

精神分析研究

第一辑



JĪNG SHÉN FĒN XĪ YÁN JIŪ



商務印書館
The Commercial Press



<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-11813-2



9 787100 118132 >

定价：49.00元

封面图片：© 视觉中国

精神分析研究

第一辑



 商务印书馆
The Commercial Press

2015年·北京

图书在版编目(CIP)数据

精神分析研究.第1辑/霍大同主编.—北京:商务印
书馆,2015

ISBN 978-7-100-11813-2

I.①精… II.①霍… III.①精神分析—研究
IV.①B84-065

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第283719号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

精神分析研究

第一辑

霍大同 主编

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京市艺辉印刷有限公司印刷

ISBN 978-7-100-11813-2

2015年12月第1版 开本 787×1092 1/16

2015年12月北京第1次印刷 印张 20 3/4

定价: 49.00元

主编

霍大同

副主编

谷建岭(常务) 尹立 郑禹

编委

蔡婷婷 姜启壮 姜余 罗正杰 石岩 陶杏华 许丹

本期执行编委

谷建岭 陶杏华 王之宏

目 录

发刊词：从学习、对质到创造·····霍大同（1）

精神分析与中国文化专题研究

拉康、精神分析与中国文化····· 米歇尔·吉布尔 霍大同译（7）

无意识像汉字那样构成的——无意识的剖理····· 霍大同（56）

霍大同——中国的精神分析革命：

“所有人类的无意识皆来自于汉字”··· 马无名著 杨春强译（66）

文化与心灵：心理分析与中国文化····· 申荷永（80）

性理疗病或伦理疗愈

——中国式精神分析初探····· 黄光国（93）

从心理炼金术看道教内丹的深层心理内涵····· 尹立（115）

克母之女——对张爱玲《心经》的精神分析解读····· 陶杏华（127）

祖先与传递专题研究

祖先与祖性····· 奥利维埃·杜维尔著 刘瑾译（137）

乔峰抑或萧峰——父姓传递的困境····· 石岩（147）

姓氏与拉康的 Nom-du-Père 概念之辨析····· 罗正杰（159）

强迫症专题研究

弗洛伊德强迫症研究摘要····· 谷建岭译（169）

试论强迫症场景特质中的强制性……………蔡婷婷 (183)

精神分析基本概念专题研究

象征性阉割与象征性弑亲

——中国文化下的俄狄浦斯情结是否解决? …… 郑禹 (197)

“自恋”出场的澄清

——对弗洛伊德“自恋”理论形成与发展的文本考察…王志强 (219)

以拉康欲望图理论对汉语下无意识的构成

进行的一次研究 ……张涛 (238)

对弗洛伊德“死冲动”概念的辨析

——重读《超越快乐原则》 ……卢毅 (252)

制度心理治疗专题研究

为何拉博德是一个令人留连之地

——关于精神病和机构心理治疗的模式 … 许丹著 王剑译 (267)

拉博德诊所和制度心理治疗:

从圣阿尔邦精神病院的制度心理治疗到拉博德诊所

…………… 让·乌黑著 王剑译 (283)

其它

理想化移情的临床样态及其应对策略……………姜启壮 (303)

发刊词：从学习、对质到创造

从《精神分析笔记》的创刊到现在的《精神分析研究》的出版正好十五年了。在这十五年中，精神分析已经逐渐地在中国辽阔的大地上扎了根，发了芽，并开了花。

这十五年的中国精神分析的临床充分地证明精神分析是治疗精神疾病，解决精神问题的最基本的、最基础的方法。同时我们的精神分析的临床经验还告诉我们精神疾病主要来自童年期主体欲望与父母欲望的冲突，而这种“亲子”间的欲望的冲突在中国传统社会中是被压抑了的（法家与儒家的方式），是被回避了的（道家与佛家的方式）。由于精神分析让主体直面了己身欲望与父母欲望的冲突，并且通过“说破”欲望的方式解决了这一冲突，从而重建一个与父母间的新的关系。因此在此意义上我们可以说精神分析给中国人民、中国社会带来了一个崭新的东西，值得我们去进一步推广、发展它，帮助更多的人去解决他们内心的冲突与痛苦。

但是，在另一方面，精神分析运动在经历了弗洛伊德时代与拉康时代之后，现在进入了后拉康时代，其内部又派系林立，山头众多，各种观点，各种理论相互抵牾。如何在理论上将精神分析内部的各个流派统一起来，创造一个兼具各家之长的新理论，是摆在全世界的精神分析家面前的一个极具挑战性的伟大而艰巨的任务。因而对我们这些中国的精神分析家来说，除需要进一步学习精神分析理论之外，更需要将这些理论与我们的临床进行对质，从而发现问题，并提出解决问题的新方案、

新理论。

以关于无意识的定义而论，弗洛伊德始终强调无意识仅仅由物表象构成，词表象属于前意识与意识的范畴。拉康则反其意而行之，强调无意识像语言那样构成，无意识是词表象的，物表象则属于前意识与意识的范畴。衡之于梦的临床，我们能够发现梦的视觉形象既可以是物表象的，起着类似于汉字的形符的作用，又可以是词表象的，起着类似于汉字的声符的作用。比如某人梦到一条鱼，如果这条鱼代表着与它有关的一段故事，那么它就是物表象，就是形符；但是如果它通过它的声音“yu”而代表着“欲”望或者代表着某一位姓“余”的人，则它是词表象，是声符。借助于汉字作为形声文字的特征，我们可以将弗洛伊德的观点与拉康的观点整合在一起，得出无意识是二维的（如果加上情绪则是三维的），既是物表象（形符）的，又是词表象的（声符）的新观点。更进一步或许我们还可以将无意识分成精神病性的层面与神经症性的层面这样两个层面。

另一个精神分析内部的基本矛盾是：一方面弗洛伊德与拉康均强调性欲的决定性作用与父亲在孩子人格形成过程中的决定性作用，另一方面，客体关系理论与自体心理学则强调了母亲在孩子人格形成过程中的决定性作用，强调了非性的因素的决定性作用。衡之以我们的临床，客体关系理论与自体心理学的观点是正确的。但是弗洛伊德与拉康的观点亦不全错，只不过性欲的作用与父亲的作用主要是属于二阶人格形成过程的问题。而在一阶人格结构形成过程中，内化了的母亲“客体”与主体自身所生长出来的“自体（我）”则应被理解为人格结构中的两个相互作用的、不可分割的方面。

第三个精神分析内部的基本矛盾是：从弗洛伊德到美国自我心理学及英国的客体关系理论都强调精神疾病的症结在于自我或者自体过分弱小，母亲与父亲给予的爱的关注与照料太少，因而精神分析家的基本工作是“补不足”，从而让自我或者自体逐渐强大起来；但是拉康与多尔多则相反，他们注意到了另一类临床，即母亲与父亲给予孩子太多的爱，

太多的关注与照料，母亲与父亲同孩子关系太近而引起的精神疾病与问题，因而精神分析家的工作是“损有余”的工作，是实施“阉割”的工作。衡之以我们的临床，则这样两类情况不仅均存在，而且还可能同时存在于一个人身上，因而作为分析家的我们或许应该有两手，一手是做“补不足”的工作，而另一手则是做“损有余”的事情。

此外，精神分析还面临着来自其它学科的挑战，比如神经科学的关于激素、神经递质与动作电位等等的新发现。它们一方面印证了力比多与冲动概念的正确性，另一方面又使我们不得不修改弗洛伊德的力比多与冲动的理论。我们必须要有基础力比多与性力比多的区分，要有基础冲动与性冲动的区分，同时还要有起兴奋作用的力比多及冲动与起抑制作用的力比多及冲动的区分。而起兴奋作用的基础力比多与基础冲动的概念则让我们想起了荣格所提出的中性力比多与冲动的观点。

再比如说，神经科学还发现大脑神经元系统是有结构的，神经元的集合对外部输入的信息具有选择性。这不得不让我们假设在我们的精神器官中存在着一个柏拉图式的先天理想象的系统，它与亚里士多德式的后天经验象的系统相结合从而形成我们的人格结构。而柏拉图式的先天理想象则让我们想到荣格的集体无意识的概念。与之相对应，从弗洛伊德、拉康到客体关系理论、自我心理学和自体心理学均强调亚里士多德式的后天经验象的重要性与价值。

我们还可以举出更多的精神分析的内部矛盾与外部挑战，但限于篇幅，我们不得不就此打住。这里想说的最后的，也是最重要的一点是，如果我们以中国的，由易经的阴、阳逻辑所表达出思维方式提出一套全面的、系统的、基础性的解决精神分析理论所面临的内部矛盾与外部挑战的方案的话，则这一方案既意味着精神分析理论的发展，意味着精神分析理论的普遍化，又意味着精神分析理论的中国化、本土化，从而更贴近中国的临床。这又进一步意味着精神分析不仅在中国大地上扎了根，开了花，还结出了丰硕的果实，从而有从学习、对质到创造的进步。

最后，我们要对玉成这本《精神分析研究》出版的商务印书馆及关

群德先生表示我们的由衷谢意!

霍大同

二〇一四年七月二十一日谨记于

四川·成都·川大农林村

精神分析与中国文化专题研究

拉康、精神分析与中国文化^①

米歇尔·吉布尔^②

霍大同翻译 秦伟等记录整理 谷建岭编校

第一讲

我坐硬座从北京来，车上遇见一个8岁的小女孩，她给我一个千纸鹤，并写了一张小纸条，说：“我把这张纸作为礼物送给你”。我也给她写了一张纸条，说：“你不懂法语，我不懂中文，我们两个不能交流。也许十年之后，你学了法语，我学了中文，我们又在这一列火车上见面了，那时我们就能够交流了。”小女孩的爷爷或者外公很高兴。有旁人说我是她的第二个爷爷，我说不，我是她的第三个爷爷，因为她有爸爸的爸爸和妈妈的爸爸。也许这个小女孩会因为这张小小的纸条而在十年之后成了一名法语教师，而我也可能因为这张小纸条而学习中文。

你们说我是师爷，说起来我也是你们的第三个师爷。弗洛伊德是第一个师爷，拉康是第二个师爷，我既是他们的孩子，也是你们师傅的师傅。所以是第三个师爷。说到拉康，就要说到米勒（Miller）。他是拉康的女婿，是拉康事业的法定继承人，但是他编的拉康文集问题很多，加入了许多他自己的话。我们有拉康的录音和录像，我们自己听拉康，也有人

① 本文是米歇尔·吉布尔先生应四川大学哲学与艺术学院邓生庆院长的邀请，于2000年8月8日至9月2日在四川大学做学术访问与交流时做的演讲，主要讲解拉康的“超越现实原则”和“镜子阶段”两篇论文。

② 米歇尔·吉布尔（Michel Guibal）：法国著名精神分析家。

根据录音和录像编辑拉康文章，这样就有不同的版本。

提问：佛教文献也存在这样的问题。

答：当然你们可以说如同佛教文献，要过了几代人之后才能心平气和地决定哪个是好的版本。穆罕默德去世后，他的亲属和他的同修们之间也出现了类似的分歧。就拉康的录音来看，可以有不同的断句方法，于是就形成不同的理解（听众：类似于禅宗以不同的断句方法表达自己感悟的方式）。

北京有一位田女士，办了一个孤独症儿童中心。我在她那里工作了4天，每天8个小时。许多人从内蒙古、台湾、香港等地来找我，我听他们诉说。他们不是都有钱。其中有一个内蒙古来的母亲，说她从来没有对任何一个人这样说过话，我很感动，认为这非常有意义。我在法国也做这样的工作。不过在法国，医生们主动地去寻找孤独症孩子，所以法国各个社会阶层的人的孩子都有孤独症的情况。我还不知道孤独症孩子多见于高知家庭，这也许是中国的情况，高知的父母更容易发现自己的孩子患了孤独症。

第二讲

拉康的“超越现实原则”。

拉康讲中国，说他的著作不能翻译成中文。拉康有的文章，其中直接写了中文。在他正式强调语言的作用之后，拉康写了文章谈印度佛教，也是在强调语言的作用。拉康说，不能以日语和英语做分析，也不能在天主教那里做分析。不过，拉康经常说相反的话，所以阅读时要注意这一点。拉康受了禅宗的影响：徒弟提问，师傅答非所问。

在弗洛伊德时代，医学将人当成物体，是弗洛伊德将话语赋予主体。到了拉康那里，有：主体 = 证词 = 话语的证词的表述。1938年弗洛伊德还在世。拉康是唯一意识到了主体的证词的问题的人，他指出弗洛伊德是自觉地创造了这一革命。可以是“事后”（Après-coup）：不论是经

验还是语言，总是要在发生之后才被感觉到。

15年之后，拉康才准确地表达了这一思想。这一思想的核心说的是：在弗洛伊德早期病人中有一个女病人，她叫道“不要碰我”，弗洛伊德从此转向倾听，于是有了谈话疗法。这在当时是很特别的，因为医生们不愿意听癔症病人的唠叨。在当时的维也纳和瑞士，有一个语言研究的运动。不过，弗洛伊德并没有与语言学家接触。拉康与雅可布森（Jacobson）有私交，而后者年龄稍小于弗洛伊德。分析是针对创伤的。

提问：分析也导致创伤？

答：我现在意识到了创伤，但又怀疑创伤是否真实，这种经验本身当然也是创伤。而分析家让患者去怀疑这一切。

提问：什么是证词？

答：（a）在法国法庭上证人被要求发誓说真话，所以证词是真话。（b）证词，一是一个人听到、看到了某个事件，这是历史性的；二是听别人说，记录下来，是间接的。（c）精神分析家要求患者说出那些到达他意识层面的东西。法官——要求讲真话，分析——要求讲愿意讲的话。

拉康说过，主体不可能完全讲出所有的东西。于是创造了一个生词——mi-dire，指只能讲出一半。这一词引出两个联想，一是maudire——送人入地狱，一是médire——背后骂人。对于mi-dire一词及“半说”出的东西，总是可以有一千种理解。mi-dire导致听众无意识的骚动，因为是生造的词。所以应该在中文中创出一词——生造的，引起无意识的骚动。梦是通向无意识的“王道”（la rue royale）。语误——在正常的说话中出现了一小段内容，主体马上说：这不是我说的，我不是这个意思——就是mi-dire，对于分析家而言，这意味着这段话是我不愿说的。所有的人在所有的时候都有语误。比如外交家在外交场合中正式致词介绍另外一个人，说他如何如何地好，突然说了一句此人的坏话，事后从而发现这是自己对此人的真实情感。所以语误也是通向无意识的王道。Parler——讲，dire——说，On parle mais dit rien（人们讲但什么也没说）。拉康：当一个患者说出一个语误时就应该停下来，使冲动节

奏化、格律化，因为在此之前他什么也没有说。如果不停下来就可能会忘掉这一理解。只有语误、梦才使讲（parler）成为说（dire）。拉康的分析不是固定的五分钟，而是弹性的，以反对国际精神分析学会（IPA）的固定不变的模式。我去见了拉康三次。第一次使我懂了为什么我去见拉康。我先打电话与拉康预约，拉康说：“星期四下午两点半（Jeudi, 2:30pm）”，其中的星期四（Jeudi）也可以理解为“我说的”（Je dis）。我准时按响了门铃，秘书出来让我进去，大厅中有许多人。大约十秒钟，拉康出来，引我进了分析室。拉康对我说：“谢谢你准时到来，再见。”前后只有几秒钟。回家回想这句话，使我明白了我的问题所在。于是以后虽然仍然准时，但是允许自己不那么准时。

因为在此之前的15天，我在海边度假，9点钟与一同事有个约会。我知道途中将有大的暴风雨，但是我还是带着家人冒着生命危险赶回巴黎，只晚了10分钟。我的那个同事已经到了，见我不在，正准备离开。我是因为别的问题与拉康预约的，但是拉康的第一次分析使我再也不会冒着生命的危险去准时了。

提问：不按时也是症状。

答：是的，那也是症状，不过不是我的症状。

提问：你讨厌国际精神分析学会的刻板，也许你在国际精神分析学会中看到了自己？

答：国际精神分析学会认为分析家是镜子，但是对于拉康而言，如果分析家和患者都是镜子的话，则到处都是虚像。所以拉康认为分析家不是镜子。国际精神分析学会提供了一个标准，比如像秦伟这种情况就不能成为精神分析家，而在拉康那里有两个人比秦伟还严重，同样成为了好的精神分析家。拉康反问：什么是标准？谁来决定标准？不管是精神分析、还是有创造性的个人行为，都是远离标准的。进而要问：什么是现实性？

拉康的弹性时间有长有短，长的时候患者认为分析家喜欢他，短的时候认为分析家不喜欢他。这都唤起了情感，从而达到治疗目的。我自

己的安排是每一人每次 1 小时，但是不会做到 1 小时。每次到底多长，我从来不看手表，完全凭感觉。当然要使病人之间在时间上不冲突。精神分析本身就是一个扰乱——个人的，或者文化的，但不是殖民的，因为说一听是全世界的。所以应该容忍扰乱。精神病学判断正常与不正常，精神分析则超越了正常与不正常。我们不谈正常与不正常，只是指出症状，这个所谓的症状可能是痛苦的、快乐的、无感觉的。精神分析家有症状，分析者也有症状。拉康说患者的问题在于他不懂如何利用他的症状来生活，而精神分析家知道。

国际精神分析学会谈论移情与反移情，拉康不谈反移情，只谈移情，谈双方的移情。与移情相对的是抵抗。国际精神分析学会谈双方的抵抗，拉康也是这样谈的。

第三讲

上次我说到了弗洛伊德的一个女病人，她叫道“不要碰我”。这一经验表明，精神病学将人当作机器。弗洛伊德将人当作主体，不过这一主体仍然是西方科学意义上的主体；拉康才将人当成痛苦的主体、当成了文化意义上的主体。二战的后果是信仰的丧失，特别是纳粹的行动。弗洛伊德和拉康试图在此背景下工作。不过中国的情况与此不同，所以，精神分析引入中国的背景不同于西欧。Aufklärung= 理性思想、电学成就。Abklärung= 排便。上述二词构成一个换喻，即科学将人性丢了、人成了粪便。

所以德里达提出“去中心化”——这是一个道德的问题。每一个人都有生存的权利吗？从法国大革命开始，理性主义运动逐渐地发展，在政治学、社会学层面上以国家名义指导人们的生活，而纳粹则走向了极端。当时原子弹尚未出现，是电的时代，这时上述的词便使我们看到理性科学的发展导致人性的丧失，人成为了粪便。

中国的情况，从语言、传统、文化、宗教……都与西方不一样，所

以引进一个西方的治疗技术、方法，其达到的目的应是不一样的。之所以使用现象学一词，是因为拉康读德文，与海德格尔有私交，但是拉康不同意现象学。海德格尔与纳粹合作，表明现象学内在地与纳粹思想有一致之处，即把人处理成粪便。而在中国，人们却将现象学更多地理解为具有人文主义倾向，这是不对的。要理解拉康需要读胡塞尔和海德格尔。

Raison		理性
——	=	——
Réel		实在性
Réalité		现实性

拉康受了太极图的影响，而采用西方人所熟悉的麦比乌斯（Möbius）带，以说明不应该有分离、不应该有内外之分。上述几个对子应该无缺口。但是六百万犹太人被杀意味着有缺口。实在性（Réel）与现实性（réalité）无区别，但是从精神分析经验上看却有区别。六百万犹太人被杀就是实在性（Réel），Abklärung 泯灭人性。拉康想通过批判科学的理性而根据分析经验建立起一门能够避免这一错误的科学，不过至今还未建成。

提问：理性认为自己能够达到理想。

答：是的。三百年前哲学与神学分开，哲学家们进而发展了科学，其结果却是六百万犹太人被杀。拉康此文写于战前。他想建立一个科学，以便能够避免上述的毛病。精神病医生参与了纳粹运动，看到哪个孩子有严重的毛病便决定杀掉他。

提问：中国人对待科学的态度与此差别较大。

答：实在性等于不可能（réel=impossible），现实性（réalité）可以被理解，人们可以以理性的工具去理解。但是工具不能够理解它自己。拉康引用哥德尔定理来说明理性不能够理解理性自身，所以在分析之中必须向他人讲，反过来才理解自己。当时，拉康正在从医生过渡到分析家。前者无好奇心，直到杀人，也无反思、无觉醒、无惊异，而后者不会把

人当作粪便。惊异——但不要马上去理解，让病人去说，不要急于去定义。听与说，使精神分析不同于文学、艺术等等。分析者有问题才来找分析家。分析家是彼者，他倾听，以解决病人的问题。分析家也有问题，需要在工作之外做许多事情，否则他会得病的，因为太累了。孤独症患者只能画，自由地画。于是有一个数学出身的分析家用拓扑学方法去解释这些画的意义。

法国大革命使科学与神学分开，这也许是很糟糕的事情。何为科学？拉康花了40-50年想回答精神分析是什么样的科学。中世纪以来，神学家、哲学家、科学家们都在讨论什么是科学，难以下结论，尤其是考虑到大屠杀。精神分析等于语言的作用。1938年拉康写作此文时，荣格（他是第一个与弗洛伊德接触的非犹太人）已经与弗洛伊德见面，但是后来二人观点不一样。荣格认为有一个思想不需要以语言为中介，而弗洛伊德则坚持认为只有通过语言才有思想。拉康发展了弗洛伊德的思想。

提问：分析中的沉默就不是语言？

答：有一个印度的精神分析家提出，在印度文献中认为无沉默就无语言。所以，沉默也是语言。犹太人在公元前认为孩子一出生就能够讲希伯来语，因为这是天堂的语言，而孩子是从天堂来的。于是他们就将孩子隔离。当然孩子全死了。在这个意义上，沉默可能是语言的一个空的状态，如前语言阶段。聋哑人以图解思考。精神分析以语言—符号为中介进行交流。思想与语言的关系是语言学家的任务。分析所要处理的是语言代表着某个人向另一个人陈述的事情。拉康准确的意思是：语言是这个人表达给另一个人的符号。这是在强调分析家与分析者之间的关系。从分析的角度上讲，交流是第一位的，正是由于亲子之间的交流人才拥有人的心理。狼孩就不能是一般意义上的正常人。

第四讲

我高兴看到你们手头上有这本《拉康》，不过它是从英语翻译过来

的。英国人为了适应其社会和文化在翻译时作了扭曲，所以这是他们对拉康的理解。当然，我在谈拉康——如果拉康活着——他也不会同意我的某些理解。你们翻译成中文，也会有扭曲。拉康写“超越现实原则”，是根据自己的分析经验和胡塞尔的现象学方法。但是胡塞尔很少谈语言，所以拉康是根据他的方法来研究语言问题。法国在战后存在一个后胡塞尔运动，着重于语言。胡塞尔只讲意向（intention）。

拉康认为弗洛伊德创造了革命，同时也认为在某些问题上他没有掀起革命，并有他的问题。请大家注意，这时的拉康属于国际精神分析学会，而在后者中大家都认为弗洛伊德全是对的。胡塞尔关于意愿的观点：人说话时有意愿，但不知道这一意愿。此与弗洛伊德相合。Intension：收缩——超我。Extension：延展——谈论父母等人——内化而转到上面的超我。拉康强调社会关系，这又与马克思强调上层建筑有关。是超我推动了延展（extension）。一个人讲话的时候，他认同于某个人，但却不自觉地。

性的好奇是（在对于）所有东西的好奇的背景下出现的。当然二者的关系不能够马上讲清楚。弗洛伊德说人生下来就有性的好奇，吮奶也是性的兴奋，这引起了奥地利、德国、法国等国的公愤。对于一个言说的主体，存在着许多的意愿：惩罚、展示、攻击，等等，这些都是意识的。他不能意识到的是对引起这些谈话的社会环境的认同。

提问：拉康的风格是不是法国人的浪漫风格？

答：法国的风格是精确的风格，是笛卡儿的风格，拉康的风格是他个人的风格。之所以有拉康的风格，是因为治疗的结束是很复杂的事情，不能够用一个词来解释。在法国，人们曾习惯地将复杂性（complicqué）说成如同中国人（comme chinoise），而现在则说成如同拉康（comme Lacan）。

这一复杂性在于分析的经验：作为分析者，不要去想说的是什么意思，只是自由地想和说，说出自然而然地到达脑海中的东西；分析家只是自由地倾听，不管其意义，处于一个悬置判断的状态，将言说的东西打上引号。只有这样才能找到言说的意义。象征性——符号——言说

中总是用成语式的惯用语表达意识的意愿——其背后认同于某个人——是哪个人？——既不是具体的也不是抽象的——他不知道是谁——此人说你好/你不好，你该做/你不该做——超我。人格主体的划分/切分。Je——第一人称，单数，主格——（语言）主体——langage 语言。me——第一人称，单数，宾格——自我——image 形象。主体——言说的主体。自我——想象中的自我。

有一个弗洛伊德的轶事：弗洛伊德的一个患者读过弗洛伊德的书，很了解弗洛伊德学说，在一次分析中说“我晓得你在想什么，你认为我刚才说的人是我的母亲”——这凸现了一个具体的人——“但我自己并不认为我讲的是我母亲”——他只有通过否认才认识到，他所说的是他的母亲。所以，拉康说，压抑与压抑的解除是同时的，意思是，否认的时候既是压抑也是压抑的解除。此言说中充满了感情，但不能被认识；通过否认而认识，实现了情感到理智的转化。

上述的轶事中是内化了的母亲在讲，在内部对他讲。超我不等于大彼者（Autre），不过现在不是讲二者关系的时候。也许可以稍稍说一下，拉康提出大彼者，是感到弗洛伊德的超我概念有局限，从而提出批评。弗洛伊德的革命在于重视社会环境和认同。超我与大彼者的关系是一先一后的关系，就像法国农民从来不会将犁放在牛的前头，我们也不要将大彼者放在超我的前头。

写作“超越现实原则”之际许多法国人反对弗洛伊德，所以当时拉康只讲超我，向法国人介绍弗洛伊德的革命（也许目前的中国也处于类似的情境）。拉康同时也引入海德格尔，还向一个俄国人科耶夫学习黑格尔。而当时许多法国人还沉浸在笛卡儿思想之中。拉康将意象与认同连在一起，批评了当时的心理学家，后者认为相对于现实性而言意象是虚假的、消极的、无用的、没有意义的。拉康说意象是积极的。心理学家听患者讲梦，因为它是虚幻的，于是说“别讲了！”，而精神分析家则说“讲吧！”

例如，一个人说他的母亲想找一个男人睡觉。心理学家就认为此人

是重性精神病，而精神分析家则要他继续讲下去，这既是内心在讲也是内心的母亲在讲，由此情绪得到宣泄和翻译。所以理智的作用也重要。

Verneinung一文在法语中有25个版本。Traduire——翻译，Trahir——背叛。

提问：翻译——反义？

答：对于一个具体的问题，不能用一般理论来分析，否则可能造成压抑。这好像一个人读了医书就说自己是什么病——按图索骥是不行的，要具体问题具体分析。

提问：我在霍老师那里做分析时说道“大地”，霍老师重复了这两个字，我当时想到母亲，但心里不接受。现在接受了。

答：这也需要具体分析。在法语中有 la mère（母亲）——la mer（海洋）——la terre（大地）。1938年我才3岁。我在读拉康此文之前就找书来了解当时的环境，认同拉康，但这样的认同是局部的认同。同样的，患者未开始讲之前双方都不知道，这构成了奇妙的游戏——戏剧化外化。戏剧演出中演员认同、扮演一个角色，之后就不是。分析中，通过分析他可以扮演其母亲，是讲出来之后才认同的。面具，所有来接受分析的主体都是面具化了的。通过言说将内在的面具外在化，从而主体与面具拉开距离。抛丢面具，丢了面子。

第五讲

“超越现实原则”中现象学描述的第四段落。拉康讲，在精神分析中分析家要求患者理解其所扮演的和其所是的角色。弗洛伊德、拉康是医生，习惯上，患者找他们就是找医生。但是在精神分析中，弗洛伊德、拉康拒绝承担“我是医生”这一角色，而且要求患者发现新的意象——在拉康那里意象可能是一个人面孔的意象、身体的意象。拉康用一个拉丁词 imago 来表示。一般地，意象不为观念所支撑。在罗马帝国时代，人们祭祀先人是用一个雕塑来代表死者，此雕塑即是意象。当患者避开了分析家和自己的意象的时候，就出现了一个空位，于是意象就来填补

这一空位——它可能是许多存在于患者童年的东西。这一填补或者说替代使分析得以完成。拉康想以此移置来建立一个实证的科学。意象一旦出现，分析家和患者同时发现它。

分析家工作时知道：将有一个意象从主体那里浮现，但具体是什么意象并不为分析家知道。这多少有些像“道”——存在一个一般的道，但是不同学派有不同的道，所以每一个个体自身有独特的道——事先所不知道的“道”。弗洛伊德在癔症中发现了此意象，但是在重性精神病中未发现此意象，这当然是以后的话题了。

拉康认为，患者来找分析家，把医生的意象投射到分析家上，分析家拒绝医生的角色，于是患者就把另外的意象投射到分析家身上——此为移情。患者来到分析家处，说：“我多么多么痛苦，我有什么什么症状。”这是屈从医生。而分析家拒绝当医生，于是患者不得不改变行为，于是向一个新的意象讲述在医生那里不会讲的东西——许多感情的东西——因为医生不倾听感情的东西。患者向此意象言说时实际上泄露了、翻译了此意象。后者在患者的脑子背后，患者和分析家都不知道。患者逐渐地用儿时的方式来讲述他的历史——这构成了分析的证词。患者向意象说的时候，是将分析家当作了彼者，把一个彼者投射到分析家上。分析家从言说的环境、病人的言说中找到了这一彼者。

法文 *trait*：特征，笔划。有些特征不清楚，一如模糊的笔划。有些特征只要一笔——如汉字的“一”——就清楚了。我们可能从一个小的特征就知道，也可能要许多特征才知道一个意象——关键是投射了一个意象。但是分析家要躲避这一投射，要在患者那里找到原来的意象。

比如：丨 丨 一、小 个 → 你

时间



这需要一个很长的时间。第一笔划出现时主体不高兴，因为不懂。分析家则不需要懂得，只是倾听和提问：你为什么不高兴？——就像赤子一样，不断地问，从而患者就不断地说，特别是语误。关于分析家是

镜像的问题，有时是；自我心理学过分地强调这一点，因为有时并不是，否则就过分地消极和死板。孩子是开放的，例如，孩子有讲任何一种语言的可能性。在此意义上分析家也应该像孩子一样开放，可以接受任何东西。

拉康临终前说：“我希望成为大彼者”，同时又说：“那是因为我快要死了。”弗洛伊德在《图腾与禁忌》中说：死了的父亲成了禁忌，从而成了大彼者。不过大彼者的问题很复杂，如果我来讲拉康所说的“大彼者是能指的宝库”这一句话，那是需要10天的时间的。你们手头上的这本《拉康》写得不错，只是其中的一句话，说拉康之后只有米勒在工作，这说得不对，拉康之后有许多人在工作。也许拉康是受了中文的影响而说笔划的逐渐地显现。拉康引用了大量的中文文献和故事，比如京剧《三岔口》和庄子梦蝶，但未注明出处。拉康还写过几次中文。

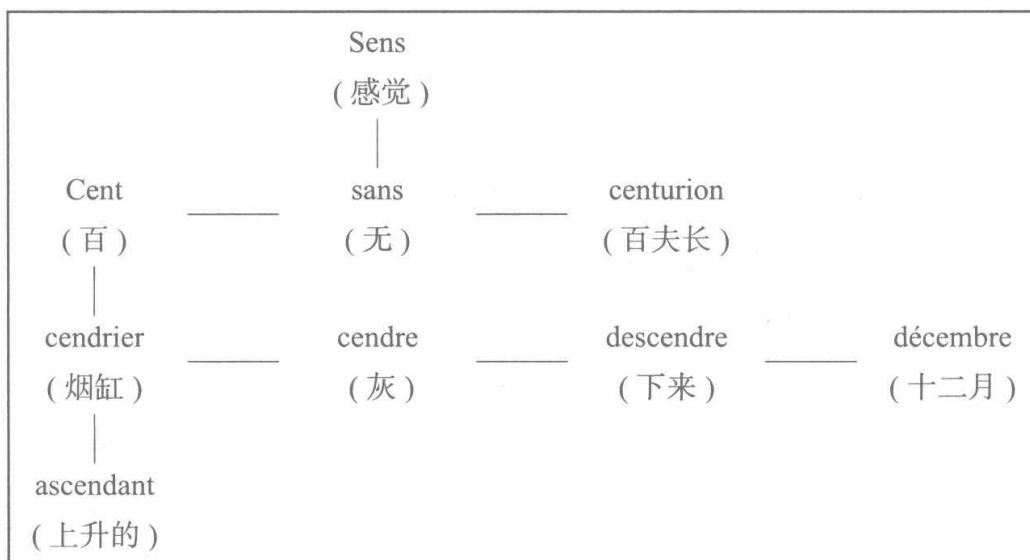
分析家找到了意象，是患者投射到分析家身上的。分析家躲避的过程使患者产生新的意象——人类的意象，各种各样的情绪——爱、恨、沮丧等等。此意象被主体所忽略，但被不断地重复。弗洛伊德和拉康都重视重复——例如不断重复的头痛，病人因为重复的症状才来找分析家，找到分析家之后继续重复意象。患者始终认为这是分析家的意象——这一过程中也重复了患者的性格（*caractère*）（也有汉字的意思）。

意象的投射的过程，例如患者把分析家当作母亲，分析家必须能够容忍此投射。这不同于医生，医生会将此当作是精神病，而分析家则无所不能谈。分析家通过解释和移情进行工作——向患者解释移情。拉康从德国引入弗洛伊德理论，着重于“解释”和“移情”。

提问：请讲一讲解释。

答：弗洛伊德1900年的《释梦》，是弗洛伊德在父亲死后对于自己的梦、对于父亲的爱等等的一个解释。Die Traumdeutung，法语译为“梦的科学”，它在德文中的意思较复杂。在此书中，弗洛伊德并未像以前那样做一种固定的解释。例如梦见烟灰缸，要问为什么梦见它，它与父亲死亡有关吗？弗洛伊德无法工作，并做了一些梦，又不理解这些梦的

意思，于是自由联想。现在许多人把象征固定化，弗洛伊德生前也试图这样做，国际精神分析学会也这样做，拉康批评这样的做法。解释也是翻译，翻译又可以是背叛。分析家的工作是让患者说下去，在此期间，分析家听患者说。



正是充分考虑了这些可能的联想，患者才能够充分地自由联想。梦见烟灰缸，为失去父亲而痛苦，所以接受分析；分析家接受此一角色。当分析家去度假时，患者可能又经历了父亲死亡的情感。我到了中国之后抽烟较多，也许就是由于我失去了父亲的原因。我的父亲正好死在十二月，而我的母亲八十多岁了，还活着，也许我希望是母亲而不是父亲死亡。上边的联想是我的联想，现在我是教师，而教师则是被你们分析的对象。三星堆出土的高头饰和纵目，前者是父亲，后者是视的权威。弗洛伊德、拉康和霍大同将成为父亲。要把词的固定打破，去结构、去中心，使能指与所指分开。在日常生活中存在许多约定，分析要打破这些约定。找到一个新的个人的问题的约定。问题 = 固着。

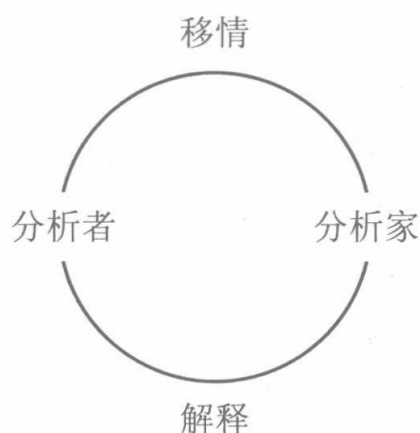
打破固着，类似于物理学家对基本粒子所做的工作：以加速器撞击粒子，使之成为碎片，然后研究这些碎片。拉康说：一个能指为另一个能指而代表着无意识主体。法文为：Un signifiant représente le sujet inconscient pour l' autre signifiant，其中的 pour 一词很复杂，我花了许多

时间来研究它，这需要回到 14 世纪才讲得清楚。分析家不能相信患者说的是真实的，例如患者说昨天晚上做了一个梦，梦见了烟灰缸。至于是不是这样的，分析家是不知道的，他只知道患者这样说了，只有声音作为能指在这里才是工作的对象。

提问：刚才的烟灰缸的例子中可以有收敛性的假设吗？

答：有收敛，但是发生在患者身上，不发生在分析家身上。举一个例子：我起身来中国之前，有一个以前的女病人，她已经停止分析好几年了，现在又要求重新开始分析，而这时我们两个人都要离开巴黎（她也要去度假），所以只有一次分析的机会。在分析中，她说了家中几个人都死了，接下来说了一句话，我没有听清楚。她本来说的是小猫死了（la mort du petit chat）使她很痛苦，我却听成了精神病学家死了（la mort du psychiatre）。我于是反问自己为什么会出现此一误听？我原来是精神病医生，后来成了精神分析家，而我自己一直认为自己身上的精神病学家已经死了，此一误听才使我明白它刚刚死去，当然我下一步的工作是埋葬它。这就是拉康所说的分析家的抵抗。弗洛伊德认识荣格很高兴，荣格认识弗洛伊德也很高兴。一次荣格去阿姆斯特丹开会，准备介绍弗洛伊德的理论，但不准备讲性的问题，因为这将引起公众的抵抗。弗洛伊德说：“不行，必须讲性！”

我们可以将分析家与分析者的关系表示为：



拉康说分析家必然有一种抵抗，因为从来没有人能够彻底地完成分

析。所以分析家的工作就是分析自己何以有此抵抗的工作。

第六讲

拉康引入了胡塞尔的方法。不过他并不是唯一一个引入胡塞尔的人，另外两个是萨特和亨利·艾（Henri Ey），后者是精神病学家，是拉康在精神病院的上司，并与拉康在同一个人那里接受分析。亨利·艾接受了分析之后，不像拉康那样离开了医院，而是将胡氏理论引入精神病学，成了最后一个伟大的精神病学家、最后一个从住院病人那里提出理论的医生。亨利·艾与拉康在理论上分歧很大，相互指责对方，但是二人终身保持着很好的私人关系。

亨利·艾将许多症状如妄想等处理为消极的（*négative*）现象。拉康批评亨利·艾，并将它们当成是积极的（*positive*）现象。这一批评类似于荣格对天主教神学的善恶理论的批评：后者认为恶是消极的，恶之所以存在是因为善的不足，而荣格则认为恶是积极的。在一般人的理解中，科学的对象是真实的东西，而精神分析处理的东西是幻觉。拉康说：不，恰恰相反，整个科学是幻觉，而精神分析则是试图通过分析幻觉而达到真实。幻觉是真实的，是可以实证的。拉康这样想，其理由来自中国的道家和佛教的影响，在后二者的传统中共同的经验被当作了幻象。我认为拉康在1938年这样说科学是幻觉，引起了公愤。但是在这之后，西方逐渐接受东方的思想，有了这方面的潮流，情况有些不一样。

中国汉末，国家解体，玄学随之而产生，佛教随之而传入。人们开始追问：什么是意义？什么是参照系？什么是现实？而不再把这些东西当成是自然而然的東西了。道家大师为了反对“名教”，在大众面前搞了一些活动。三世纪，道家有类似于自由联想的内容，即“想到啥就做啥”。我在成都晚上看到几次有人在大街的绿化带里大便，很高兴，回去告诉法国人，“道”不是我的想象。不过，对于弗洛伊德，仅仅是说，而不是做。在西方也存在同样的问题，人们将自由联想推广为自由行动，

如68年运动。这实际上不是精神分析的原意。三世纪，道家大师们的自由行动旨在“自然”。这是精神分析的一个分水岭：一些精神分析家成了教育者，建议人们该怎么做。弗洛伊和拉康从来都没有说在社会中你要怎么做，而仅仅是说在治疗情景中你该想到什么就说什么。

拉康有篇文章名为“治疗的方向”，专门指出精神分析的原则只能用于治疗而不能用于善恶判断和良心指导。我在北京参加了一个孤独症孩子的专门机构的活动，既见孩子，也见父母。父母们总是说自己如何如何有罪，问我该如何做才好、才能改善孩子的状态。我说我不回答这样的问题，它们是属于天主教牧师的事情。拉康要建立作为科学的精神分析，许多人反对这一做法，因为他们认为精神分析是主观的东西。拉康说精神分析是以主-客互动为基础的，而其中重要的是不断地重复——重复地说。是重复推动了相互作用的运动，并改进了此运动。精神分析就是建立在这一主体间性之上的。

此运动最为重要，其中不存在参照系。例如我面前的这个烟缸，它虽发音“烟缸”，但在发音与真实的烟缸二者之间并没有固定的连结；同样在精神分析中能指与所指之间也没有固定的连结，从而避免了别的科学的错误。在别的科学中有一个参照系——意义的固着，精神分析以主-客互动为基础，这样才改善了症状。上述科学的错误不是伦理意义上的，而是科学意义上的。固着：如精神病学家对于病人的分类，这是一个固定的分类；而精神分析家相反，只说：“想说什么就说什么”——运动，动力学概念。拉康想以此运动为基础建立科学。强调这一运动，其中有一个理由。拉康认识一个数学家，他的许多数学公式是从梦中得到的。但是他不会告诉人们这一事实，为了避免分歧——所谓的真理性的东西是幻觉性的东西，这不是消极的，而是积极的。

提问：拉康说一切知识本质上都是妄想狂的，而他的第一个案例是一个偏执妄想狂的自我惩罚，即人格身份跨越了生物学的边界而以一个名优为自我理想。是不是能够这样理解，人的认识的基础是一个跨越了生物学边界的身份，将自然当作了自己的一个部分，从而一切认识带有

妄想狂的色彩？而精神分析试图重新回到早期的主-客互动中以恢复某种真实？

答：拉康的博士论文与一般的精神病学博士论文不同，只有一个案例，而一般情况下需要许多的案例。他引入了一个重要的概念“偏执妄想狂的自我惩罚”。拉康与超现实主义画家，如达利，有许多私人的接触。达利认为精神病是一个方法，由此推到精神分析，并认为人类认识的过程是精神病的过程。不过，我不回答你的问题，答案在我的行李包里。我建议你作为分析者回到分析经验之中，回到“说吧”之中；加上你作为分析家，你在听。请你将说的和听的东西作为基础，来回答这些问题，这正是拉康所做的。拉康用中国材料——汉字——解释说精神分析的过程是一个逐渐展开的过程：从简化字到繁体字到部首偏旁的分析，如昨天所述。他并没有过多地涉及中国思想，因为中国思想不是某个东西，而是许多东西。德里达和拉康都将胡塞尔引入法国。不过，“去中心化”、“解构”等是拉康从自己的精神分析经验中得出的，他解构了自己的精神病学的知识。

在罗马会议上，拉康的论文“在精神分析中语言与话语的领域与功能”提出语言问题：当时人们认为精神分析家是知道患者如何想的，而拉康则认为如果患者不说分析家就不知道。此文的结尾引用了佛教的话。拉康先是用了诗歌的例子，最终，你知道，是话语的语气有个人特色，是语气泄露了现实性。这里不是王道，而是说的“道”，显示了真理。拉康批评弗洛伊德，认为梦并不是通向无意识的王道，说梦的方式才是通向无意识的王道，患者不断的言说才维持了一个精神的现实性。佛经：你们说，说你们，天上诸神服从于话语的规则。人与神的通话是通过话语的。

提问：《圣经·约翰福音》第一句话也是这个意思。霍大同：天不语，天垂象。

答：法国的统一只用语言不用文字，中国的统一只能用文字，不能用语言，因为方言太多，所以人们更多地注重视觉，如三星堆的纵目面

具。在康德之前西方强调视觉隐喻，康德之后才强调听觉隐喻。至今法国人仍然说“我看见你说”。在基督教传统中上帝只说了一次，以后再也不说了。所以如果有教徒说上帝给我说，神甫就马上会说：不，上帝只看着你。拉康继承了康德的传统，反对当时对于听觉的忽略。“超越现实原则”只有15行讲语言，15年之后拉康才说我们不要以为自己是神，我们只能听。国际精神分析学会以此认为拉康是偏执妄想狂。

第七讲

今天讲“超越现实原则”的最后一节“心理学的对象是被本质上是相对性的术语所定义的”。在此节，拉康讲了意象而结束文本。你们对于拉康的东西要特别小心，他用的每一个字都有许多意思，不仅仅是字面上的。拉康早年受天主教神学的训练，后来接受医学、精神病学的训练，在由精神病学转向精神分析的过程中受了自然科学家梅耶松的影响，而后者又特别推崇爱因斯坦的狭义相对论——那时广义相对论还未受到重视。由于当时心理学不是科学，拉康就想建立一门关于心理的科学。相对于牛顿理论，相对论改变了观察者与观察对象之间的关系，使之成为一种主-客互动的关系。正是这种相互依赖造成了一种变化。

拉康说物理学是最纯粹的科学，数学也是。而现在，物理学有了相对论，许多数学公式来自梦中，所以人们不要以为心理学的对象过分主观，不要以为去掉主体性东西之后心理学才能成为科学。实际上不是这样，科学已如此强调主体性了，心理学当然也应该承认观察者对于观察对象有一种干预——此即分析关系。

所以拉康要建立的科学不是主观的科学，而是相对论式的科学，是从二人关系中建立的一门科学。Imitation——模仿，Identification——认同，前者是古希腊时期演员对于一个人的模仿，人们认为孩子也是模仿父母。而弗洛伊德天才地认识到孩子不是模仿而是认同父母。模仿只是针对外在的对象，认同的对象的图象已在心中，是在心中去认同，对象的变化

也会影响认同——认同是二人互动。分析中讲述者是童年在讲、是童年所认同的父母在讲,这里有一个童年时与父母的关系,弗洛伊德称之为“退行”。拉康后来对于“退行”有所批评,不过我们这里不讲了。

孩子对某些情势更敏感,成人经常忽略这一点,孩子比成人更敏感于成人之间的关系。孩子提一个问题,成人完全不想回答,其实孩子自己已经有一个答案,只是想证实一下自己的答案。这种察觉能力是许多精神分析理论家所不具有的。模仿只涉及某个对象。认同却涉及整个人的历史,包括不愿意表达、不能表达的形象。例如孩子出生之后母亲喂奶,母亲可能口头上说如何如何愿意养孩子,但是心里却不愿意喂奶,而孩子能够察觉母亲的情感。这肯定是一种直觉。拉康说数学家更多地依赖于直觉,如梦。关于退行:成人都有直觉,直觉导致退行,如母亲会直觉地认同孩子。一个孩子刚出生,就有问题,母亲去找医生,医生说是你有问题,开始治疗母亲。三天之后孩子死了——母亲以躯体表现孩子的问题。所有成人都有这个医生的错误,拒绝思考孩子的问题。因为成人与儿童的差异是:成人必须承认约定俗成的检查机制,压抑了某些东西,孩子则有充分的自由去了解人类知识。来接受分析的人逐渐地具有更为开放的态度,接受新的东西、提出问题,充满好奇心。

1. 关于限制之解除。

精神分析只限于语言,行为方面必须遵从社会规则。法国精神病院的病人的问题是容易做而不容易说,精神分析则强调说。弗洛伊德之后精神分析家遇到新的问题,法院的法官希望从精神分析的角度解释为什么犯罪。拉康的博士论文提出一个概念:妄想狂的自我惩罚。爱美(Aimée)杀伤了所爱的名伶而被关入监狱,之后病就好了。拉康指出她以行为达成了愿望。

2. 认同问题。

提问:认同的前提是被认同的对象接受孩子,而孩子也愿意成为像被认同对象那样的人。

答：这依赖于具体的情况。既有接受，也有拒绝。孩子出生之际不知道是男是女，家庭可以按自己的需要而将其当作男/女来抚养。如果父亲将儿子当儿子用，儿子处处模仿父亲，但是不能与母亲睡觉，这引起了俄狄浦斯情结的问题。其中与其说是认同的混乱，不如说是社会规则的混乱。

提问：以父亲为榜样，却不能与母亲睡觉，于是成不了父亲；为了成为父亲，就要与母亲睡觉，为此就要杀掉父亲，而杀掉父亲则失去榜样。这是一对内生的矛盾。

答：但是不能说个体是借用社会规则来克服这一内生的矛盾，因为孩子一出生便处在社会中，是开放的、敏感的，其中也包括性的问题。弗洛伊德讲幼儿性欲，孩子通过吃奶而感到母亲快乐不快乐，强调孩子比成人更敏感，晓得父亲在性的方面的关系，甚至包括做爱怎样、好与不好、快乐不快乐等等。如果社会规则过于严厉，则个人痛苦并说不出来；如果社会规则不太严厉，则个人能够说出痛苦。杀父之后可能以自杀来认同父亲。不杀，又不能乱伦，只能在分析中讲出来。患者讲了一些东西，分析家最好不要急于下结论，否则易落入患者的圈套。

如果我们需要一般性的解释，就等于说精神分析是不必要的。把分析家假设为知道的主体，如果这样，弗洛伊德和拉康就是绝对知道的主体，就是精神分析界的总统，如果哪个人不同意弗洛伊德或者拉康就该杀掉他。这是独裁。每一个具体的东西都是不一样的。

比如移情、抵抗……是公认的，但是具体的个人的理解是不一样的。如弗洛伊德的《否认(Négation)》法语就有25个版本，也就是25种理解。孔子讲“正名”，意味着声音与所指出现了问题。

3. 性的重要性。

只有弗洛伊德才强调性，因为当时维也纳不能公开谈论性的问题。巴黎不一样，可以公开谈论，所以在拉康的分析工作中性的问题就不那么重要。“超越现实原则”讲超越现实，如何体现“超越”？拉康指出，

弗洛伊德的案例在德国可以一般化，但是在法国不能。“超越”最早指上帝、神学、形而上学。而精神分析不是上帝、神学、形而上学。拉康说我是在弗洛伊德之后继续弗洛伊德的工作的。什么都可以讨论。拉康说“如果你抓住了一个东西”，其实是说“糟糕了，你不能完全把它抓住”。一切都是不确定的，唯一确定的东西是：所有的生命都会死亡。拉康在镜像论文的末尾讲了“秘密”，这指天主教的秘密，即生命的极限——人知道了死后的去处。

第八讲

现在开始讲“作为‘我’的功能的构造者的镜子阶段”。一个方法论上的问题：我们有两个群体，一个小的，一个大的。小群体中的人有精神分析的经验，又有大学中研究和讨论的背景，面对大群体的时候，应该倾听，应该去认识他们所想的，共同回答他们的问题。

我作为精神分析家多少从理论上认识了你们，这是一种概念的交流。但是，概念的交流是第二位的，第一位的是你们遇到的问题——哪些人带着哪些问题来找你们。倒是大群体中的人更多地讲了他们遇到的个案，所以我对他们有更多的认识（听众：我们正想与您讨论个案）。关于控制者，在国际精神分析学会中是制度化的，控制者的资格是严格的。拉康学派中也有控制者，不过控制者可以是学派之外的人，也可以是小组。大家一起讨论遇到的个案。分析家与控制者之间的差别：霍大同找到我要求做分析，当时他的法语讲得不好，不容易听懂，但是我同样接受了他，并在他不能用法语很好地表达思想的时候鼓励他讲中文。尽管我不懂中文，但是霍大同自己有自由联想。这使我想到法国人在我那里讲法语，也许我听懂了语言，但是并不是每个时候都懂了意思。

控制者不一样，他必须完全听懂。一个年轻的精神分析家带着另外一个人的问题来找控制者，控制者必须完全明白后一个问题所在。例如，这个人要自杀，控制者就必须判断这是真是假，因为来找控制者

的时间间隔较长，弄不好此人就可能自杀。而在分析中则不同，分析的间隔时间较短，分析家可以从手势、表情等理解一种情绪状态，即使不懂，下次还可以懂。

弗洛伊德的工具是针对到他的家里来的病人的，而后来的精神分析家到了精神病院，需要新的工具，所以就特别需要与控制者讨论究竟面对的是什么问题，并清楚地解释这些问题。在你们的群体中遇到这类问题就要找一个人或者一个小组来进行讨论。分析家不要羞于承认自己有问题，有问题是正常的，这与外科医生不同：外科医生说我没有问题，你才有问题。不过因为语言上的隔阂，在解释上，特别是在细节的解释上很困难，所以希望在你们自己的群体中讨论个案以免出现危险。

拉康受了科耶夫所讲的黑格尔的影响，科耶夫讲每一个人都有被他人理解的愿望。拉康将此引入精神分析，说每一个人怎样被认为是分析家、怎样让别人认为你是分析家、怎样认为别人是分析家？所以当你与控制者讨论的时候，你认为控制者是精神分析家，而希望被人认为你也是精神分析家。这与精神分析不一样。在分析中分析家的角色是被括号括起来的，是悬置的，是充当病人投射的对象。

现在讲镜子阶段，其最早的来源是弗洛伊德的《论自恋》（1915），还可以追溯到《性学三论》的自淫概念。男孩子认同父母的意象，认同超我，与社会秩序相遇并将之内化。孩子可以看手、足，甚至摸自己的身体。但是父母说不能摸小东西，却未解释为什么不能摸。而在父母不在场时男孩子可能摸小东西，大多数时候感到快乐，也有可能少数时候感到不快乐。

当病人到弗洛伊德处就诊时讲到童年，说到超我、父母，说到心理痛苦。在癔症那里是躯体症状，还有躯体的快乐。孩子最小的时候，大家都看到小东西勃起，这有紧张和快乐。男子在成年之后有口交。

至于小女孩的问题比这更复杂。这里就不讲了。弗洛伊德称此为自淫。病人讲孩子时童年的性欲浮现了，但超我与自淫有冲突。弗洛伊德的问题是：这种自淫本身同时意味着将父母的形象内化为超我，将自己的手、

足、小东西整合成一个整体，但看不到自己的脸。自我的概念，自我与自淫的关系。

提问：能看到鼻尖。在汉语中“自”与“鼻”同意。

答：正是，自我就是自己看到的我。但是它是局部的，就只是看到的某些部分，最后简约为生殖器，因为父母说你有生殖器但是不能触摸它。

弗洛伊德当时针对这一问题写了《论自恋》，其中的问题有：

1. 如果超我认同于外部的意象，那么自我就没有办法了，因为超我的意象是整体的，自我是局部的。

2. 自恋与自淫不一样。动物也有自淫，妇女是自恋，但无法表达。应该有一个外部的东西，个体认同于这个东西然后内化形成自我。开始的时候，弗洛伊德和拉康都讲意象，后来拉康才讲——意象也在言说。

因为这一问题，弗洛伊德一直在思考，这可以从一篇小文中看出。此文名为“陌生与担忧”，说的是弗洛伊德成为了精神分析家之后，有一次坐火车，进入包厢，关门时发现一个人很陌生，周围没有人，便产生一个忧虑，这只是一瞬间。原来那是门后的镜子。还有一个小故事：莎乐美曾是尼采的情人，是俄国的第一个或者第二个女分析家。她建议弗洛伊德去看电影以便更多地了解自恋。弗洛伊德说，也许艺术家更懂自恋，但我做的是元心理学的概念。

拉康就此批评弗洛伊德，说弗洛伊德未找到工具、找到一个恰当的概念来解释自恋，并说由于未接受分析，弗洛伊德自己停留在自淫阶段，而未进入自恋阶段（因为没有镜子）。莎乐美建议弗洛伊德看一看关于他自己的电影，以便可以看到自己的形象。弗洛伊德无意识地感到艺术家懂得更多，因为自画像需要借助镜子。拉康说弗洛伊德未找到一个概念来精确地讲述这个事情。他是在1936年的国际精神分析学会大会上讲的，当时弗洛伊德还活着，结果琼斯武断地打断了拉康。拉康很不高兴，从而拒绝将论文收入会议论文集中，而是发表在一个百科全书里。所以后来拉康的讲演是在一切组织之外，是面对所有的人。当时的会议弗洛伊德并未出席，琼斯作为英国人、作为弗洛伊德的弟子打断了拉康。

拉康在演讲时当然希望别人承认其文章，希望被认识，然而被打断，就转而希望其他的人认识自己。Secrétaire——书记。Sécret——秘密：自己晓得的、自己不晓得的。Taire——沉默。所以书记的意思是保持沉默。拉康则相反，说我要向大众说，因为精神分析的功能与书记相反，所以拉康要向所有人说自己的秘密，通过演讲，拉康成为分析者，成为病人，接受着分析。“我就是症状本身”，希望被他人、被自己所认识，弗洛伊德解决了前者，未解决后者，未回答何以被自己所认识。拉康的论文被琼斯书记打断，但是拉康解决了后一问题。弗洛伊德认识到需要一个外界的意象，拉康进而提出了这是一个什么样的意象——镜像。弗洛伊德解释了自淫，但是这是自然的、动物的。自恋才是文化的。拉康最终回答了这一问题——镜子，镜子是人造的、是文化的。

提问：昨天晚上您讲了死亡与语言的关系，愿闻其详。

答：这很困难，我们还未到语言的讨论，这就像正在学微积分，就想了解微积分方程组。小它不是镜像的东西，而是客体，与镜子阶段差别很大。

提问：弗洛伊德引用纳西索斯（Narcissus）的故事，其中的水中的像与拉康后来的镜像有无逻辑关系，以及纳西索斯为什么跳入水中？

答：注意原文是 Narcissismus，而弗洛伊德的德文用的 Narcismus，删了 sis；另一方面，弗洛伊德的名原为 Sigismund（东欧语），后来删了 is，变为 Sigmund（德语）。Is—Ich（德文的我），这导致了一个自我认同的问题。如果弗洛伊德能够适应德文的改变，那么意味着他幼年时期的形象变化了，变得模糊了。在这个神话中弗洛伊德并未看到水中的像，同样他也未通过 is 而看到自己的像。

拉康未解释这个神话。这个神话有上千本书试图解释它，这是历史学家、神话学家的事情。拉康引入它只是想说明精神分析的问题。拉康依据的仍然是临床材料。俄狄浦斯杀了父亲，拉康只加上一句：“在他不知道的时候。”美少年看到水中的形象，拉康只加上一句：“他不知道水中是啥东西”。于是人们利用无意识的概念重读神话，精神分析

所提示的已经在神话中了。人们用另外的方法重读神话。在纳西索斯神话中，神话学家说美少年爱上自己的形象而投入水中。分析家说不是的，第一次未认出自己，在镜子中他动，像也动；他笑，像也笑。这不同于在母亲那里看到的情形，有时你笑，母亲不笑，板着面孔。于是孩子逐渐地知道镜子中的像不同于母亲，最后才发现是自己的像。在纳西索斯的神话中，先是有一段说女神预先告诉少年说你将爱上自己的形象。虽然水作为镜子是自然的，但是语言的介入在先，所以还是一个文化行为。

再谈一谈自然与文化的差别。一些动物学家说鸽子在镜子前面做出交尾的动作。拉康说它将镜像当成了异性的鸽子，因为它不能讲话。而在纳西索斯的故事中首先有一个语言的干预。美少年最终认识到自己，这是借助于语言而认识到自己的形象的。

关于死亡与语言、象征界。

女神说你将爱上自己、你将死去。之后纳西索斯投水，又变成了水仙花，没有尸体，这不是现实。在现实中，孩子遇到陌生人将引起恐怖，引起争斗，而后有尸体。纳西索斯却投向陌生人，无争斗，无尸体。所以死亡是象征性的，并与语言联系在一起。纳西索斯又指水仙花，法语写作 Narcisse。纳西索斯象征死亡，遇到另外一个形象，掉入其中而死亡。

第九讲

昨天晚上我有一个印象，当我讲完，一个女士讲中文并且有点激动，通过翻译我才明白她以为我是在讲哲学。我讲的时候是没有文本的，我只有拉康的文本，我自己没有文本，一如病人的讲述一样。我做的事情也是像病人一样，而她则像精神分析家一样，解释我所说的；但不是精神分析的解释，只是野蛮（sauvage）的分析。

之所以是野蛮的，是因为她的方式是“我听了你说的，你就是这样的”。如果我是数学家，学生说我讲的不是数学，我马上就叫她出去。我不一样，我是在哲学系的背景下讲精神分析。这种情况拉康也遇到了。拉康先是

在精神病院里开讲座，拉康自己和听众主要是精神病学家。后来到了高师，遇到米勒——他是阿尔都塞的学生，后来成了拉康的女婿——等人。这影响了拉康的联想和言说，出现移情，病人受到了精神分析家的影响。

移情只是理论工具，为了经济的目的，否则就要花大量的时间讲实际发生的移情的过程。但其作为概念与其所指的关系不如烟灰缸一词与烟灰缸之间的关系那么简单。这位年轻的女士说我讲哲学的时候，我并不高兴，因为作为精神分析家，我不特别看重词与物之间的关系而更多地考虑词与词的关系。

中国人骂人最恶毒的是什么？（听众：坏蛋。）法语是“垃圾”（ordure）。一个病人到了精神分析家那里，骂他坏蛋，垃圾。如果换了一个人，就会以为是骂自己，会生气，而分析家则更多地将它看成一个词，一个与别的词一样的词。病人以一个词来表达情感。病人第二次来会道歉，并问：你为什么不回骂？你不是人吗？病人把词与所指的东西联系在一起了，而分析家则打断这一联结，而考虑联想：ordure— or（金子，然而），dur（硬的）——il est dur d’ oreille（听觉迟钝）——or, dur— ordure。这样，也许是分析家未听到病人的某个东西，而病人骂分析家是聋子。

昨天晚上之所以讲耶稣会有几个原因：一是爱的问题，耶稣说“爱邻居如爱自己”是对他者的爱，是拉康的镜子阶段。二是耶稣会的人来了，带着一个僵硬的理论，而中国思想是运动的、开放的，与拉康是一样的。三是耶稣会来中国是认为中国人缺一个东西，是来补充这一缺乏。但是“缺乏”这个问题是一个精神分析的问题。弗洛伊德和拉康的观点认为孩子出生之后软弱无力，与动物不一样，不能走路，但是有一个东西是天生的，他能看到母亲，有一个认同，并将之内化为超我。但是，拉康补充说人不能看到自己的脸，所以出现欠缺。

一个孩子 30 年之后说起孩提时代的事情，从逻辑上讲，当时他是看见母亲在动，而他不动；但是另一方面，他的手动，但他手的动与母亲的动不一样，手是他的。还有一个更大的问题：他是更多地看到母亲的脸色，而看不到自己的脸。Aliénation——异化。Aliéné——精神异常。超

我是异化的东西，是命令的、固定的，而孩子则相反，始终在运动，与超我有一种对立，但又必须屈从超我。此一冲突使拉康从黑格尔那里借来“异化”一词。孩子出生后看到父母的意象，看到自己的手、足、鼻尖、生殖器，以为后几样东西是自己的。偶尔的一次在水面、在铜镜里、在玻璃镜子中看到自己。第一次看到自己时认为是他人，不断在镜子面前运动：动手——镜像也动手，动脚——镜像也动脚，笑——镜像也笑。于是逐渐认识到这是自己，由镜像构成自己。

在此我们首先有一个真实的异化——认同父母的意象，这导致超我的形成。父母的意象是一个真实的形象。而镜像不一样，它只是虚像，孩子在镜像这里只是想象的异化，由此而获得自主性和独立性。有一个困难，一些伊斯兰教的学者提出的，人不能同时看到镜子和镜像。这是一个矛盾，天主教学者也谈这一问题。为了照得更清楚，镜子要特别干净，否则会意识到镜子的存在。中国道教也这样，你必须经常打扫你的心中的尘埃，使之成为纯粹的镜子，从而从镜子中捕捉你的镜像。我们不能同时意识到二者。

举例：一个年轻女士也许愿意也许不愿意，反正怀孕了。如果愿意，她将想象这是一个男孩呢还是一个女孩呢？她只能按照愿望去想象孩子是男是女。孩子出生后大家来庆贺，说这个孩子像父亲或者像母亲。这构成一个解释，孩子的形象就出来了。这个形象本身是文化的构成。具体地说，在自恋的故事中先有一个女神说你爱上你的水中的镜像，这是语言构成的而不是自然的过程。尽管现在有人仍然认为这是自然的过程，但其实是文化的过程。

拉康进一步指出孩子在镜子中看到自己的目光。在现实中看到母亲的目光，例如吃奶的时候表现好或者不好，母亲就会高兴或者不高兴，这时就会有目光的交合。法语讲：ça me regarde，意思是因为看着从而有了关系。

父母目光——超我的部分。镜子中的目光——很高兴地注视镜子，镜子中的像也同样的，很愤怒的情况也如此——这形成了一种差异，镜

像的注视与我有关，与母亲的注视不同。构成了自我。

提问：没有镜子的时候怎么办？

答：这是一个很困难的问题。弗洛伊德的孙女在母亲离开之后玩Fort-da（去/来）游戏，表达了对分离的焦虑和希望母亲回来的愿望。弗洛伊德以此解释分析中出现的现象。而拉康则用镜子阶段理论。父母的意象被认同为超我，而镜像则独立出来成为自我。在精神病院工作的许多分析家发现许多精神病人从未遇到过真实的镜子。当然不能以牛顿式的决定论观点认为童年未见过镜子就患精神病。二者是相对论式的相关，不能在相关关系中无穷倒退。

我遇到一个个案：一个先生进来分析，颈项痛，说话时颈项不自主地向上向前仰。他做了六七年的分析，其父母是严格的天主教徒，父母说不能摸生殖器，那是犯罪。有一天，与父母在一起，父母在床上，他在床下，坐得很低，父母不许他回头看，但是壁上有一面镜子，他从中看到父母亲热的动作。洗澡间也有一面镜子，很高，他总是想够上去看，但是从未成功。后来进入天主教学校，没有镜子，只有大门是玻璃做的，一天他突然从中发现了自己的镜像而十分恐怖。讲述了洗澡间和大门的故事，过了一些天，他颈项的症状就消失了。

颈项上仰意味着想长高。但是我们不能落入因果关系中。也许他说的是幻想，而不是真实。只要缓解了症状，是不是真实这并不重要。

提问：镜子阶段是否对所有的人都成立？

答：精神分析理论不是为了解释现象，而只是精神分析家消遣的一种方式。我自己在分析中回忆起幼年时看到镜像，我经历过这一阶段。

提问：拉康是否认为镜子阶段对于法国人很重要？

答：这只能从精神分析实践中回答。拉康引入镜像概念使许多人有一种反思，这对于伊斯兰教、希腊、中国都很重要。比如中国人爱讲“你好！”，如果我们停留在一个伦理学水平上，则它只是一个礼节，但是如果强调能指与能指的关系，从“好”这一字中分出“女”与“子”，前者在甲骨文中是母亲的意思，子是儿子，从而，我们可以认为中国人

将“母爱子，子爱母”当成了习惯法。但是如果让母亲和儿子分别作自由联想，则会发现许多别的情况。母亲是从女儿那里变来的，而儿子可能成为父亲。所以在这里女儿和父亲都被遮蔽了。

第十讲

拉康在大会上被琼斯打断，15年之后写了此文，这是德国文化与法国文化的冲突。在精神病界则无此冲突，因为有一个所谓的客观性，而精神分析则始终是与文化联系在一起的，所以始终是有冲突的。1953年拉康与国际精神分析学会分裂。

为了写博士论文，拉康到了瑞士精神病院，见到了荣格。虽然与维也纳近在咫尺，但未去见弗洛伊德。荣格讲德语，但是他是天主教的。那次大会后不久，德法之间出现了战争。可见当时这两个国家的关系要比现在复杂得多。还有一个例子，当时在法国兴起了超现实主义运动，其中有一项是自动书写，不管能否理解都写下来，从中人们发现了许多东西。弗洛伊德听说之后，说“这个东西与我的东西有些类似”，可是当布勒东（Breton）想见他的时候，他却拒绝了。

在德国文化内部，弗洛伊德也引出了许多冲突和愤怒，一如布勒东当时在法国遇到的那样。精神分析家向大众讲演、写书的时候是分析者，精神分析家不是外交家，不考虑妥协，所以问题更多了。荣格在一个精神病院中做自己的实验，认为可以用一个方式测量个人的情结。他用词表，一个个地念给病人听，病人回答出其联想。这之间有一个反应时间，如果反应时间较长，例如听见太阳之后很久才说月亮，荣格就认为病人对该词存在情结。这不是正宗的精神分析的倾听，但有些类似。所以听说了弗洛伊德之后，荣格就去找他。弗洛伊德接待了他。两人关系曾很好。一次荣格去阿姆斯特丹开会，准备介绍弗洛伊德的理论，但不准备讲性的问题，因为这将引起公众的抵抗。弗洛伊德说：“不行，必须讲性！如果不讲性就是没有讲我的理论。”

弗洛伊德谈性实际上是他自己的问题，他总是拿别人的例子来讲自己的问题。荣格没有遇到性的问题，所以荣格愿意讲他个人遇到的问题。荣格也写了一本释梦的书，几十年后人们才发现其中的例子是荣格自己的。这导致了荣格与弗洛伊德的分裂。又一个例子：昨晚做了关于“好”的解释，一位年轻女士站起来反驳我，说我错了。但是，我并不是讲中国的实际事情，也不是讲那个孤独症的孩子。我只是借此来讲我的事情，我的父亲死后带给我的悲痛的事情。

也许在说“好”的时候说到了中国的一些问题，因为我在此之前就知道一些。但我不知道说的是我自己，只有当那位年轻的女士干预时，我才意识到。治疗实践中并不关心病人的真实性，只说自己的真实性，而且对于自己的真实性也只是“半说”（mi-dire）。拉康写这两篇文章的时候说科学建立在真实性上，精神分析成为一门科学是因为不能完全说出真实，只能伴随真实，不管其真假。科学的真实性标准不适合精神分析。

再举年轻女士的例子，她说我错了，是利用了真实性标准，同时她又举了一个自己的解释。也许她的解释适合于所有的中国人。精神分析家所关心的是：我是不是给了一个代表了我的感觉的解释。

若干年之后，1964年，拉康构建了他的学校。如何培训精神分析家，怎样才算是精神分析家？在大学，通过几年的学习，通过考试，给一个文凭，但是精神分析家不给文凭。国际精神分析学会有一个严格的规定，但与学校仍然不一样。拉康与国际精神分析学会分裂，所以应有不一样。拉康最后认为无法给，这引起了与国家的冲突。拉康想了很久，仍然认为无法给，因为精神分析家只是自我授权（Le psychanalyste ne s' autorise que de lui-même）。

然后他又补充说：并且通过某几个旁人（et de quelques autres）。注意：ne+que 等于 uniquement，这引起公愤，因为大家未注意到拉康的补充。我工作了40年又跑到成都来，自然表明精神分析的作用。学生居然还提出这样的问题，自然我要对她说没有用。同事之间的交流，不同于精神

分析家与病人的交流。后者更多地倾听，听病人实际上说的东西并对之做回应。

这里又说到了镜子。拉康引入黑格尔的关于奴隶主与奴隶的思想。拉康认为父母的意象是奴隶主，镜子中的像也是奴隶主，但是这两个奴隶主与主体的关系不一样。父母的意象与主体之间是真实的关系，而镜像与主体之间是想象的关系。主体总是失去想象的一些东西。拉康在此阶段上还未讲语言。正常与不正常是心理学家的问题。

所有的孩子都经历口腔期、肛门期等等，弗洛伊德把孩子看成一个概念。拉康批评他过于简单化，说弗洛伊德是遇到困难并退却了，因为弗洛伊德从火车的镜子中知道了镜像的事情。拉康之所以批评弗洛伊德是根据临床实践，精神分析应该是开放的。

