

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

生命的自我認識與整合

—試論榮格個體化哲學

Self-awareness and integration of life

— individuation philosophy of Jung

研 究 生：李宗憲 撰

指 導 教 授：孫雲平 教授

中 華 民 國

1 0 4 年

7 月

2 1 日

摘要

榮格「個體化」的概念是指從「人生上半場」的人格發展一直到「人生下半場」後，中年時期所必須要面對的「心靈」轉化過程。因此，必須先認識心靈的結構，再進一步理解心靈動力的運作過程。而在「心靈結構」中「自我」(ego)是「意識」的中心，但在心靈中除了「意識」之外還包括「無意識」。而「意識」與「無意識」的核心即是「自性」(Self)，「個體化」的目標即是要朝向「自性」發展；而「自性」本身是「目的」，同時也是「主導者」。爲了讓人格的發展更完整，需要經歷「個體化」的歷程，即是要整合這些依附在「自我」的「情結」、「陰影」、堅固的「人格面具」。

「個體化」一開始必須分離「自我」將它從原本的「自我認同」情結中「分離」出來，認清了自己內在的事實。原來此「自我」(ego)，只是一個假我，真正的「我」必須透過「個體化」歷程才能接觸。「個體化」歷程讓「個體」由向外的態度，轉向內在的探索；當完成任務後，再回歸原來的生活世界。而此回歸，是以一種覺醒的態度回到原本的生活中和大家一起共處，唯一不同處在於，「個體」已經能自在的「活出自己」。

關鍵字：「個體化」(individuation)、「自我意識」(consciousness of ego)、
「自性」(Self)、「無意識」(unconsciousness)

目 錄

| | |
|---------------------------------|-----------|
| 目 錄..... | 1 |
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 問題提出與研究範圍..... | 3 |
| 第二節 研究方法與文獻探討..... | 6 |
| 第三節 論文結構與章節安排..... | 8 |
| 第二章 「個體化」的「心靈結構」..... | 9 |
| 第一節 「自我」作為「意識」的中心..... | 10 |
| 一、何謂「自我」..... | 10 |
| 二、「自我」作為「意識」的中心..... | 12 |
| 三、「意識」做為外部「生活世界」功能..... | 14 |
| 四、「意識」作為「心靈」的內部功能..... | 23 |
| 第二節 「個人」心靈的「無意識」..... | 28 |
| 一 「心靈」的表層「無意識」..... | 29 |
| 二、「無意識」與「意識」的關聯性..... | 29 |
| 三、「個人無意識」中的「情結」..... | 32 |
| 四、「自我意識」的對立面「陰影」..... | 34 |
| 五、「自我」與「人格面具」..... | 37 |
| 六、「心靈能量」在「此」與「彼」間流動的「力比多」..... | 39 |
| 第三節 「人格」結構的發展..... | 40 |
| 一、「先天性」的人格發展..... | 41 |
| 二、從無意識的「同一性」到人格發展..... | 44 |
| 三、「神秘參與」作為人格發展的動力因..... | 47 |
| 四、人生的「上半場」與「下半場」..... | 49 |
| 第三章 個體化的「心靈動力」..... | 54 |
| 第一節 「個體化」的旅程—「意識」與「無意識」的整合..... | 55 |
| 一、來自「無上命令」的「召喚」..... | 58 |
| 二、「自性」的功能..... | 61 |
| 三、「意識」與「無意識」的「個體化」辯證..... | 62 |
| 四、「人格」的「不完整性」..... | 64 |
| 五、「人格」的「完整性」..... | 67 |
| 第二節 「神話」作為「個體化」的象徵意涵..... | 70 |
| 一、深層「無意識」..... | 70 |
| 二、「集體」無意識..... | 72 |

| | |
|------------------------------|------------|
| 三、「原型」意涵..... | 75 |
| 四、「神話」情結..... | 79 |
| 五、「英雄」的伊底帕斯情結..... | 81 |
| 六、「集體」情結..... | 84 |
| 第三節 榮格的「夢」和「道家」的整合「象徵」..... | 86 |
| 一、「太乙金華經」與「道家」的結合..... | 86 |
| 二、「煉金術」之意涵..... | 88 |
| 三、共時性..... | 89 |
| 四、「夢」作為意識的「補償」功能..... | 90 |
| 五、「夢」作為「象徵」的整合意涵..... | 92 |
| 第四節 「原型」的轉化..... | 95 |
| 一、「阿尼瑪」與「阿尼姆斯」..... | 95 |
| 三、智慧老人..... | 97 |
| 四、「酒神」與「阿波羅神」的合一..... | 97 |
| 第四章 「個體化」的「心靈哲學」..... | 102 |
| 第一節 分析心理學與個體化的哲思..... | 102 |
| 一、分析心理學的哲學思想..... | 102 |
| 二、天主教(彌撒)與療癒..... | 104 |
| 四、佛教「曼陀羅」與個體化的關係..... | 109 |
| 第二節 個體化的外顯意涵..... | 111 |
| 一、個體化與個人主義..... | 111 |
| 二、從「自我孤立」回到「生活世界」..... | 113 |
| 三、時代的意義..... | 114 |
| 四、回歸生活世界——人格即是「道」..... | 116 |
| 第三節 結論..... | 120 |
| 參考文獻..... | 123 |

第一章 緒論

榮格(Carl Gustav Jung, 1875~1961), 是一位來自瑞士的精神科醫師、心理學家。榮格提出了「個體化」¹(individuation)的概念, 並將它應用於「個體」人格的「轉化」與「發展」。他認為「個體化」是爲了讓「個體」的「自我意識」(consciousness of ego)獲得更寬廣的發展。而這種發展即是朝向「自性」²(Self), 讓人格獲得更完整的發展過程。榮格曾在繪製曼陀羅的過程中發現了「自性」(Self), 並認為「自性」即是心靈的核心。因此, 在「個體化」的發展歷程中「心靈」即是朝向「自性」而進行發展。換言之, 即就「個體化」的「歷程」而言, 是爲了尋找真正的「自己」(自性 Self)。榮格在《榮格自傳—回憶·夢·省思》³中說:「事情愈來愈清楚, 曼陀羅就是中心, 它是一切道路的代表, 是通向中心點, 通向『個體化』的道路。…在一九一八~二〇年間, 我開始明白, 精神發展的目標就是自性(Self), 沒有直線演變, 只有自體彎彎曲曲的發展。均勻的發展只有在一開始才會存在; 爾後, 一切便向著中心點發展。」⁴榮格在這裡說明透過「第三物」(曼

¹作者註: 個體化(individuation), 有些譯者將其譯爲「個性化」或「自性化」, 但本文爲了讓論述一致, 故採用「個體化」的譯詞。(本論文在參考其他譯本時, 因有些專業用語在翻譯上的不同; 而爲了使閱讀者在閱讀此論文時的一致性, 因此特別做了此說明。(在此也向原翻譯者至上敬意與歉意)

²作者註: 自性(Self), 是指「所有原型意象的源頭與中心, 也是我們對結構、秩序與全體, 與生俱來之心靈傾向的源頭與中心。」(請參閱 Murray Stein 著, 朱侃如譯《榮格心靈地圖》, 台北立緒, 2007年4月, 頁285)。然而, 此名詞較容易受到讀者混淆, 有翻譯爲「本我」、「自體」、「大我」, 根據榮格學者 Ann Casement 的說法:「『自性』聖神的部分用大寫『S』寫成『Self』, 以別於指稱個人自己的『我』(self)。」(參閱, Ann Casement 著, 廖世德譯, 《榮格(Jung)》, 台北: 生命潛能文化, 2004年1月, 頁3) 因此, 在本文中說明「意識」與「無意識」核心一致使用「自性」(Self)譯詞作爲區別。

³C.G Jung 著, 劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》, 台北: 張老師文化, 2008年3月初版22刷

⁴同上, 頁257

陀羅)的象徵呈顯「內在心靈」所投射出來的中心點外，同時也間接說明了在心靈中「自性」(Self)才是真正的自己；而「自我」⁵(ego)則需要經由「轉化」的過程才成爲真正的自己，換言之，即是獲得真正的自性(Self)。

在榮格的「個體化」思想中，「自性」除了是「心靈」的中心點外，它，同時也扮演著「整合」對立兩端的角色。因此，從榮格「個體化」的思想脈絡下，「心靈」一直圍繞著「自性」進行著「轉化」的歷程。榮格在《金花的秘密》中曾說：「心靈發展的目標是自性(Self)，並沒有線性的演進，有的只是一種對自己的繞行。單一形式的發展頂多也只存在開始時期；之後，每件事都指向核心。」⁶「自性」成爲「心靈轉化」的軸心。當然，在這個過程中並不是僅是一種數學「公式」的運作；而是一種與自己「內在心靈」對話的過程。因此，我們要思考「自己」和誰對話，如何對話；或是說，回到一個命題，「我是誰」的問題。然而，若從一個「旁觀者」的視角來觀察「誰是我」，或許能逐漸看得清「自己」的原來的面目。

榮格學者莫瑞·史丹(Murray Stein)認爲：「榮格提出的個體化歷程是以兩個主要的運動進行推展…第一個運動和透過分析而拆解無意識有關，鍊金術士稱此爲分離(separation)，也就是把混合的物質分開。…第二種運動是一種合成運動，在鍊金術的用語中成爲合體(conjunction)。」⁷因此，榮格「個體化」過程的第一步即是要先「分離」，這一種「分離」類似榮格在鍊金術中所提到的鍊金術語，即是一種「分離」的過程，將兩種不同並混合一起的物質，透過化學程序進行「分離」的過程。榮格說：

⁵作者註：自我(ego)，「是指意識的中心，也就是我」(請參閱 Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，台北立緒，2007年4月，頁285)

⁶莫瑞·史丹(Murray Stein)著，黃璧惠、魏宏晉等--合譯《英雄之旅-個體化原則》，台北：心靈工坊2012年6月出版一刷，頁11

⁷莫瑞·史丹(Murray Stein)著，黃璧惠、魏宏晉等--合譯《英雄之旅-個體化原則》，台北：心靈工坊2012年6月出版一刷，頁31

個體化(individuation)的概念在我們的心理學中扮演著不可輕視的角色。一般來說，它指個體存在賴以形成和分化出來的過程，它尤其是指心理個體的發展，發展為一種從普遍的集體心理中分化出來。因此，個性化(individuation)是一種分化的過程，它的目標是個體人格的發展。⁸

經過「分離」後的「自我」(ego)，成為兩部分，亦即呈現二元對立的狀態。因此，接續的工作必須要進行「合體」；而「合體」則必須透過「第三方」的調和後，讓「對立」的兩邊保持在一種「動態平衡」的狀態中。如此既不會造成分裂，亦能讓合體物處於穩定狀態，換言之；即是「個體」的人格處於平衡最大的發展性。而在這裡所指的「第三方」即是「自性」(Self)。因此，「個體」在「個體化」的歷程中，必須勇敢的解構混沌的「自我」(ego)；並朝向「自性」(Self)的方向超克「自我」。

第一節 問題提出與研究範圍

何謂「個體化」？，其內涵為何？從上一段的說明中可以理解「個體化」是發生於「內在心靈」的「分離」與「合體」的過程；其中需要有「第三方」，即「自性」作為「轉化」的手段。除此之外，依照榮格的論述而言，「個體化」的歷程，是一種「自發性」的驅力；其目的是為了促使「個體」的人格獲得更大的「完整性」。而其「轉化」的對象是發生於成年人(中年以後)。然而，當我們在探討榮格關於「轉化」的議題前，必須思考一個問題，即，為甚麼我們的「心靈」需要「轉化」？在我們看不見卻可以感覺到的「心靈」中發生甚麼事了？而「轉化」可以為我們帶來甚麼意義呢？「轉化」是為了整合「內在心靈」的矛盾，此

⁸C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁485~486

矛盾來自於「自我意識」(ego)與「無意識」⁹(unconsciousness)的「對立」與「補償」關係。因此，從「分離」到「轉化」中，「自我」(ego)的甚麼被「分離」了？榮格在論述「個體化」的過程中，「自我」(ego)發展，發生障礙因而停滯，或出現「精神疾病」...等心理症狀時。這些症狀的發生往往和個人的「情結」(complex)與「陰影」(shadow)有關，除此之外，「人格面具」(persona)也同樣是需要從「自我」(ego)中分離出來。因此，在榮格「個體化」的理論中「自我」是如何被定義的？我們將進一步深入探討。

除了「自我」(ego)之外，具有調整「意識」與「無意識」對立兩端的「自性」(Self)，在「個體化」的歷程中它是「驅動者」。榮格認為「個體化」是自發性的，而此自發性來自於「自性」試圖讓「個體」在「人格」的發展上具有更寬廣的完整性。然而，「個體化」的對象是「成年人」，對於其他對象而言是否不具「轉化」的功能呢？

「個體化」原則雖然在榮格時代的適用對象是成年人，然而個體化最重要的統整核心是「自性(Self)」。經由後榮格時代學者的研究後，統整核心的「自性(Self)」也在嬰兒的行為中被發現。榮格學者湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)提到，「1960年代中期，來自倫敦的福德罕、蘇黎世的朵拉·卡爾夫(Dora Kalff)、舊金山的羅達·凱洛格(Rhoda Kellogg)的研究都顯示二到三歲的幼兒美術作品中都經常出現曼陀羅圖像。福德罕發展出自我(self)在出生時的分化(deintegration)理論：透過嬰幼兒觀察的研究發現，在產後的最初階段，小嬰兒會有個體化的經驗。卡爾夫在與兒童進行沙遊中發現他們在沙盤中作出曼陀羅。凱洛格是位幼稚園老師和藝術家，她發現兒童二到五歲時經常會以臉、太陽、月亮、和其他圓形意象的形式來畫出曼陀羅，.....所以這意味著這些幼兒也正經驗個體化歷程嗎？絕非如此，但

⁹作者註：無意識(unconscious)，在國內有翻譯成「潛意識」，但在本文中將採「無意識」的說法，做為論述。

這的確意味著個體化理論必須有所修正以涵蓋這些新發現。這些發現代表著『自性』在嬰兒期就聚合，我們也必需以新的角度看待『自性』的聚合。」¹⁰

因此，希望藉由探討個體化的內涵對於「自性」在無意識中的轉化作用，也同樣能適用於不同年齡層；所以我們必須追問一個問題，在榮格學派中分析轉化功能是否能適用不同的年齡。換言之，透過「自性」的轉化是否適用人生下半場的人。榮格學者湯馬士·克許認為，「個體化歷程不是爲了處於前半生的人所設，所以在五十年前，世人對於榮格分析是否適用於處在人生前半期的人們充滿質疑。.....可是在早期，仍有許多年輕人接受榮格學派分析，而且還是以榮格學派的方法處理前半生的議題。無論是透過夢境討論、阿尼瑪與阿尼姆斯、陰影或心理類型問題等，榮格學派分析對處在人生前半段的人仍然有益。」¹¹

榮格學者湯馬士·克許接著表示，「韓德森接著談到前半生個體化經驗與榮格討論的後半生個體化之間的不同。例如在青春期的經驗，當宗教經驗發生時就可能是深刻的自性體驗；還有「墜入愛河」的經驗，通常也和「自性」召喚有關，同時也與阿尼瑪或阿尼姆斯有關。因此，「自性」在出生時就出現，並且一生中都會沿著自我---自我的軸線(ego-self axis)而發展：在生命的不同階段，個體可能會更接近或更遠離自性，這樣的動態關係對於充分發展人類潛能是異常重要的。單獨與「原初自性(self)」接觸是不夠的，「自我(the ego)」與「原初自性(the self)」的互動關係才是最重要的。」¹²從這些觀點而言，不論是在人生上半場或是人生下半場，「個體」的「人格發展」都與「自性」有關。因此，本文所要探討的範圍將以榮格「個體化」的思想概念爲開展核心；並以「自性」(Self)爲軸心，進

¹⁰參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁167、168

¹¹參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁161

¹²參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁168

一步探討「個體化」歷程中，如何把握「自性」作為超克「心靈」轉化的功能。因此本文討論的問題將朝三個方向進行探討：

1. 「個體化」作為「心靈」的基本內涵為何？在榮格的思想中「自我」(ego)是如何被定義的？
2. 「個體化」如何開展，以及在「個體化」歷程中，「意識」與「無意識」的辯證關係是如何發展？
3. 「個體化」對於「個體」在心靈上的意義為何？

本文企圖透過「個體化」的原則概念能進一步對「個體自己」有更完整的認識，並能藉由「轉化」中的意涵讓個體於「生活」中「覺察」在「心靈」中微妙的變化(感覺、情緒...等)，對於「個體自身」的意義為何。

然而如榮格學者所說，榮格的思想治療的範圍已經擴展到童話治療、沙游治療，析夢治療.....等。筆者僅於第二章的部分探討關於人生上半場的「人格發展」希望未來還有機會對此「議題」能有更深入的探討。因此，筆者希望經由本文透過「個體化」的認識後，能夠理解「個體自身」在哪些層面受到侷限。需要進一步面對並整合它們。這些使人受限的事物並不是障礙，而是為了讓「個體自身」獲得更大的成長空間。

第二節 研究方法與文獻探討

榮格「個體化」概念所要表述的是在「心靈」中所發生的「經驗」及「轉化」的現象。而「個體化」概念所主要轉化的架構包含「意識」、「無意識」、「自我」的內容，除此之外，榮格從分析「個體」在無意識中所作的「夢」，及發現各種人類古老原始的「象徵」中，對於個體所開展出的意義。因此，本文企圖以現象學的研究方式，純粹就榮格「個體化」概念中的「內在經驗」。在《當村上村樹

遇見榮格》¹³榮格學者河合俊雄即提到：「我認為榮格派分析家沃夫岡·吉格利希(Wolfgang Giegerich)的方法論，很有參考價值。不論現代的深層心理學如何把焦點放在無意識或是心的幽暗之處，朝向無意識的途徑，都是從已經確立的自我或主體出發。不僅如此，『無意識』的存在，正是因為『意識』的確立，才被製造出來的。相對地，吉格利希的方法論並不是從『自我』這樣外在的立場出發，而是由夢的內在去接近夢；在方法論上，這將是將前現代的存在方式，運用在朝向夢與意象的途徑上。」¹⁴而本文即企圖從「意識」與「無意識」的相對立場中還原榮格「個體化」思想中「內在經驗」在「心靈」中所呈現的「現象」。現象學學者蔡美麗說：「胡賽爾(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938)提出了所謂『現象學存而不論』(Phenomenological Reduction)方法，把一切不能在意識流之中自明性地呈顯彰示出來的事物括剝剔除掉，現象學經過了這一重步驟，則可以獲得嚴格之學的首要條件---有一個絕對自明，無可究問的出發點。在胡賽爾的看法中，所謂無可究問的『出發點』，意即現象學是建立在一些絕無可疑的材料之上的」¹⁵因此，本文將從「心靈現象學」的方式探討「個體化」概念中「內在經驗」如何影響心靈，如何與外在世界聯結，並將實證主義(positivism)暫時懸擱(epoche)。蔡美麗說：「狹義的現象學存而不論的方法，胡賽爾所指謂的，也就是一種把一切不能在意識流內自明地呈露出來，外在於意識流的事物掛起來，放在『括弧之中』(Bracketed)，把它們「置之不議」的方法，意即對意識所「了解」，「意識及」的事物的「實有性」問題，不談不論的態度。」¹⁶因此，本文將實有性的問題先(括弧)起來，避免實有性的問題加入討論，而無法還原事實的真相。

本篇論文寫作內容，主要是參考「榮格翻譯版本(中/英)著作」中與「個體化」思想相關之英文翻譯版本和中文翻譯版本；次要參考書籍為「榮格學者」著作書

¹³河合俊雄著，林暉鈞譯，《當村上村樹遇見榮格》，台北：心靈工坊，2014年12月

¹⁴河合俊雄著，林暉鈞譯，《當村上村樹遇見榮格》，台北：心靈工坊，2014年12月，頁30

¹⁵蔡美麗著，《胡賽爾》，台北：東大，2007年，頁44

¹⁶蔡美麗著，《胡賽爾》，台北：東大，2007年，頁44

寫榮格分析心理學之著作，及「其他學者著作」與榮格個體化思想相關之部分。因此，本文企圖以「榮格著作」中跟其「個體化」思想有關之文獻論述其主張。並參考其榮格學者對於榮格理論的詮釋，以及其他學者與榮格「個體化」理論有關聯之部分，並試圖建立榮格在「個體化」思想中的「內在經驗」。

第三節 論文結構與章節安排

本文總共分爲四個章節，第一章爲緒論。第二章的部分將對個體化的心靈結構作深入探討。首先探討在榮格「個體化」中的「自我」(ego)，在心靈中是如何運作，即其內部與外部的功能爲何。第二個部分則是探討屬於個人的「無意識」，這裡面則包括了個人從「過去」到「現在」經歷抑所累積的情結，或是在「無意識」中未被「自我」所意識到的「情結」及「陰影」是如何在「無意識」中流動。除此之外，從「人生上半場」的人格發展一直到「人生下半場」的「人格面具」是如何形成的。而「個體化」，即是要作爲一位屠龍英雄將這些「情結」、「陰影」、堅固的「人格面具」給整合。然而，除了認識「自我」、「意識」與「無意識」外，也要理解榮格對於「個體」從出生後到人生下半場的「人格發展」是如何形塑的，因爲從這些過程中，我們可以很清楚的發現一些關於「情結」或「人格面具」的端倪。

第三章的部分，將探討關於「個體化」的動態結構，本文在此章節將討論「個體化」是如何展開，「意識」和「無意識」在對立的過程中會產生什麼結果。而此時的「自性」又是如何作爲「超越的功能」使對立的兩者能夠整合。除此之外，也要深入「集體無意識」中，認識榮格對於人類共同的「神話」及「原型」對於現代人的我們有何意義。

第四章的部分，將透過前兩章「個體化」概念的認識進行反思，對於現代的人心靈有何價值意義。並說明「個體化」在進行內在旅程時，與「個人主義」的差異。最後，在此章節作結論，完成本篇論文。

第二章 「個體化」的「心靈結構」

在榮格「個體化」的理論中，首先必須認識「自我」(ego)的內涵為何；若以「個體化」過程的觀察而言，「自我」是必須先被分離的。經由在上一章節中的介紹可以清楚的理解「個體化」首先要分離的是「自我」，然而「自我」的發展在榮格的思想中則可以分為「人生上半場」與「人生下半場」。若從「人生上半場」中的觀察可以發現，在「自我」的形成過程中會受到環境中「無意識」的影響或干擾。但是，若從「人生下半場」的角度觀察，則在此階段的「自我」可能必須承載了在「上半場」中所受到壓抑的「情結」(complex)，和受到環境因素影響而造成在「人格」發展的不健全，其中還包括了「人格面具」(persona)的形成。除此之外，還有另一種與一般社會「價值觀」相對立的「陰影」(shadow)需要被「分離」。因此，「分離」的目的並不在於「消滅」或「忽視」；而是爲了要清楚的對「自我」進行認識，並理解這些承載於「自我」身上的「分離物」對於「個體」的意義為何？如果能對它們清楚「認識」時，即表示保持了一種區別的距離；換言之，即是「分離」完成。而接下來的工作則是要進行「合體」，也就是將「分離物」整合的過程。

然而，這些「分離」總是會附帶「情緒」的產生，因為它們可能是「情結」；也有可能是「個體」所不願面對的「陰影」。因此，本章節將說明「自我」形成的過程；以及「自我」與外在「生活世界」的聯繫關係和「內在心靈」的主要結

構。基本上，透過認識由「自我」所連結而成一體的「心靈結構」後，才能更清楚理解「個體化」的運作歷程，和對於「個體」的自我認識。

第一節 「自我」作為「意識」的中心

一、何謂「自我」

「我思，故我在」，這句是眾所周知的笛卡爾名言，而這個「我」，所代表的內涵為何呢？榮格說：

自我很容易體驗，但不容易界定。從經驗上來說，自我就是我們常說的「我」。一個人說「我餓了」，「我生氣了」，「我是男的」，這裡的「我」就是自我。自我帶有人格的「我性」(I-ness)。¹⁷

在「客體」的「生活世界」中，當我們說「我要」、「請原諒我」、「我愛你」.....的同時，這麼多的「我」都是相對著另一個「你」而言；因此，這樣的「我」在這個世界上的定位，通常都是需要透過別人來為這個「我」定位。而隨著時間的推移，這個「我」在不同的「時空背景」下也開始「相對於「他人」而扮演著不同的角色。在 0~6 歲的模樣是父母眼中的小寶貝；而 6~18 歲上了學校我們扮演著「學生」的角色，和同儕間的關係我們彼此互稱為「同學」。到了 18~30 歲，我們可能繼續求學，也可能踏入了多采多姿的社會，在社會上也因為興趣和努力條件的差異性，我們搖身一變成為了「老師」、「醫生」、「司機」、「工程師」.....等不同的職業「代號」。此時，當我們打穩了經濟基礎後，也開始與喜愛的人邁向婚姻的另一端。因此，我們開始展開另一個新角色的扮演，成為人「夫」或為人「妻」；而當小寶貝誕生後，我們的身分轉變成為人「父」或

¹⁷傑佛瑞·芮夫(Jeffrey Raff)著，廖世德譯《榮格與鍊金術》，人本自然文化出版，2007，頁 46。

爲人「母」，角色從以前的「被照顧者」轉變爲「照顧者」。依此類推，一直到我們生命的終點，在此過程中我們不斷改變「自我」的角色以符合時空環境的需要或期待。換言之，即是在不同的時空中，爲了生存或集體社群的互動關係；必須戴上許多種不同角色的面具。因此，我們不禁會追問，哪一個才是真正的「我」，而「我」又是誰呢？到底，「誰」才是「我」。然而，這個「我」是如何構成的呢？

榮格說：

甚麼是自我呢？自我就是一種複合體，首先它由你對你的身體、你的存在的一般性知覺構成，其次由你的記憶所構成。你具有已然如此的某種觀念和一長串的記憶，這兩點就是我們稱爲意識者的主要構成。¹⁸

依照榮格的論述而言，首先要構成這個「我」必須先具備「意識」的能力，有了「意識」之後，我們才能夠開始學習、思考、認知、判斷.....。此時的「我」並依照以往所學習的經驗，對於外界的事物進行價值判斷、思考或採取一些必要的作爲。因此，控制這個「意識」的「自我」便成爲了「意識」的中心；「它」在我們的生活世界中，運用「理性」的經驗主導著我們的生活事務。當然，我們會認爲以上的論述都是很合理，我們內在的「意識」都是很妥當地受到「自我的控制」。但是當我們提到「惻隱之心人皆有之」這個議題時，我們必須要開始提出質疑，「惻隱之心」是屬於「自我」控制的「意識」所產生的行爲嗎？在此行爲的當下，「自我意識」並沒有做出是否有危險的「價值判斷」，而是以「直覺」的本能方式採取了「道德」行動，而表現出「救」的行爲。因此，我們必須提出質疑，在我們的內心深處，除了「自我意識」外，是否還有其他的未被我們發現而存在的心理事實？

¹⁸CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯(2011.5)，《象徵生活》(北京：國際文化)，頁 13

二、「自我」作為「意識」的中心

榮格認為個體的「自我(ego)」於一般內的在心理中能「經驗」到的只有「意識」。榮格學者傑佛瑞.芮夫(Jeffrey Raff)認為，「在榮格建立的概念中，自我是意識的中心，所以也是使我們知覺經驗的工具。自我一和某心靈內涵接觸，那個內涵就可以意識得到，否則，那個內涵便是潛意識。」¹⁹除此之外，在我們心裡，還有存有一種「自我」可以經驗但是卻無法控制的現象。即是，「夢」。例如，在晚上睡覺時我們所做的「夢」，在「夢」中我們可能夢見了令人悲傷的事情而流淚，也或許我們夢見歡樂的事情而開懷大笑；但是當我們醒來的時候才發現這只是一場「夢」。在這裡，我們不禁要對「自我意識」提出質疑：「夢」是「自我」所能控制嗎？如果不是，那麼這種「自我」無法控制的「非意識」會是甚麼呢？

榮格說：

在我們的生活中有四分之一，三分之一，甚至是二分之一的時光都是在無意識中虛度。早期的孩童時期也是處於無意識中。每一個夜晚我們便沉入無意識中，只有在醒時至睡時的這段期間才或多或少具有清楚的意識。²⁰

