河合隼雄心理療法有關《起信論》阿賴耶識說之詮釋的根據與特色

陳一標
佛光大學佛教學系教授

中文摘要

河合隼雄透過井筒俊彥所理解的《大乘起信論》，來詮釋其中具「真妄和合義」的阿賴耶識，從其具「心真如門」與「心生滅門」的兩面，來說明我們的心亦即意識的諸多層次。心真如門相當於我們的心寂然不動的意識零點，即是一種「空」的意識或「無」的意識，但其本身即內含有往「有」移動的一種現象意向性；而心生滅門則包含了意識的始動，與榮格心理學相對應的原型、象徵等無意識的內容，以及表層的日常生活意識等。阿賴耶識有往心真如門方向的一面，這是「覺」的方向，還有往心生滅門方向的一面，這是「不覺」的方向，而阿賴耶識即是這兩個方向的相互轉化、彼此和合，並由此定義所謂的「覺悟」應該就是「無差別地全一地觀察這兩個方向的境界」。透過如此的詮釋，讓他進一步理解到心本自具足一切，掌握醫患關係中最重要的「本無所失」原則，能夠樂觀地看待每一個個案，並且面對矛盾不急著求解決。在傾聽的技巧方面也懂得隨時因應個案的不同調整自己傾聽時的意識層次，以達到事半功倍之效。

關鍵詞：《大乘起信論》、阿賴耶識、榮格心理學、河合隼雄、無意識

The Basis and Characteristics of Kawai Hayao's Psychotherapeutic Interpretation of the Ālaya-vijñāna in the *Awakening of Faith in the Mahāyāna*

CHEN, I-biau
Professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

Kawai Hayao draws on Izutsu Toshihiko's interpretation of the *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra* (*Awakening of Faith in the Mahāyāna*) to explain the harmonization of the true and the delusive within the ālaya-vijñāna (storehouse consciousness). He then elucidates the multiple layers of our consciousness by explaining the two facets of the ālaya-vijñāna: the Gate of Suchness and the Gate of Arising and Ceasing. The Gate of Suchness, i.e. the mind's tathatā (suchness), signifies the mind at its tranquil core, akin to a consciousness of emptiness or a consciousness of nonexistence; although this facet inherently contains a phenomenal intentionality towards movement into "being." On the other hand, the Gate of Arising and Ceasing, i.e. the mind's phenomena of arising and ceasing, encompasses the coming into being and changing facets of the consciousness, correlating to different types of the unconscious associated with Jungian Psychology, such as archetypes, symbols, etc., as well as the ordinary consciousness of daily life.

The ālaya-vijñāna possesses a facet representing the path towards enlightenment through The Gate of Suchness, and another facet representing the path towards non-enlighentment through the Gate of Arising and Ceasing. The ālaya-vijñāna embodies the mutual transformation and harmony between these two paths, and awakening is thus defined as the "state in which both paths are observed completely and without discrimination." Through this interpretation, Kawai further understands that the mind itself inherently possesses every phenomenon. This realization allows him to grasp the most important principle in the physician-patient relationship: "From the beginning, never lost." Following this principle enables an optimistic treatment of each individual case and the ability to not jump to conclusions when facing contradictions. In terms of listening techniques, Kawai comprehends the importance of constantly adjusting one's consciousness according to the specific case, thereby achieving greater treatment efficiency with less strenuous effort.

Keywords: *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra, Awakening of Faith in the Mahāyāna,* ālaya-vijñāna, Jungian Psychology, Kawai Hayao, unconsciousness

河合隼雄（Kawai Hayao, 1928-2007）是日本第一位榮格（Carl G. Jung, 1875-1961）心理分析學家，將榮格心理學及其心理療法介紹到日本，對日本心理學界產生重大影響。他不但對於西方分析心理學有深厚的學養，也重視日本人心理的特殊性，成就了一套融合東方與西方思想文化的獨特心理學。他重視神話、傳說故事、童話等，藉此探索日本人的深層心理，說明其自我形成的過程與特色。而在談心理治療的藝術時，他廣泛地運用了禪宗的「十牛圖」、《華嚴經》的總相與別相、華嚴宗的四法界、《大乘起信論》的真如門與生滅門等佛教的內容。[1]

其中值得注意的是，《大乘起信論》中在談生滅門時，指的是由不生不滅的「真如」與生滅的「無明」和合而成的「阿賴耶識」，這是融合唯識與如來藏思想的重要概念，在哲學思想的詮釋上產生了許多的諍論。河合隼雄對《大乘起信論》的理解都是透過井筒俊彥的詮釋來進行的，但是就井筒俊彥來說，他以哲學的角度來探索大乘佛教中可以超越一切宗教的哲學概念，如真如、法界等，試圖由此找出東方哲學一致的共時性構造，其進路純然是哲學性的。[2] 但是在作為心理學家的河合看

※ 收稿日期 112.2.10，通過審稿日期 112.3.23，通過刊登日期 112.9.13。
* 本文係參與佛光大學佛教研究中心 2021 年「文本、行動與療癒：佛教經典與行門教育的閱讀、觀察與詮釋」大型研究計劃（2021/8/1-2022/7/31），所提子計劃「從河合隼雄心理療法看佛教與心理學的連結」的研究成果，感謝該中心的支持。也感謝本文兩位匿名審查人精闢的評論意見，驅使筆者做進一步思考並做適度修正。

1 有關河合如何將佛教的概念運用在心理治療，由美國德州大學的戴維・羅森所寫〈序言〉有清楚說明，可以參見河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，臺北：心靈工坊，2004 年，頁 19-23。

2 井筒俊彥認為東方哲學有許多錯綜複雜的哲學傳統，要將這些彙整為東方哲學這樣的有機統一體，並且使它展開為能夠成為哲學思惟的創造性原點，就有必要加入某種人為的理論性操作。他進一步說明如下：「我一直認為共時性構造化至少

來，這些都成為解釋東方人心理深層構造的重要關鍵。河合如何轉換這些相當具有哲學內涵的概念，以作為心理治療的解釋模型，是相當有趣的研究課題。

其次，就唯識學派來說，阿賴耶識在前七識之底層一直存在，常常被與佛洛依德（Sigmund Freud, 1856-1939）的無意識（或譯作潛意識）或榮格的「集體無意識」（collective unconscious）類比，這與河合隼雄所談的「無意識」可以有些什麼關聯？是否也可在現代心理療法中扮演積極的角色？這也是唯識思想或《大乘起信論》研究中新穎的課題，值得做深入的探索。

一、《大乘起信論》一心開二門的結構

若將印度大乘佛教分成中觀、唯識、如來藏三系，《大乘起信論》被歸類在如來藏系，一般認為此論乃是在《楞伽經》的影響下所成立的。真諦（Paramārtha, 499-570）翻譯此論時，說是馬鳴菩薩（Aśvaghoṣa, 100-160）所造，但是學界普遍否定此論為大乘佛教初期——亦即西元一、二世紀的作品，甚至於有一些學者認為此論可能是中國人所作。姑且不管作者問題，此論譯出之後，對中國人有極為深遠的影響，其影響甚至擴及整個東亞，確實是不爭的事實。

是這種理論性、知性的操作的一種可能形態。這種操作用很簡單的方式來說，就是在現在的時間點下，將東洋的主要哲學諸傳統，移到一個理性的平面，重新作空間上的配置來開始。也就是說，將東洋哲學的諸傳統從時間軸卸下來，以『範型論』（paradigmatic）的方式加以重組，想要藉此以人為的方式創造出一個在構造上包含它們全部的思想關聯的空間。如此完成的思想空間，當然會擁有多極的、重層的構造。藉由反過來分析此多極的、重層的構造體，我們可以從其內部取出幾個基本思想型式。那應該就會是在深層規範著東洋人的哲學思惟的根源性的型。」參見井筒俊彥，《意識と本質》（意識與本質），東京：岩波書店，1991年，頁411。本書引文原為日文，筆者自譯，下同。

如來藏系主張一切眾生皆有「如來藏」(*tathāgata-garbha*)亦即「佛性」(*buddha-dhātu, buddha-gotra*),從「法身遍滿」、「真如無差別」、「實有如來性」的如來藏三義,說明如來與眾生無別,[3] 所有的眾生即使都還沒有修行,無始時來即具有「如來」(*tathāgata*)的「胚胎」(*garbha*,藏)亦即成佛的可能性,只要讓如來的胚胎成長,最後就可以成為如來。這與主張「有情眾生皆有八識,但是八識無始時來皆是雜染」的唯識學派,有相當大的區別。[4]

談到《大乘起信論》的結構,會用「一心、二門、三大、四信、五行」的口訣來說明。「一心」指眾生心,《大乘起信論》承繼如來藏的傳統,提出眾生心的概念,用以含括從凡夫到成佛前一刻的菩薩的所有有情眾生,說他們都平等具有此眾生心。《大乘起信論》題名意謂著本論乃是為了使眾生對「大乘」生起信心,但什麼是「大乘的法體」?《論》中即提出人人本具的「眾生心」即是大乘的法體,我們要相信「眾生心」可以把我們從生死的此岸帶到涅槃的彼岸。「二門」是指此一眾生心可以從兩個角度去觀察——兩個雖不可分但有觀察偏重的不同——一個是真如門,一個是生滅門;「三大」是說明此眾生心的廣大,分別是體大、相大和用大;「四信」是信「實有」,以及信佛、法、僧,其中的信實有即是要相信每個有情眾生皆實有自性清淨的眾生心;「五行」是為布施、

3 《究竟一乘寶性論》云:「如向所說,一切眾生有如來藏。彼依何義故如是說?偈言:佛法身遍滿,真如無差別,皆實有佛性,是故說常有。此偈明何義?有三種義,是故如來說一切時一切眾生有如來藏,何等為三?一者,如來法身遍在一切諸眾生身,偈言:『佛法身遍滿』故。二者,如來真如無差別,偈言:『真如無差別』故。三者,一切眾生皆悉實有真如佛性,偈言:『皆實有佛性』故。」《究竟一乘寶性論》卷 3,CBETA, T31, no. 1611, p. 828, a26-b6。

4 內在於唯識學派也有立場的差異,有些學者會主張真諦譯唯識可能是真心派,也就是主張阿賴耶識內在本具覺性,如此就與如來藏系無別。在此先以玄奘譯唯識所成立的中國法相宗的立場,來代表唯識學派。

持戒、忍辱、精進和止觀，「止」即是禪定，「觀」則是般若，合起來即是大乘佛法的六波羅蜜。

其中，「三大」是指此作為大乘法體的眾生心，具備有「體」、「相」、「用」的三大。體大指一切法的平等真如，無論如何都不會有任何的增減；相大指如來藏具足無量的「性功德」，[5] 也就是眾生無始時來即具有與佛同樣的功德（包括智慧和色相）；用大是說眾生心可以生出所有世間、出世間的善因果。

「二門」是指此一眾生心具有心真如門與心生滅門二門，兩者皆可總攝一切法，兩者並不是彼此相離、互不相干的。心真如門說的是：心即是真如，真如即是心，即是「一法界大總相法門體」，說的是「心性」的「不生不滅」，[6] 但「並非偏約法性，而約心與法性無二說」，[7] 也就是說心的本性即是作為一切法之本源的法界，是涵蓋一切法的總相亦即共相，一切法皆由此出故說為「法門」。

接著說此作為心之本性的真如，有「離言」的一面，也有「依言」的一面。離言的一面，若依印順所言，又分成「心性離相」與「法體離言」兩面，前者指一切法從本以來就是離開一切相（nimitta）的，論中說是「離言說相」（無能說、所說相）、「離名字相」（無能詮、所詮相）、「離心緣相」（無能知、所知相）；後者的法體離言是特別就「離言說相」、「離名字相」二者來說的。[8] 我們一般是因為作為虛妄分別的妄念生起，區分有能知、所知，在所知當中又施設了各式各樣的差別，接著就以

5 印順曾云：「性功德，即與真如法性融成一味的，即功德與平等法性相契入的」，見《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 56, a9-10。有時候用「稱性功德」也是此義。

