

杀道事件——对比潘霍华与牟宗三 对基督/耶稣的思考

Killing Logos: A Comparison of Bonhoeffer and Mou Tsang-san's
Interpretation of Jesus the Christ

邓绍光 香港信义宗神学院

Deng Shaoguang Hong Kong Lutheran Theological Seminary

[英文提要]

The German theologian Dietrich Bonhoeffer says that when the human logos encounters the incarnate Logos of God, the human logos will crucify the divine. Placed in the Chinese context, this theological assertion diametrically opposes the absolute idealism of contemporary Confucian philosopher Mou Tsang-san. The essence of the killing of divine Logos lies in the approach to the interpretation of Christ. This paper attempts to contrast Bonhoeffer's Christology with Mou's interpretation and understanding of Christ, their different ways of thinking and their dominant underlying principles. Bonhoeffer emphasizes the limitations of our human rational and subjective understanding of Christ, due to the hiddenness of the Logos on the one hand, and the ontological otherness of the Logos on the other. Mou, however, presupposes that humanity is the vehicle through which Tao is manifested; therefore, Tao is not hidden. It then follows that the life of Jesus is merely one of humanity's embodiments or manifestations of Tao, one which can be understood subjectively and rationally.

德国神学家潘霍华(D. Bonhoeffer, 1906—1945)在《基督中心》(*Christ the Centre*)说过:当人的道(human Logos)遇上上帝成肉身之道(the incarnate Logos of God),他就会钉死、杀害他。^①当然,潘霍华所言的这一“杀道”事件中的“杀害”,并非意指生命的杀害,而系表示人在堕落后理性的狂妄与拔扈,以主体的身份潜夺、吞噬上帝的本性,进行存有论判断的工作,为一切在我以外的他者确立存在,从而成为至大无外的绝对主体。^②若内在于潘霍华的文化处境来了解,则这很明显首先指到德国的唯心论;而这亦可以在其著作的脉络中得到印证:早期的《圣徒相遇》(*Sanctorum Communio*)和《行动与存有》(*Act and Being*),以及同期的讲课《创造与堕落》(*Creation and Fall*)、《黑格尔研习班》(*Hegel Seminar*)。

潘霍华这一神学断言,落在汉语文化的处境中,亦非空言而无所对应。就具体的哲学言,首先即针对当代新儒家牟宗三(1909—1995)的彻底唯心论,在根本处与之相对反。换句话说,人的道杀害神圣的道这一事件,不单只在西方的哲思文化中出现,并且同样于当代中国哲学的重建中重演。固然,于重建中国哲学,这一“杀道”事件是否必要,是很可以讨论的;即:这样的重建,是否唯一承继和开展中国哲学的可能,是必须注意和严肃对待的。而此一层次讨论之可能,则必首先涉及对这一杀道事件的理解,具体而言,即牟宗三如何在解释耶稣的过程中,以人的道杀害神圣的道——基督,从而巩固人性主体自身的绝对无限性,并需直透这一解释过程背后

^① D. Bonhoeffer, *Christ the Centre*, trans. E. H. Robertson (New York: Harper and Row, 1978), p. 33.

^② 就此而言,即可跟尼采(Nietzsche)的“上帝已死”的看法相提并论。事实上,尼采对传统形而上学的高抬理性,批判甚力,成为后现代哲学的张本。

的根源性指导思想：道的显—隐结构，以及自我与异己他者的关系。

总的来说，整个杀道事件的核心乃一如何思想基督的问题。是以，本文即以此为焦点，以潘霍华的基督论来对比牟宗三了解、思考耶稣的路数及其背后的主导理念，一方面以突显牟宗三这方面的思想，另一方面以发掘两者背后的根源性差异。简单来说，潘霍华要强调的，乃是人类主体理性在认识基督时的界限，一方面因为道的隐蔽（奥秘），另一方面则在于道的异己性质。牟宗三的底子却是人能宏道，道可如如呈现、彰显；因此，对他来说耶稣的生命形态以致基督信仰对只为一教相、一方便的形态，当可理性化之而莫逆于心。

