

榮格論煉丹術——一個體化與九轉丹成

楊儒賓

現行榮格著作集(Collected Works)中,明確與煉丹術主題相關的著作有第十二卷《心理學與煉丹術》、第十三卷《煉丹術研究》及第十四卷《神秘契合》(Mysticism coniunctionis),後期著作中,亦多有與煉丹術相關者。榮格三本論煉丹術的書長篇巨帙,望之令人生畏。然其書雖繁言累詞,其論述于象征符號亦多有所展析,然其主要內容實多重復。簡而言之,榮格煉丹術思想的特色乃是他從心理學的角度看煉丹術,不,應當說:煉丹術的基本問題就是分析心理學的基本問題;九轉丹成實即個體化之完成;煉丹過程之種種變化實即意識與無意識(尤其是集體無意識)的諸種變形。《太乙金華宗旨》一書幫助榮格了解煉丹術,厥功甚偉。反過來說,透過榮格對此書的詮釋,我們可以了解道教性命之學的現代意義,也多少可以了解中國修煉傳統中內丹與外丹的特殊血緣。

一、夢與煉丹術

煉丹術一詞雖與“化學”(chemistry)有關,但它的內涵其實包含宗教—巫術的層面與原始科學的層面。榮格并不排斥煉丹術與現代化學之間的傳承關係,但他毋寧將重心放在“非科學”的一面。而根據榮格思想的基本設定,所有的宗教、巫術現象可以說是人類無意識的投影所致。榮格對煉丹術興趣特濃,他搜集到的材料可以說是汗牛充棟,他對原始文獻的解析也相當精細。

但如何找到煉丹術論述與思想史論述的結合點,此事委屬不易。筆者將采曲折的方式進行,一開始先從榮格自己的無意識投影—夢與幻境—着手,觀看他如何理解煉丹術的理論,然後,再依據此綫索,切入他的思想與道家經典《太乙金華宗旨》的交會地帶。我們這種處理方式是有理由的。因為一來,榮格將夢、幻象視為理解人類集體無意識極為重要的綫索,它們是人類靈魂自然而不自覺的投射,其內涵與煉丹術為煉丹師的集體無意識投射所致,殊無差異。其次,榮格喜歡以一堆相關案例為準,再從具體案例中見出普遍原理。他的一些特殊觀念,如“集體無意識”、“原型”、“同時性原理”等—雖先于個人的經驗而存在,但他卻討厭“先驗”(a priori)的形上思想。他雖然是制造大體系的能手,但他堅持他的體系都具體的反應在個體或個案的表現當中。因此,榮格愛用“從小見大”的表達方式^①，“案例分析”是進入分析心理學密林的捷徑。

如果煉丹術思想核心因素是無意識的投影、個體化的歷程、己我(self)的完成,那么,我們可以說榮格自會獨立思考開始,即與煉丹術密法難分難解。我們對他的“投射”之夢境、幻境之分析,也當從他的嬰兒時期入手。然而,這樣的後見之明未免將綫拉的太長了。由于榮格總喜歡將一切文化現象拉到分析心理學的顯微鏡下辨識,所以太長的綫最後一定會亂成一團,分解不開。筆者認為既然煉丹術思想在他生命晚期才

告成熟,所以務實之計,我們最好還是從他開始意識到煉丹術思想與他的心理分析可能密切相關的時期入手。榮格的自傳《回憶·夢·思考》提供了我們需要的材料^②,他這本著作雖是私人性的,其內容卻處處閃耀着他與偉大概念間的鬥爭、妥協、和解。像煉丹術這種詭異、不登大雅之堂的議題,他的自傳卻相應地、詳盡地提供了打開秘道的鑰匙。

事例(一):1927年,榮格畫了一幅他稱之為“望向永恆的窗戶”的曼荼羅畫,一年後,他又畫了一幅類似的畫,只是此畫中間是個城堡。榮格這兩張畫因與道教經典《太乙金華宗旨》有關,榮格甚至認為這是“同時性原理”的又一種顯現^③,所以我們將它列為首例。這兩張畫是依據他一場奇特的夢畫出來的:榮格夢見自己處在英國利物浦這個煤灰滿地的城市,冬夜冷雨,街道淒清。他與六、七位瑞士人穿過黑暗街道,街道圍繞着一個中心,成幅射狀。他們爬上“死者之巷”,再往上走,最後到達一座廣場。廣場的中央是個圓形的水池,水池的中央是個小島。小島四周一片黑暗,籠罩在烟雨濃霧之中,但島上卻光輝燦爛。因為島上長着一棵巨樹,樹上開滿了千萬朵紅花。此樹彷彿站立在陽光之中,又彷彿它就是光源光身。奇怪的是,他的瑞士朋友竟看不到此樹,他們只是抱怨天氣惡劣,榮格卻心曠神怡,被神秘之樹深深吸引住了。隨後,他即悠然清醒過來。

榮格認為這個夢很重要,但他對這個夢的解釋卻嫌簡略。他提到他夢中的城市“利物浦”乃“生命之池”,“利物”(liver)有“生命之根”之意,“浦”也是與生命相關的水池。因此,“利物浦”可創造出生命。^④此外,他籠統地提出此夢顯示有種人永難企及的“中心”,中心是人的目的,而“我性正是方向與含義的原則與原型”。至于“我性”、“中心”的實質內涵如何?榮格就不再說明了。

榮格可能預設讀者了解此夢的象征,所以不需要再浪費筆墨去引伸其事。事實上,此夢的原型象征確實很清楚。除了“水池”的象征外,從榮格對煉丹術象征的解析,我們知道:“街道圍繞着

一個中心,成幅射狀”,這是典型的曼荼羅圖狀。曼荼羅的圖形一般是方圓平衡,結構均勻,它用以象征人格發展的適當均衡。更明顯的是“小島上的巨樹,巨樹開滿了光輝燦爛的紅花”此種意象,“樹”是煉丹術極重要的原型象征,這種原型象征與人類永恆命運的生死、成長、他界、圓滿等議題結合在一起。因此,“樹開滿光輝燦爛之紅花”及“水環繞此島上之樹”很明顯地凸顯了它們象征人格的成長、完成 也就是榮格所說的“個體化”之成就^⑤。夢中諸人只有榮格贊美此樹,了解其真諦;其它人士抬頭所望,惟見灰蒙一片,天氣濕冷。這個夢中一景所述何義,已昭然若揭,無需贅言。

事例(二):1920年初,榮格個人的生命處在低迷壓抑的氣氛底下,透不過氣來。他的朋友邀請他到北非旅行,開開眼界,榮格欣然答應了。北非之行幫助他甚大,他終於到了非歐洲、非耶教、非日耳曼、拉丁語系的地區。他見到了公然的同性戀社會,他聽到文明的歐洲社會很少聽到的人群的吵雜聲,他覺得他自己好象陷入原始氣氛的魔力之中。榮格的老症狀又出現了,他只要一離開歐洲,到達非白人地區,很容易就和“無意識”會面^⑥。通常,他此時作的夢會有很強的啓示作用,因為“無意識”在野性地區得到了解放,它不再受到理性的、文明的歐洲社會之壓制,因此,得以像游魂般,自由游離出來。榮格到了北非,管轄人類黑暗領域的無意識果然在不設防的夢境中出現了。某一天夜晚,榮格夢見自己身處一個阿拉伯城市,城裏有一座城堡。城市位于大平原上,地勢平坦,它的周圍圍繞着方形城牆,城牆有四個城門,還有道很寬的護城河。榮格走上橫跨護城河上的木橋,想觀看城堡內部概況,此時,堡中走出一位黑膚的阿拉伯王子。他走到榮格面前,伸手就攻擊,榮格反擊。兩人一來一往,結果一齊跌入護城河裏,榮格後來占了上風,但他卻很喜歡此王子,不想殺他。隨後畫面一轉,他們兩人現在竟已坐在城堡中央的八角拱頂房子。榮格的前面攤放着一本書法華麗的黑色字的書,榮格不懂其內容,但他知道這是“他”的書,作者是榮格。榮格要求被打敗的王子閱讀這本

書,王子拒絕了。但榮格用溫柔堅決的方式強迫他讀,王子最後還是接受了。以上就是榮格的阿拉伯之夢。

這場夢有較完整的敘述情節,只是它所敘述的內容之底層意義較為曖昧。榮格對此夢的解釋是這樣的:阿拉伯王子是自性的化身,至少是它的報信人或使者。因為他從中走出來的城堡是個完整的曼荼羅形狀:大門四個,城牆正方。阿拉伯王子與榮格搏鬥,其真實意義乃是:無意識與意識的對抗。皮膚黝黑的阿拉伯人象征“陰影”,它是城堡的主人,亦即它是人不自知的無意識領域的主人。它與意識(榮格的影像可作為代表)開始處在矛盾中,無意識(阿拉伯王子)固然想將意識(榮格)殺死;反過來說,意識也想透過對自我深一層的認知,使無意識變得有意識,亦即使敵對的內容變成友伴的內容。榮格最後勝利了,但他卻不想殺掉王子,因為他直覺中了解王子(無意識)與他的關係非比尋常。榮格一開始還悟不透夢境之謎,直到數年後到了非洲,他才了解這個夢完整的意義。簡單的說:人的精神是整體的,意識與無意識要相互配合。但一般人的意識不了解此事,所以往往將無意識視為突然出現的敵人,所以才有榮格大戰阿拉伯王子這樣的離奇夢境。

放在煉丹術的觀點下考察,榮格這場夢還可以再解釋。榮格已說到城堡是曼荼羅形狀,他這場夢與他畫的《太乙金華宗旨》之圖像有關。均勻對稱的城堡結構用以象征人的精神構造,護城河用以保護人的精神不致于散逸崩潰,這是曼荼羅圖對於無意識的功能一種精心的設計^⑦。黑膚的阿拉伯王子與白膚的榮格之格鬥乃象征理性-非理性、意識-無意識之間的對抗關係^⑧,兩人最後和好,此和好當然意味着意識與無意識已綜合成一種新的有機體。這樣的結局正是煉丹術思想最終想達成的目標,也是個體性原理的目的,又是榮格晚年非常注意的一個思想-密契契合。榮格與阿拉伯王子和好,這個事件如用神話或圖像語言來講,即是兩性具有(androgyne、hermaphrodite),這是宇宙兩種最基本元素對立之統一。由對抗到和諧,這也是亞當與夏娃這對