6 《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 51, a13。

7 《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 51, a13。

8 參見《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, pp. 68, a4-76, a3。

所謂的概念、句子、音節（名句文身）來詮表這些差別，而後發為語言而有能說、所說的區別。但是一切諸法的法性是離開這所有的相貌差別的。與後面的「依言」一面相對應，姑且將其統括為「離言」的一面。

而「依言」的一面，是說勉強要用言說來說明真如的時候，又可以分成「如實空」與「如實不空」的兩面：如實空是說真如實性是空去妄念亦即虛妄分別所顯示出來的，相當於《勝鬘夫人經》所說的「空如來藏」，與表面所呈現的雜染法永遠是不相應的；如實不空則相當於該經的「不空如來藏」，說明眾生心亦即如來藏三大中「相大」所說的無量性功德，也就是說眾生無始時來即具有與佛同樣的斷德、智德乃至於恩德，甚至於也具有與佛同樣的色相，這部分是「不空」的。[9] 這是傳承自《阿含經》的《小空經》、《大空經》以來「有所空，有所不空」的解空傳統，唯識學也是同樣採取這樣的解空傳統，只是唯識學所肯定「不空」的部分是作為依他起性的虛妄分別，以及單純作為空所顯真實性的圓成實性。

「心生滅門」是說依如來藏所以有生滅心，「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」[10] 在此出現了阿賴耶識。唯識思想在談阿賴耶識時，強調它是屬於雜染的無覆無記性，具有與現象界諸法互為因果的能藏、所藏義，以及恒時為第七末那識執持為「我」的執藏義，雖然說其內在可以具有清淨的無漏種子，但是從種子是剎那滅的意義來看，阿賴耶識都不會是所謂「不生不滅」之如來藏與生滅之妄念的和合。但是《大乘起信論》強調依於自性清淨的如來藏心而有生滅的妄

9 勝鬘夫人云：「空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。」參見《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 221, c16-18。

10 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b8-9。

染心，亦即說依於「覺」而有「不覺」，如人之原本醒覺而後有昏睡的不覺，而此不生不滅與生滅和合，分不出彼此的非一非異，即是所謂的阿賴耶識。於是接著說阿賴耶識有「覺」與「不覺」二義，這作為不生不滅與生滅之統一的「真妄和合識」，從其「覺」義的一面可以統攝、生起一切的清淨法；從其「不覺」義的一面可以統攝、生起一切虛妄雜染法，由此即完整地確立了《大乘起信論》的唯心義。

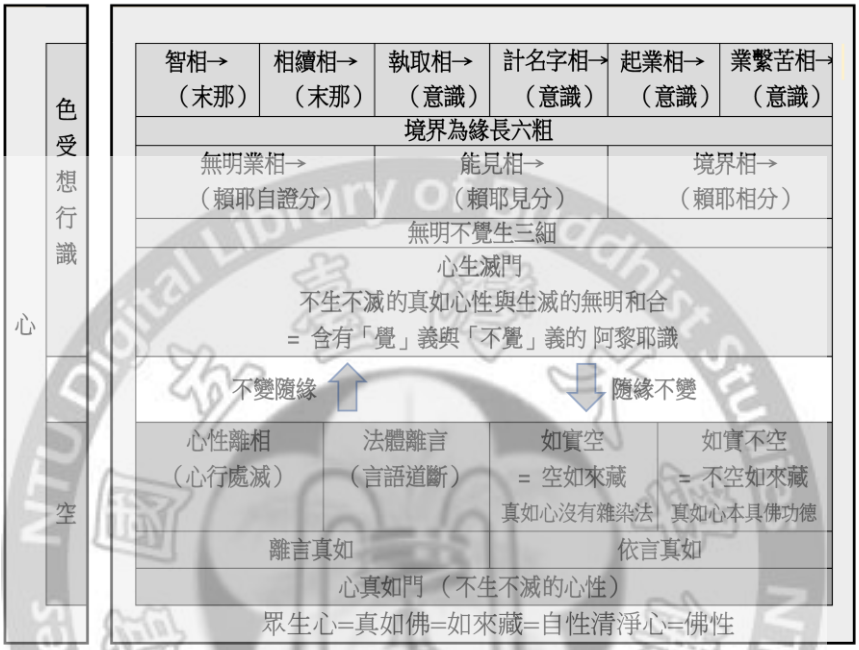
在生滅門談阿賴耶識的「覺」義時，說此乃本具的覺性稱為「本覺」，但是「本覺」的假名安立乃是對著眾生從生死流轉中慢慢醒悟的過程，似乎有一個開始覺悟的點，相對於這樣的始覺而說無始時來即有所謂的本覺。實則「從眾生到成佛，當中經過淺深不斷的覺悟，一層層的不斷覺悟，都是始覺……始覺，是從凡入聖，從因到果，從事實的現象方面；但推究起來，這不是新始產生的覺體，這覺悟是本來具有的，始覺，並沒有增加什麼。」[11]

接著在「不覺」義的說明時，即詳細說明眾生生死流轉的相貌，一般將其歸納總說為「無明不覺生三細，境界為緣長六粗」。[12] 對於離言無二的唯一平等真如法界不如實知，此根本的無明不覺即是生死輪迴的根本原因。心一動即有妄念，即是不覺，接下來有三種細微的虛妄分別識的現起，是所謂的無明業相、能見相、境界相，而後由此境相再衍生出智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相等六種較為粗顯的虛妄分別識。而這三細六粗，也可說就是傳統佛教所說十二因緣流轉的一面。

試將《起信論》的整體理論架構加以圖示，則如下：

11 《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 109, a5-9。

12 《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 149, a5。



圖一　《大乘起信論》一心開二門的結構

上圖中在心真如門與心生滅門之間，標示了「不變隨緣、隨緣不變」，以表現兩者之間相即相入的關係，實乃根據法藏（643-712）在《起信論義記》當中的詮釋，他說：「真如有二義：一、不變義，二、隨緣義。無明亦二義：一、無體即空義，二、有用成事義。此真妄中，各由初義故，成上真如門也；各由後義故，成此生滅門也。」[13] 作為聖者無分別智與真理合一的真如以及作為凡夫虛妄分別心之代稱的無明，它們都各具有二義，從真如的「不變」義和無明的「無體即空」義來成立心真如門；而從真如的「隨緣」義和無明的「有用成事」義來成立心生滅

13　《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 255, c20-23。

門。也就是說談真如不是像唯識思想只將其看作與事象相對的理法，它具有隨緣義，是遍滿於所有的事象當中的；談無明也不單單只是作為緣起現象當中的事象，其中已經具有真如空性了。用法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》的話來說，即是「真該妄末，行無不修；妄徹真源，相無不寂，故曰法界圓明自在用也。」[14]

印順曾特別強調說這樣的真妄和合即是指「眾生無始以來有阿賴耶識，即無始來是不生不滅（淨）與生滅（染）的和合統一」，[15] 但切不可將其視為「從真心生妄心」，如果是這樣，那佛陀已經淨化圓滿的真心也會生起妄心就成大問題。他舉古德「火燒虛空」的譬喻，「虛空經火燒而似有熱相，喻自性清淨心為無明所染而有染心；虛空似有熱相而自性不熱，喻自性清淨心雖現有染心而自性仍為清淨。」[16] 這就是華嚴宗所謂的「不變隨緣，隨緣不變」的意義。相對於唯識宗主張真實就永遠是不變的，《起信論》等如來藏思想則是「唯一淨心而不妨有染相的差別，所以覺與不覺，有著矛盾而統一，統一中有矛盾的意義。」[17]

14 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637, c10-12。

15 《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 192, a10-12。

16 《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 193, a5-7。

17 參考《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 193, a8-9。審查人 A 對筆者在此引用一向較支持中觀立場的印順對具如來藏特色的《起信論》的詮釋，曾提出其疑慮如下：「作者對《起信論》的解讀，似乎概依印順的《大乘起信論講記》。然而關乎印順對《起信論》真妄和合的立場，作者在本文並未說明得十分清楚。例如在頁 6……但如所周知，唯識法相宗是反對《起信論》真如隨緣的說法，因此印順在此是否同意《起信論》的說法，依然有其合理性，而此合理性也可以合法地在河合的心理治療上說得通？頁 7 作者並列唯識學與如來藏系統指出前者區別有為法與無為法，視為不一，但如來藏則是著重不二，但也未交代自己本身是否同意《起信論》真如隨緣是否合理，或者在怎樣的前提是合理的判斷。」（此處頁 6、頁 7 是初稿號碼，頁 6 下省略的是筆者此處所引印順之詮釋）筆者認為唯識與如來藏的爭論本來就是一個複雜的問題，基本上認為《起信論》是屬於如

為了突顯《大乘起信論》理論的特色，有必要將其與唯識學做對比，試將唯識學有關阿賴耶識說的理論圖示如下：

圖二　唯識的真如、識、智關係

如圖一所示，最左邊所標示的心，它包含了所謂的空或真如在內，也就是如前所引印順所說的「心與法性的無二」，[18] 但是圖二所示唯識學的立場，心永遠是有為法，但空或真如則是無為法，在此有一截然的不同。

來藏的體系。之所以將唯識的主張放入，只是為突顯《起信論》的特色；引用印順對如來藏的詮釋，也表示筆者認同其解釋如來藏的方式。印順在大乘三系中較支持中觀，這也是眾所皆知的，但也不妨礙他對如來藏系有一個同情的理解，而這種同情的理解，筆者認為在河合心理治療上也是說得通的。因此筆者認為內在於如來藏真如隨緣的理路，是可以有河合這種心理學的詮釋的。

18 《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 51, a12-13。

在此非常重要的是：由眾生心來統攝此二門，心的本性即是真如，這是唯識學所不會採取的，也就是說唯識學認為心是有為法，心可以分為八識即前六識、第七末那識、第八阿賴耶識，這八識無始時來即是雜染的，要透過轉識成智的修行過程，才能夠轉八識成四智，縱使是已經清淨的四種智，其與真如的關係也還不能說完全是一，所以中國佛教批評唯識學這樣的說明是所謂的「智如二分」（有為的清淨智與無為的真如始終二分，無法融合為一）。所以就唯識學的立場，我們不能說有「妄徹真源」或「真如隨緣」。換句話說，雖然從《般若經》「一切法空」的立場來說，那麼心也應該是空，但是唯識學是先側重兩者各自是有為法與無為法的不一，再就有為法當中沒有什麼東西來說它也是空，而如來藏系統則是先說心的本性即是真如，更強調此真如、如來藏，且說此真如、如來藏本身就具有不空的一面，說它本身即具有與如來一樣的斷德、智德、恩德，再來說妄心現起時與真心有何不同。前者側重其不一，說兩者的不二是曲折地來說的；後者則側重其不異，說兩者的不一同樣有點曲折。

二、榮格心理學與佛教的連接點

在開始討論河合隼雄有關《起信論》的分析前，有必要先了解榮格心理學相關重要概念以及其與佛教的連接點，以下參考河合隼雄《無意識的構造》以及目幸默僊〈佛教當中的心與深層心理——從分析心理學看佛陀的成道〉的研究，以及井筒俊彥《意識與本質》，做綜合說明。[19]

19 有關榮格心理學與佛教的連接點的研究，本該依據榮格的原著做深入研究，然因現代學者已經有相當精采的研究，所以暫時權且引現代研究。另外，由於本文的焦點之一，乃是探索河合隼雄心理療法有關阿賴耶識之詮釋的依據，剛好也就與他本人對榮格的了解，以及與他同時期同為榮格心理師的目幸默僊有關，當然還有他曾明言對《起信論》與華嚴的理解乃受惠於井筒俊彥。因此引此三人的著作來說明，應該也有其合理性。河合隼雄的《無意識の構造》（東京：中央公論社，1977 年）對榮格心理學有完整的介紹，另外還有專文〈ユング心理学と仏教〉（榮