因此，我們發現了一個心靈秘密，在「自我意識」的「主觀性」不是過於強勢主導的控制下，還藏有另一個我們無法覺知的「心理狀態」會「自發性」的出現；而在榮格的論述中則稱此為「無意識」(unconsciousness)。然而除了在「無意識」的狀態中會有「夢境」的出現外，其他時候是否也會出現類似「無意識」的狀態呢？一般而言，我們所能看到的就是喝酒醉或嗑藥的人會呈現「無意識」狀態，或是在傳統的廟宇民俗活動中，也可以看到被神明附身的「乩童」……等，

¹⁹傑佛瑞.芮夫(Jeffrey Raff)著，廖世德譯《榮格與鍊金術》，人本自然文化出版，2007，頁 47。

²⁰Jung, C. G.(Carl Gustav), *Analytical psychology :its theory and practice ; the Tavistock lectures*, 1970 , New York , p.6

也會呈現「無意識」狀態。因此，在此脈絡下我們得到了一個結論，即「無意識」的呈現可區分為：「自發性」的，例如做夢、與「非自發性」的，例如使用藥物。

當我們明白了「意識」與「無意識」是彼此共存於心靈後，我們要繼續追問的是：「無意識」在我們的內心中占了多大的比例？或是說，「無意識」其實僅是「意識的附屬品」，又或者是「無意識」與「意識」的比例分別為各自一半。

對此榮格認為，

意識就像是未知的巨大潛意識區域之上的表皮或者外殼。我們不知道潛意識的支配範圍有多廣，因為我們對它根本是一無所知。²¹

如果「無意識」的範圍是如此的寬廣，那麼「它」存在於「心靈」的意義為何？是否會影響到我們的正常生活呢？

事實上當我們明白「自我」是「意識」的中心，而「意識」是由身體的「感知功能」和「記憶」所構成後，我們必須更進一步探討的是，「意識」的真正內涵為何，以及它如何在我們日常生活中進行運作。在榮格的學說中，榮格將「意識」區分為應對「外部」事物及應對「內部」事物兩大區塊。而在這樣的區分下，則更容易明白「意識」的內涵為何。

在意識中，你能識別出眾多的機能。它們可以使意識在外部心理事實和內部心理事實中具有導向性。我所理解的外部心理事實是一種關係體系，這種關係存在於意識內容和出現在環境中的諸因素與事實之間。它是一種定向體系，負責處理由我的感官機能所給予我的外部事實。另一方面，內部心理事實也是一種關係體系，這種關係存在於意識內容和假定潛意識內容

²¹CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯(2011.5)，《象徵生活》(北京：國際文化)，頁 11。

之間。²²

透過內部意識及外部意識的區分，將有助於我們釐清內在「心理事實」在運作時，到底是「意識」在作用或是「無意識」在作用。換言之，如果可以知道自己的感知作用被啟動，將有助於我們整理自己的思緒。因為感知的功能被啟動，通常可能讓「自我」發展成兩個面向；一種為正面的「自我」發展，另一種為負面的自我發展。而這兩種面向的發展即不斷的影響人格的形塑。因此，透過對「自我」的認識，除了可以認識自己外，也可以讓失序的心靈找到整合的方法。

三、「意識」做為外部「生活世界」功能

根據榮格的說法：意識的外部功能是指「意識」作為與外部連結而所產生的種種現象而言。然而，意識的外部功能一般而言也是一種關涉知識與經驗法則的來源之一，而通常我們都是受到這些「經驗法則」而建立我們對事物的理解或批判。而就意識與外部關係的連結而言可區分四種方式，榮格說：

「意識在生活經驗中的取向便有較明顯的四種方式。感覺(sensation)(即感官知覺)告訴你某些東西存在；思考(thinking)告訴你它是什麼；感受(feeling)告訴你是否同意它；直覺(intuition)告訴你它何時來，何時離開。²³

感覺是一種直接與身體器官連結的關係，經由皮膚，我們可以感覺外在的氣溫是冷的或是熱的；透過眼睛、耳朵等功能感知外在的一切事物，而在此感官功能的作用下，則是屬於一種經驗性質的範疇，並不涉及價值或理性的判斷。

我們先看外部心理事實的機能。首先我們有感覺，即我們的感官機能。我

²² CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯(2011.5)，《象徵生活》(北京：國際文化)，頁 13-14。

²³ Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 53~54

把感覺理解為法國心理學家所謂的“實體的機能”，即通過我的感官機能所給予我的、被我意識到的外部事實的總體。所以我認為，法語短語“實體的機能”以最易理解的方式對感覺進行了解釋。感覺告訴了我們有某物存在：它沒有告訴我們此物是甚麼，也沒有告訴我們關於此物的其他東西；它僅僅告訴我們有某物存在。²⁴

而當我們感覺到了事物存在的事實後，則要開始進行思考，並對事物做出價值判斷，例如，當我們看到了一朵花後，我們會思考判斷這朵花在分類學上的意義是屬於植物類，並開始對花的形狀、花瓣的數目、花序的排列進行歸類。而這樣的一種功能作用也就是榮格所定義的第二種功能，思考。

第二種能夠識別出來的機能是思考。……思考以其最簡單的形式告訴你---事物是甚麼，賦予該事物一個名稱。它增加了一個概念，因為思考就是知覺和判斷(德國哲學家稱它為統覺)²⁵

當我們思考後，開始對事物進行判斷，然而在此過程或多或少會在心裡產生喜、怒、哀、樂等感覺，例如，走在路上撿到錢會感到很幸運；相對地如果踩到狗屎的話就會感到有點懊惱。換言之，我們的感官讓我們覺知看到鈔票和踩到狗屎這個事實，而思考則是判斷鈔票的價值和狗屎要如何清除的方式。而在此同時，帶有情感性的現象也會在心理出現，而這也是榮格的第三種功能，「情感」。

第三種你能夠識別的機能在日常語言中有一個詞語叫情感。……情感通過它對事物價值的情感體驗把情況告知于你。例如，情感告訴你一件事是可接受的，還是不可接受的。它告訴你一事物的價值是甚麼。鑒於這種現象，你不能在缺乏某種情感反應的情況下，進行認知和感知。始終處於某種能

²⁴CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁14

²⁵CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁14

夠為經驗所呈現的情感狀態。稍後我們將會討論這些內容。這裡關於情感的“令人震驚的”東西就是：它跟思考一樣，是一種理性機能。²⁶

榮格所定義的「情感」與一般大眾所認知的較為不同，一般人會認為情感指的應該是一種「情緒」，包括我們所知道的喜、怒、哀、樂。但榮格認為「情感」是具有「意識」辨別性的理性，是一種理性的機能，它具有價值的判斷，而這一種判斷是屬於理性的範疇。因此我們也合理地推斷，「情感」是可受「意識」控制的。

我把“情感”解釋成一種有關評價的機能，但是我沒有為它附加任何特殊的意義。我認為，如果情感是辨別性的話，它就是一種理性機能。當它碰巧不是辨別性的，那麼它具有的所有古老的特性都能用“非理性的”一詞總括起來。但是，有意識情感卻是一種有辨別性價值的理性機能。²⁷

如果「情感」是一種理性的機能，那麼「情緒」也應該從屬於「情感」的一部分，則我們的「意識」即有能力控制我們的「情緒」，然而我們看到的往往卻不是如此。因為我們常常會遇見一些「暴怒」或「情緒失控」的人；在此當下，我們會認為這些人失去了「理性」，因為他們的「情感」無法被「理性意識」所控制。

在你擁有情感時，你是擁有控制力的。你在情境之外，並且能夠說：“我對他懷有極好或者極壞的情感。”一切都寧靜如常。你能平靜的告知某人，“我恨你”。.....但是，當你心懷惡意地說出它時，你就有了情緒。²⁸

²⁶CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁14

²⁷CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁23

²⁸CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁24

「情感」是否如榮格所言是「理性」的？在此，榮格認為「情感」和「情緒」兩者是具有差異性的；「情感」並不等於「情緒」，而兩者最大的差異點在於「情緒」具有生理上的現象發生，例如，脈搏跳動的次數增加、血壓升高等....。而「情感」則無此生理情形。因此，榮格認為使用「情感」可正確表示個體整處於「理性」的狀態，並可受「意識」所控制的；而使用「情緒」時，則明白的表示個體的「理性意識」正處於失控狀態中。榮格說：

如果你研究情緒，就總是會發現：每當涉及一種表現為神經生理興奮過程的狀態時，你就能使用“情緒的”一詞。因此你能在一定程度上測量情緒，這不是指它們的心理部分，而是指生理的部分。你們都知道詹姆士-蘭格 (James-Lange)的情感理論。我把情緒做為情感，它同“某種影響你的東西”是一樣的。它對你有所影響---它妨礙了你。情緒正是那種使你失去自制力的東西。.....所以，不同之處就在于：情感沒有物理的、有型的生理顯現，而情緒卻表現為變動的生理狀態。.....當你意識到你一般狀態的生理變化時，你才是真正處于情緒之中的。²⁹

榮格會使用「情緒」這個詞彙是有其脈絡可循的，因為榮格在許多病例中發現患者常常會因為觸動心理的某個「情結」，而造成「情緒」失控或是呈現「非理性」的狀態。當然在此所要表述的是，這些「情緒」在我們「心靈」所代表的意義。因為它們或許並不是使用「理性」就能夠整合這些「情緒」背後所代表的「意義」。相對地，「理性」或許能夠幫助「個體」進行「省思」，進而走入整合的階段。因此，重點在於「個體」對於「內在覺察」的敏感度。除此之外，榮格在使用「情感」這個詞彙或榮格在表述「情緒」這個詞彙時，也是間接的在表述造成「情緒」失控背後的關鍵因素，即「情結」。而「情結」是屬於心理「無意識」的部分，我們將在本章第二節做更完整的論述。

²⁹CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁23

前面已經說明了三種機能，接下來將說明第四種機能：榮格說：

最後一種被定義的機能---直覺---似乎非常神秘。而且大家知道，我也像人們所說的那樣“非常神秘”。那麼，這就是我的一種神秘主義！直覺是一種機能，通過它你會發現即將來臨的東西，而這是你實際上不能做到的。但是直覺會為你做到這一點，並且你還會相信它。如果你在房間內過著規矩的生活，做著規範的日常工作，那麼，它就是一種你通常用不到的機能。但是如果你在進行股票交易，或者身處中非，那麼你就會竭盡全力的使用直覺。比如說，你雖然不能預料到是否你在叢林中轉個彎之後就會遇到一頭犀牛或者老虎，但是你有一種直覺，這可能會挽救你的生命。所以，你會看到，“在自然狀態下的大量地使用直覺，在未知領域里冒險的人、作為開拓者的人會使用直覺”。發明家會用到它，裁判者也會用到它。無論何時，當你不得不應對你還沒有確定價值和確定觀念的陌生情境時，就會依賴那種直覺能力。³⁰

榮格認為「直覺」具有神秘性，而會造成神秘性的原因是因為「直覺」不具邏輯性，沒有規則可循，屬於非經驗性質的，我們常常會使用「第六感」這個名稱來理解「直覺」神秘性。換言之，「直覺」因為無法透過感官所經驗，也不具邏輯性質；因此我們也可以推論「直覺」的出現是屬於「自發性」的，是從無意識中浮現的。

我認為，直覺是一種不嚴格依賴于感官的知覺，但是，它卻依賴于無意識。……
例如，預見的夢，心靈感應現象，以及所有類似的東西都是直覺。我大量地見到它們，並深信它們的存在。³¹

³⁰CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁16

³¹CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁16

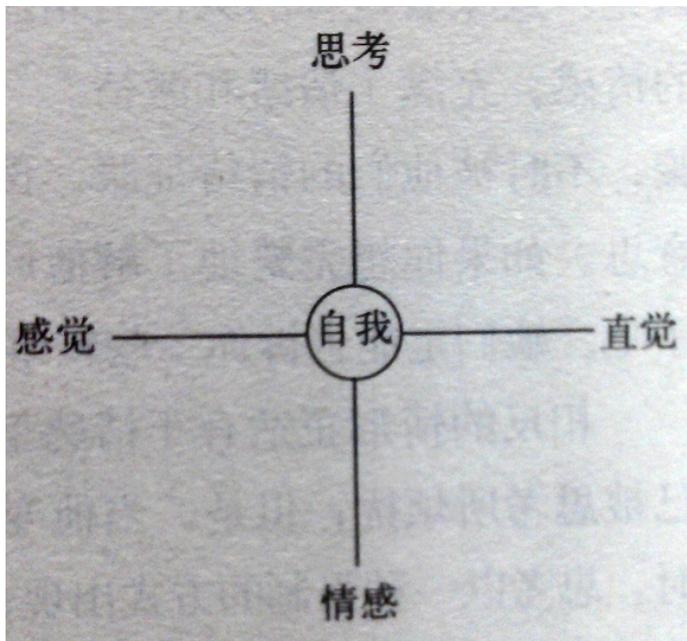
榮格希望藉由這四種內部功能可以了解自我意識運作的狀態，並了解自己哪一個部分比較強，哪一個部分比較弱。而我們也可以從榮格的相關案例中得知，有些人的「意識功能」只有「感覺」和「思考」在作用，而缺乏「情感」的能力。因為個案的「情感」從小即被母親所掌控，也就是所謂的「母親情結」(mother complex)。在這樣的條件下，「個體」即喪失了一種「情感」的生活，在與他人的人際關係互動中，只有「理性」功能而沒有「感性」的功能。因此，這樣的結果將造成個案無法自然的表達「情感」，或因為缺少了「情感」功能而無法以「同理心」的立場去感受對方的心情或關心對方，尤有甚者可能因不當的舉措而傷害了對方。換言之，當我們可以認清自我意識中的機能運作時，我們也可以了解自己的行為模式，並作為修正的參考；同時也可以用同樣的認識去理解他人，理解他人的感受或是包容他人的不足之處。

當然，這四種判準只是一種參考的方式，榮格認為在我們的行為中除了這四種機能外，還有其他的行為模式；例如，尼采所說的權利意志，和個人與生俱來的性格...等等。這些都會左右我們的行為模式，因此這些行為除了可以明白自己的成見外，也可用來作為描述他人行為模式的說明。榮格說：

讀者亦須了解，這四種人類行為類型的判準，只是許多類型的其中一部份，其他還有像權力意志、脾氣、想像、記憶等等。它們不是教條，它們的基本特性使得它們適於用來做分類判準。當我被要求為父母向小孩解釋、為丈夫向妻子解釋、以及反過來為另一方解釋時，我覺得特別有幫助，它們在理解自己的成見時也特別有用。」³²

³²Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 53~54

由以上各論述可以得知「自我」與「意識」的關係(如圖一)，



圖(一)機能³³

³³CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁17

「自我」是「意識」的中心，「意識」是可受控制的。因此，當我們的「意識」和「生活世界」連結時，會使用「理性」的方式建立一種價值判斷的行為模式。但是當我們進入「情感」的範疇時，在某些時候「理性的意識」會變得非常薄弱，甚至無法覺察。或是說，是一種特殊「情結」影響了「自我」的判斷。因為「情感」所牽扯的範圍往往非常寬廣，在裡面包括了親情、友情、愛情，還有關於信仰的價值.....等。例如外科醫師通常無法為自己的家人做重大手術，因為在此這個過程中「自我」的理性態度；將會受到這種親情「情結」的影響，因而在「心理」上產生一種矛盾的感覺。因此，在我們的內心深處除了「意識」之外是否還有另一種不受「意識」控制，而自行運作的事物或機能呢？如果有，這將會對我們的「自我意識」造成威脅也令我們感到不安。因為我們無法確定「它」何時會出現，或用甚麼方式出現。榮格說：

心理機能一般都受意志控制，或者說是我們希望它們如此，因為我們害怕所有自主運行的東西。當機能受到控制，就不必再考慮它們自身的用途了，它們能被意志、被選擇，能在強度上倍增加，能被我們稱為意向的東西---意志力所引導。但是它們也能以一種自然的方式運行，也就是說，它們替你思考，替你感受---經常是，它們這樣做，而你甚至不能阻止它們。或者是，它們無意識的運行，以至於你不知道它們做了甚麼，儘管無意識中已經發生的情感過程的結果可能會被呈現給你。然後可能有人會說：“哦，是你生氣了，或者是你受到冒犯了，所以才以這樣的一種方式作出反應。”³⁴

由以上論述可知，榮格認為「意識」是作為個體與外界環境聯繫的一種關係，可以幫助我們在眾多的人、事、物間完成自我定位。然而在我們的心理層面除了「自我意識」外，還有另一種自行運作的機制不被我們所覺知和控制。而這個不被意識所控制或所覺察到的「它」，榮格稱其為「無意識(unconsciousness)」，並

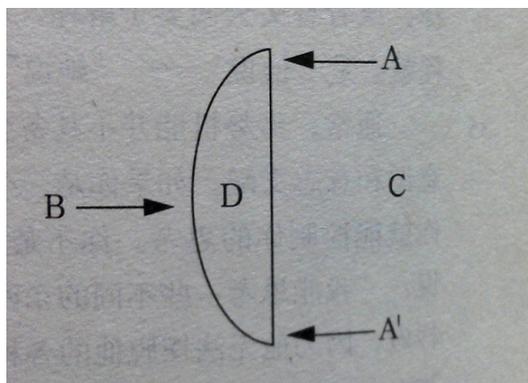
³⁴CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁17

且「自我意識(ego consciousness)」在「無意識(unconsciousness)」中，僅如汪洋上的一個小點而已。榮格說：

現在我們進展到了意識的內部心理機能問題。我剛剛講到的那些機能，會在我們同環境的聯繫中，規範或者幫助我們進行有意識的定向。但是，它們並不是用于認識那些似乎在自我之下的事物之間的關係。自我只是浮動于黑暗事物的汪洋上的那一點點意識。黑暗事物是內層事物。在內層那邊，有一個心理事件層，它構成了一條圍繞著自我的意識邊界。³⁵

如果榮格的論述成立的話，即表示在我們的心理層面存有兩種「意識」，分別為「意識」與「無意識」。而「無意識」是我們無法看透的地方，並且不知於何時會浮現，因此，「無意識」間接的也會對個體的「人格」造成間接的影響。而這種造成的影響往往會朝向兩個面向發展，一種發展是對人格具有正向的意義；另一種則是往負向的層面發展。而對於這樣的一種過程個體的「人格」也將不斷的改變，或是說這也是一種成長。而更重要的是，我們必須正視「無意識」，並認識它，藉以調整它所帶來的影響。榮格說：

我用一個圖來闡明：如果把 AA'當作意識的閾限，那麼，在 D 部分就有一片意識區域同外部心理世界 B 相關。



圖(二)自我³⁶

³⁵CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁20

³⁶CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁20

這個世界由我們剛剛談到的那些機能所支配。但是在另一方面，在 C 部分，是陰影世界。在那裡，自我是某種黑暗的東西，我們無法看透。對我們自身來說，我們仍是個謎。我們只能在 D 部分認識自我，卻不能在 C 部分認識它。因此，我們一直能發現一些關於我們自身的新東西。差不多每一年都有一些我們以前未知的新東西出現。我們總是認為，現在我們已經處于我們之被發現的終點。但實則不然。我們繼續發現著我們是此、是彼、是其他東西。我們不時有令人詫異的經驗。這表明我們一直存有一部份尚且處在潛意識中的、變化著的人格。我們是未完成的，是生長變化的。³⁷

因此，我們可以瞭解，在個體中的人格是經由「意識」與「無意識」不斷的對立、融合進而促成個體的成長。而這也是我們必須進一步認識潛意識的原因，觀察自我的心靈；才能讓心靈的成長更完整。

四、「意識」作為「心靈」的內部功能

在上一章節中可以理解「意識的外部功能」是指與外界有所聯繫而成為個體知識或經驗的來源，而「意識的內部功能」則是屬於「意識」與「無意識」之間的聯結關係。一般而言「意識內部功能」是屬於個人將意識壓抑或儲藏於潛意識的部分。除此之外，還有來自於更深層潛意識的訊息。簡言之，意識的內部功能是作為與潛意識相互連結的關係。

然而根據榮格的說法：在心理的層面可區分為「意識」與「無意識」，而「無意識」通常是一種「自發性」所產生，因為無法控制或預測，因此在「意識」與「無意識」的界限中，只有當「無意識」浮現時才能被「意識」所覺察。榮格學

³⁷CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁21

者 Murray Stein 認為，意識是我們知道的事物，無意識則是所有我們不知道的一切。……「無意識不只是未知的事物，它更是『心靈層面的未知』(unknown Psychic)，我們將此定義……為我們內在事物的全部，它們一旦浮出意識，便與已知的心靈內容沒有任何不同。」³⁸相對地，在「意識」的層次也會因為某些因素而進入「無意識」的層次，而這也是榮格所謂的內部心理層面的第一種機能「記憶」。我們常常會因為遺忘某件事，而在某些時刻「無意識」地想起。榮格說：

內部心理層面的第一種機能就是記憶。記憶或者再生的機能，把我們已經淡出意識的事物、變成下意識的事物、被拋棄或者被抑制的事物連接起來。所謂的記憶，就是再生潛意識內容的那種能力。它是我們能清晰地在其關係中---即在我們的意識與實際上尚不可見的那些內容之間的關係中---識別出的第一種機能。³⁹

由以上論述可知，雖然「無意識」的內容是我們未知的領域，但就記憶的功能而言，「無意識」是「意識」儲藏所。而此「記憶」則包括知識、感官經驗、或情感層面...等等。

榮格說，而第二種內部心理機能則是：

意識機能的主觀構成。……例如，當你遇到一個之前你從未謀面的人，自然你會對他有所想像。你不會一直想像那些你即刻就準備告訴他的東西；或許你在想像那些並不真實的東西，那些實際上並不恰當的東西。很明顯，這些都是主觀反應。相同的反應伴隨著事件和情境而發生。無論客體可能是甚麼，有意識機能的每一次應用，都始終伴隨著或多或少難以接受的、

³⁸Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，2007年4月，台北立緒，21頁

³⁹CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁21

不正當的或者不應有的主觀反應。⁴⁰

榮格認為，我們的「意識」會隨著外在環境的變化而進行所謂的「想像」，而此「想像」通常都是很主觀的進行或建立在「自我」的價值觀上。對我們個體而言有利也有弊。例如，當我們對某些事總是抱持著樂觀態度時，也可能過度的期待而與現實不相符；然而在某些時候則設想過嚴而引起諸多疑心時，又會造成個體焦慮。因此，這一種自我投射的過度想像，即是個體的一種主觀偏見，當我們能夠認識到這一點時，也可以開始自我檢視關於這種「想像」是否有修正的空間。榮格認為第三種內部心理構成不再是一種機能。榮格說：

因為這正是情緒和感情參予其中的地方。它們明顯的不再是機能，而只是事件。因為在情緒中，.....你正當的自我被撇開了，一些別的東西佔有了你的位置。我們說，“他瘋癲了”，或者“魔鬼在控制他”，.....類似於此的東西發生在情緒上。你完全被支配了，你不再是你自己，你的控制力幾乎為零。這正是一個人被他的內層所掌握的那種狀態。⁴¹

此一「事件」代表著受到「情緒」所掌控，而我們也在前面的「情感」部分討論過，在「情緒」的背後所代表的是「情結」。而「情結」是屬於個人在「意識中」所不願面對的而壓抑進入「無意識」。例如：男女間的情傷或災難性的創傷等。由於此一「事件」的條件觸發了個體在「無意識」中的情結。因此，爆發「自我意識」無法控制的「情緒」，同時「意識」也受到「情結」所控制。不過就「條件性」與「時間性」而言，此一「事件」構成的「條件」消失或減弱時，在「情緒」方面會漸趨平靜，而在「意識」的控制層面，「情結」也會因事件的消失而退位不再對「意識」造成支配。因此，在這樣的脈絡下，「情結」就是我

⁴⁰CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁21

⁴¹CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁22

們必須去面對和整合的「事件」。換言之，從時間的意義上而言，這是一種內在的轉化，經由這種轉化可以讓「個體」成長，並創造更自在的心靈空間。

相對的，這也是一種自我認識的途徑，甚麼樣的「事件」會讓自己的「情緒」失控，在這裡面隱含著甚麼樣的「情結」，是自己無法去面對的。因此，唯有當自己發現問題的時候，才能為解決問題邁向下一步。接下來榮格提出了第四種：

榮格說：

第四種重要的內部心理要素就是我所說的侵襲(invasion)。在這裡，陰影層面、無意識層面取得了完全的支配地位，以至于它可以侵佔有意識領域。⁴²

陰影層面就個人而言可分為個性上的陰影及人格上對立面的陰影，前者屬於個人意識已知的部分，例如，自卑、貧窮、或其他心靈上及身體上的缺陷...等，而在榮格的論述中，他認為這也是「情結」的一種，因為當個體面對陰影時，往往會影響「情緒」的波動；而後者所指涉的陰影，則是屬於個體人格的對立面，例如：邪惡的想法.....等，不為「意識」所察覺。關於「陰影」的內涵將在第三章做更詳細的論述。而榮格會使用「侵襲(invasion)」的字彙是因為「意識」受到比「意識」更強烈的控制；而就時間性而言，「侵襲(invasion)」所受到控制的時間會比「事件」更長。然而榮格認為所謂的「侵襲(invasion)」

榮格說：

實際上，它是一種特殊狀態，在這種狀態下，一個人被他的潛意識所控制，任何東西都可能從他那裏產生。一個人會以或多或少正常的方式失去自我控制。例如，我們不能認為我們的祖先認可的一些狀態是不正常的，因為那些是原始人群中非常正常的現象。他們談到魔鬼、噩夢或者幽靈進入一

⁴²CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁22

個人身上，.....當他的靈魂離開了他自身，處于喪失自我的狀態。這種狀況你常常能夠在神經症患者身上觀察到。⁴³

這種「意識」受到控制的情況在榮格的學說中可分為兩種，一種屬於受到外在靈魂因素所控制的「意識」這一類的現象會常在宗教經驗中發生；而另一種則屬於個體「無意識」中的自發行爲所產生的現象。在榮格的學說中，榮格認為在我們的「無意識中」蘊藏著許多的「原型(archetypes)」，而這些「原型」會在某些時刻由「無意識」中浮現，進而取代「意識」的位置進行控制。

榮格說：

在某些日子，或者某段時間，他們突然無法控制他們的能量，無法控制他們自身，受到一種奇怪力量的控制。這些現象本身並不是病態的，它們屬於人的一般現象學，但是如果它們變成習慣性的，我們就能恰當的說它是一種神經症。這是一些導致神經症的事件，但也是存在于正常人中的例外狀況。具有無法克服的情感本身並不是病態的，它只是有些令人不快而已。我們不需要為一種不受歡迎的東西發明出諸如病態之類的詞彙，因為世界上還有其他一些不是病態的東西也不受歡迎，例如收稅者。⁴⁴

換言之，在這裡榮格的論述中說明了一般人在某些狀況下常會具有的行爲現象，而這些狀況也就是榮格所稱的「情結」或「陰影」。它們通常會在個體接觸到特殊的環境或人、事、物時而「自發性」的出現，並讓原本的「自我意識」暫時失去了控制能力。通常我們只會透過當事人的行爲現象去解讀此個體的突然失控的行爲應該是發瘋了或情緒失控；然而透過榮格的論述，我們可以更深入個體的心理進行剖析。

⁴³CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁22

⁴⁴CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁22-23

第二節 「個人」心靈的「無意識」

榮格認為在「潛意識」中可以區分為「個人潛意識」與「集體潛意識」：「個人潛意識」通常與「自我意識」較具關聯性，因此又稱為「表層潛意識」；而「集體潛意識」一般而言，不為「意識」所覺察；只能透過「夢」、「字詞聯想」、「積極想像」或是「東方的冥想」、「禪修」．．．等方式，才能獲得覺察。

「表層無意識」的內容，通常作為個人意識的儲藏所，裡面含括記憶或受到壓抑的情結、陰影．．．等。而這些內容與個人的成長環境和文化背景息息相關。因此透過對「表層無意識」的認識，也可以進一步的認識「自我的心靈」，真誠的面對「意識」所壓抑的內容；並更明確的了解「自我」與生活的聯結、社會的聯結及文化聯結的關係。而這種認識對於「自我」而言，可以更明確的作為「自我」在環境中的定位。

「深層無意識」的內容部分，則存在著「集體共同性」與「個別的差異性」。「集體共同性」的內涵建立在「集體無意識」的基礎中，榮格認為「集體無意識」具有普遍性與先天性並為全體人類所共有，關於這一部分將在第三節人格發展做說明。而在「集體無意識」中還有「原型(archetype)」，榮格學者莫瑞·史丹吉認為「原型是心靈能量與模式的主要來源」¹。「原型(archetype)」在個體中則會因個體的「自我」態度、成長、或所面臨的問題，而呈現其作為修正或補償「自我意識」的暗示。當然這種暗示通常不被「意識」所採納甚或受到「意識」的壓抑，而結果也通常造成「意識」與「無意識」的對立。因此，在這種對立的範疇中，則必須透過「自性(Self)」的整合才能讓「自我」獲得成長，讓生命的歷程更「完整」。