始祖的根源結合。這種象征的轉變(transmutation)過程與煉丹術轉化基原物質,最後獲得哲人之石,其意義是一樣的^⑨。最有趣的,莫過於榮格強要阿拉伯王子看一本“我的書”,這是什麼書呢?意識(榮格)顯然要轉化無意識(阿拉伯王子),使後者可以被意識化,亦即被理解,使原本敵對晦澀的無意識成為完整的精神的部分,但什麼書有這樣的功能呢?我們不能不懷疑這本猜不透的書(榮格說這本書很像用維吾爾文寫的,或許它是吐魯番的摩尼教經文),可能就是記載靈魂奧秘的煉丹術典籍。誰悟透了書中古怪迷離的文字,誰就窺見了靈魂的最深堂奧。

我們這個猜測和榮格底下這個夢的意義相合,這是事例(三)。1946年,榮格對煉丹術思想已有相當的了解,他正面臨一種突破,此時,具有預兆意義的夢又適時出現了^⑩。這次他夢見他的房子裏有座他從來沒有進去過的附屬建築物,榮格決定走進去看看。結果他發現這是座實驗室,實驗室的窗戶前有張桌子,桌子上擺滿了許多實驗器具,這居然是他父親的工作室。沿牆放着的書架上擺了幾百個瓶子,瓶子中裝滿了各式各樣的魚。榮格大吃一驚,他沒想到他父親竟會研究魚類。隨後,榮格發現窗戶後面有扇通向他母親的房間之門。房間空洞、開闊,但氣氛神秘。房屋的天花板上吊着五個一排的櫃子,櫃子像花園的小亭子,面積約六平方英尺,每個“亭子”均有兩張床。榮格很奇怪的了解:這是她母親為來訪的鬼魂安排的睡床。它們是鬼夫妻,成雙成對的來,晚上在此過夜,甚至白天也來。他母親房間又有一道門通向大廳,大廳熱鬧的很,家俱華麗,管弦齊奏,一片歌舞升平的氣象。這間大廳非常氣派,它是整棟房子的正面,裏層則是父親的魚實驗室與母親的鬼魂招待室。

這些奇特的意象代表什麼意義呢?榮格的父親是牧師,牧師掌管魚類研究,這事似乎不太搭調,但放在宗教的象征傳統來看,其用意卻很清楚,榮格說:

衆神的獸形的特征表明,衆神不但延伸到超人的範圍,而且還進入到不屬於人類的王國

裏。可以說,各種動物便是他們的影子,大自然本身則把這種影子與神的影像聯系起來。“基督之魚”表明,效法基督的那些人本身便是魚——也就是說是需要動物式的照料的無意識的靈魂。那魚類實驗室就是教會“對靈魂的照管”的同義詞。^⑪

榮格的父親個性嚴肅,他生前似乎不是善于照顧衆生的靈魂,也沒聽說他對宗教的象征有什么特別的嗜好,死後,他竟可從事這項很艱巨的工作。榮格的母親的脈搏裏雖然不無可能流動着通靈的血液,但她生前並沒有裝神弄鬼,死後,她居然也以不同的方式,同樣負擔着“治療靈魂”的重責大任。

榮格作這場夢時,他當時已對宗教的象征、彼岸世界的訊息、無意識的作用等等,極為關心;對煉丹術的理解,也到了相當的程度。他夢中父母的主要工作是照顧靈魂,煉丹術的核心恰好也是靈魂的修煉問題。榮格母親照顧鬼魂,鬼魂在榮格心理學或榮格所理解的煉丹術裏,乃是無意識層的成分——如“陰影”即是。“魚”在中文裏雖亦有宗教象征意義^⑫,但其內涵顯然不如耶教的傳統的重要。煉丹術文獻對“魚”極為重視,魚是耶穌,是解救,是個體的靈魂^⑬。榮格的父親生前沒聽說過他對魚類有何研究,死後卻可掌管衆魚之事。他母親生前不管做了多少事,但也談不上可以安慰靈魂。榮格這場夢在現實世界裏是找不到對應項的,但它的文本有個象征的完整結構。顯然,這是無意識擺脫意識的操控以後,其潛藏因素之升華。煉丹術也以曲折的方式,同樣表現出魚的象征及靈魂升華的訊息。同時,這場夢也不無可能透露榮格想從事靈魂之學,彌補雙親志向之意。

最後,我們舉出榮格的一次幻覺作為印證。1939年,當他正忙着撰寫《心理學與煉丹術》一書時,有天晚上,他醒來後發現床腳下有身負十字架的耶穌像,他的身體是用帶點綠色的金子構成的。形象極美,奪人眼目。

幻象對榮格說來絕非無意識的知覺錯亂,它往往是一種有意義的訊號。榮格的體質極怪,他

很容易看到幻象^⑭。據榮格說,這次幻象的重點在於“帶點綠色的金子”此一圖像。“它是生命精神、人的靈魂或宏觀世界之子、使整個宇宙活躍起來的人類的一種表現。這一精神把自己傾瀉進一切事物裏,甚至進入到無機物裏;他出現在金屬與石頭中……煉丹術毫不掩飾基督的觀念乃是一種精神上活着的物質和肉體上死了的物質的結合。”^⑮

耶穌是西方宗教的核心人物,他也是煉丹術傳統重要的人物象征,耶穌的象征成為耶教、煉丹術、心理分析共同的精神資源。榮格不否認耶穌的歷史性格,但就像歷史在他思想中永遠是非歷史的歷史一樣,耶穌這樣的歷史人物也是超歷史的個體人。說的更具體一點,耶穌所需要的“歷史”性格只因他必需在“世界”中展現,所以不得不帶有“個體”必備的時空條件,如語其實,耶穌乃是“原型”人物,他是“個體化”圓滿的典範。他這位“人子”固然有父精母血的人性成分,但“人子”是“上帝之子”,是永恆切入人世的一道光孔^⑯。榮格幻象中的耶穌,其煉丹術特點除“帶綠之黃金”外,其實還有十字架“四象性”(quaternity)此一重要的原型構造,但在《自傳》中他沒有特別展示此間內涵。無意識結構與物質結構的同步性在三大本煉丹術專著中,“四象性”概念卻一再出現,因為它是人格轉化(transformation of personality)過程中很重要的一個階段,而煉丹術處理的正是人格轉化的問題。

二、煉丹術與心靈的轉換

榮格作怪夢,起幻覺。夢幻中見到魚、水、樹、石之象征;夢幻中見到圓心、四方勻稱格局之展現;夢幻中見到事物、人物狀態之變化以至整合,榮格說這些都是煉丹術的內容。但凡稍為涉獵分析心理學、而未曾染指煉丹術的人也知道:這裏面所講的內容,其實就是無意識的內容;這面的情節,其實也就是人格個體化的歷程。既然在榮格的煉丹術思想與人格結構思想之間,有種對應的平行關係,我們有必要找出命題群A(煉丹術)與命題群B(人格理論)間的關係,亦即兩者如何相互轉換,相互翻譯。因為如果沒有這套

轉譯的程序,那么,這兩組平行的命題群如果不是“套套邏輯”(tautology)的同一格式,要不然,兩者就沒有任何關聯,但“煉丹術”與“人格論”的關係當然不是這樣的,兩者是有對應的關係。換言之,“煉丹術”與“人格論”各有一套獨立的語言,它們的語言分別成立一個獨立的語言世界,但這兩個語言世界指涉的或承載的內容卻是稠密重疊的。

“煉丹術與人格結構同質”這樣的命題牽涉到下列幾項預設。首先,為什麼煉丹師討論人的意識狀態時,他不作反思的心理行為,而要用“外在性”的物質變化以形容之?其次,為什麼外在性的水、石、火這些物質會有精神的內涵?第三,外在的“物質性”之變化歷程,其步驟為何?為什麼它與內在的意識構造之變遷可以維持同步運行的關係?

無意識的心理內涵所以會使用物理的性質顯示出來,其理由有二:一是表達這種程序的人無法分辨兩者;二是他有種能力傾向,可以使連自己都未察識到的內涵外顯化。這就牽涉到“無意識”的能量的問題。

榮格對“無意識”此概念最基本的規定是:它不是設準,它具有強烈的動能,它是人的“本質”的核心因素。學者如果不了解它,甚或不能正視它,那么,它就會以各種稀奇古怪的方式迸發出來,造成學者與深層自我的異化。反過來說,學者如果能夠正視它,與它和好,吸納之,轉化之,那么,人格的基盤會擴大。總而言之,無意識不是可以任人擺布的,它有自己沛然莫之能御的能量,這種能量表現的方式即是種“投射”(projection)。

投射可以是好的,也可以是壞的;它常常是不自覺的,但也可以是自覺的^①。大體說來,榮格認為前近代的人在內一外、主一客之間的分別較不清晰,因此,他們的無意識的內涵遂很容易往外流溢—因為“內”、“外”的界限并不清楚,所以身心內外的關係就漸漸混同了。煉丹師在古代是知識較卓越的一群人,他們有很強的心理動機,想要探究宇宙或物質的秘密,但因他們對無意識的構造仍不清楚,所以他們不知道他們處理

的對象正是他們身心內在的主人翁。榮格說道:

在那樣的時代,煉丹師的精神仍緊緊抓住物質的問題不放。因為當他們探討意識問題時,面對的仍是無知的一片黝黑世界。原本屬於心靈的形形色色之物象與律則,當時仍被視為物質裏面的東西。任何無知與虛空之處,因此填滿了心靈的投射物,彷彿探究者自己的心靈背景遂反映于黑暗中。他在黑暗中所見者或者自認為自己所見者,基本上是他自己的無意識投射所致。換言之,當他與物質相會時,其事之特征與其心靈之意義,渾然未分。古代的煉丹術在這點上尤其明顯,因為當時的經驗科學與神聖哲學并未分家。^②

