

# 論牟宗三對基督宗教的判釋

鄧紹光

香港浸信會神學院

Hong Kong Baptist Theological Seminary

Sai Kung, Hong Kong

一、

當代新儒家牟宗三(1909-1995)對基督宗教的了解和批評，一言以蔽之，是以主體的挺立為其判準的，而這主體，牟亦規定為一自由無限心的主體，並且以儒家的道德本心為此自由無限心的最恰當表現。牟在五十年代已經持守這種看法，如《生命的學問》裡就說：

耶教為依他之信(信上帝)，而儒釋道三教皆不為依他之信。此三教本質上皆是從自己之心性上，根據修養之工夫，以求個人人格之完成，即自我之圓滿實現，從此得解脫，或保安身立命。<sup>1</sup>

牟以為一切宗教皆必通過最內在之主體的決斷，故說「從內在主體性方面說，耶教因歧出而為依他之信，故不如儒釋道」。<sup>2</sup> 牟以內在主體性

---

<sup>1</sup> 牟宗三：《生命的學問》，七版（台北：三民出版社，1994），頁107。

<sup>2</sup> 牟宗三：《生命的學問》，頁108。

作為人完成自己或安身立命的標準，從而判定儒家與基督宗教之分別為依自起信與依他起信，如鄭宗義所言：「新儒家判別儒耶的大界限為抉發出儒家的依自起信與耶教的依他起信迥然不侔。」<sup>3</sup> 也就是說，起信若非依自就是依他，別無他途，而由於內在主體性乃宗教之本義，故依他起信就是歧出，是教路的偏頗。這裡我們需要討論的是，這樣的分判是否恰當？這恰當與否的問題可分兩層來講。首先，以基督宗教為依他起信，這是否能掌握其要義？這涉及當在確定宗教的本義乃僅僅就內在主體性方面說之後，是否必然只剩下依他起信一途？第二，更根本的問題是，依自起信是否宗教之本義？抑或這只是特殊形態的規定？這將涉及起信是如何可能的問題；若起信乃主體之覺醒，那麼，主體覺醒是如何可能的？筆者將循這兩個問題討論牟宗三對基督宗教的判釋，並嘗試就其判釋提出說明。

## 二、

就第一個問題來說，這其實並非思想方法的問題，而是涉及依自起信的內容，這依自起信的主體哲學，實涵有一套了解非依自起信之宗教的看法。若僅僅只是思想方法，則依自起信的反面不必然是依他起信，而當為非依自起信，在這非依自起信裡自然包括依他起信，但也不止於此，也包括其他起信形態。然而牟似乎是以依自和依他窮盡一切之起信形態，這樣，自然不歸於楊即歸於墨。換句話說，在牟依自起信的主體哲學，其對主體依自起信的解釋或建構，同時具有判別起信形態的內涵的作用。意思是跟依自起信的主體有關，就是說，牟對此主體的規定，決定了他對非依自起信的了解，從而分別了儒家與基督宗教。

牟怎樣規定依自起信的主體？他是就如何能「自拔於陷溺，騰躍而向上」<sup>4</sup> 來規定此主體的。在此，陷溺乃指起信的主體之狀態：此陷溺的主體非別一主體，乃一能在陷溺中超拔出來的主體。那麼，這主體乃

<sup>3</sup> 鄭宗義：〈批判與會通——論當代新儒家與基督教的對話〉。第四屆儒家與基督教對話國際會議，1998年12月21-23日，香港中文大學。頁4。收賴品超、李景雄編：《儒耶對話新里程》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001），頁329。

<sup>4</sup> 牟宗三：《生命的學問》，頁79。

自我超越的主體，具有佛家所講「轉識成智」的能力。牟以超越來規定，此超越並非知識義的，乃是實踐義的，以別於情識氣性的生命。於此，牟在確定依自起信的主體的同時，他也確定了「人雖有限而可無限」<sup>5</sup>的觀點，人雖是有限的情識主體，卻可超越情識之狀態而歸回無限的智心。換另一說法，因為是超越主體自身之陷溺，而成情識之主體，故自能憑著己力超拔出來，復歸本身真實無妄的狀態。

