

榮格心理學與佛教相應觀念之研究目錄

第一章、緒論	1
第一節、研究的動機與目的	1
第二節、研究的主題與範圍	4
第二章、佛陀與榮格背景介紹	5
第一節、佛陀與佛教思想介紹	5
第二節、榮格生平暨著作年表	14
第三章、榮格「集體潛意識」與佛教「阿賴耶識」觀念之研究	20
第一節、佛洛伊德「潛意識」理論與榮格「集體潛意識」理論之歧異	20
第二節、榮格的「集體潛意識」理論	27
第三節、論「集體潛意識」與「阿賴耶識」之相應	32
第四章、榮格「原型」理論與佛教「種子義」觀念之研究	39
第一節、榮格的「原型」理論	39
第二節、論「原型」理論與佛教唯識學「種子義」之相應	44
第五章、榮格「個性化過程」與佛教「涅槃解脫」觀念之研究	49
第一節、榮格的「個性化過程」理論	49
第二節、論「個性化過程」與「煉金術過程」的心理意涵	63
第三節、論「個性化過程」與佛教「涅槃解脫」之相應	65
第四節、「個性化」與追求「涅槃解脫」所要面對的危險	79
第六章、榮格「神秘合體」理論與藏密雙修觀念之研究	83
第一節、榮格的「神秘合體」理論	83
第二節、論「神秘合體」與藏密雙修觀念之相應	86
第七章、榮格對「曼荼羅」的研究	88
第一節、「曼荼羅」的佛教意涵	88
第二節、榮格的「曼荼羅」心理學意涵	91
第八章、榮格對《西藏度亡經》之研究	99
第一節、榮格對《西藏度亡經》的認識及介紹	99
第二節、榮格對《西藏度亡經》的「通過儀式」和佛洛伊德「潛意識分析」之比較	105
第三節、《西藏度亡經》的宗教觀和西洋宗教觀之歧異	108
第九章、榮格對鈴木大拙禪觀的理解及其觀念異同	111
第一節、鈴木大拙的背景及其與西方心理學派「禪觀」的交流	111

第二節、榮格對鈴木大拙禪觀的理解與觀念異同	113
第三節、榮格「集體潛意識」與鈴木大拙「宇宙無意識」的相應與歧異	116
第十章、榮格心理學與佛教思想之歧異	120
第一節、「集體潛意識」不同於「大圓鏡智」	120
第二節、榮格不認同佛教「離苦得樂」、「除去我執」的思想	127
第十一章、結論	128
參考書目	133

榮格心理學與佛教相應觀念之研究

第一章、緒論

第一節 研究的動機與目的

佛學之目的在研究解脫之道，而心理分析的目的，也是要使病患由心理的束縛和痛苦當中解放出來，這兩者都是研究「解脫之道」的學問。透過心理分析，可以把壓抑在患者心靈深處的矛盾、罪惡感發掘出來，使患者認清其潛伏在自己潛意識（unconscious）中的病因，一旦意識覺察到潛意識中所含的種種病因，並讓意識和潛意識做良性的互動，在融合與統一中，患者的症狀就可減輕或解除。

在這一篇論文中，主要就是要探討瑞士著名心理學家卡爾·古斯塔夫·榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）¹「治療靈魂」的理論中，和佛教觀念相應的部分。榮格是心理分析學門的巨擘，也是「分析心理學」的創造者。

榮格曾被認為是佛洛伊德精神分析學派的當然繼承人，佛洛伊德曾稱榮格是他的「長子」、「王儲」，但榮格後來因為-與佛洛伊德在精神分析的基本主張上，發生重大衝突而分道揚鑣，自創「分析心理學」。他突破了佛洛伊德學說上的局限，將心理學研究與歷史文化、神話、宗教等結合研究，並取得了偉大的成就，產生許多重大的理論創獲。他關於「性格類型」和「集體潛意識」及「原型」等的重要理論建樹，在哲學、心理學、社會學、人類學、神話學研究，和文學藝術創作與批評等領域，都產生了深遠的影響。

榮格對東方文化有極濃厚的興趣，力圖架起東西文化互補和溝通的橋樑，他

¹ Carl Gustav Jung (1875-1961) 的中譯名主要有三種：早期出版品譯為「楊格」，中央圖書館的目錄譯名為「容格」，然而晚近海峽兩岸出版品，以譯為「榮格」者較多，因此本文也以「榮格」為譯名。

繼承萊布尼茨、歌德、叔本華等西方思想家關注東方文化的傳統，潛心研究東方文化，尤其是中國文化。他對《易經》、《道德經》與佛教方面都相當感興趣，並對中國文化給予很高的評價。他的理論架構汲取了東方文化，因而具有東西合璧、兼容並蓄的現代特色。榮格心理學同時汲取西方與東方的內涵，而且由於他研究的範圍相當遼闊，因此也為後人開闢了許多研究的新天地。

榮格深刻揭示了西方文化的危機和精神危機，他寫道：「人類最大敵人不在於飢荒、地震、病菌或癌症，而是在於人類本身；因為就目前而言，我們仍然沒有適當的方法，來防止遠比自然災害更為危險的心靈疾病的蔓延。」²

為何會產生這種危機，榮格認為是因為現代人太強調理性，認為心靈的真實與外在客觀的物理世界無關，所以才造成心靈的失調，人格的不健全，因此榮格試圖去突破此種現況，引導大家更深入去了解人類深層的心靈現象，他也將「治療靈魂」這份工作和任務當作終生的職志。

榮格認為現代有許多人都帶有「精神官能症」，但他認為精神官能症的解除並不是心理治療的目標，而是在整合情結和釋放與更改心理能量時，人格得到一種發展的一種副產品。心理治療的目標，應該是發展病人的創造性潛力，及完整的人格，而不是治療症狀。他說：「我們越來越多地把注意力從疾病的症狀，轉移到作為一個有機整體的人身上。我們逐漸明白：心理病患並不是一種有明確部位和嚴格界線的局部現象，而毋寧是一種由整個人格所負荷著的不正確心態的病兆。因此，絕不能侷限於治療疾病本身，只能對整個人格進行治療，才有獲得成功的希望。」³，「心理治療的主要目的，並不是使病人進入一種不可能的幸福狀態，而是幫助他樹立一種面對苦難的、哲學式的耐心和堅定。」⁴

² 劉耀中：《榮格》，台北，東大，1995年9月，頁146。附註體例說明：本論文所提到的作者均不加敬稱。書名引用第一次會詳註，第二次以後引用僅注明作者、書名、頁數。

³ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，馮川譯，北京，改革，1997年4月，頁32。

⁴ 榮格：《榮格全集》，普林斯頓，第16卷，頁81，轉引自常若松：《人類心靈的神話 - 榮格的分析心理學》，台北，貓頭鷹，2000年11月，頁252。附註說明：因為目前國內並沒有翻譯《榮格全集》及其《信札》，所以在本文中《榮格全集》及其《信札》的引文出處，皆以轉引方式說明。

佛教的終極目標是如何讓眾生離苦得樂，證無餘涅槃。雖然和榮格心理學最後的歸趨終究不同，但研究心理學，也可以幫助我們更加深入了解佛學。而且在廿一世紀中，人類在物質文明已趨於巔峰，但在內心的世界卻是仍然空虛之際，若能將當代西方心理學，與古代東方的精神修煉結合，對人類如何探索自己的心靈及控制自己的心靈方面，將會有更深入具體的認知與體悟。

心理學的治療，要藉由「意識」的拓展，去了解「潛意識」，達到個體的和諧，是一種意識型態的解決；而佛陀的治療，則屬於更高層次的心靈潛意識的改變，即是證得「菩提」、「無上正等正覺」；它是絕對、無限，不能被概念化，只能用個人的自性去親證。當修行的境界，到了意識和潛意識可以轉化自如時，那麼形上學就不再只是形上學，而是可以被體驗為直觀的絕對智慧 亦即澈悟，透過心觀，佛可以和心靈深處的生命力量相應。

關於榮格和佛教接觸的因緣，榮格說：「首度將我牽引到佛教教義世界的，既不是宗教史，也不是緣於哲學的研究，而是我身為醫生此專業的興趣所致。我的職責在於醫療精神的苦痛，由於這個原因，我不得不熟悉人類偉大導師的論點與法門，他提出有關『苦、老、病、死之鎖鏈』的理論……研讀佛典，對我助益匪淺，因為它訓練人們看待痛苦，可以客觀的看；對於其起因，可以採取一種普遍性的眼光。」⁵雖然榮格的理論，尚無法將佛法中最精華的部分展現出來，但已經很深刻的替心理學挹注了一股新的動力，對想深入東方心靈療法的西方心理學家而言，榮格對佛法的認識與引介，是一座重要的橋樑。

目前在國內，探討榮格心理學的文章，可說是極少。和探討同樣身為二十世紀西方心理學的大師 研究佛洛伊德心理學的篇章數量比較起來，猶如天壤之別，有相當大的差別待遇。仍然鮮少人知道有榮格這麼一位心理學大師，及其分析心理學理論，更遑論他探討到與佛教觀念相關的書籍或論文。目前在國內可

⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，楊儒賓譯，台北，商鼎，2001年6月第1版3刷，

以看到介紹有關榮格的著作，大部分若不是來自翻譯國外的作品，不然就是來自中國大陸學者的研究，但我認為這是一個相當值得深入探討研究、分析、比較、結合的一個領域，也希望透過拋磚引玉的過程當中，讓大家更注意到榮格思想與佛教的觀點的關聯性。

第二節 研究的主題與範圍

本文主要是探討榮格的一些主要概念如何與佛教概念相應，包括榮格的主要創見「集體潛意識」與佛教「阿賴耶識」的相應、「原型」觀念和唯識學中的「種子義」相應、「個性化過程」與佛教修行過程相應、「神秘合體」觀念與佛教藏密自身陰陽結合相應、及榮格對「曼荼羅」、《西藏度亡經》、鈴木大拙禪觀的認識等論題。從這些榮格的理論當中，來探討榮格受到佛教啟迪的觀念，或是將榮格原本就已經建構的觀念和佛教觀念契合及歧異之處，做比較論述。除此之外，也針對楊儒賓所翻譯的榮格《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》一書的內容，來探討東西洋在宗教觀上的差異之處。

榮格的《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》一書中，收集了十二篇探討東方思想的文章。這其中論及了藏密、印度瑜珈、禪宗、易經等等。這十二篇文章先後都收錄到《榮格全集》，這套二十冊的《榮格全集》，是由普林斯頓(Princeton)大學出版社出版，收入在波林根系列(Bollingen series)中。波林根是榮格在瑞士隱居的小農莊，因此該系列以「波林根」命名。

這其中又以第十一冊《心理學與宗教》所收的尤多，而普林斯頓大學出版社，曾將這些篇章收集起來，題為《心理學與東方》，讓讀者在檢閱起來較為方便。湯淺泰雄與黑木幹夫也將其中部分文章彙編在一起，譯為日文，並加註解、分段，書名就稱為《東洋的冥想心理學 - 從易經到禪》，而楊儒賓就以《榮格全集》的文章為底本，並參考上述兩本選集，來加以翻譯。

而本文中選出其中和佛教思想相關性最強的四篇文章來加以論述，分別是：

1. 《西藏度亡經》的心理學（西元 1935 年）
2. 鈴木大拙《禪佛教入門》導言（西元 1939 年）
3. 試論《涅槃道大手印瑜珈法要》（西元 1939 年）
4. 東洋冥想的心理學（西元 1943 年）

而在本文中所談到佛教觀念，並不侷限於原始佛教的教義，也包括了無著、世親的瑜珈派中的唯識學的觀念，及鈴木大拙的禪觀，也涉及了藏密的觀念。最主要是以榮格所談論的範圍，來加以做比較論述。以上的這些研究論題是本文的主要內容，當然相應並不就是完全相同，畢竟榮格心理學和佛教的層次，在領域及意涵上會有不少相異之處，但希望透過這種跨學門的結合研究，能了解不同「治療心靈」的操作方式，對「心性」的探索也能有更深入的認識。

在本篇論文中，若牽涉到譯名不同時，逕自採用本人認為較恰當者，如採用「集體潛意識」，而不用「集體無意識」；又如採用「自性」而不用「本我」、「自體」，但若是這些名詞是來自引文，則不加更動以表尊重，在此一併說明。

第二章、佛陀與榮格背景介紹

第一節 佛陀及佛教思想介紹

二千五百年前，佛陀出生在印度剎帝利的釋迦族，在未成佛之前，名曰悉達多（Siddhattha），在紀元前四三七年（二十九歲）出家，四三一年（三十五歲）時悟道，澈悟宇宙真理而成就無上正等正覺。成道之後被尊稱「釋迦牟尼」（Sakyamuni），「牟尼」是聖者、寂靜、苦修者之義，也就是「釋迦族所出的聖者」，紀元前三八六年，八十歲時入滅。⁶他本來是中印度迦毗羅衛國淨飯王的太

⁶ 法舫法師：《唯識史觀及其哲學》，台北，天華出版社，1998年，頁103。

子喬答摩·悉達多。誕生僅七天，母親摩耶夫人就過世了，由姨母摩訶波闍波堤撫育，十七歲時娶鄰國善覺王之女耶輸羅陀為妃。十九歲時，偶然乘車出遊年輕的喬答摩·悉達多太子，當他突然看到生命中悲慘的一面——人必須面對生、老、病、死的生命真相時，他深悟人生無常，因此他決定出家，去尋找生命之謎的答案。

最初他從博學之士那裡尋求答案，但是一無所獲，他又透過各種方法，如苦行（penance）、自我苦修（self-mortification）、禁戒（avoidance）、隱遁（seclusion）來尋找答案，最後，他決定自行修習，於是選定摩竭陀國伽耶山附近的優留毗羅西那尼村在菩提樹下，敷草結跏趺坐冥思、入定，並且發誓：「不成正覺，終不起此座」，後來忽然看到明星而大悟，得一切種智，成就無上正等正覺，成為人天的導師。⁷

釋迦牟尼世尊住世之時，說法四十五年。談經三百餘會，循循善誘，其究竟目的無非是要破除世間有情——有情識、有情愛的眾生的種種執著。最主要是針對人的我執和法執而言，使我們能轉迷成悟，離苦得樂。佛教是追求人生終極解脫，透過修行最後能到寂靜涅槃的境界。諸佛菩薩到世間的任務，也是為了幫助世人「開佛知見」這一大因緣，要讓世人開悟，獲得佛的智慧。禪宗六祖惠能說：「一大事者，佛之知見也。世人外迷著相，內迷著空。若能於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法，一念心開，是為開佛知見。」⁸這段話啟發我們，人人皆有成佛的可能，但必須要「開佛知見」，藉由修行的過程中而來開悟，在這過程中才能「於相離相，於空離空」而內外不迷。

佛的本義就是「覺悟」，對人生宇宙真實及其真理的澈悟；菩薩的本義是「覺有情」，洞明生命的精神內容和現象；阿羅漢的本義是「殺煩惱賊」，降服精神和心靈中種種煩惱和痛苦，這其中涉及到人生各個層面的問題。佛教從「諸行無常，一切皆苦」的觀點出發，而以「解救眾生，涅槃解脫」為終極關懷。

⁷ 羅蘭：《釋迦牟尼》，台中，晨星，1998年，頁9。

明朝憨山大師在他《夢遊集》的一段法語：「從上古人出家本為生死大事，即佛祖出世，亦特為開示此事而已，非於生死外別有佛法，非於佛法外別有生死。所謂迷之則生死始，悟之則輪迴息。……所以達摩西來，不立文字，只在了悟自心。以此心為一切聖凡十界依正之根本也。全悟此心，則為至聖大乘；少悟即為二乘；不悟即為凡夫。」憨山此說，可謂總結了整個中國大乘佛學 尤其以明心見性為唯一法門的禪宗 的根本義諦，標示生死智慧或即「生死即涅槃」的大徹大悟為大乘佛教解脫論的真髓所在。⁹

在佛教思想中，認為心理問題與精神問題的本質，不外是在我執以及法執的根本無明，因此一切皆苦的問題本質上是「無明」問題。

佛陀也提出了「四聖諦」來解決這個根本的無明問題。佛陀在菩提樹下成正等正覺之後，最初在波羅奈斯城外鹿野苑說「四聖諦」法輪教化五比丘，令他們觀察出世間的因果道理，而「知苦」、「斷集」、「證滅」、「修道」。五人聽聞了四聖諦法門，漏盡意解，成阿羅漢，究竟解脫，了生死流轉之苦。¹⁰

四聖諦即「苦、集、滅、道」。第一諦 苦諦，提出了「一切皆苦」的人生問題，代表佛教對於內在問題的本質所具有的基本了解。苦的涵義甚廣，有二苦、三苦、四苦、八苦乃至百十苦等說，其中「八苦」之說自古特別流行。所謂「八苦」，除生老病死的四苦之外，加上愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五蘊盛苦(或稱五取蘊苦)。在這人生八大苦之中，「八苦」不但牽涉到心理問題，也同時涉及精神問題。譬如愛別離苦與怨憎會苦是嚴重的心理問題，而死苦，這種面對死亡的恐懼苦惱，則不僅僅是心理問題，更可以說是高層次的一項追求宗教解脫的精神問題。求不得苦是透視一切苦而獲致的總原因，而五蘊盛苦則是說明了因我執所產生的身心之苦。

⁸ 唐 釋法海：《六祖壇經箋註》，台北，文津，1993年12月2版4刷，頁174-175。

⁹ 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》，台北，東大，1986年6月，頁396。

¹⁰ 正果法師：《佛教基本知識》，高雄，高雄淨宗學會，2000年，頁164。

第二諦 集諦，它的緣起論(十二因緣論)再挖掘到苦的深層結構，發現了一切皆苦的根源是來自根本無明。第一諦提出了人的內在問題，第二諦進行問題的分析，緣起觀的十二支是：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生與老死。依傳統小乘佛教的三世兩重因果之說，無明(即根本惑)與行(即業)構成過去世之因，識至受等五支構成現在世之果(即苦)，愛、取、有等三支構成現在世之因，而生與老死則構成未來世之果。如此，無明至老死的因果(惑 業 苦)緣起，形成一切皆苦的生死流轉。「十二因緣」是「業報輪迴」的理論基礎。馮學成說：「這十二緣起，由於業力不滅的緣故，輾轉感果，所以稱之為因；它們間又互為條件，所以又稱之為緣 十二緣起又稱為十二因緣。這十二緣起深刻地說明了眾生生死流轉，這個生命流的動態形象及其因果關係。佛教認為，任何有情有識的生命體，在沒有修持佛法得到解脫之前，這條生命的因果鏈是無法超越的。」¹¹

而第三諦 滅諦，則提供問題的解決，即是涅槃或貪嗔癡三毒的消除。至於第四諦 道諦，指的是道路和方法，則更進一步提出解決問題的具體解脫之道，即八正道 正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念與正定。釋迦牟尼佛最初說法時只有八正道，後來佛教繼續發展，又增加了四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分，共七項三十七種方法，合稱為「七科三十七道品」，這三十七道品涵蓋了整個人的精神和生活，使修行者處於完全不同於世俗價值觀念和生活觀念的精神狀態之中。修行最終到達「涅槃寂靜」的境界，不再生死流轉。

若是修菩薩行，就是要修三學、三慧、六度、四攝。三學又稱「三無漏學」，即戒、定、慧；三慧即聞所成慧、思所成慧、修所成慧。繼三學三慧之後，要發菩提心，修六度波羅密。「波羅密」義為「到彼岸」，修此六度，可由生死煩惱的此岸，到清淨解脫的彼岸。六度是佈施度、持戒度、忍辱度、精進度、禪定度、

¹¹ 馮學成：《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》，四川，四川人民，1995年4月，頁35。

智慧度；四攝即佈施攝、愛語攝、利行攝、同事攝。除此之外，大乘因位菩薩在修行過程中，要經過「資糧位」、「加行位」、「通達位」、「修習位」、「究竟位」五位；或「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」以至於等覺菩薩、妙覺菩薩等五十二階，才能證得究竟位的佛果。這其間要經過三大阿僧祇劫的修行，證得人、法兩空，斷得煩惱、所知二障，諸漏永盡，清淨圓明，即證得涅槃與菩提二勝果——佛果位。¹²

而根本佛教的心性論，主要是由說明無我的五蘊論，與說明無常的緣起論結合而成。這也就牽涉到佛教「三法印」的理論——諸行無常印、諸法無我印、涅槃寂靜印。研究佛學，能理解三法印，可以說已經把握佛陀的基本思想。凡是與此三定律相違的，即使是佛陀所說，也是不了義法。凡是與這三條定律相契合，即使不是佛陀親說，也可視為佛法。

于凌波說：「三法印，是原始佛教——即早期佛教的基本理論，一切小乘經典，皆以三法印來印證，後期的大乘經典，皆以『一實相印』印證的。《法華玄義》八載稱：『釋論云，諸小乘經，若有無常、無我、涅槃三印，即是佛說，修之得道，無三法印即是魔說；大乘經有一法印，為諸法實相，名了義經，能得大道，若無實相印，即是魔說。』」¹³從這當中也可看出，「三法印」在佛教思想中的份量了。也有在「三法印」外，再加上「苦法印」——一切有為法皆苦，簡稱「諸受皆苦」，稱之為四法印。

釋迦牟尼世尊說三法印的「諸行無常」、「諸法無我」，都是建立在「緣起觀」的原則下，世間有為法都是由因緣和合而有，所以會無常、無我。但因人很容易將這些有為法，是為真常、真我，所以會起惑造業，流轉不息。而我執正是起惑造業、流轉不息的根源。如果悟得無我，沒有我執的根源，自然惑業不起，當下就能體悟諸法實相，也體悟一切即是「涅槃寂靜」。所以《金剛經》中說：「一切

¹² 于凌波：《唯識學十二講》，台北，慧炬，2000年4月初版3刷，頁198-200。

¹³ 于凌波：《簡明佛教概論》，台北，東大，1991年3月，頁455-456。

有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」¹⁴

無我觀是實踐性的，而不是純理論性的。一切皆苦既是由於我執以及法執而生，而我執以及法執又是由於無明而起，則為了涅槃解脫的實踐需要，我們應該放下固執的自我意識，深入的去思維，自我的本質不外是在瞬時瞬刻變化著的色蘊(肉體物質)、受蘊(印象感覺)、想蘊(知覺表象)、行蘊(意志欲求)與識蘊(識別認知)等五蘊之緣起。換句話說，佛教的無我觀，並不是要否定「自我」存在而肯定「五蘊」存在，而是要點醒我們要克服我執以及法執，破除根本無明。由於人的根本無明，我們會產生我執，而執著於五蘊背後的自我意識；但若能轉識成智，體悟「緣起性空」的真理，也可放下我執，證得諸法無我(五蘊 空)諸行無常(緣起 空)的一切如如(而非一切皆苦)之中道實相，這才能如《心經》所云：「照見五蘊皆空，度一切苦厄」¹⁵。修行到最後也才能證悟自性的法界，了解六祖惠能所證悟的境界：「何其自性本自清淨！何其自性本不生滅！何其自性本自具足！何其自性本無動搖！何其自性能生萬法！」¹⁶

原始佛教的無我觀，經由小乘與大乘各宗的種種哲理深化嘗試，有五蘊論、六蘊論、七蘊論、八蘊論、佛性論等等的心性論發展；也有了業感緣起說、阿賴耶緣起說、如來藏(或真如)緣起說、法界緣起說等等環繞著心性向上向下轉變課題的佛教特有的唯心 八十華嚴十地品所云「三界所有，唯是一心」 宇宙論。¹⁷

榮格的理論或觀念，和佛教思想較有關聯的，主要是唯識學、藏密、鈴木大拙的禪觀，以下我也對這些佛教思想的範圍做個概述。榮格的思想主軸 「集體潛意識」和「原型」理論，主要是和「唯識學」的觀念相應，所以在此先對唯識學源流做個概述。馮學成說：「以佛經而論，它以《大方廣佛華嚴經》、《楞伽

¹⁴ 《金剛經五十三家集註》：明 永樂皇帝集編，台北，老古，1986年5月，頁323。《金剛經》全稱為《金剛般若波羅蜜經》，以下逕稱為《金剛經》。

¹⁵ 《般若心經》，程恭讓、東初釋譯，高雄，佛光，1997年，頁7。《心經》，全稱為《般若波羅蜜多心經》，為六百卷《大般若經》核心之所在，以下逕稱為《心經》。

¹⁶ 《六祖壇經箋註》：頁80。

經》、《解深密經》、《密嚴經》，和未曾在中國翻譯的《大乘阿毗達摩經》和《如來功德出現經》這六部大經為依據。就佛論而言，擁有『一本十支』，一本就是著名的《瑜伽師地論》這部百卷著作。其他十支分別是《百法明門論》、《五蘊論》、《顯揚聖教論》、《攝大乘論》、《雜集論》、《辨中邊論》、《唯識二十論》、《唯識三十頌》、《大乘莊嚴論》、《分別瑜伽論》這十大論著。這些經論是印度佛學中最為精奧的部分，結構精嚴，邏輯細密，論辯深邃。上起釋迦牟尼，歷經彌勒、馬鳴、龍樹、無著、世親、乃至難陀、安慧、護法等眾多『菩薩』級學者傾注心血，在中國又因有玄奘大師這樣千年不遇的英才，得以全面系統地加以翻譯、整理和介紹，並在其《成唯識論》及《大唐西域記》中，使印度許多珍貴의思想和史料得以保存。」¹⁸

于凌波說：「所謂『唯識』，梵語摩怛刺多，漢譯曰唯；梵語毘若底，漢語曰識。梵語倒置，稱為『識唯』，漢譯經論中，稱為『唯識』。唯者簡別之義，簡別識外無法，識者了別之義，也就是我人的心識。」¹⁹唯識學立論，是以「三界唯心、萬法唯識」為宗旨。若以探討人的問題而言，唯識學是探討人的八識的種種問題。在八識中，前五識即眼識（視覺）、耳識（聽覺）、鼻識（嗅覺）、舌識（味覺）、身識（觸覺），前五識是屬於五種感覺器官，作用較單純，因此也較好理解。第六識意識（心理意識）是屬於心理活動的中心。而第七識末那識（梵文 Manas-vijnana）是自我執著的染污識，韓廷傑說：「『Manas』意為『意』，『vi jnana』意為『識』，合而言之為意識，與第六識同名。為了和第六意識相區別，第六識用意譯，第七識用音譯……第七識在第八識當中的地位，《成唯識論》卷四稱：『阿賴耶為依，故有末那轉，依止心及意，餘轉識得生。』第七是以第八識阿賴耶識為其存在活動的依據。」²⁰

前七識的基礎是第八識阿賴耶識（alaya-vijnana）阿賴耶識就像一座奇異的倉庫一樣，裡面儲存著各種各樣的種子。佛教認為阿賴耶識含藏了一切生成變化

¹⁷ 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》，頁 383。

¹⁸ 馮學成：《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》，頁 66。

¹⁹ 于凌波：《唯識三論今詮》，台北，東大，1997 年 3 月再版，頁 191。

的種子，不但可創生山河大地，也可以創生人類萬物，而阿賴耶識在人身中，就成為思想意識蘊藏的場所，並可主宰著人類的思維。七、八兩識都是屬於潛意識的範圍，前七識是「轉識」，第八識為「本識」。因第八識是一切萬物所由生起的根本，所以叫做「本識」；前七識是由第八識攝藏的種子所轉變現起的，所以叫做「轉識」。

唯識學中討論八識的內涵，並不是僅在理論，重點是如何透過「轉識成智」的過程，轉染污識的不淨種子變成清淨的種子。于凌波說：「第七識因錯執八識見分為我，自私自利，號稱染污識。故與它相應的心所，沒有善心所，多是煩惱心所。像八大煩惱心所 掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知八種全部，六種根本煩惱中的貪、痴、慢、惡見的四種，全與之相應……第七末那識，是第六識之根，亦為意識之所依。由於第七識恆審的執我，在意識之後，隱為意識的主宰，使第六識也變得自私自利，常起染念。到了第七識悟得無我之理，迷執滅輕的時候，第六識也就常起淨念，常起利他之心。所以第六識的或染或淨，是受第七識的影響。因之第六識的轉染轉淨，是以第七識為所依。²¹」第六識意依於「意根」 意識之根，也就是第七末那識。末那識潛藏在意識之後，所以它是潛意識。末那識為何會執著於自我觀念，因為末那識誤認阿賴耶識的「見分」為真實的我，才導致固執不捨，這是一種錯誤的直覺。因此若要轉化，一定要透過第六識 意識。

第六識意識為何可轉染為淨？于凌波說：「意識的作用最強，五十一個心所有法全與它相應，前五識緣的是『塵境』，即眼、耳、鼻、舌、身，各緣色、聲、香、味、觸一境，而意識緣的是法境 宇宙萬法，包括『有為』、『無為』一切諸法。」²²因此可藉第六識來修法、證法，破除「我執」的無明。

于凌波說：「自無著、世親兩大菩薩創立瑜珈行學派，建立法相唯識學以來，

²⁰ 韓廷傑：《唯識學概論》，台北，文津，1993年8月初版1刷，頁233。

²¹ 于凌波：《唯識三論今註》，頁166-167。

²² 于凌波：《唯識學十二講》，頁76。

印度的親勝、護法等十大論師，中國的玄奘、窺基等歷代祖師，闡述弘揚，其目的並不是要我們讀了法相唯識經論、增長知識，而是我們要力行實踐「要我們明唯識相，知唯識性，解唯識位，修唯識行。」²³因此要藉著修唯識行，來對治自己有漏的習氣，熏習無漏的種子，來斷除我執煩惱，成就大圓鏡智。

因為榮格的佛教觀念也受到藏傳佛教的影響，因此也在此概述藏傳佛教。西藏的密教——即喇嘛教，是由印度直接傳入的，佛教早在東晉時代就由印度傳入西藏，西元七世紀初，印度的蓮花生上師入西藏成立喇嘛教，中土稱之為藏密。後來在印度性力派的影響下，印度大乘佛教的藏密形成較易修行的一派，稱為金剛乘。西元九世紀後，金剛乘傳入西藏，此後成為西藏佛教藏密的主體。因此，西藏佛教是大乘佛教的分枝。西藏佛教的主體是藏密，而藏密的主體是金剛乘。

藏密又稱為密乘、真言宗，真言梵文 Matra，意思是不能以普通文字表達的神秘教義，也就是「咒」。而修密的方式，就是主張通過修行身、口、意三密——即手結印契、口持真言、意作妙觀，所謂「三密相應」，此生即可成佛。于凌波說：「如來因三密，而成為清淨功德。故法界體相，為其身密。一切聲音，為其語密。周遍的識大，為其意密。修持密法，是藉著觀想本尊的助力，將自己的意業，轉成為如來的意密；藉著結手印的功力，將自己的身業，轉成為如來的身密；藉著持咒的功力，將自己的口業，轉成如來的語密。藉著這三密加持的作用，一切眾生，皆可成佛；一切國土，皆可成淨土；所以當相而論，謂之三密瑜伽。」

24

榮格由於和日本禪學重鎮鈴木大拙認識的因緣，對禪學也有所接觸，在西元一九三九年，也為他寫了〈鈴木大拙《禪佛教入門》導言〉一文，在本論文的第九章中也有所論述。鈴木大拙在禪宗的傳承上，是屬於「臨濟宗」。大乘佛教各宗之中，禪宗的現代意義，一方面乃是禪宗哲理能超越地包容傳統的大小乘佛學理論，另一方面由於它能破除出家修行與在家修行之分，以頓悟功夫徹底消除一

²³ 于凌波：《唯識學十二講》，頁 197。

切人的內在問題，以無心無念，無得無失的絕對主體性，而把「生死即涅槃」的大乘勝義體現化為「日日是好日」或「平常心是道」的生活藝術。

西方心理學和作為一種追求人生終極解脫的佛教，在本質上其實是不同的，但若能用西方心理學的角度，來思考佛教中的觀念，當在佛教修行中遇到心理問題，也可了解這些問題在心理學上的解讀。如此不但可以拓展思維的領域，對自己的深層心理也能有更深入的認識，幫助我們「知汝自己」，證得「本來面目」。

第二節 榮格生平暨著作年表

榮格對人生有相當的體悟，尋找人生的終極皈依，一生都是為真理而奮鬥。榮格的研究領域相當廣泛，除了在精神及心理分析的專業領域外，他又對佛教、道教、印度教甚感興趣，他對一些「神秘現象」的研究同樣也深感興趣，如煉丹術、念力、心電感應、人體特異功能、降神術、飛碟、神話、占卜，任何人只要翻閱過榮格龐大驚人的著作目錄，很難不去感受到他的涉獵之廣及興趣之多。在這些他所涉獵的領域中，佛教思想也是重要的部分，榮格說：「自從《中陰得度》（又譯為《西藏度亡經》）出書以來，它一直是我常年不變的伴侶。我不但從此書中，承受了相當多的刺激與知識，而且連許多根本性的洞見也承自此書。」²⁵由此可見，有些佛教觀念確實對榮格產生相當大的啟發及影響。

榮格一生致力於研究意識拓展（growth of consciousness）與精神轉化（spiritual transformation）過程的論題，榮格把它稱為「能喚起意識（becoming conscious）的驚人嘗試，是大自然存放在人類之中，它把截然相反的兩種文化結合在一個共同的任務中。」²⁶

在榮格的一生中，有一段對他而言極為重要的時期，在這段期間，也讓他產

²⁴ 于凌波：《簡明佛教概論》，頁 687。

²⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 4。

²⁶ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，江亦麗、羅照輝譯，台北，商務，1999 年

生了許多創新的觀念。這就是他在一九一三年三十八歲時，因為與佛洛伊德對潛意識的詮釋不同，而導致公開決裂後，一時陷入迷惘，失去人生方向的時期。那是一個內心迷惘、混亂、騷動不安、孤立無援的時期，榮格被一些混亂的夢、意識、幻覺困擾著，洶湧而來的潛意識波濤，曾使他懷疑他的理智，是否得了精神分裂症。但在這時期中，也正是他人生中最重要十字路口，是一個最富創造力的時期，讓他不斷尋找生命的答案，也建立了許多獨特的理論。²⁷

要了解榮格多彩多姿的一生及其輝煌博大的研究成果，我想最好的方式就是以年表的方式來表示。²⁸

一、童年和學生時代（1875-1900）

1875 7月6日，生於瑞士東北部康斯坦思湖畔的凱斯維爾，以其祖父之名命名為卡爾 古斯塔夫 榮格。祖父為著名醫生、學者和教育家。父親約翰 阿希勒斯 榮格，是一位牧師。母親是巴塞爾大教堂主教之女埃米莉 普里斯維克。

1879 全家遷往靠近巴塞爾的克萊恩 許寧根。

1881 在巴塞爾上學。

1884 妹妹出生。

1895 父親去世。

1896 考入巴塞爾大學醫學系。

1898 參加降神會，開始研究靈學及神秘現象。

二、學者和醫生生涯：第一階段（1900-1907）

初版第三次印刷，頁4-5。

²⁷ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁40。

²⁸ 本文的榮格年表參考以下二書 - 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁1-10，及劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，北京，東方，1996年10月，頁431-437。

- 1900 大學畢業，決定當一名精神病醫生，並離開巴塞爾，來到蘇黎世，在蘇黎世大學精神病院，被任命為蘇黎世布爾霍爾茲利 (Burgholzli) 精神病醫院的首席助理醫師，在著名精神病醫生尤金·布洛伊勒爾 (Eugen Bleuler, 1857-1939) 手下工作。
- 1902 赴巴黎學習，在皮埃爾·雅內指導下，研究理論精神病理學，返回布爾霍爾茲利精神病院後，開始進行語詞聯想的研究與實驗。完成並出版博士論文《所謂神秘現象的心理病理學研究》(文集，第一卷)。
- 1903 2月14日，與愛瑪·洛森巴赫結婚，在蘇黎世湖畔的庫斯那赫特安家。
- 1904 與布洛伊勒教授和老弗朗茨·利克林一起進行語詞聯想的研究與實驗。
- 1905 晉升為高級醫生，任蘇黎世大學精神病學講師。
- 1906 出版《聯想研究》，也寄了一本給佛洛伊德，對佛洛伊德表示支持。
- 1907 出版《早發性痴呆心理學》。佛洛伊德邀請榮格來維也納。2月27日，榮格來到佛洛伊德家中，初次會見佛洛伊德。

