

坎陷與創造：大乘基督教生命詮釋學

屈思宏

引言

本文以成中英的「本體詮釋學」為理論基礎，嘗試把傅偉動的「創造的詮釋學」統攝於大乘基督教九識系統中，使詮釋方法與生命本體融合為一，進而開展「生命詮釋學」，包涵了本體與創造。而根據大乘基督教，這生命本體的創造力源於如來藏聖靈，祂在人心開啟阿摩羅識。阿摩羅識作為根本識便成為創造識。而生命詮釋學在大乘基督教工夫論中，是要認識他者，以成全他者的生命價值，其中需要自我犧牲的特質。而牟宗三先生所提出的「良知坎陷說」，正指出良知有自我退讓成全他者的本質。本文因而再把「良知說」融合於九識系統中，以建立工夫論的理論基礎。

一、從哲學本體到生命本體的詮釋

拙著〈大乘基督教理學及其工夫論——由朱陸所啟發的思考歷程〉嘗試吸納朱陸理學，以筆者近日發展的大乘基督教文化心靈九境為基礎，貫通性即理與心即理，因而提出一種與他者互動的生命詮釋循環，發展出以成全他者為基礎的工夫論。¹ 但若成全他者，首要就是與對方互動，形成內外循環：在服事對方的時候「體會自己的不足，就返回自己心識，重新反省、改進，使身心靈內外調整，再靠聖靈出發，把自己的生命再傾倒於對方。」² 其中過程也得要經歷本體詮釋。成中英本體詮釋學的重點，

在於以開放的心態來掌握真實，其方法為在觀察、感受、沉思等心靈活動中以及在深化、廣化過程中整合、融合我們的經驗，使它形成對真實世界的觀照、投射，引發出創造性活動。在這個思維內，方法已經消融於本體的思維中，……³

成中英所指「創造性活動」，就是一種改進過程。因為在哲學對話的過程中，當兩者以本體論的角度去了解對方，大家便在方法論上彼此認識。但對話是一種相互作用，認知會不斷改進，使本體論也一起變化。這樣，「本體論（便）誘發了更透徹的理解」，於是本體與方法經過「創造性的調整和修正」，合成為「統

¹ 屈思宏，〈大乘基督教理學及其工夫論——由朱陸所啟發的思考歷程〉，中華神學研究中心《研究季報》11 (2023)：19-29。

² 屈思宏，〈大乘基督教理學及其工夫論〉，29。

³ 成中英，〈總序〉《成中英文集·第一卷·本體詮釋學(一)》(北京：中國人民大學出版社，2017)，4。

一體」。⁴ 如此，本體與方法就像基因分子結構，在一道雙螺旋的互動軌跡進程之中結合為一。然而，以本體論的角度對話，也就是以本體論為思考對象，都不過是一種「二階反省」(second order reflection)。然而，任何對本體論的思考也是從人的本體自身而出，因此本體論的創造性調整和修正，也必導致對話者自身本體的創造性調整和修正。這樣，對本體論的反省(ontological reflection)就與本體自身作為反省的本體(reflective ontology)融合為一。

以成全他者為基礎的工夫論，正是如此把方法與本體合一的工夫論。如上所述，我的本體是要跟他者互動，以了解對方的需要，其中也必然作仔細觀察，感受對方，在沉思的過程中深化兩者的關係，再融合過往的人生經驗，以至能夠進入他者的真實世界裡，在重新反省之下，便知道自己過往的不足，因而引發新了解，以至心識也都改變了，自己整個人本體都改變了，認識他者的方法便發出創造性的改進。方法發自思維心識，由本體而出，方法也歸回本體，成「統一體」。這裡所指的本體昭然若揭，正是生命本體。以本體自身來思考方法，其創造性的改進，就是生命的改進，也就是生命工夫。這樣，生命便成了詮釋載體，生命與他者生命互動，以生命詮釋生命，如此的本體詮釋學就是生命詮釋學。