如此，則人之為人，人之真實無妄乃在其超越主體，若以其兩層存有論<sup>6</sup>的詞語來說，則人之所以可能真實無妄，乃在於人為無執的主體。無執的主體固可坎陷而成執的主體，但因其為超越，自可離情識氣性而歸於無執。牟並進一步講，因為此執的主體乃無執主體的自我坎陷，故能無而能有，有而能無。<sup>7</sup>如此一來，雖言兩層存有論，但其中無執的為實，執的則為虛；無執的主體為實，執的主體為虛。

牟正是以這種人性觀了解基督宗教。既然基督宗教的起信並非依於人無執的主體，那麼，在兩層存有論之中，則只剩下執的主體，牟即以此執的主體的情識活動，來了解基督宗教的信仰，而謂之依他起信。當然，牟建構其兩層存有論，目的乃在於安立現象與物自身。由執的存有論而說現象界，安立科學知識；由無執的存有論而說物自身，安立成德之教。因此，執的存有論中所關心的，是執的主體的知解理性功能，如牟所說：「無而能有，則識心之執之出現是為的說明亦即成就科學知識。吾人於此不說煩惱。」<sup>8</sup>這是從正面來說。然而，牟接著亦指出：「但既是識心之執，則即含有煩惱之種子（佛家），私慾之種子（儒家），是非爭辯之種子（道家）。」<sup>9</sup>因此，我們仍可以說，牟所說的情識活動，仍然出於執的主體。<sup>10</sup>

<sup>5</sup> 牟宗三：《現象與物自身》（台北：學生書局，1975），序頁4，第二章第二節。

<sup>6</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，序頁8，第二章第四節。

<sup>7</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，第二章第四節（頁39）、第四章。

<sup>8</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁178。

<sup>9</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁178。

<sup>10</sup> 另參牟以下的說話：「我們這部工作是以佛教『執』之觀念來融攝康德所說的現象界，並以康德《純理批判》之分解部來充實這個『執』，因為佛言識心之執是泛心理主義的，重在說煩惱，認知主體不凸顯故。」（《現象與物自身》，序頁7。黑體字為筆者所強調。）

此依他起信當中的「他」，乃是虛的，並非實的，而謂人格神乃一機相、形態。<sup>11</sup> 何以謂虛？此乃因情識之順習外推，把無執主體的「慧根覺情之自身」推出去而為上帝，「經過這順習決定，我生命中那客觀的本體性的慧根覺情之心靈，（即我生命中那內在而真實的普遍性），全跑出去而為『所』，而我之生命遂失其主而為空虛的」。<sup>12</sup> 因此，牟批判基督宗教為「證所不證能，泯能而歸所」。<sup>13</sup> 牟對主體這種情識作用，在其晚年著作《圓善論》裡，透過對康德《純粹理性批判》辯證部第三章第二節的疏解，有更仔細的分析：

知解理性之形成人格神的上帝之概念是純然的虛構，是經由許多滑轉而形成的。原只是一軌約性的超越理念（一切實在之綜集或綜實在），其被視為一個體性的存有亦原只是一主觀的表象（擬議），這是一根本的滑轉——從理念滑轉而為一個體性的根源存有，這主觀的表象亦是滑轉的表象。經過此一根本的滑轉，然後它首先被真實化（對象化），被視為一客觀的對象，復又被實體化，被視為是一獨個的，是單純的，是一切充足的，是永恆的，等等；最終則被人格化，被視為是一最高的睿智體（最高的知性），而且具有意志。被真實化（對象化），被實體化，被人格化，這三化都是一些滑轉。那根本的滑轉以及此三化之滑轉就是知解性在形成人格神的上帝之概念中的虛幻性（辯證性）。這虛幻性之根源首先在「以經驗全體（當作一全體看的經驗）之集合的統一代替知性之經驗的使用之分布的統一」，一切實在之綜集原只是一分布的統一，今誤之為一集合的統一；既視之為一集合的統一，如是「遂把全部現象領域思之為一獨個的東西，即一『含有一切經驗實在于其自身』的那獨個的東西」：這是被真實化（對象化）底根源。既被真實化對象化矣，如是，遂因著一種非法臆斷（非法偷轉），以「居于一切事物底可能性之根源地位並為一切事物之完整決定而供給真實條件者」這樣一個東西之概念來代替那獨個的東西：這就是被實體化底根源。所謂「非法臆斷」（非法偷轉）即是把那「只應用于那些當作我們的感取之對象而被給與的東西上」的原則誤視為一「必須在事物一般上為有效」的原則。這種誤視是忽略了那限于現象（感取之對象）之限制。由於忽略了這個限制，如是遂