三、學者和醫生生涯：第二階段 (1908-1912)

- 1908 出席在維也納召開的第一屆國際精神分析會議。
- 1909 開始深入研究神話學。忙於私人開業，辭去布爾霍爾茲利精神病院職務，應美國麻省克拉克大學的邀請，赴美接受克拉克大學榮譽學位，8月21日與佛洛伊德同乘喬治·華盛頓號，經七天航程抵美。
- 1910 出席第二屆國際精神分析會議，並任該會主席。
- 1911 《變形的象徵》(第一部份)出版。
- 1912 《變形的象徵》(第二部份)出版。在《原慾的象徵》中批評佛洛伊德把「里比多」局限於性欲。夏天赴美講學，國際精神分析學會年會未能舉行，在講學中公開和佛洛伊德的分歧。

四、學者和醫生生涯：大師階段 (1913-1946)

- 1913 與佛洛伊德和精神分析學派決裂。10月正式辭去《年鑒》主編的職務。

- 11 月和佛洛伊德在慕尼黑會談，但分歧已無法挽回。
- 1914 4 月辭去國際精神分析學會主席職務。後來他退出國際精神分析學會。第一次世界大戰爆發。
- 1915 繼續進行夢、幻覺和神話學研究。
- 1917 《潛意識心理學》(第一部份)出版。
- 1920 航海至阿爾及利亞及突尼斯。
- 1921 《心理類型》出版。
- 1922 購置柏林根地產。
- 1923 母親去世。尉禮賢(R. Wilhelm)到蘇黎世心理學會講學，並與榮格交談。
- 1924 訪問新墨西哥州印第安村。
- 1925 到肯尼亞旅行。
- 1926 經埃及回國。
- 1927 曼荼羅研究取得進展。發表〈心理結構〉等論文。
- 1928 與尉禮賢合作研究煉金術和曼荼羅象徵並取得豐碩成果。發表〈自我與無意識的關係〉、〈心理能量〉、〈現代人的精神問題〉等文。
- 1929 與尉禮賢合著的《〈金花的秘密〉及評論》出版。
- 1930 任心理治療醫學協會副主席。發表〈人生的階段〉、〈心理學與文學〉。
- 1931 發表〈分析心理學的基本原理〉。
- 1932 獲蘇黎世著作獎。發表〈西格蒙德 佛洛伊德及其歷史性建樹〉、〈尤利西斯〉、〈畢加索〉等。
- 1933 任心理治療醫學協會主席。第一屆埃拉諾斯會議在瑞士阿斯科納舉行。
- 1934 創建國際心理治療醫學學會並任主席。第二屆埃拉諾斯會議，提交〈集體潛意識的原型〉、〈情結理論〉等論文。
- 1935 第三屆埃拉諾斯會議。發表〈個性化進程的夢的象徵〉。主持第八屆心理治療醫學協會。發表〈《西藏度亡經》的心理學評論〉。在倫敦的塔維斯托克舉辦講座。該講座的內容編為《分析心理學的理論與實踐》一書出版。
- 1936 接受美國哈佛大學榮譽博士學位。第四屆埃拉諾斯會議。發表〈煉金術的宗教意義〉、〈集體潛意識概念〉、〈關於原型，特別是阿尼瑪概念〉、〈瑜珈與西方〉等。

- 1937 第五屆埃拉諾斯會議。在哥本哈根舉行。發表〈佐西莫斯的想像〉。在美國舉辦研討和講座。發表〈決定人類行為的心理因素〉。主持第九屆國際心理治療醫學會議。
- 1938 接受牛津大學榮譽博士學位，成為皇家醫學學會會員。應邀訪問印度，參加加爾各答大學二十五周年校慶。第六屆埃拉諾斯會議。在阿斯科納舉行。發表〈母親原型心理學〉。主持第十屆國際心理治療醫學會議。在牛津舉行。發表〈心理學與宗教〉。
- 1939 第二次世界大戰爆發。第七屆埃拉諾斯會議。在阿斯科納舉行。發表〈悼念理查德 威廉〉、〈印度的如夢世界〉、〈印度教能給我們什麼〉、〈鈴木大拙《禪學入門》導言〉。
- 1940 第八屆埃拉諾斯會議。在阿斯科納舉行。發表〈對三位一體思想的心理學研究〉、〈兒童原型心理學〉。
- 1941 第九屆埃拉諾斯會議。在阿斯科納舉行。發表〈彌撒中變形的象徵〉、〈醫生帕拉塞爾斯〉。
- 1942 第十屆埃拉諾斯會議。在阿斯科納舉行。
- 1943 成為瑞士科學學會榮譽會員。第十一屆埃拉諾斯會議。榮格因病缺席。發表〈東方冥想心理學〉。
- 1944 巴塞爾大學開設榮格心理學講座。翌年因病辭職。第十二屆埃拉諾斯會議。在阿斯科納舉行。榮格因病缺席。發表〈心理學與煉金術〉。
- 1945 七十壽辰，接受日內瓦大學榮譽博士學位。
- 1946 第十四屆埃拉諾斯會議。

五、退休與晚年（1947-1961）

- 1947 退休，退隱於柏林根塔樓。第十五屆埃拉諾斯會議。榮格缺席。
- 1948 第十六屆埃拉諾斯會議。
- 1949 第十七屆埃拉諾斯會議。榮格缺席。
- 1950 第十八屆埃拉諾斯會議。榮格缺席。發表〈關於曼荼羅象徵〉。
- 1951 第十九屆埃拉諾斯會議。發表〈論同時性〉、〈愛翁 - 自性現象學〉。（埃

- 拉諾斯會議一直延續至今，但榮格自 1951 年以後未再出席。)
- 1952 發表〈同時性 一種因果關係原則〉、〈回答約伯〉。
- 1955 妻子愛瑪 洛森巴赫 榮格去世。榮格八十壽辰，接受蘇黎世技藝高校聯盟榮譽博士學位。發表〈曼荼羅〉、〈神秘結合〉。
- 1956 發表〈未知的自性〉。
- 1958 開始撰寫自傳《回憶、夢、省思》。發表〈飛碟：一種現代神話〉。
- 1959 發表〈分析心理學中的善與惡〉，〈伍爾夫《榮格心理學研究》導言〉。
- 1960 發表〈米凱爾 西蘭諾《示巴王后訪問記》序〉。
- 1961 6 月 6 日在短暫患病後，於蘇黎世庫斯那赫特家中逝世。

榮格的專業生涯大體分成前後兩段，從一九 年在蘇黎世布爾霍爾茲利精神病醫院接受訓練，並進行心理治療研究開始，到一九三 年之間，他建立了里程碑的心理學理論，也奠定了未來的理論架構。在後來的三十年，到一九六一年這位智慧老人在庫斯那赫特的家中逝世這段期間，他出了許多專書和論文，深化和驗證了他早期的假設，甚至把自己的理論延伸到歷史、文化和宗教等等領域，並創造與當代物理學連結的重大線索。

他對東洋的研究，和埃拉諾斯會議（Eranos Meeting）有相當深的淵源，這個會議是由宗教學者歐托（R.Otto）倡導，每年主辦單位都會邀集東西方著名宗教、神話、哲學、心理學等領域的學者共聚一堂，互相探討自己對這些領域的研究成果。榮格從一九三三年參加以後，幾乎成了與會的靈魂人物。著名的東洋學專家，如耶律亞德（M.Eliade）、紐曼（E.Newmann）、西瑪爾（H.Zimmer）、鈴木大拙等人皆曾與會。

榮格和西瑪爾深交，無疑地對他了解印度的宗教和藝術有很大的幫助；而他和鈴木大拙交往，使他對禪宗這門「印度下種，中國成長，日本開花」的獨特思潮，有了較深刻的體會，因此他也為鈴木大拙英文本的《禪佛教入門》寫了導言。

從年表中，我們可以發現，榮格對佛教思想的研究，集中在一九三五年到一

九五六年，也就是在榮格六十歲到八十歲間的智慧成熟歲月。而且他從一九二七年開始，就對「曼荼羅」的研究產生很大的興趣，甚至也做了長期的研究。我想這是因為，當榮格在和佛洛伊德決裂的那段情緒最低潮期，他由畫「曼荼羅」得到意識的轉化，引領自己走出黑暗，因此對曼荼羅的意義及功用特別感興趣。

由於榮格受了「曼荼羅」相當大的啟發，也因此終其一生對曼荼羅的興趣不減，也做出了多篇論文。除了曼荼羅的研究之外，榮格還有許多理論的建構，和佛教當中的某些觀念相當類似或有所淵源，以下將針對這些觀點做一番比較說明。

第三章、榮格「集體潛意識」與佛教「阿賴耶識」觀念之研究

第一節 佛洛伊德「潛意識」理論與榮格「集體潛意識」理論之歧異

自從十九世紀的六十年代，科學心理學成為獨立於哲學與生理學的科學以後，心理學家一直對意識進行研究，對潛意識進行開創性研究的是佛洛伊德，當時是十九世紀的九十年代，按照佛洛伊德的看法，人格或人的精神可分為三個基本部份，即原我（id）、自我（ego）和超我（superego）。「原我」代表「潛意識」中各式各樣的精神衝動——生本能與死本能，所有這些本能的能量或力量，統稱為里比多（libido，即原慾、性能量）。「原我」其實就是各種動物本能，遵循的是「快樂原則」。「自我」則是現實化的本能，因為各種生活本能受到現實的制約，必須斟酌獲得快樂後，也要付出痛苦的代價，在這種情形下，於是產生了「自我」。

「自我」其實也是以快樂為目的，但因為考慮到實際的狀況，只好轉而遵守起「現實原則」。隨著文明發展，產生了道德化的自我——亦即「超我」，由「良心」和「自我理想」組成，「自我理想」判定行為的標準，「良心」則負責對違反道德的行為懲罰。「超我」的主要功能，就在於指導「自我」去限制「原我」的

衝動。

由此可看出，在人的精神或人格中，基礎性的東西乃是「潛意識」中的「原我」。而且佛洛伊德把「原我」的主要內容歸結為餓、渴、睡、性等內容，其中性慾佔統治地位。無論意識或潛意識，均被認為起源於經驗；而潛意識，按佛洛伊德的說法，乃是來自於童年時期的性創傷經驗和環境，即被壓抑的各種慾望。這些被壓抑的慾望，只好透過夢的形式尋求滿足。

為了探索這些被壓抑的心理，佛洛伊德創造了「精神分析」法。一般人通常會把「精神治療」與「精神分析」混為一談。精神分析是佛洛伊德創造出來的一個詞，它是用來分析兒童時期被壓抑的種種衝動，所產生的心理症狀，由此來重新追溯精神病症的兒童期根源，因此在運用時只能就詞的嚴格意義將它運用在佛洛伊德的方法。而「心理治療」又叫做「精神治療」，是較廣義的說法，意指用心理學方法對精神或是說對心理所進行治療的過程。

傅偉勳在〈（禪）佛教、心理分析與實存分析〉一文中說：「佛洛伊德對於人性相當悲觀，認為不但本能衝動屬於無意識(unconscious)或潛意識(subconscious)的領域，連自我與超自我也泰半不在意識範圍之內，這就說明了為甚麼人的非理性(irrational)成份遠遠超過理性的成份。」²⁹

佛洛伊德的「潛意識」指的是「個人潛意識」，而關於「潛意識」的來源，佛洛伊德的解說可以說是「二元的」。一方面佛洛伊德強調人的「先天」本能，特別是慾望的衝動，包括生本能、死本能、趨樂避苦和自我防禦的心理機制等。佛洛伊德的本能理論有其理論根據，一個是根據生物學的獲得性遺傳理論的延伸，及心理遺傳理論。他認為人類所經歷的事件，初看似乎是不能遺傳的，但如果事件非常「重大」或經常「重複」，或者既重大又重複，就會積澱在人的心理，其記憶就會轉化為一種「古老遺傳性」。他所依據的這種獲得性遺傳理論已被科

²⁹ 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》，頁 379。

學界所否定。另一個理論來源是生物學的重演律，重演律認為，任何物種的個體發育過程，都要簡略地重演其種系的進化歷史。³⁰

另一方面，佛洛伊德所說的「本能」帶有後天色彩，他認為「潛意識」是來自個人早期特別經歷，特別是童年生活遭到壓抑，而被遺忘的心理內容，是人的創傷性經驗鬱結的病理性結。這些被壓抑而積聚在心理深處的內容，這些被壓抑的情結，時時尋求發洩的管道，常常以扭曲變形的方式反應在人的精神現象中。

也因為人的「潛意識」遭到壓抑，而產生精神中的種種變形，所以心理分析的的工作就是要讓「意識」認識到「潛意識」的這些內容，當認識到自己的這些「潛意識」中的內容之後，病狀也會隨之減輕甚至消失。因此佛洛姆說：「心理分析方法中最為特殊之處，在於想『把潛意識變為意識』 - 或者，用佛洛伊德的說法，是『把本能衝動變為自我』。」³¹

因此，佛洛伊德的「潛意識」觀點，是和個人經驗相關，不是先天帶來，而是後天形成的，同時也是屬於個體的，較具體的。

而榮格透過作「詞語聯想測驗」後，發現人有種種「情結」(complex)，例如自卑情結、戀物情結、伊底帕斯情結.....等等。「情結」這個專有名詞後來歷久不衰，而且讓他一舉成名。「情結」是個人潛意識中一組組心理內容的聚集，就像完整人格中彼此分離且獨立自主的一個個小人格。它有自己的驅力，可以強而有力控制一個人的思想與行為，精神症狀既然植根於情結之中，而詞語聯想測驗又能發現隱藏於患者身上的情結，治療者便可以通過分解、消融這些情結，使患者重新恢復身心健康。

當然，情結不一定是消極、反效果，或是只會造成精神障礙；相反地，它很可能會成為一個人靈感與動力的泉源，因為情結好比「癮」或「執著的追求」，

³⁰ 程金城：《原型批判與重釋》，北京，東方，1998年12月，頁28。

是人發明創造的一種動力。榮格認為，有所作為的藝術家，往往要犧牲普通人的生活樂趣和幸福，他們從屬於「創作的殘酷激情」的情結。

受到佛洛伊德的影響，榮格最初也認為情結的產生與形成，在於一個人童年時代曾有過的性壓抑與性創傷體驗。然而誠如上述，情結也是一個人靈感與創造發明的動力來源，但若按佛洛伊德的理論，便很難完全解釋情結這個「結」字。正因如此，榮格找到了另一重大發現——「集體潛意識」(collective unconsciousness，又譯為「集體無意識」)。

因此榮格認為潛意識包含兩個層面，一是與佛洛伊德的潛意識概念相符合的「個人潛意識」。另一個是包含著人類所共有的心理知見的「集體潛意識」。「集體潛意識」屬於原型經驗的範圍。能覺知到「集體潛意識」的形象和運作，可以接觸到人類的根本經驗和知識，在榮格眼中，「集體潛意識」是心靈運作、人格完美和內在轉變的終極泉源。

佛洛姆說：「佛洛伊德的看法中，無意識部分主要是非理性的領域。在榮格的思想中，卻幾乎正好相反，他認為無意識部分主要是智慧的最深淵源，而意識部分則是人的知性部分。在這種看法中。無意識部分被認做是一個房子的地窖，凡是在上層無法存放的東西，都堆積在裡面；佛洛伊德的地窖，主要儲藏的是惡；榮格的地窖主要儲藏的是人的智慧。」³²

榮格不認同潛意識裡所儲存的都是諸如壓抑、創傷的心理垃圾，他說：「無意識裡總有些卑劣的角落，也總可發現到佈滿污穢秘密的貯藏室，但這恐怕還不能稱作無意識，它們僅能算是潛藏在下，僅被忘掉一半的東西罷了。無意識是所有形上學問題、所有神話、所有哲學（假如它不僅僅苛察繳繞），以及所有奠基在心理學前提上之生命形式的胚胎。」³³

³¹ 佛洛姆：《禪與心理分析》，台北，志文，1998年4月再版，頁152。

³² 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁152。

³³ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁173。

因此榮格不贊成把所有的潛意識都歸為「個人潛意識」，榮格雖然認同佛洛伊德「個人潛意識」的層面，但他認為除了「個人潛意識」之外，應該還要有「集體潛意識」的層面。榮格說：「佛洛伊德雖然也看到無意識這一概念具有古老和神話色彩的思想形式，卻仍然賦予無意識以完全個人的特性。」³⁴

榮格認為潛意識是內在世界中未知事物的領域，在〈基督教的時代〉一文說：「理論上來說，意識領域不能劃定界限，因為它具有無窮擴展的能力。但是經驗上，當它遇到未知(the unknown)事物時，又會碰到界限，因此，所有我們不知道的事物與意識領域中心的自我(the ego)是沒有聯繫的。未知事物可分為兩類客體：一類為外部、可以被感覺的客體，另一類為內部、可以被即刻體驗到的客體。第一類包括外在世界中的未知事物；第二類包括內在世界中的未知事物，後者領域是潛意識。」³⁵

而且潛意識所涵蓋的範圍可說是相當廣大，榮格在〈精神的結構與動力〉一文說：「所有我知道，但在當時並未思考的事情；所有我曾意識到，但現在已忘掉的事情；所有我已經感知到，但並未被我的意識心靈注意到的事情；所有非志願且未加注意去感受、思維、記憶、渴望和做的事情；所有將塑造我，並在某些時候進入意識的未來事情……所有這些都是潛意識的內容。」³⁶

但是榮格也很明確地分辨出在「個人潛意識」的層次外，還有一個「集體潛意識」的層次。他說：「除了這些，我們必須包容那些對痛苦想法和感覺的諸多潛抑。我把這些內容稱為『個人潛意識』。除此而外，我們也在潛意識中發現了許多不是個人後天才有的，而是遺傳下來的性質，比如，沒有意識的動機而必須採取行動的本能(衝動)。在這『更深』的層次中，我們也發現了……本能與原型一起形成『集體潛意識』。我之所以稱為『集體』，是因為它不像個人潛意識，它不

³⁴ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 39。

³⁵ 榮格：《榮格全集》，第 9 卷，第 2 部，頁 3；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，劉國彬、楊德友譯，台北，張老師文化，1999 年 9 月 12 刷，頁 471。

是由個體和特殊的內容所構成，而是具有普遍意義的東西，由那些習慣發生的事物所構成。」³⁷

榮格要探索「個人潛意識」之外的那些非個人的「潛意識」內容。他把意識區分為兩個層次：表層的，具有個人特性的「潛意識」是「個人潛意識」，其內容主要是「情結」；深層的，非個人的「潛意識」則是「集體潛意識」，其內容主要是「原型」。

「個人潛意識」是純粹個人的，包括被抑鬱的慾望，被遺忘的經驗等內容。「集體潛意識」則不是來自個人的經驗，不是個人所習得的；而是通過遺傳而先天存在的。「個人潛意識」一度曾經是意識，而「集體潛意識」可能從來不曾在意識中出現過。它和世界一樣寬廣，它向整個世界開放。

針對「個人潛意識」和「集體潛意識」兩種類型的比較，榮格在〈基督教時代〉一文中說：「第一類包括個人人格中重要組成內容，可以被意識到；第二類形式，似乎可以這麼說，即一種無所不在、永恆不變、放諸四海皆準的性質。」

38

而他在〈原型與集體潛意識〉一文中說：「精神的更深層『層次』在向更深的黑暗之中隱去時，便失去它的個體獨特性。『往下』當它們朝自主的功能體系走去時，它們變得愈有集體性質，直到變成普遍。」³⁹

因此「集體潛意識」可說是榮格和佛洛伊德觀念最大的分野處，而且榮格也相當反對佛洛伊德把里比多（Libido）限制於「性慾」的範圍，榮格認為只知道「性慾」以及各種物質慾望的心理學，乃是一種沒有心理（沒有精神）的心理

³⁶ 榮格：《榮格全集》，第8卷，頁185；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁471。

³⁷ 榮格：《榮格全集》，第8卷，頁133；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁471。

³⁸ 榮格：《榮格全集》，第9卷，第2部，頁7；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁471。

³⁹ 榮格：《榮格全集》，第9卷，第1部，頁173；轉引自《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁471。

學，因此不是真正意義上的心理學，它剝奪了人之所以為人的精神特徵。

榮格也不同意佛洛伊德夢的解析理論中，將夢的內容完全歸之於性創傷的釋夢觀點，及把潛意識僅僅當作意識的殘餘和廢物的儲藏庫。他認為潛意識是母體，是意識的基礎，心理不是現在才有的，其根源可回溯到遠古洪荒時代。在一九一二年榮格出版了《變形的象徵》（第二部分）之後，他們觀念的決裂已經無法避免了。他知道這本書將會斷送他與佛洛伊德的友誼，一連好幾個月他都為這種想法感到苦惱，以致無法完成該書的最後一章。這一章的標題是『犧牲』（或譯為獻祭），當時榮格所要做出的也正是一種犧牲。

二十世紀這兩位最懂得人類心理的思想家，一開始就彼此「嗅」出了對方。對人類精神深處黑暗王國的共同關注，像磁石般把兩位偉人吸引在一起；但由於兩人畢竟有著完全不同的精神使命和稟賦，在短暫的聚合之後 彷彿只是為了摸清對方的工作和弄清自己的任務 兩人又注定了要分道揚鑣。⁴⁰

雖然佛洛伊德、佛洛姆主要是強調「個人潛意識」的部分，但無論是佛洛伊德、榮格、佛洛姆或是鈴木大拙都認為「潛意識」是不能被壓抑的。若是了解自己的「潛意識」，甚至壓抑自己的「潛意識」，將會帶來人格的不健全，甚至會造成生活的痛苦和精神的變態。

佛洛姆說：「意識只代表由社會模式所模造的那一小部份經驗，而無意識則代表著四海皆同的人之富源與深度。因此抑制狀態會導致這樣的結果，即是，我，這個偶然的、社會的人，同我整個人性的人被分開了。我對自己是陌生人，正如同每個人都成了我的陌生人一般。我從那人性經驗的巨大領域被切斷了，我只是人的一小片碎片。」⁴¹

榮格說：「潛意識的意象把重大責任放在一個人肩上，無法理解它們，或逃

⁴⁰ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，台北，筌易，2001年，頁43。

避倫理責任，便會使一個人失去完整性，生活痛苦且四分五裂。」⁴²

鈴木大拙也曾說：「創造性的無意識是永遠不能被壓抑的，它一定會用某種方法來肯定自己，當它不能夠用自然合乎於它的方式來肯定自己，它會衝破一切界限，有時用暴力的方式，有時則以病理的方式。」⁴³

總的來說，榮格的「集體潛意識」，在佛洛伊德的基礎上有了新的解釋，一是潛意識不限於個人，在「個人潛意識」之下還有「集體潛意識」；二是，潛意識不是對意識的未被認識，不是受壓抑的本能，而是人性的構成部分，類似於精神本能和行為模式；三是「集體潛意識」的來源是先天的，不是後天的，是人類遠古祖先的精神遺存。而這幾個方面仍然是為了證實它的自主精神的理論，為的是說明「集體潛意識」就是人類這種自主精神的表現。⁴⁴

第二節 榮格的「集體潛意識」理論

榮格對心理學最大的貢獻，就是他的「集體潛意識」理論（或譯為「集體無意識」），上文已大略比較過榮格的「集體潛意識」理論與佛洛伊德的「個人潛意識」觀點的不同，接著就來說明他發現「集體潛意識」的過程及「集體潛意識」更深的內涵。在榮格看來，「個人潛意識」建立在「集體潛意識」上，屬於心理相對表層的結構；而「集體潛意識」則是心理的深層結構，它是先天而普遍一致的。如果用海島做比喻，那麼「意識」就如同是海島高出海面的部分，而在水面下，平常看不到，但會隨著潮汐流動而顯露出來的部份，代表「個人潛意識」，而所有孤立海島的共同基地——那隱藏在深海下的河床，就是「集體潛意識」，這一個思想貫穿了榮格的全部思想，成為他理論上最重要的核心，導致他在許多問題的觀點上，和佛洛伊德產生了很大的歧異。⁴⁵

⁴¹ 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 168

⁴² 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 253。

⁴³ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 59。

⁴⁴ 程金城：《原型批判與重釋》，頁 62。

⁴⁵ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁 62-63。

在〈集體潛意識的原型〉一文中，榮格說：「或多或少屬於表層的無意識無疑含有個人特性，我把它稱之為『個人無意識』。但這種個人無意識有賴更深的一層，它並非來源於個人經驗，並非從後天獲得，而是先天地存在。我把這更深的一層定名為『集體無意識』，選擇『集體』一詞是因為這部分的無意識不是個別的。而是普遍的。它與個性心理相反，具備了所有地方和所有個人皆有的大體相似的內容和行為方式，換言之，由於它在所有人身上都是相同的，因此它組成了一種超個性的心理基礎，並且普遍的存在於我們每個人身上。」⁴⁶

榮格未與佛洛伊德相識之前，曾在蘇黎世的布爾霍爾茲利醫院（Burghölzli）與布洛伊勒爾（Eugen Bleuler，1857-1939，「精神分裂」病名的創始人）共事，職位僅次於布洛伊勒爾，在精神病與心理學界都已享有國際性的聲譽。榮格與大多數精神病醫生不同的是，他會聆聽精神病患所說的話。在醫療過程中，有一項發現特別引起他的注意，不同的精神病患竟然會有相似的妄想或幻覺，而這些內容與全世界的神話或童話故事都有相似之處。

榮格他觀察許多出現在病人夢中的象徵符號和人物形象，與千百年來世界各地出現的神話或宗教中，一再湧現的符號和形象完全吻合，例如常常出現在宗教、藝術和夢中的花朵、十字車輪的意象。榮格還發現，在彼此分隔、沒有任何交往的不同民族和文化背景下，人類的神話傳說在結構上都是類似的，如力大無比的勇士，帶來災難的女人，指點迷津的智者，富於自我犧牲並擔任拯救使命的英雄等等。

通過這些具有世界性象徵的研究，榮格不再滿足於將潛意識動機侷限於願望或願望的滿足。他認為在人類共同的神話傳說和原始意象下面，存在著使之成長的共同心理土壤。「正如精神官能症患者的夢揭示著他們的個人經驗一樣，人類的這種『集體的夢』反覆出現的原始意象，也揭示了人類遠古生活的共同經驗。」

⁴⁶ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 39-40。

而榮格常常發現在追蹤病人夢中的一些象徵符號時，不知不覺中也體驗到病人個人生活的種種經歷。

「榮格因而相信，心智和大腦之中，一定存在某種普世一同的結構，所有人類的經驗與行為，都從這個結構的基礎形成。他創出『集體潛意識』來形容這個人類共通的基礎層，以便與佛洛伊德精神分析學說純粹個人的潛意識有所區別。」

在一九一六年，有一個精神病患向榮格描述一些奇怪的象徵和荒誕的景象，榮格對這個夢百思不得其解。一九一一年，在一本古希臘莎草紙書上，榮格讀到了對類似的象徵和景象的描述。是不是那位病人早先曾讀過這本書，而對榮格有所隱瞞呢？但是這種可能性並不存在，因為他被關進病院時，莎草紙書尚未被發現，而他向榮格講述那些幻象時，莎草紙書尚未被破譯。也就是說，那些幻象從不曾在他的「個人潛意識」中出現過，因此不可能是遺忘或是壓抑而從意識中消失的內容。事實上那是他所不知道的古老象徵。⁴⁷

在一九一九年，在榮格和佛洛伊德的美國之行中，榮格作了一個對他有重要意義的夢，也因這個夢，第一次把榮格引到「集體潛意識」的思考模式。

「一所陌生的兩層樓房，是『我的家』。我發現自己走到二樓，這裡有點像客廳，有精緻的洛可可風格老式家具，牆上懸掛著古老的珍貴名畫。我奇怪這裡竟是我的家，心裡想『真不錯』。但我隨即想起，我並不知道一樓是什麼樣子。於是我沿著樓梯走到了一樓，東西更加古老，我知道房子的這一部份，一定可以追溯到十五或十六世紀。這裡的陳設是中世紀的，地板用紅磚鋪成，相當陰暗，

⁴⁷ 馮川：《神話人格 - 榮格》，武漢，長江文藝，1996年7月，頁75。

⁴⁸ 安東尼 史蒂芬斯：《夢：私我的神話》，薛絢譯，台北，立緒，2000年4月，頁64。

⁴⁹ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁56-57。

我走到另一間，心裡想：『唔！我得好好研究一下整座屋子。』我走到一道厚重的門前，用力推開它。在那門邊，我發現一道通往地下室的石砌階梯。我走下去，發現自己身在一個有拱頂的美麗房間內，這房間也很古老。仔細查看四壁後，我發現在普通的大石塊上砌有一層層的磚，灰漿裡也有磚頭的碎塊，一看到這個，我知道這座牆壁可以追溯到羅馬時代。至此，我興趣高昂，更仔細地觀察起地板來，地板是用石片鋪成的，我在其中發現一個環。我拉動這個環，石片抬了起來，我再次看到一個窄窄的石級通往地下深處。我走了下去，最後走進一個從岩石裡鑿成的低矮洞穴。石洞的地面上，蓋有一層厚厚的灰土，灰土中散佈著一些骨頭和陶片，像是一種原始文化的遺物，我找到兩個人的頭蓋骨，年代久遠，快要裂成碎塊了。這時，我醒了過來。」⁵⁰

乘船遠航的過程中，佛洛伊德和榮格互相為對方釋夢。而對於這個夢，佛洛伊德的解釋，是認為在夢中出現兩個頭骨，是表明榮格暗暗希望某兩個人死亡，因為按照他的釋夢理論，夢只是某種潛抑願望的達成。

但榮格對於這樣的解釋並不以為然。榮格認為，屋子所代表的是一種精神的形象，大廳代表的是意識，儘管其建築風格是古老的，卻有人居住。地板代表的是潛意識的第一層，越深入，景象就越生疏、黑暗，在洞穴所發現的原始文化的殘存物，也就是榮格身上原始人的那個世界，這個世界幾乎是意識所無法接近的，而那些具有中世紀風格、無人居住的長長的地板，羅馬人的地下室及史前的洞穴，它們意謂著意識裡過去的各個時代及階段。

樓上的房間代表他意識的人格。樓下代表個人的潛意識，深入地下的那一層是「集體潛意識」，他在那裡發現了自己內在的原始人的世界，在榮格看來，骷髏頭是人類的先祖，我們共同心靈遺產是從他們來的。

榮格認為，正如人類的身體有其歷史一樣，人類的心靈也有其歷史。他說：

⁵⁰ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 212-213。

「我們的心理有一條拖在後面長長的蜥蜴尾巴，這條尾巴就是家庭、民族、歐洲以及整個世界的全部歷史。」⁵¹自遠古以來無數次重複的祖先經驗，積澱在人類心理的深層，就像榮格夢中的原始洞穴一樣，形成了心理結構中，不依賴於個人經驗的「集體潛意識」層次。

在一九一二年，美國精神醫學界的威廉 艾藍舜 懷特醫師 (Dr. William Alanson White) 邀請榮格到華府聖伊莉莎白醫院，為黑人精神病患作心理分析及診治。榮格立刻答應。他很想知道黑人病患的夢，是否與歐洲裔白人病患相同，這個問題在以前從未曾被研究過。

在榮格和他們交談之後發現，這些黑人病患在夢境、幻想和藝術作品中含藏的意象，與他歐洲病患的夢境相符，甚至與某一古希臘神話典籍的象徵內涵相符。榮格在這次與黑人病患接觸當中，促成了他日後對「集體潛意識」做出定論，他說：「就所有可能的機率而言，最重要的神話題旨，在各個時代與種族中是共通的。事實上，我已能從精神失常之純種黑人的夢境和幻想中，證實一系列出自希臘神話的主題。」⁵²

經由榮格對自己夢境所做的分析，以及在不同種族的患者產生出類似於遠古神話的幻覺和夢境，使榮格創造了「集體潛意識」的架構。而在此架構中，「集體潛意識」可以說是跨越時空、性別、種族、生死，甚至累積了無數的經驗，而且只要是人就會擁有「集體潛意識」，在〈分析心理學的基本假設〉一文中，榮格說：「如果允許我們將無意識人格化，則可以設想它為集體的人，既結合了兩性的特徵，又超越了青年和老年、誕生與死亡，並且掌握了人類一、兩百年的經驗，所以幾乎是永恆的。如果這種人得以存在，他便超越了一切時間的變化，對他來說當今猶如公元前一百世紀的任何一年。他會千百年前的舊夢，而且，由於有極豐富的經驗，他又是一位卓越的預言家。激勵過無數次個人、家庭、民族和

⁵¹ 榮格：《分析心理學的理论與實踐》，成窮、王作虹譯，北京，三聯，1997年8月5刷，頁87。

⁵² 榮格：《榮格全集》，第6卷，443節；轉引自史蒂芬 賽加勒 & 墨瑞兒 柏格：《夢的智慧》，龔卓軍、曾廣志、沈台訓譯，台北，立緒，2000年4月，頁227-228。

人群的生活，同時對於生長、成熟和衰亡的節律有著生動且深刻的感覺。」⁵³

第三節 論「集體潛意識」與「阿賴耶識」之相應

榮格認為「集體潛意識」是心靈的深層結構。並可跨越時空，作「心靈的遺傳」，這和「阿賴耶識」有相應之處。法舫法師說：「阿賴耶（梵名為 Alaya），這字本有二義：（一）庫藏義：收藏一切寶藏故。（二）山義：因為山裡藏有很多礦石等物」。⁵⁴于凌波說：「阿賴耶識是梵名，漢譯曰藏，故稱藏識，『藏』有三種意義，能藏、所藏、執藏。此識中含藏著宇宙間一切色心諸法的種子，此種子能變現有漏無漏的一切法，而此識含藏諸法種子不令失沒，故稱之能藏。所藏是約受薰義而說的。前七識所薰的種子，藏在阿賴耶識中，好比倉庫能為貨品所寄存一樣；執藏是約所執持義而說的。阿賴耶識自無始以來，恆常相續沒有間斷，被第七識誤執為是常、是一的主宰——實我。這好比庫藏為典守者執守一樣。在此處，能執者是第七末那識，阿賴耶識是『所執』。」⁵⁵

演培法師說：「初期唯識學，賴耶雖重在攝藏的種子識，但後期唯識學，賴耶已轉重到執藏方面。如說阿賴耶識，雖具三藏意義，但以執藏義為正，即阿賴耶識命名的所在，因為我愛執藏的過失最重。假使不是第七識執著第八識的見分為我，第八識根本沒有資格叫做阿賴耶識，阿賴耶之所以名為阿賴耶，全由第七識的妄執為我，一旦第七識不起我執現行，永捨我執之名，第八識也就不名阿賴耶識了……佛法所說破除我執，不是破除一般思想上的分別我見就可得解脫，是要使第七識不在執第八識為自內我，才是真正破除人我見而得解脫。」⁵⁶所謂的「見分」，就是指「能」了別的功用，它是相對於「相分」而言的。「相分」，是指「所」了別的色境。于凌波說：「見是『見照』，就是心識的緣慮作用。外界客觀的事物，在心識的相分上顯示出影像，再由心識的另一功能來緣慮、了別。這種緣慮、了別的功能就是見分。所以，見分是心識上主體的能緣作用，相分是心

⁵³ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 25-26。

⁵⁴ 法舫法師：《唯識史觀及其哲學》，頁 357。

⁵⁵ 于凌波：《唯識十二講》，頁 80。

識上客體的所緣對象。」⁵⁷第八識被第七識妄執為「我」，第八識藏此我執，故稱「執藏」。要破除「我」的執著，才有機會解脫。

阿賴耶識的功能定義，若以現代的角度來看，馮學成說：「阿賴耶識的功能之一是能藏。這個作為物質——生命精神主體的『識』，能夠接受和容納現在和未來對它產生作用的一切信息。阿賴耶識的功能之二是所藏——能夠儲存過去現在對它產生作用的一切信息。阿賴耶識的功能之三是執藏——能把過去現在和未來的一切信息牢牢儲存在其中，作為其存在的內容和能源。」⁵⁸

