



Tam, A. K. P. (2022) Self-affirmation and self-negation - an analysis on the ontological disagreements between Christianity and Confucianism in Mou Zongsan's criticism of Kierkegaard = 從牟宗三對齊克果「否定自我」之批評分析基督教與儒家之存在論分歧. *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 56, pp. 173-208.

The material cannot be used for any other purpose without further permission of the publisher and is for private use only.

There may be differences between this version and the published version. You are advised to consult the publisher's version if you wish to cite from it.

<https://eprints.gla.ac.uk/291293/>

Deposited on 09 February 2023

Enlighten – Research publications by members of the University of
Glasgow

<http://eprints.gla.ac.uk>

肯定而否定而重新肯定自我

——從牟宗三對齊克果之批評分析基督教與儒家之本體論分歧

譚家博

澳門聖約瑟大學林家駿主教教育研究中心通訊研究員

澳門大學哲學與宗教研究系兼任講師

摘要

儘管牟宗三對於齊克果哲學的討論較少，在《中國哲學的特質》裏，牟宗三曾以齊克果為例說明基督宗教與儒家本體論之根本差異。牟宗三認為，儒家肯定個人道德主體，但基督宗教卻將自我否定及消融於上帝的主體中。然而，即使人們認同齊克果哲學能夠代表基督宗教的本體論立場，本文認為「否定自我」並不足以形容齊克果哲學的全相。齊克果認為，基督宗教乃由「肯定自我」之「宗教性甲」及「否定自我」的「宗教性乙」共同組成，然而牟宗三似乎忽略了前者。透過批評牟宗三以肯定自我與否定自我的過度簡化二元劃分，本文重新檢視以牟宗三為代表之儒家與以齊克果為代表之基督宗教兩套本體論就個人主體性問題之立場，從而為耶儒對話提供新的方向。

關鍵詞：牟宗三 齊克果 新儒家 中國哲學 主體性

一、引言

作為當代新儒家的重要人物，牟宗三（1909-1995）對於中國文化與西方文化皆作出深入的考察，從而探索傳統中國文化現代化的道路。為了釐清儒家精神之本質，牟宗三經常將儒家與代表印度精神的佛教以及代表西方精神的基督宗教作出對比。然而，基督宗教思想系統甚為龐大，如欲比較耶儒，則必須選取雙方的代表人物學說，方能作出比較。而在《中國哲學的特質》一書裏，牟宗三便選取了齊克果（Søren Kierkegaard）*作為耶儒對話中基督宗教的代表人物。

牟宗三在《中國哲學的特質》裏選取齊克果作為對話人物，實為理想人選。因為齊克果是基督宗教傳統中最強調個人主體性的代表人物之一，而牟宗三亦在《中國哲學的特質》認為儒家特點亦為強調個人主體性，故透過分析齊克果的主體性概念，牟宗三嘗試證明儒家比起基督宗教更突出個人主體性及道德自主。根據牟宗三，以孔孟一路的儒學始於人的「憂患意識」中對天道、天命之「敬」，而向下貫注至人身上，從而「肯定自我」，¹把主體放在自己身上；反之，齊克果一路之基督宗教卻源於「恐怖意識」中對虛無的怖慄，而向上投注至上帝身上，因而「否定自我」。²故此，牟宗三以「否定自我」與「肯定自我」區分耶儒本體論³之差異。

* Søren Aabye Kierkegaard 在漢語學界有不同譯名，本文採用「齊克果」，惟本文引文的相關譯名有「祁克果」，「克爾凱郭爾」，「契爾克伽德」，均為同一人。下文不另說明。——編注

1 牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：聯經，2003），頁16。

2 同上，頁13。

3 雖然牟宗三在《中國哲學的特質》以及其他著作皆多用「基督教形上學」之概念，以便與儒家的道德形上學作對照，然而由於齊克果反對使用「形上學」之概念，認為形上學抽離於存在處境，故本文在對照牟宗三與齊克果思想時，改用「本體論」（ontology）一詞；唯引述牟宗三對齊克果及基督宗教本體論理解時，仍保留「形上學」一詞。

然而，儘管「否定自我」確實是齊克果哲學下宗教階段的重要概念，本文認為「否定自我」並不足以概括齊克果所代表之基督宗教本體論，更無法刻畫齊克果所談及個人主體性之弔詭（paradox）。事實上，根據《非科學後記》（*Concluding Unscientific Postscript*），齊克果主張肯定而否定而重新肯定自我：一方面，宗教性甲（religiousness A）肯定自我對個人永恆福樂（eternal happiness）之興趣，另一方面宗教性乙（religiousness B）否定有罪之自我，從而建立人神關係。然而，個人若否定自我，則無一自我能與上帝建立關係，即人神關係無法實現，使人陷於絕望。因此，齊克果在《致死之病》（*Sickness Unto Death*）定義自我為精神，而自我必須依靠對上帝之信德，克服否定自我之絕望，建立人神關係。故此，齊克果為代表之基督宗教並未如牟宗三所言，僅僅否定自我，將個人主體消融於上帝之中，而是經歷錯綜複雜的肯定自我與否定自我的辯證過程，以將個人主體性轉化；這種弔詭（paradoxical）的轉化卻不見於儒家純然肯定自我的道德底形上學裏。

本文先總結近人對於牟宗三與齊克果關係之疏理，然後嘗試從文本中尋找證據，支持牟宗三以「否定自我」與「肯定自我」區分耶儒的主張。然後，本文將指出，根據齊克果在《非科學後記》對宗教性甲和宗教性乙的區分，事實上齊克果主張肯定而否定而重新肯定自我；而《致死之病》則解釋了肯定自我與否定自我之辯證關係。在結論部分，透過重新檢視牟宗三對耶儒本體論差異之分析，本文希望能為基督宗教與儒學之比較研究提供新方向。

二、文獻研究

中外近人學者對牟宗三東西哲學之比較研究，往往集

中其對康德之理解，⁴然而討論牟宗三對齊克果詮釋的研究甚少。牟宗三對基督宗教的理解卻受到法國人類學家杜瑞樂（Joël Thoraval, 1950-2016）的批評。⁵他認為牟宗三對基督宗教的認識甚為膚淺（superficielle），因為人不能「單從齊克果與黑格爾等哲學傳統去理解基督宗教」，而且牟宗三對於與基督宗教息息相關的「猶太思想竟隻字不提」。⁶杜瑞樂對牟宗三的嚴厲批評是否恰當，仍有待商榷，但從《中國哲學的特質》以齊克果一家之言代表基督宗教傳統的處理手法來看，起碼杜瑞樂的批評仍適用於《中國哲學的特質》一書之上。考慮到杜瑞樂的批評，本文必須指出，本文並非假設齊克果一家之言足以代表整個基督宗教傳統，而是考慮到牟宗三強調道德主體性，而齊克果則強調宗教主體性，故此本文希望透過分析牟宗三對齊克果的詮釋，從而比較兩家就主體性問題提出之本體論主張。

當代漢語學界對齊克果的研究亦在戰後才漸漸發展，分別受到德國哲學家海涅曼（Frederick Henry Heinemann）、德國神學家洛維特（Karl Löwith）和美國神學家巴雷特（William Barrett）影響。其中，海涅曼及巴雷特為齊克果冠上「反理性主義」之標籤，而洛維特則強調齊克果重視個人主體性。這兩種想法皆影響了漢語學界對齊克果之理解。

洛維特曾任《祁克果的人生哲學》漢譯本的顧問，因而影響了漢語神學對齊克果的理解。該書由謝秉德譯、謝扶

4 例如 LEE Ming-Huei, "Mou Zongsan's Interpretation of Confucianism: Some Hermeneutical Reflections", *Confucianism: Its Roots and Global Significance* (ed David Jones; Hawaii: University of Hawaii Press, 2017), pp 13-25 ; GUO Qiyong, "Mou Zongsan's view of interpreting Confucianism by 'moral autonomy'", *Frontiers of Philosophy in China* 2, no 3 (June 2007), pp 345-362 ; SHI Weimin & LIN Chiulo, "Confucian Moral Experience and Its Metaphysical Foundation: From the Point of View of Mou Zongsan", *Philosophy East and West* 65, no 2 (April 2015), pp 542-566 。

