

從阿德勒（Alfred Adler）個體心理學 解析華嚴五祖宗密大師的生命風格

華嚴專宗學院 講師
釋照澄

摘 要

近幾年奧地利心理學家阿德勒（Alfred Adler，1870-1937年）的思想在台灣許多領域備受矚目。阿德勒與西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）和卡爾·榮格（Carl Jung）齊名，並稱為20世紀精神分析學派三大巨擘。他於一九一一年提出根本上與佛洛伊德不同的見解，支持社會性因素在構成疾病上的重要性，不認同佛洛伊德崇尚驅力的精神決定論，使得阿德勒與佛洛伊德兩人的關係陷入決裂，並進而創立了個體心理學派。阿德勒系統性寫下的著作僅有七本，因為他將更多的時間留給教學及演講。在諸多個體心理學會議中，都會有許多患者參加，因為阿德勒期許患者熟稔這個理論並採取行動，最終能成為個體心理學的宣導者。他把艱澀的學術用語轉化為日常語言，一場一場的說給一般民眾聽。阿德勒的學說也被稱為「勇氣心理學」，儘管他無暇建構定義嚴謹與系統分明的理論，許多心理學學者及臨床工作者，仍認為阿德勒所提出了解人格的方法，後世學者也很難超出其思考範疇。

宗密大師不僅在中國佛教史上佔有重要的地位，於中國古代哲學思想史中也是一位舉足輕重的思想家。本文將以其自述及歷史文獻中記載關於宗密的事蹟為材料，解析華嚴宗五祖宗密大師的生命風格，預期為讀者例示一個以悲智克服困境並不斷超越的生命故事，以此與佛教行者共勉。

關鍵詞：阿德勒、個體心理學、宗密

一、前言

阿德勒 (Alfred Adler, 1870-1937 年) 說：「故事即人生」，每一個故事腳本的構成要素都離不開自己與自己 (自我關係)、自我與他人 (人際關係)、自我跟宇宙的關係，¹ 生命中的所有痛苦與困境也都因「關係」而產生。當個體面對生命任務或困境時，其如何思考、感受和採取行動，經由仔細觀察與推測後會發現都具有統合性與獨特性，阿德勒稱這樣的一致性為「生命風格」(Life Style)，而所謂的「人格」就是由生命風格主導的統合體。生命風格是個體面對各種生命任務時，運用創造性的能力所形成的「生命軸線」。這條順著時間之流的生命軸線模糊且無法從表面行為去捉摸，必須透過各種心理表達及細微線索進行推測。因此，個體心理學家的作為被認為有點像天文學家，試圖去推定一顆新發現星球的軌道。²

在確定一套了解個案的分析架構後，接著就是選定生命故事的主人翁。筆者初讀宗密大師的《原人論》時，感佩他廣泛且熟練地運用印度阿毘達摩的哲學思辨方法論，對中國文化脈絡下釋儒道三家的思想精髓進行精彩剖析。正如冉雲華先生所云：「以佛學理論批評中國傳統哲學的思想家，還沒有別人能做出像他這麼深刻的貢獻。」³ 拜讀《禪源諸詮集都序》的迷悟十重說時，又再一次為宗密大師的系統組織及邏輯能力所折服。筆者在了解宗密大師為諸多經論著疏及個人著作的時代背景和動機後，也深深地為他佛教宗教家的使命感所感動。此外，泰恭的斷臂慶法，引起當時反佛大儒同時也是朝廷宰臣的鄭餘慶的關注，使得斷臂事件有被放大檢視的疑慮，未免餘波盪漾宗密大師以佛教整體在中國的發展為考量，其當下危機處理的能力令人感佩也值得學習。職此，筆者視宗密大師為生命典範，並以其為此篇論文分析之個案。

¹ 阿德勒認為一般人必須面對三大生命任務——工作 (work)、愛／親密感 (love/intimacy)、社會關係 (social relation)，之後阿德勒學派的學者，包含阿德勒的大弟子德瑞克斯 (Rudolf Dreikurs)，在三大任務之外另外提出了第四項任務：「學習如何與自己相處並因應自己」的「自我關懷」任務，以及第五項任務：精神信仰的「超心理」任務。以上可參考 Mosak, H. H. Ed. (1977b). *On Purpose* (pp.100-117). Chicago, IL: Adler School of Professional Psychology Chicago.

² 透過個案講述早年回憶、童年生活狀況、生活經歷及種種困境，阿德勒以能迅速掌握個案生命風格並做出診斷聞名。參考精神科師及醫學史學家-亨利·艾倫伯格 (Henri Ellenberger) 著／劉絮愷、吳佳璇、鄧惠文、廖定烈譯，《讓內與阿德勒：發現無意識之理性主義》(北京：世界圖書出版公司，2015年)，頁 219。

³ 冉雲華，《宗密》(台北：東大出版社，2015)，頁 69。

二、從佛教觀點重構個體心理學的三個重要概念：恐懼、自卑、勇氣

(一) 恐懼 (fear)

勇氣或自卑的產生之前必定出現了「困境」，在危險、失望或失敗的種種困境中，首先產生的自然反應是害怕或恐懼 (fear)。⁴「恐懼」是我們直覺式的生存本能，它類似於警報系統，於面對生命任務時的一切威脅產生保護作用。

「恐懼」可以說是阿德勒系統心理學的主要觸發點，跟他幼年身體缺陷的成長背景，以及猶太人的身分有關。害怕在人的一生可以說是無所不在，當害怕大於困境本身時會演變為「焦慮」。反之，當害怕驅使勇氣產生時，就可以推動個人朝目標前進。因此，害怕可以說與人類身心健康與生活品質息息相關。佛法中的「害怕」或「恐懼」可被歸為心所法的範疇，然而，無論是唯識學派的典籍或密宗認知理論中，都遍尋不著有貼切於「恐懼」意涵的心所法。因此有必要從佛典中尋找佛教中對於「恐懼」的使用方式及定義，整理如下：

