

# 目 录

---

导 论 .....	1
-----------	---

---

<b>第一章 精神分析的危机 .....</b>	<b>6</b>
1. 精神分析与资本主义社会 .....	6
2. 齐·弗洛伊德的哲学人类学的某些特征 .....	15
3. 精神分析的现状 .....	30

---

<b>第二章 现象学、存在主义、心理学 .....</b>	<b>39</b>
1. 艾·胡塞尔的现象学与心理学 .....	45
2. 马·海德格尔的“存在分析” .....	52
3. 现象学的本体论与精神分析 .....	86

---

<b>第三章 从精神分析到“存在分析” .....</b>	<b>107</b>
1. 从新康德主义到马·海德格尔的存在本体论 .....	109
2. 弗洛伊德主义批判 .....	117
3. “存在分析” .....	124
4. “相互存在” .....	131

---

---

<b>第四章 存在主义、“人道主义心理学”、“反精神病学”</b> .....	157
1. 罗·梅的存在心理学 .....	159
2. “分裂的自我” .....	180
3. “反传统文化”、“经验的政策”和疯狂的政策 .....	201

---

<b>第五章 存在精神分析与宗教</b> .....	216
1. 米·薄斯的“存在分析” .....	216
2. 维·弗兰克尔的理智信念疗法 .....	241

---

<b>结    论</b> .....	258
---------------------	-----

---

## 导 论

---

精神分析是西方各国中最有影响的社会哲学学说之一。在苏联的图书中，有不少著作令人信服地表明：齐·弗洛伊德的追随者自命不凡地以为他们所捍卫的是唯一正确的关于人的学说，这是完全站不住脚的。在许多著作中也追溯了与精神分析有关联的哲学观点的发展。但是精神分析进化的许多方面，我国图书中暂时还没有阐明。然而在最近几年中，不论是精神分析学说本身，还是许多企图把精神分析同西方现代哲学其他流派结合起来的资产阶级哲学家的观点，都发生了颇大的变化。

存在精神分析就是这种“综合”的最著名的形式。早在30年代就能观察到把精神分析与存在主义结合起来的企图，但一般地说它们没有得到这些学说信徒的响应。在60年代则形成了(如果可以这样

说的话) 几千名心理学家、精神病学家和心理疗法医生提出来的从存在主义者立场重新认识精神分析的运动。

虽然远不是所有一切这种重新认识的拥护者都采用“存在精神分析”这一名称, 但就许多考虑来说, 它最适合于概括这里所考察的所有学说。第一, 不管某些强调自己的立场与让·保·萨特的“存在精神分析”不同的德国著作家的异议, 就是在西方也常常为这些目的而使用它。差别是有的, 但须知它们并没有妨碍使用萨特的术语“存在主义”, 来说明德国、法国(马赛尔)、西班牙学说的特征; 虽然这些学说的创始人不接受这一术语。第二, “存在精神分析”这一术语使我们能够突出心理学家和存在主义精神病学家的理论体系, 同存在主义者哲学家的学说的区别。前者一般地说是实践的精神分析家, 而且即使他们也不承认弗洛伊德的学说的话, 那他们从弗洛伊德那里也继承了精神分析技术的基本特征。反之, 职业哲学家不是对精神分析的这些方面根本不感兴趣, 就是提出一些与精神分析的实践完全不相关的思想(如萨特在《存在与虚无》中)。

当卡·雅斯贝尔斯以分析尼采这位思想家创作中的病理因素预告自己关于尼采哲学的研究时, 或者当萨特在夏·波德莱尔的童年感受中, 寻找那决

定了这位诗人的整个往后生活和世界观的东西时，他们成了应当有助于理解一定的哲学思想或者诗人创作的传记研究著作作家。当然，存在精神分析家也从事这一类的研究。弗洛伊德本人以关于列昂纳多·达·芬奇、莎士比亚等等的研究论文开创了这种研究。但是他们的基本著作具有完全不同的性质。这是职业性地叙述病史，不容有关于某位艺术家或诗人的“奥狄浦斯情结”的幻想，似乎这种“情结”决定了艺术家或诗人的整个创作和他的作品的内容。其中是重病患者的实际生活事实、苦难、萦绕脑际的念头、荒诞的体系的枯燥而事务性的叙述。他们的真正姓名不知道——职业道德禁止精神病学家泄露它们，——而谈某个“爱伦·韦斯特”或者“黎古里·苏赫纳”；而所以描述他们的内心世界，是因为某种神经机能症或精神病的典型特征在他们的意识和行为中固定化了。哲学思考是因为和由于精神病学家在与心理失常的日常斗争中所打开的人的那些生活方面产生的。可以说，存在精神分析家企图理解病人的内心世界，利用了存在哲学的基本概念。

西方哲学人类学中的新的流派的出现，就成了这种应用的结果，这不论对于哲学家或是对于精神病学家来说，都有点出乎意外。这种新鲜事物当然是相对的。须知存在主义的基本论旨仍旧保存着，

只是在其中加入了必要的修改，以便使形而上学的体系适应心理学和精神病学的资料。同时应当说，如果现在不能期待作为哲学理论的存在主义作新的发挥的话，那末正是心理学和精神病学，与神学一起，在西方是那些这种哲学相当根深蒂固并在那里继续发生其影响的领域。存在精神分析的创立者是企图坚持关于人的唯心主义学说的大精神病学家和心理疗法医生，他们依据存在哲学，首先是本世纪西方最著名的思想家之一——马丁·海德格尔的学说。他们写了不少著作，值得心理学家和医生们的注意。这里引起我们注意的只是他们的哲学见解。他们著作的心理学和医学方面将只是在与哲学问题有关系的限度内，才引起注意。

所以采用这种角度不仅仅是因为作者并不感到自己充分内行，足以就专门的科学问题进行写作。众所周知，甚至存在主义精神分析家的理论受欢迎，看来并不是与解决这类问题有关，也不是与这方面对同行专家——心理学家和医生有影响有关。相反地，从心理学家和医生方面常常听到尖锐的反对意见，指责“存在分析家”不经过科学团体的代表们的同意，就转向广大读者，把极有争议的假设，宣传为绝对真理。对于他们的哲学论文尤其可以这样说：心理学和精神病学在其中成了支持存在主义基

本论点的实例的总和。

因为存在精神分析的拥护者写的书籍和论文实际上汗牛充栋，我们只详细论述最知名的欧美理论家的著作。但在介绍他们的学说之前，必须至少大体上说明一下精神分析的现状，考察一下其著作对存在精神分析的形成发生过最重大影响的那些西方哲学家的观点。

# ——第 1 章——

## 精神分析的危机

---

### 1. 精神分析与资本主义社会

**精**神分析在本世纪初作为医学心理学的流派之一产生之后，起初由于齐·弗洛伊德的努力，然后也由于数量越来越多的他的追随者的努力，逐渐变成了一种自命为独创性地解决好象所有一切世界观问题的学说。同时它成了西欧，尤其是美国千百万人日常生活的一部分。即使在狭义上采用精神分析——即作为医学心理学和心理疗法的一种形式，也形成了完整的协会、诊疗所、研究中心和教学中心网。除此之外，还有许多与精神分析有关的社会设施。受过精神分析训练的专家充塞了各种社会服务部门、福利基金会、干事会，他们在管理、广告、教育、职业指导所、立法等领域工作，在群



众性的信息等设施中工作。

但精神分析的影响并不限于此。它成了“美国生活方式”的组成要素（稍小些的程度内也是西欧生活方式的要素），对人类学和社会学、文艺学、美学、宗教学、历史研究，对所有各种类型的文学和艺术，发生了重大的影响。精神分析在西方造成了独特的“舆论气氛”，因为相当大数量的学者、经理、司法人员、僧侣、新闻记者、教员、作家及一系列职业的代表，在实践中都是指靠精神分析的。象“情结”、“挫折”、“压抑”、“文饰”、“升华”这样一些名词术语，都进入了日常生活用语。性行为、夫妇间的相互关系、孩子的教育，都借助于精神分析的公式来认识。

一种学说的基本论旨不是被说成是有争议的，就是被大部分科学团体简单地否定的，这种学说这样受欢迎是同什么有关系呢？实际运用精神分析的心理疗法医生和精神病学家即一批医学科学代表的活动，是精神分析观的基础。精神分析的影响一部分是同此有关系，即他们在一定场合做到治愈或者至少暂时减轻了病人的病状。要不是这样的话，精神分析决不会成为如此流行的心理疗法的形式。苏联心理疗法医生和精神病学家屡次指出精神分析实践中有个别积极的因素，同时着重指出弗洛伊德学

说一般理论论旨的缺点。如果不管投时髦之机的招摇撞骗者的话，精神分析家都是着手治疗复杂的心理失常和尽自己的力量试图减轻病人痛苦的医生。

指靠精神分析的心理疗法按其效果来说显然不比一系列其他形式的心理疗法好（而在治疗某些心理失常时还坏些），这是另一回事。虽然如此，普通美国人，如舆论调查所表明的，一般地把心理疗法同精神分析混为一谈。如果估计到在报纸上、杂志上、电影里和小说里他经常碰到分析家这一治疗人的灵魂的人和行家的神秘形象的话，这是不奇怪的。著名的英国作家和学者查·伯·斯诺早在 50 年代末就已指出，在比较苏联和美国的文艺作品时，精神分析家在美国小说中的形象，就象工程师在苏联小说中的形象一样寻常<sup>①</sup>。精神分析成了许多神话的源泉，甚至产生了一种到精神分析家那里求治的时髦：获得成功的商人、电影明星，甚至犯罪世界的头头（例如爱·薛列托在长篇小说《生活的起点》中描写了这种“病人”的肖像），都来暴露自己的情结。

精神分析的广泛影响和时兴不仅与心理分析治疗的效果有关，而且与其说是与精神分析治疗的效

---

<sup>①</sup> 参见查·伯·斯诺《两种文化》莫斯科 1973 年俄文版第 46 页。

果有关，不如说是与一整套社会因素有关。首先是在西欧各国患有神经机能症和精神病的人数目不断增长。在“自由世界”的主要国家里达半数的病床被患心理疾病的人所占。如1978至1984年国民心理健康研究所所作的广泛调查表明的，美国大约有18.7%的成人，至少患有一种精神失常病。最常见的是人们感到没有原因的焦虑（大约占被调查者的8.3%），由于酗酒和滥用麻醉剂造成的精神失常占第二位（6.4%）。将近1%的美国人患有精神分裂症<sup>①</sup>。在这样的情况下，说随着现代文明的发展心理疾病不可避免地增长，以及提出自己的学说作为克服现状的手段的精神分析家，总能找到用心的听众、病人和追随者。

但促成精神分析传布的社会因素远不只限于此。精神分析不只是一种心理治疗和门诊所的业务。它同时是关于人的哲学学说，社会哲学，因此属于意识形态方面的因素。正是在这个意义上说，它成了西方文化的不可分的一部分。如美国社会学家彼·别尔格成功地套用华尔特<sup>②</sup>的话：“如果没有弗洛

---

① 参见1984年10月19—25日《在国外》杂志俄文版第21页。

② 可能指德国社会学家安德略斯·华尔特(Andreas Walther 1879—1960)，著有《美国的社会学和社会科学》(1927)一书。  
——译者注

伊德的话，那也须要把他虚构出来”<sup>①</sup>。根据别尔格的意见，精神分析传播的主要社会原因，是资产阶级社会中公共生活和私生活的范围差不多完全分开。这导致了“认同的危机”：在公民生活、政治、商业和文化中，只有少数人才有可能找到自己的“真正的我”。对于大多数人来说，在劳动分工和资本主义生产、消费合理化的情况下，只能在私生活中去寻找自己的“真正的我”。这些人好象是说：请不要在我站在车床旁或柜台旁时来判断我，但是请到我家里来看我，那时你就会看到。认为家庭关系，尤其是性的关系具有特别重大意义的精神分析，原来是使这些思潮“合法化”的方便手段，它自以为给予大批惊惶不安的需要者以本来意义的意识。

精神分析对于公众的范围来说也同样重要。资本主义的生产合理化导致官僚主义化（别尔格跟在德国社会学家马·韦伯之后重复这一点），因此在官僚制度等级上的上司和下属之间的关系中，心理因素、精神分析也提出的社会心理的控制手段，具有重大意义。最后，别尔格还指出一个重要的方面：

“在现代社会中，个人……被吸引到他不了解其起

---

① 彼·别尔格《对于精神分析的社会学的理解》，见《面对现代性》纽约1977年英文版第51页。

作用的力量的局面中……社会象是神秘的力量那样屹立在个人面前，或者换句话说，个人对于造成他的生活的那些基本力量，是无意识的”<sup>①</sup>。人在资产阶级社会中的社会经验，与弗洛伊德把人的精神生活解释为受潜意识过程支配相一致。

别尔格作为西方著名的宗教社会学家之一，认为精神分析具有宗教崇拜的职能。不管精神分析包含着不少庸俗唯物主义精神的论点，这种唯物主义照马克思的话来说，是“粗俗的唯物主义，是一种同样粗俗的唯心主义，甚至是一种拜物教……”<sup>②</sup>。类似于宗教观念一样，精神分析提出关于现实的神秘化的观念，把所有一切社会问题都归结为神话式的、神秘力量的作用。可是也象宗教崇拜一样，精神分析所执行的完全是尘世的职能。个人的“适应”、使他适应于周围世界，是精神分析的最重要任务。精神分析把这个医学、心理学的范畴绝对化了：只有很好地适应于现存社会的人，才被认为是健康的。当精神分析家认为自己的目的在于恢复病人的心理健康时，他就有根据谈病人适应于现实。可是在给什么是“健康”，什么是“疾病”下定义时，他就抛

---

① 彼·别尔格《对于精神分析的社会学的理解》，见《面对现代性》英文版第59页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷下册第202页。

弃了医学的科学基础。

精神分析中把精神失常同存在没有根绝的童年的欲望联系起来。神经机能症病人的所有一切困难，也包括社会制度的，都用潜意识的冲动来解释，这种潜意识的冲动是由于同社会现存的规范和价值不相容而压抑下去的。尤其是精神分析认为人具有某种“侵略性的本能”，因此暴力、战争、压迫，都被宣称为人类社会中不可避免的，因为据说它们存在于人的本性本身中。精神分析中具有把整个范围的社会问题全都归结为家庭关系的固定倾向。社会规律性被心理学化了，都透过父母与子女之间联系的棱镜来看。比如，任何社会中统治者与被统治者之间的关系，从精神分析者的观点看来，都是按类似于宗法家庭中父子之间的关系建立起来的。政治领袖由于有威严的父亲的形象的某些特征转移到他身上而获得威信等等。这样一来，精神分析家就造成了关于他的病人应当去适应的那种现实的歪曲观念。

除此之外，精神分析不论在理论上和实践上都是使个人不是适应一般社会，而是适应具体的资本主义社会的手段。对于阶级社会不同集团的代表们来说，“最适宜的发展”、“适应性”是什么意思？剥削者和被剥削者、美国南部和南非共和国不同肤色

的人的“最适宜的发展”，对于精神分析家来说，同样在于适应现存的秩序。精神分析变成了以重复现状为使命的资本主义世界的设施之一。企业的“人的关系”的专家，受过精神分析训练的国家机关、商业、群众性信息手段中的顾问，忠诚地为维护现存社会制度服务。

不仅马克思主义者谈到这一点，而且许多认识到精神分析成为资本主义制度组成部分的精神分析家也谈到这一点。而且就是对于那些宣称自己的意图是把精神分析同马克思主义结合起来的人来说，其特征是具有关于社会的完全错误的观念。他们把社会经济问题都归结为个人的或者集体的心理学问题。资本主义社会被宣称为“病人”，资本主义成了“集体的神经机能症”。

当然，资本主义社会造成一种情况个人的心理经受不住这种情况（群众性的失业、对将来没有信心、竞争、犯罪等等）。可是资本主义不是神经机能症。只有个人才能是这个词的医学意义上的病人，而关于“有病的”社会和“健康的”社会的议论在最好的情况下也只是引导到空想的计划——即类似于爱·弗罗姆所宣传的在精神分析诊室中“医治”资本主义的思想。我们强调在最好的情况下，是因为弗罗姆诚恳地批判过资本主义社会。通常关于

“有病的”社会的议论，具有露骨的辩护性质。正如法国哲学家让·波特里耶尔中肯地指出的：“甚至工业家也装作宣传普遍幸福和繁荣的传教士。‘社会有病’——这就是所有那些掌权的好心人的主导思想……这是关于有病的社会的大神话，消除了对实际的矛盾作任何分析的神话，现代知识分子巫师参与的神话”<sup>①</sup>。精神分析家知识分子与商人之间的差别，仅仅归结为：前者在人和社会的本性本身中寻找“毛病”，后者则雇佣顾问，并借助于应用心理技术来“治疗”自己的工人和职员，而这是带来利润的。

分析精神分析的诸如此类的社会意识形态的职能，不是我们的课题。可是这些职能对于保持和传佈精神分析的影响，有直接关系。当谈到精神分析的危机或甚至“破产”（哈·威尔斯语）时，指的不是好几千开业的精神分析家队伍的消失，而是作为关于人的完整学说的弗洛伊德学说的危机。可是社会哲学和心理学学说的危机状态不能不影响到精神分析的所有一切应用方面——它的大厦失去了基础，而建筑在沙土上的东西，大家知道是不能长久屹立的。因此，精神分析理论的危机看来是多方面

---

<sup>①</sup> 让·波特里耶尔《消费社会》巴黎1970年法文版第266页。



的，它涉及资本主义社会各种不同社会集团和职业集团的利益，——既涉及实际运用它的那些人，也涉及宣传它和利用它的那些人。

## 2. 齐·弗洛伊德的哲学人类学的某些特征

弗洛伊德在世就已开始的改造精神分析学说的复杂过程(弗洛伊德本人屡次翻改自己的学说)，由于一系列原因带有慢性危机的性质。早在20年代，苏联心理学家列·谢·维戈特斯基就预言过精神分析作为一种变成哲学世界观的心理学理论，其危机是不可避免的，这种哲学世界观希望借助于极其有限的几种原则和公设来解释所有一切。维戈特斯基把变成形而上学的心理学，比作“膨胀成阉牛的青蛙”，比作“贵族中的小市民”；哲学和学者不可避免地会向他指出他的微末的出身<sup>①</sup>。人们虽然就精神分析中提出的部分科学论点、方法和程序进行激烈的争论，可是弗洛伊德的“心理玄学”，就是说他的学说的哲学和一般方法论原则的总和，却成了批判的对象。

不管精神分析信徒的数目及它对资本主义世界

---

<sup>①</sup> 参见《列·谢·维戈特斯基文集》莫斯科1982年俄文版第1卷第297—308页。

广大居民阶层的影响继续增长，没有一个弗洛伊德学说的理论公设不被不仅是它的反对者而且是精神分析家本身提出异议。矛盾仍然没有解决，离心倾向却增长着。出现了与正式的精神分析协会斗争的一切新的“异端”学派。这一过程也扩大到一些国家，在这些国家中精神分析最初的“异端者”阿·阿德勒和卡·古·荣格的观点以及新弗洛伊德派的观点不受欢迎，精神分析变成了它的正统弗洛伊德学说的变种。比如，在法国，过去曾经统一的全国性的协会，分裂成四个精神分析团体，每一个团体出版自己的杂志，按自己的方法培养专家。这里还没有列入许多不大的、但很活跃的、能够在顺利的情况下也变成协会的宗派小组。

当然，在学派和宗派之间的这种斗争中，很多事情是决定于对于资本主义世界来说寻常的竞争。可是论战的根源在于弗洛伊德学说中有许多东西必须重新审查，而现代资产阶级哲学思想都被吸引来重新认识弗洛伊德学说的原理。现在不仅“分裂者”，而且精神分析协会的完全正统的成员，都注意这种思想。精神分析正在改造——弗洛伊德的哲学人类学被从自己家里赶出来，其他哲学学说的论点占据了它的地位。

弗洛伊德创立了一种学说，这种学说被利用来

不仅仅是为了说明神经机能病人的行为和思想，而且也为了解释似乎是所有一切社会科学和人文科学的经验材料。弗洛伊德与当时学院派的心理学不同，着重强调人的心理中存在着冲突，开始在历史中和在某些社会因素作用的联系中来考察个人的精神生活。他的不容置疑的功绩是：研究了关于人们行动的无意识动机和有意识的动机可变动的相互关系问题，关于心理现象中存在不同层次问题。弗洛伊德也能指出他当时的资产阶级社会的某些消极方面，因为他所描述的那些内心心理冲突，是资本主义世界中人们生存条件的反映。弗·马·莱宾写道：“无疑地，他能在生动的速写中暴露出资本主义文明的条件下个人意识的冲突情境、戏剧性和分裂性。可是弗洛伊德在其理论结论中没有理由地把这种分裂性绝对化。他把问题强调到如此程度，以致个人的意识与潜意识欲望之间的矛盾，在他那里变成了一种悲剧，即在每个人的灵魂里永远在发展着的、并且预先决定了个人以及整个全人类命运的悲剧”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 弗·马·莱宾《精神分析与新弗洛伊德学说的哲学》莫斯科1977年俄文版第59页。在这本书中，以及在马克思主义哲学家和心理学家的一系列著作中，对弗洛伊德学说作了使人信服的批评，对精神分析学说的基本论点作了阐述。参见费·巴辛、弗·罗日诺夫、马·罗日诺娃的《弗洛伊德学说》

弗洛伊德老是断言说：他的目的是创立严格科学的学说，不管他在许多著作中离此有多远。必须指出：他的观点的许多不可靠的、简直是错误的论点，所依据的是自然科学的表面上确实的资料和 19 世纪末人类学的某些假设。可是从那时起，这些科学中许多事情发生了变化，而精神分析危机的原因之一，就是甚至丧失了它在本世纪初所占有的那些科学资料的不可靠的支持。

这方面，过失既在于弗洛伊德本人，也在于他的追随者。精神分析自产生之时起，由于一系列客观和主观的原因，具有宗派运动的性质。弗洛伊德派拿狂热地忠实于自己学说的字句，来同科学界和“异端分子”对精神分析的批判对抗。弗洛伊德本人开了头，他宣称反对精神分析的人由于他们心理中有他所描述的那些“情结”，抗拒接受他的“真

---

心理现象的假科学的论述》，载《共产党人》杂志 1972 年第 2 期；费·巴辛的《潜意识问题》莫斯科 1968 年俄文版；康·伊·索波里《齐·弗洛伊德精神分析学说的哲学原则》高尔基市 1969 年俄文版；哈·威尔斯《巴甫洛夫和弗洛伊德》莫斯科 1959 年俄文版；哈·威尔斯《精神分析的破产。从弗洛伊德到弗罗姆》莫斯科 1968 年俄文版；《潜意识：本质、机能、研究方法》，第比利斯 1978 年俄文版第 1—3 卷，等等。我们要指出，弗·尼·伏洛什诺夫的《弗洛伊德学说》（莫斯科—列宁格勒 1927 年俄文版）一书至今都没有过时，在这本书中，对产生精神分析的社会文化条件作了相当确切的说明。

理”。结果，对于精神分析的任何批评，都被他的信徒解释成反对者潜意识冲动的表现，没有合理的意义。他的追随者越来越象具有一定信条的狂热信徒的宗派，而不是科学团体。对“异端分子”的态度也是很典型的：其中有一些“异端分子”干脆被称为疯子。照爱·弗罗姆的中肯的说法，主持精神分析协会的头头是“消过毒的官僚们”，忘记了学说的职分是探索真理，而不是保持陈腐的教条。<sup>①</sup>

我们来说明弗洛伊德的那些在西方哲学家和心理学家之间成了热烈的争论对象的哲学见解和心理学见解。许多作者指出，精神分析中好象有两种在解释中拼成一起的人的本性。人被理解为自然的东西和社会文化的东西的统一，而且对于前一种因素和后一种因素的评价在弗洛伊德学说进化的进程中改变了。

可以谈谈弗洛伊德的独特的卢梭主义：人的本性本身是善的，一切坏的东西都来自阻碍满足人的最迫切的欲望的社会规范的压迫。号召减少社会的禁忌，不仅可以在弗洛伊德的早期著作中找到，而且也可以在从哲学观点来看最典型的后期著作《文

---

① 爱·弗罗姆《基督的教条和其他关于宗教的论文。心理学和文化》纽约1963年英文版第131-147页。

化中的不满足》(1930)中找到。这些思想后来为“弗洛伊德—马克思主义者”所发展，这派人宣称压制人的自然欲望就是“剥削”。“新左派”类型的思想家马尔库塞号召“肉欲的解放”、“性的革命”，把它看作是同资本主义世界斗争的主要手段。这造成了什么结果，大家知道得很清楚。

当然，弗洛伊德没有号召过什么样的革命，尤其是没有号召过“性的革命”，可是对于他的学说来说具有特征的夸大性欲在人的心理生活中的作用，成了号召“肉欲的解放”的主要源泉之一。而弗洛伊德式的把人的现实现象生物学化，又有其思想来源<sup>①</sup>。第一，这是当时社会情绪中已具有的“生命

---

① 我们只限于提到精神分析学说的直接来源。弗洛伊德的先驱者是不不少的：莱布尼茨谈到过潜意识，德国浪漫主义者歌德指出过：“人不能长时期处于有意识状态；他有时应当躲避在潜意识中，因为他的根生存在那里”（转引自托·曼的《论德国文学》一书，莱比锡1975年德文版第110页）。自然科学家兼谢林主义者，医生卡·古·卡罗斯早在上世纪30—40年代就认为，“认识人的意识生活本质的关键”在于“潜意识领域”。而且卡罗斯认为治疗的最重要的手段，在于“译解病人潜意识生活的秘密”（阿·布劳克尔《关于潜意识的力量》斯图加特1975年德文版第86—87页）。有几本富有内容的著作谈了精神分析的前史。例如参见列·舍尔托克和罗·德·邵修尔《精神分析的产生》巴黎1973年法文版。不论是弗洛伊德本人和他的创作的研究者都说过，法国精神病学家让·马·沙尔可和毕·让内的观点及临床实践对他的影响。

哲学”精神的思想。虽然弗洛伊德否认来自叔本华和尼采的对于他的学说的任何外部影响，他甚至说他特意拒绝阅读尼采的著作，以便不发生这种影响，可是根据一切来判断，他很熟悉这些学说。问题甚至不在于他是否读过他们的著作（根据《为什么打仗？》这封公开信来判断，毕竟是读过了），而在于把被文化所“压制”的人的自然欲望理想化，把自然的东​​西和文化的东​​西对立起来，这是精神分析和“生命哲学”的老生常谈<sup>①</sup>。

但在弗洛伊德那里，与其他非理性主义的黑暗势力的崇拜者不同，生物遗传因素决定论与另一种

---

① 正如托·曼一针见血地指出的，诸如此类的赞扬本能和“揭露”理智，歪曲了“这个世界中现存的本能与理智两种力量之间真实的相互关系，把事情描画成为这样，似乎已出现了理智统治的可怕的时代，现在还不晚，必须把本能从它那里拯救出来。实际上，我们只要想一想，在大多数人那里理智、理性、正义感屈从于任性的冲动、不知不觉的冲动和贪欲，以及受它们的压制到了何等程度，象用本能来克服理智的想法，在我们看来是荒诞的。从历史观点来看，它只有在下列范围内才是有道理的：即它表现了一定时期内，哲学中所形成的一种状况（当庸人式自负的理性主义冲击哲学时）的反应。可是就是这样来解释，这种思想也要求加以驳斥。是否曾经有过确实必须保卫生命反对精神的时候呢？是否曾经有过由于理性过度而毁灭的最微小的危险威胁世界的时候呢？”（《托·曼文集》（十卷集）莫斯科1961年俄文版第10卷第372页）。

倾向接近。这种倾向与继承自启蒙运动和 18 世纪自然科学唯物主义的下列思想有联系：即人的真正自由，是由认识自然规律来保证的。弗洛伊德的口号是这句话：“凡是有它（指对自然规律的认识。——译者）的地方，我就应当开始”。其实他所制定的心理治疗手续，是以认识病人的潜意识中所发生的那些过程为前提的。这些夜里的幻影一来到理性的阳光下，就失去了自己的力量。在弗洛伊德的许多著作中，可以发现 18 世纪启蒙运动精神的关于科学万能的乐观主义论断：因为科学将来会把人类从非理性势力的统治下拯救出来，从过时的类似于教会等等的设施下拯救出来。

但是弗洛伊德 20 年代末的著作越来越具有悲观预言的性质。他修改了自己先前关于人的本质的观念。如果以前他倾向于（虽然也有保留）这种见解，即人的自由和幸福同社会和道德规范的削弱有联系，现在他开始认为压抑本能是严酷的、甚至悲

---

这位德国人道主义者很清楚地理解哲学的非理性主义同政治上的野蛮行为有联系，他的这些话有充分权利适用于不仅是本世纪前半叶的思想运动，而且今天的各种虚无主义理论，不管它的许多拥护者如何宣扬自己的“革命性”。托·曼的批评，某种程度内也可以应用于精神分析，虽然这位作家本人是尊敬弗洛伊德的，并且是他的朋友。



惨的必要性。第一次世界大战以后，他立即以关于人身上存在着天生的侵略性，关于破坏性的“死的本能”这些论点，来补充自己关于“原始”性欲的学说。不压制侵略性，社会和文化就不能存在，可是压制破坏性的欲望则导致社会的每个成员内心生活的进一步神经机能症化。人类面临着两者择一：或者消灭战争，或者在压制性文化的桎梏下生活的人们进一步神经机能症化。

因此，弗洛伊德的学说，对人的本性问题上提出了两种不同的答案。可是不论是前者还是后者，他都是以人的生活的生物学化来实现的。我们已经指出，弗洛伊德的生机论的来源之一，是“生命哲学”。另一个来源是自然科学以及19世纪资产阶级社会学和人类学的极端简单化理解的观点，即把复杂的社会和心理现象归结为基本的物理学和生物学的过程。弗洛伊德认为，生物学和心理学应当成为为社会科学和人文科学全部总和奠定基础的那种“精密”科学。这位精神分析的创始人是反对“环境”理论的，即反对企图用外部的因素来解释心理现象。他集中全部注意力于照他的说法是人所固有的本质即某些生物心理特点，这些特点不同于文化带来的各种东西，是所有一切人所固有的。经济学、社会学、人种学只是以不同的方式揭示这些不变的特性。

弗洛伊德对于神经机能症的可能的社会决定问题的回答，不是承认有这么回事，，但这是第二性的，就是如下类型的戏谑：“我对气候也不感兴趣，虽然它也是重要的”。

当然，科学研究普遍性的原则，可是照弗洛伊德看来，对于研究人们的行为和思维来说，只要自然科学和以生物学判定方向的心理学就足够了，他的这种观点是极端片面的。不理解人类生存的社会经济因素的特点、精神生活独特的和不能简化的即不能归结为其他过程的规律性，使弗洛伊德也象当时其他许多作哲学议论的自然科学家和社会学家一样，用生物学的东西来暗中偷换社会的东西。社会观中的自然主义往往导致简化论，可是按照同自然力量的作用相类比来解释复杂的社会过程，只能满足那些故意闭眼不看所提出的公式与现实之间使人不能容忍的不相称的人。

但是弗洛伊德没有简单地把丰富多采的人类生活都简化为机械论所提供的公式。他的哲学人类学的模型不是简单的人及其特有的心理生理天赋。他是按照他作为医生所处理的那些神经机能症病人的模样来理解人的本性的。照他看来，神经机能症“并没有我们在健康人身上不能找到的某种只有它所特有的内容……神经机能症病人患了我们健康人与之

进行斗争的同样的那些情结病”<sup>①</sup>。弗洛伊德归根结蒂把健康人和偏离了常规的心理现象，解释为在幼年进行着的里比多（性本能）进化的结果。照他的学说来看，人的整个成年生活视是否顺利地克服了“奥狄浦斯情结”，是否发生固定作用，而停留在里比多发展的“前奥狄浦斯”阶段之一上。弗洛伊德关于某些神经机能症与幼年印象的联系，这思想本身是富有成果的。可是也象在其他许多情况下一样，他把他所发现的心理生活的局部规律性绝对化了。

按照弗洛伊德的定义，精神分析家是承认心理现象中存在着原始的潜意识过程的人，承认排斥和抗拒学说的人，以及认为童年的性欲和“奥狄浦斯情结”学说是精神分析基础的人。弗洛伊德以及他的追随者继他之后屡次着重指出，他发现的不是潜意识本身（关于潜意识许多人在此之前也写过），而是：第一，潜意识作为本能的表现而出现；第二，正是本能欲望的能量决定了人的心理生活的运动；第三，个人心理结构和性格以及所有的社会文化现象，都应当用这种心理动态、“欲望的命运”来解释；最后，幼年的事件和印象决定了个人心理的基本特征。

这种观点完成于弗洛伊德表述自己的下述看法

---

<sup>①</sup> 齐·弗洛伊德《论精神分析》莫斯科1913年俄文版第61页。

时：幼儿心理中是由于何种原因发生他所描述的所有一切戏剧性的事件的。弗洛伊德的闯入人类学和社会学领域，并不是这位对知识的相邻领域感兴趣的学者的奇思怪想，或者是由于简单的好奇心。他所以必须超出心理学的范围（即创立“心理玄学”），是因为否则就仍然不可理解：由于什么原因人正好具有这种素质，弗洛伊德称之为“超自我”的进行排挤的审级是从何而来的。

弗洛伊德在人类学和社会学中的最初尝试，是《图腾和禁忌》（1913）这一著作。虽然它的内容也许引起了精神分析的反对者方面数量最多的驳斥，这并没有妨碍弗洛伊德直到临终都坚持并发展其中所提出的论点。他在这本书和其他一系列著作中，把自己关于幼儿性欲、里比多发展的阶段、奥狄浦斯情结的学说，同 19 世纪末人类学家和人种学家的某些学说结合了起来。

弗洛伊德利用恩·赫克尔的关于个体发育重现种系发育的著名原理以及拉马克关于自己获得的特征可以遗传的学说，断定说里比多发展的阶段与人类前史的某个时期相当，而“奥狄浦斯情结”和“超自我”的产生，以及与它们一起，整个人类文化的产生，同“不同于寻常的罪行”有联系：这种罪行是存在于人类历史开始时的弑父、起来造反的

子孙杀死原始游牧群的首领，随后在礼仪上将他分食掉<sup>①</sup>。这种行为作为情结铭刻在所有的人的潜意识中，并且遗传下去。弗洛伊德试图用这种方式避开人种学家的驳斥：“奥狄浦斯三角形”远不是在所有文化中都可能的，弗洛伊德把父权家庭变成了永恒的类型。

弗洛伊德得出了露骨的生物遗传决定论的文化观。他在其最后一部著作《摩西和一神教》（1939）中甚至断言：潜意识的记忆中不仅保存着进行一定的行动的素质和体验，而且保存着所有一切先前世代体验的内容。在社会中进行同样的东西的永恒的重演。人类文化的基础借助于遗传性的机制传承下来。在人们的童年以必然的顺序性经历人类所经过的所有那些阶段，包括经历相应于在人们记忆中留下最深刻痕迹的弑父行为的“奥狄浦斯情结”阶段。弗洛伊德认为：只有承认记忆中有人类遥远过去的痕迹，才能克服把个人心理学同集体心理学划分开来的那条鸿沟，并有可能“用也象解释患有神经机能症的个人那样的方式，来解释民族”。弗洛伊德断言：动物的本能和人的记忆中的痕迹，是遗传

---

① 参见齐·弗洛伊德《图腾和禁忌》莫斯科—彼得格勒1924年俄文版第149—152页。

下来的种族的记忆。存在于潜意识欲望底部的人的陈旧的记忆，与本能只有数量上稍多些的差别。如果没有自己获得的特征的遗传，也不能在个人生活与集体生活之间指出相似之处，弗洛伊德承认，那末就必须放弃精神分析。

虽然弗洛伊德又补充说，不必放弃，而要相信，生物学不久就会证实精神分析家的猜测，他相当忠实地标明了自己学说的最脆弱之处。大多数正统精神分析的代表直到最近，照哈·威尔斯的说法，都在采取“鸵鸟政策”，因为他们试图“保持生来就有的记忆，而放弃存在于人类前史中的它们的站不住脚的源泉”<sup>①</sup>。这在精神分析学说的范围内导致新的矛盾，即对社会过程的精神分析的解释，原来是完全没有根据的。而不理解社会过程，对于理解个人的心理也失去了根据。要把精神分析从这种遗产中拯救出来，并给它以现代的形式，需要各种叛教的精神分析家，首先是新弗洛伊德主义者几十年的努力。

为此必须牺牲非常多的东西，包括某些看来似乎是不可动摇的心理治疗法的原则。另一方面，精

---

<sup>①</sup> 哈·威尔斯《精神分析的破产。从弗洛伊德到弗罗姆》纽约国际出版社1963年英文版第76页。

神分析的实践暴露了一系列正统弗洛伊德“范例”范围内不能解决的问题。许多精神分析开业医生逐渐得出结论：弗洛伊德的大部分心理玄学原则完全不符合他处方的实际治疗手续。“心理玄学”的解释公式与个人内心生活真实事件的描写之间，发生了紧张的矛盾。人们的有意识的行动、动机、评价和目的，应当归结为正是决定这些社会目的、选择行动等等的“欲望的命运”。可是对病人的实际行为和思维的观察不断证明整个有意识的生活不能归结为“原始的欲望”。神经机能症性的恐惧症、防卫的机制、歇斯底里的发作和纠缠不休的行动，在许多情况下是太明显了，并不是与唯能论的假设性的过程或童年的固定作用有关，而是与成年人经历的世界、他的社会和家庭环境有关，与他为自己所树立的那些目标等等有关。换句话说，当精神分析家就病人发表抽象的议论时，他都很清楚：任何人的命运决定于同样一些过程，当病人没有认识到他到现在为止是希望杀死自己的父亲和占有母亲时，都只是简单的“抗拒”。可是远不是所有的病人都是容易受暗示的人，以致到头来能在自己身上找到根据理论他也被假定存在的情结的。如果人由于丧失所钟爱的人或者职务上不愉快而患重病，那末普通的同情者，比之那些为了理论而顽固地不理睬神经机能症真正

原因的精神分析医生，更了解他的内心世界。

用言语治疗的前提是：病人由于认识到病因，改变了自己的宗旨、目标和个人的方针等等而避免了神经机能症。可是把病人内心中的感受和没有认识到的冲突，翻译为精神分析理论的语言，以及由理论回到具体的事例，不强奸实际情况实际上是不行的。弗洛伊德的追随者要末教条式地拒绝所有一切反驳，要末抛弃其理论的最陈腐的成分，企图证明现代科学的资料可以证实精神分析的论点；最后，要末放弃整个“心理玄学”，用别的关于人的学说来代替它，而这种学说同时可以不触动精神分析心理疗法的基本原则。

### 3. 精神分析的现状

最初大多数精神分析家持第一种立场。可是死硬的教条主义和固执的拒绝反对意见，只能导致宗派主义。因此越来越明显地显露出了用包括从反对者那里抄袭来的论据来巩固精神分析学说的意图，而放弃教条主义的荒唐行为。精神分析协会的大多数会员逐渐持这种立场。今天，把主要注意力（继弗洛伊德的女儿安娜·弗洛伊德之后）放在所谓防卫机制上的所谓“自我心理学家”的观点，显然对精神分析初期的本能论学说占优势。精神分析成了



在某种程度上对批评来说是“开放的”。“自我心理学”力图把精神分析同学院心理学结合起来，在心理学实验室中寻找齐·弗洛伊德理论论点的证实。可是自20年代中叶起精神分析家和同情精神分析的自然科学家们，寻找证实这种理论观点事实材料所采取的种种尝试，却完全没有结果。相反地，他们表明，现代科学否定了精神分析的基本原则。

现代生物学否定了自己获得的特征可以遗传，否定了弗洛伊德关于本能、关于“性感区”和童年性欲阶段的学说。弗洛伊德医学心理学的大部分论点是许多心理学家和精神病学家尖锐批评的对象，他们表明象“奥狄浦斯情结”和阉割情结这样结构的随意性，这种结构成了关于儿童心理发展的完全错误的观念。精神分析对现代儿童心理学的发展起了一定的影响；正如列宁指出的，儿童心理学对于认识论和辩证法是必要的知识领域之一<sup>①</sup>。可是整个来说，精神分析关于儿童“多形倒错”的学说，关于里比多发展阶段的学说等等，具有完全虚构的性质。

弗洛伊德关于梦及其象征的学说，关于排挤、投射、升华、防卫机制的学说，也可以这样说。虽

---

<sup>①</sup> 参见《列宁全集》中文第1版第38卷，第399页。

然得到了有意思的资料表明在这个场合弗洛伊德试图描述人类心理的真正重要特征，并提出一系列有意思的假设，但是这种描述是借助于完全不合适的概念体系进行的。某种程度内关于人类行为潜意识的动机的论点也是如此。力图给没有认识到的心理现象的多种多样表现以科学的解释，这是弗洛伊德的无疑的贡献。正如苏联研究者指出的，“在从这个问题的相当混乱的现象学转向试图对它作分析的揭示方面，随着弗洛伊德的著作的时期而开始了新纪元”<sup>①</sup>。可是对于弗洛伊德所揭露的现象的认识却借助于心理的模式来进行，这种心理模式除了19世纪自然科学精神的机械论的原理以外，本身包含着思辨的、甚至是神话的观念。

尤其不能接受的是弗洛伊德试图借助于精神分析学说来为社会学奠定基础。不仅是马克思主义者，而且大部分资产阶级社会学家、人种学家、人类学家、宗教史家都认为弗洛伊德关于“原始游牧群”和社会中进行的爱神与死神之间斗争的叙述，是粗浅的、不科学的概括，与社会学众所周知的事情相矛盾。西方的许多研究者得出结论说：“空谈理论的