5 Joël Thoraval, "La Chine et le confucianisme au défi de la modernité", *Esprit* 265 7 (Juillet 2000), pp 140-154

6 同上，頁 151 。

雅修譯，以董德 (Reidar Thomte)、史溫生 (David F. Swenson) 及羅萊 (Walter Lowrie) 的英譯版及郭雪特 (H. Gottsched) 和叔林夫 (Chr. Shrempf) 等人的德譯版為藍本，在一九六三年出版，是現存第一部齊克果著作的漢譯。⁷洛維特視齊克果為黑格爾和馬克思的反面，其哲學旨在恢復個人主體性。⁸因此，卡瓦賈 (Noreen Khawaja) 認為洛維特視齊克果的哲學任務為「尋找單獨一人」。⁹受洛維特影響，謝扶雅在《祁克果的人生哲學》的序言指出：「祁氏不喜邏輯抽象及形上學，他要實踐地把捉住一個個活生生的『人』。這種着手的方法確與我正統儒家作風相似。……〔可是，〕儒家雖重視良知，但並不如祁氏那樣強調『罪的意識』。」¹⁰

至今漢語學界普遍視齊克果作為西方重視「個人主體性」的代表人物，從而與重視「道德主體」的中國哲學及儒家思想作比較研究。¹¹例如勞思光在評價齊克果時曾說：「用中國術語說，則他只關心一成德問題。」¹²陳俊輝認為齊克果是以「『個人』的角度，來省思並表述它之與全體人類、一切歷史，或當代（其時代）……的內在關聯性等」。¹³譚家博亦認為既然齊克果與新儒家同樣重視個人主體性，則

7 祁克果著，謝秉德、謝扶雅譯，《祁克果的人生哲學》（香港：東南亞神學教育基金會及基督教輔僑出版社，1963），頁 5-7。

8 Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought* (New York: Columbia University Press, 1964), p. 114

9 Noreen Khawaja, "Karl Löwith: In search of a Singular Man", in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy Tome I: German and Scandinavian Philosophy* (Surrey: Ashgate, 2012), pp. 163-186

10 祁克果著，謝秉德、謝扶雅譯，《祁克果的人生哲學》，頁 9-10。引文中「祁氏」即「齊克果」。

11 可是，當代英語學界如蒂利 (Michael Tilley) 等人批評此一理解卻容易忽略了齊克果哲學中「社會性」的面向，誤以為齊克果是反社會的個人主義者。見 Michael Tilley, "Bayer: Kierkegaard's Attempt at Social Philosophy", in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and His German Contemporaries: Tome 1: Philosophy* (Aldershot: Ashgate, 2007), pp. 17-24。

12 勞思光，《存在主義哲學新編》（香港：香港中文大學出版社，2012），頁 10。

13 陳俊輝，〈時代的反省、思考暨批判：祁克果的社會性「整全人格」理念暨典範（上）〉，載《哲學與文化》22 7（1995），頁 586-601。

齊克果比起黑格爾更適合用於重構中國文化主體。¹⁴以「主體性」切入研究齊克果的漢語學者還有汪文聖¹⁵和李麗娟¹⁶等人。往後我們將發現牟宗三亦有相同看法，可是牟宗三未能準確把握「原罪」之概念。

除此之外，海涅曼和巴雷特視齊克果為「反理性主義者」的說法亦影響着漢語學界。勞思光在一九五九年出版《存在主義哲學》，即是依循海涅曼的《存在主義與現代困境》（*Existentialism and the Modern Predicament*）理解齊克果。海涅曼視齊克果為「反智主義及反理性主義」之代表人物，¹⁷故勞思光亦斷言齊克果是「對整個科學之反動」。¹⁸巴雷特所著的《非理性的人》（*Irrational Man*）則指出齊克果視理性為對信仰的威脅。¹⁹謝志斌引用巴雷特的解釋，斷言齊克果「以『主觀性』和『激情』來與黑格爾思想抗衡的。」²⁰蓋斯（Norman Geisler）則將齊克果與帕斯卡爾（Blaise Pascal）歸類為唯信主義者；²¹或許受到蓋斯影響，李仲驥亦將齊克果與帕斯卡爾同視作對抗理性之代表，²²林鴻信也在比較加爾文與齊克果神學時，亦是視前者為知性主義

14 Andrew Ka Pok Tam, "On the Kierkegaardian Philosophy of Culture and Its Implications in the Chinese and Japanese Context (Post-1842)" (Ph D Dissertation, University of Glasgow, 2020)

15 汪文聖，〈談「主體的弔詭性」〉，載《國立政治大學學報》4（1997 12），頁 1-18。

16 李麗娟，〈主體的自我 vs 現象的自我——從主體自我理論回應麥清格的自我幻覺理論〉，載《哲學與文化》43 10（2016），頁 161-179。

17 Frederick Henry Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament* (London: Adam & Charles Black, 1953), p 45

18 勞思光，〈存在主義哲學新編〉，頁 10。

19 William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (New York: Doubleday & Company Inc., 1958), p 207

20 謝志斌，〈生存的個體——克爾凱郭爾尋求信仰的思想路程〉，載《道風》17（2002），頁 56。

21 Stephen R. Spencer, "Fideism and Presuppositionism", *Grace Theological Journal* 8 (1987), p 90

22 Richard Chung Kee Lee, "Putting Blaise Pascal and Søren Kierkegaard together: On Rationality, Existentiality and Religiosity", *Fu Jen International Religious Studies* 3 (2009), pp 61-76

(Intellectualism) 的代表，而後者則為唯信主義 (Fideism) 的代表。²³然而，基於反理性主義這一標籤無助我們理解齊克果之宗教性、罪及絕望等概念，加上當代英語學界已不使用這些概念，故本文將不會使用。²⁴

在眾多近代學者之中，似乎只有林鴻信比較詳盡分析牟宗三對齊克果之詮釋。林鴻信認為，牟宗三將齊克果在丹麥語所用的字詞 *Angest* (英語 *anxiety*) 視之為「與蒼茫殘酷相對的『恐怖』概念」，實為誤解。「齊克果的原意是指就存在處起而來的憂懼狀態，當人對出於存在結構的必然之罪一無所知時，使是身處於罪中，而且進入憂懼之中。」²⁵林鴻信對牟宗三的批評涉及到如何理解 *Angest* 一詞在齊克果的《憂懼之概念》 (*Concept of Anxiety*) 脈絡下之意義；這一點將於本文談及「牟宗三對基督宗教之理解」一部分再作詳述。

Copyright ISCS 2022

三、牟宗三對儒學之理解：自我肯定

要理解牟宗三如何證明儒家將主體性從「天」移至「心性」之上，則須先了解「天」在牟宗三哲學裏的意義，包括：一、天為一超越實體；二、「天」有宗教義和道德義；三、自孔孟起，儒學將重心從「對越在天」落在「內在地對」，視道德實踐為敬天事天本身，故主體性就漸漸落在個人身上。牟宗三稱：

23 林鴻信，〈以知釋信——加爾文對信的詮釋〉，載《台灣神學論刊》31 (2009)，頁 57-76。

24 例如，白候斯認為理性反省 (reflection) 或升級 (levelling) 在齊克果哲學仍有正面意義，乃是由倫理階段過渡至宗教階段的必須過程。見 Stephen Backhouse, *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011)。

25 林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》(台北：國立台灣大學出版中心，2009)，頁 31。

天是一超越的實體，此則純以義理言者，而即如其為一如此之超越的實體，它即被尊崇；它被尊崇即函着人須奉承之而無違，亦函着說順天者昌，逆天者亡。「事天」即是仰體天道生物不測之邊義蘊而尊奉之而無違之意。²⁶

「天之不禦」即天道創生之無窮盡。此言「天」是指天之生德而說，即指天道說，此是無形的，是指目天為一道體——形而上的實體。²⁷

羅雅純認為牟宗三在上述引文提出「『天』是形上實體，天道內容是無窮意義的場域」：²⁸然而，若僅言儒家之天為一超越實體，則牟宗三仍未能區分儒家之天與基督宗教之上帝。故此，牟宗三提出，儒家之天擁有雙重意義，即其宗教義與道德義，而非僅有宗教義之人格神：

Copyright ISCS 2022

凡《詩》、《書》中說及帝、天，皆是超越地對，帝天皆有人格神之意。但經過孔子之仁與孟子之心性，則漸轉成道德的、形而上的實體義，超越的帝天與內在的心性打成一片，無論帝天或心性皆變成能起宇宙生化或道德創造之寂感真幾，就此而言「對越在天」便為內在地對。此即所謂「觀體承當」也。面對既超越而內在之道德實體而承當下來，以清澈光暢吾人之生命，便是內在地對，此是進德修業之更為內在化與深邃化。²⁹

26 牟宗三，《圓善論》（台北：聯經，2003），頁131。引自羅雅純，〈論中西孔子天命觀重要思想型態的當代詮釋〉，載《東吳中文學報》31（2016.5），頁14。

