹光：〈我這三十年來的故事（而非神學）〉，<https://thewritingpeople.net/2014/11/04/我這三十年來的故事（而非神學）/>（於2025年11月29日）。



能入讀大學修讀中文；在英國深造回港後，由母院中神「被逼」轉往信神教學的逸事等。其中，提及從未停止研討文化與語言。三十年來由文學、中國文化，「進入另一學術領域，首先是哲學，然後是神學。」這樣的發展，是

『開始』其實是『開啟』……我先後進入了英國神學家根頓（Colin Gunton）、哈特（Trevor Hart）和韋伯斯特（John Webster）的神學世界之中，而有所融會貫通，幫助我踏上了整全的神學旅程，而有新的開展。（摘自〈我這三十年來的故事〉）

從文學到神學，在這路上，兩位神學人都被上帝自己所灌醉、被抓住了。

II. 從十架到圓滿：兩個被上帝灌醉了的神學人

兩位神學人的思想發展各異，但似乎殊途同往，最終都被上帝的圓滿所抓住，仿如灌醉了一樣。稱為被上帝「灌醉」（intoxicated）的神學人，首先，這是來自松德瑞格（Katherine Sonderegger）在韋伯斯特離世不久後，研述其上帝觀的一篇文章〈一位現代神學家其上帝灌醉的神學〉（"The God-Intoxicated Theology of a Modern

Theologian”)。⁶ 筆者以為把韋氏做神學能灌醉或沉醉於上帝中，這描述著實精妙無比！

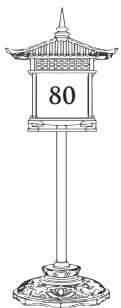
想起「灌醉」，韋伯斯特也有一逸事與酒有關。他曾參與外來講者分享的一個神學講座，講座倡議為了「牧養」的需要，我們應鼓勵信徒學習「原諒」上帝 (*forgive God*)。同儕在位上竊竊私語，察覺講者的上帝觀大有問題，韋伯斯特更直言這根本就是在褻瀆 (*blasphemy*) 上帝，隨即建議不如提早離場，轉場去把酒談神 (*Come on, we're going for a pint!*)。⁷

現今討論韋伯斯特的神學發展，大都認同，他由早期的基督為中心，轉至三一論，最後駐足在上帝的圓滿而安頓下來。從這脈絡的啟迪，我們思想鄧紹光的思想發展時，也從盼望到十架神學，轉至教會觀與倫理，及後也在上帝的圓滿中，找到了神學的言語。兩位神學人都被上帝的圓滿「灌醉」，然而，我們也要問，認識上帝的圓滿這概念與我們何干？

霍姆斯 (*Christopher R. J. Holmes*) 稱呼韋伯斯特是「上帝的圓滿」 (*perfection of God*) 的神學家。綜觀韋伯斯特同代人中，霍姆斯認為並未有人如他一樣，如此重視「上帝的圓滿」來建構上帝觀。他如此形容韋伯斯特的上帝觀發展：

⁶ Sonderegger, Katherine. "The God Intoxicated Theology of a Modern Theologian." *IJST* 21, no. 1 (2019): 24–43.

⁷ Steve Holmes, "In Memoriam John Webster," (May 27, 2016): <https://www.fulcrum-anglican.org.uk/articles/in-memoriam-john-webster/> (accessed on 29, Nov 2025).



「巴特的自由與三一論啟導了韋伯斯特，阿奎那的上帝觀幫助他完成了這項朝聖之旅」。霍姆斯更詳細檢視了韋伯斯特神學「轉向」(shift) 的情況，指出他是如何用阿奎那的三一上帝觀來建立「上帝的圓滿」。霍姆斯更分析了韋伯斯特與巴特的上帝觀微妙的不同，尤其他透過展示巴特的「自有永有」(aseity) 及「自由」(freedom) 這些有關上帝觀的概念，對照韋伯斯特如何區分這些觀念與上帝的圓滿的分別。⁸ 鄧紹光也曾簡意賅指出：

上帝自身在存有上 (ontological) 先於並決定祂的外在行動，方才出現人在上帝那溝通與拯救領域內對祂的認識。這是存有的秩序，雖然認識的秩序是倒轉過來的……⁹

韋伯斯特重視存有論秩序，但不表示他否定認識論、即上帝在經世及拯救中的啟示行動而認識。然而，神學從上帝啟示自己的認識中確定了上帝，便需要有這一存有論來了解上帝及上帝與受造物的恰當關係。¹⁰

韋伯斯特為我們確立上帝的圓滿，有助我們認定上帝是自足的、不靠外力的創造主。這也能恰當地了解人類的地位。我們作為受造物的一部份，需倚靠創造主的護佑，並在創造

⁸ Micheal Allen (ed.), *A Companion to the Theology of John Webster*, 159–161, 169.

⁹ 鄧紹光：《神學及神學方法 15 講》，頁 99。

¹⁰ John Webster, *GWM I*, 48.



的目的下而存在和生活。而且，確認上帝為圓滿的創造主，我們才會更看重現今一切受造物能有生命氣息，能持存於世，而且人生帶著目的而非虛空一片，猶如雅各書所言，出現片時如煙如霧，實有乃上帝自己的慷慨施恩與持續的承托。

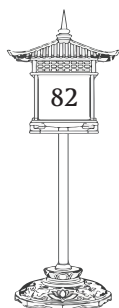
對鄧老師而言，由上帝觀為本的神學，來自研究韋伯斯特而確立。他曾指出：

韋伯斯特則屬於古典意義的神學家，即是一切都回歸到上帝論來討論，包括神學知識也是，因為「上帝之外無一物」。這是挪用法國解構大師德里達（ Jacques Derrida ）的「文本之外無一物」來說的。韋伯斯特這一立場，讓我思考神學／教義，以及一切東西，都從上帝論出發。（摘自：我這三十年來的故事〔而非神學〕）

兩位神學人都在漫長的神學沉思與研討生涯中，個別地同一位揀選、施恩與圓滿他們的三一上帝裡，被抓住、被灌醉。

III. 與鄧老師的片段：兩個神學人於我的神學探索

回顧與老師相處的片段，課堂內及論文指導的回憶當然有不少，但最深刻的始終是在課堂外的。自從在浸神讀神碩

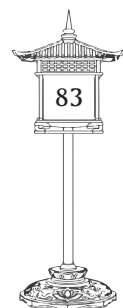


以來，多次新年，同學們都會相約到老師家中相聚。記得有一年我帶齊了手沖咖啡裝備到老師家中，打算製作精品咖啡，與師生共嚐。這次裝備帶得太多，就連整台電動磨豆機都帶去了。老師按一貫的「尊重」，品評我的咖啡手藝之餘，亦多謝我裝備充足的誠意，更感受到老師十分喜悅。這應是我有記憶以來，得到老師第一次當面稱讚，但仍不是學術上的。

完結後，仍然十分深刻，我們在老師家中玩得忘形得意，搞到一團亂時，原來師母在廚房已為我包好了一團亂的裝備與咖啡用品，有些更是一包一包用保鮮袋獨立封好，以便交給我帶回家，更對我說今天很開心，謝謝我用心製作。（雖然知道師母應不太喝咖啡的。）這片段成為了我在浸神十分深刻和珍重的回憶。

如老師的自述，人生總會有些遺憾。

未能跟從老師讀博士，在他的指導下研究韋伯斯特，想必應是我人生一些遺憾。在浸神畢業不久，一直打算繼續尋索攻讀博士的前路。記得當時曾有幾次詢問過老師讀博前路的意見，意下是要問他能否跟他讀博。他當然明白，但卻由比較委婉提示，到後來轉為直白地，建議我轉讀其他學院。回想當時的確有失落，而且久久未能釋懷。直到讀博、論文計劃書（Thesis Proposal）獲得通過，正式確定可以在一間



沒有人認識韋伯斯特的學院，開展論文寫作的研究，才稍有釋懷。然而，這樣的遺憾，卻又在多次被質疑，批評韋伯斯特的神學及其聖別觀念無甚獨特時，未能釋懷的感受，又再湧上心頭。

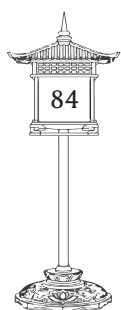
前一陣子，在網絡上聽到老師於一個海外的講座，他述說了自己的創傷經歷。一路聽老師分享，如今才聯想起來，或許也有其他種種因素，但那時我問老師能否跟他讀博時，正是老師經歷師母離世後的創傷階段，而我卻沒這樣的敏銳。

人生總會有些遺憾！

轉往中大崇基讀博近一年多左右，中宣正式邀請我成為講師。我第一時間告知老師……老師很快回覆，並發了個訊息提點，要我做神學老師最重要是謙卑。輕輕一句，卻如此具重量。還記得我是在教會辦公室收到這短訊，看畢差點淚崩。或許這提點來自老師的經歷，或許這也正是我自己的盲點。或許，想要不帶著遺憾走侍奉的路，就定必要學懂這人生功課。

人生總會有些遺憾？

近日博士論文終於經修訂出版。這是歷經十年(2015年)，藉由老師教導我輩，有關韋伯斯特的《聖別》(*Holiness*)及



其神學，由此萌芽開展，到後來寫論文逐漸生根，書本面世可說是初熟的果子。籌備出版時，立即邀請老師撰寫序言。出版後不久，老師又應邀參與我的其中一次新書分享聚會。能夠同台分享韋伯斯特的神學，對我而言是當初始料未及的事情。

人生或許總會有些遺憾。仰望為我們慷慨施恩、圓滿的上帝，認定祂能以其不棄的愛傾倒灌醉我們，對世情各種憾事或許會有不同的領悟。

震聲







認識鄧老師，認識潘霍華

2003年8月，筆者入讀香港浸信會神學院（下簡稱：浸神）的道學碩士。記得在學期開始之時，我們須參與在學院校園內舉行的「屬靈操練營」。早上，我們在禮堂聽老師的信息分享，之後便有分班討論和祈禱的時間。那年分享信息的就是鄧紹光老師。筆者今日已不太記得當天鄧老師分享的內容，只依稀記得信息內出現過「潘霍華」、「罪」等字眼，大概意思是提醒我們，要正視生命裡的慾望和幽暗面，在主裡面常常警醒。

第一次聽老師教導，筆者的印象是「好深」、「好難明」。可能因未熟悉老師思想的套路和說話的特質，結果，筆者大

部分時間都魂遊象外。後來，筆者才發現當時錯失了一個寶貴學習的機會，因為老師當時正是分享他所專門研究的內容。自1994年開始，鄧老師便開展潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）研究，¹至今已30多年。這些年來，他撰寫多篇關於潘霍華神學的文章，也主講不少講座，將潘霍華不同時期著作的思想，引介給華語的基督徒群體認識。此外，他出版和編輯討論潘霍華神學的著作，如：《殺道事件：潘霍華倫理的神學對牟宗三道德的形上學的批判意涵》、²《界限與倫理：潘霍華的倫理神學》、³《牧者潘霍華》、⁴《解讀潘霍華《倫理學》》（主編）；⁵也為潘霍華的中譯著作撰寫導讀或分享文章：《蒙召赴死的聖徒——潘霍華》、⁶《團契生活》、⁷《牧養是場冒險：靈性關顧12講》、⁸《獄中書簡》。⁹

記得讀神學時的一件「趣事」：鄧老師在他辦公室門上，喜歡張貼出一些講座海報，而且只要他在辦公室內，他總喜

¹ 鄧紹光：《傷痛紀事：與失去共存的日子，在終末期盼之下》（香港：印象文字，2024），頁301。

² 鄧紹光：《殺道事件：潘霍華倫理的神學對牟宗三道德的形上學的批判意涵》（中壢：中原大學宗教研究所；中和：台灣基督教文藝，2009）。

³ 鄧紹光：《界限與倫理：潘霍華的倫理神學》（香港：香港浸信會神學院，2006）。

⁴ 鄧紹光：《牧者潘霍華》（香港：基道，2017）。

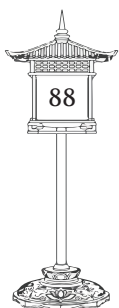
⁵ 鄧紹光主編：《解讀潘霍華《倫理學》》（香港：德慧文化，2018）。

⁶ 潘霍華：《蒙召赴死的聖徒——潘霍華》，鄧紹光導讀·選讀，范鳳華譯（香港：基督教文藝，2002）。

⁷ 潘霍華：《團契生活》，鄧肇明譯（香港：基督教文藝，1999）。收錄了鄧老師的文章：〈潘霍華論獨處與共處〉。

⁸ 潘霍華：《牧養是場冒險：靈性關顧12講》，莊郁馨譯（新北：校園，2013）。收錄了鄧老師的文章：〈潘霍華的靈性關顧〉。

⁹ 潘霍華：《獄中書簡》，九版，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999）。收錄了鄧老師的文章：〈讀論潘霍華文章札記〉。

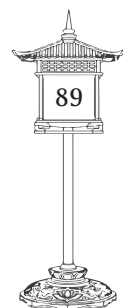


歡門常開，歡迎同學路過閒聊。有一天，筆者和同學在他辦公室門外「吹水」，我們好奇地指著他門上的一張海報問道：「潘霍華是誰？他是一個姓潘的華人嗎？」我們無知的問題，當然惹來鄧老師的白眼和「嚴厲」的教導。他強調，潘霍華是德國一個出色的神學家，作為傳道牧者，我們應該要好好認識他。雖然被鄧老師如此的「教導」，但筆者還是要十多年之後，在2014年進入博士課程時，才開始認真認識潘霍華的神學思想——看，多麼頑劣的學生啊。

在鄧老師的眾多研究領域裡，潘霍華神學確是其中一個不容忽視的方面。過去，我們經常透過鄧老師的教導來認識潘霍華的神學思想；為了祝賀老師榮休，不才之輩在此嘗試反過來，從潘霍華的生命和思想來看看鄧老師多年的研究和教學。

從潘霍華看鄧老師

我們同學常常說笑：不知是否因為老師長年研究潘霍華，他的樣子與潘霍華有點相似，猶如結婚多年的夫婦般具有「夫妻相」。對於我們這無聊的「發現」，鄧老師以他一貫的幽默來回應：「我活得比潘霍華長命。」筆者覺得，鄧老師與潘霍華不止是樣子有點似；在某些方面，鄧老師也有點像潘霍華。

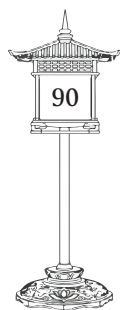


閱讀與寫作

潘霍華對於閱讀十分堅持，即使置身在惡劣的監禁之中，即使面對許多限制，諸如有審查和物資短缺，但他仍在寫信給家人和朋友，請他們把所需的書籍寄送給他。而且，他所閱讀的，並不只是聖經或神學著作。德·格魯希 (John W. de Gruchy) 形容潘霍華是一個「博覽群書的讀者」 (prodigious reader)，他還閱讀哲學、歷史、社會學、科學、醫學、國際象棋以及文學。¹⁰ 這些閱讀並不是僅用來消磨時間，分散注意力，對潘霍華而言，這些閱讀同時是他在獄中思考的「燃料」，刺激他的神學反思。潘霍華在獄中書信裡所呈現出的神學反思，在他死後引來許多學者討論；但格雷默爾斯 (Christian Gremmels) 指出，潘霍華在這些書信裡的重點，並不是那些引人討論的概念本身，如「非宗教性的基督教」 (non-religious Christianity) 或「及齡世界」 (the world “coming of age”)，而是這些概念所要指向、所要見證的中心，即當下臨在的耶穌基督。¹¹ 簡言之，潘霍華在獄中藉著閱讀聖經和其他書籍，要反思和重新詮釋基督教信仰，並表達出他的信仰宣認：在耶穌基督裡的上帝，不是

¹⁰ John W. de Gruchy, “Editor’s Introduction to the English Edition,” in *Letters and Papers from Prison*, by Dietrich Bonhoeffer, DBWE vol. 8, trans. Isabel Best, Lisa E. Dahil, Reinhard Krauss, and Nancy Lukens (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), 21.

¹¹ Christian Gremmels, “Editor’s Afterword to the German Edition,” in *Letters and Papers from Prison*, by Dietrich Bonhoeffer, DBWE vol. 8, trans. Isabel Best, Lisa E. Dahil, Reinhard Krauss, and Nancy Lukens (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), 589.