¹參閱 Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，台北立緒，2007年4月，頁110

一 「心靈」的表層「無意識」

根據榮格學者 Murray Stein 的說法，「表層無意識」是作為「意識」的記憶儲藏所，而「無意識」必須透過「意識」的認知後才能完整的彰顯。因此，「意識」和「潛意識」之間，一方面是「互補」的關係，而另一方面則是「對立」的關係。「對立」的關係，已於上一章節「意識的內部功能」說明。除此之外，「自我意識」在生活中，會因某些因素而壓抑「情緒」或「傷痛」並壓抑於無意識中，因此形成了「情結(complex)」。²「情結」對於自我而言，是一個開關。當此開關的按鈕被觸動時，隱藏於「情結」中的「情緒」同時也跟著爆發。榮格學者 Murray Stein 認為：在表層「無意識」中還存有個人的「陰影(shadow)」，「陰影(shadow)」通常為「自我的對立面」或是說「陰暗面」³；陰影必須透過個體的「自我(ego)」對外在「客體」的「投射」才能發覺。如果「自我(ego)」能對於「表層無意識」的認識，澄清陰影，則將有助於「個體」的「人格整合」。

二、「無意識」與「意識」的關聯性

承第二節中「意識功能」的論述中可以得知，「意識」僅是「內在心理事實」中的一部分，而另一部分則是由「無意識」所構成。

榮格在此也用圓球作了一個比喻：

「心理是由兩個不相稱的半球組成的，二者一起構成一個整體。人們往往認為自我意識能夠吸收無意識，至少希望這一個解決的辦法是可行的。」⁴

²參閱 Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，台北立緒，2007年4月，頁46~74

³參閱 Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，台北立緒，2007年4月，頁46~74

⁴參閱 Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁228

然而事實上「意識」不僅無法吸收「無意識」，相反地，「無意識」是作為「意識」的儲藏所，而且在「無意識」中所含括的內容也是我們意識所不知的。榮格也認為，「無意識」也包括了創造性的思想與概念，許多的創意及所謂的靈感也都是經由「無意識」中所浮現的。榮格說：

「就像意識內容會消失轉化為潛意識，而從來不曾被意識到的新內容，也可以由無意識中發生。例如，我們可能微微感覺到某些東西正在轉化為意識的關鍵點上——渺茫間有物生、無事間起疑情。由於發現到無意識不只是過去心靈經驗的儲藏所，也充滿了未來心靈處境與念頭的胚芽，. 除了長時距的過去潛意識記憶外，耳目一新的思維和創造性觀念也可以自無意識中自動現身，而這些思維和觀念從未被意識到。它們像蓮花一般，由心靈的黑暗深淵中升起，形成了無意識心靈最核心的部份。」⁵

在榮格的學說中，「意識」從來就無法得知關於「無意識」的部分，唯有當「無意識」自我表露時，才能被「意識」所覺察。相對的我們唯一所能知道「無意識」的途徑，只能透過「意識」的表達才能夠具體呈現。依此脈絡，我們也可以推定「無意識」具有自行運作的主體性，榮格認為「無意識」在心靈中其實是有意識地在進行運作，並且認為「無意識」所表露的訊息，應作為參考的重要依據。榮格說：

因為無意識就是無意識，我們同它沒有關聯。我們只能同有意識產物打交道。我們認為有意識產物源自於所謂的無意識領域，即哲學家康德在他的《人類學》中談到的作為半個世界的“模糊表象”領域。關於無意識，我們要說到的，也就是有意識心靈要說到的。無意識心理是完全未知的一種本性，始終以有意識的方式被意識所表達，這是唯一能夠做的。我們不能超

⁵Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 24

越其外，並應始終把它作為我們意見的終極判定。⁶

榮格認為我們應該聆聽「無意識」所發出的訊號，因為當「意識」陷入某種混亂或偏執而無法自覺的時候，它會在適當時機透過「夢」或其他方式警告個體，需要針對混亂或偏執的那一方面作修正及調整。而這個過程也是榮格所謂的「個體化」(individuation)過程，此過程的意義在於整合「意識」與「無意識」間的對立關係，進而促使個體的人格更臻完整。榮格說：

「無意識也像意識一樣知覺、感受和思維，也像意識一樣具有目的和直覺。這一點，我們從心裡病理學領域，從對夢的過程的研究中，找到充分的證據。意識和無意識的心理機制，只是在某一方面才有著本質的不同。儘管意識更精確集中，但同時它也短暫易逝，並且僅僅指向直接存在和直接注意的領域；何況它所容納的僅只是個體在幾十年經驗中接觸到的那些材料。」⁷

「無意識」相對「意識」而言，「無意識」就像浩瀚的大海，而「意識」在大海中只是一個小點。榮格認為「意識」所累積的經驗不過是數十年，而「無意識」所蘊藏的內涵卻貫穿整個人類史，而這一部分也就是榮格所謂的「集體無意識」。⁸

「集體無意識」在榮格「無意識」的學說中屬於深層的部分，同樣屬於深層的部分還有「原型」的意象。關於「無意識」表層的部分在上一節中已經有提到的「情結」、「陰影」，或是「幻想」、「創意」...等，這些在「無意識」中都

⁶CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁10-11

⁷榮格著 鴻鈞譯《分析心理學—集體無意識》(結構群文化事業，民79年9月5日)頁16~17(分析心理學的基本假設)

⁸參閱 Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月

是被歸類在淺層的位置。而這樣的一種區分標準，通常是相對於「個人無意識」表示淺層，而「集體無意識」則表示深層。

三、「個人無意識」中的「情結」

「情結」一詞是榮格在「字詞聯想研究」中開始使用，根據榮格學者莫瑞·史丹的說法：「這是他從德國心理學家習恩(Ziehen)借來的名詞，但是通過他自己眾多的研究和理論化的努力，卻擴大豐富了該詞的內涵。這個名詞後來被佛洛伊德採用，也被心理分析學派使用，直到佛洛伊德與榮格終結了彼此的關係為止。」⁹而在「字詞聯想」的實驗過程中當受測者在針對某些詞彙的反應時，會產生起伏較大的生理現象，即上一章所論述的「情緒反應」。榮格認為在這種「情緒反應」的背後隱藏著「情結」，然而造成情結的種類及原因相當複雜，例如：兒童時的創傷記憶、或較早期的情感經驗……等。而這些想法也都和佛洛伊德的思維一致，但榮格後來卻發現在這些「情結」的背後不僅止於個人所壓抑或傷痛的記憶；其中還隱含著「集體無意識」中「原型」的意向。因此，這也是榮格和佛洛伊德的不同處，榮格將「情結」和「無意識」的內涵擴大了；相對的佛洛伊德的學說僅限縮於「性」、「欲望」的壓抑內容。

因此榮格認為除了「個人性情結」外，在更「深層的潛意識」還包括「集體性情結」，未被我們所意識。而就「個人性情結」而言，榮格認為：

「情結是心理內容的一種混合物，它可以被表述為一種特有的或者有可能是痛苦的情感沉澱，一種通常不願公開的東西。它就像是一種彈射式的撞

⁹Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，2007年4月，台北立緒，頁48

擊，穿過厚厚的人格面具，直到黑暗層面。」¹⁰

每個人或多或少都會經歷到這種情形，即是一種不願被公開或因創傷而壓抑到無意識裡的「事件」，當個體因環境因素或在某些時刻此一「事件」的按鈕被觸動時，則往往會造成個體異於平常的行為反應而出現「情緒」失控的現象。

然而「情結」的影響範圍深廣也不一，榮格認為：

具有特定壓力和能量的情結，有形成其自身的一些人格傾向。它會使胃不舒服，使呼吸不舒暢，使心臟受干擾——簡言之，它就像是一部分人格那樣展開活動。¹¹

因此，「情結」除了造成生理上的變化外，同時也直接干擾個體「自我意識」的控制能力；換言之，這一種情結會形成另一個自我。榮格說：

情結有一種意志力，一種可以說成是自我的東西，所以我們發現，在精神分裂的情境下，它們會從有意識控制中解放自身，直至顯而易見的程度。¹²

榮格認為「情結」有正向的一面，亦有負向的一面。負向的一面的「個體意識」會受到「情結」的控制，而此時個體即須透過分析來整合這些情結。而正向的一面則是對於藝術家而言，他會犧牲一切而執著於藝術的創作，而創造出不凡的作品。¹³因此，「情結」對「自我」而言，有利也有弊。端看我們如何去面對它，當我們選擇面對的時候，雖然有可能會感到傷痛。因此，面對「情結」是需要學習的，而這也是一種成長的契機。

¹⁰CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁41

¹¹CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁59

¹²CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁59

¹³參考：C.S.Hall & V.J.Nordby 著，史德海、蔡春輝譯，《榮格心理學入門》，台北：五洲出版社，民77，頁35~36

四、「自我意識」的對立面「陰影」

「陰影」也如同「情結」一般，可區分為「個人性陰影」和「集體性陰影」。當然這樣的區分並不代表就是絕對的一種情形，因為在無意識中是許多交錯的網絡相互連結。榮格在解夢的歷程發現，「個人性」和「集體性」常常夾雜在一起。因此，依「個人性陰影」而言，是相對「意識」而言；榮格認為「陰影」是「自我意識」的對立面若以物理現象的方式來表達，學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)認為：「正如任何亮光總會投下陰影一樣，自我意識之光也會在人的個性中投下一個陰影。這一陰影與自我的力量和潛力的關係，同膠捲底片和照片的關係一樣。」¹⁴而這一種對立關係即如「黑」與「白」，「善」與「惡」，「光明」與「黑暗」的對立關係，如果再細分的話則可區分為與「自我形象」相違背，與「他人形象」違背。「自我形象」事關「自我」的道德價值觀，我們常常認為一些邪惡的想法或不道德的想法並不存在於「自我」的心中，但榮格認為：

「在意識領域我們是自己的主人；我們似乎是“主因”自身。但是如果我們跨過陰影之門，我們會恐怖地發現我們是未曾見過的主因客體。」¹⁵

當我們跨過陰影之門時，就會發現其陰暗面，包括自卑、不健康的想法等，不願承認又與「自我」心中的價值觀相違背的事情。「他人形象」則是活在別人的形象中，完全的失去自我。學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)認為：「我們總是喜歡表現出，似乎那些不健康、不道德的因子在我們自己身上並不存在，或者對我們的生活沒有絲毫的影響。要承認我們個性之中的陰暗面，如：自卑感、非分的衝動或者是可恥的行動和希求，是一件既困難又痛苦的事情。它與我們心中的自我形象相違背，也與我們希望自己出現在他人面前的形象格格不入。」¹⁶

¹⁴羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》(立緒文化，民86)，頁81

¹⁵Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁21

¹⁶羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》(立緒文化，民86)，頁81

然而有時候面對現實環境時卻不得不顧及他人心目中的形象，此時失去「自我」的分野在於個體是否對於這一層陰影是否有所認識，或只是順從著他人的價值觀而存在，關於這部分就與榮格所說的「人格面具」有所關聯，戴上面具是爲了保護「自我」，如何做得恰如其分則需要多方摸索調整。

雖然「自我意識」並不承認陰影的存在或是壓抑其進入無意識中，這並不代表「陰影」就會消失無蹤。相對的學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)認爲，「榮格注意到這一陰影是如何經常地隱沒於無意識中，或者甚至被無情地壓抑下去，以維持我們道貌岸然的面孔與虛幻無實的完美之感。然而陰影及其力量並未消逝於無意識之中，這正如我們身體的陰影決不由於被忽視而喪失，其蔭蔽他物的能力也是一樣。……這種心中的陰影若受到壓抑或否定，仍然會在幕後運作，從而導致神經性或強迫性行爲。」¹⁷因此，面對陰影才能真正和陰影共存。

然而當我們知道了這些所謂的「陰影」現象時，我們該如何去發現「自我」是否受到這些「陰影」的操控呢？這些「陰影」可以經由分析師透過對「夢」的分析而發現「無意識」中所欲表達的內涵。以下就透過榮格所分析過的一個「夢」來說明「陰影」的投射及其如何控制「意識」。榮格說：

在我記得的一個案例裡，一個女人對她在心理學上的聰穎理解頗為自豪，她經常夢見一個女人。她平常與這個女人交往時並不欣賞她，覺得她是個愛慕虛榮、不老實、喜歡搞陰謀的人，但這個女人在夢裡幾乎以姊妹姿態現身，友善而可愛。我的案主無法理解，為什麼她那麼討厭的一個人，在夢裡變得如此可愛。但這夢試著在傳遞一個訊息，她自己已經被類似另一個女人的潛意識性格「暗中糾纏」(shadowed)。我的案主對自己的性格很清楚，所以她很難了解，這個夢其實是在告訴她，自己內心的糾結和隱藏的動機，

¹⁷羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》(立緒文化，民86)，頁82

這些糾纏動機的潛在影響力不止一次使她與朋友吵開了，她其實是為了自己的這些無意識糾結和動力而責備別人，而不是為她自己。¹⁸

經由這個「夢」的分析，我們可以發現案例中受分析的案主「陰影」投射在另一位「女人」身上，而這位女人也是這位案主所討厭的對象。因此這一種討厭的趨向，即是「自我意識」投射進入「無意識」中的「陰影」層面所投射而出的。換言之，個案所要處理的是關於個體心靈內在「無意識」層面的「陰影」，而不是經由「無意識」中所投射到「外在世界」的女人。因為「陰影」是「自我意識」所無法意識到的，只能經由外在人、事、物的投射，才能經驗得到。

然而對於我們而言，當我們「意識」到「陰影」時，我們應該採取甚麼樣的態度面對呢？消滅「陰影」或是和「陰影」共存？對此榮格認為：

「如果我們能夠看見陰影(Shadow)。並且能夠容忍有陰影存在這一事實，那麼問題的一小部分就已經得到了解決：至少我們已經把個人無意識挖掘了出來。陰影是個性的有機部份，因此它希望以某種形式與個性聚合一體。它的存在是不會因為人們對它有所爭辯就加以排除的，它的危害也不會因把它理性化就可以消滅掉。這是一個異常困難的問題，它不僅向整個的人提出挑戰，同時還使人意識到自己的無能為力。」¹⁹

因此，如果我們選擇「消滅」「陰影」，則這一種在意志上所進行的理性「消滅」作為，並不會因此而讓「陰影」消失。相對地「陰影」僅是受到壓抑而暫時潛入「無意識」中，在未來的某些時刻，受到壓抑的「陰影」又會出現干擾著「自我意識」，或是在「無意識」中聚合成更大的能量，進而對「自我意識」造成「侵

¹⁸Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》，立緒文化 99 年 11 月初版七刷，頁 55。

¹⁹榮格著，鴻鈞譯《分析心理學—集體無意識》(結構群文化事業，民 79 年 9 月 5 日)頁 48~49(分析心理學的基本假設)

襲」的控制。所以我們必須先學會接受在我們心靈中的「無意識」存在著「陰影」這個事實，如此才能更進一步地解決問題。換言之，根據學者瑪莉-路易絲·弗蘭茲(M.-L. von Franz)的說法：「陰影會成爲我們的敵人還是朋友，要看我們自己。.....事實上，陰影跟我們必得與之共處的任何人一様，有時需要退讓，有時需要抵抗，有時則須要給予愛，一切視情況而定。只有當陰影被忽視或被誤解時，他才會變得有敵意。」²⁰因此，我們可以選擇不同的方式去面對陰影，或許當我們選擇用「寬容」或「愛的態度」去看待「陰影」的展示時；同時也創造了一個整合的空間，相對地，「陰影」也因此可能成爲了我們的朋友。然而在這種結果下，對外在的「客體」而言，我們包容了「陰影」所投射的對象；對內而言是一種和解，我們和「陰影」握手言和了。換言之，這是一種「分離」和「合體」的過程，也是「個體化」中所要轉化的面向。

五、「自我」與「人格面具」

除了自我與陰影的問題以外，還有人格面具與陰影的關係。雖然榮格對此的論述並不多。但榮格在《心理類型》書中提到，

這個面具，即是這種被特別地(ad hoc)採納的態度，我稱之爲人格面具(person)，那是分配給古代演員們帶的一種特定的面具。一個與這種面具相一致的人我稱爲「人格的」(與「個體的」相對)。²¹

榮格在此提到了，這個面具的人格是爲了符合週遭環境的期待。在這一種期待發展下的人格，通常不會是個體真正的人格。如同榮格所說，是分配給古代演員配戴的面具；因此這一種面具通常是爲了環境的需求而表演出來的一種人格。

²⁰Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 206-207

²¹C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，高雄：基礎文化創意，2007 年 2 月初版一刷，頁 509

當環境的需求消失，個體及會回復原本自我。例如，醫師或老師.....等。下班後脫下醫師袍，等於是卸下了這一面具。當然，有些人會因為習慣這種面具的人格而讓個體原本自我消失，而被人格面具取而代之。榮格學者 Murray Stein 則認為還有一種，「即是人格面具與陰影，他說：『榮格發現人格面具的兩個來源：符合社會條件與要求的社會性角色，一方面受到社會期待與要求的引導，另一方面也受到個人的社會目標與抱負影響。』前者來自社會的期待與要求，包括必須成為某種類型的人、依據社會習俗適當的行為，以及相信某種對真實本質的命題(像是認同宗教教義)。第二個來源則包括個人的社會企圖心。.....個人在一生中擔任各種角色，具有集體以及相當程度的原型基礎。和每功能性的情結一樣，人格面具有一個原型的核心。人類所有的團體中都有某些可預測的典型角色有待滿足。.....家庭對孩子與成年成員，會以典型的方式指定角色給他們。孩子們的排行順序對他們採用採用的人格面具，往往扮演重大的角色。長子是擔任責任的小大人，中間的小孩是協調者，么兒則是創意嬰孩。黑羊的角色古來即有，隨處可見，待罪羔羊也是如此。人們在家庭和團體內由無意識的動能指定這樣的角色，當他們在兒時接受這些角色後，終其一生往往就會以某種形式伴隨著他們。是什麼原因造成人格面具緊黏著人們不放？部分的原因是認同感和十分熟稔之故。它提供了一個心理與社會層面的認同，不過恥感也是一個基本的動力因素。人格面具保護使人免於羞恥，避免羞恥可能是發展和緊握人格面具最強大的動機。.....我們的行事若與所採用的人格面具格格不入，要不是覺得罪惡，就是深感羞恥心。這是對人格陰影的了解。陰影引發羞恥，是一種沒價值、不清潔、被玷污和無用的感覺。.....另一個陰影的特色是攻擊。覺得想攻擊、憎恨或忌妒都是羞恥的情緒。.....人格面具是我們戴上用來面對他人的臉龐，它和其他的臉

類似，也希望能討別人喜歡。我們不希望與他人太不相同，因為我們的差異點-----人格面具終結處和陰影開始處-----使我們感到羞恥。」²²

在這邊表述出人格面具形成的原因為：一、社會需求。二、人格面具的羞恥心所造成對立面「陰影」。而關於人格面具與陰影要如何整合將於下一章探討。然而，從這裡也可以歸納出榮格關於心靈哲學的架構。第一，身心一元論。第二、內在的心靈可以區分為兩大區塊，意識與無意識；因此，在這樣的區分下是屬於二元論的一種。

從上述的歸納中又可以發現，「心靈」的運作並不是如機械一般，只是依照著原來的路徑固定的運作模式；而是不斷的進行動態的運作。因此，榮格使用「力比多」(libido)來描述這種動態變化的過程。

六. 「心靈能量」在「此」與「彼」間流動的「力比多」

學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)認為：

「『力比多』(libido)是一個極富創意的比喻，即認為心靈(psyche)是一個動態體系。.....是充分認識到心靈是一系列不停地運作、不停地改變的關係，大於各個部分的總和，而且永不停息。雖然有時候我們沒有意識到它的運作，這也就是無意識。」²³

學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)說：

「榮格覺得這個詞『非常適宜於實用的目標』(《全集》第七卷，第 52 頁，註 6)，但是僅用它來指性能量又太窄，並與其拉丁語原意不符，因為在拉丁語

²²Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，台北立緒，2007 年 4 月，頁 148~158

²³羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，台北：立緒文化，民 86，頁 10

中它的意思包括：欲望、渴望與要求(《全集》第七卷，第 52~53 頁，註 6)因而這個詞變得更加中性，和榮格有關心靈是一個動態現象的理論非常吻合。」²⁴

從第一節～第二節認識了意識與無意識的關係後，接下來即是探討榮格對於人格的發展的哲學意涵。

第三節 「人格」結構的發展

在榮格的哲學思想中可以區分為預設的部分，及生活實踐的層面。預設的部分榮格透過對病患的分析發現了人類共有的集體無意識，並依此提供了一種心靈整合的方向；即一種在對立衝突的整合過程。而這種對立則包含了意識與無意識間的拉扯，這種拉扯往往會影響生活，甚至成爲一種病態而不自知。

因此，爲了應對這種無意識與意識的對立衝突，我們可以從榮格分析心理的方法中發現；這一種拉扯是來自無意識的補償，或是說具有一種暗示(睡眠之後的夢境)的作用。然而，關於如何從無意識的心理內容中透過轉化，讓無意識意識化，並成爲個人有意義的心靈發展，則是榮格在個體化學說中最主要的意涵。至於後者生活實踐的部分，則必須認識內在的自己；並在整合內在的自己後，與外在的世界產生連結。而在這一層面的連結以和過去所不同，不同的地方在於；自我並不是爲了外在的世界而生活，而是一種全然敞開的態度與內在(無意識與自我)和外在(生活世界與自我)的一種共再關係。

因此，首先必須先認識榮格在人格理論中人格的定義及其哲學思想爲何。

²⁴羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，台北：立緒文化，民 86，頁 11

一、「先天性」的人格發展

榮格和佛洛伊德的最大差別在於，榮格發現了「集體無意識」。而佛洛伊德則是早於榮格發現「無意識」。然而此「無意識」是受到性慾的壓抑所造成的。但是榮格的集體無意識內容則擴大了佛洛伊德(Freud)的性欲潛抑說；並認為「集體無意識」中涵括了人類集體的共通性。而這一種發現也讓榮格在哲學的思想上沿襲了康德的「觀念論」說法，而在集體無意識中「原型」的部分也以柏拉圖的理型概念做為各種「原型」的哲學基礎。榮格說：

新生的大腦乃是個古老的工具，它為非常明確的目的做了準備；它並不僅僅是一個被動的統覺的工具，而且它也能主動地編排外在經驗，做出結論和判斷。這些經驗的模式並非純粹是偶然的或任意的，而是嚴格地依照先然形成的條件，這些先然形成的條件亦非經驗所傳達的領悟的內容，而是一切領悟的先決條件。²⁵

因此，在榮格人格理論的原初性中，即具有先天性質的涵義。這一種預設如果成立，則在教育的過程中也會有別於經驗主義心靈白板說的教育方式及人格發展方式。當然如果能理解這一種先驗性質的人格發展，則對於個體化中歷程的變動關係會更加清楚。相對的，榮格也對於經驗論的心靈白板論做了評論。榮格說：

集體無意識的存在意味著個體意識絕不是一塊白板，並且它不能擺脫集體無意識預定的影響。相反，除了不可避免地受環境影響外，個體意識還受遺傳前提的極大影響。²⁶

²⁵C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，高雄：基礎文化創意，2007年2月初版一刷，頁336

²⁶Carl G. Jung 著，關群德譯，《心理結構與心理動力學》，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁80

榮格在此說明了兩個觀點：第一點，個體的心靈具有先天性，並非如經驗主義所言，心靈白板說。第二點，個體(原初意象)從生物學的角度而言，來自於遺傳。此外，榮格也借用了叔本華、黑格爾、拉斯維茲(Lasswitz)、科恩(Cohen).....等哲學家的說法，來為心靈並非白板來做辯護。然而最為關鍵性的重點還是放在集體無意識中的原初意象，而這些意象是透過觀念和外在的環境知識揉合而成一種思想或概念。榮格說：

觀念(idea)既然是原初意象的闡現，它是經由原初意象而被象徵地表現，那麼，觀念的本質就不只是派生的或由其他東西發展而來的，而是，從心理學方面來說，具有一種先天的存在，做為一般思維聯結既定的可能性(a given possibility for thought-combinations in general)。因此，根據它的本質，觀念是一種先天存在和起決定作用的心理因素。在這個意義上，柏拉圖把觀念視為事物的原型，而康德則把它界定成「理性在一切實際運用上的原型」，一種超越了經驗事物的局限的超驗概念，「它的對象在經驗中是找不到的。」

27

也因為這種先天性，將使得個體從原初開始發展時；對外會受到外在環境(家庭成員)的影響，對內則是受到集體無意識(原初意象)的影響。而這兩種面向的發展即是個體人格成長開始形塑時，所必須面對的問題。

榮格除了在人格發展中具先天性質外，學者 Ann Casement 認為榮格的心靈發展模式是屬於「內在經驗」，有別於理性的經驗論。

Ann Casement 說：「在他(指榮格)而言，重點在於經驗，尤其集中在宗教經驗。這種宗教經驗是建立在內在實在界之上，而這個內在實在界卻不是理性理論

²⁷C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁474~475

或教條理論可感應的。年代早於他的宗教思想家索倫·齊果克(Soren Kierkegaard)批駁黑格爾，得到相同的結論(凱斯蒙，1998)。個體因為認識個人經驗，才得以真正了解自己，達到自己的存有超越中心(transcendent centre)---這個自身存有的中心，榮格後來稱之為自性(Self)。齊果克和榮格都批駁黑格爾，認為太過於集體，太注重外在世界。他們注意的是「內在經驗」，認為如果要過道德生活，這是最重要的引導。榮格在第三次左分齊亞演講中說了以下這些話。這些話構成他---作為個人經驗的---知識理論基礎。」²⁸榮格說：

是因為滿足了兩個必要的 a priori(先驗)條件-----無上命令和因果範疇-----所以，人在某種環境之下才會感到快樂、滿足；這是外在因素無法給予的。人的生活中一切外在因素的脆弱、變動不居太明顯了，實在無須討論.....我們對自己的體驗，還有透過自己對周遭世界的體驗，是哲學唯一真實的基礎。²⁹

從學者 Ann Casement 的論述中，也理解了榮格的思想受到康德極深的影響。並且這種內在經驗中的範疇下，也讓榮格發現了「自性(Self)」，這是心靈運作的中心對於轉化具有關鍵性的整合性。不過關於「自性(Self)」這個論述，將於下一章論述。

因此，在下一段我們將開始探討兩個面向的問題：第一原初意象如何影響個體。第二個體如何受到家庭因素的影響。

²⁸Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁74

²⁹Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁74

二、從無意識的「同一性」到人格發展

個體從嬰兒出生後，在自我意識中即是呈顯一種混沌的狀態，這一種狀態來自於「原初意象」和「自我意識」所形成的一種「同一(identity)」。這一種「同一」即是個體的「自我意識(主體)」和「原初的意象(客體)」混合在一起，還未被分化的一種狀態。但隨著個體逐漸的成長，也開始分別向外及向內投射發展個體的意識。榮格說：

心理的同一(identity)以其無意覺性為先決條件。它乃是原初精神的特徵，是「神秘參與」的真正基礎，實際上，它只是原初的主體與客體未分化狀態的心理遺跡，因此是一種原初的無意識狀態。它也是較早的嬰兒期的精神狀況特徵。⁷⁴

與雙親的同一繼續發展為對雙親的認同作用。同樣，投射(projection)與內向投射(introjection)的可能性也依賴同一。同一基本上是與客體無意識中的一致性。它並非一種等同(equation)，而是一種未能成為意識對象的先天相似(a priori likeness)⁷⁵

從個體的投射方式中可以發現，這是一種來自兩種不同的面向。這種關係也將形成個體未來人格的二元對立的一種互動模式。關於這一部分我們將在下一節做詳細的探討。不過從個體對父母親投射所產生的認同作用，也將對個體的未來人格產生很大的影響。關於這一部分，榮格則沒有做詳細的說明。但榮格學者則認為這一部分的認同關係可以從心理學家艾瑞克森(Eric Erikson)人類的主要八

⁷⁴C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁478(CW6)

⁷⁵C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁479(CW6)