根據成中英，本體亦有它的結構。「本體」者，「本」與「體」也，意味著實體來源於本源。雖然「本」與「體」緊密關聯，但體仍可以「遮蓋或扭曲本」，因此我們必須「返回本再生或重構以獲得更開放的空間和更自由的發展。」⁵ 如此看來，成中英所指這個「本體」的「本」，也是創造力的本源，能夠更新實體。就生命詮釋學而言，如果本體就是生命本體，那麼在詮釋的過程中，心識的改變也就來自心之本源。按如來藏復和神學，心之本，即如來藏真心，就是阿摩羅識，也就是聖靈所開啟的真心。⁶ 聖靈就是如來藏，祂是創造之靈，是創造力的本源。只有祂才真正改變人層層的心識架構。所以人要改變就要返回本源如來藏聖靈。但如果生命是詮釋載體，那麼生命詮釋學就是在論述人詮釋他者的過程中，其心識如何層層遞進，以至最後藉著如來藏聖靈進入阿摩羅識，經歷創造性的詮釋，並轉化心識。

二、心識系統的創造性詮釋

事實上，以成全他者為依歸的生命工夫是不容易的，因為信徒就算願意服侍別人，願意成人之美，都會因為認識對方不足，或方法未夠老練，而往往感到力不從心，甚至相方會起衝突。這個時候，反省是最重要的，不但反省自己的方

⁴ 成中英，〈何為本體詮釋學？〉《成中英文集·第一卷》，2。

⁵ 成中英，〈何為本體詮釋學？〉，5。

⁶ 屈思宏，〈「一心開二門」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，《文化中國》111(2022)：82。

法與愛心，也需回到聖靈裡反省，接受祂身心靈的更新。信徒能夠回到聖靈，是因為基督在人與人之間已作中保，我們可透過基督看他者。⁷ 我們醒覺對他者的不夠認識，便成了基督的提醒。但根據大乘基督教如來藏復和神學，基督的外在啟示與聖靈的內在啟示是互相感應的。⁸ 信徒就因為 基督的提醒而能回到聖靈，經歷聖靈在心識的創造力。成中英指出，「所謂詮釋就是在觀察事物與體會內在心靈的感應的基礎上創發意義」⁹，而「觀察事物」是外在的，那就剛好呼應如來藏復和神學所指，外在基督與內在聖靈互相感應的說法。對成中英來說，本體「能夠涵養萬物顯示生命力存在，涵括天體具有一種持續不斷生生不息的生命力」。¹⁰ 而生命詮釋學之本體，正是生命本體，就是人內在心識系統，由心識之本源 — 創造者聖靈如來藏 — 啟動，以涵養層層心識，使生命本體富有生生不息的生命力。

成中英雖論過心性結構，但仍未能成系統，也未發展以心識整個結構為詮釋主體的理論。¹¹ 然而，如來藏復和神學藉著大乘佛教來重構的九識系統，卻是要作詮釋主體來詮釋世間一切法。¹² 但要把九識系統轉化為詮釋主體，又要透過層層詮釋以達到創造性心識轉化，那就須吸納傅偉勳「創造的詮釋學」五個層次的方法。「創造的詮釋學」本用來詮釋經典或思想系統，但本體詮釋指出方法與本體終能融合，因此當人運用「創造的詮釋學」時，在潛移默化之下，它亦可漸漸成為人認識各事物的自然方法，「創造的詮釋學」五個層次便步步融於九識系統主體之內，轉九識系統各層為「創造的詮釋學」各個層次，以達至心識即詮釋，詮釋即心識。這樣「創造的詮釋學」在心識主體主導之下，便能給擴展至詮釋生命。但生命顯然與經典或思想系統不同，因而所用的詮釋方法也不相同，所以心識主體所融合的，只是「創造的詮釋學」的精髓，卻不是具體方法。

「創造的詮釋學」五個層次為實調、意調、蘊調、當調和創調，對經典或思想系統的原創者步步邁進富有創造力的詮釋。今簡單分析各層次，並討論它們如何對應九層心識。

實調

實調考察原典實際的內容。那就要作文本分析，如「校勘、版本考證與比較等

⁷ 屈思宏，〈如來藏復和神學：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，中華神學研究中心《研究季報》9 (2022)：29。