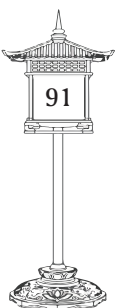


那在邊緣上、抽離世界、為運作假設 (working hypothesis) 的上帝，而是世界和人類生命的中心——這一切之根本乃是在於「耶穌基督對這已及齡世界的擁有權」(DBWE 8: 451)。

與潘霍華相似，鄧老師的閱讀同樣十分廣泛，除了神學和哲學書籍外，他也閱讀不少文學等其他範疇的作品。他的辦公室好像一個小型圖書館。在他辦公室閒聊時，當談及一些神學問題，老師隨意便從書架上拿出一些書籍作推薦。後來，在老師的引介之下，筆者進入出版機構服事，學習如何作一個編輯，了解文字事工的性質。然而，理科出身的筆者，文字功夫不足，擔任編輯初期，處處碰壁，非常挫敗。鄧老師介紹一些文學作者，鼓勵筆者開拓閱讀的範圍，以加強文字感。這讓筆者見識到鄧老師閱讀之廣泛，不只限於神學領域裡。

除了閱讀，鄧老師和潘霍華兩人都透過寫作來整理和深化思考。潘霍華的學生兼好友貝德格 (Eberhard Bethge) 指出，潘霍華有一個寫作習慣：先從不同角度來展開局部的論述，之後再將各部分組成為「一個整體」；因此，這些寫於不同時段的遺稿，雖各有不同論述的主題，卻是可被視為「一個整體的不同部分」來閱讀、處理和分析。¹² 鄧老師的出版著作多是由他的文章組合而成的。他有一段文字這樣表達：

¹² 洪亮：〈潘霍華《倫理學》遺稿的編纂與版本〉，載《解讀潘霍華《倫理學》》，鄧紹光編（香港：德慧文化，2018），頁54、60-61。



「對文字有無可救藥的依戀，喜歡透過他人的思想繼續思想下去……研究與寫作並不刻意考慮市場要求和讀者水平。亦不相信一網打盡、再現實相的論說，故此對撰寫系統式理論巨著，無多大興趣，研究與寫作都不過是散論文章，結集成書亦只是文集，惟此而已。」¹³

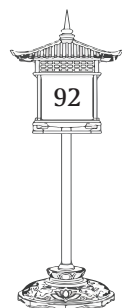
神學教育與教會群體

另一個讓筆者覺得鄧老師與潘霍華很貼近的地方，就是他對教會群體和神學教育的關注。或者，更準確點說，鄧老師在他反思教會群體和神學工作的過程中，潘霍華的神學思想成為他一個很重要的資源和伙伴。

格雷格斯 (Tom Greggs) 指出，潘霍華整個神學生涯可被視為探問教會本性 (the nature of the church) 之回應；關於教會的本性、結構和意義等問題，主導著潘霍華的神學生命。¹⁴ 潘霍華第一篇的博士論文《聖徒相通》 (*Sanctorum Communio*, DBWE 1) 便以「教會群體」作為研究的焦點；當他決定 1930 年前往美國紐約協和神學院 (Union Theological Seminary, New York) 留學時，他亦帶著對教會的關注出發——他希望在新世界裡，找到一個活潑和本真的

¹³ 參《言詞破碎處：言離道斷的神哲學反思》書籍簡介〔網上資料〕：取自基道網頁 (<https://www.logos.com.hk/bf/acms/content.asp?site=logosbf&op=show&type=product&code=LP236>) ；瀏覽於 2026 年 2 月 27 日。

¹⁴ Tom Greggs, "Ecclesiology," in *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, ed. Michael Mawson and Philip G. Ziegler (Oxford: Oxford University Press, 2019), 225.



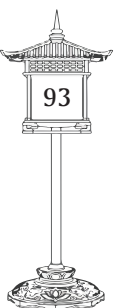
基督教 (a vibrant and authentic Christianity) 。¹⁵ 在1934至1935年，當他在英國牧養兩個德語的教會群體之時，他拜訪英國一些基督教團體和教育機構，為思考一種新型的教會生活。在這些探求的過程裡，潘霍華越來越認為：「教會的復興 (restoration of the church) 的確地需要取決於一種新的修道主義 (monasticism) ，它與舊的生命並不一樣，而是一個不妥協地作門徒的生命，即按登山寶訓來跟隨基督。我相信現在是召聚人如此行的時刻了」 (DBWE 13: 285) 。¹⁶ 帶著這份確信，潘霍華在1935年返回德國，主領認信教會在芬根瓦 (Finkenwalde) 的神學院。

在潘霍華的時代，訓練教會傳道牧者的工作，主要由大學的神學院負責，正如潘霍華本身就是柏林大學 (University of Berlin) 接受神學訓練，取得牧會的資格，後更取得大學教授的資格，於1931至1933年間，接受了柏林大學的一個學術助理職位，作為私人講師 (*Privatdozent*) 執教，展開他的教學生涯。¹⁷ 然而，在教會鬥爭期間，他越來越相信，大學的訓練課程並未能訓練出忠於上帝話語、委身於耶穌基督的傳道人。在一封寫給朋友蘇茨 (Erwin Sutz) 的信裡，潘霍華提到，他相信，不再可以依靠大學來訓練教會的

¹⁵ Clifford J. Green, "Bonhoeffer at Union. Critical Turning Points: 1931 and 1939," *Union Seminary Quarterly Review* 62.3-4 (2010): 3.

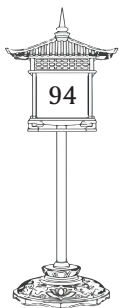
¹⁶ 緹茲：《朋霍費爾——反法西斯抵抗運動中的基督教思想家》，黃瑛譯（香港：漢語基督教文化研究所，2023），頁92。

¹⁷ 緹茲：《朋霍費爾》，頁54。



傳道人：「年輕神學生的整個訓練，今日應該在『教會—修院式的學校』（church-monastic schools），在其中，純正的教義、登山寶訓和崇拜得到嚴肅看待——這三樣在大學裡並不是如此，而在今日的境況裡更是不可能這樣。」(DBWE 13:217)因著這份的相信，促使潘霍華接受認信教會的邀請，返回德國，主領芬根瓦神學院。在某程度上，芬根瓦神學院的模式，反映著潘霍華對教會群體的理解——傳道人該接受怎樣的訓練，以致他們能服事和引領教會活出其教會群體之所是。換言之，對潘霍華而言，神學院的角色，並非一個抽離教會、純粹為追求智性上學術成就的地方，而是一個「為教會」（being-for-the church）的小群體——它首先活出教會群體的新方式，而它所訓練的學生明白跟隨基督是一回怎樣的事情，以致學生離開神學院後、進到教會群體，能引領其他信徒一同活出跟隨基督的樣式。

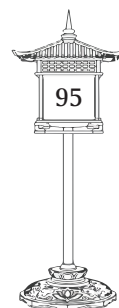
潘霍華將他對教會群體本性的思考和群體生活的實踐，分別記錄在兩本著作裡，就是《追隨基督》（*Discipleship*, DBWE 4）和《團契生活》（*Life Together*, DBWE 5）——這兩本著作可說是潘霍華在芬根瓦神學院的教學和生活之寫照。《追隨基督》的內容源於潘霍華在認信教會神學院的講課，透過闡釋新約聖經，特別是耶穌的登山寶訓，從而講解「基督教作門徒」（Christian discipleship）的意涵；而《團契生活》的寫成，因為認信教會神學院在1937年被蓋世太保



(*Gestapo*) 所關閉，這驅使潘霍華完成這本著作，以呈現神學所試驗的群體生活之模樣，並表達出他對基督教群體之性質 (*nature*) 和結構 (*structure*) 的理解。

這兩本著作容易讓人有一種印象，以為潘霍華強調，教會群體要逃離 (*flight from*) 世界，成為一個與世界隔絕、孤立出來的群體。但事實上並非如此。潘霍華在《追隨基督》裡強調，教會群體就是一群跟隨耶穌基督的群體。耶穌基督就是那惟一的中介，祂不但站在上帝與人之間、人與人之間、人與世界之間，而且祂亦要透過祂自己，透過使人與祂自己聯合，而建立起一個新的群體，就是以耶穌基督為中心的教會群體。因此，當人跟隨基督，耶穌基督便發揮著作為中介的作用，使人進入有別於世界的新群體裡。然而，作為跟隨耶穌基督的群體，這並不意味著，這群體是要逃離世界，反之，這群體是蒙召活在世界裡，活出真正的在世性 (*genuine worldliness*) ——教會群體在世界裡要佔有一個空間，透過宣講和聖禮，成為可見的群體，好能在這世界裡，見證世界的失喪，並見證在基督裡的新創造已在教會群體裡發生。換言之，教會群體惟有透過跟隨基督，靠著聖靈的能力，被形塑為與基督的樣式相符一致，如此，教會群體才能在世界裡向世界作見證。

鄧老師曾提到，在2003年1月轉往浸神任教，起初之用意，是為了可以透過教學，全面、深入認識基督教教義，但



不經意間，卻在浸神促使他對教會群體的本性、其倫理性格，以及「不容從眾」的信洗派、浸信會、貴格會等領域的認識和論述。¹⁸ 的確，在浸神任教的這些歲月裡，鄧老師有更多論述教會群體的寫作，而在這些眾多寫作裡，雖然他也與其他神學家或神學傳統對話，但潘霍華的神學思想卻是他其中一個重要的參考材料，在不少文章裡他都提到、引用潘霍華神學來展開論述和反思，例如：〈生於亂世有種責任——潘霍華的反思與啟迪〉、¹⁹〈從教會群體到神學教育：潘霍華的啟迪〉、²⁰〈21世紀作主真門徒：潘霍華著作內望〉、²¹〈婚姻，是哪一種秩序？與教會何干？：潘霍華的角度〉²² 等，從而激發信徒思考。這也顯示出，鄧老師重視潘霍華關於教會的討論，並認為他的觀點深深值得今日信徒認識和反思。

對鄧老師而言，神學院與教會群體不是兩個互不相干的「機構」。在〈從教群體到神學教育：潘霍華的啟迪〉一文裡，他有這樣的一段說話：「簡而言之，要有怎樣的教會群體，就要有怎樣的教會學習和生活；要有怎樣的教會學習和

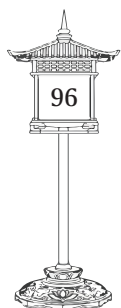
¹⁸ 鄧紹光：《傷痛紀事：與失去共存的日子，在終末期盼之下》（香港：印象文字，2024），頁301。

¹⁹ 鄧紹光：〈生於亂世有種責任：潘霍華的反思與啟迪〉，《CGST Magazine》第12期（2019年12月）〔網上文章〕；取自《CGST Magazine》網頁（<https://mediahub.cgst.edu/en/magazine/article/issue12-03>）；瀏覽於2026年2月27日。

²⁰ 鄧紹光：〈從教會群體到神學教育：潘霍華的啟迪〉，《時代論壇》第1966期（2025年5月4日），頁12-13。

²¹ 鄧紹光：〈21世紀作主真門徒：潘霍華著作內望〉，《文藝通訊》第24冊第3期（2003年5月），頁2。

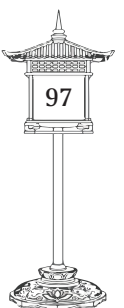
²² 鄧紹光：〈婚姻，是哪一種秩序？與教會何干？：潘霍華的角度〉，《時代論壇》第1396期（2014年6月1日），頁11。



生活，就要有怎樣的牧者、傳道；要有怎樣的牧者、傳道，就要有怎樣的神學學習和生活。最終，我所關心的，是今日的神學院關心一個怎樣的教會，或者她對教會的『遠象 / 異象』（vision）是甚麼，以致我們今日的神學院，會提供怎樣的神學教育，神學生學習甚麼、怎樣學習，以致可以塑造教會群體的學習和生活，而有別於世界的其他群體？」鄧老師的這段文字反映出，如潘霍華一樣，對於神學院，不只是一個傳遞神學知識的地方，也是建立門徒生命的場所。鄧老師在另一篇文章裡亦指出，在神學院裡學習神學，「首先是要作門徒，然後才是作使徒，最終叫弟兄姊妹也成為門徒」。²³

帶著這份關注和重視，鄧老師也將潘霍華在《團契生活》裡所提到的群體生活，嘗試落實在他的教學環境之中。除了在課堂上與同學教授神學外，鄧老師不時也到飯堂，有時在上課之前的早餐時段，有時則是在午飯時段，而在不用教書的下午，鄧老師有時會買杯奶茶，與同學們坐在飯堂裡傾談，談生活，也談神學；談讀書，也談牧養。這種與同學的交流和分享，不僅建立起師生關係，也讓我們作為學生的，可以在一個較為輕鬆的環境下，與老師交流，甚至可把一些不敢於課堂上提出的問題，拿來「煩一煩」老師，得他「指點」一二，加深我們的思考。不但如此，有時候，老師還邀請同

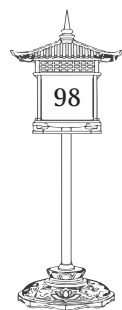
²³ 鄧紹光：〈社會的轉變，學習的同行〉〔網上文章〕；取自 CGST Resource 網頁（<https://mediahub.cgst.edu/tc/resources/article/cfpv-20230915>）；瀏覽於 2026 年 2 月 27 日。



學到他家中作客，實踐團契生活。

除了聚餐聯誼外，鄧老師很多時候都會參與同學的靈性生活，例如，學生會靈修部所負責的晨禱會、退修活動等。猶記得筆者初入浸神之時，學院的屬靈操練營是在學院內舉行的，本為讓同學在上帝面前安靜、反省、更新、立志，重新得力以面對新一學年的學習。但因在校園內舉行，無論是住宿的或走讀的同學，都難以從日常慣常的生活裡停下來，專心安靜、禱告。筆者有機會參與學生會靈修部的服事，並參與屬靈操練營的籌備工作。剛巧那年神學院正進行裝修擴建，我們正苦惱如何是好。鄧老師鼓勵我們考慮將屬靈操練營移師到別處舉行，他更與我們分享他的經驗和資源，例如：場地建議、內容活動等等。得到鄧老師的協助，我們終能順利將學院的屬靈操練營，移師到長洲慈幼靜修院舉行——當年，只有部分老師參與那一次屬靈操練營，鄧老師就是其中一位。但有了這一次的嘗試，之後好些年的屬靈操練營，都是在學院校園以外的地方舉行，讓一眾老師和同學可一同在主面前安靜禱告，並且可彼此團契相交的歡聚時光。

回憶起這些片段，讓筆者更體會到，鄧老師不僅把潘霍華的神學思想視為一個智性研究的對象，他更是帶著一份對教會群體的關注，並期盼把神學的反思，落實在實際的信仰踐行之中。神學研究，不只是為了個人的好奇和成就，也是為了服事三一上帝和祂的子民群體。



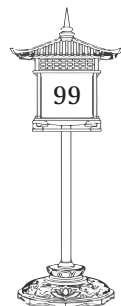
小結

鄧老師的自我簡介裡所言：「年青時想過當詩人，惟自覺才情不及，成了文字人，以及神學人，也習哲學，自己也搞不清自己的學問性格，究竟是狐狸型還是刺蝟型。」²⁴ 在鄧老師30多年的研究教學裡，潘霍華神學確是他其中一個重要的研究對象，但他並不只限於研究潘霍華，他還不斷開拓研究範圍，如根頓（Colin E. Gunton）、韋伯斯特（John Webster）、信洗派（Anabaptist）等。

確實，鄧老師的研究同時兼具這兩方面的特徵：他既具有狐狸型的特徵，涉獵不同神學家的學說，甚至從事基督教神學與中西方哲學的對話；但他並不只是研究的廣闊，還具有研究的深度——對於他所研究的對象，他並不止於表面的認識，而是有深入的掌握，如同刺蝟型學者一般。筆者覺得，鄧老師的研究，有點像金庸武俠世界裡的張無忌，集多種絕學於一身，融會貫通。鄧老師榮休，期待他日後繼續深化他的研究，繼續造福教會群體。

諾欣

²⁴ 參鄧老師在 Academia.edu 上的簡介 (<https://hkbt.academia.edu/AndresTang>)。



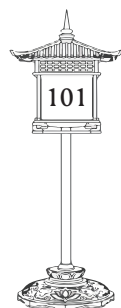


神學地解釋聖經—— 韋伯斯特與鄧紹光的例子

I

英國神學家韋伯斯特 (John B. Webster, 1955-2016) 跟鄧紹光老師有甚麼關係？為何將他們相提並論，而且是置於「神學地解釋聖經」的命題之下？表面上，兩位學者似乎沒有甚麼共通點，他們的神學研究起點各不相關：韋伯斯特早期以研究榮格爾 (Eberhard Jüngel) 和巴特 (Karl Barth) 的神學，為人所熟悉；老師的博士論文研究莫特曼 (Jürgen Moltmann) 神學中的歷史觀；韋伯斯特的著作非常專注於教義的建構和批判；老師的著作則專注於不同神學家的研究和翻譯工作上。其實，韋伯斯特和老師都十分著重神學詮釋學，本文將稍後作出闡述。

在此之前，可以先了解一下，何謂「神學詮釋學」？概括而言，神學詮釋學就是神學地解釋聖經。在形式上，它有

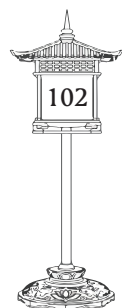


別於聖經評鑑學、歷史鑑別法等，運用大量考古的資料、原文的分析等，按現代人理性為本的方式，追求普遍、廣為人所接受的學術研究式解釋聖經；而神學地解釋聖經的方式，則是透過默想聖經、靈閱式讀經，被動地聆聽上帝的話語。就內容上而言，是人於默想經文時，藉聖靈的光照，明白經文的意思，領受生命的道，從而生命被更新轉化。而這跟學術研究式的解經方法亦並非勢不兩立，因為在默想經文之先，對經文需要有基本適切的理解，而不是隨心靈意解經。

韋伯斯特在一篇探討「閱讀聖經」(*Reading the Bible*) 在巴特和潘霍華 (*Dietrich Bonhoeffer*) 的神學中，有甚麼位置的文章中指出：「兩者 (巴特和潘霍華) 都對閱讀聖經進行了徹底的神學描述，也就是說，這描述形容上帝的語言是直接而運作性的；因此，兩者都將人類的詮釋行為定義為對上帝透過聖經這工具所進行的救贖性自我溝通徹底的專注 (*radical attentiveness*) 和自我放棄 (*self-relinquishment*) 。」¹ 正好說明了神學地解釋聖經背後，對聖經的本性和作用有特定的觀念，對神學地解釋聖經的人，也有特別的要求。韋伯斯特認為，巴特和潘霍華都以各自的方式將此 (神學詮釋) 視為神學的核心關注點，但這項工作才剛開始。² 那麼，神學地解釋聖經這項工作 如何在韋伯斯特和老師的神學工作

¹ John Webster, "Reading the Bible: The Example of Barth and Bonhoeffer," in *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*, (Edinburgh; T&T Clark, 2001), 88.