由于原本心靈的東西流到物質上去了,因此,物質的東西遂也有了心靈的內涵。“從那裏流到那裏”,這是我們的解釋,嚴格說來,“初民”的內一外、主一客、因一果既然與我們現代的解釋不一樣,我們就很難用時間歷程、因果歷程的概念去規定它。因為在“初民”或煉丹師看來,主客內外的諸多現象其實只是同一種性質的展現,它們混合一起,神秘參化。不是從“內”流到“外”,也不是由“主”往“客”流,而是在一種同質的場所裏,帶有能量的精神內涵自動而不自覺的到處流動。

榮格“投射”的概念無疑地牽涉到所謂的“原始心態”、“初民心態”的問題。自從李維布爾提出“神秘參與”的“原始思維”假說以後,此問題遂變為人類學、心理學的重要議題,現在相信“原始民族另有套思維法則,與現代人不同”的學者已越來越少,據說:連李維布爾本人後來也放棄了“神秘參與”、“原始思維”這些惡名昭著的假說^③。榮格不相信“另套思維”的遁辭,亦即他不相信“初民”的頭腦蘊含某種與我們現代人大不相同的邏輯構造,但他相信“神秘參與”這樣的假說。榮格認為“神秘參與”其實是“無意識投射”的另一種講法,這樣的參與律則遍布于每個人的身心構造之內。只因現代人或認識自我較深的人,他或許可以將投射出去的無意識的內涵再內

在化,甚或自己內觀化(introjection),因此,他可以與無意識結盟,成為共同體。要不然,他就是徹底的“理性化”了,他認為理智是人類精神的唯一內涵,他的理智活動很容易將想往外投射的無意識內涵壓抑下去。相反的,初民或煉丹師則有較強的無意識構造,它不受理智、功利的壓抑太甚,所以它可以隨著感官知覺的展現,自然的灌注到物象之中,或對象之中,物象或對象因此皆“着我之色彩”。榮格引用 Evola 的解釋如下:

前近代的文化中,人的精神有種構造:它每次的物性知覺同時即具有心靈的內涵,此內涵使前者活化(animate),它在物質的意象上增添了“意義”,同時也增添了獨特的情念基調。因此,古代的物理學同時是神學,同時又是超越的心理學。來自于形上學本質的明光理性穿透了軀體感官顯現之物質。自然科學同時是精神科學,各種象征的多重意義縮合而成惟一的知識,只是它具有各種不同的面相。^{②0}

煉丹術同時俱足物質的與精神的面相,這樣的夾雜很令人頭痛,因為它違反了知識的範疇,跨越了分類的邊界,甚至是“我們的邏輯所穿不透。”^{②1}但我們如果能夠將“心靈”的範圍擴大來看,它包含具有思考能力的意識層與具有投射能量的無意識層,那麼,我們即可理解:心物分別、主客分別,這固然是“真實”的一部分;但“主客不分”、“心物不分”,這一樣也有另一種意義的“真實”。這個真實就是初民、煉丹師所看到的,也是“前科學”或所謂“偽科學”的煉丹術、占星術所探究的。只因後者使用的“儀器”要包含儀式、象征、符號等等,因此,“現代人”看來,遂不免覺得詭異,覺得“不合邏輯”。

榮格在論煉丹術的三本大作裏,因為重點一直放在如何理解“煉丹術的心理面”、“物質的精神面”,所以引進了“投射”、“神秘參與”的概念。借着這些概念,“物質”的“精神”屬性是怎么來的?此事我們可以理解。但“物質精神化”的正當性該如何解釋?我們卻又茫然不解。因為我

們如果接受了榮格的論點,我們只能說:我們了解煉丹師這些古怪的物質概念是怎么產生的?這些離奇的想法已經不再匪夷所思。但他們的表達方式是“過去式”的,它是“初民”思維模式下的產物,我們可以理解它,可是我們不需要將它合理化。“物質的精神化”這個問題其實影響甚為深遠,榮格還有話說。如果們根據他晚年發展出來的“同時性原理”,我們知道他後來扮演的角色已不再是精神分析工作者,而是一位解釋宇宙根本原理的哲學家,他接觸到精神本性的問題、世界本性的問題。依據他對無意識的更深層探索,他認為“集體無意識”底層是“心如”(psychoid),“集體無意識”是個限制性的概念,它是人類意識之光掃射不到的禁區,而“心如”還比“集體無意識”的其它層面深邃,它更是限制中的限制,其性質更難了解。但由各種征象顯示:它是超越心物二分之上的,時空結構對它已不再適用^{②2}。如果煉丹術真正處理的是宇宙的奧秘,它談的都是“耶穌的象征”、“靈魂的升華”、“原初物質之變遷”等等莊嚴的主題,那麼,煉丹師使用“物質”的意象表示這個限制性的概念,其效果與我們當今用一些抽象性的心理學語匯加以形容,其有效性恐怕沒有什麼差別^{②3}。一心一物,皆落兩邊,說即不中。

榮格指出煉丹術最基本的運作規律:“無意識的投射過程”與“物質的活化”以後,我們可以理解:煉丹術最強調的“原始物質”(Prima Materia)實即“集體無意識”的物質性改寫。我們都知道集體無意識在神話上、在象征上、在圖像學上,皆有各式各樣的表達方式,“原始物質”的概念亦然。它的象征可以是渾沌、水火、咬尾之龍、原始巨樹、雌雄同體之人、哲人寶石等等。煉丹師不是不知道他們的語言非常含糊,但他們沒有辦法,因為他們處理的主題距離日常的意識太遠。不但旁觀者不清楚,即使他們自己也懵懵懂懂。“丹”就像捉摸不定的 Mercurius 一樣,它有多方面的面相,所以煉丹師不得不使用“擴充法”(method of amplification)^{②4},輾轉引伸,從各種角度豐富主題的意義。但不管其名為水、為火、為龍、為蛇,我們知道它的基本指涉是:個體無限

的集體無意識。人格的發展是：學者當先從無意識中醒來，與之和好，最後再得到圓滿的綜合。煉丹的目標也很清楚：如何轉化原始物質，使其中的精靈活躍起來，再經由物質的變遷、兩方融合，最後點石成金。

如果說“原始物質”是渾沌之質包含兩端、尚未分化的話，那麼煉丹術最終的目標則是在提煉物質、轉石成金之後，更高度的綜合業已分化的兩端，以成就更高級的圓滿，這就是我們前面所說的“神秘契合”。“神秘契合”有多種的面貌，它可以是連理樹、太極、曼荼羅、耶穌、國王與王後、亞當與夏娃、砂畫等等，它也是渾融之圓。但它和原初的物質不一樣之處，乃在原始階段的渾合是未分化的，諸種無意識的因素并未攤展而出。“神秘契合”卻是煉丹術此一“術”的完成，它統合了各種無意識的成分，方圓并融，轉俗成聖。準上所說，我們知道：煉丹術的整個歷程就是人格的個體化歷程的另一種翻譯，兩者同樣強調由最原始的成分（集體無意識、原始物質）如何發展到一切對立之融合。煉丹術原本是密術，中西皆是如此。煉丹術的術語令人頭痛，對異文化的人尤其明顯。榮格精熟煉丹術著作，但他強調的是煉丹術思想的“心理學”意義。簡言之，煉丹與個體化的過程是相對應的^⑤。我們可以說煉丹術的語言有表裏兩層，表層語言與底層語言乃是一體的兩面。煉丹師在煉丹的過程中，他同時看到了物性的變化，也看到了物性的變化凝聚的靈魂狀態之變化。煉丹師從事的“大業”太艱巨了，依據榮格的理解，整個西方從諾斯替教以後，無意識的領域幾乎成了禁區，沒有人敢踏入。惟一的例外是煉丹師，他們使用奇特的語言，一點一滴，曲折演譯出人的本質的奧秘。榮格在《神秘契合》這本煌煌巨著的終卷處，以感激的口吻贊美這些前近代的靈魂探險家道：

雖然以往的煉丹師所說的語言不同，他們也未充分展現出煉丹象征的全幅圖像，但整個煉丹的程序所說的其實是每個人的個體化的歷程。我們如要詳細描述每一個案的個體化過程，這是相當艱難的。就我自己經驗

所及，我從來沒有發現一件完美的案例，它可以涵蓋所有的面相。但對我說來，煉丹術確實相當重要，不可或缺，它提供的材料使我大有用武之地，至少它的主要部分有助于我描述其間的個體化歷程。^⑥

榮格探討煉丹術思想，以分析始，以禮贊終。底下，我們不免要追問：《太乙金華宗旨》在榮格的這一大事因緣中，到底扮演了什麼角色？

三、《太乙金華宗旨》之旨趣

《太乙金華宗旨》一書的作者不確定^⑦，年代不夠早^⑧，文字不夠優雅，內容又多因襲前代內丹學說。整體說來，不管就理論或就大傳統的影響來看，它都不值得我們特別重視。但歷史很詭譎，影響榮格煉丹術思想的，卻是這本不登大雅之堂的典籍。

榮格稱不上漢學家，漢學界也很少人這樣將他歸類，但很奇怪的，榮格晚年一些重要的概念卻受益中國思想匪淺：《易經》之于同時性原理，《太乙金華宗旨》之于煉丹術，皆是如此。1918—1919年之間，榮格因與他的學術教父佛洛伊德絕裂，心情非常苦悶，如說他當時面臨崩潰邊緣亦不為過。他每天早上都在筆記簿上畫上一幅小小的圓形之圖——這圖他後來稱為曼荼羅——榮格覺得這個圓圖與他的心情相應，他可以藉此觀察自己的精神。那段期間，他天天畫，重復畫，他知道曼荼羅的意義非常重大，他隱約也知道這種圖形隱藏了“自我”的奧秘，可是他了解的總是不透徹。我們前面說過，1927年他畫了一幅“望向永恆的窗戶”的曼荼羅畫，一年後，他又畫了類似的一張。榮格看了看，覺得這兩張畫真有中國味，只是其味何在，卻又朦朦朧朧。《太乙金華宗旨》的故事從此處上場，《自傳》裏說道：

無獨有偶，此後不久，我便收到了理查德·威爾海姆（按：即是尉禮賢）寄來的一封信，信中附有一篇論述道教煉丹術的文章草稿，標題也是“金花的秘密”（按：即是《太乙金華宗旨》），他還要求我就此寫一篇評論文章。