佛教認為阿賴耶識是一切業力的寄託所在，是生命的業報體，也是六道輪迴的主體，若沒有阿賴耶識的觀念，輪迴觀也無法成立。演培法師說：「賴耶為有情生命的生命總報體，當這現實生命結束時，賴耶是最後離開這個報體，到新生命繼續而來時，於第一剎那成立生命的，亦是這個阿賴耶識，所以前後生命的連接，其任務唯有阿賴耶識可以擔當，如不承認有賴耶，生命相續的主體即不得成。當知佛法所說的輪迴，所以特別以賴耶為其主體，實因諸行無常的生死流轉，如果其間沒有一個負起聯繫任務的東西，所謂從前生到後生的生命延續，是沒有辦法建立起來的。」⁵⁹

演培法師說：「賴耶為染淨一切諸法的所依……佛法行者在見修道中用功修行的時候，逐漸逐漸轉捨阿賴耶識的染種，逐漸逐漸增強阿賴耶識的淨種，久而久之，無復雜染種子依之而轉，而唯依於賴耶中的淨種。」⁶⁰佛教認為在修行過程中，要將阿賴耶識中煩惱所知二障的染法種子淘汰，轉為菩提涅槃的純淨無漏種子，在人的八識中，有漏的前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）可以轉成「成所作智」——意謂佛所作一切普利眾生的智慧；有漏的第六識（意識）可以轉成「妙觀察智」——意謂佛觀察諸法及一切眾生根器，而應病予藥與轉凡成

⁵⁶ 演培法師：《唯識法相及其思想演變》，台北，天華，1990年2月，頁83。

⁵⁷ 于凌波：《唯識十二講》，頁110。

⁵⁸ 馮學成：《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》，頁69。

⁵⁹ 演培法師：《唯識法相及其思想演變》，頁90。

⁶⁰ 演培法師：《唯識法相及其思想演變》，頁101。

聖的智慧；有漏的第七識（末那識）可以轉成「平等性智」，意謂佛通達無我平等的智慧；有漏的第八識（阿賴耶識）可以轉成「大圓鏡智」，意謂佛觀照一切事理事相無不明白的智慧。而這個「大圓鏡智」，正是我們光明純善的本體，此智慧清淨圓明，洞澈內外，如大圓鏡，能洞照萬物。這個過程就是「轉識成智」的過程，轉依的圓滿相，就是如來的法身之相。

佛教認為，「轉識成智」不僅是一種理論，也是一種實踐的體驗。演培法師說：「識變說，不但在理論上可以充分的成立，就在行者的實踐中也可確切的體驗。如修靜慮而得心自在的菩薩，從定慧的實踐中，產生殊勝的意解力，得隨心自在智轉智，就可隨心所欲的轉變一切：如變大地為黃金，化長河為酥酪，乃至要將什麼外境變成什麼東西，無不得心應手的可以變成什麼。《成唯識論》卷七說：『以證得心自在者，隨欲轉變地皆成。』」⁶¹

我們如何認知這個世界，完全取決於「業的景象」。開悟的人，由於業識種子轉化成清淨的種子，因此對外在的事物產生全新的見解，和一般未開悟者所看到的世界不同。世間所存在的一切，在業感共同的人類看來，彼此所見似乎都是一樣的，但對業力不同的異類有情眾生而言，所見就有所不同。演培法師說：「如江河中的流水：具福報的天人看來，是塊廣大無垠的碧琉璃，在造罪業的餓鬼看來，又成為一團猛烈的火球，或是一堆穢濁的膿血，而在傍生界的魚蝦見了，則是一座美麗的水晶宮，為安身立命的所在，然在我們人類看來，這不過是一大江河的清冷流水而已。」⁶²因此業力不同，所見就有差別。因此如何轉業識中的不淨種子為清淨種子，這是一個「轉識成智」的修行功夫。

索甲仁波切說：「開悟者或佛，把這個世界看成是當下圓滿的，一種完全而絕對清淨的國土。因為他們已經淨化了「業的景象」的因，他們對每樣東西都看到它赤裸的、本初的神聖性……我們對於世界、物質，乃至一切舊的觀念，都被

⁶¹ 演培法師：《唯識法相及其思想演變》，頁 66-67。

⁶² 演培法師：《唯識法相及其思想演變》，頁 68-69。

淨化和消融了，代之以全新的「天堂般」的景象和認知。」⁶³

在佛教界中，也有人將「阿賴耶識」視為「潛意識」，如法舫法師在《唯識史觀及其哲學》中說：「阿賴耶識，依心理學說，是一種潛意識，或曰無意識。所謂潛意識者，這是說明它的功能作用，是一種潛伏不顯現的、不活動的心力。無意識者，是說它沒有意識活動作用的心。」⁶⁴意謂阿賴耶識就如同潛意識一樣，屬於潛藏不顯現，而且沒有意識活動的心。

馮學成說：「阿賴耶是因是『藏識』，又是『異熟』，又是『一切種』，它的內容，可以說涵蓋了人生宇宙的一切，涵蓋了人的全部精神和認識，若依唯識學加以系統的介紹，百萬字的巨著也難以將其錯綜複雜的多層結構，和包羅萬有的內容和屬性說的清楚……，借用遺傳學術語，它就是遺傳基因的密碼，借心理分析術語，它就是人的無意識。」⁶⁵

馮川說：「阿賴耶識是梵文的音譯，有時又譯為『藏識』，亦即其能夠含藏諸法（各種幻覺及世間萬事萬物在意識和感覺中的表現）之『種子』（原型），玄奘譯《成唯識論》卷三引經頌曰：『由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶』……其性質正相當於蘊藏著種種原型的集體潛意識。」⁶⁶

「《成唯識論》卷四說『阿賴耶為依，故有末那轉；依止心及意，餘轉識得生。』正是指末那識和前六識（餘轉識）均以阿賴耶識為最終之依據。這不能不令人想到榮格關於意識和個人無意識，往往潛在地受集體潛意識暗中制約的觀點。例如在談及詩人的創作，往往要受到集體潛意識的暗中制約時，榮格指出：

『詩人們相信自己是在絕對自由中進行創作，但其實不過是一種幻想；他想像他是在游泳，其實卻是一股看不見的暗流在把他捲走。』⁶⁷

⁶³ 索甲仁波切：《西藏生死書》，鄭振煌譯，台北，張老師文化，1998年3月初版6刷，頁156。

⁶⁴ 法舫法師：《唯識史觀及其哲學》，頁342。

⁶⁵ 馮學成：《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》，頁81。

⁶⁶ 馮川：《神話人格 - 榮格》，頁186。

⁶⁷ 馮川：《神話人格 - 榮格》，頁186-187。

馮學成：「『苦諦』的根子是末那識，『集諦』的實質是末那識。而根本煩惱和煩惱的根本——我貪、我痴、我慢、我見，就是末那識的『本來面目』……唯識學把末那識稱之為『染污識』，就是因為這個『自我意識』，天生不守本分，自我擴張，踐踏它物，並染污眼耳鼻舌身和第六意識，使原本純潔清淨的這前六種性受其欲性的支配而被其染污……末那識染污前六識，並在阿賴耶識中『異熟』，從而導演出『六道輪迴』……一切根子都在末那識上，人們能用什麼力量來打碎這個『煩惱桶子』，淨化自己而達到解脫呢？若要修行，又是要憑什麼力量來戰勝末那識的那種『恆審思量』的束縛呢？這就是第六意識——人們的理智，只有依靠它，才能使人們一步一步遠離這個污染源，並可以使自己『明心見性』、『頓悟成佛』。」⁶⁸

從這些話中，我們可以了解到佛教唯識論中，認為阿賴耶識含藏了一切生成變化的種子，也是思想意識蘊藏的場所，並可主宰著人類的思維。因為有第八識阿賴耶識的關係，因此也產生了第七識末那識的自我執著，並因而染污了其他的屬於感官意識的前五識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，及第六識意識，因此必須藉著第六識的理智，透過修行法門，增加智慧，破除末那識的執著，最後才能將染污種子淨化，也才有機會「明心見性」。

前七識的基礎是阿賴耶識，它是一切意識的源泉，是普遍心（Universal Mind），它貯藏了自太初以來的各種原始形式和經驗，當它被相應的環境和聯想喚醒時，潛在的內容就會出現在其他意識中。「阿賴耶識」的概念，顯然是和榮格的「集體潛意識」概念有相應之處。

而「阿賴耶識」（或譯為阿梨耶識），是由兩部分所組合而成：一是「覺」分，亦即「不生不滅」的本性，具有令眾生走向覺悟之路的功能；另一是「不覺」分，亦即有生滅的煩惱，是造成眾生流轉生死的因素，這兩部分涵蓋了一切宇宙中的

⁶⁸ 馮學成：《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》，頁 90-95。

事物，也生起了一切宇宙中的事物。⁶⁹

從阿賴耶識當中的「覺」分，促使眾生得解脫；而其動力即是「自性清靜」的「覺」分，亦即本覺。反過來，由於阿賴耶識當中的「不覺」分，導致了造業受報的生死輪迴。因此，「覺」分是在煩惱中的「覺」。同樣地，「不覺」分中仍然藏有覺悟的成分。⁷⁰

因此榮格的「集體潛意識」和佛教的「阿賴耶識」可以說是包含人性的所有層面。榮格說：「潛意識是自然現象，而且也如同自然界本身一樣，是中性的。它包含了人性的所有層面：光明與黑暗、美麗與醜陋、善良與邪惡、深刻與膚淺。」⁷¹格文達喇嘛（Lama Anagarika Govinda，或譯為高文達喇嘛）對阿賴耶識也有這樣的看法：「既包含了神性，也具有魔性；既有仁慈憐憫，也有殘酷無情；既無私，又自私；既有知識，又有妄見；既深切地渴望光明和解脫，又有盲目的激情和最蒙昧黑暗的衝動。」⁷²

上文已提到榮格的「集體潛意識」觀念，和佛教所說的「阿賴耶識」的意涵有其相應之處。佛教唯識學對這方面所提到意涵，比榮格所提到的「集體潛意識」更加廣泛，如阿賴耶識裡所含藏的「種子」，包括了可創生山河大地的「共相種」；包括了可斷絕生滅的「無漏種」等等，這些都是在榮格心理學「集體潛意識」的領域中所未提及之處，其實這也是宗教和心理學之間的一種分野之處。

榮格的「集體潛意識」除了和「阿賴耶識」相應外，榮格也刻意要將「集體潛意識」的觀念，和如來藏識中「唯一真心」的觀念連結起來。他在〈試論《涅槃道大手印瑜伽法要》〉一文中，特別強調，他所說的「潛意識」，其實就是佛教所說的「唯一真心」、「真常心」、「本心」，他引用《涅槃道大手印瑜伽法要》

⁶⁹ 楊惠南：《禪史與禪思》，台北，東大，1995年，頁37。

⁷⁰ 楊惠南：《禪史與禪思》，頁39。

⁷¹ 榮格：《人及其象徵》，龔卓軍譯，台北，立緒，1999年5月，頁110。

⁷² 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁113。

的話說⁷³：

「『唯一真心就是無意識，因為它是永恆的，不可知、不可見、不可識的。』但它同時也顯現出正面的特色，這點和東方式的體驗相一致，這些特色總是『常明、常存、光明無染』。人如果越能凝聚在自己的無意識內容上面，越能使這些內容充滿生機，變得更有元氣，彷彿在內心深處受到靈光照耀般。」⁷⁴

「唯一真心卻無人能知、無人能曉，這些教誨『當由凡夫所追尋，彼不識唯一真心，不識自家面目』，自知和體認唯一真心是同一回事，換言之，想要了解自己心理的人，基本上要先了解無意識……『了悟心靈本來面目，卻無由而致』。經文再度強調了要自明本心，極為艱難，因為它乃是無意識。」⁷⁵雖然在這裡，榮格要將「集體潛意識」和屬於如來藏識體系的觀念連結在一起，但這其中的內涵還是有所差別。榮格的「集體潛意識」還是屬於心理學的範疇，但佛教中的如來藏識，已屬宗教解脫的層次。這其中的不同，在本論文的第九章 榮格對鈴木大拙禪觀的理解及觀念異同中，會有較詳細的論述。

于凌波說：「大小乘佛教莫不以探究心識為終極目的，而『唯識學』就是專門探究我人心識的一門學問。唯識學其實就是心理學，應該說是最精密的心理學；因為一般的心理學分析心識，只分析到意識的層次，而唯識學分析心識，分析到心的深處——分析到潛意識的層次，分析我人何以有自私、利己的習性（第七末那識），探索到宇宙人生的本源（第八阿賴耶識）。」⁷⁶雖然榮格對人的心識分析，已超越佛洛伊德的「個人潛意識」，到了「集體潛意識」的層次，但唯識學甚至超越這個「集體潛意識」的層次，在轉識成智之後，變成「大圓鏡智」，這已經遠超過心理學的研究範疇了。

⁷³ 本文在 1939 年用英文寫成，以《The Tibetan Book of the Great Liberation》之名發行，原文是藏語，翻譯出諸眾手，但由 W.Y.Evans-Wentz 編輯而成（London and New York, 1954），pp.xxix-ixiv，此書有題為三密弟子光明心的中譯本，此書收入藍吉富編《大藏經補編》冊 10，華宇出版社。

⁷⁴ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 126。

⁷⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 127。

⁷⁶ 于凌波：《唯識學十二講》，序論。

第四章、榮格「原型」理論與佛教「種子義」觀念之研究

第一節 榮格的「原型」理論

「原型」(Archetype), 即「原始模型」, 其本來意義是「原始的」、「原初的」, 關於它的古老性質, 榮格解釋說:「原型一詞最早是在猶太人斐洛談到人身上的『上帝形象』時使用的。它也曾在伊里奈烏的著作中出現, 如:『世界的創造者並沒有按造自身來直接造物, 而是按照自身以外的原型仿造的。』在《煉金術》大全中, 把上帝稱為原型之光, 這個詞多次在狄奧尼修法官的著作中出現。例如在《天國等級》第二卷第四章中寫到『非物質原型』, 以及在天國等級第一卷第六章寫到『原型石』。原型一詞未見於聖奧古斯丁的著作中, 但文中是有此涵義的。例如他在《雜說》第八十三條寫到:『主要觀點雖未形成……但確存於上帝的思想中』原型這個詞就是柏拉圖哲學中的形式。」⁷⁷

榮格的原型理論, 雖與以往的「原型」概念及其相關的命題有一定的關係, 但其內涵所指卻有很大的不同。它不同於柏拉圖的理念圖式, 又不同於聖奧古斯丁的神學角度, 也不同於康德的先驗圖式, 其關鍵在於它不是一般探索宇宙本體的原型, 而是試圖探索精神本體的原型。

榮格認為, 集體潛意識不是個別單獨地發展, 而是被繼承或遺傳。它由先天存在的形式「原型」所構成。

佛洛伊德雖然同意某些「原始的古老殘餘」會在夢中流露, 卻認為這不值得重視, 因為他認為人類的精神內涵大多是個人在成長過程中後天獲得的。榮格卻認為, 一切使人類有別於其他動物的心理特徵都是先天的。這些典型為人類

⁷⁷ 榮格:《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》, 頁 40。

特有的屬性，他就稱之為「原型」。

每個民族都有其基本的神話，雖因不同的時空環境而有其特殊型態，但各民族不同的神話中常可見相似的主旨，反覆出現某種表象，而導致相似的心理反應及發揮相似的文化功能。此等主旨即是「原型」，換句話說，原型乃是人類「普遍的象徵」(universal symbol)，譬如旭日象徵誕生、創造，落日象徵死亡，水象徵淨化和滌罪，黑色象徵邪惡、陰鬱，紅色象徵血、猛烈、混亂，綠色象徵生長和希望，圓象徵完整和統一等。這些象徵反覆出現在時空相距甚遠，彼此沒有接觸過或歷史影響的各種文化中。⁷⁸

榮格說：「原型的概念 是從多次觀察研究中得來，例如各國文學中的神話和童話都有明確的動機，這種動機到處可見。今天，我們活著的個人幻象、夢境、極度興奮與錯覺中會發現相同的動機。我把這些典型形象和聯想稱做原型。原型越生動逼真，越容易被抹上強烈的情調色彩 它們讓我們留下印象，影響、迷惑我們。他們在原型中均有起源，原型本身是一種不能表現、潛意識、先存的形式，就像是遺傳的精神結構的一部份，因此可以隨時隨地將自己顯現出來。原型因具有本能的特質，因而變成『情調情結』(the feeling-toned complexes)的基礎，兩者一起自治該區域。」⁷⁹

「我一再面對人們對原型的誤解，即原型是由內容決定的，換言之，它是一種潛意思象（假設這是能被接受的）我必須再次指出，原型不是由內容所決定，而是形式……一個原初形象只有在成為意識而被物質的意識經驗所充塞時才由內容自我決定。它的形式 也可以跟帶軸的水晶體相比，水晶體自身儘管沒有物質實體，卻在孕育的液體中呈現出一個水晶結構，這是因離子與分子聚合而出現的現象。原型本是虛空、純粹的形式，中間別無他物，除了特權再現的可能性，再現本身並非遺傳而來，它們只是形式而已，從這個角度來看，它們在各個方面都與本能一致，而本能也只能被形式決定。當它們都不能以具體的形式出現時，

⁷⁸ 王溢嘉：《精神分析與文學》，台北，野鵝，1999年11月初版13刷，頁71。

原型的存在和本能的存在一樣不能被證實。」⁸⁰

因為這種無法以具體形式存在的特性，因此榮格說：「在我看來，原型的真正本質很有可能是不會被意識到的。因為它是超驗的，因此我也可以稱它為類精神狀態（psychoid）。」⁸¹

在榮格看來，原型不是由內容而是由形式決定的。原型本身是空洞的、純形式的，只不過是一種先天的能力，一種被認為是先驗地表達的可能性。原型是人類生存的一切慣常現象的基礎。這種固有的結構能夠引發、控制、中介人類共同行為與典型經驗。人們不分階級、信仰、種族、地域、歷史時代，只要時機相符，都會被原型引發類似的念頭、意象、感受。⁸²

榮格認為「原型」包含著人類所共有的心理知見的基本架構。集體潛意識屬於原型經驗的範圍，榮格認為「生活中有許多種典型情境，就有多少個原型。」⁸³。原型在被提及時，所利用的是各種具體的形象和符號，包括「出生原型」、「再生原型」、「死亡原型」、「力量原型」、「巫術原型」、「英雄原型」、「兒童原型」、「騙子原型」、「上帝原型」、「魔鬼原型」、「智慧老人原型」、「大地母親原型」、「巨人原型」，以及許多自然物，如「森林原型」、「太陽原型」、「月亮原型」、「風原型」、「水原型」、「火原型」、「動物原型」，還有人造物原型，如「圓圈原型」、「武器原型」等。其中比較重要的進行具體分析的原型，如「阿尼瑪」、「阿尼姆斯」、「智慧老人」，這些內容都被賦予人性，有些原型較不具人格化，如「再生原型」。原型具有積極、消極兩面，原型會自行組合，只有將原型引入意識中，心理疾病才會消失。

榮格試圖要建立一種「有靈魂的心理學」，即最終建立在一種在「自主精神

⁷⁹ 榮格：《榮格全集》，第 10 卷，第 847 節；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、反省》，頁 460。

⁸⁰ 榮格：《榮格全集》，第 9 卷，頁 79；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、反省》，頁 460。

⁸¹ 榮格：《榮格全集》，第 8 卷，頁 213；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、反省》，頁 460。

⁸² 安東尼·史蒂芬斯：《夢：私我的神話》，頁 65。

⁸³ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 90。

原則基礎上的心理理論」，⁸⁴是榮格原型理論的邏輯起點和最重要的特點，也是理解榮格原型理論的關鍵。榮格借助於「原型」的這個基礎，來分析人類心靈的深層結構及其來源，開展以「集體潛意識」為核心的分析心理學的假設和推論。

在榮格看來，「原型」是「集體潛意識」最重要的構成內容（此外則是本能），他說：「我們在無意識中，發現了那些不是個人後天獲得，而是經由遺傳具有的性質……發現了一些先天固有的直覺形式，也就是知覺和領悟的原型。他們是一切心理過程中，必然不可少的先天要素。正如一個人的本能，迫使他進入一個特定的模式一樣，原型也迫使知覺和領悟進入某些特定的人類範型，和本能一樣，原型構成了集體無意識。」⁸⁵

榮格認為原型是心理結構的普遍模式。原型是領悟(apprehension)的典型模式。每當我們面對普遍一致和反覆發生的領悟模式，就是在與原型打交道。⁸⁶

榮格認為，原型作為心理反應、心理結構的基本模式，一方面固然有可能是人類遠古社會生活的遺跡，是重複了千百萬次的心理體驗的凝縮和結晶；另一方面也有可能是生物本能的分化，是生命的內在性質和固有成規的演變，它的起源可以追溯到生命的起源。⁸⁷

榮格說：「從科學的、因果的角度，原始意象（原型）可以被設想為一種記憶蘊藏，一種印痕或記憶痕跡，它來源於同一種經驗的無數過程的凝縮。在這方面它是某些不斷發生的心理體驗的積澱（precipitate），並因而是他們典型的基形式。」⁸⁸

榮格認為：「原始意象...是同一類型無數經驗的心理殘跡。」「每一個原始意

⁸⁴ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 19。

⁸⁵ 馮川：《神話人格 - 榮格》，頁 83。

⁸⁶ 榮格：《榮格全集》，第 8 卷，頁 137-138；轉引自榮格：《心理學與文學》，馮川、蘇克譯，北京，三聯，1987 年，頁 5。

⁸⁷ 馮川：《神話人格 - 榮格》，頁 86。

象中都有著人類精神和人類命運的一塊碎片，皆存在著我們祖先的歷史中重複無數次的歡樂和悲哀的殘餘，總之始終是遵循同樣的路線。」⁸⁹

拉德米拉·莫阿卡寧說：「榮格認為靈魂是非空間的宇宙，它有著豐富的意象蘊藏，這些意象經歷了千百萬年生命發展的積累逐漸成為某種有機體。」⁹⁰

從哲學上來說，原型作為「純粹形式」，是一種經過後天經驗才能為個體所意識，並充實具體內容心靈「圖式」和原始模型，它因個人的具體心靈情境而被激活，不斷變置。為了對原型的這種「純粹形式」有更清晰的解釋，榮格曾對原型和原型觀點作出了區分。榮格認為原型不同於原型觀點。原型本身只是一種天賦的可能性，沒有具體的內容，是一種心理模式，而當它被人們具體感知、被意識的時候，它就已經帶上了原型觀點，帶上了個人的色彩。⁹¹

榮格說：「我有必要強調原型不只是一組名相，也不是純粹的哲學概念。原型是生命的組件，在情緒的仲介下，種種形象和活生生的個體統整連結起來，這就是為何所有的原型都不可能有任何(或普遍)的詮釋，它必須跟特定關聯起來，將他整體生命的指向琢磨出來，才能進行解釋。」⁹²這就如同解夢一樣，不同性格的人，雖然做出同樣的夢，但亦有不同的解釋。榮格說：「沒有任何夢的象徵可以跟做此夢的人分開，而且任何夢都沒有固定直接的詮釋。」⁹³

霍爾曾經解釋說：「為了正確理解榮格的原型理論，有一點非常重要，這就是，原型不同於人生中經歷過的若干往事所留下的記憶表象，不能被看做是在心中已經充分形成的明晰的畫面。母親原型並不等於母親本人的照片或某一女人的照片，它更像一張必須透過後天經驗來顯影的照相底片。榮格說：『在內容方面，原始意象只有當它成為意識到的並因而被意識經驗所充滿的時候，它才是確定

⁸⁸ 榮格：《榮格全集》，第6卷，頁443-444；轉引自馮川：《神話人格 - 榮格》，頁86-87。

⁸⁹ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁80。

⁹⁰ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁67。

⁹¹ 程金城：《原型批判與重釋》，頁43。

⁹² 榮格：《人及其象徵》，頁101。

的。』」⁹⁴

從以上榮格的觀念看來，榮格並不把原型，理解為生物體受外部環境影響而形成所謂「獲得性遺傳」(儘管他確實曾反覆用過「遺傳」字眼)，相反的，他卻把它理解為與生命起源一樣的「神秘」，一樣不可思議的內在性質和固有模式。而且他所說「原型」可以遺傳，並不是指認任何特定的內容，而僅僅是指某些「特定的形式」，而且所說的「遺傳」，並不一定是生物學領域中的遺傳，而可能是全人類心靈模式上的「遺產」⁹⁵，「遺產」是榮格更常使用的詞。

接下來就針對「唯識學」中所提到的「種子」觀念，及榮格在集體潛意識中所提到「原型」的觀念做一番比較。

第二節 論「原型」理論與佛教唯識學「種子義」之相應

佛教認為阿賴耶識是一切業力的寄託所在，屬於生命的業報體，也是六道輪迴的主體，若沒有阿賴耶識的觀念，輪迴觀也無法成立。而要構成阿賴耶識當中的內容，「種子」就負起這樣的任務。于凌波說：「第八阿賴耶識在三界九地，生死流轉，輪迴不已，都是由此識中業力種子牽引所致。業力種子，是由前七識善惡行為熏習所成。業力是前七識所造，第八識不過是執持種子，使不失壞。但所有的異熟果報，卻要它去承擔，它也是做不得主的。」⁹⁶因此唯識學上建立種子理論，有著重要的意義。

「種子」是梵文中「Bija」的意譯，韓廷傑說：「『種子』論是唯識派理論的重要組成部分。唯識派認為，宇宙間的一切都是阿賴耶識變現的。阿賴耶識所以有這樣大的功能，就是因為它含藏各類種子。什麼叫『種子』呢？《成唯識論》

⁹³ 榮格：《人及其象徵》，頁 39。

⁹⁴ 霍爾等著：《榮格心理學入門》，馮川譯，北京，三聯，1987年5月版，頁 45；轉引自程金城：《原型批判與重釋》，頁 43。

⁹⁵ 馮川：《神話人格 - 榮格》，頁 88。

⁹⁶ 于凌波：《唯識十二講》，頁 136。

卷二解釋說：『何法名為種子？謂本識中親生自果功能差別。』，在阿賴耶識（本識）之中含藏著產生色、心諸法現行的功能，這就是種子。⁹⁷這裡所謂種子，是指藏識中所生出，而它的發生原因、結果和功能都有所不同。「種子」因為功能不同，因此有各種不同的種子。有所謂的「共相種」，能夠產生山河大地等共相；有所謂「不共相種」，可使個體自性自相產生差別。又有所謂的「有漏種」，會產生各種生滅現象，成為世間諸法之因；也有所謂「無漏種」，無染生滅，為出世間諸法之因。而這許許多多的種子不斷輾轉的出現結合，又可以生出更多更多的種子，也因此人的生命際遇及人格特質會產生各種不同的變化。

在唯識學中所提到的種子有兩類，一為「本有」，也就與生俱來的；二是「薰成」，也就是透過後天的熏習染著而來的。印順法師說：「種子說是部派佛教中，經部（Sautrantika）的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法 各各差別的潛能（如草木種子的能生果性那樣）。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子（近於能轉化為質，質又轉化為能）。」⁹⁸

《瑜珈師地論》（菩薩地）卷三五（大正三 四七八下）說：「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世輾轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。習所成種性者，謂先串習善根所得，是名習所成種性。」。菩薩的種性可分「本性住種性」，是無始劫以來原本就有的；「習所成種性」，是經過不斷熏習而成就的。這兩類，包含本有的，及經不斷熏習而功能增勝的種子。印順法師說：「種子是有因體而還沒有果體 『有非有』，所以是可能性，可能生起果法的可能。」⁹⁹就如同種子若未布種，終究是種子，不能結果；若種子布種，可能會開花結果，甚至長成參天大樹，也因為能生出菩薩功德，所以稱為菩薩種性。

⁹⁷ 韓廷傑：《唯識學概論》，頁 248。

⁹⁸ 印順法師：《印度佛教思想史》，新竹，正聞，1998年8月初版7刷，頁 264。

⁹⁹ 印順法師：《如來藏之研究》，台北，正聞，1992年5月修訂1版，頁 199-200。

于凌波說：「本有種子是無始以來，阿賴耶識的自體，具有開發生起萬法的功能，這種功能即是本有種子。新薰種子是無始以來，從種子生起的現行諸法，受到七轉識見聞覺知認識作用的薰習，更成為此種子後時現行的功能，這就是新薰種子。新薰種子，是由種子現行受薰習而來，那麼，『現行』是怎麼一回事呢？第八識中的種子，是無始以來前滅後生，自類相續，有如瀑流，恆常不息，這叫做『種子生種子』，在無數無量的種子中，某類種子在眾緣和合的時候，能生起各自的果法，這叫做『種子生現行』。當其現行的剎那，有強盛的勢用，受到七轉識認識作用的薰習，成為新種子而儲於第八識，這叫做『現行薰種子』。種子起現行時，種子是因，現行是果；而現行薰種子時，現行是因，受薰的新種子是果。這三者，是『剎那生滅，與果俱有』。」¹⁰⁰

《成唯識論》卷二中也說：「種子各有二種，一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有，生蘊、界、處功能差別……二者始起，謂無始來數數現行薰習而有……此即名為習所成種。」這與榮格有時會用「生命的起源」（先天），有時會用「經驗的積澱」（後天）論述，和猜測原型之形成頗為相似。¹⁰¹從榮格所說：「我們在無意識中，發現了那些不是個人後天獲得，而是經由遺傳具有的性質……發現了一些先天固有的直覺形式，也就是知覺和領悟的原型。」的這段話中，我們可以發現「原型」實在與上引《成唯識論》卷二中所說的「種子」義有異曲同工之妙。

榮格強調「原型」是一種固有的直覺形式，它是由「生命的起源」（先天），和「經驗的積澱」（後天）所形成的。這與「種子」是「本有」與「薰染」而形成的說法相同。而他所說「原型」非生物性遺傳，是一種文化意義的「遺產」，也和佛家所說的「業識種子」相似，因為每個人歷劫輪迴以來所帶的業識不同，因此也造成今生今世不同的際遇，而今生今世又因不同心念變化及作為，又造就了業識種子的「薰染」，而造成來世又產生不同際遇的模式相同。

榮格在〈西藏度亡經的心理學〉一文中，他認為原型就是業力（種子），他

¹⁰⁰ 于凌波：《唯識十二講》，頁 94-95。

說：「實相中陰的狀態是由業力引發生起的幻覺，亦即從前世過去心之殘滓生起的幻覺狀態。依據東洋人的看法，業力可以說是一種心靈的遺傳說……乃是建立在靈魂的超時間性（亦即靈魂不滅）上面……我們如果慎重看待業力的觀念，儘量從廣義的角度上將它看成心靈的遺傳性，還是可以接受的。」¹⁰²

榮格把「業力」解釋成心靈的遺傳要素，而且榮格認為「業力」就是「原型」，他說：「原型的幻象形式事實上在何時何地，都可自動生起，重新塑造，而毫無任何直接傳播的痕跡，人類心靈根源的構成因素所顯現出的齊一性，不下於形色相貌的身體構造之齊一性。所謂的原型，可以說即是前理性的心靈之器官。它是永恆的遺傳形成或理念，在開始之際，它們並沒有具體的內容。具體的內容只有在每一個體的經驗被帶進這些形式時，才會在每一個體的生活史上出現。」又因為「業力」，被榮格廣義地解為「心靈的遺傳性」，因此用「業力」反過來解釋他的「原型」理論，證明「原型」的先驗存在，他說：「假如原型不是以相同的形式先前存在的話，我們如何解釋《中陰得度》一書的基本前提？」¹⁰³

但無論是「業力」（種子）或原型，這些都並非是生物性的遺傳，也和遺傳基因無關，這是一種精神的遺傳。而因為人類在傳承的過程中，會產生一些共同的思維模式，因此也會成為「種子」，變成「先天固有的直覺形式」。

而且「種子」本身正如印順法師所言：「種子是有因體而還沒有果體 - 『有非有』，所以是可能性，可能生起果法的可能。」在此正是說明種子只是一種發展的潛能，而且未來的發展，和它所接觸的「緣」有相當大的關係。在沒有適當的「緣」的聚合，「種子」亦不會萌芽。正如「原型」也需透過外在「象徵」的「激活」，原型的意義才會顯現出來。在此點上，它與依因待緣的「緣起論」深相契合。于凌波說：「種子在第八識中，待眾緣具足，方起現行。經云：『法不孤起』，心法生起要具備四緣 親因緣，等無間緣、所緣緣、增上

¹⁰¹ 馮川：《神話人格 - 榮格》，頁 188。

¹⁰² 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 16。

¹⁰³ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 16。

緣。經中說：『假使千百劫，所作業（即種子）不亡，因緣會合時，果報還自受。』所謂『所作業不亡』，就是業種子在第八識中不失不壞，遇到因緣和合，則起現行而生果；『因緣會合時』，就是待眾緣。《識論》曰：謂此要待眾緣和合，功能殊勝，方成種子。」¹⁰⁴另一方面，「種子」也是一種形式，每個人透過這種形式，所顯露出各自不同的面貌。

如山松的種子，以潛在的形式，包含著整棵未來的樹。但同樣是山松的種子，雖然同是有發展成為山松的可能，但是它會因為掉落的地點時間不同，再加上各種不同的緣，如不同砂石的質量、地面的坡度、及風吹日曬的程度，最後個別的松樹慢慢長成，雖然同樣都具有「避開石塊，趨向陽光」的本能，但卻又長成樣式不同的山松。

這和榮格認為原型不同於原型觀點相同。今天我們如果把「原型本身只是一種天賦的可能性，沒有具體的內容，是一種心理模式，而當它被人們具體感知、被意識的時候，它就已經帶上了原型觀點，帶上了個人的色彩。」這一段話，以「山松種子」的例子套入的話，就可以變成埋在土裡的山松種子，它具有未來長成山松的可能性，但不一定會長成什麼樣的山松，可是它具有成長的模式，當我們看到山松種子已長成山松時，這已經是個別的山松了。

另外榮格認為原型是「它來源於同一種經驗的無數過程的凝縮。在這方面它是某些不斷發生的心理體驗的積澱。」這就像是「熏習」的過程一樣，譬如一張白紙，原本潔淨無染，但在紙下燃一柱燻香，剛開始在燃燒時，白紙不會立刻被燻黑，可是不斷的燻燒，那張白紙一定會燻得黃黑。又如一個空罐，原本是裝滿茶葉，經過許久，茶葉用完了，空罐也洗乾淨了，但空罐中仍會有茶葉的香氣，這就是「熏習」的力量。在這當中，強調的也都是同樣的外在環境不斷的作用影響，最後所產生的結果。

¹⁰⁴ 于凌波：《唯識十二講》，頁 93。

第五章、榮格「個性化過程」與佛教「涅槃解脫」 觀念之研究

第一節 榮格的「個性化過程」理論

在生命的開始與結束過程中，人格會不斷整合，並存在著前進發展的連續性，榮格把它稱作是「個性化過程」(Individuation, 或者是翻譯為「個體化過程」)，它也反映出意識與潛意識之間的調和與衝突，是自我實現，尋求生命意義的一種自發性的衝動。對於靈魂而言，它一刻也不會平靜，然而它可以保持純粹的潛意識狀態，或者可能成為一種有意識的工作，而這是取決於意識的干預。這兩條路之間會產生完全不同的結果，若選擇沒有意識的干預，榮格說：「結尾正如開始一樣，始終是黑暗的」；而若是選擇「個性化過程」，透過意識進一步的昇華、擴展，就會「人格充滿光明」¹⁰⁵。

在透過「個性化過程」後，潛意識可以豐富意識，意識又可以照亮潛意識。這兩個對立面的融合增強，一旦創造出更廣闊的人格，意識就會增強，發生轉化，一個新的人格中心 - 自性就會顯現 - 同時自我 (ego) 傾向被減弱。如東方禪家的禪悟一般從原先渾沌蒙昧中顯現出來。

「個性化過程」是榮格有關「精神轉化」方面，相當重要的一個理論觀念，他也用了許多概念來說明「個性化過程」，如歐洲中古時代煉金術士煉金的過程中，將賤金屬變成貴金屬，榮格也將它解釋成是一種「精神轉化」的象徵，也就是「個性化過程」。

榮格說：「潛意識是一個過程，精神的轉形或發展，乃是借著自我與潛意識的內容搭建起某些關係。在個人方面，這種轉變可以從夢和幻想中推斷出來；在集體生活中，主要殘留在各種宗教體制及變化的象徵裡。透過研究這些集體轉變