² Webster, "Reading the Bible: The Example of Barth and Bonhoeffer," 110.



中開展？

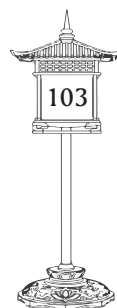
本文將先介紹韋伯斯特的神學詮釋學，然後從老師的文章和講論中，闡釋他怎樣作一位神學地解釋聖經的神學家。最後，透過韋伯斯特和老師的神學詮釋學，讓作為學生的我，認識了一位怎樣的上帝。

II

1998 年，韋伯斯特發表了題為〈現代神學中的詮釋學：一些教義的反思〉(“Hermeneutics in Modern Theology: Some Doctrinal Reflections”)的文章，³ 他在文章中批評現代神學到現代啟蒙運動的影響，特別注重理性主義，在詮釋聖經方面要求普遍性，高舉有批判性的解經。於是，解釋聖經也著重方法論，如運用歷史評鑑學、社會科學批判的研究等，務求客觀，有批判性地解釋聖經，但卻忽略了解釋聖經形而上學的基礎。此後，他於 2001 年寫的〈正典的教義性位置〉(“The Dogmatic Location of the Canon”)更加指出現代神學沒有給予正典正確的教義位置，以致影削弱了聖經的神聖性，是一種教義的錯置 (dogmatic mis-location)。⁴ 這兩篇文章，可算是韋伯斯特對現代神學，及其延伸的詮釋學所引發的問題，最基本的判准。

³ 這文章首先發佈於 *Scottish Journal of Theology* 51 (1998), p.307-41；後收錄於 *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*, 47-86.

⁴ John Webster, “The Dogmatic Location of the Canon,” in *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*, (Edinburgh; T&T Clark, 2001), 9.

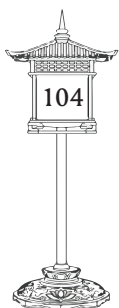


2002 年，韋伯斯特出版的論文集《*Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*》，除收錄了上述的兩篇論文，還加入了「閱讀聖經：巴特與潘霍華的例子」(“Reading the Bible: The Example of Barth and Bonhoeffer”)，透過檢視神學地解釋聖經對這兩位神學家的重要性，正好回應了前兩篇論文所講的現代神學和詮釋學的問題。⁵ 首先，詮釋學和方法論問題在聖經詮釋中充其量只是次要的。真正的問題在於其他方面，即屬靈層面，因此也是教義層面。正確的詮釋離不開對我們作為讀者閱讀聖經、與神相遇的處境的正確描述。」⁵ 韋伯斯特引導讀者反思，神學地解釋聖經到底是甚麼一回事。而隨後的著作《聖經：一個教義式的勾畫》(*Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*)⁶，則更具體和全面地建構關於聖經的教義和神學詮釋學的可能性。韋伯斯特以三一上帝在世的拯救性自我溝通工作 (*salvative self-communicative activity*) 為起點，去描述聖經的本性和作用；以啟示 (*revelation*)、聖化 (*sanctification*) 和感通 (*inspiration*)—神聖行動—為首，對聖經作教義式闡釋。對他而言，聖經的教義有從上帝而來的次序，先是上帝論，然後是聖經論，再然後才是解釋學，全在乎於上帝的經世工作和上帝的所是。⁷ 他堅持教義的討論，

⁵ Webster, “Reading the Bible: The Example of Barth and Bonhoeffer,” 109.

⁶ John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (New York: Cambridge University Press, 2003).

⁷ 鄧紹光：中譯本引言，《聖經：一個教義式的勾畫》，韋伯斯特著，鄧紹光譯（香港：基道，2010），頁 2。



需要有這神學的適當次序 (theological proper order)。

老師分析韋伯斯特眾多關於聖經的文章和著作，也肯定地指出：「把聖經的解釋跟聖經的本性扣連起來，是韋伯斯特直到目前為止至一以貫之的做法。」⁸ 然而，韋伯斯特這種處理聖經教義的方式，未必是容易讓人明白的。新約學者萊特 (N. T. Wright) 就曾經批評韋伯斯特於《聖經：一個教義式的勾畫》一書中，缺乏對聖經的詳細闡述或詮釋，也沒有運用經文作為解釋聖經教義的根據。⁹ 不過，美國神學家馬修·萊弗林 (Matthew Levering) 卻透過分析韋伯斯特的另一著作《聖潔神學》，力證其神學詮釋學的重要性。¹⁰ 他詳細檢視書中所引用的經文，整理韋伯斯特運用經文的獨特之處和如何作出教義的闡釋，指出他不是全面否定聖經評鑑法和其研究成果，他的神學提供了許多了解聖經內容的切入點，而且使我們重新聚焦關注那位聖者—三一上帝。¹¹

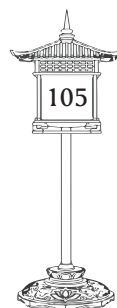
關於韋伯斯特的神學詮釋學，還有很多值得探討和學習的地方，但由於篇幅所限，本文只能作出上述的引介，並帶出兩個重點：神學詮釋是建基於聖經的本性，其源頭是三一上帝的溝通性臨在，在其中是基督論和聖靈論的運作，使神

⁸ 鄧紹光：《神學與神學方法十五講》(香港：基道，2019)，頁 167。

⁹ N. T. Wright, *Scripture and the Authority of God* (London: SPCK, 2005), 15.

¹⁰ Matthew Levering, "Webster's Theological Exegesis of Christian Scripture," in *A Companion to the Theology of John Webster*, ed. Michael Allen and David Nelson (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2021), 102-116.

¹¹ Matthew Levering, "Webster's Theological Exegesis of Christian Scripture," 116.



學地解釋聖經成為可能；另外，復活的主透過祂的話語在聖靈裡臨在，人需要傾聽，以默想式的、靈閱式的聆聽上帝的話語，閱讀聖經作為屬靈的事件（a spiritual event）不只是批判的，理性的。韋伯斯特式的神學詮釋學，是先將聖經和詮釋學，置於適切的神學位置，然後才進行。這樣的神學詮釋，提醒閱讀聖經的人，期待成為被上帝話語所致籲的人（addressed by God's Word）。¹²

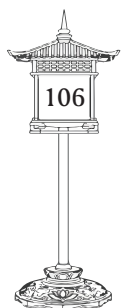
III

對於上述韋伯斯特式神學地解釋聖經的詳細內容和闡釋，可以透過閱讀老師在 2019 年出版的《神學與神學方法十五講》其中兩章關於聖經的神學討論，都是以韋伯斯特的聖經教義和神學地解釋聖經的著作為基礎，並且加以分析，指出其貢獻。¹³ 可見老師認同韋伯斯特的神學詮釋學的重要性。那麼，老師又如何開展其神學地解釋聖經的工作？

事實上，老師是韋伯斯特的著作《聖經：一個教義式的勾畫》的翻譯者，將其神學詮釋學介紹給華人的基督徒和神學生；此外，老師亦在不同的地方，如講座、教學和著作中，提倡神學詮釋學的重要性。早於 1997 年，老師已經借用維

¹² 韋伯斯特這樣描述聖經的讀者：「每一個閱讀行動也跟偶像崇拜、悔改與從罪中決絕回轉的動態分不開，當上帝的話語致籲人類，這動態就發生了。」鄧紹光：《神學與神學方法十五講》，頁 180，轉引自 John Webster, “Reading the Bible: The Example of Barth and Bonhoeffer,” 78.

¹³ 鄧紹光：《神學與神學方法十五講》，頁 153-204。



納·珍榮德 (Werner Jeanrond) 的著作《神學詮釋學：發展與重要性》(Theological Hermeneutics: Development and Significance)¹⁴ 扼要地簡介「解釋學」的意思、解釋活動到底是個怎樣的過程、有甚麼重點要留意，如文本的權威性、解釋群體的重要性和解釋者的自我批判等。¹⁵ 老師認為「華人教會向來重視解釋聖經，相對地，卻嚴重缺乏反省「解釋活動」究為何事，不無遺憾」。¹⁶

這種遺憾的回響，也許就是推動了老師研究不同神學家的神學詮釋學，以致幫助教會更加了解解釋活動，解釋者應如何解釋聖經，以致領受上帝的話語，對個人和信仰群體的轉化。老師在神學詮釋學方面的研究成果，包括 2008 年的〈范浩沙以言說行動理論為中心的神學詮釋學〉，引介了范浩沙 (Kevin Vanhoozer) 以言說行動理論 (Speech-Act theory) 為中心的神學詮釋學、¹⁷ 2010 年的〈巴特與布特曼的神學解釋學之再思〉、¹⁸ 2012 年的〈聆聽聖道：尤達的神學釋經學〉等。¹⁹ 老師對神學詮釋學的介紹，亦可見於《基

¹⁴ Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: SCM, 1994).

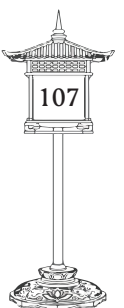
¹⁵ 鄧紹光：〈解釋解釋活動的解釋學〉，載「召命·神學·事奉」—《中神院訊》專集，1997，頁 78-80。

¹⁶ 鄧紹光：〈解釋解釋活動的解釋學〉，80。

¹⁷ 鄧紹光：〈范浩沙以言說行動理論為中心的神學詮釋學〉，載香港教會更新運動及德慧文化聯合主辦之「如何解讀聖經：作者、文本或讀者？」(2008) 《基督教思想評論》總第九輯 (2009)，218-224。

¹⁸ 鄧紹光：〈巴特與布特曼的神學解釋學之再思〉，載《中國神學研究院期刊》第四十八期，2010。

¹⁹ 鄧紹光：〈聆聽聖道：尤達的神學釋經學〉，載《神學與生活》，2012，頁 15-39。



道文字》第四十九期的〈聖經的神學註釋〉，²⁰ 以及眾多討論宣講與聽道的文章，²¹ 最近期的研究亦有〈也談利科解釋現象學對聖經解釋的意義〉。²²

值得一提的，是在著作方面，老師與曾思瀚博士合著的《馬可福音：敘事鑑別與神學詮釋》，²³ 是種跨學科的詮釋進路：先以敘事鑑別學的方法，解釋馬可福音的經文和其對讀者的意義，然後以「釋經的理性思考」的神學詮釋，再將經文的信息展現出來。這種跨界的嘗試和協作，是韋伯斯特未有出版過的。

2022 年，老師於牧職神學院廿五週年講座中，以〈講道與聽道的神學：講者要靜默·聽者要操練〉為題，分享在教會群體中，講道者與聽道者如何透過神學地解釋聖經的方式，實踐講道與聽道的事奉。強調講者在講道之前，先靜默聆聽上帝的話語，聆聽信仰群體的需要，然後才能夠說出當下適切的道。在講道與聽道的事奉裏，都需要好好禱告，花時間默想，而不是輕率地批評講員的信息。老師以神學切入教會

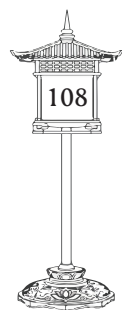
²⁰ 鄧紹光：〈聖經的神學註釋〉，載《基道文字》第四十九期，2007，頁 21-22。

²¹ 如鄧紹光：〈聽道與講道五帖〉，載《道猶在耳：聽道與講道的神學》趙崇明編（香港：德慧文化，2021），頁 43-51。關於講道是一種怎樣的事奉、聽道是一種服侍，也是於信仰群體中的服侍，強調群體聆聽上帝的話語。

²² 鄧紹光：〈也談利科解釋現象學對聖經解釋的意義〉，時代論壇，1956 期，2025 年 2 月 23 日

https://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=176504&Pid=2&Version=1956&Cid=641&Charset=big5_hkscs，瀏覽於 10-3-2025。借解釋利科對聖經的閱讀，解釋神學詮釋學跟聖經鑑別學的不同作用。

²³ 曾思瀚、鄧紹光：《馬可福音：敘事鑑別與神學詮釋》，曾景恒譯（香港：基道，2016）。



的牧養，藉神學詮釋學幫助教會，活出宣講聖道的使命。

從上述對於神學詮釋學的種種教導工作中，可見老師對上帝話語的重視，十分著緊教會如何明白聖道，成為教會。

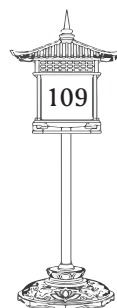
IV

對我而言，韋伯斯特與老師—兩位神學地解釋聖經的神學家，有怎樣的啟迪？在神學與教義方面，兩者對於聖經的詮釋，首先是關注教義的秩序，要基於上帝是誰，三一的上帝如何透過自我溝通工作而臨在，使用聖經向人揭示祂自己。這讓我更加體會上帝如何透過聖經，向人說話；而且上帝的道是活的，藉聖靈不斷加力使用下，向人揭示上帝的真道。

再者，兩位都在講道和寫作中，實踐神學詮釋學。例如：韋伯斯特的文章〈基督、教會與復和〉(*Christ, Church and Reconciliation*)²⁴ 以神學地解釋哥林多後書五章 17-19 節的經文，探討基督的復和工作跟教會的和好職事怎樣判別；老師的文章〈謙卑，以承受種種生命〉²⁵ 詮釋馬太福音十一章 28-30 節，指出謙卑與盛載生命的可能性，全在乎耶穌基督，這是透過默想經文、聆聽耶穌的說話，以祂為首，才體

²⁴ John Webster, "Christ, Church and Reconciliation" in *Word and Church: Essays on Christian Dogmatics*, (Edinburgh; T&T Clark, 2001), 211-230.

