

## 書評回應

### 「天命難違」回應文：榮格觀點與靈媒研究<sup>1</sup>

呂玫媛 Mei-huan Lu

國立清華大學人類學研究所副教授

我非常感謝能有機會參與本書的研究與書寫，從講論會、研討會、到文章的修改等過程，個人獲益良多，也謝謝這過程中所有提供寶貴意見的聽眾、評論人與匿名審查人。參與這一次的專題，我感興趣的是人類學與心理學能有怎樣的對話與交集，而蔡怡佳與林瑋嬪兩位教授的評論，恰恰展現了一種可能的對話方式。如同本書的主題專注於「主體、心靈與自我的重構」，看似偏重於個人的層面，但卻不能忽略其中社會文化對於個人的影響，以及自我與社會文化之間的緊密關係，換言之，個人的自我（the self）離不開個人與他者（可以是人、物、超自然等）的倫理關係。

有關拙文，衷心感謝兩位教授的評論與建議，回應如下：

首先回應林瑋嬪對於我將「整全性自我」概念用於臺灣漢人乩童現象研究的質疑。雖然，依照行文順序，她先批評了黃應貴先生在導論結尾部分提到這個概念的「語意與脈絡並不清楚」（我認為是相當清楚的），但接著也順帶質疑了拙文，而這個概念正是我這篇文章整個立論的宗旨之所在，因此必須有所回應。

我是在榮格（Carl G. Jung, 1875-1961）的個性化（individuation）理論之下使用「整全性自我」這個概念的。的確，拙文並未深入討論個性化理論本身，而只是在註釋 8（拙文，頁 240-241）中指出它與個體化／個人化（individualization）的區別、以及它們不同的使用脈絡。這是因為它們在字形外貌上容易混淆，必須提醒讀者留意，但由於該文的性質與篇幅所限，並不宜再對理論本身多所著墨，所以僅點出個性化指的是「成為自己」（Verselbstung）或「自我實現」（Selbstverwirklichung）的歷程，其目標在於成為一個更加整全的自我。現在藉這個回應評論的機會，稍作進一步的釐清。

榮格對於自我（das Selbst; the self）的關注是他與佛洛伊德的一項關鍵差異。眾所周知而毋庸贅言的是，佛洛伊德的心靈（Psyche）三分結構模式區別了本我（das Es; the id）、自我（das Ich; the ego）、超我（das Über-Ich; the super-ego）。但榮格突出了佛洛

依德結構模式中所忽略（或至少未加深究的 *das Selbst*，<sup>2</sup> 並以之作為其所開創的分析心理學的核心議題。我將 *das Selbst* 譯為自我，以與其所對應的英文字 *the self* 通行的中譯一致；<sup>3</sup> 如此一來，必須請讀者特別留意：榮格意義下的自我（*das Selbst*）全然不同於佛洛伊德所指稱的自我（*the ego*）。不但如此，榮格還將「自我」與「我」（*das Ich* 或 *das Ego*; *the ego*）區別開來。<sup>4</sup> 對榮格而言，「我」是意識的中心，戴著一個人接受社會化而習得的人格面具（*persona*），面向著外部的集體意識，而「自我」指的是一個人面向其內心世界，將其個人的以及集體的無意識（*das persönliche und das kollektive Unbewußte*）逐漸整合進來之後，所產生的新的心靈中心（及其整體）。榮格認為，無意識常出現在夢境之中，能藉由種種象徵性的過程而對人之有意識的態度起著某種補償作用（*Kompensation*）。但因這個過程會造成衝突，若是處理不當，就可能產生精神疾病；但若圓滿解決，心靈將由對立相互衝突的局面提昇到一個新的狀態，榮格稱此過程為無意識之「超越的」（*transzendent*）功能。<sup>5</sup> 根據榮格長年的助理 *Jolande Jacobi* 的簡要說明，個性化歷程以中年為中間點而區分為前半生與後半生兩大階段。前半生的任務在於「投身於外部的現實」，目標在於適應環境並在其中找到自己的位置。這個階段以建立堅固的我（*das Ich*），分化出主要的心理功能與態度傾向，並以發展出相應的人格面具而告終。後半生的任務則是「投身於內部的現實」，目標在於更深刻地認識自己與人性的知識，反省先前尚未意識到或變成無意識的自己的特性，並使之意識化，藉此而有意識地從內外都將自己與塵世的及宇宙的世界構造連結起來。換言之，後半生是人格擴展的機會。當榮格提起個性化歷程時指的往往就是這個第二階段的人生。<sup>6</sup> 而個性化歷程的終點站榮格也稱之為「成為自我」（*Selbstwerdung*）。<sup>7</sup> 總之，榮格所謂的個性化指的就是人的心靈生活中心由「我」轉移到「自我」的這個歷程。而這樣整合了意識與無意識的、提昇了境界的心靈中心（及其整體）就是榮格意義上的整全的自我。