¹⁰⁵ 榮格：《榮格全集》，第 11 卷，頁 468；轉引自拉德米拉 莫阿卡寧：

過程，及透過了解煉金術的象徵，我得到我的心理學的關鍵觀念：個體化的過程。」

106

羅伯特 霍普克 (Robert H. Hopcke) 說：「意識和無意識間的這種關係，又被榮格建構和描繪成為個人自我 (ego) 情結與本我 (self) 原型之間的關係，這個本我是健全完善的原型，其具體表現為榮格的患者在夢境或幻覺中，不斷見到的各種象徵。榮格發現，當意識與無意識、自我與本我之間存有良性互動時，人們會感受到自己獨特的個性，同時也會與人類實存深處無際無涯的經驗之洋相通，從而使自己的生活真正具有創造性、象徵性和獨特性，榮格將達到這個心靈平衡的過程，稱作個體化……真正人生實存當中的各個對立面，應該在人類的心靈深處得到統一……個體化即實現真正自我的過程……在榮格看來，心理分析的目的之一，或其根本目的，便是促進個體化的過程。」¹⁰⁷

榮格在〈原型與集體潛意識〉一文說：「我使用『個體化』一詞，旨在表示一個人變成心理學上的『個人』過程，即變成一個分離、又不可分割的一體或『整體』。」¹⁰⁸

他也在〈論分析心理學的兩篇論文〉一文中說：「個體化意味變成一個單一、同質的個體，由於『個體』要和我們最深處、最後、不可比較的獨特處相結合，它包含了變成個人的自體。因此，我們可以把個體化轉變為『走向自己』或者『實現自己』。」¹⁰⁹

為了怕自我和自體的觀念混淆，榮格在〈精神結構與動力〉一文說：「我一再指出，個體化與自我走進意識常被混淆，因此自我常被誤認為是自體，很自然的產生令人無法澄清的混亂概念。除了自我中心論和自體性慾

《榮格心理學與西藏佛教》，頁 51-52。

¹⁰⁶ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 272-273。

¹⁰⁷ 羅伯特 霍普克：《導讀榮格》，蔣韜譯，台北，立緒，2000年2月出版3刷，頁 59-60。

¹⁰⁸ 榮格：《榮格全集》，第9卷，第1部，頁 275；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 464。

(autoeroticism) 之外，個體化什麼也不是。但是自體比自我包含的東西要多的多。自體不僅是一個人的自我，是指個人的自體，也是其他所有人的自體 (selfes)；個體化並不是讓自己與世界隔絕，而是收集整個世界成為他自己。」

110

要了解「個性化過程」之前，先要認識到「自我」和「自性」(或譯為「本我」、「自體」)的差別。而什麼是「自我」呢？霍普克說：「自我：對榮格來說，自我既是一種情結，一個參雜情感的自身表象結合，既包括意識層次，也包括無意識層面……如果自我失去了和本我的聯繫，內心變會產生不安惶恐的感覺，例如：生活失去意義……如果自我和本我聯繫太緊密，就會造成自我膨脹。」¹¹¹ 受過訓練的意識，對文明的世界來說雖然是需要的，但太強固的自我意識往往也容易妨礙我們對來自「自性」訊息的接收。

榮格認為，自我實際上充滿著扭曲和想像，在自性顯現之前，必須將它消融。在個性化過程中，人不是消滅自我，而是使它從屬於本性。自我不再是人格的中心，而使一切對立面統一的自性「曼荼羅」，成為人格的中心。被消融的是不斷惡性膨脹的自我。

而要消融惡性膨脹的自我意識之前，榮格亦強調認知的作用。認知的作用在榮格心理學或佛教中並未受到輕視。西藏人認為：「理智的理解力，增強了理性心靈的力量，而且增加了正規禪思的力量。」¹¹² 榮格也是強調意識的理解力，必須優先於自我的消失。

榮格看來，自我僅僅是意識的主體，自性則是意識和潛意識共同的主體，即全部內在精神、內在人格的主體。榮格認為「自我實現」是片面的，人應當尋求的是「自性實現」，亦即心理完整的實現。「自性」是人們心靈內藏的珍寶；「自

¹⁰⁹ 榮格：《榮格全集》，第7卷，第266段；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁464。

¹¹⁰ 榮格：《榮格全集》，第8卷，頁226；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁464。

¹¹¹ 羅伯特·霍普克：《導讀榮格》，頁76-77。

性」與宇宙本質緊密相連，因而具有神聖性；「自性」是人的完整人格的發源地和目的地。¹¹³

榮格提出「self」的概念與「ego」並峙，就是要對「自我」作更加廣泛的理解，「self」和「ego」雖然都可譯為「自我」，但後者只是自覺意識的主體，前者卻是包括全部潛意識在內的整個精神人格主體，榮格意義上的「self」，實際上類似於禪宗所說的「自性」，它是感性與理性在個體身上完成統一、相互融合的人格主體。榮格說：「我用『自性』來指稱這一整體，它是意識和無意識的總和。我對這一術語的選用，完全符合東方的哲學。」¹¹⁴可見榮格也有意將他「自性」的觀點與東方的「自性」概念連接起來。

這個「自性」，希臘人稱之為人類內在的「精靈」(daimon)；埃及人以「附魂」(Ba-soul)來形容它；羅馬人則把它當作每個人人生來就有的「守護神」(genius)來崇拜。¹¹⁵榮格更加看重這一完整的精神人格。「自性」代表了心理中「綜合」和「統一」的力量。要實現個性化過程，必須要把理性的意識和非理性的潛意識整合為一個人格的整體，使人處在一種和諧平衡的狀態之中，而這種整合的力量正是「自性」。

榮格從世界各地的許多宗教之中發現了原型本我（自性）的象徵，而且他的著述清楚的顯示出，他對於完美至善的各種象徵，一直抱有濃厚的興趣：伊甸園或奧林匹亞黃金時代所象徵尚未開化、人天一體的美好過去；造化之源的那個神秘的世界卵（World Egg）；代表人類墮落之前的雌雄同體狀態下的原人（Original Man），或是最純淨狀態的人，如亞當、耶穌和佛；亞洲宗教實踐的曼荼羅，及那些造型優雅的圓形圖案，它們是修煉冥想的核心內容，旨在增強修行者對宇宙間萬事萬物的認識和體驗。做為一個心理學家，而非哲學家或神學家，榮格發現這種完美性的組織原型，尤其在各宗教形象之中得到了絕妙的表達與發展，因此

¹¹² 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 129。

¹¹³ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 191。

¹¹⁴ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 390。

他認識到本我（自性）在心理上的表現，就是對於神的親身體驗，或者是經驗到「人類靈魂中的上帝之影」。¹¹⁶

榮格說：「從經驗上看，自性在夢、神話和童話中以一種（和自我相對的）『超凡人格』如國王、英雄、先知、拯救者的形象顯現出來，或者以一種整體象徵如方形、圓形、十字架的形式顯現出來。當它代表了一種對立面的結合時，它也可以以陰陽互生的『道』的形式，以彼此敵對的形式，以英雄與其對手（如魔鬼、毒龍）的形式，以及浮士德與靡菲斯特的形式，表現為一種統一起來的二元性。」¹¹⁷

因為榮格對自性的象徵意義相當感興趣，因此他也對此作了許多說明，他在〈論分析心理學的兩篇論文〉一文中說：「自體（自性）是一個超越意識自我（the conscious ego）的總量，不僅包括意識，也包含潛意識精神，可以說是一種我們也在其中的人格。我們幾乎不可能達到自體意識的邊緣，因此不管我們如何去意識，沒有限定也無法限定潛意識材料量，這些材料皆屬於自體（自性）的整體之中。」¹¹⁸

在〈心理學與煉金術〉一文中說：「自體（自性）不僅是個中心，而且是一個包含意識的圓圈；它是這個整體的中心，正如自我是意識思維的中心。」¹¹⁹

他在〈論分析心理學的兩篇論文〉一文中也說：「自體（自性）是我們生活的目標，是最完整地表達預言般的組合。我們稱為個體化。」¹²⁰

瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲（M. - L von Franz）說：「『本我』（自性）是引起人格不斷擴張和成熟的調解中心……發展到什麼程度，則要看自我（ego）是否願

¹¹⁵ 瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲：《人及其象徵》，頁 188。

¹¹⁶ 羅伯特 霍普克：《導讀榮格》，頁 20-21。

¹¹⁷ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁 92-93。

¹¹⁸ 榮格：《榮格全集》，第 7 卷，274 段；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 466。

¹¹⁹ 榮格：《榮格全集》，第 12 卷，第 44 段；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 466。

意傾聽「本我」的訊息……只有當自我捨去預期目標，而進入到更深刻、更根本的存在層次時，這種心靈內核創造性的積極向度才能體現出來。自我必須要仔細聆聽，不預設任何目標及企圖，並且要能獻身於那股內在的成長動力。」¹²¹

要讓自己的意識與潛意識、自我與自性之間有良性的互動，來達到心靈平衡的「個性化」過程中，有一個很重要的工作，就是要認識自己的「陰影」。佛德芬(Frieda Fordham)說：「個人化(個性化)過程有時被描寫作一種心理漫遊……在這一番心理遊歷當中，旅行者首先應該與他自己的陰暗面相遇合，並學會與他自身的這個奇特而經常引起恐慌的方面和平相處，沒有對相對面的承認，就沒有整體性。」¹²²

在榮格的「陰影」原型中，他認為就如同任何光亮總會投射出陰影一樣。因此自我的意識之光，也會在人的個性之中投下一個陰影，光明與黑暗是同時存在的。

瑪莉 - 路易斯 弗蘭茲說：「當個體企圖去了解他的陰影時，便會開始覺察到(而且心含愧疚)那些自己否認、別人卻能清楚了解的性格特質和衝動 - 諸如自私自利、精神懶散、粗心大意；不實際的幻想；漫不經心、懦弱；對錢財貪得無厭 - 一句話，對這些微小的罪過，他以前會安慰自己說：『沒關係，反正沒人會注意到，而且，別人也是這樣。』」¹²³我們也總是喜歡在別人的面前擺出一個聖潔的面孔，保持一個完美的形象，不願承認自己有一些不好的品格。

要承認自己個性中的黑暗面，如卑劣、非分的衝動，是既困難又痛苦的事情，陰影經常隱沒在無意識之中，甚至被無情地壓抑下去，以維持我們道貌岸然的面孔和虛幻無實的完美之感，心中陰影若受到壓抑或否定，仍在幕後運作，會因而導致神經性或強迫性行為，有時還會將陰影投射在別人身上，將我們所不承認自

¹²⁰ 榮格：《榮格全集》，第7卷，第404段；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁466。

¹²¹ 瑪莉 - 路易斯 弗蘭茲：《人及其象徵》，頁189-191。

¹²² 佛德芬：《榮格心理學》，陳大中譯，台北，結構群，1990年，頁84。

己心中的醜陋歸之於別人，可能會引發妄想症而多疑。榮格認為我們必須承認自己有陰影，並透過個性化過程，將陰影融入自我意識，通往健康之路。¹²⁴

因此，陰影會成為我們的敵人或朋友，其實是要看我們自己什麼心態去面對，但如果我們忽視自己的陰影，陰影就會變得有敵意。榮格認為，陰影其實也有它正面的意義，他說：「從治療的觀點....也許他不得不體驗那邪惡的力量並從中受到折磨，因為只有以這種方式，他才能放棄他對待別人的那種法利賽人的偽善態度。也許，命運（或無意識，或上帝 - 無論你打算你怎稱呼它）不得不給他重重的一擊，不得不讓他在污穢中打滾；也許只有這種激烈的體驗才能擊中要害，才能把他從幼稚狀態拔出來，使他變得較為成熟。」¹²⁵

榮格認為，意識的陽光與潛意識的陰影同時並存，西方宗教對善良的過度重視，容易使人在遇到矛盾時失去心裡的平衡，反而走向極端，做出邪惡之事。因此解決之道，就是把意識提高，攜帶陰影健康地生活。¹²⁶

榮格說：「每個人都有他的陰影，這陰影越是較少地體現在他個人的意識生活中，便越是黑暗與濃重，如果一種自卑被自覺意識到了，那麼它就有機會得到糾正.....如果它受到壓抑，孤立於意識之外，那麼它就永遠得不到糾正，而且很可能突然在不知不覺之中爆發出來。無論如何，它構成了無意識的暗礁，阻礙著我們最具良善的意圖。」¹²⁷佛德芬針對要意識且正視到陰影，她也說：「一種境況從他被正視與承認的時候起，便有了改善的希望；反之，如果一切都停留在潛意識狀態，則什麼也不會改變。」¹²⁸

因此榮格認為，要實現個性化過程，必須要將潛意識中的原型內容轉化為意識內容，也就是說，要正確認識顯現在自己生活中的陰影、面具、阿尼瑪(anima)

¹²³ 瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲：《人及其象徵》，頁 200-201。

¹²⁴ 羅伯特 霍普克：《導讀榮格》，頁 81。

¹²⁵ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 420。

¹²⁶ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 65。

¹²⁷ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 382-383。

阿尼姆斯 (animus)、智慧老人、母親和自性原型。這些認識往往通過夢、幻想及某種神秘體驗來實現。榮格指出，「個性化」是要將潛意識中的邪惡力量加以解釋和認識，因為這些邪惡力量會影響到心靈的安寧，因此需要調和，這是非常重要的，這個過程也很痛苦，需要做出很多工作。¹²⁹隨著個性化過程，能將潛意識的內容進入意識，但也不能放棄意識，而是將意識與潛意識整合為一個統一的整體，成為健康完整的人格。否則個體的原型得不到適當的表現與發展，或總是受到壓抑，它們就會以最原始的、野蠻的、自我毀滅的攻擊方式發洩出來。

在這個轉化的過程中，榮格體會到這是一項艱鉅且痛苦的任務，而且是兩種對立力量的搏鬥，它是理智、理性和它們相對立的混亂、非理性之間的對抗，但同時，心靈的意識也必須和潛意識方面互相配合，意識必須留意它的潛意識的對應物，必須傾聽內心的聲音，這樣潛意識就可以和意識合作，而不是妨礙它。¹³⁰

「個性化過程」實質上是潛意識的自發過程。在這一過程中，精神在它渴求完善的本能、自發的衝動中，為調和它的意識與潛意識的內容而努力。因此榮格說：「治療學家必須『遵從自然的指導』，他或她的干預『不是治療的問題，而是發展潛伏在患者自身中的創造的可能性問題。』」¹³¹榮格觀察到，那些成功使自己擺脫生活問題的纏擾，達到心理發展和整合的更高層次的患者，實質上什麼也沒做，只是簡單的順其自然，讓該發生的事情發生。他們允許自己的無意識在寂靜中和他們交談，他們耐心地傾聽它的信息，並給予它們最大和最認真的關注。

他在〈精神結構與動力〉一文說：「兩種立場的對峙，造成一種充滿活力的緊張局面，創造出一種生機勃勃的第三種事物 - 不是必然的天折……而是從對立的終止中產生一種運動，一種通向新的存在階段的蓬勃新生。」¹³²

¹²⁸ 佛德芬：《榮格心理學》，頁 47。

¹²⁹ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 246。

¹³⁰ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 52。

¹³¹ 榮格：《榮格全集》，第 16 卷，頁 41；轉引自拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 68。

¹³² 榮格：《榮格全集》，第 8 卷，頁 90；轉引自拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 53。

榮格認為在心理學的層面上，對立面的統一，既不能僅靠有意識的自我即理性、分析去剖析來獲得；也不能只依靠潛意識即統合對立來獲得。必須將意識與潛意識做一番結合，榮格稱之為「超驗作用」(transcendent function，或譯為超越功能)。

榮格指出，在現代西方社會中，個體化過程特別受制於兩個方面，一是對物質實利的貪得無厭的片面追求，二是人格面具(persona，又譯為「角色」)的過度膨脹。他們導致了人類精神的片面發展，與個性化所欲趨向的精神的圓融整合背道而馳。而之所以會如此，榮格認為，根本上是由於社會的片面發展的理性文化壓力所致。人類精神或心靈有比理性豐富得多的內涵，忽視精神的非理性部分，會引起嚴重的精神問題。¹³³

而這些偏差的社會觀念，卻早已被社會大眾所認同，而變成一種「集體標準」。在追求「個性化」的過程中，屬於內在心靈的精神世界，無可避免的會和只重追求外在物質或人格面具衝突。

榮格說：「個性化總是與集體標準相衝突，因為個性化即意味著從一般性中分離和分化出來，建立起自己的特殊性。」「這種特殊性只能在『上帝』跟『自然』那裡去獲得承認，卻很難從社會集體標準中獲得應有的尊重。」榮格他雖然把個性化作為精神發展的最高境界，但卻不認為有多少人能達到這個境界，甚至可以說個性化過程永無止境。榮格也認為個性化的立場其實並不與集體標準相「敵對」，而只是採取了「不同的取向」。個性化和「集體標準」發生衝突的同時，卻不自覺得在與更高的「集體價值」發生關聯。這種更高的集體價值，不是作為被自覺意識到的「集體標準」而存在的，而是作為浸透在文化深處的集體潛意識而存在。¹³⁴

¹³³ 王小章：《潛意識的詮釋》，北京，中國社會科學，1998年2月，頁78。

當然，在個性化過程和集體標準的協調中，榮格認為：「顯然，一個由被扭曲的個人所組成的社會不可能是健全的、有生命力的；只有一種既能保持其內在的凝聚力和集體價值，又同時給個人提供最大的自由可能的社會，才渴望保持持久的生命活力。」¹³⁵因此「個性化過程」除了是個人意識與潛意識的融合，而達到人格的完整外，同時也提供了「集體價值」的取向。

榮格認為人格的整合完善、精神的和諧統一，是一種自發的傾向，每個人的靈魂深處都隱藏著一切未來發展的神性種子，只是由於外在不當的脅迫干擾，或者說，只是在個體對外在片面的「集體標準」、社會要求的順應中，趨向於人格的整合完善的自然自發的個性化過程受到阻抑，才會出現精神的分裂或人格的片面發展。因此治療不應是無條件去推動個體去適應外部世界的要求，而應幫助個體克服擺脫外界對個性化過程的阻抑，使自性這顆神性的種子得以充分的顯現舒展，並統攝人格的個部分，讓意識之光照亮潛意識，更要潛意識豐富充實在順應現實社會文化的過程中，或者說在外部要求的擠兌下變得片面、單一、狹隘的意識，使對立的雙方圓融統一，從而達成或者說是恢復精神人格原本豐富性、整合性、完善性。榮格認為，他的治療更近似於宗教的教士或牧師對靈魂的救贖。¹³⁶

人的個性化實現的越多，獲得自我的認識便越多，自知之明（self-knowledge）也會發展的更極致，人只有對自己自性有了真正全面的了解和認識，才能獲得自性實現或個性化。

而如何達到「個性化」過程，榮格在他的實踐中，使用三種基本方法：（一）聯想試驗（二）夢的解析，認為這是通往潛意識的最佳途徑（royal road to the unconscious）（三）積極想像法（active imagination，或譯為「主動想像」）。「聯想試驗」和「夢的解析」主要是受到佛洛伊德的影響；「積極想像」的方法則是榮格所獨創的方法。

¹³⁴ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁 88-91。

¹³⁵ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁 180。

¹³⁶ 王小章：《潛意識的詮釋》，頁 79-80。

在第一種「個性化過程」的實踐方法——「詞語聯想測驗」，這種方法進行的過程，是由主試者先念出一個單詞，受試者必須要馬上將其所聯想到的詞語回答，而主試者測量受試者回答的反應時間，若是受試者對某一個詞語的反應時間過長，極有可能是受試者對這個刺激詞，觸及到強烈感情色彩的內容，通常涉及到受試者不想讓別人知道的秘密，或是涉及到難以忍受的事故。因為這個詞刺激到受試者的內心深處，逼迫他要去面對極不願意承受的事實。甚至這些事實有時連受試者本身也不自覺，但卻存在他的潛意識中，而透過這種方式，去發現隱藏於患者身上的「情結」(complex)，治療者便可以通過分解、消融這些情結，使患者重新恢復身心健康。

而對第二種實踐方法——夢的解析，榮格雖然很重視夢境的內容，但並不是像佛洛伊德那樣將夢視為過去經驗的重現，而認為許多夢是指向將來的，常常會有預言的作用，成為對將來某些事件的預示，和對個人、社會與人類的提醒，榮格說：「有些夢確實是屬於受壓抑之願望及恐懼的表現……可能會表現出那些不變的真理、哲理之言、幻想、高度的幻象、記憶、計劃、期望、無理性的經驗、甚至心電感應的幻覺，以及其他說不盡的東西。」¹³⁷

夢所使用的是「象徵語言」，它是潛意識的語言，由豐富的「象徵」和「原型形象」構成。榮格解夢的方法，一是聯想，自由聯想夢中的各種象徵與形象，來初步了解夢的象徵意義。二是象徵擴展，獲得夢者聯想後，從相近的原型中尋求更高層次的理解，並產生轉化力量。夢的語言具有形象性和象徵性，因此能表現人類意識在原型層面上運作的情形。

榮格把自己對夢的分析方法稱之為「綜合建構法」，透過將夢「生產」、「增加」和「放大」其意義，揭示其固有的所有豐富複雜的內涵，並促使其與意識溝通交融同化 (assimilation)，從而使精神人格趨於圓融完善的方法。榮格認為，

¹³⁷ 榮格：《尋求靈魂的現代人》，黃奇銘譯，台北，志文，1992年3月再版，頁25。

由於從潛意識出來的夢，所使用的是象徵性的語言，並且往往具有古老或神話的性質，因此要使夢變得可以理解，就需大量取自原始心理和歷史象徵的類比，才不至於遺漏夢所包含的複雜意義。另一方面由於意識是連續性的，並不因插入睡眠而中斷，因此潛意識也會有其連續性，因此盡量不要對單獨的夢做出孤立的解釋。但榮格對於夢的象徵語言，他認為不同的人做同樣的夢，可能解釋出來的結果也會不同。他說：「沒有任何夢的象徵可以跟作此夢的人分開，而且任何夢都沒有固定的詮釋。」¹³⁸榮格認識到夢中的夢境象徵，對不同的個體而言，可能會有不同的解釋，只有作夢者本身才能破解。因此，榮格也不斷告訴他的學生說：「盡你所能去學習象徵的使用與表現，等你分析夢的時候，再將它全部忘掉。」¹³⁹不要被理論所繫縛，並要努力去了解作夢者的夢境。

榮格說：「夢的一般功能，透過創造夢的材料，巧妙地重建了心理的整體均勢，以便維持心理平衡。在我們的心靈配備中，我稱之為夢的補充（或譯為「補償」）角色。這也可以解釋，那些陳義過高、自視過高或好高騖遠的人，為何會夢到飛行或墜落。夢補償了他們在人格上的缺陷，同時也警告他們當下路向中的危機……我們的生活中，有許多危機，早已出現在潛意識裡。我們一步一步邁彼處，沒有覺察到危機正在暗處蓄積。但是我們意識不到的東西，卻經常被潛意識所感知，再透過夢來傳遞訊息。」¹⁴⁰

潛意識是意識的嚮導、朋友和顧問，它透過夢與我們的意識進行交流，所使用的語言則是象徵與隱喻。我們應該傾聽來自潛意識的聲音，並據以修正我們的意識。換句話說，意識與潛意識應學會相互了解、相互尊重、彼此適應，兩者之間應該經常展開建設性的對話。¹⁴¹

「積極想像」是榮格獨創的方法，它近似一種「強迫作夢」的過程。榮格認為積極想像相當於煉金過程，實際上包括了兩個對立面，及意識和潛意識之間的

¹³⁸ 榮格：《人及其象徵》，頁 39。

¹³⁹ 榮格：《人及其象徵》，頁 43。

¹⁴⁰ 榮格：《人及其象徵》，頁 36。

不斷對話，藉由不斷統一融合，最終導致心理轉化。這一過程有幾個階段，最初是誘導出寧靜的心靈狀態，擺脫一切思緒做任何判斷，只是以自然的方法觀察，注視潛意識內容和支離破碎的幻想片段自發地出現和展開。這一點和冥思修煉非常相似。然後用書面形式或其他有形的圖形，如圖畫、雕塑、舞蹈，或其他象徵表現手法，把這種體驗紀錄下來。在下一階段，心靈意識開始積極地、蓄意地參與和潛意識的對峙，最後潛意識的內容被意識了解，並與心靈的意識狀態和諧一致。¹⁴²

附圖一：積極想像圖兩幅¹⁴³

¹⁴¹ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁 109。

¹⁴² 榮格：《榮格全集》，第 8 卷，頁 89；轉引自王小章：《潛意識的詮釋》，頁 83。

¹⁴³ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 71。

榮格運用繪畫的方式，讓自己及病患顯現出「潛意識」的內容，讓不可知的原型湧現上來，藉此來探索自己靈魂深處的秘密。他鼓勵病患引申幻想素材的意義：「依據個人的品味和天賦，這可以用各式各樣的方法，如戲劇的、辨證的、視覺的、聲效的，或以跳舞、繪畫、塗鴉及角色帶入等形式來完成。這個技術導致的結果是許多複雜的圖像，其多樣性讓我困惑多年，直到後來我才了解，經由病患技術能力的協助，我在此方法中目睹了無意識過程的自然顯現，後來我稱之為『個性化過程』。」這個潛意識內容的想像過程，把它們變成意識的形式。¹⁴⁴

透過繪畫等藝術形式的規則，賦予幻想某種現實的要素，也賦予了它更強大的能量和更強的推動力。當患者發現他可以透過繪製一幅具有象徵色彩的畫，來解脫一種痛苦的精神狀態時，在日後精神狀況失調時，他也會再使用這種解脫方法，不一定再依賴夢或醫生，使自己的獨立性增強，心理更加成熟，可以用自己的方式來表達內心的經驗，及促使他再度恢復朝氣。

而主動想像可用於兩方面，實用於日常生活，或深入個人的「自性」，往自己的自性「內投」(introversion)，進入到內心的宇宙，在找尋深藏的意義。在西方歷史上，狄奧尼修斯法官(Dionysius the Areopagite，一世紀的基督教徒)曾嘗試內投而視到光亮，視到深沉黑夜的靈魂、宇宙的深淵、太空的深奧。那是深潛黑夜的原型，西方思想暗潮的高峰，人轉向內而見到宇宙之大。¹⁴⁵

第二節 論「個性化過程」與煉金術的心理意涵

榮格對許多煉金術的著作進行研究，發現其實煉金術的過程，也是煉金術士精神轉化的過程，也就是他所謂的「個性化過程」。煉金術主要包括兩個部分，

¹⁴⁴ 莫瑞 史坦因：《榮格心靈地圖》，朱侃如譯，台北，立緒，1999年8月，頁119-120。

這兩個部分之間彼此相互補充，它一方面是嚴格意義上的化學研究，另一方面則是神學或哲學。榮格認為煉金術士在追求物質轉化的過程中，煉金術士自身的轉化，是關係煉金成敗的關鍵因素。因此榮格對煉金術過程進行的物理化學描述，實際上是將內在的心理活動，投射到外在的物質上，其目的不只是將卑金屬化為金，而是煉金術士內在的精神轉化。

榮格說：「古代煉金術的宗教和哲學觀點顯然是諾斯替式的，其哲學觀點似乎圍繞下面這一中心思想而糾結一起——這就是：神性（anima mundi），那化育出最初的渾沌之水的造物主或聖靈，以一種潛在的狀態存留在物質之中，並且始終保持著最初的混沌狀況。因此，哲人們——他們自稱『智慧之子』——認為他們所說的『物質精華』，乃是蘊含著靈性的原初混沌的一個局部……哲人們的目標是從混沌中提取源出的神聖靈性，這一提取物被稱為『第五元素』（quinta essentia）『永恆的水』（aqua permanens）……即『人性的天空』……這種精華物有天空一般的顏色，而且，『太陽是它的裝飾，就像太陽是藍天的裝飾一樣。』太陽在這裡喻指黃金……這種精華物，這種有金色太陽裝飾於其上的藍色天空，在我們自身喚醒了與之相應的天穹意象和天上太陽的意象……哲人們的目的是把不完善的物質在化學上轉變成黃金，而在哲學或神學上則轉變成神聖的雙性者……中國古代煉金術也產生過同樣的思想，那『偉大的工作』（opus magnum）其目的乃是為了創造出所說的『丹身』（diamond body）。」¹⁴⁶

通過煉金術和它的象徵，榮格發現，人格在自性和潛意識的相互作用下發生了變化，因此而產生了一個新的統一生命。它是一個新生命，但並非是換了個體，而是心靈精神的一種昇華轉變。與潛意識對峙的意識所面臨到的艱鉅任務是，拓展意識和削弱潛意識的自主權，使人格能產生更新和轉化。這種轉化是通過榮格所謂「超驗作用」的原則而完成的。¹⁴⁷

¹⁴⁵ 劉耀中：《榮格》，頁 65。

¹⁴⁶ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 408-410。

¹⁴⁷ 榮格：《榮格全集》，第 7 卷，頁 219；轉引自拉德米拉 莫阿卡寧：

榮格以「煉金術」作為比喻，同樣為了使這種結合得以發生，煉金術也是需要第三種因子，某種媒介物，這就是汞或水銀。於是，有了硫磺——陽性原則和它的陰性對應物——鹽，再加上一種既是液體又是固體的物質——汞。「從性質上說，汞是雌雄同體的，兼有陽性與陰性元素的性質。它把精神與物質、最高與最低的對立統一於自身之中」。¹⁴⁸榮格認為「汞」不僅代表自性，也代表「個性化過程」，而且由於它的名字多不勝數，也可以用來代表「集體潛意識」。

煉金過程的第一階段是黑色階段，變黑，具有混亂、受挫、消沉的特徵。然而，這一階段包含了未來發展的一切潛能和種子。然後，作為煉金甌中的火焰，精神之火淨化著這些元素，出現了第二階段，白色階段，變銀，它是生命和意識的淨化和強化階段。最後一個階段是紅色階段，是戲劇接近尾聲時，結合的化學過程。點金石顯現，同時心理整合也告完成——自性顯露出來¹⁴⁹。因此榮格最後得到結論：這些煉金過程中的各個階段，即互相矛盾衝突的對立面通過調和，而達到統一。

第三節 論「個性化過程」與佛教「涅槃解脫」之相應

所有佛教派別的目標都是解脫，但獲得解脫的方法和道路卻有多種多樣。這是因為修行者的稟賦及質性的不同，或因時、因地、因事的因緣環境不同，佛陀才因材施教。同樣地，榮格強調：「既然個性……是絕對的獨一無二的、無法預測、無從解釋的……治療學家必須拋棄他所有先入之見和技巧。」這是榮格的觀點，也是佛教中觀派的精神。¹⁵⁰從本質上說，任何道路都相當於意識的根本轉化。即存在模式從肉體到精神的一種象徵性的死亡與再生。或用榮格心理學的術語說，即是自我為自性淨化而作的犧牲。

榮格對佛教修煉非常重視，認為那是一種「生成意識（becoming conscious）」

《榮格心理學與西藏佛教》，頁 52。

¹⁴⁸ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 57-58。

¹⁴⁹ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 59-60。

的驚人嘗試」。榮格心理學與佛教修煉之間，也的確也存在某種相似性。例如榮格心理學中的「意識成長」(growth of consciousness)、「超驗作用」(transcendent function)、「精神轉變」(spiritual transformation)以及「個性化過程」等內容，就與佛教的修煉和澈悟有某種相應關係。¹⁵¹

榮格強調個性化過程中的自然自發性，他認為每個人的靈魂深處都隱藏著一切未來發展的種子，從終極意義上講，它是一顆神性的種子。個性化過程實質上是一個潛意識自發過程，這個過程就是要讓那顆種子得到發展並成熟，發揮它最充分的潛能。

個人意識往往是短暫有限的，相比之下，集體潛意識則幾乎是永恆無限的。充分的個性化作為一種人格的成就，要求個人打破我執、明心見性，從自我過渡到自性。完整的「自性」作為潛意識原型，固然難以被個人自覺意識到，但按照榮格的說法，它的存在卻可以藉助於原始意象，和某些古老的象徵，而間接的顯現出來。上帝的形象、佛陀的形象，都可以視為自性的象徵性顯現；都可以視為自性的象徵性顯現。這實際是一種心性投射，反過來證明人人都可以見性成佛。

152

釋恆清說：「人性本有一顆真如心的事實 所謂的『真如自體熏習』。由於真如有本能的潛力，能內熏矇昧的無明，使由無明熏真如而成的妄心，產生『厭生死苦，樂求涅槃』的意願。而這種『背塵合覺』離惡向善的意願，又可以再反熏習真如，產生正面影響力，使自己肯定本具的覺性，醒悟妄念所作的妄境，乃無明不覺而起，從而以種種自覺行為去對治。久而久之，無明即可被滅除，無明一除，妄心不起。妄心不起，妄境隨滅，最後自顯本來明淨的心性。」¹⁵³

佛教認為人的心靈具有覺醒的潛能，它雖然在無明和迷惘中沉睡，實際上卻

¹⁵⁰ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 131。

¹⁵¹ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 190-191。

¹⁵² 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁 177。

具有覺醒的衝動。一旦擺脫無明的遮蔽，心靈就會體驗到寧靜和歡樂，但因為人對自身的執著，使得無明在心性中覆蓋上一層厚厚的烏雲，不得見到澈悟的光芒。因此必須拋棄的不是我們外在的財產，而是我們對它們無知的迷戀程度。而世界上一切衝突和戰爭的根源，皆在於我執。要通往澈悟之路，必須要有斷念心、菩提心、正確的實在觀 空觀。在經過精神修煉和心理轉變後，才能逐漸覺悟，由「明心見性」後，最後達到「澈悟」，成就「無上正等正覺」的境界。

在人的成長過程中，隨著知識的增長，和與外在社會環境的接觸，受到「集體標準」的影響，我們也漸漸有所執染，以佛教的角度來看，這都是由無明所引發的我執和法執，因此在尋求開悟的過程中，就是要消融無明、放下情染，才能達到「明心見性」。

鈴木大拙說：「當智力開始發展，當我們開始成長，感官領域被智力所侵入，而感官經驗的純樸於焉消失。當我們笑，已經不只在笑，另有某些東西加了上去……單純的生物行為，就被自我中心的利益所污染……這一種改變，乃是聖經用語中所謂的『純潔』的喪失，或『知識』的獲得，在禪宗和佛教，把它稱為『情染』，或者『被智性所統御的意識心之干擾』。若此，禪要求成熟的人，將這種感染清除，並且也將自己擺脫知性意識的干擾……當這種解脫發生，就是我們所謂『受過訓練的』無意識，在意識的領域中運作。」¹⁵⁴

在禪宗當中也是透過意識的轉化，以一種全新的觀念，來看待外面所處的環境，因此雖然環境仍舊，但心境已經不同。就如同禪宗當中有名的例子，青原惟信禪師說：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。」¹⁵⁵