二

潘霍华在《基督中心》劈头就说：“言说基督，必须静默……”^①当然，潘霍华所说的静默并非单只口里不发一言，而是指到人类主体理性在基督这一异己的他者的面前，必须如现象学般悬搁、中止任何理性之判断，以让对象呈现其自己。为什么在基督面前我们必须静默？此即首先涉及道的显—隐结构。道不单显，亦同时隐，于是，理性就只能静默。理性若不静默，则必然尝试深入此一显—隐结构而进行解蔽的工作，然而，如此之所以可能，得先神化或绝对化理性，使得理性具有存有论的判断功能，与道同等。这样，理性之知“道”，实即知其自己。固然，牟宗三亦言天道的显—隐，此可见于其对三一论及耶稣跟上帝之关系的讨论。事实上，牟宗三对耶稣的了解绝对不能跟其对三一论的了解分别开来，他是透过三一论来

^① Bonhoeffer, *Christ the Centre*, p. 27.

把握耶稣跟上帝之间的关系。然而,由于牟宗三以黑格尔(Hegel)的三一论为根据,结果其所言的显—隐,只是圣父与圣子间事,而不及圣道自身之显—隐结构。此是牟宗三杀道的第一步。

若以潘霍华跟牟宗三对比,则可以说,在显—隐的结构及表现上,潘霍华重视的是:基督的彰显乃一隐蔽性的彰显,^①牟宗三强调的是:耶稣的彰显乃一彻尽上帝本性的彰显。再简单来说,即一个重隐,一个重显。此中之差别原因,则需涉及显—隐落在何种层面而言。就潘霍华而言,显—隐既为上帝自身的结构,亦为道——基督——自身的结构,这样一来,基督虽彰显上帝,但亦不因此一彰显而全然朗现,此方可保存上帝隐蔽的一面,从而贯彻上帝自身的显—隐本性。基督自身的在场(presence)是隐蔽的,它的“在场乃一隐蔽的在场……这上帝一人、耶稣基督,以 *homo ioma sarkos*(肉身的形像)的形式临在与同在,即,以隐蔽的方式、绊脚石的方式而临在与同在。”^②很明显,在潘霍华眼里,基督在场彰显上帝,同时亦隐蔽上帝,故言其在场乃一隐蔽的在场(the presence is a hidden presence)。人类的主体理性在面对这一隐蔽的在场的基督,只能静默,就着这一隐蔽的在场的方式来了解上帝,而非以理性拆解当中的隐蔽,化解其显—隐结构、本性,从而使得上帝在基督里通体透明地彻尽其本性。这当中的关键,乃在于有否正视上帝的基督里启示其自己的方式,跟其显—隐的结构、本性不相分离。亦即,其启示的方式:隐蔽的在场,不单只是方式,而同时是启示的内容。这样,理性在这一隐蔽的在场面前,就只能默然无语,顺着其隐蔽的在场

① Bonhoeffer, *Christ the Centre*, p. 46.

