

東海大學教育研究所

碩士論文

榮格心理學與加爾文神學的交談

—論榮格《答約伯》(Answer to JOB) 與加爾文思想
中「上帝形象」與「苦難」之概念

The Dialogue between C.G.Jung's Psychology and
J.Calvin's Theology—Discussion on the 「God Image」
and the 「Suffering」 in Jung's 《Answer to JOB》 and
Calvin's Thought

研究生：鄒淑卿 撰

指導教授：張利中博士

摘要

心理學與神學看似兩個不同領域與範疇，但在透過宗教對話與詮釋學方法，來削減彼此的衝突與排斥，進而達到對話的可能性。

筆者以榮格做為心理學的代表，加爾文作為神學的代表，並從中提出「上帝形象」與「苦難」作為對話的平台，在各自論述自身觀點之後，再互相對話比較，尋求其中的同異之處，並尋出心理學與神學有無重疊、合作、幫補的機會。

榮格始終是以一位心理學家的觀點去看待宗教，尤其是對於上帝形象的論說，他強調其所談論的上帝形象並不觸及到上帝本身，而是一種心理上的真實，是人的心理所投射出的上帝原型，也因為此一論點，便引導出其在《答約伯》書中所描述有別於傳統所界定的上帝形象，也就是「上帝的陰暗面」。也因為榮格的心理學方法，苦難成為進入人心理去認識上帝的引導者，人可以透過苦難進到「自性化過程」，意即提升自身的靈性，活出「本真」。

而加爾文則是以一位敬虔的信徒來認識上帝，他所描繪出的上帝形象是以聖經為根基，認為上帝是一切美善的源頭，世界之所以會有苦難是人類原初犯罪的結果，但縱使人人皆會遇到苦難，但在上帝的主權與護理之下，活在苦難中的人們亦可以倚靠上帝勝過苦難。

最後，兩者雖對「上帝形象」，與「苦難」都有不同界說，但對於人如何面對在世苦難的生活態度都有共同關注，榮格重在於依靠「自力」，提升對上帝形象的不同認識，以達成自身與世界和諧的目的；加爾文則重在於依靠「他力」，相信上帝的美善，依靠上帝的主權、以及對世界的護理之功，當人即使與苦難面對面時，也能處之泰然。

最後筆者試圖融合兩者的觀點，便是榮格說出了人的心理真實感受，而加爾文則給出了積極的實踐力量，若以人為中心立場，這兩者的融合，便可以幫助我們去同情、同理受苦的他者，並以信仰的力量來幫助受苦的人。

關鍵字：宗教對話、詮釋學、上帝形象、苦難、無意識、自性化

Abstract

The psychology and the theology looked that resembles two different domains and the category, but is penetrating the religious dialog and the hermeneutics method, reduces each other's conflict and repels, then achieves the dialog the possibility.

The author took C.G.Jung's psychology and J.Calvin's theology to dialog, and proposed that "the God image" and "the Suffering" takes the dialog the platform.And seeks the same or different place.

Although both C.G.Jung and J.Calvin are differently viewpoint, but they have the same attention that how to face the suffering in their life.

Finally, the author attempts to fuse both's viewpoint, was Jung says person's psychology to feel really, Calvin has given the positive practice strength.If take the human as the central standpoint, this both's fusion, then might help him who we sympathized, likewise suffer hardships, and believed the strength helped the human who suffered hardships.

Key words: Religious dialog, hermeneutics, God image, Suffering, unconsciousness, individuation

感謝

每一次的論文寫作，就是每一次的成長，不僅在學問知識上的成長，在心靈、與態度上也增長了不少。

從論文研究題目的選定，到開始蒐集資料、閱讀、筆記，以及無數次與指導教授的面談、討論，直到開始一字一字地用電腦打出完成，這個過程當中的心情轉換，我想只有正在經歷寫論文的人才能夠體會。

與「文本」面對面，並要從中理解作者的意圖，是一件不容易的事，「不認同」與「認同」，互相在腦海交織著，自我的主觀意識有時主導、引出新的看見，但有時也成爲「阻礙」，使我看不見作者的意思，以致於無法正確認識作者的思想。在寫作論文的過程，我視之爲對自我的一種操練，不僅操練我的研究態度、與方法，也是操練我的個性—從急躁到安穩、從缺乏耐心到持之以恆，以及操練我的心靈—面對寫作瓶頸，亦能夠倚靠上帝尋求智慧。

我是基督徒，所以，我要感謝萬事萬物皆由祂掌權的上帝，若不是祂的帶領引導，軟弱的我絕對無法在繁忙的家庭、牧會、學業生活中，仍能完成碩士學位；若不是上帝純善的旨意，安排了指導教授張利中老師成爲我論文寫作的指引者，我無法在學術的迷霧中走出來，也安排了許多愛我的老師、同學、朋友，總在每一次的低潮爲我禱告與鼓勵（尤其是千慧學姐與陳昕助教，你們真是那最可愛的天使）；若不是出於上帝的恩典，賞賜給我一位支持與愛護我的先生（江明恩牧師），讓他願意在每一次的學費註冊缺乏時一肩扛下，爲我奔走籌款。

感謝上帝，給了我這麼多的恩典，也願所有幫助我論文完成的朋友，都同得上帝的祝福。學習的路，我依然會在主的恩典與愛中繼續走下去。

目錄

第壹章	緒論	01
	第一節、從個人到超個人心理學.....	01
	第二節、心理學與神學對話的可能性.....	02
第貳章	研究動機與方法	04
	第一節、研究動機.....	04
	第二節、研究方法.....	04
第參章	榮格 (Carl Gustav Jung) 的心靈學說	10
	第一節、榮格的生平背景.....	10
	第二節、榮格所處的世界.....	12
	第三節、榮格分析心理學基礎理論.....	15
第肆章	作為前理解的約翰·加爾文	
	(John Calvin) 神學思想	22
	第一節、時代思潮.....	22
	第二節、加爾文的「人論」.....	26
	第三節、神的形象與人的形象之互相關係.....	28
	第四節、成聖之道.....	30
	第五節、自我否定—回應苦難.....	30
第伍章	榮格《答約伯》(Answer to JOB) 內容概述	34
第陸章	榮格《答約伯》之文本詮釋	51
	第一節、榮格的心理學進路.....	51
	第二節、榮格在《答約伯》中的上帝形象概念.....	52
	第三節、榮格在《答約伯》中對苦難的詮釋.....	60
	第四節、小結.....	63
第柒章	加爾文對「上帝形象」與「苦難」的看法	65

第一節、加爾文的神學進路：認識論.....	66
第二節、加爾文思想中對「上帝形象」的認識.....	67
第三節、加爾文思想中對苦難的詮釋.....	76
第四節、加爾文思想中面對苦難的態度.....	81
第五節、小結.....	85
第捌章 榮格與加爾文的交談.....	87
第一節、榮格的宗教觀.....	87
第二節、加爾文的宗教觀.....	89
第三節、兩種上帝.....	91
第四節、兩種苦難.....	96
第五節、榮格心理學式對耶穌基督的詮釋.....	99
第六節、總結.....	100
參考文獻.....	106

第壹章、緒論

第一節、從個人到超個人心理學

從心理學的歷史來看，心理學在早期是屬於哲學的範疇，但自一八七九年馮德（W.M.Wundt）在萊比錫大學成立世界第一個「心理實驗室」以來，即將心理學從哲學中脫離出來成爲一門獨立的學科，而定基在自然實證科學的根基上，緊接著心理學的發展從德國漸漸轉移至美國，行爲主義、實用主義的興起，乃至於廿世紀初的人本主義¹，在心理學界皆有其影響力²。在心理學的發展過程中，相繼出現了許多的研究典範，如佛洛伊德的潛意識探索所開創的精神分析學派心理學，以及榮格的「分析心理學」（analytic psychology）等等，這些學派不僅提供了人對人類心理的認識途徑，也爲宗教與心理學的交談與合作重新開啓了一扇窗。

在馮德以前到十五世紀的文藝復興時期之間，是以基督教經院學派所強調的以神爲中心爲根基，即便之中出現了許多的科學家，仍是對上帝存有敬畏，然而「實證主義」與「人文主義」的興起，就已經宣告人既不能企圖像「神學」或「形上學」那樣，用超出實證範圍的態度去認識世界，也不能只關注理性思辯而忽略人對自我及世界的知覺，換言之，其所意欲強調的是一切有關人類的知識都已經包含在「科學」範圍內。這樣的說法，雖然肯定其價值但多少也引來非議。因此，便有「超個人心理」學派爲修正、彌補實證科學及人文主義之偏頗而提出的反省。

李安德在其所著《超個人心理學—心理學的新典範》一書中提到，「佛洛伊德派」爲心理學的第一勢力，「行爲學派」爲第二勢力，人本心理學派則爲第三勢力，但人本心理學家馬斯洛（Abraham Maslow,1908-1970）逐漸發現到人本心理學

¹ 是當代美國心理學主要流派之一，由美國心理學家馬斯洛博士創立，心理學界又稱爲「馬斯洛心理學」。廿世紀初，精神分析學派及行爲主義心理學在美國流行，由於精神分析學派過份重視性慾本能，強調人的潛意識動機，而行爲主義則強調刺激反應理論，強調外部環境條件對行爲的制約性，否定人類的意識的作用，所以馬斯洛認爲，精神分析學派和行爲學派，把心理學建立在對動物行爲研究和對精神病患者的病態心理研究上，抹煞了人與動物的根本區別，貶低了人的意識和品格。因此，人本主義心理學強調心理學應關心人的價值和尊嚴，研究健康的人格，研究人類中的出類拔粹者，因此與前述精神分析及行爲學派有明顯的分歧，因此心理學界稱人本主義心理學爲心理學中的「第三勢力」。參：李安得著，《超個人心理學—心理學的新典範》（若水譯，台北：桂冠，1992），頁 92-95。

² 參：托瑪斯·黎黑(Thomas Hardy Leahey) 著，《心理學史》（李維譯，台北：桂冠，1996）。

的缺陷，發覺人本的模式還不夠完全，同樣為人本心理學家的 Anthony Sutich 就指出人本的有限性：「我感到人本的取向有所不足，它並未適切地納入我們的文化對『個人內在』的領域所開拓的深度，也不夠強調人在宇宙中的地位。我愈來愈意識到自我實現的觀念已不足以包容一切³。」，因此應該要尋找一個比人本心理學更開放、更寬廣的典範，馬斯洛稱這新的心理學趨勢為「第四心理學」（或「第四勢力的革命」）⁴。他也在他的書《*Toward a Psychology of Being*》（1968）的序言中寫道：「（超個人心理學）以宇宙為中心，而不只注意人性需求或興趣而已，它超越人性、自我及自我實現等觀念。⁵」，因此，「超個人心理學」這一學派重視人之超越性經驗，更將探討的領域超越人的行為與心理層次，直指人的靈性層次，不只是探討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與靈性需求為目的。時至今日，心理學提供人們學說與實踐之道，為許多冀望在心靈層次上進步的人提供了一個學理的基礎，這樣的發展，也使得人類對於自我根本價值與目標的探索，從傳統的宗教信仰、神學上的思考，以及自然主義心理學，逐漸轉移至超個人之心靈層面。

第二節、心理學與神學對話的可能性

筆者思考，神學與心理學確實是有許多對立之處，但不可否認的也有其重疊的部分，例如其所共同關注的便是人的心靈，那麼，要如何透過對話、甚至是合作，幫助人們心靈提供整全的出路？

筆者將榮格的宗教心理學作為追尋答案的出發，尤其是他所著《*Answer to JOB*》一書中來尋找，試圖為心理學與基督教信仰的對話找出一條途徑，並做出適合當代社會需求的信仰反省，本研究以「上帝形象」、「苦難」的探討作為中介，牽起心理學與神學兩端使之交流。榮格曾經是佛洛伊德（Sigmund Freud，

³ 李安德著，《超個人心理學—心理學的新典範》（若水譯，台北：桂冠，1992），頁 169。

⁴ 同上，頁 171。

⁵ 同上，頁 171。

1856-1939) 精神分析學派的一位重要成員⁶，他見證了心理學自科學主義，到人文主義與精神分析，再到靈性層次與自我超越的發展，這當中，相信榮格有他特殊的轉換歷程，其中不乏有掙扎與痛苦，但也有更多對內在心靈的傾聽，以致於在傾聽當中獲得不同於傳統神本思想的啓示。雖然榮格僅是一位心理學家、臨床精神科醫師，而不是一位神學家，但在其著作中，卻也可以發現其對宗教信仰的廣泛興趣，亦可找出他身為一位基督徒所做的信仰與神學反省，即便這不是他論述的重點，不過他也著實為我們建構一套心理學基礎，並由此幫助人在精神層次上達至圓滿的實現。

筆者是一位基督徒，且是神學家加爾文的擁護者（長老教會信徒），對此一信仰有著高度的委身與認同，但筆者也自問，是否能在心理學與筆者的基督信仰（尤其是有著加爾文神學思想的前理解）的對話中，讓自身的眼界更加的開放與開闊，可以預見，這條探索之路對筆者來說亦是掙扎與痛苦，但筆者願意學習謙卑，學習傾聽，進入至一位心理學家的心靈世界，進而發覺交談之道。

⁶ 佛洛伊德邀請榮格擔任「國際精神分析協會」的第一任理事長，兩人對各自的才華互相欣賞，尤其佛洛伊德稱榮格為他的繼承人。參：C.S.Hall&V.J.Norbdy 著，《榮格心理學入門》(A Primer of Jungian Psychology) (史德海、蔡春輝合譯，台北：五洲，1988)，頁 15。

第貳章、研究動機與方法

第一節、研究動機

誠如前章所談，筆者要從心理學與基督教都關心的「上帝形象」和「苦難」作為心理學與神學交談的平台，然而，為何要選擇「上帝形象」和「苦難」，因為人對於神的形象之描繪，也就是說人如何去看待上帝，關係著人對「苦難」的詮釋，也關係著人如何在充滿苦難的世界中做出回應。筆者把榮格與加爾文擺放在交談的圓桌前，他們對這兩者都有精闢的見解，加爾文根據聖經提出以神為出發，由上而下的觀點；榮格則是提出以人為出發，由下而上的不同論述。無論是由上而下，或者是由下而上，這兩者的交會會帶給人們不同以往的視域。

第二節、研究方法

榮格是一位「心靈」(psyche)的現象學者，本研究將針對榮格的《答約伯》(Answer to JOB)進行文本詮釋與對話工作，在方法上採取宗教對話方法論(Religious Dialogue)與詮釋學(Hermeneutics)的進路，同情式的理解，進而去明白榮格的意圖，以達到與榮格視域融合，並與之對話。

(一)、宗教對話方法論

宗教對話包含了三個部分：(1)「各宗教間的對話」(Interreligious Dialogue)這種嘗試所涉及的範圍很廣，如佛教與基督教的對話，基督教與印度教的對話，亦有猶太教、基督教與伊斯蘭教的三方對話等等。(2)「本宗教內的對話」(Dialogue)譬如佛教各宗派間的對話，新教各宗派間的對話，基督教內部天主教與新教的對話。(3)「宗教與意識型態的對話」(Religion-Ideology Dialogue)，比如，有些基督教學者試圖與馬克斯學者展開對話⁷，本研究即屬於此一範疇，基督教（加爾文神學為代表）與榮格思想作對話。

⁷ 張志剛著，《走向神聖—現代宗教學的問題與方法》(台北：世界宗教博物館基金會，2006)，頁 257。

關於宗教對話，約翰·希克（J. Hick）以宗教哲學的觀點說道，世存的任何一個宗教幾乎都是在不瞭解其他宗教的情況下發展的。⁸而在不同宗教或派別的相接觸，大多都是「衝突」，而不是「對話」，這顯然不能促進各宗教間的互相認識和理解，因此為研究、解釋各宗教間所持「絕對真理」之觀點的相衝突所在，宗教比較中的「宗教對話方法」成爲一種新的嘗試。希克也提醒：不論你抱有何種信仰，只要你熱愛真理並「自稱爲真」，便必須意識到他人也在追求真理，也「自稱爲真」。現存各種宗教信仰在真理問題上的主張是多元的，只要能夠正視各主張間的衝突與矛盾，便應當放棄先入爲主的觀念，從排斥到交往，從衝突到對話，以達成相互理解，尋求問題的真正答案。⁹

（二）詮釋學方法論

以下參照洪漢鼎所著《詮釋學史》針對「詮釋學的轉向」做概略摘要描述¹⁰。

（1）、士萊瑪赫的普遍詮釋學轉向

十九世紀的士萊瑪赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834）發展出了一套普遍詮釋學理論體系，也就是從早期獨斷、特殊詮釋論中被解放出來，並使之成爲一種文學解釋工具和無偏見的方法論。對於神學來說，這種「解放」意味著聖經的詮釋不再僅是基督福音的宣告，而是對其文本可以做出其他不同的理解。士萊瑪赫認爲人對文本的理解，是對原始創造活動的重構，並且理解者或解釋者可以對原作者做出更高的理解¹¹。

（2）、狄爾泰的「再體驗」詮釋學轉向

直至狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911），他把普遍詮釋學的觀念作爲精神科學的認識論基礎，也就是把理解和解釋確立爲精神科學的普遍方法論，強調「理

⁸ 同上，《走向神聖—現代宗教學的問題與方法》，頁 259。

⁹ 同上，《走向神聖—現代宗教學的問題與方法》，頁 260。

¹⁰ 洪漢鼎著，《詮釋學史》（台北：桂冠，2002），頁 67~202。

¹¹ 洪漢鼎著，《詮釋學史》，頁 77。

解」是一種「再體驗」的過程，即是通過理解者的內在經驗在感官呈現的外在符號上去領會他人的心靈或精神，而精神科學之所以對生命有所理解，是因為生命的共同性和普遍性，因而通過一種心理的轉換過程可以來理解另一個人的內在經驗，而我們也有可能在他人的身上發現我們自己經驗的至深處。也就是說，我們可以通過理解，通過對內在生命的表現的體驗，滲透到人類心靈的內在世界¹²。生命與體驗概念便互相聯繫。狄爾泰把這種內在心理的生命表現，用描述性的心理學作為理解工具，並以人作為詮釋的主體，這樣，狄爾泰就完成了心理學到詮釋學的過渡¹³。正是這裡，我們可以看到以後海德格此在詮釋學的預兆，即理解是此在自身的基本存在方式。

(3)、胡塞爾的現象學詮釋轉向

胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）強調哲學必須作為嚴格的科學，因此他讓哲學從形而上學中擺脫出來，但他又認為哲學是與其他一般的具體科學不同，它應當給認識提供根基或基礎的東西，為了延續此一想法，他主張對某客觀存在物的認識，必須「面向物自身」（zu der Sache selbst），即對要認識的事物從一開始就不確立一種未經檢驗的理論，為了要回到物自身，我們必須把我們所有的理論和「前理解」置入括號，不看一切的前判斷。也就是說，哲學想要成為一門嚴格的科學，它就必須完全沒有理論地、前判斷地，而全新地說明問題。這樣一種無前判斷的哲學就是在把我們的理論和前理解「括起來」之後，代之以一種反思態度出現的關於我們認識行為內容的純粹描述，簡言之，這就是現象學¹⁴。

其方法論便是對研究對象做「現象學還原」（phenomenologische Reduktion），排除一切因襲的傳統觀點、自然觀點和理論構造，從而達到「面向事物自身」。其中便分為「本質還原（直觀）」（Eidetic Reduktion）¹⁵與「先驗還原（直觀）」¹⁶

¹² 同上，頁 109。

¹³ 同上，頁 111。

¹⁴ 洪漢鼎著，《詮釋學史》，頁 126-130。

¹⁵ 「本質還原」即在判斷思維中引導人們從事實的（經驗的）一般性出發到「本質的」一般性，

(Transcendental Reduktion)。其次為，意識之「意向性」(Intentionalitaet)，胡塞爾認為所有的意識行為都可以區分為客體化的(即使客體顯現的)和非客體化的(即不使客體顯現的)的兩種意識行為，而任何一種非客體化的意識行為都奠基於客體化的意識行為之中，這就是所謂的意識的意向性結構，按此結構，任何意識都是關於對某物的意識，意識都是指像某個對象。因此，現象學的任務就是在這種完全範圍內描述經驗以及現象¹⁷。

(4)、海德格現象詮釋學轉向

海德格(Martin Heidegger,1889-1976)的詮釋學轉向肇始於胡塞爾的現象學。胡塞爾現象學要求哲學家擺脫任何外在標誌和概念構造而直接「面向事物自身」，利用「還原」、「懸置」把事物的性質抽象掉，得到一個純粹事物的描述，不過，他也發現自我卻不能視為一個可還原的對象，而應當看做是與對象得已被經驗的統一意識流相等同的東西，也就是說，自我不是意識的一個對象，而是經驗對象的一種意識主體。正是這裡，海德格找到自己哲學的出發點：一方面繼續發展胡塞爾那種使事物如其所是地顯示自身的方法，另一方面不同於胡塞爾的觀點，更加強調存在的事實性是比人類意識和人類知識更為根本的東西¹⁸。也就是說，我們可以從一種特殊的在者，及人的此在中找到一般存在的意義，人類在此所以能這樣，是因為他是一種與存在打交道的特殊在者。

而海德格對於現象學詮釋學的看法便是，「讓人從顯現的東西本身那裡如其從其本身所顯現的那樣來看它」¹⁹，並且在言談中使事物得已被揭示。這種揭示的功能是讓事物本身把自己帶到光亮之處，是讓事物自身把自己從隱蔽狀態帶入光天化日之下，而不是我們心靈或意識把意義投射到事物之上。不是我們強加意

這種還原方法就是本質還原。參洪漢鼎，《詮釋學史》(台北：桂冠，2002)，頁 138。

¹⁶ 「先驗還原」即通過先驗懸置獲取純粹意識或先驗意識的方法。參洪漢鼎，《詮釋學史》(台北：桂冠，2002)。頁 138。

¹⁷ 洪漢鼎著，《詮釋學史》，頁 141-142。

¹⁸ 同上，頁 181。

¹⁹ 洪漢鼎著，《詮釋學史》，頁 187。

義於事物之上，而是事物用自身的力量如其所是地把自己顯現出來。海德格並提出了一條「讓事物自身顯示」的途徑，就是「此在的現象學」(Phaenomenologie des Daseins)，又可稱為「基礎存有論」(Fundamentalsontologie)。就是說它不是以一切存在者的存在作為是探討對像，而是只以存在者狀態上與眾不同的存在者即此在作為探討對像，它是以對此在進行生存論分析的形式出現，簡言之，就是讓此在解釋自己，這個方法論也可稱為「此在詮釋學」(Hermeneutik de Dasiens)，它不僅把此在本以存在的基本結構顯示出來，而且也把一般存在的本真意義展示出來²⁰。

(5)、呂格爾現象詮釋學轉向

呂格爾 (Paul Ricoeur, 1913-2005) 的詮釋學一般稱之為現象學的詮釋學，如果擺脫胡塞爾的唯心主義現象學解釋，那麼就可以預見現象學與詮釋學之間的本質性聯繫。這兩者都是探討意義問題，而且都認為意義的來源先於語言，再者現象學的方法本身就是一種詮釋學的方法。在整個詮釋學歷史中，關於詮釋學的轉向，呂格爾提出一整全性的看法，他認為從士萊瑪赫、狄爾泰的詮釋學呈現出「從局部詮釋學到普遍詮釋學」的傾向，而海德格、伽達默爾的詮釋學則呈現「認識論到存有論」的傾向，呂格爾認為後者比前者更為重要，這是解釋的方法論深入到其解釋的存有論的根本轉向。但呂格爾所做的詮釋學方法則是再一次的從理解存有論出發返回解釋認識論和方法論。因此，他便把詮釋學和現象學相結合，其目的是要通過表明現象學因詮釋學而復興來指明「一條向當代哲學的道路²¹。」

在文本詮釋方面，他提出「佔有」(appropriation) 概念，這並不是把文本還原為讀者的世界，而是讀者把自己交付給文本。因此佔有首先意味著剝奪，佔有一個文本，就是佔有者首先因進入文本世界而消失自己的過程，它不再是一種擁有，而是一種自我的剝奪。他在《詮釋學與人文科學》書中說：「最終我所佔有

²⁰ 同上，頁 189。

²¹ 洪漢鼎著，《詮釋學史》，頁 264。

的是意欲的世界，後者不是在文本之後，像一個隱藏的意圖那樣，而是在文本之前，就像作品展開、發現、揭示的那樣。自此之後，理解就是在文本面前理解自我。它不是一個把我們有限的理解能力強加給文本的問題，而是一個把我們自己暴露在文本之上並從它那裡得到一個放大的自我²²。」

小結

當筆者面對榮格龐大複雜的思想，與之進行對話之前，筆者的心態要先調整好，並認識到不同思想的激盪勢必會有許多的排斥與衝突出現，若筆者執固己見、拒絕接受對話的一方，則便無法達到互相對話的目的。所以筆者就要將自身的「前理解」置入「括號」，不讓這些已有的論點、觀念、判斷、思想來阻礙榮格意圖的顯現，並在反思的過程中，做出最純粹的描述，不僅描述事物本質，也描述自身經驗。筆者除了要去理解「思想」背後作者（榮格）的意圖之外，甚至是還要去做出與之不同的理解，並且更要去體驗作者的生命，瞭解其精神生命的內在表現，與之互通，從中也可發現自身內在的深層經驗。不過，值得注意的一點，榮格在觀察人的心理現象時，應用各種「型態」（pattern）的方法來說明這些現象的雷同，並由它們所表達出來極為高度的相似性與兩極化的現象，結論出他們來自一共同的無意識基本原型。這些「型態」也就是「象徵」，因此他對象徵所做出的詮釋，也就是對原型的詮釋。因此，筆者必須看出榮格在運用象徵的詮釋學時，他所指涉的象徵背後意義。再者，榮格的詮釋學是一段由下而上，即由人的主體經驗出發，筆者也會依循其路徑，試圖透過榮格的眼光來看事物現象，並獲得其中意義，而達到與榮格「視域融合」，但最終目的，依循呂格爾的詮釋學進路，「理解就是在文本面前理解自我」，透過榮格的心靈探索、文本研究、並與筆者的前理解對話之後，筆者可以更深刻的理解自我，也就是說「我從新認識自己」，並且透過此一歷程，筆者亦提出自我反省，從中去探索「對話」之可能。

²² 同上，頁 289。

第參章、榮格（Carl Gustav Jung）的心靈學說

每一種思想、學說的產生，絕不可能僅是個人的主觀性論述或臆測，在其精神、思想的背後皆是蘊含著時代、歷史的深刻意義，所以，任何一個人思想上的成熟都離不開他生活的世界。榮格，這位影響後世甚巨的心理學家，他所主張的心理學理論，與他的生活經驗與當代思潮自有密切的關係。那我們便要問，是什麼樣的環境造就了如此特別的心理學家，我們要從兩個角度來觀察，一個是他個人的生活環境，另一就是當代的社會環境。

第一節、榮格的生平背景

（一）、家庭背景

榮格誕生於一八七五年七月廿六日瑞士的凱斯維爾（Kesswil）鄉村裡。他的名字取自他的祖父、巴塞爾大學醫學教授的名字。他的父親是瑞士新教牧師。九歲以前沒有任何弟兄弟姐妹作伴，在他之前雖也曾有二個哥哥，但卻都早夭。九歲時雖有一個妹妹誕生，但不久後也去世，只有他一人倖存。

榮格的父親原本是個慈祥慷慨和寬宏大量的人，只是後來漸漸變得多疑，脾氣暴躁，經常在家裡和妻子爭吵。這給榮格幼小的心靈蒙上了一層陰影。而他的母親也因為情緒障礙壓抑而飽受痛苦。榮格在他的自傳《回憶·夢·省思》中有提及他的母親有時簡直像變成另外一個人，連珠砲似地嚴厲話語，會嚇得榮格無言以對。當榮格忍受不了的時候，它就會躲到閣樓上去，在那兒有一位忠實的陪伴者—他自己用一小塊木頭雕成的人像—給他以精神上的安慰。榮格常與這個木雕人像做冗長的對話，向它傾吐內心深處的秘密。

他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，或跑到大自然靜思，尤其在他出生之地的康坦斯湖（Lake Constance）綿延到阿爾卑斯山，那種無限廣闊的視野，使他對世界有種神秘的感受，也孕育

了他內在、隱密的「宇宙中心」的想法²³。

（二）、宗教背景

榮格的童年生活籠罩在濃重的宗教氛圍裡，除了作牧師的父親和作主教的祖父之外，他還有幾位對神學頗有研究的伯父，他們都是牧師。即便如此，他本身卻沒有被傳統基督信仰所吸引，他在他的自傳中寫到：「我盡所能地強迫自己去對基督有積極的態度，但是我沒有辦法克服我私下的不信²⁴。」不過，即便否定基督教，但並不影響他對宗教的興趣，尤其是對古代文化中宗教神話的喜好比對聖經的喜好還濃厚，他藉著夢境和幻想來探索心靈，本身也常有許多主觀經歷。

死亡對榮格來說也不陌生，經常有當地的漁夫在湍急的瀑布下喪生，在榮格的記憶中，保存了相當多喪葬儀式的生動回憶。出現在回憶中的常是又大又黑的箱子，以及身穿黑色長袍、頭戴黑色高帽、臉色陰沈憂鬱的牧師，就這樣，許多年來，這些回憶一直使得由年榮格感到相當害怕。榮格本人小時候也曾幾次有瀕臨死亡的經驗，所幸都沒有造成不可挽回的遺憾²⁵。

（三）、求學過程

榮格從十一歲時，到了巴塞爾（Basel，他母親的故鄉）的城市內一所大學校就讀。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，他對他的同學們遂開始有了嫉妒，也同情自己父親的貧窮，漸漸地，學校生活變得枯燥乏味；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。這段時期，他沈浸在閱讀他自己喜歡的書籍和探測大自然奧秘的快樂之中，他把這些看得比任何一切都更重要。直到一次，他無意間聽到父親與叔父之