27 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（台北：聯經，2003），頁238。引自同上。

28 羅雅純，〈論中西孔子天命觀重要思想型態的當代詮釋〉，頁14。

29 牟宗三，《心體與性體（二）》（台北：聯經，2003），頁26。

從上述引文可見，如羅雅純所言，「牟先生肯認的『天道』是兼具宗教義與道德義，『天道』貫注於『人性』，是既『超越』又『內在』」。³⁰「對越在天」出自《詩經·周頌·清廟》；但孔孟將古人對天之敬意加以轉化，視個人道德實踐為敬天行為，而不似基督宗教強調崇拜上帝此一人格神；如此一來，對越在天就被內在地對所取代。³¹

基於儒學之天與基督宗教之上帝不同，兩者雖同為「形上實體」，但兩者所引伸出來的本體論亦不同。為區分兩者之本體論，在《中國哲學十九講》裏，牟宗三引入康德對形上學之區分：「超絕形上學」（transcendent metaphysics）與「內在形上學」（immanent metaphysics）。前者以外在之上帝為對象，但上帝超出了人的認知能力，故不能認識；後者卻以內在之人性為對象，故人可認識。牟宗三認為，神學就是超絕形上學，而儒家心性論即為內在形上學。康德為了為其倫理學尋找形上學基礎，故建立出道德的神學。但康德道德的神學與基督宗教神學的道德學不一：「神學的道德學是把道德基於宗教，道德的神學是把宗教基於道德。」³²牟宗三認為，基督宗教的神學的道德學僅將道德視之為上帝誠命（divine command），如十誡，因此是「道德基於宗教」；但康德僅視神學為其倫理學之設準，使道德實踐得以可能，故此為「宗教基於道德」。同樣地，儒家為其倫理學尋找形上學基礎，亦建立出道德的形上學：³³

30 羅雅純，〈論中西孔子天命觀重要思想型態的當代詮釋〉，頁 18。

31 根據牟宗三的理解，由「對越在天」至「內在地對」的轉化，應用程頤以《中庸》「率性之謂道」以及《大學》「誠」的詮釋去理解，即牟宗三所言之道體與誠體。詳見牟宗三，〈心體與性體（二）〉，頁 26。

32 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：聯經，2003），頁 76。

33 應留意的是，牟宗三將「道德底形上學」（Metaphysics of morals）和「道德的形上學」（Moral metaphysics）作出區分；如田炳述所言，牟宗三認為「前者不涉及工夫，只從形上學層面上講道德的先驗本性，後者則包含本體與工夫兩方面，而且是由工夫而澈至本體，進而成全其道德實踐者。」由於本文關注道德實踐如何展現儒學對個人主體性

在西方存在是交待給上帝，是通過上帝這個觀念。中國的「天」這個觀念也是負責萬物的存在，所謂「天道生化」。……儒家有個天來負責存在，孔子和孟子的性一定和天相通的，一定通而為一，這個仁和性是封不住的，因此儒家的 metaphysics of morals 一定涵着一個 moral metaphysics。³⁴

基於牟宗三對基督宗教超絕形上學與儒學內在形上學之區分，如鍾振宇所言，在《中國哲學的特質》裏，「牟宗三認為『無限心』之特點是『超越而內在』的。這種說法的提出，主要是針對基督教上帝之作為『超越而外在』的觀點而有」。³⁵牟宗三指出：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道又是內在的 (immanent)。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的 (transcendent)，另一方面又是內在 (immanent 與 transcendent 是相反字)。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。³⁶

因此，對牟宗三來說，儒家關心的並非如何客觀地理解「天」，而是「人『如何』體現天道上」。³⁷如彭文本所言，透過引入王陽明「良知即天理」一說，牟宗三比康德更進一

之強調，故以討論後者為主。詳見田炳述，〈從牟宗三看退溪與栗谷〉，載《儒教文化研究》22 (2014)，頁 139。

34 同上，頁 76。

35 鍾振宇，〈跨文化之「超越」概念：海德格、牟宗三與安樂哲〉，載《中國文哲研究通訊》27.4 (2017)，頁 124。

36 牟宗三，〈中國哲學的特質〉，頁 22。引自鍾振宇，〈跨文化之「超越」概念〉，頁 124。

37 牟宗三，〈中國哲學的特質〉，頁 104-105。

步，認為「良知內在於人而且必然是無限的存在者」。³⁸「在康德那裏，神與良知依舊不會是同一個東西，良知是內在神的聲音，不是內在神自身。而在王陽明或牟先生那裏，依然只存在一個內在的超越者——良知。」³⁹儒者無須像聖經中的摩西一樣，等上帝頒佈十誡才知道如何實踐道德，因為人本身的良知就是內在神，已訂立了普遍道德律則，故不必外求，亦能實踐道德；既實踐道德，盡心知性則知天，存心養性則事天，故無須再進行額外的宗教儀式。⁴⁰

四、牟宗三對基督宗教之理解：自我否定

雖然基督教研究並非牟宗三之哲學旨趣，但是為了突顯儒學之性質，牟宗三經常將儒學與基督宗教作出比較，偶爾甚至站在儒家立場對基督宗教作出批評。本部分首先解釋牟宗三對基督宗教之上帝作為超越外在實體及罪惡的理解，從而檢視牟宗三所言「恐怖意識」²²到底是否合乎齊克果於《憂懼之概念》所提出的說法。

儘管牟宗三承認天作為人格神的概念存在於《詩》、《書》之中，帶有對天的「呼求之情」，他認為孔孟的心性論已將天的概念從「對越在天」扭轉為「內在地對」，故此儒家不似基督宗教一樣，強調祈禱：

在主觀方面有呼求之情，在客觀方面天道就轉為人格神、上帝。但儒家並沒有把意識全幅貫注在客觀的天道之轉為上帝上，使其形式地站立起來，由之而展開其教義……因

38 彭文本，〈良知的辯證——康德、費希特、牟宗三的理論比較研究〉，載《臺大文史哲學報》69（2008），頁300。

39 同上，頁298。

40 基於篇幅所限，本文未能詳述牟宗三對盡心及存心之疏理。詳見牟宗三，《中國哲學的特質》，頁105-134。

為儒家的中心點不落在這裏，其重點亦不落在這裏……但基督教最彰顯此點。所以基督教乃原始宗教精神保留得最徹底的宗教。儒家呼求之情未轉為宗教儀式之祈禱，故客觀方面上帝之觀念也不凸出。它的重點並未落在上帝與祈禱上。⁴¹

心性是屬於現世，人能以道德實踐心性而體證天道，故牟宗三稱之為超越內在；但基督宗教的上帝純然的超越外在，與人性不相通，不能由人性道德實踐體證其存在。故牟宗三言：

西方人性論中所謂人性 Human nature，nature 之字母 n 字小寫，其實它就是自然的意思，而且恆有超自然（Super nature）與之相對。此超自然始有超越的意味，它屬於神性而不屬於自然世界（natural world）。西方哲學通過「實體」（Entity）的觀念來了解「人格神」（Personal God），中國則是通過「作用」（Function）的觀念來了解天道，這是東西方了解超越存在的不同路徑。⁴²

然而，牟宗三未有深入討論基督宗教之人性論，甚至有自相矛盾之嫌。他一方面認為西方基督宗教框架下現世之人性與超越之神性對立，絕不相通，另一方面卻又認為《創世記》的伊甸園故事顯示，人原初本有神性，即本來人性與神性相通：

耶教中伊甸園的神話，亦表示了人本有神性，本有神性以為真實的主體，而不只是原罪。這神話敘述的亞當與夏娃

41 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 104。

42 同上，頁 22-23。

本是與神性合一的，可是他們一旦相繼吃了禁吃的智慧果，表示他們的情慾，為毒蛇引誘而至墮落，結果與神分離了。從此以後，人便只注意那原罪，而不注意那神性了。神性永遠屬於上帝一邊。人陷落下來而成為無本的了。⁴³

原罪說出自奧古斯丁。奧古斯丁定義原罪「是那從一人入了世界，又傳給眾人的罪」。⁴⁴「由於人本性的敗壞……人就有了一種犯罪的必然性。」⁴⁵故此，牟宗三認為，「伊甸園的神話完全向『上帝、原罪、救贖』這以神為中心的宗教形態走……在和解的過程中人可重新提起已墮落的生命而與神性再度合一」。⁴⁶由此，牟宗三批評基督宗教將救贖完全指望於外在之上帝之上：

