

架设东西方的心灵之桥

方维规

几年以前，不列颠人类学会的时任会长问我，如何解释中国人这么聪慧的民族没能发展出科学。我说这肯定是表象引起的错觉，中国人拥有“科学”，其“典范著作”就是《易经》，只不过同其他许多中国事物一样，这种科学的原理与我们的完全不同。[1]

以上文字是瑞士心理学家、精神分析学家荣格(Carl Gustav Jung, 1875—1961)《纪念卫礼贤》讲演中的一段文字，他是在1930年5月10日慕尼黑举行的德国著名来华传教士卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873-1930)追思礼拜上作首席讲演的。荣格说这番话的时候，一定会想到他和卫礼贤合作出版的中国道教内丹学典籍《太乙金华宗旨》。这部欧洲人此前从未听说过的中国典籍由卫礼贤翻译并注释，荣格撰写长篇评述“欧洲评论”，取名《金华秘旨——一部中国的生活之书》，发表于1929年。荣格自然会把它同“中国人拥有‘科学’”联系起来，一种别样的、不像西方那种以因果律为基础的“科学”。否则，他不会认为《金华秘旨》中的养生原理与分析心理学理论有惊人的相似之处，不会视之为“集体无意识”理论的强有力的佐证之一，也不会把他对《金华秘旨》的思考看做自己研究工作的一个重大转折点。

炼丹术在唐朝全盛时代之后，继续活跃在宋时。后来的许多典籍或文章，看似与炼丹术有关，其实为内丹著述，原因是内丹比外丹更受欢迎。[2]《太乙金华宗旨》这部道教内丹养生功法典籍的成书年代很难定论，今传诸本皆托名唐代著名道士吕洞宾，即吕祖“垂示人间”的降示之作，约有七个版本。[3]该书版本一为净明派系统（后为天仙派），一为全真龙门派系统，并非成于一人之手。1921年由慧真子编辑注释、以《长生术》为名刊行于世的典籍（该版本将柳华阳的《慧命经》改名为《续命方》，合两书为一册），无疑是卫礼贤译本的母本，当属龙门派著述。卫礼贤译本是《太乙金华宗旨》13章中的前9章和《慧命经》20章中的前8章。《慧命经》部分原为卫礼贤的助手所译，由他修订润色，最初发表于卫礼贤主编的《中国科学与艺术杂志》1926年第3卷上。[4]



卫礼贤德文译本、贝恩斯英文译本、克利雷英文译本

1931年，贝恩斯（Cary.F.Baynes）在荣格的指导下，将这部道教养生奇书的德译本译成英文，书名 *The Secret of the Golden Flower - A Chinese Book of Life* 完全借鉴德译本。东方学家克利雷（Thomas F. Cleary）的新译本（1991）增加了许多译注，对卫礼贤的不少译法提出不同的见解，并将书名的副标题改为《一部古代中国的生活之书》。克利雷对卫礼贤只译了《太乙金华宗旨》的前9章很不以为然，称之为“断章取义”亦即“窜改”；并且，他认为卫礼贤所用的“原本是缺头少尾、讹误颇多的修订本”。[5]不管克利雷出于什么原因得出这样的结论，他的说法显然言过其实。实际上卫礼贤选用的母本在文本上是没有多大问题的。[6]

《金华秘旨》的德文版和英文版一版再版，历时长久，在西方影响重大，并成为西方认识东方唯灵论的主要来源之一。日本的汤浅泰雄和定方昭夫译本《炼丹的秘密》（1980）也很畅销。该书另有法文、意大利文、韩文等多种文字。在颇多争议的当代“新时代运动”（The New Age Movement）中，《金华秘旨》重又走红。无论如何，卫礼贤的译本《金华秘旨》具有开创性意义，使这本书名闻天下。荣格则为该书写下了他一生中论述东方思想的最系统、篇幅最长的文字，并明确指出：“我的这篇评论的目的是试图在东西方之间架设一座心灵沟通的桥梁。”[7]这次东西方思想对话的意义是深远的，它不仅使佛洛伊德（Sigmund Freud）的“无意识”理论向荣格更深层的“集体无意识”迈出了决定性的一步，也为道教内丹学走向世界奠定了坚实的基础。[8]

《太乙金华宗旨》书名是指人的先天真炁如同金花之光。“炁”是“气”的异体字，但有差别。“炁”是先天之气，“气”是后天之气；先天之“炁”无形、至清，后天之“气”有形、至浊。真炁又名“太乙”、“太一”、“天一”或“先天太一”。“金华”即“金花”，在秘教语义中表示“光”，或曰光是金黄色的，犹如金花，也就是人的真炁。荣格认为“金华即光，天光即道”。《金华秘旨》所说之“光”，不属于感觉世界，更不是物质存在，而是一种精神境界和深层内心体验。[9]我们在《太乙金华宗旨》中还可以看到大量佛教术语，领略以佛释道、佛道合一的风格。