（一）「意識」與「無意識」以及「自我」（ego）與「自己」（self）[20]的區分

佛洛依德的精神分析心理學主張在我們一般的意識運作之外，還有

格心理學與佛教）討論與此相關主題，也談到了《起信論》詮釋的問題，收於《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》（《河合隼雄著作集第三卷：榮格心理學與超越性》），東京：岩波書店，2002 年，頁 3-142。日幸默僊與河合幾乎同時間在瑞士蘇黎世的榮格研究所取得該學派心理分析師資格，對榮格心理學與佛教之連結也有深厚研究的日裔美藉學者，此文日文原題作〈仏教における心と深層心理――分析心理学的にみた仏陀の成道――〉（佛教的心與深層心理――從分析心理學所見的佛陀的成道），收於三枝充悳等《講座仏教思想・第四卷：人間論・心理学》第二部第三章，東京：理想社，1975 年，頁 287-336。另外也有演講〈ユングと仏教〉（榮格與佛教），收於同朋大學文學院文學研究科編《動く佛教・實踐する佛教：佛教とユング心理學》（《動態的佛教・實踐的佛教：佛教與榮格心理學》），京都：法藏館，2005 年，頁 3-25。更有與 J. Marrvin Spiegelman 合著的英文專著 *Buddhism and Jungian Psychology*, Delhi: New Age Books, 2004, first Indian Edition. 井筒俊彥相關的著作則有《意識と本質》。審查人 A 提出以下的期許：「如果本文能更清楚呈現目幸默遷對榮格與日本佛教之心理學解讀的影響的貢獻，乃至提出更直接的證據證明河合確實受到他的影響，這樣可能會更具說服力。同時也可描繪出日本佛學如何接受榮格思想影響的軌跡。」筆者本來就有想要更清楚呈現目幸默僊與河合隼雄之間具體關係，並藉此勾勒日本接受榮格心理學的軌跡的企圖。但從目前的研究很難具體說明是目幸默僊影響了河合隼雄，所以才用現在的方式呈現，筆者也覺得遺憾！

20 榮格心理學中的 self 是與 ego 相對，ego 是意識領域的中心，常被譯作「自我」；self 則是意識與無意識的統合者，常被譯作「自性」或「自體」。有時候也將 ego 譯作「自身」，而將 self 譯作「自我」。在日本榮格心理學的翻譯與研究中，一般就將 ego 譯作「自我」，而將 self 譯作「自己」。由於本文討論日本學者如何詮釋與應用榮格心理學，在此姑且沿用日文的譯法。當然有另外一個考量是「自性」一詞雖然在如來藏思想或中國佛教的用法中，可用來指「以真如心為本的心」之整體，但在一般主張「緣起無自性」的大乘佛教中，是被看作「常一、自在、不變的實體」，是要被空卻才能夠得智慧的，為了避免誤解，在此暫時不用「自性」一詞。

所謂的無意識（或稱作潛意識），其內容主要是被意識所壓抑，與性相關的慾望與衝動；並說有人格整體中有三種的「我」，所謂的「本我」（id）、「自我」（ego）與「超我」（super ego）——本我追求本能欲望衝動（如飢餓、性欲等）的滿足，遵循快樂原則，自我乃是在本能欲望與外在環境或社會規範之間取得一個折衷協調而形成，遵循現實原則，超我則是永遠站在本我的對立面，對自我形成一種管制，遵循道德原則。而榮格心理學談無意識時，則又進一步說有所謂個人的無意識以及集體的無意識，談人格的時候，則強調在屬於意識的「自我」之外，還有統合意識與無意識的「自己」。

河合隼雄曾經將「意識・無意識」與「自我・自己」的關係，以圖示的方式來幫助理解：[21]

圖三　意識・無意識、自我・自己的關係圖

「一般我們稱為人格、個性、心（the psyche）者，乃是由意識與無意識兩個領域所構成。」[22] 意識的領域即是我們日常生活能夠感覺、認

21　參河合隼雄，《無意識の構造》，頁 147，圖 18。

22　引文見目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の

知、反省的心理活動，用佛教的術語來說，即包括了眼、耳、鼻、舌、身、意等六識。無意識的領域則是一般我們無法感覺、認識、覺知的部分，又分成個人無意識與集體無意識，個人無意識是屬於個人的，多少具有個人的獨特性，也就是說它不是每個人普遍共有的，其內容是所謂的「情結」（complex），包含「被忘却的東西（the forgotten）、被自我壓抑為違反其價值體系者的東西（the repressed），以及強度還不足以到達意識領域的心的內容」，[23] 它們雖然無法直接被意識到，但會以夢境或幻覺的形式出現。集體無意識是比個人無意識在心的更深層，它包含了作為無意識之暗黑的「本能」，以及作為本能之心像的「原型」（archetype），此二者乃是人集體、共有的，其內容的產生具有一定規則性、普遍性。[24] 勉強類比來說，唯識學在六識外進一步談有所謂作為深層我執的末那識，以及作為過去行為果報總體與未來行為產生之根源的阿賴耶識，可以說就是榮格所說的無意識，其中末那識純然是個體的，阿賴耶識有屬於個體的一面，也有與集體有關、具有普遍性的一面。

意識領域的中心是「自我」（ego），而統合意識與無意識，既「作為其中心也是其週邊」[25] 的則是「自己」（self）。「自我」在成長過程當

成道〉，頁 290。中譯參本文附錄頁 98（目幸 1/9）。目幸默僊在該文第二小節「有關自己實現的過程」（頁 289-293）中，為了以深層心理學來詮釋佛陀成道的過程，先用九點來說明榮格對「自己」所下的相關定義，非常精要地點出來榮格心理學的重要理論，以及與佛教可能的連接。由於其具有相當的重要性，筆者特別將此九點翻譯成中文置於附錄，供讀者參考。本文若有引用，將加註說明是九點當中的第幾點，如此處「目幸 1/9」表示目幸默僊歸納 9 點當中的第 1 點，以下同。

23 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 292。中譯參本文附錄頁 101（目幸 9/9）

24 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 294。中譯參本文附錄頁 101-102（目幸 9/9）

25 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 290。中譯參本文附錄頁 98（目幸 3/9）。

中慢慢形成的，儘其可能以一個完整、獨立的形態，能在追求慾望滿足、聽從自身的判斷以及擔負自身責任的過程中，發展自身的獨立人格。這部分強調的是一種「分別」——分別心物，分別自他，分別事物與事物的不同——如此則發展出西方的公民社會、民主制度以及科學技術等，追求意識的強大可以說是西方文明的主軸。意識與無意識「作為相互對立且相互補償（compensatory）者，擁有一個全體性，同時也是在互補的過程中」，[26] 而使這種互補成為可能則是「自己」的功能。[27] 東方思想沒有那麼強調作為意識性人格的「自我」；用西方文明的角度來看，會覺得這是一種缺陷，但從榮格分析心理學的立場來看，會認為這是無法發現東方思想以自己為中心的特色所做的判斷。若無法區分自我與自己的差別，就無法深刻地碰觸東方人的心的深層。

（二）使意識與無意識的互補作用有發生之可能的「自己」

如前所述，在我們意識領域當中被遺忘的記憶，或者被認為是違反我們既有價值體系的東西，會被儲存或者壓抑到個體無意識中，形成了「情結」；反過來「情結」也會以夢境與幻覺的形式，影響平常的意識活動，兩者之間有著奇妙的互補作用。又如一個具有男性自我的意識，必然在其無意識中具有一個女性的無意識心像「阿尼瑪斯」（animus），反過來一個具有女性自我的意識，必然在其無意識中具有一個男性的無意識心像「阿尼瑪」（anima），這也表示了兩者之間的互補關係。而使得這種互補作用成為可能的，則是統合著意識與無意識使其成為一個整體的「自己」。透過這種互補作用讓無意識逐漸地意識化，這就是榮格所謂的「自己實現」（individuation，或譯作「個體化」、「自性化」）的

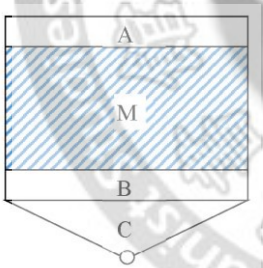
26 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 290。中譯參本文附錄頁 98（目幸 2/9）。

27 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 290。中譯參本文附錄頁 98（目幸 4/9）。

過程。[28] 在這個過程中，對比於作為意識性人格之中心的「自我」，「自己」是處在一個較高的位階，讓意識有其秩序，不斷地將意識與無意識統合。此時的「自我」成為一個道具，是「自己」的自己實現過程當中的一個道具。[29]

（三）「原型」、「原型心像」與「自己實現」的過程

如前所述，無意識包含了個體無意識與集體無意識，而且集體無意識當中又包含了暗黑的本能以及作為本能之心像的「原型」，但原型如何使本能呈現，又如何透過象徵影響日常生活中的意識，都需要對無意識有更詳細的說明。井筒俊彥曾經以圖示將意識分成表層意識與深層意識，並且對深層意識再做區分，有助於我們更精確掌握自己如何達到其自己實現的過程，茲引如下：



表層意識（日常生活的意識）

A：感情、知覺、意志、欲望、思惟　　轉相

深層意識（無意識）

M：想像的／心像／象徵　　轉相

B：原型（語言阿賴耶識／種子）　　轉相

C：（本能？）　太極　業相

○：意識的零點（zero point）　無極　真相

圖四　井筒俊彥對有關表層意識與深層意識的理解[30]

---

28 Carl G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung* 6, ed. Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler (New York: Routledge, 2014), pp. 1804-1805。

29 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 290-291。中譯參本文附錄頁 98（目幸 5/9，6/9）。

30 井筒俊彥，《意識と本質》，頁 214。

圖中用「意識」來統稱我們的人格、個性、心，並將它分成表層意識（A）與深層意識（M、B、C 與意識的零點），分別對應我們現在所說的意識與無意識。深層意識亦即無意識的最底的端點，井筒稱之為「意識的零點」（zero point），他說這是「作為心的一切活動之終極處的絕對不動寂漠境位」，[31] 是如《中庸》所說「喜怒哀樂之未發」的心的未發動狀態，他從「意識即存在」的哲學立場，將此心的狀態推衍到存在的狀態：

> 有關這種對深層意識中的「未發」之自覺，所應該特別注意的是，透過形而上體驗的事實——前面曾簡要歸納為宋朝理學以及東洋哲學一般之特徵——意識的零點亦即「未發」的極點，同時也是全存在的零點。更進一步說，由於意識「未發」乃是意識「已發」的泉源，所以它本身原本也就是全存在生起的源泉。在此意識即存在的視野中，「未發」即是周濂溪所謂的「無

31 井筒俊彥，《意識と本質》，頁 85-86。有關「意識的零點」一詞，審查人 A 曾經提出疑問：「『意識的零點』這個說法似乎不是來自榮格，這是井筒俊彥的形上學觀點，因此他也用無極的說法來解釋。這個說法與《起信論》是否相應，也不無疑義。當然，井筒俊彥認為形上學與意識論有其同一性，所以他會認為形上學的存在與發展即同意識的發展。可是這似乎反應了思維與存在同一性原則的預設，其實是很黑格爾式的哲學思考。一旦他將此一思想套入對《起信論》的解讀，《起信論》便會成為一個形上學的體系。關於這一可能也希望作者可以回應。」筆者同意榮格應該沒有「意識的零點」這樣的說法，而是筆者從井筒俊彥將「意識的零點」等同於《楞伽經》的「真相」，進一步推論而得出它可以等同於《起信論》的「心真如」，也就是指「意識平等無差別地來觀看實在」。至於若形上學與意識論有其同一性，即是思維與存在有其同一性，會使《起信論》成為一個黑格爾式的形上學體系，這個部分筆者確實沒有這麼深刻的思考，也沒有特別想過若是如此，則河合的詮釋會產生什麼問題。或許對河合來說，他關心的是立足於《起信論》如何可以在心理療法中開創出什麼可能，至於純粹哲學理論的問題並不是他研究的重點吧！

> 極」，此「無極」同時就是「太極」。而這正是朱子所說的「無極而太極」。
>
> 存在的「無極」本身轉為存在的「太極」，透過此「太極」的側面，形而上的「未發」發動而成為形而下的「已發」。在這麼一個微妙的點上，有統合全存在界並賦予其基礎的形而上的「理」成立，此絕對的「理」不斷地重複自己的分節，成為無數個別的「理」，給與我們經驗世界的事物「本質」的根據。程伊川所謂的「理一分殊」所指即此。[32]

