

## 談華嚴與榮格心理學的連接點 ——以河合隼雄的詮釋為起點

佛光大學佛教學系教授／華嚴專宗研究所副所長  
陳一標

### 摘 要

河合隼雄曾將華嚴思想運用在榮格心理學的詮釋上，使其在現代扮演重要的角色。本文試圖將其論述與華嚴祖師法藏等的思想做連結，以找出其解釋的合理性。

研究發現華嚴四法界的思想有助於我們釐清現代心理學有關意識與無意識的區分，以及自我的定位等的相關討論。更有助於看出西方依個人主義所定立的自我在現代所可能衍生的與身體、他人、社會、環境的關係割裂的問題，由此看出理法界、理事無礙法界、事事無礙法界如何可以讓我們個體發展能夠照顧到他人並能達致圓滿完全。

**關鍵詞：**華嚴、榮格、四法界、緣起、主伴

《華嚴經》是大乘佛教重要經典，若從其全名《大方廣佛華嚴經》先去除作為大乘經之特質的大、方、廣三字，將「佛華嚴」解釋為「以菩薩因地的修行的花來莊嚴佛陀的果德」，就可以知道如印順從〈如來名號品〉所得全經的三大主要內容為「佛與佛剎」、「菩薩所行法門」、「佛的果德」<sup>1</sup>，是相當切合於此經的經題的。

相對於此一成立於西元一到三世紀的經典，榮格(Carl Gustav Jung, 1875-1961)則是繼佛洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)之後重視潛意識理論的現代心理學家，提出了集體潛意識的概念，重視人類心理內在固定的思考模式亦即原型，由此發展出具有特色的心理療法。《華嚴經》與榮格不管是從時間或空間來說，距離都相當遙遠，看起來不可能有什麼連接點的。但是由於榮格本人對於東方思想有相當的憧憬，不但研究道教煉丹的經典，也實際經由畫西藏佛教的曼陀羅讓自已由瀕臨分裂的心理狀態恢復過來，這使得其心理學與心理療法跳脫西方思想的框架而帶有東方的色彩。後來日本第一位榮格心理治療師河合隼雄，在歷經了榮格心理學的嚴格訓練後回到日本執業，發現到日本人的心與西方人有顯著的不同，在多年的研究與觀察後，他運用佛教的思想幫助他了解東西方人心的不同，並且發展出具有東方特色或說是受佛教熏陶的獨特心理療法。這使得《華嚴經》與榮格心理學有了一個初步的連接點。

河合隼雄對華嚴的理解來自於井筒俊彥相當哲學式的詮釋，但他關心的不是佛教哲學，而是華嚴的某些看待事物的方式如何為心理療法所用，或者對心理治療師有什麼助益，都是相當實務性的運用。本文的重點在於河合如何看待佛教，如何運用華嚴思想，在他運用華嚴時所說的一些概念在華嚴宗代表性人物法藏等的著作當中，是不是可以找到其根據。因此本文類似文學或戲劇的倒敘法，從現代回返到傳統，從中尋找傳統走向現代的可能方向。也希望由此能夠發現華嚴思想在現代社會中可以扮演的角色。

## 一、從自我的定立與否定看事法界、理法界的詮釋

河合隼雄在《佛教與心理治療藝術》<sup>2</sup>一書第三章〈我是什麼〉中，第四節「華

<sup>1</sup> 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA 2023.Q1, Y37, no. 35, pp. 1011a14-1012a11。

<sup>2</sup> 河合隼雄《佛教與心理治療藝術》(鄭福明、王求是譯，台北：心靈工坊，2004)。此書譯自英文，其原書是河合在1996年應邀到美國德州A&M大學「費伊分析心理學系列講座」(Carolyn and Ernest Fay Series in Analytical Psychology)，講座前所做的英文稿，在講座後略做修改於1996年由A&M University Press出版，題名為*Buddhism and the Art of Psychotherapy*。

但是英文原書原來是譯自河合用日文寫作的〈ユング心理学と仏教〉(《榮格心理學與佛教》)，本來是1995年岩波書店以單冊方式出版，後來在2002年才收入河合隼雄著作集第3卷《ユング

嚴的世界」、第五節〈緣起〉都是專門討論華嚴，之後幾節有時候雖然說的是佛教，但似乎也是以華嚴作為佛教的代表。因此以下就從這兩節作為討論的起點，而其中四法界、緣起是最重要的內容。

河合引用井筒的研究，來說明事法界與理法界。所謂的事法界即是我們一般日常生活所體驗到的狀態，「A 有 A 的本性，B 有 B 獨自的性格，藉此 A 和 B 被清楚地區別，不允許被混同」<sup>3</sup>；相對於此，理法界則是去除此用以區別事物的界線，來看待這個世界，這個時候「被無限細分的存在的差別相，一舉轉成茫茫無差別性的空間」<sup>4</sup>。河合也清楚地知道理法界所指即是大乘佛典所謂的「一切法空」或者「一切諸法皆無自性」，是禪宗所謂的「無」。而理法界的空或無並不是什麼都不存在，而是含蘊著「無與有的微妙兩義性」。

此事、理法界的區別，也可以與心理學的關心做連結。河合為了區別東西方對於個體自身基本認知的不同，曾經用了兩個不同的概念來指稱它們，他說要「暫時將依個人主義者，稱之為『個人性』(individuality)，而將依於佛教思想者，稱之為『個別性』(eachness)」<sup>5</sup>。河合分析英文的 individual (個人) 一詞，乃是由 divide (區分) 的動詞加上否定接頭詞 in- 所構成，意即若可以再區分就加以區分，而那無法再區分的東西就是 individual (個人)<sup>6</sup>。就如在事法界的思惟當中，個別的事物都具有其各自的「自性」，A 與 B 的界限是清清楚楚的，這就是「有自性的思惟」。西方從笛卡爾提出「我思故我在」，經歷了理性的啟蒙，發展成重視「個人」主體性的個人主義，從人類發展的歷史來說確實是一大成就。心理學上也重視一個人的「自我」(ego) 的形成，如何逐漸以一個完整獨立的形態，追求自身慾望的滿足，聽從自身的判斷，願意去承擔自身的責任，以形成一個獨立的人格。