⁸ 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，32。

⁹ 成中英，〈詮釋空間的本體化與價值化：OH 與 PH 的比較與整合〉《成中英文集·第一卷》，69。

¹⁰ 成中英，〈本體詮釋學三論〉《成中英文集·第一卷》，49。

¹¹ 成中英論心性結構，參〈總序〉，10。

¹² 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，29-35。

等校讎學課題。」¹³ 這是與文本作最表層的接觸，用最基本的觀察鑑定字面的真確性。例如鑑定《老子》原典第二十五章其中一句，究竟是「人法地」還是「王法地」？眾版本和注疏各有不同取向。這就算加上一九七三年出土的帛書也難以確定原本的章句。傅偉勳就按他對老子的了解，認為前者近原著。¹⁴ 這種字面觀察，再由個人識見而定論，正是六識的作用：在眼、耳、鼻、舌、身表層接觸認知後，加上意識的連繫。意識具有總攝性，能夠「由現時感性認識而聯想過去形成的相同或不相同的感性認識」，以作「構思和推理。」¹⁵ 傅偉勳對原典的觀察與版本比較正用上了眼識；他認為前者近原文，明顯是基於他對老子的感知而作的推理，那就必須聯想過去自己對老子的研究心得。

意謂

了解原作者實際在字面上說了什麼之後，我們就要負起學術責任，釐清文字錯綜複雜的關係，甚至解決前後矛盾、不一致的問題，以發現真正的意思，這一層詮釋就是「意謂」。¹⁶ 傅偉勳特別借用狄爾泰 (Dilthey) 所提出「隨後體驗」(Nacherleben) 的觀念，指出當詮釋者進到意謂層次的時候，必須行使他的主體意識，以同情的態度，盼望能與原作者產生「主體性效應」來領悟其意義，那就要「設法了解原思想家的生平傳記、時代背景以及思想發展的歷程等等」。¹⁷

一般來說，人必有自我意識才有他者的觀念，便能進一步行使主體意志，望能站在對方的角度，去領悟他所說的意思。這種意識活動正是末那識的意識活動。末那識「恆審思量」自我的存在，並分辨什麼是屬於自己，什麼是屬於他者。¹⁸ 末那識也就是一種自我意識。自我意識在發願同情地了解對方，就自然願意與對方生命交流，聆聽他者的過去，了解其生命歷程，進而明白對方此時此刻所說的話，其背後的意思何在。可是末那識也是一個執著的心識，它甚至執著染淨相混的阿賴耶識來尋找屬我或屬他。¹⁹ 這就好比意謂層次一樣：意謂要在複雜的歷史痕跡中尋找原作者意思，末那識卻在對方錯綜複雜的過去中尋找屬他的意思。因此，末那識和阿賴耶識倒能融合意謂的本質。

蘊謂

詮釋者不能只侷限於客觀地找出原典的本意。經典在歷代思想家鑽研和消化之

¹³ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》(台北市：正中書局，1994)，228。

¹⁴ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》(台北市：東大圖書，1990)，13-4。

¹⁵ 方立天，《佛教哲學》(台北市：洪葉文化，1994)，270-1。

¹⁶ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，231-2。

¹⁷ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，20。

¹⁸ 屈思宏，〈如來藏復和神學：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，中華神學研究中心《研究季報》9 (2022)：34。

¹⁹ 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，35。

後，已經成歷史傳統。因此，詮釋者便要擴大詮釋視野，了解和分辨歷代思想家與經典在互動之中所發其「主體性意義的詮釋強度」，以作進一步「講活或救活原思想家所表達的哲學（或宗教）思想」。²⁰ 這一層詮釋就是「蘊謂」。如要研究歷代思想家對原典的互動，並辨別其詮釋強度，就要「通過思想史上已經有過的許多原典詮釋進路探討，歸納幾個較有詮釋學分量的進路或觀點出來」。²¹ 辨別眾詮釋的高低，便能進入經典的深層義理。而阿賴耶識染淨相混，在詮釋學上就是詮釋優劣混雜在一起。但末那識卻執阿賴耶識為我、我所，²² 而因六識裡的意識之構思和推理，末那識也可執著阿賴耶識之中最有份量、最優等的詮釋。因此，蘊謂就是在末那識與阿賴耶識協作之下進行的。

當謂

在蘊謂找出有份量的詮釋之後，我們便要批判地比較各說，在眾多有份量的詮釋當中發掘原思想家或原典更深層結構，以發掘其「深層意蘊或根本義理出來，這就需要他（詮釋者）自己的詮釋學洞見」。²³ 傅偉勳借用康德的講法，說明這種洞見是來自「靈感生氣，且有啟明觀念的力量」來引導，²⁴ 使詮釋者更進一步創造地指出原思想家或原典「應當如何重新表達，以便講活原來的意思」。²⁵