---

<sup>①</sup> 《潜意识：本质、机能、研究方法》第比利斯1978年俄文版  
第1卷第26页。

精神分析学说是 20 世纪最惊人的精神上的欺诈，而它的最终的产物，等于是类似于恐龙或者思想史上的齐柏林飞船那样的东西：结构庞大而所根据的计划是有根本缺陷的，并且没有前途”<sup>①</sup>。

可是不仅学者们的论据证明弗洛伊德学说的危机。这些论据通常甚至没有引起开业的精神分析医生的注意；他们确信：第一，他们掌握了会给他们提供关于人的心理生活的绝对真理的方法；第二，掌握了有助于改善许多神经机能症病人状况的治疗方法。因此他们在精神分析范围内所发现的那些矛盾，对他们来说是为大为不安的。这些矛盾引起了各种各样“异端”的出现：从阿德勒和荣格的时代起，就存在着这样的一些分支，它们在治疗方法方面接近于正统的弗洛伊德主义，可是运用另外一些理论论旨。其中每一个都自命为发现了人性的秘密，给神经机能症性的反常以最合适的治疗。可是结果，同一个病人，正统的精神分析家、新弗洛伊德主义者或者荣格的信徒，各以不同的方法治疗，给予不同的诊断。而且他们全都利用同样的获得经验材料的方法（解释梦和自由联想等等）。他们观察同样一

---

<sup>①</sup> 彼·布·米达华《精神病学的牺牲者》，载 1975 年 1 月 23 日《纽约书评》（英文版）。

些经验现象，却建立互相排斥的理论，而且没有可以据以确定其中哪一个是真理的标准。至于治疗的效果，他们全都同样程度地指出自己理论的富有成效，其他的理论的缺点，而缺少可靠的统计。

许多医学科学，特别是精神病学，不具有严格的演绎理论的性质。可是就是传统上本身把科学知识同经验、直觉、艺术结合起来的医学，都具有科学所固有的主体间本位和用经验检验各种不同诊断的可能性。关于精神分析就不能这样说。在弗洛伊德所引证的任何病史中，经验材料与预先提出的解释合成一片，到了实际上不可能把它们分开来的程度。可是要是荣格、克莱茵或弗罗姆来研究同一个病例，他们就会完全不同地描述病史。所有这些理论都企图使神经机能症病人的外部完全非理性的行为（比如说强迫性状态的神经机能症），成为可以理解的，作出对它的连贯的描述。可是可以理解不等同于真理——颅相学、炼金术和托勒密的天文学也给经验材料以连贯的描述，并使正在进行的事情成为可以理解的。不仅如此，精神分析家所援引的所有一切真理的标准都经不住批判①。

① 例如，英国哲学家柏·法莱尔分析了精神分析在逻辑上和认识论上的站不住脚，特别是精神分析家所援引的真理的标准不能成立（柏·安·法莱尔《精神分析的立场》牛津1981年英文版第47—88页）。

精神分析方法本身是这样的：甚至没有提出关于检验所获得的解释的真理性问题。精神分析家还在训练的过程中就得出了关于人的本性的某些“顿悟”，巩固了他对于这个方法是绝对真理的信仰，因为他在自己身上发现了人的本性的这些特征——精神分析从自我分析开始。他在实践这种方法时，利用所获得的知识来减轻别人的痛苦，可是同时病人应当认识到自己身上存在精神分析家在自己身上发现的同样的一些“情结”。因此精神分析家作为个人和作为职业的代表，不愿怀疑自己信念的基础。可是精神分析家为自己“本性”的直觉幻象所巩固的对于自己学说是真理的主观信念，并不是真理的客观标准，至少下面的事实可以证明这一点：不同的精神分析学派的代表们关于自己的内心世界，得出完全不同的“顿悟”，并且把自己的病人引导到正是与自己一样的幻象。

荣格提出的这个问题的解答当然是站不住脚的：按照这种解答的说法，在弗洛伊德那里治疗的病人，他们的心理同弗洛伊德的是一样的，在阿德勒那里治疗的病人，他们的心理同阿德勒的是一致的，而在他那里治疗的病人，他们的心理则与荣格自己的心理相同。第一，不可能检验它和证明它；第二，这导致完全的相对主义。可见，有多少精神

病学家，就有多少类型的人的“本质”。最后，很难解释在治疗之前就感到与某些精神分析家“心灵相近”的神经机能症病人的先见之明。一切都简单得多。精神分析家与病人的谈话本身向后者提出了观照自己本人的方法。病人开始相信精神分析家有意或无意地向他提示的事情，然后精神分析家就得到符合自己理论精神的回答。所以就是精神分析的各不同学派之间的争论也仍然是没有解决的，其中任何一个都不能自命为真理。

精神分析疗法的效果也是问题。许多心理学家和心理疗法医生指出，它所带来的神经机能症病人状况的改善，同弗洛伊德学说的理论体系绝对没有联系。除了理论论据以外，应当指出还有一个相当重要的情况。另外一些心理疗法效果不比精神分析小（如果不是更大的话），可是它们时间短得多，并且不须要病人这样化费钱财：在2—5年内都要按时去看精神分析家，并付给他相当大的报酬。英国研究者柏·法莱尔指出：“因为只有治疗少数有特权的人才能有效地利用精神分析，并且有相当大的人才资源的浪费，推荐应用它是否有道理呢？”<sup>①</sup>这个问题不止一次地向精神分析家提出来，其中有

---

<sup>①</sup> 柏·安·法莱尔《精神分析的立场》英文版第189页。

许多精神分析家试图建立速成疗程而无成效。可是速成疗程照旧持续几年，而为此征收治疗程的精神分析家有时写道：必须按时缴纳非常可观的治疗费，甚至会促进病人恢复健康<sup>①</sup>。

因此，精神分析理论和实践的基础本身都是疑问。从70年代开始，“修正主义”的新浪潮淹没了精神分析，而且“对于精神分析的批判，并不是外部的，而是来自精神分析自己的人们”<sup>②</sup>。弗洛伊德的“心理玄学”成了批判的对象，大多数研究者认为“心理玄学”是教条，遏制了精神分析实践的发展，因为它是以19世纪自然科学的精神表述的，没有充分估计到人的心理的特点。

早在30年代新弗洛伊德主义者就企图摆脱弗洛伊德学说中最使人反感的论点。当时他们的批评不为大多数精神分析家所接受。今天形势不同了：甚至在所有其他一切精神分析学派中间占统治地位的正统弗洛伊德派精神分析协会的代表们，也放弃

---

① 在美国精神分析家卡·米宁格的被认为是“经典”的著作中，可以找到这一类的议论。他甚至劝告那些靠工资为生的人不要去作精神分析。应当只有有财产能长时期除了从事精神分析之外不作别的事情的人，才能治疗（卡·米宁格《精神分析技术学说》纽约1958年英文版）。

② 《精神分析的新展望》，威·梅尔顿斯编，斯图加特1981年德文版第7页。

了精神分析创始人的显然陈旧了的假设<sup>①</sup>。今天精神分析与弗洛伊德创立的那种理论，有这样或那样的重大区别。

精神分析家们放弃了弗洛伊德的心理玄学和人类学，力图利用各种不同的哲学学说来充塞已形成的真空。同时他们的主要任务仍然是保持精神分析实践的基础，虽然与心理玄学有直接联系的它的许多方面，也必须重新认识。这种批判地重新审查弗洛伊德学说基本原理的结果，就产生了指靠现代资产阶级哲学各种不同流派的几个互相竞争的流派。作为本书主题的存在精神分析，是由于精神分析实践适应于现象学心理学和存在主义关于人的学说的基本论点而产生的。

---

① 爱·弗罗姆不无根据地指出了“正统派”的伪善，他们为了家丑不外扬，偷偷地放弃了心理玄学中 30—40 年代新弗洛伊德主义者批判过的那些论点。他也正确地指出了“正统派”新制定的社会职能，即在于使精神分析适应于美国的制度。

（爱·弗罗姆《精神分析的当前危机》，载《应用》1967 年第 1 期）



---

## ——第 2 章——

---

### 现象学、存在主义、心理学

---

**心** 理学作为独立的科学学科只是在上世纪下半叶才形成。批判唯灵论和内省论、转向实验，以及对心理过程的严格的科学描述，导致关于人的知识的急剧增长。在欧洲和美洲的大学里，相继开设了心理学实验室和协会，发表了几十本学术著作。可是与实验心理学的迅速发展同时，19世纪心理学共同的理论纲领（感觉论和联想论是其奠基石）倒塌了。心理过程并不是象看起来那样简单地分解为构成因素——感觉，然后由感觉构成为较复杂的构成物。长期作为心理学基础的感觉论和联想论，是形而上学唯物主义的遗产。

心理学作为独立的科学，是在“它的方法论的

基础业已成熟的危机的条件下形成的”<sup>①</sup>。在 20 世纪最初十年，心理学的危机逐渐明显，而在 20—30 年代则发生了它的分裂为几个不同的学派。形成了西方心理学的两个主要流派，它们同资产阶级哲学中的两种倾向（唯科学论的和反唯科学论的）有密切的关系。谢·列·维戈特斯基写道：“产生两种心理学概念的”心理学危机，“实际上是它的方法论基础的危机，并且是这一事实的表现：心理学作为科学在其实践所提出的要求的角度下向前实际推进中，超越了 18 世纪末和 20 世纪初心理学开始建立在上面的那些方法论基础所能容许的可能性”<sup>②</sup>。

“两种心理学”之间的分界线，是按照认识的心理现象的方法问题及“解释”与“描述”（或者“理解”）的相互关系问题划分的。德国哲学家和心理学家爱·施普兰格的《生命形式》（1914）一书，对本世纪初心理学中的这两种倾向，提出了一定的观念；他在书中把“自然科学的心理学”和“关于精神科学的心理学”，互相划分开来。第一种心理学把心理过程分解为构成因素，它类似于物理学和生

---

① 谢·列·罗宾斯坦《普通心理学问题》莫斯科 1976 年俄文版第 77 页。

② 列·谢·维戈特斯基《高级心理机能的发展》莫斯科 1960 年俄文版第 474 页。

理学那样地来解释这些构成因素的结合和分解。反之，“关于精神科学的心理学”则应当努力去完整地理解和描述所了解的感受，去理解作为“精神的结构联系”的心灵。

拥护“解释”者的立场，在行为主义者的著作中，有极端的表现。行为主义者把所有一切“主观的东西”都简化为“客观的东西”，就是说实质上都简化为生理学的过程。结果，落到心理学头上的，只是判定刺激和来自有机体方面对它们的反应。在这种情况下，行为被归结为并不构成心理学本身对象的动作<sup>①</sup>。行为主义者拒绝研究作为某种“主观的”东西的意识，实质上是取消作为关于人的心理科学的心理学。

不管在美国心理学家约·华生所提出的行为主义的最初纲领中加进了某些修改，新行为主义原则上简化论的性质是没有疑问的。新行为主义主要理论家布·弗·斯金纳的臭名昭著的《自由和尊严的彼岸》（1971）一书，是其证明。马·格·雅罗雪夫斯基写道：在行为主义和新行为主义的所有一切不同说法后面，都可以追溯到“方法论的一般原

---

<sup>①</sup> 参见彼·雅·加尔佩林《心理学导论》莫斯科1976年俄文版第19—20页。

则——对科学认识的实证主义的解释和机械论的人的哲学——的影响，照这种哲学的说法，决定家鼠行为的因素，与决定人在‘生活迷宫’中行为的因素是一样的”<sup>①</sup>。这同一位斯金纳企图把实验条件下所研究的动物的行为规律，搬到社会现象的全部总和上来，甚至来解决所有一切社会问题，这不可避免地使他得出了关于必须从总体上控制和操纵人的行为的非常危险的结论。甚至西方那些空谈哲理而自己往往把社会过程归结为生物学过程的自然科学家们，也不能不指出（象奥地利动物行为学家康·劳伦兹那样）：“行为主义的教条”妨碍正确地理解人和社会，而总体操纵的思想，是“危险的疯狂行为”<sup>②</sup>。

西方心理学别的流派的代表们一般是以行为主义和唯科学论的反对者的姿态出现。照他们的看法，要是心理学是独立的科学，并且研究生理学家和物理学家达不到的东西，那末心理学的方法同自然科学的方法也应当有原则性的区别。应用精密科学的方法来说明心理过程，在最好的情况下也被他们说成为不合适的。人的意识不能作客观研究，只有借

---

① 马·格·雅罗雪夫斯基《20 世纪的心理學》莫斯科 1974 年俄文版第 206 页。

② 康·劳伦兹《文明人类的八个死罪》慕尼黑 1973 年德文版第 22 页。

助于诠释学的程序、通过现象学的描述、领悟等等才能理解。

本世纪初产生的精神分析，对“两种心理学”的这种争论不能袖手旁观。虽然弗洛伊德没有专门注意这一方面，在他的著作中很容易发现消除“解释”和“理解”对立的意图。一方面，照他的信念来说，心理失常的原因不能归结为生理学和解剖学。精神分析家注意的中心是个人的生平、他的感情生活及他的欲望、合理地认识的规范和潜意识的冲突。可是同时，弗洛伊德保持着对所有一切心理过程作纯粹“物理主义”解释的理想，创立了“心理玄学”；在“心理玄学”中，把已认识了的心理行为归结为唯能论的过程。要是“理解心理学”的拥护者号召不依赖于对它们作因果性说明来解释心理现象的话，那末弗洛伊德则用潜意识的欲望来证明意识的硬性的决定性。换句话说，为了要理解人的行为和思维，必须放弃直接的资料，而借助于同经验没有联系的一定的理论公式来解释它们。比如说，潜意识地进行的过程，个人自己是不能知觉的，他对于自己的里比多发展“固定”在某个阶段，或者关于自己被排挤的幼年的欲望，是什么都不知道的。精神分析家把个人的梦的形象、个人所认识到的行为，归结为个人丝毫没有观念的欲望，虽然正是它

们决定了个人意识的所有一切现象。弗洛伊德认为精密科学将来将给由于精神分析而发现的所有一切现象，以严格科学的解释。他认为精神分析脱离精密科学是暂时的，并努力保持它的“科学性”。

弗洛伊德认为神经机能症的原因不是生理的，而纯粹是心理的。可是他实际上是把心理过程看作是肉体的过程。弗洛伊德利用了从生理学、力学、动力学和水力学采取过来的模型，引入了关于专门的心理能量的观念；这种能量受物理过程中发现的热力学的同样规律支配。个人所体验到的意义，照精神分析看来，实际上具有由兴奋或者心理能量的数量、本能和遗传性等决定的完全不同的意义。

因此，精神分析根本没有消除“理解”和“解释”之间的矛盾。治疗的实践使他接近于“理解心理学”，因为精神分析家从事解释梦、吞吞吐吐、联想。这也是一种揭示隐蔽的意思和动机的诠释学。可是这些象征和形象都同样意义地同充满能量的欲望联系起来，而所认识的心理现象的总和又被归结为某种较简单的过程和规律。

如上面已经指出的，在现代精神分析中，“解释”和“理解”的相互关系问题，提到了前面。一方面，有以最近自然科学理论的精神修改精神分析的趋势，那时控制论的模型就代替了原来旧的机械唯能

论的模型。这些理论具有明显的简化论的性质。另一方面，数量越来越多的精神分析家吸收了存在现象学的代表许多年来所进行的那种对机械论和简化论的批判。70年代，象克莱茵、谢费尔或霍姆这样一些精神分析理论家借以推翻“解释”的论据，与早在本世纪初狄尔泰、施普兰格、雅斯贝尔斯或平斯凡格所用的，很少不同。精神分析中的“人道主义”流派的代表依据哲学传统，这种传统与对于心理学的唯心主义批判直接有联系。要是在本世纪初有几个“竞争着的”唯心主义学者，他们统一了对科学的心理学的批判态度，那末今天占统治地位的是现象学的，说得确切些，甚至是存在现象学的流派，因为今天现象学心理学家的大部分理论，很大程度上是由不仅仅是现象学创建者艾·胡塞尔的著作决定的，而且是由象海德格尔、萨特、梅洛-庞蒂、黎科尔这样一些哲学家的著作决定的。这对于存在精神分析的代表来说是尤其具有特征的。而因为存在主义、“人道主义心理学”和存在精神分析的共同基础，是德国哲学家艾·胡塞尔的现象学，所以必须至少大体上介绍一下这位学者。

## 1. 艾·胡塞尔的现象学与心理学

胡塞尔的现象学哲学，按他的计划，应当成为

心理学的真正的基础，能够把它变成真正的科学。他继现象学的先驱者——德国哲学家法·布伦坦诺之后，制定了记述心理学的方法论，这种心理学后来引起了许多心理学家和精神病学家的注意。正如胡塞尔著作的一个研究者所说的，“事实上本世纪中现象学对心理学和精神病学的影响，比任何其他哲学流派都更大”<sup>①</sup>。如果是指资产阶级哲学和心理学的話，那末这整个地说是正确的。现象学实际上排挤了“理解心理学”的其他一切流派。

胡塞尔尖锐地批评了 19 世纪末和 20 世纪初在心理学中占统治地位的观点。自然主义哲学和实验心理学（“心理物理学”）成了批评的对象，这二者通过自然科学决定论的棱镜来观察人。胡塞尔认为：如果物理学有权利不注意主体的活动，那末自然科学的方法在心理学、历史、关于文化的科学中就不能使用。不能把精神生活、理想、道德价值和规范，归结为“事实”和肉体上的过程。如果仅仅限于“关于物的科学”，那就发生了把人本身也变为物的危险<sup>②</sup>。胡塞尔认为自然主义的统治已经导致关于

---

① H·斯比盖尔柏格《心理学和精神病学中的现象学：历史的导论》伊万斯顿 1972 年英文版第Ⅻ页。

② 艾·胡塞尔《欧洲科学的危机和超验的现象学》汉堡 1982 年德文版第 4—5 页。



人的科学的危机，而科学的危机则归根到底导致不相信理性，导致非理性主义的统治，包括在政治中。

在胡塞尔那里有得出这样一些结论的根据。实证主义的心理学和社会学所特有的把物理学的和生物学的规律性搬到社会文化过程上来的做法，确实使人“物质化”了，并且只是提供了“科学地”理解这些过程的外观。可是胡塞尔为了同样错误的哲学观点而否定把全部人类世界自然主义地归结为肉体的现实的东西。实质上，他把整个现实性都归结为人的主体性，而人的主体性不仅被解释为所有一切理论和任何可能的经验的源泉，而且也是现实性本身的源泉。

胡塞尔的现象学是先验唯心主义的变种，这种先验唯心主义企图在认识主体本身中寻找构成现实的万能途径。先验论是最流行的主观唯心主义形式之一。胡塞尔依据从笛卡儿到康德的传统，可是他的先验现象学许多方面不同于这些哲学家（以及费希特和新康德主义者）的学说。最大的差别在于：把意识的本质重新解释为“本质的洞察”的意向能力和赋予能力。正是关于意识的意向性的学说，对现象学的心理学和存在精神分析发生最大的影响。

胡塞尔同把意识看做是与外部世界有关联的某种“内心的”东西这种传统的观念决裂。他把意识

说成是对事物的意向性、指向性这样的属性。它始终是“关于某物的意识”，而不是某种闭关自守的主体性。主体与客体不可分地互相联系着，互相关联着，不是彼此独立地存在着。没有事物的意识是不可能的，意识总是指向某个事物。另一方面，不存在不依赖于意识的事物。没有数学家的意识就不仅不存在数学的抽象，而且不存在世界上所有一切事物，不管它们是什么。意识是对事物的认识和感受，而事物则是在意识的阐明和确定它的存在的行动中才显露出来的东西。一端是感受的行动（知觉、判断、回忆、评价等等），另一端是一定的“设定意义的行动”所指向的事物。这是现象的两端：如果排除一端，则另一端也将消失<sup>①</sup>。存在和意识、被思想的东西和思想不是彼此独立地存在着的。而且“设定意义的行动”被认为是第一性的。

---

① 照胡塞尔的说法，现象 (PHENOMENON) 并不是康德意义中的现象 (Erscheinung)，康德意义中的现象后面隐藏着“自在之物”。他断言，这种对立是多余的，现象后面什么东西也没有隐藏。现象就是对没有利害关系的直观中的意识打开的东西。这是意识的“最初的经验”，那时主体看到那以本来面目显现的东西，没有任何解释。

在现象学对意识的提法中，没有注意“显现的东西”的真实存在问题。直观或者回忆的对象可以是早就或已经（或一般地）不存在，它可能是纯粹的虚构，但它并不因此而不再成为我的意识的对象，我的意识是以一定的方式指向，“对

因此，在胡塞尔的学说中，世界被溶化在意识的行动中。实在的存在同意识认为有意义的理想的本质被看作一样。这位德国哲学家的唯心主义学说把意识产生意义的活动绝对化了。人的认识具有积极的性质，可是在胡塞尔那里，人赋予外部世界事物的意义，偷换了实在存在的东西；发生了意识的本体论化，意识成了最初存在的精神实体。心理的种种过程原来完全不依赖于生理过程，意识起初脱离了外部世界，然后则被宣称为那种创造它的创造力。

照胡塞尔的说法，在谈到意识时，我们就没有权利谈对它来说是外部的原因。相反地，一切外部的东西，包括整个自然界在内，应当理解为从主体性派生的东西，而主体性则被他宣称为是“绝对的存在区”。这位现象学家追溯了确定事物的意向行动的顺序。这些行动不是由因果联系互相联系起来的，而是由动

---

准”这个对象的。对象作为意识的相关概念，始终是被思考、知觉、想象、被仇恨或被爱好的东西，在伦理上或美学上加以评价的东西等等。胡塞尔在完全抛弃了被思考的东西的真实存在问题之后，就想描述这种无限易变的“意识生活”。他的现象学的方法——如果把他的主观唯心主义的解释放在一边的话——在比如说描述审美感受或者宗教神话观念时，完全可以应用。它吸引了企图弄清有病的人是怎样认识世界的精神病学家的注意，也不奇怪。宗教的现象学或者现象学的精神病学提出许多宝贵的观察，虽然它们不能替代（如有时发生的）宗教幻象和整个精神病学。

机的综合互相联系起来。一种认识体验为另一种认识体验的可能性服务,可是不是在因果上决定它。意识是体验之流,而心理学家的目的是描述这种“意识连贯性的绝对统一”。这种哲学立场的后果是拒绝对“精神生活”作科学解释的任何尝试,而“精神生活”则被宣称为只有直觉的“观察”才能理解的。

胡塞尔的现象学心理学是他的哲学学说的一部分,它也就不能成为科学心理学的根据。本世纪最大的心理学家之一,让·皮亚杰说现象学是“超科学的哲学”,它的全部思想知识都归结为批评已经为心理学家自己所已驳倒的那些理论,归结为纯粹的思辨议论<sup>①</sup>。皮亚杰这一次是对的,也是不对的。胡塞尔的现象学对于心理科学来说所以不能接受这一点,因为它导致唯我论就已清楚。如果另一个人对我的意识的行动所确定,那末关于心理过程的客观研究就不能这样说<sup>②</sup>。同时现象学对于西方现代心理学的重大影响,是与这个情况有联系的:胡塞

---

① 让·皮亚杰《人的科学的认识论》巴黎1970年法文版第88—91页。

② 我们在这里不来详谈胡塞尔如何企图在其后期著作(《笛卡儿主义者的沉思》,《欧洲哲学的危机和超验的现象学》)中克服唯我论。我们只指出这一点:这种克服是靠接受与现象学本身的基本论旨相矛盾的一系列客观唯心主义精神的论点来实现的。

尔除了思辨哲学的议论外，还提出了许多对于心理学来说重要的问题。他注意到意识的意向性这样的特征，企图制定记述（描写）主体体验的方法。胡塞尔的某些信徒在分析知觉、预感、记忆、情绪、人际交往的过程时，获得了很有意思的资料。“理解心理学”的方法，为许多精神病学家所使用。

可是现象学继续保持影响的主要原因，是胡塞尔批判了那些以稍微改变的形式在资产阶级心理学中继续占统治地位的心理学观点（就是说与皮亚杰相反，没有为心理学家自己驳倒）。正如阿·尼·列昂节耶夫所指出的，“现在对于心理学来说，真正危险的是简化论。对于这一点的认识也越来越深入到西方科学”<sup>①</sup>。许多学者在对显然站不住脚的简化论的公式失望之后，把现象学对自然主义和行为主义的批评，当作从学院派心理学和正统派精神分析所陷入的死胡同里走出来的真正出路。存在精神分析也依据胡塞尔及其信徒所提出的“理解心理学”的变种，而且那些利用晚期胡塞尔著作和他关于“生命世界”学说的现象学家的著作，影响最大。

这种学说已在颇大程度上同存在主义对人的看

---

<sup>①</sup> 阿·尼·列昂节耶夫《活动、意识、个性》莫斯科1977年俄文版第233页。

法联系着。胡塞尔不接受他的学生海德格尔所创造的那种存在主义的变种，相当公正地评价它是非理性主义的学说。可是在他自己的晚期著作中，以稍微不同的形式发挥了类似于海德格尔在《存在与时间》这一论文中所发表的那些思想。

## 2. 马·海德格尔的“存在分析”

我们在这里只谈海德格尔哲学的那些对精神分析家的观念发生了影响的方面。20世纪最复杂和“暧昧的”哲学学说之一对心理治疗理论和实践产生影响这一事实本身，似乎是使人惊异的。弗洛伊德的著作和海德格尔的著作之间可以找到什么共同点呢？两位思想家都用德文写作，可是同时这是完全不同的语言。弗洛伊德可能从兴高采烈地接受新的哲学理论的路·平斯凡格处听到关于海德格尔的学说，可是他对于平斯凡格把这种学说引入精神分析的反应是否定的。在海德格尔的著作中没有发现对弗洛伊德的任何引证，而这种沉默可能有某种意味。看来，海德格尔认为精神分析是现代的谬误之一。后来他对米·薄斯和维·弗兰克尔（关于他们，将在下面谈）的观点感兴趣，绝不是同对精神分析感兴趣有关。同时还有对两位思想家来说共同的问题，虽然他们借助于完全不同的概念表述出来，往往以对立

的方式来解决。否则就不会有他们的追随者的“综合”观点，他们同样赞扬两者。同时，在存在精神分析家中间，在对海德格尔学说的解释中，有两种倾向。他们中的大部分只依据海德格尔的早期著作《存在与时间》，而且只依据他在路·平斯凡格那里所受到的那种解释。比较少数的人追随米·薄斯，而他则力图证明：海德格尔的本体论（而不是错误地归诸于他的存在主义），应当成为精神分析疗法的哲学基础。

海德格尔的追随者和反对者对于他的论文《存在与时间》以及海德格尔在德国哲学和一般地在欧洲哲学中所起的那种作用，自然给予不同的评价。他们全都在某种程度上承认：第一次世界大战后，在社会经济和政治危机的条件下，突然爆发了德国所有一切战前的资产阶级哲学流派的危机。汉·格·加达麦回忆说：“……新康德主义……在战争的堑壕中，与自由主义时代的文化上的高傲和相信以科学为基础的进步，同时垮台了”<sup>①</sup>，“生命哲学”的各种变种代替了实证主义和康德主义，半被遗忘的索·基尔凯郭尔的著作受到欢迎。照加达麦的意见，马丁·海德格尔也在那些批评“自由主义的文化虔

<sup>①</sup> 《他们自己的哲学》法兰克福—伯尔尼 1975 年法文版第 1 卷第 43 页。

信”而特别出风头的人中间。

上述形式的资产阶级哲学和意识形态的危机的另一个见证人——提·阿多诺对他的著作有不同的评价。可是阿多诺列举了同样一些时代特征：唯科学论破产，无论是“生命哲学”或者“辩证神学”形式中的非理性主义流行。阿多诺讽刺地谈到“反理性的知识分子”，他们醉心于基尔凯郭尔关于信仰世界“飞跃”的学说，从事于自己的“原本”，比从事宗教更多（他补充说：“好象在新约中什么也没有反对过法利赛人似的”<sup>①</sup>）。阿多诺认为《存在与时间》甚至出现得稍晚了些，那时类似的情绪已经笼罩了知识分子的广大阶层。可是正是这一点使这本书成了旗帜：它成了社会情绪中已有的东西的“哲学根据”，它给了“原本”的探求者以光圈。阿多诺把海德格尔的学说同法西斯主义直接联系起来，对他打油讽刺，他写道：他的哲学“给了法西斯主义以避难所，在语言中也出现了秘密的、日益增长的灾难——这样，它好似是救星”<sup>②</sup>。

---

① 法利赛人是伪善者。《新约》《马太福音》第23章中指责他们：“正当人前，把天国的门关了。自己不进去，正要进去的人，你们也不容他们进去。”——译者注

② 提·魏·阿多诺《确实性的隐语》美茵河畔法兰克福1967年德文版第2—5页。



阿多诺不能否认产生存在主义的那个时代的洞察力和认识。海德格尔的学生和信徒不管经常否认他的哲学的神学根源，基尔凯郭尔和“辩证神学”对海德格尔的影响是没有疑问的。

通常是从《存在与时间》开始本世纪存在哲学的历史。严格地说，这不是完全正确的，因为早先已出现了雅斯贝尔斯、乌纳莫诺、别尔佳耶夫、舍斯托夫的一些著作，存在主义的许多论点在这些著作中已有表现。但是有系统的、作哲学上严格的阐述的，确实是海德格尔开始的。诚然，他自己不仅从来不认为自己是存在主义者，并且指出了《存在与时间》的一系列论点显然是与存在主义完全矛盾的。在第二次世界大战以后立即写成的《论人道主义书简》中，海德格尔着重指出了自己的本体论与雅斯贝尔斯的“存在哲学”和萨特的“存在主义”的原则性差别。实际上是有差别的。如果存在主义是“人的哲学”的话，那末海德格尔的本体论，按打算来说，是克服任何人类学主义和“人道主义”的。海德格尔不仅在“转变”以后谈到这一点，而且在《存在与时间》中也谈到这一点，特别是谈到自己的学说与基尔凯郭尔的学说的差别。

可是这个论文毕竟当时不为无故地被解释为存在主义的。也许存在主义的最初解释者之一弗·汉

尼曼是对的：“不仅有两个海德格尔，存在主义者和假想的本体论者，而且还有两者的混合物，即第三个海德格尔，他重新解释了《存在与时间》的存在主义的论点，好似它们具有本体论的意义”<sup>①</sup>。如果海德格尔著作的研究者也不同意汉尼曼的解释（他除了看到20—30年代的海德格尔以外，不愿以另一种观点来观察他），那末大部分“存在心理学家”和精神分析家仍然只知道《存在与时间》作者的海德格尔。因此，我们不深入到关于“存在主义”和“本体主义”争论的细节，而试图简单地阐述“早期”海德格尔的主要思想，而对“后期”海德格尔的学说，在分析米·薄斯的观点时来详谈。

19世纪末资产阶级哲学中占统治地位的，是以实证主义和新康德主义为代表的各种主观主义的理论。在这些理论中，客观世界溶化在意识的定义中。海德格尔说的哲学思想忘记了存在，有一部分真理。而且在他的下列论断中也有真理：这种遗忘是与整个西方文化有联系的。在海德格尔和他同时代人的眼里，事物开始分解成为现代派的绘画。从印象派到立体派和抽象派的进展，是为了艺术家完全“自

---

<sup>①</sup> 弗·汉尼曼《存在主义和现代的状况》纽约1958年英文版第90页。

主”和“自由”地创造的结构而相当彻底地否定直接的客观现实。在20世纪时期，科学完成了出色的发现，可是在资产阶级世界的情况下，它们首先体现在对自然界进行技术统治的工具上，甚至可以说，为了获得物质财富，归根结底为了利益，而对自然界施加暴虐。整个世界变成了按照自己的愿望，甚至按照任性的怪想改造世界的“主体”活动的场所。

海德格尔注意到了对世界的这种态度的危险性：以现代技术武装起来的集体性的主体，只把世界看做获得日新月异的消费品的源泉，这个主体丧失了存在的所有其他一切的尺度，没有注意到它的活动威胁到自己的生存。当然，海德格尔没有看到片面的技术主义和实用主义的真正社会根源，可是应给他以应有的评价——他大大早于同时代的“危言耸听者”、“生态学家”、“绿色环境保护主义者”，提出了关于人的活动的全球性后果和人对自然界的  
关系问题。海德格尔对这一问题的药方具有乡土主义的、甚至后退的性质，这是另一问题。

胡塞尔的现象学是海德格尔的本体论的最重要的源泉。诚然，胡塞尔不为无故地认为《存在与时间》是对现象学的背叛，因为它的作者同下列这种形式的先验唯心主义决裂了，即同在胡塞尔那里以

及一般地在康德以后的哲学中出现的那种形式的先验唯心主义决裂了。对于现象学来说，最重要的问题是“我们的知识如何可能？”这一问题，而把存在着与意向行动中确定的对象相互关联的先验的主体性，作为绝对前提。哲学从笛卡儿的cogito(我思)、从胡塞尔认为是“奇迹中的奇迹”的“纯粹意识”开始。借助于“现象学的简化”可以达到“先验的自我”——照胡塞尔的说法，这是所有一切存在物的基础。哲学家的反思成了绝对的本原，无论在客观存在的现象中和作为人的本质的哲学家自己经验的现实现象中，在这个本原那里，都没有前提。现象学也成为给具体科学提出“局部本体论”共相的本体论。先验的主体性成了绝对的基础，自我意识创造了自己的对象。

当然，这是唯心主义的观点，把人在世界上的地位和科学认识的现实实践都倒转过来了。提出存在着思考者和行动者问题的海德格尔，对整个先验唯心主义、尤其是胡塞尔的现象学，提出了不少批评意见。甚至可以说，他克服了存在于康德、新康德主义者、现象学者那里的那种形式的先验唯心主义。可是海德格尔的学说仍然是先验论的，虽然是新形式的先验论。

首先，海德格尔没有消除胡塞尔的把存在归结

为观念本质。在现象学中一般地必须把存在抽象出来，以便抓住本质。“石头的存在”或者“人的存在”在现象学中是通过确定石头的本质或人的本质来规定的。可是结果却丧失了存在本身，丧失了不同于观念本质的存在。

海德格尔提起柏拉图的《诡辩学派》篇的一个地方，柏拉图在那里指摘苏格拉底以前的哲学家，说他们把存在本身同“冷的东西”、“潮湿的东西”等等混淆起来了。有“热的东西”，但是“有”并不是热的东西，因为也有“冷的东西”。存在并不是事物之一，也不是某种事物之一的本质或者所有事物总和的本质。海德格尔在存在与存在物之间划分出了“本体论的差别”，而他认为自己的课题是弄清“存在的意义”。

关于“存在的意义”问题，对于海德格尔的全部作品来说是基本问题。不论是在《存在与时间》中，或是在“转变”以后，他都认为任何具体科学的资料都没有告诉我们什么关于存在的事。科学处理的是存在物，处理各种种类的定义中所描述的某种实物的领域。可是有一种存在物，它可以作为揭示“存在的意义”的出发点。它不同于所有一切其他存在物的是，它处于“存在的理解”中，不管它如何模糊，提出了“存在的意义”问题。人的存在

就是如此。这并不是说，人们只从事本体论的思考。相反，只有极少数人才这样作。但是这个问题总是以某种形式向人们提出，而“我们中的每个人至少有一次，也可能比一次更多地为这个问题的隐藏的力量所吃惊，同时甚至还没有意识到同它发生了什么”<sup>①</sup>。

照海德格尔看来，关于“存在的意义”的探询，并不是简单的人类思维的特征。问题不在于人或者人类，不是主体、个人的问题，而是向自己提出本来意义问题的存在本身。海德格尔为了要表示人的现实性，可不是实体意义上的（当谈的是具体的存在物时），而是本体论意义上的（就是说当存在是研究的对象时）人的现实性，提出了对德文术语 Dasein——通常在“现存在”或者“存在一般”意义上使用的 Da-sein（此存在），作非传统性的解释。人的存在是实在的，在本体论中则提出存在的可能条件问题，先验结构问题，而不是现实性问题。存在本身是“此存在”的特征之一。关于人的科学的概念不能应用于 Dasein；“哲学心理学、人类学、伦理学、政治学、文学、传记和历史”可以提供关于 Dasein 的个别方面的知识，甚至可以成为“存在的原本”，但是它们不能偷换对 Dasein 的结

---

<sup>①</sup> 马·海德格尔《形而上学导论》慕尼黑 1957 年德文版第 3 页。

构的本体论的分析。本体论考察存在本身的先验结构、条件。海德格尔称这些先验结构为“存在畴”，它们与康德的范畴比较，有下列差别：所说的正是存在的先验条件，而不仅仅是过去先验唯心主义中的认识。

因此，指的是通过现象学的描述我们也可以抓住存在本身意义的那种存在物。“此存在分析法”

(Daseinsanalytik) 也就是理解它的方法。在这里我们已经碰到了海德格尔后来不可克服的困难：如何能从分析始终是具体的、个别的存在，转到普遍的、存在一般。海德格尔在把“实体的”东西和“本体论的”东西完全划分开来，抛弃了关于世界和人的科学之后，就走上了这样一条道路，这条道路决不能导致对他自己提出的问题得出多少可靠的答案。同样的先验唯心主义和先验论毕竟还是透过旨在克服“欧洲思维主观主义”的所有一切“本体论”构思的议论而显露出来。

黑格尔当时就康德的先验论指出过：先验论，不管力图达到“客观性”，都导致完善的主观主义，因为所谈的“只是主观活动”的先验形式，而这些形式的体系化“只是建筑在心理-历史基础上的”<sup>①</sup>。

① 黑格尔《哲学科学百科全书》第1卷1974年莫斯科俄文版第154页（参见黑格尔《小逻辑》第41节第2段）。

黑格尔的这些意见不仅对康德主义是正确的。海德格尔也力图确定先验的人的存在的本质特征。他的描述也恰恰“建筑”在“心理-历史基础”上，就是说把完全确定的经验材料（这里也包括内省在内）本体论化，并且变成了存在的普遍条件。虽然海德格尔断言他的现象学的方法有可能避免事先提出的认识的结构，并且只是简单地“照出”现象，实际上对人的存在和整个世界的主观唯心主义的解释，却是教条式地接受的前提。

如果在先验唯心主义中，整个现实性都溶化在认识世界的形式中的话，那末在海德格尔的学说中，整个世界同不仅理解为认识现实性、而且是体验、作用、焦虑等的人类意识不能分开。海德格尔描述世界，如世界在任何反思以前给予人的意识那样（更不用说科学经验了）。照阿·谢·波戈莫洛夫的说法，这一类的描述具有一定的意义，“比如说，从反映在人的意识、他的认识和感情结构中的特点的观点、人所生存的自然和社会环境……等的观点来看”<sup>①</sup>。可是这种描述决不能成为真正意义的本体论：描述存在如何为人所体验，并不能提供存在本身的最后

---

<sup>①</sup> 阿·谢·波戈莫洛夫《1865年以后的德国资产阶级哲学》莫斯科1969年俄文版第311页。



的图景。也不可能做到这一点。先验地确定任何可能的存在的基本特征，或者如恩格斯所指出的，“对我们所处的世界体系形成确切的思想映象，这无论对我们还是对所有时代来说都是不可能的”<sup>①</sup>。恩格斯尖锐地批判了杜林的“模式论”及其关于“存在一般”的议论，指出不应当从思维形式本身中抽引出先验地确定的“原则”：“原则不是研究的出发点，而是它的最终结果；这些原则不是被应用于自然界和人类历史，而是从它们中抽象出来的；不是自然界和人类去适应原则，而是原则只有在适合于自然界和历史的情况下才是正确的”<sup>②</sup>。

在海德格尔那里谈不上这样的适合。“此存在”始终是什么人的，它始终是某个“我是”或“你是”，以其所有一切“存在畴”对自己本身具体地揭示的。因此，不管海德格尔经常重复说，谈的是存在，而不是个别的意识，说他创立的是本体论，而不是人类学，他的“此存在分析法”还是主观唯心主义的一个变种。

这已经是显而易见的，因为海德格尔描述了Dasein的第一个先验结构，这种结构被规定为“在

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷人民出版社版第76页。

② 同上书第74页。

世界中的存在” (In-der-Welt-sein)。这应当是表示：Dasein始终是具体的，它不能归结为纯粹的思想，或者没有前提的先验主体性。海德格尔发表了人们不能不表同意的一系列的意见，比如说，人没有他与之发生关系的世界是不可思议的，他的“在世界中的存在”不同于石头或动物的存在。水在玻璃杯中或者火柴在火柴盒中，确实不同于人处在世界中。世界不能从人的意识中消除，也是没有疑问的。

可是海德格尔反对主观唯心主义所讲的一切话，一当他“明确说明”他的学说既不是唯心主义的，又不是“实在论”的时候<sup>①</sup>，就具有完全不同的意义。照他的意见，证明世界在人以前和不依赖于人而存在是不可能的。这个问题被海德格尔解释成为“假问题”。世界的存在是没有疑问的，因为没有它，Dasein（此存在）也是不可能想象的。可是世界处于它不依赖于思维而存在的任何证明的界限之外。海德格尔作为现象学家拒绝谈“自在之物”。

当然，这里并没有唯心主义的任何克服：这是人所周知的主观唯心主义的观点，照这种观点来看，

---

<sup>①</sup> 马·海德格尔《存在与时间》杜宾根1979年德文版第202—208页（参见三联书店版第244—250页）。

人和世思并不是互相独立存在的，而是处在相互关系中。在胡塞尔那里，问题只在于他是毫不掩饰地谈论自己的唯心主义立场。海德格尔则自命为他消除了对立的哲学学说之间的矛盾。