《太乙金华宗旨》是否属于科学，不在本文的讨论范围；卫礼贤如何引进西方心理学概念“意识”和“无意识”来阐释内丹学中的生命根芽“识神”和“元神”，荣格如何用集体无意识理论来理解《金华宗旨》所说的超越现象，也都不是本文的重点。笔者主要关注的是《金华宗旨》得到卫礼贤和荣格青睐的学术背景亦即个人因素，以及他们所传播的异质文化在西方引起强烈响应的思想背景和心理基础。

2

第一次世界大战之后，欧洲人因为战争的破坏而沮丧，他们怅惘地思索自己的历史，将目光转向东方，寻找新的精神寄托和拯救之途。“东方热”在整个欧洲精神生活中再度掀起，如荣格所说：“东方精神确实在拍击着我们的门。因此我觉得，实现真谛、孜孜求‘道’，已经成为我们这里的一种集体现象，这一现象来势之猛，远远超过了人们的一般想象。”[10]德国的凯瑟林伯爵（Graf Hermann Keyserling, 1880-1946）便是这一思潮中的焦点人物，这位“精神界的唐吉珂德”[11]在其著名的《一个哲学家的旅行日记》（1918—1919）以及其他著述中，坚信自己对世界的认识能够给人类尤其是西方带来精神复兴。1920年，他在达姆施塔特市创立了“智慧学派”（Schule der Weisheit），试图以此产生更大的、持久的影响。[12]“智慧学派”名士云集，如俄国东正教哲学家、神学家别尔加耶夫（Nikolai Berdjajev）、印度哲学家、诗人泰戈尔（Rabindranath Tagore）和荣格等人，以及德国哲学家舍勒（Max Scheler）和后来的诺贝尔文学奖得主黑塞（Hermann Hesse）等许多本土名流。以译注《易经》等中国典籍遐尔闻名的卫礼贤，在“智慧学派”创立之初就受邀做了几场讲演，讲演集《中国的生活智慧》于1922年发表。[13]“智慧学派”的活动使卫礼贤结识了不少东西方知识界的精英，他们自然不同于卫礼贤以前交往的宗教界人士。也是在“智慧学派”的早期研讨会上，荣格与

卫礼贤相识。嗣后，他们不但私交很深，在世界观和人生观上意气相投，而且学术见解也颇为相似。《金华秘旨》便是他们友情合作的高潮，并被证明为一项很有意义的事业。

卫礼贤从中国回德之后，已经成为人们心目中的“伟大的德国中国人”[14]，并被看做中国精神的使节。他晚年常在欧洲各地作各种讲演，传播中国文化。1929年初，他带病前往苏黎世，在荣格主持的心理学俱乐部作了题为《论中国存思》的报告。这次，他依然住在荣格寓所，同这位分析心理学的创立者畅谈占星术、招魂术和道家修炼方法等。也就在苏黎世逗留期间，他为《新苏黎世报》（1929年1月21日）撰写了一篇文章，题为《我与荣格在中国的相遇》。这篇文章一方面可以让我们看到荣格和卫礼贤的相通之处，另一方面也为我们提供了二人合作出版《金华秘旨》的思想背景。卫礼贤开篇便说：

我不想故弄玄虚，因此先把话说在前头：据我所知，荣格博士的诸多旅行（至少是他这辈子的旅行），并没有把他带到中国。尽管如此，我在那里遇见了他，并且，我同他的中国之遇是我同所有在世的欧洲人的接触中最投入、最深刻的。下面的文字所描述的就是这一相遇的路径。

我在中国的职业[.....]很快让我悉心研究中国人的精神和心灵生活，这不是大多数生活在中国的欧洲人有幸得到的机会。高度统一的中国文化经历了那么多世纪，没有遭遇本质上的断裂（与我们欧洲文化总是通过各种革命而得到发展截然不同），这就需要我们做出别样的、更深刻的阐释，而不要像基督教传教士在欧洲所呈现的那一传统图像：他们在孔子身上寻找原因，视其为道德的化身，到头来却视其为一个平庸教派的教主。

我在研究过程中深深体会到了一种非同寻常的心灵感受。在我潜心翻译《论语》，并竭力拂去孔子画像上厚厚的历史风尘时，一位伟人出现在眼前，甚至几乎就在我身边。孔子的高洁和温良给我留下了极深的印象，他的面容透出高贵的人性。于是，翻译工作便成了我同这位历史伟人的心灵交流。