<sup>11</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁 454。

<sup>12</sup> 牟宗三：《五十自述》（台北：鵝湖出版社，1989），頁 184。另參氏著《圓善論》（台北：學生書局，1985），頁 243～244。

<sup>13</sup> 牟宗三：《五十自述》，頁 183。

把關於「現象事物底可能性」之經驗的原則視為關於「事物一般底可能性」之一超越的原則：這便是非法臆斷(非法偷轉)。就因為藉賴著這種非法臆斷(非法偷轉)，如是，遂可有上述那種代替以達至被實體化，即「以居于一切事物底可能性之根源地位並為一切事物底完整決定而供給真實條件者」這樣一個東西之概念代替那獨個的東西這種代替以達至實體化。既經實體化矣，如是，再以擬人的方式而達至人格化。這樣，人格神的上帝之概念實是知解理性之經由種種滑轉而虛構成者。<sup>14</sup>

這裡可以看見，牟是依其獨有的主體哲學來了解和判別基督宗教，因為依他起信乃情識主體知解理性的虛構活動，外在超越的人格神的上帝是虛的，所以主體的信也是虛的，主體的覺醒也是虛的。<sup>15</sup>

是以，在牟的哲學裡，依他起信是由兩層存有論來決定的，當中的「他」乃執的主體把無執的主體外在普遍化而成的客觀對象，因此，一切非依自起信的都必然是依他起信信仰型態。問題是，這樣的了解是否過於獨斷？即純粹從自家的哲學架構來解釋基督宗教的信仰，而並沒有正視基督宗教的根本洞見——神人差異，卻以無執主體為基礎所建立的兩層存有論，來化解神人差異這洞見。無疑，牟氏這種化解是以人的無限性為根本的，人自身的主體就是天理，就是自由無限心，就是上帝。<sup>16</sup>以上帝為自由無限心的外在化，使得牟進一步批判基督宗教為否定主體、消除主體的路數，「人只能信仰那超越而外在的上帝，而不能以上帝為體，因而堵絕了『人之可以無限心為體而可成為無限者』之路」，<sup>17</sup>「人只成一無體的徒然存在」，<sup>18</sup>但這一切都只在於以自由無限心為人的主體而作出定奪。

牟的哲學是道德主體的，然而基督宗教卻是倫理主體的，牟並未客觀地理解基督宗教的基本精神，也就缺乏相應的掌握。事實上，基督宗教並非要否定人的主體性，她要否定的只是人的絕對、無限主體性，但

<sup>14</sup> 牟宗三：《圓善論》，頁249～250。

<sup>15</sup> 牟宗三：《圓善論》，頁249～250。

<sup>16</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁453。

<sup>17</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁452。

<sup>18</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁452。

這正是牟要確立的主體，因此，在理論上二者是互相對立、彼此排斥的。牟的無限心並不容得下基督宗教的有限心，然而，值得注意的是，新近的研究都指出，中國哲學裡為牟所推許的佛教天台宗和南宋儒家胡五峰，他們並不如牟的解釋為無限心，反之卻是有限心。<sup>19</sup> 這些研究正好表明不一定要以無限心為主體，有限心同樣可以充作人的主體，其對存有 (Being) 的體認必待存有自身的開顯始為可能，不若無限心具存有論的判斷功能，如此即滅殺主體的絕對性與無限性。茲引述如下。