比如一个成年人找精神分析家，说每一个孩子都要经历口腔期和镜子阶段，精神分析家的问题是：你自己作为一个具体的孩子的经历是什么呢？理想的孩子始终是没有意义的。拉康批评弗洛伊德的元心理学，有人又提出元语言学。拉康说你们可以用元，但是当你们说的时候，所用的语言是具体的，不是元语言的。自己(lui-même)是一个很神秘的东西。关于拉康的精神分析家的标准论证是20年之后的事情了，这里我不想跳那么远。

我经常跳到未来，是为了说明现在。拉康此文的逻辑与弗洛伊德发现精神分析的逻辑是一致的。二人在实践中都是在倾听，而在与同事的交流中都面临了视觉的问题。弗洛伊德讲梦，拉康讲镜像。这有一个很大的差别。

在此文中强调先有真实的母亲的形象，能够触摸的形象。能够看对于孩子很重要，因为他还不能行走。到了镜子阶段就不一样了，在某种意义上它不能触摸，这是很新异的。拉康称之为戏剧，在其中真实的母亲是可以为儿子所触摸的，而镜子中的母亲仅仅是一种意象，但这一意象同样也内化到脑海中去。镜子中的母亲形象与自己的形象不同，出现两对区别：现实/镜像——镜子中的母亲/镜子中的自己。

下面画一个图。注意：我们只有借助语言才能够讨论这个图。（关于图：吉布尔先生画了双手、双脚、鼻尖、生殖器，说通过看而形成意象，又画了母亲的脸，说通过看而形成意象。）语言的问题是弗洛伊德治疗癔症遇到的问题。弗洛伊德的革命性东西在此，但后来弗洛伊德落入视觉隐喻的世界——看而不是听。在1936年拉康也同样地落入视觉隐喻中，二人都受了当时的文化的影响，都未发现人与动物的根本区别。

这个图是一个理想的婴儿，regard——注视、目光、看，这对于新生的婴儿很重要，不过婴儿其实还能听。婴儿先是看到母亲的形象——现实中的形象，真实的形象，可以触摸的形象，它内化为一个意象，保存在内部的自己不知道的地点，因为当时还内外不分。

同样，他也看到自己的手、鼻尖、生殖器，男孩的生殖器比女孩显眼、比女孩简单。也看到左脚、右脚。这样形成许多意象，碎片式的，和母亲的形象一样，可以触摸。不同的是，手动——内化的手也在动，足动——内化的足也在动。

神经学家就此提出一个概念：大脑中的镜子，现实的内化的镜子。镜子的概念已经为大家所利用了。拉康建立了一个真实的镜子的概念——如母亲一样的真实，其实在人类之前镜子已经存在，如湖面。

达尔文的革命在于指出地球先于人类而存在，动物先于人类而存在，水、湖先于人类而存在。动物到湖边饮水，肯定看到什么东西；母亲也会去，也会同时看到。人类创造了容器，可以盛水，从中也可以看到自己。母亲：水的反射。在拉康之前，中世纪就开始讨论内心的镜子，但并未谈现实中的母亲和真实的镜子。有了真实的镜子，孩子总有这么一刻要面对镜子，看到镜子，看到镜子中的一个意象，是自己的意象，这是另一个与母亲相同的人。是谁呢？

与内心的、意象的和现实的形象相比，它是新的。不断重复地看，于是发现此形象与手、足的形象有一种关系，与母亲的形象无关系——手动，镜像的手也动等等。由此逐渐形成自我——包括实际上的手、足、大脑中的碎片——而母亲的意象就离开了这一切。这个整体与原来的自

我不一样，后者包括了母亲形象。这个新的统一体，将以前的碎片和镜子中的意象整合在一起。以前的统一体等于以前的碎片加上母亲的意象。

原来需要母亲意象来构成自己，而现在镜像使母亲的意象不必要。问题是内在的心理系统中母亲的意象仍然存在。于是有两个意象，一个自己的，一个母亲的，后者成为超我。二者之间存在一种冲突。母亲可能说你做这个、你不做这个……这是心理的冲突。新的形象与自己的身体、经验、痛苦等等连在一起。拉康为此工作了十年。后来拉康提出男女区别。对于男孩，生殖器更容易看到，生殖器作为身体的意象如脸一样，而小女孩则需要一个镜子来看到生殖器。

法语中的 *miroir*（镜子）来自拉丁语的 *mirabilis*，说的是某个事情很美妙，如幻影、海市蜃楼，如我早上梳洗看镜子而不以为是镜子，于是感到惊奇和美妙。还有一个希腊词 *spekulum*（*speculum* 是拉丁词），意思是镜子；但是法语里不用这个词，只是一个医学器具的名称，是妇科医生用的内窥镜。正是这样，女孩需要镜子来看自己的生殖器。美国的女权运动反对男人，说男人都是混蛋，不找妇科医生，说我们用镜子而不是内窥镜可以看到自己。这是有象征意义的。

拉康检查了弗洛伊德的全部概念，不断地说回到弗洛伊德。拉康说：我不是拉康派，如果有拉康派那是在我死之后。许多精神分析家与婴儿在一起，这也是分析家自己与母亲的关系有了什么问题。由于婴儿总是与母亲同在，所以他们看到了更多的母亲与孩子的关系——乳房与孩子的关系。拉康是一个大知识分子，是士大夫，也是一个大的病人。这是很正常的。阿尔都塞是大哲学家，杀了妻子，而被送入精神病院。拉康从未被送入精神病院。由于拉康接触的更多的是各种知识分子，所以与每个学科都有一种对质，但是在终极的意义上，拉康讲的是临床经验。

第十一讲

我们讨论拉康的这一文献，他在此后的十年，甚至可以说他的一生

都在这一点上工作。拉康根据的是弗洛伊德的《论自恋》，弗洛伊德回避了镜子的问题，他退却了。可以说，弗洛伊德是打开了门，又把门关上。这里说的是无意识过程，所以可以说一个病人把门打开了，又关上了。有些精神分析家在精神病院工作，发现病人无意识的门从未关上，例如妄想狂。他们与癡症病人不同，他们说话，处于话语之中，说出来了，不断地说，我们惊奇地发现其所讲的东西证明了弗洛伊德的观点。

弗洛伊德说，“王道”通向了精神病人的无意识，其门总是开着的。精神病院的精神分析家要求妄想狂病人不断说下去，结果虽然证明了理论，却引起了死亡——要么病人自杀，要么杀了精神分析家。弗洛伊德并不知道这些精神分析家的努力。除了施尔伯（Schreber）一例之外，弗洛伊德很少接触妄想狂病人。弗洛伊德的理论是开放的，而有些精神分析家却想一动不动地用旧理论解释新的材料。

我们修正理论，理论是开放的，而实践中又要求关门——妄想狂的门是开的，直通无意识，精神分析家想办法重新关上门，例如绘画、做游戏、制造一些东西；或者精神分析以相反的方式，扮演病人进行述说，如前所述。这是拉康提出的理论，因为镜像正好与你相反。新的事实推动了精神分析。拉康在此文中指出“相反”的镜像，指出神经症与精神病的区别。

在施尔伯（Schreber）所写的文本中有一段是关于镜子的，但是弗洛伊德未充分重视。弗洛伊德认为施尔伯是一位伟大的精神分析理论家，因为施尔伯的文本证明了精神分析。施尔伯也是开了门，又关上了。其他的精神分析家则不一样，他们与孩子们、与精神病院的病人在一起工作。弗洛伊德是在成年人中工作，成年人事后回忆童年，这一童年是间接的童年。精神病院的病人则如同孩子一样一直未关门，其童年是直接倾听到的童年。施尔伯的文本中说到在镜子面前，自己穿着女性服装，从镜子中看到的女性，并说当女性真好，这样便可以与神做爱了。

这里的神不是犹太教、基督教和天主教的上帝，而是印度的神。这打开了通向远东的大门。尼采说的神也是远东的神，都是脱离了欧洲文

化的神，我们现在也是脱离了欧洲文化来讲神。这是我个人的工作。现在，还是回到拉康。弗洛伊德阅读施尔伯文本时忽略了这一点，但是荣格注意到了。荣格在精神病院工作，用精神病院的例子反驳弗洛伊德，而弗洛伊德则出版施尔伯案例以反驳荣格。因为荣格与一个德国传教士有私交，因此打开了通向远东的门。这个传教士到中国后不断与荣格通信，他说他很高兴未让任何中国人——是外国人、局外人、异乡人、自己所不认识的人（*étranger*），拉康以此构造了大彼者（*Autre*）——改宗信基督教。

曾有一些女性分析家与孩子在一起，构造了一个类似于弗洛伊德的成人的理论，如安娜·弗洛伊德和克莱因。拉康批评她们，说她们是想在孩子身上找到自我，例如克莱因在新生儿那里看到自我、超我。拉康说至少自我是在镜子阶段之后，孩子看到整体之后才形成的。第一次看到镜子时以为是彼者，远不是自我。如同弗洛伊德从火车的玻璃上看到的陌生形象而感到忧虑一样。这个彼者与作为彼者的母亲、父亲和其他人处于同样的位置，孩子逐渐地意识到这个彼者是自己，这构成了自我。这是想象的自我。

谈到想象，拉康说这是意象。在此文中，拉康只有几行文字谈了语言，如同弗洛伊德谈自恋一样，先是打开门，然后又关上。关于语言的能力和权利，都是在15年以后重新打开的。弗洛伊德区分两种自恋：原发的和继发的。原发性的自恋是出生之后就存在，如同所有的动物一样处于自恋状态。继发性的自恋需要一个外部的东西来讲，但弗洛伊德始终未找到。

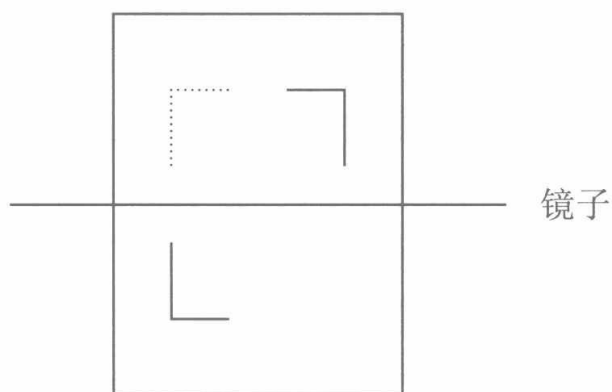
拉康认为无原发性自恋，只有事后的，即出生之后以镜子为工具的自恋。因为原发性的东西是自淫。此时的孩子不能讲这是我的手、或者脚等等。自淫是无对象的。克莱因说孩子与母亲的乳房的关系是主-客体关系。而拉康认为这也是后来的事了，此时只有愉快与不愉快，并无对象可言。孩子在认同母亲的乳房、母亲本人和父亲的过程中，因为镜子阶段而有一个彼者。在此，拉康遇到一个困难：孩子不能认同于镜子

中的我。拉康花了一生的时间来解决这一问题。这也是康德遇到的。

这里声明一点，许多精神分析的成果被道德家们、宣传家们所利用。例如精神分析讲口腔、肛门和性器阶段，这些人就说那个时候孩子该怎么怎么做，如果未做到就是不对。他们在这里其实是以一个编年来强调了超我。精神分析只考虑逻辑的发展，不考虑编年的发展。因为拉康提出的是逻辑问题，所以是与逻辑学家们、数学家们、拓扑学家们在一起工作，而不是与道德家们、宣传家们在一起工作。孩子何以不能认同镜子中的我呢？原来，当他认同父母、认同他人时，他面对他们，而且可以转身，从而在形象上与他人完全匹配。但是在镜子中却做不到这一点。

康德之前有一个瑞典学者斯维登博格（Swedenborg），而后者又是承继了柏拉图和亚里士多德的传统。斯维登博格讲镜子，康德读后深感震惊，这作为部分的原因促使他写了《纯粹理性批判》。斯维登博格的 书也是荣格床头上的书，但荣格未注意其中的镜子。康德打开了门，但荣格并未做这个工作。我的一位同事接受了精神分析，后来专门写了一本书讨论康德和斯维登博格。

到了拉康又重新遇到这一问题。为了讨论的方便，我们将镜子当作是一维的，将物体 L 当作是二维的。显然，在二维平面上，下面的 L 无法与上面的镜像相匹配，只有在三维空间中才做得到完全的匹配。



同样，我们人作为三维存在，镜子作为二维存在，要做到这样的匹配只有在四维空间中，这是无法想象的，必须引入象征才做得到这一点。所以离开镜子阶段，就是象征阶段。类似于与母亲的分离，这是与自己

的象征分离。通过成为象征，拉康顺理成章地引入能指与所指。

为了完全匹配，就要解决一个左右的问题，这要求进行相交运动。待在意象中可以认同，但是人类并不是一个意象，而是被语言所抓住，这是拉康后来的工作。父母在讲话，不仅仅是一个声音，而是一个语言，孩子由此懂得了左右手。正是这样，拉康说如果我们不被语言抓住就没有意象。

拉康批评弗洛伊德的元心理学，同样他也批评所谓的元语言学。孩子意识到左右。有人说存在自然，拉康说是的，但是不存在“人的自然”或者“自然的人”。人类登录在自然中，但不能说有一个自然的人类，否则就不会有人类破坏自然。至少在一半的时间里人类在破坏自然。还有，如果是自然的，人就应该对称。有了左右，人就不对称了。从而需要相交运动。所以，无纯粹的形象，想象与语言联系在一起。不仅以后是象征的，进入镜子阶段也是象征的，因为进入的东西已经被象征化了。例如母鸽在镜子中看到一个公鸽，从而生蛋。

提问：怎样理解镜子本身是一个象征化了的东西？

镜子问题本身是人类提出的。在我的有关镜子的讨论班上，有一个人类学家，他在非洲的一个土著部落里工作，说这个族的人有到水边喝水的习惯，但是在喝之前先要扰动水，避免喝到水中的象。

提问：孩子在镜子阶段能理解左右吗？

答：左右镜像是一个逻辑问题，在现实中每一个孩子不一样。我遇到一个母亲，她教孩子将左当成右，右当成左，孩子长大后就疯了。又有一个女孩15岁到我那里接受分析，10次中有9次都迟到，后来母亲给她买了一块表，她总是乱拨表，结果时间仍然不对；她母亲又给了她一个日历本记事，可仍然不按时，原来是去年的日历本。

基督教的创立是在沙漠中，很少有水，但在少数的地方还是有水，基督教就抓住了这个细节讨论镜子问题。反而是那些生活在湖边、河边的人们未注意到这一问题。精神分析也是这样，某个细节最为重要。17世纪有一个犹太教的神甫，因为研究镜子而被教会法院判流放。他是通

过左与右的问题，来研究善与恶的问题。后者是超我的问题，能够转移到孩子身上，所以他并没有更多地考虑左右问题。为了与上帝达成一种关系，他面对（在镜子中的）另一个人，于是面对上帝，遇到左变成右，右变成左的问题。左 = 恶，右 = 善。左变成右 = 恶变成善。但是，这对于整个神甫群体是不能被接受的。为了避免更多的惩罚，他说他并未说过左变成右和右变成左，而那些说过左变成右和右变成左的人应该被判死刑。法院的人为了找证据抄家，发现了镜子。他说这是为了他的夫人打扮得更漂亮，更能吸引他。犹太教与天主教不同，神甫是可以结婚的，所以跟女人睡觉不是坏事。因为在《旧约》中记载着男人们外出打仗，妇女们以镜子打扮自己，以唤起男人们的激情和力量。基督教中认为以镜子打扮自己是坏的事情，而在镜子中寻找真实、真理则与此不同，分开来了。

拉康则试图重新整合镜子的这两个作用，说人的性欲与上帝是连在一起的，都是真实的。但是连在一起之后只能半说（mi-dire）。拉康谈到二者的关系，我们不是破坏传统，而是从传统转向现代。中国也类似。如何从传统转向现代？也许中国想完全破坏传统而转向现代，但这是不可能的。“反观心”，译为 observation inverse, réfléchir inverse, retour。佛、道、儒，三者相互都有冲突。Inverse，相反、反射，讲的是一个镜子的问题。人不停地看镜子的时候，你得想象你在看自己。看到的不仅仅是镜子，而是注视——当然不能想象如何与拉康对应。拉康至少说如何是你的想象，孩子看见世界，孩子看到镜像，有一个注视在注视自己。

佛教和道教徒出家，引起儒家的批评，认为这样就无社会，皇帝也不高兴。世俗的东西还是需要的。安娜·程(Anna Cheng)(程抱一的女儿)写了中国思想史，说人们到山里反观其心，而世俗要求你离开你的镜像。拉康也说要离开你的镜像，但是拉康是针对其兄，一位天主教神甫的。这样的对于固着于镜子的批评在列宁那里也有。一位翻译家译恩格斯的书中的“镜子”，列宁说只译成反思就行了。可见治理国家也不能离开镜子。

张载《经学理诂》中说，在天理的中心出现了自己和他人。如一面斜放的镜子，镜子反射了世上的所有的存在，完全照不到自己（斜照）。如果把镜子放在中心，那么所有东西包括自己都出现了，如同天理，自己与别的东西一起出现。我也是一个东西，如同别的东西一样。这显然与拉康有一个共同性，但不同的是拉康未说“如同别的东西一样”，因为拉康力图区别人与自然。

第十二讲

割礼，是上帝与犹太人之间的约定，是从多神教到一神教转变的标志。尹立可以讲一讲中国宗教中镜子的故事。

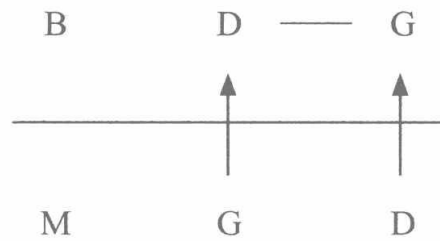
提问：道教那里进山时要挂一面镜子在背上，以避邪。

答：这之于我，类似自恋的神话，魔鬼见了自己的形象而死。

提问：在镜子背面画上准提菩萨，然后对着镜子修练，当从镜子中看到准提菩萨时就练成了。

答：这是认同，有一种转移，拉康说过“人一旦充分认同镜子中的自己，就更清楚地知道自己是什么，知道自己将死去。”我又想起了9世纪的波斯诗人阿塔（Attar）以鸚鵡为隐喻，说：如果人不思考，就模仿他人说话而认为镜子中的是自己；如果思考的话，则发现镜子中是他人，是他人正在注视你、对你说话。拉康说实际上不是自我，而是大彼者（Autre）在讲，大彼者（Autre）控制了你的自我。这涉及到彼者与转移，能指与认同。于是，你刚才说的不是模仿而是认同。拉康认为无语言则不能认同，意象不能自在，只有能指的存在才使认同得以支撑和成立。我只讲到彼者，其实有两个彼者，一个大写的，一个小写的。拉康在此文之后很久才提出小彼者的问题，逐渐地发明了两个符号：A、a。

拉康是从精神分析实践来讲彼者的，当然也结合了文化，包括东方的文化。无论如何，他像弗洛伊德一样将地窖里的东西挖出来，使之重见天日，在此意义上拉康回到了弗洛伊德。



上图中：B=bon（好），M=mal（坏），D=droit（右），G=gauche（左）。

无语言，人是对称的，是语言引入了左右差别和人的不对称性。左右问题是科学问题，而好坏问题是神学问题。物理学家研究是否存在外星智能，于是发信号，当然是用符号，比如手的形象。只寄一只手，外星智能如何知道这是左还是右呢？除了一个整合之外，还要语言来说明它。物理学家认识到左/右独立于人的命令系统。基本粒子有左旋/右旋之分，所以宇宙有方向性，寄出一个手的符号，别的人就知道是左/右。

拉康提出更神秘的问题：镜子与语言的关系。不仅佛、道，而且现代物理学都有一个朝向的方向。拉康和科学力图将这两个问题分开。拉康认为要建立一个精神分析的科学的科学，就要做出这样的分开，不做道德判断。教育家们有了镜子概念，就测试孩子某个年龄段上的经验是什么，比如 25 岁的人未经验过镜子便说他不如 18 个月的婴儿。而精神分析家不说正常与不正常，只说他未经历镜子阶段，这可能意味什么。拉康只谈逻辑问题。

诸位正在接受分析的训练，所以我不愿回避精神分析的困难与复杂性。这个复杂性本身将唤起好奇心，而分析又使你们回到童年之中。例子：在北京孤独症中心，一个母亲带了儿子，她通过说孩子而说了自己。其中孩子问父亲在哪里？父亲因为孩子的病而离家，偶尔想回家睡觉，她也需要，所以也同意。其实，她也可以送孩子进福利机构，但她拒绝这样做，于是孩子缺了父亲，而她则缺了男人。这样，她的情况变得很复杂。拉康利用人们对于复杂性的好奇而打开镜子的门。

洗礼（baptisme）。在中国有仪式，更多的是对祖先的祭祀。在基

基督教中也有一个仪式，不谈祖先，而只祭祀一个神。耶稣会因此与中国文化发生冲突。洗礼是一个简单的解决方法，类似于文字的简化。在古文与今文之间出现了简化，切断了二者之间的联系。文字学家的工作就是重建二者的联系——如词根、偏旁、部首。这个工作艰巨得很，复杂得很。

洗礼仪式是在教堂中，父母将孩子带来——要尽可能早的接受洗礼，因为如果在洗礼之前孩子死了就要下地狱——基督教的神甫不关心孩子的死活，只关心死后的事情。如果此时生病了教会也不管，因为教会管的是死后的灵魂。孩子听到声音，这会留下痕迹，是彼者在讲；仪式涉及父母、家庭和家庭的其它成员。端着洗礼盘，神甫用手搅一下水，然后将水滴在孩子的头上，很简单的解决方法。之后大家出来，到饭馆里吃一顿，大家都很高兴。

假如一个人未接受洗礼，25岁时想到该接受洗礼，于是去教堂问为什么要洗礼，神甫解释。与婴儿不同的是他能够理解。如果神甫不笨，就说有许多书你可以去看，在此意义上他就找到了婴儿身上的好奇心，利用书重新寻找根源。

假如到了一个改宗的时代，成人来接受洗礼。现在不是神甫滴水，而是自己俯身看水，并说：“现在我进入了你们的宗教”，共同体同样回答说：“我们同意你的进入”。此人看了镜子（水面）后转过身来与共同体的目光相遇，有点类似于母亲抱着孩子说：“镜子中的那个人是你”，又说“你像父亲”等等。拉康在这个仪式中获得了灵感来谈这个问题。现在，我们到了根源上了。

浸入（Immersion）。这是如同海底铺电缆一样地进入水中。在基督教还未建立之前，有浸入仪式。师傅和徒弟，师傅与神有某种关系，二人向湖中走去，逐渐地浸入水中，在水中相遇。当然，周围的山倒影在湖中。师傅让徒弟看水面，看到一个倒影，师傅也倾斜地看水面，师傅与徒弟说话，此时会意识到这些话来自另外一个人——上帝。神不仅仅有一个名字，整个语言都是上帝的名字。

拉比 (Rabi) 认为《圣经》中所写的都是上帝的名字。通过这个，你在讲，并在内心记住整个上帝的名字，只有一个词是你的名字。拉康并未说语言都是上帝的名字，只说语言是大彼者的名字。1965年，他提出“父姓”——父亲象征、隐喻上帝。精神分析实践中，病人在讲的时候认为自我在控制着这个讲话，但出现语误，表明有一个大彼者 (Autre) 在讲。自我控制是不完全的，在某种意义上是虚幻的。上面的所有例子说的都是有一个彼者，在西方传统中与上帝有关系。

法国人习惯上总是说“我的丈夫”、“我的夫人”、“我的头痛”等等，这是一种倾向，把一切置于我的范围之内，相信自己能够控制。在分析中要打破这个习惯很难。语误揭示了彼者，心的深处有一个彼者，自我控制不到。类似于师傅对徒弟说话，使我们意识到上帝，精神分析家只说彼者，彼者在言说。

婴儿第一次见到镜子中的意象，只将它当成彼者，逐渐地有了占有的倾向，说这是我的、是我，这实际上是压抑。说彼者是真理的，说是我则压抑了彼者。如男女二人从陌生到结婚，便说我的丈夫、我的妻子。其实即便是婚后，仍然有一个原来的彼者的关系。

精神分析的自由联想中，如果无语误则彼者出不来，精神分析就是要揭示彼者。一个具体的例子：一个人来做分析，说我有我的事业、我的孩子、我的夫人、我的房子等等，什么都有了。分析家问什么使你不舒服而来找我，病人说因为我的妻子有一个情人，有一个她的情人，我没有我的 (男的) 情人——性别线索是法语中的 *un*——从而有一个欠缺。也许他可以去寻找一个男的。他的意思是所有的东西都有了，但妻子有一个东西而我没有。

弗洛伊德说了快乐的问题，在“超越快乐原则”中又谈了死亡冲动。男女相见，第一面都很高兴，当然同时也可能有一种忧虑 (如同弗洛伊德在火车上从玻璃中看见自己一样的忧虑)。处久之后不断重复，就不快乐了。因为如果是快乐的话，就会同样的快乐，而二人显然不能像第一面时那样快乐，所以重复的一定是新的东西——死亡冲动。

例如：法国有婚姻生活建议者，当夫妻二人各有各的情人之后去咨询——其间咨询者认为忠实的婚姻关系最为重要——于是说当初的快乐消失了，因为陌生感消失了，于是在夫妻间寻找新的陌生感。这没有错，但是过于简单，而且人们无法这样去做。精神分析让病人做自由联想，找到彼者，梦和语误是彼者的显现。之前他要么压制了（不愿接受），要么压抑了（完全不知道）。

在这个寻找过程中，不断有一种重复的死亡冲动——涅槃原则，拉康后来将二者与大彼者联系在一起。重复的就是大彼者的语言，以语言来表达的。弗洛伊德谈到涅槃原则，拉康在罗马会议谈到语言时将涅槃命名为彼者。涅槃是印度的、远东的，从文化上讲也许就是彼者在东方、在中国。Etre（是，存在）——autre（彼者）。拉康一生都在思考镜子，因为拉康的最后一句话是：“如果死后能够成为大彼者，我愿意死亡。”这表明拉康未充分地成为大彼者。Manque à être（要存在的缺失）。欠缺与 désir 联系在一起。存在是本体意义上的，有欠缺的存在，拉康写为 désetre，很复杂。拉康加了一个 à——要存在的缺失。为什么加 à，法国人也未懂。

为了简单，最好只说 manque être——存在的缺失。拉康在整个研讨班上始终说“我是一个分析者，我让大彼者说话”，此有矛盾：成了大彼者就死亡，但是又说“讲是大彼者在讲”。大彼者在讲的时候是一种存在的瓦解（désetre）在讲。ET/RE，让大彼者讲，存在被切分成两、三个部分，类似于讲真理时只能半说（mi-dire）。

解构，中国通过字的分析与许多意思相联，西文则不一样，字分解之后就无意义了。拉康说，如果你成了大彼者，就不能讲话，讲话时讲话没有意义，讲话是对存在的解构。拉康区别精神分析的话语与大彼者话语：后者说了许多但什么也没有讲；前者试图说什么，但是只是半说（mi-dire），这不能理解成说了一半，有些只能说一点。拉康不是道、佛的智者不管人世，拉康对人世的事很有兴趣，如 1968 年运动中拉康停止了研讨班到街上去听人们说，因为大家一直沉默，现在开始说了，精

神分析当然应该在街上鼓励大家说。

拉康对社会有很强烈的兴趣。一个例子，一个人来问：“你是不是拉康派？”拉康不回答。因为病人有一个缺失，回答之后则终止了分析关系。当同事问他这个问题时，拉康曾说：如果有一个人不是拉康派的话，那个人就是我；我也不是弗洛伊德派，我只是回到弗洛伊德。拉康认为讲拉康派和弗洛伊德派是无意义的，拉康说：我只是说母语。也许在另一种语言中拉康的信息更能传递。

第十三讲

很幸运的是我未死掉，昨晚那些人挤压我，像挤压柠檬一样，其所提的问题已经在我的分析经验之外。昨晚，我做了一个梦，当然这里只能讲一个细节，细节之于精神分析永远是最重要的：我忘了书包，里面有我的护照和钱，反正是回法国所必须的。我在成都有三次丢了东西，但是没有人拣，我又找到了。梦中未说明是否丢了，但是在现实上未丢过，所以是中国人帮助我回了法国。早上吃饭的时候，见了一对夫妇，男的是中国人，女的是美国人，都是生物学家。男的问我干什么，我说精神分析。他以为我是搞心理学研究的、是学生。我肯定比他年龄大，也许他是在开玩笑。

拉康在“超越现实原则”中批评了弗洛伊德回到生物学的路线而不是沿着他自己的革命路线前进，批评针对的主要是弗洛伊德的元心理学，元心理学是心理学而不是精神分析，弗洛伊德由此而回到生物学路线上。精神分析家根据实践质疑弗洛伊德，拉康也是这样，是以临床和文献检查来批评弗洛伊德的元心理学概念。这尤其需要女性来讲自己和精神分析。

在弗洛伊德的时代，至少有一位女性，她叫莎乐美，出来讲述了自己。昨晚，有位女性出来讲话，使我想到了莎乐美的例子。当然，我们讲的也许使有的人不舒服。我不敢讲莎乐美的例子，那样也许大家会害怕。

莎乐美发表演讲时，是一个已婚女性，但有许多情人，与许多大知识分子有许多亲密的接触，用现在的话说是一个解放了的女性。

莎乐美讲到女性享乐和女性性快乐。小女孩看不到生殖器，小男孩看得到，然后有相互交换看的经历。孩子排便看到一个东西掉出来，很稀奇，粪便掉到罐子里，有一位精神分析家称之为肛门阉割。

一个男孩看到一个粪便掉下来，想：我的生殖器也许会这样掉下去。如同小男孩在看到生殖器时感到快乐一样，排便时看见也感到快乐。相当多的父母观察到：有的孩子用粪便做图画，其中有快感。中西方不一样，中国人排便后不冲厕所，想留下什么痕迹。孩子看到排便，看到分离，有一种快乐，也有一种担心，怕其生殖器也会分离，所以称之为肛门阉割。这里谈的是逻辑，是因为孩子有一种逻辑能力来观察世界。在美国网络中核武器部分是严禁穿透的，但还是有人——主要是少儿——穿透了。说明孩子的逻辑更接近二进制逻辑。

弗洛伊德强调惩罚和俄狄浦斯冲突，拉康则强调一种逻辑。看到生殖器，是1；看到粪便，是1；粪便消失是0，生殖器也可能成为0。勃起和不勃起也分别是1和0。也许，这是二进制逻辑，不需要俄狄浦斯冲突。不过，拉康并不否认弗洛伊德的概念。例子：法国有一个成年人不是为了经济目的而是为了高兴，破坏了银行的计算机系统，只想证明此系统有漏洞可以穿透，而被判刑。一位美国少年穿透了国防部系统，但未受惩罚。这使人们看到了漏洞，反而请他去设计一个无漏洞的系统。

文化不一样，超我也不一样。拉康想说，这不是一个象征系统的问题，而是一个实实在在的发生在生活中的与心理过程关系甚紧密的事实。拉康与拓扑学家和数学家们一起研究二进制逻辑，数学家们认为许多公式来自梦中，他们之所以来做分析，也许是因为他们的二进制系统出了问题。拉康强调二进制逻辑，并不是像弗洛伊德那样退却，而是仍然强调性的问题。讲小女孩。当母亲的乳房出现，是1，不出现是0；镜子中看到脸是1，看不到（比如镜子搬走了）是0。乳房消失是口腔阉割。这两个在男女那里都一样。

生殖器，男孩看到是1，看不到是0，女孩则无此变化，无此二进制。到了肛门期，男孩看到粪便是1，粪便消失是0，因为之前就见过生殖器，所以不那么惊奇，而女孩对此则比男孩更具色情快感。在此意义上，男女的性的差别仍然是逻辑的差别。在肛门期，男孩看到生殖器是1，看到粪便是2，看到粪便消失是0。女孩只有1和0。莎乐美讲女性认为自己的生殖器如肛门一样，如同排便一样，是1和0。波夫娃认为有第二性，有第二个性器官，这是二千年来第一次的宣布。因为有一个1、2、0，男孩就担心其生殖器可能消失，也可能始终都在。女孩只看见粪便消失，只感到阉割，因为她有一个原发性的阉割。这个概念很重要，是对基督教而言的。每个人都有原罪，父母做错了事才生了我们。圣母玛丽亚未犯错，因为她的处女膜未被穿透。当时，莎乐美在维也纳讲：当女孩意识到她有一个洞，粪便可以排出，这是1，看到小男孩的生殖器而自己却没有，自己还有一个洞，这是2（小男孩总是多一个东西，这是3）。这是色情逻辑。

这种逻辑来自精神分析的临床经验，例如：一个女病人，32岁，有过几个情人，但始终与情人关系不好。有一天，她幻想起她有一个3个月的孩子，画了出来，但是下面怎样画，她不知道。我猜测在此有问题。于是暗示她讲性交的事情。她最终说：“我居然未发现两个洞”，即她一定用肛门进行性交，而不是用阴道。莎乐美画了一个垃圾场的图，讲女性的性认同。女孩发现了粪便是1，很快消失是0，因为父母说这个东西是脏的应很快去掉。她发现的性快感就与这个垃圾联系在一起。

男孩也有1-0，但还有一个生殖器，它是不消失的。女孩遇到男孩后发现了自己的阴道。阳具是1，阴道是0。女孩于是做了一个1-0的逻辑：在女孩自身，1是粪便；在男女之间，1是阳具，也是粪便。如果她没有2，就把粪便与阳具联系在一起。在日常生活中，如果不是哲学家，也可以说生殖器就是粪便。女孩如未发现2个洞，则会做出以上混淆，长大后遇到男孩就会出现这个问题。莎乐美发现了这个洞。如果女孩未发现上面的区别，下面就是垃圾场，就把阴道“租”给了肛门。“租”的意思是阴

道没有所有者，换言之，她是肛门的主人，不是阴道的主人。男孩作为阳具的主人就会进入阴道，因为插入而快感；她所有的只是肛门的快感，后者与垃圾场联系在一起。

莎乐美认为女性快感与大便联系在一起，波伏娃命名了另一个与大便无关的快感：另类享乐（Autre jouissance）。另类（Autre）与彼者有联系，是一个陌生的，让人忧虑的，意味着许多。例如有人认为黑人是彼者，是粪便，要清除。纳粹认为犹太人是另类，天主教认为中国是蛮族等等。新的命名是波伏娃的革命的一步，跨出了一个界线。想起算命，它是从过去到未来；而精神分析则强调我们始终在现在，过去是现在对过去的回忆。

许多癔症病人的症状是对过去的一种解释。也许是现在出的问题，如肝痛，只能找医生。算命更多地注意过去和未来。在那里，我发现那个算命的女孩的脚不断地动，我问为什么，女孩说尿胀了。算命的忽视了这一点，我听到他们说什么人的不对，以及未来如何，而未注意到下面，下面是与性有关的。

大、小便是愉快的，但有一个镜子则是痛苦的。如那个女生认为此时不该去小便，这会引起器官生病。也许可以进一步假设，她还想到了做爱。比如一个人几个月用各种方法消遣，而实际上表达了做爱的关系，这就回到了弗洛伊德。

这里有一个悖论，不能说拉康放弃了弗洛伊德的性的理论。弗洛伊德通过元心理学而局部地放弃了性理论，拉康的二进制逻辑则加强了性理论。弗洛伊德的元心理学与莎乐美有关。莎乐美的情人中有尼采，还有一个诗人。她来见弗洛伊德也许怀有同样的愿望。但是，弗洛伊德年龄大了，有家庭，不习惯接受女弟子。第一次见面，二人交谈得很投机，完了弗洛伊德送莎乐美回去，只到门口，而不像莎乐美所期待的那样进入房间。

莎乐美是一个诱惑者，诱惑大知识分子。弗洛伊德是一个大知识分子，但未跨过她的门口——界线。第二天，弗洛伊德来接莎乐美。她要弗洛

伊德去看电影，暗含着同去。弗洛伊德拒绝了。莎乐美很聪明，用看电影的策略，说电影里面有许多自恋的艺术。

弗洛伊德拒绝了这种邀请，说你们对自恋比我知道得更多，但我只想做元心理学概念。弗洛伊德拒绝了性的诱惑，从而建立了元心理学。莎乐美是一个伟大的战略家。中国的《孙子兵法》就是一部伟大的战略著作，在欧美的军校是基础教材。弗洛伊德在拒绝了莎乐美的性邀请的同时，也拒绝了对自恋概念的进一步讨论，所以这也是概念层面上的拒绝。莎乐美为弗洛伊德的精神分析所征服，进入分析，成了一位精神分析家，并发现了女性性欲，这是弗洛伊德完全不懂的地方。弗洛伊德拒绝了艺术之门，拉康又重新打开了它。拉康与超现实主义者有许多私交，由此拉康批评弗洛伊德，主要针对力比多。这个词应该译为中文的“气”或者“能量”。弗洛伊德利用能量的问题。当时，德国人讲能量，但没有与性联系在一起，弗洛伊德谈了性的能量。当时，弗洛伊德公开讲性的能量，荣格愿意讲弗洛伊德理论却不愿意讲性，如前所述。荣格想将力比多概念一般化，拉康也想进行隐喻式的表达，但不像荣格那样——拉康未否认与性的联系。弗洛伊德发现了人的关系，一方面寄住于文化之中——超我，另一方面也与生物学联系，也寄住于身体中，通过愿望来表达。

拉康批判弗洛伊德，说必须区别力比多的两种运用，而弗洛伊德在其原理下将之混为一谈。一是能量的概念，等价于现象的问题，如我要什么，我希望什么，我不希望什么等等。二是实体的假设，实体(substance)，如烟灰缸就是指烟灰缸这个东西。实体的概念难以翻译，主要是指未区别声音与所指。声音就是所指，一个直接的代表的关系。所以，弗洛伊德从此走向哲学。而拉康要建立科学，不走实体的道路，而走现象这一道路。

尽管弗洛伊德的实体假设与哲学联系在一起，但拉康仍然补充说弗洛伊德认为此实体与性欲望联系在一起，而荣格否认这一点。拉康指出弗洛伊德的第二方面仍然与临床联系在一起。不可否认，在第二条路线

中与经验缠在一起的，是力比多作为幼年期性愿望的问题（发生在肛门期）。这正是莎乐美发现女性性欲的阶段。弗洛伊德谈了肛门期问题，但未谈两个问题，一是女性性欲，一是肛门阉割。

如果弗洛伊德与莎乐美有更多的讨论，也许弗洛伊德会发现这的。拉康说虽然弗洛伊德走了第二条路线，但是它仍然导致了弗洛伊德对幼儿性欲的观察，导致了莎乐美对于女性性欲的发现。弗洛伊德在力比多之外还有能量的概念，拉康说能量的概念是动力学的符号，如前天晚上看到灯光而不用进去就知道是妓院。拉康讲的是，能量是一个符号的符号，一方面它代表了某个东西，另一方面又代表了另一个符号。

科学的问题是，只认为一个符号代表了一个东西，而忽视了符号之间的关系。这个符号代表了一个东西——性的愿望，又与另一个符号发生关系。我们是从符号中去发现另一个符号的意义的，如昨天那个女生脚动这个符号是想上厕所小便。莎乐美在西方审美观念中是很性感的，很美，同时在知识分子意义上又很聪明。拉康说尽管弗洛伊德走了第二条路线，但能量仍为一个建立精神分析的基石。上面有洞——进食，下面有洞——排泄或者被穿透。拉康强调动力学概念有一种符号的等价性。符号也有正与负的意义。拉康提到了一个医生，后者与经典物理学搭上关系。 $P/V S/s$ ， P 是密度， V 是体积， S 是能指， s 是所指。拉康说这些是与幼年性欲联系在一起的，而物理学家恰恰忘记了这一点。

拉康继续说，科学忽视了想象的问题，而后者是精神分析的基础，这与镜子阶段联系在一起。实证的心理学会抛开幻想。拉康说，我们恰恰将幻想当作实证的对象——即幼年性欲——来建立精神分析这门科学。我们谈元心理学时不要忘记弗洛伊德发现了幼儿性欲，同时弗洛伊德本人也有问题，如只送莎乐美到门口。而国际精神分析学会的弗洛伊德的弟子们忘记了这一切，我才要将这些与弗洛伊德本人联系起来。国际精神分析学会无法容忍这点，开除了拉康。国际精神分析学会中存在这个偶像的塑造，拉康的意思是重返弗洛伊德，读弗洛伊德的文献，找到其幼年期的问题及其与理论的关系。

无意识像汉字那样构成的——无意识的剖理

霍大同^①

【内容提要】弗洛伊德认为无意识仅仅是由视觉表象构成，并且是混沌的，无序的，无结构的。拉康则认为无意识是像语言那样构成的，因而无意识是由听觉表象构成的，并且是有序的，有结构的。我们以既表义又表音的汉字为基础，重新讨论了无意识的构成，并认为无意识像汉字那样是二维的，既是视觉表象的，又是听觉表象的，从而将弗洛伊德的理论 with 拉康理论统一起来。并且还进一步将无意识系统分成离散的，结合的，精神病性的与神经症性的这样四个层面。

【关键词】无意识 压抑 视觉表象 听觉表象 形声字

1.1 明眼的人一眼就能看出本文的标题“无意识像汉字那样构成的”直接脱胎于拉康的名言“无意识像语言那样构成的”。

的确在十多年以前，当我第一次听到拉康的这句名言时，我就开始思考：无意识如果像语言那样构成的话，那么是哪种一种语言呢？尽管人们都说，拉康所说的语言，并不是法语、德语、英语、汉语、日语这样一些具体语言，而是抽象的、一般意义上的语言。但我仍固执地思索当拉康在说这句话时，他的心中是以哪种一种具体的语言为他的“语言”的原型呢？很可能他内心的原型语言是法语，即他自己的母语，这一世

① 四川大学精神分析教授。

界所公认的，既很美丽又很精确的语言。然而这一语言与我自己的母语汉语存在极大的差异。作为语言，法语与汉语当然有着一些共同的基本特征。在言说的平面上，它们都是有效的交流工具。但是在词汇的平面上，法语的单词由一个音节或者一个以上的音节组成，同音异义字的现象是很罕见的、偶然的。汉语的单字则仅仅由一个音节所构成，同音异义的字是普遍的、基本的现象。事实上，我们遇到的基本上是一个音节代表着几个，乃至几十个字的情形。在词汇的平面上，法语基本上清晰的，而汉语则完全是模糊的。拉康反复强调能指的歧义性。对于这一点，汉语能提供比法语更充分的、更有说服力的证据。如果语言的歧义性是语言的基本特征的话，那么这一基本特征在汉语中表现得更为淋漓尽致，而在法语中则不那么明显与充分。

1.2 然而因为交流的需要，人们通过两种方式来降低汉语词汇的过分模糊性。第一是通过上下文背景，通过词汇的组合，在言说中减少模糊；第二是则是通过文字，尤其是通过一部分表音，另一部分表意的形声字来解决因为一个音节代表几个，乃至几十个词而引起的语义混乱。正是在这一意义，我们可以说汉语是由两个部分所组成的。第一是日常生活中所使用的汉语，大概包括2-3千个左右的词汇；第二是书面语，大概包括4万多个字汇，这些字汇是通过文字的支撑而从2-3千日常生活的口语词汇中分化而来。

相对于法语、英语、德语这样的曲折语而言，汉语对文字的依赖程度更甚、更大。然而更为有意思的是，汉字相对于字母文字的复杂构成形式为我们提供了理解无意识形成形式的一把钥匙，我们能够通过对汉字构成形式的分析去理解无意识的结构、无意识的分层和无意识的运作。

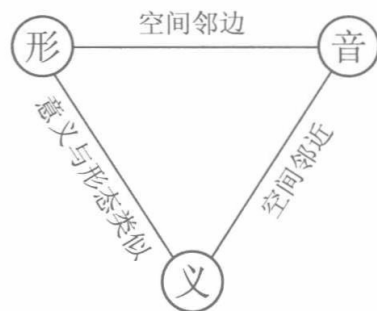
2.1 在前文中^①我们讨论了汉字的构成机制服从于弗洛伊德通过对梦的研究而提出的无意识构成的两大机制：凝缩与移置。本文则是前文

① 霍大同：“无意识思维的两种形式——梦与汉字的比较研究”，《汉字文化》，2001年1期。

的继续，在这里我们将进一步论证，汉字的类型代表着无意识系统的不同层面、无意识是像汉字那样构成的。

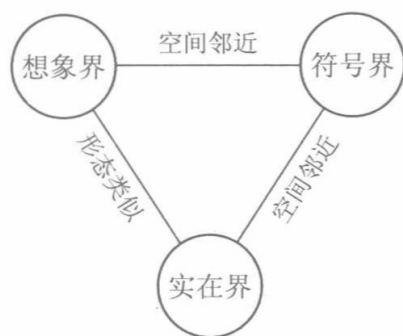
在前文^①中我们曾经将汉字的形、音、义的关系表示为：

一个具体的例子为木字，它的上横表示树冠，下面两撇表示树根、中间一竖表示树干。因此木字就构成了对树的形象表达。字形与所指对象树之间的关系是形状类似的关系。然而木字的音为“mu”与所指对象树就没有任何类似关系。



人们使用“mu”来指示树是任意的，约定俗成的。事实上，人们也可以用另外的音，比如用“arbre”（在法语中）或者“tree”（在英语中）来指示树。

2.2 如果我们以拉康的精神分析理论来考虑上述这个图式，我们可以说意义，或者更具体，所指对象属于拉康的实在界，语音系统属于拉康的符号界，而字形系统则属于拉康理论中的想象界，因此我们可以有如下一个图式：



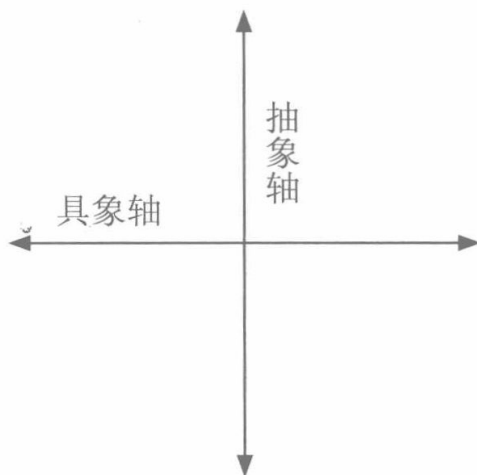
也就是说，想象界与实在界的关系是意义与形态类似的关系，想象界与符号界的关系是空间邻近的关系，符号界与实在界的关系也是空间邻近的关系。这样我们从汉字的义、形、音关系这一具体的例子出发给出了一个对拉康的实在界、想象界与符号界三者关系的具体解释。

我们首先要假设存在着三者相互独立的离散状态，这构成了我们无意识结构的最底层。而随着个体心理的发育，这三者相互联结在一起。这一联结构成了我们无意识结构的第二层。三者的相互联结同时意味想

^① 霍大同：“无意识思维的两种形式——梦与汉字的比较研究”，《汉字文化》，2001年1期。

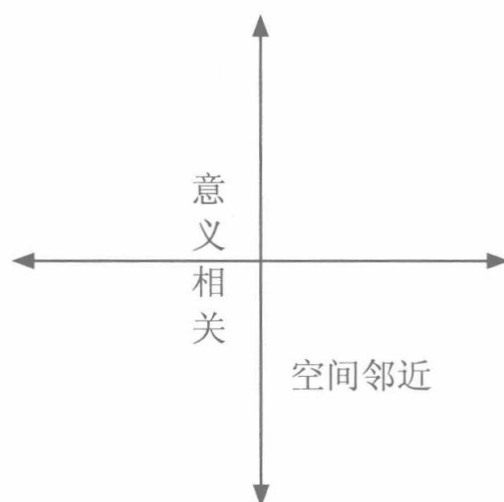
象界与符号界对实在界的锚定，这或许应被视为原发性压抑。同时，我们还能从中看出对汉字的分析可以成为我们理解无意识结构的钥匙，因此我们准备将这种类比继续进行下去。

3.1 在汉字中的形、音、义的构成关系中，如果我们割断汉字字形与语音的联系，字形就获得了自由。它一方面向绘画方面漂移，朝着更具象的形式发展。一棵只有抽象的树冠、树根和树干的树，可以发展为树枝纵横、树叶密布、根系丰实的具体的树。另一方面它也可以向抽象方向发展，人们不仅用木字来表达形状，也用它来表达质料，比如在棺、椅、棋的例子中；用它来表达局部对整体的关系，比如在林、森的例子中；用它来表达整体对局部的关系，比如在本、未的例子中。字形的这种在具象与抽象两个方面上的演化可以表示为：



3.2 汉字字形与语音关系的断裂的另一个后果是语音获得了极大的自由。它可以自由地浮动，它可以自由地代表各种各样的所指事物，从而形成一音代表几个乃至几十个所指事物的局面。这些由一音而代表的众多的词构成了一个集合。在这个集合中存在着两个子集：第一个子集由有意义关联的词组成，可以称为意义相关子集；第二个子集由没有什么意义关联的词组成，由此可以称为空间邻近子集或离散子集。为什么会出现这样两个子集，尤其空间邻近子集，我们仍不清楚。但是一个描

述该现象的模型是可以建立起来的。在没有字形控制的情况下，语音既可以自由地沿着意义相关的链条滑动，也可以自由地向邻近空间扩展，这样我们就有如下的图示：



在文字的层面上，这种一音多词、一音多义的现象是通过假借字的形式而得以表达的。

3.3 而假借字的产生来源于象形文字与所表事物的关系的割裂。一旦这两者关系断裂、字形就由实表象变成虚表象，象形文字就变成了表音文字。汉字中的假借字作为表音文字的一种，实际上是粗糙的音节文字。而在西方文字的演变中，象形文字最终变成了字母文字。

4.1 用精神分析的语言讲，汉字字形与语音关系的断裂即是想象界与符号界关系的断裂，这种断裂的病理性后果之一，就是视觉表象的自由呈现。这种自由地呈现即是精神病的一种基本形式——幻视的来源。也就是说汉字中的表意字对应着精神病的幻视的状态。

4.2 想象界与符号界关系的断裂的另一种病理性后果是听觉表象的自由滑动。这种自由滑动构成了精神病的另一种基本形式——幻听的根源。考虑到语言表象的自由滑动在假借字中得到了充分的表达，因此我们或许可以说假借字对应着精神病的幻听妄想状态。

4.3 字形与所表事物关系的断裂，即是想象界与实在界联结的断裂。这种断裂的病理性表现即是失忆症。后者的一种极端形式是没有任何视觉的表象呈现，完全回忆不起任何事情。

4.4 语音与所指事物关系的断裂意味着符号界与实在界联结的断裂，语言表象变成无意义的声音，这是失语症的情况。它具有两种极端的形式，一是语言能力的完全丧失，失语症患者始终处在哑的状态中，一个词都说不出。二是滔滔不绝地言说，但失语症患者自己与他人都不知道他说的什么，是一种完全的“言之无物”。

4.5 幻视与幻听都是在完全没有或基本没有锚定的情况下，无意识欲望的直接地和自由地表达。两者的区别在于幻视是主体欲望的直接地、自由地表达，而幻听则是大彼者的愿望的直接地、自由地表达。

失忆症与失语症是无意识愿望的表达方式的丧失，无意识的愿望徘徊在实在界的孤岛之内。

4.6 鉴于想象界、符号界与实在界都是独立的系统，三者的结合与相互的锚定都是局部的。因此幻视与幻听形式、失忆与失语的症状并不仅仅存在于精神病患者与失忆、失语症患者身上，它们同样存在于普通的，所谓正常人身上。

5.1 汉字在从象形文字经过表意字与假借字的阶段之后，进入了它发展的第三阶段，即形声字阶段。形声字的大量出现是因为形声字成功地解决了因表意字与假借字所带来的严重影响书面交流的众多问题。

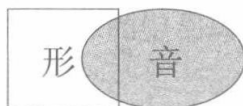
左边是形，右边为声的左形右声的结构是形声字的最基本、最常见的形式。在前文中我们已经明确地指出这种左形右声的结构之所以是最基本、最常见的形式，是因为它与大脑两半球的功能是相对应的。左脑作为语言脑，处理的是来自视野右边的语言信息；右脑作为视觉脑，处理的是来自视野左边的视觉信息。

在这里，我们想进一步分析左形右声的形声字的结构。任意一个这种类型的字，比如妈，都由两个象形字组成，左边是“女”，右边是“马”，

正如我们在前面讨论象形字的构成时所表明的那样，“女”与“马”这两个字都包含着形、音、义这样三个因素。为了讨论的方便，我们暂时略去义这个因素，这样我们就有象形字的形与音两个因素，其相互的关系可以表示为下面的图式：



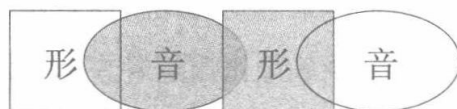
我们能注意到在形声字“妈”中的“女”字是不发音的，也就是说它的语音因素是被压抑了，被抹去了的。这种无音而仅有形起作用的形式可以表示为：



在“妈”字的右边的象形字“马”，仅仅起着表音的作用。它的形作为实际的马的视觉图像失去了它的表形功能，也就是说其视觉形态的因素是被压抑了的。这种不表形，仅仅代表音的形式可以表示为：



因此“妈”字作为“女”与“马”的结合的形式就可以表示为如下图式：



也就是说，形声字“妈”的构成是以它的两个构成因素“女”与“马”的相互压抑为条件而实现的。在这里作为象形字的“女”字因为只表形不表音而成为“哑字”，作为象形字的“马”因为只表音不表形而成为了“盲字”。

5.2 从精神分析的角度讲，如果我们将表意字所代表的视觉表象的自由呈现与自由组合和假借字所代表的语言表象的自由滑动和自由移置视为无意识结构的第三个层面，那么由形声字所代表的视觉表象与语言表象的再耦合、再组织则可视为无意识结构的第四个层面。如果我们将无意识结构的第三个层面称为精神病性层面的话，那么无意识结构的第四个层面则可以称为神经症性层面。如果精神病性层面由于无意识结构的第二个层面上的想象界、符号界与实在界之间的相互锚定不完全、不充分或者说锚定的部分丧失所导致的话，那么我们现在讨论的无意识结构的第四个层面——神经症性层面则由视觉表象对听觉表象的压抑和听觉表象对视觉表象的压抑所构成。也就是说无意识结构的第四个层面是想象界与符号界之间的再结合与再组织，而这种结合与组织是通过双方的相互压抑而实现的。

5.3 想象界与符号界的这种再结合与再组织，从认识论的角度讲，是为了表达象形字、表意字和假借字未能表达或未能清楚地表达的实在界的内容。比如刚才例子中的“妈”字，左边的“女”表示了整个女人的范畴，而再加上右边的“马”声，从而表明它所指示的是女人范畴中的一个具体的小范畴。也就是说，想象界与符号界的这种再结合与再组织，使实在界的内容得以细致化与具体化。

然而我们要注意想象界与符号界之间的一种再结合是以双方的相互压抑为前提，这迫使我们重新考虑压抑的作用。一方面压抑抑制了某种东西，比如冲动、欲望、意义与表象；另一方面它又导致了这种东西的分裂、分化与分解，并且它是被分化、被分解之事物重新组合的前提。

5.4 形声字的压抑首先表现为语言表象被压抑，只有视觉表象在起作用。这是形声字的“左形”的构成形式，这意味着符号界被压抑，只有想象界在起作用。这是文字所代表的例子。

从病理学的角度讲，这种压抑形式即是癔症的例子。在癔症中语言表象被压抑，从而使兴奋无法得到宣泄与表达，只得退到幻想之中，退到躯体之中。

形声字的另一种压抑形式是视觉表象被压抑，只剩下语言表象在起作用，即“右声”的形成形式。这意味着想象界被压抑，只有符号界在起作用。这是语言所代表的例子。

从病理学的角度，这种压抑形式对应着强迫症的症状，在这里，视觉表象被固定在某一个观念或某一个行动上，从而只有单调的语言的重复或者单调的观念或行动的重复。

5.5 想象界与符号界之间的相互压抑除了上述的水平压抑的效果之外，还有一种垂直方向上的效果。这就是它对无意识结构的第三个层面上的精神病性现象实施了压抑。通过想象界与符号界的重新组合，一方面幻视与幻听的现象得到了有效的扼制；另一方面失忆与失语的症状则得到了极大的缓解。视觉表象和语言表象与实在界关系的重建，不仅使事物系统得到更具体的表达，而且欲望也通过各种变形的形式而在想象界与符号界的领域中得以曲折地表达。

6.1 把与语言这一能指系统相联系的符号界考虑为无意识的构成因素显然是与弗洛伊德的观点有冲突的。在弗洛伊德那里，无意识仅仅包括事物表象，只有前意识-意识系统才既包括事物表象又包括语言表象。

但是，如果我们考虑拉康晚年的观点，即他将实在界、符号界与想象界视为三个相互纠缠在一起的圆圈，如果割断其中的任何一个，另外两个也会相互脱离开来，并且进一步认为这就是人的精神结构的构成形式，那么我们的以汉字结构与类型为原型而导出的无意识结构的三元构成形式即是拉康的实在界、符号界与想象界的三元拓扑模型的一个经验性模型。

6.2 我们的这一经验性模型与拉康的拓扑模型的一个最大区别在三者之间的关系上。在拉康的拓扑模型中实在界、符号界与想象界之间的关系是相同的。而在我们的经验性模型中符号界与实在界的关系是空间邻近的关系，亦即换喻的关系，符号界与想象界的关系亦是空间邻近的关系。但想象界与实在界的关系则是类似关系，亦即隐喻的关系。

6.3 我们的模型与拉康模型的第二个重要区别在于拉康的拓扑模型没有分层，而我们的模型则根据汉字类型的启发，将无意识系统分为离散的、结合的、精神病的和神经症的这样四个层面。

6.4 通过上述的分析，我们能清楚地看到所指事物的表达可以通过视觉的和听觉的这样两种方式来曲折地实现。无意识的愿望也能通过视觉的和听觉的这样两种方式来曲折地实现。用拉康的术语说，我们具有表达所指的两种能指形式：语言的能指和视觉的能指。在这一意义上，我们或许还可以进一步说，无意识的主体被分裂为两个部分，第一部分是言说的，同时也是被语言的能指所构造的主体；第二部分是呈现的，同时也是被视觉能指所构造的主体。也就是说，这后一种主体的形式，一方面不停地呈现着视觉的表象，并通过这种呈现表达着愿望和意义，另一方面又被视觉的能指所规定、所构造，以至于这一呈现的主体只能在视觉能指之间的裂缝中表现出来。

6.5 言说的主体与呈现的主体共同地存在于症状之中，在症状中，主体既言说着又呈现着。呈现的主体主要存在于梦与文字的书写中，而言说的主体则主要存在于言说与语误之中。作为言说与倾听的精神分析的临床活动，以中国人通常所说的“眼见为实，耳听为虚”的观点衡之，则是一种以虚驭实的实践活动。

霍大同——中国的精神分析革命： “所有人类的无意识皆来自于汉字”^①

马无名^② 著

杨春强译 陶杏华校

要么无意识是关于意识的，而弗洛伊德并没有发现特别的东西，要么无意识是独立于意识的，而弗洛伊德可以说是发现了人性的另一片“大陆”，“必不可少的陆地”，一个缺了它其余的就不存在的维度。

与意识有关的无意识和独立的无意识这两个主题仍然在相互斗争，相互争吵。当然，那些最有经验的分析家，与作为他们的领军人物的雅克·拉康一起，支持第二个主题。但是，在1980年，拉康在一片惊愕声中解散了他的学院，“巴黎弗洛伊德事业学院”，因此不再有官方的拉康派学院。伴随着这一解散，拉康同时也让众多独立的拉康派协会迅速增多成为可能。由此，任何人都可以创建一个拉康派的协会。这对于人们到这些地方以一种联盟的方式学习拉康著作来说是足够了。在某种方式上，“巴黎弗洛伊德事业学院”的解散与弗洛伊德在1926年为《外行的分析》所写的辩护词：“医生与精神分析毫不相关”是一样的。在那里，弗洛伊德解释道，精神分析丝毫没有受惠于医学，而完全受惠于神

① 本文是2008年10月30日星期四马无名先生在“巴黎精神分析圈子”(Cercle psychanalytique de Paris)的公开演讲。

② 法国精神分析家。

话学与民间语言。因为，弗洛伊德与拉康的独立的无意识，通过其定义，不可能属于任何人，它不可能被关闭在可能的某个教会中。在他死前一年的最后一个讨论班《解散》中，拉康明确地说：

“我说话但并不抱任何被听到的希望，我知道我会被听见，但是得考虑这样所带来的无意识的那些东西……有些人，我并不需要他们。我放弃他们，以便他们给我显示他们会做什么，除了打扰我之外。”难道这里涉及的不是知晓精神分析家们究竟应建立在何种无意识定义上吗？历史已经表明，有多次弗洛伊德与拉康误入歧途的教训，有多次被一些“严谨的”或“实体论的”精神分析医生们所扰乱的教训，尽管对这些人来说，他们坚信他们忠诚于弗洛伊德与拉康，无意识永远不会是一种关于意识的现象。这种本质的不同是根本性的。而弗洛伊德与拉康的无意识有能力包含与应用这些相对的无意识，而这些相对的无意识的信徒们，他们是被迫地约束自己，压抑自主的、独立的无意识。他们感到某种害怕、感到某种他们糟糕地掩饰着的不适。因为无意识与无限相同，无限可以包含与影响所有的有限，而任一有限，若不消失于其中，则不能吸收无限。三千年前，庄子用他的故事《混沌之死》阐明了这种动力的必要性。混沌是没有洞的，如同一个鸡蛋、一个“没有开口的葫芦”、一个自给自足的封闭整体，如同一种不断地自我反射的意识。一旦人们给他钻些孔来使他充满活力并让他看到外部世界时，他就死了。当无意识超越自身的范围时，所有的意识都会死亡。又一次，我们记起，一种有限的存在仅仅只是被动的。例如放电或瀑布是一些可怕的力量，但这与其本质中的惰性与被动性无关，因为它们是从自身之外的其它地方获得其能量的。它们不能够如同一个真正自主的活动，例如无意识那样，靠它们自身而返回，也不能颠倒到其反面去，否则电流就能自动地消退，而瀑布就能重新登上其源头。相对的无意识，如果我们在弗洛伊德之后还能继续称它为无意识的话，将所有神经症核心的俄狄浦斯简化为一则可笑的逸事。无论如何，因为相对的无意识，俄狄浦斯丧失了弗洛伊德一直赋予它的普遍性。如果我们提这样一个问题：“地球是否在伽利略之前就转动？”

对意识而言，答案将是“是的”，令人惊奇的是，对独立的无意识而言，它却将是“不”。因为在独立的无意识中，唯有语言才具有价值。在这种无意识中，词是一些行为及一些物。而在意识中，这些词既非物也非行为。这两个系统仅仅是通过话语——叙述与陈述——的维度而得以区分。独立的无意识属于语音语言，并且拉康把这种语言称之为实在。它会不会像某些轻率地将其简约为魔术般思想的科学家所希望的那样，在某一天消失呢？不可能，因为不管化学、生物学、电子技术、神经科学等等是如何的进步，人类都永远无法离开言说。在人们言说的地方，在最意外的时刻突然出现了另外一个词说。并且这个词说不是假装的。精神分析表明，这个不是假装的词说甚至是其它词说的起源。人现在是、过去是、将来也仍然是“言在”。在看起来最熟练、最严厉、最稳定的词说权威占统治的地方，“它我”、无名、无意识将或早或晚地通过口误、过失行为、差错、字母或者音节的戏谑性次序颠倒、由一词的字母改变位置形成新词、同音异义及其它在物理结果上发音的不一致而得以表达。我们可以压抑无意识但是我们不能消除它。哪个科学家能够发明将时间停止的钟表？伴随着无意识及其无休止的返回，在词说的严格性之下，一种无法预料的错位，一种动力学的裂缝，一种新的创造者以及总是最惊人现象，在持久地酝酿着。不幸的是，尽管有了拉康最后一个讨论班《解散》（可以说实现了他教育的顶点）这个开始，但我们再也没能在精神分析中看到或听到任何让人吃惊的东西。荒漠和沉默，在那里，我们不再能察觉到什么东西，除了一些“disque’ ourcourant”的听觉上的海市蜃楼，一些在独立、自由和有创造性的无意识领域和运作之外的唱片。就好像是，与雅典娜和狄俄尼索斯截然相反，拉康与弗洛伊德死了两次。看起来，在一些自称拉康派的协会团体中，无意识仅仅被定义为一种相对的、同时也是被动的及模糊的无意识，如同尼亚加拉瀑布。这些精神分析家在神经科学家面前发抖。我们今天在见证真正的精神分析的结束吗？一些征兆在各处有点被显示出来。《精神分析的黑皮书》利用了它们。

根据弗洛伊德与拉康，尽管精神分析是无意识，但这并不阻止它被

压抑在产生出它的土壤上面。但是由于被压抑物不可避免地返回，它在时光中就从来不会停止。这可能仅仅是为了带着更大的力量与更多的创造性而突然重新出现在另外的地方。如今人们只要稍微转向中国，就将同样意识到那些已是精神分析新事物的东西了。事实上，以下就是在欧洲产生的第一位中国精神分析家霍大同教授所宣告的东西：

“我，中国人，在 2002 年理解到，所有人类的无意识都像汉字那样构成”，^①“对梦的分析类似于对汉字的分析”。^②

仔细探究霍大同教授的这些主张，掂量下它们的重要性，精神分析就能够重新找到永恒的、独立的、与意识（有着其特点与力量）无关的无意识。精神分析的基本实践“自由联想”能够减少其临床统治上的强度。

因此，精神分析的历史将以三次认识论的革命而依次连接：弗洛伊德的、拉康的与霍大同的。

回顾

第一次革命：弗洛伊德发现无意识

弗洛伊德发现的无意识不是在他之前的西方文化中人们称之为的那个“无意识”。拉康在《精神分析的四个基本概念》中强调并明确指出，“弗洛伊德的无意识与在他之前的，同时代的，甚至仍然聚集在他周围的人们所讲的那些无意识的形式毫无关系。”^c 他解释说，弗洛伊德的这个无意识“保持在未-出生的空地中”。^d 未-出生的空地是一个典型的中国概念。“空是未-出生、未被创造的、未被形成的……”“既然有一个未-出生，人们就可以改变这个已出生、已被创造及已被形成的世界”。是“无”动力化了“无为”、“无相”与“无念”。无论怎样，弗洛伊德的无意识不是如同人们在失去知觉情况下的一种意识丧失，它

① 《躺椅上的中国》（*La Chine sur le divan*），Dorian Malovic, p.41.

