專題對話

生命本性轉化與感通的哲學神學

——關於芬蘭學派與中國文化的對話

■ 黃保羅

芬蘭赫爾新基大學教授

□ 梁燕城

加拿大文化中國總編輯

摘　要：本對話以黃保羅教授「芬蘭學派在宗教對話和經典詮釋上的貢獻」一文為基礎，討論了「馬丁路德研究的芬蘭學派與中國文化之間的互動」。主要包括如下內容：馬丁路德研究的芬蘭學派主要貢獻、其與儒家和中國傳統、當代後現代主義之間的對話，它對反思西學中的神學與人學次傳統及中華民族的復興的意義。

關鍵詞：芬蘭學派、中國文化、儒家、西學中的人學和神學次傳統、中華民族的復興。

馬丁路德提出「因信稱義」，重視人心靈直接開放而上達於天，超越中世紀以來天主教的經院哲學，理性形上學及教會儀文，成為宗教改革的一個重點。

芬蘭學派以信心與生命本性改變的結合

□：現在跟芬蘭赫爾辛基大學的黃保羅博士對話。我們對歐洲芬蘭最前衛的思潮，從你的介紹知道一點，芬蘭是在歐洲北部的國家，有古代維京文化及宗教改革馬丁路德的信義宗傳統，二戰時以弱國抗擊蘇聯成功，是一勇敢的民族。那裏的神學哲學還有一個特別的信義宗傳統。最近發展出一個芬蘭學派，神學上有曼多馬（Tuomo Mannermaa）的神學。他對馬丁路德的思想的研究思路和傳統提出很重要的改變。可以說是一個新的歐洲思潮。馬丁路德當然對於北歐各國包括瑞典、挪威及丹麥的影響非常大。路德學派的神學，對於北歐文化、哲學及神學的基本的方向發展，都有很重要的影響。宗教改革時，馬丁路德提出「因信稱義」，重視人心靈直接開放而上達於天，超越中世紀以來天主教的經院哲學，理性形上學及教會儀文，成為他宗教改革的一個重點。「因信稱義」的神學，是西方自由與尊嚴的思想根源，也是人開放心靈、不迷執教條的宗教傳統，但也有缺點，乃是認為人只因為信，就好像穿了個白袍，馬上得救了，就邏輯地排除了愛心與行善的重要。但是，芬蘭學派新的看法好像是有些不同，主張信和愛是關聯的。而且通過信，耶穌進到我們裏面來創新我們的生命。那麼，他們提出的這個思想，在屬靈意義、靈修意義跟神學意義都有一個很新的關係。可以告訴我們一下嗎？

■：好的。這個曼多馬學派也被稱作為芬蘭學派，或者被稱為路德研究的芬蘭新詮釋學派。它的核心點，就是要談「信」這個概念。就「因信稱義」的這個「信」到底是什麼東西？「信」是一個「相信」，作為一個動詞嗎？或者做Faith，是作為一個「信心」，一個名詞嗎？那麼曼多馬，他在閱讀路德的原文，特別是路德的《海德堡辯論》這個文本的時候，他就是注意到一點。就是他認為路德的本意就是在《加拉太書》裏面所提到的那樣，「基督就在信之中」。也

從梅蘭西頓開始，就把「因信稱義」理解為單純的、律法式的和法庭式的。但是，曼多馬發現，路德本人其實也注重這個效果式的。這樣一來的話，就顛覆了整個世界，特別是德語世界對馬丁路德的詮釋。

就是說，Christ present in faith itself。所以說，基督在信裏呈現他自己了。他就住在裏面，或用這個詞indwell。就像這個Christ indwells within us。所以這樣的話，他就產生的一個問題是在於，人們在解讀新教，特別是在信義宗傳統中，他的傳統就是叫「因信稱義」。「因信稱義」是代表一種forensic，就是法庭式的稱義。就是律法式的，就是你這個基督徒，其實你是不義的，你現在信了耶穌之後，是把你算作義的。像在法庭上宣判你為義了，你是罪人不算你的罪了，這是一種法律的功效。但是，曼多馬在閱讀路德的文本時，他就注意到路德的本意，就是講這個稱義，不僅僅是法律式，也是一種效果式的。效果式就是effective，就是說，這個耶穌基督進到我們裏面之後，不僅算作一個法律的，而且真的住在我裏面，就像有鹽住在我裏面，有光住在我裏面，我就改變掉了，我的效果真的有變化，有著本體性的（ontological）改變。當然這樣一來的話呢，這種解讀，就是說明，在路德本人和梅蘭西頓（Philip Melanchthon）這個路德重要的朋友之間，以及與在他之後的《協同信綱》（Formulaof Concord）之間，即路德和他們之後的這個傳統之間，有一個差異。也就是說，從梅蘭西頓以及《協同信綱》開始，就把「因信稱義」理解為單純的、律法式的和法庭式的。但是，曼多馬發現，路德本人其實也注重這個效果式的。這樣一來的話，就顛覆了整個世界，特別是德語世界對馬丁路德的詮釋。因為德語世界的神學家們和教會，對於路德的詮釋都是以梅蘭西頓等這塊為主的。但是，這個芬蘭學派就發現，路德本人與他們之間確實有差異的，這是一個重大發現，顛覆性的，當然也引起爭議。芬蘭這個學派在芬蘭、北歐、德語世界還有

北美，特別是在美國，都有很重大的影響。

那麼，現在之後，我們產生了第二個問題。就是芬蘭的這種芬蘭學派對路德的新詮釋，會不會引起一種因行為稱義的這樣一種危險，就是律法主義呢？好像是信了耶穌基督之後，我真的是改變了，我的本體都改變了，那是不是一種新方式呢？這裏重要的一點，曼多馬有一系列的學生，就專門沿著這個話題來研究。他就說，你要想理解人能夠在這個本體上有改變，effective的這種改變，必須要在一種框架內，就是在這十架神學的框架內來理解，必須要在cross裏面，要在這個框架內才能夠理解。如果沒有十架神學這個框架，那就把它理解為這個因行為稱義了。所以，這是他最重要的貢獻之一。