接下來回應一下為何這篇個案研究要採用榮格的個性化作為主要的概念工具。拙文的研究主旨，在於以民族誌的探討方式，在個人既有的研究基礎上（呂玫鏗 2015），呈現一位具有靈乩根柢的醫療專業人員面對其個人生涯斷裂危機時，所涉及的個人與社會文化的關聯及其自我的危機調適過程。文中描繪慧命師姐曾陷落在各種衝突對立之中，最後終能以靈性修行來指引與調和內心的不安與掙扎，協調統合這些不同面向，並以靈修為基底而接受童乩的職位。誠如蔡怡佳的評論所指出的，這種探討方式著重在自我的調整與解決各種衝突。由於靈乩的底蘊、數次的異象入夢與長年的靈性修行經驗都在慧命師姐的生涯危機調適過程中起著關鍵性的主導作用，於是我借用榮

格的個性化概念來進行研究，而這也正契合人類學者 Emma Scott (2014) 評論相關文獻時所曾指出的：學界對於靈視 (visions, 指心靈的意象) 與靈性經驗 (spiritual experiences) 的探討受到榮格的原型 (archetypes)、集體無意識 (collective unconscious) 及個性化歷程 (individuation process) 這幾個概念巨大的形塑性影響。

在此說明一下為何要將榮格的 individuation 概念中譯為「個性化」，而不是「個體化」或「自性化」的理由。這項理由也可以補充說明我為何採用榮格的個性化概念進行這個個案研究的思路。「個體化」與「自性化」這兩種中譯都有不少作者／譯者使用，但我認為都有值得商榷之處。我不使用「個體化」的理由在於，它容易與社會學中既有的個體化 (Individualisierung, individualization) 概念相混淆，尤其是當在同一篇文章中同時使用這兩個概念時 (例如呂玫媛 2015、2020)，更會糾纏不清。至於不採用「自性化」的理由，則在於擔心它被中文世界傳統以來既有的各種「自性」思想所扭曲或甚至吞噬，而失去榮格的本義。中文世界的「自性」一詞在傳統儒釋道諸門派中有許多不同的用法，相當複雜，無法在此一一臚列，<sup>8</sup> 但必須指出的是，其中不乏抹煞、泯滅個體之自我 (諸如：祛除我執、無我等等)，而致力於將其解消於某種意義的「大我」之傾向。在臺灣社會已然經歷了劇烈的現代社會轉型以及伴隨而來的個體化／個人化潮流之後，這種傾向的「自性」思想是否仍然可以適當地理解生活於其中的一個一個的「我」？是否對這些「我」還能產生實質有效的助益？看來不無疑問。

反之，榮格所謂的 Individuation 歷程無論是在以「我」為意識中心的前半生，或是在後半生逐漸整合了無意識的、以「自我」為新中心的最終人生目標，始終都是扣緊著活生生的「個體」而論的。他所倡議的，是要盡量實現個體的潛能，而不是要抹煞、泯滅個體或將其解消於無論何種意義上的「大我」。正如 Jolande Jacobi (1995[1971]: 110) 所指出的：「一些特定的原型象徵構成了這樣一個由榮格所描述與觀察的個性化歷程中的路標與里程碑，而其造型與顯現的方式隨著個體 (Individuum, individual) 而變異。即使在這裡，起著決定性作用的也是個人的特性 (die persönliche Eigenart)」。<sup>9</sup> 接著她引用榮格本人的話語說：「[因為]方法只是道路與一個人所選取的方向，至於他如何行事則仍然是他的本性 (Wesen) 的忠實流露。」換言之，在個性化歷程中，個體不但不解消於「大我」之中，反而處處都突顯出他個人的本性與特色，無怪乎榮格會將這個歷程稱為 Individuation，因為個體始終在其中。