由此我們可以這樣想；能否使此神性作為我們自己的主體呢？看來這一步的功夫是很有意義、很有價值的。可是西方思想的傳統，不容許這功夫的完成……他們只講神差遣耶穌來救贖，卻並不講「天命之謂性」而正視人自己之覺悟。西方思想中的天人關係，依然停滯於宗教的型態，沒有如中國的孔孟，發展出天人合一的儒學。⁴⁷

牟宗三特別批評基督教依賴耶穌救贖之信仰。耶穌是「上帝的化身」，是由「上帝意旨所決定的」，是「天啟、天意」，「並不是由於他的修養工夫而至的」。「依基督教，耶穌之人的身份或地位，是偶然的。即，其本質是神，而不

43 同上，頁 20-21。

44 奧古斯丁著，湯清等譯，〈教義手冊〉，載《奧古斯丁選集》（香港：基督教文藝，1986），頁 416-417。引自林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話》，頁 67。

45 奧古斯丁著，湯清等譯，〈論本性与恩典〉，載《奧古斯丁選集》，頁 356-357。

46 同上，頁 20-21。

47 同上。

是人，因此其為神的地位是必然的。」⁴⁸此說法似乎忽略了天主教傳統對人皆有上帝形象，故先天具有「自然法」（natural law）之主張，⁴⁹更對基督宗教相信上帝聖靈能夠進入人心、更新其生命之信仰隻字不提。但基於本文並非討論基督論及聖靈論，⁵⁰暫且不論。

既然基督宗教相信「因為世人都犯了罪、虧缺了上帝的榮耀」（羅 3:23），而儒家卻說性善，則論者如林鴻信或會批評儒家太「樂觀地說性善，以為人能克服其罪惡」。⁵¹牟宗三對此批評作出辯解，指出儒家並非無視罪惡，而是在處理罪惡問題的進路與基督宗教不同。「在基督教，凡上帝所擔負的，在儒教中，即歸於無限過程中無限理性之呈現。所以這不是樂觀與否的問題，乃是理上應當如何的問題。」⁵²

應留意的是，牟宗三所言之「理」，是指道德理性（應然問題），而非認知理性（實然問題）。文碧方及李想指出，「依牟宗三之見，中國文化以『理性之運用表現』為其本質特徵，此理性之運用表現是道德主體（良知）的直接表現」。⁵³由於心性之學不將人當成客觀對象研究，而是從「內在之覺悟」去印證自己的心性，並透過道德實踐去印證自己的心性與天道相通，⁵⁴故此牟宗三認為，儒家着重的是「主體性」（subjectivity）與「內在道德性」（inner morality），以道德

48 同上，頁 107-108。然而，牟宗三此說恐怕嚴重違反基督新教、天主教與東正教持守的基督論，即神人二性論。

49 見聖多瑪斯·亞奎那著，周克勤等譯，〈第九十三題論人之產生的目標或終局〉，載《神學大全：論創造人類與治理萬物》第三冊（台北：中華道明會、碧嶽學社，2008）。

50 見 John Wesley, *The Holy Spirit and Power* (ed Larry Keefauver & Clare G Weakley; Gainesville, FL: Bridge-Logos, 2003)。

51 同上，頁 106。

52 同上。

53 文碧方、李想，〈從「回到康有為」到「回到牟宗三」〉，載《儒教文化研究》29（2018），頁 181。

54 唐君毅，〈中國文化與世界〉，載《中華人文與當今世界》（台北：學生書局，1974），頁 888。

為中心，而西方卻重視客體性 (objectivity)，以知識為中心。

因為儒家重視體驗天道，「重點不落在上帝加恩與個人呼求之情上，故重功夫，在功夫中一步步克服罪惡，一步步消除罪惡……這其中的艱難，並非不知」。⁵⁵然而牟宗三根本未有真正理解基督宗教之原罪觀：基督宗教之原罪觀並不只是主張實際上「克服罪惡」如何「艱難」，而是在原理上認為人之本性具有犯罪之可能與傾向，而非單純具有上帝的形象或儒家所言之性善。如奧古斯丁引述安布羅斯 (Ambrose)，「對人性來說，原初無玷乃不可能」。⁵⁶加爾文亦言，「原罪是我們本性上一種遺傳的邪惡和腐敗，散佈於心靈的各部分，使我們為神的憤怒所憎惡，而且在我們裏面產生了聖經所說的『情慾的事』(加 5:19)」。⁵⁷儒家只是看見人性「性善」之一面，卻不知人性亦有原罪之一面。⁵⁸由此看來，牟宗三所指的「耶佛二教從人生負面之罪與苦入，儒家則從人而入」⁵⁹應修正為「儒家從性善而入」，而否認人有罪性。

基於牟宗三對上帝、原罪與救贖三者關係的理解，牟宗三認為齊克果哲學建基於對罪惡的怖慄感：

契爾克伽德有「病至於死」之說。此病是一種虛無、怖慄之感，忽然墮於虛無之深淵，任何精神價值的事業掛搭不上。但是此種「病」可因信仰而得救。此就是因信仰而從虛

55 同上，頁 106。

56 Augustine of Hippo, *Nicene and Post-Nicene Fathers: A Treatise On The Grace Of Christ, And On Original Sin* (Vol 5; trans & ed Philip Schaff; 1885), 482 (<https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105.html#aboutTheAuthor>, Accessed 12 June 2020)

57 加爾文著，徐慶譽譯，《基督教要義》(香港：基督教文藝，1991)，上冊，頁 160。

58 應留意的是，認為人性全然敗壞的只是加爾文等人的主要，為新教歸正宗所接納，卻不為天主教及東正教採納。天主教和東正教雖然承認人有罪，卻認為人性仍有上帝形象，有自然律，能知善惡而行善，即有性善一面。見聖多瑪斯·亞奎那著，周克勤等譯，《神學大全：論創造人類與治理萬物》，第三冊。

59 牟宗三，《五十自述》(台北：聯經，2003)，頁 123。

無之深淵裏縱跳出來。從喪失一切而獲得一切。此是基督教之形態。⁶⁰

在《中國哲學的特質》，牟宗三將此怖慄感稱之為「恐怖意識」。他引用齊克果的《憂懼的概念》，指出恐怖(Dread)之不同於懼怕(Fear)。「懼怕必有所懼的對象，而恐怖則不必有一定的對象……耶教視人皆有原罪，在上帝跟前卑不足道，更視天災為上帝對人間罪惡的懲罰，帶着原罪的人們在天災之中，只有怖慄地哀求寬恕，故耶教的根據顯為典型的怖慄意識。」⁶¹要擺脫怖慄的唯一方法就是「皈依上帝」，而「皈依意便是解消自己的主體」，即「對自己的存在作徹底的否定，即作一自我否定(Self-Negation)，然後把自我否定後的自我依存附託在一個在信仰中的超越存在——上帝那裏」。⁶²「在耶教，恐怖的深淵是原罪，深淵之超拔是救贖，超拔後之皈依為進天堂，靠近上帝。天堂是耶教之罪惡意識所引發的最後歸宿。」⁶³

然而，如林鴻信所言，牟宗三誤解了齊克果的「憂懼」，以為等同「恐怖意識」。「基督教信仰所主張的並非針對宇宙的蒼茫與天災殘酷而起之恐怖意識，而是憂懼意識——對於存在結構的必然之罪一無所知身處於其中而進入憂懼之中」。⁶⁴

在《憂懼之概念》，齊克果是以奧古斯丁之原罪去定義憂懼。「原罪之所以為原罪是由於它從原初傳遞下來」。⁶⁵作

60 同上。

61 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁13-14。

62 同上，頁15。

63 同上。

64 林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話》，頁92。

65 Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety* (trans Reidar Thomte; Princeton: Princeton University Press, 1980), p 27

為丹麥路德會人，齊克果拒絕經院哲學對原罪之定義（原罪為「上帝形象之隱匿及原初義德之失落」[*carentia imaginis dei, defectus justitiae originalis*]以及作為懲罰[*poena*])，⁶⁶而採納《協同書》的定義：「自亞當墮落以後，凡從自然定律而生的人，都是在罪中成孕而生的。……這與生俱來的疾病，或說因遺傳而來的罪，是確確實實的罪，叫一切沒有藉洗禮和聖靈重生的人，都被定罪，永遠死亡。」⁶⁷由於人皆繼承原罪，齊克果認為罪惡實為「人的本體」。⁶⁸而憂懼正是針對人這一存在狀態之焦慮，⁶⁹是原罪之前設。⁷⁰