根據大乘基督教，阿賴耶識並不是根本識，它還需要外力支持，所以一切種子須依他而起。²⁶ 這樣，當謂就應居於阿賴耶識，而「靈感生氣」的「啟明力量」，就必來自比阿賴耶識更根本的阿摩羅識，因為這是聖靈所開啟，能給予靈感生氣。阿賴耶識就是如此由外力聖靈如來藏，使深藏的無漏種結出屬靈果子的特質，以致末那識執其特質而有所取向，²⁷ 這就呼應了當謂的功能，從深層的意蘊結出新的表達模式，講活原來的意思，就像有活力的果子生出來一樣。因此，阿賴耶識也有當謂本質，能被引發活力，從已存在的無漏種激發新意念，被末那識所執。

創謂

當謂層次只是把原思想家或原典的思想現代化，賦予他們現代意義，但這種重新表達也不過是承襲原本的意思。如要進入創新的層次，詮釋者就要「自我轉化，即從批判的繼承者轉變成為創造的發展者，或亦可說從詮釋學家身份升為

²⁰ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，33。

²¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，234。

²² 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，35。

²³ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，11。

²⁴ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，34。

²⁵ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，237。

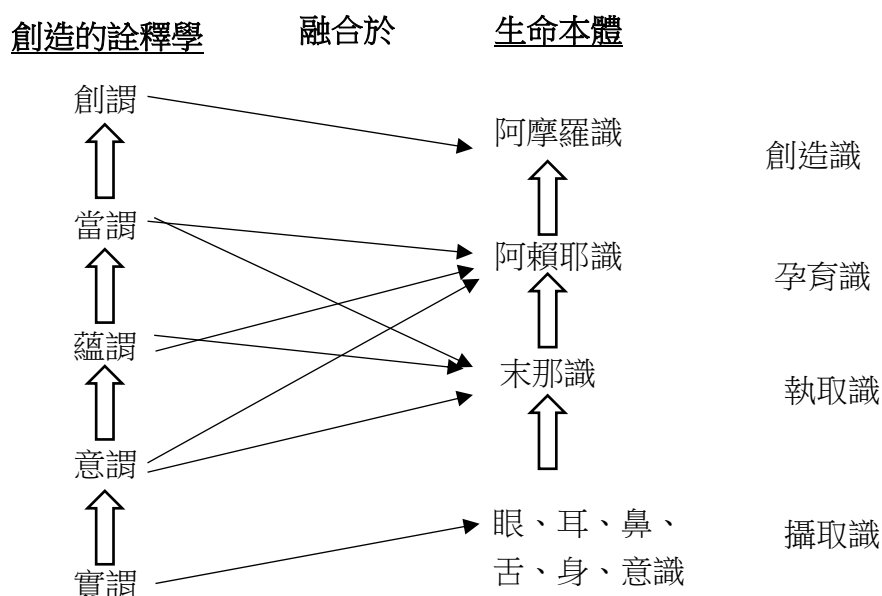
²⁶ 屈思宏，〈「一心開二門」〉，82。

²⁷ 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，35。

創造的思想家身份」。²⁸ 這樣，我們便可以為原思想家或原典開創新思維和新課題。今天有不少課題，是前人因著時代背景之不同而未能遇上過的，但因著在前四個層次對原本意義的發掘和深化，我們便可以按其精神去思考 and 回應今天全新的課題。聖靈就是上帝，是創造的靈。因此，自我轉化乃在於聖靈使我們成為新造的人，在人心中開啟阿摩羅識，內藏聖靈的印記，²⁹ 這才有創新的可能。所以，**阿摩羅識**發揮創謂功能，屬創謂層次。

三、成全他者的生命詮釋

以上把「創造的詮釋學」融合於生命本體（即心識）之內，可簡單用下圖表達：



(圖一)