② 《无意识思维的两种形式》。

③ 《精神分析的四个基本概念》，第 26 页。

④ 同上书，第 25 页。

不是某些哲学家的未知的、未被理解的、未经探索的、未被领会的事物。它不是按照心理学来说的失去判断力、不须承担责任或盲目。那些构成弗洛伊德“精神分析革命”的，是存在着一个与意识无关的、“自主的与动力的”无意识。依赖于这个无意识的是反思上的意识。这个认识论的颠覆在人类科学上构成了一次革命、一次中断。拉康解释说：“因此，这个中断是首先作为现象的无意识得以向我们展示的本质形式；在这个中断那里，某个东西如同一个闪烁之物而被显示出来。然而，在弗洛伊德的发现的道路上，如果这个中断有一个绝对的、创始的特性，那么，我们是否应该将它放置——如同随后的许多分析家那样——在一个整体的基础上？是否这个“一”先于这个中断？我不这么想。”^①弗洛伊德是在 20 世纪初期发现了这个无意识，这与带着他们的量子世界而发现物理世界的去实在论、去物质化的物理学家们是同时代的。拉康在同样的讨论班中对无意识加以说明的是《时间的脉动》。时间（temps）从词源学的角度有指示着“切、割”的“tem”：因此中断如同易经中的阴阳。“所有我在过去几年中讲授的东西”，“都是试图使封闭的‘一’的这种需要转动起来——幻影，对包括心理的参考就与它有关，……这个虚假的统一体就栖息在那里，你们同意了我的这个通过无意识经验而引入的‘一’，这是裂口的‘一’，是断裂线条的‘一’。”^②这个裂口，这个断裂的线条，难道不会令人想起用那些刻在龟甲上的裂口象征天意的中国文字的起源吗？

对治疗的目的而言，无意识临床研究的方法，它的基本规则，根据弗洛伊德的教导，是“自由联想”。自由联想在于找到词语“之间”，字母“之间”，声音“之间”的一些网络。这就是说，数不清的声音、形象、图形（它们之间没有相互关系）能够在分析过程中自发地联合起来，以便宣告与破坏在它们一些毁坏我们的存在、改变我们身体健康的被抑制的真相，而无论我们的认识范围怎样。在这里，有时候，单独一个词

① 《精神分析的四个基本概念》，第 28 页。

② 同上。

也可以在无意识中起作用，如同针灸中的一根针能解除全身气的闭塞并使之更强。然而，尽管他取得了成就，但在那个时代文化偏见的影响下，弗洛伊德的无意识很快被误入歧途、被改变方向，最终被简化为一个它不是的东西：一个与意识有关的概念，如同所有其它概念一样。文化惰性的影响重新占据了优势，重新返回到顽固的排泄物、沉渣、形成一些虚假联盟的老茧皮上，返回到拉康所废除的“有机体的双重无意识的外衣”。当“自由联想”方法仅仅被用于意识和一些机械教条时，它就失去了其功效。在弗洛伊德的时代，一些所谓的分析家就已经争论过这种做法，他们声称，病人并没能服从它。通过保留并利用“精神分析家”这个吸引人的称号但却牺牲了弗洛伊德理论的意义，一些精神分析家们变成了“精神分析影响下的心理学家”。似乎还没有人注意到，自由联想法则及其多种可能性就在于汉语语言（作为享有特权的语言）中。事实上，在这种语言中，同样的声音可以传递着几十种意义。即使与最平常的辞说一起，人们也会以为自己投身在诗一般的世界中。

第二次革命：拉康的“回到弗洛伊德”

因此围绕着弗洛伊德，精神分析的游戏规则凝结在无意识与意识之间的一种混乱中：无意识的超我与意识的超我混同，它我与自己混同，无意识自我与意识自我混同，等等。这对精神分析而言是一个冰冷、冷淡的时期。然后就到了拉康的“回到弗洛伊德”，回到自主的无意识，回到言说的无意识，回到弗洛伊德的解释。解释，弗洛伊德说，是建构，是在平常的或者深奥的语言中揭露无意识语言的意义，在没有人怀疑的地方找到思想、情感和智慧，知道阅读这些行、这些字、这些词之间的意义。解释不是歪曲，不是变形，它不是如同对词着迷的人所希望的那样对词的超解释，它是摆脱词以便更好地读与看。没有解释就没有理解。在汉语中，理解即“解开原因”。和拉康一起，精神分析重新找到了它的力量，它的活力，它的自由联想与创造者，最终，精神分析得以重建。

在拉康的一生中，他曾向最著名的大师如法兰西学院的戴密微（Demiéville）和程抱一学习中文，“中文”，他在其讨论班《一个不是假装的辞说》中解释说，“中文……与我所讲的处于同样水平”。对禅及对中国思想的参考在其26卷的讨论班中处处可见。为何拉康给予禅如此特权？因为这是一门清晰地、系统地地区分了无意识与意识的学说。在无意识的自主与意识的自主之间的区分构成了精神分析的核心，而这也是我们在禅中所找到的。很容易看到，从其创立者菩提达摩（六世纪）或者加上慧能（七世纪）之后，这种思想影响了整个中国文化，或者也可再加上九世纪时的禅宗大师临济：“如果你遇到佛祖，请杀了他！临济命令，如果你遇到你的父母，请杀了他们！”这种强制的方法怎样能运用到意识呢？相反的，难道他们不是假设了一种无意识系统，一些使我们产生幻觉并不知不觉地操纵我们，但我们能够且应该认识的无意识形式吗？当然，对找到贴切的词和为字找到形象来说，总有一些低能者。这是为何拉康劝告他的听众们“当心充斥在禅的记载中的，甚至会走向过度信任的那些蠢话”。^①人们将记住，禅（如同庄子的历史）、道教、中医以及（我们将更远地看到的）汉字，有条理地区分了意识与无意识。这并非它们很小的优点。

当西方自巴门尼德以来强制规定了存在与物质、原子与静力学时，中国人的思想则如同赫拉克利特那样，给予永远的变化、无持久性、永恒的运动以特权（易经）。当然，在我们的空间与意识的现实中，根据惯性力，永恒的运动是不可能的。但是在无意识中，它是没有终点的，就像时间那样，只是属于它自己，任何东西都无法阻挡它的流逝。中国人的思想并不是建立在物质与同一性这样的作为西方思想固定点的概念之上的。中国人，由于他们的文化，并不吃惊于无意识是动力的、自律的、非实体性的、无同一性的及与意识无关的。那些对西方来说是引起一场认识论革命的东西，对中国人的思想而言却并不如此。

如今，人们可否一致认为，拉康曾经从汉字中得到过启发，用于制

① 《精神分析的客体》。

作他教育中的那些概念？无论如何，如同人们已经看到的那样，他在《一个不是假装的辞说》中讲道：“中文……与我所讲的处于同样水平”。

从他第一个讨论班开始，直到《拓扑学与时间》以及可以被翻译为熄灭、涅槃、完美的空的《解散》，拉康对禅或者道教做了一个说明，没有炫耀，没有仪式，没有典礼，直至那些他坚持至其生命终点所做的那些没有话语的分析，在那时，他仅仅给他的分析者们看一些细绳的结。他肯定拓扑学的结像无意识的书写。

在中国人的思维中，空并不是如同在西方人那样，以不可缩减或空间的方式与实相对立。它是与静止相对立。我的杯子是“空的”并不与空相同。空，仅仅是因为我的杯子可以装满和变空。西方人的空的空间，对中国人而言，是穿越的空间。

空在中国属于时间序列，而并不仅仅如同在西方那样属于空间。因此，空在言说，如同所有那些出现与消失的东西一样，如同老子所主张的那样。逻辑与空的话语是拉康意义上的“并非全部”（pas tout）的那些东西，与康托尔的空集和超限数类似。没有一种静止，没有不可分割的东西，而仅有一个难以把握的、动态的外部，拉康指出，它仅仅是“符号性阉割”，对它的否认构成了精神病的起源。

无意识是存在的这样一个维度，人们能够以某种确定的方法将它与量子力学相比较，在量子力学那里，我们通常的感知与推理法则都不再有效。对于拉康提出一门无意识辞说所固有的结的拓扑学不需任何吃惊。精神分析历史学家伊丽莎白·胡蒂奈斯古（Elisabeth Roudinesco）在她关于拉康的传记中写道：“在他对中国思想核心的深入中，拉康首先试图回答一个自从《著作集》出版就一直困扰他的难解之谜：如何‘书写’，也就是说‘形式化’这个著名的关于实在、想象与符号的且此后被赋予名称RSI的拓比？道，这个至高无上的空，同样也意味着‘说’，给他提供了答案。由此中文里的空，被他用于定义实在，时间的脉动，无意识。”

正是在《转移》（1960）讨论班中，拉康引入了“一划”（“Trait unaire”，l'unique Zug）这个概念，这一概念尤其在随后1961年的讨

论班《认同》中得到发展。“一划”是使得认同成为可能的东西。它是词之根本，是构成差异的单位标记。自从在一块龟甲上显现出第一个刻痕以来，汉字就是由笔画构成，并且，这些表意文字有时仅仅通过极小的一划而得以相互区分。拉康自己把精神分析中这个如此重要的概念和禅师画家石涛的《一画之法》做了联系。石涛是17世纪的一个禅僧、诗人、画家与书法家，是对应于精神分析概念“一划”的著名《一画之法》的作者。这个“一划”是特别地将所指与能指s / S分开的东西。这是他使用的某种技巧，它说明了汉字的精神分析维度。正是通过“一划”的无意义使我们摆脱那些束缚我们的意义，使我们能够建构另外的意义和转换结点。

然而，拉康的绳结的拓扑学，空的这种书写，无意识的这种书写并没有被当代的精神分析家们特别地追随与重视。这是关于无意识的实在、符号与想象的书写，是时间的RSI。只需读一读在《拓扑学与时间》(1979)这个讨论班中那些参与者的话，就能够观察到，有多少优秀的心理学家是处在拉康的辞说之外的。所以，人们将不会吃惊于在接下来的那年，即1980年，突然发生了由拉康本人所做的拉康学校的“解散”。我们不是处在一个电子的时代吗？人们这样告诉我们。然而电子，专家们告诉我们，又一次地是“一条可溶解的鱼”，一旦人们不再使用它，它就解体了，并且如同超现实主义者已经设想的一种可溶解的鱼一样消失在湖水中，并且没有了它，就没有任何一个科学家能够真正知道它在哪里。

拉康死于1981年，之后，唉，精神分析就一直毫无进展。的确，有一些好的作者。但他们仅仅是以或多或少独到的方法在那些拉康已经阐明过的领域中重新开始。人们不再处于“在行动中思考，永远向修正开放”中，不再处于以“对整个制度的拒绝”为标记的教育中。谁将如同拉康在其第一个讨论班的开始时说的那样，“通过一句嘲讽、一踢脚”而终止精神分析的这片新的寂静呢？

这令人振奋的一脚可能是中国的一位精神分析家，霍大同教授，作为气功的好行家，能够踢出。

第三次革命 霍大同

“我，中国人，在 2002 年我理解到，所有人的无意识都像汉字那样构成。”

——《躺椅上的中国》

“对梦的分析类似于对汉字的分析。”

——《无意识思维的两种形式》

霍大同，五十多岁，在把拉康的精神分析引入到中国前，他在法国跟随米歇尔·吉布尔做了一个分析。这个拉康的弟子是中国的第一个精神分析家。“对于将言说的自由引入一个总是处于控制之下的、尽管其经济增长令人眩晕的国家来说，这是一个果敢的先驱者”。当我遇到他时，我对他说，中国最早的精神分析家们事实上，并且理所当然的是庄子、老子和那些禅师们。霍大同回答我说：“当然！”如同这是一个尽人皆知的事实。就像《被窃的信》中同样明显的一个事实：人们没能看到鼻子底下的东西，尤其当它处在地球上最奇特与最古老的文字之一的形式之中时。

为了理解霍大同所讲的关于无意识和汉字的重要性，让我们回忆拉康的几句语录，如“实在没有停止书写”^①“如果实在不再书写，它如何显现？”^②“文字是处在实在界中，而能指处在符号中。”^③

“实在没有停止书写”，实在是什么？在拉康那里，实在并不指示着例如这把椅子一样的、意识到的现实的实在。这把椅子是实在的。椅子的照片就是想象，而对椅子的定义就是符号。画家约瑟夫·科苏斯（Joseph Kosuth），概念艺术的领军人物，在他 60 多岁时，展出了一把椅子。它的定义是一把椅子和这把椅子的照片。但这个 RSI 当然不是拉

① 《或者更糟》。

② 同上。

③ 《关于一个词说》。

康的。拉康的RSI是无意识的。在拉康那里，实在是“时间的脉动”，即无意识。^①所以我们可以用时间来代替无意识。这种说法更容易理解。事实上，我们可以说，时间没有停止书写，因为使这些现象和方法出现及消失的正是时间。当然，为了跟随霍大同，重要的是研究讨论班《或者更糟》（1971-1972）（在那里，拉康第一次介绍了波罗蜜结）和讨论班《RSI》（1974-1975）（在那里，他指出了无意识的实在、想象和符号的）。但是，这些不是已经出版的讨论班。不过，人们找到一些私下的版本。（在1972-1974年间，我们有《继续》讨论班，1973，《不是受骗的流浪》，1974）。时间没有停止书写，如果它不书写，它又怎样出现呢？时间以某种方式书写着现象，这就可以解释何以一种如同中文那样的表意文字有比拼音文字更多的明显之事。霍大同的论断“所有人的无意识都像汉字那样构成”因此使我们更容易理解，因为有了汉字，就有了一种现象学比拼音文字更好地阐释了RSI。即使人们不使用汉字，理解这个三角的原理仍然是重要的。

霍大同解释说，汉字是一种“三角的”文字，也就是说是一个类似于拉康的结的拓扑学的纽结文字。事实上拉康在其RSI讨论班中（1974年12月10日的课）说，“结，仅仅包含三个数”。“令人印象深刻的是，语言很久以来都胜过结的图形，仅仅是我们当代的数学家们才就结的图形相互争论”（RSI,1975年5月13日的讲课）。

索绪尔解释说，词在时间中展开，并因此具有时间的全部特征。为了说明能指与所指之间的不同，索绪尔用树做了个例子，一个使人联想起一个树和树叶的示意图构成了所指，它使人以现实中的树为参照。所有的人都知道这是一棵树。能指是指代这种植物的词，法语中是 *arbre*，英语中是 *tree*，拉丁语中是 *arbor* 等等，……西方的文字由此可简化为能指与所指（s / S），小s是所指，大S是能指，但是在中文中还加入了另一个维度，在某种程度上，它被分离能指与所指的横杠的使用所代表。在中文中，有线条的使用，有能指与所指，但还加入了一种特别的想象物，

^① 《精神分析的四个基本概念》。

人们称其为“表意符号”。这种表意符号代表着树的一种奇特图像：树干比树根短，树根分出一些分枝。如果人们不告诉我们它指的是一棵树，那么我们可能是无法猜到它的。在某个意义上，这是对在西方语言中将能指与所指（s / S）分离的线条的自由运用。以这样的方式，人们可以理解汉字完美地运用了拉康的RSI。因为RSI构成了无意识系统，而其形式的衍变物是文字，我们可以与霍大同一起说，所有人的无意识像汉字那样构成。

以“妈”字为例。中文中它由表意符号“女”与表意符号“马”所组成。为何“妈”字没有通过女人的表意符号与孩子的表意符号来表现？难道这不是更符合于现实？一个女人加一个孩子，难道不是令人想起一位妈妈？当然是这样，但在这种情况下，它就如同其它语言所做的那样否认了无意识的语言。“女人和马”将连接一些通过声音压抑形象的游戏和通过形象压抑声音的游戏。而且，对精神分析家来说，“女人加上马”马上会让人更多地想起《杜拉个案》（在那里，母亲被授予石祖），或者还有《小汉斯》个案，对小汉斯来说，德语中指示着马的单词Pfeld与弗洛伊德教授(Pr)产生回响。^①女人加上马还会令人想起原始场景——在那里，孩子是父母性交的目击者。母亲在下面，如同马，父亲在上面，这是骑马的人。如果人们求助于语言、所指、意义，由父亲所代表的意义和所指就位于上面，而单词“母亲”，能指，就在下面。我们被这些词所孕育，如同我们是被母亲所孕育。您知道通过马的奔跑而被带走的这个男人的故事，人们问他：你到哪里去？他回答：我不知道，问马吧！人们还可能想起在《恋马狂》中上演的皮特·谢弗的那场戏，在那里，一个精神病医生遇到一个青少年，他戳瞎了他的马等等，……骑马的女人，母马，雌性的半人马，没有错的女人，女人没有错吗？母亲总是有理的吗？海神波塞冬向雅典人送了马，但他们不想要，而给他橄榄枝。“ma”的发音在中文里除了马之外，还可以指示妈妈，大麻，希腊语是kannabis（这也许可以解释为那些吸食者寻找以退行的方式恢复婴儿在母亲怀抱中的

① 参见弗洛伊德的《五个个案》。

至福)， “ma” 的发音还可以说是责骂或者施魔法。并且全部这些也并非穷尽无遗。声音的意义无穷尽地变化着。

“符号，想象与实在，我并没有完全说是显而易见的”，拉康说，“我只是致力于去-空化（é-vider）它们，这不是说同一件事，因为挖（évider）建立在空之上，而明显之事（évidence）则建立在看之上”（RSI 1975 年 3 月 18 日）。如同那些对此熟悉的汉学家们说的：“永远不会有谁懂得阅读中文……彻底地！”“汉字是取之不尽的，除非人们是永生的！”汉字可以说是阅读者产生的，如同马塞尔·杜尚关于艺术所期望的：正是看它的那个人创造了这张画。汉字属于艺术与诗歌的范畴，这就是为什么无意识是它所钟爱的方面。

关于“无意识像汉字那样构成的”，我们强调几个在我们看来是本质的要点：

1.1 法语中，同音异义现象是很罕见的和偶然的；相反，在中文里，同音异义是一种基本和普遍的现象。中文中的一个音节可以代表几十个不同的汉字。并且，一般来说，汉字由一个单音节组成。法语在词汇的水平上极其精确，这时可以说，汉语确实是模棱两可的。相比法语来说，汉语对精神分析中能指歧义的重要性提供了一个足够的、令人信服的证据，这个歧义性是拉康始终强调的。

1.2 汉字的结构比拼音文字更复杂，它为我们理解无意识的形成提供了一把钥匙和一个新的视角。即对表意符号构造的分析能够帮助我们理解无意识系统的结构，解理及运作。

3.2 象形文字的形象与声音之间的裂口使声音能够在所有方向上自由滑动。

4.1 从精神分析的视角来看，表意符号的形象和声音之间的断裂意味着在想象界与符号界之间发生的断裂。这个断裂的一个后果就是作为视幻觉起源的一些视觉表象的任意表现。即中文的表意符号对应于精神病的视幻觉状态。

5.1 我们能够说，妈妈的形声字结构是由发生在两个因素即女人与马

之间的相互压抑所规定的，现在象形字“女”由于仅仅代表形象而变成一个不发音的字；而“马”，由于仅代表声音而不代表形象从而变成了一个看不见的字。

5.5 关于中文里的压抑，霍大同指出：（1）一个表象压抑另一个表象，（2）一个字表象可能被另一个字表象所压抑，使得仅有物表象在起作用……（3）一个物表象可能被一个字表象所压抑。这涉及的是语言的情况……（4）一个字表象可能被一个物表象所压抑。这涉及的是图画与表意文字。

6.1 如果人们考虑拉康的思想，根据他的思想，实在、符号与想象被看作如同三个以这样一种方式缠绕在一起的圆，即任一个圆的断开会导致三个圆的解开，显然这三界的缠绕应该被考虑为首先是在无意识水平上的……我们建立在汉字及其四种类别基础上的无意识三结构模型也许可以被考虑为拉康关于实在、符号与想象三界的拓扑学模型的经验模型。

6.5 作为言说-倾听活动的精神分析临床实践应该被看作一个以空驭实的实践。

我希望霍大同的这些语录能够激发你们去更加全面地研究他的、你们可以在互联网上找到的、命名为“无意识像汉字那样构成的”的文章。

谢谢！

文化与心灵：心理分析与中国文化^①

申荷永^②

【内容提要】本文用“心理分析”来涵盖“精神分析”和“分析心理学”，并将其放在中国文化的背景中予以考察。以“命名与启蒙”分析心理分析早期传入的契机、关键词汇的翻译内涵与文化表征，以及这种传入的意义阐释；以“驯化与滋养”分析“中国心灵”的接受及其寓意，阐释文化无意识的要义；通过切身的经历和体验，阐释“时机与转化”的内涵，呈现中国文化背景中心理分析之治疗与治愈，治愈与转化的意义和作用。

【关键词】心理分析 中国文化 原型

引言

我提交的论文标题：“文化与心灵：心理分析与中国文化”。之所以使用这样一个主题，是受中国文化背景中的精神分析与分析心理学及其发展的影响和启发。我想用汉语的“心理分析”，来涵盖“精神分析”和“分析心理学”（psychoanalysis and analytical psychology），并将其放在中国文化的背景中予以考察。

主要的内容将涉及这样几个方面：以“命名与启蒙”分析其早期传

① 本文由澳门城市大学心理分析研究院、澳门基金会资助完成。

② 申荷永，华南师范大学、澳门城市大学教授、博士生导师，国际荣格心理分析师（IAAP）、沙盘游戏治疗师（ISST），华人心理分析联合会（CFAP）创办会长。

入的契机、关键词汇的翻译内涵与文化表征，以及这种传入的意义阐释；以“驯化与滋养”分析“中国心灵”的接受及其寓意，阐释文化无意识的要义，尤其是在当代中国人生活中的表现；通过切身的经历和体验，包括师从高觉敷教授的过程，以及作为国内首位荣格心理分析师（IAAP），阐释“时机与转化”的内涵，呈现中国文化背景中心理分析之治疗与治愈，治愈与转化的意义和作用。

我从中国文化原型中，获取“命名与启蒙”（naming and initiating）、“驯化与滋养”（taming and nurturing）和“时机与转化”（timing and transforming）三种心理分析的方法和方法论，并将其用于对“文化与心灵：心理分析与中国文化”的阐释。这基于我对精神分析之无意识心理学的基本理解：当面对“无意识”的时候，最为重要的不是弗洛伊德或荣格的理论，而是自己的文化基础。

一、“命名与启蒙”（naming and initiating）：弗洛伊德精神分析的传入与翻译和理解

弗洛伊德的精神分析早期传入中国时，是高觉敷先生翻译命名的，这包括他对弗洛伊德《精神分析五讲》、《精神分析引论》和《精神分析引论新编》的翻译，包括对“精神分析”（psychoanalysis）等诸多精神分析术语的命名，甚至“弗洛伊德”（Freud）的中文名称。

我曾问高觉敷先生弗洛伊德的“psychoanalysis”译名的由来；为什么选用了汉语的“精神分析”，而不是“心理分析”。高觉敷先生告诉我，他本来也曾考虑用“心理分析”（他在翻译弗洛伊德《精神分析五讲》的时候，便使用了“心之分析”），但是由于两种考虑，使得他当时未用“心理分析”，而是用了“精神分析”（不然，弗洛伊德的psychoanalysis，在今日便是“心理分析”）。其一，是由于罗素在北京大学的演讲以及随后《心之分析》（北京大学新知书社1921年版）的出版已是影响甚远，高觉敷先生想与其区别。其二，是由于在高觉敷先生

看来，精神医学出身的弗洛伊德，迟迟未被正统心理学所接受，选用“精神分析”以示其与正统心理学的区别。

在当时的对话中，我也呈现了我的一个注解：弗洛伊德使用的“psychoanalysis”，与在其之前让内（Pierre Janet）的“psycho-analysis”极为相近（为此，两人还多有争执）。相比较而言，让内的 psychoanalysis 先被世人接受为一种“心理分析”（让内对荣格有着重要的影响），而若是区别于让内的话，那么，选用“精神分析”也有了另一种理由。对此，高觉敷先生非常认同。

不同的命名，可能会导致完全不同的理解，完全不同的结果；正所谓“名不正则言不顺”。以弗洛伊德理论中的“Id”为例，高觉敷老师将其译为“伊底”（但是后来以及现在，也有很多人使用“本我”）。之所以使用“伊底”，是由于高觉敷先生认为，弗洛伊德用“Id”所表达的，是一种先于“我”之产生的状态，是一种无“我”的状态，是一种最为原始的混沌状态，是潜意识中最深层的境地。在“伊底”的状态，并没有任何“我”，根本不存在“我”。所以高老师坚持他的原则，坚持不为了形式上的统一（本我-自我-超我）而放弃这种内在与本质的理解。

查尔斯·莱格夫特（Charles Rycroft）在其《精神分析要典》中提到：“Id”本来是拉丁文的“它”，弗洛伊德的译者们用“Id”来翻译德文的“das Es”。而弗洛伊德从 Groddeck 那里借用该词以表示心理机制中未成形的部分。

人们一般会认为高老师所使用的“伊底”（“Id”），主要是一种“音译”。其实不然，高老师所使用的“伊底”，是取之于我们汉语中的成语——“伊于胡底”（《诗经小雅·小旻》：“我视谋犹，伊于胡底？”）。高觉敷老师取其（“伊于胡底”）第一个“伊”字和最末的“底”字，而组成了他对于“Id”——“伊底”的翻译。“伊”在汉字古语中本来表示“它”（it），也包括了“他”和“她”；而“底”，则具有西文的 the lowermost place（最低处），hide（隐藏的），和 bottom and base（基

层)的意思。于是,“伊于胡底”所表达的本意,正是所有存在中最深层的地方,深的不能够再深的地方,正符合弗洛伊德所用“Id”的本意,以及他深层心理学的精神。

“命名”(naming),本来是一种重要的心理分析过程,也包括其中的“唤醒”和“启蒙”(initiating)。在中国文化中,命名与大禹的文化原型有着密切的关系。大禹用“疏川导滞”的原则治水,顺水之道,以水为师,因势利导,故能使百川顺流,各归其所,其中也包含对于我们心理分析的启迪。同时,大禹冶曾铸九鼎,命名山川百物,唤醒与启动了一种特殊的文化心性及其意义。

“命”者,使也;从口从令;命也被注解为天之令也。

“名”者,自命也;(夕)冥不相见,故以口自名;同时,名者,明也;明实事使分明也。

老子曰:“无名万物之始;有名万物之母。”其中也包含了这“命名”与“启蒙”的心理分析意义。

《论语》中曾记载孔子论名:“名不正则言不顺,言不顺则事不成;事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则赏罚不中;

赏罚不中则民无所措手足。”其主题思想及其寓意亦可纳入心理分析的实践。

实际上,西方的精神分析,以及随后的心理治疗,也正是从一种包含了“命名”意义的临床情景开始的,比如,安娜·欧的个案,及其命名化的“谈话疗法”(talking cure)。“谈话”之所以能够治疗,也正是在于其中的命名和启蒙,以及唤醒和启动的效应。

我曾把荣格分析心理学的积极想象,称之为“意象化命名”,并从中发挥了“命名的意象化”效应。将那些视不可见听不可闻,但深深困



大禹治水图

感自己心身的情绪，转化为某种意象，并与其建立关系，从而沟通与交流，对话和表达，正是荣格心理分析和心理治疗的主要方法和途径。实际上，经典精神分析所重视的初始的梦，以及沙盘游戏治疗所重视的初始沙盘等，也都具有这种命名和启蒙的作用。这种命名和启蒙，尤其是英文中的“initiating”，同时也具有“洗礼”和“仪式化”的临床意义。

即使是今天，我们仍然需要思考，何谓“无意识”？当面对“无意识”的时候，我们如何获得“命名”与“启蒙”？我们要用怎样的方式或形式，包括语言，来表达我们对于无意识的认识、理解、感受，以及感受中的意义？在我的理解中，所有精神分析和分析心理学，即我们所说的“心理分析”的方法和技术，最为关键的，便是对待无意识的态度，以及其中的命名与启蒙。

二、驯化与滋养（taming and nurturing）：精神分析与中国心灵的接触与碰撞

弗洛伊德精神分析在中国的出现，从某种程度上说，也是中国心灵的需要或表现。20世纪最初的20年，动荡的中国在其现代化的途中徘徊，弗洛伊德和其精神分析悄然进入了中国知识界。1980年代，中国改革开放的前哨战已经打响，人欲横流，犹如大江大海的震荡，弗洛伊德及其精神分析，也从其“无意识水平”逐渐进入我们的意识和生活。

1920年代的中国，正是百废待兴，人心思变，又危机四伏，前途变幻莫测之际。不仅是具有心理学背景的汪敬熙、张东荪、潘光旦、章士钊、朱光潜和高觉敷等人都关注于弗洛伊德及其精神分析，学者或文学家如郭沫若、郁达夫、曹禺、施蛰存和鲁迅等，也都先后关注于弗洛伊德的思想，并将精神分析运用于文学创作。若是说当时的中国思想深受弗洛伊德精神分析的影响，倒不如说精神分析满足了中国文化心灵的某种需求，这在郭沫若的《残春》、郁达夫的《沉沦》、曹禺的《雷雨》、施蛰存的《将军底头》、鲁迅的《狂人日记》和《阿Q正传》中均得到了反映。

于是,精神分析在中国获得的真实的意义,中国内在心灵对之的需要,以及借之表现,并非只是通过心理学,而是与文学亦步亦趋,相辅相成。在这种意义上,高觉敷、潘光旦、章士钊和朱光潜也都是文学家,郁达夫、曹禺、施蛰存和鲁迅也都是心理学家,受弗洛伊德精神分析影响的心理学家。

1980年代早期的中国,又值百废待兴之时,“改革开放”拉起序幕,精神分析再度进入中国学者的视野,并逐渐进入中国当代人的生活。我曾用两个细节来对中国改革开放作象征性的分析,其一是作为中共总书记的胡耀邦穿西装打领带;其二是日本影片《望乡》(山打根八番妓院)在中国的上映(1978年)。巴金先生说:要是没有看到《望乡》,我不会写出五卷《随想录》。而曾有法新社记者写下了这样的话语:高觉敷重新校对出版弗洛伊德的《精神分析引论》(1982年),则是中国真正开放的信号。

1984年,高觉敷老师受商务印书馆之约,重新校对出版了弗洛伊德的《精神分析引论》。记得当时前来约稿的商务印书馆资深编辑陈应年先生,曾这样对高觉敷老师说,我是捧着乌纱帽来出版弗洛伊德的。而高觉敷先生则用“犹如惊弓之鸟”来形容当时自己重新面对弗洛伊德精神分析的心情。该书出版后三联《读书》约高觉敷先生来写文章介绍精神分析;高老犹豫片刻让我来完成这任务。我将《精神分析引论》反复阅读,写下了万余言的“令人震撼的经验:读《精神分析引论》”。记得我在文章中引用了潘菽与高觉敷的书信往来(在中国心理学界,素有南高北潘之说,两人于中国当代心理学均具有象征性意义)。高觉敷曾把刚出版的《精神分析引论》邮寄给潘菽,潘菽不久回信说,高觉敷在《精神分析引论》的译序中,对弗洛伊德精神分析思想的五点评论炉火纯青,无懈可击;但唯憾未把弗洛伊德作为反面教员。高觉敷先生随即回信说,我从未把弗洛伊德作为反面教员,而是将其作为同我们一样的心理学家。

1987年,中国心理学会在苏州召开会议,主题是对弗洛伊德和精神分析的讨论或者说批判。但作为中国理论心理学领军人物的高觉敷,在

当天大会开幕式的发言中，留下了这样一段话语：“为了准备今天的发言，昨晚失眠了。为什么失眠呢，是因为思想的斗争：今天是要说真话，还是说假话、大话或空话。”高觉敷老师接着说，不管怎样，今天是要讲真话。他希望大家，从真正学术的角度，呈现自己内心深处对于弗洛伊德和精神分析的见解。

尽管有高觉敷的这番发言，但在当时的讨论会上，批判弗洛伊德和精神分析的声音仍然占据上风。会议主持人王丕先生点名让我发言，说年轻人应该有不同的理解和声音。于是，初生牛犊不怕虎，针对前面两位老师的观点：其一是说弗洛伊德为希特勒发动战争制造理论借口（基于弗洛伊德死本能理论），其二是说弗洛伊德精神分析反理性反科学。我直接表明了自己的看法：弗洛伊德的良知与希特勒的邪恶水火不容，他从精神分析及人性的角度来分析战争背后的心理因素，正如他在“为什么会有战争”一文中表明的，那是基于学者的良知，是为了遏制破坏力量的发展；尽管弗洛伊德集中于对无意识或潜意识心理学的研究，但说他反理性着实不公平，弗洛伊德曾有一句名言：哪里有伊底哪里就有自我；用意识来整合无意识，一向是精神分析的基本原则。

我的发言，被认为是为弗洛伊德资产阶级心理学辩护，受到了围攻。但也有几位学者表示对我的支持，如翻译《梦的解析》的孙名之老师，翻译人本主义心理学的林方老师。当时高觉敷老师并不在现场，于是，王丕和林方便将会议的情况和争论向高觉敷老师作了汇报。让我感到欣慰的是，我所表达的观点，获得高觉敷老师的肯定和支持。

借用以上个人的经历，我是想表明，弗洛伊德精神分析在中国，精神分析与中国心灵的接触与碰撞，涉及驯化与滋养（taming and nurturing）的主题。比如，内在的无意识的冲动如何得到驯化，弗洛伊德及其精神分析可否在中国文化中获得滋养。于是，在大禹的文化原型和“命名与启蒙”的基础上，我们可以来感受“驯化和滋养”的心理分析内涵，尤其是其中所包含的培育、陶冶、牧养和疗愈等寓意，以及所体现的炎帝神农的文化原型。大禹的先祖是黄帝部落的后裔，大禹的母

亲修己则是炎帝部落的后裔，大禹正是这两大部落联姻的后代和纽结。《说文》：“（炎帝）神农居姜水，以为姓。从女羊声。”



神农像

炎帝神农不仅开农耕畜牧之先河，而且和药济人，以疗民疾，又为医药始祖。《易经·系辞》中记载：“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耜之利，以教天下。”《太平御览》引《周书》曰：“神农耕而作陶。”《史记·补三皇本纪》中记载：“神农氏以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。”《淮南子·修务训》：“神农乃始教民，尝百草之滋味，当时一日而遇七十毒，由此医方兴焉。”于是，在炎帝神农之文化的原型意象中，包含着“培育”、“陶冶”、“牧养”、“驯化”，以及“疗愈”和“滋养”，均可融入心理分析与中国文化的理论体系，转化为治愈与发展的方法和技术。

“驯养”（驯化与滋养）之“驯”本义为“顺”、为“善”。《说文解字》注驯为“马顺也。从马川声。”《玉篇》注曰：“从也，善也。”《一切经音义》中注释为：“养野鸟兽使服谓之驯。”其中所包含的为“性行调顺”，以及其中的文化和文明的寓意。

《庄子·马蹄篇注》（郭象）曰：“与物无害，故物驯也。”正如“马先驯而后求良”（《淮南子》）、“驯行孝谨”（《史记·万石君传》）、“能明驯德”（《史记·五帝纪》）。故《易·坤卦》有：“驯至其道”

之说。

宋代廓庵禅师以《十牛图颂》相传，凸显“牧牛”之主题。牧牛犹如牧心，犹如心理分析之自性化过程，演绎了如何找回久已迷失的自我本性，以及其中所包含的心理治疗和心性的拯救。在《廓庵和尚十牛图颂并序》中，我们可以看到这样的阐释：“……间有清居禅师观众生之根器，应病施方，作牧牛以为图，随机设教。”

汉字之“牧”，从牛从支会意，呈现的正是牧牛意象。



《说文解字》曰：“牧，养牛人也。从支从牛。《诗》曰：‘牧人乃梦’。”《玉篇》注牧为“畜养也”。《广韵》解为“放也，食也”。于是，牧中已是包含食与养，以及牧中的心理意境。《易经·谦卦》曰：“谦谦君子，卑以自牧也。”《诗》曰：“自牧归荇。”恒以谦卑自养其德，以聚浩然之气，以成金刚之体。

牧中之心意，以及其中所包含的驯化与滋养，也见于《金刚经》之开宗明义：如何降服其心？应如是住，如是降服其心。佛家的“戒”、“定”、“慧”，以及布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若之精义，皆在这《金刚经》开篇的意境之中。其道理亦如心理分析之建立关系、面对与整合情结和阴影，以及由容纳与抱持而获得慈悲与转化。

当我们讨论此次大会的主题，弗洛伊德与亚洲、演进与变化、亚洲背景下的精神分析的时候，中国神农的原型意象，以及其中驯化与滋养的主题，将能够为我们提供一种特别的视野。弗洛伊德与精神分析能够适合中国心灵的需要吗？或者，精神分析与分析心理学能够从中国文化中获得滋养吗？我们也可以问：精神分析与分析心理学能够在中国找到

共同发展的道路吗？

三、时机与转化（timing and transforming）：心理分析与中国文化及中国心灵

中国以及中国文化，依然处于发展与变化之中。当代中国，在追求和谐的同时，社会冲突不断，社会溃败外化，从最近发生的亲情杀虐，不断的幼儿园凶杀案，乃至富士康连续跳楼……其背后，必然有着深刻的心理因素，乃至无意识与意识冲突的根源。北京奥运会、上海世博会，以及汶川大地震、玉树大地震，也都具有演化与变化的象征性意义。

我在复旦大学、华南师范大学和澳门城市大学都教授一门同样的课程，取名为“心理分析：精神分析与分析心理学”。我的学术生涯始于跟随高觉敷老师对弗洛伊德精神分析的研究，但后来经过 10 多年在瑞士苏黎世荣格学院和美国旧金山荣格学院的训练，成为了荣格心理分析师（IAAP）。荣格是国际精神分析学会（IPA）的第一任主席，也是最早一份《国际精神分析杂志》的首任主编。那么，值此国际精神分析学会 100 周年之际，或许也是我们考虑精神分析与分析心理学重新合作的时机，尤其是在中国文化背景下的共同发展。

荣格在与弗洛伊德分手之后曾陷入了深深的抑郁，中国文化和中国哲学，帮助他渡过危机，找到了重返其世界的道路。他熟读《易经》（被译为《中国变化之书》），并从中提炼出“共时性”和“超越性功能”；借助《西藏生死书》，加强了其“集体无意识”的理论；从《金花的秘密》，获得了其“积极想象”的方法和途径。

弗洛伊德曾写信给翻译他传记的章士钊先生，表达他对于中国古老文明的敬仰。荣格，在他与中国文化亲密接触之后，则把自己称为中国文化的忠实学生。

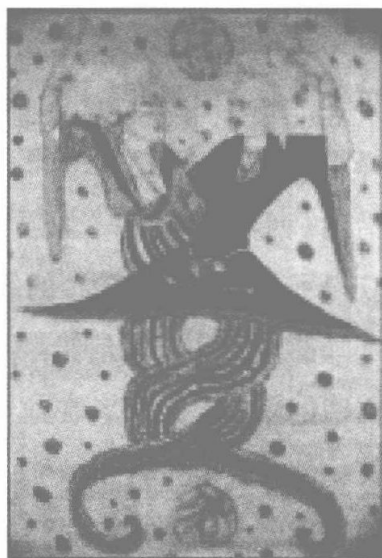
国际分析心理学协会（IAAP）1994 年正式启动分析心理学在中国的发展，目前已在中国组织了五届“心理分析与中国文化国际论坛”（1998 /

2002 / 2006 / 2009/2012), 分别有以下主题: “接触心灵: 分析与体验”; “接触心灵: 意象与感应”; “接触心灵: 伦理与智慧”; “心理分析中的意象: 积极想象在文化和心理治疗中的转化作用”; 以及“21世纪中的心理分析: 梦, 心灵的象征语言, 自然与文化”。国际分析心理学协会还做了“2006 北京大学中国荣格学术周”和“2008 复旦大学中国荣格学术周”, 以及随后在南京大学、浙江大学、澳门大学等地的活动。

我们华人心理分析联合会 (IAAP 华人发展组织目前有广州、香港、台湾、澳门和北京六个正式分会), 在 2008 年“512 汶川大地震”的第一周赶赴四川震区, 先后建立了 7 个“心灵花园”工作站从事心理救援工作; 2010 年“414 玉树大地震”后, 我们也几度前往玉树藏地, 从事同样的心理救援工作。三川之间存有炎黄子孙之最古老的血脉, 玉树藏地也正是黄河、长江和澜沧江的三江之源。我曾把我们的专业行动称之为自我救赎, 实际上这一行动也是带着我们精神分析和分析心理学的背景, 与中华心灵的真实接触。同时, 它也为我们反思此届大会主题: “亚洲背景中的精神分析”, 提供了真实的机会。

心理分析的意义, 不管是自性化还是积极想象, 都必将在生活中实现, 或者说终究要在生活中获得其真正的意义。在汶川大地震和玉树大地震的心理救援中, 我们获得如下基本的态度: 从“心理干预”到“心理援助”; 从“crises”到“危机”(在中国的危机观念中, 危险与机会并存, 并包含了转机与转化); 从“被动”到“主动”(from received to participant and activate); 从西方的“治疗”到东方的“治愈”与“转化”(from “therapy” to “healing”; “愈”字包含了一种心上行舟的意象)。

于此, 我们也就接触到“时机”与“转化”的主题, 以及其中所触及的中国文化原型“伏羲”。有了命名与启蒙, 以及驯化和滋养,



伏羲女娲图

我们可以来体验时机与转化,以及其中所包含的机缘、共时性、趋时、感应、超越……以及所体现的伏羲之文化原型和意象。

《易经·系辞》云：“昔者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”伏羲之一画开天，神道设教，其中已是蕴含“时机”、“趋时”、“变化”，以及“转化”与“超越”的智慧。

《庄子·至乐篇》中有说：“万物皆出于机，皆入于机。”而《易》之精义也在于“极深而研几”。既彰显无意识心理学之深度意蕴，又为我们心理分析增添“时机”和“趋时”之要旨。

荣格与泡利^①（W. Pauli）借助《易经》发展了“共时性原则”，其中也是对此“时机”的心理分析及其发扬。正如流传千古的“帝舜歌”：“勅天之命，惟时惟几”；蕴含着“时几”的生动意象，凝聚为心理分析之“时几”（timing）的基本原理。荣格曾为泡利分析了1300多个梦，对这些梦的分析与工作，形成了其《炼金术心理学》的主要内容，其中便包含着“时机”与“转化”的意义，这也是分析心理学潜在的方法论基础。

而我则从中国文化之“心理”与“理心”入手，来表达一种朴素的炼金术思想。《说文解字》中将“理”注解为：“治玉也。从玉、里声。”已是包含了一种炼金术的意象。《说文》中称“玉”为石之美，赋予其“五德”：“润泽以温，仁之方也；鳃理自外，可以知中，义之方也；其声舒扬，专以远闻，智之方也；不桡而折，勇之方也；锐廉而不技，洁之方也。”于是，“理”中含“玉”，也就包含了特有的玉之心性。从“玉璞”中发现与磨炼出玉之心性，便具有了心理分析之炼金术的寓意。

于是，心理分析之“心之理”与“治玉”（谐音为“治愈”）有关，其中蕴含了“理心”之意境，实乃治愈的关键所在。这也正是心理分析之炼金术的意境，包含着心理分析之时机、治愈，以及超越与转化的意象，也正是《易经》之中国文化原型的体现。

荣格曾这样来评价精神分析中的俄狄浦斯情结。他说，作为精神分

^① 泡利（W. Pauli），1945年诺贝尔物理学奖获得者，曾与荣格做过多年心理分析。

析核心概念的俄狄浦斯神话固然重要，但是，心灵制造神话这一事实，更应引起精神分析师的重视。我借用中国三种中国文化原型：大禹、神农和伏羲，以及其中所寓意的“命名与启蒙”、“驯化与滋养”和“时机与转化”，分析了中国文化背景中的精神分析与分析心理学。正如我在开始所提到的一种基本态度，当面对无意识的时候，面对心灵意义的时候，最为重要的将是我们每个人的文化基础。

这也便是我的“文化与心灵：心理分析与中国文化”的报告。

性理疗病或伦理疗愈——中国式精神分析初探

黄光国^①

【内容提要】本文以四川大学精神分析学教授霍大同先生所提出的代情结理论为出发点，从中国文化的角度来探讨何谓中国式的精神分析。作者认为代情结为儒家文化中的关系主义，并且从中国传统既存的“讲病”历史来解释所谓中国的精神分析事实上是存在的，继而从知识论的关系主义角度重新解读中国传统的讲病关系，从“人情与面子”理论模型来解读中国人际关系间的互动与法则，最后提出若中国人有“潜意识”，那么中国的“代情结”是如何形成以及其与儒家理论之间关系的问题。

【关键词】中国精神分析 代情结 讲病 知识论的关系主义 人情与面子

霍大同教授是到法国师从拉康弟子的第一位中国精神分析学家。他回国后在四川大学任教，并将拉康的精神分析引介到中国。《精神分析笔记》记录了他跟学生的许多对话，他在其中不断要求学生从中国文化的角度，深入反思精神分析理论的各种主张。譬如，他认为：“代情结”（complex of generation）才是国人潜意识结构中的核心情结，而不是俄狄浦斯情结（霍大同，2000）。“代情结”的一个症状，象征地表现在亲属称谓之中，它精致地确定了个体相对于整个大家庭的位置。

① 台湾大学心理学系。

一、中国文化中的“精神分析”

霍教授指出：中国的亲属称谓较之于西方亲属称谓，有极其明显的差异，它不仅区分了性别和世代，而且还引入代表相对年龄差异的排行。因为出生的顺序无法逆转，所以一个人是先我而生，或生在我之后，切切不可逆转。用中国人的话来说：“父母在我之上，儿女在下，兄姊在前，弟妹在后，夫在妇右。”

1. 中国文化的核心结构

我十分赞同霍教授关于“代情结”的主张。然而，接受了这样的主张，我们不得不继续追问一个更为根本的问题：俄狄浦斯情结是西方基督教文明中个人主义文化的产物，而“代情结”显然是儒家文明中“关系主义”文化的特征，如果“代情结”确实是中国人潜意识结构中的核心情结，在西方精神分析理论传入中国之前，中国人有没有自己的精神分析？如果有，这种产生于中国文化中的“精神分析”，究竟具有什么样的特色？它是叫“精神分析”吗？抑或有其它更为适当的名字？

在追问这些问题的时候，我想到民国初年在中国东北用“讲病”方法，为人作“性理疗病”的王凤仪（1864—1937）。王氏是热河（今辽宁）省朝阳县人，世代务农，因为家境贫困，未曾读书识字。但从小就很能为人着想，并留意家族中亲戚的行为，凡是他认为不好的行为，都谨记在心，立志不犯；凡是好的行为，他一定设法做到，奉行不渝。

对兄弟赌博成习，他常常气愤不已，因而在24岁那年下腹部长了一个痘疮。由于家庭贫困，加上环境的刺激，疮症日渐严重，局部溃破，经常流脓。至29岁时，发展成医药无效的疮痍，完全丧失劳动能力。从此，病情时轻时重，长期困在生活贫寒、病痛缠身的苦境中。

2. “性理讲病”的文化密码

35岁那一年正月，在内弟家听杨柏宣独善书《宣读拾遗》，产生了极大的兴趣，也帮着他们讲，及听到《三娘教子》中，祖母、母亲、儿

子争相认错情结时，他茅塞顿开，痛悔怨人之非，他后来叙说这段改变的经过：

“我得了12年的疮痍，已经是不能治的了。后来听杨柏讲善书。知道古代贤人争罪，今世愚人争理，怪不得我成愚人了！我只觉得唰啦一声明白了，我跪到院子里，提着个人的名字，大声呵呼我个人的名字道：‘就打着人家不对，你生气，算你对，怎的！’数责数责，就大笑起来，笑的是我得着啦，有时哭，哭的是大家还糊涂着呢！第二天早晨竟完全好了。以后我知道病根了：不怨人，伦常不受伤，绝没有病。”

他总结自己听书悔过、疮痍顿愈之经验，开始为人劝病。真心信仰而实行者，其疗效之显著，竟出人意料。

41岁那年，王凤仪的父亲过世。他效法古人，在墓旁守坟三年。守坟时，没什么事可做，就开始为人讲病。他讲病的名声逐渐传扬开来，请他劝病者，日渐增多。“王凤仪性理疗病”也因此而名噪一时。

王凤仪不识字，他既不曾读过佛经道典，又未学过圣经贤传。生平讲道，完全是由躬行实践中生出来。他自己因为悔过，疮痍顿愈，才发明“性理疗病”。他不只凭自己独特的能力，为人“性理讲病”；同时也教许多人用同样的“讲病”办法，为人治病。由此可见：所谓“性理讲病”必然蕴涵了某些普遍性的原则。

民国十八年（1929年），他率领弟子们加入万国道德会，成为这个团体的核心支柱。至今台北万国道德会仍然以“性理讲病”作为主要的医疗活动。王凤仪所谓的“性理疗病”，究竟蕴藏了什么文化密码？这种方法究竟能治哪些病？为什么光凭“讲病”，就能帮人把病治好？

二、王凤仪的“自我”与“讲病”

这是本文所要探讨的主要问题。在我看来，这个问题涉及儒家文化中的“修养”以及“伦理疗愈”，同时也可以让我们看出：儒家文化中“精神分析”的特色。在过去数十年间，我一直强调：非西方国家必须以西

方的科学哲学作为基础，来发展本土心理学，一项学术运动一旦找到解决其难题的哲学基础，就等于是找到了自己的“道”，这项运动便已经宣告成熟，而将逐渐摆脱其运动的性质。在华人本土心理学运动迈向成熟的今日，我认为：我们应当是有能力来回答这些问题的。

1. 本土心理学的目标

在《儒家关系主义：哲学反思、理论建构与实征研究》一书的第一章中（黄光国，2009），我曾经指出：台湾地区的本土心理学经过三十几年的发展，已经清楚认识到：在全球化时代，发展本土心理学的目的，是要依照文化心理学“一种心智、多种心态”的原则（Shweder et al., 1998），建构既能反映人类共同心智（universal mind），又能说明特定文化中人们心态（mentalities in particular cultures）的“含摄文化的理论”（culture-inclusive theories），克服现代心理学之父冯特未能以科学方法研究文化的难题，并整合维果茨基（Vygotsky）所主张的“意图心理学”（intentional psychology）和“科学心理学”（causal psychology）。

我一向认为：要为本土心理学的发展奠立扎实的基础，必须先建构关于“自我”以及“关系”的两种普世性理论。在《儒家关系主义》之后，我又提出“自我的曼陀罗模型”（Hwang, 2011），并出版《心理学的科学革命方案》（黄光国，2011），说明我的学术主张。

不论是以“自我的曼陀罗模型”提倡《心理学的科学革命方案》，或是以“人情与面子”的理论模型，建构《儒家关系主义》的理论系列，都是依循文化心理学“一种心智、多种心态”的原则而进行的学术工程。前者是以普世性的“自我的曼陀罗模型”作为基础，后者则是以普世性的“人情与面子”的理论模型作为基础，一在讲“自我”，一在讲“关系”，以这两个理论模型作为基础，便可以用来分析任何一种文化传统，并跟西方理论进行对话。

自我的曼陀罗模型

《心理学的科学革命方案》第一章中，申请人提出了一个普世性的“自

我的曼陀罗模型”（黄光国，2011；Hwang, 2011），如图1。图1中的“自我”（self）处于两个双向箭头之中心：横向双箭头的一端指向“行动”（action）或“实践”（praxis），另一端则指向“知识”（knowledge）或“智慧”（wisdom）；纵向双箭头向上的一端指向“人”（person），向下的一端指向“个体”（individual）。从文化心理学的角度来看，这五个概念都有特殊的涵义，都必须做进一步的分疏：

“人”、“自我”和“个体”的区分，是人类学者哈里斯（Harris, 1989）所提出来的。她指出，在西方的学术传统里，个体、自我和人这三个概念有截然不同的意义：“个体”是一种生物学层次（biologicistic）的概念，是把人（human being）当作是人类中的一个个体，和宇宙中许多有生命的个体并没有两样。

“人”（person）是一种社会学层次（sociologicistic）或文化层次的概念，这是把人看作是“社会中的施为者”（agent-in-society），他在社会秩序中会采取一定的立场，并策划一系列的行动，以达成某种特定的目标。每一个文化，对于个体该怎么做，才算扮演好各种不同的角色，都会作出不同的界定，并赋予一定的意义和价值，藉由各种社会化管理道，传递给个人。

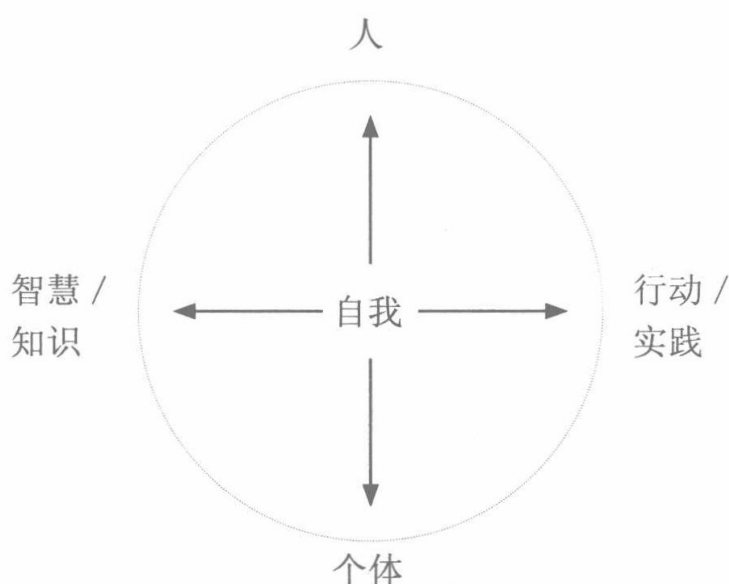


图1 自我的曼陀罗模型

“自我”是一种心理学层次（psychologicistic）的概念。在图1的概念架构中，“自我”是经验汇聚的中枢（locus of experience），他在各种不同的情境脉络中，能够作出不同的行动，并可能对自己的行动进行反思。

2. 意识层次的结构

从“自我的曼陀罗模型”来看，个人在成长的过程中，会针对自己所处的外在世界，学到各种不同的“知识”内容，以及使用“知识”的“智慧”，前者包含逻辑性、技术性以及工具性的认知基图（schemata），后者则包含行动能力（action competence）以及社会能力（social competence）。

看到“自我的曼陀罗模型”对于“人、自我和个体”的区分，许多心理学者必然会问：这跟弗洛伊德神分析理论中对于“超我、自我和本我”的区分有什么不同？这个问题的回答，对于我们了解儒家文化中的“精神分析”至关重要：“超我、自我和本我”是“潜意识”层次的人格结构，而“人、自我和个体”则是“意识”层次的人格结构，从结构主义的角度来看，两者之间具有“同构”的关系。

因为弗洛伊德的精神分析着重于“潜意识”层次的人格结构，所以他花费了许多心力从事于“梦”的解析（弗洛伊德，1976）；因为“自我的曼陀罗模型”处理的是“意识”层次的人格结构，所以它必须考量“智慧/知识”以及与之对应的“行动/实践”。

3. 智慧与知识

“智慧”是人类在其历史长河中，处理他们在生活世界中所遭遇的各种性质不同的问题，所累积下来的结晶。任何一个民族，都有历史传承而来的智慧，它往往成为该民族之文化的主要内容。

“知识”必然有其系统性、逻辑性和工具性，欧洲文艺复兴运动发生之后，许多思想家开始致力于思考：如何将“知识”精炼成“客观知识”的“微世界”（microworlds），这就是通常所说的“理论”。到了17世

纪启蒙运动发生之后，投入此一工作的思想家更是层出不穷，形成了广义的科学哲学（黄光国，2013）。

依“自我的曼陀罗模型”，每一个人在其生活世界中，都会依其“智慧”做出不同的“行动”；如果他笃信某种“理论”，依“理论”采取的行动，则称之为“实践”（praxis）。

从这样的分析中，我们可以看出：“自我的曼陀罗模型”并不反对精神分析关于人格结构的理论，也不反对精神分析在潜意识层次所做的梦的解析。从“自我的曼陀罗模型”来看，这两者之间是相辅相成的。然而，对于以“代情结”作为核心情结的中华文化而言，其分析的重点却应当置于“意识”层次，而不能仅止于“潜意识”层次。其治疗方法也应当称为“伦理疗愈”或“性理疗愈”，而不宜仅称为“精神分析”。

我既然宣称：“自我的曼陀罗模型”是普世性的，那么，我们不仅可以用它来解释：王凤仪的“性理疗病”，而且可以用它来说明：他的“讲病”能力究竟从何而来。本文将以此作为切入点，先谈第二个问题。

4. “性理讲病”的“智慧”

世界上任何一个文化，都有其口耳传承而来的“智慧”。王凤仪虽然不识字，但他是一个极其智慧的人，而且懂得如何不断地从自己的文化传承中汲取智慧。他听杨柏讲善书，知道“古代贤人争罪，今世愚人争强”，“觉得喇啦一声明白了”，多年疮痍随之而愈。《年谱》上记载：这个经验使王凤仪把善书看成无上至宝，天天找地方听讲善书，后来经常一边种地，一边格物（研究事理），一边切道（研究道理）。他认为：听讲善书是改变人心的最好办法，自己努力工作，积累了一些钱，生活稳定下来，便致力于推广善书。他说：

“在锦县十里台老张家，一连做了四年，没有缺过一天工，还起早睡晚，凡是应该做的活计（工作），不用东家吩咐，自己看着该做的便做，应问的就问。别人做工都认为是给东家做，我把东家的家当成自己的家，尽心尽力地去做。等我满工临走时，东家向我说，你以后有为难遭窄（生

活上遇到困难)时,尽管来找我,我一定帮你的忙。后来我姑父因我没钱赎当损我(用言语讥讽叱责),我向张东家借的钱,才把借他家的当(衣物),赎回还给他。又成全我买地,家里有了田地,我才能把家放下,入宣讲堂讲善书。”

这里最值得吾人注意的是:他不仅只是听别人“讲善书”,帮别人“讲善书”,自己也学习“讲善书”。根据《言行录》上的记载:

“光绪二十年(1894),中日甲午战争之后,清朝皇上降下圣旨,叫各地举人、秀才,都为国教民,宣讲善书,挽正人心。最初都是在各寺庙里,后来又游行各乡村宣讲。我(王凤仪)三十七岁那年(1900),八国联军进了北京,人心惶惶,没有救国的办法,就都聚集在寺庙里,烧香扶乩,恳请神佛指示迷津。经神坛指示:设立宣讲堂,代天宣化,劝人学好,并飞鸾显像。于是在朝阳府六家子设立宣讲堂,由杨柏善人当善东,张铭斋当督讲,李韵卿当主讲,他们三位都是功名人,很有人缘,所以由他们领导我们为善。我亲自给宣讲堂抹墙、打炕、间壁房子、打扫院落。开讲以后,慈航古佛(观世音菩萨)降谕,提倡五伦八德,神人共驾救生船,大开普渡。善男信女一天比一天多起来。别的地方也相继设立宣讲堂。我就在堂里,一面帮忙,一面学讲善书。”

5. “性理讲病”的“实践”

从“自我的曼陀罗模型”来看,“善书”的内容,原本是流传于华人生活世界中的“智慧”,王凤仪不间断地四处听人讲善书,这些“智慧”在他的认知体系里逐渐整合成为较有系统的“知识”,让他有能力为人“讲病”。他“讲病”的第一位对象其实也是宣讲堂的主讲,邢九先生。邢九先生是一位秀才,看不起王凤仪是个庄稼汉,曾经不让没有功名的王凤仪在宣讲堂里宣讲。光绪廿七年某一天,邢九先生害病,叫他的儿子到宣讲堂来求神赐药方。神坛飞鸾降谕,要王凤仪去“讲病”。

王凤仪根本不知道该怎么治病,又不敢违背神谕,只好跟随邢九先生的儿子前往邢家。在路上,邢九先生的儿子就问王凤仪学过医术没有,

王凤仪老实地跟他说，自己完全不识字，没念过书，也没学过医。邢九先生的儿子当时就怀疑地说：

“那你拿什么来给我父亲治病？”王凤仪回答：“是神派我来的，又不是我自己愿意来的，你要是不信神，那我就回去好了。”邢九先生的儿子说：“我父亲最信神，你既是神派来的，我怎敢让你回去呢？”“那么我也只得前往，至于怎么治病，我也不知道。”

到了邢家，天时已晚，住了一宿。第二天早上王凤仪见到邢九先生。王凤仪忽然想到书上所讲的“四不正”来，就问邢九先生：“书可不可以治病？”邢九先生当时没有听懂王凤仪的问题，只是回答说：“医书是可以治病的，可惜我没学过。”

6. “四不正”的病

王凤仪说：“我听说书上有四不正，不知是什么书上说的？”

邢九先生听这一问，当场就愣住。王凤仪接着说：“有所忧患，则不得其正；有所……则不得其正，我只听人说过，不知究竟是哪一本书上说的？”邢九先生说：“是《大学》上说的。”

王凤仪就请邢九先生跟他讲一遍。于是邢九先生就按句逐字地解释一遍。王凤仪对邢九先生说：“先生不正是犯了这四不正的病了吗？我看你家男女老少，不论是谁，你都嫌恶，生气，这不是有所忿懣吗？你又怕你的儿子们不会过日子，读书不能成名，这不是有所恐惧吗？你既有财产，又有功名，就该知足常乐，多做善事，听其自然。你偏又有求神祈福的心，这不是有所好乐吗？你又怕神把你逐出门墙之外，神本聪明正直，那能像人一样有嫉妒心？这不是有所忧患吗？一不正就能生病，何况你四不正都犯了呢？”

邢九先生一听，立刻趴在地上磕头，对王凤仪说：“我真是枉读诗书，先生真是神人啊！从今以后，我要把四不正一笔抹杀，决不再犯！”于是邢九先生就叫家人把他扶起来，到神位前磕头悔过，磕了很多头，汗流浹背，病也就好了。

7. “讲病”与“修身”

所谓“四不正”，出自于《大学·传十幸》中对于“正心”的解释：

所谓“修身在正其心”者，身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓“修身在正其心”。

王凤仪初次“讲病”，其实是用儒家“修身”的办法，提醒邢九不懂得“修身”。邢九是个读书人，经他一提点，立刻汗流浹背，趴在地上磕头，并到神位前悔过认罪。事后，王凤仪对邢九先生表示，他的这些知识都是一点一滴地学来的。“自从儿子上学念书，我就跟他学，我们爷俩还时常讲解讲解。入宣讲堂以后，又学着讲善书，我这是一点一点学习来的。每逢人家讲古人故事的时候，我认为好的，遇有机会，就效法一辈古人的行为。听到哪个字好，我就实行哪个字。我在老张家扛活，学会一个俭字。我光挣钱不花钱，全归家用。在我姑父家扛活，学会一个孝字，我就迎接我祖父回家奉养。所以我也是一步步行的。”

这个故事显示：王凤仪“讲病”的理论基础是儒家伦理，因为他本人不断地学习“古人故事”，就是儒家伦理的实践者，所以他可以作为人“讲病”。所谓的“性理疗病”，其实也可以称之为“伦理疗愈”。

三、王凤仪性命哲学的诠释

王凤仪的生平与言行，虽然曾经由他的弟子和儿子王国华记录下来，分别整理成为：《笃行录》、《诚明录》、《演讲录》、《嘉言录》、《道德讲义》和《仪圣全书》，然而，这些作品的书写都是采取儒家文化传统中的“语录体”，读起来虽然充满“智慧”，但它们并不是逻辑性、技术性以及工具性的知识，更不是所谓的“科学知识”。

1. 王凤仪哲学的第一位诠释者

在这些作品中，唯有以志先生所著的《王凤仪性命哲学浅述》，不

是语录体，而是较为系统的著作。他写这本书有个相当动人的背景故事。以志先生，原名周志根，又名周礼贤，民国十五年（1926年）生于辽宁省辽中县。1943年高中毕业。上学期间，偏好传统文化。15岁，接触到朱允恭（字循天）整编的《王凤仪语录》，大受感动，决心毕业后，投奔朱允恭门下。

1944年正月，19岁的他，在父亲资助下，先到长春，见到王凤仪的妻子白守坤。白老师给他讲了很多王老善人的故事。他告诉白老师，他决定到昌图县亮中新村，拜朱允恭为师，实现王凤仪老善人的志愿。

东北解放后，亮中新村随之解散，他开始帮助朱允恭老师，整理有关王凤仪的文稿。他认定王凤仪的思想是真理，不是迷信，早晚会放光。

1957年他被打成右派，下过乡，派到供销社工作过，但他走到哪，把文稿藏到哪。1981年他才平反回城，时年61岁。在退休之前，他在图书馆一面研究王凤仪的思想，一面学习医学。用了五年时间，写成这本《王凤仪性命哲学浅述》，于1999年在四川成都出版。

2. 王凤仪性命哲学的初步分析

以志先生写的这本书分为五篇，第一篇提出“性、心、身”三界的理论，从这一篇的论述中，我们可以看出：王凤仪虽然说是识字的农夫，但他在磨炼自己“讲病”能力的过程里，却不断地到处听人讲“善书”。他所提出的“性、心、身”三界理论，跟儒家的“心、性”之说是相通的；借用“建构实在论”的话来说（Wallner, 1994），它们是可以彼此互相翻译的。然而，宋明理学家在阐述其“心、性”之学时，往往采取“以经解经”的方式，在文字堆里作文章，造成了极大的文字障。王凤仪的三界论，却是用庶民百姓生活世界中的俚俗语言写成的，它不仅可以看出他“讲病”的理论基础，而且可以帮助我们了解儒家的“心、性”之学。

第二篇“五行”，先用中国民间传统的“阴阳五行”说明性格的形成，然后再用“五行生克”的道理，说明家庭和社会中的人际冲突。这一部

分的说法，源自于阴阳家，可以分别开来，独立讨论。在这一篇中，最值得吾人注意的是第五章，“真五行”浅说：“认不是”生真水，“找好处”生真金，“认因果”生真土，“达天时”生真火，“达全体”生真木。看到这些标题，有人不免心生疑惑：有“真”必有“假”，难道前面所谈的“五行相克”、“性格分析”是“假”的不成？我的看法并非如此。在我看来，如果采用“阴阳五行”的解释，我们很容易陷入“宿命论”的迷阵，认为：个人对于自己的处境一无作为；王凤仪所谓的“真五行”，虽然借用了五行之说，却强调个人的主观能动性，分析面对心病困境时，个人应当采取的行动。

第三篇“四大界”，说明儒家修养所能达成的人生境界，可以用立体的“曼陀罗模型”来加以理解。立体的“曼陀罗模型”跟西方人本主义心理学者马斯洛（Maslow, 1954）提出的“自我实现理论”有些相似，但又不完全相同。两者互相比较，可以让我们看出：西方个人主义文化中的人本主义和儒家人文主义的根本差异。

3. “性理愈病”与“伦理疗愈”

第四篇“性理疗愈”则是根据前面各篇的理论分析，说明王凤仪所用的各种“性理疗病法”，包括：悔过、道过愈病；挖根源愈病；笑能愈病；哭能愈病；化性治病；移转注意力愈病等等。从这些治疗方法里，我们可以看出：在“代情结”的文化传统中（霍大同，2000），精神分析的治病原理。王凤仪以“阴阳五行”分析案主的性情，所以我们把他的治疗方法称作“性理疗愈”。我认为：从儒家人本主义的角度来看，他提出的这套治病方法和儒家文化中的“自我修养”理论是相通的（Hwang & Chang, 2009），所以也可以称之为“伦理疗愈”。

第五篇“崇俭结婚与胎教”，也可以放在“代情结”的文化脉络中来加以理解。西方个体主义文化重视个人的独立性，所以精神分析强调“俄狄浦斯杀父”的乱伦情结。中国文化重视伦常，所以王凤仪晚年致力于成立女子义学，提倡崇俭结婚，主张以胎教“重立人根”，重新建立做“人”

的根本。在西方个体主义文化的冲击之下，在 20 世纪初期，王凤仪就提出了这样的理念，确实是有先见之明。

以志有中国文化的背景，又自行修习过西方的医学，他的著作试图将前人以“语录”体表达的王凤仪“智慧”转化成系统性的“知识”，对我们进一步分析王凤仪的思想有非常重要的贡献。然而，以志并不是心理学家。他对于王凤仪“智慧”的整理，并未构成一种心理学的理论，也很难成为一种可以普遍传授的知识。以本文有限的篇幅，我们只能从“儒家关系主义的角度”，对王凤仪的“性理疗病”作鸟瞰式的介绍，将来有机会再对他的哲学作进一步的分析。

四、关系主义与“性理疗病”

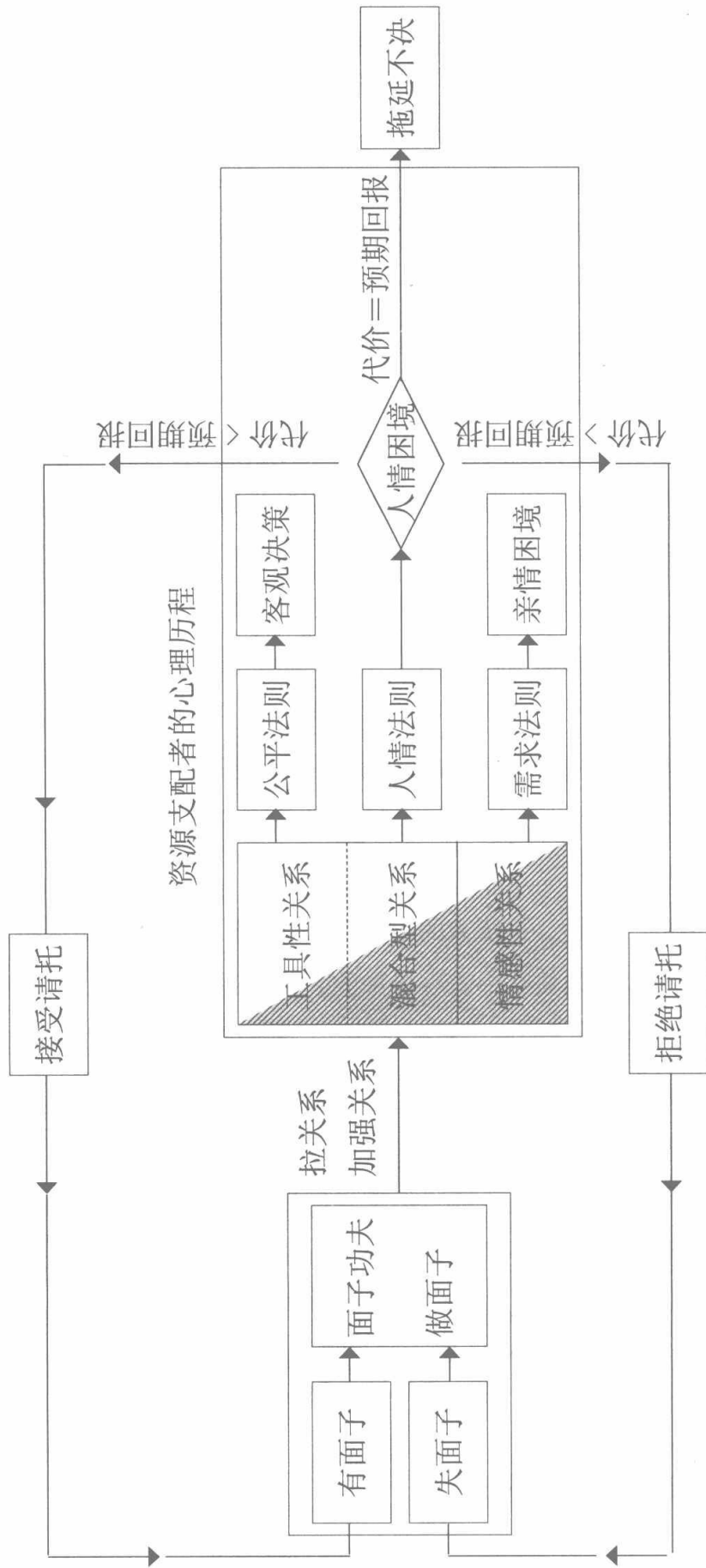
前文说过，听书悔过、疮痍顿愈的亲身经验使王凤仪体会到：“生气上火、怨人，是得病之根源，如能翻过来，不生气、不上火、不动气禀性，便不会生病。”

王凤仪所谓的气禀性，是指人的恨、怨、恼、怒、烦等负面情绪，它是在人与人之间的互动关系中表现出来的。尤其是在家庭伦理间，彼此相怨、心中抑郁，未发泄出来，便有伤自己：发泄出去，则伤及别人，致使家庭不睦，伦常乖违，这就叫作伦常受伤。天长日久，就可能产生身心疾病。这是凤仪先生对性理疗病的初步解释。

然而，什么叫“伦常乖违”或“伦常受伤”呢？要回答这个问题，首先我们必须了解：在任何一个文化里，“自我”都是一种“关系的存在”（Gergen, 2007），他在人际关系中生存并成长。我们要对人类行动有相应的理解，除了“自我”之外，还必须要建构出普世性的“关系”的模型。

1. “人情与面子”的理论模型

《儒家关系主义：哲学反思、理论建构与实征研究》第四章（黄



1. 自我概念 2. 印象装饰 3. 角色套系 1. 关系判断 2. 交换法则 3. 心理冲突

图2 人情与面子的理论模式

光国, 2009; Hwang, 2012) 说明了申请人如何以“批判实在论”的科学哲学作为基础, 建构出“人情与面子”的理论模型。该一模型将互动的双方界定为“请托者”(petitioner)及“资源分配者”(resource allocator)。当“请托者”请求“资源分配者”, 将他掌握的资源做有利于“请托者”的分配时, “资源分配者”心中所做的第一件事是“关系判断”, 他要思考的问题是“他和我之间有什么样的关系?”