然而，这种体验也带着强烈的责任感。假如孔子确实像我所看到的那样，那么，在我最终找到那些能够再现孔子形象的儒士和智者之前，我就不会有片刻的安宁。[.....]找了一段时间以后，我找到了。[辛亥]革命之后，不少前朝大儒迁居青岛，我才有幸成为劳乃萱老先生的门徒，在他身上可以看到儒家精神最值得称道的地方。是他让我得知《易经》这部典籍及其哲学内涵，即从心灵生活的意识状态潜入下意识状态，从而达到心灵 - 宇宙之体验的浑然境界。这种体验远远超出了个体境域而深深地融入集体肌肤。在如此久远的时代，中国就已经认识到这一点，这或许缘于其文化圈精神生活的直线发展。那里高雅的文化生活建立在本来就具有本质意义的本能基础之上，发源于本能之泉，并永远流淌在生活的血脉之中，因此才有中国文化发展的那种伟大的单纯和直线。

这便令人惊讶地显示出荣格博士的认识与远东智慧的相通之处。一个欧洲人有这种认识当然来之不易[.....]，可是荣格博士克服了困难，找到了他的研究成果与东方认识的契合点。[.....]的确，这种契合是深远的，比如一本肯定还没有翻译成任何一种外语的中国秘教典籍会时常出现在荣格的案头。这里说的自然不是偶然的投契，而是发自内心的生活观的共通之处。[15]

卫礼贤曾在全真道家龙门派的祖庭胜地崂山领略过全真道教。上文中所说的中国秘笈，便是他寄给荣格的《金华秘旨》译稿。《新苏黎世报》上的文章发表之时，该书还没有出版。首次印行是在1929年秋天。该书出版后不久，卫礼贤就于1930年3月1日去世了。这部典籍对荣格建构理论体系的意义，可以从荣格为该著第二版所写的前言中见出：

我已故的朋友、与我合编本书的卫礼贤把这部《金华秘旨》的译稿寄给我时，正是我的研究工作让我感到棘手之时。自 1913 年起，我一直在探讨集体无意识现象，可是总觉得自己在许多地方对一些结论还毫无把握。那些结论不仅远远超出了“学院派”心理学所了解的一切，也超出了医学心理学亦即纯粹的个体心理学的认识范围。这里涉及的是一种广博的现象学，迄今的范畴和方法都派不了用场。我 15 年的研究成果仿佛被悬置在空中，不知道能与什么东西相比。[.....]就在这时，卫礼贤寄给我的这部书稿帮助我摆脱了窘境。这一文献呈现在我面前的，正是我费尽心血也没能在诺斯替教派的神秘学中找到的东西。于是，我把见到这部文献看做发表我的关键研究成果的一个契机，至少将初步成果公布于众。

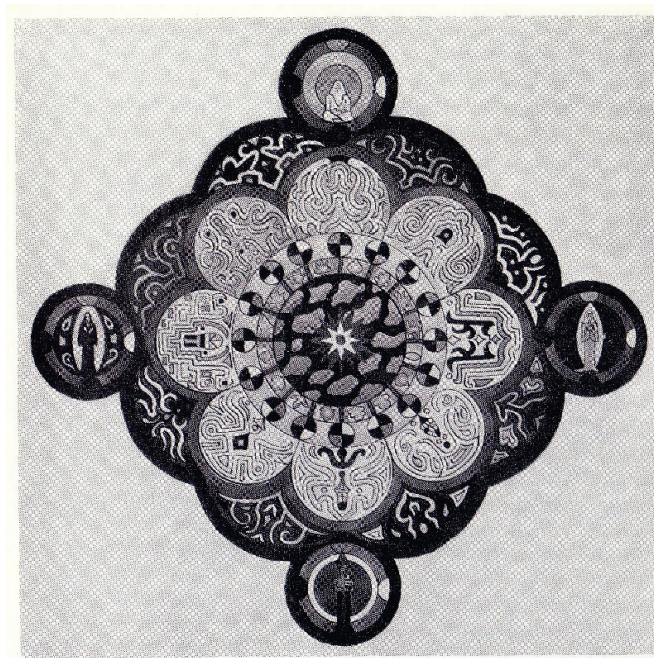
《金华秘旨》不仅是一部中国道教的瑜伽典籍，而且还是一部炼丹术文献，我起初并没有看到这一点的重要性。然而，对相关拉丁文献的进一步研究使我豁然开朗，并认识到《金华秘旨》的炼丹术内容关乎该著的本质。这里不是详尽论述这个问题的地方，我想强调的只是，首先是《金华秘旨》给我提供了正确的线索。我们在中世纪的炼丹术中可以找到灵知与我们在今人那里能够观察到的集体无意识现象之间的连接点。[16]