綜上所述，我之所以將 Individuation 中譯為「個性化」，其實是企圖同時掌握「個體化」與「自性化」兩種譯法各自的精髓，但又想避免其可能的缺失。因為話說回來，

儘管遭受了現代社會轉型的個體化／個人化洗禮，但臺灣社會無疑地仍然帶著傳統的特徵，例如在慧命師姐的靈修及其自我理解上都可見到這種影響。這當然也逼出一個只能附記於此而無法進一步討論的問題：在當代臺灣，個體化／個人化與個性化的可能關係為何？至於「個性化」這個中譯是否得當，有待方家評論。

當然，這個個案是否能藉由榮格的個性化概念而得到最適當的闡明，依舊是個可以爭論的議題；但這類爭議的重點應該放在具體的經驗研究之良窳這個層面上，亦即檢視研究者是否能夠具體因應時空及社會文化條件的不同而妥善運用並詮釋相關的理論與概念，而不是抽空地質疑來自不同宗教／文化脈絡的「整全性」概念是否可以用在臺灣漢人童乩現象的研究上，因為這樣的質疑多半是缺乏生產性的；而即使以林瑋嬪所理解的「整全性自我」而言，她的批評恐怕也是落空的。她認為「整全性自我」概念「目前在基督教界使用較多」，又說：「『整全』的概念，在基督教的使用涉及人與世界的關係，在那些比較關注靈性、默想、靈修的基督教團體使用較多，強調關注受傷的靈魂。」言下之意，似乎認為在慧命師姐的案例中並未涉及「人與世界的關係」，也無「關注靈性、默想、靈修」、「受傷的靈魂」等情形。這顯然漏讀了筆者所強調的慧命師姐在靈修功課上的不斷自我提昇（這當然是對靈性、默想、靈修的關注），以及她藉此而安頓並化解了在人我、物我以及自我關係中的種種衝突（這當中豈不也有對「受傷的靈魂」的關注！？）而慧命師姐之所以能夠調解並超越這些衝突，其關鍵就在於她與神明的關係（這當然為她與世界的關係定下了基調），以及由此而來的、榮格所謂的宗教性的態度（*religiöse Einstellung*）之治療效果。值得注意的是：榮格特別強調，作為心靈罹病與治癒根源的「宗教性的態度」之喪失與重新獲得與皈依於特定宗派或歸屬於某個教會毫無關係（拙文，頁 296-297）；既然如此，那麼個性化歷程所追求的整全性人格又豈是只限定於基督教界，而不適用於臺灣漢人社會？筆者認為，依照榮格的語意來看，即使是漢人社會傳統以來的「敬天畏人」、「舉頭三尺有神明」之類的態度，雖然可能並未與特定的宗教有所聯結，但也屬於他所謂的「宗教性的態度」。

若我們將榮格的個性化概念與 Touraine 對當代人所面臨的問題提出的解方作一對照，或許能更加掌握此概念對於慧命師姐這個案例的適用性。Touraine 的解方是主體（the subject），指的是能界定並創造其自身，並聲稱擁有對自身負責的各項權利的個人，是一種強調對自我負責，極端的自我對自我（self-to-self）的關係。筆者認為，這個取徑雖然堪稱激進，但仍然保持在西方現代個體化／個人化既有的軌跡上繼續前進；而正因為每個個人都成為極端的自我對自我的主體，「我們能否共同生活？」就成為

Touraine 必須同時思考的關鍵問題。依照筆者的理解，榮格或許會說，Touraine 式的自我仍然侷限在意識的範圍之內，仍然不能免於西方式的意識的偏枯發展。另一方面，榮格自己所提出的個性化概念儘管仍然明確地與個體 (individual) 保持著聯繫，但並不停留在個人意識的狹隘範圍內，反而藉著將其擴充到 (個人的與集體的) 無意識領域，而使得個體的自我能有更加整全發展的可能性。就此而言，榮格的設想其實是來到了西方心靈既有道路的一個可能的分岔點。他曾指出，西方式的救贖都是寄望於某種外在的力量，而東方宗教思想卻倡導解脫 (Selbsterlösung, 榮格的用語，直譯是自我救贖)。<sup>9</sup> 榮格的個性化理論或許可視為他為西方的個人設想的一套自我救贖的方法與歷程，一種不假外力—在當前討論的脈絡中也就是不必依賴於「我們如何共同生活？」這個問題的解決—就可以實現的解脫之道。

