

# 空性智慧、佛教意義治療學與佛教詮釋學的治療學

## ——論佛教的生命關懷與心靈治療

賴賢宗

華梵哲學系專任助理教授

### 前言

本論文旨在介紹弗蘭克 (V. E. Frankl) 的意義治療學 (Logotherapie) 及白卓德 (H. G. Petzold) 的整合治療學與佛教治療學 (Buddhistische Therapie) 的相通之處，並嘗試建構佛教意義治療學與佛教的詮釋學的治療學。弗蘭克的意義治療學提供了佛教意義治療學的建構參考座標，白卓德的整合治療學的結合治療學與詮釋學的研究成果，提示了佛教詮釋學 (Buddhistische Hermeneutik) 與佛教治療學的結合的可能性。在建構佛教意義治療學與佛教的詮釋學的治療學的基礎之上，本文並嘗試開拓佛教的生命關懷與心靈治療的相關的理論與實踐之領域。

傅偉勳曾寫作〈弗蘭克與意義治療法〉一文，是中文世界介紹弗蘭克的意義治療法的先聲，傅先生於文末指出「我在本文論介意義療法，主旨是在提醒國內有心人士的關注，希望能在不久的將來看到中國式精神醫學與精神療法的開創，就西方的精神醫學與精神療法，尤其意義療法，取長去短，而與中國心性論與涵養工夫融為一爐」[註 1]。本文之主旨即在於嘗試以弗蘭克的意義治療學為參考，融會佛教心性論與禪修工夫，期望能拋磚引玉，以建立佛教意義治療學，並將此一佛教意義治療學與佛教詮釋學關連起來。復次，佛教的解脫學的向度可以是一種「心靈治療」，所謂「心病還需心藥醫」，佛陀正是心靈的大醫王；但是，佛教的解脫學的向度也在深度和廣度上遠遠超過一般所謂的心靈治療學，我們不能把佛教佛法過份的淺化，這也是我在進行此文的論述之前必須預先說明的。

人本心理學的掘起對心理界產生了典範革命的衝擊，人本革命對諮商和心靈治療產生鉅大的影響。以前的諮商員和心理治療家只著眼於病態或深層意識所隱藏的問題糾結，忽略了人的整體性、靈性（相對於心理深度而言的心靈高度）和自由意志的意義實現的超越能力。現在，因為人本的衝擊，當代的諮商員和心理治療家越來越從人的整體教化、心靈成長的角度著眼，強調人的整體性和人在人際關係中的意義實現[註 2]。本文嘗試以弗蘭克的意義治療

學為參考，融會佛教心性論與禪修工夫，期望建立佛教意義治療學與佛教詮釋學的治療學，也是呼應這個當代人本心理學的脈動。

## 一、從弗蘭克的意義治療學到佛教的意義治療學

弗蘭克創立了意義治療學，世稱維也納第三學派，他曾將意義治療學又稱為是「存在分析」(Existenzanalyse)，弗蘭克說「意義治療學和存在分析是一體之兩面」[註 3]，強調意義與價值的追尋是在「高度」上的心理學的基本事實，積極肯定宗教的終極意義和終極實體與意義治療學的銜接，而有別於佛洛伊德和阿德勒的「深度」的心理學。「意義治療學」深受海德格哲學的實存分析與謝勒的價值現象學的影響，融合心理分析、哲學與宗教為一爐，傅偉勳教授曾撰文[註 4]介紹意義治療學與禪的關係，本文嘗試就傅偉勳所開出的方向，再予以更為深入的論述。

弗蘭克的「意義治療學」是當代「超個人心理學」(Transpersonal Psychology)的一支，突破源自佛洛伊德的個人心理學的決定論的化約主義的舊心理學典範，重新肯定人的自由意志[註 5]，肯定生活的意義與人的超越層面[註 6]，重新在心理學中肯定「靈性」(Geist, das Geistige)[註 7]，弗蘭克主張「我們不能忽略靈性層面，因為那是人之所以為人之處」[註 8]，認為「靈性不僅是一獨特的面向，亦是人存在的本真的面向」[註 9]，主張「靈性」是整合身心靈的樞紐，弗蘭克針對這點說「人進入存在和人格的核心時，不只是個體化了，也同時整合起來，因而靈性的中樞才能確保及完成人的一體及整合，也唯有依賴靈性的中樞才能做到此一確保及完成」[註 10]，因此，我們可以說弗蘭克的「意義治療學」是一種「靈性心理學」，藉著「靈性的中樞」達到人的身心靈的一體與整合。白卓德及其他同儕的「整合治療學」已在弗蘭克的做為「靈性心理學」的「意義治療學」著其先鞭。

弗蘭克的「意義治療學」的對於意義的理論參考了現象學家謝勒的價值現象學的「本質直觀」，斷言存在著不依賴於主體的真理與價值的理想王國。如同現象學批判了心理主義，弗蘭克也對佛洛伊德的「心理主義」和「病理主義」提出類似的批評。在現代社會，意義和價值的多元化和虛無化，最終導致了意義的失落，引生了新類型的神經機能症。而意義的尋求，則指向真理的客觀性，它的不依賴於個人的意志和願望，被弗蘭克絕對化了，最後指向宗教的存在之必要。

區別於尼采的權力意志和佛洛伊德的快樂意志，弗蘭克另立「意義意志」(Der Wille zum Sinn)，意志在此是一個追求意義的自由意志，追求意義在世界當中的完成，最後並指向宗教的超越層面的終極意義。弗蘭克認為：佛洛伊德的深層心理學(depth psychology)將「性欲」當作基本原理，阿德勒(Adler)的深層心理學將「自卑情結與優越的尋求」當作基本原理，這些都只是就人性的「深度」而言，卻未及就人性的「高度」來發展個體心理學，弗蘭克以「追求意義的意志」為心理學的基本事實和出發點，在我之外去發現意義，並追求意義

在世界上的實現，最終指向宗教層面的「終極意義」，所以，弗蘭克稱他自己的心理學是「高度心理學」（height psychology），而對比於佛洛伊德和阿德勒的深層心理學[註 11]。