²⁵ 鄧紹光：〈謙卑，以承受種種生命〉載《教會不在場—崇拜、宣講與牧養的再思》，（香港：基道，2009），123-125。



會到的意思。每當我預備講章，也在學習神學詮釋學的方式，先了解經文的基文意思，然後默想、祈禱，與上帝的話語相遇，就是滿足的時光。

2009 年，我蒙召入神學院讀 MDiv 課程，當時的我覺得老師是最「生人勿近」的，因為對於初入學的神學生作出自以為是的提問，他總是可以在一兩下冷笑之下，就完全擊倒性地解答。後來，在神學院安排之下，老師作了我的 Mentor，才開始發覺他其實沒有那麼大的殺傷力，原來可以閒話家常。2015 年，進修 ThM，感激老師的教導，讓我認識韋伯斯特的神學，更讓我再深入認識一位，直到如今仍然向人說話，揭示祂自己的主，祂是活的上帝。

學生
玉崑



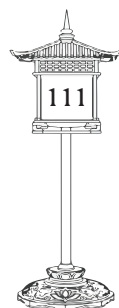
當哲學家成為神學家

少有能像他：回到神學建構的根基上判斷

相遇：歡喜告別後再遇

不多人知道，我與鄧老師起初的相遇並不是在浸神，而是另一間神學院。

大約2002年，我在同事大力推介下到信義宗神學院晚間部開始研習神學，報讀老師任教的「神學初探」一科。多個星期的課堂，本身縱有哲學訓練根底的我，仍被老師精闢的講授吸引著，帶來思想翻天覆地的震撼，挑起自己對神學濃厚的興趣。每晚下課，我都像小影迷一樣伴隨老師同步前往地鐵站的路途，路上不斷談起信仰的反思。記得上最後一課的晚上，臨分別前我探問老師，表達自己想繼續上老師的課，詢問下一科老師將會是何時並有何內容。老師卻率直地回應：「我不再在此學院任教了，下月便轉往浸神執教，我們



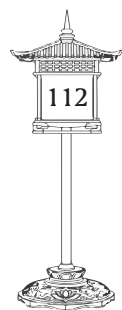
或可以在那裡再會面。」說罷，歡喜告別後，沒有留下聯絡。

雖是一個學科的短暫相遇，我卻下定決心要追隨老師往浸神研習神學。想不到，再次相遇便迎來我後半生走上神學研習與神學教學的路途，一走便二十餘年。這是我與浸神故事的起源，後來我成為了浸神首位博士研究生，在老師指導下完成修業。回想起來甚覺奇妙，老師是啟發我、引導我走上這條道路的最重要人物。

哲學：令人難忘的研究院詮釋學課

眾所周知，鄧老師的哲學根底強勁，且在新儒大師牟宗三教導下修業中國與西方哲學。鄧老師治學嚴謹，講求理念要清晰，不時提議同學要打好哲學的根底，明白神學發展的場景。老師在浸神時期，碩士班同學特意去旁聽老師教授學士班的西方哲學課，這已經是一件司空見慣的事。

我沒有旁聽過老師所教的哲學課，因自己的大學本科也是修讀西方哲學，但一直頗想聆聽老師怎樣處理哲學與神學的關連。後來我進行博士研習的時候，自己研究的課題需要處理詮釋學議題與近代哲學詮釋學的轉向，有幸當時研究院班級剛好由老師教授詮釋學一科，我便加入旁聽之列。一參與課堂便被當時老師與同學充滿熱情的探究氣氛所吸引著。這研究院班上有十多位同學，個個盡心準備，分頭匯報並熱



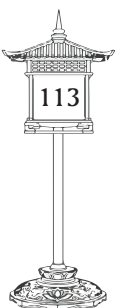
情地討論，一同探究詮釋學與神學的理念轉變與歷史，每每有激烈的討論和精彩的發現，實在令人印象難忘。試想，香港一間神學院的研究院課堂，竟然同時期有十多人主修神學科（部分是新近加入浸神的），他們並一同來跟隨鄧老師認真探索詮釋學、哲學與神學關連，可見老師指導討論哲學思考的吸引力。本地神學院一向缺少神學科專研的探索，浸神這時期的情況是非常少見的。事實上，老師指導與啟發同學思考探索的功力是毋庸置疑，原因之一是他對哲學與神學的關連與界線有非常清晰的視野。

記起那好幾個年頭，四間本地神學院舉辦的研究生周年研討會，浸神每每有二十多位研究生出席討論，陣容之鼎盛可謂獨佔鰲頭，當中絕大部分都是跟隨老師研習神學的研究院同學。坦白說，這本書的出現已正好證明，老師過去時間一直帶領著一班本地神學生走上神學研究的路途。這班神學研習人，直到今天仍然定期與老師舉行讀書研習會。

范浩沙：亮麗運用哲學進行神學研究的吸引力

我論文研究的對象是范浩沙(Kevin Vanhoozer)和他的詮釋神學企劃。范浩沙也是一位以運用哲學詮釋學探索神學與聖經而聞名的神學家。他在1998年的第二部著作《神學詮釋學》(*Is There a Meaning in This Text?*)¹ 正是一鳴驚

¹ Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, The Reader, And The Morality Of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998); 范浩沙：《神



人。他在書中有力地演繹近代語言哲學家利科 (Paul Ricoeur) 的詮釋學觀點，全力反駁在後現代的詮釋處境下認為文本作者與文本原意不再重要的說法。² 更重要的是，他藉著利科詮釋學的洞見，加上近代語言哲學「言說行動理論」 (speech-act theory) 的觀點，以哲學論述重新將基督教對聖經的認信再次清楚演繹出來：認定三一上帝在聖經中並藉聖經向我們說話 (the triune God speaks in and through the Scriptures) 並其可能的機制。此書大獲好評，並且很快成為了各大神學院討論詮釋學課題時的必讀之選；他之後的幾本作品都獲得基督教年度書獎。他在神學詮釋上出色的表現，很快便被邀請擔任一本重量級的詮釋工具書《神學釋經詞典》³ 的主編。鄧老師2009年也曾撰文引介范氏以言說行動為中心的神學詮釋學。⁴

范浩沙運用哲學詮釋理念和在聖經詮釋學上亮麗的成績，很多人會推想他將會盡情發揮有關哲學詮釋的想像，並將其帶進神學領域。直到今天很多人仍然停留對他這樣的刻板印象。然而，范浩沙2002年的下一本著作《第一神學》⁵ 卻

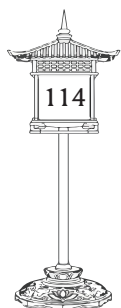
學詮釋學》，左心泰譯（台北：校園，2007）。

² 利科認為文本就是作者溝通行動的事件，因而文本就是藉由書寫固定下來的論述 (text as any discourse fixed by writing)，任何文本解釋者必須公允地對待「文本作為溝通行動的主體」，即文本的作者。參Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, trans. and ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。

³ Kevin J. Vanhoozer, ed., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005)。

⁴ 鄧紹光：〈范浩沙以言說行動理論為中心的神學詮釋學〉，載《基督教思想評論》第9輯（上海人民出版社，2009），頁218-224。

⁵ Kevin J. Vanhoozer, *First Theology: God, Scripture & Hermeneutics* (InterVarsity

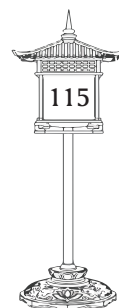


令人驚訝，他放棄再發揮詮釋哲學的思維想像，嘗試回到建構神學的根本，即基督教的上帝論，來討論上帝、聖經與詮釋工作的根本關連。

范浩沙的第一神學理念認定基督教信仰的權威來源，歸根究底並不是任何哲學思維框架的論述或獨特的聖經詮釋方式，而是三一上帝在聖經中的神聖溝通行動；因而教會必須根據這神聖行動的神學詮釋來指引聖經的理解、教會的身分和信仰實踐。換句話說，神學不是人間閉門造車的思考，而是對上帝行動的闡釋和回應。范浩沙的神學進路縱然深受利科的詮釋哲學等影響，但他並不是毫無批判之下全盤接受其哲學。范浩沙清楚知悉哲學的限制與不足，他是在基督教神學傳統的框架之下來採納利科的洞見，演繹基督教信仰傳統一貫對聖經的定位與理解。范浩沙回到基督教的上帝論來討論聖經詮釋學這種轉變，後來有學者甚至形容這是浪子（prodigal son）回父家的轉向。

鄧紹光：一位沒有殺道的哲學家神學家

上文提及鄧老師思考哲學的精湛表現，或許有些人會同樣期待，他會大大發揮哲學理念，在哲學與神學思維中開創一番新面貌。有些人或以為他是位喜愛表彰哲學觀念來思考神學和教義的神學家，或是像某類神學院老師，喜歡賣弄一



番哲學思維和討論之後，真正的神學功夫卻不見蹤影。情況剛好相反，每一位受教於鄧老師門下的學生深知道，老師一直很重視神學建構的正確根基與方法，他也知道哲學思維的底蘊、限制與理應擺放的位置。老師對哲學理性限制的反省非常清楚。

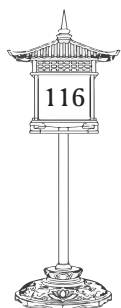
細讀老師一本較少被人留意的著作《殺道事件》⁶，便會發現老師鑽研神學多年之後的心得，他後來對運用哲學與理性來討論神學的反省竟是如此深入。⁷ 老師在書中借用他熟悉的神學家潘霍華的斷言：當人的道（human Logos）遇上上帝道成肉身之道（the incarnate Logos of God）時，就會出現「殺道事件」；人寧願以理性的狂妄來拒絕、殺死上帝的道。⁸ 哲學是人類發揮理性思維極至的表現，當人仗著自己理性能力來到上帝面前，若不能謙恭聆聽上帝的啟示，而是狂妄與跋扈地扮演主導分析上帝與真理的角色時，人便是以主體的身份僭奪、吞噬上帝的本性，這就是「殺道事件」所指的情況，一如始祖所犯的罪。

老師在另一本討論神哲學反思的書中講得更清楚，單純以理性來反思信仰和神學的所產生的毛病：

⁶ 鄧紹光：《殺道事件：潘霍華倫理的神學對牟宗三道德的形上學的批判意涵》（中壢：中原大學宗教研究所，2009）。註：老師著作非常多，也經常受人讚賞；這本是較少被人提及的。

⁷ 老師在書中討論了以形上學建構的神學與宗教觀，他甚至能對他的哲學老師牟宗三的中國哲學重建工作重新評價，這評價是依從基督教神學思考的根基中來作出判斷。

⁸ 鄧紹光：《殺道事件》，頁53；引自Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center* (New York: Harper & Row, 1978), 33.



人以反思的方式、進路來認識自我及自我以外的一切（他者），實即同化這一切於理性的概念，而粗暴地排拒自我及自我以外（他者）的具體生存性相。……主體的反思，於此，若非自身偏傾、破裂的反照，就是無限化其自己而創造天地、超越地判斷一切（及他者）。最終，他只是活在自己理性所設定的世界之中，成為自己的囚徒，與他者割斷連繫。⁹

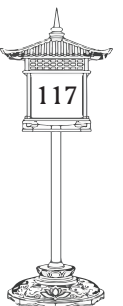
老師縱有精湛的哲學思維鍛鍊，但在上帝與神學面前卻從不賣弄哲學；他清楚教導我們，神學就是因上帝這位他者而思的工作，上帝的啟示行動是神學建構的唯一根基，絕對不倚仗任何哲學陳述理念的權威。在上帝啟示神聖的道面前，老師總是謙恭放下哲學的重裝，學習人在道面前的沉默，如潘霍華所說，這才是真正神學的開始。對於已作為神學老師的我，這是重要的訓誡和提醒。

范浩沙：批判以上帝為至尊存有的存有論神學進路

范浩沙回顧神學發展的歷史時指出，自十七世紀開始基督教已不再依據本身的信仰資源，放棄依從聖經所呈現的上帝來建構神學，取而代之的是以「上帝為至尊存有」（God as supreme being）這類形上存有理念來開展神學思考。¹⁰

⁹ 鄧紹光：《詞語破碎處：言離道斷的神哲學反思》（香港：基道，2007），頁11。

¹⁰ Kevin J. Vanhoozer, "Triune Discourse: Theological Reflections on the Claim that



這種現代的存有論神學 (ontotheology)¹¹ 其實只是一智性策略，避免連接於信仰的特殊觀念，僅僅以上帝是萬有事物的無限根基來確立理念和本質。¹² 他堅決地批判以「上帝為至尊存有」開展的神學描述，其實並不是基督教信仰從歷史中所呈現和繼承的那一位上帝，也不是基督向世界所宣告福音的上帝。

范浩沙批評近代西方神學太過花哨、太吸引注意，卻缺少了神學建構最重要的教義支柱 (no doctrinal backbone)，就是基督教的上帝論。¹³ 他相信整個基督教神學的核心，不是人類的宗教情感，甚至不是為了符合現代哲學的理念原則，而是關乎三一上帝這位行動的主體，應以三一上帝的經世溝通行動作為神學思考的支柱。¹⁴

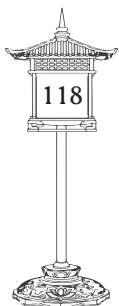
God Speaks (Part 1),” in *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship*, ed. Daniel J. Treier and David Lauber (IVP Academic, 2009), 27-28; Vanhoozer, *First Theology*, 25.

¹¹ 「存有論神學」的概念源自海德格 (Martin Heidegger) 對形上學的批評。這類神學近似一種哲學性神學或神哲學。

¹² Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (Cambridge University Press, 2010), 8, 94-95.

¹³ Kevin J. Vanhoozer, and Daniel J. Treier, *Theology and the Mirror of Scripture: A Mere Evangelical Account* (SPCK, 2016), 46.

¹⁴ Vanhoozer, “Triune Discourse (Part 1),” 25; Vanhoozer & Treier, *Theology and the Mirror of Scripture*, 40-41, 53.



鄧紹光：神學必須要具有神學性

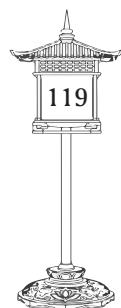
直到今天，我們研究院的同學跟老師相聚、學習和討論，看到一些坊間或其他神學人的神學討論，老師仍然經常喜歡提問我們：「看看，這類神學有什麼問題呀？你們怎樣評價？」跟隨老師多年，大家自然明白，老師要提問是：這些神學是否具神學性？我們曾一起研習老師喜愛的神學家韋伯斯特的文章〈甚麼使神學具備神學性？〉（"What Makes Theology Theological?"）。¹⁵ 當中提及，神學探求之所以成為神學的，就是按照神學本身的性質來進行探求，神學必然指向其對象上帝，並依從對象本身的認知原則來進行；而反思神學的認知原則，必然是從上帝論開始。¹⁶ 基督教神學必須根源於其本身的三一上帝觀，並扣連著三一上帝對創造世界的作為，在上帝對世界的創造、啟示和救贖的目的之中來談論，神學才具備神學性。¹⁷

因而所有跟隨老師研究的同學都清楚知道，老師重要的堅持：基督教最重要的教義根基，就是上帝論。正是韋伯特所說：基督教只有一教義，就是神聖三一的教義，和它向外與向內的活動；所有其他的教義都只是對上帝和上帝所作

¹⁵ John B. Webster, "What Makes Theology Theological?," in vol. 1 of *God Without Measure: Working Papers in Christian Theology* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 213-224.

¹⁶ Webster, "What Makes Theology Theological?," 213, 216.

¹⁷ Webster, "What Makes Theology Theological?," 213-214, 219.



的延伸教導。¹⁸

這文章片段性的演繹只想說明一小小的觀察，鄧老師與范浩沙在神學建構的反思上，走過相近的路途，可說是並行不悖，卻各自發展自己的討論起來。而我，正是受惠於他們兩人的思想幫助，走上神學研習與教導的道路。

之虎



¹⁸ John B. Webster, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason* (London: T&T Clark, 2012), 145.

