

# 牟宗三無限心之基督教詮釋（附徐濟時回應）

屈思宏

## 撮要

本文嘗試從基督信仰的角度，重新詮釋牟宗三的「無限心」思想。牟宗三以道德生命為通向無限之根源，主張心體、性體本具無限性，並在有限的實踐中不斷形著與展開。其無限觀之形上學結構，可與基督信仰中無限上帝與人神聯合互相呼應。無限心可理解為受造界內之無限結構，與造物主的無限在本質上截然不同。藉此，本文嘗試重申中華神學的使命，一條兼顧理性與啟示的路徑。

## 一、無限的定義：由道德通向無限

在牟宗三哲學中，「無限」並非一個數量上無窮大的抽象概念，而是一種內在於道德生命中的形上實在。牟宗三指出，道德行為本身固然是有限而具體的，但支撐道德行為之所以成其為道德的根源性本體卻是無限的。他明言：「道德即通無限，道德行為有限，而道德行為所依據之實體以成其為道德行為者則無限」。<sup>1</sup> 在此，無限不是超越人而在彼岸的實體，而是內在於人心性之中，作為道德的根源。

這種「既有限亦無限」的命題表面矛盾，實則揭示了儒家對無限的獨特理解：無限並非對有限的否定，而是有限在道德實踐中被提升至圓滿方式。從工夫論的角度看，人成聖成德是一條無止境的修養之路。因此，更進一步，牟宗三甚至將儒家道德實踐詮釋為一種內在的救贖結構：

成德之過程是無窮無盡的。要說不圓滿，永遠不圓滿，無人敢以聖自居；然而要說圓滿，則當體即圓滿，聖亦隨時可至。要說解脫，此即是解脫；要說得救，此即是得救。要說信仰，此即是信仰，此是內信內仰，而非外信外仰以假祈禱以賴救恩者也。<sup>2</sup>

在此，「無限」不再是外在神聖實體，而是生命自我超越的根源。人永不圓滿，只是從工夫論說，成德之過程是無窮無盡的，所以「要說不圓滿，永遠不圓滿」。但從道德本體（心體、性體）來說，人之為人的根源結構，聖亦隨時可至，而不是做完所有善行才成聖，而是在任何一個真正的道德行動中，整個道德本體已完整在場，也就是所謂「當體即圓滿」。

## 二、無限的本質一：心體、性體與宇宙本體的合一

牟宗三對無限的理解，根本上奠基於其心體與性體的形上學。對他而言，心體

<sup>1</sup> 牟宗三，《心體與性體(第一冊)》，牟宗三先生全集 5（台北：聯經，2003年），第8頁。

<sup>2</sup> 同上，第8頁。

與性體並非僅是倫理或心理層面的概念，而是同時具有宇宙論意義的終極本體。他明確指出：「本體一面所反省澈至之本體，即本心性體……不但只是吾人道德實踐之本體（根據），且亦須是宇宙生化之本體，一切存在之本體（根據）」。<sup>3</sup> 換言之，人之內在的道德本心，與宇宙萬有生成之本體，是同一實在。這種思想繼承孟子「盡心知性知天」之路徑，使人的內在修養不再只是個體道德問題，而具有宇宙論與形上學的深度。牟宗三進一步說：「正宗儒家所說的性體心體同時是道德的，同時又是本體宇宙論的；它是我們的性，同時亦普遍而為『天地之性』，而為宇宙萬物的本體、實體」。<sup>4</sup> 因此，性體心體擁有一種「內在超越」的結構：人在自身中便與宇宙的終極實在相通，這相通不是伸展至所謂抽象的宇宙無邊無際，而是伸展至絕對普遍性。<sup>5</sup> 這使得儒家無限觀與西方神學中「無限上帝」的本體論位置，呈現出根本差異。

### 三、無限的本質二：與有限的合一

牟宗三強調，無限在生命中總是以「不斷朗現、不斷展開」的方式呈現。他以「無限定之形著」來描述此一動態結構，指出：「但到心體性體全體朗現時，即無限定之形著……身雖有限而實具無限」。<sup>6</sup>

所謂「形著」，是由「形」與「著」兩字構成，代表原本抽象、形而上的「理」或「性」不再僅是空洞的觀念，而是具體地實現在現實世界或個體的生命實踐中。這種形著的過程是道德本體（心體、性體）從隱含到顯露的必然路徑。既然道德本體是無限，這路徑就是「無限定之形著」。儒家的「無限」不是像虛空一樣什麼都沒有。它必須「形著」，也就是要在具體的道德實踐、萬物生長中表現出來。就像「春天的生機」，我們無法指著一朵花說這就是全部的春意，但春意確實「形著」在每一朵花、每一片草葉上。道德本體是絕對普遍，猶如春意是「無限定」遍及大地的；而道德實踐卻是具體，猶如每一朵花的盛開則是它的「形著」。既然道德本體是絕對普遍，人便可無限延展，「與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶」。<sup>7</sup> 這是一種生命境界無規限地與萬物和諧，進入極致的圓融。