海德格尔对先前形式的主观唯心主义的批评，在他这样说时就可以理解了：人与世界的相互关系首先是实践的、利益相关的、工具性的、感情的，而决不是纯粹直观的、纯粹认识论的。日常的“在世界中的存在”自古以来都是“方便”的。海德格尔在这里以极其复杂的形式，在原则上引入了作为任何理论认识根据的实践活动占首要地位的正确思想。可是这里与马克思主义的类似是极其微小的。关于“实践生活”占首要地位的类似观念，可以在许多实用主义和“生命哲学”的代表人物那里找到。他们全都批评 17—19 世纪资产阶级古典哲学范围内形成的唯理论观念。一般地说各种不同的哲学家的个别论点，是很容易在《时间与存在》的某些章节里认出来的：柏格森关于时间的学说、基尔凯郭尔和斯宾格勒关于恐怖的学说、狄尔泰的诠释学，还不讲尼采和胡塞尔。

照海德格尔看来，“方便的”事物，由于成为人的行动的可能性，而对人具有意义。因此，“世界内部”事物的秩序原来是人的可能性的投射。世界是

Dasein〔此存在〕活动的场所，这种场所就给“世界内部”事物以意义。Dasein〔此存在〕在世界上时，并没有空间，而是构成、组织世界的空间性。

“忧虑”按照空间次序来编排事物。比如说，人用以观看星星的眼镜，在“忧虑”的空间中处于离开他比星星本身（这种星星对作为诗人或天文学家的他具有意义）远得多。对于意义上的距离的体验、事物离开人的意识近或远，成了客观上存在的空间的属性。结果是：Dasein〔此存在〕是无形体的，因为形体只是某种“方便的”东西、“此存在”的工具之一；“此存在”本身并没有空间，在空间中“没有地位”。

如果离开唯心主义解释的上下文来看，海德格尔的这些论点（也象其他许多论点一样），具有一定的积极的意义。确实，人们能够以不同的方式体验事物的远近。历史学家和人种学家证明，不同的时代和文化，给了我们以互相不同的空间知觉类型的范例。中世纪的艺术师不同于近代艺术家认识空间关系。而如果认识不同的话，那末知觉也有差别。

但是不同文化的代表以不同的方式感知空间，甚至同样的个人比如说视他的情绪状态而以不同的方式感知空间，从这一点完全不能得出结论说，人自己组织空间秩序。我们可以谈不同的个人和不同

的文化中的知觉的差别，只是因为有共同的基础；在任何人的知觉中都反映着客观存在的空间。在海德格尔那里，则是人体验的“空间性”暗中偷换了实际的空间，而实践行动的“可能性的秩序”成了自始以来就有的。可是，第一，人的活动的形式和思维的形式归根到底是由空间的客观特性决定的；第二，海德格尔的无形体的“此存在”决不能成为实在世界的真正的代表。它与意义对象发生相互关系，而不是与实在的对象发生相互关系。

海德格尔谈到陷于忙碌中、永远在“忧虑”的资产阶级世界的人，他始终“着手、打听、询问、观察、讨论、预定着”<sup>①</sup>某种事情，他这样写离真理已不远。他生活中的所有一切都是按照实际利益组织的，甚至时间也如此：起床、开始工作、休息、午饭、休息、睡眠等等。英国哲学家和神学家约·马奎里写道：“这种世界的哲学理论，在某些方面看来是完全适合于技术世纪的，因为人确实把简单的自然世界转变为在越来越大的程度上成为人所造成的，并且所有一切都被看成是对人的忧虑方便的世界。甚至自然所留下的东西，都成了为娱乐目的服

---

<sup>①</sup> 马·海德格尔《存在与时间》第56页（参见三联书店版第70页）。

务的公园”<sup>①</sup>。某种程度上可以同意这种评述，可是应当说得精确些，第一，对于海德格尔来说，根本没有自然界本身；第二，如果不考虑到现实环境，就不可能满足实际利益。而在没有形体的“此存在”那里能有什么样的实际利益呢？

海德格尔为了“克服”唯我论，又使用了两个“存在时”的说法：“共在”〔Mitsein〕和“共此存在”〔Mitdasein〕。他着重指出：“此存在”是始终为别人打开着的，我们出生在已经居住着别的人的世界上。海德格尔没有也不可能真正克服唯我论。

“共在”和“共此存在”是我的世界的先验结构，这种结构决不能产生别的现实的人。无疑地，我与其他人的关系，没有我本身是不可能的，可是没有实际存在的alter ego〔他我〕也不可能有这种关系。

在我们的题目的大纲中，对海德格尔分析人与其他人存在和共在最感兴趣的，是这位哲学家如何描写陷于日常生活中的人没有个性。海德格尔为了要表示这种现象，使用了变为名词的不定人称代名词das Man〔人们〕。日常生活的世界是普遍的中和、缺少责任心的永恒的威胁：一切人为一切人负责，

---

① 约·马奎里《马丁·海德格尔》弗吉尼亚州里士满 1968 年英文版第 16—17 页。

一切人都行动着、思考着，可是实际上却谁都没有，因为“每个人都类似于每个人”。问题不在于集体的主体，而在于每个“此存在”存在的方面、方式。海德格尔写道：“这种共同的存在，把自己的‘此存在’溶化在‘别人的’存在方式中到了如此程度，以致‘别人的’更大地消失在自己的区别性和表达能力中。das Man〔人们〕的真正独裁在这种不易觉察和难于捉摸中展开……我们象一般享受那样地享受和娱乐，我们象一般观看和判断那样地阅读、观看和判断文学，可是我们也把自己同‘一般人’区别开来，我们对一般愤慨的东西愤慨。常人作为不确定的人和所有一切人，虽然不是所有一切人的总和，却规定了日常生活的存在方式”<sup>①</sup>。

海德格尔自命为他对真实的存在和非真实的存在分析具有本体论的性质，因此是适用于人的任何可能的存在的，不管社会制度如何，适用于所有一切时代。可是按海德格尔的个别意见来看（他对群众性交通工具、公共运输等等的说明），可以看出，他的批评的对象首先是都市文明。这位哲学家的浪漫主义的、甚至乡土主义的议论，他的把宗法制农

---

<sup>①</sup> 马·海德格尔《时间与存在》第126—127页（参见三联书店版第156页）。

民或手工艺者的生活方式理想化，以及对工业-技术世界的谴责，与那些19世纪末--20世纪初许多德国哲学家、作家、诗人所写的东西比较，并没有什么新东西。本世纪初德国还保存着关于“古老善良的时代”的记忆；在《存在与时间》出现以前50—70年内，德国曾是农村、城堡、小城市的国度，如托·曼所说的，气氛中仍然遗留下了“比如说，那些生活在15世纪最后几十年人们精神气质的某种东西，——已消逝的中世纪的歇斯底里性，即类似于隐秘的精神流行病的某种东西”，带有倾向于狂热和疯狂的潜在的精神素质<sup>①</sup>。

如果海德格尔跟随于自己喜爱的诗人李尔克和格奥尔格之后简单地重复说：“大城市注定要受到上天的惩罚”，或者类似于象斯宾格勒这样的哲学家，象邓尼斯这样的社会学家那样，简单地把城市、工厂、机器和报纸的世界，同中世纪村社的田园诗式的生活对立起来，那他就不会说出什么新东西来。

---

<sup>①</sup> 参见《托·曼文集》（十卷集）俄文版第10卷第307页。托·曼在长篇小说《浮士德博士》中也写了关于这种过去的没有根绝的精神，以及它对于第一次世界大战失败后德国的精神生活发生怎样的影响。虽然这部小说的主人公——作曲家列维尔寇——的生平同哲学家弗·尼采的生平有共同之点，在西方文学中，这个人物与《存在与时间》的作者相比较，也是常有的事。



诸如此类的对立在他的著作里多的是，可是主要的不在。海德格尔企图揭露创建了这个不真实的世界的欧洲思维的那些基本宗旨；这个不真实的世界使得现代人整体化到了如此程度，以致如在他死后发表的同《明镜》杂志的谈话中说的，“现在只有上帝才能拯救我们”<sup>①</sup>。

在这位哲学家的后期著作中，存在本身与人们断绝了来往：一个接着一个躲避了欧洲人眼光的度量。反之，在《存在与时间》中，真实性与非真实性是每个人选择的结果。“此存在”的被世界完全吸引并不是退化，因为人堕落在世界上并在世界中溶化之前，并没有占据某种更“高的”地位。海德格尔在谈到人的这种“堕落”时，着重指出所谈的不是神学的或是社会学的题目；并不是亚当和夏娃的后裔开天辟地以来就有的原罪，也不是社会生活发展的某个阶段。从他的观点看来，不管文明发生怎样的更替，非真实存在的可能性是始终存在的。变化的只是真实性和非真实性表现的形式。享受着所有一切文化财富的人反正可以“象大家”一样行动，使自己消失在世界中。非真实性是“此存在”

---

① 《只有上帝还能拯救我们》，1966年9月23日与马丁·海德格尔的谈话，载《明镜》1976年第23期。

的结构因素、可能性。不能逃避它，就象不能逃避自己的影子一样。日常生活的“同其他存在”是被转移到本身的一定的、已知的解释在表面上滑动、转圈子。这是创造丰富的精神生活幻想的“传闻”、“好新奇”、“模棱两可”的世界。被“公开性”、同样性所吸引，导致自己面貌的丧失，而在人那里总是有堕落在世界和溶化在其中的“诱惑”。但是，自我异化并没有把“此存在”转变为机器、自动机、“螺丝”。把人吸引到das Man（人们）的“旋涡”，是人自己选择的结果。“堕落”在世界上的可能性及被它所吸引，是“此存在”的样态之一。另外两个样态是“被抛弃”和“计划”。

“被抛弃”的意思就是：人不以自己的意志而定，发现自己已处在世界上。人的“所处”向每个人打开了本体论的“情绪”（实体上的——这就是心情、情感）。世界和人好象是互相呼应的。比如说，不仅仅是我们悲哀的东西向我们打开了悲哀的情绪，而且也说明世界本身的特征。从理性-科学知识的观点来看，诗人关于“忧郁的田野”这话并没有意义。显然，这是比喻，因为田野不可能忧郁，忧郁的只能是人。可是诸如此类的议论以“在世界中的存在”的完整现象分裂为主体和客体、心理和生理为前提。而现象学观点否定的正是这一点。在人

的“所处”中，其整个存在都与世界发生关系，世界不是在意识以前存在着的，而诗人的话则吐露了对世界的可能的“情绪”之一。

·约·马奎里这样解释这一论点：“因此感情不是简单地‘在我的意识中’。它们与处于我的意识范围以外的东西发生相互关系。我们可以用现象学家的语言来说，感情是‘意向的’，就是说它们指向实际情况”<sup>①</sup>。情绪和感情原来都不是意识的状态，而是世界本身中所具有的标记。它们不是主观的，因为感情的来去不是依赖于我们的意志的。它们是走向整个“在世思中的存在”的关键，说明整个它的特征，向我们揭示了它的最基本的特征。“被抛弃”的感情是这样的关键之一。人在体验它、体验它“始终已经”在世界中的东西，也就发现了这一点：他的存在是可能性的总和，他应当自己在它们中间选择。照海德格尔的说法，另一个本体论的感情是“不安”（Angst）；我们还要反过来对它加以分析。

在这里详细地批判存在-现象学的情绪学说，未必是有意义的。非常明显，在这种学说中发现了人的感情的本体论化（就是说，好象是把感情引到外面来，把它们赋予存在本身）。要是海德格尔不是硬

---

<sup>①</sup> 约·马奎里《存在主义》哈蒙兹华斯 1972 年英文版第 160 页。

说,世界和存在的基本特征在“情绪”中显露出来,那可以承认,他的议论有部分真理。人害怕可怕的东西,高兴可喜的事,憎恨可恨的东西,可是每一次所谈的都是这个时候对他来说可怕、可喜、可恨的东西,而不是讲存在。人赋有理性,把自己从周围环境中区分出来,一直到思考为止,都不能完全把自己和世界溶化在“情绪”中。海德格尔,第一,是继胡塞尔之后,进行“现象学的简化”,把存在归结为所认识和所体验的存在;第二,他摆脱了那妨碍现象学转变为露骨的反理性主义哲学流派的“包袱”。不是理性、不是反思给人打开了他的生存和世界的基本属性。相反地,必须避开不可避免地客观思考的理性,而沉浸在某种“本体论的感情”中。

诚然,海德格尔也谈“理解”,可是指的根本不是科学的、理性推论的理解、解释。在他那里“理解”直接同“计划”、同选择联系着,而选择则依据原来的可能性的论断以前的认识。人的生存本身是“理解”,这种“理解”被规定为“此存在的基本存在样态”<sup>①</sup>。所有的“在世界中的存在”都是理解的范围,世界始终作为“不卖弄聪明的眼力”、“已经理解的”和解释清的东西出现;而“不卖弄聪明

---

<sup>①</sup> 马·海德格尔《存在与时间》第142页。

的眼力”与理性的认识没有共同之处。“理解”在“作发音标记的”语言上表现出来。解释“说话”和言语的才能，在海德格尔那里成了又一个“存在”、Dasein〔此存在〕的先验结构。

“此存在”理解自己的可能性，“计划”自己，“跑在”自己本身“之前”。这就是不依赖于任何外部世界的规律性自由地选择自己的“真正的生存”，因为也没有对于“此存在”来说真正的外部世界。选择的可能性始终已经具有已为人所理解和解释的某种意义。根本不存在没有意义的事物，而赋有意义的东西，则在“计划”和“此存在”目的的术语中被理解。

“此存在”的三种被考察的样态：“堕落”、“被抛弃”和“计划”——好象是海德格尔给予“忧虑”（Sorge）的名称的同一个现象的三种面貌。“在世界中的存在”、“此存在”和“忧虑”是同一个现实——人的存在的不同的名称。“忧虑”说明他的整个生存的特征。当然，在海德格尔那里有诸如此类的理解“人类命运”的前辈的。比如他的著作的研究者们，指出上世纪末德国作家赫·苏德曼的中篇小说《忧虑夫人》（“Frau Sorge”）。在这部小说中，永远忧虑成了人的命运。可以回想一下，在歌德的《浮士德》第二部分末是怎样描写忧虑的，或在贺

拉斯那里是怎样描写“阴沉的忧虑”的形象的——

“阴沉的忧虑”呆在骑士后面，他不管上那里都不能摆脱它。可是除了文学的来源以外，悲观主义地理解“人类的命运”即不断的忧虑，与海德格尔写作《存在与时间》的时代有关。熙熙攘攘生活着的人的所有一切努力都是枉然的——这就是他的哲学议论的主旨之一。并没有在“彼岸”拯救个人生存——不管它是某种宗教的天堂或是某种社会理想。《存在与时间》最后几节的忧郁的英雄精神，当谈到不管怎样“决心”行动时，只有同人的生活的完全悲观主义的看法比较，才能理解。这种处世态度，曾为象马尔罗、加缪、萨特这样的作家一再描写。

海德格尔把“忧虑”的三种样态，同时间的三维联系起来。“计划”——人选择自己，相当于未来，因为“此存在”在“计划”自己时，始终跑在自己前面。过去——这是在世界上“被抛弃”和自行处理。最后，在现时，“此存在”属于对周围的事物忧虑的世界。

海德格尔关于“忧虑”的学说，对许多精神分析家起了重大影响。他为描述精神分析家也处理的那些现象提出了新的语言，但是有一种区别，即他没有生物学的简化论。海德格尔把人的心理生理特

点，同“被抛弃”的“存在畴”联系起来：个人的身体或心理组织的某些因素，在他那里作为可能性出现。如果它们从外部决定人的行动的话，那末应当谈的是生存的非真实性，自我本身的丧失。存在主义的精神分析家在这里看到了某些神经机能症的可靠的描述。他们认为海德格尔提出了精神分析所处理的那些现象的比较深刻的、非简化论的看法。比如，海德格尔谈到欲望(Hang)和意向(Drang)，可是他表明，这不是依赖于本能的现象，而是“忧虑”的不真实的变态，换句话说，是完整的生存的变态。“忧虑”在本体论上先于它们<sup>①</sup>。

怎样才能达到真正的生存呢？须知海德格尔自己着重指出：自我异化、颓废、堕落决不会达到自己的尽头。相反地，越来越大的积极性充满了力图充实自己的空虚的人，其结果是越来越溶化在日常生活的平淡无味之中。

照海德格尔看来，真正的生存从“不安”开始。其实，相当的德语〔Angst〕意思为“害怕”，可是海德格尔把它作为本体论的害怕，与“实体的”害怕区分开来，后者通常是以Furcht这一术语来表示的。只有把前者和后者区别开来，才能很好地表达

<sup>①</sup> 马·海德格尔《存在与时间》第237页。

“不安”的概念：通常人害怕某种具体的、他知道威胁他的财产、健康和生命本身的事物。本体论的害怕即不安，是另一种情形。当“此存在”完全陷入日常性的世界中时，献身于“公开的专政”，它就不理睬自己本身，逃避自己的可能性。“此存在”害怕自己。威胁从哪里也没有来，“乌有”在恐吓。奥地利作家古·梅林克在长篇小说《犹太传说的假人》中作了这种害怕的描写：“这种胆战心惊是从自己本身产生的，在某种不可捉摸的东西面前使人麻痹的害怕，这种胆战心惊丧失了任何面貌并毁坏了我们思维的所有一切界限……毕竟还是那可怕的、折磨人的‘乌有’：它是没有的，可是它以其使人胆战心惊的生命充斥了整个房间”<sup>①</sup>。

在“不安”中使人害怕的是“乌有”，而不是具体的事物和人，整个世界都失去了意义。“此存在”在完全孤独中暴露自己。那时，“公开性”的权力消失了，所有一切常见的基础都崩溃了，世界感到陌生而不无危险。同时“此存在”对真实的生存、对负责自己的事业发生兴趣了。这是转向自己本身。

“此存在”在独一无二和未完成中作为自由地客观

---

<sup>①</sup> 古·梅林克《犹太传说的假人》彼得格勒1920年俄文版第166页。



化的自身被打开<sup>①</sup>。

现在我们来谈海德格尔的主要本体论的一个重要方面，即来分析“时间性”。海德格尔关于“时间性”的学说与柏格森的观点，特别是胡塞尔的观点有直接联系，胡塞尔关于“时间的内在知觉”的讲义是由海德格尔出版的。他把现象学对时间的解说同康德关于“公式主义”（根据《纯粹理性批判》第一版）的学说结合起来之后，使“时间性”同客观的时间完全脱离开来。

海德格尔通过对人的有限性的分析，来考察“时间性”。真实的生存被他规定为“走向死亡的存在”。生成的完成和完结也就意味着丧失自己。“此存在”始终是“还没有”，而随着它的完成则是“已经没有了”。因此，说死亡是停止（象谈雨那样）、“完成”（象谈工作那样），或者消失，是没有意思的。

“走向死亡的存在”意思就是死亡是“此存在”的存在本身所固有的，这是它的样态，它在这种样态中打开自己的真实性。海德格尔把对死亡的存在主义的分析，同生物学、医学、心理学等的客观化的概念研究方法区别开来。它们全都依据对别人死亡的

---

<sup>①</sup> 海德格尔在《什么是形而上学？》这一著作中，企图使“不安”的经验成为自己整个本体论的出发点。

观察——即从统计学到拯救灵魂的神学议论。他那里则谈每个人自己的死亡：不是为别人而死。

人决不会因为“完成”而死，同时他总是很衰老，足以死亡。死亡不是从外面来的某种东西，这是“此存在”本身的可能性，“此存在”不断地跑向未来，即跑向死亡。对自己的死亡的理解在人身上完成了一种“内心的革命”，迫使存在转向自己的可能性。直接面对非存在不安地站着，打开了自己的生存的真实性和自由。这是摆脱日常生活的幻想的自由，“走向死亡的自由”。

我们不详谈海德格尔所考察的其他的“存在畴”（“良心”、“罪过”、“决心”），可以简短地说，在他那里真实的生存是同“计划”、在死亡面前的自我选择、接受自己的罪过、行动的决心等联系着的。

如我们已在上面指出的，“计划”、“被抛弃”和“堕落”，相当于时间的三维。未来、现在和过去的统一，形成“忧虑”。时间的三维是超出自己界限的方法、超越的方法。“时间性”是所有一切现象表现可能性的先验形式，这是世界的“水平线”。“此存在”不断地超出自己的界限，从而证实所有一切“内在世界的存在物”。

海德格尔关于存在的“历史性”的学说，同

“时间性”的分析直接联系着。历史作为不断地从过去到未来的过渡，是事件的世界，而不是现有这种事件。历史事件并不是本身重要的，而是对于重新体验过去的人来说是重要的。“此存在”跑在自己本身前面，同时又对着过去，对着过去给它提供的那些可能性。“此存在”在接受自己的罪过和决心行动时，把继承的东西当作永远反复着的可能性来接受。它选择自己，并且是自由地选择的命运。“此存在”不能不选择，因为它是了结的、死亡的、犯罪的。

不是真正活着的人逃避了自由和责任；因此他在历史中只看到用一个意义规定他的行动的力量。真实的生存把过去的遗产作为可能性来接受。历史没有完结。只是随着世界的结束它才会成为某种“完成的东西”，并且可以独立于计划和目的来考察它，可是那时将没有人来考察。而现在历史是通过“此存在”给予过去的解释永远重复过去的东西。“此存在”本身是历史的，并且规定了所有一切存在物的历史性。反之，对历史的不真实的理解则企图从世界的历史中推演出自己的历史性，把自己的生存溶化在历史的“事实”中，溶化在“所发生的事情”中。结果，“此存在”丧失了自己，并且处于“忘却”过去之中，因为陷于现时，也就是溶化于

其中①。

海德格尔认为并没有对历史事件的无前提的、客观的看法。历史学家放弃了自己的经济、社会、政治、宗教学说和偏私。光是选择所研究的东西，就由历史学家的目的和“计划”决定。过去由未来决定，没有一劳永逸地确定的过去；历史学家经常重新解释过去。结果是“诠释上的循环”：过去决定将来，将来决定过去，“任何解释首先应当已经理解那应当解释的东西”②。海德格尔把周围世界归结为主体加于所发生的事情上的意义。事物作为意义而为我们所理解，“此存在”始终是已被认识的。甚至没有意义也被体验为意义。我们解释那我们已经理解的东西。因此“诠释上的循环”是不可避免的，并不需要努力去克服它，力图达到客观的无个性的知识，而是能够“进入循环”。

正如在《存在与时间》的第一部分中，空间被海德格尔归结为“空间性”一样，同样，在第二部分末尾，客观的时间被归结为“时间性”。“时间性”的起源在于“此存在”本身，而不在外部世界。凡是试图从现实的客观属性中推演出时间的人，就处于

---

① 马·海德格尔《存在与时间》第387—392页（参见三联版第455—460页）。

② 马·海德格尔《存在与时间》第151页。

“堕落”之中。

海德格尔的学说离精神分析极远，但他同不同意他意见的人论战的方式，与弗洛伊德很类似。对于弗洛伊德来说，他的论敌的论据站不住脚与此有关；即他们所以不同意，只是因为具有精神分析所发现的那些没有根除的“情结”。照海德格尔看来，那些对人在世界上的地位持有不同意见的人，所以同他争论，正是因为他们本身是不真实的。这样一来，争论被排除了：海德格尔的学说“捍卫住了”那些批判的论据，这些论据在每一个不同意把整个世界归结为自己的主体性的人，都是自然而然会产生的。德国哲学家尼·哈特曼有一切理由认为海德格尔的观点，是“自我中心的本体论”。不管海德格尔本人的意图如何，他在《存在与时间》中不仅没有“克服”主观主义，而且使它达到极点。整个世界原来是依赖于个人生存的东西：“此存在”在选择自己本身时，也选择整个世界。意义关系改变了，从而被归结为意义的事物也改变了。

我们在开始分析海德格尔的学说时，曾谈到过他的哲学思想的神学根源。虽然在《存在与时间》中，把人的生存的神学解释驳斥为不真实的，这本书的作者，把真实的同不真实的，“时间性”同时间，“空间性”同空间对立起来本身，都与宗教世界观

相类似。海德格尔驳斥把空间和时间看做客观的和同质的东西的这种“褻渎的”看法，拿作为空间和时间的“基础”的“神圣的东西”，同它们对立起来。任何宗教——神话学说都划分清这两个领域的界限。宗教——神话的（“神圣的”）与客观存在的（“褻渎的”）对立，却是晚期海德格尔的注意中心。

可以说，在《存在与时间》中，海德格尔把尼采学说同基督教的世界观结合了起来。基督教不同于其他大多数宗教-神话体系，提供了直线式的、而不是循环式的发展图景。海德格尔驳斥了尼采学说的生机论和宇宙论，在他那里基督教以前的神话的“永恒的回归”，代替了“走向死亡的存在”——浓缩成个人“此存在”的“存在畴”中的基督默示录。可是保存着悲观主义的英雄精神和尼采的积极行动主义。“跑在前面”和超越，非常类似于“取得权力的意志”。个人好象把自己的秩序强加于世界。为了要改变整个世界，只要主体努力和选择就足矣<sup>①</sup>。

可能这位哲学家后来放弃《存在与时间》的许多

---

① 对此还应补充：海德格尔关于“决心”、关于世代和民族等的“命运”的议论，不仅同尼采的学说有联系，而且同对尼采学说的那种解释有联系，即同为德国法西斯主义准备意识形态的“生命哲学”著作中（特别是恩·容格的）所作的那些解释有联系。海德格尔在大学校长演说中曾谈到体现在“元首”身上的德国的“命运”。虽然海德格尔同纳粹制度的合作

论旨，与认识到这点有关：即认识到在除了自己的“计划”以外不考虑任何事情的“决心”行动的道路上，不可能超越主观主义的界限。可是正是在他这本著作中所阐述的观点，对存在精神分析的形成起了决定性的影响。存在精神分析是由象让·保·萨特这样一些哲学家和路·平斯凡格为其中主要人物的一群精神分析家和精神病医生所创建的。在着手研究精神分析轨道上产生的存在主义理论之前，必须对让·

---

时间不长，他的哲学没有成为纳粹制度的官方哲学，但是这个哲学却反对那些同哲学中和政治中的非理性主义对抗的学说。恩·卡西勒关于“生命哲学”和海德格尔的学说写道：

“我不想说这些哲学学说对德国政治思想的发展有直接的影响。这些思想的大部分是从完全另一些来源成长起来的。它们具有非常‘现实主义的’而不是‘思辨的’目标。可是新的哲学实际上削弱和慢慢地破坏了能够抵抗现代政治神话的那些力量”（恩·卡西勒《国家的神话》新港和伦敦1946年英文版第298页）。

海德格尔晚年曾写道：他与纳粹分子合作是“犯了错误”，说这种合作要用相当偶然的情况来解释。按一切迹象来判断，与其他许多具有民族主义情绪的德国知识分子相类似，他是被纳粹分子的蛊惑煽动所欺骗了。卡·雅斯贝尔斯相当了解这个时候的海德格尔，注意到这一点（卡·雅斯贝尔斯《哲学自传》慕尼黑1977年德文版第100—102页）。可是他的哲学的“英雄的虚无主义”，同尼采的amor fati（热爱命运）共同点太多了，而他的关于“走向死亡的存在”的议论，同德国、意大利和西班牙的法西斯主义者的口号臭味相投。唯意志论的英雄精神和虚无主义——这就是海德格尔的存在主义的实际后果。

保·萨特的观点作最一般的说明。萨特的存在精神分析也是把存在主义的本体论应用于心理学的结果。

### 3. 现象学的本体论与精神分析

萨特在 30 年代写成的关于现象学的心理学著作中，就已经仔细地描述了他关于人和意识的学说的基本特征。他不仅在哲学论文和文章中详细探讨和应用了这种观点，而且在长篇小说、剧本和政论中也如此，这一方面助长了存在主义的萨特变种的广为传播，另一方面则导致职业哲学家们往往把他的观点看做是没有很好加以论证的花言巧语。特别是英国哲学家长时期把萨特评论为在最好的情况下只是不能创造明确的哲学观的伦理作家。也许正是萨特的这种声誉促成美国心理学家和精神分析家接受了存在主义的基本论点，同时千方百计地竭力否定这位法国哲学家，虽然有时是几乎逐字重复他的话<sup>①</sup>。往往甚至企图把他的整个哲学归结为他个人消极的感情经验。一个批评他的学说的英国人写道：“要

---

<sup>①</sup> 例如，劳·梅在萨特的《存在与虚无》选出的几章在美国以《存在主义的精神分析》为书名出版的导言中，谈到萨特的“基本论旨的错误”。可是梅不能表述自己的反驳意见，因为他就是把这些“基本论点”当做基本原则来接受（劳·梅写的导言见让·保·萨特的《存在精神分析》芝加哥 1962 年英文版第 1—9 页）。



是萨特由于暂时不能确定的原因，在其生活的某个时期没有经受过生活的令人作呕的身体上的感觉，他的早期哲学就会是……比较接近常识得多”<sup>①</sup>。

不论马克思主义哲学家如何对待萨特的存在主义，他们决不会想到把它归结为它的作者所体验的生活条件令人作呕的状态。萨特的哲学是依据一定的哲学传统的详细地研究出来的体系。它的主要来源是胡塞尔的现象学；萨特一方面把胡塞尔的现象学同新黑格尔主义和基尔凯郭尔的学说结合起来，另一方面把它同起源于笛卡儿的法国“反思分析”的传统结合起来。虽然萨特距理性主义很远，他从笛卡儿的传统中袭用了许多东西：激进的二元论，力图从所有一切细节中详细描述cogito（我思）的个人经验。如果海德格尔遵循康德的传统，企图描述生存的先验的可能性的话，那末萨特不如说转向具体的个人的生存经验，甚至是在力图把这种描述表现为本体论时。

这位法国存在主义者的注意的中心，却是胡塞尔的意识的意向性的思想。他断言意识并不是作为人的特殊的“内在世界”而存在的。萨特从这一点

---

<sup>①</sup> 菲·托笛《让·保·萨特：文学和政治研究》伦敦1960年英文版第12页。

出发，把任何内省（内向）的分析都宣称为没有意义的，因为意识经常超出自己的界限，走向事物、走向世界。萨特认为这样他清算了他称之为“消化哲学”的唯心主义。主观唯心主义哲学把存在溶化在一定的意识中。萨特把胡塞尔的“反心理学”激进化了，否认事物对意识的“内在性”。萨特写道：“胡塞尔反对消化哲学、经验批判主义、新康德主义、反对任何‘心理说’，不倦地主张事物不能溶化在意识中。让我们来看这株树木。您看到它所在的地方：在路边、在尘埃中，孤零零而弯曲的，在阳光下，离地中海沿岸 20 里约<sup>①</sup>。它不可能进入到您的意识中，因为它是不同于意识的另一种自然”<sup>②</sup>。因此，被认识的事物在意识之外存在于质的多种多样之中。它们不能归结为给事物“补充”某种东西的我们的意识。意识没有给事物补充什么东西，甚至“派生的质”也是完全客观的。萨特写道：“一切都是这样发生的，就象是我生活在一个世界中，那里客体除了自己的温暖、香气和形式等等的质以外，具有使人讨厌的、吸引人的、令人神往的、有用等等的质，就象是这些质具有以一定的方式作用于我

① 里约——法国旧长度名，约等于 4.5 公里。——译者注

② 让·保·萨特《胡塞尔的现象学的一个基本思想：意向性》，见《超越自我》巴黎 1965 年法文版第 110 页。

们的力量那样”<sup>①</sup>。

可能以为萨特创立了达到夸张程度的庸俗唯物主义学说。意识中所有的一切，都来自具有“令人神往的”或者“使人讨厌的”质的客体。可是实际上在萨特那里没有任何唯物主义。存在是现象上的：他认为谈任何“自在之物”都是没有意思的。萨特对于胡塞尔的现象学的批判与此有关，即在胡塞尔那里意识是实体性的，具有统一的原则、反思的“先验的自我”。而照萨特看来，不需要谈“先验的自我”，这种“先验的自我”只是使“明显的”前反思的意识模糊。他写道：“所以在意识中一切都是清楚而明显的：客体及它所特有的不明显性处于意识之前，可是意识是纯粹而简单的存在的意识……这就是它存在的规律”<sup>②</sup>。

意识不是闭关自守的，这不是胡塞尔的单子，而是向世界开放的非反思的、自生的生存，没有什么东西从外面来加以制约。它在萨特那里成了绝对自由的领域，因为“什么东西都不能影响于意识，因为它是自己本身的源泉”<sup>③</sup>。意识是“没有个性的自生性”，什么东西都不能决定行动的多种多样性。

① 让·保·萨特《超越自我》，见《超越自我》第42页。

② 见同上书第24页。

③ 见同上书第64页。

萨特写道：“它在每瞬间决定自己去生存，所以什么东西都不能落到它身上。因此，我们意识生活的每一瞬间都向我们揭开从无中的创造，不是新的宗旨，而是新的生存。有某种威胁我们之中每一个人去抓住这种不倦的生存创造的东西，我们并不是生存的创造主”<sup>①</sup>。

结果，在萨特那里，意识既“清除了”生物心理的决定，也“清除了”社会文化的决定，以及任何内在的结构，不管是康德的先验的悟性范畴，还是深入内心的活动形式。个人的意识可以说没有中间级就与存在发生冲突了。萨特在长篇小说《呕心》中描述了这种冲突：所有一切社会利益、文化的价值、道德规范、思维形式都类似于遮羞布遮蔽令人难堪的存在的裸体。

贯串萨特全部创作的自由思想，都与这种意识观有直接联系。他抛弃了任何关于对意识来说是外部必要的思想：身体方面、社会方面、道德方面的思想，——把自由选择看作人类生存的唯一原则。可是意识因为摆脱了任何规定性，而被他看作是“无”：没有一个规定是属于自生地选择自我和逐渐形成的意识。事物（“何物”）世界与此“无”绝对地对立。

---

<sup>①</sup> 让·保·萨特《超越自我》第79页。

正如列·伊·菲里波夫说的，萨特的从无创造自己存在的主体的自由，是用高昂的代价换来的：他对普遍的道德规范持否定的态度，而康德的个人在吸收普遍的道德规范时成为个性，并参与意识通过吸收成为自我意识的文化<sup>①</sup>。关于早期萨特和晚期萨特所固有的反文化的、虚无主义的倾向，苏联和国外的存在主义批评者是常常讲的。确实，萨特的自由个人完全处于“善恶的彼岸”。意识与存在冲突的局面本身被看作是荒唐的，而所实现的选择——则被看作是完全非理性的。照爱·慕尼黑埃的说法，表现在30—40年代萨特的艺术作品中，“孤独的人们以他们不可传授的自由同盲目的世界战斗”<sup>②</sup>，可是整个这场争取真实性的斗争没有结果，它是没有目标的，于是注定了失败。

萨特的本体论建立在这种意识观的基础上。照萨特看来，这是“现象学的本体论”，因为所描述的是意识的存在，而谈对意识来说任何外部的存在，则是完全没有意思的。虽然《存在与虚无》是论战式的着重反对主观唯心主义的，萨特却不可避免地

---

① 参见列·伊·菲里波夫《让·保尔·萨特的哲学人类学》莫斯科1977年俄文版第32页。

② 爱·慕尼黑埃《没有希望的希望：马尔罗、加缪、萨特、贝尔纳诺斯》1950年巴黎法文版第134页。

站在唯心主义的立场上。他把“本身中的存在”说成不依赖于人的意识而存在的，可是实际上这是意识的静止、完成、不动的一极，除了球形状态以外，具有巴门尼德式的存在的所有一切特征。与自己本身同一、相等、——这就是“本身中的存在”的特征。

萨特把人类生存定义为对这种“本身中的存在”的自始以来的否定，为“为自己的存在”它完全不具有自我同一性和静止性。这是否定性、缺乏任何确定性、不断地超出自己的界限。“为自己的存在”的定义是“不足”、“不充分”、不等于自己本身。它在这个意义上是“非存在”、“虚无”、永远不满足的欲望、入迷状态的形成、渴望与存在溶合，以便获得完全性和自我满足（成为神）。可是这种渴望始终是不满足的，因为照萨特看来，“本身中的存在”和“为自己的存在”的溶合，意思就是“为自己的存在”的死亡，所以人有“无用的热情”。

如果使用黑格尔的术语的话，萨特是把人类的生存描写成“不幸的意识”。否定成了人类自由的决定性的特征，而自由则被归结为否定任何现存的存在、任何确定性（包括自己的过去）的能力。过去是已成的、“僵化了的”、既成的某种东西。人则是虚无，而因此他是自由的。自由并不与人的任何自然的、社会的或者精神的特征有联系。萨特写道：

“人最初存在，以便然后成为自由；在人的存在与他的‘自由存在’之间没有区别”<sup>①</sup>。

萨特的存在不知道浮士德式的刹间即那时可能停止生成。“为自己的存在”在选择的行动中超出自己的界限。人在选择自己本身以及全世界时绝对自由，因此他对自己的选择负完全的责任。可是萨特没有讲这类责任是哪类的。他在《存在与虚无》中的道德学说归结为：不要自己欺骗，不要把自己选择的责任转嫁到别人身上。萨特晚期著作中所特有的企图先指出选择行动的某种积极内容并划分善恶之间的界限，与他的素来就是完全超（或者甚至非）伦理的存在主义人类学相矛盾。否定现存状态是选择行动的唯一特征。

萨特的现象学本体论中的人观大体上就是如此。当然，它的许多论点我们在这里没有考察，而且也无此必要，因为在苏联的许多批判书籍中有不少有份量的著作详细地分析了萨特哲学的不同方面<sup>②</sup>。目前使我们感到兴趣的是“存在精神分析”

---

① 让·保·萨特《存在与虚无》巴黎1943年法文版第61页（参见三联书店版第56页）。

② 参见M. A. 吉赛尔、B. H. 库兹尼卓夫、T. A. 库兹明娜、M. K. 马马尔达什维里、Г. Я. 斯特里尔卓娃、Г. M. 塔夫烈强、列·伊·菲里波夫等的著作和论文。

观，这是一种萨特的哲学著作和文艺著作之间的桥梁，其使命是保证充分完满地和在所有一切表现中忠实地描写人类的生存。一个西方研究者写道：“在阅读了萨特的文艺作品之后研究存在精神分析，好似在木偶戏的帷幕后面看了一眼”<sup>①</sup>。为什么萨特的主人公这种样子行动而不是别种样子行动就可以理解了。他们在碰到自己生存中的荒唐事情时，发觉自己陷于“不良信仰”中，发现了自己的自主性和自由，并且在行动时意识到为所作所为负完全的责任。不管基督怎么说，只有在领悟到和看到自己堕落到的全部深度之后才能从罪孽中拯救出来。可是除了存在主义的英雄之外，萨特也描写这样一些人物：他们逃避自由，拒绝自由选择，注定自己陷入自我欺骗和“不纯洁的良心”。他关于热纳、波德莱尔、福楼拜的生平研究著作也是存在精神分析的直接应用，是照他的意见应该如何“在具体的总体性”中理解人的生活例子。

象弗洛伊德提出了解释人的梦、幻想和行为的方法（按照这种方法它们全都有深刻的含义）一样，萨特也力图创建一种能够在人的具体特点后面看到

---

① 哈·巴尼斯《人道主义的存在主义：可能性的文学》林肯 1959年英文版第 275 页。



他的整个完整的存在的译解秘密的方法。萨特把精神分析看做创建理解别人内心世界的科学的最初尝试。他称弗洛伊德的学说为“经验精神分析”，以便区别于他自己的“存在精神分析”，但同时承认没有弗洛伊德的精神分析，就不可能有“存在精神分析”。

萨特只给自己的方法作了一般的概述，因为按他的说法，存在精神分析还没有找到自己的弗洛伊德。他认为弗洛伊德学说的许多论点与他自己关于人的学说是可以兼容的。萨特写道，他与弗洛伊德一起抛弃了“我们时代的几大解释偶像——遗传性、教育、环境、心理结构”<sup>①</sup>。萨特认为在他关于“原始选择”的学说与弗洛伊德的里比多之间，有一定的相似之处。照他的看法，在下列这一点上“存在精神分析”也与弗洛伊德学说接近：即两者都力图把人的每个行动看做象征，并译解它的秘密，力图在“具体的总体性”中理解每个人的历史。在个人的童年中寻找决定他以后发展的某种决定性的事件，也是共同的。弗洛伊德的非理性主义并没有使萨特不安。前者和后者都有某种超越逻辑的东西：生活的统一被认为是不合逻辑的。最后，萨特承认

---

<sup>①</sup> 让·保·萨特《存在与虚无》法文版第555页。

精神分析研究者的著作是必要的：虽然自我意识和关于自己本身的知识是直接提供给了人的，但是只是从外面看时概念化和分析才是可能的。相似处到此为止，萨特也用许多篇幅来批判弗洛伊德学说。我们也注意到这一点：即在萨特同意弗洛伊德的地方，他的解释也是非常随便的<sup>①</sup>。

萨特没有把个人童年的决定性的“结晶化”（弗洛伊德把这种事件称之为“固定作用”）同性欲联系起来，而如果他打算确定这种类似的联系的话（比如在分析波德莱尔的童年时），那他也把它评价为次要的。从他的观点看来，“奥狄浦斯情结”是个人另一种更深刻的目的的表现。他认为，“结晶化”一般地只能在与别人超出感情之外的联系中才能实现（如在让·热纳那里）。而且照萨特看来，意识虽然是自由的，却决不是“原始选择”所指定的自己命

---

① 这给了某些研究者以理由，硬说萨特在写《存在与虚无》时根本不理解弗洛伊德（参见夏·德坎《存在主义》，见《20世纪哲学》巴黎1979年法文版第224—225页）。但看来，问题应当不是不理解，而是萨特清楚地意识到精神分析的基本论点与自己的学说不相容。西·德·波伏瓦特别谈到这一点（西·德·波伏瓦《盛年》巴黎1960年法文版第1卷）。同时，萨特也看到了精神分析者的某些思想与存在主义是完全相容的。不论是精神分析或“存在精神分析”的往后历史都证实了这一点。