苦難中的共情——

從莫特曼的十架神學看鄧老師的學術啟迪學

猶記得就讀道學碩士期間，我選修了鄧老師講授莫特曼神學的課程。老師的講解，讓我深深體會到莫特曼思想中那份對上帝與世界熾烈的愛，尤其是其終末論式的神學論述，令我著迷不已。當老師講述《被釘十字架的上帝》（*The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 1974）時，他細緻地闡釋十架神學在莫特曼體系中的核心地位。

莫特曼的神學常被批評為雜糅各家、挑戰傳統，甚至不易被福音派或主流教會接受。例如，他拒絕傳統有神論中「非情性」（*impassible*）的上帝觀，認為上帝並非不受世界罪惡與苦難影響，而是與世界休戚與共的上帝。由於基督教的人論深受上帝論影響，莫特曼指出人作為上帝的形像是與三一

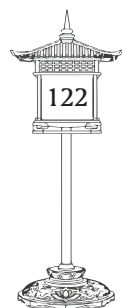


上帝的形像相似，若以基督的形像作為上帝的形像的參照，基督徒在基督裏成為人也不是非情性的，而是共情的。

對莫特曼神學發展影響最深、也最廣為人知的，或許是他作為二戰戰俘的經歷，以及其後寫成的《盼望神學》（*Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, 1967）。莫特曼的神學起點是在囚中的經歷，當他失去了至親及同胞時，他問及「上帝在哪裏？」詩篇三十九篇回答了莫特曼這提問：「我默默無聲，連好話也不出口；我的愁苦就發動了。我流淚，求你不要靜默無聲！因為我在你面前是客旅，是寄居的，像我列祖一般。」莫特曼從詩篇中看見上帝與心靈破碎者同在。¹ 莫特曼在出版《盼望神學》後備受關注，當他出版第二本書《被釘十字架的上帝》時，奠定了他的神學基礎，他跟從了路德的十架神學，以基督的十架事件為神學的判準，基督教的終末論正是以基督的十架事件（死和復活）為基礎，所以，在《被釘十字架的上帝》中，莫特曼以一種向後閱讀（backward reading）的方式指出基督教神學乃是基於復活的主在復活節出現且宣稱復活的基督跟被釘的基督是同一的。² 莫特曼從基督的十架事件中，洞見了死亡與復活之間『雙重否定』的辯證關係，死亡否定基督；復活否定死亡。

¹ 鄧紹光：《盼望·神學：莫特曼》，（香港：基督，2014），頁65-67。

² 鄧紹光：《盼望·神學：莫特曼》，頁78。



在莫特曼的著作中，上帝不是遠離世界的神，而是上帝成為人。這深刻影響了後世對上帝觀與人類學的學術探討，鄧老師曾寫一篇文章〈莫爾特曼《被釘十字架的上帝》對《獄中書簡》的引用〉，他指出莫特曼如何吸收潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 的思想。潘霍華說：「只有受苦的上帝能夠幫助」。而莫特曼從潘霍華的論述中進一步引申，認為「只有受苦的上帝能夠幫助」意味着：唯有被釘十字架的那一位，才能幫助我們成為真正的人。³ 莫特曼這論述建立了他的神學人類學的觀點，這不只是由救贖論出發，而且是以基督作為上帝的形像這神學基礎上，引伸至人作為上帝的形像的理解。

在《被釘十字架的上帝》中，莫特曼批判了傳統哲學有神論 (philosophical theism) 以及所謂的「抗議式無神論」。他指出，古典有神論所呈現的上帝是「非情性」(impassible) 的——即上帝不會受到世界罪惡與苦難的影響、不會真正受苦。對莫特曼而言，非情性的上帝是一個與世界疏離、無法真正愛他者的上帝。這樣的上帝觀非但不能使人真正成為「人」，反而引導人去追求一種非人性的、抽象的神性。另一方面，所謂的抗議式無神論雖然表面上反對有神論，卻在方法論上沿襲了相同的進路：從觀察世界的痛苦與罪惡出發，得出結論——既然世界充滿苦難，就不可能存在一位良

³ 鄧紹光：〈莫爾特曼《被釘十字架的上帝》對《獄中書簡》的引用〉，《基督教思想家研究》，四十九輯（2023春），頁37-38。



善的上帝。這種立場最終發展出的人觀，是試圖將「人」神化，以取代上帝的位置。因此，有神論和無神論都扭曲了人作為上帝的形像的理解，導致人錯誤地與他者建立關係。

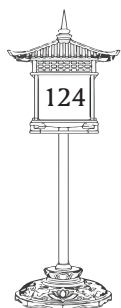
鄧老師在他的文章〈莫爾特曼《被釘十字架的上帝》對《獄中書簡》的引用〉中指出潘霍華的十架神學是一種道成肉身式的十字架神學，他認為只有軟弱和受苦的上帝能幫助人；而莫特曼以三一式和終末論式解讀基督的十架事件，他批判傳統以「神人二性」的方式去解讀十架事件。⁴ 他們要批評的同樣是「大有能力的上帝」觀念，潘霍華強調，人在地上必須『分有』（參與）耶穌的受苦才能成為真正的人，這意味著分享祂的存有，而上帝的存在就是「為他者的存在」（being-for-others）。⁵ 而莫特曼是在潘霍華的道成肉身式的閱讀下，進一步作出終末論式的閱讀，由此，這超出潘霍華的「十架神學」。⁶ 莫特曼以三一方式閱讀十架事件，他將苦難放進三一上帝之中，基於上帝為他者的愛，基督主動地受苦，為罪人的代表性死亡，而且將人類的歷史納入在上帝的歷史之中；而基督的死要在祂的復活亮光下，才能獲得拯救含意。⁷ 聖子的死是真實的「上帝的歷史」，它涵蓋了人類歷史的全部深度——人類的罪與死亡，都藉聖子的死與

⁴ 鄧紹光：〈莫爾特曼《被釘十字架的上帝》對《獄中書簡》的引用〉，頁36。

⁵ 鄧紹光：〈莫爾特曼《被釘十字架的上帝》對《獄中書簡》的引用〉，頁38。

⁶ 鄧紹光：〈莫爾特曼《被釘十字架的上帝》對《獄中書簡》的引用〉，頁38-39。

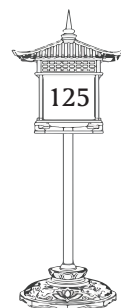
⁷ 鄧紹光：〈莫爾特曼《被釘十字架的上帝》對《獄中書簡》的引用〉，頁39。



復活被接納進入「上帝的歷史」。⁸ 莫特曼意指，所有困境與絕望的人性，因著基督的受難及其在死亡中所經歷的人性，被納入上帝自身之中，整合到「上帝的歷史」的將來之中。這意味基督的十字架事件將歷史中一切苦難、邪惡與死亡納入上帝的愛之存有。鄧老師閱讀潘霍華和莫特曼的神學特色是很細膩的，他不單分別了莫特曼與潘霍華的十架神學，而且指出了莫特曼對潘霍華的神學的吸收，以及莫特曼發展了怎樣的神學人類學觀點。

引用老師的話：「怎樣的上帝論，引申怎樣的人論」。錯誤的上帝論引致錯誤的人論，正如莫特曼批判哲學有神論的「非情性的」上帝觀，這使人也變得「非情性」，使人不能成為人。莫特曼指出十字架是破除人將自己神化企圖（這牽涉形而上學的非情性的上帝論），正是這種神論導致人非人化。基督的十字架事件破除了「人是直接連繫上帝」的觀念——「直接」並非本體上有任何連繫，也不依靠神性的邏各斯。這確立了上帝與人的連結是透過基督，而非單憑人的理性直接與神契合，這研究對基督徒十分重要，追隨基督的信仰不是抽離世界的冥想，而是藉修正上帝與人的關係，重新修復及導正人與人之間的關係。鄧老師在評論莫特曼時，分析了莫特曼怎樣處理上帝和世界的關係，指出人的存有是依靠上帝而存在。因此，基督的十架事件不只是救贖行動，

⁸ 莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，阮煒譯，（香港：道風，1994），頁326。



而且將受造物和創造主安置在其適當的位置——使人不再妄想成為神，而是真實地成為人，一位與上帝、與鄰舍、與世界「共情」的人。當我上鄧老師的課堂時，老師總是細膩、忠於文本地閱讀神學著作，而且簡單清晰地分析其神學路數和傳統。那份治學的嚴謹與教學的熱忱，將繼續成為我們在神學道路上的指引與榜樣。

學生
總榮



三趟神學旅程——

約翰·韋伯斯特、我、老師

首先，我非常感謝學長們邀請我參與老師的退休文集。誠然，自己並非什麼神學家，更談不上是某位神學巨人的研究專家。我只是曾經整理分析過一些資料，寫了些文章，滿足了課程的要求。

本文章分為三部分。第一部分簡單介紹我的碩士論文，而第二部分則分享老師在我這段神學學習旅程中的啟蒙角色。最後，我大膽地嘗試探討一下韋伯斯特對老師神學的影響。由於此文集並非學術性質，因此我並不會加插註腳。

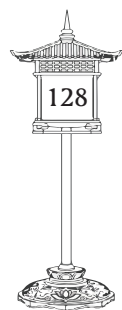
約翰·韋伯斯特（John Bainbridge Webster）與我

當我在蘇格蘭修讀神學碩士課程時，我完成了一篇題為“*The Development Nature of John Webster’s Moral Anthropology*”（老師為我翻譯為《約翰·韋伯斯特的道德



人論其發展之本質》) 的論文。韋伯斯特作為二十一世紀最傑出的英語神學家之一，自他在2016年的意外離世至今，他的神學一直備受不少當代神學家的關注，尤其是他的上帝論。可是，針對他的道德人論之學術研究卻寥寥無幾。然而，道德人論顯然是韋伯斯特一個非常重視的神學議題；在他整個的神學生涯中，他不斷重複地強調，教義學與倫理學只有一個探究對象，就是福音中的上帝，及至在這位上帝中的一切事物。換言之，基督教義的最終目的就是踐行於倫理之中，而基督倫理的基礎必然是建立在教義之上。在一篇探討韋伯斯特倫理學發展的文章中，尼莫 (Paul T. Nimmo) 表明韋伯斯特倫理學其中一個重要貢獻，就是他強調倫理學是基督福音的一門學科：倫理學的根源就是——在神聖恩典的歷史中——上帝為人類所作的事情，特別是耶穌基督決定性的救贖工作。儘管如此，尼莫在文章的結尾部分卻同時觀察到，韋伯斯特晚期的道德人論可能至少在三方面與他早期所倡議的觀點產生衝突。

在此背景下，我的論文分為三部分。第一部分勾劃韋伯斯特深受巴特 (Karl Barth) 影響的早期道德人論，並以此作為後續分析的基礎。第二部分探討韋伯斯特晚期道德人論的三個主要領域：本體論基礎 (ontological foundation)、知識論根據 (epistemological ground) 和踐行內容 (practical content)。透過檢視每個領域的神學發



展，我嘗試論證韋伯斯特的晚期道德人論是其早期思想的擴展而非否定，並對尼莫的三個擔憂作出回應。最後一部分通過分析韋伯斯特對「上帝的自存性」(God's aseity) 之重新理解來剖析他的道德人論發展背後之神學思想。

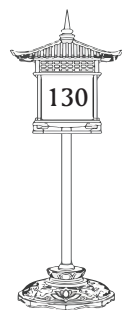
為免進入艱澀和沉悶的學術討論，我概略地分享一下我的觀察結果，亦以此作為這部份的總結。首先，韋伯斯特的道德人論由始至終都堅持其教義—實踐性之理解。因此，當教義基礎改變，其倫理踐行都會相應受到影響。此外，韋伯斯特的神學貫徹地展示出基督教教義學的首要 and 核心任務，就是如何能辨識和維持各個教義於「恰當」的範圍、位置和比例。所以，當教義的排序、分配出現變化時，過往的神學概念和語言亦會隨之被重新定義。結果，在中世紀神學的啟發下，特別是深受亞奎那 (Thomas Aquinas) 的影響，晚期的韋伯斯特不僅確立了上帝內在的完滿生命為神學的基礎與根源，亦由此而進一步反思、重置耶穌的身份，上帝與受造世界的關係，以及人類在創造中的角色。最後，我觀察到韋伯斯特將「上帝的自存性」重新定位於上帝內在的完滿生命是理解這發展一個關鍵的神學概念。

我與老師

關於與老師近年的相交，我在《傷痛紀事》中的回應文章經已談及。至於老師在神學院的教導，以及與學生的相處，我相信學長們的文章或多或少都會提及，所以我便不再重述。於此部分，我嘗試著墨於老師在我神學旅程中的啟蒙角色。在過去的十多年，老師對我發出了多次邀約，每個邀請一方面代表著他對我信仰生命的鼓勵，但它們另一方面亦成為我神學學習的挑戰。

雖然老師並不是韋伯斯特論文的指導教授，但其實早在十多年前的校外碩士課程，老師已經指導了我第一篇的碩士論文。當時作為一個神學新手，神學知識極其貧乏，但得蒙老師認真、嚴謹的指導，最後我仍能勉強完成了一篇以根頓（Colin Gunton）和候活士（Stanley Hauerwas）的神學批判香港教會消費主義式生態的論文。論文完成後，老師誠意邀請我到校本部繼續進深學習。回頭看，昔日年少的我真是既無知又膽大，不過亦正因為這個與老師的相遇，開啟了我日後跟隨他學習神學的旅程。

儘管我的神學和語文能力非常不足，在校本部五年多的學習中，老師邀請我參與了不同的文字工作。首先，他讓我參與他的著述工作。在《神學與神學方法15講》，他先後鼓勵我翻譯了一段轉載於韋伯斯特文章中的亞奎那禱文，以及翻譯了周學信教授的序言。同年，他亦邀請我為



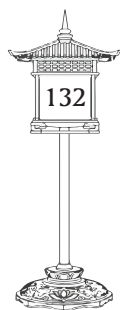
他與曾思瀚博士合著的《保羅政治》設計導讀問題。除了自己的作品，他亦邀請我為《山道期刊》撰寫書評，同時又支持我把神學反思文章投稿到網上的基督教討論平台。

回應老師的各個邀請從來都不是一件易事，因為一來我對文字工作非常陌生（我從來都不是文人），二來我對自己的神學學養缺乏信心（少壯不努力）。私底下兩三個人閒聊信仰問題或許我還可以，但要公開表達自己的看法實是艱難。老師從來都不會勉強我參與工作，而是勉勵我去突破自己的框框。坦言，我深信我的參與並不會為老師成就什麼，相反他容讓我有份於其中獲益的總是我；透過各個邀請，老師讓我明白到神學旅程並不只能停留於學習、收納的階段。學習以後必須思考，思考過後必須整理，整理之後必須應用。學習神學並非追求純知性的個人滿足，而是帶有為了他者的目的。正如我的論文所指出，韋伯斯特（跟隨巴特）強調神學與倫理仿如銅幣的兩面，兩者是密不可分的：神學的踐行就是倫理，倫理所踐行的就是神學。面對我再三的推卻，感謝老師仍然不倦地邀請我，一路與我同行；透過不同的挑戰，啟發我的神學思考，堅固我的信心。老師的邀請不但帶領我踏上這趟神學的旅程，它們更扶持我走得更久更遠。

老師與韋伯斯特

我相信曾經在西澳的同學們基本上都飽受過韋伯斯特的神學所帶來的衝擊和折騰；他中期的作品：《聖經：一個教義式的勾劃》、《聖潔神學》和“Biblical Reasoning”都是碩士課程的指定讀物。因此，儘管同學們再吃不消他的神學思想，大家也不會對這位近代英國神學家感到陌生。但老師為何要積極地引進他的神學到華人的神學與教會圈子呢？我大膽認為，這涉及到老師對華人神學的一個關懷：如何神學地理解和思考基督信仰？對於當代信徒——尤其是牧者和神學生——這是一個首要且最為迫切的課題。韋伯斯特的神學不僅在神學形式上（form）重新確立三一教義的首出性，在神學內容上（content）更展示了聖經是建構神學的基礎。韋伯斯特一方面指出三一上帝的內契生命是所有外在於祂的生命之唯一源頭，另一方面他強調這源頭同時提供和規範了我們對上帝的一切言說。總的來說，基督徒的使命——不斷地認識和言說（見證）這位三一上帝——就是持續地回到這源頭並被祂更新轉化。透過韋伯斯特的神學，老師提醒當代信徒回到基督信仰根源之首要性；因為惟有從認識那位賦予者之所是，我們才可以恰當地理解信仰被賦予的獨特本質。

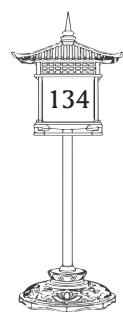
或許，從老師的作品，我們不難發覺教會論與神學方法論是他中至晚期的研究重心。前者涉及基督信仰群體之



所是，而後者則探討此獨特群體如何去認識基督信仰。但值得留意，這並不代表老師的神學關懷（如某些批評）只是停留於教會與神學方法，而是（我大膽相信）老師從基督徒最切身的兩個問題——信仰群體是什麼，以及如何認識信仰——切入基督信仰的核心教義。用上韋伯斯特（亞奎那）的語言，這就是「三一上帝與上帝以外的一切」之神學關係：三一上帝是言說在祂以外之一切的根基與源頭。由此看來，正如韋伯斯特指出，一切基督教義都必然是三一教義的伸延（**derivative**）。三一上帝的所是既是基督信仰的中心，亦是其界限。所以，每當老師談及「神學地」認識信仰時，就是要求我們首先把目光注視於三一上帝的生命上，然後再透過被更新轉化的視覺來理解並糾正（外在於上帝生命）一切關乎上帝的教導，包括信仰群體。我認為，這就是老師一直所堅持並踐行的神學思考方法；是一種本體論式的方法論。這可見於老師的寫作、講章和教導的鋪排。

