中国心理学前沿
2026 年 7 月第 8 卷第 7 期

魂魄与原型：基于“三魂—原型”整合模型的梦境诠释与个体化过程研究

刘毅辉　陈心琢

澳门城市大学，中国澳门

摘　要 | 本文旨在探讨中国道教典籍中的三魂七魄理论与荣格分析心理学中的原型理论之间的内在关联，并基于理论建构的方法提出一个“三魂—原型”整合模型。通过文献综述、概念比对与理论演绎，本研究揭示了三魂（胎光、爽灵、幽精）与荣格心理学中的阿尼姆斯、自我（Ego）及阿尼玛在功能层面的对应关系，以及七魄与阴影原型的结构相似性。研究发现，道教“运魂制魄”的修行阶次与荣格个体化过程中“面对阴影——整合阿尼玛/阿尼姆斯——实现自性”的路径呈现出结构性的对应，具体表现为：制御七魄对应面对与整合阴影，运化幽精对应整合阿尼玛，通达胎光对应整合阿尼姆斯并触及自性。在此基础上，本文构建了一个“三魂—原型”整合模型，并从理论层面推演了该模型在梦境诠释与个体化理解中的分层分析框架——将梦境象征依其功能归入七魄—阴影、幽精—阿尼玛、胎光—阿尼姆斯三个层次进行解读。研究发现，该整合模型为跨文化心理学理论对话提供了可操作的概念对应工具，也为具有中国文化背景的心理素材提供了与荣格学派分析框架对接的解读语言。本文最后从跨文化心理学与临床理论建设的角度，探讨了整合模型的理论价值与未来研究方向。

关键词 | 三魂七魄；荣格心理学；原型；个体化；跨文化心理学

Copyright © 2026 by author (s) and SciScan Publishing Limited
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

1　引言

1.1　研究背景

在人类对心灵结构及规律的探索历史中，东西方文化各自孕育了深邃而独特的思想体系。中国道教典籍中的三魂七魄学说，以《云笈七签·魂神部》为核心文本（张君房，2003），构建了一套关于人的精神构成、生命活动与修行转化的完整理论。与此同时，瑞士心理学家卡尔·荣格（Carl Gustav Jung）在分析心理学的框架中提出了以集体无意识与原型理论为核心的人格发展学说，其中阴影（Shadow）、阿尼玛（Anima）与阿尼姆斯（Animus）构成了个体化进程中依次面对的核心原型结构（Jung，1959）。

这两套分属东西方的理论体系并非毫无交集。荣格本人通过汉学家卫礼贤（Richard Wilhelm）接触到的道家典籍《太乙金华宗旨》（即《金花的秘密》），令他深感震撼，并视其为自身理论在东方文化中的重要印证（荣格，卫礼贤，2016）。荣格学派的学者在翻译道家经典时，也常将“魂”译作Animus，将“魄”译作

通讯作者：陈心琢，澳门城市大学博士，研究方向：应用心理学。
文章引用：刘毅辉，陈心琢. (2026). 魂魄与原型：基于“三魂—原型”整合模型的梦境诠释与个体化过程研究. *中国心理学前沿, 8*(7), 1085–1091.
https://doi.org/10.35534/pc.0807160

Anima。“魂”字从“云”部，属阳而飞升，指向逻各斯之“性”；“魄”字从“白”部，属阴而坠谷，指向厄洛斯之“命”——这一文字学的溯源深刻展示了两个体系之间深层的“灵契相合”。然而，这种翻译上的对应是否足以涵盖两种理论的全部内涵？三魂七魄的复杂结构与荣格原型理论之间是否存在更为精细的对应关系？道教修行的阶次与荣格个体化过程是否存在结构性的对照？这些问题构成了本研究的核心关切。

1.2 研究意义

在全球化与文化多元化的背景下，不同文化群体内部自有的心理学理论体系越发完善，彼此之间的对话也日益重要。将道教的三魂七魄理论与荣格的原型理论进行系统性比较，不仅有助于深化对两家理论内涵的理解，更可以为心理治疗的实践提供更多跨文化的视角和理论资源。已有韩国学者研究指出，道教内丹修行的阶次与荣格个体化过程中阴影 confrontaion、阿尼玛/阿尼姆斯整合、自性体认等阶段存在结构性的对应（Kim，2026）。本研究在此基础上，进一步构建一个精细化的“三魂—原型”整合模型，以期为跨文化心理学理论建设与临床分析框架的发展提供新的学术资源。