---

心理学と超越性》(《榮格心理學與超越性》) 的。

<sup>3</sup> 〈ユング心理学と仏教〉，收於河合隼雄著作集第 3 卷《ユング心理学と超越性》(東京：岩波書店，2002)，p. 89 (中譯本，p. 122)。由於中譯本有些地方譯錯，如英譯本“Independent Origination [Prati tya-samutpada]” (p. 101) 一詞，中譯本譯作「同相」(p. 124)，這是明顯的誤譯。當然若中譯者有注意到英譯本所附的梵文 *prāṭhyasamutpāda* (英譯本所附有少許出入)，或者從日文原書來翻譯，就不會有此問題產生，因為日文使用的就是漢字「緣起」(p. 91)。筆者也發現日文原文當中明顯使用井筒俊彥所謂的「意義分節理論」的部分，在中文譯本中完全消失了。有些也許與英文譯本有關，但就研究而言，筆者必須採取更謹慎的作法。因此，本文引用到河合隼雄著作的部分，還是依日文原本做中譯，標註日文原書的頁碼外，也會標註中譯本《佛教與心理治療藝術》的頁碼。

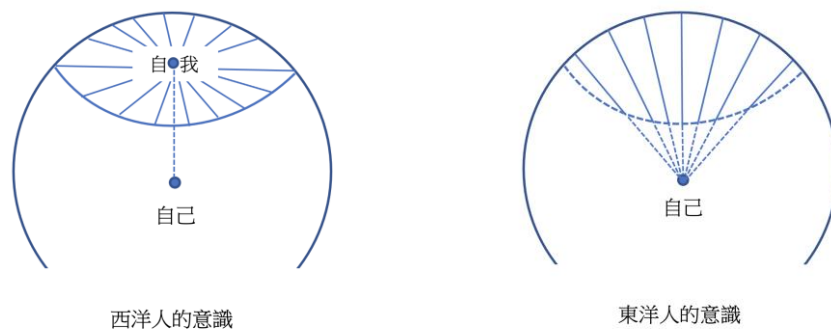
<sup>4</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 90 (中譯本，p. 122)。

<sup>5</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 98 (中譯本，p. 129)。在此處相對應的英譯本，還特別提到 eachness 或許也可以用 selfness, *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (Texas A&M University Press, 1996), p. 107。

<sup>6</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 98 (中譯本，pp. 129-130)。

相對於西方自我的發展相當清晰，東方人的自我則是較為曖昧的。河合在以榮格心理學家的身份進行心理療法時，發現由於自身的「自我」與歐美有別，所以漸漸傾向佛教式的思考。他清楚地意識到「在主張自我的獨立性與統合性之前，乃是一個生於緣起世界的存在」；而且當他碰到同為榮格心理學家的人認為對於人心已經確實知曉，對一切都要「解釋」、「分析」的時候，他就忍不住地想說「一切皆空」，雖然他對此也幾乎一無所知。<sup>7</sup>

河合曾經用以下的兩個圖來表示東西方人心的差別<sup>8</sup>，放在此處來看，也可以用作說明事法界與理法界式的思惟在自我的定立與否定的影響。



圖一：河合隼雄對東西方意識差異的看法

首先必須說明的是圖中所說的「意識」是廣義的用法，其中也包含了榮格心理學所說的「無意識」。圖中的「自我」是我們一般日常生活中的意識的中心，在西方相當強調此自我，也就是強調自身與他人的不同，雖然在西方由於佛洛伊德與榮格的提倡，漸漸也了解人心除了此可以認識到的部分之外，還有所謂的無意識的部分，但由此所設定的作為人心的中心的自己，還是無法脫離以自我為中心的思惟。相對於此，東方人則先是將自身放在一個整體的脈絡，看作是一個緣起的存在，此時自我就不那麼明顯，也可以說自我就「空」了。

在回到有關華嚴祖師的詮釋前，我們先綜合法藏對宗、教、五法界的對應關係<sup>9</sup>，將其歸納如下，以作為討論時的參考。雖然法藏沒有四法界的分類，但其五

<sup>7</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 97（中譯本，p. 129）。

<sup>8</sup> 河合隼雄《無意識の構造》（東京：中央公論社，1977），p. 153。筆者曾於〈河合隼雄心理療法有關《起信論》阿賴耶識說之詮釋的根據與特色〉一文中，較為詳細說明如何從「自我」與「自己」的區別，看東方人與西方人意識的差異。該文已通過《佛光學報》審稿，即將刊行。

<sup>9</sup> 法藏的五教、十宗分判，主要參考其《華嚴經探玄記》「十門談玄」第三門「明立教差別」中的第九項「就義分教」、第十項「以理開宗」；四宗判見於其《大乘起信論義記》、《楞伽經疏》，五宗則見於其《大乘起信論疏》；五法界說則見於《探玄記》。至於四法界與前述諸項的對應關係，以及五教中的頓教為何可以對應於理事無礙法界，則參考澄觀在《華嚴經疏鈔》的說法，他於卷 1

法界只要多一個轉換，將其中的亦有為亦無為法界和非有為非無為法界合而為一，即與四法界無異。由於四法界乃是一般論述華嚴時最常用的論式，河合隼雄的詮釋也是依四法界進行，因此以下依澄觀所言也將四法界列入表中。

表一：華嚴的立教分宗與法界的對應

就義分教	以理開宗	四宗（五宗）	事理關係	五法界	四法界
小教	法我俱有宗	隨相法執宗	隨事執相	有為法界	事法界
	法有我無宗				
	法無去來宗				
	現通假實宗				
	俗妄真實宗				
諸法但名宗					
始教（分教）	一切皆空宗	真宗為相宗	會事顯理	無為法界	理法界
		唯識法相宗	依理起事差別		
終教（實教）	真德不空宗	如來藏緣起宗	理事融通無礙	亦有為亦無為法界 （互融雙照）	理事無礙法界
頓教	相想俱絕宗			非有為非無為法界 （互奪雙亡）	
圓教	圓明具德宗	（圓融具德宗）	事事無礙	無障礙法界	事事無礙法界