运的罪人。热纳不再成为窃贼，而成为作家是由于自生的选择行动的结果。反之，照弗洛伊德的看法，没有分析家的帮助要摆脱儿童的固定作用是不可能的。固定作用被排挤太深了，所以人不能认识自己的行为、愿望和念头的真正原因和含义。萨特借以试图解释“结晶化”的“原始选择”观尤其与精神分析格格不入。

虽然萨特利用过弗洛伊德学说的某些思想来描述人际关系(施虐狂、受虐狂等等)，而共同的只是寻找经验观察的行为动作后面的所谓“基本现实”的宗旨。在弗洛伊德那里所谈的是在因果性上制约个人行为 and 思维的潜意识的心理现象。萨特批判弗洛伊德的潜意识观，它与存在-现象学的学说矛盾，后者否认能够在因果性上制约意识的任何因素。萨特对于假设决定主体所想到的那些愿望和思想(主体认清了而不理解它们的真正意义)的层次，不认为有任何理由。须知这样一来主体关于自己行为的意义会欺骗自己。在这种场合，精神分析讲某种“没有说谎者的谎言”。萨特指出，结果意识不理解从潜意识深处传到它那里的东西，可是同时它应当很清楚地理解这一点，——否则的话，排挤和抵抗的观点就成为完全不可思议的。“如果我们抛弃精神分析的语言和唯物主义的神话，那末我们就会懂得压抑

性潜意识要从事自己的区分活动，就应当知道，它在排挤什么。实际上，如果我们放弃把压抑看做是种种盲目力量冲击的隐喻，我们就不得不承认，潜意识中的压抑力应当选择，而为了要选择，它就应当知道这样做”<sup>①</sup>。确实，照精神分析的说法，潜意识中的压抑力有意识地压制欲望：比如说，它不排挤非性欲的欲望（梦、饥饿、口渴）。但是对于萨特来说不能接受的主要之点——承认潜意识为人类欲望动机的主要源泉，使人丧失了自由和对自己行动的责任感，是承认存在着决定这些行动的某种力量。

萨特在其所有关于现象学心理学的著作中，正是进行着反对心理学中的决定论的斗争。意识是“透明的”，它总是在前反思层次上赋有认识。因此“不良信仰”既不是对自己本身说谎，也不是“没有说谎者的谎言”。对自己本身说谎是不可能的，处于“不良信仰”中的、不愿意承认自己自由的人，在他的意识继续活动时，实际上没有达到自己的目的。他可能没有清楚地意识到自己行为的动机，可是总有某种程度上的这种认识，并且人是在每一瞬间都在选择自己。在萨特那里，代替弗洛伊德的潜意识的，是

---

① 让·保·萨特《存在与虚无》第97页。（参见三联书店版第89页。）

自生的前反思意识<sup>①</sup>。照他的观点看来，人的所有一切行动的基础，不是潜意识的总动机，而是“原始计划”。

萨特的所谓“原始计划”，是指在分析人的个性时可以得出的最后的、不能再简化的根据，对于存在的原始的有意识选择自己本身。这种选择也就是个性本身，这是它的存在。萨特把“原始计划”称之为“非实体的绝对者”、“不能简化的统一”；“不能简化的统一”是主体在其整个一生中所实行的所有其他一切决定和选择的基础。这好象是主体决定：他将怎样写自己的生活史。“原始选择”等于人的自由，而在所有往后的一切选择行动中，都将重现他最初所实行的那种选择；这是个人对世界所采取的最初的有意识决定，“结晶化”是围绕着它进行的。

可是在总结时，萨特得出了惊人的结果。“原始选择”原来是与人的存在相同的，并且是与意识的最初表现同时实现的。它是在还没有清楚地领悟和提出目的时实行的。在萨特那里，原始选择的東西，原来甚至不是必要的，而是命运，自由消失了。弗·

---

① 列·伊·菲里波夫的《让·保尔·萨特的哲学人类学》（莫斯科1977年俄文版第178—182页）一书中，有弗洛伊德的“潜意识——下意识——意识”结构，同萨特的“非反思意识——参与反思——净化反思”结构的详细比较。

尼·库兹涅佐夫指出：“在萨特的自由观中，没有留下丝毫自由，因为它是这样的活动，实际上这种活动什么都没有选择，也没有自由地计划，即有充分认识的目的的计划，就它是根据它本身所提出的目的来计划和选择来说，照萨特的说法，它不是独立地行动的，而是由原始选择决定的”<sup>①</sup>。就是萨特本人也不得不确认：“人由自己本身所作出的自由选择，与称之为命运的东西，绝对相同”<sup>②</sup>。

有意思的是，实际上所有的存在主义哲学家，都以从绝对的自由到确定不移的命运的荒谬飞跃，来完成哲学体系的大厦。要是所有的宗教哲学家——基尔凯郭尔、别尔佳耶夫、雅斯贝尔斯、布伯、乌纳莫诺——相当清楚地理解，所谓命运是指什么的话，那末在所谓无神论的存在主义者——海德格尔、萨特、加缪、奥尔特迦-伊-葛赛特——那里，从自由到命运的“转变”，则是加倍地荒谬。

萨特提出关于“原始选择”的学说，作为代替弗洛伊德的里比多和其他“最后根据”的模式，来理解的人的生存。萨特尖锐地批判了那些把人的个性归结为某种万能的抽象规律的传记研究作品。他

---

① 弗·尼·库兹涅佐夫《让·保尔·萨特与存在主义》莫斯科1969年俄文版第133页。

② 让·保·萨特《波德莱尔》巴黎1963年法文版第224页。

认为，精神病学家也太过快地满足于发现病人呓语中的共同结构，而主要之点却仍然不理解——“为什么这个人认为自己正是这种历史人物，而不是别种历史人物”<sup>①</sup>。萨特不是为了寻找能够解释所有的人和一定个人的行为的抽象规律，而是提出去研究个人本身，由于发现“原始计划”而“译解”个人。他认为从而将找到不是抽象的，而是具体的东西。

“如果我们承认，个性是总体，我们就不能希望通过我们经验上在其中发现的各种不同倾向的结合和组织而对它加以改造。相反地，个性在每个意图中、每个倾向中都充分把自己表现出来”<sup>②</sup>。每个具体的经验选择表现个人在一定的环境中的“原始选择”，每个经验的倾向都是作为根本的如此类似于命运的倾向的象征性表现。因为人的最根本的愿望——把“本身中的存在”和“为自己的存在”结合起来，成为上帝——是不能实现的，所以他在经验的局面中，希望掌握某种存在的方式。

萨特公正地批判了弗洛伊德对梦的象征意义的解释（弗洛伊德对梦的解说是把梦归结为潜意识的性欲的表现），得出了这一思想，即在“存在精神分

---

① 让·保·萨特《存在与虚无》第544页。

② 同上书第548页。

析”中不可能有任何万能的解释象征的方法。它应当视该时所分析的那个个性而改变。可是萨特还是提出了自己的解释象征的“万能”方法。

萨特在他的同时代人和同胞加·巴什拉尔所研究出来的“事物的精神分析”中，发现了解释象征的“万能钥匙”，并供它去适应“存在精神分析”的需要。如果人是他所希望的、比较喜欢的东西的话，那就必须理解这种所喜欢的存在的本性。比如说，如果某个艺术家常常从事描画动物的形象，那末“存在精神分析”在力图理解这位艺术家时，要求理解动物的客观意义。说明每件事物的“客观象征意义”的结果，就形成某种意义的王国，即处于划分为身体和心理彼岸的王国。列·伊·菲里波夫指出：“萨特在真正的意义上把个人的内部经验本体论化了，把它引到外面来，把它的特征硬加在处于外面的存在。恢复了那种对世界的最‘充满真实感情的’态度，而他的整个现象学的意识观，本来是打算驳斥它的。世界成了拟人的。代替自己科学概念的单调而没有色彩的表格，‘世界的图画’在人面前呈现为富于色彩的、浮雕式的——富有形象的存在海洋。事物复活了，于是事物的精神分析也成为可能了。苏格拉底以前的自然哲学、古代的象征主义和中世纪炼金术的神话充分表现了自己的力



量”<sup>①</sup>。确实，在萨特那里，比喻占据了概念的地位，因为他把人的日常生活的体验搬到客观现实中去了。结果世界变成了需要译解的符号的总和。“存在精神分析家”的任务，原来是对这些符号作现象学的精细的描写，对它们加以比较。比如说，在发现了某个诗人的创作中有某些符号的经常重复和相互关系之后，萨特就试图重建他的“根本计划”、对世界的深邃的态度。

可能诸如此类的描写在某些情况下能够有助于对艺术家或诗人创作的理解，可是仅仅作为辅助手段。萨特认为根据一个人讲究饮食的趣味，我们可以知道很多关于这个人的事情，尤其是可以借助于它们来说明对存在的某种根本宗旨，这是未必有根据的。对于“存在精神分析家”来说，客体的符号意义，是根据它们在每部传记所提出的有联系的意义体系中占据什么地位来决定的。在每个事件中，都应当寻找符号的个别的结合。可是萨特提出同样抽象的自己的解释，来代替弗洛伊德对符号的万能的解释。他把符号一般地搬到人的内心世界之外，符号纠缠不休、愉快或者厌恶这样的品质，成了客观世界的属性。可是如果遵循萨特的观点的话，那末

---

<sup>①</sup> 列·伊·菲里波夫《让·保尔·萨特的哲学人类学》第188页。

本身以特殊的方式理解世界和具有自己的象征体系的“存在精神分析家”，在原则上不可能考察别人的象征世界，尤其是不可能确定它们的共同意义。这里萨特自相矛盾了。

当“根本选择”的观点搬到心理上病态的人身上时，就发生了更复杂的情况。原来，照萨特的说法，他早在童年时就自己选择了疾病，脱离现实世界、用幻想的本质代替现实性，是他有意识决定的结果。而且，从萨特的方法论出发，就不可能决定，谁是正常的，谁是病态的。每个人的“计划”是独一无二的，并为人本身所体验，而象正常和病态这样的决定，具有纯粹外部的性质<sup>①</sup>。如我们将看到的，后来所谓“反精神病学”的代表们，接受了萨特的这些论点。

如我们已经指出的，萨特在研究波德莱尔、热纳、福楼拜的传记时，应用了自己的存在分析。诚然，在此之前，他已经在许多方面离开了自己原来的观点：40年代末—50年代初萨特的“人道主义存在主义”同《存在与虚无》中所阐述的观点有本质上的区别，而自50年代末起，萨特开始讲自己是

---

① 萨特还在第一部长篇小说《呕吐》中，就把“正常人”的世界与“病人”的世界作了对比，而且它们的特征明显地具有互换位置的倾向。

马克思主义者。可是“存在精神分析”仍然是他的“新马克思主义”理论的组成部分。萨特提出的人类学与马克思主义很少有共同点。不仅是马克思主义者，而且象雷·阿隆这样的马克思主义的敌人，也指出了这一点<sup>①</sup>。

萨特的“存在精神分析”长时间不曾对精神分析理论和实践发生显著的影响。哲学家们和文学家们（从西·德·波伏瓦开始）较频繁地向他求教了。大部分存在精神分析家追随于海德格尔之后；而后者的“存在解析”（Daseinsanalytik）被路·平斯凡格变成了“存在分析”（Daseinsanalyse）。我们将在下一章中谈这种变化。可是在60年代，正是存在精神分析的萨特的变种，开始决定象“反精神病学”这样的运动的基本特征。萨特及那些企图从存在现象学的立场重新认识精神分析的哲学家们的影响是重大的。这里，法国现象学家保·黎科尔的观点最有意思，他企图在自己的诠释学说中把现象学的意识观同黑格尔的《精神现象学》结合起来。不管这种观点所固有的折衷主义（因为黎科尔不是始终成功地把不能结合的东西结合起来），他的诠释学却是

---

① 雷·阿隆《一个仿照别人的神圣家族：关于想象的马克思主义的论文》巴黎1969年法文版。

现象学关于精神分析所提出的问题，特别是潜意识心理问题的“最新发明”<sup>①</sup>。

可是黎科尔的观点对于大多数精神分析家来说是不能接受的，因为在他和其他现象学哲学家那里，精神分析变成了哲学分析的辅助手段。不论是萨特，或是黎科尔，不是放弃精神分析的实践，而是放弃还是胡塞尔所提出的课题——对意识的所有表现给予反思的描述。把现象学的方法当作描述心理现象的唯一方法，不可避免地导致唯我论。现象学家老是与自己的意识打交道，精神分析家则力图治疗别人的意识。这种情况使得纯粹形态的现象学的分析，对于采用精神分析的心理疗法医生和精神病医生来说，成为不能接受的。他们的同行所创建的学说在他们中间获得较大的成功。他们的这些同行根据现象学和存在主义，企图创立能够给精神分析的实践以理论根据的哲学人类学。

<sup>①</sup> 保·黎科尔《解释的冲突：诠释学论文集》巴黎1969年法文版第25—27页。

# ——第 3 章——

## 从精神分析到“存在分析”

---

**要** 确定现象学和存在主义开始渗透到心理学和精神病学的日期，相当复杂，因为与胡塞尔制定作为一门科学学科的现象学的同时，他在这一事业中的先驱者法·布伦坦诺的信徒们——卡·施图姆普夫、亚·普芬德尔等人已经发表了现象学派的专门心理学著作。德国存在主义的主要代表人物之一——卡尔·雅斯贝尔斯已经开始其作为精神病学家的活动，而他的著作《普通精神病理学》（1913）不为无故地被认为是对病人的内心世界作现象学描述的最初尝试。然后出现了尤·明柯夫斯基、威·冯·盖布扎特尔、爱·施特劳斯等一系列其他精神病学家的著作；在这些著作中提出重新审查传统的临床精神病学方法的整套计划。

可是著名的瑞士精神病学家和哲学家路德维希·平斯凡格（1881—1966）的著作，不论对现象学精神病学的形成，还是对精神分析的存在主义改革，都具有决定性意义。由于半个多世纪活动的结果，他创立了哲学和医学人类学，并且它到现在还是存在现象学的心理学和精神病学的基础。平斯凡格指出可以在心理学和临床实践中利用海德格尔的《存在与时间》的中心概念，并且对作为精神分析疗法的哲学基础的“存在分析”，作了最初的表述。他的著作广为人所知，而长达几十年的他的观点进化的阶段，与不仅在哲学、心理学和精神病学中所发生的，而且与西方各国精神生活和精神气氛中所发生的重要变化相应。

路·平斯凡格生于医生的家庭里。他追随于自己的事业和父亲，于1911年成为在克罗依茨林根的著名的比里弗尤疗养院院长，1956年他把该院的管理交给儿子。他在洛桑、海得尔堡和苏黎世受到良好的医学教育，在知名的欧·布莱勒那里当助手，在卡·古·荣格那里学习；1907年他通过荣格与弗洛伊德认识。他与弗洛伊德建立了家庭的友谊关系，但这种关系并没有妨碍学理上的意见分歧。平斯凡格是杰出的精神病学家，是几十个医学院的正式院士和荣誉院士，1956年授予他精神病学家最高

奖——克里庇林奖章。他的成功的职业活动和精神病学的专门著作，无疑地值得医学史家、精神病学家、心理疗法医生的注意。可是平斯凡格同时以哲学家的姿态出现，正是他的哲学观点对于我们来说，成了这里考察的对象。

平斯凡格的目的是为心理科学和精神病学的实践寻找新的根据，克服现代心理学的危机。“病态”和“健康”、“正常”和“不正常”——这些概念的意义，在相当大的程度上，视对于整个人的理解，即视哲学上的看法，而不是专门的科学的处理方法而定。因此，正如平斯凡格著作的研究者之一所说的，应当从他怎样利用和发展他在古典的和现代的哲学学说中所发现的论点，来考察他理解健康和的人和病态的人的尝试史<sup>①</sup>。因此我们也首先来着手研究他对相应的哲学理论的探索，以便随来说明平斯凡格本人所提出的观点。

### 1. 从新康德主义到马·海德格尔的存在本体论

路德维希·平斯凡格是开始把精神分析应用于临床的欧洲最初几个精神病学家之一，尽管当时医

---

<sup>①</sup> 亨·斯比盖尔柏格《心理学和精神病学中的现象学：历史导论》英文版第195页。

学权力机构方面反对他（他的亲叔叔——奥托·平斯凡格是精神分析的最著名的反对者之一）。路·平斯凡格在本世纪初宣传精神分析方面的作用，是相当重大的，1910年他甚至被选举为瑞士精神分析协会的主席。可是当平斯凡格赞同精神分析的基本论旨，并企图说服自己的精神病学家同事们时，他远不是无批判地接受弗洛伊德学说的所有一切论点的。照平斯凡格的说法，精神分析不仅是对先前的精神病学的挑战，而且是当时占统治地位的关于人的哲学观念。他整个一生中所面临的问题，在于使精神分析适应于唯心主义的哲学人类学。

平斯凡格认为精神分析首先是深入到主观意义、病人的信念和价值层次的手段。所以他欢迎弗洛伊德拒绝对心理现象作生理学的解释，可是他认为在弗洛伊德学说中，没有把这种脱离贯彻到底。虽然弗洛伊德把心理过程与高级神经活动生理学脱离开来，但第一，他认为这种脱离是暂时的（随着自然科学的发展它将结束），而第二，把心理过程本身理解为严酷地为本能的欲望所决定和所产生的东西。弗洛伊德的“心理玄学”认为所有一切心理事件都是“原发性的”万能的生物学过程的表现。在他那里，道德、艺术、宗教，是本能（通过投射和升华）的幻想产物。弗洛伊德的简化论当然引起了



所有那些拒绝把人类精神的最高创作看作某种只是本能欲望的派生物的人反对。

同时精神分析的实践甚至在弗洛伊德本人那里也往往不符合于他的“心理玄学”的唯能论和机械论的模型，精神分析的这种实践类似于“理解心理学”的方法。人们认为精神分析家的课题，是要帮助病人重新体验被排挤在潜意识中的意义关系（由于把自己童年的欲望转移给精神分析家），发现对他隐瞒的意义。弗洛伊德的学说本身中自始即包含有“理解”与“解释”之间的矛盾。一方面，精神分析的创始人以19世纪自然科学的精神，用意识之外的原因来解释产生所有一切导致神经机能症的冲突。潜意识被他说成是心理活力的源泉。另一方面，弗洛伊德承认，我们知道的只是生物冲动的心理表现，而生物冲动仍然是不能认识的东西。宣称潜意识正是在对意识发生影响的程度内才是可以认识的。上面提到的保·黎科尔把弗洛伊德学说同先验唯心主义加以比较，是不为无故的，因为精神分析家是“在这个意义上”确定潜意识的现实性的：即它是由译解它的诠释学的行动的总和“组成”的<sup>①</sup>。精神分析的两面性成了用行为主义的精神和用存在

---

<sup>①</sup> 保·黎科尔《解释的冲突：诠释学论文集》法文版第108页。

主义、“理解心理学”的精神解说它的源泉。

可是精神分析后一种解释的可能性并不是马上显现出来的，尤其是弗洛伊德在其活动之初，比在20—30年代更大得多的程度上接近于自然科学的唯物主义。在10—20年代，西方哲学家和心理学家把弗洛伊德学说看作是旨在揭出精神所创造的珍贵品的老底，并与当时制定的“理解心理学”直接对立的学说。“理解心理学”拥护者的主要目的，是批评心理学中的唯物主义，创立完全独立于自然科学的学科。

正是对科学心理学的主观唯心主义批评的这个纲领，决定了平斯凡格科学活动最初二十年的观点。他早在中学时就津津有味地阅读了康德的《纯粹理性批判》，所以新康德主义成了他探索的出发点是不奇怪的。他的最初几篇著作是在保·纳托尔普著作中所提出的那种对心理学的解释的影响下写出来的；而纳托尔普是新康德主义的马堡学派最著名的代表者之一。按照这种解释的说法，与“客观化”的自然科学不同，心理学作为“主观化”的科学即经验所获得的材料的特殊种类的改造出现。可是新康德主义的抽象性、其中缺乏走向具体的个人体验世界的出路，使平斯凡格不满意。但是尽管他脱离了新康德主义，它的一个重要因素却永远留在平斯

凡格那里——力图描述使人的存在本身成为可能的先验结构。

虽然雅斯贝尔斯的《普通心理学》吸引了平斯凡格的注意，并且整个来说在他那里获得了积极的评述，但他对这部著作中所提出的“理解”理论的变种，却持批判的态度；这种“理解”雅斯贝尔斯认为是“移情作用”，即通过“领悟”和“共同感受”得到的理解。平斯凡格指出，大部分心理现象，特别是精神病人的心理，对于移情作用是封闭的<sup>①</sup>。后来平斯凡格屡次着重指出他自己的观点与雅斯贝尔斯的观点的差别，虽然他后来创建的“我——你”关系的学说，许多特征很象雅斯贝尔斯关于“存在交往”的学说。平斯凡格根据新康德主义者狄尔泰、胡塞尔的著作，批判了联想论和机械论。人的活动的完整性、独一无二，创造和目的性，装不进“心理物理学”的框框——平斯凡格的最初几篇论文的基本论调就已如此。是的，他后来不得不承认：如果关于心理现象可以讲的只是完全独一无二的、个人的、不能表达的东西等，那就必须根本放弃心理科学。

---

<sup>①</sup> 路·平斯凡格《心理学中的理解和解释》，载《一般神经病学和精神病学杂志》第127卷1927年版。

某些哲学家正是号召这样。比如说，法国哲学家昂·柏格森可以硬说：科学的心理学不会给我们描绘出人的真正的情景，所以应当在它上面加建直觉哲学，用关于内心世界的绝对知识来补充它。唯心主义哲学家可以以此为满足，可是平斯凡格，除其他以外，是个职业精神病医生，他不能露骨地把哲学知识同合理的科学知识对立起来。

因为被胡塞尔宣称为“严格”科学的现象学，自命为为所有科学的总和奠立基础，它就不能不引起平斯凡格的注意。他起初了解胡塞尔的著作和认识他的信徒们，然后在1923年遇见胡塞尔本人，于是在几年内在自己的著作中支持现象学学说的基本论点。他认为意识的意向性思想是建立能够抓住主观意义世界的心理学的钥匙。确定对象的意向性行动，应当成为心理学的研究对象：这种行动使得世界成为对主体所呈现的那样。可是平斯凡格不能不看到，胡塞尔的先验唯心主义引导到唯我论。对于精神病医生来说，采取这样的理论等于自杀：精神病医生治疗的不是自己本人，而是别人。如果别人不过是我的主观经验的投射，那末对别人内心世界科学认识的任何可能性，都成了问题。

平斯凡格依据德国哲学家马·舍勒（1874—1928）关于“共感”的学说，企图超出唯

我论的界限。照舍勒的说法，我们直接理解别人的精神生活，并且甚至早于我们自己的。舍勒假设存在“内在知觉”，平斯凡格就利用它来建立独立于自然科学的心理学。他写道：“这种心理学的出发点不再是‘被解释’或者‘被移情作用’的身体和身体运动，而不如说是能够直接看到的一定的原始的意识世界”<sup>①</sup>。可是就在这里，平斯凡格也面临着不可克服的问题。他在避免了唯我论之后，却处于对精神病医生来说相当奇怪的处境中：如果别人的目的、意向、情绪是在直接看到中给予每个人的，那末在评价别人的意图和情绪时就不可能有错误。可是不仅精神疗法的实践，而且日常经验都说明完全是另一回事。于是也不得不放弃舍勒的学说，虽然平斯凡格最后的关于“爱的相互存在”学说，无疑地与舍勒的哲学人类学是有联系的。

正如西方存在心理学，特别是平斯凡格著作的研究者之一指出的<sup>②</sup>，他的著作的第一个时期，具

---

① 路·平斯凡格：《普通心理学问题导论》苏黎世 1922 年德文版第 242 页。这本著作中所发挥的观点，在 20 年代受到列·谢·维戈特斯基的批判，认为是主观唯心主义的变种。参见列·谢·维戈特斯基《心理学危机的历史意义》，见他的《文集》莫斯科 1978 年俄文版第 1 卷第 310—311, 319—322 页。

② 乔·艾逊柏格《对弗洛伊德的存在批判：自主性的危机》普林斯顿 1976 年英文版第 87—90 页。

有表现得很明显的保守的性质。与马·舍勒相类似，他认为唯物主义（和精神分析）是“绝对价值”的威胁。在具体的历史背景下，关于道德和宗教价值普遍性和理想性的论点，具有完全确定的意义。在震撼资产阶级社会的第一次世界大战，俄国的社会革命，德国、匈牙利、意大利的革命行动之后，诸如此类的“价值保护”，在某种程度上始终具有保护资产阶级社会社会制度的性质。

平斯凡格为了为心理学理论寻找根据，走过了等于 20 世纪最初三分之一德国唯心主义哲学发展主要流派的道路：他从新康德主义转向现象学，然后继海德格尔之后，把现象学重新理解为关于人的存在的学说，而到头来，则如我们将看到的，创立了自己的哲学人类学的变种。

自从 1927 年出版了海德格尔的著作《存在与时间》，平斯凡格觉得他似乎已为心理学找到了最后的根据，即找到了能够成为他自己的哲学人类学和精神分析改革的基础的那种学说。平斯凡格认为，海德格尔的存在主义根本消除了“解释”与“理解”的相互关系问题。虽然他很熟知海德格尔的晚期著作，并且不止一次地遇见他（海德格尔最后一次访问克罗伊茨林根是在平斯凡格逝世前不久），这位瑞士精神病医生的哲学学说，却完全决定于他对海德

格尔在《存在与时间》中制定的“存在解析”

(Daseinsanalytik)所作的那种解释。他自己的观点称为“存在分析”(Daseinsanalyse)，并且后来成了西欧和美洲许多信徒的行动指南。平斯凡格在30年代开始重新理解精神分析的基本论点，企图用自己的“存在分析”来代替弗洛伊德的“心理玄学”。

## 2. 弗洛伊德主义批判

首先，精神分析作为从本能欲望引伸出宗教和道德的学说，对于平斯凡格来说是不能接受的。平斯凡格回忆自己与弗洛伊德的谈话，后者说：“人类始终知道，人类具有精神，我应当指出，人类也有本能”。可是当平斯凡格被弗洛伊德关于人的精神崇高的话所鼓舞，开始谈到不能把宗教现象归结为任何其他东西时，弗洛伊德简要地回答说：“宗教起源于童年和人类早期的软弱无力和恐惧”——并且微笑着向平斯凡格出示手稿《一个幻想的前途》<sup>①</sup>。

平斯凡格认为“只有理论上和抽象地才能把本能和精神分开来……如果尼采和精神分析表明：本能性，尤其是性欲形式的本能性，超出自己的界限，

---

<sup>①</sup> 路·平斯凡格《弗洛伊德与临床心理学的大宪章》，见《存在于世界：路·平斯凡格文选》伦敦1975年英文版第173页。

达到人类精神崇高的顶峰，那末我们就应当试图证明：精神崇高在超出自己的界限时所达到的那种水平，——是最深厚的‘生命力’的平原。换句话说，我们应当努力表明：在人类生存的那些到现在为止似乎是在生命力和本能生活支配之下的领域里，怎样才能谈到宗教、道德和审美生活”<sup>①</sup>。这里表述了平斯凡格企图在其哲学人类学中解决的那个课题：在人类生存的完整性中描述它，克服弗洛伊德的生物主义。值得指出的是：弗洛伊德对待诸如此类的意图是持否定态度的，他给平斯凡格的信证明了这一点，他在信里称后者为“保守者”。正如约·尼德尔曼指出的，要是弗洛伊德成为平斯凡格的“存在分析”进一步展开的目击者的话，“那末他无疑地就会为这个向‘精神’后退的‘反动’运动，找到更为激烈的词句”<sup>②</sup>。

可是平斯凡格不仅是弗洛伊德的生物主义和泛性论的批判者。精神分析由于与任何其他对人的意识的“解释”态度同样的一些原因，不能使他满意。他写道：在科学理论中，“现象的真实性、它的独一无二和独立性，为假设的力量、欲望和支配它们的

---

① 路·平斯凡格《论意念飘忽》苏黎世1933年德文版第76页。

② 约·尼德尔曼《批评性的导言》，见路·平斯凡格的《存在于世界》第4页。



规律所吞噬”<sup>①</sup>。人类学应当破除所有一切人的专门化的科学观点的束缚，并在人的生存的完整性中来描绘它。弗洛伊德则把人的存在，它的个性的性格归结为假设性的万能规律。但是，平斯凡格指出，如果附带地谈谈个性和个人之间的交往的话，那末比如学者认识真理的意图就成为不可理解的——他不是致力于弗洛伊德意义上的满足。随着个性的客观化、分解为假设性的“本我”、“自我”和“超我”，个性“超出了真正生存的界限，即存在的界限，被在本体论上和人类学上窒息了”<sup>②</sup>。平斯凡格认为人类学不应当盲目地追随于科学之后，而把科学活动本身看作与宗教、道德、艺术并列的存在样态之一；因为宗教、道德、艺术不能互相归结，不能借助于从其他“生存领域”拿来的概念来表现。

根据精神分析就不能建立这样的人类学。在精神分析中，愿望不是被看作主观意义的体现者，而是看作保存在潜意识中的被排挤的童年欲望影响的结果。人不是自己未来的创造者，而是与过去童年时同他在一起的那种东西单义地联系着的，而且他本人并不意识到这一点。行为的动机超出了人的自

---

① 路·平斯凡格《从人类学观点来看弗洛伊德的人观》，见《在世界中的存在》第157页。

② 同上书第172页。

由选择的界限，而行为动机与行为本身之间的联系，弗洛伊德又用物理主义的术语来描述。

平斯凡格否定了对于生理现象因果解释的原则本身，因为照他看来，主观意义和因果性互相排斥。平斯凡格由此作出了一系列对自己的观点来说重要的结论。“客观主义的”观点不会给予神经机能症病人的精神生活以真正的理解。个人的经验不应当归结为科学的概念结构，而以它自己的术语来加以解释。规定主体在世界上的目标、他所实现的“可能性”、一定的情绪的东西，是给予了主体（包括有精神病的人）的。因此，不管世界在某人看来如何奇怪，它始终应当被理解为通过认识所理解的这个人的需要、关心、不安和情绪。在他身上始终有内在的空间和时间、特殊的色彩、对别人的情绪。没有对于所有的人来说都是同样的和在这个意义上“正常的”现实，如传统的精神病学以及继它之后的精神分析所认为的。疯人的世界是理解了的世界，即使不是我们理解的这种世界。这是“他自己的世界”，精神病医生应当理解这个世界。弗洛伊德则把真正的意义、病人现在构想自己世界的东西，归结为他的过去、归结为被排挤到他的潜意识中去的東西。所以平斯凡格也否定弗洛伊德对梦的解释：应当解释正是梦的“明显的”内容——在它后面并没

有隐匿某种隐蔽的、被排挤在潜意识中的内容。睡眠并不是如弗洛伊德所认为的一定是愿望的实行，在其中有和不睡时一样多的积极的类型。

照平斯凡格看来，意义是事物向我们显现和发现本身的方法，是对世界的任何态度的必要的条件。因此对他来说，潜意识的意义，是*contradictio in adjecto*（语词矛盾）。拥护精神分析的人总是强调，弗洛伊德不是简单地发现存在潜意识的心理现象；人们早先就在原则上知道了或者猜测到了它。正统的弗洛伊德主义者之一写道：“现在懂得了，弗洛伊德发现的不是潜意识，而是那种支配我们、我们所不知道的、不自主的、不给我们做、看、想那我们想做、看和想的力量。换句话说，弗洛伊德发现的，是我们心理机关的潜意识部分的动力，而不是潜意识本身”<sup>①</sup>。

平斯凡格没有完全放弃潜意识心理现象的思想，但他否定了上述对它的解释。所有的现象学家都承认没有意识到的心理现象，但是在他们那里谈的实际上是弗洛伊德称之为下意识的东西：某种现象处于意识的焦点中，而其他的東西则形成视野，

---

① 乔·济尔博格《齐格蒙德·弗洛伊德：他对人的心理的探测》  
纽约——伦敦 1951 年英文版第 20 页。

并且成为潜在的被意识的东西。平斯凡格否定潜意识的东西的动力，它与生物学上确定的欲望的联系、它的唯能论的解释。说潜意识是儿童被排挤的欲望的贮存器，并且这要求对“排挤”、“压抑性潜意识”等概念作相应的重新认识。这一点对他来说也是不能接受的。平斯凡格的观点否定了处于意识阈之外的具有理由的意义与个人理解的行动之间的因果联系，以及满足原则是人的行动唯一的具有理由的因素。他写道：“人存在的宗教方式，可用婴儿和野蛮人的恐惧和无助来说明……伦理方式——用强制和投入作用来说明，审美方式——则用由于美的类似物等等的满足来说明”<sup>①</sup>。平斯凡格驳斥说：可是义务观念不能从功利主义的考虑或者禁止推论出来，康德早就指出了这点，良心的问题不能用简单指出父亲形象的投入作用来解决。平斯凡格完全公正地认为：这里弗洛伊德学说用最原始的方式把人类意识的最高表现，归结为不是意识的东西。

但是平斯凡格对精神分析的批评，是从唯心主义和目的论的立场出发的批评。他从关于自由选择、关于计划自己本身存在的存在主义观念出发。过去

---

<sup>①</sup> 路·平斯凡格《从人类学观点来看弗洛伊德的人观》，见《存在于世界》第175页。

对现在的制约性、因果性，他理解为自由存在自我异化的结果；自由存在把自己本身从可能性变为必然性，变为客观世界的对象和部分。这是所有一切存在主义哲学家认为是非真实存在的东西。平斯凡格的批评指向弗洛伊德学说的弱点，因为弗洛伊德形而上学地理解因果性，把它理解为预先决定和把高级的东西归结为低级的东西。可是平斯凡格自己却完全抛弃了因果性。除此之外，应该指出：虽然弗洛伊德关于意识与潜意识相互关系的学说是不能令人满意的，因为他形而上学地把它们互相割裂开来，把潜意识归结为本能的欲望，可是同时在其中提出了潜意识的心理现象问题，以及人的行为和思维的动机中，已意识到的东西与没有意识到的东西的相互关系的变动问题。平斯凡格则实际上把这整个问题都取消了。

平斯凡格对弗洛伊德学说的批评不仅与重新解释精神分析的“心理玄学”有关，而且也与心理学和精神病学的某些现实问题有关。尤其是平斯凡格所处理的，与其说是神经机能症病人，不如说是躁狂性-忧郁性精神病人和精神分裂症病人，这要求解决新的专门的医学问题。可是他的批评的基本倾向，在于否定不仅是弗洛伊德的机械论的公式，而且是科学的心理学本身。

### 3. “存在分析”

平斯凡格认为，随着《存在与时间》的出现，哲学上论证人类学的课题大体上已解决了：应当在“存在解析”的基础上，建立“存在分析”。这将是一般的人类学的理论，它可以作为关于人的科学的全部总和的基础。确实，在平斯凡格那里可以观察到一定的动摇。他在自己的大多数书里和文章里抱这种打算，但在他的关于哲学人类学的主要著作——《人类生存的基本形式与认识》（1942）——中，他企图补充海德格尔的本体论，并同他论战。他在后来的一些著作中实际上没有利用他在这部按篇幅来说庞大的论文中所提出的那些论点，而重新回到海德格尔的解析去。所以我们先来详细谈谈从30年代起贯串于平斯凡格所有著作的那些思想，然后再着手研究《人类存在的基本形式……》的哲学人类学。

海德格尔把人的生存理解为与时间的三维相应的三个样态中统一的“忧虑”。真实的生存首先与未来相联系，与超越自己的界限相联系。如果这种对未来的敞开性消失的话，那末人就把同他一起发生的所有一切事情，都解释为受过去而不是受他自己的计划和目的因果制约的东西。如果与现时相应的

样态起支配作用的话，那末人就“堕落”为 das Man（人们），失去了个性。

平斯凡格大致就是这样理解海德格尔的。人们后来驳斥他说：“这样阅读《存在与时间》是把海德格尔的思想简单化和歪曲了，海德格尔也反对把他的本体论的“存在畴”直接搬到人类学上。

海德格尔的体系中是什么东西吸引平斯凡格的？他发现他的许多病人不再领会周围世界和自己在形成中的生存，没有看到他们可能的性格和构成所有一切在其中都是静止、真实和完成的这种“世界图景”。那海德格尔称之为不真实的东西，在平斯凡格那里成了决定精神失常的特征。精神病——就是高度的不真实，因为自由选择在这里对于人来说发生了最大限度的困难。他生活在强制（强加给的）行动的世界中，某种外部的、异己的可怕力量支配着他的意识。生存的完整性被破坏了，“被抛弃”的样态支配着所有其余一切。平斯凡格认为，根据海德格尔的本体论，精神病学所研究的东西的深刻本质就成为可以理解的了。

他在《海德格尔的存在解析及它对精神病学的意义》这篇文章中写道：“海德格尔以对于作为在世界中的存在的存在的基础结构的这个指示，给了精神病学家手里一把钥匙，他借助于这把钥匙，由于

摆脱了任何科学理论的偏见，能够在其完全内涵的内容上接受和描述他所研究的现象”<sup>①</sup>。海德格尔把人的生存理解为超越，走出自己的界限。照平斯凡格看来，这样一来他也就奠定了精神病学的基础，因为超越可以认为是心理健康的主要特征。

平斯凡格继续说道：海德格尔的本体论，解决了心理学家和精神病学家关于心理生理学问题的旧的争论。有些人认为心理上有病的人不过是机体有病，另一些人则不是把精神错乱归结为生物化学的变化，而是归结为与其他人交际的破坏。平斯凡格写道：这就已表明，“人的本质是什么的问题，对于精神病学来说是何等重要”<sup>②</sup>，因为没有提供对人的完整看法的观点，心理学和精神病学就不可能克服笛卡儿的二元论。

照平斯凡格看来，躯体和精神的划分，在海德格尔的本体论中消除了。在Dasein解析的范围内，人类生存的躯体不是被否定了，而是被认为是“被抛弃”了。这里人在情境上是明确的，合乎实际的，因此受到从外面来的影响。可是这些影响不是决定人的行动的必然规律，它们被人接受不外是选择的

---

① 路·平斯凡格《海德格尔的存在解析及其对精神病学的意义》，见《在世界中的存在》第206页。

② 同上书第209页。



可能性。人所以自由，是因为他碰到唯一的“必然性”——即始终在选择；他是注定了自由的。

平斯凡格主张精神病学应当学习按新的方式，即在整体性中来看人及其生存。他提议用古希腊文术语koinonia〔参与、联合、共同性〕来表示所有一切样态机能上的统一。神经机能症病的症状也就证明这种统一的破坏。他写道，人们一般地可能成为神经机能症病人，这“是存在被抛弃及其可能堕落的标记，简言之，存在的有限性、他的超越的局限性和不自由的标记”<sup>①</sup>。人虽然认识到自己“被抛弃”，却应当选择自己本身。拒绝选择就导致不真实的生存，在极端的场合则导致神经机能症。

当谈到神经机能症和精神病时，平斯凡格认为“我们碰到了作为超越的在世界中的存在的根本的、或者本质的结构和结构联系的变形”<sup>②</sup>。他继续说道：这些变形具有不同的性质。比如说，在患精神病时发现“在世界中的存在”的两种形式：其中一种是发生紊乱的“想入非非”、“跳跃”、“涡漩”，

---

① 路·平斯凡格《海德格尔的存在解析及其对精神病学的意义》，见《在世界中的存在》第218页。

② 路·平斯凡格《思想的存在分析学派》，见《存在：精神病学和心理学中的新方面》，劳·梅、恩·安格尔和亨·爱伦柏尔格编，纽约1958年英文版第194页。

生存好似表面上的，从快意转向忧郁（躁狂性-忧郁性精神病）；在另一种形式中，存在则好象是干瘪了、紧缩了，与限制可能经验的范围同时，发生了它的降世，“还俗”。

平斯凡格写道：人在超越中超出了自己的界限，走向世界。在这个意义上讲，他的意识始终是“关于某物的意识”，并以超越的行动本身来确定世界以及他本身。在这种对待下，“克服整个心理学的命定的缺点，并为人类学清除道路，如果所谓命定的缺点是指世界二分为主体和客体的理论的话”<sup>①</sup>。关于“在世界中的存在”的学说应当使人回到存在于划分为主体和客体之前的现实去。神经机能症和精神病是超越和确定世界及自己本身的特殊的方法。偏离“常态”，意思就是建立新的“常态”。比如，躁狂的“常态”，是对于所有躁狂意识所确定的“世界”来说都是共同的“常态”。精神病人生活在他自己所理解的世界中。

平斯凡格作出结论说：因此精神分析所描述的所有一切神经机能症的现象，就获得了新的尺度：制约神经机能症的不是某些过去的事件、童年的固

---

① 路·平斯凡格《思想的存在分析学课》，见《存在：精神病学和心理学中的新方面》，劳·梅、恩·安格尔和亨·爱伦柏尔格尔编，纽约1958年英文版第193页。

定作用和自居作用。固定作用和自居作用本身是这样发生的：该病人的“在世界中的存在”具有早在童年时形成的特殊的“构成”。因为存在是有限的，某一种生存的样态成为居支配地位的，也就缩小了认识世界的眼界。结果不是发生把所有的样态归结为一种唯一的样态，就是发生人的生存的不同方面之间的尖锐矛盾。Koinonia（联合、共同性）瓦解了。

平斯凡格引证了一系列个性完整性这种破坏的形式（“叶里泽”、“洛尔·福斯”、“尤尔格·曾达”、“爱伦·韦斯特”的病史）。并且每一次他都认为精神病医生的任务不在于“把某个唯一的心理症状在大脑中定位”，而首先在于“询问那在世界中的存在的变化中认识出来的根本的心理失常，定位在哪里和如何定位”<sup>①</sup>。照平斯凡格看来，症状是人的整个存在形式、他的整个生活作风变化的表现。他认为患病的原因在于该存在经验可能的范围自始即狭隘，这导致后来不能认识构成人的生存世界的许多现象。可以说它们停留在活动范围之外，作为潜意识出现，作为没有被认识的东西出现，可是起着作用，引起恐惧、害怕、固执的行动。