¹⁵³ 釋恆清：《佛性思想》，台北，東大，1997年2月，頁227。

¹⁵⁴ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁44。

¹⁵⁵ 宋 普濟：《五燈會元》：台北，新文豐，1983年7月再版，卷十七，頁423。

在禪宗當中，有著名的「十牛圖頌」，說明一位禪者修行悟道的歷程。牧童牧牛，牧童象徵著「意識」，牛象徵著「潛意識」。¹⁵⁶

一、未牧：是說未經訓練的牛，完全不聽牧童指揮。普明禪師頌云：

「猙獰頭角恣咆哮，奔走溪山路轉遙。一片黑雲橫谷口，誰知步步犯佳苗。」

二、初調：牧童對牛開始訓練。普明禪師頌云：

「我有芒繩驚鼻穿，一回奔競痛加鞭。從來劣性難調制，猶得山童盡力牽。」

三、受制：牧童給牛帶上了牛具，加以約束。普明禪師頌云：

「漸調漸伏息奔馳，渡水穿雲步步隨。手把芒繩無稍緩，牧童終日自忘疲。」

四、迴首：牛受到約束後，已降服而回頭。普明禪師頌云：

「日久功深始轉頭，顛狂心力漸調柔。山童未肯全相許，猶把芒繩且繫留。」

五、馴伏：牛已經馴服了。普明禪師頌云：

「綠楊陰下古溪邊，放去收來得自然。日暮碧雲芳草地，牧童歸去不須牽。」

六、無礙：牛已經無障礙，伏首貼耳了。普明禪師頌云：

「露地安眠意自如，不勞鞭策永無拘。山童穩坐青松下，一曲昇平樂有餘。」

七、任運：可以放任不管這條已經被馴服的牛了。普明禪師頌云：

「柳岸春波夕照中，淡煙芳草綠茸茸。饑餐渴飲隨時過，石上山童睡正濃。」

八、相忘：人與牛相忘，忘我。普明禪師頌云：

「白牛常在白雲中，人自無心牛亦同。月透白雲雲影白，白雲明月任西東。」

九、獨照：獨月照牧童，牛已經得道羽化了。普明禪師頌云：

「牛兒無處牧童間，一片孤雲碧嶂間。拍手高歌明月下，歸來猶有一重關。」

十、雙泯：雙雙泯滅，化為烏有了。功德圓滿，指臻於成熟，物我兩忘，達到冥思的目的和功效。普明禪師頌云：

「人牛不見杳無蹤，明月光含萬象空。若問其中端的意，野花芳草自叢叢。」

附圖二：牧牛十圖¹⁵⁷

¹⁵⁶ 杜松柏：《禪詩牧牛圖頌彙編》，台北，黎明文化，1983年5月，頁11-20。

¹⁵⁷ 杜松柏：《禪詩牧牛圖頌彙編》，台北，黎明文化，1983年5月，頁11-20。

牧童牧牛的過程，也是象徵著透過意識去深入潛意識的過程。牧童的牧牛過程，象徵用「意識」將「潛意識」一層層打開，最後超越「意識」和「潛意識」，達到內外圓明澄澈的境界，這就是佛教所說的「覺悟」。以唯識學的角度而言，就是用第六識「意識」來克服第七識 屬於染污識的「末那識」，而「末那識」又依於第八識「阿賴耶識」的「見分」，因此如何將「阿賴耶識」轉成物我雙泯的「大圓鏡智」，這也是一個如何「轉識成智」的過程。因為「阿賴耶識」是屬於「所藏」，它並不會主動作用，而「末那識」又有很強的我執，因此唯有透過「意識」的轉化，消融「阿賴耶識」中的「不覺」分，最後才能將「阿賴耶識」轉成「大圓鏡智」。

在牧童想要馴服牛之前，必須要先下一番功夫，他必須知道牛性，才能加以馴服。由起先牛的不服管教，人用鞭繩來調制牛，最後牛先消失，接著人也消失，也就是象徵邪見障重的染污識 「末那識」，透過意識的轉化後，末那識的我執消失，接著意識也消失了，最後獲得「大圓鏡智」，馮學成說：「佛教認為，見道開悟的人，是沒有無意識、潛意識的，一切智、一切種智、大圓鏡智的獲得，就是把一切變為『現在』的明了意識，也不用在時間和空間中周旋了，再也沒有

睡眠和散亂意識了。」¹⁵⁸

榮格認為「個性化過程」永不停止，在這牧牛圖頌的十個階段當中，我認為第一到第四個階段，可以和榮格的「個性化過程」相應。因為在當中，「意識」和「潛意識」之間有所交流，而到了第五階段「馴伏」之後，普明禪師的頌提到：「牧童歸去不須牽」，「意識」和「潛意識」已經沒有交集，這就超越「個性化過程」所涵蓋的範圍了。

牧童要牧牛成功，要調制牛，就要懂牛性。如同瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲 (M. - L von Franz) 說：「『本我』是引起人格不斷擴張和成熟的調解中心……發展到什麼程度，則要看自我 (ego) 是否願意傾聽『本我』的訊息。」¹⁵⁹ 也就是要達到「覺悟」之前，自我須傾聽自性的聲音，但要達到自性的過程，也須受意識的訓練。佛洛姆說：「禪的目標是在認識人自己的自性，它尋求『知汝自己』……禪宗對自我的知識，不是知性的，不是疏離性的，而是知者與被知者合而為一的充分體驗。」¹⁶⁰

在「個性化」的過程中，透過「積極想像」的方式，人可以逐步深入到自性之中。「積極想像」是精神訓練的方法，很像佛教中的冥思。瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲說：「透過這種方法，我們可以刻意和潛意識進行接觸，與心靈現象建立有意義的聯繫。『積極想像』是榮格最重要的發現之一。在某種意義上，它可以同東方的冥想修行方式，諸如禪宗、瑜珈 (Tantric Yoga)，或者跟西方的耶穌會 (Jesuit Exercitia) 教徒的修煉法相提並論，但其根本的不同處在於：冥想者保持在完全沒有意識目標或計劃的狀態中。因此，這種冥思變成自由個體的孤獨經驗，這跟想要主宰潛意識的企圖剛好相反。」¹⁶¹

不過在這裡，我認為瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲所認為的冥想，是一種百物不思

¹⁵⁸ 馮學成：《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》，頁 113。

¹⁵⁹ 瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲：《人及其象徵》，頁 189-191。

¹⁶⁰ 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 181。

的禪坐，但在佛教藏密的心觀，卻是有觀想物，就如同積極想像一樣，但其中的不同處，是在於「心觀」帶著一種對諸佛菩薩的禮敬，有虔誠的宗教意義，最後能知道其實若能覺悟，自身即佛。而積極想像的重點，則是要恢復人格的完整。

佛教藏密精神轉化的主要特徵，即「心觀」，這是一種禪定的方式。在「心觀」中，坐禪者在心中觀想各種各樣、形形色色的精神意象，代表寧靜、美麗、忿怒、恐怖的藏密諸佛菩薩，諸佛菩薩與他們密切結合在一起，指引他們完成這個過程。每位佛菩薩分別與個人心靈深處的生命力量相對應，通過與佛菩薩和諧一致，坐禪者與這些力量接觸，以達更高的意識狀態。實際上他們不僅在心中構想佛菩薩，而且也把自己看做佛菩薩，佛菩薩的原型已轉移到他們心中。這種心觀的核心在於與佛菩薩的統一，它是一種動態過程。在這一種過程中，坐禪者的自我，和他們的一般意識被摒棄，被更高的佛菩薩的意識所取代。用榮格的話：個體自我為自性而犧牲。¹⁶²

瑪莉 - 路易絲 佛蘭茲說：「個體化的實際過程 意識與個人本身內在的中心（心靈核心）或本我（Self）達成協調 通常以人格受到傷害，以及隨之而來的痛苦做為開端。這個啟蒙的衝擊相當於一種「召喚」（call）。」¹⁶³在這衝擊中要與佛菩薩的精神達到統一，必須接受召喚，也要承受摒棄固執的自我意識的痛苦。

伴隨著持續不斷的實踐，作為意識發展更高層次，心靈所創造的佛菩薩，呈現為一種能以強而有力的方式，影響坐禪者的精神。在榮格的心理學概念中，坐禪者心中這些佛菩薩變成具體的原型。在禪定過程中，除了觀想佛菩薩外，坐禪者亦透過口誦咒語及手結印契，來喚起內心潛在的力量，達到超越思想及日常語言的意識狀態，這種真言必須從意念中產生，讓心靈傾聽。索甲仁波切說：「『咒』的定義是『心的保護者』……咒是聲音的精華，以聲音的形式來表現真理。每一

¹⁶¹ 瑪莉 - 路易絲 佛蘭茲：《人及其象徵》，頁 242。

¹⁶² 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 79-80。

¹⁶³ 瑪莉 - 路易絲 佛蘭茲：《人及其象徵》，頁 196。

音都含攝精神力，濃縮了真理，散發出諸佛的法語加持力……念咒時，你就是以咒的能量，加在你的呼吸和能量，等於直接鍛鍊你的心和精密的身體。」¹⁶⁴

而在適當場合手結「印契」，也有助於達到禪定。佛教藏密認為當個人生命在身、口、意三方面——即手結印契、口誦真言、心觀佛尊——同時運用並和諧地配合時，就會喚醒原始的宇宙力量，產生精神的轉化。

在佛教藏密中，要實踐「心觀」，必須要透過具格上師的引導，而這些具格上師必須是功德高深、智慧深邃。然而上師並不能把他們的智慧轉送給弟子。但是，當他們講道時，他們超越一般語言意義的話語，能夠打動和點化弟子。由於人類上師是完人的典型，是至高無上的導師的原型，或佛性的象徵，因此弟子的心靈不斷發展進化，直至上師的形象，與他們自己合為一體。弟子認識到：上師不在他的身外，而是在他心中，就是他自己的本性。¹⁶⁵在《六祖壇經 般若品第二》中也說道：「菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷不能自悟，需假大善知識示導見性！當知愚人智人，佛性本無差別；只緣迷悟不同，所以有愚有智。」人因為無明所帶來的我執、法執，而不得證悟本性，因此就需要大善知識的引導。引導的最終目的就是要讓眾生「識自本心，見自本性」，如六祖所云：「菩提自性，本自清淨，但用此心，直了成佛」，在大善知識的引導之後，最後還是要自修自悟，「迷時師度，悟了自度」。

在榮格的「個性化過程」的治療中，醫生的角色相當重要，在醫生的積極的引導下，醫生和患者透過相互溝通和影響，使雙方共同了解患者的內心世界。與此同時，醫生也必須不斷洞察自己的內在人格，與患者一起改變。因此這種方法對心理治療醫生提出更高的要求。榮格認為醫生「如果他自己沒有受過教育，怎有辦法來教育他人？如果他自己仍然在黑暗中摸索，怎有辦法去開導他人？要是自己本身不清潔，怎有辦法去淨化他人？」¹⁶⁶因此「個性化過程」，不但是治療

¹⁶⁴ 索甲仁波切：《西藏生死書》，頁 101。

¹⁶⁵ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 88。

¹⁶⁶ 榮格：《尋求靈魂的現代人》，頁 72。

精神官能症病患的有效方法，而且對於醫生或是每一個心理健康的人也同樣有益。而最終的治療目的，榮格期望他的患者在心理上變的成熟，依靠自己，而不是去依賴治療者，在完成正常的療程之後，無休止的個性化過程還是要繼續下去。

佛洛姆也說：「心理分析者確實面臨著患者對他的這種依賴（轉嫁），並認識到這種依賴所產生的有力影響。但心理分析的目的，則是在了解這種締結，最後並解除它，使患者得到充分的自由，使他脫離分析者而獨立，因為患者現在已經在自身之內，體驗到原先無意識的東西，並且把它歸入他的意識中。」¹⁶⁷

藏密的心觀，或與此相類似的榮格的積極想像技巧，這兩者均需有功德高深的導師或經驗豐富的治療學家來指導。而且在金剛乘的實踐中，每一種心觀，都由對虛空的冥思而引發，並隨著意象的消失而終止。這樣就能防止繼續認同這些象徵，使坐禪者意識到這些神只是想像的產物。¹⁶⁸

拉德米拉 莫阿卡寧說：「榮格的精神療法，旨在使他的病人心中造成一種流動性的狀態在這種狀態下，他們體會到不依附任何一成不變的條件變化和成長。」¹⁶⁹這就如同《金剛經》所教導的：「應無所住而生其心」，心不執著在任何一種意識觀念上，但並非是「頑空」，而是「自性流露」。鈴木大拙曾舉澤庵和尚對他的武士弟子柳生但馬守的教訓，來說明要把心永遠保持「流動」狀態的重要性：

「因為他說當心停滯在任何處所，就意謂這個流被阻斷……煩惱的污點塗黑了人類般若的智鏡，而智力的思考阻礙了它本然的活動。這般若的智慧，澤庵和尚稱之為『不動智』。是我們內在與外在活動的指導者，而當它被阻礙，則意識心就粘滯，而劍就不再聽從那『不動的智慧』。這等於是我們所說的無意識之本然、自由、自發的指揮活動，而開始服從由意識所獲得的技巧。般若是

¹⁶⁷ 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 189。

¹⁶⁸ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 94。

¹⁶⁹ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 73。

不動的動者，它無意識的運作於意識的領域。」¹⁷⁰ 只有讓我們的心保持在「流動」的狀態，我們的意識才不會被「我執」、「法執」束縛住，真正的「般若不動智」才能由自性流露。

榮格認為，要培養內觀的能力，體驗大神秘和宇宙的實在，只有通過精神接觸才能達到。換句話說，精神，或西藏佛教徒所說的心，實是轉化的工具。他也認為精神療法最終是對超自然神秘性的探索。正是在此基礎上，榮格與藏密相遇。他們所洞察的、轉化的是相同的精神主體。

佛教徒在專注一心的修行中，密切注視著心靈、概念和思想、感覺和情感的活動，尤其是藏密，一切隱蔽的傾向和心理投射，在未轉化為智慧之前，都必須被認識、體驗。在榮格的心理分析中，個人必須對付它的幻象，被精神抵制的黑暗部分，並找出心理投射和自我中心的目標。感情騷動的強度不是被壓抑或削弱，而是在轉變過程中，對其中所蘊藏的能量加以利用。同樣，在藏密修行中，對感情的力量，如慾望、憤怒、憎惡等，均被調動起來轉化激情。¹⁷¹

「積極想像」所造成精神的轉化，是通過象徵媒介發生的。榮格認識到：「任何想像力，都是一種潛能。」他通過積極想像法，發現了一種治療形式，能使人格轉化。同樣，在藏密的禪思中，入門者心中，充滿了想像的符號，眾神 佛陀的所有不同象徵 最後成佛。西藏佛教徒在他們的唐葛（畫布）、聖典和儀禮中，所使用的深具效力的象徵，都是為了表達無法表述的事物，喚起特定的體驗，這些體驗把個體帶到更高的、超越世俗實在的潛意識層次。這些教義是以詩歌、想像和反覆重述的方式傳述。在藏密的模式中，榮格找出了與潛意識心理學的相似之處。¹⁷²

「精神轉化」這一概念是藏密、榮格心理學和煉金術的根本概念，佛教徒、

¹⁷⁰ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 45

¹⁷¹ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 130。

¹⁷² 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 131。

榮格和煉金術士都意識到，要完成主要的任務，是拯救心中的神聖之火。對於藏密佛教徒來說，它意味著發現隱藏在潛意識中、被窒息的神性；對於榮格來說，它意味著有意識地認識自性，及其與自我的割裂；對於煉金術士來說，它意味著拯救出束縛在物質中，那天地的精華。¹⁷³格文達喇嘛說：「宇宙個體生命的發展，就是為了意識到它自己的神聖本質，此外顯然別無其他目的。由於這一過程持續不斷，因此它代表著不斷地再生的上帝，或用佛教術語表述，它代表不斷出現的澈悟者（佛），並且都能意識到宇宙的完整性。」¹⁷⁴

榮格說：「當我們的意識，開始延伸到無意識範圍時，我們就會與尚未轉化的上帝領域發生聯繫。」¹⁷⁵在佛教的修行中，精神轉化達到大乘菩薩，甚至是成佛的境界，已經達到意識的最高境界，正如榮格所說的轉化成上帝的領域。

當一個人在剎那間領悟道和上帝統一，或毋寧說自己就是上帝時，他就和藏密禪定者一樣，成為他觀想的神祇。其實榮格本人具有深刻的內心體驗，正是從他的靈魂深處，他獲得了直觀。他後來把這些直觀翻譯成他的著作。在這方面，他追隨的是諾斯替教派的傳統，諾斯替教派與佛教有著更多超乎表面的相似性。其中最顯著者，包括人類通過內在轉化獲得解脫、精神心理具有解脫的潛能、強調直觀的首要地位、精神轉化開始時需要指導，但最終必須擺脫任何權威的影響。這兩種體系，還把修行者自己的心靈作為嚮導，他們必須在心中發現真理。更深刻的相似性是：並非罪惡，而是無明、自我認識的貧乏，才是一切痛苦的根源，並使人們被潛意識的衝動奴役，若一個人一旦獲得靈知（神秘的直觀），就不再是一個基督教徒，而是變成基督。因此，對於要解決無明的問題，榮格也強調要透過個體的思想改變開始，榮格認為：「正確的行為，來源於正確的思想。如果不從醫治和改造個體本身開始，就不能達致醫治和改造世界。」¹⁷⁶

¹⁷³ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 136。

¹⁷⁴ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 132-133。

¹⁷⁵ 榮格：《信札》，普林斯頓，1973年，第2卷，頁314；轉引自拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁132-133。

¹⁷⁶ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁139-144。

在佛教的修行中，相當重視「精神轉化」的觀念，人因為受過去世業識種子的影響，以及在這一世中，又受了許多「熏染」，使「貪、嗔、痴、慢、疑」種種不清靜的念頭，常來眩惑擾亂我們的心智，導致內心無法清靜自在，因此才需要透過修行的功夫，來淨化我們的意念。

其實這種意識與潛意識之間的衝突、轉化、調和的過程，就如同由「見山是山」到「見山不是山」，再到「見山是山」的過程。最後圓滿的階段，這也正是《金剛經》所說：「應無所住而生其心」¹⁷⁷、「若見諸相非相，即見如來。」¹⁷⁸而這個「轉化過程」，也正如《心經》所云，需透過「行深般若波羅密」的功夫，才能「照見五蘊皆空」，並不是將意識和潛意識完全分開，如《六祖壇經箋註·機緣品第七》所提到臥輪禪師的偈說：「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。」而應該像六祖惠能所說：「惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長？」¹⁷⁹

相傳惠能因聽聞《金剛經》的「應無所住而生其心」這一句經文而開悟；這句經文固然勸人消極地「無所住」，卻也積極地肯定心念的現實存在性——「生其心」。所以，敦煌本《壇經》說：「莫百物不思；當令斷絕，即是法縛（縛），即名邊見」，這裡就是在警告我們：「莫百物不思」，乃至「念絕」就是「法縛」、「邊見」。可見《壇經》並不醜化心念的罪惡性質，或強調「打得念頭死」，《壇經》正面肯定心念的現實存在性，雖然不縱容它，但也不壓抑它。¹⁸⁰

而這心念中的罪惡性質，也就是榮格的「陰影原型」觀念。而此「陰影原型」正如「阿賴耶識」中的「不覺」分。「阿賴耶識」，是由兩部分所組合而成，一是「覺」分，亦即「不生不滅」的本性，具有令眾生走上覺悟的功能；另一「不覺」分，亦即「生滅」的煩惱，會讓眾生走上繼續流轉生死的路程。在精神修煉的過程中，並非排斥阿賴耶識的「不覺」分，去「打的念頭死」，而是加以轉化成「覺」

¹⁷⁷ 《金剛經五十三家集註》：明 永樂皇帝集編，台北，老古，1986年5月，頁121。

¹⁷⁸ 《金剛經五十三家集註》，頁70。

¹⁷⁹ 唐 釋法海：《六祖壇經箋註》，頁213。

分，透過「煩惱即菩提」的轉化過程中，生發出真正的「般若之智」，最後成為「大圓鏡智」。

榮格認為：「任何人如果同時察覺到自己的陰暗面和光明面，他就是同時從兩面看自己，並因而能把握住中道。這就是東方人的態度，就是它的奧秘所在：觀察對立的雙方使東方人懂得了『幻象』(Maya)的性質——它給現實閃現出虛幻。而在對立的雙方後面和對立雙方的中間，卻存在著真正的現實——它能看見和領悟整體……通過對真我，對『自性』，即對最高之整體性的體驗而超越了幻相，超越了對立雙方的遊戲。他知道世界是由黑暗和光明構成的。我只有通過對它們雙方的沉思，把自己從它們之中解放出來，才能駕馭它們的極性，到達中觀之地。而只有在那裡，我才不再處在這對立雙方的掌握之中。」¹⁸¹

同樣地，修行並非要斷絕所有的念頭，如此一來，就成了「頑空」，而是要「於相離相」，六祖惠能說：「於諸境上心不染，曰『無念』，於自念上，常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻；一念絕即死，別處受生；是為大錯。」¹⁸²修行並不是一味遏止內心念頭的產生，就算是壓抑，還是會從其他地方產生，就如同面對「陰影」一樣，若是採取壓抑的方式，它們就會以最原始、最野蠻、並用自我毀滅的攻擊方式發洩出來。因此在面對外境心不染著，能圓明覺照，生出萬法相應，如此也才能達到「應無所住而生其心」的境界。

榮格的「個性化過程」，是要消融不斷惡性膨脹的自我，及讓潛意識中的陰影轉化為意識，並將意識、潛意識整合為一個完整的人格。佛教精神轉化的目的，是為了要出離生死苦海，最後以明心見性來證悟涅槃解脫的境界。在明心見性的過程中，必定會遇到許多心理上的負面問題，但佛教認為「煩惱即菩提」，因為內心中的陰影，其實就是由無明所產生的我執和法執，因此要達到《心經》所云的「觀自在菩薩」的「觀自在」境界，一定要透過「行深般若波羅密多」的修行

¹⁸⁰ 楊惠南：《禪史與禪思》，頁 222-223。

¹⁸¹ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 424-426。

¹⁸² 唐 釋法海：《六祖壇經箋註》，頁 146。

實踐過程，在心靈主體的覺悟後，才能「照見五蘊皆空」，而「度一切苦厄」，這個苦也就是眾生因無明所產生的執著之苦，這是屬於心理問題，也因此佛教的精神實踐中，透過心靈層次的轉化昇華，自然也就帶有心理及精神治療的功能。

第四節「個性化」與追求「涅槃解脫」所要面對的危險

榮格反覆告誡我們：當被釋放的潛意識內容，沒有採取適當的保護和預防措施時，就有可能導致危險的後果。因為它可能會壓倒意識，使意識崩潰，引起嚴重的後果，甚至會導致精神錯亂。他把原型的潛在性爆發力，比喻作被釋放的原子能。他說：「原型具有一種原始世界相同的特點，研究者越深入微觀宇宙的深處，他發現在那裡被束縛的爆發力就越具毀滅性。」因此在與潛意識對峙之前，必須有依附強健完善的心理結構。¹⁸³

榮格說：「原始人害怕無羈無控的情感，因為意識會在這些情感之下崩塌、繳械。於是，人類的一切努力，都指向了鞏固意識這樣一個相同的目標。這也同樣是祭式與教義的目的它們是防範無意識危險的堤壩，是阻擋『靈魂的危險』的牆垣。因此，原始祭式包含著驅鬼、除咒、避凶、犧牲、淨化等程序，以及通過交感神經的魔力產生出有助的事件。」¹⁸⁴

榮格說：「一般人都相信，任何潛入無意識的人，都進入一種以自我為中心的主觀性的窒息空氣之中，在這死胡同裡，精神的地下世界會放出它那黑暗洞穴中的一切凶禽猛獸，他將在這條死胡同裡遭受所有凶獸的襲擊。」¹⁸⁵榮格說：「與自己遇會首先是與自己的陰影的遇會。那陰影是一條狹路，是一道窄門，任何走下深井的人都逃脫不了那痛苦的擠壓。但人們必須先學會認識自己，才能知道自己是誰，因為那門後湧出的是令人驚異不已的東西，那是一片充滿前所未有的不

¹⁸³ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 141-142。

¹⁸⁴ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 61。

¹⁸⁵ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 58。

確定的無邊之域。」¹⁸⁶在潛意識的世界中，充滿著未知的事物，人對於未知事物，原本就容易會懷著畏懼之情，再加上無法駕馭自己的意識，因此在探索潛意識的世界中，若不謹慎很容易遭到自我毀滅。

佛德芬說：「認識潛意識必須體驗過潛意識，這不再是詞的嚴格意義上的潛意識，而是一些奇異、狂暴、混沌的東西；在看上去缺乏意義的思想形式下面，也在夢的形式下面，還會不時地在幻覺形式下面出現，甚至作為一陣滂沱大雨般的發作，猛然撲向一個人。正因此，經歷過這種體驗的人，完全有理由害怕變成瘋子。」¹⁸⁷要認識潛意識，固然要先經驗潛意識，一般人平常因為自我意識非常強固，因此也較少有機會體驗到潛意識，但若想深入到潛意識，就必須先放下自我意識，但因為潛意識的世界廣闊到不可思議，匯集著各種集體的原型象徵，若是意識保護的牆消失，而心理又不夠健全，當這些象徵同時湧現，人很容易因承受不住而瘋狂。榮格說：「當無意識的層面昇至表層時，其內容通常與意識的思索感覺，形成極強烈的對比……一般來說，都會造成衝突，意識的態度總難免要抗拒顯不相容、且憑空而至的傾向、思維、情感等等之入侵，精神分裂症可說是代表此入侵結果最令人怵目驚心的例證。」¹⁸⁸

榮格就曾經受到這種潛意識爆發的困擾，一九一二年，榮格在寫《變形的象徵》時，無數的意象強烈地控制了他，使他無法停筆。他後來說：「這是在佛洛伊德心理學及其狹隘觀點的令人窒息的環境裡，找不到歸宿，沒有喘息空間的全部心理內容的爆發。」他以最快速度完成了這部里程碑式的著作後，深深地沉浸於可怕的回憶、幻境和夢境，種種的神秘體驗已經使他無法繼續講學。因此榮格深深了解心理的內投（introversion，向內投射）是非常危險的，深入到潛意識心理深層需要身披閃光甲冑的武士，需要英雄戰龍般的勇氣。榮格所說的勇不是打仗的勇，而是人面對黑暗的勇氣。¹⁸⁹因此深入潛意識中探險，也要非常小心，因為已經沒有了意識的保護，若是太過大意，可能或造成人格統一性的潰散瓦解。

¹⁸⁶ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 60。

¹⁸⁷ 佛德芬（Frieda Fordham）：《榮格心理學》，陳大中譯，台北，結構群，1990年，頁 84-85。

¹⁸⁸ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 116。

阿妮拉 賈菲 (Aniela Jaffe) 說：「榮格對潛意識危險的雙面刀的熟悉，不亞於他對人類意識重要性的了解……嫉妒、貪婪、淫蕩、謊言和一切已知的罪惡，都是潛意識的消極、『黑暗』面，其本身可以有兩種展現方式。從積極意義上說，這種黑暗面現身為『自然精神』創造性地使人類、事物和世界生氣勃勃...從消極意義上說，潛意識（同一種精神）本身會展現為邪惡的精神，一種毀滅的驅力。」¹⁹⁰潛意識是廣大的世界，同時也是一股強大的力量，當面對這種一體兩面的情況下，若不是往人格完整的方向邁進，就有可能會導致人格分裂。

榮格看到了放縱潛意識的結果，他說：「這個時代已經擺在我們面前，告訴我們什麼叫做陰間大門即將洞開，窮凶惡極的事情在我們眼前發生……這個人世就停滯在精神分裂狀態，不僅已開化的德國吐出其可怖的原始本能，俄國被原始本能所宰制，連非洲也點燃了戰火……在稍早的時代，人類心靈湧出一些本能的念頭時，他的意識心智無疑能夠將之整合 (integrate) 到圓融的心靈模式中，但『開化的』人類卻做不到這一點。他那『進步的』意識，讓自身不能再消化 (assimilate) 從本能和潛意識額外貢獻來的養分，而這類整合 (integration) 和消融同化 (assimilation) 的機能，就是由已公認有神聖地位的神秘象徵來擔當。」¹⁹¹因此放任潛意識，就會造成潛意識的內容太過強勢，造成了毀滅性的結果。

在倡導積極想像的同時，榮格也看到了這種方法的危險性，他指出：「這個過程可能不會導致積極的結果，因為很容易轉變為佛洛伊德的所謂『自由聯想』，從而使病人陷入自己情結的無效循環中。」在這種情況之下，積極想像只會加重患者的病情，使他們沉浸在自己的想像世界而無法自拔，不僅會和外在世界斷絕聯繫，甚至會完全拋棄外在的客觀世界，只保留主觀世界。更嚴重的是，過多的潛意識材料會在積極想像中接連湧現，甚至會壓制意識心靈，導致嚴重的心理疾病。所以榮格特別強調，醫生應該慎用積極想像，並且要在使用中對患者要給予

¹⁸⁹ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 72-73。

¹⁹⁰ 阿妮拉 賈菲：《人及其象徵》，344-345。

¹⁹¹ 榮格：《人及其象徵》，頁 96-97。

即時且正確的指導。¹⁹²

格文達喇嘛（高文達喇嘛）在《西藏度亡經 導言》中說：「有些人由於制心一處或修其他瑜珈的關係，因此可將下意識的內容，引入分別意識的境域之中，因而打開無限的潛意識記憶倉庫……這倉庫裡還儲存著我們前生前世的紀錄，保存著我們民族、人類、以及人類以往前身的紀錄。假如一個人的下意識之門，由於某種自然的法術忽然敞開了，他那毫無準備的心靈，將會因為承受不住而被壓垮。因此剛入此道的人，莫不看守此種潛意識之門，而將所有一切的奧秘和象徵，收藏在這個掩蔽體的後面。」¹⁹³

因此要深入到心性當中，佛教的藏密大師，也發出非常相似的警告，即：他們所傳授的方法非常深奧，也非常有效，但是修行者應該在功德高深的上師指導下逐步修習這種心觀的方法。他們進而強調個人經驗的實在性，它於世俗方面的重要作用。¹⁹⁴這亦為榮格所贊同。他深知，對他來說，至關重要的是，當他在心靈深處面對潛意識時，必須堅持日常工作，保持與家庭的密切聯繫，履行自己的義務。榮格說：「我需要在『這個世界』有個支撐點，而我的家庭和我的職業可說是這個支撐點。在這個現實世界裡過正常的生活，來抗衡奇異的內心世界。」

195

第六章、「神秘合體」理論與藏密雙修觀念之研究

第一節 榮格的「神秘合體」理論

榮格的「神秘合體」理論（拉丁文是 *Mysterium Coniunctionis*）受到煉金術極大的啟發，他在煉金術著作的研究中，發現許多煉金的圖案和畫象讓他印象深刻，由於煉金術過程強調對立面的結合（*coniunctio oppositorum*）是最後的

¹⁹² 常若松：《人類心靈的神話 - 榮格的分析心理學》，頁 265-266。

¹⁹³ 蓮花生大士：《西藏度亡經》，徐進夫譯，台北，天華，2001年2版7刷，頁 29-30。

¹⁹⁴ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 142。

幾個階段之一，在此階段相互分隔的異質之物，最終結合為一個全新的轉化物

此即煉金實踐的終極目標。而煉金術中這種合一的象徵圖形，是用性交（包括亂倫之交，如皇室兄妹的婚配）和雌雄同體的怪物作表徵。以這種駭人聽聞的性象徵，來表現那原本是化學反應的終極點，就榮格看來，顯然是由於這種化學合體的內容極端豐富，而在榮格的眼中，真正的象徵便應具有這樣的特點。¹⁹⁶

煉金家的想像之中，用以達到煉金目的的對立統一，在煉金術中常被稱作金、石或亂倫而神聖的婚姻（hierosgamos）等等。於是榮格仔細考察了煉金術文獻中五種對立合一的眾多形象，他們最主要被煉金家們比喻為雌雄一對。煉金術中的三對這類形象，也就是太陽和月亮（Sol and Luna）國王和皇后（Rex and Regina）亞當和夏娃（Adam and Eve），這是榮格考查的核心。榮格運用他對煉金文獻幾近百科全書般的知識，拓展與闡明了這些煉金象徵的比擬表達法中，所包含的心理與精神意義。¹⁹⁷

而在這些對立統一的象徵中，「神秘合體」究竟影射和代表什麼？榮格認為，合體，即皇室亂倫形象中，皇兄御妹的交歡與雌雄同體的怪物形象，其實是點出內心雌雄因素的融合，而這一融合對於心理狀態與精神狀態的健全完美非常必要。它能夠使人萌生真正的親密的關係，也影射出心靈和諧的一個更高境界，而其源泉就是本我這一象徵完美的原型，透過神秘交合，最終形成一個神聖整體。因此合體原型象徵雖然帶有性內涵，但也是象徵了任何對立物質的統一，如意識和潛意識、光明和黑暗、破壞性和建設性等等。¹⁹⁸

對於這種「亂倫」的看法，榮格和佛洛伊德有相當大的歧異，在《變形的象徵》的〈犧牲〉（The Sacrifice）一章中，他提出了許多和佛洛伊德相左的看法，其中也包含了「亂倫」的觀念，榮格認為，「只有在極罕見的情況下，亂倫才意謂個人的精神錯亂。通常說來，亂倫具有一種高度的宗教層面，因此亂倫的

¹⁹⁵ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 249。

¹⁹⁶ 羅伯特 霍普克：《導讀榮格》，頁 130-131。

¹⁹⁷ 羅伯特 霍普克：《導讀榮格》，頁 179。

題材在所有的宇宙起源說（cosmogony）和神話幾乎扮演關鍵的角色，但佛洛伊德堅持進行字義的詮釋，而不能把握亂倫在精神方面的象徵意義。」¹⁹⁹

佛德芬說：「（榮格）他的思想發展結果認為，兒子對母親的亂倫慾念，其精神性要勝於動物性，重新回到母腹的願望是由一種再生的慾望，被重新創造在一個新的自我當中的慾望激發出來的，總起來說，亂倫的慾望並不涉及字面上的行為，而是創生出一種精神發展。」²⁰⁰也因為榮格這種看法已經和佛洛伊德的理論完全不同，因此決裂也在所難免。

針對這種所謂「神聖婚配」的象徵意義，瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲說：「來自各種文明和不同歷史時期的許多例子，可以證明高靈（Great Man）象徵的普遍性。它的形象呈現在人類的心靈中時，是在表達我們生命的目標或根本的奧秘之處。由於這個象徵呈現的是完整與全體，所以，常常被想像成雌雄同體。在這種形貌中，這個象徵調解了心理學中最重要的對立之一——男性與女性。這種統合也會在夢中，以神聖、高貴或其他顯赫的夫妻配對形式出現。」²⁰¹

榮格雌雄同體的觀念，我認為和他「阿尼瑪」和「阿尼姆斯」的原型觀念有很大的關係，在榮格的原型理論中，「阿尼瑪」和「阿尼姆斯」是相當重要的觀念，男人的女性面稱為「阿尼瑪」（anima），其拉丁文原意是「魂」，是男性的女性特徵；女人的男性面稱為「阿尼姆斯」（animus），其拉丁文原意是「魄」，是女性的男性特徵。榮格在自己母親身上發現兩個人格，一個是普通的女人；另一個是潛意識的男性特徵，如無情、強悍。榮格從病人的身上找到阿尼瑪或阿尼姆斯所起的中介作用，在那些夢中，阿尼瑪或阿尼姆斯常常以夢者的伴侶或救星身分出現。阿尼瑪和阿尼姆斯是榮格思想中最重要的概念之一。異性代表自身內部的某種缺憾，需要加以認知和體驗，也就是說這是通往完美與聯繫的一個內在形象。而阿尼瑪或阿尼姆斯是靈魂的形象，即個人人格化的表現，而不只是個體的

¹⁹⁸ 羅伯特 霍普克：《導讀榮格》，頁 131-132。

¹⁹⁹ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 222。

²⁰⁰ 佛德芬：《榮格心理學》，頁 151。

男性或女性的面向。²⁰²

榮格說：「安尼瑪（anima）是原型的一種形式，它所表達的事實是男性大多帶有少部分陰性或女性基因。那不是男性身上某種忽現或忽隱的東西，而是一直存在的，並在男性身體中，以女性的方式運作。所以早在十六世紀，人文學者就發現男性有「安尼瑪」，而且根據他們的說法，每個男人身內都帶著他的女性，所以這不是現代的發明。安尼姆斯（animus）的情形也是一樣，那是女性心中的男性意象，有時相當清晰 有時則不是那麼清楚。」²⁰³

榮格認為阿尼瑪和阿尼姆斯的觀念並不是現代的發明，他說：「從遙遠而無法記憶的時代起，人類就在自己的神話中表達過這樣一種思想 男人和女人是共存於同一軀體中的。這樣一種心理直覺往往以神聖對稱的形式，或以創造者身上具有雌雄同體這一個觀念外射出來。」²⁰⁴

瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲說：「在愛斯基摩和其他北極圈部落中的男巫與先知（薩滿）身上，可以發現阿尼瑪做為男性心靈中內在心靈的上好範例。這些人有些甚至穿女人的衣服，或在他們的衣服上畫上乳房，以表示他們內在的陰柔面（feminine side） 這個方面可以賦予他們同靈界（ghost land）（即我們所說的潛意識）接觸的能力。」²⁰⁵在潛意識中是光明與黑暗、陽剛和陰柔並存，而男性在心靈中有「阿尼瑪」，女性在心靈中有「阿尼姆斯」，才代表了人格的完整。

楊儒賓也引用《太乙金華宗旨：逍遙訣》中的一段話，「一日一月，分開只是單個，合來方成一個全體。如一夫一婦，獨居不成室家，有夫有婦，方弄得一家完全。」來說明「坎離交媾」的人才是完整的人。這樣「中性化」的人乃是「兩性具有」或是說「超越並綜合兩性」的人。道教的煉丹師則以自己的身體為鼎爐，