在實際進入事法界、理法界的定義說明前，我們先來看法藏對「法界」一詞的解釋。他說法與界各有三義，法的三義是能持自性的「持」義、軌範生解的「軌」義、意識所知的「對意」義；界的三義則是依生聖法的「因」義、法之實性的「性」義、諸法分齊各不相雜的「分齊」義。法是指一切能維持自身特質、能夠讓人對其特質生起固定的認識而且是作為意識的對象者，它包含一切有為法和無為法或者雜染法和清淨法。而法界合起來就會變成是「一切清淨聖法生起的因 = [凝然]真如」、「一切染淨諸法的實性 = 具有稱性佛功德的真如法性」、「一切有為法本身即是不相雜的界限分齊」，前兩者是依主釋的屬格關係，第三者則是持業釋的同位格關係。<sup>10</sup>

中解釋疏中「往、復無際，動、靜一源，含眾妙而有餘，超言思而迴出者，其唯法界歟」時說：「二者、約四法界，『往復無際』事也；『動靜一源』具三義也，「動」即是事，「靜」即是理，「動靜一源」即事理無礙法界也。「含眾妙而有餘」，事事無礙法界也……。三者、約五法界，「往復」與「動」，皆有為也；靜即無為。「一源」有二，若互奪雙亡為一源，則非有為非無為法界；若互融雙照為一源，則亦有為亦無為法界。「含眾妙而有餘」，即無障礙法界。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 2c4-13)

<sup>10</sup> 以上筆者的解說，依法藏《法界無差別論疏》的內容立論：「法有三義，一、持義，謂自性不改

澄觀、宗密接著將法藏有關「法」、「界」的語意分析，應用到事法界、理法界的定義上<sup>11</sup>，於是「事」是有差別的「分齊」，「理」是無差別的「實性」，就變成華嚴宗解釋的基本立場。「法」同時具二義：「能持自性」的「持」義以及「軌生物解」的「軌」義。「界」則是有二義：作為界限的「分齊」義或者作為法之實性且具有稱性佛功德的「性」義。作為意識所知的「對意」義基本上可以被「持」、「軌」二義含括；界作為依生聖法的「因」義，像唯識一樣單純將真如作為所緣境的凝然真如這方面的意含，也就被作為諸法之實性的「性」義所收攝，因為此「性」義不單只是作為真如所緣緣境這種消極義的真理，甚至是發動世間、出世間善法的積極動力，是眾生本具的如來性。如此的結構可以簡單歸納如下：

事法界：事（具體的現象）= 諸法本身即是界（分齊）〔用持業釋解「法界」〕

理法界：理（普遍的真理）= 諸法的界（性）〔用依主釋解「法界」〕

具體的事象作為一種法界，即是說萬象繽紛各具自性的諸法本身即是一種界限，它區別了自身與他者的不同。以佛教發展的歷史來看，相當於小乘佛教重視諸法各有不同自性（或自相），再由此談所謂的共相、相攝、相應、因緣等阿毘達磨的主要論題，所以從法我俱有宗到諸法但名宗等小教被歸為事法界所攝。其中除犢子部主張有一補特伽羅我外，佛教是主張「無我」的。

河合隼雄認為西方對「自我」的定位或者對「個人」的重視，即是站在事法界的立場，表面上看起來這似乎違反佛教的「無我論」。但是必須注意的是，心理學上所說的「自我」也是發展而來，不同於宗教或哲學上所說的常一、自在、不變的實體。從「自我」的形成標幟著一個獨立的個體以區別於他者來說，這就是事法界——諸法有其自性、界限的「有自性的思惟」。

而普遍的真理作為一種法界，是說真如或空性乃是無盡事法所共同的實性。從佛教發展的歷史來看，這是大乘佛教《般若經》所說的「一切諸法皆無自性」、「一切法空」。打破事法界有自性的思惟，進入到無自性的思惟。放在有關「自我」

---

故；二、軌義，謂軌範生解故；三、對意義，是意識所知故。界亦三義，一、因義是界義，謂依生聖法故，《攝論》云：「法界者，謂是一切淨法因故」，《中邊論》意，亦同此說。二、性義是界義，謂法之實性，《起信論》云：「真如者，即是一法界大總相法門體」，又云：「法性真如海」，故云也。三、分齊義是界義，謂諸法分齊，各不相雜，故名為界。前二皆法之界故。名為法界。後一法即界故。名為法界也。」(CBETA, T44, no. 1838, p. 63, b18-26)詳細有關「法界」一詞的意義、唯識學派與法藏解說的同異，可參考筆者拙文〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018 華嚴專宗國際學術研討會論文集》。

<sup>11</sup> 澄觀《華嚴經疏》：「一、事法界，二、理法界，二『法』俱含『持』、『軌』；二『界』則『性』、『分』不同，互用皆通。(CBETA, T35, no. 1735, p. 522b5-7)宗密《註華嚴法界觀門》：「一、事法界，界是『分』義，一一差別，有分齊故。二、理法界，界是『性』義，無盡事法同一性故。」(CBETA 2023.Q1, T45, no. 1884, p. 684b26-28)

的問題上，則是傾向不從自我的定位而是將自身放在一個緣起或空性的脈絡中，此時就沒有西方那麼明顯的自我。但這種情形也絕不是陷入到相互依賴的可怕境地，而是在與他人的關係當中看到自我。河合曾經用西方人演講前喜歡從講笑話來拉近彼此，表示彼此原來是不同的個體；東方人則習慣先自謙說自己不憚淺陋而敢於分享淺見，表示彼此原來就是同一個群體<sup>12</sup>。這也相當能夠突顯事法界與理法界思惟的不同。

## 二、「舉體性起」的心理學詮釋與理事無礙法界

如前所述，從自我的定立與否定來談事法界與理法界，可以說一方面符合華嚴思想所說，一方面為華嚴思想的現代應用開啟了一扇窗。接下來他基本上是以華嚴的「性起」來說明理事無礙法界，用華嚴的「緣起」與「主伴關係」來說明事事無礙法界。

河合在談完理法界後，接著就如何由事法界提升到理法界時，說到「意識的『空』化，即是存在的『空』化的必要條件」，也就是說在作為我們意識主體的這一側必須產生「空」化，要空掉佛教所謂的「分別心」亦即想要區別一個別事物以見出其差別的日常意識。當這種空化產生後，理自然在事當中無礙地生起，進入到理事無礙的境界，河合直接用華嚴的「性起」來做說明：