當意識的零點發動，往表層意識前進時，那個始發的觸動點即是圖中最靠近意識的零點的 C 領域，他借用宋朝理學對《易經》的解釋，說意識的零點即是「無極」，而 C 領域則是的「太極」，兩者之間的關係即是朱子（1130-1200）所談的「無極而太極」。[33] 我們也可以說「無極」呈顯的是人心「寂然不動」的根源義，而「太極」則是人心「感而遂通」的一面。

井筒接著明白地指出，由 C 再往表層意識發展的 B 領域，即是榮格所謂的「原型」（archetype）。原型無法被直接感知、覺察，但卻是人類心靈運作的最基本類型（pattern），它就像是磁力一般，雖然看不見，但卻決定了某些物質之間的互相吸引；也像結晶體的排列結構總是有其一定的規則。我們能夠看到的是原型在心中所呈現的原型心像（image），即圖中作為中間地帶的 M 領域。在 B 領域成立的原型，在

---

32 井筒俊彥，《意識と本質》，頁 86。雖然井筒的解釋相當具有哲學性，他的企圖在於為東方哲學找尋一個共時性的結構，並由此來說明其與西方哲學的不同。但因為他的解釋對河合有很大的影響，所以在此才引用來做說明。

33 參見黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》卷 94，北京：中華書局，1986 年，頁 2365-2388。

M 領域作為各種的原型心像出現，而原型心像形成的基本原理，即是「象徵化」。原型透過種種的象徵影響著表層意識，並透過賦予動機而介入其中。原型是一種先驗的存在，它打破了站在表層意識以自我為中心，宣稱自我的理性絕對可以控制其它不理性因素的立場，正視人心中的深層結構。[34]

例如，在人類無意識的深層，存在有所謂「母親」這樣的原型，這是人心所普遍共有的一種運作的類型，所以河合說「我們人類在其無意識的深層，擁有著超越自己本身母親的像，一種給人絕對的溫柔與安全感這樣的母親心像。它們被投影到外界，成為各民族所具有的神話女神或崇拜的對象，作為各種形象而被我們所接受」。[35] 而母親的原型所具有的基本特性應該就是「包容」的作用，「包容一切的東西與其成為一體，其中沒有分離、分割。被生出的東西死後又回歸到此，而後又再生，就只是如此，其中沒有任何本質的變化。……但若將生育的部分計入，則母親的原型也有使與自身分離的孩子變化、發達——但仍保持其一體性——的作用」，[36] 河合由此總結為：人的母性是可以療癒心靈受傷的人，是作為使人完成某些事情的支撐力量而存在的，其中擁有使事物變化的力量，而在心理療法中，這種意義下的母性力量扮演著重要的角色。[37] 由於在原型層次，心算是還在未分化的層次，其中包含了對立物的結合，所以母親的原型中，除了前述養育以使其生的肯定面，也包含了吞噬以令其死的否定面。職是之故，母親的原型心像也就有善母或惡母的出現，具體表現在神話、傳說故事當中，如佛教的鬼子母神（一開始抓小孩子吃，而後受佛的教導，變成小孩的守護神的訶梨帝母

34 井筒俊彥，《意識と本質》，頁 214-216。
35 河合隼雄，《無意識の構造》，頁 72。本書引文原為日文，筆者自譯，下同。
36 河合隼雄，《無意識の構造》，頁 72-73。
37 河合隼雄，《無意識の構造》，頁 73。

〔*Hārītī*〕）更是同時表現了母親原型的兩面。這些原型心像作為一種象徵，影響著表層意識的運作。

如前所述，無意識包含了暗黑的本能以及作為本能之心像的原型，那麼在圖四中，本能應該屬於哪一個領域呢？由於井筒在此圖後，重點幾乎都放在說明領域 B 的原型與領域 M 的原型心像之間的關係，沒有觸及到本能的部分。但是就如目幸的第九點歸納中所提到：原型「是本能衝動的形成原理，是將意義給與本能的一種心像」，[38] 如此看來，則 C 領域或許也可以指涉本能。如此，則本能的心像即是原型，原型再進一步具像化則成為原型心像，這就是 C→B→M 的過程。榮格曾說：「就如本能是引導生活行動的類型（pattern），原型則是引導知覺與掌握的『直觀形式』，兩者都是先驗存在的類型。原型是被埋入到人的精神當中的『自然之像』，人照應著此心像（image）來認識、判斷外界。綜合此本能與原型的總體，即是集體無意識。」[39] 也就是說本能主司行動，原型則負責判斷，由此形成無意識活動的基本。[40] 總而言之，本能是屬於生理的、生物學的機能，是身體反射式、機械式行動的一種普遍的規則行動類型，而原型則是心理的機能，是使意識內容產生變化，藉由給予意識以行為動機以介入到其形成過程的另一種普遍的規則行動類型。

井筒還曾經用《楞伽經》有關識的「真相」、「業相」、「轉相」[41] 來做類比，意識的零點即是「真相」，也就是我們的真如心；作為意識分

38 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 293。中譯參本文附錄頁 101（目幸 9/9）。

39 出自 Carl G. Jung, “Instinct and the Unconscious,” *The Collected Works of C. G. Jung* 8, pp. 3085-3094。並參見林道義，《元型論（增補改訂版）》，東京：紀伊國屋書店，1999 年，頁 465。原書為日文，引文為筆者所譯。

40 參考林道義，《元型論（增補改訂版）》，頁 465。

41 三相參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，CBETA, T16, no. 670, p. 483, a14 以下。

節化的起點的 C 領域即是「業相」，是意識中所潛藏不斷分節化或說是識的不斷分化的起點；從 B 領域開始就都屬於「轉相」的部分了。

> 真相相當於之後所要進入的主題亦即禪的「無心」，用實在論的方式來說即是所謂的真如無相，用意識論的方式來說則是平等無差別地——亦即絕對無分節地——看見實在這樣的一種境界。《起信論》也將此稱為「心真如」。此絕對無分節的意識，被內在於其自體中的存在分節的性向——專業術語也稱為「不覺」或「根本無明」——所促發而起動。根源性的絕對無分節的 reality 就瞬間分裂，主・客的對立就出現了。就把這個正在主・客之別出現之境位的意識，稱為「業識」，它是存在分節的初階段。其次，有被確立為分裂後之存在的「經驗世界」，以「我見花」或「花被我見」這樣的形式，作為一種現象現起。如此成立的經驗的意識，用專業術語命名為「轉識」。所謂的轉識即是妄覺，將存在的 reality 做種種的分節，拉出無數的分割線以使一一個別的事物現出，使其在被認知為一一個別的東西的那些事物間轉動。透過意識展開的全部過程，如此形成妄覺起點的「業識」拉出了關鍵性轉換的一線，這是不用多說的。[42]

在此，井筒明白地指出意識平等無差別地來觀看實在，這就是前述圖中所設的意識的零點，也就是《起信論》所謂的「心真如」。但在我們此一對存在不做分別（無分節）的根源性存在狀態當中，本身就存在著對所有存在做分別（做分節）的傾向，驅使我們的意識去對原來一體的對象做出分節，而有個別的事物的現起，因而形成了主客對立。而這種主客對立的起始點即是「業識」，是前述圖中的 C 領域。由此接下去都是

42 井筒俊彥，《意識と本質》，頁 126。

與個別事物的生起有關的過程，即是所謂的「轉相」。用前面《起信論》的術語來說，眾生心在真如門的部分即是意識的零點，相當於《楞伽經》所說的「真相」，而心生滅門當中的無明業相即是心的妄動之初始，即是此處所謂的 C 領域亦即「業相」，而能見相、境界相以下則屬於 B、M 領域乃至表層意識，即是「轉相」。

（四）「自己實現」可以相當於成就佛道

從以上對心的內涵所做的分析，可見一般所認為作為表層意識之中心的自我，表面上似乎具有獨立的判斷、自主的意志，但是其實內在有個深層普遍的自己，透過本能、原型、象徵等時時刻刻在影響著自我，在統合、協調意識與無意識之間的活動，發揮一種「超越的機能」（transcendent function），將人格帶往一個全體（a whole），這也是心理療法想要達到的目標。[43] 用佛教的方式來說，我們凡夫的前六識在生起時都受到煩惱的束縛或者說在底層都有所謂的無明在作用著，用這樣的前六識如何能夠保證修行的可能就變成一個問題。於是如來藏思想認為眾生與生俱來即具清淨佛性，成為世間、出世間善法生起的根源。榮格認為在所有人的心中具有所謂的集體潛意識，其原型乃是人們普遍具有的行為類型，隨著意識的發展會出現適當的原型心像，與意識形成一種補償作用，進而統合成一個新的人格，由此達到超越的作用。榮格說：「原型當它顯現出來時，顯然是帶有神聖性格（numinous character）[44]

[43] 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 292。中譯參本文附錄頁 99-100（目幸 8/9）。

[44] 此處文中所說的「神聖性格」（numinous character），應該是與榮格的宗教定義有關。河合隼雄提到榮格曾定義「宗教」是對魯道夫・奧托（Rudolf Otto）所談到的「神聖」（das Numinose）的謹慎觀察。（原文為「Religion , as the Latin word denotes, is a careful and scrupulous observation of what Rudolf Otto aptly termed the *numinosum*, that is, a dynamic agency or effect not caused by an arbitrary act of will.」見 Carl G. Jung , “Instinct and the Unconscious,” *The Collected Works of C. G. Jung*

的，若認為『魔術的』這樣的用語太過強烈，那麼除了被表現為『神靈的』（spiritual）之外是無法敘述的。所以，此現象對宗教心理學而言擁有最重要的意義。它要不就是療癒〔體驗者〕要不就是破壞了他，〔對體驗者而言〕絕對不是毫無相關者。然而這是要在達到某種程度的〔意識上的〕明確性的場合。」[45] 目幸說：亦即「自己」這樣的原型的體驗，是在其體驗者身處於非生即死的心的危機中才能體驗到的，這要在覺悟或回心的宗教體驗中才能清楚被看見的，他特別舉親鸞（1173-1263）所說「絕對的他力」的宗教體驗來做說明。[46] 我們可以做如下的理解，就淨土真宗來說，念佛往生完全要依靠阿彌陀佛的本願力，因為其大慈大悲，眾生才可能得救。依榮格的深層心理學來解說，所謂的「他力」就是不依靠在意識人格上的自我，而是靠無意識的自己，其象徵即是阿彌陀佛，成佛即是自己的實現過程。他認為道元（1200-1253）的「佛作佛行」、「修證不二」也是同樣的道理。[47] 在此我們看到榮格心理學與佛

11, p. 4891；河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，序言頁 vi。

45 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 291。中譯參本文附錄頁 99（目幸 7/9）。

46 目幸默僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉，頁 290。中譯參本文附錄頁 98（目幸 3/9）。

47 西谷啟治也曾經引與此類似的道元禪師名句：「強運自己修證萬法為迷，萬法進前修證自己為悟。」以及：「所謂學佛道者，即是學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所證也。為萬法所證者，即令自己之身心及他人之身心脫落也。」來說明當我們能夠打破主客對立的意識之場所，立足於空之場所，就可以看到我們在自性中存在於自身之「本」，這同時也是「事物」作為其事物自體存在於自身之「本」，在這個時候，我們與事物雖然是絕對的二者，但同時也是絕對的自己同一。西谷啟治關心的是哲學問題，而目幸默僊則是把焦點放在自己實現上面。雖然有點南轅北轍，但同樣運用了道元禪法做現代的詮釋，是相當有趣的對照。西谷的說法見其鉅著，參西谷啟治著，陳一標、吳翠華中譯，《宗教是什麼》，臺北：聯經出版社，2011 年，頁 128-130。

學的連接點。

由於有佛陀曾經以他的肉身而成道，證明了人的「自己」具有一種統合的力量，能夠讓我們從生死的輪迴當中解脫出來，以達到一種圓滿的人格。而這不外就是「意識的零點」的起動，從與表層意識的互補中所達到的最終的統合，這就是「自己」實現的一個過程。

以上所展現的河合隼雄、目幸默僊與井筒俊彥的觀點，從哲學的角度來看，不免會認為有「有我」的實體論痕跡，看起來與佛教基本的「無我論」有扞格，但是從其「自我」可以轉化，乃至於「自己」有其實現的過程，都顯示出非一般的有我實體論者；另外從如來藏具「常、樂、我、淨」四德也常常會被批評為是承認了某種的「我」來說，似乎也可說呈現出兩者的類似性。[48]

