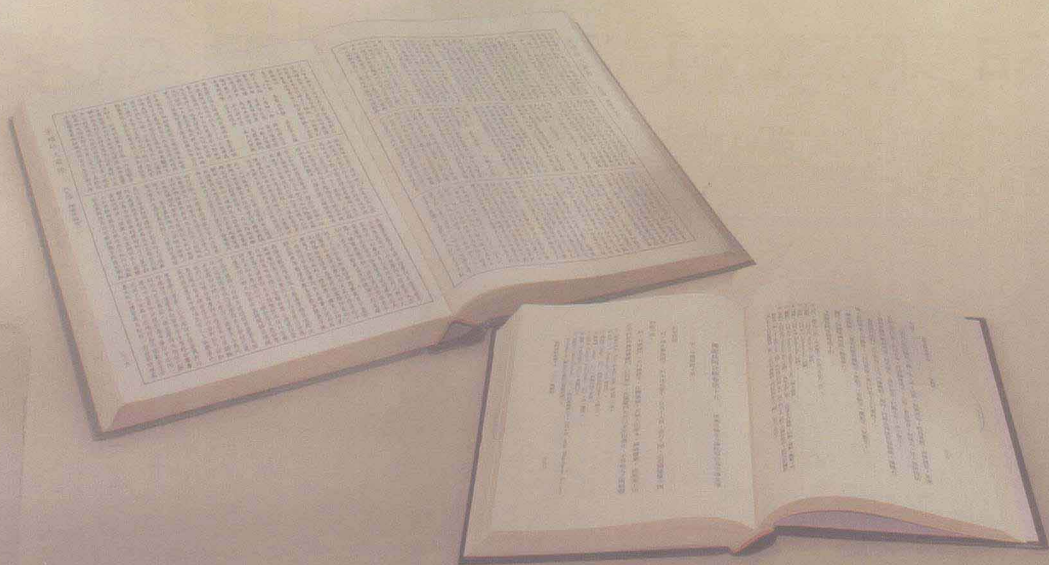


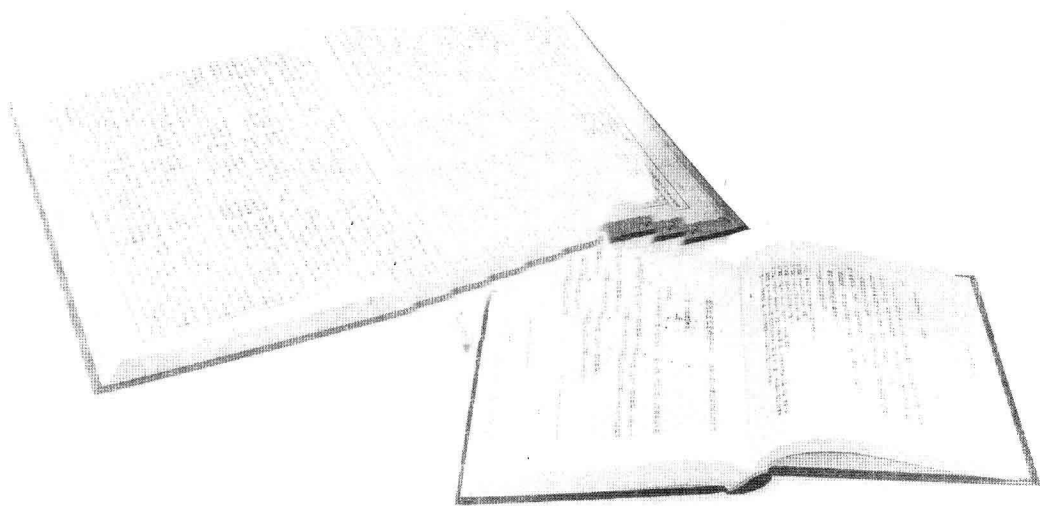
# 佛教與當代人文關懷

## 佛學研究論文集



# 佛教與當代人文關懷

佛學研究論文集



# 2008 年佛學研究論文集－佛教與當代人文關懷

## 2008年(民97)8月初版

---

創 辦 人◆星雲大師

發 行 人◆釋慈惠（張優理）

主 編◆財團法人佛光山文教基金會

法律顧問◆舒建中、毛英富

出 版 者◆財團法人佛光山文教基金會

840高雄縣大樹鄉興田村興田路153號

TEL : (07)656-1921~8

FAX : (07)656-1573

E-mail : fgsastw7u@fgs.org.tw

流 通 處◆佛光山寺

840高雄縣大樹鄉興田村興田路153號 (07)656-1921~8

◆佛光書局

801高雄市前金區賢中街27號 (07)272-8649

100台北市忠孝西路一段72號9F之14 (02)2314-4659

100台北市汀州路三段188號2F (02)2365-1826

241台北縣三重市三和路三段117號 (02)2984-9523

印 刷◆海峰廣告企劃社

劃撥帳號◆41470738

帳戶：財團法人佛光山文教基金會

定 價◆新台幣400元

---

## 總序

星全

佛光山自 1967 年開山以來，於今匆匆將近十載，深感時代日新月異，社會變化萬千，吾等佛子，所負化導時代之使命，所擔淨化社會之責任，實益形重要。試觀當今之世，功利主義，火燄高張；縱欲思想，蔓延散布；邪惡抬頭，正義隱退。目前世界人心，急切需要佛法精神，給予安定之力量；社會大眾，急切需要佛法之真理，給予指導之原則。故吾人在許多內修外弘之計畫中，先行發行一份有內容、有份量之學報，提供給有識之士，作為本山開山第十年之獻禮，此其出書原因之一。

