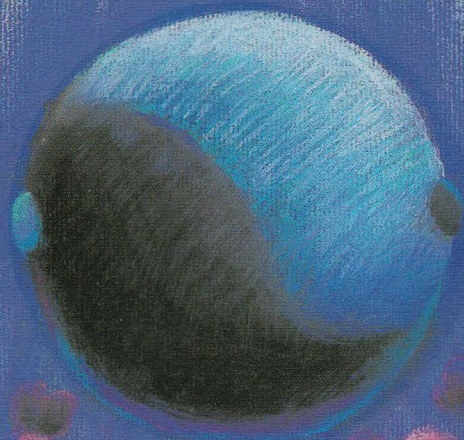


再 版 修 訂

# 榮格宗教心理學 與 聖 三 靈 修



盧 德 著

輔大神學叢書69

# 榮格宗教心理學 與 聖三靈修

【修訂再版】

盧德 著

2009年5月

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group



NO. 69  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

A Study of

**Trinitarian  
Spirituality**

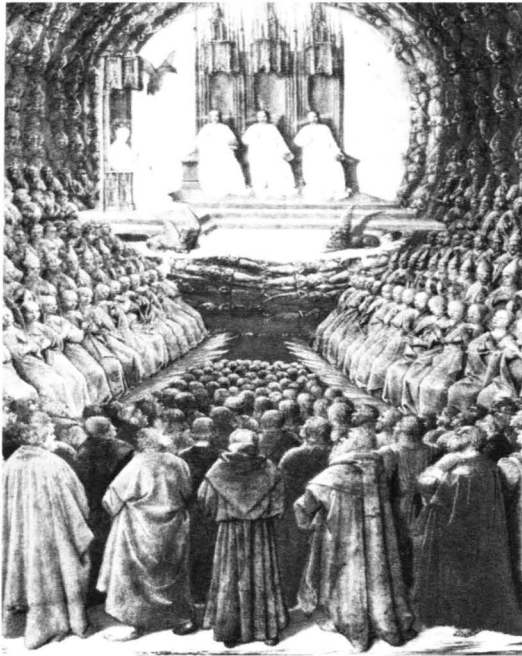
from the Viewpoint of

**Jungian Psychology**

by Ruth Yang

謹以本書感恩、致獻

# 天主聖三暨聖母瑪利亞



此圖為十五世紀的一幅法國畫作：〔天主聖三與瑪利亞〕。榮格學派中曾有人引借此畫來說明「聖母升天」的教義及與天主聖三的關係。



# 目 錄

xiii	修訂再版自序
xv	張序
xvii	原版自序
xxi	編者的話

## 本論 由榮格心理學探討「天主聖三」靈修觀

3	緒 論 研究動機與立論基礎
4	第一節 研究動機
	一、「三位一體」信仰的現代意義
	二、由榮格心理學出發，建構「由下而上」的宗教觀與靈修觀
9	第二節 立論的出發點與方法論
	一、全人觀點的人學：立論基礎與方法論
	二、象徵性的詮釋學方法
	三、原型心理學所預設的超驗方法
18	第三節 本論文研究進程
21	第一章 聖三靈修的現代意義及與心理學的合作
22	第一節 聖三靈修的意義
	一、何謂靈修
	二、何謂基督徒靈修
	三、何謂基督徒的聖三靈修

33	第二節 心理學與靈修觀
	一、傳統心理學與靈修輔導的運用
	二、超個人心理學對靈性層次與靈修觀的肯定
	三、榮格心理學與靈修觀
	四、全人觀點的心理學與基督宗教人學、靈修觀
44	結語
47	<b>第二章 榮格心理學及與基督信仰內涵交談</b>
49	第一節 榮格的生平及其心理學發展過程
	一、榮格的成長過程
	二、榮格與佛洛伊德的關係
54	第二節 榮格學派心理學基礎
	一、集體潛意識
	二、原型與原型之像 (archetypal images)
	三、象徵與轉化
	四、個體化過程 (Individuation)
	五、真我 (Self)
68	第三節 榮格心理學與基督信仰內涵的交談
	一、交談的基礎
	二、榮格心理學與基督信仰內涵的交談
79	第四節 榮格心理學與宗教觀的整合
	一、榮格的象徵主義
	二、榮格的經驗主義
	三、榮格的神秘主義
	四、榮格的人本主義
83	結語

- 87    **第三章 個體化過程即靈修之路**
- 89    **第一節 何謂「個體化過程」**  
    一、個體化過程即「真我實現」的過程  
    二、個體化過程中的原型  
    三、「真我剝奪」與「人格面具」
- 98    **第二節 生命成長歷程與個體化過程**  
    一、心靈生命的成長歷程  
    二、靈性成長歷程與個體化的關係  
    三、個體化過程的兩種形式（前半生與後半生的個體化訴求和目標不同）  
    小 結
- 110   **第三節 個體化過程即全人發展與整合**  
    一、真我的動態運作過程引導我們走向全人的整合與發展  
    二、現代人的心靈探索之道—內在英雄的旅程  
    小 結
- 123   **第四節 個體化過程與基督徒靈修**  
    一、基督徒靈修精神即意識化天主恩寵的全人發展  
    二、十字架一對立二元的統一  
    三、悔改—與人性陰影對質
- 138    **結 語**
- 141   **第四章 天主聖三的心理學意義與靈修三幅度**
- 143    **第一節 「三位一體原型」的宗教與心理學意義**  
    一、宗教學研究中的「三位一體」  
    二、基督宗教中的「三位一體」  
    三、由榮格心理學論天主聖三



- 156            第二節 基督信仰中的「聖三論」與榮格心理學交談
- 一、「天父」的概念及象徵，相當於集體潛意識  
——人類心靈的母體
  - 二、基督即「真我原型」(Self)的具像化
  - 三、聖神的象徵與作用有如 Anima (陰性原型) 及  
Animus (陽性原型)
- 小 結
- 165            第三節 「天主聖三模型」靈修觀與「真我原型」三幅度
- 一、天主聖三靈修觀的發展沿革
  - 二、總論：聖三模型的靈修與榮格心理學的對話比較
  - 三、分論：靈(靈修)性(心理學)發展的三幅度
- 179            第四節 整合：聖三靈修與中國文化
- 191            結 語
- 195            第五章 天主聖三靈修中「隱而未顯」的幅度
- 197            第一節 榮格及其學派論「第四位」
- 一、「四位一體」(quaternity)——根本的原型
  - 二、「四位一體」的結構
    - (一)「3 + 1」
    - (二)「3 + 3」
  - 三、真我(Self)——四位一體——的變體
  - 四、四位一體的人(Anthropos Quaternio)
- 小 結
- 215            第二節 從榮格觀點看天主聖三「隱而未顯」的幅度
- 一、對當今聖三神學提出質疑
  - 二、有關惡的問題

	三、天主的陰性面
	四、身體(body)與意識我(ego-consciousness)的覺醒
	小 結
231	第三節 從原型對立的兩面探討聖三靈修中可能的陰影
	一、原型的力量，包含了意識與潛意識的對立、平衡、一體
	(一)「父」相當於「集體潛意識」，一方面具有既可怕又迷人的強烈情感；另一方面又是極度的虛無而捉摸不定
	(二)「神」相當於「Anima、Animus 的陰陽兩極」，雖然對立卻也互相吸引，既是神靈 (Divine、Spirit) 也是魔鬼 (Demon、Ghost)
	(三)「子」相當於「真我原型的外顯及力量」，具有善與惡的兩股平衡而對稱的力量
	二、聖三靈修中可能產生的陰影
	(一) 聖子靈修的陰影：著相 (我執、偶像崇拜) → 人本主義
	(二) 聖神靈修的陰影：唯靈 / 神恩主義 → 愛的關係
	(三) 聖父靈修的陰影：虛無主義 → 無為而治
	小 結
246	結 語
249	總 結

## 附錄 從心理學的角度談宗教的生命觀

- 256 前 言
- 257 壹、傳統心理學典範的宗教生命觀
- 一、科學性心理學：自然科學、實證主義取向
  - 二、人文主義心理學：人本主義取向
  - 三、小結：對心理學方法的反省
- 265 貳、超個人心理學的宗教生命觀
- 一、超個人心理學所探討靈修的本質與要素
  - 二、精神統整學派
  - 三、榮格心理學與靈修觀
- 276 參、由原型心理學的內在探索之旅，探討宗教生命的性靈成長
- 一、從發展心理學探討宗教生命意識的發展
  - 二、原型心理學的內在探索旅程
    - (一) 準備期：建立自我，充分發展個人能力
    - (二) 探索期：精神層面，深入生命的奧秘
    - (三) 返回期：回歸以後→重新出發，以不同心態再次重生，成為自己的主人、體現真我
- 282 結 語
- 285 參考書目



## 圖表目錄

- 13 〔表一〕宗教學研究的三層次
- 43 〔圖二〕人觀、天主觀、靈修生活三者的關係圖
- 56 〔圖三〕意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖
- 60 〔圖四〕心靈基底之原型分化變異過程圖
- 62 〔圖五〕個體化過程圖
- 90 〔圖六〕心靈球體
- 92 〔圖七〕心靈發展過程的迂迴花紋
- 93 〔圖八〕個體化過程說明圖
- 101 〔圖九〕生命成長歷程與個體化過程對照圖
- 108 〔表十〕個體化過程的前半段與後半段的比較
- 111 〔圖十一〕真我的動態運作過程圖
- 116 〔表十二〕現代人心靈探索旅程之原型途徑摘要表
- 119 〔表十三〕英雄之輪的三重迴旋
- 127 〔圖十四〕十字架：對立的統一
- 148 〔圖十五〕太極圖
- 150 〔表十六〕奧古斯丁的人觀與天主聖三對照表
- 167 〔表十七〕基督徒信仰與榮格心理學在靈修上的對話
- 180 〔表十八〕基督信仰、榮格心理學、中國儒家靈修觀與  
道教神觀的比較
- 184 〔圖十九〕中國道家思想有關金華或不朽神體的發展圖
- 189 〔圖廿〕天主聖三綜合圖與奧氏靈修路徑

- 199 〔圖廿一〕心靈的羅盤
- 208 〔圖廿二〕人的四部分
- 209 〔圖廿三〕陰影的四部分
- 211 〔圖廿四〕人的四部分的變體之一
- 213 〔圖廿五〕人的四部分的變體之二
- 217 〔圖廿六〕俄羅斯 Andrei Rublev 所繪的「天主聖三圖」
- 252 〔圖廿七〕人觀、天主觀、靈修生活三者的關係圖

## 修訂再版自序

本書 2004 年初版時，筆者正忙於預備出國進修，急忙間並未充分作足編輯、修訂的工作，便已問世。2006 年回台後，相繼在各校開設相關課程，不時也接受演講或工作坊的邀約，讓本書有機會得到推廣。承蒙讀者的支持與愛戴，筆者不時領受讀者的正面回饋，也同時得到一些指教，包括內文中出現的一些錯誤。這些都令筆者銘感五內，至少真的有人認真地讀了此書，還抓到了錯誤。

適逢再版的機會，筆者快馬加鞭地修訂這些錯誤，主要是一些錯字，也有一處因榮格原來的說法與基督信仰的傳統說法不符，筆者決予更正，回歸傳統的論點。這些修訂，都要感謝讀者的回饋，尤其有些讀者還是我的學生，更加印證了教學相長的道理。在與這些人共修的路上，筆者的學習和收穫可能更大，而這種奧妙的感受，正是靈修的吊詭之處—愈給予、愈豐盛—這大概是所有天主子女在其引領下最真實而深刻的體悟。

除了內文修訂外，筆者也對部分內容和圖表，作了簡要的說明和補充。如〔表十八 各種傳統神觀與靈修觀比較〕（本書 180 頁）新增了中國佛教的三身佛—法身佛、化身佛、報身佛—的比較說明。再如〔圖廿一 心靈的羅盤〕（本書 199 頁）為八種類型性格的人因不同的性格，新增靈修生活不同的需要。又



如〔圖廿二、廿三 人與陰影的四部分〕（本書 208-209 頁）說明了「靈性之我」的正向與光明面，從低層次的肉體我到高層次的發展，所經過屬靈的轉折。期望這些更圓融的思路能為讀者作更詳盡的說明。

最後，初版的附錄〈曼荼羅原型的宗教與心靈意象〉現由〈從心理學的角度談宗教的生命觀〉所取代。主要的原因在於：筆者在各地教授「宗教心理學」多回，發現普羅大眾對此議題深感興趣，但對內容卻是一知半解。2008 年 11 月 7~8 日輔大宗教學系舉辦「宗教的生命觀」學術研討會，筆者受母系之邀，發表〈從心理學的角度談宗教的生命觀〉一文，正好藉此機會整理「宗教心理學」的基礎要素與涵蓋輪廓，並試圖在此廣度與深度兼具下，也將榮格學派的原型心理學作另類的深度探索。將本文作為附錄，非常適合讀者不僅涉獵榮格，也能對宗教心理學有更全面的認識。至於初版中的附錄〈曼荼羅原型的宗教與心靈意象〉一文，希望日後仍有機會在筆者另一著作《夢與神話的靈修旅程》中，作更更確切的描繪。

總之，本書所作的一切修訂和筆者所願盡的最大努力，都是趨向圓滿的過程所作的嘗試，衷心祈望這亦步亦趨地接受天主的引領，能終而成為祂愛的流通管道。這段與眾同修的生命之旅，除了感謝，還充滿體驗和悟道。在此付梓再版之際，且讓我們再次把這滿滿的愛和感謝，都歸予本書主角一至高天主聖三一吧！願天主的聖意和豐沛的愛，持續在我們當中川流不息。

盧 德

謹誌於輔大神學院  
主曆 2009 年 4 月 6 日

# 張 序

天主聖三道理的來源與歷史，在神學院的課程中是非常引人入勝，同時也是相當艱難的。但無論如何，基督徒的信仰生活是與父、子、聖神的共融；即使經驗上並非如此明晰。不過教會還是繼續宣講天主聖三的親臨與通傳，不只是根據耶穌自己的啓示，且也包含新約聖經，尤其保祿多封書信的致候辭。後者假定當時信徒相當熟悉自己信仰生活與聖三的關係；加深這份關係，即是基督徒靈修的特徵。所謂「天主聖三靈修」是也。

然而，一般而論，宗徒時代的經驗，在近代天主教靈修中並不怎樣顯著，大概由於聖三道理受到過去教理講解的消極影響，往往視之為只在天上懂，人間那有幾回悟。至於天主聖三靈修也僅是妙不可言的話題。是的，當代天主教由於讀經運動興起，不能不正視原始教會的信仰經驗，於是天主聖三靈修逐漸又成了探討的課題。

但是我們必須承認它在中國神學的探討領域中尚極稀少，因此盧德小姐在輔大神學院的博士論文更加值得我們歡迎。它的特點是將天主聖三靈修，應用榮格心理學的結構呈現出來，於是信徒與聖三的共融，流露在心理層面之上。這在神學理論

上是非常可取之道，因為靈修應該具有心理層面。恩寵與自由，靈修與心理，誠是天主與人心結合奧秘的各個貫通層面而已。然而神學工作過去較少專注心理現象，盧德的論文卻在這方面用力，誠是難能可貴的嘗試。

張春申

2004年6月16日晨

## 原版自序

「世界是所知，眼睛是它的知者；  
眼睛是所知，心智是它的知者；  
心智是所知，真我是它的知者。<sup>1</sup>」

心理學自 1879 年馮德 (W. M. Wundt) 在萊比錫大學成立世界第一個「心理實驗室」以來，此後一百多年，心理學立於科學實證的根基上，不僅脫離哲學成爲一門獨立的學科，更在這種邏輯實證主義的取向（主要是行爲學派）之外，相繼樹立了各種研究典範，如以佛洛伊德之潛意識探索所開創的精神分析學派、強調人類的主要動機來自成長及自我實現傾向的人文學派心理學，以及最重要的、也是本書立論的基礎，即「超個人心理學」的誕生，更爲宗教與心理學的合作與交談重新開啓了一扇窗。

無論我們認同與否，行爲與認知學派確爲心理學研究典範開創了一頁新紀元，雖然其價值與流弊也帶來諸多非議。人文學派心理學爲修正、彌補實證科學主義之謬誤而提出強烈的反省，這一學派重視人的主觀經驗，認爲個人對自我及世界的知覺，比他的行爲更重要，並且認爲人會將潛力作最大的釋放進

---

<sup>1</sup> 引自：李安德 (André Lefebvre) 著，若水譯，《超個人心理學》  
(台北：桂冠，1992 年 11 月初版)，238 頁。

而改變環境等。然而心理學的自我反省並未停歇，隨著「超個人心理學」的誕生，更將探討的領域超越人的行為與心理層次，而直指人的靈性層次，並著眼於超越性經驗與價值的研究，而不止只是探究以人為中心的自我實現的需求為目標，更以宇宙為中心的超越性或靈性需求作為其理論體系。

無論如何，我們必須體認到一個事實：近年來人們由心理學上的發現與解釋，逐漸認知到人類本性上的一些變化，並藉此尋求人生最基本問題的答覆。時至今日，心理學提供人們的學說與實踐之道，為社會及追求心靈成長的人，提供了一種學理上的踏腳石。而此一趨勢，也使得人類追求根本價值與人生目標的責任，由傳統的宗教信仰、神學家的任務，逐漸轉移至科學家們及各種社會與人文學科身上了。在此情境下，我們必須自問：

- (一) 從心理學這百年多來的發展脈絡，有什麼是值得我們神學與宗教界借鏡與省思的？
- (二) 宗教與心理學這兩門既各自獨立又互有重疊的領域，如何透過交談、合作，共同為人類的潛能開發、靈性修養與探索等，提供出路？

本書的主角—榮格—便從宗教心理學的角度，為上述的兩個問題，提供了我們在基督信仰與宗教心理學上綜合反省的一個契機。榮格見證了心理學自科學主義，到人文主義與精神分析，再到靈性開發與自我超越的發展脈絡，這當中有他的掙扎與痛苦，更有他服膺於傾聽內在聲音所得到的啟示。實在，心理學（至少榮格的宗教心理學）已跨出了那原本劃地自限的領域，邁向一個更寬廣遼闊的範疇—靈性與超越界、大我與小我的整合，是否在宗教與神學反省中，我們也能將自身的眼界開放，

而不只是定睛焦點於一個狹隘而保守的信仰觀？

此外，榮格提出「個體化過程」即是一「條條大路通天主」的靈修之路，而各種原型幫助我們意識化真我的各個面向，實現真我即是最具體、最真實的天主肖像，經由效仿耶穌基督、尋求聖神無時無刻的默感、渴望並追尋與天父的合一，達至天人合一之境，並從有限的、不圓滿的，漸趨地邁向無限與圓滿的天主。爲此，人一作為與天主聖三相對應的人—追求自我超越、完成真我、歸向天主的過程，根本是精神的特質與需求；那麼，完成我們自己（個體化過程），也就是完成天主聖三在我們內的生命了。心理學與基督信仰的交談在此不僅找到了交集，更且能夠彼此輝映、相輔相成。

最後，在此仍須一提的是，榮格畢竟是一名心理學家、臨床精神科醫師，而不是一名神學家。雖然從他的著作中，可以看出他對宗教的廣泛興趣，也多少可以找出他身爲一名基督徒所做的信仰與神學反省，但那畢竟不是他主要論述的焦點；他的重點，更是在於找出如何建構一套健全而完整的心理學基礎，並由此幫助人在精神層次上達至更圓滿的實現。筆者嘗試在本書裏從事心理學與基督信仰的交談與整合，只能說是初步的嘗試，還盼能拋磚引玉，引發更多有心之士的指正和合作。

本書的誕生得力於很多人的幫忙。神學院的培育，提供了我廣泛攝取各種營養的學習環境；艾立勤院長提供獎學金讓我自由地修課、彈性調整上班時間；研究所主任谷寒松神父，更以實際行動鼓勵筆者出國進修，並在神學、心靈、學習指導上，給予筆者莫大的支持；張春申神父博大精深、深入淺出的著作與其指導，一直是我未曾間斷的宗教學與神學的啓蒙老師；我的老闆兼恩師益友—胡國楨神父，無論在工作或學習上，都堪

稱是天主所予我的靈魂伴侶。這裏的每一位老師—武金正神父、穆宏志神父、鄭玉英老師、蔡愛美修女等，隨時提供我諮詢、意見與指導，大大地提升了我多方面的認知與能力。李安德神父與葛素玲修女，兩位分屬宗教心理學及天主聖三信理神學的權威，更在專業領域上給予實質的指導。

父母親以及我所有親愛的家人，是我情感上的最大支柱；其他每一位陪伴我度過的親朋好友，我們偶爾一起討論，彼此加油打氣；編輯室的得力助手陳德馨、電腦顧問葉書源、鋼琴老師謝宜芬等，都給了我無形的力量。然而最要感謝的，是聖母瑪利亞，因為在這段既是讀書研究、更是靈修體驗的旅程中，我深深體驗到若非這位聖寵中保—聖母—的陪伴和助佑，這根本是一件不可能的任務。

實在，沒有這段靈修、培育與學習的歷程，醜小鴨又怎能發現原來自己是隻天「娥」呢？要感謝的人太多，就讓一切感恩以及本論文的成果，都歸予本論文的主角—至高天主聖三一吧！

盧 德

謹誌予輔大神學院

主曆 2004 年 9 月 11 日

## 編者的話

本書作者盧德是楊素娥小姐的筆名。楊小姐自從主曆 1995 學年度下學期（1996 春）開始，就以義工及工讀生身分參與《神學論集》和「輔大神學叢書」的編輯工作，算是輔大神學院編輯室的資深工作夥伴。

她當時正就讀於輔大宗教學系學士班四年級，選了筆者所開的「基督宗教聖事禮儀」的課。她好學多問，也曾在榮總學術單位做過研究助理，有過編輯學術論文的經歷，筆者又剛好奉指示接掌《神論》和「神叢」的編輯工作，需要人手幫忙，於是邀請她來當義工，打打字、改改稿、整理整理辦公室，同時練習練習學術英文的閱讀技巧，並未給予任何金錢報酬。

半年後，她以當年系榜首的身分考上輔大宗學系碩士班，仍繼續留在編輯室幫忙，我們也以工讀生名義，每月略微支付少量的工讀金給她，略表心意而已。兩年後，她又以最快速度完成了《榮格分析心理學派之神話觀》的碩士研究論文，是宗教系學士班成立以來第一位獲得碩士學位的學生，這是 1998 年夏天的事。於是，我們正式情願她擔任編輯室的助理執行編輯至今。現在是 2004 學年度上學期，轉眼算來，盧德為《神論》和「神叢」的作者和讀者服務，已經邁入第十個年頭了。

在過去的這八、九年期間，盧德的參與使得我們的工作在質與量上都有很大的提昇。在質的方面，每篇文章在筆者及編委小組確認內容及學術程度符合標準之後，盧德在使其可讀性增高的文字潤飾上所花的時間和心力，可說是超標準了。每每



有長期讀者跟我反映說，《神論》的文章變得讀來易懂多了，「神叢」普通教友的購閱量也有提昇的趨勢，可見潤筆工夫在使「神學普及化」的事工上有多重要。在量的方面，編輯室由開始每年四本《神論》及兩本「神叢」的工作量，到目前的每年四本《神論》及五、六本「神叢」，外加義務幫忙「上智新泉叢書」的出版。我們真可以跟一些股票上市公司的老版一樣，在股東會上榮幸地表示「十年來，我們的成長成效是 300%」。

以上是可見的成果，另外還有無法在成品上彰顯的，例如：編輯流程制度化及電腦化、品質控管上所需與作者及印刷廠聯繫協調……等，這些都要費好多時間及體力的事務性工作，所幸盧德不像普通上班族只求準時上下班的公務員心態，有著特強的奉獻熱忱，就算加班也不渴望另有所得。所以我們做到了。

筆者身為《神論》和「神叢」的執行主編，最感欣慰的是：盧德雖為我們編輯室（更正確的說，是為中文讀者的神學教育事工）付出了那麼多，但我們並沒有白白浪費了她的青春年華。

在社會服務方面，她不但與編輯室同仁一起為中文讀者的神學教育事工有所貢獻，還在輔大及台灣聖公會的聖約翰科技大學中為青年學子授道解惑。在個人學術研究能力的進修方面，今年夏天她在張春申神父的指導下完成了博士研究的學習階段，本書就是這個成果的展現。本論文的時代性價值，在張神父的〈序〉中已經說得很仔細，我只加上一句：「本論文可說是神學工作本位化（Inculturation）一個好例子，同時努力做到『現代化』及『中國化』。」盧德的博士後研究，願意繼續在神學本位化上有所努力，希望她不要忽略了這個目標。

胡國楨

2004 年 9 月 16 日

# 本 論

由榮格心理學探討

「天主聖三」靈修觀



# 緒 論

## 研究動機與立論基礎

---

基督徒是尋覓者，  
不然便一無所是。

摘自Thomas Dubay 《天人合一面面觀》

---

本緒論主要交待本書的研究動機（第一節）、立論的出發點與方法論（第二節）、本書研究進程（第三節）。一方面為本書找到一合宜的定位與基礎；另一方面亦以此為出發點，共同探討、點出本書的路程與目的地。

## 第一節 研究動機

從本書的主題，已可看出研究動機有二：首先是針對基督信仰的對象—天主聖三一作一個合乎當代社會需求的反省，亦即將我們的核心價值觀放在這時代中，重新省思其意義；再者，便是立基於榮格心理學，肯定人的價值，以便「由下而上」地建構一全人觀點的宗教觀與靈修觀。

### 一、「三位一體」信仰的現代意義

基督宗教以天主聖三作為我們至高的信仰對象，強調三位一體的天主，願意以位格（更正確的說法是「超位格」）的方式，進入人的世界中，以此帶給人救恩與恩寵。然而，聖三的奧秘在

教會歷史中不斷地被提出質疑與討論，甚至成爲激烈爭辯的分歧點（例如東西方教會分裂，對於天主聖三的概念理解不同亦是原因之一）；即連在當代，許多基督徒仍然對此一知半解，索性置之不理算了。

的確，爲很多人來說，「天主聖三」的確像個謎一般，深奧難懂，即連基督徒本身亦摸不著頭緒的大有人在。有些基督徒（甚至司鐸）將它視爲一句響亮的口號，但只徒具形式，譬如在堂區慶祝聖三主日的時候，只是應應景地誦讀些相關經文；也有些人根本對它興趣缺缺，覺得「三位、四位還是五位，根本無所謂」；還有些人雖然相信，也在祈禱中呼求不同的名號，可是心裏頭卻相當困擾，不知到底該向誰求或對誰說；爲有些人來說，說不定取消「三位一體」的公式，可能祈禱時還更順暢呢！

甚且，當代出現了另一種所謂「靈修是需要的，但卻不需要宗教」的聲浪，依照他們的看法，體制性的宗教、以及爲了固守某些教義，反而可能成了個人靈修生命的阻礙，非但不助人成長，有時甚至出現「禮教吃人」的現象。還有一批人比他們更激烈的，主張要產生新的自我觀、新的人生態度，唯一之道便是摒棄宗教，而以另一種新穎的、永不式微的「啓蒙」來代替宗教。這類的例子在十九世紀末乃至廿世紀期間不勝枚舉，如：馬克思主義聲稱「宗教是人民的鴉片」、佛洛依德認爲「宗教是集體精神病」、尼采宣告「上帝已死」，以及數位知名的存在主義哲學家（如沙特）等。爲這些人來說，宗教信仰無疑已成爲阻礙，更遑論去探討教義之爲何了。

尤有甚者，即連在教會之內，近來也出現了所謂的「後基

督宗教」(post-Christian)<sup>1</sup>，這當中有些是女性主義神學家，當她們發現到所追求的理想，與制度化的基督宗教、根深蒂固的父權主義已無法相容時，只好拂袖而去，離開這個對她們來說已不再是神聖的團體。為此，也有不少人提出對「三位一體天主觀」的質疑，認為這是只屬於西方中世紀那個時代神學家們思考的產物，無需再將「三位一體」的信仰公式，視為基督宗教的教義核心。面對諸如此類的問題，在在呼喚著我們重新省思天主聖三對我們的意義。

「三位一體」重要嗎？我們的答案是肯定的。但顯然地，不能再以西方的、中世紀的回答來填塞當代人的疑惑了；畢竟那是一種純粹「概念」式的回答，與人的真實生活處境沒有關聯。我們需要一個由「經驗」出發，與人的主體性有關係的天主。由此，我們進入榮格心理學，建立一個「由下而上」的宗教觀與靈修觀。

## 二、由榮格心理學出發，建構「由下而上」的宗教觀與靈修觀

如上所言，「天主聖三」的信仰與其實質內涵，不僅為基督徒本身一知半解，即連對外福傳也成了一絆腳石。傳統以信理神學的解釋和方法出發，為這時代的人已顯然不足。這群被稱為 E 世代(生活中一切均電子化 electronic)、F 世代(追逐新鮮 Fresh、

---

<sup>1</sup> 或者稱為「後基督徒」，也就是曾經是受過洗、加入過教會的基督徒，後來離開了教會的一群人，也就是把基督宗教遺棄在「後」的人。至於離開的原因不一，由於非本文主題，不在此處探討。參：黃懷秋，〈女性靈修的特質一以基督宗教和後基督宗教為研究方向〉《輔仁宗教研究》第六期(2002冬)，41~80頁。

樂趣 fun、玩笑 funny、豐富想像力 fantasy) 的人，已不太願意別人來告訴他們真理是什麼、天主是誰、該如何祈禱……等，而寧可自己去探索、自己去體驗人生、自己尋找和認識天主。也因此之故，現代人興趣廣泛、知識豐富，對於傳統所謂的真理與權威，則抱持著懷疑的心態。現代人渴望「意義」，但已非傳統所賦予的意義，而是建基於主體性、落實於生活中、由經驗所產生的「意義」。簡言之，是一種「由下而上」的靈修觀，在主導著人們的宗教信仰。

然而，現代人也是空虛的。經過理性主義的「剔秘」、科技的高度發展、物質主義所帶來的世俗化價值觀等等，原本「象徵」所蘊藏著的豐富意涵，如今已一一瓦解。這使得現代人在追尋「意義」的同時，不再指望由成規的團體中得到解答；他們雖然飢渴，有時看來甚且如同無頭蒼蠅般地追逐（因而被稱為 F 世代），但要指正他們的盲目和錯誤，則萬萬不可由上而下地、以高姿態來教育他們，因為這可能不但無效，搞不好還反效果地被貼上老古板的標籤，令人退避三舍。而為社會上的另一群智識分子，他們可能是社會菁英，有成就、有判斷力，但在追尋「意義」的同時，他們則要自己創造神話，而不是被動地等待救援；他們寧可相信自己，而不是天真地以為「信耶穌＝得永生」。而在此多元化的社會，看似包容，卻也帶來更多的競爭、甚至衝突，同時也將一部分的人給邊緣化了。總之，這是個一樣米養百樣人的社會，多樣化的人，猶如集體潛意識裏多樣化的原型，在主導著人們心靈深處的追尋。

宗教信仰在當代人心目中，是否也某種程度地被邊緣化了？或者說，宗教信仰過去以來提供人們心靈饗宴的角色，如今卻已不再能滿足人心了？但我們這社會卻又充斥著盲目的追

尋者，他們在追尋什麼呢？至少我個人相信，在這些追逐金錢、權力、地位……等的背後，是有其連他們自己也不明白的深層意義的。

無論如何，現代人心靈空虛，而為滿足自己空虛的心靈，無盡的追逐已成為無可避免的事實，雖然每個人所追逐的不盡相同。不過若順著榮格的說法，在這些無盡的追逐背後，其實人人所渴望滿足的目標是一致的，即追求意義、真我實現……等，某種程度亦可謂是一種「廣義的宗教生活」，而他們所追逐的金錢、權力、地位等等，某種程度其實是「宗教原型 / 天主原型」的替代品罷了<sup>2</sup>。用榮格學派 Margaret Mark、Carol S. Pearson 的話來說<sup>3</sup>，我們的生活中充斥著各種原型的人，包含「天真者原型」、「探險家原型」、「流浪者原型」、「統治者原型」……等各層面的典型人物。為處於不同階段或原型中的人，必須以各種能夠符合他們意義並為他們所能接受的方法，來符

---

<sup>2</sup> 榮格認為，「宗教本能乃是一種根深蒂固於人類的本性中，……你可以取走一個人的上帝，但只能從另一個上帝來取代它」。見：Jung, C. G., *The Undiscovered Self* (trans. R.F.C. Hull, New York: New American Library, 1959)；中文譯本由葉頌壽譯，《未發現的自我》（台北：晨鐘，1974年9月四版），61頁。

<sup>3</sup> 參閱：Margaret Mark、Carol S. Pearson 合著，許晉福、戴至中、袁世珮合譯，《很久很久以前：以神話原型打造深植人心的品牌》（*The Hero and the Outlaw*），台北：美商麥格羅·希爾（McGraw-Hill company）台灣分公司，2002年3月初版。本書是一本採用榮格「原型心理學」的理論，運用在「行銷管理與規劃」上的叢書。書中首先分析進入後現代的社會型態與市場機制，已較傳統有極大的不同，作者以不同的原型來描繪不同消費者的型態與需求，進而提供能夠滿足他們的產品以及行銷管道，來打造深植人心的品牌。



合他們的需求。而「原型」（或者說「製造象徵的能力」），是幫助我們重新找回意義、提供一種深具神話意涵的豐富象徵，來滿足深植於我們潛意識底層之根本需求的適切方法。簡言之，就是「由內而外」地引發出我們的本質，亦即肯定我們是天主的肖像、我們內在即具神聖性，並以此來省思天主聖三對我們的意義。用當代神學的主張來說，此即「由下而上」地建立宗教觀與靈修觀。

## 第二節 立論的出發點與方法論

從本書的主題，已清楚地指出我們立論的出發點—榮格宗教心理學—了；而上述在研究動機中，也指出了榮格心理學乃是「由下而上」地建構宗教觀與靈修觀。這裏，我們便以「**全人觀點的人學**」與「**原型的意涵 / 象徵性的詮釋**」來說明本書的基礎。

必須說明的是，這裏筆者更願採用「人學」一詞，而非「心理學」，乃因當代的主流心理學或學院派心理學，仍以實證科學性的心理學為主，譬如強調符合邏輯與理性的認知、量化的統計與實驗分析……等；為區分此類的心理學範疇，使用人學一詞更為整體而平衡。而過去我們對於人的討論，常不自覺地分割為數個部分（身體、心理、靈魂等）；但當代的探討，從人學的基礎出發，更能採取一個全面而有脈絡的觀點來看。為此，以下筆者就以此整體的人學作一全面性的探討，再由此出發點來探討天主聖三及其靈修觀。

## 一、全人觀點的人學：立論基礎與出發點<sup>4</sup>

### （一）全人中心論（human-centered anthropology）

所有肖似天主的全人類，包含男人與女人，都應被視爲是歷史的中心及天主的彰顯者。換言之，人是反照天主的一面鏡子<sup>5</sup>。我們與天主共同創造歷史，是神人之間的中介者與合作者。故此，正如耶穌基督是兩性一位的天主，在我們內亦有神性與人性的併存與作用，同時也具有陰陽兩性的本質。對肯定全人中心的人學來說，我們爲天國所做的一切努力與歷史性活動，都有其重要的貢獻和價值，應給予正確而公平的認識和評價（即連陰影或造成錯誤也有其價值）。

### （二）神人兩性一體論的人學（theandrist anthropology）

既然人是按照天主的肖像而受造，那麼作爲一個彰顯天主的人，不只是人性的部分，更重要的是有神性的內居，亦即人性中包含了超越性的成分，這是天主造人時即內置於人裏面的恩寵，特別是當人願意開發自己潛在的神性部分，也就是靈修上的努力時，當然亦必蒙天主的祝福與成全。耶穌基督就是我們的最佳典範。

---

<sup>4</sup> 以下主要的參考資料爲：《神學辭典》11號「人」、438號「基督徒人學」；Ivone Gebara and Maria Clara Bingemer, *MARY, Mother of God, Mother of the Poor* (translated from the Portuguese by Philip Berryman, N.Y.: Orbis Books, 1989) 等等。

<sup>5</sup> 參《創世紀》— 26~27：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……天主於是照自己的肖像造了人。」

### （三）一元論人學（single anthropology）

一元論人學，主要是針對傳統二元論人學思想而提出的論點。傳統二元論把「天主的救恩史」與「人類的世界史」二分，成爲兩個彼此間有著鴻溝、而無法跨越連接的分離領域；其實，二者實際應是一個不能分割的整體才對。人類的歷史，世世代代、不同的民族，不管掙扎、喜樂、悲傷等情境，整個人類歷史中所有本性與血肉的掙扎，皆與天主所計畫的救恩史無法分割，是一體的兩面。在此一元論的歷史脈絡中，我們既是生活於「此世」（或「此岸」）的歷史性人物，因而有著人類真實的經驗；另一方面，也是「彼岸」救恩計畫中的不可或缺的一部分（因爲我們亦是道成肉身的參與者）。這是一元而不可分割的整體。

### （四）實在論人學（realist anthropology）

此論點結合主觀與客觀：在主觀方面，它能回應人類善變而又真實的經驗；在客觀方面，它採取寬廣而多重的詮釋學、假說、理論。因而棄絕了傳統所主張的純粹客觀性或觀念論的思想。由此觀點來探討人與天主聖三的關係，當然也必須進入與時間、空間、文化、疑惑……等具體的生活經驗中。換言之，這是由經驗、由現象出發所做的反省與人學，而非一個永遠不變的模式或存在方法。

### （五）多重向度人學（multidimensional anthropology）

我們所說的人學雖是一元的整體，但卻不只是單一向度，而是包含著人類發展的各種面向。從歷史觀之，人類的存在，並非起初爲善後來墮落；亦非起初是惡後來獲救。人類是複雜的實體，其間充滿了各種分歧與掙扎，人的本質既是有限的、

亦是無限的。因此，多重向度的人學必須跟得上時代的脈絡，並給予它們公平的對待及有深度的詮解。單一而絕對的認知，只會被貼上意識型態的標籤。而人具有多重向度、多樣面貌，更能顯出多元文化的豐富，也是我們所謂全人中心關鍵性表達重要的一環。

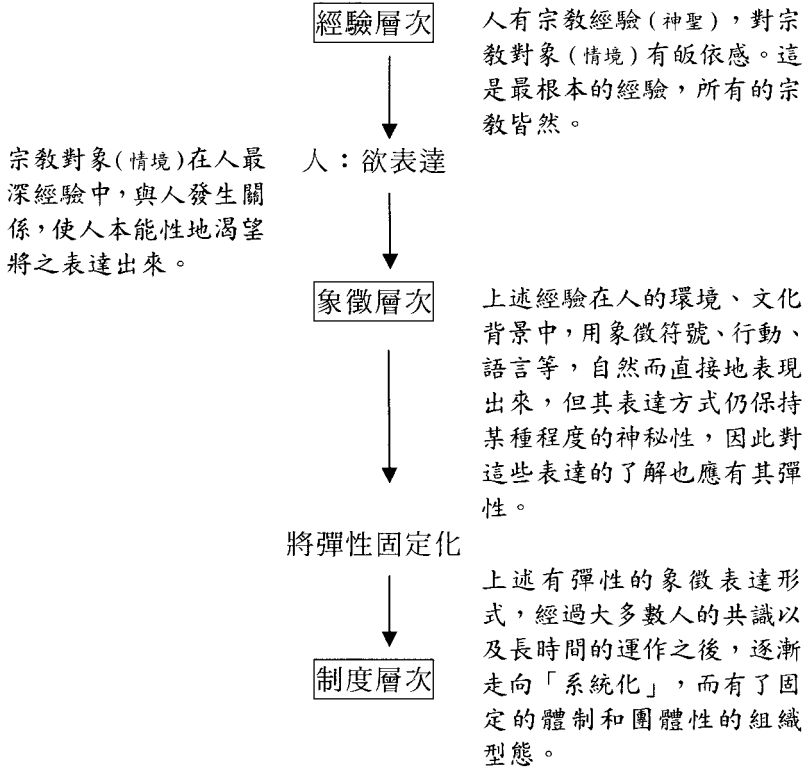
### （六）女性主義人學（feminist anthropology）

最後，這也是女性主義的人學，其意義聯結於今日的歷史性時刻，亦即女性意識覺醒的這個時代。女性在面對她們千年來所受到的壓抑，以及在此受壓抑的社會結構中長達數世紀的沈默與服從。強調這是女性主義的人學，亦在喚醒人類對另一面（女性面）的重視，並從過去女性遭受疏離的處境中，恢復對女性實體的尊重。不過必須一提的是，強調女性主義的人學並不排拒男性在外。事實上，所有男女皆具陰陽兩性並存的本質；女性主義絕非只是女人的專利，而必須男女共同的努力。

## 二、象徵性的詮釋學方法

象徵性的詮釋學方法立基於人類數之不盡的各種象徵，提出詮解。這在當代從事神學及宗教學研究工作中，相當廣泛地被應用，其立論即是應用了「經驗層次」、「象徵層次」、「制度層次」作為詮釋的基礎。為此，以下我們首先介紹宗教學研究的三層次，再進一步來看榮格學派心理學所應用的方法。

〔表一〕 宗教學研究的三層次



由上圖〔宗教學研究的三層次〕<sup>6</sup>已清楚可見：其實今日我們的宗教研究，乃是逆向演繹的，亦即由外在可見形式的制度面，推衍其文化背景、環境、符號、行動、語言等的象徵系統，

<sup>6</sup>〔宗教學研究的三層次〕的概念見：張春申，〈宗教概論〉，收錄在《宗教與人生》上册（台北：空中大學，1992年12月再版），37~41頁。此處乃筆者為《聖與俗—宗教的本質》（Mircea Eliade著，楊素娥譯，台北：桂冠，2001年1月初版）一書作譯者導讀時，將張神父的此一概念所作的扼要整理，見該書17頁。

再進而得出所有的宗教均有此一神聖經驗的本質，作為其根本和共同的要素。如此一步步地尋根探源，使得原本奧秘而不可言喻的「經驗層次」，有了可以認識、說明、研究的中介一即象徵。而這，也就是宗教現象學的詮釋方法：由現象探尋、回歸本質，以獲取宗教現象的內在意義。

同樣的，本書的主角—榮格，在他觀察人的心理現象時，應用了「各種型態」(patterns)的方法來說明這些現象的雷同性，並由它們所表達出來極為高度的相似性與兩極化的現象，結論出它們來自一共同的潛意識基本原型。這也是何以榮格會自稱是一名「現象學的心理學家」<sup>7</sup>之故。

榮格自稱自己是一名立基於「現象學的心理學家」，其意即在說明他自己的心理學研究，完全建立在他所觀察到的現象。面對這些錯綜複雜的現象，他首先放入括弧中(存而不論)，而後讓現象自己說它是什麼(還原本質)。Roger Brooke 便在其著 *Jung and Phenomenology* 中指出：很明顯地，要理解榮格，其核心便是認知他作為一名「現象學的心理學家」，其所提出的各種對人的觀察，以及他所提供論證的與件(data)為何<sup>8</sup>。而事實上，我們的確可以明顯地看出，人的這些心理現象能在不同的時空、不同的人身上，具有雷同的規則和關連可循。譬如夢與神話此二象徵，就是最普遍、最典型與最佳的實例<sup>9</sup>。

<sup>7</sup> 參：Brooke, Roger, *Jung and Phenomenology*, London: Routledge, 1991.

<sup>8</sup> 參：同上，pp.xvi-xvii.

<sup>9</sup> 依榮格學派的觀點，夢即是個人的神話，神話即是集體的夢，皆是源自潛意識原型的運作。參：楊素娥，《榮格分析心理學派之神話觀》，輔大宗教學系碩士論文，1998。

夢與神話的解析在榮格學派心理學中，受到高度的重視，而其運用的方法即是象徵性的詮釋學方法。當榮格在他為病人解夢時，發現了夢境中反覆出現共同形態的象徵，甚至出現了具有高度神話故事中的原始形態；而人類歷史中，以及各種不同文化、民族之間，亦確實存在著雖彼此並無交集、卻出現極為巧合、極為類似的各種神話面貌。這些不謀而合、且具有其自發性的現象（象徵），為榮格學派心理學而言，乃是源自人類共同的基底，即集體潛意識中的原型，為此，對象徵所做的詮釋，也就是對原型（原型心理學）的詮釋。

當代神學為平衡過往單向地強調「由上而下」的神學架構，極欲建立一套「由下而上」的神學反省路徑。而所謂「由下而上」的神學反省，顧名思義，即由人的生命經驗（人學、靈修）出發，走向對天主體認的進一步了解。為此，人成為主角，人的各種生命現象（象徵）成了學術研究的對象。由此來看，榮格所建構的心理學立論方法，即是一段由下而上、由各種象徵的詮釋出發、以人的主體經驗為主的全人觀點的心理學。而本書亦是立基於此觀點，採取榮格的心理現象學，來探討天主聖三在吾人心靈深處的根；而此，正是象徵性的詮釋方法的應用（因為象徵即是源自吾人心靈中的原型），進而做出來自這主體經驗的靈修與神學反省。

### 三、原型心理學所預設的超驗方法

既然榮格所提的「原型」已預設了潛藏在現象界（phenomenal world）之下，必然有一隱含的實體（hidden reality）作為基礎，那麼他的心理學方法某種程度上，亦已預設了當代神哲學界所應用的超驗方法了。

所謂「超驗方法」(transcendental method)，或言「先驗方法」，是源自康德(Immanuel Kant, 1724~1804)的「先驗哲學」，討論認知的先起條件，而超驗或先驗(a priori)之意，即先於所有事物之經驗的基礎，為達真正的認識所不可或缺的基本因素<sup>10</sup>。而後，經過馬雷夏(Joseph Maréchal, 1878~1944)等人的格義，指出康德在其哲學中所未意識到的一些先驗條件，也就是在主體意識的認知活動內，本身即具有的先驗基礎。最後，拉內(Karl Rahner, 1904~1984)青出於藍、更甚於藍，集大成地發展出「超驗神學」來<sup>11</sup>；而拉內最重要的貢獻，便是將傳統由上而下的神學體系，自人學的出發點開展出一套由下而上的神學詮釋，並結論出人即是「天主聖言的傾聽者」，換言之，「人是一個必須在自己的歷史中傾聽神可能以人的言語形式來臨之啓示的存有者」，因為天主即內在地先存於人的本質之內。

超驗方法透過對人意向性的認識行爲，提出反省，找出人對形上知識認識的先驗條件：「超驗方法是起始於對人意向性的行爲之反省」<sup>12</sup>；「一般而言，超驗方法是企圖詢問關於形上學之可能性的內在條件」<sup>13</sup>。戈雷特在其著《形上學》中指

---

<sup>10</sup> 參：《神學辭典》160號「先驗哲學」、161號「先驗神學」、495號「超越性」等。

<sup>11</sup> 參：武金正，《人與神會晤：拉內的神學人觀》(台北：光啓，2000年4月初版)；胡國楨主編，《拉內的基督論與神學人觀》(台北：光啓文化，2004年5月初版)。

<sup>12</sup> Otto Muck, *The Transcendental Method*, trans. William D. Seidensticker (New York: Herder and Herder, 1968), p.335. 此處乃參照蔡淑麗，〈卡爾·拉內形上學人類學的思想體系與方法〉，收錄在《拉內的基督論與神學人觀》，128~151頁。

<sup>13</sup> Roberts, Louis, *The Achievement of Karl Rahner* (New York: Herder



出，這包括了「超驗還原」(transcendental reduction)及「超驗演繹」(transcendental deduction)的雙重思維進路<sup>14</sup>。依照關永中教授的詮釋，前者「首先把握經驗中一個不容否定的認知行動，從中找尋出使這認知行動成為可能的先驗條件—存有視域」；後者則「以所尋獲的先驗條件作為根據，進而指示出認知行動的主要結構」；為此，「認知行動是顯然地被認知，而它的先驗條件是隱然地被肯定」<sup>15</sup>，這兩個進路不斷地相互作用，彼此影響，而且具有循環的特質。

如此，可看出超驗方法(或更恰當地說，是超驗人學，或超驗神學)十分重視人的主體經驗，並進一步尋找此經驗之所以可能的先驗條件，最後歸結出此先驗條件就是人這個主體的本質結構。這與榮格的原型心理學論點，可謂不謀而合。雖然榮格從未以哲學的論證方法來說明他的方法論，但很顯然地，他所開展出的原型與象徵(原型之像)，即已預設了、隱含著此一超驗的本質和條件了。

雖然在神哲學的視域裏，主要以存有學、形上學為主要的研究範疇，但榮格以一名心理學家、臨床的精神科醫師出發，所運用的方法與其所得到的結論，亦有異曲同工之妙。榮格在考究了無數象徵(原型之像)的類型之後，逆向推論地找出在所有人類共通的基礎—集體潛意識及其各種原型一來，並再以此基礎，為人自發性、本能性地製造的象徵來作詮釋，找到治癒之道，甚至靈修(全人涵養)之道。這一隱含「超驗方法」的運

---

and Herder, 1967), p.10. 參照同上。

<sup>14</sup> Emerich Coreth, *Metaphysics*, p.37.

<sup>15</sup> 本段主要參考關永中，〈形上學課程檢討與建議：從講授進路談歷史還原與超驗法〉，6-7頁。參照蔡淑麗，前引文。

用，同時具有由上而下（超驗演繹）及由下而上（超驗還原）的兩幅度，這在心理學上可說是一大革新，因而樹立了一新的里程碑；而為神學及靈修生活，亦提供了極具建設性的觀點與貢獻。

### 第三節 本書研究進程

本書的主要目標，在於整合我們「全人」與其「信仰對象」的關係與認識，並在靈修學上尋求其對我們的意義和啓發。而這兩者之間的交集，亦即本書的焦點，就在「天主聖三原型」上，而由榮格心理學來做反省。

首先，我們肯定心理學與靈修觀二者間的關係，確有其重疊之處以及互補的作用，可以相輔相成。因而本書的第一章，便開宗明義點出「聖三靈修的現代意義及與心理學的合作」。這裏，我們同時以基督宗教靈修學的觀點，說明靈修、聖三靈修的意義，並從心理學的發展，說明兩者之間如何合作以相輔相成的關係。

介紹了靈修的意義與心理學的發展，也說明了兩者間的關係及其合作之後，接下來的第二章，便可進入「榮格心理學及與基督信仰內涵的交談」了。這一章，我們首先介紹榮格的生平，以及其心理學基礎的重點介紹<sup>16</sup>；接著進入與基督宗教作整合與比較，以期透過交談的精神找到兩者的合作之道。

---

<sup>16</sup> 須說明的是，榮格心理學博大精深，本章僅截取與本書有關的重點作說明，並非其心理學的全貌，讀者若有興趣，可由本書之末

經過上述兩章的說明與鋪路之後，第三章的「個體化過程即靈修之路」，我們細述了榮格心理學中最重要、也是其終極目標，即達至全人的整合、走向「真我」的「個體化過程」。這一段路程，以基督宗教的靈修術語來說，「基督徒靈修精神即意識化天主恩寵的全人發展」。換言之，在此的人觀、天主觀、靈修生活三者，其實是相互輝映、互相影響、彼此輔佐的。

第四章進入本書最重要的主角一天主聖三一。標題「天主聖三的心理學意義與靈修三幅度」已道出了本章的主要意涵：一方面，內在地探討天主聖三根深蒂固地存在於我們的本質之內；另一方面，亦超越性地探討如何透過靈修生活中的聖子、聖神、聖父三幅度，實現人之爲人一真我一的目標。最後，也是榮格所予的啓發，基於「三位一體原型」乃是人與生俱來的原型之一，故在不同文化與象徵裏，我們亦可找到類似的面貌，因此在本章的最末一節中，亦嘗試以我們的本地文化一包括儒、釋、道三家一與之交談。

進入第五章，該是本書中最具爭議之處了，因為榮格在論述完三位一體原型之後，緊接著指出三位一體的不完美；他甚至指出真實而圓滿的象徵，更是由「四位一體」的原型所組成的。因而在本章中，我們首先分析榮格所論的四位一體的眞義及其結構，進而嘗試由此來省思天主聖三中「隱而未顯」的幅度，探討過去兩千多年來我們對天主未能圓滿解釋的一面，如陰影與陰性面等。換言之，天主聖三具有「顯性」的一面，這是教會一直以來所闡揚的天主觀；然而，根據榮格的觀點來作反省，天主尚具有「隱性」的另一面，本書將之整合，統稱爲

「天主隱而未顯的幅度」。而事實上，從榮格原型心理學主張「對立兩極的統一」看來，靈修生活必然也需要從「與陰影對質」來體察天主和自我隱藏的一面；換言之，靈修亦可能產生盲點（陰影），在天主聖三的靈修三幅度中亦不例外，如何在天主聖三的顯性面和隱性面中，意識化地獲得啓悟，是本章所欲指出的天主聖三「隱而未顯」的靈修幅度。

# 第一章

## 聖三靈修的現代意義 及與心理學的合作

---

我們之發見天主，可以說也就是  
天主之發見我們；

我們對祂的默觀，便是分享祂  
對自己的默觀。

摘自牟敦《默觀生活探秘》

---

本書定名「聖三靈修」，當然有必要先針對主題作一釋義，並指出研究此一主題對我們的時代性意義何在，又將怎樣與心理學合作等等。故以下首先作概念性的說明，在第一節中，我們將指出一般人對靈修的看法為何，然後縮窄範圍，來看基督徒靈修的特質，再接著將本主題「聖三靈修」作個釋義。而後，本書嘗試為聖三靈修與心理學作一整合，故在第二節中，期能以心理學的發展為出發，來與靈修學作一交談，漸漸導入本書的主題。

## 第一節 聖三靈修的意義

### 一、何謂靈修

一般人對靈修的了解不一而足，很難能有一個放諸四海皆準的定義。事實上，可能不需要也不可能有此定義，因為廣義而言，它可以泛指整個的生活方式，而就狹義而言，所有的宗教，舉凡佛教、道教、伊斯蘭教、民間宗教、自然宗教、泛神

論信仰、甚至非宗教性的靈修團體……等，都會因著各自的認知、信仰對象與內涵的不同，對於靈修一詞的看法與感受也都不會一樣。

一般《辭典》對於靈修的定義，普遍給予一個簡單的說法：指身心修養的過程，包含各種宗教與法門（方法）。而我們所熟知且常使用的《神學辭典》則概要地為「靈修」（spirituality）一詞釋義如下：

「靈修（1960 年代以前通常稱為神修），是指身心修養的專門學識與習修過程。由於對人的存在和其終極嚮往有所不同的認知與信念（不同的哲學思想與宗教信仰），因而對靈修的理論與實踐也有很多不同學說與宗派。<sup>1</sup>」

上述定義已然道出了「靈修」一詞的廣泛涵義，而張春申神父則在〈靈修的意義〉一文中，為不同學說與宗派的靈修理論與實踐，作了更詳盡的說明：

「所謂『修』，便是一個學習的過程，不斷地學習。消極方面是掃除我們前進的障礙，積極方面是要達到完美、圓滿及文采光華。

至於『靈』，有時說『神』，不是與肉身相對立的靈魂，也不是與物質相對的精神。……我們可把人常說的靈魂、精神解釋為『人性之自我』（human self）。那麼，由教會文件中對靈的意義與上述修的意義，可看出我們要修的是我們整個人的自我。

---

<sup>1</sup> 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓文化，1998 修訂版），710 號。

.....所以，度靈修生活的人是在一個生命過程中間，他的目標就是要達到人的理想，成爲一個完美的人。<sup>2</sup>」

顯然，張神父由教會訓導及文件出發來思考「靈修」的定義，與今日「全人觀點的心理學」完全是不謀而合。所謂的全人，包括整個的身、心、靈共同的參與和整合，甚至不排除與自然和宇宙萬物的合一，這已不再只是傳統中只著重所謂的靈魂或精神面的修行而已。因而在此全人觀點的靈修過程中，我們能如《中庸》所言的「與天地參」一達小宇宙與大宇宙的合一，也才能真正達至天主造人時，要我們「治理大地」的理想。事實上，這「與天地參」本是人受造的目標和使命之一，因爲天主說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲.....」（創一26）。

此外，在張神父對靈修的定義中，賦予了靈修極爲動態的一面，在一個不斷學習的過程中，整個人的自我皆參與其中，使人之爲人的理想，得以漸趨完善。換言之，靈修不只是一套理論，而且是有方法可循的。但有方法，意謂著我們在生命過程中需不斷的努力與學習，這個動態過程充斥著人終其一生。而按不同的人學(anthropology)理論<sup>3</sup>，便衍生出不同的靈修方法，也顯出了靈修過程中不同的面向來。

---

<sup>2</sup> 張春申，〈靈修的意義〉《神學論集》44期（1980夏），147~148頁。亦見《張春申神學論文選輯》（台北：光啓文化，2004），249~260頁。

<sup>3</sup> 如：唯物主義的人性觀與修養、唯心主義或理性主義的靈修觀、實用主義的靈修觀.....等。



尤有甚者，張神父的這一定義，相當融合中國人的文化。正如《大學》開宗明義指出：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，已點出了靈修的理論和方法：靈修的開始是先認知正確的道理（明明德），進而學習做人，懷有犧牲、服務、奉獻的精神（親民），其最終目標在於達至善之境（止於至善）。《大學》更進一步地指出其修行的方法：「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」這些在張神父對靈修的定義中都全然地包含在內了一理論與實踐、個人的（小我）與團體性的（大我）、宗教性的（向超越界開放的世界觀與態度，其靈修靠他力及自力二者的合作）與非宗教性的（封閉性的世界觀，故其修行全靠自力）等等。因為**靈修是包含整個的人**。

## 二、何謂基督徒靈修

根據上述對靈修的定義之後，我們要進一步來看基督徒的靈修，有何特質（有別於其他宗教或非宗教性的靈修）及其常運用的方法（基督宗教的靈修傳統和寶藏）。不過前提是，基督徒與中國人的靈修目標是一致的，即「天人合一」，此一前提應是不言而喻的。

首先，《神學辭典》中對「基督徒靈修」（Christian spirituality）的解釋如下：

「基督徒靈修是依照基督所顯示的規範，而逐漸建立起來的身心修養的專門學識與修習過程。就動態方面來說，就是效法基督，依照其生活典範而生活；以靜態而言，

即是集合這些生活經驗而逐漸整合為修持身心的專門學識——靈修學或靈修神學。<sup>4</sup>

根據上述這段解釋，並參考溫保祿神父〈基督徒的靈修〉<sup>5</sup>一文，筆者稍作綜合整理基督徒靈修的特徵如下：

### （一）以信仰耶穌基督為基礎的宗教性靈修

顧名思義，基督徒的信仰對象，乃至一切的倫理神學、信理神學、聖事禮儀與教會生活等，皆是以耶穌基督為核心。當然，靈修的目標，亦是以這一位歷史上真實活過，並受苦、死亡、復活的人為主；更具體地說，就是要跟隨他的教導、效法他的榜樣，以他所傳達、所啓示出的訊息為我們生活的準繩。為此，基督徒靈修的理想，乃是更肖似基督。

至於如何更肖似基督，主要的根基便是《聖經》。梵二大公會議引用聖熱羅尼莫的話指出：「不認識聖經，即不認識基督」<sup>6</sup>。為此，讀經及默想經文的意涵，是基督徒靈修的重要要素之一。此外，參與禮儀及完整的教會生活，亦有助基督徒靈修的成長，一如基督的應許：「當兩三個人因我的名聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八 20）。

最後，基督徒的靈修是向超越界開放的宗教性靈修。這表明了我們乃是以信仰為基礎，承認我們相信「另一世界」或「絕對他者」的存在，並且我們和祂是有關係的；甚且，祂是我們

---

<sup>4</sup> 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》444號。

<sup>5</sup> 溫保祿，〈基督徒的靈修〉《神學論集》44期（1980夏），159~171頁。本文乃繼續張春申神父對靈修之定義的更進一步發揮。

<sup>6</sup> 《天主的啓示教義憲章》25。

的根源，也是我們的終向。這可由下列以人學出發的觀點，分別探討基督徒與天主、與自我、與他人等關係中的靈修特質。

## （二）基督徒靈修旨在建立與天主的關係

聖保祿宗徒在《格林多人前書》中說：

「我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於祂，而我們也歸於祂；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有，我們也藉祂而有。」（格前八6）

這段信仰宣言乃是基督宗教最重要的教義核心之一。它表明了幾個重點：首先，天主是至高獨一的神；其次，萬事萬物一切都在天主的主權之下；再者，我們的受造乃是藉基督而有；最後，信靠天主上智地安排了一切，祂是樂於向我們啓示一切的主。這是基督徒的基本確認，若是缺乏這一對天主的認知和信仰，則一切都是空談。

由此可見，基督徒對於天主的認識，進而與天主建立關係，乃是我們靈修中最重要的一環；而且正如奧古斯丁所言：「我們愈是認識天主，就愈是相信祂；我們愈是相信天主，就愈是認識祂」，此乃相輔相成的。爲此，「應常歡樂，不斷祈禱，事事感謝，這就是天主在基督耶穌內對你們所有的旨意」（得前五16）。至此，基督徒靈修的特質已相當清楚了。

固然天主是一啓示的天主，不斷在歷史中透過各種管道自我通傳；然而，祂也是奧秘難以透澈的，所以需要詮釋，神學的工作便是在解釋天主的啓示（包括本書的主題及其延伸：聖三與其靈修）。因而不斷地學習，亦是與天主建立關係所不可或缺的。

### (三) 基督徒的自我認識與靈修

基督徒的自我認識，相當程度地影響了我們的天主觀與靈修生活，這也是為什麼自十六世紀文藝復興以來，基督宗教對於人學的討論日益重視之因。人，作為天主的肖像（創一27），並可與天主交往，還蒙天主主動地訂立盟約，成為救恩史上天主的合作者，以及邁向未來圓滿而尚在旅途中的奮鬥者，是無比尊貴的。基督徒人學的這些肯定與認知—受造、犯罪、恩寵、人性與超性、有限度的自由、原罪……等—遂構成了基督徒靈修的重要特色之一。

這些人學的特色，除了影響基督徒的信仰與靈修觀外，《瑪竇福音》廿五 14~30 中「塔冷通的比喻」，也給了基督徒另一人觀的啓示。耶穌以「塔冷通的比喻」來勉勵我們建立正確的自我認知及生活態度：天主給了每一個人不同的「塔冷通」，這意味著：（1）完全承認天主在我們身上有絕對和完全的主權；（2）天主按我們如何運用祂所予我們的恩賜來報答我們；（3）所以我們當對自己所得的塔冷通負責，有使命感地生活（事奉天主、服務別人、回應召叫）；（4）自我接納，不強求也不超出自己能力額外的事；（5）知恩謝恩，正如格前四 7 所言：「你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，為什麼你還誇耀，好像不是領受的呢？」為此，對自己有正確的見解、認識，亦是基督徒靈修相當重要的一環，這在對內（了解自己的限度並自我接納）、對外（將自己的特質、恩寵賦予榮神益人的使命感）上，皆有其聖召的意義。