1.3 研究目的与问题

本研究旨在通过文献综述、概念比对与理论演绎的方法，探讨以下问题：（1）道教三魂七魄理论中的三魂（胎光、爽灵、幽精）与荣格心理学中的哪些原型概念存在功能层面的相似和对应？（2）七魄与阴影原型之间的结构相似性如何理解？（3）道教“运魂制魄”的修行阶次与荣格个体化过程是否存在结构性的对应？（4）基于上述对应关系构建的“三魂—原型”整合模型，可以为梦境诠释与临床理解提供怎样的分析框架？

1.4 研究方法与资料来源

本研究采用理论建构的研究方法，具体包括：（1）文献综述法——系统梳理道教典籍中关于三魂七魄的原始论述，以及荣格分析心理学中关于阴影、阿尼玛/阿尼姆斯及个体化的核心理论；（2）概念比较法——对两种理论体系中的核心概念进行功能层面的比对分析，而非局限于字面翻译的对应；（3）理论演绎法——基于概念比较的结果，构建“三魂—原型”整合模型，并从理论层面推演其在梦境象征分析与个体化理解中的应用框架。

资料来源包括：道教经典《云笈七签·魂神部》（张君房，2003）、《黄帝内经》（姚春鹏，2022）、《太乙金华宗旨》（荣格，卫礼贤，2016）等；荣格分析心理学原著*The Archetypes and the Collective Unconscious*（Jung，1959）、*Analytical Psychology: Its Theory and Practice*（Jung，1968）及其中译本；国内外学术期刊中关于魂魄理论与荣格心理学比较研究的论文（温舒艺，蒙若珺，2024；胡霜 等，2012），以及荣格学派关于梦境象征与原型意象的理论文献（Johnson，1986；Von Franz，1995）。

2 道教理论中的三魂七魄概念

2.1 魂魄理论的起源与演变

魂魄之说，虽由道教发扬光大，但其出现的时间远早于道教，相关文字记述最早出现于先秦时期。《左传》记载：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”唐代孔颖达为此注疏曰：“附形之灵为魄，附气之神为魂”，首次界定了魂与魄的核心差异：魄为阴灵、附于形体，固守体内；而魂为阳神、附于气息，具有脱离形体游逸的先天属性。此后《黄帝内经·灵枢·本神篇》进一步阐述：“随神往来者谓之魂，并精而出入者谓之魄”（姚春鹏，2022）。可见，魂魄是在先天精、神落生人身之后的生命活动现象——神属阳，精属阴，故随神往来的魂为阳神，是人的精神活动外在表现；随精出入的魄为阴神，其作为与魂相对的精神功能，被认为主要支配人的形体活动与本能反应。

至东晋时期，葛洪《抱朴子·地真》首倡“三魂七魄”之说：“欲得通神，當金水分形。形分則自見其身中之三魂七魄，而天靈地祇，皆可接見，山川之神，皆可使役也”（葛洪，1985）。宋代张君房编撰的《云笈七签》则对三魂七魄的理论结构进行了系统化的论述，成为后世理解魂魄学说的重要典籍（张君房，2003）。

2.2 三魂的内涵与功能

《云笈七签·魂神部》记载，张道陵弟子赵升向正一真人张天师问道魂魄之说，真人依次注解：“身有三魂，一名胎光，为太清阳和之气，属之于天……常欲得人清净，绝秽乱之想；第二魂爽灵，为阴气之变，属之于五行……常欲人机谋万物，摇役百神；第三魂幽精，为阴气之杂，属之于地……常欲人好色、嗜欲”（张君房，2003）。

三魂各自承担着不同的功能层级：

（1）胎光，为太清阳和之气所化，与天相通。若从功能角度加以类比，太清天作为文化智慧的象征性源头，其与个体内在精神指引之间的关系，可被理解为一种文化层面的“自性”表达——但需注意，二者在存在论层面具有根本差异。而“阳和”一词，本指春天温暖之气，后人引申为和谐、生机与教化。胎光赋予人以生命，同时也赋予人参与社会、追求和谐的内在倾向——这种倾向正是个体具有社会性与文化认同的根基。胎光与天相通，使人与文化价值的源头保持着内在连接，使个体能够与社会传统、民族文化建立深层联结。从分析心理学的视角来看，胎光可视为文化集体无意识的内化，对应着阿尼姆斯作为集体精神桥梁的功能——它使人得以内化集体价值，在精神层面上能够与人类文化的智慧传统建立联结（Jung，1959）。