創造的詮釋學中間三個層次，不論是意謂、蘊謂還是當謂，都在混雜當中找尋真相，所以它們都融合於執著的末那識和染淨混雜的阿賴耶識。而九識系統按照它們詮釋學的功能，也可分為四識系統：首六識接受外來資訊，可稱為**攝取識**；末那識執於找尋真相，可稱為**執取識**；阿賴耶識在混雜之中蘊藏著真理，等待著末那識發掘出來，可稱為**孕育識**；阿摩羅識發揮創新功能，可稱為**創造識**。

²⁸ 傅偉勳，〈《學問的生命與生命的學問》〉，239。

²⁹ 屈思宏，〈「一心開二門」〉，82。

然而，創造的詮釋學在生命本體裡又如何發揮認識別人的作用，為別人而活，成全別人的生命意義？當知這一切工夫如沒有愛，對任何人都沒有益處。³⁰ 所以，認識對方必須出自愛，卻表現在聆聽的過程中，讓對方覺得自己受尊重。但「我們愛，因為上帝先愛我們。」³¹ 所以聖靈作為愛的交流，³² 就會首先發動，使我們願意聆聽對方，這就是實謂層次。在實謂的層次上，除了運用耳識去聆聽，也願意用其他方式如實認識對方。但如果愛是動力，信徒必願意盡力站在對方那一邊，用同情的態度去了解他，正如基督教靈修學作家楊腓力 (Philip Yancey) 在論到愛心時，他特別提到小說《梅岡城故事》(To Kill a Mockingbird) 中的一句話：「除非你鑽進別人的身體裡，從他的觀點思考問題，否則你永遠不會真正了解他。」³³ 這種愛正就是聖靈在三一上帝裡完美生命感通的愛。³⁴ 聖靈感通的愛讓聖父離開自身通往他者聖子。³⁵ 同樣，聖靈感通的愛也帶領我們進入意謂層次，願意離開自己的成見，一切心思意念都鑽進對方那裡去，用同情的角度了解對方所表達的意思。而聖靈作為完美的理解，卻能協助信徒，藉著與對方真實的接觸（實謂）和同情的了解（意謂），孕育出感悟心性，³⁶ 對他者有所感而領悟到最有可能與對方相處的方式。借用傅偉勳創造的詮釋學的講法，就是那些最有份量的詮釋學，那就進入了蘊謂層次。但如要成全對方的生命價值，我們也需要了解他的生命質素可如何在今天活出來，就像講活經典一樣，那就進入了當謂層次。在那時候我們要因信上帝的帶領而給予對方肯定，使他相信能踏出第一步，在現實中活出使命。然而，我們這樣做的目的，最終是希望對方能回歸上帝、朝向上帝的心意，因為聖靈作為完美的反映，是要映照出我與對方也是照著上帝的形像所造，我們在對方身上也要看見上帝的形像，³⁷ 我們和對方一樣，都深藏有信、望、愛之理，³⁸ 信徒感匯心性由此而生，³⁹ 明白到大家同屬上帝所愛，在基督的復和工作下你我匯聚一家，⁴⁰ 便邀請對方回到上帝那裡。上帝這無限的創造者卻能給他進到更闊的天地，仰望更新的未來，領受和完成上帝給他又活、又從未想過的使命，像其他信徒一樣，在實現使命的進程中呈現信、望、愛之道。整個進程就進入創謂層次。

四、自我坎陷：生命詮釋與成全他者的開端

³⁰ 《哥林多前書》13:1-3。

³¹ 《約翰一書》4:19。

³² 屈思宏，〈大乘基督教理學及其工夫論——由朱陸所啟發的思考歷程〉，中華神學研究中心《研究季報》11 (2023)：29。

³³ 楊腓力著，徐成德譯，《恩典不虛傳：讓福音再次打動世界》(台灣新北市：校園書房，2017)，46。

³⁴ 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，33。

³⁵ 屈思宏，〈「一即一切、一切即一」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，中華神學研究中心《研究季報》10 (2023)：23。