然而，如果人類的罪性是從亞當犯首罪而來，在亞當犯罪前，到底人類有無罪性 (*sinfulness*)？如果亞當犯罪之前，亞當本無罪性，則亞當不可能犯罪。然而，事實上亞當犯罪了，所以亞當應有先有罪性，但人類的罪性乃出自亞當犯罪之後。於是原罪論陷入了矛盾。針對此矛盾，齊克果提出了「質性跳躍」(*qualitative leap*) 的說法。格林 (Ronald Michael Green) 指出，齊克果認為人不可能為罪惡提供邏輯解釋，⁷¹因為罪惡依附於自由，而「自由行為的概念本身拒絕一切事前解釋」。⁷²質性跳躍投射了一個能夠進行自由行為並具有犯罪可能的「真正自我」，才能犯罪。⁷³言則自我存在之一刻，罪已進入世界。⁷⁴隨着這種質性跳躍不斷在人

66 同上。

67 馬丁路德等著，李天德譯，曾森、李志傑、古志薇編，〈奧斯堡信條〉，載《協同書》（香港：香港路德會文字部，2001），頁 26。

68 Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, p 27

69 林鴻信，〈基督宗教與東亞儒學的對話〉，頁 81。

70 Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, p 25

71 同上，頁 50。

72 Ronald Michael Green, *Kant and Kierkegaard on Time and Eternity* (Macon: Mercer University Press, 2011), p 83

73 Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, p 79

74 林鴻信，〈基督宗教與東亞儒學的對話〉，頁 81。

類歷史上出現，人類所承受到憂懼亦不斷出現「量化遞增」(quantitative accumulation)。⁷⁵

因此，在齊克果的定義下，罪就是「只發生在真實犯罪中從無辜到罪疚的質性跳躍，罪性則為罪惡傾向的量化決定(quantitative determination)。罪為自我假設的辯證矛盾，罪性則為罪所帶來的心理或倫理性質。」⁷⁶由於憂懼透過質性跳躍投射了可能犯罪的自我，因此齊克果斷言，「對罪的憂懼產生了罪」。⁷⁷「在憂懼裏，個人並非成為有罪，而是從被視為有罪而成為有罪。」⁷⁸為了解決人存在結構上的罪，人必須歸向上帝。「因此，回歸自我就是回歸上帝。這裏有一儀文規矩：若有限心靈欲見上帝，則他必先從罪開始。當他回歸自我，他就發現了罪疚。」⁷⁹

可是，上述對齊克果《憂懼之概念》的疏理僅僅證明了憂懼並非牟宗三所言之對災難或滄浩宇宙的「恐怖意識」，未足以證明齊克果哲學中具有肯定自我的一面，反而齊克果主張憂懼所投射即自我即為罪本身，就是在價值上否定了個體自我；而最終人只能歸向上帝才能「歸向自我」，即為牟宗三所言之消融自我於上帝而否定自我。不過如果齊克果真的如牟宗三所言否定自我，則他不可能在《憂懼之概念》聲稱「回歸自我就是回歸上帝」，而是直接說「回歸上帝」。為了證明齊克果哲學仍有肯定自我的一面，下一部分我們將檢視《非科學後記》及《致死之病》中肯定自我與否定自我之關係。

75 Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, p 52

76 Stephen N Dunning, "Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety", in *International Kierkegaard Commentary: Concept of Anxiety* (ed Robert L Perkins; Macon: Mercer University Press, 1985), p 13

77 Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, p 73

78 同上，頁 74-75。

79 同上，頁 107。

五、齊克果之自我辯證

1. 齊克果之宗教性甲和宗教性乙

本部分將根據《非科學後記》對宗教性甲和宗教性乙的區分，以及《致死之病》對「不成為自我」與「成為自我」兩種絕望的區分，從而重構齊克果之自我概念，證明齊克果不僅主張否定自我，亦同時主張肯定自我；故此，牟宗三稱齊克果僅為否定自我，實為誤解。

根據齊克果《非科學後記》的劃分，基督宗教之宗教性分成甲和乙兩種。前者被稱之為「存有情意」（*existential passion*），後者被稱之為辯證情意（*dialectical passion*）；前者各宗教皆有之，後者則為基督宗教所獨享。

如欲理解宗教性之定義以及兩者之區分，則當先理解情意（*passion*，丹麥語：*Lidenskab*）在齊克果哲學下的特殊意義。齊克果將情意定義為行為之推動力（*motivation*）；在《兩個時代》（*Two Ages*）裏，他定義情意為「力量」，⁸⁰又以帆船出航為喻，將情意比喻為海風，過弱則船不能航行，過強則船會翻沉。⁸¹伊羅德（John W. Elrod）因而定義齊克果所理解之情意為「以興趣或熱衷於某具體化主觀特殊性的對象為形式，從而表達個人特殊性的力量。」⁸²人進行任何活動皆依賴情意之推動。「所有存在事態皆有情，因為人意識到存在，就涉及情意。」⁸³

宗教性甲是指人對其自身永恆福樂之關懷，即為「存有情意」。⁸⁴「宗教性甲是內在深入（*inward deepening*）的

80 Søren Kierkegaard, *Two Ages* (trans Howard V Hong & Edna H Hong; Princeton: Princeton University Press, 2009), p 66

81 同上，頁 43。

82 John W Elrod, "Passion, Reflection and Particularity", in *International Kierkegaard Commentary: Two Ages* (ed Robert L Perkins; Macon: Mercer University Press, 1984), p 13

83 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts* (trans Howard V Hong & Edna H Hong; Princeton: Princeton University Press, 1992), Vol 1, p 350

84 同上，頁 387。

辯證，乃相對於不受事物制約、而是關係的辯證內在深化之永恆福樂，故此亦只受到內在深入所制約，亦屬辯證過程。」⁸⁵宗教性甲解釋了為何「個人主體性」在齊克果哲學佔據重要地位，這一點正是牟宗三所忽略的：牟宗三只知個人主體性為齊克果哲學核心主張，卻不知其與宗教性甲之關係。齊克果稱：「基督宗教為精神，精神為靈性，靈性為主體性，主體性必為情意，其極致為個人對其自身永恆福樂的無限關懷情意。」⁸⁶甘文（Arnold B. Come）指出，在宗教性甲下，「主體性即真理」；⁸⁷因為宗教性甲只涉及個人對自身永恆福樂的主觀興趣，因此客觀的教義變得次要。基督徒不應視聖經為外在的教條遵守之，而是視聖經為自己的鏡子。⁸⁸由於主觀性即真理，齊克果認為人必須肯定個體自我，才能建立人神關係。如齊克果所言，「對上帝來說，所有抽離根本不存在；對上帝來說，在基督裏只有單獨個人（罪人）存在。」⁸⁹在聖經裏，耶穌乃呼召作為個人的十二門徒，與之建立個別的關係；同理，當代基督徒亦必須以個人的形式跟上帝建立人神關係。而這種人神關係之建立，正是始於對自身永恆福樂之關心——即宗教性甲。

然而，當有限而有罪的個人站立於無限而無罪的上帝面前，則省察自己無法單靠己力與上帝建立關係；此時人即進入宗教性乙的階段。宗教性乙是人否定自我，從而與上帝建立關係的辯證過程。⁹⁰「宗教性乙……或弔詭宗教性

85 同上，頁 556。

86 同上，頁 62。

87 Arnold B. Come, *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995), pp 99-100

88 Murray A. Rae, "The Forgetfulness of Historical-Talkative Remembrance in Kierkegaard's Practice in Christianity", in *International Kierkegaard Commentary: Practice in Christianity* (ed Robert L. Perkins; Macon: Mercer University Press, 2004), p 85

89 Søren Kierkegaard, *Sickness Unto Death* (trans Howard V. Hong & Edna H. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1980), p 121

90 同上，頁 555。

(paradoxical religiousness) ……有另一種辯證法，使這種形式下的制約不是內在深入的辯證集中，而是以明確事物把永恆福樂說得更具體……並非把個人對永恆福樂的挪用 (appropriation) 說得更具體，而是把永恆福樂說得更具體，不再視之為思考任務，而是弔詭地抗拒之，因而生成新的情意 (pathos)。」⁹¹言則齊克果認為上帝內在於個人，而非外在對象，但如上文所述，牟宗三未能察覺這一點，反而誤解上帝為純然的外在對象。⁹²