此外，在自我認識與靈修上除了「如何活」、在意識層面上賦予意義與價值之外，當今的人學亦肯定人是活在與奧秘界

(天主)會通、活在意識與未知的潛意識相互交流<sup>7</sup>的氛圍中的。例如：拉內神父(K. Rahner, 1904~1984)從「人為主體」出發，認為人認識自己及其周遭的一切，乃是因為我們超驗地與無限存有有關係；人乃是上主之言的諦聽者，常在絕對奧蹟的臨在中，雖然也總受罪惡的威脅，但天主無條件的自我給予及寬恕解罪，使人的在世存有得到了來自天主奧秘界的保障。拉內超驗人學的方法，為基督徒靈修建立了更深更廣的基礎，因為這一方面不但肯定了人與天主的密切關係，另一方面也指出人即活在靈修(奧秘)的氛圍中，並以此尋找人自身存在及體驗的根由。換言之，人被引領走向奧秘，而神學亦可稱之為「奧秘的科學」，最終我們發現合一與包容一切的，無非是天主愛的奧秘<sup>8</sup>。

#### (四) 基督徒與他人的關係—愛

耶穌在臨別贈言與山園祈禱中<sup>9</sup>，為基督徒所做最重要的叮嚀與祈禱之一：要我們合而為一、彼此相愛，這是誠命，也是修為。因為「誰若不愛看得見的弟兄，就不能愛看不見的天主」(若壹四 20)，而所有的人在天主面前都是兄弟姐妹，那麼我們

---

<sup>7</sup> 此乃榮格心理學的主張：雖然潛意識(unconscious)的“un-”表明了它是「未知」甚至無法得知的領域，因而可稱之為「奧秘」，但它不斷透過各種象徵(包括夢、神話、宗教與民族圖騰……等)傳達它的訊息，讓我們的意識層面知道，如何解讀這些象徵的意涵，便是我們活在與奧秘界會通的氛圍中了。

<sup>8</sup> 武金正，〈拉內的超驗人學方法〉《人與神會晤：拉內的神學人觀》(台北：光啓，2000)，25~51頁。

<sup>9</sup> 參：若十三~十七。

與所有人莫不休戚相關。由此觀之，基督徒靈修絕非個人主義，而是團體性的靈修。

「你們是地上的鹽……你們是世界的光……」（瑪五 13~14），應在社會群體、工作崗位上發揮防腐、發光的作用，以實現愛的使命。

「教友們應該認識萬物的深刻本性、價值，以及光榮天主的傾向，連世俗的事務也應該利用，彼此協助度更神聖的生活，好能使世界浸潤在基督的精神內，在正義、仁愛、和平內，更有把握地達到目的。」（《教會憲章》36）

在此信仰的光照下，基督徒答覆天主的召叫，其靈修與倫理生活有了更新的深度。既然基督所啓示有關天父愛的真理，是一種釋放人的、予人更大自由的真理（參閱：若八 32；希二 14~15），那麼基督徒投身於這世界，更該是向世人——尤其是貧窮人、受苦者、生活於絕望中的人——開放自己，以此發揮地上鹽、世上光的靈修精神。

### （五）小結：基督徒靈修的平衡

經過上述所含個人幅度與團體幅度的說明，基督徒人學與靈修關係有一平衡的發展，這包含「自力」與「他力」的共同合作。所謂天助自助者，人有人自己該負的責任，預備好自己的心田，然後才能自由地答覆天主愛的召喚，度一成全圓滿的靈修生活，達天人合一的目標。

至於基督宗教靈修的方法，在教會兩千年來的發展史上，保存了無數靈修的典範與寶藏：包括各種口禱與心禱等方法（如唸玫瑰經、團體祈禱、個人的默禱……）、讀經、默想、克苦、退省、分辨神類……等；還有教會歷史上多位靈修導師及聖人，所樹

立的各種靈修典範，如十字若望的心靈黑夜、攀登加爾默羅山；耶穌會會祖依納爵所建立的神操；方濟與大自然融為一體的經驗……等等；乃至今日強調本位化、宗教交談等彼此豐富信仰內涵和靈修方法，在在都為基督徒的「天路歷程」鋪下了可供楷模之路。這也提醒了我們基督徒靈修不該劃地自限，切勿有自以為是的老大心態，這亦是當代基督徒靈修的新趨勢。

### 三、何謂基督徒的聖三靈修

經過上述基督徒靈修的特色與精神之所在的簡介之後，不難看出我們整個的信仰生活核心，完全是建立在一神信仰的基礎下。以下，我們便縮窄範圍地將此靈修精神焦點放在天主聖三上。

簡言之，聖三靈修即是基督徒與天主聖三一聖父、聖子、聖神一相遇、相知、相結合的生活體驗與過程：

**相遇**，是天主的恩寵，以位格的方式，進入人間和我們交往、與我們同在；且無論我們是否有所意識，事實就是事實，不管人有沒有意會、認知。整個救恩史的發展皆已印證天主主動介入，與人相遇的過程。

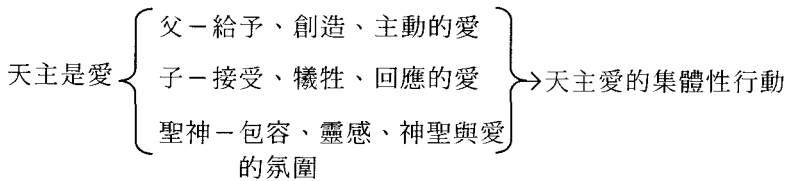
**相知**，便是認識祂是至高者、獨一的真神；如同《箴言》九章 10 節所言：「敬畏上主是智慧的肇基，認識至聖者就是睿智」；又如奧古斯丁所謂「理解以尋求信仰；信仰以尋求理解」的信仰公式，畢竟「認識真理 = 擁有天主 = 幸福」<sup>10</sup>。

---

<sup>10</sup> 參：盧德（拙作），〈奧古斯丁的聖三靈修觀〉《神學論集》139 期（2004 春），97~124 頁。

**相結合**，這是最高境界的「天人合一」；如同《申命紀》六章 5 節：「你當全心、全靈、全力，愛上主你的天主」，這份愛毫無間隙地，將我們整個的生命與天主結合了起來；而且在此境界中，自我的概念完全消弭於無形，天與人、聖與俗之間，不再有任何分割與界線，因為人已完全浸淫在神聖的氛圍中了。

這段基督徒與聖三相遇、相知、相結合的生活體驗與過程，是一段動態的過程。因為天主是愛，祂所有的創造與行動，都包含著無盡的愛。無論是聖三彼此間的內在關係，抑或聖三對外的行動上，特別是對人的啓示與恩寵的沛降，皆是三位愛的集體行動，是因著愛、爲了愛、在愛中的給予和回應。



爲此，聖三靈修在人的方面，也是效法天主愛的行動，達至愛自己、愛別人、愛自然及宇宙萬物、愛天主，五者合一的集體性行動。換言之，靈修的核心是愛、動機是愛、目標也是愛，只不過是在不同的層面上，以不同的方式活現出來罷了。正如牟敦(Thomas Merton, 1915~1968)在其靈修著作中的描述：「我要找的是天主的寧靜、孤獨和神貧，我所接觸的都變成了祈禱：天空爲我是一個祈禱，鳥兒爲我是一個祈禱，微風爲我是一個



祈禱……因爲天主居住在這一切之內」<sup>11</sup>。

## 第二節 心理學與靈修觀

本書探討與天主聖三相遇、相知、相結合，主要是以榮格心理學的論點來加以發揮，並闡釋其心理學意義。而事實上，心理學與靈修觀二者間的關係，確有其重疊之處以及互補的作用，接下來我們便以此二者的關連，扼要地作一介紹。

### 一、傳統心理學與靈修輔導的運用

徐可之神父在〈靈修輔導管見〉一文中指出：

「靈修是指天人關係……是人性全面發展中原有的一面，是人性的基本需要之一，就如人有生理、心理的基本需要，而且這些需要必須獲得適切的滿足，人才能在生理和心理各方面有健全的發展和成長……並走向成熟。<sup>12</sup>」

徐神父的一段話，道出了人性基本需求中的全方位面向，必須是身、心、靈全人的共同配合與發展，方能漸趨成熟、圓滿。而這，爲一個靈修輔導者而言，不容易、也不需要去區分

---

<sup>11</sup> 牟敦，《沈思》(*Thoughts in Solitude: Reflections on the Spiritual Life and the Love of Solitude*，方瑞英譯，香港：公教真理學會，1994年四版)，66頁。

<sup>12</sup> 徐可之，〈靈修輔導管見〉《神學論集》44期(1980夏)，263頁。

心理輔導與靈修輔導的兩塊領域，相反地，「心理與靈修相互配合，才能推動全人的健康發展和成長」<sup>13</sup>。

事實上，心理學的發現及其重要性，不但愈來愈受重視，因而被廣泛地運用在各行各業中；而且在靈修輔導上的相輔相成，也愈來愈受神師們的肯定，幫助了不少人無論是做分辨、初學、牧靈工作等，都有不容抹煞的功勞。爲此，徐可之神父身爲耶穌會的初學神師，他便認爲心理學是一相當重要的工具，有助於瞭解人的發展、調整成長過程中所致的行爲或情緒偏差、協調人際關係、助長行爲與人際的技巧……等，甚至在靈修輔導上，亦有助於由心理成熟度來分辨其信仰的成熟度，進而找到爲自己更合適的生活方式<sup>14</sup>。

譬如，發展心理學對一般人在每個成長階段中，其發展的重點、特徵、困難及其適應爲何等，提供了很好的參考資料。如果有人處於行爲偏差、精神狀況異於常人，或曾經歷過重大創傷與危機等，心理學皆有一些可供協助的諮詢和資料。在對這些資料有了明確的認知和瞭解後，可以幫助我們在與不同發展時期的人、或處於不同處境中的人談話時，更容易進入狀況，做好必要的「心理準備」。

然而，心理學的發展至今，也有不少人提出異議，指它在人性幅度的靈性層面上，其討論與發展是相當狹隘的。其實在十九世紀以前，心理學乃隸屬於哲學的其中一支。十九世紀以

---

<sup>13</sup> 同上，264 頁。

<sup>14</sup> 參：徐可之，《白首共此心：靈修心理尋根十二講》（台北：光啓，1995 年再版二刷），本書立基於心理輔導與靈修輔導合作並進的觀點，以此爲靈修心理來尋根；尤 73~108 頁之〈心理投射與信仰成熟〉一文，詳述了心理與信仰成熟度的分辨及其互相影響。

前因為在神學與哲學的背景下討論，對於人的理解包含了全人（尤其是靈性層面）的觀點。可惜心理學在十九世紀成爲一門獨立的學科以後，至今經歷過精神分析學派、行爲與認知學派、人本心理學派的三大主流勢力，其發展皆在研究人的行爲科學與形而下的生活世界，卻擯除了人性的超越幅度、形而上的靈性層次。雖然這樣的心理學集中探討意識層面的發展，著重的面向偏重行爲、生活或人際關係導向，有助於人的疏導情緒、調和人際關係、家庭或親子互動……等，但畢竟是不夠的。

有鑑於此，約於 1960 年代末期左右，超個人心理學開始崛起，也爲心理學的發展，開創了一頁新典範。這一心理學上的第四波勢力<sup>15</sup>，如同徐神父在〈靈修輔導管見〉一文中所提及與運用的，即所謂「意識層面下」的心靈治癒，也就是「天人相通」層面的靈修輔導<sup>16</sup>。接下來，我們便進入超個人心理學的討論中，探討它的靈修觀。

## 二、超個人心理學對靈性層次與靈修觀的肯定

所謂「超個人心理學」，簡言之便是注意到了人的靈性層次的存在，而提出修訂傳統心理學過於狹隘、只注重人的生理、情緒及理性這三層次的相互影響及作用，將探討的範圍擴大至

---

<sup>15</sup> 即有別於上述心理學的第一波勢力——以佛洛伊德爲主的精神分析學派、第二波勢力的認知行爲學派、第三波勢力的人本主義心理學派。超個人心理學因爲有別於上述各學派，開創心理學的新典範，故列爲第四波勢力。參：李安德（André Lefebvre）著，若水譯，《超個人心理學》（台北：桂冠，1992 年 11 月初版），169~218 頁。

<sup>16</sup> 徐可之，前引文，270 頁。

潛意識、宗教與靈性層面上。「由於這類的人性經驗是超越理性的，故被稱為『超越性』或『超性』；又由於它超越人格，催迫著人超越個人有限的需求及興趣，故又稱為『超個人』」<sup>17</sup>。

這個突破，使得心理學的觸角漸漸地延伸到宗教和不同民族的人類學領域，如：儒家心理學、道家心理學、佛教心理學、印度心理學、伊斯蘭教心理學、猶太 / 基督宗教心理學、美印地安心理學、非洲心理學等；也使得心理學家們，很驚訝地重新發現了流傳數千年的古老遺產，為心理學的視野、創見和治療方法，向奧秘界開放。

以深受儒家思想之浸潤的中國人所展現的心理學為例，哈佛大學的杜維明教授便曾指出：

「儒家的自我，是一個靈性發展的動態過程，就本體論而言，自我，亦即我們的本性，均是來自天命，因此從它本來圓滿之境來看，它是神聖的。由此觀之，自我是既內在又超越的（transcendent），它既屬於我們內在本有的，同時又屬於上天……自我的結構中，天生便有超越之境的強烈渴望……這種對超越境界的渴望，從深處來看，也就是自我超越（self-transcendence）的渴望。」<sup>18</sup>

北京大學湯一介教授，1988 年在香港發表〈論儒家的超越性和內在性〉一文時，亦提出同樣的見解：內在的超越性是所

---

<sup>17</sup> 李安德（André Lefebvre）著，若水譯，前引書，259 頁。

<sup>18</sup> Tu Wei-ming, "Selfhood and otherness in Confucian thought", in A. R. Marsella et al. (eds.), *Culture and Self: Asian and Western Perspectives* (N.Y.: Tavistock Publications, 1985), pp.245~247. 此處譯文乃參照：李安德，前引書，261 頁之譯文。

有中國人及其哲學學派中，共有的論點，且時至今日，這類傳統心理仍活在中國人心中，由喪禮及祭祖儀式中便可見一斑。

至此，我們已可窺見超個人心理學站在傳統心理學肩膀上，所欲建構與探討的超越性、靈性層次，可以下列模式示之：

- 4. 靈性層次 —— 超理性或超越性
  - 3. 理性層次 —— 理性
  - 2. 情緒層次
  - 1. 生理層次
- } 理性以下

當代西方的主流心理學，至今仍相當排斥「靈魂」一說，因而也一併否定掉了整個的靈性層次，李安德神父指稱這樣的心理學無異是因噎廢食：

「早期心理學家為了使心理學成為科學，採用了自然科學中的物理學典範作為研究的出發點，使得數十年來凡是不合乎此典範的人性領域，便先驗地被排除在心理學門外，這實是圖謀不軌的『非人化過程』：無意識、無思想、無自由意志、無意義、無價值、無無私之愛、無自我、也無靈性，他們不知道這以先天便不合適於人的典範為研究的起點，而不以人類的普遍經驗為出發點，基本上便不合乎科學的立場了。<sup>19</sup>」

即便如此，在傳統主流心理學的一陣撻伐聲中，學院派心理學課程中仍排除靈性層次的課程、教科書及出版刊物等，有些人甚至仍以無法由科學驗證的理由，嗤之以鼻；然而時勢之

---

<sup>19</sup> 同上，263 頁。

趨，卻擋不住無數「非正統」的心理學者，以及普遍人性經驗中對這一層次探索的渴望。

超個人心理學向超越界及靈性層次打開了這扇門以後，同時也肯定了靈性修持的重要性，畢竟身、心、靈共同的成長才是完整人性的需求。「靈性修持是人的現象……教會或寺廟並沒有獨佔靈性修養及其內在價值的權利，它們屬於人性，不應視為宗教組織或傳統宗教人士的專利」。為此，超個人心理學探討靈修的本質，包含了下列諸要素<sup>20</sup>：

1. **超越的層次**：不只相信，而且親身體驗過，並能從中汲取力量。
2. **肯定生命的意義及生活的目的**：肯定生命具有深刻的意義，人的存在必有其目的，為人的存在賦予極高的價值。
3. **生活有使命感**：肯定自己具有某種天職，其行動具有高尚的動機。
4. **生命的神聖性**：相信生命可以、也應該成為「聖的」。
5. **對物質價值的不同心態**：懂得欣賞、並享受物質所帶來的便利，但不會把它視為最高的目的。
6. **博愛**：有強烈的正義感和慈悲心，樂於服務，並且愛人。
7. **理想主義**：願意為高尚的理想及改善世界而獻身。這與完美主義截然不同，也絕對無關，大部分追求完美主義的人，實際上是誤解了理想主義，致使他們陷入憂鬱傾向中。
8. **對痛苦的意識**：肯定痛苦所帶來的正面意義，並且能夠深刻地感受到人類的痛苦與死亡的意識，可是這種體驗不會削減他對生命的欣賞及重視。

---

<sup>20</sup> 同上，274~275 頁。

9. **靈性上的修煉**：亦即靈性修養，表現在他的生活風格、與自己、與他人、與自然、與天主（或他所信仰的終極實體、終極存在）的關係上，展現出有目共睹的成就來。
10. **高峰經驗**：由生活中的一些指標性記號，體驗到超越境界的內存性。例如音樂欣賞、藝術創作等所帶來的忘我境界與一體感。這種「神入」（ecstasy）的經驗，與日常生活的經驗截然不同，將人帶到一個完全超然的境界中，這便是一種很明顯的記號，指出人性內在所具有的超越幅度與需求。據調查在英美兩國中有 30~40% 的人有過上述類似的高峰經驗，算是相當普遍的。其它諸如：良知、道德感、健康的犧牲和無私的奉獻精神、使命感與受召喚的經驗……等，同樣也是吾人日常生活中時常體驗得到的超越幅度與需求的內存性、超越性。而這，就是我們靈修生活的基礎。
11. **高原經驗**：上述的高峰經驗可能普遍存在於很多人的生命經驗中，但高原經驗則可能只有少數人有過。以宗教學的術語來說，也就是所謂的「神秘經驗」，或類似的神魂超拔的體驗。例如十字若望的「心靈黑夜」、大德蘭攀上「七寶樓台」的最高境界、小德蘭在病痛中仍感到神慰，還有無數教會歷史上的聖人、聖女及聖師，都有過被天主完全充滿、蒙召、啓示等的體驗，即屬高原經驗。依照 R. Otto 的分析，這一經驗的特質是既迷人又可怕的，它讓人感覺到自己的渺小、產生莫大的敬畏之情，同時又讓人感受到深情之愛，而全然地滋潤、沈浸在天主的氛圍中，不願離去。

超個人心理學由生活中的一些指標性記號，指出靈性層次中普遍存在的事實，足以證明由人類的經驗本身作為出發，可以找到超越境界的內存性。譬如：筆者十分喜愛古典音樂，也學習古典鋼琴數年之久，在我的生活經驗中，常有聆聽古典音樂而到達全然忘我的高峰經驗中。這種感受就好比我在讀書或工作時，突然因為一陣音樂而奪走了我原有的注意力及思考，完全專注於莫札特的奏鳴曲裏或貝多芬的交響樂中，四周的一切似乎完全消失了，我也忘了自己的身體、姿勢、環境、甚至我的存在。我與此音樂成為一體，樂曲中所呈現的掙扎也就是我的掙扎，它所演出的平安寧靜也就是我的平安寧靜，它的哀戚痛苦也正反應著我心靈中的憂傷難過。但在那過程中，我似乎體會到了永恆及無限的滋味，伴隨著解放、擴展、寧靜、平安……。直到音樂結束，我仍能回味無窮，並帶著一股難以抑制的喜悅回到現實生活來。這種「神入」（ecstasy，或神魂超拔）的經驗，與日常生活的經驗截然不同，將我帶到一個完全超然的境界中，這便是一種很明顯的記號，指出人性內在所具有的超越幅度與需求。

### 三、榮格心理學與靈修觀

榮格（C. G. Jung, 1875~1961）便是在上述這股心理學的第四波勢力—超個人心理學—中脫穎而出的一名佼佼者。

事實上，榮格曾受教於佛洛伊德門下<sup>21</sup>，二人亦曾建立起情同父子般的親密關係，然而在他們短暫的相遇與合作之後，

---

<sup>21</sup> 詳見本書第二章第一節「榮格的生平及其心理學發展過程」，見本書 49~54 頁。



至終還是因為彼此對宗教經驗的認知全然相異，以及對潛意識的浩瀚與奧秘，兩人的詮釋截然不同，因而導致二者的絕裂，並永不回頭地朝他們各自的方向走去。

很明顯的，佛洛依德與榮格二人的理念完全背道而馳，其主要原因便是基於宗教觀的不同。前者將宗教斥之為「集體精神病」，後者則認為「在我所有處於下半輩子的病人，即所有卅五歲以上的病人中，沒有一個病人的最根本問題，不是要尋找一種宗教人生觀的問題」<sup>22</sup>。榮格甚至在一次比較他與佛洛依德的異同之處時指出：

「為對付年紀較輕者，我發覺佛洛依德與阿德勒之學說便足夠了，因為他們的治療法，常可幫助病人回復到適應社會及走向正常化的人生大道，……但對年紀較大的病人便無能為力了。」<sup>23</sup>

因為榮格曾將人的一生概分為上午與下午兩大階段，前者（人的前半生，卅五歲以前）怕生，後者（人的後半生，卅五歲以後）怕死，人在這兩大階段中所面臨的挑戰與需求皆是不同的。依照榮格的這個觀點，人在卅五歲以前，不斷尋求與開發「個人的潛在秘思」，亦即詮釋自己的過去、了解現在、為未來尋求指引。心理學在此階段，便是幫助人回答「我是誰？」的認同感、

---

<sup>22</sup> 原載於 C.G. Jung, *The Collected Works*, Vol. 11, Princeton, 1969, p. 334. 本文譯自：Kerze, Michael A., "PSYCHOLOGY: Psychotherapy and Religion." *The Encyclopedia of Religion* (edited by M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, p.78.

<sup>23</sup> 楊格（即 Jung, C. G.）著，黃奇銘譯，《尋求靈魂的現代人》（台北：志文，1996年1月二版），78頁。

「我往哪裏去？」的方向感、「我為什麼要到那裏？」的目標等問題。換言之，心理學在助人過好早晨的生活上確有它的長處與貢獻。

不過，若果心理學只是定位在上述這些尋求認同感、方向感、目標指引等問題的解答上，那麼，為榮格來說，這樣的心理學無異於井底之蛙、是在劃地自限了。當人的前半生建立起健全而完整的自我概念以後，接下來更重要的便是尋求安身立命的「靈修之路」。這段路程為中國人來說，就是《中庸》所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的終極關懷與終極目標；而為基督徒來說，也就是尋求天主旨意、讓基督的生命在我身上「道成肉身」之路。

至此，我們可以在榮格心理學中，為基督徒靈修之路找到了心理學的理論基礎；也可以逆向而行地，以基督宗教的聖三靈修觀，豐富並擴充了榮格心理學的論點。心理學與靈修學這兩塊本來應該是有所重疊跨足的領域，卻因人的有限、認知及發展史上的走偏，使得現在似乎是毫不相關地被切割開來的兩塊領域，終於在榮格心理學中，找到了互通之路與交集。而本書也就是站在這個基礎上，除了在雙方的交談與互補上作一整合外，也為當代基督徒甚為關切的「聖三靈修觀」作更進一步的發揮。

#### 四、全人觀點的心理學與基督宗教人學、靈修觀

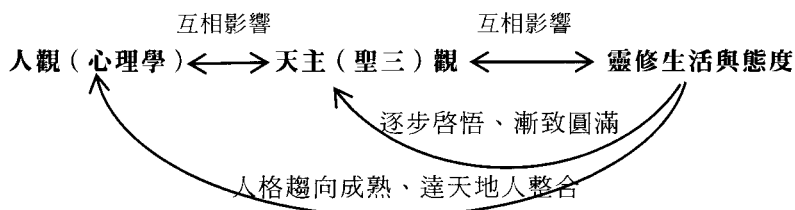
基督宗教傳統以信理神學的方法和解釋出發，很顯然為這時代的人來說，已無法滿足大多數人的需求，就如本書的〈緒論〉所言，這時代出現了一股「靈修是需要的，但卻不需要宗教」的聲浪，以及一群所謂的「後基督徒」，和廣大不太願意

別人來告訴他們真理是什麼、天主是誰、該如何祈禱……等的人，他們寧可自己去探索、自己去體驗人生、自己去尋找和認識天主……。這一連串的轉變，促使當代神學的發展不得不有所調整適應，而將傳統從上（天主）到下（人）的神學路徑，轉為從下（人的經驗）到上（對天主的認識）。

然而，「從上到下」與「從下到上」是衝突的嗎？抑或者，二者其實具有異曲同工之妙、殊途同歸之處？

實在，立基於全人心理學的觀點來看，雖然信理神學與心理學的立場、出發點及理論基礎不盡相同，但其實它們都共同在探討人觀、天主觀及靈修觀的發展。正如下圖〔人觀、天主觀、靈修生活三者的關係圖〕所繪的，其實它們不僅是關係密切，而且環環相扣：

〔圖二〕人觀、天主觀、靈修生活三者的關係圖



本書採取全人觀點的心理學，運用榮格學派的論點，來闡述靈修生活（尤其聖三靈修），目標便在指明這條路「逐步啓悟、漸致圓滿」，達「人格趨向成熟、達天地人整合」的過程。至於相關的人學立論基礎與方法論，已在〈緒論〉中介紹過，此處不再重述。重點是，這段路（心理學與靈修學的合作）不但是可

行的，而且是必須的。而且我們必須承認，靈修生命雖是天主白白的恩賜，但並不表示不需我們的努力及合作；我們受託代管天主所予的天賦，不但無權濫用或浪費，更當竭盡所能地開發、善用，以天人合作地回歸天主聖三。

## 結 語

本章第一節正本清源為「靈修」一詞定義時，引用了張春申神父在〈靈修的意義〉一文中的看法；現更具體地說，「所謂靈修，按人學對人自己的了解及對人類團體的了解，可決定一個人的學習、方法及目標」<sup>24</sup>，可見張神父的靈修觀中已包含了「全人觀點的心理學」，亦即融合了傳統基督宗教由上而下的靈修觀，以及當代人學由下而上的修行觀。由此來探討「聖三靈修」，其現代意義已非常顯明了：亦即聖三的神學、靈修與心理學，三者不僅可以、且應該合作，而且根本是為一體。

根據榮格的觀點，「聖三的種子」（即「三位一體原型」）根本就早已內在於我們的集體潛意識裏面了，而靈修便是加以開發，意識並體認到它的內在性與超越性，這是人人皆有的一份禮物（恩寵），天主教在按自己的肖像造人時即已植入。

事實上，在全人人學觀點下，當代的靈修學相當肯定人人都是神秘家、人人皆蒙召度靈修生活。換言之，人人皆有其神性的內居、人人皆是「神人兩性結合於一的共同體」，只是過

---

<sup>24</sup> 張春申，前引文，149頁。

去信理神學大多只關注於神觀，對人裏面內居的神性較不予關注；而今，猶如鐘擺理論中的兩極化擺盪，大多數人只意識到人性的幅度，忽略了宗教所強調的神聖性。靈修有助於開發我們的潛能和神性，經過一些過程和方法，終可達至人之為人即具神人兩性共同內居與作用的最高理想。而這，不管是由上而下或由下而上，這兩路徑非但不衝突，而且殊途同歸，因為我們超驗地與無限存有有關係，常在絕對奧蹟的臨在中，人的在世存有得到了來自天主奧秘界的保障，人即是活在靈修—天主愛的奧秘—的氛圍中的。

有了這一靈修的基本概念，也對靈修與心理學的共同合作和交談有了比較清楚的認知之後；接下來，我們首先介紹榮格心理學，及其與基督信仰作交談，然後再進一步探討聖三靈修的基礎。

# 第二章

## 榮格心理學及與基督 信仰內涵交談

---

覺知自己，  
就是通向認知上帝的途徑。

摘自《榮格自傳：回憶、夢、省思》

---

榮格是個相當奇特的人。他雖身為心理醫師，但面對相同的現象與對象，他所得到的結論，卻與其他任何一位心理醫師相距千里。其實，雖然他所建構的心理學理論多半來自他與病人的交往經驗，但他的生長過程、宗教背景、乃至他的個人經歷等等，都與他的認知和詮釋有極密切的關係。而事實上，他所建構的理論基礎，無論是心理學、宗教觀及神話學理論等，實際上也都是一個不可分割的整體，無法單就某一領域個別看待。因此，本章便基礎性地，綜合介紹榮格本人以及他的理論基礎，並以此基礎嘗試與基督信仰內涵作交談。大致可概分下列幾節：

第一節 榮格的生平及其心理學發展過程

第二節 榮格學派心理學基礎

第三節 榮格心理學與基督信仰內涵交談

第四節 榮格心理學與宗教觀的整合

## 第一節 榮格的生平及其心理學發展過程

### 一、榮格的成長過程

#### (一) 家庭背景

榮格誕生於 1875 年 7 月 26 日(卒於 1961 年 6 月 6 日)瑞士的凱斯維爾(Kesswil)，是一位改革宗長老會牧師的獨子。九歲以前沒有任何兄弟姐妹作伴，在他之前雖也曾有二個哥哥，但卻都早夭，九歲時也曾有一個妹妹誕生，但不久後也去世，只有他一人倖存。

榮格的童年可說是相當孤獨，而且身體也不太好，是個奇特而憂鬱的小孩。他常常幻想自娛，或跑到大自然靜思，尤其在他出生之地的康坦斯湖(Lake Constance)延綿到阿爾卑斯山，那種無限廣闊的視野，使他對世界有種神秘不解之處的感受，也蘊孕了他內在、隱秘的「宇宙中心」的想法。

#### (二) 宗教背景

他的整個家族均熱衷於宗教，他的外祖父及父親都是牧師，此外叔、舅輩等還有八位擔任牧師。但宗教信仰並未帶給他的家庭和睦及幸福的生活。他的父親內向而優柔寡斷，對信仰懷疑卻沒有勇氣反思，只是一味抱持著「不該思想，只應信仰」的態度。他的母親則恰好相反，是個外向、熱情、好客的人。因為父母關係不好，母親曾經離家出走。在這種濃厚的宗教氣氛及家庭環境中，榮格從很小便開始感受到信仰的矛盾。

死亡對榮格來說也不陌生，經常有一些漁夫在當地湍急的



瀑布下喪生，在榮格的記憶中，保存了相當多喪禮儀式的回憶。榮格也有幾次發生意外，臨近死亡邊緣，所幸都沒有造成不可挽回的遺憾。

還有一點值得一提的是，在榮格尚未接觸東方文化以前，曾受諾斯底教派傳統的影響<sup>1</sup>。在這方面，榮格有著深刻的內心體驗，即從他的靈魂深處獲得了直觀，而達到超個人階段、非二元性的統一。榮格後來將這些直觀的內涵放入他的著作中，要了解他的心理學，實與宗教密不可分。

### （三）求學過程

榮格從四歲開始，就到了巴塞爾（Basel，他母親的故鄉）度過他整個求學的過程。十一歲那年，他由一所鄉村學校轉入一所很大的學校寄讀，對身為一個窮牧師的小孩而言，與那些富有豪華的人共同生活，榮格不但覺得隔隔不入，對所學習的課程亦感沈悶乏味；後來他被一位同學推倒在地，頭部遭到撞擊而致精神昏厥，使他足足停課六個月。停課的這段期間，榮格快樂地重回大自然的懷抱，並因埋首於神秘世界而使他感到樂趣無窮。直到一次，他無意間聽到了叔父問他父親有關他的情況，父親卻答道：「唉，糟透了……，我已經花光僅有的一點積蓄，如果這孩子不能自謀其生，後果真是不堪設想」<sup>2</sup>。至此，榮格才恍然振作起來，甚至加倍努力、超出以前的學習能力。這次的生病經驗，使他真正懂得了精神官能症究竟是怎麼一回事。

榮格的興趣相當廣泛：中學時期，科學對他有相當大的吸

---

<sup>1</sup> 參閱：劉耀中著，《榮格》（台北：東大，1995），73~99頁。

<sup>2</sup> 參閱：榮格著，劉國彬、楊德友合譯，《榮格自傳：回憶、夢、省思》（台北：張老師文化，1997），61~65頁。

引力；宗教信念上的衝突亦貫穿了他整個青少年時期，對神學問題的關注常使他和父親的溝通陷入既悲哀又惱怒的辯論；另外，平時他也常閱讀詩歌、戲劇作品、歷史著作；十六歲以後，對哲學的興趣逐漸取代了對宗教問題所引致的困境。直到報考大學時，他對科學、哲學、歷史、考古學皆有興趣；最後，他選擇了科學；開學後不久，他感到應該轉向醫學，到了第三學年的暑假，他經歷了幾次神秘經驗，影響了他終身職業的選擇，從此與心理學和精神病學結下不解之緣，為人類奉獻出他畢生的精力。

## 二、榮格與佛洛伊德的關係

佛洛伊德是榮格一生中最具影響力的一位老師，我們甚至可以說，榮格的思想幾乎是承續佛氏的心理學，並加以修正、補充的。在榮格的一生中如果沒有這麼一位老師，恐怕也沒有我們今日所看到的榮格了。

### （一）結緣

1900年佛洛伊德出版《夢的解析》，震撼全歐洲。榮格曾慕名前去拜見他，深獲佛洛伊德的賞識。1906年榮格作《聯想研究》一書，公開支持、證明佛洛伊德的理論；1907年佛洛伊德遂邀榮格至維也納共同合作，展開精神分析治療的各項活動。佛洛伊德足足年長榮格二十歲，在關係上，兩人親密地如同父子，佛洛伊德有時稱他為「我親愛的兒子」<sup>3</sup>，希望他能繼

---

<sup>3</sup> 參：高宣揚編著，《佛洛伊德傳》（台北：久大，1988），254頁；及榮格著，劉國彬、楊德友合譯，前引書，203頁，並請參閱該書附錄一所列之信函，441頁。

承自己的事業；1911年由於佛洛伊德的推薦，榮格擔任了國際精神分析學會的第一任主席。但這樣的關係維繫不長，很快地，榮格便發現佛洛伊德在很多方面的解釋過於片面、狹隘，並不贊同他獨斷的無神論主義和十九世紀自然主義所留下的「決定論」的宇宙觀。

## （二）分歧

1909年春天，榮格曾問佛洛伊德關於預知和靈學的看法，不料佛洛伊德卻回答：「純粹是胡說八道！」後來榮格提到此事時說：「這句實證論的措詞是如此粗鄙，以致於我很難控制自己不反唇相譏。」而他們兩人在個性上的差異，顯然也難以長久和諧地相處。佛洛伊德的女兒安娜(Anna Freud)就曾指出他父親最突出的性格便是「他的單純」；而榮格則酷愛深思冥想，對「秘術」研究有極高的興趣，當佛洛伊德要榮格把性學當作「信條和唯一的保壘」<sup>4</sup>，以對抗可惡的逆流—神秘主義時，榮格表示出相當的驚愕，這件事擊中了他們之間友誼的要害，榮格後來也表示他永遠也不可能接受這樣的一種態度<sup>5</sup>。

佛洛伊德認為宗教、哲學是一種秘術，但對榮格來說，性學才更是一種秘術，因那僅僅是一種無法證明的假說。後來，

---

<sup>4</sup> 榮格著，葉頌壽譯，《未發現的自我》（台北：晨鐘，1974），50頁；及榮格著，劉國彬、楊德友合譯，前引書，203頁。

<sup>5</sup> 榮格曾就與佛洛伊德的關係寫過多篇文章，其中最重要者已收入《佛洛伊德與精神分析》（*Freud and psychoanalysis*）；其他有關兩人在各方面意見的比較，散見於榮格著作中，如楊格（即 Jung, C. G.）著，黃奇銘譯，《尋求靈魂的現代人》中的〈論佛洛伊德與楊格之異同〉。此處筆者乃參照榮格著，劉國彬、楊德友合譯，前引書，199~225頁。

榮格 1912 年發表了一重要的論文《里比多的象徵》（或譯《原欲的象徵》，*Symbole der Libido*）公開反對把里比多局限於性欲。1913 年 10 月榮格辭去《年鑑》的主編職務；1914 年辭退國際精神分析學會主席職務。從此他與佛洛伊德正式分離。

### （三）獨立

和佛洛伊德分離的初期，榮格相當沮喪、陰鬱，他放棄了在大學裏開設的課程，甚至無法讀書、寫作，過了三年才逐漸好轉。1918 年，他出版了 *Two Essays on Analytical Psychology*，以分析心理學與佛洛伊德的精神分析學派及阿德勒的個人心理學相對立。1921 年出版的《心理學類型》<sup>6</sup>，也討論了他與佛洛伊德、阿德勒之間的性格差異。

這段時間，他也展開了大規模的旅行，考察各國、各民族的宗教信仰及精神活動。1944 年，榮格出版了他最重要的著作之一：*Psychology and Alchemy*，表明了他對一些缺乏科學根據的煉金術、星相學、卜卦、心靈感應、特異功能、瑜珈術、招魂術、降神術、算命、飛碟、宗教象徵、夢、想像……等的興趣，對他研究潛意識的啓發相當大。

榮格在接下來的一生中，致力於他獨特的心理治療方法，以及他所建構的分析性心理學派，宗教問題是心理治療重要的問題之一。他曾在一篇文章中說道：

「在我所有處於下半輩子的病人，即所有三十五歲以上的病人中，沒有一個病人的最根本問題，不是要尋找一

---

<sup>6</sup> C. G. Jung, *Psychological Types*, trans. R.F.C. Hull, London: Routledge, 1971, 1981 reprinted. 中譯本由吳康、丁傳林、趙善華譯，《心理類型》上、下冊（台北：桂冠，1999 年初版）。

種宗教人生觀的問題……。這當然不是指某些有關具體的信條問題，也不是指歸屬於某一教會的問題。<sup>7</sup>」

1944 年以後，榮格發生了一次意外，後來也發作了一次心臟病，病癒後，他便進入了寫作的高峰期。

榮格所有著作的英譯本，於 1958 年收錄成《榮格全集》(*The Collected Works of C. G. Jung*) 共十七卷，外加 *Final Volumes: Miscellaneous Works, Bibliography and General Index*<sup>8</sup>。本書〈參考書目〉中附有全套榮格作品的書目名稱，以及在台灣收集得到的英譯本及中譯本。這些著作為人類建構了莫大的貢獻。在他的學說中，包含了兩個他最感興趣的主題：宗教與當代社會的各種困境。以下我們就來看看他學說中的一些內涵。

## 第二節 榮格學派心理學基礎

在進入主題以前，有必要先就榮格學派的心理學基礎作一簡要說明，此處僅就其最基本的幾個概念，及與本書相關的論點做介紹如下，其他有關榮格的原著及其學派在各個不同領域

---

<sup>7</sup> 原載於 C.G. Jung, *The Collected Works*, Vol. 11, Princeton, 1969, p.334。本文譯自：Kerze, Michael A., “PSYCHOLOGY: Psychotherapy and Religion.” *The Encyclopedia of Religion* (edited by M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, p.78.

<sup>8</sup> 根據：蔣韜譯，Robert H. Hopcke 著，《導讀榮格》（原書名為：*A Guided Tour of The Collected Works of C. G. Jung*，台北：立緒，1997），作者將其 *Final Volumes* 編成 18、19、20 三卷。參本書〈參考書目〉，285~289 頁。

中的發揮尚有很多，但限於篇幅，不在本文探討範圍內者此處不擬提出。

## 一、集體潛意識

「集體潛意識」是榮格獨創、也是最重要的概念。它是潛意識的「母體」，也是意識的基礎。它有如深海之底層，浩瀚無際，是所有人類得以相通並具有類似性的共同基底。佛洛伊德由夢的解析所開啓的潛意識世界，為榮格而言，是「個體潛意識」，裏面包含了無數被我們遺忘掉了的經驗，以及各種情緒、情結。而吾人終其一生所能意識到的，只不過如冰山之一角，少得可憐。

然而，還有比「個體潛意識」更深層、更根本的基底，潛藏在我們意識永難探知的「集體潛意識」。簡言之，集體潛意識就是人類共同的心靈基層、客觀的精神，是集體的、先天的、普遍的、非個別的。榮格批評佛洛伊德雖看到了潛意識往往具有古老的、普遍的形式和性質，卻仍然賦予潛意識完全個人的特性，因而他提出「集體潛意識」的概念，以此補充佛洛伊德的限度。榮格解釋「集體潛意識」的概念如下：

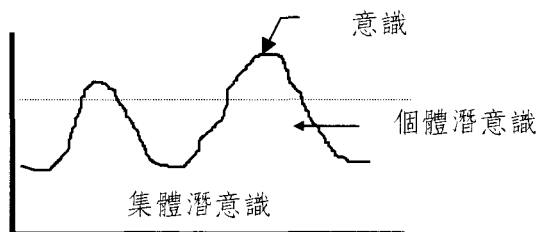
「它與個性、心理相反，具備了所有地方和所有個人皆有的、大體相似的內容和行爲方式。換言之，由於它在所有人身上都是相同的，因此組成了一種超個性的共同心理基礎，並且普遍地存在每個人身上。<sup>9</sup>」

---

<sup>9</sup> 此段原載於 C.G. Jung, *The Collected Works*, Vol. 9 part I, pp.3~4。此處乃參照馮川、蘇克編譯，《心理學與文學》（台北：久大，1990），24 頁。

在他看來，集體潛意識是潛意識的深層結構。用海島為比喻的話，人類可以意識到的，只是露出水面上、可見的一部分而已；個體潛意識則是水面下經潮汐運動而顯露出來的部分；然而所有海島的共同基礎、隱藏在深海之下的海床，就是集體潛意識。我們以下圖示之：

〔圖三〕意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖



人類心靈中，最不尋常的本領就是編造意象，而且所有意象都含有其重要的意義，進而表達出來成為象徵。為榮格而言，這些人類集體構思的意象及編造出來的想像，皆是從集體潛意識中，自然而然地浮現出來的。

榮格曾考察某些古代神話、部落傳說和原始藝術，發現許多反覆出現在不同文明民族和野蠻部落中共同的象徵。例如，許多民族的秘思 (myth) 中，都會有過類似型態的神話故事：創造神話中的開天闢地、洪水所帶來的危害與再生、有力大無比的巨人和拯救族人的英雄、預卜未來的先知或智慧老翁、半人半獸的怪物、給人帶來罪孽或災難的美女……等，這些神話意象往往具有結構學上的類似。此外，在宗教和原始藝術中，也常常有以花朵、十字、車輪等圓形圖案所象徵的意象（榮格稱之為「曼荼羅式樣」）。在這些共同的原始意象背後，必定有它們產

生的共同心理土壤。而這種反覆出現的秘思和象徵，便是揭示了人類共同、普遍、深層的潛意識心理結構，也就是集體潛意識中的原型。

## 二、原型 (archetypes)<sup>10</sup> 與原型之像 (archetypal images)

「原型」一詞來自第三世紀新柏拉圖主義者 Corpus Hermeticum 的 archetypon eidos。榮格借用來描繪心理的各種現象，指明 archetypon eidos 即是柏拉圖所謂的觀念界的「經驗的基礎」(the empirical basis of the Platonic doctrine of ideas)。據此，原型具有普遍性的特性，是人生命的根本事實；也就是說，人的有機體乃是「先驗的」(a priori)。這一先驗的基礎，會隨著日後所處不同的外在環境的變化，接收不同的情境和訊號，逐漸形成具有內容的「經驗」。

但，**原型**是集體潛意識中潛在的、本能的、不具任何內容的**原始形式**(form)；作為全人類之基底的純粹形式，它無法為人所感知，必須透過投射，呈現出具體的「像」，方能為人所經驗到，而此投射之像即為**原型之像**。換言之，原型之像是經過原型轉化為意識時的產物，充滿了可感知的**意識性經驗及內容**(content)。

---

<sup>10</sup> 有關原型的資料可參考：Beverly Moon, "Archetypes", *The Encyclopedia of Religion* (edited by M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), vol. 1, pp.379~382. 另外，這個詞的另一意義：即「最初的模式，所有與之類似的事物都摹仿此一模式。它與 prototype 是同義詞。」M. Eliade 宗教觀中的原型較偏向此義，在內容上與榮格心理學中較傾向柏拉圖哲學中的「形式」不盡相同。



根據榮格學派中 Steven F. Walker 的觀點，**原型**相當於康德學派中，屬於超驗範疇的「物自身」，是無法被描述或說明的<sup>11</sup>，它無法直接地被認知，只能透過它的影響（或作用）來覺察、意會。因此，經由夢、自由聯想、異像、創發性想像等象徵所構成的**原型之像**，是吾人唯一可以認知或經驗到原型的方法。

在每一個人類情境中，都有一個相應的**原型**存在；但是，每一個原型卻有「無限多的經驗表達形式」（an indefinite number of empirical expressions）。也就是說，不僅有很多活動和思想的形式與原型相關聯，而且還有很多的**原型之像**。因此，每一個原型都可能產生很多的原型之像，這些原型之像也就是原型的「具像化」（visualization）或「位格化」（personification）的產物。諸神、諸女神的形像，皆是原型之像的文化性表達。

「**原型**是〔產生原型之像的〕條件，而不是純粹原因」。原型雖然支配了我們生命處境的經驗，但並非完全決定我們的經驗。原型以各種**原型之像**的形式來表達自身，這些原型之像能夠藉文化因素而形成神話和象徵。假如原型是充分原因（sufficient causes），亦即原型能夠完全決定我們的行為和心智表達的話，那麼原型必定會先天性地在我們的意識之上產生它自身的特定意象（specific predetermined images of themselves）。但其實並非如此：同一原型產生的原型之像並非一成不變的，而且不只隨著文化的不同而展現不同面貌，就連在同一個文化中，也會展現出不同的面貌來。

---

<sup>11</sup> 參閱：F. Steven Walker, *Jung and the Jungians on Myth* (New York & London: Garland Publishing, 1995), p.13, 引自榮格 1951 年 8 月 30 日的信，見 *Letters*, II, p.23.

榮格晚年（1959）甚至使用生物學的觀點來說明原型，它就相當於「本能」一樣，是**自發的**，而且決定性地主導了一切生物學領域中的行為型態。換言之，原型是「**心靈功能的本能形式**」，其內潛藏著無數主導我們行為型態的**本能之像**（latent images of instinct）。

那麼，原型既然無法為人所證明或感知，要理解此一作為人類心靈本能結構中的潛在的、不可描繪的要素，唯一之路，便是透過對「原型之像」的理解來進入。「原型之像」不但能被人主觀地經驗到，並且能帶動著人類不斷地去尋找自身存在的根源，賦予人們終極關懷的動力，畢竟人類一切的原始經驗與象徵，都只能透過具體的「原型之像」來表達。接下來，我們便簡要說明一下由原型轉化為象徵的這段路程是如何進行的。

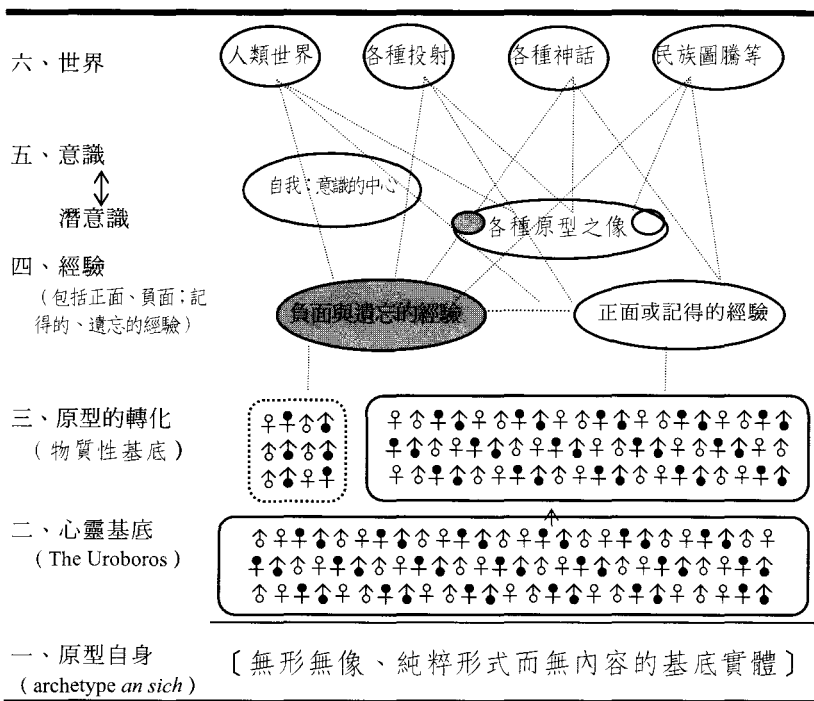
### 三、象徵與轉化

既然象徵及符號皆來自一個共同的寶庫—集體潛意識與原型，不少榮格學派的學者便以此建構其理論基礎，並由此發展出在各個領域中的應用。以下，筆者依據 Erich Neumann 的原型分析與建構，稍作修改，來說明由原型、心靈基底（Uroboros）到各種原型之像乃至神話等等象徵的這段轉化過程<sup>12</sup>。

---

<sup>12</sup> 參閱：Erich Neumann, *The Great Mother--An Analysis of the Archetype* (German, 1955. trans. by Ralph Manheim, 1963, First Princeton: Bollingen Paperback, 1974), pp.3~83.

〔圖四〕心靈基底之原型分化變異過程圖



(♂、♁分別代表正面、負面的陽性因子；♀、♀分別代表正面、負面的陰性因子)

\* 本圖說明了原型由「下」(最基底層次)向「上」(形成世界、各種投射與神話等各種面貌)的分化變異過程，分別說明每層如下：

- 一、**原型自身** (The “archetype an sich”)：處在一個無形無像的基底之中，為一不可見的實體 (nonvisual reality)。
- 二、**心靈基底** (The Uroboros)：Uroboros 原指「一條蛇咬尾所形成的圓形圖」，這裏引用 Neumann 的解釋，其內包含了四種要素 (♂♀♁♂) 的相互作用，這四要素由已成形的「自我」呈現出來，不過仍屬最原始狀態的分化。

- 三、**原型的轉化**：此處完整列出右半邊，左半邊（原型的陽性面）亦可依此類推；這兩者皆已被分化出來，且已具有「物質性基底」的面貌。
- 四、**經驗**：在此層面上，已然由基底原型分化成形了各種具有影響力的潛在因素，它可能分化成各種形式，並共同組成一股原型群的凝聚力（a cohesive archetypal group）。
- 五、**意識—潛意識**：此層面中的意識，介於世界與潛意識之間，且「自我」（ego）處在意識系統之中心，直接或間接地經驗到潛意識各種原型之像的激發，而形成了投射於心理（內在的，如出現於夢、神視、想像中）及世界（外在的，如經驗到物質的存在）之像。
- 六、**世界**（The World）：包含人類世界中，各種投射及各式神話與圖騰等象徵。

由上圖可知，任何象徵皆有其原型的基礎，也有心理學上的意義（例如：光代表聖潔、黑暗代表罪惡，天為神的居所，以及所有的秘思等等，在這些象徵的背後，皆有相對應的原型）。而象徵，正是介於我們的意識與潛意識之間溝通的橋樑與中介。更具體地說，**象徵是原型在這個世界上的顯現**，是在一些經驗中所產生具體、細緻的形像，帶有原型層面的意義和情感。因此，象徵也是「**集體意向**」與「**個人經驗**」之間互動的產物，是連繫二者之間的橋樑<sup>13</sup>。此圖，正可說明了象徵的「主體性起源」<sup>14</sup>。

---

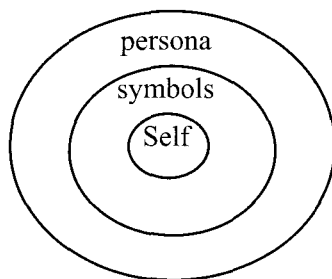
<sup>13</sup> Anthony Stevens 著，薛綸譯，《夢：私我的神話》（台北：立緒，2000年4月初版），225頁。

<sup>14</sup> 相對於象徵的「客體性」起源與詮釋—即文化與民族性的運作，榮格所探討的象徵乃是建基於心理學基礎上的主體性起源。

#### 四、個體化過程 (Individuation)

所謂「個體化過程」，指一個人從無明地被潛意識原型牽著鼻子走，到有意識化地體認自己、做自己的一段逐漸啓悟過程，亦即使人成為真正的自己的過程。包括三個階段，以下列圖示說明之：

〔圖五〕個體化過程圖



**persona**：希臘文原意為「面具」，榮格引伸為「外部形像」(outward face)，亦即人跟著社會文化所形成的人格面具、角色和保護色，亦即後天環境所塑造的人格、被發展的外在表現。

**symbols**：是人可意識和發展的部分，介於意識和潛意識中間；榮格稱之為「內部形像」(inward face)。也可能是被忽略的人格，但會藉由象徵表達出來；具有補償作用，無數秘思及潛藏的心理機制即是此一層面的作用。

**Self**：它既是圓心，也是整個圓，協調並融和上述二者，使意識與潛意識結合、統一。這一部分永遠在發展而沒有停止，以實現人格整體與穩定的任務。這就是個體化過程的目標和泉源。

圖示中的三個圓，是一段循序漸進、使人成爲真正自己、整體自己的過程；它由外而內，呈現出一段動態的過程，是意識與潛意識之間互相抗衡，如同鐵砧與錘子之間鍛打的過程一樣，使人成爲一個統一的整體。因此，這個過程勢必是不可能不經歷痛苦，就可達成目標的。尤其是人生的後半階段，在飽受憂患與滄桑之後，重新尋求一種新的生活模式、新的意義和目標，更能從潛意識的能量激發出生命的源泉，實現真我的目標。

在這段個體化進程中，介於人類心靈的意識和潛意識之間的第二進程，具有整合、協調、平衡等功能。然而它們的影響力爲何，我們特選下列幾個重要的原型加以說明：

### (1) Anima<sup>15</sup>

Anima 拉丁文原意是魂，但不是宗教意義上的靈魂，而是潛意識心理中，引發某種人格特質的基本原型。有人音譯爲「阿尼瑪」，亦有人意譯爲〔男性的〕女性意象。其實它包含了男女兩性內在的「陰性因子」，不過，榮格特別指出：Anima 是男性發展出女性特質的重要影響因素，也是發展成爲男性心目中一個集體的女性形像、及其潛意識中的女性補償因素等的基礎。筆者在此進一步發揮，Anima 可說是「陽中之陰」。

---

<sup>15</sup> 參閱：榮格著，劉國彬、楊德友合譯，《榮格自傳：回憶、夢、省思》（台北：張老師文化，1997年9月初版三刷），459~460頁；劉耀中著，《榮格》（台北：東大，1995初版），50~51頁；常若松著，《人類心靈的神話：榮格的分析心理學》（台北：貓頭鷹，2000年11月初版），136~142頁。

## (2) Animus<sup>16</sup>

Animus 拉丁文原意為魄，同樣是潛意識心理中，引發某種人格特質的基本原型。有人音譯為「阿尼姆斯」，亦有人意譯為〔女性的〕男性意象。它同樣是存在於男女兩性內的「陽性因子」。在榮格心理學中，特指女性發展出男性特質時的重要影響因子、也是女人心目中的男性集體形像，及女性潛意識中的男性補償因素等的基礎。筆者在此進一步發揮，Animus 可說是「陰中之陽」。

以上二個原型皆是介於意識與潛意識之間，在與異性交往的過程中，可能會把潛意識的那個原型不自覺地「投射」到對方身上。若對方與自己心目中的期待不符合，往往造成認知上的差異，因而受到挫折，或感到沮喪、憤慨、遺憾等。但這兩種原型也具有平衡、補償的要素，在與異性交往過程中的認知或期待差距，它們同樣具有調整內在不平衡的功能。

## (3) ombre (「陰影」，即英文的 shadow)<sup>17</sup>

陰影，指黑暗中的自我，是人格中最原始的、本能的、近乎獸性的一面，與佛洛伊德的 id (本我) 相近，是人最想要隱藏或否認的部分，同時它也相當於個人心靈中的「盲點」。

榮格曾指出：「我寧願成爲一個完整的人，而不光只是個好人。」但大部分的人都活在別人的眼光下，爲了被別人接受或喜歡而有意識或無意識地將自己包裝、壓抑、封鎖了起來，

---

<sup>16</sup> 同上。

<sup>17</sup> 參：Debbie Ford 著，黃漢耀譯，《黑暗，也是一種力量：將內心黑暗面化爲生命力的榮格陰影進化論》( *The Dark Side of the Light Chasers*，台北：水瓶世紀，2000年初版)。

這些我們看不到的部分，也就成了「陰影」。簡言之，陰影就是你不願成爲的那個人。它有很多的臉孔：恐懼、貪婪、自私、報復、造作、操控、懶惰、敵視、欺騙、審判、苛求、自暴自棄……等，數之不盡的面貌。

陰影主要來自個人生命歷程中的個體潛意識。從經驗的觀點來看陰影原型的特質，它主要是作用在「人格自我」（ego-personality）之上，具有極明顯的、而且是自發性的情緒特質（尤其表現在佔有慾上最爲明顯），透過「投射作用」（projections）而爲吾人所覺察。換言之，我們與所有人的關係、互動，都會是我們的一面鏡子，反映出內心世界的我是個怎麼樣的人；當然，我們也是別人的鏡子。不過，這些互相反射出來的形像，卻多半是負面特質（如仇恨、憤怒、嫉妒、慾望……等）而不受歡迎。但無論如何，由於它立基於經驗，因而一方面最容易爲吾人在反省中所覺察到（所以「吾日三省吾身」必可解開許多自己隱而不顯的一面）；但另一方面也因爲這些部分充滿著恐懼、無知、羞愧、缺乏愛……等，而被我們排拒在外，深深打壓入潛意識裏頭。

面對人性中的黑暗面，人應如何導之爲善，榮格的答案是：把陰影提高到意識面，接納、包容這個事實，使之成爲倫理責任的一部分，畢竟要意識化陰影的作用，必須有賴於倫理生活的反省與努力方有其可能。更具體地說，爲了找到光亮，必須先進入黑暗，並且停止審判自己，因爲我們在審判自己時，也會自動審判他人。除非我們原諒了自己，接納、包容、甚至欣賞自己的不完美，我們才真正學會寬恕、愛，並欣賞異己。這是人生極爲重要的課題。能夠學會這點，那麼人生的每個遭遇都是禮物。

此外，不只個人會有陰影（或說盲點），社會上各層面的群



衆、商場上的集團、同一土地上的各個族群，乃至政治意識的集體性、專制的主張，或各種意識型態等等，也都有其陰影（或說盲點）。例如：近來因台灣總統大選而挑撥起來的各族群情結；德國納粹黨對猶太民族的殘暴與屠殺；宗教界時有所聞的集體意象（如：台灣前一陣子鬧得頗大的宋七力事件，信徒們堅信他們真實地見到宋七力的分身；飛碟會信徒們一致認定基督必於某個特定時刻搭飛碟再來等等）……。這些往往都是集體潛意識陰影下的盲目活動和崇拜。

人應當尋求帶著陰影健康地生活的辦法。至於如何尋得適切的途徑健康地帶著陰影生活，對「真我」的認識與尋獲，不可或缺。接下來，我們便進入榮格心理學中最重要的概念之一：「真我」原型。

## 五、真我 (Self)

榮格指出，心理學發展的目標，其實就是「**真我的實現**」（self-realization），亦即「**個體化過程**」（individuation）；我們若用宗教學或信仰的話來說，相當於在每個人生命中「**天主的道成肉身**」（God's incarnation）<sup>18</sup>。那麼，何謂「真我」呢？「真我」（Self），不等於自我（ego），「自我只是我的意識主體，而真我卻包含了潛意識在內的整個心理主體」<sup>19</sup>。因此，榮格清楚地表明他的心理學是「真我心理學」，而非「自我心理學」。

從某個角度而言，真我就是「我們心靈深處的上帝」，或

---

<sup>18</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East* (trans. R.F.C. Hull, N.Y. Princeton: Bollingen, 1958, 1989 reprinted.), p.157.