如此被絕對空化的「理」的世界，在我們通常稱之為「現實」的世界中，自己分節為無數的現象形態。「理」顯現為「事」。華嚴將此稱為「性起」。華嚴中的「性起」最重要的地方在於它是「舉體性起」。茲引用井筒博士所說如下：

「『理』在任何場合永遠都必然舉其全體顯現為『事』。因此，凡是被我們說是存在於我們經驗世界中的一切事物，它們一個一個本身就全然原原本本地體現出『理』。不管多麼微小的事物，如荒野中盛開的一朵花，不！即使是漂浮在空中的一粒微塵，都有『理』的存在能量完全投入其中。這是華嚴哲學的相當具有其特色的想法。」<sup>13</sup>

值得注意的是，空理顯現為具體現實的事物，被說成是「理」自身的自己分節作用，而此「分節」(articulation)理論，乃是井筒俊彥哲學當中試圖用以統攝東方哲學的一個基本理論。簡單來說，井筒認為整體的存在本身原來是一種彼此相關、

<sup>12</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 4-5 (中譯本，pp.25-26)。

<sup>13</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p.90-91。

無法切離的渾沌狀態，而後此存在本身自己分節為個別的存在，人們用語言去指涉它，這樣的意義的分節本身即是存在的分節；換言之，「存在乃是語言」，首先是未分節的語言，而後才是有具體現實指涉的語言，但是我們常常執著被分節化的語言可以指涉一一具體真實的事物，而忘記了作為未分節之語言的存在本身。<sup>14</sup> 這樣艱深的哲學理論，實在不容易理解，河合曾經如此說明：

用西洋流來說，我們會說「在此花存在」或「在此河合存在」；用東洋意識來表現的話，就會變成「這是存在顯現為花」(これは存在が花している)或「這是存在顯現為河合」(これは存在が河合している)。若用英文說成是「存在 Being 正在 Flower-ing」或者「存在 Being 正在 Kawai-ing」，這樣外國人應該會很開心吧！在西洋說「花存在」，所以「存在」變成是述詞，「花」變成是主詞。但是以東洋的方式來說，「存在」變成是主詞。<sup>15</sup>

這涉及到不同語言的表現方式，日文有一類所謂「サ行變格活用」的動詞，是在一個外來語（漢語一開始也算是外來語）後面加上”する”，就可以做成動詞，如”説明する”、”研究する”，即是由「説明」和「研究」這樣的名詞做成的動詞。日文裡面甚至於會在本來不太具有動作性意味的名詞後面加上”する”，如”哲学する”（做哲學性的思考 philosophizing）、”音楽する”（做音樂 doing music, music-ing）。河合在此處就運用了日文的這種特性，造了“花する”、“河合する”這樣的詞，並將其變化成現在進行式“花している”（Flower-ing）、”河合している”（Kawai-ing），而它們的主詞都是所謂的「存在」。也就是說，站在理事無礙法界也就是華嚴「性起」的角度，所有日常現實世界帶有「花」、「河合」這種各別名稱的具體事物，原來都是存在於意義未分節、彼此相關的渾沌當中的。是這個整體的存在具象化

<sup>14</sup> 井筒俊彦在〈意味分節理論と空海〉（〈意義分節理論與空海〉）一文中的這一段話，可說是最像「意義分節理論」的定義性文字：「所謂『分節』（articulation），如文字表現所示，即是「區分」之意，就像是竹子的節將一根竹子分成幾個部分。若依帶有素樸實在論性格的常識性想法，先有事物存在，也就是說各式各樣的事物從一開始就被區分而存在，語言（コトバ）是後來追加上去的。但是分節理論與此相反，一開始是沒有任何區分的、只是存在的東西，它作為渾沌，是在任何地方都沒有其真正境界的原始體驗的 chaos（渾沌）。此平整而無任何節目的感覺原初素材，由深受語言之意義網目構造熏染而有種種區分的人的意識，極為自然地做區分切割，為它加上了節。這些一一的區分切割，被「名」所固定下來，成為存在的有意義的凝結點，就好像是從一開始就自立自存的事物，在人的意識的對向一側，帶著客觀性而作為現象現起。所有的一切事物，都不僅僅只是事物，甚至於是以各式各樣事物複雜且多層次相互連關的方式，受到隱藏在其背後的意義與意義連關構造根本的規定。」收於氏著《意味の深みへ》（《往意義的深層》，東京：岩波書店，1985），pp. 250-251。

<sup>15</sup> 〈開かれたアイデンティティ——仏教の役割を求めて〉（〈被開啟的自我同一性——尋求佛教的任務〉），收於《ユング心理学と超越性》，p. 205。



為花、具象化為河合。而這種所謂的性起，是所謂的「舉體性起」，理舉其全身而成為事，沒有任何的理是離開事物而存在的。將這樣的思惟運用在事物的觀察，原來認為「河合正在觀察花」的西洋流的態度，用東方流來說，就會變成是「你呢！是顯現為花；我呢！則是顯現為河合。」（あなたは花してますね。私は河合してますよ。）<sup>16</sup>都回到存在的渾沌、彼此之間永遠具有連結的空當中，此一空的真實具象化為花，或者具象化為河合，當這樣看待時，就不再只是作為主觀存在的河合，以主客對立的方式去觀察作為客觀存在的花，河合與花就能夠更為貼近。

若我們回到有關華嚴性起的研究，可以發現法藏確實是將其與如來藏思想連結在一起的，如此一來則用性起來解釋理事無礙法界就順理成章了。高崎直道曾經研究六十華嚴〈寶王如來性起品〉以及與其對應的八十華嚴〈如來性起品〉、竺法護譯《如來興顯經》還有西藏譯本，最後得到的結論是「如來性起」此一品名，雖然對應的梵文比較是 "tathāgata-(utpatti-)sambhava"（如來的〔生起〕出現），但從該品中相關的文句對比研究，也會發現有 "tathāgata-gotra-sambhava"（如來的種姓的出現或存在），所以他得出該品經題有兩個重要意義：一、說明「如來出現的意義之演義」（從 tathāgata-utpatti-sambhava 導出），二、「如來性的示現」（從 tathāgatānām gotram 導出）。所以如來性起也可以說成是如來種姓的現起，而此「如來種姓」即是後來《寶性論》所說的如來藏三義「法身遍滿、真如無差別、如來種姓存在」當中的第三義。高崎認為內在於〈寶王如來性起品〉中的性起思想，經過了《如來藏經》以九喻解說「一切眾生皆有如來藏」（sarvasattvās tathāgatagarbhās，或譯作「一切眾生皆是如來藏」，到了《寶性論》將其作系統的解說放到到如來藏三義當中。<sup>17</sup>法藏在解釋「性起」的意義時，也與如來藏思想有密切的關係，他說：