我立刻如饑似渴地一口氣把這草稿讀完，因為文中所述對我關於曼荼羅及這中心的繞圈圈的想法給予了我作夢也不曾想到過的證實。這便是打破了我的孤獨的第一件事。我慢慢意識到了一種共鳴，我終于可以與某件事和某個人建立起聯系了。②

榮格讀完《太乙金華宗旨》以後，忽覺豁然開朗，他對煉丹術的本質才開始理解。此後，他即委托慕尼黑的書商，盡量搜購煉丹術典籍，以便研究。門打開了，路就好走。

榮格所以感激《太乙金華宗旨》，乃因它照明了煉丹術的意義，並由此曲折的補足了從諾斯替教到現代心理學之間長期缺乏無意識研究的空隙。榮格論東方思想時，一向喜歡將其問題意識嵌鑲在西方的時代背景上考量，他論道家內丹之學的旨趣時，亦同此風。榮格先批判了西人理智偏執的窘境，也批判了一意模仿東方的錯誤潮流。接着，他指出此書處理問題的焦點在人的無意識，他說：

人不管在種族上有多大的差異，人的身體都具有共通的解剖學構造。同樣的情況也見之于人的心靈，它也是超越了所有文化與意識的差別之外，而擁有一共通的底層。我稱呼此一底層為集體的無意識，這種無意識的心靈在所有人類身上都是相同的，它並不包含可以凸顯為意識的內容。它所涵攝的，僅是一潛存的素質，這素質可以引發相應的反應。集體的無意識，僅是同樣的腦之構造之心靈展現，與所有種族異同毫不相干。這種觀點可以解釋：為什麼在各種不同神話母題或象征間，可以發現相近處，甚至相同處。這也可以解釋：為何一般而言，人是可以相互理解。心靈發展的各種方向，都可追溯到一共通的根底，而且此根底乃立足于極遙遠的遂古洪荒。人與動物在心理上的類似性，也可從這裏獲得說明。③

“無意識”是關鍵詞，它是煉丹術與分析心理

學的接黏劑。道教這本典籍與煉丹術的關係非比尋常，任何人只要讀過這本書，而且了解中國煉丹傳統中內丹、外丹老是糾纏不清，應當都不會懷疑的。不過，筆者認為最方便的綫索，莫過於先檢證與《太乙金華宗旨》一書同時被譯為德文、且同卷刊行的《慧命經》。此經一開始即雲：“欲成漏盡金剛體，勤造烹蒸慧命根。定照莫離歡喜地，時將真我隱藏居。”此詩用到“金剛體”，用到“烹蒸”，用到“定照”，這些語言與煉丹術所用極為接近。“金剛體”翻成西洋煉丹術術語，不就是 lapis 或“哲人之石”(philosopher's stone)嗎？“烹蒸”不就是在 vas(鼎爐)中將原始物質“制伏”(mortificatio)以至“淨化”(putrifactio)嗎？“定照”與西洋煉丹師用的“淨思”(meditation)方法，又何其相肖！這些語匯看起來都像在描繪煉丹過程，但《慧命經》顧名思義，它是講求慧命的，亦即它與中國的性命之學相關，可見外丹與內丹的語匯其實是兼容不悖的。榮格這樣定位《太乙金華宗旨》與《慧命經》後，他也就同樣的角度定位西洋的煉丹術。而“煉丹術是門變形的心理分析，它處理的是人的個體化問題”，此義亦告成立。

看過榮格的煉丹術思想後，再回頭重看他對《太乙金華宗旨》一書的解說。底下，我們僅想指出榮格對道教內丹之學的吸收，以及道教內丹與榮格煉丹術思想可以比配的成分。

(一)曼荼羅

首先是曼荼羅的思想。煉丹術的修煉起點是原始物質，它往往以圓圈、Uroboros、咬尾龍等圖像表之。等到修煉至極，它往往又以兩性具有、或神秘契合的宗教人物象征之。道教的曼荼羅思想極為發達，榮格解釋《太乙金華宗旨》中的“回轉運動”道：

曼荼羅意指“圓圈”，尤其指的是魔法之圓圈。曼荼羅不只遍于東方，它也見于我們之間。中世紀初期，基督教的曼荼羅尤為豐富。其中大部分都顯示耶穌位居中央，四福音書之四位作者、或它們的象征(鷲、翼牛、

獅子、天使),則配在四隅。此種觀念的起源應當極為古老,因為埃及人的畫裏面,賀魯斯(Horus)及其四位兒子,也是以相同的形狀表現出來。賀魯斯神與其四位兒子,和耶穌與四福音書作者,兩者間有極為密切的關係,這已是衆所共知的事實。如舉後代的事物為例,我們可在波美(Jakob Bohme)的《靈魂答問》一書裏發現一毫無出入、意味深長的曼荼羅。很明顯地,此曼荼羅所代表的心靈—宇宙體系,帶有極為強烈的基督教之色彩。波美稱此為“哲學之眼”、或“智能之鏡”,其意義顯然是指密法之大觀。大多數情況下,曼荼羅的圖形都以花、十字或輪子的形狀顯現出來,而且明顯地帶有向四方發展的趨勢,這很容易令人聯想起畢達哥拉斯派“四”之基元數字。此種形狀的曼荼羅,在普伯羅(Pueblo)與那瓦荷印第安人作為儀式用的砂繪上,也可見到。然而,最美妙可觀的曼荼羅,當然還是在東方,尤其是在西藏佛教。本經文裏所提的象徵,也見于其中。^⑪

曼荼羅不只是起點,也不只是原始渾沌的原素之象徵。在修煉的歷程,它還有更重要的意義,此即它用以觀想,冥想。道士借着觀想圖形,他使自己的深處靈魂與神秘圖像同化。靈魂原有的曼荼羅結構在體外相應的物像的引導下,它從不可知的無意識深淵中生起,因為被意識化,成為人格完整的一部分。這樣的觀想作用顯然與煉丹師重視“淨思”的方法有異曲同工之處。換言之,不只東方的法師、薩滿、道士需要工夫論,西洋的煉丹師也是需要的。^⑫

然而,曼荼羅畫除了積極的提升靈魂外,它還可消極的避免靈魂的解體。煉內丹的人因為深入靈魂深處,舉目所見,意識模糊,認知的參考架構已不再存在,因此,稍一疏忽,很容易出差錯。傳統稱此為“走火入魔”,意即其精神不再維持正常狀態。修煉傳統是中印思想的主流,它們對這方面的維護是非常小心的,榮格提及此中的總總要素如下:

曼荼羅圖形帶有一明顯的目的,它畫上一道“原始的鴻溝”(sclcus primigenius),這是一道環繞中心的巫術鴻溝,中心則意指人格最深奧處的神殿或聖域。鴻溝的作用乃用以防止心靈之質能往外流泄(漏),或預防因外來的影響所導致的偏向。所謂的咒術儀禮,原來即是心靈狀態之往外投影,然而,它却可對心靈產生一種反制的逆向影響,並對人格產生某種魅惑的力量。換言之,經由儀式行為,人的注意力與興趣被引導至內在的聖域,引導至心靈的泉源同時也是其目標之處—此處涵攝了生命與意識的統一。這種一度擁有的統一已失落了,現在必須再把它找回。^⑬

榮格對曼荼羅的魔法圈評價甚高,因為身為精神分析醫師,他看到許多人的性格片面發展,結果,其片面性的意識因素彷彿帶有獨立自主的性格一樣,不受自己的控制,人格分裂、靈媒都是這種結果的產物。榮格一再警告:學者進入無意識的領域探險時,要特別小心。因為他原有的意識生活防護作用已經散佚,因此,學者如稍為大意,其人格的統一性很可能自此潰散,魂三魄七,疑神疑鬼。鴻溝內的聖域是人格統一的中心,它是學者在變遷的時空世界中的永恆立足點。

曼荼羅如視為無意識的原型,它自然要分化,要發展,但分化發展到了最後,卻仍舊是曼荼羅。《慧命經》最後一圖為一大圓圈,詩曰:“不生不滅,無去無來。一片光輝周法界,雙忘寂淨最靈虛。虛空朗徹天心耀,海水澄清潭月溶。雲散碧空山色淨,慧歸禪定月輪孤。”^⑭此詩描述的是意識從世界脫離,靈根獨耀的狀況。用圓圈代替圓滿,這是中國圖像學的套套程序。太極圖、無極圖、人極圖、尋牛圖等等,皆有斯義。榮格在相當程度內,也接受這樣的圖式。但對圖式內容的解釋,兩者出入就大了。簡單的講,榮格不太相信東方體驗形上學的根本信念:“人與絕對契合、天人同一”,這是後話了。

(二)陰陽－魂魄

《太乙金華宗旨》一書的理論根據建立在幾組兩極性的概念上面，首先是魂－魄。魂－魄的概念由來已久，尉禮賢將“魂”字譯為“阿尼瑪斯”，它是動能的，屬於陽性法則。魄則被認為“阿尼瑪”，它是靜寂的，屬於陰性法則。魂魄在人生前是合在一起的，死後則分途發展。魂魄的概念能否與阿尼瑪－阿尼瑪斯相比配，可能需要更進一步的解析。在中文的用法裏，魂魄是可以和陰陽相結合的，但魂魄與男女的性別沒有直接的關係。依榮格的說法，每位男性中皆有女性的因素，此之謂阿尼瑪；每位女性中也皆有男性的因素，此之謂阿尼瑪斯。中國儒道形上學的基本立場是：陰中有陽，陽中有陰。陰陽互動，互為其根。如是說來，阿尼瑪/阿尼瑪斯與陰陽概念兩者還真有近似之處。但“魂魄”是男女皆有的，他們共同享有這兩樣構成生命本質的因素。顯然，“陰中有陽，陽中有陰”這樣的論述不等于“魂中有魄，魄中有魂”。

榮格對魂魄的興趣，源于他從心理分析的角度，可以找出理解“無意識”的一條綫索。榮格將阿尼瑪界定為“一種準人物的無意識，它是過渡到無意識的一道橋梁。換言之，它具有聯系無意識的功能。”^⑤榮格對無意識的能力了解得非常清楚，他認為學者如果不能重視無意識的功能的話，他很容易就在意識與無意識的衝突中犧牲掉自己，不自覺的成為無意識作祟的犧牲品－納粹德國下的德國人民即是一例。相反的，學者如果正視它，容納它，它即可變成正面的力量。榮格認為中文裏的“制魄”，其義即等于對治阿尼瑪。