佛教發源於印度，卻光大在中國，佛法與我國文化，早已融會貫通；佛法與中國民眾生活，早已契合為一。佛教由中國進而再傳至日本、韓國、歐美等國。今日世界各地，探討漢學之社團，研究佛學之風氣，猶如風起雲湧，佛法已不再是孤單地盛行在亞洲，佛法已為全世界人類所接受。故吾人應認清世界眾生之需要，調和東西文化。明言之，即是以東方佛學之宗教觀，指導西方科學文明之方向。故吾人在莊嚴道場、淨化人心之餘，亟思出版一份為世界學術界所能接受之刊物，作為本山開山第十年之獻禮，此其出書原因之二。

本書發行之主旨已如上說，關於本書之內容擬從下列六原則著眼：

第一：培養佛學研究之風氣。

第二：發揚經論內涵之真義。

第三：啓迪佛學新知之發現。

第四：溝通佛教宗派之見解。

第五：運用現代治學之方法。

## 第六：介紹佛教思想之著作。

茲將此六條目分述於後：

第一、培養佛學研究之風氣－吾人翻開歷史，可以看出唐宋時代佛法之所以隆盛，固有於有修有證之諸大師輩出，但士大夫之競相研究佛學，亦為重要原因。今日我國各大專院校，皆有佛學社團之組織，知識分子研究佛學，已非常普遍；佛教青年，亦以進入佛學院研究佛學為主要志向；出版界也以印行《大藏經》及各種佛教參考書為主要任務；本書之發行，亦旨在有助於研究佛學風氣之培養。

第二、發揚經論內涵之真義－《大藏》數千卷，歷代大師依經造論，以論演繹慧學，經論猶如發掘不完之寶藏。一部五千餘言之《金剛經》，能有數百家註釋；一本《六祖壇經》，經錢穆博士推為研究中國文化必讀之書。龍樹論師依《般若經》而著《大智度論》，部帙百卷之《大智度論》，幾可成為學者窮畢生精力而探討之寶典，遑論其他數千卷之經、律、論、專書？吾人希望今日學界，在無邊法海中，能多產生一些《大智度論》，或如我國之《肇論》、《宗鏡錄》、《摩訶止觀》、《大乘義章》等一類著作，使經論內涵之真義，更見發揚。

第三、啓迪佛學新知之發現－聞近代世界高等學府，為取得碩士之學位，必須對所學內容有真正體認，但博士學位之取得，則必須對所學有新發現。而在佛學領域，亦有許多新知待吾人去發掘。道生大師，即係在《涅槃經》未傳我國前倡導闡提示亦有佛性之說，所謂「生公說法，頑石點頭」，乃成為千古美談；禪宗諸大德，燈燈相傳，所謂南頓北漸，一花五葉，許多公案，許多發現，為中國佛學寫下多采多姿之一頁。所以佛學新知之發掘，有待吾人努力耕耘。