上帝的隱藏性

□：這就更配合聖經中耶穌所講，人要「重生」才能見上帝的國，「重生」就是生命本體的改變，信心開放向上帝，就同時帶來重生，這神學的意義也很深遠，信仰可使人生命本體改變。信義神學另一核心是上帝的隱藏性，馬丁路德指出，一般神學以上帝是榮耀的，但基督教中所記錄的上帝啟示，卻以上帝通過十字架的苦難和神子受羞辱為核心，這啟示隱藏他無盡的光榮，使上帝走出膚淺的自然神學，通過這吊詭而超越一般理性。這是路德神學一個重點。芬蘭學派如何解釋這終極真理的隱藏性呢？

■：芬蘭學派的第二號人物，就是曼多馬的一個重要助手，叫做弗爾斯博格（Juhani Forsberg），他就專門研究這個亞伯拉罕，就是亞伯拉罕獻子這件事情。這裏面是個悖論，是一個很恐怖的事件。他就從這裏發展上帝的隱藏性的問題。上帝隱藏性這一點恰恰就是路德神學的核心點。但是，上帝的隱藏性不是代表赤裸裸的上帝，或者說是本體的上帝，被隱藏起來超越人的感知，不同於康德的物自體與現象之間的關係；而是指上帝啟示的隱藏性特點，這是上帝啟示性的一個重要特點。就是說，不是指上帝的隱藏性是上帝不可感知的，不可理解的。而是指你要理解上帝，是要跑到他的反面去理解，到其對立面去理解。你看亞伯拉罕，現在要把他的兒子殺掉了，這是多慘的一件事啊，但其實上帝的祝福呢，隱藏在要殺他兒子的對立面。所以，這樣對於我們後面的苦難神學有一個很好的理解。基督和我們的生活中都有苦難，但上帝的祝福就在這個苦難的對立面。所以這一點呢，對於整個來理解這個路德的神學這個Paradigm有一個很大的重大的積極意義。

東正教論人的內在神聖與芬蘭學派

□：有關這方面，我就想到了保羅神學跟路德神學的關係。從保羅神學來說，因信稱義就有法律上被判為無罪的意義。主要是因為羅馬很重視法律的，若從法律上赦免了人的罪，罪人就可稱為義。保羅是在羅馬文化的氛圍裏受教育，他提出法庭形態的因信稱義，來對付猶太人論斷他人的律法主義。所以，因信稱義，也是從保羅那裏提出來。馬丁路德基本上是繼承了保羅這種說法。但是，當後來基督教發展到天主教體制，就變成教廷的權力系統，其後東正教會與教廷出現，成為拜占廷帝國的東正教，東正教不走天主教的理性神學，卻重視人靈修進入上帝的神秘領域，其神學很重視上帝的神聖在我們裏面，讓我們得救贖後，可以通過靈修成為一個很像上帝的人。人成為與神相似，這樣一種修養功夫的根源，在認為人性具有某一種的神聖。那麼從芬蘭學派的觀點，馬丁路德因信稱義的新理解裏面，就是說耶穌基督是通過信就直接住在我們裏面，帶來我們一個人性的改變、生命的改變。這是一個人性的新創造。通過耶穌基督重新創造我們

保羅是在羅馬文化的氛圍裏受教育，他提出法庭形態的因信稱義，來對付猶太人論斷他人的律法主義。所以，因信稱義，也是從保羅那裏提出來。馬丁路德基本上是繼承了保羅這種說法。

羅馬天主教基本上終於撤銷了對路德的譴責，然後也稱新教的基督徒為弟兄姐妹。芬蘭學派在這一點上和東正教的對話，反過來影響與羅馬天主教的對話。這樣一下通過這個概念，就把這三大宗派都打通了。

的生命。這也可以說，某種神聖在我們裏面出現。那麼，這個可不可以成為一個靈性修養工夫的一個基礎呢？如此就好像跟中國文化有關係了，儒學認為聖人性在我們裏面，基督性我們裏面，這在芬蘭學派如何看呢？

■：芬蘭學派恰恰就是從這一點開始的。就是在一九七四年的時候，普世基督教協會（WCC），他們就是在解釋因信稱義的時候，解釋更多的是從倫理學意義上的一個東西，這就引起了芬蘭信義會和俄羅斯東正教的不滿。他們認為，因信稱義不能簡單的理解為倫理的問題，應該理解為救恩的一個問題，一個人神關係的問題。這樣促使了芬蘭的信義會和俄羅斯東正教(前蘇聯)之間進行對話。當時芬蘭的神學家就是以曼多馬為代表的，他們當時就要找一個東西，就是從信義會能不能找到一個東西、一個切入點來和東正教進行對話。他們就找到了《彼得後書》一章四節的「就得與神的性情有分」。就是這一段，這一點是東正教裏的一個核心。東正教的一個概念叫theosis或diefication。所以，這個詞代表了在東正教裏是一個核心點，被翻譯成中文為「成神」、「成為神」或稱為「神化」。這樣的話，這個芬蘭學派就發現，信義宗裏面，其實雖然講「稱義」也講「成聖」，與這個也是相似的。在這個基礎上再說因信稱義的這個信，就是指基督就在信之中。所以，一個基督徒假如說我稱義了，是指我在基督裏。當我在基督裏的時候，上帝的這種鹽、這種光才能在我身上呈現。一旦我不在基督裏，我就暗淡無光了。所以，我這個本體的改變，是真的。但這個改變有一個前提，是在十字架神學的框架裏，另外還有在基督在我裏面。就像「我是真葡萄樹，你枝子要和我連在一起。你如果不與我連在一起，你就結不出果子來」。所以，從這裏，芬蘭神學家理解這一點。這樣一來，因信稱義在本質上與東正教在本質上是沒有差異的，或者不能說沒有差異，就是說沒有那麼絕對的不一樣，是有很多相通之處的。這點就促使我們下一段的工作，要走成聖的道路。人要這個成聖，人能不能成聖？按照對信義宗的傳統理解，人稱義是剎那之間發生的，完全是上帝的恩典、是法律式的。成聖呢，是一個一輩子的過程，而且你是永遠走不到盡頭的。只有到肉體死亡為止，你自己憑自我的力量也達不到。這裏就要理解為什麼要走成聖這條路，成聖是什麼意思？成聖是不是就是最後我要成為像基督一樣？那我如果沒有做到像基督那樣，我是不是就失敗了呢？那最後他們就定了成聖不在於你最後你成了沒有，而是在於你有沒有在走這條路，也就是你作為一個基督徒。在中世紀天主教的神學就是說，你是不是在做你所是的（You are doing what you are）。我是基督徒，我就要act like a Christian。如果我不這樣做或雖然我做的不好，但是我還是在做。所以呢，這一點就把它理解成新教裏面所說的這個屬靈的操練，靈修的操練，和走成聖的道路。這就會有幾個效果。第一，讓我永遠的積極努力。我不會說因為這個世界的人都不努力了，或者說我做了也做不好，然後我就不做了。比如說即使我在做，世界上有這麼多苦難，我又救不了，我又不是耶穌，我怎麼做呢，算了，我也不做了。可如果我們正確地理解了成聖觀的話，我就一定會做。就算我做不好，就像莊子也說到的，許多魚乾渴了，我是不是救其中的一條或部分魚呢，因為我救不完哪。所以這是一層意義，這就會讓我很積極地面對人生、永遠效法耶穌基督。第二點呢，讓我永遠不會驕傲。那麼讓我永遠不會驕傲是什麼意思呢？就是我再怎麼走成聖的道路，我最後還是成不了聖。要成聖最後要靠的是稱義，靠的是那個恩典。所以我人生的價值，在於我一直地在做耶穌基督讓我做的事。我雖然做得不好，但是我一直