② 同上。

来思考。^①

牟宗三跟潘霍华相反,其透过黑格尔的三一论来了解耶稣,就着重其显的功能,而无视隐的一面,或不自觉地消解其隐藏的在场而成彻底的在场。牟宗三依黑格尔,以上帝/圣父“为客观地自存的。但它的内容意义却须一个大生命来彰显……耶稣就是担负这任务的大人格、大生命”,^② 耶稣/圣子就代表了主观性。^③ 因此,圣父与圣子的关系,就是客观性(原则)和主观性(原则)、自存与弘扬、在其自己与对其自己^④ 的关系。一言以蔽之,就是隐藏和彰显的关系。然而,这里所言的隐一显,并非一同时性的结构,而系一历时性的发展。故此,虽然我们仍然可以说上帝的结构为隐一显,但却并非如潘霍华所言的:基督的在场乃一隐藏的在场,反之却是一彻尽上帝内容意义的彰显,^⑤ 因而其显就是一种无隐的显,朗现上帝的全幅意义。^⑥ 一显全显,无所遁隐。在这一思路底下,牟宗三在解释耶稣上十字架的意义时,就跟潘霍华不一样。潘霍华在讲到基督乃历史的中心时,指出基督死在十字架上的卑微遮蔽了其中心性。^⑦ 反之,牟宗三却认为:“耶稣上十字架的意义,则在以牺牲的姿态表现普遍的爱,从而彻尽上帝的内容意义……”^⑧ 对于牟宗三来说,耶稣上十字架这一放弃生命的举动,正是彰显上帝本性的高峰。这样,就彻底减杀了上帝的隐蔽性,高抬其彰显性。

从西方哲学的角度来看,牟宗三对耶稣彰显上帝一事的解释,

① 潘霍华对上帝的显一隐结构的看法,跟路德的观点一脉相承。关于路德这方面的讨论,参 A. McGrath, *Luther's Theology of the Cross* (Oxford: Blackwell, 1985), Chapter 5。然而,麦格夫(McGrath)认为在信心的肯认底下,乃可知隐藏的上帝,我们对此可作同情的理解,即这种知只是一种对上帝的承认:承认被钉在十字架上的基督乃是上帝。因此,这种知并非一种知其内容、本质的知,而仅为一种承认的知。

② 牟宗三:《中国哲学的性质》(台北:学生,1984。六版),第49页。

③ 同上,第50、55页。

④ 同上,第55页。

⑤ 同上,第49页。

⑥ 同上,第50页。

⑦ Bonhoeffer, *Christ the Centre*, pp. 62, 74.

⑧ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第51页。

乃一在场的形而上学(metaphysics of presence)。就是说,真理当下即是,全幅朗现,在场无隐。牟宗三所重视的是真理的直接、无曲、全面、透彻、无遗地呈现,故常说圣人体道而不遗,通体透明。故此,其讲天道的客观性与主观性两面,说“道的客观性固然重要,而道的主观性亦不应被忽视”,^①实即在其强调天道的充弘彰显、一现全现底下,减杀了天道的客观奥秘性。牟宗三此一减杀的举动即为消除天道与人的距离、上帝与人的差异,迈出了一步;也就是说,这是他杀道的第一步。首先减杀了隐藏的上帝在基督的彰显中的隐蔽性,而不若潘霍华般:上帝即使在基督中彰显其自己,其在场亦是一隐藏的在场。潘霍华的立场完全是反在场的形而上学的,上帝即使显现其自己,也不是一现全现、一显全显的。这并非表示上帝在基督里因为基督的缘故而限制了它的彰显,而刚相反,在基督里那种隐藏的在场正正对应上帝自身的显一隐结构。因此,在这一意义下也可以说,上帝在基督里以隐藏的在场“彰显”其显一隐的本性。牟宗三的在场的形而上学立场与潘霍华的反在场的形而上学立场,可以进一步在两者对人的主体跟天道或上帝之关系的了解中透露出来。事实上,牟宗三亦在这一环节中完成其杀道事件:人的主体理性完全减杀上帝成肉身的道的异己性。

三

由于牟宗三强调天道全幅无遗的彰显,则必然进一步高抬直接之彰显而低贬间接之彰显,因为直而无曲的彰显方能全幅无遗地朗现。此并非关乎量的问题,而乃系质的问题,即能否如其所如地呈现,不增不减。再者,上帝、天道之彰显,最终乃是对人而言的,