²⁰¹ 瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲：《人及其象徵》，頁 240

²⁰² 羅伯特 霍普克：《導讀榮格》，頁 90-93。

²⁰³ 安東尼 賽加勒、墨瑞兒 柏格：《夢的智慧》，頁 200。

²⁰⁴ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 331-332。

²⁰⁵ 瑪莉 - 路易絲 弗蘭茲：《人及其象徵》，頁 212-213。

他們勤煉勤烹，九轉丹成，最後轉化自己的身體為水火相濟、陰陽互化的兩性俱有的人。²⁰⁶因此要修煉的，不只是在外在的丹，而是內在的完整人格。

第二節 論「神秘合體」與藏密雙修觀念之相應

藏密佛教認為人的肉體，是體現宏觀宇宙真理的微觀宇宙，是絕對的實在包容了所有二元性和兩極性：本體和現象、潛能和顯性、涅槃與輪迴、般若與善巧、空與悲憫。藏傳佛教的雙修（Two-in-One）象徵就是 yab-yum（原意為父母），父母雙神擁抱在一起，這種象徵在西藏宗教藝術中頻頻出現，它激發並形象地表現禪定的經驗和幻象。格文達喇嘛指出：這些象徵和任何肉體的性慾毫不相干，他們只是描繪了陰陽兩性的結合，即陽性原則與永恆的女性品質，如「神母」（Divine Mother）的品質或超驗智慧……我們必須在自身中尋求這種結合，而不是尋求與我們之外的女子結合，通過禪定過程，結合我們內在的陰陽兩性來達成。²⁰⁷

附圖三：藏密父母佛（甲圖：大威德怖畏金剛²⁰⁸；乙圖：時輪金剛父母佛²⁰⁹）
甲圖

²⁰⁶ 楊儒賓〈榮格的煉丹術思想與道教內丹傳統（ ）〉，國科會專題研究論文編號 NSC85-2411-H-007-003-J2，頁 20-21。

²⁰⁷ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 27-28。

²⁰⁸ 清水乞：《曼荼羅的世界》，台北，唵阿吽，1999 年 2 月，頁 131。

²⁰⁹ 賴富本宏：《曼荼羅的世界》，頁 146。

乙圖

劉耀中說：「榮格又深入研究了怛陀羅（tantrism）或密教瑜珈術（trancic yoga）。密教瑜珈術來自印度密教，是一種崇拜女神軍荼利（kundalini）的教派的儀式……怛陀羅或密教中的瑜珈術，一種靜坐冥思的修行法，也是從精神訓練得來的功夫。怛陀羅瑜珈術崇拜女神軍荼利，這位女神是一條蛇，由她來將精神喚醒。要達到此種意識的境界，需用冥思的方法來幻想脊髓內的每一個橫斷面。據神話說，這脊髓有六個節輪，其上最高處是蓮花（指最高意識）……修行者運用想像力將這些輪子轉動起來，女神軍荼利就會升起，給予修行者更大的精力……西藏人很實際，他們學了怛陀羅瑜珈後，覺得有必要增一配偶，那就是蛇力的上升應當是迎接她的配偶。如此才能使喇嘛的想像力獲得周全，於是採取了父母相

互擁抱的姿勢。」²¹⁰

藏密的根本概念，就是關於兩極性的認識。兩極性及其整合是藏密實踐的核心：陽性力量與陰性力量的結合；物質與精神的統一；積極原則與消極原則的歸一；智慧 - 辨別力原則（化身為文殊師利，智慧之佛）和憐憫 - 統合原則（化身為觀世音菩薩，憐憫之佛）的統一。在榮格心理學中，對立面的法則，具有同等的重要性，在他的心理學架構上，一組基本的對立面就是意識與潛意識，從心理學的層次上看，對立法則的意義，在於靈魂是一個動態的統一體，是一個自我調節的系統。榮格相信：「通過中道達到對立面的統一」。²¹¹

第七章、榮格對曼荼羅的研究

第一節 「曼荼羅」的佛教意涵

曼荼羅（mandala，或譯為曼陀羅、滿荼暹、漫怛羅....等等。在梵文裡，代表「壇」、「道場」、「輪圓具足」、「日輪」、「月輪」的意思）是印度教和佛教的法物，信徒藉由觀想或膜拜而進入冥思。中世紀初的基督教也有曼荼羅圖案，圖案中有東南西北四個方向，基督在中央。

而針對曼荼羅的象徵意義，榮格說：「曼荼羅作為象徵，其作用是從哲學上弄清神性，或以可見的形式再現神性以便讓人們崇拜；或者，像在東方那樣，它的作用是供人們作瑜珈修煉。『天圓地方』（the celestial circle and the squareness of the earth）的完整與『完美』在連結著四種原則或四種心理特質的同時，表達了完全的統一和結合，因此曼荼羅實際是『統一和連結的象徵』。」

212

²¹⁰ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 193-201。

²¹¹ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 120-122。

²¹² 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 386-387。

而在藏傳佛教中，曼荼羅，神秘的圓環，是一種非常重要，意義深遠的象徵符號，他們是包含著相對符號的圖案，這些符號圍繞著中間的核心聚集在一起，他們的結構和設想，既包含了外在形象化的世界，也表現了內在的精神世界。²¹³

所謂曼荼羅，原本是模仿城樓的畫。我們現在所看到的胎藏曼荼羅，原先並不是巧妙地縱長形，而是模仿四方形城樓的形狀。²¹⁴梵語曼荼羅，意譯為壇城或壇場。在築壇之時，選擇清靜的地方，用清淨的泥土築土壇，當中放置諸尊泥相。由於築土壇作業非常麻煩，於是，有人開始以平面繪畫代替立體的土壇。我們現在看見的漢密曼荼羅，都是繪畫作品。²¹⁵修煉時要設壇圍場的目的，是為了防止魔鬼侵入，又畫佛像和菩薩像，以示其間諸尊聚集。中國和日本佛教的曼荼羅常畫於紙帛之上，在供奉、冥思、觀想時使用。

恒多羅主義（藏密）認為所謂的曼荼羅，是諸佛井然有序地並排在由圓形和四方形組成的宇宙圖。通常，最外面是由數層「圓」圍成的，當中是有門的四方形（有時是圓形）樓閣，經過分割的樓閣，都是諸佛所在之處。這樣曼荼羅「圖」，所顯示出來的，就是佛與諸菩薩所居住世界的圖樣，也可以說是宇宙萬物居住世界的縮圖。²¹⁶西藏佛教藏密寧瑪派白玉傳承堪布覺眉桑度說：「曼荼羅是本尊居住的地方，本尊的眷屬以及諸尊，都眾星拱月似地隨侍在四周。」²¹⁷

如果要以一句話來定義曼荼羅的話，可以說是：我們生活的「現象世界」，是與「聖次元諸佛」一體化的場所。從某種意義來說，超越的大宇宙（macrocosm）及內在的小宇宙（microcosm），是相隨不離的聖域空間。所謂曼荼羅，是諸佛集會的同時，要求自我全力投入，曼荼羅的基本特性是「聖域空間」，它是以完整的意義來創造聖域的特定空間。藏密將此稱之為「結界」（simabandha）。²¹⁸

²¹³ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 103-104。

²¹⁴ 松長有慶：《曼荼羅的世界》，頁 34。

²¹⁵ 蔡東照：《藏密大精采 2 - 進入曼荼羅與佛尊對談》，台北，唵阿吽，1996 年，頁 30。

²¹⁶ 蔡東照：《女尊、天眾、護法尊曼荼羅》，台北，唵阿吽，1997 年，頁 242。

²¹⁷ 蔡東照：《藏密大精采 2 - 進入曼荼羅與佛尊對談》，頁 30。

蘇珊·芬徹說 (Susanne F. Fincher):「西藏的曼陀羅可以作為冥想默思的視覺輔助工具；它也可以是說明特定心靈實現的圖案。榮格表示，儀式專用的曼陀羅最初就是為此而攝。杜西 (Jucci) 也表示贊同的指出，最初發現曼陀羅的由來，即是透過內省的經驗。而這種內省的經驗則是受『人類心靈某些內在的需要』所驅使而得。只不過晚近為了重新找出通往心靈狀態之路——曼陀羅的原創靈感因而才將曼陀羅派上用場。杜西寫道：『源自於一股內心衝動而產生的曼陀羅，竟反過來成為沈思冥想的輔助工具，以及作為一種外在媒介物，以便在全神貫注靜思下獲致該幻景。』」²¹⁹在藏傳佛教中，信徒經過啟蒙後，就要給予特別的指導，教他們如何觀看曼荼羅。這種曼荼羅描繪了和藹寧靜之神和凶惡憤怒之神，描繪了存在力量的衝突，有著原始的衝動和激情，也描繪了神性之光——這一切都存在精神深處。通過精神上進入曼荼羅，使自己在精神上能由對立到達統一。²²⁰

蘇珊·芬徹說：「杜西指出，信徒欲通往曼陀羅的啟蒙之路，必須好好注重內在的修持，才可以獲准接受訓練。傳授者判斷信徒符合入學標準後，便順應天時地利，授予曼陀羅相關的技巧……以曼陀羅為主的觀想，有助於內在修持。信徒的內心喚起了曼陀羅的圖案，他的心眼專注的凝視這些意象，將它們挪放入自身之內。為了強化此種經驗，於是傳授者提醒信徒這些意象並非真實存在，只不過自身想像力的投射罷了。信徒經過訓練及反覆練習後，就會在內心鮮活的喚起曼陀羅的圖象，並專注地寧思圖案，以便能從分離的世界回返一體的境界，與純淨意識狀態連結，因此，西藏人將曼陀羅作為往返各種意識狀態的路徑。」²²¹

第二節 榮格的「曼荼羅」心理學意涵

藏傳佛教的曼荼羅，構圖華麗典雅，甚至相當繁複壯觀，內容博大精深，是西藏佛教大師獨特心理體驗和創造性想像的產物。榮格體會到曼荼羅的深奧涵義

²¹⁸ 賴富本宏：《曼荼羅的世界》，頁 141。

²¹⁹ 蘇珊·芬徹：《曼陀羅的創生天地》，游琬娟譯，台北，生命潛能，1998年，頁 17-18。

²²⁰ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 106。

及其在心理整合過程中的作用，認為曼荼羅是心理完整性的原型和象徵。榮格說：「我發現了曼陀羅符號。為了確定，我花了十餘年的時間收集其他的資料，才宣佈我的發現。曼陀羅是一種原型的意象，經歷時代的證實，意味這自體的完整性。這一圓形意象代表精神基礎的完整性，用神話的話來說，即是神性以人形顯現。」²²²

由於曼荼羅是宇宙的圖像，體現了古代印度人關於萬物集中的觀念，所以榮格特別重視曼荼羅，將它視為「自性」原型的象徵。榮格又借用「曼荼羅」來進一步說明「個性化」。曼荼羅是宇宙的表象，是諸神聚會的聖地和宇宙力量的聚集點。人則是宇宙的縮影，在精神上進入曼荼羅，並向其中心前進，象徵宇宙的分解與復合，這一過程也是心理整合的過程。曼荼羅有東、南、西、北四個方向，而「自我」居中央。但這與佛教有所不同，佛教是以「自性」為中心，用以調解「自我」的動態。²²³

然而，榮格借用「曼荼羅」一詞，其用法比較接近詞意的原初意義。並不限於印度教或藏密的用法。但這並不是說榮格就不了解原本曼荼羅的形式和意義。他對佛教曼荼羅的形式和意義也很清楚。他說：「佛教的曼荼羅 它們通常來自西藏。這些東西總是由一朵圓形的蓮花構成，蓮花內又有一個方形的聖殿，聖殿又有四個大門，它們代表四季和東南西北四個基本方位。蓮花中央是一個佛，或更多時候是濕婆和他的『沙克提』(Shakti)，或一個與之相等的霹靂神(dorje) 它們作為儀式中的用具，被用於凝神觀照和最終將小我意識轉變為神聖的大全意識。」²²⁴

「曼荼羅」此語出於梵文，原意是指「圓」。在榮格心中象徵著目標、中心點，或精神整體狀態的自體；是一種走向中心的再現自己的精神過程，是新人格中心產物。曼陀羅可由圓狀、四方形或四位體的東西象徵性的呈現，藉由四和其

²²¹ 蘇珊·芬徹：《曼陀羅的創生天地》，頁 22-23。

²²² 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 413。

²²³ 劉耀中：《榮格》，頁 134。

倍數的對稱擺放。在希臘神話的女妖術（Lamism）和印度神秘的（Tantric）瑜伽術中，曼荼羅是靜思打坐的工具，是諸神的座椅和出生的地方。榮格在〈金花之謎〉的評論部份說：「曼陀羅意味一個圓圈，這種象徵不僅是在東方可以找到，在我們當中亦能看見。曼陀羅在中世紀被大量地再現出來。那些具有基督教味道的曼陀羅來自早期的中世紀，它們大多把基督置於中心，旁邊是四個福音傳教士，或在基本方位上置有象徵這些傳教士的東西。這一定是個非常古老的概念，因為荷拉斯（埃及太陽神，譯註）和他四個兒子也以同樣的方式被埃及人呈現出來。曼陀羅大部分以一朵花、一個十字架或一個車輪的形式出現，這個形式以四為其基本結構。」²²⁵

榮格曾羅列曼荼羅象徵的幾個主要項目：（一）圓球或卵形（二）圓形之花（如薔薇、水蓮等）或輪子等（三）中心為太陽、星辰或十字架形，且射放出四條、八條或十二條光線（四）回轉成卍字形狀的圓、球、十字形等（五）卷曲成圓狀之蛇形、或渦卷狀之神祇（六）四角結合之圓（七）四角、圓形結合之城、町、中庭（聖域）（八）眼睛（瞳孔帶虹彩）（九）除了四角形以外，偶而會現出三角和五角之變形。這九個項目是列舉式的，尚未全盡曼荼羅自然圖像之全貌。但曼荼羅需要圓及四方、準四方（如四的變形、或四的倍數），我們大體已可略窺一斑。²²⁶

榮格注意到某些表現在古代神話、部落傳說和原始藝術中的意象，曾反覆出現在不同的文明民族、原始部落，甚至在精神病患者和兒童身上。例如在宗教、藝術和夢上，就常常有以花朵、十字、車輪等意象，而榮格把這些意象稱為「曼荼羅」，認為它代表具有普遍一致性的共同心理結構。

榮格證明，在羅得西亞舊石器時代的岩石中，有一種抽象的圖案——圓圈中一個雙十字。「這種圖像實際在每一種文化中都曾出現過。今天我們不僅在基督教

²²⁴ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 372-373

²²⁵ 榮格：《榮格全集》，第 13 卷，第 31 段；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 465

²²⁶ 楊儒賓：〈曼荼羅與觀想 - 榮格思想與佛教〉，國科會專題研究論文編號：NSC86-2411-

的教堂內，而且在西藏的寺院裡也能夠找到它。這就是所謂的太陽輪。而既然它產生於車輪還不曾發明出來的年代，也就是不可能起源於任何還自外在世界的經驗，我們不妨稱其為某種內在經驗的象徵。」在榮格看來。這一象徵是典型的「曼荼羅式樣」。²²⁷

許多文化的創世神話，都和「圓」有關，它們採用圓形作為意識、生、死、再生的象徵。蘇珊·芬徹說：「埃及神話描述混沌未開之前的宇宙，是一個天衣無縫的圓。天之女神及地之神在圓心之內緊密相連。隨著此圓的鬆動，宇宙的父母就分開了……在歐洲、非洲、南美及印度的傳說中，均可發現以圓的觀念為基礎的創世神話。顯而易見的，圓與感覺深邃之人之直覺互起了共鳴。在西方文化中，柏拉圖的作品即已出現以圓為萬事萬物的起源之說。」²²⁸

「無以數計的宗教儀式均是從設置一個神聖的圓開始，舉例而言，巫毒教的女祭司就是地上畫一圓，象徵向上帝提出邀請；美國土著的盾牌製造者也事先繞圈跳舞、高歌，懇求造物者給與指引後，才開始進行神聖的製盾工作。某些慶典儀式以繞圓行進，達到心醉神迷、忘情忘我的狀態……儀式中的圓，已從一般平凡的空間提升為神聖的空間。對於曾經領悟圓內的空間是反映人生本質的民族而言，創造圓是一項神聖之舉。創造圓也是設法達到宇宙間人神和諧的狀態。據說，當天人合一時，慈悲美善就會滋生！基於此因，接觸圓所界定的神聖實體，對於文化具有治療作用。」²²⁹因此，這種「圓」的曼荼羅，在儀式中的意義，象徵著在圈內是在「神聖的空間」中，這是一個天人交流處，可以產生慈悲美善，也有治療作用。

榮格在〈過渡的文明〉一文中說：「曼陀羅 往往在迷惑和失調情形下出現。原型因而成星座狀，以一種秩序的模式呈現出來（該模式像一種刻成四份的十字架或圓圈心理學，稱為『反光鏡』，和混亂的精神狀態重疊，使每種東西各

H007-021-J2，頁 1。

²²⁷ 榮格：《心理學與文學》，頁 3

²²⁸ 蘇珊·芬徹：《曼陀羅的創生天地》，頁 9。

自歸位，精神的混沌便被有保護作用的圓圈箝制住了。與此同時，它們是印度神秘瑜伽術，一種幫助恢復秩序的工具。」²³⁰

「曼荼羅」的功用，除了積極的提昇靈魂來通往個性化過程；它還可以消極地避免靈魂的解體，幫助「恢復秩序」，使人格恢復完整性。榮格說：「曼荼羅圖形帶有一明顯的目的，它畫上一道『太古鴻溝』(scelus primigenius)，這是一道環繞中心的巫術鴻溝，中心則意指人格最深奧處的神殿或聖域。鴻溝的作用乃用以防止心靈之質能往外流泄(漏)，或預防因外來的影響所導致的偏向。」²³¹因此「曼荼羅」不但是一種表達方式，它也會產生影響，對其製造者反而產生某種反作用力，這當中隱含著遠古的巫術作用。曼荼羅對其製造者的反作用力象徵著一種「庇護輪圈」(protective circle)或「魔力輪圈」(charme circle)，可對其製造者形成一種保護的作用，防止意識「外溢」，並保持其統一性，以免被潛意識衝散。²³²

當榮格在那段情緒最低潮期，他開始畫曼荼羅，在西元一九一八年到一九一九年間，榮格幾乎每天早上都畫大小不等的方圓圖形，藉以觀察他自己內心的隱微無名情緒，他所畫的曼荼羅就是在那一時期內心狀態的反應，當他精神狀態改變，他所畫的曼荼羅也為之改變，最後他豁然醒悟。他說：「我慢慢發現什麼是真正的曼陀羅：『成形、變形，永恆心靈的永恆創造』(引自《浮士德》第二部)這也是自體，及人格的完整性……我所畫的曼陀羅事關於自體狀況的一些密碼，這種密碼每天呈現在我的腦海中時都是嶄新的，在這些密碼裡，我看到自體，也就是我的整個存在。」²³³最後榮格得到的結論是：曼荼羅代表「形成」、「轉化」、「精神不朽」的永恆創造。而日後當榮格在面對他的精神病患者時，也經常藉此來讓他們做自發的自我治療。

²²⁹ 蘇珊·芬徹：《曼陀羅的創生天地》，頁 13。

²³⁰ 榮格：《榮格全集》，第 10 卷，803 段；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 456。

²³¹ 榮格：《榮格全集》，第 13 卷，頁 24-25；轉引自楊儒賓：〈榮格的煉丹術思想與道教內丹傳統()〉，頁 17-18。

²³² 楊儒賓：〈榮格的煉丹術思想與道教內丹傳統()〉，頁 27。

附圖四：榮格繪畫的兩幅曼荼羅草圖²³⁴

蘇珊·芬徹說：「畫圓就像是在我們所認定屬於自己身體及心理空間的周遭畫上一條保護線。曼陀羅喚起本質我（自性）的影響力、次序及人格整體結構的基礎模式；他支持並維繫你我的生命網。我們藉著曼陀羅的創作，創造出屬於自己的神聖空間、庇護地或集中力量的中心點。」²³⁵

榮格說：「保護性的圓圈——曼荼羅，是對頭腦混亂狀態的一劑傳統的解藥。」²³⁶為何可藉「曼荼羅」來做自我的治療，因為在繪畫「曼荼羅」的過程中，會造成內心的轉化，而這個過程其實也是一種「個性化過程」。榮格說：「當我開始繪畫曼荼羅時，我看出一切東西，包括我一直走著的所有道路，我一直採取的所有步驟，均導向一個單一點——居中的那個點。事情愈來愈清楚，曼荼羅就是中心，它是一切道路的代表，是通向中心點、通向個性化（individuation）的道路。」

²³³ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 256。

²³⁴ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 44。

²³⁵ 蘇珊·芬徹：《曼陀羅的創生天地》，頁 33。

²³⁶ 榮格：《心理學與文學》，頁 59。

榮格認為，在個性化的過程當中，就是意識和潛意識的結合，並以曼荼羅的形式與上帝的形象雷同；曼荼羅大概是一個完整觀念裡最簡樸的樣式，從心靈自發地產生，再現對立雙方的掙扎和妥協。²³⁸

榮格在〈心理學與宗教〉一文中也說到：「現代曼荼羅象徵所表達的那種體驗，在那些不再能把神聖形象投射到外部的人是有典型意義的，由於這一個神聖形象的內縮和內投，這些人便處在人格膨脹和人格解體的危險中。在這種情況下，那建立在中心周圍的圓形或方形封閉體，便具有一種保護牆的作用，它的目的是避免崩潰和分裂。曼荼羅不僅表達了『凝聚於中心』的含義，而且有助於向中心的凝聚，這個中心就是『自性』。這絕對不是什麼自我中心；恰恰相反，這是為了避免人格膨脹和人格解體而非常必要的一種自我控制。正像我們看見的那樣，這個封閉體同樣也具有希臘人所謂『神界』（temenos）的涵義『神界』一詞，指的是神殿周圍的一片地方或任何隔離開來的聖地。」²³⁹這也如同在藏密當中，曼荼羅的功用在「結界」，保護修行者在修煉的過程中，不會受到魔鬼的侵擾。

而對於曼荼羅的心理意義方面，榮格也提到了在心理的層次中關於「神」的概念，他認為，「神」是集體潛意識中最底層的存在，我們無法了解其自身，但我們可以通過神的意象間接了解它。換言之，神的意象是集體潛意識投射出來的，這種投射的意象中，最根本的就是曼荼羅的形狀。²⁴⁰

而在神的曼荼羅當中，榮格認為「三位一體」中，「父」代表「潛意識」，「子」代表「意識」，「聖靈」代表「意識與潛意識的結合」，耶教三位一體的理論非常「完美」，但不「圓滿」。榮格說：「當基督教的核心象徵是三位一體的時候，無

²³⁷ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 257。

²³⁸ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 414。

²³⁹ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 405。

意識呈現給我們的信條卻是四位一體。實際上，正統的基督教並不完整，因為惡的原則（the evil principle）這一教義側面並不存在於三位一體中，而是作為魔鬼而獨自笨拙地存在。」²⁴¹

楊儒賓說：「根據榮格對集體潛意識與『神』之本性的理解，『負』與『正』、『神』與『魔』是同體存在的，以此殺彼，糾纏起伏，此種道德行為雖然悲壯，但不見得符合『真實』的。這樣的道德是雄性的、精神的、理智的道德，它與廣大的無意識原型間有道裂痕……因此完整的神的圖像，應當將惡魔包含進來，視為自己本質的一部份，而不是故意加以漠視摧殘……榮格堅持他的神的曼荼羅形象中絕對少不了惡魔這一個角色。他將『四位一體』放置在曼荼羅的圓滿圖像上，認為圓滿的宗教應建立在圓美的曼荼羅象徵上，而圓滿的曼荼羅又是人類無意識最圓滿的狀態。」²⁴²

榮格的「四位一體」的曼荼羅概念，要將「惡魔」的角色包含進來，這個觀念和他所主張的「陰影原型」觀念是一致的。而這個「惡魔」也正如「阿賴耶識」中的「不覺」分。「阿賴耶識」，是由兩部分所組合而成，一是「覺」分，亦即「不生不滅」的本性，具有令眾生走上覺悟的功能；另一「不覺」分，亦即「生滅」的煩惱，會讓眾生走上繼續流轉生死的路程。

榮格認為，宗教使集體潛意識原型進入到人的意識領域，從而平衡人的心理，治療人的精神失調，填補人的空虛感。千百年來，當宗教象徵文化興盛，集體潛意識只是以某種形式存在，沒有成為問題；而一旦宗教衰敗時，象徵主義貧乏，人們的空虛感增強時，它便成為問題。事實上，宗教象徵正是人的心靈中，作為自律性的集體潛意識發揮補償性機能而外投的意象。榮格發現在世界各地不同的宗教中，都存在著將集體潛意識，投注到人的意識中的共同特徵。如曼荼羅（manadala）卍等，他們都是自性（Self）這種原型的象徵，這種象徵文化的空

²⁴⁰ 楊儒賓：〈曼荼羅與觀想 - 榮格思想與佛教〉，頁 7。

²⁴¹ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 363。

²⁴² 楊儒賓：〈曼荼羅與觀想 - 榮格思想與佛教〉，頁 8-9。

間投影，證明了原型存在的普遍性和共同性。世界各地宗教共有的曼荼羅象徵，體現了人類心理的一種趨向平衡、統一、協調、完滿、穩定、整體的理想追求。

243

蘇珊·芬徹說：「不見得非要等到出現危機時，才畫曼陀羅。事實上，我們應該終其一生與本質我（自性）的原型培養關係。我們需要與內心這股根本的能量來源維持適當的關係，繪畫曼陀羅可以讓這本質我（自性）的原型能量，適當的豐富及影響我們的意識。曼陀羅使你我透過可以被整合的視覺圖案，獲得來自原型心靈的訊息。」²⁴⁴

「創作曼陀羅是一項有益的活動，針對一些簡單繪畫步驟悉心精研，必能豐富整個人生。誠如榮格指出：『當這些圖畫讓本質我（自性）得以抒發時，那麼你我若秉持熱愛生命的態度，潛意識就會起作用。創作曼陀羅時，即使意識內衝突對立，我們也能夠明心見性，感受到現實世界一片和諧、祥和及存在的意義。』」

245

第八章 榮格對《西藏度亡經》之研究

第一節、榮格對《西藏度亡經》的認識及介紹

《西藏度亡經》，藏文 Bardo Thodol，原名譯為《中陰得度》。依照藏人傳說，《西藏度亡經》乃是為後代保存而密藏，待到時機成熟才能公諸於世的書。它是在八世紀時，由影響西藏佛教深鉅的蓮花生大士編纂而成的。它是一本以七顆無言之印封鎖的書，這倒不是怕它裡面的知識，會被教外的人獲悉，而是預防這種知識引起不必要的誤解，致使不直接受此法的人遭受到不必要的損害。²⁴⁶一九二七年，伊凡斯·溫茲（Evans - Wentz）整理編輯的英譯本正式出版。一九三五年，

²⁴³ 常若松：《人類心靈的神話 - 榮格的分析心理學》，頁 50。

²⁴⁴ 蘇珊·芬徹：《曼陀羅的創生天地》，頁 203。

²⁴⁵ 蘇珊·芬徹：《曼陀羅的創生天地》，頁 34。

德文版也出版了，榮格的解說即附在此版本內。而它的中譯本，一直要到一九八三年，才由徐進夫所譯出。但很可惜地，中譯本未收入榮格的評論，但實際上，榮格的評論，對我們研究東西文化的異同，有極大的幫助。幸好，在楊儒賓所譯的《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》中有收錄到這篇評論，讓我們能一窺《西藏度亡經》對榮格的影響。

什麼是「中陰」？西方密教權威吳卓飛爵士（Sir John Woodroffe），在《西藏度亡經》寫的前言中說：「依照佛教的觀點來說，生命係由一系列連續不斷的意識境界所構成。最初一個境界是『生有意識』或『出生意識』（the Birth-consciousness），最後一個境界是『死亡之際的意識』或『死亡意識』（the Death-consciousness）。介於這兩個境界之間，由『舊』變『新』的一個境界，叫做『中陰』（the Bardo）或『中有』（Antarabhara）境界，分為三個階段，藏名叫做臨終（Chikhai）、實相（Chonyid）以及投生（Sidpa）中陰，分別代表初期、中期、以及後期三個階段。」²⁴⁷「中陰」是指兩者之間的深坑、縫隙，亦即死亡和轉生之間的「境相」，這是一種中間的或過渡的狀態。

榮格對《西藏度亡經》的內容及意涵有相當深入的研究，他說：「《西藏度亡經》是為死者或瀕臨死亡而寫的書。以指引死者處在中陰身（Bardo）的狀態時亦即在介於死亡與再生的四十九天期間如何自處的典籍。文章由三部分組成，「臨終中陰」（Chikhail Bardo）是第一部，本部分描述死亡瞬間，靈魂所經驗之事物。其次是「實相中陰」（Chonyid Bardo），指的是死亡期間一種夢幻的狀態，這種狀態是因業力而生起的一種幻覺。第三部說的是「投生中陰」（Sidpa Bardo），描述想要再度轉世的本能衝動，以及誕生前的諸多事務。此處特別值得注意的是：當乍入死亡之途時，常伴隨著崇高之景象及光明，而且可獲得最徹底的解放。其後，「幻覺」開始，最後遂不免再入肉體重生。此時，光耀次第減弱，而各種各樣的幻影卻日漸恐怖。由靈魂這種狀態，可以看出當它逐漸接近肉體的再度重生時，也就是意識日漸脫離自由自在的真理之際。這本經典的作用，乃是

²⁴⁶ 蓮花生大士：《西藏度亡經》，頁 30-31。

教誨死者行經種種虛妄混亂的階段時，能特別注意隨時都殘留有獲得自由的可能性，而且也向他說明諸種幻影的性質。」²⁴⁸

《西藏度亡經》上提到，在死亡與再生之間的四十九天中，人的靈魂可以看到金翅鳥、赫怒加，金剛杵、寶劍的搖動，並且聽到奇怪的聲音，可以看到文殊菩薩和他的配偶等等象徵。如果不能很清楚這些象徵的意義，就會受到它的支配，就會失去解脫的機會。

按照《西藏度亡經》的觀點，正是在死後的一剎那間，心靈能夠獲得解脫。在那一刻，人達到意識最微妙的狀態，獲得了清靜明澈的心。但由於人對此一無所知，因而失去利用它來獲得澈悟的機會，反而逐漸下降，倒退到潛意識和轉世的世界，再次墮入痛苦的生死輪迴中，這本書教導說：不管在中陰的過程中，看到「憤怒之神」或「和平之神」，這都是在輪迴時，自己的靈魂所投射出來的產物而已。他們只不過是心靈的投影或想像，都是一種「原型」，一種集體潛意識的現象。必須把他們視為虛空的形式或是稱之為「嘛呀」——幻覺表象，是印象中的錯覺，此外一無所有，這是一個超塵世而智慧的觀點。

榮格說：「最高的境界不在中陰身終了階段，而是在開始的階段，也就是在死的瞬間顯現……至善在人的生命中，生出業力，死者因而可安居在虛空之永恆之光，擺脫諸源。他也可因此從生成毀壞的幻象中獲得解放，安息於生命輪迴的軸心中間。中陰身並無永恆的懲罰，它只是逐漸降至一種新的生命，這將使個體更接近他的終極目標。」²⁴⁹

索甲仁波切說：「中陰教法告訴我們，心在某些時刻比平常來得自由，在某些時刻來得更有力，在某些時刻會有很強大的業力可以轉化和改變，而最高潮的就在死亡的時刻。因為當時肉體被拋棄了，我們有最大的解脫機會……佛性被身

²⁴⁷ 蓮花生大士：《西藏度亡經》，頁 54-55。

²⁴⁸ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 1-3。

²⁴⁹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 26。

體隱藏，一但身體被捨棄了，佛性將大放光明。」²⁵⁰

這本《西藏度亡經》通常都放在遺體旁邊，並由喇嘛僧伽朗誦其經文，念給臨終的人聽。經文讓死者不再害怕，不要忘記應牢記在心的真言 唵嘛呢叭咪吽，這句真言的意思是「蓮花中的珍寶」，要死者出淤泥而不染，保持心性中的潔淨。這本書並不是為了埋葬的禮儀而作，而是用以引導死者從死亡到重生的四十九天間，明白靈魂的重要價值，及心靈幻象的投影，死者若能抗拒誘惑，不尾隨來自人間的「暈黃微光」，他在三種「中陰身」狀態中，依然可以超越四方受圍繞的宇宙須彌山，達到佛陀永遠的「法身」境界。因此《西藏度亡經》的特殊意義，就是在說明就算是靈魂離開了身體，仍然有獲得解脫的機會。

在《西藏度亡經》中提到，讀誦者應做以下禱告，來幫助死者親證光明的境界：「尊貴的某某，諦聽！諦聽！你正在體驗清淨實相的光輝。你應加以體認。尊貴的某某，你現前的智性，其性本空，無色無相，本來空寂，此即是真空實相，普賢法界體性。你自己的這個智性，就是淨識本身，就是普賢王佛。而所謂本空，並非空無之空，而是無有障礙，光明煥發，隨緣赴感，喜樂充滿的智性本身。你自己這個純淨意識光明晃輝、其性本空、與光明大身不可分離。它既沒有生，也沒有死，此即是無量光 - 阿彌陀佛。」²⁵¹榮格認為在《西藏度亡經》的這一段話中，對死者委婉的叮嚀之語的內涵，已是澈悟之佛陀法身的狀態。²⁵²

榮格對《西藏度亡經》的評價極高，在他的〈《西藏度亡經》的心理學〉一文中說：「自從《中陰得度》出書以來（即《西藏度亡經》，一九二七年英譯本發行），它一直是我常年不變的伴侶，我不但從此書承受了相當多的刺激與知識，而且連許多根本的根本性洞見也承自此書……這種哲學包含了批判性的佛教心理學之精華，我們可以說，此書雄偉岸然，是無從比擬的……《中陰得度》的內容屬於最高階段的經驗心理學，我們的哲學與神學如何呢？迄今為止，它們恐怕仍

²⁵⁰ 索甲仁波切：《西藏生死書》，頁 144-145。

²⁵¹ 蓮花生大士：《西藏度亡經》，頁 98-99。

²⁵² 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 7。

處於中世紀的、前心理學的形而上階段。」²⁵³

「可視為對死者致最大努力的，肯定是《中陰得度》。它的照顧鉅細靡遺，可全面配合死者靈魂的變化形態，任一嚴肅認真的讀者都可以反身自問：是否這些年老多智的喇嘛業已抓住我們看不穿的第四向度之光景，且已揭開重大的生命秘密之紗幕？」²⁵⁴

在這篇文章的結語處，榮格說：「此書只有對帶有精神理解能力的人，才願開放。而此種能力沒有人是與生俱有的，他只有經由特殊的修煉與特殊的體驗，才可獲得。」²⁵⁵由這些話語中，也可得知榮格對《西藏度亡經》的崇敬之情。通過榮格向西方世界介紹這本書，它的心理學重要性，它對心理投射的非凡理解，和它的哲學意義都得到承認。

榮格也運用了他的「集體潛意識」及「原型」理論來解讀《西藏度亡經》，他說：「實相中陰的狀態是由業力引發生起的幻覺，亦即從前世過去心之殘滓生起的幻覺狀態。依據東洋人的看法，業力可以說是一種心靈的遺傳說……乃是建立在靈魂的超時間性（亦即靈魂不滅）上面……我們如果慎重看待業力的觀念，儘量從廣義的角度上將它看成心靈的遺傳性，還是可以接受的。」²⁵⁶

「本書（《西藏度亡經》）全部內容都是從無意識的原型成分創造出來的，這是鐵的事實。在這些原型後面，沒有物質的實體，也沒有形而上的實體，唯一實在的只有靈魂的經驗……鬼神諸靈的世界『僅不過是』我們內心的集體無意識罷了。」²⁵⁷按照他的觀點，眾神和精靈的世界，就是我們心中的集體潛意識。