1. 非「善」心所亦非「惡」或「煩惱」心所

在電子大藏經中搜尋關鍵詞為恐懼、恐怖、怖畏、怯劣等，它們以動詞或名詞的型態出現，由於篇幅限制之故，筆者將這些語詞在佛典中的使用概要式地歸納為兩種指涉意涵。

(1) 菩薩「畏」因

對於能妨礙成就佛道的一切因緣，菩薩皆應謹慎看待並遠離。相關經文如下：

菩薩摩訶薩觀於惡象及惡知識等無有二。何以故？俱壞身故。菩薩摩訶薩於惡象等心無怖懼，於惡知識生畏懼心。何以故？是惡象等唯能壞身、不能壞心，惡知識者二俱壞故；是惡象等唯壞一身，惡知識者壞無量善身、無量善心。⁵

⁴ Moran 是英國首相邱吉爾(Winston Churchill)的醫師，邱吉爾鼓勵他出版第一本關於勇氣的書，此書是根據 Moran 在戰爭中的經驗寫成，他發現：從戰士身上可以得知，恐懼會在形成勇氣及展現勇氣之前先出現。書完成後，邱吉爾拒絕為他寫序，理由是這本書會負面的影響軍隊的招募。參考自 Moran, L., *The Anatomy of Courage*, (Gordon City Park, NY: Avery Publishing Group Inc., 1987)楊瑞珠、艾倫·米勒林、馬克·布雷根著／蒙光俊、簡君倫、郭明仁譯，《勇氣心理學：阿德勒安點的健康社會生活》(臺北：張老師出版社，初版十刷 2020 年 4 月)，頁 41。

⁵ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 375, p. 741b10-15。

(2) 惶恐、害怕

用於形容一般眾生都會出現的樣貌，如「如來察於眾生之行：心懷恐懼、擾擾不安、周旋生死……。」⁶

聽聞甚深大法時，怯弱眾生因欠缺智力及願力會產生恐懼的情緒反應，菩薩則具有八力而不感怖畏。如經云：

善男子！菩薩摩訶薩有何力故聞深佛法不生怖畏？

梵天！有八種力，聞深佛法不生怖畏。何等為八？一者、信力；二者、善友力；三者、多聞力；四者、善根力；五者、善思惟力；六者、破憍慢力；七者、大慈悲力；八者、如法住力。梵天！菩薩具足如是八力，聞說深法不生怖畏。⁷

(3) 小結

恐懼相關詞語在佛典中的含意，並沒有指涉絕對的善惡對錯，需要在文本脈絡下檢視恐懼反應所帶來的影響屬正向或負向。諸如：**a.** 若是對一切阻礙生死解脫或菩提大道的對象感到怖畏並遠離，例如五欲或惡知識等，則恐懼具有正向的作用力。**b.** 其餘會使眾生感到恐懼的對象或現象，由於眾生智力劣弱無法排遣，需要菩薩施以無畏救渡，如龍樹菩薩所云：「如是眾生我今應以大悲牢堅智慧之船，載至諸安隱無怖畏一切智洲。」⁸ **c.** 另有一類眾生經由佛陀開示恐懼之「根源」後，經思維及順遵修法而得自在。如帝釋天在顏貌變惡即將壽終之時，內心糾結於將捨離一切宗室眷屬，擔憂「他的」國度將無人可治理而發大恐懼。佛陀因此對他說：「且止！爾以貪欲而懷恐懼，吾當施汝至無畏難。歸命佛者不當復懼，所由致恐，當斷其根。」⁹ 對於自度度人的菩薩行者而言，了解恐懼之根源方能對症下藥以達自救並療癒他人的目的，以下針對導致恐懼的根源進行疏理。

2. 恐懼的根源

呈上述 **c.** 的案例，帝釋天請示佛陀：「恐懼何因致之？」¹⁰ 佛陀答曰：

⁶ 《大哀經》，CBETA, T13, no. 398, p. 431b07-08。

⁷ 《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 58a26-b02。

⁸ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 109a15-17。

⁹ 《佛說大淨法門經》，CBETA, T17, no. 817, p. 823c26-c27。

¹⁰ 《佛說大淨法門經》，CBETA, T17, no. 817, p. 823c28。

因姪、怒、癡而致恐懼。用是我身憍高自大，而覩顛倒與恩愛會，計於吾我，倚於所有，眩愛慳貪招致鬭諍。自見其身為縛著故，無常常想、苦為樂想、無身身想、空見實想，受於五陰以為業故。觀四種大，求諸衰入悉處所故。不察身瑕，樂壽命故。以是致恐，當躅此意也。¹¹

恐懼由「貪、嗔、癡」三毒土壤所孕育，而承載三毒土壤的大地則是「我見及我所」。因此文殊菩薩也說：「假使吾計有為，身是我所，則墮恐懼。」¹²《漢譯南傳大藏經相應部》對於恐懼也有細緻的解說，佛陀對諸比丘說明「取著」與「恐懼」以及「不取著」與「不恐懼」的關係。凡夫因為「取著」色、受、想、行、識為我，且心著於五取蘊為「常」的存在，當五蘊因無常而不斷更迭變動時便會感到驚愕與困惑。¹³也就是說，一切眾生由於「取著」五蘊而生起「恐懼」，當無我見時則無執我的心，此時即失去轉生恐懼的根源。何時能斷我見、心無恐懼心得自在呢？須陀洹果斷見惑，即斷我見（身見）、戒禁取見、疑見之三縛結，不只「超越一切惡趣、墮處之怖畏」¹⁴，也如宗密大師所言「臨命終時業不能繫，隨意自在，天上人間也。」¹⁵證入須陀洹果的聖人，不僅已無墮入惡道之怖畏，往生後雖現中陰但其去處(天上人間)可自在選擇業不能繫。再者，須陀洹果不入色生香味觸法故，「不受六入，則無憂懼，已無所懼，則入道場，得向慧門。」¹⁶以此而言，佛法能提供「調伏及根除」恐懼此一病徵的藥方，心理學則貢獻「調伏」的方法。

（二）自卑 (inferiority)

1. 個體心理學的自卑概念

阿德勒認為，人總是不止息地追求從自卑感到優越感，從低位到高位，終其一生都走在這條追求的軸線上。「自卑感」對阿德勒而言，是大自然賜給人類的祝福，驅策人類奮力克服資源有限的大自然的考驗。自卑感將循著兩條路線持續發展，第一種情況，個體會觸發勇氣並以「直接」努力的方式獲取優越地位；第二種，個體會嘗試用「間接」方式達到優越目標，他會選擇退到一些防衛性的屏障後，諸如虛弱、害羞、焦慮等。¹⁷自殺是有些個體感受到自卑時，為獲得優越感所採取的最極端的手段或稱為過度補償的策略。