^① 牟宗三:《中国哲学的特质》,第48页。

即其彰显并非纯只为己,更同时是为他的,这样,对人来说,上帝、天道最直接的显现方式,自然就是在人的主体性内呈现,或者说,内在于人之内而为自由无限心而得以呈现。是以,牟宗三说耶教“于有限而见无限”的道成肉身,视作上帝底事,“只是一种方便,并非究竟。以理究竟言之,以‘视作人底事’为顺适”。^① 否则,无限即归无限,^② 则上帝即不能真实彰显,只成一客观的存在,超越而外在。^③ 由于“在耶教,并不是以人的身份体现无限心而成为无限者,乃是以神的身份于肉身中见上帝”,^④ 那么,就只有耶稣能以有限之生命彰显无限之生命、上帝,因此,牟宗三即指出“上帝只成了一客观的存在,遂亦不能彰其具体而真实的作用,在吾生命中彰显其成德之作用”。^⑤ 固然,牟宗三关心若无限归无限,有限归有限,“人只成一无体的徒然存在,人只能囿于其现实的有限存在内在而辗转颠倒,而不能以无限心为体以条畅其生命而上达天德”。^⑥ 但另一方面,牟宗三亦就上帝或无限心之彰显来表明其内在化之必须:“上帝只有当它内在化而为无限心以为吾人之体,或无限心即是上帝时,他始能彰其用。因彰其用,他始能成为具体而真实,朗朗如在目前,吾人可与之觐面相当”。^⑦ 如此一来,牟宗三即否定耶稣的独特性,而肯认人人皆可以为耶稣;在这一肯认人人皆可以为耶稣底下,即暗含一杀道的举动。一方面,否定了耶稣以神的身份于肉身中见上帝,另一方面,肯定了人以人的身份体现无限心而成为无限者。此即把原来基督信仰所持守的完全倒转过来,不单耶稣的生命可以彰显上帝的神圣生命,而且是人人皆可以以其自身的生命充

① 牟宗三:《现象与物自身》(台北:学生,1982。三版),第452—453页。

② 同上,第451—452页。

③ 同上,第453页。

④ 同上,第452页。

⑤ 同上,第453页。

⑥ 同上,第452页。

⑦ 牟宗三:《现象与物自身》(台北:学生,1982。三版),第453页。

分朗现此一无限心,成一无限的存在。如此一来,即泯灭了基督与人之间的存有论差别,在消解基督的异己神圣身份的同时,却又掠夺了上帝神圣的生命于其自身之内,从而达至上帝“成为具体而真实,朗朗如在目前,吾人可与之靛面相当”的境地,而后果却是如潘霍华所言,人的道把上帝成肉身之道钉死了。

牟宗三言天道、存有直接于人的主体实践理性中呈现,跟德国超越观念论康德(Kant)之后的先验唯心论费希特(Fichte)的立场完全一致。一方面,两人均认为康德哲学不够彻底,乃在于仍然承认有不依赖于主体自我的物自身。另一方面,两人又不约而同以实践理性为首出,理论理性或纯粹理性是隶属于前者的。在费希特,实践理性的活动乃人类主体的本原行动,其作为活动又是实在的,其作为绝对自我,乃是意识主体和被意识对象的同一,因此,物是在自我之中设定起来的东西,它把一切都置于自我之内。^① 这样,费希特把一切事物的实在性都归于人的精神的自我之中,因而人是宇宙的主体,宇宙的秩序性、规律性都是人的这一精神自我主体给予的。^② 值得注意的是,费希特认为绝对自我是通过智的直觉而设定的,非我也是由智的直觉设定的。^③ 智的直觉其实就是精神的本原行动,其活动亦即为绝对自我的活动。绝对自我以智的直觉方式而活动,并在这一活动中“知”(意识、设定)其自己和非我。这里要留意的是,智的直觉这一本原行动乃是直接的、无曲的、呈现的、非遮蔽的。