图2中代表“关系”的方块是由代表“情感性成分”的阴影部分及代表“工具性成分”的空白部分所构成。所谓“工具性成分”是指: 作为生物体的个人, 天生而有各种欲望, 在生活中往往必须以他人作为工具, 获取各种资源, 满足一己的欲望。这样的“工具性成分”和人跟人之间的“情感性成分”常常是夹杂在一起的。依照这两种成分的多寡, 图2以一条实线和一条虚线将“关系”分为三大类: “情感性关系”、“混合性关系”和“工具性关系”。“情感性关系”通常是指家庭中的人际关系, “混合性关系”是指个人和家庭外熟人的关系, 两者之间以一道横线隔开, 表示两者之间有相当清楚的心理区隔, 家庭之外的人很难变成为“家人”。“工具性关系”是个人为了获取某种资源, 而和陌生人建立的关系, 它和“混合性关系”之间以一条虚线隔开, 表示经过“拉关系”之后, 属于“工具性关系”的其他人可以穿过这层心理区隔, 使双方变成“混合性关系”。在儒家文化传统的影响之下, 个人可能倾向于以“需求法则”、“人情法则”和“公平法则”等三种不同的交易法则, 和这三类不同关系的社会对象进行互动。

在“人情与面子: 中国人的权力游戏”一文中(Hwang, 1987), 作者用了许多文字描述“人情法则”在华人社会中的意义。倘若我们将华人社会中的“人情法则”看作是“均等法则”的一个特例, 它强调个人一旦收受了他人的恩惠, 一定要设法给予等量的回报, 则“人情与面子”的理论模式, 应当是一个可以适用于各种不同文化的普遍性理论模型。

2. 知识论的关系主义

“自我的曼陀罗模型”和“人情与面子”的理论模型两者构成了“知识论的关系主义”之主要内容。“知识论的关系主义”（epistemological relationalism）这个概念是针对“方法论的关系主义”而提出的。

在讨论中国人的社会心理的特色时，何友晖最先提出关系取向（relational orientation）的概念。他在批判许烺光的“情境中心论”（Hsu, 1963）、“心理社会均衡论”（Hsu, 1985），何友晖的“集体取向论”（Ho, 1979）和杨国枢的“社会取向”（Yang, 1981）之后，认为：“关系取向”一词最能够捕捉住中国社会心理学的神髓（何友晖、陈淑娟、赵志裕，1991；Ho, 1993）。何友晖认为：此一名词不仅具有本土特色，并且能够将西方社会心理学“个人取向”的构想清楚地区分开来。在中国式的社会生存论影响之下，“人际关系除了在人类性格发展过程中承担历史使命之外，它也在个体有生之年，为生命定出人之所以为人的意义。个人的生命是不完整的，它只有透过与其他人的共存才能尽其意义。没有他人，个人的生命本身便失却意义”（何友晖等，1991）。

何友晖指出：在中国文化里，自我并不是一个个的自我，它对自己的存在、独特性、方向感、目标和意愿均没有很强的自觉。自我与非自我间的界线不清，人我的疆界不明。中国人的自我可称为“关系性自我”，它对其他人的存在具有高度的觉察能力。别人在自己现象世界的出现与自我的浮现，已到了水乳交融的境界；自我与他人同体，并在现象世界中分化开来，形成“在他人关系中的自我”（何友晖等，1991）。在“亚洲社会心理学中的关系取向”一文中，何友晖进一步分析日本和菲律宾文化，他认为上述的建构同样也可以用来描述亚洲人的“身份认同与自我”（Ho, 1993）。

3. 方法论的关系主义

基于这样的观点，何友晖提出了“方法论关系主义”（methodological relationalism）的重要概念（Ho, 1991, 1998）。他认为：“方法论的关

系主义”和“方法论的个人主义”是互相对立的。所谓“方法论的个人主义”是指：如果不了解有关个人的事实，吾人便不可能对社会现象做出完备的解释。因此，“个人”是社会科学分析的基本单位。在心理学中，最广为人知的例子是奥尔波特（Allport, 1968）对社会心理学所下的定义：“社会心理学旨在了解并说明个人的思想、感受和行为如何受到他人真实的、想象的或隐涵的出现之影响。”

相对之下，方法论的关系主义认为：社会现象的事实和原则不可以化约到关于个人的知识之上。它们是由许多个人所形成的关系、群体和机构之中滋生出来，并独立于个人特征之外（Ho, 1998）。关于个人的任何事实都必须放在社会脉络中，来加以了解。西方的许多社会思想家，像涂尔干、韦伯与马克思都主张这种立场，譬如：涂尔干（1895/1938）便坚决主张：“每当一种社会现象是直接用心理现象来加以解释，我们便可以断言：这种解释必然是虚假的。”

根据“方法论的关系主义”，何友晖认为：在做“关系分析时，理论家试图解释个体的行为，必须先考虑文化如何界定关系”，因此，其“策略性的分析单位并不是单独的个体或情境，而是‘各种关系中的人’（person-in-relations, 其焦点为不同关系中的个人）以及‘关系中的人们’（persons-in-relation, 其焦点为在某一关系脉络中互动的人们）”（Ho, 1998; Ho & Chiu, 1998）。

4. 硬着头皮“讲病”

我们要了解：王凤仪为什么能够用“讲病”的方法帮人治病，其理论分析绝不能停留在“方法论的个人主义”，至少必须采取“方法论的关系主义”。在邢家用讲病的方式把邢老先生的病治好之后，消息传得很快，亲戚朋友之间都晓得王凤仪会“讲病”。有一天，到亲戚老廉家走动，大家起哄，硬说他会讲病。于是就有老赵家的人来请他去讲病。当时，王凤仪推说不会，可是大伙都不信，非要他去讲病不可，王凤仪只得硬着头皮去赵家讲病。

到赵家一看，原来是一位老太太，领着一个愚笨的孙子和一个极为聪明的孙媳妇过日子。这个孙媳妇20多岁，因为嫌恶他的丈夫，得了大肚子病（气臌病），已经半年多的时间，怎么也治不好，只有等死。她的祖母喂她吃喝，她还嫌这个嫌那个。王凤仪一看就知道是从“生气”上得的病。《言行录》上的这一段对话非常精彩，对性理讲病做了很精辟的说明：

王凤仪先问她：“你愿意活，还是愿意死？”

“人都求生不得，哪有愿意死的呢？不过，我的病太重了，恐怕活不了啦。”

“你若信我的话，准能有命。若是不信，过不了三四天，就要死了。妳看肚子臌得有半人高，你到底是愿意怎的？”

“我真的信，你老怎说，我就怎么做。”

5. 翻出良心

“你要翻出良心来，病就会见好。”

“得怎样翻呢？”

“你是年轻人，卧床不起，已经半年多了，你奶奶偌大的年纪，天天不眠不休地给你煎汤熬药，接屎送尿。你不但不知感恩，反而急头摆脑地生气，那能不生灾长病呢？我看你大概自从过门（结婚）那天起，就嫌家穷，又讨厌男人愚笨，天天不乐，心里烦闷。这种怨恨还说不出口，日久天长，才作这病。你违背了天理，丧尽了天良。你若是真想好病，我告诉你一个方法，你只要照法实行，就能好病。第一，你奶奶再服侍你的时候，你要从心里感恩，还要说‘我有罪了，累了奶奶的心，真亏孝道啊！’每次服侍你，你都这么说。第二，有空时，你要向你奶奶追问，你爷爷怎么过家？你奶奶多大岁数过门？什么时候生你男人？你公公多大岁数娶你婆婆？公婆是什么时候死的？当时你男人多大？你奶奶是怎样把你男人抚养大的？你男人娶你的时候，你奶奶是怎样张罗办喜事的？有空就问，这样问常了，才会知道你奶奶一生的千辛万苦。不用想你自

己的病。问来问去，能把你的私心问没了，良心就翻出来了。只要能诚心诚意，照着我的话去做，就能好病。不用想别的法子，也不用请先生吃药。”

病人说：“我已经是死定的人，幸得你老指给我这条明路，我若再不照着做，就誓不为人。”

我走之后，她真的照我的话实行，三天后已能起炕，七天后就能下地行走，十天后，已经能自己走向娘家去了。

小结

这是一段非常精彩的故事。王凤仪说他这次替人治病，其实也是“逼上梁山”，不得不做。从“方法论的关系主义”来看，他跟这位孙媳妇的关系，是一种很特殊的“医病关系”。他要孙媳妇“翻出良心”来想的，则是跟她害病相干的“关系中的人们”。要了解“性理疗病”的原理，以此作为“策略性的分析单位”是正确的。但这仍然不能告诉我们：为什么王凤仪的“讲病”能治好病人。

再从“知识论的关系主义”来看，这位孙媳妇跟王凤仪的关系，是“请托者”跟“资源支配者”之间的关系。她找王凤仪治病，是因为她不得不相信王凤仪能治病，所以会说：“你老怎么说，我就怎么做。”

从“人情与面子”的理论模型来看，王凤仪要孙媳妇思考的对象，都是属于家庭里“情感性关系中的人们”，必须用“需求法则”来跟对方互动。孙媳妇违背了这样的法则，所以王凤仪要她“翻出良心”。值得强调的是：构成“知识论关系主义”的“自我的曼陀罗模型”和“人情与面子”的理论模型都是普世性的，它们仍然不是“含摄儒家文化的理论”。虽然点出了问题的方向，告诉我们：在中国“关系主义”文化中，必须注意“意识”层次的人际关系；但它仍然不能说明：中国人潜意识中的“代情结”是如何形成的，它跟儒家伦理之间有什么关联，为什么孙媳妇听了王凤仪的话，“翻出良心”，竟然可以治好自已的病。

要说明这些问题，我们必须沿看作者的思考方向，对《王凤仪哲学浅述》的内容再做更深入的诠释。要完成这些工作，我估量大概必须写一本小书。由于篇幅所限，我们只能暂时打住，等待下一篇论文，再做进一步的分析。

参考文献

何友晖、陈淑娟、赵志裕：“关系取向：为中国社会心理方法论求答案”，载杨国枢、黄光国（主编）：《中国人的心理与行为》，台北，桂冠图书公司，1991年，第49-66页。

黄光国：《儒家关系主义：哲学反思、理论建构与实征研究》，台北，心理出版社，2009年。

黄光国：《心理学的科学革命方案》，台北，心理出版社，2011年。

黄光国：《伦理疗愈与德性领导的后现代智慧》，台北，心理出版社，2014年。

霍大同：“代情结与中国人的无意识结构”，《四川大学学报》，2000年，1，第35-44页。

Allport, G., The historical background of modern social psychology. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *Handbook of social psychology* (2nd ed., Vol. 1, pp. 1-80). Reading, MA: Addison-Wesley.

Durkheim, E., (1895/1938). *The rules of sociological method*. Glencoe, IL: The Free Press.

Freud, S., *The interpretation of dreams* (J. Strachey, Trans.). New York: Norton.

Gergen, K.J., “Relativism, religion, and relational being”, *Common Knowledge, Symposium: “A Dictatorship of Relativism?”* 13 (2-3): 362-378.

Harris, G. G., “Concepts of individual, self, and person in description

and analysis” , *American Anthropologist*, 91, 599–612.

Ho, D. Y. F., “Psychological implications of collectivism: With special reference to the Chinese case and Maoist dialectics”, In L. H. Eckensberger, W. J. Lonner, Y. H. Poortinga (Eds.), *Cross-cultural contributions to psychology* (pp. 143–150), Lisse, Netherlands: Swets Zeitlinger.

Ho, D. Y. F., “Relational orientation and methodological relationalism” , *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, 26–27, 81–95.

Ho, D. Y. F., “Relational orientation in Asian social psychology” , In U. Kim & J. W. Berry (Eds.), *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context* (pp. 240–259). Newbury Park, CA: Sage.

Ho, D. Y. F., “Indigenous psychologies: Asian perspectives” , *Journal of Cross-cultural Psychology*, 29(1), 88–103.

Ho, D. Y. F., “Interpersonal relationships and relationship dominance: An analysis based on methodological relationalism” , *Asian Journal of Social Psychology*, 1, 1–16.

Ho, D. Y. F., “Filial piety and filicide in Chinese family relationships” , *The family and family therapy in international perspectives* (pp.134–149), Italy: Edizioni Lint Trieste S.R.L.

Ho, D. Y. F., & Chiu, C. Y., “Collective representations as a metaconstruct: An analysis based on methodological relationalism” , *Culture and Psychology*, 4, 349–369.

Hsu, F. L .K. (许烺光), *Clan, caste and club*. New York: Van Nostrand Reinhold Co.

Hsu, F. L. K. (许烺光), “The Self in cross-cultural perspective” , In A. J. Marsella, G. DeVos, & Hsu, F. L. K. (Eds.), *Culture and self: Asian and western perspectives* (pp.24–55), New York : Tavistock.

Hwang, K. K., “Face and favor: The Chinese power game” , *American Journal of Sociology*, 92(4), 945–974.

Hwang, K. K., “The Mandala Model of Self” , *Psychological Studies*, 56 (4), 329–334.

Hwang, K. K., *Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations*, New York: Springer.

Hwang, K. K., & Chang, J., “Self-cultivation: Culturally sensitive psychotherapies in Confucian societies” , *The Counseling Psychologist*, 37(7), 1010–1032.

Shweder, R. A., Goodnow, J., Hatano, G., Le Vine, R., Markus, H., & Miller, P., “The cultural psychology of development: One mind, many mentalities” , In W. Damon (Ed.), *Handbook of child psychology* (Vol. 1): Theoretical models of human development. NY : John Wiley & Sons.

Vygotsky, L. S., *The Historical meaning of the crisis in Psychology: A Methodological Investigation*, NY : Plenum Press.

Wallner, F., *Constructive realism: Aspects of a new epistemological movement*, Wien: W. Braumuller.

Wundt, W., “ Völkerpsychologie und Entwicklungspsychologie” , *Psychologische Studien*, 10, 189–238.

Yang, K. S., “Social orientation and individual modernity among Chinese students in Taiwan” , *Journal of Social Psychology*, 113, 159–170.

从心理炼金术看道教内丹的深层心理内涵

尹立^①

【内容提要】心理炼金术是荣格受到道教内丹思想启发，从西方古老炼金术中总结出的个人心灵转化和成长模式，分为纯粹精神、新的人格与纯一的世界三个阶段；其内容正对应于道教内丹炼己筑基、炼精化气、炼气化神和炼神还虚四个阶段中所蕴含的心理要求，

【关键词】心理 内丹 炼金术

荣格与弗洛伊德分手后，经历了从1912年至1917年的各种深层无意识心灵体验，直到1928年，他读到了卫礼贤寄给他的中国内丹术著作《太乙金华养生秘旨》后，才感受到了一种来自人类历史的内心共鸣，打破了内心的孤独和疑惑。藉此，他对西方历史中以神秘著称的炼金术的本质开始逐渐了解，发现炼金术作为基于中世纪的自然哲学，一方面形成了通往过去的桥梁，另一方面也可能是通往现代和未来的无意识心理学的桥梁。^②

经过30年的研究，荣格认识到，严肃的炼金术工作的目的并不是要把贱金属变成黄金，而是为了产生一种“哲学之金”。换句话说，通过心理投射和象征机制，炼金术所关切的其实是金属所象征的精神价值及

^① 尹立：四川大学宗教研究所讲师，澳门城市大学特聘心理学教授、博导。

^② C.G. 荣格：《回忆·梦·思考》，刘国彬、杨德友译，辽宁人民出版社，1988年，第340-341页。

精神变化的问题。而荣格自己从 1912 年至 1917 年的各种体验，及所经历过的过程，正对应于那些文献所述及的炼金术的变化过程。因此炼金术士们的体验在一定意义上便是荣格的体验。这让荣格确信，炼金术的秘密就是心灵的秘密，炼金术的象征体系可以帮助我们分析无意识内容，明了自性化过程，从而为我们握心灵的本质、促进心灵的成长和转化提供了一种方向性的指导。

—

炼金术最本质的特点是以象征来表达的对立的二元性，例如热与冷、湿与干、主动与被动等等，为了实现这些二元对立物的超自然统一，炼金术师们必须把全部精力投入其中，将两种截然不兼容的对立物合为一体。与之相对应，心灵对立面结合的过程就成为心理炼金术的过程。因之，荣格说，炼金术心理学其实就是说明并描述个人心灵对立面结合过程的心理学，而这正是个人心灵成长的本质。

与炼金术黑化、白化、红化的三个阶段^①相匹配，心灵对立面结合的过程也分为三个阶段：首先是精神的结合（mental union），通过灵魂（soul）与身体（body）分离而与精神（spirit）结合，身体失去了灵魂而象征性地死亡，达到一种纯粹精神化的心理状态（unio mentalis），即黑化阶段；接着是精神与身体的结合，与精神结合后的灵魂重新回归身体，产生新的人格，即白化阶段；最后由精神、灵魂、身体结合产生的全新人格与纯一的世界相结合，达到个人与宇宙的统一（unus mundus），对应于红化阶段。^②

第一阶段：精神的结合，理性的受难

结合的第一个阶段首先是分离，灵魂与身体相分离，从而将灵魂从

① 公元 15 世纪，炼金术由原来的黑化、白化、黄化、红化四个阶段，省略染黄的步骤，变成黑化、白化、红化三个阶段。

② C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, Princeton University Press, 1970, p.465.

肉体的贪欲和情爱中解放出来，然后与精神相结合，达到纯粹的精神化，由此获得理性的或意识化的洞见，为肉体的喧嚣建立坐标。^①这是一个通过冥想处理无意识的阶段。这时，心灵开始撤回所有对肉体和与肉体相关的事物的投射，鄙弃感性的物质世界，不再被丰富多彩的物质的欺骗性魅力所蛊惑，转而内省，沉思默想，检查自己内在的欲望和动机，从而会发现自己人格中的阴暗面，自己幼稚的幻想和愤恨，以及所有那些以往被习惯隐藏起来的缺陷。这样做首先就会与原来简单的自然状态发生冲突，导致旧有人格的解体，幻想的破灭，出现一种自愿的死亡：灵魂是身体的活力，灵魂与身体分离带来的就是肉体及其存在世界的死亡，因而通向纯粹精神之路总是伴随着死亡的主题——当然是一种象征性的死亡。

事实上，幻想可以帮助人们掩盖起痛苦的伤痕，把自己保护在无知而有益的黑暗中。幻想有这样的好处，以至于幼稚的幻想在我们生活中无处不在，不仅引起无穷的精神症状，甚至构成了我们所谓正常生活的本质。在无意识中，我们希望幻想的真相永远不被发现。剥落幻想的外衣使人感到烦恼和痛苦，没有遮蔽的真实不仅是难以面对的，还非常危险。实际上，对于这些阴影哪怕是仅仅一定程度的认识，都会带来相当巨大的心理混乱和黑暗，让一个人面对从来没有想到过的人格问题。这也就是为什么炼金术士把“黑物质”叫作精神忧郁症的原因——“一种黑的，比黑的更黑的黑夜”，心灵的苦恼和混乱，地狱和死亡。^②

因此人们一般宁可相信自己公正廉直的人格幻象也不愿面对自己心灵中的黑暗，并通过依靠所谓科学的客观性或玩世不恭的人生态度来避免自己面对自我时遇到的巨大困难。^③而这种简单的做法只能人为地压制道德价值，获得欺骗性的认识。通常，人们并不能意识到自己的状态，越是这样也就越是无法预见未来的危险。当命运要求他必须对自己人格

① C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.489.

② C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.497.

③ C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.521.

深度进行充分的认识以应对危机时，如果采取了消极的态度，那么结果就有可能导致真正的死亡。^①因为在疾病或危难中，人会突然失去生存的勇气，无意识会极其迅速地消除没有意义的存在。

因此灵魂与肉体的分离是必要的。“纯粹的精神意味着意识领域的扩展，心灵的活动被理性真理所掌握，心灵阴暗的行为得到检查。”^②在灵魂与肉体分离所带来的理性的帮助下，人们才能获得理智、洞见和道德判断。因此理性精神意味着一种更高的精神品质，并在传统的培养和教育中，以文化、传统、道德价值等方式赋予个人。但随着时代变迁，人们对传统价值已经失去切身的心理感受，我们不得不用意志的力量，强行去实施所谓正确的理想，经过一段时间或达到一定程度后，最初的狂热开始减弱，开始疲劳，自由的意志就变成了紧张的意志，被压制的生活最终通过各种各样破坏性的方式有力地呈现出来。这时理性的传统价值便成为弗洛伊德所谓的“超我”。而不幸的是，这是大多数简单的理性解决问题的方式和结果。^③

但是另一方面，理性不仅仅是一种意识化的观念，它作为一种原型理念，亦根植于人的无意识中。当流行的理性观念失去信任，它就会填补这种缺失。炼金术神秘哲人石的出现，正是为了弥补基督教信仰在善与恶、精神与肉体之间无法逾越的鸿沟。炼金术士不仅要以之治愈物质的不和谐，还要解决心灵内在的冲突。为了达到这一目的，他们放弃了基督教过时的心灵与肉体关系的教条，意识到人在纯粹自然和纯粹精神之间存在的冲突，“重新发现了灵魂与肉体分离会带来象征性死亡这一古老的真理——这就是为什么人们在看穿自己的投射，了解自己心灵的真相以后会感到强烈的厌恶和反感。”^④因而只有具备不同一般的自我牺牲精神，才能追问自己人格的幻象究竟是什么。

① C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.474.

② C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.521.

③ C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.523.

④ C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.474.

第二阶段：精神与身体的结合，自性化人格出现

通过单纯撤回对事物的投射所获得的理性认识还不能够解决现实的问题，还无法完全理解现实，与现实达成一致，尤其是在肉体的和欲望的层面。纯粹的精神需要重新回到现实，与肉体再次结合，才能解决与现实的不和谐。理性的洞见必须成为真实的存在才有意义，如果它不能应用就毫无价值。这就到达了神秘结合的第二阶段：经过净化的灵魂重新回归身体，精神与身体相结合。结合的目的就是要把获得自身对立统一知识的主体变成一个真实的存在——这才是分析心理学实现自性化的关键，也是困难之所在：因为事实上没有人确切知道心中对立面的统一如何才能真正实现。从意识层面看来，成为对立面统一的整体明显就是一个不可能实现的任务。

但是炼金术却通过象征的手段解决了这一困境。炼金术士们在实验室进行这样的操作，他们将蜂蜜、酒石、白屈菜、百合、血液、迷迭香等具有不同象征意义的物质通过各种方式融合在一起，同时还整合这些物质所象征的心理内容：蜜一般的生活的喜悦和享受伴随着对毒药和来自尘世纠缠的极度危险的恐惧；对实现最高价值的渴望、完满人格整体的自性化的追求却与夫妇男女之爱相结合；与这些感受共同发生的还有邪恶、性欲以及无法遏制的激情，它们一起组合成为心灵的整体。^①当所有这些物质被整合成空气般颜色的“雕具座”，^②代表心灵整体的曼陀罗也就形成了。这时，意识自我屈从于自性，新的完整的人格中心代替了过去的自我。新的自我不仅包含了过去意识自我的成分，还把过去隐藏在地下的、黑暗的、邪恶的无意识内容纳入了人格结构中，成为对立统一的自我——自性。

在荣格看来，炼金术产生“雕具座”的过程，本质上是一个积极想象的心理过程。积极想象是心理炼金术解决对立面结合的钥匙。只是在心理分析过程中，它不用借助外在的物质过程，而是直接面对内心的幻

① C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.493.

② 本为 88 星座之一，在炼金术中，象征来自天上的具有神奇转化能力的物质。

象和冲突。

荣格指出，心理分析固有的危险就在于，通过分析梦等方式，无意识的内容被激活，病人的精神错乱倾向在治疗一开始会被释放出来。这些错乱的幻想在性质上与一般精神错乱病人的幻想并没有什么不同。当随着分析进入到一段程度，分析者学会了进行积极想象，可以把幻想表象出来，危险就不那么严重了。有意识主动参与幻想的积极想象，可以把幻想的材料整合进自身，而同样的幻想却吞并了精神错乱病人，使他变成了幻想的牺牲品。^①

事实上，按照荣格的观点，在心理治疗中，如果一个病人的神经症已经能够在日常生活中找到合适的出口，不再产生强烈的临床症状，分析家的分析就可以终止了。毕竟即使是一个完全正常的社会人也有很多无法处理和面对的问题。^②通过积极想象，整合意识与无意识，产生新的自性化的人格，完成心理炼金术第二阶段精神与肉体的结合，终究是一条充满危险之路，需要特别的谨慎和极大的勇气。就像炼金术神话中屠龙的勇士，他必须面临被吞没和毁灭的危险才能获得隐藏的宝藏。

第三阶段：纯一的世界

精神与身体结合的进一步发展和完成就进入了心灵对立面结合的第三阶段——个性化的自我与纯一世界的结合。

由精神肉体结合带来的内在完整和统一的感受必须经过外在环境的考验才能稳固，即自性化的实现必须能够承受得起外部世界的骚扰和打击。就像炼金术士一遍遍经受由环境、技术，甚至是魔鬼般的意外事故导致的失败而不得不从头来过一样，追求自性化的分析者所获得的内在安全感在现实世界的冲击下，一次又一次地变成碎片，而他必须坚持，不能失去信心和勇气，并不断认清导致自己崩溃的这些尚未明了的内心深处无意识盲点。直至最后，意识能够明白心灵的所有内容，心灵单纯

① C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.531.

② C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.527.

的整体得以呈现。^①炼金术士把这个心灵的整体与世界的整体视为同一，称为“纯一的世界”。对立面结合的最后和最高阶段就是整体的自我与纯一世界的结合。

事实上，就像象征纯一世界的“哲人石”从来没有真正炼成过一样，心灵的整体也不可能完全被认识。人类的意识过于狭隘，没有谁能断言自己已经认清了心灵的一切。因此，从逻辑上讲，心灵整体只是一种必要的假定。但从心灵体验上来说，荣格认为，这最后的结合所表达的相当于中国人所说的个人之道与宇宙之道的融合，或者是天人合一。炼金术士们像古老东方伟大的哲学家一样，是在用这样的方式来描述一种带有神秘性的经验，或者从意识角度来说，一种超验性的内容。这种体验类似于禅宗的开悟，把人带入一种无法言说的绝对主体的境界，在那里一切理性和教条都失去了作用。^②荣格试图描述在这种神秘体验中所感受到的世界潜在的一元性，一个作为一切精神现象和物质现象基础的潜在的世界，并用量子力学与深层心理学的相似性来说明精神和物质同一性的可能。

二

引导荣格走入古老炼金术的中国道教内丹术，自其诞生之日，便已经很清楚自己本具的深度心理内涵，认为在炼己筑基、炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚的内丹修炼过程中，心理是其主导，称之为“意”。内丹经典《上阳子金丹大要·陈致虚自序》中，中国古代内丹家已经有这样的认识：“神与气、精，迎、送、动、止，凡百作为，皆主于意；色、声、香、味、触，皆关于意；意为即为，意止即止。故求丹取铅，以意迎之；收火入鼎，以意送之；烹炼沐浴，以意守之……金丹大要之要也。”^③

① C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.533.

② C. G. Jung, *mysterium Coniunctionis*, p.540.

③ 陈致虚：《上阳子金丹大要》，《中华道藏》27册，华夏出版社，2004年，第522页。

《太乙金华养生秘旨》更是省去一切可能引起误解的词汇，直接将内丹描述为一种心理和呼吸的变化过程。如《回光调息章第四》中云：“息者，自心也。自心为息，心一动，而却有气，气本心之化也。”正是此种对炼丹术心理本质如此清晰直白的描述，直接开启了荣格对与之相应的西方炼金术的理解之门。

但鉴于中国古代内丹学达到的深度，现代学者不易亲身实践，多是从其历史文献、文化哲学和生理作用等角度来研究，因而不大可能理解其深层心理内涵。更有甚者，用所谓负熵理论将内丹修炼过程简单比附为一种化学或物理过程，从而完全背离了内丹术主体性、人性的心灵本质。但从炼金术心理学看，内丹修炼的四个阶段，其实都有其相应的深层心理内涵。

第一阶段：炼己筑基与黑化

内丹筑基阶段，俗称“炼己”。所谓炼己，按照传统说法，是指对心性的修炼。筑基时要求修炼者入室之时，外绝耳目，内绝思虑，惩忿窒欲，泯去一切杂念，使识神退位，元神重现。“人心不死，道心不生”是内丹家炼己的座右铭。

从炼金术心理学看，此时相当于黑化阶段或结合的第一步：灵魂与精神的结合。禁欲和对外在世界的绝望、抛弃是此时主要的心理取向。修行者进入阴暗密室，任凭内心欲望、幻想、狂乱自发呈现，同时观察自己心理感受而又不为之所动，炼出一副“铁石心肠”，最终达到所谓看破红尘的境界。最具代表性的，是全真道创始人王重阳，抛家弃子，自挖墓穴居住，号称“活死人墓”，自名“王害疯”。

但独自面对内心时出现的各种具体心理症状、冲突和感受，内丹文献一般较少论述，只是原则性地提出大概的冲突内容。如张紫阳《悟真篇》云：“人生虽有百年期，夭寿穷通莫预知。昨日街头犹走马，今朝棺内已眠尸。妻财抛下非君有，罪业将行难自欺。”对待心理问题的方法也相对简单，口诀是：“但于一念妄生之际，思平日心不得静者，此

为便耳。急舍之，久久纯熟，则自静矣。夫妄念莫大于喜怒，怒里回思，则不怒；喜中知抑，则不喜。种种皆然，久而自静”（张伯端《青华秘文》）。但对于所应达到的心灵境界描述却很高，“以天地为逆旅，以日月为过客，以万物为游丝，以世事为梦幻，以人情为寇仇，以富贵为浮云，以形骸为桎梏，以四大为枯木，以六根为孔窍，以身心为灰土”，^①完全达到超尘脱俗的状态。

我们只能认为，这样一种在今天看来对待心理矛盾异常简略的态度，在古代自然经济条件下，应该有其适应性。如荣格所说，自然环境中人的心灵同样自然质朴。但在现代工业文明所导致的商业社会中，这种自然质朴已经不复存在，因此对待质朴心灵的简单方法也就显得有点不合时宜了——虽然对待心灵的基本原则并没有变化。如同其它人类古老的心身修炼方式，如禅定、祈祷一样，内丹术也是在现代社会应用的开始就产生了障碍，修炼者不知如何处理开始禁欲或独居时出现的各种心理躁狂和压抑。他们并没有理解这种做法的真正心理含义，而是照字面去模仿，最终落入了荣格所指出的理智努力的必然失败。面对古代丹经中所描述的高远的心灵境界和感受，他们只能满怀崇拜地望洋兴叹，充满期待和幻想而又无可奈何。

传统内丹术虽然没有对现代修炼者的心理矛盾做出指导性论述，但它明确描述了由于心理变化所必然带来的生理变化。“万物皆生死，元神死复生，以神归气内，丹道自然成。”只有完全放弃主观意识，身体才能不受心理影响而在本然自发的状态下活动，原来由于病态心理导致的各种躯体疾病或不适也就此逐渐恢复，这就是所谓心死神活的含义。它可以补足人体生理机能的亏损，为炼丹作准备。由此可以说明，为什么炼金术所谓的黑色的死物质恰恰是最具有生命力的物质，只有从死物质中才能产生最高的物质形态“哲人石”。

① 张伯端：《青华秘文》，《中华道藏》19册，华夏出版社，2004年，第492页。

第二、三阶段：炼精化炁、炼炁化神与白化、黄化

炼精化炁阶段，按照道教观点，青春期丹田元炁自然萌动，生殖器自动勃起，此时人会觉得有一种如射精般的快感，但实则并未射精。此便是身中“活子时”，也称“小药”、“真种子”、“真铅”。小药产生时会感到周身融和，四肢绵绵，痒生毫窍，心觉恍惚，色情浓饿，精生炁动，任督自开。这时须急行小周天丹功采小药，则精化为炁而不漏，淫根不举，最终缩如童子。此是内丹修炼的要害步骤。人如此时不知修炼，则神转为情，元精化为有质的淫佚之精，走“熟路”泄出，便是“顺而生人”。

小周天丹功完成后，要经过大死七日的静养^①，产生使人“六根震动”的大药，并急行大周天功法采之，将中丹田和下丹田合成一个虚空大境界，使目光常照，神炁相包，凝为一体，称为圣胎。

这个过程，对应于心理炼金术白化和黄化过程或结合的第二阶段：精神与肉体的结合，主要涉及男女与性欲的解决之道，及死亡后新生的自我。在炼金术心理学中，精神与肉体的结合，最根本的，就是要实现意识自我与阿尼玛或阿尼姆斯的结合，也就是自我中男性性向与女性性向的结合。这是心理炼金术最为关键和本质的一环——新的自我来自于男女结为一体。在心理炼金术第一阶段，由心理与肉体分离所带来的纯粹理性认识无法解决现实欲望问题，最突出的是无法解决对象化的男女性欲问题。因此必须透过积极想象所产生的象征消解隐藏在内心深处的异性性向投射，实现意识自我与内心的阿尼玛或阿尼姆斯相结合，获得真正的自我知识，才能达到第二阶段精神与肉体的再度统一。自我知识在炼金术中被称作“精华物质”，它以雕具座来表现。这个获得“精华物质”的过程就相当于内丹术的“采药”过程。采小药意味着白化，采大药相当于黄化。

从意象的角度说，内丹采药的修炼也可以称为一个积极想象的过程。内丹经典《还源篇》对于前面“活子时”到来行功的描述是这样的：“姤

^① 此时人的基础代谢率降到最低点，类似濒死体验。丹经认为“若要人不死，须是死过人”。

女骑铅虎，金公跨汞龙”，“洞房生瑞气，欢合产初男”。其中铅是原始生命冲动，也是男性身体里的女性方面，故又称为姤女^①；汞在内丹中代表真意，即人的意识作用，内丹经典一般描述男性修炼，当然这里的意识是男性化的意识，因此也称为金公。铅汞的结合是在洞房里发生的男女的欢合，是在性爱中的结合，正像丹经里所描述的，“身里有玄牡，心中无垢尘”，“洞房交会处，无日不春风”。结合的产物是新生的男孩，这当然意味着一个新的自我——男女和合的自我，雌雄同体的自性化的我。

丹法中的积极想象伴随着呼吸调整，由此而带来身体机能的变化，并得到一种深层的心身觉受，不只有性结合的高潮，还有结合后归于寂灭的死亡感受，这就是采大药的心理意义：意味着新生的自我不仅是男性性向与女性性向的合一，也应该是生与死的合一。

荣格认为，从分析心理学来看，如果人的意识和无意识需求都尽可能地得到理解，那么，人格就会获得发展，全部人格的重心就会转移，意识之中心的自我将被自性所替代，无意识带来的神秘互渗就会彻底绝迹，过去的痛苦和欢乐同时被超越。在一定意义上，“圣胎”或“婴儿”就是这种高级人格的象征。

第四阶段：炼神还虚、炼虚合道与红化

炼炁化神后形成的所谓圣胎，是对神炁结合的比喻。炁比精更易泄漏，需慢慢静养，如育胎儿一般，故有养胎之喻。养胎期间，会突然出现许多身体反应和幻觉，丹家称为外景或魔，如六欲魔、七情魔、富魔、贵魔等等，并要求见魔不理不应。完成养胎之功后，只剩下一寂照之神，然后将神迁至上丹田，称为阳神。存养阳神，称为乳哺。此时《黄庭经》中描述的三部、八景、二十四身神皆会现出景象。阳神乳哺日久，阳神自泥丸宫经囟门脱胎而出，为出阳神，感觉自己可以周游天地，百般变化。然后复将阳神收入，贯通躯体百窍，通身神火，躯体崩散，粉碎

^① 铅是西方炼金术原始黑物质的主要成分，大部分炼金术士直接将原始物质当作铅。

为不有不无、无形无迹的先天祖炁，称为“虚空粉碎”，还虚合道。

这个过程相当于炼金术红化阶段，或神秘结合的第三个阶段：新的自我与统一的世界相结合。

荣格认为这一阶段的意义在于高级人格从原型意象带来的崩溃威胁中解脱出来，摆脱了纷杂剧烈的感情纠纷，达到了一种“与道合一”的心态。荣格说，这种心态有一种极为恰当的表达方式：“这个活着的不是我，是它使我活着。”或者可以这样表达，由于意识的超脱，在这种神奇的体验中，对无意识的承认使无意识显现为某种包含着自我的客观的东西，粉碎了“我活着”这个幻觉，个体的“我生存”变成了客体的“它使我生存”。这是一种与一切发生的事物和谐一致的感觉。

荣格曾指出，此阶段的主要危险在于个人理性有可能被巨大的原型化的幻象压倒或吞没。内丹术里首先是在养胎时出现的各种所谓魔境，然后是出胎后看见的所谓仙境，都被很具体地形象化地描述了出来。这些形象，甚至最后包括个人身体的形象，都要最终被完全毁灭，才能归于道的世界。对于西方炼金术来说，最后阶段的具体内容是最不清楚的，因此荣格往往要借用东方古老文明所描述的心灵最终境界来说明。内丹术炼神还虚所讨论的内容，恰恰就是最好的表达。

荣格的个人态度是，对于在个体中无形地诞生的一种高级的、精神的人格存在，一个精神的躯体，他并不想逾越科学判断其真实性。但是作为一名心理医生，他会尽最大努力强化病人对永生的信念，作为一种对死亡的自然准备而提供一个未来的归宿——尤其是在生命中期来临之后。^①

^① 卫礼贤、荣格：《金华养生秘旨与分析心理学》，通山译，东方出版社，1993年，第116页。

克母之女

——对张爱玲《心经》的精神分析解读

陶杏华^①

【内容提要】在经典精神分析的俄狄浦斯情结中，人们看到了男孩子如何经历与父亲的冲突、如何得以认同父亲的发展之路。那么，对于女孩子而言，如何成为一位女性仍然是一个问题。本文要探讨的是，在中国的文化背景中，她与母亲之间的关系如何表现，女性经历了怎样的精神冲突；以及，在母亲方面，其母性位置是否支撑在其女性位置之上，二者之间有着怎样的关系。

【关键词】克 管 母性 女性

“二十年了……你一生下来的时候，算命的说是克母亲，本来打算把你过继给三舅母的，你母亲舍不得。”^②许小寒的父亲幽幽地回忆着。

一、幸福的女孩

然而谁都觉得上面所说的是错误的。因为二十年后，这个家庭成了最令人羡慕的家庭，而预言中的她也成了最幸福的女孩。“她高高地坐

^① 陶杏华：四川大学道教与宗教文化研究所在读博士生。

^② 张爱玲：《心经》，载《张爱玲全集——第二炉香》，大连出版社，1996年，第144页。

在白宫公寓屋顶花园的水泥栏杆上。五个女孩子簇拥着在她下面，一个小些的伏在她腿上，其余的都倚着栏杆。”她仿佛就是这世界的中心。而这一切皆来自于她有着一个太幸福、太合乎理想的家庭了。妈妈是典型的“相夫教子”的传统女性，贤惠、勤劳，伺候丈夫，精心照顾女儿，而爸爸有钱、有地位，与母亲相敬如宾，从不吵架，并且对自己唯一的女儿是百般宠爱，这使得她获得了其他女孩所没有的幸福。她可以无距离地亲近父亲，与父亲嬉戏，“用一只食指沿着他鼻子滑上滑下”，“伸过一只手臂去兜他的颈子”；可以轻而易举地卸下父亲的长辈架子，责备父亲“连外衣都汗湿了，也不知道你怎么忙来着”，不满的时候可以白父亲一眼，“得了！少在我面前搭长辈架子”。试问，有几个女孩能有这样的父爱呢？总之，所有的情感都没有嫌疑，所有的玩笑都没有任何猜忌。生活在这样家庭中的小寒，就这样幸福地来到了她二十岁的生日，距离她的出生之日刚好二十年整！

对她来说，二十岁的生日是快乐的，同时也夹杂着不安与慌闷。因为她父亲居然在这天回来晚了，并且总是口口声声地说自己老了。她有些不安，她不再是父亲眼中最宠爱的女儿了吗？她就要与父亲生疏了吗？她伤心地流泪。第二天，她有意无意地向父亲“泄漏”其同龄倾慕者，这时他们才不得不正视一个事实：她深深地爱着自己的父亲。

小寒低声道：“我不过要你知道我的心。”

峰仪道：“我早已知道了。”

小寒道：“可是你会忘记的，如果我不常常提醒你。男人就是这样！”

峰仪道：“我的记性不至于坏到这个田地罢？”

小寒道：“不是这么说。”她牵着他的袖子，试着把手伸进袖口里去，幽幽地道：“我是一生一世不打算离开你的。有一天我老了，人家都要说：她为什么不结婚？她根本没有过结婚的机会！没有人爱过她！谁都这样想——也许连你也会这样想。我不能不防到这一天，所以我要你记得这一切。”

记得这七八年来的爱情么？记得他们那常常在人丛中用低低的、仅

仅是嘴唇翕动的秘密谈话方式么？七八年了，他们是如此的亲密无间，以至于她能够确信，父亲对母亲已经没有爱了，而她是父亲最后的选择！如果她不放弃父亲，父亲是不会放弃她的。她知道他一定是个好爸爸，决不会作出背离家庭的事情。

二、挣扎

她万万没有想到，她父亲选择了长相酷似她的好朋友段凌卿，离开了她，而这一切又因为“现在的社会上的一般人不像以前那么严格了”而显得理直气壮。是的，她父亲有钱、有地位，不会让他的新爱情吃苦的。就这样，她所幻想着的爱情突然被现实击得粉碎，“她扑到他身上，打他，用指甲抓他，然而她被抓住，被甩到地上，渐渐的指甲划过了自己的腮，血往地下淌”，她终于知道，她不能够奔向父亲，不能够近他的身，她与父亲之间隔着满地的玻璃屑。事实上，她发现，这个突然变得强大而温情不再的男人“没收”的不仅仅是对她的爱，还有爱所赋予她的特权和力量。她求助于母亲，却总是被母亲冷冷地拒绝：“女孩子家，少管这些事罢！你又懂得些什么？”“我知道不知道，干你什么事？我不管，轮得着你来管？”孤注一掷的她马上去找段凌卿的母亲，以挽回局面，却不料在途中她被母亲喝住，以父亲生病住院为由把她拽回来。在雨中，当母女俩不得不同挤一部黄包车时，许小寒的腿紧紧压在她母亲的腿上——自己的骨肉！她突然感到一阵强烈的厌恶与恐怖。“她憎嫌她自己的肌肉与那紧紧挤着她的，温暖的，他人的肌肉。呵，她自己的母亲”。她不禁痛苦地叫唤道：“妈，你早也不管管我！你早在那儿干什么！”^①

^① 张爱玲：《心经》，载《张爱玲全集——第二炉香》，大连出版社，1996年，第164页。

三、沉默的母女之恨

因着那雨、那狭小的人力黄包车，因着那相压的母女骨肉，更因着那一声痛苦的叫唤，许小寒终于知道，自己不再是父亲世界中的唯一女性：那儿曾经有母亲，现在更有段凌卿！同时她心里也明白了些，这么多年来，她是多么厌恶、憎嫌着“大方”与“宽容”的母亲！这么多年来，她一直在寻找“生气”与“权威”的母亲，也就是寻找一个能管她的母亲角色的存在。关于管，我们可以在《说文解字注》中找到如下解释^①：管，如箎，六孔，十二月之音，物开地牙，故谓之管。名词有“乐器”、“钥匙”等之义、动词有“管理”、“管教”、“过问、干涉”等义。亦通“官”、“馆”。为此，我们可以看到“管”与精神分析称之为阉割的东西具有类似的作用。那么，许母为什么不能站在母亲的位置上“管”女儿，或者说给予阉割呢？

因着她那撕心裂肺的质问，她母亲陷入了痛苦的记忆中——许太太说：“你叫我怎么能够相信呢？总拿你当个小孩。有时候我也疑心，过后我总怪我自己小心眼儿，门缝里瞧人，把人都瞧扁了，我不许我这么想，可是我还是一样的难受。我三十岁以后，偶然穿件美丽点的以上，或是对他稍微露一点感情，你就笑我……他也跟着笑……我怎么能恨你呢，你不过是一个天真的孩子。”听了此话，小寒剧烈地颤抖了一下，连母亲也感到震动。母亲打了个寒颤，沉默。

是的，此时此刻她们都清楚，母女二人之间真正发生了什么：母女之间的嫉妒和恨。其实对母女之恨，作者张爱玲早已在文中借段凌卿之口表达了出来：

凌卿道：“女孩子们急于结婚，大半是因为家庭环境不好，愿意远走高飞。我……如果你到我家里来过，就知道，我是给迫急了……”

小寒道：“真的？你母亲，你嫂嫂——”

凌卿道：“都是好人，但是她们是寡妇，没有人，没有钱，又没受

^① 许慎：《说文解字注》，上海古籍出版社，2001年，第197页。

过教育。我呢，至少我有个前途。她们恨我哪，虽然她们并不知道。”

那时的许小寒并不相信，这样的嫉妒和恨同样会发生在她身上。事实上，因为同一个男人，母亲一直疑心着女儿，嫉妒着她，恨着她；而风华正茂的她也在不断地挑衅着母亲，嫉妒着她，嘲笑着她。七八年来，这母女间的嫉妒是在死寂般的沉默中进行着，并将一个家庭装扮得异常理想，异常标准，标准得近乎完美！而仅仅是在七八年后，父亲爱上另一个女人的这个事实才拉爆了母女间暗藏的冲突——因为迟来，所以更残酷，更让人心惊！无处可去的许小寒最终被迫发出那尖利的一声，而正是那一声，照亮了母女身上各自埋藏着的嫉妒、怨恨，那些曾不为人所知的力量，照亮了所谓“理想母女”背后所掩盖着的深刻冲突。

四、“克母/之女”与“克/母之女”

许小寒哭了起来。她犯了罪，她将父母之间的爱慢慢吞吞地杀死了，一块一块地割碎了——爱的凌迟！

小寒哭道：“我只想死！我死了倒干净！”

许太太道：“你怪我没早管你，现在我虽然迟了一步，有一分力，总得出一分力。你明天就动身，到你三舅母那里去。”

三舅母？过继？二十年后迟来的过继！

二十年前，作为母亲的许太太舍不得。二十年后，她终于不再沉默，毅然地做出了过继的决定——管管女儿。因为，对她来说，二十年前算命先生那一句“克母”之声在二十年后已经显示出其真正的意义。

而在这之前，此意义一直被掩藏着，仅仅被许太太所疑心着。对于“克母”的意义，她知道，却又不知道。一方面，她的“知道”诱惑着许小寒不断成为一个女性。另一方面，她的“不知道”使她无视于父女之间的过分亲密，无视于女儿“疯狂的”嫉妒和进攻。事实上，无法管一管的背后是她那无法确定的位置，是她对自己位置的疑心：母性？还是女性？作为妻子、女性，七八年前仍是最可留恋的、夫妻之爱的黄金时期，

可是，不知怎么的，渐渐地，她只能偶然穿件美丽点的衣裳、对丈夫微微露一点感情。而丈夫并着女儿一起嘲笑她，这无疑加速了她倒向纯粹的母性位置：“（许太太）开门进来，微笑望了他们一望（注：父女亲密的姿势），自去整理垫子……眉心的两条皱纹却是越来越深”，我们可以看到，女性位置在许太太的疑心中一点一点地被“克”掉。她始终不能确定，在这个三口之家中，她究竟是母亲还是女人？还是两者皆是？女儿究竟是“克母/之女”（克母亲的女儿）还是“克/母之女”（与母亲身上的女性相克）？而正是丈夫成了找到新爱情的男人之后，在女儿与自己在狭小的黄包车真正相遇（身体上及话语上）之后，她才有了一个明确的答案。

许太太终于知道了二十年前“克母”之意——克/母之女，与母性中的女性相克相冲！她终于知道了自己的两个位置，成了真正“普通的”母亲，并最终能够管一管，做出了过继女儿的决定；许小寒也终于找回了女儿的位置。“她忍不住伸出手臂来，攀住她母亲的脖子，哭了”。

五、“克”的解读

出生，克母，过继！一切如二十年前的预言，丝毫不差。

我们不禁想到了俄狄浦斯王，那个弑父娶母的悲剧性男人，多么相似的命运！“克”的悲剧存在于孩子出生的那一瞬间！

中国人对“克”的悲剧的情感是极为复杂的。每一个孩子，男孩或者女孩，自诞生的那一天便有了一组最基本的生命数据，即生辰八字（以人的出生时间排成年、月、日、时四组干支，每组干支有两个字，比如甲子，四组即八字）。根据阴阳五行相生相克的基本原理（古代哲学认为，木火土金水五行是组成自然世界最基本的五种物质基础，这五种物质有生有克，生是促进，克是抑制，相生的规律是顺次相生，木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，周而复始；相克的规律是隔一相克，木克土，

土克水，水克火，火克金，金克木，然后又周而复始），^①通过预算命局中五行兴旺的中和情况，孩子的未来便可被预知，包括他/她与他人之间的关系：克父，克母，也可能是旺父旺母（对女婴来说，她还有另一种可能，那就是克夫，克子，或者旺夫旺子）。“克”所可能导致的便是亲代或者子代的死亡，因而总让人心生恐惧。

正是这种恐惧，使得人们采取了反“克”之道——转移：过继、拜干亲或是改称呼。过继是把自己的子女承寄到别人的名下，认别人为父母（如许小寒正是被过继给三舅母）；拜干亲是指孩子除了自己的父母外，还认一个干爹干妈；改称呼是指不管爸爸为爸爸，而称“哥哥”或“叔叔”等，也不把妈妈称为妈妈，而叫作“姐姐”或者“婶婶”、“阿姨”等。总之，这样就能够转移命相，能使上下和睦，家道昌盛。

一直以来，人们看到了“克”所导致的家道衰败，亲代或子代死亡的悲剧，是谓亲子之克。而张爱玲的《心经》则让我们看到了另一种“克”的存在！把她的妈妈称为“婶婶”，把爸爸叫“叔叔”的作者张爱玲本人不仅仅看到了“移花接木”式的称呼背后所掩藏的亲子之克，更为敏锐地看到了其中的性别维度之克！许太太，一个始终没有自己名字的人，却疑心着“克母”的意义，这使得另一种“克母”事实终于得以浮出水面。其实，当人们用阴阳五行相生相克的原理来测算生命的时候，不正预示着这两种“克”的方式的存在吗？克母/之女，以及克/母之女！

^① 洪丕谟 姜玉珍：《古代中国算命术》，上海三联书店，2006年，第4页。

祖先与传递专题研究

祖先与祖性

奥利维埃·杜维尔^① 著

刘瑾 译

对许多精神分析家而言，我们与祖先的关系——符号的以及想象的关系，首先与我们和逝者的联系以及他们去世的方式有关（是否受敬重，是否死得其所）。祖先的主题在此反映了生命债务的维度，它在活着的人之间以及活着的人与死去的人之间循环，关于这一点，人类学家通过其它的逻辑与精神分析的思考相连接。

死亡本身不能将逝者转化为祖先。这种转化依赖于一个仪式化的过程，它以渐进的方式将逝者登录在死者的世界中。对于某些社会，一些人类学家如罗伯特·赫尔兹（Robert Hertz），谈到双重的葬礼，第一次葬礼用于处理尸体，在此期间，死者的亡魂是矛盾的，可能很危险，第二次葬礼要消除这个亡魂的破坏欲和想要扰乱生者生存的正常过程的疯狂念头，从而使之转化为祖先，这时他是一个被命名的存在，人们用仪式化的方式跟他说话，颂扬子孙后代和血缘传承。这个祖先的世界在传统上由两部分所构成：直系祖先，通常他们的家系厚度较薄（与他们有关的在世成人的前第4或第5代），以及神话祖先，他们是位于神话与历史交汇处的一些超验的人物，或者是弗洛伊德试图在无意识的运作中确定其位置的一些图腾实体。

^① 奥利维埃·杜维尔：法国著名精神分析家，巴黎七大副教授。

这种区分并未竖立一个难以逾越的障碍，这些新近的祖先或者“临近的祖先”，也就是说，新近获得这种地位的祖先，注定要在一个相当严格的家族谱系中被抽象化。有档案记录和“祖先祭坛”的社会可能保存有一些档案馆（西非的仪式所在地、中国和越南的祖先祭坛），其中置放着牌子或者雕刻，按照相当多的代的数目而层层排列（有时达到25代）。获得祖先地位的条件通常依赖于逝者在血缘单位中的位置，并可能只涉及男人。子孙们对此了然于胸，他们掌握着一个祖性的可能性。只有那些其符号基础受到强烈震动，并被缩减为痛苦残存的传统社会忘记了其与祖性的关系，而其祖性有时被体验为大彼者存在的遗留证据，这个大彼者则已经抛弃了他的创造。某些社会牺牲掉其的利益而去呼唤一个仍然无视它们的神，其最终的结局是退回到一个残忍的世界中，如家庭层面的一群乌干达人，这样的家庭鄙视老年人，拒绝期待来自人和神的任何援助，我这里谈到了伊克人^①，他们的残酷命运由人类学家科林·托恩布尔（Colin Turnbull）向世人做了报导。

我们会常常观察到，在一个仍保持着平衡的传统世界中，对祖先的债务的分摊，对于生者来说将根据他们所处理的祖性而不同。如果说远古的祖先是某个所谓“传统的”社会结构的常态和理想的保证，那么，围绕一些小债务的协议却正是以近祖的名义得以形成的，这是关于利益和特权的传递的一些小协议。简言之，人们给予前者荣誉，而与后者进

① 伊克人（Des Iks），从前是在乌干达北方山谷里采集、打猎的游牧人种，现在他们成了一个象征，用来代表整个人类失去信心、失去人情味后，最终命运将是什么。两桩灾难性、决定性的事情降临到他们头上：第一件，政府决定开辟一个国家公园，于是，他们为法律所迫，不再在山谷间打猎，而成了耕种于山岭薄地的农民了；第二件，他们在此后两年期间受到一个人类学家的采访，写了一本关于他们的书。

书的意旨是，伊克人已把自己变成了一群不可救药的、让人讨厌的、六亲不认的野蛮动物，他们极端自私，毫无爱心。这是他们传统文化遭到摧毁之后的结果。这些人似乎生活在一起，聚集在密集的小村子里，但他们实际上是孤寂的、互不联系的个人，没有明显的互相利用。他们也说话，但说出的只是些粗暴的强求和冰冷的回绝。他们什么东西都不共享，从来不歌唱。孩子一旦能走路了，就把他们赶出家门去抢劫。只要可能，随时都会把老年人抛弃，让他们饿死。行劫的孩子从无能为力的老人嘴边抢走食物。他们在彼此的大门口排便。他们对邻居幸灾乐祸，只是见到别人不幸时他们才笑。书上写道他们常常笑，也就是常常有人倒运。——译者摘自《百度文库》

行协商。与远祖——这些终极权力者——有关的语言是相当程式化的，祭献是相当仪式化的，所面对的被认为是永恒的存在，生者之间的谈话更多地是为了确定对近祖的责任，如何能够获得他们的照顾。

在一个意义上是语言的固着，在另一个意义上是话语的流动，我们在其中看到了拉康在罗马演讲中对我们所说的语言与话语之间的动力学对立。

总之，最后澄清一点：祖先崇拜与对死者的崇拜是相关联的，但并不重合。对死者的崇拜通常联系到一种信仰：颂扬生与死的相互交错，因为这些社会有一种关于时间的循环概念。祖先崇拜的目的，尤其是在生者之间重构符号性实践的基础，并允许再次确认：在一个传统社会中——成员彼此之间承认是祭献者——，正是围绕着债务的设置，法律的统治才得以坚固。对此，列维-斯特劳斯关于交换的那些文章已有预示，而马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）的《为债而生》的强有力的主题谈的不是这个，他可能走向了他处，他明确指出，在姻亲关系和债务关系中总是存在着不和谐与失衡的时刻。

如果说祖先的主题引起了人类学家和精神分析家同样的兴趣的话，那是因为这一主题允许同等地，如果不是更多地，放置导致与祖性的关系崩塌的东西。这个问题变得明确，因为现在，人种学家在他们的研究领域中所遇到的，极少是稳固的世界和封闭的文化，而是在断裂和变革的世界中的文化变形以及杂交的情况。

稳固的世界与历史进程所推进的世界之间的对立如今受到摒弃，它只为一种残余的种族精神病学所用，且不用于现实。就像在我们的治疗机构中工作的心理学家和精神病学家越来越多地接触到的一样，人类学家也遇到了一些被驱逐、被置于言说之外的主体。疯狂可能是一个被置于言说之外的主体，我们同时把它理解为可能的疾病和被驱除于言说之外的。

当代际协约被严重损害时，我们可能遇到将主体置于言说之外这种事情。可从几个位置对此进行观察。

我想在此谈谈雅克·勒鲁瓦（Jacques Le Roy）的工作，他是我的一位人类学家-精神分析家朋友，他在非洲好多个地方就一些儿童，即所谓“巫孩子”问题进行工作。我尽力向你们陈述一些事实，来表明他的研究与我在刚果布拉柴维尔所做的记录是如何相互印证了以下这一点的：这种与联结有关的疾病或许是语言的去隐喻化。

这些巫孩子是谁？大部分时候，是在街上流浪的孩子。他们中的大多数曾经是战火中的流浪儿。要么是受害者，要么随波逐流地过早地拿生命去冒险。当我遇见两三个自称为巫孩子的主体时，他们都对我说，他们之所以有这种极其沉重的名声，是因为他们经受了接纳仪式，为了被征募到泯灭童性的部队中接受训练。

可以谈一下这种接纳仪式：人们要求他们做什么？在一个极其混乱的世界中，他们的领导强迫他们服用药物，有时服用安非他命，这种药已有一个战争中的名称“红贝雷帽”，因为在越南战争中，美国士兵就使用安非他命。被注射了药物的人，他活在一个彼者被化为形象的世界中，在那里，彼者不能被透视和视野深度所缓和。例如，他们可以飞速地前进，经受一切，因而他们看不到，他们无法像他们应该做的那样正确地估算：重量、体积、距离……如果过量服用安非他命之后突然断药，其后果并非是一个健康的孩子或者成人，而是某个被穿透感所占据的人，他感觉他的身体被困在一个充满空间平面的拼贴空间中，他很容易陷入忧郁症的消沉中。除此以外，这些意识到自己处于极度危险中的年轻战士可能还被要求去杀人，在附近地区或有可能在他们自己的家中，做？还是不做？被他们的孩子的步枪瞄准的一个父亲或者母亲，为了避免他/她的儿子或者女儿成为弑父母者而自杀，这并不罕见。带着同情，我们预想到这些见证了这种利他性自杀行为的年轻人的忧郁的未来。我要说，人们使他们服从于同类相食的幌子，至少我认为这只是一些幌子……

一些研究者将这些制造儿童士兵的过程称为接纳仪式。但如果我们试图阅读人类学家的文章中所谓的接纳仪式——要么是他们从内部体验到的，如《死者萨拉》中的罗伯特·若兰体验到的，他为了被接纳而

生活在乍得湖的北部，要么是其他人向人类学家们所讲述的，如向乌尔夫·萨舍斯讲述的，他曾在约翰内斯堡的隔离区里和一个萨满一起工作，后者是非洲的黑人，被他的家庭排斥，以相当耻辱的方式生活在约翰内斯堡——，我们很快就理解了接纳仪式和强行征募之间的距离。

我想告诉你们的是，接纳仪式对于主体有一种效果，即猛然将他引入了彼者的无意识中。比如，罗伯特·若兰在《死者萨拉》中向我们述说，在一系列仪式的开始，所有未来的被接纳者被告之，他们将在这个冒险中死去，他们将被摧毁，他们将遇到真实的死亡。在接纳仪式的最后，这些恐吓他们、威胁他们的人物，这些站在柱子上覆盖着树叶的人物，脱去了他们的面具，而大家意识到，正是代父们或者代母们将他们的外形提供给了这个神圣的假面聚会。这时，接纳仪式最年长的导师告诉若兰：“你曾认为你将与死亡相遇，但你遇到的不过是其残枝，也就是我们给被接纳者们的鞭打。”

我想回到社会联结的疾病的治愈这一问题上，这在传统治疗中总是被考虑的。传统的治疗修复了社会联结作为容器的或符号生成的能力。事情总是如此；然而这对一切都有效吗？当然不是，有一些医治者的疗法，如同某些精神分析家的工作一样，可持续10年、15年，除了魔鬼附身和驱魔的重要时刻之外，这些医治者们伴随着患者，患者们每周来咨询他们两次、三次或者四次，他们有时在漫长的岁月中有规律地来见他们并讲述他们的梦。

我想强调的是，接纳仪式使主体面对着一个秘密。这个秘密可说是不完整的。你们认为接纳仪式其实是与一个全能的彼者、享乐的彼者相遇的绝好机会，这是不成的，甚至连约会都不曾有。成功的接纳仪式导致的是幻灭。被恰当地引导的求得者觉察到，秘密就是空的、开口的东西，实际上，彼者是不完整的、开口的。年轻的被接纳者们承载着这个祖先的身体，他们完全知道这是一个幌子，但不管怎样，通过这个幌子，他们能够触及享乐的客体，而这些客体对于未被接纳者而言是被禁止的，比如，鼓、圣鼓、笛子……

儿童士兵和少年士兵没有通过接纳仪式的过程。他们被征募、被训练，所使用的是一套相当严厉的方法：这种方法摧毁其社会的人类学禁忌，因而摧毁他们确认这些禁忌，并确认他们相对于这些禁忌的位置的主体能力。他们被招募到一个粉碎主体的机器中。我们现在来试着看看这种孩子与巫师之间的拼贴意味着什么？对这些青少年、年轻人的巫术的指控，是最严重的指控。巫师，正是他能够喝下、吃下这个社会的社会根基，他能够带来同类相食的损害、巫术的损害，使种种联结消失。我们看到这些对巫术的指控可能被用在家庭中，当家族中的一个氏族想要使另一氏族名誉扫地时……但在这些故事——总是一些令人困惑的、有时是悲剧性的故事——之外，如果我们试图更为结构性地理解这个问题的话，我们就有必要再绕一个弯，对比两个形象，谈谈我所知的非洲文化中的儿童与死亡或者年轻人与死亡的关系。我将对比祖孩子和巫孩子的形象。什么是祖孩子？每个孩子都将作为一个孩子而被社会礼仪和仪式所塑造，他将被仪式所塑造并以某种方式治愈这种非洲社会所担忧的疾病。这些所谓传统的社会，我更愿意称之为传统合理性。人们可以有区别地活着，并保留一定数量的合理性，区别于其父母、祖父母和曾祖父母地活着。这种幼儿的疾病可能是由于在孩子的身体与祖先神灵之间的一种凝缩。必须清除孩子身上的祖先的残留。清除方法就是埋葬胎盘，这是非洲的家庭仍常常要求的一件事，在我们的产院中，这些家庭希望把孩子的胎盘归还给他们。走进一个村子，问问人们，对于他们来说出生仪式或者葬礼有何深意，你们会听到关于这种规定所反映内容的完全不同的说法。这就是为什么某个人因为是陌生人就照顾他是荒谬的，就像应该将他综合地、统一地描述为疯狂、死亡或者性的那样。疯狂、死亡和性这三个主题触及实在，没有人能在其文化群体的共同主张和大众理论中，完整地找出这些实在点的突冒所激起的焦虑的内容。从一个个体到另一个，关于疯狂、死亡或性的制作是多样化的。在此意义上，对于外来观察者的提问“您为什么要埋葬胎盘？”回答可能是多样的。因此，有些人会告诉你们埋葬胎盘之所以重要，是因为胎盘不好，是因为这块肉是脏的，

必须把它埋掉。然而这些讲卫生的人并没有花时间去埋葬所有不好的和脏的东西。

这仍然是一种简便的解释。另一些人会告诉您必须埋葬胎盘，因为胎盘是孩子的副本。是孩子的副本，是的，这是真的。例如，柬埔寨的第一批征服者们讲述说，在当地的君主接见他们时，他们看到，就在宝座的旁边，放置着一张装饰着很多饰品和宝石的椅子，上面放着一个涂了漆的椰子壳，里面藏着君主的胎盘。另一些人，可能有点学问，他们有另外的说法。他们认为，胎盘应该被埋葬，是因为孩子应作为一个人被抚养；人性的特征是什么，是什么区分了自然和文明，也许就是列维-斯特劳斯所说的乱伦的禁止；他没有错。然而非常确定的是，当你们那样去到那片土地，人们会告诉你们，区分自然和文明的，是人类发明了葬礼。因而，迎接人们称作孩子的这个将要停留的陌生人，就要在所谓血缘世界中造就他之前，在发明葬礼的这种庄严中塑造他，胎盘的埋葬由此而来。

尽管这些敬重祖性的行为使得一个名字的嵌入成为可能，仍然存在着许多不同的说法，任何文化都不具有唯一的垄断性解释。因而，尽管如此，如果祖先的部分继续存留在孩子身上，那么，这个孩子不会因此而成为对社会来说代表着某种危险的东西。他代表了一个挑战。并不是因为这个孩子身上具有祖先的部分，他就会被无声的、无法平息的推翻其群体的人类学禁忌——即吃人肉和昆虫——的渴望弄得焦躁不安。他身上携带着未被听到的祖先的话语。应该倾听这个话语。正因此，人们将询问祖孩子，就如同他在这一时刻是祖先的话语的喇叭一样，生者或者生活在那儿的人们应对此话语负责。这就是祖孩子：一个中介者。

巫孩子，是另一回事。两个本应尽可能保持距离的词拼接在了一起。生的词汇与死的词汇。在一篇著名的文章“嫉妒的女制陶人”中，列维-斯特劳斯概述了人们称为“神话的标准格式”的东西。我就从那儿援引一些基础的评论。对他来说，神话是一种记述，他不会否认它。但是对于带着所谓的“礼仪的指手划脚”的神话陈述，他并不感兴趣。他

感兴趣的，是记述的彼此重叠，这不是为了夸大这些记述的大量性和差异性，而是试图确定其骨架和主要的脉络。一旦确定了这些主要脉络，他将从中清理出一些项，这些项将以类比的、翻转的效果进行结构性排列，以互逆的和推理的4种运算进行结构性排列，比如，我们有：A与B相反，A互逆于C，BCD的定位推理出A。这种运算不能呈现在一条直线上也不能呈现在一条曲线上，需要求助于拓扑学，也就是克莱因的细颈花瓶的拓扑学，我们看到在拉康和列维-斯特劳斯那儿也弥漫着相同的拓扑形象。我们只援引这个标准公式的开头结构。神话的功能不是给世界施魔。当然这也是一种功能。但列维-斯特劳斯的论证并不会支撑于此。一个神话的功能是给予我们能够梦想和居住的世界。如果神话允许我们居住在世界上，这是因为它所放置的范围使我们避免了即刻面对最为暴力的形势：生，死。神话，是一个充满张力的对立结构，以使生的一极与死的一极不相混淆。简言之，不让任何人感到处在活死人的状态中。应该让世界变得可居住，从而没有人会缩减到活死人的状态。

如何才能让这个世界变得可居住，使任何人都不会缩减到这样一种状态呢？通过神话表现的手法，就像列维-斯特劳斯所剖析和重构的那样。他的结构性解释强调区别与传递的运作逻辑，它们分布在两个重要极点之间，即死和生之间，而不是男性和女性之间（性的区别是次要的）。在生与死之间，一些会分支的运作介入进来。例如列维-斯特劳斯告诉我们，在生的轴线上，放置农业，在死的轴线上，是狩猎。然而，处于这一图上的狩猎分裂了死亡。因为食用被杀死的动物的肉维持了生命。杀戮是为了带回将被煮食的食物。狩猎是为了进行烹煮，农业并不一定。狩猎更接近于死，而最接近于生的是农业，这同时包含着恰好是人的最急迫的确定，因为狩猎是为了要带回被烹煮的产品。

这一切都远离中国吗，太远了么？需要进一步的考虑。我尝试谈谈鲁迅。我想最后回到鲁迅的令人惊愕的短篇小说《狂人日记》。梦魇；吃人的故事。食人忧郁症——K. 亚伯拉罕的读者们将会从中看到，19世纪20年代初在维也纳被争论的某些进展的一种中国式的证明。另一些读

者会谈忧郁性创伤：战败，屈辱，一群人的话语的丧失。这些既机械又聪明的阅读几乎是必要的。重要的是，应该也让我们自己的叙述起作用，以便不让自己过多地沉浸于鲁迅的强烈叙述中。这里有着细微的差异：我们的合理性的背面通常是悲剧，然而这在中国人的思维中并不是本质的。

我们回到《狂人日记》吧。以一种类幻觉的方式向我们讲述的东西，呈现了代与现代性之间的决裂。“孝”^①的毁掉。在跨代的框架中，无可期待，除了可能产生的、从一代传染到另一代的最坏的东西。不存在人类的集体救赎，人类似乎必定消失，被一个自体消耗的阴谋消耗在所有这些变化和差异当中。没有任何祖性能抵挡，没有任何祖先能抵抗。“没有吃过人的孩子，或者还有？救救孩子……”：这就是结尾。^②沉默中的一声呐喊，大海中的一只瓶子，一个开口，它是否也被看作是对食人般地抹去其痕迹而使人性消失的反抗……空因而成为一种让人精疲力尽的愿望骚动。其运动及活动的本性，即其萨满式根基，不再被压抑而是被排除了。

希望大家允许我做一個异想天开的提议。我将把同类相食与中空相联，后者是前者的反面，是其“黑洞”，从而把同类相食命名为：中空的毁坏，中空的失血性洞开。我明确一下：在《狂人日记》这本“吃人的”短篇小说中，从根本上被传染了的是——通过独特创伤与历史性创伤（战败、饥荒）之间的嵌套和传染性超决定——这个中空的动力学性质，它将因而倾覆成内部流着血的坑。由于过度固着，时间被停滞，代与代之间无孝可言；过于固着的空，裂开成为深渊：“自己想吃人，又怕被别人吃了，都用着疑心极深的眼光，面面相觑。……去了这心思，放心做事走路吃饭睡觉，何等舒服。这只是一条门槛，一个关头。他们可是父子兄弟夫妇朋友师生仇敌和各不相识的人，都结成一伙，互相劝勉，互

① 当然，我在此暗示的是孔子的命名专论，它在中国和越南用于书法的练习和文学竞赛。

② 鲁迅：《狂人日记》，第77页。

相牵掣，死也不肯跨过这一步。”^①

这是创伤吗？这个空的裂口，它撕扯着空，将之变成一个流着血的洞，任何承载着生命的过程都无法从中返回和冒起？在此意义上，话语的定向功效，和其无限的迂回暗喻和隐喻的能力——可能会被再次残忍地毁损——是相当的。鲁迅版的同类相食，从那时起，成为对语言自身的残缺、其在失语症中可能的吞噬的非讽喻性的叙述。尽管如此，一个人，至少一个，在一个无法忘记的故事中留下了证明。人们那时所提炼的弗洛伊德学说当然无法帮助他理解允许我们——相隔那么远地——梦到他的文字和声音的东西。

我现在要总结一下，人类学关于与祖性的危险关系的可能说词。这一总结也许有点快。我想，人类学家可以提供给精神分析家的原型，涉及到主体的策略：返回其作为孩子和话语继承者的状态。痊愈的主体回到了中介的位置，回到了普通凡人与神灵的调停人的位置，他必须回归一个普通人。他的享乐和他的疯狂服从于意义的和讲话的逻辑。

^① 鲁迅：《狂人日记》，第65页。

乔峰抑或萧峰——父姓传递的困境

石岩^①

【内容提要】乔峰，众人公认的金庸笔下第一英雄，也是最具悲剧色彩的英雄之一。中国的“英雄”概念虽然更加强调个体的能力，然而在小说中道德成分（忠、孝、仁、义、礼、智、信）仍是评价英雄与否的重要指标。乔峰这位英雄所遵从的儒家传统道德思想是其悲剧的心理根源，乔峰/萧峰的双重身份令其处于背弃儒家道德的夹缝中。更进一步讲，“萧峰”代表了契丹人对于汉族文化的认同，最终造就了契丹的民族悲剧，也是汉族一直所流传的幻想——所有的入侵者都被汉族文化所同化——的悲剧注脚。在其困境的深处，还存在着女性对于父姓传递的反抗。

【关键词】悲剧 儒家传统道德思想 契丹人 认同

一、英雄乔峰

乔峰，乔氏夫妇之子，父亲名乔三槐，母亲名未知。他是金庸武侠小说《天龙八部》主角之一，也是众多读者所公认的金庸笔下第一英雄。

汉语中的“英雄”一词，是“英”与“雄”合并而成的新词。

“英”在早期指人或物的美丽。如《说文》：“英，草荣而不实者。”

^① 石岩(1982年12月-)：男，回族，内蒙古呼伦贝尔人，硕士学历，成都师范学院讲师，研究方向：应用心理学。

《尔雅·释草》：“荣而不实者谓之英。”至战国中后期，英可引申指称尧舜这样的圣贤。如《荀子·正论》：“尧、舜者，天下之英也。”再至汉代，《淮南子·泰族》则曰：“智过万人者谓之英。”《礼记·辨名记》：“德过千人曰英。”

“雄”，本来指的是公鸟。《说文》：“雄，鸟父也。”后来泛指雄性动物，如《木兰诗》：“双兔傍地走，安能辨我是雄雌。”也引申为杰出人物，《资治通鉴》：“刘备，天下枭雄。”强国，《资治通鉴》：“今数雄已灭。”