<sup>19</sup> 劉耀中著，前引書，130 頁。

者人人皆有的「佛性」。人從一出生就有了真我原型。它住在人裏面統治、管理著人。雖然它不被人認識、不被人看到、不被人聽見，但卻看到了人、聽了人的聲音。我們可以鏡子為比喻，照鏡子時，我們的全人都被反照出來，但鏡子並不反照自身；或以眼睛作說明，每個人都有眼睛得見萬物，但眼睛卻看不到自己，除非透過反照；這就是我們的「真我」。它既是最內居的，也是外顯的全部，所以它是統治者、耳聞者、領悟者、認識者……。由此觀點看來，基督（或佛陀）便可說是真我的最完美象徵。

此外，榮格還指出，真我亦是包容所有原型的原型，也是所有象徵的原型。因它是人格的開端、核心、泉源與最後的目標。按照榮格的看法，**「真我實現」是人類以至一切生命固有的本能；換言之，人的一生也就是真我的覺悟過程**<sup>20</sup>。

「每個人心中都有一顆『神性』（筆者按：或『佛性』）的種子，欲使這顆種子健康成長，則必須經過教化和修煉」<sup>21</sup>。所以，真我同時具有一種「召喚」的特質，吸引著、也催逼著人依照內在的呼聲進入更深層的自我。而且這種召喚感，並非歷代名人或宗教家、哲學家等偉人所獨有，而是屬於每一個人所擁有的一種召叫<sup>22</sup>；換言之，我們每一個人的一生，都在這段轉化、追求的過程，以求達到最終的目標—真我—我自己的象徵（symbol of ourselves）<sup>23</sup>的實現。

<sup>20</sup> 同上，136 頁。

<sup>21</sup> 同上，137 頁。

<sup>22</sup> 參考：李安德著，若水譯，《超個人心理學》（台北：桂冠，1992 年 11 月），300 頁。

<sup>23</sup> 劉耀中著，前引書，71 頁。

### 第三節 榮格心理學與基督信仰內涵交談

基於上述對榮格心理學有了基本的認識後，我們可以進一步與基督徒信仰作一交談、比較。這可由宗教的經驗、象徵、制度的三層次出發。

#### 一、交談的基礎

##### (一) 經驗層次：其本質與基礎是一致的

在前文的〔意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖〕中，已可知宗教經驗的本質與基礎是建立在集體潛意識之中的；我們若由〔個體化過程圖〕來看，其核心的「真我」(Self)有如不可言說的「經驗」。由於這是全人類共同的基底，無論從心理學或基督信仰觀之，它們不僅是互通的，而且彼此印證、說明。

榮格認為，宗教的本質作為「超驗的權威所決定的心理事實」<sup>24</sup>，其實就是集體潛意識的原始材料，進行加工、提煉，成為有意識的思想產物。而且，人類天生就具有一種宗教本能，它以其自身的方式，像性本能或侵犯本能一樣，強烈地影響著我們。原始人毫不隱藏地將它們直接地表達出來，形之於外而構成象徵（如禮儀、神話、秘思、經典等），建立了宗教的模式。因此，榮格認為「宗教本能乃是一種根深蒂固於人類的本性中，……你可以取走一個人的上帝，但只能從另一個上帝來取代它」<sup>25</sup>。

---

<sup>24</sup> 同上，34 頁。

<sup>25</sup> 榮格著，葉頌壽譯，《未發現的自我》（台北：晨鐘，1974 年 9 月四版），61 頁。

雖然榮格心理學與基督宗教信仰彼此在內容、方法上皆不相同，但在概念 (concepts) 之下的「經驗」，卻是不謀而合、彼此互通的。正如 William Johnston 在日本所作基督徒與佛教徒的對話中所描述的：「我們發現，立基於神學與哲學的交談，並不能達到更高的目標，反而是當我們從經驗出發來交談時，會突然發現彼此是如此真實密切的連結在一起。」而且事實上，已有很多人從榮格心理學中，學到了如何與自己的心靈作深度而真實的連結。

由「經驗層次」出發，我們可以很輕易地看出榮格與佛洛伊德之間強烈的分歧。佛洛伊德及古典分析心理學派的理論 (classical psychoanalytic theory) 視宗教經驗的本質為幻覺 (illusion)、是不真實的；反之，榮格主張所有的心理產物，包括異象 (visions)、想像 (hallucinations)、夢 (包括白日夢與夜間的睡夢)，都是「心理事實」 (psychological fact)、是真實的 (reality)，與其他真實事實 (包括生理事實) 具有一樣的基礎，是心理的本能。這些人生中所生發的各種像，都是源自我們的潛意識，只是我們還尚未能完全明瞭它們罷了。因此，榮格心理學可說是個「無幻覺的心理學」<sup>26</sup>。

至此我們可說，宗教經驗乃是源自我們潛意識心靈中的真

---

<sup>26</sup> 就這方面來說，有人批評榮格的理論也是一種「化約論」 (reductionistic)，雖然與佛洛伊德的「宗教化約論」不同。但對榮格來說，這樣的批評實在有失公允，因為宗教經驗有可能被社會或個人的病態所污染，以致他們所看到的現象是有偏差的。但無論如何，它仍然是建基在真實的宗教經驗上的，絕不能像佛洛伊德一樣，以心理學方法把宗教經驗化約成僅僅是某些潛意識的動機而已。

實經驗，這對身為基督徒的我們而言，特別是在靈修、祈禱上，提供了我們心理學與交談的基礎，在這塊未開發的領域中，靈修學與心理學便可有更進一步發揮的空間了。

## （二）象徵層次：共同的語言

象徵，為榮格而言非常的重要；因為沒有象徵，心理能量（psychic energy）就不會流動，在能的流動中，象徵就有如工作的機器，是整體運轉的動力。象徵可為吾人開啓奇妙、奧秘的世界，它之所以與符號不同，即在於它具有心靈能量轉化的作用<sup>27</sup>。換言之，象徵是活的心靈能量轉化而成的原型之像。

榮格認為，象徵可以分由「主體性層面」及「客體性層面」兩方來共同探究。換言之，每一個象徵都有其客觀的及主觀的起源，而心理學在此所扮演的角色，便是探究其主體性的起源及它對我們的啓發與作用。因而由主體性層面出發，我們可將榮格心理學中象徵論的幾個要點整理如下：

1. 象徵是潛意識的語言，傳達我們潛意識裏的訊息，因此亦是意識與潛意識之間的中介、橋樑。
2. 象徵是奧秘的語言。因而「對內」象徵有助於我們深入內在奧秘，體驗、探索並實現「真我」；「對外」則可以表達來自奧秘界的超越訊息。
3. 象徵來自「經驗」，所以它可以界定「經驗」，但它同時亦不受制於經驗，甚至可以創造經驗。
4. 所有人類皆活在象徵之中，無論人是否意識到。

---

<sup>27</sup> Murray Stein 著，朱侃如譯，《榮格心靈地圖》（台北：立緒，1999 初版），106 頁。

5. 象徵利用可見的事物，引導我們走進不可見、甚至是未知的世界，因而它是不可見奧秘（恩寵）的可見形式。
6. 象徵是精神性的良藥，具有治療精神與情緒障礙的作用。正如對藝術家而言，所有的藝術品皆具有排洩精神性垃圾的作用；同樣，象徵在心理學上亦是自然流露的一種發洩，並從而提供了心理治療的功效。

既然任何象徵皆有其相對應的原型及基礎，也有心理學上的意義，那麼我們可說，**象徵是原型在這個世界上的顯現**，是在一些經驗中所產生具體、細緻的形像，帶有原型層面的意義和情感。因此，象徵也是「**集體意向**」與「**個人經驗**」之間**互動的產物，是連繫二者之間的橋樑**<sup>28</sup>。正如榮格曾指出的：「活的象徵，系統化地陳述本質上是潛意識的要素；而且，此要素越是普遍，就越是象徵的作用，因為它觸及到了每個人心裏頭相對應的和弦」<sup>29</sup>。

此外，「**宗教象徵的任務是給予人類生活一個意義**」<sup>30</sup>。現代人之所以深受心靈空虛、對生命迷惘、對人生失落……等困境所苦，正是因為對宗教與象徵進行「**剔秘**」所造成的結果<sup>31</sup>。在今日所謂的文明世界或科學主義充斥的社會中，人們將對宗教的追求逐漸轉移到政治信仰、尋求知識、追求愛情、甚或轉

---

<sup>28</sup> 參：Anthony Stevens 著，薛綯譯，前引書，225 頁。

<sup>29</sup> 摘自《榮格自傳：回憶、夢、省思》之封底文字。

<sup>30</sup> 參閱：榮格著，黎惟東譯，《自我的探索：人類及其象徵》（台北：桂冠，1989 年 8 月初版），109 頁。

<sup>31</sup> 楊格（即 Jung, C. G.）著，黃奇銘譯，《尋求靈魂的現代人》（台北：志文，1996 年 1 月二版），230~261 頁。

化成一種人道主義的信仰上。這樣的信仰固然不是不好，但卻失去了原本豐富而奇妙的象徵體系的表達，代之而起的象徵形式，則表現在變形了的夢境與神話中，或者走向另一種極端，企求算命、星座……等，以求得控制或預知的能力。

然而，基於人天生就是宗教性的，而且每個人心靈中都有著對終極圓滿的渴望與趨向，加上我們都有表達的渴望，因而象徵層面的表達仍會不斷地湧現出來。要尋回我們的根，無論用心理學的方式或宗教與靈修上的探源，象徵絕對是不可少的。而且象徵具有「雙重意向」—它既是自身所呈現的事物（有形），同時也指向更深層而不可見的奧秘（無形）。因而我們的崇拜與靈修，當然不得不用象徵的方法來表達與內化了。為此，象徵性的詮釋方法，為我們在比較榮格心理學與基督宗教神學，以及它們在靈修路途上可有的互相補充上，建構了一條坦途，可能也是唯一的路。

### （三）制度層次：不應拘泥、固著於僵化了的形式

基督信仰是一條祈禱與敬拜之路，而非一套教規或信理的系統。可惜的是，宗教教義的形成經常被社會性利益所扭曲，榮格曾指出：「教義把集體潛意識的內容大規模地化作某種公式，從而替代了集體潛意識的位置」<sup>32</sup>，偏偏在教會裏多得是要求信仰公式化的教徒。

榮格從小在長老會中長大，他的外祖父及父親都是長老會

---

<sup>32</sup> 此段原載於 C.G. Jung, *The Collected Works*, Vol. 9 part I。此處乃參照馮川、蘇克編譯，《神話人格：榮格》（武漢：長江文藝，1997年1月初版二刷），32頁。並請參照：榮格著，葉頌壽譯，前引書，38頁。

牧師，家族中另有八位叔、舅輩擔任牧師，但在這樣的環境中成長，他卻日甚一日地深受懷疑所折磨，並在教會中被所見的信徒與現象所衝擊。日後榮格便指出：「教會戒律正被用來代替天主的意志，而唯一的目的，就是免去人們理解天主意志的必要性」<sup>33</sup>，這著實是相當可怕也相當遺憾的事。

一旦宗教淪於形式，或流於一種主義或教條式的信仰，宗教便站不住腳。宗教的功能絕非僅是單純的信仰，或使靈魂完全處於貧乏狀態的外在形式而已。因此，只有通過人自己的直觀，才能真正地發現其意象就蟄伏在我們自己的潛意識中。可惜的是，仍有很多現代的神學家無法認識到這點，榮格說道<sup>34</sup>：

「現代的神學家不能認識到，問題不在於證明光的存在，而是在於那些盲人並不知道他們的眼睛可以看得見。……如果沒有人能夠看見光，那麼讚美和宣揚光明實在毫無意義。更迫切需要的是向人們傳授觀看的藝術。」

照榮格提出的宗教心理學方法論：心理學的工作不是在證明（或反證）天主的存在與否。心理學可以討論在人心理上產生的天主形像，以及會產生如此天主形像的秘思性原因（mythic antecedents）；但是，絕不能只單純地由人類心理現象，來討論天主的存在與否。榮格終其一生都堅持著這個重要的宗教立場。

現代人爲了證明自己的信條，不惜付出很大的代價。心理學的誕生及其作用，某種層面便是爲了現代人精神生活的深度

<sup>33</sup> 榮格著，劉國彬、楊德友合譯，前引書，79頁。

<sup>34</sup> 原載於 C.G.Jung, *Psychology and Alchemy*. 此處乃轉引自 Radmila Moacanin 著，江亦麗、羅照輝譯，《榮格心理學與西藏佛教》（台北：台灣商務，1992），99頁。



不安現象，尋找出路的，而這也是現代人尋求心理學家如此蓬勃的原因之一。很明顯的，現代人對於宗教的態度漠然，身為宗教人的我們必須有所警覺與反省，尤其正當此際心理學的第四波勢力—超個人心理學<sup>35</sup>—的崛起，靈性層面的議題已為心理學逐步重視之際。筆者認為，當代社會普遍存在著對宗教的誤會與偏見，值得吾人深省，倘若宗教與心理學得以交談、合作，會發現其實一般人所批評的宗教（或他們所反對的宗教），只是宗教的形式與制度，我們若回歸宗教經驗的本質，或靈魂深處的根本與需求，其實心理學所處理的問題，與宗教的信仰經驗，是完全一致的。

## 二、榮格心理學與基督信仰內涵的交談

本段簡要地立於交談的角度，指出榮格心理學與基督信仰內涵得以會通之處；詳細有關個體化過程與靈修之路，請參閱第三章。

---

<sup>35</sup> 因有別於「行為學派」著重以自然科學的典範研究人的行為模式，「精神分析學派」強調臨床的心理分析與治療，乃至「人本心理學派」以人文科學為本以對抗將人物化的心理學等，故稱「超個人心理學」為心理學的第四波勢力。但超個人心理學並不反對科學與測量的方法，而更是強調在內容方面應加上靈性層次，故其研究質與量兼顧。而其對靈性層面的開發，正是宗教經驗、靈修、宗教學研究等，可與之交談、合作的一道極佳管道。參：李安德（André Lefebvre）著，若水譯，《超個人心理學》（台北：桂冠，1992年11月初版）。

### （一）個體化過程與實現天命：天主旨意與「刻在我們心版上的律則」

前述在提到榮格心理學的目標時，已點出「**個體化過程**」（individuation）亦即「**真我的實現**」（self-realization）的目標，用宗教學的話來說，相當於「**天主降生在我們每個人的生命中**」（God's incarnation）。這是一段漫長的人生旅程，同時，也應是信仰與心理學共同的目標，且應是完全能夠結合、並行不悖的路。雖然榮格曾在〈心理治療的目標〉一文中指出：「心理學目前距離全盤瞭解人類心靈的境界仍然甚遠」<sup>36</sup>。然而，此路雖然漫長、遙遠，卻也近在咫尺，因為它其實就內在於我們心靈內，即天主刻在我們心版上的律則：

「其實，我今天吩咐你的這誠命，為你並不太難，也不是達不到的。這誠命不在天上，以致你能說：『誰能為我們上到天上，給我們取下，使我們聽了好能遵行呢？』也不在海外，以致你能說：『誰能為我們渡到海外，給我們取來，使我們聽了好能遵行呢？』其實，這話離你很近，就在你口裏，就在你心裏，使你遵行。」（《申命紀》卅 11~14）

榮格使用「真我」一詞，同時包含了這些被經驗到的各種實體，也包含了整體的人格與人格的中心。它是集體潛意識的中心，也是我們心中的天主或佛性。因為天主的判斷乃是透過某種內建的心理機制而作用的；這就是「真我的作用」，並且被強加在每個人裏面。而我們所受的懲罰（在不受歡迎的罪惡感、焦慮、憂鬱等中），即「真我的刑罰」（self-inflicted）<sup>37</sup>。

<sup>36</sup> 楊格（即 Jung, C. G.）著，黃奇銘譯，前引書，77 頁。

<sup>37</sup> Christopher Bryant, *Jung and the Christian Way* (Great Britain: The

我們總是以爲遵行天主旨意，是一道外來的命令，甚至違反我們本性的意願。還有些人甚至會以爲遵行天主旨意，必須貶抑自己的尊嚴和獨立性。Christopher Bryant 在 *Jung and the Christian Way* 一書中，點出一條榮格心理學與基督宗教思想並行不悖之路。事實上，依照榮格心理學之路走，你愈屈服於自己的內在，便愈能遵行內在的指引（或：與自己的內在就愈發一致）；我們愈能完全並自發地遵循內在所指引出的方向，就愈更能成爲真實的自己，也就愈能實現、並活出在我們每個個體內的真理。這非但不須縮減我們作爲人的尊嚴和獨立性，而且相反的，還有助於提升人的尊嚴和獨立性。這條路與耶穌所指點之路亦是一致的：「你們如果固守我的話，就確是我的門徒，也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由」（若八 34）。

榮格宣告：聖言是所有人時時處處的光（the Word is the light of all men everywhere）。所有人隨時隨地都至少潛在地具有回應天主的能力。聖言（基督原型），就是一股真我作用在他們意識人格之上的壓力。換言之，我們每個人心靈深處都存在著一幅活生生的基督圖像，是內在的天主作用在每個獨特之人的生命特質中的。耶穌基督用他強大而內在的力量，不斷地驅使我們做改變，幫助我們做抉擇和決定，並使我們成長以致達到圓滿的狀態，至終成爲我們真實的自己、實現我們內在的真理。這股作用於他內的力量，就如同天主揭露耶穌內在的使命一樣，同爲一股召叫和力量，而且這麼做，他的信心會得到增強及確保，也會真正地理解當基督耶穌說「跟隨我」以及「不要怕只要信」的真實意義和壓力。這段過程，也就是榮格稱所謂的「個體化

### 過程」，或「真我實現」的過程。

當然，它也是一段冒險的旅程，因為個體化（真我實現）的第一步，便是要面對自己的陰暗面與罪惡；靈性之旅的這段旅程有許多的危機，也是一條迂迴曲勢之路，它要求人成為自己的勇氣及膽量，直到找著內在最深本性中的泉源，成為更真實、更完全的自己。當然，其間也會有一些契機與危險，以及一些記號點出我們生命進程中的各個階段及其里程碑。

### （二）陰影（shadow）與救贖者（redeemer）<sup>38</sup>

通往個體化進程，不是一條易路，首當其衝必須面對的，就是「人格面具」（persona）和「陰影原型」的問題，二者同為人性深處根深蒂固的障礙。

陰影，來自光的照射；沒有光，當然也就不會有陰影出現。同樣，罪惡在基督之光的照射下亦無所遁形。不過，為榮格而言，陰影絕非是純粹的罪惡；相反的，它隱藏著一種潛在的善，是每個人成長、邁向圓滿成熟之路所必須的；因此，逃避陰影才是罪。正如保祿亦曾指出的：救贖應包含接受自己的軟弱與無力感（參：羅七 15~25；格後七 10~11 等等）。

從心理學立場觀之，在個人成長的路上，無論是來自個人、家庭、社會、學校、國家、朋友等，總會接收到無數的壓力、恐懼、忌妒、憤怒、厭惡、焦慮感、威脅……等負面感受，也無論是否自己有所自覺意識，人總是慣性地將這些負面情緒的因果關係，推卸到別人身上，這種本能性地投射到另一對象上，即是陰影原型的作祟。它潛在地作用在一個人身上，影響力很

---

<sup>38</sup> Christopher Bryant, *Jung and the Christian Way*, pp.73~88.

大，而且大部分是「盲點」，亦即是無意識的。這些負面情緒，不但極易殘留而且容易被擴大，甚至造成一種集體性的陰影，造成社會性的、國家主義、種族主義等等的集體性陰影。例如希特勒將個人陰影擴大至整個納粹黨，共同迫害猶太人，此即榮格常舉之例；台灣曾流行一時的正名運動，以及因選舉考量而不斷被挑起的省籍情結等，皆是一種集體性的陰影。

要超越克服這些陰影的負面影響，榮格指出，我們必須擴大自我覺察，認清自己對某些人的不喜歡或負面情緒，其實是自己的陰影投射而出的具像化表現，是反映自己潛在情緒或盲點的表現，而且這種與自我形像相矛盾（如：覺得對方許多令人討厭的特質，絕不可能是我的一種投射），其實是因自我認知的扭曲而造成的。以心理學的話來說，這需要我們的“reflection”（內省、反思、投射、回轉的態度）；以信仰的角度觀之，就是皈依、悔改、「轉向」的態度。

悔改，要求改變，改變方向、改變心意、改變態度，而且是持續不斷的。當基督出來宣講天國福音時，第一句話便是：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音吧！」（谷一 15）基督徒的皈依，便是真實悔改的態度，並且日新又新地，活化基督在我們生命中的真實象徵。

根據依肋內在《駁斥異端》<sup>39</sup>中指出，第二世紀的新柏拉圖主義哲學家 Carpocrates，他針對耶穌在瑪五 22~25 等處所頒的新法律<sup>40</sup>，以及耶穌在瑪五 43「論愛仇敵」的教導，其實此

<sup>39</sup> Irenaeus, *Against Heresies*, XXV (Keble trans., p.75) 此處乃參照

Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.77.

<sup>40</sup> 「我對你們說，凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判；誰若向自己的

處的仇敵不是別人而是自己；同樣的，向自己的弟兄發怒、斥責弟兄的，都是一種內在陰影的投射。諾智主義（Gnostics）也指出，無人可由自己所不承認的罪中得救，換言之，除非自己先承認自己的罪（陰影），否則我們無法脫離它的糾纏，而此學習過程是來自我們的投射。

既然得救之路必須透過自我覺察，即與內在的陰影對質、面對並承認自己的罪惡，以修正先前對自己的「無明」或不當言行。那麼，救贖之道某種程度其實是操之在己的；也就是說，救贖者（redeemer）並非僅是一位外來的超越者，同時也是內在的、深居於集體潛意識中的「真我」，以榮格心理學的話來說，即「內在的基督」—活化的象徵—在我們裏面活，幫助我們實現真我，以達成全之路。因為基督—道路、真理、生命的真實象徵—就內在於我們每個人裏面。

## 第四節 榮格心理學與宗教觀的整合

### 一、榮格的象徵主義

在榮格的心理學中，「象徵」與「原型」是不可分家的二

---

弟兄說傻子，就要受議會的裁判；誰若說瘋子，就要受火獄的罰。所以你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裏想起你弟兄有什麼怨你的事，就把你禮物留在那裏，當你和你的對頭還在路上，趕快和他和解，免得對頭把你交與判官，判官交給差役，把你投在獄裏。」

個概念：「原型」作為純粹的形式，都是透過「象徵」來表達的。「象徵」可以是心理最深層的本體性存在。在他畢生所從事的研究和學說中，幾乎完全是透過象徵而發現原型，也透過象徵來闡釋原型的。

榮格的象徵主義，主要以集體潛意識為基底，透過夢、神話、曼荼羅、煉金術……等潛意識心理所表達的象徵，來表達、分析人類心靈中製造象徵的能力、及所有人類皆然的原型與其意涵。甚至每個人的個體化過程，也都是為統合意識與潛意識之間的一種象徵，達到「真我」（天主肖像、內居的天主）的最後目標。這種對象徵意義的堅持和詮釋，佔據了榮格心理學中極大的分量。

榮格充分地運用象徵來建構他的理論架構，從另一個角度來講，也是一種現象學。他反覆地考察事實、抱持謹慎和相對主義的態度、對建立理論總是小心翼翼。但，不同的是，他不像胡塞爾或其他現象學者只研究意識心理的現象學，而是研究人類集體潛意識的心理現象學。

另外，由於東方文化還保存著相當豐富的象徵意義和內涵，所以深深地吸引著榮格。我們可以從他對東方文化的熱愛，以及他批判西方科學主義所帶來的危機中看出。科學的過度發展，使人逐漸失去對象徵意義的認同感，這是西方人心靈的莫大損失。榮格提到現代人的迷失，以及西方社會的弊病，都深為他們「已失去與大自然接觸，失去這象徵關係所供應的深奧感情的力量」而感到悲哀。

## 二、榮格的經驗主義<sup>41</sup>

榮格反覆地強調他是個「經驗性的科學家」。從他進行的心理實驗與實踐、他對宗教、神話、考古研究資料的收集和研究的，以及他親訪非洲、美洲、印度等地的考察……等，在在表明了他對經驗事實的渴望。

榮格的經驗主義不是從哲學出發的，正因潛意識是潛意識，人在意識當中是不可能把握住的，只能從人所表達出的象徵、從人類心理所經驗的事實，來理解潛意識的心理結構，因此，「心理實在」是最真實的。人類的一切經驗都是心理的東西、一切知識都由心理的材料構成。這就是榮格「耽於經驗的脾氣」。

榮格對於經驗的執著，也使他特別喜歡與原始民族接觸。因原始人在很大的程度上受制於潛意識（其實現代人也一樣），他們與靈魂對話，靈魂就是他們「內在的聲音」。這個觀念使榮格建立了一門「有靈魂的心理學」，且是完全建基在「心理真實」上的。

## 三、榮格的神秘主義<sup>42</sup>

榮格的神秘主義表現在他對神話、巫術、煉金術、占星術、夢幻、想像....等的熱愛，以及他個人的神秘體驗、預感上。因此常被指責（尤其是 Martin Buber）為宣揚蒙昧主義與神秘主義者。

但榮格本人卻多次表示他不是神秘主義者，正因他指出的是人類心理經驗的事實，而且，研究集體潛意識的心靈構造，

---

<sup>41</sup> 本段主要參考：劉耀中著，前引書，179~182 頁。

<sup>42</sup> 本段主要參考：同上，182~187 頁。



就像比較解剖學一樣，一點也不神秘，只不過是人對它的認識太過膚淺罷了。

究竟榮格是否是神秘主義者，引來相當多的討論。榮格一生常常不爲人所理解，似乎接觸他的人都或多或少會產生一些神秘感，也因此他的心理學常被視爲是宗教神秘學。如果神秘主義者的定義是：「具有集體無意識過程所特有的生動經驗，而神秘經驗就是有關原型的經驗」<sup>43</sup>，那麼人人皆是神秘主義者了。何況，對於未知領域的探索，難道不更是科學求知的態度嗎？科恩（E. D. Cohen）對榮格的理論有很深的理解，他便曾大力論證榮格心理學的科學性。總之，榮格的心理學，可能既是科學又是神秘學；對那些尙未達到科學認識程度的事物，我們稱之爲「神秘」，而對我們已經認識了的「神秘」就是科學。榮格只是比我們早走了一步吧！

#### 四、榮格的人本主義<sup>44</sup>

榮格曾很嚴厲地批判科學唯物主義所遺留下來的餘毒，影響了心理學的發展，成了一門「沒有靈魂的心理學」「沒有精神的心理學」「沒有心理的心理學」，而榮格的強烈人文主義傾向，便是要建立「有靈魂的心理學」，使人們深切地感受到人類心靈的偉大。

榮格強調要「認識你自己」，這爲人類奠定了人文主義的基礎，他的研究達到了潛意識心理的最深層次，是人類心靈的

---

<sup>43</sup> 這是在 1935 年的倫敦講座上，有人問起榮格神秘主義的內容，榮格回答時所下的定義。原載於榮格著，《分析心理學的理論與實踐》（北京：三聯書店，1991），107 頁。

<sup>44</sup> 本段主要參考：劉耀中著，前引書，187~188 頁。

基本結構和人性的共同心理根基。這不僅是為西方文化進行反省，也是對全人類尋找靈魂的熱切渴望，鋪開了一條路。他對世界各地文化的高度尊重和學習，也為人類彼此間的交談開啓了一扇門。

## 結 語

其實，榮格的心理學與宗教觀根本是一個整體，無怪乎有人將他的全部學術都歸結為宗教心理學，甚至認為他是宗教學與心理學含混不分。

榮格之所以與佛洛伊德短暫地相遇，然後至終永不回頭地朝他們各自的方向走去，主要的原因便是在於他們對宗教經驗的認知完全是背道而馳的。姑且不論其理論根基，他們兩人在其背景上其實有著許多的共同點（同在西方基督宗教的背景中、同樣在研究心理學的過程中，有一些共同的經驗、同樣肯定在人類歷史中的宗教現象……）；然而，基於他們不同的體驗和詮釋，在宗教信仰和心理學的觀點上，也毫不妥協地各自堅持自己的看法。榮格亦曾明言地批評過佛洛伊德的冥頑固執，既看到那麼多而真實的宗教和心理現象，但就是死不妥協地硬說它是幻覺。

一個人朝向某個信念開放，則也必然得到這個信念的答覆，換言之，如果我們已先預設了某一立場，也絕得不到一個全面而平衡的信仰觀。就這一點，可能也是使得這兩位大師如此極端地堅持自己信念的原因之一。我們不能評斷孰是孰非，事實上，他們都各有其優、缺與貢獻，也有其不少後繼的跟隨

者繼續發揮、補充、修正他們的理論。然而，就一個有宗教信仰的人而言，我們只能就自己的宗教體驗與其理論基礎相互印證，來檢視他們的心理學理論，在這方面，榮格心理學顯然已成功地整合並連貫了兩方面，而我們實際上也看到了榮格的理論，的確解釋了人生各個層面所引發出的真實現象。

以下我們簡略地分點介紹榮格在宗教與心理學上的跨越與影響力，這也是榮格帶給人類莫大的貢獻。首先，他**擴充了佛洛伊德的不足**：

1. 擴展 libido 的意義：不只是性驅力、權力慾，還有人對絕對圓滿的嚮往。
2. 補充潛意識的概念：有補償壓抑的作用，以及內在的調整、均衡作用。
3. 提出 Anima、Animus（每個人內在的陰陽兩性特質）。除此之外，他首度提出人內在的兩極性（如內向、外向），具有中和、平衡的能力。
4. 跳出狹隘的人本主義心理學，走向超越、靈性的層次，肯定直觀、冥想等的內心體驗。

其次，他提出集體潛意識的概念，**擴充了人類心靈的版圖**：

1. 榮格的共同心理結構，已超越了文化差異，使我們意識到不同宗教、文化間，有類似的象徵表達系統及共同的心理根基。
2. 榮格堅持人對宗教的渴望；並指出宗教經驗的獨特、真實，不能被化約為非宗教的幻覺。
3. 榮格對宗教的肯定還表現在心理治療上，認為精神病因與宗教的失落有關，肯定宗教可預防、甚至醫治精神病的發作。

宗教對榮格是如此重要，多少與他個人的家庭背景有關，也與他的成長過程及個人經驗（身為心理治療師）的結果有關。但 John Macquarrie 究其宗教類型，卻認為榮格的宗教觀並不屬於基督宗教或其他任何宗教，依他的理論，他所推崇的是一種「自然宗教」<sup>45</sup>。

心理既是由集體潛意識的原型所組成的，因而宗教原型亦是本能性地存在人類的心靈中，且可無盡地反覆，而構成了世界上無數既雷同又相異的神話面貌來。其實，以榮格心理學為出發，無論是世界上任何宗教或任何秘思（神話），皆可在人類最深的、集體的潛意識心理學裏相會通了。

榮格認為後半生的心理學的目的，乃使人從個人的自我走向「真我」（我們心中的天主）。因此，將他的心理學理論擴大來看，既融合了宗教的各層面，也包含了各種秘思（神話）的面貌，無怪乎他常被說是宗教性心理學家，而他的貢獻也是多方面的。

---

<sup>45</sup> 參閱：John Macquarrie 著，何光滙、高師寧譯，《二十世紀宗教思潮》（台北：桂冠，1992），138 頁。

# 第三章

## 個體化過程即靈修之路

---

心裏潔淨的人是有福的，  
因為他們要看見天主。

摘自《瑪竇福音》五章 8 節

---

榮格曾言：「完成一個人的命運，就是人生最大的成就。」因為每個人的一生皆在此世中尋尋覓覓，直到找著了足以讓他安身立命或心神平安為止，否則難以安寧；即使為一名尙未認識天主的人亦然。然而為基督徒而言，就再清楚不過了：沒有天主，人便不能生存，無論本性或超性皆然；這就是保祿所謂的「只有在祂內，我們才能生活、行動，並保持我們的存在」的意思；為此，一切的聖寵（天主自上而下的恩賜）與靈修（人由下而上的努力），皆在幫助我們與天主聖三的關係走入更深、更核心的氛圍之中。而這段基督徒稱之為靈修之路的過程，榮格以心理學稱之為「個體化過程」。

以下我們便就此作一釋義（第一節）；然後進入生命的成長歷程來看個體化過程的每個階段（第二節）；接著整合個體化過程與全人發展的動態過程，點出一趟「人人皆是英雄的旅程」（第三節）；最後，從整合個體化過程與基督徒靈修之道中，期能打開一些對話與啟發（第四節），讓這段「天主化之旅」，也就是「真我實現的過程」得以相得益彰，在天人共同的合作下「完成我們的命運」。

## 第一節 何謂「個體化過程」

### 一、個體化過程即「真我實現」的過程

個體化過程，意謂著成爲一個獨一無二、卻又與衆人共通的個體，它包含了我們最內在、最終極，以及無可比擬的獨特人格，也就是「成爲真實的自己」，因而榮格有時亦會以「進入真我」（coming to selfhood）或「真我實現」（self-realization）等詞彙，來轉譯「個體化過程」的意義<sup>1</sup>。榮格指出：

「個體化的特點，就是把精神中非自我所能主導的各個方面——如陰影、面具、Anima、Animus等，以及某些在人格中非占主導地位的態度和功能類型等——加以強化、區分、整合，使之成爲意識的過程……使它們成爲在心理上不可分割的整體。所以，『個體化』意味著成爲一個單一的、同質的存在，因爲『個體』包含了我心靈深處的、最終的、無與倫比的獨特性……。」<sup>2</sup>

值得一提的是，個體化過程中的「真我」實現，不同於意識中「自我」的實現：

「個體化與自我走進意識常被混淆，自我常被誤認爲是真我，自然產生了令人無法澄清的概念。……真我比自

---

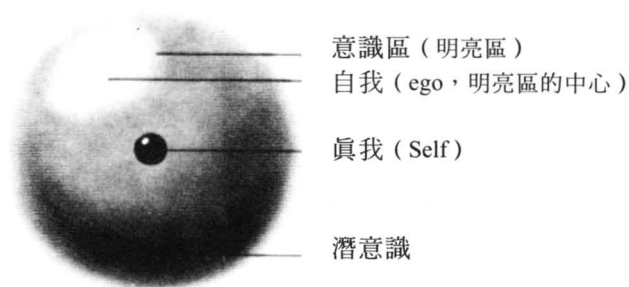
<sup>1</sup> Jung, C. G., *Two Essays on Analytical Psychology* (trans. R.F.C. Hull, First published in 1953 by Bollingen Foundation Inc., N.Y. Princeton: Bollingen, 1966, 1972 second edition), pp.173~187.

<sup>2</sup> 榮格，《榮格全集》第七卷，71頁。此處乃參照常若松著，《人類心靈的神話：榮格的分析心理學》（台北：貓頭鷹，2000年11月初版），272頁的翻譯。

我包含的東西要多得多……真我不僅是一個人的自我……是個人的自體，也是其他所有人的自體（selves）；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。<sup>3</sup>」

爲此，個體化過程的首要，便是整合自我（ego）與靈魂（soul）、意識與潛意識、理性與非理性因素，達至整全、合一、平衡、和諧的狀態之中，使全人觀點的人格得以形成，換言之，就是一段內在調節與轉化的過程。不過，這一過程可能迂迴曲勢，歷經來自四面八方的挑戰，但也正因如此，顯露了我們心靈成長的進程，構成我們豐富而多彩多姿的人生。

### 〔圖六〕心靈球體



※ 圖片說明：心靈好比一顆球，表面有一片明亮的區域，代表意識。「自我」是這塊區域的中心，但只有在「自我」知道一件事時，它才是意識。「真我」既是球心，也是整顆球。在自我與真我的內在調節過程中，便產生了各式夢境與想像世界來。

<sup>3</sup> 榮格，〈精神的結構與動力〉，收錄在《榮格全集》第八卷，226頁。



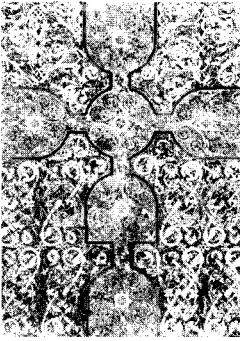
正如榮格在其自傳中所言的：「完成一個人的命運，就是人生最大的成就。」這也顯示出了個體化過程是終其一生的目標，我們可能終其一生都在這段過程中，經歷大大小小的遭遇和波折，與各種人事物（尤其與自己）的碰撞、交互作用，激發出我們對於人生的詮釋與面對態度。

## 二、個體化過程中的原型

這世上的每件事物皆是彼此相關的，而有些同類的事物可以作區分，有些事物又顯得多元而分歧。我們集體潛意識中的靈性基礎亦然，個體化過程有某些共同必經的路程，亦有些人人殊異的多元管道。透過心理分析，我們可以區分出不同的細節，譬如找出各種原型的本質性作用等，強而有力地作用在我們的心靈上，並將我們引至某些特定的方向上去。這一具有主導、宰制的力量，以某種特定的形態呈現出來，隱含在各種象徵之中，企圖控制我們的整個意識，依照榮格的說法，這股潛在的力量是來自集體潛意識，而其具體的形態便是「原型」。

當我們透過分析性心理學，把這些原型的內容帶至意識層面，我們會驚覺原型所具有的主宰力量，而且是世世代代人類有史以來從未抹滅掉的，它們是最原始、最古老、具有遺傳性質，就像本能一樣，是與生俱來的形式。神話便是最佳的例證，無論古今中外，甚或是個人的想像或夢境，我們都可以看出一連串同質性極高或具有相同型態的神話（=集體的夢）與夢（=個人的神話）。

### 〔圖七〕心靈發展過程的迂迴花紋



※ 圖片說明：此圖為十七世紀的作品，其迂迴的花紋，就象徵一個人緩慢而不可知的心靈發展過程——個體化過程。

亦有如我們的夢境——奇異而片段的組合，卻是某種原型的路徑。

也象徵人生的各種際遇——多元而複雜，卻也亂中有序、有跡可循。

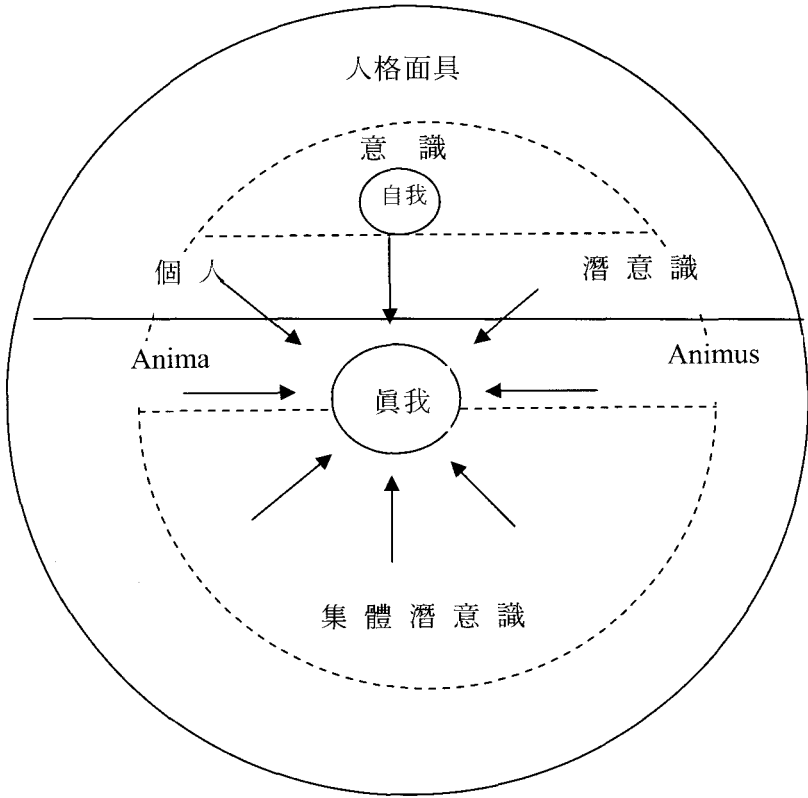
然而在此，原型所提供給我們的洞見，還不僅是人類靈魂的歷史，它們甚且具有更高的價值和重要性，即是幫助我們面對此時此地、此情此境，以及我們迎接未來的方法。因為原型相應於人生的各種真理，正如榮格學派不斷強調的，原型是人生各種真理的心理學的表達，而「生命，實際上是具有目的論的卓越典範；生命，即是目的本身，我們活生生的肉體，便是由一系列的目標——趨向圓滿的努力——所構成的」<sup>4</sup>。服膺於潛意識引導的人，亦即服膺於原型的指引，那麼生命本身即會帶領我們深入人生、尋獲真我、與天主相遇。當然，這可能需要一輩子的功夫，亦是人生最重要的功課；換言之，「完成一個人的命運，就是人生最大的成就」。

以下我們綜論榮格的個體化過程，來作一綜合及說明：

---

<sup>4</sup> 原載於 Jung, *Wirklichkeit der Seele*, p.214. 此處乃參 Josef Goldbrunner, *Individuation—A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung* (London: Hollis & Carter, 1955), p.108.

〔圖八〕 個體化過程說明圖



這一〔個體化過程說明圖〕所呈現的完整之圓，乃是一個人全部的心靈。上方較小的虛線之圓，是以「自我」（ego）為中心的「意識」層面；而我們的「人格面具」（persona）則建構了我們與外界的關係；在意識的下層是「個人潛意識」（personal unconscious）。如果人格面具和個人潛意識得以消除的話，那麼，便會引致意識與包圍著集體潛意識的 Anima、Animus 相遇；而

再進一步地延伸，便可能來到此一覆蓋在靈魂基底之上的「真我」一為靈修絕對必須的目標，亦即箭頭所指的中心位置。

榮格學派的 Josef Goldbrunner 在其著 *Individuation—A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung*<sup>5</sup> 中指出，其實這一「核心之道」（the “way of the centre”）的第一步，便是對抗人格面具（persona）、「去除自我 ego 的我執」，以達至「靈性層面、非由自我所主導的自己」（a spiritual non-ego）。而這一步需以 Anima、Animus 為中介；當我們意識到 Anima、Animus，亦即將此二基本原型客體化，並與之對練（反覆地意識化、辯證等的交涉過程）→ 結合（與之融為一體）→ 便能塑造出一全新的性格（personality），回歸於本性（本然我，Self）。

至此，當人整合了全部的自己，其一體性的經驗（整合了自我與真我、理性與非理性、意識與潛意識）有如某種「解放」，達至全然的「自由」。榮格以「神性」一詞來形容此真我的經驗與其作用，這神性自始即已內在於吾人的深層之內，而其目標，便是實現初期基督徒的理想—天主之國的臨現，那是一種「體認到成為天主兒女，由基督所流的血與水得蒙救贖的經驗」，也是一種「與天主和好，從而得到真正的自由與解放的經驗」。

不過，這段歷程卻極為不易，且其道場（修練的過程）有如一熔鐵爐般，必須歷經煉熔場的火煉，才得以走向中心—真我。因為由〔圖八〕可見，我們的個人潛意識內容，其實根本就與我們的人格面具混合一起。而其實，分析性心理學的目的，便在透過分析，讓我們得以從原本霧裏看花、模糊不清中，漸漸清晰地見出我們那驕傲自負的 ego，並使那些長久累積的陰影（包括

<sup>5</sup> 參 Josef Goldbrunner，前引書，119~145 頁。

一些不快經驗、聲名狼籍的事件、破壞力極強……等的陰影）得以重新浮現，不僅降低它們的殺傷力，甚且要擁抱陰影，才能整合為一整體。但，除非傷害已然造成，或至少個人心理產生了質疑之心，否則缺乏適當的契機，大部分的人仍習慣於用自己既定的反應模式—人格面具一來應付周遭的世界。

### 三、「真我剝奪」與「人格面具」

我們先前在第二章〈榮格心理學及與基督信仰內涵交談〉中，已透過〔圖四 心靈基底之原型分化變異過程圖〕說明了原型轉化為各種象徵的變異過程；同樣地，真我原型（Self）在個體化過程中，亦經歷了各種象徵與轉化的過程（下詳）。但不幸地，為因應外在角色的扮演，或為社會發展的需求，或為個人自己想像出來的價值意義等，大部分的人可能都不自覺地戴上了各種面具，因而剝奪掉了走向真我原型之路，也就是成為真我的「成全之道」。

榮格將這一阻礙、無法走向真我的成全之路，稱之為「真我剝奪」（self-divestiture）<sup>6</sup>。一方面，這是真我原型退隱回潛意識的基底之中，而處於完全被遮蔽、壓抑的狀態；另一方面，也是為符應社會認知與社會期待，而不自覺或不經意地，受到自我暗示的作用（autosuggestion），犧牲掉了這段真我實現的過程。因此，真我被剝奪，多半是潛意識的（無法被意識到的），而且是集體性的（是社會大眾集體認可的理想典範，甚至被認為是一種社會責任、一種美德的表現）。用牟敦（Thomas Merton, 1915~1968）的話

---

<sup>6</sup> 參 Josef Goldbrunner，前引書，182 頁。

來說，即是「假我」<sup>7</sup>。爲此，真我剝奪也是一種人性的盲點，而開啓這一盲點，便是榮格學派心理學與基督宗教靈修的目標了。

有時候，「真我剝奪」也可能被誤用爲：爲達自我本位主義（egoistical）的目的，而不得不採取的一種手段。但其實，此處的眞我（Self）與自我（ego）根本是兩種不同的概念，前者是集體潛意識裏最重要的根本原型，是天主寓居之所在、是神性（或佛性）；而後者卻只是佔極小部分之意識層面的「小我」的認知，兩者根本無法相提並論。對此一概念的誤解，之所以如此普遍，乃因我們經常分不清「個人主義」（individualism）與「個體化過程」（individuation）這兩個全然不同的概念。「個人主義」以自我爲中心（egoism），某種程度上可謂是一種自私（selfish），因爲它蓄意地加強並賦予某些它所自以爲是的特點，促使人去追尋滿足一己之利的目標；然而，「個體化過程」卻是以人類集體性的本質的圓滿實現爲其目標，因而其個人特質的出發點，更是強調有益於社會價值的實現（但非輕忽或壓抑其人格特

---

<sup>7</sup> 此「假我」相對於「主內的眞我」，指世俗價值觀及社會大眾所期待或加諸於我的標準，非天主創造及認定的我。牟敦認爲，我們所認識的自己並非眞實的自己，那只不過是爲符合人類社會所建構出來的一套價值標準而期許的自我罷了，爲了儘量稱職於我們的身分角色，反使我們過分定睛於人的目光，因而失去了天主所予我們的「眞我」。牟敦認爲這樣的我只是「假我」，模糊了「我之爲我」的眞實焦點，甚至誤導了吾人終其一生的追求，也因而造成了無數的傷害與遺憾。然而，要追尋「眞我」，卻非這世界所能給予的，「眞我」唯有在靈修默觀中，與天主合而爲一的經驗中方有可能實現。參盧德（拙作），〈人性與恩寵之旅：漫談牟敦〉《神學論集》135期（2003春），103~124頁。

質)，並在其實現他被賦予之特質時，歷經心理發展的過程，最終成爲「他之所是」、獨一而明確的人。

爲此，「真我實現」與「真我剝奪」是對立的、互相違背的。但吊詭的是，當人越是強調自己的人格特質並緊抓不放時，當他自以爲這是在實現自我時，卻可能是在剝奪他的真我；而當一個人得以成功地整合自己，並不爲其他世俗事物所凌駕之時，卻是最不緊抓自己一個人主義—的人。而個體化過程的目標，就是一方面要卸掉某些人格面具（persona）所裝扮的虛假自我，另一方面要擺脫原初之像（primordial images）所潛藏的暗示力量。換言之，是完全的空虛自我。

所幸，這段過程雖然曲折、艱辛，甚且有句諺語說：「沒有一位凡人之心，得以探測本性的深度」。但我們卻可以輕易地發現，其實我們的潛意識心靈從未停止地在運作著，而其運作，扮演著非常重要的補償性作用（compensation）<sup>8</sup>。舉凡我們做夢、說囈語、自發性想像等等，皆是潛意識爲補償意識層面運作不夠圓滿的部分，透過這些象徵的具體化顯像，使我們得以意識到潛意識心靈的運作。爲此，接下來我們便進一步來看，究竟生命成長歷程與個體化過程有何密切的關係。

---

<sup>8</sup> 而非「壓抑」，因爲意識與潛意識並非是對立關係，這兩者之間的最佳整合，便是「真我」原型，是整體、圓滿的象徵。

## 第二節 生命成長歷程與個體化過程

許多人批評榮格學派的論述沒有系統地呈現心靈質料，但這些批評忘了質料本身就是帶有情感、活生生的生活經驗，本來就是非理性所能掌握，而且經常在轉變中，本來就不易系統化，我們僅能試圖在描述一個心靈事件時，儘量從多個角度來呈現它。正如科學家也無法說「光」是什麼一樣，而只能在某些實驗下說明其現象，至於「光」的本體為何，科學家也必須承認自己的無知。潛意識心理學及個體化過程的論述，遭遇同樣的困難，我們只能求儘量完整地陳述，竭力說明它們所包含的各個面向以及每一面向的特徵。以下，我們便就生命成長的各階段，來嘗試說明我們和潛意識接觸、逐漸啟悟覺醒、並慢慢了解這世界、認識自己、親近天主的這一成長歷程。

### 一、心靈生命的成長歷程

按一般生物學的身心發展，大體而言，以平均壽命 70 歲推估，可概分為五個階段<sup>9</sup>：

---

<sup>9</sup> 其實，榮格在 1913 所發表的《精神分析理論》中，乃將人生分為四大階段，該論文旨在修正佛洛伊德的性理論，因而其區分仍可見出佛洛伊德的影子，分別為：第一階段「前性欲期」、第二階段「前青春期，指兒童後期至青春前期階段」、第三階段「成熟期，指青春前期至成年期階段」、第四階段「成年期之後至老年期」。參《榮格全集》第四卷 117 頁。不過，此處筆者結合了榮格學派 Charlotte Bühler 之見，分為五大階段，並作適度修改，以便更清楚地剖析生命成長歷程與個體化過程之間的關係。



0~15 歲左右為第一階段：即青春期以前，處於人生的起步階段。由於此一階段主要是受生物學本能所支配，在個體化過程上亦處於被動的狀態，因為這一階段的兒童雖有了最初的意識，但缺乏組織整理各種覺知的能力，其記憶短暫，亦缺乏意識的連貫性與自我認同感，他的自我價值主要來自父母或一些關鍵性的養育者（例如師長等），自我概念呈現混沌狀態。

15~25 歲左右為第二階段：即青春期末至成年期的過渡階段，人生處於穩定而持續的發展中，亦是生命第一次較大的轉捩階段。榮格稱此階段為「精神的誕生」時期，因為此一時期，精神獲得了自己的形式。雖然大部分的人在此階段仍未臻心理的成熟，且個體面臨很多問題與煩惱，如事業、婚姻等懸而未決的問題，甚至面對選擇與決定，常令這時期的人感到迷惘而無所適從，有些無力處理這些現實問題的人，甚至會陷入無盡的痛苦、焦躁不安及憂慮之中。因而榮格主張，這時期的青年人，必須以培養自己的意志力，努力使自己的內在世界與外在世界保持一致，以便排除各種障礙，在社會中找到自己的位置，站穩腳跟。

25~45 歲左右為第三階段：即成熟的成年期，人生處於持平的高峰中。這一階段的大多數人皆已或多或少地適應外在世界，事業有成、家庭穩定，社會定位也已明確。青年時期的夢想可能在這階段實現，或者，即使沒有實現也己能調適到自己能接受的狀況了。不過，外在生活雖然安定，內心世界卻往往冒出了一些自己意想不到的複雜問題，尤其在 35 歲以後，很容易出現一些心理危機，例如感到人生沒有意義，心靈因為充滿了絕望、痛苦、空虛和無價值感，而引發了某些類似精神疾病

的症狀。當然，這些因素可能是危機，也可能是轉機，端看當事人如何因應、調適與轉向了。

45~55 歲左右為第四階段：即中年期，漸入退隱，是生命中第二次較大的轉捩階段。在上一階段中，人生意義與存在價值乃至生命的終極目標等，已略浮出了意識層面來，面對這樣的中年危機（亦是轉機），榮格認為應致力幫助這樣的人，將心靈能量由外往內作引導，例如透過內省、沈思、冥想等內心世界的活動，加強對其內部經驗的關注和體驗，進而找到人生的意義與和諧。這是宗教及其人對生命深度體驗極為重要的一個階段。

55~70 歲左右為第五階段：即老年期，生命漸入尾聲。榮格對這一階段的描述不多，主要乃因這一階段是「返老還童」，回歸到潛意識的世界裏，又彷如亞當、夏娃重回伊甸園般，最終沈浸、消失在潛意識裏了。

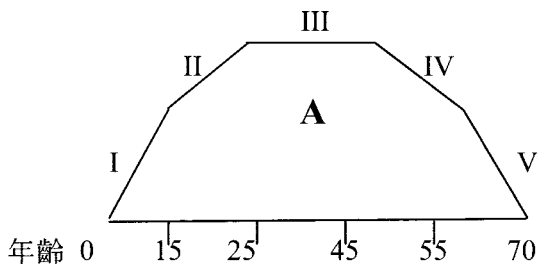
## 二、靈性成長歷程與個體化的關係

上述所列的人生五大階段，乃是身心兩方共同的作用與影響下的結果，我們可由下列的〔圖九A 生命成長歷程與個體化過程對照圖〕示之。不過，既然人是身心靈的綜合體，從這樣的生命歷程中，我們是否也可以從而檢視出靈性的成熟度來呢？榮格學派的Charlotte Bühler進一步地由此延伸，繪出〔圖B〕至〔圖E〕，以虛線來表示靈性的成長與生命歷程的關係<sup>10</sup>：

---

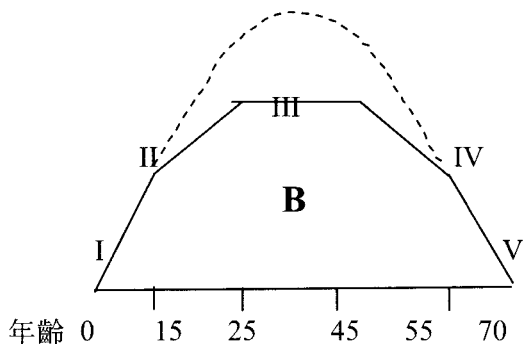
<sup>10</sup> 此圖乃 Charlotte Bühler 所繪，收錄在 Jolande Jacobi, *The Way of Individuation* (First published in Switzerland, 1965, Translated by R. F. C. Hull, N.Y.: Harcourt, Brace & World Inc, 1967), pp.3~11.

〔圖九〕生命成長歷程與個體化過程對照圖

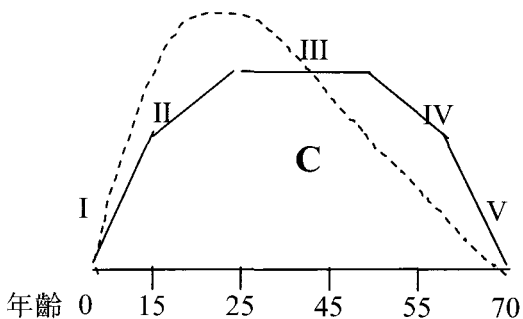


上述〔圖 A〕乃是由生物學的發展階段，配合我們的心理成長，而可能有的幾種不同發展重點與趨勢。

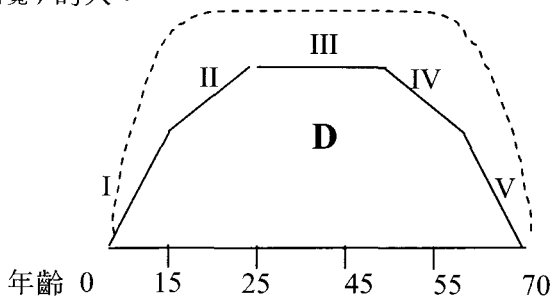
下列〔圖 B〕的上方所繪虛線，便是靈性生命發展的「常態 / 標準結構」(normal structure)。大部分人的靈性成長高峰，即是發生在生物學上承接第二、第四這兩個快速起伏的第三階段。



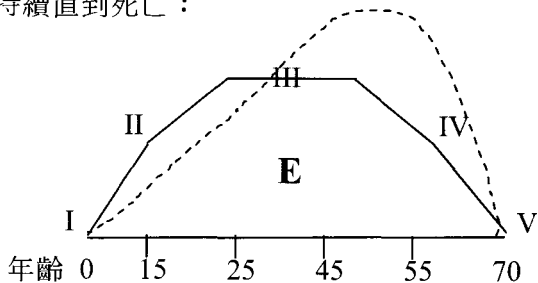
次頁的〔圖 C〕，顯示了某一些人的靈性成長高峰較為早熟，發生在較早的第二階段，亦即人生第一次較大的成長轉捩階段上：



〔圖 D〕則顯示了某一些人的靈性成長，在早期即已達到高峰，並且終生皆處於靈性的高峰上，這一些人堪稱是較有慧根（有自覺）的人：



最後，〔圖 E〕顯示了某一些人的靈性成長，在第四階段的中年期中達到高峰，亦即人生第二次較大的成長轉捩階段上，並持續直到死亡：



Charlotte Bühler 的這些圖示，說明了幾個要點：首先，Bühler 繼承了榮格深度心理學的探索，為過去一向訴求理性的心理學，打開了與靈性層面的互動關係與研究，這已是相當重要的一步跨越；其次，Bühler 採取了榮格的統一性觀點，指出既然身心靈是一個整體，那麼，究竟靈性的成長和我們的身心發展有沒有絕對的關係？從 Bühler 的〔圖 B〕到〔圖 E〕已包含了各種可能性看來，其實並沒有絕對的關聯。換言之，無關乎年齡，一個人的心智成熟度、是否意識到靈性層次的重要性，並開發其潛意識能量（靈修），不可或缺的是機緣，加上個人的修行意願了；用基督宗教的話來說，便是天主恩寵與個人努力的天人合作，共同配合了。

綜合以上，筆者概略地區分心靈成長的幾個階段如下，並配合榮格學派另一位菁英 Carol S. Pearson 的《內在英雄》<sup>11</sup>一書，指出心靈成長與原型之間的對應。這當然已無關於年齡問題，而是靈性的開發與頓悟過程：

1. 心靈的「幼童期」：脫離母親的子宮，踏入生命的旅程，探索人生。這一階段的特徵，有如英雄神話的肇始一切斷與母親相連的臍帶；抑或有如被驅逐出伊甸園的亞當夏娃，而衍然成了「孤兒原型」——一味地、被動地等待救援的代表性人物。在心靈成長上，這一階段仍然是嗷嗷待

---

<sup>11</sup> 參 Carol S. Pearson 著，徐愼恕、朱侃如譯，《內在英雄：六種生活的原型》（台北：立緒，2000年初版）。作者具體地應用了榮格的原型心理學，闡釋了我們深藏基底的六種生活的原型：「天真者」、「孤兒」、「鬥士」、「殉道者」、「流浪者」、「魔法師」。我們將在下節中更進一步引述、分析，因而此處不擬多作解釋。

哺的孩童。不過，此階段亦是「天真者原型」的典範，其純潔無暇的心靈令人動容，更不捨指責與刁難。

2. 心靈的「青春期」：自我 ego 擺脫父母的權威，追求獨立。爲了證明自己的存在價值與意義，這一階段的人會不斷地去尋求「肯定」，追逐各方面的成就感（包括家庭、事業、人際關係等等）。不過，終究他只是在意識層面上，證明了自我 ego 罷了（而非真我 self），因而不免會在此跌跌撞撞地。

這時期的人，可能走入英雄神話中的「鬥士原型」—爲爭戰而爭戰，雖然有時顯得有勇無謀，但其精神令人佩服。也可能走入英雄神話中的「殉道者原型」—爲犧牲而犧牲，自以爲是奉獻、委屈求全，但有時卻甚至是不明所以地「賠上了自己的靈魂」。還有可能走入「流浪者原型」之中—爲了尋找自己、只做自己，甚且是保全完整的自己，他必須適時地退隱，以與世界保持適當距離。

不過，無論如何，這一階段的人試圖證明自己的存在，找到人生中的定位，即便不成熟，卻也確實是一段重大而必經的人生旅程。

3. 心靈的「成年期」：確立明確的人生目標，有責任感（對自己負起全責，並有使命感地去做一些事），意識化地做自己。這時期的人可能仍舊是「鬥士」、「殉道者」、「流浪者」（或三者兼具），不過在心態上已不同於前一階段了；至少是經歷過與現實的磨合，而取得了平衡點的鬥士、殉道者和流浪者。換言之，此階段的考驗，便在於拿捏好個體與世界的分寸，扮演他該扮演的角色。而這段歷程，亦衍生出了他的人生智慧來。

4. 心靈的「中年期」：靈性自我在歷經了各種衝突之後，重新得到「定向」，並在體認到與真我的結盟之後，經驗到「重生」。換言之，這是英雄重新回到生活世界來，但已帶著不同的心境，不再強作英雄，而懂得變通、保留彈性了。至此階段，他變成了「魔法師」—對此生活世界不再執著，也不再迷惘，甚且可以自由自在地、四通八達地，做真實的自己，也同時成就了全人類，因為他已能掌握愛的真諦，在自我與世界之間不再是對立、衝突的，而是和諧、一體的。有趣的是，當他不再強作英雄，甚至忘卻自己、放棄自己時，卻相反地，收穫了真實的自己、實現了自己。
5. 心靈的「老年期」：跨越生命的門檻，進入浩瀚無邊的境域，達至前所未曾探測、超越死亡的領域—永恆。用中國人的話來說，就是「天人合一」，是「忘我」或「無我」之境；用基督宗教的用語形容，即是「消溶於天主內，是基督在我內、我在基督內的一體性結合」，是永生與天國之境，亞當與夏娃重回伊甸樂園了。用 Carol S. Pearson 的觀點來說，此階段是返老還童、重回「天真者原型」了。

### 三、個體化過程的兩種形式（前半生與後半生的個體化訴求和目標不同）

由上述心靈成長的歷程看來，個體化過程雖然具有生命成長的普遍性律則，因為每一階段皆呈顯出某種持續不變的、規律的原型的型態；但沿途的標地、里程碑（由各種原型的內容—圖像 images、動像 motifs—所示）則完全因人而異，無法預先決定。每個人的成長進程，由個人的理解與認同所決定，而其採取的行

動則是他本性的真實表達。換言之，所有生命歷程的轉換：誕生、死亡、再生、結婚、生子……等所有階段性禮儀的象徵，都是個體化過程的必經型態。從遠古流傳至今的神話、各種禮儀、藝術作品等等，所有的想像與表達，都在以各種形式留存這些原型的事件。

尤有甚者，這些生命歷程一步一步地進展，直到他完成了自己的整全的生命為止，其間包含了很多小小的「重生時刻」與「重生事件」共同作用而完成<sup>12</sup>。譬如出遊時遭到溺水，被人從水中救起；又如遭受驚嚇時，父母或朋友常在我們胸背處一邊輕撫或輕拍，一邊說「嘸驚、嘸驚」，這都是一次小小的重生事件。而每一次即使再小的重生經驗，都是一種本質性的改變、一種轉化，並開啓了各種潛在的可能性，而個體化過程便是由這一連串的轉化所完成的。

值得一提的是，「轉化」(transformation)與「個體化」(individuation)的關係極為密切，但卻不盡相同。前者的發生通常事出突然，一旦發生，會指向各種可能性，不盡然全是正面的發展；後者則是包含了更新(renewal)與再生(rebirth)的契機，是具有完成心靈整全發展的目標，而由一系列的正面轉化所形成的過程。更具體地說，榮格認為：

「個體化過程所涉及的根本性影響，乃是個人的『死亡與再生』的經驗，經過奮鬥與苦難，經過意識的、終生的、不間斷的努力，去擴大意識的領域，以達至內在更大的自由。<sup>13</sup>」

---

<sup>12</sup> 參 Jolande Jacobi, 前引書, 61 頁。

<sup>13</sup> 同上, 62 頁。



這包括了直接的與間接的重生經驗。例如在親自參與某一團體性禮儀或慶典時，縱然自己不是主角，亦能發生某種轉化，尤其是宗教的禮儀，當它涉及了主動或被動的獻身時，轉化隨即發生。當然，這要求身體與精神的共同參與，意識的運作亦不可或缺。

個體化過程的這兩種形式—其一是自然發生的、被動的參與、間接的重生經驗；其二是有其方法上的幫助，有其主動和直接的參與、投身—亦指出其兩個主要的階段：前半生與後半生。榮格曾指出：人生前半輩子與後半輩子的個體化過程訴求不同。人生前半輩子的個體化過程，其主要訴求在於建立自我（ego）、實現自我，得到成就感；人生後半輩子的個體化過程，其主要訴求已遠非自我（ego）所能實現，它的目標在於真我的實現（self-realization），並能夠維持意識與潛意識、自我與真我之間持久的、平衡的、圓滿的關係。個體化過程的第一種形式，即是前半生自然發生的過程，而第二種形式，則是我們後半生有意識化的追尋。我們試整理如下表：

〔表十〕個體化過程的前半段與後半段的比較

個體化過程的第一種形式 (主要在前半生)	個體化過程的第二種形式 (主要在後半生)
自然發生的過程，一般性的生命歷程	經過方法論與分析性心理學的協助而進展
由個別經驗所組成的過程	是經過集體性的參與，經驗到有如「入門禮」的過程、經驗到「重生」
包含許多小小的「轉化」而形成漸進的發展	經歷到某種巨大、震驚的事件，而產生了明顯而正向的轉變
終其一生隨著生理的改變而發展	持續地以某種不變的形式，重覆同一循環的過程
主要在前半生完成	其完成需跨越前半生與後半生的兩大階段
受外在環境與內在狀況貿然而倉促的干預，包括來自內外在的衝動，如從結婚的念頭到結婚的行動等	在退化或萎縮的形式中，一段尚未發展、尚不健全而有待開發的過程

當然，這個整理並非絕對的，其目的在於觀察、了解個體化過程不同階段的進展，以期知己知彼，並運用於我們的日常生活中。此般的類比，可以無窮地套用在各個不同的領域上，來了解人類生命歷程的演化與其意義。譬如分析神話的結構、解釋夢與想像的內容，以及詮釋宗教象徵中，階段性禮儀（尤其成年禮和入門禮）與個體化的意義。

## 小 結

無論如何，榮格所要指出的是，生命歷程的前半段任務，是要建立自我，並且強化自我。我們需要自我來管理、建構我們的個性，並在人生各種抉擇中作出符合自己想望和期待的選擇，度自己想過的生活。自我愈健康，生活也就愈有效率，人生也愈有成就。然而，一旦生命的前半段任務（職業、婚姻、家庭）完成時，自我便該停止它的控制，而放手、讓位給「真我」接手統轄。靈修之道便是要鬆綁自我的掌控，讓心智背後的靈光成爲焦點所在。這需要長時間的寧靜、沈澱，可說人的整個後半生都在爲此作準備。

當自我放手、不再掌控時，我們的意識便觸及到了自身的幽暗面。而了解、認清自己的幽暗面，該是靈修最重要的功課了。因爲這爲自我來說是一種威脅，自我將如鬥士般，發展出各種防禦機制來，以抵觸它的焦慮、不安，並拒絕承認自己的憤怒和恐懼。一旦思想、情感、行爲等，皆在對抗、否認我們的幽暗面，在我們的潛意識裏，便會堆積一大堆遭受拒絕的殘渣；而這些殘渣也有自己的能量，它們被拒絕得愈久，累積的能量也就愈大，直到它們發酵到某種程度，到了我們再也不能不去面對的時候，危機隨即變爲轉機。

至此，心理學的自我認知和建構，必須讓渡給靈修生活來接手了。但無論如何，爲使靈性得以更爲成熟，我們必須承認幽暗的情緒也是自己的一部分。心理學從生命成長歷程爲我們開啓了一個端倪，而我們的目標在於結合心理學與靈修成長的共同合作，達至人之爲人其實即是「神聖內居」的終極實現。爲此，個體化過程、全人發展與整合、基督徒的靈修之路，該是一段相輔相成、殊途同歸之路。

### 第三節 個體化過程即全人發展與整合

#### 一、真我的動態運作過程引導我們走向全人的整合與發展

從前述榮格對個體化過程的描述，可以看出這是人走向真我、人格得以塑造、建立的一段過程，每一個人在此過程中皆可能採取不同的形式，形成一個個獨一無二的個體。但這段旅程，只有極少數的人會將之轉換為一段靈修之旅；更確切地說，大部分人只追求了第一階段（前半生）的個體化，在成就了自我之後便把持不放，而未能跨入靈性層次的追尋。一般人都慣常以自己的經驗來類比別人、詮釋自己，亦即只停留在心理學上所探討的人格面具之上，也就是意識層面，來賦予意義並作詮釋，只有少數人能轉向另一面——集體潛意識——之中，去體驗自己所進入的另一黑暗、劣勢、混沌……的局面，從而覺悟、經驗到真我。

然而，榮格的個體化過程，乃是朝向一個終極目標而行動的過程。事實上，大部分人會同意：人類的基本處境，乃是種種心靈對立面的衝突，因而在心靈探索的道路上，所需面對的挑戰便是「如何在對立衝突的表層下，尋覓到共通的靈性基礎，進行無盡的動態整合過程，以成就生命整體的意義與價值」。

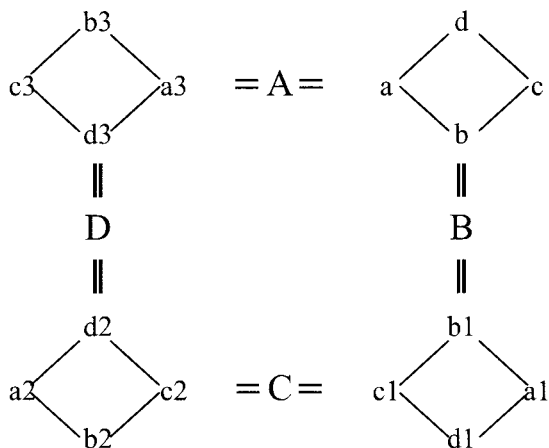
這段靈性之旅是一動態辯證過程。為表達此一動態過程，榮格晚年在 *Aion—Researches into the Phenomenology of Self*<sup>14</sup> 一書

---

<sup>14</sup> Jung, C. G., *Aion—Researches into the Phenomenology of Self* (trans. R.F.C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul, LTD., 1959, 1968 2<sup>nd</sup> edition), pp.259 ff.