¹¹ 《佛說大淨法門經》，CBETA, T17, no. 817, p. 823c29-824a04。

¹² 《佛說魔逆經》，CBETA, T15, no. 589, p. 114b03。

¹³ 《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N15, no. 006, p. 21a04-24a02。

¹⁴ 《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N18, no. 006, p. 22a10。

¹⁵ 《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 308b06。

¹⁶ 《佛說四自侵經》，CBETA, T17, no. 736, p. 538b15。

¹⁷ 亨利·艾倫伯格(Henri Ellenberger)著／劉絮愷、吳佳璇、鄧惠文、廖定烈譯，《讓內與阿德勒：發現無意識之理性主義》，頁 207。

阿德勒區分「自卑感」與「自卑情結」的差別，個體心理學所提到的「自卑」指的是前者能觸發勇氣的狀況。由害怕所驅使的自卑感呈現在每個個體的生命風格中，讓我們可以產生勇氣以創造性的力量克服並超越生命任務中的阻礙。就此而言，「自卑」的感覺或感知在個體心理學扮演驅使個體採取行動以「超越」困境的角色。然而，如果「自卑感」沒有得到療癒，情緒未獲得平復且被長期滯留在潛意識中，就會形成帶有強烈情緒色彩的「自卑情結」。¹⁸

2. 佛法對自卑的詮解

佛法中並無直接與自卑涵義相符應的名相，筆者嘗試由《成唯識論》卷四與第七末那識俱起的四煩惱中的「我慢」¹⁹，推論出「自卑」在佛教的含意。真諦譯《攝大乘論釋》對我見及我慢有簡要的定義，：「我見是執我心，隨此心起我慢。我慢者，由我執起高心，實無我起。」²⁰《成實論》進一步將我慢分為兩種：

我慢二種：示相、不示相。(1)示相是凡夫我慢，謂見色是我見有色是我，見我中色見色中我，乃至識亦如是，示是二十分故名示相。(2)不示相是學人我慢，如長老差摩伽說：「不說色是我，不說受想行識是我。」但五陰中有我慢我欲我使，未斷未盡是名我慢。若未得須陀洹等諸果功德，自謂為得名增上慢。²¹

「僑心所」²²與「慢心」的差異，在於僑是「自僑」、慢是「慢他」，也就是慢心是因為先有「我」是實存的概念，之後在自他「關係中」進行比較並將「我」高舉而產生。因此，從「慢心」切入討論佛教的自卑意涵，較符合個體心理學的「自卑」是在各種工作任務的關係中產生的脈絡。依據《成唯識論》卷四所云：「我慢者，謂踞傲恃所執我，令心高舉，故名我慢。」²³令心「高」舉代表由「我慢」所「示相」的高傲自大的態度或「不示相」的我慢煩惱，源自於與他人比較後，自覺處於相對低下的位置因此需要採取「高舉」的防衛機制；此外，與第七末那識俱起的四煩惱之一的「我愛」，其作用是不斷希求能安樂自我，²⁴因此將虛設為相對低

¹⁸ 參考曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2021年2月），頁104, 144-145。

¹⁹ 「四煩惱常俱，謂我癡我見，并我慢我愛，及餘觸等俱。」引自《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 19b03-04。

²⁰ 《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595, p.158b01-02。

²¹ 《成實論》，CBETA, T32, no. 1646, p.314b13-20。

²² 「云何為僑，於自盛事深生染著醉傲為性。」《成唯識論》卷六，CBETA, T31, no. 1585, p. 33c16-17。

²³ 《成唯識論》卷四，CBETA, T31, no. 1585, p. 22b01-02。

²⁴ 「由我執起我愛，由此我愛不求滅我，欲安樂此我故。」出自《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no.

下的自我不斷高舉，方能滿足「我愛」所執取的樂受，眾生也因此才能感到這種顛倒妄執的安樂。職是之故，個體所示相的我慢態度，其實是自覺相對低下的自我(自卑)的反動機制；不示相的我慢也是潛意識自卑的反動。因此，筆者認為佛法中的「我慢」與「自卑」實為一體兩面的存在，兩者均源自於妄認五陰為「實我」。這也是為什麼現實世界中，「示相我慢」為狂妄自大的個體，其實是自卑情結的外顯反應，這種自大表現往往都伴隨著個體無法自知的強烈的情緒擾動。

至於何時「我慢」／「自卑」這一組內心的虛妄覺受能伏能斷呢？《成實論》詳說如下：

見諦斷法者，謂須陀洹所斷「示相我慢」及從此生法也。思惟斷法者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含所斷「不示相我慢」及從此生法也。無斷法者謂無漏也。²⁵

見諦得須陀洹果時，斷示相我慢；思維斷結縛，得須陀洹等果位時，斷不示相我慢。第七末那潛意識中的不示相我慢由於微細難除，需經歷須陀洹、斯陀含、阿那含三重果位的思維斷結所生智火方能燃燒殆盡。最後，當無一法可斷時，就是證得無漏聖道的阿羅漢果位時。

（三）勇氣（courage）

筆者在構思此篇論文時，發現佛學中不存在能直接代入個體心理學的詞彙如害怕、自卑及勇氣等的名相。原因可能是因為被稱為佛教心理學的唯一識學，其探討心所法的內容仍以生死解脫及成就佛道為最終目標。因此整個理論架構就只施設了能助成我們完成目標的「善心所」，以及與解脫目標相違的「惡心所」或「煩惱心所」，或有時屬善、有時屬惡的「不定心所」。儘管如此，基於對佛法的信心，筆者認為只要花時間鑽研都能對當代心理學的概念提出佛教的詮解。接著，提出佛教對「勇氣」概念的認知意涵。

阿德勒說，失敗不是沒有成功，而是不去嘗試便停止努力。有勇氣的人在努力過程中，追求成功的意念是大於害怕失敗的。史丹博士（Henry Stein, 1932-）是當代阿德勒心理學及心理治療首屈一指的人物，他說勇氣來自以現實生活為基礎，歷經付出努力和克服困難後，所感到的自我效能感。²⁶以上，是個體心理學代表人物對勇氣的闡述。藏傳佛教的《心類學》有近於「勇氣」的「信心所」，分為三類：