如陳榮灼論天台宗的「一念心」，指出「『剎那心』不單是受『真如』(Suchness) (存有) 主宰的傀儡，在讓存有物成為某物當中，『真如』需要『一念心』的合作」。<sup>20</sup> 這就是說，「一切存有物必須發源自『一念心』的『任為』(letting-be)」，<sup>21</sup> 由此而達至海德格 (M. Heidegger) 所言的「自爾狀態」(authenticity)。「儘管它有其黑暗面，『一念心』卻是達到涅槃 (Nirvana) 的自主能力。」<sup>22</sup> 謝大寧在疏解胡五峰《知言》時說：「……天下底任何存在，俱是在情中現身，而此有即在此一現身顯示其自由度。當此有通過抉擇，而在靜觀之誠中回返於存有時，此即可說『誠成天下之性』、『心妙性情之德』也。這也就是說心妙性情之德之心，可以只是個有限心，它本身即在情中現身……此有可選擇仍停留於異化中，亦可通過抉擇以復返於存有……」<sup>23</sup>

### 三、

在此，我們進一步探討兩者對「起信是如何可能」的看法，也就是主體的覺醒是如何可能的問題。就牟而言，主體的覺醒乃其自身之事，

<sup>19</sup> 陳榮灼：〈本是無本〉，《哲學雜誌》14 (1995)，頁 76～88；謝大寧：《儒家圓教底再詮釋》(台北：學生書局，1996)，頁 219～245，另頁 216：「此一新的詮釋方式，只要求性體這概念是一超越者，但它亦非指超越之實體，而心則不再是一個超越之主體性，它只是性體在時間、歷史這一向度中之一個有限性的承載者，也就是說心不能脫離開有限的實存情境來考慮。……依據筆者的詮釋，這個心只是有限心，它不必再有超越性與經驗性之矛盾……」黑體字為筆者所強調。

<sup>20</sup> 陳榮灼：〈本是無本〉，頁 79。

<sup>21</sup> 陳榮灼：〈本是無本〉，頁 78～79。

<sup>22</sup> 陳榮灼：〈本是無本〉，頁 77。

<sup>23</sup> 謝大寧：《儒家圓教底再詮釋》，頁 244。

其餘一切均為助緣，非本質的。也就是說主體是依靠其自己的呈現而覺醒的，故說四無依傍。牟在其《現象與物自身》有〈智的直覺與知體明覺之本身〉一節，論及知體（即心體）如何能知其自己：

即依此知體明覺在隨時呈露中……其自身之震動可以驚醒吾人，遂乃逆覺而知之……此逆覺而知之之「逆覺」乃即其自身之光之返照其自己，並不是以一個不同於其自身之識心感性地被動地來認知其自己而又永不能及於其自己之本身也……此種逆覺之知即是該知體明覺之光所發的智的直覺之自照……所謂驚醒吾人者，這乃是虛說。其實那「本心」一動而驚醒其自己，故即以其自身之光而逆覺其自己也。此謂本心之「自我震動」。震動而驚醒其自己者即自豁然而自肯認其自己，此謂本心之自肯；而吾人遂即隨之當體即肯認此心以為吾人之本心，即神感神應自由自律之本心，此種肯認即吾所謂「逆覺體證」。<sup>24</sup>

平心而論，牟在這裡主要解釋了心之知其自己，是在於心本身的震動、呈現，心因自身的震動而隨即以其自身之光而逆覺其自己。撇開如何理解「以其自身之光而逆覺其自己」的問題不論，這裡尚要追問的，是心本身的震動、呈現如何可能？心之知其自己，或心之覺醒是依於心自身的震動、呈現，但心自身的震動、呈現，又是如何出現的？牟在此說「知體明覺在隨時呈露中」，其實是要表示心的震動、呈現乃心自身的活動，牟說此心是「心外無物」之心，其呈露之感應是自感自應，「並不是有一個既成的天地萬物來感而後應之也」。<sup>25</sup> 這就清楚表明心之呈現，以致覺其自己，全是心自身之事。

牟以為「本心之自我震動而返照其自己……乃只是其自己覺其自己」，結果是「能覺融於所而無能，所覺融於能而無所，只是一本心之如如地朗現也」。<sup>26</sup> 然而，對於基督宗教來說，這本心的覺醒，最終不外心之自我內在活動，但這種自感自應是否真的是一種覺醒，抑或只是本心的自閉表現？牟亦說，「『見孺子入井』是一機緣……在這見之機