²³ 童年時，榮格看到巍峨的高山山脈，偉大的自然景象，便馬上被吸引過去，久久不願離開，他曾說：「沒有水，也就根本沒有人能夠生存」，他與大自然的親近可想而知。

²⁴ 同榮格著，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，頁 90。

²⁵ C.S.Hall & V.J.Nordby 著，《榮格心理學入門》（史德海、蔡春輝譯，台北：五洲出版社，1988），頁 5。

間有關他的的對話，父親說：「如果他真患了不治之症，那簡直是太可怕了。我已經把我僅有的積蓄花光，如果這孩子將來不能自謀生路，前景真是不堪設想。」這才如夢初醒，而願意振作起來，甚至加倍努力、超出以前的學習能力。榮格說，從這次的生病經驗中，他真正懂得精神官能症是怎麼一回事²⁶。

在童年時期，榮格就有過許多他不敢告訴任何人的夢、體驗和情感，但是問題只要涉及宗教就會被壓抑下來，若是對宗教教義有所疑惑，他父親給他的答案都只是「只要信、不要懷疑」，因此，宗教不僅給他帶來心靈上的困惑，也成爲了一種障礙，這障礙使得他與父親不能互相交流與理解。這些在宗教上的衝突貫穿榮格整個青少年時期，同父親進行宗教和神學問題的辯論，其結局總是不愉快。直至十六歲，榮格的興趣漸漸轉移至哲學探討上，他最喜歡的哲學家是叔本華，因爲叔本華關心的是痛苦、困惑、情慾和罪惡等問題，榮格想，終於有一位有勇氣的哲學家敢於公開承認，宇宙的秩序並不完全是按照至善原則來奠定²⁷。這種哲學上的啓示，使榮格不僅對人生、也對神學有了新的想法。

報考大學時，他對科學、哲學、歷史、考古學皆有興趣，但最後他選擇了科學，只是開學後不久，他又選擇轉向醫學，到了第三學年的暑假，他經歷了幾次神秘經驗²⁸，影響了他終身職業的選擇，從此與心理學和精神病學結下了不解之緣，爲人類奉獻出他畢生的經歷。只是，對於榮格的選擇，很多人都感到驚訝和不解，然而，榮格堅持自己的選擇，他把自己的決定視爲命運的呼喚，但同時，他也感受到不被理解的痛苦。

第二節、榮格所處的世界

(一)、新舊交替的社會

²⁶同榮格著，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，頁 63。

²⁷同 C.S.Hall & V.J.Nordby 著，《榮格心理學入門》，頁 9。

²⁸ 在榮格的一生中，夢、幻想以及種種神秘現象一直具有重要作用。特別是當他面臨重大決定選擇時，更是如此。早在童年時期，榮格就十分重視無意識的自發顯現，尤其是他在夢中的自發顯現。參：常若松著，《人類心靈的神話-榮格的分析心理學》（台北：貓頭鷹出版社，2000），頁 32-44。

一八七五年榮格出生時，瑞士還處於保守與封閉之中，許多保守思想充斥在整個社會之中，宗教生活也滲透到各個層面，每一個人皆被約束在傳統與宗教之下，無人敢逾矩、也無人敢挑戰當時的社會尺度。當時，新教的倫理觀點在瑞士根深蒂固，因此，個人品行的正直、誠實、清白取決於人的勤奮、宗教敬虔、與履行社會責任。也因為如此「清教徒式」的觀念，導致當時一般人對弱勢者、貧窮者以及社會邊緣人多採異樣的眼光，貧窮是因為懶惰造成，人們不堪的處境是因為墮落、犯罪、又不願意悔改所致，更有甚者，有些則認為這樣的人是應當受到處罰。常若松在其著作《人類心靈的神話—榮格的分析心理學》一書中描述了當時的社會現象，「許多精神疾病，尤其是那些涉及到性以及性壓抑的疾病，往往被人忽略或默默忍受。瑞士醫師曾試圖對導致歇斯底里、不健全心理功能、強迫性憂鬱等疾病的原因做出解釋，但卻又不得不迴避與此有關的對性關係的探究²⁹。」作者更進一步指出，這樣的社會現象已經嚴重束縛了精神醫學的發展。

接續，整個廿世紀的變化，不論是在西方人文、社會科學皆大大的發展，一些新的思想與理論不斷湧現，在心理學上各個支派也已逐漸成熟獨立，各流派在不同的面向把握著對人的研究。新的思潮不斷衝擊著當代傳統的社會，人們開始反思舊有傳統對當代社會的適度性，也慢慢走出傳統保守的禁錮與窠臼，處在這時代的榮格，正面臨一種新舊衝撞，理性與非理性激烈衝突的時代，但也在這個時代中，醞釀著他的分析心理學。

（二）、哲學對榮格的影響

榮格在其自傳當中有特別提到對他影響至深的兩位哲學家，即叔本華（Arthur Schopenhauer，1788-1860）與尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844-1900）。

榮格在其自傳中說：「他（叔本華）是第一個提到世界的痛苦的人，這種痛苦觸目可及；他還提到混亂、情慾、邪惡等其他似乎從未注意的。」「總之，

²⁹ 常若松著，《人類心靈的神話—榮格的分析心理學》（台北：貓頭鷹出版社，2000），頁 46。

叔本華出現了，他認為宇宙的基礎裡，並非一切都是向善的³⁰。」榮格還從他對世界的觀看，例如因病漸漸死亡的動物、隱藏在平和世界下的無情悲劇、以及昆蟲世界的弱肉強食、和與人互動中發現人性未必是善的這些經驗中，得到叔本華理論的驗證，因此，榮格說：「叔本華對世界的陰暗描述獲得我毫無保留的贊同³¹。」，他並將叔本華所提「創造世界的意志是盲目的」中的「意志」，等同於「上帝」，也就是說，「上帝是盲目的」。榮格顯然很興奮於這樣的理論，在他的作品裡也多採用這樣的觀念。

至於尼采，榮格對於他所提出的「超人理論」相當動容，榮格認為，這和他的「自性化過程」(individuation) 理論很接近。尼采的「超人」概念得自於波斯先知查拉圖斯特拉，這位先知總是教導人每隔一段時間都會有救世主的出現，為人帶來啓示，尼采原本自述為「反基督的」，但透過這位先知的觀點，而帶出新的訊息，就是之前的基督教價值觀已經不夠，現在需要的是一種理想的道德觀。所以，他說「上帝死了」，用「超人」取代上帝，並建立起一種全新的價值體系，是現世的和個體本位的生存實踐哲學，這有別於傳統以上帝為中心的精神哲學³²。換句話說，個人的主動性在此被彰顯出來，而此觀念便與榮格的「自性化」概念一樣。自性化是指向個人主動成為完整的自己的一種歷程，這個過程是由「自我」(ego) 和「真我」(Self) 共同交相互動而組成的。

榮格延續著這兩位哲學家的思想，其所共同關注的是要將人性的價值從傳統的觀念中解放出來，人在自我生活實存中有主宰性的地位，上帝或者是宗教要在人類世界中退位，而潛藏在人類心靈底層的世界要重新被召喚回來。

(三)、榮格在基督教歷史中的地位

因父親與叔伯皆為新教牧師，所以榮格從小所受的教育為傳統基督教教育，

³⁰ 榮格著，《榮格自傳：回憶、夢、省思》(劉國彬、楊德友譯，台北：張老師出版社，1997)，頁 105。

³¹ 同上，頁 105。

³² Ann Casement 著，《榮格：分析心理學巨擘》(廖世德譯，台北：生命潛能文化，2004)，頁 84。

只不過榮格並不滿足傳統基督教對於信仰的、教義的論述，他也發現到當時人對自身宗教信仰的麻木與虛偽，以及聖禮無法激起他內在心靈的信仰熱忱，所以榮格對當時的基督教下斷言：「這根本不是宗教」「這裡沒有上帝，教堂是一個我不應該去的地方，那裡沒有生命，只有死亡」³³，他頓時發現他原所知道的教會、信仰已經徹底瓦解，他認為這是他一生中最大的失敗，因為他認為他與這個世界唯一有意義的聯繫的宗教觀已經解體了，他不可能再有信仰的歡樂。但也因為有這樣的經驗，促使他去思考一個人應當如何看待上帝？於是他進入了多元宗教的探索，不再限於基督宗教，而是包含了煉金術、古代神話、密教、東方宗教等研究，他也同時發現，在世界各地不同的宗教中，都存在著一種將集體無意識投注到人的意識中的共同特徵。

雖然榮格似乎與基督教分道揚鑣，但是他依然聲稱自己是基督教徒，並且提出許多的說法是有別於傳統教義，我們可以在《答約伯》一書看到榮格對於基督教的不同見解，而這些對基督教的「創新」論說，無疑是對當時教會的一種反對勢力，因此榮格常遭受教會界的攻擊，但他似乎對這些批評不以為意，並且聲稱他是以一位教友以及比別人更有機會窺見心靈深處的醫生的身份來看待上帝，並且他所述說的是個人主觀的想法，是屬於「心理上的真實」，但也同時道出了許多與他有類似經驗的人的共同想法³⁴。

第三節、榮格分析心理學基礎理論

當榮格決定投入人類心靈的探索時，他也開始了一段對於當代來說是「晦暗不明」的場域，在《榮格心靈地圖》(Murray Stein, 1999) 書中，作者即稱榮格為「發覺人類內在心靈世界的哥倫布」，所以，這位人類心靈的探索者，在探索過程中不斷地塑造出他獨特的心理學理論，而這些理論著實也提供人類對心靈世界的認識。

³³ 同榮格著，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，頁 89。

³⁴ 此段話摘錄於榮格所著《答約伯》的前言。

(一)、心靈 (psyche)

包含意識、個人無意識與集體無意識的概括性名詞。集體無意識有時被稱為客觀的 (objective) 心靈，因為他不是個人的或個體的³⁵。

(二)、集體無意識 (collective unconscious)

它既是發展自佛洛伊德個體無意識³⁶ (personal unconscious) 的概念，也是榮格的獨立創造。榮格用它來表示人類心靈中包含著人類進化共同的精神遺傳，或者說，集體無意識中包含著人類進化過程中整個精神性的遺傳，注入在我們每個人的內心深處。

榮格認為集體無意識是精神的一部份，它不僅儲藏著被壓抑的個人記憶與被遺忘的個人經歷，榮格說：「它與個體無意識截然不同，因為它的存在不像後者那樣可以歸結為個人的經驗，因此不能為個人所獲得。……集體無意識的內容從來就沒有出現在意識之中，因此也就從未為個人所獲得，它們的存在完全得自於遺傳。它的內容主要是原型³⁷。」也就是說，與個體無意識相比，集體無意識的層次更深，因而意義也更大，它可以使人接觸到人類根本的經驗與知識。對榮格來說集體無意識不啻是為人類心靈運作、人格完美和內在轉變的終極來源。

(三)、原型 (Archetype)

此概念與集體無意識概念關係相當密切，要使這兩者概念截然分開是行不通的，兩者都必須仰仗對方以達到理論上的完美。榮格強調集體無意識的內容就是原型，所以，沒有了原型，集體無意識也不可能是集體。

榮格的「原型」一詞源於柏拉圖的「理型」³⁸ (eidos)，他借用來描繪心理

³⁵ Murray Stein 著，《榮格心靈地圖》(朱侃如譯，台北：立緒，2005)，頁 287。

³⁶ 「個體無意識」儲存了有關個人曾經歷、思考、感受或知曉的各種事物的記憶，只是因為受到壓抑或者遺忘，它們的存在已經不再被意識到。參：Robert H.Hopcke 著，《導讀榮格》(蔣韜譯，台北：立緒，2000)，頁 3。

³⁷ 申荷永著，《心理分析入門—我的理解與體驗》(台北：心靈工坊，2004)，頁 166。

³⁸ 「理型」又稱為觀念 (Ideas)，不是思想的創造物，而是獨立於思想的抽象對象存在。這些理

的各種現象。榮格認為「原型」是「理解的典型方式」，即是做爲人類一份子所共同具有的心理認知與理解的模式，也就是一切經驗的基礎。正因爲集體無意識是透過原型這種先存的形式所構成，它同時也具有一種與所有的地方和所有的個人皆符合的大體相似的內容和行爲方式，因此它就組成了一種超個人的心裡基礎，普遍地存在於我們每一個人身上，並且會在意識及無意識的層次上，影響著我們每個人的心理和行爲。

在這種原型心理學的意義上，榮格認為，歷史中所有的重要觀念，不管是宗教、科學、哲學、倫理等觀念都必然回溯到一種或幾種的原型。這些觀念的現代形式，只是其原型觀念的不同表現，是人們有意識或無意識地把原型觀念應用到了生活現實的結果³⁹。

不過榮格亦提出一種描述原型的方法，就是「原型意像」(Archetypal images)。但是榮格也一直努力去區分原型與原型意像的不同，原型本身是無意識的，我們的意識無從去認識它，但是可以透過原型意像來理解原型的存在及其意義。於是，我們可以把原型意像看做是原型的象徵性表現，透過理解其表現以及表現的象徵，我們就可以認識原型。比如出生、結婚、死亡、分離等等，在其象徵的意義上來說，都再現著某種原型的存在⁴⁰。換言之，只要具有意象性並因此可被描述，一種心理實在才可能成爲意識的內容，即能夠被描述。不過，同一原型所產生的原型意像並非一成不變，它是會隨著文化的不同來展現出不同的面貌，甚至在同一文化中，也有可能展現出不同面貌。

(四)、原型意像—阿尼瑪 (Anima)、阿尼姆斯 (Animus)

1、阿尼瑪 (Anima) 是榮格用來形容男性內在的女性存在的原型意像，它是

型是永恆的，不變的和具體的，因爲它們是感覺不到的，所以我們只能通過思想認識它。它是我們許多用詞所參照的東西，即使這些東西與感官向我們展現的是完全不同類型的對象。參：。Robert Audi 主編，《哲學大辭典》(台北：貓頭鷹，2002)。「柏拉圖」，R.Kr.撰，徐學庸審定，頁 951。

³⁹ 申荷永著，《心理分析入門—我的理解與體驗》，頁 169。

⁴⁰ 同上，頁 171。

男性無意識中的女性補償因素，也是男性心目中一個集體的女性形象。榮格認為「阿尼瑪」是透過遺傳的方式而留存於男人的無意識裡，它既不呈現，也不消失，他是始終存在於男性身上，起者女性化的作用。

男性的阿尼瑪特徵通常是由母親決定。如果母親帶來的影響是消極的，阿尼瑪就會表現出煩躁易怒，這樣一來男性的一生也會呈現出一種悲慘、煩悶、憂鬱的特質，甚至阿尼瑪就會演變成致死的惡魔。當然，如果男性能夠理解自己的阿尼瑪，而來消除這些負面的影響，阿尼瑪就可以成為強化男性特徵的積極作用。在男性的精神世界裡阿尼瑪但演著通往內部世界和無意識自我的引導者或中間人的角色⁴¹。

2、阿尼姆斯（Animus），是指女性身上的男性存在原型意象，榮格認為，正如男性身上存在著無法消除的女性意像一樣，在女性的身上也不可避免地保存著某種男性意像。阿尼姆斯同阿尼瑪一樣，對人們的無意識瞧瞧地發揮著影響力。

在女性的成長過程中，父親影響著阿尼姆斯的發展，當女性在思考和行動的時候，便會不自決地受到受到父親的影響。之後，阿尼姆斯就會投射到另一男性身上。阿尼姆斯也同時有消極與積極的一面，端看女性如何認識自身內在的阿尼姆斯，並適當地控制它在合宜的位置上⁴²。

所以，榮格認為他們是一種自我意識與集體無意識接觸的中介。榮格這樣描述：「他們的天生功能是將自己放在個人意識與集體無意識之間，他們可以像牆或門一樣起作用，引向集體無意識的形象上⁴³。」

（五）、陰影（shadow）

指黑暗中的自我，是人格中最原始的、本能的一面，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」。但陰影並非無意識性格的全部，

⁴¹ 申荷永著，《心理分析入門—我的理解與體驗》，頁 172。

⁴² 同上，頁 173。

⁴³ 榮格著，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，頁 460。

它代表未知或所知甚少的自我屬性與特質，這些屬性與特質幾乎都屬於個人的範圍，並且也能被意識到。在某些方面，陰影也包含個體人格生活以外的來源所延伸出來的集體成分。

若從經驗的觀點來看陰影的特質，他主要作用在「人格自我」(ego-personality) 之上，具有極明顯、而且是自發性的情緒特質，為人們所察覺，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樣的人。通常這些投射出來的形象都是負面的，是自己要否認、但是別人卻能清楚瞭解的性格和衝動，例如：自私自利、精神渙散、粗心大意、不實際的幻想、陰謀詭計、懦弱、貪心等等，當我們一旦被指責出這些性格之時，我們會氣惱，就在這氣惱的一點上，我們自然就發現了自己的一部份陰影，是我們之前沒有意識到的。有時，陰影也會在人們衝動和不經意的行為中顯現出來，在個人還來不及思考之前，邪惡的念頭就已經蹦了出來，策動陰謀，讓我們做出錯誤的決定。此外，陰影有會受到集體的影響，人有時會受到他人的陰影壓制，也會去做出不合乎自己個性的衝動。例如：不同的民族意識、政治意識、社會意識型態等等，都會對個體有所影響⁴⁴。

面對人性中的陰影，人應該如何積極面對，並導之為善，榮格的建議是將之提升到意識層面，有就是要去知覺到自身的陰暗面，並且接納、包容這個事實，更具體的說，為找到光亮，就必須先進入黑暗裡面，並且用適當的方式去對待。覺察自己的陰影，乃至達到某種心理的整合，也是心理分析過程中重要的工作目的。

(六)、人格面具 (persona)

實際上就是我們所說的「我」，我們所表現給別人看到的我們自己，但是我們的人格面具並非真實本來的自己。人格面具與陰影是相互對應的原型意像，我們傾向於隱藏我們的陰影，同時也傾向於修飾與裝扮我們的人格面具。在心理分

⁴⁴ 同 Murray Stein 著，《榮格心靈地圖》，頁 137-142。

析的意義上來說，當我們把自己認同於某種美好的人格面具的時候，我們的陰影也就愈加陰暗。兩者的不協調與衝突，將帶來心理上的問題與障礙⁴⁵。

（七）、情結（complex）

這個概念在榮格分析心理學的理論中具有十分重要的地位，他發現情結不僅提供心理世界中無意識層面的直接證據，而且能提供有關無意識的潛在內容及其所具備的情感能量，因此，榮格不同於佛洛伊德的理論，認為情結才是通往無意識的忠實道路，而並非是佛氏所指稱的「夢」。

在榮格看來，情結具有源自原型的核心，並具有某種特別的情緒基調。情結基本上是屬於一種「自主性」的存在，他可以與我們的整體心理系統保持聯繫，但也會分裂、脫離、甚至獨立。因此，情結的消失與出現，有著它自身的規律，往往不受我們意識的支配和控制，甚至能夠反過來支配我們的意識自我。當人們被情結強烈支配的時候，我們往往已經不能在理智地表現本來的自己。所以人們也必須要去理解情結在自我心理和行為上所受的影響，然後來降低情結的消極作用⁴⁶。

（八）、真我（Self）

對榮格來說一種完美的人性的原型就稱為真我，而在英文「Self」中特別將“S”大寫，不是小寫，意圖是這自代表著原型上的本我而非個人的自我，因此，「真我即是心靈自身最高的組織原理的原型⁴⁷。」榮格也發現這種完美性的組織原型尤其在各種宗教形象之中得到了絕妙的表達與發展，因此他認識到本我在心理上的表現就是對於神的親身體驗，或者經驗到「人類靈魂中的上帝之影」。顯然，榮格並不只在將全能並超驗的神降低為一種心理經驗或一個人類集體無意識中的原型，而是要揭示出神的形象是如何存在於人的心靈之中，如何以神的方式

⁴⁵ 申荷永著，《心理分析入門—我的理解與體驗》，頁 174。

⁴⁶ Murray Stein 著，《榮格心靈地圖》，頁 50-53。

⁴⁷ Robert H.Hopcke 著，《導讀榮格》，頁 96。

表達自己⁴⁸。

(九)、自性化過程 (individuation)

這是榮格分析心理學中特殊的術語，也是其核心性的概念。榮格也指出，心理學發展的目標，其實就是「自性化」，也就是「真我 (Self)」的實現。這是一個過程：一個人最終成為他自己，成為一種整合性的、不可分割的、但又不同於他人的發展過程。這個過程是圍繞以真我為人格核心的一種整合過程。那何謂「真我」？「真我」不等同於「自我」(ego)，自我只是我的意識主體，而真我卻包含了無意識內在的整個心理主體，它是統一、組織、和秩序的原型，它把所有原型，以及這些原型在意識和情結中的顯現，都吸引到它的周圍，使他們處於一種和諧的狀態⁴⁹。

按照榮格的看法，「真我」的實現，也就是「自性化過程」，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。但是他也同時對我們提出忠告，不應該過多地強調真我的完滿實現，而應該更多地強調對於真我的認識，而這才是獲得自性化的完滿途徑。

⁴⁸ Robert H.Hopcke 著，《導讀榮格》，頁 97。

⁴⁹ C.S.Hall & V.J.Nordby 著，《榮格心理學入門》，頁 53。

第肆章、作為「前理解」的約翰·加爾文(John Calvin)

神學思想

在探索榮格的思想時，筆者必須將自身已有的的判斷、經驗、觀念、思想，也就是「前理解」先行置入「刮號」，用純粹的眼光來看待榮格，以避免做出過於主觀的評論。同時，在探索之後，其目的是要將自己的前理解思想搬出與榮格來對話，透過對話、比較，尋找心理學與神學對話之可能。因此，筆者也將自我在神學上的前理解做一扼要整理，以利之後的交談。

筆者屬於長老教會的信徒，所受到的宗教教育具有濃厚的改革宗神學思想，尤其是長老教會創始者約翰·加爾文的神學及其宗教精神，更是根深蒂固的存於筆者的內心。筆者之所以認同加爾文的神學觀點，是被其宗教敬虔與信仰熱誠所吸引，這位被後世譽為「當代最像基督的人」，用最敬虔的態度活在上帝的面前，他關心人們在信仰上的歸正，不斷地講道、著書、演講，甚至與人辯護基督教基本教義，目的就是要信仰者真正地認識上帝，並且在世上可以合神心意地作真正的基督徒。筆者從民間信仰改宗皈依基督教之後，因所處的是華人傳統環境，所以經歷過多次的信仰衝突、掙扎與理性上的思辯，最後在基督信仰中獲得踏實感，並且依循加爾文的教導與精神，用認真敬虔的態度來面對自身信仰、面對上帝，而在面對生活一切問題時，很難不用基督教的態度（尤其是加爾文的眼光）來看待。所以，將加爾文的神學思想視為我的「前理解」是恰當的，以下也將會列出部分加爾文的神學思想，尤其是針對本論文關於「上帝形象」與「苦難」的主題。

約翰·加爾文是十六世紀歐洲著名的宗教改教家、新教長老宗的創始人、日內瓦宗教改革的重要領袖。在進入加爾文的思想時，我們必須先瞭解其生長背景，何以為的歷史脈絡造就出日後影響歐洲世界的改教家、思想家。

第一節、時代思潮

加爾文所處的年代（1509～1564），有三股思潮在互相較勁與交織，即經院哲學、人文主義、與宗教改革思潮。加爾文在這三股思想勢力中，漸漸塑造出自有獨特的思想。

（一）、經院學者加爾文

根據麥格夫（Alister E. McGrath）在其所著《宗教改革運動思潮》（Reformation Thought :An Introduction）書中對「經院哲學」一詞所下的定義：「經院哲學最好是被視為中世紀的運動，其全盛時期為 1200 至 1500 年間，特別強調宗教信仰的理性證明，以及那些信仰的系統闡述。故此，「經院哲學」不是指一套特定的信仰系統，而是指一種整理神學的獨特方式，那是一套高度發展的方法，把材料表述，提出精良的定義，而且達至一個神學的綜合觀點。」因此，在當時，許多基督教思想建基於亞理斯多德的哲學方法論而被系統性地建立與整合起來，基督教思想的合理性也透過亞理斯多德的哲學論證而被證明。荷蘭學者利克（L.M. de Rijk）也為經院哲學下如此定義：「經院傳統是一種哲學（與神學）研究與教學方法，其主要特徵是不斷重複使用一套概念、區分、定義、命題分析、論證技巧以及辯論方法體系，此體系最初起源於亞理斯多德的邏輯⁵⁰。」

在加爾文的思想中，包含了濃厚的經院哲學傳統色彩，因為他的早期宗教教育就是經院傳統教育的產物。他的父親與母親皆是天主教徒，父親更在主教座堂中任職，這使得加爾文有很好的受教育環境。他最初接受的是經院傳統教育，他在進入巴黎大學前，已經接受了完整的初級啓蒙教育，例如拉丁文的初級課程、文法課程、基礎邏輯、算數、以及哲學（尤其是以亞理斯多德的哲學思想為主）。在這樣的環境下，他所接受的基本方法和理論，奠定了他對基督教的基本認識，他紮實且訓練有術的經院方法，在其後來的改教生涯中，無論是辯論、教學、語言、講道、著作上都有明顯突出的表現，且在神學思想上，也依循他所受的「奧古斯丁路線」教育，這在他的著作《基督教要義》可明顯看出。

⁵⁰ 劉林海著，《加爾文思想研究》（北京：中國人民出版社，2006），頁 22。

（二）、人文主義者加爾文

《劍橋哲學辭典》對於人文主義所下的定義：「一組主張人在事物架構當中具有特別位置的預設。」也就是說，它並不單指某一些思想學派，或某些特定信仰理念，我們可以說「人文主義」是泛指一種重視人尊嚴的思想觀點，而「人文精神」就是指突顯出這種特色的精神⁵¹。

加爾文十四歲進入巴黎大學就讀，在這所大學中他接受了完整的人文教育與法學教育，在這段時期的教育人文學教育促成了加爾文思想的形成。加爾文從著名法學家 Pierre de Estoile 學習法律，深受法律人文主義的影響，也結交了許多擁有新思想的朋友，這些人對加爾文都有不同程度的引導，而在學習同時，他從經院傳統上的哲學思辯逐漸轉移至研讀聖經，並且時時佈道，在當時大學中頗有名氣。1531年，其父親過世之後，加爾文便放棄法律，並在1532年自費出版了《塞涅卡〈論仁慈〉註釋》，加爾文採用文藝復興時代所流行的《原文對照批評法》來分析〈論仁慈〉這篇文章，後來也用同樣的方法從事聖經研究。要運用這種方法，研究者必須在原文下很大的功夫，並且深入探討作者在寫作當時的真正含義，因此不同版本之間經常互相比較分析，目的在找出最符合原文與歷史背景的版本。藉著這種系統化分析，原文的真實含義才能正確地顯現出來。

《塞涅卡〈論仁慈〉註釋》這本書反映了加爾文的人文主義思想，也反映出當時人文主義的特點。可惜此著作並沒有引起注意，不過加爾文依然勤奮學習，也透過人文主義的觀點，慢慢地將經院傳統哲學方式，改變為人文學古典研究，從語言、歷史、文獻開始著手，這些人文主義方法，加爾文也同時運用在他所有的著述中，不過，值得注意的是，在人文主義中也有「回到本源」(ad fontes)的呼籲，這就成為宗教改革「回到聖經」的基礎⁵²。當然，加爾文亦根據此一呼籲，轉向聖經研究，他相信聖經是神聖的啓示，是信心及教義各方面權威的終極來

⁵¹ 林鴻信，〈從加爾文神學思想看基督教價值的人文精神〉，收錄於關啓文主編，《基督教價值與人文精神》(香港：浸會大學，2006)，p.112-136。

⁵² 麥格夫 (Alister E. McGrath) 著，《宗教改革運動思潮》(Reformation Thought :An Introduction) (香港：基道，2006)，頁 29-34。

源。他據此推論，惟有直接從原文來讀聖經並精確了解原文字句的真義，才能將純正的福音顯明出來，不受長久以來走入歧途的羅馬大公教會及教皇體制所扭曲。這樣我們才能明白上帝的計畫，教義問題也才能獲得解答。

不過這種方法從目的轉向為工具，人文主義成為了加爾文闡述神學理論、推廣宗教改革的重要工具，也就是說，透過人文主義的研究方法，使人明白聖經中所啓示的真理要義，並且人們將要明白「人何以為人？」、「人如何在上帝面前自處？」、「人如何以合上帝心意過在世生活？」等，因此，「人」和「上帝」之間便架起了一座親密的橋樑，「人」便在其神學思想中成為積極關注的重點，不過加爾文將「人論」置於「認識上帝」的架構之下，換言之，「認識人」與「認識神」是牽連在一起，並且以從「上帝形象」的觀點，來論述人的價值⁵³。

加爾文心目中的人，是活在上帝主權之下的人，但不是說人在上帝面前便偏廢了本身的價值與尊嚴，或者棄捨人之權利與義務，而是本身人的主權因著上帝主權被建立起來。依此觀點，加爾文肯定人的尊嚴與價值，但是必須要在上帝主權之下來看待。加爾文的「人論」將會在下一段有更清楚的描述。

（三）、宗教改革者加爾文

宗教改革運動（Reformation）是由一群重要人物所孕育和發展的，它不僅是涉及社會的力量，也同時關乎著對於宗教的觀念。之所以要宗教改革，誠然因為西方教會不論是在建制上、實踐上與理論上，都需要激烈而徹底的檢修。在十六世紀，教會司法制度、教制的官僚主義已經變得聲名狼籍，腐敗無能。聖職人員的道德生活散漫，變成許多醜聞的來源，因此改革的呼聲四起，當時要求：教宗必須較少關注俗事事物；教會行政、道德與法治必須革新；聖職人員一定要受合宜的教育；教會要清除所有濫用職權的弊端；更多關注教會靈性等等⁵⁴。不過，對於改教家來說，教會除了已經失去原有真教會的本質之外，也失落了原有的