三、河合隼雄如何將《大乘起信論》的阿賴耶識說與心理治療連結

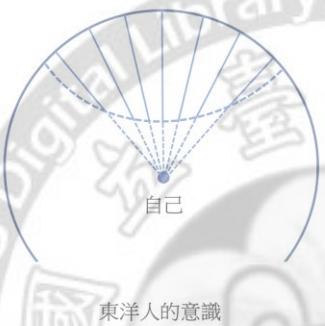
河合隼雄曾經說自身是一位「曖昧的佛教徒」，也就是說他不是一個強調要遵守戒律、斷惡修善的傳統佛教徒，所以他無意「以佛教思想為基礎來闡述心理治療問題」，或者「將佛教的宇宙論與榮格的理論進行對比」。[49] 當然也不是為了做心理治療而接受佛教的理念，反而在反

48 此段乃是為回應審查人 A 的疑問所加，其疑問如下：「本文第二節說明了榮格心理學與佛教的連接點，這一連接點即是心識（或自我）理論。但作者對無論是目幸、井筒、河合等人的思想預設——有我論——運用實體性的概念來設想自我，是否與《起信論》的心識說有所異同，並未作出說明；這裡可能有兩種情形：一是作者認為《起信論》也是同意有實體我；其次則是作者擱置形上學的爭議，認為可由意識經驗的相似性，來觀察河合等人的榮格式解讀。作者究竟是採上述的何種立場，或者根本有其他考量，建議應加以說明。因為本文似乎不應只止於介紹，而是應呈現作者的學術判斷，方使本文能展現更清楚的論點。」

49 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 29。

思他所用的心理療法的效力時，才發現他在日本文化中所接受到的佛教教導，已經在他的治療中產生了作用。[50] 我們在他自身的剖析中，看到佛教的教導對他產生了什麼影響。

（一）從「自我」與「自己」的區別，看東方人與西方人意識的差異



圖五　東洋人的意識

圖六　西洋人的意識

河合隼雄曾經用兩個圖來說明日本人與西方人意識結構的不同，[51]

---

50 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 51、55。

51 參見河合隼雄，《無意識の構造》，頁 153，圖 19。中村雄二郎在有關西田幾多郎的研究中，也曾引用河合隼雄的這兩個圖來說明榮格心理學中「自我」與「自己」的不同，也值得參考：「眾所周知，榮格（C. G. Jung）在由『自我』（ego）所統合的我們人的意識的根柢中，認為有『自己』（self）作為包含了意識與無意識的心之中心，並且認為此『自我』與『自己』有互補的作用。亦即被確立的『自我』確實擁有主體性，擁有很強的統合力，但不能含蓋整個人心。自我根據合理的判斷，使己身適應外界，有助於己身的存續。但是自我會注意到己身為有限的存在，終將死去。因為自我乃個體之意識。在這當中，我們人想要將己身定立在世界當中，想要使己身成為不可動搖的東西，因此在自己當中尋求依處，此自己乃是包含無意識在內的心的中心。」中村雄二郎，《西田幾多郎》Ⅰ，東京：岩波書店，2001 年，頁 55。審查者 A 針對筆者所引日本學者的說法僅止於小寫的 self，似乎集中在個體無意識而忽略了集體無意識，而提出了以下的問題：「在作者所引

大體勾勒出他在榮格心理學與佛教的影響下，所觀察到東方與西方的差異。此處所謂的「意識」是較為廣義的，可以說也將無意識包含在內的。圖六中作為意識的中心是所謂的「自我」（ego），雖然西方在佛洛依德之後已經能夠了解在自我或意識之外，還有所謂的無意識，但這還是以自我或意識為基準，所呈現出來的。也就是說縱使我們設定有一個作為心之整體的中心的自己（self），但這樣的自己還是脫離不了以自我為中心的思惟。

相對於此，河合隼雄認為東方人或日本人的「心」並不像西洋人那樣有明顯的自我的形成，而是先將自身放在一個與他者聯繫的網絡中，

述的目幸、井筒及河合的資料中，大約都只及小寫的 self 外，這個似乎只集中在個體無意識範圍來說。然而榮格思想中還有集體無意識的說法，也就是個體的自我，其實是不能離開集體無意識，個體化的過程，也須由個體無意識朝向集體無意識的整合。因此在許多榮格著作的翻譯上，會使用大寫 Self，中文或譯成『自性』、『本質我』等。這個說法都會令榮格心理學由個體走向文化心理學。然而在作者所引述的，似乎日本學者仍只集中在個體心理學上。然則榮格所稱的 ego / self / Self 應是一種普遍的心理結構，可以河合以圖五及圖六所表示的東洋人與西洋人意識的差別時，卻顯示兩種不同的意識結構，但此時河合所稱的『自己』，還依然是榮格的說法？抑或其實他談的其實是指由社會因緣所形成的『自我』，但把自我與無意識中的自己混合為一？尤其是河合對『因緣』的解讀，似乎更接近日文『絆』(きずな)，其中未必會有空無自性的意味。」筆者認為在圖五、圖六中河合企圖呈現東洋人與西洋人意識的差別，這就表示河合所說的無意識就不局限於個體的無意識。筆者在第二節第一小節談「意識」與「無意識」以及「自我」（ego）與「自己」（self）的區別時，曾經說明無意識分為個人無意識和集體無意識，集體無意識主要由作為無意識之暗黑的「本能」以及作為本能之心像的「原型」兩者所構成，再看有關目幸、河合、井筒的說明有多有涉及像「原型」等這類關於集體無意識的概念，應該都可以說明筆者所引日本學者的論述不只局限於個體無意識。在本文當中沒有特別提到大寫的 Self，並非就表示沒有一個在集體無意識當中的「自己」，只是其表現就只是用「自己」而已。若審查者同意圖五表現出東方人的普遍意識結構，此處的「自己」就可以說是大寫的 Self，在圖中圓的下方沒有封閉，正是表現這是他人所共的結構，而非僅止於個體。

在這當中有所謂的「自己」（self）作為中心，但是我們一般是無法意識到這樣的「自己」，如圖五所示。若用佛教的專門用語來說，萬事萬物都是「緣起」、「無有自性」、「空」的。所以河合說：「單個實體之下都有整個宇宙支撐，絕對沒有任何東西是作為個體自存自在的。萬有持續且同時展現自己，合之而成為一個整體，華嚴哲學把這個本體論意義上的真實稱為「緣起」（筆者按：原中譯作「同相」應為誤譯）。」[52]

西方強調「自我」的建立，要每個人建立獨立的人格，重視每個人的不同，但東方則強調「自己」，一個在群體中與他者有著密切關係的「自己」。河合觀察到體會人與群體的聯繫，對於許多人來說有重要意義，他也發現在日本幾乎沒有「兩個人」的「關係」，因為日本人的個體是以「整體」為基礎的。[53] 所以在日本很少能有獨立的「自我」發展，「自我」是以和別人的關係為前提的。[54] 河合認為東方人這樣的文化型態可能與佛教的緣起、空的理論是有關係的，但他在理解這些時發現到東方所謂的空、無，「同時又被描述成無限的、『非空的』」。[55] 而這樣看

52 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 124。河合在其英文原文中使用 “Interdependent Origination” 一詞，中譯本譯作「同相」，然筆者考諸原文脈絡，應譯為「緣起」為宜。如頁 124-125 譯者作「龍樹菩薩云：『見同相者，必見真空。』」應該是見緣起即能見空性之義。中譯的《佛教與心理治療藝術》一書，英文原版 *Buddhism and the Art of Psychotherapy* 在 1996 年由美國德州 A & M University Press 出版，筆者後來發現河合隼雄於 1995 年十月曾在東京岩波書店出版《ユング心理学と仏教》，其內容除部分被省略外，應該與英文版完全一樣。《ユング心理学と仏教》後與其他論文一併收在岩波書店出版的《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》中。從此全集收錄的內容來看，其日文原文用的確實是「緣起」而非「同相」。參見河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 91-92。

53 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 129。

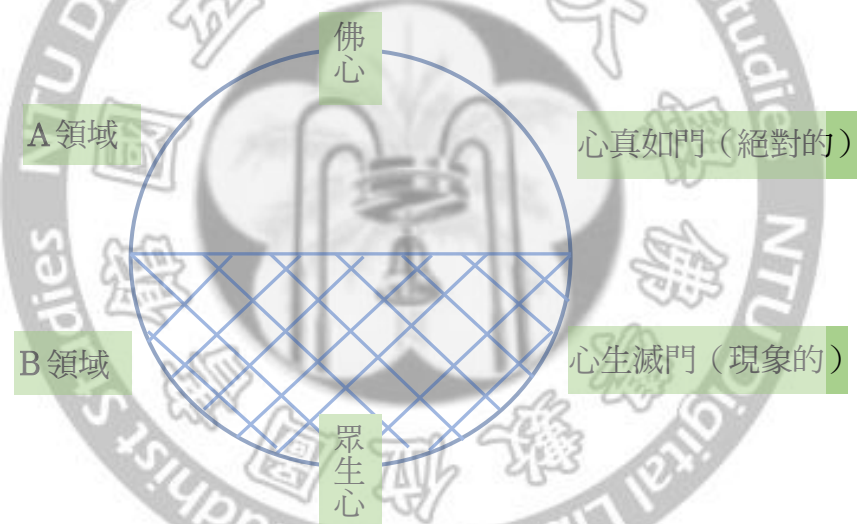
54 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 131-134。

55 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 134。

起來矛盾的說法，正好可以在以下有關《起信論》的解說中，得到一個合理的答案。

（二）心真如門=對空的意識=無意識界=佛心 vs. 心生滅門=對現象的意識=有意識界=眾生心

如前所述《大乘起信論》說我們所必須對其生起信心的大乘法，其具體指涉即是眾生心，這眾生心分成真如門和生滅門，河合借助井筒俊彥所畫的以下圖形，來作為其解說的基礎：



圖七　井筒俊彥對《起信論》一心二門的詮釋[56]

河合依此圖解說如下：

56　井筒俊彥的原圖見井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，東京：中央公論社，2001 年，頁 70。河合隼雄的借用，見河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 147。

> 在此劃分出的A、B領域，就分別顯示出無法語言化的無分節態，以及由無數有意義的存在原理所構成的分節態，這如果是存在論的圖式也是同樣的。在此原本就用「心」來表現，A領域如其被稱為「心真如」所說明的，是指「無」的意識界；B領域則是被分節的現象界的意識，被稱為「心生滅」。此「心真如」若帶有宗教的意義，也被稱為「佛心」。[57]

此處的理解當然涉及到井筒的想法，他認為《起信論》同時具有存在論與意識論的兩個面向。從存在論的面向來說，真如有兩面，「無」的、「空」的絕對非顯現，以及「有」的現象的自己顯現。[58] 從意識論的面向來說，心或意識也一樣具有兩面，絕對無分節、未現象的意識，以及一直生滅未有瞬間停止的有分節、現象的意識——前者稱為「心真如」，後者稱為「心生滅」。[59] 而存在論與意識論的兩個面向是緊密相連的。

心真如的一面即圖七中所示的A領域，是指我們的心寂然不動時，是所謂的「空」或「無」的絕對非顯現，這時候也沒有任何現象事物的現起，這同時也就是對「無」的意識，井筒明白指出這就是他所謂的「意識的零點」（如前述圖四所示）。[60] 心生滅的一面即圖七所示的B領域，則指我們心的起動，這時候有各種現象生起，我們的意識也開始賦予現象各種意義，這是對「有」的意識，若用圖四所標示的心的結構來說，就包括了心的初動的B領域（原型、本能）、作為原型之心像的中間領

57 河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁118。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁148。筆者認為此處的中譯並不是那麼容易理解，因此直接依日文原文譯出。

58 井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁16。

59 井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁74-76。

60 參見井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁74-75。

域 M（象徵）以及作為表層意識的 A 領域。[61] 所以心生滅門中雖然在此也用了「意識」一詞，河合特別強調這和西方所認為的「自我=意識」的看法是完全不一樣的，此處的意識不是個人的意識，而是意識的超個人的性質，它包含了榮格所說的集體無意識。[62]