然而，值得注意的是，牟宗三並不贊成將無限簡化為「永遠未完成的過程」。他曾批評宋明儒者五峰、蕺山之「無限過程論」並「不能澈盡性體之全蘊」。<sup>8</sup> 因此在牟宗三看來，無限必須同時具備「當下即圓滿」與「生命中不斷展開」的雙重性，而非僅為線性延續。

### 四、動態無限與基督信仰中人神聯合的永恆歷程：對牟宗三無限觀的神學重釋

---

<sup>3</sup> 同注(1)，第 10-11 頁。

<sup>4</sup> 同注(1)，第 191-192 頁。

<sup>5</sup> 同注(1)，第 100 頁。

<sup>6</sup> 同注(1)，第 579-580 頁。

<sup>7</sup> 同注(1)，第 317 頁。

<sup>8</sup> 牟宗三，《心體與性體（第二冊）》，牟宗三先生全集 6（台北：聯經，2003 年），第 546-547 頁。

在基督信仰中，上帝乃在本質上真正無限者，而人則本質上為有限的受造物，兩者之間存在不可跨越的本體差異。然而，基督信仰並不將此差異理解為永恆的隔絕，而是透過基督的道成肉身與聖靈的內住，使人得以在歷史與生命中，實際進入與上帝聯合的永恆歷程。正如彼得後書所言：「使你們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與神的性情有分」，<sup>9</sup> 這種「有分於神性」並非使人變為神，而是使有限者被引入與無限者相交的生命進程。此一永恆進程並非一次性完成，而是不斷更新，這一點，恰與牟宗三所指出之「道德生命總是不斷展開」的思想形成深刻呼應。牟宗三以儒家工夫論指出，道德成就不可能一次完成，而必須在不斷實踐與更新中展開；基督信仰則進一步指出，此不斷展開，乃是人帶入與上帝生命聯合之歷程中，其終極方向乃是與基督同得榮耀。<sup>10</sup>

但基督徒往往會認為，牟宗三所主張之「無限心」或「道德本體無限性」，違反了基督教所堅持的人作為受造物之有限性，甚至帶有「神化」(divinization) 的危險。然而，若仔細分析牟宗三思想之形上學邊界，則未必必然如此。牟宗三作為一位受造者，其哲學思考即使推至宇宙本體層次，實際上仍不可能超出受造界之範圍。他所指涉之「普遍性」，乃是宇宙—受造界意義上的普遍性，而非上帝本體之超越性。由此可見，他所謂的「無限心」，亦僅是在受造界範圍內可想像出來的無限而已，而非與造物主同一的無限。可是，受造界何以能夠擁有無限，而不超出自身的範圍？此處可借用一數學類比以作說明：實數線 (real number line) 本身固然無限，但一個由零到一之間的開放實數集 (real number open set or interval)，雖然有上下界，卻仍包含無窮多實數。此開放集既是有限，又是無限。人亦如是：在受造界中，人是有限的存在，但在其內部結構與向無窮展開的可能性上，卻可呈現出受造界內的無限性。因此，**牟宗三之無限心並未超越受造界，亦未構成對上帝本體的侵犯**。從此角度看，基督徒並非不能接受「受造界內之無限心」，正如聖經亦言：「神將永生安置在世人心裡」，<sup>11</sup> 顯示人內部確實被賦予一種向無限敞開的結構。

然而，牟宗三之無限心思想，若停留於哲學層面，終究只能達到受造界最廣闊的邊界，而無法觸及造物主本體本身。這正是哲學理性與啟示神學之根本差異所在。基督信仰宣稱，人不僅能在受造界內思考無限，更能因上帝的啟示與恩典，而真實地接受那在本質上無限的聖靈內住於人之中。正如保羅所言：「豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裡面嗎？」、<sup>12</sup> 「基督在你們心裡成了有榮耀的盼望」。<sup>13</sup> 在此意義上，基督徒不僅承認受造界內的無限心，更宣認那超越受造界的無限上帝，竟願意藉聖靈臨在於有限之人內，使人得以在有限中承載真正的無限。如此一來，牟宗三的無限心思想，便可在神學中獲得「聖化」與「更新」：它不再只是內在道德本體的自我展開，而是成為回應聖靈內住、被上帝生命充滿與轉化的場域。

## 結論：中華神學的使命

---

<sup>9</sup> 《聖經·彼得後書》1:4。

<sup>10</sup> 《聖經·羅馬書》8:17。

<sup>11</sup> 《聖經·傳道書》3:11。

<sup>12</sup> 《聖經·哥林多前書》3:16。

<sup>13</sup> 《聖經·歌羅西書》1:27。

最後，若從思想史與神學方法論角度觀之，牟宗三「盡性而知天，乃至天人合一」的自力進路，作為受造界內之理性努力，實屬正當而可貴。保羅因而由雅典人凡事很敬畏鬼神這般努力，來開講創造宇宙萬物的上帝，<sup>14</sup> 顯明人在啟示之外仍可努力尋找終極真理。然而，那「未識之神」與保羅的開講也同時顯明，若無上帝的自我啟示，人之理性終究無法穿透受造界的極限，進入造物主本體之奧秘。因此，中華神學的使命，並非否定中華文化與哲學的努力，而是在謙卑接受啟示之後，去完成哲學理性所未能完成之思想歷程，使「天人合一」不僅是道德境界，更是藉基督實現的人神聯合(*unio cum Christo*)。正如主耶穌所言：「我在父裡面，你們在我裡面，我也在你們裡面」，<sup>15</sup> 此乃超越哲學所能達至之終極合一。