榮格的“對治阿尼制魄”之說，其義可了備一格。但榮格因為缺乏內丹之學修煉的知識，所以他對“制魄”與“魂魄”的關係卻語焉不詳。《太乙金華宗旨》是部內丹典籍，它對魂魄與內丹的關係，其實解釋的相當清楚。道家認為魂魄相合的運動方式有兩種，一種是右回的。這是以魂驅使魄，無明的無意識力量強驅使意識為它服務，這是種帶着巨大能量的無明沖動，這種沖動如不稍加遏制的話，它最後會導致人格的能量外漏，生命衰退。但魂魄關係的運動方式也可以逆向而

行，這就是以魄制魄，用尉禮賢的譯文來說，也就是以阿尼瑪斯支配阿尼瑪。一旦阿尼瑪被制服以後，外界事物就透明了，它不再是強烈需求的對象，幻象自此不見。而能量隨之內轉，它或往上提升，或往下扎根。能量越精越深，越不會外漏。當然，嚴格意義的“不漏”不易做到，學者唯有在“與道合一”以後，生命的能量才算完整的升華轉換了。

如何“制魄”？此中當然仍大有事在。《太乙金華宗旨》提到“回光返照”、“以神入氣”、“戊土發生”、“坎離相交”等等，可以說都是具體的入手法門。這一方面的身心修煉比較複雜，榮格對此支支吾吾，說不上來。即使本世紀初德國最重要的漢學家－《易經》、《太乙金華宗旨》等重要典籍譯者的尉禮賢，對此亦語焉而不詳。修煉之事較複雜，我們且從與兩極性原理相關的“坎離相交”之事談起。

《太乙金華宗旨》第十一章《坎離交媾》云：“坎離即陰陽，陰陽即性命，性命即身心，身心即神靈。一自斂息，精神不為境緣流轉，即是真交。”^⑥第十二章《周天》復云：“一日有一周天，一刻有一周天。坎離交處，便是一周，我之交，即天之回轉也。”^⑦這兩章是《太乙金華宗旨》一書的結穴，也可以說是學者修煉的目標，它透露出來的訊息，當然應該倍加重視。

“坎”“離”兩字借自《易經》兩卦，這兩卦與修煉結合，其事當始于魏伯陽的《周易參同契》。《參同契》開宗明義即言：“乾坤者，易之門戶，衆卦之父母；坎離匡廓，運轂正軸”^⑧。坎離是軸心，它是一切修煉運轉的斗樞。《太乙金華宗旨》的用法也是從那裏來的。此書主張修煉以精水（坎）、神火（離）、意土三者為無上秘訣，以火烹水，以神入氣，修之又修，終至精水充足，神火發生。如果用魂魄的語言講的話，此時魄質全盡，純是干綱。陰渣淨盡，惟存純陽。但回光所得之純陽不是孤陽無陰之亢陽，而是陰陽相溶、水火并濟、坎離交媾之陽。換言之，構成人生命根源的精－氣－神（水－土－火）混合一片，不可復名。

內丹之學有一大堆秘語，其中與坎離兩字可

互代者不少。如日月、水火、鉛汞、龍虎、兔鳥、戊己等等，這些語詞字匯不同，意義卻是一樣^③。籠統上說來，它們都指人身是由陰陽二氣組成，理想的人是陰平陽秘之人。更具體的講，則是要透過內在身體（氣、神）的修煉，轉化人原始自然的狀態，而導致宇宙理想狀態在人身的顯現。《太乙金華宗旨：逍遙訣》云：“一日一月，分開只是單個，合來方成一個全體。如一夫一婦，獨居不成室家，有夫有婦，方弄得一家完全。”完全的人即是“坎離交媾”的人。道家的內丹之學建立在神秘的形－氣－神之體現上，古往今來有此驗證者多矣。對他們說來，陰陽交媾這樣的語匯固然也是解釋，但這解釋卻是建立在體驗的基礎上的。事實上，凡對內丹文獻不太陌生的人都知道：女性“斬赤龍”、男性“馬陰藏相”的記載是屢見不鮮的。這樣的“中性化”的人乃是“兩性具有”的人，或者說：超越并綜合兩性的人，“坎離交媾”在形體上的面貌是可以檢證的。談到“兩性具有”，榮格的興趣就來了。榮格對道家內丹的“坎離交媾”談的不夠多，因為他了解的本來也就不多。但“兩性具有”是煉丹術很重要的一個概念，榮格文集第十四卷《神秘契合》，可以說都是在處理這個問題。“兩性具有”的象征不少，這些不同的象征顯示人如何平衡宇宙最根源的兩股力量，這事是如何的重要。榮格慨然嘆道：

學者綜合各因素，尤其最終綜合男性與女性的要素，這是他們竭力以求的目標，學者往往將這樣的綜合形式視為某種的自我知識（self-knowledge）。這個知識和上帝的知識一樣，都是追求哲人寶石前的預備知識……，這是種自我的知識。晚期煉丹術固然着重此事，希臘傳統又何獨不然！^④

看來，真正的人不是生物意義或一般文化意義下規定的性別之人，而是中西煉丹師一再強調的兩性具有之人。

榮格與東西洋煉丹師對“人格與兩極化原理”之理解，在理論層上頗多重疊，但亦又差異，其梗概如下：西洋煉丹師在物質的變化與結合

中，曲曲折折的看到這個秘密；榮格在精神分析的案例與自己的幻想中，難展了這個秘密的豐富蘊含；道教的煉丹師則以自己的身體為鼎爐，他們勤煉勤烹，九轉丹成，最後轉化自己的身體為水火相濟、陰陽互化的兩性具有之人。

（三）回光與先天

《太乙金華宗旨》一書與現代的精神分析學門不管有多少的重疊之處，我們不宜忘了：此書最基本的性質是內丹典籍，內丹之學一定預設着某種轉化身心自然狀態的修煉工夫，也預設着學者能夠達到某種九轉丹成的特殊境界。而且，內丹之學的工夫與境界還建立在中國的身體觀上面，沒有中國身體觀提供的理論架構，我們即無法理解內丹之學的核心要義何在。我們前面兩小節提到“曼荼羅”與“兩性具有”，這兩樣思想要素無疑地普見於道教修煉典籍－其中自然包括《太乙金華宗旨》在內。但嚴格說來，這兩樣要素乃是“修煉之學”的象征或果地風光之事，它們的根基還是扎根於身心修煉之上的。

《太乙金華宗旨》顧名思義，其丹訣當在“太乙金華”一詞。“太乙”意指至高無上，理論意義不強，所以訣竅當落在“金華”之上。本書第一章即言及其義道：

金華即光也。光，是何也？取象于金華，亦秘一光字在內，是先天太乙之真。“水鄉鉛，只一味”者，此也。

在道教傳統中，“金華”可用來形容“道”，“光”可用來形容“悟道”境界，本書使用這兩個術語時，基本上是承襲前人的說法而來的。本書特別強調“回光”之法，也特別提出“金華”的實質內涵是“先天太乙真炁”，我們不好認為這只是“古來仙真，口口相傳，傳一得一”^⑤。但如說這種修煉方式來自景教，恐怕離題更遠^⑥。在歷史的傳承中，很多語匯、觀念當然有可能到處被借用，但“先天太乙之真炁”這樣的語匯與它代表的修煉法門，無論如何，只能是被視為“內丹之學”的。這本書表達出來的“意象”與其“實質”之間，并沒

有斷痕。

一談到“先天真炁”，我們即碰到榮格心理學無法處理或未處理的難題。道教身體觀基本上是“形－氣－神”一體三相，如果說形－神勉強可以和現代思潮中的身－心問題對應的話，那麼，“氣”所代表的身體在當代哲學中卻找不到對應項。“氣”概念牽涉到復雜的文化現象，就身體論而言，它和經脈的概念結合，兩者可以為一種內在的身體。這樣的身體是種流動的身體，交感的身體，它奠定在場的基礎上，其作用與“五臟六腑”代表的解剖學之身體大異其趣。^④然而，氣之身體猶可再論。簡單的講，它又可分成先天之氣與後天之氣兩個系統。“後天之氣系統”包含營氣、衛氣及十二正經；“先天之氣系統”包含“真炁”與“任督兩脈為主的奇經八脈系統”。道教的內丹之學的一個核心要義可以說是在喚醒此先天之氣系統，並由此一喚醒的先天之氣灌溉後天之氣的系統，接着，再由先後天之氣混合的心氣之流灌溉解剖學的身體。“內丹”之丹，其訣竅即在“先天真炁”之“炁”。道教人士特地創造與“氣”有別之“炁”字，根本的動機即有鑒于先天之氣在修煉工夫與目標上的樞紐地位。

先天之氣的樞紐意義可從兩方面講。一方面是它的形體意義，一方面是它的形上意義。“形體意義”即上文所說：如何喚醒它？使它流貫全身？道教的內丹之學主張：工夫在“逆法”。此書說：“回光之功，全用逆法。注想天心，天心居日月中。”“逆”是修煉之訣竅，道教如是，佛教如是，印度一切宗教大抵亦宗奉此法。所謂“逆”，意指逆反人身的生理衝動與認知活動。本書將人生一切罪過的根源追溯至“識神”用事，“修煉”即是要“煉”此識神，轉化其動能，使它化為與先天之氣同質之物。本書從第三章《回光守中》、第四章《回光調息》起，所說皆是此義。其內容大抵即是靜坐、調息、觀想、守竅這一類事，這一系列的方法可以說是同一種工夫的不同步驟，其用意皆是要收斂身心的自然活動，以便先天之得以流行。等到體質的生理、認知活動轉化了－也就是“識神”轉化，“消陰”、“制魄”已收實功－之後，人身會有些征兆。第六章言其體象如下：

靜中綿綿無間，神情悅豫，如醉如浴，此為遍體陽和，金華乍吐也。既而萬類俱寂，皓月中天，覺大地俱是光明境界，此為心體開明，金華正放也。既而遍體充實，不畏風霜。人當之興味索然者，我運之精神更旺。黃金起屋，白玉為臺。世間腐朽之物，我以真氣呵之立生。紅血為乳，七尺肉團，無非金寶，此則金華大凝也。