在學習、我一直在操練這件事情。所以這一點的話，東正教和信義宗之間就聯繫起來了，然後返回來去影響羅馬天主教和信義宗的對話。我先把這個問題講了後，我們再談中國文化問題。所以這個芬蘭學派和俄羅斯東正教的對話就產生一個重大的結果，就促使了世界信義宗聯會和羅馬天主教進行了一個對話。對話的核心點在一九九六年做了對話，在一九九九年簽了一個文本叫做*Joint Declaration about justification*，就是《關於因信稱義的聯合聲明》。這個聯合聲明裏就是說，當年路德和羅馬天主教在吵架的時候，其實在這個問題上雙方是有一定的terminology即術語上的誤解，所以，在本質上並不是講完全不一致。所以，我們也能找到一個印證，就是馬丁路德本人從來沒有想過要搞一個新的教會，他的目的是要來改革這個教會。結果是羅馬天主教把他開除了，說他是魔鬼把他開除了。這樣之後呢，一九九六年的Joint Declaration這個價值很重要，它在教義上，在理論的層面上澄清了概念。第二點在實踐上也很重要的一點，就是羅馬天主教基本上相當於終於撤銷了對路德的譴責，然後也稱新教的基督徒為弟兄姐妹。但是是一個分裂的弟兄，以前不稱為弟兄姐妹，以前是把你開除出教會。

□：早期視之為異端，是魔鬼。

■：對，魔鬼。所以我就是講，芬蘭學派在這一點上和東正教的對話，反過來影響與羅馬天主教的對話。這樣一下通過這個概念，就把這三大宗派都打通了。我們現在可以談一下下一個話題。

從中國哲學解人信心與神聖性的結合

□：保羅神學第一是因信稱義，第二就是在基督裏，信徒在基督裏同歸於一。剛好現在發展也可以符合原本保羅神學和聖經裏保羅教導的，那麼也符合彼得的教導，就是人可以分享上帝的性情。從中國哲學方面，我曾經也反省過，就是Faith這個詞和信實性(faithfulness)的字根是一樣的。Faithfulness是描寫上帝的的性情，所謂The faithfulness of God，是指上帝本性是信實的。當人起信時，Faith在我們生命裏面出現，也可以說是上帝的信實性(faithfulness)的出現，亦即神性在人生命中出現。從中國哲學思路來思考，那是信心的出現，就是上帝神聖的信實性在人生命裏面出現。那麼人一旦產生信心，上帝的恩典來臨，是基督跟我生命聯繫，亦即上帝信實性在我裏面出現的時候，我的信就成為一個跟上帝連起來的一個關係，而成為一個成聖的可能，這也符合聖經所說「叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分」《新約．彼得後書》一章。從中國哲學的智慧消化神學，可使基督教生根中國。

信望愛作為信心

■：我會接著再講一下這個信的問題。它現在是怎麼樣呢？信是一個工具，是一個tool。就是人是通過信這個工具來接受上帝的恩典。We accept the grace of God through the means of faith。所以，我們還要回到一點，什麼是信？你剛才解讀了，我再給你解讀一下。在中世紀，在宗教改革時代，這個梅蘭西頓和路德他們談什麼是信的時候，他們有一個很有意思的解讀。這個《新約‧哥林多前書》十三章最後所說的「如今常存的有信，有望，有愛，其中最大的是愛」。梅蘭西頓他們就解釋說，這個信在拉丁語用的詞是Fide。這個Fide表示的意思是一個acknowledgement of event which has already been happened。就是說對於過去已經發生的一件事情的一個確認。這個叫做Faith。這是信的過去式，對過去的一個確認。昨天一件事發生了，你知道嗎？我說我信。這是第一件事。第二個叫望。在

中國文化在淡化因信稱義的教會級的領袖人士，可能是抓住了正確的問題意識，但是，在回答這個問題的時候，可能是沒有注意到教會的傳統，所以在這個問題上處理的手法讓人產生了很多的誤解。

我們今天批判的西方，都是啟蒙運動之後，不要上帝，只以人為上帝，最後破壞了人與人之間的和諧，人與天之間的和諧，人與自然之間的和諧，這樣一種西方是我們又恨又愛的一個對象。

拉丁語裏叫Spes，就是未來。這個望呢，我們基督徒生活中有時候搞不清，我到底是信還是望。假如我現在很多苦難，我就可能說：「神啊，你什麼時候來救我，耶穌啊，你怎麼來幫助我」。教會教導說，你只要信，耶穌就能救你。有的時候搞不清楚，你到底是信耶穌來救你，還是希望耶穌來救你。所以這種意義來說，這種望其實也是信，只是一個信的未來時，是一個future tense of faith。第三點，這個愛。愛在拉丁語裏叫Caritas。是什麼意思呢？它是指，我現在正在操練，我現在就在幹事，我就在愛人，我無論這件事情，信是過去還是未來，我都不知道，但我現在就在實踐地做這件事，在操練這件事。愛其實就是信的現在時，love is present tense of faith。