“英雄”一词的使用，最早可以追溯到汉朝，《汉书·刑法志》：“（高祖）总擎英雄，以诛秦项。”至三国时期，英雄一词使用才较为频繁。然而已经与先秦时期强调道德完善的“圣贤”概念有所不同，其出现的时机在于“强调神圣天命、注重道德完善的‘圣贤’观念遭受严重冲击而趋于衰微的历史背景中。”^① 相较而言，“英雄”更加强调个人才能。

从《天龙八部》的描写来看，乔峰这位英雄的特质有：武功上乘；不欺负弱小、妇孺；不杀害朋友；有功于国家、帮派；智慧；守信；有礼貌；酒量好；不近女色。

可见小说中的英雄虽然论及才能——武功上乘、智慧、酒量好等，但是根基仍然在于道德，核心是儒家的传统道德思想——“忠、孝、仁、义、礼、智、信”。

然而这位大英雄，一出场就遇到人生的一大转折——杏子林政变，也引出了他的身世之谜。

杏子林中接连出场的众多人物试图证实乔峰并非汉人，而是30年前众多中原高手所杀害的契丹人的儿子。乔峰自己也开始意识到自己与众不同，例如他的师父（前任丐帮帮主）汪剑通在乔峰完成三大难题，立下七大功劳，并且在泰山大会连创丐帮强敌九人，使丐帮威震天下之后才立他为丐帮帮主。丐帮数百年来，只有他的帮主之位得来最为艰难。这些还只是众人的说辞，可以不当真，他万万没有想到，在继位的当天，

^① 刘志伟：“中国古典‘英雄’概念的起源”，《中州学刊》，2012年，第2期。

汪帮主居然留下如下密信：

“字谕丐帮马副帮主、传功长老、执法长老、暨诸长老：乔峰若有亲辽叛汉、助契丹而厌大宋之举者，全帮即行合力击杀，不得有误。下毒行刺，均无不可，下手者有功无罪。汪剑通亲笔。”^①

为了表明自己无论是汉人还是契丹人，仍当各位是兄弟，他断刀立下誓言——“有生之年，决不伤一条汉人性命”。^②从此踏上了通向死亡的不归路。

二、契丹人萧峰

离开杏子林后，乔峰开始追寻自己身世的真相，他的历史可以总结如下：

汉人	师、父母	乔峰	能指	萧远山
	争执是否留下婴儿，送给乔氏夫妇			拜汉人为师学武，汉人令其立誓不杀汉人去武州给岳父拜寿，被陷害冤枉遭汉人围攻
	争执养育他为普通人或	7岁，山中遇狼，被玄苦所救，传授武功	亲近父亲	怒而杀汉人，违背，留下遗书跳崖自尽，儿子落入汉人之手，幸而未亡，开始复仇，潜入少林
英雄——杀契丹人	7岁父亲病重，同母亲购药，钱丢失，刀，被母亲冤枉偷钱，夜间怒而杀大	母亲被大夫侮辱，偷夫	16岁遇见丐帮汪帮主拜师	
	通过3大难题，获7大功劳，抗丐帮传位之时汪帮主留下遗书称若乔峰帮	强敌，获传帮主之位助契丹人，杀之		看到遗书
牡丹百花会，马夫人恨乔峰		乔峰没有看美丽的马夫人		
帮内叛乱，马夫人等指责看到汪帮主遗书	乔峰杀死马副帮主 用自残的方式收买人心 放弃帮主之位 立誓有生之年决不伤一条汉人的性命			杀死乔峰的养父母

① 金庸：《天龙八部》（新修版），2002年，第563页。

② 同上书，第570页。

汉人	师、父母	乔峰	能指	萧远山
众人指乔峰杀死父母		立誓报仇，杀死“大恶人”		杀死乔峰的师父玄苦
众人指乔峰杀死师父玄苦				救乔峰，斥责他为女子枉送性命
阿朱易容盗经受伤		为救阿朱，大战聚贤庄		
绝交		违誓，有汉人因他而亡		
		汉人 / 契丹胡虏		
雁门关外，阿朱陪伴他。大宋官兵掳掠契丹妇女老少，杀婴、奸淫		违誓，杀尽官兵		
		承认自己是契丹人		杀乔峰的长辈徐长老
		则之前是认贼作父		杀老英雄单正
		萧峰		
		智光处得知自己叫萧峰		
		见到亲生父亲的遗书		

图一 乔峰 / 萧峰家庭历史简图

从此之后，乔峰就承认自己不是乔峰，而是萧峰。

萧峰，萧氏夫妇之子，父亲名萧远山，^① 母亲名未知。萧峰复仇的对象不仅是杀死乔峰养父母的“大恶人”，还有杀死亲生父母的“带头大哥”。萧峰逐渐触及自己历史的真相，令他没有想到的是，在背后推波助澜想要害他的人竟是一个自己从未放在心上的弱女子——马夫人。马夫人害他从万人敬仰的英雄沦为人人喊打的契丹狗贼，害他误以为杀父仇人是阿朱的父亲段正淳，令他在悲愤中失手杀死阿朱——自己唯一喜欢的女人、未过门的妻子。这一切的缘由竟然是因为马夫人认为“百花会中一千多个男人，就只你自始至终没瞧我”。^②……“从小就是这样，要是有一件物事我日思夜想，得不到手，偏偏旁人运气好得到了，那么我说什么也得毁了这件物事。”^③ 当她有一日无意中得知萧峰的真正身世之后，就想尽办法来毁掉他。

① 辽国的国姓是耶律，皇后历代都姓萧。萧家在辽国极有权势。契丹贵族为何取汉族姓氏？《辽史·后妃传》中解释为：“太祖慕汉高皇帝，故耶律兼称刘氏。以乙室、拔里比萧相国，遂为萧氏。”

② 金庸：《天龙八部》（新修版），第 875 页。

③ 同上书，第 850 页。

马夫人说出真相的时候，丐帮众人也在场。^①不过丐帮众人认为大宋的兴衰存亡、丐帮的声名荣辱都远比乔峰一个人的声名要紧，兄弟义气与此相比就是小事。萧峰自此断了想要回归丐帮、留在大宋的想法，北出关外寻找祖国。途中偶然救下辽国皇帝耶律洪基，并义结金兰。耶律洪基重视他的武功和对大宋的了解，封他为“南院大王”，为南侵大宋做准备。

三、乔峰抑或萧峰——契丹人的悲剧

“乔峰”和“萧峰”均作为“一划”（trait unaire）起作用。这里重要的区分作用并非体现在名字“峰”上（更多是在家庭内部起区分作用），而是体现在与社会中其它群体相区分的姓“乔”与“萧”上，二字一音之差，对于主体来说却谬之千里。一个是英雄，手上已经沾满了契丹人的鲜血；一个是契丹皇后家族的后人，又救主有功，被封为“南院大王”，被寄予攻克宋朝的厚望。主体体验到极大的分裂、无所适从：“我抗拒君命乃是不忠，不顾金兰之情乃是不义，但若南下攻战，残杀百姓是为不仁，违父之志是为不孝。^②忠孝难全，仁义无法兼顾，却又如何是好？罢，罢，罢！这南院大王是不能做了，我挂印封库，给皇上来个不别而行。却又到哪里去？莽莽乾坤，竟无我萧峰的容身之所。”^③

最终，他选择逼迫辽国皇帝立誓“有生之年不准辽国一兵一卒侵犯大宋边界”，之后自尽身亡。

乔峰的悲剧在他选择自杀这一行为中达到了顶点。他的悲剧很大程度上不在于他的两种身份——汉人抑或契丹人，而是乔峰所坚守的汉人的儒家传统道德思想，令他在面对两种身份时感到深深的痛苦、无奈，以及自身的空无。教养他的汉人争论说因为对不起萧峰的父母，所以才

① 后来，萧峰在少林寺得知自己的仇人竟然是亲生父亲萧远山，由此他认为别人说他杀死养父母等等恶行并没有说错，父亲做的也就等于是他做的。

② 萧远山因早年随汉人习武，并立誓不杀害汉人，因此在辽国内是主和派。

③ 金庸：《天龙八部》（新修版），第1732页。

要将他培养成英雄人物——去杀他父母的同胞！这是天理（符号秩序）本身的矛盾，因而这一悲剧不仅仅是他一个人的悲剧，更是一个民族的悲剧（民族并非以血缘关系为基础，而是一种文化传递、符号秩序的传递）。汉族的忠孝观在一个契丹人身上实现了，他因此而亡！对于契丹人来说，学习汉族文化既带来了一时的兴盛，同时也加速了灭族的悲剧。

历史上，契丹人建立的辽国（公元907-1125年）全盛时期疆域东到日本海，西至阿尔泰山，北到额尔古纳河、大兴安岭一带，南到河北省南部的白沟河。由于辽国的强盛，以致在此期间兴起的斯拉夫语族和突厥语族均以契丹来指代中原政权。现在仍如此，俄语的“中国”仍用契丹“Китай”（Khitan）。契丹人原本是半农半牧的游牧民族，在北迁汉人的帮助下建立了庞大的帝国。《辽史·世表》称契丹为“炎黄子孙”^①。这一行为不应理解为契丹人和汉人有血缘关系，而应视为一种文化上的认同。^②也有学者研究发现契丹人深受儒家忠孝观点的影响，契丹建国后，其皇帝师法汉人皇朝，将忠孝作为维护自身统治、巩固社会秩序的手段。这种认同并不意味着契丹人愿意并且能够完全遵照汉人师父们的教导，认同总是有矛盾的一方面，这从辽国建国后即参考回鹘文创造契丹文字即可见一端。在不断倡导儒家传统道德思想的同时，辽国统治者内部却又不不断地争权夺利、生死相搏，完全不顾“忠孝”的道德准则。最终和历代汉族皇朝一样，落得政治黑暗腐朽、民不聊生、举国人民相继起义反叛。

契丹人最终的悲剧结局——被女真人打败后部分族人西迁、北迁四处征战，余下接受金朝（公元1115-1234年）统治，被残杀、迁徙、同化；女真人被蒙古人打败后（契丹人在其中亦有贡献），部分契丹人或随着蒙古人征战四方、散布南北，或与元朝治下的各族人（包括汉族人）通婚、共同生活。且契丹人在选择联姻对象上“并未表现出对本族群的认同，反而是功利心强烈。”^③契丹人逐渐融于中国各民族之中，不再有“契丹”

① 许嘉璐主编：《二十四史全译——辽史》，2004年，第561页。

② 认同这一精神分析的概念总是伴随着矛盾出现，我们可以将其理解为肯定之中包含着否定，反之亦然。

③ 苏鹏宇：“蒙元时期契丹人研究”，西北师范大学，2010年，第52页。

这一单独的民族主体存在。这是汉族一直所流传的幻想——所有的人侵者都被汉族文化所同化——的破灭，因为他们已经不顾及儒家倡导的血缘关系、长幼尊卑、忘记了祖宗；但同时也是成功，因为他们已经符号性地杀掉了自己的祖宗同胞。

四、儒家传统道德思想的传递

《天龙八部》小说中提及的汉人所重视的道德思想的核心是“忠孝”。儒家道德思想的形成经历了一个漫长的过程，从孔子提出“君君、臣臣、父父、子子”之后，到《天龙八部》中乔峰所处的宋朝时期，由宋儒理学家极力推崇并提升至天理的层面上时，方才真正成为中国社会道德思想的基础。

孔子（公元前 551—前 479 年）的儒学思想以恢复“周礼”为己任，它既具有尊卑等级规定，同时也保留了原始的民主性。^①当时中国各封建领主之间相互征战掠夺，破坏了之前相对安定的经济生活。面对这种情况，孔子将理想社会投射于已经过去的时代，试图恢复相对温和的氏族政治体制。因此，虽然孔子提出“君君、臣臣、父父、子子”，却是以“仁”为依据。“仁”强调双方各有责任义务，人格是平等的。孔子试图以原始的人道主义恢复氏族血缘社会关系，反对残暴的专制统治。孔子想要将其祖先传递下来的符号规则继续传递下去。但是面对社会的发展变化，他一再碰壁。

孔子死后不久，中国进入战国时期（公元前 475—前 221 年）。宗族制度愈加衰落，宗族血缘关系逐渐从政治系统中淡出，“地缘关系取代了血缘关系，行政组织代替了血缘组织”。^②然而直至公元前 195 年汉高祖刘邦死时，封建领主制才算是完全进入历史的尘埃中。中国才真正进入皇权一统的时代。战国末期著名思想家、儒家代表人物荀子虽然仍

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，北京，人民出版社，1985 年，第 8 页。

② 田昌五、臧知非：《周秦社会结构研究》，西北大学出版社，1996 年，第 234 页。

遵循孔子的遗志，继续试图以“礼”、“仁”规劝君主们能够行善，然而同时也开始顺应历史潮流的发展，有意识地提高君主的地位，维护君主的权威，所谓“君者，国之隆也”。^①汉儒对于孔子倡导的道德思想进行了发挥，如汉儒董仲舒提出“三纲”的基本内容，至《礼纬·含文嘉》才明确界定三纲“谓君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲矣”。^②此举意在强化皇权，是对孔子思想的歪曲。

汉朝末年，朝政紊乱，各地又大举起义造反，州郡也加入其中，中国进入三国时期。此时，虽经汉朝对皇权的尽心经营，然各忠其君的封建思想仍有流传。其后是政权变更频繁的魏晋南北朝时期，更是难以贯彻“忠君”的思想，越发显出儒家思想的有限性。至于隋唐两朝，也较少强调汉朝所发挥的“三纲”思想。汉朝之后这一阶段中国的文化以道家玄学和佛学为主。^③以老子为代表的道家所追求的理想社会，是比孔子理想更为古远的“小国寡民”的原始时期：不用文字结绳记事，邻国相望却老死不相往来。这显然比孔子的追求更难以达成。佛教则认为现实世界是“空”的、是假相，只有通过修行来达到涅槃，最终达到彼岸世界，并不特别关心社会现实。

直至宋朝，新儒家——理学逐渐兴盛。理学认为“理”、“天理”为自然界和社会的最高原则（以社会原则为本），忠孝之道为其体现，人们必须遵守。其代表人物朱熹有语：“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”^④宋儒完全走到了孔子的反面——放弃改天换地，放弃恢复古时的政治制度，加强皇权，维护孔子所反对的残暴制度。

① 章诗同注：《荀子简注》，上海人民出版社，1974年，第147页。

② 转引自刘学智：“三纲五常的历史地位及其作用重估”，《孔子研究》，2001年，第2期。

③ 李泽厚指出，老子所追求的理想社会，是比孔墨理想更为古远的“小国寡民”的原始时期……人像动物一般生存，无知无欲。参见李泽厚：《中国古代思想史论》，北京，人民出版社，1985年，第90页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》（第一册），中华书局，1988年，第207页。

五、皇帝与父亲

至宋儒理学而大成的中国儒家传统道德是对孔子的道德思想的一种翻转，其结果是愈加强调忠孝、强调皇权。忠指的是个人对待皇帝和国家的准则，孝指的是个人对待父亲、长辈的准则。儒家将两者嫁接在一起，强调个体对于皇帝及父亲的臣服、服从。父亲是一家之主，皇帝是一国之主。无论名为“乔峰”或是“萧峰”，主体均已接受了符号性阉割，接受父姓，赞成父亲的法律，他的悲剧处境在于符号秩序本身的矛盾。萧峰效忠的对象是辽国皇帝，皇帝要求他去攻克大宋，萧峰的父亲萧远山却要求他要顾及两国的百姓，不能帮助辽国皇帝。如果尽忠，就是不孝，如果尽孝就是不忠。自古忠孝难两全，萧峰却是双倍的困难：他已经服从汉人师父们的要求，杀害过同胞，是对亲生父亲的不孝、对辽国皇帝的不忠。

皇帝，这一称呼源自始皇帝嬴政。嬴政统一六国后，众臣谏言号为“泰皇”，嬴政自以为德高三皇、功过五帝，合三皇五帝之名，去“泰”着“皇”，采上古“帝”位号，号曰“皇帝”。^①从此天下权力集中于一人名下，皇帝的权力是至上的、（时间上和空间上）无限的、全能的。^②因儒家所倡导的忠君思想是以孝道为基础，所以实际上皇帝是天下人的“严父”，是一位拥有绝对权力的父亲。然而，皇帝毕竟不是天下人的父亲，他虽“奉天承运”窃取父亲的权柄，却不能自指为天，而是“天子”。中国人一般认为，天子就是指上天唯一的儿子。但是，用“天子”这一称呼指代帝王源自周人，“他们认为自己是上帝的元子（长子）”。^③也就是说，所有的人都是上天的儿子。

弗洛伊德在《图腾与禁忌》中提及弑父的神话：据有所有女性、充

① [日]瀧川資言：《〈史記〉會注考證（一）》（秦始皇本紀第六），文學古籍刊行社，1955年，第22頁。

② 參見劉澤華：《中國政治思想史集》（第三卷）——《王權主義與思想和社會》，北京，人民出版社，2008年，第2頁。

③ 鄭慧生：“‘天子’考”，《歷史教學》，1982，第11期。

满暴力和嫉妒的父亲，驱逐他已长大的儿子们。有朝一日，那些被父亲驱逐的兄弟们结合在一起，杀害并吞食了他们的父亲。然后每个人都希望像父亲一样拥有女人，兄弟之间就彼此争斗，但是因为没有任何一个人能够像他父亲一样取得绝对的权力，最终只好共同制定禁止乱伦的法律，并禁止兄弟相互残杀。^①于是“原有的家长统治形态也开始首次为以血亲为基础的兄弟部落所代替了”。^②

或许我们可以说，汉族以儒家为代表的传统道德思想的转变，反映的是这一过程的翻转，（流氓）兄弟们再起战端，以血亲为基础的兄弟部落最终被残暴的、至上的、占有一切的皇帝统治所取代。弗洛伊德也认识到这一翻转过程的可能性，他在“集体心理学和自我的分析”一文中继续发展了原始部落父亲神话的观点，认为这一家长制部落已经在人类的精神生活中留下了深刻的印迹。只要人类聚集成团体，就有可能倒退回那种原始的心理活动——一个超越所有其他人的个人在团体中居于统治地位。^③

萧峰这一主体选择遵从父亲的教导，反对辽国皇帝的意愿，阻止兄弟们相互残杀，代表了对于兄弟部落关系的向往和回归。虽然这一行为令他在当时的符号秩序内没有立足之地，却绽放出人性的光芒。

六、困境深处

如果说乔峰悲剧中，忠孝冲突是明线，那么英雄与美女的关系则是暗线。

故事中，与乔峰关系最密切的有三个女人：阿朱、阿紫和马夫人。

阿朱聪明美丽，以弱女子、需要被救助照料的形象出现在乔峰身边，加强了乔峰的英雄幻想。阿朱会易容术，能够改装易容变成任何一个人

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，文良文化译，中央编译出版社，2005年，第152-155页。

② 同上书，第157页。

③ 参见弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，林尘等译，上海译文出版社，1986年，第132页。

的模样，恰是琼·里维艾尔（Joan Rivière）提到的“假面一样的女性”的极好例子；并且她也是一个客体 a，她和乔峰的关系令人想起拉康的幻想公式 $\$ \diamond a$ 。乔峰最终杀死了这个能够维持他的幻想的客体，进一步滑向死亡的深渊。

需要注意到，不论是阿朱、阿紫还是马夫人，乔峰对待她们的基本态度是一致的——她们是女人，乔峰对女人没有兴趣。此时，女人不是被欲望的客体，乔峰的力比多并未指向女人，而是指向男人。让我们来回顾一下弗洛伊德的洞见：“这位原始的族长阻止他的儿子们去满足直接的性冲动，迫使他们禁欲，从而使他们与他以及他们相互之间形成情感联系，这种联系是从他们的那些其性目的受到抑制的冲动中产生出来的……”^①中国的古话：英雄难过美人关、红颜祸水、妖女误国，再加上神奇的词“狐狸精”，都是在印证弗洛伊德的断言。因为这些词都在试图控诉女性对于男权社会所具有的独特的颠覆力量，中国著名的历史人物：夏末妹喜、商末妲己、西周末年的褒姒就是这一观点的例证。历史的真相不得而知，但是可以看到统治者希望以这几位弱女子的故事来警告男人们不要沉溺于美色，因为这会摧毁统治的正常运行。原因不在于这些女人是邪恶的、是妖怪，而在于她们吸引了男人们的注意，男人们的力比多转向她们而不是转向皇帝。这些女人们是危险的、美丽诱人的，不过，她们的危险只能通过男人表现出来，而只有真英雄、大丈夫才能抵抗她们。乔峰确实做到了不近女色，不给女人迷惑他的机会，他从来都没有想过一个女人能够给他造成什么影响，他也因此受到了最沉重的打击。

当女人面对一个并不欲望她们的男人会发生什么？阿朱、阿紫和马夫人恰好代表三种解决方式。

——阿朱通过成为一个弱小女子、一个假面般的女性（阿朱的易容术正是其特征）而在乔峰的幻想中占据了客体 a 的位置。阿朱希望做乔

^① 参见弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，林尘等译，上海译文出版社，1986年，第134页。

峰的丫鬟、奴仆，不喜欢乔峰待她太好，最终为了保护乔峰还送出了自己的性命。此刻，乔峰的英雄幻想开始加速破裂。

——阿紫喜欢乔峰这个“姊夫”，认为乔峰“就跟我爹爹一样，我姊姊就像我们妈妈一般”；“我妈妈大大赞你呢，说一男人只要情长，就是好人……”女人的欲望也是根植于大彼者的欲望，不过，阿紫并不甘心于仅仅去满足乔峰的幻想，反而是想要将乔峰缩减为一个客体，永远逃不出她的掌控。

“姊夫，你猜到了没有，为什么那天我向你发射毒针？我不是要射死你，我只是要你动弹不得，让我来服侍你。”萧峰奇道：“那有什么好？”阿紫微笑道：“你动弹不得，就永远不能离开我了。否则的话，你心中瞧不起我，随时就会抛开我，不理睬我。”^①

阿紫希望像一位母亲一样照料乔峰，这种关系一般来说就足以维持夫妻关系，然而乔峰拒绝了。

——马夫人面对乔峰时，发现自己不再是一个欲望的客体，诱惑的客体，没有任何价值，这个感觉遭到贬低、侮辱的女人最终选择摧毁自己喜欢的客体。马夫人的原名叫康敏，她的父亲姓康，正如拉康所言：“女人是作为交换客体而引入婚姻的符号契约中，是根本上男性中心的谱系之间的（而不是作为男人之间的）交换客体。”^②不论是康敏，还是马夫人，她都被登录在男性中心的谱系中，然而她并不甘心仅仅作一个客体，而是想要自己拥有石祖，面对她无法拥有的客体，她宁愿选择毁掉它。

最终，马夫人（注意“马”和“妈”字的联系）是女人-母亲复仇形象的代表。相对应的是乔（萧）峰的母亲，乔三娘、萧夫人，弱小的女人，在父姓传递中处于客体的位置。乔峰悲剧的另一面正在于女性的反抗。

① 金庸：《天龙八部》（新修版），第964页。

② 参见雅克·拉康，讨论班II，1955年6月8日的内容。

姓氏与拉康的 Nom-du-Père 概念之辨析

罗正杰^①

【内容提要】Nom-du-Père 以父亲的名义通过母亲的欲望被引入到主体的精神结构中，作为切分母-子二元关系的第三元素。它建立了基本“法”——乱伦禁忌，并由此为主体引入了符号石祖这一根本性的缺失，使主体得以进入能指序列以及符号债务的传递中。本文通过对 Nom-du-Père 与中国姓氏的相关讨论，梳理对拉康 Nom-du-Père 这一概念的所指并提供相关翻译的思考。

【关键词】Nom-du-Père 姓氏 原父 隐喻 石祖 能指 符号债务

在拉康的精神分析理论体系中，Nom-du-Père 概念自始至终都具有举足轻重的地位。不论是对于神经症的临床工作，还是对于精神病的理解，这一概念都是理解拉康的主体之无意识结构理论的关键。

一、拉康的 Nom-du-Père

弗洛伊德在《图腾与禁忌》神话中展现了一个极具洞察力的观点，即对原父的谋杀建立了父亲的价值和“法”的价值，并使我们注意到存在着一个与“法”相连的无意识欲望。图腾，作为在每个部落中妇女交

^① 罗正杰：女，法国巴黎七大精神分析博士。

换的象征，是构建人类第一道法则的族内婚姻和族外婚姻的起源。它同时也标志着通过男人而有的一个符号语言的创造。从此，与语言相连的符号系统发展起来，这一符号系统也是父权制社会的标志。

在弗洛伊德的原父概念中，很难摆脱一个想象的父亲，甚或一个具体的原父之形象，以及对他的谋杀。然而，对于精神结构的建立来说，最重要的点并不在于此，而在于“法”的引入或者“法”的建立。为了建立“法”并赋予其价值，必须要有在逻辑上的一个死亡，并且必须符号化这个死亡。

另一方面，在这个神话中，谋杀所激起的恐惧及对这一罪行的承认所建立起的“禁忌”，向我们展示了这个“法”在父亲被谋杀之前尚未在原始部落中确立。事实上，这个“法”存在于无意识中，存在于所有文明之前。它独立于这样或那样的文化形式，如同萨福安（Safouan）针对弗洛伊德的工作所言：“弗洛伊德文本中重要的点，不是所谓关于图腾崇拜的解释，而是一个断言，即法的本质并非位于理性中，而位于对父亲死亡的期望中，并且他‘在被谋杀后变得比他生前任何时候都更为强大’。”^①

拉康再次采用这个神话，并在结构的框架下制作了 Nom-du-Père 的概念：“父亲的位置作为符号，并不依赖于人们已或多或少认识到的、某些连续事件不同于一次性交或一次分娩的这一必然性。Nom-du-Père 的位置也是这样，作为生殖者的父亲这一称号是符号层面的问题。”^②

Nom-du-Père 首先作为母亲欲望的原因而形成，它符号化了石祖，使大彼者缺失的标记更为突出。正因此主体得以在欲望的原因客体和 Nom-du-Père 之间建立了一个关联。此后，Nom-du-Père 便作为一个能指，使主体压抑了对父亲的谋杀冲动，并在产生了对父亲的崇拜之后确立了

^① M. Safouan, *La parole ou la mort*, Seuil, Paris, 1993, p.102.

^② J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris, Seuil, 1998, p.181.

自己的欲望客体。^①因此,我们可以说 Nom-du-Père 作为父性隐喻的产物,它是一个“法”,一个父亲的“法”,一个语言的“法”。

通过由父亲所代表的将母子分离的第三方执行符号性阉割,禁止了主体和大彼者的乱伦。正是这个禁止在孩子那里带来了一个缺失,由此允许他无意识地理解了“父性隐喻”,将他引向一个符号性认同,并同时压抑想象性的自恋认同。而关于这个第三方,拉康随着其理论的发展将 Nom-du-Père 改为了复数 des Noms-du-Père,以便强调执行这个乱伦禁忌的第三方,不仅仅指父亲,而是指本质上超越了父亲、任何能执行分离主体与大彼者之功能的能指。

Nom-du-Père 通过对乱伦的禁止实现了“剥夺”,产生了欲望的能指“符号石祖” Φ 。Nom-du-Père 作为基本“法”必须代代相传,因此其功能便在代的连续中以“符号债务”的形式得以体现。如同精神分析家米歇尔·卡农(Michèle Canon)所指出的那样,Nom-du-Père 的定义必须和代的繁殖力相联系。^②它蕴含着一个要求被传递的繁殖能力的价值。拉康在这一点上也指出:“仅仅是在我们讨论男性后裔的传递这一时刻,一个切分,即代的区分被引入”,^③同时拉康为了强调 Nom-du-Père 所蕴含的代的传递方面,借用皮亚诺公理来说明这个“符号石祖” Φ 的功能如同数的产生功能 $n+1 \cdots = n'$ 。^④在这个公理中被视为自然数的 0 换成了 1,代表着被呼唤的命名“一个父亲”,这就意味着一个代的序列的产生,继承者的繁殖功能在 $n+1$ 作为符号债务被传递。

这样我们看到, Nom-du-Père 同时具有作为禁止的功能(乱伦禁忌)和作为代的繁殖力的功能(符号债务)。

① R. Chemama Roland, B. Vandermersch, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, 2009, p.390-392.

② 感谢精神分析家米歇尔·卡农(Michèle Canon) 2008年讨论班(未出版)为本文提供的理论支撑。

③ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses* (1955-1956), Paris, Seuil, 1981, p. 360.

④ Cf. J. Lacan, “leçon neuf”, in *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), AFI, inédit.

二、姓与禁忌

在中国，姓氏如同在许多国家一样是非常重要的（也有例外，比如犹太人的祖先并没有姓氏，而是从18世纪开始才开始采用固定的姓），任何主体都无法避免其个人的姓氏。它赋予主体以身份及与身份有关的邻域。姓，作为个人的部分替代之物这一事实，很久以前即被人们认识到了。在某些地区，不仅是在中国，人们从来不会随意扔掉写有他们名字的纸张，而要将这些纸张撕碎以避免别人捡到，因为他们相信如果不这样做的话，他们就有被那些捡到纸张的人控制的危险。

在很多地方我们都可以看到姓氏和禁忌的关联。例如，中国一个当代艺术家在《百家姓书库》中创作了一组“姓氏与图腾”，引起了广泛关注。这再次向我们显示了蕴含着禁忌的图腾一直在被姓氏所呼唤着。

但是，为什么会如此？精神分析家热拉尔·波米耶（Gérard Pommier）曾解释说，这是因为图腾的那些特点能回应来自内心的独立激情所要求的一个普遍必要性，因此它是主体自发的渴望。因为“就自身而言，他不是任何具体的事物。并非因为本质上他是‘先验的’（这是结果），而是因为为了存在，他必须将自己与其身体客体相区分开来。”^①

弗洛伊德在《图腾与禁忌》中讲到远古时代的图腾要么通过母系、要么通过父系而世代传递。正是图腾表征了对乱伦与谋杀的禁忌。

在1980年婚姻法之前，中国的姓氏总是和父系的传递相连。直至今日，父系传递仍然是社会的惯例。大多数人并未考虑这条法律的改变：即孩子可以如同继承其父亲的姓氏那样继承其母亲的姓氏。

那么，如何讨论在中国姓氏的重要性？除了如前所述，它有着与其它国家的情况相同的、作为主体的部分代表的功能之外，还存在着一个独特性，即它的禁忌功能在中国是被明确提出了的。从西周开始，“同姓不婚”的禁忌已经被明确写进了法律。而这条禁忌显然不是仅从这个

^① G. Pommier, *Le nom propre. Fonctions logiques et inconscientes*, Paris, PUF, 2013, p.39.

时代开始的，因为存在的一些资料已经向我们证明，其在变成法律条文之前已经是约定俗成了的。中国的姓氏在其符号性方面，如同拉康之 Nom-du-Père 一样，既有着禁止乱伦的功能，同时也涉及了亲代关系的方面。

三、姓与亲代关系

姓氏位于一个悖论的核心，因为它既代表着图腾，与父系禁忌紧密相连；同时它又涉及父亲的愿望与期许。

在父子关系中，关于父子间的敌意和建立在对父亲的谋杀之上的乱伦禁忌我们已讨论了很多。而亲代关系则向我们展示了在父子关系中正向一面的情感，它甚至能够通过爱来借以实现儿子对父亲的认同。

亲代关系，既是社会联系，也是血缘关系。因而它既是想象性与实在性的，同时也如列维-斯特劳斯所言，是“符号性”的。古尧塔 (Guyotat) 教授在他的书中^① 定义了两种亲代关系：自恋想象性的亲代关系和法律化的亲代关系。前者否认祖先和后代的差异，强调连续重复、相信血脉相连带来的“永生”。而后者则由一个符号网络所构建，例如在收养个案中，这个亲代关系正是在符号中被确立和承认。在亲代关系中这两种类型是相互支撑的。为了标定家族的这个“永生”，姓氏登录在一个符号界中。通过后代而进行的姓氏的传递由此作为一个秩序而建立。

通过子嗣的绵延而进行的姓氏的传递既是对亲代关系的一个符号记录，同时也涉及了作为人类欲望的界限的代的秩序问题，而这个代的秩序正是俄狄浦斯的三个维度之一。^②

① J. Guyotat, *Filiation et puerpéralité. Logiques du lien*, Paris, PUF, 1995.

② Cf. Canon-Yannotti, *Devenir Parents en Maternité*, Paris, Masson, 2002.

四、姓氏与 Nom-du-Père 的关系

Nom-du-Père 并非等同于姓氏，^①但是这并不妨碍姓氏如同 Nom-du-Père 那样发挥其作用，即在母亲-孩子之间充当第三个元素将两者分离。正因此拉康曾说姓氏是那些 Noms-du-Père 中的一个。

弗洛伊德曾设想俄狄浦斯之父如同在每个人那里的具体的父亲，同时也是符号意义上的原父，这正是他在《摩西与一神教》中试图让我们理解的。拉康则通过将符号权威命名为 Nom-du-Père，重新阐释了弗洛伊德的这个区分。由此我们必须区分 Nom-du-Père 的符号功能与姓氏在社会与历史意义上的功能。同时，在具体的现实生活与个体的主体性中，姓氏与 Nom-du-Père 的符号功能常常在神经症患者那里被混同。拉康指出：“将生育赋予父亲只能是一个能指、一个再认的结果，而非实在的父亲的结果，……它是 Nom-du-Père 的结果。”^②

古代中国的姓氏在司法意义上，通过社会法律（甚至在某些朝代被写入刑法）——即同姓不婚——如同 Nom-du-Père 那样同样起到了乱伦禁忌的作用。乱伦禁忌在中国虽然没有如同在精神分析中那样被明确提出，但它仍然以其社会方式被承认。根据这个法律，此禁忌覆盖了如下关系：父母与子女间，父系亲属中的堂兄妹与姑伯间。^③

通过接受符号法而进入一个连续序列不仅可以通过如下事实，即通过父性隐喻，主体接受自己作为父母的孩子的这一位置、认同于同性父母的位置而得以进入代际的秩序中，还可以以更个体化的方式来实现，例如，教师或作家在其工作中通过传递一些社会性的隐喻而实现对符号法之传递。

姓氏在中国具有 Nom-du-Père 的某些特点，由此在群体的意义上可

① J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, p.181.

② J. Lacan, “Du traitement possible de la psychose”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 556.

③ 这个禁忌没有禁止母系亲属中的表兄表妹之间的婚姻，因此在表兄妹间的婚姻是很常见的。由此我们可以看到这个禁忌是完全通过一个父权制的符号体系建构起来的，而并非从优生学角度出发的。

以说具有一个石祖价值。然而，精神分析通过指出父性隐喻应该对于每一个个体独特地起作用而超越了这一观点。因为在每一个主体那里的符号石祖能指都是不同的，石祖价值相应地应随着这个石祖能指而变化。

“隐喻总是一个新意义的创造，Nom-du-Père 也由此而获得一个不同的意义。”^① 所以，通过强调主体的独特性，精神分析解放了在主人辞说之下对于所有中国人而言都是作为同样的能指而出现的对于姓氏传递的欲望。

Nom-du-Père 和姓氏的关系，对于我们中国人而言，用老子《道德经》中的“常道”和“可道的道”的关系来理解就会变得很容易。Nom-du-Père 作为一个纯粹的能指，如同“不可道的常道”，它只能在父性隐喻的作用下透过一个能指对另一个能指的替代所产生的能指链，即如同无数“可道的道”支撑起符号石祖的功能。

姓氏，以及所有其它的具有分离主体和大彼者的第三方元素，即拉康后来说的那些 Noms-du-Père 都属于所产生的能指序列，它们以父亲的名义执行着类似于老子的“不可道的常道”的 Nom-du-Père 的功能。

最后，关于翻译：不论我们将 Noms-du-Père 译为“父姓”亦或“父亲的名义”等，区分 Nom-du-Père 所代表的先于一切文明的无意识基本“法”和由诸如姓氏所代表的对这一基本“法”的隐喻，如各种社会法，都是必要的。

① R. Chemama Roland, B.Vandermersch, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p 391.



强迫症专题研究



弗洛伊德强迫症研究摘要^①

谷建岭^②译

一、1950A 1/272

第 79 封信。《手淫、嗜好和强迫性神经症》（1897）

手淫是唯一的比较重要的习性、“原初的嗜好”，并且它作为对酒精、吗啡、烟草等其它嗜好的存在的代替和替换而言是唯一的。这一嗜好在癔症中所起的作用是十分巨大的；并且可能就是在那里，显著的障碍将被发现。关于强迫性神经症，被压抑之物突破的位置是词表象，而不是附着于它的概念的这一事实被证实。因此，最迥然不同的事物在有多个意义的单一词语之中作为一个强迫性观念而毫无困难地被连接起来。为了允许多重的应用，强迫性观念经常被覆以异常的字义的模糊。

二、1950A 1/347

《科学心理学大纲》。心理病理学——第二部分：1-2 章节（1895）

癔症的每一位观察者被癔症患者受制于由极度强烈的观念所实施的强迫的事实所触动。癔症性强迫是无法理解的、通过思想活动是无法被

① “弗洛伊德强迫症研究摘要”是译者在《弗洛伊德全集英文标准版摘要》一书中选出有关强迫性神经症的章节翻译而成。标题为译者拟加。本摘要受四川大学中央高校基本科研业务费研究专项项目（skq201203：“母亲在强迫性神经症中的角色”）资助。

② 谷建岭：四川大学公共管理学院社会学与心理学系讲师，法国巴黎第十三大学心理学博士，精神分析家。

解决的，并且在它的结构中是不协调的。在那一范围中，这一过程与不可渗透的神经细胞系统的原初过程区分开来。

三、1.1895C 3/71

《强迫症与恐惧症：它们的精神机制及其病原学》（1895）

强迫症与恐惧症不能被包括在狭义的神经衰弱之中。因为被这些症状所困扰的患者中是神经衰弱患者与不是神经衰弱患者同样多。强迫症和恐惧症是与众不同的神经症，有特殊的机制和病原学。创伤性强迫症和恐惧症被结合成癔症的症状。在每一例强迫症中，两个部分被发现：

（1）将自己强加于患者的观念；和（2）被联接的情感状态。在许多真正的强迫症中，显然情感状态是最重要的事物，因为当与之相联接的观念变化的时候，那种状态坚持不变。正是情感状态与相联系观念之间的不真实的联结解释了强迫症的如此典型的荒谬性。强迫症与恐惧症之间的巨大的不同是：在后者中，情感总是焦虑、害怕的情感。在恐惧症中，根据害怕对象的性质，可以区分出两组：（1）普通的恐惧症，对在某种程度上每个人都憎恶或者害怕的事物的夸大的恐惧；（2）偶发性（contingent）恐惧症，对没有激起常人害怕的特殊情景的害怕。恐惧症的机制与强迫症的机制是完全不同的——除了滋养适于成为恐惧症的主体的所有观念的焦虑的情感状态之外，没有什么曾经被发现。因此恐惧症是有性根源的焦虑性神经症的一部分。

2. 3/83

《强迫症与恐惧症：它们的精神机制及其病原学》（1895）

附录：弗洛伊德关于恐惧症的观点

弗洛伊德处理恐惧症问题的最早的方法出现在他的关于防御性心理神经症的第一篇论文中。在他最早的论文中，他把相同的机制归于绝大部分的恐惧症和强迫症，同时把完全的癔症性强迫症和一组以广场恐惧

症为典范的典型的恐惧症排除在外。后一区分是极其重要的区分，因为它暗示着在有精神基础的和那些没有（精神基础）的恐惧症之间的区分。这一区分与后来被命名为心理神经症和真正的神经症（的区分）相联结。在关于强迫症和恐惧症的论文中，区分好像不是在两组不同的恐惧症之间而是在强迫症与恐惧症之间做出，后者被宣告是焦虑性神经症的一部分。在关于焦虑性神经症的论文中，主要的区分不是在强迫症与恐惧症之间而是在属于强迫性神经症的恐惧症与那些属于焦虑性神经症的恐惧症之间。在恐惧症、癔症、强迫症与焦虑性神经症之间存在着不稳定的连接。

四、1896B 3/168

《关于防御性心理神经症的进一步评论》（1896）

第二部分：强迫性神经症的性质和机制

早年儿童期的性经验在强迫性神经症的病原学中有它们在癔症的病原学中所拥有的同样的重要意义。在所有的强迫性神经症的案例中，弗洛伊德发现了能够回溯到先于快乐行为的性被动场景的癔症症状的基础。强迫性观念被转换成已经从压抑中再现的并且与在儿童期伴随快乐而实施的某一性行为相关联的自责。在第一个时期，包含着后来的神经症的根源的儿童期的不道德的事件发生了。这一时期随着性成熟的到来而结束。现在，自责被粘着在这些快乐行为的记忆上。第二个时期，疾病，是以被压抑的记忆的返回为特征的。根据打开通达进入意识的是否只是涉及自责的行为的记忆内容，或者与行为相联结的自责情感是否也如此，存在两种强迫性神经症的形式。第一种形式包括典型的强迫性观念，在其中，内容引起患者的注意，并且，他只感到无限的不快乐，可是适合强迫性观念的唯一情感将是自责的情感。强迫性神经症的另一种形式将会发生，如果已经打开通向在意识的精神生活中的代表的道路的不是被压抑的记忆内容，而是被压抑的自责的话。

五、1907B 9/115

《强迫行为与宗教实践》（1907）

《强迫行为与宗教实践》写于1907年2月。这是弗洛伊德对宗教心理学的导论性介入。弗洛伊德被在神经紊乱患者中的强迫行为与信徒借以表达他们的虔诚的仪式之间的相似所触动。执行强迫性行为或者仪式的人们属于经受强迫性思维、强迫性观念、强迫性冲动和类似之事物的那些人的同类。神经症患者的仪式在于对总是以同样的或者以有条不紊的各种各样的形式不得实现而实现的特定的日常行为做稍微的调整、细微的增加或者限制或者协调。任何活动都可以成为强迫性行为，如果它们是通过细小的增加物被详尽地说明或者被给予有规律的特征。在强迫性行为中，每件事情都有它的意义并且能够被解释。狭义上的仪式事实上是相同的。仪式最初是作为防御或者保障的行为、保护性措施。强迫性神经症患者的罪恶感在他们的内心知道他们是可耻的罪人的虔诚的人们的声明中找到它的对应部分；并且这样的人用以开始日常活动的虔诚的（宗教）仪式似乎有防御性或者保护性措施的价值。强迫性神经症被认为是宗教形成的病理学的相应因素。（强迫性）神经症被视为个体的宗教，而宗教被视为全体的强迫症。

六、1.1909D 10/153

《对一例强迫性神经症个案的注解》

编者的注释（1955）与导言（1909）

《对一例强迫性神经症个案的注解》是关于其治疗始于1907年10月1日的一个案例。通过它的长度、它的效果的有害性和患者自己对它的看法来评判的这一案例应被认为是一个不太严重的案例。持续了大约一年的治疗导致患者人格的完全恢复，并且导致他的心理障碍的排除。遭受严重程度的强迫性神经症的人们远不及癔症患者那样普遍地把他们

自己交付给分析性治疗。强迫性神经症不是一件容易理解的事情。因为我们对强迫性神经症并不熟悉，所以我们不能拥有关于它的预期。

2. 1909D 10/158

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第一部分：个案史摘要（A）治疗的开始，（B）婴幼儿的性欲

一例强迫性神经症的个案史摘要被提交。一个受过大学教育的年轻人用这样的陈述来介绍自己：甚至从他的儿童期直到现在，他为强迫症所困扰，只是最近4年尤为强烈。他的紊乱的主要特征是对某事可能发生在他非常喜爱的两个人，他父亲和他赞赏的恋人，身上的恐惧。除此之外，他意识到难以抑制的冲动，例如用刮胡刀割他喉咙的冲动；另外，他产生了有时是与极为不重要的事物相联系的禁止。治疗的开始是患者方面保证会说出来到他脑海中的所有事情——甚至它是使他不高兴的，或者看起来不重要的或者不相关的——的结果。作为他陈述的结果，弗洛伊德发现：患者处于性本能的部分——看的欲望（窥阴癖）——的支配之下，因为它，才有一个与他喜欢的女性有关的十分强烈的愿望——看她们裸体的愿望——在他之中不断地重现。这一愿望对应着后来的强迫性的或者难以抑制的观念。与强迫性愿望紧密并列的，并且最终与它相联结的，是强迫性恐惧：每次他有这类愿望时，他就禁不住害怕：可怕的事情将要发生。强迫性神经症比癔症使它更加地明显：形成精神神经症的因素将会在患者的婴幼儿性生活中而不是在他的当下的性生活中被发现。

3. 1909D 10/165

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第一部分：个案史摘要（C）巨大的强迫性恐惧

一例强迫性神经症的个案史摘要被提交。患者透露了他的巨大的强迫性恐惧：一些老鼠将会钻进他所赞赏的恋人的肛门并且也会钻进他父

亲的肛门。因为他父亲许多年以前就已经去世了，所以这一强迫性恐惧比第一种恐惧更加荒谬，于是关于他父亲的恐惧没有得到稍微较长时间的承认。他已经安排了一个移置，通过邮寄给他的夹鼻眼镜。他认为：除非把邮费直接付给一个特定的人（军官 A），否则老鼠将会真的对恋人采取行动。他发誓直接把钱付给那个特定的人。他以这样一种方式——做到真实的偿付是非常困难的——来陈述这一发誓。事实上，除了邮局的职员之外，他没有欠任何人的钱。已经告诉他欠军官 A 钱的上尉犯了一个患者一定已经知道这是一个错误的错误。尽管这样，患者做出了基于这一错误之上的他还钱的誓言。在这样做的过程中，他抑制了关于另一个上尉（B）的插曲和这位邮局里的表示信任的年轻女士。他决定去看医生并且认为：医生将会给他一个证明，大意是为了恢复他的健康，实施他的特定的强迫性行为是必须的。

4. 1909D 10/173

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第一部分：个案史摘要（D）治疗开始

一例强迫性神经症的个案史摘要被提交。在九年以前的一个晚上，当患者不在那儿的时候，患者的父亲去世了。从那时起，这个儿子一直感到内疚。弗洛伊德帮助他得出结论：他事实上希望他父亲的死亡。患者承认，从 7 岁开始，他已经有一种他父母猜到他想法的恐惧，并且这一恐惧在他一生中持续存在。当他 12 岁的时候，他认为，如果他父亲去世了，他的去世可以使他足够的富有来娶他所爱的女孩。在第七次中，他说，他不能相信他曾经抱着一个这样反对他父亲的愿望。他继续叙述道，自从他父亲去世起，他的病已经变得极为严重；而弗洛伊德说，在他把他对父亲的去世的忧伤作为他的病的严重的主要原因的范围中，他同意他。他的忧伤已经在他的疾病中找到病理的表达。因为悲伤的正常时间将会持续 1-2 年，所以像这样的病理性悲伤将会无限期地持续下去。

5. 1909D 10/186

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第一部分：个案史摘要（E）一些强迫性观念及其解释

一例强迫性神经症的个案史摘要被提交。强迫性观念拥有要么没有动机要么没有意义的外表，正如梦一样。最疯狂的和最古怪的强迫性观念能够被消除，如果它们被调查的足够深入的话。解决是通过开始强迫性观念与患者的经历的时间联系——也就是说，通过询问一个特定的强迫性观念什么时候第一次出现并且它在什么样的外部环境中易于再次发生——实现的。在患者身上经常出现的自杀的冲动之一被解释。它与他的恋人的缺席有关，因为她正在照顾她祖母。因为夺去了他的恋人，他想杀死她母亲，自杀是因为这些想法而惩罚他自己的方式。他的保护性强迫只能是对相反物——那是他一定已经感到的对他的恋人的敌视的冲动——的反应，如自责和悔恨的表达。他的在雷雨中数数的强迫能够被解释为业已是一个反抗有人处于死亡的危险之中的恐惧的防御性措施。

6. 1909D 10/195

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第一部分：个案史摘要（F）疾病的诱发原因

一例强迫性神经症的个案史摘要被提交并且疾病的诱发原因被讨论。强迫性神经症的婴幼儿的先决条件可以遇到突然的健忘症，虽然这经常是一个不完全的，但是疾病当下的诱因，相反地，是被保留在记忆之中的。压抑使用另一个——并且事实上一个比较简单的——机制。创伤，不是被遗忘，而是被剥夺了它的情感的投注，以至于保留在意识中的只不过是完全索然无味的和被评判为不重要的它的观念的内容。在癔症中所发生的和在强迫性神经症中所发生的之间的区别在于我们在现象的后面能够重构的心理过程。他的疾病的主要后果是顽固的不能做事，这允许他把他的教育的结束延期数年。一个关于他是否应该保持对他所爱的恋人的忠诚——尽管她贫穷——或者他是否应该沿着他父亲的足迹而娶已经

指定给他的、可爱的、富有的并且得以广结豪门的女孩的冲突被置于他的心中。通过疾病，他逃避了解决现实生活中冲突的任务。

7. 1909D 10/200

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第一部分：个案史摘要（G）父亲情结与老鼠观念的解决

一例关于老鼠的强迫性神经症的个案史摘要被提交。患者发现他自己处于一个类似中——正如他所知或者所怀疑的一样——他父亲在结婚之前所处的情形之中；而患者因此能够使他自己认同他父亲。在其疾病的根源处的冲突是出于他父亲的愿望的持久的影响与他自己的爱情的偏好之间的挣扎。弗洛伊德提出了一种解释：当患者是一个小于6岁的孩子的时候，他已经是有与手淫相关联的一些性的不正当行为并且已经因为它而被他的父亲严厉地惩罚过。这一惩罚使他的手淫得以结束，但是在它之后留下了对他父亲的怨恨并且已经将他稳稳安置在他的干涉患者性享受的角色之中。患者的母亲说，他被惩罚是因为他咬了某人。老鼠惩罚（钻进他恋人和他父亲的肛门中的老鼠）的故事引起了他的所有的被抑制的痛苦的、自我中心的和性的冲动。老鼠惩罚唤起了在他的儿童期起着重要作用并且通过由于蠕虫而引起的持续的愤怒被保持在活动中许多年的肛门的性欲。这样，老鼠逐渐有金钱的意味（Rattus 是老鼠的属，而 Rate 是分期付款的德文）。儿童的某些性理论与这一强迫症的关系被提出。

8. 1909D 10/221

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第二部分：理论部分（A）强迫性结构的某些一般特征

强迫性结构的某些一般特征被讨论。强迫性结构能够被认为是愿望、诱惑、冲动、反思、疑惑、命令或者禁止。在患者继续用以反对已经突破其道路进入他意识中的强迫性观念的次级防御性斗争中，应该被给予

一个特殊名称的精神结构出现了。它们并不仅仅在对抗强迫性思想中呈现的理性的思考，而且，可以说，是这两类思考之间的混血儿。它们接受它们正在抵抗的强迫症的某些前提，并且因此——同时使用理性的武器——被建立在病理思想的基础之上。患者他们自己不知道其自身的强迫性观念的措辞。强迫性思想已经经历了类似于梦的思想在它们成为梦的明显的内容之前所经历的歪曲。借助省略的歪曲的技巧似乎是强迫性神经症的特征。

9. 1909D 10/229

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第二部分：理论部分（B）强迫性神经症患者的一些心理的不同寻常之处：他们对现实、迷信和死亡的态度

强迫性神经症患者的一些心理的不同寻常之处——尤其他们对现实、迷信和死亡的态度——被讨论。患者是高度迷信的，虽然他是一个受过良好教育的和有见识的十分聪明的人，并且虽然他有时能使弗洛伊德确信关于所有这一胡说八道他一句话都不信。他的迷信是一位受过教育的人的迷信，并且他避开了诸如害怕星期五或者数字 13 等等之类的偏见。但是，他相信预感和预言般的梦。他总是将会遇到他恰好已经正在想的那个人，因为某一无法解释的原因。由强迫性神经症患者所拥有的另一个内心需要是不确定的或者在他们的生活中的疑惑的需要。处于每一精神神经症紊乱的对象之中的不确定的创立是为了把患者从现实中拉走并且把他从世界中孤立出来而由神经症运用的方法之一。在强迫性神经症中，记忆的不确定作为症状形成的协助而被最充分地使用。患者对死亡问题有一个十分特别的态度。无论任何人去世的时候，他都显示出最深切的怜惜。在他的想象中，他一直在杀死人们以便向他们的失去亲人的亲属表达他衷心的同情。在进入他们生活的每一个冲突之中，他们在寻找对他们很重要的某人的死亡。

10. 1909D 10/237

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第二部分：理论部分（C）强迫性神经症患者的本能生活和强迫行为与疑惑的根源

强迫性神经症患者的本能生活和强迫行为与疑惑的根源被讨论。当他 20 多岁，面临要娶另一位女性而不是他已经爱了如此之久的女性的诱惑的时候，患者病了，并且通过搁置所有的必须的预先的行为，他回避了对这一冲突作出决定。这样做的方法是由他的神经症提供给他的。如果我们考虑一定数量的对强迫性神经症患者的分析的话，我们将会发现逃脱这一印象是不可能的：例如我们在现在的患者身上已经发现的爱和恨之间的关系是强迫性神经症的最常见的、最显著的并且因此可能是最重要的特征之一。正是疑惑导致患者对他的保护性措施的不确定并且导致了他为了消除那一不确定而不断地重复它们。也正是这一疑惑最终使它得以产生：患者的保护性动作自身如他的与情人有关的最初的被阻止的决定一样不可能被实现。强迫行为是试图对疑惑的补偿并且是试图对疑惑所证明的（心理上）受抑制的无法容忍的状况的修正。通过一类退行，预备性动作逐渐被用于代替最终的决定，思考取代了表演，并且，代替替代性动作，在它之前的某一想法用所有的强迫行为力量来显示它自身的存在。强迫性或者难以抑制的思想是退行地象征行为是其功能的思想。

11. 1955A 10/251

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第二部分：理论部分 附录：案例的原始记录：编者的注释（1955）

在他的著作之一已经被印出来之后，销毁所有的出版物所基于的材料是弗洛伊德终其一生的习惯。因此，事实是非常少的他的著作的原始手稿已经存留下来，它们被得于其中的原初的笔记和记录就更加少了。在他去世之后，在伦敦的弗洛伊德的记录稿之中被发现的现在的记录——《一个强迫性神经症案例》——对这一常规提供了一个无法解释的例外。

大概原始记录的三分之一被弗洛伊德几乎逐字地复制在刊印的版本中。这由 1907 年 10 月 1 日的初次面谈，和最初的 7 次组成。弗洛伊德的记录的剩余的三分之二被全部翻译。它包含被弗洛伊德填充到刊印的个案史中的一些资料，但是大部分都是新材料。

12. 1955A 10/259

《对一例强迫性神经症个案的注解》（1909）

第二部分：理论部分 案例的原始记录

“鼠人”案例的原始记录被展示。在 10 月 1 日，患者宣布他想谈论他的强迫性观念而开始。访问的描述进行到 1 月 20 日，当手稿结束的时候。患者的抵抗被讨论了并且他的许多的梦被解释给他。他的手淫和他的手淫的缺失被讨论并且他父亲在这一情形中所拥有的作用被讨论。老鼠、蠕虫与阴茎之间的联结被解释。患者已经与他的朋友们有大量的有关金钱问题的烦恼并且不喜欢它，如果分析转向金钱问题。老鼠与金钱有一个特殊的联结。

七、1913I 12/311

《强迫性神经症的气质：对神经症的选择问题的贡献》（1913）

《强迫性神经症的气质》在第四届国际精神分析大会之前由弗洛伊德所宣读。决定神经症的选择的基础是在气质的性质之中并且是独立于促使发病的经历的。气质是发展中的抑制。精神神经病的主要形式通常被列举的顺序：癔症、强迫性神经症、偏执狂、精神分裂症（早发痴呆）对应于（虽然不精确地）这些紊乱的开始出现的年龄的顺序。疾病的癔症形式甚至在最早儿童期能够被观察到；强迫性神经症通常在儿童期的第二个时期（在 6 到 8 岁之间）显示它的初次症状；而其他的两种精神神经症直到青春期之后和成人生活期间才出现。一旦含有强迫性神经症的气质的性构成被确立，自此以后，它从来没有被完全克服过。憎恨

的和肛欲的冲动在强迫性神经症的症状学中起着强大的作用。精神分析伴随着对性成分的本能、性欲区和因此相对于狭义的生殖功能而对性功能的概念所可能做的扩展的认识而起伏。男性与女性之间的对立在前生殖器的对象选择阶段没有出现。性格的形成过程比神经症的形成过程更加不清楚并且更加不便于分析。神经症的发展性气质是唯一完整的，如果固着发生的自我发展的阶段和力比多的发展阶段被考虑的话。对癔症而言，存在于力比多发展的最后阶段的密切关系，它是以生殖器的首要和生殖功能的引入为特征的。

八、1912X 13/26

《图腾与禁忌》（1913）

第二部分：图腾与矛盾情感（2）图腾与强迫性神经症之间的对比

从精神分析的角度来思考图腾问题的任何人将会认识到：图腾现象是十分熟悉的。神经症患者的强迫性禁止与图腾之间最明显的和引人注目的之处是这些禁止是同样地缺乏动机和同样地对它们的根源感到迷惑。正如在图腾的例子中，最重要的禁止——神经症的核心——是反对触摸；因此，有时被称为触摸恐惧症。强迫性禁止是非常易于移置的。强迫性禁止——正如图腾禁止所做的那样——在受制于它们的那些人的生活中涉及大量的放弃和限制；但是，它们中的一些能够被取消，如果某些行为被执行的话。此后，这些行为必须被执行：它们成为冲动性或者强迫性动作，并且能够毫无疑问的是：它们具有赎罪、忏悔、防御性措施和净化的性质。禁止与要做某事的本能之间的持续的冲突被称为精神固着。这一心理丛的最重要的特征被认为是主体对单一对象或者与那个对象相联结的行为的矛盾态度。图腾的可传递性是对神经症中的无意识本能固定不变地沿用联想方式转移到新对象上的倾向的反映。如果对图腾的亵渎能够通过包括一些权利或者一些自由的放弃在内的补偿或者赎罪而得以弥补的话，这证明：对图腾禁忌的服从意味着在它自身中对引起占有

欲的某物的放弃。结论是图腾是从外部强有力地强加的，并且指向人类所屈从的最强有力的渴望的原始的禁止。褻渎它的欲望在他们的无意识中固执着；遵从图腾的那些人对图腾禁止的东西持有矛盾的态度。

九、1916B 14/337

《视觉强迫的神话学的对应物》（1916）

视觉强迫的神话学的对应物被提出。在一位大约 21 岁的患者身上，无意识的心灵活动的产物不仅在强迫性思想中而且在强迫性意象中成为意识。两者能够相互伴随着出现或者独立地出现。在一个特定的时间，每当他看到父亲进入房间的时候，强迫性词语和强迫性意象紧密相连地进入他的心里。词语是父亲-臀部；伴随的意象把父亲描绘成有手和脚、却没有头或者上半身的裸露的下半身。生殖器没有被明白表示，并且脸部的特征被绘画在腹部。父亲-臀部不仅被解释为主教的尊称的头衔的诙谐的日耳曼化。强迫性意向是明显的歪曲的模仿。它唤起了带着计划好的贬损的目的：用他的器官之一来代替整个人的其他的代表物；它也使我们想起导致对带着整个人的生殖器的、并且也对言词——如“我聚精会神地听”——的开玩笑的人物的认同。根据一个希腊传说，[希神]得墨忒耳（掌农业，结婚，丰饶之女神）来到厄琉息斯（Eleusis）找她女儿，在她已经被绑架，并且底萨勒斯（Dysaules）由和他的妻子鲍玻（Baubo）提供住宿之后；但是在她巨大的悲痛中，她拒绝吃少量的食物和喝少量的水。因此，他的女房东鲍玻（Baubo）通过突然掀起她的连衣裙并暴露她的身体来使她笑。在小亚细亚的普里埃内（Priene）的挖掘中，一些代表鲍玻（Baubo）的陶器被发现。它们展示着一个没有头部或者胸部而有一张被绘画在腹部的脸的妇女的身体：被掀起的连衣裙像头发的冠状饰物一样衬托着脸。

十、1918B 17/61

《从一个幼儿的神经症病史开始》（1918）

第六部分：强迫性神经症

强迫性儿童神经症被讨论。当患者四又二分之一岁的时候，并且他的状态或者易感性和忧惧性还没有进一步改善时，他母亲在转移并提高他的希望中决定迫使他熟悉圣经故事。他对宗教的皈依使前一阶段结束，但是它同时导致了正在被强迫症状所取代的焦虑性症状。到那时，他已经不能轻易入睡，因为他业已对做噩梦感到害怕；现在，在他上床睡觉之前，他被迫去亲吻房间里的所有的上帝的画像、背诵祷文、并且在他自己身上和他的床上划无数十字架的符号。他的儿童期分为以下的时期：

直至其三又四分之一岁时的诱奸为止的、在此期间原始场景得以发生的最早时期；

直至焦虑性梦（四岁）为止的其性格转变时期；

直至其皈依宗教（四又二分之一岁）为止的动物性恐惧症时期；

直至其十岁之后的一段时间为止的强迫性神经症时期。在来自他的因雅（Nanya）的回绝和性活动的开始的结果性压制之后，他的性生活在施虐狂和受虐狂的指引下发展。他对宗教故事的了解给予他升华他对他父亲的最显著的受虐狂态度的机会。

试论强迫症场景特质中的强制性

蔡婷婷^①

【内容提要】本文关注于强迫症的“场景特质”，旨在探讨“目光”这一精神分析的重要概念作为客体小 a 如何参与并且决定了强迫症的形成机制以及病理结构。

【关键词】目光 强迫症 时间性。

“目光可以成为调情的最大武器，围绕它，我们什么都可以说，但相反也总能将其全盘否定，因为它不能被以文本的方式重复出来。”

——司汤达

“审慎的态度与一篇好的精神分析报告是不兼容的，我们应该毫不迟疑地去呈现和暴露，将自己作为他人的养料，去露马脚，去像一个艺术家那样通过变卖家当来购买颜料，或者为给作品供暖而去焚烧自己的家具。如果不先进行这样一些犯罪行为，我们终将一事无成。”

——弗洛伊德

① 蔡婷婷：巴黎七大精神分析与精神病理学博士研究生。

在中国古典文学中有一部难以绕过的巨著，《红楼梦》；成书于18世纪的这部章回体长篇小说常被置于中国古代四大名著之首。全书包含120回，虽然有相当多的学者认为它们出自不同作者之手，但对于曹雪芹第一作者的身份却普遍承认。全书围绕当时四大家族和主人公贾宝玉的故事展开，但基于后者与生俱来的一块玉石的特殊设定，作者将这部书最初命名为《石头记》。在第一回中，作者还依次澄清了该书的来历和命名的情况：《情僧录》、《金陵十二钗》、《风月宝鉴》等，其中《风月宝鉴》来自于曹雪芹早年写的另外一部小说。显而易见，这面镜子在全书中扮演着极其重要的角色，作者曾将其作品比作一张在正反两面都能反映人性欲望的镜子，他所强调的，与其说是该时代仅属于贵族阶层的繁荣鼎盛和物欲充塞，不如说是在其映照下被剥去这层表皮后残酷的，甚至血肉模糊的历史；这就是一个家族和时代的兴衰及其在时间演变中的呈现。但值得注意的是，这一被作者所理解为必然性的东西早已结构性地蕴含于历史的背面，或者，镜子的反面。这就是为什么我们会说，作者秉有菩提之心，但却能耗尽血泪和一生去揭示藏于外表背后的人性根本。

《红楼梦》的主线是个爱情故事，但将其朝更深层更复杂处挖掘的却是作者设定的风月镜正反面的组合：正面代表着性欲望，反面代表着死亡。对于作者来说，性欲望通常是倒错且不洁的，它会将我们从内里摧毁并最终引向生命的终结，后者由此表现为性欲望的反面，或者界限。小说中，在被其来历（来自于“太虚幻境”）赋予了神秘色彩的同时，风月镜外在化了性欲望破坏性的这一面。对其使用方法在于，绝不能照正面，因为里面呈现出的幻象会激发无止境的欲望并带来对它完全的满足，因而只能照会出现骷髅的反面，否则则会像第十二回中所描述的那样，贾瑞在受到反面镜中的骷髅惊吓后，不顾道士的警告而看了正面，最后在经过几番和凤姐翻云覆雨的幻境之后被黑白无常带向了阴间。这个故事很容易让我们联想到在精神分析中生冲动和死冲动的理论，但同时也

提出了以下问题：性欲望和死亡，它们是如何作为正反面登记在个体生命当中，而双面镜又是如何在一种“反映-自我反映”的关系中由死亡来定义生命的有限性的呢？在精神分析的框架内，弗洛伊德通过这一对概念让我们对生和死的理解超出了现象学的范畴，而让其指向在主体构建中生冲动（*éros*）和死冲动（*Thanatos*）的功能。

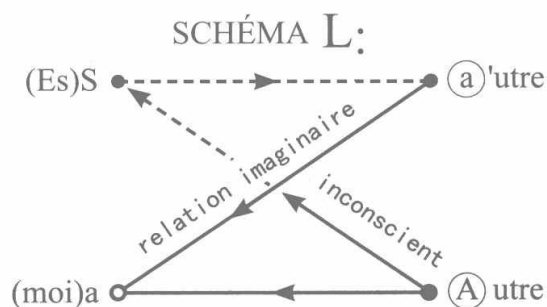
在1915年的“无意识”文本中，弗洛伊德谈起一个他从维克多·陶斯克（Viktor Tausk）那里借来的例子：“旋转眼睛的人”。这是一个女病人的案例：她在被迫害谵妄中将把她抛弃的爱人称之为“旋转眼睛的人”。其谵妄的发展经历了以下过程：从她爱上这个男人开始，她看待世界的方式就改变了，她的视野由于他而发生了变化，她的眼睛改变了，他让她的眼睛发生了旋转。她经常抱怨道：“我的眼睛已经不再是它们应该的那样，而是发生了旋转。”^①由此可以看到，在病人那里被当作物的词与物本身等同（在精神病人那里词即是物，当然是从功能性的角度上来讲），从而使其（物）不能在一种差异性的功能中被词所指称。这一词与物的粘连常常表现为在词中“躯体的在场”（我们可以观察到在古希腊或者其他早先的居民那里，表象物或者度量物最早的“工具”是自己的身体或者身体的部分，手，手臂，手指等等。我们假定这一过程存在于儿童个体发展的过程中）。

在一个青少年精神病院实习期间，我遇到了一位病人。他对于时常听到的表达“洗脑”很担心，因为这让他想到有人会打开他的头盖骨而真的在他脑袋里进行清扫。对于病人来说，这里涉及到在词里有一种肉身的存在，他所看到的“洗脑”的景象（或准确来说通过视觉的复制）和他自身粘着在一起；这个场景中的图像将他变成其客体，以至于他无法将自己仅仅简略为眼睛（这里涉及透视画法的基本假定），从而在想象的情景中再现这一过程。^②在拉康的L图中，图示的四端分别指出

① S. Freud, "L'inconscient" (1915), in *Métopsychoanalyse*, Gallimard, 1977, p.112-114.

② 对于幻想的功能，弗洛伊德其实并未将其仅仅从想象的层面进行考虑，这一点可以在1919年“被鞭打的孩子”中得到证明。S. Freud, "Un enfant est battu" (1919), in *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., 2010.

在自我与小彼者之间存在的想象关系有可能会妨碍在主体和大彼者之间建立“语言的墙”。而以上所提到的“粘着”就产生于这一想象关系所处的轴上,由此导致主体无法以无意识的方式来接收来自大彼者的信息。因此,必须在自我和小彼者之间建立起作为“差别-空间”的“语言的墙”。在拉康的理论中,我们或许可以把目光当作失掉的原初客体而将其放在自我和小彼者“两者之间”;两者之间是个必须被空出来的位置,或者是必须被“空”所标记的地点,由此两者之间位置上的客体小 a 只能处于“不可见”序列中。在第 11 个讨论班中,拉康曾这样来描述目光的不可抓捕性:“我所遇到的这个目光不是一个可以被看见的目光,而是一个自我在大彼者的领域内想象出来的东西。”^①因此,与萨特所说的不同,目光并非代表他人的在场,而是面对它,主体能够在一种欲望的功能中被支撑(目光/客体小 a 作为失掉的客体,由此作为欲望的原因,让主体处于欲望的关系中)。换句话说,在“呈现/被看”和“观看”之间必须存在这一目光的空间(也即是说被看和看的位置需要分离,对应之前的粘着),使主体由于被自己所想象地赋予了大彼者的东西看着(目光作为主体失掉的客体被主体自身想象地赋予到大彼者那里),从而能够成为眼睛去看见(这是看与被看不粘着的条件,也是我们能真正“看见”东西的条件;这里不是在讨论视觉的问题,而是客体关系建立的问题)。但对于精神病人来说,“失去不了”(imperdable)的这部分身体,这一“差别-空间”未能被父亲的功能所排除或者掏空,他们将始终“拥有”这些原初客体,就好比拉康所说的那样,这些客体始终被他们“揣在兜里”。



^① J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux* (1964), séminaire XI, Seuil, 1973, p.98.

二

在“鼠人”案例中，前7次会面弗洛伊德都在试图理解他的病人恩斯特·兰泽尔对他所说的话。这个年轻人说自己在六七岁时一直很喜欢去看和触碰女仆人们的生殖器，她们的友善使其可以满足自己对裸露身体的好奇。但自从他的父亲去世之后，尤其最近四年，他开始被一些强迫观念和行为所困扰，一方面担心有不好的事会发生在自己父亲和他爱的女人身上，另一方面则是紧接其后的对自己的惩罚和一系列禁忌。虽然从小时候起这些观念就会时不时地冒出来，但直到最近它们才达到了现有的强度。需要指出的是，在作为强迫症的主要症状“反复咀嚼”中，视冲动扮演着一个重要角色。弗洛伊德认为从行为退行到思想的过程参与了神经症的形成，而有规律地去重新找到被压抑的性好奇则揭示出依附在思想内容上的性愉悦；来源于视冲动的探究冲动或者探索冲动为另外一种形式的满足提供了可能^①由此，思考的行为代替了看和触碰的行为，与被性化的思想相联系的满足则作为儿童性欲的一部分得到了实现。

弗洛伊德认为强迫症的发展分为三个阶段：第一，根植于儿童性欲的欲望的产生；第二，与之相联的痛苦情感的产生，或者严格来说，负罪感的出现；第三，欲望被压抑后取而代之的错误连接（faux enchaînement，本身属于防御机制）以及其它防御行为的产生。对于鼠人来说，他的症状揭示出一个重要问题：欲望以乔装打扮的方式被掩盖并呈现为一系列防御性的表演。由此可以看出在强迫症的症状中存在两个维度：强迫性观念以及强迫性防御行为：

一方面，在主体看见的地方，客体并不会呈现：与主体的主观意图相悖，一些词，图像或者观念会突然出现，以至于中断主体正常的意识活动。病人通常会将这些词、图像或者观念视为不属于自己的，但又无法控制和摆脱的人格部分。究其根源，这些词、图像或者观念来自于爱

^① S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), P.U.F., 2012, p.26-27.