意義治療學的三個基本原理是：(一)意志自由（Die Freiheit des Willens）[註 12]，(二)追求意義的意志（Der Wille zum Sinn）[註 13]，(三)生活意義（Der Sinn des Lebens）[註 14]。意義治療學所論的「意志自由」，並不接受心理分析的決定論的化約立場，意義治療學雖然同意人存在具有超越心理層面的自由，但是並不同於沙特所論的任意選擇的自由來規定意志的自由，相對於此，意義治療學所論的「意志自由」是一種不斷探尋「意義」及其實現的超越的自由能力，這裡的「意義」一詞是指人間的生命歷程當中，種種真善美聖的精神價值取向與內涵，弗蘭克說「人之所以為人在於不斷邁向自己以外的人或事物，去實現意義。在此，意義的實現在於或是會遇某人，或為某種價值而獻身，或去愛某個人。唯有當人活出存在自我的超越面向，他才成為本真的人，他才成為真正的自己」[註 15]。簡言之，意義治療學所說的「自由意志」是「追求意義的意志」。復次，人是一個「在世存有」，「世界性」是人的存在基本面向，人的存在性的意義實現活動也必然是在「世界」當中的意義活動。因此，「追求意義的意志」是「生活意義」。在此，我們可以看出意義治療學的三個基本原理——「意志自由」、「追求意義的意志」和「生活意義」是環環相扣的，有其內在的理論關連；這是因為意義治療學把握到了意志的意義活動的現象學的實存基本事實，亦即，意志的意義活動是一種在世界當中的意義追尋和意義實現的超越的價值認知和價值實現的自由能力。

因此，自由意志是一種意義追求意義的意志，它指向生活意義的實現。復次，弗蘭克認為從意義治療學來看，意義的在生活當中的實現有三個層次，這三個層次進一步闡述了上述的「生活意義」：(一)生產性的意義的實現，(二)體驗性的意義的實現，(三)超越性的意義的實現[註 16]。「生產性的意義的實現」指的是器物層面的生產，「體驗性的意義的實現」指的是與人的會遇或經歷某事所得到的價值體驗，「超越性的意義的實現」指的是意識到自己面對著無可改變的命運，而能藉著超越我們自己，改變我們自己，從而做出我們所能做的最好的狀況，因此，甚至在受苦受難當中，我們也能尋求意義的實現。又，弗蘭克指出意義的兩種類型：「向下的意義」（meaning as something down to earth）與「向上的意義」（meaning as something up to heaven），後者是一種「終極意義」（ultimate meaning），終極意義是「關於全體的意義，關於宇宙全體或至少是人生全體的意義」[註 17]，終極意義是人的宗教行為所指向的意義。

因此，通過意志自由的肯定，與對意義實現的釐清，意義治療學最終是指向宗教的超越面向。就意義治療學與宗教面向的關係而言，弗蘭克認為，來作意義治療學的人，多半是從醫學的觀點看來是完全健康的人，弗蘭克為他們所做的是生活意義的追尋之確立，而力圖把他們導向在此意義下的「宗教更新」。在此意義下，心靈療法是「醫學牧師的職事」，意義治療學善於把人引向高度價值領域，導向超越經驗，而宗教則善於提供這樣的價值體系和超越的體驗[註 18]。傅偉勳曾經就此指出：「他所採取的溫和的自由論並不排除決定論對於負面

心性現象的說明或解釋，但在心性的高層次仍能維持實存主體的意義意志，其基本立場與佛教、儒教等等的東方心性論極其接近，不容我們忽視」[註 19]。

本論文嘗試回答：佛教做為意義治療學如何可能？其要點為何？下文論述：佛教的「緣起性空」，正可作為是對人的實存的存在分析的「意義治療學」的基本原理，就佛教之空宗、有宗與佛性論等三個體系概言之，從「空」到「空之有」再到「妙有」，正是相應於「意義治療學」的前述的三個基本原理，亦即，從「意志自由」到「追求意義的意志」再到「生活意義」：

首先，佛教的「緣起性空」肯定「空性」，空性是在緣起當中的寂滅性，由當下超越而出的自由能力，肯定了弗蘭克所謂的意志的自由，緣起是緣生而生起，而生起性不離緣起之寂滅性，所以人的存在不完全是心理分析中的化約決定論的被決定的存在，而是一個向上超越和視域開拓的人的實存的自由，佛教的意義治療學在此表現為即俗而真的「空性」的當下超越而去的智慧。

其次，佛教的「緣起性空」肯定「空之有」，空性不是斷滅，而是展現為「空之有」的意義實現與價值開拓，在此，自由意志並不是沙特的任意選擇的自由，而是弗蘭克所說的追求意義的實現的意志，指向先天實質的價值領域。「緣起性空」呈現為寂滅性展現為生起性，空性透過其自身而展現為意義的實現、展現為「空之有」，展現為弗蘭克所說的追求意義的意志。

最後，佛教的「緣起性空」指向「妙有」，指向如來藏佛性之顯現。就意義治療學而言，在此，「追求意義的意志」指向「生活意義」的圓滿實現，最後指向弗蘭克所謂的宗教層面的「終極意義」。「生活意義」包含了三個層次，(一)生產性的意義的實現，(二)體驗性的意義的實現，(三)超越性的意義的實現，指向「妙有」的佛教的意義治療學必須融通這三個層次。如果「生產性的意義的實現」指涉的是「俗諦」、「緣生性」，而「超越性的意義的實現」指涉的是「真諦」、「空性」，那麼，「體驗性的意義的實現」就是指涉「緣起性空」的「妙有」的真俗不二的第二義諦。

## 二、佛教的心靈治療技巧與佛教意義治療學

佛教禪修的技巧曾被廣泛的運用於心靈治療，尼商納 (H. S. S. Nissanka) 的 *Buddhist Psychotherapy* (《佛教心靈治療學》，Delhi:1993) 一書和德國的杜克罕 (K. G. Dyrckheim, 1896-1988) 的《論超越經驗》等書可視為兩個代表性的例子，底下先對這兩種進路略加介紹，再就意義詮釋學的立場，嘗試重新應用佛教的心靈治療技巧。

尼商納博士不僅是心靈治療的理論家，他也是有多年的臨床經驗的心靈治療師。尼商納的書運用了佛教的止觀的禪修技巧於心靈治療，他據此整理出下列佛教的心靈治療的六個層次：(一)溝通 (communication)，(二)身體的覺知 (Physical Awareness)、(三)情緒的知覺 (Awareness of Feelings)、(四)心靈的觀察 (Observing the Mind)、(五)心靈的分析 (Analysis of the Mind)、(六)重新導向與社會化 (Re-orientation and Socialization)。[註 20]大體言之，尼商納運用到了感覺回收、集中等等的「止」的禪修技巧以作為前三個階段的心靈治療，達到情緒控制的效果，而運用了因緣觀、慈悲觀等等的「觀」的禪修技巧以作為後三個階段的心靈治療，以重建心靈和擴展自我。