誠然，自己有限的學養未能勾劃或分析老師的神學發展。不過，據我的觀察，因著喪偶的傷痛經歷，他近年的神學出現了一個跟韋伯斯特近似的轉向。傷心悲痛讓他對三一上帝的內在生命作出一個更深刻的理解；這理解涉及無形與有形的上帝、永恆與在世的上帝兩者之關係。最近，老師在加拿大華人神學院講座의 問答環節提及這轉

向。老師指出，妻子缺席所帶來的傷痛讓他難以看見在地上的上帝。面對上帝彷彿不在場此困境，他學習把對上帝的信心重置於三一上帝內在的「完滿」生命。完滿的三一上帝成為了他的安慰。將目光重置於三一上帝的生命並不是為了逃避、抽離現實；相反，這舉動重新堅固我們對三一上帝的信靠。在世的三一上帝並非「世界中的一位上帝」，而是從永恆中就近我們的上帝。因此，祂的美善與信實並非由世界所賦予，而是源自祂那完滿自足的生命。尤其在傷痛的掙扎中，我們努力嘗試在世界中尋找上帝的應許與安慰，可是無法逆轉的真實經歷卻往往引領我們陷進無望的境況。或許，對三一上帝的盼望並不只是祈求上帝在世的介入，扭轉事情，甚至轉化我們的心態。更重要的是，盼望首先要求我們回答一個最根本的神學問題——上帝是……(**God is ...**)。惟有更認識上帝之所是，我們才可以更信靠祂。亦惟有更信靠祂，我們才可以更認識上帝在世之作為（從創造護佑至拯救終末）。在期待那應許的盼望來臨以先，我們必須歸回信靠盼望的源頭。老師跟韋伯斯特當然因著不同個人處境而開展自己神學思想，但他們對三一上帝內在生命之重視再次提醒我們，神學的一切議題都離不開這內容與排序：「上帝，以及上帝以外的一切。」最後，正如我的論文所倡議，倘若我們概括地將韋伯斯特的神學生涯分為早晚兩期：雲格爾（**Eberhard Jüngel**）與巴特是他早期的研究對象，而亞奎那和奧古斯丁



(Augustine of Hippo) 則是他修正、擴展早期研究的良師。或許，老師在神學院最後兩個學期教授亞奎那和奧古斯丁的決定正好反映出他對韋伯斯特晚期神學的認同：中世紀甚至是教父時期的神學睿智是當代神學不可或缺的重要傳統資源。

嘉豪

2025年9月30日



①
預備自己進入新時代

HKOTS 序言授課

2018-08-15

題目: *koinuvia* (*koinonia*)

今年神學院序言授課的題目是 *koinuvia*，
意思是「團契」，可是「團契」這個字，
我們可能沒有甚麼反應沒有甚麼期望。這
在一定程度上反映我們對「團契」這個字的
麻木。即使我們把 *koinuvia* 譯為「交通、相通、
相交」，大概也沒有分別。一方面可能我們大都只
停留在字面的意思上，停留在表面的交往之中，
另一方面可能我們又都沒有親身經歷過甚麼
所謂的 *koinuvia*，沒有真實的經歷過甚麼所
謂的 *koinuvia*，於是落入不識不知的境況

為他者而成為他者的神學工作者



費迪斯 (Paul Fiddes) 是一位英國浸信會的神學家，其神學研究的興趣相當廣泛，當中包括三一論、救贖論、教會論、浸信會神學以及對神聖受苦神學 (theology of divine suffering) 的討論。由於其對位格作為關係 (person as relation) 的看法，費迪斯在《對三一教義的兩個看法》 (*Two Views on the Doctrine of the Trinity*) 中被視為徹底的三一論者 (radical trinitarian)。¹ 他的作品強調以「純粹關係」 (pure relations) 作為對上帝本性的理解，並提出以「參與」 (participation) 的概念去解釋神人關係 (divine-human relationship)。同時，費迪斯深具自覺地以一個浸信會的神學工作者進行研究，並致力在反省如何從浸信會傳統中汲取

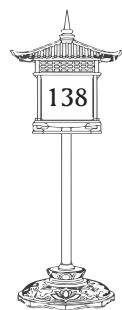
¹ Paul D. Molnar et al., *Two Views on the Doctrine of the Trinity* (Grands Rapids: Zondervan, 2014), 159-185.



養分，去回應教會不同的踐行。

事實上，費迪斯是我在浸神讀書最後階段接觸的神學家。說來慚愧，這位英國浸信會的神學家既是我自身宗派當代其中一位致力投入研究和教學的學者，也是我其中一位神學老師羅凌思教授 (Lindsay Robertson) 的博士論文指導教授，但直到在浸神修讀神學碩士 (ThM) 的最後階段前，我對費迪斯實在是毫無認識。在修讀神學碩士的最後一兩年間，我進入書寫論文的过程。我希望寫作有關教會論的論文，所以需要找一位神學家作深入研究的對象。當時我總結自己在浸神學習的旅程：我對教會的本性有特別的關注，這是進入神學院時已有的想法，這正契合了我學習神學的初心；在進入神學院學習神學的过程中，我發現一切對神學的看法都必須以上帝論——即三一論作為基礎，以致在神學的討論上不至於失序，這連繫於我學習神學的路徑；我本身在浸信會的教會中成長，又在浸信會的神學院中接受裝備，因此也希望在論文中稍為對浸信會的傳統作微薄的貢獻，這連繫於我學習神學的身份。因此，我當時對自己尋找的神學家對象有幾項初步的想法：1.對教會要有深刻關切；2.其神學須植根於三一神學；3.最好和浸信會有關。

後來在和一位弟兄的傾談中，我談起了自己在構思書寫論文遇到的困難，就是要找出符合頭兩項要求的神學家不難——例如老師在挪用其神學上得心應手的神學家韋伯斯特



(John Webster) 以及根頓 (Colin Gunton) 就是十分好的對象，但要在浸信會的圈子中找到這樣的神學家，我當時是毫無頭緒。於是，和我傾談的那位弟兄向我提及費迪斯的，我才猛然醒悟自己曾經讀過有關這位神學家的文章。那篇文章，就是被收錄在鄧老師的《不容從眾的教會群體：浸信會、信洗派暨貴格會》一書當中的。² 在重讀老師書中一篇文章「浸信會做神學的方式：費迪斯的勾畫」後，³ 我才決定把費迪斯定為我神學碩士論文研究的對象。費迪斯以聖約 (covenant) 作為浸信會做神學的定旋律 (cantus firmus)，並由三一上帝出發言說上帝與教會並信徒與信徒之間的關係。⁴ 老師這樣總結費迪斯對以上關係的看法：「上帝主動設立的永恆聖約，就落實在時空之中，在信徒彼此之間的忠信團契裏」。⁵ 基本上，在香港甚至華人神學界當中能找到的中文書寫有關費迪斯的的文章，只有兩篇，一是老師以上的文章，另一篇則是羅凌思教授所寫的『注定愛』——費迪斯的聖約教會論》，收錄在《山道期刊》的第二十卷第一期。⁶ 前者著眼的地方在於費迪斯研究的性格及方法，後者則集中於發掘費迪斯的三一論以及教會論的關係。這兩篇文章對我的研究助益甚大，我也是從這開始進入向老師學習費迪斯的

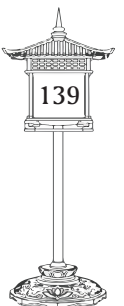
² 鄧紹光：《不容從眾的教會群體：浸信會、信洗派暨貴格會》(香港：香港浸信會神學院，2020)。

³ 鄧紹光：《不容從眾的教會群體》，頁 43-66。

⁴ 鄧紹光：《不容從眾的教會群體》，頁 57。

⁵ 鄧紹光：《不容從眾的教會群體》，頁 57。

⁶ 羅凌思：〈注定愛——費迪斯的聖約教會論〉，《山道期刊》卷二十第一期 (2017 年 6 月)，頁 153-172。



路途。

當希望借費迪斯的去認識老師時，我想到可從老師與費迪斯的異同之處進一步切入我對老師的致敬；而老師與費迪斯的異同，正正反映在老師的指導方式上。在跟隨老師研究費迪斯的過程中，我印象深刻的有兩點。一是老師雖然會進入費迪斯的的思想體系中，整理其在不同方面的看法，但老師始終對費迪斯保持一個批判的距離，老師對其作品的閱讀是批判性的閱讀。特別在費迪斯如何處理內契三一和經世三一的關係以及兩者的存有秩序上，老師常常挑戰我對費迪斯神學的吸收，是否過於擁抱費迪斯的想法而忽略了其他神學家的提醒，以及如何站在費迪斯的立場去回應甚至作出修正。例如當我進入費迪斯對三一論的看法時，老師向我介紹要看費迪斯和其他學者合著的《對三一教義的兩個看法》，⁷ 並特別提醒我要留意其他學者對費迪斯那些尖銳的批判。當時老師就注意到費迪斯那徹底的觀點也許未必被傳統尼西亞神學 (Nicene theology) 所接受，若要研究費迪斯看法就不能忽略尼西亞神學是如何理解「位格」 (hypostasis) 、「關係」 (relation) 等等的概念，這樣才能把費迪斯看得合乎中道。這樣老師所教授的研究態度，也促使我在論文每一個部分的最後加上自己對費迪斯的評論，以平衡自己論文的立場。在學習中老師第二個令我印象深刻的是，我發現老師會在指導



⁷ Molnar et al., *Two Views on the Doctrine of the Trinity*, 159-185.

學生的同時也積極地檢視自己的教學，並思考如何可以在神學研究上教學相長。在我開始研究費迪斯的時期，我發現老師也在自己教授的科目「系統神學」中加入有關費迪斯文章的選讀。這顯示老師有恆常地審視自己教學的內容，並保持更新自己所教授的方向。

我們可以看到，老師一方面會以欣賞的角度進入費迪斯的研究，但另一方面會透過比較費迪斯和其他神學家的立場，從而把他們兼容並蓄，收納到自己的神學體系中，並對其作出判斷和挪用。從這個角度，我們就可進一步進入老師與費迪斯實際上有什麼異同。費迪斯和老師不同的地方，主要體現於他們對三一論的不同神學立場。正如以上有提及過，費迪斯以關係作為對位格最終的理解，而在最後他發展出其三一論的立場，他認為與其把三一理解為傳統的講法「三個位格，一個本體」(*three persons in one essence*)，不如把阿奎那(*Thomas Aquinas*)「自立關係」(*subsisting relations*) 的概念以及巴特(*Karl Barth*)「上帝作為事件」(*God as an event*) 的概念聯合起來，並提出一個新的詮釋方法「三個關係的移動自立於一個事件」(*three movements of relationships subsisting in one event*)。⁸ 費迪斯這樣的看法無疑是十分具創新性的，也提供了一個傳統以外對三一論理解的可能性。但老師對其看法抱有疑問。老師對費迪斯

⁸ Paul Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000), 36-37.

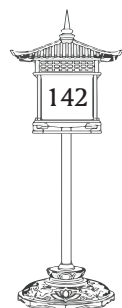


的立場主要針對於其對關係的看法，他認為費迪斯在神學的建構上甚具布伯(Martin Buber)的意味，即對關係的過分高抬。老師曾向我提問：「位格即關係 (person as relation)，不就是指『太初有關係』而非『太初有道』嗎？」老師的意思，是費迪斯這樣看法在本體論的層面上使關係決定了甚至消融了主體 (subject)，而他提醒潘霍華就曾批評過這樣高抬關係共融 (union) 的做法。我認為透過這一段和老師的討論中可以看到，老師除了援用不同的神學家及哲學家去對費迪斯關係的看法作出定位，他在這個問題上的做法上更靠近韋伯斯特——即使他沒有提韋伯斯特的名字——即以神學秩序作為他衡量神學合法性 (legitimacy) 的判斷。因此，老師在對三一論的看法上雖會接納某些費迪斯的看法，例如上帝與自己立約，約束自己，並以此作為基礎與人立約；但在本體論的角度，老師對費迪斯所理解的關係提出了很大的疑問。

至於費迪斯和老師相同的地方，我覺得就一定要數他們研究的性格：重視對他者的開放性，及以自身的立場貢獻他者。正如老師在其介紹費迪斯的文章中第四部分「向他者開放的身份與神學取向」，⁹ 以及第六部分「獨特地向他者領受並貢獻他者」當中提及，¹⁰ 我們與他者的不同非但沒有阻礙我們與他者的溝通，反而正正在於這樣彼此的特殊性，我

⁹ 鄧紹光：《不容從眾的教會群體》，頁 53-55。

¹⁰ 鄧紹光：《不容從眾的教會群體》，頁 62-66。

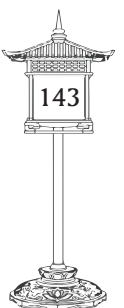


們才有溝通的可能。¹¹ 因為對於費迪斯和老師來說，「特殊性並非封閉而是敞開的」，¹² 因此在做神學的過程中不是各自修行，而是以對話作相互貢獻彼此，從而讓自己和他者在神學研究上再進一步。相信凡留意老師著作的人都會看到，老師自己的著作充滿了他對不同神學家——包括莫特曼（Jürgen Moltmann）、潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）、巴特、韋伯斯特（John Webster）、根頓（Colin Gunton）、包衡（Richard Bauckham）、哈特（Trevor Hart），以及在這本退休文集中有被提及的神學家——具批評性的引用及對話。同時，老師有很大部分的著作不是由自己獨力完成的，而是他作為編輯邀請不同的學者書寫並集結成書的。這樣做神學的方式，是對他者敞開而非自說自話的做神學方式，也是互相為了對方而成為他者的做神學方式。我們不是避重就輕地尋求盲目的共融，而是在彼此的差異上尋求貢獻。對於老師來說，自己神學理解的不同可貢獻他者，讓他者成為他者；他者神學理解的不同，則可以幫助自己進一步反思自己的理解，讓自己成為自己。就是透過自己與他者這般有益的互相砥礪，神學工作者能不斷地成長。

老師和費迪斯兩位在浸信會群體內做神學的學者，分別對香港以及英國浸信會的神學界作出不少的貢獻。願我們一

¹¹ 有關老師對費迪斯與他者之間互相貢獻彼此的討論，可見於以上兩個部分。當中老師列舉費迪斯的著作，這樣的列舉本身就見證著費迪斯在做神學時對他者的重視，並有意識地以自身與他者的差異作為貢獻彼此的途徑。

¹² 鄧紹光：《不容從眾的教會群體》，頁 54。



眾的學生也可學習他們對他者開放的態度，雖然在學術切磋上對他者需要有批判的距離，卻以互相造就的心建立彼此，使教會群體在對上帝的認識上能更進一步。

學生

兆添



曾經有你的執拗故事才有我



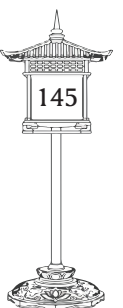
一、前言

曾經有你的執拗故事才有我
成功太熱血小挫敗沒人說破 集結幾多支持
任你怎麼禁播 夢裡當天我有快樂過

《填詞魂》

《填詞魂》這首歌來自一部**2023**年香港上映電影《填詞L》之電影主題曲。故事講述一名少女從求學到成長一直追尋填詞夢之歷程。電影取名《填詞L》，廣東話的“L”，有指「過份專注一樣事物而不理其他人感受的人」，形容對某事物追求的狂熱分子。¹ 電影裡主人翁對填詞熱愛之瘋狂，恨不得

¹ 「填詞L又係唔係粗口」〔網上資料〕取自CHIME Canada 社交平台專頁，
(https://www.instagram.com/p/C6pXzuquamF/?img_index=5) ; 瀏覽於2026年1月15



「花光一切努力」。

《填詞L》上映的同年，在鄧紹光教授(下稱「鄧老師」)指導下，筆者完成托倫斯(T.F. Torrance)批判實在知識論的神學碩士畢業論文，協助我這個「神學L」在神學路上完成一段里程。

或許你無法理解，為何筆者向鄧老師學習托倫斯神學？你的不解或許是可以理解的。

首先，當你問AI，或網絡搜尋「鄧紹光」，你大概找到鄧老師討論莫特曼(Jürgen Moltmann)、潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)、根頓(Colin Gunton)、韋伯斯特(John Webster)、巴特(Karl Barth)、韋爾斯(Samuel Wells)等這幾位神學家之著作或公開講座。畢竟，你鮮有聽聞，鄧老師在公開講座或文章裡提到托倫斯。