（2）爽灵，由人身五脏五行之气变化而来，其魂能“机谋万物，徭役百神”。“百神”之说为道教上清派特有理论，寓指人身中诸般器官、经络、功能乃至窍穴各有一神为象征，共同实现人的全部生命活动。真人更在后文进一步解释，爽灵欲人“生机”——即维系人的生命活动及推动人的生长。生长运动则人心劳作，以心做万法之宗驱使百神。庄子在《知北游》中以气的聚散变化来论人之生死动作，气“聚则为生，散则为死”。由此可以推论，爽灵所谓“徭役百神”，应当是负责组织和协调个体日常的决策、行为和社会适应——其实际指向，与荣格分析心理学中的自我（Ego）有着近乎一致的功能对应（Jung，1968）。

（3）幽精，由阴气之杂而生。不同于天人两魂或向阳、或向生，真人开篇即提出若此阴气之杂的幽精魂作主，则个体“人心昏暗，神气阙少，肾气不续，脾胃五脉不通，四大疾病系体，大期至焉”。赵升亦以“制御阴杂之气”“免幽精所侵逼”为修行生长之要。真人更进一步讲道：“幽精欲人合杂，合杂则厚于色欲。”情欲不节则损耗生命精元，“精华竭则名生黑簿，鬼录罪著，死将至矣”。然而，幽精并非纯粹的负面存在。它是三魂之中最贴近肉身本能与个体有限性的魂，其所代表的正是人作为有限个体的存在根基——欲望、情绪、本能驱动以及对死亡的恐惧。从荣格心理学的视角来看，幽精的功能领域与阴影原型存在深刻的重叠（Jung，1959），但它又不同于七魄那种纯粹的本能层面，而更接近于“整合后的阴影”——即被意识对话和接纳后依然存在的本能与欲望领域。

2.3 七魄的内涵与功能

《云笈七签》记载，三魂之外，又有七魄常在人身流荡。此七魄为身中浊鬼，具备驱人病绝向死的“鬼道”特性：“诸残病生人，皆魄之罪；乐人之死，皆魄之性；欲人之败，皆魄之病。”张天师一一指出七魄的具体名称：“其第一魄名尸狗，其第二魄名伏矢，其第三魄名雀阴，其第四魄名吞贼，其第五魄名非毒，其第六魄名除秽，其第七魄名臭肺。”（张君房，2003）同时，近代中医学认为，七魄作为人的精神活动中掌管本能的部分，其各自有与之对应着的生理功能和本能反应：尸狗主生命活力，伏矢主消化能力，雀阴主思维活力，吞贼主控制能力，非毒主免疫能力，除秽主代谢能力，臭肺主感知能力（胡霜等，2012）。

七魄虽在精神层面被称为“浊鬼”，但并非纯粹负面。道经注疏揭示，“魄”的本质也是“气聚”而成，是肉身得以存在的基础。全真道宗师白玉蟾指出：“人之一念聚则成神，散则成气。神聚则谓之魂，气聚则谓之魄。”魄是精气神的“气”层面的凝聚，是形体的主宰，是生命存在的物质基础。

从荣格心理学的视角来看，七魄与阴影原型表现出高度的结构相似性。阴影是荣格分析心理学的核心概念之一，指个体不愿承认、不愿向自己或他人展示的心理内容的总和——包括被压抑的欲望、被否定的情感和被排斥的冲动。阴影不仅包含“邪恶倾向”，也蕴含“正常本能、适当反应、创造冲动”（Jung，1959）。七魄“流荡游走，与身为攻伐之贼”的描述，精准对应了阴影的投射机制——当七魄不被“魂”统御时，它们会向外投射，招致人际冲突与心理困境。内在的“浊鬼”若不制御，必成外在的敌人。

2.4 三魂七魄之间的关系

三魂属阳，七魄属阴。魂代表精神、意识、觉知层面；魄则代表气血循环、新陈代谢等物质层面。三魂七魄综合起来，构成了人的“魂神魄意志”信息系统——不仅包含精神的信息，也包含肉体的信息。魂与魄之间存在着“魂依靠魄而发挥作用，魄又受制于魂”的辩证关系。这种阴阳互补、精神与物质相互依存的结构，构成了道教身心观的核心。魂魄的和谐是维持身心健康的关键，魂魄的失衡则可能导致精神与情绪问题，甚至影响身体健康（桂兵，2018）。