1595, p.162a01。

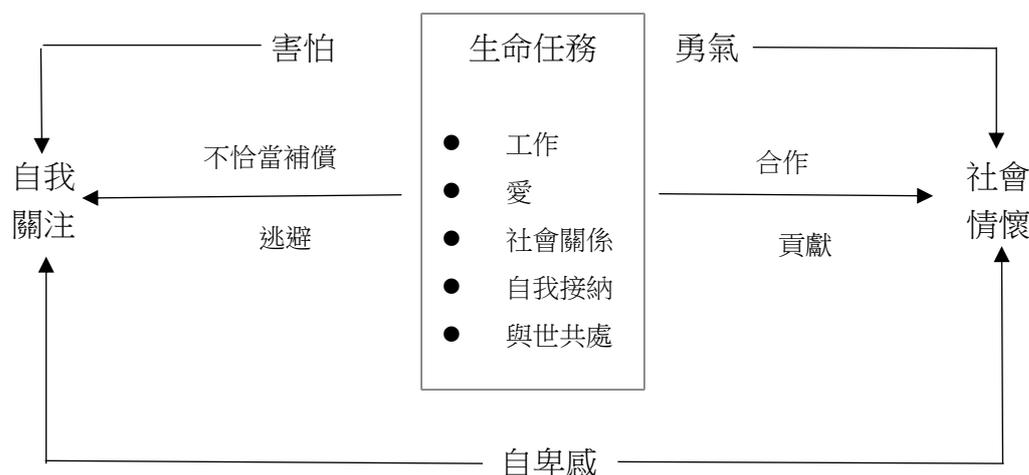
²⁵ 《成實論》，CBETA, T32, no. 1646, p.252c06-c10。

²⁶ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 70-71。

勝解信、清淨信與欲求信。其中，「欲求信」是指「見某功德時，覺得有能力獲得並具有『欲求』行相的信」。²⁷亦即「欲求信」是與欲心所俱起的信心所。欲心所的性相為：「於所樂境，希望為性，勤依為業」，²⁸以希求渴望可樂境為體性，以勤求可欣境為業相。雖然我們可以說「欲心所」的性相已近於勇氣的意涵，但欲求「信心所」的欲求是與「覺得自己有能力獲得」的信心所同時產生，更為接近勇氣在個體心理學脈絡下「追求成功的意念大於害怕失敗」以及「克服困難後的自我效能感」的定義。只是個體所追求的就不會僅是佛教倫理學或解脫學意義下的「功德」，而是在完成世俗生命任務過程中，所可能產生的優越目標以及依之而來的實際目標。

(四) 小結

以下透過北美阿德勒心理學會代言人楊瑞珠博士的勇氣模式圖表，²⁹協助讀者在篇幅限制下更好的理解個體心理學的勇氣藍圖。



在勇氣模式的圖表中出現「社會情懷」(social interest)一詞，這個概念貫穿了阿德勒的個人生命風格，同時也是個體心理學的核心特質。社會情懷是個體心理學判斷健康的指標，缺乏社會情懷的個體多會淪為犯罪者或引發精神疾病如精神官能症等。反之，社會情懷足夠的個體，能夠以勇氣、合作和貢獻的態度參與社群，以完成生命任務為考量，而不是以逃避為前提。具備社會情懷的人，追求成功的動力會大於害怕失敗。缺乏社會情懷的人，過度關注在排除自卑感和維護優越感，遭遇挫折便會製造各種藉口，拉大各種關係的距離，以逃避生命任務。³⁰

²⁷ 蔣悲桑佩著／佛子譯，《建立心類學》(台北：大千出版社，2021年)，頁78。

²⁸ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 28a21。

²⁹ 楊瑞珠、艾倫·米勒林、馬克·布雷根著／蒙光俊、簡君倫、郭明仁譯，《勇氣心理學：阿德勒安點的健康社會生活》，頁40。

³⁰ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁44-45。

三、解析宗密大師生命風格

(一) 探索生命風格的「顯微鏡」與「探照燈」

儘管宗密大師的童年回憶、家庭星座³¹等並無資料可循，當然也沒機會對他提出擴展性的提問以便獲得更多生命風格的線索。但從大師自述的第一手資料以及研究其事蹟的第二手資料，我們仍可透過其一致的行為動向描繪出生命軸線。

個體心理學認為人一生不斷從自卑感朝向優越目標的磁極移動，這種一致性的行為動向及主旋律必須仰賴社會情懷才能觀察並精準地猜測，進而拼出案主生命風格的圖像。本文借助曾端真教授³²所提供的解析原則，並微調為探究宗密大師生命風格的方法論。阿德勒說猜測生命風格必須先照亮一個視野，之後再加以聚焦、謹慎、嚴密地細查個體獨特的生命風格結構。端真老師引用此阿德勒的觀點，將探照燈比喻「通則性」的猜測，照亮視野以勾勒案主的行為動向——從自卑感朝向優越感的移動軸線；用顯微鏡比喻「特則性」猜測的細微功夫。端真老師進一步將「通則性」視為案主的「水平訊息」，「特則性」專屬於早年回憶的「垂直訊息」，最後比對水平及垂直訊息找出生命風格的公約數。阿德勒認為早年回憶隱含生命風格的縮圖，是幫助我們進行「特則性」猜測的重要依據。也因此端真老師才會將顯微鏡功能的「特則性」猜測，限縮在早年回憶的垂直訊息。³³

筆者基於三點原因只採取端真老師為「通則性」猜測所歸納的推測要點，略去其垂直與水平訊息的分類，以及打破「特則性」必須在早期經驗中檢視的限制：

1. **理由一：**「特則性」即阿德勒所重視的每個個體的「獨特性」，他認為特殊規則是指個人的「行動法則」，是其生命風格的基礎。必須透過個體獨特的優越目標與追求目標的慣用方式，以及個體對自己與世界的觀點，才能徹底了解個體的「特則性」。反之，「通則性」則是存在不同個體間類型、相似或近似的部分。³⁴由此看來，阿德勒並沒有將「特則性」限縮在早期回憶

³¹ 「孩童以其主觀知覺，從家庭中的人、事、物、手足關係、性別角色等，編寫出一個關於自己在家庭成員中的角色、關係和地位的家庭星座故事。孩童總是奮力在其虛構的家庭星座中，爭取最耀眼的太陽地位。」曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 60-61。