他這個解釋也很有意義。信望愛合在一起都是信。以這一點就聯繫到中國文化裏，你知道前些年在中國，大陸有人學到一個概念叫淡化因信稱義，這個把全世界的教會嚇壞了。你把因信稱義淡化了，淡化就是改變了。這個後來我就發現，對於中國的教會，通過中國的語境瞭解之後，我認為這個問題的提出，這個問題的意識是對的。對中國的社會中，對基督徒的圈子裏，非基督徒的圈子裏，都存在著一種誤解和庸俗性地理解因信稱義的現象。他們理解就是，我們基督徒沒關係的，不幹好事沒關係的，只要信就可以了。那儒家人士就認為這個基督徒太可怕了吧，幹一輩子壞事，最後說一句我信耶穌就得救了，那上帝太不公平了吧。這種理解是把信理解錯了。回到我們上面的，這個所謂的信是什麼，是基督在你裏面。

那這裏我們就回到下一個問題。中國文化裏面，中國文化我就覺得，在淡化因信稱義的教會級的領袖人士，他可能是抓住了正確的問題意識，但是，在回答這個問題的時候，可能是沒有注意到教會的傳統，所以在這個問題上處理的手法讓人產生了很多的誤解。我記得梁博士你在早年的時候，曾經和周聯華博士和蔡仁厚教授對話，你們三個在討論儒家和基督教的焦點及會通的可能性，出了《會通與轉化》一書是吧。在對話的問題裏面，一個重點是人能否成神的問題，這來自中國哲學對成聖的要求，人能不能修養操練而成為神呢？我們講到倫理上面的修煉，中國儒家特別講，修身養性、成聖取義這種東西。我們現在可以談一下這個話題。我要介紹芬蘭學派到漢語語境的一個重要原因就是在於，我覺得在儒家的文化圈裏面，我個人認為有很好的價值。比如，在處理人與人的關係問題上，它特別強調人的不同角色，君君臣臣，父父子子，各有角色。這樣的話呢，君像君，臣像臣，父像父，子像子。所以這個各就其位，這個理想化的角色倫理就很好。但是，在儒家裏，它要處理第二個更深的問題，即天人或人神關係的問題上，處理的比較少。他如果把這個處理人與人關係，人與神關係，這兩個層面沒有搞清楚的時候，它會把在本來人與人關係中很有價值很好的一些理念，硬套在人與神或人與天的關係。這樣一來，就會產生盲目的樂觀主義，也就會產生所謂的君子。可惜不是個真君子，而是一個虛偽的偽君子。它談的一個成聖啊，也沒有成聖，成了一個虛偽的東西。所以呢，拜偶像的情況就出現了。

比方說，中國大陸對國學復興，對孔子的尊重，我認為這是對的，這是好的。但是對此我有一個擔憂，就是現在很多人，都來祭拜孔子。那祭拜孔子你是把他當作什麼來拜呢？當成一個我尊敬的老師，還是把他當作一個品德高尚的人，還是把他當作神？我認為中國復興，這樣大致是很好的。但是我擔心和文藝復興對照一下的話，會出現一個問題。你比方說，我們今天來評價，在歐洲發生的文藝復興有很重要的積極價值。它挖掘了人的價值，挖掘了了人的理性。特別是經過啟蒙

運動以後，然後這種思潮影響了全世界，影響了世界現代的發展，這是好的一面。但是它有一個嚴重的後果，就是環境危機、能源危機、人心自以為是、價值觀念多元卻是混亂、信仰的喪失，這種結果，我覺得這是與當時的文藝復興，特別是啟蒙運動中一派人，他們就是以仇視基督教、敵視教會與只強調人的理性所帶來的惡果。所以我們今天批判的西方，都是啟蒙運動之後，不要上帝，只以人為上帝，最後破壞了人與人之間的和諧，人與天之間的和諧，人與自然之間的和諧，這樣一種西方是我們又恨又愛的一個對象。那麼我覺得，要來分析他們來對我們來做個參考，我們要搞中國復興，我們怎麼來借鑒文藝復興的好和不好。好的一點，就是我們要注重一些傳統的倫理觀念。不好的一點，就是個人至上，然後把孔子當成另一個假神來拜。這樣之後呢，把我們對儒家的一些文章讀的多一點、對儒家文化懂的多一點的人，就把他吹捧為大師。不僅僅是大師，還吹捧為君子，然後甚至為聖人。我覺得這是愚昧人的，是一個極大的威脅與危險。所以在這點，我想請梁博士，我們來互動一下，來談談這個問題。

批判人有限而可無限的設定

□：我看中國哲學人人可以成聖，人人可以成佛，這個傳統原意就是說，人具有一種完美性在裏面，而且通過某一種的修養功夫，它會實現出來，而達到人的最高的完美，最高的尊嚴，這是儒家最偉大的信念，肯定人具完美性，由之確立人的尊嚴。但是在這個過程裏面也會遇到一個難題就是，總是有人自稱我已經成佛，我已經成聖，實則卻不是真的達至完美，卻不過是人的自我無限化。牟宗三的設定，人是有限而可無限的，人能成聖成佛基本上因人性具有無限性。他認為中國哲學設定人有無限性，在理論上牟宗三認為上帝的無限性根本就在我們裏面，所以我們可以通過修養功夫把自己變成上帝。但這人可變成上帝的設定可產生文化與社會的危機，就是未達完美的人卻自我無限化。這觀點的第一個問題，是錯用無限的理念，人是不能真的無限。單是我們身體不是無限的，而我們的心靈也不是無限的，只能夠無限的自我實現，無限的追求而已。牟先生是錯把人的可完美性混淆為無限性，儒家的成聖是指人的可完美性。這觀點的第二個問題，是人如果自認為我具有無限性，修養一下就認為我已經達無限了，那就麻煩了。世界上總有許多奇怪的人，就是說我成佛了，我是活佛，意即我已修煉成神。台灣就出現這樣幾個奇怪的自稱活佛。大陸基督教裏，也出現有自稱的女基督降世，變成大異端，這些實際都是危險的。基督教的教導是，人要發展他的完美性，還須先承認自己是有罪的。