《佛性論·如來藏品》云「從自性住來至得果，故名如來。」不改名性，顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。<sup>18</sup>

在此法藏引用了整體受《寶性論》影響的《佛性論》來做論述，其〈如來藏品〉中所說的「自性住來至得果」，乃是指住於自性的真如，本來為煩惱客塵所覆蓋，在來到最終得到佛果時，離開了垢染，回復到本自清淨的狀態。也就是說自性清

<sup>16</sup> 〈開かれたアイデンティティ——仏教の役割を求めて〉, p. 199。

<sup>17</sup> 高崎直道〈華嚴教学と如来藏—インドにおける「性起」思想の展開〉, 收於氏著《如來藏思想》Ⅱ（京都：法藏館，1989）。原收於川田熊太郎監修、中村元編《華嚴思想》（京都：法藏館，1960），《華嚴思想》一書有李世傑的中譯（台北：法爾出版社，1989）。

<sup>18</sup> 《華嚴經探玄記》卷 16〈32 寶王如來性起品〉, CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733, p. 405a10-13。

淨的有垢真如，變成了離垢清淨的無垢真如，這就是如來出現的意義，也就是如來種姓存在的證明。從其本自清淨，悟前悟後無有差異來說，是為「不改」，所以稱為「性」；但從悟後有如來無漏三業大用來說，是為「顯用」，所以稱為「起」。所以這可以說成是「如來之性起」（依主釋，屬格關係），就著如來從自性住到得果的過程中所看見的性起。法藏又說也可以採取持業釋的解法，就是「如來」即是「性起」，因為「真理=如=性」、「顯用=來=起」，所以真理顯用即是如來、性起的意義。而這種「起」是有相當特殊意義的，用智儼所說最能表現出來：

性起者，明一乘法界。緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。起在大解、大行、離分別菩提心中，名為起也；由是緣起性，故說為起。起即不起，不起者是性起。<sup>19</sup>

此處說性起乃是闡明一乘法界，並說這是有關緣起的本來究竟，用智儼的分判來說，性起乃是關乎「一乘緣起」也就是「淨分緣起」的。這顯示出「清淨法為究極覺性自體所現起，自本性上觀為不待緣」<sup>20</sup>，所以離於後天的修習造作。因為作為自性清淨心的真如理體乃是離一切相的。但由於在離分別的菩提心中，在佛果的大解、大行中，有如來本性的現起，所以稱為「起」；也由於必須透過修習才能顯現，所以也可以稱為「起」。但究竟來說，從其本自清淨，「起」本身即是「不起」。

由以上并簡所謂未被分節的存在的渾沌在現實世界當中，自己分節為無數的現象狀態，河合進一步闡述說是存在顯現為花或存在顯現為河合，或者像法藏說「不改名性，顯用稱起」，智儼所表達的「起即不起」，都是在呈顯一個本來具足而後由此顯現差別的情形。用四法界來說即是所謂的「理事無礙法界」，而從其法界的意義來說，宗密說此時的「界」是同時具有「性」、「分」二義的，也就是作為界限的「分齊」義，以及作為法之實性且具有稱性佛功德的「性」義。<sup>21</sup>因此看具體的現象事物，無論它是如何微小，都有整體的存在或者理的力量完全展現於其中。如此，我們可以將理事無礙法界做以下的解析：

<sup>19</sup> 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1870, p. 580c5-8。

<sup>20</sup> 智儼曾區分有一乘緣起與三乘緣起，也區分淨分緣起與染法緣起，廖明活曾對此有相當明確的分判：「如是看，所謂『一乘緣起』跟『三乘緣起』的分別，其實亦即淨分緣起跟染法緣起的分別。前者關乎清淨法的生起，顯示清淨法為究極覺性自體所現起，自本性上觀為不待緣，其義《華嚴經》述之最詳，故稱『一乘緣起』；後者關乎十二支緣生等染污法的生起，顯示染污法的現起是緣集的結果，其義見於一般大乘經論，故稱『三乘緣起』。」廖明活〈智儼的「緣起」和「性起」思面〉，《佛學研究中心學報》（現更名為《臺大佛學研究》）2，1997，p.65。

<sup>21</sup> 《註華嚴法界觀門》：「三、理事無礙法界，〔界〕具『性』、『分』義，性、分無礙故。」（CBETA 2023.Q1, T45, no. 1884, p. 684b28）

理事無礙法界：事（具體的現象）乃是由理（普遍的真理）所展現  
 諸法 = 界（性） [用持業釋解「法界」]

河合曾說東方的思惟讓他在聆聽個案時，不再只是停留在一般意識的層次，如此使得他比較不會累積壓力；也使得自己不再以一個心理治療師的角色出現，而是有各種的可起，甚至於自己變成是一個被治療者。他也說當面對個案一籌莫展時，簡直和參公案沒有什麼兩樣。這種理事無礙法界，讓他更能了解榮格心理學當中所說的無意識的意義。<sup>22</sup>

### 三、緣起、主伴關係與事事無礙法界

在前一節我們看到河合隼雄用華嚴的性起來解釋理事無礙法界，但是當我們看華嚴祖師在解釋性起時難免就與緣起這樣的概念拉上關係。當然從緣起發展的歷史來看，原始佛教到部派佛教談所謂業感緣起，主張有情的存在不是偶然的無因生，而是有其因緣條件的，有情因為煩惱亦即知性、情感、意志上的惑亂與擾動，而造作了各式各樣的業，從這些業而感得三界各種生存的苦果。而其中最為根本的煩惱即是對「無我」真實的無知，解脫即是要體證身心不外是五蘊的和合，其中並沒有常一、自在、不變的「我」存在。在這樣的主張當中，否定五蘊之外另有一個我，但並不否定色以質礙為自性乃至於識以分別為自性。因此對諸法的自相、共相、相攝、相應、因緣做分析，明白各自的界限、分際，從中發現諸法都是緣起的，所以不會有「我」成立的空間。這也就是華嚴為何將這樣的思想歸在四法界當中的「事」法界的原因，因為其重視一一的事其間的界限。從業的感召而有有情眾生的生命的存在產生，此時說緣起，是說有一一自性的各別事法，形成因果的連結，並未進到一一諸法自性皆空。