心真如門若從較具宗教性的方式來說，被稱為「佛心」；而圖七中心生滅門的部分也被直接標上了「眾生心」。但是必須注意的是，就如我們用真如來顯示一切諸法的最高真實時，真如若有一法不被其所包攝，真如就不成其為真如；空性若是落入與「有」相待的「空」，空也就不是真正的空。所以，當我們談真如門時，一定不是離開生滅法去談真如的。同樣地，雖然將眾生心放在心生滅門這邊，但是這樣的眾生心也是不離於真如、空性。更何況《起信論》直接說眾生心有心真如門與心生滅門的二門。[63] 河合當然也把握住了這一點，他說：

---

61 必須注意的是，圖四中 A 領域指的是表層意識，而圖七中的 A 領域指的則是與表層意識位於最遠位置的「意識的零點」。由於井筒是在不同的書中所用，本來是不致於混淆的，此處引原作也只能尊重其原來的用法。

62 B 領域和西洋所認為的「自我 = 意識」是有所不同的，所以需要特別加以說明。此處稱為「意識」者，不是個人的意識，而是意識的超個人的性質，這是要特別注意的。在此處井筒先生說可以參考榮格的想法，與榮格所說的集體無意識這樣的意識合在一起來思考。也就是說，榮格所說的集體無意識也是從自我的角度出發所以才有了這樣的稱呼的，但是，毋寧也可以認為若從心真如的角度出發，則彼處亦可稱為意識（雖如此稱呼然而卻是在一個極深的水準中），那是超個人的，是可以被擴及於全人類的，如榮格所說。這個超個人、全一的意識領域，《起信論》稱之為『眾生心』。」河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 118-119。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 148。

63 印順以下的說法，充分地點出兩者之間的關係：「真如門中，雖攝生滅法而以真如為本，故名心真如門。生滅門中，雖攝得真如性而以生滅法為重心，故名心生滅門。」見《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, p. 62, a6-8。

> 眾生心此一術語擁有雙面性。一方面它作為能廣為包攝一切存在物的覺知的全一性的擴延，是廣包所有榮格所說的集體無意識的意識；同時另一方面，它也是普通的我們的日常意識。也就是說它既是常在動搖的經驗的意識，但在其深處也與超個人的、宇宙的覺知是融合在一起的。《起信論》說「此心（眾生心）則攝一切世間出世間法」。「世間法」是日常的事象，「出世間法」則是超經驗的、形而上的世界。[64]

這也是我們在第一節中所提到法藏對《起信論》的詮釋，沒有完全離開妄事的真理，也沒有任何一個現象不是「空」自身的顯現，所謂「真該妄末，妄徹真源」。這就是井筒所說《起信論》的兩個特徵之一，其思惟方式始終都是「以雙面的・背反的・二歧分離的方式」展開的。[65] 這個矛盾並存的特徵對河合來說特別具有重要性，他認為這正好提醒心理治療師在面對個案一些矛盾的情境時，不需要急於解決，最好的方式就是守株待兔，這一點我們將在下文說明。

印順在提到真常唯心系的如來藏思想之特色時，也曾說其具有兩種論法，「一、從現起一切說，建立相對的二元論，如說雜染與清淨、真實與虛妄……二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄、

64 河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 119。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 148。

65 井筒提到《起信論》思惟的兩個特徵，首先是「思想的空間構造化」，雖然談的是非空間性的心，但在其形而上學思惟中卻始終用空間式的、領域式的方式來構想；其次是其思惟始終都是以雙面的・背反的・二歧分離的方式展開的，而非單純一直線的，所以「其整體呈現出沒有一分間隙，在論理上很有組織性，一絲不亂，理路整然之外觀，但是一踏入到其內部，我們會發現其思惟的流動具有一種強韌柔軟的蛇行性」。參見井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁 14-15。

淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。」[66] 也就是說在現在的圖七當中，雖然將在心真如門中將我們的心稱為佛心，在心生滅門中則稱為眾生心，但兩者不是「絕對的敵體」，佛心不外是眾生心，眾生心不外是佛心。若用「阿賴耶識」一詞來表現這種矛盾的統一，則說阿賴耶識是真妄和合的。

（三）依言真如或阿賴耶識作為一個轉換的區域

雖然如前所述心真如是對空、無的意識，是心寂然不動的「意識的零點」，但是河合在解釋心真如所具有的「離言真如」與「依言真如」二者時，同樣也是受井筒的影響，將這二者分別看成「絕對的、不可分的、非現象的意識」以及「處理現象世界種種事物的意識」。[67] 於是我們就不得不面臨到這樣的個難題，本來在 A 領域的心真如門特別指的是空、無這樣的非現象的狀態，其中可以說蘊含現象化的無限可能性在其中，但是在這當中卻又多立了一個「依言真如」，如何與 B 領域的心生滅門對現象的意識做區分，這確實是在理論上沒有清楚說明的。只能說

66 印順在《大乘起信論講記》中強調說：「真實性，不離一切虛妄心境；一切虛妄心境，當體就是真實性。真常唯心者，說明一切，是有二種論法的：一、從現起一切說，建立相對的二元論，如說雜染與清淨、真實與虛妄。不能但說真淨，如從真起妄，佛應還成眾生；若但說妄，眾生應沒有成佛的可能。本論在這方面，所以說有覺與不覺、生滅與不生滅義。二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄、淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。因為轉染還淨、返妄歸真時，體悟到一切法即是常住一心，一切法無不是真如實性，一切無不是這絕對的一心。這一論法，在真常唯心的立場，是極端重要的。沒有這一論法，真淨就不圓滿；因為此真彼不真，即不是圓滿的、絕對的真實。但是究竟真實絕對圓滿，無欠無餘，是法法無非涅槃的。向下妄現，建立二元，真妄並立；向上體悟，建立一元，唯一真心——這是真常唯心者的共同論義。如不知此義，但說從真起妄、返妄歸真，立義不圓滿，容易為虛妄唯識者所誤會與攻難，而不能自圓其說。」參見《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7, pp. 140, a4-141, a3。

67 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 147。

似乎是從「離言真如」往心生滅門的一個過渡。而河合之所以重視「依言真如」，或許與心理治療必須透過語言有密切關係。

同樣具有過渡色彩，但是整體而言比較容易理解的是有關真妄和合阿賴耶識的說明。《起信論》是在心生滅門的一開頭，即說：「依如來藏故有生滅心，不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」[68] 接著又說：「此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者，覺義；二者，不覺義。」[69] 這雖然明白出現在心生滅門中，但是河合顯然是將阿賴耶識看作是 A 領域與 B 領域兩者相互轉化、彼此和合，他說：

> 心真如（圖的 A 領域）和心生滅（圖的 B 領域）兩者的關係是微妙的，兩者的關係顯然不是如圖所示那樣有明確的區別。B 當然是 A 的自己分節的狀態，所以 A 是由於本來的現象意向性而往 B 轉位，而且 B 也想要反過來還原到作為本源的 A。《起信論》將此 A 和 B 的相互轉換之場稱為「阿賴耶識」。[70]

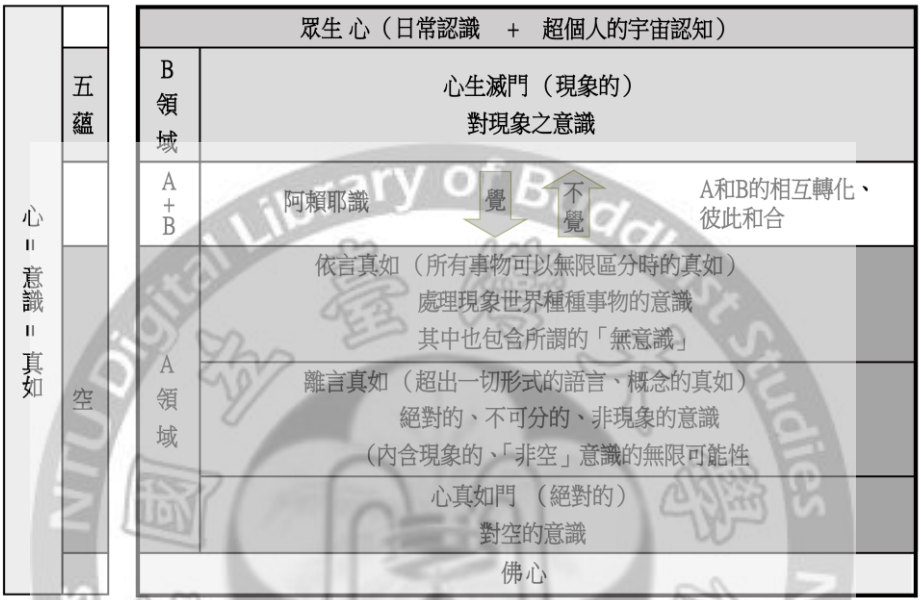
這裡需要注意的是——A 領域內在即具有一種「現象意向性」，所以會往 B 轉位，而 B 也會有想返回其本源 A 的一種力量，這兩種力量的牽引、拉扯即是所謂的阿賴耶識。這顯然與《起信論》所說不是那麼相合，若我們勉強依圖做一點修正，強調阿賴耶識作為一個轉換的區域，或許可以表示如下圖：

---

68 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b8-9。

69 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b10-11。

70 河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 120。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 149。



圖八　河合強調阿賴耶識作為一個轉換區域的《起信論》理解

如此則阿賴耶識成為一個轉換的樞紐，往 A 的方向即是往「覺」的方向，往 B 的方向則是往「不覺」的方向，但是這只是一個方向，修行應該不是如此直線性的進程，河合說：

> 根據《起信論》所說，阿賴耶識往 A 的方向作用，即是往「覺」之道。然而並非只是這樣做，「覺」就能夠完成，要專心一意往 A 前進以達到其極限，而後反過來往 B 方向前進，以達到無差別地全一地觀察 A、B 兩個方向的境界，這才是「覺」。「比較應該這樣說，達到 A 之道的究極，同時本身必然是窮盡了往 B 之道，覺知到 B 的真相。那樣的意識狀態實存地現成時，這稱為『覺』。」……專心一意往 A 方向修行，到達究極點後

> 再反過來往 B 方向時，不好意思開玩笑地說，因為太過專注於「無我」的修行，對「自我」沒有免疫，明明應該是開悟的，卻還要努力地不要沉溺於現代豐富的物質當中。
>
> 因此，我個人的想法是，我們作為凡人，即使是往 B 方向在努力，也要「自覺」到那是「不覺」，莫忘往 A 方向的根據的必要性。更積極來說，若對窮盡於 A 而後返回向 B 的人，A 和 B 的和合是可能的話，那麼即使未達究極點，在本人的自覺次第上，也可以認為往 B 方向的一步即是往 A 方向的一步。或者也可以說雖然也做往 B 方向的努力，但並不認為此事自身有第一義的價值。[71]

河合認為修行不是一味地往空、無的意識的 A 方向走，而是要在往空、無方向走到一個極點時，還需要返到往有、現象的意識的 B 方向走。若依大乘佛教所說「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」，[72] 證般若智、證空，是要體會一切法空，一切諸法的平等無差別性，但是修行還必須有度化眾生的方便智，要在世間中度眾就必須觀照一切眾生的差別性，要能夠運用語言來為眾生說法。唯識將前者稱為根本無分別智，證的是空，後者稱為後得無分別智，證得是有。作為一個菩薩是努力證空後，最後一定要能夠「空有並觀」，這應該可以說是河合所說的「無差別地全一地觀察 A、B 兩個方向的境界」，即是所謂的「覺」。

---

71 河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 121-122。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 150-151。

72 《大智度論》載：「般若及方便——般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中。方便將出畢竟空。」參《大智度論》卷 71，CBETA, T25, no. 1509, p. 556, b26-27。

當我們對於所謂的「覺」有了這樣的認識後，那麼我們雖然是在 B 的方向上，對現象界的各種事物有種種的認識，做的是日常生活中的事情，但只要能了解妄徹真源的道理，那麼平常心就是道，鬱鬱黃花無非般若，青青翠竹即是法身。