榮格把「業力」（種子）解釋成心靈的遺傳要素，而且榮格認為「業力」就

²⁵³ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 4-5。

²⁵⁴ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 26。

²⁵⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 28。

²⁵⁶ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 16。

²⁵⁷ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 27。

是「原型」，他說：「原型的幻象形式事實上在何時何地，都可自動生起，重新塑造，而毫無任何直接傳播的痕跡，人類心靈根源的構成因素所顯現出的齊一性，不下於形色相貌的身體構造之齊一性。所謂的原型，可以說即是前理性的心靈之器官。它是永恆的遺傳形成或理念，在開始之際，它們並沒有具體的內容。具體的內容只有在每一個體的經驗被帶進這些形式時，才會在每一個體的生活史上出現。」由於榮格將「業力」廣義地解為「心靈的遺傳性」，因此也用「業力」反過來解釋他的「原型」理論，證明「原型」的先驗存在，他說：「假如原型不是以相同的形式先前存在的話，我們如何解釋《中陰得度》一書的基本前提？」²⁵⁸

榮格說：「個體出生前（意即前子宮）的記憶是無法遺傳的，我們能確認的遺傳，乃是原型的基本構造。可是此基本構造因為不含個人的經驗，所以它們僅是無內容的構造形式，它們只有等到個人經驗將它們朗現後，才可以升起而被認識到。」²⁵⁹佛教認為，人的業識種子會潛藏在阿賴耶識，在歷劫輪迴中，當因緣會遇時，此業識種子就因與外在因緣會合而產生業報。這和原型的說法，的確有相似之處。關於業力種子和原型的比較，在本論文的第四章第二節「論「原型」理論與佛教唯識學「種子義」之相應」已有論述，在此只是做個簡要補充。

榮格也用他的「個性化過程」的理論，來說明在「實相中陰」時，必須面對種種恐怖的景象，就如同深入潛意識中，所遭遇的危險一樣。他說：「中陰身（實相中陰）的內容顯現了某些原型，亦即業力的意象，它們初次呈現時，形貌猙獰恐怖，中陰身的狀態和經過仔細設計、引導發生的精神異常之狀態，頗為接近。」而身處實相中陰狀態之地獄苦刑，使中陰身處在一個非常危險的狀況中。榮格說：「它顯示了中陰身亦即構成死後尚可目視的靈魂自我之「微細身(Subtle body)全體瓦解。這種瓦解如從心理學的觀點觀察的話，可說是種心靈的分解。在比較惡劣的情況下，即是精神分裂症（心靈分裂的狀態）……它要犧牲自我的穩定性，而任由自身處在幻想的意象凌亂出現、一切極為飄搖不定的情況底下……人要成為真正的自己（亦即所謂的個體化），一定得通過此危險的狀態。」

²⁵⁸ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 16。

²⁶⁰因此榮格認為要成為「完整的人」，一定要經過「個性化過程」，在這其中，無可避免地一定要深入自己的潛意識，但只有通過此危險狀態，才能使人格完整。

圖格帕·林波克以稍微不同的方式，闡明《西藏度亡經》的重要意義，並把他們與我們心理狀態中，相應的方面聯繫起來。「地獄道」是一種導致自我毀滅的忿怒狀態；「餓鬼道」是貪得無饜地渴求私慾的處境；「畜生道」表示缺乏神秘性，它是一個安全舒適，可預測的機械世界；「人道」是一種充滿激情、無休止地追逐歡樂和財富的世界；「阿修羅道」是個只有詭計和偏執狂的世界；最後，「天道」是一種驕傲、自戀、陶醉於自我的境界。²⁶¹

認清楚這些輪迴的心理狀態，就是要提醒我們，必須通過這些虛幻的假象，才能達到涅槃解脫的境界。我們往往容易陷在這些幻相當中，並把幻相當作真實，因此無法超脫。所以以《西藏度亡經》的看法而言，若在平時未能有所修持，安住在自在的心性中，將來在經過實相中陰時，就很容易因為定力不足，受到各種假象的迷惑，最終仍然要進入到投生中陰，繼續生死輪迴。

第二節、榮格對《西藏度亡經》的「通過儀式」和佛洛伊德「潛意識分析」之比較

榮格認為《西藏度亡經》所敘述的「中陰過程」，就像是一種「通過禮儀」。而這種「通過禮儀」，不是只在人死亡時所用的，而是在世時，就要熟悉這個通過禮儀的意義和過程，當死亡時就能坦然面對，並平靜地親證光明的境界。所以實際上《西藏度亡經》也是一本精神訓練手冊。榮格說：「古代文明所有的宗教性秘密禮儀……生者的通過禮儀所牽涉到的『超越』，並非超越死亡的世界，而是心靈意象的一種回轉，所以稱之為心理的彼岸或許較為恰當……如果用基督教的語言來說，可以說是從罪惡及俗世的糾葛中獲得『救贖』。『救贖』是從早期的

²⁵⁹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 17。

²⁶⁰ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 18-20。

²⁶¹ 拉德米拉·莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 103。

昏暗無明、無知無識中脫離出來，加以揚棄，並達到一種朗悟自由，無拘無束的境界。」²⁶²這是一個由迷轉悟的過程，要達到真正「超越」亦即心靈意象的一種回轉，這裡所強調的是心靈層次的轉化。由煩惱虛幻的「此岸」到光明覺悟的「彼岸」，而這個「彼岸」朗悟自由，無拘無束的境界，就是《心經》所說：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」²⁶³

因此若想要在死亡時能達到真正的涅槃解脫，不僅只是在死亡時由旁人讀誦《西藏度亡經》，而是在生前，就要學習「通過禮儀」，在世時就要對心性有深入的認識。索甲仁波切說：「除非你在世時能透過修行，對心性確實熟悉，否則你還是無法解脫……當夢到我們正在做夢時，又有多少人能察覺到呢？因此，請想像在死亡中陰的混亂中，想維持覺醒有多困難……一個真正的修行人所該做的，就是不分晝夜持續對心性察覺分明，因而直接使用睡夢的不同層面，來認識和熟悉臨終中陰和死後中陰即將發生的事……了解中陰的要點是：只要遵行這些修行的訓練，活著是可能證悟這些心的狀態……中陰教法說：『最上乘的準備，就在此時 在這一世開悟』。」²⁶⁴

榮格說：「在這種禮儀當中，其高潮通常是一種隱喻性的死亡，用以象徵人的轉變之全體象徵。事實上，《中陰得度》的說法，也是要死者回想起此種的通過禮儀的經驗。」²⁶⁵在這裡的死亡，並非肉體的死亡，而是意識執著的死亡，到「見山又是山」的一個轉化後的心靈層次。

針對這種「通過禮儀」，榮格在西方看到目前仍在運用的「通過禮儀」，僅剩下「潛意識分析」，但他認為這種「潛意識分析」只能到達最本能的「投生中陰」而已。他說：「《中陰得度》所述的，乃是要恢復人生有生以來即已失落的『靈魂之神性』的一種通過禮儀，溫茲博士也贊同此說……《中陰得度》所述及的通過禮儀之局面，乃是由大至小、逐漸衰減的反高潮系列組成，最後則歸結於母胎之

²⁶² 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 10。

²⁶³ 《般若心經》：頁 15。

²⁶⁴ 索甲仁波切：《西藏生死書》，頁 145-149。

再生。在西方，目前依然活著，還被採用的『通過禮儀的方法』，只有剩下精神科醫學所用的『無意識之分析』。這門科學的作業方式是往意識的背景或根底深入，以達成治療的目的……但佛洛伊德施用的領域，如依《中陰得度》一書所說，乃是中陰身最後的階段，也是最低的本能領域，這樣的中陰身名之為『投生中陰』。此時的死者無法接受最高的『臨終中陰』與中間的『實相』中陰的指引，他受困於性之幻象，被男女交合的影像深深吸引住，因此，到頭來遂不免吸入子宮，再度轉生塵世。」²⁶⁶

榮格認為佛洛伊德因為畏懼形上學，以及受限於現代生物學的思考方式，使精神分析學對子宮內體驗的痕跡除了推測外，再也無能為力。因此只能到達「投生中陰」(本能)的領域，而無法再深入到「實相中陰」(心靈)的領域，他說：「佛洛伊德的精神分析學在所有基本的論點上，並沒有超越『投生中陰』領域的經驗。亦即除了引起不安及其他精神亢奮的性之幻象、以及類似的『矛盾難容』之諸傾向外，他再也無能涉及其他。然而，在西洋，佛洛伊德卻是首位從『下層』探討，亦即從動物的本能探討，觸及到藏密的喇嘛教所說的『投生中陰』之靈魂領域。」²⁶⁷因為佛洛伊德太重視生物本能，再加上沒有輪迴觀，自然在解釋上，最多只能到了子宮的投生中陰，而無法以更宏觀的視野，即靈魂轉世觀點，或榮格所說的「心靈的遺傳性」的角度來思維。

西方的精神分析只能分析到投生中陰，若想再深入，因不符合西方人所受的訓練，既認為凡是心理層面都是個人主觀，又不承認靈魂不滅，因此想要在深入會遇到瓶頸。榮格說：「西洋的理性精神藉著精神分析學的幫助，可以深入到神經症的『投生中陰』狀態，但是由於我們接受未經批判過的一種前提，認為凡是與心理有關的都是主觀的、個人的，因此，不可避免地會陷入進退不得的窘境。」

268

²⁶⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 9-10。

²⁶⁶ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 11。

²⁶⁷ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 12-13。

榮格為了方便歐洲人理解《西藏度亡經》，他認為要「從尾讀到頭」，他說：「由於歐洲人是徹底的主智主義、惟理主義、整個人埋沒在現世之內，因此如能將《中陰得度》的順序顛倒過來，並視之為東方式的通過儀式經驗，對我們歐洲人來說，或許更有說服力。」²⁶⁹

榮格認為西方人在分析潛意識的方式，是和《西藏度亡經》的方式相反的，榮格說：「歐洲人的探究旅程乃是穿透幼兒期性之幻象世界，終止於子宮。他們認為就精神分析學而言，心靈創傷的基本原因乃是誕生時的經驗。」²⁷⁰所以他才建議西方人在看《西藏度亡經》時，可以由後面的部分往前面的部分，亦即先讀「投生中陰」，最後才看「臨終中陰」，雖然榮格也知道這不符合原書之義，但以這種方式閱讀，較符合西方人的思維習慣，即由現世的精神分析法，去回溯到子宮記憶。

第三節 《西藏度亡經》的宗教觀和西洋宗教觀之歧異

在這一節當中，我將《西藏度亡經》中所提到的宗教觀，和西洋宗教觀做個比較，這其中我也引用榮格〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉一文內的觀念，來做個參照，因為這篇文章中也論及東西方宗教觀的比較。

榮格說：「《中陰得度》給死者提供了至高不二的終極真理：它主張一切諸神都是我們靈魂的假象，都是我們靈魂的反光……可是在基督徒眼中，以上的說法卻不啻於剝奪他們的上帝。在東洋人眼中，靈魂即是神性之光，神性即是靈魂的本質。」²⁷¹在佛教思想中，認為「人人皆可成佛」，六祖惠能說：「前念迷即凡夫，後念悟即佛」²⁷²，由迷轉悟，就可即身等佛。但在西洋人的觀念中，上帝就是上帝，人就是人，人是上帝的僕人，若人可以等同上帝，這無異是對上帝的污蔑。

²⁶⁸ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 14。

²⁶⁹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 23。

²⁷⁰ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 12。

²⁷¹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 8。

²⁷² 釋法海：《六祖壇經箋註》，頁 107。

榮格在〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉一文中說：「在我們這裡，人無比的渺小；上帝的恩寵則佈滿一切；可是在東方，人即為上帝，人靠自力就贖……西方基督教認為人必須完全仰賴上帝的恩寵，至少也要仰賴教會。因為教會是這個世界上人要求救贖時唯一的可靠的、而且是神聖化的工具。東方卻堅持道：人要超拔，自己是唯一可靠的因素，因為他們相信『自我的解脫』……西方人總是基督徒性質的……人極為渺小，瀕於空無，而且成如祈克果所說：『在上帝面前，人一無是處。』經由恐懼、悔恨、信守、奉獻、自貶、善行以及禮讚，乃得取悅洪鈞之力，只是此力量不在其身，而是截然外在（wholly other）。」²⁷³

西方人認為「恩寵只能來自別處」，而東方人相信「自力解脫」，這的確是基督教和佛教的極大差別，榮格也提到這兩種宗教包容力的不同，西方人不容許任何人去追求自力解脫，他說：「認為人在其自身內，即可自行救贖，乃是浮誇狂妄之至。我們的宗教絕不鼓勵心靈自求解脫的觀念。」²⁷⁴而且這種人通常會被冠上「心理主義」或病態的「冥契主義」。相對於西方的這種對自力解脫的無法容忍，東方卻是能容忍西方這種只堅信「恩寵只能來自別處」的觀念。榮格在〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉一文說：「他們能同情也能容忍『低級的』精神發展階段。在此階段中，人由於無明偏執，不識業力，因此深受罪惡困擾，也為信仰諸天神祇的想像所折磨。然人如能深入實相，即可了知這些神祇根本是須妄迷障，由觀者未悟的心靈所編織成而已。職是之故，精神越發顯得重要，它是遍穿一切的氣息，是佛性，是如來藏自性清靜心，是太一，是法身。萬有緣自於它，萬殊復歸於它。」²⁷⁵

榮格認為「諸神的影像只不過是心之意象之投影」的主張，對相信理智的歐洲人來說，雖然可以說是合理的，但是「如有人說這樣的影像，同時也是種實在時，他們就再也不能接受了。但在《中陰得度》看來，『實在』這種事卻是可能的……此本非同凡響的典籍之背景，並不是西洋式礙手礙腳的『非此即彼』

²⁷³ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 104-108。

²⁷⁴ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 116。

²⁷⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 107。

(either-or), 而是宏偉壯觀的『既是且是, 同時成立』(both-and)。」榮格認為西洋的哲學或神學還處於中世紀、前心理學的形而上學階段, 僅能聆聽、說明、辯護、批判、討論, 因為固執堅持「合理的」說明, 因此對形而上的「真理」無從體會, 因此他認為西洋哲學家或神學家也不能接受以下的看法:「知汝自身知性空虛, 即為佛性。此佛性即為汝自身之意識, 汝當常住此佛陀之神聖心靈狀態中。」²⁷⁶

西洋人很難理解為何又是虛幻, 但同時又是實在, 榮格說:「西藏喇嘛教的諸神, 其性質都是虛幻的, 都是心靈往外投射的產物, 然而他們確實存在; 對我們而言, 虛幻永遠是虛幻, 畢竟一無所有。」²⁷⁷《金剛經》說:「凡所有相, 皆是虛妄, 若見諸相非相, 即見如來」, 因為佛教講「緣起性空」的道理, 諸法因緣而生, 因此「自性」是「真空」, 但因為能生萬法, 所以又是「妙有」。只有同時了解假象和真實, 才能「於相離相, 於空離空」, 也才能親證真理法界。

在榮格看法中, 東方人是屬「內向型」; 西方人是屬於「外向型」。佛洛伊德認為「內向型」是一種「帶著性慾的心靈的自我陶醉」, 而且會違背團體的情感。榮格在〈試論《涅槃道大手印瑜伽法要》〉一文說:「對西方來說……禪定除了如夢似幻, 了無意義的心境外, 其他一無所有。在東方, 內在的自我緊緊抓住外在的自我, 以致世界根本毫無機會將之從內在的靈根中扯脫出來。」²⁷⁸; 而東方人對西方的「外向型」又有何看法呢? 榮格說:「我們珍惜不已的外向性格, 被貶為虛幻的追求, 認為它仍受困於輪迴的流轉, 而且是導致世界之苦的因果輪迴之本質。」²⁷⁹「在西方, 外在的自我高高在上, 他早已從最深層的存有中異化而出。唯一真心、純一無雜、無限而永恆, 這些仍是唯一的上帝之專利, 人畢竟猥瑣渺小, 終無是處。」²⁸⁰

²⁷⁶ 榮格:《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》, 頁 4-5。

²⁷⁷ 榮格:《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》, 頁 104。

²⁷⁸ 榮格:《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》, 頁 121。

²⁷⁹ 榮格:《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》, 頁 106。

²⁸⁰ 榮格:《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》, 頁 121。

有鑒於東西方在宗教上的觀點差異性極大，榮格也試著去調和兩者的觀念，希望不執一端，兼容並蓄。他說：「一者（東方）低估了意識的世界，另外一者（西方）則忽略了唯一真心的境界，各走極端時，兩者都失掉了一半的宇宙。他們的生命因而被摒棄於全體實在之外，變得虛浮，不合人性。西方狂熱的追求『客觀性』，科學家或股票經紀人如同苦行僧般，拋棄生命的完整清美，追求理想的目標——目標有時還不那麼理想。在東方，精神回歸到渾沌的根源。他睿智平靜，離世無為，卻把存在所有或所當有的喜怒哀樂置之不顧。難怪兩者的片面之見，都導致了類似的修道主義：隱士、聖徒、僧侶或科學家，它們都可堅定不移地邁向單一目標……如果能嘗試了解雙方的立場，我想也是無傷大雅。」²⁸¹這一段話實在是睿智之言，具有中道精神，而且對身於二十一世紀今天的我們，更具有時代的意義。一個佛教徒（尤其是在家居士）應該用什麼心態及作為，來處在現今的社會，因為他身處在這個社會當中，無法離世無為，也無法不顧喜怒哀樂，但佛教教義卻引導若人要獲得解脫，一定要去除無明，放下我執、法執，體悟「凡所有相，皆是虛妄」，因此在追求「客觀性」和「唯一真心」之間如何取得平衡？這的確是一個值得深思的問題。而西方人在一味的追求外在「客觀性」世界的同時，是否也該放下這些物質的慾望，往內心的世界做深度的探索？如此的思維才不會有所偏頗，最後也才有機會覺悟解脫。

第九章、榮格對鈴木大拙禪觀的理解及觀念異同

第一節 鈴木大拙的背景及其與西方心理學派 「禪觀」的交流

在這章的內容當中，我以鈴木大拙《禪佛教入門》（又譯為《禪學入門》）²⁸²及《禪與心理分析》二書，與《禪史與禪思》中的〈從般若到分別智 - 鈴木大拙之禪學與心理分析之比較與反省〉，及《東洋冥想的心理學》中第九篇文章〈鈴

²⁸¹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 122。

²⁸² 在楊儒賓所譯榮格的《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》一書中，譯為《禪佛教入門》，而本文的參考書目，是採用桂冠出版的《禪學入門》，在此作個說明。

木大拙《禪佛教入門》導言>，來作為探討的主要參考資料。在《禪與心理分析》一書，是日本當代禪學大師 - 鈴木大拙，與心理學家佛洛姆的交流，而<從般若到分別智 - 鈴木大拙之禪學與心理分析之比較與反省>一文，亦是在探討鈴木大拙與西方新心理學派對禪學的看法，雖然主要是以佛洛姆為主，而非榮格。但其中的心理分析觀念中的「潛意識」觀念與鈴木大拙「宇宙無意識」觀念，正好也可做個比較。另外，也將他們對禪的理解，與鈴木大拙的禪觀的異同之處作個論述說明。

鈴木大拙(D.T.Suzuki, 1870-1966)於一八七一年生於日本石川縣金澤市，隨今北洪川與釋宗演兩位禪師學禪。留美十數年後，歷任學習院教授，東京帝大講師，大谷大學教授，哥倫比亞大學客座教授。四十一歲時與北特蕾絲結婚。日文著作有「大乘佛教概論」、「禪論三卷」等數十部，一九二七年另以英文刊行「禪論文集第一卷」，此後陸續刊行英文版禪書著作數十部。使歐美思想界，第一次認識到大乘佛教，尤其是禪學，鈴木大拙用英文，使艱深難解的禪學為之通俗化，極力向西方介紹，近年來為歐美人士注意，對世界思想之影響甚鉅，七十九歲獲頒文化勳章，一九六四年榮獲泰戈爾獎，一九六六年七月十日（享年九十五歲），逝世於東京聖路加醫院。

鈴木大拙的禪學研究，是以其自身對禪經驗的深切體驗為基礎，他從禪的內部來說禪，避免了生硬搬用西方哲學觀點對禪進行臆測，但又超越了舊禪師所運用打破語言概念的個體直覺方式，吸收現代的思想方法，使禪的思想性可以在比較廣泛的基礎上得到交流。從嗣承上講，它屬於臨濟宗系統，對公案禪（看話禪）特別傾心。²⁸³

而《禪與心理分析》一書產生的源起，是一九五七年八月，在墨西哥國立自治大學（Autonomous National University）心理分析學系的贊助之下，墨西哥和美國約五十名的精神病學家和心理學家（大部分是心理分析學家），和鈴木大

²⁸³ 鈴木大拙：《禪學入門 譯者前言》，謝思煒譯，台北，桂冠，1992年

拙等人，展開了一場為期一週的座談會。

在鈴木大拙的演講稿中，除了針對東西方人的心靈及對事物的看法，做了一番深刻的分析，也將「禪的趨近法」，亦即「禪觀」是如何看待事物，也提到了他重要的「宇宙無意識」觀念，由於有這個觀念，因此才產生了「禪觀」，也因為「禪觀」的訓練，最後才能產生宗教上「悟」的體驗。又因宗教學者歐托所倡導的埃拉諾斯會議，讓西方的分析心理學巨擘 榮格，與日本的禪學重鎮 鈴木大拙有會遇的因緣。而一九三九在阿斯科納舉行的第七屆埃拉諾斯會議中，榮格也發表了《鈴木大拙〈禪佛教入門〉導言》一文。

第二節 榮格對鈴木大拙禪觀的理解與觀念異同

榮格相當感謝鈴木大拙用西方人能夠理解的方式來介紹「禪」，他說：「我們對作者的感激，真是無以名之。因為首先，他使禪變得可以更為西方人所理解。」²⁸⁴由於「悟」是一個極為抽象的概念，甚至可以說是一個超越的心理層次。也因為榮格是為《禪佛教入門》做導言，因此在本文中，我先將《禪佛教入門》一書中，鈴木大拙對「悟」的定義及體驗作為標準，來和榮格的理解認知做個對照。

「悟」是禪的核心，沒有悟，就沒有禪。鈴木大拙說：「悟，可以定義為與知或邏輯的理解相對的直覺洞察……悟意味著打開因二元思維的混亂迄今未曾認識的新的世界。」²⁸⁵「禪與思考無關，悟是一種內在的知覺 但不是對某一單一物的知覺，而是對存在的根本事實的知覺……悟絕不是由強烈思念而產生的某種假想狀態。它是對物的看法獲得新見解……世界現在看起來像是穿了新衣，在佛教語言中被稱為『迷執』的、醜惡的意識二元機制，由此而崩毀了……我這裡所強調禪中的悟，是為了說明他與印度和中國的許多佛教實行的『禪那』體系是不同的……禪中必須有悟。在這裡必須使知識物的積累徹底消滅……從全新的角度觀察舊有事物的新意識的覺醒……禪不是可供給變態心理學做為研究

²⁸⁴ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 157。

材料的病態心理。如果問禪是什麼，它就是健全的心理狀態……僅在一瞬間，一切事態一變，人就得到了禪，但自身仍是原樣，完全是普通人。然而同時又得到某種全新的東西……得到禪，將使人重返青春，使春花看起來更為美麗，使山間小溪看起來更為清冷透明……當人生變得更快樂，人以他的世界擁抱全世界時，必須承認，悟給我們帶來某種貴重的、具有值得為之努力的價值的東西。」²⁸⁶

而開悟的結果，並非強調可以擁有各種神通，而是心靈主體狀態的轉化，人生視野的轉變。鈴木大拙說：「(禪者)他的日常生活並未改變，改變了他的只是他的主體。」佛洛姆說：「禪的最後目標是開悟的體驗，稱之為頓悟……開悟對一個人有著特殊的影響。你整個心智活動現在都以一種新的格調來作用……春花更美，山溪更為清澈。」²⁸⁷

鈴木大拙認為禪是「健全的心理狀態」，是要讓人在開悟後，對事物的見解，是直觀洞察，而不是相對的邏輯分析。禪不是要「供給病態心理學最為研究材料的病態心理」，它是超越心理層次的境界，不是用來心理治療。

榮格站在心理學的角度來思考「悟」的問題，其實他的心態是相當矛盾的。一方面，他說：「禪學此處所呈現的，乃是種觸及到真正奧秘的感覺，而並非僅是幻想假裝出來的。它並非是裝神扮鬼，而是會撞擊參者，使其言語道斷的一種經驗。悟之來臨，渾若無覺，亦完全無從預期。」²⁸⁸「在此種宗教實踐所導致的新的心境之下，最為明顯的特色，乃是外在的事物所影響的，再也不是彼此相對生起、相對限制的我執意識，而是一種對外力開放的空的意識。此一『外』力，不再被視為自己的活動，而是某種無我的活動，其意識的心靈即是其客體，彷彿原來的自我之主體性，被另一位蟠據在自我位置上的主體所推翻或吸收。」²⁸⁹

²⁸⁵ 鈴木大拙：《禪學入門》，頁 57。

²⁸⁶ 鈴木大拙：《禪學入門》，頁 61-65。

²⁸⁷ 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 176。

²⁸⁸ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 160。

²⁸⁹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 166。

榮格說：「問題並不是看到不同的事物，而是所看者不同，其情況彷彿原先凝視時看到的三度空間，已轉化成另一種的向度。當禪師問道：『流水聲聞否？』他所謂的『聞』顯然與日常所說的不同。」²⁹⁰其實這一段話，頗類似於唯識學的觀點，當業識種子淨化後，所看到的「業的景象」也會有所不同。因此一位開悟者所見的世界，會和常人不同。

但是另一方面他又認為「主張開悟『意謂著對本性的洞見』，以及「心靈從我執的幻象中解脫」，則未免稍微大膽。常人往往將自體（self）與自我（ego）混淆一起，因此造成對自我本性的幻覺。忽滑谷氏所了解的自體，乃是宇宙性之佛，亦即生命意識的全體。」²⁹¹這其間的差異，就是榮格他認為意識不可能全部轉化，個性化過程永不停止。

西方的心理學家易於認為頓悟，只不過是一種主觀狀態，是一種自我催眠；即使像榮格這樣認同禪宗的人，都未能免除這種錯誤。榮格寫道：「想像本身是種心靈的歷程，職是之故；辯稱悟為『真實』或『想像』，可說風馬牛不相及。悟過的人，或宣稱悟過的人，總堅決相信他已經開悟。他人如何臆想，對於悟者的經驗而言，毫不相干。退一步想，縱使悟者是在撒謊，謊言仍舊是一種心靈的真實。」²⁹²但在禪宗中，有所體悟的修行者，通常必須經過已開悟禪師的印證，來確認是否真的開悟，抑或只是一種知見。如前文所述，鈴木大拙強調「悟絕不是由強烈思念而產生的某種假想狀態，它是對物的看法獲得新見解。」

榮格對開悟的概念是模糊的，他說：「無所住的觀想乃處在昏睡的邊緣，但事實上卻是清醒又空洞的情境。」²⁹³「假如我們能理解一切意象皆含糊不分的心境，我們當然可以感覺到萬物為一的境界。由此可知，一體的特殊體驗可能是從撲朔迷離的無意識中，昇華而得的，這並非不可能。」²⁹⁴這樣的理解，和禪悟實

²⁹⁰ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 167。

²⁹¹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 161。

²⁹² 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 164-165。

²⁹³ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 141。

²⁹⁴ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 119。

在是有極大的差距。

而榮格對透過「公案」來對「悟」所做的訓練和體驗，和鈴木大拙的認知也是不同。榮格說：「在訓練其間，學者思求徹底擊潰習性，以便創造一絕無意識的成見之心境，但這些成見雖說要盡可能的排除，但卻不包括無意識的氣質在內……因此，當它回應時，即是自然本身的回應，它成功地將其反應傳達給意識的心靈。無疑地，這就是悟的經驗。經由回應的方式，學徒無意識的本性在師匠或公案前所呈現的，即是悟。在我看來，那些描述所觸及的悟之性質，大抵就是這麼一回事。」²⁹⁵雖然榮格認為「悟」就是這麼一回事，但鈴木大拙一定不同意，因為榮格認為「這些成見雖說要盡可能的排除，但卻不包括無意識的氣質在內」，而鈴木大拙認為榮格的「集體潛意識」還是在心理學的範圍中，只能相應「阿賴耶識」，況且「阿賴耶識」中還有「不覺分」，怎麼可能在「悟」的過程中，不需要將之排除呢？

第三節 榮格「集體潛意識」與鈴木大拙「宇宙無意識」的相應與歧異

由於「宇宙無意識」是鈴木大拙重要的觀念，因此在下文中，我也將「宇宙無意識」的觀念，與榮格「集體潛意識」的觀念相應之處，作一番說明。

在〈從般若到分別智 - 鈴木大拙之禪學與心理分析之比較與反省〉一文中，楊惠南說：「禪即『宇宙無意識』(Cosmic Unconscious)，亦即『本體無意識』(Ontological Unconscious)，無疑的，是鈴木大拙對禪學的最根本了解...鈴木有時又把這種『無意識』稱為『般若(直觀)』、『大圓鏡智』、『靈性的自覺』、『自性』、『佛性』、『無念』、『無心』、『(無位真)人』(Person)、『(形而上的)自我』(Self 或 Ego)、『(大)心』(英文大寫的 Mind).....『宇宙無意識』或『本體無意識』是其中最深沉的一個層次，一個人如果能夠徹底打開自己本有的這一

²⁹⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 170。

心理層次，即達到了禪的最高境界——解脫。」²⁹⁶

鈴木大拙認為意識是屬於相當表層的心理層次，但要藉著意識去轉化成「宇宙無意識」，他說：「混沌中所發展出來的意識，是膚淺的東西，只能觸及實體的邊緣。我們的意識，只不過是遍佈地球的汪洋中，一個漂浮渺小的島嶼，然而經由這個小島，我們才能夠看出去，看到那無限延伸的無意識本身。」²⁹⁷

「我們有限的意識，由於我們知道它的限界，把我們導致種種的憂慮、恐懼、不安。但一旦我們認識我們的意識是從某種東西源出，而這種東西雖然不能被我們以認知一般相對事物的方式來認知，卻與我們是密切相關的，我們就免除了種種形式的緊張，並且能徹底安於我們自己及一般世界。這種未知境，我們不可以稱之為『宇宙無意識』或無限創造之淵源嗎？」²⁹⁸由與我們和廣大的「宇宙無意識」已經切割開來，變成一個個獨立的個體，因此自己和世界也是疏離分裂的，鈴木大拙認為，我們只要了解自己的意識是由「宇宙無意識」所產生，就可以和「宇宙無意識」聯繫上。

榮格「集體潛意識」理論和鈴木大拙的「宇宙無意識」也有相應之處。榮格說：「(集體潛意識)它是徹頭徹尾的客觀性，它與世界一樣寬廣，它向整個世界開放。在那裡，我是每一個主體的客體，與我平常的意識站在完全相反的位置上，因為在意識之中，我總是作為一個具有客體的主體而存在的。在那完全的客觀性中，我與世界完全同一，我在如此之深的程度上，變成了這世界的一部份，因而我輕而易舉就忘記我真正是誰。『迷失了自己』這句話，正是絕妙地描述這種狀態的。」²⁹⁹

相對於榮格對「集體潛意識」的獲得管道，佛洛伊德和佛洛姆等都認為，「潛意識」是一種被壓抑之各種經驗的貯藏中心。佛洛姆認為潛意識來自一種他稱為

²⁹⁶ 楊惠南：《禪史與禪思》，頁 320。

²⁹⁷ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 37。

²⁹⁸ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 40。

「社會（條件所形成的）過濾器」，這種「社會過濾器」把許多經驗中的事物，從意識之中過濾掉，而不被意識所知覺；但卻貯藏在心理活動的底層——潛意識之中。這即是心理疾病形成的原因。而他所謂的「社會過濾器」，至少由三部分組成：（1）語言；（2）邏輯；（3）禁忌。他認為，凡是能通過社會的三重過濾器（語言、邏輯和禁忌）的情感和思想，意識都能夠察覺。凡是不能通過過濾器的經驗，都留知覺之外，這就是說它們都是潛意識的。

對於這種被抑制的「潛意識」，佛洛姆又作了進一步的說明。佛洛姆說：「（鈴木）認為，『無意識是本能性的，它並未超乎嬰兒與動物的本能，那不是成熟的人的無意識』。從原始的無意識脫出，而到自我意識的時期，世界是以一個同自己疏離的世界而被體驗的，而這種體驗的基礎，乃是主體與客體的分裂，世界人（四海皆同的人）與社會人的分裂，無意識與意識的分裂。然而設若意識受到訓練，而打開自己，把那三重過濾器（語言、邏輯、禁忌）鬆開，則意識與無意識之間的分裂就會消失。當這種分裂完全消失，則就有直接的、非反省性的、意識的經驗，這正是沒有智性經驗與反省經驗的那種體驗。這種經驗乃是斯賓諾莎所稱為的最高形式的知識——直覺；是鈴木所說『直接進入事物之內，從裡面看它』的趨近法。」³⁰⁰

楊惠南認為，語言、邏輯和禁忌三者，都是「外在」社會的特殊產物，而不是使用（語言、邏輯）者或顧忌（禁忌）者的「內心」之物。因此，在佛洛姆等新心理分析學家的眼裡，潛意識的形成，乃是受到「外在」因素的制約。

佛洛姆說：「只有那些能夠透過語言、邏輯與內容所組成的社會過濾器的這些經驗，才能夠被我們察覺。如果我能夠把這些過濾器撤除，則我就可以以一個四海皆同的人來體驗我自己，這即是說，由於我的抑制被撤除，我就觸及到我生命之內最深的本源，而這意謂觸及到一切人性。」³⁰¹

²⁹⁹ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 60。

³⁰⁰ 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 199。

³⁰¹ 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 192。

「『意識到無意識』意謂克服抑制，克服自己同自己的疏離，因之也克服了同陌生人的疏離。它意謂覺醒，擺脫幻象、假象與謊言，依照事物的本來樣態來看事物……創造性的知性思想與直覺性的直接領悟，其根源都是這真正的覺醒。」

302

佛洛姆認為心理分析最後也能產生禪悟，他說：「如果我們把佛洛伊德的變無意識為意識的原則推到最後，則我們就可以達到開悟的概念……心理分析的方法與禪的方法是全然不同的。它訓練意識用不同的方法來掌握無意識，它指引注意力，使它注意到那被偏曲的知覺；它導致當事者認識到自身之內的虛假；它以解除抑制的方法，來擴充人性經驗的領域……虛假的意識消失了，而意識與無意識之兩極對立亦與之一同消失。一個新的真實觀出現，在這種觀點中，『山又是山』。」³⁰³

但是在鈴木大拙的眼裡，不管是超經驗層次的潛意識，或是「屬於心理學所研究的經驗心」的潛意識，全都建立在唯識學派之「轉識」的概念之上，亦即都是由「內在」的心體——「自性」所轉變而後生起。³⁰⁴「自性」的「潛意識」是「自性清淨」的般若直觀，而不是焦慮、孤獨乃至原慾力等「心理垃圾」的貯藏所。

雖然榮格的「集體潛意識」較接近鈴木大拙的「宇宙無意識」，但其實兩者的內涵還是有歧異性的，因為榮格的「集體潛意識」較相應於「阿賴耶識」，而鈴木大拙的「宇宙無意識」卻是指由有漏的「阿賴耶識」所轉成的「大圓鏡智」。鈴木大拙說：「當無意識——即是阿賴耶識——的底層被突破，所顯現出來的是大圓鏡智，這也就是般若直觀。」³⁰⁵「般若是當一個人已最基本的意義感受到諸事物之無限整體時的經驗，用心理學的方式說，就是當有限的自我突破了它的硬

³⁰² 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 195。

³⁰³ 佛洛姆：《禪與心理分析》，頁 207-208。

³⁰⁴ 楊惠南：《禪史與禪思》，頁 330。

殼，而將它自己同那無限相關聯時的經驗……這種經驗相類於對於某種事物的整體直觀。」³⁰⁶

因此鈴木大拙認為「宇宙無意識」的層次，超越了「集體潛意識」。他說：「這公案所『沉入』的無意識之底層，是連阿賴耶識（alaya-vijnana 包羅一切的意識）都不能掌握的……如此，公案已超越過心理學的一切限界。當所有這些限界都被越過之後 而這意謂甚至越過了所謂的集合無意識（collective unconscious，即「集體潛意識」） 人就到達了佛教所稱的『大圓鏡智』（adarsanajnana）無意識的黑暗已經突破，而人所看到所有的事物，如在光明的鏡子中看到自己的面目一樣。」³⁰⁷他認為大圓鏡智超越了心理學所能分析的層次，已經到了光明無礙的絕對境界，不再停留在「阿賴耶識」或是「集體潛意識」中，也不再是相對的二元觀，而是「本來面目」的展現，馮學成說：「佛教認為，見道開悟的人，是沒有無意識、潛意識的，一切智、一切種智、大圓鏡智的獲得，就是把一切變為『現在』的明了意識，也不用在時間和空間中周旋了，再也沒有睡眠和散亂意識了。」³⁰⁸