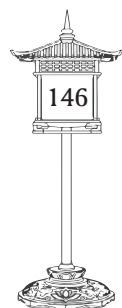
再者，鄧老師在2025年8月浸信會神學院(下稱「浸神」)

日。

另參考「無書影評」的網絡文章「《填詞L》：誰保證熱血可兌換動人結尾」介紹：

「《填詞L》這個名字，一聽就知道是正宗的香港產物。

『L』是廣東話中髒話『撚』的代詞，而xx撚則是2008年左右在香港高登論壇上產生的網絡用語；網民以性具借代人物來表達對某種特定群體的不滿或鄙視。如『投訴撚』指濫用投訴制度的人、『耶撚』指以令人煩厭的手法傳道的教徒、『正義撚』指凡事都佔據道德高地對他人作批評的人等等。後來這種用法逐漸演變成代指某種群體，常用於各種興趣社群，帶點自嘲的意思，如動漫撚、文學撚、足球撚等等...《填詞L》的電影名就如這部電影的基調一樣，帶着一點香港人被現實擊倒時的不甘心、和總是能自我安慰再爬起來的苦中作樂，恰如其分地展現了導演在追夢路途上的艱辛、自嘲和堅持。」〔網上資料〕取自“無書”個人網站，(<https://vocus.cc/article/662e5bf9fd89780001349686>)；瀏覽於2026年1月15日。



的屬靈操練營中分享主題信息〈「終極前」的分享〉，他親身剖白且回顧自己過去三十多年神學研究路向。講稿裡鄧老師多次重提上述幾位「座上客」，托倫斯卻不在其中。²

難道鄧老師的神學跟托倫斯真的毫不相干？

其他同學將逐一精彩地介紹鄧老師研究其他神學家之成果，本文旨在透過介紹托倫斯所提倡「神學科學活動」之三大特點：神學科學的範圍、原則，以及位格化知識，探討鄧紹光老師與托倫斯神學方法相呼應之處，論證出鄧老師以批判實在方式整理出他的神學學問。由於老師神學方法相關著作多如海沙，礙於筆者能力有限，本文只集中參考鄧老師的《神學與神學方法15講》（下稱《15講》）作為討論基礎。

二、「曾經有你的執拗故事才有我」：以托倫斯批判實在論了解鄧紹光神學方法

1969年，英國神學人托倫斯(Thomas Forsyth Torrance, 1913-2007) 出版經典名著《神學的科學》(*Theological Science*)，令他一時聲名大噪。因為托倫斯在書裡發表當時極創新的主張——以研習自然科學方法知識論為靈感，提倡一種以神作為研究對象之神學科學。直到80年代，托倫斯於

² 〈『終極前』的分享〉〔網上資料〕取自CGST Magazine 網絡文章，(<https://mediahub.cgst.edu/en/resources/article/cfpv-20250830>); 瀏覽於2026年1月15日。



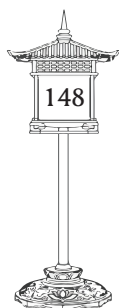
1979年愛丁堡大學教授神學退休。放下教學事奉以後，托倫斯陸續出版以批判實在論 (critical realism) 進路下之神學知識論著作。托倫斯此舉旨在將《神學的科學》這「神壇巨著」裡嶄新概念分拆成一本本「易入口」小書，其中包括《神學的基礎與原則》(*Ground and Grammar of Theology*, 1980)、《實在與福音神學》(*Reality and Evangelical Theology*, 1982)、《知識框架裡的轉化與滙聚》(*Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, 1984) 以及《實在與科學神學》(*Reality and Scientific Theology*, 1985) 等著作，這有助我們深化了解人如何按照批判實在論之原則認識基督教啟示，從而建立我們對上帝的知識。

以下筆者嘗試以鄧紹光老師《15講》為藍圖，指出鄧老師作為神學尋問認知者，他做神學學問時怎樣回應托倫斯批判實在論之原則，從而發展並整理出他自己對上帝一種：具有特定歷史並且具有位格關係的神學科學知識。

在「時·空」裡做神學：神學科學之範圍

參考《實在與福音神學》，托倫斯首先為基督教神學立定恰當的界限或範圍：「上帝一人—世界」——上帝選定了在這個世界裡與人建立關係，並且上帝透過並在這世界裡向人傳遞祂自己的知識。³ 因此，基督教神學必然處理兩個層

³ Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology: The Realism of Christian Revelation* (Illinois: IVP, 1999), 24.



面的知識：1) 上帝與祂所創造的世界之間的關係 (God in relation to the world) ; 2) 上帝在祂自己裡頭的關係 (God in his relation to himself) 。⁴ 就我們一般說法，前者涉及上帝之經世三一，後者則屬上帝內契三一存有之知識。

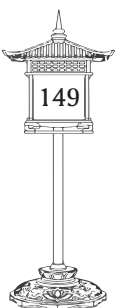
托倫斯認為，上帝知識的界限是因為我們身為受造物之界限。我們不過是人。人追求上帝知識之認知主體時，仍然不可忘記自己的本性。在上帝創造下我們不過是個偶發性存有，且擁有的不過是偶發性的理性(contingent existence and rationality)。這包括我們只存活於某個特定的時間 (世界歷史) 、空間 (偶發受造的世界) 之中，以我們受造理性，勾劃出我們對上帝的認識。這是如何可能？托倫斯強調這是因為上帝在經世裡主動屈尊 (his active / economic condescension) 。⁵ 對托倫斯來說，上帝向人自我溝通之實在必須牽繫於道成肉身的耶穌基督—這「道」永恆地內住於上帝的存有裡。⁶ 「道」就是上帝。故此我們藉基督耶穌認識父 / 子 / 靈，就真的認識在內契三一裡頭的那個父 / 子 / 靈。

參考《15講》的〈後記一〉，鄧老師清楚交代文集內每篇文章撰寫之緣由以後，他稍為對該文集提出一點評價：

⁴ Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 21.

⁵ Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 22.

⁶ Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 23.

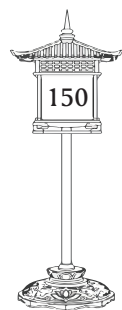


「固然，沒有神學是永恆的，我這本文集也是如此，但這是在上帝神聖啟示底下所作的判斷，而不能以此為藉口，可以隨便按照人對聖經、傳統、理性、處境的了解來認識和言說上帝及其一切。」⁷

由此可見，鄧老師顯然深切體會到自己不過在世上特定的時間歷史、空間之中整理出一套他對上帝的知識。除了自己身處之特定歷史外，鄧老師在書中《15講》裡嘗試引導讀者，又或是2003至2019年「浸神」修讀他教授「神學與神學方法」的道碩與基督教研究碩士眾同學，置身於一個在更廣闊教會歷史之維度來看神學這回事。例如，《釋題》後的延伸閱讀，鄧老師提供了當時教學講課時使用的文本注釋。無論是課堂上即場講解，還是在書裡收錄導讀筆記，幫助同學／讀者了解過去教會歷史不同時期（早期教會、中世紀至啟蒙時代、啟蒙到現代）對「神學」理解之不同演繹。

鄧老師不止顧及過去教會歷史，亦關注將來。這書名既為《15講》，十五篇正文後鄧老師再添四篇附錄文章／閱讀筆記。老師多年來著述繁多，為何選這幾篇？這四篇附錄分別介紹擁抱不同神學路線之神學人，他們是怎樣回應當下後現代思潮之討論文案。筆者認為，這可延續上兩章做神學「論處境」之思考：「面對後現代這處境，我們還可以怎樣（做）

⁷ 鄧紹光：〈後記一〉，載《神學與神學方法15講》，（香港：基道，2019），頁406。



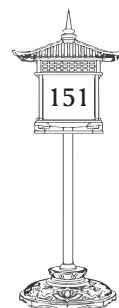
神學？」這樣看來，老師附上這幾篇附錄實為讀者、為後來繼續做神學的人提供一些點子與想法。

以「神學科學為原則」做神學：按照事物的本質（“*Kata Physin*”）

托倫斯主張之「神學科學」經常令人誤會，以為他將自然科學凌駕於神學之上，其實不然。托倫斯取「科學」比自然科學更廣闊的理解，更加不是自然科學的專利。在《神學的科學》第三章，托倫斯詳細分析「科學活動」之本質。簡而言之，托倫斯認為科學活動乃是人運用理性，以嚴謹態度持續關注了解認知對象，從而掌握某種事物內蘊結構的知識（事物本體之實在）。就自然科學家來說，他們研究對象就是大自然；對於神學尋問的神學人來說，他們研究的對象就是三一上帝。托倫斯深信，神學不過是世上其中一個範疇的知識，故此神學也可遵從「科學活動」之法則認識其研究對象——上帝的本體。

托倫斯不認為他的主張使自然科學凌駕神學，因為兩種學問範疇不同，即研究對象之不同。正如他在《神學的基礎與原則》裡形容，「人從某一範疇所發展出來的獨特理性模式，直接挪用另一範疇，這做法並不科學（*unscientific*）。」⁸ 因為以「科學」態度認識事物的話，認知者務必持續關注對象，

⁸ Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology: Consonance Between Theology and Science* (Edinburgh & New York: T&T Clark, 2001), 9.



然後按照對象(認知客體)特殊主題之本質(“*Kata Physin*”), 制定一套認識該事物之科學方法。依此, 一種真實(authentic)的上帝知識, 人務必按照上帝神聖存有之本質(nature)與模式(mode)認識祂, 這牽涉到以上帝為認知客體之實在(real)與真實(actual)的知識。⁹

鄧老師嚴謹治學與札實神學根基, 在《15講》裡多少透露端倪。正如鄧老師在〈後記一〉剖白:

「這本文集算不上原創, 但卻屬於高階的引介; 雖然高階, 畢竟引介, 故此難免兩面不討好。只是這等工夫總是要做的, 不能一下子高呼要做甚麼甚麼神學, 卻攪不清聖經、傳統、理性、處境的本性和目的, 不知不覺落入神學失序之中。在沙土上面建立的房屋即便華麗, 終究一時, 難以長久。」¹⁰

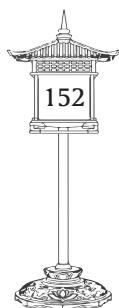
誠然, 上述鄧老師自我剖白點出《15講》裡兩個特色, 也配合托倫斯主張「按事物本質」而建構的神學科學知識。

多年專注研究：以持續嚴謹專注認知對象的科學態度

正如上文他自詡《15講》「算不上原創」, 每一講鄧老

⁹ Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 21.

¹⁰ 鄧紹光: 〈後記一〉, 載《神學與神學方法15講》, 頁406。

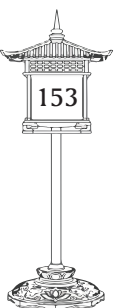


師沒有太多個人見解，而是大量挪用英國三位當代新教神學人：根頓、韋伯斯特，以及哈特（Trevor Hart）等作品，作為他論述該課題之內涵。例如，第13講鄧老師一開始介紹根頓的書目，從而勾畫他不同時期的神學旨趣。老師一口氣介紹了三大頁，¹¹ 並且逐一略加介紹說明。可見鄧老師不止閱讀「教學用書」而已，而是大量且嚴謹閱讀該神學家著作：由閱讀學習，及至熟悉該神學家的神學取向，漸漸吸收形塑他自己的神學框架。這正是鄧老師做神學的方法。他透過運用理性，以嚴謹態度持續關注了解認知對象（如：根頓全方位神學作品筆下之神學反省），從而掌握某種事物內蘊結構的知識（如：全面掌握根頓建構之神學主題、關注、路線等神學知識）。如此，鄧老師做神學的活動，正是一種神學科學活動。

再者，同學從鄧老師身上更深刻的學習，大概是鄧老師做學問態度：嚴謹、耐性與專注，不斷力求進步。其實，自神學博士研究莫特曼以後，三十多年來教學生涯裡，鄧老師每隔一段時間針對當時特定處境，對個別神學家進入個人神學研究，同時為該研究之神學家著作出版中文翻譯。¹² 鄧老師這三十年來，站在一個又一個神學巨人的肩膀上整理他的

¹¹ 「第13講」一開始文章逐一引介根頓在70至90年代出版的9本著作以及7篇文章，展示出這英國新教神學家建構三一式神學、神學知識論、神學語言之神學研究成果與貢獻。參考鄧紹光的《神學與神學方法15講》，頁239至241。

¹² 由於老師中文翻譯神學著作多不勝數，為免遺漏，詳細清單可參考鄧紹光《傷痛紀事：與失去共存的日子，在終末期盼之下》的「附錄二：生命/寫作時間線」。



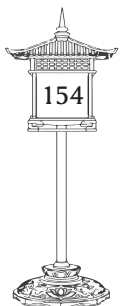
神學科學知識，如此積累起來，學問愈加札實，出版、學術成果愈發豐盛。

建構神學秩序：「以上帝論優先」之神學取態

當仔細看《15講》 很難忽略鄧老師建構神學方法的恰當秩序，因為這神學秩序幾乎貫穿全書的主線：「一切以上帝論為優先。」正如前述〈後記一〉引文，鄧老師認為不應將房屋（神學）建造在沙土上，於是這《15講》正好讓鄧老師向我們示範：怎樣將房屋（神學）建造在「磐石」上，包括恰當的神學秩序：理性、聖經、傳統、語言與處境，都屬於做神學的元素，是為第二序。第一序必然以上帝本體決定我們怎樣認識祂。在全書〈釋題〉部份早已開宗明義：

「認識上帝，必須從上帝自身開始。這涉及上帝乃自由之上帝，既超越亦內在。形式地說，題材（subject matter）決定方法。具體來說，上帝決定認識祂的方法。」¹³

可見，鄧老師做神學時縱然廣泛涉獵與鑽研不同神學要理，然而他尋求認知之終極對象卻沒有別人，只有在教會歷代忠心聖徒屈膝敬拜的那位三一上帝。



¹³ 鄧紹光：〈釋題〉，載《神學與神學方法15講》，頁xxxi。

在上帝面前交流對話的位格化知識 (personal knowledge)

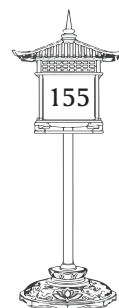
托倫斯推廣神學科學正是為了突破以往教會歷史「陰魂不散」之二元式思考。¹⁴ 至於人認識上帝時所出現「主—客」二元分割，托倫斯不時援引科學哲學家波蘭尼(M. Polanyi)提出的「位格化知識 (personal knowledge)」以疏解認知二元論的問題。

例如說，當人(認知主體)初次接觸認識貓(客體)時，尋求人(認知主體)將關注從自己轉向貓(所要了解之對象)身上，容讓自己心智陷入貓(認知對象)本質固有可理解之結構與秩序(實在)，最後訂出一套獨特方法恰當回應客體實在之宣稱。托倫斯認為，「尋求認知主體有意識地離開自己，能夠理解並區分對方作為獨立於自己的另一個實在」，這認知過程必然出於一位具有位格的人，施展出其位格之行動(personal act)，而人從中獲得知識被稱為「位格化知識」(personal knowledge)。¹⁵

按照批判實在論，在人認識與理解的行動裡，尋求認知主體與客體彼此持續對話，好使認知主體不斷修正更新，從

¹⁴ 二元式思考出現於：形式與內容、現象與物自身、物質世界之經驗與數學理論，認知主體與客體，甚至是永恆創造主與偶發受造世界等，彷彿彼此有著不能逾越的鴻溝。詳情可參考凌凱妮：〈抵抗二元論：托倫斯的實在神學方法論〉，（神學碩士畢業論文，香港浸信會神學院，2023），頁4。

¹⁵ Thomas F. Torrance, "The Framework of Belief," in *Belief in Science and In Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life* (Edinburgh: Handsel, 1980), 11-12.