個發展階段做為補充。榮格學者莫瑞·史丹(Murray Stein)說：「艾瑞克森(Eric Erikson, 1902-1994)，提出了八個清楚區別並且可辨認的主要發展階段，每個階段在漸成論(epigenetic)一般開展的順序來發展，導至到一或幾個特定的結果。每個階段都承擔著它自己獨特的任務、危險和成就。然而無論怎麼畫分它，或許是像佛洛伊德那樣較悲觀一點的，或者像榮格還有後來的心靈理論那樣較樂觀一點的，在二十世紀當中，人的一生活已經被概念化成為包含著幾個心理階段，而在階段之間的過渡期都是一段危機的時期。」⁷⁶

從艾瑞克森(Eric Erikson)的認同關係可以發現，個體在每個成長階段都有其需要發展的面向任務，若在某個成長階段缺少了認同感則會造成個體在未來人格發展上的危機或扭曲。然而，榮格從許多孩童的精神官能症中發現，父母親的無意識也會影響兒童的發展。榮格認為：

對兒童影響最大的“事物”不是來自父母的有意識狀態，而是來自他們的無意識背景……父母根據自己的問題和矛盾來看待他們小孩的症狀是極其重要的。這樣做乃是為人父母之責。這方面的責任使得他們有義務盡其所能，避免去經歷一種可能傷及小孩的生活。一般而言，人們對父母行為之于小孩的重要性強調過少，因為真正重要的不是言語，而是行為。父母應該始終意識到這一事實，即他們自己才是導致小孩患神經症的主要原因。⁷⁷

而這一種影響即是榮格認為的「神秘參與」現象，而這一種現象來自於父母親的無意識背景；這一背景包含了情結、陰影、以及榮格所說的原始人類的聯繫。

⁷⁶莫瑞·史丹(Murray Stein)著，陳世勳、伍如婷等--譯《轉化之旅--自性的追求》，台北：心靈工坊 2012 年 11 月，頁 35

⁷⁷Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011 年 5 月，頁 43-44

榮格認為這些無意識還包括了情感。因此，如果我們能用場域的概念來理解這種無意識間的流動，就會能理解個體在自我發展中對父母親的無意識做投射所產生的一種現象或是行爲。榮格說：

無意識意味著無區分，因此在無意識中，除了屬於我或屬於他人的事件，尚不能清晰的辨別自我。.....于是，情感反應的顯著感染性使得鄰近的每一個人都會必然地受到潛移默化的影響。.....在家庭中，小孩則是處于完全相同的境地：他和整個群體一樣受到同等程度、同樣方式的影響。⁷⁸

或許說榮格本身就讓人產生神秘的印象，因為他對於神祕主義及若斯教派有很深入的研究。且榮格學派在精神分析學派中是被歸為異類。但是從另一個觀點而言，榮格從一些現象(精神病患)的觀察則用科學的方式整理出了一套和一般精神分析不一樣的想法，但就這種想法或理論本身而言卻是有意義的。有意義之處在於期能做為病者的療癒功能，再者能對於自我有更深層的認識。然而，我們就從以下幾個陳述中觀察這種無意識間的投射作用如何影響人格發展。

榮格說：

兒童的心理狀態與父母的無意識是一致的.....這種"一致性"與列維-布勞爾(Lévy-Bruhl)的“神秘參與”(participation mystique)觀點有著明顯聯繫。.....從本質上來說，這種一致性原于小孩那廣為人知的無意識。在無意識中隱匿著與原始人類的聯繫，因為他們和小孩一樣都是無意識的。⁷⁹

從這種無意識的投射與潛移默化的影響，可以發現；若人格的發展與成長如經驗主義所說的，所有認知來源都來自於外在輸入的經驗所獲得，這將無法理解

⁷⁸Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化，2011年5月，頁43

⁷⁹Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化，2011年5月，頁42-43

在兒童期所發生的精神官能症。因此，在這裡有必要對於神秘參與做一個深入的探討。

三、「神秘參與」作為人格發展的動力因

在這裡我們必須先提出兩個問題：(1)個體在何時才真正具備自我的意識？(2)銜接著上一命題，神秘參與是如何影響兒童的成長？

榮格認為：

只有當兒童開始說“我”時，他們才具備了可被感知的連貫的意識。但是在此之間常常有無意識的階段。⁸⁰

榮格也對「神秘參與」這個概念做了說明：

這個概念導源於列維--布留爾。它表示一種同客體的特殊心理聯繫方式，在那裡，主體不能清楚地把自己同客體區分開來，他透過那種近乎與客體部分同一(合一)的直接關係與客體緊緊地繫聯在一起。這種同一是源自於主客體的先然的合一。「神秘參與」(participation mystique)是這種原初狀況的殘留物。不並不適用於全部的主--客體關係，而只適用於某些情形，其中有這一特殊關係的現象出現。⁸¹

榮格在這裡也做了解釋，這一種原始殘留物不一定會在每一個個體上做主客體的投射；但兒童在自我尚未成長穩固時，則必須在生活中依賴父母。相對的這種生活場域一體的模式，在潛移默化中也會進行無意識的投射；若這種投射對於

⁸⁰Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁53

⁸¹C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁495

成長是有意義的，則兒童人格的發展會為正常。然而，榮格從若干的病例觀察中發現在兒童心理世界中，反映出父母親在無意識中缺陷。榮格說：

兒童最初的心理狀態是和父母心理的一種融合，個體的心理只是潛在的。因此，直至學齡期，兒童的神經和精神的紊亂在很大程度上都取決於父母的精神世界所受的干擾。父母遇到的一切困難都必定會反映在兒童的心理世界中，有時還會產生病態結果。在更多的情況下，幼童的夢常常是與父母有關，而並非是與她們發生聯繫。⁸²

人們常常傾向地認為，特殊、固執、不服從的兒童特別有個性或者我行我素。這種想法是錯誤的。在這種情況下，我們應該經常考察他們父母的環境，即父母環境的心理狀況和歷史。我們幾乎毫無例外的發現，造成孩子問題的最合理原因是來自他們的父母。他的令人不安的個性與其說是自己內心生活的表達，還遠不如說是反映了家庭中各種煩擾的影響。……兒童早期生活再依種與父母親的神秘參與(Participation Mystique)狀態之中。我們不時可以看到兒童是如何快速地對父母精神重要發展做出反應。⁸³

兒童是如此深受父母心理狀態的影響，以至我們一點也不奇怪，他們大多數的神經紊亂都可在不安的家庭氛圍中找到原因。⁸⁴

我們可以從上述說明中歸納出二點：

⁸²Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁54、55

⁸³Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁55、56

⁸⁴Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁41

一、兒童在自我尚未發展完成時，心靈狀態就像榮格所說的，是一種混頓不明的呈現。相對的，我們也可以將此狀態比喻為一面鏡子，對於外在環境的有意識和無意識的現象皆進行投射，一直到這一面鏡子逐漸消失，自我的成長也成形。自我成形的同時，也意味著對於無意識的內在投射消失或減少；而這也說明了當自我成形時，心靈的發展是限縮的。若以佛洛伊德或艾利克森的說法而言，在這一階段必須進行社會化的認同。因此，這也表示自我對於外在客體的投射量會更大，甚至對於內在客體的投射停止。而此現象若與兒童期的心靈狀態相比則兒童期的心靈現象會是一種呈現敞開的狀態，相對的自我成形之後的心靈現象則是呈顯較為閉縮的狀態。而「自我」，也就是在這樣不知不覺中停止全面的擴展並僵化了。

二、若依照榮格的說法，兒童的病態現象是做為對父母親無意識的反映；那在此不禁要提出質疑，這是否意味著實際上最需要做心理治療的是父母親呢？

關於人格發展的階段，艾利克森的出了八個認同與產生危機的階段；而佛洛伊德則提出了兒童發展的四個階段做為人格發展的依據。榮格對於人格的發展則提出了兩個階段，分別為人生上半場及人生下半場。而下半場也是個體轉化出現的一個重要契機。

四、人生的「上半場」與「下半場」

佛洛伊德將人格的發展界定在兒童期的五個階段，因此當兒童出現精神官能症時，則需要回溯到兒童期性壓抑做治療。並認為「伊底帕斯」神話的「弑父情結」也是來自於性欲的問題。然而榮格會和佛洛伊德分道揚鑣也在於對這種性欲詮釋見解的差異不相同。榮格認為，伊底帕斯情結的問題來自於集體無意識；然而，兒童精神官能症的問題則應該從集體無意識中來自父母親的投射方向尋求解

決，而神話中的伊底帕斯情結僅能做為解釋與集體無意識關係的一種象徵現象。
榮格說：

兒童無意識心靈的無限性或者隨無意識心靈消失，或者被保存下來。成年人最好和最壞的品質恰是兒時心靈在他們身上留下殘餘。無論如何，不管意識到與否，這些品質是神祕的，統治我們最重要行為和個人命運的靈魂。.....因為在每個父親的背後站著的是上帝的原始意象，在每個轉瞬即逝的母親的背後站著的是大母神(Magan Mater)的神秘身影。這些都是集體心靈的原型，它們的力量在不朽的文藝作品中得以頌揚，在灼熱的宗教信念中受到膜拜。這些原型控制著兒童的無意識心靈，當投射到父母身上時，就常被賦予了一種非凡的魔力。從這種魔力中產生了錯誤的神經症原因論，弗洛伊德把它僵化成一個體系：俄狄浦斯情結(Oedipus complex)。.....有道德的人怎麼可能承擔如此重大的責任？還是把這一至上的權力留給各位神靈吧，這樣要好的多，因為在人類“開化”以前，這一權力就一直掌控在神靈手中了。⁸⁵

關於這一部分，榮格學者莫瑞·史丹(Murray Stein)也做了說明：「在二十世紀初，佛洛伊德發現只有心性特質發展的四個階段是值得討論的，而且全都發生在兒童期早期。他把這種心性特質的發展階段，凍結在伊底帕斯期的結束(大概四到六歲)，然後將一個人其餘的人生基本上是視為那四個早期階段的重複出現。榮格很快提出不同意見。一開始他主張在兒童期開始到青春期之間的性蕾期之前還有一個『前性期』(presexual stage)(這個階段的焦點放在營養上)。稍後他在前性期的基礎上擴大提出了一個完全的人生範圍的終身發展基模(schema)，這

⁸⁵Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化，2011年5月，頁46-47

將人的一生分成兩大部分：人生上半場，要處理的課題是身體的成熟及社會的適應；人生下半場，則是由心靈的與文化的發展和目標所主宰。」⁸⁶

當然在這邊討論關於治療與精神分析的問題，是爲了釐清一個目的論的問題。倘若佛洛伊德的五階段論述成爲一個普遍的事實，則人格的發展在兒童期就已經結束並決定了，而所有人格發展也都將圍繞著與性有關係的問題。這樣的論述則比較偏向於進入宿命論的範疇，因爲發展的變數和基數都已經決定好了。對比於榮格的集體無意識理論，則人格的發展則較具有無限的發展性，而這樣的發展性也在榮格所說的人生下半場當中進行。不過在此之前先理解榮格在下半場中所拋出的問題。榮格認爲從出生到青春期結束的這段期間是自我意識發展穩固期，這段期間包括家庭教育、學校教育。榮格說：

在出生和心理青春期結束之間這個階段，意識得到了最爲重要和廣泛的發展，.....這種發展在自我和以前的無意識心理過程之間建立了牢固的聯繫，從而將這些過程與它們在無意識中的來源分離開來。通過這種方式，意識從無意識中產生了，就如一座剛剛從海洋中升起的島嶼一樣。我們通過教育和文化來恐固這個過程。實際上，學校教育就是一種有目的地加強意識的行程手段。⁸⁷

在上一章節中談到，原本自我意識是和無意識處於一種混沌狀態中；但經過對內、外投射的過程，也使得意識自我與無意識分離。如同榮格所說的，意識就像一座島與升起；相對的令人不可知的大海洋則是無意識的象徵。然而各體此時在這段期間的學習及成長，由於自我意識不斷的向外在環境進行同化及調適作

⁸⁶莫瑞·史丹(Murray Stein)著，陳世勳、伍如婷等--譯《轉化之旅--自性的追求》，台北：心靈工坊 2012 年 11 月，頁 34~35

⁸⁷Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化，201 年 5 月，頁 53~54

用。於此同時，做為個體的父母親理所當然會有望子成龍；望女成鳳的一種期待性而加諸於個體自我發展上，並將個人過去未能實現的理想或成就寄託在個體身上。榮格認為這樣一種方式只會造成個體人格在發展上畸形。榮格說：

當父母給自己定下任務，永遠為孩子“做到最好”並且“為他們而活”的情況尤其如此。這種迫切的願望實際上絲毫不能幫助他們自己的發展，並將他們的“最好的”灌輸到孩子身上。這種所謂的“最好”最終往往淪為父母自己忽視得最厲害的東西。這樣一來，孩子們是被迫去爭取他們的父母感到害怕的失敗，而且身負永遠不可能實現的抱負。這樣的方法和理念只能造就教育上的畸形⁸⁸

一般而言，父母度過的一生，除非他們故意設法捨棄的部分，都以替代孩子的形式轉入孩子身上。也就是說，在無意識的驅使下，孩子未來的發展為的是彌補父母生命中無法實現的一切。由此，才有道德觀念過於強烈的父母卻生出人稱“不道德”的孩子，而不負責任的流浪漢父親卻有一名具有集大野心的兒子等現象。⁸⁹

如果父母故意維持無意識狀態，則後果最為嚴重。以一位藉口試圖不破壞一桩“令人滿意”的婚姻而故意保持無意識的母親為例。她會在無意識中束縛兒子，大約將他視為丈夫的替代品，如果兒子不被直接逼為同性戀，就會被迫改變選擇，始其與他的本性相反。⁹⁰

⁸⁸Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁166~167

⁸⁹Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁186~187

⁹⁰Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁187

在這理榮格所要表述的是一種關於兒童在發展中，在自我意識上及無意識中受到父親對於自我發展的宰制。而使得個體在人格發展時被限縮了且只侷限於父母親認可得發展範圍內。這樣的發展將可能造成個體精神官能症，或是在人生上半場結束後，會產生巨大的個體化歷程發生。而這一種個體化的發生是爲了調整個體在上半場自我的發展受到限制並且僵化。因此，個體將會受到無意識所發出的訊息或暗示來進行對於自我的調整。而這一部分的變動過程將在下一章詳論。

除此之外，而榮格學者湯馬士·克許也認爲，「榮格把人類生命週期分爲兩部分，前半部是自我的發展，後半部則牽涉到終極意義的問題。.....在生命的前半段，個體從無意識，尤其是母親的無意識當中發展出來，而以艾立克森的話來說，就是他/她發展出認同感，覺察個人在世上的定位也建立起家庭觀。追求成就的志向以及在世上占有一席之地都屬於認同感的一部分。套用佛洛伊德的說法，「工作」和「愛」兩者是前半生的主要議題。接近三十五歲左右，個體開始隱隱約約意識到這些不是生活在這個世界的全部，也開始覺察到其他價值。當年華老去，關於意義、目的和宗教或靈性相關的課題變得更爲凸顯。」⁹¹因此，人生下半場所要面對的課題即是終極意義的問題，這也是個體化啓動的時機。

⁹¹參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁160

第三章 個體化的「心靈動力」

在上一章節中已經清楚的對於「自我」做為「意識」的中心已經有了清楚的認識，以及相對於「無意識」中所隱藏未被「意識」所覺察到或壓抑的「情結」、「陰影」、「原型」對於「自我」而言，都是需要被整合的。而這也是下半場之後所會面臨的問題。然而在人生下半場所要整合的還包括「人格面具」。而這一章節將從「集體無意識」中開始理解「神話」中的「原型」與自我的關係。榮格晚年在寫作自傳時《榮格自傳—回憶·夢·省思》¹，仍然不忘提醒「神話」對於內在心靈的重要性，榮格說：「對於我們內在的想像力、我們是甚麼樣子、人從永恆方面來看又是如何.....只可能透過神話表達。神話富有個人的獨特性，比科學更能精確地表現生活。科學以平均概念來進行工作，但這樣的概念太普通，因而無法為個人生活上主觀的多變性做出公正的決斷」²「神話」重要性的原因在於，「自我」可以透過經典故事的內容讓「自我意識」投射到「無意識」中的「原型」，除了可以讓生活更豐富外，人物的人格特質及互動性都是「個體」可以用來學習或作為「轉化」角色的「內在體驗」。除此之外，神話中的故事情節，也都提供了倫理價值的判斷；而這些依照榮格的說法，都是來是人類「集體無意識」的創造與傳承。「道家」的思想對榮格而言暫了極重要的部份，從榮格「個體化」歷程中可以清楚理解，從「分離」至「合體」都是關於相對性的概念在整合。換言之，即是一種二元對立的整合過程。但是，整合的目的是為了走向心靈的中心「自性」。事實上，在榮格的神話中，這些「轉化」是在心理上的「自我」發生的；透過神話，「自我」也跟著進入另一個世界，除了經驗「原型」

¹C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008年3月初版22刷

²C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008年3月初版22刷

並隨著故事的發展，喜、怒、哀、樂，而接觸到「自我」的情結及陰影。因此，本章將深入探討「集體無意識」對於「自我」的意義為何。

第一節 「個體化」的旅程—「意識」與「無意識」的整合

從學者莫瑞史丹(Murrar Stein)的角度觀察，他認為：「這是一個轉化(transformation)的時代，它會延伸一段很長的時間，為期超過許多年甚至十年以上，在這期間人們會發現他們自己活在一種中間狀態(limbo)裡，我稱之為『過渡狀態』。在這段時間裡，個人世界最根本的基礎進行著重新的建構，這樣的轉化事會改變生命的。它是對於人生態度、行為及意義感進行大規模的重新架構。這情形通常是因為與特有的轉化意象相遇的經驗而引發，例如，宗教的象徵、夢、一個印象深刻的人、一次積極想像；或是因為生命中的重大創傷所引發，例如離婚、子女的死亡、喪親或者失去所愛的人。這個過程會歷時數月甚至數年才能完成。當發生這樣的經歷時，就蛻變或者轉化的角度而論，可以想成經歷著(meta-, trans-)從一個形式(morph-, forma)改變成另外一個形式的過程。」³

莫瑞史丹(Murrar Stein)：「轉化是領悟、是天啓、是突現，而不是自我改善，也不是變得更好或者變成更理想的人。轉化的人是將與生俱來的自性(Self)，實現至最大可能，並轉而使其他人受其影響，也如此為之。」⁴本文分別在第二章介紹了關於「自我意識」的外部 and 內部功能，而「自我」則做為「意識」的中心。然而在「意識」之外還涵括著「意識」所無法管控的範圍，即「無意識」。依照榮格的說法：心靈是經由「意識」與「無意識」所構成而成為一個整體，然而此整體如何發展或統一則需要一種整合機制來作為兩者間的調和。誠如我們在第三

³莫瑞·史丹(Murrar Stein)著，陳世勳、伍如婷等--譯《轉化之旅--自性的追求》，台北：心靈工坊 2012 年 11 月，頁 33

⁴莫瑞·史丹(Murrar Stein)著，陳世勳、伍如婷等--譯《轉化之旅--自性的追求》，台北：心靈工坊 2012 年 11 月，頁 33

章的第二節分別介紹了「集體無意識」、「原型」、「情結」、「陰影」，而這些「無意識」的產物在某種程度上都是與「意識」具有對立的關係。因為「自我意識」用知識或理性作為日常生活的準則，然而在「意識」之外的「無意識」則超越了時間與空間，是「意識」所不能及之處。因此，在此範疇下的「意識」除了作為「無意識」表達的工具外，只能用壓抑的方式將「無意識」埋入更深的層次。然而，當「意識的自主性」較為薄弱時，「無意識」即會浮現、並用「象徵」的方式作為其欲表達的內涵，例如：「夢」即是其中一種的表達方式。

然而根據這樣的脈絡，似乎「意識」與「無意識」始終處於一種對立衝突的關係之中。我們在「集體無意識的概念中」得知，「無意識」具有原始的本能。因此，當具有「原始本能的無意識」控制「意識」後，即會造成一種人格分裂的現象發生。當然這樣一種現象會隨著「時間的長短」而判定是否具有「病態的情形」。而我們在第三章的「情結」與「陰影」當中也得知，當「情結」的開關被觸動時或當「黑暗中的陰影」浮現時，即會造成「意識失控」的現象。因此，這種現象也和上述的現象類似，都是一種「意識」與「無意識」不協調的情形。雖然這是一種「分裂」或呈現「對立」的狀態，但榮格卻認為「意識」與「無意識」是成為心靈整體的要素缺一不可。所以在「意識」與「無意識」的背後還有一個中心，這個「中心」稱之為「自性」，具有調和「意識」與「無意識」的功能。當然我們會追問，「自性」位於何處？因為它不被「意識」所察覺，因此它潛於「無意識中」。只能透過「象徵性的代表物」才能發現，例如：利用描繪曼陀羅的方式作為表徵，或是在夢中的出現的「自性原型」…等。這些都是「自性」的「投射」，而這一種「意識」與「無意識」整合的過程，榮格即稱之為「個體化過程」，意即表示成為內在不可分割的整體。榮格說：

當我研究幻想時我才知道，無意識會經歷或引發變化。在我自己熟悉煉金術後，我才認識到，潛意識是一個過程，精神的轉形或發展，乃是藉著自

我與無意識的內容搭建起某些關係。在個人方面，這種轉變可以從夢和幻想中推斷出來；在集體生活中，主要殘留在各種宗教體制及變化的象徵裡。透過研究這些集體轉變過程即透過了解煉金術的象徵，我得到我的心理學的關鍵概念：個體化過程。⁵

然而在此過程最重要的是，透過榮格的「心靈哲學」做為「自我」觀察的一種方式。換言之，這種「自我」認識是對於「心理現象的認識」在這之中，個體可以自我釐清或整理自己的心靈。然後，個體可以選擇改變「任何涵養心靈」的態度。榮格說：

由於每個人都有與生俱來的生命法則，因此從理論上講任何人都有可能遵循這一法則並獲得人格，即獲得完善。然而，由於生命只能以單位(個人)的形式存在，因而生命的法則往往表現為個人所經歷的生活。因此，儘管客觀的心理是普遍的、一模一樣的，也就是說，所有的人都具有同樣的最初的心理條件。然而，如果這種客觀的心理想要成為現實只能變得個體化。因為他只能通過個體的人表現出來，此外別無他法。⁶

榮格在此所要表述的是每個人的「心靈」都具備有相同的條件並獲得同樣「完整的人格」，而這裡所描述的共同條件即是「自性」。但因為每個人的「客觀」條件不同，所以只能透過「個體化」的方式推進。換言之，「個體化」就是要整合這些不一樣的「客觀條件」。而此時間點，大多在中年時期發生。以榮格學者湯馬士·克許的理解，「榮格說，他所見過年紀在三十五歲以上的病人，精神官能症的背後無不帶著宗教問題。在理想情況下，這個人的價值開始轉移，因此賺

⁵C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》(張老師文化，2008年3月初版22刷)，頁273

⁶Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁175(CW17，§307)

更多錢或攫取權力位置不再如同早期生命所看得那樣重要。榮格發現許多被分析的病人都禁錮在這樣的掙扎當中。他從與舊病患的工作經歷中發現，年齡超過三十五歲的病患會經歷一個非常特殊的過程，他稱之為個體化歷程。」⁷

一、來自「無上命令」的「召喚」

在上一章談到了人生下半場，此時的自我正處於固著、僵化，機械式的運作狀態。因此無意識爲了讓這種狀態鬆動，即開始驅動，並以暗示的方式讓意識覺察。而這也是榮格先驗性的人格中，爲了調合自我所做出的行動；換言之，也是讓自我意識和人格做有意義的擴展。榮格說：

從最嚴格和明確的意義上說，內心召喚是個“墮落天使”。它讓人們得以看到最後的道德抉擇，沒有這個永遠不可能獲得完整的意識和人格。高尚與低劣、至善與至惡、真實與虛假總是在內心的召喚中混為一體，難以分辨的，並讓人感到困惑無比。它也為我們打開了一個混沌、虛假和絕望的空間。⁸

榮格認爲這個召喚是爲了整合「個體」內在的對立面，因此，召喚的開展會從「無意識」中的對立面現身。可能在夢中出現，也有可能「自我」會不自覺的將這種對立的意象「投射」於外在的人、事、物上而不自知。然而，這些現象的出現往往會讓「個體」感到不知所措。榮格說：

個體化的實際過程---意識與個人本身內在的中心(心靈核心)或自性(Self)達

⁷參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁160

⁸Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁180(CW17, §319)

成協調---通常以人格受到傷害，以及隨之而來的痛苦作為開端。這個啟蒙的衝擊相當於一種「召喚」，相反的，自我會感到其意願或欲望受到阻礙，並且，通常把這種阻礙投射到一些外在事物上。也就是說，自我會責怪上帝、經濟狀況、上司，或婚姻伴侶，認為他們對所有妨礙自我的事都有責任。⁹

這些外在的衝擊往往也是和「自我」開始「分離」的起點，然而過程卻伴隨著痛苦。相對地，此時「心靈」也創造了一個「整合」的空間；讓僵化的「自我」鬆動後，才會有「分離」和「合體」的可能。換言之，這一種召喚即是讓「自性」有了整合的空間；也可以說，這也是「自性」透過「召喚」的方式讓「自我」朝向「整合」。榮格學者莫瑞·史丹即認為：「個體化是一種動力(dynamic force)，一種與生俱來的傾向---稱它為一種驅力、衝動，或者我會說在某些人生階段是一種強迫性的命令。這是為了讓存活的個體完全體現自己，在經驗世界的時空當中變成真實的自己。」¹⁰

而榮格學者莫瑞·史丹，則認為個體化需要經過三個階段。莫瑞·史丹在《中年之旅--自性的危機》¹¹說明：「中年轉化過程的三個階段：第一個是關於失落，需要放手讓過去真的走，過去的梦想、過去的迷思、過去的錯覺等等。這些是要加以追悼的，也要真正的安靜躺下來，然後埋葬。完成了這個，接下來是漂浮(floating)的階段：不確定感，凡事懷疑，特別是對自己過去的自我認同和理解。這是我稱之為過渡(liminality)的關鍵階段。過渡不能太快結束是必要的。提早關門將會干擾蘊藏在它所產生而正要穿過的混沌中的創造性潛能。...在發展的每個

⁹Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》，台北：立緒文化 99 年 11 月初版七刷，頁 197

¹⁰莫瑞·史丹(Murray Stein)著，黃璧惠、魏宏晉等--合譯《英雄之旅-個體化原則》，心靈工坊 2012 年 6 月出版一刷，頁 22

¹¹莫瑞·史丹(Murray Stein)著，魏宏晉譯《中年之旅--自性的危機》，台北：心靈工坊 2013 年 11 月

階段，轉化的目的是個人的個體化過程中，進一步全面將潛能湧現。個體化(individuality)和個人主義(individualism)是清楚分開的。個人主義暗含著自視頗高的自戀感，遠離了社群價值，也沒有了合作。而個體化，一輩子的發展，是一種弧形地或螺旋狀地向上成長方式，這是人格在他的文化脈絡中最有可能更完滿，或更完全表達的方式。…第三階段莫瑞.史丹認為：如果生命前半段的目標是發展健康的自我(ego)，讓它適當地適應文化和環境條件；後半段的目標將是在自我界線之外，找到意識象徵的中心。」¹²

從上述的第一階段中被埋葬的對象是過去，是一個在過去形塑出來的「自我」。而我們要問，為什麼要埋葬？是否也意味著過去的「自我」(ego)是一種「假我」，而不是真正的「自我」。因此在這邊我們要追問，甚麼才是真正的「自我」；這也是第二階段的一種懷疑現象。然而在這種「過渡狀態」中，除了創造出潛能外；同時也意味著人格的一種持續發展。莫瑞.史丹，在「過渡狀態」狀態中以神話故事中的赫密士(Hermes)¹³作為邊界引路使者。他說：「當我們身處過渡時，「是誰」或者「為何」的問題，如赫密士般向我們示現，我會回答：這是以信使引路人形式出現的原型自性(Self)。」¹⁴

赫密士在無意識中作為邊界的使者，象徵著「自性 (Self) 」在心靈中作為調合意識與無意識衝突對立的中心。而「自性 (Self) 」的功能到底如何呢？

¹²莫瑞·史丹(Murrar Stein)著，魏宏晉譯《中年之旅--自性的危機》，台北：心靈工坊 2013 年 11 月頁 10~12

¹³[Hermes 赫美斯]：(希臘)諸神的信差，商人、旅行者、騙人和小偷的守護神，他會護佑人們平安，他也是引靈者 (Psychopompos)，帶領死者到彼岸。