卫礼贤于 1928 年将他的《金华秘旨》译稿寄给几个朋友传阅，荣格也在其中，并受邀为该书撰写心理学评论，后者欣然接受。如前文所示，潜心于集体无意识研究的荣格，已经在诺斯替教文献中搜寻了 15 年之久，[17]正为找不到佐证而苦恼。卫礼贤译稿不但适逢其时，而且也成了荣格学术“转型”和“重构”的关键因素之一。他在“无意识”尤其是“集体无意识”的层面上找到了联结东西方思想的纽带，找到了评论《金华秘旨》的路径。同时，“剥开其古老的外衣，‘金华秘旨’就是隐存于心灵之中的各种生长力的秘密，这些力也成为荣格《评述》的主题。”[18]他在回忆录中也描述了当时的情形：

我已经记不清那个时候究竟画过多少曼荼罗，反正很多。我在这么做的时候，一直疑虑重重：“我的努力通向何方？目的是什么？”[.....]多年以后，也就是在 1927 年，一个梦证实了我对中心和自我的看法，我用一张曼荼罗展示了这个梦的要义，称之为“通向永恒的窗户”。[.....]一年以后我又画了一张画，也是曼荼罗，中间是一个金色的宫殿。画完之后我问自己：“这幅画为什么有中国味？”打动我的是图案和色彩，我觉得它们很有中国味；尽管外观上与中国无关，但它给我这种感觉。就在这以后不久，卫礼贤寄函给我，真是一个奇异的巧合。他寄给我一本中国道家炼丹术书稿请我写评论，书名是《金华秘旨》。我急不可待地念完了书稿。这部文献出乎意料地印证了我关于曼荼罗和环流的思考。这件事第一次冲破了我的孤独。我感到有了知音，我可以在那里找到连接点。[19]

荣格对《易经》和道教的研究得到了卫礼贤的不少帮助，他在《纪念卫礼贤》的结尾部分谈论自己和卫礼贤的交往时说：

卫礼贤的毕生事业对我太有价值了，它解释并证实了我为了医治欧洲人的心灵痛苦而在寻找、追求、思索和践行的许多东西。听他用清晰的语言阐释我这个欧洲人在无意识的混沌中所隐约感受到的东西，那是一种震撼人心的体验。的确，我在他那里受益非浅，我觉得自己从他那里获得的东西比从其他任何人那里得到的都多。[20]



荣格、卫礼贤编《金华秘旨》第一版中的曼荼罗图样之一

3

卫礼贤在该书的“《太乙金华宗旨》源流及其内容”章节中，对该书传播和流行之社会背景的描述是精当的：

本书出自中国的一个秘教派系，口头流传了很长时期，后来才形成文字流传下来，首次刊行是在乾隆年间（18世纪）。1920年，它在北京与《慧命经》合刊重印，印数一千册，分发的范围很小。在编者看来，得到该书的人都深谙此道。我也是通过这个途径得到了一册。中国的政治、经济困境使各种宗教思潮得以复苏，这是这本小书重印和传播的原因。各种秘教相继而出，试图践行古代秘传，以此达到超越人生苦海的心灵境界。[21]

荣格的“评述”让人看到，他推重《金华秘旨》乃至整个道教，首先是赏识来自东方的观念和方法，而非文献本身：

我们最好还是老实承认自己终究理解不了这样一部文献所说的超脱尘世是怎么回事，甚至也不想理解。如果我们非要推测的话，那么，如此注视内心生活的心灵状态之所以能够使人超脱，是因为那些人完全顺应了天性中的本能需求，以至很少或没有什么东西能够阻碍他们看到不可见的世界本质。这种观察方法或许能够把我们从可见的欲念、志向和激情的束缚中解脱出来？这种解脱正是来自本能需求的满足，而非来自一时的、充满恐惧的压抑？莫非只有遵循世界法则才能看到精神所在？谁了解中国民俗史并悉心研究过《易经》这部影响整个中国思想达千年之久的智慧之作，谁就不会漠视这些疑问。他还会知道，本书所呈现的观点在中国人眼里并不出格，而是很自然的心理定论。[22]

荣格赞誉道经和内丹学，固然与他本人的学术追求和心理治疗实践直接有关，使他在彷徨和孤寂中有了觅见知音之感：“我用自己的技术无意走上的那条神秘之途，东方先哲早已探讨了几个世纪之久。[.....]卫礼贤这位中国灵魂的卓越专家为我充分证实了二者的相似性。”[23]然而，来自东方的“福音”和中西文化交流的大背景，才是这次深刻碰撞得以发生的根本原因。[24]换言之，虽然荣格在诸多概念中找到了中国意象与他的理论的对应或共同之处，比如用“回光”说明“环流”，视“魄”为“阿妮玛”（Anima），“魂”为“阿尼姆斯”（Animus），或以“魂”对应“逻各斯”（Logos）的“性”，以“魄”对应“爱洛斯”（Eros）的“命”。但是，他和卫礼贤首先是把《金华秘旨》当做生活哲学来阅读的，这是“一部中国的生活之书”。这里的关键问题是，他把该著排除在“玄学”之外，赋予中国瑜珈以心理学内涵并在心理学的框架中讨论问题：