⁵³ 劉林海，《加爾文思想研究》，頁 45。

⁵⁴ 麥格夫（Alister E. McGrath）著，《宗教改革運動思潮》，頁 3。

思想遺產，就是基督教教義、神學與宗教觀念，這些也必須並列在改革的範圍之內。因此，許多的改教家都致力於基督教信仰的回歸，致力於把握基督教的真本質。加爾文認為，基督教信仰與實踐所根據的獨特觀念，在當時即使不是完全受扭曲，也已經是被蒙蔽了。因此加爾文回應了人文主義的口號：「回到本源」，回到聖經傳統，主張人的罪惡、墮落導致人在上帝面前的有限與卑微，並且從新拾回基督教純正的敬虔與聖潔。

加爾文的《基督教要義》，便是利用簡明的文字來幫助信徒更加認識基督教基本思想，只是當時的加爾文並無意加入宗教改革的陣容，他只想安靜地作個學者，尋找隱蔽的地方寫書，暗中傳遞改教思想，但是上帝似乎並不願意順其所願，當他因改教思想而被教會當局通緝，逃難至日內瓦時，日內瓦的改教家法惹勒（Guillaume Farel, 1489-1565）力邀加爾文留下與他一起改革，一開始加爾文不肯，但是被法惹勒咒罵過後，他感覺到上帝呼召而留了下來。他便開始了他的改教生涯。

第二節、加爾文的「人論」

加爾文對人的積極論述，其方法主要建立於「對上帝」與「對人」的雙重認識論，「上帝」與「人」為主要關注焦點。《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）開宗明義就論到「對上帝的認識」與「對人的認識」，這兩種認識是息息相關。文藝復興時期，通過古典研究興起了人文主義的風潮，其中人文主義精神的重要依據之一，就是蘇格拉底的名言：「認識你自己⁵⁵」，認識自己就是認識人的起步，也是認識真理的入門，但加爾文擴展其精義，不僅去認識自己，人也要認識上帝，加爾文論述認識人到認識上帝，並且再由認識上帝到認識人。

（一）、在認識人中認識上帝

⁵⁵ 麥格夫（Alister E. McGrath）著，《宗教改革運動思潮》，頁 207。

「我們對自己的認識不只激發我們尋找上帝，而且引領我們逐步找到上帝⁵⁶。」加爾文認為，對人的認識會導向對上帝認識，一方面，人從自己的優點可以看見上帝，「人一觀察自己，就必要立時思念上帝」，因為「我們所具有的才華絕非自己所本有，甚至我們的存在也無非是單靠上帝⁵⁷」，另一方面，人從自己的缺點得以期盼上帝，因為「我們的貧乏更顯出上帝的無限豐富」，「我們因自己的不完全，而念及上帝的完全」，「除非我們先對自己不悅，否則我們不會真誠的仰望神⁵⁸」

對加爾文來說，塵世的人是看得見的形體，但天上的上帝是看不見的，所以他主張在對看得見的人之中去尋找認識那看不見的上帝，但人必先認識到自己在上帝面前的貧乏與罪惡，以致於能夠真誠地去仰望神。

（二）、在認識上帝中認識人

「除非人先注視上帝的面孔，並謙卑省察自己，否則就不可能正確地認識自己⁵⁹」，加爾文又認為，對上帝的認識可以幫助人們認識自己，因為認識上帝可以提升眼界，而加深對人的認識。但由於「人與生俱來的驕傲」，使得人自以為公正、無辜、聖潔、聰明，而不知自己的不義、邪惡、愚蠢，當人受限於自己的敗壞，無法參照比自己更高的標準時，就會自以為完美⁶⁰。「因為我們的眼光只侷限於塵世，滿足於自己的義、智慧和美德，我們必然得意洋洋、自吹自擂、幻想自己為神⁶¹。」所以，認識上帝會揭穿這些假象，我們會看到冒充公義的不義、假扮智慧的愚妄，冒充有力量的無能，這些看見都會幫助我們對人的認識。按照加爾文的思想，我們可以說，認識創造者的崇高，有助於認識被造者的真相。因為「除非人將自己和祂的行為與神威嚴的標準相比，否則他便永不會深入地感受到

⁵⁶ 加爾文著，《基督教要義》(Institutes of the Christian Religion) (加爾文基督教要義翻譯小組，台北：加爾文出版社，2009)，第一卷第一章第一段 (簡寫 1.1.1)。

⁵⁷ 同上，1.1.1。

⁵⁸ 同上，1.1.1。

⁵⁹ 同上，1.1.2。

⁶⁰ 同上，1.1.2。

⁶¹ 同上，1.1.3。

自己悲慘的光景⁶²。」

第三節、 神的形象與人的形象之互相關係

既然「人」與「上帝」的關係透過「認識」而被連結起來，那這兩者到底有何互相作用？

在創世紀 1：27 便已揭示人的身上有神的形象，所以加爾文根據此一經文主張：「人是按造上帝形象被造的」，認為人在萬物當中的特別地位是建立在神上帶有上帝的形象⁶³。因此我們可以如此推論，人是具有創造者上帝的形象，而人與神的關係就有如人是複製版，而上帝是原版，當我們認識神也就認識了人的原版。但另一方面，認識人就認識了上帝的複製版，亦即上帝的形象。所以依此，人和上帝的關係被牽連起來。

但加爾文並不認為人可以成為神，而是人要認清自己「複製版」的角色且時時刻刻活在上帝的榮耀下，受造者是完全不能脫離創造者上帝的。可見當加爾文論及人的上帝形象時，是將主權歸諸於上帝的那一方，始源於上帝的旨意，以上帝的眼光，藉由上帝的恩典，走向充分的展現。

加爾文也特別指出，若要追尋完美的上帝形象，只有在耶穌基督身上才找得到。就現實中的人而言，在人身上無法找到完美的上帝形象，因此加爾文說：「這形象至今好像還沒有一個完全的定義⁶⁴。」墮落使得人與上帝疏遠，人性已經腐化了，除非腐化的人性得以恢復，儘管人身上上帝形象沒有完全消滅，但這形象已敗壞到所存留的部分也是可怕的殘缺。藉此，加爾文把對人的討論帶到了基督論的層次，基督更新了神在人身上的形象，因為基督擁有的是上帝最完整的形象⁶⁵。對上帝的認識促進人的上帝形象的展現，而透過耶穌基督的救贖使得人的上帝形象得以恢復，以致於人可以加深對上帝的認識，這是加爾文所要強調的，不

⁶² 加爾文，《基督教要義》，1.1.3。

⁶³ 同上，1.15.3。

⁶⁴ 同上，1.15.4。

⁶⁵ 同上，1.15.4。

過我們不可忽略其中所隱含的動態關係，也就是說，人要不斷地去追求對上帝的信靠關係，好讓自我上帝的形象得以完全的展現。

以上的論述對於人的形象是積極的，但加爾文絕不會要人類因而自我滿足甚至僭越自己的角色，所以他緊接著說到人的形象之有限性，上帝本身就是人的形象的限制，但人卻有想要跨越極限的慾望，「人仍然不以被按照上帝的形象所造為滿足，還想要與祂平等，這真是最大的不敬⁶⁶。」當人想要如上帝知道善惡，就是想要掙脫「上帝形象」而成為「上帝本身」，這就帶來了墮落。換句話說，人的極限就是不知自己有極限，而想要像上帝一樣沒有極限。因此人常常高估自己，以致於對自我的缺點充滿盲點。

從以上的論述，我們約略可以看出上帝的形象是完美的，加爾文要人們先以敬虔的態度面對神，並且接受深信一切的美善皆出於祂，在祂裡面擁有智慧、光明、權能、正直、和真理，同時祂以慈愛、包容對待世人，所以，在上帝裡面是沒有所謂的「惡」，上帝既以祂的形象造人，理當人的形象也同具有以上善的本質，只是墮落後的人性使這些真本質都被蒙蔽，因此在人類中就無法找到具有完全上帝形象的人，除了上帝親自道成肉身的耶穌基督之外，他復原更新了人原本該具有的上帝的形象，因此，人必須以「恢復上帝形象」為目的，透過效法基督，積極尋求與上帝之關係，使對上帝的信仰成為動態，而不是死氣沈沈的靜止狀態，不超越自己形象上的極限，順服在上帝主權之下，人才有辦法在上帝面前成為真正的人，人身上所展示的才是完全的上帝的形象。因此，所謂真正的人是具有上帝完美形象的人，對加爾文來說是每一個人都要努力的目標，所以人在本質上是沒有差別，奴隸不會比主人差，位階低的人不會比上位者差，不分貧富貴賤，都必須要有這樣的追求，藉著耶穌基督的引導，去發覺何為善、何為惡，去知道該遵循什麼、該避免什麼。筆者亦認為，當個人皆有如此在信仰上的覺醒時，便會影響到群體、社會、甚至國家，皆會充分發揮出「上帝形象～一切的美善」，墮落之後的「惡」，也將會銷聲匿跡。

⁶⁶ 加爾文，《基督教要義》，2.1.2。

第四節、成聖之道

當人開始與基督連結，回復上帝形象之時，就以同時踏上了所謂「成聖之道」。論到成聖，也一定要論「稱義」，「稱義」的前提是「信心」，所以改教家提出「因信稱義」的觀點，也就是說人必須認識到自己的弱點與不足，放棄自我稱義的企圖，謙恭地乞求上帝的恩典，這種謙恭之信就是上帝的恩典之義⁶⁷。稱義是用信仰之義換取上帝的恩典之義，德國改教家馬丁·路德認為人在稱義中是完全被動的，這是上帝使然，人的意志沒有上帝恩典便無法獲得稱義，因此人能夠被稱義，完全是因為基督之義，是上帝無條件的仁慈恩典。同時人一旦被稱為義，也就是開始成聖，這是一個過程。加爾文同意路德稱義的理念，但加爾文將稱義與成聖並列在一起，他認為稱義是一個環節、一個事件，而不是過程，成聖就是重生，重生就是悔改，悔改就是生命的更新，這才是一個過程，是畢生的事⁶⁸。稱義使人獲得得救的希望，成聖則是把希望變為現實。在這個過程中，上帝的完全主動與人的完全被動，才能表明人時時需要上帝的恩典，以致於人不會妄想依靠自己的善工獲取一絲一毫的好處。

第五節、自我否定—回應苦難

在基督徒成聖的道路上，在上帝恩典中人雖然是全然被動，但也不意味著在人的本分上無須盡責任，「自我否定」便是加爾文對基督徒的倫理規範，也就是說人必須透過自我否定的功課來與上帝、與人來相處，「我們被分別為聖並將自己獻於神，好使我們之後的思想、言語、行為都能將榮耀歸給神⁶⁹」，因此，基督徒不屬於自己乃是屬於神，應當要讓神的智慧和旨意決定和管理基督徒一切思想和行為。其原則就是嚴守節制—守貞、守貧（節儉，意即反對奢侈浪費）、以及克制任何不好的物欲；公義—秉持公正原則，保證不侵犯他人的東西；聖潔—

⁶⁷ 劉林海，《加爾文思想研究》，頁 132。

⁶⁸ 加爾文，《基督教要義》，3.3.1。

⁶⁹ 同上，3.7.1。

使人脫離塵世的罪惡不公，與上帝相連，實現真聖潔⁷⁰。

「否定自己」使我們可以幫助鄰舍、饒恕他人、順服上帝旨意、最重要的是幫助我們在患難中得以忍耐。「唯有那將自己完全交給神，甚至讓神管理他各個部分，才是真正否定自己的人。擁有這樣心態的人，不管遭遇何事，也不視自己為可悲之人或惡意的向神埋怨他的景況，我們只要想到我們可能會遭遇的一切不幸之事，就會發現擁有這心態的重要性⁷¹。」加爾文認為人生在世，苦難是難免，而苦難是因為人的墮落所造成「惡」的世界，人性上上帝形象的蒙蔽，造成人與人之間的不公義，但是加爾文勸勉所有敬虔之人，所有走在成聖道路之信徒，在一切逆境中（瘟疫、戰爭、天災、貧困、失去親人、財產被奪），導致我們因這些苦難使我們咒罵上帝不公義、咒詛自己的生日，但也都必須仰望神的慈愛和父親般的慷慨，不要停止頌讚神，「相信那祝福我的恩典必不會離開我。」處在苦難中的信徒不僅不要被苦難打倒，仍要思想神在管教中的公義和溫柔，不管遭遇何事，依然相信這是神所預定，存著感恩的心一心一意的信靠神。加爾文更提醒信徒，要遠離異教可惡的自我安慰方式，就是一切都怪罪於命運，他們認為向命運發怒是極其愚昧。加爾文主張唯有敬虔的原則，相信神並非盲目對待人，而是以公義對待人，一切都有神的預定，至此才能度過一切的苦難。

由此可知，加爾文認為面對苦難的方是就是不要失去對上帝恩典的盼望，雖然人在苦難中依然會有許多負面的情緒，抱怨、責怪、批評上帝的不公，許多的苦難也不是自身所造成，而是外在強加於身，但即便如此，仍要謙卑下來，持續仰望上帝的慈愛和恩典，停留在負面情緒中，並無法使人走過苦難，「否定自己」就是不讓自我負面情緒勝過，而是被上帝照管，按著神的心意、步伐，一步一步越過生命中的苦難。

⁷⁰ 加爾文，《基督教要義》，3.7.3。

⁷¹ 同上，3.7.10。

小結：

筆者信奉基督教之後，便是帶著這樣的前理解面對生命中的一切，加爾文的人文主義精神是筆者畢生都要學習的，他在聖經、神學上的用功執著，展現在他的牧會、教導上，他看重自己牧師的職分，看重禮拜中講台的宣道，他將平常從聖經上的研讀、神學上的反省以及生活中的實際經驗，化爲一篇篇的講章，不偏離基督信仰精神的，一章一章宣講給他的信徒聽，目的就是在使信徒們認識上帝、認識自己，過合於上帝心意的生活。所以他認爲「一個未能受教而又不肯學習的人，永遠不可能成爲好的學者」，「如果要成爲一個好牧者，就必須要先成爲好的學者」，而加爾文已經體現了「好牧者」、「好學者」的典範。

加爾文將人放置在上帝的主權底下，要看清自己的有限，不可妄想成爲神，在偉大的神的面前，僅是謙卑與順服，筆者面對自身信仰的對象時，也同樣看待自己，上帝的話語是筆者一生努力奉行的準則，筆者亦相信神是一切美善的源頭，所以人的墮落和被動，以及神的美善和主動，構成筆者「如何看待我自己，以及我要如何遵行上帝的話語」。加爾文在「上帝形象」觀點上，認爲上帝便是至善，在祂內裡不存有「惡」的問題，所以，上帝是否作惡，在加爾文眼中是否定的，惡在墮落之後的世界才出現，而「人」之所以爲人，是因爲人身上帶有「神的形象」，所以在此觀點下，「人的形象」其本質、尊嚴、價值應該予以肯定，即便他是最卑微的人也必須同等看之，只是墮落之後的人，人屬神的形象被蒙蔽，所以基督徒在世一生的使命便是要極力恢復原初擁有上帝形象之人的形象。

「自我否定」更是幫助筆者擁有與人互動以及面對苦難的重要心態，幫助人不是因爲對方需要我幫助，而是上帝要我這麼做，如此才能真正做到聖經的要求—不求自己的益處，以及誠心對待他人。苦難是不可避免，但我們可以存著「相信上帝的恩典、美善、與公義」的心態來面對，上帝也確實這樣對待我們，因此不要絕望，失去對神的信心。加爾文的這些思想理論，無非要回歸到「人要回復上帝的形象」，使人的心靈不再被罪惡轄制與綑綁，使人的心靈因著上帝的恩典得以獲致真正的自由。

以上前理解是筆者的生活指導原則，筆者不僅思想它，也努力實踐它。在本研究中，筆者便要帶著這樣的前理解，來與榮格心理學對話，加爾文與榮格同樣關懷人內在的心靈，只是思考進路不同，筆者願意嘗試打開自我心靈，與之對話和比較，目的也是使筆者可以對信仰有更深刻的認識。

第五章、榮格《答約伯》內容概述

初讀榮格的《答約伯》一書所帶來的心靈震撼是不言可喻，因他所探討的「上帝形象」是有別於傳統基督教的說法⁷²。榮格曾批判「惡是善的缺乏」的觀念，他認為這不符合心理學的觀念。傳統觀念中，「惡是善的缺乏」僅是指涉出有「至上善」實存，卻沒有「至下惡」的存在，所謂「惡」是相對於「不完滿的善」而來的，而基督教中的上帝便是「至上善」的代表，在祂內裡有完全的善，所以上帝並沒有「惡」的問題，也因此基督教所呈現出的不是二元論，乃是一元論的宗教，「惡是善的缺乏」為「惡」的存在提出說明，「善」與「惡」的對立是不存在於上帝的形象裡頭。但榮格對此觀念所提出的挑戰便是：「如果基督教主張一神論的宗教，那麼必然也要假設上帝裡頭包含著各種對立，這就出現了很重要的宗教問題：約伯的問題。」榮格進一步說道：「我寫這本書的目的，便是要說明這個問題的歷史發展，從約伯開始，經過許多個世紀，直到最近的象徵事件，例如聖母升天。」⁷³榮格將此一問題，在其《答約伯》書中導引出「上帝的形象」，以及「苦難」在人的生命中所扮演的角色。

以下便是《答約伯》一書的摘要。

整部《答約伯》分為二十個部分，其中所涉及的内容不僅是討論聖經舊約的《約伯記》，他也談到了新約中的福音書、《啟示錄》，甚至於不列入聖經正典的偽經，也成了榮格的探討元素，其中也點出了頗耐人尋味的問題，例如神為何要道成肉身的理由是什麼（第三部分）？福音書中平和慈愛的耶穌何以與《啟示錄》中那位爆怒、殘忍的耶穌融合（第十三部分）？榮格也透過馬利亞升天的教義，填補基督教三位一體純粹男性意識的教義，馬利亞成為了「『神性』的婦女形象」⁷⁴，並且作為基督的女中保，所以，榮格在三位一體教義中，添加了擁有女性角

⁷² 聖經《約伯記》的主旨是從義人約伯受苦的角度，來探討傳統對「上帝」與「苦難」的定義之限制，以及適當的應用方法。傳統對於上帝與苦難的神學解釋仍停留在「苦難是上帝的懲罰」，並認為此傳統放諸四海皆準，《約伯記》便是要跳脫此一固舊框架，透過義人約伯的受苦經歷，帶給讀者新的認識。

⁷³ 榮格著，林洪濤譯，《答約伯》（收錄《人的形象和神的形象》，台北：桂冠，2006），頁334。

⁷⁴ 同上，頁326。

色的中保，而成爲了「四位一體」（第十七部分）。

前言

榮格所要談的對象是基督教的上帝，裡面所談的問題與當代的傳統解釋會出現許多的張力，但榮格解釋之所以會出現張力，是因爲大家只注意「表現或被表現在物質世界的事實才爲真實」，而忽略了「表現在心理上的事實」也可以是爲真理。所以榮格說：「『物質』不是真理的唯一判斷，還有『心理』的真理，那是無法從物質世界去解釋的⁷⁵。」換句話說，當一個信念構成一個心理事實，這個事實既無從爭辯也不必去證明，而宗教命題就是屬於這種類型，皆指涉到無法從物質世界去證實的對象，一旦落入了自然科學的範疇，就僅會被認爲是神蹟或無法經驗的東西，但對靈性或意義真實性的闡述毫無幫助。

再者，榮格也強調聖經也是心靈的表達，而這些有關心靈的的命題，榮格認爲這都指涉那超越意識的真實世界，他並且用心理學的语言，稱它們爲人類「集體無意識的原型，並催生了以神話爲主題的觀念複合體⁷⁶。」因此，上帝便是無意識世界中的原型，此書就要以榮格的心理學觀點來討論上帝的形象。不過榮格也說到他不是一位聖經學者，而是一個教友和比許多人更有機會窺見心靈深處的醫生，他忠實地表達他在讀經時的心靈感受，但他也相信他亦說出許多有類似經驗的人心中的想法。

第一部份

《約伯記》在神的歷史發展上，是一個里程碑，因爲在這部經卷中所描述的上帝與傳統上帝形象徹底顛覆。榮格說道：「這位神在情緒上既無節制也常爲祂的沒有節制所苦。祂承認憤怒和嫉妒吞噬了祂，而認識到這點也使祂痛苦。祂既

⁷⁵ 榮格《答約伯》，頁 227。

⁷⁶ 同上，頁 230。

睿智卻又盲目，既慈愛又殘忍，祂是造物的力量，也會毀滅一切⁷⁷。」如果人對這樣的上帝形象沒有任何的想象或反思，榮格便說「這是非關道德的(amoral)」。

榮格進一步說明他想要探討的是「在基督教背景裡成長且受教育的現代人如何去解釋聖經《約伯記》裡所揭露的神的黑暗面以及對他們的影響⁷⁸。」因此，榮格將《約伯記》裡的故事情節定位在「關於對上帝的體驗方式的典範」，而且肯定這個典範對現代人來說有著非常特殊的意義。人不能用理性去解釋這個與上帝相遇的經驗，而是要接受並臣服於當下的經驗感覺，並且進一步地去認識那些撼動他們的東西。榮格用這樣的態度去理解約伯何以受傷，而約伯事件對於耶和華和人類有什麼影響。

當受苦約伯面對無限造物主上帝，也面對三個朋友用傳統教義指責他的犯罪，他心理既清楚人與神之間不對等關係，也對好友的指責不為所動，他心理仍有一個確信：「現今，在天有我的見證，在上有我的中保，我卻向神眼淚汪汪，願人得與神辯白。」(伯 16：19-21)「我知道我的救贖主活著，末了必站立在地上。」(伯 19：25) 榮格認為這是約伯最特別的地方，因為約伯知道人不能確定在神面前是否可以稱義，但卻很難放棄在公義及道德的基礎上與神相遇的想法，也就是說，約伯知道神奪走他的義，這雖很難接受，但他又必須相信神依然是正義的。榮格對此的詮釋為：「約伯並不懷疑神的統一性，反而明白上帝和他自身的矛盾正爭辯得不可開交，甚至使約伯相信要在上帝裡頭找到救贖主和辯護人」⁷⁹上帝裡頭有善，也同樣有惡，上帝既是迫害者也是救贖主，這兩個面向同樣真實。「耶和華並沒有分裂，而是個自律性，一個完全的、內在的對立性，這是祂的全能和全知的必要條件⁸⁰。」對於上帝的兩面性，榮格如此下註解。

榮格亦認為約伯對上帝有這樣的認識（不敢責備上帝的不義，是進到另一個理性層面，相信上帝是公義，以免遭致殺身之禍）其實是略勝上帝一籌的，因為

⁷⁷ 榮格《答約伯》，頁 233。

⁷⁸ 同上，頁 233。

⁷⁹ 同上，頁 236。

⁸⁰ 同上，頁 236。

上帝是被約伯遷就。也就是說，如果上帝有真正意識到自己的兩面性，那麼他應該會察覺到實情，而不是一昧地要求人類用各種方式討好祂，也因為祂的不自覺，所以祂並沒有辦法「合於道德」。因此榮格對上帝內裡的本質如此斷言：（上帝）其個別屬性彼此沒有充足關連，以致於分裂為互相衝突的行為⁸¹。

第二部分

上帝需要被意識到才能真實的存在，因此上帝需要有意識的人類，否則祂的存在根基將甚是薄弱。因此，祂揀選與祂形象相似的猶太人，與祂們立約，將他們緊緊拴在身邊，就是為了確保自身存在的基礎。祂不准人類毀約背逆，但有時祂也背棄了自己的約定⁸²。榮格猜測，《約伯記》的作者可能受到這個主題（上帝背約）的影響。

約伯所遭遇的苦難，是上帝輕率地接受懷疑的思想，敏感且猜忌的上帝，誘使祂做出奇怪的事，縱使祂肯定約伯的正直與敬虔。從人類來看神為何要如此殘忍無情，這背後是否隱藏著某些動機？榮格甚至大膽猜測，也許上帝私底下對約伯很反感，這樣才能解釋上帝何以要把約伯交給撒旦。榮格在此提到第一部份所述，人類對自我的認識和對上帝認識都高於上帝，上帝也許有察覺人類優越的認識能力，因此「嫉妒」也成為理解上帝行為之可能。約伯在這個事件中，已經不知不覺且非自願的情況下，對神的認識已經超過神對祂自己的認識了。約伯認識了神的內在矛盾⁸³。

約伯與上帝面對面，欲探究自己受苦的原因，但是上帝僅是對祂宣揚自身創造的大能，但約伯依然坐在灰燼中，對這樣的宣講已無動於衷，神雖明白約伯依然相信上帝的公義，但是祂仍舊對約伯的真實處境不以關心，榮格因此判斷出：神有比約伯還重要的動機，約伯只不過是上帝內心的衝突的外在原因⁸⁴。上帝在

⁸¹ 榮格《答約伯》，頁 239。

⁸² 詩 89，為大衛在被擄時期所做，大衛呼籲上帝不要忘記與僕人的約定。

⁸³ 榮格《答約伯》，頁 243。

⁸⁴ 同上，頁 245。

約伯的身上投射一張祂不喜歡的懷疑的臉，因為那就是祂自己的臉。祂頑固地投射祂的陰暗面，寧可犧牲人類而不願意自覺。神的無意識裡面存有動物般惡的本性，這樣的象徵解釋了耶和華那些令人無法忍受的行為，人類無法評判的，正是這種特別不自覺的神的行為：耶和華是個異類。榮格對此解釋，神的無意識和缺乏反省力，使我們可以想像為什麼神的行為超越了道德判斷，而在慈愛和恐怖之間是沒有衝突⁸⁵。

最終，約伯臣服於上帝面前，但榮格解釋與其說約伯臣服於神，不如說約伯迎合祂吧。面對具有兩面性的神，人類無法奢求上帝給予任何道德賠償，因為上帝所能給於受苦的約伯的答案只是祂自己造物的殘酷威力，約伯只能卑躬屈膝逢迎諂媚地迎合祂，不過也正因為上帝所給予的答案，讓人們知道：儘管人類卑微無力，卻能夠成為高於上帝的判斷者⁸⁶。在《約伯記》中，耶和華的雙重性質被彰顯出來，有某個人或某個事物見證了這些。

第三部分

《約伯記》與《箴言》的寫作年代相去不遠，約西元前 600-300 年間，（在聖經編類中，同屬智慧書），這裡所說的「智慧」與約翰福音所稱的「道」基本上性質相同，在《德訓篇》裡，智慧把自己描述為道，神的聖言，但是榮格為「智慧」給了一個不同的詮釋。「他是耶路撒冷這個首都最典型的的女性守護神，他是慈愛的母親，是異教的城市女神伊西塔（Ishtar）⁸⁷的反映」，「智慧」還自比自己為各樣的樹木，而這些樹木在閃族裡是愛情和母性的女神的象徵。次經《所羅門的智慧》道出：「智慧是愛人的神」、「智慧是無所不能」、「她和天主共同生活」、「他是從聖天、從榮耀中被派遣而來的聖神」、「作為靈魂的守護者，她使人親近

⁸⁵ 榮格《答約伯》，頁 250。

⁸⁶ 同上，頁 252。

⁸⁷ 為美達不索米亞的女神，主宰豐收和愛情，也是戰神和醫神。許多後來中東的女神都以她為典型。

天主且永垂不朽」⁸⁸，因此榮格認定「智慧」具有女性象徵、是愛、是聖靈、是天主的配偶。

而「智慧」在《約伯記》裡的關係又是為何？當撒旦來到上帝面前慫恿上帝試探約伯之時，耶和華完全沒有想到約伯的處境，而是接受撒旦的挑戰，所以我們可以合理的相信上帝的縱容，也就是祂把自己不忠實的傾向投射到代罪羔羊身上，我們也可能會懷疑，其實他要準備和以色列人解除婚約（神和選民以色列立約，正如婚姻關係一樣），但祂卻隱瞞這樣的意圖，但祂卻將這不忠實的意圖投射到一位正直的人身上，使他承受最痛苦的審判，但耶和華也開始對祂自己的不忠實感到不確定。因此他想起了一位跟人類一樣的女性，是在太初時便與祂一起的玩伴，她比所有其他人或其後代都更加接近且熟悉祂的心。上帝想起：「正義的神不能再犯下不義的罪，全知者的行為不能老是像蒙昧無知的人類⁸⁹。」自我反省成爲燃眉之急，於是這時候需要智慧，耶和華必須想起祂的絕對之知。約伯能夠認識到神，那麼神也必須認識到祂自己，不能夠耶和華的雙重性格爲眾所皆知，但是祂自己卻是無知。《創世紀》中的墮落事件以及兄弟鬩牆，成爲創世紀化中的缺憾，便是因爲上帝沒有詢問祂的「全知」（智慧）。所以，我們可以發現，上帝和智慧的並存關係，在創世之初便已消逝無蹤。

耶和華遺忘了智慧，相對的民族對上帝的忠實就愈顯得重要，但是民族一再的背離行爲，卻使得耶和華的嫉妒和憤怒被展現出來，而這也給予撒旦的讒言有機可乘，使神懷疑起約伯的忠實，毫不猶豫地讓約伯遭受殘酷折磨，因此在這裡我們會特別懷念對人類友善的「智慧」，連約伯也都想念那不見芳蹤的智慧。⁹⁰榮格說：「高度人格化且明示其自主性的智慧，相對於耶和華，顯現爲他們有好的救主和辯護人，告訴他們神的光明、慈善、公義和令人敬愛的另一面。」⁹¹另外，榮格指出世界就是因著「智慧」與「耶和華」的並存（榮格稱這是「神族婚姻」）