牟宗三说:“心外无物。在知体明觉之感应中,心与物一起朗现,即在此知体明觉之感应中含有一种智的直觉。”^④ 此知体明觉

① 洪汉鼎:《费希特》(台北:东大,1996),第143、145、132页。

② 温纯如:《康德和费希特的自我学说》(北京:社会科学文献出版社,1995),第127页。

③ 同上,第135页。

④ 牟宗三:《现象与物自身》,第98页。

是“道德的实体,同时亦即是存有论的实体”,^①故说心外无物,在这一道德主体的实践行动中,心与物一起朗现。道德主体的实践行动,实即知体明觉自身之“自我活动”:智的直觉,^②因此,说“心与物一起朗现”,实即说知体明觉在其智的直觉的活动底下“知”(逆觉而知、自照)其自己^③和“知”(呈现、实现、创生)物。^④换句话说,心在实践活动中呈现自我和呈现物之在自己,犹如费希特所言的意识、设定,都具有存有论的意义和作用,即自我建构和建构他物。这样,牟宗三和费希特都把形而上的实体的绝对性归于心或自我,既言“心外无物”,亦言“心外无性”。心外无物,是心在其“自我活动”中以智的直觉觉照一物而呈现之、实现之、创生之。心外无性,是心的“知”性,心以“此‘知’字去实那客观而形式地说的‘性’字……之具体而真实的意义,而言‘心外无性’……。‘要皆一知以显发’,从此‘显发’而言,则曰:‘心外无性’,心即是性也”。^⑤此即明白表示性乃客观原则,心乃主观原则,性必由心而彰显。但此心必须落于人来说,而为人的主体实践理性,方能具体而真实呈现。离开人,则性、天道、上帝仍然是隐蔽的,即或如基督信仰中,以耶稣来彰显上帝,在牟宗三看来,仍是隐蔽的,因其不能朗现于人的主体性之中,而仅为客观的存在,超越而外在。故牟宗三亟言“人能弘道”：“正因道只自存,所以它倚待人的充弘……否则它只停滞于‘潜存’(Potential or Latent)的状态。”^⑥这样,人之主体实践理性,如牟宗三所言,有三性:一曰主观性,二曰客观性,三曰绝对性;^⑦如此,人即能宏道。人既能宏道,杀道事件亦一并完成了。

① 牟宗三:《现象与物自身》,第92页。

② 同上,第99页。

③ 同上,第100—101页。

④ 同上,第99页。

⑤ 同上,第96页。

⑥ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第48页。

⑦ 牟宗三:《现象与物自身》,第93页。

四

从当代哲学的角度来看,牟宗三以“在场”来理解天道、存有、上帝,并且赋予人之主体意识有其优先权去把握,结果天道、存有、上帝之在场转成人之自我的在场。“赋予意识的优先权意味着赋予在场者优先权……这一优先权是形而上学的‘以太’,是我们陷入形而上学的语言的思想要素。”^① 牟宗三这样高抬人的主体意识,其结果不单消除了人与天道、存有之间的存有论差异(套用海德格〔Heidegger〕的用语:ontological difference),并且在理解耶稣/基督时,减杀了人与上帝之间在本性上的差异。我们可以说,牟宗三这一人的主体式在场形而上学,以在场、彰显来消除不在场、隐蔽,以人的主体在场来减杀人跟天道、存有、上帝之间的本性差异。泯灭差异而达至同一是牟宗三哲学的最终结果。

相对而言,潘霍华反对在场有优先性,这在上面已经述及,上帝在基督里启示其自己的方式,乃是隐藏的在场。在这一理解底下,潘霍华自然反对人在主体意识在场有任何的优先性,因为当上帝以隐藏的在场的方式启示其自己的内容:隐藏的在场,那就表明上帝跟人的理性、意识有着本性上的差异,而不能被其同化。这也可以从反过来的角度来看,因为上帝完全异于人自己,故其即使揭示其自己,亦必然同时隐藏其自己,而成隐藏的在场,这就更使得其显一隐结构必然是以隐为首出的,而正是这一以隐为首出的显一隐结构,表明其跟人分别开来,有着本性上的差异。这里的隐,其之所以可能为隐,乃因为其异于人的理性、意识,甚至人的本性。我们可以这样理解,上帝跟人的本性差异,必然使得上帝隐蔽其自