³⁶ 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，33。

³⁷ 楊腓力著，《恩典不虛傳》，49。

³⁸ 屈思宏，〈大乘基督教理學及其工夫論〉，27。

³⁹ 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，33。

⁴⁰ 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，28。

然而，成全他者的先決條件在於自我犧牲，看見別人比自己強而退讓。⁴¹ 在大乘基督教心通九境裡，阿賴耶識可生出屬靈果子，而果子的九個特質可分為三組，每組各孕育以**信心**為主的科學心性、以**盼望**為主的社會心性或以**愛**為主的人文心性。⁴² 人隨著不同氣質，可以傾於關懷創造界、關懷社會或關懷人文，他就自然突顯其中一個心性，但仍需要其餘兩個來支持。⁴³ 這樣，信、望、愛便圓融為一，其中一個突顯，其餘兩個就退到協助的位置，以成全那突顯的一個。換言之，阿賴耶識亦有退讓的性質以成全他者。但從真我的觀念來討論自我退讓，用以成全他者的，卻有牟宗三先生的「良知坎陷說」。

據牟先生的了解，真我並不是現象的我可以用六識來認知的，它卻要用智的直覺來覺識。真我沒有起伏，猶如平地，那就不是可以用現象的方法來理解，卻是要用智的直覺來攝取。因此，如要認知自己，真我就得要有起伏，有起伏便有現象，有現象便有所知。牟先生稱這種真我的現象為「凸起的現象」或「坎陷的凸起」。⁴⁴ 因此，「自我坎陷說」本是要處理知識論的問題。有現象就有知識，隨即有架構曲折起來。所以真我若要成認知主體，就必須自我「曲折而擰成這麼一個架構的我。」⁴⁵ 如此看來，真我確有一種自我犧牲的本質，用以成全知識。但在犧牲的另一面就是執著現象界。⁴⁶ 現象界只呈現真我在某時空的一角，但牟先生也明白，人不能只靠智的直覺來覺察一體的自己，因為這樣「實等於無知」。⁴⁷ 然而，執著知識也不一定否定自己的存在價值，卻帶來對真我的充分實現，⁴⁸ 這大概就是牟先生所指，性體心體「在其實踐的過程中步步證實其為真實為呈現。」⁴⁹ 而性體心體乃本心仁體，⁵⁰ 即良知本心的無限真心。⁵¹ 如此，真心也就是真我，真我坎陷就是良知的自我坎陷。⁵² 所以，良知在自我坎陷中成全知識時，也同時呈現良知的真我。學者周恩榮就用了「成就」和「成全」來表達這種良知（即真我）與外在知識（即他者）的關係：

「坎陷」又意味着通過執着和成就別的事物，從而能在其中體現、成就和成全自己；亦即「坎陷」意味着通過在其它事物中體

⁴¹ 《腓立比書》2:3 下及 4:5。

⁴² 屈思宏，〈如來藏復和神學〉，30-31。

⁴³ 屈思宏，〈「一即一切、一切即一」〉，30。

⁴⁴ 牟宗三，《牟宗三先生全集 21·現象與物自身》(台北市：聯經，2003)，131。

⁴⁵ 牟宗三，《牟宗三先生全集 20·智的直覺與中國哲學》(台北市：聯經，2003)，233。

⁴⁶ 牟宗三，《牟宗三先生全集 21》，127。

⁴⁷ 牟宗三，《牟宗三先生全集 20》，259。

⁴⁸ 牟宗三，《牟宗三先生全集 21》，126。

⁴⁹ 牟宗三，《牟宗三先生全集 5·心體與性體 (一)》(台北市：聯經，2003)，142。

⁵⁰ 牟宗三，《牟宗三先生全集 20》，247。

⁵¹ 牟宗三，《牟宗三先生全集 22·圓善論》(台北市：聯經，2003)，313。

⁵² 本文只按理念來推論真我即良知。但據學者程志華的研究，牟宗三先生是經一漫長辨證才發展至此。請參程志華，〈由“真我”到“良知”——牟宗三關於“良知”本體的建構〉(2020年3月16日)載於《周口黨建網》：<http://www.zkdj.gov.cn/xuexi/chuantong/20200316/12087.html> (2023年7月25日瀏覽)。

現自己、以最終成就和成全自己。⁵³

這種「成就」和「成全」的過程，正好描述信、望、愛的結構。如上所述，信、望、愛圓融為一，一方突顯，兩方支持。例如人突顯以**信**為主的科學心性，但如果所付出的**愛與盼望**卻不是真的，那麼科學就不能成就人類福祉。因此，愛與盼望總要執著它們真實的自己，才真正坎陷自己來成全科學心性。而在這成全的過程中，愛因執著自己而發揮真愛，盼望也因執著自己而發揮真的盼望，它們就同時成全了自己。