⁸⁸ 榮格《答約伯》，頁 256。

⁸⁹ 同上，頁 258。

⁹⁰ 伯 28：12「然而，智慧有何處可尋？聰明之處在哪裡呢？」

⁹¹ 榮格《答約伯》，頁 263。

而被生下來，「道成肉身」便是神希望在天國婚姻的奧秘裡重生⁹²。

第四部分

「道成肉身」的歷程，是智慧的臨進，這意味著新的創造，但是不是要改變世界而是要改變神自己的本質。在這個決定裡，我們可以看到智慧對人友善的影響：不必再創造新的人類，只要創造一個神人即可，他不能再是出自上帝之手，而是應該從女人懷裡出生，這個無玷始胎的女人正是原型的化身，也就是智慧。⁹³她和智慧一樣是所有罪人和朋友的中保，引導人類走向上帝。榮格聲稱：「母親和兒子，都不是真正的人，而是神⁹⁴。」因此馬利亞相對於傳統教義，在此她與上帝一樣是有位格的神。

第五部分

原始的亞當被視為神的肖像，他的兒子亞伯則是神人的原型。這個原型就是「道」，這個道早就存在，和神一樣的永恆，甚至和神同體。這位神人基督，一方面要必須是凡間的人類，也就是會有苦難也會死，另一方面他不像亞當只是肖像，他自己就是神，由作為聖父的自己生下他。作為神，他自始至終都是神，做為馬利亞（她顯然是智慧的肖像）的兒子，他則是「道」，神話裡也不斷地提到這個聖母和聖子的同一性⁹⁵。那為何「神要變成人」，榮格說，「這是撼動世界的神的蛻變」⁹⁶因此，人是神的具體化，用心理學語言便是神是人的原型。「神是絕對真實，不多不少就是人⁹⁷。」

第六部分

⁹² 榮格，《答約伯》，頁 264。

⁹³ 同上，頁 264。

⁹⁴ 同上，頁 264。

⁹⁵ 同上，頁 266。

⁹⁶ 同上，頁 267。

⁹⁷ 同上，頁 268。

耶和華似乎不喜歡在行祂的全能之前先考慮祂的絕對知識，耶和華忘記了祂的全知。在約伯時代，神陶醉於祂創世的全能，卻完全無視於約伯的受苦，也忽視了約伯身上擁有神的形象的尊嚴。直到祂開始自省，並且為基督降生做準備時，全知才開始對耶和華的行為有所影響，我們也才感覺到祂愛人和普世的傾向。榮格也觀察到耶和華的行動常伴隨著一種「低等的意識」，他用心理學語言說這是「無意識」，這些行動在無意識裡進行，所以上帝並沒有直接意識到祂在道德上已經敗在約伯手下，而神的全知當然知道這件事，只是這個認知是在無意識裡促使祂毫不遲疑地如此對待約伯。但約伯在道德上勝過了上帝，上帝透過約伯事件也意識到這種無意識的理解，而是產生了一個需要反思和反省的情境，基於這個理由，智慧就介入了。她支援必要的自我觀照，使耶和華決意自己要道成肉身。榮格說：「這是個後果嚴重的決定：他超越了過去原始的意識狀態，因為他間接承認人類約伯在道德上勝過祂，因此祂必須追人類的存有⁹⁸。」因此約伯事件促使了耶和華的意識分化。

第七部分

榮格不認同理性主義為基督形象「去神話化」的作法，因為這會榨乾這個人格的奧秘，所留下的僅是一堆令人存疑的宗教教義。他認為，神人基督的生命有高度的神話色彩，但這並不影響其真實性，某個生命的神話性格正是在說明那是對人類普遍有效的，從心理學角度去看是完全可能，也就是說，無意識和原型完全盤據著某個人並鉅細靡遺地決定其命運。也可能出現客觀的、與心理無關的現象，但同樣表現著原型。其實原型不只是以心理的形式存在於個人裡，也會在個體之外客觀地實現。而基督的生命（既是神也是人）就是一個象徵，也就是把不同的性質連結在一起，有點像是把約伯和耶和華整合在一個人格裡面。耶和華因為和約伯的衝突而產生降生為人的想法，便在基督的生命和受難裡實現⁹⁹。

⁹⁸ 榮格，《答約伯》，頁 271。

⁹⁹ 同上，頁 274。

第八部分

基督的受難一方面是耶和華為補償對約伯所做不義而選擇的命運，另一方面也是為了要昇華人類的屬靈和道德發展。連神都要降生為人了，人類的重要性無疑提高不少。但上帝雖然被智慧顯現為善良的神、慈愛的父親，甚至定義自己的兒子為愛的化身，不過無可否認，祂還是會憤怒，尤其是在約翰的《啟示錄》中被證實，在那裡耶和華再度對人類大發雷霆，發出毀滅性的爆怒。我們可以如此思考，愛的化身神子耶穌，與末世裡那位爆怒且毀滅人類的上帝如何是同一位呢？對於救贖之功的直接終局和普遍有效性，我們又如何能夠肯定？榮格發出感嘆，「我們得到的只是沒有反省式的啓示¹⁰⁰」。

第九部份

基督的死對道成肉身有什麼影響？基督認為，任何相信他是神的兒子的人，可以做他所做的事，並且要做比這更大的事（約 14：12），經上也曾記載「你們是神」（詩 82：6；約 10：34），因此基督離開俗世舞台，也會請求上帝差遣一位保惠師給他的子民，而這個保惠師就是上帝所差的聖靈。所以說，基督預見了神在這些後嗣以及基督的屬靈兄弟姊妹裡頭的持續實現，因此他的成就不必被認為是偉大的。

聖靈是三位一體裡的第三個位格，而上帝臨現在其中每個位格裡，所以聖靈的灌注無疑於使信徒更接近神子的地位。如此我們更容易瞭解「你們是神」的意義何在，選民特有的神的肖像自然也助於聖靈的聖化作用，以聖靈為形象的上帝，在人類中間和裡面撐起他的帳棚¹⁰¹。上帝在基督裡的道成肉身需要延續和補充，面對約伯所遭遇的不義，只能以神降生在經驗世界的人類裡頭去補償，這個補償的行動透過保惠師去執行，聖靈對人類持續且直接的影響，事實上就意味著

¹⁰⁰ 榮格，《答約伯》，頁 277。

¹⁰¹ 同上，頁 278。

道成肉身不斷地實現，作為神生下來的兒子，基督是長子，接下來還會有許多兄弟姊妹。人類位階的徹底改變受到基督救贖工作的直接影響，他讓上帝與人和解並且使人免於受神的毀滅性憤怒以及永遠的咒詛，但是這樣的天父概念依然是預設著耶和華是危險的，因此必須去取悅祂。所以，上帝給人類具備某些意識，和某個程度的自由意志，不過榮格卻說：「但是祂沒想到，人類愈有意識，他就愈加脫離那至少能使他察覺到上帝不可思議的智慧和的本能，而愈容易犯錯¹⁰²。」

第十部份

遵循基督教的傳統論理總會導致最嚴重的責任衝突，因為他會製造衝突，因而產生「靈裡的憂傷」，而使人更加認識上帝：所有的對立都是屬於上帝的，因此人們必須去承擔，他才會發現，上帝在祂的「對立」裡佔據了他，也就是說，在他們裡頭道成肉身。他成為充滿神性衝突的器皿¹⁰³。在心理學上，當人意識這個對立的時候，儘管非常痛苦，但會有一種被拯救的感覺，一方面是從陰暗而無助的無意識的痛苦狀態拯救出來，另一方面則是認識到神的對立性。

因為上帝的形象充斥在人性層面，人們總會不自覺地表現出來。所以，真正敬畏神的人們認為，認識自己是通往認識神的道路。

第十一部份

前面一再強調，上帝是對立的統一，但人們很難去愛這樣的上帝，既是慈愛，確有喜怒無常、不可靠、不公正，甚至殘酷無情，其實人們並不喜歡像人性一樣的反復無常且有弱點的神。同樣的，耶和華在道德上輸給約伯，這一點影響著：一方面意外顯揚人類的地位，另一方面誘使無意識開始擾動不安。在這個情況之下，自然產生無意識到意識的位能差，而無意識也以夢境、異象和啓示的形式闖

¹⁰² 榮格，《答約伯》，頁 280。

¹⁰³ 同上，頁 281。

入意識裡。先知所看見的異象就是無意識的本質內容¹⁰⁴。

第十二部分

救主耶穌使人類不至於失去與神的共融或是迷失在單純的意識及其理性，這或許意味著意識和無意識的解離，或是不自然的、亦即病態的狀態，所謂「心靈的喪失」(Seelenverlust)，自古以來始終威脅著人類。耶穌宣告神慈愛的天父，他把自己當贖罪祭的供物，以與神和好。人神之間真實的親密關係越是值得想望，耶和華對受造者的報復心和記仇就越強烈。耶穌顯然忽略了這個令人沮喪的轉變。榮格說：「耶穌一定瞎了，才會看不見那刺眼的光投射在神的性格上，並說出神是愛和最高善等謊言¹⁰⁵。」

耶穌為神、人之間的中保，他同時具有人性和神性，而且早就擁有全體性的象徵，因為他被理解為擁抱萬物且統一所有對立，他被認為是人子的四位體，那正暗示著分化的意識。而他獨一無二的犧牲打破了原罪的咒詛，終於安撫上帝。他也求神差遣一位保惠師代替他來支持人們，這位保惠師（真理和知識的靈）是使基督誕生的聖靈，他是孕育肉體和靈魂的聖靈，並且自此住在受造的人類裡面。因為他是神的第二位格，因此也可以說神在受造的人類裡被生出來。這意味著人類地位的劇烈改變。聖靈要灌注在人裡面，這無異於延續了神的道成肉身，耶穌基督的道成肉身成為其後聖靈繼續住在真實人裡面道成肉身的神性典範，然而，上帝與人類的約定不會因為後來基督的死而被中止，相反的這個關係的連續性會一再被強調，並且藉著差遣保惠師而更加彰顯。關係越緊密，衝突就越加劇烈¹⁰⁶。

慈愛的父親意志生下慈愛的且樂於助人的兒子，因而刻上慈父的形象，但是他還是沒考慮到在祂裡頭有個主張不同真理的認知。祂以為祂真的完全改頭換面，擺脫祂的道德敗壞了嗎？（榮格顯然是不認同，並認為神錯看自己，甚至連

¹⁰⁴ 榮格，《答約伯》，頁 285。

¹⁰⁵ 同上，頁 293。

¹⁰⁶ 同上，頁 296。

自己的兒子都不信任祂¹⁰⁷。) 真理的靈來卻帶給人類反基督的期待。反基督的預言也是影響深遠的啓示或發現，他們認為，邪惡並沒有被監禁。即使他的統治已經時日無多，上帝始終猶疑著要不要處罰撒旦。或許祂還不知道自己的黑暗面有多麼偏袒撒旦。住在人裡面真理的聖靈，不可能總是被蒙在鼓裡，因此他擾動人類的無意識，促成另一個偉大的啓示，就是約翰的啓示¹⁰⁸。

第十三部分

約翰傳愛的福音，認為神就是愛。但是他要人們提防假先知，而他又預言反基督的將要到來，榮格認為他在意識層面很正統，但又隱約感覺到惡¹⁰⁹。不過約翰又對意識層面的認知太過有自信，而沒有察覺無意識鐘所察覺的惡，榮格說這有解離的危險，因此在這個情況下，在無意識裡就會產生對立，並以啓示的形式闖入意識。

約翰啓示（啓示錄）開頭的異象就出現一個可怕的形象，基督融入那「亙古常在者」裡頭，從他口中出來一把「兩刃的利劍」，要約翰寫信警告七間教會。榮格在這個啓示中發現耶穌與過往慈愛的形象不同，而是充滿恨惡、殘忍、不友善、脾氣差但有充滿權力慾望，他也像是傳佈愛的主教的陰暗面¹¹⁰。這個被稱做「羔羊」的耶穌轉變成「憤怒的羔羊」。因此我們再也看不見毫不抵抗被送往屠宰場的羔羊，而是好鬥而易怒的公羊。榮格說：我們在力求完美的人身上也經常可見這種負面情緒的爆發，約翰的情況正是如此，負面情緒固然在意識層面消失，但在無意識底下逐漸形成，有一天會以啓示的方式闖進意識¹¹¹。由此形成一個可怕的景象，直接打擊基督教所有的觀念，謙卑、寬容、對鄰人和仇敵的愛、天國慈愛的天父和人類的救主，都將要淹沒於這些恐怖景象當中。

榮格認為在異象中第七天所出現的太陽婦人（榮格稱之為女性的原人），是

¹⁰⁷ 榮格，《答約伯》，頁 296。

¹⁰⁸ 同上，頁 297。

¹⁰⁹ 同上，頁 298。

¹¹⁰ 同上，頁 300。

¹¹¹ 同上，頁 301。

約翰借用了希臘神話來描繪這個特別的末世經驗，婦人意味著對立者的神族婚姻，並且使自然與精神和解。婦人中黑暗的意識成爲「兒子」時，就變爲末世憤怒的基督，他無疑是基督的複製，他同化恨惡和復仇的情緒，在末世施行審判。約翰用不同於基督教的異教傳統來解釋末世異象，榮格說這異象是關於無意識的產物，在意識上愈像基督徒，在無意識裡就愈像異教徒，在出神狀況或異象裡的人愈會投入在其中。約翰便是一例，他的無意識人格逐漸與基督等同，神在無意識裡再度誕生，與約翰的自體無法分辨。神我（自體）與自我意識的關係，映現在基督和人類的關係。以約翰的情況而言，意識的信仰態度使基督形象得已被納入無意識的材料，使基督的原型再度甦醒，並且與基督教的意識對峙，那蒙上負面情緒的基督形象，變成慘忍的復仇者，和救主再也沒有關係。復仇者和審判者始終是個陰暗可疑的角色。

榮格解釋這樣的情況：自體作爲一個全體，在定義上總是對立的結合，而意識越是堅持光明的性質，且主張道德權威，自體的顯現方是就是越陰暗危險。但這不是只有關於約翰個人，而是觀乎集體的人類，因它來自於廣大集體無意識¹¹²。

第十四部分

復仇的基督有可能是約翰或基督心理陰暗面的反射，而最後一個異象（羔羊與新婦的結合）通常被解釋爲教會與基督的關係，具有「統一性象徵」的意義，表現了完美和整體。這「神族的婚姻」重現了太初「豐盈」的狀態，上帝和聖城也同樣有類似的性質：他們原本合而爲一的；雌雄同體的原始存有者，極致的普遍性的原型。

榮格說這個結局無疑是指著存在的可怕衝突的究竟答案。但是這個解答並不在於對立的和解，而在於最後的分裂，人注定要與神的光明豐盈面等同，才能夠拯救自己¹¹³。

¹¹² 榮格，《答約伯》，頁 306。

¹¹³ 同上，頁 311。

第十五部分

《啓示錄》一方面是非常個人的，另一方面則是非常原型的、集體的。約翰傳講愛的基督，但在異象當中基督的負情緒被啓示出來。何以這位有「愛」與「仇恨」同時集中這位基督身上？榮格說這是心理學的問題：約翰的意識不是在編造這些幻想，而是這些幻想以暴力的啓示形式給他衝擊¹¹⁴。那既不是他願意的，而且強烈的程度也出乎意料之外。榮格認為任何一位有真正信仰的人都會經歷像約翰這樣的情況。他進一步說：啓示異象的目的不在於讓凡夫約翰知道他在光明的本性裡隱藏了多少陰暗，而是要認得見異象者看到上帝的不可測度，因為我們有愛，就會認識神。就像約伯一樣見識到耶和華的殘忍可怕。所以約翰認為愛的福音只是片面，而要以敬畏補充之。人可以愛神，但是必須敬畏祂。

第十六部分

榮格要人承認理性的有限，因為許多形上學的命題之所以引起激烈爭辯，都是因為和聖秘性有關，這是非關理性層面，做為心理現象它是客觀實在的¹¹⁵。

第十七部分

在《啓示錄》中如此弔詭的上帝概念，我們要如何看待？榮格從「太陽婦人」的異象中可以得到解釋。上帝的弔詭也把人類扯裂為各種對立，使他受困於似乎無理解的衝突，我們必須讓心理學來說話，因為心理學是所有觀察和認識的總和，得自於嚴重的衝突狀態的經驗研究。

自從約翰第一次經驗到（或許是無意識）基督教終將遭遇到衝突以來，人類就為此困擾不已：神在過去要成為人，而現在還是要成為人。這或許是為什麼約翰在異象裡經驗到男孩從智慧的母親懷裡第二次得誕生，這個神的誕生被稱為對

¹¹⁴ 榮格，《答約伯》，頁 313。

¹¹⁵ 同上，頁 315。

立的結合，預示了「智慧之子」，也就是自性化歷程的典範。基督宗教所理解的人神對立，或許是因為他們太害怕神，而不敢去思考神的矛盾，但是如果保留人神的對立，那就會得出傳統基督教的解釋：一切善都在神、一切惡都在人。而在約翰的異象中，我們得知，人類承擔了神的黑暗面。但這兩個例子都說明人都被等同於惡，使他與善對立。耶和華決定要成為人類，上帝從人的無意識表面化，並且強迫他去調和且統一意識受到無意識的各種對立的影響。無意識兩個都要：既要分化也要統合。在努力要統合時，無意識要流入意識裡，才可以見到光，但是祂自己卻又卻步不前，因為他寧可不要被意識到，也就是說上帝要變成人，但是又不全然如此。他的本性衝突如此之大，以致於道成肉身只有以自我犧牲的挽回祭為代價，才能平息神黑暗面的憤怒。從保惠師的預言我們可以推論，上帝完全成為人，也就是說，在祂自己黑暗的受造者裡頭重生且孕育。這位由「未知的」父親所造，由智慧所生，這個更高更完全的人類，以永遠的男孩的角色—「他有變化多端的臉孔」—表現我們有超越意識的整體性。

末日異象，羔羊蛻變為如魔鬼一般的公羊，開啓了新的福音，除了要愛上帝之外，也要以敬畏上帝為內容。這就是一項典型的自性化歷程，啓示錄以神族婚姻的象徵作結束，也就是兒子和母親的婚姻。教宗認識這個真理，宣布聖母升天教義：在天上的婚宴裡，做為新婦的馬利亞和聖子結合，作為智慧她則與神合一¹¹⁶。

第十八部分

現在問題回到人類身上：可怕的毀滅能力握在他手裡，問題是他是否能夠抗拒那使用它的意志，而以愛和智慧的精神去馴服意志。只憑他自己幾乎做不到，為此他需要天上的救贖主，那被提到天上的男孩，使至今支離破碎的人們得救。從經驗來看，這是無意識自然產生的生命目標圖像，而不是意識的願望或恐懼，他表現了整全的人生目標，也就是實現其整體性和個體性，無論他的意志是否同

¹¹⁶ 榮格，《答約伯》，頁 321。

意。意識到潛藏的秘密內容時，自然會使我們遇到無法解決的衝突，但是從無意識浮現在夢境裡的象徵卻讓對立者面對面，而其終點的各種形象也顯示和解的可能，意識的任務是要去瞭解這個暗示，但即使沒有，自性化歷程還是會繼續。人除非更清楚自己的本性否則沒有辦法攀上更高的道德層次，也就是更高的意識層面¹¹⁷。

《啓示錄》要我們在意去知道不僅要愛神，還要敬畏祂，祂以善和惡灌注我們，而且他要成爲人，所以也必須在人類裡頭開始統合祂的自我矛盾。這意味著人類有了新的責任，他再也不能以自己的卑微空虛作爲藉口，因爲黑暗的神授與他權力，因而不能再像以前一樣盲目無知，他必須認識神的本性及其形而上的歷程，如此才能認識自己也認識神¹¹⁸。

第十九部分

榮格從「聖母顯聖」事件來探討心理學意義，他指稱這是集體無意識的作用。這是人們長久以來的渴望，渴望有個代禱者或中保把他們接到聖三一裡。人們認爲天主聖母就住在那裡，在舊約裡，智慧自從創世紀以來就在上帝身邊。神藉由人類的母親變成人，天上新婦和新郎的婚宴是道成肉身的預備階段，因此救主誕生。但是當民眾渴望聖母受顯揚時，這個趨勢也意味著希望有個救主誕生，他是調解者、中保，在敵對者之間促進和平。雖然他在「豐盈」裡已經誕生，但他在俗世的誕生必須被認識、承認和宣布後才算完成。

榮格說：靈魂是實在的東西。上帝顯然是心理且非物質的事實，也就是說，這事實只能從心理學去證實，而不能從物質去驗證。聖母升天的教義亦是如此。

最後，神的形象和無意識並不完全一致，而只是符合其中特定內容，也就是自體的原型，由於這個原型，我們在經驗上才無法區分神的形象。信仰固然可以讓我們感受到神的不可測度和遙不可及而自慚形穢，但是它也告訴我們上帝是近

¹¹⁷ 榮格，《答約伯》，頁 322。

¹¹⁸ 同上，頁 323。

在咫尺，那應該是可以經驗到的。宗教的渴望要整體性，因而抓緊從無意識裡產生的整體性形象，這些形象獨立於意識之外，從靈魂本質深處浮現¹¹⁹。

第二十部分

原型不只是指涉觀念的對象，同事也是自律性的元素，也就是有生命的主體，因此意識的分化也可以被理解成爲以超驗者爲條件的動能的干預作用。但在我們的經驗裡，無法從人類外部以內省的方式去觀察任何心理狀態，而整個歷程究竟是始自意識或原型，也就無從得知。但如果我們承認原型有若干程度的獨立性，而意識也有相對的創造自由，那麼我們和心理經驗會更加一致¹²⁰。

小結：

榮格在《答約伯》書中的第十六部分，他說：「人要承認理性的有限，因爲許多形上學的命題之所以引起激烈爭辯，都是因爲和聖秘性有關，這是非關理性層面，因爲做爲心理現象它是客觀實在的」此重點頗能帶出榮格的心理學意圖，他無意否定理性，只是要大家毋須將真理縮小在理性的、表面的範疇之內，那些內在的、無形的心理經驗，也可能是一個真理的真實表達。

因此，榮格以聖經中《約伯記》的主角約伯爲心理研究對象，透過他的苦難經驗，滲透至他的心靈層面，以榮格的超個人心理學理論，得出人的形象，也得出上帝的形象。只是這些形象的表達，榮格認爲是比傳統基督教的解釋更加的寬闊，與更深入人的心靈。

¹¹⁹ 榮格，《答約伯》，頁 329。

¹²⁰ 同上，頁 330。

第陸章、榮格《答約伯》之文本詮釋

當《答約伯》(林洪濤譯, 2006) 出版之時, 便引起了很大的爭議, 榮格不僅在此書大膽地挑戰傳統基督教教義的正統解釋, 例如關於善惡問題。在傳統教義上認為「惡是善的缺乏」¹²¹, 在此觀念「惡是善的缺乏」中, 僅僅是指涉出有「至上善」實存, 卻沒有「至下惡」的存在, 所謂「惡」是相對於「不完滿的善」而來的, 而基督教中的上帝便是「至上善」的代表, 在祂內裡有完全的善, 所以上帝並沒有「惡」的問題, 也因此基督教所呈現出的不是二元論, 乃是一元論的宗教, 「惡是善的缺乏」為「惡」的存在提出說明, 「善」與「惡」的對立是不存在於上帝的形象裡頭。因著此種對「惡」的認識, 在基督教傳統上早已經排拒上帝形象中存有惡的問題, 若是人意圖在上帝絕對的善中加入惡的成分, 則會導致人在神的認識上的偏狹, 不過此種觀念至後遇到了挑戰, 人類不斷地從經驗中體驗到上帝不同於傳統的形象, 甚至於我們可以這麼說, 對上帝形象不同的認識對人類來說是個大躍進, 心理學家榮格便是一例, 榮格在此認識上帝的突破提供了一條進路。

第一節、榮格的心理學進路

顯然榮格並不認同傳統解釋上的觀點, 因為他在《答約伯》一書中的後記中, 便對此論調作一批判, 他直截了當地說這觀念「並不符和心理學上的認知」¹²², 他更進一步去說明, 人的認識習性與經驗顯示, 所有我們稱之為「善」的東西, 都會有實質的「惡」或「邪惡」與之對立, 如果「惡」不存在, 那麼所有存在的東西都無法相對於惡而被稱為是善的。因此, 榮格對此觀念所提出的挑戰便是:

¹²¹ 從柏拉圖(Plato, 427B.C-347B.C)經由新柏拉圖主義到聖多瑪斯(Thomas Aquinas, 1225-1274)都主張, 惡本身不是存有物, 上帝是所有完美的根源, 在祂以下是一大串的存有物, 每一個存有物與它上面的存有物相比, 比較不完美, 也比較不真實。正如神是絕對的真、絕對的完美, 那麼在整個串連的另一盡頭便是絕對的不真、絕對不美善。惡本身是虛無的, 即它只是善的缺乏。不過這一種惡的解釋法較難為廿世紀的哲學所解受, 因為人很難用這種說法去安慰一對喪子的雙親。《神學辭典》(輔仁神學著作編譯會, 光啓出版社, 1998), 頁 693。

¹²² 榮格, 《答約伯》, 頁 333。

「如果基督教主張一神論的宗教，那麼人必然也要假設上帝裡頭包含著各種對立，這就出現了很重要的宗教問題：約伯的問題。」榮格進一步說道：「我寫這本書的目的，便是要說明這個問題的歷史發展，從約伯記開始。」

「善惡對立統合在耶和華上帝之中」，此論調不斷出現在《答約伯》裡，其基礎根據在於榮格中心思想，如無意識（unconscious）、陰影（shadow）、原型（Archetype），以及自性化過程（individuation），因此，讀者在看這一本書時，必須要有榮格的基礎理論作根基，並透過榮格筆觸的導引，帶領我們進入一場心理學分析，所以在筆者看來，此書之所以引起爭議的原因除了對傳統教義的挑戰之外，另一個爭議點便是乍看之下榮格以心理學醫師的身份將基督宗教的上帝做了一次心理學個案分析，實際則是針對人的自性化歷程作解釋，因此，榮格所描述的上帝形象是從人的心理投射出來的，人的心中如何描繪上帝形象，透過心裡投射，映照出不同於傳統的上帝觀，所以，我們可以說，榮格的「上帝論」是奠基於他的心理學理論。若僅從表面來評論榮格看似對上帝的無理越矩，自然無法為許多基督教徒所接受，無怪乎許多的神學家批評榮格已經逾越了心理學的界線，跨越至神聖的宗教領域，但筆者意圖站在榮格的高度來看他的著作，進入榮格的思流，期待達到「視域融合」，從誤解當中尋找榮格的思想脈絡。

第二節、榮格在《答約伯》中的上帝形象概念

榮格在《答約伯》的前言提到，「形象」無疑地是與某個超越意識的東西為基礎，而使得這些命題不至於往而不返或混淆不清，它總是指涉到某些原型或原理，只不過這些原型或原理與心靈本身一樣是不全然可知，我們只能勾勒出若干模式。¹²³因此，在此書中榮格所要討論的上帝形象問題，他做出承認，便是依照他的心理學理論所描繪的上帝形象並不代表整體的上帝形象，況且，當他漫遊在這形象世界中時，他的一切反省都不曾處及那不可知者，也就是上帝本身，¹²⁴因

¹²³ 榮格，《答約伯》，頁 229。

¹²⁴ 同上，頁 229。

此，筆者在詮釋此文本時，必須要將榮格寫此書的原則記住，以免將「上帝形象」與「上帝自身」混淆。

（一）、作為「上帝形象」轉戾的《約伯記》

約伯，這一個舊約中的人物，被選中作為神與撒旦之間的賭注，爭論之點是「神忠誠的僕人接二連三字遭受各種災難之後，是否還會保持其忠誠？」¹²⁵透過聖經記載，約伯雖然歷經家畜死亡、失竊、失去孩子，並且在肉體上飽受痛苦和疾病，在精神上也承受極大的重擔，但他在這場賭注中依然獲勝，並且神再度使他回復原初生活狀況。榮格不將此古老的聖經故事視為單純，而是將此訂定為一個里程碑，是神之形象的歷史發展重要轉戾。在這一轉戾點之後，神在世人面前所被人認識到的是祂的另一面，這也別於早前對神形象的認識，神的慈善、神的公義、神的睿智，在約伯事件之後都將被推翻，但榮格也不是全然否定上帝善的一面，而是強調上帝的黑暗面透過約伯事件被揭露，上帝的形象至此才能被補足完全。榮格關注於善惡對立都在同一位上帝身上，善惡雖有衝突但也互相協調。不過我們必須要再進入榮格寫做作書的更深意圖，關於約伯的問題，不僅是要提供一個有別於傳統的心理學解釋，他更是要弄清楚此事件對於當代的基督教信徒的心靈能具有什麼樣的意義，榮格在開始他的論述之前，特別強調「感受」的重要，因為他認為「感受」對人來說具有真實的意義，透過不論從外境或內心而襲像人們的經驗，使得人們得以有屬於個人的體會與認識，所以人絕不能僅用理性來描述這經驗，還要用感受來體會，「這事件必須要滲透人心，人心必須要臣服於這個作用，他必須受到震攝，否則對他就沒有作用可言」¹²⁶，簡言之，人要如何看待事件對自我的意義，榮格不要僅關注理性現象描述、具體物質世界的真實，人類心理感受的真實也是不可忽略，而《約伯記》便是人類開始正視心理感受的開端，人類對於傳統上帝有了新的體認方式。

（二）、傳統上帝形象的衝擊：上帝黑暗面的揭露

¹²⁵ 約伯記一：8~10。

¹²⁶ 榮格，《答約伯》，頁 234。

整本《答約伯》二十篇的序幕從聖經故事約伯記開始，內容涵蓋有《舊約》以及不在正典中的偽經，諸如《智慧書》、《所羅門的智慧》、《德訓篇》等，再到《新約》，最後以《啓示錄》做結束，榮格在本書中所提出的問題甚多，例如神為何既是救贖者亦是壓迫者？平和與暴躁何以融合在耶穌身上？啓示錄中的審判者為何既嚴苛又慈愛？其實這些問題都根源於一個觀念：上帝內裡有善亦有惡，上帝的光明與黑暗是並存的。