葛哈德·貝林格 (Gerhard Bellinger)著，林宏濤譯，《神話學辭典》，台北：商周，2006 年 6 月 19，頁，208

¹⁴莫瑞.史丹(Murrar Stein)著，黃璧惠、魏宏晉等--合譯《英雄之旅-個體化原則》，心靈工坊 2012 年 6 月出版一刷，頁 54

二、「自性」的功能

根據榮格的說法，「個體化」是將分別呈現對立的「意識」與「無意識」做為一個統整的整體。然而在此整體之下，則存有一個作為彼此調和的中心即「自性」。榮格說：

我通常把“超規則的人格”(supraordinate personality)描述為“自性”(Self)，並因此在自我(ego)與人格的全部之間進行明確區隔；眾所周知，自我僅僅延伸到意識心理，而自性所包括的既有意識成分，也有無意識成分。因此，自我與自性的關係就是部分與整體的關係。在那個程度上，自性是超級的。自性在經驗上被感知不是主體，而是客體，這是因為它的無意識成分只能夠間接地，即通過投射進入意識。¹⁵

「自性」所顯示的是一種位於「集體無意識中」的「自性原型」(Self)，換言之，既是「無意識的中心」即作為調和「意識」與「無意識」的中心。而榮格認為「自性」在經驗上是一種「客體」而不是「主體」，因此我們也可以理解；榮格在某種程度上對於「自性」已經有所體驗。當然榮格也根據東方或西方許多宗教中發現有許多作為表達「自性」的象徵，而此一象徵所代表的即是一個完整的「人格原型」。因此，重點在於「自我」只能透過「個體化」的方式去接觸到無意識中的「自性」。換言之，關鍵在於榮格說：

“超規則的人格”是完完整整的人格，即一如他本來面目的人，而不是它顯現的樣子。無意識心理也屬於這個整體性，他儼然像意識一樣，有著自己的要求和需求。.....我認為無意識是所有人共有的一種非個人心理，儘管它

¹⁵Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁148

通過個人意識表達自己。¹⁶

榮格在兩段文字中表述了三點：第一點：超規則的人格(supraordinate personality)即是「自性 (Self)」，它是完整的人格。第二點：超規則的人格「自性 (Self)」，是個體內在經驗的現象，因為只能經過投射才能被間接感知。第三點：榮格把心靈的現象視為一個整體，而超規則的人格「自性 (Self)」即是此中心點。因此，此功能即是要整合意識與無意識之間的對立衝突。

學者 Elie Humbert 在《C. G. Jung: The Fundamentals of Theory and Practice》¹⁷一書中，為超越功能「自性 (Self)」提出兩種論點：「1.具自發性的促使個體進行個體化歷程。2.透過讓無意識與意識的衝突，產生目標對立；並提出新的目標取而代之，特別是在意識與陰影之間的對立。」

依照上述榮格和學者 Elie Humbert 的說法，則郝密士則是在意識與無意識扮演著整合的角色。而在此過程中，無意識會與意識發生如何對立的關係呢？

三、「意識」與「無意識」的「個體化」辯證

在榮格心靈的論述中，「意識」的中心是「自我」，然而在「無意識」中還存有一個整合「意識」與「無意識」的中心，榮格稱之為「自性」。當我們心靈中的「意識」或「無意識」不協調時，作為整合的中心的「自性」即會協調兩者趨於一種平衡的狀態，這樣的一種過程稱之為「個體化歷程」。「個體化」是一

¹⁶Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁148

¹⁷請參閱，by C.G. Jung (Author), Elie Humbert (Author), Ronald G. Jalbert (Translator)，《C. G. Jung: The Fundamentals of Theory and Practice》，Chiron Publications, Wilmette, Illinois，Jan 1, 1988，page126

種歷程也是一種目的，因為透過這樣一個過程可以讓個體的人格更加完整。因此，當個體要進入所謂「個體化」的歷程時，我們也必須先理解，為何需要「個體化」？對此榮格認為：

「在意識和無意識中的一方受到另一方的抑制和傷害的時候，它們就不會構成一個整體。……兩者都是生命的面向。意識應該捍衛其理性和保護自己，無意識的混亂生活也應該被賦予機會走自己的路----在我們承受範圍內的盡可能多的機會。這就意味著同時進行公開的衝突和公開的合作。很顯然，這就是人類生命應該的方式。它是鐵錘和鐵坩的老遊戲：堅韌的鐵在它們之間被煅鑄為一個無敵的整體，一個“個體”。¹⁸

因此，透過個體化的歷程將有助於個體的「意識」與「無意識」的對立衝突轉化成另一種「互補」性質的關係，或是一種「中性」的關係；即一種「平衡」。然而我們也要提出質疑，如果「意識」與「潛意識」的關係不協調會造成甚麼樣的後果？針對「意識」的部分而言，榮格認為：

「意識被成見、謬見，幻想和幼稚的願望影響越多，原來存在的鴻溝就越容易擴大為精神分裂，導致或多或少矯揉做作的生活，遠離了健康的本能、本性和真象。」¹⁹

所以，當「個體」過度偏執於「自我意識」時，會因而失去了探索心靈的空間。在這樣的範疇下將成為一種只為「理性」而存的生活價值，這是針對行為模式的邏輯而言；然而對於健康而言，即如榮格所言具有造成精神分裂的可能。而針對「無意識」的部分榮格認為：

¹⁸Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁229

¹⁹Carl G. Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化99年11月初版七刷)，頁34

「無意識的意象把重大責任放到一個人的肩上；無法理解它們或逃避倫理責任便會使一個人失去完整性、生活痛苦且四分五裂。」²⁰

在此說明了「無意識」的強勢主導及「辨識無意識象徵」的重要性。我們會在「集體無意識」的部分提到，「原型」會隨著個體的「生物性本能」在生活中激活；直接或間接的給予「意識」訊息，然而「自我意識」會隨著個體在環境中的變化而壓抑或忽視「無意識」的暗示。因此，在「無意識」的部分，個體必須學習聆聽或辨識來自「無意識」的訊息並學會接納它。如此才能讓心靈的發展更完整。

四、「人格」的「不完整性」

在榮格的許多論述中可以發現，榮格討論許多關於原始人的心靈現象，即是一種被外在的靈魂附身或經由「無意識」控制「自我意識」的現象。而榮格認為這些情形都是正常的現象，還稱不上是一種病態的現象。而我們在榮格的自傳中也可以發現榮格本身也有類似「精神分裂」的現象，榮格說：

一號人格和二號人格之間的作用和反作用貫穿我整個一生，但與一般醫學上所謂的「分裂的人格」毫無關係；相反地，它在每個個體中是毫無用處的。在我的一生當中，二號人格很重要，我總是試著從內心深處向我走來的一切騰出空間。他是一個典型的人物，只有極少數人才能看見；多數人所意識到的理解方式並不足以明白：他其實和他們沒甚麼兩樣。²¹

²⁰C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008年3月初版22刷，頁253

²¹C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008年3月初版22刷，頁78

「一號人格」是榮格應對外在世界所使用的「意識」，而「二號人格」則是來自榮格「無意識」的聲音，這也是榮格探索內在世界的一種方式。因此，一般人或多或少都會產生第二人格的現象，在榮格的認知中這種現象是正常的。然而對榮格而言，第二人格卻在不同時期扮演不同的角色，例如：「原型」中的阿尼瑪、智慧老人…等。這些「原型」的出現也成為榮格針對自己「無意識」的研究有很大的幫助。相對地，也讓榮格對於「無意識」有更深刻的體驗。

當我們透過這些類似分裂的現象和其所論述之原始人的現象作比較後發現。在榮格論述中的人格不完整性可以區分為兩種，分別為「病態」及「非病態」現象。但筆者在此不作此區分，而是用「人格不完整性」來說明需透過「個體化歷程」整合「意識」與「無意識」的「不完整性」。用「不完整性」作為一種描述，是因為「意識」與「無意識」之間所產生的一種對立或衝突關係，這種關係可能會持續很久、或許只存在某些片刻；換言之，即是一種「意識」與「無意識」處在一種不平衡的狀態中。有可能是「自我」的「人格面具」發展的太過完善，因而失去了「自我」的主體性。也有可能是「自我」太沉溺於「無意識」中的幻想世界，因此提高了人格分裂的危險性。因此，根據榮格的說法：

在歇斯底里症中，分裂的人格仍然具有一種關聯性，因此你總是會得到關於一個完整的人的印象。你能夠和一個人歇斯底里症病例建立起一種和睦友善的關係，你可以從他的整個人那裡獲得一種情感反應。只是在一些特定的記憶分區之間存在著一種表面上的分裂，但是基本人格始終都是呈現的。²²

精神分裂症中…這裡你遇到的都是人格碎片，完全沒有一個整體。因此，如果你有一位曾經狀態良好的朋友或者親戚現在變成了瘋子，那麼當你面

²²CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁81

對這樣一個完全分裂碎片的人格時，必定會大吃一驚。在某一時刻你只能同一個片段打交道，它就像玻璃的一個碎片。你再也感覺不到人格的連續性。²³

在上述的情形中可以發現「意識」與「無意識」的主要關係在於「意識功能」失去了自主性，因此由「無意識」作為接替「意識」的一種現象。當然這是一種暫時性的現象，即如同我們在「個人情結」及意識內部功能中的「事件」或「侵襲」中所說的「意識」受到「無意識」的主導。因此在此種情形中作為一種「心靈現象」而言，「意識」與「無意識」是處於一種分裂的狀態。因此，這樣的情形也會造成個體的「自我」在生活上與外界連結的機能失調；所以個體必須讓「意識」與「無意識」保持平衡的關係才能消彌這種對立。

榮格並舉尼采為例：

尼采失去了立地的根基，原因在於他除了思想的內心之外一無所有；或者說，他的內心擁有他更甚於他擁有前者。他失去了根，在大地的上空飄盪，他不得不採用虛誇、非現實的辦法。對我來說，這種非現實是可怕的根源，因為我是以今生今世為目的。²⁴

學者 Ann Casement 認為：「榮格和尼采最大類似之處或許在於，他們都有自動書寫的能力-----都能繞過意識過程，直接進入無意識」²⁵。換言之，即是經由無意識中的意象所表達出來。但也因為這樣到了最後，尼采的自我被內在的無意識所占據。於是和生活世界的關係失去了連結。但榮格認為，意識和無意識必須要維持一種平衡的統整關係。避免陷入一端，造成精神上的錯亂。這也是個體化中所要完成的整合歷程。榮格說：「在所有神經分裂病例之中，統一無意識與

²³CG Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁81

²⁴C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，台北：張老師文化，2008年3月初版22刷，頁249

²⁵參閱 Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁

意識是必需的。這是一個綜合過程，我稱之為“個體化過程”。²⁶換言之，即必須讓自己完成「整合」。然而我們或許會問這種整合需要持續多久？對此榮格認為：

事實上，這個過程嚴格遵循生命的自然過程——個人于期間變為曾經的它的常態。因為人有意志，所以這種發展並非一帆風順；它常常變化多端，困擾不斷，因為意識不斷偏離原型、本能基礎，讓自己走向對立面。因此出現了融合兩種立場的需求。²⁷

基本上在榮格的論述中，生命在時間流中是透過「意識」與「無意識」不斷地相續相成所形成的。因此當「意識」或「無意識」出現了對立的情形時，即會在無意識中進行「個體化」。

五、「人格」的「完整性」

在上一段論述中提到「意識」與「無意識」的分裂會造成人格的「不完整性」，相對的；「意識」與「無意識」的整合，是否代表「人格的完整性」？而此議題則是關於生命哲學的範疇，對於我們的心靈而言「人格的完整性」是否意味著「終點」，然而起點是處於「分裂狀態」或是「完整的狀態」？對此榮格認為：

在長時的過往中，原初心靈就等於人類性格的整體，當人類擴展了意識，他的意識心智也跟某些原始的心靈能量失去了接觸，甚至還渾然不知有那原初心靈的存在。²⁸

²⁶Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁34

²⁷同上註

²⁸Carl G. Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》（立緒文化99年11月初版七刷），頁102~103

根據榮格的論述，可以發現榮格對於「心靈的現象」已經預設了一個具有「完整整體」立場，然而我們也可以在第三章中「集體無意識」的論述中得知；在「集體無意識中」是做開的世界，並和世界同為一個整體。因此對於榮格這種描述本身而言，是具有「內在經驗性的」。然而當「意識」的發展成為心靈的重心後，「意識」即成為心靈的主體，而「無意識」則成為客體。因此，當「無意識」浮現被「意識化」時，若受到「意識」的壓抑則造成「意識」與「無意識」的對立；換言之，這種分裂代表著「不完整性」。因此，榮格認為當「意識」和「無意識」對立時，即須要透過「個體化」進行整合，而「個體化的內涵」為何呢？對此，榮格認為：

我使用“個體化”這個術語來意指一個過程，人通過這個過程成為心理學上的“不可分割的”(in-dividual)，換言之，獨立的、不可分割的統一體或者“整體”。人們通常假定意識是整個心理個體。僅能基於對無意識心理過程的假設進行解釋的現象的知識，使得自我及其內容是否實際等於“整體”很可疑。如果無意識過程確實存在，它們就必然屬於個體的整體性。儘管它們並非是意識自我的成分。如果它們是自我的一部分，它們就必然是意識的，因為直接與自我有關的一切都是意識的。²⁹

然而當我們透過個體化歷程進行整合後，人格並沒有回復到原初的「完整性狀態」，但對於心靈而言卻是達到了一種「意識」與「無意識」的平衡關係。不過榮格認為在宗教經驗的部分可以達到這種「內在經驗的完整性」。

榮格說：

無意識的完整性在我看來是所有生物和精神事件的真正精神導師。這是一個原理，掙扎於完整實現的原理，就人而言，意味著獲取完整的意識。獲

²⁹Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁219

取意識是最廣泛意義上的文化，覺知自己則是這個過程中心的本質。東方人為自性增添了毫無疑問的神性意義，而根據古代基督教的觀點，覺知自己就是通向認識上帝的途徑。³⁰

榮格認為這一種「內在經驗」是具有神性意義的。而這一種回歸的完整性和嬰兒出生時的原初同一狀態差別在於；嬰兒期的「同一」狀態是沒有自我意識的「同一」，而這裡所說的完整性則是一種在「內在經驗」中的「自我(ego)」意識化的回歸，回歸於原初的「自性(Self)」。

榮格說：

人格，作為我們整個生命的最完善體現，是一個永遠無法實現的理想。但這種不可能實現性並不能推翻這種理想，因為理想從來都只是路標，而不是目標本身。³¹

因此，人格的發展對於個體而言是一輩子的事，只能傾聽「它」的指引朝這一開創性的方向前進。榮格學者莫瑞·史丹認為：「個體化一詞，指的是一輩子的人格發展，它是指在個人所居住的家族和文化脈絡下，從一種萌芽狀態以弧形和螺旋形方式向前移動，而最終能夠讓人格的最大潛力得到更充實而完全的表達。在往後階段，它更超越了家庭與文化層次而承擔更深的向度，在殊象之內展現普世價值。」³²

³⁰C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008年3月初版22刷，頁402

³¹Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁168(CW17, §291)

³²莫瑞·史丹(Murray Stein)著，黃璧惠、魏宏晉等--合譯《英雄之旅-個體化原則》，心靈工坊2012年6月出版一刷，頁13

第二節 「神話」作為「個體化」的象徵意涵

一、深層「無意識」

榮格認為「表層無意識」是受到個人意識的壓抑或經驗的累積所聚集而成的心象；而「深層無意識」在「無意識」中則具有原始性及先天性。

因此，榮格認為：

我們稱無意識為“零”(noting)，但是它實際上(in potentia)卻是一種事實。……無意識有著兩副面孔：一方面，它的內容指向前意識的、史前的本能世界。另一方面，它潛在地期待未來---恰好是因為本能性準備，旨在決定人的命運的因素作用。如果我們從一開始就對潛伏于個體之中的基本計畫有全面的了解，個體的命運就會在很大程度上是可以預測的。³³

既然「無意識」如榮格所言早已存在，而我們不禁要問的是，「無意識」存在的意義為何？「它」將帶領我們朝向何處？若如榮格所言，對於「無意識」有所理解，將有助於我們了解未來的命運。因此，我們也要繼續追問，人類站在時間的歷史之河，個體的生命僅數十年，如曇花一現般的花開花又落；而「無意識」在此過程中究竟是要企圖「影響」個體的意識或是僅是爲了實踐其「無意識自身」的目的？榮格說：

就無意識趨勢---無論它們是向後看的意象還是向前看的期待---出現在夢中的程度而言，夢在過去一切時代始終被視為與其說是歷史的回歸，還不如說是對未來的期待；的確如此。因為，未來一切發生的基礎是已然存在之物，是依舊---有意識或者無意識地---作為記憶痕(memory-trace)而存在的東西。……那就是賦予無意識其特有的“歷史”面向的東西，但是它同時也是形

³³Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁222

塑未來的必要條件。因此，經常難以決定的是無意識的具體化是否應該被解釋為影響(因此是歷史的)還是目的(因此是目的和符合預期的)。意識心理的思考通常不會考慮祖傳的前提，也不會考慮這一先驗因素對個體命運的形塑的影響。儘管我們以年為周期進行思考，無意識卻基于千年思考和存在。³⁴

既然我們對於「無意識」的企圖不明確，而「無意識」卻又能在人類的歷史上承襲千年以上的思考。而作為這樣的一個結果是否也同樣意味著，在我們的內心深處持續面臨著不確定性及混亂；換言之，即一直處於「意識」與「無意識」的對立或衝突關係。然而榮格卻認為，想在「無意識」中找到一種有秩序有規則的運作方式是不可能的，不過我們卻可以推論或大膽的假設，在「無意識」的深淵中一定存有著一種作為表達「無意識」整體的中心存在。對此榮格認為：

我們在無意識中找到一種與自我秩序相當的秩序的希望很渺茫。看起來我們肯定不可能發現一個無意識的自我人格，即某種具有畢達哥拉斯的“反地球”(counter-earth)性質的東西。然而，我們不能忽視這一事實：正如意識源自無意識一樣，自我中也具體化自一個它曾經實際上 (in potentia)被莫名其妙的控制于其間的黑暗深淵。.....所以我們幾乎被迫相信無意識不可能是本能與意象的完全無序的積聚物。一定有東西在統一它，在表達整體。³⁵

因此，榮格認為在「無意識」中一定有一個統一的中心在進行運作，而這也是後來榮格所發現的「自性」(Self)，關於「自性」的內涵已經於上一做詳細的論述。而本節將針對深層「無意識」的內涵進行探討。

³⁴ Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁222

³⁵ Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁223

二、「集體」無意識

「集體無意識」是榮格在諸多接受分析者的「無意識中」中所發現存有的古老象徵，而這些象徵並非是受分析者在以往的個人經驗中所習得或經驗得到的，因此，榮格認為這些「無意識」是與生俱來並為人類所共有的。

無意識的表層或多或少是個人性的；我稱之為個人無意識。但是個人無意識有賴于更深的一個層次；這個層次既非源自個人經驗，也非個人後天習得，而是與天俱來的。我把這個更深層的層次稱為集體無意識。我之所以選擇“集體”這一術語，是因為這部分無意識並非是個人的，而是普世性的；不同于個人心理的是，其內容與行為模式在所有地方與所有個體身上大體相同。換言之，它在所有人身上別無二致，並因此構成具有超個人性的共同心理基礎，普遍存在于我們大家身上。³⁶

如果榮格的推論正確，我們不禁會提出質疑：這種所謂共同存在的「集體無意識」是如何承襲下來的？若以「演化論」而言，生物的生存機制則必須因適應不同的環境進行「物競天擇」的演化；然而在此條件下，「集體無意識」必將成為擇優而存具有選擇性的模式存在。然而榮格認為「集體無意識」具有普世性，因此，此種模式與榮格所認為的「集體無意識」並不相符。

榮格認為「集體無意識」可以從遠古流傳至今並具有普世性，其傳承之方式類似於「生物學」中的「本能」行為模式。即各種類不同的生物會依其天性或是我們所稱的「本能」行為模式而存在。例如，鳥會築巢、候鳥隨著季節的變化會依一定的路線而到不同的區域覓食或鮭魚會迴游.....等。諸如此類的動物本能。而榮格也認為「本能」除了是一種生存的行為模式外，另外還具備心靈內在的動

³⁶ Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁5

力，當它從「無意識」中浮現被「意識」意識到時，即會促使「意識」啓發與生俱來的原始目標。

本能是一個有活力的或者具有啓發作用的人的非個人的、普世性地分布的、遺傳而得的因素，這些因素經常無力到達意識，所以現代精神治療面臨著幫助患者意識到它們的任務。而且，本能在本質上並非模糊或者不確定，而是具體地形成的啓發性力量；這些力量無論早在意識出現之前，還是後來意識發展到某種程度之後，始終追求其與生俱來的目標。因此，它們變得與原型極為相似，事實上，相似得讓人有充分理由認為原型是本能自身無意識形象，換言之，它們是本能行為的模式。³⁷

如上所述，榮格認為這一種具有啓發作用的「本能」，其所彰顯出一種表徵即稱之為「原型」(archetypes)。一般而言，我們會認為「集體無意識」是一個空間，儲藏著許多東西；或是說因為其年代非常地久遠，因此是一種被經過壓縮的個人系統。榮格認為，在「集體無意識」中，是一種敞開的系統，除了對「自我」是敞開外，也和「全世界」一樣是客觀性的。換言之，這一種客觀是一種絕對地超然。意即和世界同為一個整體。以一般經驗而言，「自我」在一般的經驗或思維上，都是以「自我」為主體；相對於「自我」而言，「自我」之外感官所能觸及的一切都是「自我」的「客體」，而從這種思維脈絡的「自我」與外在事物的關係，即成為哲學上所說的「心」「物」二元論。相對於榮格在「集體無意識」所論述的即為「一元論」的概念。

集體無意識絕非一個被壓縮的個人系統；它是全然的客觀性，既和世界一樣寬廣，又向全世界開放。在那裡，我是每一個主體的客體，截然不同于我的平常意識，因為在平常意識中，我總是有客體的主體。在那裏，我與

³⁷Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁37

世界完全合一，如此深刻地成為世界的一部分，以致我輕而易舉地忘記了我是誰。恰如其分地描述一狀態的一種說法是“迷失在自身中”。但是如果意識能夠注意到它，這個自我便是世界。這就是我們必須知道我們是誰的原因所在。³⁸

既然榮格認為「集體無意識」是從原古以來所遺傳至今並具有普遍性，然而為何每個個體都是具有不同的差異性，而此種說法是否也產生了自相矛盾的結果呢？對此，榮格認為：「集體無意識的概念既不是思辨性的，也不是哲學性的，而是經驗性的。」³⁹因此，當我們用形上學的概念去理解時是無法經驗到的，榮格也認為，要證明這種經驗具有困難度。不過在東方的瑜珈師或西方若干密契主義的修煉中仍然可以看到透過修煉而達到這種經驗。

當然，如果這一種經驗性是成立的話，即可推論「集體無意識」和我們所處的世界同為一個整體。如果同為一個整體，則我們還是要繼續追問，為何個體存在著不同的差異性？而這些不同特質的差異性主要即是建立在榮格學說中的「原型」概念。榮格認為：「集體無意識的內容基本上是由原型構成。」⁴⁰每一種「原型」表示一種特質，相對的，眾多的「原型」即會表現出多樣的特質，而「原型」透過「自我意識」的表徵後，即會彰顯出不同個體間的獨特性。接下來，將探討「原型」的內涵為何？

³⁸Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁20

³⁹Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁37

⁴⁰請參閱：Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁36(榮格認為：集體無意識是精神的一部分，這部分精神可以通過如下事實將其從否定層面與個人無意識相區隔，.....集體無意識的內容從未存在于意識之中，因此從未為個人所習得，而是將其存在完全歸結為遺傳。不同于個人無意識在很大的程度上是由情緒(complexes)構成，集體無意識的內容基本上是由原型構成。)

三、「原型」意涵

原初意象是一種記憶的沉澱(mnemic deposit)，一種印跡(imprint)，「記憶痕跡(engram)---賽蒙」，它由無數類似的過程濃縮而成。它主要是一種凝結或沉澱，因而是某種不斷再現的心理經驗的類型的基本形式。因此，做為一種神話主題，它是一種恆久有效和恆久再現的表示，它重新喚醒了某些心理經驗或是化簡馭繁地恰適表達了這些心理經驗。⁴¹

關於「深層無意識」的部分，已經論述了「集體無意識」中所具有的遠古性、普世性及先天性，而「集體無意識」的承襲方式，是經由生物學概念中的動物行為「本能」所遺傳而來的。「本能」在榮格的學說中，可以視為其具有「動力」或「驅力」。「本能」的驅力若被「意識」所「意識」到，即可作為「意識」的一種啓發或是改變力量的象徵。然而「本能」僅是作為一種行為模式的概念，榮格認為在「集體無意識中」作為「本能」表徵的即為「原型」。榮格也認為原型的概念並不是只有他或他最早發現而已，榮格說：

原型概念是集體無意識概念的一個不可或缺的關聯物，它表示似乎無時不在、無處不在的種種確定形式在精神中的存在。神話研究者稱他們為“主題”；在原始派心理學中，它們相當于列維--布留爾的“集體表象”概念，在比較宗教教學領域，它們被于貝爾(Hubert)和莫斯(Mauss)定義為“想像的範疇”。很久以前，阿道夫·巴斯蒂安(Adolf Bastian)稱它們為“初級思想”或者“原始思想”。這些參照物非常清楚的表明，我的原型概念---實際上是一種業已存在的形式---並非是孤立的，而是在其他領域中得到了承認與命名的

⁴¹C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁481

東西。⁴²

因此，早在榮格之前就已經有人發現這些所謂的「原始意象」，而榮格和他們所做不同的在於榮格利用科學的方式將這些發現的是實用科學的方式記錄保存。榮格認為柏拉圖「理型」的概念可用以說明在「集體無意識」中的「原型」概念之原始型態。由於「集體無意識」中所涉及的內涵上至遠古，下至現今。因此，用「原型」概念藉以表示其普世性及原初樣貌。

「原型」在「集體無意識」中所呈現的型態通常非常多樣，榮格認為在生活中有多少種典型情勢，就會有多少種原型。⁴³而「原型」通常帶有點假設性的內涵，因為只有當「原型」被「意識」所覺察時，我們才能知道原型所要表徵的內容為何。而這一種覺察過程則必須透過相關的歷史性題材才能辨識原型所欲呈現的類型。然而當我們對某種題材有所偏好時，會經由「無意識」的投射被「意識」所覺察並內化為「意識」的一部分。榮格認為：「原型的型態不只是靜態的模式。它們還是動態的要素，根本能一樣，自發地在衝動中展現自身。」⁴⁴因此，若沒有適當的素材可供個體作為「意識化」的對象，則個體「無意識」中的「原型」則將繼續投射。榮格說：

原型觀念的這種帶有假定性的內容，以各種意象的形式出現，這些意象只有通過與其歷史類似物相比較才能夠被理解。⁴⁵

而根據榮格的說法經由「無意識」的持續「投射」演變可以歸納為四種可能：第一種即無法投射於適當的目標因此「原型」即無法被「意識」化，成為「意識」的動能。

⁴²CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁36

⁴³Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁41

⁴⁴Carl G. Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99年11月初版七刷)，頁75

⁴⁵CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁38

第二種則是，「自我」缺乏精神意涵的生活。在神話中有許多具個人「原型」的角色。這些「原型」的象徵讓精神層面的生活更具意義，對於內在的轉化也有很大的幫助。在《千面英雄》⁴⁶、《內在英雄》⁴⁷兩本書中即探討神話對於「心靈」的意義和如何善用「原型」的優劣勢進行轉化。榮格認為有些「精神官能症」的「個體」即是缺少這種「原型」的象徵生活而造成的。榮格說：

在無數的神經病案例中，失調的原因正是在於病患的精神生活缺乏這些動機力量的配合這一事實。然而，純粹的個體心理學通過把一切都壓縮為個人原因，盡其所能地否定原型主題的存在，甚至試圖通過個人分析毀掉原型主題。⁴⁸

這種情形普遍的存在於一般社會生活中，然而這也是榮格所憂心的現象。因為一般人通常都普遍的以「自我意識」為生活的中心，因而忽略了在心靈中還存有「無意識」中「精神層面」的生活。以「自我意識」為中心的個體通常只重視物質的生活層面(即第二章所論述的「意識外部功能」)。而這樣的發展也造成個體的「自我意識」過度僵化，並缺乏「精神層次」的生活。而過度壓抑的結果，必定造成「意識」與「無意識」間的失衡或彼此間的對立衝突，進而成爲一種病態的現象。