四、心理治療師可以從真妄和合的阿賴耶識說中學到什麼

前一節分析完河合隼雄對《起信論》的詮釋，接著來看他對此論的真妄和合阿賴耶識的詮釋，我們可以看到什麼是心理治療師可以借鏡的地方。

（一）包容一切，本無所失

河合是在同樣的《佛教與心理治療的藝術》一書中，從廓庵（約十二世紀）的「十牛圖」從頭到尾十個圖都用圓框，不同於普明前九圖用方框只有第十圖才是圓形，除了突顯頓悟與漸悟的不同外，並且在牛跡全無徹底失蹤的具圓框的第一圖，題有「本無所失，何苦來尋」，談到了這對治療師的啟發。他說：「當我們遇到一位迷失了自己、找不到任何治療跡象的個案時，我們仍然要對他抱有希望。」[73] 縱使判斷個案已經崩潰，已經沒有治癒的可能時，都要立基於「本無所失」的態度，不要太過期待要在短時間將他治好。他強調「包容一切，本無所失」應該是醫患關係中最為重要的一環。[74]

同樣地，從阿賴耶識無始時來即是真妄和合，一切眾生皆有如來藏、佛性，我們的眾生心這樣的一個圓中，有心真如的一面，有心生滅的一面，其本身即已完全具足了一切，同樣可以說，本自具足，何假外

73 河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 45-46。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 65-66。

74 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 68。

求，本無所失，包容一切。假以時日，所有的眾生都是能夠啟動內在本自具有的如來藏自性清淨心，走向成佛之路。用榮格的話來說，在無意識當中的自己終將以原型之姿，在無意識當中投入所謂原型心像亦即象徵，透過象徵對表層意識的影響，走出一條自己實現亦即個體化之路。

（二）包容種種矛盾，不急求解決

河合在提到《起信論》思惟的兩個特徵亦即「思想的空間構造化」以及「雙面的・背反的・二歧分離展開方式」時，針對第二個特徵，他說其之所以吸引人的原因，乃是「它一方面原封不動地包容了種種矛盾，同時又並不企圖整合它們，以求解決。」[75] 而《起信論》這種將我們的心或意識做不同層次的劃分，也能夠清楚地說明他在做心理療法的實際過程中所體會到的一些經驗。

河合說他作為一位榮格心理學家，在做心理療法時，遵循榮格的教誨，參與個案的自己實現的過程，當個案有自殺的念頭時，他因為無法掌握醫患關係的分際，常常是苦不堪言，弄到幾乎是精疲力竭。或者說個案已經往原型的層次移轉時，河合還在表層意識的「個人」層次，努力地想做個救人的菩薩。沒有辦法在傾聽時，適時調整意識的層次，讓整個療法事倍而功半。

當他看到了《起信論》的說法後，他知道為什麼面臨個案想要自殺時，同時有「不，絕對不行」、「嗯哼，我理解你的感受」，以及「如果你這麼說，那就請便吧」等不同想法產生，[76] 因為我們意識的不同層次會有不同的反應所致。

這也提醒了河合，在面對個案時應適時調整自身意識的層次，建立

75 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 146。
76 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 145。

不同的關係。例如面對個案表層意識的不斷抱怨時，需要適時將意識降到較深層的存在來做應對，調整與個案的關係變成「非個人」的關係，如此才不致於造成自身的緊張與疲累。同樣地，若個案談的是內心靈魂深處的內容時，也不適合用表層的意識水平去對應，如此治療師的情緒則有可能會被壓抑。河合甚至於說：久而久之，他就知道解決這種「衝突」最有效的辦法是守株待兔，儘量保持所有衝突的長期共存。[77]

（三）認識到自身也是需要被治療的人

河合也曾討論治癒者的「原型」，根據榮格的理論，所有的原型都包含兩個對立面，因此治癒者的原型也一定存在著被治癒者在內，所以只要治療師將自己定位為「一個沒有任何毛病的健康人」，那麼治癒者的原型就會分裂，治療師就只是治療師，而病人就只是病人，這時候治療就永遠不會發生。[78]

若有人提出說：「勤修苦煉，『空掉自我』，你就能親見『真如』」，河合認為這是對佛教的狹隘理解。[79] 如前所述，他認為所謂的覺悟應該是「無差別地全一地觀察 A、B 兩個方向的境界」，[80] 也就是說，無論如何，還是保留有日常生活中現象的意識，從真妄的角度來說，其中還是包含有對於內在生起之妄染的觀察。如此一來，才能夠時時警覺「無論你境界多高，不要忘了你都有可能會退轉回去」。[81] 從這樣的角度來

77 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 143-145。

78 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 120-121。

79 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 149。

80 河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 121。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯。《佛教與心理治療藝術》，頁 150。

81 這句話是出現在河合解釋「十牛圖」前六張似乎是可逆時所說的，但筆者從其對覺悟的闡釋看來，似乎用來指《起信論》的覺悟亦無不可。參見河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 63。

看，我們觀察我們自身的意識層次時，也應該時時刻刻警覺對現象的分別、眼界視角的侷限性是隨時有可能現起的，絕對不可以「一個沒有任何毛病的健康人」自居。

（四）治療沒有所謂的終點

從以上所說，治療師作為個案走上自己實現過程的參與者，應該清楚地知道自身內在的病之所在，在這樣的過程中，治療師同時也是被治癒者。雖然我們或許會說一個個案在其症狀解除，或當其自身踏上了自己實現之路後，已經無需再接受治療，但是若說所謂的治療即是自己實現的過程，那麼治療應該就沒有所謂的終點。

河合曾經說：

> 佛教開發出了不失去注意力與觀察力，在有充實氣力的同時，還能使這樣的意識的層次降低的方法，包括了觀想、誦經、坐禪等修行，許多的經典都敘述了這些成果。修行之際，以禪為例，不去注意往「無」的意識的中間地帶，或者說是拒絕將注意朝向彼處，可以說是這樣不是嗎？相對於此，榮格的心理學可被認為是聚焦於禪者所要急於跳過的那個「中間地帶」，將其掌握為種種的心像（image），在與自我的關連中來對它進行「解釋」。[82]

此處所說的例子，我們可以用禪宗語錄中所說的「有佛處不得住，無佛處急過」，[83] 西谷啟治曾經用此說明我們從主客對立的意識之場，進入

---

82 河合隼雄，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》，頁 106。中譯請參考河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 128。

83 《景德傳燈錄》:「僧辭趙州和尚，趙州謂曰:『有佛處不得住，無佛處急走過。』」參《景德傳燈錄》卷 27，CBETA, no. 2076, p. 437, a17-18。

到否定被客觀化的主體與客體的虛無之場時，此虛無之場雖然可以讓存在以更為根源性的存在方式現起，但絕對不是應該停留之處，必須要進一步進入作為「無知之知」的所謂空性之場，才能夠真正保住萬事萬物的存在。[84] 若禪者以證空性、真如為目標，那麼在我們深層意識當中所現起的心像，縱使它以類似空性的虛無心像現起，此作為原型心像的中間地帶（相當於圖四中作為中間地帶的 M 領域），確實就是應該「急走過」的地方。換句話說，不管是「有佛處」或「無佛處」，只要還有一些沾染，落入到任何有表象的心，有任何榮格心理學的原型心像現起，對究竟證空性以及「無」或「空」的意識而言，這些都是要被超越的。

相對於此，榮格心理學所著力的也就在此「中間地帶」。無論如何，榮格心理學自許自己的工作與理論是基於實際的經驗，而非只是一種沉思臆想，所以審視、觀察治療師與被治療者無意識中所現起的內容，變成是心理分析的核心工作，如此則「中間地帶」所具有的意義就變成了重中之重了。

由於站在心理分析立場，重視的是無意識與意識的協調統合，所以隨時注意我們的阿賴耶識往 A 領域的方向或往 B 領域方向移動，一方面解讀來自於無意識的自己的訊息，一方面解讀來自於有意識的自我對我們的束縛，慎重無差別地、全一地觀察這兩者，使得來自於無意識的訊息全部成為有意識的內容，這無意識的自己的全體的朗現即是所謂自己實現的過程，但是這樣的過程究竟而言，應該是沒有所謂的終點，而是一個永遠的進行式。這或許也是榮格心理學與佛教很大的差異處吧！這也就難怪河合要一再提醒我們，不管你境界再高，你隨時都可能會退墮的。

84 西谷啟治的解說，參見西谷啟治著，陳一標、吳翠華中譯，《宗教是什麼》，頁 165。

四、結論

綜合以上的研究，我們可以確認河合隼雄清楚區分《起信論》中的阿賴耶識說與傳統唯識論所說的不同，他認為《起信論》顯然是站在如來藏系的思想，主張阿賴耶識是真妄和合的。而河合對此論的詮釋可以說完全接受了井筒俊彥的分析，再由此加上他個人從榮格心理學以及多年從事心理分析的經驗，來突顯此論可以如何幫助治療師度過難關，而且如何與榮格心理學有緊密的連接。

本文第二節所引井筒所畫的圖四有關表層意識與深層意識的關係，可以說是理解河合詮釋的重要關鍵。圖中在深層意識最底層的「意識的零點」是「無」的意識、「空」的意識，也就是《起信論》中所謂的「心真如門」。深層意識接著往上的 C 領域是意識的初動，B 領域則相當於原型，再往上作為中間地帶的 M 領域則是原型心像，其主要內容是象徵，再往上則是日常的表層意識，此處的 C、B、M、A 則都是「心生滅門」的範圍，因此心生滅門雖然被說成是「有」的意識或現象的意識，但實際是包含了榮格所說的無意識在內的。

從《起信論》談二門不是彼此相離互不相干的，傳統如華嚴宗的法藏是從真如與無明各具二義，來談兩者的關係，如說由真如的「不變義」與無明的「無體即空義」成立「心真如門」，從真如的「隨緣義」與無明的「有用成事義」成立「心生滅門」，由此來說作為不生不滅的真如與生滅的無明之和合的阿賴耶識或眾生心，是可以有如此不相離的二門的。而河合對此的分析，似乎是將心真如門中的依言真如解釋成「有」的意識或已經有意義分節的意識，將心生滅門中的阿賴耶識解釋成有「覺」與「不覺」的兩面，由此來說二門的不相離的。

河合用圖五和圖六巧妙地說明東方人和西方人心理結構的不同，東方人沒有明顯的自我，就像在《起信論》的整體論述中我們顯然無法找到西方人所說的「自我」的定位即是一個明證。而作為意識與無意識之核心的自己，用《起信論》的術語來說即是心真如門中所要呈顯的「無」或「空」的意識，也就是說我們的「自己」之所以能夠成立是因為一切法的緣起，是一切法的空性，有眾多的因緣的支持將其力量灌注在我們的「自己」上，此「自己」才有辦法成立。這就是東方文化中非常重要的特點，「有」是依於「空」而成立，我們一般的「自我」要能夠成立，是成立在與他者的關係當中。眾生心或者真妄和合的阿賴耶識，其底層是真如門、是空，從自我和自己這一對榮格心理學重要的概念來看，是可以如此理解的。

河合最後將真妄和合的阿賴耶識，看作是一個往心真如門（圖七的 A 領域）的方向或往心生滅門（圖七的 B 領域）的方向的中間地帶，也就是說它是往 A 的方向與往 B 的方向的相互轉化、彼此和合，並且將覺悟看作是「無差別地全一地觀察 A、B 兩個方向的境界」。放在心理療法的應用上，重要的是對往 A 的方向的覺知，也就是要能夠讀懂來自無意識的原型的訊息，但也不能完全放棄往 B 的方向去建立一個在日常生活中的「自我」。

他從《起信論》的分析看到了意識的不同層次，從而看到此論「以雙面的・背反的・二歧分離的方式」來論說許多矛盾的事物而不急求解決，得到了與禪宗十牛圖中所謂的「本無所失，何苦來求」同樣的體悟，從中悟出了「包容一切」的道理，掌握了心理療法中醫患關係的關鍵。而且懂得在傾聽個案訴說時，應該適時調整意識的層次來應對，才能達到事半功倍的效果。

引用書目

（一）佛教典籍與古籍

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353。
《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670。
《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611。
《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846。
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876。
《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
《大乘起信論講記》，CBETA, Y07, no. 7。