---

① 路·平斯凡格《思想的存在分析学派》，见《存在：精神病学和心理学中的新方面》，劳·梅、恩·安格尔和亨·爱伦柏尔格尔编，纽约1958年英文版第213页。

同时也发生人存在的精神尺度脱离肉体的尺度。理想的生存、理想化的世界与个人“被抛弃”的下贱的世界对立起来。平斯凡格以“爱伦·韦斯特”为例表明，社会世界，甚至自己的身体体质（这位女病人不愿意把它看作是自己的）是怎样完全否定的。与它们对立的是完全不能达到的理想，而每次不成功的达到理想状态的尝试，只是加强了否定。拒绝接受自己“被抛弃”在生存的一定的肉体世界和社会世界，提出不能实现的目标，使得“爱伦·韦斯特”得了转变为精神病的神经机能症，并导致自杀。

这样，平斯凡格把神经机能症的症状的原因，归结为某个人的“在世界中的存在”的“构成”的特殊性（某些西方解释者把这种“构成”称之为“先天的存在”）。病人只通过一种存在样态来构成世界，被认为是患病的始因。结果“意义的模型”、“世界的看法”受到限制，别的样态“由于眼界”而开始发生作用，不再被看成存在的可能性。平斯凡格没有回答病人是从哪里拿来正是这样的“在世界中的存在”的“构成”的。很可能所谈的是某种类似于萨特的“原始选择”的东西。是的，个人可以改变这种“意义的模型”，而精神病医生的任务在于帮助病人扩大“眼界”。

不难指出：不管平斯凡格的所有一切保证说他

追随海德格尔，他对《存在与时间》的阅读，许多方面都与这部著作作者的意图分歧。在海德格尔那里没有谈“被抛弃”是人的生理特征的总和，而照平斯凡格看来，个人必须重视它们，因为不接受自己的实际可能造成疾病。精神病医生平斯凡格经常用存在主义的语言讲人的生活，不得不同时强调：不仅可能有、而且实际上就有不变的现实。人的身体的体质是现实的，这是某种预先指定的本质，而选择自己的“决心”不同于实际上那样选择自己，这里很少能改变什么。他常常把不真实的生存解释为拒绝自己的规定性，从规定性逃避到理想化的世界。在这一方面平斯凡格比海德格尔和萨特现实主义得多，可是他本人经常企图逃避这种医生的实践以及常识所规定的立场。因此他不倦地重复这一论点：归根到底是病人选择自己作病人。

平斯凡格的医生实践往往与存在主义的教条发生矛盾。要是平斯凡格没有认识到这个矛盾的话，那末 30 年代末他就得出了这个结论：存在主义哲学所提出的真实生存的样式，没有证明对它提出的希望是正确的。

#### 4. “相互存在”

关于真实生存的问题是所有一切存在主义哲学

家的注意中心。哲学史上有几个时期传来了思想家们激昂的宏论，他们宣称：他们感兴趣的不是宇宙论和认识论，说哲学应当回答那些每天在任何人面前产生的问题——首先是，伦理方面的问题：我应当做什么？我怎样生活？等等。所提出的答案是各种各样的，但是这一事实是不容怀疑的：哲学家们离开本体论和认识论的体系，在自己内心世界中寻找真理，对人类历史上的转折时代来说是具有特征的，因为这时似乎是永恒的社会制度和宗教信仰都崩溃了。恩格斯在指出两个“普遍瓦解”的时代——古代文明和资本主义世界的末日——相似的情况时，说有一些人对于现实世界某种改变绝望，“就去追寻精神上的解放来代替，就去追寻思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境”<sup>①</sup>。

就是离马克思主义很远的西方著作家也不否认，存在主义乃是资产阶级文明的社会、政治和精神危机的反映这一点。正如他们中之一所说的：“存在主义能找到听众和信徒的地方和时候，是工业化的国家深受震撼，要求解决重大的社会问题，而垂死挣扎、走投无路的人们要重新认识自己整个的世界

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第19卷第334页。

观”<sup>①</sup>。但是这种对于先前的哲学体系和人在世界上的地位的重新认识，存在主义者是这样实行的，即把所有一切“重大的社会问题”都归结为个人的体验。社会世界与个人相对立，并被宣称为“不真实的”。人在根本孤独中真实存在——那些把面对上帝、自己的死亡或荒唐无稽的人，当做哲学唯一对象的哲学家，就得出了这样的结论。

“存在的交往”，即“我”与“你”的真正交往，象是存在主义的一种试金石。实际上所有一切属于这一派的哲学家们都作了非凡的努力，目的就是克服对他们来说基本的关于存在独一无二和不能认识的论点。他们提出这个论点来反对“客观化”的科学，因为科学把独特的个人变成了事物中的事物。雅斯贝尔斯写道：“人作为整体是不能客观化的。就他客观化来说，他是对象，可是作为对象他就决不是他本身”<sup>②</sup>。可是提供“客观化”知识的，不仅仅是科学。我们甚至在与最接近的人的日常交往中都没有不再借助于概念来思考，借助于反思把自己与别人区别开来，合理地领会他们所讲的话，试图理解他们行为的动机等等。换句话说，我们差

---

① 《存在主义对抗马克思主义。对于人道主义的相冲突的观点》，乔·诺伐克作的导言，纽约1966年英文版第9页。

② 卡·雅斯贝尔斯《哲学》第1卷柏林1932年德文版第126页。

不多始终从外面来看别人。这就是说，我们单是以自己的这一瞥就把别人变成了客体。萨特完全理解这种把任何人的这一瞥比作对蛇发女怪美杜莎<sup>①</sup>的一瞥。甚至两个人之间的爱，都被他描写成为处于互相关闭着的门后面的意识的永远冲突。

萨特的《存在与虚无》和平斯凡格的《人类存在的基本形式与认识》差不多是在同时，即在第二次世界大战中出版的，这一事实是很有意思的。两位思想家都注意到海德格尔的《存在与时间》中，“别人”这个题目没有详细研究，可是在自己的论文中，他们得出了不同的结论。萨特彻底考虑了“无神论”的存在主义的一切后果，并且得出了关于存在的荒唐无稽和真正的人的关系不可能的不能使人得到安慰的结论。平斯凡格看到了这一类结论的危险，企图修改“存在解析”。

如上面已经指出的，平斯凡格在大部分著作中，不管与医生业务发生矛盾，试图追随海德格尔的体系。这方面正是《人类存在的基本形式与认识》这一著作的例外。平斯凡格就在这里也断言：海德格

---

① 美杜莎在希腊神话中传说她原来是一个美丽的姑娘，头发尤其美丽，但她破坏了雅典娜神庙，因此她的头发被变成了毒蛇，脸可怕得惊人，凡是看它的人都变成了石头。——译者注



尔的解析是任何未来人类学的基础，可是力图依据马·舍勒，尤其是马·布伯的思想补充海德格尔的一套“存在畴”。这些补充是这样一类的，即海德格尔的学说原来是宗教人类学精神的变态。

生存的真实性问题是平斯凡格与海德格尔论战的主要问题。象所有一切存在主义者一样，平斯凡格把从外面决定的人们之间的关系（对世界和对自己本身的“外部关系”）的整个领域，看作是不真实的。所有一切社会关系中本身包含着称之为“扮演角色”的东西：他认为角色关系在社会中决定了个人本质本身。结果人在同周围的实物世界（Umwelt）、同其他人（Mitwelt）、和自己本身（Eigenwelt）的所有一切关系中，乃是被决定的某种东西。事物、人们、自己个人都在各个局部的方面和品质的术语中被规定，完整性就丧失了。

平斯凡格把人生活的世界同海德格尔的“忧虑”的世界等同起来。在“忧虑”中任何实践的或理论的活动预先有自始就受限制的观点：其他人同“顺便的”和“现有的”事物处在一个行列中。而且人也理解自己本身。这种不真实性的克服，海德格尔解释为把存在从外部世界根本划分出来。可是因此而是否克服了不真实性呢？平斯凡格对这个问题是用并不模棱两可的“不”字回答的。即令“英

勇自由”的个人选择自己本身，可是须知选择是在“忧虑”的同一个世界中实行的。海德格尔提出“完全”理解这个“被抛弃”和有限的世界，认为在这个世界中有可能自己选择。可是这种在“忧虑”中的选择，意思只是更换社会角色的自由。人仍然注定了把整个一生都去扮演社会角色，他面对着虚无。

平斯凡格用难译的说法（这在他的书里很不少：“das Nehmen—bei—Etwas”，大约可以翻译为“接受某种东西”，指经常把人与之打交道的所有东西物化），来表示人在“忧虑”中的生存。平斯凡格描写了一系列这种对世界和对别人失去个性的、操纵的态度。在这里所有一切人都被归结为工具性的利用，所有一切人都为控制和利用的目的服务，以数量的形式出现。“某个人在他所接受的某些东西总额后面完全消失；他完全客观化了，就是说被组成了，好象用挟子和把柄组成的计算机动力系统一样。主体的一端，即‘谁’被遗忘了，或者自我客观化了。我们没有看到这是我们自己，抓住了别人，把他当成了工具”<sup>①</sup>。

在平斯凡格那里缺少产生剥削、操纵等诸如此

---

<sup>①</sup> 路·平斯凡格《人类存在的基本形式与认识》苏黎世1942年德文版第318—319页。

类的人际关系具体社会条件特征的说明。他著作中对资产阶级社会的批判，是人的永恒“命运”的描写，是人们之间的任何社会和经济联系的特征说明。

“互相接受某种东西和允许成为被接受的东西构成了整个社会人的生活；这里没有任何历史时代的限制，任何私人或公众的、经济或政治生活形式的限制，社会阶级的限制”<sup>①</sup>。人类的生存始终是这样的。而且平斯凡格认为，社会角色不确定、没有外部力量的决定，就不可能有有秩序的社会生活形式。那时我们不仅不能合理地理解，并且不能确切地理解别人。因此从他的观点看来，“接受某种东西”具有人类学的意义，而不是社会历史的意义。人们在“推理性”的世界中有必要应当为彼此理解，为形势和角色所决定。人在“推理性”的世界中始终处于道路上，把注意力集中到未来，提出目标和解决课题。这是在“忧虑”中从过去走向未来连续不断运动的过程。

当然，平斯凡格相当随便地解释海德格尔，在后者那里对“忧虑”有不同的理解。不如说平斯凡格关于“忧虑”或者“接受某种东西”所谈的，相当于海德格尔的不定人称的 *das Man* [人们]。平斯

---

<sup>①</sup> 路·平斯凡格《人类存在的基本形式与认识》苏黎世1942年德文版第335页。

凡格对此“存在畴”给予社会学的解释,但同时断定,这谈的是生存的先天结构。社会生活是惨无人道的,可是它是必要的,并且虽然也是不真实的,可是是人类生存的包罗万象的方面。用歌德的话来说,“社会无论怎么可怕,可是没有人们人是不可思议的”。

存在的二分法“真实”——“不真实”的社会学的“读法”,在写成《人类存在的基本形式与认识》前,已不是新的。卡·雅斯贝尔斯和奥尔特迦-伊-葛赛特已经发表了关于“大众社会”的控诉性的结论,前者和后者在控诉性的结论里都强调,“我”与“你”之间的真正理解的关系,是与失去个性的社会关系相对立的。诚然,这两位思想家,特别是奥尔特迦-伊-葛赛特都有杰出人物统治论思想,这是平斯凡格所没有的。

平斯凡格也把“存在交往”当做存在的样态,而后者是与“忧虑”对立的。按照他的解释,在这种存在样态中克服了人的有限性和局部性,不断地从一个目标寻找另一个目标。这是消失了时间和运动的一种状态。在这种状态中,人发生相互关系的不是现实的某种个别方面,而是存在的总体。平斯凡格称这种样态为“互相存在”,“我”和“你”在“我们”中的热爱关系。他在这里使用了名词化的“我们”(die Wirheit),用以表示在划分为“我”

和“你”之前的生存，在其中空间和时间是另一种构成。

例如，在空间中，人的“忧虑”同所有一切人作为力量和障碍、得和失、权力和服从的总和发生相互关系。在“忧虑”中互相对立是不可避免的，可是缺少“热爱的互相存在”：“爱与权力或暴力互相排斥”<sup>①</sup>。如果在“忧虑”中存在跑到未来，并且归根到底是“走向死亡的存在”，那末在爱中，时间性溶化在永恒性中：“爱应当不是从存在的有限性，而是从无限性来解释”<sup>②</sup>。

“我”和“你”不是互相构成为“共同存在”或者“共同此在”的两个海德格尔的 Dasein（此在）。平斯凡格正确地指出：如果遵循海德格尔的存在解析，诸如此类的相互关系也是不可能的。如果两个存在自始就是互相分开的，那它们后来就不能结合。因此平斯凡格假定“我们”对“我”和“你”的关系上的第一性，而“我”和“你”是由于先于它们的“爱的互相存在”分离的结果而产生的。

平斯凡格就借助于先天的“存在畴”来描写人类生存方法来说，仍然是海德格尔主义者。可是他

---

① 路·平斯凡格《人类存在的基本形式与认识》，德文版第 25 页。

② 同上书第 55 页。

本人没有注意，他超出了现象学方法的界限，因为类似于第一性的名词化的“我们”这种形而上学的本质代替了现象。因为“推论性”世界的语言不能表现超时间和超空间的爱的世界，爱得到的是神学精神的定义。一谈到“爱的相互存在的诞生地”是什么，就暴露出与神秘主义的解释惊人的类似。

虽然平斯凡格经常讲：他的哲学人类学是世俗的，而不是宗教的，他的关于爱的学说的主要来源不难确定。这是基督教的关于仁慈的爱的学说，没有仁慈的爱，人类的生存就失去了统一性和真实性。在平斯凡格那里，没有爱的人是“叮咛作声的铜和有声音的镜子”，只是这一点是用存在解析的语言讲的。他在谈到爱时，指的是那早先称为存在的“宗教样态”的东西，这种样态不能归结为存在的科学和审美样态。基督教人类学的传统概念，被他翻译成按其技巧性来说是惊人的“存在畴”的语言。而凡是平斯凡格用人的（想补充说：而不是海德格尔的）语言写的地方，他只是简单地解释西欧关于爱情的艺术作品的优秀著作。他的书差不多三分之一部这样做的。

平斯凡格具有很好的审美力，他所选出来的段落，可以搞成由这位很好地理解诗的心理学家评注的选本。可是凡是他开始用先天的结构来建设“存

在解析”大厦的地方，读本就成为了不合要求的作业，而且不仅仅是因为在个别几页上的新词大约多于通常的语词。平斯凡格所作的对于作为“我”与“你”之间基本关系的爱的分析，带有极度形式主义的性质。这方面尤其大有意思的是露骨的宗教思想家的著作，比如，迦·马赛尔、米·德·乌纳木诺或者马·布伯的著作。在他们那里可以找到对于两个人之间关系的极有内容的描写。并且一谈到人对上帝的关系时，就揭开了深刻体验、怀疑的世界及与阻止陷入宗教中去的自己理智斗争的世界。在平斯凡格那里没有类似的东西，确切些说，有参看文艺书和哲学书的介绍，这些书把他所描写的那些纯粹的先天形式具体化了。只有“忧虑”世界有有内容的描写，可是这里平斯凡格是追随海德格尔的。

虽然平斯凡格对海德格尔的解释不完全确切，它却正确地反映了他的学说的某些重要方面，而且这种解释在30—40年代对许多人来说并不是陌生的，尤其是萨特。当平斯凡格遵循《存在与时间》时，他是非常接近萨特的。平斯凡格的“存在分析”的许多特征类似于萨特的“存在精神分析”：前者和后者对古典精神分析的批判都是以接近的立场来进行的，这两位作者都是现象学家，两者都对迦·巴什拉尔等的“事物的精神分析”评价很高。而他

们之间主要的相似处在于：两者都企图使海德格尔的本体论适应于“实体”的范围，以便从而为人类学奠定基础。约·尼德尔曼写道：“平斯凡格从海德格尔的基本概念出发，以比他自己愿意承认的更大的程度向萨特的方向推进”<sup>①</sup>。谈到“存在分析”和“存在精神分析”时，相似处确实是很大的。可是平斯凡格不如说是向与萨特相反的方向推进。

平斯凡格在《人类生存的基本形式与认识》中有意识地把自己的学说，同海德格尔的存在主义-虚无主义（因此也是“无神论的”）论点对立起来。海德格尔的这些论点后来在萨特那里得到进一步的发展。他认为“爱的相互存在”克服了《存在与时间》的虚无主义倾向，包括关于“决心”行动、关于世代和民族的“命运”的花言巧语，后来这种花言巧语从哲学著作的篇幅，搬到海德格尔在国社党时的大学校长讲话中<sup>②</sup>。爱与“忧虑”、“走向死亡的存在”、跑到“虚无”的世界，对立了起来。爱与忧虑成了共

---

① 约·尼德尔曼为平斯凡格的《在世界中的存在》一书所写的批判导论，见该书第128页。

② 平斯凡格甚至机智地暗示：《存在与时间》的思想，与尼采的《权力的意志》以及纳粹的英雄的蛊惑宣传，是意气相投的。我们要注意到：这本书是在40年代初期写的，而把《权力的意志》与“爱”对立起来，具有特殊意义。



存的、不能互相归结的生存样态。

萨特也不议论“命运”，可是如果平斯凡格是力图用全力肯定“爱的相互存在”的话，那末这位法国的存在主义者用全力揭露的正是人们之间关系的诸如此类的理解，把它看作“愚蠢的信念”、自我欺骗。还有其他的差别。如果萨特规定自由是否定的能力，而把任何与自己本身的认同看作是“愚蠢的信念”的话，那末对于平斯凡格来说，这是心理学上的必要，因为丧失与自己本身的协调，被他看作是神经机能症失常的证明。有趣的是，平斯凡格所引证的有些临床病例，许多特征类似于萨特的早期长篇小说《呕心》的主人公安图·罗坎丹的内心世界的描写。照平斯凡格看来，带有转变为精神病的沉重的神经机能症的人，正是应该这样体验世界。而且，从平斯凡格的观点看来，萨特的存在与虚无、“自在的存在”与“自为的存在”的分离，是后来导致精神病的“意义模型”和“先天存在”中的那些自始就有的紊乱之一。在某种意义上，萨特的《存在与虚无》可以给平斯凡格作出现象学的世界描写之用，就象他给精神病人所作的那样。

平斯凡格懂得：存在主义的个人主义在海德格尔研究哲学的最初阶段，后来在萨特的著作《存在与虚无》中所具有的那种形式，在理论上和实践上

是站不住脚的。平斯凡格提出人际交往的问题，并且试图表明不可能在个人与其他人隔绝和孤立的状态中来解释个人。正如他公正地指出的，个人主义的自我肯定，导致人丧失任何内在的内容，造成空虚、“虚无”，而这归根到底也可能导致心理上的疾病。他把爱、“我”和“你”在“我们”中的真实的相互关系，同“反抗”对立起来；真实的存在不仅以选择行动中的自我肯定为前提，而且以人的“局部存在”同“存在的基础”确定相互关系为前提。

确实，只有通过对他人的认识才能认识自己本身。马克思的名言：人来到世间不象费希特派的哲学家那样，而是“起初是以别人来反映自己的”<sup>①</sup>。已经以一个人对另一个人的看法来看物化的萨特，在某种程度上反映“人类生存的条件”，但只是不是一般地，而是在一定的时间和一定的社会中。可是在这里，他在批判资本主义社会所固有的相互疏远时，离真理也很远。没有别的人、没有别的人的意识，这个个人的意识也将丧失掉，还不讲人们的社会存在在个人的意识完全隔绝和闭关自守时是不可能的。米·米·巴赫京写道：“我只有在为别人，通过别人和借助于别人暴露自己时，我才意识到自

---

① 《马克思恩格斯全集》第23卷第67页。

己，并成为自己本身。构成自我意识的最重要的行动，是由对别人的意识（对“你”）的关系决定的……为自己而存在——意思就是为别人和通过别人而存在。在人那里没有内心的主权领域，他整个地始终处于边界线上，他向内看自己时，他是在别人的眼睛中或者用别人的眼睛来看的”<sup>①</sup>。

在平斯凡格那里，除了与基督教的上帝很少差别的“存在的基础”以外，没有别的人际关系的保证。而因为关于它，也和关于“爱的相互存在”一样，用世界的语言不能说什么（在世界中是“一切人反对一切人的战争”占统治地位），所以在平斯凡格面前提出了不能解决的问题。不能说人在世界上行动的真正标准是怎样的，因为在“两重性的爱的相互存在样态”中，人不是处在世界上，而是在“世界的彼岸”。而且他不是转向行动，即选择。须知它们始终是有限的，而人则象处于“忧虑”中的生物那样选择和行动。因此，人的个性分裂为生活于完全不同的世界的两部分。

平斯凡格认为在少数被爱的人之间可以形成真正的“我”与“你”的关系，虽然不清楚这种关系来自何种自始即有的“我们”。人在社会世界始终作

<sup>①</sup> 《1976年来龙去脉》莫斯科1977年俄文版第300页。

为个人主义者出现，他扮演角色，操纵别人，并且在任何社会制度下都为自己的利益而剥削别人。需要爱自己亲近的人，而远亲也可以剥削——从平斯凡格的议论可以得出诸如此类的结论。剥削和个人主义的相互对立的关系，在他那里是完全不可避免的东西——否则就将不能确切遵守社会角色和保持社会稳定。

因此，平斯凡格根本不谈社会制度的缺点，而反对社会不公平的抗议，经常描写成为某种心理上的变态，这是不奇怪的。可是凡是反对事物现存秩序的人，决不能同意这一点：如果人是“被抛弃”在一定的社会条件中的话，那他就应当简单地把它们作为对“忧虑”世界不可避免的情景来接受。平斯凡格在这里露出了为现存社会秩序最露骨的辩护：抗议却类似于疯狂，“忧虑”世界什么都不需要改变。

可是诸如此类的学说不仅在社会政治方面是保守的，而且在理论上也是站不住脚的。人们的社会存在说成是互相孤立的、只是利己主义的利益联系起来的孤单的个人的共处。很明显，这样描写社会世界，是把现代资产阶级社会的某些特征，极其简单地搬到整个人们的社会历史存在上去。被平斯凡格郑重其事地名之为“爱的相互存在”的人际交往

的起源、实质及与社会世界的联系，仍然是完全不可理解的。显然，谈的是对上帝的爱，但那时这已经不完全是人际的交往了。而且在平斯凡格那里，个人分裂为两个互相完全没有联系的样态，并且说对它无须任何完整的对待，虽然这位瑞士精神病医生向自己的人类学提出的正是这个课题。

平斯凡格的人类学对德国哲学和文学批评发生了某些影响，后来对西班牙哲学家保·拉茵-恩特拉尔戈的观点发生了某些影响，对于心理学和精神病学却是不大合适的。实质上平斯凡格不能使它适合于描写他所引证的临床病例。这也是不奇怪的：以鼓吹基督教的爱来治疗心理失常是不可能的。而且，在他试图表明缺少“爱的相互存在”导致精神病的地方，听起来不是太令人信服的。

相反地，平斯凡格在描写具体的临床病例时，提出了一系列有意思的问题：因为这里现象学的方法“起作用了”。他的病史的主要题目是人对于达不到的理想（对于这种理想他感到自己是微不足道的）的狂热的不顾一切的渴望。这种人的世界充满了自我责备，他蔑视自己，并且感到别人蔑视自己。平斯凡格描写形成这一类理想的动力，是个人试图成为与他实际上不同的人，同时又仍然是自己本身。照他的说法，理想的作用“在于造成隐匿存在惊

恐”<sup>①</sup>。虽然他使用了存在主义的术语，他描写的是人们的真实的内心冲突，而不是某些形而上学的本质的冲突。在病人那里的“不成为自己”的渴望，表现为抛弃遗传性、家庭环境、社会地位所安排的那些自己生存的条件。这些条件他们感受到是某种威胁他们的独立、限制他们个性的东西。反之，“成为自己”对他们来说意思是适合他们自己所选择的理想。

比如，“爱伦·韦斯特”拼命地想成为为人类解放而斗争的苗条、“轻盈的”人，虽然她天生肥胖，并且属于资产阶级。“尤尔格·曾特”徒劳无益地努力提高自己的社会地位，避免“无产阶级化”等等。诸如此类的理想对他们来说具有绝对价值，而自己的生存则被他们看作是完全微不足道的。他们看作绝对的理想在现存的情况下是不能达到的，这对于他们之中的每一个人都是悲剧。平斯凡格解释说：冲突的所以尖锐化，是因为病人同理想完全对立的自居作用，认为自己体现它的否定。结果就产生萦绕不去的愿望，这种愿望阻碍达到理想状态的任何尝试。

---

<sup>①</sup> 路·平斯凡格《精神分裂症》普福林根 1957 年德文版第 282 页。

平斯凡格把大部分症状解释为在这个封闭的圈子中旋转：达到自己的想象所造成的绝对的努力遭受到失败，这更加加强了自己微不足道的感觉，以及走出这种状况的愿望——这样一次又一次。由于所有这些振奋的不成功，他们根本拒绝了自己决定自己的生活，并把自己完全交给别人去支配。经历了别人对自己的“我”的威胁，并且又没有看到他们自己是其原因，这类病人到头来就屈服了，丧失了自己的“我”，并逃避到精神病中去了。这是自我在世界上的丧失、“还俗”（die Verweltlichung）。精神病的世界是完全不真实的，可是精神病是人本身选择的结果。

原则上，这些病史就是不吸收《存在与时间》的庞大的概念资料和并不更方便的《人类生存的基本形式与认识》的概念，也可以描写。平斯凡格所作的具体分析，在这方面是有意思的，即他出色地表明资产阶级的个人主义的站不住脚。正如平斯凡格所表明的：肯定自己“独一无二”和否定周围世界（不管是无政府主义的还是浪漫主义的），也可能以心理疾病告终。虚无主义地否定世界，个人并不是奋起、不是提高，而是毁灭自己。

平斯凡格认为，他作为心理学家和精神病医生，有根据否定个人主义，因为它导致内心空虚，导致

“虚无”，丧失实体性，这就成了一系列心理疾病的原因。从他的观点看来，真实的存在，要求人努力不否定世界，而把自己的局部的生存同“存在的基础”相关联。可是当谈的是人们在社会中的现实生活时，他不能讲这种基础是怎样的。这不是对别人的爱，因为人在“两重性的爱的相互存在样态”中，处于“世界的彼岸”，在无时间和超空间的领域，正如乔·艾逊柏格指出的，那里“所有一切都已实现了，完全不需要做什么”<sup>①</sup>。可是正是为了找到能够决定我们如何在我们生存的现实条件中行动的标准，平斯凡格就提出了找出自己与存在的联系，同它“进入”交流。因为他没有较详细地写出这种“进入”，所以很难说，他指的是宗教信仰还是比如说某种类似于柏格森的直观的东西。

在《人类生存的基本形式与认识》出版以后过了几年，平斯凡格在《亨利克·易卜生及艺术中的自我实现问题》(1949)一书中回到“存在的原则”上。而在这里出于意外地发现，平斯凡格抛弃了他在《人类生存的基本形式……》中所说的反对个人主义的一切东西，因为他在这里宣称“自我实现”是存在

---

<sup>①</sup> 乔·艾逊柏格《对弗洛伊德的存在批判：自主性的危机》英文版第277页。



真实性的范例。艺术家能够同生活经验一起改变和成长，经受得住自己的一个计划的破产，能够转入另一个计划。照平斯凡格的说法，这也就是精神健康的常态：形成、自我发展、自我实现的不中断性。在这条道路上的停留可能导致某种“既成事物”、已达到的状态的“僵化”和绝对化。

所以，在上述这本书里，象普罗特斯神<sup>①</sup>那样不断改变自己形状的艺术家，是心理上健康的人的形象。在这里处于浪漫派作家、尼采（某种程度上赫·黑赛<sup>②</sup>的《草原狼》）影响下的平斯凡格那里，没有固定的绝对的东西、任何最后目标的个人的状态，都是理想的。当然，谁都不会争论，在艺术家的自由创作中，表现出了最高的人的能力。但是艺术家（任何职业或使命的人也一样）的生活不能作为心理健康的标准，尤其是平斯凡格所解释的标准。在他那里，艺术家的存在已经太象索·基尔凯郭尔式的“生存的审美阶段”。老是改变理想、意识到它们的相对性，轻率地从一种理想转变到另一种理想，

---

① 普罗特斯神——在希腊神话中是海神尼普顿的牧人，一个老人，又是预言者，以能随意变成各种形状著称。——译者注

② 赫尔曼·黑赛（Hermann Hesse, 1877—1962）——瑞士作家、诗人，有新浪漫主义倾向。《草原狼》（Der Steppenwolf）（1927）是其小说。——译者注

不如说是生活的肤浅。关于大多数文学和艺术大师不如说同平斯凡格断言的相反。他们整个一生都努力达到真和美的理想世界，大约会把平斯凡格的对自己生活的描写，当做更适用于生活浪漫的名士派生活的讽刺画。

可是主要之点甚至不在此。平斯凡格出乎意外地回到最极端形式的个人主义上来。病态和健康重新被他放在依赖于人所作出的选择真实还是不真实之上。个人自己选择自己作为“病人”的生活，他的内心世界的一切事件都与这种选择联系着。疾病被解释为一个拒绝自由计划自己未来的人的状态。

谈到平斯凡格的学说时，值得注意的是：他的临床叙述中，明显地暴露出对疾病的传统医学的叙述，同他的现象学的叙述之间的矛盾。它们互相完全分离，而且在某些场合平斯凡格完全没有理由地偏重现象学。比如，在分析“爱伦·韦斯特”的病例时，他只是简略地指出：她的一系列的亲属都自杀、发疯了，长期呆在精神病诊疗所里。平斯凡格企图用病人的某种选择来说明一切，甚至关于家庭环境对她的影响实际上什么都没有讲。他揭露了父母与子女之间关系的弗洛伊德的粗浅解释。可是弗洛伊德虽然是在不合适的形式中，却企图表现对于精神病学重要的因素。而在平斯凡格那里一切都归

结为自始即有的不足，“模型”的狭隘，就是说给予人的“经验眼界”的先天的存在结构。关于这种“狭隘性”（先天性、人际交往的影响、不正确的教育等等）的原因问题，仍然没有回答。

可是如果试图理解平斯凡格在其病史中所描写的是什么的话，那末就会发现：他的病人的内心冲突，首先不是与自由选择的行为有关，而是与他们生长在不良的社会环境中有关（加重的遗传性因素在许多病例中也起了作用）。而且他们把自己同这种环境，同其代表者（自父母开始）认作同一，同时又对这种环境持极端否定的评价。他们力图达到某种超出了他们环境的价值范围的包罗万象式的理想，可是这些理想本身带有同样的社会环境的烙印。他们是受局限的、狭隘的，类似于“尤尔格·曾特”力图不惜一切代价避免“无产阶级化”，看上去象“上流社会”的代表。自我评价低下是这类病人的特点：他们把自己同自己持否定评价的东西认作同一，并且由于这种评价同自己周围的人们丧失了正常的关系。他们徒劳无益地企图改变自己的社会地位（更不用讲生理方面）<sup>①</sup>，这导致神经症的毛病。

---

<sup>①</sup> 比如，“爱伦·韦斯特”不仅是为多余的体重而发窘。如平斯凡格又一次简略地描写的，她到十七岁时，以男性的代表自

平斯凡格描写自己病人的这种情况，忽视了社会心理因素；在他那里缺乏真正发生精神病的比如说家庭或社会情况中的因素，与没有这些因素的差别。在他那里整个现实溶合成为某种按海德格尔式描写的“被抛弃”的世界。因为心理疾病不同于“不真实性”，不能用自己在选择中的计划来消除，所以平斯凡格就得出结论：自然和社会的决定因素根本不能改变，人应当接受自己的事实，即“被抛弃”本身。疾病的原因被解释为试图超出自己现在存在范围的后果。由此可见，没有精神病的威胁就根本不可能试图改变什么东西。

在总结时，可以说，平斯凡格创立关于人的完整学说的多年的尝试，仍然没有成功。他的哲学人类学是内部矛盾的，包含着互相排斥的论断。主要矛盾是：平斯凡格在其整个活动期间，试图“保卫”心理学避免唯物主义，推翻对心理现象作因果解释的合理性，而同时又想论证心理学和精神病学正是关于人的科学。结果，经验性的观察、临床材料，经常与他所提出的哲学体系发生矛盾。平斯凡格不注意人们的实际活动、他们同自然及别人的物质-感觉

---

居，后来已在门诊所时查明：她作为女子，生理上发育不足。不能用“不准确的选择”或者不真实的先天存在“眼界广度”，来解释这种对病人来说是戏剧性的情景。

联系，而企图通过把物质世界（包括人的躯体在内）溶化在确定它的意识行动中，来克服笛卡儿的二元论。可是唯我论不能成为心理学的基础。在平斯凡格那里，人际关系有时作为“被抛弃”的世界、作为某种在“忧虑”世界素来不真实的东西出现，有时则成为难于合理地描写的“我”与“你”的爱的关系，任何社会的、心理学的或生物学的定义对它都不合适；这是秘密的秘密，对此只能指出。

一个法国研究者证明<sup>①</sup>：平斯凡格在晚年根本放弃了哲学体系，转向纯粹精神病学活动，把他所研制出来的“存在分析”的整个概念资料都丢在一边。赫·斯皮格尔柏格对平斯凡格最后十年的作品作出类似的评价，他指出：平斯凡格从“存在分析”回到了现象学，而且是后期胡塞尔的构成的或形成过程的现象学。但是即使平斯凡格能够研制成功自己学说的这个变种，他也不能达到自己的目的——说明“模型”是怎样确定的，即导致健康或疾病的“先天存在”是如何确定的。胡塞尔的现象学对于确定健康和疾病的标准及探溯致病的原因，是完全不合适的。

---

<sup>①</sup> 亚·塔图香《存在现象学及潜意识：精神病学的观点》，见《潜意识：本质、机能、研究方法》第比利斯 1978 年俄文版第 2 卷第 325—327 页。

现象学的描写是心理学或精神病学研究的重要的（虽然远不是唯一的，如在平斯凡格那里常常如此的）阶段。因此平斯凡格的某些著作不为无故地被认为是经典。但对范围广泛的西方哲学家、心理学家和精神病学家发生影响的，不是他的临床精神病学的著作，甚至不是某些病史的现象学的描写。平斯凡格——“存在分析”的创立者、精神分析的改革者和海德格尔的信徒，挡住了职业精神病医生的平斯凡格。这在那些企图于精神治疗实践中应用“存在分析”的精神分析家的例子上，可以看得特别清楚。另一方面，现象学精神病学（平斯凡格也在创始者之列）的发展，导致“反精神病学”的出现。无论是前者或后者，海德格尔和平斯凡格哲学体系的主观主义和非理性主义，都达到了极点。

## ——第 4 章——

### 存在主义、“人道主义心理学”、 “反精神病学”

---

**如**果在西欧大陆各国，现象学和存在主义早在本世纪前半叶就对历史学、社会学和心理学研究发生了重大的影响，那末在英国和美国到 50 年代末居支配地位的，是唯科学主义的学说，特别是在心理学和社会学中，美国的学术界中，行为主义和新实证主义甚至挤掉了实用主义；医学心理学和文化人类学在精神分析的轨道上发展，在社会学和社会心理学中，占优势的是结构机能的分析。

存在心理学和存在心理分析在美国的传播，与 60 年代现象学和存在主义对哲学和社会学研究所发生的那些影响有密切联系。当时现象学在美国各大学里被积极地吸收，现象学社会学及与它有联系的“人种方法论”成了资产阶级社会学思想的主要

流派之一<sup>①</sup>。社会科学中行为主义和结构机能分析的危机，促进了各种反唯科学主义的学说的传播。当时心理学中产生了称之为“人道主义心理学”的流派。

它在 20 年的时间内，以克服了自己先驱者缺点的“第三思潮”的权利，联合了许多批评行为主义和正统精神分析的人。他们的个别批评之声到 60 年代初汇合为联合一致的合唱团。1962 年成立了“美国人道主义心理学协会”（1969 年起为“人道主义心理学协会”）。除了当时已知名的阿·马斯洛和卡·罗杰斯以外，加入协会的有一系列心理学和精神分析学派的代表，确定了给该派下了下列定义的宣言：“人道主义心理学可以定义为心理学的第三支派（两个已存在的支派是精神分析和行为主义），它本身首先着手研究人的以下这些能力，这些能力无论在实证主义或行为主义的理论中，还是在古典的精神分析理论中都缺少或者没有有系统的理论：即爱情、创作、自私、生长、机体、满足基本需要、充分自我实现、高度价值、存在、形成、自生性、游戏、幽默、情绪激昂、自然性、温暖、超越自我。

---

<sup>①</sup> 参见《现代资产阶级理论社会学批判》莫斯科 1977 年俄文版第 4 章。



客观性、自主性、责任心、意义、诚实、超越的经验、心理健康及与其接近的概念”<sup>①</sup>。

很遗憾，西方哲学和心理学思想的这一流派，苏联批判书籍中差不多没有考察过<sup>②</sup>。

那末，“人道主义心理学”提出什么东西来代替实证主义、行为主义和精神分析呢？要回答这个问题，不是必须转向马斯洛或者罗杰斯的著作，他们首先是心理学专家，而是必须转向罗洛·梅的著作。在“人道主义心理学”的其他代表那里，哲学议论好象是处于次要的地位，在罗·梅那里它们则占优势地位；他认为最近三十年来他的课题是在存在主义的基础上改造精神分析和整个心理学。

## 1. 罗·梅的存在心理学

在美国的文献中常常遇到一种意见，认为正是1958年《存在》一书——欧洲（基本上是瑞士和德

---

① 《普通心理学手册》，本杰明·布·华尔曼编，新泽西1973年英文版第819页。

② 两个方面是例外——这一流派的政治-意识形态职能在谢·康·罗钦的著作《作为意识形态和政治的西方心理学》（莫斯科1980年俄文版）中分析了；“人道主义心理学家”，尤其是卡·罗杰斯所提出的集团治疗形式，在列·亚·彼得罗夫斯卡娅的《社会心理学教练的理论和方法论问题》（莫斯科1982年俄文版）一书中考察了。

国)的现象学精神病学和“存在分析”的代表者的著作选集<sup>①</sup>(梅为此书写了长篇大论的理论导言)出版之后,开始了存在心理学和心理治疗在美国迅速传播。照赫·斯比格尔伯格的评价,梅是“为对现象学心理学采取新的态度准备气候的美国存在现象学最有影响的代表”<sup>②</sup>。

罗·梅(生于1909年)的观点是在一系列精神传统的影响下形成的。30年代长期留在欧洲(他在那里研究阿德勒的“个人心理学”)之后,梅回到祖国,读完了神学系。这时他认识了从德国来侨居的新教神学家保·狄列希,他与后者建立了最友好的关系,并在后者的影响下,转向存在主义哲学家的著作<sup>③</sup>。某种程度上也可以说反影响,因为狄列希不只一次地说:他的著作《有勇气》是为回答梅的《忧虑的意义》一书而写的。40年代梅在纽约的“精神病学、精神分析和心理学研究所”工作,这是美国新弗洛伊德主义的主要中心。因此,虽然他

---

① 《存在:精神病学和心理学中的新方面》,罗·梅、恩·安格尔和亨·爱伦伯格编,纽约基本书店1958年英文版。

② 赫·斯比格尔伯格《心理学和精神病学中的现象学》伊万斯顿1972年英文版第158页。

③ 梅是有趣的狄列希的《个人肖像》的作者,这本书里有关于狄列希在美国的生活、关于美国听众接受他的思想等等的材料(罗·梅《保罗斯:友谊的回忆》纽约1973年英文版)。

后来为自己的心理治疗观点莫立了存在-现象学的基础，格·斯·萨利凡和爱·弗罗姆的许多论点以稍加改变的说法加入他的存在心理学里。

梅的学说的最具特色的特征，是力图使经过改革的弗洛伊德的精神分析与基尔凯郭尔的思想兼容并蓄，而基尔凯郭尔是要在“本体论上”来阅读的，就是说要通过海德格尔的《存在与时间》、平斯凡格的“存在分析”、狄列希的神学论的。1958年出版的《存在》文选是梅的著作两个阶段的分水岭。第一阶段他的著作中占优势的是对所有新弗洛伊德派都共同的题目，虽然他当时在相当大的程度内已经依据存在主义哲学家的思想。在第二阶段上，他成了美国在存在现象学和平斯凡格的“存在分析”基础上改革心理学和精神病学最著名的拥护者。因此，梅不是一下子得出存在主义的，而是根据他早期著作就已可以看出，他“碰上”这种哲学流派是合乎规律的。

梅在其整个著作时期作为正统弗洛伊德主义的对立面出现，他指出了它的中心概念在本世纪中叶碰到许多新现象的心理疗法的实践中，是不适用的。弗洛伊德认为神经机能症的原因是压抑了按“满足原则”“发生作用”的、与社会规范发生冲突的本能欲望。社会规范的代表在个人心理中就是“超我”。他认为：缓和一下维多利亚时代严酷的道德规范，

就会使人们避免神经机能症。

但还在“性革命”以前，梅就注意到这一点，即缓和道德规范、撤销禁令，并没有使心理失常数目减少。相反，在性的关系范围内有更多的“自我表现的自由”，不是如弗洛伊德预言的“活力”增长，而是引起心理失常数的增加。而且，梅指出：病人是为了有那些与弗洛伊德于本世纪初观察到的完全不同性质的困难时，才去找精神分析家的。孤独、无聊、不满足，失去生存的意义、精神上衰退——这就是现代精神失常的具有特征的症状。梅得出结论说：神经机能症的原因不是压制得不好的童年的印象，不是里比多的固定作用，总之，不是病人的过去，而是他现时不能解决的问题，这就导致丧失自生性、对未来的憧憬和创造性的生存。照梅的说法，心理上正常的人，能够找到自我表现的建设性的道路。对他来说，他是什么，他想成为什么之间的差距，造成创造努力的差距，是具有特征的。个人的形成、自由选择，在梅的第一部著作中就作为心理健康的标准。