上帝若果是全然的善，約伯想要從公義的上帝那裡申明自己的無辜、並且尋求庇護與辯護是理所當然的，但榮格認為約伯其實是懷疑這個可能性¹²⁷，因為依照約伯的經驗，他的無端遭難，就促使他去思索他的傳統信念是否正確，「上帝是否是我所認識的公義？上帝是否正如我慣從一來遵行的信仰那樣地全善？」因此他赤裸裸地向神陳明他的感覺，憤怒地向神抗辯，但約伯又清楚神與人的不對等地位，所以他又怎能期待獲得正義？誰將可以成為約伯的辯護者？此刻，在約伯的心中有兩股勢力正在交戰，即神的公義與不義正在互相拉扯，榮格說：「約伯知道神奪走他的義，這對他來說是很難接受的事，因為他不能放棄相信神是正義的。」¹²⁸儘管如此，榮格認為約伯在與上帝抗辯的過程、及內心的交戰中他認知到上帝也正和他自身的矛盾爭辯的不可開交。榮格何以如此斷然論定約伯認知到上帝也處於矛盾之中，我們必須聯想到榮格運用了他的投射理論，人確實可以知道自己心裡正處於矛盾之中，因此人也會將此內心活動投射到他者身上，約伯將矛盾的狀態投射到上帝身上，所以在約伯的心裡，上帝與他一樣也正在和自身的矛盾爭辯。

此時榮格將焦點移到耶和華上帝身上，與其說焦點移到耶和華身上，不如說榮格進入到約伯的心理，並為約伯說出他的心理感受。「耶和華既是迫害者，也是救贖主，這兩個面向同樣真實」，又說「耶和華並沒有分裂，而是個自律性，一個完全的、內在的對立性，這是祂的全知和全能的必要條件」，所以由此可見，

¹²⁷ 榮格，《答約伯》，頁 235。

¹²⁸ 同上，頁 236。

榮格看出傳統對上帝的全知全能解釋尚嫌不足，因為它們排除了上帝內在的善惡對立，亦排除了上帝黑暗的形象，但這不表示上帝是分裂的，對榮格來說，這兩者是可以和諧共存，只是這「和諧的對立」，必須要從「心理上的真實」來發現。榮格認為約伯在此事件中的見識與道德更勝上帝一籌，因為約伯根據自己的心理感受認識到上帝的矛盾，這是一種對上帝形象的新的認識，同時他也將自己提昇到更高的理性層次，以避免招致殺身之禍，所以約伯在更深認識上帝之後，也更加提升了自己的心靈。

（三）、神的無意識

但是上帝呢？榮格對此時原有的上帝形象所能給予的評價不高，他說：「如果耶和華像個講理的人一樣真正意識到自己，那麼他應該會察覺到實情，但他太過於不自覺，以致於無法『合於道德』。」¹²⁹在榮格看來，這裡就產生了神的無意識問題，當然我們依然必須要將「神的無意識」這句話放在榮格的心理學理論中，人有無意識層面，人所認出的神同樣也具有無意識層面。

榮格對此論證，就神與撒旦之間的賭注來說，神怎麼能夠在其發生之前而不知道這一賭注的結果，神的全知似乎應該排除任何的意外，榮格無法確定神在回答約伯問題的話語中，祂到底想要得到什麼，約伯只是想要知道他為什麼會處於這種狀態，但神對此沒有做出任何回應，而僅是對約伯發怒，但根據聖經描述，在不久的將來，神又賜予了約伯兩倍於先前的產業。換句話說，耶和華上帝一方面無情地踐踏人類的幸福和生命，另一方面又收回祂的憤怒，神在此時所產生的兩種對立性格，也著實讓約伯處於矛盾之中，榮格說：「面對這樣的神，人只能戰戰兢兢的沈浮，逢迎諂媚且卑躬屈膝地取悅統治者，對於我們現代人的感受而言，這裡完全沒有信任關係，我們不能期待這個完全無意識的自然存有者有什麼道德賠償。」¹³⁰換句話說，如果當人們面對苦難，尤其是類似約伯事件的苦難之時，若只是去尋求基督教傳統所定義的神（對榮格來說，傳統所教導的神，只

¹²⁹ 榮格，《答約伯》，頁 239。

¹³⁰ 同上，頁 251。

不過是有意識地認識自己的善的存有者，但卻是霸道地展現自己的惡，卻不允許人們討論的神)，人們根本無法得到任何的安慰與賠償，因為傳統基督教上帝只是再一次定苦難者的不義而已。但榮格絕不滿足人宿命的接受此一定罪，人必須要脫離這種「幼稚的偏見」—認為上帝合於人所期待的道德，而去思索正因為神的無意識使我們可以想像為什麼神的行為超越了道德判斷，而使得人對神的認識進入下一個階段；至於耶和華上帝，榮格根據神亦具有無意識的思想，進而推論：「約伯只是神心中內在的辯論過程的表面事件。」¹³¹也就是說，約伯事件是促使神，或更確切的說是促使人所認為之神的形象改變的契機。

在約伯的抗辯過程中，人心中的耶和華所看到的約伯正是一張對上帝本身懷疑的臉，而這張臉是耶和華本身所投射出去的，因為那就是祂自己的臉，在上帝無意識當中存有一個懷疑地思想，即懷疑上帝形象本身的慈善和公義，而這個思想被投射到約伯的身上，但耶和華如此殘酷地對待約伯，祂寧可盡情地投射自己的陰暗面，也不願意自覺，相對的，榮格認為，人類可以透過無意識精神而把上帝形象認識得透徹，這樣看來，約伯在此成為了高於上帝的審判者。而神的形象在人的心理認知歷程中愈來愈清晰，也愈來愈完全。

榮格對於聖經約伯記的新的見解，是根據他的心理學理論—無意識，可經由對心靈無意識的察看，達成對提升自我認識之可能，約伯明白他在認識神方面有新的發現，這是有別於傳統對上帝形象的定義，而神也在此事件中透過人的心理認知被描述為可以思考自我上帝形象問題的神。

（四）、「智慧」作為約伯問題解答的中介

榮格在他的寫作中，「智慧」（Sophia、Sapientia Dei）佔有重要的地位，他運用了原型理論，引入「智慧」，並透過智慧的協助，上帝對於約伯的問題漸漸地給出了答案。

（1）、智慧的本質：愛、全能全知與公義

¹³¹ 榮格，《答約伯》，頁 245。

榮格認為，智慧是一種原型，她在許多宗教裡被具體刻畫為女性，在異教中被稱為女性的城市守護神伊西塔（Ishtar）¹³²，她在基督教聖經中被宣稱為上帝的道、是神的聖言，所以「她」也應是如神一樣，為宇宙源始的靈，即是上帝的靈，智慧除了具有女性形象之外，榮格也提出樹的象徵¹³³來將智慧代表愛情，榮格也在次經《所羅門的智慧》中大量舉出關於「智慧」的描述，並說明智慧的性格。例如：「智慧是愛人的神」（1：6）、「智慧是無所不能」（7：22）、「智慧是聰明的、至聖的；是天主威能的氣息，是全能者榮耀真誠的流露；是永遠光明的反映，」（7：22-26）。「智慧」不僅愛人、也是無所不能、她能滲透一切並且聰明的，是靈魂的守護者（8：3-6），在《智慧書》中智慧也是公義的施行者。¹³⁴總結以上榮格從次經中對「智慧」本質的定義，便是愛、全能全知、與公義。

（2）、「智慧」的功能：提升心靈對上帝形象的重新認識

在之前的論述，榮格將人所認出的神定為具有無意識層面且可以反省自我形象的神，因此神的形象可以被重新認識與轉變，在他的論述中，改變的關鍵點就在於「智慧」。

榮格認為「耶和華和智慧有婚姻關係」，正是亞當和夏娃婚姻關係的原形，¹³⁵「智慧」雖也被稱為「神的靈」，但也或多或少獨立於神的旁邊，因此，當上帝用粗暴的行為對待著約伯的時候，這在說明上帝忘了陪在祂身旁的智慧，也就是說上帝沒有意識到祂尚有智慧（全知）可以詢問，卻莽撞地苦待約伯，榮格以此推論「耶和華如此的縱容、輕率地將約伯交在撒旦兇殘的手，這證明祂對約伯的懷疑是因為他把自己（對人類）的不忠實傾向投射到代罪羔羊（約伯）身上」¹³⁶，榮格認為要促使神對自我形像的轉變，智慧此時便要介入，因為智慧原初是與神同在，榮格認為智慧比人類更加熟悉神的內心，所以神被描寫為開始想起這位原

¹³² 美所不達米亞的女神，主宰豐收和愛情，也是戰神和醫神，許多中東女神都以她為典型。

¹³³ 在許多宗教中，樹所象徵的是關於愛情的婚約關係，她通常具有母性、慈愛的一面。

¹³⁴ 榮格，《答約伯》，頁 256。

¹³⁵ 同上，頁 260。

¹³⁶ 同上，頁 258。

初的好伴侶，而榮格認為上帝之所以如此，是因為上帝「自我反省」（與人相同）的結果，榮格替神說：「不能再這樣下去了，『正義』的神不能再犯下不義的罪，『全知者』的行為不能老是像蒙昧無知的人類。」「自我反省成為燃眉之急，於是這時候需要智慧：耶和華必須回想起祂的絕對之知。」¹³⁷既然約伯可以認識到神，那麼神也必須認識到祂自己，因為任何認識到神的人都有可能影響到神對自我的認識，所以榮格再一次斷言：「使約伯墮落的企圖失敗之後，也跟著改變耶和華」。¹³⁸而這個改變需要靠「智慧」來幫忙。

榮格以伊甸園中的婚姻關係，來對應耶和華與智慧的關係，並且指出智慧即代表了上帝的全知，而耶和華之所以會做出對約伯的不義判決，就是祂遺忘了祂的全知、以致於沒有去詢問祂的全知。

附帶一提，榮格推論，正因為耶和華遺忘了祂的全知，致使祂做出不義於約伯的事情，神也無法容忍人類將錯誤歸咎於祂，因為這樣錯誤的歸咎只會激怒出上帝暴躁的性格，所以，榮格認為，惟有「敬畏耶和華」才是人類對神的態度的普遍法則，人類也可以在敬畏的原則之下，得到智慧的開端。¹³⁹所以，在榮格的思想中，人對超自然存有者的敬畏之心，僅是奠基於對神聖者的畏懼，人對神的敬畏是爲了要逃避神的憤怒，並且在內裡的謹慎與反省中，人可以獲得一絲絲對神認識的智慧。所以，筆者認為，對榮格來說，「智慧」在認識神方面，無論是對人或是對神都有極其重要的位置，只是他的認識進路有別於基督教傳統的認識論。

（3）、智慧的重要性：對人與對神

榮格用了極多的篇幅來強化「智慧」的重要性。

對人來說，「約伯是這個不幸的發展的顛峰，他代表某個人在人類心理醞釀成熟的思想典範，那是個危險的思想，對於神和人的智慧都是極大的挑戰。約伯

¹³⁷ 榮格，《答約伯》，頁 258。

¹³⁸ 同上，頁 258。

¹³⁹ 同上，頁 262。

意識到這個挑戰，但是顯然不很清楚那自永恆以來與神共存的智慧。因為人類受苦於耶和華的恣意，他們需要的是智慧，而不是那只會凸顯人的虛無的耶和華。」

140

對神來說，「耶和華遇到一個正直的人，堅持他的正義，直到他必須屈服於野蠻的權力之前，他看到了上帝的臉以及祂不自覺的分裂。神被認識，這個認識不僅影響了耶和華，也影響了人類。」¹⁴¹「神在智慧的輕拂之下，補償了耶和華和他的行為，同時也想起了智慧」。¹⁴¹榮格肯定智慧的功效，他認為「高度人格化的智慧」，相對於耶和華，正好顯現為人的救贖主和辯護人，智慧可以再度告訴人類神的光明、慈善、公義和令人敬愛的一面。

正因為如此，榮格強調，智慧必須和耶和華並存，這也象徵著婚姻關係，而世界就是在這關係中被生下來。此時，榮格將約伯的故事做了一個巨大的轉折，他說：「神希望在天國婚姻的奧秘裡重生，並且成為人。」¹⁴²根據榮格的觀點，「神降生為人的真正理由必須在與約伯的論辯裡發現」，¹⁴³也就是說，神之所以肉身化是因為祂已經意識到約伯在道德上的優越性，因為耶和華在約伯事件中所呈現的是不合於人類期待的行為，榮格稱這些行動總是伴隨著一個低等意識，也就是他所謂的「無意識」，而在無意識層面所做的一切思想活動，是可以在夢境、異象、啓示和「本能的」意識變化裡間接觀察到，¹⁴⁴從耶和華在約伯事件後態度上的奇怪改變，就可以看到這個歷程。榮格說：「祂顯然沒有直接意識到祂在道德上已經敗在約伯手下。…而我們也不難想像，這個認知在無意識裡促使他毫不遲疑地如此對待約伯，透過這個衝突意識且認知到某些東西。」¹⁴⁵筆者認為，榮格所說的「某些東西」便是指「約伯在道德上勝過耶和華」的認識，也就是說受造者超越了創造者，當耶和華意識到此的時候，祂就必需要經過反思或者是反省，

¹⁴⁰ 榮格，《答約伯》，頁 263。

¹⁴¹ 同上，頁 263。

¹⁴² 同上，頁 264。

¹⁴³ 同上，頁 264。

¹⁴⁴ 同上，頁 270。

¹⁴⁵ 同上，頁 270。

基於這個理由，智慧就介入了。智慧提供了一個自我觀照的機會，使得耶和華決意要道成肉身，榮格說：「這是個後果嚴重的決定：祂超越了過去原始的意識狀態，因為祂間接承認人類約伯在道德上勝過祂，因此祂就必須追上人類的存有。如果祂不這麼決定，祂就是公然和祂的全知作對。」¹⁴⁶榮格再次強調，耶和華必須成爲人類的理由，就是祂曾經對人做過不義的事，而透過智慧的幫助，祂也知道自已必須爲此做上補贖，所以「重生」成爲神贖罪的必要途徑。至此，榮格重新定義了道成肉身的理由，傳統基督教認爲道成肉神的原因是上帝要拯救有罪的人類，但在榮格的心理學理論根基下，道成肉身的緣起在於約伯事件，而道成肉身的成形在於神對約伯問題的回答。至此，對約伯的最終回答在耶和華的道成肉身得到了回應，神用自己的重生贖價，即是耶穌基督的十字架事件，透過神的被釘體會約伯的痛苦，來還給約伯一個正義的答案，不僅如此，神和人都在這個事件中對於「上帝形象」都有了更新的認識。

第三節、榮格在《答約伯》中對苦難的詮釋

在《答約伯》一書中，我們很容易看到榮格試圖從心理學的角度來重新描述上帝的形象，而約伯所遭受的苦難，僅是一種對上帝認識的出發，所以一開始榮格便以「約伯的問題：義人爲何遭難？」來開始整本的論述，所以榮格的《答約伯》整本的中心思想並不是放在「苦難」這一主題上，而是放在「神的形象」上，他企圖爲「神的形象」注入一個新的詮釋，即便這種對上帝形象全新之認識對基督教界（尤其是對所有傳統基督徒或神學家）是一種極大的衝擊。

雖是如此，「苦難」在榮格的思想中也並不是毫無地位，就整個脈絡而言，對榮格來說，「苦難」成爲重新認識上帝形象的契機，「苦難」也是促使自己邁向真我，也就是「自性化過程」（individuation）的開端。

（一）、苦難是人真實的心靈體驗

¹⁴⁶ 榮格，《答約伯》，頁 271。

榮格絕不滿足於所謂學理上對事物的論述，尤其是他針對傳統教義、或者是聖經詮釋純粹文字的描寫，他以心理學醫生的身份，為這些傳統觀念或解釋開闢另一條以心理「感覺」為主幹的詮釋方法，他認為「凡事物被表現為或被表現為物質世界的事實才是真實」的觀念是一種「奇怪的預設」，他更提出「物質不是真理的唯一判准」¹⁴⁷，他要人們去注意還有一種所謂「心理的真理」，由此面向而出對真理的解釋是無法單從物質世界來解釋的，所以一個「心理事實」，縱使它無法由「物質世界」來證明其為真理，但它終究還是事實，這是無須爭辯以及不必去證明。

榮格論定人的心靈感受（或者靈性）是獨立於物質世界的，這是因為有時人所經歷的心理事實常與物質事實相衝突，榮格所舉「神蹟」的例子是很好的說明，因此，榮格說：「心理經驗不依賴物質與料，心靈是個自主性的因素」¹⁴⁸。所以一旦所有的事物體驗在人的心靈世界為真時，即便在物質世界或科學範疇裡看來是多麼地荒謬和不恰當，也不能磨滅已在人們心理成真的真實感受，因此「感受」對世界（乃至於對超自然者）的體認有著別於傳統觀念的面向。

按著榮格的心理學方法，他對約伯在遭受苦難之時，著墨最多的並非對「苦難」的定義，而是受苦者的心靈感受。他寫出了約伯內心的痛苦，尤其是對上帝認知的衝突，「他（約伯）歌頌上帝的公義，……但他懷疑這個可能性」¹⁴⁹、「約伯知道神奪走他的義，這對他是很難接受的事」¹⁵⁰、榮格更進一步地描述約伯內心的掙扎，「他必須承認，除了耶和華之外，沒有別人對他為惡施暴，他也無法否認，他所面對的上帝，並不在乎道德判斷」¹⁵¹。這些種種的情緒是發生在一位受苦者約伯的身上，所以苦難對約伯來說是真實的心理經驗，不過，榮格亦認為這種苦難經驗對任何來說都是「心理震撼」。

¹⁴⁷ 榮格，《答約伯》，頁 227。

¹⁴⁸ 同上，頁 228。

¹⁴⁹ 同上，頁 234。

¹⁵⁰ 同上，頁 235。

¹⁵¹ 同上，頁 235。

(二)、苦難是人重新認識上帝形象的觸媒

對榮格來說，上帝由來以久被限制在傳統框架中，上帝有絕對的善而無絕對的惡，這樣的觀念深植在許多基督徒的心中，而《約伯記》的出現，正是上帝形象呈現多元面貌的「里程碑」。在《約伯記》中，「有著許多關於耶和華充滿矛盾的形象的見證，這位神在情緒上毫無節制，也常為祂的沒有節制所苦」、「祂既睿智而又盲目，既慈愛又殘忍，是造物的力量，也會毀滅一切。」¹⁵²。這些與傳統觀念相反的上帝形象，都在約伯遭難之後被呈現出來，而由榮格代替約伯說出來，雖然聖經並沒有寫出這些負面字眼，但榮格就一位受難者的心理，以及聖經所描述約伯的情緒表達，而來勾勒出約伯當時所認識到的上帝形象，這些感受對一位受苦者來說都極具真實感，任何人要試圖掩蓋這真實都將會無功而返，因為這感受已經深深烙印在當事者的心靈上。

因此，我們可以這樣認為，「苦難」在榮格的理論中，除了是一種真實的體驗之外，也是認識上帝另一面像的途徑。

(三)、苦難是人們邁向「真我」的契機

約伯因著苦難，而重新檢視自我對上帝形象的認識，更重要的他也從新認識了自己，甚至提升到對真我的展現，越過了「苦難」的折磨。

根據榮格的投射理論，約伯內在的自我矛盾投射出上帝的自我矛盾，約伯對上帝的懷疑投射出上帝對人們的懷疑，在矛盾和懷疑當中，約伯不斷地進入到自我無意識當中去尋找答案，他會發現到自己的陰暗面，發現到自己戴著面具面對神，但也因為認識到平常隱而未現的自己，而開始了進入內心深處「本真」的旅程，（依照榮格所說，當然這些在人心靈上的運作過程，也同樣投射到上帝的身上），人有了超越現狀的可能，在苦難的環境中重生（按照榮格的看法，他亦認為神會超越本身現狀，就是神重新成為人，也就是耶穌基督，神的「重生」，亦即上帝的「道成肉身」），人們因此發現了不一樣的自己，更加認識了自己。

¹⁵²榮格，《答約伯》，頁 233。

第四節、小結

簡單來說，聖經《約伯記》中受苦的約伯，在榮格的眼光來看，他正在經歷著「自性化」的過程，在自性化過程裡，榮格的「陰影」、「面具」、「投射」等理論都在無意識裡層對人的心靈發生著作用（當然同時也對上帝發生著作用），尤其是「陰影」部分，不論是人的陰暗面，或者是神的陰暗面，都揭示著這世界確實存在著善與惡、光明與黑暗等的對立面，且同時統合存在於一，人（或神）不能僅僅認識自身單一的一面，尤其不能只是理解善的那一面，而忽略了陰暗的一面。人往往可以透過世界存在的邪惡，認清到邪惡對個體的威脅（受苦），人也可以從中看到自己的陰暗面，若是要將這陰影整合於自性當中，就必須承認與接受這些陰暗面，而不是一味的壓抑。約伯便是接納自己所投射出去的陰影，而開始走向「自性化」的旅程，所以，約伯是所有意欲展開自性化旅程的人的典範，而耶穌基督—上帝的道成肉身，便是真我原型的象徵，也是所有追尋真我的人類應該要往至的目標。

關於上帝形象，榮格的觀點，他認為雖然神在《約伯記》的記載中尚無意識到祂內在的真實情況，但在整個從古至今神的歷史中，神已漸漸地開始對自己不光明的意圖有所意識，榮格說這是因為上帝回憶起自己的絕對之知「智慧」，而使得神認識到自己，促使神對自我形象做出改變，因此，「智慧」在此的功能便是促使上帝形象轉變，更進一步說，「智慧」幫助人們在心理經驗上去認識有別於傳統的上帝形象，並且跳脫以往對上帝認知的偏見，進而提昇自己的心靈。

但這個對於上帝形象認知的過程，榮格認為在聖經的描述，是從舊約跨越至新約這段漫長的歷史。也就是說，《答約伯》裡義人約伯所問的問題：「神為何讓義人遭難？」，其最終的答案不能在《約伯記》中找到，因為約伯事件僅是揭露人對上帝形像認知轉變的起點，人類若要期待獲得上帝對約伯的回應是什麼，就必須將眼光拉開，透過智慧在神的歷史中的引導與啓示，並運用心靈的洞見，人類才有可能獲得答案，而上帝對這問題的最終回應，榮格認為，道成肉身以及在

十字架上的受難，是上帝基於對約伯的補償之最佳答案。

但若我們要回歸榮格的心理學理論，即當人面對如約伯事件的苦難時，人們所問的「約伯式問題：義人為何遭難？」，不能僅僅是侷限在傳統理性教義的回答，因為這不但對人內心渴望得到安慰的期待於事無補，更甚者只是對受苦者的妄加定罪而已。榮格要人們回歸至心靈的探索，從心理對上帝形象不同認知的真實，往心靈深處（無意識）走，並重新尋回存於人心之中關於認識神的智慧，重新認識神的美善、重新認識神的公義、重新認識神的慈悲，進而使得自己如同「道成肉身」的上帝一樣，重新被生出，成爲一個新創造的人，因此，榮格在第七至第十二部分所理解的耶穌，成爲人之無意識當中真我原型的象徵，是一切所有意欲達至真我的人的典範。所以，苦難本身就不再是問題，約伯的提問也變成了人類開始心靈轉化的入口，是開始對上帝形象有不同認識的契機，進而幫助人們從意識走向無意識，從本我走向真我，一旦啓動了心靈往底層無意識的尋真之旅的觸媒，人的心靈便超越了舊有對神的認識，超越了傳統的倫理框架，自始心靈得以提升，並與對立的世界保持平衡，不再衝突。

至於苦難，它在人生歷程中，去定義苦難、或者追問何以有苦難並不是重點，重點應該要放在承認苦難對人們的真實性，以及透過苦難來認識信仰與自我（認識神與認識自己），榮格用心理學理論來作詮釋，苦難似乎變成了一種可以接受的狀況，苦難不應該被視爲洪水猛獸，而是應被看爲促使人進步的踏腳石。

不過，依照榮格的理論，要將苦難轉換爲向上的力量，其關鍵點仍是在人的主動性，人必須自覺（承認與接納自己的對立兩面），也要意識到自己必須跳躍苦難，而進入所謂「認識人、神」的階段，人若不自覺，仍將會停留在發問的原點，以及沈溺在苦難所帶來的痛苦情緒之中。

第柒章、加爾文對「上帝形象」 與「苦難」的看法

在進入加爾文思想的論述之前，筆者認為應該先要來討論加爾文的方法論，加爾文不同於榮格的心理學方法，他所採用的進路是神學方法論。加爾文是一位神學家，是一位牧師，更是一位敬虔的信仰者，所以他在做任何一件事之前，包括做學問、寫書、講道、與人談論信仰，他會以神學的角度來處理，又因他已完全被上帝的啓示與信仰浸泡其中，所以他總會認為他所做的一切僅僅只是為著榮耀上帝，而不是誇耀自己。值得一提的是，每次加爾文在講課或講道之前，他常會以一段祈禱文開始：

May the Lord grant that we may engage in contemplating the mysteries of his heavenly wisdom with really increasing devotion, to his glory and to our edification. Amen.

（願主應允，讓我們為了他的榮耀、也為了我們的堅固，愈來愈敬虔地思想他屬天智慧的奧秘。阿們）¹⁵³

這篇禱告詞點出了加爾文的神學重點，也就是在做神學研究和一切學習之前，都是要抱著祈求主容許我們參與祂天上智慧與奧妙的敬虔態度，而且這些神學知識都是為了榮耀上帝和教育我們自己，換句話說，就是為了使我們原先對上帝的敬虔繼續得到進步。

所以，對加爾文來說，敬虔與認識上帝有關的知識有密不可分的關係，因此，加爾文堅持就任何對神正確的認識而論，敬虔是先決條件，他在《基督教要義》的開頭便提到這樣的原則，亦簡潔地對「敬虔」下定義：「我們知道神的恩惠，並因這知識產生我們心對為神的敬畏和愛」¹⁵⁴加爾文更進一步的說，除非敬虔，

¹⁵³ 摘錄自加爾文《加爾文的靈修與祈禱（Devotion and Prayers of John Calvin）》（梁德惠譯，台北：改革宗，2006），頁3。

¹⁵⁴ 加爾文，《基督教要義》（加爾文基督教要義翻譯小組，台北：改革宗，2009），第一卷第二章第一段（簡稱1.1.1）。

人就無法認識神，所以在進入加爾文的神學思想時，我們必須要瞭解加爾文在做學問的敬虔態度，以此為出發，好讓意欲探索他的思想者更貼近加爾文的心靈。

第一節、加爾文的神學進路：認識論

在加爾文的認識論上，他開宗明義的說：「不認識自己就不認識神，不認識神就不認識自己」，最後他總結：「除非敬虔，人無法認識神」，照這樣推理下去，人當然也就無法認識自己，所以，在加爾文看來，認識神與人的前提是敬虔，而這敬虔是對神所發出的態度，人若以敬虔為引導，就得以真正認識人與神，因此，「認識」必須以「敬虔」為基石、為嚮導，才有可能進入上帝所啓示的一切知識中。而「認識」(knowledge,cognitio)這一單字，對加爾文來說絕不純粹是客觀的知識或認識，而是代表一種信仰的動力，一種與敬虔相結合的認識，這敬虔有別於士萊馬赫所說的「一種絕對依賴感」，因此加爾文的敬虔不只是感覺，它還帶有理性的思辯，也就是敬虔與知性是緊緊相密合，而這才有可能達到真正的「認識」。

我們既已知道認識上帝必須與敬虔結合，我們也必須瞭解對神的認識，也意味著對人的認識，因為按照加爾文的說法，人是神形象的「影印版」，所以對他來說，對神的認識與對自我的認識是密不可分，不認識神便無從認識人，反之亦然，而加爾文更確切地說這是「最真確合理的智慧」¹⁵⁵。因此，筆者認為，若要理解加爾文對「上帝形象」看法，就必須要先瞭解加爾文對「上帝主權」的認識，意即上帝的絕對主權帶出上帝的絕對形象特質，當然我們也必須去討論加爾文思想中關於「上帝的預定」的看法，意即上帝對世界含有主權的預定，是否影響著人對上帝形象的詮釋，若照此條脈絡往下探索，自然也會帶出在上帝預定的思想下，作為上帝所創造的人將會如何面對苦難問題，由此，我們也可以認識加爾文對「苦難」的觀點。不過，筆者想強調的是，我們必須不斷地拉回至加爾文「敬

¹⁵⁵ 《基督教要義》，1.1.1。

虔的認識論」方法，而不是單純用心理學、人文學的角度看加爾文的思想，以致於我們才能明白何以「認識神」與「認識人」對加爾文來說是緊密扣在一起的。

第二節、加爾文思想中對上帝形象的認識

（一）、上帝是權能的一全知全能

加爾文在鋪陳他的思想論述時，是從什麼角度來出發，簡言之，加爾文思想的中心是什麼？有些人說是「聖經」，有些人認為是「基督」，但大說的人說是「預定論」，在劉林海的著作《加爾文思想研究》中他對這些說法都提出了不同的意見，他認為「聖經」是宗教改革運動祭起的大旗之一，改教家們普遍把聖經作為信仰的權威，不過他們是把聖經當作是論證信仰與神學的依據，所以他們強調要「回歸聖經」，對加爾文來說，「聖經」只是認識理解上帝的工具，而不是最終的目的¹⁵⁶。因此，我們可以看到在加爾文的著作《基督教要義》中，有大量的聖經經文來支持與證明他的神學觀點，況且，加爾文亦受到人文主義思潮的影響，作為一位人文主義者，他研究「聖經」本身的文獻，並針對當時教會扭曲聖經文意提出批判，不過，更進一步的，作為一位信仰追求者，他將「聖經」視為他的信仰依據並且應用到具體的實踐當中。