与恨所产生的情感矛盾。依照他的观察，弗洛伊德做出了一个重要假设，即强迫症的根结在于性愉悦和与之相伴的痛苦情感之间的冲突；但这些冲突在病人那里常常表现为观念的内容和与之相关的情感之间存在错误连接，如同他在文中所指出的那样：“已知的观念内容只会通过一种错误连接而被引导到此处。我们由于不习惯感知没有内容的情感，就用其他东西来代替之以与之相对应，就好比本来可以逮捕一个罪犯的警察，却误抓到另外一个。错误连接本身就足以解释在强迫性观念面前逻辑工作的无力。”^① 因此，强迫性观念作为“无意识的幼芽”构成了与意识以及道德人格相异的另外一个人格的部分：“无意识，是存在于我们自身当中的孩童。被压抑了的无意识的幼芽正是构成违背意愿的那些思想的重要因素，是它们形成了症状。”^②

另一方面，在一个本不应该被看见的东西所下达的命令之下，主体呈现自身：面对这些强迫性观念或图像的涌现，病人会以一种仪式的方式来完成其防御行为（比如反复洗手，反复检查；而病人对这些防御行为的执行往往具有宗教仪式般的执着和完成到底的决心）。比如鼠人所进行的防御行为：他对所有日常琐事都加以禁忌，并且对自己采取一些很荒谬的处罚（尤其是通过数数来保护他爱的女人）。弗洛伊德将其看作被压抑的无意识力量的表现而称之为“重复性强迫”。^③ 这里不仅涉及到被压抑的无意识和最早出现的强迫性观念之间的关系，而且涉及后者与防御性行为之间的关系；重复性强迫从根本上讲是在一个命令之下，主体在“看见”他的强迫性观念（比如关于鼠的酷刑）和他所尝试通过“呈现”而进行的防御性行为之间建立必然联系，目的在于通过后者取消前

① S. Freud, "Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle" (l'homme aux rats) (1909), in *Cinq psychanalyses*, P.U.F., 1967, p.213.

② *ibid.*, p.214.

③ S. Freud, "Au-delà du principe du plaisir" (1920), in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p.66.

者来缓解焦虑。^①性愉悦由此就和一种道德上的焦虑，或者说和监视着主体的道德之眼相对峙。这一与焦虑和监视相联系的目光被拉康解读为死亡：“鼠人最终将真正的中介引入到他的主体性中，只不过是以一种转移的方式：他给了弗洛伊德一个想象的女儿，以便能从她父亲那里取得姻亲关系，而在一个关键的梦中向他揭示出自己（与焦虑和监视相联系的目光）的真正面目：其实是死亡用其褐色的双眼在凝望着他。”^②由此，所有行动的可能性对于病人来说都只有一种存在方式：命令（他的任何行动都是在指令下完成，而与其自身的主观意志无关），这一命令与主体世界中的任何东西都不兼容（也即是说在病人看来它是来自“外部”的，与自己相异的人格部分；病人与后者无法沟通，只能扮演执行来自后者命令的角色），在命令面前，主体始终感到难以忍受。

在目光的这一命令特征之下，主体总是“不得不……”对于这一特征或许我们可以通过另外一种方式来理解。弗洛伊德在论述屏蔽性记忆时曾经提到一个梦，在这个梦中，梦者使用了一种特殊的方式表达对一些小黄花的感知，“多余的”，“浮雕式的”，“凸显出来的”等等：“我觉得在这个梦境中有个东西没对，黄色花朵的颜色从整体那里分离得太过分了……就好像在幻觉中那样。”^③主体赋予目光的这一特征正好揭示出他无法让场景中的所有要素变得整齐划一，或者准确地说，使其均质，而某个东西作为异质的在被主体过度符号化之后在主体的幻想中得以返回。这里涉及一个与曹雪芹对风月镜的设置相同的操作，镜子的背面是代表着死亡的骷髅，而它本不该以镜像的方式出现；在成为可见世界的一部分之后，骷髅的像只会唤起死亡令人恐惧的一面，而并不具有实在的功能以便为永无止境的欲望设立边界。也许基于同样的理由，作者将

① 在《禁忌，症状和焦虑》(1926)中，弗洛伊德将此种防御机制命名为“回溯性取消”(annulation rétroactive)，当压抑机制失败时，它会作为替代出现。S. Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse* (1926), P.U.F., 1981.

② J. Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in *Écrits*, Seuil, 1966, p.303.

③ S. Freud, "Sur les souvenirs-écrans", in *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., 2010, p.121.

此作为唯一的真理：“真亦假时假亦真，无为有处有还无”，由此他就抹去了本应该存在于“有”和“无”之间的不可逾越的差别，于是“无”就拥有了一种侵蚀性的破坏力，并就此远离了它本该属于的“不可见”领域。

拉康在 72-73 年的讨论班中相对于主体性，对处于连续性和前后相继性中的时间提出了质疑，为此他重新讨论了逻辑时间的问题，并将其和客体小 a 联系起来。我们知道在其关于逻辑时间的文章中，拉康将主体间性放在关键位置，但这并非意味着三名囚犯中的任何一位都和其他两位分别处于主体间性的关系中，而是每名囚犯相对于其他两名都只是他们思考的那个赌注，即客体小 a。拉康进一步补充道：“每名囚犯在这一三元关系中都仅仅只是其他两者注视之下的那个客体小 a。”^①因此，事实上问题并不涉及到“三”，而是 $2+a$ ，或者简略为 $1+a$ ；这里，客体小 a 的功能在于：“只有当其余两名囚犯（二者相加为 1）被当作相对于客体小 a（第三名囚犯）的 1 时，第三名囚犯才有可能在匆忙中找到出口。……并且，在两者之间，总是有 1 和大彼者，而大彼者在任何情况下都不能被当作 1。”也就是说，在关于逻辑时间文章中被拉康定义为“主体间的真理”已经被“真理的永久缺席”所代替，而客体小 a 的功能代表了在 1 和大彼者之间不相符的关系下所要求的一种紧急性（urgence），而这只是在该讨论班中对“匆忙”（hâte）的另外一种解读。

对“匆忙”的理解，我可以举个简单的例子：根据一般性规则，汉字需要按照笔画顺序进行书写。我们不难看出存在于写字和绘画之间的类似性：一方面，为了获得汉字或者绘画作品的整体性，一段相应的时间需要被度过，这样我们才能在一种“确定性”当中看到写的是什么字，画的是什么画，这里涉及到一个动作，只有在其完成之后才有意义浮现出来；另一方面，和绘画不同（因为涉及到创作性的维度），书写的汉字可以在一种“匆忙”中被提前识别出来，而并不一定依赖于动作的完成，这里涉及一种前瞻性的认同（identification anticipatoire）；其中，我们所

^① J. Lacan, *Encore* (1972-1973), séminaire XX, Seuil, 1975, p.63.

看到的被书写出来的部分和汉字在头脑中呈现出的完整的像之间的关系被一个加速了的时间所标记，换句话说，在汉字书写过程中，看见和呈现总是处在一种竞赛关系当中，当呈现被“想象地”赶上时，汉字所包含的信息就会被提前传达到，前提是这一信息已经先在地位于大彼者的某处，^①面对后者主体只是一双始终在追逐着意义的眼睛。这一点，在后面关于强迫症形成的一般特征处还将被提及。

三

在强迫症中，我们往往发现其强迫性的倾向会由最初的强迫性观念转移到强迫性防御行为，而其场景特质在“看到”和“呈现”之间不可简略的相异性，揭示出目光作为客体小 a 朝向两个时间维度打开：

(1) 时间段 (*durée*)。这一维度涉及强迫症是否可以治愈的问题。弗洛伊德认为，对强迫症的治愈并非在于意识到负罪感，而是意识到负罪感的来源，以及被病人感知为相异人格和自身人格的整合。从《分析中的建构》(1937)起，精神分析中的真理概念就被定位于治疗的建构，或者更准确来讲，再建构的维度之上，在此期间分析家向分析者叙述一些东西，这比重新找回被压抑的记忆更能对治疗产生影响。这就意味着，病人需要在大彼者的领域内重建一个目光来看待自己，从而通过人格的整合与自己的欲望建立起联系，而不是去隔离和取消之前提到的不同的人格部分。对于弗洛伊德的这一想法，魏德曼 (S. Viderman) 在《分析空间的构建》(1970)中做了进一步的阐述。他在赋予分析家和病人在治疗中的创造以重要性的同时，强调解释的功能在于创建在分析之外不

^① 这里以汉字为例是基于它的表意特征，也即其图形根源。表意文字建立在其本身图画的根源被抹去的基础上，以(原初)压抑作用于身体的像相同的方式实现(参见拉康“镜子阶段”理论，其中主体与其身体的像之间同样涉及前瞻性认同的问题，此处不予赘述)；而文字要求这一压抑被无意识的实现，否则看到它的人只能始终粘着于其图形上(比如：写作焦虑和阅读障碍)。参见 G. Pommier, *Naissance et renaissance de l'écriture*, P.U.F., 1993.

可能产生的现实，而这一点是与分析的时间跨度密不可分的。^①

(2) 时间的加速 (hâte)。弗洛伊德在案例的最后对分析家的解释问题一笔带过，但我们不难发现其中揭示出了强迫症形成的一般特征。他指出分析家对病人的理解本身也可能成为另一种形式的强迫性，因为这种理解可能会以强迫性观念形成的过程为模型而过分倾向于思想的统一性，“由其对不确定性和含糊性的特殊偏好，将各种不同心理活动的产物都混同并统一到强迫观念的名下。”^② 由此，我们实际面对的是这个问题：构成我们正常性的东西是否也符合这一过程，以及更重要的是，相对于一个分析，“知道”分析家所占据的位置。对于拉康来说，这个知识是参照性的，它并不在大彼者中，分析家工作的唯一参照系只能是实在界：“假设知道的主体 (sujet supposé savoir) 不是所有人，也不是任何人。它不是任何一个主体，也不是任何一个可被命名的主体。他是某个主体。他是夜晚的访客，或者更恰当的是，他就像是天使用手在门上留下的标记。”^③

在汉字中镜子最早写作“鉴”，代表着两层意思：映照和鉴戒；前者在即刻性中显现出一种空间结构，后者在包含前者的同时延展出“事后”的概念。在中国古代文化中，镜子由于利于个体的自省（用思想来看），因而潜在地具有自我映照和反思的功能。这一自我的像不仅仅与镜子中的像（用眼睛来看）相联系，更重要的是，它通过对自我历史的整理和构建，而在一种时间的连续性中“看待”自己，并由此作出对未来的规划。从严格意义上的“自我历史化”这一概念上讲，^④ 鉴的功能并非对应着“你

① S. Videman, *La construction de l'espace analytique* (1970), Gallimard, 1982.

② S. Freud, "Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle" (l'homme aux rats) (1909), in *Cinq psychanalyses*, P.U.F., 1967, p.243.

③ J. Lacan, *Dissolution* (1979-1980), inédit, le 15 avril 1980.

④ L'auto-historisation, Piera Aulagnier 的术语。出自 Piera Aulagnier, *L'apprenti-historien et le maître-sorcier : Du discours identifiant au discours délirant* (1984), P.U.F., 2004.

希望我所是”；^① 它在于剥离镜像的外衣，而让我们回到被时间性所定义的“我所是”上。虽然很多研究都证明《红楼梦》是曹雪芹的自传体小说，但值得注意的是，在小说中，他创造出一个由玉石所代表的神话空间，使故事的历史性无限延长，或者说永恒化。这个空间在一定程度上避免了他对主人公可能产生的完全认同，让小说在映照其个人历史的同时，用叙事的方式为作者的现实生活开了一个口子，就好像于连·格林（Julien Green）说的那样：“写作是我们逃离自己的窗口。”

在保罗·利科所定义的叙事概念中，^② 叙事作为个体的一种能力，在于以符合逻辑的方式描述自我存在的所有事件；这就要求将自我的历史进行排序并给其以意义的整体性，尽管这些事件是非连续的，但它们会参与到讲述的可理解性当中：因为叙事始终是面对他人的。通过叙事，我们将占据一个作者的位置，去主观化一段历史，并将其呈现给他人。这个理论定位可以避免分析家掉入自恋的幻想中，而始终以由时间来定义的相异性作为其分析的原动力。因此，分析当中的解释跟确定性无关，应该在主体被时间化的过程中，让叙事性本身（*narrativité*）成为那个确定性。^③ 同样地，作为红楼故事的旁观者和本文的呈现者，我希望这篇文章可以首先在一种小说式的叙事中实现思想的统一性。

我用贾科梅蒂的一段话作为结尾：“艺术只是一种看的方法。不管我看的是什么，所有那些东西都会超越我，并让我惊讶，以至于我不确定我看到了什么。这太复杂了。那么，我们就应该试图去复制，为了我们能稍微了解到看到的是什么。这就好像现实始终存在于我们不断解开的帘子之后……还有另一个，始终都有另一个。但我认为，或许只是错觉，

① 可参照 Donald Winnicott 在谈到 Francis Bacon 和他的作品时对“统觉”（*aperception*）和“知觉”（*perception*）所作出的区分。D. W. Winnicott, “Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant” (1967), in *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, p.208-209.

② Paul Ricœur, *Temps et récit*, Seuil, 1983-85; *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

③ 参见 J.Laplanche, “Narrativité et herméneutique : quelques propositions”, in *Revue française de psychanalyse*, vol. 62, n° 3, P.U.F., 1998.

我每天都在进步。正是这种想法让我去行动，这样我们才能真正去理解生活的核心。”^①

^① A. Giacometti, *Écrits*, Hermann, 1990/2001, p.275.

精神分析基本概念专题研究

象征性阉割与象征性弑亲 ——中国文化下的俄狄浦斯情结是否解决？

郑禹^①

【内容提要】本文首先通过对相关精神分析文献的梳理，阐明了俄狄浦斯情结的解决是通过象征性的阉割和弑亲来完成的；进而结合对中国文本的考察，提出了在中国文化下俄狄浦斯情结尚未（在象征层面）被彻底解决的假设。

【关键词】俄狄浦斯情结 象征 阉割 弑亲 中国文化

前言

从上世纪 90 年代中期到本世纪初的十几年里，中国文化背景下的俄狄浦斯情结问题一度成为国内外精神分析学者讨论的热门话题。应该说，该学术热点的出现，与这段时期精神分析在中国经历的转变相关联：从一开始的理论介绍进展到临床实践。由于弗洛伊德的俄狄浦斯情结理论曾经是精神分析理论的核心构成，而在中国乃至整个亚洲文化中却又鲜有与古希腊神话俄狄浦斯王类似的文本，于是该理论是否能够以及如何运用于中国人的无意识或症状结构这一问题就自然成为争论的焦点。近年来，关于此问题的研究主要有以下三个角度：俄狄浦斯情结在中国（或

① 郑禹：四川大学哲学系教师。

亚洲)文化中的表达(郑仰澄 1997; 曾文星等 2004; 古明东 2006); 用俄狄浦斯情结理论来解读中国(或亚洲)的文本或人物(Nadine M. Tang, Bruce L. Smith 1996; 李孟潮 2002; 施琪嘉 2004); 提出不同于俄狄浦斯情结的其它理论来解释中国人的无意识结构(霍大同 2000)。但随着精神分析临床化在中国的迅速推广以及各种当代流行的精神分析理论的大量引入,这一围绕经典弗洛伊德理论的跨文化探讨在不知不觉中已退去了当年的热度。

回顾这些研究,大多基于中国传统故事文本(神话、民间传说、文学作品等),从孩子与父母这一两代与两性交织的三角关系展开分析,基本抓住了俄狄浦斯情结是“孩子体验到的指向父母的爱和敌意愿望的有机整体”^①这一定义,并且在现象层面就中国文化下俄狄浦斯情结的表现方式以及解决方式提出了不少颇具价值的洞见。但另一方面,这些研究似乎又没有完全回答,中国文化下的俄狄浦斯情结是否被彻底解决了的问题?

如果回到《俄狄浦斯王》的故事中,我们会发现乱伦与弑亲(在俄狄浦斯王的故事中具体表现为是弑父)是两个核心主题。但事实上,在从孩子走向成人的发展过程中,发生的往往不是实际的而是心理层面的乱伦和弑亲(Loewald 1979),对此,卢瓦德有这样的描述:“在俄狄浦斯的语境中,原型就是弑亲和乱伦。……(弑亲和乱伦紧密相关,代表着基本的本能攻击性和性欲中越轨的和‘邪恶’的方面。)如果弑亲和乱伦没有发生在现实中,它们仍然会在心理现实层面起作用。”^②所以,所谓解决俄狄浦斯情结也就是要在心理现实层面解决乱伦与弑亲的问题。本文的第一部分将对西方经典精神分析文献的考察,提出乱伦与弑亲是在一个象征维度被解决的(分别通过象征性阉割与象征性弑亲); 本文的第二部分将考察中国文本中关于乱伦与弑亲主题的表达方式; 本

① J. Laplanche, JB. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, New York: W.W.Norton&Company Ltd, 1973, p.282-283.

② H. Loewald, “The Waning of the Oedipus Complex”, *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 1979; 27:762.

文的第三、四部分将根据前面的结论，尝试讨论中国文化下的俄狄浦斯情结是否被解决的问题。

1 俄狄浦斯情结的象征性解决

1.1 乱伦禁忌与象征性阉割

由于乱伦禁忌是俄狄浦斯情结的理论基点，所以弗洛伊德专门提出了阉割情结（castration complex）的理论作为对俄狄浦斯情结理论的完善。在弗洛伊德看来，阉割情结对处于阳具阶段（phallic stage）的孩子（无论男孩女孩）最关键的作用在于迫使其“放弃客体投注代之以认同。父亲或父母的权威内投到自我中，由此形成了超我的核心，它取代了严厉的父亲的作用，并永久地建立了对乱伦的禁忌……”^①，并且“……俄狄浦斯情结的破坏是由阉割威胁引起的。”^②

遗憾的是弗洛伊德仅仅从想象层面来谈对阴茎（解剖学意义上）的生理阉割，从而导致了許多误读。事实上，“阉割情结必须在文化秩序的意义予以理解……”^③或者说，“使乱伦禁令生效的阉割威胁是这样一种法则的体现，这一法则建立人类的秩序。”^④对此，克莱因从母亲给孩子以规则——接受断奶以及清洁训练——的意义上赋予了阉割以象征的含义，提出在孩子“……发展的早期阶段……就心理现实而言，母亲已经扮演了阉割者的角色。”^⑤更为重要的是，这些规则让孩子遭受挫折并迫使孩子从与母亲合二为一的原初状态中剥离（deprivation）出来，让其开始寻求新的客体，并进入到早期的俄狄浦斯情势中。

① S. Freud, *The Dissolution of the Oedipus Complex*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XIX (1923-1925): *The Ego and the Id and Other Works*, p.175-176.

② *ibid.*

③ Laplanche J, Pontalis JB, *The Language of Psychoanalysis*, p.59.

④ *ibid.*

⑤ M. Klein, "Early Stages of the Oedipus Complex", in *The Writings of Melanie Klein*, Volume I: *Love, Guilt And Reparation And Other Works 1921-1945*, New York: The Free Press, 1984.

沿着克莱因的思路，拉康最终在理论上澄清了俄狄浦斯情结的解决是通过象征性阉割来完成的。拉康重新解读了弗洛伊德在《图腾与禁忌》中提到的对原始父亲的谋杀所蕴含的文化意义，把在弗洛伊德那里执行阉割威胁的父亲的角色从现实层面提高到了象征的层面。

拉康指出，最初父亲是作为图腾和禁忌的万能的“原始部落的父亲”出现的，他是一个没被包括进法律的立法者，因为他就是法律，他接近所有女人，而不许别人接近。儿子们杀死了“原始部落的父亲”，弑父的犯罪感让父亲成为了图腾，同时也让儿子们“以父亲的名义”（Nom-du-père，或译作“父姓”）颁布了乱伦禁忌的规则。由于这时“颁布法律的父亲是死去的父亲，即父亲的象征……”^①所以拉康提出了“象征的父亲”（Père symbolique）的概念。所谓象征的父亲，不是现实生活中真实的父亲，而是法律、规则和社会秩序的代表，是象征秩序中的一个位置，一种父亲的功能——施加法律、控制欲望，介入母亲和孩子想象的二元关系并在两者之间引入一个必要的“象征的距离”。由于象征的父亲是规则的代表，其中的核心规则是乱伦禁忌的规则，而乱伦又是俄狄浦斯情结的核心主题之一，所以象征的父亲就在俄狄浦斯情结中具有关键性的作用。正是由于象征的父亲以不同的、或隐或显的方式介入俄狄浦斯情结各阶段，主体才逐渐认识一套先于自己存在的规则，并通过认同于象征的父亲得以进入社会秩序。虽然现实中没有人可以完全地代表象征的父亲，但是有可能通过行使象征的父亲的功能占据这个位置，不过有时候是以一种非常隐蔽的方式。这一点，可以在下文的俄狄浦斯情结的各阶段中体现出来。

象征的父亲对主体实施的阉割，不再是生物学意义上的阉割，而是“一种施加于想象的客体之上的象征行为”，^②即象征性阉割。主体试图通过认同于想象的客体来满足母亲的欲望，而象征性地阉割这一想象的客

① J. Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan*, Livre V. New York: W.W. Norton&Company, Inc, 1993, p.161.

② D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London and New York: Routledge, 2006, p.23.

体，就意味着对乱伦的禁止，这是象征的父亲施加的规则。从另一个角度说，当主体接受象征性阉割时，它的含义在于：主体放弃了成为母亲欲望的客体，同时也放弃了某种享乐，因为他认识到这种享乐无论如何都是不可能获得的，于是接受乱伦禁忌的规则，进入象征秩序。这标志着俄狄浦斯情结的解决。象征性的阉割也需要俄狄浦斯情结的三个发展阶段才能完成：

第一次的俄狄浦斯情结是以想象的三角关系——母亲-孩子-石祖（Phallus）^①——为特征。在镜像阶段（Mirror Stage），孩子和母亲是一种想象的二元关系：孩子感觉母亲是拥有石祖的全能的母亲，自己从母亲那里得到满足，也幻想母亲从自己这里得到了满足，自己就是母亲欲望的全部。但随后孩子发现母亲在自己之外还有其它欲望的对象，母亲是缺乏石祖却欲望着石祖的母亲。当然，这里的石祖并不是一个具象概念，而是在想象层面上代表着母亲缺失的那个东西。于是孩子把想象的石祖当作是母亲欲望的客体，孩子试图认同这个客体，去满足母亲的欲望。拉康指出，这里，“想象的石祖作为第三者出现在想象的三角关系中，意味着，象征的父亲已经在第一次（俄狄浦斯情结）中起作用了”。^②

第二次的俄狄浦斯情结是以“想象的父亲”（Imaginary Father）的干预为特征的。这里想象的父亲指的是“一种意象，即主体在想象中构建的父亲形象的所有成分”。^③换句话说，当孩子感觉到自己不是母亲欲望的全部时，在想象的层面会感觉母亲欲望着自己之外的一个对象，即想象的父亲。想象的父亲将法律施加于母亲的欲望之上：一方面，否定母亲拥有石祖；另一方面，禁止孩子接近母亲，也就是禁止孩子成为母亲欲望的客体。想象的父亲的介入，常常是通过母亲的言语实现的，

① 这里需要说明的是，弗洛伊德和拉康对 phallus 的用法是不一样的。在弗洛伊德那里，phallus 是作为 penis（阴茎）的同义语来使用的，意指解剖学意义上的男性生殖器，一般译为“阳具”而不是“石祖”。而拉康常常用 penis 来指生物学上的男性生殖器官，用 phallus 来指这一器官的想象的、象征的功能；并强调，与精神分析理论相关更多的是 phallus。——作者注

② D. Evans, op.cit., p.131.

③ D. Evans, op.cit., p.63.

在母亲的言行中孩子感受到母亲对父亲的法律的尊重。这里，父亲的法律意味着象征的父亲已经在场，通过想象的父亲这个代理人，乱伦禁忌在这个阶段就开始生效了。但是，由于想象的父亲是全能的（不管作为理想的父亲，还是作为残暴的剥夺者），主体无力反抗，只能接受他强加的规则，也就是说，在这里虽然规则开始生效，但是还没有被主体完全内化。

第三次俄狄浦斯情结是现实的父亲（Real Father）的插入，形成了母亲-孩子-父亲的三元结构。这里，现实的父亲不一定是生物学的父亲，他可以是所有行使父亲角色的形象。现实的父亲通过显示自己拥有母亲欲望的石祖，让孩子意识到成为石祖是不可能的事，与现实的父亲竞争自己总是失败者。这样，现实的父亲阉割了主体，确切地说，现实的父亲作为象征的父亲的代理，实施了象征性阉割。这里现实的父亲同时也是一个保护者，他让孩子从焦虑中摆脱出来，将欲望和规则统一起来。至此，主体放弃乱伦的欲望而认同于乱伦禁忌的规则——接受了象征性阉割，进入象征秩序。

可以这样描述俄狄浦斯情结的三个阶段：在第一个阶段孩子认同于想象的石祖，第二个阶段认同于想象的父亲，最后一个阶段认同于现实的父亲。而想象的石祖、想象的父亲和现实的父亲都指示着象征的父亲的在场。经过这三次认同，主体完成的是对象征的父亲的认同，也就是对乱伦禁忌的规则认同。这个过程，与象征性阉割的完成是同一个过程，虽然“阉割只有在第三和最后一次俄狄浦斯情结中才实现”，^①但是作为过程，象征性阉割也参与到了三次俄狄浦斯情结中。只有到俄狄浦斯情结的第三个阶段，主体才算形成对规则的认同，而滞留于任何一个阶段，都会产生相应的问题。

1.2 象征性弑亲与自主性的获得

如上所述，乱伦冲动的解决方式是主体接受象征性阉割——内化乱

① D. Evans, op.cit., p.23.

伦禁忌的规则并形成超我。同样，俄狄浦斯情结中另一个核心主题——弑亲——也是在心理层面通过一种象征性的方式来解决的。

为什么这里使用的术语是“弑亲”（parricide）而不是“弑父”（patricide）？卢瓦德 1979 年在“俄狄浦斯情结的消退”一文中专门给予了说明，他认为应该从一个更宽泛的象征层面来理解这个问题。所谓“弑亲”，韦氏词典（第二版）上的解释是：某人杀害了于己有特定的神圣关系者，如父亲，母亲、其他亲属或（在更广泛的意义上）统治者。^① 弑亲与弑父一词的区别在于，弑亲不仅限于杀父，它包括杀害父母或近亲，或是杀害代表或象征父母的人。由于父母对于子女的生育、喂养、保护等诸多行为建构了父母与孩子的亲子关系的神圣纽带，同时也铸造了父母对于孩子的权威身份，所以通过弑亲——杀害父母似的权威者——孩子便犯下了侵犯自己与父母之间的神圣纽带的罪恶。

那么，究竟什么是象征意义上的弑亲行为？可以从如下层面来理解：

首先，放弃乱伦冲动并接受禁忌规则意味着超我的形成，它一方面代表着孩子对于规则的接受，但另一方面，“……超我作为俄狄浦斯情结的继承者，是从弑亲行为中产生的，它既代表着罪感，也代表着对于篡夺权威的赎罪。”^② 关于这一点，前文拉康关于象征的父亲的阐释说得尤其清楚：儿子们杀死了原始的父亲，由于自罪感把父亲作为图腾，同时又因为恐惧——害怕自己遭受同样的命运——而建立了乱伦禁忌的规则。所以从象征层面讲，超我的形成并不完全是一个被动接受规则的后果；相对于简单地压抑乱伦愿望，超我的形成包含积极的态度，并且还是一种象征意义上的弑亲的行为。因为“在一个重要的意义上，通过完善我们的自主性和超我，并建立一个非乱伦的客体关系，我们正在杀死我们的父母。我们夺走了他们的权力、能力以及他们对于我们的责任，同时，我们也在放弃、拒绝他们作为我们的力比多客体。简言之，我们

① 转引自：H. Loewald, “The Waning of the Oedipus Complex”, *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 1979; 27:755.

② H. Loewald, *op.cit.*, p.757.

破坏了他们身上曾经对于我们非常重要的那些东西。”^①也就是说，超我的形成意味着我们必须选择放弃内心深处与父母的乱伦纠葛，重新建立新的客体关系，同时也意味着我们开始割断对父母的情感依恋并破坏亲子关系这一神圣纽带。在象征层面，这本身就是一种弑亲的行为。

其次，更进一步讲，当乱伦禁忌被内化为超我的规则时，不仅意味着孩子与父母的关系将从乱伦的客体关系转换成非乱伦的客体关系，同时也意味着每个孩子将开始进入一个道德秩序的成人世界。正如卢瓦德在俄狄浦斯情结的定义中所描述的那样：“俄狄浦斯情结是精神分析学的一个理论构建和关注焦点，以期回答人类的一个根本的问题：孩子是如何开始并进入到成人的世界和道德秩序中的。”^②这一转换将关系到每个个体在成长过程中独立于父母的自主性的获得。事实上，面对乱伦和弑亲冲动带来的罪感，孩子有两种应对方式可以选择。一是选择自我惩罚来消除这种罪感，但这不是一个积极的方式，因为惩罚是服从于压抑机制的产物，所以无论惩罚是来自自己还是他人，都只能带来更多的罪感。而另一个方式是选择在心理层面真正地从父母那里独立，并对自己的生活承担责任。卢瓦德指出：“……不夸张地说，对自己的生活及其行为承担责任，在精神的层面等同于谋杀父母，也等同于犯下弑亲的罪行，并让自己陷入罪感。这不仅是因为通过从父母处夺取权威而破坏了父母的权威，并且还因为如果这个过程被彻底执行，父母作为力比多客体会被破坏。”^③但相对于自我惩罚的方式，这是一个积极的选择，因为“自我责任，包括心理层面上的以及以象征形式的……弑亲，从一般的道德观念来看是一种罪行。但它不仅仅是人类在自我解放过程中不可避免的罪过（和被逐出伊甸园及原罪相比较）；同时，自我责任也是对这一罪行补偿性的赎罪。没有弑亲这一罪感的行为就没有自主性本身。”^④卢

① H. Loewald, op.cit., p.758.

② H. Loewald, "Oedipus complex and Development of Self", *Psychoanal Quarterly*, 1985; 54: 435.

③ H. Loewald, op.cit., p.757.

④ H. Loewald, op.cit., p.762.

瓦德认为：“在人类争取自身的解放和独立以及追求爱的客体的意义上，心理层面的弑亲行为是一个必要的进步。”^①

综上所述，所谓象征性弑亲是孩子在心理层面通过放弃对父母的乱伦情感依恋关系从而获得自主性并选择对自己的行为承担责任这一方式完成的。而放弃对父母的乱伦纠缠既是象征性阉割的结果，也是象征性弑亲得以可能的原因——尽管象征性弑亲是在孩子成长发展的过程中逐步展开的。所以，象征性阉割与象征性弑亲在逻辑上是内在相关的。

2 中国文化中乱伦与弑亲的主题

2.1 乱伦：隐匿的表达

如果回到中国的文本，几乎很难看到类似于古希腊神话中的（以俄狄浦斯王的故事为例）那种乱伦主题的直接表达。于是有西方学者认为，由于在中国文化中难以观察到孩子把父母作为性客体以及父母对孩子的性诱惑，故而精神分析关于俄狄浦斯情结的理论不适于中国文化（迪恩1992）。但近些年来其他学者的研究提出了不同的看法，他们发现乱伦的主题虽然在中国文本中没有直接呈现，却通过大量压抑或变形的机制隐匿地表达着。

最近的值得关注的一个研究来自古明东（音译）的“孝情结：俄狄浦斯主题在中国文学作品及中国文化下的变种”一文（2006）。作者通过对大量中国文本的研究指出：以孝为核心的儒家文化对中国人的无意识心理形成了强大的道德压抑（这一点将在后面讨论），所以中国人的俄狄浦斯情结被变形为父亲、母亲、儿子、女儿、同胞等各种俄狄浦斯的“亚情结”来折射地表达，其中可以清晰地看到被掩饰的乱伦主题，比如：父亲的俄狄浦斯情结表现为“对弑父的恐惧”（以“舜帝的传说”和《红楼梦》中宝玉受笞的故事为例），在这一传说和这一故事中可以看到父亲因恐惧年轻的儿子抢夺自己的女人而在其无意识中存在指向儿

^① H. Loewald, op.cit., p.759.

子的敌意和攻击性；女儿的俄狄浦斯情结表现为“对父亲的盲目奉献”（以张爱玲的《心经》和叶圣陶的《秋》为例），即女儿对父亲的乱伦情感以女儿对父亲的敬爱和奉献的方式表现出来；同胞的俄狄浦斯情结则表现为“兄弟姐妹间的爱”（以“女娲与伏羲”的传说以及《红楼梦》中宝玉与秦可卿的故事为例），即在中国文化中兄弟姐妹之间的乱伦情感往往通过收养的或结拜的兄弟姐妹之间的情感，或青梅竹马的关系来隐匿地表达。

至于中国文化中母亲与儿子的俄狄浦斯情感纽带，则是许多研究关注的一个焦点。中国文化中存在母亲与儿子过于亲密的“母子粘连”关系是诸多学者的共识（郑仰澄 1996；李孟潮 2002；曾文星 2004）。他们发现在中国文化中“……母子关系在儿子的情感生活中最为显著和重要。母子关系被刻画得非常深情和紧密。这种关系并不仅仅是存在于儿子的幼年时期，儿子成年后也是如此。”^①这样的母子粘连关系中可能存在着母亲指向儿子的乱伦情感甚至是性诱惑。古明东在“孝”文中指出母亲的俄狄浦斯情结表现为“病态式的嫉妒”（以南北朝时期的叙事诗“孔雀东南飞”、诗人陆游与唐婉的故事、张爱玲的《金锁记》为例），其中，母亲对儿子与其他女人恩爱的病态嫉妒暴露了其在情感维度上的指向儿子的乱伦关系。郑仰澄（1997）通过对“薛仁贵的故事”的解读，指出了存在于母亲王宝钏与儿子薛丁山之间的性暧昧关系。李孟潮（2002）通过对“哪吒闹海”传说的精神分析，提出“……我们面临这样的假设：中国的孩子往往会受到来自母亲的性诱惑，虽然这种形式是隐晦的。”^②对于中国文化中这种“母子粘连”以及隐匿其中的母亲对儿子诱惑的可能原因，笔者曾有这样的猜想：由于在中国传统的男权社会中，一夫多妻的制度使得女人无法在自己的男人那里得到完全的情感的和性的满足，同时，女人往往只有通过生一个儿子才能确保自己在家庭中的位置（所

① WS Tseng, K Kim, J Hsu, “The Oedipus complex as Reflected in Asian Cultural Products”, In Wen-Shing Tseng, Suk choo Chang, and Masahisa Nishizono, *Asia Culture and Psychotherapy—Implications for East and West*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2004.

② 李孟潮：“哪吒的精神分析”（待发表）。

谓“母以子贵”），这时儿子既是确保母亲现实地位的工具也是填补其未满足的情感和性需求的想象的客体（郑禹 2008）。斯洛特的研究也得出了类似的结论，她指出：“尽管乱伦在所有的文化中都是一个绝对的禁忌，我们依旧可以非常合理地假设，被深深压抑的乱伦幻想会更常见地出现在那些转向她们的孩子去获取在丈夫那里不易得到的情爱的女人中……我相信母亲和儿子双方都会有相当多的互不相联的乱伦幻想。”^①

“……这些被压抑的乱伦幻想的搅动为维持母子粘连……构筑了一个强大的力量。”^②

另一方面，儿子指向母亲的乱伦幻想在中国文化中则以一种更为隐秘的方式象征性地表达出来。笔者在“俄狄浦斯情结的中国样态”一文中（郑禹 2006）分析了中国四大民间传说（《孟姜女》、《白蛇传》、《牛郎织女》、《梁山伯与祝英台》）的相似的文本结构后指出，贯穿于其中的同龄青年男女的爱情故事看似一种非乱伦的客体关系，实则是对母子关系的隐喻，暴露了儿子对永远拥有母亲的各种幻想（包括性幻想）。此外，有学者对《聊斋志异》中“鬼故事”的文本研究也得出相似的结论，即这类看似同龄男女之间的情爱故事投射出儿子对于母亲的性幻想及其恐惧（许小君 2011）。

针对中国文化中乱伦主题的各种隐匿的表达方式，古明东把中国人的俄狄浦斯情结称为“无声的情结”（muted complex），而且为使表现形式更加复杂，这个“无声的情结”是支离破碎地体现在各种亲缘关系中的（古明东 2006）。

2.2 弑亲：不可能完成的任务

在中国的文本中，直接呈现的弑亲主题与乱伦主题一样难以找到。但却能看到不少子辈与父辈两代人之间冲突的故事情节，不过这种冲突往往以父辈的胜利而告终。从中可以发现，在中国文化中，年轻的

① W.H. Slote, "Oedipal Ties and the Issue of Separation-Individuation in Traditional Confucian Societies", *J. Amer. Acad. Psychoanal.*, 1992; 20:446

② *ibid.*

一辈要挑战长辈的权威不仅不被鼓励，而且是被绝对禁止的（曾文星 2004）。

与俄狄浦斯王的故事类似，中国文本中也有不少父子冲突对抗的情节。许多学者都注意到了“薛仁贵的故事”（唐和史密斯 1996；郑仰澄 1997；曾文星 2004；古明东 2006）。这个中国故事的结局与“俄狄浦斯王”故事的结局刚好相反，父子冲突的结果是父亲先杀了儿子，而不是儿子杀父亲。

郑仰澄认为“在中国的神话里，虽然没有子杀父的例子，却有不少犯上作乱的故事，可作为父子斗争的象征”，^①但这些犯上作乱者（炎帝、蚩尤、刑天、共工、丹朱）均以失败甚至丧命收场，这说明中国文化是不允许下一代随便夺位的，同时，他指出从中国的文化传统来看，儿子与父亲的冲突有四种结局，或表现为儿子的四种情结（郑仰澄 1997）：

失败者——“丹朱情结”：在中国社会中，儿子选择反抗父亲总以失败告终，就像尧的儿子丹朱，因为父亲不把王位传给他而起兵造反，结果被尧轻易打败；

绝对服从——“舜帝情结”：尧把王位传给因为孝顺而出名的舜，而不是自己暴戾的儿子丹朱，这说明在中国文化下儿子只有顺从父亲、放弃自我才可以得到父亲的位置；

自我阉割——“太监情结”：儿子为躲避父亲的威胁放弃了自己的男子气概（如《雷雨》中的周萍、《家春秋》中的觉新）；

避世——“宝玉情结”：如果儿子既不愿意完全服从父亲，又不愿意完全放弃自我，出家和避世就成为了常见的选择（如《红楼梦》中的贾宝玉）。

在众多父子对抗的中国文本中，哪吒的故事看似是一个例外，因为哪吒本领高强，完全可以打败父亲，但最后仍然不是战胜了父亲，而是与父亲和解，这是否暗示着儿子战胜父亲或者杀父在中国文化中是不可

^① 郑仰澄：“从中国神话文学作品看华人的心理发展”，载曾文星主编《华人的心理治疗》，北京医科大学、中国协和医科大学联合出版社，1997年。

能完成的任务（李孟潮 2002）？而古明东（2006）则认为哪吒是在“割肉还母，剔骨还父”并自杀复生之后才与李靖对抗的，也就是说，此时的哪吒已经与自己的生身父母没有了血缘关系，他与李靖的对抗已经不完全等同于父子间的直接对抗。

古明东（2006）将中国文化中儿子的俄狄浦斯情结表述为“履行‘孝道’的义务”，他认为在古代中国社会父亲除掉儿子的想法在儒家的“孝道”观看来是可以接受的，而儿子想除掉父亲的欲望（即使是无意识的）则是不能容忍和极其恐怖的。所以在中国的文本中，很少有关于弑父的主题，即使有，也要么是因为身份的误会，要么是执行社会或道德的命令（如电影《菊豆》中）。

以上这些研究看似都指向同一个结论，即，在中国文化中子辈要战胜父辈（以父子对抗为例）是不被允许，也是难以实现的，弑亲是一项不可能完成的任务。

3 中国文化下的俄狄浦斯情结是否被解决？

本文第一部分的内容已经说明，俄狄浦斯冲突是否解决，并不是从现实的层面去看是否发生了真实的乱伦和弑亲行为，而是去看心理层面上是否内化了乱伦禁忌的规则（按拉康的观点即认同了象征的父亲），同时在心理层面获得了独立于父母权威的自主性。而一个文化中的各种文本在一定程度上可以看作是对该文化中的集体无意识的反映。下面将根据第二部分对中国文本的分析尝试讨论中国文化下的俄狄浦斯情结是否解决的问题。由于象征性弑亲是象征性阉割的逻辑后果，所以下文先讨论象征性弑亲是否完成，再讨论象征性阉割是否完成。

3.1 象征性弑亲是否完成？

如果说象征性弑亲的完成意味着孩子在成长过程中在心理层面削弱了父母曾经的权威从而获得自主和独立，那么，在中国文化中就基本没有这样的佐证，反而是父母始终对孩子拥有至高的权威。

前面已谈到中国文化中挑战父权是一个不可能完成的任务。其实这样的故事只是一个象征，“杀父夺位是关系到下一代和上一代的斗争，换句话说，是关乎到下一代的自主和独立……”^①关于这一点，曾文星等学者的研究发现东西方文化存在巨大的差异：“文化的影响在代际冲突的解决方式上表现得更为明显。在西方，尤其是在关于孩子的故事和传说中，年轻的孩子几乎总是会打败类似父母形象的角色。从精神分析的角度讲，可以说孩子被允许竞争和战胜长辈。在一个幻想的层面上，年轻人的胜利被许可和鼓励。”^②郑仰澄指出：“……在西方，个人的名份是由打倒父亲或者是脱离父亲自立得来的，但是在中国，情形就不同，是要跟父亲投顺才可以达到目的。”^③

除了以父亲为代表的父权的绝对权威之外，在中国文化中母亲对孩子的控制力量也是非常强大的。这种控制最常见的方式是，母亲通过让自己成为一个为孩子付出牺牲的形象来让孩子对违背其意愿的行为感到内疚(斯洛特 1992)。这种母亲的权威和控制力量在母子关系中尤其明显，其中一个表现就是：当婆媳冲突发生时，儿子“……不可避免地站在母亲一边，无论他是多么爱和同情妻子，而这一行为被冠以孝的名义符合文化的期待。”^④至于古明东研究中提到的母亲因为嫉妒直接拆散儿子和其女人的关系则是这种控制的极端表现。

从西方社会的观点看来，这种孩子成年后仍然服从于父母权威的现象正是一种缺乏个体化的(individuation)的表现。一些西方学者的研究指出，在中国个体化不被强调，男人和女人都是在关系中界定自身(迪恩 1983)，或者说在中国文化中“个体不是一个‘我’，(他或她)只是包裹在一起的‘我们’中的一个无法挣脱的部分。”^⑤迪恩发现在东方社会中有赞美母亲的文化传统，他认为“在一个由男性绝对主导的社

① 郑仰澄，前引文献。

② WS Tseng, K Kim, J Hsu, op.cit..

③ 郑仰澄，前引文献。

④ D. Dien, "Gender and Individuation: China and the West", *Psychoanal. Rev.*, 1992;79:111.

⑤ W.H. Slote, op.cit., p.445.

会中,这种对母亲的颂扬,……是与母子终生的依存关系而使男孩缺乏个体化相关的。”^①斯洛特则指出,在中国社会个体要“在家庭之外建立自身的存在不仅远比西方社会更困难,甚至常常是难以想象。”^②

从理论上讲,个体化的缺乏也必然意味着自主性的缺乏,由此这也对中国文化中的个体在心理层面是否完成了象征性弑亲提出了疑问。

3.2 象征性阉割是否完成?

如前所述,主体对象征性阉割的接受意味着超我的形成以及象征性弑亲的发生,孩子开始去寻求父母之外新的性爱的客体既是象征性阉割的后果也可以被看作是象征性弑亲的一个重要部分。

但在以中国文化为核心的东方文化中,有研究发现,故事的结尾往往不是得到一个性伴侣,而是得到个人的成熟,找到性伴侣的美好结局几乎没有出现在东方的故事中(曾文星 2004)。这吻合了另外一个发现:在中国的文本中,很难找寻既充满男子气又有性需求的男人形象,常见的男性形象大致分为如下几类:去性化(哪吒、孙悟空等神话角色)、无男子气(《雷雨》中的周萍、《家》、《春》、《秋》中的觉新、四大民间传说中的男主角、《聊斋志异》中的许多男性角色等)、无性需求(《水浒》中的许多梁山泊好汉)(郑禹 2008)。而有性需求的男性角色大多以“纵欲”、“淫邪”等带有病态心理的负面形象呈现(《金瓶梅》中的西门庆、《红楼梦》中的贾珍、贾琏等)。这些似乎均暗示着在中国文化下心理上健康成熟的男性应该超越或升华性的欲望。这样一种正面男性角色的塑造,联系到“万恶淫为首”的古训——可以看作是防止违背乱伦禁忌行为发生的道德预防针,这是否是反向形成或压抑的防御机制的结果?

关于这一点,中国文化中男性对“狐狸精”的性幻想给出了另外的理解线索。郑仰成认为,中国人的夫妻关系常常是母子型情感,由于中国文化中母子过于粘连的关系使得中国男人往往对母亲式的女人产生“圣

① D. Dien, op.cit., p.109.

② W.H. Slote, op.cit., p.436.

母情结”，表现为对家里的妻子带着敬意甚至恐惧，而在外面与“狐狸精”发生性关系。这也可以同时解释为什么中国文本中有大量缺乏男子气的“自我阉割”的男性形象，因为这可以逃避来自父亲的阉割威胁并保持和母亲的情感联结（郑仰澄 1997）。笔者对四大民间传说的分析中也有相近的结论：在其相似的故事结局中，虽然隐喻的母子关系在现实世界被破坏，但仍然幻想可以在另一个世界继续保持，这里和俄狄浦斯王结局的隐喻——刺瞎自己的双眼象征着与罪感相联的超我的诞生和对阉割的接受——完全不同，中国文本的结局更像是对乱伦禁忌规则的被迫服从，甚至是在幻想层面的逃避而不是接受（郑禹 2006）。

从现实层面来看，许多研究指出，在儒家社会首要的情感联结是母亲和儿子，而不是丈夫和妻子（Cho 1986），并且亲子关系至高无上而婚姻关系完全被遮盖（迪恩 1992）。斯洛特指出，在东方社会，“……对儿子来讲，母亲将始终是其一生中最重要的女人，这是一个经典的俄狄浦斯情势……尤其在过去，大多数男人不能用一个同龄女人去取代母亲同等重要的位置。”^①联系上节提到的母亲对儿子的控制以及上一段对文本的分析，可以合理地假设：在中国文化中，母亲之所以能够对儿子实施强大的控制作用，这本身即是儿子在心理层面没有放弃对母亲的乱伦情感而仍然将母亲放在一个最重要的客体的位置上的反映。

那么，在中国文化中，个体在什么意义上接受了乱伦禁忌的规则或接受了象征性阉割便成了一个需要进一步深究的问题。

4 讨论

前面通过对象征性阉割与象征性弑亲的理论阐述以及对中国文本的分析，对中国文化下的俄狄浦斯情结是否以象征性阉割与象征性弑亲的方式得以解决提出了疑问。但这样一个结论是否成立，仍然需要进一步讨论和思考：

^① W.H. Slote, op.cit., p.443.

(1) 内化规则还是服从规则？

关于俄狄浦斯情结在中国文化中的变形表达，许多学者都假设这可能与以孝为核心的儒家文化所执行的强大的伦理规范有关（郑仰澄 1997；曾文星 2004；古明东 2006）。斯洛特认为“儒教建立在权威主义之上，孝是其得以建立和维持的主要工具。”^① 古明东的研究发现，孝的动力学对俄狄浦斯主题在中国文本中的表现施加了深远的影响，因此可以把中国文化中俄狄浦斯情结称作是“孝情结”（filial piety complex）。如果在一个文化中“不仅对父母表达愤怒是不允许的，甚至意识到敌意冲动也是严厉禁止的”，^② 或者说“如果文化观念认为父母与孩子的直接冲突是十分可怕的，那么就会找一个父母的替代。因为直接将父母的形象妖魔化会在情绪上难以承受，所以常见的做法是予以伪装或投射到一个替代的形象上……如果有公然的冲突发生，也往往意识不到敌对的行为指向的是自己的父母。”^③

但在中国传统社会中，儒家文化对各种伦理纲常的强调与维护并不仅仅在文化心理层面，相应地，在现实社会层面也有一套针对违背伦理纲常的行为的极其完整和严厉的惩罚机制，这导致任何个体必须对自己的行为非常谨慎，因为稍有越轨的举措都可能招致极其可怕的实际后果。郑仰澄指出，儒家对“孝道”的强调意味着“挑战父母的权威会让犯上者受到警告、惩罚，甚至招致死亡的可能”。^④ 但来自外部的惩罚机制的功能只能是让一个人服从规则而不是内化规则，这有点类似于前文拉康描述的俄狄浦斯情结的第二阶段中想象的父亲的情形。拉康认为，想象的父亲或者被构建为一个理想的父亲（Ideal father），比如上帝似的全能保护者那样的原型，或者被建构为一个将乱伦禁忌强加给儿子的令人恐怖的父亲^⑤——二者都是从外部将规则强加给主体的一个全能父亲的

① W.H. Slote, op.cit., p.448.

② ibid.

③ WS Tseng, K Kim, J Hsu, op.cit..

④ 郑仰澄，前引文献。

⑤ 参见 D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, p. 63.

意象。

从前面对中国文本的分析中可以发现，与俄狄浦斯王在强大的罪感下自行刺瞎双眼的结局不同，在中国以伴随罪感的超我形成的方式去内化规则的主题并不存在，更多是因为权威力量的强大而被迫服从规则（如四大民间传说的以及《望娘滩》的传说的结局）（郑禹 2008）。当然还有另外一种情况是，虽然“……孩子被权威打败，但他们往往会得到弥补自己犯上的过失和成长的机会……冲突的结果不是将年轻的一辈消灭，而是鼓励他们更加成熟。”^①（哪吒、孙悟空）但是，对规则施加者的服从和对规则本身的内化是有区别的。如果按照拉康的说法，乱伦禁忌的法律诞生于对父亲的谋杀，所以接受这样的法规是接受象征的父亲的阉割，而不是接受一个现实的父亲的权威。

弗洛伊德认为俄狄浦斯情结成功解决的一个后果是个体把对一个全能父亲的需求投射到家庭之外，比如全知全能的上帝，这在西方很普遍。由于上帝不是一个现实世界中的某个具体的人，每个个体只能在内心层面与上帝对话，选择信仰上帝即意味着对上帝的辞说（discourse）在内心的认同与内化。同时，就都是上帝的子民而言，父母并不拥有对孩子特殊的权力。但在中国文化中，个体不是在家庭之外去寻求冲突的解决。唐和史密斯指出，“由于孝是儒家思想的核心价值，所以父子关系的一个显著特点是儿子对于父亲权威的无条件的顺从……并把父亲的命令当作神圣的号令。”^②或简言之，在中国文化中，个体面临这样一个境遇：必须服从现实中的某些权威，而这些施加规则的权威本身可能随时更改规则或让自己不包含在这个规则之中（如皇上的金口玉言）。这本身便破坏了象征的父亲的功能或法则。

(2) 文化差异抑或心理成熟的差异？

到目前为止，本文一直借用西方精神分析理论的视角来解读中国文

① WS Tseng, K Kim, J Hsu, op.cit.

② N. Tang, B. Smith, "The Eternal Triangle across Cultures: Oedipus, Hsueh, and Ganesa", *Psychoanal. St. Child*, 1996; 51: 575.

化下的俄狄浦斯情结的问题。但东西方文化之间存在差异，也就是说，如果换一种文化的维度来看本文讨论的问题，是否会有不同的结论？

比如关于一个人是否在心理上真正成熟的标志，以男性为例，唐和史密斯就提到：“在西方社会，男子气的本质是独立、自主和行动，在东方则是忠诚，即内心忍受艰辛或情绪的能力，以及对自己的角色义务的坚守就是男人的美德。”^①并且，“在中国传统社会中，一个成熟男人的真正标准是他愿意服从和遵守自己的角色义务。最重要的是他尽孝的责任。只有接受自己价值的无足轻重才能成为一个男人。这与强调自主性、独立性以及成为你自己的西方社会形成了强烈的对比。”^②罗兰德(Roland 1996)的研究发现，在亚洲文化中，个体的自体(self)建立在等级制的亲密关系中，这使得个体更适应于各种规范以及长辈的引导或建议，同时更缺少自我确信与自我决断，亚洲文化中个体的概念是用“我们自己”(we-self)而不是北美文化中的“我自己”(I-self)来表达。

所以，如果从不同社会文化的道德价值标准上讲，是否就不能单从缺乏个体化和自主性来判定个体心理层面的成熟？比如，传统的儒家社会也诞生了许多“以天下为己任”、存“浩然之气”、“自强不息”的男性气质凸显的个体(岳飞、司马迁、谭嗣同等)——这样的男子气并不直接体现在两性关系之中，而体现以家国天下为先的自我奉献与自我超越之中。那么，中国文化下孩子对父母的遵从究竟是心理未成熟的表现还是不同文化下的另外一种成熟的方式？或许可以换一个视角来思考这个问题：许多中国传统文本也有不同的时代版本，例如《白蛇传》、《画皮》等就多次被搬上戏曲舞台或电影、电视剧屏幕——各版本故事情节的变异明显反映出不同时代人们的无意识心理结构的变化(许小君 2011)。进一步讲，中国传统的家庭结构(包括亲子关系)在改革开放后的几十年间也发生着很大的改变——年轻一代的自主性与独立性明显加强。那么这样的变化，究竟只是说明一种文化价值观的变化还是在说

① N. Tang, B. Smith, op.cit., p.572.

② N. Tang, B. Smith, op.cit., p.567.

明个体心理成熟度的变化？这确实是值得进一步探讨的问题。

(3) 是否俄狄浦斯情结的问题？

拉康在后期再次比较了《图腾与禁忌》与“俄狄浦斯王”结构上的差异，他发现：在《图腾与禁忌》中，儿子谋杀父亲的后果绝不是接近父亲的女人，反倒是强化了乱伦的禁止。但在俄狄浦斯王的故事中，对父亲的谋杀使得儿子与母亲的性享受得以实现。^① 换句话讲，“在俄狄浦斯情结中，对享乐（jouissance）的禁止掩盖了这种享乐的不可能性；主体可以执着于这样的神经症的错觉中——如果不是法律禁止，享乐是可能的”。^② 如果仅就这段话的含义来看，似乎更接近本文对中国文化下的俄狄浦斯情结解决方式的分析。或者说，在一个现实社会规则建立的意义上，中国文化下的俄狄浦斯情结并非没有解决。古明东在“孝”文中也有这样一段描述：

“儒家道德系统也许提供了世界上最为系统的关于家庭以及个体在家庭中的行为的道德法规。在传统的中国家庭中，儒家道德法规使得孩子对于他们的社会角色有一个早期的认同。从很小的时候，中国的孩子就要知道他们在家庭和社会中的恰当位置并规范自己的行为。从经典的精神分析理论来解释，其俄狄浦斯情结的消除比西方更为彻底。如今，大多数的分析家不再指望俄狄浦斯情结能够在儿童发展期被完全解决，而且相信这不会影响到健康的成人生活。从这个角度讲，如果一些中国孩子到了成年期仍然保持着强烈的俄狄浦斯情感，它们也会因为巨大的恐惧而被严厉地压制在精神的最深处。”^③

从以上的角度来看，要理解东西方文化的差异，或者要更好地理解中国文化下个体的无意识结构，还需要找到超越俄狄浦斯情结的更为复杂或多维的视角。

① 参见 D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, pp. 132-133.

② D. Evans, op.cit., p.133.

③ Gu, M.D. The Filial Piety Complex. Variations on the Oedipus Theme in Chinese Literature and Culture. *Psychoanal Q.*, 2006; 75:187-188.

参考文献

Laplanche, J. , Pontalis J.B., *The Language of Psychoanalysis*, New York: W.W.Norton&Company Ltd, 1973.

Loewald H., “The Waning of the Oedipus complex” , *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 27:751-775.

Loewald H., “Oedipus complex and Development of Self” , *Psychoanal Quarterly*, 54:435-443.

Freud, S., *The Dissolution of the Oedipus complex. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XIX (1923-1925): *The Ego and the Id and Other Works*, 171-180.

Klein M., *Early Stages of the Oedipus complex: The Writings of Melanie Klein*, Volume I: *Love, Guilt And Reparation And Other Works 1921-1945* , New York: The Free Press, 1984.

Evans D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London and New York: Routledge, 2006.

Tseng WS, Kim K, Hsu J., “The Oedipus complex as Reflected in Asian Cultural Products” , In Wen-Shing Tseng, Suk choo Chang, and Masahisa Nishizono, *Asia Culture and Psychotherapy: Implications for East and West* , Honolulu: University of Hawai ‘i Press, 2004.

Roland, A., “The Influence of Culture on the Self and Selfobject Relationships: An Asian...” , *Psychoanal. Dial.*, 6:461-475.

Gu, M.D., “The Filial Piety Complex” , *Psychoanal. Q.*, 75:163-195.

Tang N, Smith B., “The Eternal Triangle across Cultures: Oedipus, Hsueh, and Ganesa” , *Psychoanal. St. Child*, 51: 562-579.

Slote, W.H., “Oedipal Ties and the Issue of Separation-Individuation in Traditional Confucian Societies” , *J. Amer. Acad. Psychoanal.*, 20:435-453.

Cho, H., “Male dominance and mother power: the two sides of

Confucian patriarchy in Korea” , in W. Slote (Ed.), *The Psycho-Cultural Dynamics of the Confucian Family: Past and Present*, International Cultural Society of Korea, Seoul, pp. 277-302.

Roland, A., “The Influence of Culture on the Self and Selfobject Relationships: An Asian-North American Comparison” , *Psychoanal. Dial.*,6:461-475.

Dien, D., “Gender and Individuation: China and the West” , *Psychoanal. Rev.*, 79:105-119.

郑仰澄：“从中国神话文学作品看华人的心理发展”，载曾文星主编：《华人的心理治疗》第1版，北京，北京医科大学、中国协和医科大学联合出版社。

霍大同：“代情结与中国人的无意识结构”，《四川大学学报》（哲学社会科学版），1，第35-44页。

施琪嘉：“俄狄浦斯情结的中国理解”，《精神疾病与精神卫生》，2，第153-157页。

李孟潮：“哪吒的精神分析”（待发表）。

许小君：“《画皮》两个电影版本的心理动力学解读”，四川大学硕士学位论文。

郑禹：“俄狄浦斯情结的中国形式”（英文版壁报），北京首届跨文化精神病学大会。

郑禹：“俄狄浦斯情结理论在中国精神分析实践中的运用研究”，四川大学博士论文。

“自恋”出场的澄清 ——对弗洛伊德“自恋”理论形成与发展的文本考察

王志强^①

【内容提要】弗洛伊德自恋理论的发展大致分为三个阶段：早期的“自恋-力比多发展阶段论”：自恋是自体性欲阶段和对象化阶段之间的必要的过渡阶段；中期的“变形虫-仓库”收放模型：原始自恋离开自我（ego）指向外界客体，并再次返回自我的继发过程；后期自恋理论的结构主义视角：作为本能辩证转换结构轴心的自恋。弗洛伊德的自恋理论总体上被困于古典的力比多理论模型之中，主要突出其性意义，对非性自恋的心理机制探讨有限。但在他后期精致而复杂的本能辩证转换的结构分析中，明显表现出了结构主义的思想萌芽，由此开启了精神分析由古典通向现代的大门。

【关键词】自恋 “变形虫-仓库”收放模型 结构轴心

自恋是精神分析理论的一个重要概念，在精神分析理论界最早由弗洛伊德提出，并被其后许多理论家继承为构建自己理论的基础概念，比如克莱因的客体关系说、科胡特的自体心理学和拉康的“镜像阶段”理论都涉及“自恋”的基本假设。但在弗洛伊德那里“自恋”是一个暧昧和复杂的概念，该词散见于弗洛伊德的多部作品，并在多重意义上被使

^① 王志强：首都师范大学政法学院博士研究生，三亚学院社科部副教授。

用过，这就给准确把握它的内涵造成一定困难。现有的研究文献对于这个问题的理解大多基于弗洛伊德 1914 年的论文“论自恋：导论”。这篇论文是他专门撰写的论述自恋问题的文献，对于厘清他的自恋理论当然非常重要，但是必须指出的是，这篇论文概念纷呈、逻辑繁复，且大量篇幅是和早前多部文本中的早发性痴呆以及精神分裂症等专题杂糅论述，很难仅凭借这篇论文理解其自恋理论全貌。由此带来的问题是，仅仅基于这篇论文的自恋解读往往支离破碎、含糊不清，很多解读甚至无法自圆其说。可以说自恋概念的出场的原意至今依然混沌不清，这不但是对弗洛伊德理解的理论缺憾，也给正确理解其后理论家的很多作品造成困难。比如当拉康说自己要重返弗洛伊德的时候，他究竟是在什么意义上重返弗洛伊德？许多研究者仅将其理解为对潜意识的再度重视，并认为其背后是更加彻底的对弗洛伊德的叛离，却忽视了作为拉康理论起点的“镜像阶段”与弗洛伊德后期结构主义视角中自恋结构明显的继承关系。正因如此，笔者认为对弗洛伊德涉及自恋理论的主要文献进行梳理，在文本对比解读中，澄清弗洛伊德关于自恋问题的理论全貌，对于推进相关理论问题的研究是非常必要的。

弗洛伊德在 20 世纪初期提出“自恋”概念，他声称从纳克（Paul Nacke）用以描绘性倒错和哈夫洛克·霭理士（Havelock Ellis）用以表述“似自恋”（narcissus-like）心理状态的概念那里“借来了自恋这个有关力比多分配方式的名词”。^①1909 年 11 月 10 日弗洛伊德在维也纳精神分析学会上提到自恋概念，^②这是迄今所知弗洛伊德最早使用这个概念の場合。在弗洛伊德的作品中，自恋作为名词最早出现在 1910 年《达·芬奇对童年的回忆》的第三章关于同性恋问题的讨论。随后在 1911 年《精神分析对一个偏执狂病人的自传性叙述的说明》和 1913 年《图腾与禁忌》中，弗洛伊德将自恋概念逐步扩展为力比多理论的一个特殊类型。之后

① 弗洛伊德：《精神分析导论》，《弗洛伊德文集》第 4 卷，长春出版社，2010 年 7 月，第 1 版，第 245 页。

② 弗洛伊德：《达·芬奇对童年的回忆》，《弗洛伊德文集》第 7 卷，长春出版社，2010 年 7 月，第 1 版，第 96 页。

他在1914年的“论自恋：导论”、1915年的《性学三论》中增改的“力比多理论”部分、1915年的“本能及其变化”、1917年的《精神分析导论》的第26讲和“精神分析路径中的一个困难”、1918年的“处女的禁忌”、1921年的《自我与群体心理学》、1923年的《自我与本我》以及1940年的《精神分析纲要》等文本中逐步丰富和完善了自恋理论，其中在“处女的禁忌”第一次出现形容词“自恋的”（narcissistic）修辞。弗洛伊德的自恋理论以力比多理论为基本架构，同时穿插了“妄想痴呆（paraphrenia）的发病机制”和“性本能-自我本能”两条诠释路径。如果用最简单的语言概括弗洛伊德的自恋理论就是：以自我（ego）为力比多投注对象。当然这个概括无疑太过稀薄，弗洛伊德在其诸多文本中，构建起来的是一个涵盖原始自恋、继发型自恋、疑病症自恋、对象化自恋等各种情况的复杂体系。因篇幅有限，本文集中讨论力比多理论图式下的“自恋理论”的形成和发展过程，以及弗洛伊德后期对这个理论的补充修正。

弗洛伊德的自恋理论发轫于《性学三论》中的“自体性欲”学说，其发展大致可分为三个阶段：早期的“自恋-力比多发展阶段论”：自恋是“自体性欲”阶段和“对象爱”阶段之间必要的过渡阶段，代表文本是《精神分析对一个偏执狂病人的自传性叙述的说明》、《图腾与禁忌》；中期的“变形虫-仓库”收放模型：原始自恋离开自我（ego）指向外部客体，并再次返回自我的继发过程，代表文本是《论自恋：导论》、《性学三论》的增补、《精神分析导论》，《精神分析纲要》等；后期自恋理论的结构主义视角：作为本能辩证转换轴心结构的自恋，代表文本是《本能及其变化》、《自我与本我》等。

一、弗洛伊德自恋理论的概念准备

虽然1905年最初版本的《性学三论》中并没有出现“自恋”概念，但弗洛伊德却在这部作品中为后来构建自恋理论做了一系列的概念准备。

在《性学三论》的早期版本中弗洛伊德提出了儿童性欲理论，他认为在婴儿早期生活中，性本能和获取营养的本能本来纠合在一起无法分开，当婴儿的营养摄取本能被满足，并分辨出自己与哺乳者乳房之间的区别后，性本能就会独立出来，进入一个所谓的“自体性欲”（auto-erotic）阶段。“自体性欲”被弗洛伊德用来描述婴儿早期的性欲状态，及依靠自己身体的快感区，而不依赖他人获得快感满足，典型表现是吮吸手指。“这种性活动的最突出特征表现为，本能指向他人，却从自身获得满足”，^①“儿童是带着性活动的基因来到尘世的，在摄取营养的过程中他们已经体验到了性的满足，并坚持在吮吸拇指的活动中不断重复这一体验”。^②在弗洛伊德看来，“自体性欲”统治了幼儿早期的性本能：由于幼儿完全属于前性器组织时期，生殖器官还没有统摄整个性快感，幼儿的身体、粘膜和内脏都可以作为快感区，在特定刺激下获得快感。这种弥散于整个身体的性快感，会延伸至我们成年时期，包括我们生殖区占主导地位之后，比如挠痒给我们带来的满足感。“自体性欲”这种完全依靠自身，而不依靠外部对象客体的快感满足，是弗洛伊德后来自恋概论的理论原型。

同时在《性学三论》中弗洛伊德提出了“对象爱”（object love）概念，他认为在自体性欲阶段之后，儿童会选择对自己进行照顾的人（母亲及其替代者）作为欲望对象。弗洛伊德将“对象爱阶段”作为“自体性欲阶段”之后的一个力比多发展阶段，构建出性本能从“自体满足”到“对象选择”阶段式发展的理论，这个理论是后来弗洛伊德解释自恋问题的主要模型。此外在《性学三论》中弗洛伊德还提出一个重要的概念：“性高估”（sexual overvaluation），它最原始的概念是“作为性本能的目的，对性对象的心理评价几乎很少仅限于性器官上，而往往扩展至性对象的全身及由此产生的所有感觉”。^③同时，这个高估不仅仅局限于性领域，

① 弗洛伊德：《性学三论》，《弗洛伊德文集》第3卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第34页。

② 同上书，第62页。

③ 同上书，第17页。

它随后还被理解为对整个对象价值的高估，“性对象心智卓越，完美无缺，对性对象听之任之。”^①也就是说“性高估”，不仅涉及直接与性相关的心理意义，也会导致对非性的人格问题进行高估。弗洛伊德在之后的著作中将“性高估”以及其引申出的“自大狂”（megalomania）、“思想万能”和“理想化”（idealization）概念作为分析自恋问题的重要工具。

二、弗洛伊德前期的“自恋-力比多发展阶段论”

在1910年的《达·芬奇对童年的回忆》中，弗洛伊德在分析同性恋起源问题时第一次使用了“自恋”的概念。他这样解释同性恋的成因：“他把自己放在母亲的位置上，使自己被母亲同化（identify），他以自己为模特儿，选择与自己相像的作为他的新的爱慕对象。这样他就变成了一个同性恋者。实际上他是悄悄溜回到自恋，待他长大成人以后，他现在爱的男孩是他自己儿童时代的替代性形象和复活，并且他以小的时候他母亲爱他的方式来爱这些孩子。正像我们所说的，他沿着自恋（narcissism）的途径找到他所爱的对象。”^②弗洛伊德最早只是在男同性恋的心理病理机制意义上使用“自恋”概念：将自己认同于母亲的角色，然后以过去的形象为模型寻找新的性对象，及爱“过去的自己”。所以我们发现《达·芬奇对童年的回忆》中的自恋概念依然隶属于《性学三论》中的“对象爱”范畴，仅是这一范畴的病态特例，并不具有完全独立的理论地位。

但在1911年的“精神分析对一个偏执狂病人的自传性叙述的说明”中，“自恋”概念有了根本性转变。弗洛伊德不再把“自恋”作为少数病人的病态特例，而将其视为每个正常人心智发育过程中一个独立且必需的阶段。“最近的分析（1910c）让我们认识到在力比多从自体性欲向对象爱的发展过程中有一个过渡阶段，这个阶段可以称

① 弗洛伊德：《性学三论》，《弗洛伊德文集》第3卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第57页。

② 弗洛伊德：《达·芬奇对童年的回忆》，前引文献，第96页。

为自恋阶段”。^①在这个阶段“他把他自己，他的身体，作为他的对象”。并且“这个过渡性的阶段是必不可少的”，“只有在自恋阶段发展之后，他才会继续成长，在之后的阶段才会以他人而不是以自己为选择对象”。^②弗洛伊德突破了《达·芬奇对童年的回忆》中狭义的自恋定义，赋予自恋更普适和更独立的地位。据此他重新解释了同性恋的成因：如果有人发展受挫，出现心理固着，把自恋阶段带到了心理发展的下一个阶段，即“对象爱阶段”，他才会变成同性恋：寻找一个和自己有着相同生殖器的人。“自恋”由此不再从属于“对象爱”范畴，成为一个意义独立的自治概念。更重要的是，他把自恋纳入到力比多理论框架中，使其从孤立的解释性概念发展为系统的自恋理论。这个介于“自体性欲阶段”和“对象爱阶段”之间新独立出来的“自恋阶段”具有一个无可替代的重要心理功能：它将之前“自体性欲阶段”中分散于各个性快感区中孤立的性欲，整合在一起，贯注在统一的自己和自己身体之上，这是“自我”（ego）形成的关键过程。拉康曾经把儿童的身体比喻为一个承载着破碎感觉的盔甲，这个思想就是从弗洛伊德的“自恋阶段”整合“自体性欲阶段”破碎欲望的理论中发展出来的。

1913年的《图腾与禁忌》中，“自恋阶段”整合破碎感觉成为独立自我的思想再次被系统地表述：“原来彼此孤立的性本能已合为一个整体，同时还找到了一个对象。但是，这个对象并不是一个外在物，它并非外在于主体，而是主体自身的自我（ego）。这一自我大约正是在这一时期形成的”，“在自恋阶段，原来互不相连的性本能已合成一个整体并将自我作为一个对象予以情感贯注。”^③弗洛伊德在此基础上还进一步提出：“一个人即使在自己的力比多中找到了外部对象之后，仍会多多少少保留自恋的性质……力比多仍然留存在自我之中，而且能够被重新收回到

^① *Psycho-analytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia*, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, pdf版, p.2430.