3 荣格心理学中的原型与个体化理论

荣格心理学，又称分析心理学，由瑞士心理学家卡尔·荣格创立。荣格在弗洛伊德的个体无意识理论基础上进一步提出了集体无意识概念——集体无意识是人类共享的、遗传的心理结构，其中包含了人类经验的普遍模式，即原型（Archetypes）。原型是“原始意象”（Primordial Images），是人类心灵在最基本层面上组织经验的方式。荣格认为，集体无意识的内容从未进入意识，因而是“客观的”“集体的”，它构成了人类心理的深层基底（Jung，1959）。

3.1 阴影原型

阴影是荣格分析心理学中集体无意识的核心原型之一。它指个体不愿承认的心理内容的总和，包括被压抑的欲望、被否定的情感和被排斥的冲动。当阴影内容被过度压抑时，它们往往以“恶魔附身”般的形式呈现——表现为失控的情绪、强迫性念头或自我伤害的冲动。荣格指出，阴影并不完全是负面的——它同时也蕴含着创造力和生命力的源泉（Jung，1959；Von Franz，1995）。

荣格学派的核心洞见在于：阴影无法被消灭，只能被转化。认识、接纳并整合阴影，是荣格所说的“自性”（Self）实现的第一步。正如申荷永教授在沙盘游戏治疗中所强调的：“阴影过后你才能看到阿尼玛或者阿尼姆斯的真容”（申荷永，2004）。

3.2 阿尼玛与阿尼姆斯

阿尼玛（Anima）和阿尼姆斯（Animus）是荣格心理学中用以描述个体内在异性形象的原型概念。这两个词

https://doi.org/10.35534/pc.0807160

源自拉丁语，有着相同的词根“ane”（生命的呼吸），分别代表个体由呼吸而发生的阴性形体活动（anima）和阳性意识活动（animus）（Jung，1968）。

在荣格心理学中：

（1）阿尼玛（男性内在的女性意象），代表关系、情感、直觉、灵感与生命连接。它将男性意识（通常偏向逻辑与决断）导向内在的感性世界与集体无意识。

（2）阿尼姆斯（女性内在的男性意象），代表秩序、理性、意义与精神指引。它将女性意识（通常偏向情感与包容）导向内在的理性结构与集体无意识。

荣格强调，每个人在心理上都是雌雄同体的——“男人通常认为自己是男人，女人也通常认为自己是女人，但心理学的事实表明，每个人在心理上都是雌雄同体的”（Jung，1968）。阿尼玛和阿尼姆斯被视为连接意识自我与深层集体无意识领域、促成个体化（Individuation）——即人格趋向完整与自性实现——的关键桥梁。当代也有研究指出，梦中出现的整合性意象常是“雌雄同体”的，强调应更关注其对应的心理“功能”而非性别“内容”（Saiz et al.，2023）。

3.3 个体化过程

个体化是荣格心理学中核心的概念之一，指个体通过整合意识和无意识而实现人格完整的过程。这一过程包含多个阶段：首先是面对和整合阴影；其次是遭遇和整合阿尼玛/阿尼姆斯；最终趋向自性的实现（Stein，1998；Edinger，1992）。荣格指出，个体化涉及强化、区分并将心理中各种“非自我”的部分——阴影、人格面具、非主导态度与功能、阿尼玛/阿尼姆斯——整合进入意识。约翰·毕比（John Beebe）的八维功能原型模型为理解这一过程提供了更精细的框架：人格由八个功能位置构成，第4功能（劣势功能）承载着阿尼玛/阿尼姆斯的能量，是连接个体意识与集体无意识的门户；第5–8功能属于阴影领域（Beebe，2004）。

4 三魂七魄与荣格原型理论的比较分析

4.1 概念层面的对应

在概念层面上，三魂七魄理论与荣格原型理论都试图解释人类意识的完整结构与发展动力，但两者的侧重点有所不同：三魂七魄理论着重从生命构成的角度描述人的精神与生理层面彼此的联系；荣格的原型理论则更关注从心理发展的角度描述个体从分裂走向完整的路径。