大乘佛教面對「我空法有」的主張，尤其說一切有部將「法有」推到極點所主張的「三世實有，法體恒存」，認為當我們更深刻觀察緣起的諸法時，會發現既然一切法是緣起的，就不應該說有任何一法可以離開其他法而可以獨立自存，既然是緣起，其「自性」就必然是「空」的；既然自性是空，那麼一般我們站在有自性的思惟立場所認為的生起就不是真實的，所以說「不生」；既然沒有生起，也就沒有所謂的滅去，所以說「不滅」。這就是大乘《般若經》所說的「一切諸法皆無自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」，也就是所謂的「一切法空」。這樣的緣起，我們也不妨說是「性空緣起」。這樣的主張強調「色即是空，空即是色」，空理並未離開一一現實的色受想行識諸法，翻轉了「我空法有」的思惟中認為要

<sup>22</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 124-126（中譯本，152-155）。

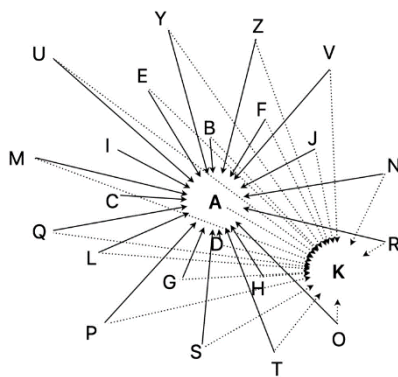
捨棄有自性的生死諸法以追求有自性的涅槃的概念，強調「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」的現實肯定論。

同樣被華嚴放在理法界的唯識思想，也是站在大乘佛教一切法空的立場，只是在有關世俗生起的部分，提出了作為分別自性緣起的阿賴耶識說，以阿賴耶識作為有為法的流轉所依，以補足作為分別愛非愛緣起的業感緣起說的不足；相對於般若中觀主張「一切法空」、「空亦復空」的立場，則主張以阿賴耶識為種子所生的三界心心所作為依他起性是緣起的有、如幻的有，不同於被三界心心所執無為有，所投出來的不真實的能取與所取（主觀與客觀），作為遍計所執性，永遠是無。這樣的緣起說被說成是阿賴耶識緣起。

相對於中觀的性空緣起、唯識的阿賴耶識緣，另有法藏所謂的如來藏緣起宗，從眾生心本具的如來藏自性清淨心亦即覺性，來談一切染淨法的生起。眾生從無始時來即具有與如來一樣的真如性或說是稱性功德，但因一念不覺使本具的覺性為外來的客塵煩惱所覆蓋，心變成虛妄分別而有雜染諸法的現起，此即是所謂「依如來藏故有生滅心」。而當此本具覺性現起時，本不是有什麼新的東西出現，而只不過本具覺性的顯現，此即為前所說的起而不起的「性起」。

從這樣的發展看來，緣起本來就具有業感緣起、性空緣起、阿賴耶識緣起、如來藏緣起等面向，智儼曾經分染分緣起與淨分緣起，大體而言前者相當於阿賴耶識緣起，而後者相當於如來藏緣起。當然如果站在華嚴的立場來說，究竟應為事事無礙緣起，但有時候相對於前述的業感緣起等，稱之為法界緣起，而其法界就包含了事、理、理事無礙、事事無礙四個法界於其中，由此亦可突顯於一法界中即含其餘法界之義。

若能有如此的理解，則可以知道河合隼雄在解釋事事無礙緣起時，用的是華嚴的緣起與主伴關係，此時的緣起乃是強調相即相入的法界緣起以及法藏十玄門當中的主伴圓融。河合借用了井筒俊彥所畫的圖來說明華嚴哲學當中的存在論關係。



圖二：井筒俊彥有關「緣起」的圖形

河合解釋說，A、B、C、D 等是表示一個個別的具體事物，A 此一個別事物雖然沒有其自性，但卻與其他 B、C、D 等個別事物形成一種關係，也就是說 A 唯有在與其他 B、C、D 等個別事物的關係中，才有 A 的成立。在 A 的內在構造中，其他一切事物乃是以隱藏的形式被包含在它當中。接著他用井筒俊彥的話總結說：

某一事物的現起即是一切萬法的現起。絕對不可能有某個特定的事物，只有它自身以個別的方式現起。永遠都是一切的事物同時全體性地現起。華嚴哲學將這種事物存在的方式稱作「緣起」。「緣起」與「性起」並列為華嚴哲學的中樞概念。

河合接著說這就是龍樹「見緣起即見法」所表達的意義，並說「個別事物無法只以其自身存在，它們是與自身之外的其他一切法相關連而存在的，唯一不可分的『理』透過這所有一切事物而遍在於其中」，這就是華嚴「事事無礙」的意義。

事事無礙法界：事（具體的現象）與事（具體的現象）平等  
諸法 = 界（性）〔用持業釋解「法界」〕

河合接著用「主伴」的存在論理，進一步來說明事事無礙法界的意義<sup>23</sup>：

在此認為有 A、B、C 這樣的不同事物存在。若依華嚴的想法，它們雖然是「不同的事物」但是彼此之間相通，都是取了理的分節的性起之形。因此，A、B、C 都被認為完全是由同樣的無限數量的存在論構成要素（abcde……）所構成。用符號學的想法，所指（シニフィエ，signifié, signified）明明同樣是”（abcde……）”，但是能指（シニフィアン，signifiant, signifier）則有不同，是 A，是 B，是 C。<sup>24</sup>為了說明這不可解的事情，華嚴導入了「有力」、「無力」的概念。所謂的有力是積極的、顯現的、自我主張的、支配性的；

<sup>23</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉, pp. 93 (中譯本, 125); *Buddhism and the Art of Psychotherapy*, p.103。