梅懂得自由不是专横。否则的话就很难讲病人选择的“建设性”；病人应当适应那梅称之为“必要的结构”的东西，因为这种“结构”是保证人与社会、个人与全体人类谐和的。梅在第一本书《谘

询的艺术》中，第一是在荣格的集体潜意识的原始模型中发现这种“必要的结构”；第二，认为基督教所确定的个人行为规范是包罗最广的原则。他认为现代资产阶级社会人的自我中心主义和利己主义的原因，在于不道德行为和人离开上帝。梅认为信奉基督教的教义，是个人健康绝对必要的。

区别健康和病态的诸如此类标准的站不住脚是很明显的。须知那时不仅所有无神论者，而且西方大部分人都是心理上不完全健康的。诚然，梅把领会人的存在的（相应地也是健康的）“真正宗教”、与剥夺了他的自由和对自己行为责任心的“教条主义的宗教”，区别开来。可是照梅看来，不可能理解这种“真正宗教”是什么，它怎样能阐明他所讲的这一思想：人的自我肯定、自生创造的不同表现，应当看作心理健康的表现。一方面是他所肯定的永恒的、绝对的“宗教原则”，另一方面是创造自己本身的个人的完全自由。

1940年梅出版了一部著作<sup>①</sup>，在这部著作中，宗教的基调更为加强了。基督成了“人类的内科医生”。可是后来几年中，梅放弃了诸如此类的学说，

<sup>①</sup> 罗·梅《创造性生活的动力：人类本质和上帝研究》纽约1940年英文版。

宗教的沉思从他的书籍和论文中完全消失了，而早期的著作，他禁止重印。梅得出了伦理与宗教永远冲突的思想：“存在着伦理上敏感的人们与宗教成规之间的残酷的斗争”<sup>①</sup>。人的英勇的自我肯定，“普罗米修斯式的”与任何形式的组织和成规的斗争，暂时成了他著作的主要点。照梅看来，关于普罗米修斯的神话，表现了独立和负责的个人与权威和传统规范的永恒的斗争。人从童年时起的生活，他描写为争取自我肯定的斗争，描写为“从‘群众’向个人自由方向分化出来的连续”<sup>②</sup>。他总是说好象任何形式的权力都是“神经机能症性”的，他甚至把父母的威信都看作是对孩子心理健康的威胁。

关于“自我肯定”不顾一切的个人的学说，是极端个人主义的，并且导致道德的相对主义。当然，梅谈到“建设性的激动”，谈到意义的探索等等，他认为心理治疗者的任务是使病人摆脱萦绕不去的，即不自由的和“不真实的”行动、思想和感情激动。可是梅抛弃了弗洛伊德关于心理健康是对周围社会环境适应性的观念之后，却不能提出自己的心理正常的普遍标准。

不能说梅完全无视神经机能症失常的社会原

---

①② 罗·梅《人探索自己》纽约1953年英文版第164页。

因。他对于“忧虑的意义”的研究不仅在这方面有意义，即他初次试图对存在主义关于忧虑的学说给予心理学的解释，而且因为作者转而批评现代资产阶级社会，并且得出必须进行社会政治变革的结论。不管梅的许多判断是如何肤浅，他在自己的著作中试图表明：神经机能症恐惧是由“一切人反对一切人”的社会、社会不平等、失业的威胁以及诸如此类的社会原因产生的。他关于“适应共同性的形式”，克服“神经机能症的社会”和个人主义的相当抽象的议论，后来没有发展。相反地，后来梅完全忽略了在广泛的社会背景中来考察心理治疗问题。他的关于忧虑的学说，是过渡到存在分析和现象学心理学的准备。

梅给忧虑下的定义是认识到威胁“个人认为对于自己作为个人的生存是本质性的某种价值”<sup>①</sup>。威胁人的可能是肉体上的死亡或者灾难，丧失某些社会福利、有价值的东西，或者象征。可是梅主要注意的是威胁失去生存的意义，因为由于威胁失去某些具体的事物、福利、情况，人感受的不是忧虑，而是恐惧。就是说，他能够确切地表述威胁，同它斗争，或者逃避可怕的东西。可怕的东西威胁的不

---

① 罗·梅《忧虑的意义》纽约1977年英文版第239页。

是个人的核心，而忧虑打击的是个人心理结构的基础本身，他对自己本身和世界的看法就是建立在这个基础上的。人在忧虑中由于自己的存在而体验到恐惧，害怕“成为虚无”。

梅认为害怕死亡是忧虑的正常形式，但是害怕不是忧虑的源泉。忧虑是由害怕空虚、无聊、“虚无”引起的。这是人的存在必然具有的忧虑，它与个人的存在是分不开的。没有忧虑，个人的积极发展是不可能的，它是人的心理结构中的必要因素。忧虑本身不是神经机能症的，而逃避它的试图是神经机能症的。神经机能症病人逃避“基本的忧虑”，结果在正常人（就是说认识到自己的有限性和“虚无”的经常威胁的人）开始仅仅体验到恐惧，认识到自己生存的具体危险状况和发现抵御它们的力量地方，开始体验到忧虑。

由此得出了梅的心理疗法的基本原则：个人通过认识“基本忧虑”来摆脱神经机能症的恐惧，因为“在认识忧虑和有症状之间具有相反的关系”<sup>①</sup>。忧虑象为存在的存在本身恐惧一样，应当“溶解”

---

① 罗·梅《忧虑的意义》第371页。梅在这里重述海德格尔关于恐惧与忧虑相互关系所写的话：“恐惧是落在‘世界’上的、不真实的、把自己本身隐蔽起来的忧虑”（马·海德格尔《存在与时间》德文版第189页）。



所有一切神经机能症的恐怖症：“被认识到的忧虑可能是更病态的，可是也可以利用来使‘我’完整化”<sup>①</sup>。因此，心理疗法是一种以存在主义哲学精神对病人的教育：他应当理解自己生存和自己恐惧的“不真实性”，认识到自己的有限性，并在“虚无”面前选择自己自身。

完全可能，在某些情况下这类的“治疗”会有助于病人。正如梅自己指出的，须知其中许多人来找分析家，从医学观点来看是完全健康的。自己生活的空虚、无聊，使他们忧虑，而心理疗法医生则向他们指出自己本身选择的必要性，号召“创造勇气”，除了死亡以外，什么都不要害怕，实现自己的选择。然而，如果诸如此类的“用哲学安慰”能够给完全健康的人提供某些方针的话，那末教给存在主义的基本知识怎么能帮助真正的病人呢？这种病人所以求治，正是因为他不能以意志的努力来摆脱萦绕不去的行动，或者遭受心身失常之苦的。

心理疗法的信念，无疑地是治疗的极其重要的手段。它不仅能影响到病人的观念，而且影响到病人的情绪、理智和整个人。医生可以指出病人对自己的情境、周围人们的评价不合适，可以在某种

<sup>①</sup> 罗·梅《忧虑的意义》第371页。

程度上改变病人业已形成的行动的宗旨和规范。可是在梅那里，心理治疗的这个因素实际上排挤掉了其他的一切因素，他要自己的病人相信：一切都在他们的手里，视他们的自由选择而定。如果问题是为自己生活没有目的而忧虑的那些实际上健康的人，这一类的信念可能是有益的。可是要是真正有病的人开始光是以努力“自由选择”来克服疾病的话，这种信念则可能给他带来害处。这种尝试的不成功只是导致神经机能症症状的加重。

为了要帮助病人找到生活中的有意义的目标，必须理解他的内心世界。梅认为，同时必须从使得无论正常生活或是心理上反常的生活成为可能的那种共同的基础出发，就是说必须解开他的“在世界中的存在”，他所理解的体验、意向的结构。照他的意见，具体科学给了我们关于思想和行为的某些机制的知识，但不是关于这种共同基础的知识。为了有可能理解每一个具体的人的生存，需要本体论。

“因此，存在分析的一个显著的特征是它涉及本体论即存在的科学，涉及Dasein（此存在）即处于心理治疗医生前面的这种特殊存在的存在”<sup>①</sup>。照梅的说法，存在现象学的宗旨，是揭示这种存在的

---

① 《存在：精神病学和心理学中的新方面》第37页。

结构。只有在理解了这种整体结构之后，才能对研究心理的各种机制带来某种好处：“治好种种症状，无疑是希望的……不是治疗的主要任务。最重要的是个人发现自己的存在、自己的Dasein（此存在）”<sup>①</sup>。治疗过程的本质，是帮助“病人认识和体验自己的存在”<sup>②</sup>。

梅否认有可能客观科学地认识人的存在。他追随于存在主义者之后重复说：用笛卡儿的二元论的语言来说话，科学把主体和客体划分了开来，并且是相互异化和人格解体在其中居统治地位的现代文明的表现。可是人和世界互相不可分割地联系着，这是统一的结构整体即“在世界中的存在”的两极。个人的世界通过描写外部环境的各种各样的因素不可能理解，外部世界只是这种“在世界中的存在”的样态之一。照梅看来，有许多周围世界——有多少个人，就有多少周围世界。“世界是个人在其中存在并参与其图像的意义关系的结构”<sup>③</sup>。世界本身中包括过去的事件，可是这些事件对于个人来说并不是本身自己存在的，不是“客观地”存在的，而视他对于它的态度而定，视这些事件对于他

---

① 《存在：精神病学和心理学中的新方面》第27页。

② 同上书第77页。

③ 同上书第59页。

来说具有的意义而定。在世界中也加入个人的机会，也包括社会和文化所提供的机会。人好象始终在“补建”自己的世界。

梅继平斯凡格之后谈到三种基本的“世界样态”。在其中的第一种，“周围世界”，即居住环境中，人碰到多种多样的自然力量，并同它们相适应。在第二种，即“共存在”世界中，人遇到其他的人们。这里问题已不在于适应，而是以作为个人互相承认为前提的共处。现代生物学和心理学理论理解了“周围世界”；梅认为弗洛伊德的学说是正确地描写人的存在这一方面的重要组成因素。各种社会文化理论考察“共存在”世界，梅在其中特别注意萨利凡的新弗洛伊德观点，认为是最正确的。

可是梅认为人的“自己世界”不能归结为这种“样态”。这种世界以自我归属和自我意识为前提，这是每个人的唯一的世界。它也应当成为观察所有一切人的问题的基础，因为只有在这里才揭开了内部意义的世界。只有转向这一方面，才能理解对于每个人来说他的周围的事物是什么意思，比如说花朵、海洋、其他人等等对他来说具有什么意义。

因此，梅学说中的精神分析和存在主义的“综合”法，是相当清楚的。照梅的说法，弗洛伊德的学说正确地描写了生物心理的决定因素，新弗洛伊

德主义者则用社会学说来补充它，而梅本人在这幢建筑物上又补充了最上一层——关于每个人的内心世界的学说。关于前两个“世界”同梅争论是未必有意思的：完全清楚，弗洛伊德学说不能代替生物科学和心理科学，而新弗洛伊德学说不能以理论社会学的姿态出现。但甚至在这种形式中，自然和社会都不能无矛盾地包括在梅的观点中。他谈到所有三种“样态”的相互渗透，谈到人在所有三方面同时存在。可是实际上自然和社会的存在，在梅那里被归结为个人的存在。它们只是作为“在世界中的存在”的因素：如果感受世界的人消失的话，那末世界也消失了。

当然，如果谈的是关于我的主观的世界情景，那没有我本人就不可能有这种情景，并同我的消失一起消失。与所有其他一切人不同，我可能赋予花朵或其他人的意义，也是我的意义。这是相当陈腐的验证，而如果梅对此详加论述的话，那同他争论是没有意思的。可是他原则上持这样的观点：有多少个人，就有多少时空连续区，不可能谈客观的、不依赖于人的意识的存在。对梅来说，存在是“在世界中的存在”，就是说个人及其世界这两极之间的“意义关系”的总和。在这种情况下，谈自然和社会本身是不可能的：这是给予主体那样的自然和社

会。可以谈的唯一的**世界**，是“**自己的世界**”。

梅写了几部著作讨论心理治疗的**存在论证问题**<sup>①</sup>。他考察了下列“**在世界中的存在**”的结构，作为人生存的“**本体论条件**”：**确定中心**、**自我肯定**、**参与**、**认识**、**自我意识**、**忧虑**。

**确定中心**是不同于别人的个别生存的基础。谈的是**每个个人的独一无二性**。**确定中心**在人那里并不是**前定的**。他应当有勇气把自己看作是**所有一切周围东西的单独的、独立的中心**，以这种资格肯定自己。“**存在时**”“**自我肯定**”的意义就是如此：人应当在**选择中实现自己**。**确定中心**是指出每个人的**独一无二性**，“**参与**”则是打开了他同别人的必要的**相互关系**。**神经机能症**的症状不是在**参与时**，就是在**确定中心占统治地位时表现出来**。与**所有一切人隔绝或者完全全神贯注**，那时就代替自主存在的**相互关系**。照梅看来，“**认识**”（或者“**知道**”——awareness）是**确定中心的主观方面**。每个活的生物都具有自己本身、自己的愿望、自己需要的经验。在**清楚意识和合乎目的行动之前就早有这种经验**。梅认为“**自我意识**”是**只有人所固有的**。

---

① 在这本书中特别详细，《存在心理学》，罗·梅编，纽约1961年英文版。

最后，在“本体论的”忧虑感觉中，给人打开了非存在的可能性。

梅的“存在畴”的体系，可以看做是试图使海德格尔的解析接近普通美国人的常识。梅谈的不是某种“内心世界存在物的存在”，而是自我肯定、自我意识、忧虑，这些在某种程度内为每个人所熟知。可是由于这种“降世”，海德格尔的本体论发生了哲学（本体论）与具体科学（实体）范畴的完全混淆。当然，没有意识和自我意识、与别人的相互作用，就没有人的存在。可是把它们变成“存在畴”是没有意义的，因为它们的名字可以延续到很长：须知呼吸、营养或血液循环也是人的生存的“必要条件”。梅把人的一些属性变成了“存在畴”，这些属性是在被他往往批评为关于人的“客观化”的科学中考察的。

同时在梅那里也没有谈到人的生存的最重要规定，即关于实践活动。他把人的生存描写为好象是意识、自我意识、自我肯定等等，不与自然和社会发生关系也可能。可是正是社会关系的发展决定了人与自然世界、与其他人的相互作用的基本形式、他的自我意识。马克思和恩格斯写道：“……发展着自己的物质生产和自己的物质交往的人们，与改变自己的这个现实性的同时，也改变自己的思维和自

己思维的产物”<sup>①</sup>。梅的心理学学说忽视了主要之点：主体同以社会实践为中介的现实世界的联系。人的属性是“以往全部世界历史的产物”<sup>②</sup>；因此在梅那里这些属性都是某种一成不变的东西。这是一种相当随意的先验学说，忧虑、犯罪等等的“本体论”的感情。

当梅还不是海德格尔的信徒时，他在某种程度上持社会历史的态度，并在《忧虑的意义》中写道：恐惧、忧虑、犯罪，是人们的体验，这些体验对于一定的社会文化整体，在其发展的一定阶段上来说是具有特征的。他在成了“本体论者”之后，他只是把他的同时代人，特别是他的病人所体验的那些感情，简单地搬到“存在畴”的领域中。

在梅的那本最为著名的书《爱情与意志》中所叙述的观点也具有类似的性质；这本书曾为美国“全国畅销书”。爱情和意志在这里被宣布为人的生存的“必要条件”。梅引证狄列希：“爱情是本体论的概念。它的感情的因素是它的本体论本质的结果”。但是这里谈的是何种本体论？梅是以现代心理

---

① 马克思、恩格斯《费尔巴哈。唯物主义观点与唯心主义观点的对立》莫斯科1966年俄文版第30页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷第126页。



学的名义出现的，现代心理学不能以恩倍多克勒<sup>①</sup>的精神来考察爱和恨，把它们作为支配全世界的力量。基督教关于仁慈的爱的学说也不能作为关于人的科学的基础；这将以非批判地接受基督教的教条为前提。梅放弃了这个道路。

他关于爱的学说原打算作为下列两种观点的“扬弃”：弗洛伊德关于里比多的学说和柏拉图关于爱罗斯的学说<sup>②</sup>。梅想证明：“它们不仅是并行不悖的，而且是两半，其中每一半对于人的心理发展都是必要的”<sup>③</sup>。弗洛伊德主要注意爱的生物学的前提，描写了过去对于个人情绪的影响。但是向爱的生物学前史的“倒退”不能解释它本身。梅认为，柏拉图的学说不同于弗洛伊德的学说，会造成“进步”；爱罗斯期望未来。梅想把爱的肉体的（倒退的）原则与精神的（进步的）原则结合起来，指出了它们的共同的基础，他认为人的存在的意向性即此基础。

照梅看来，爱罗斯即“创造的活力”，是人的生

---

① 恩倍多克勒(Empedokles, 公元前490—430)——希腊唯物主义哲学家,他认为万物是爱同恨的结合和分解作用的结果。

——译者注

② 爱罗斯是希腊神话中的爱神。——译者注

③ 罗·梅《爱情与意志》纽约1969年英文版第88页。

存的最深刻的冲动。这种“确定统一、完全的相互关系的渴望”<sup>①</sup>，是人的创造能力的中心，是作为存在的基础的“魔鬼似的感情”。梅用古希腊罗马文化的意义来解释“魔鬼似的”这一概念：“魔鬼似的，可以是创造性的，也可以是破坏性的，前者和后者都是正常的情况”<sup>②</sup>。魔鬼似的爱罗斯原来是梅早先称之为“自我肯定”和“参与”的东西的统一。这同时是肯定自己的个人自生性活力，又是人际关系的基础。

梅宣称意志是人生存的另一个基本属性。它贯穿于所有的“在世界中的存在”，因为人只有在选择的行动中才与自己本身认同。梅现在把可能性、自由、决心、忧虑、犯罪等的题目，与作为“存在的基本意向性”的意志联系起来考察。他的思考使人回想起尼采的“权力的意志”，虽然梅远没有这一思想，即对别人的权力是生存“真实性”的标志。可是“生命哲学”的许多题目，在梅的这本著作中放在前列，因为爱情和意志成了超出自己范围的某种自始即有的活力的特征。他认为人存在的本质，就在于愿望和意志的相互作用。意志被看作要求反思、

---

① 罗·梅《爱情与意志》第75页。

② 同上书第148页。

实现愿望时有意识地解决的组织原则。是的，这里梅与他自己所援引的关于意志同整个意向性的范围相同的思想，发生矛盾。那时任何愿望就已是意志的表现，就不需要特别组织愿望的原则。

梅认为人存在的基础，就在于意向性、方向性、生存、它的超出自己的范围。意向性的行动形成了人与之打交道的那些意义内容。这是“我们认识现实的方法”、对世界及自己本身的看法、意向性行动的结构决定了生存的方式、每个人的“在世界中的存在”。

至于心理治疗的目的，那末梅现在认为在于发现病人的“基本的”意向性结构，必须使这种结构达到他的意识，并帮助重建。照他的说法，治疗过程在于把“三个方面——愿望、意志和决定——互相结合”<sup>①</sup>。开始病人应当学会体会自己的愿望，然后把它们贯彻到意识中，并把自己本身当做自主的个人，最后，采取适当的决定，完全负责在世界上肯定自己，从而改变意向性的结构。人在选择存在的行动中就会表现为自由的、决定自己的。

梅写的最后几本书籍之一，不为无故地叫做《创造的勇气》——他向自己的病人以及整个人类号召

<sup>①</sup> 罗·梅《爱情与意志》第262页。

这样。当然，创造曾经是，并且仍然是人的活动的理想。可是，当梅谈到每个人创造自己的世界时，他指的不仅是人的活动能够依照人们的需要改造世界。照梅的说法，世界随着个人自己观点的改变而改变着。他在把主观主义的人类学代替科学认识之后，得出了这样的结论。

这种情况也反映在对心理疗法的看法上：心理疗法应当促进病人成为能够重建自己的目标、方向和宗旨。对梅来说，也象对平斯凡格来说一样，艺术家的生活成了范例。治好神经机能症，就意味着学会创造、使人成为“自己生活的艺术家”。可是，第一，要是心理健康和艺术创作是一样的，那末大部分人就不得不承认是神经机能症病人。第二，创造只是在极少数情况下才是治好那些真正有病的人的手段。无论是意志的努力，无论是“创造的激情”，都无补于大多数神经机能症病人。最后，人的创造本身在梅那里成了某种魔鬼似的、魔法似的力量，这种力量能够按照人的意志不仅改变他的目的和宗旨，而且也能改变周围现实。如果采取梅的处方的话，那就可以象唐·吉河德那样也生活在幻想的世界中，这种世界也许是美丽的，可是完全不符合于现实。梅的病人只有在想象中才能是“自由和负责”地选择自己成为伟大的艺术家。

其实，梅并不限于此。与其他许多“人道主义”和“存在”心理学家相类似，他号召“转变意识”。他的《创造的勇气》这本书也成了畅销书，原因也是完全可以理解的。这本书出版的时间——70年代中期——是“反传统文化”广为传播的时候，“反传统文化”的信徒极其注意东方宗教、坐禅、麦角酸二乙基酰胺之类的幻觉剂。虽然梅不同于其他某些存在分析家，在评价“转变意识”的这些手段时相当谨慎，但在他那里谈的还是同样的东西。比如，他写道：“出神是超越我们通常意识的成效卓著的古老方法，它帮助我们达到用别的途径达不到的顿悟。出神的因素……是任何真正的象征和神话的部分和前提；因为如果我们真正参与象征或神话的话，我们在‘游离’时，就处于自己本身‘之外’”<sup>①</sup>。诸如此类的“参与”，对于梅来说，成了人的生存“真实性”的主要特征。

因此，放弃科学的心理学，把梅引向露骨的非理性主义；在号召“创造的勇气”后面，隐藏着出神的“技术”、“参与”神话和宗教仪式。梅在自己的创造——“基督疗法”、存在本体论、出神的“意识转变”——的所有一切阶段，都远远离开对于人的生

---

<sup>①</sup> 罗·梅《创造的勇气》纽约1978年英文版第130页。

存的真正认识，也因此他的给予心理疗法以哲学论证的所有一切尝试都是失败的。

## 2. “分裂的自我”

存在心理学认为自己的目的在于“意识的转变”，它只是同60—70年代左派激进青年运动有联系的现代西方心理学思想的流派之一。在苏联和国外马克思主义哲学家的研究著作中，“新左派”的理论和实践曾受到原则性的评价<sup>①</sup>。因此，分析这种运动及整个“反传统文化”，不在我们的课题之中。我们限于考察60年代产生的心理学学说之一，这一种学说表现了对“反传统文化”，来说典型的关于人和社会的观念。这种学说——即“反精神病学”——在存在精神分析的范围内占有特殊的地位，虽然在政治上也是最激进的，而同时一系列的现象学精神病学和存在主义的论点却达到荒唐的地步。

现象学的精神病学今天是反传统的临床精神病

---

<sup>①</sup> 例如，参见爱·雅·巴特洛夫《造反的哲学》莫斯科1973年俄文版；尤·尼·达维多夫《虚无主义的美学》莫斯科1975年俄文版；阿·马·卡里姆斯基《现代美国哲学中的人道主义问题》莫斯科1978年俄文版；弗·马·莱宾《美国社会批判主义的哲学》莫斯科1976年俄文版；阿·尤·梅里维尔、康·爱·拉兹洛戈夫《反传统文化与“新保守主义”》莫斯科1981年俄文版，等等。

学的“可选择的”流派之一。如上面已经指出的，现象学精神病学家向自己提出的课题是：借助于现象学哲学和“理解心理学”中研制出来的治疗手续，来理解病人的内心世界。他们自以为他们引用来反对临床精神病学的论据，“不是简单的人道主义的反抗”<sup>①</sup>，而是根据对精神病的本质的最好理解的对精神病的另一种分类。现象学精神病学代表者的个别著作，包括罗·达·冷英的最初几本书在内，既证明描写病人内心世界的某些成功，也证明改造整个精神病学的现象学纲领站不住脚。除此之外，远不是所有这一派的医学心理学的代表都同意冷英及其他“反精神病学家”的意见的，因为大多数现象学家认为自己的理论是对临床精神病学的补充，而不是取消。

“反精神病学”是存在精神分析的那个把主观主义的逻辑贯彻到底，并否定对心理现象的科学认识的支派。这种思想运动 60 年代初期发生于大不列颠，然后在欧洲大陆上也广为传播，尤其是在拉丁语系各国，特别是意大利。在美国和联邦德国也有

---

① 爱·凯恩《精神病理学》，见《心理学的存在-现象学的可选择方法》纽约 1978 年英文版第 240 页。爱·凯恩在这篇论文中，以压缩的方式提出了改造精神病学的纲领。

积极的“反精神病学家”集团<sup>①</sup>。1975年起，“国际网”——联合数千名精神病医生、护士、职员、律师、慈善家和以前精神病诊所病人的组织——开始行动。它与其他左倾集团不同的是：除了社会政治任务（“推翻资产阶级社会”，“不断革命”等等）之外，向自己提出的目标有：取消一系列医学研究所，尤其是精神病诊所。“反精神病学”的拥护者认为自己的任务在于揭露和使所有一切形式的人对人的暴虐“去掉神话色彩”。他们认为临床精神病学是这种暴虐的最恶劣的形式之一。照他们看来，临床精神病学不是治疗的手段，而是政治暴虐的工具，资产阶级社会的镇压机关、正好是产生精神失常的社会工具。有病的不是那些关在医院里的人，而是社会本身，只有革命才能“治愈”他们。这种运动的任务简单说来就是如此。

“反精神病学”在其创始人罗·达·冷英的著作中，得到最充分的研究。因此，为了要理解为什么提出“反精神病学家”代替临床精神病学，必须首先考察他的观点的演化。

冷英作为职业精神病医生的声誉，首先是同

---

<sup>①</sup> 关于西德“反精神病学家”的活动，参见卡·赫·布劳恩《弗洛伊德-马克思主义批判》莫斯科1982年俄文版第203—210页。



善于描写自己病人的心理失常有关。他的批评者——一些精神病医生也对他作了应有的评价，承认冷英在治愈看来似乎是没有希望的精神病人时，获得了成功。可是在他的著作和论文的读者中间，职业精神病医生占微不足道的少数。可以认为，他的书受到欢迎，其原因是：他以现代文明批评者，甚至预言家的姿态出现。冷英的著作在哲学家、社会学家、作家、信教者那里引起的兴趣，比在他的同事那里大；反之，他的同事对于他的观点的这一方面持尖锐批判的态度。

罗纳德·冷英于 1927 年生于格拉斯哥。在大学毕业之后，在军队中作精神病医生，然后在格拉斯哥诊疗所工作，同时在当地大学里讲授精神病学课。1957 年他在著名的泰维斯多克诊疗所得到有威望的地位，并于同年完成了自己第一本书——《分裂的自我》的工作。冷英在其中不仅利用了大量的专业的文献，而且还使用了欧洲存在主义哲学家的著作，照他的著作的研究者之一柏·薛杰威克的说法，这“对于生于大不列颠、并在大不列颠形成的作者来说，至少是稀有的。冷英能够……不仅在欧洲现象学派的临床医生（平斯凡格、明科夫斯基、邁斯）那里，而且也在哲学家和作家（萨特、贝克特、狄列希、海德格尔，甚至黑格尔）那里，找到关于精

神病人的有用材料；，病理学领域并不是哲学家和作家的对象，但他们考察人生存的基本情景”<sup>①</sup>。

冷英应用自己的观点来理解一群具有严重的精神失常的病人的病史，这些人的行为和思维在此之前被认为是完全不能合理地理解的。正如柏·薛杰威克所说的：“最复杂的哲学之一被用于最不能理解的精神状态之一……精神病的重要形式，是弄清楚具有逻辑联系性的心理体系……是病人面对暧昧而威胁人的环境所采取的合理战略的完成”<sup>②</sup>。

虽然冷英在《分裂的自我》一书导言中谈到他自己的学说与欧洲大陆哲学家和存在主义心理学家的差别，他承认他最应该感谢的正是这一传统。冷英认为，存在现象学应当不仅描写个人的内心经验，而且还确定这种经验在完整的“在世界中的存在”这一处境中的地位。精神失常只有在存在的处境中才能理解，存在的处境使得从健康的“在世界中的存在”的方式，转向精神分裂症、精神病的“在世界中的存在”，成为可以理解的。冷英认为临床精神病学和精神病理学的概念，对于理解这种转变来说，

---

① 《罗纳德·冷英与反精神病学》，罗·波义尔斯编的文件集，巴黎1971年法文版第9—10页。

② 《罗纳德·冷英与反精神病学》第10页。

是完全不能接受的。它们把人的生存的整体二分为躯体和心理、灵魂和肉体等等。自然科学的理论结构可以向我们谈谈作为有机体的人，可是关于个人没有向我们谈什么。所以冷英宣称，现代精神病理学的所有一切形式，会提出关于病人内心世界的歪曲的观念。他认为存在现象学是理解人之中个人的东西的唯一可能的形式；存在现象学“分清楚别人的世界是什么以及他存在于这个世界中的方式如何”<sup>①</sup>。

冷英提出诠释学来代替“精神病学的同行语”，因为他认为理解精神病人世界的唯一途径，是潜入“他的世界”中。任何“科学”定义和标准都被宣称为站不住脚的。“精神错乱”是由于我们理解或不理解别人的判断和行为而发生的人际关系特征。健康的定义是共同同意，但我们在评价某些动机、行动、意图同人有根本分歧时，我们就开始叫这种人为“精神病人”或“疯子”，“只是由于这种人际的分离，我们才开始研究他的能力，并看出他的脑电活动图表异常”<sup>②</sup>。

① 罗·达·冷英《分裂的自我：明智与疯狂的存在研究》哈蒙兹华斯 1965 年英文版第 25 页。

② 罗·达·冷英《分裂的自我：明智与疯狂的存在研究》第 36 页。

在这里就已可以看出冷英把解释和理解互相生硬地对立起来；自然科学的资料被抛弃在门外：关于心理疾病它们什么也不能告诉我们，因为有病的个人根本不能化为某些物理的、化学的或者生理学的参数。西方有些精神病医生把有病的人看做某种类似于用坏了的机器那样的东西，可以借助于药物制剂、电气休克以及诸如此类的手段来修理，冷英对他们的批评无疑是有意义的。下列这方面他也是对的：即从周围的人们这方面对人的行动、动机、判断的评价，来决定是把他看作完全正常的还是应该住到精神病医院去的。鲍·弗·霍伊迦尔尼克写道：“当在疾病的影响下一个人逐渐缺少兴趣，减少需要，当他出现了对他以前感到激动的东西漠不关心，当他的行动缺少目标方向、行为轻率，当一个人不再调节自己的行为、不能合适地评价自己的机会，当他对自己和对周围的人的态度改变时，那时我们讲一个人的病理学上的变化。这种变化是个人已发生变化的指示器”<sup>①</sup>。

描写那些个人对周围世界、对别人的关系中所发生的变化，对于诊断疾病、决定可能治愈的途径，

---

<sup>①</sup> 鲍·弗·霍伊迦尔尼克《精神病理学》莫斯科1976年俄文版第34页。

具有重大意义。可是与存在-现象学心理学和精神病学的代表们不同，没有一个马克思主义心理学家是反唯科学论者，就是说是反对把自然科学和社会科学所研究出来的理论应用到人身上去的。没有确切的科学知识，就是冷英及其他存在主义者称为“理解”的东西，也是不可能的，——冷英本人的著作也证明这一点；冷英在从事科学，而不是做预言家时，是善于利用社会心理学、临床精神病学和生理学的资料的。

冷英在其第一部著作中，持已经为平斯凡格及其他现象学和“存在分析”的代表们所赞同的那些观点，虽然也引入了许多新的论点。他也依据海德格尔的本体论。冷英认为成为自主的个性的能力是“本体论的安全”的主要条件，“本体论的安全”使人同时具有“自我认同”及与别人交际的能力。“本体论上不安全的个人”经常为保持自己本身而操心，“日常生活情况威胁到个人最低的安全界限”<sup>①</sup>。“本体论的不安全”，象忧虑一样，被感受为个人对自己生存的不断存在的威胁。

冷英详细论述了三种形式的忧虑，从他的观点看来，这三种形式往往是同时碰到的：“吞没”、“突

---

<sup>①</sup> 罗·达·冷英：《分裂的自我》第42页。

破”、“僵化”(或者用临床精神病学的传统语言来说,叫人格解体)。对于自己认同没有信心,引起害怕在交际中被别人“吞没”。结果个人力图孤立,而发生以完全溶化和完全孤立的对立来代替“自主认同性——与别人的相互关系”这种两极性。因为“本体论上不安全的个人”感到自己是完全心灵上空虚的,他害怕填满这种真空,害怕由于这种填满而可能完全丧失自己。与现实的每次接触,他感受为某种可怕的事情,感受为“突破”不知道的可怕力量的威胁。最后,进入人际关系也引起害怕:“如果某人感受到别人是自由的代表,那他就为可能成为作为别人经验的客体的被感受者而打开,从而丧失了自己的主体性。可能成为不过是别人世界中的事物,没有任何自己的生命,这种可能的感觉在威胁他”<sup>①</sup>。

照冷英的说法,造成别人的人格解体,成为为个人自己的自主性忧虑的基本“技术”。可是结果个人落入封闭的圈子中,因为他越是把别人变成客体,他自己的“本体论的安全”就越少。它的缺少首先表现在意识与身体脱离、把自己的“我”与意识认作是同一的现象中。冷英把这种脱离解释为企图克

---

<sup>①</sup> 罗·达·冷英《分裂的自我》第47页。

服“根本的不安全”。在这种情况下，个人感到自己的身体是世界上的客体之一，而不是他的个性的中心。身体对他来说成了“虚假的我”的代表，“内在的”或者“真正的我”同它完全脱离。“真正的我”不直接参加身体的行动，借助于想象创造远离现实的形象，发展与自己身体的复杂的关系体系，企图“在自己的范围内创造与别的个人和事物的关系，而不请求外部世界的任何个人和事物。个人在自己本身中造成小宇宙”<sup>①</sup>。

类精神分裂症患者创造一整套的“虚假的我”，在他与别人发生相互作用时，这种“虚假的我”就代替向所有一切人隐瞒的、并且不具体化的“内在的我”。另一方面，他在自己摆脱现实世界时感到自己是万能的。冷英写道：“对于‘真正的我’的安全、孤立，因此摆脱别人而自由，自足和控制，是想象的好处”<sup>②</sup>。可是孤立的不可避免的后果却是空虚感：闭关自守的“我”不能从外部的经验中得到充实，因此他的内心世界越来越贫乏。想象的万能的反面却是无能为力和空虚的感觉。类精神分裂症患者只有在孤立中才感到自己安全；对人们和事物

---

① 罗·达·冷英《分裂的自我》第74页。

② 同上书第75页。

漠不关心、把别人变成客体对他来说是必要的，以便保持自己的“我”。

平斯凡格在事先提出的“存在图形”的狭隘性中，寻找心里错乱的原因；象平斯凡格一样，冷英在《分裂的自我》中，关于“本体论的安全”是怎样丧失的，为什么丧失的，什么都没有谈。他认为不可靠的心理结构是在幼年时发生的，它的原因不能确定。后来个人采取了保卫的尝试，而这些尝试却没有力量。冷英写道：“悲剧性的奇谈怪论在于：

‘我’在这条道路上的保卫越是努力，它被破坏就越大。后来的明显的破灭以及‘我’溶化在精神分裂状态中，不是由于敌人从外面（真实的或者假定的）攻击，而是由于保卫手段本身引起的破坏”<sup>①</sup>。

照冷英看来，身体和意识的分裂状态，也是非类精神分裂症患者所固有的，特别是在没有逃避的可能（战争、集中营等等）的这种威胁人的情境中。但在类精神分裂症患者那里，这不是临时的状态，而是生活中的根本方针。类精神分裂症患者的世界，“是从各方面威胁他的存在而又没有出路的世界”<sup>②</sup>。随着“内在的我”与身体的“虚假的我”的分离，知觉和行动就转给了后者。因此世界感受为

---

①② 罗·达·冷英《分裂的自我》第77页。



非现实的，一切属于知觉和行动的东西——好象是虚假的、无益的和无意义的。世界的现实性和自己的现实性，在正常的人那里，处于相互加强的关系中；对于类精神分裂症患者来说，这两种现实性的互相丰富成了不可能的。因为与世界的每一次冲突，都有吞没“内在的我”的危险，类精神分裂症患者害怕超出他自己造成的闭关自守的界限。想象的世界、幻想，代替了现实性，他越来越同幻想的形象交往，而不是同现实的人交往。他所如此保卫的自由，成了咒诅。冷英在这里使用了萨特的“谴责自由”的形象；照冷英看来，存在主义者小说和戏剧的主角，却原来是潜在的精神病人。

冷英详细地描写了“真正的我”以及“虚假的我”的逐渐分裂。“内在的我”越来越空虚，成了幻影，荣格的“原始模型的力量”来代替它了。精神分裂症是导致完全分解、导致假设状态的意识瓦解过程；冷英继英国浪漫派诗人威·布莱克之后称这种状态为“杂乱无章的非-存在”。《分裂的自我》以描写“若丽的历史”结束；这种描写是这位不列颠精神病医生杰出的文学才能的最初证明。

冷英的第一部著作许多点不同于以后的著作。首先，在《分裂的自我》中完全没有神秘主义；除了自然科学和关于人的科学所发现的以外，对承认

某种“另一个世界”什么也没有说。诚然，关于人的科学被归结为存在现象学。冷英以相当意外的方式使用存在主义哲学家们的范畴。它们消除了神秘化：基尔凯郭尔的“走向死亡的疾病”原来不是在上帝面前的孤独，而是精神病人的绝望，海德格尔的“忧虑”和萨特的“谴责自由”，被说成不是一般人的生存，而是类精神分裂症患者的内心世界等等。因为在《分裂的自我》中否定了超自然的现实性，所以这里精神病人完全不象冷英的后期著作中那样的神秘主义者和预言家。虽然在这部著作中他也避免使用“疾病”这一概念（因为他须先要有抽象的、无人称的“症状”、“迹象”存在），他不否认存在心理机能失常，精神病状态中的深刻的疏远。

冷英自己很好地懂得，他后来的著作在相当大程度上不同于《分裂的自我》。他在该书第二版（1965）序言中指出：在某种程度上离开了原来的立场。但在我们看来，主要之点仍然未变：对临床精神病学及其方法采取尖锐批判的态度；因为存在现象学是与临床精神病学及其方法对立的。

冷英在《分裂的自我》这本书出版以后不久就开始放弃了它的许多论点。他在60年代初制定了研究家庭中的相互关系的大纲，而1960年出版的萨特的《辩证理性批判》一书对这一大纲的形成发生了

颇大的影响。冷英与另一个“反精神病学”的著名理论家和思想家达·库柏一起写《理性与暴力：萨特哲学十年（1950—1960）》一书。萨特本人为此书写了前言，他高度评价了对他的基本思想的阐述方法以及对精神病学的存在主义的态度。他写道：“也象你们一样，我认为不能从外面理解精神失常，即不可能根据实证主义的决定论，或者通过仍然是疾病的外部体验的一些概念的结合重建它们来理解”<sup>①</sup>。

除了萨特的“存在精神分析”之外，美国精神病学家关于“精神分裂症遗传家庭”的著作，对冷英也发生了颇大的影响。同时冷英认识了在“新左派”运动中占优势的那些马克思主义的不同说法，并且成了这一运动的积极参加者：他的第一篇论文发表在“新左派”杂志上，他在论文里转向萨特的《辩证理性批判》的范畴<sup>②</sup>。也没有排除美国精神病学家汤·萨兹对他的影响；萨兹在这时出版了其第一本书：《精神病的神话》，他在书里尖锐地批判了

---

① 罗·达·冷英、达·乔·库柏《理性与暴力：萨特哲学十年（1950—1960）》，让·保尔·萨特序，纽约1971年英文版第7页。

② 罗·达·冷英《家庭中的系列与网络》，载《新左派评论》1962年第15期。

临床精神病学<sup>①</sup>。

那萨特谈到整个群体的话，冷英把它投射到象家庭这样的群体上。一方面，有“系列”——家庭，其成员没有感受到彼此相互的某种利益，只关心不使家丑外扬。共同的生存相当大程度上建立在对于“别人会说什么”的害怕上。称为“网络”（关节点）的另一类型家庭，以害怕、忧虑、犯罪感来维持共同生存，借助于道德上的威吓、各种形式的精神压力和恐怖来维持共同生活。“网络类型的家庭可以与犯罪集团相比较，在这种集团中，相互支持不过是相互威吓”<sup>②</sup>。

同时冷英的注意力从精神病人的内心世界（这只有诠释学的“领会”才能达到的）转移到分析社会背景。诚然，后者依旧是以存在现象学或者确切些说现象学的社会学的术语来描写的。就这个意义讲，冷英的著作《自己与别人》是典型的。虽然在其中讨论了各种问题（比如说，批评了对无意识的精神分析的解释），主要注意力放在论证人际交往的

---

① 汤·萨兹在业已出名的一些著作中，发挥了类似于“反精神病学”的思想。可是类似以对“制造疯狂”的精神病学的责难结束。萨兹的社会政治观点与冷英和库柏的“革命主义”直接相对立（参见汤·斯·萨兹《精神病的神话》纽约1974年英文版）。