^① 杨河:《时间概念史研究》(北京:北京大学出版社,1998),第357—358页。

己,并且,这种隐蔽其自己不会因着上帝的彰显而消失,反之,一切的彰显都同时为隐蔽,而成隐蔽的在场。是以,当我们说,上帝的显一隐结构以隐为首出,之所以如此,乃在于上帝在本性上有异于人,故此,若问:何以上帝隐蔽其自己?何以上帝在彰显中隐蔽其自己?则答案很自然就是:因为上帝跟人的本性相异。潘霍华一直坚守这一基督信仰的传统,早在《圣徒相通》中,他就指出:

你作为-实相-形式(reality-form),当其与我在这“伦理的”境域中相遇时,就定义来说,这你是独立的。这你跟唯心主义的客体-形式(object-form)相反,不能内化于主体的思想。这你替主体设立了界限……^①

上帝乃一不可渗透的你,其形而上的位格性(metaphysical personhood)预设绝对自我意识和自主行动,……^②

潘霍华十分明显地表达了上帝跟人的差异,人无法以其理性、意识渗透测度上帝的本性,从而好像唯心主义那样把上帝内化,而成主体自我在场的意识。因此,在论到上帝与人相遇时,潘霍华强调上帝作为你,具有优先性,人跟神圣者相遇,神圣者就以你-形格(You-character)出现,这是其本质形式。^③但牟宗三却以人的主体有其优先性,把上帝的他性收摄而归于人的主体意识,这样顶多视上帝为另一个主体的我,其内容却跟人主体的我同一。然而,潘霍华强调上帝乃一不可渗透的你(an imperetrable You)、不能内化于

^① Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, p. 51.

^② 同上,第52页。

^③ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, p. 55.

主体的思想(the mind of the subject),就是要表明对于人来说,上帝为一神圣的界限,在这一界限面前,人的主体意识并无任何优先性,反之,上帝这一他者才有优先性。这样,在思考他者的过程中,谁有优先性这一问题,是不能脱离人的主体意识跟上帝之间的关系来讨论的,谁有优先性这一问题实在乃以人与上帝之间的差异性与同一性这一深层关系为其底子而决定的。

牟宗三批评基督信仰为“证所不证能,泯能而归所”,^①撇开此一断言是否恰当,存而不论,其自身的哲学建构,却刚好是倒过来:“证能不证所,摄所而归能”。以潘霍华爱用的词语来说,此即路德(Luther)所言的“理性之内转归向其自己”(ratio in se ipsam incurva [reason turned in upon itself])。^②当然,超越而外在的上帝,其客观的存在并不因人的主体理性此一内转,而真的被收摄于主体之能动性之内,从而使得人的主体性成为即活动即存有,然而,这却造成在行动上取代上帝的位置主宰一切,就此来说,即可言其为一存有论的潜夺行动,但无论在起点或原因、终点或后果,其实这一行动的真实本相乃“理性之内转归向其自己”,潘霍华即运用解构(deconstruction)的方法,^③深入其中以揭示这一行动本身的自相矛盾,从而暴露其真实面目,以及瓦解其自闭的系统。”^④此一如何思及他者(thinking of thd Other)的问题,具体而言,则为如何思及基督这一异己的他者的问题,是不能跟如何理解“自我与异己他者之关系”一问题相分割的。

① 牟宗三:《五十自述》(台北:鹅湖,1989),第168、182页;《中国哲学的特质》,第54页;《现象与物自身》,第453页。

② D. Bonhoeffer, *Act and Being*, trans. H. M. Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), p. 41. 潘霍华对德国唯心论的批判亦可应用于牟宗三的哲学身上,参其 *Sanctorum Communio*, trans. R. Krauss & N. Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998), Chapter Two, A; *Act and Being*, A. 1.; 邓绍光:《潘霍华与牟宗三对康德的阅读》《维真学刊》6/2 (1998),第3—9页。

③ H. R. Reuter, 'Editor's Afterword to the German Edition', in Bonhoeffer, *Act and Being*, p. 179.