事實上，良知的坎陷也不是單單籠統地開出知識，更特別發展了科學的觀解理性和民主政治的客觀實踐。⁵⁴ 雖然良知本身不能轉化成科學與民主，但彼此亦沒有衝突。⁵⁵ 科學與民主等客觀架構甚至須上通良心之道德理性，否則科學與民主便有弊與蔽。⁵⁶ 這樣的關係就類似上述所指，以信為本的科學心性如沒有望和愛，也一樣有弊端。這樣的對比，就使良知與阿賴耶識拉近一步。再者，學者彭文本指出，人如果有自由選擇善惡，良知便有所不能管轄，那麼它就不是無限，牟先生就要作出選擇，他不是要接受良知非無限，就是要接受良知有善惡相混。⁵⁷ 然而，就算接受後者也免不過良知非無限的結論，因為良知在善惡相混中，亦只能由得人有選擇惡之可能，而不能去惡揚善。如此，良知相當於阿賴耶識就更明顯，因為阿賴耶識也染淨相混，非根本識，也非無限。⁵⁸

然則彭文本在他的論證中，卻忽略了牟先生於晚期著作中，對他良知說的總結，指出良知有三種不同的意思。一曰「**主觀**」：這不是一般所了解，憑自己喜好作決定的率性意慾，卻是一個知是知非的內部法庭，是當下對人的提醒；二曰「**客觀**」：以良知為普遍之理，是客觀的存有，是不由外部決定的道德法則；三曰「**絕對**」：以良知為宇宙萬物（包括道德）的存在基礎，一經良知決定某事物應存在，那事物便存在。如此超然，它當然不受有形體之物質所限。⁵⁹ 總而言之，良知有這樣不同的意義層面，我們就不能像彭文本這樣一概而論，說良知非此即彼。

良知既然有三分，那就需要以心識各層對應之：**主觀層面**的良知既然可在當下任何時刻提醒人、批判人，它必然是最高的心識。基督教信仰亦對良知有深入的見解。約翰加爾文 (John Calvin) 就是在神學家當中，了解良知最深刻的一

⁵³ 周恩榮，〈良知坎陷，如何可能？——牟宗三“良知坎陷說”評議〉(2015年5月10日) 載於《儒家網》：<https://www.rujiazg.com/article/5347> (2023年7月22日瀏覽)。

⁵⁴ 牟宗三，《牟宗三先生全集 10·政道與治道》(台北市：聯經，2003)，64-5。

⁵⁵ 牟宗三，《牟宗三先生全集 27·晚期文集》(台北市：聯經，2003)，415。

⁵⁶ 牟宗三，《牟宗三先生全集 10》，68。

⁵⁷ 彭文本，〈良知的辯證——康德、費希特、牟宗三的理論比較研究〉，《台大文史哲學報》(2008年11月，第69期)：頁301。

⁵⁸ 屈思宏，〈「一心開二門」〉，81-2。

⁵⁹ 牟宗三，《牟宗三先生全集 27》，212-4。

位。他指出良知正是要將人帶到上帝審判台前，⁶⁰良知也時刻提醒人們的罪。⁶¹當人的良知不潔的時候，就證明那人未被聖靈重生。⁶²這樣看來，良知在主觀層面上就相當於聖靈開啟的阿摩羅識，因為聖靈是審判的靈，⁶³也是真理的靈。⁶⁴學者莫洛尼 (Francis J. Moloney) 解釋「真理的靈」為「傳達真理的靈」，表達出上帝持續的啟示。⁶⁵聖靈重生人所開啟的阿摩羅心識，正是良知所在，提醒善惡相混的阿賴耶識何謂真理，使之「漸漸清淨去雜，真如漸漸明亮」。⁶⁶