② 《罗纳德·冷英与反精神病学》法文版第19页。

现象学理论上。

冷英所作的对“幻想的社会体系”的分析有一定的意思，可是根据他所描写的任何集团成员之间的社会联系这一点，就已经可以看出现象学的方法对于理解社会过程是不能令人满意的。冷英认为所有的集团都通过“幻想体系”对自己的成员发生作用，而集团赋予我们的那种类型的经验，是处于幻想中的主要的（对于大多数人来说甚至是唯一的）原因。虽然这些论点某种程度上可以应用到某些家庭及其他小的集团，这是可能的，可是冷英把他在研究“精神分裂症遗传家庭”时所推论出来的特征，搬到任何社会集团上去。结果，各种社会集团存在的真正基础消灭了，因为忽视了劳动分工、财产及其他形成它们的决定性因素。

冷英继续说道：要是集团的成员从一开始超越集团的其他成员所接受的“幻想体系”的界限，那他们就把他列入“疯子”这一类，因为对他们来说，幻想等于现实。这位精神病医生写道：“在一个人那里称为精神病的插曲，作为网络的内部经验或者网络的行为的特种危机，往往是可以理解的”<sup>①</sup>。集团不会给个人超出“幻想体系”，并且消灭凡是破坏集

---

<sup>①</sup> 罗·达·冷英《自己和别人》1969年英文第2版第41页。

团统一的人，而且集团的成员认为这种消灭是“对病人的关心”，认为是帮助被弄糊涂的人等等。精神病学原来是承担惩罚职能的那个社会审级。它试图使个人“驯服”，使“疯子”回到他企图克服，而对整个集团（包括精神病医生在内）来说是没有疑问的那“社会幻想体系”中来。

《自己和别人》这本书的几章，冷英详细分析“别人借以用言行破坏我们的生活的一些方法”<sup>①</sup>。照他的意见，“精神分裂症遗传”因素不是“洗脑筋”本身，而是逐渐地和反复地陷入不合情理的状态中，那时在抽象的各种层次提出互相排斥的要求，同时禁止摆脱这种情景。在个人那里，由于情景的确定性而发生慌乱的疑惑。同时个人本人并不意识到冲突，虽然他感到自己的状况不能忍受。照冷英的说法，“双重联系”的情景就是这样的，那时“不发生灾难，牺牲也不能前进一步”<sup>②</sup>。

冷英认为意识到冲突、揭示来自别人方面的有意识或无意识的欺骗，是预防由于常常重复类似的情境的结果而产生可能的精神病的手段。他继美国精神病学家之后，试图把数理逻辑的资料应用到

① 罗·达·冷英《自己和别人》1969年英文第2版第139页。

② 罗·达·冷英《自己和别人》第146页。

“交流思想的方法”上去。照他的观点看来，“双重联系”的情境相当于罗素的悖论，这些悖论在逻辑类型的理论中是通过分析不同层次的抽象来解决的。照冷英的看法，精神病是个人被迫没有能力区别这些层次和解决生活本身所提出的悖论引起的。

冷英及其追随者在集体著作《人际感受》<sup>①</sup>中发挥了这些思想，书中所谓谓词逻辑被利用来对家庭中的人际关系作形式化的描写。在这部著作中主体一般地消失在关系网后面，成了集团的结构场的简单元素。一般地忽略了超出在与家庭成员的关系中、在相互的评价中等等表现出来的那种个人的特点。相互评价的一致性成了家庭关系谐和的标准。在这本出版于1966年的著作中，完全没有“反精神病学”的论点。而且，按其结论来说，是与冷英的存在现象学的立场以及“反精神病学”相矛盾的。

在某种程度上这也适用于冷英与阿·爱斯脱逊合写的著作《精神健全、精神错乱与家庭》。可是在这本著作中，作者们提出了“反精神病学”的结论之一：把“正常”与“不正常”对立起来是没有任何意义的。精神病诊疗所的病人与他们家庭成员相

① 罗·冷英、哈·菲利浦逊、阿·劳·李《人际感受，理论和研究的方法》伦敦1966年英文版。

比，同样“正常”，而“精神分裂症遗传家庭”与现代社会通常家庭一点也没有区别。冷英描写了“家庭犹太人区”的存在，“相互的恐怖主义”和“强迫的义务”，欺骗、故弄虚玄和暴虐的情况。他从考察家庭环境逐渐转向批评整个社会：人们在精神病诊疗所求诊，而精神病医生有意或无意地却原来是迫害者，正是社会犯的罪。

要是冷英在60年代从“自我”向“别人”推进的话，那末从1964年起他重新转向精神病人的“内部空间”。但现在他把精神分裂症不是解释为疾病，甚至不是个别心理机能的破坏，而是自然治愈过程的阶段，进入“超健康”王国的阶段。精神病医生的行动及其脑叶切除术、药物学、电休克、医院制度，甚至作为“退化仪式”开始的诊断本身，阻碍了这一过程。“成年仪式”应当代替它：已经完成了“内部空间旅行”，并经历了“存在复生”的人，应当帮助“病人”经历同一条道路。为了这些目的，1965年成立了金斯莱·霍尔治疗公社——以后所有一切“反精神病”公社的模仿对象。

冷英这时著作的语言，越来越成为莫名其妙的，同时又是“社会约束的”。冷英在《分裂的自我》第二版序言中写道：“一种尺度的人”的文明，压制了“超越的任何形式”。具有“自己不能拒绝或者遗忘



的别的尺度经验的”人，可能会不是被别人消灭，就是背叛他所知道的东西。在我们现在席卷一切的疯狂的背景下，那我们称为正常、健康、自由的东西，所有我们的读数点，都是模棱两可的。认为宁愿死而不愿美好的人，是正常的人。说他丧失了灵魂的人，发了疯。说人是机器的人，可能成为伟大的学者。说他是机器的人，用精神病学的行话来说是“人格解体了的人”。说黑人是低等种族的人，可能受到广泛的尊敬。说他的白色是癌的形式的人，受到了检验。医院里一个十七岁的姑娘告诉我，说她害怕她身体里面有原子弹。有些高级的国务活动家以在他们那里有最后审判级的武器自夸，并以此来威胁，这些人比那些贴上了“精神病人”标签的人更与现实疏远<sup>①</sup>。冷英宣称现代人的“正常”状态是一种高度不正常的状态：这是对“我们的真正的可能性”的背叛。成功地适应这种现实，就意味着丧失自我本身和真正的现实。

成了“反传统文化”的预言家的存在精神分析的其他代表们，不依赖于冷英而得出了同样一些结论。比如，纳·勃朗在其《爱的身体》一书中写道：“极其不合理的真理是：健康与疯狂的界限是虚假

---

<sup>①</sup> 罗·达·冷英《分裂的自我》第11—12页。

的。精神分析的真正结果，是从这种界限中解放出来”<sup>①</sup>。勃朗也认为精神病人住精神病医院，是强迫所有那些企图摆脱世界的人，接受对世界的破坏性看法。患精神分裂症的病人进入“象征联系”的世界，抛弃可以控制的现实原则，获得“更加真实、更加象征的语言”<sup>②</sup>。勃朗作为古典语言的教师，与冷英不同，不是在医生中间享有威信的职业精神病医生。宣称精神病是“超健康”的可疑的荣誉，正是属于冷英及其信徒的。还有，“反精神病学”应当代替精神病学。

因此，起初精神病人的世界被宣布为与健康人的世界同样可以理解的。下一步是发现某些社会因素，特别是家庭环境，可以促成心理疾病。可是因为冷英及其学生对家庭的所有研究中，远不是都可以观察到“双重联系”的情境的，而许多病人是在完全顺利的家庭中成长的，所以冷英得出结论：整个社会现实是疯狂的，病人比这个世界的“正常”居民健康得多。冷英从《分裂的自我》，到成为所有一切“反精神病学”经典著作的《经验的政策》的观点演变，主要总结就是如此。

---

① 纳·勃朗《爱的身体》纽约1966年英文版第160页。

② 同上。

### 3. “反传统文化”、“经验的政策”和疯狂的政策

我们已经提到过：冷英成了“反传统文化”和从“新左派”运动发展出来的西欧和美国青年群众运动的思想家之一（或者甚至是“权威”、指导者、导师）。“新左派”的理论和实践的危机，导致他们的一部分人在对资产阶级社会现存制度和和平改变的可能性失去信心之后，转向恐怖的实践和非法的政治活动实践。大家知道，联邦德国的巴达尔——曼霍夫恐怖主义集团成员、意大利“红色旅团”成员、乌拉圭的“图帕马罗斯”<sup>①</sup>成员，以及许多其他类似组织的成员，正是从游行示威和制造事件转向盗窃、杀人、抢劫银行的以前学生运动的积极分子。大家知道，这种运动不仅不引起资本主义社会的“革命”变革，而且助长了资产阶级政府的反民主措施。

另一部分“新左派”越来越离开政治活动，认为可以通过“转变意识”、产生“新的敏感”，来改变现实及其镇压的社会制度。在象哈·马尔库塞这样的“新左派”理论家的著作中，也可以发现类似的思想，他的“弗洛伊德-马克思主义”在相当大程

<sup>①</sup> 这个组织成立于1963年7月，原来说是民族解放运动组织，成员多为青年，约有千人左右，搞的都是恐怖活动。——译者注

度内是为号召创造“新的敏感”的“性革命”辩护的。在70年代，这些思想为象威·列奇<sup>①</sup>和第·罗萨克这样的“反传统文化”的辩护士所发展。他们还谈到必须解决一系列社会经济问题，可是照列奇看来，是由于传播“意识III”（即“反传统文化”）而实现变革，而照罗萨克看来，这种手段是“神秘革命”，这种革命导致“从一种尺度的看法、从牛顿的梦唤醒过来，到放弃我们文化的疯狂的本体论”<sup>②</sup>。新的“神秘意识”将代替现代思维的“技术主义”，改造整个人类的生活。

“反传统文化”代表们的神秘主义的探索，一方面依据麦角酸二乙基酰胺之类的幻觉剂的试验，另一方面是依据各种东方的宗教学说（瑜伽、禅宗、苏菲派<sup>③</sup>等等），这些学说应当补偿现代基督教中“顿悟”的损失。对于东方宗教的兴趣，在欧洲和

---

① 这里指的明显的是威廉·列奇(Wilhelm Reich, 1897—1957)——是奥地利精神分析家，他提出“性革命”(The Sexual Revolution)是在20—30年代，他关于“性革命”的著作出版于1945年，只是在60年代对他作了重新评价。但说他在70年代发展这些思想还是不合适的。——译者注

② 第·罗萨克：《荒野到何处为止：工业后期社会的政策及超越》，纽约1972年英文版第458页。

③ 苏菲派是伊斯兰教中的一种禁欲派，实行神秘主义，起源于波斯。——译者注

美国都有悠久的历史。赫·黑赛和阿·赫胥黎、卡·古·荣格和鲁·斯金纳成了“反传统文化”理论家的偶像。卡·古·荣格的分析心理学、在“传统社会”中行医的阿·华生所通俗化的心理疗法，以及应用幻觉剂于心理疗的经验，对冷英及其他“反精神病学家”的著作所提出的“反传统文化”的这个变种，起了相当大的影响。“反传统文化”从其产生时起，就指望于宣传麻醉剂和幻觉剂作为超出“受压抑的现实”<sup>①</sup>范围的手段。可是这只能助长西方各国麻醉品的大大增长，这就不能不使整个“反传统文化”运动威信扫地。

因此，“反精神病学”不仅是心理学和精神病学理论危机的反映，而且也是一系列社会过程的反映。因为冷英及其追随者正是讨厌精神病学的实践，他们所创造的“反传统文化”的神秘主义的变种具有一系列特征。他们在批评现代文明时，把精神病人的“神秘”经验同这种文化加以对比。“反精神病学”的这个纲领（完全可以把它称为对疯狂的辩护），最完全地体现在冷英的《经验的政策》一书中。精神病学家、心理学家、人道主义者关于这本著作

---

① 参见阿·马·卡明斯基《现代美国哲学中的人道主义问题》莫斯科1978年俄文版第135页。

的争论是很热烈的<sup>①</sup>。我们放过专门的医学问题(况且这些问题不是冷英的注意中心),来谈谈《经验的政策》的主要思想。

这本书从断定人在现代世界完全异化开始。真理与社会现实相互离得无限遥远。这甚至不是现实,而是“虚假事件”的总和,“我们带着虚假的意识来适应”这些事件,“这种意识适应这些事件,并把这些事件看作是真实的、现实的,甚至是美好的”<sup>②</sup>。现代文明处于老朽衰落的状态中。

照冷英看来,现代科学知识不过是信以为真的假设性的理论体系的总和,这些体系极其限制我们视力的可能性。现代人与科学世界相应:这是他可能成为的那种个人的一块、片断。超出通常遵守的行为、“常识”的幻想、感情、思维的所有一切尺度,都被遗忘了。为了要抛弃这种神秘化的帷幕,就必须要有紧张的教育纪律,这种纪律将提供可能“开始用天真、真实和热爱来重新体验世界。而魔鬼、精神、力量、统治、权力、六翼天使、司智天使、光明的

---

① 精神病学家的批评意见,“反精神病学”拥护者的解释,冷英以前的病人的回忆及讨论的其他资料,收集在这本书中:《罗纳德·冷英与反精神病学》,罗·波义尔斯编的文件集,巴黎1971年法文版。

② 罗·达·冷英《经验的政策》纽约1967年英文版第11页。

精神王国……的直接经验……是更加遥远的”<sup>①</sup>。

很难说，是否需要以诺斯替教徒的精神来理解这个“精神王国”，或者可以按荣格的方式把它解释为集体潜意识的原始类型而应付过去。无论如何，肯定必须克服社会所强加的“经验”的狭隘界限。那称为“正常的”东西，是压抑、“分裂”、投射以及其他形式对个人经验起破坏作用的产物。照冷英看来，心理现象最健康的部分，是自由幻想的领域，可是在现在世界上它正是作为某种不成熟的和阻碍正常生活的东西而被压制。

冷英认为存在和非存在的体验，是“经验”的最重要尺度。他不论遵循存在主义哲学家的本体论，或是东方神秘主义者的教义，都谈到所理解的所有一切形式的起源。存在决不是任何事物之一，这是作为所有一切事物、所有一切“东西”基础的非存在，“虚无”。人在创造中，在超越自己本身中，能够发现所有一切存在物：他帮助存在从非存在中产生。这个真理的发现，使人面临着把非存在转变为存在的伟大“奥妙”，使人摆脱掉在“虚无”前面的恐惧。陷入这种形成过程中，接近于存在与非存在的界限，既可以把人引导到天堂，也可以把人引导到

---

<sup>①</sup> 罗·达·冷英《经验的政策》第26页。

地狱，既可以引导到真正的健康，也可以引导到真正的疯狂。在“寂静中”、“在我们每一个人的中心”发现这一尺度：“除了关于存在与非存在、体现、生与死……问题之外，我们处于所有一切问题的那一方面……从我们的观点看来，与创造的起源疏远了的人，从绝望奋起，以衰落结束。可是这样的人没有走过达到时间的终点、空间的终点、光明与黑暗终点的道路。他不知道：一切东西是在哪里终结的，一切东西是在哪里开始的”<sup>①</sup>。

冷英继续说道：精神病学和心理学忽视了这种“经验”。行为主义是“这种类精神分裂症的理论和实践的最极端的例子；精神分析及其他形式的精神疗法，类似于行为主义，是控制和操纵的技术。它们指望病人适应于破坏存在与非存在、外部与内部原始统一的压抑性的文明。凡是不顾那些根本忘记存在着“隐秘”的周围“正常”社会成员抵抗的人，转向自己的内心世界，发现了这种完整性的废墟和残余。内心的矛盾、意识的不同方面的支离破碎——这就是发现“内心尺度”的人，即这种“在疯狂的世界中的半疯狂的生物”的状态。精神病学的社会背景就是如此。“正常的人”是如此病态，甚至

---

<sup>①</sup> 罗·达·冷英《经验的政策》第44—45页。



不知道自己的病，而“有病的人”则是开始康复的人。

大部分人根本不感到自己是心理上有病的人。照冷英的说法，这证明他们的疯狂。他们没有领悟他们的“经验”破坏了，因为今天破坏是这样实现的，以致把它当作善行来接受。冷英写道：习惯于神秘化的世界，是从童年开始的：“儿童早已不是傻瓜，可是我们把他们造成象我们自己一样地低能……”<sup>①</sup>。被称之为爱的对十五岁儿童的暴力，破坏了大部分正在长成的一代人的能力，并且出现“早就半疯狂的、多少适应疯狂世界的人”。这种暴力从最初几个月起就习惯于“正常地”运动、说话、感觉、选择。社会化是强迫象父母那样行动和思考。

“儿童很难拒绝天生的想象、好奇心……您应当热爱他们，以便迫使他们这样做。爱——这是从服从走向纪律，通过纪律……走向背叛自我本身的道路”<sup>②</sup>。欺骗自己的能力是适应和社会化的基础。社会赋予的幻觉是称之为现实性的东西。疯狂深入到甚至人们生活的最隐秘的领域。

现代资本主义社会与爱·弗罗姆斯所说的那种“健康社会”的理想相去很远，这个事实是毋庸置疑

---

① 罗·达·冷英《经验的政策》第55页。

② 罗·达·冷英《经验的政策》第71、109页。

疑的。神经机能症和精神病的数量增长有社会原因。但在冷英及其他“反精神病学家”那里，社会经济意义的异化，与心理疾病（他们往往用同一个术语 alienation——[即“异化”。——译者注]来表示）被认为完全相同。结果，精神病患者在他们那里成了政治上被迫害者，因为这些患者企图背弃强加于他们的“社会幻想——社会现实”体系。人们力图使他们适应于该体系。冷英由此得出这个结论：精神分裂症是恢复健康的自然过程。他写道：“我认为精神分裂症患者可以教会精神病医生的关于内心世界的东西，比精神病医生教会自己病人的更多”<sup>①</sup>。冷英在与精神病学一起否定了任何科学的研究心理方法之后，转向神秘主义的经验。

照他的意见，早先存在过对于“另一些尺度”的经验来说更好的条件：“从这个世界进入另一个世界和从另一个世界回到这个过程，是如此自然，就象死或生一样”<sup>②</sup>。可是在现代条件下，忘记了永恒真理的人，第一，在进入另一些尺度时，恐惧和张惶失措，第二，他周围的人不相信、不理解他，迫害他和把他拘禁在诊疗所里。诸如此类的

---

① 罗·达·冷英《经验的政策》第109页。

② 罗·达·冷英《经验的政策》第125页。

“陷入”，今天成了于社会有害的。冷英写道：“人类历史上没有一个世纪是在这样程度上丧失与这种恢复健康的自然过程的联系的”<sup>①</sup>。必须组织会社，来代替只能戕害那些开始“旅行”的人的现在的诊疗所，在这种会社中，已经完成“旅行”的人，能够帮助初学的人完成“旅行”。

冷英描写了这种“旅行”所经过的阶段：“向后通过个人的生活，然后沿着那方面进一步深入到整个人类、第一个人亚当的经验，有时还更进一步到动物、植物、矿物的存在”<sup>②</sup>。然后沿着“梯子”的同样的阶级回过来，更新自己关于世界的观念，恢复新生活。因此，冷英把精神病人的经验，同神秘主义的经验等量齐观。他甚至认为精神病人的经验是“在我们的历史背景中还有意义的不多的事物之一”，所谓我们的历史背景就是全部异化和疯狂的世界。在这个世界中实现了作为整个精神生活基础的“超验的经验”。

冷英写道：“当个人发疯时，他对存在的所有区域的地位发生了深刻的变化。他的经验的中心从自我转向自私自利。俗世的时刻成了简直是荒诞不经

---

① 罗·达·冷英《经验的政策》第127页。

② 同上书第126页。

的时刻，只有永恒才有意义”<sup>①</sup>。在幻想的世界中，“自我生存”停止了。疯狂提供走向另一个世界的出路，提供看到超自然世界的眼力，这个超自然世界当然也是能燃烧完的（不是所有的人都从“另一个世界”归来）。“陷入”伴随着适应于个人（即那“内行地适应我们社会现实的虚假自我”）的不真实世界的解体。人从沿着内心空间“旅行”回来时，就更新了。

在别的时候，这种神圣的疯狂被珍视为圣餐、珍视为天惠的下降。今天则毁灭在威胁着出发去“旅行”的人，因为他们“不能判定内心的空间和时间的地理方向，没有陪伴的人而迅速地消失在其中”。但是“在医生和神甫中间应当找到能够把个人从这个世界带出去，引导到另一个世界的向导者。以便伴随他到那里，并带回来”<sup>②</sup>。

冷英在其最后几本著作之一——《与儿童的谈话》中，出于意外地从对家庭的虚无主义的批判，转向对它较乐观的看法。这同放弃先前的基本立场没有联系。冷英仍照以前那样把社会看作与个人绝对敌对的、把他压在下面、消灭他的“敞开性”的

---

① 罗·达·冷英《经验的政策》第133页。

② 同上书第139页。

存在。可是现在幼年被看作是人的“自然状态”，这种状态与社会规范和社会习俗的出现，甚至与掌握语言一起而丧失掉。在所有的精神分析家那里，童年都在个人的生活中起决定性作用，可是在冷英那里，它成了“失去的乐园”，成人被从那里驱逐出来了。他们必须估计到自己的儿童对世界的领会，儿童还发现了存在的一切秘密。赞美孩子的天真（冷英记下了与自己儿童的谈话）对于任何成人来说都是自然而然的。糟糕的是这些记录变成了所提出的神秘主义提纲的某种“证明”。

用神秘主义的“顿悟”来代替精神病学的治疗，引起了冷英的同行们的尖锐批评，他们完全公正地把“反精神病学”评价为对病人极其危险的实践。正如美国的精神病医生之一指出的，冷英的著作“给所有那些认真地对待它们的人，作了拙劣的效劳”<sup>①</sup>。荣格是第一个认为集体潜意识原始类型在意识中的“突破”，乃是精神病的原因；甚至荣格的信徒都不能同意，说精神分裂症是“天惠”和“圣餐”的“反精神病学”的解释。最可怕的精神病之一却是这样的理想：为了要逃避被压抑和幻想的世界，就需要发疯。冷英之前谁都没有想到：精神上有

---

① 《罗纳德·冷英与反精神病学》第174页。

病的人是神秘主义者。这同逆反的论断一样不正确。

冷英逐渐地离开社会政治问题，离开猛烈地揭露“资产阶级文化”、“帝国主义”等等。他在花费了长久的岁月来揭露各种形式的欺骗和自我欺骗之后，现在把自己和别人神秘化了，认为宗教的复兴可以解决现代世界的所有一切问题。他对于那些在稀奇古怪的东方宗教仪式中寻找拯救所有一切灾难（真正的和虚构的）的人来说，成了“权威”之一。

70年代，“反精神病学”与一系列左倾运动汇合起来，在意大利和西欧其他国家实行了各种“行动”，旨在首先反对精神病诊疗所。大·库柏成了“反精神病学”中这一流派的主要理论家。

他的著作《家庭的死亡》中有几十页是描写应当代替家庭的“公社”的。照库柏看来，“性革命”和“精神错乱的革命”是社会革命的前提，这种社会革命马上就会摧毁资产阶级社会的基础。性和幻觉剂的试验在他关于革命的学说中占有可敬的地位。“我认为，我们必须同时进行改造我们性欲的恋爱革命，改造我们‘自我’的精神错乱革命，然后是从事更加直接使‘国家’的行动麻痹方面的革命”<sup>①</sup>。在库柏那里，诸如此类的“革命”宣言多得

---

<sup>①</sup> 大·库柏《家庭的死亡》哈蒙斯华兹 1971年英文版第124页。

不可胜计。我们再来举一个例：“解放应当在革命的战场上结束，但是它应当在床铺上开始……枪当然有它的使命，可是床铺可能是革命的最重大而没有被利用的秘密武器”<sup>①</sup>。

非常明显，不管库柏本人的意图如何，这一类的宣言只能使社会革命的思想威信扫地。而且库柏以远不是资产阶级社会议会的用语提出这样性质的“公社”，来代替被否定的东西，就是大多数左倾分子也未必愿意住在这种“公社”中。

库柏在《生活的基本原理》一书中也贯彻着同样一些思想，这本书主要注意的，已是需要怎样借助于幻觉剂来实现“精神错乱的革命”。库柏作为“反精神病学”这一术语本身的草创者，以最尖锐的形式批评现代精神病学的“法西斯主义”实践，他把冷英所研制出来的治疗方法同它对立起来。在冷英的这些方法中，有病人在某种类类似于拉伯雷的德廉美修道院<sup>②</sup>的“反精神病公社”中的完全自由，游戏、相互分析等等。库柏于此又补充了用幻觉剂试验及“性的解放”。

诚然，库柏后来放弃了关于必须进行性和幻觉

① 人·库柏《家庭的死亡》1971年英文版第118页。

② 见拉伯雷的《巨人传》第52—58章。——译者注

剂的试验的思想，——他的最后一本著作《精神错乱的语言》证明了这一点。现在他把这看作是逃避真正重要的社会和政治问题。他提出对病人的“政治影响”来代替冷英的“旅行”，病人应当认识到压抑社会的那些产生暴力（包括精神病学的暴力）的势力。同时库柏放弃了其他许多对病人和对社会同样荒唐和同样危险的思想。他甚至限制了自己对精神病学批评的范围，承认在许多场合使用药物制剂是正当的。现在决定库柏的理论立场的，在相当大的程度内不是萨特的存在主义，而是批评存在主义的人——结构主义者、“后期结构主义者”，首先是米·福柯、雅·拉康、吉·德勒兹的著作。可是他的政治观点和“反精神病学”观点仍然基本上不变：这就是左倾“革命主义”和虚无主义，鼓吹暴力是消灭资产阶级社会的主要手段，而且精神病诊疗所被宣布为应当消灭的第一项设施。

很明显，政治宣传并不比神秘的“意识的转变”能在更大程度上代替精神病学。冷英和库柏相当忠实地描写了资本主义国家精神病学实际业务的某些消极方面。他们尖锐地提出了精神错乱与非人的社会关系的联系问题。这也就吸引了广大范围的西方基本上是左的、自由主义的知识分子，对“反精神病学”的注意。而且冷英是位有意思的“家庭犹太



人区”的研究者，他应用社会心理家所制定的概念资料来描写复杂的精神错乱。但是来自精神病医生同行方面对他的著作一般的否定评价，是正当的。问题不仅在于冷英及其“革命的”信徒批评了临床精神病学，而且在于“反精神病学”的理论和实践，既站不住脚，又危险。

关于心理失常的社会原因的知识，是精神病学业务的重要前提，可是用政治上的花言巧语来代替治疗，也和赞美精神病人的状态一样不合适，似乎精神病在神秘的经验中克服了压抑性的文明。“反精神病学家们”如此常讲的对病人的人道态度，首先在于给病人以有效的帮助。如果在“治疗公社”中也有治愈精神病人的病例，那末这是因为冷英、库柏、巴扎里奥是高度熟练的精神病医生，他们暂时忘记了自己的宗教哲学的或政治的偏见。

“反精神病学家们”作为存在主义的代表开始自己的活动之后，不是走向“独特的”存在与神灵的神秘主义的汇合，就是把个人完全溶化在社会关系的结构中，结果是借助于数理逻辑来描述他的心理。这一类的“克服主观性”不仅对于“反精神病学家们”来说是具有特色的。其他某些存在分析家们——马·海德格尔的信徒们，也以类似的方式来“克服”人。

# —第 5 章—

## 存在精神分析与宗教

---

### 1. 米·薄斯的“存在分析”

**米** 达特·薄斯(生于 1904 年)象平斯凡格一样,在本世纪最大的精神病学家之一欧根·布莱勒领导的瑞士著名勃尔霍尔芝里诊疗所里作为精神病医生,开始自己的活动。他在柏林和伦敦受了两年训练之后,成了开业的精神分析家。他的老师是当时主要的精神分析家——恩·钟斯、卡·霍妮、奥·费尼希尔。这样,薄斯作为正统的弗洛伊德主义者开始自己的活动。可是在他仍然是精神分析协会会员时,就感到弗洛伊德学说的机械论越来越不能令人满意。

1938 年起薄斯开始与卡·荣格合作,可是他们的合作为时不长。虽然存在着对“精神”、宗教、神

话、古代哲学学说的共同兴趣，薄斯不满意荣格学说中集体潜意识原始类型的非批判性假设。他认为，也象正统的弗洛伊德学说一样，这个假设不是来源于对心理现象的纯粹描写，而是借助于不是得自实验的假定性力量的解释。

薄斯沿着现象学心理学所开辟的道路走去。他成了“存在分析”的拥护者，而他的最初几本书就是在平斯凡格的无疑的影响之下写成的。可是薄斯逐渐得出结论说：他的观点在一系列问题上不同于平斯凡格及其他存在分析的代表们的观点，照他的意见，他们完全不正确地解释了《存在与时间》。他认为，平斯凡格仍然站在主观主义的立场上，一切在他影响下的“人道主义心理学”的代表们也和他站在一起；而海德格尔的学说则根本不是存在主义——这不是人类学，而是本体论，即关于存在的学说。

第二次世界大战结束之后，薄斯亲自认识了海德格尔，他们之间建立了最友好的关系。在此之前，海德格尔离开了自己第一篇论文的某些论点，因此薄斯可以得出结论说：在他那里没有任何存在主义。与平斯凡格相类似，薄斯保留了“在世界中的存在”这个概念，作为心理学和精神病学的中心点；他也认为在这位德国哲学家的本体论中克服了主观

和客观的二元论。薄斯也保留了“存在分析”

(Daseinsanalyse) 这一术语，可是他始终强调 Dasein——不是人，而是“此存在”。这是“敞开性”，即显露出存在的意义的“一线之光”。

应薄斯的邀请，海德格尔在几年期间内来到瑞士，以便把自己的哲学介绍给精神分析家和精神病学家。海德格尔非常不乐意地抛弃自己在托特纳乌柏格的茅舍，因此也许可以认为：薄斯自以为正是他成为海德格尔的思想在心理学里的表现者，是有根据的。

薄斯发表了问题范围很广的著作——从解释梦和性欲反常的症状学，到整个医学理论和实践在哲学上的重新认识。他的观点不论对瑞士的心理学和精神病学，或是对美国的许多精神分析家，都发生了相当大的影响。他是“国际医学精神病学协会”会长。薄斯的最后一本著作——《医学和心理学的存在基础》——是改造心理学和整个医学科学体系的纲领。

薄斯认为，如果没有谁把这个存在物“照出来”的话，说无论如何存在着什么，是没有任何意义的。没有人的知觉，也就没有事物。薄斯特为预先说明：所谈的应当不仅仅是人的劳动所创造的事物；任何事物的存在都依赖于我们的视力。他写道：“这就是

为什么当还没有出现人的时候，我们决不能知道存在什么。我们甚至不能决定：说在最初的人的生命出现以前，阿尔卑斯山脉曾在这里这个论断是否正确。严格地说，我们决不能说在人之前有什么东西”<sup>①</sup>。人和世界没有彼此就不能存在，它们彼此证实，老实说，它们是统一的“在世界中的存在”。存在在人的“敞开性”中得到显现自己的可能性，可是这种“敞开性”本身之成为可能，只是由于存在向人敞开。

这毕竟是起源于胡塞尔的现象学的同一种唯心主义学说，不过是用“后期”海德格尔的精神来阐释的。人和世界的统一，现在被理解为它们的神秘的汇合。人不再“证实”存在物，而是作为存在“书信”的受信人，而且他本人是“被送”到世界上来的，以便存在能够“发现”自己。人必须摆脱一切预先提出的解释，倾诉“存在的语言”，从而允许对存在本身“讲话”。

是的，不管薄斯几乎在每一页上都象念咒语一样重复海德格尔的这些论点，却始终是暗中偷换术语，并且离开了海德格尔本体论的基本论点。海德

---

① 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》伦敦—纽约 1979 年英文版第 98 页。

格尔完全可能不谈具体的人，而谈“此存在”，谈完全不同于存在物的世界的存在。薄斯则作为心理学家而不是纯粹的哲学家，不得不与具体的人打交道，于是谈的正是人，谈人与周围世界和其他人的关系。

一旦薄斯放弃神秘主义的语言，他就开始有时以完全传统的主观唯心主义的精神讲话，有时（当这对他作为心理学家方便时）用专门科学的语言讲话。在后一种场合，第一，他是使用社会心理学和“社会精神病学”的资料，第二，猛烈攻击“主观主义”，虽然有两三页以前他可以断言的，正是现在要批评的。因此，在薄斯那里，“存在分析”的哲学基础，具有矛盾的性质。他不倦地重复的唯一的的事情，就是战斗的唯物主义的批评和整个科学的世界观；它们在现代人的所有一切不幸中都是有罪的。

薄斯认为“存在分析”的目的，在于通过克服所有一切向人把存在掩盖起来的偏颇的概念和“主观主义的”解释，来摆脱神经机能症和精神病。照他的说法，必须理解“直接给予的客体和人的世界的现象”<sup>①</sup>，就是说现象学地描写人与世界相互关系的自始以来的层次，抛弃歪曲了直接给予的现象的解释性的结构。比如，精神分析的概念资料，薄

---

① 米·薄斯《精神分析与存在分析》纽约 1963 年英文版第 59 页

斯就认为是属于这一类的结构的。照他的意见，应当谈的不是潜意识的欲望，而是对个人来说“隐秘的东西”；这种东西是超出他的缩小了的观看方法的视野的。这种“隐秘”的结果，可能成为身心病的症状，因为对世界的不能觉知的和不能用言语表达的关系，可能在“身体的语言”上表现来。诚然，薄斯整个来说是保存了精神分析的技术，并且甚至认为海德格尔的哲学，是比弗洛伊德的“心理玄学”更好的精神分析实践的基础。

照薄斯看来，作为心理治疗的基础的基本原则，应当是使病人完全“敞开”。薄斯给自己病人的处方是：对世界持这样一种态度，这种态度海德格尔继中世纪的神秘主义者之后，用Gelassenheit（泰然自若。——译者注）这一概念来表示，指的是人对所有一切表现出来的东西，“容许象本来那样存在”这种状态。神经机能症患者和精神病人感到痛苦的，是严厉的规定性、缺少自生性、观看世界能力的局限性。对生活中所有一切表现出来的东西，“容许象本来那样存在”，——是顺利地治疗的主要条件。

薄斯特别重视这一点：即他称之为“容许病人重新成为孩子”，以便然后一步一步地走向成熟。他的有些病人真是从“零”开始：即从奶头和洋娃娃等开始。薄斯认为：容许病人回到幼年之后，精神

分析家就有可能解放出当时为残酷的家庭和社会限制所压制的潜能。因为他的许多病人在童年时失去了爱、信任、不再绝对相信自己对周围的人的价值，所以在分析者和病人之间的关系中达到这种基础水平，是治疗的第一步。在每个神经机能症患者心灵中继续过着小孩的生活，而人们不让他以整个发自内心的感情表现出来。

薄斯认为弗洛伊德主义与自己的心理治疗技术矛盾，它把狭隘的、机械论的关于自己本身的观念和与别人关系的观念，强加于病人。病人不是向存在的所有一切新的方面敞开，而是简单地加入精神分析家的小宗派，接受它的词汇。薄斯也批评了“人道主义心理学”代表们的观点，认为它们是脱离了存在和世界来看人的人类中心说。确实，“人道主义心理学”太过频繁地谈论发现和实现人的个人潜力，完全不注意社会关系，有时把治疗归结为训练人们互相接触。

薄斯驳斥说，在人那里没有外部的东西和内部的东西，“在世界中的存在”是完整的现象。因此在人那里没有任何自己的潜力和天赋——一切都在存在中和来自存在。因此不需要努力教病人与别人接触。人自始以来即处于“敞开性”中、与别人“共存”中。在进入交往时的努力本身证明这种“敞



开性”被封闭了。意志上的努力、训练交往的技术，集团心理治疗法和罗杰斯的“面向别人”的治疗方法，只能使病人的情况恶化。不需要训练交往，而是要消除封闭了自始以来的“敞开性”的障碍物。只有在“容许象本来那样存在”的道路上才能做到这一点。可是，第一，不完全清楚，怎能推动不能交往的病人采取这种立场；第二，“共存在”是“存在畴”，就是说是个人生存的先天的特性。因此，交往的问题没有解决，因为与现实的人们发生关系是一回事，与自己意识的现象发生关系是完全另一回事。

对于薄斯来说，精神治疗所以不能接受，也因为压制了那继海德格尔之后称之为“良心之声”、“召唤”的东西。当人“把自己的存在只参加到自己无数可能的关系之一……而不遵守自己的委托实现自己可能性”的时候，在他那里就发生了“存在的犯罪”<sup>①</sup>。薄斯在某种程度上是对的：精神分析家相当多地力图把道德的冲突，归结为儿童的“情结”，并且甚至当问题不是涉及神经机能症式的犯罪感，而是涉及干了道德上受谴责的事情的人那里觉醒的良心时，也去“治疗”良心的痛苦和自我责备。可是薄斯对于精神分析的批评更进一步，并得出了引

---

① 米·薄斯《精神分析与存在分析》第270页。

起大多数心理疗法医生异议的结论：神经机能症患者和精神病人应当不断地体验自己的犯罪。因为其中许多人也有这样的无穷尽的犯罪感，所以心理疗法医生们认为这种要求有加强神经机能症症状的危险。

薄斯关于人的转变，人在认识了自己的有限性和犯罪之后“新生”所说的话，许多特征不象海德格尔的“存在解析”，而更象对人的宗教“呼吁”。这种“呼吁”是许多宗教的共同因素，到现在为止在某些出神的宗教仪式中是作为治疗的手段来使用的。薄斯有意识地借用神秘主义的宗教仪式的方法，力图把自己的病人引向“与存在的一致”。要是病人认为把存在设想为传统的基督教的上帝更方便，那这只会受到存在分析家们的欢迎。

薄斯所设想的精神分析的改革，以放弃潜意识的概念为前提，因为照他的说法，“从人的存在现象观点来看，绝对没有任何需要假设潜意识的心理”<sup>①</sup>。从薄斯的观点看来，所有一切潜意识的现代理论如此不能令人满意，以致“到了把‘潜意识的心理’的词句从心理学和精神病理学辞典上勾销的时候”<sup>②</sup>。相应地也抛弃了弗洛伊德关于潜意识的历程、

---

① 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》第137页。

② 同上书第141页。

梦及其象征的学说。薄斯提出一种理论来代替：依照这种理论的说法，梦里没有任何象征的意义，因为即使个人本人没有领悟到这一点，在其中也直接表现着完整的“在世界中的存在”。例如，动物的形象在梦中出现，证明在人那里有“动物”冲动的存在；蛇的形象表现存在对蛇的害怕或者其他对蛇的直接的情绪上的反应。如果估计到蛇的形象（也象其他许多动物一样），在一系列文化中丰富的象征性“负担”的话，这是明显地简单化了。

薄斯否认存在潜意识的动机、目的、愿望。他断言，它们潜在地全都能达到，可是由于“理解水平”的狭隘，可能没有被意识到。在这种情况下就发生与客体摆脱不掉的联系。它没有被意识到，也没有被语言化，可是在处于没有被意识到的状态时，决定着个人的行为。这里薄斯又重新遇到他所不能克服的困难：如果他一开始就假定存在着只为人所知觉的东西的话，怎能讲没有被知觉的东西的存在和影响呢？薄斯作为开业的精神病医生，实际上谈的正是潜意识的心理；他由于回到现象学的哲学，而否定了潜意识的存在。

薄斯反对弗洛伊德的潜意识观点的论据，与平斯凡格关于这个问题所写的很少不同。与后者不同之处主要是：薄斯企图以存在有阻碍神经机能病患

者看到所发生事情意义的深入内心的规范和规则的总和，来解释他“眼力的狭小”。孩子把家庭环境的限制和禁止，当做是领会和认识世界的绝对的、包罗一切的标准。幼年时被强加的标准成了总结经验、控制和自我控制的形式，而且个人忘记了它们的历史的(家庭的)起源。结果，成年时任何超出这些标准的尝试，都导致出现神经机能症的犯罪感，导致自我谴责。

所有这一切都类似于精神分析的经典论点，并且不完全理解，为什么薄斯谈到深入内心的外部影响(家庭环境)，而同时又反对有可能谈神经机能症的原因，认为把外部与内部任何一种分开都是错误的。这里他又暂时忘记了自己的哲学原则。

在考察薄斯的心理疗法的基本原理时，也必须这样说。他的心理疗法不同于弗洛伊德派的。他断定：病人不把自己童年的欲望转移到分析家身上，也不通过回忆来“根除”这些欲望，这在治疗过程中起决定性作用。病人不需要简单地回忆过去。他应当改变自己，改变自己的宗旨、规范和价值，选择与他相适应的生存方式。这一切对于心理疗法确实具有重大意义。可是发生了一个问题：为什么薄斯这样屡次谈自由选择——难道他没有批评过存在

主义者的“主观主义”吗？对弗洛伊德主义的最尖锐的批评，也没有妨碍他差不多一点都不修改地重复弗洛伊德派，特别是象卡·霍妮和格·斯·萨里凡类型的新弗洛伊德主义者的许多论点。薄斯往往把神经机能症患者简单描写为幼年家庭环境不良影响的后果。因此，保留了精神分析的最重要的论点之一：所有一切心理上的破坏都与童年的经验有关，而与成年人的神经负担过重、紧张、病态的体验无关。照薄斯看来，所有这一切都能使童年时早就以对世界“太狭小的眼力”形成的人，导致神经机能症。

当然，今天谁都不会否认童年的经验、父母的教育对于个人后来生活的意义。许多神经机能症的症状，的确可以因为家庭强制孩子接受后来与成年人的生活条件发生矛盾的规范和价值而发生。可是薄斯类似于正统的弗洛伊德主义者，停留在“家庭主义”的范围内，把神经机能症和精神病归结为“家庭的恋爱关系”。诚然，薄斯不象弗洛伊德主义者那样狭隘地来解释“奥狄浦斯的三角关系”，不把子女对父母的关系归结为乱伦的欲望，对这些欲望排挤不成功就成为神经机能症的原因。他认为，实质上问题在于那些对于父母来说没有疑问的价值和规范深入内心。照薄斯看来，内科医生应当代替父