④ 关此,见 Bonhoeffer, *Act and Being*, A. 1 & 2. .

五

潘霍华在其《基督中心》指出：“未识之客体能被认识，只有当这一客体可以被安置于既有的分类之中。客体 X 如何(how)切合既有的秩序？问题就被引导指向客体的可能性，其‘如何？’即内在的、人的道透过分类而决定客体的‘如何？’。这对基督论的问题是重要的。这一客体如何能被分类？”^①因此，关键是，基督这一客体如何可能被分类？这如何可能，在费希特和牟宗三等人来说，乃一正面的如何可能，因为自我与异己原为同一的。但在潘霍华来说，这却是反问的语句：“如何可能？”“根本不可能！”面对基督，牟宗三不断以人的道同化异己的神圣之道，^②形像化的说法，就是人的道钉死异己的神圣之道，其对基督的种种解释，不过乃一不断清除异己性质的过程，以归之于人的主体自我。消除上帝的隐蔽性是第一步，这是透过确定基督对上帝的彰显乃是全面彻底的来完成。消除基督跟人之间的存有论差异性第二步，这是透过贯彻天道的彰显(在内容上)必须全幅无遗这一观点而要求其必然内在于人的主体性而为其体来完成。由此两步而完成杀道的事件。整个杀道事件，其消除隐蔽性与差异性，实即潘霍华所言的，透过一程序——“如何”，以安置客体——“基督”——于既有的人类理性之中，而为人所能认识。明显地，这乃一置基督于人类主体理性底下的举动，结果就把异己的基督内化。然而，实情如潘霍华所言：“彼拉多问：你是谁？而耶稣默然不语。人〔按奈不住，〕等不及回答，因为答案太危险了。〔人的〕道不能容忍那对立的道(the Counter-Logos)。

① Bonhoeffer, *Christ the Centre*, pp. 28-29.

② 此是借用潘霍华的表达：“The Logos has assimilated the counter-Logos into itself.”, *Christ the Centre*, p. 29.

〔人的〕道知道他们中间其中一个必定要死,因此,他杀害了那被提问的。”^①人的主体理性没有这个能耐去等待答案,而更重要的是,人的主体理性惧怕异己的道,害怕自己的独立自主的地位受到威胁。因此,他问了“你是谁?”却又不敢静听答案。事实上,“谁?”这一问题,表达了相遇的那一位其陌生性和他性,并同时揭示:对提问者来说,这也是他的生存的问题。他问的是异于他自己本性(being)的存在(being)、他自己生存的界限。”^②

牟宗三思考基督的过程,由以上的分析,可以看见他并非不晓得基督的异己性、其与人的差异,只是他不愿正视这一事实,因为他不愿承认上帝与人之间的差异,并以之为思考他者的起点,结果就是以基督为一机相,一形态,^③若为机相、形态,则并非实事、实理,而只为实事、实理的机相、形态,而此一实事、实理却是人的主体理性在实践行动中彰显、朗现。就此一举动与结果而言,从潘霍华的神学角度来看,即可判之为以理杀道。杀道,因为理性不在圣道的真理中,潘霍华说:“若在圣道的真理中,则不会庆祝自我的胜利……”^④“只有来自真理的思考方式,即对基督顺服,方能置身于真理中”,^⑤这样,才能真的实践“言说基督,必须静默……”,悬搁、中止任何理性之判断,以让基督说话、圣道呈现其自己,然后,方才顺之而思。

① 此是借用潘霍华的表达:“The Logos has assimilated the counter-Logos into itself.”, *Christ the Centre*, p. 33.

② 同上,第30页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,第453页。

④ Bonhoeffer, *Act and Being*, p. 80.

⑤ 同上。