杜克罕教授曾創立位於 Todtmoos-Rütte 的「啓悟心靈治療學中心」(Zentrum für Initiatische Therapie)，探討東方精神 (佛教、道家) 對西方世界的意義，他的《論超越經驗》一書主張通過啓發性的內在經驗來從事治療，宗教的超越是一種內在的體驗，這種內在超越的體驗可作為東西方文化會通的出發點，也是他的啓悟心靈治療學的基礎，從而人得以從自我為中心的迷妄與心病當中醒來，而轉而以絕對和實在為中心[註 21]。杜克罕教授的「啓悟心靈治療學」受到禪宗和道家較大的影響。在杜克罕的《冥想：為何與如何》一書中，他以「參禪」(Za-Zen) 為其「基本練習」(Grundübung) 的主要方法[註 22]，藉由參禪而體證啓悟的經驗，從而在更新的人的存在根基上發展新的世界觀和知覺經驗，就成了杜克罕教授的心靈治療學的出發點。如果說前述的尼商納的佛教心靈治療學是「漸教」，運用到了一般的佛教止觀，以慢慢覺察身心、控制身心和開拓身心；另一方面，杜克罕的「啓悟心靈治療學」則屬「頓教」，藉由「參禪」以取得「啓發的內在經驗」，改換了人的存在根基，翻轉成為新人，對於世界也得以採取創新的觀點，藉由對於前述的意義治療學的終極意義與終極存有的體證，達到心靈治療學的最終目的。

在本文第一節的末尾，筆者嘗試以意義治療學的基本理論來詮釋緣起空性之佛教智慧，闡明建立在結合緣起空性之佛教智慧的佛教心靈治療學的基本進路。底下，筆者嘗試結合一般的佛教止觀的漸修與禪宗的頓修，結合尼商納和杜克罕的兩種佛教治療學的類型，來闡明佛教禪修的技巧如何在意義治療學的意義下被運用於心靈治療。

緣起空性之佛教智慧在從事心靈治療的技巧的可能開展，在底下嘗試說明，我的闡釋分別前後就 1.大乘佛教的一般意義，和 2.禪的兩個層面加以論述。其中，「大乘佛教的一般意義是以上述的弗蘭克的「意義治療學」的所謂的追求意義的實現的意志和「生活意義」的實現為出發點，而導向宗教層面的「終極意義」；而「禪」的層面，則直指向宗教層面的「終極意義」的體證，在此一體證之上，融通了追求意義的實現的意志和生活意義的實現。我分為五點加以論述：(一)聞思修、(二)止觀、(三)無常觀、(四)念力和(五)四無量心。其中，(一)和(五)是就總綱闡述佛教的意義治療學，(二)到(四)則就「止觀」的心靈治療的技巧，而論述它們在佛教的意義治療學上的意義。

### (一)聞思修

就大乘佛教的一般意義而言：聞思修意謂著「觀察、思惟和實踐」，就其大乘佛教的一般意義而言，是所謂的「三學增上」，亦即，聽聞佛法、思惟法義和體證佛法。而就佛教的意義治療學而言，可將之詮釋如下：第一，聞思修的「聞」是觀察，觀察現象，讓現象如其所如底展現其自身，不以預設的想法阻礙了現象的展現；第二，聞思修的「思」是思考，思惟現象的展現當中所蘊含的「緣起性空」的道理，達到心靈超越與開拓的意義治療學的效果。在此，一方面，「思」是體會現象是「生起性」，一個事件的「發生」必有其前因後果，且業報不失，因此能安忍於事件的發生，不於受報時的苦受樂受更造作惡業，而視為對修持者的磨練；二方面，以上是對「世俗諦」的思惟修，底下所述則為對「真諦」及「真俗不二」的思惟修和觀照，經歷一個從「空」到「空之有」再到「妙有」意義實現的超越開拓和圓滿的過程，在此，「思」是體會心理現象與外在的困難的緣生並不脫離「空性」，體會在「空」的超越和融通當中，能有更大的「有」和「意義實現活動」的開展，體會到「空之有」；第三，聞思修的「修」是實踐，將這個現象的展現當中所蘊含的「緣起性空」的道理在自家的生命（轉識成智）體證出來，也在與此現象關連的世界當中（法界）實現出來，將生活意義和終極意義實現出來。「修」是生命的開展和價值的實現，成就「有」為「妙有」，達成「生活意義」的圓滿和「終極意義」的實現。

復次，就禪觀的頓修而言，「聞思修」皆是無念無相無住的般若智慧的作用表現，「聞思修」皆「轉處不留情」，於「於念念中，自見本性清淨」，這是於念念中自證「自性具三身」，並進而由自性繁興大用，從而「發明成四智，不離見聞緣，超然登佛地」[註 23]。《六祖壇經》〈機緣品〉云：「五八六七果因轉。」唯識論則更詳細言之云：「六七因中轉，五八果上圓。」這是認為從事於勝義思惟之禪觀修持，就能達到果之圓滿。「妙觀察智」和「平等性智」是在因中轉，從事於「思」的思惟轉化之禪觀修持，那麼，「大圓鏡智」就會在果上有「修」上的圓滿，而在「成所作智」之果上就會有「聞」之自在。[註 24]。這是從佛性的「妙有」出發，發用「自由意志的意義追尋」與「生活意義的圓滿」，在發用當中，「成所作智」（聞）是「自由意志」的自在表現，「妙觀察智」和「平等性智」（思）則是「追求意義的意志」的對於意義的超越思惟和意義實現中的無我平等的心靈開拓實現，「大圓鏡智」（修）則是指涉到三層「生活意義」的當下現成的圓滿。

### (二)止觀

就大乘佛教的一般意義而言：止觀是一種由體驗的結論來預想世界的開展及其所包涵的正道，以開拓心靈的智慧，或是一種心靈導正的方法。首先，就大乘佛教之一般教義而言，觀想法門以大乘佛教之五停心觀為例，如鳩摩羅什之《禪秘法要》所述者，不止破我執，也還破法執，其中數息觀對治散亂、不淨觀對治淫欲、界分別觀破除法體實有之執、因緣觀對

治愚癡和慈悲觀對治忿恨，五停心觀是漸修，掃除身心的意義實現上的障礙，使生活意義能漸漸有圓滿之成就。

復次，就禪觀的頓修而言：「觀想」並不一定是「座中修」，也不一定是一種行動中的歷緣對境修，而可以是一種「非行非坐三昧」，例如，在禪門所著重的「一行三昧」當中[註 25]，禪觀是一種「作用見性」的實現，著重於成就意義於世界之上，並隨處當下無念無相無住[註 26]，直下透顯佛性之終極意義與終極實在（見性），並由此起用，在念念圓明當中，圓滿生活意義的三個層次。

### (三)無常觀

就大乘佛教的一般意義而言：無常觀是大小乘的共法，就大乘佛教之觀無常而言，首先，「諸行無常」為聖者的「體驗的結論」，我們從此觀點出發，觀想事物的形成、留住、變異及消滅的（生住異滅）過程，瞭解對象自身是不存在的，只是因緣和合的現象而已，在此，一方面，觀察它在無常當中的現起和停住的情況，不需執著它一定是怎麼樣，不須貪戀於此，二方面，大乘佛教更著重於強調無常之積極性，觀察它在無常當中的變異及消滅的過程，有變滅才有新生，能捨才能得，因此，無常觀是導向價值世界的新生及完成。