母的威信，帮助病人从先前绝对化了的、受限制的规范里解放出来。对他来说，主要问题如下：病人应当拿它们去换什么？要获得哪些新价值？

对于象萨特那样的存在主义者来说，回答是简单的：通过发现自己的自由、通过真正的自我本身的选择，进行解放。可是萨特把这斥之为主观主义。他写道：“把人理解为为真理服务和保护真理的人……意即把他从自我中心的自我吹嘘、主观主义世界观的自主和自满中解放出来。Dasein〔存在〕分析家的观点是把人的尊严归还给人：他是那作为所有一切存在物基础的东西的使者，是带着交给他的提供真理的任务派遣到自己的生活史中去的使者……象在该时、该处尽可能地那样表现出来”<sup>①</sup>。分析家向病人表明：他的所有一切规范、价值都是绝对主观的，视其他人和外部条件而定。结果病人摆脱了自己的“自满的信念：他或者他周围的假道学家的传统具有权力决定：他是谁，——并且事物本身会为他敞开”<sup>②</sup>。这不是存在主义的选择自己的自由，而是对存在的照例的义务。内科医生只是这种义务的代表，他不把自己的价值强制病人接受，以代替

---

① 米·薄斯《精神分析与存在分析》第70页。

② 同上书第71页。

旧的价值。出现了绝对的威信，主观主义被克服了。

可是这种最高权威的不确定性是如此之大，以致个人在援引它时，象所期望那样地任意行动。因此薄斯也谈病人绝对自由的选择。

可见，薄斯对主观主义和人类中心论没有任何一点克服。整个地说，他追随于海德格尔之后，可是在他那里存在越来越具有不是神话创作逻各斯的特征，而是印度教的婆罗门和基督教的教父的特征。这样就完成了向传统的宗教观念的过渡，这些宗教观念当然不可能成为克服人类中心论的手段。卡·马克思写道：“……宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间……”<sup>①</sup>。人的意识的特点被薄斯简单地搬到外面来，并加以本体论化。他的（正确些说是海德格尔的）存在，或者逻各斯，不是别的，乃是本体论化了的的人的理性，“脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对”<sup>②</sup>。正如列宁所指出的，最现代唯心主义在这方面丝毫也没有不同于把人的认识的抽象变为“个别的本质”的“原始的唯心主义”。所以，薄斯在深入到宗教哲学中去时，仍然是人类中心论者。只是现在他所描写的“存在

① 《马克思恩格斯全集》第27卷第436页。

② 《列宁选集》第2卷第715页。

畴”成了不是个人的属性，而是被赋有神的所有特性的存在的属性。

只要注意一下还有一个情况就可。薄斯追随于海德格尔之后谴责与理想化了的“传统社会”相对立的现代文明。有时他甚至超出精神分析的“家庭主义”的界限，谈到现存的社会关系是神经机能症疾病的原因。但他没有进一步进行各种不同社会中家庭的类型与心理疾病的症状学之间的类比。薄斯离开了神经机能症失常受社会制约的问题。薄斯也懂得家庭是与社会结构联系着的，它复制该社会特有的规范和价值。但从他的观点看来，社会结构本身、人们之间的所有一切关系，是由“观看”世界和停留在距存在“近”或者“远”的方法而决定的，而存在则不依赖于任何社会状况而向每个人都敞开。结果就得到了一个循环：观看世界的方法决定人们的社会存在，而社会存在则通过家庭决定每个人的观看方法。薄斯不是分析现代世界复杂的社会经济、政治、生态及其他问题，而是追随于海德格尔之后，指责科学和技术的所有一切不幸，原来是科学和技术把存在与人们“隔绝”了。存在对于传统社会的人们则是“敞开”的。所以，不管有附带条件，薄斯这位“有修养的人道主义的和可作为模范的资产者”（照艾逊柏格的定义），与传统的社



会比较就越来越否定科学技术文明的成就，虽然在传统的社会中占统治的是偏见、饥饿、疾病和贫困。他甚至弄到赞扬印度的种族制度，认为它对于“心理健康”是极其有益的。正如艾逊柏格所说的：“非常不能令人满意的是：薄斯往往站在非常反动的立场上，然后则被迫为自己开脱这种指责：说他是反科学和反现代主义的蒙昧主义者”<sup>①</sup>。

这位美国的研究者整个来说对薄斯的思想是采取良好的态度的，但是不打算为了海德格尔的存在而放弃科学和技术，在他读完了薄斯的最后一本著作之后，他会说什么是很有意思的。在《医学和心理学的哲学基础》中，薄斯也不想对“反科学和反现代主义”的指责自我辩护了，并且完全露骨地说：关于人的所有一切科学，自然科学和社会科学，都完全错误。

薄斯的书一开始就指出：任何科学理论都依据哲学前提，随着这些前提的改变，整个观点体系也发生改变。

他向自己提出肃清心理学和医学中的“笛卡儿主义”的任务。必须提出海德格尔的关于不能分解

---

<sup>①</sup> 乔·艾逊柏格《存在主义的弗洛伊德批判：意志自由的危机》英文版第307页。

为组成部分并被看作“存在畴”的总和的完整的 Dasein [存在] 学说，来代替被从“人学”中赶出去的自然科学。所有一切现存的知觉、记忆、情绪、思维等的理论都被否定了，代替它们的是存在解析。对于薄斯来说最重要的“存在畴”是“躯体”。他宣称，人的躯体是现代医学的主要对象，而现代医学把人的身体理解为“囚禁在皮肤下面”一定空间内的“可操纵的物质客体”。可是薄斯认为这样一来就丧失了所有一切人所特有的东西。他写道：“谁都还不能表明两个如此根本不同的事物——形而上学的生命力和无灵魂的化学物质——如何能够互相结合起来，以便形成象人的躯体那样的统一体”<sup>①</sup>。

人的躯体与外部世界的事物和动物的肉体没有任何共同之处。在人的躯体那里没有外部的界限，它在空间和时间上的存在根本不同于所有其他一切存在物。躯体分布到人所感知的所有一切东西，他的“在世界中的存在”的所有一切现象都与他的躯体有关联；他的身体的界限与他的世界的界限是一致的；个人在望远镜中所看到的星星，在该时刻是他的躯体的界限。与固定的肉体不同，人处在不断的变化中，而他的任何运动，感觉器官的状况把他

---

<sup>①</sup> 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》第161页。

带到超出自己的界限之外。他在回忆自己居住在处于几千公里之外的城市里时，他就在那里，而不是在身体所处的自己的房间里。照薄斯的说法，躯体“按广度来说”，是“使敞开性等于世界”<sup>①</sup>。

这些论点类似于柏格森在《物质与记忆》中说过的话，只有一点差别，即柏格森从来不认为人的身体按广度来说等于整个世界。当然，薄斯不能不知道，在感觉器官损坏时，我们就不再能看或听，痛感使我们想起我们的肉体。但他说这已是病理的范围了，而病理学就应当本来那样来考察。对于人来说，病理学上都有类似于动物肉体的肉体。躯体不是别的，只是存在的表现。存在是第一性的，它的本质特征——躯体是第二性的；物质的身体是病理学的。

存在及其所有一切“存在畴”不是存在于物质世界中，而是在意义的世界中。它不是由任何原因从外部决定的，而是在选择的行动中由本身自己决定的。薄斯公开宣称：与大多数我们时代的自然科学家相反，他是意志自由学说的拥护者，而意志自由是直接提供的现象，不需要任何证明。

不管薄斯的所有一切“独创性”，他的学说中很

<sup>①</sup> 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》第104页。

少新的东西，并且不仅仅是因为他转述海德格尔的话。人们不为无故地把存在主义者比作诺斯替教徒。薄斯关于身体所写的东西，好似新柏拉图派的观点，特别是把新柏拉图主义与基督教结合起来的奥古斯丁的观点。这与意志自由的学说也有关系。但是生活在 1500 多年以前的奥古斯丁没有向自己提出给心理学和医学科学提供基础的任务。薄斯则是 20 世纪的思想家，职业医生。所以对他需要以与远古的思想家不同的态度来对待。

对于那些在我们时代想回复到并且叫别人也回复到“传统的”社会及与其相应的哲学观点上去的人，“蒙昧主义”这一词是再合适不过了。只要看一眼薄斯所提出的学说，就足以理解这样的形容语甚至是相当温和了。他的“新医学”从拒绝“有机体”的概念开始，应当提出“躯体”来代替它。然后是一个接着一个抛弃生物学和生理学的关键性概念，薄斯提出依次“存在畴”来代替它们。他摆脱了生物学和生理学之后，着手来对付心理学了。应当避免象特性、能力、机能等这样的一些概念：没有任何诸如此类的简单的东西，有的是“存在在作为人的此在的包罗世界的敞开性中的具体样态”<sup>①</sup>。薄

---

① 米·薄斯《医学和心理学中的存在基础》第 132 页。

斯认为关于心理的所在地问题是荒谬的，就象把心理与大脑联系起来任何理论一样。薄斯提出“人的存在的根本敞开性”这一说法来代替“意识”这一概念。

薄斯相当有趣地回答来自著名法国心理学家和精神病医生亨利·爱亚方面的批评。后者本人作为现象学家，认为薄斯对意识的解释，导致它的“膨胀”，因为它在“无限的心神迷醉”中溶化了，与世界完全打成一片。薄斯回答说：“可是这正是存在分析唯一带进到心理学和精神病学中去的”<sup>①</sup>。存在现象学和科学互相排斥。科学与之发生矛盾的，“正是那存在方法认为是自己主要带进医学里去的东西。这种方法认为自己的前景——根本不是自然科学的、而是现象学的——是发现对人的‘此在’的所有一切领域的理解，自然科学的方向永远不能达到这一点”<sup>②</sup>。

科学的客观性，薄斯宣称是“笛卡儿主义的残余”。海德格尔的本体论莫立了新的基础，应当据此重新审查所有一切科学。

薄斯在转向阐述自己对“一般存在病理学”的

---

① 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》第134页。

② 同上书第155页。

观点时，企图证明：所有一切先前的医学理论对疾病的原因一点都不理解。疾病没有原因，只有理由。在人类世界中根本没有原因，过去没有决定现在，而是说明现在的理由。而且，“人类世界中所发生的一切，都从未来的观点开始，因此未来可以对人类存在的其他两个时期自称是第一性的。这个事实对于医学，不论是发病和治疗，都有极大的重要性”<sup>①</sup>。医学一般地着手研究人的存在，只是第二轮才着手研究他的“躯体”。甚至在谈到遗传病、传染病和创伤时，薄斯还认为谈疾病的原因是没有意思的。这是“在世界中的存在”的破坏，由于扩大存在的视野、改变与这种基础的基础的关系而可以治愈这种破坏。

薄斯特别详细地考察了心理疾病。他毫无例外地把一切精神病解释为存在的“敞开性”的改变。现代人的心理疾病同理解存在的狭隘、缺少生存的意义有联系。在薄斯那里，对精神分裂症的解释，许多特征类似于“反精神病学家”的神秘主义学说。照薄斯看来，精神分裂症患者发现了某种为大多数人所不能理解的存在的尺度，就是说他对“隐秘的事物”高度敏感。但是这样的人由于不能把这

---

<sup>①</sup> 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》第193页。

种“秘而不宣的事”的经验，表现在诗篇、哲学、宗教中，就成了病人。甚至经过“存在分析”疗程的人，在现在社会中也会是置身于社会之外的人。如果他在自己的行动中较自由、在判断中较独立，获得了自己的尊严感和意义感，那他在“大众社会”中得到工作和过良好生活的机会，就较少。他不再努力追求财富、消费和升官发财。科技文明在心理上摧残人们——照薄斯看来，这是所有一切社会问题、“病态的行动”（他把工人争取自己权利的行动也归为这一类）、大量犯罪、嗜毒的原因。与“我们社会任何典型代表”的谈话“表明：他们全都遭受苦难——不管他们是否认为自己是健康的还是有病的”<sup>①</sup>。

“工业-技术”社会不能向人们提出生活的崇高意义，在人的所有关系中发生了破坏。薄斯带着保守性质的一定的保留，支持“反传统文化”——视其中所表现出来的对“工业-技术文明”的反抗程度而定。薄斯明确地反对马克思主义，因为认为它是科学性、“技术主义”和集体主义的体现。他把自己的希望，第一，同存在-现象学的方法推广到所有一切科学联系起来，这在往后能够破坏现代文明的

<sup>①</sup> 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》第28页。

理论基础。但他在更大的程度上寄希望于东方，因为东方在传统上认为内在的精神、而不是外部的东西，不是物质-技术成就，具有重大意义。他希望将来“世界的命运”将如此：存在的另一些尺度将会向人类打开。

在薄斯的所有这些坦白的話后面，是些什么样的现实问题呢？他写道：心理学家和医学家“完全没有注意，他们研究的对象——人的现实性——的本质，不同于我们所知道的其他任何王国的机制”<sup>①</sup>。在现代西方的心理学中，确实有象行为主义那样的，把人的意识归结为生物学或者甚至物理-化学作用的整个的学派。狭隘的专业化往往把医生变成了具有为数众多的工具和制剂的仓库的技术员，他们“修理”病人就象“修理”被弄坏的钟表一样。在资本主义国家里，医学成了商业世界的一部分：进行不必要的、但是代价高昂的手术，吹嘘质量不高的药剂能“防治一切疾病”等等。薄斯列举了西方医学的所有这些毛病，而他的愤慨是完全可以理解的。如果人被看作是与环境处于按“刺激——反应”这个公式相互作用中的机器，那末借助于电极、药理学和其他手段操纵人的行为，就可以

---

<sup>①</sup> 米·薄斯《医学和心理学的存在基础》第X XIX页。



证明是正当的。

可是薄斯对于医学实践的批评是完全非建设性的。它也太没有独创性：在许多“传统医学”拥护者的著作中可以发现类似的论据。比如，欧洲最著名的顺势疗法医生之一——约·米烁实际上提出了和薄斯同样的一些反对“对抗疗法医学”的论据，也号召在“东方智慧”的基础上“对人的完整看法”<sup>①</sup>。可是在现代医学的类似批评者中间，也很难找到一个人准备推翻最近四个世纪来医学科学所创建的所有一切。薄斯的“新医学”是根本反科学的。

薄斯约许：按照海德格尔的认识论改造医学，将有可能看到完整的人类生活，并更有效地治愈无例外的所有一切疾病。可是却发现，“新医学”的所有一切手段都只是归结为心理疗法，因为任何机体的疾患在其中也都被解释为存在“狭窄”的结果。薄斯是有名的心理疗法医生，很可能他的病人的某些神经机能症的症状，或者甚至精神病的症状的消失，是由于他进行了几次心理治疗。但是这并没有理由认为存在分析是唯一可能的心理疗法，更何况是最好的心理疗法。归根到底，薄斯学说中所有一切合理的东西，可以归结为这一点：必须

---

① 约·米烁《为了另一种医学》巴黎1971年法文版。

使在不良的家庭环境中成长起来的病人，从没有道理的万应的规范和禁止中解放出来。谁都可以同意——甚至薄斯所蔑视的行为主义者都可以同意这一点。但是把自己的心理疗法绝对化，使他得出荒唐的结论：所有一切疾病不决定于自然原因，而决定于个人的自由选择及其对存在的关系。瘫痪原来不是脊髓损伤的结果，而是由于自由选择的结果；只是由于我与始源的关系“狭窄”，我患了鼠疫或者流行性感冒。实际上是恢复了极其陈旧的“理论”的权利，照这种陈旧的“理论”的说法，疾病是对“我们罪孽”的天罚。只是不理解，为什么在薄斯所理想化的“传统”社会中，人们因瘟疫而死亡——须知存在对他们是“敞开”的。薄斯关于“存在分析”的优点无论怎么样写，借助于心理治疗的手段很难治愈喉头炎甚或鼻炎。

在作总结时，应当说，薄斯写了非常有用的书。当然不是对医生有用，医生们是决不会采用“存在分析”和“新医学”的，也不是对病人有用，借助于现象学的本体论是不能治愈病人的。这本书作为“去掉”海德格尔哲学的“神话色彩”是有用的，作为把存在主义学说彻底贯彻到心理学会弄到什么地步的例子是有用的。薄斯露骨地说出了其他不太急切地追求充当科学和医学掘墓人不光彩荣誉的存

在主义精神分析家们沉默不讲的话。

从存在主义的主观主义向本体论的“转变”，并没有造成海德格尔以及象薄斯那样的追随者的观点在更大程度上符合于科学的世界观。毋宁说是甚至相反：《存在与时间》的主观主义唯意志论至少反映了资产阶级世界社会生活的某些特点。现象学的精神病学和“人道主义的心理学”，不管其所有一切消极方面，毕竟还是着手去解决一系列的现实问题。企图用沉默代替语言、用诗意的神话创作，代替合理的议论的“后期”海德格尔的学说，则完全徒劳无益。科学被宣布为在人类所有一切不幸中有罪的，号召为了有利于复兴宗教神话世界观的哲学，拒绝科学。这就是海德格尔的本体论和薄斯的“存在分析”的总结。当时自命为“严格”科学性的现象学，在这里变成了露骨的非理性主义的哲学议论；巫术与心理学和医学对抗，宗教与科学对抗，早已过时的社会制度形式与现代对抗。

## 2. 维·弗兰克尔的理智信念疗法

虽然薄斯为了把存在精神分析转变为宗教哲学学说做了不少事情，但在他那里有些从神学家观点看来不能接受的论点。海德格尔式的存在毕竟很难变成某种宗教的上帝。薄斯在原则上不愿划分

灵魂与肉体，不能不引起正统神学家方面的否定的评价，对他们来说这种对立在人类学上是根本性的。

在存在精神分析的范围内，有相当重视宗教教条的学派。其中最有影响的，是所谓“第三维也纳学派”。它的创建者维克多·弗兰克尔（生于1905年）的学说，通常称为理智信念疗法（logotherapy）。最初他也把它称为“存在分析”（Existenzanalyse），但在最近几年，他很少使用这一名称，以便强调与Daseinsanalyse的区别。问题在于英语中这两个术语都同样译为“存在分析”，而弗兰克尔的信徒和拥护者，在美国最多。选择“第三维也纳学派”这一名称，是为了把理智信念疗法与弗洛伊德主义和阿·阿德勒的“个人心理学”对立起来。除了弗兰克尔以外，约·卡璐佐和维·谭姆被认为是这一学派的最著名的代表。

弗兰克尔曾在弗洛伊德和阿德勒那里学习过，但早在30年代就开始离开自己老师的学说。留在希特勒的死亡营——奥斯威辛、达豪、特里津施太特——三年，不论对弗兰克尔的世界观以及他研制的心理疗法的观点，都发生了重大的影响。他在论证自己的观点时，往往诉诸当时悲惨的经验：宗教信仰甚至赋予住在集中营的残酷生活以意义。在宗

教信仰中获得生活的意义——这就是他的理智信念疗法的基本课题。

弗兰克尔认为，丧失生活的意义，在西方国家引起了新类型的神经机能症。人们“带着实际上应当向牧师提出的问题”<sup>①</sup>，来求教医生。一个国家经济上越发达，生活在“存在的真空”中——没有兴趣、没有主动精神、没有生活意义——的人，在这个国家就越多。这些人按照纯粹医学标准来看是健康的，对他们不能用通常的精神病疗法手段。弗兰克尔写道：“精神病医生往往发现自己处于尴尬的局面中：他们碰到的与其说是临床的症状，不如说是人的问题。探索人的意义不是病态的，相反地，这是真正人的存在的最可靠的标志。即使这种探索导致挫折，也不能把它看作疾病的症状。这是精神上的耻辱，而不是心理上的疾病”<sup>②</sup>。可是精神病医生和精神分析家把这些人当作医学意义上的病人。他们迫使这些人也把自己看作是病人，把自己精神上的探索，看作是“症状”。但是“存在的挫折”与精神病理学没有共同之处。的确，如果人拒绝解决自

---

① 维·弗兰克尔《医生与灵魂。从心理治疗到理智信念治疗》纽约1973年英文版第IX页。

② 维·弗兰克尔《心理治疗与存在主义：理智信念疗法论文选》哈蒙斯华兹1967年英文版第74页。

己的精神问题，也可能发展成为精神病的症状，发展成为“精神遗传性神经机能症”。但是“精神遗传性神经机能症”往往证明：人具有一种对没有精神、不负责任、宗教狂热的免疫性——总之，是对于“我们时代的病态精神”的免疫性。

照弗兰克尔看来，精神分析在这一方面是有过错的，即它企图把人从良心和道德冲突的痛苦中“解放出来”。弗兰克尔认为，把精神问题归结为“保卫机制”、“文饰作用”和“情结”的弗洛伊德主义者的千篇一律的解释，是极其危险的。在弗洛伊德本人的一封信中，非常清楚地表述了这种态度：“当人询问生活的意义和价值的时刻，他就成了病人”。

弗洛伊德和阿德勒的学说由于其解释人的行为的基本动机不能使弗兰克尔满意。前者把人的意图归结为“满足的意志”，后者则把它归结为“权力的意志”。可是这是对人的讽刺。不理解哲学问题，导致他们把有害的公式也硬塞给自己的病人。精神分析家把折磨人的哲学问题归结为医学问题。可是精神病学不能代替哲学的反思。真理始终是真理，即使是精神病患者说出来的也仍然是如此。“哲学结构不简单地是它的创建者有病的灵魂的产物。我们没有权利由创造一定的世界看法的个人有心理疾病，

推论出他的哲学不是有意义的”<sup>①</sup>。没有世界观的精神病理学，只有个人的精神病理学。“健康”和“疾病”的概念是只属于个人的，而不属于它们精神的创造物的。

精神分析促成了许多对哲学体系和艺术作品的庸俗解释的出现，对精神分析诸如此类的批评是完全正当的。当精神分析家开始把某种哲学体系的内容归结为幼年的情绪和神经机能症的症状，或者在莎士比亚那里寻找“情结”，以便解释哈姆雷特的形象时，那末把这一切看作在最好的情况下只是不严肃的，而往往也简直是可恨的。可以举两位现代精神分析家的“历史-哲学”研究作为例子，他们企图用哲学体系创建者的精神病理学的结构来解释几乎所有一切哲学体系。康德、胡塞尔、维特根斯坦的学说出自施虐-受虐狂的倾向，海德格尔的本体论被解释为被压抑的对母亲的爱的升华，等等。很难说，这里是什么东西更多：是厚颜无耻还是无知。

弗兰克尔完全公正地批评了精神分析：只有那些既不懂得哲学、宗教，又不懂得艺术的人，才会把哲学、宗教和艺术归结为精神病理学。精神分析没有帮助，而是妨碍看到那在观看绘画、阅读哲学

<sup>①</sup> 维·弗兰克尔《医生与灵魂》第14页。

论文或者长篇小说时必须看到的東西。可是弗兰克尔由于批评精神分析而得出的结论，却不能认为是正确的。他得出结论说：真理是不依赖于任何人认识它与否而存在着的，就是说完全接受了胡塞尔和舍勒著作中所包含的对心理主义的那种批评。弗兰克尔写道：“在哲学范围内，心理主义已为现象学的批判方法所克服；它在心理疗法中应当借助于我们称之为理智信念疗法的方法来克服”<sup>①</sup>。理智信念疗法的基础，是舍勒提出的现象学的“本质直观”这种变种。

弗兰克尔追随于舍勒之后，断言存在着不依赖于主体的真理和价值的理想王国。不是由生物学的、心理学的或者社会的规律性决定的人的“精神的直观”，目的在于这种真理和价值。社会环境或者心理疾病可能歪曲“本质眼力”，夸大或者缩小先前存在的思想的意义，但它们不触动内容。弗兰克尔把马克思主义也看作是“心理主义”，因为马克思主义讲的不是永恒理想的本质的精神直观，而是讲：人们认识现实世界，他们的思想反映社会制度，伦理价值和审美价值与人的社会历史一起发生变化。而照弗兰克尔的意见，人与永恒的和普遍适用的价值发

---

<sup>①</sup> 维·弗兰克尔《医生与灵魂》第17页。



生关系。

因此，对精神分析的“心理主义”和“病理主义”的批评，把弗兰克尔引导到极其原始表现的客观唯心主义。真理的客观性、它的不依赖于个人的意志和愿望，被弗兰克尔绝对化了。结果产生了理想本质的王国，一切存在物的“逻各斯”。归根到底这一类的观点始终是为宗教服务的——弗兰克尔的学说不是例外。

理智信念疗法的三个基本原则是：“意志自由”、“追求意义的意志”、“生活的意义”。

弗兰克尔认为：意志自由属于人的经验直接给予的东西。可以把它作现象学的描写，可是不能归结为客观的因果联系。弗兰克尔重复康德的话，把理智所理解的人的自由与自然界和社会的因果联系世界划分开来。可是这里发生了与康德的矛盾：因为他说自由属于具有自己的规律、“逻各斯”存在的特殊王国。康德以前的“理性心理学”复活了。可是因为不可能借助于经验材料和合理的论据来证明存在着天赋自由意志的灵魂，所以弗兰克尔假设那须要证明的东西作为直接给予的东西。

弗兰克尔写道：人具有意志的自由，因为“他登上自己生存的身体和心理决定因素的领域……他自由地占据对这些条件的阵地；他始终保持着选择

自己的方针和对它们的态度的自由”<sup>①</sup>。由于这个缘故，他进入对世界的超越的尺度；弗兰克尔称这种尺度为“精神理智的”〔noological〕，或者“理性的”〔noetic〕，而且往往简单地称为精神的。身体的、心理的和诗歌的——这就是人的存在的三个尺度。弗兰克尔确信，他克服了心理生理二元论。这只是在下述意义上才是正确的：引入了“三元论”以代替二元论。怎样在弗兰克尔不断地讲的“人类学的整体”中把这三种层次或尺度、存在结合起来，仍然是个谜。弗兰克尔借助于往昔诺斯替-基督教派的写语（身体的、心理的、精神的——空气的）企图描述人类心理的所有一切表现，并给心理疾病以新的分类。

但是如果弗兰克尔本人把精神从心理、把心理从身体完全划分开来，还能谈什么“人的生活的统一”？这里不仅没有克服二元论，而且以来自宗教思维的原始形态出现。任何外部条件对“理性的东西”的影响都被排除了。同时断定自由意志的行动对身体和心理过程起决定性的作用。但是如果赋有自由意志的灵魂是超验的，那就完全不能理解，它所实行的自由选择的行动怎能影响人的身体和心理。只有

---

<sup>①</sup> 维·弗兰克尔《心理治疗与存在主义》第15页。

承认灵魂是由上帝创造的，在弗兰克尔那里所有一切才都成为合理了。弗兰克尔认为，没有形而上学的意志自由观，就不可能有心理学和心理疗法。

可是甚至理智信念治疗法本身的心理疗法手续，当谈的正是心理疗法，而不是它的宗教哲学解释时，就不需要这种“基础”。病人对自己本身、对世界、对自己疾病的态度根本变化，是任何心理疗法的必要条件。当然，人们具有意志自由，就是说能选择、解决或者拒绝解决他们所面临的问题。可是由此推论存在着与永恒的意义和价值有关系的超验的“自由原因”，则是形而上学的事，而且是老早就被推翻了的，不能与科学的世界观对抗。

弗兰克尔有时断言：他不仅反对唯物主义的一元论，而且也反对唯心主义的一元论。他批评企图如他所说的借助于“万花筒式的认识论”，清除主体-客体关系问题本身的那些哲学家和存在主义心理学家的观点。他批评平斯凡格和“人道主义心理学家”的主观主义，在这方面是完全有理由的。但是弗兰克尔所讲的“客观性”，根本不是自然界和社会界的客观现实。自然界和社会界是由并不会提供绝对知识的具体科学来研究的。弗兰克尔认为包罗万象的和绝对的意义或者甚至无比地超越人的认识能力的某个“超意义”，是对存在的“客观相关概念”。

他写道：“这种意义必须超越人及其世界，因此对于简单的理性过程是难于达到的。不如说，它对于完成的行动来说是可以达到的；完成行动从人的个性的深处和中心出发，因此扎根于总体的存在中。我们所处理的不是理智或理性的过程，而是完整的存在行动……我把它称之为对存在的基本信任”<sup>①</sup>。弗兰克尔的“客观主义”与科学没有共同之处。理想的意义和价值根源于超验的存在，只有信仰的行动才能达到它。这就是“逻各斯”，即“对称之为人的存在的主观现象的客观相关概念”<sup>②</sup>。弗兰克尔从新流行的哲学学说回到唯心主义抽象议论的传统样本。

但是弗兰克尔不仅批评存在主义者，他也赞扬他们把人与自然界和社会界脱离开来，批评“客观化的”科学知识。弗兰克尔认为在这种“重新主观化”之后，剩下来的是实现“客观的东西重新客观化”，就是说在世界的多变的事件上肯定超验的现实。弗兰克尔没有克服心理学中的主观主义，因为谈的是同样的不可理解的存在。

有时弗兰克尔相当中肯地批评其他存在主义精神分析家的学说的缺点，称他们为“道学家”，谴责

---

① 维·弗兰克尔《精神病理学与存在主义》第61页。

② 同上书第67页。

企图借助于“自由选择”和病人承认自己对内生性的忧郁症“有罪”，来治疗精神病。可是他的哲学学说却如此，即它甚至与理智信念疗法中所具有的合理的东西相矛盾。弗兰克尔用意志自由与命运相互关系的神学问题，来暗中偷换人的自由问题。一方面他假设选择的绝对自由，另一方面，人的整个生活是由“神赐的极乐世界”、“逻各斯”、“超意义”支配的。弗兰克尔为了要避免人们指摘他简单地宣扬宗教信仰，有时谈每个人的命运、命定。这给他的学说带来难以置信的混乱，因为定数和命运都是各种宗教传统所特有的概念。在弗兰克尔那里把关于勇敢地接受不受任何影响、并且是完全非理性的命运的典型古代思想，同犹太-基督教关于超理智的神的启示的观念混淆起来了。

我们所以这样详细地来论述第一原则——“意志自由”，是因为弗兰克尔同它联系起来一起说明自己哲学学说的基本论点。其他两个原则：“追求意义的意志”和“生活的意义”，是这种哲学对人类学和心理疗法的一种应用。

“追求意义的意志”是弗兰克尔用来与弗洛伊德的“追求满足的意志”和阿德勒的“追求权力的意志”相抗衡的。他反驳说：在前者那里，次要的效果当作了目的，在后者那里，手段暗中偷换了目

的。弗兰克尔写道：“归根到底，追求满足的意志和追求权力的意志，都是实现意义的原始意志的派生物”<sup>①</sup>。他认为，人的动机和目的始终是意识到的，没有任何隐秘的、潜意识的动机和目的。象其他存在精神分析家一样，弗兰克尔否认存在有潜意识的心理过程，防护的机制。可是他在批评精神分析的潜意识解释时，把孩子也与脏水一起倒掉了——把范围很广泛的现实问题推到心理学范围之外。存在超出自己的范围走向超验的本质。人要更好地看到它们，就必须“追求意义的意志”；只有有这种意志时，人才能面对“超意义”。那时他才成为自由的，并对自己的行为负责，而且真正负责的是：“根据对某人即上帝负责……来解释自己的生存”<sup>②</sup>的立场。

弗兰克尔作为心理疗法医生，知道得很清楚，许多神经机能症是生活上迷失方向和丧失自己生存意义的结果。可是照他的解说，只有天生具有“对存在基本信任”的人，才掌握生活的意义。理智信念疗法是预定给那些没有坚定的信念、信仰很浮浅、缺少对世界的哲学看法的人的。理智信念疗法应该给他们所有这一切东西，即唯心主义哲学和宗教信

---

① 维·弗兰克尔《心理治疗与存在主义》第17页。

② 同上书第23页。

仰。结果人就会认识到自己对世界的绝对自由以及自己对上帝的绝对负责。

弗兰克尔的第三个原则是与此相联系的：任何生活，包括在不能忍受的苦难中度过的生活，都是能理解的。因此理智信念疗法医生不需要把自己的价值强加于别人。他只是帮助提出问题，答案则应当由病人自己作出。可是根据弗兰克尔所认为的生活意义何在，就可以理解理智信念疗法医生期待病人的是什么样的答案。照弗兰克尔看来，人的生物生活和社会生活是没有意义的。只是由于吸收超验的价值，生活才充满意义。只有在信宗教的人那里，才有可能认识到生存的意义、道义上的责任和良心：“从心理学观点来看，信宗教的人是这样的，即他不仅体验到所说的话，而且是说话的人；他的听觉比不信宗教的人锐敏。在与自己的良心这一对话的最隐秘者对话时，上帝是他的谈伴”<sup>①</sup>。信宗教的人期望“永恒的生活”，因此他现在的生活是能理解的、有道德的。

弗兰克尔屡次强调指出，他的学说不同于其他存在主义者的观点，是乐观主义的。有意思的是，海德格尔赞同不是讲存在的荒唐无稽，而是讲“极

---

<sup>①</sup> 维·弗兰克尔《医生与灵魂》第61页。

限意义”的弗兰克尔的这种“乐观主义”。他的整个“乐观主义”在于坚持相信阴世生活。弗兰克尔利用谈生存荒唐无稽的法国存在主义无神论者——萨特和加缪的虚无主义结论，否认不信宗教的人有可能有道德的行为。对他来说，无神论等于虚无主义。

宗教在某种程度内把在此之前在该社会中已经存在的那些道德价值，固定在人们的意识中。随着科学世界观的发展和宗教世界观的危机，人类用根据对人和社会可靠认识的价值体系，来代替宗教的教条和遗教。只有这样的伦理学才是今天配得上人的。过去伦理学体系的许多处方，都可以列入这一体系中。可是在使道德摆脱宗教的道路上也付出了代价。功利主义、利己主义、虚无主义的学说反对宗教，实际上是与任何伦理学都敌对的。因此，宗教思想家对现代资产阶级社会特有的消极的社会现象和虚无主义学说的批评，可能包容有正确的成分。这对弗兰克尔也适用，他把伦理学的价值与虚无主义、不道德行为和消费享乐主义对立起来。这也就把许多认为他的理智信念疗法不同于精神分析、在伦理学上是无可指摘的学说的人们，吸引到他的学说上来。

但这个学说并不是如此的。弗兰克尔只是在道德价值为宗教所尊崇的情况下才接受。不同意他的



信念的几百万人，被当作虚无主义者，而一系列重要问题正是因为弗兰克尔所提出的道德原则抽象而得到曲解。他离开了今天的社会问题，而在他注意这些社会问题的地方，他的学说却是远不是为道德现象辩护。比如，弗兰克尔谈到任何劳动的价值，谈到人对自己事业的责任。人们对此不能不同意。可是就在这里他作出结论说：作粗活的工人应当对自己的劳动象艺术家一样地感到满意，说对落到人身上的“命运”的任何抗议，都是不道德行为。大家知道，在划分为阶级的社会中，落到每个人身上的“命运”，并不是由于他的意志和愿望。

再举个例子。弗兰克尔在考察所谓“失业神经机能症”（是指往往在失业者那里出现的冷漠、忧郁及其他心理上的障碍）时，得出结论说：大众失业不是神经机能症数量增加的原因，而是“完全相反，失业是神经机能症的结果”<sup>①</sup>；差不多只有有神经机能症行为素质的人，才失去工作。因此，大众失业是从个人的心理素质推论出来的，而资本主义社会社会经济制度的责任被转嫁到为此遭受苦难的那些人们的肩上。根本谈不上改变这种制度——弗兰克尔在他的所有一切著作中都强调那与社会主义原

<sup>①</sup> 维·弗兰克尔《医生与灵魂》第115页。

则上敌对的东西。因此未必能说这种学说“道德上是无可指摘的”。

虽然弗兰克尔经常要读者相信：理智信念疗法医生不把自己的观点强加于病人，但他自己及学生这样组织心理疗法疗程，向病人提出这样一些问题，以至病人不可避免地要转向宗教题材。比如，在解释病人的梦时，谈“宗教经验的转变——从暧昧不明的上帝转向显灵的上帝”<sup>①</sup>。弗兰克尔承认，来作理智信念疗法的多半是从医学观点来看完全健康的人。弗兰克尔及其追随者力图把他们引向提供所寻求的生活意义的“宗教复活”。在他所处理的是医学意义上有心理疾病的人时，他也用相应的手段来治疗他们。

对弗兰克尔来说，心理疗法是“医学上的神甫”。理智信念疗法医生善于把病人引向接受相应的价值体系。弗兰克尔写道：理智信念疗法和存在分析“站在医学与哲学之间的界线上。医学上的神甫沿着划分医学和宗教的伟大分界线作手术”<sup>②</sup>。结果心理疗法成了培植宗教观点的手段。它在这方面的效果与此有关：即心理治疗过程促进了病人开始

---

① 维·弗兰克尔《心理治疗与存在主义》第166页。

② 维·弗兰克尔《医生与灵魂》第283—284页。

绝对相信医生。

附带地说，在美国最初指出理智信念疗法有用的不是精神病医生，而是为普及存在心理分析的这个变种作了不少工作的神学家。诚然，其中一些人在弗兰克尔越出自己的权限开始创立某种“心理治疗神学”，以代替神甫本身的劳动时，禁不住附有保留条件和批评意见。但他的学说的要点却不能不引起他们的赞许。

## 结 论

---

**存** 在精神分析的代表们能否克服弗洛伊德主义的主要缺点并奠定能够在上面巩固地树立起关于人的科学的大厦基础呢？对这一问题的两个部分的回答都将是否定的。

推翻弗洛伊德的“心理玄学”是不复杂的。它包含着太多的与科学和常识相矛盾的论点。可是存在主义精神分析家推翻的不仅是生物遗传因素决定论及社会文化现象与童年情结之间幼稚的类比。弗洛伊德主义中所包含的下列那种合理的东西：意识到的和没有意识到的心理过程的活动、被排挤的过去经验对神经机能症症状的制约性等等——要末被他们推翻，要末就去适应于唯心主义哲学。代替“心理玄学”的却是露骨地反科学的哲学人类学。

可是事情一到分析具体的病史，却暴露出了所

有同一些情结、固定作用、排挤、投射等等在完全不同的名称之下掩盖着。所以并没有实现作为心理疗法的精神分析的任何一点重大的修改。凡是实行的地方，要末出现了稀奇古怪的理论，要末应用无论与精神分析或是存在分析毫无共同之处的临床精神病学和心理疗法。存在精神分析家们往往在自己的哲学议论中以“素朴实在论”和自然科学唯物主义精神发表意见。如要按照精神分析的方式作比喻的话，那就可以说，被排挤在潜意识中的医学唯物主义的原理，出乎意外地出来欺骗抑制潜意识的现象学家们，并且在书籍和文章的篇幅上破门而出。

这一类的矛盾是不可避免的。现象学的意识观是笛卡儿的“我思，故我存在”的激进化。因为现象学家，可以谈的只是自己的意识及其现象。可是唯我论对于任何心理学理论，包括处理需要摆脱神经机能症症状的别的人的精神分析在内，都是有害的。存在精神分析家除了现象学的方法之外，既接受了海德格尔和萨特的非理性主义学说，就拒绝了研究心理现象的科学方法。外部环境和生理过程对人的意识的影响，处于他们注意的视野之外。意识本身开始产生整个世界，而神经机能症及精神病被解释为病人自己“自由选择”的结果。心理健康与“真实性”、“革命的”暴动、神秘经验混为一谈。

实际上所有的存在主义精神分析家的转向宗教(即使是最非正统的形式),是完全合乎逻辑的。但他们在进入神学领域之后,由于是略知皮毛的人,没有讲出什么新东西来。

虽然存在精神分析家不断地谈关于人的科学的新基础,但问题在于所谈的是清除科学、医学、技术、工业、城市及其他一切“科学技术时代”的产物。在这些以其“独创性”自吹的观点中,重弹了一些非常古老的宗教哲学学说论点的老调。只是术语改变了。古代思想家的观点离现代科学观念很远,但在过去时代的宗教唯心主义体系中,往往包含有解决重要的哲学问题的最初尝试。而对存在精神分析的代表们则应当采取不同的态度。哲学的使命是要给人提供他在自然界地位的明确的图画,以及为活动提供确切的方针。存在精神分析恢复了宗教世界观的最陈腐的方面,并用神话创作来代替科学分析。从而这种学说在两种社会体系、两种对立的世界观的斗争中,占有完全确定的地位。

这些学说的社会政治内容可能是各种各样的:从“反精神病医生”的左倾行为,到把种姓制度理想化。但所有一切变种之中,存在精神分析是关于人和社会的非理性主义学说,不仅与马克思主义对立,而且反对合理地认识现代世界复杂问题的任何

尝试。这些学说作为资产阶级意识形态的产物，有意或无意地都为保护资本主义社会服务。甚至在存在主义精神分析家批评资本主义的个别方面时，他们所提出的“治疗”手段，并没有保证给这个社会以真正的选择。神秘主义的“再生”、脱离现实、拒绝对社会生活作任何改变的尝试——这就是这些学说的结论。

当然，在我们所考察的作者们的著作中，可以找到不少有关于那种“大众社会”对于个人心理健康的危險的正确见解。虚假的集体主义，人际关系的官僚主义式的合理化，意见、趣味、娱乐强迫一种样式，精神上空虚——所有这一切是现代资产阶级世界都有的，并且可能是神经机能症和精神病的原因。尖锐地批评正统的精神分析、行为主义、实证主义、精神病学实践及一系列资本主义社会的制度，使存在精神分析成为受人欢迎的。可是这种批评不是建设性的。这往往不过是那些为了“货真价实”的东方宗教仪式或者甚至精神错乱，而提出清除科学、医学、现代文明的人的蛊惑手法。只有根据对社会规律性的深刻认识才有可能改造社会世界，而存在精神分析的代表们的哲学体系是露骨地反科学的。借助于诸如此类的理论，既不能解决复杂的人的科学认识问题，也不能解决今日世界的迫切问题。