第四、溝通佛教宗派之見解－不容諱言，中印佛教之思想學說，各家有各家之說法，各人有各人之立場，禪與淨之不容，兩宗學者一直在

彼此非難，我們希望有調和兩派學說之永明大師出現；大小乘之相爭，兩派人物，各守立場，互論是非，我們希望有各宗兼弘之太虛大師應世；他如顯密之不調，新舊之不知，空有之論爭，性相之短長，處處都需要具包容性之大德來融會貫通。佛教宗派之間，應彼此建築在互相尊敬上。因為你我所信，均是佛陀一代時教，江河分歧雖多，但流入大海，均成一味。佛教已不容彼此非議和爭論，一切學派，一切聖典間見解之溝通，實為今日學者應有之態度與雅量。

第五、運用現代治學之方法—佛教學者已不能再固步自封，抱殘守缺，永遠停留在古老之註疏式研究領域之中。佛法應用現代科學之治學方法來研究，來發揚。在這一方面，日本佛學界，已比吾人先邁開了腳步。我國經論典籍之出版，至今尚少分段標點供人閱讀，乃使有心探討佛法者難以覓得津梁。古老解經釋論之方法，已不易為現代青年人所接受，故佛教急待具現代知識素養之學者，運用科學方法，有組織、有系統、有歸納、有演繹地加以研究。配合現代學術思潮，運用現代知識語言，這才是傳播佛學之不二法門。

第六、介紹佛教思想之著作—今日社會，是一效率競賽之社會，一切講究爭取時效，故亟需有人將有價值、有思想之著作，扼要地介紹，以使後學者能進一步深入義海。佛學原有典籍在數量上已使有心研學者望而生畏，新出版著作有良莠不齊，故先進者對佛學思想之導引與介紹，實為今日當務之急。吾人願意在此一方面對讀書大眾提供些微之貢獻。

本書，因佛光山為 1967 年 5 月 16 日破土開山，故每年在此開山紀念日之前出版一次。園地公開，歡迎佛教學人發抒高見，共同來莊嚴佛學思想。但本書同人雖有運悲智之心，惜才疏力拙，恐有所未逮，還望十方智德之士，有以教之，實深企盼。

1977 年 5 月 15 日於佛光山

## 序一《佛學研究論文集》出版緣起



1951年初，剛接觸佛教時，在宜蘭念佛會領受星雲大師的法益；1959年，我們幾個年輕人跟隨大師到三重成立佛教文化服務處，專辦佛教書籍文物的出版流通，乃至後來到高雄壽山寺辦佛學院及佛光山的開山，這幾十年，大師一直孜孜為念的就是佛教的文化、教育；期以教育培養人才，以文化為薪傳弘法利生，而這都是窮畢生之心哩，非一朝一夕能看到成績的事業。

由於大師畢生以文化弘揚佛法為己志。佛光山的創立也以文化事業為基礎接引大眾，除了編輯簡易契機的書籍流通之外，另方面更從事經教法義之深入研究以闡釋佛陀的妙法，再1977年我們發行了第一份《佛光學報》，作為佛光山開山十年的獻禮，也希望這是一份夠水準，國際學術界都能接受的刊物。

1989年，佛光山更將首次全省行腳托鉢款成立了文教基金會，每年舉辦各種學術會議，鼓勵研究佛學論文發表，贊助學術研究、文化事業、公益活動。這幾年又收集了不少新的論著，在學眾殷殷的企盼、敦促下，現在特別將過去已有的學報從新校正、排版，並收錄近年的新作，編寫《佛學研究論文集》，以方便更多學術研究之用。