宗教性甲使自我欲建立人神關係，宗教性乙的弔詭卻令人意識到自我無法與上帝建立關係。於是，在宗教性乙底下，人就漸漸意識到要否定自我，完全依靠上帝，方能建立人神關係。這種否定自我的意識分成三個階段發展：一、在人神關係之對照下產生了「罪惡意識」，發現自己有罪而上帝無罪；⁹³二、在宣認耶穌基督為聖子時，因冒上褻瀆的風險，而出現「冒犯可能性」；⁹⁴三、當人遵行耶穌「愛人如己」之旨意，即發現此與自己自私的本性相違，因而承受「同情心的痛楚」。⁹⁵三個階段皆使人意識到自身對人神關係建立之阻礙，故此人必須依靠上帝、超越限制、否定自我。

罪惡意識使個人認識人神關係之建立需要否定自我。應留意的是，齊克果所言的罪惡意識並非「內疚意識」(guilt-consciousness)；後者只是針對道德之惡而生，即與孟子所言之羞惡之心類同，但前者卻是指人神關係之破壞。如凡

91 同上，頁 556。

92 齊克果暗示上帝作為內在者，即容易令人聯想起基督宗教的聖靈論。雖然齊克果本人甚少提及聖靈，然而齊克果的聖靈論近日開始受學者重視。見 Murray Rae, "The Holy Spirit: Kierkegaard's Understated Pneumatology", in Aaron Edwards & David Jay Gouwens (ed.), *T&T Clark Companion to the Theology of Kierkegaard* (London, UK: T&T Clark, 2020), pp 353-370。

93 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts*, Vol 1, pp 583-584

94 同上，頁 585。事實上，猶太人正是以耶穌自稱為上帝兒子為理由，要求處死耶穌。見《約翰福音》十九章 7 節。

95 同上，頁 585-586。

司杜 (Roe Fremstedal) 所言，「罪為對上帝之背叛，只能在基督宗教上帝的意義下恰當地談及罪……惡只是善之反義，罪卻是信的反義，而非德性之反義」。⁹⁶故此，齊克果說：「罪惡意識……乃自身主體之改變，顯示了在這個人之外必有一力量對他表明他是透過進入存有而成為一人，就是成為一罪人。而這力量即為在時間裏的上帝。」⁹⁷

同理，「同情心的痛楚」亦令個人認識到人要否定自我，才能實踐基督「愛人如己」之教導。「愛人如己」與本性之相違在《愛在流行》(Works of Love) 裏進一步發揮；齊克果指出，基督宗教主張普世愛或無差別愛，乃與人性相違，因人自私的本性就是只愛自己所喜好的人或物（差別愛 preferential love）；故此，人若要實踐普世愛，必須否定自我。⁹⁸齊克果說：「在欲愛與友愛中，差別愛為中項；在鄰舍愛中，上帝為中項。愛上帝超乎萬物；然後你也愛鄰舍，鄰舍之下就是每一個人類……因此，愛鄰舍就是永恆平等之愛，但永恆平等是差別之反義。」⁹⁹由於愛自己所喜愛者乃人性所趨，然而鄰舍愛卻要求人愛所有人，因此與人性相違。「愛鄰舍……是一否定自我之愛，透過否定自我驅除一切差別愛。」¹⁰⁰然而，人若否定自我，則何來一我去愛他人？因此人要藉着上帝轉化自我，人才能實踐普世愛，因為「上帝就是愛」（約壹 4:16）。「在否定自我時，他必須成為人人所能成為的上帝的工具。」¹⁰¹如此一來，自我否定未有完全消滅自我，而是將自我作出轉化，即如聖

96 Roe Fremstedal, "Original Sin and Radical Evil: Kierkegaard and Kant", *Kantian Review* 17 2, (2012), p 214

97 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts*, Vol 1, p 584

98 Søren Kierkegaard, *Works of Love* (trans Howard V Hong & Edna H Hong; Princeton: Princeton University Press, 1995), pp 52-55

99 同上，頁 57-58。

100 同上，頁 55。

101 同上，頁 364。

經所言，「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了」（林後 5:17），使之成為一個能夠實踐普世愛的更新自我。奧朋坎（Michael Oppenheim）說：「否定自我並不會破壞個人生命之獨特與意義。……人乃是藉着上帝管治的恩典或是上帝為他人之手段所賜予的獨特角色，從而活出自己的個性。」¹⁰²至於具體而言，這種自我肯定與自我否定之辯證過程如何轉化個體自我，則在《致死之病》有詳細解釋。

2. 想成為自我與想不成為自我的絕望

《非科學後記》提出基督宗教同時主張自我肯定與自我否定的弔詭，而《致死之病》則解釋了兩者如何合而為一。¹⁰³正如《非科學後記》一樣，《致死之病》亦是從個人存在結構解釋罪之形成。格勒（John D. Glenn）根據《致死之病》之內文，將齊克果的自我分成三層²「自我作為身心綜合」（self as synthesis of the physical and the psychical），「自我作為關係自身之關係」（self as relation relating itself to itself），以及「自我作為精神」（self as spirit）。¹⁰⁴達凡樸（John J. Davenport）將上述三者視之為三種層級（order）關係。¹⁰⁵「自我作為身心綜合」帶出了人存在狀態的根本矛盾所在：一方面，身體受制於時空，是有限的；另一方面，

102 Michael Oppenheim, "Four Narrative on the Interhuman: Kierkegaard, Buber, Rosenzweig, and Levinas", in *International Kierkegaard Commentary: Works of Love* (ed Robert L Perkins; Macon: Mercer University Press, 1999), p 263

103 Robert C Roberts, "The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of the Sickness unto Death", in *International Kierkegaard Commentary: Sickness Unto Death* (Macon: Mercer University Press, 1984), pp 135-136

104 John D Glenn, "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work", in *International Kierkegaard Commentary: Sickness Unto Death* (Macon: Mercer University Press, 1987), p 5

105 John J Davenport, "Selfhood and 'Spirit'", in George Pattison & John Lippitt (ed), *Oxford Handbook of Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p 235

心靈卻不受制於時空，是無限的。例如人在物理上不能展翅高飛，在精神上卻能想象自己飛越東海。因此，「人類是有限與無限及時間與永恆之綜合」。¹⁰⁶然而，與動物不同，人還有自我意識，知道自己同時擁有身體，即「將關連自身之關係關聯至自身」。¹⁰⁷故此，格勒指出「自我並非純粹組成其綜合的因素總和；其方向並非只是由這些組成部分的『向量』的分析所決定。所有與自我相關的皆受制於一獨立變數——就是自我所傾向（takes towards）於的立場。」¹⁰⁸柏蒂森（George Pattison）指出，自我意識使選擇得以可能。「自我根據其意志選擇成為自我，並建立身體（物理）與心靈（精神）的關係。此關係自由地帶來雙方的綜合，亦令自我得以存在，『然而這又是一種關係，使自身與建立整個關係關連的關係。』」¹⁰⁹

可是，在自我意識之外，齊克果的自我還有一層，即為「自我作為精神」真正使自我得到自由的，並非自我意識，而是精神。達凡樸指出，精神是「超越兩極的形質性或動物合一的第一層關係反身結構（reflexive structure）」¹¹⁰以及「在顯然自我推動意義下的『抗爭意志』：此乃堅定決心以團結媒介力量的能力。……此乃可能性與必然性之間流動的能力或權力」。¹¹¹故此，自我能夠意志選擇成為或不成為自我。「『意志』在這意義下就是『動力形式』……或『形式鬥爭』……『自願』意志與『由我們的動物性與偶發情況下間接出現的』『基本食色性也』不同」，¹¹²因為自我

106 Kierkegaard, *Sickness unto Death*, p 13

107 同上。

108 Glenn, "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work", p 11

109 George Pattison, *The Philosophy of Kierkegaard* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005), p 62

110 Davenport, "Selfhood and 'Spirit'", p 235

111 同上，頁 237。

112 同上，頁 240。

作為精神「涉及人類存在所建基的永恆目的（telos）之實現」。¹¹³

自我作為精神的超越卻成為自我陷入絕望之主因。例如一人想成為聖人，那就是說，他現在自我不是聖人。故此，他必先投射一個「成為聖人」的想象自我，並肯定之，同時擺脫「不是聖人」的既有自我（established self），即否定之。因此，自我實現必然涉及兩種意志：「不想成為自我」（will not to be oneself）與「想成為自我」（will to be oneself）分別構成「不想成為自我之絕望」與「想成為自我之絕望」，¹¹⁴因為兩者皆不可能。既有自我與想象自我皆為同一自我，一但既有自我被否定了，自我則不復存在，自然亦不可能成為想象自我。如此一來，自我實現成了矛盾，必然陷於絕望。針對個人存在結構，齊克果再將「不想成為自我之絕望」與「想成為自我之絕望」進一步分成四種絕望：