榮格在〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉一文中說：「禪定的狀態，在此狀態中，自我實際上可消融不見。我們所說的意識，他們將之列為低級的層次，因其位居無明；而我們所認為的『意識之幽暗背景』，卻被視為『高級的』意識。如此說來，我們的『集體無意識』之概念，應當與其『菩提』（正覺）的概念相當。」³⁰⁹雖然他想要把「集體潛意識」和「菩提」的觀念做個相應，但這是不同的層次，「意識之幽暗背景」雖包括了「集體潛意識」，但卻有更超越的一層，即轉識成智之後的「大圓鏡智」，這已經超越潛意識的層次了。

第十章、榮格心理學和佛教思想之歧異

³⁰⁵ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 99。

³⁰⁶ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 124。

³⁰⁷ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 96。

³⁰⁸ 馮學成：《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》，頁 113。

³⁰⁹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 112。

第一節 「集體潛意識」不同於「大圓鏡智」

「集體潛意識」的理論，可以說是連接榮格心理學與佛教思想的橋樑，榮格的一些觀念，如「集體潛意識」、「原型」、「神秘合體」、「積極想像」、「個性化過程」的觀念，我們都可以在佛教思想中找到相對應的觀點。但榮格強調他和東洋思想的相應性時，同時他也提醒西方讀者，東洋思想並不見得適合全盤直接移植到西方人的思想中。他在〈東洋冥想的心理學〉一文中說：「在我們西洋人中間，時常可見有人對於東洋的修行方法發出共鳴，因此，他們常原封不動，全面做效。然而，做這樣的事情，通常除了使我們西洋的理智失去靈光外，其他一無所得。當然如果有人不管在倫理層面、或在實際層面，都願意放棄歐洲的一切，成為徹底的瑜珈修行者。他在菩提樹下，敷蓋鹿皮，結跏趺坐，毀身滅名，終其一生，那麼我承認他對於瑜珈的理解，可以達到像印度人一樣。」³¹⁰他反對「形而上的模倣以及狂熱的傾倒」，而是要在「理性可能達到的範圍內，我們應該盡量去理解瑜珈。」³¹¹「我們如要徹底理解某一事物，還必須借用歐洲的方式才行。」³¹¹

他在〈鈴木大拙《禪佛教入門》導言〉一文中說：「在西方，如有人想談禪論玄，我認為我有義務告訴這些歐洲人到達頓悟之迢遞長路，其入口究竟起於何處；也有義務指出，在此路上遍滿了種種的艱難。」在〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉一文中也說：「不要想以基督徒模倣基督的方式，藉著強迫的心態，去誠心學習東方精神的修煉法門，並仿效他們。我們如果能在無意識中，找出與東方精神的指導法則相似的內傾型傾向，可能更為切要……當我們了解精神自有源頭活水，不必借自於外；以及當我們不管在有無恩寵的情況下，都感到足以訴諸自己時，我們實際上已從東方學到些東西了。但我們如果不能處理我們精神的狂妄，以及過度的自我膨脹時，我們仍舊是難以參與此一大事因緣。」³¹²他告誡西方人學習東方的修行時，不要拋棄自己的文化之根，不加思索地模倣東方的形

³¹⁰ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 202-203。

³¹¹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 203。

³¹² 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 109-110。

式和皮毛，因為這樣並無法發揮東方的智慧的威力，相反地，那只是西方「精神乞丐」沒有意義的危險做法。

在前文已敘述過，其實「集體潛意識」的內涵，是相應於「阿賴耶識」，他雖然也試圖去建立「集體潛意識」與「如來藏識」的「唯一真心」的聯繫，但這兩者是不同的層次。他在〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉一文中說：「無意識是所有合一經驗的根基（法身）；也是所有原型或結構類型的母體（報身）；也是現象世界的先決條件（應身）。」³¹³他在〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉一文中，特別強調，他所說的「潛意識」，其實就是佛教所說的「唯一真心」、「真常心」、「本心」，他引用《涅槃道大手印瑜珈法要》的話說³¹⁴：

「『唯一真心就是無意識，因為它是永恆的，不可知、不可見、不可識的。』但它同時也顯現出正面的特色，這點和東方式的體驗相一致，這些特色總是『常明、常存、光明無染』。人如果越能凝聚在自己的無意識內容上面，越能使這些內容充滿生機，變得更有元氣，彷彿在內心深處受到靈光照耀般。」³¹⁵

「唯一真心卻無人能知、無人能曉，這些教誨『當由凡夫所追尋，彼不識唯一真心，不識自家面目』，自知和體認唯一真心是同一回事，換言之，想要了解自己心理的人，基本上要先了解無意識……『了悟心靈本來面目，卻無由而致』。經文再度強調了要自明本心，極為艱難，因為它乃是無意識。」³¹⁶「人『為諸欲桎梏者，難見明光』。所謂的『明光』，指的也是唯一真心……超越的合一由意識世界撤離而得，這在心理學上是說得過去的，在無意識的最高層次，在野無雷電風雨，因為任何一物皆不至於因分化而導致緊張與衝突，緊張與衝突只見於我們

³¹³ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 124。

³¹⁴ 本文在 1939 年用英文寫成，以《The Tibetan Book of the Great Liberation》之名發行，原文是藏語，翻譯出諸眾手，但由 W.Y.Evans-Wentz 編輯而成（London and New York, 1954），pp.xxix-ixiv，此書有題為三密弟子光明心的中譯本，此書收入藍吉富編《大藏經補編》冊 10，華宇出版社。

³¹⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 126。

³¹⁶ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 127。

實在之表層。」³¹⁷

榮格在〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉的「內觀之瑜珈」一節中說：「如果對唯一真心與無意識的等同還有任何懷疑的話，本節應該可以將此疑惑驅除殆盡。『唯一真心即空，無所依托；人心亦若是，其虛靈一如晴空。』唯一真心與個別之心同樣虛空，只有個人的與集體的無意識才能用上這樣的形容，因為意識的心靈，絕不可能是『虛空』的。」³¹⁸綜合以上所述，榮格認為他的「集體潛意識」是「法身」，是如來藏識的「唯一真心」，雖然做了許多論述，但這是榮格對如來藏識的錯誤認知。

榮格不但認為「集體潛意識」可相應「大圓鏡智」、「唯一真心」，他甚至還認為藉由潛意識對意識的「彌補作用」，以及透過意識和潛意識的對立衝突，可使心靈由某一心境躍升到另一層面的「超越功能」，進入到「唯一真心」。榮格說：「認為人在其自身內，即可自行救贖，乃是浮誇狂妄之至。我們的宗教絕不鼓勵心靈自求解脫的觀念，但有一支現代的心理學——分析心理學——卻看出了在人的無意識中，有某種過程可以藉著其象徵，以彌補意識態度之缺憾與委屈。藉著分析的技巧，這些無意識的彌補作用，得以意識化，因而在意識的態度上，造成轉變，我們甚至可說此種轉變達到了新的意識層次……當無意識的層面昇至表層時，其內容通常與意識的思索感覺，形成極強烈的對比……一般來說，都會造成衝突，意識的態度總難免要抗拒顯不相容……可是此情況應當安心忍受，如此的張力可以使無意識漸有定位——換言之，意識的張力可使無意識產生彌補作用的反應……如此的程序會延續下去，直至原先的衝突圓滿解決為止。這所有的過程叫作「超越功能」(transcendent function)，它既是過程，也是方法。功能用『超越』這個語彙稱呼，因為它是透過對立之互相衝突，以促使精神從某一心境躍至另一層面。」³¹⁹

³¹⁷ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，127-129。

³¹⁸ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，138-139。

³¹⁹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 116-117。

「透過超越的功能，我們不但能進入『唯一真心』，而且可以理解為何東方篤信自求解脫。當然由反省，無意識的彌補作用得在意識明朗化時顯現，此際的心境既能轉化，並解決痛苦的衝突，他們當然可理直氣壯地宣稱人可以『自求解脫』。」³²⁰

因此在榮格的看法中，只要能讓「無意識的彌補作用得在意識明朗化時顯現」，就能進入「唯一真心」，他也說：「當內向型傾向之焦點，從外在的世界（意識的世界）撤退出來，回到主體的因素（意識的背景）時，必然會導致無意識的攤展，也就是攤展出含有『先祖的』或『歷史的』情感，以及超乎其上的無限、無時、純一之意識在內的遠古思維模式。」³²¹

雖然榮格強調透過「超越功能」，能進入「唯一真心」，但榮格還是不能認同完全的非二元性，及某種統一的狀態的可能性，甚至批評這種「唯一真心」的「合一」的看法超越本分。榮格說：「唯一真心的朗現，就如同經文（涅槃道大手印瑜珈法要）所說的，是『三身一體』，事實上，就是真心創造了剎那的合一。可是我們實在無法想像：在人身上，這樣的朗現怎麼有可能。要說：『我知道合一，我知道沒有分別。』一定得有人或有物不在其內，才能體驗到這種經驗……『合一』的經驗是東方『頓悟』朗現之一例……但就我而言，我不能想像有這樣的可能……我認為東方的直觀已經越過了他的本分。」³²²其實這是因為不管是「頓悟」、「唯一真心」或是「大圓鏡智」，都是屬於宗教體驗的層次，並不是可藉分析思維就可得知的。拉德米拉·莫阿卡寧說：「這種非二元性的體驗對西方的傳統來說，也並不陌生。在中世紀寺院生活的戒律和冥思訓練，就是這種體驗。」³²³

而且榮格「集體潛意識」的領域相當廣泛，不是專屬於研究心性之學的範疇。楊儒賓說：「榮格對釋、道、印諸教甚感興趣，但我們也不宜忘記，他對煉丹術、念力、心電感應、人體特異功能、降神術、飛碟、神話、占卜等等，也一樣有興

³²⁰ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 119。

³²¹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 119。

³²² 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 137-138。

趣。在榮格看來，東洋思想也罷，類似巫術或迷信的現象也罷，這都是無意識範圍內重要的成分，不宜出此入彼。但對深受東洋思想影響的人（至少對儒、釋、道信徒）而言，無意識是潔淨空闊的世界，是有某種先驗的精神規範的作用體，它不能與人類身心具有的一些奇特功能混淆，更不能與一些非道德的文化現象相提並論。」³²⁴對於正統佛學的研究者而言，「集體潛意識」是屬於心靈的層次，應該不能涵蓋這些屬於人類身心所具有特異功能，亦即所謂「神通」的範疇。

榮格受到佛教深刻的影響，甚至在許多觀念上都有相應之處，但其實他的思想和佛教之間也存在著許多根本性的差異。這也是我們在比較當中所必須要注意到的問題。榮格心理學和佛教是屬於兩種不同的系統，因此在許多方面，諸如哲學前提、道德標準、人生觀念、以至於許多具體的觀點，都存在著差異。榮格的心理學在本質上並不是宗教，做為一位精神病學家和醫生，榮格雖然重視「宗教情調」的實用價值，但他沒有佛教的「輪迴轉世」和「因果報應」等信念。

在精神轉化的觀念方面，大乘佛教與榮格的分歧在於：在榮格思想中，潛意識永遠不會完全轉換成意識，個性化過程永不終止，他說：「我們幾乎不可能達到自體意識的邊緣，因此不管我們如何去意識，沒有限定也無法限定潛意識材料量，這些材料皆屬於自體（自性）的整體之中。」³²⁵佛教徒則認為，有可能認識一切未知，獲得完全澈悟。榮格認為，雖然人的任務要達到意識的最高層次，然而增強意識卻會導致額外的負擔，這與大乘佛教徒的觀念針鋒相對。佛教思想認為：意識的轉化若能達到「涅槃寂靜」的境界，即沒有了痛苦，已經脫離了相對的苦與樂，而是到了清淨而不生不滅的境界。

在榮格的個性化過程中，是要把「潛意識」轉變成「意識」，這點和禪宗的「開悟」有所不同。所以楊惠南說：「分析心理學的目的，乃在『把潛意識變成意識』，那麼，心理學家顯然並不排斥意識。但是，意識卻是鈴木所嚴厲批判的

³²³ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 139。

³²⁴ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，譯者前言，頁 7。

³²⁵ 榮格：《榮格全集》，第 7 卷，274 段；轉引自榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 466。

對象。無疑地，這也是鈴木禪和心理分析學之重大差別之一。」³²⁶鈴木大拙認為「意識」是極為表層的，而且「開悟」也不是在「潛意識」朗現到「意識」而已。

禪宗認為要達到開悟，必須要轉「轉識成智」，即轉「阿賴耶識」為「大圓鏡智」。鈴木大拙說：「智力 不管我們怎麼說它 終究是浮面的，是漂浮在意識層面上的一種東西。未達到無意識，這個表面必須打破。但是，這個無意識若還留在心理學領域，就不可能產生禪宗意義的悟。心理學必須被超越，並且必須叩及我們可以稱之為的『本體無意識』。」³²⁷「悟」不能停留在意識的層次，也不能停留在心理學「潛意識」的領域中。

榮格不認為人真的可以達到純善的境界，在他的「四位一體」的神的曼荼羅圖像中，也必須包含「惡魔」，才是人類潛意識最圓滿的狀態。榮格所追求的是人性的「完整」(completeness)，而不是人性的「完美」(perfection)。³²⁸楊儒賓說：「榮格強調人格的完整性，所謂完整，意指包含光明和黑暗兩個領域，上帝與魔鬼意象皆在內之狀態。而完美則指將一切惡魔陰影完全排斥在外，認為人可以達到純美、純理的境界。榮格在這點上不但反對正統基督教的觀點，事實上他不贊成東方體驗形上學認為人可以與天（上帝、道）等同的基本命題。」³²⁹他又說：「如果東洋的聖人之徒指責榮格仍只是望道而未之見，從來只有空言戲論而沒有明證本體；榮格反過來會質疑道：世間或許根本沒有這樣的『體』，即使有了這樣的本或體，這也不是人間應有的事物。榮格在『證體』、『證大本』這點上面，和東洋思想有道極深的鴻溝，非常不好調解。」³³⁰

榮格認為人不可能達到純善，但在佛教的觀點中，卻是認為透過修煉的過程後，可以「轉識成智」，在人的八識中，有漏的前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）可以轉成「成所作智」；有漏的第六識（意識）可以轉成「妙觀察智」；

³²⁶ 楊惠南：《禪史與禪思》，頁 338。

³²⁷ 鈴木大拙：《禪與心理分析》，頁 87。

³²⁸ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 27。

³²⁹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 33。

³³⁰ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，（譯者前言）頁 7-8。

有漏的第七識（末那識）可以轉成「平等性智」；有漏的第八識（阿賴耶識）可以轉成「大圓鏡智」。而這個「大圓鏡智」，正是我們光明純善的本體，此智慧清淨圓明，洞澈內外，如大圓鏡，能洞照萬物。因此，對修煉的終極目標這一個觀點上，榮格心理學和佛教確實有著一道鴻溝存在。

第二節 榮格不認同佛教「離苦得樂」、「去除我執」的思想

相對於佛教這種「涅槃寂靜」的觀念，榮格並不打算幫助他的病人了結痛苦。他認為：「為了保持生活的圓滿和完整，需要有歡樂和痛苦之間的平衡。」他堅持認為：「痛苦是自然的，不是生活的病態；歡樂是一種無法企及的狀態。」³³¹雖然佛教和榮格最關心的都是如何解除痛苦。但是榮格和佛教對解除痛苦的認知不同，在大乘佛教中「菩薩」的悲願，就是引導眾生擺脫痛苦、獲得澈悟這一終極宗旨的。然而榮格並不承認有消滅痛苦的可能性，他認為歡樂和痛苦代表另一組對立面，是生活之中不可缺少的，缺少一方，另一方也無法存在。他說「人們必須面對痛苦的問題，東方人試圖通過摒棄痛苦來擺脫痛苦，西方人則試圖以藥物來抑制痛苦。但是，痛苦必須被克服，而克服它的唯一方法就是忍受它。」³³²而佛教思想則認為，當泯除了虛假的相對意識之後，意識的主體在產生轉變後，達到禪的最後目標——開悟，開悟對一個人有著特殊的影響。整個心智活動都會以一種新的格調來作用，體驗到外在的事物的結果是「春花更美，山溪更為清澈」

又如對於「自我」或是說「我執」的觀念上，榮格也和佛教的看法不同，帕斯菲爾德指出佛教的「自我」觀念含有貶義，以為「五蘊」假合的「我」是不真實的，執著於「我」被稱為「我執」，此乃極大的錯誤，而且是一切痛苦的來源；而榮格的「自我」是指意識的中心，他的主張是「自我」與潛意識和諧。榮格學者雅各比博士則認為，榮格的概念既不同於東方，也不同於西方。她說：「留連於無我的神秘統一，是佛教修煉的最高目標，相當於進入涅槃，但是，由於這意

³³¹ 拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 132。

³³² 榮格：《信札》，第 1 卷，頁 236；轉引自拉德米拉 莫阿卡寧：《榮格心理學與西藏佛教》，頁 126-127。

味著自我與自性之間不斷重新開始的相互對話的喪失，按照榮格的看法，它就無法對西方人的個體化過程作出回應。」³³³

因此在榮格的看法裡，「自我」也是人格當中一個重要的部分，他說：「自我意識還是很重要。而且也不得不承認：沒有『阿汗卡拉』(我執, ahankara)，此種身軀，絕對不可能有人可以主宰任何發生的事物。」³³⁴「對我們而言，沒有了自我，意識不可想像，它可以說是內容與自我的關係，沒有了自我，任何人都不能意識到任何事情，在意識的過程中，自我因而是不可或缺的。東方卻不然，他們不認為沒有了自我，有什麼難以理解之處，意識本來就可以超越自我的限制，在它『高級』的形式中，自我可以完全消失不見。」³³⁵

從以上這幾個榮格一生研究的重要觀念和佛教的觀念的比較，也可讓我們去認識到它們之間的異同之處。人類總是有許多的煩惱，甚至會自尋煩惱，而讓自己陷入痛苦的深淵，我想透過這些研究，不僅只可以當作一種理論，而是真能利用這些理論來作自我轉化，幫助心靈層次的提昇，將更有意義。

第十一章、結論

精神治療與宗教解脫的融貫課題，在二十一世紀的今天，應有非常大的結合空間，對於宗教的認同感方面，榮格所表現出來的態度和佛洛伊德有相當大的差別。

佛洛伊德不承認宗教能帶來精神上的解脫，甚至對宗教極盡貶抑，在他晚年(1927)的著作《幻想的未來》(The Future of an Illusion)，佛洛伊德把宗教特指猶太教與耶教的一神論傳統貶成一種妄念幻想，而以原始人類對於大自然的無知與恐懼感，或童孩的伊底帕斯情結，說明宗教(一神論)的起源。原始人類面

³³³ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 195。

³³⁴ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 90。

³³⁵ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 111。

對大自然的種種威脅(譬如日蝕、地震或水災),不得不設法防衛自己,就幻想出父極(如部落首領或父長之威權)的創造主觀念。兒童由起初嫉恨父極,接著懼怕嚴父,最後順從父權,由原來的伊底帕斯情結昇華為對於無上權威的信仰。佛洛伊德根據他對原始人類與童孩的無知無助、恐懼感、權威崇拜等等的心理分析,獲致科學主義的反宗教結論,主張我們應以科學的純知性了解取代宗教的幻想,如此求得自我解放。³³⁶

佛洛伊德認為宗教是原始人類「幼稚的神經症」,從根本上否定了宗教的價值,他甚至貶抑宗教是精神麻痺的典型代表。而榮格對宗教則保持著敬重的態度,他意識到「宗教的自然性質和作用」,並在研究中將超自然的心理現象起因,和宗教原型聯繫起來。「宗教」在他看來不再是一種教義,而是一種「超自然的聖性的信仰 (numinous)」³³⁷,他也認為許多人,尤其是中年人,之所以會患有心理疾病,是因為他們失去了做為精神支柱的宗教觀,因此榮格認為宗教對人的心理及精神上相當具有實用價值。榮格說:「宗教性神話可以詮釋為一種心理治療,使人類能從飢餓、戰爭、疾病、年老和死亡的痛苦及焦慮處復原。」³³⁸「我們為什麼要讓自己放棄有助於度過重重危機、且能為我們的存在給出意義的宗教觀點呢……人類是真的需要堅定信仰和普遍觀念,讓他的生命獲得意義,讓他在宇宙間找到安身立命的位置。如果人堅信某些困境對他有意義的話。他便可以忍受最匪夷所思的困厄……能對自己的存在感受到較廣闊的意義,便能讓人獲得提昇,超越單純短視的得失算計。如果人缺乏這種意義感,便會感到迷失與悲哀。」³³⁹「某些並非建立在理性之上的宗教信念,對許多人來說卻是生活的必需。此外還存在著能夠導致或治癒疾病的心理實在。我經常聽見病人這樣說:『如果早知道生活有意義有目的,我心理就不會有這些煩惱了。』」³⁴⁰榮格認為信仰可以治癒心理疾病,讓人更能承受苦難,使生命有更廣闊的意義。因此榮格認為人要有「宗教情調」。而在宗教方面,他除了對諾斯替教有深入研究之外,他也相當傾

³³⁶ 傅偉勳:《從西方哲學到禪佛教》,頁 392。

³³⁷ 常若松:《人類心靈的神話 - 榮格的分析心理學》,頁 283。

³³⁸ 榮格:《人及其象徵》,頁 78。

³³⁹ 榮格:《人及其象徵》,頁 88-89。

³⁴⁰ 榮格:《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》,頁 33。

心於東方宗教。

榮格說：「從遠古開始，許多醫生即開始尋找萬靈丹，一種遍治百病的靈藥。經由不斷持續的努力，無意間，他們反而越來越靠近東洋宗教與哲學的核心觀念。」³⁴¹

也因為有這種開闊宏觀的胸襟及眼光，及對心理治療實用性的追求，榮格對宗教始終保持著尊重的態度，並試圖運用東洋宗教的觀點，來解決西方人心靈的困境，榮格說：「常有人指控我將宗教視同『心靈的大補劑』……我只強調一種世界觀，它相當重要；而且，對精神的苦難能採取某種一定的態度，在醫療上也是必要的……有些人當他理解苦難因何而起及起自何處時，其忍受的幅度之大是令人咋舌瞠目的……這些看法即使是不能視同救贖，它至少證實可以成為心靈醫療的處方……身為醫生，我承認我從佛陀的玉旨綸音中深得啟發。」³⁴²雖然榮格是站在實用的立場上來看待宗教，但卻讓人覺得多了份尊重與謙卑。

因為對東洋宗教的積極肯定，榮格也呼籲心理學家或是科學家，在運用這些宗教經典時，不要因為追求客觀無私，而變得冷漠無情，榮格說：「當面對神聖的經典時，心理學家至少應當了解，他所面對的典籍蘊涵著無邊無量的宗教與哲學的價值，不當由俗世的雙手污染……我們有必要將它那種高妙的形上學概念層次拉低，以確定我們所理解的心理事實在東方思想的領域中，是否有相似或相銜接之處……我的目的只想引進與我們的思維模式不同的概念，引進到西方心理學能夠理解的範圍之內。」³⁴³

「東西合璧」是榮格的希望，而「集體潛意識」這一共同根基的存在，則提供了人類精神超越文化和意識的差異而相互溝通、相互理解、相互滲透的可能

³⁴¹ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 150。

³⁴² 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 150。

³⁴³ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 123。

性。³⁴⁴

直接的靈魂體驗是榮格理論的終極來源，這也說明了他理論的深度的內在統合性與自成脈絡的連貫性。榮格相當反對當時將精神現象，認為是一種內分泌活動的觀念，他說：「人的思想既然被認為是大腦的分泌物，我們所建立的心理學，也就只能是一種沒有精神的心理學。」³⁴⁵

他也很感慨地說：「宗教改革帶來的精神動亂宣告了中世紀的末日，與此同時也結束了歌特時代對於巍峨的熱烈嚮往，結束了它在地理上的自圍，和它對於世界的狹隘眼光。歐洲人仰望蒼穹的心靈，從此被近代向地平線展望的精神切斷。」³⁴⁶「東方所用的『心靈』這個語彙，帶有形上學的涵意，而我們西方從中世紀以來，心靈的概念早失去此種內涵，它目前只指涉一種『心理的功能』……西方哲學最近兩世紀來的發展，已成功地將心靈孤立在其本位，並切斷其與宇宙合一的原始狀態。人已經不再是小周天，已非宇宙之最靈，它的『靈魂』(anima)也不復為同體的『微質』(scintilla)，換言之，也就不再是『世界靈魂』(anima mundi)的火花。」³⁴⁷歐洲人在開疆拓土的同時，也切斷了和廣大心靈的聯繫。因此他才試圖要建立一種「有靈魂的心理學」，即最終建立在一種在「自主精神原則基礎上的心理理論」上。榮格的作品中對人類心靈的奧秘，有種深沉的敬意，榮格經常把自己當作是人類心靈這片尚未規劃之神秘領域的先驅者和拓荒者，也因為這種精神，讓他的視野不斷開闊拓展。

對人類深層的心靈作不斷的探索，是榮格一生的目標，榮格說：「潛意識的完整性，在我看來是所有生物和精神事件的真正精神導師……只有當我們與極限連結時，我們才能感知到無限……只有意識到我們狹隘地囿於自體中，才能和潛意識的無限性產生聯繫。有了這層認識，我們會感受到自己同時是有限的也是永恆的，既是此又是彼。認識到我們自己在個人的組合體 即最終是有限的

³⁴⁴ 劉耀中、李以洪：《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》，頁 282-302。

³⁴⁵ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 17。

³⁴⁶ 榮格：《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》，頁 12。

當中是獨特的，我們就有能力意識到無限，只在此時此刻。」³⁴⁸

榮格的心理學原理，不是被作為一種醫療方法，而是被作為自我教育的方法來使用的。榮格說：「精神療法……超出它僅被作為一種治療方法的醫學範圍，它現在用於治療健康的人，或那些對心理健康具有道德權的人他們的病症充其量不過是痛苦，這種痛苦也折磨著我們大家，由於這個原因，分析心理學能夠宣稱：它是為大眾福祉服務的。」³⁴⁹

而透過深刻體驗到我們有共同的本源的「集體潛意識」，人我之間的對立，才有機會泯滅消失。榮格「集體潛意識」的發現，已經揭示了人性中共同的基礎。讓我們了解到人類除了有超越一切種族差異的共同的身體結構，在心靈結構上，也具有超越文化和意識的一切差異的共同根基。發現了人類有共同根源的「集體潛意識」的存在，可以說是為人類提供了心理溝通、相互了解的可能性，也才能為「生命共同體」注入更根源性、更深遠的意義。

榮格的一生豐碩的研究和國際性的聲譽，不管在埃拉諾斯會議或其他學術單位或機構，對榮格的思想，都進行了深入的研究，例如：蘇黎世大學、布爾霍爾茲利精神病醫院、庫斯那赫特、在維也納和紐倫堡召開的國際精神分析大會、美國和英國的國際學術交流、在蘇黎世心理俱樂部舉辦的分析心理學研討班以及後來成立的榮格學院等。霍爾和諾德貝說：「榮格是現代思想最重要的變革者和推動者之一。如果忽略了他，也就忽略了整個與這萬方多難的時代緊密攸關之思想。」³⁵⁰

英文 psychotherapy 一辭可有心理治療與精神治療兩種譯法，佛教的療法兼此兩者。佛教除了心識分析與心性醒悟的理論層次外，還有完整的方法實踐。也提供了一個光明的終極目標「人人皆可成佛」，而且並非只是消極的出世間的理

³⁴⁷ 榮格：《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》，頁 98-99。

³⁴⁸ 榮格：《榮格自傳 - 回憶、夢、省思》，頁 402-403。

³⁴⁹ 榮格：《榮格全集》，第 16 卷，頁 41；轉引自《榮格心理學與西藏佛教》，頁 72-73。

論，藉由觀照自己的內心問題後，再透過這些具體的實踐方法，達到意識的轉化，可以獲的一個新的見解，並以平等觀、慈悲觀、因緣觀來看待世間的事物，使自己擁有更開闊的視野。這就說明了為什麼佛教對於西方哲學、神學、心理學、精神醫學、心理(精神)治療等等領域，會造成強有力的思想衝擊。傅偉勳說：「尤其禪宗，經由著名日本學者如鈴木大拙、久松真一、西谷啟治、阿部正雄等人的現代化創新，早已打進歐美社會，生根發展，而有融貫東西方的心理（精神）治療與宗教解脫論之勢，前途未可限量。」³⁵¹榮格心理學和佛教思想，雖然是兩個不同的範疇，但同樣都是為了解救人類的痛苦，因此在現今如何將這兩個學門結合，使東西洋的觀念作適當的融合，並更深化彼此的內涵，互為借鑒，以解決人類的精神危機，讓人類能心理健全，趨向光明，擺脫愚昧無明。除了要「恢復本來面目」，獲得直觀澈悟的智慧之外，也能更深刻體會我們是來自共同的本源，這是值得作為努力的目標。

參考書目（按書名筆劃順序排列）

1. 《人及其象徵》：卡爾·古斯塔夫·榮格（Carl Gustav Jung）著，龔卓軍譯，台北，立緒，1999年5月
2. 《人類心靈的神話 - 榮格的分析心理學》：常若松，台北，貓頭鷹，1990年
3. 《女尊、天眾、護法尊曼荼羅》：蔡東照，台北，唵阿吽，1997年
4. 《六祖壇經箋註》：唐 釋法海撰，丁福保註，台北，考古，1993年12月
2版4刷
5. 《心理類型》：榮格，吳康、丁傳林、趙善華譯，台北，桂冠，1999年10月
6. 《心理學與文學》：榮格，馮川、蘇克譯，北京，三聯，1987年
7. 《心靈鎖鑰 - 佛教心理世界》：馮學成，四川，四川人民，1995年4月
8. 《五燈會元》：宋 普濟，台北，新文豐，1983年7月再版
9. 《可理解的榮格 - 榮格心理學的个人方面》：(美)哈里 A 威爾默（Harry

³⁵⁰ 馮川：《重返精神家園 - 關於榮格》，頁244

- A Wilmer), 楊韶剛譯, 北京, 東方, 1998年9月
10. 《分析心理學的理論與實踐》: 榮格, 成窮、王作虹譯, 北京, 三聯, 1997年8月5刷
 11. 《印度佛教思想史》: 印順法師, 台北, 正聞, 1998年8月初版7刷
 12. 《如來藏之研究》: 印順法師, 台北, 正聞, 1992年5月修訂一版
 13. 《西藏生死書》: 索甲仁波切, 鄭振煌譯, 台北, 張老師文化, 1998年3月初版6刷
 14. 《西藏度亡經》: 蓮花生大士, 徐進夫譯, 台北, 天華, 1983年
 15. 《成唯識論》: 護法等菩薩造, 唐玄奘法師譯, 台北, 老古, 1990年11月5版
 16. 《初期唯識思想》: 釋昭慧, 台北, 法界, 2000年
 17. 《金剛經五十三家集註》: 明永樂皇帝集編, 台北, 老古, 1986年5月
 18. 《佛教基本知識》: 正果法師, 高雄, 高雄淨宗學會, 2000年
 19. 《東洋冥想的心理學 - 從易經到禪》: 榮格, 楊儒賓譯, 台北, 商鼎, 2001年6月第1版3刷
 20. 《建造靈魂的廟宇 - 西方著名心理學家榮格評傳》: 劉耀中、李以洪, 北京, 東方, 1996年10月
 21. 《重返精神家園 - 關於榮格》: 馮川, 台北, 笙易, 2001年
 22. 《般若心經》: 程恭讓、東初釋譯, 高雄, 佛光, 1997年
 23. 《瑜伽師地論》: 王海林釋譯, 高雄, 佛光, 1998年
 24. 《神話人格 - 榮格》: 馮川, 武漢, 長江文藝, 1996年7月
 25. 《原型批判與重釋》: 程金城, 北京, 東方, 1998年
 26. 《從西方哲學到禪佛教》: 傅偉勳, 台北, 東大, 1986年6月
 27. 《超越死亡 - 煉金術與文學藝術》: 劉耀中, 北京, 東方, 1996年2月
 28. 《藏密大精采 2 - 進入曼荼羅與佛尊對談》: 蔡東照, 台北, 唵阿吽, 1996年
 29. 《曼荼羅的世界》: 松長有慶等原著, 蔡東照編注, 台北, 唵阿吽, 1997年
 30. 《曼陀羅的創造天地》: 蘇珊芬徹 (Susanne F. Fincher), 游琬娟譯,

³⁵¹ 傅偉勳:《從西方哲學到禪佛教》, 頁 392

台北，生命潛能，1998年

31. 《唯識三論今註》：于凌波，台北，東大，1997年3月再版
32. 《唯識史觀及其哲學》：法舫法師，台北，天華出版社，1998年
33. 《唯識法相及其思想演變》：演培法師，台北，天華，1990年2月
34. 《唯識學十二講》：于凌波，台北，慧炬，2000年初版3刷
35. 《唯識學概論》：韓廷傑，台北，文津，1993年
36. 《尋求靈魂的現代人》：榮格，黃奇銘譯，台北，志文，1992年3月再版
37. 《夢：私我的神話》：安東尼 史蒂芬斯 (Anthony Stevens)，薛綸譯，台北，立緒，2000年4月
38. 《夢的智慧》：史蒂芬 賽加勒 (Stephen Segaller) 莫瑞兒 柏格 (Merrill Berger)，龔卓軍、曾廣志、沈台訓譯，台北，立緒，2000年4月
39. 《榮格》：劉耀中，台北，東大，1995年9月
40. 《榮格文集 - 讓我們重返精神的家園》：榮格，馮川譯，北京，改革，1997年4月
41. 《榮格心理學》：佛德芬 (Frieda Fordham) 李查德 愛 伊萬斯 (Richard I. Evans)，陳大中譯，台北，結構群，1990年
42. 《榮格心理學與西藏佛教》：拉德米拉 莫阿卡寧 (Radmila Moacanin)，江亦麗、羅照輝譯，台北，商務，1999年6月台灣初版3刷
43. 《榮格心靈地圖》：莫瑞 史坦 (Murray Stein)，朱侃如譯，台北，立緒，1999年8月
44. 《榮格自傳》：榮格，劉國彬、楊德友譯，台北，張老師文化，1999年9月初版12刷
45. 《榮格的生活與工作 - 傳記體回憶錄》：(英) 芭芭拉 漢娜 (Barbara Hananh)，李亦雄譯，北京，東方出版社，1998年9月
46. 《精神分析與文學》：王溢嘉，台北，野鵝，1999年11月初版13刷
47. 《潛意識的詮釋》：王小章、郭本禹，北京，中國社會科學，1998年2月
48. 《導讀榮格》：羅伯特 霍普克 (Robert H. Hopcke)，蔣韜譯，2000年2月初版3刷
49. 《禪史與禪思》：楊惠南，台北，東大，1995年

50. 《禪與心理分析》：鈴木大拙、佛洛姆，孟祥森譯，台北，志文，1998年4月再版
51. 《禪與西方思想》：阿部正雄，王雷泉、張汝倫譯，台北，桂冠，1992年
52. 《禪詩牧牛圖頌彙編》：杜松柏編著，台北，黎明文化，1983年5月
53. 《禪學入門》：鈴木大拙，謝思煒譯，台北，桂冠，1992
54. 《簡明佛教概論》：于凌波，台北，東大，1991年3月
55. 《釋迦牟尼》：羅蘭，台中，晨星，1998

國科會論文參考資料

1. < 榮格的煉丹術思想與道教內丹傳統 () >：楊儒賓，國科會專題研究計劃編號：NSC85-2411-H007-003-J2，1996年
2. < 曼荼羅與觀想 - 榮格思想與佛教 >：楊儒賓，國科會專題研究計劃編號：NSC86-2411-H007-021-J2，1998年