中，提出一個看似碳原子結構的圖示，來說明「真我的動態運作過程」，如下：

〔圖十一〕真我的動態運作過程圖



榮格試圖以此圖來說明真我原型在個人心理生活連續脈絡中轉化的公式，換言之，這是真我由純粹潛能發展至全然實現的動態過程，把原本無意識的內涵轉變成能被意識覺察的狀態，因而它也是重生轉化的過程、朝向意識發展的過程，以及連續性實體轉化（象徵化）的過程。

簡言之，這個運動由心靈光譜中的 A 為出發點（此亦是終點），它象徵精神發展的最理想意象，亦即真我原型的本然、實相（reality）。當人從四方位體 A，依序循環地通過四方位體 B、C、D，然後再回到 A，重覆前述過程時，一個原型意象的心靈內容，便在光譜的原型彼端進入了心靈系統了，而整合的過程亦在其他三個層次中尾隨到來。

首先，吾人的意象通過原型的四方位體的四個點（a、b、c、d）輪替流動，然後觀念變得愈來愈清晰。接著，觀念移轉到B的層次，藉由類似原子能量轉移的方式，通過小b之門而進入。這是另一意識層次的轉化。不過，因為觀念存在於陰影層次之中，必須透過客體投射陰影於現實的日常生活中，方能被感知到。為此，觀念要取得真實性（reality，亦即認清實相），而且得以整合、統一，必須在具體的時空、環境中實現出來，進而，觀念才能透過這一心靈層級發揮出它的作用來。

不過，由於觀念的形成必須透過陰影的辯證過程方能達至，這就導致了衝突、問題、局限等的反應。因而榮格認為，人類的行為皆可以正負兩面來看待，當我們從思想移向行動時，我們便不等地進入了一個陰影潛能的世界中，每一個反應皆會帶來衝擊、挑戰，甚至引發爭執、衝突與掙扎。因此，當某個人開始了他特立獨行的生活模式，他的所作所為可能引發別人的不滿，甚或抱怨時，乃因此人正處於陰影的四方位體內活動，但這一看來不成全或不成熟的表現，卻是他觀念具體化，以致得以昇華的契機。

當觀念、人格漸趨成熟，進而潛入C層次時，在身、心、靈相互作用之下，生理、心理、靈性三方面都開始有了一些變化：首先先有意象的形成，進而進入心靈，影響觀念，然後變成了具體的行為，甚至改變身體的機能。因此在這一結構中，已愈走愈深，並能超越某些身心方面的障礙了。

到了D層次時，觀念便一通百通地，不再受限，也不再強求了；相反的，因為此時他已完全地意識化、完全地覺悟了，心靈反而更能順應自然、隨遇而安，他人看似愚蠢，其實是大智若愚，他人看似無為，但此人卻也無所不為地完成了他的目

標，而且四通八達、左右逢源，正如莊子《逍遙遊》中的自由自在了。榮格總結地說：

「此一公式代表的是真我的象徵……是一個動態的過程……動態的力量……四種轉化代表的，彷彿是真我再生或青春再現的發生過程，與太陽中碳與氮的循環類似：當一個碳原子捕捉到四份質子……在循環結束時以 alpha 粒子的形式釋出它們，碳原子本身在完成反應過程後仍維持不變，卻像是灰燼中飛出的鳳凰一般。存在—原子及其成份的存在—的秘密，可能便存在於不斷重複的新生過程中，而在試圖說明原型的神秘現象時，我們也可能出現類似的結論。<sup>15</sup>」

## 二、現代人的心靈探索之道——內在英雄的旅程

上述榮格以真我原型的四方位體，理論性地說明了個體化過程在四個不同層次上的動態性運作。然而在具體生活上，此非但不是與我們關係甚遙的純粹理論，甚且還深具潛在的影響力，只是我們尚未自覺罷了。

榮格學派首屈一指的菁英 Carol S. Pearson，便將榮格的這一原型理論，賦予了具體的生活面貌，來解釋我們心靈成長的各個不同層次及其特色。她在《內在英雄：六種生活的原型》<sup>16</sup>中，

<sup>15</sup> 引自《榮格全集》第九卷，此處乃參照：Murray Stein 著，朱侃如譯，《榮格心靈地圖》（台北：立緒，1999 初版），253-254 頁的翻譯。

<sup>16</sup> Carol S. Pearson，《內在英雄》。同一作者，在她的另一著作《影響你生命的十二原型》（張蘭馨譯，台北：生命潛能，1994 年 4

具體地應用了榮格的原型心理學，闡釋了我們深藏基底的六種生活原型，這六種原型塑造了我們的人格與生活方式，並且也構成了我們心靈成長的幾個階段，分別是：「天真者（原型）」由伊甸園掉落至世界，成為無依無靠的「孤兒（原型）」，一味地、被動地等待救援；而後，在各種挑戰、適應中，當人認知到了被動地等待是沒有的，於是相繼地落入了「鬥士（原型）」、「流浪者（原型）」和「殉道者（原型）」之中，呈現出了人生的多樣化面貌；最後，覺悟者體認到了，其實無論處於人生的各種際遇、情境中，**生命的每一個階段都是禮物**，Pearson 將這覺悟者以「魔法師（原型）」來詮釋之。

這幾個具體的人物角色（或以榮格學派心理學來說，是潛意識裏塑造、影響我之為我的內在原型），構成了我們的內在探索之旅，也即是我們之所以能成為「英雄」的旅程。的確，**人人都是英雄**<sup>17</sup>，只不過我們的任務不是傳統神話故事裏的移山倒海，而是認識山和海（非征服），亦即溝通意識與潛意識兩大領域，貫穿意向性結構（由意識、自我所主導）與趨向性結構（非意識所能主導，包括本能、情感、緣份際遇與命運等，非理性結構）的功能，化解主客二元

---

月初版，2002年12月四刷）中，更擴大了此思想為十二種「認識自己與重建生活的新法則」的原型。

<sup>17</sup> 此語出自坎伯（Joseph Campbell）「英雄神話」的概念，近來立緒出版社相繼出版了坎伯的一系列神話學著作，如《神話》、《千面英雄》、《神話的智慧》等等，而其基礎便是榮格學派的後繼發展，並得到了莫大的迴響。有關榮格學派的神話學，其理論基礎最有系統化的整理，可見 Walker, Steven F., *Jung and The Jungians on Myth* (New York & London: Garland Publishing, 1995)。亦參見楊素娥，《榮格分析心理學派之神話觀》，（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，1996年6月）。



對立的鴻溝，達至整合、一體、平衡、協調的關係。

然而，要成爲一個「意識化」的英雄，能夠知其然、知其不然，能夠有所爲、有所不爲，卻不是件容易的事。在今日瘋狂地沈迷於金錢、地位、權力、享樂、上癮與著魔的行爲追逐下，更突顯出了現代人的心靈空虛、生活失調甚至失控的情況。不過，事實證明，人類普遍渴求尋找「生命的意識」的饑渴，未曾間斷。雖然現代人具有極大的心理壓抑的傾向，多數人對自己的內在動機所知不多，甚至完全不了解，但現代人尋求超越之道卻從未停止，從時下流行的命理、風水節目便可略見端倪，而另一種極端便是對心理學（甚至是靈修學）的強大渴望。

「內在英雄」，是相對於追求擁有和成就，而獲勝、或落敗、或犬儒的「外在英雄」才出現的。外在英雄戴著人格面具，活在二元對立、你死我活、權力爭奪的競爭戰場上，這些外在的學識修養、功名利祿，可能都只是鬥爭的手段和成果，但其實是虛幻的，這些成就充其量只是自欺欺人罷了。相對的，內在英雄不以世間價值爲標地，屠龍的目的，是要殺死（克服）內在的恐懼、憤怒、貪婪、嫉妒、自卑、憂傷、罪惡感……等陰影，而尋求做自己的主人、與自己和好、更與天主和好。

接下來，我們便根據 Pearson 所指引的這六種根本性的原型，整理如下表<sup>18</sup>，並說明於後：

---

<sup>18</sup> 此乃參照 Carol S. Pearson 《內在英雄》28 頁所做的整理。

〔表十二〕現代人心靈探索旅程之原型途徑摘要表

	孤 兒	殉 道 者	流 浪 者	鬥 士	魔 法 師
目 標	安 全	良善、關 愛、責任	獨立自主	力 量 效 能	本真、整 體與平衡
最大的 恐 懼	遭遺棄 剝奪	自 私 空 洞	隨潮流而 行，與他 人一致	軟 弱 無 能	失衡、膚淺 與自我/他 人疏離
對龍怪的 反應（困 厄、危機）	否認存在、 等待救援	捨己救人	逃 離	斬 殺	統合與肯 定
靈 性	需要神祇 的救援及 宗教導師 的指引	以受苦取 悅上帝、 幫助他人	只尋找上 帝	傳福音、 使 人 皈 依、重視 精神鍛鍊	欣見每個 人對上帝 的體驗、尊 重不同的 信仰方式
知識教育	需要權威 給予解答	學習幫助 他人	以自己的 方式探索 新觀念	以競爭、 成就和動 機來學習	鼓勵好奇， 以團體或 個人方式 學習，因 學習是快 樂的
人我關係	需有關注 他的人	照顧他人、 犧牲奉獻	單打獨鬥、 做自己	改變或塑 造他人， 以取悅自 己；易走 上自戀一 途	尊重差異、 渴望同儕 關係
情 緒	失控或麻 木	壓抑負面 情緒，以 便不傷害 他人	與孤獨奮 戰、禁慾 主義者	以自制、 壓抑來完 成拓展	寬容，並 從自己與 他人處學 習成長

	孤兒	殉道者	流浪者	鬥士	魔法師
身體健康	想快速搞定、追求立即的滿足	節食、受為他人觀感而剝削自己	不信任專家、獨自行動、另類的自我照顧、喜歡獨自運動	採行制度與紀律、喜愛團隊的運動	追求健康、保持適當的營養和運動
工作	渴望簡單的生活、寧可不工作	把工作視為艱辛痛苦，但卻必要的事、為他人而做	追求更高的生涯、職業發展	為目標而工作，期待有所回報	以工作為生涯，把工作本身視為回報
物質世界	感到貧窮、更好是中彩卷或繼承財產	相信施比受更有福、貧比富更有德	成為自我成就的人，願為獨立自主而不惜犧牲金錢、物質	努力工作以求取成功、讓制度為個人服務、寧願富有	無論擁有多少都覺得富足、相信人總能獲得一切生活所需、從不囤積
任務成就	克服否定、希望與天真	關愛及施捨的能力	自主、認同與事業	堅定、勇氣、自信、尊敬	享樂、富足、接納、信念

除了上述這塑造我們人生的六種原型的整理之外，尚有些要點必須說明如下：

1. 首先，「天真者」並未包含在這個圖表中，因為它不是英雄的原型，當我們活在天堂樂園中時，我們不需要目標，亦無恐懼、任務、工作或其他事務與擔憂等。不過，天真

者也可說是前英雄期，或後英雄期；換言之，它是這段旅程的出發點，且其終點仍是回歸於天真者。

2. 在這段內在英雄的旅程中，各原型之間是根本而平等的。更確切地說，所有的人、每一個階段，都很重要，而無關乎好壞、優劣、對錯。瞭解原型的作用，相當於一種召喚，邀請我們迎向探索，航向生命旅程一個體化過程，並欣賞人生的藝術。
3. 這段內在英雄旅程，由「天真者」的全然信任開始，逐漸步入「孤兒」對於安全感的強烈渴求，或「殉道者」的自我犧牲、「流浪者」的探索、「鬥士」的競爭與勝利，最後，是「魔法師」的本真和整全合一。

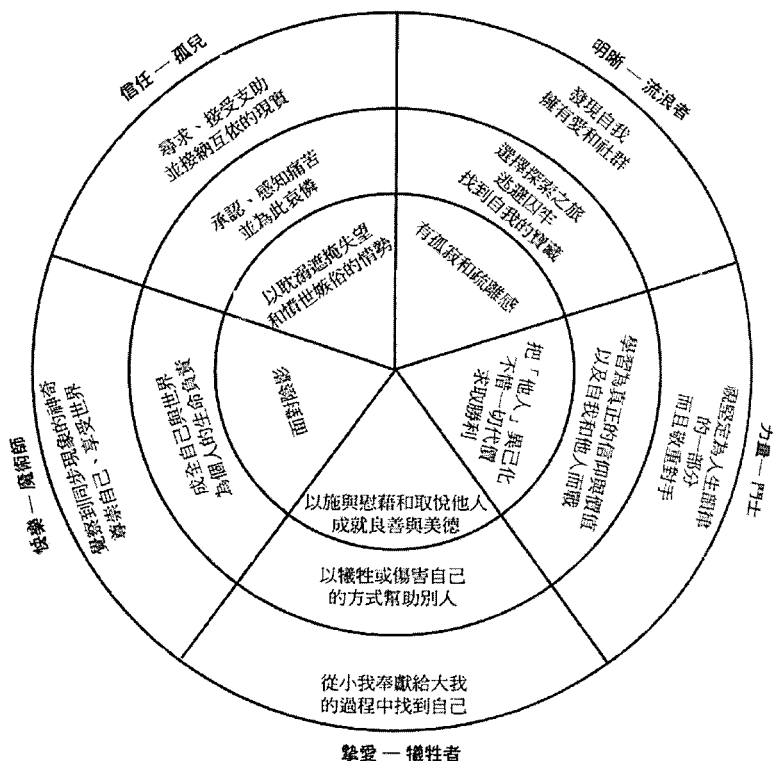
我們每個人可能或多或少都佔有這裏的每一種原型，只是比重不一；而且在不同的處境下，也會以不同的原型來因應。旅程亦無固定的進程，有時跳來跳去，並非線性發展；而男女性別以及不同年齡發展階段的人，在次序和主題上亦會有所不同。但無論如何，除非人們充分歷練此一原型所帶給自己的各種考驗，換言之，每一階段（原型）都含藏著一些人生課題，除非學會並完成了這功課，否則是無法超越它們所予人的掌控作用的。但伴隨著成長與改變，生命將更加豐富、更有深度。

4. 英雄在每個模式中學到的人生課題，是永不復失、也永不嫌多的。它們只會變得更精緻：為天真者，英雄學會信任；為孤兒，英雄學會哀傷；為流浪者，英雄學習找出並定義真實的自己；為鬥士，則要肯定現實，並以此影響改變世界；為殉道者，英雄學會愛與承諾，並能夠放下執著。所有的這些德性都涉及某種程度的痛苦與掙扎。而魔法師在

這些價值之外，還附加了體認到宇宙豐盈存在的事實，並予以接受的能力。

5. 英雄所學習的最後一門功課，就是快樂地「重回伊甸園」。但這段旅程具有「循環的本質」（或說「迴旋式的推進」，參閱〔表十三〕）；換言之，我們每個人都會帶著每個階段的功課進入下一階段，當我們如是貫徹之後，原型的意義與作用也隨之轉化、進階。

〔表十三〕英雄之輪的三重迴旋



隨著圓圈的擴大，生活原型的最後階段—魔法師—會實現孤兒想回伊甸園的渴望，剛開始是在微觀宇宙與個人層次上，後來則能在最大的宇宙層次上達成，不過這一次，已不再是以一個天真的兒童身分、用依賴的心態去經驗、進入這一豐美的花園，而是學會了與他人、與自己、與大自然，以及與天主互相依恃地進入樂園裏。

「到了魔法師的位階，英雄們了解到根本無所謂『失落』這一回事：犧牲已成了一個成長的契機，他們學會了溫柔地放下舊模式，讓新的方法、新的生命進來。在適當時機進入適當階段的人，神話會帶給他們生命。……揠苗助長……會把同一原型帶入死胡同，因為這不是他們真正成長所需要的。<sup>19</sup>」

重要的是，無論處於那一階段，我們可以安全地、自由地和自己的心靈相處，汲取內在神性的力量。與自己的心靈對話，需要一顆如英雄般勇於冒險的心，與恐龍敵對，並尋得真實自我的這顆珍寶。而這顆珍寶，從聖經的觀點看，豈不就是基督徒們所尋尋覓覓的「天國」？正如耶穌在福音書中所傳遞給我們的天國觀：

「天國好像是藏在地裏的寶貝；人找到了，就把它藏起來，高興地去賣掉他所有的一切，買了那塊地。天國又好像一個尋找完美珍珠的商人；他一找到一顆寶貴的珍珠，就去，賣掉他所有的一切，買了它。」（瑪十三 44-46）

---

<sup>19</sup> 同上，22 頁。

耶穌所作此類的天國比喻，散見於福音書中<sup>20</sup>。仔細對照，可見出耶穌所要傳遞給我們的天國觀，豈不與當今我們在心理學、靈修學上所尋求的目標一致嗎？！是的，從宗教交談的觀點來看，在榮格學派的原型心理學中，英雄所追求的目標和所經歷的路程，也正是每個宗教<sup>21</sup>所追求的最高境界、啓示，以及靈修的路徑。而這，就是「真理必會使你們獲得自由」（若八 32）的印證。

至此，人一生的功課，便是學會認清 reality（事實、真相、本然）。「當我們了解到，人活在這世界上真正的功課並不是努力證明你是誰，而是讓自己做那個本然的自己時，情況將會大大的不同」<sup>22</sup>。而為基督徒來說，這時已臻「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20）、已有「你們不要思慮怎麼說，或說什麼，因為在那時刻，自會賜給你們應說什麼」（瑪十 19）<sup>23</sup>的智慧了！「因為天主的國就在你們中間」（路十七

<sup>20</sup> 尤其《瑪竇福音》，如十三 24 ff：「天國好像一個人，在自己田裏撒了好種子...」、「天國好像一粒芥子，人把它撒在自己的田裏...」、「天國好像酵母，女人取來藏在三斗麵裏，直到全部發了酵...」、「天國又好像一個尋找完美珍珠的商人...」、「天國又好像撒在海裏的網，網羅各種的魚...」；廿五 1 ff：「天國好比十個童女，拿著自己的燈，出去迎接新郎...」等等。

<sup>21</sup> 包括「智慧型宗教」（如中國宗教中的儒家、道家等）以及「啓示型宗教」（如基督宗教、猶太教、伊斯蘭教等），參孔漢思神父、秦家懿女士合著，《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1989 初版）。

<sup>22</sup> Carol S. Pearson，《內在英雄》，17 頁。

<sup>23</sup> 另參谷十三 11：「人把你們拉去解送到法庭時，你們不要預先思慮該說什麼；在那時刻賜給你們什麼話，你們就說什麼，因為說話的不是你們，而是聖神」。

21)，甚且我們還有天主的保證：「你們小小的羊群，不要害怕！因為你們的父喜歡把『天國』賜給你們」（路十二 32）。

## 小 結

從榮格的〔真我的動態運作過程圖〕中，我們理論性地說明了個體化過程中真我原型的動態作用；而具體的生活原型，我們介紹了榮格學派的 Carol S. Pearson，以「內在英雄之旅」一系列的說明，來闡述個體化過程與我們的人格（全人發展）、生活（包括人我關係，及與工作、與大自然等等的關係）、靈修（尤其與天主的關係）等的休戚相關。前者作了極佳的理論建構，後者則實際地應用其理論，為現代人的心靈旅程作了深入的觀察和引導。的確，這段真我實現的旅程，正是全人發展與整合的過程，而這為基督徒來說，亦即是一段「靈修之路」。

然而，榮格的學說固然為我們鋪了一條新路，亦即為靈修之道提供了心理學的理论基礎，但它絕非一條易路，攀登上「天主化」的「成全之道」，是動態而充滿挑戰的。但無論如何，邁向健全而成熟的人格（個體化），與基督徒靈修的目標該是一致的。以下我們繼續立於交談的立場，比較一下兩者的旅程是如何地相輔相成。



## 第四節 個體化過程與基督徒靈修

### 一、基督徒靈修精神即意識化天主恩寵的全人發展

由榮格心理學與基督宗教靈修作交談，首先應區別基督徒與一般人有何同與不同，因為由上得知，個體化過程適用於所有人，是人人「成爲真實自己」、「全人發展與整合」的必經之路，只不過有些人是意識化地進行，有些人則無。那麼，我們便可以說，基督徒與一般人的分別，即在前者是意識化地活在天主的氛圍與恩寵內，後者雖也蒙受天主普遍性的恩寵，但卻缺乏意識化的認知。事實上，此一分別，在梵二《教會在現代牧職憲章》中，即肯定了救恩的普遍性（救恩同樣臨於非基督徒中間），以及在拉內提出「匿名基督徒」的神學反省後，也得到了神學界普遍的認同。

事實上，依照榮格，集體潛意識的內容一結合了人性自我及對整體宇宙的世界觀一根本就具體地呈顯於人類發展的脈絡中，透過我們的生命旅程，我們常常在心靈裏與天主一心靈中最重要的組成要素、終極實體的具像化一相遇。如果天主未曾化爲具體的靈修事實，在我們的生活脈絡中讓我們直接地經驗到的話，那麼自然科學（心理學）乃至哲學、神學也就無法「說」祂是什麼了；不過，事實證明，我們的靈魂不斷地向祂邁進、更認識祂，甚而我們至今仍不停地在靈修經驗中與祂直接或間接地接觸。榮格甚至指出：天主的概念，有如自然道德律（the moral law），是我們靈魂內不可抹滅的本質；天主和吾人的宗教意向，

是所有人類最強烈、最根本、最原始的「靈能」(the strongest and most original of all man's spiritual capacities)<sup>24</sup>。

爲此，基督徒靈修精神無他，就是意識化天主恩寵，邁向全人發展，正如本書第一章探討〈聖三靈修的現代意義及與心理學的合作〉中，曾摘錄了徐可之神父以及張春申神父兩位對於「靈修」的定義，：

「靈修是指天人關係……是人性全面發展中原有的一面，是人性的基本需要之一，就如人有生理、心理的基本需要，而且這些需要必須獲適切的滿足，人才能在生理和心理各方面有健全的發展和成長……並走向成熟。<sup>25</sup>」

「所謂『修』，便是一個學習的過程，不斷地學習。消極方面是掃除我們前進的障礙，積極方面是要達到完美、圓滿及文采光華。至於『靈』，有時說『神』，不是與肉身相對立的靈魂，也不是與物質相對的精神。……我們可把人常說的靈魂、精神解釋爲『人性之自我』(human self)。那麼，由教會文件中對靈的意義與上述修的意義，可看出我們要修的是我們整個人的自我。<sup>26</sup>」

---

<sup>24</sup> 參 Josef Goldbrunner, *Individuation—A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung*, p.147。不過，榮格亦曾指出，心理學作爲一門學科，無須證明或承擔起具體化天主肖像的工作，而只須根據事實，來處理天主肖像所引發的作用即可。

<sup>25</sup> 徐可之，〈靈修輔導管見〉《神學論集》44期(1980夏)，263頁；亦參第一章第二節「心理學與靈修觀」，本書33頁。

<sup>26</sup> 張春申，〈靈修的意義〉《神學論集》44期(1980夏)，147~148頁；亦參第一章第一節「聖三靈修的意義」，本書22~24頁。

因此，度靈修生活的人是在一個生命過程中間，他的目標就是要達到人的理想，成爲一個完美的人。但有別於一般普世大眾的「是」，基督徒在這一個體化過程中，意識到天主的召叫、莫大的恩寵，也意識到自己的有限、罪惡與不配；這段歷程在人與自己、與他人、與世界、與天主的關係上，不斷地碰撞、反思、作用；換言之，基督體驗到天主的內居與超越的本質，願進一步與之相遇、相知、相結合，進而活現出天主的生命來。這是一段典型的「位際性靈修」，而逐漸啓悟的過程；並且至終體悟到，天主的愛早已內化在我們心靈深處，意識心靈與潛意識世界不但不是對立的，甚且根本是一體的、和諧的，而走向「一體性靈修」的境界。

要做到意識化天主恩寵的全人發展，「位際性靈修」與「一體性靈修」必須平衡發展，缺一則不成其爲「全人靈修」。而其過程亦必經歷傳統靈修學中的煉路、明路、合路等階段，這就有如榮格心理學中的個體化過程一般。總之，這段歷程必須天人共同參與、共同合作與努力。既需要天主「由上而下」的恩寵，也需要我們「由下而上」的努力；而這兩者間的張力，在「十字架—對立二元的統一」中，傳達得淋漓盡致。

## 二、十字架—對立二元的統一

無可否認，我們身處張力之中，不僅是信仰與靈修生活如此，整個宇宙（包括我們的人性以及這個極端二元化的世界），也是處於兩端極爲不同的質當中。這無所不在的兩極，諸如：善 / 惡；神性 / 人性；光明 / 黑暗；天堂 / 地獄；天使 / 惡魔；喜樂 / 悲傷……等，是人生事實；而靈修，便是讓這兩股對立的力量「大和解」。

須說明的是，許多人誤以為「個體化」乃是成為一個「完美的人」，成為一個有能力的超人、愛所有人也被所有人愛的完人、不僅不自私甚且經常幫助人的大好人，簡言之是一個只有善而無惡的「完美主義者」。這其實是對個體化過程的一大誤解。個體化過程絕非單純地為倫理學上的目的，非為消除惡、罪、黑暗、痛苦等等的人性，更不是讓一個人轉變為一個只會導致神經質的完美主義者。人的不完美—自從人被驅逐出樂園後即緊抓著我們的不完美本性—大概只能由天主恩寵的行動來消除；而我們對天主同在的記憶，至今仍封鎖在我們潛意識底層之中，也只能透過天主恩寵的沛降，方得解放。個體化過程不是要成為完美，而是要成為「整體」；而整體，便包括了完美與不完美這對立的兩要素。

為榮格來說，「完整」意味著「充滿了各種矛盾」(To be “whole” means...to be full of contradictions)<sup>27</sup>；而既然人的心理充滿了各種對立的矛盾，勢必同時存在著張力與痛苦，也因而導致人對生命似是而非、模糊不清的追逐；而身為人，最大的困難也是最重要的價值和努力，便是去接受人本質上即存在著的對立與矛盾，學習去包容並與之和平共存，而這一過程和努力，是個體化過程不可或缺的一步。

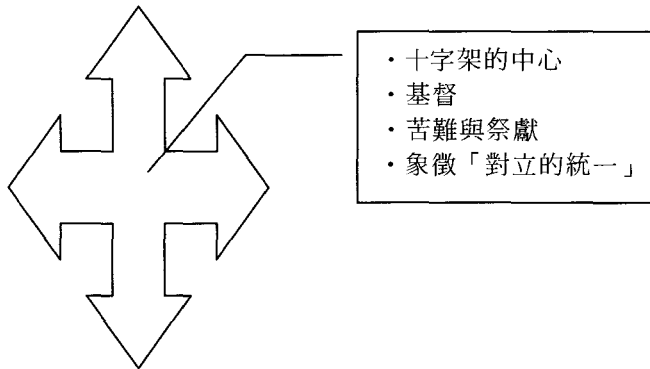
基督徒蒙召來跟隨耶穌基督走「十字架之路」，就是最佳的一個典範。十字架的四個方向，即已道出了它根本性的衝突，以及它所承受的張力與痛苦。然而，在其交叉點上，十字架的中心，即基督，卻象徵著「對立的統一」，是祂化解了所有的衝突與矛盾。換句話說，十字架這種內在融合統整的象徵，不

---

<sup>27</sup> 參 Jolande Jacobi，前引書，121 頁。

但是統整死亡與重生的經驗，同時也伴隨著無以倫比的巨大痛苦。Titus Burckhardt 認為，十字架的垂直軸代表意識（表層、自我）與潛意識（裏層、靈魂）的對立與合一，水平軸則代表陽剛與陰柔力量的對立與合一；換言之，在十字架的相交之處，即是兩股對立力量的交融、合一，是正、反、合的統整。

### 〔圖十四〕十字架：對立的統一



爲此，基督徒（跟隨基督的人）除了仿效祂以外，更該注意到祂悲劇性命運所帶來的「苦難」與「祭獻」精神。而要達此目的的唯一方法，便是充分去體會由內在衝突所造成的激烈掙扎，讓自我與靈魂、陰與陽，在痛苦煎熬中昇華轉換，並融合爲一。正如耶穌對衆人所說的：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，天天背著自己的十字架跟隨我」（路九 23）；「誰不背起自己的十字架跟隨我，不配是我的」（瑪十 38）。換言之，聖召必須是個十字架，是真正放棄所有本性的事物、世俗的價值，即

連最高等的本性事物也該放棄，所有基督徒皆蒙召走這一條十字架之路，而這也是唯一通向永生之路。

「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架，跟隨我，因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的緣故，喪失自己的性命，必要救得性命。」（谷八 34-35）

德日進神父將這十字架的意義，淋漓盡致地表達出來：

「十字架原是一種縱橫交叉、相互衝突的符號，也是人世間完成優勝劣敗天擇作用的原動力。信德告訴我們，按人們對十字架感到的吸引或刻意的抗拒，整個人類將蒙受選拔或受到揚棄，就像麥粒和糠粃般彼此分開。……

十字架的道理，就其最概括性的意義來講，令任何深信這端道理的人所信服的是：在人世數不清的騷擾面前，開展出一條出路，一條上坡路。生命有一個終結，它也指出一個行動的方向……朝向高度靈化的方向。接受這樣基本原則的人，已列入被釘而死的耶穌的真誠跟隨者的行列——雖然他或僅是遠遠地跟隨，或僅是意志不堅定地跟隨而已。……

這樣，實際生活裏所含有的『捨棄』遂漸漸展現出來；到末了，我們才能按福音所要求的，完全從感官世界的一切中『超拔』出來。……<sup>28</sup>」

至此，已十分清楚地看出由十字架所開展出來的靈修之路了。不過，「捨棄」與「超拔」卻是一段極為痛苦、充滿掙扎、

---

<sup>28</sup> 德日進著，鄭聖沖譯，《神的氛圍》（台北：光啓，1986），101-103頁。

需要不斷悔改的路程。真實的捨棄，其實是一種與逾越奧蹟幾無差異的經驗，也就是經由死亡通向新生的過程。在其間，我們會徹底地體認到自己的空虛、無助、困惑、罪惡與無能等，而經歷苦難與死亡的摧殘，終至毀滅；然後天主聖神的恩寵沛然降臨，將我們的生命提升到神性層面，與天主毫無間隔的境界。而這段旅程，「悔改」的精神不可或缺，以榮格心理學的方法而言，就是「與人性陰影對質」，進而意識到「黑暗，其實也是一種力量」，而擁抱陰影、轉化內心的黑暗面為生命力。

### 三、悔改—與人性陰影對質

#### (一) 意識黑暗，才能帶來光亮

要踏上人生的靈修旅途、個體化過程，除了必須統合對立二元所帶來的張力之外，這對立二元還包含了必須「意識黑暗，才能帶來光亮」。正如 William Johnston 所言的，因為：

「沒有掙扎，也就沒有人修得品德；不覺得懼怕，也就沒有人得到勇氣；不感到衝突，也就沒有人獲得平安；不意識到性方面的混亂，也就沒有人成就貞潔。一個人如果沒有受過仇恨的試探，他不能說他愛人；一個人如果沒有感到軟弱，他不明白力量……只有藉著到達失望的邊緣，一個人才能攀登希望的峰頂。<sup>29</sup>」

換言之，真正的自我認知、自我了解，是在內在感情和情緒的變化中發現的。這些帶給人痛苦的人性經驗（掙扎、懼怕、衝突、混亂、仇恨、軟弱、失望……等），比心理分析更能進入我們

---

<sup>29</sup> William Johnston, S.J., *The Mirror Mind* (San Francisco: Harper and Row, 1981), p.117.

靈魂深處，並幫助我們習得品德、勇氣、平安、貞潔、愛、力量、希望等美德。面對這些人性陰影的黑暗面，我們都知道，既是危機也是轉機，更是心靈悔改不可或缺的動力。因為除非我們歷經了試探、大聲的哀號和眼淚、在死亡的邊緣上掙扎、在受苦的經驗中聆聽和忍耐……，否則我們無法學會憐憫，更無法為他人服務，甚至於無法真正認識自己。

但要如何「意識黑暗」呢？

我們實在太擅長於戴面具、欺騙自己也愚弄別人了，不管是自覺的包裝或是不自覺的盲點。大部分人都會選擇鴛鳥般地埋沙，對自己的陰影視而不見。Debbie Ford 在其著《黑暗，也是一種力量》<sup>30</sup>中指出，我們之所以抗拒陰影，不敢檢驗內心深處的東西，是因為我們害怕揭露一些恐怖的發現、害怕痛苦、害怕無法和自己相處……。於是，我們不斷地鎮壓內心騷動不已的訊息（諸如：我有問題、我一文不值、我不討人喜歡……等），並不斷地催眠自己：有問題的是別人，不是我。

此外，有些因著人格面具（persona）、活在他人乃至整個社會的世俗價值觀之下，導致了「真我剝奪」（self-divestiture），而自願或非自願地活在各種陰影中，這些都是阻礙我們無法「意識黑暗」之因。

依照榮格學派的見解，陰影掌握了我們是什麼人的本質，而且必須擁抱陰影，我們才能獲得自由，經驗我們的光輝整體

---

<sup>30</sup> Debbie Ford 著，黃漢耀譯，《黑暗，也是一種力量：將內心黑暗面化為生命力的榮格陰影進化論》（*The Dark Side of the Light Chasers*，台北：快意人生，2000年初版）。



(totality)<sup>31</sup>。反之，如果我們繼續躲藏、用面具化裝自己，不但得不到自由，隨之而來的關係破滅、職場挫敗、諸事不順……會不斷令我們陷於桎梏與痛苦之中。但只要我們能與陰影和平相處，生命即能轉化，一如毛毛蟲蛻變為蝴蝶，無須再假裝自己不想成爲的那個人，亦無須活在恐懼中，甚至可以創造自己夢想的人生。而其關鍵，不在於去掉自己不喜歡的部分，而是找出它們的積極面，並整合到我們的生活中。人生整個旅程的目的（個體化過程），即是重歸這個整體。

至於如何揭露陰影，進而擁抱陰影，追蹤我們所投射出去的每一個像是最佳途徑。陰影這珍寶，就像海灘球一般，我們越把它往水裏壓，會發現它越是往上衝，必須要耗費更大的心靈能量，才能讓它不浮上水面。也有人把陰影形容爲一只背在人背後的隱形袋，在我們成長的過程中（前半生），一直把不被親朋好友接納的特質往裏頭塞；但隨著年紀增長，爲了減輕負擔，我們必須不斷地學習把袋裏的東西掏出來（後半生），以重獲輕鬆自在。

投射（projection），是一種防衛機轉；但它很奇特地，卻充份反映出我們自己來。我們會在不知不覺中把潛意識的感受、想法、行爲等轉嫁給別人，結果讓我們誤以爲這些特質存在別人身上。當我們對自己或他人的某些特質感到焦慮、不安、卑劣時，自然而然地就利用了這一防衛機轉，把所有的負面因子全部推諉給別人。這情況就像我們身上裝有無數個電子插座，每個插座代表著我們的每一個特質，我們所認可、擁抱的特質都有護蓋，安全而不致漏電，但有些我們不能接受、覺得不好

---

<sup>31</sup> 同上，21~25 頁。

的特質則是會漏電的。當別人正巧做出這些特質來時，就像插上插頭立刻漏電般，讓你全身上下很不舒服。譬如，假設一個人否認、掩蓋自己火爆的脾氣，那麼他必定極易吸引來憤怒的人，但他又必須鎮壓自己的脾氣，於是他便開始審判、怪罪在他身邊的所有人的憤怒。因為一個人欺騙自己、隱瞞內在感覺，唯一的辦法就是投射給別人。

我們本能地把一些負面的特質投射給別人，但這些陰影卻如海灘球般一直要浮到水面上來。因此，檢驗自己有什麼不能接受的陰影，看看我們排斥些什麼人，碰到什麼狀況時最令我們「觸電」，便可一覽無疑。如果我們被他人的傲慢所激怒，那表示我們尚未擁抱自己的傲慢；如果我們討厭他人的咄咄逼人、惡劣、侵犯、卑鄙，那表示我們就是個咄咄逼人、惡劣、侵犯、卑鄙的人。一旦我們意識到了自己的投射，就必須去檢視生活中的各個領域，並問問自己幾個問題：為什麼他人的這些情況如此地令我感到觸電？過去，我曾有過與此人同樣的狀況嗎？現在的我會如此嗎？未來我會不會如此呢？如果我的回答直接了當地說「我沒有」「我不會」，那麼很明顯地，這就是我的陰影。

當我們還在欺騙自己或痛恨自己的某些部分，這時候，別人的行為就會令我們的情緒觸電。所有令我們受影響的人事物，都是因為我們尚不能接受它們、擁抱它們。所以，別人的缺點就是我的缺點；我們對別人說的話，其實應該是對自己說的；當我們要求別人時，往往是因為自己做不到。然而，當我們用一些合理化的藉口為自己找台階下的時候，這些偽裝了的陰影反而會更加地令我們不悅、不自由、受影響，甚至使我們

更加地會吸引來這類的人，這是種潛意識的機制，直到我們解開網綁為止。

無論如何，所有的人都是我們的鏡子，無論我們看到了對方什麼，都是看到了自己，即連正面的特質亦然<sup>32</sup>。因此，藉由投射，看看我們給了別人什麼樣的審判，就可以看到自己的陰影；而揭開陰影，就能掀開面具；揭開面具，我們便能看見天主。每個人裏面都住著天主（格前三 16：「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？」），但我們竟把天主給壓制、埋藏在面具底下。藉由揭開陰影，進而包容、擁抱自己的陰影，可使我們重獲新生與自由，靈修生活（重整人格自我、回歸整體、與天主結合）於是更為成全。

## （二）陰影、罪、悔改

在榮格學派的觀點中，陰影是每個人根深蒂固的原型之一，擁抱陰影是我們成為真實自己所不可或缺的要素。不過，**陰影並非是「罪」（sins），逃避陰影才是罪<sup>33</sup>**，因為逃避阻礙了我們心靈的成長，也阻礙了天主為我們生命旅程所作的計畫和旨意。為此，靈修必須包含擁抱我們的陰影，才能化危機為轉機，也才能意識化地體認「悔改」的必需性及其精神。

---

<sup>32</sup> 偶像崇拜就是一種正面特質的投射—因為自己做不到而特別敬佩做得到的人。譬如一個學生十分景仰他的老師，深為老師的學問涵養所吸引；或者歌迷、影迷追逐明星的光環等等；其實在他們裡面就具有所崇拜者的特質了，只不過這些潛能尚未被充分發揮，也有可能是發揮潛能的動機不夠強烈，以致他們只能透過別人來看到自己的「光影」（Light Shadow，光亮的陰影）。

<sup>33</sup> 參 Jolande Jacobi，前引書，131 頁。

當代人對於悔改的精神已不再強調，甚且避談這方面的問題，這無異是將「陰影」所帶給我們的禮物再次打入深層潛意識的冷宮裏。雖然陰影給我們帶來痛苦，而且擁抱陰影是一連串持續的歷程，必須不間斷地省察自己，並在與他人碰撞的過程中對煉、對修，過程中，我們渴望這痛苦離我們而去；但至終會發現，**並不是痛苦來到我們身上，而是我們內在的痛苦在呼喊著釋放**。這些經驗，帶領我們更深地進入自己的內心和歷史，召喚我們去探索一直隱藏或掩飾得很成功的內心宮殿。一旦旅程開始，最初的各種對立、矛盾、迂迴……可能是一種恥辱，直到我們重獲真我，會發覺原來這是天主「指示我們強化靈魂的途徑，好能發掘隱藏的至寶。真的，這至寶是隱藏在我們心內」<sup>34</sup>。

駱博在 1983 年的耶穌會士第卅三屆大會中，宣稱「悔改是耶穌會士新的自我了解中，一個中心的因素」<sup>35</sup>。其實我們將之擴大來說，這何嘗不是每一個人自我了解的中心要素呢？因為「悔改是人在整個性上的根本改變，不是用一個新的自我形象代替舊的自我，它一直深入到人的情感、形象、夢想、抉擇的根部裏，進入了人格的每個幅度」<sup>36</sup>。換言之，悔改是深度的自我蛻變。而蛻變的關鍵點，便是認清人性的陰影與其投射。

既然陰影是人生最重要的珍寶之一，陰影的存在是為教導我們愛、同情與寬恕；而靈修生活光靠「想像光亮，不能給我

---

<sup>34</sup> 聖女大德蘭著，趙雅博譯，《七寶樓台》（台北：光啓，1975），79 頁。

<sup>35</sup> 駱博（Paul V. Robb, S.J.）著，王敬弘譯，《悔改：反身而誠》（台北：光啓，2000 年 4 月初版四刷），5 頁。

<sup>36</sup> 同上，9 頁。

們帶來啓悟，我們同時也要意識到黑暗」<sup>37</sup>，正如榮格所言的：「我寧願成爲一個完整的人，而不光只是個好人。」爲此，追尋陰影的目的，是要成爲整體，停止隱藏自己，才能向天主、向自己、也向人開放，並感恩生命的每一個遭遇，以及自己身上的每一個特質都是禮物。爲此，**逃避陰影**（將自己關在黑暗裏），某種程度已是一種自我審判了。

然而，擁抱陰影是一連串持續的歷程，這要求我們不斷「悔改」的精神。雖然悔改的歷程一開始時，是極爲乾枯痛苦的；真正的自我認知、自我了解，是在感情和情緒上發現的，這些都會帶給人心靈上的痛苦。但走向天主的途徑，本來就如一段「出谷經驗」：開始時，先是經歷網綁和不自由→蒙召被帶領出來→進入曠野→流浪一段時間→最後被帶至一個新的生命和家園。這一整段的「曠野旅程」，就象徵著心靈迷失的狀態，在荒涼的沙漠裏幾乎令人窒息、瀕於絕望；不過，也正是藉由這樣的經驗，我們蒙召進入了聖十字若望所謂的「心靈黑夜」之中。

聖十字若望的黑夜分爲兩種：感性的黑夜與心神的黑夜；並可再分爲主動與被動的兩個層次<sup>38</sup>。我們必須先進入聖十字若望的「主動的心靈黑夜」，其關鍵在於「否定和棄絕」<sup>39</sup>，也就是收斂本性、減少感官活動所致的心神散漫，簡言之，就

<sup>37</sup> Debbie Ford 著，前引書，31 頁。

<sup>38</sup> 參：甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐》第三冊（台北：光啓，1999 年初版），283~309 頁；聖十字若望著，趙雅博譯，《黑暗之夜》。

<sup>39</sup> 參：Frederico Ruiz, O.C.D. 著，台灣加爾默羅隱修會譯，《聖十字若望的生平與教導》（台北：上智，2000 年初版），12 頁及其後。

是死於自己。這裏，我們會經驗到神枯（aridity），但這神枯不僅是天主所允許的，甚且在黑夜中受苦的這些靈魂，更是富有恩寵、更完善而成熟。然後，我們才得被天主領至「被動的心靈黑夜」中。

駱博稱這段歷程為「感性悔改」<sup>40</sup>。他引用多瑪斯牟敦「自我中心意願的假我」的概念，來說明「最能阻止和妨礙這種悔改的，就是注意外在的我，試圖按照外在的理想和期望而生活……依照社會角色生活……無意中促成了一個虛假的自我」。而這，用榮格學派的話，就是活在人格面具的陰影下，誤以人格面具當作真我，導致真我被剝奪的結果。

基督徒的靈修生活渴望看見天主，就必須先揭開面具，與陰影對質，甚且主動走入黑夜，然後「死於自己」，其實是死於假我，而這段帶來痛苦、神枯……等的「曠野旅程」，其實也就是「悔改—靈修生活的基礎」的旅程。不過，這只是「出谷經驗」與「逾越奧蹟」靈修旅程的起步，或者更確切地說，是一連串無止境的旅程，直到我們進入流奶流蜜的迦南地前，直到我們復活前，「心靈悔改的動力—罪的意識—與陰影對質」將是我們畢生的功課。所幸，「意識黑暗，就能帶來光亮」，經過這一連串逆行倒退的旅程，我們終能回歸真實的真我的核心，也終能給天主一個施展的空間，進入「被動的心靈黑夜」之中，與天主相遇。

---

<sup>40</sup> 駱博著，前引書，32頁。

「宗教生活的基礎是悔改……把悔改視為一個連續的過程，同時是個人的、團體的、歷史的……」<sup>41</sup>。正如主耶穌教導我們每日以〈天主經〉所作的祈禱：「求您寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣……」但如果我們只看到別人眼中的刺，卻看不到自己眼中的樑木，將如何寬恕？又將如何悔改呢？

「你怎能對你的兄弟說：兄弟，讓我取出你眼中的木屑吧！而你竟看不見自己眼中的大樑呢？假善人啊！先取出你眼中的大樑，然後才看得清楚，以便取出你兄弟眼中的木屑。」（路六 42）

如果我們能夠認清別人眼中的刺，其實根本是在反映我們自己；當我們深為別人眼中的刺而感到不舒服時，其實更是我們對自己的不接納而給予的審判；也就是說，當我們意識到 he 已成了我們看見自己的樑木的一面鏡子時；那麼，收回審判、揭露陰影也就不再是件令人痛苦的事了；相反地，我們會非常地感恩，因為，透過收回我們投射的這一過程，我們已然蒙召進入「悔改」的出谷旅程了，而這段旅程至終將帶領我們進入內心深處的至聖所——天主——裏，得到寬恕、愛、真理與自由。

---

<sup>41</sup> Bernard Lonergan, SJ, "Theology in Its New Context", in L. K. Shook (ed.), *Theology of Renewal*, Vol.1 (Montreal: Palm Publishers, 1968), pp.44-45. 此處參照：駱博，前引書，8 頁。

## 結 語

綜論本章要義，以全人觀點的心理學總歸一句結論：人的一生即是一段修行之路，既是走向真我（個體化過程），也是走向天主（天人合一）。這是一段循序漸進、使人成為真正自己、整體自己的過程，至終使意識心靈與潛意識內容融合為一體，也是使我們與天主相遇的旅程。正如榮格所服膺的：完成一個人的命運（即個體化）就是人生最大的成就。而立基於神話學觀點來說，也就是成為一名真正的英雄。更重要的是，雖然走向奧秘與超越之道的天主化歷程，必須突破種種的考驗（化解對立的兩極而致統一），也可能是無明地（不自覺地）受到潛意識原型的箝制（如陰影），但作為天主肖像的我們，已然本質性地，在受造之時就接收到了來自天主恩寵—即神聖者的內居，使我們具有超越有限自我的潛能，有實現真我的可能性。

總結本章的要點，可以作如下幾點整理<sup>42</sup>：

1. 「真我」可以被界定為心靈的核心、內在指引的要素，是引起人格不斷擴展與成熟的調節中心。至於人格得以發展到什麼程度，則要看意識我是否願意靜心聆聽「真我」的訊息了。此外，真我具有創造力的積極面，但唯有在自我（ego）放棄慾求、掌控的企圖時，這一內在創發力才能不受干擾地在內在運作著。

---

<sup>42</sup> 參：費珠，〈個體化的過程〉，收錄於榮格等著，黎惟東譯，《自我的探索：人類及其象徵》（台北：桂冠，1989年8月初版），191~280頁。



2. 不過值得一提的是，對某個正在發展中的人（不管此人處於哪一個階段皆然）投以異樣的眼光，或揠苗助長，是完全無濟於事的，因為我們每一個人都有個「完成真我」的獨特職責和進程（approach）。這從本文第二節論生命成長歷程與個體化過程中可見一斑。
3. 因而從某個觀點來看，這段過程獨自發生在人的潛意識裏進行，缺乏自覺意識的人是無明地被牽著鼻子走。然而，人若對此個體化過程有所覺醒，並且有意識地與之結合、與之合作，個體化過程便是實際而有意義的，並能藉著這一過程幫助我們從先天的性格中超越出來。換言之，人類確實可以有意識地參與自己的發展，甚至經常感覺到自己在面對人生各種抉擇時（做決定時），主動參與、詢問、尋求與真我的合作，而此一合作，為基督徒而言，便是尋求天主的旨意、與天主合作。
4. 而其實，這段個體化的過程，在基督宗教的靈修學上，既是「位際性靈修」，也是「一體性靈修」。說它是「位際性靈修」，因為這是一段與人、與神、與世界，甚至與自己不斷對練、碰撞、辯證，而逐漸啓悟的過程；說它是「一體性靈修」，因為其實在這整段歷程中，意識心靈與潛意識世界非但不是對立的，甚且根本是一體的、協調的、和諧的，正如人與神不是對立的，而是合一的。
5. 這段心靈運作的目的地，在達至「對立的統一」，終而收穫真我的整體整合。從心理學的進程看，它要求我們「與陰影對質」，進而擁抱真我的整體；從基督徒的靈修看，它有如「十字架之路」，是經歷悔改與出谷的曠野經驗的一段逾越與躋旅程，最終與天主相遇、合一。雖然在實際

的整合過程中，多半是伴隨著人格分裂、痛苦、劇烈的創傷或危機……等等；但這最初的震驚，相當於一種「召喚」。故此，危機就是轉機。服膺這一「召喚」，完成一個人的命運，達至對立的統一，就是人生最大的成就。

### 心理學觀點上的「和解」      靈修學觀點上的「和解」



總之，基於榮格心理學與靈修學皆是在引導我們走向全人的整合與發展，故兩者不僅可以交談，而且相輔相成。無論我們如何為個體化過程作出不同的分期，或在過程中遭遇何種挑戰與困難，從而一步步努力嘗試各種方法往前邁進；亦或者，無論我們在靈修生活中，經歷了罪的後果與代價、或遭受了神枯與黑夜之苦，進而一步步地踏向逾越奧蹟之路；這都為我們構成了轉化人生的新契機。因為過體化過程即是一段靈修之路，其目的：完成我們全人整合，成為既獨一無二，卻又與人、與天主共融合一之人的「真我實現」，就一段「天主化之旅」，只不過榮格心理學與基督宗教傳統上所用的術語不同罷了。不過，這也是一段漫長的旅程，人可能窮盡一生都在過程中遊走，至死方休；至於能否抵達目的地，其方法和進程又如何，這就非得靠天人的共同合作不可了：我們需要不斷的努力，卻更需要不斷地祈求恩寵。

# 第四章

## 天主聖三的心理學意義 與靈修三幅度

---

只有當我們超越了我們的個別性時，  
我們才能消失於天主內。

摘自德日進《神的氛圍》

---

榮格曾在其自傳中表示：

「生命就像以根莖來延續生命的植物，真正的生命是看不見、深藏於根莖的；露出地面的部分生命，只能延續一個夏季，然後凋謝。然而我們從未失去的，是埋藏於內心深處的潛意識，它持續地在永恆的流動中生存……。」<sup>1</sup>

這一深層意涵，人一天主的肖像一猶如紮根於深層土壤中，有待我們去開發、掘土、灌溉，以尋找天主聖三內在於我們潛意識之中的根。然而，我們對於天主之浩瀚，一如對於集體潛意識的無知；如何不受限於有形可見的植物表面，而尋根探源地找到天主內在於所有生命深處的根？為探討此一埋藏於深層土壤中的根，本章首先由宗教學與榮格心理學出發，探其「三位一體原型」的宗教與心理學意義（第一節）；而後以基督信仰中的「聖三論」，與榮格心理學作交談（第二節）；接著進一步尋求靈修生活的體現，以「天主聖三模型」與「真我原型」的三幅度作一對照（第三節）；最後，「天主聖三靈修觀」並非

---

<sup>1</sup> Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, trans. R.F.C. Hull, New York: New American Library, 1959。此處參照劉國彬、楊德友合譯，《榮格自傳：回憶、夢、省思》（台北：張老師文化，1997年9月初版三刷）封底文字。

基督宗教所獨享，「天人合一」亦非中國人的專屬，在我們試圖與中國文化做整合之中，發現「道不遠人，就在你我心中」，其實基督教義的核心及靈修精神與中國文化的要旨，不但並行不悖，甚且相輔相成（第四節）。

## 第一節 「三位一體原型」的宗教與心理學意義<sup>2</sup>

### 一、宗教學研究中的「三位一體」

榮格曾考察許多古代文化及原始人信仰與禮儀的表達，包括巴比倫人、埃及人、柏拉圖主義哲學家等等，發現其實早在基督紀元前的數世紀以前，即已存在許多「三位一體」及「一位論」的概念：

「三神或三位一體的概念，早在原始人當中已然出現。古代以及東方宗教，有無數此類的例證值得關注。三神或三位一體，根本就是宗教歷史的一個原型，它包含了各種可能的形式，包括在基督宗教中的基本教義：天主聖三。<sup>3</sup>」

---

<sup>2</sup> 本節主要參考資料：Jung, C. G., "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", in *Psychology and Religion--West and East* (trans. R.F.C. Hull, N.Y. Princeton: Bollingen, 1958, 1989 reprinted), pp.107~163.

<sup>3</sup> 參閱同上，pp.112~137。

不管這些概念是基於傳統或移花接木的結果，亦或者是他們自發性地油然而生這些概念，這都不是最重要的問題。重要的是，一旦原型的概念由人類的潛意識裏開展出來，它們便可能在任何時間和空間中再度復活。譬如，有越來越多人懷疑，究竟制定「同性同體」（homoousios）論信理的教父們，是否間接或逐漸地受到了古埃及王國神學的影響，因而使得這些教父們的努力從不停歇也不間斷，直到這個古埃及的原型再度重新建立起來為止。同樣的事也發生在 431 年的厄弗所大公會議上，將富饒的 Diana 女神的讚美詩，賦予了童貞聖母，而宣稱她為「天主之母」。換言之，為榮格來說，**信理的制定有其「原型」的基礎**，即使改朝換代，或落在不同的宗教中，仍然會轉移為各式雷同的象徵來，或投射至該宗教的信仰對象上。

譬如，「三位一體原型」便是一反覆出現的典型之例。榮格指出：人類先天即具有「三個一組」、「三合一」（triple、triads、trinities.....）的觀念，包括音樂上的三和弦、三部曲、三重唱、三重奏等樂曲；化學上的三價元素、三價原子；數學上的三項式；動植物學上的三名法；知識的三重向度：神學、哲學、科學.....等等，皆是「三位一體原型」的具體化呈現。換言之，這「一而三」「三而一」的型態，本質上是一股源自人類心靈母體中的先驗形式，在經驗中逐漸透過象徵表達出來，成為可認知、可經驗到的、活潑生動的各種「型態」（patterns）。

原型不斷地重申、顯現它自身，一如榮格不斷重覆強調的，原型的概念根本是人類心靈不滅的根基。無論它們被遺忘或埋藏了多久，它們總是會敗部復活，即使有時因著個人或智識因素而顯得扭曲變形，出現極為奇怪的現象（如亞略異端），但人

們總會持續地以新的方法或形式，呈現出它們根本是人性本質與生俱來的這一永恆真理。

在哲學界裏，亦曾不斷有人針對「三位一體」的觀念作闡釋（如柏拉圖哲學所劃分的觀念界、現象界、幻影等三層面宇宙觀）。不過榮格認為，所有的哲學陳述都是智識性的，屬意識層面；但在基督宗教的信仰天主聖三的根源，卻是來自集體潛意識，是原型的形式。哲學領域所探討的「三位一體」觀，本質上乃建立於「對立」的觀念上；不同於基督信仰的聖三論，是和諧的一體，三位互相隸屬而無法各自分離，亦即父、子、聖神三位皆不能由三這個數字中單獨分割來看。哲學的闡釋，至多是提供了智識分子討論內容的支架。然而，榮格在此將天主聖三的信仰內涵建立在心理學因素上一即超越理性的事實上，絕不能以邏輯推論來預作判決。換言之，我們必須先行區別何謂「理性的邏輯觀念」（logical idea）與「心理學的實體」（psychological reality），後者已然帶給我們相當清楚的原型意象，即「三位一體」概念的真實性與永存性。

到底這根本而無所不在的「三位一體」是那三要素？又指向什麼？自從十九世紀開展出宗教歷史、比較宗教，乃至後來的宗教現象學研究後，現在宗教學界更能肯定人類普遍存在的共同形式，包括三重向度的宇宙觀、人觀、宗教觀等。譬如英國歷史學家 Arnold Toynbee，在他與榮格相遇之前，便已提以「原初之像」來發展原型概念，在他的 *An Historian's Approach to Religion* 書中，企圖將人類的各宗教與榮格學派的型態學互相配合，而且在這卷書中，他分類了極多這類的型態，而將之歸納為「自然崇拜」、「人的崇拜」、「神的崇拜」三類：

「如果我們爲人類在各個時空背景中，透過很多人類社群或已知的團體，爲實際出現過的宗教作一普查的話，我們的第一印象必定會被廣大無數的各種類型弄得眼花撩亂。然而，在仔細思量與分析之後，外在的型態已提供了它自身對人類崇拜或探索的變化型態，其實不外乎三個對象，亦即：自然；人自身；以及既非自然亦非人，卻又內在於這兩者內，而且超越這兩者的絕對者終極實體（Nature; Man himself; and an Absolute Reality that is not either nature or Man but is in them and at the same time beyond them）。<sup>4</sup>」

Toynbee 由宗教的各種外顯型態所作的觀察，後來出現在 Dr. F. C. Happold 的書 *Mysticism*<sup>5</sup> 中，這本書指出了三種神秘主義的類型：首先是「自然的神秘主義」（nature-mysticism）；其次是「靈魂的神秘主義」（soul-mysticism）；第三是「上主的神秘主義」（God-mysticism）。第一和第三種類型，是在處理人與其他力量的關係；因而第二類型便集中在人類靈魂與其他事物全然孤立（包括與神或與神的概念的孤立）上。對於這普遍內在的三位一體所作的確認，從心理學觀點來看是非常重要的，因爲它肯定了外在形式其實是源自內在心理的顯現。

類似的神秘領悟，同樣出現在老子《道德經》廿五章：「故道大，天大，地大，人亦大……人法地，地法天，天法道，道法自然」，充分表達了「天地人合一」的三位一體神秘經驗來。

---

<sup>4</sup> Arnold J. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (London: Oxford University Press, 1966), p.16.