基于功能分析，本研究提出以下对应关系：

（1）胎光——阿尼姆斯。 胎光为“太清阳和之气”，与天相通，使人能够习得文化价值、建立与集体精神传统的联结。这一功能与阿尼姆斯作为“秩序、理性、逻各斯、意义与精神指引”的功能高度吻合（Jung，1968）。两者都指向个体与集体精神世界之间的桥梁功能。正如荣格学者所指出的，“魂”被译为Animus、“魄”被译为Anima，在翻译层面已经暗示了这一对应。然而需要指出的是，荣格的阿尼姆斯特指女性内在的男性意象，而胎光则普遍存在于一切个体之中——这一差异反映了两种理论在性别维度上的不同处理方式。

（2）爽灵——自我（Ego）。 爽灵负责“机谋万物，徭役百神”，组织和协调个体日常的决策、行为与社会适应。这一功能与荣格心理学中的自我（Ego）——作为意识的中心、负责现实检验与适应功能的结构——高度吻合（Jung，1968）。爽灵是“人心”的运作主体，是日常意识活动的组织者，正是自我的功能所在。

（3）幽精——阿尼玛。 幽精由“阴气之杂”而生，与欲望、本能、个体有限性密切相关。同时它不同于七魄作为纯粹的本能功能，是三魂之中最贴近形体与本能意识的那一魂。从深度心理学的视角，幽精所承载的，并非纯粹的“浊鬼”或阴影，而是个体化进程中至关重要的“生命连接”与“情感驱力”。

荣格所定义的阿尼玛（男性内在的女性意象）代表着关系、情感、直觉、灵感与生命连接（厄洛斯），它是个体通向深层集体无意识领域的第一道门户（Jung，1968）。正如荣格所指出的，若个体仅仅压抑阿尼玛，则会导致生命活力的枯竭与创造力的丧失；同样，幽精若被过度抑制，则“人心昏暗，神气阙少”。从这一点看，二者有着本质的结构性同源。换言之，幽精是阴影整合后呈现出的“阿尼玛”面容——它不再是需要被排斥的“鬼道”和欲望，而是转化后的生命驱力，是将意识自我引向更深层自性的内在引领者。

（4）七魄——阴影原型。 七魄作为“身中浊鬼”，对应着人的本能反应、欲望冲动和被压抑的心理内容。这一结构与荣格的阴影原型在功能上高度一致：两者都包含被否认但又具有必要功能的黑暗面；两者都需要被“制御”或“整合”而非被消灭；两者的失控都会导致心理困境与人际冲突（Jung，1959）。

4.2 结构层面的对应：个体化的阶次

研究发现，三魂七魄理论与荣格个体化理论在发展的层次上呈现出结构性的对应。

道教修行强调“运魂制魄”——即通过意识的修行来制御七魄（阴影），进而整合三魂（自我、阿尼姆斯、阿尼玛），最终实现“魂魄混合，神气凝结”的完整状态。这一过程可以概括为三个阶次。

（1）第一阶次

制御七魄（面对阴影）。七魄作为本能的、被压抑的心理内容，首先需要被识别和制御。这与荣格个体化的第一步——面对和整合阴影——完全对应（Jung，1959；Stein，1998）。在此阶段，修行者需要识别那些“流荡游走”的魄，使它们不再“攻伐”自身，正如个体需要识别自己的阴影投射，将其收回意识。

（2）第二阶次

运化幽精（遭遇并整合阿尼玛）。在七魄被制御之后，修行者需要面对幽精——那个与欲望、个体有限性密切相关的魂。幽精不同于七魄那种纯粹的本能层面，它更像是“被意识化了的本能领域”。在荣格的框架中，阴影整合之后，个体需要进一步面对阿尼玛/阿尼姆斯（Jung，1968；Edinger，1992）。幽精作为三魂之中最贴近个体性的一魂，正是阴影整合后需要面对的新阶段——个体在承认和接纳了自己的本能与欲望之后，才能开始真正面对自身的内在异性特质。这一推论也与荣格学派“阴影过后你才能看到阿尼玛或者阿尼姆斯的真容”的临床观察一致（申荷永，2004）。

（3）第三阶次：通达胎光（整合阿尼姆斯）

当七魄被制御、幽精被运化之后，修行者才能通达胎光。胎光与天相通，象征着个体与人类集体精神文化源头的合一。在荣格的框架中，这一阶段对应着阿尼姆斯的整合以及自性的最终实现（Stein，1998；Jung，1968）。胎光“与天相通”的特质，正是自性作为“心灵总体性”象征的一种文化表达，阶次对应的汇总如表1所示。