至於「基督」是否加爾文的中心思想？劉林海說這當然也不是，因為基督雖然是重要的信仰的對象，但從加爾文的思想體系來看，基督存在的目的與恩典的體現，與人一樣是實現上帝意志的工具¹⁵⁷。「預定論」與「上帝全能」則息息相關，但它亦不是中心，而是從屬於至高上帝的恩典與意志，它與前兩者一樣，僅是認識上帝與體現上帝之愛的工具而已¹⁵⁸。

但美國神學家 Bernard M.G.Readon 提出了一個不同於其他人的看法，他在其書中《基督教簡史》寫道：「全能全知的上帝觀念時時在加爾文的腦海裡浮現，

¹⁵⁶ 劉林海，《加爾文思想研究》（北京：中國人民大學出版社，2006），頁 59。

¹⁵⁷ 同上，頁 59。

¹⁵⁸ 同上，頁 60。

並瀰漫在他所有的著作中」¹⁵⁹，筆者認為，Reaeton 對加爾文的此種觀點或許可以溯源至加爾文對上帝的敬虔認識論進路，若一切不是以上帝為出發，且這位上帝具有全知全能的本質，他的一切思想體系建立將如空中樓閣，或者互相矛盾，在加爾文來看，「上帝的全知全能」是所有一切原因，在人與上帝的關係中，上帝永遠是主動，而人則是被動，只是人對上帝形象的認識在人的墮落之後則變得模糊，簡言之，人因著墮落，人和上帝之間的關係中斷，但仍能在其墮落的本性中殘留一絲對上帝形象的認識，石素英在其〈加爾文《基督教教義》中「上帝形象」的概念〉一文中，對這種「殘留的認識」下一段註解：人在墮落後，對上帝的認識只能夠說，人知道有個創造主，因為看天地存有的運轉，必知其後有一雙推動宇宙的手，但是這認知是混淆的，很快就會被導向另一方面，或是偶像崇拜或迷信、虛妄的幻想¹⁶⁰。

儘管人在墮落之後對上帝形象的認識模糊，但上帝的形象仍不因此而受虧損，加爾文認為上帝的本質是全知全能，這個特質總結在上帝是有「權能的」之下，所以我們也可以說「上帝是權能的」。¹⁶¹其實這一個上帝形象觀念早在十一世紀開始，許多哲學家便針對此為論證焦點，他們總結出上帝具有兩種權能，一種是絕對權能(potential absolutia)，另一則是「預定權能」(potentia ordinata)。

(1)、絕對權能：意味著上帝是全能的，祂能夠做任何事情，但前提是不包括矛盾律（例如上帝不可能造一個連祂自己都拿不動的石頭，或者造一個原型的三角形之類的事即使祂不能也並不妨礙祂的全能），上帝從最初的一套可能性中，自由選擇任何可能性並把他變為現實，只要不引發矛盾，不過，上帝並非把每一個所有的可能性都變為現實而這個可能性只是存在於人的想像之中，所以據此，上帝就具有不做祂不願意做的事情的能力，無論在過去、現在是將來，上帝都是一致，因此，我們可以結論為上帝的自由就歸於祂的「絕對權能」之範疇內，上帝

¹⁵⁹ Bernard M.G.Reaeton, 《基督教簡史》(郭舜平、鄭德超、項星耀、林紀壽譯, 北京: 商務印書館, 1981), 頁 185-190。

¹⁶⁰ 石素英, 〈加爾文《基督教教義》中「上帝形象」的概念〉(選自道風基督教文化, 林鴻信編, 《上帝的形象》(香港: 道風書社) 第廿一期, 2004), 頁 129。

¹⁶¹ 劉林海, 《加爾文思想研究》, 頁 61。

可以選擇去做，上帝也可以選擇不去做，而這也意味著，上帝是自由的，祂在做選擇之時是不受脅迫、不受任何外在因素約束的。¹⁶²

(2)、預定權能：承上，我們知道上帝可以自由選擇將可能性變為現實、或不變為現實，但是，一旦上帝選定要將可能性轉化為現實，那麼上帝便置自己於自我約束之下，祂必須有義務遵守既成的轉化為現實的可能性約束（例如祂選擇創造「一個會飛的小鳥」，而這隻小鳥既已成為現實就必須符合會飛的條件，否則便是違反既成秩序），在這種狀態下，上帝所受的束縛是一種自加的束縛，出於預定的秩序的確立。上帝的可靠性在於，一旦確立了預定的秩序作為神的創造意志行動，祂就忠於這個秩序，違反這個秩序，則意味著神的意志內部的自相矛盾。

163

加爾文將以上哲學上的論述所呈現上帝的這兩種權能，視為展現上帝的全知與全能，他亦將此作為他神學的基本出發點，依照筆者的理解，加爾文的上帝形象概念，在這兩種權能之下，上帝是自由的，意即祂在選擇或者預定初始的可能性時是不受束縛與脅迫，祂既可以這樣做也可以那樣做，因祂在這方面有絕對的權柄。不過若是一旦將選擇的化為事實，那麼上帝就將自己置於自我約束之下，因此上帝本身不可違背自己所預定的事物。因此，加爾文進一步地強調人必須要降服在上帝的全知全能之下，人在上帝面前，雖然具有相當的自由或主動，但都不能僭越於上帝的全知全能之上，當時加爾文所反對的羅馬天主教，便是犯了僭越上帝主權的錯誤，置羅馬教皇於上帝之上，偷竊上帝主權之位，所以，加爾文提倡要將主權歸還給上帝，人與上帝永遠不可能處於一個對等的地位。

因此，人與上帝的關係，人是客體，而上帝是主體，不能置換，也就是說，若以人為主體，則一切就會以人為目的，基督教信仰就成了僅是為人解決問題、使人得救的宗教，它所關注的就會以人為中心，強調人如何擺脫焦慮、恐懼、虛無和絕望，上帝存在便成為了人得著拯救的原因，人成了目的，上帝成了手段，

¹⁶² 劉林海，《加爾文思想研究》，頁 61。

¹⁶³ 同上，頁 62。

手段是爲目的而服務，但爲了目的也可以捨棄手段，因此，上帝若無法達到拯救人的目的，上帝可以隨時棄之。但加爾文的觀點卻是與之顛倒，上帝是目的，人成爲手段，上帝是主體，人成爲了客體。加爾文主張「榮耀上帝」，人活著是爲了要榮耀上帝，人必須改變自己、改變社會成爲合神心意，以達成榮耀上帝的目的。

（二）、上帝具有「仁慈的父親」形象

承前段，以上兩種所呈現的上帝形象截然不同，前者較爲人所接受，因爲這樣的上帝較符合人性；後者加爾文的上帝形象卻是冰冷無情、非人道主義，上帝成爲一切，人就成爲虛無，加爾文所展示的上帝形象有如舊約的上帝形象，如嚴厲審判官的威嚴懲惡，但果真是這樣嗎？在他的《基督教要義》說道，新舊約的內容是一致的，是上帝恩典和應許的展示，也就是福音。舊約所呈現的律法，其目的不是在懲罰，而是在警戒，它是一面鏡子，讓人對照看見自己的不足。¹⁶⁴所以，若是單從以「上帝爲中心」（即上帝既爲全知全能，人在上帝面前僅能降服在這權能之下）的上帝形象來論斷加爾文的上帝形象是冷酷無情的舊約上帝，就有欠公允，因爲加爾文的上帝形象中也蘊含著上帝愛的一面。

爲了要擺脫殘酷的判官形象，加爾文認爲「仁慈的父親」形象最適合描述上帝，父親具有絕對主權與權威，因此他也有絕對的自由，他可以選擇做、也可以選擇不做，自父親的絕對自由意志之下可以有對子女的絕對支配，但在具有絕對主權的「父親」之上，再加上「仁慈的」的稱謂，威嚴的父親也就有了慈愛的一面。¹⁶⁵加爾文說：「神親自藉創造的次序證明祂是爲了人的緣故創造萬物，神在六日之內創造萬物有祂的用意（創一 31），儘管神可以在剎那間不費吹灰之力就造齊宇宙萬物，然而神喜悅向我們顯明祂對我們的護理和『父親般的關懷』，所以在造人之前，祂就已經安排了，祂預先就知道人所需用和對人有益的一切。」

¹⁶⁴ 加爾文，《基督教要義》，2.7.7-13。

¹⁶⁵ 劉林海，《加爾文思想研究》，頁 66。

¹⁶⁶因此，上帝作為「仁慈的父親」，他對人類的親情使得一系列的神學命題都有了可能，饒恕、恩典、救贖、預定等，這都是父愛體現出的結果，因為若按照上帝公義的標準，做為罪人的人類只有死罪的懲罰，但是慈愛的上帝願意塗消人類一切的罪過，使之獲得救恩。因此，從神學上來說，違反上帝意志的必死之人重新得到上帝的青睞，正是父愛的作用。

加爾文進一步說，認識上帝就是確信祂是父親，所以他要人們不要再像經院哲士們對上帝形象僅作形而上的論述，他在《基督教要義》第一章第一段說：「上帝是什麼？提出這個問題的人不過是在用怠惰的思辯聊以自樂。對我們來說，更重要的是知道祂是哪種類型的，以及與祂本性相一致的東西有哪些。」¹⁶⁷也就是說，認識上帝不要僅停留無止盡的在理性思辯遊戲，而是更關注於上帝以及與祂有關的一切事物上，認識上帝為「仁慈的父親」，更要在對此一形象的內涵有所認識與理解。認識上帝就是確信上帝是父親，且是仁慈的父親，上帝的父愛展現在創造之上，祂是造物主、亦是救世主，在祂內裡只有全然的善。

（三）、預定論與宿命論：

加爾文所描繪的上帝形象，具有既是全知全能的神，亦是仁慈的父親，上帝被描述為仁慈的父親，依照前段的論述，是為著補足一般認為「全知全能的神」容易被論斷為上帝為殘酷、嚴厲的審判官形象，也就是說，上帝具有兩面性特徵，上帝既是公義嚴厲，但同樣有具有慈悲憐憫。不過，後者形象較易為人接受，前者則較為人爭議，尤其是加爾文思想中「預定論」的部分，人們容易望文生義，認為上帝既以預定一切事物，人類就毋須做任何努力，僅能順服於上帝的預定之下，這類思想就與他宗教中所稱「宿命論」相混合，也容易使人產生消極的生命態度，筆者欲在此對兩者論點作一概述並比較，試圖理解在以全知全能的上帝形象下所呈現的預定思想，與宿命觀點有何不同。

¹⁶⁶ 加爾文，《基督教要義》，1.14.22。

¹⁶⁷ 同上，1.2.2。

(1)、宿命論 (Fatalism)：

根據《神學辭典》¹⁶⁸解釋，宿命論一詞來自拉丁文「fatum」（神明的命定），旨意種把人生所發生的事件完全歸於超越人的力量之心態，也就是說，宿命論忽略人之自由的重要性。宿命論有幾種呈現方式，其一是在古希臘神話中，宿命論的模式呈現為「命運控制一切」，也就是說人和神之間的相互或衝突關係，其中都有一個稱之為「命運」的力量在控制，有就是說，在多神主義的希臘神話當中，仍有一股力量與多神抗衡，使宇宙萬物達於統一與平衡。其二為占星式的宿命論，意即把某人的命運連在他出生當日主控制地位的星辰。占星宿命論不僅要在星象事件中捕捉某人的身體盛衰變化，還想再進一步的決定他的才能、道德行為和感覺。人的行為在天向的控制之下已經變得毫無倫理價值可言，人被命運捉弄，因此一切由法律所制訂的懲罰都是錯誤的。不過仍有一些星象家不希望就此捨棄自由和責任的可貴，乃聲稱命運的力量只在肉身上操控，自我的意志仍得以自由地運行。其三則是哲學性的宿命論，一些哲學家也有宿命的傾向，用命運把把整體的各部分必然地結合起來，斯多亞主義 (Stoicism)¹⁶⁹將宿命論具系統化發展，斯多亞主義並不承認精神和物質有任何實質上的區別，企圖以週期性的時間不能改變的律動來解釋萬事萬物，以保障其自然主義的一元論，認為好人就是接受命運者，萬神也都屈服在此命運之下，那主宰一切的創造者親手寫下命運的法律，也親自服從它。最後，一般民間宗教有一種說法，「生死有命，富貴在天」，則說明宿命論假定有一種外來力量決定一切，人無法在其中逃脫或避免。（另有一種神學性的宿命論，將在以下「預定論」部分探討。）

總結以上，宿命論在在說明世界當中仍有一種高於神明（無論是希臘神話、民間信仰之多神，或者是基督宗教的一神上帝）的一股力量，這力量宰控萬事萬

¹⁶⁸ 輔仁神學編譯，《神學辭典》（台北：光啓出版社，1998）第 483 條「宿命論」，頁 483-484。

¹⁶⁹ 為公元前四世紀至公元後二世紀間希臘羅馬時代的一種哲學派別，因創始人芝諾（Zeno,336-264）在雅典的 Stoa Poikile（色彩繽紛的畫廊）講學，而被稱為 Stoa 學派，它強調嚴肅的生活與心靈的寧靜，主張是就是統一而有秩序的，神是一種世界靈魂（logos），萬物中都有 logos 的存在，故有泛神論的傾向。亦認為一切事件（包括人的心靈生活）都由「因果律」所限定，在倫理上，認為節制私欲方可解脫，而與大自然取得和諧。（摘自輔仁神學編譯，《神學辭典》（台北：光啓出版社，1998）第 501 條「斯多亞主義」，頁 501-502。）

物，人類在宿命論中並無任何行為價值，也無法為自己的生命做任何決定，人只能被動地臣服命運，任憑命運操弄。乍看之下，此宿命論的「命運」觀念似乎與加爾文的全知全能之絕對者上帝的形象一致，在絕對者上帝的照管下面，人怎能抵抗上帝的預定和安排？人若不順服於神則被視為違逆上帝旨意。

(2)、加爾文的預定論

在教父時期，宿命論以神學的方式呈現¹⁷⁰，只是教父們以「神的意志」代替了希臘式非人格化的宇宙秩序；然而神事先的意願也取消了人的自由及其倫理責任，被揀選的人在不可抗拒的恩典力量之下，只能做好事，反之，壞人也不可避免的犯罪。這樣的思想進入到基督教世界，尤其是加爾文，而有了「預定論：無條件的揀選、不可抗拒恩典」的論點產生，但其中的本質精神與神學宿命論是完全不同的，簡單來說，「預定論」所信奉的上帝是「慈愛公正的上帝」，而宿命論所信奉的上帝可能是「沒有上帝」，或者是「有時惡意的上帝」。

(3)、預定—無條件的揀選：

預定論在加爾文思想中佔有重要地位，加爾文本身有極為重視這一思想，甚至為此教義捍衛與辯護，而他也因此受到懷疑，被指責為把上帝變為罪惡的始作俑者，即便受到許多的攻擊，加爾文依然站在預定的立場，因為加爾文的預定論所帶出的是人與上帝的關係，也就是人的無能和上帝的全能，並且建構出加爾文的上帝救恩體系。加爾文在〈An answer to Certain Slander〉文章中，便肯定地說出：「預定論是我們得救贖的基礎，同時更好地彰顯上帝對我們無條件的良善」。

¹⁷¹由此，如果要談論加爾文的預定論，就必須框架在與拯救相關的事上。

關於早期教父對於預定論的解釋，人的無知在人的墮落之後開始，對奧古斯丁來說，人類在墮落之後是腐敗與無能的，意即人在墮落之後就已徹底失去了自由意志，根本無法向善，唯有通過上帝的恩典，人的救贖才能夠實現，人的命運都是由上帝安排並親自指導完成，人在其中絲毫沒有主動性。但是那恩典並不是

¹⁷⁰ 輔仁神學編譯，《神學辭典》（台北：光啓出版社，1998）第483條「宿命論」，頁483-484。

¹⁷¹ John Calvin, *An Answer to Certain Slander*, Ages Software, Albany, 1998, p.226.

賜給所有人，奧古斯丁運用了「預定」一詞，代表上帝施恩典給某些人的作為，也就是說，上帝以獨特的神聖決定與行動，施恩典給那些將會得救的人，不過奧古斯丁的「預定」僅是「預先知道自己將要做什麼」，並且僅將救恩限制在上帝所給予恩典的人，對於上帝在預定的同時所棄絕的某些人，他是保持沈默。這觀點在當時認為有將上帝成為罪惡始作俑者的嫌疑。

托瑪斯·阿奎納則進一步認為，預定是一種預先存在於神的思想中將要做的事情，上帝「指導有理性的受造物走向永生的計畫叫預定」¹⁷²在阿奎納看來，預定是眷顧的一部份，包括給予恩典和榮耀，眷顧則是指上帝的計畫與具體目的，是把所有事物從總體到個體都置於自己的關懷照顧之下，與此同時，阿奎納也直接提出上帝的棄絕問題，認為上帝在預定某些人永生的同時確實也棄絕了一些人，所謂棄絕不過是上帝允許某些人背離受造的目的，墜入罪惡的深淵，受到懲罰。¹⁷³雖然阿奎納補充奧古斯丁的「預定說」，但他同時也認為人在救贖過程中有一定的作用，當上帝將恩典無條件給予人的時後，人可以在恩典的幫助之下，通過道德努力的合作成為義人，永生就是上帝的獎賞。¹⁷⁴然而此說法卻又違反了「全能上帝」的命題。

加爾文的預定論與前兩位相比，同時提到上帝所揀選的選民，也提出奧古斯丁和阿奎納避而不談的棄民問題。加爾文為預定下定義：「預定為神自己決定個人一生將如何的永恆預旨，因神不是以同樣的目的創造萬人，祂預定一些人得永生，且預定其他的人永遠滅亡。因此，既然每一個人都是為了這兩種目的的其中之一被創造，所以我們說他被預定得生命或受死。」¹⁷⁵預定論作為「上帝的永恆預旨」，是反應上帝意志的一個行動，它有兩種明確的含意，不但包括上帝的揀選，而同時包括上帝的棄絕，人的命運非此即彼。¹⁷⁶

對加爾文來說，選民與棄民同時必要，如果只有棄民而無選民，則他的上帝

¹⁷² 托瑪斯·阿奎納，《神學大全》（周克勤譯，台北：碧岳學舍，2008），1.1.32。

¹⁷³ 同上，1.1.22。

¹⁷⁴ 同上，1.1.22。

¹⁷⁵ 加爾文，《基督教要義》，3.21.5。

¹⁷⁶ 劉林海，《加爾文思想研究》，頁 78。

與以往無異，是一位賞善罰惡的判官；同樣地，也不能都是選民而無棄民，因為所有的人都得救意味著沒有例外，而這也違反了上帝的公義原則。所以，在加爾文來看，預定論就是超越人世的所有倫理規範，唯一的標準和依據就是上帝的意志。上帝高於普通法則，上帝的意志就是所有的準則，「因為神的旨意本身（也應當是）萬事的起因。若神的旨意本身有起因，就表示有另一個先於祂的，而神的旨意也依靠之，但神不允許我們如此想像。因神的旨意是公義的標準，所以祂所預定的一切必定是公義的。」¹⁷⁷所以，對加爾文來說，預定則是上帝意志的表現。

但我們也不能忽略，預定內裡含有「無條件」的意思，也就是說，預定一個人得救完全是上帝的恩典，是無條件的，與善工沒有關係，也不以上帝預知人將行善功為依據，而且在無條件的揀選中，人都沒有半點主動可言，這就有別於阿奎納所認為的人可以在救贖過程中可以有一絲努力，預定全是上帝的必然，完全是上帝單方面的行動，任何藉口都是對上帝權威的侵害。上帝的揀選是無條件的，不依人將來行善或作惡為依據，也不依上帝知道他們會好好利用祂的恩典為預定的條件，上帝的預定在創世之初就已經完成，先於任何人的善工。¹⁷⁸

因此，上帝的恩典體現了預定的計畫，祂的意志、祂的公義、父愛與仁慈，皆都包含在恩典的預定之中。亞當的墮落罪及全人類，按照上帝的仁義，本應全都受死罪，但是，上帝的父愛戰勝了祂作為審判者的情感，祂從必死的眾生中揀選出一些人，賦予他們永生。所以，預定並不表明上帝的殘暴或偏向，恰恰相反，他表明了上帝是公義且仁慈的父親。受永罰的罪有應得，受揀選的是分享了上帝的特殊恩典，祂不計較任何條件，完全赦免人的罪。¹⁷⁹

荷蘭神學家亞伯拉罕·凱波爾（Abraham Kuyper）¹⁸⁰1898年於美國普林斯頓神

¹⁷⁷ 加爾文，《基督教要義》，3.23.2。

¹⁷⁸ 同上，3.22.7。

¹⁷⁹ 劉林海，《加爾文思想研究》，頁81。

¹⁸⁰ Abraham Kuyper，是荷蘭著名的加爾文主義神學家、哲學家、政治家。他於1901-1905年期間擔任荷蘭首相，以加爾文主義對祖國的社會結構實施全面性改革，影響幾乎涉及到生活的每一個層面。他於普林斯頓大學的演講分別是：加爾文主義與生活、加爾文主義與宗教、加爾文主義與

學院的演講中說到，「上帝的預定是永恆不改變的。預定論不是爲了把人分開，也不是出於人的驕傲，而是爲了保障我們內在的自我與永生上帝從永遠到永遠的交流」¹⁸¹

筆者提醒，我們總要將加爾文的預定論置放於上帝拯救的範疇來討論，也就是說上帝對人們的揀選並不看人的作爲，之所以會被揀選，實在是因爲神在永世裡早已如此決定。但我們也要不斷小心，此教義所引發的難題，爲何神不造沒有犯罪可能性的人？祂爲何預定人要墮落於罪中？上帝既以預定，人又何需努力？

筆者思考，預定其實不干犯人的「自由意志」，因爲加爾文也強調「人的責任」，人有選擇的完全自由，人可以去選擇去盡本分或不要，人不能因爲神的預定逃避自己應當盡的責任與本分，所以，預定的教義也不會使人變成一位宿命論者，任由命運操控自己，而是在上帝所賦予人的責任上努力生活。所以筆者認爲，正確的預定論是，因爲一切都是上帝預定，所以我「必須努力盡本分」，成果由上帝決定；因爲一切都是上帝預定，所以當我們犯罪時，一定要「努力謙卑懺悔悔改」，上帝必定赦免，但也相信處罰與否在於上帝主權，祈求憐憫是人能盡的本分；因爲上帝所預定的一切甚都美好，「不論結果如何」，我皆願意謙卑感謝接受。因此，預定論使人有勇氣，給人確信和安慰，也給人信仰的熱忱來勇敢服事這位全知全能又滿有慈愛恩典的創造主。

第三節、 加爾文思想中對苦難的詮釋

苦難是人生難解的謎，卻是現實生活中會經常遇到的，許多人在面對生命中的苦難時，多數人會提出的問題通常是「爲什麼是我？」、「神爲何要處罰我？」或是「神爲何偏偏挑上我？」然而這些問題也許僅是由一個更爲灰黯的思緒所發出的微聲：「或許祢並不是一位慈愛的神，或許祢是善變，又或許祢並不公平，

政治、加爾文主義與科學、加爾文主義與藝術、加爾文主義與未來。本文所摘錄的話語出自「加爾文主義與生活」一講中。

¹⁸¹ 凱波爾演講「加爾文主義與生活」（於美國普林斯頓神學院，1898）。附錄於 Tha B. Van Halsema，《加爾文傳》（上海：華夏出版社，2006），頁 215。

更談不上神聖，或者，祢根本就不存在。」一般在苦難當中很容易對所謂的「神」產生懷疑，當然受苦的基督教信徒也會對上帝產生質疑，即便他的信仰傳統如同聖經使徒保羅般那樣地正統，但是當危機一旦來臨，若沒有像使徒那樣的屬靈成熟度，同樣地他們也會發出相同的問題，最後亦不可避免地觸及到約伯的問題：好人為何遭難，上帝是否公義？。

然而加爾文卻是將苦難視為正當性的表現，亦即苦難在人生當中必然出現，在他的著作《基督徒生活手冊》開頭的禱告文，他做如此禱告：「全能的父神，因為我們在地上必須經歷許多艱難，所以懇求你賜給我們聖靈的能力，以致我們能勇敢地經過水火般的磨練，置身於祢的律例之下，有祢的幫助，以完全的信心毫無恐懼地面對死亡」¹⁸²加爾文認為人的一生必定會經歷許多的苦難，因此苦難則為人生當中的必然現象，至於為何世界普遍充滿苦難，加爾文所給出的答案，是將苦難接連至「原罪」的問題，筆者將會在下段論述，不過加爾文在面對苦難的議題卻是不多去探討「苦難的來源」，也不會試圖解決好人為何遭難的提問，更不會認同要從苦難當中去質疑神的公義性，相反的，他認為苦難在人生當中既已無法避免，與其消極地質疑埋怨上帝的公義性，不如積極地面對苦難，所以加爾文在苦難的議題上，更多的教導便是要人用合宜的方法來與苦難面對面，因此他對人們提出了許多的忠告，但總結就是要正確的認識上帝和認識自己。

（一）、罪與苦難

榮格在《答約伯》書中，對傳統上帝形象的挑戰乃是對「上帝為全然之善的」反對，榮格以人的苦難經驗作為出發，然後前往至上帝形象的描繪，認為在上帝內裡絕不是純粹的善，而是認為上帝亦具有「惡」的面向，他認為這觀念可

¹⁸² 加爾文，《基督徒生活手冊》（附錄於改革宗出版社編訂，《改教家加爾文—加爾文 500 週年紀念》）（台北：改革宗出版社，2008），頁 75。

以從約伯的苦難經驗得到證實，因此榮格根據他的投射理論所描繪出的上帝形象則有「光明面—善」與「陰暗面—惡」兩種。

其實這種對於善惡二元的論述在主後第一世紀的馬吉安（Marcion）思想中就已出現，馬吉安亟欲將新舊約聯繫起來，但他發現律法（舊約）與福音（新約）是無法整合，因為這會導致福音的變質，所以，他決心要將律法與福音拆離，而形成了一套二者彼此對立的理論。他認為舊約的神雖是啓示猶太人的神，但祂絕不是新約的神，舊約的神創造萬物但並不完美，他統治萬有固然正義凜然、嚴正不阿，但充滿憤怒，毫無憐憫，所以祂絕非那與新約對抗的邪惡之神；相反的，新約之神乃是慈愛與憐憫，並且將自己彰顯於基督身上，馬吉安說，基督就是這位善神，但不可等同於舊約的彌賽亞。¹⁸³而在教父時期，第三世紀的摩尼教（manichaeism），其思想也含有極為濃重的二元理論，即世界分爲上下兩界，上爲光明之國（善），下爲黑暗國度（惡），光與暗、善與惡是永遠對立的；諾斯底主義（gnosticism）的中心思想也是基於二元論，他們認為宇宙中有有兩種「原始原則」（original principles），或者就稱之爲兩位神，一高一低，甚至一善一惡，彼此是對立的，而世界並非善神所造，而是墮落的惡神所造，諾斯底稱這位造世界的惡神爲舊約的耶和華，等次極低，權能有限，充滿情感，喜好報復。相反的，至高的神是那一位由新約中的基督彰顯出來，是良善、道德、真理的源頭，因此，諾斯底主義便將聖經的新舊約二分化，舊約的耶和華爲惡神，而新約的基督則爲完滿的善神。¹⁸⁴直至伯拉糾學派，雖然沒有將神二元化，但也認為善惡同時並存，人作爲擁有自由意志的存在，他擇善與選惡的能力是相等的，他可憑自己的判斷，在善惡之間做出選擇，而人之所以會犯罪，並不是人有先存的罪性導致他犯罪，也不是教會中普遍觀點認為受到亞當的墮落罪性影響，全是人類意志的行

¹⁸³ Louis Berkhof 著，趙中輝譯，《基督教教義史》（台北：改革宗出版社，2008），頁 44-46。

¹⁸⁴ 同上，頁 35-41。

動，因此伯拉糾主義否定原罪說，並且主張人可以不用仰賴神的恩典，而能依靠自己的力量來達到善的境界。¹⁸⁵

奧古斯丁反對以上的善惡二分法，對於善惡的論說由善惡二元論轉向至善的一元論，他雖也相信罪的舉動，切斷了靈魂與上帝之間關係的原因，而將靈魂置於必然犯罪的景況中，由於罪進入世界，人再也無法憑意志行出真正的善，這善就是源於神的全然美善，人只能在罪惡的網羅中愈陷愈深，但這並不表示人已失去了對神的一切意識，事實上人仍會繼續地渴望與神相會。「罪」在奧古斯丁的觀念中，否認它的積極性，認為罪乃是一種消極或缺乏的境況，罪不是實存的惡加諸於人，乃是善的缺乏（*privatio boni*），其根源在於人對自我的愛取代了對上帝的愛。罪進入了世界，混亂了人類與宇宙的秩序，於是便帶來了死亡，因此，人犯罪的結果就是全然的墮落，不能行任何屬靈的善事，同樣的，人因為犯罪的結果，使得世界也同受罪惡的挾制。由奧古斯丁的觀點來看，之所以會有罪惡的產生，是因為人將自我之愛取代的美善的神之愛，若要將善惡量化，則是善的比例愈來愈小時，消失的善的部分就形成了惡，若善的比例達到滿全的程度，就無所謂惡的存在了。因此，奧古斯丁的神觀中不容許有惡的存在，而世界之所以會有惡事（苦難）發生，也絕非神的傑作，其根源就在於人類的犯罪。

（二）、加爾文的「罪」與「苦難」之關係

Thane Hutcherson 博士在《災難與宗教—512 汶川地震週年祭》學術會議上發表了一篇論文〈*These Things Were Not Always So: Classic Christian Responses to the Problem of Natural Evil*〉，他在文章中說道，加爾文認為亞當的犯罪墮落使得受造界被毀滅性地破壞。在自然的災害中，加爾文也看到了天空中詭譎多變的天氣、雷電、風暴，洪水，並有乾旱、冰雹，使得世界陷入混亂之中，他認為這些災害的發生全是由於罪的緣故，加爾文也提到若不是因為人類的犯罪玷污了整個