看到這些書即將付梓，內心不禁頗為感懷，茲以當時因緣為誌，代為序。

## 編輯旨趣

佛光山開山宗長 星雲大師於本次大會開幕式中致詞：「佛教發展至今兩千餘年來，多少高僧、學者、大德在佛學研究上奉獻心力，才能為佛法的弘揚、教義的闡明，帶來千古不朽的貢獻。」畢生致力於實踐「人間佛教」的大師早已洞悉「人間佛教」是延續二十世紀末以來形成的佛教新主流，數十年來便不斷積極推動、鼓勵佛教學術界研討交流，不僅期望佛學的研究薪火相傳，更為二十一世紀的弘法開創新局。

繼歷年來本山所舉辦的「人間佛教學術研討會」獲得學界及與會大眾肯定，主辦單位財團法人佛光山文教基金會今春三月再度聯合南華大學、佛光大學、香港中文大學人間佛教研究中心，共同以「佛教與當代人文關懷」為主題舉辦論文發表會及二場交流座談，希望藉由專家學者們深入廣泛的討論，提供當今未來落實「人文關懷」精神與弘揚「人間佛教」理念作更密切的連繫。

本次會議受邀發表論文的學者包括：中國大陸的楊曾文、方廣錫、林國良、龔雋、李四龍等教授；日本的一樂真、岡本健資、織田顯祐等教授；韓國性圓法師、本覺法師、金應喆、崔琮錫等教授；香港的淨因法師、學愚、廣興等教授；斯里蘭卡法光法師及台灣的學者慧開法師、依空法師、永本法師、林谷芳、劉國威、黃俊威、黃國清、奧村浩基、蔡耀明、尤惠貞等教授，分別於三天、十場次的會議中就「佛教在當代的弘傳」、「佛教思想的現代詮釋」、「佛教與當代生死關懷」、「佛典的當代編纂課題」、「佛教與藝文的當代對話」等議題提出論點進行討論。今將成果集結出版，以饗社會大眾。

## 目 次

總序／星雲

序－《佛學研究論文集》出版緣起／慈惠

編輯旨趣

001 榮格心理學與佛教唯識學思想之異同／林國良

033 歐陽竟無與「人間佛教」從佛教政治與佛學研究法二方面看／龔雋

047 「和平主義者」對「反和平主義者」－四種現代韓國佛教模式／  
性圓法師／陳凱瑩（翻譯）／滿和法師（修正）

071 暴力的源流：瞋恚心－重新詮釋《阿育王傳》所述之正義法王的暴  
行／岡本健資／妙齊法師（翻譯）／賴寧欣師姑、滿和法師（修正）

083 佛教對人類面臨雙重挑戰的看法／法光法師／賴寧欣師姑（翻譯）／  
滿和法師（校對）

103 關懷社會人生，實踐大乘菩薩之道／楊曾文

115 生活門之止觀熏修／永本法師

133 正語和顛倒語－人間佛教論的現代意義／織田顯祐／依昱法師（翻譯）

145 關於緬甸與泰國出家作法的差異／奧村浩基／潘示番（翻譯）

169 《法華經·方便品》的當代詮釋兼論佛教內部對話的課題／黃國清

189 《摩訶止觀》「觀」病患境之現代詮釋／尤惠貞

215 《父母恩重經》的研究／廣興法師

263 抉擇佛教所施設的多樣的修行道路之基本原則：以《大般若經·第  
四會、第十六會》為依據／蔡耀明

287 「陽間佛教」、「陰間佛教」與「人間佛教」的反思／黃俊威

301 佛教臨終關懷與往生助念之理論建構芻議以《瑜伽師地論》為主之  
初探／慧開法師

335 關於親鸞的生死問題－與現代日本狀況之比較－／一樂真／  
依昱法師（翻譯）

341 略談漢文大藏經的編藏理路及其演變／方廣錫

359 建立「佛教文獻數據庫」初探／淨因法師

383 近年來有關十二至十六世紀珍本藏文佛典的蒐集與研究／劉國威

- 397 知見與行履－幾個與禪有關的台灣當代表演藝術作品的分析 / 林谷芳
- 423 蘇軾佛學接受研究 / 依空法師
- 443 佛教在西方的形象變化：兼談全球化時代的佛教理念 / 李四龍
- 473 韓國比丘尼僧伽的角色與地位 / 本覺法師 / 依恩法師 (翻譯)
- 495 佛法詮釋學與人間佛教的建立 / 學愚
- 523 佛教運動的世界化方案研究 / 金應喆 / 郭軒旭 (翻譯)
- 537 現代社會和生態菩薩的修行 / 崔琮錫 / 張明月 (翻譯)