<sup>24</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁 100～101。黑體字為筆者所強調。

<sup>25</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁 97。

<sup>26</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁 101。

緣上，本心呈現……乃是本心呈現自決一無條件的行動之方向，」<sup>27</sup> 若無此機緣，則本心如何呈現？本心的呈現是依於此機緣的，如此，本心由呈現到自覺就不是自閉的，它必須在與物相接的機緣裡實現自己，否則，它永遠只停留在自己之內，成為自我重複的活動，而非真正的呈現與自覺。牟這說法，即本心在與物相接的機緣上呈現，其實表明了本心向他者開放的特性。換句話說，本心的呈現，至少是一向他者開放的呈現。

牟強調本心的呈現是自感自應，這立場在當代現象學的研究裡，遭遇到不同的挑戰，主要在於認為在自我感應 (self-affection) 與異己感應 (hetero-affection) 之間存在某種相互倚賴性。第一種認為「自我覺醒與自我感應永不可能獨立於異己感應而發生。自我顯明 (self-manifestation) 總是伴隨及不離異己顯明 (hetero-manifestation)，也就是，不能靠著自己而發生，」<sup>28</sup> 這看法批評的重點，是自我意識的自我圓足性，並強調自我與他者、內在性與超越性之間的裂縫。<sup>29</sup> 第二種更激烈地認為「如果自主感應和異己感應不能分割，這豈非表示如下這個事實：這兩者互相揉合、彼此倚賴，甚至最終不能分別？」<sup>30</sup> 因此，必須宣稱，自我意識不單由相異性 (alterity) 伴隨，並且以相異性為中介，因而不能保有其純潔性、完整性、自主性，而為污染的意識。<sup>31</sup> 這兩種立場都強調異己的他者在自我感應的自我覺醒一事上具有優位性，然而兩者是很有分別的。前者講的是知識論的優位性，後者講的則是存有論的優位性，但同樣是針對牟那種以本心的覺醒為自我圓足、不假外求的立場。事實上，牟這自我圓足、不假外求的立場，同時奠基於在知識論與存有論意義之下的。

<sup>27</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，頁 101。

<sup>28</sup> D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston, Illionis: Northwestern University Press, 1999), 134.

<sup>29</sup> Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 134.

<sup>30</sup> Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 135.

<sup>31</sup> Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 135.



現象學揭示的，是主體的自覺不可能抽離他者而只內視其自己，這正是基督宗教所重視的。人的自覺必須在相遇 (encounter) 的情況下方才可能。然而，在相遇之中自覺自己為主體，亦有可能進一步吞噬所相遇的客體，此即是牟的情況：知體明覺的主體呈現，因而物亦呈現，而物之呈現實乃本心的創生，於是本心的呈現與自覺遂實現物、創生物，發揮其存有論的創生性功能。物的本性於此即為本心所決定，實即同化於本心。當代法國哲學家列維納斯 (E. Levinas) 即對理性這一舉動提出尖銳而深刻的批評。他指出整個西方哲學 (甚至包括海德格在內)，都是一種存有論的帝國主義，具體來說，乃一種求同求全的自我論 (egology) 哲學，肯斷自我、同者 (the same)、主體有其優先性，把一切相異性、超越性都整合到和同化到同者之中。

列維納斯認為主體性的基本、原初、本質結構乃是責任 (responsibility)，並且這是倫理意義下的責任，因而是為他者的責任 (responsibility for the Other)。<sup>32</sup> 在這裡列維納斯並不同意主體的主體性是純粹自我建立起來的，而是聯繫到他者的要求。他者的臨近使得「我」自覺對他者有責任，<sup>33</sup> 這樣，他者就有其首出性；他者要求「我」承擔起責任，「我」義無反顧地承擔起這為他者的責任，那麼，「我」的主體性就建立起來了。因此，「我」與他者相遇並沒有危害或否定主體，反之，他者的臨近卻使主體得以建構起來。列維納斯並不反對主體性，卻反對那把他者同化而為相同的主體性，並且進一步論述只有相異的他者才能確保主體的獨特性，因為只有相異性才能使分別成為可能，自我之所以可能存在，乃在於他者並不與自我相一致，「跟他者的徹底分離與關係是同時出現的」。<sup>34</sup>

同樣，基督宗教強調神人的差異，目的就是避免人可以扮演上帝的角色，在神人相遇裡，人遂體會到完全異於自己的他者，此他者即成一界限，限制人的主體的理性意識，從而使人自覺自己為有限的主體。在

---

<sup>32</sup> E. Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with P. Nemo*, trans. R.A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 95.