復次，就禪觀的頓修而言，無常觀是「無常即佛性」[註 27]的觀照，作用見性，作用是無常，當下就是佛性的顯現。因為世間的無常，所以世間才能不斷超越自身而拓展其自身界域，讓佛性的終極意義和終極實在顯現其整體性和動態性，圓滿實現生活的意義，體證生活意義的實現當中所彰顯的終極意義。

### (四)念力

就大乘佛教的一般意義而言：念力是身心完全投入的力量，是一種「止」的修持，進而表現出心靈的力量[註 28]。就大乘佛教之一般教義而言，菩薩道強調菩提心，菩提心包含「願菩提心」和「行菩提心」，這是大乘佛教的念力的表現的基本型式。就此而言，念力是身心完全投入的力量，發願完成某種意義實現的任務（願菩提心），包含了對未來的意義世界的投現，對過去和自身所處的境遇的認知和重新抉擇，以及在當下的和同樣的投入於身心改變自覺覺他之人的共同行動（行菩提心）。又，就大乘佛教之一般心靈訓練而言，「數息隨息」和「念佛」為佛教培養念力的一般最為常用的兩種方法，「數息隨息」和「念佛」都不只是一種「身心感覺回收」和「集中心念」的練習，不只是恢復意志的自由狀態而掃除追求意義的意志的偏差性身心障礙；在更深入的階段中，「數息隨息」和「念佛」更是藉由「念力」的涵養和展現，最後由定發慧，這個念力最後和法界的律動是一致的，指向終極意義的實現。

復次，就禪觀的頓修而言：禪宗著重「於念念中，自見本性清淨」[註 29]的「無念」法門[註 30]，這也可以被瞭解為念力修持之一種，因為直念真如而真如即念，故能直下在念念中能

滅除煩惱而生起功德清淨之法。在此，「直心是道場」，通貫本體與現象的心的大用就是佛性的顯現，顯現為意義實現活動的場所（道場）。因此，「直心」即「於念念中，自見本性清淨」，直心所顯現的「來去自由，通用無滯」的意義實現，就是禪觀的頓修所顯示的念力的功能。

#### (五)四無量心

就大乘佛教的一般意義而言：「慈悲喜捨」為「四無量心」，可以開拓我們的無量的心量，首先，它們都是出於佛法的超越智慧的自由意志；其次，慈是予樂，悲是拔苦，二者都指向於意義在世界和生活當中的實現，並且藉由慈悲所創造出的生產價值，救濟世界，在此一救濟行動當中，我們得以體會到「喜」的體驗價值；最後，我們不能執著於喜的體驗價值，而要在慈悲的意義實現活動當中，做到「捨」的三輪體空，臻於宗教的超越世界，「捨」是不即世間，卻又不離世間，所以，捨亦應捨，最後達到的是當下的體驗價值的真俗融通和圓滿。

復次，就禪觀的頓修而言：「捨」可以「知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次」來加以說明[註 31]，從法身的平等捨出發，「慈悲喜」是菩薩道場的自由意志的意義實現行動的「空花水月」，是「以幻修幻」的生活意義的實現活動[註 32]。

### 三、佛教的意義治療學與佛教詮釋學

#### (一)詮釋學的治療學的建構：白卓德的整合治療學與詮釋學的治療學

白卓德（Hilarion G. Petzold）是德語地區的新心靈治療學的整合性先驅與非語言和身體導向的治療學的先驅，他於一九九三年出版的三巨冊的《整合治療學》將「詮釋學」（Hermeneutik）運用到心靈治療學，從整合治療學觀點分別發展了第一冊的「醫學哲學」（Klinische Philosophie）、第二冊的「醫學理論」（Klinische Therapie）和第三冊的「醫學實務學」（Klinische Praxeologie）。第一冊的「醫學哲學」對白卓德自己的整合治療學做出哲學理論說明，他在此運用了詮釋學，主要有施萊瑪哈（Schleiermach）、海德格（Heidegger）、嘉達瑪（Gadamer）、梅洛龐蒂（Merleau-Ponty）和呂格爾（Paul Ricoeur）諸家[註 33]。

白卓德認為將心理分析作為詮釋學，是始自法國象徵詮釋學家呂格爾的一九六五年的《詮釋：論佛洛伊德》（*De l'interpretation. Essaisur Freud*）一書[註 34]。白卓德指出：將心理分析作為詮釋學的理論先驅，還有 Georges Klein, Alfred Lorenzer 和 Schafers 等人。而提出「整合治療學」的初步理論的，則為匈牙利的心理分析學者費冷西斯（S. Ferenczis），繼之加以發展的有 V. Iljine, M. Balint, I. Hermann, D. W. Winnicott, O. Raknes, F. S. Perls, J. L. Moreno 等心理分析學家，尤其是在 V. Iljine, F. S. Perls 和 J. L. Moreno 那裡，發展了心理分析的詮釋學

實踐[註 35]。在這樣的心理分析學史的發展基礎上，白卓德進一步結合了哲學詮釋學與心靈治療學，發展了他的整合治療學的「治療學的詮釋學」(Therapeutische Hermeneutik)或「詮釋學的治療學」(Hermeneutische Therapeutik)[註 36]。

本文之目的不在專門介紹白卓德所發展出來的「詮釋學的治療學」，只在以其研究為例介紹西方的結合哲學詮釋學與心靈治療學的成果。僅將白卓德的「詮釋學的治療學」概論如下：

1. 白卓德所發展出來的「詮釋學的治療學」是一種「整合治療學」。「整合治療學」所說的「整合」就它對象而言，是就「開放的整體」(Offene Ganzheit)而言[註 37]，這是將人的互為主體的整體經驗領域當作心靈治療學的對象，又認為唯有透過「詮釋學」才能趨近於這個整體性。

2. 白卓德的「整合治療學」在治療學方法論層面則欲整合「心理分析」(Psychoanalyse: Freud, Jung, Lacan)、「人文主義的心靈治療學」(Humanistische Psychotherapie: Moreno, Perls, Rogers)和「行為主義心靈治療學」(Verhaltenstherapie: Skinner, Lazarus, Kanfer, Meichenbaum)等三個主要進路[註 38]。

3. 白卓德的「詮釋學的治療學」的「詮釋界域」(Das Hermeneutische Feld)是「活生生的互動的可見的和不可見的生命實在」[註 39]。白卓德不只將語言的表達作為詮釋學的治療學的詮釋對象，也將「不可見的」做為其詮釋對象；不只重視意識的心理分析，更將互為主體的互動當作心理分析的對象。因此，詮釋學的治療學的詮釋界域具有三層面的「先天性」(Ein Dreifaches Apriori)：意識先天性(Das "Bewusstseinsapriori")、認知的身體先天性(Das "Leibapriori der Erkenntnis")和社會性先天性(Das "Apriori der Sozialität") [註 40]。