<sup>5</sup> F. C. Happold, rev. edit., *Mysticism - A Study and an Anthology* (Middlesex: Penguin, 1970).



## 二、基督宗教中的「三位一體」

上述在宗教學中無所不在的三位一體概念，同樣也出現在基督宗教的各個層面中。除了天主觀以外，以下便以感恩祭獻的象徵意義以及人學中靈魂的三位一體來做說明。

### (一) 感恩祭獻中的「神、人、自然」三幅度

其實，上述宗教研究中的「神、人、自然」的三重向度，也同樣出現在基督宗教的感恩祭獻中。榮格曾以感恩祭中所奉獻的餅酒，來說明餅酒的象徵（同時包含「物質／客觀層面」與「心靈／主體層面」的雙重意義），即具有三重向度（神、人、自然）的祭獻<sup>6</sup>：「簡言之，在餅酒的形式之下所祭獻的，是自然界的產物、人與神，這三者在這象徵性的禮品中，全然結合為一體」<sup>7</sup>。

依照榮格的觀點，彌撒感恩禮有如「個體化過程的儀式」（the rite of individuation process）。因為彌撒禮儀中的餅、酒至少包含了下列四個層面的意義：

1. 餅、酒皆是源自農業生產的產物，來自大自然：餅源自稻穀、酒源自葡萄；
2. 餅、酒的成形，是經歷了一段特別的製作過程，是人努力、參與和勞苦所得；
3. 餅、酒可作為心理意義上自我實現的一種表達，其實包含了人的工作、生產、耐心、虔誠、奉獻等的自我給予，同時也是人類生命力的集體性表達；

---

<sup>6</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, pp.247~296.

<sup>7</sup> Collected Works, vol 11, par 387.

4. 餅、酒可作為神聖與邪惡兩種極端勢力的表現形式，而最終達致神聖圓滿，生命得到聖化。

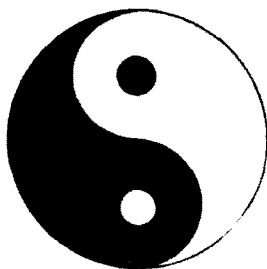
從以上四點可以看出，餅、酒作為祭獻的禮品，其象徵意義是結合了大自然的產物、人類的勞苦與虔敬、天主三方面於一身的象徵性禮品。更重要的是，從主體性意義來看餅酒，其實真實的祭獻是交付自己，放棄自我本位主義的想法。正如耶穌基督的祭獻般：

「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。」（斐二6-8）

## （二）人，以及整個受造界中無所不在的三位一體

除了宗教學研究上呈現的三位一體之外，整個受造界中無所不在地蘊含著三位一體原型的變體。谷寒松神父在《天主論·上帝觀》一書中，便以中國文化中的太極圖一陰、陽、合一來闡釋「一」而「三」的天主：

〔圖十五〕太極圖



「太極的整體就是無始無終、永遠現在的唯一天主。『陽』象徵父，即愛的給予者，代表陽剛之愛，但在陽剛中也包含陰柔，即在愛的給予中也有接受的一面。『陰』象徵子，即愛的接受者，代表陰柔之愛，然在陰柔中也有陽剛，即在愛的接受中有給予。……『合』象徵聖神，即陰陽相交合一的動力，是愛的奧蹟合一的面目。在陰陽互動的過程中，萬物化生……爲此，我們可以說，在萬物內都存留著天主聖三的痕跡，天主寓居在整個宇宙中。<sup>8</sup>」

此外，在教會歷史上最具有盛名的提倡者，莫過於集神學、哲學之大成的奧古斯丁（St. Aurelius Augustinus，354-430）了。奧氏開創「靈魂即天主的肖像」的人觀，並從人及宇宙的「痕跡」來探尋天主聖三所留下的印記，以尋訪天主聖三無所不在的痕跡。以下我們僅就他的觀點，綜合整理天主聖三的痕跡如下：

---

<sup>8</sup> 谷寒松，《天主論、上帝觀》（台北：光啓，2002 增修第三版），344~345 頁。

〔表十六〕奧古斯丁的人觀與天主聖三對照表<sup>9</sup>

	父	子	聖 神
天主本身	01 最高實在 02 真正的永恆 03 永恆 04 永恆 05 永恆 06 父 07 萬物之源	最高智慧 永恆的真理 真理 真理 理象 ( species ) 肖像 美	最高美善 永恆又真的愛 意志 幸福 實效 ( usus ) 恩惠 ( munus ) 欣悅
在一般 受造物內	08 統一性 09 實在 10 存在 11 存在 12 物之結構 13 物之所以然 14 天性 15 物理學	形象 知識 知覺 具形 其區別 果然 教育 邏輯學	秩序 二者之愛 願意 遵行秩序 其適應 其所安 效用 倫理學
在人的 感性部分	16 所見之物 17 記憶	外官之視覺 外官之視覺	意念 願望
在人的 心靈部分	18 存在 19 心靈 20 記憶 21 天賦 22 對天主之記憶	領悟 意識 智力 學識 對天主之領悟	生活 愛情 意志 造詣 對天主之愛情

<sup>9</sup> 盧德(拙作)，〈奧古斯丁的聖三靈修觀〉《神學論集》139期(2004春)，97~124頁，此處引用112頁之〔表一〕。

由〔表十六〕可輕易地看出，奧氏的人觀是完全與天主聖三相契合的：人靈魂中每三個一組的各種屬性一如存有、認識、自由意志一即是天主聖父、聖子、聖神的三合一的肖像；而人內在的三種能力—精神（記憶）、言語（理智）、愛（情意）一亦是天主聖父、聖子、聖神能力的內化。爲此，天、地、人三才，即使本質有別，但其實是互通、互映，並可結合爲一體的。這與榮格以心理學來闡述三位一體的論點，具有其共同點。可以說，榮格是將奧古斯丁學派的人學，以集體潛意識的原型心理學作更進一步的闡釋。

以下我們便來看看榮格是如何論述天主聖三的。

### 三、由榮格心理學論天主聖三

「簡言之，基督宗教的聖三信理，根據榮格的觀點，乃是集體性心理的象徵：父象徵原始階段，子是居間與反映的階段，聖神則是經過了居間的反映而豐富了心靈的回歸原始的第三階段。<sup>10</sup>」

我們分述如下：

#### （一）聖父、聖子

父，是第一因，是創造者，是獨一的至高者，另兩位（聖子、聖神）皆是由祂而分離出來的，但這樣的分離卻不減損祂原來的地位。從心理學觀之，父，就相當於尚未分化的潛意識狀態，而後才逐漸分化出意識、善惡、陰陽、光明與黑暗……等對立的兩面來。

---

<sup>10</sup> Italian newspaper *L'Europeo* 5 December 1948, "The Psychoanalyst Jung Teaches How to Tame the Devil".

榮格曾考察一原始部落 Negroes on Mount Elgon，發現在他們心目中，人、世界與天父共同形成一個整體，是毫無置疑地結合在一起；不過，他們（人）與父之間親密的關係，卻只維持十二小時，另十二小時則由黑暗所統治，但他們絲毫未生任何不妥及分別心，反而視爲理所當然。同樣的，在中國的太極圖中，陰陽對立而平衡地並列，也是理所當然的。而其實，基督宗教在舊約聖祖亞巴郎時期也是如此，他們從未懷疑邪惡、黑暗等的勢力與來源究竟爲何；是直到基督紀元開始，結合了哲學思考與倫理問題的產生，人們才開始詢問：惡的由來爲何？世界何以如此不完美？爲什麼會有疾病與恐懼？人們爲何感到痛苦？等等。榮格評論這些問題的產生，某種程度是受到哲學的影響，產生了意識的分化（心生懷疑的意識），而使得原始的一體性出現了分裂的症狀。在歷史上最爲我們熟知的例子，便是主張極度二元論的「摩尼教」，以及深受希臘哲學影響的「諾智派」思想。

無論如何，當人的意識逐漸地分化，而產生了這些疑問和反省，反映在天父這一概念上，遂進而結論出祂的不完美，需要另一位救贖者來協助、補足此缺憾；於是，祂的聖子誕生了，也根本性地改變了我們對天父的觀念。同樣的情境，出現在印度哲學的 Purusha、戰勝黑暗以救贖世界的 Gaymart（光明神之子）……等，無數救世神話、善惡之戰或英雄神話上。換言之，天父之子一賦有救贖的角色一便是意識發展出對立（尤其是倫理上的善惡）兩面之時，作爲反照天父（集體潛意識）的一位。

不難想見，對於惡及痛苦的起源問題的批判，隨著人類心靈渴望救贖、渴望仍然與天父完美地同在、渴望回歸天家，這類的問題也在人類心靈世界中盤佔了一部分。然而我們渴望與

天父結合為一體的理想，卻也永遠地消逝了，因為人類在意識中發生了一無法逆轉而且是獨立的意識，而這一意識的轉變，已使得人將原有天父的世界給丟棄了，取而代之的是聖子的世界——即神聖的救贖世界的劇情，並不斷地在禮儀中重申此一戲碼。換言之，這位「神人」完成了他在人間的短暫旅程，他用他在世的生命，將原本我們不可能得知的事情，如天父獨一者對這世界的統治等等，傳達給我們。因為「天父」是原初的統一體，無法成為一個可以被界定的對象，當然也無法精確地稱祂為天父（Father）或獨一者（the One），唯有透過祂的道成肉身的「聖子」，祂才能夠成為一個可以界定的對象，而稱之為「天父」，進而顯示給人祂的奧秘與神聖性。

## （二）聖神

聖神，根據我們的信仰傳統，乃是父子所共發；祂是「發」（spiration）而非「生」（begetting）。從某個角度來說，祂遠超過僅僅是「氣息」，而更好說是「Anima」，也就是「氣息本身」（breath-being）或者「風」（anemos = wind）。雖然氣息乃伴隨著身體生命而活著，但它亦具獨立存在的本體性，無須依附身體而存在的靈魂。我們利用此觀念來解釋天主聖三，可以將「父、子、聖神」說成是「父、子、生命」，這裏的生命既是名詞 life，也是動詞 give birth，既從父子而出，也藉父子而存在。

然而「聖神即生命」的此一觀念，卻不可由父子來作成邏輯的推演，而是一個建基於超理性、原型意象的心理事實上。這個原型的原初之像，亦曾出現在古埃及王國的神學中，同樣取了 Ka-mutef 天主父（生者）和聖子（被生者）的形式。無論如何，**聖神是生育力和生命力的實體化象徵**，同時也可以合理地被詮

釋為「靈」與「魂」的兩個面向，以及「精神」（spirit）和「天賦特質」（genius）。至此，聖神已將「三位一體的兩幅度」的此一抽象概念，給本質性地、至高性地展現了出來。而其形式仍具體地在父與子的關係中呈現，作為天主聖三的第三位，祂緊密地連結了父與子二者。

然而，父子關係的陽剛特性被人高舉到至上（其實應當包含聖母與聖女的），女性因素卻被排斥在外。比如我們可以極易地聯想到迦拿婚宴中，耶穌對他的母親說：「女人，我和妳有什麼相關？」（若二 4）以及更早之前耶穌十二歲在聖殿失蹤，後來卻對他的父母說：「你們為什麼尋找我，你們不知道我必須在我父親那裏嗎？」（路二 49）不過這裏，我們或許可以大膽地猜測，父子關係隔離了女性的參與，某種程度是處於原始人奧秘（即男性成年禮或入門禮）的氛圍中。在某些部落中，女性被禁止去觀看死亡之痛的奧秘（即男性成年禮的割損）。這些年輕男性透過這種有體制性地脫離母親的入門禮，他們得以新生，轉化為精神體，從而自女性中獨立出來。至今神職人員的獨身主義仍然持續著這一原型的觀念。

至今在神學界的智識分子中，仍然將聖神隱藏於高度父子關係之中，從而將聖神歸於不可見、隱涵的角色—即一本質上是男性生命的精神體（spirit）。不過，此一精神體非但不該是男性化的，而更該是不朽靈魂的觀念，它能夠獨立於身體之外，不依恃身體而獨自存在。若由原始人所發展出的各種有關靈魂的多元向度的觀念和神話來看（有些是不朽的，有些還是神靈的化身下凡……等），則我們會發現：尚未被分化的 spirit，既不能將它作抽象化的思考，亦不能給它作分類。心靈的質被覺察到，乃



是透過人及其生命一起被覺察到的。如此，將人及其生命並列，從心理學的基礎觀察，是有其意義的。

## 小 結

至此，天主奧秘的啓示，由聖神與聖子兩位共同彰顯出來。聖神雖然在創世以前即已永恆性地存在，但卻只在耶穌離世以後，才被人在經驗中體驗到祂。聖神的角色有如基督的代理人，繼續完成他在生前所教導人類的事，並將人與基督聯合為一體、接收到來自天父的訊息。正如耶穌論及聖神時所言：

「我也要求父，祂必會給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在，他是世界所不能接受的真理之神，因為世界看不見他，也不認識他，你們卻認識他，因為他與你們同在，並在你們內。」（若十四 16~17）

為此，無論由父到子，或父子間的關係，聖神是他們之間活生生的互動往來。根據西方傳統基督宗教的教義，聖神乃由父子所共發。因而祂成了天主聖三的第三位，並且打破了二元論（意識分化）的思想，以及人們對於聖子的疑慮（如：耶穌即默西亞，以及人們生前所作所為不明瞭的事）。事實上，聖神雖位居第三位，卻根本性地完成了「三」、恢復了「一」。更重要的是，聖神將從未顯露自己的「一」的天主，在分化為聖子與聖神之後，達到聖三的最高峰。

雖然聖神是聖子的先驅：「耶穌基督的誕生是這樣的……他的母親瑪利亞因聖神有孕的事已顯示出來」（瑪一 18），同時也是聖子遺留給世人的護慰者，持續天主所揀選之人的救世工程。因而聖神不僅是救贖大業的高峰，亦即天主自我發展的最終和完成階段，也是天主啓示、天主自我通傳的高峰。至此，

天主聖「三」已無可懷疑地成了比僅僅是「一」更好，是更高度發展的天主概念，因為此概念更符合人的意識化層面的省思，而且也更反映了原始人禮儀與文化的持續性與分異性的本質性面貌。

## 第二節 基督信仰中的「聖三論」 與榮格心理學交談

作為基督宗教的中心象徵，「三位一體」的信仰在公元 553 年第二屆君士坦丁堡大公會議中，得到官方的欽定<sup>11</sup>。「三位一體」信仰在基督宗教發展史中，經過了好幾個世紀的發展，其間經歷了許多紛爭，也努力地避開了一些理性主義者的偏差（如亞略異端），最終得到一致的確認。

〈尼西亞信經〉將三位一體的信仰列為正統教會共同的圭臬，如此的確信，為崇尚自由的理性主義者而言，或許永遠會是一個絆腳石。然而，宗教性的論述絕非僅靠理性所能了解，畢竟理性無法將我們帶入更深層的另一世界—原型的世界、潛意識的世界。我們對於潛意識及原型的世界，只能受限於它們所呈現在外的表象中去認識。至此我們可以說，基督信仰中「聖

---

<sup>11</sup> DS 421，見：鄧辛疾、蕭默治編，施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》（台北：作者自印，1981年9月二版），163頁；另參：谷寒松，前引書，258頁。

三論」的發展，將父、子、聖神同質性的原型無意識地重現了出來。

「三位一體原型」及其內在生命歷程，就如同一個緊密連結之圓，它們彷彿三個各自獨立，但卻又彼此缺一不可；且三者的結合具有自給自足之神聖性，不容分割。而且，早在基督宗教的時代來臨以前，人類宗教上早已有「三位一體」的概念與跡象了<sup>12</sup>。不過，自心理學的觀點看，人對於「三位一體原型」的認識，至多是一個被動的角色。

中世紀有一部名著 *Liber de Spiritu et Anima*，曾試圖為「三位一體」的概念作一心理學的假說與詮釋。它的爭議點，其實是始於下列的假說：人藉由自我認知，即可達至對天主的認知；人的理性最接近天主，所以它是「完美的受造物、是其肖像的表達」<sup>13</sup>。若其肖像可視為就是天主的肖像，那麼便更易理解此論點以及聖三概念的由來了。因為理智可以明瞭智慧如何從它身上運作、前進，而且理智懂得欣賞智慧、也愛智慧、並順服智慧的引導，因而這三者結合在一起：理智、智慧、愛，三者共同出現並成為「一體」。智慧的源頭即是天主；理智回應智慧，即對應於聖子；父與子的相互回應，以及祂們之間愛的交流，即為祂們的中介—聖神。

這個中世紀出現的假說，依據榮格的觀點，其本質乃是源自於人類心靈結構中的「三位一體原型」，經過後人將之由內

---

<sup>12</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, pp.112~118. 榮格在此舉出不同的民族與宗教傳統中，皆具有「三位一體」的概念及其宗教性象徵，包括巴比倫、埃及、希臘等地皆有此例及其相關研究。

<sup>13</sup> 同上，p.146。

而外地反轉為「聖三天主論」。但無論如何，它本質上是根植於人類集體潛意識中，有其全人類皆共同有的基礎，是既內在而又超越的。

由榮格心理學的主體因素出發，採取象徵論的詮釋方法，筆者發現，其實心理學與基督信仰核心一天主聖三論一是並行不悖，甚至相輔相成。這可由下列的分論與交談中，略見端倪。

## 一、「天父」的概念及象徵，相當於集體潛意識——人類心靈的母體

無疑地，「三位一體」的概念是在父系社會中逐步地發展、成型的。因此作為三位一體中的第一位，以擬人化了的的天父觀具體地呈現出來。姑且不論這個陽剛的名稱與特性<sup>14</sup>，以「天父」作為至上神的象徵，表達出了祂的慈愛、包容、能力、創造、權威……等，而其中更為重要的，是祂與人的生命及生活如此的休戚相關，是人類的源頭與終向、是既內在又超越的。

從宗教心理學的論點觀之，至上神的神聖性與超越性，其實根本就內在於我們的本性內，用榮格的話來說，可謂是「集體潛意識」，亦即我們內在的上帝、人類心靈的母體，具有集體的普遍性與共通性。

---

<sup>14</sup> 當今學界由於宗教交談以及女性神學的崛起和蓬勃發展，「天父」一詞所表達出來偏重陽剛的概念，顯然已經不夠用了，宗教學界更願意採用「至高神」、「絕對者或超越者」、「終極實體」、「自有永有者」（“I am who I am”）、「全然他者」（“the Wholly Other”）……等名稱。這使得「天父」的概念似有愈來愈平淡了的趨向。

「精神的更深層次在向更深的黑暗之中隱去時，便會失去它的個體獨特性；越往下走，當它們朝自主的功能體系走去時，它們變得越有集體性質，直到變成普遍，而後在身體的實體中完全消失。<sup>15</sup>」

榮格對於「集體潛意識」的描繪，正如奧托（Rudolf Otto，1869~1937）所言宗教經驗中對「神聖」的體驗，是既迷人、又可怕的，其奧妙不可言喻，人只能啞口無言，並油然而產生敬畏、讚歎之心<sup>16</sup>。然而，這神聖的概念，即是至高之神的具體化，落實於宗教經驗之中，宗教人將之表達出來，賦予最高的評價，即使這是不可言說的言說，窮盡人間語言也無法道盡它的全貌。

神聖者願意把自己啓示給人，是祂接受人、引導人，並使人深受著迷，被制伏和淹沒了。這啓示並非人所能掌握或以人的力量而得到，所以人完全不能自誇，甚至於無法適當而貼切地說出他的瞭解，因為這些都是在人的意志之外，是無意識的。同樣的，在榮格的集體潛意識中，也具有類似的說法與作用，雖然潛意識非為意識所能掌握或全然理解，我們也無法證明它的存在，但透過象徵往下探，便可領略此人類心靈的共通基底所具有的啓發性與迷人奧秘，與天父的概念及象徵具有相當類似的角色。

---

<sup>15</sup> Jung, C. G., *The Archetypes and the Collective Unconscious* (trans. by R. F. C. Hull, N.Y.: Bollingen Foundation Inc., 1959, N.J.: Princeton Univ., 1969, 1971 3<sup>rd</sup> printing), p.173.

<sup>16</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London, 1923).

## 二、基督即「真我原型」(Self)的具像化<sup>17</sup>

新約中，有無數論及耶穌基督的比喻：他是牧羊人，我們是他的羊群；他是葡萄樹，我們是枝子；他的身體是可吃的麵包，他的血是可喝的飲料；教會及其會眾就象徵是他的奧體；他是神也是人，並且是神人之間的橋樑、中介；他無罪誕生，從人性本質而論，「基督...在各方面與我們相似，受過試探，只是沒有罪過」（《希伯來書》四15）。為此，依 Gerald 的觀點，所有關於基督的象徵性描述中，最重要的是他英雄一生的屬性：不可思議的出身和血統（天主為父親、母親的童貞受孕等）；具有特殊使命和意義的誕生，以及出生時所遭受的各種危險與迫害，在千鈞一髮之際又平安地化危為夷；與魔鬼（或怪獸）的戰役大獲全勝，並征服誘惑與罪惡；最後，因為他的犧牲而救贖了所有受苦中的人民……<sup>18</sup>。

所有這類秘思性的描述，不僅是來自基督宗教的氛圍內，也是源自於我們內在的經驗（它們可能發生在我們日常生活中自發性的想像與投射中，或出現在個人的夢境裏）；而其表達出來的內涵，已將原型的輪廓給具體地描繪了出來。這原型的面貌透過基督英

---

<sup>17</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, pp.152~157.

<sup>18</sup> 參 Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus: Myth and Consciousness in the New Testament* (Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1986). 本書應用榮格心理學的觀點為基礎，以英雄神話的角度為出發點，重新詮釋耶穌的一生即是英雄人物的典範，而此種象徵性的說法亦是吾人身為基督徒應效法的一段朝聖之旅。因為以聖事論或象徵論的說法來看，耶穌即為我們每一位基督徒的寫照與典範，換言之，在我們每個人邁向圓滿、實現天命的動向中，也都是一段英雄之旅，就如同耶穌遵行天父旨意、完成他的使命一樣。

雄的一生呈現出來，從榮格心理學的立場觀之，其實就是一段邁向圓滿的動向，亦即一段走向天主的朝聖之旅，最後，在耶穌不斷超越自我、克勝罪惡之中，他實現了他的「天命」、達到了他的「真我」。

具體而論，耶穌一生遵行天父旨意、完成他的使命，這最真實而圓滿的象徵，就是我們每個人靈魂深處裏的「真我原型」的具像化實現。因之耶穌基督成爲我們每個人應效法的目標和典範。他反映出存在於我們意識中、但更是源自於人類集體潛意識裏的一幅圖像。

### 三、「聖神」的象徵與作用有如 Anima（陰性原型）及 Animus（陽性原型）

作爲天主聖三的第三位，聖經中呈現了無數有關聖神的象徵性說法和圖像<sup>19</sup>；但其中尤爲重要者，是耶穌有關聖神的談論：

「我將真情告訴你們：我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣他到你們這裏來。……當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切的真理，因爲他不憑己講論，只把他所聽到的講出來，並把未來的事傳告給你們。他要光榮我……。」（若十六 7~14）

---

<sup>19</sup> 參：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998 修訂版）之 566 號「聖神」、567 號「聖神的恩賜」、569 號「聖神論」、377 號「神恩」等。

的確，耶穌短暫的一生，雖然是很關鍵地將天主之國、天人關係的重建、赦罪、醫治、傳達給我們天主之愛的重要訊息等等，但畢竟有限。當耶穌說「我本來還有許多事要告訴你們，但你們現在不能擔負」（若十六 12）時，祂已預示了我們後來所要發生更為重要的事：聖神要來，祂要住在我們裏面、充滿我們，引領我們的生活。因此，聖神可說是基督生命的延伸，故也可說是基督徒活基督生命的延伸，因為聖神就是在你我生命中的內化之神。因而我們也可說，五旬節所發生驚天駭地的事件，與其說是聖神在人間的高峰，不如說是一個開始。

耶穌離世時，將聖神留給我們，使我們可以明瞭很多事，同時也有能力回應父的愛，以及效法子的榜樣。這段歷程以心理學的立場觀之，這就是一段「**意識化的過程**」（becoming conscious），使原本隱而不顯的奧秘得以被人認知到。這是聖神最重要的作用，因為祂的內居，是如此的真實、有生氣、給了我們意想不到的啓發。

我們若和心理學作一對話，會發現為榮格而言，潛在意識與現實意識的統一，其中最重要的原型媒介，便是我們內在特質中的陰、陽兩性：Anima（陰性原型，或陽中之陰）及 Animus（陽性原型，或陰中之陽）<sup>20</sup>。榮格在〈Anima、Animus的會合〉<sup>21</sup>一文

<sup>20</sup> 上述我們在介紹「個體化過程」中，已提及 Anima（拉丁文原意是「魂」）、Animus（拉丁文原意是「魄」）乃介於人類心靈的意識和潛意識之間的第二進程，具有整合、協調、平衡等功能，此處不再複述。

<sup>21</sup> Jung, C. G., "The Syzygy: Anima and Animus", in *Aion—Researches into the Phenomenology of Self* (trans. R.F.C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul, LTD., 1959, 1968 2<sup>nd</sup> edition), pp.11~22.



中，繼分別介紹 Anima、Animus 的作用之後，接著指出二者的會合即相當於哲學或宗教中所謂的 spirit，是意識與潛意識的中介，甚且是潛意識心靈的具體化象徵。透過整合，Anima—意識的情愛（Eros of consciousness）與 Animus—聖言（Logos）二者的關係與交流，賦予了無論男女都有悔改、深思熟慮和自我認知的能力。

基於原型乃是「先驗的」（*a priori*），因而 Anima、Animus 亦是超越意識的範疇。榮格曾在所著〈永世〉中，作如下表示：

「雖然 Anima、Animus 的效應能被意識到，但它們自身卻是超越意識的，是知覺和意志不可企及的要素。因此，它們遠離自身內容的整合而保持著自發性，並在心靈中得以不斷發生。<sup>22</sup>」

由此可見 Anima、Animus 的先在性結構，已某種程度地反映了集體潛意識中所具有的超驗性，而我們只能由它所外顯出來的自律性和影響力來體現它，卻無法具體地說它是什麼。這就有如聖神先存性，以及他在人心靈中所生發的作用一般，吾人可由他的效應體驗到他，卻無法明確地掌握他。

張春申神父曾在〈靈修本地化的聖神經驗〉<sup>23</sup>一文中，以「感應」一詞來說明聖神的作用。簡言之，中國人用「感應」模型來說明萬物彼此間互相影響的關係，是一個層面的氛圍使

<sup>22</sup> 原載於《榮格全集》vol.9: *The Archetypes and the Collective Unconscious*, p.18。此處乃參照：常若松著，《人類心靈的神話：榮格的分析心理學》（台北：貓頭鷹，2000年11月初版著），145頁的譯文。

<sup>23</sup> 收錄於：張春申，《聖神的廣、寬、高、深》（台北：光啓，1998年6月初版），222~249頁。

得另一個層面受到影響。中國人常提及的「天人感應」，或人與人之間常言的「心電感應」、「心有靈犀一點通」等，都充分表達了人與天、人與人之間「氣」的交流。今日，我們常以中國人「氣」的概念來詮釋聖神（「神」與「氣」在語根上原是一樣的）；而天主的氣—聖神—不僅進到了基督生命中，也進到了衆先知中感應他們傳達天主的訊息，當然，也進到了我們每一位基督徒的生命裏。以中國人的思想和語言來說，在這有機的宇宙中<sup>24</sup>，天主的氣在我們身上感應著，它引人進入一種宗教的神秘氛圍中；而以榮格心理學的觀點來說，這便是塑造我們性格最具影響力的 Anima、Animus。

## 小 結

榮格心理學探討宗教的議題，常被人批評其論調為某種化約論，即：天主被貶低為「除了心理學之外，什麼也不是」，但榮格一再反覆地強調，其實他所探討的，根本無關乎天主的問題，而是人對天主的概念。就如同他自稱是一名立基於現象學的心理學家，這些出現於人的心理現象的事實，正是心理學應當研究的對象。同樣地，立基於宗教或神學的觀點，亦不應畫地自限或過度自我防衛。這裏筆者嘗試作心理學與基督信仰的交談，雖然榮格對於聖三論的心理學基礎所言不多（畢竟他是心理學家而非神學家），且其作品分散在各處，也沒有系統化的論

---

<sup>24</sup> 中國人對於宇宙的有機性，不同於西方人以機械性的因果律來解釋，而是以對等性的感應來解釋：「宇宙中有精神性、生理性、動物性、植物性、無靈物等的層面，而整個的一層一層彼此相互影響的關係就是感應，由此感應構成了這一個有機性的宇宙觀。」見同上，227頁。

述，筆者在此只能說是嘗試整合，還盼能拋磚引玉，引發更多有心之士的指正和合作。

### 第三節 「天主聖三模型」靈修觀 與「真我原型」三幅度

基督徒的信仰是建基於「天主聖三」的道理與靈修上的，神學乃為解釋這道理，並引導人走入更深度的聖三奧蹟中，體會聖三之愛。為此，探討靈修生活亦必由此而入。

#### 一、天主聖三靈修觀的發展沿革

張春申神父在《中國靈修芻議》<sup>25</sup>一書中，鳥瞰了教會自梵一以來的神修運動。十九世紀，正值梵一召開後不久，教會面對了自由教派與理性主義的巨大影響，教內神修生活呈現一片個人主義的色彩，忽略了救恩的團體性。面對這一弱點，「基督奧體」的靈修運動應運而生，強調「我們是在子內的天主子女」，於是，我們進入了頭與肢體的奧秘性結合，也注意到了肢體之間的協調與合作，並分享了基督的司祭、君王、先知的品位。這個**天主聖子的靈修運動**，在1943年教宗庇護十二頒《基督奧體》通諭時達到高峰。

然而，聖子靈修運動並未沖淡梵一之後教會重視制度和法

---

<sup>25</sup> 張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978年12月初版），129~141頁。

律的一面。到了梵二召開時，教宗若望廿三世的祈禱，為教會帶來了一個春天，新的五旬節降臨人間，聖神的火焰陸續在世界各地燃起，為教會帶來了生氣蓬勃的景象<sup>26</sup>。為此，**聖神的靈修運動**在這時代因運而生，強調信徒在祈禱生活中的自由、創造，以及深度的宗教經驗，聖神學也在梵二後的天主教會內開始發展了起來。

在聖神內的靈修運動，積極方面的確是修正了法律主義與禮儀生活的形式化；但在消極方面，不可否認它也導致了某種絕對化了的弊端。加上廿世紀以來大環境的急劇變動，世事變遷之速令人有永遠趕不上的疲乏之感。為了找尋一個永恆的根基、不變的基礎，東方靈修（如坐禪、超覺靜坐法等）紛紛嶄露頭角。就在此機運上，**聖父靈修**已開始孕育，甚且隱約地萌芽了。畢竟，聖父不僅是萬物的根源，且是恆靜不易的基礎。

至此，我們已可見出聖三模型的靈修徑路，乃由聖子靈修之具體實現信仰生活，走向聖神靈修中的超然、自由與創造，最後達至終極目標中的聖父靈修，以一體範疇走向與天父共融合一。這三階段的靈修旅程，可與榮格心理學作一交談與互相補充。

## 二、總論：聖三模型的靈修與榮格心理學的對話比較

上述我們已經指出，「三位一體」是一具有普遍性的原型，在很多領域中皆然。這三位緊密連結、彼此缺一不可，卻又各自獨立、擁有各自的特質，是「三位一體原型」的最大特色。

---

<sup>26</sup> 參：王敬弘，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》（台北：光啓，1998年3月初版），24~27頁。

同樣，天主聖三論中的「三而一」「一而三」，他們彼此密切相關，是豐富而圓滿的「一體」，同時也有「各自」的角色和作用。由於他們願意扮演好自己的那一部分並自我給予，因而他們的融合一體更能顯出聖三之上智、愛、圓融、救贖的完整性。這「三位一體原型」的奧秘與象徵，由基督信仰內涵與榮格心理學作一對照，會發現彼此其實是相輔相成的，我們由下表示之：

〔表十七〕基督徒信仰與榮格心理學在靈修上的對話

	基督信仰與靈修	榮格心理學
目 標	<ul style="list-style-type: none"> <li>與天主建立更契合與親密關係，了解並實現天主的計畫與旨意。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>擴張吾人意識的層面與版圖，使我們對於潛意識的無知降低，以實現真我。</li> </ul>
「父」的象徵意義	<ul style="list-style-type: none"> <li>終極實體。</li> <li>一切的根源與目標。</li> <li>愛的源頭。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>集體潛意識。</li> <li>人類的共通基底。</li> <li>意識的母體；蘊育一切有形的根源。</li> </ul>
「子」的象徵意義	<ul style="list-style-type: none"> <li>道成肉身（聖言成爲血肉）。是真神的具體化，臨現於人間。</li> <li>是服從與犧牲的最高典範，吾人仿效的楷模。</li> <li>以愛還愛。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>「真我」原型的具像化。換言之，是吾人內在的神性與超越力量的具體化表現。</li> <li>超越意識中有限之「自我ego」的狹隘及限度。</li> <li>亦即是自我給予、犧牲奉獻的力量。</li> </ul>
「聖神」的象徵意義	<ul style="list-style-type: none"> <li>生命的氣息、愛的交流。</li> <li>天主在人內省（reflection）</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>「靈魂」。即榮格所謂的Anima（陰性因子）及Animus（陽性因子）原</li> </ul>

	活動中的顯現與力量。 • 兼具「下迴向」（天主的啓示及自我給予）與「上迴向」（提升人性及神性的開發、實現真我）的兩幅度與作用。	型。 • 向外：決定我們的人格特質並引導我們的具體生活；向內：是我們內觀與自省的媒介。
--	--------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------

### 三、分論：靈（靈修）性（心理學）發展的三幅度

雖然榮格並未將基督宗教的靈修觀，與其心理學作一清楚的對比，但由上述，我們已可見出這兩條路徑所具有的異曲同工之妙。因而筆者以「外顯幅度」、「超越幅度」及「本真空無的幅度」三面向來將榮格的「真我原型」作初步嘗試性的解釋。這三幅度恰可與聖三模型的靈修旅程相呼應。

以下就依聖子靈修、聖神靈修、聖父靈修的三層面，來分論聖三模型靈修與真我原型的三個幅度。但此三階段並非一成不變地由聖子靈修走向聖神靈修，再走向聖父靈修；每個人可能不同的階段與需求中，有不同的靈性發展與體驗，而且三階段彼此間亦不一定有明確的界線；不過，未經聖子靈修與聖神靈修的過程，則無法到達聖父靈修的目標。

#### （一）聖子靈修與真我外顯幅度的實現

榮格指出，心理學發展的目標乃是「**真我的實現**」（self-realization），亦即「**個體化過程**」（individuation）；用宗教

學或形上學的話來說，相當於**天主降生在我們每個人的生命當中** ( God's incarnation )<sup>27</sup>。

基督作為天主之子，將此真相具體而淋漓盡致地表達了出來。因為「個體化過程」就是一段英雄旅程，我們每個人都如基督一樣在走這段英雄旅程。但英雄經常是背負著重大使命和任務，而且包含了痛苦、犧牲，甚至以心理學的觀點來說，他必須要**放棄自我** ( ego )，並且注定要在一個更偉大的幅度中**喪失自己** ( losing himself )，被剝奪掉他所想要有的意志的自由。關於這點，若以心理學層面而言，可說人之所以受苦，就是受到他自己的「真我」所要求、甚至逼迫的。就如同基督的受難，象徵天主在此不正義的世界和人的黑暗中受苦一樣。透過基督的象徵 ( Christ-symbol )，人能夠知道他受苦的真實意義—亦即他正在邁向實現真我圓滿的旅途上。而在此意識與潛意識的整合之中，他的自我 ( ego ) 進入「神聖」的領域 ( “divine” realm )，並在此神聖領域中**參與「天主的苦難」** ( God's suffering )，這樣受苦的結果，可以說是天主在我們身上的「降生」 ( incarnation )，或以人性的層面來說，它同時也就是「個體化過程」。

此處的「真我」不只是個概念或邏輯上的推論，而是心靈的實體。雖然真我原型深藏於集體潛意識的底蘊之中，但透過外顯我的展現，而能活出大公無私的利他行為，將天主的愛有意識化地、有使命感地在這世界中彰顯出來，這就是**基督徒的個體化過程**。然而這是一輩子的功課，我們每個人一生都在走這段邁向天主的「朝聖之旅」。基督是我們最佳的榜樣，也是我們實現天命應有的歷程的寫照和勉勵。所謂「基督是天主的

---

<sup>27</sup> 參：Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.157.

原始聖事」，他有如原型般的一生，將天主無以名狀的愛情用他一生的功夫、用他具體而生動的圖像和事件給象徵了出來；而「教會（基督徒團體）是基督的基本聖事」，故我們不僅應效法耶穌遵行天父旨意、完成自己的使命，而且這更是作基督門徒「走基督走的路」的基本要求。

依照榮格將人生區分為「上午」、「下午」兩大階段的理論與觀點<sup>28</sup>，他認為人在卅五歲以前，不斷尋求與開發「個人潛在秘思」<sup>29</sup>，心理學即在幫助人找到這些問題的答案，換言之，心理學在助人過好早晨的生活上確有它的長處與貢獻。我們站在靈修的立場觀之，這段路程為基督徒而言，正與他在尋求天主旨意、實現「天命」之路並行不悖、相輔相成。而且事實上，依榮格學派理論，我們前述已介紹過，天主旨意不只透過外來的記號傳達，更透過祂刻在我們心版上的內在經驗光照人。至此，心理學與基督徒靈修不但有了交談的可能性，更可互相學習與補充。

放眼鳥瞰整體教會內的神學發展及靈修運動，不難看出聖子靈修一直以來佔有主導的地位。一方面，因為歷史性的耶穌具有具體的位格形像，從聖經、乃至教會訓導及神學發展中，我們可以得知一切所需的訊息；另一方面，因為信仰中的基督顯然是我們祈禱時具體的對象，自然也就比較容易地將我們個

<sup>28</sup> 參：前一章之「第二節 生命成長歷程與個體化過程」所介紹的「三、個體化過程的兩種形式（前半生與後半生的個體化訴求和目標不同）」，見本書 105~108 頁。

<sup>29</sup> 即詮釋自己的過去、了解現在、為未來尋求指引；亦即在回答「我是誰？」的認同感、「我往哪裏去？」的方向感、「我為什麼要到那裏？」的目標等問題。



人所想、所需、所求都投射到他身上了；此外更重要的是，一旦人尋求生命的意義、人生的目標，或對終極問題產生探索的動機，耶穌基督的一生便能提供我們清清楚楚的解答，以致教會兩千年來在基督論上的發展如此豐碩。

然而，自廿世紀以來，聖神的風開始吹拂，人心深處漸漸感到光靠對聖子耶穌的體認與靈修，已無法滿足一切心靈的空虛與需求，聖神論與聖神同禱會（靈恩復興運動）如雨後春筍般冒出，而且預料方興未艾，這在靈修與心理學上帶給我們什麼樣的啓發，我們接下來便來看看聖神靈修與真我超越幅度的實現。

## （二）聖神靈修與真我超越幅度的實現

前述提及「聖神」猶如我們的「靈魂」，亦即榮格所謂的 Anima（陰性因子）及 Animus（陽性因子）原型；向外：決定我們的人格特質並引導我們的具體生活；向內：是我們內觀與自省的媒介。同樣，我們透過聖神被連結於聖三的奧秘之中。在其間，聖神同時包含了「下迴向」（天主的啓示及自我給予）與「上迴向」（提升人性及神性的開發、實現真我）兩幅度。至此我們可以說，「聖三」以象徵的方式將自己顯露給人，使人可以了解神聖的本質，同時也了解人性的本質。

聖神靈修的最大特色，可說是「愛與合一」，並強調「自由」的體驗。在「聖三論」信理的神學爭議中，無論是「父藉由子而發聖神」或是「父子共發聖神」，有一個重要事實卻是無庸置疑的：父愛子並召喚子、子也愛父並回應父的召喚，在他們的來往之中，聖神有如氣息，在一吸一呼中緊密地將他們連結在一起，聖神就是他們之間親密的交流和愛，而在他們之

間自由的回應過程中，這**第三位—象徵生命的氣息、愛與合一的交流之聖神—達到了聖三的最高峰。**

榮格在解釋 Anima、Animus 時，指出 Anima 即是「氣息」（breath-being, *anemos* = wind），當我們內在靈光乍現時，常是源自潛意識裏原型的女性面，亦即 Anima 或母愛的作用<sup>30</sup>。這也是為什麼聖神會賦予陰性特質的原因之一，也是為什麼從神話學觀之，會有如此多智慧女神的神話之故，因為從原型心理學視之，這根本是 Anima 原型的具像化。希伯來文的靈魂（spirit）—*ruach*—以陰性示之；以及當代神學將聖母瑪利亞視為聖神的末世真實象徵<sup>31</sup>；依照榮格的解釋，這些可能都是 Anima 的最高展現，主導了我們對這些的認知和感受，因為 Anima 同時也是「智慧的象徵」。

關於 Anima 的陰性特質和智慧象徵，我們還可與聖神的另一重要的角色和作用—「默感」或「靈感」<sup>32</sup>—相互呼應。聖神有如創造力與生命力的象徵，聖經即為天主聖神默感人而寫成的（弟後三 16）；甚且，保祿再三強調「主藉著聖神將這一切啓示給我們了，因為聖神洞察一切，就連天主的深奧事理也洞悉……除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事」（格前二 10~11）；而「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」（羅八 14）。換言之，聖神內居、而且直接作用於我們的靈魂之中，這與榮

<sup>30</sup> 參：Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, pp.131, 161.

<sup>31</sup> 參：張春申，《救主耶穌的母親：聖母論》（台北：光啓，2002年9月初版），81~95頁。

<sup>32</sup> 參：朱修德著，《基督啓示的傳遞》（台北：光啓，2000年9月初版），115~175頁探討「聖神與聖經靈感」的相關神學問題。

格以心理學對 Anima、Animus 的解釋—靈魂的陰陽兩性，共生和合以創發無限靈感，所以是吾人抽象性思考的本質性顯現—可謂是不謀而合。爲此，聖神的內居與陰陽兩性共同作用於我們的心靈上，雖是由不同的立場出發，卻殊途同歸，共同提供了我們靈修生活的基礎。

此外，在聖神靈修上，愛、合一與自由的交流有別於聖子靈修的利他「行爲」，也就是說，聖子靈修強調怎麼「做」以「活出」基督的樣式；聖神靈修則以內在氣質的變化，達致真善美聖之境，而這樣的內修，有如東方靈修中的靜坐、調氣、調息，將自己投身於本性與自然中（即「道法自然」），使身體的小宇宙與自然的大宇宙相互對應，身心靈整合爲一。以榮格心理學觀之，這是一種外顯我的超越，打破過去囿於小框架之我的界線；換言之，如果聖子靈修是一種「立志」、是「自我實現」、是「真我原型的外顯」的話，那麼聖神靈修則是一種「真我的內化」，其態度是「隨緣」，因爲他的生活能「入乎其內，出乎其外」，能「向內體驗，向外超越」。

聖神有如生命的氣息，連結了我們與天主的關係，使我們產生了皈依、悔改的態度，此種「轉向」，相當於心理學上的“**reflection**”（內省、反思、投射、回轉的態度）。正如聖保祿所言的：「除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事」（格前二 11）。榮格指出，雖然心智活動（如分辨、認知等作用）本來是由潛意識開始和主導的，但後來逐漸轉由意識心靈過濾並繼續進行，進而成了意識心靈自身的整合活動。這段歷程以信仰的觀點看，無疑是聖神的啓發與作用；以榮格心理學觀之，人實現自己的意識化過程，其實就是一預示性原型過程的結果（the result of prefigurative archetypal processes）；或者以形上學的說法來說，是天

主生命歷程的一部分 (part of the divine life-process)，也就是**天主教在人內省活動 (reflection) 中的顯現**。如同 Kopgen 說的：「啓示，不只是來自於天主，同時也是來自於人」<sup>33</sup>。

### (三) 聖父靈修與回歸本真的空虛我 (真我的完成, 天人合一)

德日進神父曾在《神的氛圍》一書中指出：

「在神的氛圍中，一切事物是由內在發生變化的。它們的內在沐浴在光明中，可是在白熱中仍保有它們的個別性。這樣說，還是說得不夠，應該說：它們的個別性在神的氛圍中才顯得出來。只有當我們超越了我們的個別性時，我們才能消失於天主內。<sup>34</sup>」

我們每一個人都有自己的獨特性以及個別的意識中心，但在靈修操練中，我們亦可從中覺出超越個別性的境界，並由之走進自己存有的中心—即德日進神父所謂「消失於天主內」的經驗。我們常提靈修中的非二元經驗，也就是在這經驗中，個體並不覺得自己和絕對的「一」有所分別，甚至他所體驗到的，是整體的、合一的。這種兩個主體的契合，正如大自然中的每一元素都反映出「實有」(reality) 一樣，但它們同時也知道自己與「大有」是一體的，而且是在「那一位」中的一分子。這種「多」(個別性) 融和於「一」(絕對者) 之內的吊詭，正是靈性發展的第三階段，也是我們靈修的最高境界—聖父靈修—的目標。之所以說它吊詭，因為在此靈修氛圍內，愈是「空、無」，

---

<sup>33</sup> Kopgen, *Die Gnosis des Christentums*, p.194.

<sup>34</sup> 德日進著，鄭聖沖譯，《神的氛圍》(台北：光啓，1986)，125 頁。

實則愈是「實、有」；反之亦然，人愈想要把持不放，則愈是一無所有。

天主是超越的，無形無像，即使善盡人間的語言亦無法清楚說明，更無法以吾人的理性、概念來界定。張春申神父以「超位格模型」<sup>35</sup>一詞，試圖說明祂有別於傳統位格觀予人的「分立」感，而強調是「一體」的型態，這一體型態的圖像可謂是「滲透性的圖像」，如天主是愛、是光明、是力量等等，因而我們在祈禱中，不能靠語言交談，而只能與之合而為一，就如同人是小水滴，融入天主的大海一般。張神父繼續指出：

「中國靈修中的靜坐祈禱就是超位際性的；不是分立而是一體，不是對話而是滲透，不分你我而是合一。……我們的祈禱無論在靜態或動態中，最後都是要回到天主那根源去，即在心靈深處，經驗與天主更深的契合，經驗到天主的生命湧入我們內，這就是祈禱。<sup>36</sup>」

為此，回歸根源、與天主生命契合，必是向內尋求，在心靈深處中經驗天主的一體、滲透、合一，這一部分，中國靈修給了我們極大的啟發。然而，這深度的契合，畢竟是無可言喻的，很多靈修學家以「空」「無」「虛」來形容這一境界的奧妙。這很像佛教所說的「真如當前，一切皆空」；亦或道家《道德經》首章在形容無名的太初時所言的「玄之又玄，眾妙之門」。

事實上，教會歷史中的神秘大師艾克哈（Meister Eckhart），亦曾言及「絕對超然的內含……是純粹的虛無，是上帝能夠以

<sup>35</sup> 張春申，《中國靈修芻議》，15~16頁。

<sup>36</sup> 同上，33頁。

之在我們裏面隨意作用的極致」<sup>37</sup>。鈴木大拙在其著《耶教與佛教的神秘教》一書中指出，艾克哈的神秘經驗與佛教禪宗「超越彼此的『真空』、『寂寥』、『絕對空無』」的示道方法完全一致」<sup>38</sup>。當然，艾克哈這種說法乃是爲了解釋人的神秘旅程，而非對天主的思辨，陳德光老師在〈密契主義者艾克哈的創造靈修〉<sup>39</sup>一文中，將此神秘旅程（艾克哈創造靈修的四條路徑）作了詳盡說明：

- **肯定之路**：以「可以言喻」的積極進路來闡釋「存有是神」（Esse est Deus）的命題；而神的「無感一切」與「關心一切」，便是基督徒靈修的基礎。換言之，基督徒的神樂、神慰來自對上主的「醒覺」（Waking up）。而「醒覺」的方法就是不斷空虛自己，讓神在自己的靈魂內居住，體驗到「神比我更接近我自己」。
- **否定之路**：以「無可言喻」的進路關注神不可言說、奧秘與超越的一面。艾克哈強調否定之路的靈修，與「割捨」相應，亦即放棄各種人爲的執著，停止一切人爲之心的活動，一任自然，以「無心之心」愛天主，終至回歸一切根源與無可名言的天主（Godhead）。
- **創造之路**：天主有「生生之德」；而人則經過了「肯定」與「否定」二路，能互相蘊含、互相補充，進而

---

<sup>37</sup> 鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》（台北：志文，1984），20頁。

<sup>38</sup> 參：同上，5~45頁。

<sup>39</sup> 參：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》527號「創造靈修」；陳德光，〈密契主義者艾克哈的創造靈修〉《神學論集》132期（2002夏），205~224頁，尤211~221頁。

從「神在萬有外」，去體會「萬有在神內」，激發源源不絕的靈感與藝術創作，把美帶到世界來。

- **轉化之路：**成熟境界的修道者，神人之間，根根相應，心心相連；捨棄一切而無所不有，隔離一切而無孔不入，有透過服務，轉化世界的宏願。這種以神的標準的入世精神，有慈悲（Compassion）與正義（Justice）兩大特色，亦是引領萬物「回歸」天父之路。

不可否認的，人們通常都依靠「象」而走進靈魂的中心，達此密契（神秘）體驗。甘易逢神父在《靜觀與默坐》一書中提到：「人性如鏡，諸象呈現其中」，我們沿途依靠象徵、意象、形式等走向存有的中心，這可謂是人類共同的經驗。然而，某種內觀卻不注意任何的象，而以終極經驗本身為目標<sup>40</sup>。甘神父指出：

「依靠『象徵』、『意象』、『形式』，人可賴以走向他的中心。然而到了時候，不再有『象』可執持依恃。那是人到存有中心時的共同經驗。他視之為『虛』，更好說，他一無所見。他的經驗是『空』。<sup>41</sup>」

當然，當我們走進存有愈深、離中心愈近時，心鏡也就愈明亮，同時也就愈能體察天意。因此，從終極的觀點論之，我們的靈修旅程，循序漸進地尋「根」探「源」，其目標便是走入終極與合一之境。象徵並非吾人靈修的終點，甚至需要被適時地打破，換言之就是「不著相」。就如同禪宗六祖慧能回應

<sup>40</sup> 甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐》第一冊（台北：光啓，1999年3月初版二刷），116頁。

<sup>41</sup> 甘易逢著，前引書，94頁。

神秀所寫的偈：「身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」慧能將神秀所使用的象徵一一破除，而回應：「菩提本非樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃。」

榮格在論及超越個人的潛意識領域時曾指出，禪定的關鍵體驗乃是「冥想者獲得終極知識，知道他自己本身就是佛」<sup>42</sup>。以心理學觀之，「到了禪定時，冥想者進入深之又深、沈之又沈的境地，潛意識即顯露出了明確的形狀。當意識之光不再照耀外在感官世界之事物時，它即可朗現黝黑幽深的潛意識」<sup>43</sup>。榮格在另一處，以心理分析提及瑜珈修行時亦指出，「這種方法是藉著一種人爲的內轉方式，使主體潛意識的成份浮現為意識的狀態」<sup>44</sup>。換言之，在意識與潛意識的對話過程中，二者之間的對立、界線消弭於無形；不再有分別、差異，而是互通的、一體的；我之為我的事實，已不再只是原先在意識中的認知，更是深層潛意識中無名、神性的我。而且，就原型的層面來看，在深層潛意識裏，它是大有能力的潛在力量，

---

<sup>42</sup> 榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學—從易經到禪》（台北：商鼎，1995 初版二刷），209 頁。

<sup>43</sup> 同上，206 頁。

<sup>44</sup> 同上，45、210 頁。附帶一提，榮格曾指出「任何宗教或哲學的實踐都含有心理學的訓練之意，也就是等於心靈修煉的一種法門」（同書，39 頁），因而他以心理分析出發探討瑜珈修煉，指出潛意識深層的「純一向度」與「多樣性」，具有共通平行之處，而其所構成的象徵體系，最後歸結為一個中心，並呈現放射狀的體系，亦即「曼荼羅」（mandala），這也就是我們回歸太初時的中心象徵。有關曼荼羅的象徵意義參閱：胡國楨、楊素娥合著，〈曼荼羅原型的宗教與心靈意象：榮格心理現象學的理論與應用〉（輔仁大學宗教學系「宗教現象學」研究計畫，2000 年 6 月）。



神聖而超凡，人雖覺得「滿」，但卻含糊不清，當人打破了分別心、打破了形式，轉向自己而來潛意識的原型自身時，穿越黝黑的陰影，超越界隨即在一個全然神秘的領域中出現，人所能體驗到的，僅是純粹的空與虛。

西方向來使用「肯定法」，強調「有」「實」「滿」「一或全」等等位際性的靈修與神學；東方卻較偏重「否定法」，以「無」「虛」「空」等的境界強調「道法自然」「天人合一」的靈修方法。由東西方靈修的交談與互相補充上，靈修中對於象徵的應用，或許也該被適時地調整、甚至粉碎。榮格在此方面著墨不多，但若以榮格學派的一名後繼佼佼者 Erich Numann 的話來說，這段「尋根探源之旅」，可經由「象徵之有物」進入「原型自身經驗之純粹的空與虛」<sup>45</sup>，亦即由世界的各種象徵，走入意識化的認知，而後深入潛意識裏的各種經驗中，明認各種原型的轉化變異，最後達至心靈基底中無形無像的基底原型中。

## 第四節 整合：聖三靈修與中國文化

經過長期投注對榮格心理學的關注與研究之後，筆者發現，立基於心理學，做基督信仰與中國文化靈修觀的交談，其實是可行的。以下僅就目前的一點靈感，以表列方式為「基督信仰」、「榮格心理學」、「中國儒家」、「道教神觀—三清」等方面的靈修觀，作一對比、交談、整合。

<sup>45</sup> 參第二章第二節「榮格學派心理學基礎」之〔心靈基底之原型分化變異過程圖〕，見本書 60 頁。

〔表十八〕各種傳統神觀與靈修觀比較

天主聖三 模型靈修	基督宗教 傳統靈修	榮格的 個體化過程	中國儒家 靈修觀	中國佛教 —三身佛	道教神觀 —三清
<p><b>聖子靈修</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 位際性的對禱關係（透過效法耶穌榜樣，活出「真福八端」的憲章，以造福人群、實現天命）</li> <li>• 主動參與（一如十字若望的「主動的心靈黑夜」）</li> </ul>	<p><b>煉路</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 刻己、苦修、放下一切人為的意識</li> <li>• 追隨耶穌基督的十字架之路（使命意識）</li> </ul>	<p><b>真我外顯幅度的實現</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 擴大意識版圖</li> <li>• 有使命與目標地活出「真我」—奉獻、犧牲精神的高峰</li> </ul>	<p><b>持志、知言</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 持志：「學問之道，求其放心而已」。故，持乃持守，志乃士之心，持志乃堅守正道與浩然正氣，以完成人性自我。</li> <li>• 知言：「諛辭知其所知，淫辭知其所陷，邪辭知其所知，遁辭知其所窮」。故，知其天地義理的言論，方能「盡心、知性、以知天」</li> </ul>	<p><b>法身佛</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 於自色身皈依清淨</li> </ul>	<p><b>道德天尊</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 代表道行動的一面</li> <li>• 「下門」即內門，通往自我內在的路</li> </ul>

聖神靈修	明路	真我超越幅度的實現	集義、養氣	化身佛	靈寶天尊
<ul style="list-style-type: none"> <li>• 靜觀式祈禱</li> <li>• 被動引導（一如十字望的「被動的靈夜」）</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 超越自我、超越己、超越苦（苦再苦、苦再苦、苦再苦）</li> <li>• 跟隨聖神的</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 深入個人潛意識中</li> <li>• 調和外在的力量，以超越自我</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 集義：匯集內在之心，達與天契合、完成完整人格</li> <li>• 養氣：時時心存浩然正氣，而立而達人</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 於自身千化身</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 代表道的救的一面</li> <li>• 「中門」，因向各方開啓</li> </ul>
聖父靈修	合路	真我的完成	天人合一	報身佛	元始天尊
<ul style="list-style-type: none"> <li>• 一體範疇與共融</li> <li>• 動態性的位際關係</li> <li>• 上述二者的平衡</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 與天主親密交往，結合為一</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 回歸人類集體性的根，達至本真的「空虛我」之境</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 中國靈修的最高精神與境界</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 於自色身皈依當來圓滿</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 代表道的創造力</li> <li>• 通過「上門」，進入神秘世界</li> </ul>

上述從基督宗教的靈修傳統看，煉路、明路、合路是每一位基督徒信仰生活中的必經過程，以達人與天主的親密結合：

「煉路在於煉淨，在於除去罪過，克制偏情，攻打世俗和魔鬼，以免繼續犯罪。明路在於修德行善，效法基督，

利用耶穌及其教會恩賜的種種方法來聖化自己，接近天主。合路指人與天主的結合，與人與天主的親密交往。<sup>46</sup>」

這一過程看似艱辛困難，但其實這是西方人慣以「位格」的方式與天主交往、互動，而表達出來的修煉之道。我們若換一種象徵系統，會發現同樣的靈修之道，其表達方法能有不同的面貌，或者更明確地說，是強調的重點不同。在中國「一體性範疇」的影響下，這三位一體的天主與我們的來往，其實也有「人際」模式的表達，雖然它更加強調日常生活中的神秘體驗；而基督宗教其實也有所謂的「超位格」模式，只不過因為在教會歷史上，為要凸顯耶穌基督這位歷史中的真實人物，而將靈修重點更是落在位際交往的模式上。但無論如何，象徵系統或強調重點即或有所不同，但卻仍具有異曲同工之妙；因為根據榮格心理學，此「三位一體的靈修觀」，根本就是人之為人的本質與基本需求。

上述在儒家思想的部分，採取的是《孟子·知言養氣章》<sup>47</sup>，而在道教及其根源道家思想部分，其靈修之路多元而廣泛地應用在各個領域中，如養生、煉丹等，結合大宇宙（大我、自然）與小宇宙（小我、身體）為一體的性命雙修，亦與基督徒走天主化之路有可交流之處。榮格本人便曾接觸到一本介紹中國道家思想的書《太乙金華宗旨：中國生命之書》<sup>48</sup>，而愛不釋手，

---

<sup>46</sup> 參：陳文裕，《天主教基本靈修學》（台北：光啓，1991年12月三版），297~306頁。

<sup>47</sup> 參：胡國楨，〈當代中國教友的靈修生活〉《神學論集》112期（1997夏），189~201頁。

<sup>48</sup> 現有英文及法文兩個版本。英文版：*The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*, London: Routledge and Kegan Paul, 1972; 法

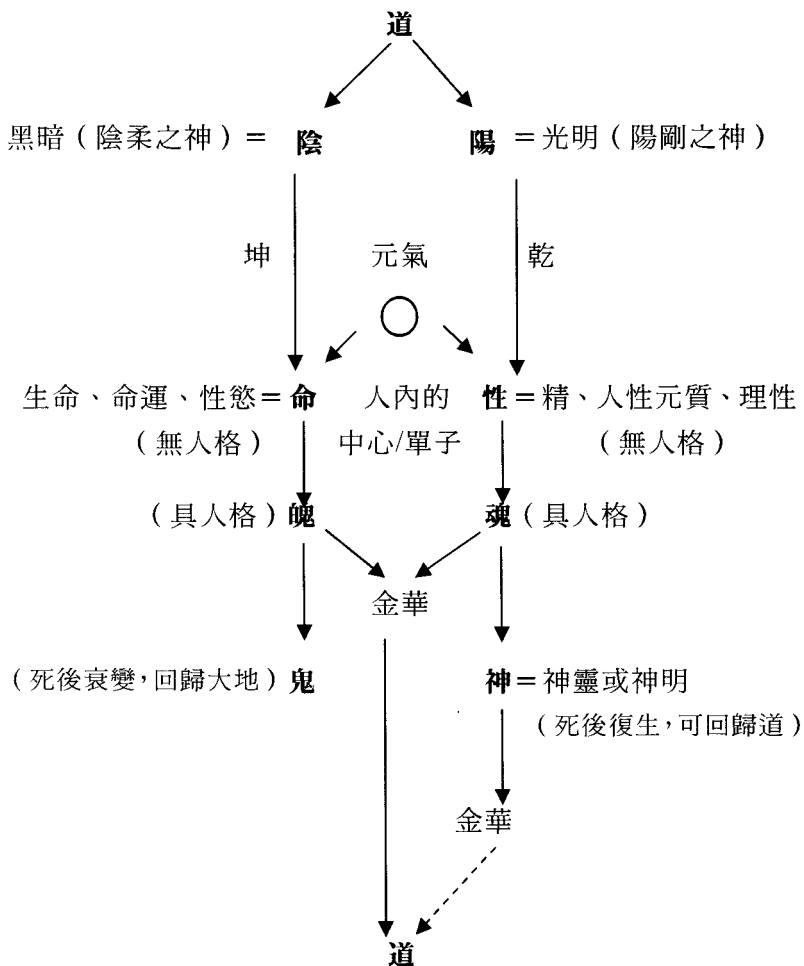
並爲之作序及評論。傳統將《太乙金華宗旨》歸於呂純陽（呂洞賓，約於第八世紀的唐朝人，八仙之一）所著，魏漢姆（Richard Wilhelm）將之譯爲德文並予註釋，但後世學者認爲，這裏所呈現的道家思想已某種程度地受到了佛教思想、甚至是基督宗教（即景教，Nestorianism）和明教（即摩尼教，Manicheism）的影響<sup>49</sup>。以下我們便根據這本書所綜論的道家思想，包括圖文的解說，來作一整合。

---

文版：*Le Traité de la Fleur d'or*. Version française annotée, précédée d'une étude introductive par Pierre Grison. Editions traditionnelles, Paris, 1975.