<sup>33</sup> Levinas, *Ethics and Infinity*, 96.

<sup>34</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 299.

面對這異域的他者時，人被要求回應 (response)，這是倫理的回應，也就是承擔責任——為他者的責任。從基督宗教的角度看，這倫理的回應、責任就是對上帝的信靠。「我首先是為他的，這是先於其為己的優等性。」<sup>35</sup>

籠統地說，基督宗教的確是依他起信，但這絕不是牟宗三意義下的依他起信。在牟宗三的兩層存有論底下，依他起信是情識的活動，並無真正的自覺可言。然而，基督宗教所講的依他起信，並不否定人主體的自覺，卻指出人主體的自覺若要避免落入自閉的境況，則必須就其與他者的相遇而言，那就是依於他者的相遇而生的自覺，其自覺自己為有限的主體，跟牟宗三的本心自覺為無限心，自然是南轅北轍。就此而言，牟所講的主體是不分內外的全體 (totality)，在當中一體平鋪，無分彼此，結果是他者被隱沒、遮蔽，實質上乃是域內 (interiority) 的主體意識同化域外 (exteriority) 的他者的存在。至於基督宗教，則強調域內域外之分，兩者的相異性是不能取消或還原的，若域內要同化收納域外，那就必然是主體意識越界的表現，在求全求同的情識欲望推動下僭越異域。依自起信，就此而言，則不外依靠自己作為無限智心的主體身分來救拔自己。相反，套用列維納斯的說法，基督宗教強調依他起信的倫理關係，在於「我那為他的愛的倫理關係，乃出於如下事實：自我不能單單靠賴其自己而生存，不可能在其自己的在存有中、在其相同性的存有論 (the ontology of sameness) [中建立其基礎。] 在倫理中，他者存在的權利較我自己的存在更有優先性，這一優先性集中體現於倫理的律令：我那為他的愛……倫理的律令：『你不可殺害，你不可危害他者的生命。』」<sup>36</sup> 牟氏域內同化域外的做法，其實就是殺害的舉動，這殺害的舉動背後潛藏著求全求同的情識欲望，<sup>37</sup> 如此一來，依自起信其實是虛幻的。虛者，乃在於否定實在的他者；幻者，乃在於誤以自我為四無

<sup>35</sup> R.A. Cohen, "Introduction," E. Levinas, *Time and the Other*, trans. R.A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 16.

<sup>36</sup> R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 60.

<sup>37</sup> 牟宗三對耶穌的解釋正是殺害異己的舉動，參鄧紹光：〈殺道事件——對比潘霍華與牟宗三對基督/耶穌的思考〉，《基督教文化學刊》第5期(2001)，頁3~16。

依傍的獨立主體。從實事實理的角度來看，依他起信當更為平實、實在、如實。他人的臉容，恆常因其呈露且不可化約的特性，顯出他的無限性、超越性、相異性，因而觸動自我生起不能不承擔的倫理責任，以回應他者或他人的要求。