^② 同上。

^③ 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，《弗洛伊德文集》第8卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第65页。

自我之中。”^①，在这个表述中，我们可以看到弗洛伊德中期关于自恋的“变形虫-仓库”收放模型的雏形。

此外，在这个时期弗洛伊德还提到了几个值得注意的概念。在《精神分析对一个偏执狂病人的自传性叙述的说明》中，他提出了：退行（regression）和自大狂（megalomania）的概念。这本书主要讨论妄想偏执狂（paranoia）的成病原因。弗洛伊德认为妄想偏执狂是一个人固着于自恋阶段的结果，这是他的力比多因为某种原因发生“退行”而造成的。“力比多退行回到自我”是弗洛伊德中期成熟自恋理论的核心表述，“退行”也是后期“继发自恋”理论的基础概念。只是此时弗洛伊德并没有沿着“退回”的逻辑去理解自恋和妄想偏执狂，没有把退回的力比多与自我（ego）联系起来。他还是将成病原因归结在“固着”机制上：固着于“自恋阶段”会使患者出现大量力比多堆积而无法释放的紧张状态，结果就在自体性欲阶段、自恋阶段和对象爱阶段三者的某个过渡边缘出现爆发，导致早发型痴呆（dementia praecox）和“精神分裂症”（schizophrenia）。另外一个重要概念是妄想痴呆的病症：“自大狂”，及病人完全封闭在自我中心的狂想之中，不受外界治疗干预的影响。弗洛伊德认为，“自大狂”是对“自我的性高估”^②，就把自我（ego）当成了一个性对象，并予以性意义和心理意义上的聚焦和放大的结果。他还提出，“自大狂”不仅仅是妄想型痴呆的病理表现，同时在本质上也是人们的原始天性，只有当人们投入狂热的对象爱以后，“自大狂”才会被牺牲掉。^③这个表述非常类似于后来论述“原始自恋”的“变形虫-仓库”收放模型，也正基于此“自大狂”成为《论自恋：导论》中分析和再现“原始自恋”的关键工具。

与之相对应，弗洛伊德在《图腾与禁忌》中讨论原始人的“泛灵

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，《弗洛伊德文集》第8卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第65页。

② *Psycho-analytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia, The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, pdf版，p.2433.

③ 同上。

论”思维时，提出了基于“投射机制”的思想万能（omnipotence of thoughts）问题。弗洛伊德把内部知觉向外投射看作是一种原始机制，“对情感过程和思维过程的内部知觉可以按照与感性知觉相同的方式，做向外投射”。^①原始人往往认为自己的思维过程和外部世界的现实过程是一回事。弗洛伊德将其称为“思想万能”，他认为“思想万能”其实是对心理过程的高估。如前文述，“高估”是一个对性对象的性价值过高评价的概念，所以“思想万能”也是一个与性贯注有关的问题：“思想万能与自恋有关，也许可以被视作自恋的一个必要组成部分……思维过程在很大程度上仍然是性取向的（sexualized）”。^②弗洛伊德将性趋向作为“思维万能”的起点：“无论是对于思维的过度性贯注，还是退行所产生的东西，它们的心理结果是一样的：心智自恋（intellectual narcissism）和思想万能。”^③这里涉及一个根本性的区分：自恋本质上是性（sexual）心理现象，还是非性（non-sexual）的心理现象。在弗洛伊德看来“心智自恋”和“思维万能”就是对于自身理性思维的自恋，是性-力比多对理性思维过程贯注的结果，是性欲望刺激理性的结果，本质上是一种性心理现象。与《精神分析对一个偏执狂病人的自传性叙述的说明》中的“自大狂”问题做比较，可以发现在弗洛伊德那里，妄想痴呆患者的“自大狂”情结和原始人的“思想万能”思维其实是一回事，都是以自我为对象的性欲刺激、影响、放大、扭曲了人们的理性思维过程。弗洛伊德在1923年的《自我与本我》中对这个观点做了部分调整，将对非性意义上的自我理想化界定为一个通过升华作用而达到的祛性化（non-desexualized）的过程。

综上所述，我们可以把“精神分析对一个偏执狂病人的自传性叙述的说明”和《图腾与禁忌》中的自恋理论概括为“自恋-力比多发展阶段论”，即自恋是介于“自体性欲”和“对象爱”两个阶段之间的独立

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，前引文献，第47页。

② 同上书，第65页。

③ 同上书，第66页。

阶段，它使得原本破碎分散的性欲被整合为指向自我的单一性欲。弗洛伊德将“自恋阶段”描述为自我发展成形的时期，但并没有详细描述这个阶段的具体特征，而是通过两个特例：痴呆妄想患者的“自大狂”和原始人的“思想万能”的描述去暗示自恋阶段的心理特征：原始状态下对自我的性高估，以及由此带来的心智自恋。

三、弗洛伊德自恋理论的成熟——“变形虫-仓库”收放模型

1914年的“论自恋：导论”是弗洛伊德第一个也是唯一一个独立讨论自恋问题的文本。虽然在论文开篇弗洛伊德表示：“分配给自恋的力比多可能比我们原来设想的多，它在我们人类的正常性发展中是有一席之地的”，但之后他却并没有顺着“自恋-力比多发展阶段”展开讨论。弗洛伊德可能意识到“自恋-力比多发展阶段论”的假设缺少详细的描绘和充分论证，所以他调整了论述逻辑，从对自恋的病理考察入手，论证和描述原始自恋的存在，然后在此基础上进一步讨论正常心理状态下的常态自恋，进而提出“原始自恋向外投射于对象，再努力从外部撤回自身，形成继发自恋（secondary narcissism）”的自恋力比多运动模型：

“原始自恋”与“变形虫-仓库”模型

弗洛伊德首先否定了自恋的性倒错（同性恋）性质，而将自恋定性为普遍的“对自我保存本能的性欲的补充”，然后他提出了研究“原始自恋”和“常态自恋”的目标。但原始自恋是隐蔽的，分析工具的粗糙使我们之前只注意到力比多的对外投射，而忽视了“原始自恋”的存在。那么怎样才能发现原始自恋的存在呢？弗洛伊德另辟蹊径通过对妄想型痴呆（paraphrenics）的病理机制的考察去反向推论“原始自恋”的存在。

上文提及，在《精神分析对一个偏执狂病人的自传性叙述的说明》中弗洛伊德虽然提出却没有深化对“退行”的讨论，只是沿用“固着”解释自恋。但在《论自恋：导论》中，弗洛伊德回到“退行”问题，他指出在包括癔症和强迫性神经症在内的转移性神经症（transfer neurosis）

中，也存在力比多从外部撤回，退行的力比多转向了记忆或幻想中的客体，他们实质上是使用幻想的客体替代了真实的客体。但与之相对的是，在妄想痴呆中，力比多撤回主体，却没有投注于幻想的对象，“在妄想痴呆中，从外部对象退回的力比多会发生什么变化？……撤回的力比多转向了自我（ego）”。^①

在这个前提下，弗洛伊德再次讨论了妄想痴呆的“自大狂”问题，他指出“自大狂并没有创造任何新的心理过程，它只是对之前既已存在的心理结构的放大，只是这一心理结构的病态表现”，^②即病态自大狂是对某种原始心理状态（儿童和原始人天性中的原始自大狂）的放大和再现的继发过程（secondary one），然后他用这个结论反推原始自恋：“所以这可以引导我们去理解自恋问题，在对象贯注减少中生成的自恋，其实是一个继发过程，它叠置于因各种影响而混沌不清的原始自恋之上。”^③弗洛伊德的逻辑是这样的：原始自恋是一个缺席的在场，我们无法直接观察它，所以我们通过对病态自大狂的反向推论，推测出力比多从外部对象退回而产生的病态自恋，其实是对先前既已存在的“原始自恋”的再现，进而推定“原始自恋”的存在。“于是我们形成了这样一个观念：存在一个对于自我的原始力比多贯注（original libidinal cathexis），随后这个贯注的一部分投射到了对象之上，但其基础部分依然保留了下来。它和对象贯注的关系，就像变形虫的身体和它伸出去的伪足的关系一样。”^④对于“原始自恋”的这个变形虫比喻形象地概括了弗洛伊德的中期自恋理论：原始自恋始终存在，只有一部分力比多投注于客体，而大部分力比多继续聚积在自我之中。

在1915年的《性学三论》第三篇“青春期的变化”增补的一节“力比多理论”中，弗洛伊德有一段类似的论述：“当它从对象撤回之后，

① 弗洛伊德：《论自恋：导论》，《弗洛伊德文集》第3卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第122页。

② 同上。

③ 同上。

④ 弗洛伊德：《论自恋：导论》，《弗洛伊德文集》第3卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第133页。

便进入了一种特定的紧张的悬浮状态，最后又返回自我（ego），再次成为自我力比多……自恋或自我力比多如同一个大仓库，将对象力比多贯注送出去又收回。对自我的自恋力比多贯注，是在童年早期就形成的原始状态，虽为力比多的扩散所掩盖，但仍在幕后保持原色。”^① 这里，他用“仓库”来比喻原始自恋，“仓库”和“变形虫”的比喻贯穿于其后弗洛伊德一系列关于自恋的讨论中。

在1917年的《精神分析导论》第26讲中，弗洛伊德再次重复了对自恋的变形虫的比喻：“我们对自我力比多（ego-libido）和对象力比多（object-libido）之间的关系已有了一定的印象，这个印象可以借助于动物学方面的比喻进行解释。要知道最简单的生物由一团未分化的原形质组成。它们常借所谓的‘伪足’（pseudopodia）向外伸张；并且能够使自己重新缩成一团。这些伪足就好像是力比多投射到客体之上，而大多数的力比多则仍然聚积在自我之中。”^② 同样在1917年弗洛伊德的另一篇论文“精神分析路径中的一个困难”中，我们也能看到这个变形虫比喻：“对象力比多一开始是自我力比多，并能够被转换回到自我力比多。对于健康而言，力比多不能失去它的全部动力。如果要用什么东西来比喻的话，我们可能会想到变形虫，它粘稠的身体释放出伪足，那是它身体的延伸，但它又可以随时将其收回，这样原生质的结构一直被保存着。”^③

在1940年的《精神分析纲要》的第一章第二节“本能理论”中，弗洛伊德又一次重复了这两个比喻：“起初，力比多的整个适用部分都蕴藏在自我中，我们称这种状态是纯粹的、原始的自恋。这种纯粹的、原始的自恋结束于自我开始将力比多贯注于对象观念，开始把自恋的力比多转变成对象的力比多。在整个一生中，自我都是个大贮存库，力比多贯注由此迁出、达到对象，而又一再地退回于此。这正像一个变形虫

① 弗洛伊德：《性学三论》，前引文献，第55页。

② 弗洛伊德：《精神分析导论》，前引文献，第245页。

③ *A difficulty in the path of psycho-analysis, The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, pdf版, p.3608.

在用它的伪足活动。只有当一个人处在热恋当中的时候，力比多的主要部分才转移到对象上，对象才在某种程度上取代了自我。”^①自恋即对自我的力比多原始贯注是普遍的和原始的现象，有了这种过程，才会有对象选择的发生，而在对象选择后，自恋也不必完全消失，这个思想从1914年提出一直延续到1940年（1923年有过一次补充，后文详述），所以可以视之为弗洛伊德成熟的自恋理论，我们将其称之为“变形虫-仓库”收放模型。^②这里“原始自恋”可以说是对早期“自恋-力比多阶段论”假设更为精确的论证和描述，而对“原始自恋”的投射和收回的论述，则引出了“继发自恋”问题。

（二）常态自恋与继发自恋的几种结构

正如“原始自恋”的发现必须借助病态自大狂情结的理论折射，研究正常状态中的“常态自恋”亦或“继发自恋”（力比多撤回自我）依然要部分地借助病态研究的方法，弗洛伊德一再强调病理过程是对正常心理现象的变形和夸张。弗洛伊德首先举例指出生理性病变的痛苦，会使我们把所有兴趣和性趣都从外部世界撤回，将全部的注意力专注于自身的病变器官之上。其次他指出“疑病症”（hypochondria）其实是自体性欲的再现，我们身体的各个器官原本都是快感区，可以感受性兴奋，当力比多返回自身以后，这些器官的所谓病态感觉，不过是性兴奋的一种变形，就像生殖器受到性刺激之后的生理变化。在弗洛伊德的范畴中，这些从外部撤回到自我的力比多过程，都可以算成是“继发自恋”。

而“继发自恋”在普通人的正常状态下表现为“常态自恋”，它主要体现为对象爱中的“自恋型”选择模式：它包括自我欣赏（self-contentment）、同性恋、对自己孩子的高估以及自我理想。弗洛伊德首先修正了《性学三论》的对象爱选择类型是母亲及其替代者的判断，提

^① 弗洛伊德：《精神分析纲要》，《弗洛伊德文集》第5卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第209页。

^② 在《弗洛伊德文集》的《自我与本我》的附录二中编者有一个与之类似但更为全面的总结。

出在这种“依恋型”（attachment）模式外，还有第二种类型，就是以自我为爱欲对象的选择模型，而这种模型可以归结为“自恋型”模式。他指出每个人都拥有两种类型，人最初有两个性对象，一个是自己，一个是养育自己的女人，在随后的发展中，一部分人会始终坚持自恋型的选择标准。这些自恋型的人所爱对象包括：

（1）现在的自己——“自我欣赏”，弗洛伊德认为“冰山美人”的“自我欣赏”是通过对原初自恋（original narcissism）的强化来对社会性约束进行补偿。这样的人往往对外部世界对象表现得毫无兴趣，而只关注于自己的内心世界，比如《红楼梦》中妙玉的形象。弗洛伊德指出一个有趣的现象：越是带有自恋态度的对象越是对我们有特殊诱惑力，包括一些有自恋气质的动物比如猫、鹰隼，甚至艺术作品中自恋的恶人，也充满同样奇特的诱惑力。这是因为我们惊羨于他们的极乐状态——那种我们早已失去的无懈可击的自足的性欲（力比多）状态。^①

（2）过去的自己——“同性恋”，可参见《达·芬奇童年的回忆》的论述。

（3）曾经属于过他的人——孩子，弗洛伊德指出一些女性可能没有对自己的身体进行高估，但她们会对自己的孩子进行高估，怀孕时孩子是自己身体的一部分，但出生后便可视为“外在对象”，通过对孩子的高估，她们可以实现从自恋到完全对象爱的过渡，但这种高估式的对象投注本性上还是自恋的。与此同时，父母还会将自我投射于孩子之上，父母在童年时代，其原始自我（infantile ego）对待现实自我（actual ego）时会高估，把一切优点都归于自己，而忽视缺点。现在他们以同样的方式看待自己的孩子，希望孩子帮他们实现未实现的理想：父亲希望儿子成为英雄，而母亲则希望女儿嫁给王子，这其实是“父母被现实压抑的‘永恒自我’在孩子身上的复活，并找到了安全保障”^②而已，这也是自恋的一种常态表现。

① 弗洛伊德：《论自恋：导论》，前引文献，第130页。

② 同上书，第131页。

(4) 未来的自己——“自我理想”。自恋不但是对自己身体的固着，也是对人格的固着。弗洛伊德认为在成人那里早期的自大和早期自恋 (infantile narcissism) 消失了，但它们没有全部变成对象爱。其保留在体内的部分被转变为理想自我：“把一切优点都赋予自己”，“人们并不想放弃童年时代的‘自恋的美好’，虽然随着他的成长，在来自他人的告诫和他自己批判意识的觉醒的作用下，他被迫放弃了这个好处，但他希望恢复它，在自我理想中恢复它。他以理想形式自居，去替代已经失去的童年自恋。”^① 通过自我理想化而生成的“继发自恋”，会让人们再次重回“原始自恋”的自足快乐，“当自我中的某些东西与自我理想相符合时，总是出现狂喜的感情。”^② 所以弗洛伊德将自我的发展概括为：“自我与原始力比多相分离，并再力图回到原始自恋状态。分离是由力比多从自我转向外部强加的自我理想之上完成的，快感来自于满足这个理想。”^③

这样弗洛伊德就勾勒出了一幅更加完整的基于“变形虫-仓库”收放模型的自恋图式：人们在婴儿时期存在着一个“原始自恋”，到了对象贯注时期，这个原始自恋被终结并被遗忘，但人们无法放弃自恋状态的自足和美好，又不断的通过各种“继发自恋”的方式寻得自恋状态回归。

(三) 《自我与本我》中的补充类型

1923年弗洛伊德在《自我与本我》第三章“自我和超我(自我理想)”中提到一种新的“继发自恋”模式：人们可以通过“认同作用”将性对象纳入自己心中重建，比如一女孩模仿她的父亲的动作，或者恋爱中的人会模仿爱人的一些习惯和动作。这种情况其实是自我“把自己作为一个恋爱对象强加给本我……它说：‘瞧，我这么像那个对象，你也可以

① 弗洛伊德：《论自恋：导论》，前引文献，第133页。

② 弗洛伊德：《群体心理学与自我的分析》，《弗洛伊德文集》第6卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第97页。

③ 弗洛伊德：《论自恋：导论》，前引文献，第137页。

爱我’。”^①弗洛伊德将这种由于认同作用而进入自我的力比多也称为“继发型自恋”，我们可以将其理解为常态“继发自恋”的第五种类型。弗洛伊德在其后进一步描述了这个新的补充类型：“这似乎表示自恋理论的一种重要的扩充。最初，所有力比多都是在本我中积累起来的，而自我还在形成过程中，或者说它还很不健全。这个力比多的一部分被本我释放出来，成为性欲的对象—贯注，于是，现在日益强大的自我就试图获得这个对象力比多，并把自身作为恋爱对象强加给自我。自我的自恋因此就被看作是继发的，是由于力比多从恋爱对象身上撤回而获得的。”^②

这个补充看似是弗洛伊德对原有的“自恋阶段论”和建立在此之上的“变形虫-仓库”模型的颠倒：在早期的结构中，力比多从本我出发，到达自我后，再到达对象。现在变成了力比多直接从本我出发，到达对象后，再重返自我。其实“自恋阶段论”和“变形虫-仓库”模型讨论的是原始力比多指向对象的过程。而《自我与本我》中提出的基于认同机制的补充结构，表达的是“继发自恋”的力比多返回过程。弗洛伊德在后一种情况中并没有否定“不完整”的自我获得力比多的可能，这两种路径其实是一个有交叉的叠置关系，而不是颠倒的关系。所以笔者将弗洛伊德在1923年做的这个补充，当作对《论自恋：导论》中提出的“变形虫-仓库”模型的一个补充，而不是当作独立的新理论。

四、自恋理论的结构主义视角

——作为本能辩证转换结构轴心的自恋

弗洛伊德在《论自恋：导论》中确立了自恋理论的成熟模型之后，在1915年的《本能及其变化》中，从本能的辩证法角度赋予自恋了一个新的功能视角。《本能及其变化》的主要内容是对《性学三论》第一篇“性

^① 弗洛伊德：《自我和本我》，《弗洛伊德文集》第6卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第130页。

^② 同上书，第141页。

变态”问题的继续讨论，特别是主被动性角色的辩证转换问题。这种角色转换的辩证方法论此前也出现过，比如《性学三论》中关于受虐狂不过是施虐狂的对象选择转向自我的判断，以及在后来的《达·芬奇的童年回忆》中同性恋是将自己认同于母亲的角色，再以童年的自我形象为模型寻找爱对象的思想。而在《本能及其变化》中弗洛伊德用结构功能的辩证法集中讨论了“施虐狂-受虐狂”、“窥视癖-暴露癖”之间的主被动转换以及“爱和恨”的内容转换问题。与此前不同的是，他将这种辩证转换明确为一个加入了“自恋”轴心的固定结构。

首先在虐恋问题上，弗洛伊德主张没有原始的被虐狂，被虐狂是原始施虐欲望的变形结构，这个变形经历了三步：

1. 施虐狂以别人为对象，进行攻击：（A 虐待→B）。
2. 施虐狂放弃外部对象，转而以自己为对象，自己虐待自己：（A 虐待→A）。
3. 再用一个他者替代主体地位的自己，使自己完全变成虐待对象：（A' 虐待→A）。^①

其次在窥视癖-裸露癖的对立状态中也可以分出同样的三个阶段：

1. 看作为指向外在对象的范畴：（A 窥视→B）。
2. 放弃外部对象，将窥视本能转向主体自身的一部分。于是在转向被动的同时建立了新的目的——被别人看：（A 窥视→A）。
3. 引进新的主体，展示自己以让他看：（A' 窥视→A）。^②

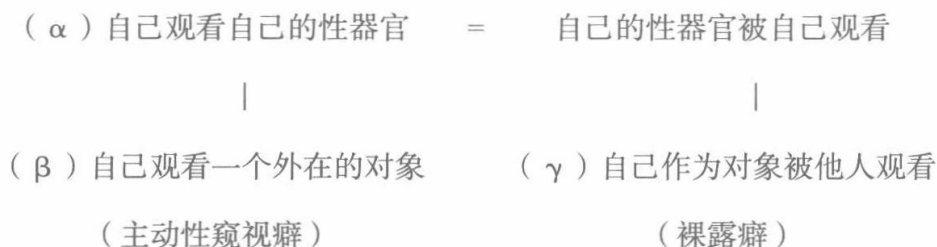
在两种情况中，阶段2都是继发的“继发自恋阶段”：即“自己爱/虐/窥视自己”。我们会发现这个“继发自恋”阶段是本能辩证转换中起决定作用的功能结构：主体元素A通过自恋实现了主体到客体的位移，使它成为三个阶段诸多元素中唯一内容保持不变、未被舍弃或为他者替换的元素。这就是我们所说的本能辩证转换的自恋轴心。围绕着它整个

^① 弗洛伊德：《本能及其变化》，《弗洛伊德文集》第3卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第151页。

^② 同上书，第152页。

主动性与被动性的结构性转向被构造起来。

弗洛伊德通过进一步分析窥视欲的“预阶段”，更加明确了自恋的这个结构轴心功能。弗洛伊德认为窥视欲与施虐欲有所不同，其一开始并不直接指向对象，而是“起初是自体性欲的：它有对象，但这个对象是主体自体的一部分。只有到了后期，通过比照这一对象才以他人身体的类似部分所替代——进入第一阶段。”这个阶段可称为“预阶段”。将预阶段纳入结构，模型就变成了：



弗洛伊德进将这个“预阶段”定义为“自恋阶段”：“在自我发展的早期阶段，性本能旨在寻找自体性欲满足，我们已经习惯于把它叫作‘自恋’，但却从未就自体性欲与自恋的关系做过探讨。此后的问题是，窥视本能的预阶段（即主体的自我变成窥视对象）必须被归类为自恋，并被描述成一种自恋形式。主动性窥视本能由此发展而来，它将自恋抛之脑后；相反，被动型窥视本能却固着于自恋对象。施虐狂转化为受虐狂同样意味着对自恋对象的回归。在这两种情形下（暴露癖和受虐狂），自恋主体通过认同机制，被一个外在自我所替代……我们可以得出一个更普遍的结论：本能的转变（本能转向自我主体，主动转换为被动）依赖于自我的自恋部分，并打上了自恋的印记。”^①

而在“爱”的内容转换中，自恋依然起着“轴心”的功能。弗洛伊德指出爱的对立情感有三种：毫无兴趣、恨和被爱，这三种情感都是爱的转化结果。爱的对立面的第一种形式是“毫无兴趣”，这是主体对待

^① 弗洛伊德：《自我和本我》，《弗洛伊德文集》第6卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第154页。

外部世界的一种情感，因为在自体性欲和自恋阶段，本能贯注于自我，个体兴趣还未贯注外部世界，所以主体对外部世界的态度是毫无兴趣。而“恨”是“毫无兴趣”的特殊形式：“它源自于自恋性自我通过排除其刺激，对外部世界的原始否定，同时作为对对象引发的不愉快的反应。”^①而“被爱”，则和此前讨论的施虐/受虐，窥视/暴露的主被动转换分享同样的转换结构。

将“自恋”作为本能辩证转换的结构轴心，是弗洛伊德对自己自恋理论的一个应用，它并没有构成对“变形虫-仓库”收放模型的替代，弗洛伊德在《本能及其变化》之后的作品论及自恋时依然坚持使用“变形虫-仓库”收放模型，但作为功能结构之轴的自恋，它理论意义决不能低估，它预示着一种非常重要的转型。“变形虫-仓库”收放模型本质上是对弗洛伊德早期对象力比多理论的一个补充，其解释逻辑是比较朴素直观的力学守恒原理——力比多的放出和收回。但是1915年的《本能及其变化》中作为本能辩证转换结构轴心的自恋已不再是一种朴素力学模型，而是进化为了一种带有明显结构主义特征的结构功能模型。1923年的《自我与本我》中的基于认同机制的补充结构，可以说是在内容上延续了这种转型，弗洛伊德基于认同机制提出了“自我是对象的沉淀物”的思想，从这里我们可以看到后来拉康的结构主义精神分析学“镜像阶段”理论的滥觞。

弗洛伊德的自恋理论的总体图式大致描绘如下：人们在婴儿时代有一个“原始自恋”阶段，它介于自体性欲和对象爱阶段之间，它通过将整合起来的力比多贯注于自我，完成了对自我统一性的整合。但在随后的对象爱阶段，力比多投注于外部对象，原始自恋便隐匿了。但自恋情结没有消失，在此后力比多一直力图以各种方式从外界对象重返自我，以期回到曾经自足的自恋状态，于是便产生了各种“继发自恋”。其中有些是病态的，比如：自大狂、同性恋、疑病症等；有些则是常态的，

^① 弗洛伊德：《自我和本我》，《弗洛伊德文集》第6卷，长春出版社，2010年7月，第1版，第158页。

比如：自我满意、溺爱孩子、理想自我等。自恋不仅仅是对自我身体的高估和性贯注，同时也是对自我人格的高估和固着，伴随性贯注而生的是心智自恋、思想万能以及自我理想化等“非性自恋”。弗洛伊德的自恋理论总体上被困于古典的力比多理论模型之中，主要突出其性意义，对非性自恋的心理机制探讨有限。但在他后期精致而复杂的本能辩证转换的结构分析中，明显表现出了结构主义的思想萌芽，由此开启了精神分析由古典通向现代的大门。

以拉康欲望图理论 对汉语下无意识的构成进行的一次研究^①

张涛^②

【内容提要】弗洛伊德以古老语言比喻无意识。汉语为一门古老的语言，使用这门语言的个体又如何展现无意识的机制呢？本文透过拉康的欲望图、汉语语言学以及汉语无意识的现象三个方面，对该问题进行了研究。在本文所限定的研究层面，我们发现中国文化与语言习惯与西方的差异，并不影响最基本的无意识机制；恰恰是无意识主体利用这些集体的文化和语言的共性，创造和表达一个个体在具体的情境下独有的无意识的欲望。

【关键词】汉语 无意识的形式 符号单位 欲望图

一、无意识的古老语言

弗洛伊德在《释梦》中提及过多种古老的表达系统，如闪族人的文字、埃及人的象形文字、波斯人的楔形文字，用来比拟梦中无意识欲望表达的原始性，而在《精神分析引论》第二部分论梦中还有这样一段文字：

“中国的语言和文字是最古老的，而且至今仍为四亿人所通用。但是你

① 本文主要内容基于作者2012年巴黎第八大学硕士论文“汉语下无意识的诸形式”（在Fabienne Hulak指导下完成），未曾以中文形式公开发表过。

② 巴黎第八大学精神分析系博士候选人。

们不要以为我懂中文,我因为希望在中文内发现和梦相似的某种模糊性,所以才请教一点关于中文的知识。我终于没有失望,因为中国语文的确充满许多模糊性,足以使人骇异。”

弗洛伊德对汉语的认识实际来自大英百科(第十一版)关于汉语的词条,这个词条在《引论》中被如此引用:“这种语言在实际上是没有文法的;这些单音节的字究竟孰为名词孰为动词孰为形容词,谁也不能确定,而且词尾没有足以表明其性、数、格、时或式等的变化。……中文一遇有不确定之处,便由读者根据上下文自己加以裁决。”为了理解弗洛伊德借用汉语为证究竟是要说明什么,我们找到1930年10月由商务印书馆印行初版的《弗洛伊德叙传》。其中影印了弗洛伊德给译者章士钊的亲笔信,译文如下:

“尊敬的教授先生:无论您采用什么方式完成您的设想,无论是在您的祖国——中国——开辟精神分析这门学问,还是为我们的《意象》杂志撰文,以贵国语言的材料来衡量我们关于古代表达方式的推测,我都非常满意。我的讲义里引用的中国材料,出自大英百科(第十一版)的一词条。顺致崇高敬意。——您的弗洛伊德 1929年5月27日”

弗洛伊德的这封回信中,说明了他是在强调以汉语的语言材料来衡量无意识这种“古代的表达方式”,以便论证无意识在汉语世界也具有普适性。而且这也清晰说明他所谓的无意识联系着具体的语言以及它背后的模糊性。中文本身的模糊性使得弗洛伊德能够与他的母语德文相比较,以便体现无意识的特征。与能够精确表达含义的德文相比,中文更像是弗洛伊德所发现的无意识:它是一种原始的、古代的表达方式。这样,如果根据弗洛伊德的比拟,以德语为母语的人的无意识类似汉语这门古老的表达方式的话,那么,反过来,以汉语为母语的人的无意识又应该以什么语言作为比拟呢?这就是弗洛伊德希望章士钊能够回复的。因而,我们必须区分弗洛伊德将汉语作为一种比喻,和汉语本身为母语的无意识的形成问题。正是如此,弗洛伊德不仅是用汉语,而且还用埃及文字来类比无意识欲望的原始性。这也是为何,他在《引论》的后文这样继

续讨论汉语相关的问题：“中文一遇有不确定之处，便由读者根据上下文自己加以裁决。……中文虽也有这些不确定性，却仍不失为传达思想的便利工具，因此，我们可以明白不确定性未必为误会的起因。”同样，毫无疑问，德语由于其语法等性质，虽然表达意义相对精确，也必然有模糊性存在，否则，德国人就无法开玩笑了。如果要讨论汉语的无意识形式，并且发现它所涉及的原始的、古老的无意识欲望的特征，我们得先理解拉康前期的欲望图的理论。

二、欲望图理论下无意识的形成

拉康自“无意识的诸形式”开始，构建他的欲望图的理论以阐释他所谓的语言般结构的无意识的形成问题。在“弗洛伊德无意识中主体的颠覆与欲望的辩证法”一文中，他给出了下图：

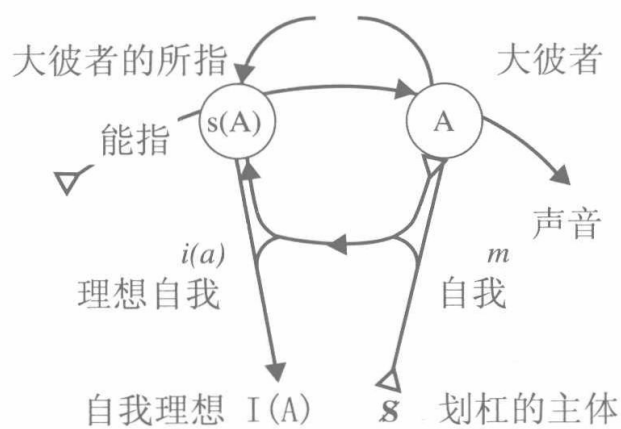


图1 初阶欲望图^①

在这个图示中，大彼者（A）是语言的符码（code），同时，在此之前拉康曾定义大彼者是传递语言给我们的父母，因此也是能指的宝库。能指之所以被识别，归因于此，然而这里也联系着无意识的欲望。大彼者的所指（也是信息）在话语完成之后以一种事后再认的方式，在被语

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p.809.

言所划杠的主体下被理解。这种理解实际只是处于自我的层面。大彼者透过话语发出请求，从而产生自我理想的位置，并且指涉了理想自我：即大彼者要求下的理想的形象。

这样，我们就能发现这个图示的重要的用途，它显示出即时的能指链条如何能够与无意识主体相关联，同时又怎样联系着来自大彼者的请求和欲望。这样，拉康就可以描述弗洛伊德第一拓比学中感知觉与记忆在无意识作用下形成梦、口误等无意识的诸形式。

我们在后文会对此以案例加以说明，然而，在此之前，我们希望讨论一下语言和无意识的关系。上面我们谈论的两个部分，实际上涉及的是精神器官如何透过语言机制，与外部的他人相联系。因此，这个欲望图示使得我们可以理解无意识的欲望，如何涉及到由大彼者所引入到主体的那些语言和话语（discours）的关系。在言语建构过程中，无意识的啦啦言语（lalangue）会透过语言的模糊性，在意识和前意识防御不强的时候，伺机参与进来，以表达无意识的欲望。因此，意识和无意识参与的言语加工和交流的过程，相互交织在一起，如何能更细致地看到它们的具体联系，并且深入到使用汉语的个体的临床中呢？

三、汉语主体无意识之构成

要讨论该问题，就需要借助于霍大同教授“无意识像汉字般构成的”的论点，再透过对汉语的语言符号学研究，来深入无意识像语言般结构之汉语主体的问题。然而，我们需要澄清的是，本文与霍教授相关文章讨论的范畴和目标均有所不同。“无意识像汉字般构成的”一文，是透过不同的汉字类型中的汉字部件与汉音的关系，并借助拉康后期的波罗蜜结理论，来讨论不同层级无意识的构成元素、相互关系及其病理学意义。本文则是借助拉康前期理论的结构主义语言学的欲望图示，透过讨论现代汉语语言学家关于汉语构成的观点，进而讨论汉语本身的结构对个体的无意识形成的影响。即，本文限定在欲望图所涉及的无意识形式与语

言的层面，讨论使用汉语的无意识形成这一问题。而汉字等其它方面的问题，并非本文研究的范畴。

1. 符号单位与拉康的能指

我们知道拉康借助索绪尔的所指和能指的关系，建立了自己的无意识主体与语言关系的理论。由于索绪尔认为印欧语言的拼音语言是以字母对声音进行一对一的转写。因而，书写问题也就被缩减在能指的范畴。拉康在这样的理论基础上，颠倒了索绪尔的公式，给出了上图中的a公式，以便表达能指对所指的压抑。汉语是与印欧语言有别的文字类别，那么，汉语的书写系统和语音系统具有怎样的关系呢？除去汉语之外，日语也有这样的问题。日语混合假名和汉字的书写方法，来书写日语，这些书写同口语发音不具有一对一的关联性，甚至日语使用的汉字还具有音读和训读两种情况。^①

由此，我们涉及了口语语言（言语）和书写语言（书写）两个部分，而且需要分别进行讨论。实际上，早在1988年，弗洛伊德事业学院的一些亲日的法国精神分析家以及几位日本的精神分析家，已经就日语主体的无意识与语言类型差异的关系进行过深入研讨，后出版名为《拉康与日本之物》的研讨会集。下面的三类不同语系的语言的符号单位的图示就是来自该书。^②

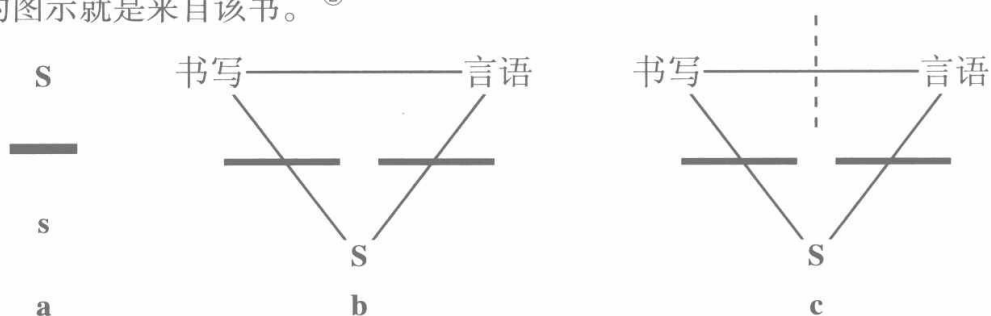


图2 符号单位图示：a 印欧语言公式 b 汉语公式 c 日语公式

① 音读是指借用汉字的字形以及字音（如唐朝汉音），但是字的意义则不再是汉语中该字的意义；训读是指该汉字具有原本汉字的意义与字形，但是该字的发音是日语中该词义的发音。

② Groupe franco-japonais du Champ freudien, *Lacan et la chose japonaise (Analytica)*, Navarin, 1988, p.55.

我们知道，拉康根据他自己的能指所指公式，认为所指总是试图打破能指压抑的杠。然而，在开始讨论无意识形式由于具体语言可能导致的差别之前，我们还需了解拉康如何透过欲望图来阐释能指链条导致的模糊性与无意识形式的关系。

在“无意识的诸形式”中，拉康给出了日常话语交流过程的图示^①：

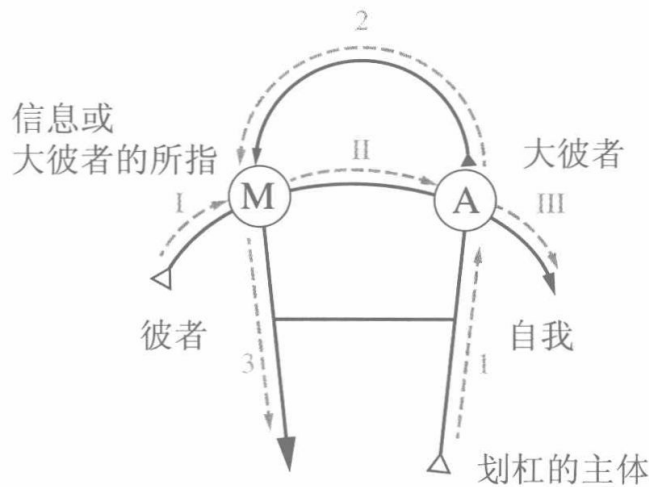


图 3

这是拉康的空话的状态，I-II-III 是能指链条的言说进展路线，只有当最后的那个词 III 抵达之后，意义才会完整，而意义得以被理解，首先是由于自我处的感知器官 1 接收到语音，经过大彼者符码处 2 对能指加以识别，最后在彼者 3 处获取彼者的话语^②的整个意义。语言的意义必须在言说的句子完成后才能获得，因此，意义的获取过程明显与听到的语音的能指链条演进的路线相反。而且，我们必须强调，上述的 A 与 M 两点是拉康认为意义能够被固定的铆定点。这个铆定点的概念使能指和所指，言说的能指链条和话语，阐述行为和阐述内容，大彼者的请求和

① Lacan, *Le Séminaire*, Livre 5, les formations de l'inconscient, Seuil (6 mai 1998), p.90.

② 即 discours，拉康这个时期使用的该词，是来自语言学的术语，国内一般译为话语，它与拉康后期提出的四大辞说（quatre discours）中的 discours 是不同的。

自我到彼者的对话，这几个和无意识和意识同构的核心事物的关系缝合^①在这里，在一般情况下，我们是无法看到这两个部分的，但是我们可以在无意识现象出现的例子中，发现无意识和意识这两个部分。

例如，对弗洛伊德著名的百万亲近的口误，拉康将其中的无意识和意识的部分以欲望图的过程加以描述：^②

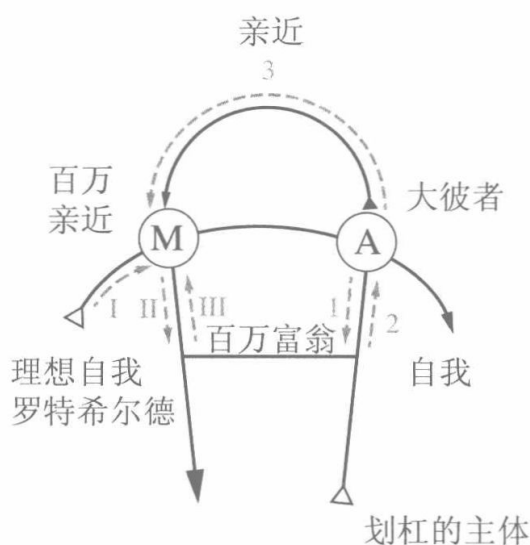


图 4

弗洛伊德引用的这个口误的例子，讲的是彩票掮客赫希·海厄辛斯有次向法国诗人海涅吹嘘他自己与有钱的罗特希尔德男爵交情甚密，他向海涅这样说道：“我和萨罗蒙·罗特希尔德非常亲近，他视我为与他平等的人——非常百万亲近(famillionaire)。”这个百万亲近(famillionaire)在法语中是不存在的词，它是由两个法语词：亲近(familier)和百万富翁(milionnaire)构成的，就是说他本来想说自己跟罗特希尔德男爵这位百万富翁关系有多么地亲近，结果却因为这个口误，而暴露出他背后隐藏的是，他对这位百万富翁的身份更感兴趣，希望给自己带来丰厚的收益，

① 这是雅克-阿兰·米勒提出的概念，他由此对欲望图中阐述行为、阐述内容以及上述的概念的关系加以阐释。Jacques-Alain Miller, “La Suture (éléments de la logique du signifiant)”, 此文首先在拉康的研讨班宣读，后发表在 Cahiers pour l’analyse, 1972 年 1/2 期上。

② Jacques Lacan, Le Seminaire, Livre 5, les formations de l’inconscient, Seuil (6 mai 1998), p.95.

这样产生了他与之“亲近”的欲望。

正是“百万富翁”这个能指，在意识的言语层面被无意识的欲望所干扰，才会导致“百万亲近”这个新的能指产生。1-2-3 与 I-II-III 的过程也因此与图 3 的一般的交流状态所不同。原本要说的“百万富翁”作为能指由于大彼者处所涉及的无意识的欲望的参与，而变成了“百万亲近”一词。“百万亲近”这个词因而不仅在能指链中表达了原本想要说的“百万富翁”的意思，同时暴露了他贪婪的无意识的欲望。

透过这个例子，我们也理解了拉康欲望图的理论的细节，但是在进入与汉语相关的无意识机制的讨论之前，我们还需要对拉康符号至上性以及其能指概念与索绪尔的差异有所讨论。

在上面的例子中，弗洛伊德和拉康强调的无意识与语言的关系，都是透过语言中能指对所指的压抑的关系产生的。之所以透过语言而不是别的类型的符码，是因为语言是符号系统中唯一封闭但对意义无限开放的。^①然而，拉康之所以强调语言并以此建构最初的理论，却是和语言在符号系统中的独特的开放优势联系着的。语言能够成为言在主体和外部世界沟通的最重要的桥梁，同时这种工具由于大彼者透过请求和欲望的辩证传递而与主体的享乐^②密切联系。在这样的符号至上性下，无意识如语言般构成。这样我们就能了解，汉语和印欧语言的差异下对无意识形式的影响，并且在这个基础上，我们更深入地理解无意识实践中牵涉到的相关的现象。但是，我们还得记住每个无意识形式如何透过其所使用的符号语言的能指网络，表达所涉及的主体具体的无意识欲望。

另一方面，还必须提到，拉康曾专门讨论了语言学的符号（*signe*）与他的能指的差异。^③对于结构语言学来说，能指是为某人代表某物的事物，如烟对于人代表着火，对于精神分析来说，能指是为另一个能指

① 参见本维尼斯特（Emile Benveniste）：《普通语言学问题》第八章。

② 无意识中主体的欲望联系到语言的层面以便表达的享乐部分是拉康后来称为啦啦言语（*lalangue*）的东西。Lacan J., “La troisième”, *Lettres de l'EFP*, n° 18, 1975.

③ Jacques Lacan, “Radiophonie”, in *Autres écrits*, Seuil, 2001, p.413.

代表主体的事物。^①索绪尔将能指所指看成一个整体构成符号单位，拉康则认为能指由于主体而不断滑动着。欲望图上的铆定点使得滑动过程停止，但也因此使得无意识和意识因为缝合（Suture）而掺杂在一起。

在空话的例子中，我们无法看到索绪尔与精神分析的差别，因为都处于意识的层面，而在无意识的层面，这些差别立显。在无意识的诸形式（梦境、口误等）下二者的联系与差别清晰地显现出来。

这样，拉康的能指并非索绪尔的能指。索绪尔的能指联系着语言的各级单位的划分，而且限定在词的范畴，而拉康的能指代表的是差异性。由于无意识主体可以透过任何差异性建立新的意义，来表达欲望，故而任何差异性的语言单位均可承担能指功能。在拉康那里，最小的能指是音素，^②最大的能指可以超越篇章。

讨论了拉康的所指，以及无意识和语言的关系之后，下面我们先讨论现代汉语的理论，以便更好理解使用汉语的个体的无意识构成方式。

2. 汉语的符号单位的语言学之争

目前，汉语语法研究随着《马氏文通》以来对西方语言学的借鉴及其同汉语教学实践的对质，已经产生十种本位说，这些本位的语法学家从不同立场提出不同的研究汉语语法系统的理论体系。新近产生的日趋系统化的字本位的理论对语言进行了各个语言单位层面上的深入对比。该理论的基本单位的定义，似乎更加支撑了我们上文所引用的图2中汉语的公式。例如，作为字本位的最早提出者，徐通锵这样定义了“字”这个语法单位：“字”是“一个音节关联着一个概念的结构单位”。同时，他还强调，“字”和语素并不等同，“字”这个单位对应于印欧语言的词的基本单位。^③

然而，对于字本位的理论有很多反对的观点，当代著名语言学家伍

① Jacques Lacan, “Radiophonie”, in *Autres écrits*, Seuil, 2001, p.413.

② 主体能识别的最小语言单位是音素（见拉康研讨班《精神分析的客体》（*objet de la psychanalyse*）第三次课 15/12/1965）。

③ 徐通锵：《汉语字本位语法导论》，山东教育出版社，2008年，第26页。

铁平教授多次公开批评了徐通锵的理论,其中的观点非常值得我们思考。印欧语言是从最小意义单位词素出发^①,而索绪尔之所以将词而非词素作为语言的基本结构单位,乃是因为词为语法功能的最小单位。在汉语中也不例外,单个汉字无法具有语言的功能。

这样,在语法层面,词素,或者语素,需要透过词的分析来确定。词是语言中最小的语音、语义结合体。汉语中有单音节的、双音节的、多音节的,如“去”、“琵琶”、“巧克力”“奥林匹克”等。所以,虽然汉语中单音节词相对其它语言较多,但也不能以字作为语言的结构单位,所以,伍铁平强调:“在现代科学语言学引进我国以前,我国过去和现在没有受过语言学训练的人往往‘字’‘词’不分,笼统地都称作‘字’。经过近百年的奋斗,我国现在的绝大多数语言学家都严格区分开这二者;走回头路,统统叫做‘字’,只会造成科学研究和教学的混乱。”^②字本位所区分的“字”,乃是属于单音节语素的范畴。虽然汉语因为其单音节性而以声母韵母来分类和教学,但是仍然符合音素的理论,汉语中的音节都是由音段音素(包含辅音、元音)和超音段音素(声调)结合组成的。声调属于超音段音位的语音成分,是汉语音节的重要结构成分。非声段的声调与音段音位一样,有辨别意义的功能。

只是,根据这样的观点,语言的书写系统应该如何安置?

3. 汉语的无意识现象的讨论

我们再回到精神分析,在拉康分析的百万亲近的例子中,其实已经涉及书写的层面。弗洛伊德在《日常精神病理学》的第六章专门论及语言中的笔误。因此,拉康欲望图中的大彼者作为能指的宝库,包含的能指显然不只是口语层面的,也有书面语层面的^③。我们下面给出汉语层

① 普通语言学的各级单位是:音素-词素-词-句子,见 Emile Benveniste, *Problemes de linguistique generale*, Paris, Gallimard, 1976, p.65.

② 伍铁平:《语言文字学学术批判和批评文集》,知识产权出版社,2008年,第251页。

③ 对于拉康理论中字母(lettre)这个术语,我们在此强调的是“拉丁字母”构成语言的书写系统,实际上,拉康的字母乃是对应于弗洛伊德的痕迹(trace)的概念,有兴趣的读者可参见拉康第九本研讨班 *Identification*, 那里有对此非常深入的讨论。

面的无意识现象的具体例子来说明，大家会更好理解。

有一个分析者抱怨说，自己不喜欢在父母家使用铁筷子，因为铁筷子太滑。但是他却说成：“我在父母家有时候不想吃笔杆子。”实际上，分析者这样说一方面表达的是不喜欢母亲做的菜，另一方面，更重要的是，表达看不起父亲工作。父亲是靠笔杆子吃饭的，自己很快要毕业了，父母正在为他安排类似的工作，所以他把“使”说成了“吃”：吃笔杆子。

一个朋友曾经跟我说：“你先来吧，保定有人帮助你。”他把“肯定”说成了“保定”，实际上，他最近想去保定旅游，但是因为我要去他那里，需要他的接待，这样，他就无法去保定了。

另一个分析者经常抱怨他现在同宿舍的一个同学：“对于他的话，我真假易变。”实际上，他想说的是“真假难辨”，但是，由于他抱怨的这个同学和许多其他同学关系很要好，而他自己经常被其他同学评价为“善变”之人，而被孤立，所以他说“真假易变”。至于对方的话为何真假难辨，则是因为他自己总是把很多坏的念头投射到对方身上，以己度人，总觉得对方话里有话。后面两层隐含的意思，导致了“真假易变”这样的词语。然而，我们需要说明的是，在“百万亲近”的例子中，声音和书写的字母几乎是完全对应的，在汉语中，虽然分析者提到“真假易变”，但是我们并不知道是“善变的变”，分析家甚至分析者本人都会认为是：“真假易辨。”然而，这并不影响我们的工作，因为自由联想以及相关的分析，使得我们发现了与语言同时进行的书写层面的变化。

当然，也许有人会提出，弗洛伊德和拉康讨论的无意识现象涉及书写，是因为在字母文字的语言中，虽然字母和音节之间相对于汉字及其汉音之间有更多的对应性，但是也并非不会出现类似的涉及语音和书写两个层面的情况。我的一位法国同学曾给我举过这样的例子。有次她和男友逛街，男友想要买一个 15 元的东西，她帮着男友跟老板激烈地砍价的时候，本来想说：“10 元”，却说成 20 元（vingt），这时候唯一的解释是她男友让她戒酒，她买酒（vin）的欲望凸显出来，而且就算不能，那么作为报复，她希望男友付出 20 元（vingt）买这个 15 元的东西。法语

的 Vin 和 vingt 是同样的发音，都是单音节的词，但书写并不完全相同。这涉及的拉康欲望图中的无意识的元素，并没有本质的变化。

最后要说的是，我们前文提及了汉语作为声调语言的问题。临床中确实会遇到声调这种口误的类型。某分析者提到自己跟某同学闹着玩，他咬了对方一口，于是对方逗他说：“你真是只沙皮狗啊！”但他立马反驳了对方：“你才是 sha（上声）皮 gou（阴平）呢。”因此，听起来就是“傻皮够”，他的无意识表达了认为对方“够傻”的念头。

另外，对于语言的其它层面，尤其关于汉语“词”以下涉及汉字的字形、偏旁对于无意识形成的影响，需要以拉康后期发展的波罗蜜结的理论作为支撑，来对不同汉字及其构成的符号加以分析。目前，在国内精神分析学界，霍大同、石岩等对这个部分已经有过理论研究，而且对灯谜、字谜等必然涉及字形、字音、字义的文字游戏，以及相应的无意识现象有一定的阐述。我们本文不再另作讨论。

4. 总结

由此可以看出，拉康前期发展的欲望图的理论所描述的无意识形成中 I-II-III 演进的能指链条与意义构成的 1-2-3 过程错位交织的图示，是适用于汉语情况下发生的无意识形式的这些例子的。中国文化与语言习惯与西方的差异，并不影响最基本的无意识机制，恰恰是无意识主体利用这些集体的文化和语言的共性，创造和表达个体在具体的情境下，构成的独有的无意识的欲望。这里实际上涉及弗洛伊德的种系发生和个体发生的关系。在精神分析中，每个个体都是独特的，他有着自己独特的身份、经历，这些决定他所接触的文化、语言习惯的种系传递，以及这些独特的传递下，个人经历具体构成的每一次具体的无意识展现的形式。

参考文献

Groupe franco-japonais du Champ freudien, *Lacan et la chose japonaise*

(*Analytica*), Navarin, 1988.

Emile Benveniste, *Problemes de linguistique generale*, Paris, Gallimard, 1976.

Erik Porge, *Lettres du symptôme*, Erès, 2010.

Jacques Lacan, *écrits*, Seuil, 1966.

Jacques Lacan, *Autres écrits*, Seuil, 2001.

Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre 5, les formations de l'inconscient*, Seuil, 1998.

Jacques Lacan, *Séminaire XIII : L'objet de la psychanalyse 1965-1966*, 未正式出版。

Jacques Lacan, *Séminaire XIV : L'acte psychanalytique 1967-1968*, 未正式出版。

Jacques-Alain Miller, “La Suture (éléments de la logique du signifiant)” , *Cahiers pour l'analyse*, 1972, 1/2.

Michel Arrive, *Signifiant saussurien et signifiant lacanien*, Langages, Année 1985, Volume 19, Numéro 77.

艾米尔·本维尼斯特:《普通语言学问题》(选译本),三联书店,2008年。

潘文国:《字本位与汉语研究》,华东师范大学出版,2002年。

潘文国:《汉英语对比纲要》,北京语言文化大学出版社,2000年。

杨自俭:《字本位理论与应用研究》,山东教育出版社,2008年。

霍大同:“无意识像汉字那样构成的——无意识的剖理”,《成都国际精神分析研讨会论文集》,2002年。

霍大同:“无意识的两种思维形式——梦与汉字的比较研究”,《汉字文化》,2001年2期。

霍大同:“代情结与中国人的无意识结构——俄狄浦斯情结证伪”,《四川大学学报》,1999年5期。

霍大同:“Be Be Be、Being Being Being……——关于汉语词汇的词

法功能的一个哲学分析”，http://www.cpsac.org.cn/news/70_470.html。

洪堡特：《洪堡特语言哲学文集》，商务印书馆，2011年。

徐通锵：《汉语结构的基本原理：字本位和语言研究》，中国海洋大学出版社，2005年。

徐通锵：《汉语字本位语法导论》，山东教育出版社，2008年。

石岩：“‘无意识像汉字那样构成的’的产生的历史分析”，四川大学硕士论文，2010年。

张涛：“汉语下无意识的诸形式”（*Les formations de l'inconscient dans la langue chinoise*），巴黎第八大学硕士论文，2012年。

伍铁平：《语言文字学学术批判和批评文集》，知识产权出版社，2008年。

邹玉华：《现代汉语字母词研究》语文出版社，2012年。

姚小平：“洪宝特论汉语和汉字”，《外语学刊》，1993年，第3期。

赵毅衡：《符号学：原理与推演》，南京大学出版社，2011年。

对弗洛伊德“死冲动”概念的辨析 ——重读《超越快乐原则》

卢毅^①

【内容提要】最早由弗洛伊德提出的“死冲动”是在精神分析领域引发了最多争议的概念之一，同时也是弗洛伊德晚期思想中最为重要的一个核心概念。通过对《超越快乐原则》进行逻辑清晰的解读和梳理，本文指明了各种常见疑难的根源所在，并最终区分了广义上和狭义上的“死冲动”，使得“死冲动”以及相关的一些精神分析的重大理论问题得到了厘清。

【关键词】死冲动 弗洛伊德 精神分析 超越快乐原则

死冲动(Todestriebe)^②的概念最早是弗洛伊德在发表于1920年的《超越快乐原则》中提出的，也正是在这篇文章里，弗洛伊德最为系统地阐述了这个后来在精神分析学界引发了无数争议的概念。为了细致分析这个概念对冲动(Trieb)而言所蕴含的可能是最具颠覆性的一面，在对它

① 卢毅：男，江西丰城人，个人开业精神分析家，四川大学应用心理学精神分析与心理治疗方向硕士研究生，复旦大学哲学学院-巴黎一大哲学系联合培养外国哲学博士研究生，研究方向为精神分析与东西方哲学，目前主要研究课题为“拉康的欲望伦理学”。

② 本文按照弗洛伊德本人在德文的 Trieb 和 Instinkt 之间所做的区分，将 Trieb 译作“冲动”，并将与之相关的 Sexualtrieb 译作“性冲动”，Ichtriebe 译作“自我冲动”，Selbsterhaltungstrieb 译作“自保冲动”，Lebenstrieb 译作“生冲动”，Todestriebe 译作“死冲动”；将 Instinkt 译作“本能”。据此对所引文献的相关部分进行的改动，下文不再一一注明。

所引发的各种棘手问题进行进一步的检视和探讨之前，我们最好首先回到弗洛伊德本人的文本中来。

在提出超越快乐原则的死冲动之前，弗洛伊德在文章开篇先定义了快乐与不快乐——“不快乐与兴奋量的增大相一致，快乐则与兴奋量的减少相一致”。^①接着，弗洛伊德分别对快乐原则同恒定原则（principle of constancy）及现实原则（reality principle）间的关系进行了说明：“那些使我们相信快乐原则主导心理生活的事实也可以用这样的假设来表达：心理器官竭力要使它自身存在的兴奋量尽可能保持在最低水平上，或者至少使这种兴奋量保持不变。从恒定原则出发，必然会得出快乐原则。其实，恒定原则是从那些迫使我们采纳快乐原则的事实中推论出来的”^②；而“现实原则并不是要放弃最终获得快乐的目的，而是要求和实行暂缓实现这种满足，要放弃许多实现这种满足的可能性，暂时容忍不快乐的存在，以此作为通向获得快乐的漫长而曲折的道路的一个中间步骤”^③。

从以上描述不难看出，无论是恒定原则还是现实原则，实际上都可以视作是快乐原则的衍生物或变体。不仅恒定原则的运作方向同快乐原则的主题完全一致——因为恒定原则和快乐原则之间存在着逻辑蕴含关系——，而且即便是在一段时间内被认为同快乐原则相互冲突的现实原则，实际上也只是快乐原则的一种改良或修正形态，就像弗洛伊德本人在专门讨论心理运作的这两条原则时所说的那样：“现实原则对快乐原则的替换并没有暗示对后者的罢免，而只是对它的一种保卫。”^④拉康的下面两段陈述同样支持了弗氏的以上观点：“对弗洛伊德而言，从来不存在现实原则中没有一种快乐原则的情况。倘若你遵循现实原则，那仅仅是因为现实原则是快乐原则的一种延迟行动。相反，倘若存在快乐

① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，林尘 张唤民 陈伟奇译，上海译文出版社，1986年，第4页。

② 同上书，第5页。

③ 同上书，第6页。

④ S.Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (volume 12), translated and edited by James Strachey, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-74, p.223.

原则，那么它就与某种现实——即精神现实——相符”^①；“现实并非就在那里，好让我们猛撞自己的脑袋，以便反对快乐原则的功能将我们引上的错误道路。实际上，我们用快乐做成现实。”^②

在对快乐原则做了这番阐述之后，弗洛伊德揭示了这样一种现象：因在要求和目标方面无法协调一致，一部分冲动便通过压抑过程脱离了被包容进自我统一体内的其他冲动而滞留在精神发展较低级的阶段上。故当其通过迂回的途径得到替代满足时，就会产生一种无法被自我感受为快乐的快乐，而所有神经症的不快乐都属于这种性质的不快乐。^③弗洛伊德在1925年对此增加了一个注解：“显然，关键在于，快乐和不快乐作为有意识的情感，都附属于自我。”^④其实，倘若我们考虑到弗洛伊德当时已将意识和知觉两个系统合称为“知觉-意识系统”来表明二者之间的紧密联系的话，这个注解未免就显得有些多余了，因为他在稍后的地方就写道：“我们所体验到的大多数不快乐都是知觉的不快乐。”^⑤然而，弗洛伊德在分析完“fort-da”游戏所体现出的强迫重复现象之后突然笔锋一转，说：“对于某个系统来说的不快乐，同时对于另一个系统来说就是一种满足。”^⑥结合弗洛伊德在上文连续通过正文和补注的形式将不快乐的感受定位在知觉-意识系统的举动，我们似乎就有理由得出结论说：“被我们体验为难以忍受的痛苦的东西相反被无意识冲动体验为一种满足。”^⑦但弗洛伊德旋即对这样一种推论表示了质疑，因为虽然一个系统的不快乐对另一个系统而言可能就是满足，“但我们现在遇到了一个新的、异常显著的事实，即强迫重复也能使人回忆起过去的一些不包含任何产生快乐的可能性的体验，这些体验甚至在很久以

① J.Lacan, *The Seminar, Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Trans. by Sylvania Tomaselli, Norton, 1988, p.60.

② J.Lacan, *The Seminar, Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, Trans. by Dennis Porter, Routledge, 1992, p.225.

③ 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第7页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第20页。

⑦ D.Leader, *Introducing Lacan*, Icon Books Ltd, 2000, p.114.

前也从未给一直都受到压抑的冲动带来过任何满足。”^① 只要把无意识看作是被压抑的早年记忆的贮存所，那么我们在此面对的就是一些从主体最早的经历开始就同快乐没有关系的现象或事件的强迫重复，也就是说，这种重复不能够通过快乐原则得到合理的解释，而预示了某种超越快乐原则的东西的存在。

不过，迫使弗洛伊德去承认并探寻那处在快乐原则之外或之上的最直接因素还是创伤性神经症的存在。这类患者在梦中时常会反复体验到之前所遭受到的创伤性经历，而这一现象的普遍存在使弗洛伊德不得不正面回应这种并不以追求愿望的满足为目的的强迫性重复对其关于梦的经典理论的挑战和攻击，甚至被迫对它做出相应的修改——“正如我们所知道的，梦是以一种幻觉的方式来使人的愿望得到满足的。在快乐原则占优势的情况下，这一点已经成为了梦的功能。但是，如下现象却不是快乐原则的作用所引起的，即创伤性神经症患者的梦如此频繁地使他们梦见创伤发生时的情景。我们宁可说，梦在这里是在帮助执行另一项任务，而这项任务在快乐原则的优势作用甚至还未发生时就必须完成。这类梦通过形成那些患者以前所缺乏的，因而导致创伤性神经症发生的焦虑，力图以回顾的方式来控制刺激。因此对这种梦的研究使我们形成这样一种看法，即心理器官有一种功能，它虽然不与快乐原则相矛盾，但不以快乐原则为转移，而且看来比那种追求快乐避免不快乐的目的更为基本一些。”^② 换言之，“如果人心中存在着某种‘超越快乐原则’的东西，那么我们就得承认在梦的目的是满足人的愿望这一情况发生之前还存在着某段时期。”^③ 必须注意的是，弗洛伊德所说的“心理器官的这种功能”并不直接与快乐原则相矛盾，而只是不以快乐原则为转移，只是比快乐原则所表达的趋乐避苦的目的更为基本，故而“超越快乐原则”中的“超越”应该从这个角度加以理解。关于这一点，下文将再做详述。

① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第20页。

② 同上书，第33页。

③ 同上书，第34页。

随后，弗洛伊德进一步提出了原初和次级两种精神过程的概念，并将它们同布罗伊尔的两形式的精力投注对应了起来——“我把在 unconscious 系统中发现的那类过程称作‘原初’精神过程，以同我们在正常的觉醒状态中所获得的那个‘次级’过程相区别。……人们很容易把原初精神过程和布罗伊尔的自由活动的能量投注等同起来，而把次级精神过程和它的结合性的或张力性精神投注中所发生的变化等同起来。”^① 接下来弗洛伊德所做的事情便是用这些新引入的概念来将他在创伤性神经症中的重要发现再重述一遍——“在此（对到达原初过程的冲动兴奋进行结合）之前，心理器官的另一任务，即控制或约束兴奋量的任务，将占据首要的地位。它当然不与快乐原则相对立，但又不受快乐原则的影响，并且在一定程度上忽略快乐原则。”^② 同样，笔者也准备将在上一段落中出现过的一个重要观点重申一遍，即对快乐原则的超越并不就必然意味着对立于快乐原则或同快乐原则相矛盾，而仅仅表达了一种逻辑上的优先性或优越性，只是在弗洛伊德的理论中，这种逻辑上的优先性或优越性同时也表现为时间上的在先性。

让我们跳过弗洛伊德对生物学领域中各种有机体趋向死亡的现象的考察，而直达他由这些考察所得出的结论——“因此看来可以这样认为，冲动是有机体生命中固有的一种恢复事物早先状态的冲动”，^③ 而“如果我们把这个观点——一切生物毫无例外地由于内部的原因而归于死亡（即再次化为无机物）——视作真理的话，那么，我们将不得不承认，‘一切生命的最终目标乃是死亡’，而且回顾历史可以发现，‘无生命的东西乃是先于有生命的东西而存在的’。”^④ 在此，弗洛伊德再次表达了他将时间上的先在性等同于逻辑上的优先性的观点，并将作为生物体经验性结果的死亡直接提升为具有先验性质的目的。这里我们暂且不对弗洛伊德的这种哲学立场进行形而上学或逻辑学的评判，而将关注的

① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第 36 页。

② 同上书，第 37 页。

③ 同上书，第 39 页。

④ 同上书，第 41 页。

焦点投向他由这套思路进一步得出的另一个颇具震撼力的结论上：“因此，让我们假定，一切有机体的冲动都是保守性的，都是历史地形成的，它们趋向于恢复事物的早先状态。于是，我们就会得出这样的结论：有机体的发展现象必须归于外界的干扰性和转变性影响。”^①

这一结论的得出标明了弗洛伊德同亚里士多德和康德等人在事物演进发展的问题上所持有的“内因论”完全相悖的立场，而表面看似更接近于一个强调外部环境对生物进化的决定性作用的达尔文主义者。然而，弗氏对主流思想的反叛不仅在于否认有机体的发展是其所固有的从潜在到现实的运动模式的展开（亚里士多德）或反思中的整个自然界本身所固有的内在目的的实现过程（康德）这样的古典理论，还在于对将生物的演进发展作为一种外在的必然性加以接受的、在当时十分流行的进化论立场加以拒斥，从而反复强调生命体总是趋向死亡的内在必然性，且仅仅赋予生物发展现象一种外在的、历史的偶然性。这样一来，那个超越快乐原则而总是将有机体带回到无机的寂静状态中的东西，便正因其极端的“保守性”——根据弗洛伊德本人的说法——而具有了一种绝不可低估的颠覆性和激进性，这种颠覆性和激进性在弗洛伊德的如下观点中得到了更加直接和明确的表达：

“例如，我们认为一切生物体都具有自保冲动，这一假设就与认为冲动的生命总体上是导致死亡的观点格格不入。如果从这种观点看，则自我保存的冲动、自我肯定的冲动以及主宰的冲动在理论上的重要性便大大削弱了。它们是一些局部的冲动，它们的作用是保证有机体沿自己的道路走向死亡，而避开一切可能出现的非有机体本身所固有的回复无生命状态之路。我们无需再考虑有机体在面临各种障碍时仍坚持自身的存在的这种令人捉摸不透的决心（这个问题无论从哪一方面考虑都很困难）。我们还需考虑的是这样一个事实：有机体只愿以自己的方式死亡。这样一来，这些生命的捍卫者原来也就是死亡的忠贞不渝的追随者。”^②

① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第40页。

② 同上书，第42页。

之前被包括弗氏本人在内的大多数人广泛接受的观点，即生物的自我冲动是一种自存的、不以其他更为根本的东西为目的——就算延续种族繁衍的生殖冲动作为它的唯一例外——的基本冲动的观点，在此被弗氏本人亲手推翻了。生物的这种自我冲动现在被弗洛伊德视作“死亡忠贞不渝的追随者”，即其根本目的是为了“保证有机体沿着自己的道路走向死亡”，尽管它总是戴着“生命捍卫者”的面具。于是在这里，自我冲动便同死冲动处在了一边而与性冲动相对立：“……自我冲动是在当无生命的物体开始有生命的那一刻产生的，它们要求恢复无生命的状态；而对于性冲动来说，虽然它们确实重新产生有机体的原始状态，但它们通过各种可能的途径所要达到的明确目的则是在于，使两个在某一特定方面有差异的生殖细胞结合起来。”^①在此，性冲动同生命的产生联系在了一起，而“只要生冲动被等同为性冲动，弗洛伊德就在自我冲动和死冲动之间寻求一种与之平行的对应”。^②现在，问题在于，倘若弗洛伊德真如自己所言重新将之前相互对立的自我冲动和性冲动同归于同死冲动相对的生冲动名下的话，又如何理解他这一将自我冲动和死冲动划入同一阵营之举呢？

弗洛伊德本人似乎也意识到了这个问题，从而及时地澄清了自己的立场——“我们在某个时候曾打算把所谓自我的自我保存冲动包括到死冲动中去，但是后来我们纠正了自己的观点，没有这样做。”^③幸亏有了这个表态，我们才避免了过早地陷入到矛盾和混乱当中。但我们并不会因此而变得轻松，因为虽然弗洛伊德在此明确表示自我冲动不是死冲动，但两者之间的关系反而因此变得更加地模糊不清。退一步说，即便我们在统摄了自我冲动和性冲动二者的生冲动的概念提出后不再纠缠于自我冲动与死冲动之间的不对称关系，而是跟着弗洛伊德的脚步去理解生死冲动之间的关系的话，情势似乎也不会因此而变得更加明朗：

① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第47页。

② J.Laplanche, J.B.Pontalis, “The Language of Psycho-Analysis”, in *The International Psycho-Analytical Library*, 94:1-497, Trans. by Donald Nicholson-Smith, 1973, p.148.

③ 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第58页。

“(生冲动早已存在于最简单的有机体之中),因为不然的话,接合,这样一种违背生命历程并阻碍死亡发生的作用就不会被保存下来和进一步发展,相反它会被避免。因此,如果我们不打算抛弃关于死冲动存在的假设,那就必须断定,它们从一开始就是与生冲动联系在一起。不过,必须承认,在这种情况下我们将面临着解一道有两个未知数的方程^①。”

光有死冲动这一个未知数已让我们头疼不已,而如今弗洛伊德在有机体身上同时还引入了生冲动这个未知数,是否会暗示着这个方程的难解性甚至无解性?纵然如此,弗洛伊德还是义无反顾地给出他本人的解。

要了解生冲动与死冲动之间的关系,就需要辨明快乐原则与超越快乐原则的“涅槃原则”(Nirvana Principle)——弗洛伊德用从英国分析家芭芭拉·洛(Barbara Low)那里将它借用过来——之间的关系,因为无论是自我冲动还是性冲动都遵照快乐原则或其衍生原则进行运作,而“涅槃原则表达了死冲动的趋向”。^②这样一来,也就回到了上文中笔者对“超越快乐原则”中“超越”二字的意味的反复强调上。弗洛伊德在该文临近结尾的地方再度阐明了这一点:

“我们已经发现,心理器官最早的、最重要的功能之一,就是将那些冲击着它的冲动结合起来,用次级过程来代替在这些冲动中占优势的原初过程,并且把它们自由流动的精神能量投注转变为一种大体上安稳的(有张力的)精神能量。当发生这种转变时,就无法对不快乐的发展情况引起注意,但这并不是说,快乐原则的作用不存在了。相反地,这种转变正是为了快乐原则而出现的,这种对冲动的结合是一种准备性的活动,它引入并且肯定了快乐原则的优势作用。”^③

在这次最后的也是最清晰明确的表态中,弗洛伊德毫不含糊地描绘出了快乐原则和超越快乐原则的涅槃原则间的关系。因而可以断言,后

① 弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,第63页。

② S.Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (volume 19)*, p.160.