<sup>49</sup> 參：甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐》第一冊（台北：光啓，1999再版），75~85頁；第三冊，209~220頁。

〔圖十九〕中國道家思想有關金華或不朽神體的發展圖



魏漢姆 (Richard Wilhelm) 在註釋本書時說到：

「道，不可分者，太一（太乙），引起兩個對立的實體元質：黑暗與光明，即陰與陽……。後來，性的兩極及其他，也由之而來。由陰而來『坤』，是接受的陰柔元質；由陽而來『乾』，是創造的陽剛元質；由陰而來『命』，即生命；由陽而來『性』，或人性。……在每人各自的身體存在中，二者由另兩極，即『魄』(Anima)與『魂』(Animus)代表。終其一生，此二者都在衝突中奮力爭取主控權，死時方分開，各走不同的道路。魄沈於地為『鬼』，魂上升為『神』(神靈或神明)。『神』可能及時回歸於『道』。<sup>50</sup>」

從上述圖與文的解釋中，已可見出存在的不同層次，以及彼此之間的關係，而整個的過程便是：從道內的「一」（即太一、太乙），到實現於人內的「一」（即金華），而後再回歸於「道」，這一過程即是整合，而且經驗不斷地加深，從一個層次到更深的另一層次。金華（吾人修行的結晶，原文說：「金華即光也」）便是在陰陽二力對等的交互作用中產生的。

依此觀念，我們與基督信仰交談，其實兩者的生命觀有其相同之處，因為凡有限的東西，都該有無限的源流；但亦有其不同點，因為道家的這一宇宙觀極像柏拉圖主義中的「分受」概念，及其後來在普羅丁 (Plotinus, 204~269 AD) 為代表的新柏拉圖主義中所衍生而出的「流出說」(emanatio)<sup>51</sup>。簡言之：

「普羅丁認為『太一』即一切的根源，它所流出的第一層是『精神』(Nous)，精神再流出『靈魂』；靈魂一

<sup>50</sup> 魏漢姆 (Richard Wilhelm)，前引書，64 頁。

<sup>51</sup> 但基督宗教的基本教義相信宇宙中的一切皆為天主的創造。

方面是精神體(因從 Nous 接受了理性)，一方面又具物質性(使物質有其存在之型)，所以是精神和肉體的媒介。普羅丁的『流出』並不像水，而像太陽一樣，陽光普照一切，但自身卻毫不損失。……

既然太一是流出一切的終極原因，當然也是一切的最終歸宿。於是，普羅丁續用柏拉圖的『上升』(anodos)一詞，作為吾人達至人生最終目的之道。其實此上升，乃是一種『還原作用』，是『回歸太一』，換言之是宗教修行所必須的。上升的第一步，便是去除障礙，掃除我們內心的物慾、肉慾，然後才能『超升』，也就是從自身(肉體)的存在走向太一的過程。普羅丁認為，如果人類不設法忘記自己，就永遠脫離不了肉慾的束縛，也無法忘卻物質的世界；而只要內心尚存一絲物質的牽掛，就不可能有超升的實現，也就無法達至靈魂的得救。<sup>52</sup>

奧古斯丁將此概念集大成於他的神學中，他把普羅丁的太一(One)直接轉化為本身即是存有、精神及知識的天主(God)，而普羅丁的三位(超越存有的太一、存有的精神、世界的靈魂)，奧氏則用以解釋為基督宗教的天主聖三(聖父、聖子、聖神)<sup>53</sup>。無論如何，以下我們根據基督教義(尤其借用奧氏的天主聖三觀及其作用)，與中國道家思想中有關金華(=光)或不朽神體的發展作一交談，綜合以下幾點類比：

<sup>52</sup> 盧德，前引文，97~124頁，此處引用102頁之引文。

<sup>53</sup> 當然，普羅丁的太一之說與奧氏的天主觀、世界觀、人觀……等，仍有極大的不同，譬如普羅丁的太一乃是永恆不斷地流出精神與世界靈魂，而奧氏的天主則非流出，而是「創造」。參：同上，103頁。



1. 「道」，即是天主。天主是萬物存在的根源、真理的源頭，是太一，是「道」。正如《默示錄》廿二 13 所言：「我是『阿耳法』和『敖默加』，最初的和最末的，元始和終末」；也是《若望福音》— 1~4 開宗明義的：「在起初已有聖言（=道），聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在。萬有是藉著祂而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由祂而造成的。在祂內有生命，這生命是人的光」。
2. 生命之流，乃是從天主羔羊敞開的肋旁流出。換言之，基督徒的生命之流來自天主本身，使我們分享天主的生命。正如耶穌所言：「誰若喝了我賜與他的水，他將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成為湧到永生的水泉」（若四 14）；「誰若渴，到我這裏來喝罷！凡信從我的，就如經上說：從他的心中要流出活水的江河」（若七 37~38）。
3. 道家以乾坤開展出來的宇宙觀，與人—魂魄、神鬼—的小宇宙相互對應及作用，其實也是基督徒與天主的從屬關係、對應關係（因為「人的靈魂即天主的肖像」<sup>54</sup>）。不過，奧氏更是正本清源地指出，天主是整個宇宙和人的創造者：「但那因上帝的形像受造，並不與祂同等，因為不是被祂生的，而是被祂造的……他（人）之為形像，乃是『按照形像』而被造。……由於人與上帝是不同等的，而人是按照『我們的』形像，故人是三位一體的形像……<sup>55</sup>」。

---

<sup>54</sup> 參《創世紀》— 26~27：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……天主於是照自己的肖像造了人。」

<sup>55</sup> 奧古斯丁，《論三位一體》七卷六章 12 號，見《奧古斯丁選集》

4. 陰與陽、性命雙修的概念，就如同內在在於我們靈魂之中的聖神，啟發與默感我們生命中的一切。聖經中明確指出：「主藉著聖神將這一切啟示給我們了，因為聖神洞察一切，就連天主的深奧事理也洞悉……除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事」（格前二 10~11）。為此，道家透過陰陽和合的修行法門（性命雙修），也是基督徒靈修的基礎。所不同的是，道教的修行全靠個人，但基督信仰中的天主，則是主動降生、光照人類、恩賜聖寵，以救贖、聖化人類的天主。
5. 其實道教亦有三位一體的最高神祇，稱為三清天尊：元始天尊，代表道的創造力；靈寶天尊，代表道拯救的一面；道德天尊，代表道行動的一面<sup>56</sup>。只是此圖並未將此位格神的信仰呈顯出來。
6. 最後，為同中求異、異中求同，筆者結合奧氏的天主聖三論、人觀、靈修學共治一爐，以〔圖廿 天主聖三綜合圖與奧氏靈修路徑〕<sup>57</sup>示之，來與〔圖十九 中國道家思想中有關金華或不朽神體的發展圖〕作一呼應。

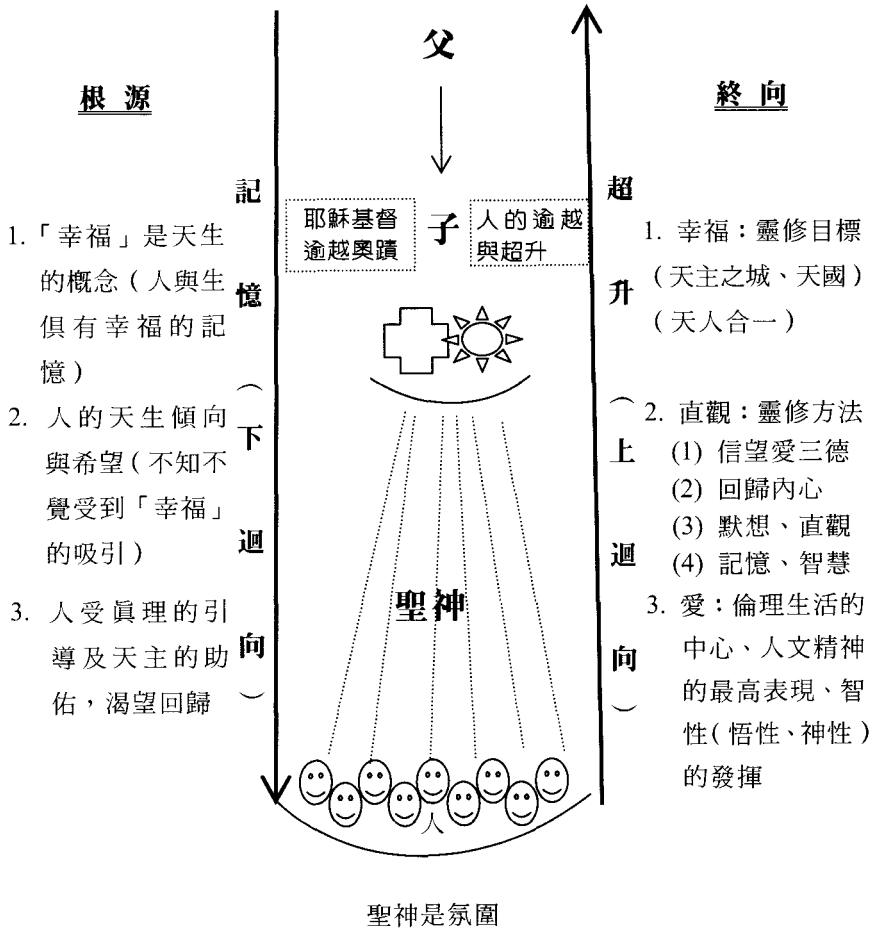
---

（香港：東南亞神學院，1962年12月初版），178~179頁。

<sup>56</sup> 甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐》第三冊（台北：光啓，1999年初版），313~314頁。

<sup>57</sup> 此圖乃根據谷寒松，前引書，222頁的「天主聖三綜合圖」，並結合奧氏思想作更進一步的延伸。收錄於盧德，前引文，118頁。

〔圖廿〕天主聖三綜合圖與奧氏靈修路徑



至此，我們可二圖來對比道家與奧氏思想，可見其相同之處：（1）天主與道同為根源與終向；（2）天主觀與人觀，可對應於大宇宙與小宇宙，吾人的靈魂亦分受了天主聖三的三位

一體，而且活在天主的氛圍中；（3）靈修即是回歸。但亦有更多不同之處（基督信仰的特色）：

首先，道家沒有中介的角色；但為基督徒而言，耶穌基督乃是天人的中保，因著祂的降生成人、受死與復活的逾越奧蹟，人才有其超升的可能，而祂，也是我們得救的保證。

其次，道教的修行全靠個人（自力）；但基督徒除了個人的努力之外，更仰賴天主的恩寵：「你們得救是由於恩寵，藉著信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠」（弗二8）。

再者，是天主先「愛」了人、而且主動找人，因著祂屈尊就卑，在祂恩寵的「下迴向」中，所有的人皆蒙受真、善、美的「記憶」<sup>58</sup>，因而我們才得以在「上迴向」中「超升」、「知行合一」、「返身內求」，進而「明心見神」，使靈修生活成為具體而可能，並有其方法可循（即效法基督的榜樣，度逾越奧蹟的生活，包括直觀、信望愛三德、愛與倫理生活……等）。

最後，靈修的目標在達到真正的幸福，也就是與天主結合（天人合一）。然而，天人合一在不同傳統下，各有其造詣。田永正神父在《天人合一面面觀》的〈譯者的話〉中，將中國儒釋道各家的天人合一與基督信仰作一對比，茲列如下：

「儒，聖之化者也；釋，聖之悟者也；道，聖之玄者也；基督，聖之絕者也。基督之謂集大成。集大成也者，

---

<sup>58</sup> 依照奧古斯丁，靈魂的三位一體可說是「記憶、理智、意志（或愛）」；換言之，是吾人靈魂分享天主性體的第一位，因此是天生的概念，也是人性受吸引的自然傾向。

金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。<sup>59</sup>」

由此可見，天人合一雖是諸家所共同追求的靈修核心，但基督的登峰造極，為我們成了天人合一的化身、橋樑（中保）、方法。換言之，如果天主不願意與人類合一，則不必讓基督降生；反過來說，既有了基督的降世，則人類的天人合一不但能夠實現，而且必須實現。

## 結 語

宇宙中一切有形無形、可見不可見的，都在天主之內；當然，天主的不可見與無形無像，也早已內化在吾人心靈深處之中；而祂既超越又內在的特質，依照榮格心理學，其實即內在於所有人類皆然的集體潛意識之中，端看我們是否願意，又是否能夠在靈修與潛能開發中，將此生命活現出來罷了。正如吳經熊博士所言：「靈修生活無他，只不過是在基督內透過小我的消失而達到真我的完成而已」<sup>60</sup>，沒有這一初步的領悟，根本談不上靈修。所幸，過去宗教（神學）與心理學各自發展，不但少有交集，甚至某些情況下還會有對立的現象，而今此現象

<sup>59</sup> 田永正，〈譯者的話〉《天人合一面面觀》（台中：光啓，1976年），9~10頁。此乃根據《孟子·萬章下》對孔子之讚譽而做的修改。

<sup>60</sup> 吳經熊著，黃美基等譯，《內心樂園：愛的三部曲》（台北：上智，2003年初版），17~18頁。

已有所突破，無論是任何一個學科，都不該再如井蛙語於海般閉關自守，繼續犯過去唯我獨尊的毛病，而應「取人之長，補己之短」。

在當代極度重視與各大宗教交談、東西方靈修的相互學習及對話下，的確在彼此學習、彼此豐富上有了相當令人振奮的進展。而今本文以基督信仰與榮格心理學作交談，不僅指出二路的並行不悖、相輔相成；爲我而言，更體會到了「一體範疇」的美—無論信仰、靈修、心理學……等，其實都是圓融合一的，即使立場與出發點不同，但其精神與終點卻是互通的。更重要的是，這也是一段「尋根探源之旅」，因爲在我們的深層潛意識中、在我們與天主的關係連繫上，靈修與心理學之路是相通的。這一點，榮格在搭建宗教與心理學兩大領域上，確實已爲我們搭起了一座極佳的橋樑，而在與東方（中國）靈修的交談上亦可帶來實質的助益。

當代（廿一世紀）的時代需求與靈修趣向，已與過往有相當大的不同<sup>61</sup>，但靈修是人之爲人的基本渴望，正如 Thomas Dubay 神父所言的：「人是饑渴的化身，而天人合一就是遏止這種饑渴的良藥」<sup>62</sup>。而回應「尋求靈魂的現代人」，榮格心理學也

---

<sup>61</sup> 處於多元文化、宗教的環境，及因 E 世代所造成的社會快速變遷，當今的靈修需求可能有如下的幾點趨勢：

- 東西方靈修的比較：「一體範疇」與「位際共融」的相輔相成；
- 宗教交談：與佛教、道教、民間宗教、伊斯蘭教等共融；
- 本位化靈修：打禪、靜坐等方法的交流學習；
- 全球化趨勢所致問題和需求：「一與多」「個人與全體」的張力、社會正義與倫理的實踐……等。

<sup>62</sup> Thomas Dubay, S.M. 著，田永正譯，《天人合一面面觀》（台中：光啓，1976 年），22 頁。

在某種程度上滿足了人渴望與根源連繫的需求。在他看來，西方意識的過度發展，已使它遠離天主之「根」、心靈之「源」越來越遠了。而東方思維與智慧，是一種高度發展了的直覺領悟力，向人類展示了更開闊、更深奧的理解力，值得西方來學習。而今，東西文化的交流、宗教之間的對話，也已然成了時代的趨勢。對身為中國基督徒的我們而言，更應責無旁貸負起搭建靈修交談橋樑的使命才是。

總而言之，道不遠人，就在你我心中；天人合一，亦非中國人的專屬，更是基督教義的核心要旨以及靈修目標。所謂真理自明，在強調交談的這時代，這點該是再清楚不過了。

# 第五章

## 天主聖三靈修中 「隱而未顯」的幅度

---

如果要過自己的生活，  
就必須承擔錯誤；  
沒有錯誤，生活就不完整。

摘自《榮格自傳：回憶、夢、省思》

---



爲榮格而言，人類集體潛意識中普遍存在著「三位一體」的概念，我們可以在無數領域中看到它的蹤跡，這在前一章中已明顯點出。然而，三位一體信仰並不僅只爲基督宗教神學所獨享，我們除了可以在不同的時空、不同的領域範圍中，都找得到無所不在的三位一體之外，更甚地，在我們自己身上一真我—就是三位一體原型的普遍性具體化。

不過，榮格在考察了古代神話、宗教發展的起源與類型，尤其是曼荼羅（mandalas）的結構，乃至於從繪製到冥想曼荼羅的靈修之中，卻更加認爲象徵「圓滿」的原型，是「四位一體」（quaternity），而非三位一體。更甚地，榮格指出宗教信仰中的三位一體，其實存在著許多缺憾，或者至少是不夠完美，且有許多尚未處理的問題<sup>1</sup>。究竟不完美的問題何在？榮格及其學派又是如何論「四位一體」的？這對天主聖三的信仰，是否帶來了些許衝擊與省思？而我們又該如何看待及運用榮格所予的啓發，落實於我們的靈修生活中？

上述這些問題便是本章所要處理的。如果我們可以先姑且

---

<sup>1</sup> Michael J Brabazon, “Carl Jung and the Trinitarian Self”, in <http://www.Quodlibet.net>, ISSN: 1526-6575.

放掉「異端」的有色眼鏡<sup>2</sup>，會發現榮格所言，其實打開了許多今日基督徒容易忽視的盲點，即隱含在天主聖三靈修中「隱而未顯」的幅度。以下，我們首先看榮格及其學派如何論「四位一體」；然後進入第二節，探討榮格觀點中天主聖三「隱而未顯」的幅度；在第三節中，筆者試從榮格所極力主張的「原型必然包含對立的兩面」，來探討聖三靈修中可能的陰影；最後，提出在此靈修生活中的一些啓發。

## 第一節 榮格及其學派論「第四位」

### 一、「四位一體」(quaternity)——根本的原型

依據榮格，「四位一體」乃是根深蒂固、深植於我們集體潛意識之中的原型<sup>3</sup>，我們同樣可以在無數領域中看到它的蹤跡，如春夏秋冬四季、東西南北四方、地水火風的宇宙四元素、數學裏的四進制或四元數、文學裏有所謂的四行詩（如唐詩裏的五言絕句、七言絕句等），乃至於中國的成語多是由四個字組成，即連在西洋古典音樂裏一曲完整的奏鳴曲也多是由四個樂章所組成。類似的例子不勝枚舉，總之，榮格身爲一名現象學的心

<sup>2</sup> 因爲很顯然地，榮格的這些想法受到諾智主義（Gnostics）及煉金術（alchemy）頗大的影響，而這爲傳統基督宗教來說，是不易被接受的「旁門左道」。

<sup>3</sup> 參：Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East* (trans. R.F.C. Hull, N.Y. Princeton: Bollingen, 1958, 1989 reprinted), pp.164~200.

理學家，試圖為大自然宇宙所呈現的各種現象尋求其根源，此由四個元素所共同組成爲一體，是一不容忽視的原型，他稱爲「四位一體原型」。榮格指出：

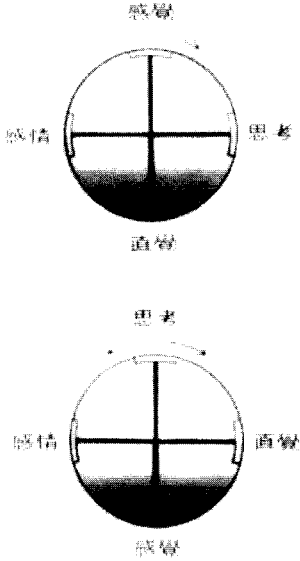
「四位體是一種幾乎發生在全世界的原型，它是所有判斷力的邏輯根基。下判斷時，一定要有這四方面。例如你想整體性地描述一下地平線，就會指出天空的四個部分、四種因素、四種基本性質、四種顏色、四種階層、四種發展道路等等。同樣，心理學也有四個方面……爲了引導我們自己，我們必須有肯定某種事物存在的功能（感覺）；也必須有第二種功能，以確定那是什麼（思維功能）；還有第三種功能，說明那東西是否適合我們，我們是否希望接受它（情感功能）；以及第四種功能，顯示出那東西源自何處、又要往何處去（直覺功能）。經過上述四項，也就不必說明其它的了……理想的完成形式就是圓形或球形，但它最小分裂式是個四位體。<sup>4</sup>」

榮格認爲，三位一體其實存在著許多缺憾，是不協調、不平衡的，並且也有許多尚未處理的問題；而三位一體的不圓滿，則必須在四位一體中尋得滿全。到底在榮格心理學中，所謂的「第四位」指的是什麼？我們進一步來看。

---

<sup>4</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.167.

## 〔圖廿一〕心靈的羅盤



這是榮格為心理學類型所做的分類：除了感覺（感官能力）、思考（思維能力）、感情（情緒與感受力）、直覺（直觀與第六感）四類型的傾向以外，每種傾向又有外傾性格（外向）和內傾性格（內向）之分，故共有八種類型的性格。

當然，每個人身上都會有一些重疊的部分。但在考慮個人的精神狀態時，仍會有一些作為社會基準的平衡點作為參考。

八種類型性格的人，舉例來說，思考型的內傾性格因較內斂，適合作學者、研究員；思考型的外傾性格因較外放，適合教學、演講的工作；感覺型的內傾性格者，須要有獨自的空間，自己欣賞藝術或創作；感覺型的外傾性格者，則須要有其人在他身邊，分享具體的事物；情感型的內傾性格，常是愛你在心口難開；但情感型的外傾性格則擅於表達他的關愛；直觀型的內傾性格重視獨修，擅於建立個別與上主的關係；直觀型的外傾性格則傾向多參與宗教活動。

簡言之，基於不同的性格，靈修生活亦產生不同的需要，大體而言，思考型的人重讀書、求智慧；感覺型的人則傾向用感官，如透過聖像、聖樂等藝術靈修；情感型的人較適合團契

與教會生活，在分享中豐富自己的靈修體驗；直觀型的人則剛好相反，喜歡安靜地默觀或默想。

值得一提的是，在心靈羅盤的每一端上，都有相反、對立的另一端。例如思考型的人，感覺可能較不發達、感情和直覺次之；或類似地，重感官的人直觀能力便可能較差。所有在我們性格上隱而不顯的部分，都可能成爲我們的陰影（盲點），以致誤導了我們還以爲只有「三位」（或三者）。

榮格在其著 *Psychology and Religion--West and East* 中，緊接著以心理學觀點討論聖三之後，便繼續討論這「第四位」的問題。但奇妙的是，這「第四位」經常是隱而不顯的，榮格以歌德的曠世經典名作《浮士德》爲例，指出「三，與我們同在；但第四位，卻從未出現過。不過他卻是〔能讓我們〕理解他們全部的那一位」<sup>5</sup>。這說明了那從未被吾人所明白認識、甚至從未出現過的「那一位」，更是理解「三」（爲基督徒而言，即認識天主聖三）的重要關鍵。

這兩者（3與4）的關係簡直是密不可分，若在加上圓形（或球體）的基本圖形，那麼這些基本原型的組合，便足以不斷地衍生出各式各樣的幾何圖形，甚至構成我們生活中無所不在的建築結構，如城市、教堂、城堡、房子、容器……等，以及無數的神話、禮儀，乃至占卜的卦象以及呈現宇宙命運的十二宮星象圖等等<sup>6</sup>。此外，若就神話學與靈修學的觀點看，曼荼羅一象

---

<sup>5</sup> “Three we brought with us, the fourth would not come. He was the right one who thought for them all.”

<sup>6</sup> 參 Jung, C. G., *Aion—Researches into the Phenomenology of Self* (trans. R.F.C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul, LTD., 1959, 1968 2<sup>nd</sup> edition), p.224.

徵圓滿、宇宙生成的原理、世界與心靈的中心、被廣為運用於靈修生活的圖騰一便是一個「四位一體」的圓形。以下我們便就這些基本要素與其相互關係，來看榮格如何論述四位一體的結構。

## 二、「四位一體」的結構

### (一)「3 + 1」

首先，「四位一體」通常包含著「3 + 1」的結構。換言之，組成四位體的一元，通常佔有一個特殊地位或具有別於前述三位的性質。例如新約四部福音書的象徵物中即由三種動物加上有別於牠們的人（或天使）組成<sup>7</sup>：獅子象徵馬爾谷、牛犢象徵路加、飛鷹象徵若望，但是瑪竇的象徵卻為人（或天使）。這是典型的「3 + 1」結構。為榮格而言，這外加的1，既有別於前面的3，卻又是理解3的關鍵，但它絕非原本不存在而隨後才加上的，而是原本即已存在，只不過隱而不顯罷了。

換言之，「第四個」與其他三個相加，構成象徵整體的「一個」。在分析性心理學中，它不在主體意識的支配之下，但它所產生的潛在功能，卻扮演著對意識的整合（個體化過程）非常重要的任務。而這所謂的潛在功能，簡言之，即是構成我們整全人生中，非意識所主導的、隱晦不明、複雜而神秘的一面。

---

<sup>7</sup> 參照《默示錄》四章7節：「第一個活物像獅子，第二個活物像牛犢，第三個活物面貌像人，第四個活物像飛鷹。」

在此借用日本當代哲學學者市川弘 (Ichikawa Hiroshi)<sup>8</sup> 的概念來加以補充說明，這可幫助我們了解心靈運作中，在認知與想像二者間的差異與互動關係。市川弘將知識範疇的「意向性結構」(intentional structure)與想像範疇的「趨向性結構」(orientational structure)相對。前者指的，即是吾人的意識、心智、思維等理性的結構，以自我的認識為中心；後者則大概與潛意識、身體、本能、情感等非理性結構雷同，往往因為不受意識所主導，所以其內潛在著一些複雜、神秘，但卻又自主的運作法則和規範。這兩者就其互動關係而言，具有密切而有機的相關性，然而事實上，卻也存在著難於跨越整合的鴻溝。因為我們能夠分析、理解與把握的，大都是「意向性結構」的內涵；至於人生中匯聚著更多的「趨向性結構」，如「緣盡情未了」、「人在江湖，身不由己」等緣份與命運的牽動，似乎更顯得險惡多變、複雜難測多了。

無論如何，借用市川弘的這一概念，我們可以進一步了解到榮格所謂的「第四位」，或「3 + 1」中隱而不顯的「1」，即是市川弘所謂「趨向性結構」，是非意識所能主導的、複雜而神秘的另一面。更重要的是，我們必須謙遜地坦承，即便我們對心理學、靈修學、神學、宗教學等窮盡畢生之力，仍無法透徹其全貌；正如我們對天主的認識，當「肯定神學」<sup>9</sup>發展到

---

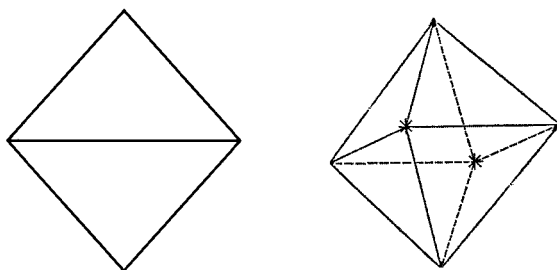
<sup>8</sup> 參蔡昌雄，〈現代人的內在探索之道〉，收錄在 Carol S. Pearson 著，徐愼恕、朱侃如、龔卓軍譯，《內在英雄：六種生活的原型》（台北：立緒，2000年初版），3~5頁的導讀。

<sup>9</sup> affirmative theology，希臘文 kataphatic，意即肯定的說、積極的說。因而其神學風格傾向將無限的、絕對的、天主聖三、與我們同在的……等此一奧蹟的學問，做積極而肯定的說明，發揮其思想。

某種程度，反而說祂是什麼卻倒限制住天主了，於是「否定神學」<sup>10</sup> 教導了我們天主那「不可言說」的另一面，雖然天主的全貌無以透徹，但承認我們的有限，接受「趨向性結構」中複雜而神秘的面向，反而是令我們更加體認到人生的真實 (reality) 了。而這，便可說是榮格學派所要傳達的「第四位」的幅度了。

## (二) 「3 + 3」

此外，榮格也曾在 *The Archetypes and the Collective Unconscious* 一書中，指出四方形 / 體其實不是別的，就是一對三角形 / 體的結合：



「如果我們想像四方形 / 體即是一個四方形 / 體由一對角線分割為兩半，成為兩個三角形 / 體，而其頂點呈現出對立的兩個方向來。那麼我們可以比喻地說，四位一

---

見輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998 修訂版）之 241 號「肯定神學」。

<sup>10</sup> negative or apophatic theology，意即拒絕將神學當作一門科學的處理態度，而寧可持有一種沈默的、否定的說法。與上述的肯定神學相對。見同上，197 號「否定神學」。



體的完整象徵，是分裂的兩半，而引致兩個對立的三位一體。<sup>11</sup>」

至於這對立的兩個三角形 / 體有何分別，榮格則指出其一代表陽性的三位一體 (the masculine trinity)，另一代表陰性的三位一體 (the feminine trinity)；或者亦可功能性地類比說，其一代表正面的、積極的、美善的、可愛的、可敬的特質，是陽光下可見的部分；另一則代表負面的、醜陋的、邪惡的、令人恐懼的、如魔鬼般的特質，是隱藏在陰暗處的部分。

榮格老早已斷言基督宗教神學是建基於一個殘缺不全的核心思想 (即三位一體) 上。這一教理的不完美，在於它企圖將女性因素以及人類心理的陰暗面排除在外，而清一色地專注於男性<sup>12</sup>。據此，三位一體就其本身而言，全然男性化，或者基於某種未知的因素，是有缺陷的。

當榮格問：第四位在哪裏呢？他從宗教現象學、宗教歷史及神話學的探究中，來尋找答案。而將彌補天主聖三之缺憾的這「第四位」賦予給聖母瑪利亞。

---

<sup>11</sup> *Collected Works*, vol. 9, part 1. 即 Jung, C. G., *The Archetypes and the Collective Unconscious* (trans. by R. F. C. Hull, N.Y.: Bollingen Foundation Inc., 1959, N.J.: Princeton Univ., 1969, 1971 3<sup>rd</sup> printing), par 426.

<sup>12</sup> 雖然他後來在探討聖神中，提及了聖神是 Astarte (亞斯塔蒂，閃米特人神話中司掌愛情與生育之女神) 之鳥—鴿子—的象徵，基督宗教早期稱為 Sophia—智慧之神，因而是女性的。參 *Collected Works*, vol. 8, 即 Jung, C. G., *The Structure and Dynamics of the Psyche*, par 336. 此處乃根據 Michael J Brabazon, “Carl Jung and the Trinitarian Self”, in <http://www.Quodlibet.net> (ISSN: 1526-6575) 一文的評論，中文自譯。

從當代的宗教學研究中，我們已知在歷史上男神當道之前，象徵生育力、包容力、大地母親的女神，更是人類奉為最高的崇敬對象；尤有甚者，古代的大母神（the ancient Mother Goddess）同樣呈現了三個面向，我們以目前所知最為古老的例子是 7,000 BC 的古安那托利亞（Anatolia）來說明，女神的三位一體包括了：未婚的少女、賦予生命的母親、老太婆這三個面向。而根據宗教歷史學家的考證，女性的三位一體（the feminine trinity）其實是一種補償、對稱、平衡男性化三位一體的缺憾。如此，亦衍生出了 6 這一象徵性的數字。簡言之，6 是雙重的三位一體，具有生產及平衡的作用，6 可以分化為兩個不同的世界觀，是對立兩極的統合。

Gerhard Adler，榮格指導的門生之一，在 *The Living Symbol*<sup>13</sup> 一書中表示同意此「雙重三位一體」的重要性，並且說明了女性的三位一體，與出於本能的、天性的、直覺的有密切關係；而男性的三位一體則建基於理論見解、對立面以及調和的中間人。

### 三、真我（Self）—四位一體—的變體

其實上述榮格論四位一體的結構，主要在說明真我原型的兩種幅度。真我（Self）一如所有的原型一樣，具有對立的兩面（好的、不好的；陰與陽；老與少；能力與無助；大與小……等）。但這不是指稱真我在其自身是有矛盾和衝突的，而是透過這看似矛盾的「對立的一體」（complexio oppositorum），來說明真我具有相稱兩面的對映性，得以透過意識的轉換而反照出來；換言之，我們每個人都有其自己喜歡的一面，也有其不喜歡的一面，這

<sup>13</sup> Gerhard Adler, *The Living Symbol*, New York: Pantheon, 1961.

兩者相互的作用，方構成整體（wholeness）。

3，從某個角度講，可說是「相對的整體」（relative totality），因為它通常完整地呈現出精神層次的整體來；但為榮格從心理學的觀點來看，它卻是一個有缺憾的四位一體，甚至是邁入四位一體的絆腳石<sup>14</sup>，因為我們所看不起或忽視的，反而成爲最重要與關鍵的要素。當榮格不斷地問：究竟真正能象徵「一體」的「第四位」到底在哪裏呢？在陷入長考一段時間之後，他提出了解決此問題的答案，竟是與「真我 Self」對立的「自我 ego」（或言意識我 ego-consciousness、人格我 ego-personality）。

「自我 ego」，意識的核心，是「真我 Self」的一面鏡子，充分反照潛意識心靈中未能看見的一面，猶如上述「3 + 1」或「3 + 3」中隱而不顯、易爲吾人所忽略、甚至輕視、壓抑、否定的「第四位」。然而，正如榮格所言，完整包括全部，亦即所有正面的、負面的，都是我們的一部分；爲此，真我也會出現有從最高深、最優越，到最低劣、最粗鄙的所有形式，在此廣泛的範圍中，真我的表現形式有時竟也有如魔鬼或獸性一般。榮格以他長期的臨床精神醫學經驗，以及長期對夢的解析的關注，說明了真我在當代的表現形式，其低劣和粗鄙的一面出現在夢中，便取了如大象、馬、公牛、熊、蛇、鳥……等獸類的象徵性形像，有時也出現如花與樹之類的植物，或者最常見出現的是草原、山與湖的形式，有時則是動態地呈現以人穿越過鱷魚群、蛇群、蜘蛛……等，這些都是真我原型在潛意識心靈中，較不爲人知，或者更確切的說法是，容易被人所壓抑、

---

<sup>14</sup> 見 Jung, C. G., *Aion—Researches into the Phenomenology of Self*, p.224.

否定的、負面的動態性過程。它們雖然看似對立，卻又互為因果、互相幫助（給予力量），以此發揮潛意識自發性的補償作用。

舉一個明顯的例子，那便是佛洛依德及其一些弟子的性學理論，他們基於某種道德價值觀，或是理性主義者的哲學背景，對於性及衝動採取輕視和貶抑的態度，並且在壓抑後，經過潛意識的扭曲變形，投射在夢中。佛氏的性學理論為榮格來說，便是不明瞭真我的動態性過程。榮格表示，真我有時甚至也會採取如一陽具的象徵，而呈現出它如生物性本能的樣子來；諸如此類對於性採取輕視和貶抑者，是忽視了性本能所暗示的精神性和神秘性意義了<sup>15</sup>。

真我原型同時具有正面與負面的這兩面，雖然看似吊詭、矛盾，但這「對立的一體」（*complexio oppositorum*）卻充分反映出了意識與潛意識之間的相互作用，其重要性就像我們看不見自己的眼睛（雖然眼睛可以看見萬物），非得透過一面鏡子來映照不可。為此，意識的重要性絕對不可低估，因為它至少某種程度地，連繫了潛意識中種種對立的表現，而這些表現又與意識的態度互為因果關係，而採取了某些適當的表現形式。當然，意識也不應被過於高估，因為經驗告訴我們，潛意識確實具有自發性的補償作用，補償只存在於意識心靈所導致的矛盾現象。無論如何，意識與潛意識之間具有某種的「易變而不可靠的關係」（*uncertainty relationship*），因為任誰也無法精確而客觀地作為一名區分意識與潛意識活動的觀察者。

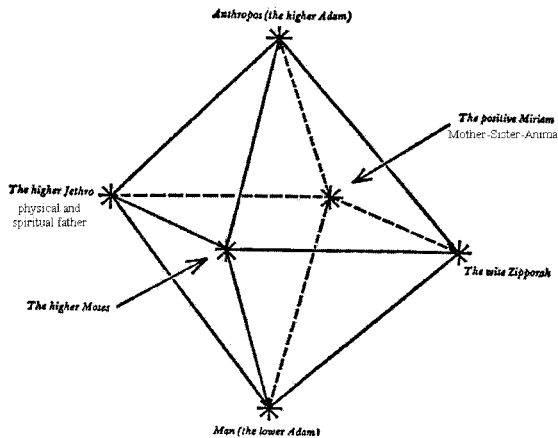
---

<sup>15</sup> 同上，p.226。

#### 四、四位一體的人 (Anthropos Quaternio)

不可否認，榮格深受諾智派思想(Gnostics)與煉金術(alchemy)極大的影響，在 *Aion—Researches into the Phenomenology of Self* 一書中，他大量引用、發揮諾智主義的人觀，及其聖經中的人物、蛇、石頭、伊甸園等的解析，並與煉金術的過程做比較。由於諾智派與煉金術並非我們的主題，此處僅就人觀的部分，概要抽出下列圖示作說明<sup>16</sup>：

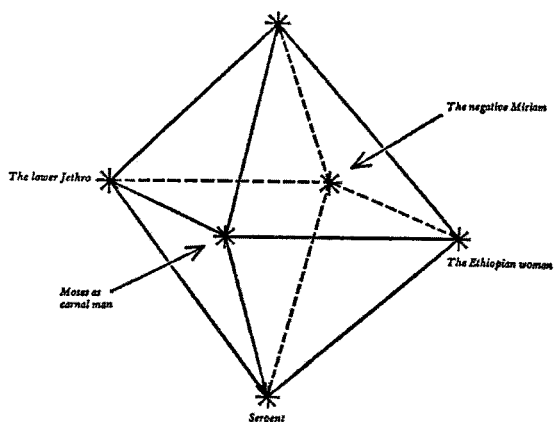
〔圖廿二〕人的四部分 (The Anthropos Quaternio)



- 說明：此圖呈現的是「靈性之我」的正向與光明面，從低層次的肉體我到高層次的靈性我，乃經過屬靈的轉折。

<sup>16</sup> 同上，pp.231 ff。

〔圖廿三〕 陰影的四部分 (The Shadow Quaternio)



- 說明：此圖呈現「邪惡之我」，乃是人性的陰暗面，從低層次、具體可見之蛇，到高層次、不可見的邪惡力量，主要是經過防衛機轉，掩蓋掉了負向的陰暗面。

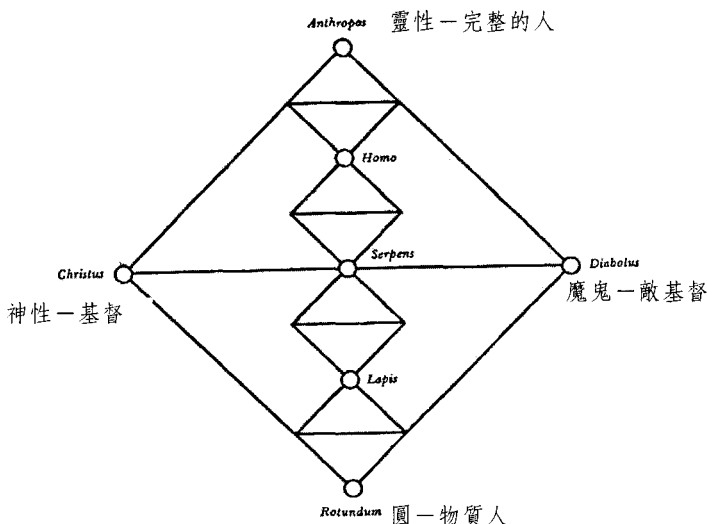
上列二圖具有「 $3 \times 4$ 」的結構，亦即以 3 為基礎，來看人所呈現出的陽性、陰性、正向、負向等四個幅度，而這些幅度都是我們的一部分，並可能在我們每個人的生命歷程中，投射出來，映照在不同的人事物上。榮格以梅瑟為例，嘗試整合在他生命中所遭遇的人事物，並由他們彼此間的關係來看梅瑟的每一個面向。上圖中的 Man (the lower Adam) 即指「一般身於肉體中的人」；而與其對立的便是高層次的 Anthropos (the higher Adam) 「靈性之人」；然而梅瑟身為文化英雄以及法律的頒佈者，因而從社會人格的層面而言，扮演的是「父親」的角色 (The higher Jethro, 包括生理及屬靈的父親，由漆頗辣之父勒烏爾所象徵)；漆

頗辣（梅瑟之妻）和米利盎（梅瑟之姐）則是他的 Anima 正向的具像化。

反之，將這正面的四位一體翻轉而為下圖，則反映出梅瑟的陰影來。作為一個世俗的人，梅瑟亦有其低劣性格的一面（如：他曾因殺了一名埃及人而逃亡、娶了衣索比亞的外邦女子為妻、在蒙召後仍有許多無法克服的弱點等），這些低劣性格在其結構上慣以獸性來表達。蛇，便是陰影、邪惡的具像化。傳說上，蛇象徵惡者，但具有人的形體，是陰間冥府之神。榮格用以象徵陰影，因為大部分人的陰影是存在於無從得知的潛意識之中的，但它（蛇、陰影）亦是潛意識裏的寶藏，雖然危險、冷峻、殘忍、無情，但卻也是個守護神，保護我們不受外界的攻擊，亦即形成心理學上所謂的「防衛機制」。所以其實，**蛇與陰影一方面是為惡者的象徵，另一方面對立地來看，卻也是智慧的象徵。**

重要的是，梅瑟、乃至聖經中的每個角色，都是我們的縮影，都是人性原型的最佳範例。而其實更廣泛地說，在我們身邊的所有人事物，都是我們的一部分（尤其當我們的投射極為強烈，因而「被電到」之時），是我們個體化過程中不可或缺的要素。這就是我們修煉的道場，同時存在著正一反、陰一陽的矛盾，也因而產生出張力、衝突和痛苦，但它們也成為轉化的活力與動力，進而成為整合為一的契機。從下圖中，我們可以更清楚地看出人在自己的內部、人和宇宙間所處的張力與衝突，但同時也是一體與和諧的。

〔圖廿四〕人的四部分的變體之一



此圖由多個雙雙對立的三角形 / 體 (double pyramids)，組合而成多個四方形 / 體，在其結構上，也相當於一個圓，不但每個都互有關係，而且共同成爲一體。此外，在每一個環結上，由一個小圓 (circle) 所連繫，象徵它們各自衆所周知的基底形式 (uroboros)。而又因爲其基底形式乃是圓，彼此互通，所以第五階段「圓 Rotundum」即是第一階段的「人 Anthropos」。這裏的每一個角色都有其深度的象徵意義。尤其是核心位置的「蛇 Serpens」，處於對立兩極的最大張力之中，它同時指向「基督 Christus」和「魔鬼 Diabolus」，因而象徵「人 Anthropos」因墮落而成爲「生理之人 Physis」的最極端對立。

不過，一般人並不至於掉入如此極端的張力之中，而僅僅是潛意識地 (由蛇 Serpens 所象徵) 存在其間。因爲大部分的人並



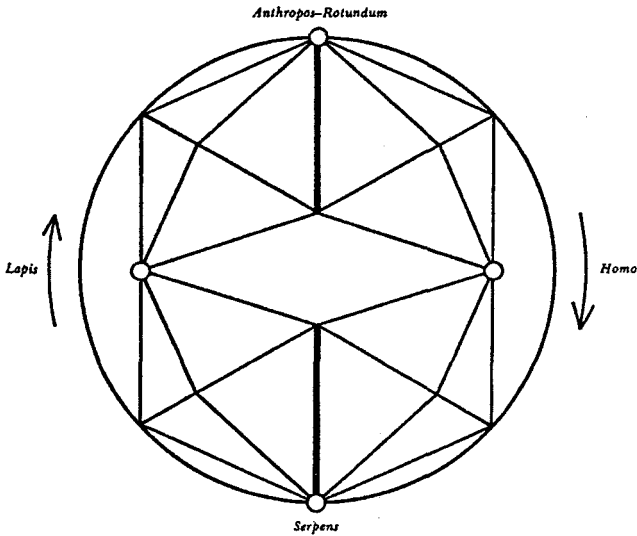
未意識到他內在的本性即同時具有此對立的兩極，故其張力多藏於潛意識中，只有透過夢、想像、投射等才顯現出來。而傳統上對蛇的解釋，因著它是高度精神化的動物，一方面象徵著陰間冥府的勢力；一方面亦是人「陰影的具像化」，包括了人無可得知的潛意識和弱點。隨著蛇的越來越膨脹，人的意識與潛意識的裂痕也就越來越增加；易言之，伴隨著理性主義與科技發達所賜的「剔秘」（demythologization），使得人原本得以跨入潛意識的橋樑—象徵—已然斷裂（更加無從認知）。

至於與「人 homo」相對應、同時亦與之結合為一的「石頭 Lapis」，是地（earth）、水（water）、火（fire）、風（air）宇宙四大元素所組成的四位一體<sup>17</sup>，它由「圓 Rotundum」所生，正如「人 homo」由「人 Anthropos」所生。這兩兩相對的每一要角，既對立、又一體。進一步說，精神即是物質，靈性包含生理、神性有如魔鬼，它們都是既相對又一體的。如此，由上述的基底模型，可衍生出下圖的動態變異來：

---

<sup>17</sup> 同上，p.238。

〔圖廿五〕人的四部分的變體之二



此圖的結構，更顯出「人 / 圓」(Anthropos-Rotundum)與「蛇」(Serpens)之間的對立性張力了。由小圓(circle)間的距離，可看出介於「人 homo」與「石頭 Lapis」間的張力較小。箭頭所指的方向，向下成爲生理性的，向上成爲精神性的。因而作爲宇宙物質元素的「石頭 Lapis」，與「人 homo」一樣，同樣具有物質與精神的兩種對立的本質，以及向上提升、向下沈淪的兩種向度。爲此，當物質或生理落在時間(包含過去、現在、未來)、空間(包含長、寬、高)的四位一體中(3 + 1或3 + 3的形式)而形成宇宙，是包含了物質(身體)與精神(心理)的兩層面，同時具有神聖與魔鬼的因素。

## 小 結

從榮格作為一名心理醫師的觀點來看，人包含了四個部分，兩兩相對，環環相扣，密不可分，而形成一座「心靈的羅盤」，辯證性地在動態、複雜的個體化過程中建構真我。這一過程，有可見的、積極的一面，也有隱涵的、消極的一面。不過，人習慣性地（可能是刻意地、也可能是不自覺地），會將負面的傾向壓抑、埋葬起來，長久如此，便遺忘了我們原本具有的整體性。這些被人遺忘、壓抑、否定、排斥掉的部分，不但是整體的一部分，而且是理解整體的關鍵。這一部分，全都隱涵在「3 + 1」或「3 + 3」中，看不到的那一位裏面。

這關鍵性的一位，可說是自我意識極度膨脹的「自我 ego」，也包含了不受歡迎的「陰影 shadow」。但這一位也同樣具有兩面性：有其神聖性，也有其墮落的傾向。這一位的奧秘，就像命運中不可掌控的因素，如市川弘所謂的想像範疇的「趨向性結構」；也像聖母瑪利亞，在一個陽剛之神極度膨脹的宗教觀中，平衡地呈現出陰柔、包容、靜默的另一面來。要整合這陰暗的層面，必須具備認知和接納真相（reality）的勇氣，並且服膺於來自內在深層的召叫（inner calling），才可能真實地完成此生的目的。創立當代「家族系統排列」（Family Constellations）<sup>18</sup>的

---

<sup>18</sup> 「家族系統排列」是目前歐洲盛行的心靈工作法（Soul Work），海寧格以現象學方法，融合原始療法、精神分析、交流分析、完形治療、NLP（神經語言程式學）等心理療法而整合發展出來。現由歐洲發展，其影響力已擴及世界各地，台灣亦成立了「海寧格機構」並曾三度邀請海寧格來台指導。它透過角色排列及其互動，一方面明瞭人們所面臨心靈困境的原由，二方面學習透過此方法及其生命哲理，回歸「愛的序位」，從而得到身心靈乃至人際與

治療大師—海寧格 ( Bert Hellinger ) 一也認為：接受生命的本然面貌、傾聽自己靈魂裏的權威、不管好壞都能向命運謙卑地鞠躬表示同意，這樣，我們就與命運和諧相融；唯有「與實相融合」，並且獲得真自由，如此，人的生命才可能是整全合一的（小宇宙融入大宇宙中）。

無論如何，從榮格及其學派所論的「第四位」中，可見其「隱而未顯」的幅度。接下來，我們便從榮格的這一觀點，嘗試看天主聖三「隱而未顯」的幅度。

## 第二節 從榮格的觀點看天主聖三 「隱而未顯」的幅度

首先須澄清的是，這不是「天主聖四」的新神學，更不是「四神論」的新宗教觀，而只是討論、認識天主聖三過去為人所忽略或無法言說的「另一面」，並以榮格學派的觀點來試圖作一交談、補充。

從上一節中，我們可以看出榮格及其學派所論及的「第四

---

家族的全人、全系統療癒。參 Bert Hellinger, *Acknowledge What is—Conversation with Bert Hellinger* (Phoenix: Zeic, Tucker & Co., Inc, 1999); *Peace Begins in the Soul—Family Constellations in the Service of Reconciliation* (Phoenix : Carl-Auer-System Verlag, 2003); *Love's Hidden Symmetry—What makes love work in relationship* (此書中譯本見：周鼎文譯，《家族星座治療：海寧格的系統心理療法》，台北：張老師，2006 初版八刷）。

位」，其實是相當廣義的。這「第四位」可能泛指所有「顯而未顯」的幅度：包括了被我們所排斥、否絕的「陰影」（這裏我們可與魔鬼、惡的問題作一呼應）；也包括了與陽剛之男神對立的「陰柔的女神」（榮格在此尤其推崇聖母瑪利亞，即是與天主聖三相對的三位一體的女神）；最後，這「第四位」也可指我們自己的意識我 ego。以下我們先提出當今聖三神學所提出的一些質疑，然後依據榮格的看法一一作分析。

## 一、對當今聖三神學提出質疑

在教會歷史上最具盛名的「天主聖三聖像」（參下圖由 Andrei Rublev 在十五世紀於俄羅斯所繪的「天主聖三圖」），所呈現出來的天主聖三概念，便已具足我們所要提出來的問題，以及當今女性主義神學家的批判與再詮釋的基礎。

這一幅教會歷史上極具代表性的聖三圖像，廣泛地深入於教會與教友生活中。它的背景與構圖，來自《創世紀》十八章天主的三位使者顯現給亞巴郎：

「天正熱的時候，亞巴郎坐在帳幕門口，上主在瑪默勒橡樹林那裏，給他顯現出來。他舉目一望，見有三人站在對面。他一見就由帳幕門口跑去接他們，俯伏在地說：『我主，如果我蒙你垂愛，請你不要由你僕人這裏走過去，我叫人拿點水來，洗洗你們的腳，然後在樹下休息休息。你們既然路過你僕人這裏，等我拿點餅來，吃點點心，然後再走。』他們回答說：『就照你所說的做罷。』亞巴郎趕快進入帳幕，到撒辣面前說：『你快拿三斗細麵和一和，作些餅。』遂又跑到牛群中，選了一頭又嫩又肥的牛犢交給僕人，要他趕快煮好。亞巴郎遂拿了凝乳和牛奶及

預備好了的牛犢，擺在他們面前；他們吃的時候，自己在樹下侍候。他們對他：『你的妻子撒辣在那裏？』他答說：『在帳幕裏。』其中一位說：『明年此時我必回到你這裏，那時你的妻子撒辣要有一個兒子。』」（創十八1~10）

〔圖廿六〕俄羅斯 Andrei Rublev 所繪的「天主聖三圖」



這幅畫的構圖背景包含了：帳幕——也就是亞巴郎和撒辣的家，引伸為後來的聖殿；瑪默勒橡樹——引伸為生命樹；中間的

桌子上放有招待的飲料—引伸為感恩祭台及聖爵。左邊那位象徵天主聖父，他的上身坐得比較直，甚至他手中的樹枝和頭上的房子都是直的，他的外表是金紅色的，這一切都表示他是起源，是一切生命的本源。父生子、父發言，父藉聖子、因聖神創造生地萬物。他的衣服上只有一點淺藍色，象徵天父「住在不可接近的光中，沒有人看見過，也不可能看得見」。中間那位代表天主聖子，他的衣服上藍色顯得特別突出，意思是天主性在耶穌基督身上為我們顯了出來。上衣另一半是深紅色的，象徵他在十字架上的犧牲。後面即是生命樹。右邊那位代表天主聖神，他身著綠色外衣，表示聖神充滿天地、其德能生養萬物，並使萬物生氣蓬勃。他的姿態表示完全的犧牲和服從，他的面容表現良善和安慰，他即是護慰之神。

不過由此圖，我們亦可明顯地看到一些特點，呈現出了聖三的缺憾：

首先，由聖三三位的構圖—父、子、聖神三位分由順時鐘排列一點出了明顯的位階觀念，但是，難道聖父、聖子、聖神三位不是一體的嗎？為何會有階級之分呢？由心理學觀之，是否意謂「真我 Self」優於「自我 ego」？難道自我與真我不是一體的嗎？

其次，此圖的三位皆清一色地男性化，難道我們所信奉的天主聖三全是男性？再者，難道男性優於女性？既然無論男女，都是天主的肖像，那麼聖三的構圖裏，是否也該有女性的因素存在？

第三，在聖三所構成的圓及恩寵或救贖觀裏頭，並未處理到罪與惡的問題。難道神性必然優於邪惡的力量？在天主性中，絕對地排除掉魔鬼撒旦的存在？

當然，這幅畫僅是畫家 Andrei Rublev 根據創十八的巧思，被後人借用解釋為天主聖三，以此來批判聖三神學並不十分恰當，但這些女性神學家們的聲音，當然也不僅止於此畫給人的想法，而更該是兩千多年來神學發展所未注意到的面向。以下針對上述所提的三個問題，反向地一一作說明：首先根據榮格，來看有關惡的問題；再進入天主的陰性面，尤其重視聖母瑪利亞的角色；最後，將我們自己參與其間，肯定身體（body）與意識我（ego）即是參與聖三、理解聖三的重要的一位。

## 二、有關惡的問題

基督宗教發展初期，曾借用不少希臘哲學的概念來表達，柏拉圖是其中影響至深且鉅的一位。但柏拉圖主義極力否定「惡」的存在，主張惡不過是「善的缺乏」。但依據榮格的說法，如果完整意謂著包含善與惡，正如完整的一天包含了日與夜，而且完整是由「四位一體」所組成的；那麼很顯然地，基督宗教是接收了柏拉圖的理念，只取了天主的三方面正向的角色，而擯棄了天主惡的、不完美的一面，並將所有的正面特質（如：真善美等）全然歸於天主的屬性之中。為榮格來說，這一擯棄，如同我們在〈第三章 個體化過程即靈修之路〉中所言的「真我剝奪」（self-divestiture）<sup>19</sup>，反而為基督信仰帶來了「陰影」。而且這是自相矛盾的說法，因為存在（existence）的對立面即是不存在（non-existence），如果只有善才存在、惡不存在的話，那麼人又怎能在無惡的情況下說它是「善」？怎能在沒有陰影的情況下說有「光」？怎能在沒有一個相對的位置中說祂

<sup>19</sup> 參本書 95-97 頁。



「高」而我們「低」呢<sup>20</sup>？如此，惡的存在既是事實，一味地否定、壓抑，豈不自欺欺人，形成了「陰影」呢？

基督宗教還有另一處理「惡的問題」的方法，便是推給魔鬼（devil）—基督的仇敵<sup>21</sup>，並且溯源自我們先祖的不聽話，受到了魔鬼的誘惑與干擾，終至釀成了「原罪」，但也造成了「基督降生以救贖罪人之救恩工程」的必須性。從《約伯傳》中，更可見出魔鬼與天主的對立，甚至在天主的周圍說話、挑釁。魔鬼的力量之大、具有自主性，而且同樣具有恆久存在的位格（eternal personality），實在很難說牠只是善的缺乏。何況，從聖經看，在魔鬼的破壞之中，天主並沒有干預、阻止。然而，教會歷史上對此的神學反省卻不說什麼；似乎在獨一神論的信仰中，與天主對質的事和話，只能由天主自己來做、來說（至少從聖經來看是如此）；一旦神學提出天主亦有惡與不完美的一面，則被視為或甚至被抨擊為異端。於是，在「三位一體」的至高神的神學理論氛圍中，無法適切地容納、適應、調和魔鬼這一同樣具有位格的惡者；換言之，在「天主聖三」的神學理論中，找不到適切的關係和位置來說牠是什麼，只能斥之以「基督的仇敵」來定位牠。

甚至於，教會中曾經流傳：撒旦才是天主的首生者。在伊甸園裏，是先有蛇，才有亞當與厄娃，也是先有蛇的誘惑，導致人的犯罪，才需要基督的降生與救贖。總之，撒旦因為驕傲而墮落；基督其實是天主的第二個兒子。天主聖言降生，成為血肉，亦即成為一個完全的人；但從此以後，天主成了一個對

---

<sup>20</sup> 見 Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.168.

<sup>21</sup> 同上，pp.169 ff。

立的兩位：「一位」(the One)和「另一位」(the Other)，而其結果，形成了一股莫大的張力，這股張力作用在聖子的痛苦和命運上，終於在基督的同意下，為天主所棄絕：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」(瑪廿七46)

至於撒旦，在被逐出樂園之後，被稱為「世界之子」、「世界的元首」或「世界的領袖」<sup>22</sup>。而傳說基督被釘在十架上，死後降到陰間，抓到了一巨獸即是撒旦，因而戰勝了死亡和魔鬼。為此，十字架介於天堂與地獄、介於善與惡之間的戰役，就是對應於四位一體的最佳之例。甚且，若從心理學的觀點來看，基督一真我 Self 的象徵一對抗其仇敵撒旦，即是我們掙扎於倫理衝突的最佳寫照，畢竟從真實的生活層面而言，惡的確存在、而且不斷地在我們心靈中作用著。這也是為什麼由十字架的奧蹟中，會如此令人感動之故，因為人能體認到在這一場戰役中，善(基督、神聖)之能得勝，是多麼大而特殊的恩寵。

再舉一例子，在《達尼爾書》第三章中，記載著達尼爾與其同伴共三位，被丟入火燄中而毫髮無傷，後來：

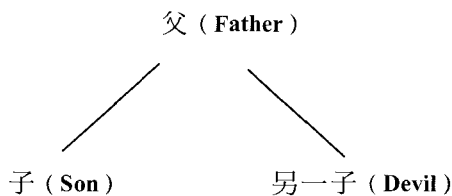
「拿步高王十分驚慌，急忙站起，問他的臣僕說：『我們不是把他們三個人全捆起來拋入烈火窯中了嗎？』僕人回答君王說：『大王，實在是！』君王又問說：『怎麼我看見有四個人無拘無束地在火中行走，絲毫沒有受傷，而且那第四個人的外貌，彷彿是神的兒子。』」

<sup>22</sup> 正如耶穌所言及的：「現在就是這世界應受審判的時候，現在這世界的元首要被趕出去」(若十二31)；「我不再同你們多談了，因為世界的領袖就要來到；他在我身上一無所能」(若十四30)等。

爲榮格來說，焚燒達尼爾等三位的烈火，乃至於拯救他們的那位「第四個人」，都是天主「隱而未顯」的另一位。再舉一個耳熟能詳的例子，即《創世紀》四章 1~16 節中，第一個人類所生的兩個敵對的兄弟，終至相殘的故事：

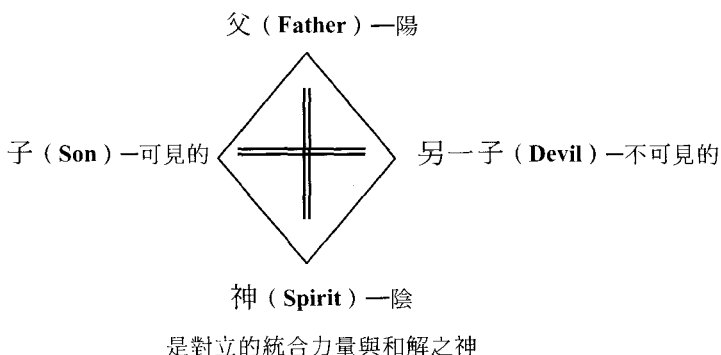
「亞伯爾牧羊，加音耕田。有一天，加音把田地的出產作祭品獻給天主；同時亞伯爾獻上自己羊群中最肥美而又是首生的羊；上主惠顧了亞伯爾和他的祭品，卻沒有惠顧加音和他的祭品；因此加音大怒，垂頭喪氣……加音就襲擊了弟弟亞伯爾，將他殺死。」

在此，亞伯爾顯然成了無辜的代罪羔羊（基督的預像）；但加音，全然不受上主所青睞，可以看出這位敵視者在他兄弟身上具有完全的自主性，象徵完全不在上主掌控下的撒旦（敵基督者、黑暗的權勢）。至此，這對兄弟便成了天主之子撒旦與基督的具像化角色，兩者平等而對立，用圖示可說明如下：



這兩位平等而對立的兄弟，可能爭執、衝突不斷，因爲其一代表著神聖的光輝，另一則代表著地獄深淵的黑暗。由心理學觀之，這兩者的衝突即是我們每一個人內心存在著的倫理掙扎，並無可避免地將我們捲入痛苦之中。我們需要一位救贖者，或者，即使無法徹底脫離這種無盡的掙扎與痛苦，至少應有一

位護慰者—聖神。於是，無以得知和認識的上主，出現了另一個可以感應和認識的面貌，用圖示如下：



聖神 (Spirit) 反映出天父 (Father) 的面貌來，祂同樣具有自主性，集神的慈愛與威嚇於一身，也是沈默、永恆、深不可測的一位；但更重要的是，祂是對立兩面的和解、是基督（因此也是人）在受苦中的安慰與解答。尤有甚者，聖神具有轉圓的作用，緩和了天父兩難的處境，並如鏡子般反照出天父的這兩面來，而其統一對立兩極的最大作用和功效，是天主予人的保證：「魔鬼及罪人終將回到天主懷抱」（apocatastasis）<sup>23</sup>。

由聖神，我們看出了天父這一極深的轉變，而其中最大的奧秘，則在於呈現了天主的陰陽兩性。當代神學家已清楚指出聖神的陰性特質，與陽性的耶穌共同反映出天主的陰陽兩面。然而，這一發展具有其心理學意義，並且從神話學的觀點來看，宇宙的生成、創造、人、神、四位一體、陰陽和合……等概念，

<sup>23</sup> “the way effects an apocatastasis of the Father.” 見 Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.187.