我钦佩东方的伟大哲人，这是毫无疑问的，就像我对那里的玄学毫无敬意一样。我是把他们当做象征意义上的心理学家来看待的；单从字面上来理解他们，则是对他们莫大的不恭。倘若他们所言确是玄学，要去理解他们本来就是无望的。但是涉及心理学的话，我们不但能理解他们，而且得益非浅，因为这时，所谓的“玄学”就是可以把握的了。[25]



荣格、卫礼贤编《金华秘旨》第一版中的两幅插图

荣格的评述不乏真知灼见，亦很有趣，但是不少地方也给人牵强附会或即兴之感。的确，他在很大程度上是在用西方心理学的镜头亦即自己的认识需求去取景的。把玄学亦即形而上学与人类学、伦理学、甚至（如在荣格那里）心理学联系起来的做法，这在当时的欧洲并不鲜见。卫礼贤曾在“智慧学派”的研讨会上作过一个题为《宇宙的安排》的报告，被收入会议文集《人与存在》（1931）。库特纳（Stefan Kuttner）在该书前言中谈论《宇宙的安排》时这样写到：“形而上学、哲学人类学和伦理学本来是不可分的，这在欧洲思维中已被遗忘了几百年，只是近期才强劲地复苏起来。卫礼贤的这种认识来自他与中国精神世界的接触，他将精深的中国精神财产与基督教的基本思想或歌德的生命观紧紧地联系在一起。”[26]

荣格借鉴和吸收中国思想的最直接的来源，是他同“智慧学派”的交往，尤其是凯瑟林和卫礼贤的著述对他的深刻影响。当初，马尔库塞（Ludwig Marcuse）对“智慧学派”的活动持怀疑和嘲笑的态度，后来他在某种程度上修正了自己的看法，称“智慧学派”的建立是“将东方智者移植于西方土地的最有名的尝试之一”。[27]凯瑟林周围的“智慧学派”人士，几乎都狂热地在智慧学说中找寻“他们的行为的深层原因、生命支柱和终极意义”[28]以及世界文化的综合。把西方的“技能文化”（Könnenskultur）与中国的“人本文化”（Seinskultur）进行两极化对比，便是智慧学派最著名的论说。[29]

凯瑟林以尼采精神猛烈抨击现代“客观性”、“技能文化”和“欧洲精神”，只注重物质世界，将人变成技术的奴隶，摧残人的心灵。他的纲领性著述《什么是我们的当务之急，我要做什么》开篇便说：“毫无疑问，欧洲文化及其对人类发展的重要性将寿终正寝。”[30]他带着施本格勒（Oswald Spengler）《西方的没落》（1918—1922）之感受预言道：“宗教性、道德性以及所有心灵依托受到消亡的威胁。”他坚信西方世界不可能自己走出危机，一再呼吁“精神与灵魂的重圆”，并视之为拯救欧洲的唯一方法：“我们的当务之急是重新综合精神与灵魂。”在凯瑟林看来，现代西方人只有达到中世纪的人或东方人曾经达到的境界那样，才能在更高的意识层面上得到“修复”。[31]他所说的东方，首先是指中国：

中国造就了迄今最完美的、却以平常面貌表现出来的人，而这样的成就主要在于中国人在其保守的总体状况中，将心灵品质置于精神品质之上；当然其精神也很高贵。在那里，民族的完美程度要求把智慧表现为典雅，美被看做衡量内涵的标尺，道德性则体现出教养程度。尤其是生活这个中心问题被置入道德性之中，一切都确实以本质为中心。中国那种不知比英国高出多少倍的巨大引力，证明其重心是在正确的位置上。[32]

以上文字也几乎可以视为《一个哲学家的旅行日记》的主要思想。凯瑟林在这部轰动一时的著作中谈论“中国灵魂”时说：“我们的政治文化是受外在制约的，是一个强迫个体安分守己的体系所带来的结果，而不是心灵所生；其延续也与心灵无关。中国人的政治文化则依托于内在涵养。”[33]尤其在《创造性认识》（1922）一书中，作者详尽探讨了“人本文化”和“技能文化”，并得出结论说：“如同现代西方创造了迄今最高的技能文化，古老的中国创造了迄今最高的人本文化。”[34]凯瑟林所期待的是“人本文化”与“技能文化”的融合。

前文援引凯瑟林对西方近现代文明的批判，旨在更好地理解荣格评述《金华秘旨》的基本思想。他所看到的也是中国精神的原发性，中国思维的人本性和本真性：“中国人的洞见根植于最纯粹的、真实的、实在的生活，源于那远古的、与最深层的本能密切相关的中国文化生活。这是我们永远无法模仿的，”因为“西方文化本身已经百病缠身”。[35]中国人的本真性是什么呢？