境界分成三階段，每階段皆與金花開放的程序相對照。“金華大凝”即是“內丹”已成，用煉丹術語言附和的話，亦即“哲人之石”已得。

此書對身體的一些征兆還有更具體的描述，如眼睛方面是“目光騰騰，滿前發白，如在雲中。”身體之感方面是“內身殊醞，如綿如玉，坐中若留不住，而騰騰上浮。”若此總總，不遐細論。《太乙金華宗旨》描述學者的“金華開啓”境界，用了許多比喻，加上其述語所指，不是一般“自然”的狀態，因此，外行人不易具體判斷其是非。但有一點很清楚的：即是它主張的人格完成狀態，乃是先天之遍滲到人身內外的體氣與形表上來。先天之因此可由隱而顯，而人身內外也可由顯而隱。隱向度與顯向度因此成了有體的一體，互相滲透，不再是質的差异。我們如對照內丹學“先天、後天相合”（或“隱顯向度相合”）與榮格個體化的“無意識與意識領域之同化”，當可發現兩造之間微妙的差別（參見第四節）。

底下，我們不妨檢討先天之氣的形上意義。

我們已說過：道教或中國的身體觀裏，氣系統非常重要，先天之氣的系統尤其重要。然而，既然我們將“先天之氣”落在“身體”上講，它怎麼會有“形上”的意義？“形體”不是要預設着“個體”的概念，而“形上”則是“非形體化”、“非物質化”嗎？然而，質疑的問題恰好是道家身體論的前提。內丹之學最基本的規定就是“先天之”先乎人而有，它遍在人身，也遍布一切存在。它雖然是人之所以為人的超越依據，但其意義不只限于人本身。^④反過來講，學者修煉有得時，原本隱藏的、“理”上的這種形上面相，即可呈現出來。

此書說道：

回光者，非回一身之精華，直回造化之真。
非止一時之妄念，直空千劫之輪回。（第三章《回光守中》）

回光回到中止一時妄念，表示其時學者身心已獲調息。回到“真空千劫之輪回”，表示其時學者已超越時空之限制。這樣的境界真是先于天（上帝、第一因、阿拉、造物者……）的先天概念，也是超乎形的形上概念。如用康德的語言比附，它自然是種人類理性範圍之外的“限制”概念了。

由于回光所得之九轉丹成境界是與上帝同地位的限制概念，因此，我們看到此書詠贊大周天之化境時說道：“我能運轉陰陽，調攝自然。一時雲蒸雨降，草木酣適，山河流暢。”（第十二章《周天》）應該不會感到訝異。傳說此書的作者之呂洞賓在此書尾闕唱道：“氣息心空為丹成，心氣渾一為溫養，明心見性為了道。”（第十三章《勸世歌》）“丹成”就是“明心見性”，也就是人格的完成。

人格的完成在意識內部，有心氣合一、氣息心空的征兆；在內部身體的氣機面上，有身體之感可感受到的精氣流動、溫養臟腑的效果；在外部身體上，有兩性具有的生理特征；在象征意義上，它以曼荼羅的姿態出現。如果說世間有和身體兼容的形上學，那麼，內丹之學就是最徹底建立在“形體之上”的一門體驗學問。如果說世間有普遍和具體相聯的心性學，那麼，內丹之學可視為頗能具體體現精微存在的一門秘教學門。

榮格的個體化概念真能消化九轉丹成的理論嗎？

四、成分不同的哲人之石

榮格在煉丹術方面，下了極大的工夫，《太乙金華宗旨》一書對他打開鼎爐（vas）之蓋，一窺其中秘方，其助益尤大。但如實而言，榮格對中國煉丹術的傳統恐怕了解的相當有限。類似《周易參同契》、《黃庭經》、《悟真篇》這些書籍，他皆未道及。傳說與呂洞賓關係極密切的《鐘呂傳道

集》，也未曾出現在他的著作中。至于外丹的著作，那就更不用說了。顯然，榮格對中西兩種煉丹術的了解是相當不對稱的。雖然他宣稱：他站在分析心理學的立場，尤其是站在個體化原理的觀點看待煉丹術。但我們知道：他的個體化原理雖與“分析心理學”有關，它卻不是主流心理學的理論，比較之下，它反而接近宗教或哲學的概念。因此，我們不妨也從這個角度切入，觀看榮格比較思想的特色及其限度。

在以往的國內學術界或國外漢學研究中，《太乙金華宗旨》、《慧命經》這兩本道教經典可以說是無足輕重，不曾引起人們的注意。筆者不太了解為什麼尉禮賢特別翻譯這兩本經典，而不翻譯歷史影響更大，或理論意義更強的著作？也許從世紀初德國漢學的脈絡來看，他們需要了解的是道教或中國的內丹修煉到底怎么回事，他們不需要顧及非理論性的歷史傳承的問題。由于道教內丹經典重複前人之處極多，因此，這兩書雖然原創性不強，但純就理論而言，《太乙金華宗旨》、《慧命經》兩書的內容是可以代表金丹教的論點的。而榮格從這兩書入手，也有比較思想史上的意義。

榮格對《太乙金華宗旨》會大加青睞，我們不得不贊嘆他慧眼獨具。他比較內丹修煉與個體化原理，其論點頗足深思。榮格在這點上受惠于尉禮賢甚多，反過來說，尉禮賢也頗受惠于榮格的解釋。榮、尉兩人在譯本中，皆曾詳細探討此書的根本意涵。但筆者覺得最扼要的解釋還是尉禮賢夫人（沙樂美·尉禮賢）在德文譯本第五版所寫的序言中引用的尉禮賢話語。她引用的話語說：

此書綜合了佛教與道教的冥想法。依據其基本見解，學者始生之際，心靈即分成意識語無意識兩個領域。意識是人身上一種個體化的、可分離的因素；而無意識則是與宇宙結合的要素。本書的基本原理是想經由冥想，結合這兩樣要素，無意識必須與沉潛其中的意識好合成胎。無意識借着冥想，活潑的動了起來，并升華至意識領域。而當無

意識與具有豐富內涵的意識結合後，它便可進入超個體的心靈領域，獲得靈魂之重生。此靈魂之再生會導向意識作用內面的發展，終臻于自由自在的思維狀態。然而，冥想至極，必然會掃除一切差異，生命圓滿究竟，超越兩邊。^{④5}

榮格與尉禮賢對《太乙金華宗旨》一書的長篇巨論，都是奠定在這段話的基礎上的。

“意識是人身上一種個體化的、可分離化的因素；而無意識則是與宇宙結合的因素”，這段話描述的是意識/無意識的系聯，它明顯的是榮格學派的論述格言。意識與無意識結合，以此“獲得靈魂之重生”，這也正是榮格“個體化”原理所欲達到的目標。籠統說來，尉禮賢理解道家內丹之學較深，他的功力超出榮格之上。他使用道家的語匯時，固然能夠得心應手；他將這些語匯轉化成現代人能接受的表達方式時，也不致于損傷經典的原義。這些本事，榮格是沒有的。但在大的方向上，榮格和尉禮賢都看出中西煉丹術和分析心理學追求的目標是一致的。這兩個不同典範的傳統，竟然不約而同的指出：人格的完成不能僅從意識面，或奠定在意識面上的政治、經濟、倫理活動着眼，它當深入到人的無意識深層。然後，再讓意識層與無意識層奇妙的結合在一起。榮格這個觀察可謂不刊之論，道教內丹——甚至包含儒、釋、道三教主流在內——都強烈主張人格的完成與具體心靈的開發是一體的。“意義”、“人格”這些概念都是無意識層的屬性，至少是奠定在無意識層之上的。因此，一種健全的人格，他的精神活動的中心當在意識與無意識的交會處，換言之，他會比一般人的意識層面“低”或“深”。當學者的意識下降、無意識上升以後，原本藏在無意識的“宇宙性”因素也就浮現上來了。就“即己”(in-itself)的狀態而言，我們可以說“無位真人”或“活在心中的耶穌”自己呈顯了，我們活在它心中。如就“對己”(for-itself)狀態的人格存在而言，這樣的過程則可以解釋成“自然的呈現”變成“主動的吸納”，這無異意味着學者業已吸收了“宇宙性”的因素。

榮格在舉世皆視煉丹術為迷信之際，毅然深入其中，優游其外，用一種新興的學術之眼，洞穿文字謎障後面的深邃理窟。《太乙金華宗旨》、《慧命經》所以能夠由死文字變成活義理，榮格之功絕不可沒。我們不妨設想：如果沒有尉禮賢與榮格用他們的學術成就及地位作保證，誰能相信流傳在中國五術圈子的這些秘教典籍，竟然蘊含着人類靈魂之奧秘呢？然而，東西煉丹術畢竟有別。西洋煉丹術傳統，筆者無法贊一詞，但如果我們將範圍縮小到“榮格理解的煉丹術”之內，那麼，我們除了要看出其同外，最好也能看出其異。全同全異，這就沒什麼好比較的，異同之間的分寸得失才能彰顯兩照之間的特色。

煉丹術顧名思義，它總是個“術”。換言之，它有種特定的方法，藉以達到“哲人之石”或“仙丹妙藥”之目的。榮格能夠解釋出煉丹術每一步驟的實際內涵，也就是心理內涵，這項業績當然了不起。但我們如果翻覽過道教的內丹著作，不難發現內丹學的語匯和榮格所說的仍有段差距。簡言之，道教內丹之學雖然也用了許多的象征，但在一些基本的核心要義上，它說的話即是文字上的意義之話語，不需要經過太複雜的解讀程序。^{④6}即使它用的“黃婆”、“姪女”等象征語匯，我們仍然知道它指涉的是學者身心體上的一些構成因素。凡是對中國身體觀或修煉傳統不太陌生的人都知道：《太乙金華宗旨》所說的方法確有所指。學者如果能夠親身體之踐之，他即可在他自己的身體上感受到一種存在的變化。道教內丹之學一向將人身視為鼎爐，將陰陽氣息視為動能之火，即緣此故。榮格在這方面的理解一向不足——不足，而不是不對。我們且略舉“烹蒸”此詞為例以說明之。