4. 白卓德的「詮釋學的治療學」將「商談」(Diskurs)當作意義建構的方法[註 41]，在此批判了哈柏瑪斯和阿培爾的溝通行動理論，認為其理性化概念忽略了「前反思的感性」(präreflexive Sensibilität)，「商談」事實上是福柯(Foucault)意義下的「匿名權力的商談」(die anonymen Diskurse der Macht)，哈柏瑪斯從而忽略了「商談的歷史的既予的容受體」(die historische Eingebundenheit des Diskurses) [註 42]。白卓德的「詮釋學的治療學」轉而將「感通」(Korrespondenz)模型作為詮釋學的治療學「共識發現及協作的概念形成及其準備的方法」[註 43]

5. 「感通」模型作為白卓德的詮釋學的治療學「共識發現及協作的概念形成及其準備的方法」，白卓德將其程序列出十二條綱領，舉要言之：「一切的存有皆是共同存有」(第一條)、「一切無常」(第二條)、「生命歷程實現其自身在不連續與規則性的持續變動(變化)當中(第三條：變化原則、連續與不連續概念)」、「人是社會和生態的場域當中的身心靈者主體，身體主體和生活世界在具優先性的感通當互相交涉」(第四條)、「人的存在

指向共同存在的人，人藉由共同存在的人而成爲他自身，主體藉由互爲主體性而保有其主體性」（第六條）、「效果的整體性比各別效果的總合要來的更大」（第十二條）。[註 44]

6. 生命是多層次且複雜的，白卓德的詮釋學的治療學因之強調「詮釋學的多重觀點」（*Mehrperspektivität der Hermeneutik*）[註 45]。

7. 白卓德的詮釋學的治療學改寫施萊瑪哈、海德格、嘉達瑪的「詮釋學循環」（*der hermeneutische Zirkel*）爲「詮釋學螺旋」（*die hermeneutische Spirale*），詮釋學螺旋是指整合治療學當中的「知覺、把握、理解、解釋」（*Wahrnehmen, Erfassen, Verstehen, Erklären*）的詮釋過程。[註 46]

白卓德的「詮釋學的治療學」作爲「人存在的意義詮釋學」，和弗蘭克與意義治療法一樣，都是透過人存在的意義的解明和意義整體的開拓，而達到人存在的更新和心靈治療，和佛教的止觀與禪修的工夫論有著可以會通之處，可以讓我們當作參考，有助於佛教的心靈治療學的開創。

## (二)佛教的詮釋學的治療學

佛教的詮釋學的治療學是透過生命意義的開顯和實現而達到整體成長和人格教化的心靈治療學的效果。因爲生命意義的開顯是一種詮釋活動，哲學詮釋學對詮釋活動提供了方法論、存有思考和價值論上的重要研究成果，所以哲學詮釋學的涉入有助於我們更好的釐清佛教的意義治療學，建構在此意義下的佛教的詮釋學的治療學。尤其是白卓德的「詮釋學的治療學」吸收了詮釋學的研究成果吸收了詮釋學的研究成果，它和佛學的止觀與禪修有許多相通之處，更加地具有參考價值，有助於我們建構佛教的詮釋學的治療學，底下分就「詮釋界域的動態性」、「詮釋界域的多元性」、「詮釋界域的整體性」、「詮釋學方法」、「詮釋的實質內涵」五方面略述其綱要。

### 1. 就佛教的詮釋學的治療學的詮釋界域的動態性而言

詮釋界域的特徵之一是「諸行無常」，白卓德的詮釋學的治療學由此而掌握生命存在的動態性。就佛教的「詮釋學的治療學」而言，人在此一存在情境當中，固然無常故苦，但也因爲無常，所以人才得以自我超越和開拓心靈，而此一超越與開拓的存在根基是「真空」。生命歷程實現其自身在斷裂與延續所共同組成的持續變化當中；人在斷裂之時，須有足夠的德行實踐以求無悔；人在延續之時，又須去除我執法執，以開拓和超越以體證「法界」。

### 2. 就佛教的詮釋學的治療學的詮釋界域的多元性而言

生命是多層次且複雜的，生命存在和與之相關的社會存在是多元的，白卓德的詮釋學的治療學因之強調「詮釋學的多重觀點」，佛教的「詮釋學的治療學」也採取「詮釋學的多重觀點」，尊重生命，體認緣起的多重性，不採取心理分析化約主義的觀點。首先，佛教的「詮釋學的治療學」讓生命如其所如的展現，尊重生命的自由意志及其意義實現上的多元性；復次，佛教的「詮釋學的治療學」進一步採取「緣起性空」的「緣起觀」來詮釋生命的多層次和複雜性，空性的終極實在展現為多元的緣起性，所以雖多元交涉而不相害，又，緣起性不離空性，當下共同會入法界真實。以「緣起性空」的「緣起觀」來詮釋和體證生命心靈的開拓與超越，最終導向生命的終極意義與終極實在的實現。

### 3.就佛教的詮釋學的治療學的詮釋界域的整體性而言

白卓德的詮釋學的治療學指出「效果的整體性比各別效果的總和要來的更大」和「詮釋學的整體性是開放的整體性」。就佛教的「詮釋學的治療學」而言，法界的效果的整體性要比諸法的各別效果的總和要來的更大，這是大乘佛教強調菩薩道的命意所在，覺性在此必然包含了在法界總體的覺他的環節在內，佛教的心靈治療學是一個開放向整體性的共修的活動，藉由人和他人的互動、人和自己生命整體的互動以及人和佛法法義所開顯的法界整體的互動，達到獨修獨省的各別效果的總和所不能達到的詮釋學的整體性。

白卓德的詮釋學的治療學指出「人的存在指向共同存在的人，人藉由共同存在的人而成為他自身，主體藉由互為主體性而保有其主體性」，在此，白卓德指出互為主體性與主體性的互為條件而生起的關係。就佛教的「詮釋學的治療學」而言，就大乘佛教的菩薩道而言，人的存在不能脫離其世界性，人的主體性不能脫離其互為主體性，二者是在一個互為條件而生起的關係的「緣起」狀態當中，佛教的「詮釋學的治療學」的目標不是在描述此一主體性和互為主體性的「緣起」狀態，而在提出「緣起性空」的詮釋原理以及相應的止觀禪修以實現心靈的開拓與生命的超越。