为了获得解脱，这些人究竟做了什么呢？就我所知，他们什么也没有做（无为），而是听其自然，就像吕祖所传授的那样：人不放弃自己的常事，光就按其本身规律运转。放任自流、无为而为，这也是埃克哈特主张的听之任之。这些成了我打开通向道之大门的钥匙：人在心理上一定要能做到顺其自然。对我们来说，这确实是一门真正的艺术，一门许多人一无所知的艺术。他们的意识总是处在帮助、修正、否定的劳作中，无论如何也不会让心理得到片刻的安宁。[36]

这部文献依托于千年之久的古老文化，这一文化有机地建立在原始本能的基础之上，因而在它那里，开化未久的、野蛮的日耳曼人所拥有的那种暴力伦理完全是陌生的，也不存在对本能的粗暴压制，而这种压制却歇斯底里地充斥并毒害着我们的精神。随本能生活的人，也能离开本能，而且同他顺应本能一样自然。假如我们逐字逐句地追随中国教导，那么，本书便成了我们所追求的、英雄式的自我征服。事实完全不是这样。[37]

在此，我们可以用卫礼贤著名的《中国灵魂》（1926）中的一段话来同荣格的观点做对照：

中国的生活智慧是拯救当代欧洲的良药。这是因为（虽然听起来很奇特）中国古老的生活智慧具有童年的力量。虽然中华民族极其古老，但并未暮气沉沉，而是如同孩子一样天真无邪地活着。这种天真无邪绝不是无知和原始。这是一种扎根于生存本源、喷涌生命源泉的天真无邪。因此，中国人首先考虑的，不是他的作为和贡献，而是本质的力量。这种生存不是没有生气的，而是生气勃勃的具体现实。无意中体现出自然而然的、毫不做作的状态，其作用更为强大，让人安宁而从容。[38]

第一次世界大战前后的欧洲人渴望外界与心灵的真正和谐，无疑是对“疲于奔命”[39]的彻底否定。对那个时代的许多人来说，中国的“人本文化”和生活哲学几乎是拯救欧洲的灵丹妙药。荣格看到了欧洲人的两条出路：中国人可以用他们的整个文化做担保，他们所走的漫长路程也是其所能做的最佳选择。而西方人没有担保可言，在精神、伦理和宗教领域，一切都在与自己对着干；人们失去了平衡，而且被失重感和虚脱感所困扰。于是，要么模仿中国，这是一条比较简单的路；要么重回中世纪，这是一条比较艰难的路。[40]不过，荣格自己的选择是很明确的：

我们已经着手创建一门心理学亦即一种科学，它会给我们一把钥匙，解读东方仅仅借助非正常心灵状态已经发现的事物。[41]

所谓“非正常心灵状态”，就是把心念集中于最深层的“光”（“金华”），从而使人从外部和心灵的一切纠缠中解脱出来，从感情和理智的一切纠缠中解脱出来，这是一种“解放”的感觉。[42]荣格用内丹学之“光”的意象，展现集体无意识的深层状态，尤其是“自性”（德：Selbst；英：self）的圆满境界，而“道”则是集体无意识之最完满的原始意象。这也应该是人类共有的：“正如人体的构造具有超越所有种族差异的共性，心理也有超越所有文化差异和意识差异的共同根基，我曾称此根基为集体无意识。这种全人类共有的无意识心理，不是由可以意识的内容组成的，而是各种能够导致某些相同反应的潜在素因。”[43]

荣格对《太乙金华宗旨》能够译成德语感到庆幸，卫礼贤没有让这一充满高见的珍宝消失在专家学者的书案之中，或者成为汉学家卖弄学识的资本。[44]

卫礼贤具有不囿于本行的人才有的风范，这使他的学识与人类连在一起，而且始终如此。否则，他怎能彻底摆脱欧洲人甚或传教士的狭隘视野呢？怎能在那接触到中国灵魂的秘密，就感觉到其中深藏着对我们来说十分珍贵的东西，并为这一瑰宝而放弃他的欧洲成见呢？

正是卫礼贤从东方给我们带来了新的光明，他意识到了这一文化使命，清楚地知道东方对诊治我们的精神痛苦能够给予多少。

在欧洲人说教的嘈杂喧嚣声中，卫礼贤这位中国使者让人领略了他质朴的语言，这是纯粹的善事。人们可以发现，他的语言受到草木一般质朴的中国精神的熏陶，其深刻性能够体现在朴实的语言之中。它让人看到伟大真理的平易之处，深刻道理的简单之处；它把金华幽香带到我们这里。它轻缓地在西方的土壤里移植了一株嫩苗，让我们在骄横狂妄所引起的长久痉挛之后，能对生命和意义有一种新的感受。[45]

注释：

[1]荣格：《纪念卫礼贤》，载荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》修订二版，第 XI 页。（C. G. Jung, “Zum Gedächtnis Richard Wilhelms”, in: *Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch, übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung, Zürich: Rascher, 1938*）