³² 曾端真教授曾任台北教育大學心理與諮商學系教授及副校長。端真老師鑽研古典阿德勒學派歷經二十年，師事 Henry Stein（西北華盛頓阿德勒中心主任），為亞洲首位獲得古典阿德勒學派深層治療師證照的心理治療師。

³³ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 110-123。

³⁴ 阿爾弗雷德·阿德勒／編者：亨氏·安斯巴可，羅文娜·安斯巴可／譯者：黃孟嬌、鮑順聰、田育慈、周和君、江孟蓉，《阿德勒個體心理學》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2017 年 6 月），頁 193-194。

來顯露，應是端真老師為引導後進治療者能更快進入阿德勒的治療藝術中，因此減少了阿德勒所強調的彈性。

2. **理由二：**宗密大師選擇出家成道，已經從心理學所針對的普羅大眾之「通則性」跳脫而為「特則性」；再者，宗密大師一生以其悲願及現證量致力於「禪教一致」與「三教和會」，在僧眾間更顯其「特則性」。因此，或許在宗密出家前，仍可以「通則性」猜測其行為動向、三大生命任務可能遭遇哪些困境及如何面對。出家後則不斷展現大師對生命的獨特演繹，因此無須將「特則性」規範於早期回憶來觀察，宗密出家後的生命軸線或動向都是其「特則性」的展現。
3. **理由三：**端真老師於書中也提到，熟練的治療師不需思考何為「特則性」猜測，何為「通則性」猜測，也不需考量水平或垂直訊息。而是透過案主的層層敘述，以邏輯的思考和藝術的直覺，來回驗證猜測，行成獨特的生命風格結構之假設。³⁵亦即，通則性=水平訊息，特則性=垂直訊息=早年回憶，並非必要的推測用假設工具，亦如阿德勒所說，個體的獨特性不能用簡單的公式表述。

本文依據冉雲華先生《宗密》一書的年表，以時間順序爬梳宗密大師自述的關鍵事件的線索，分析如下面向。最後並交叉比對宗密大師童年回憶的生命原型，完成其生命軸線的動向，並拼出其生命風格的圖像。

1. 案主遇到什麼困境？
2. 猜測訊息中的行為動向、自卑感和優越目標。(阿德勒常將行為動向當作生命風格的同義語)
3. 社會情懷的程度。
4. 活動力程度、活動方向。(是否對於完成任務付出足夠的活動力？方向是否正確？是否走在社會情懷的方向？)
5. 私人邏輯（自我觀、人我觀、世界觀／案主的自我決定是什麼？）

³⁵ 曾端真，《解密自卑情結：阿德勒學派心理治療力成解析》，頁 115。。

（二）從自「卑」到「悲」智願行：為利他，以夢幻身心游影像世界

1. 西元 780~787 年（德宗建中元年-貞元三年）

根據歷史文獻記載，宗密大師俗姓何，居住於現在的四川南充一帶，家境富裕。³⁶除此之外，自宗密出生到七歲間的生長狀況完全沒有記載，因此也無法由他的童年記憶猜測這段時間期採取哪些創意性行動來因應生命任務。

阿德勒說人類從幼兒階段就開始展現一股為了克服困難以追求優越感的努力，例如能力比成人低下（自卑）必須以哭或悶哼幾聲（採取行動），來克服生存困難（肚子餓、尿布濕等）且追求優越目標（想要生存、長大）。當嬰兒出生時，因為生理需求而悶哼幾聲時，就代表一個合作的信號。他必須耐心等待、與周圍大人建立良好的關係。當有人進來查看他為何出聲時，若手中沒有奶瓶，他就會放聲大哭，因此誰也沒有勇氣在空手的情況下去安撫他，阿德勒認為這個孩子同時也在教育他人如何與她合作。³⁷嬰兒一出生就面對生命任務中的人我關係，必須在恐懼、自卑中產生勇氣並採取行動，如果能學習與他人合作則能更好的完成優越目標。

阿德勒舉出三種負擔過重的童年環境，如器官劣勢、溺愛和忽略，都會妨礙社會情懷的發展，因此會間接影響未來三項工作任務能力的發展。從往後的生命動向來觀察，宗密並無以上童年環境所導致的錯誤生命風格，或者，跟阿德勒一樣以勇氣克服並超越。³⁸

2. 西元 787~797 年（貞元三年~十四年）

阿德勒說想要分辨孩子具有何種「人生原型」特質，可以透過檢視他們有哪些與眾不同的興趣，他們為了超越其他人做了哪些計畫與努力，以及他們立下哪些充滿優越感的目標。³⁹儘管阿德勒認為個體的人生原型在四、五歲時就會形成，但同時也主張人格具有統合性及一致性，因此，從宗密七歲之後的生命軸線亦可推測出他的生命原型。

³⁶ 《宋高僧傳》卷六，CBETA, T50, no. 2061, p.741c23；《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03；《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 305c11。《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b11。

³⁷ 亨利·史丹博士著／吳書榆譯，《阿德勒演講集：建立自我的生命風格》（台北：張老師文化出版公司，2020年），頁40。

³⁸ 阿德勒的困難及自卑來自於：1.兩歲時患佝僂病不能行動或走路（器官劣勢）2.有一個身體健康頭腦聰明的哥哥一直在刺激他 3.母親忙著照顧弟弟而忽略他 4.他的弟弟在阿德勒三歲時死在他旁邊，對死亡的恐懼讓他產生身為人的自卑。