第三種則是經由投射後，「原型」的內涵被激活，並被「意識」所覺察；但是卻不受「意識」的控制。榮格說：

當符合某種原型的情勢出現時，這種原型便被激活，一種強制性隨之出現；這種強制性要麼像本能一樣驅使一樣，獲取反對所有理性與意志的方法，

⁴⁶Joseph Campbell 著，朱侃如譯《千面英雄》，台北立緒，2002年1月

⁴⁷Carol S.Pearson 著，徐慎怨、朱侃如、龔卓軍譯《內在英雄》，台北：立緒文化，1997年6月

⁴⁸Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁40

要麼引發病理維度的衝突，換言之，引發神經病。⁴⁹

而此點與第二種不同之處在於，第二種是經由忽視所造成的結果。而此點則是受到原始本能的直接驅使，如果是短暫性的一種情形並不會形成病態，但如果是一種長期性的現象則將造成病態；榮格認為這種情形在比較原始部落的民族中都能觀察到。

第四種的可能則是「原型」被激活後，受到無意識中心「自性」(Self)的整合，而消弭了第三種「意識」與「無意識」之間的衝突對立關係；進而幫助個體完成現階段生命歷程的任務。而這一種整合過程即是榮格整合「意識」與「無意識」的中心思想即所謂的「個體化歷程」。關於「原型」經由「投射」後的發展大概可分為以上這四種情形，然而我們該如何去尋找這些題材，以激活內在的本能？對此，榮格認為在神話或童話的題材上可以提供我們找到類似的「原型」。榮格說：

原型的另一種眾所周知的表達方式是神話與童話。．．．“原型”這一術語間接適用於“集體表象”，因為它僅僅表示那些尚未經過意識加工因此心理體驗直接基點的心理內容。．．．從本質上講，原型是一種經由成為意識以及被感知而被改變的無意識內容，從顯形于期間的個人意識中獲取其特質。⁵⁰

雖然可以在神話或童話中找到相關的題材，然而這並不意味著類似神話或童話的主題都能符合個人的「原型」性質。榮格認為很多人誤解神話或童話只是過

⁴⁹Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁41

⁵⁰Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁7(原註補充：爲了準確起見，我們必須區分“原型”(archetype)與“原型思想”(archetypal ideas)。此間的原型是一種假設性質的、無法描述的模式，類似于生物學中的“行爲模式”。參見《論心理的本質》(On the Nature of the Psyche)。)

去歷史中所留傳的一種虛構的奇幻故事。但榮格卻認為，神話或童話是屬於「原型」的「投射」結果，並經由「意識」加工後所形成的產物。因此，根據榮格，「集體無意識」普世性即先天性的論述；在神話或童話的題材中可以找到類似象徵著個體「原型」的特質。在這個基礎上，則將有助於對自我的認識或整合。

然而，除了知道「原型」的來源外，原型還具有甚麼功能？或是說，認識「原型」對個體而言有何意義？榮格認為：「原型有它們自己的創發力和它們自己的特定能量。這些能力使得原型同時能創造有意義的詮釋(運用其本身的象徵風格)，也能以其自身的衝力和思維型態介入既有的情境中。」⁵¹換言之，「原型」具有創造力。如果個體本身是一位藝術家，則可以善用「原型」所具有的獨特性；創造屬於其獨特的風格。相對地，「原型」對於個體而言有何意義？根據榮格的說法，如果個體可以辨識「原型」的特質或其象徵意涵，將有助於個體進行「意識」和「無意識」的整合。榮格認為，在個體的心靈中皆存在著某些「自我意識的偏差」，而這種偏差也將造成個體心靈的空乏；因此引發個體的一些偏差行為或精神上的異常，當然這些偏差對於個體而言通常都是無法意識到的。因此透過對於「原型」的辨識將有助於個體內在「意識」與「無意識」的整合。換言之，這種整合的關係，是爲了讓心靈具有完整性。

四、「神話」情結

原初意象(在別處也叫做「原型」)總是集體的，即它至少對整個民族或時代來講是普遍的。最重要的神話主題大都是普遍所有時代和所有種族所共有的。⁵²

⁵¹Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 77

⁵²C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007 年 2 月，頁 481

透過上述的觀念中可以得知「原型」是做為「集體無意識」的基礎。因此，如果想理解「原型」欲透露甚麼訊息給「意識」則必須去理解「象徵」。然而根據榮格的說法，「原型象徵」在「神話」或「童話」中分別可以發現類似「原型」的題材。榮格說：

原始心理並不發明神話，而是體驗神話。神話是前意識心理的原始啟示，是關於無意識心理事件的不自覺陳述，但絕非自然過程的寓言。這樣的寓言會是不講科學的智識者的無聊消遣。相反，神話卻有著重要的意義。它們不但表徵，而且是原始部落的精神生活；一旦失去其神話遺產，原始部落便會一如失去靈魂的人，立即解散、衰敗。⁵³

因此，我們可以理解「神話」的形成是來自於「潛意識」的投射。因此當我們可以理解「神話」背後所代表的「象徵意涵」時，同時也可以為讓我們的「精神獲得轉化」或解開在「夢」中所隱含的「象徵」語言。然而榮格認為許多人卻誤解了「神話」的角色。榮格說：

我必須再次申明，我們不能在經驗上洞察潛意識，並發現佛洛伊德式理論。閹割情結(castration complex)是一種神話式觀念，但卻是不能以這種方式被發現。我們實際上發現的是某種以特殊形式歸類的事實，並且我們還依據神話的和歷史的類似物對它們進行命名。你不可能找到一種神話主題，而只能找到個人主題。這種個人主題，從來不會以一種理論的形式出現，而只會作為人類生活的一種鮮活事實出現。⁵⁴

閹割情結(castration complex)源自於希臘神話「伊底帕斯王」陰錯陽差地殺死了自己的父親並娶了自己的母親為妻，因此又稱「弑父戀母情結」。而這個神

⁵³ Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁123

⁵⁴ CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁51

話故事即受到「佛洛伊德」理論的援用，意指男孩或女孩在孩童時代皆會眷戀異於自己性別的母親或父親(或稱戀父、戀母情結)；因此當男孩眷戀母親時會視父親為競爭對手，但又擔心自己的性器官會被父親所閹割。因此，這種憂慮即稱閹割情結(castration complex)。然而佛洛伊德是將此「情結」利用相符的「神話情節」作為命名。但榮格卻認為個體有個體的主題，「戀母情結」這個主題的發展並非僅限縮於佛洛伊德所建立的「性欲」原理，否則「神話」將成為一種理論或公式。榮格認為「戀母情結」的主題還牽涉到個案的家庭成長環境和文化背景，不應僅限縮在「性欲」原理。相對地，「神話」也不能成為一種套用的公式。「神話」可以做為個體模式的「命名」，因為個體有自己的主題，在某些形式上雖然與「神話故事」相符，但背後所含藏的意義卻是大相逕庭。因此榮格認為：「我的方法不是要發現理論，而是要發現事實……我不可能去發現閹割情結，或者被抑制的亂倫情結等諸如此類的東西——我只會去尋求心理事實，而不是理論。」⁵⁵透過這樣的論述後，我們也可以進一步理解「神話」建立在「事實」，而非「理論」之基礎上。

五、「英雄」的伊底帕斯情結

神話學者 Robert A.Segal 在《神話理論(Myth)》中即說明了佛洛伊德與榮格關於英雄原型在神話中的差異性。Segal 說：「對於佛洛伊德主義來說，男神和女神象徵了父母；對於榮格主義者來說，父母象徵了男神和女神，而男神和女神又象徵了父親和母親的原型；這兩個原型是英雄人格的構成成分。英雄與男神和女神的關係並不像佛洛伊德和蘭克(Alan Dundes)所說的那樣，象徵了兒子與他者——即父母——的關係。父親和母親原型不過是構成榮格主義的無意識，或者說“集體”無意識的原型的其中兩個。『原型』之所以是『無意識』的，並非因為

⁵⁵CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁50

它們被壓抑了，而是因為它們從來沒有成爲『意識』。對榮格與坎貝爾(Joseph Campbell)來說，神話的起源和功能並不像佛洛伊德和蘭克認爲的那樣，是爲了表達人格中仍未獲得機會實現的正常的方面。」⁵⁶

從學者 Segal 的論述中，可以比較出佛洛伊德把神話中的英雄原型意義限縮在欲望和衝動的範圍內；而榮格的則把英雄原型的意義置於集體無意識中，並讓個體能透過象徵的詮釋後意識化，並朝向正常方向發展。這也是榮格和佛洛伊德對於在象徵上詮釋的差異。

學者 Segal 接著說：「通過將自己與神話中的英雄等同起來，蘭克的男性神話創作或讀者在自己的心靈中間接地經歷了一場冒險；這場冒險如果要直接獲得實現的話，必將發生在自己的父母身上。與此相反，坎貝爾的男性/女性神話創作者或讀者在自己的心靈中間接經歷的這場冒險，即使直接獲得實現，也必定依然發生在心靈中的。因爲英雄實際遭遇的正是心靈的組成部分。」⁵⁷

學者 Segal，爲英雄的實現做了區分。若以佛洛伊德學派而言，這樣的實現會發生在現實生活中；換言之，即是把神話當成一種事實的描述或實踐。相對的，在坎貝爾的神話中；英雄的實現的意義是發生在心裡。換言之，要殺的對象是自我；原本僵化的自我。將這個心靈上的自我殺掉後，新的自我在經歷冒險後(個體化)才能獲得重生；換言之這個殺的對象是在心靈上的，而非在現實生活中。而這種故事性也與榮格的個體化原則具有一致性的歷程。

⁵⁶ Robert A.Segal 著，劉象愚譯，《神話理論(Myth)》，北京：外語教學與研究出版社，2008年11月，頁276

⁵⁷ Robert A.Segal 著，劉象愚譯，《神話理論(Myth)》，北京：外語教學與研究出版社，2008年11月，頁277

學者 Segal 又說，「榮格常常為人們所誤解，其實他和佛洛伊德一樣，都反對純粹的無意識狀態。他們都力圖對無意識產生意識。他們的理想依然只是意識。榮格既堅決反對棄絕無意識，以一般意識，或者說自我意識取而代之，也堅決反對棄絕自我意識，以無意識取而代之。他試圖在自我意識與無意識間、在對外部的意識與無意識之間尋求一種平衡。對榮格來說，英雄倘若無法回歸日常世界，便意味著他未能抵擋住無意識的誘惑。」⁵⁸

學者 Segal，在這段文字中清楚了表述了榮格的立場；也就是在意識與無意識間保持一種動態的平衡。然而，英雄若無法回歸日常世界；即是陷入了無意識的世界，就如尼采一樣無法「回歸生活世界」。因此，榮格雖然是發現了集體無意識；並透過對個體化的表述，希望個體能有意義的讓無意識成為意識。但在這邊也可以發現到榮格對自我與無意識的看待一樣重要。

學者 Segal 說，「坎貝爾與榮格截然相反，他尋求純粹的無意識。坎貝爾的英雄從未回歸日常世界，他向無意識繳械投降了。然而，坎貝爾本人是要求他的英雄回歸日常世界的。那麼，他的英雄為甚麼拒絕這樣做呢？答案是，坎貝爾的英雄回歸的是那個奇異的新世界，這個新世界滲透于日常世界之中。獨立的日常世界是不存在的。「日常世界」與「新世界」其實是一個世界。」⁵⁹坎貝爾說：

「這兩個世界，神的[即新的]世界和人類的[即日常的]世界，猶如生與死、日與夜那樣判然分明。.....儘管如此.....這兩個王國同為一體。」(坎貝爾，《千面英雄》，第 217 頁)⁶⁰

⁵⁸Robert A.Segal 著，劉象愚譯，《神話理論(Myth)》，北京：外語教學與研究出版社，2008 年 11 月，頁 277

⁵⁹Robert A.Segal 著，劉象愚譯，《神話理論(Myth)》，北京：外語教學與研究出版社，2008 年 11 月，頁 277~278

⁶⁰Robert A.Segal 著，劉象愚譯，《神話理論(Myth)》，北京：外語教學與研究出版社，2008 年 11

學者 Segal 接著說：「如同電影《綠野仙蹤》中的多夢茜一樣，英雄根本不需要離開家。榮格支持自我意識與無意識的平衡，而坎貝爾則支持二者的融合。他將對英雄神話的哲學闡釋與心理學闡釋結合起來，認為所有英雄神話都是在宣揚神秘的同一。」⁶¹

在這裡也可以發現坎貝爾對於英雄原型最後的回歸，與榮格有不同的象徵意義。榮格的平衡論述，比較相近於東方的道家所說的「道」；而坎貝爾的歷程則較近於佛家「禪宗」的意趣：「見山是山，見山不是山，見山又是山」的一種回歸。

六、「集體」情結

「集體性情結」和「個人性情結」最大的差異在於「個人性情結」歸屬於「個人意識中」所壓抑的內容物。而「集體性情結」則具有團體性的性質，例如：家族性的情結、社會性情結或種族文化上的情結……等。這些都是屬於「集體性的情結」。就「家族性的情結」而言，在家族中可能因為某個家人過世的傷痛，而形成家族性的情結。而「社會性的情結」則可能在某個區域的族群共同經歷了相同的天災(地震、颶風……等)或社會上具有聲望的名人過世……等，所形成的共同創傷。而「種族文化上的情結」則是某個國家或種族因為戰爭或文化上的差異造成戰爭所形成的「集體性情結」。

月，頁 277~278

⁶¹Robert A.Segal 著，劉象愚譯，《神話理論(Myth)》，北京：外語教學與研究出版社，2008 年 11 月，頁 278

榮格學者馬思恩(Shirley See Yan Ma)在《纏足幽靈--從榮格心理分析看女性的自性追尋》⁶²這本書中，論述了中華文化上女性纏足的集體性情結。相對的，造成這樣的結果，是來自於男性扭曲審美觀的一種情結。

然而這只是一種共同性所構成的「情結」根據榮格的說法「情結」的來源應指向「集體無意識」中的「原型」。榮格說：

情結是具有自主性的聯想群，這種聯想群有一種自主運動的傾向，一種脫離我們的意向而自主活動的傾向。我認為，我們個人潛意識連同集體潛意識，都是由一系列因未知而不明確的情結或者人格碎片所構成的。⁶³

因此，當我們在論及某個情結時在本質上就是在陳述某個「原型」。學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)認為：「任何情結都涉及個人與集體無意識。例如，非正常的母子(女)關係可能導致母親情結，也就是一組有意無意的『母親』表象以及對此懷有特別的情感。然而人類深層的集體無意識中業已存在的『母親』原型可以增強、扭曲或改變個人心靈中母親情結的感情基調與表象特徵。」⁶⁴換言之，在「母親原型」這個基礎上是人類所共有地，其所發展出的「原型」表徵會隨著文化上的差異而有所不同。例如：在東方的代表性人物即為「觀世音菩薩」或「媽祖」而在西方文化的代表人物則可能為「聖母瑪利亞」作為「母親情結」的投射。

綜上所述，根據榮格的說法：「所有的情結都有原型成分，從而使其成為個人和集體無意識的共通之道(via regia)」⁶⁵因此，當我們能夠區分「情結」是來自於「個人性」或是「集體性的無意識」時，才能真正得面對「情結」並加以整合，

⁶²參閱，馬思恩(Shirley See Yan Ma)著，吳菲菲譯，《纏足幽靈--從榮格心理分析看女性的自性追尋》，台北：心靈工坊 2015 年 5 月

⁶³CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011 年 5 月，頁 60

⁶⁴羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，立緒文化，民 86，頁 8

⁶⁵羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，立緒文化，民 86，頁 8

或是說當你真正認識的時候才有整合的契機。然而，當我們跟著榮格的思想進入深層的「無意識」中，不免開始懷疑：到底是我們生活的世界或是榮格所謂的「潛意識」世界才是真實的。因為，「自我」在「無意識」中是如此得渺小，然而與「自我」相連結的外部世界卻又如此真實存在。然而此問題也是榮格在後期思想中透過「煉金術」的研究才獲得解決，即「意識」與「無意識」的中心「自性」為其兩者的整合機制。

第三節 榮格的「夢」和「道家」的整合「象徵」

榮格的「意識」與「無意識」是一種相對性的二元概念，而榮格從《太乙金華宗指》(The Secret of Golden Flower)中發現和煉金術士在提煉物質時的心理過程不謀而合。而這也開啓了他對於「道家」思想的探討。

一、「太乙金華經」與「道家」的結合

根據學者 Ann Casement 在《榮格(Jung)》的論述，「他曾經連續做過幾次主題一樣的夢，預兆了他發現煉金術的事。做過這個夢之後，他翻遍宗教與哲學典籍，找不到甚麼東西可以幫助他了解這個夢的訊息。一九二八年，漢學家衛禮賢(Richard Wilhelm)」送了他一本中國煉丹術典籍《太乙金華宗指》(The Secret of Golden Flower)。他的問題終於有解。」⁶⁶

榮格說：

陰影引發二元對立的問題，在煉金術當中一直扮演很重大-----事實上是決定性的角色。這個問題帶領著整個工作的最後階段，使二元對立結合成原型的 hierogamos(聖婚高等婚姻)或「煉丹式婚配」(chymical wedding)。在這裡，最高等的二元對立雄對雌(相當於中國的陽和陰)融合為一體，滌盡一切

⁶⁶ Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁94

對立，因而也是不敗壞的。⁶⁷

除此之外，根據榮格學者湯馬士·克許的說法：「《太乙金華宗旨》成爲支持他所研究的集體無意識原型(the archetypes of collective unconscious)的關鍵性證據，並且幫助他確認之前提出的觀點「人類心靈擁有共同的基礎得以超越文化以及意識的差異」是正確的。」⁶⁸這裡所說的是「集體無意識」，在東方的證據是根據《太乙金華宗旨》；然而在西方的證據則是《煉金術》，它們分別用不同的象徵物表達同一種對立的整合過程。

根據榮格學者湯馬士·克許認爲，「從榮格的觀點來看，《太乙金華宗旨》一書所傳遞的靈性宗旨在於心靈整合(psychic integration)的概念，亦即心靈中意識與無意識得以完美和解以臻均衡和諧的整體。道家思維中兩極對立而又互補的概念和榮格的想法契合。中國的陽/陰二元論更『接近於事實』，它更充分恰當地表達出人格中的豐富完整性。「道乃正道.....，中道，在兩極之間，既超脫於兩極外又在其中統合」⁶⁹榮格學者湯馬士·克許接著說，「《太乙金華宗旨》不是一本哲學性的專論，而是一部冥想的文本，書中呈現自我在煉金術士的轉化過程中所釋放的意象與象徵。.....榮格使用了循環的意象來類比曼陀羅。這暗示了轉化並不是線性的而是循環的。這種循環式的轉化『在於引發人性本質中光明與黑暗的兩股力量，本身具有道德上的重要性』」⁷⁰在上述所提到的「光明」與「黑暗」和榮格所說的「自我」與「陰影(無意識)」是一致性的，然而道家的「中道」的超脫兩極之間，即是榮格所說的「自性(Self)」的整合作用，由此可以發現東西方的思想在這裡有了相連之處。

⁶⁷ Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁94

⁶⁸ 參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁173

⁶⁹ 參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁173

⁷⁰ 參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁174

二、「煉金術」之意涵

煉金術在榮格的論述中可以分為兩個層次，第一個層次是「物質」與「心靈」的關係。第二個層次是心靈透過「象徵物」投射轉化的現象。第一個層次，學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)說：「很多煉金家並沒有將他們的視野，侷限在低級物質的轉化上，而是試圖在他們自己內心經驗的基礎上，提供一種心理學、哲學和精神體系，修煉靈魂與身心，從而使煉金家身心得到完全轉化。…他們自己業已認識到他們的金不是普通的金，而是精神之金(a spiritual gold)，並認為他們的修煉既具“道德性也具物質性”。」⁷¹此層次表述了煉金術士將心靈的「精神現象」投射到物質上做為一種象徵。第二個層次，經由這種投射後，可以在「象徵物」的轉化過程中，觀察出個體「內在心靈」的轉化現象。榮格認為這對於治療而言提供了一個很好的診斷系統，榮格說：

證明象徵的形成最為密切地聯繫著煉金術思想，特別是“統一的象徵”(uniting symbol)的種種概念，它們產生了非常有意義的可比擬之物。很自然，這些過程在心理治療的最初階段是沒有任何意義的。另一方面，更為困難的病例也發展出這些象徵，比如尚未決定地移情病例。對它們的了解在治療這種病例的過程中具有不可估量的重要性，尤其是在治療學識淵博的患者的時候。⁷²

因此這些歷程可以做為個體「自我意識」與「無意識」關係的一種對照。然而榮格通常都是透過「夢」的分析作為「象徵」的對照。從上述理論中，可以發現「第三方(物)」的重要性；透過「它」讓原本讓糾結的「意識」更能具象化的表達在「第三方」，而「無意識」也同樣在透過「第三方(物)」時被「意識」所覺察到了。它們，經由「第三方(物)」的「分離」後，也在此「第三方(物)」和

⁷¹羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，立緒文化，民 86，頁 171

⁷²Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011 年 5 月，頁 229

「自性(Self)」共同進行整合和療愈。榮格的發現不僅止於「東方」和「西方」的思想在此處找到了共通點外，也使得未來的療癒和整合，有了重要的理論依據。

三、共時性

根據榮格學者湯馬士·克許的說法表示，「榮格對『共時性』的定義是「兩個有意義並且同時發生但是並沒有因果關聯的事件」。吸引榮格的不只是兩個無關事件有意義同時發生，還包括兩者在心理意義的一致模式。」⁷³

而榮格學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)則認為：「同時性要求我們將世界看作一個統一的整體，在這當中，主、客從根本上講是一體的，只是一個同樣基本現實的兩種不同展示。例如我在某一時刻想到了某人，而他又碰巧打了個電話給我。將這種耐人尋味的巧合稱作同時性事件，並不意味著我的念頭便是那個電話的起因。稱這種巧合為同時性(按照榮格定義)即揭示出它在心理上，對我自己具有特殊意義，因而有潛在的重要性。同時性事件的內部聯繫是主觀的，也就是內心世界與外部事件驚人的巧合在個人的情感上所激起的特殊意義。」⁷⁴

因此，同時性是在空間中所發生的一種有意義的巧合現象，而這一個現象是對我們的心理上具有意義性的事件。而這一種發現也讓榮格用共時性對道家文化《易經》的探討。根據榮格學者湯馬士·克許的表述，「對榮格而言，共時性解釋了《易經》的意義性。榮格這樣描述：『中國式的心靈並不在意掌握細節，而是把細節看作整體的一部分.....並且從而把細節置於全宇宙的背景上-----陰與陽

⁷³參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁177

⁷⁴羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，台北：立緒文化，民86，頁70~71

的相互作用。』」⁷⁵透過榮格對於《易經》的解釋，也間接的讓《易經》有了一種新的生命。

四、「夢」作為意識的「補償」功能

在當代透過「夢」的途徑深入探索「無意識」的開啓先河當屬「佛洛伊德」，而榮格在「無意識」的研究中也受到佛洛伊德《夢的解析》一書的影響。因此當榮格寫信給佛洛伊德告訴他關於「字詞聯想」研究中所發現的「情結」時，佛洛伊德也表示贊同。因此，兩者也分別針對「無意識」的內涵進行探討。然而兩者會分道揚鑣的原因則是對於「無意識」的見解迥異。佛洛伊德認為個體在「夢中的無意識」內涵是一種「本能欲望」及「性」的不滿足，並且這種具有病態的情形應該要回溯到「嬰兒或兒童時期」。但榮格卻認為這種說法太過狹隘，「本能欲望」和「性」的因素只是「無意識作為夢的一種現象」，並非是整個無意識的全部。無意識應該擴及至個體的家庭因素及文化背景，當然還有後來榮格所發現的「集體無意識」；其中的「原型」概念對於個體的「無意識」的影響更劇。換言之，即「無意識」的內涵應該更深更為寬廣。而這樣的發展也奠定了榮格未來的研究路徑「分析心理」學派。而本節將針對「夢的功能性」、「夢的詮釋性」作論述。

雖然「自我意識」在白天的生活豐富且多彩多姿，但在這段期間難免會面臨嚴酷地挑戰或沉重的挫折...等。使得我們的「自我」更加傲慢或自卑，而「自我」也因此迷失了方向而無所適從。然而此時在「自我意識」之外的「無意識」則扮演著領航者或調和者的角色。對此根據榮格的說法：

⁷⁵參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁177

無意識的內容會對心靈造成形塑的作用，我們可能在意識上忽視了這些痕跡，但我們在無意識上還是會回應它們，而這些痕跡表現自身的方式就是透過象徵形式---包含夢。⁷⁶

然而「無意識」的形塑是爲了彌補「意識上」地不足之處。而「夢」則成爲「意識」與「無意識」的橋梁。因此，扮演橋梁的「夢」對於「意識」而言到底有何功能？根據榮格的說法「夢」具有補償的功能、預知及預後的功能。以下將分別以榮格解過的夢分別論述。榮格說：

我有一位案主自視甚高，未察覺幾乎所有認識他的人都很厭惡他那股道德上的優越感。他來找我時告訴我一個夢，他夢見一個醉漢踉踉蹌蹌跌進水溝裡，這個景象讓他儼然講出一句自以為在施恩的話：「看到一個人跌到那麼下面，真是可怕！」在這個不愉快的夢裡，顯然至少有部分是在試著補償他自抬身價的念頭。但除此之外還有以點別的甚麼，結果，他有一位酗酒的哥哥，所以他的夢也想我們顯示，他的優越感是在補償他哥哥，這個夢因而彰顯了內在與外在的形象。⁷⁷

從這個「夢」中可以發現「無意識」在補償個案本身的「陰影」，因此我們可以推論「意識」與「無意識」的關係是一體的。然而是否能作爲補償的關係則端看個體的「自我意識」是否能從「夢的語言中」獲知，或者是經由分析師的提醒。所以在這種補償關係中如果個體的「自我意識」的態度做了改變或調整，則將邁向「意識」與「無意識」的整合過程，亦即是榮格所說的「個體化歷程」，個體的心靈經由轉化後，趨於更完整的心靈。

⁷⁶Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 115

⁷⁷Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 55

五、「夢」作為「象徵」的整合意涵

爲何榮格如此重視「夢」，因爲「夢」對於「自我意識」而言，具有跨越時間與空間的能力。在「夢中」，「無意識」可以利用不同的「象徵」訊息暗示「意識」應該要做一些調整。而根據榮格的說法：『夢的主要任務，就是要「喚回」史前及童年的記憶，直透入最原始的本能層次。』⁷⁸在這樣的一種脈絡下，則必須去理解在這個過程中，「無意識」想要表達甚麼？因此，「夢」成爲「無意識」傳達訊息給「意識」的「秘密通道」。使用「秘密」的字眼，是因爲在「夢境裡」有太多無法理解的形象或劇情。榮格認爲：「由於夢的內容具有象徵性，意義繁複分歧，所以才產生了各種混淆。象徵會指向與意識心智理解活動不同的向度，串聯上潛意識，或至少牽連上意識範圍之外的某些東西。」⁷⁹所以，我們必須認識並理解更多的「象徵」，才能解開「夢」所要表達的語言。榮格認爲：

象徵過程是“自在意象”(in images)與“自體意象”(of images)之中的經驗。其發展往往顯現出類如《易經》(I Ching)經文那樣的兩極對稱的矛盾對立(enantiomorphian)結構，因此呈現出一種反與正、失與得、暗與明的規律變化。它的起始幾乎總是以陷入死胡同或者某種沒有出路的情勢之中為特徵；廣義地講，它的目標是闡明或者更高級的意識，起始情勢因此得以在更高層次上被克服。至于時間因素，這個過程可以被壓縮到一個單夢或者一次短暫的體驗，也可以延續數月數年，這取決于起始情勢的性質、過程所涉及人員以及意欲達到的目標。⁸⁰

因此在進行「象徵」的詮釋時，則必須讓視野提昇。換言之，即是用一種敞開的態度讓「夢」自己說話，而不是用一種主觀的態度進行主導或詮釋。榮格說：

⁷⁸Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 103

⁷⁹Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 90

⁸⁰Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011 年 5 月，頁 33

「我希望治療的過程蘊生自案主自己的人格，而不是來自於我的暗示，這種暗示只會有暫時的效果。我的目標是為了護持我的案主的自尊與自由，使他能按造自己的意願生活。」⁸¹然而在此處即發現榮格與佛洛伊德對於是夢的差異性。佛洛伊德始終圍繞在「本能欲望」和「性」原理的理論進行分析，當然這在某種程度上已經將「釋夢」作為一種公式在進行運作。相對地，榮格則認為應該往更深處去探尋「夢象徵」背後的動機。榮格說：「我必須在此多說兩句，來警告不明智或不恰當的夢的分析。有些人心態非常不平衡，以致詮釋他們的夢可能變得極端危險，在這種情況下，一種非常偏執的意識已經由相應的非理性或瘋狂潛意識中分列出來，若非經過十分小心謹慎的處理，絕不應將兩者並聯起來。」⁸²