我自認為此研究比較不足者在於未能更細緻、更深入地探究研究個案內在心靈的動能與轉變，例如著重女性柔美形象的慧命師姐為何能接受由女神的靈乩轉而擔任男神的乩身？如同匿名審查者所指出的，這應與榮格心理學最核心的無意識動力相關，也建議我回到榮格心理學中有關 anima 與 animus 等原型概念的轉化之探討 (參見文章註釋 36, 頁 291)，但這問題的具體探討將涉及榮格分析心理學派的專業分析技術，並不是拙文所能處理的，在此也僅能簡略地回應一下。

Anima 與 animus 是榮格所謂的集體無意識中的數個最重要的原型 (Archetyphen) 當中的兩個。Anima 指的是男性無意識中女性稟性之擬人化，而 animus 則是女性無意識中男性稟性的擬人化。但如同其他的原型，它們都有可能發生有利與不利、光明與黑暗、好與壞的影響。換言之，無論生理上是男是女，無意識中其實都潛藏著另一性別的稟性，將這個潛藏的面向整合進意識之中，使之產生正面的影響，以使心靈更加整全，乃是榮格所謂的個性化的重要成分。慧命師姐原先感應到的是九天玄女，後來卻成為王爺的乩身，對於這個轉變過程，榮格學派分析師應該能夠有更加細緻的解說。然而我從人類學的民族誌研究出發，只能私下揣測：或許正是九天玄女所具有的雌雄同體特徵使得慧命師姐在感通神祇上可以較為容易地從女神成功轉換到男神，而接受成為王爺的乩身；其次，勇猛威武的王爺或許可以視為她無意識中的 animus，透過擔任王爺的童乩，正好可以實現在現實生活中未能實現的某種潛能；第三，由於以女身擔任男性神祇的童乩而出現了某種分裂，卻由於母娘允諾她的最終回歸而再度得到合一。或許可以說，正是這個分裂再復合的歷程豐富、實現、整全了她的自我。我因而在以民族誌的方式敘述慧命師姐個人與社會文化相關因素的相關轉折之中，特別強調

靈修精進是她對自我實現的期許，也是她最核心的導引，賦予了這位故事主角個性化的發展方向。

附帶一提，榮格曾由德國漢學家尉禮賢 (Richard Wilhelm, 1873-1930) 那裡獲贈《太乙金華宗旨》一書。<sup>10</sup> 據榮格自述，該書中的傳統中國道教思想使他得以掙脫先前的理論發展困境，並協助他完成個性化理論。<sup>11</sup> 此外，榮格所發展的、對因果律 (Kausalprinzip) 形成挑戰的同時性原理 (synchronistisches Prinzip) 也深受同樣是尉禮賢譯為德文的《易經》之影響。<sup>12</sup> 此外，榮格關於東方宗教心理的研究還包括西藏、印度、日本等地的相關思想與實踐。舉這些例子是想說明，榮格並非封閉在歐洲中心論的學者，他的眼界是向著世界開放的，而這種開放性使得榮格的著作很有可能可以作為臺灣本土現象研究者在理論思想上的資源。當然，筆者也注意到榮格在盛讚東方思想對西方可能提供的助益之際，同時也對西方人提出警告：盲目模仿東方是相當危險的！<sup>13</sup> 這項警告反過來同樣適用於我們對於榮格理論思想的援引。無論如何，筆者個人認為，關於一個外來理論或概念是否適用於本土研究的爭議，終究還是得在實際嘗試之後，再檢視其具體的經驗研究成果，才能作出適當的評價。

其次，林瑋嬪認為筆者探究靈媒與社群關係的面向仍嫌不足，而新乩的作為在地方上可能相當有爭議，依靠夫家血緣的正統性不具有說服力。不可否認地，傳統社會中的童乩必須經過社群的認可，也與社群的關係密不可分，但這個個案所呈現的靈媒風格已超越與地方社群的關係，相關線索均可見於文中的脈絡。以下分三點說明：