³⁹ 阿德勒著／吳書榆譯，《阿德勒心理學講義》（台北：經濟新潮社，2015年），頁62。

實而言之，即七歲乃至十六七為儒學。⁴⁰

志好道而不好藝，縱游藝而必欲根乎道。自齠年泊弱冠，雖則詩書是業，每覺無「歸」，而復傍求釋宗，薄似有「寄」。⁴¹

家本豪盛少通儒書，欲干世以活生靈，負俊才而隨計吏。⁴²

宗密七歲入學習儒，直到十七歲都受到儒家濟世思想的薰陶，加上家人及當時社會文化的期許，使得宗密自幼便以「社會情懷」（救助生靈）為出發點訂定「優越目標」（為世所用），期許自己能為國家社會做出「貢獻」。設定優越目標是為了彌補自卑感，宗密當時的自我概念低下可能來自於優秀的同學、親戚或書中的儒家聖賢。若想達到為世所用的目標，當時宗密給自己的選擇（私人邏輯）只有透過科舉制度成為官員來為民服務。然而，宗密所處的中唐時期，想要在科舉考試上成功必須具備一個很重要的條件，就是獲得朝廷著名士大夫的庇護。⁴³對於有錢無勢⁴⁴的何家少爺宗密而言，手中並不掌有進官場的入場卷，這種弱勢的處境也形成了一種力不能及的自卑感。此外，宗密自述其「志好道而不好藝，縱游藝而必欲根乎道」，環境卻驅使宗密以儒家世業事藝為生活重心及目標。阿德勒曾說假設一個聽力敏銳的人被迫成為鐵匠，他會感到不舒服且自卑；強迫對聆聽不感興趣的人以音樂為生，他也會感到自卑。同理，對於生命究竟意義感興趣（志好道）的宗密，令他游於儒家事藝及跟著會計（計吏）之類的小官一起工作必然也會感到自卑。

總結這個階段宗密大師的生命主旋律：面對生命任務的困境，包含人際關係中沒有助他在科舉成功的人脈、從事感受不到生命意義的事藝等，宗密仍以社會情懷結合勇氣，設定經世濟民的優越目標並不斷努力克服困難。個案所採取兩項主要的行動策略，包含：(1)持續為明經考試做準備〔自我關係、人我關係〕、與他人（計吏）合作並做出貢獻〔工作關係、人我關係〕，以及(2)「傍求釋宗」使心有所歸宿，其自卑感也因此得到療癒，由自卑而來的情緒獲得健康的平復。因此，「傍求釋宗」並非宗密因恐懼而逃避生命任務的挑戰，反倒是為了克服困難所採取的行動策略。

3. 西元 787~803 年（貞元三~十九年）

阿德勒說一個人之所以不耐煩，是因為他沒有克服困境的耐性。所以當我們看到有人不斷躁動、脾氣暴躁，情緒起伏很大時，就能推論這樣的人應該具有強烈的

⁴⁰ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b11。

⁴¹ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c9-c11。

⁴² 《宋高僧傳》卷六，CBETA, T50, no. 2061, p.741c23。

⁴³ Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1991), 28. Refer to Arthur Waley, *The Life and Times of Po Chi-I*, pp.18-19.

⁴⁴ 冉雲華，《宗密》，頁 2。

自卑感。從這個階段所呈現宗密的生活線索，其情緒如何雖不見於文字，但可以觀察到宗密擺盪在環境所附予其儒家經世任務的「猶疑」，以及符合其所志之道卻仍存「惑情」的佛學之間，在人生道路選擇的不安與困境中，他以勇氣接納並給自己足夠的時間決定生命的走向（自我觀／自我接納）。

十八九二十一二之間素服莊居，聽習經論。二十三又却全功，專於儒學。⁴⁵

自韶年泊弱冠，雖則《詩》《書》是業，每覺無歸，而復傍求釋宗。薄似有寄，決知業緣之報，如影響應乎形聲，遂止葷茹、考經論、親禪德、狎名僧，莊居屢置法筵。素服濫嘗覆講，但以學虧極教，悟匪圓宗，不造心源，惑情宛在。⁴⁶

宗密長年閱讀儒家經典的反思可由他自述的內容中可以得知，他引《莊子》中輪扁斲輪的故事，說製車輪的輪扁以自己的經驗對桓公說明為何他所讀的書不過就是古人留下的糟粕罷了。主要是想表達古代典籍所記載的事蹟只存在於過去，古時候的因緣與現今不同，學人應該「任性與時變化而後〔生〕焉」。⁴⁷這個階段宗密的**第一個生命困境**是儒家典籍及科舉制度對他自由的思考方式所形成的桎梏，他的**優越目標**仍是「干世以活生靈」。阿德勒說心理活動被優越目標的磁極所牽引，朝向理想圖像移動。在面對上述的生命困境時，宗密所採取的創意性行動是「傍求釋宗」並且「止葷茹、考經論、親禪德、狎名僧，莊居屢置法筵，素服濫嘗覆講」。

專研宗密的中外學者，一致認為宗密之所以習佛與他早年喪親有關。⁴⁸此階段他的**第二個困境**除了喪親之外，其自述「釋教宗意，通達自心，脩習定慧，具於悲智，不在立身事業，當時難習之而迷之。」⁴⁹學佛之後未遇善知識點撥所產生的惑情，使得學佛這個補償措施本身變成了一項挑戰，宗密並沒有因為對儒家教育的疑慮及對佛學的迷惑而選擇逃避。面對佛法難契的困境，他再次選擇採取專於儒學的行動。勇氣是一種對自己承受失敗、忍受挫折的信心，宗密並沒有因為研讀釋、儒典籍的挫敗而停止努力，仍是不斷採取有效的行動去克服困難。

⁴⁵ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b12-13。

⁴⁶ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c10-c15。

⁴⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477c17-478a02。

⁴⁸ Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, 30. Peter 書中採納冉雲華先生在其著作《宗密》第一版的內容，認為宗密曾自述「早年喪親」，因此他 17-22 歲之間習佛跟儒家守孝三年的傳統剛好一致，Peter 認為此假設的可能性很高。冉先生在《宗密》2015 年第二版中除了保留其素服習佛與喪親之關聯的可能之外，也增加當時所進行的官員服色整頓的背景，認為宗密素服是因為沒有考取做官，故為穿白衣的平民之可能。胡建民則以喪親與宗密習佛相關為定論，參考胡建民，《宗密思想綜和與研究》（北京：中國人民大學出版社，2013 年），頁 18-19。

⁴⁹ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b17-18。

4. 西元 804 年（貞元二十年）

乃至二十五歲，過禪門，方出家。⁵⁰

將赴貢舉，遇造圓和尚法席欣然契會遂求披削，當年進具。⁵¹

宗密為沙彌時，於彼州，因赴齋請，到府吏任灌家，行經之次，把著此圓覺之卷，讀之兩三紙已來不覺，身心喜躍，無可比喻。自此耽翫，乃至如今，不知前世曾習，不知有何因緣，但覺耽樂徹於心髓。⁵²