以「唯識觀」為例，唯識觀不僅描述了主體性和互為主體性的「緣起」狀態，也進一步以「萬法唯識」和「境識俱泯」的兩重唯識觀（方便唯識和正觀唯識）證得轉依，以實現心靈的開拓與生命的超越；亦即，首先，「依識有所得，境無所得生」[註 47]是「萬法唯識」的階段，虛妄分別意義下的認識的對象（境）只是意識轉變所表現出來的表象，並無其外在的獨立性，由虛妄分別所造作的種種煩惱迴返到「能動的主體性」，在此一階段，止觀的實踐者達到了「感覺回收」和「集中專一」的心靈層次；其次，「依境無所得，識無所得生」，認識活動是以主客交涉的緣起狀態為前提，主體的能動性以「互為主體性」的緣起狀態為前提，所以，當虛妄分別所造作的外境是不存在的（依境無所得，識無所得生），那麼，在主客關係中的能變的主體本身也不存在（識無所得生），所以得以「境識俱泯，泯入法界」[註 48]，在此一階段，止觀的實踐者跨越了主體能動性的「集中專一」，而達到了「三昧（正定）」和「（法界）三摩地」的心靈層次。上述的「唯識觀」不僅是「坐中修」，也可以是

行動中的「思惟修」，亦即，可以是意義治療學的詮釋活動。當我們「對境心數起」、面對外境而內心生起種種難以控制的惡念的時候，先由「依識有所得，境無所得生」的詮釋學視域的體認，當下回到能動的主體，回到不受外欲所引的「主人公」，忍性不動；再藉由「依境無所得，識無所得生」的詮釋學視域的體認，回到「互為主體性」的主客互泯的法界的緣起狀態，讓「境識俱泯的法界」如其所如的開顯其自身，覺性常照。

#### 4.就佛教的詮釋學的治療學的詮釋學的方法而言

詮釋學的方法是一個著重「開放的整體性的律動和多元性」的精神科學的方法，根據此一精神，白卓德的詮釋學的治療學將詮釋過程整理為「知覺、把握、理解、解釋」的詮釋學螺旋。就佛教的「詮釋學的治療學」而言，也和白卓德一樣以「知覺經驗」為出發點，動態而多層面地「把握和理解」生命存在的意義，並「解釋」出心靈開拓和生命超越的詮釋學訊息，佛教的「詮釋學的治療學」卻多了佛教心性論和工夫論的層面，從而「自性具三身，發明成四智，不離見聞緣，超然登佛地」[註 49]，從「見聞緣」到「佛地」，從詮釋學的治療學的「知覺」到終極意義的「解釋」，是當下超然頓顯的「三身」和「四智」的「把握和理解」；不僅於此，佛教的「詮釋學的治療學」也多了的止觀禪修的心靈治療技巧的方便，可以克服存在於西方的心靈治療學的難題。

#### 5.就佛教的詮釋學的治療學的詮釋的實質內涵而言：

筆者曾嘗試建構大乘佛教詮釋學[註 50]，就佛教的詮釋學的治療學的詮釋的實質內涵而言。大乘佛教詮釋學的三個環節：(1)一即三，三即一；(2)不縱不橫和；(3)上下迴向，分別涉及了佛教的詮釋學的治療學的真理觀、佛性存有論和解脫論價值論等三方面的論述。簡言之，大乘佛教詮釋學不採取真諦與俗諦二元分離的二元論，大乘佛教詮釋學對宗教真理採取三法圓融的觀點，因此真諦的神聖界和俗諦的世俗界互相融通，因此，雖亦主張「因真理，得自由」，但卻不須陷溺於二元論世界觀的絕望的罪苦意識中；而存有與存有者的關係，在大乘佛教詮釋學所論的法界與諸法的關係中，採取的是「不縱不橫」的「佛性存有學」的觀點，在此種「不縱不橫」的觀點下所展開的詮釋學的實在界域，一方面能夠否定超越，在否定中提昇心靈，二方面又肯定開拓，在肯定中開拓生命。這個肯定和否定的縱橫關係，又落實在大乘佛教詮釋學的「解脫論價值論」面，表現為「上下迴向」的「性修不二」。

詮釋學的治療學的詮釋的實質內涵並不一定導向宗教，也不一定導向某一宗教，在此該是採取開放的態度。佛教的詮釋學的治療學在建構其詮釋的實質內涵的理論之時，也不一定採用佛教的語言來表達，而可以使用一般的理論語言來建構自身的理論。另一面，由於對於內在精神的熟悉，佛教徒或熟習於佛教的人可能較易於接受佛教的詮釋學的治療學的詮釋的實質內涵的理論建構。

#### 四、結論

本文在第一節首先介紹了弗蘭克的意義治療學和大乘佛教精神的相通之處，又以弗蘭克的意義治療學為參考，重新詮釋了佛教的「緣起性空」之說，建立了佛教的意義治療學的基本原理。並就佛教之空宗、有宗與佛性論等三個體系加以論述，認為從「空」到「空之有」再到「妙有」，正是相應於「意義治療學」的三個基本原理，亦即，從「意志自由」到「追求意義的意志」再到「生活意義」。復次，本文第二節介紹了一些見於止觀禪修的佛教的心靈治療技巧，並以前述的佛教的意義治療學的基本觀點來解釋這些止觀禪修的運用，使它們得以為佛教的意義治療學中的心靈治療技巧。復次，我在本文第三節中，介紹了白卓德的整合治療學如何將詮釋學運用到治療學而發展了詮釋學的治療學，在介紹了白卓德的詮釋學的治療學的相通於大乘佛教精神之後，我也嘗試論述佛教的詮釋學的治療學的「詮釋界域的動態性」、「詮釋界域的多元性」、「詮釋界域的整體性」、「詮釋學方法」、「詮釋的實質內涵」等五方面的綱要。

由上文所述看來，參照西方的意義治療學和詮釋學的治療學的成果，以建立佛教意義治療學與佛教的詮釋學的治療學的理論和實作模型，這是未來相當值得投入的工作。在建構佛教意義治療學與佛教的詮釋學的治療學的基礎之上，嘗試開拓佛教的生命關懷與心靈治療的相關的理論與實踐之領域，還具有很大的成長空間。雖然本論文掛一漏萬，但希望能喚起有心人士一起投入此一工作。自從已故的傅偉勳教授撰文呼籲「希望能在不久的將來看到中國式精神醫學與精神療法的開創，就西方的精神醫學與精神療法，尤其意義療法，取長去短，而與中國心性論與涵養工夫融為一爐」[註 51]以來，至今已有十六年，雖然國內近年來已注意到本土的人本心理學與心靈療法的相關課題，但是據筆者所知，尚未有人較全面地深入於意義療法與詮釋學的治療學的德文法文原典的思想源頭，去從事譯述討論的工作；也未有人就本土的人本心理學與心靈療法，體系性地提出理論建構。本拙文願意拋磚引玉，不揣薄鄙，在未來和學界有心人士一起從事相關的學術合作。