## 回應：徐濟時

上世紀的新儒家發展至今有三、四代，牟宗三是第二代的表表者。因他不單出自第一代奠基的熊十力，還有他能夠將西方哲學尤其是康德的道德形上學說與儒家的「自力道德說」結合，開出儒家的「道德的形而上學」。這是上世紀儒家學者少有的好功夫，其貢獻匹配同樣重視道德的基督信仰。

上文根據他的代表作之一《心體與性體》作出神學的反思，對基督教本色化極具意義，作者之前在本刊有多篇文章已嘗試耶佛交流，今次就作出耶儒對話，從中挑起本人那一段在新亞研究所攻讀中國哲學上牟宗三課的思緒。以下的課堂分享，或可作為一個側面予讀者切入他的心性學說，朗現一代大哲的立體面目。

那時是 1982 至 83 年七十多歲在香港的牟宗三，仍是健康模樣，可以經常在附近的家居，獨步至新亞校園，再拾級而上幾層樓至院所授課。他，通常會早到和博士班的同學捉圍棋，若夠鐘棋局未完，我們碩士班的同學往往白等廿多分鐘，當然他的課也必會是超時下課的，同學要多預大半小時上課。這一種由老師全權運用課時，不能用今天師生皆要守時的倫理道德來評斷！

牟師講課基本上不看其講義，滔滔不絕一講到底，好有大師風範。有趣的是，可能因為長期吸煙影響，他講書一輪常會有痰上頸，他事必走到窗前，向窗外使勁一吐，痰就落在幾層樓之下的行人路上，通常他「放飛劍」是放學人潮過後人少之時，幸免繩之於法！或許，儒學道德觀升到形而上學層次，就不會作這類落地反思吧！跟他熟落的博士班同學，有否向他「反教學」？則不得而知

---

<sup>14</sup> 《聖經·使徒行傳》17:22-23。

<sup>15</sup> 《聖經·約翰福音》14:20。

了。

那年間，他的科目稱為中國哲學，但講的是他那時專注研究和翻譯的康德哲學為主，內容當然有不少中西結合成份，但這往往不是我等碩士程度學生可以充分吸收的。我依稀記得的僅是，他經常強調做學問「要扣緊現實」！我日後繼續進修倫理，與此不無關係。

開學不久，有一次他見到坐在前面的我這個新面孔，竟然問我之前是讀什麼的，我答以前讀神學。這一答竟開了他的話匣子，他用上幾十分鐘大談基督教，作出他的「判教」。我雖然只是神學士的程度，但對於他不認同的基督信仰也同樣是不認同！因其所言大多是西教士帶入中國的那個獨斷、封閉和守舊的基督教假象，不切合中國知識分子所思所需。從中也讓我反思一位大哲學家原來對「基督教本質」也是沒有什麼研究的，只是表面、甚至憑印象來評價！例如，他也「跟風」形容「多一個基督徒便少一個中國人」；對於耶穌論到「康健的人用不著醫生，有病的人才用得著。」（太九 12）他認為這「病人／醫生」說顯示人性靠他力何其軟弱，這與儒家肯定人自強、自力的精神相反，因此他們健康之輩「用不著」耶教，罪中之徒才要耶穌救呢！

話雖如此，我反倒記得，他不只一次正面談到基督教，大概是說基督教比天主教好些，因為基督教有「文化承擔」，但沒有具體解說。我事後想，可能他所指是國內基督教承辦不少大學、醫院、報刊、孤兒院吧？

最後一點，就是他提到儒家祭祀的最高對象，傳統是「天地君親師」，但他稱自己在家中的祭祀是「天地聖親思」。他說在中國歷史上，聖人比君王（如暴君）更配受敬奉。這在本文第一點第二段所引的牟書一段論到「無人敢以聖自居」，相映成趣！是否聖人同時是「自視卑微的道德完美者」？若這是牟師的看法，那麼耶穌基督就應該也被他列入他敬拜的「聖人」行列呢！根據腓立比書二章 6 至 8 節所說的耶穌：「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」

牟宗三在今天的華人哲學界，仍有很多「粉絲」，盼望追隨他思想的有識之士，也能參考本人作為親歷其「教」的學生，經過四十多年的基督信仰和中國哲學、尤其是儒家思想的反省，發現實在有不少能彼此契合的道理！

中華神學之路亟待打通，這將會是一條康莊大道，為中華民族帶來無比祝福！