[2]参见李约瑟著、陈立夫主译：《中国之科学与文明》（十五），台北：台湾商务印书馆，1985 年，第 223、233 页。

[3]（1）（清）邵志琳编《吕祖全书》第六十四卷第二十七册、第四十九卷第二十三册：《先天虚无太乙金华宗旨》；（2）（清）陈谋编并修补《吕祖全书宗正》第十八卷第九册、第十卷第七册：《先天虚无太乙金华宗旨》；（3）（清）蒋元庭（予蒲）编《全书正宗》第十六卷、第二卷：《孚佑上帝天仙金华宗旨》；（4）（清）蒋元庭（予蒲）编《道藏辑要》（室集），《金华宗旨》（道藏辑要）；（5）（清）闵一得编《道藏续编》二十三种（四册）第一种（第一册）：《吕祖师先天虚无太一金华宗旨》；（6）姚济苍（合道子）编印《太乙金华宗旨》（书名为《长生术》）；（7）慧真子编印并注《太乙金华宗旨》（书名为《长生术续命方合刊》）。参见艾斯波西多：《清代金盖山龙门派的成立与〈金华宗旨〉》（Monica Esposito, “The Secret of the Golden Flower and the Establishment of the Longmen Lineage at Mt. Jin’gai during the Qing Dynasty”, 载：京都大学人文科学研究所《中国宗教文献研究国际シンポジウム报告书》（Dec. 2004），第 259—274 页。另见景海峰：《试析荣格评论〈太乙金华宗旨〉的意义》，《中国哲学史》1999 年第 3 期，第 105 页，注 5。

[4]参见卫礼贤之妻萨洛莫·威廉编《卫礼贤——中国与欧洲的精神中介人》，第 366 页，以及萨洛莫·威廉为该书德文第 5 版所写的序言，载卫礼贤、荣格《金华养生秘旨与分析心理学》，通山译，北京：东方出版社，1993 年，第 11—12 页。另参见通山译本的“中译者说明”。

[5]参见克利雷翻译并注释的《金华秘旨——一部古代中国的生活之书》“导言”，载克利雷译《道家经典》卷三，波斯顿：Shambhala, 2000 年，第 276 页。（Thomas F. Cleary, *The Secret of the Golden Flower: The Classic Chinese Book of Life (Introduction)*, in: *The Taoist Classics*, trans. by Thomas F. Cleary, Vol. Three, Boston: Shambhala, 2000）

[6]《太乙金华宗旨》诸多版本在辗转誉抄过程中产生的一些差异是不可否认的，但是两个道派系统的版本除第一章外，其它各章的文字大致相同。

[7]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”，第 65 页。

[8]参见张钦：《内丹学的西传及对分析心理学的影响》，《宗教学研究》，1999 年第 2 期，第 27 页。

[9]参见荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”中的“基本概念”章节。

[10]荣格：《纪念卫礼贤》，载荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》修订二版，第 XV 页。

[11]库齐乌斯：《赫尔曼·凯瑟林伯爵》，《残缺的雕像：作品拾遗》，斯图加特：DVA, 1957

年，第 247 页：“作为真正的、精神界的唐吉珂德，凯瑟林在他的所有著述中与丧失灵魂的当代亦即虚无主义所带来的灾难作斗争，鞭笞各种精神的代用品，它们要么属于欧洲遗产，要么源于匆促的日常生活。”（Ludwig Curtius, “Graf Hermann Keyserling”, in ders., Torso.

Verstreute und nachgelassene Schriften, Stuttgart: DVA, 1957.)

[12]从 1920 年 11 月到 1927 年，“智慧学派”每年举办研讨会，1928 年到 1933 年也经常举行学术讲座。

[13]Richard Wilhelm, Chinesische Lebensweisheit, Darmstadt: O. Reichl, 1922.

[14]黑塞：《中国与欧洲之间的中介者》，载夏瑞春编《赫尔曼·黑塞与中国：记述，资料，阐释》，法兰克福：Suhrkamp, 1974 年，第 320 页。（Hermann Hesse, “Ein Mittler zwischen China und Europa”, in: Adrian Hsia, Hermann Hesse und China, Darstellung, Materialien und Interpretation, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974）

[15]卫礼贤：《我与荣格在中国的相遇》，转引自萨洛莫·威廉编《卫礼贤——中国与欧洲的精神中介人》，杜塞尔多夫、科隆：Eugen Diederichs, 1956, 第 370—372 页。（Richard Wilhelm. Der geistige Mittler zwischen China und Europa, hrsg. von Salome Wilhelm, Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs, 1956）

[16]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》修订二版“前言”，卫礼贤翻译并注释，荣格评述，苏黎世：Rascher, 1938 年，第 V—VII 页。