客觀層面的良知既然是普遍之理，客觀存在人心，它就相當於聖靈果子，客觀地栽種在阿賴耶識之中。每一個信徒都可以靠聖靈栽種，所以這也是普遍的。而屬靈果子九個特質分為三組形成信、望、愛。但既然信、望、愛之理也藏於人心中，良知作為理在信徒心中也就相當於信、望、愛了。但一個良知又如何融合信、望、愛三分？加爾文指出，良知能建立信徒對基督恩典的信心，⁶⁷也能夠生出愛。⁶⁸那麼盼望又如何？加爾文雖然沒有把良知與盼望連繫起來，但改革宗神學家莫特曼指出，主耶穌的復活正說服了我們的良知，⁶⁹而信徒的盼望就是基督復活的盼望。⁷⁰良知既生出信、望、愛之理，它們理當有坎陷的特質。故此良知坎陷就成了內在生命謙讓與成全的互動過程：當要呈現信、望、愛其中一方，其餘兩方便自我坎陷，讓位協助。

絕對層面的良知也就不言而喻，因為人一切心識（包括阿摩羅識）都是創造界存有，都不是絕對的，只有創造者上帝才是絕對，那就是聖靈。祂是創造主，並貫乎於創造界，使萬有不會墮入虛無，⁷¹因此祂就是一切全有的基礎。⁷²祂雖然超越一切，但既然願意貫乎創造界之中，便寧願成為一位「自我限制、自我卑微、和自我投服」的靈。⁷³因此，那給聖靈開啟阿摩羅識的信徒，也是一個降服於主的信徒，並願意成全他人，正如主為世人成全救恩一樣。

總言之，信徒不論如何成全他人，都要由心（識）而作。⁷⁴末那識作為執著

⁶⁰ *Institutes* (1559 edition) 4.10.13.

⁶¹ *Institutes* 3.23.3.

⁶² *Institutes* 3.14.7.

⁶³ 《約翰福音》16:8。

⁶⁴ 《約翰福音》14:26。

⁶⁵ Francis Moloney, *Sacra Pagina: The Gospel of John* (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 402.

⁶⁶ 屈思宏，〈「一心開二門」〉，83。

⁶⁷ *Institutes* 4.10.3.

⁶⁸ *Institutes* 4.10.4. 參《提摩太前書》1:5。

⁶⁹ Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 185.

⁷⁰ Moltmann, *Theology of Hope*, 18.

⁷¹ Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 96.

⁷² Moltmann, *God in Creation*, 11.

⁷³ Moltmann, *God in Creation*, 102.

⁷⁴ 《歌羅西書》3:23。

識，執於阿賴耶識的良知。良知因有坎陷本質，就在末那識執為我用的時候使我退讓，願意謙卑去認識對方，由此便啟動生命詮釋。所以，**良知是生命詮釋的動力**。但這並不是生命的全部，因為以真我的生命去詮釋對方的生命，最終是要成全對方，那就需要在適當的時候向對方表達信、望和愛。有時我們需要表達出信任對方，有時需要擴闊對方的眼界，讓他遠望可見的將來，也有時需要關愛對方。這樣，我們就不能拒絕聖靈的感動，⁷⁵ 因祂藉著阿摩羅識提醒我們，幫助我們在阿賴耶識的良心，知道何時需要呈現信、望或愛，引致其餘兩樣坎陷退讓。

結論

本文以成中英本體詮釋學為理論基礎，把傅偉勳創造的詮釋學與大乘基督教生命本體結合，形成了一種生命詮釋學。但這種生命的詮釋必須來自謙讓和服事的生命特質，這原來就是牟宗三先生所指，良知自我坎陷的生命特質。大乘基督教工夫論的理論基礎就此建立。但不論是富有創造力量的生命詮釋學，還是富有謙讓與成全辯證關係的良知坎陷說，最終都是由聖靈開啟和引導。主耶穌來，「不是要受人的服侍，乃是要服侍人」。⁷⁶ 所以，我們若聽從那由聖父為著聖子而來的聖靈，就必跟隨主服侍他人、成全他人。但與此同時，我們也成就了自己，因為當我們為著他人而呈現真正的信、望和愛時，我們才會付出真我，成全了真我的價值。人與人之間這樣的彼此建立若可從教會開始，⁷⁷ 那就可望向外建立他人、社會、民族、國家甚至天下，在整個創造朝向上帝心意之時，人類與上帝合一指日可待。

⁷⁵ 《帖撒羅尼迦前書》5:19。

⁷⁶ 《和合本聖經·馬太福音》20:28。

⁷⁷ 《以弗所書》4:16；《帖撒羅尼迦前書》5:11。