嘗赴齋次，受經得圓覺十二章，誦未終忽然大悟，歸以告其師，師印可。⁵³

宗密二十三歲再次專攻儒學，且非常有行動力的從家鄉果州到遂州大闡儒宗的義學院深造，並準備參加考試。遂州待了兩年後宗密二十五歲那年，在甚深因緣牽引下他與由西川遊化至遂州的道圓和尚相遇。宗密自述師徒相遇「問法契心，如針芥相投」，並引用經中佛譬喻說從兜率天滾下一顆芥子，再於閻浮提豎起一根針，使芥子剛好落在針鋒的難度已相當高，而「正因正緣，得值相遇，更難於此。」⁵⁴宗密與道圓和尚言下相契，了知儒家「世業事藝本不相關」，於是落髮出家。這個決定與行動不但療癒了「志於道卻遊於藝」的自卑，宗密的優越目標也改變為依如來智救渡眾生。

出家後尚未受具足戒的沙彌宗密，在讀誦圓覺經時大悟，其悟境也得到道圓和尚的印可。對於個案這種知見上的昇華躍進，筆者不禁自問，此時的宗密是否還能適用於個體心理學的凡夫心理模組，因此有必要進行檢驗。本文第二部分陳述的勇氣模式，說明個體心理學主張所有人一生都在自卑感中克服困難，人在遇到生命任務的困境時會出現兩種行為動向，一者因恐懼而選擇逃避，⁵⁵二者產生勇氣並採取彌補行動克服困難。個體心理學也被稱作勇氣心理學，勇氣往往出現在克服恐懼之後產生，筆者在梳理「恐懼」的佛學意涵時，依據經典提出佛教行者在證得斷見惑的須陀洹果位後，由於已斷「恐懼根源」的「薩迦耶見」，因此面對世間幻像時已

⁵⁰ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 477b13。

⁵¹ 《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 305c11。

⁵² 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 478a13-16。

⁵³ 《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03。

⁵⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 478a08-11。

⁵⁵ 個體心理學主張「目的論」，也就是每個行為背後都一定隱含個體的心理目的。例如：有的孩童每到上學時間就會出現身體上的痛症，治療師識破其「目的」是逃避到學校，接著就是釐清其恐懼來源。而佛洛伊德的精神分析學派則持「因果論」，治療方式是追索目前病徵（果）的原「因」，會一直追溯回更早的幼年時期。

無所懼。接下來需要釐清的問題就是「開悟與須陀洹果的關係」，是等同、交集還是含攝關係。

根據《楞嚴經》卷四：「阿難及諸大眾聞佛示誨，疑惑銷除心悟實相，身意輕安得未曾有，重復悲淚頂禮佛足。」⁵⁶經中阿難聞佛開示疑情頓除的身心狀況，與宗密大師讀圓覺大悟一致。緊接著，佛陀又對阿難說：「汝今已得須陀洹果，已滅三界眾生世間見所斷惑，然猶未知根中積生無始虛習，彼習要因修所斷得。」⁵⁷由此，我們可以得出(1)心悟實相時斷除三界見惑，入聖流得須陀洹果，或(2)須陀洹果的證境含攝開悟的明心見性的結論。此外，宗密大師以個人實證體驗說道：「迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨鏡」⁵⁸，且「悟鏡恆明不驚影像之變」⁵⁹，由此得知開悟的人對於世間影像的任何變化已不再感到驚恐。

冉雲華先生書中提到：「後來他在《圓覺經大疏鈔》中，回憶這一段麻煩事件及他自己的『恐懼心情』」，⁶⁰文中麻煩事件指的是西元 811 年發生的泰恭斷臂，而西元 804 年宗密大師頓悟本覺明心見性，儘管面對這種政治操作下的不確定性，理應是處變不驚而無所謂的恐懼心情了。

5. 西元 805~827 年（順宗永貞元年~文宗太和元年）

隨著宗密大師出家及開悟，他改變了原先正統儒家教育下的優越目標，也勢必會在生命任務中遭遇不同的困境，雖然已知他必定以大無畏的勇氣迎接挑戰，但是，將如何行動？採取什麼行動策略？是接下來疏理的重點。至此，宗密大師的生命軸線其實已很清楚，他克服困難的勇氣是以社會情懷為依歸，而他的「社會」已然不是阿德勒的「現世」及有限空間中的社會、國家及世界，而是「念包三世，同時互促互延。塵與十方，全體相即相入多生。」⁶¹

宗密大師頓悟後進入因悟而修的「解悟」階段，因為解悟之後仍需將習氣損之又損、覺智百鍊百精，此即名為悟後起修，之後再達至因修而悟的「證悟」成佛。宗密本人實踐過程正如他在悟妄歸真的「悟」十重中所云，⁶²「頓悟」後的第二重是發悲心欲度眾生願修萬行以資悲智，發智心欲了達一切法，發願心欲修萬行以資悲智，直至成佛前仍有七重過程，宗密大師一生依此而行。

⁵⁶ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷四，CBETA, T19, no. 945, p. 122a10-11。

⁵⁷ 同上，p.123a17-19。

⁵⁸ 《禪源諸詮集都序》卷上之一，CBETA, T48, no. 2015, p. 402a08-09。

⁵⁹ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c24。

⁶⁰ 冉雲華，《宗密》，頁 18。

⁶¹ 《遙稟清涼國師書》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c25-26。

⁶² 《禪源諸詮集都序》卷下。

針對「發智心了達一切法」的實際目標，宗密採取「坐探群籍」、「以疏通經，以鈔釋疏」的行動來完成目標，其間遭遇一些根性浮淺的禪者批評他「不守禪行而廣講經論、遊名邑大都，乃為多聞所役」。⁶³（困境）宗密以比量及聖言量回應此等評論，他舉《華嚴經》善財童子「行」詣百城為參善知識（針對遊名邑大都的批評），說明此為求學法門也。宗密說自己「坐」探披覽所遇釋門中典籍，跟善財童子一樣都是問道求法，⁶⁴且成佛之因需要假多聞之力，多聞有何過咎。對於批評他廣講經論的部分，他引《大智度論》：「假使頂戴經塵劫，身為床作遍三千，若不傳法化眾生，畢竟無能報恩者。」並引菩薩戒序說明法施的必要性：「彼說法者且復如是，應常宣說不得休懈。若常說法，法則增長，利益人天。若不宣說，法則衰終。」⁶⁵