都是不可分割的整體。至此，我們已可看出天主內在的轉化過程了。接下來，我們便從天主的陰性面來看祂隱而未顯的幅度。

### 三、天主的陰性面

很顯然地，聖三神學的信理發展源於父系社會。然而，不管我們從教會的發展看，亦或從宗教藝術、從靈修與祈禱生活、從聖像敬禮、教堂建築及命名……等來看，會發現天主的陰性面無所不在、也深刻地影響著我們，甚至若從榮格心理學觀之，天主的陰性面亦內在於我們靈魂深處中，只不過在意識的運作下，成了基督信仰隱而未顯的一部分。但其實隱而未顯並非消失了，而是轉化並投射給了為另一具像化的象徵—聖母瑪利亞。

從中世紀盛行一時的聖像敬禮來看，不乏對「天主之母」的瞻仰、默觀。聖母被暗中地、秘密地，穿插在各式的聖三圖像中，如：童貞聖女因聖神降孕、懷抱聖嬰、聖母的靈魂肉身皆被接升天等，以及無數由聖母所命名的修會與教堂等，可見人們對於聖母的熱愛、崇敬，其角色與重要性絲毫不亞於聖三中的任何一位。雖然很遺憾地，後來進入中世紀的黑暗時期，教會對於信徒如此熱中於獻身瑪利亞的現象甚感到不安，因而對聖母敬禮予以打壓；於此同時，據估大約亦有九百萬婦女被指為女巫，被送上火刑台上活活燒死。女性地位從此一落千丈，不僅失去她們的財產所有權，甚而為丈夫所禁癢。女性的式微，直到廿世紀才重獲平反的機會。

事實上，今天的宗教歷史學與宗教現象學，已證實了人類遠古前最早的宗教形式，乃是與女神崇拜有關的（包括大母神 the Great Mother、聖女 the Virgin、三位一體的女神 the Triple Goddess 等等），至今這些宗教形式仍然存在，只是已不敵男神崇拜（尤其是基督

宗教與伊斯蘭教)的勢力了。不過，依照榮格心理學，對女神的崇敬與信仰絕不會絕跡，因為這是人類心靈底層中的根本需求。當她因為遭受打壓而成爲「陰影」時，自然會以不同形式和面貌，轉化在另一個象徵性的角色上。更具體地說，無論在意識或社會的運作下，再怎麼輕忽或打壓對於女神或天主陰性面的崇敬，都只會促使這類崇敬轉化其形式，而被埋藏在潛意識底層中（因而是無明的）。這在心理學上，即所謂的「補償作用」(compensation)。

因爲「陰影」就有如一顆飄浮於水面上的汽球，當人越想將它往水面下壓，它會反向地，以同等力道越加地要浮上水面來<sup>24</sup>。於是，當人越加否定、排拒，所要付出的代價也就越大，因爲人必須爲這一「失衡」找回一平衡點。由此，我們也就不難找出基督宗教之所以賦予聖母瑪利亞如此崇高之地位的緣由，同時也就可以解釋何以她會是天主「隱而未顯」的另一位了。

對於女性價值乃至天主陰性面的打壓所致的「陰影」，在聖母瑪利亞身上，我們潛意識地得到了寄託、平衡、補償。榮格學派指出，聖母瑪利亞乃是「原初的靈性價值」(original spiritual values)的道成肉身<sup>25</sup>。要重新找回這一平衡點，非得重回聖母瑪利亞信理不可。這不僅從心理學（回歸意識發展的起源）來看是如此，從神話學和宗教學（回溯宗教發展的源頭）來看亦是如此。

---

<sup>24</sup> 參 Debbie Ford 著，黃漢耀譯，《黑暗，也是一種力量：將內心黑暗面化爲生命力的榮格陰影進化論》(The Dark Side of the Light Chasers, 台北：快意人生，2000年初版)。

<sup>25</sup> 參 Lauren Artress 著，趙閔文譯，《迷宮中的冥想：西方靈修傳統再發現》(台北：商周，1999年7月初版)，174~178頁。

尤有甚者，唯有透過聖母瑪利亞—Anima 正面特質的具像化，象徵最高的智慧—方能達至對立兩極的統一；榮格用神話學及煉金術的話來說，即是「神婚」（hieros gamos，即 sacred marriage）。

根據《創世紀》，天主由第一個人亞當（由泥土所塑）的肋旁，取出一根骨中骨、肉中肉，造了厄娃，而後兩人結為連理。類比性地說，後人將聖母瑪利亞喻為第二厄娃，如同耶穌被喻為第二亞當一般，而在《默示錄》中，她亦成了羔羊的淨配、基督的新娘。由榮格心理學觀之，這段過程猶如人類心靈基底的分化變異過程，集體潛意義（類比於天主）分化出陰與陽兩性（類比於聖神），落實於真我（類比於基督），並促成了對立的陰陽兩性在真我內的合而為一（榮格稱為「神婚」）。以神學語言來說，即在耶穌內的聖神，靈感耶穌意識自己與天父的唯一關係；而聖神的具像化即聖母瑪利亞<sup>26</sup>，因此聖言與聖神的結合，即耶穌與瑪利亞的「神婚」，而此亦是榮格心理學中 Anima、Animus 對立兩極的統一。

而瑪利亞（即 Anima）是理解這一奧秘的關鍵者，也是目睹這一神蹟的當事人和見證者，因為她是原初之「一」所分化出來、吸引陽剛之神並與之平衡的「另一位」；或者更具體地說，是理解、平衡、合一父子神三位，但卻「隱而未顯」的「第四位」。她是「隱而未顯」的，因為她不以神自居，反而謙沖為懷地以主的婢女自稱。她從不主導什麼，卻成就了萬事萬物；她是「無為而無所不為」的最高智慧。而此「無為」的精神雖

---

<sup>26</sup> 參：方濟·沙維·杜韋著，張依譯，《瑪利亞：聖神與教會的畫像》（台北：上智，1996 初版）；張春申，《教主耶穌的母親：聖母論》（台北：光啓文化，2002 初版），尤見第四篇第二章〈聖母瑪利亞：天主聖神的真實象徵〉，該書 81~88 頁。

然使得她「隱而不顯」，但她並不因此就停留在陰影之中，而是轉化了形式，活在人的心靈深處裏，以活潑而變化莫端的方式呈現出來，光從她的稱謂（如：天主之母、天上母后、童貞聖女……）就足以看出她千變萬化的面貌來了<sup>27</sup>。

確實，瑪利亞靜默地不多說什麼，卻絲毫不減人們對她的喜愛，這是不是意謂著三位一體的神說太多了，致使人們潛意識地產生了「補償作用」（compensation）？！亦或者，女性／陰性的三位一體即是根本性地與男性化三位一體之神相對稱的另一幅度？！只不過她潛藏於潛意識之下尚未被開發罷了。無論如何，從人性原型的觀點看，正如上述論及聖經人物所言，瑪利亞也就是我們每一個人 Anima 的具像化。換言之，瑪利亞參與天主聖三的救恩工程，以及與天主聖三內在的共融，也即象徵著你我，是為聖三中隱而不顯的「第四位」。

#### 四、身體（body）與意識我（ego-consciousness）的覺醒

回到十五世紀 Andrei Rublev 於俄羅斯所繪的〔天主聖三圖〕，我們巧妙地發現，這幅畫作本想巧妙地將他們三位圍成一個圓，因為完整即一個圓。然而，此圓顯然並不緊密；但它留下了一道缺憾，卻也留給了我們極大的想像空間。易言之，如果我們細細凝視此圖作默想時，會驚異地發現，在我們凝視默想的當下，已不只是受邀加入此共融的團體，甚且此人已然成為與聖三的一部分、與他們緊密地形成一個圓了。依照榮格

<sup>27</sup> 參：葉寶貴，〈聖母瑪利亞的千種面貌〉《神學論集》127 期（2001 春），134~157 頁。亦見胡國楨主編，《從現代女性看聖母》（台北：光啓文化，2003 年 3 月初版），99~110 頁。



學派心理學，這位默想沈思者一就是你、我，以及廣大受邀的人類一便可說是奧秘的「第四位」了；換言之，我們都是「3 + 1」裏的那位隱而未顯、卻又是理解3的最關鍵者，並與3是為一體，我們就是反映天主聖三的第四位。

根據諾智主義古老的傳說，第一個人（Original Man，即亞當，也即耶穌）既是男也是女，是一個陰陽同體（androgyny）的人，直接來自天主這位「大父母」（既是父也是母，是最原始的「一」）。他有三大組成要素：理智、心靈、物質（即指身體，來自土地）。在他內，無論陰性、陽性，無論理智、心靈、物質，都是平衡而密不可分的一體。然而現在，同樣由天主肖像所造、經由代代相傳下來的我們每一個人，卻已失衡了。我們過於貶抑自我，重視精神更甚於肉體、重視意義更甚於物質。然而身體是我，靈魂也是我。而且其實這個物質世界，也包含了超自然、形而上的意義：它既是天主旨意可以具體落實的世界，也是我們得以達至個體化過程之實現可能性的世界；雖然這世界也是充滿誘惑、罪惡或一切敗壞因素及墮落之律則實現的地方。這也是為什麼基督的仇敵—撒旦—會被視為是這世界的首領之故。這在上述論及惡的問題時已提過，此處不再重述，但就人的生理層面提出一點：我們之所以對於肉體鄙視，乃因這所有的物質層面、會朽壞的、會犯罪的一切，都是由撒旦所掌控的。而這也是撒旦模仿天主的地方，成為一位敵基督者來魔誘世人。

無論如何，人（身於肉體、物質層次中的人）一方面既能光照這世界，雖然另一方面也被這世界所奴役<sup>28</sup>。重要的是，人正是一座跨越由黑暗之子所統轄的「世界」與「天主聖三」這一鴻溝

---

<sup>28</sup> 如保祿所言的：「誰能救我脫離這該死的肉身呢？」（羅七24）

的重要橋樑。而這座橋樑一人一便可說是通往天主聖三的關鍵的「第四位」。正如人是天主的肖像，人能啓示出天主來，同樣的，天主也啓示出人來<sup>29</sup>。

當代的靈修思潮，亦已越來越重視身體的參與，以及意識的覺醒，因而肯定自我的重要性。在 Anthony de Mello 所著的 *Sadhana, A Way to God*<sup>30</sup> 中，其梵、英文的直譯是「身心修煉：邁向天主之道」，便是一本著重身體與意識鍛練的具體靈修方法，助人由靜觀的修練，體驗靈魂與肉身本為一體，達至與天主渾然一體的感覺。而其實，我們若觀看天主的發展，也可發現「天主降生成為血肉」的過程和意義。長久以來，天主以相當嚴厲的方法來管轄這世界，以巨雷、閃電、洪水等顯示祂自己，卻從未奏效；如今祂終於體認到必須要降生成為一個人、成為血肉之軀，才能直搗黃龍，重新尋回一切（尤其人）。為此，從基督的降生為人，亦可看出天主對於身體的越發重視。

**人若缺乏一個可供存在、可供修煉的身體，或者，若缺乏一個可以思考、對話、領悟的意識心靈，則一切都成了「虛無」；反之，因為我們有此身體和意識，一如天主降生成為血肉，因而一切成了「實有」，並且人生的各種可能性也都有了實現的希望。肯定人乃天主的肖像，不只包含了內在超越的、神聖的部分，當然也該包括這一極為有限、常落入罪惡誘惑中的身體與意識心靈。**

---

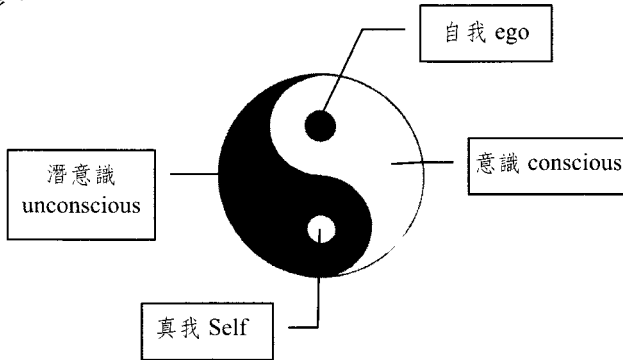
<sup>29</sup> 參 Jung, C. G., *Aion—Researches into the Phenomenology of Self*, p.179.

<sup>30</sup> 中譯本見：戴邁樂著，鄭聖沖譯，《相逢寧靜中》，（台北：光啓，2000年6月六版三刷）。

## 小 結

至此，依照榮格學派，天主聖三「不可言說」的另一面，可說是其「第四位」一隱而不顯者。這隱而不顯者，可說是天主的「陰影」（陰影並非全是負面的，因為陰影與光明是一體的兩面）；也可說是天主的「陰性／女性」的一面。而由心理學觀之，也引發了我們對於自我—包括身體及意識—的肯定：我們即是認識聖三、參與聖三、與聖三共融結合的「第四位」，雖然我們某種程度也活在陰影中。這是聖三神學理論長期來未能看見和發展的一面，透過榮格心理學而提出一些省思。天主聖三的信仰，至此亦可重獲其可塑性／適應性。

筆者斗膽，嘗試以太極陰陽來作此整合性的說明，指出全人發展與整合，必須包含以下四個向度於一體，才是全人合一的靈修。



榮格心理學建基於經驗，其宗教觀是立於現象學的基礎上，而欲建構一個全人觀點的人學，因而也是全方位天主觀及其靈修觀的人學。他透過原型及象徵（原型之像）來陳述，這為我們在靈修生活上，提供了極為重要的啓發和洞見，尤其是幫

助我們看見靈修的盲點 / 陰影。爲此，接下來我們仍然建基於榮格學派的「原型」理論，亦即「對立兩極的統一」的觀點，來看聖三靈修中可能產生的陰影。

### 第三節 從原型對立的兩面探討 聖三靈修中可能的陰影

#### 一、原型的力量，包含了意識與潛意識的對立、平衡、一體

從榮格心理學來探究，聖三神學的信理發展，存在著理性化（來自意識）的運作，也存在著非理性與情感性（來自潛意識）的運作。這是原型慣有的方法和作風。原型的力量，總是包含了對立的統一，既是意識、更是潛意識的產物，且其力量同時具有對立、平衡、一體的特質。從聖三神學中，我們同樣可以看出這兩面來。

以下根據〈第四章：天主聖三的心理學意義與靈修三幅度〉中之第二節「基督信仰中的聖三論與榮格心理學交談」說明如下：

### (一)「父」相當於「集體潛意識」，一方面具有既可怕又迷人的強烈情感；另一方面又是極度的虛無而捉摸不定

前一章中已提及，潛意識(Unconsciousness)的字源“Un-”已標出了它的不可知，或者只能意會不能言傳，亦或甚至是「無」(因此有人即譯為「無意識」)。雖然它有時也呈現出自發性的作用，但它的存在浩瀚，有如深海底層的無垠，人類對它所知甚為有限。而這廣大的集體潛意識，就相當於我們的信仰對象—聖父。我們雖然可以體驗到祂的存在，卻無法說祂是什麼，因為祂是「自有永有者」(出三14)。

巧妙的是，「自有永有者」是祂自我通傳給梅瑟的名字。而這一個名字，已足以說明天父的兩面性：一端是「愛」、是「實有」，因為這位我們無法充分得知的神，是樂於創造、啓示、愛、救贖世人的；祂在不同的時空中，將自己通傳給人，而人也依照自己的接收能力，來懂悟祂、表達祂。然則亦有另一端是「虛無」，因為祂的浩瀚無限看似虛無，且其創造乃是從無到有，這位在尚無實存之前即已存在的「自有者」，其根源始自「無」，是「混沌」。

雖然「虛無」的部分無法言說，但天父的兩面性即連在「實有」的部分裏，也具有「可怕」和「迷人」的兩面性。廿世紀，人類對於天主的懂悟，有了一個建基於經驗、不同於傳統神學一面往正面倒的兩極化體認：其迷人的一面，是肯定神學一再努力所建構的，如同上述所言的樂於創造、啓示、愛、救贖世人……等，尤其我們所熟知的西方教會，對此更是不遺餘力，無須再多贅言。然而可怕的一面呢？天主令人敬畏、顫慄、戰兢害怕而肅然起敬，甚至想要逃離躲避。而從舊約中的神看來，

這位「自有永有者」似乎也並非常常顯出是友善的，有時祂也會顯出祂善妒、報復、憤怒……等負面的特質來。例如：

「在聖者的集會中，**天主令人驚恐**，祂偉大可怕，超過祂四週的神聖。」（詠八九8）

「由於天主賞賜了他這樣大的威權，各民族、各邦國、各異語人民在他面前，無不震驚害怕；**他願意殺的就殺，他願意活的就活，他願意升的就升，他願意貶的就貶。**」（達五19）

「你們要在熙雍吹起號角，在我的聖山下吹起號筒！叫大地所有的居民戰慄害怕，因為上主的日子來了，且已來近了。……萬民一見，為之惶恐，人人臉面為之失色……**上主的日子實在偉大，極甚可怕：有誰能抵得住？**」（岳二1, 6, 11）

「上主憤怒的日子，整個大地都要為祂的妒火所吞滅，因為祂要向地上的一切居民，執行**徹底而又可怕的毀滅。**」（索一18）

即連在新約中，也不乏此類的描繪：「因為我們知道誰曾說過：『復仇在乎我，我必要報復；』又說：『上主必要審判自己的百姓。』落在永生的天主手中，真是可怕！」（希十30-31）「你信只有一個天主嗎！你信得對，連魔鬼也信，且怕得打顫」（雅二19）等等。

甚至耶穌也曾明言地對門徒們說：「你們不要怕那殺害肉身，而不能殺害靈魂的；但更要害怕那能使靈魂和肉身陷於地獄中的」（瑪十28）；「誰是你們所應害怕的……的確，我告訴你們：應當害怕這一位」（路十二5）。

天主具有迷人和令人害怕的兩面，看似矛盾衝突，卻又是平衡與對稱的。甚至從聖經的發展中，我們尚可見出天主的改變：在不同的時空中，天主呈現出祂不同的面貌來，時而殘酷、冷漠、憤怒、毀滅，時而保護、照顧、慈愛……。這些建基於人類經驗的天主面貌，豈不正像我們對於潛意識的了解，是既令人神往而欲汲取能量的，卻又是無知而奧秘的！

## （二）「神」相當於「Anima、Animus 的陰陽兩極」，雖然對立卻也互相吸引，既是神靈（Divine、Spirit）也是魔鬼（Demon、Ghost）

我們內在的守護神，時而展現出善的一面，時而展現出惡的一面；就像兩性之間，時而對立，卻又互相吸引一般。Anima、Animus 的兩極化特質，正像聖神的作用。是聖神把耶穌引到曠野裏受試煉的：「耶穌被聖神領往曠野，為受魔鬼的試探」（瑪四 1；亦見谷一 12；路四 1）；而門徒也經常認不清是耶穌還是魔鬼：「夜間四更時分，耶穌步行海上，朝著他們走來。門徒看見祂在海上行走，就驚駭說：『是個妖怪。』並且嚇得大叫起來」（瑪十四 23~24；亦見谷六 49）；而在耶穌復活後顯現給門徒時，「眾人害怕起來，想是見了鬼神……」（路廿四 37~39）。這些在在都顯示了基督之神也有其可怕的一面。

我們若從聖神的象徵來看聖神的原型之像所展現的兩面性，則將看得更清楚。聖神，是天主的愛與恩寵，在人身上產生了無數的象徵，譬如《宗徒大事錄》描繪初期教會在五旬節時聖神降臨的景像，如「火的舌頭，停留在他們每人頭上」（宗二 3）；然而這作為聖神充滿之象徵的「火的舌頭」，卻也被形容得如毒蛇般惡毒：「他們的咽喉是敞開的墳墓，他們的舌頭

說出虛詐的言語，他們的雙唇下含有蛇毒，他們滿口是咒言與毒語」（羅三 13-14）；「舌頭也像是火……卻沒有人能夠馴服，且是個不止息的惡物，滿含致死的毒汁。我們用它讚頌上主和父，也用它詛咒那照天主的肖像而受造的人」（雅三 6-9）。

此外，洗者若翰稱在他之後即將來臨的那一位，「祂要以聖神及火洗你們」（瑪三 11；路三 16），但這與聖神並列的「火」，既象徵主的日子的來臨：「主的日子要在火中出現」（格前三 13），卻也象徵魔鬼和其地獄的永罰：「可咒罵的，離開我，到那給魔鬼和他的使者預備的永火裏去吧」（瑪廿五 41）、「那裏的蟲子不死，火也不滅」（谷九 48）。同樣的，象徵聖神的風和水，它們一方面是神聖的、永生的<sup>31</sup>；另一方面卻也是末日來臨時可怕的景像，以及審判、毀滅世界的工具（如諾厄方舟中毀滅世界的洪水，以及燒毀索多瑪與哈摩辣罪惡之城的大火）。

聖神同時具有神聖與恐怖的兩極化特質，或許這也是為什麼祂會同時被稱為 Holy Spirit 和 Holy Ghost 之故吧？！此亦如同榮格所指的：「天主以其光明面，在白天支配人；以其陰影，在夜間支配人」<sup>32</sup>。

<sup>31</sup> 譬如：「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國」（若三 5）；「風隨意向那裏吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從那裏來，往那裏去：凡由聖神而生的就是這樣」（若三 8）；「誰若喝了我賜與他的水，他將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成為湧到永生的水泉」（若四 14）等等。

<sup>32</sup> 見 Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.179.



### (三)「子」相當於「真我原型的外顯及力量」，具有善與惡的兩股平衡而對稱的力量

同樣的，原型的力量具有兩面性（所有的原型皆然），其作用可能帶來我們所喜愛的一面，也可能引致我們所排斥的一面；而其帶來的兩極張力，統一在真我原型一對立的一體一之中。換言之，為榮格來說，善與惡並非絕對的，可以放諸四海皆準而又亙古不變。如果說天主的所作所為皆為美善的，那麼，惡（evil）也該是美善的，否則惡的存在就毫無意義了。

真我原型具有善惡的兩面，正如耶穌也帶來天國和審判（地獄）一般，他帶來的愛，也一如他帶來的仇恨，具有一樣重的份量。這也正符合了他自己所言的：「你們不要以為我來，是為把和平帶到地上；我來不是為帶和平，而是帶刀劍」（瑪十34）。其實在教會歷史上，無數作為基督的象徵中，也曾有過將與他對立的魔鬼列為其一的例子，雖然未成為影響信理的主流<sup>33</sup>。一個明顯的例子記載在若三14中：「正如梅瑟曾在曠野裏高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來。」言下之意，人子（基督）乃是與蛇相對應的。蛇，一如基督，是將父由高天之上帶下來的記號，也是領我們回歸天家的記號。其實教會歷史上斥之為異端之說的信理，如摩尼教、諾智主義等，不乏此類將神的善惡兩面並列的例子，雖然這些思想未被早期基督宗教制定信理者所接受，甚至被理性主義者所駁斥。

---

<sup>33</sup> 參：Jung, C. G., *Aion—Researches into the Phenomenology of Self*, p.269。

根據榮格的見解，所謂的「敵基督」（Antichrist）一即基督的反面模仿者一便是基督／真我原型所投射出的陰影，是人性／神性整體的黑暗的另一半<sup>34</sup>。正如陰影總是跟隨著身體一樣。

此外，痛苦、死亡、軟弱、犯罪、嫉妒、暴力、仇恨、愚笨、野蠻、絕望、侵略性、欺騙、殘忍、無能、火爆脾氣、傲慢、焦慮、壓抑、完美主義者……等數之不盡的黑暗面，一如過往，持續地形成人生喜樂之光輝的黑暗襯底。這些人性的弱點也在道成肉身的基督身上，一如在我們身上。除非我們意識到黑暗與光明是並存的，否則我們對基督的信仰是不完整的。

## 二、聖三靈修中可能產生的陰影

聖三亦有其陰影，一如它的光明，尤其是在人為的運作之下更是無可避免。譬如，聖三首度被提出來，並非「父、子、神」，而是「天主、基督、聖神」三位；更切實地說，是天主之子和天主之神，與唯一天主同等，共同成為三位一體之神。故父、子、神的表達模式無形中排拒了另一性別，這便是一種人為運作下的陰影。換言之，從信仰生活而言，靈修亦有其陰影／盲點；聖三靈修個別發展至極端，當然也會有其偏差。以下僅就聖三靈修中可能會有的陰影，由聖子靈修→聖神靈修→聖父靈修的路徑，扼要簡述；我們儘量依榮格所服膺的「陰影也有其光明的一面」，平衡地審視它們所呈現的消極的與積極的兩面。

---

<sup>34</sup> 參：同上，p.42。

## (一) 聖子靈修的陰影：著相（我執、偶像崇拜）→人本主義

聖子靈修的最大特色，在於他是一位歷史上具體出現過的人物，經由無數那時代的見證人，將他的言行舉止記錄下來，並且在兩千多年來，仍有無數因為信仰基督、跟隨基督、默想基督、效法基督等信仰和靈修生活，而使得基督在今日仍活生生地，不僅保存在教會和禮儀中，也在藝術（音樂、聖像、建築等）和信徒的心靈中具實地活現出來。聖子靈修亦可因為這些外在象徵的表達，而引發內在的情感，並表現在合乎人性和宗教要求的倫理生活上，達至真、善、美、聖的生活境界。更具體地說，聖子靈修自外而言，使信徒受吸引；自內而言，使信徒受靈感；自上而言，使信徒得到指引；而這一切，皆會表現在日常生活中無盡的形式裏。

宗教必須表達出來，因此形式是必須的；而由形式衍生出的靈修生活，印度神學家潘尼卡神父稱之為「圖像性靈修」（iconolatriy）<sup>35</sup>。不過，宗教裏的各種形式（有別於本質），一旦被絕對化或者僵化了之後，便極易形成一種刻板印象，甚或意識形態，因而排斥異己、要求一致化的表現，並回過頭來苛責和要求其他人。至此，聖子靈修的陰影便一覽無疑：由於過度著重形式化的表現，以為握有形式即是握有本質，因而本末倒置地將絕對者局限於狹隘的範疇內，並易以此為真理而容不下異己。這等問題在中國儒家當道之時，亦曾有過「禮教吃人」的現象；也相當於佛教所認為人生最大最苦的根本問題—「著相」

<sup>35</sup> 參：Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (New York: Orbis Books, 1973), pp.11~18.

(或「我執」)。許多人不知不覺地走上這一步，而假基督之名做出一些荒腔走板的事來，自以為是仗義直言、替天行道，殊不知他自以為是的靈修真理，其實是活在陰影 / 盲點之下的自欺欺人。

當然，形式並非不好，教會兩千多年下來，在音樂、聖像、建築等藝術表現上，確有驚人和長足的成就，也確實在信友的靈修生活中扮演了極有助益的角色。不過，若就心理學的觀點來看，所有的藝術品都是來自人心靈的投射，而將天主落實於這些形式和對象 (form, object) 上。然而若就靈修學的觀點看，這些象徵性的表達亦可能導致兩種截然不同的結果：其一是它來自人本，建立與天主互為主體性的交往模式，高度肯定人是天主的肖像，因而對人性尊嚴極為重視，能在日常生活中落實基督化面貌，活出以人為本的基督化精神。其二，聖像、禮儀、神聖時間與空間的規劃……等等聖子靈修的延伸，一旦日久、僵化，卻有局限靈魂和天主的危機，也就是偶像崇拜 (idolatry)。

譬如，中國教會歷史上有名的禮儀之爭，以及東方教會歷史上的聖像之爭，都曾喧嚷一時，都是將聖子靈修絕對化了的一段歷史。這裏同樣是出現了兩極化的意見：一則害怕敬天祭祖導致偶像崇拜，然則卻又擺盪於本位化的矛盾之中；一則因著靈修上的助益，對於聖像敬禮熱誠，然則又怕過度著相，以偶像取代了天主。

其實廣義而言，我們若放眼看所有的宗教，會發現幾乎所有的宗教都或多或少包含著製造偶像的成份。因為「宗教」re-ligion 的拉丁文字源與字義，即包含了「神 / 人」聯繫的橋

樑<sup>36</sup>，因此為祂製造其象徵，以作為神 / 人之間相互關聯與交往的記號，是再自然不過、有其必要的事。為此，聖子靈修（或言圖像性靈修）一方面是神由上而下地落實在人間的象徵之中，另一方面亦給了人由下而上的追尋之道，而賦予了人神聖性，在倫理議題上採取「以人為本」的至高尊嚴。

至此，就榮格心理學看，製造象徵是一種心理學上的本能，出於潛意識中的原型，但原型的投射無所謂好壞，端看人如何運用它，換言之，它具有光明亦如黑暗的兩面性。那麼就此我們可說，聖子靈修的特色—各種形式的表達，其光明面為我們搭建起神 / 人聯繫的橋樑，並助我們在靈修生活中油然而生起熱愛與敬虔之情，亦是信仰極為重要的寶藏；但它可能帶來的陰影，過度著相 / 我執，易致以偶像取代了天主，叫我們不得不慎。

## （二）聖神靈修的陰影：唯靈 / 神恩主義→愛的關係

聖神靈修的特色，不似聖子靈修建基於具體可見的形式中，而更是建立在「位際關係」上的交往經驗，並且在默觀祈禱中、在心領神會天主的旨意之後，要求絕對的歸順、服從。

---

<sup>36</sup> 參：張春申，〈宗教概論〉《宗教與人生》上册（台北：空中大學，1992年12月再版），5~6頁。張神父指「宗教」一詞由拉丁文字義看，包含了三方面可能的幅度：（1）ligari 聯繫、束縛：故宗教乃是與神道相連，而為戒律所束縛；（2）legere 誦讀、觀察、轉向：故宗教乃是再三地專注於神道、皈依神道；（3）eligere 選擇、悔改：故宗教乃是懺悔己身，由罪惡轉而回歸神道。這要求某一絕對者終極實體（或終極境界）為對象，並建立起聯繫的管道。

「位際關係」(personalism) 故名思義是兩個主體互相給出自己，彼此接受、共融，而結合在一起，因而其基礎、其結果都是「愛」。而愛的基礎必須先「存在」，且以位格的方式存在，方能建立互為主體的 I-Thou 的共融關係。當然，人的存在、人之能愛、能與天主結合，是在於天主先主動地、毫無條件地愛了我們。

然而，位際關係的交往亦可能有其盲點，隱藏在光照之下所反射出來的陰影中。從靈修的觀點看，這便是聖神寓居於人的內在，而有的一段「自我的天主化」(self-deification) 之路，從而不慎的扭曲。更清楚地說，是過度膨脹自我的重要性，過度高抬自己的內在之神，因而錯用了神恩，或誤解了神聖內在於我們內的本質，主張人與天主一樣(唯靈主義)。簡言之，本來靈修的目的在於邁向「天主化」(divinization) 之路，活出天主在我內的生命；但走到極端去，便成了唯我獨尊、自我膨脹的境地—自以為神；或者走向唯靈主義的極端，高抬精神的價值，而否定肉身的價值。

榮格曾舉一個最明顯的例子，便是宣稱天主已死的尼采。他強調超人思想，主張權力意志的無限上綱，足堪(而且必須)取代天主的地位。為榮格來說，這其實是尼采對於人的宗教處境的無知所導致的，因而尼采是完全活在天主氛圍的陰影之中，最後陷自己於危險之境，而逼瘋了自己。尼采在某種程度上，很類似希臘羅馬神話中的伊底帕斯，在心理學上解釋為「戀母弑父情結」：他必須殺害自己的父親(即宣告天主的死亡)以取代父親的地位，然後娶了自己的母親(即連結聖神)以證明自己，來滿足他自我認同(self-identification) 的需求。神話裏的伊底帕斯

弑父、戀母，導致他一生悲慘的命運，至終決定自我放逐；尼采便是陷入了同樣的境地之中。

再舉一例，即盛行一時的靈恩運動或神恩復興運動<sup>37</sup>。許多靈恩派的信徒認為，靈修只有一途，即追求聖神的充滿，且一旦聖神充滿必然帶來神恩，這是個人的「天主化」(divinization)之路中最重要的一環，也是傳播福音與建立教會不可或缺的關鍵，其他的一切(如傳統、聖職等制度、教會的結構……)都不再重要。但為多數傳統教會的人來說，這種神恩復興運動將聖神靈修推至極端，它所投下的震撼簡直有如魔鬼一般，撼動了傳統教會的結構。固然，神恩乃為建立教會，但若從榮格心理學的觀點看(如前述說過的，這位天主內化於所有人靈魂深處之神，時而也會展現出惡的一面來)，它也可能產生聖神靈修的陰影來。譬如借用朱東牧師的反省，他提出基督教會的靈恩運動產生了一些問題，如<sup>38</sup>：

1. 神學很混雜，各自發展各自的，非但很難達至合一，甚且致使教會及神學詮釋的混雜；
2. 信徒的動機多半更是渴望自己得到祝福，而非去服事別人、建立教會；
3. 有些神恩過度突顯自己，因而在錢財和權力上產生問題；
4. 著重自我內在的更新，對於向外福傳的動力沒那麼強；

---

<sup>37</sup> 參：朱東，〈基督教界的靈恩復興運動〉；王敬弘，〈天主教內的神恩復興運動〉，收錄於《神學論集》117-118(1998秋、冬)，469-518頁。並參：王敬弘，〈神恩與教會：從格林多前書十二章談起〉(台北：光啓，1998年3月初版)。

<sup>38</sup> 同上，488-489頁。

### 5. 神恩應該教會化、生活化，但過度強調神恩反而導致怪力亂神的現象。

這些聖神靈修可能導致的陰影，已逐漸在神學反省中被一一提出，用榮格的話來說，此即「與陰影對質」。這能擴大我們靈修的幅度，畢竟神恩的出發點是「愛」。不過，聖神靈修建基於愛的「位際關係」上，既然是位際，也就有其「對立」和「結合」的兩面（猶如愛也可能產生對立面—仇恨一來：相戀時愛有多深，失戀時恨也就有多深）。然而榮格不斷強調「陰影並不可怕，逃避陰影才可怕」，因此，雖然聖神靈修也可能產生諸多的問題和盲點，但終究我們仍相信其出發點，一如其結果，是「愛」。

### （三）聖父靈修的陰影：虛無主義→無為而治

聖父靈修的最大特色乃是「靜默」(Hesychia, 靜默靈修、靜修)，進而走入「一體性靈修」的合一境界。這是一種心如止水、靈能完全不受干擾的狀態，心靈脫離思慮、脫離情慾及環境的影響，而得到完全的釋放，成為天主的居所。

東方教會認為靜默靈修是人們達至聖化的最佳途徑，首先藉由外在的寧靜（進入沙漠和曠野中，更好是獨修），逐漸內化達至靈能的靜默、回歸於心。這一靈修傳統在十四世紀時獨創於希臘正教阿陀斯聖山，由 St. Gregory Palamas (1296~1359) 所提出而且發揚光大，始稱 Hesychasm (靜修或寂靜主義)。加入修院裏的 Hesychasts (靜默靈修者)，採完全靜默的一種神秘主義的靈修活動，而他們提倡的「靈能祈禱」亦有別於以理智所達成的「悟性祈禱」，乃是由內在於心靈中的靈能所達成的。其靈修目標乃是「天主化」(Divinization, 神化)，也就是分享天主的非受造



恩寵，而完全處於非受造神光的氛圍（Uncreated Light）之中<sup>39</sup>。這一境界用中國人的話來說，即是「天人合一」。

不過，這種聖父靈修（或言一體性靈修）亦有其陰影。許多人遠離塵囂，美其名是進入靜隱之所，渴望寧靜的默禱生活，但這類的祈禱生活如果不是出於對天主的摯愛，像情人一樣心心相印的話，那麼，與其說是「逃避」或許更為恰當。《靜隱之所》<sup>40</sup>的作者 Catherine de Hueck Doherty 稱此為「自私的寧靜」：人們喜愛挑選黑暗，以避免和人接觸，避免負起別人的痛苦，偷偷地設法自人群中走開。但這樣的沈默令她感到悲哀，甚至沈痛；這樣的沈默遠比活在塵世人群中，說上千言萬語更是差得甚遠。

用榮格的話來說，這就是選擇靜默靈修的陰影了。它可能是無意識的、自欺欺人的選擇，使人在陰影中受擺佈。陰影在此有兩種可怕的可能：

其一是漠不關心的靜默。它不但不能使人愛與團結，甚且導致分裂，是愛的致命傷。這種死寂的沈默，在無言中表示出對一切人事物的漠不關心，既不給予承諾也不予以拒絕，只冷淡地以沈默來回應。這種沈默令人不寒而慄，但它卻穿上了親近天主的外衣。

其二是恐懼的靜默。這種靜默令人看出令一種逃避：忿怒、仇恨。這種恐懼當然是不健康的，與「敬畏天主是智慧的開端」相去甚遠。於是，人們因為恐懼而逃避、而作為、而妥協、而

---

<sup>39</sup> 參：盧德 編譯，《聖山沙漠之夜：隱修導師談〈耶穌禱文〉》（台北：上智，2003年11月初版）。

<sup>40</sup> 梁偉德譯，（台北：光啓，1994年9月初版，1996年二刷）。

理性化……。全然忘了天主是滿懷愛心的，是仁慈而關懷人的，是溫柔而樂於助人的。這種靜默可說是缺乏信德的緣故。

這兩種陰影都導致了「虛無主義」，無論是冷漠還是恐懼，終究他失去了希望、失去真愛、也失去了成為真我的個體化過程，以及與天主真實合一的修煉。在聖父靈修中，這該是極大的危機了。但如果我們敢於與此陰影對質，一如榮格給我們的提醒，追蹤陰影以帶來光亮，那麼，或許重新省思聖父的靜默——在寂靜中的肯定之道（而非否定之道），將可使我們有放手的豁達，也就是道家那「無為而治」的智慧，而終成就了「無為而無所不為」這看似吊詭卻真實的靈修境界。如此，靜默不再是帷幔，將我們與人群隔閡，而是充分的信賴，完全的交托。

## 小 結

本節從原型對立的兩面，首先看了聖三中任何一位皆包含了對立的兩面；而後進到了聖三靈修中可能產生的陰影，一如其光面明，是同樣清晰的。由本節可看出，若單從聖三靈修中抽取出任何其一，發展至極端，其陰影所產生的問題會是很危險的；然而個別發展的陰影，若從另一幅度（包括聖三的另兩個幅度，亦或同一幅度的對立面）提出反省與補足，卻亦開啓了我們某些盲點。換言之，聖三靈修不可偏廢，不應單獨發展，而應平行並進，如此，才是平衡的三位「一體」性靈修。

## 結 語

榮格畢竟是一名心理學家、精神科醫師，而非神學家。雖然他企圖從全人類皆然的集體潛意識的原型中，找出形塑吾人宗教觀的一些關鍵因素，確有其莫大的貢獻，但亦可看出其出發點與限度，仍是局限在心理學範疇及其經驗上的。以本章嘗試整理他錯綜複雜地論述「四位一體」(quaternity)的觀點來看，雖然榮格認為教會歷史上排拒「四位一體」的理論，取而代之「三位一體」的天主觀，反而造成陰影，使得惡的問題、撒旦的定位、天主的陰性面等，未得到平衡的發展與解決。但榮格所提的這些問題，其實不是天主聖三神學的問題，而更是他由心理學出發，對人的經驗(尤其靈修經驗)所提出的問題與反省。這與教會歷史上論述天主聖三從信仰與存在層面所作的神學討論與反省，其出發點與討論範疇皆不相同。

為此，本章將其討論重點放在「天主聖三靈修中隱而未顯的幅度」上，希望藉榮格心理學的角度看出靈修生活中未盡的一面，包括靈修生活的盲點、陰影與不完美的部分。畢竟是人才需要靈修，而不是天主。如此，我們一方面肯定在歷代教會中不斷闡揚與教導信徒的生活圭臬—天主聖三靈修的「顯性面」；另一方面，也開發過去靈修生活中較不受關注的層面—天主聖三靈修的「隱性面」，使我們靈修生活中的陰影和陰性面也能進一步得到開發。那麼，人，雖然必定存在著陰影與黑暗面，但榮格以一名心理學家，探究人的靈性成長，除了提醒我們必須尋求對立兩極的統一，並平衡地找到與陰影和平共存的模式、甚至擁抱陰影之外，也應當肯定我們皆是「天主的肖

像」，人人都分享了天主聖三的神聖性，也參與了天主聖三的恩寵與奧蹟（或至少是與天主合作），實應肯定自我（包括身體、心靈與意識層面等）的價值，從而找到對立兩極的平衡點——即天主自己，逐步走入天人合一的「天主化」靈修旅程中。

當然，榮格也有其陰影。以本章所處理的「四位一體」為例，榮格認為「四位一體」才是象徵根本而圓滿的原型，並主張凡事皆有兩面——陰陽、善惡、光明與黑暗等——的對立性，從而越俎代庖地跨足、甚或想要取代原有的「三位一體天主論」……。這樣的論述，很顯然榮格是從心理學與人的經驗出發，跨越至存在的層面所作的推論，而且明顯受到二元論思想的影響。這與傳統論述天主的性體、位格等神學討論，既然不在同一層面和範疇上，榮格從人學跨越至天主論的存在層面，主張天主該是四位一體的，是犯了方法論上的錯誤而產生了陰影。

不過平心而論，姑且不論其天主觀的性體、位格等神學討論，換個角度想，其實他的「4」（無論是「3 + 1」或「3 + 3」），某種程度是對於「3」的重新詮釋，這種「四位一體論」的說法與原先「三位一體論」可以是不衝突的，甚至是豐富了「聖三靈修觀」的意涵。此外，我們也必須肯定「3」（或三位一體）本身即具完整的象徵意義，其重要性與完整意義更甚於「4」（或四位一體）的涵意；且3出現的頻率，絲毫不因4的出現而有所減損。當然，在此我們仍應將其焦點拉回至人的靈修層面，藉榮格的貢獻來擴展我們對天主聖三靈修的視野。

既然是從人的經驗出發，陰影（或我們意識中的盲點）自然是不易察覺的，而且也是無所不在的。因而筆者在此，僅能說是嘗試之作，勢必仍有不完整、不成熟之處，更待先進的指正與

補充。所幸，如榮格所言的，陰影也有其光明面，錯誤亦是真理的基石；我們的嘗試即使殘破不全，甚至錯誤百出，但至少，就算我們不知一物之所「是」，也還能夠因著我們對它所知的「不是」，來增加我們對它的認知。而這，也是陰影和錯誤所帶給我們生命的禮物。換言之，即使是「異端」，也是「正統」所映照的另一面，在幫助我們開啓靈修生活「隱而未顯」的幅度上，亦有其價值和意義。

無論如何，榮格學派對於陰影的教導——正視陰暗面，與之對質，進而接納它們、擁抱它們、愛它們，將它們化爲光明面，用感恩的心視之爲天主的禮物——抱持極爲正面的評價，這帶給我極大的勇氣來做此嘗試。因此，本文雖是一個新的嘗試，但抱持著一顆開放的心，亦的確開啓了一些我們前所未曾關注的盲點。而單就人學與靈修的觀點來評論榮格此說，榮格欲建構一套健全而完整的心理學基礎，並由此幫助人在精神層次上達至更圓滿的實現，從而助人在靈修層面上，擁抱陰影，發掘自己的盲點，本章在幫助我們省思天主聖三靈修「隱而未顯」的幅度上，確能帶給我們一些重要的啓發。

# 總 結

---

靈修生活無他，  
只不過是在基督內透過小我的消失，  
而達到真我的完成而已。

摘自吳經熊《內心樂園》

---

過去西方傳統神學（尤指士林哲學）慣用「從上而下」的神學思路來論述天人關係，雖然也有顧及人接受恩寵的主體條件，但這種偏重理性的客體解釋，畢竟與我們的生命經驗相距甚遙。當代，這一由上而下的神學思路不斷地被提出質疑，一股建構全新神學架構的呼聲，即轉向人學的趨勢，以建構由下而上的神學思潮，有逐漸取代西方傳統神學之勢。

本書嘗試由榮格心理學出發，「內在」地審視我們的信仰對象—天主聖三，這是一條由內而外、由下而上的反省，非傳統神學所建構的由上而下的系統論述。而我們所得到的結論便是：天主聖三的奧秘，根本就內存於人的心靈深處裏，是人集體潛意識中根本的原型之一，無論人是否自覺，我們都深受影響。而且根據榮格的觀點，順從原型的指引，走向個體化的過程，即已是靈修之路了。換言之，天主聖三深植於吾人潛意識之中，引導著我們日常生活、人際溝通、信仰與靈修生活體驗等，它是既內在又超越的。

不過，我們同樣必須小心，靈修生活並非全然正面，亦可能產生我們無以得見的盲點（或陰影）。榮格主張，任何原型都有其對立兩面及其統一此對立面的精神動力，他據此而主張圓滿的天主觀該是「四位一體」的，如同一個圓用十字等分為四部分一般。雖然我們無法同意這種「四位一體」的天主觀之說，但仍可取其榮格論述的優長之處，即由陰陽兩極及陰影的對立面來解開靈修生活中的陰影和盲點，體察天主和自我隱藏的一面，使天主聖三的顯性面和隱性面都能獲得意識化的發展與啓

悟，如此，靈修生活方能得到全方位而且平衡的發展。因為天主「隱而未顯」的一面，一如肯定神學慣於說祂「是」什麼的顯性面，具有同等的重要性與不容忽視的力量。

固然，本書雖由榮格學派的心理學出發，但更好說是人學—全人觀點的人學，是包含了全人中心、神人兩性一體論、一元論、實在論、多重向度、女性主義等特色的全人人學<sup>1</sup>，來探討我們與天主聖三的關係。根據張春申神父的看法，「人學與神學是對應的……人學是神學反省啓示的場合……人學的闡述，支援神學對於啓示更多可能的解釋」<sup>2</sup>；基於此，本書由人學（心理學）的出發點來探究天主聖三原型有其立論的根基。並且經由「原型的意涵／象徵性的詮釋方法」的應用，一步一步由人的意識層次走入更深、更內在、也更超越、根深蒂固、且自始至終都寓居於我們集體潛意識內的天主。

如此，我們的全人人觀、天主觀具體地影響著我們的靈修生活，這三者不僅相輔相成，而且互相輝映。因為根據榮格，「個體化過程」，亦即意識化真我的各個面向、真我即是最具體、最真實的天主肖像，這本身已是一具體的靈修之道了。那麼，由效仿耶穌基督、尋求聖神無時無刻的默感、渴望並追尋與天父的合一，這條條大路通天主的靈修之路，正符合了我們在第一章探討心理學與基督宗教靈修學如何合作時，所繪的〔人觀、天主觀、靈修生活三者的關係圖〕（重述如下），這一立基

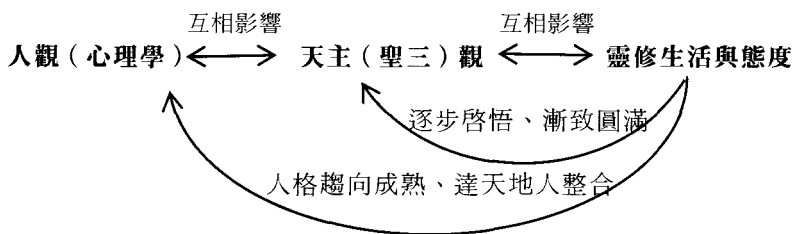
<sup>1</sup> 參〈緒論〉的第二節「立論的出發點與方法論」，見本書 9~12 頁。

<sup>2</sup> 張春申，〈拉內人學對一體範疇的中國人學之啓示〉，收錄於《拉內的基督論及神學人觀》（拉內百歲誕辰紀念文集，台北：光啓文化，2004 年 5 月初版），152、154 頁。



於全人觀點的人學(心理學)，不僅找到了人與天主的對應關係，且由靈修生活的啟發中，亦可見出彼此影響的至深與重要性。

### 〔圖廿七〕人觀、天主觀、靈修生活三者的關係圖



天人關係原本就該是一體的，落實於具體的靈修生活與態度中，並從有限的、不圓滿的，漸趨地邁向無限與圓滿的天主。爲此，由〔圖廿七〕來看人觀(心理學)、天主(聖三)觀、靈修生活與態度，已有別於過去一面倒地否定自我而只嚮往天主的靈修觀，而更重視人的主體經驗，並以具體的各種象徵表達出來，使這三者互相輝映，而絕不偏廢任何一方。如此所建構出一套全方位—全人—的靈修與整合，亦可謂是天主「聖寵」的無上彰顯。正如拉內神父(Karl Rahner, 1904~1984)對於「聖寵」的神學反省中所言的：

「聖寵豈不就是天主把自己通傳於有限的受造物嗎？……豈不就是使人分享天主生命的活力嗎？……天主是人的直接維護者；人，只因為是人，便不能不歸向天主……。基督教義不是別的，就是人對天主所有的、最深刻、最真實的體驗。<sup>3</sup>」

<sup>3</sup> 此乃拉內對於「聖寵論」的神學解釋，此處參照 Thomas Dubay, S.M.

基於「聖寵」即是天主把自己通傳於有限的受造物，使人不僅分享天主的生命，甚且終必回歸於天主。因此，人一作為與天主聖三相對應的人—追求自我超越、完成真我、歸向天主，根本是精神的特質與需求；那麼，完成我們自己（個體化過程），也就是完成天主聖三在我們內的生命了。以中國人的話來說，此即孟子所謂的「盡心、知性、以知天」；《大學》的「止於至善」；《中庸》的「天命之謂性」、「與天地參」……等。至此，回應本書〈緒論〉所言的，究竟「三位一體」是重要的嗎？當然是重要的，甚且是人之爲人所不可或缺的（無論人自覺與否）。而且，經由這一段由人學通往天主聖三（由下而上）的探討，已非理性上的認可、概念式的回答了；而是出自於人的主體性、最真實的經驗，而由內心自發性的一種對天主的體認了。

最後，仍必須在此一提的是，榮格畢竟是一名心理學家、臨床精神科醫師，而不是一名神學家。雖然從他的著作中，可以看出他對宗教的廣泛興趣，也多少可以找出他身爲一名基督徒所做的信仰與神學反省，但那畢竟不是他主要論述的焦點；他的重點，更是在於找出如何建構一套健全而完整的心理學基礎，並由此幫助人在精神層次上達至更圓滿的實現。

本書裏，筆者嘗試從事心理學與基督信仰的交談，雖然榮格對於天主聖三論的心理學基礎所言有限，且其觀點分散在其作品各處，也沒有系統化的論述，筆者在此只能說是嘗試整合，還盼能拋磚引玉，引發更多有心之士的指正和合作。所幸，榮格自 1961 年過世，至今不過大約四十年左右的時間，此時正是

其理論基礎開花結果、亦即後繼者闡揚其學派的時候。而事實上，從相繼出現的榮格學派作品中，我們也的確看到了這一上游學說（理論部分），已陸續流至下游（實務應用）來了。筆者當然不敢自許能發揚光大榮格浩瀚的論點，但盼能至少藉此書中所做的嘗試與整合，稍稍地前進一步，能夠對榮格學派及基督信仰靈修觀的發展有點些微的貢獻，那麼本書也就有其價值和意義了。

天主無所不在的底蘊，實在很難一言以蔽之。天主聖三的內居、鑒臨萬有之中。宇宙中一切有形無形、可見不可見的，都在天主之內；然而更奧妙的是，天主的不可見與無形無像，竟早已內化於吾人心靈深處之中，這是多麼浩瀚的恩寵。這令筆者想起了《聖詠》第八篇一人的尊威；最後，便以此讚頌與祈禱，作為本書的結語：

上主，我們的主！祢的名號在普世何其美妙！祢的尊榮在天上彰顯光耀。

由赤子乳兒的口中，祢取得完美的讚頌；

為使恨祢的人受辱，為使仇敵有口無用。

當我仰望祢手指創造的穹蒼，和祢在天上佈置的星辰月亮，  
**世人算什麼，祢竟對他懷念不忘？人子算什麼，祢竟對他眷顧周詳？**

竟使他稍微遜於天神，以尊貴光榮作他冠冕，

令他統治祢手的造化，將一切放在他的腳下；

所有的羊和牛，與野外的走獸，

天空的飛鳥和海裏的魚類，及種種游泳於海道的水族。

上主，我們的主！祢的名號在普世何其美妙！

# 附 錄

## 從心理學角度談宗教的生命觀

---

唯有當人活出存在的自我超越這一面，  
他才真正地成為人、成為真正的自己。

摘自弗蘭克《活出意義來》

---

## 前 言

心理學自 1879 年馮德 (W. M. Wundt)<sup>1</sup> 在萊比錫大學成立「心理實驗室」以後，這百多年來迅速發展，其研究取向明顯出現至少兩大方向、四大典範：

第一個大方向是自然科學，亦即採取科學主義、實證主義的研究方法，運用客觀的、實驗的、理性的、科學的精神，力圖建構物理主義的心理學模式。包括「行為主義」與「精神分析」兩大心理學典範。

---

<sup>1</sup> 馮德的心理學體系，按他自己的構想可區分為兩部分，第一部分是個體心理學，即實驗心理學，用實驗性的內省觀察法去研究個人的意識過程。第二部分是民族心理學，即社會心理學，以人類共同生活方面的複雜精神過程（民族心理）為研究對象。對於後者，馮德把語言、藝術、神話、宗教、社會風俗習慣等文化形態視為民族心理的表現，並進行研究，並寫成《民族心理學：對語言、神話和習俗發展規律的探討》的巨著。其中並分析了各民族神話與宗教的心理基礎，這是第一位心理學家首次將宗教納入心理學的研究範圍，從而促進宗教學與心理學的結合，提出了宗教心理學的學科建構問題。

第二個大方向是人文（人本）主義，亦即以人為本位，採取現象學、存在主義、詮釋學的哲學基礎，結合「文化價值的心理面向」和「主觀經驗範疇的人文主義面向」，建構以人類共同生活為基礎的「高級精神過程」，如語言、藝術、神話、宗教、社會風俗、法律和倫理等的心理學體系。包括「人本主義」與「超個人」兩大心理學典範。

本文從心理學角度談宗教的生命觀，除了簡介心理學發展的這兩大方向、四大典範之外，更將其焦點放在「超個人心理學」中的榮格學派，探討集體潛意識之原型的轉化與發展，對於人格形成與靈修成長的重要影響。

## 壹、傳統心理學典範的宗教生命觀

### 一、科學性心理學：自然科學、實證主義取向

運用客觀的、實驗的、理性的、科學的精神，力圖建構物理主義的心理學模式，強調心理學對象的客觀性和可觀察性。其研究方法很多，大致如下：

- **行為學派心理學**：以「環境決定論」與「社會學習理論」為其兩大主要的學說，發展出「工具制約學習」理論。其中「環境決定論」又可分為「古典制約學習」<sup>2</sup>和「操作制約學習」<sup>3</sup>。而「社會學習理論」則是藉由「觀察他人的行為」與其「後續想法」而產生的學習方法<sup>4</sup>。久而久之，當

<sup>2</sup> 如：實驗室裏的小狗、鈴聲、食物、流口水。

<sup>3</sup> 身處環境中的適應行為，如：貓在觀察和嘗試失敗幾次後，終於學會開啓特殊開關來吃到魚肉，其操作反應便是一種制約學習。

<sup>4</sup> 如：要教導一個人學會跳舞，我們首先會示範一次，然後學習者藉

制約形成後，學習歷程即完成。行為學派心理學的代表人物之一華森（J. B. Watson）曾說：行為乃心理學研究的唯一主題。因而此派並不考慮人的意識經驗，只觀察人的行為，從「刺激—反應」的過程中瞭解人的行為模式。

- **生物心理學**：研究學習、思考與情緒的生理基礎，以醫學的觀點出發，強調腦與神經系統的運作，並研究人的內分泌系統、神經系統及種種激素所產生的變化，這些與人行為和心理間的相互關係。例如患有精神分裂症的病人體內「多巴胺」激素即分泌過多。
- **心理動力學**：研究人類潛能的自我實現，「心理分析」（psychoanalysis）為其主要研究方法，強調潛意識與現實生活的衝突，佛洛伊德即此學派的鼻祖與代表，他透過夢的解析、心智的三大結構（本我、自我、超我）來剖析心理的隱性內容（壓抑或遺忘了的內容）和顯性內容（可觀察或記得的內容），而結論出：大多數的人類行為決定於潛意識的天賦本能。而他所謂的潛意識過程，即指人類不知道，但卻可以影響其行為的思想、恐懼和希望等行為反應，這些潛意識會在夢中、無意間、特殊癖好與精神官能中表現出來。
- **科學性心理學的特徵**
  1. 反對形而上學：堅持以經驗的實證原則—實證主義—為其哲學基礎。
  2. 宣揚「價值中立說」：為實證主義者而言，科學的任務在於研究事實、知識，即回答是不是的問題；而不研究價值、

---

由觀察、揣摩、執行，一步步學會這些動作，這便是社會學習的最基本例子。

意義，不回答該不該的問題。

3. 反對以問題為中心和質性研究，主張以科學方法為中心，重視量化研究，使心理學成為一門客觀的、實在的自然科學。

實際上，實證主義乃十九世紀中葉，由法國哲學家孔德首創的一種科學哲學，他承繼了十七世紀以來的經驗主義傳統，包括主觀經驗論及機械論哲學，認為經驗是知識的唯一來源，一切科學知識均應建立在經驗實證的基礎上。作為一種哲學方法論，實證主義推動了心的自然化科學化進程，對心理學產生了極為深刻的影響。尤其在十九世紀首重科學和實證的精神下，心理學為鞏固自己的科學地位，而運用此方法對心理現象做客觀的、精確的分析，使其研究達至高度的有效性和精確性。

### · 批判與反思

實證主義心理學偏重於科學主義、方法中心論、實驗和客觀主義，必然陷入「心理學非人化」的危機，而有「機械決定論」和「生物決定論」傾向；不過，基於人的心理具有自然性、精神性、社會性等複雜的屬性，此一方法論最終導致了心理學的嚴重弊端和危機。有鑑於此，1970年代以來，西方心理學日益提出自然科學取向的弊端、質疑和批判。人的心理乃是歷史的產物，會隨著時間、地點、文化、歷史等的不同而改變，不同於科學所研究的一般物質所具有的穩定性特質，因此自然科學的因果關係模式並不適合心理學研究。

心理學既然不可擺脫社會文化、意識型態、價值觀取向的影響，而且人的心理、意識，必然產生於特定的歷史人文背景中，具有特定的社會文化內涵，因而轉向人文（人本）主義取向



亦是必然的。

## 二、人文主義心理學：人本主義取向

以人爲本的人文主義心理學，以**現象學**<sup>5</sup>、**存在主義**、**詮釋學**爲其哲學基礎，並結合「文化價值的心理面向」和「主觀經驗範疇的人文主義研究」的取向，建構以人類共同生活爲基礎的「高級精神過程」，如語言、藝術、神話、宗教、社會風俗、法律和倫理等的心理學體系，並進而依據文化價值的面向，提出人格類型說。而事實上，這一建基於存在經驗爲基礎的心理學家們，某種程度亦是一股對科學主義心理學的反動勢力，他們提出了六大反對，也同時顯出了此派心理學的六大特點，如下：

1. 反對人能透過研究動物而了解人。利用科學實驗來了解人的功能，非但不恰當，還可能扭曲事實。
2. 人文主義者認爲，心理學能夠研究的，僅限於一些可以觀察的行爲。但人文主義心理學家不但不把他們的研究局限於外顯行爲上，而是企圖研究整個人，並勇敢地去探討過去心理學所忌諱的問題，如希望、懼怕、狂喜、愛、期待等。
3. 人文主義者批判行爲學派心理學所堅持呆板的方法（即邏輯實證論），而認爲心理學研究者應更關心人性問題，而非

---

<sup>5</sup> 運用自然觀察與意向分析，以研究和把握人的意識結構與本質。用於心理學上，則強調「反省內部知覺方法」，以研究心理活動與意向。代表人物羅傑斯（Carl Ransom Rogers, 1902~1989）不僅將現象學作爲心理學研究方法，且將現象學方法應用於心理治療的實際案例中。

研究與實驗設計的好壞。換言之，我們應自問：該研究的是什麼問題，而不是去想實驗與技巧問題。

4. 反對過去「研究先於應用」的方法。尤其是臨床心理學的工作者，常用先有一套理論或發現，而後套用在人身上，實際上這對雙方（心理學和人）都是不利的。
5. 過去心理學家必須永遠研究一群人，然後用統計學來支持其論點。
6. 反對「化約論」。

#### · 人文主義心理學的特徵

1. 主張每個人基本上是統一體，反對主客觀二元割裂或對立的認識論，強調心理學對象的「主觀性」（如人的本性、價值、經驗、需要、動機、人格……等），注重人類的意識經驗，倡導主客觀互動所共建的一元論實踐主義。
2. 堅持「反省性的內部覺察」，認為人的存在即使受到先天或過去經驗的種種限制，但依然保有自由抉擇與獨立自主的權利，提出自然觀察（本質直觀）、意向分析、如實描述的現象學方法。
3. 強調人的社會性先於人的個別性，且生命的意義在於自我實現，為人類社會作出貢獻，因而主張以辯證方法（個人與群體的互動）作為考察人的心理活動的研究範式，而非單一因素的決定論。
4. 提倡個案分析和質性研究。提出以問題為中心的導向，主張方法乃是為對象而服務。而且人具有自我選擇和負責的能力，提出創造性地模仿他人的理論。
5. 堅持「整體性原則」的研究方法論，而非個別單一的研究

面向，從而突顯出人的心理的主觀性、內在性、本真性、整體性、變動性。

### · 批判與反思

人文主義（以人爲本）的心理學取向，乃相對於科學主義的心理學（物化心理學）所因應而生的，因而具有反實證主義的「非科學性心理學」傾向。但其心理學理論所建構的效度與信度仍受到質疑，因而被批評爲缺乏實證性檢驗和支持，被喻爲是「詩人和哲人的心理學」。此外，由人文主義的心理學出發，來看宗教的生命觀，則可由「內部觀察」的觀點來探其信仰者的情感、宗教經驗及至神秘主義、人生目標與意義、終極關懷的精神、皈依與生命歷程的改變……等。有人也以 **Psychology "as" Religion** 來說明他們直指生命的核心，將心理學提升至更高的層次—存在的層面—上，試圖以心理學的角度解答人生問題，找尋生命的出路、爲人生各種處境提供分析與解答。爲此，人本心理學派一方面肯定宗教存在的意義與價值，並提供心理學理論基礎（如：榮格的宗教心理學、羅洛梅的存在性心理學、弗蘭克的意義治療法、Maslow 或 Assagioli 等人的超個人心理學……等），雖然他們也在某些層面上對現存的宗教提出嚴厲的批判。