所以芬蘭學派的尤圖寧（Sammeli Jutunen），他很年輕，一九六四年出生。他提到了路德說，人原本是虛無的，人具原本的虛無性。意思是說，人不但是具有完美性一個意義，另一個意義我們還是虛無的，通過辯證兩邊來看，才能真正邁向完美。一方面看人的本性，上帝從無中創造完我，人是從無中被創造的，他具有虛無性。這就可與佛教講的緣空理念會通。這很重要，你知道自己基本是空的，自己雖具佛性，但自身本體還是空的，你要兩邊看，所以我是虛無的，同時我是靠上帝而活的。通過和上帝的關係，讓我可以把我的完美性發揮出來。所以，當你相信了基督的時候，你就有內在的新創造。通過新創造我可以融入無限，分享上帝的這種完美性。但是最後也要知道，我原本也是虛無性，永遠達不到的。我們把握住了不要把人自我神化，自我神化結果就是自我魔化，是一種魔性。所以，人希望自己成為神，又是人類最大罪惡的一個根源。

■：是驕傲的頂峰。

□：希特勒就是這樣，歷史上有很多人什麼都不是，人也可以什麼都是。西方文化有它好處，它承認人的有限性，中國文化也有好處，因承認人的可完美性，這也是很可貴很偉大。但是要兩邊結合，人是有限但也具有無限。

中國必須要借鑑文藝復興和啟蒙運動中的優點，但要特別小心其缺點，把這個啟蒙運動搞成一個絕對化和一個庸俗化。介紹芬蘭學派進入中國語境的這樣一個價值，可以借鑑西方的歷史，小心假神、偶像、理性至上和絕對化的出現。

這種魔性人。世界上有很多災難就是從那些所謂的「神人」。所以，我們要承認人是虛空，同時也是可以完美，不只是說我可以無限。人什麼都不是，人也可以什麼都是。從這個辯證來看人的時候，才可以對人性有一個比較確定的看法。所以西方文化有它好處，它承認人的有限性，中國文化也有好處，因承認人的可完美性，這也是很可貴很偉大。但是要兩邊結合，人是有限但也具有無限。他的有限性不只是現在是有限，而是我從本體上具有有限性，具有虛無性。

基督教和儒家差異

■：你講的這一點我覺得很好。這讓我想起我的博士論文《儒家、基督宗教與救贖》（北京：宗教文化出版社，二〇〇九年）。我在那裏就提出了一個重要的觀點，就是儒家的一句話叫「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，那麼這一點與基督教裏說的，上帝按照他的形象創造了人，按照他的形象和樣式創造了人，還有彼得說，人得以與上帝的性情有分。也就是說在人的裏面都是有這種永恆的東西。這點儒家和基督教是相似的。但是底下不一樣的是，儒家我覺得，它是一元論的。我們中國講萬川映月。所謂的萬川映月就是指人和天之間沒有本質差異，是同一個東西的不同表現。但是在基督教裏就不是了。一個人再有上帝的形象，再有上帝的性情，你還是被造之物。所以我們有一個distinction between creator and creation，創造者和被造者之間他有這樣一個永恆的界限。這樣就使我們永遠有這樣一個謙卑心在裏面。所以，這是我覺得很重要的一點。在本體論上和創造論上，這是基督教和儒家的一個重要差異。

□：在創造論，上帝創造人是具有完美性的。但是也是從虛無中創造，虛無性也是具有完美性。

■：這兩個統一，而且人被定義為個被造者。但是在儒家裏他就不一定了。中國文化傳統裏，只講人與天這兩個是一體，是一方面。所以這是一個差異。我們講這是一個本體論上的差異。在下面實踐論上，或講倫理學上的一個差異，或講靈修，修養功夫上的一個差異。所以孟子講「浩然之氣」。這樣一養就養出君子來，養出聖人來，就成聖了。但是，基督教呢，也是要讓人敬畏神和愛人如己，也要來這樣做。但是基督教裏不會，嚴格來講，按照正統的基督教理論來說，就不會產生這樣驕傲自大，自稱為神的人。但是，在儒家裏邊，我的感覺在理論上存在這樣一個危險。就是在於，他沒有辦法杜絕這種不是君子被稱為君子，不是聖人自稱聖人，這樣一種假偶像的產生。

原始儒家是天地人的框架

□：有關這點，我有點回應。就是你講的這個儒家，是當代新儒學派的儒家，宋明理學之後，特別到了近代牟宗三形態的儒家。我對牟宗三哲學的批判就是，這觀點在文化上讓人自我無限化，一旦人人都自我無限化，都自以為成聖成佛，境界比人高，中華民族就無法團結前進。但是，原初儒家並不一定是這套，原始儒家講禮樂，講六藝，講外王之道，不純是從人主體進入而講價值。牟宗三卻用康德哲學把中國思想變成一個主體哲學，從主體哲學再展開對宇宙的理解，通過純粹理性去撐開認識心等等。然後也通過這樣主體裏面的道德性來可以自我無限化，變成一個道德聖人。牟宗三自創有這套哲學。但是孔子有沒有這個意思，我是很懷疑。孔子還有一個文化修養的維度。另外，孔子還有易經的思維，其後中庸談天命之為性，人參贊天地之化育。原始儒家的思想框架，就是易學的天地人三極，人在天地之中，參與了天地創造性，而不是人同天完全統一的。所以天地人的框架還是中國正統。人、天、地之間，人不完全等同天或地。天有這麼大，人不可

能跟他一樣的。所以，人本身與天地有一個共同的本體。所以，人可以在這個偉大的天地創造當中參與在其中。這才是正統儒家的天人合一。我說牟宗三是真正的別子為宗，另創一個儒家系統。

■：梁博士，我認為你這個補充非常好。這就是利瑪竇所說的，把它分為古儒和今儒。我想我在我那本書裏，也是分成儒家的幾個階段。這是不錯的。但是我剛才講的比較儒家與基督教幾種差異的時候，我主要講的是今儒。但是在古儒裏面，就是在孔孟本身之中，甚至是在孔子之前，孔子是不可知論或有神論的。就在孔子之前的中國文化傳統裏面，有很多與基督教其實是相通的。把信義宗基督新教、天主教和東正教合在一起，就是講這個問題。我想要介紹芬蘭學派到中國來，對我們的中國復興有一個重大意義。我覺得，學習孔子是對的，但就看怎麼去學。你不要學成一個像文藝復興的那種，以放縱自己的私慾為前提的人；也不要像以理性至上那種排棄神的那種法國大百科學派的那種類型的啟蒙主義者。這樣給世界帶來祝福的同時，也帶來很多的災難。所以，中國要搞中國復興的時候，必須要借鑑文藝復興和啟蒙運動中的優點，但要特別小心其缺點。那些人裏面有幾批人，像英國的洛克、牛頓自然神論這一批人，雖然他們也強調理性，但並沒有否定神，包括到德國的理性哲學的產生，他也並沒有說否定神。只是這種極端的大百科學派和法國的這些無神論者，這樣的一個學派，才把這個啟蒙運動搞成一個絕對化和一個庸俗化。所以在我們中國也是這樣。我想來談一個這樣的問題，介紹芬蘭學派進入中國語境的這樣一個價值，可以借鑑西方的歷史，小心假神、偶像、理性至上和絕對化的出現。