#### 【註釋】

[註 1] 傅偉勳於一九八三年寫作〈弗蘭克與意義治療法〉一文，收於傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》（台北：東大圖書，一九八六年）引文參見第一七九頁。

[註 2] 李安德（Andre Lefebvre），《超個人心理學》（*Transpersonal Psychology*）（台北：一九九八年）第一一九頁。

- [註 3] 弗蘭克(V. E. Frankl)說: Die Logotherapie und die Existenzanalyse sind je eine Seite ein und derselben Theorie, 收於《意義治療學和存在分析》(Logotherapie und Existenzanalyse, München: 1987.) 此處引文參見第五十七頁。另參見弗蘭克(V. E. Frankl)·《實踐中的心理治療學》(Die Psychotherapie in der Praxis) München: 1986. 第六十一頁。
- [註 4] 同 [註 1] ; 傅偉勳, 〈禪佛教、心理分析與實存分析〉, 收於傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》(北京: 一九八九年)。
- [註 5] 同 [註 2] , 第一三三頁, Viktor Frankl……以 *The Will to Meaning* 一書最為強調自由意志乃是人性的本質, 並對主流心理學的決定論典範加以口誅筆伐」。
- [註 6] 同 [註 2] , 第二九三頁。
- [註 7] 弗蘭克, 《醫生與靈魂》(The Doctor and the Soul, New York, 1969.) 第三十頁, 「深度心理學至今只進入人的本能深處, 卻很少深入人的心靈深處」; 參照李安德, 《超個人心理學》第二六八—二六九頁的相關討論。德文的 Geist, das Geistige 除了譯為「靈性」之外, 亦可譯為「精神」。
- [註 8] 同 [註 7] , 第 ix-x 頁。
- [註 9] 德文原文為 Das Geistige aber ist nicht nur eine eigene Dimension, sondern auch die eigentliche Dimension des Menschseins, 參見弗蘭克《意義治療學和存在分析》(Logotherapie und Existenzanalyse, München, 1987)。
- [註 10] 同 [註 7] , 第六十三頁, 文見〈存在分析與意義治療學綱領〉(Grundrisse der Existenzanalyse und Logotherapie) 一文(一九五九年)。
- [註 11] 弗蘭克, 〈人對終極意義的追尋〉(Man's Search for Ultimate Meaning), 收於《意義治療學和存在分析》(Logotherapie und Existenzanalyse) (München, 1987.) 此處的討論, 參見第二六六頁。
- [註 12] 弗蘭克, 《追尋意義的人》(Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn) (München, 1985.) 第二一六—二二二頁。
- [註 13] 同 [註 12] , 第二二三—二三三頁。
- [註 14] 同 [註 12] , 第二三三頁以下。
- [註 15] 弗蘭克, 《追尋意義的未被聽到的吶喊》(The unheard cry for meaning: psychotherapy and humanism, New York, 1978) 第三十五頁。李安德, 《超個人心理學》, 第三二六頁。
- [註 16] 弗蘭克, 《意義治療學和存在分析》, 第二六九頁。
- [註 17] 同 [註 16] , 第二七〇頁。
- [註 18] 同 [註 1] , 此處的討論參見第一七二頁。另參見魯特凱維奇, 《從弗洛伊德到海德格爾》(北京: 一九八九年) 第二五六頁。
- [註 19] 傅偉勳, 〈禪佛教、心理分析與實存分析〉, 收於傅偉勳, 《從西方哲學到禪佛教》(北京: 一九八九年) 此處引文參見第三七一頁。

- [註 20] 尼喬納 (H. S. S. Nissanka) 的 *Buddhist Psychotherapy* (《佛教心靈治療學》，一九九三年，Delhi) 第二十四—五十三頁。
- [註 21] 杜克罕 (K. G. Dürckheim)，《論超越經驗》(《Von der Erfahrung der Transzendenz, 1993, Freiburg. Basel. Wien.》) 第八十四—八十五頁。
- [註 22] 同 [註 21]，《冥想：為何與如何》(《Meditieren-wozu und wie, 1993, Freiburg. Basel. Wien》) 第一三六頁以下。
- [註 23] 《六祖壇經·機緣品》：「自性具三身，發明成四智，不離見聞緣，超然登地。」
- [註 24] 同 [註 23]「大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性，若今轉處不留情，繁興永處那伽定」。
- [註 25] 一行三昧，參見《六祖壇經·定慧品》：「師示眾云，善知識，一行三昧者，於一切處，行住坐臥，常行一直心是也。如《淨名經》云，直心是道場。」
- [註 26] 無念無相無住，參見《六祖壇經·定慧品》：「師示眾云，善知識，本來正教無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸修，悟人頓契，自識本心，自見本性，即無差別。所以立頓漸之假名。善知識，我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者……念念之中，不思前境……不於境上生心。」
- [註 27] 《六祖壇經·頓漸品》：「師曰：無常者，即佛性也。有常者，即一切善惡諸法分別心也。」據此，道元所論「無常即佛性」並非自己之獨創。道元論「一切即眾生，悉有即佛性」、「無常——佛性的動態概念」，參見阿部正雄，《禪與西方思想》第二章「道元論佛性」。
- [註 28] 佛門中關於「念」的修持法很多，如五根五念中有「念根」與「念力」，又唯識百法中「五別境」：欲、進、念、定、慧，中亦有「念」心所。又，「六念」是大小乘共通法門，念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，足見「念」與「念力」之修持具有相當之重要性。
- [註 29] 《六祖壇經·定慧品》：「外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，是為禪定。《菩薩戒經》云：我本性元自清淨。善知識，於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。」
- [註 30] 《六祖壇經·般若品》：「若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧，般若三昧即是無念。何名無念，若見一切法，心不染著，是為無念，用即遍一切處，亦不著一切處……來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。」
- [註 31] 《圓覺經》卷二，此前的經文解釋了「四離」，離即是捨，最後住於得無所離的法身，參見圓瑛《大方廣圓覺經講義》卷第二之相關解釋。
- [註 32] 同 [註 31]，「以幻修幻，亦復如是。諸幻雖盡，不入斷滅」。
- [註 33] 白卓德的整合治療學的哲學基礎的簡要說明可以參見白卓德《整合治療學》(Integrative Therapie Paderborn, 1993.) 第一冊第二十一頁以下，〈五·二哲學觀點〉。
- [註 34] 白卓德，《整合治療學》第一冊，第一六一頁。
- [註 35] 同 [註 34]，第一七七頁。

[註 36] 同 [註 34]，第一八三—二四七頁。

[註 37] 同 [註 34]，第四〇三頁，「整合治療學具有開放的整體的概念(offene Ganzheitoffener Ganzheitsbegriff)。它不能放棄完形心理學(Gestaltpsychologie)的知覺心理概念和完形概念(GESTALT-Begriff)……在整合治療學當中，「形式」(Form)是規導性的概念(ein fundierendes Konzept)。