### -英文部份-

- 553 Peacemakers vs. Anti-peacemakers: Four Forms of Modern Korean Buddhism / **Chanju Mun, Ph.D.**
- 591 Vraṭa as Source of Violence: An Alternative Interpretation of the Righteous King's Violent Deeds in the Aśoka-vadāna / **Okamoto Kensuke**
- 609 Buddhism and the Two-fold Challenges of the Human Being / **Dr. M. Dhammajothi**

### -日文部份-

- 639 言説と倒錯-佛教人間論的現代意義 / 織田顯祐
- 653 ミャンマーとタイにおける出家作法の差異 / 奥村浩基
- 681 「親鸞における生と死の問題－現代日本の状況と対比して考える」 / 一樂真

### -韓文部份-

- 693 韓國比丘尼僧伽의 役割과 位相 / 本覺法師
- 721 佛教運動의 世界化 方案 研究 / 金應喆
- 739 현대사회와 생태보살의 수행 / 최 중 석

# 榮格心理學與佛教唯識學思想之異同

---

林國良

上海大學文學院中文系研究員、博士生導師

## 提要

按榮格的意識閾下的心理內容屬無意識的定義，唯識學的第七識、第八識和種子，以及處於率爾心、尋求心狀態的前六識，都屬無意識範疇。榮格的無意識的心理內容與意識大都無關，無意識常成為非正常人格的根源；唯識學的意識就是種子的現行，而第七識與第八識中的二執種子，決定了眾生的有漏性和凡夫性。兩種理論差異的根源在於：榮格心理學是心理實在論，認為神話和宗教都是心理活動的產物，具有無意識的原型；唯識學則認為輪回和解脫都具有實在性，解脫是可以實現的目標。從唯識學立場看，榮格心理學的理論是假設性的，其原型和自性等範疇都屬假設，並不成熟完備；其治療非正常人格的實用目標雖有相當價值，但其自性實現的超越性目標恐怕是難以實現的。

**關鍵字：**榮格、集體無意識、原型、唯識學、種子、自性

已有不少研究者對榮格心理學與佛教理論進行了比較研究，得出了許多有價值有見地的成果。但筆者覺得，有些研究傾向於比較兩者的相似處，以證明佛教與榮格相似，或榮格與佛教相似。甚至，作為一個較為極端的例子，因為榮格有「同時性理論」，所以在有的研究中，佛教的「因緣和合」也被說成是「非因果論」了<sup>1</sup>。

筆者以為，榮格心理學與佛教（包括唯識學）理論雖有相似處，但差異處更大於相似處。本文擬將兩種學說的主要理論進行深入細緻的比較，以說明兩者各自的特定內涵及相互差異，而對基於兩者相似處考慮如何使兩者結合的問題，因篇幅所限，不作進一步討論。

---

<sup>1</sup> 劉耀中、李以洪，《榮格心理學與佛教》，上海：東方出版社，2004年，頁167。

## 一、意識與無意識

### （一）意識「閹下」的領域

榮格對無意識曾下過這樣一個定義：「我把無意識定義為所有那些未被意識到的心理現象的總和。這些心理內容可以恰當地稱之為『閹下的』——如果我們假定每一種心理內容都必須具有一定的能量值才能被意識到的話。」<sup>2</sup>