愛的概念

我現在想再換一個話題。在談芬蘭學派裏面，我們要總結一下，由信追述到稱義成聖，然後到自立、他立的一些問題。下面要談一個概念就是愛。愛這個概念，芬蘭學派就發現，當時中世紀的羅馬天主教裏面，他特別強調愛是一個什麼東西呢？愛是一種神聖的力量。愛是能帶著人趨向於善的力量，所以，他強調讓所有人都要來愛。但是曼多馬等芬蘭學派的人就發現，路德本人在談愛的觀念的時候，他就強調了一個上帝之愛與人之愛之間的區別。也就是說，當我們講愛是一個把人帶向善的一個力量的時候，這主要是一種人的愛，就是人的愛是趨向於something。什麼叫趨向於something呢？就是我愛一朵花，為什麼愛這朵花呢？因為我是個主體，花是個客體。要想把我這主體和客體聯繫在一起，必須有一個元素，就叫做可愛性。可愛性就是花本身上的這種特點，花身上具有這種特點，那具有可愛性這種特點，它能來吸引我這個主體，然後我才能去愛它。一旦這個可愛性這個特點沒有了，那我這個主體就不愛它了。這就是人愛的特點，「可欲之謂善」。帶有這種功利色彩，這就是人的愛的特點。但是，曼多馬發現，路德強調的上帝的愛是相反的，上帝的愛是趨向於什麼都不是的，是趨向於虛無的，是趨向於罪惡的，是趨向於黑暗的。也就是說，上帝是愛那些罪惡的，愛那些虛無的。所以，上帝的愛是趨向nothing。但是，一旦上帝的愛來到nothing之中，這個nothing就變成了something。這就是人的愛與上帝的愛之間所有的一個最大的差別。下面講一個問題，基督徒就是要盡心、盡意、盡力、盡性地愛上帝。第二條是要愛人如己。那麼，愛人如己在倫理的這個層面，可以有很多的討論。但是，芬蘭學派特別強調一點，人能不能對上帝有一個純潔絕對之愛？實際上是不可能的。所以，只有上帝對人的愛作為一個根基，人才有可能進行下一步的愛。這個曼多馬的第二本書

孟子從可欲之謂善，這個開始是從低層的愛，但是講到最後成聖的時候，那種屬於上下與天地同流，聖人境界是與天地同流，即參與天地之創造性。這是聖而不可知之的境界，所謂神，在孟子來說大概是指神秘的領域。

上帝是通過他降到最低，在罪惡當中受到最大的傷害的過程，來彰顯他隱藏的奧秘。所以，基督教神學上對奧秘的描寫，這方面的處理，會有很廣大的內涵。在中國文化裏面，對奧秘的探討，到這裏就沒有再講下去。

叫《兩種愛》，我也已經把這本書翻譯成了中文。第一本書叫*In ispa fide chritus adest*，拉丁語，它表示的意思就是「基督就在信之中」。這是芬蘭學派之父曼多馬的開山之作，是他最根基的著作。第二本就是《兩種愛》。兩種愛就區別了上帝的愛和人的愛，他就講到十字架的愛，講到上帝的隱藏性，講到榮耀神學，等等。這個問題，他當時是批判榮耀神學的，中世紀的榮耀神學，所以就是這個愛的問題。我講到這種愛的時候，我就想到中國文化裏，我們講次第之愛。儒家所講的愛是什麼？孝敬父母，然後愛弟兄，然後再愛朋友，然後再愛身邊的人，再愛由近及遠，這種等級次第之愛。和基督教裏所講的這兩種愛之間是有一種差異的。你能不能就這一點來作一點回應。

中國哲學及神學的奧秘觀

□：問題是在於人到最高峰還是到聖，聖而不可知之為神。所以，孟子從可欲之謂善，這個開始是從低層的愛，但是講到最後成聖的時候，那種屬於上下與天地同流，聖人境界是與天地同流，即參與天地之創造性。這是聖而不可知之的境界，所謂神，在孟子來說大概是指神秘的領域。這個神秘的領域在《易經》裏面也常常提到。所謂「知幾其神乎」，直接知道事物微妙變化的地方，那是神。人不可知道這個歷史的變化是怎麼樣的，但是，你達到神的境界，即體悟奧秘之微妙處，才知道事物未變化之幾，「窮神知化」，掌握發展到將來會變成了什麼。神好像是指一個無所不知的神秘領域。中國文化用「神」這概念，左傳也提到:「神，聰明正直而壹者也」。這個奧秘的領域有時也像獨一而有位格的神。

從神學反省中國的奧秘觀，第一，路德神學論上帝的隱藏性，就是講到神的奧秘性。另外當代天主教的首席神學家拉納(Karl Rahner)也重奧秘，他提到人開始理解奧秘， 就是理解上帝的開始。人要問問題，你問一個你不知道的事件，這個不知道的事件，後面隱藏著奧秘，發問就是我們對上帝追求的開始，然後當這個奧秘自我向我們溝通的時候，那是啟示了。從這裏把神學稱之為自然神學或者哲學。找到一個共通點就是奧秘。如果馬丁路德神學，上帝的隱藏性，上帝跟人溝通的這個過程裏面，通過受苦來跟你溝通的時候，上帝的榮耀性是隱藏在後面。而是神子通過他跟人一樣的受過痛苦，受到人侮辱等等，來形成上帝的無限的愛與救贖，這裏彰顯的是十字架神學。那麼，這種奧秘是通過基督才能呈現出來。否則，我們很難理解，我們想像上帝一定是榮耀的，這稱為榮耀神學。但是，在啟示的神學，在救贖的神學裏面，上帝是通過他降到最低，在罪惡當中受到最大的傷害的過程，來彰顯他隱藏的奧秘。所以，基督教神學上對奧秘的描寫，這方面的處理，會有很廣大的內涵。在中國文化裏面，對奧秘的探討，到這裏就沒有再講下去。