因此，當我們自身在為自己分析夢時，也應該暫時放下「主觀意識」的主導，而讓「夢」可獲得完整的表達。然而我們除了必須用較寬廣的態度來做為「夢的詮釋」外。也必須要學習或認識古老的「象徵意義」，學者約瑟夫·韓得森(Joseph L.Henderson)也認為：「儘管個體會覺得他的夢是自發、不連貫的，但過了一段長時間之後，分析師便可以在觀察了一系列夢的影像後，注意到這些影像中包含了也意味的模式，經過一番理解的工夫，他的案主可能會學習到一種嶄新的生活態度。在這些夢當中，有一些象徵是來自榮格博士所謂的「集體無意識」(the collective unconscious)，換句話說，這個部份的心靈傳承了人類共通的心理遺產。然而，這些象徵既古老又陌生，使得現代人無法直接加以理解和消化。」⁸³當然這部分是對於專業的分析師而言，不過這也讓我們明白「象徵的重要性」，以及我們與遠古的聯結。然而其中更重要的是一種重新「精神生活」，即是讓「意識」更謙卑的聆聽「夢的語言」。

⁸¹Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 47

⁸²Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 38~39

⁸³Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 115

從上所述，透過「夢」對個體而言會慢慢修正生活的態度，而這樣的發展也顯示「夢」對於生活的重要性。然而我們可以從榮格在分析「夢」的態度上，一直是保持著開放的態度，榮格認為：「我更關心的是從病人那裡知道他天生的傾向會把他引導到何處。爲了找出這一點，對各種夢境仔細的分析，以及無意識的其他表現進行研究乃是必要的。」⁸⁴因此，榮格認為「無意識」自然會引領個體，朝向所應然存在的位置上。而不是用分析師「主觀」的意識作爲主導的分析。相對地，個體的「自我」也應當放下「自我」對於「理性」的偏執。如此，才能讓個體的「意識」和「無意識」具有互補的效果而不是一種對立或衝突的緊張關係。

如何讓「精神生活」與「理性生活」保持一種微妙的平衡關係成爲一種重要的課題。除此之外榮格認為：「我們的夢的象徵，彌補了這種巨大的損失。夢吐露出我們的自然本性——自然本能及其獨特思維。然而不幸的是，夢以自然的語言表露其內容，讓我們覺得陌生不解。因此，我們眼前的工作，是將夢轉譯為理性的語言及現代的口語化概念，讓夢得以從它的原始氛圍中解放出來，尤其是由它所描述事物的神秘領受中解放出來。」⁸⁵因此對於對於夢的理解將有助於引導我們從「僵化的生活中」解放。然而每個個時代有其時代背景，是否透過「夢」即能讓「精神生活」有所填滿？根據榮格的理論而言，人類的「無意識」基礎是共同建立於「集體無意識中」。在「集體無意識」中會根據「意識」的差別性，而透過「夢」的方式做出不同的「暗示」或「補償」，進而使「意識」獲得平衡或調整。相對地每一個「夢」對個體而言都是獨特的，而在「夢中的象徵」對個體而言都是代表著不同的意義。因此，想要對「夢」的理解找出一套規則或公式是不可能地，因爲「生命的本身」並不是一種公式，而是一種「態度」與「生活連結」的一連串組合。

⁸⁴C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》（張老師文化，2008年3月初版22刷），頁168

⁸⁵Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》（立緒文化99年11月初版七刷），頁99

第四節 「原型」的轉化

一、「阿尼瑪」與「阿尼姆斯」

根據榮格學者申荷永的論述：「阿尼瑪(Anima)是榮格用來形容男人內在的女性存在的原型意象。她既是男人內在的一種原型女性形象，也是男人對於女人的個人情結。當我們關注她的時候，她就會通過投射等機制，來影響我們的心理與行爲。男人內在的這種原型意象，既可以成爲男人向上的促動者，也可以成爲墮落的誘惑者。」⁸⁶相對於「阿尼瑪」的則是「阿尼瑪斯」，學者申荷永說：「阿尼姆斯(Animus)是與阿尼瑪相對應的一個概念，象徵著女人內在男性成分。同阿尼瑪一樣，他既是原型的意象，也是女人的情結。被其阿尼瑪斯所占據的女人，則會失去很多女性的色彩。但是能夠辨析與關注其阿尼瑪斯存在的女性，則能夠從這原型中獲得力量。」⁸⁷從「道家」的相對概念，一直到男人或女人心理都有一個不一樣的性別而言，「自我」在「個體化」的過程中，必須要時時保持內在的平衡。除此之外，也要能覺知與這個世界的連結關係。榮格在與「無意識」的對話過程中，也是一直保持著這種態度。因此才能，從無意識的誘惑中「抽離」回到「生活世界」。除了「意識」過於偏執的因素造成個體需要「個體化」外，「無意識」的過度干擾也需要透過「自性」的整合。榮格曾在自傳中提到，曾經有一段時期與「無意識」中的阿尼瑪對話，這是一種「意識」與「無意識」的互動過程，然而榮格認爲這樣地一種互動已經干擾到現實生活。雖然榮格對於一些奇幻意象感興趣，但是同時也認爲這樣的關係已經脫離現實。

如今，我不必再和阿尼瑪對話了，因為我已經不再具有這樣的情感。如果有，我仍會以同樣的方式來處理。今天，我直接意識到阿尼瑪的想法，因為我已學會接受無意識的內容，並了解它們。我懂得該如何對待這些內心

⁸⁶申荷永著，《心理分析入門---我的理解與體驗》，台北：心靈工坊，2010年11月，頁172

⁸⁷申荷永著，《心理分析入門---我的理解與體驗》，台北：心靈工坊，2010年11月，頁173

的意象，我可以從夢裡直接讀出含義，不再需要一個沉思默想者來為它們傳達信息。⁸⁸

所以，榮格接受了來自「無意識」的訊息，並將「它」整合到夢裡並透過「象徵」做為一種溝通的平台。榮格所選擇的是「接受」而不是「壓抑」因此，在此範疇下當「無意識」被「意識化」後，「意識」是可以做出選擇。換言之，即是具有自主性。榮格說：

最要緊的事，是藉由使這些無意識的內容具象化，讓自己和它們有所區別，同時又使它們與意識發生關係。這是剝奪它們全力的技巧，要把它們具象化並不難，因為它們具有一定程度的自主性，將是一件十分不舒服的事。然而，無意識以這種方式表現自己，卻使我們獲得控制它的最佳手段。⁸⁹

榮格將阿尼瑪與它的對話，全部透過文字做成紀錄。而在此當下即同時與「無意識」互動，同時有和現實生活有所聯結，因此在這種條件下不至於陷入「阿尼瑪原型」的泥淖中。因此，當榮格的「意識」選擇了「接受」時，即代表不至於使「意識」或「無意識」分裂的情形發生，透過「自性」慢慢的整合後，「阿尼瑪原型」從此不再現身干擾了。因此我們可以發現，當我們有了追尋的目標後，在生活中「意識」和「無意識」還是會不斷的進行互補或拉扯的作用。然而當我們體認到這層關係時，我們將可以很平和地面對並作出選擇，讓「意識」與「無意識」的關係保持在「平衡的狀態。」

⁸⁸C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》(張老師文化，2008年3月初版22刷)，頁248

⁸⁹C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》(張老師文化，2008年3月初版22刷)，頁247

三、智慧老人

根據榮格學者申荷永的論述：「榮格用智慧老人(wise old man)來形容我們內在所具有的有關意義與智慧的原型意象。男人阿尼瑪發展最高階段的索菲亞形象，以及女性阿尼姆斯(Animus)發展最高階段的赫爾米斯形象，都在不同程度上具有這種智慧老人的意義。」⁹⁰

學者申荷永接著說：「榮格的“費爾蒙”也就是榮格自己內在的智慧老人。他可以出現在榮格的夢中，也可以通過積極想像來與榮格直接溝通。榮格曾說，他的所有重要的分析心理學思想，都與他的“費爾蒙”有著不解的淵源。」⁹¹

四、「酒神」與「阿波羅神」的合一

學者 Ann Casement 認為：「尼采的《悲劇的誕生》(The Birth of Tragedy)一書寫於一八七一年。當時的他醉心於叔本華。但是後來他用自己的『權力意志』取代了他的『意志』觀念。叔本華嚮往東方，尼采則依照自己的目的予以調適，視希臘為東西方的交會點。」⁹²學者 Ann Casement 接著說：「這本書當中，希臘在尼采的描繪之下充滿了黑暗、恐懼。他的論點是，希臘人完全是因為生存的恐怖和驚懼，才創造了奧林匹亞諸神。這個論點，他扼要說明如下：

摩易拉豪不憐憫地君臨於一切知識之上，普羅米修斯的禿鷹是人的好朋友，聰明的伊底帕斯的可怕命運，阿特理底斯(Atrides)的家族詛咒，驅使奧利底斯弑母……希臘人藉著那想像的、媒介的奧林匹亞世界，一次一次克

⁹⁰申荷永著，《心理分析入門---我的理解與體驗》，台北：心靈工坊，2010年11月，頁174~175

⁹¹申荷永著，《心理分析入門---我的理解與體驗》，台北：心靈工坊，2010年11月，頁175

⁹²Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁120

服這一切恐怖」⁹³

學者 Ann Casement 接著說：「尼采在這本書中描寫他的『對立組配』，他稱之為阿波羅(Apollinian)與戴奧尼索斯。他說『藝術的持續發展和阿波羅與戴奧尼索斯二元性有密切關係，相當於生殖和兩性這一對二元性有密切關係一樣，都涉及永遠的衝突，其間只有偶然和好。』這兩個神都是藝術神，因為互相對立而激使對方產生更高的成就-----一個是塑造者，一個是「酒神」的音樂藝術。『最後，仗著希臘人『意志』這樣的形而上奇蹟，兩者以組配出現；從這樣的配對當中，阿波羅和戴奧尼索斯平等創造的雅典悲劇於焉誕生。』」⁹⁴

榮格說：

為了更充分地刻畫它們的特徵，尼采借助它們所產生的特殊心理狀況，即夢幻與狂醉，比較了這「兩種衝動」。太陽神精神的衝動產生一種與夢幻相似的狀態，酒神精神則創造出類似於狂醉的狀況。像尼采自己所解釋的，他所理解的夢幻基本上意指「內向的靈視」，是「夢幻世界的可愛形象」。太陽神統治著「內在幻想世界的美妙幻象」；他是「一切造型之神」。他意味著尺度、數量、限界，和一切桀驁不馴之物的就範。「人們幾乎可以把太陽神當作個性化原則(principium individuationis)的光輝的神聖意象」⁹⁵。

榮格說：

相反的，酒神衝動則是無拘無束的本能的自由放縱，是不受任何羈絆的獸性與神性的原動力(dynamis)的自由迸發；因而在酒神合唱隊中，人往往以森林神(Satyr)的形象出現，上半身為神，下半身為山羊。它一方面是對個

⁹³ Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁120

⁹⁴ Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁120~121

⁹⁵ 原書註：尼采《悲劇的誕生》，第26頁(參閱：Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月)

性化原則遭到消滅的恐懼，但同時也是對這種毀滅的「狂歡的興奮」。因此，酒神精神可比做狂醉，它把個體解消為集體本能和集體成分，透過世界而打破孤絕的自我。⁹⁶

榮格在這邊分疏了在尼采筆下「酒神」與「阿波羅神」的兩種「原型」的象徵意象，「酒神」象徵狂醉；「太陽神」象徵夢幻。然而最後「太陽神」的個性化被「酒神」的狂歡給解構了。打破了一種孤立的狀態，我們也可以稱為解構了一種封閉的狀態；並在「酒神」帶來的狂歡中成為集體的一部分。在這邊尼采筆下的個性化不同於榮格的「個體化」。但依照榮格的思想脈絡，「酒神」在這裡代表的是無意識並具有「原始性」，而「太陽神」則是自我(ego)也可以稱為理性。而在尼采筆下「酒神」與「太陽神」最後的合一是在「藝術」之下。

榮格說：

所以，在酒神精神中，人再次發現了人；「疏離、敵對、被奴役的大自然(天性)也重新慶祝她同她的浪子---人類---的和解」每個人都會感到他自己「不僅僅是同他的鄰人聯合、和解，及融合而已，而是完全的合一。」由此他的個性便完全被抹消了。「人不再是藝術家----他變成了藝術品」。⁹⁷

榮格說接著說：

還有尼采在另外一處所說，太陽神精神和酒神精神的對立，「似乎只有它們共同的名稱-----『藝術』-----才能溝通」，這兩句我們都必須長記在心，因為像席勒一樣，尼采也具有一種明顯的傾向，即把藝術當做一種調合救贖

⁹⁶C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(上)》，高雄：基礎文化創意，2007年2月初版一刷，頁145~146

⁹⁷C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(上)》，高雄：基礎文化創意，2007年2月初版一刷，頁146

的角色。⁹⁸

榮格又說：

尼采完全忘記了太陽神和酒神之間的這種衝突，及其最終的和解，對希臘人說，從來就不是審美的問題而是宗教問題。……希臘悲劇產生於原初宗教儀式，這一事實至少像我們的現代戲劇與中世紀的基督受難劇（它在起源上全然是宗教的）間的關聯一樣重要；因此我們不能夠純粹從審美方面來判斷這個問題。……如果採用這種觀點，阿波羅與狄奧尼索斯之間的衝突就成為純粹是一個對立的藝術衝動的問題，問題就以一種無論是從歷史上是從實質上都無法證立的方式被移到了藝術的領域；這樣，它就只限於片面的考慮，而這種考慮絕不會公正的評價它的真實內容。⁹⁹

榮格評論了尼采的「藝術合一」應該要回歸宗教問題。因為「藝術」指是暫時的一種調合。後來尼采在思想上轉向「酒神」（狄奧尼索斯）原型，就是一種證明。

榮格說：

美學當然可以取代宗教功能。然而，這個世界上有多少東西不可以？宗教缺席時，我們幾時沒有碰到替代的東西？美學就算是極高貴的替代物，其實也只是缺乏實物時的一種補充。何況，尼采後來「轉向」戴奧尼索斯正是最好的證明，說明美學替代物禁不起時間的考驗。¹⁰⁰

⁹⁸C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(上)》，高雄：基礎文化創意，2007年2月初版一刷，頁148

⁹⁹C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(上)》，高雄：基礎文化創意，2007年2月初版一刷，頁149

¹⁰⁰Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004年1月，頁122

榮格在這邊所要表述的「轉向」戴奧尼索斯，指的是尼采陷入「無意識」的世界中。榮格在《榮格自傳—回憶·夢·省思》也提到和內在阿尼瑪的對話時，差一點就要陷入阿尼瑪的無意識中；然而榮格意識到和這個生活世界的連結，最後不至於受到誘惑。而這也是榮格所說的，必須要保持一種清醒的動態平衡。

在第二章說明了「人生上半場」的「人格」是如何從「原初意象」中發展出來，然而「個體」的「自我」隨著環境的因素不斷的投射、認同，成長。並且建立了屬於自己的「自我意識」。到了第三章「人生下半場」，開始解構「自我」將它從原本的「自我認同」情結中「分離」出來，認清了自己內在的事實。原來此「自我」(ego)，只是一個假我，真正的「我」必須透過「個體化」歷程才能接觸。而在此過程中「自性」同時是「主導者」和「目的」本身。因此，榮格希望我們回到具有象徵的生活，讓自我能與「無意識」接觸；並時時保持「覺醒」理解自己和這個世界的關聯性，才不至陷入「無意識」的誘惑中。如此，在這樣的過程中，可以慢慢轉化原本僵化的「自我」。

第四章 「個體化」的「心靈哲學」

榮格的個體化理論可以分為兩個進路：

第一、保持一種動態平衡，這一部分較接近「道家」的思想。

第二、關於「象徵」的生活，這一層面和與「宗教」較有關係，其中也包括倫理價值的意涵。而「神話」的部分已經在第三章論述。因此在這一章將從分析的理論與宗教的意義進行探討：

榮格說：

只要一個人還相信牛津團契(Oxford Group movement)，那麼他就要留在那裏。只要一個人還是屬於天主教會的，那麼無論好壞，他都應該能在天主教堂裡被這種方式治癒。…懺悔式、聖餐禮絕對能治癒他們，即便是非常嚴重的病例。如果聖餐裡的經驗是真實的，如果儀式和教條完全表達了該個體的心理情境，那麼他就能被治癒。¹

榮格認為在宗教的儀式中，具有療癒的效果；而這些效果在於儀式中的象徵物對於內在的轉化。因此在榮格的分析中也可以看到它使用宗教中「告解」的方式作為治療的手段。以下分別進行探討：

第一節 分析心理學與個體化的哲思

一、分析心理學的哲學思想

根據學者湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)的說法：「在二〇年代晚期到三〇年代初期，榮格持續把自己的觀點與佛洛伊德和阿德勒畫分開來。他將分析的歷程分為四個階段：第一個階段他稱為告解(confession)或是宣洩(catharsis)，個人對

¹CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁213

於無法接納的素材需要有個出口，因而對治療師「告解」，這種揭露的過程對病人而言是有療效的。第二階段他稱之為說明(elucidation)或詮釋(interpretation)，特別是對移情與嬰兒期心理的詮釋，這個階段的工作是接近古典精神分析的，分析過程中探討的是精神官能症的嬰兒期根源以及其在分析過程中的行動化(actingout)。分析的第三階段他稱之為教育，這是為了因應社會的期待、需求以及順應特定學習方式與教育過程。在此階段，分析師就如同是一位老師，引導病人找到新的適應方法，此階段則近似於阿德勒學派的工作取向。最後階段，他稱之為轉化(transformation)或是個體化(individuation)，在此階段病人發現並發展出自己的獨特性，這也是特屬榮格分析的階段。」²

從學者(湯馬士·克許)的說明中可以理解榮格在分析治療中所使用的方法並不限於何種方式，也不侷限於治療精神分裂症。同時也涵括著精神官能症的患者。而更重要的是第四階段中對於病人個別的轉化更具有重要意義，而這種方式也與榮格的思想具有關聯性，換言之，是榮格思想的一種實踐層面。因此個體化的分析治療相對於其他學派而言，是一種較於獨特的方式，包含著分析的手段和詮釋(象徵)方式的獨特性，皆有別於其他學派。然而更重要的是，榮格不僅只於將病人的病症醫治好，對於病人「未來的人格」如何發展，也是榮格所關心的重要面向之一。

榮格學者湯馬士·克許認為，「榮格除了自己的觀點外，也囊括了其他學派的治療觀點，所以「榮格分析」包括了：童年經驗的處理、存在的相遇(existential encounter)、適應的歷程、應對機制(coping mechanism)，以及任何源於病人的心靈產物。.....所以他致力於處理無意識中更為象徵性的內容。」³

²參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁142

³參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈

從榮格的心靈論述及治療脈絡觀察，可以發現榮格大多時候都是在講述象徵詮釋、心靈整合的思想或個體化的歷程...等。而病人的症狀卻只是一條線頭，一條開啓讓自我轉化的線頭。榮格學者湯馬士·克許即認為：「在某種意義上，症狀本身就好像是進入分析歷程的入場券。.....症狀是來自無意識的訊號，告訴我們心靈出問題了。.....榮格說精神官能症與症狀是一種假性痛苦，換句話說，症狀是深層無意識衝突的表象。」⁴

這裡所說的症狀即是來自無意識的訊號，而從個體外在的行為表現而言，則會伴隨著個體內部的「陰影」出現。莫瑞·史丹(Murray Stein)即在《中年之旅--自性的危機》⁵這本書中提到，例如，中年的竊盜癖。在第二章有論述到，這是來自「無意識」的召喚，爲了讓原本意義不明的狀況彰顯出來。然而在此先不論其社會規範及道德性問題，這一部分當然必須被討論。只是若從「無意識」與「自我」的關係去觀察這種意義時，是否也意味著；如果我們能夠提早對「內在」的真實有更深層的認識，就能提早進行整合了。

二、天主教(彌撒)與療癒

人格的分裂來自於「意識」與「無意識」的分裂，而調和此分裂的中心即是「自性」，心靈最高的指導中心。因此，「個體化歷程」即是將原本「二元的心靈」整合爲一「動態平衡」的整體。對外的部分可以與生活做連結，對內而言，「意識與無意識」保持著平衡的關係。而榮格認爲在宗教儀式中對於「自我」的轉化具有很大的意義。過程中有透過「第三物」的投射，也有放下「自我」的過

工坊，2013年10月，頁143

⁴參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁152

⁵參閱，莫瑞·史丹(Murray Stein)著，魏宏晉譯《中年之旅--自性的危機》，台北：心靈工坊 2013年11月，頁113~137

程。而這些過程的目的就是要鬆動原本僵化的「自我」，並讓自我能與「自性」接觸的一個整合過程。「個體化」的歷程可以在宗教儀式中、煉金術中或繪製曼陀羅的過程中進行轉化。而榮格也認為：「宗教性的神話可以被詮釋為一種心理治療，使人類能從飢餓、戰爭、疾病、年老和死亡的痛苦及焦慮中復原過來」。

6

榮格發現在天主教的彌撒儀式，或是教徒對於神父的懺悔過程皆有助於個體進行「個體化」。因為在彌撒中所具有的象徵物可以作為心靈的轉化的媒介，而煉金術的歷程則可以作為說明了個體在「個體化歷程中」的轉化次第。因此，不管是在宗教儀式中的象徵或神話中的象徵，個體都能透過體驗或接觸閱讀而激發其內在的動能。然而榮格對此也提出相對的警告：「如果切斷與神話想像的媒介世界的聯繫，心理就會成為僵化教條的俘虜。另一方面，與神話的這類萌芽接觸過多，對於意志薄弱和好猜疑的心理也會有危險，因為它們會把模糊的暗示視為確鑿的知識，把簡單的幻境當成真實。」⁷所以當這些神話或奇幻的象徵成為一種干擾時，則可使用繪製曼陀羅的方式作為整合內在的一種方式。榮格認為在天主教的彌撒儀式中，可以讓個體的心靈在過程中獲得「意識」及「無意識」的整合。因為在此過程中的「象徵物」同時也是個體「無意識投射」及「意識認知」的對象，因此彼此在一個客體中經由「儀式」的過程進行轉化。榮格說：

彌撒的聖儀有兩個面向，人的面向和神的面向。從人的角度去看，是在祭台上把祭品奉獻給神，這也意味著司祭和團體的自我奉獻。舉行儀式是為祭品和獻祭者祝聖。他們憶念且演出那最後的晚餐，基督和門徒們共享的晚餐，降生、蒙難、裡頭並不是人的行動，而是神的行動。在那瞬間，那在無時間性裡永恆臨在的基督生命，成為肉眼可見的，並且以時序進行，

⁶Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 78

⁷C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008 年 3 月初版 22 刷，頁 393-394

即使是聖在聖儀行為的濃縮形式：基督以奉獻的聖體形式化身為人；祂受難，祂死亡，在墳墓裡，打破冥府世界的勢力，以光榮從死裡復活。在念誦祝聖經文時，神自己以行動和降臨的方式介入，並藉此宣告，所有彌撒的本質行動，都是祂的恩典作為，就像團體和奉獻的聖體一樣，祭司只是具有服事的意義而已。他們都只是神聖事件的「聖職因」(causae ministeriales)而已。神的降臨本身就把祭獻的部分總結在奧秘的統一性裡，因而神在聖體、司祭和團體裡奉獻自己，而以人類的兒子型態，獻身給父親來償罪。⁸

儀式行為的美是不可免的工具，如果人沒有在美當中服事神，就不算是真正的服事。因此，儀式裡沒有實事求是，因為那是合乎目的性(Zweckdienlichkeit)，是僅屬於人類的範疇。但是所有神性的事物都是目的本身(Selbstzweck)，也是我們所知道的唯一合理的目的本身。•••人在彌撒事件裡是(自願的)工具，因此他不能沒有引導他的那隻手。⁹

在榮格的論述中，司祭成爲一種工具的詮釋並不受傳統的天主教義所接受。在傳統的天主教彌撒儀式中，司祭所代表的是基督的化身。然而根據榮格的說法，在儀式的過程中，打破了二元的對立關係，此二元所指的是「神」與「人」的關係，最後成爲一個整體。人在儀式的過程中既是「工具」也是「目的自身」，在神的儀式過程中，人必須放下「自我」並奉獻「自己」作爲贖罪的祭品。因此達到目的的同時也具備了同一性。以下將從祭獻的過程分析在「個體化」的歷程中，如何達到人格的統一性。在彌撒祭獻的過程中首先必須先準備祭品，而對於祭品的象徵性而言，榮格認爲：

在奉獻餅酒時，首先就是獻祭文化產物，在某個程度下還是人類辛勤生產的最好東西。只有人類心理「最好的東西」，才能製造這個「最好的東西」，

⁸Jung C. G.著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006 初版，頁 174

⁹Jung C. G.著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006 初版，頁 175

那就是認真和奉獻。因此文化產物也可以表現其生產的心理條件，也就是使人們得以獲致文化成就的德性。¹⁰

因為必須是準備最好的東西在獻祭時才能真心的投入，相對的「祭品」也具有「自我」的代表性，因為是珍貴的。換言之，即是一種「自我意識」的延伸。在心理學中通常會使用「投射」來作為自我對於「象徵物」的表示。所以，當「祭品」具有了「自我的成分」後，神聖儀式才能具有真正的意義。接下來便是「獻祭」，榮格說：

如果祭品是最好的東西或是原初的生命，那麼它的價值就會提高。而麵包和酒是農作物裡最好的東西，也是人類勞動最好的成果。此外，小麥意味著那死後復活的神性聖秘者的顯現，而酒則是狂歡的靈魂陶醉出神的臨在。●●●以餅酒形態被獻祭的，就是在象徵性的祭品裡合而為一的自然、人和神。¹¹

在此獻祭之前還需具備一個前提，即是個體須具備一種無所求的態度。換言之，即是獻祭者，對於獻祭並不期待有所回報，而是一種完全付出的態度。如此，「自我」(ego)才能完全的託付於祭品之中。榮格說：

在彌撒的成聖體聖血儀式之前會有懺悔禮。透過自我反省，可以意識到那伴隨著每個奉獻的自我中心的要求，而這要求是必須有意識地「被犧牲」的，否則給予就不是獻祭。透過獻祭可以證明人們擁有自己，因為獻祭不是非做不可的事，而是有意識的且自願的割讓，這證明了人可以支配自己，支配「自我」。於是，自我成為行為倫理的對象，因為這是「我」根據那高於我的我執的機制所做的決定。我決心在某個程度上對抗我的「自我」，並

¹⁰Jung C. G. 著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006 初版，頁 179

¹¹Jung C. G. 著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006 初版，頁 180-181

且揚棄我的要求。¹²

我所奉獻的，是我自我中心的要求，藉此我也放棄了自我。因此每個獻祭者或多或少都是奉獻自我。其程度則是祭品的意義而定。如果這祭品對我而言很有價值，或者是關於最個人的感受，那麼我可以確定，要揚棄自我中心的要求，會引起自我人格的反抗。我也可以確定，壓抑那要求的那個力量，也會壓抑我自己，因此就是自體。於是自體就是那促使我成為祭品的東西，或者說是他強迫我成為祭品。這自體是獻祭者，而我是被獻上的祭品，人祭。¹³

因此，根據榮格的說法，可以支配「自我」的這個「意識」，即是「自性」(Self)被「自我意識」(ego)投射而成為「意識」的一部分。如果依照一般的經驗而言，要讓個體「無所求」的奉獻出珍貴的東西似乎有些困難。因為對於「自我」而言這也是「自我所執有」的物品。因此，只有在神聖的信仰之中，「自我的執有」被拋出身外。個體的人也因此轉化昇華了，然而在此過程的指導中心即是「自性」。然而，對於懺悔的過程，在佛教也有類似的懺悔儀式。此種儀式透過懺悔自己的罪障而否定「自我」，因此，懺悔之後的個體也成為「全新的自我」。所以，在此中心運作整合機制的即是「自性」。然而，兩者的不同之處在於目的的不同。就彌撒的目的而言，榮格說：「彌撒的目的在於『神秘的分享』，或者說是司祭以及團體與基督的合而為一，也就是說，一方面心靈仿同基督，另一方面則是基督形象在心靈裡的內化。那同時是神和心靈的體變，因為他們在彌撒裡至少以隱喻的方式重現了道成肉身的情節。」¹⁴而佛教的目的在於透過「懺悔儀式」，以減少修行的障礙及調整待人處事的態度，因此在某個層面具有道德因存在。而兩者的相同處則在於，減少對於「自我的執著」。換言之，即是將「自我」