由此可見，榮格是將心理現象分為兩大部分：一是能被意識到的現象，二是意識「閹下」的、一般狀態下不能被意識到的心理內容。前者是意識領域，後者是無意識領域。

唯識學理論本身是自成體系的，現為與榮格心理學作比較，就按榮格的意識「閹下」或閹上的標準，來考察唯識學諸範疇。

在唯識學中，心理活動的主體是八識及其相應心所，而物質也是由心識變現，故而可說，一切存在現象的主體是八識與心所。八識中，榮格所說的意識，即能為人所意識到的心理內容，在唯識學裏，應為前六識，其中，五識是感覺活動，第六識主要是思維活動。人們所能感知的認知、情感、意志活動，都是在六識中進行的。而榮格的無意識領域，即意識「閹下的」領域，唯識學裏可以明確的有這樣一些類別：一是現行第八識和現行第七識，二是（第八識中的）各類種子。在唯識學中，現行現象的顯露形態，種子是現象的潛藏形態，每一現象都有此二種形態。即一切基本的物質和精神現象，在每一眾生的第八識中都有其種子，此種子在條件具備時就能生起現行活動的現象。這些唯識學特有的「無意識」範疇，起的是什麼作用，其作用是否與榮格心理學的無意識作用相同，下文再作詳盡討論。

<sup>2</sup> 榮格，《榮格文集》，北京：改革出版社，1997年，頁5。

進而，唯識學的六識是否都屬榮格所說的能意識到的心理內容？對此還可從榮格所列舉的無意識內容來進行細緻的比較研究。

首先需說明的是，唯識學的意識，是個比較複雜的概念，它是指第六識的活動（實際上還應有同時生起的相應心所，此處先不討論心所），具體分為四種意識：五俱意識（與五識同時生起的第六識，不起分別），獨散意識（能起分別、即能進行思維活動的第六識），夢中意識，定中意識（處在禪定狀態的第六識）。而這些意識類別，與榮格的無意識所包含的具體內容比較，有的可能還屬意識「閾下的」領域，即未必都符合其意識的含義。

榮格對無意識作過這樣的描述：「無意識是所有那些失落的記憶、所有那些仍然微弱得不足以被意識到的心理內容的收容所。這些心理內容是不自覺的聯想活動的產物——夢也是由這種聯想活動導致的。除此之外，我們還必須把所有那些或多或少是故意予以壓抑的思想感情也包括在內。我把所有這些內容的綜合稱之為『個人無意識』。」<sup>3</sup>

在另一處，榮格這樣描述無意識：「我所知道的、但此時未想到的一切事物；我曾經意識到、但現在已忘卻的一切事情；我感官所感受的、但未被我意識心靈注意的一切事情；我感覺、思索、記憶、需要和做的非自願又不留意的一切事情；正在我心中形成、有一天將出現在意識中的東西。」<sup>4</sup>

這兩段描述的無意識內容大體是相同的，包括：

1. 記憶。在第二段描述中，「我所知道的、但此時未想到的一切事物」和「我曾經意識到、但現在已忘卻的一切事情」，應該都指記憶。兩

<sup>3</sup> 榮格，《榮格文集》，北京：改革出版社，1997年，頁5。

<sup>4</sup> 拉·莫阿卡寧，《榮格心理學與西藏佛教》，北京：商務印書館，1996年，頁111。

者的區別似乎在於：第一種情況是指隨時可啓用的記憶，第二種情況指很難恢復的記憶（當然通過如催眠等特殊手段還是有可能恢復）。而記憶在唯識學中是由「念」心所實現的，「念」起的作用正是形成記憶；而同時熏成的「念」種子則保持記憶，留待以後啓用。

2. 「微弱得不足以被意識到的心理內容」。第二段描述中，「我感官所感受的、但未被我意識心靈注意的一切事情」和「我感覺、思索、記憶、需要和做的非自願又不留意的一切事情」，都指此類現象。此類現象，可與唯識學的「五心論」作比較。

「五心」指心識覺知外境（對象）時，依次而起的五種心。（1）率爾心，又稱率爾墮心，指心識與物件接觸的一剎那間生起的心，由於是突然而自然地生起的心，所以沒有善惡之分。（2）尋求心，指要想瞭解對象而進行觀察思考之心。（3）決定心，指對於物件產生明確認識之心。（4）染淨心，指對於物件產生好惡等感受之心。（5）等流心，指染淨心持續不斷地生起。寬泛地說，六識都有「五心」，但嚴格地說，五識是現量的，所以只有第一率爾心，只是與同時生起的五俱意識共同地說，五識也有「五心」。因此，嚴格地說，只有第六識有「五心」。

而榮格所說的「微弱得不足以被意識到的心理內容」，大體相當於前兩階段的心識，即在還未形成對於物件明確認識（決定心）之前，由於各種原因而注意力轉移，故而認識、情感、意志等還未成型的心理內容。