¹⁸⁵ Louis Berkhof, 《基督教教義史》，頁 138-139。

世界，沒有一個動物會陷入在弱肉強食的血腥之中。因此，Thane Hutcherson 博士提出結論，對加爾文來說，自然界中的災害、人性中的墮落本性、抑或社會上的不公義，全都是因為人類的犯罪導致。

Thane Hutcherson 博士的觀點，我們可以在加爾文的《基督教要義》中發現，加爾文提到：「若我們所遭遇的一切患難不是出於人，我們就當留意律法的教導：『一切使人興旺的事都來自神的祝福，並且一切的苦難都是他的咒詛。』（申廿八 2、15）」緊接著加爾文提出上帝對我們的警告：「你們若行事與我反對，我就要行事與你們反對。」¹⁸⁶神為何要咒詛人類，這便是因為人與神為敵的結果，也就是人類的犯罪，而「因著原初亞當的墮落與背叛，全人類落在神的咒詛之下，從起初受造的光景中墮落了。」¹⁸⁷在這裡我們便可發現加爾文將罪與苦難的關係作了連結。

加爾文更指出，罪便是「背信忘義」，也就是說神禁止亞當吃分別善惡樹上的果子，但因著亞當的野心誘惑他看自己過於所當看的，也因為藐視神的話語，敗壞了對神的忠誠，因此他便沒能持守住起初的光景，所以「不順從神」便是墮落的開端，並且全人類也都落入的罪惡之中，保羅說：「因一人的背逆，眾人都失喪了」（羅五 19）。加爾文更進一步強調這就是人的原罪，也因著原罪，顛覆了整個大自然的秩序，全人類因他的背逆而沈淪，甚至一切受造之物也都受到波及，「一切受造之物一同嘆息」（羅八 22），「服在虛空之下，不是自己願意」（羅八 20），所以加爾文斷定「一切受造之物正在擔當人所應得刑罰的一部份，因為它們是為了人的緣故受造的。既然因為亞當的罪孽，全地都受到咒詛，那麼當咒詛擴散到他所有的後裔是理所當然」¹⁸⁸也就是說，因著亞當的犯罪使得全人類（包括人類的後裔）以及世界都墮落在罪惡之中，原本受造的聖潔、智慧、

¹⁸⁶ 加爾文，《基督教義要義》，1.17.8。

¹⁸⁷ 同上，1.1.1。

¹⁸⁸ 同上，1.1.5。

美德、公義、誠實都變成了極可怕的災病、心盲、無能、污穢、虛妄以及不義，人會從其他人的罪惡當中的遭受苦難，也會從世界當中遭受苦難。¹⁸⁹

加爾文對罪的看法，主要是承襲了奧古斯丁的教導，但他更強調原罪不只是缺乏善，更是人性的全然敗壞。奧古斯丁說人的敗壞主要在於情慾的愛好，然而加爾文指出，此敗壞不僅在人性上敗壞，在靈性上也產生了墮落，因此，人的敗壞結果行出了積極的惡，這積極的惡，除了包含已經行出來的惡，也包括了停留思想階段而尚未付諸行動的惡，換言之，心中所動的惡念，儘管是我們在意志上所不認同的，也同樣是罪，而不只是犯罪的肇因，心中的惡念是內在的罪，人因此被定罪，而當受阻咒，這是人性的敗壞，使人遭受神的憤怒。¹⁹⁰也因著人類的墮落，所帶出的結果就是全然的敗壞，不能行屬靈的善事，因此，因人的犯罪造成了受造界的遭難，苦難也就成為普遍性的存在，所有的受造物都一同承受神的烈怒與處罰。所以，以這個觀點來看受苦的約伯，約伯這位「完全正直、敬畏神、遠離惡事」的義人何以無辜受難，我們可以如此回答：正因為是墮落的世界，所以會有苦難；也正因為是墮落的世界，就不能說沒有無辜的苦難。筆者於是想，認定約伯記與其在討論「好人為何受苦」的問題，不如說約伯記正揭露出在墮落的世界中，確實有無辜受難這回事，這是我們都無法避免的挑戰。

第四節、加爾文思想中面對苦難的態度

（一）、認識上帝的護理之功

既然苦難為普遍性存在，它的出現有可能是罪惡的處罰，但也可能未必都是，無論如何，在預定的教義裡，苦難的發生都有上帝的旨意在裡面，而上帝對人和世界的護理就代表著神對一切受造之物的主權和預定。加爾文不僅要我們認識，也要我們接受，因為神不僅是萬物的造物主，也是永恆的掌管者和護理者，

¹⁸⁹ 加爾文，《基督教義要義》，1.1.5。

¹⁹⁰ Louis Berkhof 著，趙中輝譯，《基督教教義史》，頁 158-160。

祂不但驅使宇宙及其各部分的運轉，也扶持、滋潤和保護祂所創造的一切。¹⁹¹這是有別於一些哲學家認為神在創造之後就撒手不管的想法，加爾文認為這樣想法之下的上帝是冷酷無情的。¹⁹²所以，認識了上帝的主權與預定，同時也相信了上帝對萬事萬物的護理之功，也正因為上帝的護理充滿在宇宙世界裡，人在面對苦難之時便有了積極正面的態度與盼望。

同樣的，神的護理同時也拒絕了宿命論的說法，不把人生一切的大小事情歸咎於「命運」，加爾文說任何一位接受基督教導的人都相信：「就是連你們的頭髮都被數過了」（太十 30），他們不會淺薄地看待萬事，而會去思想萬事都在神隱密旨意的掌管下，並且相信所有受造物只是神的器具，神會不斷地賜下祂預定給他們的能量，也隨自己美意使用他們。因此，加爾文給「上帝的護理」下了一個定義：護衛、有效、主動、持續性的無所不能，這無所不能並非某種混亂的行動，而是仔細掌管每一個細節。¹⁹³換言之，神以祂的護理之功統治全宇宙，並仔細地掌控一切，且沒有一件事能在祂的允許之外發生，這也包括了撒旦試探約伯對神的忠誠也是在神的允許與掌管之下。加爾文更強調，當信遭遇患難時，他們若以「一切臨到他們身上的事情，都不在神的預定和吩咐之外」這句話，來安慰自己，他會在苦難當中獲得力量，因為他們深信自己的命運在神手中，而不是處在虛幻飄渺的命運之中。¹⁹⁴

加爾文也說道，相信神的護理之功，並將神的無所不能與稱讚歸給神的人會得到雙重的福份，第一神會豐盛的獎賞那些將祂所應得的稱讚歸給祂的人，第二這些人可以安息在神的保護之下，包括撒旦及其爪牙，並一切臨到他們身上的災害都必須經過神的允許。¹⁹⁵因此，若我們相信並且接受這個重要的教導，我們就會從中許多的益處，尤其是在苦難當中，我們必須清楚明白，若沒有神的護理，

¹⁹¹ 加爾文，《基督教義要義》，1.16.1。

¹⁹² 同上，1.16.1。

¹⁹³ 同上，1.16.3。

¹⁹⁴ 同上，1.16.3。

¹⁹⁵ 同上，1.16.3。

我們就無法逃脫，遭遇危險時也無法控制出於迷信的懼怕，任何一位清楚認識並接受神的護理的人，「若有任何不順利的事發生，他會立刻仰望神，因神的臂膀最能賞賜我們忍耐和平安的心」¹⁹⁶加爾文也肯定約伯對上帝護理的認識，因為約伯在受難之後安慰自己：「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華，耶和華的名是應當稱頌的」（伯一 21）

因此，認識上帝的護理也就是肯定了上帝對世界受造之物的主權，既然主權都在於上帝，人們就沒有在苦難當中質疑或抗辯的權力，反而因著認識這重要的教導並且默想：「這是出於神的旨意，因此我們必須忍耐，不只是因為無人能抵擋神的旨意，也是因為祂對祂百姓的旨意都是公義和有益的。」¹⁹⁷且若我們相信神的護理，就會使我們離棄一切的魯莽和自信，也會激勵我們不斷求告神，而不是埋怨神或者是質疑神，如此，神將會以盼望保守我們的心懷意念，使我們毫不遲疑的面對一切圍繞我們的危險。

（二）、自我否定

加爾文對「自我否定」的教導是放在基督徒生活的範疇來討論，也就是加爾文在問：「基督徒該如何行事為人？」自我否定便是其一。而自我否定的中心思想是：我們不屬自己，乃是屬神。也就是說，墮落的人性若要結連於基督，除了因信稱義之外，也要盡本分去尋求過一個合神心意的聖潔生活，因為神要所有信徒「將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的」（羅十二 1），當我們將自己獻與神，我們就不再屬於自己，而是完全屬於神，好使我們的思想、語言、行為都能將榮耀歸於祂。加爾文認為，當人不屬於自己時，人的理智、意志就都不可決定自己的計畫和行為，也不能尋求肉體的私慾，也當盡量忘記自己和自己的一切，因為人的全然墮落使得人無法行任何一樣屬神的美善，唯有讓神的智慧和旨意決定和管理我們一切的行為，也就是要把管理的權柄從自己的手中交給

¹⁹⁶ 加爾文，《基督教義要義》，1.17.8。

¹⁹⁷ 同上，1.17.8。

神，人才有成聖的可能，因此「自我否定」簡言之，就是「向著自己死，向著上帝活」。

加爾文也提到自我否定除了可以與神的關係有了正確的連結之外，也可運用在人與人的交往關係上，也就是說人應當持續省察自己的過錯，使自己常常謙卑下來，「看別人比自己強」（腓二 3），我們的心理就不會有自高自大，對於他人自然會有尊敬的心並且善待他們，¹⁹⁸人也不會因自己的罪性而無故為他人帶來災難。

更重要的，加爾文說自我否定能幫助我們在患難中忍耐。他說道：「唯有那將自己完全交給神，甚至讓神管理他生命的各部分，才是真正否定自己的人。而擁有這樣心態的人，不管遭遇何事，必不視自己為可悲之人或惡意地向神埋怨他的光景。」¹⁹⁹前面有提到加爾文是苦難為生命中的必然現象，所以他認為一旦我們陷入各樣的逆境之中，也許是瘟疫、也是戰爭、也許天災損害我們的五穀使我們若入貧窮的光景、也許是我們的親人被死亡奪去，一般人會咒詛自己的性命，憎恨自己的出生，責怪天、咒罵神，並指控神的不公與殘忍，但是信徒必須在逆境中仰望神的慈愛與憐憫，並思想自我否定的教義，確信自己將掌管全交在神手中，神已掌管自己的生命，面對苦難就毋須害怕，而能堅忍度過，更確信各樣的困境、苦難皆在上帝預定之中，就可以仍然抱持著平安和心存感恩的心，度過每一次的遭難。

（三）、背負十架

耶穌基督在世的時後，並不因為他是神的獨生愛子，而受到天父的寬容與放縱，相反地，耶穌基督在世上的生活是不斷經歷憂患的生活，加爾文稱基督的生活是一種持續不斷的十字架生活²⁰⁰，但他未因此埋怨、逃離，而是選擇了順從。耶穌基督尚且因為苦難而順服，加爾文認為我們沒有理由要去避免苦難，耶穌基

¹⁹⁸ 加爾文，《基督教義要義》，3.7.6。

¹⁹⁹ 同上，3.7.10。

²⁰⁰ 同上，3.8.1。

督在世人面前已經立下了忍耐的榜樣，所以人們應當在不愉快或困難的環境中，要思想到我們的受苦是與基督的苦難有分，我們和基督一同受苦，這對我們來說這是一種安慰，因為這是爲了要脫離諸般的罪，進入天國的榮耀，就必須經歷許多的艱難。²⁰¹

十字架是苦難的象徵，也是復活的記號。神用十字架的苦難鍛鍊信徒，叫他們對自己有更深一層的認識，不去過份相信自己的智慧與聰明，而是謙卑的倚靠上帝的恩典，尋求神的保護來成爲他們的強固堡壘；神也用十字架復活的記號帶給信徒盼望，因爲神應許會用祂的復活權能來幫助所有在患難中的人，而信徒也會透過每一次的苦難經驗，去經驗神真實的應許，與堅定他們的盼望。

所以，加爾文認定，人在十字架下受苦，也會在神那裡找到安慰。因此跟隨基督的人，當以順服和愉快的心來從神手中接受一切的患難，因爲跟從基督必會帶來許多的逼迫與羞辱，聖經也忠實記載跟隨基督者的受苦，然而，加爾文也提到，「假如聖徒不經歷憂患，就不能在背十字架上學會忍耐。」²⁰²若我們真學習到背負十架的真諦，我們就會「在貧困中不覺憂苦、在疾病中不覺煩惱、在羞辱中不覺憂傷、在死亡中不覺恐怖」²⁰³最後，也是耶穌釘十架的目的，就是耶穌在十字架下的受苦是爲了要成就我們的救恩，因此，我們在十字架下的受苦，對我們是有益的，因爲我們要從苦難當中學習忍耐、謙虛和順服，並在未來與基督同得復活的獎賞。

204

第五節、小結

綜合以上的討論，在加爾文看來，上帝是全知全能的上帝，因爲祂一切事物生發的第一因，祂也對萬事萬物有完全的主權及預定，但上帝的這些絕

²⁰¹ 加爾文，《基督教義要義》，3.8.1。

²⁰² 同上，3.8.4。

²⁰³ 同上，3.8.8。

²⁰⁴ 同上，3.8.11。

對屬性又沒有抹煞人的本分，因此人不能以上帝的主權與預定來逃避自己的責任，這是有別於宿命論的主張。而對上帝形象的描述，加爾文認為最恰當的形容就是「仁慈的父親」，因為「父親」帶有主權、威嚴、公正的意涵，但單從父親的角度來看上帝，不免落入「嚴厲的審判官」形象，這使人對此種面向的上帝產生恐懼，而無法與之產生關係，因此，加爾文加上「仁慈」一詞，指出上帝雖是嚴正公義，但同時也擁有慈悲仁慈的一面。

而這樣的看法，也同時反對了早期思想中對神的二元分化，同時加爾文承襲奧古斯丁的思想，認為罪惡無實質的存在，僅是善的缺乏，而人因自我之愛取替了對上帝之愛，從此若入缺乏善的境界，所以因犯罪而墮落之後的人，在理性、智慧、情感、意志上皆已被罪污染，所以毫無能力行任何屬神的美善，因此，人在罪惡的光景中被神所咒詛，而受造界也同受牽連，因人的墮落，也陷落在神的咒詛之下，所以苦難在墮落的世界中必然出現，無辜的受難也是無可避免。

加爾文認為，苦難既無可避免，就毋須多所關注苦難的來源，而是要在今生當中尋求在苦難中的安慰與力量，認識神的護理、自我否定、與背負十字架，都是所有跟隨基督的人必須實踐的生活倫理，所以，苦難，在加爾文看來，是毋須逃避，因為受苦於我們是有益的，在苦難中可以深沈地認識自己的渺小、自己的有限與軟弱，也能透過受苦認識上帝的偉大、上帝的掌權，以及上帝在十字架上給我們的安慰與盼望。

第捌章、榮格與加爾文的交談

當人們在自身環境中體驗到現實的殘酷時，大多數的人會很自然地將問題本身指向到宗教的範疇當中，簡言之，人一但面對苦難，對於苦難的未知性多會朝向於超自然的存在來詢問：「為何會有苦難？為何我會遇到苦難？為何好人會受苦？」等等的發問。因此人在親身的苦難經驗裡，也同時審視自己的宗教世界觀，第一個受到挑戰的便是宗教世界中的神聖存有，在此便以「上帝」稱之。也就是說，個人對上帝的認識可否為自己適當地來詮釋苦難的發生，又或者每一位受苦者是否會對自己原本所認識的上帝產生懷疑或挑戰，甚至，每一個人的宗教世界觀可否幫助自身有效地面對苦難。在進入對話之前，筆者認為先必須瞭解他們倆者各自不同的宗教觀點。

第一節、榮格的宗教觀

心理學家佛洛伊德在論宗教的著作《一個幻覺的未來》（*The Future of an Illusion*）中，認為宗教只不過是壓抑和昇華的虛幻結果，在文明誕生之際或許有些益處，但他又是空幻和非理性的，因此，宗教是沒有未來的一個幻影。²⁰⁵然而榮格卻不是做如是想，關於宗教，Robert H.Hopcke 在其著作《導讀榮格》（*A Guided Tour of The Collected Works of C.G.Jung*）歸納整理出幾個想法²⁰⁶：

（1）、他提出人類有一種宗教本能，那是一種與生俱來的追求，試圖與超越人類侷限的高級存在建立起一種關係。

（2）、在榮格眼中，宗教信仰並不因為缺乏理性，而降低了其作為不可辯駁的心理現象所具有的內在價值，絕非佛洛伊德所說的僅是一種幻覺。榮格承認人類經

²⁰⁵ 佛洛伊德在此書第五章寫道：「宗教觀念是關於外部（或內部）現實的事實、條件的一些教誨或主張，能告訴人們，一些尚未被人類發現，並且能產生信仰的事情」（頁 63）而在第六章隨即說道：「作為教誨而公諸於眾的這些宗教觀念，並不是經驗的沈澱物或思維的最後結果：這是一些幻覺，是一些人類最古老、最強烈和最迫切願望的滿足，其威力的奧秘就存在於這些願望的力量之中。」（頁 71）。摘自佛洛伊德著，楊韶剛譯，《一個幻覺的未來》（台北：胡桃木文化，2006）

²⁰⁶ Robert H.Hopcke 著，蔣韜譯，《導讀榮格》（台北：立緒文化，1997），頁 63-67。

驗中有很大一部份都是非關理性的，難以用言語來表達，並且具有象徵意義，他亦相信，心理學作為一門學科能夠表達這些基於屬於非關理性的部分，並做理性而科學的處理。

(3)、榮格對於世界宗教的淵博知識使他認識到，無論東方還是西方傳統，任何一方決不是宗教信仰的全部。

(4)、榮格認為宗教具有普遍性，因此他將宗教視為集體無意識的表現，而人的宗教經驗與宗教實踐都是心理現象，他們的內在和外在的源泉都來自於集體無意識當中。

綜合以上榮格對宗教的觀念，他相信人類與生俱來的宗教性是不可忽略的，並且他會以一個心理學家的觀點去理解宗教，亦不拘泥於他所處的西方傳統宗教背景（榮格出生於一個基督教家庭，所接受的宗教教育乃為西方傳統宗教教育），而將東方宗教納入於他的思想體系中，人若要尋求與超自然的連結，則必須進到人的無意識，甚至是集體無意識中，因為在人心靈底層的無意識，無論個人或集體，都是各種宗教原型的集合地。

所以，我們可以說，榮格是一位有神論者，與神學家加爾文相同，他們都相信宇宙中有一位絕對的超自然神聖者，只是榮格的上帝必須置放在人的無意識當中，尤其是群體的集體無意識裡，當然內裡包括的不只是上帝，其他諸如魔鬼、天使等也都存在於集體潛意識當中，有時他們會透過夢境、文化、幻覺，或者文學、藝術中而讓我們意識到它們的存在。但人要如何認出所謂的上帝形象，榮格則認為是透過人的真實苦難經驗，可以形塑出完整的上帝形象，而這形象是相對於傳統制式的上帝形象觀念，因此，依照榮格的觀點，每一個人的上帝形象認知皆會因人而異，不過筆者認為，唯一可以相同的地方是，這位透過苦難經驗所認出的上帝形象，內裡具有「善」、「惡」兩面，而這即是榮格強調的上帝的完整性形象，也因此，我們也可以說，榮格的宗教世界觀是心理學式的，一切對於宗教範疇的討論皆在人的意識與無意識中活躍，若要尋找所謂的「真實」，不是往上追尋，而是往人心的深處探索。

因此，對於榮格所論及的宗教觀，我們必須要一直將之放置在心理學式的討論範圍之內，否則我們會很容易地將榮格視為神聖宗教的褻瀆者，而忽略了他的心理學方法論。榮格也一再為自己辯駁，他始終一貫是以一個心理學家眼光去理解宗教，他既不希望也不認為有能力為任何宗教信仰提供經驗佐證。²⁰⁷他僅是要探索深層宗教經驗中象徵和心理學的重要性，而從未對任何宗教信仰的客觀真實性或謬誤發表任何見解，也就是說，他所關心的是心理層面，而且對於宗教的興趣也是想要從心理學的角度去理解深層靈魂所表現出的奧秘，而不是想要去尋找上帝，或者證明超現實的客觀存在。

第二節、加爾文的宗教觀

加爾文對於宗教的看法，在他的《基督教要義》第一卷第三章即開宗明義說：(1)、「人生來就有對神的認識」，這與榮格一樣認為人具有與生俱來的宗教性，加爾文說：「人心因他的本能多少意識到神的存在，這是無可爭辯的」²⁰⁸關於這種人類本來就有的宗教性，加爾文更進一步說明這是神親自將這種對神的認識安置在人的心裡，而任何一位異教徒也都會深信有一位神，並有對神的意識 (Divinitatis sensum)²⁰⁹。

(2)、加爾文「認為宗教並非是人無中生有的發明」²¹⁰。這句話是為了解決有些人認為宗教僅是迷惑人對於政府權力的盲從，他們也藉由否定神的存在來避免被冠以迷信之名，加爾文視這些人是狡猾的無神論者，並認為人敬拜神的傾向正是來自深信神的存在的一種信念，況且堅稱自己為無神論者，加爾文並不認為他們是真正的否定神的存在，加爾文說：「這些人有時也會不由自主的意識到他們所不願意相信的神真的存在，甚至有些連那些最大膽藐視神的人也會被一片落葉的

²⁰⁷ Robert H.Hopcke 著，蔣韜譯，《導讀榮格》(台北：立緒文化，1997)，頁.65。

²⁰⁸ 加爾文，《基督教要義》(台北：加爾文出版社，2009)，1.3.1。

²⁰⁹ 在《基督教要義》1.4.1中，加爾文提到：「神在人心裡播種了宗教的種子 (seed of religion)」。這「宗教的種子」與「對神的意識」可以相通，意即宗教的種子撒在人心當中，而對於神有了初步的意識，並且人在良心道德上對神有了反應。

²¹⁰ 加爾文，《基督教要義》(台北：加爾文出版社，2009)，1.3.2。

沙沙聲嚇得顫驚不已」²¹¹這都是因為神普遍賞賜於人心中對神的意識使得人不得不去面對神的存在，即使堅稱無神論者也不能逃避自我良心的提醒，甚至連大自然本身也不容許人們忽略神存在的事實。²¹²

(3)、宗教不可與生活分開。加爾文借用希臘作家普特拉(Plutarch)所說的話來支持他的觀點：「若宗教一旦與生活分開，人類與禽獸更可悲。」所以，唯有敬拜神，正視神安置於人類心中對神的意識，讓信仰的種子在內心裡發芽，並於認識神之後願意完全改變且效法神，這樣才能使人有別於禽獸，加爾文最後斬釘截鐵地說：「唯有這樣的人才能獲得永生」²¹³

綜合以上加爾文對宗教的觀點，我們可以知道，加爾文同榮格都相信人類具有與生俱來的宗教性，不同的是加爾文認定這宗教性是上帝所賜予的，以加爾文的話來說明便是人對神的意識是上帝的普遍恩賜，任何一個人，包含無神論者皆無法抹煞上帝此般的作為，即便自己想要用盡一切方法來抵抗神存在的事實，人類所處的宇宙萬物也會不斷地提醒他們這個事實。加爾文亦認為宗教對於人類具有教化的功能，所以宗教不能與生活切割，宗教必須嵌入在人們的生活之中，透過對上帝的認識與敬拜，使生活行為合乎上帝的要求，改變自己來效法上帝的一切，這便是唯一進入永生的途徑。

因此，加爾文相信宇宙萬物之間有一位超自然的上帝，不同於榮格心理學式的宗教觀點，加爾文的宗教觀是以神學的眼光來看，因為上帝的主權與主動性在其思想中佔有重要的地位，而他的世界觀亦是基督教聖經的世界觀，因此，加爾文的上帝觀念則是，上帝不受人的侷限、不受有限物的拘束，祂獨立於自然之外，但也充滿在萬物之中，上帝不因人心的複雜多變而有所不同，上帝，那位絕對神聖的存有者，是萬事萬物的起頭，也是所有美善的原因。若套用榮格對於上帝形象的完整概念—善惡同一於神的形象中²¹⁴，加爾文眼中完全美善的上帝，便是完

²¹¹ 加爾文，《基督教要義》，1.3.3。

²¹² 同上，1.3.3。

²¹³ 同上，1.3.3。

²¹⁴ 榮格認為這世界的完整狀態就是一個善惡對立的情況，兩者互相對立但也互相制約，他在埃

整的形象。至於邪惡的出現，則是原初人類犯罪導致的結果，也正因如此，苦難在伊甸園的墮落之後，便不斷地發生，不過值得慶幸的是，這位聖經所啓示出的上帝，不是冷眼旁觀人類受苦的上帝，而是應允會帶領所有愛祂的人勝過苦難，並教導屬祂的百姓如何面對苦難，這也就是積極主動向前的信仰。而人若要認識上帝，則必須透過上帝主動的啓示，人被動接受啓示，而非主動揭開上帝的面紗，所以人若要追尋真理，則必須向上往上帝尋找，因為一切的真理都包含在上帝裡頭，不是真理迎合人心，而是人心依真理的教導而有所改變。

根據榮格與加爾文對宗教世界觀不同的見解，我們可以得知，兩位雖都信有神，但前者是屬於心理學式的神觀，後者則是屬於神學式的，雖然都稱爲「上帝」或「神」，但是本質上卻是「兩種上帝」²¹⁵，也因為是兩種上帝，也就因此有了兩種不同苦難的論說。

第三節、兩種上帝

(一)、兩者對於「上帝形象」論點的前提

榮格

榮格對於「上帝形象」（又或者稱爲「上帝意象」），有很嚴格的定義，當他的「答約伯」問世且招來許多的批評聲浪之後，他便一直在爲自己在「上帝形象」上的論點辯護，甚至對那些認爲他相信上帝形象和上帝是同一件事的人非常生

利希·諾伊曼的《深度心理學與新道德》的前言如此說：「沒有一個人能置身善與惡之外，否則他將會置身世界之外，生命是對立物的不斷平衡，取消對立物無疑將等於死亡。普通人介於對立物之間，並懂得他永遠不能取消他們，沒有惡就沒有善，沒有善就沒有惡，其中一個制約另一個，但它不會變成另一個或取消另一個。人類、世界、神格的不完善狀況相一致，其中包含的對立面便是一個完整的統一體」。埃利希·諾伊曼著，黃水乞譯，《深度心理學與新道德》（北京：東方出版社，1998）。

²¹⁵ 筆者借用尼可里（Armand M.Nicholi,Jr）所著的《兩種上帝》的概念，內容亦是探討心理學家佛洛伊德與神學家魯益師對於上帝的不同理解，兩者在「神是否存在」的議題上探討，前者對上帝諸多質疑，後者對上帝懷抱希望，前者拒絕上帝對自我命運的干預，後者卻是將自我降服在上帝的干預當中。尼可里（Armand M.Nicholi,Jr）著，盧筱芸譯，《兩種上帝》（台北：校園書房，2009）。

氣，他還曾經寫信給一位牧師說：

你顯然毫無疑慮地寫道，我把上帝等同於上帝意象。你似乎並沒有注意到，我講的是上帝意象而不是上帝本身，因為讓我來討論上帝那就完全超出了我的職權範圍。更令人吃驚的是，你竟然沒有看出這個基本的區別，這簡直是風馬牛不相及。²¹⁶

因此，讀者在理解榮格的上帝觀念時，也必須清楚榮格僅是在述說上帝形象而非上帝本身，若能清楚榮格的立場，閱讀起來則較為清晰。

加爾文

不同於榮格，加爾文對上帝形象的描述，則完全同時也在述說上帝的屬性，原理則是加爾文完全不以人的有限理解為依歸，而是遵照聖經中的啓示來說明上帝的形象，或者上帝本身。換句話說，上帝的形象若有「良善」、「智慧」、「權能」、「神聖」、「聖潔」，也正意味著上帝就是「良善」、就是「智慧」、「權能」、「神聖」、與「聖潔」。在上帝內中，祂的「有」與「是」皆為同一。

(二)、兩者對「上帝形象」的對話

1、上帝形象中的「善」與「惡」，對立或統一

榮格

榮格透過寫作《答約伯》來表達他的心理學分析理論，他試圖解決在聖經中和心理學上的善惡問題，以一位義人約伯遇到苦難經驗開始，進入到約伯的心靈世界，榮格運用的他的理論來分析約伯的心理歷程。榮格認為約伯的苦難經驗使得約伯發出了足以代表所有受苦的人們會問的問題：「為何義人會遭難？」也因為對這問題的探索，對苦難經驗的真實感受，就心理學來說，約伯開始進入一種有別於舊傳統對世界的界說，而到一種更寬闊的境地，換句話說，約伯面對外在

²¹⁶ Harry A. Wilmer, 楊韶剛譯,《可理解的榮格：榮格心理學的個人方面》(北京：東方出版社，1998)，頁 307。

邪惡的侵擾，已經無法認同傳統對善惡的解釋，自己所接受由來已久的善惡觀念已無法把握，若要走出這種矛盾與衝突，就必須對世界或上帝有另一種新的詮釋與解說。埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）所寫的《深度心理學與新道德》，是專門研究榮格分析心理學的一本書，尤其是在榮格理論「陰影」和「自性化」上都有很好的論述。格哈特·阿德勒博士在這本書的前言如是說：「榮格認為現代人的基本問題是邪惡問題：傳統的道德已證明不能克制或轉變其破壞力。但是，「黑暗」面已經用報復來侵擾現代人了世界形像，而且使他對自己有關善與惡的看法不再那麼有把握。因此，現代人最需要的是認清邪惡，首先是認清他自身內部的邪惡：他自己黑暗低劣的人格和他自己的陰影。其結果，我們帶著大災難的後果，把世界分裂成「好的」或「壞的」，優秀的或低劣的國家、種族或個體。」²¹⁷筆者認為榮格的《答約伯》正是要表達這種思想，人們透過苦難，來認清邪惡的存在，邪惡存在於世界之中，也存在於上帝形象之中，並且接受上帝的內部也同樣具有善惡的對立，而認清此一事實之後，人才有可能超越苦難的轄制，進入到靈性成長的境地，這就是榮格「個體化」的歷程。所以榮格說《約伯記》是人在認識神的歷史上一個重要的里程碑，因為人將會透過苦難而對神有更廣闊的認識。