《慧命經》開宗明言：“欲成漏盡金剛體，勤造烹蒸慧命根。定照莫離歡喜地，時將真我隱藏居。”榮格解釋這段經文意義如下：

“加熱”(烹蒸)是不可或缺的，換言之，學者如欲點燃真宰所居處之明光，他的意識必須專注凝聚。也不僅意識為然，他的性命本身亦當凝聚，兩者如是結合，方能造出自覺之

生命(慧命)。據《慧命經》所示,古聖賢所以能跨越識與命兩者之鴻溝,乃因他們善養雙邊,不偏不離。因此終能造就“舍利”(不壞之軀),“完成大道”。^{④7}

榮格的解釋沒有錯,煉丹的過程需要烹蒸。不但意識要烹蒸,身體之性命也需要烹蒸。烹蒸的結果希望最後能夠結合意識與身體,造成“自覺之生命”,“完成大道”。上述所說,確實符合金丹教旨義。但話說回來,榮格所說也只是隨經文衍義而已,其內容不出“性命雙修”四字之範圍。具體的關鍵是如何烹蒸?烹蒸的技術又牽涉到什麼樣的精神內涵?我們這項要求并不過份,事實上,《太乙金華宗旨》一書的主旨即落在此處。從第三章《回光守中》以下,我們看到“工夫下手,由淺入深,由粗入細,總以不間斷為妙……聖聖相傳,不離返照。孔云知止,釋號觀心,老雲內觀,皆此法也…”這些語言。如果說這些語言還不夠具體的話,我們還可以舉出“諦觀鼻端,正身安坐,系心緣中”。法門還多的很,如:目光耳光雙修法“目光者,外日月交光也;耳光者,內日月交精也”;調息、數息之法;防止神馳散亂之法;身體境界檢證之法等等。若此種種,蔚為大觀,榮格卻一字不說。或許不是不想說,而是他在他的知識系統找不到相應的字匯,教他如何說?

我們說榮格找不到相應的字匯,我們沒有冤枉他。在近代學林中,榮格是少數能體會東方精神的學術巨子。但榮格雖然已涉足天—人、身—心、意識—無意識的交界地帶,但由于他受限於天人之間的本體分裂,以及反對形上學的一貫立場,所以他對東方(不僅道教內丹學而已)的一些基本預設,老是覺得格格不入。對於東方聖哲強調的一些超越體驗,他或許不反對有此事存在,但對此境界的意義,亦甚覺無謂。我們不妨再舉證道之境界為例,說明此義。《慧命經》提到學者修煉的目標如下:“一片光輝周法界,虛空朗徹天心耀,雙忘寂淨最靈虛,海水澄清潭月溶,雲散碧空山色淨,慧歸禪定月輪孤。”榮格說這首詩有很豐富的內涵,

此段描述圓滿狀態的心靈情境,這是種從世界脫離出來的意識,它撤退到超乎世界之外的某一點上。此時,意識乃空而非空,它不再被萬物的意象盤據纏繞,但它又包含了它們。以前緊緊壓迫心靈上面的云云萬物仍不失其富其美,但它們已經不再可以予取予求了。萬物的召喚魔力不見了,因為意識與世界的愛恨交雜已渺然無踪。無意識既然不再投射,所以與萬物“神秘參與”的原初狀態也就無疾而終。意識現在已不再被憧憧往來的計劃盤據,反而它會將自體溶解在沉靜的觀照中。^{④8}

榮格的解釋文義俱美,他從精神分析的角度,探討“神秘參與”現象之所以形成,以及解消它以後的心靈自在狀態,其論述娓娓動聽。如果榮格的解釋沒有錯的話,那么,“神秘參與”是“常人”一種正常的狀態,任何人都可能“神秘參與”,只是參與對象不同罷了。一般說來初民或許較常與圖騰,或與祖先,或與神祇參與一起;而現代人則較常與自己的偏見、傲慢、民族主義、階級意識等等同化。世上真能解消“神秘參與”現象的人,只有擺脫七情六欲的聖者。榮格認為道家所說的“聖胎”、“金剛體”,即是此一境界之事。如果用精神分析的語言來說,這就是意識—無意識溶合一片的“自己”(self)狀態,也就是個體化之完成。

榮格上述的話語自有理路,它用來解釋東方的聖者境界,也足以自圓其說。然而,“一片光輝周法界”與“它(意識)不再被萬物的意象盤據纏繞,但它又包含了它們。”兩者有什麼樣的關係?在儒、釋、道的形上學思想中,自有“真空妙有”、“鳶飛魚躍”此一境界,具體與普遍在此是混合一起的。榮格的語言如果被吸納到此種圓融化境的角度下定位,其說自可成立。然而,東方此一化境卻是榮格的禁區,榮格一向將與集體無意識同層的“原型”、“同時性原理”、“上帝”等概念視為“限制性的概念”。換言之,它們本身并不對人類的理性開放。榮格在這個領域上的矜持僅比康德好一點,康德對上帝、靈魂不朽這些概念相

當謙卑，他主張我們凡夫俗子對它只能信仰，視為一種倫理生活絕不可少的設準，但它們畢竟為何物，終不可知。榮格受康德影響甚深，他踏入的領域比康德遠，而且他認為透過象征的表現（如作夢、繪圖、神話等等），我們仍可間接的觸及到這些限制性概念，只是我們不能直覺到它，因此，對它不可能擁有真正積極的內容。

相對於榮格的謙卑，道教內丹學在這方面則相當的大膽。《慧命經》談到“一片輝光周法界”，并以圓形象征之。我們知道這是內丹之學的老傳統，其表達方式可以說是套語，沒有多少的新意。簡單的講：內丹之學強調透過一種逆反的過程，生命由有漏以至無漏，生命能量日積月累以後，學者的身家性命會突然現出一種質的跳躍，有限無限的閭域被打通了。《太乙金華宗旨》第八章《逍遙訣》云：

爾時身心便當一場大放，萬緣泯迹，即我之神室爐鼎，亦不知在何所，欲覓己身，了不可得。此為天入地中，衆妙歸根之時也。即此便是凝神入氣穴。夫一回光也，始而教者欲斂，六用不行。此為涵養本原，添油接命也。既而斂者，自然優游，不費纖毫之力。此為安神祖竅，翕聚先天也。既而影響俱滅，寂然大定。此為蟄藏氣穴，衆妙歸根也。

一層深似一層，層層皆入常人意識不及之處。依據《太乙金華宗旨》所說，這裏面的內容不是詮釋出來的，而是在修煉的過程中，全身的身體之感所揭露出來的，其真實不下于感官經驗，或許該說：比感官經驗更真實。因為身心交融、六用不

行的綜合感覺比分殊化的感覺，更真，更深，更全體，其效用不可同日而語。

內丹之學如不能打通榮格的“限制性概念”之禁區，直入不可思議之領域，其學即非究竟。究實而論，丹無丹相，丹成亦非真有仙丹妙藥可得。“內丹”的真正內涵乃是學者之逆反身心結構之自然作用，回返到所謂的“先天”境界。第六章《日光證驗》結尾云：“先天一，既在現前證驗中自討。一若得，丹亦立成，此一粒真黍珠也。”談內丹不談到“先天”，這是不可理解的。“先天”意味着對時間的克服^①，也意味着滌清俗質。《太乙金華宗旨》不但在體驗境界說到“先天”，它甚至論人身之形成時，也言及“先天”因素如何由真變俗。如是說來，煉丹師才是真正的真人，或者才是真正的人。因為只有他才曉得世界不再真實的原因，也只有他才掌握了恢復人理想狀態的特殊技術，這項特殊技術提供了治療人類身心全體的靈藥（內丹）。學者該作的事，不是增益知識，而是逆覺，擺脫意識的干擾，回到一片空無的絕對境界。從榮格的眼光看來，這種空無的靈丹妙藥是不可靠的，人類的理性無法體證“絕對”、“無限”、“整體”這些事物。但從道家煉丹師的眼光看來，榮格比較東西煉丹術時，雖然費盡心力，解開許多隱晦詞匯的密碼，可是他卻無法也不得深入無意識底層的禁區，這真是買櫝還珠了。不但如此，榮格既然會半途而廢，這還顯示榮格仍然望道而未之見，他終究是在鼎爐旁邊烹火加水的苦行者而已，金丹的影子還遙遠的很——這當然是道教內丹師的觀點。

【楊儒賓 臺灣新竹清華大學中文系教授】

注 釋

- ① 榮格喜歡用案例說明原理，這大概是精神分析師的職業習慣。他解釋煉丹術問題時，結習不改，最明顯的例子莫過於煉丹術思想中“樹”的象征，榮格選用了他的病人畫的32張圖，一一分析其中的涵義。他的病人當然不了解煉丹術為何物，其中有些蘊含煉丹術要義的圖畫甚至畫于榮格了解煉丹思想之前，榮

格由此演繹出煉丹術思想之原型義。參見 The Philosophical Tree, in The Collected Works of C. G. Jung (以下簡稱 Collected Works), Vol. 13, Princeton, 1983。