而愈發了解認知對象之實在。¹⁶

鄧老師身為神學院老師，他工作桌上研習關於上帝的知識，正是他在每個主日到地方教會敬拜那一位上帝的知識。鄧老師向同學教授的，不止是頭腦智性上帝知識，更關乎他個人生命的信仰知識。尤其當他生命遇上重大事件，如2019年8月鄧老師經歷亡妻之痛。參考《傷痛紀事：與失去共存的日子，在終末期盼之下》附錄二「生命 / 寫作時間線」裡，他形容這事使他整個人生命，包括神學關注之轉向：

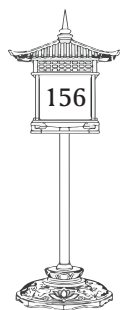
「妻子離世，從此人生的道路不再一樣，神學教育、文字寫作開始出現轉向，就如潘霍華所講：『從言詞轉向實在』」¹⁷

經歷創傷6年過後，鄧老師在〈「終極前」分享〉補充經歷喪妻之痛後，其神學關注之轉向：研究創傷神學，並嘗試參考創傷理論框架為2014-24年香港社會及教會的集體創傷進行神學反省與回應。¹⁸

¹⁶ Alister E. McGrath, *T.F. Torrance: An Intellectual Biography* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 217-218.

¹⁷ 鄧紹光：「附錄二：生命/寫作時間線」，載《傷痛紀事：與失去共存的日子，在終末期盼之下》，（香港：印象文字，2024），頁301。

¹⁸ 〈『終極前』的分享〉〔網上資料〕取自CGST Magazine 網絡文章，（<https://mediahub.cgst.edu/en/resources/article/cfpv-20250830>）；瀏覽於2026年1月22日。



三、總結：神學L...earner

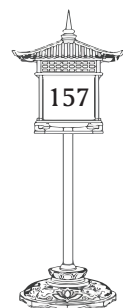
昔日耶穌與門徒來到凱撒利亞，作為老師的耶穌向他學生拋下一條考題：「你們說我是誰？」（《馬太福音》十六15）今天，鄧老師同樣向我們一眾同學拋出類似的考題：「你們說，鄧紹光的神學是一門怎樣的神學？」，「你們說我是誰？」這兩條考題其實是一條。按照批判實在論而言，鄧老師的行動，包括他的寫作、言說、教學反映的，正是他擁抱的神學，亦是他內裡生命對上帝之信仰告白。

與其說鄧老師是位好神學院老師，或許在神學尋問裡他首先是一位好學生——認真、嚴謹、專注、耐性等治學態度，已經一早贏得不少同道的尊重與愛戴。

感謝鄧老師的邀請！能夠在老師榮休聚會裡分享短文，這絕對是老師對我們一眾同學之抬舉且不配得的榮譽。

感謝主賜予鄧老師對神學教育一顆赤誠之心。過去三十多年來，鄧老師矢志以「為推動並倡議香港眾教會進行神學思考」作為他一生志業。這份專一的負擔，並不平順，更不輕省。然而，我們正為鄧老師這份對信仰尋問之執拗，對神學思考之熱誠而感謝他。

惟願我等後輩除了繼續閱讀鄧老師著作、思考老師的思考之外，筆者更願意看到更多後人在教會、神學院等不同崗



位裡繼承老師終生的宏志：拒絕「和稀泥」閱讀學習，繼續執拗，繼續為香港教會認真「做神學」。

祝賀鄧老師退休快樂！榮歸上主！

凱妮



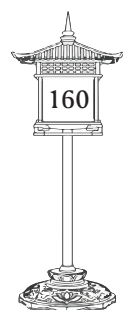
從神學家巴特論神學家鄧紹光

巴特 (Karl Barth) 是二十世紀基督教思想最重要的神學家之一，其劃時代的著作《教會教義學》(*Church Dogmatics*) 影響著無數的基督教神學家。不論是反對他思想的神學家、承繼他思想的神學家，或者內在於他思想體系而作出修正的神學家，因其在基督教神學影響深遠的程度，在神學討論上都無法忽略巴特的觀點。可是，若我們認為可以簡單總結巴特的貢獻，把他歸類為像某一個派系的神學家以作出對其的評論，這樣的想法未免太過天真。事實上這樣的情況，在我們了解鄧老師時也是一樣的，我們很難輕易地把老師歸類、總結為某一派的神學家。因此——從神學家巴特論神學家鄧紹光 (*theologian through the theologian*) ——本文是在明白以上的情況下咬緊牙關 (*bite the bullet*) ，嘗試藉巴特去探索老師對自己神學的建構，以及他對我們這班學生的影

響。容我先此聲明，我認為老師對巴特並非完全沒有批判的，只是因篇幅所限我在這裡未能進一步闡述。同時本文之目的不在於全面介紹巴特的神學，而是借巴特的神學立場去對老師的神學教學生涯作出致敬。

老師曾稱自己在巴特的研究上是「業餘的過路人」，不只是過路人，還要是業餘的。我個人覺得他這樣的自稱雖然有道理，但未免太謙虛。有道理的地方在於，老師在香港神學界以研究潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）以及莫特曼（Jürgen Moltmann）著稱，人們會稱老師是潘霍華的學者或莫特曼的學者，但不會稱他為巴特的學者。說他是過路人，聽起來好像也挺合理的。不過他太謙虛的地方，則在於老師對巴特的認識絕非業餘之輩，因潘霍華和莫特曼是內在於巴特的思想去發展他們的神學，若沒有對巴特恰當的認識，很難可以達到像老師對潘霍華和莫特曼的認識那麼透徹。我個人認為老師在某程度上和潘霍華和莫特曼是一樣的，他也是站在巴特基本的神學立場上出發去做神學；不過老師卻途經不同的神學家，透過挪用和分辨他們的神學，去發展自己的神學系統。這樣的說法在以下會更進一步解釋，不過現在先容我分享跟老師學習巴特的過程。

事實上，老師曾在神學碩士中開辦過一個課程教授巴特的神學，當中主要是集中於研究巴特的巨著《教會教義學》。在其中老師除了借用當今重要的巴特學者尼莫（Paul

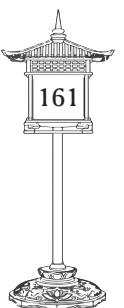


Nimmo) 的著作去作教學，¹ 同時特別要求我們在做功課的時候須直接閱讀和引用巴特的原典，以作為我們的訓練。老師這樣的督促，逼使我們學生對巴特要有自己的閱讀和理解，這對我之後的研究也打下很重要的基礎。當時，老師要求我們以巴特的「上帝三重話語」(*threefold Word of God*) 為題撰寫學期論文，以自己的方式去組織、理解這個題目，我相信對當時有份修讀的同學來說必是十分難忘的經歷，至少對我來說如是。就我而言，那次的經歷讓我有機會進入《教會教義學》的結構中疏理巴特對宣講的上帝話語(*proclaimed Word of God*)、成文的上帝話語(*written Word of God*)，以及啟示的上帝話語(*revealed Word of God*) 之間的關係。

巴特對三者的討論是扎根於以基督為中心的神學知識論(*theological epistemology*) 上的。在《教會教義學》的寫作鋪排上，他從教義學和上帝話語的關係作為切入點。正如尼莫所講，教義學是一項以上帝話語為基礎並由其判斷的活動，而這上帝話語就是上帝在耶穌基督裡向人所揭示的，² 但這與上帝話語的三重形式又有什麼相關？這就見於《教會教義學》卷一的第三節的標題：「教會宣講作為教義學的材料」。當我們進行教義學的工作，同時又要遵照上帝話語作為教義學的判準時，巴特提及，我們就是透過宣講(*proclamation*) 作為材料去進行教義學的工作的。巴特寫

¹ Paul Nimmo, *Barth: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2017)

² Nimmo, *Barth*, 21.

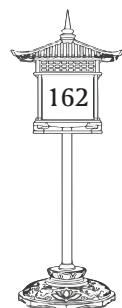


道：「在教會中對上帝的談論是以講道 (preaching) 和聖禮 (sacrament) 的形式尋求成為宣講...即使這是人的話語，這仍然是教義學的材料，而教義學對自己具責任的考查，是以其所宣講上帝的話語為其判準的」。³ 這裡所講的宣講，就是上帝話語三重形式之一，即宣講的話語；這樣的宣講是「上帝親自藉著人的話語傳講信息」，⁴ 這可理解為上帝託付人要宣講上帝。同時，這裡所講的「在教會中對上帝的談論」，就是人對上帝的談論，也就包含了教義學的工作。而宣講作為教義學材料的意思，就是指教義學的工作是要反思教會的宣講——「神學是反思宣講」。⁵ 當中涉及批判和糾正的任務。若我們分析巴特的寫作次序，就能看到巴特的鋪排。巴特一開始就把第一至第七節的主題命名為「上帝話語作為教義學的判準 (criterion)」，而他在完成導論有關神學知識論的澄清後，就馬上進入卷一第一部分第三節，指出上帝話語三重形式中的宣講是教義學的材料，而巴特是在此之後進入卷一第四節，討論上帝話語的三重形式。從這樣的安排可見，巴特是以宣講的話語作為連接點，承接他神學知識論有關上帝話語和教義學之間關係的討論，進而發展出上帝話語的三重形式。而這一切都是為了指出，人對上帝的談論之判準就是上帝自己對自己的談論；人對上帝的談論，是要以上

³ CD I/1, 47.

⁴ CD I/1, 52.

⁵ CD I/1, 51.



帝的自我談論所決定和衡量的。⁶ 巴特很著重要區分人對上帝的談論與上帝的自我談論，若沒有上帝話語三重形式的講法，我們是很容易混淆的。巴特提出上帝話語的三重形式，區分出人對上帝的談論——教會的宣講（宣講的話語）與教義學（反省教會宣講活動）；以及區分出上帝的自我談論——上帝在耶穌基督裡的啟示（啟示的話語）；甚至也區分出過去的人對上帝的談論——聖經（成文的話語）。巴特這樣的區分，實際上就顯示出上帝話語的三重形式的必要性，以及其根基所在。⁷

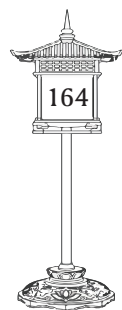
我能夠得到以上這樣的理解，正是在老師教授巴特的課堂中，在老師與同學們那具批判性的討論裡，並在老師鼓勵我們閱讀原典的底下發展出來的。可能有不少人誤會老師不看原典，也不教學生原典，事實上這對老師的認識並不準確。我記得老師曾澄清，他不是不鼓勵看原典，只是他對「原典主義」沒有興趣。當然老師口中的「原典主義」這用字也只

⁶ CD I/1, 4. 巴特寫道：「過去、未來和現在的基督教言談，其判準就是教會的存有(being of the Church)，即耶穌基督，以及上帝對人恩慈的啟示並復和的信息」人對上帝的談論包括了教義學，而上帝自己對自己的談論則是上帝的話語。

⁷ 但在此巴特的看法同時也衍生了另一方面重要的涵義，就是神學秩序(theological order)的問題。從本體論或存有論的角度：上帝的話語是先於教義學的；或更徹底地說，上帝論是先於啟示論(即上帝話語的三重形式)，而啟示論是先於教義學的。可是，從認識論或反省的角度：先是教義學，然後會進到啟示論(即上帝話語的三重形式)，最後才會進到上帝論。所以巴特在《教會教義學》中的寫作次序才會是先講教義和上帝話語的關係，再進入上帝話語的三重形式的內容，最後才進到上帝論的內容，因為這是認識論的次序。可是，我們必須留意教義學從本體論或存有論的角度來說是後起的，其本性是出於上帝的話語，而上帝的話語出於上帝自己。但同時，從另一個層面來說，教義學是發生於上帝話語三重形式的處境(context)內，因為教義學尋求批判和糾正教會對上帝話語的宣講(宣講的話語)是否確實按照聖經(成文的話語)指向上帝自己在耶穌基督裡的啟示(啟示的話語)。

是被他借用來指出一種被扭曲了對原典的看法。老師認為，若單單以自己看過原典為支持自己神學理解的理據，這會構成很大的危險。神學生進入深奧的原典時，若沒有恰當學者的二手資料作指導，很容易立下不良的根基。若學生一開始只草草速讀過一次便以為自己已掌握了原典，這樣不但是對一眾神學家的傲慢，同時也是顯出了自己的無知。在巴特的課堂經驗中，老師為我們看巴特原典建立了安全網，不但借助尼莫的研究，同時也在課堂內外糾正我們錯誤理解巴特的地方，也點出當下巴特研究的前沿討論。老師這樣的做法，我視之為負責任的原典教學。

雖然老師負責任地在課堂內外相當開放地讓我們可以發展自己的看法，但老師對於巴特的看法也有自己的立場。在一場公開講座中，他提及自己首先的著眼點在於其神學的辯證向度（*dialectical dimension*）：上帝的超越性（*transcendence*）與其於世界的內在性（*immanence*），前者著眼於上帝和受造物的區分，後者著眼於上帝和受造物的關係。用巴特的話來說，就是上帝的自由和愛，是為上帝對世界的「否」與「是」。而事實上不同的神學家也是在兩者的張力之中遊走。在於這種的辯證向度，巴特因此強調，只有在上帝在耶穌內的自我揭示的行動當中，我們才能恰當地認識上帝，這也就是上帝在行動中的存有（*being in act*）的意思。我認為老師所採用巴特基本的神學立場，就是這一點。



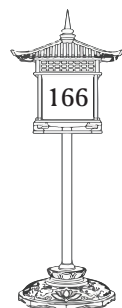
這是老師對上帝自我啟示的立場，而事實上我們在浸神所讀「神學方法」以及「系統神學」等等的科目，也是以此立場為出發點的。然而，老師在其上往前開拓自己的神學，透過在神學院和信仰群體所做的神學，引入德語界的神學家——主要是潘霍華和莫特曼——以及英語界的神學家——主要是囑頓和韋伯斯特——作為途徑，建構自己的神學。於我而言，老師以這樣獨特方式建構出來的神學，已成一家之言。

巴特的辯證向度一方面在神學界作出了出色的貢獻，重新把上帝於啟示裡在耶穌基督身上的主體性（**subjectivity**）放在首位，以抗拒其他以人的客體化之形式去認識上帝的途徑；但他另一方面也產生了目前神學界仍在討論的問題。巴特在揀選論與三一論之間關係的立場，以及其對永恆生出（**eternal generation**）及道成肉身（**incarnation**）之間關係的看法，都開啟了學者們對上帝本性與世界之間關係的討論，時至今天學界似乎仍未完全找得到各學者都滿意的疏解。當中有站在傳統立場閱讀巴特的學者，他們視巴特是教會傳統忠信的詮釋者，當中包括杭星格（**George Hunsinger**）與莫爾納（**Paul Molnar**），他們認為巴特堅持上帝的本體先於上帝的揀選。另外也有站在開拓性立場閱讀巴特的學者，他們強調巴特的確在傳統以外走出了一條新的路，就是嘗試把拿撒勒人耶穌的歷史連繫至上帝永恆兒子的身份（**identity**）中，以抗拒從抽象的形而上學（**metaphysics**）理

解三一上帝。這樣的代表有麥科馬克(Bruce McCormack)、雲格爾(Eberhard Jüngel)⁸ 及詹森(Robert Jenson)，雖然他們各自的處理方法不同，但他們都認為這是巴特所引發出對傳統的修正。所以人們稱巴特在神學家的遊樂場投下一顆炸彈，的確是合理的。正面來說，巴特神學所帶來的震撼力像炸彈一般具有極大的威力，影響無數的學者要留心他所提出的看法；但反面來說，他所帶來的破壞力，同樣令神學家們拼命地重新解釋，甚至是建構和探索新的神學理解。

從神學家巴特論神學家鄧紹光，雖然我不認為老師有在香港神學界投下這樣的炸彈，但老師的教學方式或多或少有異曲同工之妙。老師從巴特的基本立場上出發，途經不同的神學家去建構自己的神學，但老師沒有停在這裡，他更不斷挑戰我們的看法，為我們學生帶來震撼及挑戰。或者我們可以說，老師是在我們的課室、日常相聚或茶敘中，不斷向我們投下炸彈，有拆毀、有建立，為要使我們在神學學習上更進一步。我相信不少的學生都經歷過老師所教導的如何震撼我們的腦袋，我們被老師帶進神學的堂奧當中，被出於上帝的啟示所震撼。我們也經歷過老師以尊重為前提的挑戰和糾正，逼使我們認真閱讀、大膽理解、勇敢修正。巴特那「在神學家的遊樂場投下一顆炸彈」的這個特點，使他的神學立場啟發了無數很重要的神學家；老師同樣地啟發了我們一眾

⁸ 不同學者在對雲格爾是否從開拓的角度詮釋巴特這點上仍未下定論。



的學生，我寄望我們能繼續勇敢地在神學不同的路上探索，
為了忠心地按照上帝在耶穌基督裡給予我們的啟示而言說
上帝，按照上帝自己對自己的談論而談論上帝，造就教會。

學生
兆添



全書完