- 一、無限性絕望（欠缺有限性）：人只知心靈的無限性而不知身體的有限性，故陷於狂想。
- 二、有限性絕望（欠缺無限性）：人只知身體的有限性而不知心靈的無限性，故放棄理想。
- 三、可能性絕望（欠缺必然性）：人只知可能性而不知必然性，故陷於狂想。
- 四、必然性絕望（欠缺可能性）：人只知必然性而不知可能性，故放棄理想。¹¹⁵

如此一來，絕望之形成是由於人無法在實現自我時取

113 Alastair Hannay, "Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation", in *International Kierkegaard Commentary: Sickness Unto Death* (ed Robert L Perkins; Macon: Mercer University Press, 1987), p 27

114 Kierkegaard, *Sickness unto Death*, p 14

115 同上。

得「平衡」的存在狀態：要不是脫離現實限制，天馬行空，沉醉於狂想，就是放棄夢想，向現實低頭，做一個宿命論者或「庸俗資產階級」。¹¹⁶故此，從人自身角度來看，絕望乃是存在必然之狀態；為了擺脫絕望，人必須依靠信德，藉着上帝的幫助克服肯定自我與否定自我之矛盾。

為了解釋絕望與人神關係之關連，齊克果進一步以絕望定義罪。「罪就是：在上帝面前，或在上帝的概念下，處身於不想成為自我之絕望，或是想成為自己之絕望。」¹¹⁷個人自我並非自我的創造者。自我是由上帝所創造，故此自我作為精神之超越性亦是來自超越之上帝。齊克果說：「在自身與自身關連以及意欲成為自身時，自我顯然地安定在建立其本身的力量之上。」¹¹⁸根據格勒的解釋，這力量就是上帝：

「致死之病」——齊克果初時定義為絕望，後來定義為罪——是一種感染自我各方面的疾病。它是指無法意欲成為（will to be）人真正的自我——換言之，它是一帶涉及自我作為綜合的組成部分不平衡而帶有缺陷的自我關係以及帶有缺陷的人神關係。自我之健康——齊克果後來稱之為信德——是自我以正當關係肯定自身作為綜合，以及自我適當地與其神聖基礎互相關連。¹¹⁹

如《憂懼之概念》及《非科學後記》所言，原罪與罪惡意識使人意識到犯罪是存在結構上不可磨滅的可能性。同理，在《致死之病》裏，齊克果認為，一旦人嘗試回復原初

116 同上，頁 41-42。

117 同上，頁 77。

118 同上，頁 14。

119 Glenn, "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work", p 5

之人神關係，即意識到自己有罪，而上帝卻無罪，¹²⁰人神關係即變得不可能。如此一來，人就在宗教層面上陷入絕望：一方面意欲成為一個與上帝復和的自我，另一方面事實上他卻是一個不能與上帝復和的自我，因為他是罪人。因此，人要克服絕望，只能全然依賴上帝而非自身。齊克果說：

信德是：自我在自身存有以及意欲成為自身時，顯然安定於上帝之上。然而，罪之反義往往被誤解為德性……此乃異教徒之觀點，他們滿足於人類條件，並不知道何為罪，而眾罪皆存在於上帝面前。罪之反義是信德。如《羅馬書》十四章 23 節所言：「凡不出於信心的都是罪。」這正是所有基督宗教最關鍵的定義之一——罪之反義不是德性，而是信德。¹²¹

六、結論：儒家僅肯定自我，基督宗教則肯定而否定而重新肯定自我

經過上述對齊克果肯定自我及否定自我的深入分析後，則可發現牟宗三不僅忽略了齊克果肯定自我的一面，而且還誤解了齊克果所言否定自我之意義。對齊克果來說，憂懼並非緣於個人對「宇宙的蒼茫與天災殘酷而起之恐怖意識」，而是源於存在結構上必然之罪。這種憂懼分別在《非科學後記》及《致死之病》以「辯證情意」和「絕望」的概念得到更具體的解釋。在宗教層面上，人的罪惡意識將罪帶入世界，使自己無法建立人神關係，故無法回復人原初的本性，而陷於「想成為自我」與「不想成為自我」之絕望，需要依靠對上帝的信德克服。

120 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Vol 1, p 208

121 Kierkegaard, *Sickness unto Death*, p 82

牟宗三因為未留意到齊克果主張肯定自我情意的宗教性甲這一概念，而忽略了齊克果肯定自我的一面，更無法理解肯定自我與否定自我的辯證關係。事實上，《非科學後記》下宗教性甲與宗教性乙的並存，正好與《致死之病》「想成為自我」與「不想成為自我」之絕望對照。人得蒙上帝赦罪、恢復其原初神性（或用齊克果的說法，恢復自我作為精神及人神關係），才能找回真正的自我。這種肯定而否定而重新肯定自我之弔詭過程正是齊克果所代表的基督宗教本體論獨有之觀點，此亦正是耶儒本體論的根本差異所在。

作者電郵地址：andrewtamkp@gmail.com

Copyright ISCS 2022

中文書目

- 文碧方、李想。〈從「回到康有為」到「回到牟宗三」——「大陸新儒家」政治儒學之反思〉。載《儒教文化研究》29 (2018)。頁 171-184。[WEN Bifang & LI Xiang. "From 'Return to Kang Youwei' to 'Back to Mou Zongsan': A Study on the Political Confucianism of Mainland New Confucianism". *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 29 (2018). pp. 171-184.]
- 加爾文。《基督教要義》。徐慶譽譯。上冊、中冊及下冊。香港基督教文藝出版社，1991。[Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by XU Qingyu. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council Ltd, 1991.]
- 田炳述。〈從牟宗三看退溪與栗谷〉。載《儒教文化研究》22 (2014)。頁 137-151。[Jun, Byungsul. "Comparing Mou Zongsan's Opinion of Toegye and Yulgok". *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 22 (2014). pp. 137-151.]
- 牟宗三。《五十自述》。台北 聯經，2003。[MOU Zongsan. *Wu shi zi shu*. Taipei: Linking Book Ltd., 2003.]
- 。《圓善論》。台北 聯經出版社，2003。[MOU Zongsan. *Yuan shan lun*. Taipei: Linking Book Ltd., 2003.]
- 。《中國哲學的特質》。台北 聯經出版社，2003。[MOU Zongsan. *Zhong guo zhe xue de te zhi*. Taipei: Linking Book Ltd., 2003.]
- 。《中國哲學十九講》。台北 聯經出版社，2003。[MOU Zongsan. *Zhong guo zhe xue shi jiu jiang*. Taipei: Linking Book Ltd., 2003.]
- 。《心體與性體（二）》。台北 聯經出版社，2003。[MOU Zongsan. *Xin ti yu xing ti*. Vol. 2. Taipei: Linking Book Ltd., 2003.]
- 。《道德的理想主義、歷史哲學》。台北 聯經出版社，2003。[MOU Zongsan. *Dao de de li xiang zhu yi li shi zhe xue*. Taipei: Linking Book Ltd., 2003.]
- 汪文聖。〈談「主體的弔詭性」〉。載《國立政治大學學報》4 (1997.12)。頁 1-18。[WANG Wen-Sheng. "On the 'Paradox of the Subjectivity' ". *NCCU Philosophical Journal*, 4 (1997.12). pp. 1-18.]

祁克果。《祁克果的人生哲學》。謝秉德、謝扶雅譯。香港 東南亞神學教育基金會及基督教輔僑出版社，1963。[Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Philosophy of Life*. Translated by SIE, P. T. & ZIA, N. Z.. Hong Kong: The Foundation for Theological Education in Southeast Asia and the Council on Christian Literature for Oversea Chinese, 1963.]

林鴻信。《基督宗教與東亞儒學的對話——以信仰與道德的分際為中心》。台北 國立台灣大學出版中心，2009。[LIN Hong-xin. *Ji du zong jiao yu dong ya ru xue de dui hua: Yi xin yang yu dao de de fen ji wei zhong xin*. Taipei: National Taiwan University Press, 2009.]

——。〈以知釋信——加爾文對信的詮釋〉。載《台灣神學論刊》31 (2009)。頁 57-76。[LIN Hong-xin. “Interpreting Faith by Knowledge: Calvin’s Interpretation of Faith”. *Taiwan Journal of Theology*, 31 (2009). pp. 57-76.]

李麗娟。〈主體的自我 vs. 現象的自我——從主體自我理論回應麥清格的自我幻覺理論〉。載《哲學與文化》43.10 (2016)。頁 161-179。[LEE, Christine. “Subjective Self vs. Phenomenal Self—From the Theories of Subjective Self to Respond Matzinger’s Self-illusion Theory”. *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 43.10 (2016). pp. 161-179.]