218

因此，對榮格來說，他拒絕傳統形而上對上帝形象的定義，他不滿於只將「善」集中於上帝形象裡頭，而將「惡」拒絕於上帝形象之外，以一個心理學家而言，善與惡在心理感受上都是同樣真實，因此就心理上的事實，面對上帝的認知，就不該只是認為上帝是全然的善，而應該接納上帝同時也有「善」的對立面—惡。筆者想要強調的是，榮格之所以會對上帝形象做如此的推論，是因為他的「投射」理論，也就是說，人會將自身內部的邪惡投射到對方身上，而自己也可以從對方的身上看到自己內部的陰暗面，所以，就榮格來說，人所認出上帝形象，亦具有所投射出的陰暗面，「善」與「惡」同時統合於上帝形象當中，而人必須要有這

²¹⁷ Erich Neumann 著，黃水乞譯，《深度心理學與新道德》（北京：東方出版社，1998）。

²¹⁸ 榮格，《答約伯》（收錄於榮格著，林宏濤譯，《人的形象和神的形象》，台北：桂冠），頁.233。

樣的認知，才能跳脫就有傳統的框架，減少自我內在的對立與衝突。

加爾文

加爾文用「仁慈的父親」來描述上帝的形象²¹⁹，以「父親」的角色來說，上帝便是具有主權、權威，亦是全知全能的上帝，上帝是宇宙萬物的創造主，因此她在萬事萬物之上都有決對的主權，也就是說上帝具有絕對的權能來預定世界一切的事物，當然，對加爾文來說，在上帝的預旨當中，只有美善而無惡意，即便公義的上帝形象對人類來說有可能是感覺惡的一面，但在神學上仍是認定上帝只有全然的善。不過在神學的界說上，之所以會有惡的問題，乃是因為人性的墮落與犯罪，導致人類在世界上會遭遇的邪惡，但這也不會影響上帝全善本質的虧損，只是在人的身上無法反映出上帝完整的形象出來。

就「仁慈」來說，這便調和了「父親」權威式的形象，父親給人威嚴、不可侵犯，且公正、嚴厲，猶如審判官一樣，加爾文在「父親」之前加上「仁慈」，也就表達了上帝「善」及「慈愛」的一面，上帝在公正地主宰萬事萬物之時，也賜予人類饒恕、恩典、救贖，以及對世界的護理，人類可以在上帝的護理之功之下，享受上帝如「仁慈的父親」般的呵護。

小結

善惡是否對立或統一，對加爾文來說完全不是問題，因為他的上帝形象只有完全的美善，但對於榮格，則是認為這兩者都同時存在一位上帝裡面。只不過，加爾文也提到，上帝也是具有兩種面向，只是加爾文所說的善的另一面不是榮格所宣稱的惡，而是相對於「慈愛」的「公義嚴正」。

再者，兩者對於「公義嚴正」的詮釋不同，榮格認為上帝對人的公義嚴正，在人來看，若是無辜被審判，則上帝的公義則成爲了殘忍，相對於慈悲憐憫的光明面，對無辜遭難的人來說，公義的面向就顯得黑暗並且罪惡。但就加爾文來看，

²¹⁹劉林海，《加爾文思想研究》，頁.66。

上帝的形象不因人的立場角度環境的差異而有所更動，無論是慈悲或是公義，就上帝的本質來說其形象皆為良善。所以榮格的上帝觀便是要把傳統「仁慈的上帝為善，公義的上帝亦為善」的觀念，拉至用人的眼光看上帝，便是「仁慈的上帝為善，但公義的上帝對無辜受難的人來說不一定為善」。

(三)、對於上帝擁有「全知全能」形象的對話

榮格

榮格用人的角度所描繪的上帝，卻是一位健忘的上帝，因為這位上帝在平常時候忘記了自己的全知，以致於在約伯的身上做出了不智之舉，竟允許撒旦試探約伯，使得好人無辜遭難，但面對約伯的質問時，依然將全知放置一邊，而放縱使用自己的全能來嚇唬可憐的約伯，欲讓約伯降服在自己的權能下面，直到「智慧女神」前來提醒，才開始運用了自己的全知，使得對約伯的提問有了較好的解答。這個上帝觀念似乎與諾斯底的神觀類似，即耶和華上帝屬於等次較低、權能有限的邪惡之神，喜歡報復、情緒不定，若是要使得世界得到完滿，就要藉助更高一點的神來協助，因此，榮格的全知全能之神是被限制的。

加爾文

而加爾文的上帝觀則是全知全能包含在上帝的屬性當中，而彰顯於上帝對世界的預定與護理，上帝隨時都在使用祂的全知全能，因為萬事萬物都在上帝的照管之下而有秩序的運行著，人的生命、生活也同樣於上帝的主宰之中，所以，對人來說，逆境順境都是主所預定，過去現在未來有都在神的護理之中，對加爾文來說，上帝不可能忘記的全知、誤用自己的全能。如果上帝會忘記和誤用，那就不可能稱這位神為「全知全能」了。

小結

榮格所推論出來的有限的上帝形象，雖然對傳統上帝形象來說難免淪於異端學說，但這較為貼近人心的心理事實，正道出了人在現實世界中對上帝的真實體

驗，而加爾文強調上帝的全知全能決不可能被人的內在感覺所左右，而也唯有這全知全能的上帝才有可能成爲落入苦難中的人的幫助。

第四節、兩種苦難

（一）、兩者對苦難來源的對話

榮格

「一切邪惡最頑固的根源之一就是無意識。陰影是「入口的守衛者」，跨過此入口，道路就通往轉化和再生的天地。因此，起初在自我看來是邪惡的東西，竟成爲了一位靈魂的指導者。他引路進入無意識的陰間，然而，它不僅包含地獄，還包含母神們的天地。」²²⁰依照榮格的理論，苦難致使人認識的世界、神格、自身的陰暗面，而這些陰暗面是存在於無意識當中的，人們可以透過所認知到的陰影進入到無意識裡去，所以苦難是邪惡在無意識當中透過投射而被放置於這個世界，但人也可以透過苦難去到心靈無意識深處去認識到自己的陰暗面。因此，苦難不是壞事，而是「靈魂的引導者」。

加爾文

加爾文指出苦難的來源是人類犯罪的結果，因爲人類的罪惡，致使整個世界都承受罪的後果，人的犯罪指出他對神的不順從，也因此人與世界落入了神的咒詛當中，因此，耶穌說：「在世上你們有苦難」（約 16：33）苦難在亞當墮落後的人生當中就成了理所當然的現象，因此，加爾文不要我們消極地逃避惡，而是要積極地面對惡，透過苦難，反省人類的罪性，也思想上帝的救贖，也要相信上帝預定給人的，包括苦難，都是有益處。這時，認識「上帝的護理」、認識「上帝的全知全能」、認識「上帝的預定」，可以幫助人們不落入痛苦的光景中，亦透過上帝的帶領，使得人可以勝過苦難。

²²⁰ Erich Neumann 著，黃水乞譯，《深度心理學與新道德》（北京：東方出版社，1998），頁 123。

小結

兩者雖對苦難的來源所持論點不同，前者是認為苦難是因為藏在無意識深處的邪惡所投射出來導致而成，後者則是認為人類必須對苦難負責，因為是人類犯罪的結果，只是前者在面對苦難的態度似乎有宿命論的意味，即接受自古以來早已存在並安排在人類心靈的邪惡問題，人若覺醒世界善惡對立的自然現象，便可達到「真我」的目的，若無，則會陷於善惡對立與心理對傳統價值體性的衝突當中。加爾文則拒絕宿命論的安排，雖然苦難在人類犯罪之後視為正當性現象，但加爾文不鼓勵人們消極性接受，而是倚靠上帝的恩典積極性面對，對神有正確的認識，對自我也有適當的要求，在苦難當中，神依然是主動的救贖者，人僅要倚靠著神，便可活出喜樂的人生。

（二）、兩者對苦難在人生中價值的對話

榮格

榮格認為苦難對人來說雖是痛苦，但對人的心理體驗來說卻是真實，所以榮格跳出神學高空論述的框架，進入到人的心裡感受中來描述苦難，所以他用心理學醫生的角度來看待人的心靈，去探索那屬於「心理上的真理」，並且從探索中得出苦難是具有情感性的字眼，例如苦難對約伯來說，感覺很憂傷、很無辜、很憤怒、但又很無奈，因此，榮格認為肯定苦難對人的真實體驗，便可以進入到人的受苦心靈中並去安慰他們，但榮格更肯定，透過苦難的經驗，人可以從新去認識上帝，跳脫傳統解釋對上帝形象的框架，而「真實」進入到上帝的另一面向，所以，對榮格來說，苦難亦是「重新認識上帝」的關鍵。最後，榮格亦認為「苦難」也可以重新認識自己，這個自己不是一般所理解、所展現的自己，而是進入到心靈的最深處，所謂自我無意識中去尋找，然後去發覺到自我原本就已存在的陰暗面、發覺到自我是戴著面具面對世界、發覺到連自己都不認識的自我，而這個探索的過程，榮格稱為「自性化」，透過苦難，使人開始了「探尋本真」的自性化旅程，使得受苦的自己有超越苦難的可能。因此，簡而言之，苦難的價值

在於可以「認識自己」與「認識神」。

加爾文

同樣的，對加爾文來說，苦難亦有其價值存在，加爾文將普遍的苦難視為人犯罪的結果，而不是如榮格所說苦難存在於集體無意識當中，並依照投射理論而歸結於上帝行惡的結果，因此人的犯罪導致世界墮落於罪惡之中，人也在其中顯得無能，所謂無能是指人喪失一切行屬神的美善的能力，也無法用自己有限的力量為自己拯救做出任何貢獻，只不過人墮落的理性與感性，常常想要僭越上帝的權能，妄想自己為神，自高自大，連在逆境中也想為自己闢出一條救恩之路。上帝使用苦難讓我們降卑，看見自己的無能，看見自己的有限，也看見自己的罪惡；上帝也使用苦難，讓我們認識上帝的主權、認識上帝護理、並認識上帝的恩典，唯有將有限的自己交給無限的上帝掌管，雖然在災難當中受苦，但卻也可以從上帝那裡尋得安慰與盼望。所以，對加爾文來說，他鼓勵信徒不要逃避苦難，更不要埋怨上帝的公義性，而是面對苦難，因為受苦對人們是有益的，它也讓我們「認識神」，也同時「認識自己」，我們應當用感恩的心來接受上帝預定給我們的苦難，而用謙卑的態度盡本分尋求上帝的憐憫與恩典。

小結

榮格與加爾文皆有提到「認識神」與「認識人」的部分，但他們各自表述的內容其實也是各異其趣。榮格在神人雙認是指認識神的形象或人的形象的完整性，而這完整性是指善與惡、光明與黑暗、聖潔與污穢都互相對立卻統合在人或神的身上，榮格站在心理學的立場，不要人們只接受傳統上帝形象的論說，而是也去接納人類心理事實所帶出的上帝形象，同時也去接納整個世界包括人本身也同樣是二元對立的現狀，所以筆者認為榮格對於認識神、人的部分，僅是靜態的知識上的認識。

而加爾文的神人雙認，則是要認識到神的形象僅有完善的一面，而人擁有上

帝形象，因此人也可以活出上帝完美的形象出來，但因為人的墮落犯罪，使得人無法真正活出上帝形象出來，所以，人必須謙卑地承認自己的錯誤，然後認真去認識有關上帝的知識與形象，以致於可以恰當適宜地活出上帝形象出來，因此加爾文的認識神與認識人是動態且要同時進行的。

第五節、榮格心理學式對耶穌基督的詮釋

在加爾文的基督教教義裡，關於耶穌基督，簡單來說，加爾文寫道：耶穌是爲了擔任神人之間的中保而降世爲人，而這個中保必須是真神與真人，道成肉身的目的無非是要救贖有罪的人們，若人們沒有犯罪不需要救贖，神就毋需降世爲人，所以耶穌基督來到世上的目的只有一個，就是「救贖」。²²¹而耶穌的受難，則是要成全上帝的救贖，使自己承擔世人的罪，救拔人們脫離罪的轄制，以致讓人與神和好。²²²

至於耶穌基督在榮格的《答約伯》書中呈現何種的面貌，榮格寫道：「這位神人基督，一方面要必須是凡間的人類，也就是會有苦難也會死，另一方面他不像亞當只是肖像，他自己就是神，由作爲聖父的自己生下他。作爲神，他自始至終都是神，做爲馬利亞（她顯然是智慧的肖像）的兒子，他則是「道」（第五部份），意思是說，榮格與傳統所定義的基督一樣承認耶穌既是神也是人，表面上這與傳統基督教教義的基督神人二性是一致的，但探究榮格推論其主張的內容來看，依然可以發現，其實榮格所認識的耶穌與加爾文所認識的耶穌是南轅北轍。

他認爲耶穌基督是上帝的道成肉身，是透過與「智慧」的神聖婚姻所「重生」出來的，至於，上帝爲何要道成肉身，是因為上帝完全無視於約伯的受苦，也忽視了約伯身上擁有神的形象的尊嚴，而恣意讓約伯處於受苦之中，直到祂開始自省，並且爲基督降生做準備時，全知（智慧）才開始對耶和華的行爲有所影響，我們也才感覺到祂愛人和普世的傾向。榮格解釋，上帝的一切行爲皆伴隨著一種

²²¹ 加爾文，《基督教要義》，2.12.1-4。

²²² 同上，2.12.5-7。

「低等意識」，而這「低等意識」先存於神的無意識之中，正因為約伯的受苦事件，使得上帝意識約伯對上帝的認識高於上帝自身，也理解到自己的不完整，因此透過自我的反省，而願意「重生」成爲人。(第六部分)

用榮格的心理學理論來解釋上帝的道成肉身，是因為上帝的無意識透過約伯事件而進入到意識層面，所以，榮格說：「約伯事件促成了上帝意識的分化」(第六部分)，而耶穌基督之所以受難則是上帝對約伯的補償，補償祂對約伯所做不義而選擇的命運，再者，也透過耶穌基督的誕生（神降世爲人），來顯出人的重要性，而基督的生命（既是神也是人）就是一個象徵，也就是把不同的性質連結在一起，有點像是把約伯和耶和華整合在一個人格裡面。(第七部份)也就是說，耶穌具有人性與神性的完整形象，而人在自性化過程中所要追求的便是如耶穌神人二性般的完美，耶穌是真我的具體展現，真我的最高典範都聚焦在耶穌的身上。人的地位在此理論中顯得被提高許多，榮格說：「連神都要降生爲人了，人類的重要性無疑提高不少。」(第八部份)，因此，榮格主張，人是神的具體化，用心理學語言便是神是人的原型。「神是絕對真實，不多不少就是人。」換句話說，人也不多不少就是神，只要能夠活出如耶穌般生命的真我便可以達到。

所以，在耶穌受難之後，保惠師聖靈接續聖子的工作，祂必須繼續幫助「道成肉身」不斷地實現在人類的生命中，「作爲神生下來的兒子，基督是長子，接下來還會有許多兄弟姐妹。」(第九部份)

總結來說，上帝會道成肉身是因為約伯事件的促成（自性化），而耶穌基督是真我的具體的展現，耶穌的受難則是對人類受苦的補償，聖靈則是促成人類「道成肉身」邁向真我的幫助。

第六節、總結

(一)、上帝形象

榮格的上帝是由人所投射出來的，因爲人本身有光明與黑暗的兩種性格，所

以頭射出的上帝也就同時擁有光明與黑暗的形象，因為人會帶著面具面對世界，所以投射出來的上帝也是戴著面具來面對人類，尤其面對類似約伯的無辜遭難者，這位帶面具的上帝卻無法卸下面具來面對約伯們，所以，榮格所投射出來的上帝，是充滿著人性的上帝，而祂的情緒總是被人們牽制，人們的一句話常會導致這位上帝失控，而說出讓人無法承受的言語，所以，這位上帝最後也會因為對人類的愧疚，由於智慧女神的提醒，十字架上的犧牲在榮格來說，就是神對無辜遭難的人的回報，而還給了人類一個公義的答案。由此來看，上帝若是人的投射而得出，那每一個人便可以擁有自己的上帝觀念，因為每一個人的主觀感受不同，所投射的上帝形象便會有所不同，也因為這些上帝形象是依照人的主觀投射而呈現，因此人們所認識的上帝不一定是聖經中所描述的上帝。

加爾文的上帝觀與榮格是大相逕庭的，若說榮格是站在人的角度看上帝，加爾文便是站在上帝的角度看上帝，但加爾文從何得知上帝的角度，加爾文的依據便是基督教的正典聖經，聖經所描繪的上帝形象就是加爾文的上帝觀念，但加爾文面對聖經、面對上帝的話語，是用「敬虔」態度來認識，而且，加爾文認為人的理性、智慧既已在墮落時被玷污，由墮落的理性所推演的上帝觀念又怎會是聖經所描繪的上帝形象呢？因此，加爾文主張一切的神學觀點、對聖經的詮釋，都要回到聖經中，由聖經來檢驗，才不會出現「一綱多本」的現象。加爾文認為神是一體兩面，有慈愛亦有公義，對人有憐憫也有管教，是嚴厲的審判官，但也是慈愛的天父，上帝不受人類限制，亦不被人類操控，祂是萬事萬物的主宰，具有全知權能地預定每一件事物，也賞賜人們恩典，透過十字架的犧牲將人們從罪惡的轄制中釋放出來，使得人得以進入復活的國度中。因此，加爾文的上帝，只有一位上帝，而這位上帝正是聖經所呈現的上帝。

但我們也毋須太早對榮格下判語，認為榮格逾越與褻瀆了完美的傳統上帝形象，而急於將榮格打入地獄之中，我們永遠不要忘記讀者們必須從兩位巨人的眼光中來看待他們的思想，並且與之視欲融合地來詮釋他們所論述的一切，榮格以心理學的角度來看待上帝形象，很自然就會以人本的角度來詮釋上帝，人的實在

經驗引出對上帝的實在感受，人在痛苦中覺得被上帝遺棄、被上帝擊打、被上帝苦待，很自然地人便會以「惡」來形容上帝，耶穌在受釘十字架之時，不也懷疑上帝的仁慈而質問上帝為何離棄他？（太 27：46；可 15：34）況且，榮格認為對上帝的擴展性認識有助於人往心靈的無意識深處去尋找幫助，也就是說認識到上帝的陰暗面並且接受這個新的認識，就不會往上尋找傳統形而上不完全的上帝，而是進到人類心靈的無意識，與那深藏於集體無意識中的宗教原型相連結，並遇見「真我」（Self），也就是發覺那在每一個人心靈深處的「完整的我」，而這完整的我同時也包含了善惡、光明兩面，人若學習接納、包容、認識自己的兩面完整性，就可以幫助自己超越苦難，使自身與世界達到一個平衡，而不會拘泥於集體價值的框架而無法自拔，所以，對榮格來說，認識上帝的善惡完整性，僅是進入「自性化」過程的開端。

而加爾文所持有的上帝形象觀念則與榮格的心理學方式不同，雖然這對人類來說似乎是遙不可及的概念，並且也無法理解為何良善的上帝會如此殘忍地以苦難對待人類，但筆者看來榮格的上帝形象似乎只是人類苦難的旁觀者，它僅僅揭示了人類不同於以往的上帝形象，但要超越苦難仍需要倚靠自力的幫助達到完成自性化的歷程，加爾文的上帝形象觀念則較為積極性地幫助人類超越苦難。並且對加爾文來說，人用已經受罪性玷污的理性與心理來思想上帝、描繪上帝，這應該也僅是一種虛無的幻想吧。

（二）、苦難

榮格與加爾文，兩者都對苦難有著正面的價值，也透過人類的苦難經驗都可以認識神和認識人。兩人也都認為不必害怕苦難，前者是說要接受苦難，透過往深處心靈無意識的探索，尋找真我，達至與世界的和諧，後者亦是要人接受苦難，但接受的定義是要人去思考苦難背後的意義，然後持定對上帝的信仰與認識，以及承認自己的罪惡與有限，用神的標準來面對苦難的生活，也因此，人才有可能在神的幫助之下走過苦難之谷。

兩者對苦難唯一的不同觀點，便是在面對苦難的方法，筆者認為，前者是屬於「自力」的救助，而後者則屬於「他力」的救助。對榮格來說，傳統的上帝形象已不夠應付人類實際面對的邪惡侵擾，以上帝為中心的價值體系對受苦的人來說正逐漸崩解，而且，人所投射出的上帝形象既存在的惡的部分，人又何以能夠去尋求一位對人不友善的上帝呢？因此，人唯有放棄向上尋求協助，而轉往自身內心深處，去接受這世界的善惡對立，也接受神和人對立的形象，當往內發現完整的真我時，自己也就不會受外在善惡的影響，一切皆已超脫，也能夠活出完整的自己。所以，「自性化」（尋求真我）的過程有時也是一種痛苦的過程，因為在尋真的歷程中，會不斷看見其他尚未認識的自己，也許是更多的陰暗面在等著我們去認識，但是人們在這過程當中也學會與自己交朋友，而當認識自己在自性上是一對立矛盾的整體時，也就完成了達到真我的自性化歷程。

但對加爾文來說，面對苦難的方法決不可能靠自力來解決，因為墮落的人無法為自己的得救使上一些力，面對苦難亦是，加爾文在論認識人的部分，則說明人要認識到自己的全然敗壞，然後才能毫無所恃地去倚靠上帝的救贖，因此，加爾文的思想有一定的系統，就是在認識神與認識人之後，人把對神的信仰放在苦難中間，使得苦難不會再成為人們的重擔，而信仰也變得有盼望且是展前的生命動力。

尾聲

弗洛姆在其著作《心理分析與宗教》，他把加爾文的神學觀點歸納於所謂「極權宗教」中，何謂極權宗教？他如此定義：「宗教是人類對一種不可見的超人力量的承認，這力量控制著人類的命運，人類必須對祂服從、敬畏與崇拜。」²²³姑且不論這樣的歸類對加爾文來說是否公允，因這定義將上帝的慈愛、與人的自由意志給排除，但無論如何，相對於榮格的心理學式宗教觀，加爾文的「極權宗教」，帶出了以神為主體的信仰，神是全能，而人是全然敗壞，神是主體，人是客體，

²²³ 弗洛姆著，林錦譯，《心理分析與宗教》（台北：周宣德，1969），頁 37。

神是主動，而人完全被動，神以永恆的愛來愛世上的百姓，而人須以敬畏與順服來回應上帝，因此，由神主動啓示出的「上帝形象」與「苦難」觀點，人若要正確認識上帝，以及正確面對苦難，就必須以合神心意的方式來認識與面對。

榮格的宗教觀則是以人爲出發，弗洛姆稱之爲「人文宗教」，人文宗教以人漢人的力量爲中心，人必須發展理性的力量以瞭解他自己及人與人之間的關係，和自身在宇宙中的定位，一方面，他要覺醒自己的極限，另一方面，他也要能覺醒到自己的潛力，其目標就是要把人的力量發揮到最高，而不是像極權宗教一樣強調人的無能。其美德就是實現人的理想，而不是盲目的順從。²²⁴因此，人成爲主體，神是客體，人是主動，而神則變成被動。因此，宗教是爲滿足人心的需要，而不是榮耀上帝，人是一切支配的力量，而神不再是高高在上的力量了。所以，「上帝的形象」與「苦難」對榮格來說，即是由人主動詮釋，上帝的形象活現在人的心理真實裡，因此，人所引出的上帝形象觀念可以有許多的面向，但總的來說皆是「對立的兩面」，而苦難與傳統所言「罪」或「神的處罰」無關，而是能夠幫助人認識上帝陰暗面的開端，人在苦難裡可完成自性化過程，而達到真我的境界。

因此，弗洛姆對榮格的宗教觀的批判，筆者認爲是真確的，他說：「相較於弗洛伊德的『宗教只是一個幻覺』的說法，榮格的宗教觀表面雖然看似友善，但在精神上卻是根本的反宗教」²²⁵尤其是講究「極權」的一神宗教。

回到筆者寫作此論文的研究動機：心理學與神學對於「上帝形象」與「苦難」不同的界說，對於人們可以給出什麼樣的幫助，又或兩者之間是否可以有共通或交流之處？筆者認爲，關於「上帝形象」與「苦難」若純粹在本質內容上的定義與論述，兩者是無法相融，因爲出發點的不同，就帶出了意義上的不同，榮格與加爾文各有其堅持的論點。

但筆者認爲兩者可以在態度上互爲幫助，也就是兩者同樣肯定各自的宗教觀

²²⁴ 弗洛姆著，《心理分析與宗教》，頁 37。

²²⁵ 同上，頁.17。

可以幫助自己「認識上帝」與「認識自己」，只是加爾文認為因為敬虔的關係，人必須要先認識上帝而後才能夠認識自己，榮格則是先要認識自己整全的對立兩面，進而才有辦法往前認識上帝或世界的整全形象。

最後，筆者想要強調，最終，這兩者的交談，要回歸到「人要用何種的上帝觀念，來回應在世的苦難？」，榮格與加爾文在各自的領域，對上帝形象與苦難的論述與詮釋皆有其肯定的價值，榮格說出了人內心的真實感受，而加爾文給出了人積極的實踐力量，雖然在各自表述的內容上無法交集，但在以「上帝形象」與「苦難」的平台上來進行對話，使我們更加認識兩位不同的信仰者的心靈世界。

筆者亦認為，若是要試圖轉換、融合這兩者的觀點，應該是，人們可以以榮格對人心靈的細心觀察，同理同情每一個受苦者的真實感受，最終使自己或他人進入到加爾文的信仰層面當中，承認上帝是一切美善的源頭，並相信萬事萬物皆在上帝護理之中，將上帝置放在人的上層，唯獨倚賴上帝的啓示與帶領，終得以勝過每一次的苦難歷程。

參考文獻

一、心理學部分

Ann Casement 著，廖世得譯，2004，《榮格》，台北市：生命潛能文化。

C.G.Jung 著，林宏濤譯，2006，《人的形象與神的形象》，高雄市：麗文文化。

C.G.Jung 著，劉國彬、楊德友譯，1997，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，台北市：張老師。

C.G.Jung 著，龔卓軍譯，1999，《人及其象徵》，台北縣：立緒文化。

C.S.Hall&V.J.Nordby 著，史德海、蔡春輝譯，1988，《榮格心理學入門》，台北市：五洲出版社。

Erich Fromm 著，林錦譯，1969，《心理分析與宗教》，台北市：周宣德。

Erich Neumann 著，黃水乞譯，1998，《深度心理學與新道德》，北京：東方出版社。

Harry A.Wilmer 著，楊韶剛譯，1998，《可理解的榮格—榮格心理學的個人方面》，北京：東方出版社。

Murray Stein 著，朱侃如譯，1999，《榮格心靈地圖》，台北縣：立緒文化。

Robert H.Hopcke 著，蔣韜譯，1997，《導讀榮格》，台北縣：立緒文化。

Sigmund Freud 著，楊韶剛譯，2006，《一個幻覺的未來》，台北市：胡桃木文化。

Thomas Hardy Leahey 著，李維譯，1996，《心理學史》，台北市：桂冠圖書。

申荷永，2004，《心理分析入門》，台北市：心靈工房文化。

李德安著，若水譯，1992，《超個人心理學》，台北市：桂冠。

常若松，2000，《人類心靈的神話—榮格分析心理學》，台北：貓頭鷹出版社。

盧德，2004，《榮格宗教心理學與聖三靈修》，台北：光啓文化。

二、神學部分

Alister E. McGrath 著，蔡錦圖、陳佐人譯，2006，《宗教改革運動思潮》，香港：基道出版社。

John Calvin 著，加爾文基督教要義翻譯小組譯，2009，《基督教要義》，台北市：加爾文出版社。

John Calvin 著，梁德慧譯，2006，《加爾文的靈修與祈禱》，台北市：改革宗。

John Calvin，2008，《基督徒生活手冊》，附錄於改革宗出版社編訂，《改教家加爾文—加爾文 500 週年紀念》）台北：改革宗出版社。

Louis Berkhof 著，趙中輝譯，2008，《基督教教義史》台北：改革宗出版社。

Thane Hutcherson 著，2009，〈These Things Were Not Always: Classic Christian Responses

to the Problem of Natural Evil》，收錄四川大學道教與宗教研究所宗教學理論策劃，《災難與宗教—512 汶川地震週年祭學術會議》手冊，頁 255-269。

Thomas Aquinas 著，周克勤譯，《神學大全》，台北：碧岳學舍。

石素英，2004，〈加爾文《基督教要義》中「上帝形象」的概念〉，收錄於林鴻信策劃，《上帝的形象》，香港：道風書社，頁 115-140。

林鴻信，2006，〈從加爾文神學思想看基督教價值觀的人文精神〉，收錄於關啓文主編，《基督教價值與人文精神：歷史、對話與前瞻》，香港：中華基督宗教研究中心，頁 112-123。

劉林海，2008，《加爾文思想研究》，北京：中國人民出版社。

洪漢鼎，2002，《詮釋學史》，台北市：桂冠。

張志剛著，2006，《走向神聖—現代宗教學的問題與方法》，台北：世界宗教博物館基金會。

輔仁神學著，1998，《神學辭典》，台北：光啓文化。