3. 「故意予以壓抑的思想感情」。唯識學對一般的「故意予以壓抑的思想感情」沒有過多關注，但對修行者，則非常重視其煩惱障和所知障的

現行和種子的壓伏和斷除問題。在唯識學中，被壓伏的二障是以種子形態存在於第八識中，唯識學的最終目標是要將二障種子也徹底斷除。

4. 「正在我心中形成、有一天將出現在意識中的東西」。這涉及到無意識的作用，下文將作詳細討論。（但簡略地說，對此，唯識學討論較多的還是修行中的現象，如無漏種子的力量會隨著修行的持續而不斷增強，最終現行，即證得果位，如四智大菩提。）

此外，關於「我感覺、思索、記憶、需要和做的非自願又不留意的一切事情」，粗略地說，這也可歸為上述「五心論」討論的範圍，但嚴格地說，這可能也正是唯識學所不留意的事情，因為唯識學對凡夫的一般心理活動（非修行活動），並沒有過多注意。

最後，關於夢中意識，榮格將夢中的心理內容歸入無意識領域，而唯識學則明確夢中意識也屬意識之一種，似乎不屬無意識，但另一方面，唯識學也承認，夢中意識是模糊的、含混的，不具有其他三種意識的那種清晰性，就此點而言，也可說夢中意識是在意識「閹下的」。此外，定中意識是唯識學獨有的範疇，榮格心理學沒有相關論述，本文也不討論。

## （二）個人無意識和集體無意識

榮格心理學進而將無意識區分為個人無意識和集體無意識。上述記憶、微弱的心理內容等，都屬個人無意識。關於個人無意識，榮格指出，記憶等還不是個人無意識的主要內容，無意識並不只是記憶等的收容所，「個人無意識的內容主要由『帶有感情色彩的情結』所組成，它們構成心理生活中個人和私人的一面」。<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> 榮格，《榮格文集》，北京：改革出版社，1997年，頁40。

情結是無意識中知、情、意等相互關聯的族群。有各種各樣的情結，每一情結都是一種自主的結構，具有自身的內驅力。情結一般指人們的某種執著心理，往往具有貶義色彩，如自卑情結、戀物情結，而最著名的就是佛洛德提出的那個「俄狄浦斯」情結。但情結也並非總是貶義的，它也可發揮正面的、積極的作用。榮格舉例說：有所作為的藝術家往往註定要犧牲普通人的生活樂趣和幸福，他們從屬於「創作的殘酷激情」的情結。因而，情結比任何其他東西更多地反映了「精神生活的焦點」。<sup>6</sup>

而在個人無意識之外，還有集體無意識。榮格說：「然而除此之外，我發現無意識中還有一些性質不是個人後天獲得而是先天遺傳的。例如，在沒有自覺動機的情況下，作為一種衝動而去執行某些必要行動的本能，就屬於這種性質。在這一『更深』的層面，我們還發現了一些先天固有的『直覺』形式，即知覺和領悟的原型。它們是一切心理過程必需事先具有的決定性因素。正如本能把一個人強行迫入特定的生存模式一樣，原型也把人的知覺和領悟方式強行迫入特定的人類範型。本能和原型共同構成了『集體無意識』……本能本質上是一個集體現象，也就是說，是一種普遍的、反復發生的現象，它與個人獨特性沒有任何關係。原型也和本能有著同樣性質，它也同樣是一種集體現象。」<sup>7</sup>

故而，集體無意識的內容包括本能和原型。

關於本能與無意識的關係，榮格認為：「本能活動必須包括在無意識過程中」，但無意識過程不可能「全都歸入本能活動」。<sup>8</sup>「本能行為的最大特徵就是它具有普遍一致性和可重覆發生性。」「只有那些來自遺

<sup>6</sup> 李德榮，《榮格性格哲學》，北京：九州出版社，2003年，頁11。

<sup>7</sup> 榮格，《榮格文集》，北京：改革出版社，1997年，頁6。

<sup>8</sup> 榮格，《榮格文集》，北京：改革出版社，1997年，頁2。