唐君毅。《中華人文與當今世界》。兩冊。台北 學生書局，1974。[TANG Jungyi. *Zhong hua ren wen yu dang jin shi jie*. 2 Volumes Taipei: Student Book Ltd, 1974.]

馬丁路德。《協同書》。李天德譯。曾森、李志傑、古志薇編。香港 香港路德會文字部，2001。[Luther, Martin. *Book of Concord*. Vol. 2. Translated by Erhardt Riedel. Edited by ZENG Sen, LI Zhijie, & GU Zhiwei. Hong Kong: Literature Department, LCHKS, 2001.]

陳俊輝。〈時代的反省、思考暨批判——祁克果的社會性「整全人格」理念暨典範（上）〉。載《哲學與文化》22.7 (1995)。頁 586-601。[CHEN Junhui. “Shi dai de fan xing si kao ji pi pan: qi ke guo

- de she hui xing 'zheng quan ren ge' li nian ji dian fan". *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 22.7 (1995). pp. 586-601.]
- 勞思光。《存在主義哲學新編》。香港 香港中文大學出版社，2012。[LAO Siguang. *Cun zai zhu yi zhe xue xin bian*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2012.]
- 彭文本。〈良知的辯證——康德、費希特、牟宗三的理論比較研究〉。載《臺大文史哲學報》69 (2008)。頁 273-308。[PONG Wen-berng. "Dialectics of Conscience: A Comparative Study of the Theories of Kant, Fichte and Mou Zongsan". *NTU Humanitas Tawanica*, 69 (2008). pp. 273-308.]
- 奧古斯丁。《奧古斯丁選集》。湯清等譯。香港 基督教文藝出版社，1986。[Augustine. *Selections of Augustine's Writings*. Translated by TANG Tsing. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council Ltd, 1986.]
- 聖多瑪斯·亞奎那。《神學大全 (第三冊) 論創造人類與治理萬物》。周克勤等譯。台北 中華道明會、碧嶽學社，2008。[Thomas Aquinas. *Summa Theologicae, I, Q75-199*. Translated by Zhou Keqin. Taipei: Chinese Dominican Order and Pio Association, 2008.]
- 謝志斌。〈生存的個體——克爾凱郭爾尋求信仰的思想路程〉。載《道風 基督教文化評論》17 (2002)。頁 53-74。[XIE Zhibin. "The Existing Individual: Kierkegaard's Path to Faith". *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 17 (2002). pp. 53-74.]
- 羅雅純。〈論中西孔子天命觀重要思想型態的當代詮釋〉。載《東吳中文學報》31 (2016)。頁 1-32。[LO Ya-chun. "A Study of Modern Interpretations of Confucian Perspective on Destiny and Mandate from Heaven". *Soochow Journal of Chinese Studies* 31 (2016). pp. 1-32.]
- 鍾振宇。〈跨文化之「超越」概念 海德格、牟宗三與安樂哲〉。《中國文哲研究通訊》第 27 卷第 4 期 (2017)。頁 117-132。[ZHONG Zhenyu. "Kua wen hua zhi chao yue gai nian: hai de ge,

mou zong san yu an le zhe”. *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 27.4, (2017). pp. 117-132.]

外文書目

Augustine of Hippo. *A Treatise On The Grace Of Christ, And On Original Sin*. Translated and edited by Philip Schaff. 1885. <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105.html#aboutTheAuthor>. Accessed 12 June 2020.

Backhouse, Stephen. *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Barrett, William. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. New York: Doubleday & Company Inc., 1958.

Come, Arnold B. *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.

Davenport, John J. "Selfhood and 'Spirit'". *Oxford Handbook of Kierkegaard*. Edited by George Pattison & John Lippitt. Oxford: Oxford University Press, 2013. pp. 230-251.

Dunning, Stephen N. "Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety". In *International Kierkegaard Commentary: Concept of Anxiety*. Edited by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1985. pp. 7-33.

Elrod, John W. "Passion, Reflection and Particularity". In *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*. Edited by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1984. pp. 1-18.

Fremstedal, Roe. "Original Sin and Radical Evil: Kierkegaard and Kant". *Kantian Review*, 17.2 (2012). pp. 197-225.

Glenn, John D. "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work". In *International Kierkegaard Commentary: Sickness Unto Death*. Edited by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1984. pp. 5-22.

Green, Ronald Michael. *Kant and Kierkegaard on Time and Eternity*. Macon: Mercer University Press, 2011.

- Hannay, Alastair. "Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation". In *International Kierkegaard Commentary: Sickness Unto Death*. pp. 23-38.
- Heinemann, Frederick Henry. *Existentialism and the Modern Predicament*. London: Adam & Charles Black, 1953.
- Khawaja, Noreen. "Karl Löwith: In search of a Singular Man". In *Kierkegaard's Influence on Philosophy Tome I: German and Scandinavian Philosophy*. Edited by Jon Stewart. Surrey: Ashgate, 2012. pp. 163-186.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety*. Translated by A. B. Anderson & Reidar Thomte. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- _____. *Sickness unto Death*. Translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- _____. *Concluding Unscientific Postscript*. Vols. 1-2. Translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Works of Love*. Translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Two Ages*. Translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*. New York: Columbia University Press, 1964.
- Lee, Richard Chung Kee. "Putting Blaise Pascal and Søren Kierkegaard together: On Rationality, Existentiality and Religiosity". *Fu Jen International Religious Studies*, 3 (2009). pp. 61-76.
- Oppenheim, Michael. "Four Narrative on the Interhuman: Kierkegaard, Buber, Rosenzweig, and Levinas". In *International Kierkegaard Commentary: Works of Love*. Edited by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1999. pp. 249-278.

- Pattison, George. *The Philosophy of Kierkegaard*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005.
- Rae, Murray A. "The Forgetfulness of Historical-Talkative Remembrance in Kierkegaard's Practice in Christianity". In *International Kierkegaard Commentary: Practice in Christianity*. Edited by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 2004. pp. 69-94.
- _____. "The Holy Spirit: Kierkegaard's Understated Pneumatology". In *T&T Clark Companion to the Theology of Kierkegaard*. Edited by Aaron Edwards & David Jay Gouwens. London, UK: T&T Clark, 2020. pp. 353-370.
- Roberts, Robert C. "The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of the Sickness unto Death". *International Kierkegaard Commentary: Sickness Unto Death*. pp. 135-160.
- Spencer, Stephen R. "Fideism and Presuppositionism". *Grace Theological Journal*, 8 (1987). pp. 89-99.
- Thoraval, Joël. "La Chine et le confucianisme au défi de la modernité". *Esprit*, 265.7 (Juillet 2000). pp. 140-154.
- Tilley, Michael. "Bayer: Kierkegaard's Attempt at Social Philosophy". *Kierkegaard and His German Contemporaries: Tome I: Philosophy*. Edited by Jon Stewart. Aldershot: Ashgate, 2007. pp. 17-24.
- Wesley, John. *The Holy Spirit and Power*. Edited by Larry Keefauver & Clare G. Weakley. Gainesville, FL: Bridge-Logos, 2003.

Self-Affirmation and Self-Negation: An Analysis on the Ontological Disagreements between Christianity and Confucianism in Mou Zongsan's Criticism of Kierkegaard

TAM Ka Pok

Affiliated Researcher

Domingos Lam Centre for Research in Education

University of Saint Joseph

Abstract

Copyright ISCS 2022

Mou Zongsan rarely discusses Søren Kierkegaard's philosophy. Nevertheless, in *On the Characteristics of Chinese Philosophy*, Mou uses Kierkegaard as an example to illustrate the fundamental ontological differences between Christianity and Confucianism. Mou claims that Confucians affirm moral subjectivity, while Christians urge one to deny one's sinful self and to be integrated into God's subjectivity. Therefore, Mou believes that Confucianism is characterized by self-affirmation, while Christianity is characterized by self-negation. As a response to this, this article argues that, even if one agrees that Kierkegaard's philosophy may represent this perspective of Christian ontology, "self-negation" can hardly outline the whole picture of Kierkegaard's philosophy. By criticizing

Mou's oversimplified dichotomy of self-affirmation and self-negation, this article examines both Mou's Confucian and Kierkegaard's Christian perspectives on the ontological question of individual subjectivity, which can provide new insight to Confucian-Christian dialogue.

Keywords: Mou Zongsan; Søren Kierkegaard;
New Confucianism; Chinese Philosophy;
Subjectivity

Copyright ISCS 2022