第一，慧命師姐所服務的忠義宮，是村中數個屬於第二層級的王爺廟之一，採自由參與的會員制，不同於第一層級屬於全村居民共有的公廟(媽祖廟)。其所面對的「社群」並非傳統的在地村落或角頭，而是自由參與的志同道合的會員；尤其忠義宮在一九七零的建廟年代，即因老童乩的名聲而同時創建臺北分宮，也有童乩開壇服務(拙文，頁 244)。因此忠義宮的信徒「社群」範圍原本即不限於本村，還包括鄰近村落；而今日忠義宮童乩開壇辦事不只在珍珠村，也包括在臺北分宮(拙文，頁 294)。關於女乩的爭議，師姐初上任時雖導致一小部分反對派的質疑，最後約有十位會員出走，但今日會員數仍在百餘位之譜(126 名會員，拙文，頁 244)，實與過去差別不大。

第二，夫家血緣的正統性固然有助於師姐擔任童乩，但新乩的能力須通過信徒社群的考驗，才能得到認可。我在文中已提及此家族與忠義宮的關係匪淺，不僅在神職服務(童乩與桌頭)與教導新乩上，也在擴展信仰勢力範圍(北部分宮與數個分香廟)上卓有貢獻(拙文，頁 244、251-252)，至今師姐的家族仍然掌握忠義宮的重要職務，

(拙文, 頁 284 及註釋 30), 新乩上任時的爭議已然消失。而迄今為止的事實也證明, 師姐能坐上並坐穩童乩的板凳, 所憑靠的主要是她作為靈媒的能力。文中提及師姐於忠義宮及臺北分宮定期開壇辦事, 農曆春節她的祭改儀式仍有 167 人參與, 後者主要是村人參與的儀式, 雖參與人數不及前任童乩的盛況, 但對新乩具有一定的認可程度(拙文, 頁 275)。更重要的是她所具有的開發新信徒的潛力。

第三, 師姐是以靈乩根柢而擔任童乩, 她經由身體(言行舉止)所媒介出的靈媒風格, 吸引的信徒已超越了原先忠義宮的信徒社群, 許多前來問事者, 不是經由網路訊息慕名前來, 就是因鄰近馳名的媽祖廟而吸引外地人的注意而來, 因此她的辦事服務常常是外地人多過本地人, 文章出版時外地人與本地人的比例為三比一, 今日的比例已超過十比一。

總之, 慧命師姐獨特的靈媒風格, 說明了她個人的能力、魅力與辦事風格, 不僅能服務原先的忠義宮信徒, 更能吸引非在地的信徒, 呈現當代的童乩能透過特殊的媒介方式而擴展服務的人群範疇, 並不侷限於宮廟所在的地域社群。我想這應該也是林瑋嬪建議探討宗教媒介或宗教氛圍的主要目的。

## 附註

1. 我感謝外子黃瑞祥在榮格文獻與觀點討論上的協助, 當然, 文責仍由我自負。
2. 佛洛伊德的 id/ego/super-ego 通常分別中譯為本我/自我/超我, 幾乎已成共識。相較之下, 榮格術語的中譯仍然相當分歧, 例如 das Selbst 的中譯, 除了拙文譯為自我之外, 據不完整的統計, 至少還有本我、原我、真我、本質我、自體、自性等數種, 恕不一一註明出處。
3. 而且德文裡本就有 ich selbst (我自己), du selbst (你自己), er/sie/es selbst (他/她/它自己) 等表達方式, selbst 本即自己、自我之意。
4. 榮格的 das Ich 來自於德文第一人稱代名詞單數的主格 ich 之名詞化, 他也常以 das Ego 代之, 因拉丁文的 ego 就是德文的 ich, 都是中文「我」之意。莊仲黎(2019)將其譯為自我, 因而只好將 das Selbst 譯為本質我, 似嫌累贅, 本文則將 das Ich 逕譯為我, 必要時加上引號(亦即:「我」), 以避免與筆者本人的自稱混淆。
5. 參見 Carl Gustav Jung (1963[1939]), “Psychologischer Kommentar zu das tibetische