- ② 榮格《回憶·夢·思考—榮格自傳》(沈陽:遼寧人民出版社,1988。以下簡稱《自傳》),劉國彬、楊德友譯。另一中文譯本《摘面具的人—容格》(臺北:北辰文化出版社,1988),藍蕾譯。兩書譯文互有長短,然後者不是足本。
- ③ 榮格畫好這張畫以後,一直覺得:它們的中國氣味怎么这么濃,可是他想不出其間的涵蘊。不久,他即接到尉禮賢寄來論《太乙金華宗旨》(《金花的秘密》)的文章,榮格一口氣讀完,發現道教此一經典與他的畫恰好可以相互印證。(參見《自傳》,頁 333-334)。榮格一生見證過多次的同時性(synchronicity)的事件,曼荼羅繪畫事件絕非孤例。
- ④ 參見《自傳》,頁 336。榮格將利物浦(Liverpool)拆成兩個字解釋,並且認為文字與實際之間有種呼應關係。榮格對“名實”之間老是有種神秘的看法,比如他認為 Freud 與 Jung 兩字已蘊含了兩人爾後思想的特殊性。
- ⑤ 參見注 3,圖 2、3、12、31、32 及頁 283-308。
- ⑥ 榮格著到北非、北美印第安地區、熱帶非洲、印度等地區旅遊,游地不同,景觀不同,印象自然也不會一樣。但榮格往往從心理學的角度看待任何經驗,這些非歐洲地區既然拿來與文明的理性的歐洲作對照,因此,它們呈現的性格自然也就是“無意識”的了。
- ⑦ 筆者認為護城河與保護圈(protecting circle)的功能相似,參見 Jung, Commentary on “The Secret of the Golden Flower”, in Collected Works, Vol. 13, p. 29。榮格還特別指出一點:典型的阿拉伯城市是沒有護城河的,但夢中的護城河完全符合原型心理學的解釋。榮格的意思當然是說他在阿拉伯作的夢并非“日有所思,夜有所夢”,而是集體無意識釋放出來的一個訊息。
- ⑧ 榮格對黑色的原型象征,似乎沒有特別強調,但他對“黑膚阿拉伯王子”之夢的真正旨義,一直要等到數年後到非洲一游,才知道其中究竟,榮格提到“骨子裏變黑”的精神危機當時正威脅着住在非洲、斷了根的歐洲人。榮格對黑色非洲的情感有些像康拉德《黑暗之心》所描述的黑色大陸一樣,黑色大陸的其人其景皆透露一種非理智、非理性之光所能照透的無意識深淵。
- ⑨ 參見 Adam and Eve, in Collected Works, Vol. 14, p. p. 382-456。
- ⑩ 榮格特別說“『相合』的問題一出現,便有種種夢隨之而來,或作出預兆。”《自傳》,頁 360。
- ⑪ 《自傳》,頁 365。
- ⑫ 魚在道教裏具有重要的濟贖功能,但在經書傳統裏,它往往帶有性的象征。
- ⑬ 參見 Collected Works, Vol. 9, part II, p. p. 103-172。
- ⑭ 榮格說:“這樣的幻覺對我來說絕不是什麼不同尋常之事,因為我經常在將醒未醒時,看到極為生動的種種形象。”(《自傳》,頁 356)榮格在尉禮賢臨終時,亦看到其靈魂顯現之幻象。榮格這種特殊的體質可能得自母親那一邊的遺傳。
- ⑮ 《自傳》,頁 357。

- ①⑥ 榮格文集卷九分冊二 Aion 可以說都在處理耶穌的象徵,主要的部分參見 Collected Works, Vol. 9, part II, p. p. 36 - 71。
- ①⑦ “自覺”或“不自覺”的界限當然很難劃分,因為通過訓練,不自覺的投射往往可以變為自覺的。榮格“能動性想象”(active imagination)的概念即可視為一種自覺的投射。
- ①⑧ Collected Works, Vol. 12, p. 228。
- ①⑨ 李維布爾“原始思維”的假說招來的批判之風太大,他後來使用此語時確實比較小心,但說他放棄此一觀念,則與事實不合。從他過逝後公布的筆記看來,李維布爾對他這個引起爭議的概念其實仍然舊情綿綿,長憶難忘。參見 Leemhardt. M 寫的序言, in Levy - Bruhl . L , The Notebooks on Primitive Mentality, New York, 1975。
- ②⑩ Collected Works, Vol. 12, p. 242。
- ②⑪ 榮格話語,同上,頁 243。
- ②⑫ 參見榮格著,《易與中國精神》、《論同時性》兩文,文章收入榮格著,拙譯《東洋冥想的心理學》(臺北:商鼎文化出版社,1995),頁 217 - 266。另參見 Ira Progoff, Jung, Synchronicity, and Human Destiny, New York, 1973。
- ②⑬ 榮格學生 M. L. Von Franz 即提出:學者使用心靈或使用物質的語匯形容煉丹術的靈魂探究,兩者皆有困難。參見氏所著 Alchemy, p. p. 37 - 38, Inner City Books, Toronto, 1980。
- ②⑭ 參見 Collected Works, Vol. 12. p. p. 289 - 292。中國的煉丹典籍一樣也充滿了彌天蓋地的術語陷阱,但同樣的,這些千變萬化的面孔很可能只是同一種命題的語言變化。
- ②⑮ 我們不妨列舉煉丹術中一些重要的術語,以及它的心理學之涵義,其對照如下:
- (1) Opus(大業):煉丹術之事,其象徵意義為“個體化”。
- (2) Prima materia(原始物質):渾沌之始的原始質料,其意義為集體無意識。
- (3) Putrifactio(淨化):煉丹歷程中,原素瓦解,水氣釋出。其意義為無意識之轉化。
- (4) Transmutation of elements(轉化原素):元素轉變,新元素產生,這是煉丹術的核心目標之一。其意義指向無意識內容的提升。
- (5) Mortificatio(制伏):原初元素已被壓抑,置于死命。其象徵意義意指舊意識結構已瓦解,新象產生。
- (6) Impregnatio(新生):靈魂從物質的桎梏中獲得解放,升向光明之地。
- (7) Hierosgamos(聖婚):煉丹術意義與心理學意義相同,其義皆指兩元素之結合。其象徵意義為靈肉之神聖統一,耶穌與教會之結合,這可視為“神秘契合”的宗教性語言。
- (8) Coniunctio(契合):煉丹術之目的,兩方契合之原型。它的象徵意義指的是人間兩極性之冥契結合。
- (9) Lapis(琉璃寶石):哲人之石,煉丹師追求之物。它用以象徵個體化之完成。
- (10) Mercurius(墨糾里斯):千變萬化但又不改其體的神只,它同時具足聖俗、神

魔兩面。水銀似之,人的心靈亦似之。

- (11) Soror(伴靈):與煉丹師密切相關的人物。病人與分析師的關係與此類似。
- (12) Vas(鼎爐):煉丹爐,在煉丹術及分析心理學意義上,可指冶煉之整體形式。
- ②⑥ Collected Works, Vol. 14, p. 555-556。
- ②⑦ 此書的作者據說是呂岩。呂岩即呂洞賓,道教知名人物,活動期間約在唐末,平生多傳奇事迹。呂洞賓到底有沒有親手著作,事頗可疑,但冠上他名字流傳的金丹典籍不少,這些有可能是扶箕作品。呂岩的原始傳記參見《宋史》(臺北:鼎文出版社,1980),卷 457,頁 13420-13422。
- ②⑧ 《太乙金華宗旨》一書筆者目前所知的版本有四種,據刊本及內容看起來,它最早出現的年代不會早於清初。尉禮賢認為它“實際”的年代應該很早(參見 The Secret of the Golden Flower, p. 5, New York, 1962。)道教典籍常常是師徒口耳相傳累代編纂而成,作者很難考訂,尉禮賢的話也是想當然耳。
- ②⑨ 《自傳》,頁 334。
- ③⑩ Collected Works, Vol. 12, p. p. 11-12。
- ③⑪ Collected Works, Vol. 13, p. 22。
- ③⑫ 煉丹師的觀想(meditation, imagination)問題參見 Collected Works, Vol. 12, p. p. 274-280,湯淺泰雄比照東西洋的煉丹術特色,認為東洋重體驗,身心結構可以轉化,此點為西洋煉丹師所不及。湯淺觸及了東西大傳統的差異,其說頗有參考價值。但具體來講,西洋的煉丹師就像西洋的冥契者一樣,他們雖然沒有擁有東方修行者那么多的法門,但他們依然是需要修煉工夫的。關於湯淺泰雄以“修煉”分判東西煉丹術的差異,參見東洋(東京:人文書院,1989),頁 192-202。
- ③⑬ Collected Works, Vol. 13, p. p. 24-25。
- ③⑭ 引自湯淺泰雄譯,《黃金華秘密》(東京:人文書院),頁 300-303。
- ③⑮ Collected Works, Vol. 12, p. 42。
- ③⑯ 《太乙金華宗旨》(臺北:自由出版社,1986),總頁 50。以下引之文亦同此版本。
- ③⑰ 同上,總頁 52。
- ③⑱ 引自《正統道藏》(臺北:新文豐出版公司,1977),第 34 冊, p. 239
- ③⑲ 依據朱熹的解說:“參同契所言坎離、水火、龍虎、鉛汞之屬,只是互換其名,其實只是精氣二者而已。”黎靖德編:《朱子語類》(臺北:漢京文化公司,1980),卷 125,頁 12。
- ④⑩ Collected Works, Vol. 14, p. 460。
- ④⑪ 語出《太乙金華宗旨》第一章《天心》。道教典籍不重視“作者”的概念,所有的經典都不認為是後人的創造,而是永恒真理的重復,本書的論述亦同。
- ④⑫ Timothy Richard、佐伯好郎都提出過這種假說,尉禮賢雖認為其說有待更精翔的檢證,但他同樣認為:“我們也不得不同意:金丹教確實雜有景教的觀念。”參見尉禮賢給《太乙金華宗旨》譯本寫的導言《太乙金華宗旨之由來與內容》,拙譯,未刊稿。
- ④⑬ 上述所說,參見石田秀實,《氣,流身體》(東京:平河出版社,1987)一書,尤其是

第二章。

- ④④ 湯淺泰雄近著《身體之宇宙性》(東京:岩波書店,1994)筆者尚未見到此書,但由湯淺氏其它著作推論,筆者認為其義不難想象而知。
- ④⑤ 湯淺泰雄譯本,前揭書,頁 11-12。
- ④⑥ 筆者不是主張道家內丹字匯不需要詮釋的過程,即可自行揭露出來。毋寧相反,筆者相信“詮釋”是人的精神活動的基本向度。但我們解讀道教“精”、“氣”、“神”、“魂魄”這些語匯時,其詮釋的方法與所需的精力,仍與榮格所作的大不相同。前者可以說是種基源的詮釋,它不需要曲折的破解隱喻、象征、借喻等等的秘碼。而後者則需要解者屢次加工,它是種精密技術導向的詮釋。
- ④⑦ 引自湯淺泰雄,前譯書,頁 53-54。
- ④⑧ 湯淺泰雄,前譯書,頁 84-85。
- ④⑨ 籠統來說,中國的煉丹術描述的都是精神-宇宙性的歷程,它與化學的關係很少。誠如 Sivin N. 在 Chinese Alchemy and the Manipulation of Time 一文的結尾時所說,中國的煉丹術基本上都是“邁向超越的修煉方式”(Isis 67, P. 525, 1976)