表 1　三魂—原型整合模型阶段对应表

Table 1　Stage correspondence of the hun-archetype integrative model

阶次	道教表述	荣格表述
第一阶	制御七魄	面对与整合阴影
第二阶	运化幽精	整合阿尼玛
第三阶	通达胎光	整合阿尼姆斯，触及自性

这一结构性的对应揭示了一个深刻的洞见：无论是道教的“运魂制魄”还是荣格的个体化过程，都遵循着“从阴影到阿尼玛/阿尼姆斯再到自性”的深层逻辑。

4.3　文化背景与哲学基础的差异

尽管存在结构性的对应，两种理论在文化背景与哲学基础上仍存在显著差异。

三魂七魄理论植根于中国古代的道家哲学与医学传统，反映了中国古代对于“形”“气”“神”的生命理解。它强调人与天地之间的感应与和谐，将个体的心理健康置于宇宙秩序的大框架之中。魂魄理论不仅是心理层面的描述，更是贯穿生理、病理与修行实践的完整体系（桂兵，2018）。

荣格的原型理论则植根于西方哲学、神话学与精神分析传统，强调个体无意识与集体无意识的辩证关系。它更侧重于个体的心理发展路径，强调意识与无意识之间的对话与整合。

然而，正如荣格本人在《金花的秘密》的评述中所意识到的，东西方两种传统在探索人类心灵完整性这一最终目标上，在功能结构上表现出可类比的发展逻辑，但各自的文化目标与终极指向可能存在差异（荣格，卫礼贤，2016）。荣格分析心理学与道家文化的耦合并非偶然——两者都试图回答同一个问题：人如何成为一个完整的、实现了自身潜能的存在？

5　“三魂—原型”整合模型的理论建构

5.1　模型的基本假设与结构

基于上述概念比较与结构分析，本研究提出“三魂—原型”整合模型。该模型的核心假设是：道教三魂七魄的结构与荣格原型理论的结构可以在功能层面进行系统对应，从而形成一个跨文化的心理分析框架。该模型不试图将两种理论体系简单叠加，而是寻求在功能层面建立可操作的对应关系，为梦境象征分析与个体化理解提供新的理论工具。

5.2　模型在梦境象征分析中的应用框架

从理论层面推演，“三魂—原型”整合模型可以为梦境诠释提供一个分层的分析框架（Johnson，1986）。不同层次的梦境象征可以依据其功能被归入不同的模型层次：

第一层次：七魄—阴影层级的梦境象征

梦境中出现具有威胁性、混乱性或令人恐惧的意象——如被追逐、坠入污秽、与他人激烈冲突、或面对压力与狰狞怪物等，这些往往对应着七魄（阴影）层面的心理内容，象征着被压抑的攻击性、嫉妒与未处理的创伤情结。在分析实践中，这类梦境提示个体正处于或需要进入“面对阴影”的阶段（Jung，1959）。这些意象与七魄“流荡游走，与身为攻伐之贼”的描述具有结构上的同源性。

第二层次：幽精—阿尼玛象征层级的梦境象征

在阴影类梦境消退之后，梦境中开始涌现出极具美感、但形态具体的物质意象，如“金菊”“青玉浮雕”“麦田”或“宝珠”。这些意象虽未直接以“女性形象”出现，但作为纯粹的物质基质与本能根基，恰恰是阿尼玛原型的深层体现（Jung，1968）。它们代表阴影整合后，纯粹的生命驱力（厄洛斯）以象征的形式升腾而起，等待被意识进一步接纳和对话。此时，梦者面对的不再是恐惧，而是具备转化潜能的内在象征意象。

第三层次：胎光—阿尼姆斯层级的梦境象征

梦境中出现具有丰富文化象征的意象——如智慧老人、典籍、圣贤、具有传统意义建筑或仪式等，这些往往对应着胎光（阿尼姆斯）层面的心理内容。这类意象的功能是将个体与更广泛的文化、精神传统相联结，提示个体正在进入或者已经进入“整合阿尼姆斯/实现自性”的阶段（Jung，1968；Stein，1998）。值得注意的是，在荣格学派的临床观察中，阿尼姆斯常常以“逻各斯”的象征形式出现——如导师、法官、祭司等形

https://doi.org/10.35534/pc.0807160

象，这与胎光“太清阳和之气”的教化与智慧内涵高度一致。

5.3 模型的理论定位与边界

需要强调的是，“三魂—原型”整合模型是一个分析性框架而非规范性模型。它不主张用三魂七魄的概念取代荣格的原型术语，也不主张用荣格的理论来“解释”道教思想。相反，该模型的学术价值在于：（1）为跨文化心理学提供一种可操作的概念对应工具（Berry et al.，2011；Kim & Berry，1993）；（2）为具有中国文化背景的梦境素材提供一种与荣格学派对话的分析语言；（3）为个体化过程的理解提供一个非西方文化语境下的参照系（Hwang，2012）。