- Buch der Grossen Befreiung” . In Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Ges. Werke, Bd. 11). Zürich [u. a.]: Rascher Verlag. 526-527。此文中譯可參閱：2018 楊儒賓譯（榮格著），〈試論《涅槃道大手印瑜珈法要》〉，刊於《東洋冥想的心理學：從易經到禪》。頁 115-117。新北市：商鼎。
6. 參見 Jolande Jacobi (1995[1971]), Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk. (Mit einem Geleitwort von C. G. Jung) Olten: Walter Verlag. 110。此書簡體中文版：2018 陳瑛譯（約蘭德•雅各比編著），《榮格心理學》。北京：三聯書店。
  7. Jacobi (1995[1971]): p. 128.
  8. 可參見臺灣心理學界相關的論辯，例如夏允中／張蘭石／張峻嘉／陳泰璿（2018）、李維倫（2018）、陳復（2018）、夏允中／黃光國（2019）等文。
  9. 同附註 4。
  10. 榮格與尉禮賢兩人共同將該書譯為德文並加以評註出版為 Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch，此書後來又被譯回中文，臺版書名為《黃金之花的秘密：道教內丹學引論》（新北市：商鼎，2002）。中譯者楊儒賓認為《太乙金華宗旨》一書幾乎可以確定是鸞堂扶乩的產物。
  11. 更多細節可參考前揭書譯者楊儒賓的序文〈九轉丹成的故事——中文譯者序〉、原作者榮格的〈德文本第二版序言〉及〈導讀——為歐洲讀者而作〉。
  12. 榮格 1930 年在追悼尉禮賢的演說“Zum Gedächtnis Richard Wilhelms”中說：「易經的科學並非奠基於因果律，而是建立在一種迄今尚未被命名的一因為在我們這裡未曾出現過一原則之上，我嘗試性地將它稱作同時性原理。」（筆者自譯）此追悼演說收錄於：Jung, Carl G. (1979 [1930]), Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft. (Ges. Werke, Bd. 15) Zürich [u. a.]: Rascher Verlag. 66。中譯全文可參見〈永懷尉禮賢〉一文，收錄於 2020 楊儒賓譯（榮格著），《黃金之花的秘密：道教內丹學引論》。頁 300。新北市：商鼎。
  13. 前揭書，頁 303-304。



## 參考書目

李維倫

- 2018 〈告別「難題」與「迷陣」，邁向新本土心理學〉。《本土心理學研究》49：47-58。

呂玫鏗

- 2015 〈當代媽祖信仰的個人化與宗教性：以白沙屯為例〉。刊於《日常生活中的當代宗教》。黃應貴編，頁79-148。新北市：群學。

河合隼雄

- 2020 《榮格心理學入門》。李靜譯。上海：東方出版中心。

夏允中、張蘭石、張峻嘉、陳泰璿

- 2018 〈黃光國難題正面臨的迷陣與突破再四問：自性的有無？何謂自性？自性如何修養達成？如何進行社會科學研究？〉。《本土心理學研究》49：95-117。

夏允中、黃光國

- 2019 〈開啟以儒釋道文化的修養諮商心理學理論與實徵研究：邁向自性覺醒的心理療癒〉。《中華輔導與諮商學報》54：1-20。

陳復

- 2018 〈萬法不離自性：誠意面對黃光國難題的答客問〉。《本土心理學研究》49：125-154。

Jacobi, Jolande

- 1995[1971] Die Psychologie von C. G. Jung: Eine Einführung in das Gesamtwerk. (Mit einem Geleitwort von C. G. Jung). Olten: Walter-Verlag.

- 2018[1971] 《榮格心理學》。陳瑛譯。北京：三聯書店。

Jung, Carl Gustav

- 1963[1939] Psychologischer Kommentar zu das tibetische Buch der Grossen Befreiung. In Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Ges. Werke, Bd. 11). Pp. 511-549. Zürich [u. a.]: Rascher-Verlag. S.

1979 [1930] Zum Gedächtnis Richard Wilhelms. *In Ü ber das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft* (Ges. Werke, Bd. 15). Pp. 63-73. Zürich [u. a.]: Rascher-Verlag. S.

2001[1928] 〈試論《涅槃道大手印瑜伽法要》〉。刊於《東洋冥想的心理學：從易經到禪》。楊儒賓譯，頁98-147。新北市：商鼎。

2002[1970] 《黃金之花的秘密：道教內丹學引論》。楊儒賓譯。新北市：商鼎。

2019[1928] 《榮格論自我與無意識》。莊仲黎譯。臺北市：商周。

Papadopoulos, Renos K., ed.

2006 *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Applications*. London: Routledge Press. DOI: 10.4324/9780203489680

Scott, Emma

2014 *The Visionary Psyche: Jung's Analytical Psychology and Its Impact on Theories of Shamanic Imagery*. *Anthropology of Consciousness* 25(1): 91-115.  
DOI: 10.1111/anoc.12020