（二）現代專書、論文

中村雄二郎，2001，《西田幾多郎》Ⅰ，東京：岩波書店。
井筒俊彦，1991，《意識と本質》，東京：岩波書店。
井筒俊彦，2001，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，東京：中央公論社。
目幸默僊，1975，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道〉（佛教的心與深層心理——從分析心理學所見的佛陀的成道），收於三枝充悳等《講座仏教思想・第四巻：人間論・心理学》，東京：理想社。
同朋大學文學院文學研究科編，2005，《動く佛教・實踐する佛教：佛教とユング心理學》（《動態的佛教・實踐的佛教：佛教與榮格心理學》），京都：法藏館。
西谷啟治著，陳一標、吳翠華中譯，2011，《宗教是什麼》，臺北：聯經出版社。
林道義，1999，《元型論（增補改訂版）》，東京：紀伊國屋書店。
河合隼雄，1977，《無意識の構造》，東京：中央公論社。
河合隼雄，2002，《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》（河合隼雄著作集第三卷：榮格心理學與超越性），東京：岩波書店。
河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，2004，《佛教與心理治療藝術》，臺北：心靈工坊文化事業。本書日文本為河合隼雄，《ユング心理学と仏教》，東京：岩

波書店，1995 年；與英譯本，見 Hayao Kawai, David H. Rosen, *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (Texas: A&M University Press, 1996)。《ユング心理学と仏教》後收入《河合隼雄著作集第三卷：ユング心理学と超越性》。

黎靖德編，王星賢點校，1986，《朱子語類》，北京：中華書局。

Mokusen Miyuki（目幸默僊），J. Marrvin Spiegelman，2004. *Buddhism and Jungian Psychology*. Delhi: New Age Books.（日譯： 森文彥譯《仏教とユング心理学》，東京：春秋社，1990）

Jung, C. G. 2014. *The Collected Works of C. G. Jung*. Ed. Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler. New York: Routledge.

NTU Digital Library of Buddhist Studies 國立臺灣大學佛教數位圖書館

附錄：〈目幸默僊對榮格分析心理學有關「自己實現過程」的歸納分析〉[1]

二、有關自己實現的過程

那麼，分析心理學如何來思考「自己」呢？榮格隨應著它被體驗的種種情況，從各種角度來定義「自己」。

「『自己』（the self）相對於意識的自我，乃是在其上位，賦予其秩序的（superordinate）具有一定量者（a guantity），它不只是意識的心（psyche），是也包含無意識的心在內的，因此也就是我們之所以為我們的人格（a personality）。……我們甚至連要達到與自己近似的意識，都幾乎是沒有希望的。因為自己不管如何將自己意識化，永遠都會有屬於自己這樣的全體性（the totality of the self）、作為無意識之要素的不確定乃至無法確定的量（amount）存在。」[2]

「自己不只是包含了意識與無意識兩者的中心，也是其週邊的全體。就如自我是意識的中心一樣，自己乃是此全體的中心。」[3]

「自己可以被賦予這樣的特徵，它是對內部與外部間的衝突的一種補償。〔但是〕像這樣將其公式化也是不適當的。因為自己當中有著幾分所到達的結果，目標這樣的性格，也有著極為緩慢移動、要相當辛苦才能被經驗到的某種東西。因此，自己也是我們的人生目標。因為它是

1 原文出自目幸黙僊，〈仏教における心と深層心理——分析心理学的にみた仏陀の成道——〉（佛教當中的心與深層心理——從分析心理學看佛陀的成道）序論的第二小節。全文收於《講座仏教思想・第四巻：人間論・心理学》第三章，頁287-336。

2 Carl G. Jung, “Two Essays on Analytical Psychology,” *The Collected Works of C. G. Jung* 7, ed. Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler (New York: Routledge, 2014), p. 2821.

3 Carl G. Jung, “Psychology and Alchemy,” *The Collected Works of C. G. Jung* 12, p. 5566.

我們稱之為個性（personality）的宿命式組合（the fateful combination）的最完全的表現；此所謂的個性，不只是單獨個人的充份的滿開，也是集團——每個個人將其個人擁有部分加入其中以形成其全體——的充份的滿開。」[4]

榮格對「自己」所做的這樣的定義，乃是源自於他五十餘年的臨床經驗對心的過程所做觀察，這是分析心理學的想法，若不習慣這些專門用語，會認為極為難懂。因此，以下再做大致的解說。

（一）一般我們稱為人格、個性、心（the psyche）者，乃是由意識與無意識兩個領域所構成。

（二）意識與無意識這兩個領域，作為相互對立且相互補償（compensatory）者，擁有一個全體性，同時也在互補的過程中。

（三）「自己」指的是包含了此意識・無意識的心這樣的東西的全體，既作為其中心也是其周邊。

（四）「自己」的機能，既使意識與無意識的互補作用成為可能，同時也是人的生命透過此互補作用以朝向它移動的無意識的意識化這樣的目標，而且也是其過程。

（五）因此相對於以自我（the ego）為中心的意識性人格，「自己」乃是透過自己實現的過程，「在意識性人格的上位，賦予其秩序的具有一定量者」。

（六）因此，在自己實現的過程中，自我乃是為位在上位亦即高次元的「自己」所統合，成為其道具，從屬於彼。

---

4 Carl G. Jung, “Two Essays on Analytical Psychology,” *The Collected Works of C. G. Jung* 7, pp. 2883-2884.

（七）「自己」被當作是「具有一定量的東西」，乃是因為當它被體驗時，它是透過原型（archetype）的象徵，伴隨著激烈的情感的流動而被體驗到的一種擁有強力的心的能量的東西。榮格說：

「原型當它顯現出來時，顯然是帶有神的性格（numinous character）的，若認為『魔術的』這樣的用語太過強烈，那麼除了被表現為『神靈的』（spiritual）之外是無法敘述的。所以，此現象對宗教心理學而言擁有最重要的意義。它要不就是療癒〔體驗者〕要不就是破壞了他，〔對體驗者而言，〕絕對不是毫無相關者。然而這是要在達到某種程度的〔意識上的〕明確性的場合。」[5]

亦即「自己」這樣的原型的體驗，是在其體驗者身處於非生即死的心的危機中才能體驗到的，這要在覺悟或回心的宗教體驗中才能清楚被看見的。而且榮格還從這種心的現象論的立場來定義宗教。

「『宗教』這樣的詞語乃是指在依於神性（numinosum）的體驗所得的意識的獨特的態度。」[6]

「所謂宗教即是對奧圖適切地稱作神性者的慎重綿密的觀察。」[7]

（八）自己實現的過程，即是意識與無意識互補的動態過程，它是透過象徵所進行的全人格生命的創造過程。

「如何嘗試為意識與無意識的資料做調停呢？以處方（recipe）的形式來下指令，這應該是行不通的。這是一個不合理的生命過程，在明

5 Carl G. Jung, “On the Nature of Psyche,” *The Collected Works of C. G. Jung* 8, p. 4199.

6 Carl G. Jung, “Psychology and Religion,” *The Collected Works of C. G. Jung* 11, p. 4892.

7 Carl G. Jung, “Psychology and Religion,” *The Collected Works of* C. G. Jung 11, p. 4891.

確的象徵中表現其自身。……在此場合，象徵的知識是不可或缺的。因為在象徵當中，完成了意識與無意識內容的結合。藉由此二者的結合，顯現出新的狀況與新的意識性的態度。因此，我將此相反的東西的結合（the union of opposites），稱為「超越的機能」（transcendent function）。如此將人格帶往全體（a whole），即是心理療法的目標，不主張只以症狀的治療為目標。」[8]

因此，在分析心理學中，象徵的知識是極為重要的，它是透過對夢、空想、神話、傳說、故事等的研究而得的。

榮格定義象徵如下：

「是較未知要素在其可能性範圍中的最高表現（the best possible formulation），因此它是無法再被表現得更為明白或者更能顯示出特徵者。」[9]

這與記號（sign）形成了對比，記號表現特定的已經固定的已知內容。譬如若認為十字架是指「神的愛」，那就是記號，但若認為是指神秘的、超越的未知的東西，是理性所無法掌握的東西，那就是象徵。[10] 包含意識與無意識的全人格的生命過程，被用象徵來表現，自己實現的過程是透過象徵來進行的。

（九）「自己」實現乃是個性的完全表現，那是個人的滿開，同時也是其個人所屬的集團的滿開。因此自己實現的過程，若未與外在、客觀的現實相交涉，是無法想像的。

---

8 Carl G. Jung, “Concious, Unconcious, Individuation,” *The Collected Works of C. G. Jung* 9/1, p. 3797.

9 Carl G. Jung, “Psychological Types,” *The Collected Works of C. G. Jung* 6, p. 2534.

10 Carl G. Jung, “Psychological Types,” *The Collected Works of C. G. Jung* 6, p. 2534.

「在自己實現的過程中，主要有兩個局面。首先它是內在、主觀的過程，其次，它也是同樣不可或缺的客觀關係的過程。即使在有些時候，其中有一方得到優勢，也都是沒有另一方就無法存在的。」[11]

也就是說自己實現的過程乃是對內界或外界的兩種環境的順應過程。它向外是確立自我，豐富個人的意識（personal consciousness）之內容，使 persona（在社會中的角色，為了順應而產生的面具）發展，以帶有集團的意識（collective consciousness）的過程；同時向內是往無意識世界順應的過程。榮格認為在此無意識中有個人無意識（the personal unconscious）與集體無意識（the collective unconscious）兩層，前者的內容包含被忘却的東西（the forgotten）、被自我壓抑為違反其價值體系者的東西（the repressed），以及強度還不足以到達意識領域的心的內容；後者則被說作是在比個人無意識還深層的心的內容，是由本能與原型所構成的。

「本能與原型兩者形成了『集體無意識』。我將此稱作「集體」。因此它與個人無意識有別，它不是個人的因此不是由多多少少的獨得內容所構成，它一般乃是由規則性地產生的內容所構成的。」[12]

就如本能作為生理的・生物學的機能是在屬於反射的・機械式的身體的層次的行動的規則性的、普遍性的行動樣式，原型則被說成是「調整意識內容使其產生變化，並且藉由給與動機介入到其形成當中，在這樣的範圍中，像本能一樣地行動」[13]，那是在心的層次當中的規則性的・

[11] Carl G. Jung, “Psychology and Transference,” *The Collected Works of C. G. Jung* 16, p. 7456.
[12] Carl G. Jung, “Instinct and Unconscious,” *The Collected Works of C. G. Jung* 8, pp. 3068-3069.
[13] Carl G. Jung, “On the Nature of Psyche,” *The Collected Works of C. G. Jung* 8, pp. 3171-3172.

普遍性的行動樣式，是形成心像的衝動性的東西。也就是說，此集體無意識其內容包含了兩個相反的東西：一個是稱為本能的無意識的暗黑，我們無法窮知其底，另外一個則是原型，我們在其中找尋意識之光，它是本能衝動的形成原理（a formative principle），是將意義給與本能的一種心像。

「以心理學的方式來說，作為本能之心像的原型（archetype as an image of instinct），乃是人本來舉其全生命的努力要實現的精神目標。」[14]

就像榮格所說地，原型乃是舉其全人格的生命所要達成的「精神目標」，將其精神意義給了人的生命。其實現，以心理學的方式來說即是向著意識化邁進，這就是自己實現的過程。在此無意識的內容被意識化的場合，在夢等無意識的世界中，它被擬人化（personification）。也就是說，個人的無意識被投影在同性上，顯現為「影」（shadow）。而且全體的無意識被投影在異性上，在男性的場合，其無意識的傾向是女性的，它被擬人化為女性像・anima；在女性的場合，其無意識的傾向是男性的，它被擬人化顯現為男性像・animus。進而作為意識・無意識的全體、中心的「自己」被擬人化為基督・佛陀這樣的神性存在，除此之外，也被像徵性地被表現為曼荼羅（mandala）、普通的圓以及以「四」為題者。以上是榮格心理學架構的簡單介紹。

14 Carl G. Jung, “On the Nature of Psyche,” *The Collected Works of C. G. Jung* 8, p. 3175.