该模型的边界同样需要明确：它主要适用于象征分析层面的理论工作，而非直接指导临床干预。具体的治疗技术、咨访关系等临床实务层面的问题，不在该模型的理论涵盖范围之内（Sue & Sue，2016）。此外，该模型基于理论建构而提出，其有效性有待后续通过系统的质性或量化研究加以验证。

6 结论与展望

6.1 研究总结

本研究通过文献综述、概念比较与理论演绎的方法，对道教三魂七魄理论与荣格分析心理学的原型理论进行了系统的比较研究。研究发现：

第一，三魂的概念（胎光、爽灵、幽精）与荣格心理学中的阿尼姆斯、自我（Ego）及阿尼玛在功能层面存在对应的关系。其中，胎光对应阿尼姆斯的文化集体精神桥梁功能，爽灵对应自我的日常意识组织功能，幽精对应阴影整合后的本能与欲望领域。

第二，七魄与阴影原型在结构上高度相似——两者都包含被否认但又具有必要功能的黑暗面，都需要被“制御”或“整合”而非被消灭，两者的失控都会导致心理困境。

第三，道教“运魂制魄”的修行阶次与荣格个体化过程呈现出结构性的对应：制御七魄对应面对阴影，运化幽精对应整合阿尼玛/阿尼姆斯，通达胎光对应实现自性。

第四，基于上述对应构建的“三魂—原型”整合模型，为梦境象征分析与个体化理解提供了一个分层的、跨文化的理论分析框架。

6.2 理论与实践意义

本研究的理论意义在于：为理解道教修行传统与荣格分析心理学之间的深层关联提供了一个精细化的分析框架，促进了跨文化心理学理论的发展（Berry et al.，2011；Kim & Berry，1993）。相较于既有研究中“东西方相通”的论断，该模型在概念层面和结构层面都建立了具体的对应关系，为跨文化心理学的理论对话提供了可操作的分析工具（Hwang，2012）。

本研究的实践意义在于：为具有中国文化背景的心理素材（特别是梦境象征）提供了一种与荣格学派分析框架对接的解读语言（Johnson，1986），有助于治疗师在跨文化或本土化的临床情境中更准确地理解来访者的心理素材与个体化进程（Marsella & Yamada，2007；Sue & Sue，2016）。

6.3 研究局限与未来方向

本研究也存在一些局限性。首先，研究的范围主要集中在三魂七魄理论与荣格原型理论中的特定概念，未能全面覆盖两种理论体系的所有方面。其次，本研究主要基于文献综述和理论分析，其理论建构的有效性有待后续实证研究的检验。第三，三魂七魄理论中关于生理层面的论述（如七魄与五脏六腑的对应）在本研究中未做深入展开，这为未来的跨学科研究留下了空间。

针对这些局限性，未来研究可以从以下方向推进：首先，开展系统的质性研究（如对具有道教修行背景的个体的梦境进行长期追踪分析），验证“三魂—原型”整合模型在梦境象征分析中的解释力。其次，探索该模型在跨文化心理治疗中的具体应用方式——如如何在不同文化背景的来访者中灵活运用这一分析框架。第三，结合神经科学、认知科学等学科的研究成果，进一步探索三魂七魄理论所描述的心理结构在当代科学语境中的可验证性（Triandis，1994）。最后，在性别维度上进行更细致的理论辨析——考虑到三魂理论不做性别区分而荣格理论明确区分阿尼玛与阿尼姆斯的性别指向，这一差异值得在后续研究中深入探讨。