《易經》是最厲害的，提到「神」這個觀念，孟子也提到這一點，就是一個不可知領域。但到《左傳‧莊公三十二年》裏面也提到，「神，聰明正直而壹者也」的。聰明的是有位格的，正直的是有道德的，且是獨一的，這裏講到神具有位格和具有性情的意義。那麼，從這裏來說，中國也碰到這個課題。孟子認為修養到一個地步可以達到成聖。但是，實在修養達到一定地步，人會面對奧秘，而達到聖而不可知之的境界。那麼，中國文化在這些方面遇到最後一個不可知。老子講到最後也是不能講清，同樣達最高之奧秘境界。但是，就是沒有從奧秘那面來的啟示，奧秘講到這裏就停下來了。如果沒有啟示，也就不能終極明白奧秘，猶太教也講到上帝的奧秘停在那裏，除非有耶穌來到人間，路德神學就將奧秘彰顯出來了。

■：梁博士，您把中國文化傳統中

的這一點，神和神秘，與路德神學和新教聯繫起來。這個聯繫，是非常重要的。那下面我也想聽聽你的高見，就根據上面我介紹的這個芬蘭學派的兩點，第一個就是「基督就在信本身之中」，第二個就是「信與愛之間的關係」。在這兩個大的問題上來解決最基本的問題，就是因信稱義的問題。然後還有東正教的這個「成神」，這個與基督教講的「稱義、成聖」，再加上我們儒家裏所說的「成聖」和佛教裏的「成佛」，甚至是道教裏的「成仙」。這些都合在一起，根據你對神學和中國文化傳統的瞭解，以及今天中國的復興這個大語境，這三方面綜合一起來，你覺得這個芬蘭學派對我們會有哪些很積極的意義？

中華感通神學與芬蘭學派

□：我如果從我自己的中華神學的反省，我認為信望愛都是一種感通，人和上帝的感通，通過信。我另外對信的解釋就是開放性，人不能通過行為得到和上帝的關係，但是通過開放心靈，把自以為是放下來，就可以和上帝恢復溝通。「信」也可以具有佛教講的破除執著。「信」是有這個意義的，可以跟中國文化有很多共同點。然後，信帶來感通，然後對未來，由於我跟上帝感通，然後我對未來的道路也是有掌握的，故我對前面我是永遠有盼望。因為如果我與上帝感通，我未來怎麼發展都在上帝手裏，而且宇宙歷史都是有最後的終結。我永遠有盼望。愛也是一種感動，對上帝的感通，因為你會體會到上帝無盡的愛。所以你也可以以無盡的愛去愛這個世界上的人。所以這從馬丁路德派來說，三個都是信。在中華神學來看，三個都是感通，用三個感通就可以把愛的神學帶來的疑惑化解掉了，我說信望愛都是感通上帝。如此以愛為本就可以不變成異端，我的中華神學，是以感通性作為一個基礎，可通儒家的仁義禮智，也可通基督教的信望愛。

■：您說的以愛為本就不是異端，但是有一個大前提，這愛是在十字架神學的框架下並從上帝之愛與人之愛的區分背景下來談的；如果你光是談愛，不要十字架，那就成異端了；如果你沒有區分人的愛與上帝的愛之間的差異，那也是路德宗基督教的正統沒有辦法接受的。

從儒家的感通哲學建立中華神學

□：所以，十字架的神學仍是正統的，還有從感通界定愛，則可配合中國文化。在中國文化來講，我同意牟宗三對儒學中「仁」這理念的解釋，仁是「以感通為性，以潤物為務」。其實在牟宗三之前，宋明理學的程明道開始，已經用不麻木來講仁，這不麻木即是感通的意思。感通來自《易經》，「寂然不動，感而遂通」。《易經》對宇宙整體關係的理解，是以感通來解釋。感通是中國文化名詞，也是中國文化的一個的精髓。人性就是感通性，這在儒家稱為仁。感通必須通過關係來圓滿，人對宇宙、對他人都有感通的關係，而形成一個天地人的感通，那才是天人合一。從中國哲學來說，感通性是儒學的精華。若以感通性來解釋基督教，上帝就是個感通的上帝。上帝跟人立約，立約就是一個感通的關係。聖約神學就是神人的感通，上帝主動與人感通。我講的聖約神學跟加爾文派神學不同。加爾文派的改革宗神學，重上帝最高的絕對主權，以最高恩典從上向下來跟人立約。但是我強調上帝是有恩情的，主動與人感通，他不單有主權，也有無盡的悲憫仁愛，上帝不只是高高在上，下臨人間來救贖，卻是以大愛來到人間，和人共同受苦，讓我們親眼見過，親手摸過，耶穌基督是具體行在人間，感通人類的苦罪。因為他是無限的主，他可以承擔人類的罪在他身上。基督怎樣承擔人的罪，因為耶穌是道成肉身的上帝，而上帝本體是無限的，由於他的無限通到每一個人的生命那裏，他被

以儒學的基本理念來解釋基督教，感通的上帝創造了感通的人，上帝創造人具有感通性，與上帝相似，這是人的神性，這亦就是儒家的仁心。中華神學的核心就在這感通性的理念。

後現代主義把獨立個體變成無限的絕對化，把個人變成絕對。人若是絕對，任何不道德的事情都可以做。後現代主義給歐洲文化帶來一個摧毀性的後果。個體絕對化的時候，沒有普通的人性價值。

釘於十字架，死而復活的一刻，就把人類所有的苦罪承擔和轉化，可以帶來人生命的改變。關鍵是，人的心有沒有打開接受，一打開就是信。信就是感通出現，感通上帝，他救贖的恩典就在我們裏面出現。這是以儒學的基本理念來解釋基督教，感通的上帝創造了感通的人，上帝創造人具有感通性，與上帝相似，這是人的神性，這亦就是儒家的仁心。中華神學的核心就在這感通性的理念。