#### 四、

最後，我們嘗試反省牟宗三所言的情識作用、活動。牟批評基督宗教的人格神為情識作用所形成的。他的出發點是人的自我主體，一切實在性均不出於這自我主體，對於宣稱有外於人的主體，又不能為主體所掌握的他者，牟並不能接受這他者的實在性，而判之為情識主體的執著作用。牟之所以如此判定，因他以自我主體的無限智心為一切實在性的根源。然而，這只能是存在的肯斷。依基督宗教的倫理格局來看，只有在他者的臨近裡，自我才真能建立其主體性，那麼，牟氏這存在的肯斷，則可被判為虛幻，僅為情識主體的要求。再進一步，牟為何必要求全求同於主體的無限智心？這是追求確定性的表現，反過來說，即對主體所不能掌握的相異性有所不安、恐懼，因而要求主體承擔存有論的判斷功能，這就出現賦予主體無限智心的舉動。那就是說，對主體的行動作無限化的肯斷，以確保一切相異性都不過是這無限智心的主體所異化的，透過主體的存有論判斷功能，而同化一切相異的他者，從而消除因相異性所帶來的不安、恐懼，得以安頓。這是因為一切的不肯定、不掌握，現在全都為主體的無限智心所肯定、掌握。這裡我們可以看到整個問題的關鍵，在於對不肯定、不掌握的不安、恐懼，而要求透過存有論的同化來肯定和掌握一切。事實上，由此而來的安頓，只是虛幻，因為原來的同化是虛幻的，無限化亦是虛幻的。這汲汲於「安頓」和「安立」的情識，正是基督宗教所要否定的。列維納斯在論述德里達 (J. Derrida) 的哲學時指出：「德里達所要『解構』的正是『安立』這一觀念的基礎。」<sup>38</sup> 可以說，牟的安頓、安立情識，完全是其哲學思想以及判釋基督宗教的根源所在，而有需要作出解構式的清理。

<sup>38</sup> 轉引自陳榮灼：〈本是無本〉，頁 85；原出於 E. Levinas, "Wholly Otherwise," in *Re-Reading Levinas*, ed. R. Bernasconi and S. Critchley (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 4.

## 撮 要

本文目的在於分析當代新儒家牟宗三對基督宗教的判釋。牟宗三判釋基督宗教為依他起信，是從其兩層存有論而得出的結論。由無執的主體而有無執的存有論，由執的主體而有執的存有論。無執的主體為實，實而能虛，虛的即是執的主體。基督宗教的起信並非依於人無執的主體，而是由於人的執的主體。人的執的主體把無執的主體外在普遍化而成客觀的對象，即把無執的主體這自由無限心外在化而為外在的上帝。牟宗三批評基督宗教為消除人的主體。然而，牟氏的哲學是道德主體的，而非倫理主體的。按當代現象學的分析，主體的覺醒不可能抽離他者而只內視其自己，自我覺醒總是涉及對異己的感應。異己的他者在自我覺醒一事上，具有優先性，這跟牟宗三以自我具優位性的看法大相逕庭。基督宗教對信的看法，基本上就是以異己的他者為首出。牟宗三對基督宗教的判釋，後果就是殺害異己的上帝，是出於求全求同的自我論；對相異性的不安使牟宗三走向消除和同化相異的主體，好能安頓自己。然而，這種安頓只是虛幻的，需要作出解構式的清理。

## ABSTRACT

Mou Zong-san, the well-known contemporary Confucian, judges Christianity as faith awakened by the Other. This conclusion is out of his philosophy – the two levels of ontology, that of non-attachment and of attachment. These two correspond to two different kinds of human subjectivity, namely, subjectivity of non-attachment and of attachment. For Mou, the former is real while the latter is false. On the one hand, the concept of God in Christianity is the product of the subjectivity of attachment. On the other hand, it is also this God one attaches to as the Other who awakens one's self-understanding. Mou considers that this God as the external object is the outcome of the externalization of one's subjectivity of non-attachment by one's subjectivity of attachment. In this way, Mou criticizes Christianity for her dissolution of human subjectivity of non-attachment. However, according to contemporary phenomenology, self-awakeness is only possible in relation to the Other. One's self-awakeness is accompanied by the awakeness of the Other. Therefore, the alien Other has priority in understanding the self. Conversely, Mou takes that the self has priority over the Other. Mou's philosophical interpretation of Christianity can be understood as a kind of killing the alien God whose alterity threatens the human self; and this interpretation comes out of the egology of totality and sameness. Mou's unease of the alterity makes him dissolve the alien God into human subjectivity so as to secure the self from any threatening. However, this security is only an illusion and therefore Mou's philosophy should be deconstructed without hesitation.