[17]诺斯替教（Gnosticism），或称灵智派、灵知派、神知派。罗马帝国时期在地中海东部沿岸各地流行的一种秘传宗教。起源于公元 1 世纪，盛行于 2-3 世纪。早期基督教建立了教义神学之后，诺斯替思想即被斥为“异端”而不断遭到排斥和清除，但是它在西方神秘主义传统中总是时隐时现。

[18]卫礼贤、荣格：《金华养生秘旨与分析心理学·英译者前言》，通山译，北京：东方出版社，1993 年，第 3—4 页。

[19]荣格：《回忆，梦，思考》，亚菲记述并编写，苏黎世、斯图加特：Rascher, 1962 年，第 201 页。（Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich und Stuttgart: Rascher, 1962）

——曼荼罗（Mandala），梵文原意“圆圈”，在古代印度指疆土和祭坛，后来演化为复杂的、依一定方式配列的图样。荣格用它来描绘各种圆满的意象，并认为道教的“道”是“集体无意识”最为完满的一种原始意象，印证了曼荼罗象征的圆满性。环流（Umkreisung der Mitte），指沿圆周的运动，也标志着对圣境的界定。太阳获得活力之后开始它的行程，道开始运转便主宰万物。周围的一切都服从中心的指令。

[20]荣格：《纪念卫礼贤》，载荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》修订二版，第 XVIII 页。

[21]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》，第 81 页。

[22]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”，第 4—5 页。

[23]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”，第 7—8 页。

[24]参见景海峰：《试析荣格评论〈太乙金华宗旨〉的意义》，《中国哲学史》，1999 年第 3 期，第 110-111 页。

[25]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”，第 57 页。

[26]库特纳：《人与存在·前言》，转引自萨洛莫·威廉编《卫礼贤——中国与欧洲的精神中介人》，第 323 页。

[27]马尔库塞：《还有智慧之师吗？》，载：Merkur, 1965 年刊，第 1057 页，转引自狄泽林克：《赫尔曼·凯瑟林伯爵与法国：20 世纪德法思想关系的一个篇章》，波恩：Bouvier, 1970 年，第 4 页。（Hugo Dyserinck, Graf Hermann Keyserling und Frankreich. Ein Kapitel

- deutsch-französischer Geistesbeziehungen im 20. Jahrhundert, Bonn: Bouvier, 1970)
- [28]阿道尔夫:《凯瑟林伯爵的哲学》,斯图加特:Strecker & Schröder, 1927年,第1页。
(Heinrich Adolph, Die Philosophie des Grafen Keyserling, Stuttgart: Strecker & Schröder, 1927)
- [29]参见方维规:《德国文学中的中国形象, 1871—1933: 比较文学形象学研究》, 法兰克福、伯尔尼、维也纳、巴黎、纽约: Peter Lang, 1992年, 第252—258页。(Weigui Fang, Das Chinabild in der deutschen Literatur, 1871-1933. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie, Frankfurt/M, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1992)
- [30]凯瑟林:《什么是我们的当务之急, 我要做什么》, 载凯瑟林:《哲学作为艺术》, 达姆施塔特: Otto Reichl, 1920年, 第257页。(Hermann Keyserling, “Was uns not tut, was ich will”, in ders., Philosophie als Kunst, Darmstadt: Otto Reichl, 1920)
- [31]凯瑟林:《什么是我们的当务之急, 我要做什么》, 第257、264、279页。
- [32]凯瑟林:《什么是我们的当务之急, 我要做什么》, 第267—268页。
- [33]凯瑟林,《一个哲学家的旅行日记》, 慕尼黑、维也纳: Langen Müller, 1980年, 第409页。(Hermann Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen [1918/19], München/Wien: Langen Müller, 1980)
- [34]凯瑟林:《创造性认识》, 达姆施塔特: Otto Reichl, 1922年, 第221页。(Hermann Keyserling, Schöpferische Erkenntnis, Darmstadt: Otto Reichl, 1922)
- [35]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第4页。
- [36]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第15页。埃克哈特 (Meister Eckhart, 1260—1327), 中世纪德意志神秘主义思辨神学家。
- [37]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第53页。
- [38]卫礼贤:《中国灵魂》, 法兰克福: Insel, (1926) 1980年, 第434页。(Richard Wilhelm, Die Seele Chinas, Frankfurt/M: Insel, 1980)
- [39]荣格:《纪念卫礼贤》, 载荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》修订二版, 第XVI页。
- [40]参见荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第18页。
- [41]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第48页。
- [42]参见荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第31、49页。
- [43]荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第8页。
- [44]参见荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》“荣格评述”, 第1页。
- [45]荣格:《纪念卫礼贤》, 载荣格、卫礼贤编《金华秘旨——一部中国的生活之书》修订二版, 第IX、XIII-XIV、XVI页。