<sup>24</sup> 此處乃根據日文原文所譯。對應的英文翻譯作”Suppose that there are entities A, B, C, each differing from the other. Each in turn, according to Hua-yen, is constructed by an indefinite number of the same ontological elements, a, b, c, d, e, f, g, ..., even though A, B, C differ. If we use semantic thinking, the signifier is always everything (a, b, c...), whereas the signifiants differ like A, B, C.”日文原文中用的是シニフィエ和シニフィアン，分別是所指和能指，對應於法文為 signifié 和 signifiant，對應於英文應該是 signified 和 signifier，但英譯卻將應該是 signifié 誤作 signifier。中譯依英譯卻又變成「假設有的三個不同的實體 A、B、C，根據華嚴的思想，他們各自卻是由相同的本體性因素 a、b、c、d、e、f、g 等等組成的。用語義學的話來說，就是能指總是所有這些相同的因素（a、b、c……），而所指各不相同，如 A、B、C，這有點匪夷所思了。」剛好就將所指與能指說反了，所以整體的意義就完全相反了。此外，英譯中的”entity”乃是翻譯日文中的”もの”（「東西」、「事物」之義），中譯作「實體」，用來翻譯此處指稱無有自性的東西，容易引生誤解。

所謂的無力與此相反，是消極的、隱退的、自我否定的、被支配性的。由於無限要素 abc……當中的某一些成為有力，其它的變成無力，在日常世界中就被認識為不同的事物 A、B、C。這就是「主伴」論。在此之際，成為有力的要素不僅限一個，那也在與全體的關係中隨著時間一起變化。

在此河合借用了語言學之父索緒爾 (Ferdinand de Saussure, 1857-1913) 符號學中的「所指」與「能指」概念來做說明，亦即我們會用不同的能指來指涉同一個作為所指的對象，在現象世界當中出現已經分節化的個別事物，其實都是由無分節的渾沌存在而來，A 這樣的個別事物雖然在日常生活中被我們當作是一個特別的 A 來認識，但它的成立背後是有無限數量的存在論構成要素 (abcde……)，只不過是其中的某些要素成為有力，但還是有其他的無素成為無力，所以 A 這樣的個別事物就指向一個具有無限數量的存在論構成要素 (abcde……)。同樣地，當我們用這樣的方式去觀察 B 時，也會得到同樣的結論。於是就變成具體現象世界的 A、B、C 等作為不同的能指，指向的都是同一個所指。河合運用了符號學與意義分節理論，有助於我們了解他所要表達的意思。另外一個他所運用從「有力」、「無力」來解說的「主伴」論，從用詞上就與法藏有密切的關係，「主伴」應該與法藏十玄門的「主伴圓明具德門」有關，「有力」、「無力」應該出自法藏「緣起因門六義」的三對概念「空／有」、「有力／無力」、「待緣／不待緣」之一。

#### 四、去自我、去中心的人間思惟與華嚴思想的新面貌

如前所述，事法界放在心理學的脈絡會強調事物的界限、人我的區分，強化自我的定立，這有助於自然科學研究所強調從可觀察、可測量、可調控、可預測的向度來研究人的心理。但是這種「有自性的思惟」所突顯出來的自我，已經將個體從一個因緣和合的緣起因陀羅網中割裂，失去了與身體、他人、社會、環境的關連。自我變成了另一種形式的「神」，在現代化社會中企圖主宰整個世界，與自然的關係變成是「人定勝天」的自大，社會愈進步、經濟愈發達，人卻沒有愈來愈快樂。

如何找回那與自身周遭失去連繫的個體，華嚴的理法界應該是可以派上用場的。如河合所說「在日常的意識中，看見事物的差別是相當重要的，藉此來辨別各種事物。透過將此區別更細緻化、更精密化，而有自然科學的發展。更加鍛鍊日常意識使其更趨完善，在自然科學上是必要的，由於自然科學與技術的發展，人可以如己所欲地操作自身周遭的事物。相對於此，佛教可以說是向著與自然科學相反的方向來鍛鍊意識的存在方式，即是改變意識使其往去除對事物之區別的方向前進。用圖像的方式來表現，可說是逐漸降低意識的水平。當下降到最低亦

即產生意識的空化時，此時所見世界即是《華嚴經》所描繪的。」<sup>25</sup>有了意識的空化，也就是佛教所說的體證空性，這個時候就有理法界的現起，原來在專注於區別事物之不同的事法界的眼界，完全以自我為中心的世界，才開始有了改變，原來被忽視的身體、他人與環境，才會受到本質性的關注，不再只具有工具性的價值。

更進一步進入到理事無礙法界，如前所述，這是「理」自身作為「事」而現起，是「存在」本身顯現為花或河合這種具體事物的存在，這同時也是清淨的如來性自身的現起，是華嚴所說的「性起」。而這種清淨的如來的「自性」或真如，即是榮格所強調的人人本具的本來面目，心理治療的目的即是使這樣的「自性」能夠顯發出來，這就是榮格所說的「自己實現」(individuation，也譯作「自性化」或「個性化」)的過程<sup>26</sup>。而佛陀的肉身成道也就證明了人的心是可以完成此「自己實現」的過程的。

最後如果從具備「緣起」與「主伴關係」的事事無礙法界向度來看，當我們觀看每一個個體本身，能夠知道它們都是由無限數量的存在論構成要素所構成，只是這些要素中有些展現出有力的強勢姿態，有些是處於無力的弱勢姿態，因為這樣的不同所以才能具體的個別現象的不同。能夠這樣做觀察時，所看見的世界就會完全不同。河合曾說：

基於個人主義所建立的個人，其存在方式是相當明確的，所以像我所說不基於個人主義所建立的人的獨特性等，看起來或許是曖昧、不太有價值的。但是我想兩種想法都是各有其優缺點的。若依照佛教的想法，想說的是若不能一直注意全體的關係以積極提出「自性」，結果就不會有獨特性等，從一開始也就不會有主體性。我們試著依前述的「主伴」想法來思考如下。我們認為「我」乃是由 abc.....這樣無限的要素所構成，其中譬如說 bfk 這些要素是有力的，由此而展現其獨特性。若我積極發揮這些有力要素，可能使自身的存在凌駕並控制他人。但若好好思考，我們會發現真實上是我在都還沒有注意到我所擁有的其他無限的「無力」要素之下就已經死去了。

<sup>25</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 95 (中譯本，pp. 126-127)