参考文献

[1] 葛洪. (1985). *抱朴子内篇*. 中华书局.
[2] 桂兵. (2018). *《黄帝内经》魂魄观研究*(硕士学位论文). 广州中医药大学.
[3] 胡霜, 王欣, 杨秋莉. (2012). 中医心理学魂魄理论及其临床意义. *中国中医基础医学杂志, 18*(10), 1074–1076.
[4] 姚春鹏(译注). (2022). *黄帝内经*. 中华书局.
[5] 荣格, 卫礼贤. (2016). *金花的秘密: 中国的生命之书* (张卜天, 译). 商务印书馆.
[6] 申荷永. (2004). *心理分析: 理解与体验*. 生活 · 读书 · 新知三联书店.
[7] 温舒艺, 蒙若珺. (2024). 阴阳与魂魄: 中医理论中的身心概念及其与荣格心理学的对话. *心理咨询理论与实践, 6*(9), 581–589.
[8] 张君房. (2003). *云笈七签* (李永晟, 点校). 中华书局.
[9] Beebe J. (2004). *Integrity in depth.* Texas A&M University Press.
[10] Berry J W, Poortinga Y H, Breugelmans S M, et al. (2011).

Cross-cultural psychology: Research and applications (3rd ed.). Cambridge University Press.

[11] Edinger E F. (1992). *Ego and archetype*. Shambhala Publications.

[12] Hwang K K. (2012). *Foundations of Chinese psychology: Confucian social relations*. Springer.

[13] Johnson R A. (1986). *Inner work: Using dreams and active imagination for personal growth*. Harper & Row.

[14] Jung C G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious* (R. F. C. Hull, Trans.; 2nd ed., Vol. 9, Part 1 of Collected works). Princeton University Press.

[15] Jung C G. (1968). *Analytical psychology: Its theory and practice* (The Tavistock lectures). Pantheon Books.

[16] Kim M K. (2026). A review of The Secret of the Golden Flower: A comparative study of Taoist practice and Jung's individualization process. *Industry Promotion Research, 11*(2), 373–388.

[17] Kim U & Berry J W. (Eds.). (1993). *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context*. Sage Publications.

[18] Marsella A J & Yamada A M. (2007). *Culture and mental health: An introduction and path forward. In Handbook of cultural psychology*. Lawrence Erlbaum Associates.

[19] Saiz M, Abalos M P, Grez C, Bartfeld M, Benchin F, Toloza S M & Falcone J. (2023). The syzygy, reformulation and new perspectives: Dreams, anima - animus and gender. *Journal of Analytical Psychology, 68*(2), 301–326.

[20] Stein M. (1998). *Jung's map of the soul: An introduction*. Open Court.

[21] Sue D W & Sue D. (2016). *Counseling the culturally diverse: Theory and practice* (7th ed.). John Wiley & Sons.

[22] Triandis H C. (1994). *Culture and social behavior*. McGraw-Hill.

[23] Von Franz M L. (1995). *Shadow and evil in fairy tales* (Rev. ed.). Shambhala Publications.

Souls and Archetypes: A Study on Dream Interpretation and Individualization based on the “Three Souls - Archetype” Integration Model

Liu Yihui　Chen Xinzhuo

Macau City University, Macau, China

Abstract: This study explores the intrinsic connections between the Three Souls and Seven Po (Hun and Po) theory in Chinese Taoist classics and the archetype theory in Jungian analytical psychology, proposing a “Three Souls-Archetypes” integrative model through a theory-construction approach. Employing literature review, conceptual comparison, and theoretical deduction, this study reveals the functional correspondences between the three souls—Taiguang, Shuangling, and Youjing—and the Jungian constructs of Animus, Ego, and Anima, respectively, as well as the structural similarities between the seven Po and the Shadow archetype. The findings demonstrate a structural correspondence between the Taoist practice of “refining Hun to govern Po” and the Jungian individuation process—specifically, governing the seven Po corresponds to confronting and integrating the Shadow, transforming Youjing corresponds to integrating the Anima, and attaining Taiguang corresponds to integrating the Animus and reaching the Self. On this basis, the study constructs a “Three Souls-Archetypes” integrative model and extrapolates a tiered analytical framework for dream interpretation and individuation, categorizing dream symbols into three levels according to their functions: the Po-Shadow level, the Youjing-Anima level, and the Taiguang-Animus level. The model offers an operational conceptual mapping tool for cross-cultural psychological dialogue and provides an interpretive language for culturally Chinese psychological materials that aligns with the Jungian analytical framework. The theoretical value and future research directions of the integrative model are discussed from the perspectives of cross-cultural psychology and clinical theory development.

Key words: Three souls and seven po; Jungian psychology; Archetypes; Individuation; Cross-cultural psychology