■：這裏通過我們今天的對談，我有這樣一種感覺，也變得很明確的，就是古儒和宋明之後的這個儒學之間有這樣一個差異，就是古儒和基督教講的這些東西相通的；這是第一條。第二條，這個芬蘭學派對於今天的中國復興來說，特別是對於傳統文化的推崇者們，可能會有一個很好的參考價值，讓我們分清古儒和今儒之間的區別。怎麼樣來挖掘人的積極和能動性。要有這個愛，但是又要避免人的無限膨脹和自我神話，以至於到最後成為一個假的偶像，是妖魔化，以至於給大家帶來無限的災難。這是芬蘭學派對於我們今天第二點的重要意義。第三點來反思一下歐洲的文藝復興，啟蒙運動與基督教之間的關係，人類理性的抬頭和人的信仰之間的永遠爭戰，和現在後來的現代化物質化世界的大發展，人遇到的能源環境方面的高度挑戰，甚至科技的發展，核武器的發展，讓世界的末日成為可能的這種巨大的挑戰，以及人內心深處的這種空虛和渴求。所以，我想把這幾個因素都合在一起，讓我們在搞中國復興的時候，可能會比較有價值，在這裏基督教談的就是信和愛。這兩個基本的概念，讓在中國的基督徒或學者們能夠把基督教裏這種重要的有積極營養的那種東西拿出來，可能對中國的語境會有一個很重要積極的價值。

歐洲文化的病在個體絕對化

□：我對歐洲文化的病，診斷就是它同樣是另外一種自我無限化，它就是把有限的自我個體絕對化。當今西方視一個有限的人就是神，它把人單元化和原子化，每一個人都是孤立的個體，這原本是要每個個體受到尊重。這也跟路德神學有關係，路德以每個個人跟上帝都有私人的關係。所以，從這個觀點來說，每個人都是一個獨立有尊嚴的個體。但是，後現代主義把獨立個體變成無限的絕對化，把個人變成絕對。人若是絕對，他要幹什麼都可以，到最後，只要他自以為不傷害人，任何不道德的事情都可以做。後現代主義給歐洲文化帶來一個摧毀性的後果。後現代主義就是每一個人都是上帝的個人，每個人都是不相干的，所以，好像一切都是平行的，你有你，我有我，一切不相干也沒有溝通，也沒有共性。這裏就帶來個體的絕對化。個體絕對化的時候，沒有普通的人性價值。所以，他把人的共性全都摧毀了，把文明的共通價值都摧毀了，而且想把它推到全世界。也要把中國文化、印度文化及中東文化摧毀。而且他們把大自然也摧毀，個人絕對的時候，自然就為我所用。資本主義的制度配合這樣的一種文化，最後就變成每一個人都為所欲為。後現代主義變成一種狂歡文化，我稱之為酒神文化，就是尼采所講的酒神戴奧尼索士，變成狂歡，大家盡可能放縱情慾，這是人的權利。而且任何道德批判都不容許，批判就說你歧視。這樣就形成人類沒有共同標準，沒有共同價值觀，這個人類文明幾千年的核心價值都被摧毀，變成了絕對的虛無主義。這個危機是非常大的，現在須重新肯定人神的辯證。從這個芬蘭學派來說，就是人既是虛無，同時也是偉大的，人又尊貴又有限，這兩邊的同時關注。這是路德的悖論神學，換過來表達神對人的愛。所以，在種種悖論裏面，稱義成聖，重新建立一個新的解釋，不會產生路德之後的路德宗/信義宗神學只講個人性的因信稱義。而且還是有人的新的創造，人的愛，使天地化的關係網絡重新

建立。後現代關係是沒有關係網絡的，中國絕不要接受這西方後現代思想，以摧毀自身的文明。

■：我是完全認同您的歐洲的診斷，我把您這個診斷這個病，把它的病因理解為，從文藝復興、啟蒙運動中的一些極端派，對上帝的拋棄和對人性的過分的張揚導致的結果。這是我在《國學西學國際學刊》(www.sinowesternstudies.com)裏特別強調的對西學要進行其中的神學與人學兩個次傳統的區分的原因。

□：儒家本來要對付這些的，但儒家也會變另外一個極端，就是人成為神，有另外類似的後果。

■：那種類似的危險性。所以，我非常高興有這樣的機會和您這樣的對談。我現在已經把曼多馬的《基督就在信之中》這本翻譯出來了。然後又把《兩種愛》翻譯出來了，而且他還有一本書叫《上帝》是在香港的道聲出版社，幾年前出版了。然後這本書在中國的基督教兩會出版社也出版了。我翻譯的他的三本書是他的一個典型的代表。然後，我現在還要做的一件事情，今天和您來對談，然後我們準備搞一個小的workshop，這樣找一些學者，中國語境的一些學者來對談，對談後我們要搞一個小的論文集，就叫作「芬蘭學派與中國語境的互動」。我們來介紹中國，今天對談可以在你們的《文化中國》上發表，然後將來也可以到我們這裏的《國學與西學》上來發表。

□：你也寫一些文章到《文化中國》吧，把芬蘭學派內容多講一些，用新思潮破後現代文化的醜惡。

■：我只是點出了要點，它這個是導論性質的東西，我們很高興有這樣一個對談。謝謝。

沒有共同標準，沒有共同價值觀，這個人類文明幾千年的核心價值都被摧毀，變成了絕對的虛無主義。這個危機是非常大的，後現代關係是沒有關係網絡的，中國絕不要接受這西方後現代思想，以摧毀自身的文明。

A Dialogue between Paulos Huang and Thomas Leung concerning Finnish School of Martin Luther Study and Chinese Culture

Paulos Huang(University of Helsinki, Finland)

In-sing Leung(Chief Editor of Cultural China)

Abstract:This dialogue was happened between Paulos HUANG and Professor Thomas Leung in June 2014 based on Paulos Huang's article ("The Contribution of Finnish School in Religious Dialogue and Classical Hermeneutics", in The Proceedings of the First Symposium on "Religious Dialogue and Chinese Dream"June 10-11, 2014, by Ethnic Institute, the Institute for Ethnic Religious Study of Lanzhou University, Hong Kong Center for Cultural Regeneration, Lanzhou, pp.109-133), and the theme is "The Interaction between Finnish School of Martin Lutheran Research and Chinese Culture". It consists of mainly the following contents: Finnish school of Luther research, its dialogue with Chinese traditional culture and post modernism in China, and the significance of Finnish school to the contemporary China revival.

Key words:Chinese tradition, Confucianism, theological and humanistic sub-traditions in the West, Finnish School, China Revival.