宗密大師悟後起修階段的生命任務困境，包含(1)面對「頓漸門下相見如仇讎」的教內對立，以及「合會三教」的挑戰，均採取著疏立說的行動策略，試圖化解世俗的仇恨現象。宗密著疏的目標為「冥心聖旨者，全忘己情，以合佛意」，⁶⁶為達成此目標宗密採取的行動是「參詳諸論反復百家，以利其器方為疏解」⁶⁷以及「極其智思，研磨精煉，遂得文無重疊，義無繁雜，廣而不剩，略而不闕。」⁶⁸其次(2)大師遊化人間也會有察覺到「愛見難防」的困頓，他義無反顧採取的行為動向是「捨眾入山習定均慧」。宗密在追求特定優越目標的過程中，我們清楚的「看到」他「以知見為妙門，以寂靜為正味，慈忍為甲冑，慧斷為劍矛，破內魔之高壘，陷外賊之堅陣」的生命軸線，也清晰的「聽到」他生命中六度萬行的主旋律。

6. 西元 828~841 年（太和二年~武宗會昌元年）

(1) 知識分子取向的弘化方式

宗密在太和二年至三年的期間（828-829），文宗宣召他進入內道場，當時獲此殊榮及權貴、名臣敬慕的景象，正如《景德傳燈錄》所載：「賜紫衣，帝累問法要，朝士歸慕。」⁶⁹兩年處於帝都長安，面對皇帝及掌權官員、馳名遠近的詩人，宗密又會產生哪些行為動向來因應呢。國外研究宗密的著名學者 Peter N. Gregory 對此做出細微的觀察，他說在這段時間，為了面對新拓展的視聽者，宗密著作的書面形式顯得更加的文言，著作內容也從原先面對佛教學者的立疏形式，變成回應更寬廣的訴求。他關懷的議題也從囿於佛教經院的範疇，拓展到當時知識分子所提出且影

⁶³ 《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03。

⁶⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 479b13-20。

⁶⁵ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 480b12-c04。

⁶⁶ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 481c03。

⁶⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 481b11。

⁶⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，CBETA, X09, no. 245, p. 481c04-05。

⁶⁹ 《景德傳燈錄》卷十三，CBETA, T51, no. 2076, p. 305c11。

響佛教的一些包羅萬象的議題。⁷⁰這種隨順時勢與對象採取對應行動策略的方式，呼應了宗密大師認為佛教的法醫就如同「世醫處方必須先候脈」，根據病狀輕重、痊癒深淺來提供藥方一樣。⁷¹

宗密一生弘法教化眾生，勢必面對形形色色的人，他如何在優越目標的指引下採取因應人際關係生命任務的挑戰，裴休所撰的傳法碑中提供了清晰的圖像：

雖童幼不簡於應接，雖傲很不怠於扣勵，其以闡教度生，助國家之化也如此。故親師之法者，貪則施暴則斂，剛則隨戾則順，昏則開情則奮，自榮者謙自堅者化，循私者公溺情者義。故士俗有變活業絕血食，持或法而為近住者，有出而修政理以救疾苦為道者。有退而奉父母以豐供養為行者。其餘憧憧而來，欣欣而去。揚袂而至，實腹而歸。所在不可勝紀。⁷²

(2) 社會平等的倡議者

個體心理學派學者德瑞克斯，同時也是阿德勒的大弟子，將阿德勒「社會情懷」的概念延伸到「社會平等」。吾人關係中大部分的衝突可歸因於缺乏平等，社會平等的也就是平等的看待自己和他人，以合作的勇氣共同貢獻社會，而不是把生命耗費在優越感的虛構信念上。

性別平等也是社會平等的一個環節，中國自古男尊女卑的文化根深蒂固，宗密大師在《佛說盂蘭盆經疏》中為社會平等的實踐做出思想上貢獻。

然父母有遠近，恩有輕重，報有分全。遠者七世乃至多世，近者即生此身。七世者，外教所宗，人以形質為本傳體相續，以父祖已上為七世故，偏尊於父。佛教所宗，人以靈識為本，四大形質為靈識所依，世生皆有父母，生養此身，已去乃至七生所生父母為七世也。然寄託之處，惟在母胎。生來乳哺懷抱亦多是母，故偏重母，是以經中但云報乳哺之恩也。

⁷⁰ “They must also have enlarged his sense of mission, for the character of his writings changes. His style becomes more literary, reflecting his broaden audience. From this time on he turns from primarily exegetical works aimed at a learned Buddhist audience to works of wider appeal ; he moves beyond the confines of Buddhist scholastic concerns to address more encompassing intellectual issues affecting the Buddhism of his day.” Quoted from Peter N. Gregory, “Bridging the Gap: Zongmi’s Strategies for Reconciling Textual Study and Meditative Practice” in *Journal of Chinese Buddhist Studies* (2017, Vol.30), p.105.

⁷¹ 《禪源諸詮集都序》卷下。

⁷² 《佛祖歷代通載》卷十六，CBETA, T49, no. 2036, p. 635b03。

首先，七世是外教的觀念，且七世算法的核心概念是形質上的傳承，故主軸在父系；而佛教則是重在靈識的寄託之處——母胎，且懷胎後生養的乳哺懷抱也多是母親，因此以恩有輕重來說，佛教偏重於報乳哺之恩。宗密能夠將一般人固有的性別意識形態道破，想必大師的見解也是先於那個時代的。

四、結語

阿德勒的個體心理學以社會情懷為出發點，主張唯有以社會情懷來引導的勇氣，並採取行動完成優越目標才是對個人及社會產生好的影響。本文最後分享阿德勒在羅浮宮美術館所收藏數量龐大，不乏諸多輝煌華麗的畫作中，最吸引他眼球的一幅畫——農人之家。他向來關注眾生苦難，其生命風格始終展現為以社會情懷貫穿行為動向的一致性。



農人之家 Louis Le Nain, 1640 羅浮宮

本文由點成線描繪宗密的生命軸線，他欲以聖教令一切眾生永離妄想的悲智願心，面對困境不斷努力與超越的恆心毅力，是如來付囑之菩薩、眾生不請之良友。宗密大師在法界中以六度萬行無有疲厭的生命風格完成的畫作，令人動容。