[註 38] 同 [註 34]，第三冊，第一三〇二頁。

[註 39] 同 [註 34]，第一八七頁，相關的德文為 die phänomenal erlebte und interaktional geteilte, sichtbare und unsichtbare Lebenswirklichkeit, 譯其全語為「現象的活生生的互動的、被分割的可見的和不可見的生命實在」。

[註 40] 同 [註 34]，第二〇三頁。

[註 41] 同 [註 34]，第四十三頁以下，節名「論經由商談而有的意義建構」。

[註 42] 同 [註 34]，第四十八—四十九頁。

[註 43] 同 [註 34]，第五十二頁以下。

[註 44] 同 [註 34]，第五十四—五十五頁。

[註 45] 同 [註 34]，第九十四頁以下。

[註 46] 同 [註 34]，第一二三—一四七頁。

[註 47] 世親著，玄奘譯，《辯中邊論》，《大正藏》第三十一冊，第四六五頁上，「依識有所得，境無所得生，依境無所得，識無所得生」、「由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等」。

[註 48] 「境識俱泯」是宇井從真諦唯識學抉擇出來，而特予以強調的。

[註 49] 同 [註 23]。

[註 50] 賴賢宗，《佛教詮釋學》，整理出版中。

[註 51] 參見同 [註 1] 引文，第一七九頁。

## 【參考書目】

### 論文(中文)

1. 王萬清，〈般若與止觀的心理諮商理論研究〉(《第十屆國際佛教教育研討會專輯》，華梵佛學研究所編印，一九九六年)第十一—三十四頁。
2. 傅偉勳，〈弗蘭克與意義治療法〉(傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大出版社，一九八六年)。
3. 傅偉勳，〈禪佛教、心理分析與實存分析〉(傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，東大出版社)。

4. 賴賢宗，〈禪、企業倫理與管理：價值變遷下的挑戰與禪宗管理哲學的回應〉（中央大學第五屆管理與哲學研討會，一九九九年五月）。
5. 賴賢宗，〈禪與跨文化管理〉，東西大學一九九九—二〇〇〇年全球領袖企管研究班教材。
6. 賴賢宗，〈佛教詮釋學與全球倫理〉，《哲學與文化》（二〇〇〇年十二月）。
7. 賴賢宗，〈曹洞五位與天台三諦〉，《東吳大學哲學學報》（二〇〇〇年四月）。
8. 賴賢宗，〈中國大乘佛教的本體詮釋學〉（《本體與詮釋》，北京：三聯書店，二〇〇〇年）。

#### 專書（中文）

1. 余德慧，《詮釋現象心理學》（台北：會形文化，一九九八年）。
2. 竹林居士編著，《唯識：心理深層的探索》（台北：長春藤書坊，一九八七年）。
3. 中村元著，江支地譯，《慈悲》（台北：東大出版社，一九九七年）。
4. 阿部正雄，《禪與西方思想》（台北：桂冠出版社，一九九二年）。
5. 林安梧，《中國宗教與意義治療》（台北：明文出版社，一九九六年）。尤其是其中的〈邁向佛教型般若治療學的建立〉。
6. 洪修平，《中國禪學思想史》（台北：文津出版社，一九九四年）。
7. 鈴木大拙、佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》（台北：志文出版社，一九八二年再版）。
8. 鈴木大拙著，孟祥森譯，《禪學隨筆》（台北：志文出版社，一九九八年再版）。
9. 弗蘭克（V. E. Frankl），趙可式、沈錦惠合譯，《活出意義來：從集中營到存在主義》（*Mans Search for Meaning*, 1984.）第七十三版（台北：光啓出版社，一九八七年）。
10. 楊國樞主編，《本土心理學的開展》（台北：桂冠圖書公司，一九九三年）。
11. 楊國樞主編，《文化心病與療法》（台北：桂冠圖書公司，一九九七年）。
12. 楊國樞主編，《本土心理學方法論》（台北：桂冠圖書公司，一九九七年）。
13. 聖嚴編，《禪門修證指要》（台北：法鼓文化）。
14. 賴賢宗，《佛教詮釋學》，整理出版中。

#### 西文資料

1. 弗蘭克（V. E. Frankl），《意義治療學和存在分析》（*Logotherapie und Existenzanalyse*），München, 1987. 本書選錄一九三八—一九八五年的論文。
2. 弗蘭克（V. E. Frankl），《心理治療中的意義問題》（*Die Sinnfrage in der Psychotherapie*），München, Series Piper, 1985.
3. 弗蘭克（V. E. Frankl），《實用心理治療學》（*Die Psychotherapie in der Praxis*），München, 1986（1947）。

4. 弗蘭克 (V. E. Frankl), 《醫療靈魂關護》(*Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*), Frankfurt am Main, 1983, 第十三版。
5. 弗蘭克 (V. E. Frankl), 《在意義問題之前的人》(*Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, 本書選錄全集中的論文, München, 1985 (1979))。
6. 弗蘭克 (V. E. Frankl), 《追尋意義的意志》(*Der Wille zum Sinn*) (意義治療學論文選), Bern / Stuttgart / Wien, 1982.
7. 弗蘭克 (V. E. Frankl), 《醫生與靈魂》(*The Doctor and the Soul*, New York, 1969)。
8. 弗蘭克 (V. E. Frankl), 《追尋意義的未被聽到的吶喊》(*The unheard cry for meaning: psychotherapy and humanism*, New York, 1978)。
9. 弗蘭克 (V. E. Frankl), 《未被意識到的神：心理治療與宗教》(*Der unbew. e Gott: Psychotheraphie und Religion*) , München, Kösel-Verlage, 1985, 第八版。
10. 白卓德 (H. G. Petzold), 《整合治療學》(*Integrative Therapie*) 三冊, Paderborn, 1993.
11. 尼商納 (H. S. S. Nissanka), *Buddhist Psychotherapy* (《佛教心靈治療學》, Delhi, 1993)。
12. 杜克罕 (K. G. Dürckheim), 《論超越經驗》(*Von der Erfahrung der Transzendenz*, 1993, Freiburg. Basel. Wien)。
13. 杜克罕 (K. G. Dürckheim), 《冥想：為何與如何》(*Meditieren-wozu und wie*, 1993, Freiburg. Basel. Wien)。
14. 李安德 (Andre Lefebvre), 《超個人心理學》(*Transpersonal Psychology*, 台北：一九九八年)。
15. 佛洛姆, 《精神分析與宗教》(*Psychoanalysis and Religion*, 1950)。
16. 愛德華·賽爾 (Edward Cell), 《宗教與當代西方文化》(台北：桂冠出版社)。
17. 魯特凱維奇, 《從弗洛伊德到海德格爾》(北京：一九八九年)。