<sup>26</sup> 河合特別提到「自己實現」的過程乃是榮格心理學劃時代的貢獻，他說：「西洋近代的個體性首先是以確立 ego (自我) 為前提的。認為要在青年期確立 ego 為一個具備獨立於他人之外的主體性與統合性的存在，到了大人的時候，可以確立自己的同一性 (identity)。如此確立的 ego，也就會透過自身的主體性判斷與責任，一方面依照其欲求一方面擴展其個體性。相對於此，眾所周知，榮格的「個性化過程」(process of individuation) 乃是劃時代的想法。但是，縱使是榮格，也還是強調在最初確立強立的 ego 乃是其前提條件。因此在歐美從小時候，在教育上就是要建立獨立的 ego。」參見河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，pp. 99 (中譯本，130)。

若我想要更加豐富地活出我的獨特性，要更加被動地、以隱退的方式等待我的獨特性，則那我所完全沒有注意到的我的「無力」的要素才會開始啟動，我的個別性（eachness）才會變得與我一開始所想的不一樣，我才會感覺到我「發現」了它。也就是，驚訝並玩味於獨特性的自然發生，這也就變成是和以自身之力去建立起自身的個人性（individuality）的感覺是不一樣的。<sup>27</sup>

事事無礙法界的觀察，立基於每一個具體的事物，但是這樣的事物不再是事法界的自性思惟當中所見與他者具有明顯界限的事物，從其構成皆是無限要素，可以看出事與事的平等性，從這樣的平等性看出每個具體事物的價值。河合這一段的說明當中，尤其可以讓我們深刻反省觀察我們自身的存在，可能因為我們理性思惟特別發達也成為一位佛學研究者，但是從緣起、主伴的思惟來看，我們內在同樣具有成為音樂家、畫家的要素，只是它們是處於一個「無力」的狀態。若能不斷地發揮我們潛在的可能性，就能夠讓我們的心理有一個圓滿、整全的發展，用榮格的話來說即是「自己實現」的過程，用佛教的話來說應該就是成佛的過程。

事事無礙法界所表現出來的，還有一種就是所謂的去中心化，或者說是每一個事物皆是中心，隨處為主。這也就是華嚴思想中所說的一即一切、一切即一的展現。河合還曾經用多田富雄有關免疫學的研究，說人體是一個「超系統」（supersystem），「人體的神經系統、內分泌系統與免疫系統是各自獨立運作的，彼此之間相互調合但卻沒有一個統合三者的中樞存在」，由此進一步說人心也是一個「超系統」，「論理上矛盾的東西，在一個人的人心中共存，而且毋寧是有其共存的價值的。我想要說的是人心在其意識的不同層次各自有其統合性，整體並沒有一個中心，它作為一個超系統，運作地相當好。也就是說，作為心整體運作地相當好的時候，沒有追求統一的中心的必要」<sup>28</sup>。河合認為這就是華嚴思想在建立研究人的新科學時，可以提供的觀點。

## 五、結論

經由以上的研究分析，我們可以知道河合隼雄藉由井筒俊彥的研究所得出的華嚴思想，來論述華嚴與榮格心理學的連結，相當切合於華嚴祖師法藏等的思想，而且能夠為華嚴思想在現代社會尤其是與心理學的解釋相關領域，提供一個相當不錯參考點。如事法界的思惟可以相應於現代心理學有關自我的定立，而且從心

<sup>27</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 100（中譯本，p. 131）。

<sup>28</sup> 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉，p. 136（中譯本，p. 163）。



理學所說自我乃是經由發展而成立也與佛教的無我論沒有什麼違和。理法界的思惟提醒我們必須打破不斷在做「區分」(divid)的分別心，讓我們的意識空化而注意到無意識的部分，讓原來以自我為中心所被忽略的與身體、他人、社會、環境的關連重新被重視。理事無礙法界所提出的由如來性或者由存在顯現出具體的事物，相應於榮格所提出的「自己實現」(individuation)，重視人人本具的如來自性。而事事無礙法界則強調每一個體皆是由相同的無限的要素所組成，能夠如此觀察就能夠體會人人平等、諸法平等的實相，能夠了解華嚴一即一切、一切即一之道理。

河合更由現在免疫學領域的研究所得出的神經系統、內分泌系統與免疫系統各自獨立運作，沒有一個統合的中心卻能夠協調運作，來類比有關人的新科學，應該也要重視本自矛盾無法輕易整合的部分，不急切去尋求心理的統合，是華嚴思想對人的新科學思惟所可能有的啟發。

## 參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q4, T09, no. 278。
- 《華嚴經探玄記》，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1733。
- 《華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 《華嚴經疏鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 《法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838。
- 《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1870。
- 《註華嚴法界觀門》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1884。
- 井筒俊彦在，〈意味分節理論と空海〉收於氏著《意味の深みへ》(《往意義的深層》，東京：岩波書店，1985。
- 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA 2023.Q1, Y37, no. 35。
- 河合隼雄，〈開かれたアイデンティティ——仏教の役割を求めて〉(〈開放的自我同一性——尋求佛教的任務〉)，收於《ユング心理学と超越性》，河合隼雄著作集第3卷，東京：岩波書店，2002。
- 河合隼雄，《無意識の構造》，東京：中央公論社，1977。
- 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉(〈榮格心理學與佛教〉)，收於《ユング心理学と超越性》(《榮格心理學與超越性》，河合隼雄著作集第3卷，東京：岩波書店，2002。
- 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療的藝術》，台北：心靈工坊，2004。河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉(中譯本)。

高崎直道，〈華嚴教学と如来藏—インドにおける「性起」思想の展開〉，收於氏著《如來藏思想》Ⅱ（京都：法藏館，1989）。原收於川田熊太郎監修、中村元編《華嚴思想》，京都：法藏館，1960。《華嚴思想》一書有李世傑的中譯（台北：法爾出版社，1989）。

陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，台北：華嚴蓮社，2018。

廖明活，〈智儼的「緣起」和「性起」思面〉，《佛學研究中心學報》（現更名為《臺大佛學研究》）2，1997。

Hayao Kawai (Author), David H. Rosen (Foreword), *Buddhism and the Art of Psychotherapy*: Texas A&M University Press, 1996. 河合隼雄〈ユング心理学と仏教〉（英譯本）