無論如何，我們應努力促進科學主義（客觀實證範式）和人文主義（主觀經驗範式）的整合，共同促進人類心靈的健全發展。從這些不同的理論觀點，心理學家共同對人的發展過程、人的感覺和意識、人的學習、記憶與思考、人的動機與情緒、人的人格與個性，並對衝突、適應與心理健康等相關範疇提出不同的解釋。這也正是心理學所關注的研究範圍。而這，也就是宗教心理學所含蓋的三大向度：認知（教義，提供終極關懷與信念，也

提供人生活的意義)、情感(為人在生命受到威脅、情緒受到干擾時提供慰藉)、意動(行為傾向)。

### 三、小結：對心理學方法的反省

阿蓋爾(M. Argyle)曾說,心理學在研究宗教方面的正確任務,就是要發現那些支配宗教信念、行為和感受的經驗概況和原則,並系統地從理論上或機制上來闡述或解釋這些法則。榮格則指出:心理學家只能研究心理的內容,而對於概念本身的形上學地位則無法置言。他曾說:「如果我們把上帝說成一種原型,我們則絲毫沒有涉及到上帝真正的本質」。這就是心理學方法的特色所在,著重的是人在參與宗教信仰的過程中的人格變化、意識發展、體驗感受與種種經驗,著重宗教對人的影響及人對宗教的反應。這樣的觀點的確突出在人類學與社會學之外,形成新的宗教學視界。

此外,心理學對宗教生命觀也有其他的相關研究。譬如,心理學也關切宗教的起源問題,並提出解釋,包括以下的幾種可能性:

- 「認知論」認為宗教來自兩個原因:其一,是人們不能理解自己種種經歷體驗,於是不斷思考並造出了各種導致宗教信仰的解釋,宗教便出現了;其二,是認為早期人類那種非常單純、模糊的思維導致宗教的產生。
- 「情緒論」也分為兩類:其一,是認為宗教從無意識的恐懼和需要發展而來;其二,是說宗教來自對強烈情緒(如敬畏)之有意識的體驗。
- 「行為動機論」著重人類意圖獲得力量,以支配萬物的欲望,表現在對自然的控制與對社會的控制。

- 「本能論」認為宗教淵源於本能的生存欲望，想要將自己從可怕的命運中拯救出來；宗教經驗的結構也扎根在人的心理之中。
- 「新進化理論」認為人腦的本質和複雜的現實需要宗教，在關係緊張的情況下，宗教的實踐和信仰便應運而生並發生變化。

心理學的另一著墨焦點，則是宗教經驗的類型與宗教感受。早在詹姆士（W. James）寫下《宗教經驗的種種》（*Varieties of Religious Experience*）時，宗教經驗就成為宗教心理學研究的重要項目之一。心理學者所關照的宗教經驗包括了**皈依**（一個人投入一個信仰的過程）、**祈禱**（向上帝投射個人意識的過程）、**出神或入神**（神靈附體的經驗）、**神秘主義**（與神靈溝通的神秘經驗）、**崇拜**（參與宗教儀式的經驗）……等，凡此種種，都是宗教經驗的一部分。史塔伯克（E. D. Starbuck）就曾製作「突然的宗教皈依現象」與「漸近宗教發展」兩份問卷進行調查研究，並在詹姆士的指導下寫成《宗教心理學》（*The Psychology of Religion*）一書，全書完全著墨於「皈依」這一宗教經驗的研究。詹姆士的《宗教經驗的種種》就是以此書的資料加以發揮而成。

宗教心理學也研究個人從宗教中取得的感受，包括個人的信念、罪惡感、羞恥心、良知、意志、利他的愛、道德判斷與生活等，研究這些與個人密切相關的感受是如何與宗教相關。以「信念」為例，心理學者認為，我們全部的生活都建築在許多我們很少承認它們是信念的信念上面，因為這些被我們當作真理而接受的信念，往往缺乏邏輯的證據。就像是宗教的信條，基督徒相信基督教的說法、回教徒堅信古蘭經的記載、印度教徒亦深信儀式的作用，這些都是「信念」，信念為個人的生活

提供意義、宗教也是一種義務、一種選擇、更是性格的特徵。宗教信念的形成，不一定具有理性的基礎，相反的，更大部分在於心理的作用。

由於心理學領域派別繁雜、角度各異，而產生各種論爭。實際上，心理學的發展至今約少一百多年，早期的學者們的貢獻並不在於提出什麼經典性的理論，而是提出一個確定的研究方向。但由於心理學材料的取得，多來自於「人的表達」，不管是人的行爲、態度或想法，但人的真正態度、想法，與其表現出來的行爲不一定具有一致性，尤其是人的宗教意志與宗教情感，特別是神秘的體驗，往往是無法表達的，這就成爲心理學研究的缺憾所在，它僅能根據人所能表達出來的部分作分析。也許我們可以這樣說，心理學所關切的是一個被宗教所形塑的「人」，他在生活中各方面的表現。爲此，心理學只關照宗教對人的影響；而宗教作爲一個人參與其中並被影響的體系，其本質亦是重要的一環，但這卻不在心理學的研究範疇之內，直到超個人心理學的誕生，接下來我們便要討論超個人心理學的如何影響了宗教生命觀的議題。

## 貳、超個人心理學的宗教生命觀

簡言之，超個人心理學便是注意到了人的靈性層次的存在，而提出修訂傳統心理學過於狹隘、只注重人的生理、情緒及理性這三層次的相互影響及作用，將其探討的範圍擴大至潛意識、宗教與靈性層面上。

早期的超個人心理學強調「靈性」層面的追求，拒絕與任何宗教掛勾，因爲無論任何人（不管是有神論者或無神論者），人人皆有靈性，也都追求靈性的提升，卻不一定需要隸屬於任何宗

教。在此背景下，超個人心理學努力尋求內省性的東方宗教特色，與西方的心理學相融合，它結合了宗教、哲學、科學研究等共冶一爐。這一方面補充了過去心理學只集中探討意識層面的發展，著重偏重行為、生活或人際關係等，或為疏導人的情緒、調和人際關係、家庭或親子互動……等的探討與應用，為心理學的發展開創了一個新典範；另一方面，由宗教學的角度觀之，超個人心理學也為靈修生活建構了一個理論和基礎架構。因為超個人心理學並不反對科學與測量的方法，但更強調在內容方面應加上靈性層次，故其研究方法質與量兼顧。而在當代講求交談與合作的精神下，對其靈性層面的開發，正是雙方交談、合作的一道極佳管道。

## 一、超個人心理學所探討靈修的本質與要素

超個人心理學探討靈性要素，包含如下<sup>6</sup>：

1. **超越的層次**：不只相信，而且親身體驗過，並能從中汲取力量。
2. **肯定生命的意義及生活的目的**：為人的存在賦予極高的價值。
3. **生活有使命感**：肯定自己具有某種天職，其行動具有高尚的動機。
4. **生命的神聖性**：相信生命可以、也應該成為「聖的」。
5. **對物質價值的不同心態**：懂得欣賞、並享受物質所帶來的便利，但不會把它視為最高的目的。

---

<sup>6</sup> 參：李安德（André Lefebvre）著，若水譯，《超個人心理學：心理學的新典範》（台北：桂冠，1992年11月初版）。

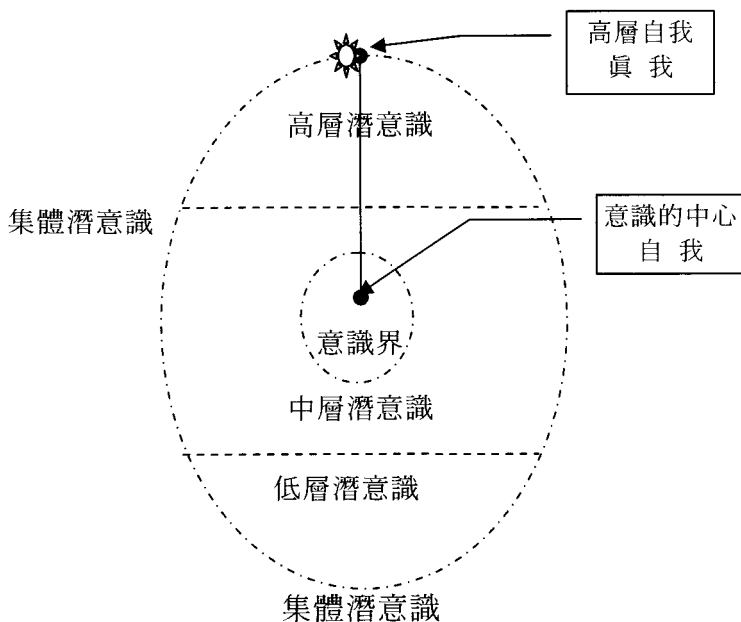
6. **博愛**：有強烈的正義感和慈悲心，樂於服務，並且愛人。
7. **理想主義**：願意為高尚的理想及改善世界而獻身。這與完美主義截然不同，也絕對無關，大部分追求完美主義的人，實際上是誤解了理想主義，致使他們陷入憂鬱傾向中。
8. **對痛苦的意識**：肯定痛苦所帶來的正面意義，並且能夠深刻地感受到人類的痛苦與死亡的意識。
9. **靈性上的修煉**：亦即靈性修養，表現在他的生活風格、與自己、與他人、與自然、與天主（或他所信仰的終極實體、終極存在）的關係上。
10. **高峰經驗**：由生活中的一些指標性記號，體驗到超越境界的內存性。例如音樂欣賞、藝術創作等所帶來的忘我境界與一體感。這種「神入」（ecstasy）的經驗，與日常生活的經驗截然不同，將人帶到一個完全超然的境界中，這便是一種很明顯的記號，指出人性內在所具有的超越幅度與需求。據調查在英美兩國中有 30~40% 的人有過上述類似的高峰經驗，算是相當普遍的。其它諸如：良知、道德感、健康的犧牲和無私的奉獻精神、使命感與受召喚的經驗……等，同樣也是吾人日常生活中時常體驗得到的超越幅度與需求的內存性、超越性。而這，就是我們靈修生活的基礎。
11. **高原經驗**：上述的高峰經驗可能普遍存在於很多人的生命經驗中，但高原經驗則可能只有少數人有過。以宗教學的術語來說，也就是所謂的「神秘經驗」，或類似的神魂超拔的體驗。例如十字若望的「心靈黑夜」、大德蘭攀上「七寶樓台」的最高境界、小德蘭在病痛中仍感到神慰，還有無數教會歷史上的聖人、聖女及聖師，都有過被天主



完全充滿、蒙召、啓示等的體驗，即屬高原經驗。依照 Rudolf Otto 的分析，這一經驗的特質是既迷人又可怕的，它讓人感覺到自己的渺小、產生莫大的敬畏之情，同時又讓人感受到深情之愛，而全然地滋潤、沈浸在天主的氛圍中，不願離去。

## 二、精神統整學派

精神統整學派的創始人 Roberto Assagioli (1888~1974, 意大利精神科醫師) 以下列蛋形圖，清楚表達了內在自我的深度，以及與外在天地人合一相通的心理學概念：



此外，Assagioli 把「自我超越」分爲五種類型：

1. **追求意義**：人不斷地、而且普遍地尋求意義，但這是受到由上而來的指引與吸引，促使人轉化日常生活的細節，朝向那涵蓋一切的超個人目標，才算是完成了個人在宇宙大我內的角色與使命。
2. **超個人之愛**：實現在我們對某一個人或團體真實而無私的愛之中，或爲慈悲（佛教）、或爲博愛（基督宗教）、或爲對宇宙地球（生態環保）等的關懷，亦可能是神秘經驗中之天人合一之愛。
3. **超個人的行爲**：自由而無私地，爲一更高的理想和價值獻身，它要求勇氣、不畏艱辛與犧牲，且不爲個人利益，而是一種利他的行爲。
4. **美（藝術）與創造的超越**：透過來自高層潛意識的召喚，追隨美的事物或產生藝術創作的衝動；進而直接進入直觀的境界，得到靈感、頓悟與啓發。
5. **真我實現的超越**：不再求滿足人本心理學所呈現的一般性或水平式的自我實現，而朝向更高價值境界、答覆高層潛意識的召喚，實現更高層次的潛能，實現宇宙一體、天地人合一的真我。

### 三、榮格心理學與靈修觀

榮格 (Carl G. Jung, 1875~1961) 在《心理學與宗教》( *Psychology and Religion* ) 一書中曾指出：宗教不只是社會學或歷史的現象，並且有深刻的心理學意義。宗教掌握了人的主體敬畏的經驗；他說：「宗教本能乃是一種根深蒂固於人類的本性中……你可

以取走一個人的上帝，但只能從另一個上帝來取代它」<sup>7</sup>。然而，心理學的工作不是在證明（或反證）天主的存在與否。心理學可以討論在人心心理上產生的天主形像，以及會產生如此天主形像的秘思性原因（mythic antecedents）；但是，絕不能只單純地由人類心理現象，來討論天主的存在與否。可惜，「現代的神學家不能認識到，問題不在於證明光的存在，而是在於那些盲人並不知道他們的眼睛可以看得見。……如果沒有人能夠看見光，那麼讚美和宣揚光明實在毫無意義。更迫切需要的是向人們傳授觀看的藝術」<sup>8</sup>，因而導致了宗教儀式、信念、規章等的教條化，喪失了宗教的生命力。榮格建議我們從現象學的觀點來探討這個主題，亦即以「純經驗的角度」來處理宗教。他也認為所要處理的是「事實」而非「評價」，並且認為像「童貞女生子」等這類看似不合邏輯的宗教信仰，因為曾存在於某個人的心中，在心理上是真實的。

榮格認為，將宗教和「集體的潛意識」（全人類共有的心理事實的心靈母體）相關聯，是瞭解宗教的最佳方式。依照榮格，宗教來自人的集體潛意識，而集體潛意識的主要內容是「原型」，即是一個人據以行動的原始意象，使他不靠經驗的幫助，在相似的情況下能採取與其祖先相似的行動。潛藏於集體潛意識之下的原型，在夢、神話、宗教象徵、文化習俗和儀式中表現出

---

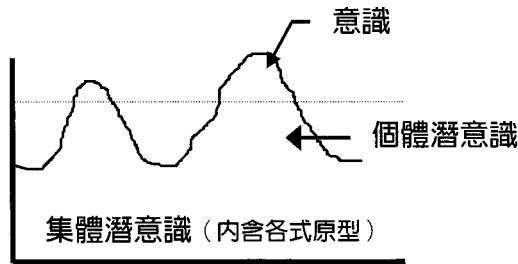
<sup>7</sup> 見：Jung, C. G., *The Undiscovered Self* (trans. R.F.C. Hull, New York: New American Library, 1959)；中文譯本由葉頌壽譯，《未發現的自我》（台北：晨鐘，1974年9月四版），61頁。

<sup>8</sup> 原載於 C.G.Jung, *Psychology and Alchemy*. 此處乃轉引自 Radmila Moacanin 著，江亦麗、羅照輝譯，《榮格心理學與西藏佛教》（台北：台灣商務，1992），99頁。

來，我們因而可以通過對宗教象徵和神話的分析，找到原始的意象或原型。榮格反對將宗教和神話作自然主義的科學解釋，而主張從心理學方面闡明它們的功能。宗教對人的重要功能，是不僅能對已知的存在賦予意義，也有治療的作用：宗教賦予生命以價值和意義，使人們有能力去面對生活的困境，包括死亡、疾病與苦難。

榮格的心理學論述，大致可由下列的冰山比喻來簡要地說明意識、個體潛意識、集體潛意識的關係：

意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖



不似其師佛洛伊德及阿德肋之說，榮格認為受苦乃是因為有衝突的關係，但人可經由衝突昇華至圓融之境（wholeness）。換言之，引發痛苦與壓力，甚至精神錯亂等，其實是促進我們趨向圓滿的一種動力，只要此人意識到他內在的一體性（unity），而非分裂或敵對的二元對立（duality），那麼，生命便能在一連串的遭遇和歷程中，逐步走向「個體化過程」，亦即實現「真我」（Self）的漸修與漸悟中。榮格認為：我們整個精神的開端似乎是盤根交錯的根，而我們最高、最終極的目標，便是使這

根（真我，Self）得以發揚光大。這一基本見解，使他無法認同佛洛伊德對於衝突乃是引發精神動機的說法，而認為應該是一種「趨向圓融的壓力」才是引發精神動機的元素。

正如李安德神父在其著《超個人心理學》中所引用的一段話：「世界是所知，眼睛是它的知者；眼睛是所知，心智是它的知者；心智是所知，真我是它的知者。」<sup>9</sup>同時也為體現真我，提供了具體的覺察練習<sup>10</sup>。更重的是，真我就是我們生命的主體。英文 myself（我自己）即是 My Self，超個人心理學派中有很多表達「真我」的詞彙，如：意識的中心（Erikson）、超性中心（Rogers）、深層自我（Lilly）、靈性我（Rank, Frankl, Assagioli）、超性主體（Berger）等；其實，這種先天性的自我，是先於、並超越一切經驗和現象界之上的，以宗教學的術語來說，即是天主的肖像或天主性（基督宗教）、佛性（佛教）、神性（道教），或如莊子所稱的真人<sup>11</sup>或聖人<sup>12</sup>等。不幸的是，我們總是在尋找真我的途中，不自覺地把它給客體化了（如：受制於傳統心理學科學與理性的研究方法論所影響），而導致錯誤的自我認知以及心理問題叢生。

---

<sup>9</sup> 李安德，前引書，238 頁。

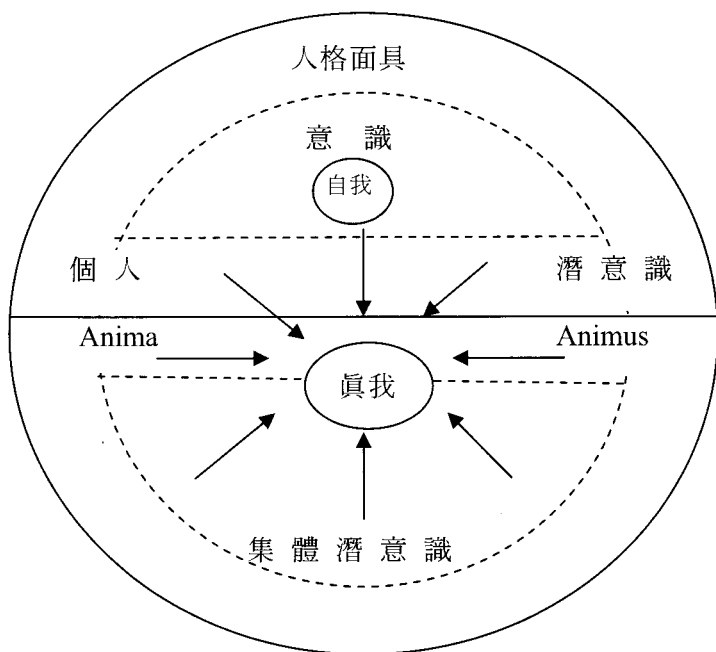
<sup>10</sup> 同上，232~236 頁。

<sup>11</sup> 如《莊子·大宗師》：「且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道者也若此。……古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。儻然而往，儻然而來而矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心損道，不以人助天，是之謂真人。」

<sup>12</sup> 如《莊子·逍遙遊》：「至人無己，神人無功，聖人無名。」

無論如何，「真我」是集體潛意識中最重要原型之一，心理學的目標—過程個體化過程，意謂著成爲一個獨一無二、卻又與衆人共通的個體，它包含了我們最內在、最終極，以及無可比擬的獨特人格，成爲真實的自己。榮格有時亦以「進入真我」(coming to selfhood)或「真我實現」(self-realization)等詞彙，來轉譯「個體化過程」的意義。實際上，人生中所有的人事物與遭遇，都在指向這一目標(如下圖所示)<sup>13</sup>。

個體化過程說明圖



<sup>13</sup> 參：拙著，前引書，87-95 頁。

此外還值得一提的，是榮格心理學中非常重要的「同時性」（synchronicity）概念。簡單給予定義，此詞指的是「有意義的巧合」。巧合（coincidence）常在我們日常生活中發生，譬如變天時我們不約而同地穿上了外套、夾菜時同時看上了一道美味佳餚、在外地巧遇了一位舊識、在研討會裏不期而遇的朋友……等，這些人事物的發生是某種偶然地、意外地、碰巧遇上（by accident），卻不一定是同時性（synchronicity）。同時性遠遠超過巧合，在巧合之上，它還引發了某種頓悟、覺醒、開竅、豁然開朗等靈性層面的感受，而帶來了「意義」。譬如突然間挑了一本書來閱讀、參加一場演講或聽了某人的一席話，無意間解開了心中的謎團、疑惑；其實話說回來，這種「有意義的巧合」是無所不在的，舉凡生活現況中的人事物，乃至夢境、甚至疾病、不適的症狀與不幸的事件……等，所有能指向並幫助我們意識覺醒、至終體認到「天主使一切協助那些愛祂的人，就是那些按祂的旨意蒙召的人，獲得益處」（羅八 8），這一切都顯示了世俗生活中神聖的記號，也指向了靈性層面的一個突破點（break）甚或是「聖顯 / 神顯」（hierophany / theophany）<sup>14</sup>，而進入到神聖時空的體驗中。

順此概念，在當代高度重視全人整合（holistic）的氛圍下，

---

<sup>14</sup> 參閱：M. Eliade 著，拙譯，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠，2000）。本書其中一個很重要的概念，便是在凡俗世界與生活中，宗教人常能體驗到來自神聖界的訊息，進而超越時間、空間的限制，並透過某些象徵性的表達，在此岸活出彼岸的生命來。某種程度上，榮格所稱的「同時性」，正是發生在 Eliade 所謂的時空的突破點（聖顯或神顯）上。

超個人心理學對於身、心、靈三方面的相互影響作用，著實有驚人而實在的發現，而這些發現也都進一步促成了醫學、心理學、各宗教靈修學三方的合作，共同促進全人的健康。譬如，兩位德國的心理醫師 Thorwald Dethlefsen & Rüdiger Dahlke<sup>15</sup> 在主流醫學的觀點之外，指出疾病 / 症狀如同一面心靈的鏡子般，反照出來自潛意識的「陰影」(shadow)，將我們看不到的盲點，透過投射與轉移作用，在身體層面上具像化，形成疾病與症狀。然而，一反傳統醫療對抗疾病的態度、方法（視疾病為敵人），他們以更寬廣的視野發覺生命的真相，據此提出邀請，不僅幫助人們在痛苦中學會生命的重要課題，也找到生命的意義與希望，亦即融入大宇宙的和諧中 (holistic)。

總而言之，從超個人心理學的觀點探討宗教的生命觀，除非大宇宙、小宇宙是整合的，除非我們深度參與生命本身，走入整合性的靈修旅程中，否則生命是對立的、不整全的，也因而導致人生各種遺憾與缺陷。除了「陰影原型」會化身為生命的各種挑戰之外，我們還會為其他各式原型所箝制。接下來本文便續由「原型心理學」的觀點，探討它與宗教意識、靈命成長，及其所需學習的生命議題作論述。

---

<sup>15</sup> 參：Thorwald Dethlefsen & Rüdiger Dahlke 著，易之新譯，《疾病的希望：身心整合的療癒力量》( *The Healing Power of Illness: the meaning of symptoms and how to interpret them* )，台北：心靈工坊，2002。



## 參、由原型心理學的內在探索之旅，探討宗教生命的性靈成長

### 一、從發展心理學探討宗教生命意識的發展

本來，發展心理學係指個體在生命期間，隨著年齡和經驗的增加，產生有規律、有層次的成長變化歷程。有學者亦由此出發，來探討宗教生命意識的發展，關注宗教對於人性、經驗、價值、意義、人格發展……等的作用，包含人在參與信仰過程中之人格變化、意識發展、宗教體驗等等。例如艾力克森（Erikson）、皮亞傑（Piaget）都對人的發展劃出階段，晚近集大成者為福勒（Fowler）與基恩（Keen），他們將人的信仰發展分為六個階段：

1. 幼兒階段：直覺—投射的信仰
2. 兒童階段：神話—字面的信仰
3. 青少年階段：綜合—傳統的信仰
4. 大學階段：個人化—反省的信仰
5. 中年階段：矛盾—鞏固的信仰
6. 老年階段：整合—普遍化的信仰

從心理學觀點來看宗教生命意識的發展，並非一開始就完全充分或靜止不動的，而是在動態的過程中，隨著個人的生活體驗漸進產生、漸進發展的。當宗教的衝動開始在人的身上產生，它就具有了**邁向成熟的潛能，而進入一個更複雜而多元的、更圓融與整合的、也更深層而能適應人生的生命**。有些人宗教生命的發展，伴隨著生理與環境上，由兒童邁向成人的發展而行，但這不是絕對的、也不盡然具有普遍性，畢竟現代社會中確實有些人終生不易取得成熟的信仰。無論如何，本文根據榮

格學派心理學的觀點，願從「心靈生命的成長歷程」來補充說明每個人隨著生理年齡、自我概念的發展，對於宗教生命的覺知能力與領悟過程，會有哪些靈命意識的轉化階段<sup>16</sup>：

- 0~15 歲左右為第一階段（青春期以前，處於人生的起步階段）：主要受生物學本能所支配，靈命處於被動的狀態，因為缺乏組織整合各種覺知的能力，記憶短暫，亦缺乏意識的連貫性與自我認同感，自我價值主要來自父母或一些關鍵性的養育者，自我概念呈現混沌狀態。因此整體而言，宗教生命的體驗多為被動的、單向的、由權威人士（父母、老師、教長等）所建構的教條式的信仰。
- 15~25 歲左右為第二階段（青春期末至成年期的過渡階段，人生處於穩定而持續的發展中，亦是生命第一次較大的轉捩階段）：榮格稱此階段為「精神的誕生」時期，精神獲得了自己的形式。雖然大部分的人在此面臨很多問題與煩惱，如事業、婚姻等懸而未決的問題，甚至面對選擇與決定，常令這時期的人感到迷惘而無所適從，有些無力處理這些現實問題的人，甚至會陷入無盡的痛苦、焦躁不安及憂慮之中。因而這時期的青年人，必須以培養自己的意志力，努力使自己的內在與外在世界保持一致，以便排除各種障礙，在社會中找到自己的位置，站穩腳跟。這時期的宗教生命體驗，由於一方面較為忙於個人的社會歷練與嘗試，另一方面也經歷較多的跌跌撞撞，面臨各種危機、試煉與考驗，因而對於信仰生活也有較多的懷疑、困惑、摸索、甚至挑

---

<sup>16</sup> 參：拙著，《榮格宗教心理學與聖三靈修》（台北：光啓，2004），96~98 頁。

戰傳統與權威的宗教觀，從而建立起個人獨屬的信仰。

- 25~45 歲左右為第三階段（成熟的成年期，人生處於持平的高峰中）：這一階段的大多數人皆已或多或少地適應外在世界，事業有成、家庭穩定，社會定位也已明確。青年時期的夢想可能在這階段實現，或者，即使沒有實現也己能調適到自己能接受的狀況了。不過，外在生活雖然安定，內心世界卻往往冒出了一些自己意想不到的複雜問題，尤其在 35 歲以後，很容易出現一些心理危機，例如感到人生沒有意義，心靈因為充滿了絕望、痛苦、空虛和無價值感，而引發了某些類似精神疾病的症狀。當然，這些因素可能是危機，也可能是轉機，端看當事人如何因應、調適與轉向了，為此，這時期的宗教生命體驗，可能游移於矛盾的信仰（又愛又怕；或者一方面依賴，另一方面又排斥），亦或鞏固的信仰（經過開悟、整合、明確地尋獲真理）。
- 45~55 歲左右為第四階段（中年期，漸入退隱，是生命中第二次較大的轉捩階段）：在上一階段中，人生意義與存在價值乃至生命的終極目標等，已略浮出了意識層面來，面對這樣的中年危機（亦是轉機），榮格認為應致力幫助這樣的人，將心靈能量由外往內作引導，例如透過內省、沈思、冥想等內心世界的活動，加強對其內部經驗的關注、體驗和整合，進而找到人生的意義與和諧。這是宗教及其人對生命深度體驗極為重要的一個階段，其宗教生命體驗不僅加深，也願透過分享、給予、傳承，而更形豐富。
- 55~70 歲左右為第五階段（老年期，生命漸入尾聲）：榮格對這一階段的描述不多，主要乃因這一階段是「返老還童」，回歸到潛意識的世界裏，又彷彿如亞當、夏娃重回伊甸園般，

最終沈浸、消失在潛意識裏了。

## 二、原型心理學的內在探索旅程

榮格建立起的集體潛意識與原型心理學，為後繼者鋪設了一段內在探索旅程的基礎。Carol Pearson<sup>17</sup> 這位女性佼佼者，不僅將性靈發展中影響我們至深且鉅的原型，一一重新深度檢視之外，更為其中生命成長過程所構成的三階段，人人皆應習得的生命課題，做了綜合反省以及意識化醒悟。接下來，筆者便就這段內在探索旅程簡介如下，而其實，這段生命旅程也即是宗教生命的靈修成長與意識化過程，套句 Pearson 的話來說，意識化原型的作用，就有所成長，也即是一種靈修。她將生命內在探索旅程概分為三階段（準備期、探索期、返回期）共十二種原型，其靈性生命的特質與須學習的人生課題如下：

### （一）準備期：建立自我，充分發展個人能力

所謂的準備期，旨在建立自我、充分發展個人能力、學會自立自強，通常是由發現問題為出發，逐步為解決問題而證實了自己的能力、勇氣與忠誠。包括下列四種原型：

#### 1. 「天真者」原型：教導我們信任與樂觀，協助我們發展義

---

<sup>17</sup> 參 Carol S. Pearson 的兩本著作：（1）徐愼恕、朱侃如譯，《內在英雄：六種生活的原型》（台北：立緒，2000年初版）；（2）張蘭馨譯，《影響你生命的12原型》（台北：生命潛能，2002初版四刷）。作者具體地應用了榮格的原型心理學，在上述第一本中，闡釋了我們深藏基底的六種生活的原型（天真者、孤兒、鬥士、殉道者、流浪者、魔法師。後來更在第二本著作中發揮鉅細靡遺的人生各面向與心靈發展成熟度的整個生命歷程，本節由原型心理學探索內在旅程，主要便根據她的思維闡述。

### 務角色

2. 「孤兒」原型：讓我們在經歷了遺棄和背叛後，學會自立自強；也在無助中尋得協助
3. 「戰士」原型：設立目標→完成目標
4. 「照顧者」原型：學會照顧自己、照顧他人

## (二) 探索期：精神層面，深入生命的奧秘

上述四種準備期的原型，是構成自我的基本要件，也是生存和發展社會角色的必要手段。但縱使我們學盡了社會生存的成功技巧，依然不滿足；除非我們學會面對問題→探尋資源→解決問題，並在此過程中，遠離安全而熟悉的環境，轉而面對生死折磨、愛戀苦痛，並從而自我超越，生命才能真實而有意義。這段生命歷程包括了下列四種原型：

5. 「追尋者」原型：面對精神層次的呼召（通常是邊際經驗），關切生命的意義與心靈的成長，思索什麼是不朽，為做真實的自己而流浪、探險。
6. 「破壞者」原型：經歷生命中，最基本需求被剝奪的痛苦、失落，也在割捨和放手中，學會有捨才有得。靈魂的體驗唯將原有的丟棄後才會產生。
7. 「愛人者」原型：始於痛苦卻終於愛，既使陷於對人、對工作、對地方的承諾中而失去自由。
8. 「創造者」原型：在愛與死的交會中，覺醒內心深處的真我與其現實生活中的真實身分。不只真我得到重生，成為自己，也能充滿活力地幫助他人。

這四種原型的能力分別是：追尋、放下、愛、創造，使我們學會除舊佈新、返回本源，放棄塵世的欲求，以追求真理；

做到絕對的付出，並認清生命的本質，是神秘而且神聖的。缺乏這層次體認的人，就如同機器人一般，每一舉動按步就班，卻了無生氣。事實上，無法體認靈魂的奧秘，並不會有什麼處罰，唯一的處罰大概就是生命了無意義，不過光這一處罰也就夠重的了。

### （三）返回期：回歸以後→重新出發，以不同心態再次重生，成為自己的主人、體現真我

如果不和靈魂接觸，無論生活有多成功、人品或學識有多高，內心卻總仍覺得不踏實、缺乏真實感，因為我們不是真正的「自己」。然而，我們內心總渴望真切地經歷生命。只要隨著內在的召喚（追尋者），充分經驗痛苦、挫折、失落、混亂以及內在的無力感（破壞者），轟轟烈烈去活出生命的激情（愛人者），最後與靈魂相遇、頓悟生命的奧蹟（創造者），我們就已踏上了真我的坦途了。這段回歸的新生命包括下列四種原型：

9. 「統治者」原型：完成探索後，成為自己生命的主宰，運用新的智慧轉化繽紛燦爛的領土。
10. 「魔術師」原型：嫻熟於改變和治療，使自我持續更新。
11. 「智者」原型：面對真實的本質，學會接受真正的自己，放下渴求與幻想，才能真正不執著，而得到真自由。
12. 「愚者」原型：學習快樂地活在當下，大智若愚，從心所欲不逾矩，重回天真者所在的伊甸園。

最後的這四種原型，是自我探索的回饋，幫助我們體現真我（天主的肖像）、改造生命、超越探索，得到自在圓融。當我們愈發現自己的獨特性後，就愈不需要什麼東西來讓自己快樂。我們不需更多的工作、成就、財富…等才能證明自己，而

只要那屬於我們的那一部分，便已心滿意足。事實上，只要做我們自己，我們就擁有了一切。我們同時會知道，痛苦是必然會有的，卻不再恐懼。我們會放棄控制命運的想法、戳破自以為是的觀念、釋放掉所有的「應該」，而回到生命本身，讓不同的面貌自由地表露出來，即使那是混亂、失誤、不可靠…等，仍能在最惡劣的情境下堅守信、望、愛的信仰，並進入隨性自在、真善美聖的境界，既能歡愉地過生活，又同時體現了上主的旨意。

## 結 語

「意義治療法」的創始人弗蘭克（Viktor E. Frankle, 1905~1977）曾說過：「唯有當人活出存在的自我超越這一面，他才真正地成為人、成為真正的自己」。而且，「心理健康取決於他對生命意義的領悟，以及他對自己生活方式的選擇。<sup>18</sup>」因為人是更大的整體中的一部分，人不能只把自我實現當作唯一的終極目標，而絲毫不顧及整體當中的其他部分；一個人若是自私地只顧及自己的那一部分，這樣的自我中心主義便無異於我們體內生長的癌細胞。人的存在不能避免地要問「生命的意義」究竟為何。然而生命的意義因人而異，甚至因時、因地而異，這當然遠超過心理學家或醫師所能回答。每一個人都是獨特的，都有他自己的獨特天職（使命），以及獨特的機運去實現他獨特的天賦。生命中的每個情境和遭遇，都在向人提出詢問與挑戰，同時提出疑難要他去解決，因此生命的意義應當顛倒來問，人

---

<sup>18</sup> 弗蘭克著，趙可式、沈錦惠合譯，《活出意義來—從集中營說到存在主義》，台北：光啓，1992。

不應去問他生命的意義為何，他自己才是被詢問的人。換言之，當人被生命詢問時，他只能以自己的生命來回答，只有藉著「負責」來答覆生命。

榮格曾說過：「一個人一生最大的成就，就是完成他的命運」。但要有這層對命運的覺醒，必須首先具備認知和接納真相（reality）的勇氣，並且服膺於來自內在深層的召叫（inner calling），才可能真實地完成此生的目的。創立當代「家族系統排列」（Family Constellations）<sup>19</sup>的治療大師—海寧格（Bert Hellinger）—也認為：接受生命的本然面貌、傾聽自己靈魂裏的權威、不管好壞都能向命運謙卑地鞠躬表示同意，這樣，我們就與命運和諧相融；唯有「與實相融合」，並且獲得真自由（擁有力量去做改變、謙卑地學習並接受命運、學會放下，而不再對自我把持不放，臣服於更偉大的那一位，這才是真自由），如此，人的生命才可能是整合一的（小宇宙融入大宇宙中）。

---

<sup>19</sup> 「家族系統排列」是目前歐洲盛行的心靈工作法（Soul Work），海寧格以現象學方法，融合原始療法、精神分析、交流分析、完形治療、NLP（神經語言程式學）等心理療法而整合發展出來。現由歐洲發展，其影響力已擴及世界各地，台灣亦成立了「海寧格機構」並曾三度邀請海寧格來台指導。它透過角色排列及其互動，一方面明瞭人們所面臨心靈困境的原由，二方面學習透過此方法及其生命哲理，回歸「愛的序位」，從而得到身心靈乃至人際與家族的全人療癒。參 Bert Hellinger, *Acknowledge What is—Conversation with Bert Hellinger* (Phoenix: Zeic, Tucker & Co., Inc, 1999); *Peace Begins in the Soul—Family Constellations in the Service of Reconciliation* (Phoenix: Carl-Auer-System Verlag, 2003); *Love's Hidden Symmetry—What makes love work in relationship* (此書中譯本見：周鼎文譯，《家族星座治療：海寧格的系統心理療法》，台北：張老師，2006 初版八刷）。



無論如何，從心理學角度來談宗教生命，作為「能夠負責」的生命主體，以及能「與實相融合」的全息（holistic）生命觀，這是人類存在最重要的本質。前者肯定個體生命是為小宇宙，後者則肯定超越世界生命之上的大宇宙，持續而有力地影響著我們，大小宇宙的生命休戚相關，彼此互為鏡子。這是當代心理學重要的發展，至少是超個人心理學從靈性觀點出發，而向全息宇宙觀所跨越出去的一大步（暫時撇開科學性心理學的典範不談的話）。

# 參 考 書 目

## 一、榮格與其學派之著作

### (一) 《榮格全集》 (*The Collected Works of C. G. Jung*) 簡介

榮格所有著作的英譯本，於 1958 年收錄成《榮格全集》(*The Collected Works of C. G. Jung*) 共十七卷，外加 *Final Volumes: Miscellaneous Works, Bibliography and General Index*。

### 《榮格全集》十七卷卷名如下：

1. *Psychiatric Studies*
2. *Experimental Researches*
3. *The Psychogenesis of Mental Disease*
4. *Freud and Psychoanalysis*
5. *Symbols of Transformation*
6. *Psychological Types*
7. *Two Essays on Analytical Psychology*
8. *The Structure and Dynamics of the Psyche*
9. *Part I: The Archetypes and the Collective Unconscious*
9. *Part II: Researches into the Phenomenology of the Self*
10. *Civilization in Transition*
11. *Psychology and Religion: West and East*
12. *Psychology and Alchemy*

13. *Alchemy Studies*

14. *Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*

15. *The Spirit in Man, Art, and Literature*

16. *The Practice of Psychotherapy*

17. *The Development of Personality*

但根據 1989 年 Robert H. Hopcke 著，*A Guided Tour of The Collected Works of C. G. Jung* 一書（中文已由蔣韜譯，《導讀榮格》，台北：立緒，1997），作者已將其 *Final Volumes* 編成以下三卷：

18. *Part I and II: The Symbolic Life*

Miscellaneous Writings, including Forewords, Epilogues, Reviews, Letters, Addresses, and occasional supplements to Volumes 1~17.

19. *Complete Bibliography of C. G. Jung's Writings*

The published writings of C. G. Jung including translations  
The Collected Works  
The Seminars of C. G. Jung

20. *General Index to "The Collected Works"*

(二) 榮格本人作品（台灣收集得到的英譯本及中譯本）

1. 英文部分（及其中譯本）

Jung, C. G., *Aion—Researches into the Phenomenology of Self*, trans. R.F.C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul, LTD., 1959, 1968 2<sup>nd</sup> edition.

Jung, C. G., *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*,

- London: Ark, 1986, 1990 reprinted。中譯本：成窈、王作虹譯，《分析心理學的理論與實踐》，北京：三聯書店，1991年10月初版四刷。
- Jung, C. G., *Answer to Job*, trans. R.F.C. Hull, London: Ark, 1987.
- Jung, C. G., *The Archetypes and the Collective Unconscious*, trans. by R. F. C. Hull, N.Y.: Bollingen Foundation Inc., 1959, N.J.: Princeton Univ., 1969, 1971 3<sup>rd</sup> printing.
- Jung, C. G., *Aspects of the Feminine*, trans. R. F. C. Hull, London: Ark, 1982, reprinted in 1992.
- Jung, C. G., *Dreams*, trans. R.F.C. Hull, London: Ark, 1982, 1989 reprinted.
- Jung, C. G., *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, Extracted from *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Vol. 9, part I of the *Collected Works of C. G. Jung*, edited by Herbert Read, London: Ark, 1972, 1992 reprinted.
- Jung, C. G., *Jung on Evil* (Stein, Murray edited from Jung's *Collected Works* and wrote a introduction), London: Routledge, 1995.
- Jung, C. G., *Jung on the East* ( edited and with an introduction by J. J. Clarke ), London: Routledge, 1995.
- Jung, C. G., *Mandala Symbolism* ( from *The Collected Works of C. G. Jung*, vol.9, part 1), trans. R.F.C. Hull, N.J.: Princeton University Press, 1959.
- Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, trans. R.F.C. Hull,

New York: New American Library, 1959。中譯本：劉國彬、楊德友合譯，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，台北：張老師文化，1997年9月初版三刷。

Jung, C. G., *Psychology and Alchemy*, trans. R.F.C. Hull, N.Y.: Bollingen Foundation Inc., 1953, Princeton: Princeton University Press, 1968.

Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, trans. R.F.C. Hull, N.Y. Princeton: Bollingen, 1958, 1989 reprinted.

Jung, C. G., *Psychology and Religion* (Based on the Terry Lectures delivered at Yale University), New Haven: Yale University Press, 1938, 1961 3rd reprinted.

Jung, C. G., *Psychological Types*, trans. R.F.C. Hull, London: Routledge, 1971, 1981 reprinted. 中譯本：吳康、丁傳林、趙善華譯，《心理類型》上、下冊，台北：桂冠，1999年初版。

Jung, C. G., *Symbols of Transformation*, trans. R.F.C. Hull, N.Y. Princeton: Bollingen, 1956, 1976 reprinted.

Jung, C. G., *The Undiscovered Self*, trans. R.F.C. Hull, New York: New American Library, 1959。中譯本：葉頌壽譯，《未發現的自我》，台北：晨鐘，1974年9月四版。

Jung, C. G. & C. Kerényi, *Science of Mythology--Essays on the Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, First published in 1949, London: Ark, 1985.

Jung, C. G., *Two Essays on Analytical Psychology*, trans. R.F.C. Hull, First published in 1953 by Bollingen Foundation Inc.,

N.Y. Princeton: Bollingen, 1966, 1972 second edition.

## 2. 中文部分

楊格（即 Jung, C. G.）著，黃奇銘譯，《尋求靈魂的現代人》，台北：志文，1996年1月二版。

榮格等著，黎惟東譯，《自我的探索：人類及其象徵》，台北：桂冠，1989年8月初版。

榮格著，馮川、蘇克編譯，《心理學與文學》（選譯自《榮格全集》），台北：久大，1990年10月初版。

榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學：從易經到禪》，台北：商鼎，1995初版二刷。

榮格著，鴻鈞譯，《榮格分析心理學：集體無意識》（選譯自《榮格全集》），台北：結構群，1990年9月初版。

## （三）榮格學派之著作

### 1. 英文部分

Aziz, Robert, *Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*, N.Y.: State University of New York Press, 1990.

Brooke, Roger, *Jung and Phenomenology*, London: Routledge, 1991.

Campbell, Joseph (ed.), *Jung*, N.Y.: Penguin Books, 1972, 1980 reprinted.

Chapman, J. Harley, *Jung's Three Theories of Religious Experience*, Lewiston/ Queenston: The Edwin Mellen Press (Studies in the Psychology of Religion, vol. 3), 1988.

Christopher Bryant, *Jung and the Christian Way*, Great Britain:

The Seabury Press, 1983.

David Feinstein and Stanley Krippner, *Personal Mythology—The Psychology of your Evolving Self, Using Ritual, Dreams, and Imagination to Discover Your Inner Story*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc., 1988.

Downing, Christine (Edited), *Mirrors of the Self -- Archetypal Images That Shape Your Life*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc, 1991.

Downing, Christine, *The Goddess--Mythological Images of the Feminine*, N.Y.: Crossroad, 1990.

Harold Coward, *Jung and Eastern Thought*, N.Y.: State University of New York Press, 1985.

Jaffé, Aniela, *The Myth of Meaning--Jung and the Expansion of Consciousness*, Originally published in German, Translated by R. F. C. Hull, N.Y. & Baltimore: Penguin Books Inc, 1971.

Jolande Jacobi, *The Way of Individuation*, First published in Switzerland, 1965, Translated by R. F. C. Hull, N.Y.: Harcourt, Brace & World Inc, 1967.

Josef Goldbrunner, *Individuation—A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung*, London: Hollis & Carter, 1955.

Marie-Louise von Franz, *Alchemy—An introduction to the Symbolism and the Psychology*, Toronto: Inner City Books, 1980.

Michael J Brabazon, “Carl Jung and the Trinitarian Self”, in

<http://www.Quodlibet.net>, ISSN: 1526-6575.

- Moon, Beverly, "Archetypes", *The Encyclopedia of Religion* (edited by M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 1, pp. 379~382.
- Neumann, Erich, *The Great Mother--An Analysis of the Archetype*, German, 1955. (trans. by Ralph Manheim, 1963). First Princeton: Bollingen, 1974.
- Papadopoulos, Renosk (ed.), *Carl Gustav Jung--Critical Assessments*, vol. I-IV, London: Routledge, 1992.
- Raymond Hostie, SJ., *Religion and the Psychology of Jung*, trans. by G. R. Lamb, N.Y.: Sheed & Ward, 1957.
- Schaer, Hans, *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*, trans. by R.F.C. Hull, N.Y.: Bollingen, 1950.
- Slusser, H. Gerald, *From Jung to Jesus: Myth and Consciousness in the New Testament*, Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1986.
- Walker, Steven F., *Jung and The Jungians on Myth*, New York & London: Garland Publishing, 1995.
- Young-Eisendrath, Polly & James Hall, *Jung's Self Psychology-- A Constructivist Perspective*, London, N.Y.: Guilford, 1991.
- 呂純陽著，魏漢姆 (Richard Wilhelm) 將之翻釋、註釋，《太乙金華宗旨：中國生命之書》，現有英文及法文兩個版本。英文版：*The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*, London: Routledge and Kegan Paul, 1972；法文版：*Le Traité de la Fleur d'or. Version française*



annotée, précédée d'une étude introductive par Pierre Grison. Editions traditionnelles, Paris, 1975.

## 2. 中文部分

- Anthony Stevens 著，薛絢譯，《夢：私我的神話》，台北：立緒，2000年4月初版。
- Carol S. Pearson 著，徐愼恕、朱侃如、龔卓軍譯，《內在英雄：六種生活的原型》，台北：立緒，2000年初版。
- Carol S. Pearson 著，張蘭馨譯，《影響你生命的十二原型》，台北：生命潛能，1994年4月初版，2002年12月四刷。
- Debbie Ford 著，黃漢耀譯，《黑暗，也是一種力量—將內心黑暗面化為生命力的榮格陰影進化論》（*The Dark Side of the Light Chasers*），台北：快意人生，2000年初版。
- Jean Monbourquette 著，鄭玲玲譯，《和陰影作朋友：接納自己不可愛的那一面》，台北：上智，2009年初版。
- Lauren Artress 著，趙閱文譯，《迷宮中的冥想：西方靈修傳統再發現》，台北：商周，1999年7月初版。
- Margaret Mark、Carol S. Pearson 合著，許晉福、戴至中、袁世珮合譯，《很久很久以前：以神話原型打造深植人心的品牌》（*The Hero and the Outlaw*），台北：美商麥格羅·希爾（McGraw-Hill company）台灣分公司，2002。
- Murray Stein 著，朱侃如譯，《榮格心靈地圖》，台北：立緒，1999年8月初版。
- Stephen Segaller & Merrill Berger 著，《夢的智慧》，台北：立緒，2000年4月初版。
- 史德海、蔡春輝合譯，Hall, C. S. & Nordby, V.J. 著，《榮格

- 心理學入門》，台北：五洲，1988年5月初版。
- 江亦麗、羅照輝譯，Radmila Moacanin 著，《榮格心理學與西藏佛教：心理分析曼荼羅》，台北：台灣商務，1992年12月初版。
- 佛德芬（Fordham, Frieda）著，陳大中譯，《榮格心理學》，台北：結構群，1990年3月初版。
- 坎伯（Joseph Campbell）著，朱侃如譯，《神話》，台北：立緒，1997年5月二版三刷。
- 胡國楨、楊素娥合著，〈曼荼羅原型的宗教與心靈意象：榮格心理現象學的理論與應用〉，輔仁大學宗教學系「宗教現象學」研究計畫，2000年6月。
- 常若松著，《人類心靈的神話：榮格的分析心理學》，台北：貓頭鷹，2000年11月初版。
- 馮川著，《神話人格：榮格》，武漢：長江文藝，1997。
- 楊素娥，《榮格分析心理學派之神話觀》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，1996年6月。
- 劉耀中著，《榮格》，台北：東大出版，1995初版。
- 蔣韜譯，Robert H. Hopcke 著，《導讀榮格》（原書名為：*A Guided Tour of The Collected Works of C. G. Jung*），台北：立緒，1997年1月初版。

## 二、基督宗教神學及靈修學

### （一）辭典類

- Eliade, M (edi.), *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company.

布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，台北：華香園，1992年8月二版。

輔仁神學著作編譯會編，《英漢信理神學詞彙》，台北：光啓，1989年9月再版。

輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，台北：光啓，1998修訂版。

## (二) 基督宗教神學及靈修學

### 1. 英文部分

Greeley, Andrew M., *The Mary Myth, on the Femininity of God*, N.Y.: The Seabury Press, 1977.

Ivone Gebara and Maria Clara Bingemer, *Mary—Mother of God, Mother of the Poor*, trans. From Portuguese by Philip Berryman, original edition in 1987, English translation in 1989, N.Y.: Orbis Book.

Panikkar, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York: Orbis Books, 1973.

Turner, Victor W. "Myth and Symbol", *The Encyclopedia of Society Science*, 1968, vol. 10, pp.576~582.

### 2. 中文部分

Albert Gelin, S.S.著，傅文輝譯，《聖經的人性觀》，台中：光啓，1974年12月初版。

Catherine de Hueck Doherty 著，梁偉德譯，《靜隱之所》，台北：光啓，1994年9月初版，1996年二刷。

Frederico Ruiz, O.C.D.著，台灣加爾默羅隱修會譯，《聖十字若望的生平與教導》，台北：上智，2000年初版。

- Peter A. Campbell、Edwin M. McMahon 著，若水譯，《內觀自得》，台北：光啓，1997年12月三版。
- Thomas Dubay, S.M.著，田永正譯，《天人合一面面觀》，台中：光啓，1976年。
- William Johnston 著，劉河北譯，《無聲之樂》，台中：光啓，1980年二版。
- 孔格，《聖言與聖神》，香港：公教真理學會，1994年初版。
- 王敬弘，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》，台北：光啓，1998年3月初版。
- 包達理著，劉俊餘譯，《奧斯定思想概論》，台南：聞道，1985年10月初版。
- 卡爾·雅斯培著，賴顯邦譯，《奧古斯丁》，台北：自華書店，1986年初版。
- 甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐》第一～四冊，台北：光啓，1999（第一冊再版）、1997、1999、2001第二、三、四冊初版。
- 多瑪斯·牟敦（Thomas Merton）著，《七重山》（*The Seven Story Mountain*），方光珞、鄭至麗譯，台北：究竟，2002年2月初版。
- 朱修德著，《基督啓示的傳遞》，台北：光啓文化，2000年9月初版。
- 伴渡、李純娟合著，《吉光片羽：靈性修持新探》，台北：光啓，1992年初版。
- 吳經熊著，黃美基等譯，《內心樂園：愛的三部曲》，台北：上智，2003年初版。

- 谷寒松，《天主論·上帝觀》，台北：光啓文化，2002 增修第三版。
- 周偉馳，〈三一神論的「三」「一」之爭：奧古斯丁的心靈三一論路線及社會三一論對它的批判〉，收錄於漢語基督教文化研究所編，《現代語境中的三一論》，香港，1999。
- 林鴻信，《邁向覺醒：自我概念的探討》，台北：禮記、華人基督教文宣基金會，2001 年 11 月版。
- 胡國楨，〈當代中國教友的靈修生活〉《神學論集》112 期，1997 夏，189~201 頁。
- 胡國楨主編，《女性神學與靈修》，台北：光啓文化，2003 年 5 月初版。
- 胡國楨主編，《拉內的基督論及神學人觀》，拉內百歲誕辰紀念文集，台北：光啓文化，2003 年 5 月初版。
- 胡國楨主編，《從現代女性看聖母》，台北：光啓文化，2003 年 3 月初版。
- 張春申，《中國靈修芻議》，台北：光啓文化，2002 年 10 月二版二刷。
- 張春申，《張春申神學論文選輯》，台北：光啓文化，2004 年 2 月初版。
- 張春申，《救主耶穌的母親：聖母論》，台北：光啓，2002 年 9 月初版。
- 張春申，《聖神的廣、寬、高、深》，台北：光啓，1998 年 6 月初版。
- 張春申，《詮釋天父年》，光啓，1998 年初版。
- 張春申，《親愛的天父》，台北：見證月刊社，1999 年初版。

- 張德麟，《儒家人觀與基督教人觀之比較研究》，台北：橄欖基金會，1990年3月三版。
- 陳文裕，《天主教基本靈修學》，台北：光啓，1991年12月三版。
- 陳德光，〈密契主義者艾克哈的創造靈修〉《神學論集》132期（2002夏），205~224頁。
- 黃克鏞，《心靈流溢：禮儀以外的祈禱》，香港：香港教區禮儀委員會，2000年12月二版。
- 黃懷秋，〈女性靈修的特質：以基督宗教和後基督宗教為研究方向〉《輔仁宗教研究》六期（2002冬），41~80頁。
- 奧古斯丁（St. Augustine）著，《懺悔錄》（*Confessions*），應楓譯，台北：光啓，2001年3月十版四刷。
- 奧古斯丁，《論三位一體》、《論自由意志》、《論本性與恩寵》、《教義手冊》，收錄於《奧古斯丁選集》，香港：東南亞神學院，1962年12月初版。
- 聖十字若望著，趙雅博譯，《黑暗之夜》。
- 聖女大德蘭著，趙雅博譯，《七寶樓台》，台北：光啓，1975。
- 漢語基督教文化研究所編，《現代語境中的三一論》，香港，1999。
- 蓋雷，《奧斯定哲學導論》，台南：聞道，1985初版。
- 趙雅博譯，《聖女耶穌大德蘭自傳》，台北：慈幼，1994年9月四版。
- 德日進著，鄭聖沖譯，《神的氛圍》，台北：光啓，1986。
- 鄧辛疾、蕭默治編，施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》台北：作者自印，1981年9月二版。
- 盧德 編譯，《聖山沙漠之夜：隱修導師談耶穌禱文》，台

北：上智，2003年11月初版。

盧德（拙作），〈人性與恩寵之旅：漫談牟敦〉《神學論集》135期（2003春），103~124頁。

盧德（拙作），〈奧古斯丁的聖三靈修觀〉《神學論集》139期（2004春），97~124頁。

駱博著，王敬弘譯，《悔改：反身而誠》，台北：光啓，2000年4月初版四刷，5頁。

戴邁樂著，鄭聖沖譯，《相逢寧靜中》，台北：光啓，2000年6月六版。

### 三、其他有關宗教學及靈性發展、人文關懷等參考資料

#### （一）心理學部分

##### 1. 英文部分

Heisig, James W. "PSYCHOLOGY: Psychology of Religion." *The Encyclopedia of Religion* (edited by M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, pp.57~66.

Homans, Peter. "PSYCHOLOGY: Psychology and Religion Movement." *The Encyclopedia of Religion* (edited by M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, pp.66~75.

Kerze, Michael A. "PSYCHOLOGY: Psychotherapy and Religion." *The Encyclopedia of Religion* (edited by M. Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, pp.75~81.

Küng, Hans, "God: an Infantile Illusion? Sigmund Freud." *Does God Exist?* (trans. by Edward Quinn, London: Collins, 1980).

Wulff, David M., *Psychology of Religion—Classic and Contemporary views*, Canada: John Wiley & Sons Inc., 1991.

## 2. 中文部分

Harold H. Bloomfield M.D. et al 著，梅其純譯，《超覺靜坐法 TM》，台北：衆文圖書，1975 年 11 月初版。

Maria Harris 著，周光亞譯，《心靈之舞：女性性靈成長的七個舞步》，台北：台灣實業文化，1998 年 11 月初版。

Molly Young Brown 著，伍育英譯，《我的生命成長樹：內和外和好的練習本》，台北：張老師文化，2000 年 5 月初版。

王溢嘉，《精神分析與文學》，台北：野鵝，1997 初版。

弗洛姆，《夢的精神分析：被遺忘的語言》，台北：志文，1994 二版。

李安德（André Lefebvre）著，若水譯，《超個人心理學》，台北：桂冠，1992 年 11 月初版。

李道生編著，《世界神哲學家思想》，台北：大光，1992 年 11 月初版。

春山茂雄著，魏珠恩譯，《腦內革命：腦內荷爾蒙創造不同的人生》，台北：創意力出版，1996 初版。

派克（M. Scott Peck）著，張定綺譯，《心靈地圖：追求愛和成長之路》，台北：天下文化，1997 年 3 月。



席長安著，《意識自覺到生命自覺》，香港：中國靜坐研究推廣中心，1990年5月初版。

高宣揚編著，《佛洛伊德傳》，台北：久大，1988年二版。  
海寧格（Bert Hellinger）著，周鼎文譯，《家族星座治療：海寧格的系統心理療法》，台北：張老師，2006年初版。

## （二）宗教學及其他

### 1. 英文部分

Dhavamony, Mariasusai. *Phenomenology of Religion*, Rome: Gregorian University Press, 1973.

Eliade, Mircea., *Myth and Reality*, trans. by Willard R. Trask, New York: Harper & Row, 1963.

Eliade, Mircea., *Patterns in Comparative Religion* (trans. by Rosemary Sheed, New York: Sheed & Ward, 1958).

Eliade, Mircea., *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Trans. by W. R. Trask, New York: Harper & Row, 1959).

José and Miriam Argüelles, *Mandala*, Boulder and London: Shambhala, 1972.

Wendell C. Beane and William G. Doty ed., *Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader*, vol. 1, N.Y.: Cambridge, 1975.

### 2. 中文部分

Eric J. Sharpe (夏普) 著，呂大吉等譯，《比較宗教學：一個歷史的考察》，台北：桂冠，1991年初版。

Fritz Stolz 著，根瑟·馬庫斯譯，《宗教學概論》，台北：

- 國立編譯館，2001年12月初版。
- John Macquarrie 著，何光滬、高師寧譯，《二十世紀宗教思潮》，台北：桂冠，1992年初版。
- Louis Dupré 著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅文化，1988年12月二版。
- Mircea Eliade(伊利亞德)著，拙譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠，2001年1月初版。
- Rudolf Otto(奧托)，成周邦譯，《論神聖》(*The Idea of the Holy*)，四川：四川人民，1996。
- 王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用：廿一世紀儒道思想的出路》，台北：立緒文化，1999年6月初版。
- 甘易逢，《淺談佛學》，台北：光啓，1991二版。
- 甘易逢，《道家與道教》，台北：光啓，1989。
- 秦家懿、孔漢思合撰，《中國宗教與西方神學》，台北：聯經，1993年3月初版三刷。
- 郭維夏等編著，《宗教與人生》上、下冊，台北：空中大學，1992年12月再版。
- 鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》，台北：志文，1984。
- 輔仁宗教研究，《宗教學研究方法》(2002年6月)、《宗教的靈修傳統》(2002年12月)、《神秘主義》(2003年6月)。

## 輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠 合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚 合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿 講述
19 救恩論入門	溫保祿 講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著

22 基督的啓示—啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學—天地人合一（改版本叢書 84 號）	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋（改版本叢書 87 號）	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒（上）	楊德友 譯
35 做基督徒（下）	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學—天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著
42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著

45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友—時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合—佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版) —天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版) —天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著

69 榮格宗教心理學與聖三靈修（修訂再版）	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
84 神學中的人學（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
85 耶穌基督普遍救恩—基督徒倫理本地化探索	吳智勳 著
86 修行默觀祈禱	加爾默羅會修女 譯
87 解放神學（上）：時代脈絡的詮釋	武金正 著
88 解放神學（下）：相關議題的申論	武金正 著

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

榮格宗教心理學與聖三靈修 / 盧德 著

——修訂再版 ——台北市：光啓文化，2009〔民98〕

面；公分。——（輔大神學叢書69）

參考書目

ISBN 957-546-514-8（平裝）

1. 榮格 (Jung, C.G., 1875~1961) —學術思想 心理學

2. 基督教—靈修

3. 基督教—信仰

170.181

93017806

輔大神學叢書 69

## 榮格宗教心理學與聖三靈修

2004年12月初版

2009年5月修訂再版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作者：盧德

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: [thcg2035@mails.fju.edu.tw](mailto:thcg2035@mails.fju.edu.tw)

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段233巷20號A棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路170號3F-3

定價：320元

基督宗教以天主聖三為其至高的信仰對象，強調天主願以位格的方式，進入人的世界，以此帶給人救恩與恩寵。然而為很多人來說，「天主聖三」卻像個謎一般，深奧難懂；聖三的奧秘在教會歷史中不斷地被提出討論；有些基督徒視它為只徒具形式的理論；也有些人根本對它興趣缺缺，覺得「三位、四位無所謂」；還有些人雖然相信，可是卻困擾於祈禱時不知到底該呼求誰的名號……

本書立基於榮格心理學的觀點，「由下而上」地建構一個與人的主體性關係密切的聖三信仰與靈修觀。畢竟基督信仰與心理學必須合作，而其靈修目標亦與心理學達至全人整合的希望相一致。在這段邁向「真我」的「天主化之路」中，肯定聖三內在於我們的本質之內，並意識化生活中的聖子、聖神、聖父三幅度，以實現人之為人—天主肖像—的目標，並學習「與陰影對質」，是作者在天主聖三的顯性面和隱性面中所獲得的啟悟。而由此建構的人觀、天主觀與靈修生活三者，亦是彼此輝映、相輔相成的



 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group