¹²Jung C. G.著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006 初版，頁 187

¹³Jung C. G.著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006 初版，頁 187

¹⁴Jung C. G.著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006 初版，頁 199

拋出身外，並在「無意識」中「覺知自性」進行「轉化」。然而根據榮格的舉例，對於信仰天主教義而獲得人格轉化最好的例子即是「聖保羅」，榮格說：

能對自己的存在感受到教廣闊的意義，便能讓人獲得提昇，超越單純短視的得失算計。如果人缺乏這種意義感，便會感到迷失與悲哀。一但聖保羅深信他只不過是個流浪的製帳篷匠，他當然不會變成後來的他。他真正有意義的生活，在於堅信自己是上主的信使。有人會以為它其實有誇大狂，但是，依據後人提供的歷史證據來判斷，這種說法是站不住腳的。他所深信不疑的神話，使他感到自己不只是個工匠，而是不凡的人物。¹⁵

因此，榮格認為宗教的象徵生活，除了能讓個體的心靈人格轉化外，還具有療癒的功能。相對的，宗教除了作為信仰的依靠外，同時也整合了「意識」與「無意識」間的對立關係；對於習慣於僵化生活的個體而言具有活化生活和「轉化內在」的意義。

四、佛教「曼陀羅」與個體化的關係

關於曼陀羅的部分，具有三個層面的意義。第一種意義具有宗教性質，榮格說：「在藏傳佛教中，這一形象有著儀式性工具的作用(具)，其目的在于幫助冥思和集中精力。它在煉金術中的作用有幾分類似，因為它代表總是趨于分裂的四種元素的融合。」¹⁶然而，在其他宗教中也被作為是一種舞蹈的形象。第二種意義則是具有整合「意識」與「無意識」之間的對立作用，個體透過對曼陀羅的繪製過程，可以逐漸的整合心靈。榮格說：「我們從經驗得知，起保護作用的圓圈——曼陀羅——是心理混亂的傳統矯正方法。」¹⁷對個體而言，當他在繪製時即將「心靈的現象」投射到所繪製的曼陀羅中。因此，在此過程中同時也釐清了一些

¹⁵ Carl G. Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 89

¹⁶ Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011 年 5 月，頁 350

¹⁷ Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011 年 5 月，頁 11

關於內在的矛盾的問題。而當個體將曼陀羅繪製完成後，同時也顯示對於某些心靈的對立問題進行了整理。榮格認為：「曼陀羅的象徵正具有這種保護中心的“聖地”的涵意。它是潛意識意象的客觀化中最重要主題的象徵之一，它是保護人格中心使其免遭解體和免受外界影響的一種方法。」¹⁸而此「個體化過程」可能需要進行一段很長的時間。而第三個意義則與分析師有關，分析師可以從個體所繪製的曼陀羅圖象進行對於個體的分析或決定治療的方向。

而此一「自性原型」象徵在東方的佛教則用曼陀羅作為一種表達或是修煉的意象，學者羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)說：「原型本我的象徵…代表人類墮落之前的雌雄同體狀態下的原人(Original Man)，或是最純淨狀態中的人，如亞當、耶穌和佛。」¹⁹因此，「自性」對於有宗教信仰的人而言或無宗教信仰的人而言，成爲一種追尋的「目標」，榮格說：「自性是我們生活的目標，是最完整地表達預言般的組合——我們稱爲個體化。」²⁰而在此過程中即「個體化過程中」同時也是整合的中心；所以「自性」對於個體而言既是一種「手段」同時也是「目的自身」。

因為它的無意識成分，自性被如此遙遠地移離于意識心理，以致它只能被人類形象不分地表達；餘下部分必須由客觀地、抽象地象徵來表達。人類的形象是父親與兒子、母親與女兒、國王與王后、男神與女神。獸行象徵是龍、蛇、象、獅、熊及其它兇猛的動物，或者蜘蛛、螃蟹、蝴蝶、甲蟲、蠕蟲，等等。植物象徵通常是花(蓮花和玫瑰)。這些象徵一直延續至幾何形

¹⁸CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化，2011年5月，頁140

¹⁹羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，立緒文化，民86，頁96-97。

²⁰C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》(張老師文化，2008年3月初版22刷)，頁467

象徵，比如圓杯、球體、正方形、四位一體、時鐘、蒼穹，等等。²¹

這些象徵通常在神話、童話或宗教文化中都能被發現。透過這些象徵所表達的意涵，才能對於心理所發生的現象有所明瞭。或許在某些時刻個體可能會不自覺的出現某種行為或習慣。但如果能透過對於「夢」的解析對於「無意識」的象徵作詮釋，則能有助於個體對於內在的整合並進行個體化之歷程。

第二節 個體化的外顯意涵

一、個體化與個人主義

早期榮格在談論個體化原則時遭到許多學者的批評，認為榮格談的是個體人主義。然而榮格學者莫瑞·史丹則認為：「個體化把意識和自我實現推向超越了由基因、心靈、社會等主宰下的正常發展過程停憩之處。事實上，它在許多方面是與個人主義背道而馳的，雖然在發展的早期，它和個人主義有相似之處，並包含某些面向。」²²

而榮格則認為個體化和個人主義的差別一是，個體化具有使命感。這一種使命感是來自於無意識的命令。榮格說：

個人的人格和集體的困境之間有甚麼關聯呢？首先，他是人類整體的一份子，而且和其他人一樣都受到集體力量的控制。他與別人唯一的區別在於他有使命感。²³

²¹Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化，2011年5月，頁148

²²莫瑞·史丹(Murray Stein)著，黃璧惠、魏宏晉等--合譯《英雄之旅-個體化原則》，心靈工坊2012年6月出版一刷，頁23

²³Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化，2011年5月，頁

榮格說：

只有當個體的方式上升為一種規範(這便是極端個人主義的真正目的)時，它與集體規範的實際衝突才出現。當然，這種目的是病態的，是同生命完全抵觸的。因而，它與個性化無關；儘管它可能創出一條個人的小路來，但正是由於這一原因才需要規範來確定它的社會定向，確定個體與社會間至關重要的必要的關聯性。所以，個性化導致對集體規範的自然尊重；然而，若是對生命的定向全然是集體性的，規範必然會日益變成多餘的東西，於是，真正的道德就破碎了。人的生命受集體規範的影響越徹底，個體的墮落腐敗就越是可怕。²⁴

榮格說：

只有在能夠保持個體內在統一與它的集體價值的同時又對個體給予最大可能的自由的社會才具有生機勃勃的前景。既然個體不只是單一的、分立的存在，它的存在是要集體聯繫為預設條件，那麼個性化的過程必然將導致更深更廣的集體聯繫，而不是走向封閉隔絕(isolation)。²⁵

榮格在這裡的論述認為，個人主義是漢社會形成相對的關係；一種緊張即對立的關係。因為個人必須向社會證明我的存在性必須受到社會的重視。然而個體化則是，轉向內在的成長後，回歸集體社會的一種倫理連結。因此，個人主義是強調自我的價值，而個體化則是創造共同的價值，差別於此。

173~174

²⁴C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁487(CW6)

²⁵C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁486(CW6)

二、從「自我孤立」回到「生活世界」

首先個體化必須遠離人群，這裡「人群」指的是「集體慣性生活」的人群而言。因為在這樣條件的生活中必須帶著「人格面具」和集體人群過著慣性的生活。因此，個體必須先自我孤立並轉向「內在」的探索。以神話的語言來說即是展開英雄的模式，必須對內在僵化的自我(ego)重新解構與建構。榮格說：

個性化總是或多或少地與集體規範相對立，因為個性化意味著從一般性中脫離出和分化出來，意味著一種特殊性的建立；然而，這種特殊性並不是要我們刻意去追求，而是已根植於心理構成之中。²⁶

榮格說：

個體化的心理過程顯然與超越功能(transcendent function)有著密切聯繫，因為只有它才能創造個體的發展路線，而這是墨守集體規範指令下的道路所不可能達到的。²⁷

而當我們完成了這種「內在統整」的使命，開始重返人群；重返一樣的集體人群。但不同的是，英雄的回歸已經卸下人格面具，並不再受物質欲望所迷惑。因此，這一種回歸後，是榮格所描述的具超越功能(transcendent function)的人格實踐，也就是自性(Self)的回歸。在這種條件下的回歸更能在集體生活中實踐倫理價值，因為它的動機清晰，不受名利的干擾。因為個體的內在是一種平衡的狀態，既不會特別向外也不會深陷無意識。向外會受到名利的困惑，而向內也不會被無

²⁶C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁486(CW6)

²⁷C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，桂冠圖書，2007年2月初版一刷，頁486(CW6)

意識所干擾。因此，這也是在第二章神話部分所描述的英雄最後返回人群的一種連結。

三、時代的意義

榮格說：

守護神從森林、河流、山岳中出走，遠離了動物生靈，神人消失，潛盾於地下，進入了無意識之中。我們欺騙自己，說這些神靈是過去歷史灰燼中不體面的東西。其實，我們現在的生活是被理性女神所宰制，她是我們最龐大、也是最悲劇性的幻象，理性幫我們撐腰，讓我們自以為已經「征服了自然」。²⁸

因此，榮格這裡所說的「理性」是指用「科學知識」所建構出的「理性」。他認為從「實證主義理性」看待這個世界，會讓我的會讓我們誤以為我們可以控制大自然，因而喪失了精神層面的生活。因此，「自我」與「無意識」的對立，同時也造成我們人格上的分裂。榮格說：

在今天所謂的精神官能症個案當中，很多人在別的時代是不會成為精神官能症的；這些人之所以成了精神官能症患者，是因為人格分歧之故。要是他們生活在人可藉由神話與他們祖先的世界聯繫起來，與真正體驗到了。而不只是從外部看到本質聯繫起來的世界，他們便可消除自身人格的分歧。...時代所造成的精神二分(psychic dichotomy)的犧牲者，都是些非強制性的精神官能症(optional neurotic)，自我與無意識的鴻溝一旦填合，病症也跟著消失。²⁹

榮格認為：

²⁸ Carl G. Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 106-107

²⁹ C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008 年 3 月初版 22 刷，頁 195

在稍早的時代，人類心靈湧出一些本能的念頭時，他的意識心智無疑能夠將之整合(integrate)到圓融的心靈模式中，但「開化的」人類卻做不到這一點。他那「進步的」意識，讓自身不再消化(assimilate)從本能和無意識額外貢獻來的養分，而這類整合(integration)和消融同化(assimilation)的機能，就是由已公認有神聖地位的神祕象徵來擔當。³⁰

「神秘的象徵」則必須透過「宗教儀式」或在「神話」的題材中才能讓「無意識中的本能」獲得釋放並消融。在「宗教儀式」的部分，可於現實生活中進行，因為「宗教儀式」本身即具有宗教的神話色彩。例如：天主教的彌撒。榮格即認為具有「療癒」和「整合」的功能。然而，若無法透過「宗教儀式」的個體，則須經由夢的「象徵暗示」，以獲得補償。除此之外，榮格也認為：

文化象徵仍保存了許多原初的神祕性和「符咒魅力」(spell)。我們會發現，它們能激發一些特定個體，出現深度的情緒反應，這種心靈上的異樣變化，使這些文化象徵產生了與成見類似的效能．．．人類在建立社會時，他所需要的心靈配備和生猛之力裡面，這些文化象徵乃是關鍵性的組成要素，一旦它們被連根拔除，就會造成重大的損失。如果文化象徵被壓抑或輕蔑，其特定能量便會消失，轉入無意識，釀成無法想像的後果。事實上，以此方式在表面上消失的心靈能量，會轉化為鼓動與強化無意識中浮現之物的力量，振奮起種種的自然傾向，或許，這些傾向本來沒有機會表現自己，至少，它們不曾肆無忌憚地橫行在我們的意識之中。³¹

榮格在當時不斷地強調應該要回歸具有「精神意涵」的生活，而這些「文化上的象徵」即是一種具有涵養心靈的意義存在。這些「文化上的象徵」除了具有象徵意義的圖騰外，其背後尚有流傳的神話故事及儀式；而這些都是具有整合心

³⁰Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 97

³¹Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》(立緒文化 99 年 11 月初版七刷)，頁 97~96

靈的作用。因此，當榮格不斷的提出這些理論及警告時，是爲了回應當時物質的生活世界；太過執著於理性，因而不斷壓抑著「無意識的本能」。換言之，即活在「集體陰影中」。

因此，我們必須回到象徵的生活，回到有意義的生活。學者：羅洛·梅(Rollo May)在《哭喊神話》一書中對此作了論述：「神話是我們對內在自我與外在世界關係的自我詮釋。它們整合我們社會的敘事。神話在使靈魂保持活力，並在爲困頓而虛無的世界帶來新意義這方面，具有作用。諸如美、愛、靈感等永恆的面向，都在神話的語言中，或靈光乍現或漸次鋪陳地展現出來。」³²在這裡看到了神話的魅力，內在與外在的連結；倫理與價值得重建。試想在華人的世界裡是否也同樣有這種神話的潛力，筆者認爲《白蛇傳》即是一部愛與倫理價值兼具的經點之作。而這也是榮格所提倡的讓心靈整合的一種方式。後榮格時代的分析家也以童話故事作爲兒童內在潛能的開發與治療。例如，《童話治療》³³與《綠野仙蹤與心靈療癒》³⁴因此，這一種回歸也是讓心靈由向外的物質慾世界轉向內在與外在連結的共在世界。

四、回歸生活世界--人格即是「道」

榮格的個體化理論因爲《太乙金華宗旨》一書深深受到道家的影響，而這種影響也是因爲在榮格的觀念中；是用一種二元對立的關係來詮釋現象，而這種二元對立的狀態也必須要保持著動態上的平衡關係。內在的「意識」與「無意識」，內在的「自我」與外在的「物質世界」；都是在二元的範疇之下。因此，這種形式也與道家的象徵物「太極」不謀而合。

³²羅洛·梅(Rollo May)/著，朱侃如/譯，《哭喊神話》，台北：土緒文化，民92年3月，頁10

³³維瑞娜·卡斯特(Verena Kast)/著，林敏雄/譯，《童話治療》，台北：麥田，2004年五月

³⁴吉坦·桃樂絲·莫瑞那(Gita Dorothy Morena)著，朱惠英、江麗美--譯《綠野仙蹤與心靈療癒》，台北：心靈工坊，2009年10月

榮格學者湯馬士·克許即認為，「榮格與道家兩者之間明顯的相似處：(一)榮格重現原初的內在經驗以及心靈世界的真實性；(二)他對於神聖經驗的堅持勝過於教義和教條的信奉；(三)相信經由個人的努力能夠獲致自我轉化的可能性；(四)最重要的一點，對於整體性的追求是以心靈中互補對立兩極的創造性互動為基礎。」³⁵

榮格學派的學者也使用道家的思想作為療癒的進路：

在此即引用一則由學者瑪莉-路易絲·弗蘭茲(M.-L. von Franz)所分析的個案來說明態度轉變的重要性。她說：

生活在根基比我們深厚穩固的文化裡的人，更易了解到，必須放棄功利式的意識籌謀，才能騰出一條促進人格內在發展的道路。有一次，我遇到了一個一生中沒甚麼成就的老婦人-我是指外在的成就。但事實上，她卻跟一位難以相處的丈夫締造了一段良好的婚姻，並且形成了成熟的人格。當她向我抱怨她一生中沒有「做」過甚麼事時，我給她講了一個關於中國哲人莊子的故事。她立刻明白了，並覺得大為寬心。下面是這個故事：

「有一個姓石的木匠，在他外出的路上看到一棵巨大地欒樹聳立在一座社祀旁的空地。他的徒弟們對這棵樹讚嘆不已，他便說：『這是棵無用的散木』。如果你想造船，它很快會腐爛；如果你想做器皿，它又很快會壞掉。用它做不出任何有用的東西，正因為這樣，它才能活得這麼長壽。但是，同一天夜裡，當這個木匠在一個小客棧裡睡覺時，那棵老欒樹在夢中現身對他說：『你為什麼把我跟養尊處優的山楂樹、梨樹、桔樹、蘋果樹，以及其它的果樹相比？這些樹等到果實熟落，就遭到人們的折磨摧殘，大枝幹

³⁵參閱，湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁171、172

被砍劈、小枝極被棧斷。它們結出鮮美的果實，害苦了自己的一生，不能自然成長。這種是放眼望去，比比皆是。所以我才一直努力成為完全無用的散木。你這個可憐的凡人！想想看，如果我在任何一方面有用的話，我會長成這麼大嗎？而且，你我都是生靈，一個生靈憑甚麼自以為高於其他生靈，去判斷別的生靈呢？你這個無用的凡人，你對無用的散木又知道些甚麼呢？」這個木匠醒來，對他的夢苦思冥想。後來，當他的徒弟問為什麼只有這棵樹保護著土地廟時，他回答說：『住嘴！別再說這些了！它長在這裡是有目的的，因為長在任何別處，都會受到摧殘。如果他不長在社祀邊，可能早就被人家砍倒了』」

這個木匠顯然理解了她的夢，他瞭解到，完成一個人的命運就是人生最大的成就，我們的功利觀念，必須要讓位給我們潛意識心靈的要求。如果我們用心理學的語言來詮釋這個隱喻、那麼，這棵樹就象徵了個體化歷程，給我們目光短淺的自我上了一課。

在莊子〈人世間〉的這個故事裡，在那棵完成了它的命運的大樹下，有一個社祀，這是個天然的、粗大的石頭，人們在此祭祀當地的土地神。社祀的象徵表明了這樣的事實：為了使個體化過程得到實現，我們必須有意識地降服於潛意識的力量，而不是去思考我們該做甚麼？正確的思想是甚麼、或者常會發生的是甚麼？人們必須做的只是傾聽，以便知道內在的整體---「本我」在當下的特定處境中希望我們做些甚麼事。³⁶

傾聽的意義在於放下自我的意識，而讓心靈成為一個敞開的場域。「意識」在「無意識」中 只不過是作為「無意識」的一小部分，如果「自我」能對「內在心靈」進行探索；則能感知更多的「無意識」，而這也是對這世界的一種開放。

³⁶Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》，立緒文化 99 年 11 月初版七刷，頁 193

因為我們不是爲了外在的物質慾望而生活，而是必須豐富具有精神意涵的人生。在有限的經驗中，開創無限的潛能。榮格說：

只有當我們與極限聯結時，我們才能感知到無限。人的最大限制就是「自體」，它表現在「我僅僅是這樣的！」經驗之中。只有意識到我們狹隘地困於自體中，才能和潛意識的無限性產生聯繫。有了這層認識，我們會感受到自己同時是有限的也是永恆的，既是此又是彼。認識到我們自己在個人的組合--即最終是有限的--當中是獨特的，我們就有能力意識到無限，只在此時此刻！³⁷

當我們意識到生命是有限之時，我們才會去思考存在的意義爲何？或是存在的價值爲何？經驗法則是否能回答關於這些提問？當你願意放下一些對於外在的追求與執著，而向內探索時。才能發現你真正想要的。因此，回歸到靈性的生活，即能與生活連結，又能超越時間與空間的限制。

榮格學者湯馬士·克許認爲「榮格擁有一道家人物「隨順生命之流」的能力。在他自傳的最後一段，極具說服力地寫他深深感到『與萬物、星球、動物、雲朵、晝夜同是一家人』；他引用老子的話：『俗人昭昭，我獨昏昏』；他說：『我越是對自己感到不確定，我就越和萬物有一種本爲一體的感覺。事實上，那種長久以來把我和世界分離的疏離感已經轉印到我的內在世界，同時向我展現出一種出乎預料的不熟悉感』。在他人生的第八十五個年頭，他最後寫下的文字裡，榮格與道家生人們的觀點合而爲一。」³⁸

³⁷C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，張老師文化，2008年3月初版22刷，頁403

³⁸湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013年10月，頁178

榮格也爲自己的思想下了註解：

我們內心隱藏的性情是心理的一部分；中國古典哲學家把這種內在的方式稱之為“道”，並將它比作流水，朝著自己目標奔騰而去、無可阻擋。信仰道意味著成功、完善、到達目標、完成使命；同時也意味著，生命開始、結束，以及其意義的完美實現，這是一切生物與生俱來的。人格即是道。³⁹

從榮格的「個體化」思想及其弟子對於他晚期的描述，可以理解榮格的思想是比較接近於「道家」。而從此篇的引文中也可以得知，榮格爲「人格發展」指出了一個「目標」。事實上，第二章「人格」的發展是從「原初混沌」開始的，在「個體化」的過程中「自我」(ego)不斷的接受「分離」，並從原來僵化的態度中解放出來。這樣的結果讓內在的「自我」越來越豐富，同樣的；榮格認爲有一種「超越的人格」也就是當「自我」接觸到「自性」的整體時，即能呈現其「超越性」，並且能夠實踐於「生活世界」。

第三節 結論

隨著時間的流轉，人類心靈也同樣在不同的時空背景下，隨著環境、人、事、物的變化.....等；而產生不同強度或深度的改變。然而這些都會對心靈產生正面或負面的影響。在這些變化過程當中，或許我們也會發現往往會伴隨著煩惱、執著、情結.....等問題；因而形成新的心理問題。而這些問題對於我們而言，是好？或壞？需要時間來證明。然而，若從榮格「個體心理學」的觀點來觀察，這些問題將會是一個契機，一種象徵心靈重生的轉機。事實上，榮格的「個體化」思想中讓我們從原本重複的生活中覺醒，並在「心靈世界」作出了有意義的整合及轉化。讓我們對於「自己」和這個「世界」都有了重新的認識。生活的重複不再是

³⁹Carl G. Jung 著，《人格的發展》。陳俊松、程心、胡文輝譯，北京：國際文化出版公司，2011年5月，頁181(CW17, §323)

一種僵化的形式，而是在重複的過程中能「覺醒」，並作出有意義的「探索」與「反思」。

若從社會心理學的角度而言，「個體化」後的「自我」在卸下了人格面具後，擁有了「自我」的價值判斷，不必爲了擔心和他人不一樣而產生人云亦云的「從眾」的現象。相對的，就人生上半場「人格發展」的意義而言，是應讓孩子順著自己的「天賦」逐漸成長發展，而不是活在「實現」父母親的「自我願望」當中或是所謂的「社會價值」之中。這樣的發展結果都將造成孩子的人格發展不健全。如同每一朵花，每一棵樹都有它與生俱來的生長姿態。太多的人爲干擾，就失去原本真實的姿態了。

如果每一天的生活過程只剩下一種「形式」，而沒有相對的精神「內涵」；在這樣的「形式」過程中生活，無疑是走進了「虛無主義」的「形式」中。然而，就榮格的「個體化」思想而言，即是透過尋找「內涵」的過程來解構這種「形式上」的「虛無主義」；並重新定義一個嶄新具有「內涵」的「形式」。這裡所稱的「形式」即是「自我(ego)」，而「內涵」即是與「自性(Self)」的連結過程。「自我」因受到情結、陰影和人格面具的包圍，造成「心靈發展」受到侷限；或是說，「自我」已經習慣於這種模式，並認爲這就是一種真正的模式。類似於柏拉圖(Plato - ca. 427-347 B.C.)洞窟理論中，總是認爲牆上的「影子」才是真正的世界。等到有一天，忽然像第一個從洞窟逃出去的人一樣；突然覺醒，掙脫在身上的枷鎖開始尋找真正的世界。而這即是掙脫虛無的「形式」(自我)，開始尋找有意義「內涵」(自性)的過程。在榮格「個體化」的思想中，「夢」與「神話」則交織成了通往「內涵」(自性)的道路。而這也是從「自我」(ego)情結的超越，成爲「自性我」(Self)的必經之路。

榮格的「個體化」思想爲我們的心靈世界開啓了一扇窗，每當我們在閱讀一

本經典著作的同時；就已經將「意識」之外的門暫時關閉，而讓「自我」從「文本」進入了「無意識」的空間。在裡面經驗不同的人、事、物，並隨著故事的發展感受到喜、怒、哀、樂；這一個空間豐富了精神世界，也讓我們經驗到未曾感受過的感覺。走出「文本(無意識)」，回到原來的「生活世界」，開始為自己寫下「個體化」的「神話」吧！



參考文獻

榮格翻譯版本(中/英)著作

Jung, C. G.(Carl Gustav) *Analytical psychology :its theory and practice ; the Tavistock lecture* , 1970 , New York

C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(上)》，高雄：基礎文化創意，2007年2月初版一刷

C.G Jung 著 吳康、丁傳林、趙善華合譯《心理類型(下)》，高雄：基礎文化創意，2007年2月初版一刷

Carl G. Jung 著，徐德林譯，《原型與集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2011年5月

Carl G. Jung 著，陳俊松、程心、胡文輝譯，《人格的發展》，北京：國際文化出版公司，2011年5月

CG. Jung 著，儲昭華、王世鵬譯，《象徵生活》，北京：國際文化出版公司，2011年5月

Carl G. Jung 著，關群德譯，《心理結構與心理動力學》，北京：國際文化出版公司，2011年5月

Carl G.Jung 主編 龔卓軍譯《人及其象徵》，台北：立緒文化 99年11月初版七刷

C.G Jung 著，劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳—回憶·夢·省思》，台北：張老師文化，2008年3月初版22刷

Jung C. G.著，林宏濤譯《人的形象和神的形象》，臺北縣：桂冠，2006初版

榮格學者著作：

- 莫瑞.史丹(Murray Stein)著，黃璧惠、魏宏晉等--合譯《英雄之旅-個體化原則》，台北：心靈工坊 2012 年 6 月出版一刷
- 莫瑞·史丹(Murray Stein)著，陳世勳、伍如婷等--譯《轉化之旅--自性的追求》，台北：心靈工坊 2012 年 11 月
- 莫瑞·史丹(Murray Stein)著，魏宏晉譯《中年之旅--自性的危機》，台北：心靈工坊 2013 年 11 月
- Murray Stein 著，朱侃如譯《榮格心靈地圖》，台北立緒，2007 年 4 月
- 傑佛瑞.芮夫(Jeffrey Raff)著，廖世德譯《榮格與鍊金術》，台北：人本自然文化出版，2007
- 羅伯特·霍普克(Robert H. Hopcke)著，蔣韜譯《導讀榮格》，台北：立緒文化，民 86
- 湯馬士·克許(Thomas B. Kirsch)著，《給追求靈魂的現代人》，李開敏..等譯，台北：心靈工坊，2013 年 10 月
- Carol S.Pearson 著，徐慎恕、朱侃如、龔卓軍譯《內在英雄》，台北：立緒文化，1997 年 6 月(五刷)
- 吉坦·桃樂絲·莫瑞那(Gita Dorothy Morena)著，朱惠英、江麗美--譯《綠野仙蹤與心靈療癒》，台北：心靈工坊，2009 年 10 月
- 馬思恩(Shirley See Yan Ma)著，吳菲菲譯，《纏足幽靈--從榮格心理分析看女性的自性追尋》，台北：心靈工坊 2015 年 5 月
- Ann Casement 著，廖世德譯，《榮格(Jung)》，台北：生命潛能文化，2004 年 1 月
- 榮格著，鴻鈞譯《分析心理學—集體無意識》，結構群文化事業，民 79 年 9 月 5 日
- 申荷永著，《心理分析入門---我的理解與體驗》，台北：心靈工坊，2010 年 11 月
- by C.G. Jung (Author), Elie Humbert (Author), Ronald G. Jalbert (Translator)，*C. G. Jung: The Fundamentals of Theory and Practice*，Chiron Publications,Wilmette,Illinois，Jan 1, 1988

其他學者相關著作：

Joseph Campbell 著，朱侃如譯《千面英雄》，台北立緒，2002 年 1 月

葛哈德·貝林格 (Gerhard Bellinger)著，林宏濤譯，《神話學辭典》，台北：商周，
2006 年 6 月 19

Robert A.Segal 著，劉象愚譯，《神話理論(Myth)》，北京：外語教學與研究出版社，
2008 年 11 月

羅洛·梅(Rollo May)/著，朱侃如/譯，《哭喊神話》，台北：土緒文化，民 92 年 3
月

維瑞娜·卡斯特(Verena Kast)/著，林敏雄/譯，《童話治療》，台北：麥田，2004
年五月

蔡美麗著，《胡賽爾》，台北：東大，2007 年

河合俊雄著，林暉鈞譯，《當村上村樹遇見榮格》，台北：心靈工坊，2014 年 12
月