③ 弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,第4页。

来对于二者间关系的种种误解决不能归咎于弗洛伊德本人的暧昧立场，而只能表明人们并未细致透彻地琢磨和把握弗洛伊德所说的话。

弗洛伊德的立场无疑是明确的。涅槃原则在个体的生命之初便开始起作用，且在个体生命之初的相当一段时间内作为心理器官的主导原则，它旨在引导心理器官将有机体内部自由的精神能量结合和转换成一种稳定的精神能量。尽管在这种结合与转换完成之前的原初过程中，快乐原则就已经存在了——“如果快乐原则不是早已在原初过程中发生的话，那它就永远不会因为那些后来发生的过程而得到确立”^①——，但此时快乐原则并非心理生活中的主导原则。这与弗氏之前提出的以下观点相符合，即原初过程是无意识的，而对快乐与不快乐的感受和反应发生在知觉-意识层面，也就是在次级过程中。涅槃原则同快乐原则间的逻辑关系是清晰的，即前者具有不以后者为转移的逻辑优先性，但这种优先性并不必然导出二者间的矛盾性。换言之，涅槃原则的运作结果可能同快乐原则相一致，也可能同快乐原则相背离。然而，从弗洛伊德在文末将涅槃原则的运作视为一种引入和肯定快乐原则的准备活动的观点看，是否可以进一步认为，快乐原则实际上就是涅槃原则本身分化所形成的产物，是涅槃原则的一种特殊演化形态或“分殊”？

也许恢复趋向（*restitutive tendency*）和重复趋向（*repetitive tendency*）间的区分能帮我们更好地回答这一问题。这一区分最早是由爱德华·比布林（Edward Bibring）提出的。在被重复的体验或是痛苦的或是快乐的意义，后者超越快乐原则但未构成一条与快乐原则相对抗的原则，前者则从自我的利益出发来利用重复现象。^②可见，恢复趋向并不是同重复趋向相矛盾的，二者之间并非一种逻辑否定或逻辑矛盾关系，而应该是“恢复趋向真包含于重复趋向”，同样也可以说“快乐原则真包含于涅槃原则”。按照快乐原则运作的恢复仅仅是重复的一种特定形态，故而恢复总是等于在进行某种重复——“也就是使心理器官完全摆脱兴

① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第69页。

② J.Laplanche, J.B.Pontalis, “The Language of Psycho-Analysis”, p.80.

奋状态，或者是其中的兴奋量保持不变，要不就是尽可能地使兴奋量保持在最低水平上”^①的重复，但重复并不总是恢复——就像在创伤性神经症患者身上发生的那样，还可能是创伤的重复。理清了这一点之后，我们甚至有理由认为即便是拉康也存在着将这两种趋向放在同一水平上进行讨论的嫌疑：

“有机体已被弗洛伊德设想为一架机器，具有回到其平衡状态的趋向——这便是快乐原则所表明的。现在，乍一看，这一恢复趋向并未在弗洛伊德的文本中同他分离出的重复趋向明确地区分开来，后者构成了他原创性的贡献。”^②

当然，在此，我们只能说“嫌疑”，因为即便拉康没有在这两种趋向之间做出我们刚才所做出的那种明确的区分，却也未明确将二者截然对峙起来。然而，为了保险起见，我们最好还是坚持之前所做的区分的清晰性以时刻警惕可能产生的混乱。

当我们带着对这两种趋向间的关系的理解回到快乐原则和涅槃原则之间关系的问题上时，我们或许会惊讶地发现一个事先并未被注意到，却无论如何也不该被遗漏的现象，即弗洛伊德其实一直是在用近乎相同的词句来描绘这两个不同的原则！他用涅槃原则来表达“减少、保持恒定或消除由刺激产生的内部张力”，^③而与之同义甚至完全相同的表述在上文中曾不止一次地被用来描述快乐原则。这样一种描述或定义上的相似性或趋同性难道不正表明了我们所坚持的观点的正确性吗？正因为快乐原则作为涅槃原则的一个分殊，所以在不加以细致区分的情况下，适用于快乐原则的描述自然也适用于涅槃原则，因为种概念必然具有属概念所有的性质。正是在这个意义上，弗洛伊德才说“快乐原则实际上

① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第68页。

② J.Lacan, *The Seminar, Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, p.79.

③ S.Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (volume 8), pp.55-56.

似乎是为死冲动服务的”，^①“（快乐原则）将完全为死冲动服务”。^②我们可以将“为死冲动服务”解读为“快乐原则服从于涅槃原则”，并可以进一步得出结论说快乐原则是保证生命通向死亡的一条道路，但仅仅只是其中的一条而已。因为，不仅可以通过“自然地萎靡”抵达死亡，也可以通过“过度地暴胀”走向死亡。甚至在生命的结局必然是死亡的意义上说，条条大路都是通往死亡这座古老的“必然之城”的。

拉普朗什和彭塔利斯虽然在一处也注意到快乐原则和涅槃原则之间存在着某种非常紧密但又极易导致混乱和误解的关系，却未能足够清晰地阐明它，而是分情况讨论了快乐原则同涅槃原则间的两种可能关系：“事实是弗洛伊德只有在他为这一原则（快乐原则）选择了一个将它趋同于恒定原则的解释时，才假设超越快乐原则的原则或冲动力量的存在。相反，每当他受惑于将快乐原则同一条使张力降至零点的原则（涅槃原则）混合起来时，在他心目中它无疑具有某种第一原则的基本特征。”^③

既然快乐原则本质上是涅槃原则的一种形态或表现，既然所有的生命无论其具体途径如何最终都通向死亡，那么我们是否可以认为生冲动也只不过是死冲动的一种特殊衍化物，进而将“向死性”理解为所有冲动所普遍具有的本质特征呢？其实，弗洛伊德本人就在作为所有冲动本质的死冲动与作为一种与生冲动相对立的具体冲动的死冲动之间徘徊不定：

“它们（性冲动群）与其它冲动一样，都是保守的，因为它们要恢复生物体的最原始状态。不过，它们的保守性还要更胜一筹，也就是说，它们对外部世界影响的抵抗特别强烈。另外，它们还在另一种含义上具有保守性，即它们将生命本身保持了一段相对长的时期。它们是真正的生冲动。它们的作用是反对其它冲动所欲达到的目的。后一类冲动的作

① S.Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (volume 8), p.63.

② op.cit., p.160.

③ J.Laplanche, J.B.Pontalis, “The Language of Psycho-Analysis”, p.324.

用乃是导向死亡。”^①

一方面，性冲动作为一种生冲动是保守的，是为涅槃原则服务的，它和其它冲动一样也要恢复生物最原始的状态即非生命的无机状态或死亡；另一方面，它又反对那些导向死亡的冲动所起的作用。这段乍看之下让人费解的陈述实际上反倒揭示了死冲动概念涵义的丰富性。当弗洛伊德说作为一种生冲动的性冲动是保守性的时，他想表达的应该是这种冲动的目的是“保证有机体沿着自己的道路走向死亡”，即引导有机体走向一种“自然死亡”，即一条通向死亡的迂回之路；而当他生冲动反对死冲动的作用时，意思应该是生冲动反对那种以直接抵达死亡为目的的冲动——让我们暂且称其为“狭义上的死冲动”——，即拒绝走一条过快通向死亡的捷径。这样一来，对死冲动就有了两种理解：“广义上的死冲动”包括生冲动在内的一切冲动，因为任何冲动最后都将有机体带回到死亡的无机状态中；“狭义上的死冲动”，即与“保证有机体沿着自己的道路走向死亡的”生冲动相对立的、以有机体不愿接受的方式将主体引入死亡的冲动。尽管弗洛伊德习惯于将死冲动和生冲动对立起来讨论，以至于在很多人看来只存在这一种死冲动即“狭义的死冲动”，但正如上文通过对“超越快乐原则”中“超越”二字进行的分析所揭示出的重心一样，既然在涅槃原则与快乐原则的关系中强调的是前者对于后者的逻辑优先性及统摄性而非二者间的对立性，那么在死冲动与生冲动的关系中，需要被强调的同样是前者对后者的“包含性”。拉普朗什和彭塔利斯在另一处又清楚地表达出了这样一种逻辑上的包含性：“实际上，弗洛伊德明确地试图用‘死冲动’这个术语来表达的东西是冲动生活最根本的方面：对一种较早状态的返回，在最终的程度上，是对无机的绝对静息的返回。这里被指明的不只是任何一种特定的冲动类型，而更应该是决定一切冲动的实际原则的因素。”^②实际上，也只有坚持这种强调，弗洛伊德提出的“死冲动”概念的革命性与创新性才能得到最充分的彰显。

^① 弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，第43页。

^② J.Laplanche, J.B.Pontalis, “The Language of Psycho-Analysis”, p.102.

制度心理治疗专题研究

为何拉博德是一个令人留连之地^① ——关于精神病和机构心理治疗^②的模式

许丹 著 王剑 译

这是我回到巴黎后的第四天，一个朋友打电话给我说，“还好吗？你想念拉博德^③吗？”我简短地回答道：“嗯，有一点。”他很肯定地说道：“拉博德很让人眷恋。”在事后反思的时候，我曾想过写一点关于我在拉博德实习的东西。但我没想到会以一个如此怀旧的段落来作为开篇。

在拉博德实习生房间里那个布满灰尘的本子上，过去的实习生们留下了许许多多只言片语。许多关于拉博德主题的书也在不断出版。我本没有先入为主的评判。当我在拉博德的时候，被深深触动了。

① 由衷感谢 Marie-Lise Lacas 夫人对原法文稿的修改。由衷感谢王剑将此文由法文翻译成中文付出的辛勤劳动（以下未经特别注明均为原文注解）。

② 又译为体制心理治疗或制度心理治疗。法语词为 *institutionnelle*，这是一个形容词，其名词为 *institution*，这个词语在法语中有两层含义，一方面指研究院、所；院；机关；单位，部门；机构等，另一方面指法规，惯例；制度等机构组织层面上的东西，在这里，根据作者的理解和翻译，译为机构心理治疗。——译者注

③ 即拉博德诊所的简称，是一个让·乌黑医生于 1953 年建立并一直领导到其 2014 年去世的机构（和菲利克斯·加塔利一起创立）。它极大地发展了机构心理治疗，也是这一学科的实践领域最重要的机构之一。关于这个机构的简介，有兴趣的读者可以参考我翻译的中文维基中的拉博德词条。网址是：<http://zh.wikipedia.org/wiki/拉博德疗养院/>。——译者注

那是一个真正的相遇，一场在让·乌黑^①引用拉康所讲的意义上的相遇：“如果有一个真正的相遇发生的话，那么将会因这个相遇本身，产生一个结构的改变。”^②

第一个月

2010年1月初，刚过完圣诞节和新年，我就来到了拉博德。自从上一次2009年10月来此地参观，并做实习准备以来，我就带着一些问题：机构心理治疗如何运作？除了和其它地方看上去完全不一样之外，其外表背后有些什么呢？我急着要寻找这些问题的答案。

我被领进城堡^③三楼一个乱七八糟的大房间里，里面有四张散放的床，其间没有任何隔离和私密空间。我犹犹豫豫地走到各个床中间，就像迷失了方向一样。我在一个实习伙伴给我指的一张床上坐了下来，等着其他一些尚未谋面的室友。我对自己打气说道：“集体生活就要开始了！”

第二天早上，我和另一个新来的女实习生一起下楼到一楼的厨房里，给十多个实习生们端早餐上来。“谁起得早，谁就去端早餐。”这是昨晚老实习生们给的建议。大家一起自发分担实习宿舍里的各种工作。但是，每天早上，总是那些刚来还不习惯的实习生们醒得最早。

早饭后，我去参加早班工作人员的医疗协调会，这些人包括一般工作人员、实习生、社会福利人员、医疗秘书和药剂师。我被无数奇怪的词语弄得晕头转向：不仅仅是那些我还不认识的住院病人们的名字，还

① 让·乌黑（Jean Oury），法国精神病医生和精神分析家，生于1924年3月5日，2014年5月15日辞世。机构心理治疗的重要人物，也是拉博德诊所的创始人之一，并领导这个诊所直至离世。他也曾经是由雅克·拉康建立的巴黎弗洛伊德学院的成员，并和德裔精神病医生精神分析家班蔻夫进行过大量工作。

② 让·乌黑，《集体——圣安娜医院讨论班》，社会领域出版社，2005年，第20页。

③ 拉博德的主体建筑是一个曾经废弃的城堡，因此有这里的城堡一说，关于其他的附属建筑和周围环境，作者在后面文章中均会有交代。实习生和一些工作人员住在城堡的顶层。——译者注

有我们仅仅在拉博德才使用的特殊词语,和一些又长又复杂的医学词汇。

接下来,我来到了将要开展工作的“树林”区。从建筑上讲,这不是一个独立的附属建筑,而是一个通过走廊和药房及“外延”区连在一起的亭子。我觉得好像进了一个小迷宫一样,而“树林”部的医务室就隐藏在后边。穿过医务室,我被一些杯杯罐罐的声音吸引到“树林”区的客厅里。每天这个时候,病人和工作人员们都围坐在桌子旁,这是所谓的“橙汁接待”。大家相互打招呼,喝一杯咖啡或橙汁。病人们早上服完药,就围绕着一个谁都可以提议的话题来讨论。我们读当天日程,其中包括整天的安排。就像在其它的会议(接轨会议、俱乐部会议和接待会议等会议^①)中我将做的一样,我先做自我介绍,然后回答其他人提出的一些问题,我是第二个从中国来拉博德实习的人。

关于交流,我很惊讶,接受治疗者和治疗工作人员的身份是一样的。这也就是说,病人们和工作人员们一样,被同等对待。这里似乎既没有通过制服表现出来的等级制度,也没有因对疯狂的偏见而导致的排斥。

我观察并模仿工作人员们的动作:收拾桌子,整理药盒。然后,我不知道要做些什么,因为大家一下子都散了,并开始做SAM,即治疗-集体活动-家务(soin-animation-ménage)。有人让我看当日活动提醒单。可是现在在我眼前,我遇到的问题与在BCM^②会议中遇到的一样:一些(难记的)名字、(复杂的)术语,再加上是手写体。有人向我提议去打扫走廊,这样可以碰到一些人,并和他们互相认识。一个年纪很大戴着一对大耳环的太太坐在医务室外面的椅子上,满面微笑地看着我扫地。她看上去很友善,并试着和我讲话。我准备好认真倾听,但是从一开头我就完全听不懂。她的发音很不清楚。我向她老实地承认道:“我不明白。”正等着她重复一下,她就突然就停下来不说了,并把头转到一边。她显得很不高兴,没有耐心,感到厌倦……我疑惑着,感到尴尬。

有一天,来了个精力旺盛的女工作人员,她对我说,“来,我给你

① 关于这些会议的大致举行时间和内容,可参见文末附录。

② 即早班工作人员的医疗协调会。——译者注

演示下应该怎么做！”我穿上围裙，戴上手套，跟着她走。“树林”区共有9个房间。我们一个一个地进去。她敲两下，然后就推门进去。在给我分配任务的同时，她麻利地扫地，再用拖把拖过，然后清洁浴室里的桌子和马桶，收拾脏床单，迅速地换上干净的床单。她和房间里不同的人聊天。他们和她都很熟。对于自己“清洁女工”的角色，我并不像她那样感到自如。我想到几天前一个住院病人讽刺地扔给我的一句话，“你做清洁做得很好！你一辈子都要干这个吗？”

第二个月

治疗-集体活动-家务（SAM）

在实习生例会上，大家问我：“你适应了吗？你和哪个住院者关系好？”我的回答似乎和这个问题无关：“对我来说，重要的是在找到关系好和疏远之间的合适距离。”

这一点在整个实习期间一直伴随着我。因为机构心理治疗体现在细节和日常生活中，我们和病人有一种非常微妙的接触。

在SAM中，我不再止步于住院病人的房门前。我可以适时地进入，而同时不被视为是一种闯入。我做到开始让一两个人聊点儿他们房间的事情。在拖地的时候，有个人和我讲他的猫和他的雕塑作品的源头。另一个人一刻也安静不下来，扶着门说，“我要去买烟，否则一会就关门了。”我把他拦住，问道：“几点了？”“十点半”，他看了下表，心不在焉地回答道。“才十点半，烟草店十一点半才关门。我们有时间收拾下你的床。”他同意，并等着和我一起收拾他的床。

我不再假设类似于“我要去存钱”、“我累了”这种话是一个不想集中精力干活的借口。因为在没有任何主观选择的情况下，他们的头脑确实可能完全被（什么东西）占据。怎么能让它们稳定一点？如何才能驱散一点内在的那些紧张？这需要一个持续而复杂的工作。

SAM从理论上讲，就是帮助个人卫生、和住院病人一起清扫房间和公共区域、把脏的床上用品和衣物送到洗衣房并取回干净等工作。但是我们在这儿并不是为了做清洁，而是为了陪同他们形成一个起码的建构。清洁的细节只是为有一个根基，而通过这个基础，我们能进入到精神病患者的“无皮肤”的身体中；同时，我开始明白大家常说的“建立关系”这个词的意思了：小小一点关系有助于固定那些漂浮不定的碎片，并保持围绕着它构建起来的可能空间。具体的建立关系并不是粘着，而是一个“锚点”（point de capiton）。^①

17/23

除了SAM之外，我也做“17/23”。在拉博德，有一百多个住院床位。它们分别在5个区的4个中，这5个区是：用来接受住院病人的：城堡区、公园区、外延区和树林区，第5个即城堡的一楼，它是保留着做一般接待和活动的。

17/23是指从下午17点到晚上23点的时段，这期间，通常是一个工作人员，有时加一个愿意在这个时间段里工作的实习生。开始在树林区做“17/23”之前，为了更好地了解拉博德的运作，特别是不同于早上的夜间氛围，我也在其它的区分别登记，我首先去了公园区，这是拉博德最大的一个区，工作人员也很齐全。然后，我去了树林区旁边的外延区。这也帮助我认识了不少人，特别是那些把自己关在房间里，很少离开其所在区的病人们。这个时间段是另一个相遇的场所。

每天“17/23”做完以后，还有一场与那些上夜班的工作人员一起举行的会议。每天的医疗协调会有4场。每天的24小时被分为4个工作时段：9点到13点，13点到17点，17点到23点，剩下的是夜间（即23点到次日9点）。在每个时段之间，相应地都有交接会议，它们分别在

^① 又可译为垫点，拉康在其《精神病》讨论班中所使用的一个概念，大概是指，能指和所指之间永远存在着滑动的过程，在个体身上，需要一些相对暂时稳固的点以锚定主体。——译者注

9点、12点、16点30和23点召开。例如，那些夜间上班和在9点到13点之间做SAM的人会在9点开会，会上大家会讲讲晚上大概发生了什么，会介绍新来的人，通知外出活动的消息，提出需要特殊陪伴的情况。也会指出一些需要给予更多注意的住院者。会分享一些观点，进行讨论。病区内部和病区之间一样，都有着同样多的交流。

工作坊

确实有很多质量很好的工作坊，既包括长期的，也包括临时的工作坊。每周七天，从早到晚，各种类型的工作坊遍布拉博德的每个角落：演出室、园亭、城堡的大沙龙、“里沃利街”^①、花园区的沙龙、俱乐部的二楼、鸡舍等等。工作坊是以“卡特尔（联盟）”来分类的：包括运动（足球、篮球、手球、网球、游泳、瑜伽、健身等等）、手工（修理、房间翻新、织物清洗熨烫、缝纫、衣帽间等等）、艺术（戏剧、舞蹈、音乐欣赏、唱歌、绘画、陶艺、漫画、书法等等）、厨房（做糕点和点心、烤面包、洗碗等等）、服务（酒吧、烟草店、放置餐具、汽车接送等等），以及其它（文学、哲学、时事、编辑、杂志、电影、广播、童话、棋牌游戏、足疗，及指甲修建、药物、巴西、越南等等）。无论谁都可以发起一个工作坊：不管是工作人员、实习生、志愿者或是住院病人。这有可能是诊所中的一个星丛^②，也同样可能是一次外出活动（例如：到一个住在布鲁瓦^③城郊区的退休工作人员家去做绿色野餐、到布鲁瓦北部的圣诞市场去购物，组织去看场电影、参观城堡等等）。

① 里沃利街是巴黎最著名的街道之一，被称为“一条充满时尚气息的商业街”。它命名于拿破仑最早胜利战役之一、对抗奥匈帝国及于1797年1月14日至15日的里窝利战役。这里是指拉博德以此街命名的一个城堡客厅。——译者注

② 法语 constellation，其字面意思是星座、星丛，也可以比喻突然聚集起来的一群人和一些东西，类似于中文中的“群星荟萃”的意思。在机构心理治疗的语境中，指病人周围和病人建立起联系的一群人。因此这里直译为星丛。关于这个概念的来源和理论含义，可以参见本刊的另一篇文章，即让·乌黑的“精神分析、精神病学和机构心理治疗”中的说明和解释。——译者注

③ 拉博德诊所位于法国卢瓦尔-谢尔省，即因众多城堡而著名的卢瓦尔河谷中，距离布鲁瓦城市只有几十公里远。周围有不少著名的城堡诸如香波城堡可以参观。因此文章中有参观城堡这项玩出活动。——译者注

我首先参加了陶艺工作坊。因为我对班蔻夫^①在其治疗中所使用的泥塑技术很感兴趣，这是我来实习的几个最初原因之一。我到陶艺工作坊去看精神病患者是如何做泥塑的。这是一个很小的独立房间，中间有张大桌子，四周墙上全是架子，上面放满了东西。来这里的不仅有那些住院中或者是咨询中的病人，也有病人的亲属，他们都过来做点什么：比如一个女人塑像、一个烟灰缸、一个几何雕塑、一头大象等等。泥塑学起来简单，但是它的技术也发展得非常高级。在上釉了以后，作品可以现场烧制，烧制炉也是工作坊自己做的。

这和在私人心理咨询室中围绕着病人做的泥塑所做的心理治疗工作不是一回事。这是一个团体的工作，其中有病人之间平行的移情，^②也有辅导员和病人之间的垂直的移情，这产生了一些治疗效果。因为不管工作人员们受到的是哪种训练，在这里，他们之间以及在他们与病人之间的关系是最真实的。

我们并不传授某种特别的（泥塑）技术，也不对病人做的东西做正式的交谈。工作人员们也同样做他们喜欢做的东西。实习生、参观者和亲属作为一些暂时的元素，都被当作团体氛围的一部分。最重要的是在这个泥塑的场所里，发生的和偶然遇到的事情。

一个工作坊从不单独存在。相反，它属于俱乐部。总是要通过俱乐部，才能建立、管理和关闭一个工作坊。同样特别的是，还有一些工作坊之间的会议、俱乐部的会议和全体人员大会的存在。因为心理治疗俱乐部的工作是一个永恒的讨论话题。日常工作的经验交流是俱乐部功能的驱动力之一。

① 班蔻夫（Gisela Pankow，1914-1998），法国著名精神分析家。原籍德国，自1950年定居巴黎起，她培养了众多精神分析家和精神病临床工作者。她的著作主要涉及精神病和身心疾病的临床实践。在其临床实践中，她采用做泥塑的方式和精神病病人一起工作。——译者注

② 又译为转移，这是精神分析的重要概念之一，最早由弗洛伊德提出。简单地说是来访者将自己过去对生活中某些重要人物的情感投射到分析家身上的过程。关于这个概念在机构心理治疗中的含义，下文会有解释，也可参见本刊的另一篇文章“精神分析、精神病学和机构心理治疗”中相关的说明和解释。——译者注

我每周都去一些工作坊，同时也参加了一些临时工作坊，例如，那些每月一次或者每季度一次的工作坊，这取决于指导工作坊的人的时间安排和他来自的地区：这包括戏剧工作坊、绘画工作坊等等。

在作为拉博德工作坊生活一部分的一些特殊地点，我也度过了很特别的几天：

——托儿所：拉博德工作人员的儿童之家就在城堡后边，它是在与弗朗索瓦兹·多尔多^①的合作下共同建立的。

——位于布鲁瓦城的白日医院中的杂货店：和几个病人一起，我们在早上做几道菜。然后打开杂货店的门，以低廉的价格卖给白日医院的病人们。其想法是给那些不住在拉博德，并容易忽视饮食的病人们改善生活。

——鸡舍：这是拉博德的一个小农场，离住院中心只有几步远，但完全是另一个世界。那儿有一些鸡、鹅、山羊、一头驴、几匹马和一些蜂箱。

——周六陶艺工作坊的乐烧（raku）^②日。

带着始终开放和好奇的态度，有人向我提议举办一个中国工作坊，因为大家对中国感兴趣。我没有想一般地介绍中国，而是倾向于找一个具体的东西。我选择开始做每周一次的书法工作坊，并一直做到我离开的时候。我不太确定我这个定时却短期的工作坊到底会给病人们带来什么。从个人角度来说，它带给我一些反思。例如，有一次，一个住院者问我，怎么解释他正在写的“好”这个字。我回答道，左边“女”加上右边“子”就变成“好”，因为从传统上讲，一个能生孩“子”的“女”人才是“好”的。他对着这个字沉思了两分钟，对我说，在法语中，“好”（bien）

① 弗朗索瓦兹·多尔多（Francoise Dolto，1908-1988），法国家喻户晓的儿科医生，儿童教育家，儿童精神分析大师，在全世界都有巨大的影响。她与拉康共同建立了巴黎弗洛伊德学派，将精神分析推向了童年。一生致力于儿童教育，及帮助父母教育、理解孩子。她在法国广播电台开设了儿童教育节目，以谈话的形式深入系统地解答有关儿童教育的问题。出版了近几十部专著，如《当孩子出生以后》、《身体的无意识意象》、《儿童的利益》、《一切皆言语》等。——译者注

② 日语 raku-yaki 的法文简写，是日本 16 世纪发展起来的一种上釉技术，主要用来烧制茶艺中盛茶的碗。

这个词有“属于”的意思，“一个孩子属于女人，或者一个女人属于她的孩子，这就是好”，这是一个在西方视角下意义的移置，对病人来说，也许能够触及到一个（他个人）历史的点，对我来说，让我能够发现被我的母语压抑了的一个意义。

大家没有忘记中国厨艺。春节刚好就在我实习期间，我和一个越南的志愿者一起，2月16日，给两百多个人举办了一个中越菜宴。我们和厨师一起订购了原材料，下午三点钟开始做准备。大约有三十个病人和工作人员通过会议中散发的消息，或者张贴在厨房的布告知道后，热情地来到厨房帮忙。他们说，“这是厨艺工作坊”。

他们说的有道理。拉博德的工作坊不仅限于分类。也不限于所在的地点。而更在于一个具有灵活技术的应用概念，其目的是个体的参与。厨房并不仅仅只是一个装备齐全、用来做吃的东西的地方，而是拉博德链条的一个环节，其中每个人、每个地方都按照其接待其他人的能力，而不是按照其身份或标签，扮演各自的角色。这涉及的，是一个有动力的场所的构建过程。

工作小组

旨在回应日常工作中遇到的问题，与医生们和精神分析家们一起的一系列会议是实习生理论训练的一部分。在每周二皮埃尔-古图耶（Pierre Couturier）医生的阅读小组上，我们阅读精神分析的历史和焦虑这个概念；病人们也参加，他们一个接一个地提出一些评论意见。“现象学”小组紧接着这个阅读小组。其中丹尼尔-茹罗（Danielle Roulot）医生介绍他与乌黑医生关于精神分裂症的访谈一书。周三晚是马克-勒杜（Marc Ledoux）的“臧氏”（Szondi）小组，他对住院者做臧氏肖像投射测验，并根据他对于诊断的准确认识和其自身的敏感度来解释这些（人格）类型。周四晚，米歇尔-勒卡朋蒂耶（Michel Lecarpentier）医生回答实习生提出的关于病人和机构的问题。他从其经验出发，以其特有的方式帮我们理解。周五晚上，精神分析家阿马罗-德-维拉诺瓦（Amaro de Villanova）带领

的话语小组给我们一些关于临床个案的指示。周六傍晚，是著名的让·乌黑医生从 1971 年就开始的讨论班。

病区会议也同样很有用。一方面，所有那些在同一病区工作的人都有机会来交流一些带着完全不同标记的经验片段，这有助于大家一起来弄清楚一些困难的个案。医生们会做一些评论，也会同时留下一些讨论空间。根据不同的参考资料，我们试图在困难中找到一些主要线索。另一方面，我们按照各自的工作时间在表格^①中登记下周的日程。这个登记的行为让每个人在参照同事们的情况下，来组织自己时间的运用。作为实习生，我在这个会议中强烈地感到一个病区的团队氛围：团队的动机和个人的动机是同样重要的。

文化协会（SNARK）的会议在每周末举行，它非常有意思。每次的主题都不一样：它们包括例如，机构心理治疗影响下的教学法^②的现状，与布鲁塞尔医院的一个团体的交流活动，邀请另一个诊所的工作人员讨论日常工作的困难，一位博士实习生介绍吉尔·德勒兹^③的哲学等等。这些微小出发点引起了深入的讨论。我的实习终止于在 Bergerac 城举行的全法机构心理治疗日，这个文化协会间联盟第 20 届大会的主题是，“历史的视角中，精神病医生、教育者和社会—医疗人士的未来”。

第三个月

“你好，丹——你好，S，你好吗？——不，不太好。”他总是匆匆忙忙，看上去很苍白，止步从未超过 5 分钟，即使是在他喜欢的工作坊中。我们在医疗秘书房间门口擦身而过。他看着我的眼睛，诚实地向

① 关于拉博德的工作时间登记表（la grill）的问题，拉博德诊所的两位创始者之一菲利克斯·加塔利有一篇同名的文章对之做了专门的讨论，有兴趣的读者可以参看：<http://www.douban.com/group/topic/54330012/>。——译者注

② 拉博德创始者让·乌黑医生的弟弟 Fernand Oury 是制度教学法的创始人之一，这里指的应该就是这种教学法。——译者注

③ 德勒兹（Gilles Deleuze，1925-1995）：法国后现代主义哲学家。他的哲学思想中一个主要特色是对欲望的研究，并由此出发到对一切中心化和总体化的反思。他晚年与拉博德的另一位创始者菲利克斯·加塔利合写的《反俄狄浦斯》、《千高原》等书，在西方学术界占有重要地位。——译者注

我承认他的糟糕现状。只有在这里，我才听到一些人总是用“很不好”来回答“你好吗？”^①这个问题。

我走进 M 的房间，他一动不动地坐在走廊的长椅上。这是一个窗户朝向树林的 4 人房间。其中 B 总是一大清早就离开房间，直到“17/23”将近结束的时候才回来。我们在做 SAM 的时候从未在病区见过他，L 把他的东西乱扔在他的床上和地上，他独自散步，我们总是不知道他去哪儿了。我走进房间，发现只有 D 在阳台上抽烟。他是很沉默的那种人。这一天，他心情很好，并向我讲述了他的周末生活和他与他母亲的故事。过了一会儿，他微笑着问我：“过来做家务吧？我们开始好吗？”

我到厨房给 90 岁的 G 去找可可粉，总是戴着一个耳坠子的 F，远远地叫我“波斯人！”

我特意打开陶艺工作坊的门让我的朋友们参观一下。我还记得，第一次到陶艺工作坊时，它给我带来的那种冷冰冰的感觉。我不再匆匆忙忙地赶着去开会，因为我习惯了在拉博德和路上遇到的病人聊两句的“十五分钟的迟到”。三月里一个早上，两个朋友来拉博德参观，他们说，觉得我似乎认识这里每一个人。确实，我和这里的人相识，也让他们认识我。在这里，这个互相认识的过程也是一个学习的过程。

这让我想到弗朗索瓦·托斯盖勒^②在《关于疯狂的政治》书中的一句话：“我始终有一个理论：要成为一个好的精神科医生，应当能够变得像外国人一样，或者假装变得像外国人一样。因此，我法语讲得这么糟糕并不是为了故作玄虚。必须要让病人——或者正常类型的人——做一些努力来理解我；在我看来，他们将被迫翻译（我说的话），并采用一个在我看来是积极主动的位置……病人们说的东西并不是那么重要，

① 法语的“你好吗？”（ça va ?）貌似是一个问话，其实是日常生活中一个打招呼的方式而已，所以，对于这个问题，通常的回答是“不错”、“很好”之类的。——译者注

② 弗朗索瓦·托斯盖勒（François Tosquelles，1912-1994）：加泰罗尼亚精神病学家，机构心理治疗的创始者之一。二战期间流亡到法国，1952 年成为利马尼奥尔河畔圣阿尔邦医院的主治医生。他极大地影响了 20 世纪后半叶法国精神病学的实践与理论。——译者注

重要的是（话语的）切口和片段。”^①

这涉及移情。弗朗索瓦-托斯盖勒因此将之命名为“多重参照系的移情”，让·乌黑将之称为“分裂的移情”。机构旨在提供一个幻想的基础，这是为了让每个主体都能找到一个关系衔接的可能性。场所、人及事物的多样性以及各种各样周围的东西，推动病人们嫁接到一个空间中，在其中，能指（话语）的某些功能才能建立起来。“机构心理治疗的实践指出，个体的幻想过程系统地拒绝尊重象征层面上的集体幻想。相反，它试图将后者（集体幻想）其吸收到自身中，并为之贴上一些个体独特的想象元素，这些元素‘自然地’栖身于那些由集体活动中使用的能指所结构化的不同的潜在角色中。”

作为诊所和病人之间的机构制度的中介因素的俱乐部，在根本上，管理了机构制度与个人的关系。一方面，它治疗这个代表社会关系的诊所，^② 这些社会关系同样由那些在心理病理学中可以被辨识的个体的问题所构成。另一方面，它管理俱乐部即全体工作坊和所有日常生活的细节。由于其异质性，它可以尽可能地用一种特别的方式来适应每个个体。它允许病人的谵妄和其它病理表现，在病人最终能够成功地进入一个团体的表达模式中之前，他们本来是被囚禁在这些表现中的，并变得非常孤独：这一团体表达模式既在接受治疗者（病人）之间，也在治疗人员（医生）与接受治疗者（病人）之间。可以这么说，团体督促着每个人，不管是治疗人员还是接受治疗者，去对他们的生命存在提出问题。创造性的干预和改变就因此可以实现。“对个体而言，这提供了一个把群体当作镜子来利用的可能性。那么，个体既表达了群体，同时也表达了他自己。如果作为纯粹的能指链的群体迎接了个体的话，那么个体就有可能超越他想象的和神经症的绝境，而显露其自身。”^③

① 弗朗索瓦·托斯盖勒：“精神病的政治”，载 *Chimères* 杂志，1991 年秋季刊，第 31 期，第 67-70 页。

② 为了更好地理解这句话，我们不妨引言托斯盖勒的一句名言：“要治疗（精神病）病人，首先要治疗（精神病）医院。”——译者注

③ 同上注，菲利克斯·加塔利：《横向性，精神分析与横向性，关于制度问题的论文集》，第 82 页。

集体成为加塔利^①所写的“一个双重的舞台”：一方面，它让人安心、提供保护，另一方面，在这一人为的安心图景背后，它显露了人类的有限性的最大范围。

附录

周一

- 9 h - 9 h 30 BCM 会议
9 h 30 - 12 h 30 树林区 SAM
12 h 30 - 13 h 医疗协调会
13 h 饭厅和全体人员共进午餐
13 h 45 - 14 h 接轨会议
14 h Dr Philippe Bichon 的关于
位于科特迪瓦拉博德诊所的会议
14 h 30 - 16 h 30 实习生会议
16 h 30 - 18 h 30 陶艺工作坊
19 h 在实习生宿舍和
实习生们共进晚餐

周二

- 10 h 30 俱乐部准备会议
11 h 30 去布鲁瓦城游泳、买烟
13 h 午餐
14 h 俱乐部会议
15 h “中国书法”工作坊
16 h 皮埃尔·古图耶医生的读书会

^① 加塔利（1930-1992）：法国著名哲学家、精神分析家，和让·乌黑一起创办了拉博德诊所。后因与德勒兹合作《反俄狄浦斯》和《千高原》而闻名于世。——译者注

17 h 30 丹尼尔·茹罗医生的“现象学”小组
19 h 晚餐
20 h 30 - 22 h 30 棋牌游戏

周三

9 h - 9 h 30 BCM 会议
9 h 30 - 11 h 树林区 SAM
11h - 12h 让·乌黑医生博士的
Pitchoum 召集会
13 h 午餐
14 h - 19 h 各种活动：
绿色野餐工作坊，戏剧工作坊，酒吧，
电影聚会，关于拉博德的电影图书馆
19 h 晚餐
20 h - 22 h 30 马克·勒杜的
“臧氏”小组

* 或者整天活动安排在“鸡舍”、白日医院、托儿所或药房

周四

9 h - 9 h 30 BCM 会议
9 h 30 - 12 h 30 树林区
12 h 30 - 13 h 医疗协调会
13 h 午餐
13 h 45 - 14 h 接轨会议
14 h - 15 h 医院委员会会议
(每月一次)
15 h - 18 h 30 各种活动：手脚工作坊，
Kalo 工作坊，飞纸工作坊，药物工作坊，

陶艺工作坊，修理工作坊，绘画工作坊，陪同病人去买烟
18 h 30 - 21h 米歇尔·勒卡朋蒂耶的
档案会议

要么 17/23 从 16h30 开始

要么晚上打手球

星期五

10 h 白日医院会议，
俱乐部月报发行
13 h 午餐
14 h 30 病区会议（树林区）
15 h - 16 h 阿马罗带领的话语小组
16 h - 17 h 全体人员大会
17 h 30 - 19 h SNARK（文化协会会议）
20 h 30 茶吧

周六

9 h 30 - 12 h 树林区 SAM
12 h 越南工作坊
13 h 午餐
14 h 30 - 18 h 30 各种活动：
Marie Depussé 的文学工作坊，乐烧陶艺工作坊 Poterie Raku，
和住院者下棋，去布鲁瓦城活动
18 h 30 - 20 h 30 让·乌黑的讨论班

周日

10 h 远足工作坊
12 h 30 午餐
14 h - 15 h 30 各种活动：西方书法工作坊，

做（下周）日程安排，临时音乐会

15 h 30 – 16 h 30 住院医生世界（住院病人以
小组的形式与阿马罗晤谈）

20 h 30 大沙龙放电影
或者外出看电影

拉博德诊所和制度心理治疗：从圣阿尔邦精神病院的制度心理治疗到拉博德诊所

1970年在普瓦捷^①的演讲

让·乌黑^②著 王剑译

要介绍“制度心理治疗^③”，这让我感到为难；自从诞生以来，它在法国经历了许多变异，以至于今天，我们有这样的印象，因地区和所在机构的不同，它是一个充满很多矛盾的混合物。

我将从我个人的经验出发，简要地勾勒出一个它的不完整的历史。在这一历史中，每个人都按照各自参与、实践的方式，发展了一些几年后或多或少的理论化的概念。

我是1947年进入精神病学领域的（我们讲的制度心理治疗，涉及

① 普瓦捷(Poitiers)位于法国中部克兰河畔，是普瓦图-夏朗德大区和维埃纳省的首府。本文是乌黑先生的一篇会议讲演的文字纪录，相对简单，因此全文无任何注释。这里为了更好地方便中文读者理解，译者加上少量注释，下同。

② 作者介绍：让·乌黑出生于1924年3月，1947年9月开始在洛泽尔省的圣阿尔邦医院做住院实习医生。他于1949年来到卢瓦尔-谢尔省工作，并于1953年创立了拉博德诊所。此后不久与菲利克斯·加塔利会合。他们一起沿着弗朗索瓦·托斯盖勒的航迹，坚持肯定个体差异和独特性的工作方向。

③ 又译为体制心理治疗或机构心理治疗。法语词为institutionnelle，这是一个形容词，其名词为institution，这个词语在法语中有两层含义，一方面指研究（院、所）、院、机关、单位、部门、机构等，另一方面指法规、惯例、制度等机构组织层面上的东西，让·乌黑曾有专文论述它和“机构”（établissement）的区别，所以在这里，暂时译为制度心理治疗。

的主要是精神病学，尽管其领域扩展到了其它诸如教育和教学领域）。1947年，战争刚刚结束。很有必要指出这一点，因为事实上，制度心理治疗的一些深的根源在（被德国）占领期间发生的各种事情之中。

那时，我还在偏远的洛泽尔省的圣阿尔邦精神病院工作。也许是由于这种与世隔绝，在几年时间里，都有一种（独特的）经验。在这个时期，这个医院的组织构造也以一种相当不同寻常的方式改变了。

怎么暂时地来定义制度心理治疗呢？我们常常使用体制治疗这个词语。这也就是说：最大限度地利用现有的机构及其制度来试着治疗那些在其中生活的病人们。治疗？在制度心理治疗的发展中，甚至是精神病的治疗概念都被重新考虑了。

这个运动在医生和护士那里发展了起来。一般来说，传统的精神病院保持着一种监狱和集中营式的组织构造。在战争期间，一些护士曾被囚禁，还有些被关到集中营。当他们回来以后，他们对这个世界有了一种不同的看法：他们的工作环境，即使在战后，也让他们想起他们刚刚经历的集中营的经验。

这是一个战后重操旧业，却发现了和集中营差不多氛围的人的生活感受。你们知道在占领期间，法国的精神病院那里极其悲惨，有百分之四十的病人死于饥饿。

这就创造了一个相当有利于不仅仅是个人的，也是集体的觉醒的形势，它产生了一种改变的必要性。我很愿意重提制度心理治疗的这个根源。实际上，我们常常太倾向于用所谓的理论化和抽象的东西来稀释问题，并最终丧失其本质。

我们因而可以根据其起源，把制度心理治疗定义为那些抵抗“集中营式的”东西的所有技术的总和。“集中营式的”可能是一个已经过时的词语，我们现在用的更多的是“（和病人的）隔离”。这些隔离（病人）的机构以一种或多或少隐藏的方式处处存在。尽管我们不太注意，但在所有那些人打堆的地方，不管是病人还是儿童，这些压迫人的机构都在发展。制度心理治疗，可能是一种利用所有可能的方法，日复一日地，

来反对那些可能导致团体退回到集中营式的或者隔离病人的机构的东西。

尽管随着精神卫生的进步，我们试图用一种更人性的方式来描述精神疾病患者，但是他们的问题，却由于各种偏见，变得更沉重了。只要翻一下报刊就会看到，精神疾病患者如何被当成了极度危险的人，被认为就应该被关起来。然而，从统计上讲，他们比起普通人，是更少危险性的。统计学数据表明，在所谓的正常社会中，有更多的犯罪行为。然而，报刊的大标题却宣称：某个疯子从某疯人院逃跑了，杀了他的岳母，警察于是开始搜捕等等。

即使是在最现代化的治疗机构中，也应当识破那些威胁并影响病人个人充分发展的因素。就是从这点出发，产生了一些不同的元素的发展，这些元素后来被理论化，并用来对机构整体保持一种警惕性。

我于 1947 年到圣阿尔邦医院做住院实习医生。那时，这个医院是人性化的。单人禁闭房间被取消了，生活空间得到了扩展。在某些医院中，床位是紧挨着的：为了上床睡觉，病人必须要跨过其他病人的床。只有宿舍走廊是生活空间，没有客厅。病人们在里面待很多年，他们只能在楼梯间里或者在院子里碰头。因此，制度心理治疗要做的第一件事情是给予一点点空间，也就是说，一个人们可以稍微自由一点地流动的空间。

但是这并不意味着仅仅让他们“自由”流动就够了，因为我们很快发现，如果我们不考虑其它任何组织构造的话，这些人就在原地打转，而找不到出路。因此，除了应该创造一些场所之外，也应该同时设想一些即使是最简陋的日常工作和消遣。后来我们称为制度心理治疗的东西的第一个努力就是解决精神病院条件最差的地方，特别是那些我们还称为狂躁病区和痴呆病区的地方的问题。

我们现在明白，很大一部分的痴呆和狂躁事实上只是一些人为的假象，只是集中营式生活的产物。去亲身经历一下，就会明白，狂躁和痴呆的人可以通过其生活场所的更改和那些我们给予的日常工作和消遣而得以治愈。制度心理治疗的第一个大的成功在于对狂躁病区的改变，并实际上撤销了这些病区。

当我到这个医院的时候，那里已经没有狂躁病区了。那么，（剩下的）就是应该想象一些（日常）活动。那是一个积极治疗方法突飞猛进的时期，特别是在教育领域，（青少年）教化院得到了改变。我们大家谈论很多诸如 CEMEA^① 这样的运动。

制度心理治疗始终与这些积极教育运动保持着密切的联系。它把精神病学从精神病院中带了出来，与其它领域相连接，例如假期营地^②、医学-教育中心^③ 等等。所有后来参与到制度心理治疗运动中的医生和护士们，为了改变观念和曾经仅仅作为看管者的护理技能，都参与了 CEMEA 1949 年起组织的一些实习。

这些实习每年举行几次，每次都汇集了来自全法的 50 到 100 位护士。久而久之，这引起一种改变，一种关键的意识上的改变。CEMEA 的实习是不同寻常的。把来自 15 家不同医院的人聚集起来，让他们交流彼此的经验，并体会在别的医院里也有和自己的医院里类似的问题等等这些事实，并不足以改变（他们的工作）习惯。有些人经历了类似于某种启示一样的东西，某种将改变他们一生的关键的觉醒，但这并不等于说，他们能够实施这些他们学到的东西！当他们回到自己的医院，他们就变成淹没在传统机构中的少数人，这常常导致气馁与抑郁。

在实习中，有讲座、讨论和对技术、活动的学习，同样也有小组治疗技术和体力劳动治疗技术。

① CEMEA：积极教育方法训练中心（Centres d'Entraînement aux Méthodes d'Education Active）的简称，为法国新教育运动的重要部分，主要组织教育及精神健康领域的实习工作。法国新教育运动和制度心理治疗彼此之间有很多相互影响与交流，本文作者的弟弟 Fernand Oury 就是体制教学法的创始人和重要人物之一。关于 Georges Daumezon 等人通过 CEMEA 做的对精神病院的医生、护士等工作人员提供的实习，有兴趣的读者可以参 CEMEA 的网站：<http://www.cemea.asso.fr/spip.php?article3096>。

② 19 世纪末从瑞士兴起的一种运动，指假期中，在辅导人员的带领下，组织学校学生在乡村中度假，并组织一系列文娱活动。后在这个运动遍及全球，在法国，1930 到 1960 年代是假期营地的黄金时代，例如，在 1955 年，有超过 100 万的儿童参与了假期营地。

③ Les instituts médicopédagogiques (IMP)：法国以前的特殊儿童的教育和治疗中心，现为 Les sections d'éducation et d'enseignement spécialisé (SEES)，主要接待 3 到 14 岁的因神经精神障碍，以及人格、视觉、听觉等残疾而有智力问题的儿童和青少年。

为什么我要重新提起所有这些都呢？它显得有点与我们正在讨论的问题关系不大。然而在我看来，当我们谈论制度心理治疗的时候，考虑它是很重要的，如果我们不对医院做些改变的话，就什么也做不了：这不是要改变医院的建筑格局，也不是要改变病人的活动，而是改变医院里工作人员的意识。

然而，这一改变不是能在一星期、一年，甚至十年里完成的。需要经历漫长的过程，才能让护士和医生们能意识到一些东西。只有这样这一觉醒才会是有效的。不应该匆匆忙忙，这有点像精神分析，我们不能一周就完成一个个人分析，需要好几年才知道它到底有没有效。然而，很多实习是有效果的。但这在医院内部产生了某种针对参与实习的同事们的集体抵抗（直到今天，在某些医院里，还是这样，我们可以听到这样的看法，诸如，你不是去实习，是去度假、闲逛，你是个懒鬼等等）。

如果没有这种逐渐而困难的觉醒转变过程（在护士的层面上也是如此），制度心理治疗是不能得到发展的。它带来了许多东西。我们也同样要求其他工作人员参与这些实习：诸如舍监、病区主任、总务，以及所有那些在机构中有身份的工作人员，其中（机构的）刻板的组织结构妨碍了一些人们能相遇、交流和工作的场所的创立。

直到它能让我们关于制度心理治疗所说的东西具有足够的说服力，这一小段引子都不应当被忘记。十年前，我可能确实不会想到这些，也可能不会讲到 CEMEA，也不会讲到集中营和护士工作这些层面。但考虑到所有那些以这个词的名义所说的和所做的东西，这就变得是必须的。为了更好地确定这个问题，我要向你们展示一个更局部的经验，即位于卢瓦尔-谢尔省的库尔舍韦尼的拉博德诊所^①的经验。

我于 1953 年创立了这个精神病诊所。在那个时期，卢瓦尔-谢尔省还没有精神病院，实际上也没有其它（精神病）诊所。因此对于那些汇

^① 这是一个让·乌黑医生于 1953 年建立并一直领导到其 2014 年去世的机构（和菲利克斯·加塔利一起创立）。它极大地发展了制度心理治疗，为这一学科的实践领域最重要的机构之一。关于这个机构的简介，有兴趣的读者可以参考我翻译的中文维基中的拉博德词条。网址是：<http://zh.wikipedia.org/wiki/拉博德疗养院/>。

聚到省城里的精神病患者而言，一个只有百余张床位的诊所是绝对不够的。形势因此是很困难而不利的，但这同时也是非常幸运的。因为毗邻的省，诸如卢瓦雷省、厄尔-卢瓦尔省和安德尔-卢瓦尔省等的精神病院超员，并拒绝接受大部分卢瓦尔-谢尔省的病人，这迫使我们自寻出路，即试着尽可能地让更少的人住院。

床位不够是很有意思的！我们被迫来创造一些东西！试着在不住院的情况下治疗病人，或者即使我们接受他们入院，也要创造一些短期的、很不同的住院治疗技术。在这些情况的推动下，我们被迫这样做。当然，我们具备一定的自由，因此我就和其他几位伙伴一道创立了这个诊所。我们没有行政上的枷锁，尽管其它一些可能是更隐蔽的困难和问题重复地出现，我们后面将要讲到这些，它们是关于等级制度和每个人的专业化等等的问题。

我们来诊所的病人生活在一起，这构成了一个共同的团体空间。这在我看来非常重要，因为在未加思索的情况下，我们移除了隔离（病人）的主要障碍之一。在一座精神病院里，始终存在着一种隔离。想想那个入院手续的问题。入院，并不是接待过程，它常常是反-接待的。在一些精神病院里，入院仅限于登记病人的姓名和病情，然后让病人脱掉衣服，并让他们重新穿上制服：这是一个去个人化的技术。当我们一开始就是一个或多或少充满家庭氛围的团体的时候，这种入院过程就不会存在。因此要提出如下的问题，诸如：我们要拿这 50 或者 100 个病人、护士和医生们来做什么呢？当然，应当治疗病人，我们在这儿就是做这个的，但是病人们不应当待太长时间，这是非常寻常的标准！

但是，治疗意味着什么呢？那是在 1953 年，是在安定药物时代之前。你们要记得，在法国，这一时代是在随着 1955 年氯丙嗪的使用而正式开始的。制度心理治疗存在于安定药物时代之前。插一段话来重新说下狂躁病区，实际上，当我们谈论对一个狂躁病区的治理的时候，大多数医生都会使用安定药物。因此许多医院事实上变得很安静，有时甚至寂静无声。但是必须要看剂量如何！对狂躁病人的治疗好像就是用各种安定

药来对病人进行狂轰乱炸。这并不代表说制度心理治疗是反对安定药的，恰恰相反，我们甚至按照病情不同的性质和严重程度，来制定各种不同的原创处方。但是治疗病人，不仅仅在于给他们下药。不需要搞精神病学也能明白，即使是普科医生，他为了治疗肺炎，也需要和病人有所接触。身体疾病的治疗或多或少是按照我们和病人及其家属的接触来进行。必须要对我们治疗的病人足够有好感才行。

因此我们就提出这个问题，即除了给病人提供药物、做胰岛素治疗和电休克治疗之外，我们还能做些什么呢？应该给他们宁静，不去打扰他们，这常常是一个好的意愿。但是如果我们仅仅限于说“不要去打扰他们”的话，很快地，他们就会打扰到我们！因为当一个病人有谵妄、精神分裂、思维混乱或者忧郁症等等问题的时候，不应当简单地说“不要去打扰他”，否则就会发生一些惨剧，我们因此不得不加以干预；如果我们考虑得不够长远的话，在几个星期或者几个月里，我们就会重新回到那些最压迫式的组织构造里（例如为了避免某人自杀）。

因此，我们发现的公理之一就是，在一个我们将生活一段时间的地方，有必要创造一个最大限度的自由行走的可能性。在许多现代建筑学概念中，这一公理至今为止还是被埋没的。在精神病学中，病人不能赖在床上。如果一个人（整天）不下床，我们就会开始担心，因为（整天）待在床上，就导致了极度的孤立。

因此必须强调社会空间的必要性。这就是我们和建筑师团队一起试着引入的建筑学规范。建筑师现在熟悉了制度心理治疗。应该计算房间必要的面积，并预留各种必要的（活动）场所。但是，如果病人不去这些场所的话，这些都是没有意义的。我们清楚地知道，有些很好的医院，非常干净整洁，有着漂亮的草坪，但是却没有充满活力的自由行走。例如其中有图书馆，但是病人没有权力去看书。因此必须要创造一些病人可以去的地方。

这就是自由行走的公理的含义。但是这是要说明什么呢？存在一些基础的组织构造：厨房、行政办公室、药房、图书馆、演出室等等。我

们说“行走的自由”的时候，会看到某种抵抗和防御。我常常举这个发生在厨房里的最充满讽刺的例子：行走的自由，也就是说，病人们可以去厨房，做些饭菜，和大厨说说话。但是一些惨剧就因此发生了，好些厨师没有扛得住。当大厨们没有做好准备并参加 CEMEA 实习的时候，他就会大声叫嚷：“他们（病人们）会去碰开关和天然气，他们会打翻汤……”他的第一反应，就是关上（厨房的）大门。这是很正常的：关上门，开一个窗口来传菜，“不要打扰我，我没法工作了”等等。这是为了厨师的利益。

病人们同样会去行政办公室，看那个正在做账的家伙，或者去药房，打断那个正在数药片的家伙。事实上，这可能会产生，而且确实产生了一些冲突。然而，最有趣的正是在这个自由行走的环境中产生冲突的可能性，不是为了去打扰别人，而是为了创造生活，因为如果没有冲突的话，就没有生活。当然不是说要用一种反常的方式去（故意）产生冲突，而是说一旦有冲突产生，就应该抓住这个机会，来试着交流，以便更好地协调关系。因此，从一种非常简单的方式出发，我们说：应该让他们自由行走，我们会立刻发现一些阻抗。如果我们屈从于这些阻抗，比如让厨师们关上大门，躲在厨房里。问题就会像滚雪球一样（越滚越大），我们很快就会重新回到集中营式的系统上，而把病人们关在他们的房间里。我们也就不必再讲什么多少平方米的社会（活动空间），最终，这将是一种退步。

因而，一旦介入，我们就不能退步。我还记得，在一个多少英雄主义的时期里，我们给那些人设立了一些我们叫作陷阱的东西——比如说给厨师。

对于那个很难忍受病人闯入其领土的厨师或者其他的人，我们曾经（在诊所里）开设了酒吧一样的东西，这对于给团体赋予一点生气似乎是必不可少的，在一小群病人们负责管理的情况下，酒吧卖饮料、糖果、蛋糕和烟草。我们知道厨师去附近村子里的小酒馆玩弹子球或者买烟。我们就说：应该要想办法让他在诊所的酒吧里买烟，这至少迫使他熟悉

病人，并因此对他们不感到害怕。然后，我们邀请他晚上一起来聊天，一起演话剧、跳舞等等。慢慢地，他变得容易靠近，这一外行共有的偏见和恐惧也消失了，直到最后能和病人们接触，并接受这个基本原则：自由行走。慢慢地，大家就习惯了，并且进行得非常顺利。但是在这之前好几个厨师都离开（诊所）了。

结果，在诊所里工作的人，不管他们是否有（团体）辅导员或者护士的正式身份，却发现自己——无论他们想不想这样——和病人建立了一种关系，而且他们对之做出反应的方式，可能具有治疗意义上的重要性。对于这一星丛^①，我们曾经明确指出，不管这个在精神病治疗中心工作的人及其功能是什么，他都要被算到治疗的有效系数中去。

当我们知道和某个偏执妄想狂病人打招呼的方式可能会完全改变整天的氛围的时候，这个我们称为治疗有效系数的东西，或者在更广泛的意义上称为心理治疗有效系数的东西，将具备一个更清晰的含义。如果厨师或者秘书用一种正常的方式和病人们讲话，就可以彻底改变这个感到被迫害，总是要和大家找茬的病人（的状况）。有时候恰恰是厨师和病人讲话，而不是医生、教育者，也不是护士讲话，才是一个心理治疗方案中的决定性因素。它具有无限的重要性，比起所有那些病人可能在医生办公室里所做的一切事情还要重要。但是要承认这一点是很困难的。

即使厨师参与了 CEMEA 的实习，也还不够，因为这些实习是在机构外面进行的。还应该在机构中做工作，而且始终应该改变这个机构，因为它始终都会出问题。自然地，我要说的是，厨师和其他工作人员具有同等的价值。我认为，例如，清洁女工同样如此。人们常常批评我，

^① 法语 constellation，其字面意思是星座、星丛，也可以比喻突然聚集起来的一群人和一些东西，类似于中文中的“群星荟萃”。这是在制度心理治疗中经常提到的一个概念，在让·乌黑的另一篇题为“精神分析、精神病学和制度心理治疗”的文章中，他这样解释道：“每个主体都依靠心理投注生存，即使这只是对少数人、事物、地点和动物的非常部分的心理投注。在生存条件允许他们具有一定的表达和行动自由的情况下，即在‘自由的行动’和相遇的情况下，精神分裂症患者也不例外于这一规则。……我们或多或少通过有选择性的方式来‘选择’自己的朋友。‘星丛’因而就由病人‘看重的’一些人组成。当这些人不在的时候，他心里就‘空空的’，并感到或多或少的痛苦，有时甚至感到‘分裂的’（dissociative）。”

因为当有人问我“在您的机构里，制度心理治疗是如何运作？”的时候，我会用一种有点挑衅的方式回答道：“清洁女工！”这让那些有头衔的心理治疗师们感到不高兴。

但是，如果（机构里）没有或者几乎没有清洁女工，这样也很好，所有人都应当来做清洁。清洁工作是一个高贵的工作。为了做一个多人房间的清洁，必须要是很好的心理治疗师才行，这样才能和住在里面、整天躺着的病人们交流讨论，并对某个病人说，“嗯，我们在收拾你的床”，这并不是要把他赶下床去！而是要和他说：“你睡得好吗？你今天要做什么？这儿的这张纸是不是要重新粘起来？”或者，“我们要去城里买床头灯的灯泡（你去不去？）！”

做清洁，就是创造一个不同于心理治疗一般规范的日常的氛围。但是必须在已有的东西的基础上进行工作。然而，为了能如此进行工作，必须有一些人，他们没有受到训练，没有拿到文凭，但（是在机构里）工作，而且不管他们愿意与否，他们对于这个或者哪个病人，都具有一种正面或者负面的重要性。

如果我们有时间对一个病人从其入院到出院的过程做一个非常清晰的专题研究的话，我们就会提出在其（病情）演化过程中，到底是什么起了作用这个问题：是每周见他几次的医生吗？或者是某种药物？或者是……等等？当然，所有这些都很重要。但是也可能只是在某一天，在某个特定的焦虑时刻，这个病人和他临床的病友，或者和清洁女工，或者和其他某个人的某次谈话（起了作用）。就是一些这样的元素，它们虽然没有被考虑到，却在临床实践中占据了很重要的位置。（我们）怎样才能利用它呢？

就是从这一点出发，我意识到必须要做一些起码的事情，这些事情常常是非常沉重的：即召开一些最起码的信息通报会，同时，这些信息应该是很简短的，参与的人应该非常多样，既包括医生，也包括清洁女工、厨师、教育者、护士和心理学家。仅仅重复召开这些会议是没有意义的，除非它成为工作惯例的一部分。然而，大家知道，在所有的机构中，当

我们说：“大家来开会”的时候，许多人都会说：“又是浪费时间……，我们做清洁、上班、给病人打针的时间都已经不够用了！”这是真的，开会常常会浪费很多时间。……但这是因为我们没有好好开会！当我们开会感到平淡乏味，并说：“你今天做什么了？你见了某某病人了吗？他说什么了？他怎么样？这让你想到了些什么？”的时候，就应当好好利用一场会议中的交流与讨论，当然，这是要在没有等级制度的障碍的情况下（才可能的）。

有必要跨越这些等级制度的障碍，以便能（自由的）表达，这样我们就会感到我们节约（而不是浪费）了许多时间，因为在之前，病人们都完全是被动地在说道：“我们来是接受治疗，而不是来工作的，你们应该把我们的早餐端到床上来……”所有这些理由都没有了，以至于我们发现，从会议中的讨论交流出发，我们可以创建一些活动小组，其中病人们将掌握主动权。我们也发现，在所有这些病人当中，有些人比心理学家、护士等等工作人员还有能力。这些人仅仅是完全处在休眠状态中，只要把他们唤醒就足够了。

这些在传统机构中被我们弄垮了的病人们将要醒过来，在这个时候，工作人员（我们所谓的工作人员，是指那些没有病人身份的人）将能够拥有与做一个光有力气，只是完成任务的工作人员而稍微不同的功能。他将成为一个能稍微做一点点思考的工作人员。他将有时间思考并组织一些事情。当然也不应该走向另一个极端，类似于：“啊，我不用再工作了，我只是观察，因为我是一个社会心理学家！”病人做家务，我们只是去时不时地看上一眼，每天早上去看一次，看看是否一切顺利^①……

^① 在译者翻译的一篇拉博德诊所的实习报告（徐丹：“为何拉博德是一个留连之地”）中，有这样的解释，“SAM，即治疗-集体活动-家务（soin-animation-ménage）。……SAM，从理论上讲，就是帮助个人卫生、和住院病人一起清扫房间和公共区域、把脏的床上用品和衣物送到洗衣房并取回干净的等等工作。但是我们在这儿并不是为了做清洁，而是为了陪同他们形成一个起码的（日常生活）的建构。清洁的细节只是为有一个根基，即通过这个基础，我们能进入到精神病患者的“无皮肤”的身体中；同时，我开始明白大家常说的“建立关系”这个词的意思了：小小一点关系有助于固定那些漂浮不定的碎片，并保持围绕着它构建起来的可能空间。具体建立关系并不是粘着，而是一个‘锚点’”。

这是一个危险（的工作方式）。

重要的完全不是这个，而是必须要在场，因为否则就不如什么也不做。这是一个常见的滑到技术层面上的东西的危险。因为，在对此毫无意识的情况下，我们会回到传统精神病院的情形中，其中，在病人里有一些优秀工作者。你们明白什么是“优秀工作者”吗？……（传统精神病院）有狂躁病区、痴呆病区和其它我说不上名字的病区，还有优秀工作者（病区）的存在。在一个大精神病院中，有许多优秀工作者，他们做些稀奇古怪的工作，以至于到这样的程度，如果我们取缔优秀工作者的话，医院的经济状况就会受到很大的影响！因为这是些非常重要的工作：农业工作、砖瓦工、家具制造，并且人工一点也不贵……因此也（小心）不要掉到这个歧途中去。

这是微妙而困难的。只要以下这一点是确定的：一些病人在这里做了些工作，即使是和辅导人员一起，也都是有效。因此就必须诚实地提出这个问题。他们是些住院病人，我们和他们没有（签订）工作合同，他们却工作了，比如和厨师一起做了饭，他们可以这样宣称：“这就是剥削！”确实，从这个角度讲，这就是剥削。但是如果我们想给他们付钱的话，我们又不能付，我们不能给住院病人付薪水。如果我们付很少的钱的话，别人就会说，这不太光彩！一个有点自豪的家伙（病人）可能会说：“收好你的钱，我不想因为和你的辅导人员完成的同样好的这样一个工作，而接受这么一点钱，就算了吧。”

因此，这又增加了一个冲突之源，这些冲突看上去是很有意思的。因为这对一些更深的东西提出了问题：即这些住院者的身份，以及他们在医院以外，还不是病人的时候的身份的问题。你在做厨师、司机或者工人之前，是做什么的呢？这些东西将会重新被思考，我们不得不说，我们不能给你付薪水，但是，我们还是可以来做些事情。不应该掉到这种口是心非中，并（给病人说）：“嗯，但是你做的是体力劳动疗法啊！这会治疗你！你甚至应该给我们付钱来做厨房或者清洁的工作……”我们不能走到这一步。显然，在当今社会中，有一些矛盾的东西，这很不

容易（解决）。比起什么都不做，做一些事情总是好的。这是真的，由于什么也不做，我们就会生病，应该要找点事干，但这并不是强制性的。

因此，就是在这里，我们意识到，如果我们不能同时建立一个真正的内部协会的话，即一个基本上由病人们构成并由他们来管理的（非营利性）协会的话，我们就不能做所有这些事情。这是我的意见，因此第二个公理是：在集体生活里，聚在一起生活总是很有害的，我们不能说这个不人性，因为它和其它任何东西一样，也是同样人性的，但是聚在一起的生活将会产生一些毒素和一些完全有害的冲突。因此，应该找到一个办法来抵御它。比如说，怎么才能解决这个薪水和劳役金的小问题呢？另外，又怎么来称呼它（薪水还是劳役金）呢？

创建一个（非营利性）协会，一个内在于医院的病人协会，并且这个协会是由病人自己来管理的，是自主的，要做到这一点并不容易。因为并不是病人们自身将要创建这个协会。它必定出自某一组织，出自医院的工作团队和医生们。但是，如果我们在某一良辰吉日，把病人们聚在一起开会，想要接创建这个协会，并对他们说：“朋友们，我们将创建一个协会，这将由你们来管理，你们可以举办一些节日，做些工作坊等等。”如果我们仅仅这样做的话，那就不如什么也不做，因为很快，这会产生一个非常糟糕的氛围。

这样的话，对于病人来说，我们实际上创建的会是一个我们可恰当地称为家长作风的关系系统。然而，你们要知道，家长作风下的关系是一个很危险的东西。这是这样的一种关系：差不多类似于“我们将要让爸爸高兴”这样的东西。我们开会是为了让主治医生高兴，然后我们有一个酒吧，然后我们每个星期搞个节日聚会，然后这样，那样，搞个图书馆等等（都是为了让主治医生高兴）。因此必须要找到另外的方法。我们最终找到的最聪明的办法是，在医院内部创建一个我们称为俱乐部，即治疗俱乐部的东西。

如果没有和医生的请求或欲望直接连在一起的话，治疗俱乐部是没有意义的，它应该拥有一个独立于所有剥削系统的自主的存在。

实际上，不管是精神病诊所还是医院，都涉及商业企业的问题：预算和收益都是必须的。如何才能避开这一经营的压力？为了试图解决这个问题，我们创立了一些机构内部的，但是依赖于另一个组织的一些（非营利）协会。当前最常见的和最广泛的是属于 Croix Marine 联盟的一些协会，这是一个 1947 年始于圣阿尔邦医院的精神健康协会联盟，其总部设在克勒蒙-费朗。

这些协会最开始的目标是为了接力慈善事业，因此它也是慈善事业的一部分，但这是为了更好地结构化这些慈善事业。也就是说：我们能为这些出院了的可怜的病人们做些什么呢？应该帮他们找工作，找到家庭安置他们等等。但是，很快地，我们就说：当他们出院的时候，我们照顾他们，这当然很好，但是还应当做些事情帮助他们出院。因此，不应当仅仅在疯人院外面做精神健康（教育工作），也应当在里面。

实际上，存在着一种悖论：我们在疯人院外面做精神健康（教育工作），同时我们在内部仍然保持着集中营式的组织构造。因此。应该试着在（精神病院）内部也做精神健康（教育工作）。这曾经带来很多的困难和抵抗，特别是对于那个曾经在圣阿尔邦医院工作的西班牙籍的医生托斯盖勒的（反对和抵抗），在当我去那儿工作的时候，他在 1953 年的 Croix Marine 协会联盟的全体会员大会上，使得正式承认，我们应能在医院内部建立一些我们称为“医院委员会”的组织。

一个医院委员会，基于它是附属于 Croix Marine 协会联盟的这个事实，是完全独立于医院本身的，它的管理是由基于民主选举系统产生的病人代表们自己负责的：他们包括主席、秘书等等。护士们和医院的工作人员同样也参与其中。这是值得推荐的，因为后者也能起到帮助，但是他们不应当占大多数。

医院委员会应当和医疗机构签订一个协议。这个协议可以规定，比如说，（医疗）机构让与或者转借给协会（这是些基于法国 1901 年法律的非营利性协会，因此我们可以对其进行捐赠）一些活动场所与场地。同样重要的是，医院委员会负责所有的体力劳动疗法，当然这一点常常

也不总是被完全遵守！

通过负责医院所有体力劳动疗法和那些生产性和非生产性的工作坊（细木工场、纺织工场等等），我们就进入到一些冲突领域中，这导致了医院内部的一定的自我封闭。在几年的时间里，医院委员会，从一小点劳役金起步，也就是说从每个月给优秀劳动者发一包香烟开始，直到管理着一些可观的金额。因此，委员会和医院的管理层之间必须是通过协议来区分得很清楚的。例如，要知道，在会计的层面上，一些因为体力劳动疗法被打给医院的捐款和收入，可以由医院委员会来负责（接收）。就这样，在医院行政层的控制下，委员会可以正式地管理一些工作坊。

重提所有这些可能是有点令人厌倦的，但是这是如此重要，所以我还是要将其指出来。不考虑这种连接的话，尽管发起者的意愿是好的，这个事情也会有蜕化变质的危险。在某些现代化医院中，通过构建一些我们称之为医院社会（活动）中心，我们见证了制度心理治疗的应用尝试。我希望最好不要讲它们……这让我想到在某家医院中，有一个造价非常昂贵的社会（活动）中心，它很了不起，也非常漂亮！但是病人们不去那里（参加活动）！而是城里的一些人，一些名流或者其他什么人，跑来参加研讨会或者其它什么（活动），这真是人肉搅拌机！这是一种医院委员会精神的堕落。

常常，当我们向一些医生和住院实习医生讲很有必要创建一些 Croix-Marine 类型的医院委员会的时候，大家都会打趣说：“Croix-Marine，这是什么啊，Croix-Marine？”因此，我们就不敢再讲了。但是还是应该试着避免这样（而是鼓起勇气继续讲）。

我曾经经历过体制的改变带来的各种冲突。只有在机构的内部设立一个与机构的组织构造不同的东西的时候，这些冲突才能得到解决。大多数时候，机构的组织构造是垂直的，也就是金字塔形的，包括院长、总务、病人监督等人和医生，在这个等级的最下端是（病人）优秀工作者！

要直接攻击这样一个组织构造是极度困难的。但是，如果我们可以创建另一个水平的，不是垂直的，没有一个大的中轴线的，而是有许多

小的轴的，以及我称为多中心的组织构造的话，人们就能够负起责任来，这一组织由一个秘书、一个全体成员大会和一些工作坊等东西构成。我们会发现，有必要创立各种持久的或是临时的工作坊，这些起伏变幻不定的东西才能够适应住院病人们的需求。

当我们处在金字塔般的组织构造中时，即使是带着最美好的愿望，我们也不能预见到什么。相反，多中心的组织构造是一个这样的工具，它能从整体上增加交流和相遇的机会。这样我们能够处理一些冲突的系统。例如，某个时候，怎么来回答完成了一项工作的病人要求支付薪水，并且看上去是正当的请求呢？“我们不能这样做，因为这将是虚伪的，我们不能给你支付薪水。”给某个不是工作人员的人支付薪水，这是需要一个（额外的）解释的。相反，尽管做起账来很复杂，我们是可以估计全体病人完成的工作总量（并支付报酬的）。

我们可以很快地通过加法来估计它们，并说：“必须要招聘多少工作人员来做这个，我们可以扣去社会保险的税费等等，然后把这笔费用转给医院委员会，这将是集体工作产生的‘积蓄’。”对这些钱的分配将通过另外的方式支付给个人作报酬。

应该认真考虑，这些人来这儿是接受治疗，并试着为他们的的问题找到一个解决办法的。我们因而试着设立一个例如由护士、医生和病人们组成的委员会，来考虑每个病例（的独特性）。例如，一个家伙应该出院了，但是他没有家庭、工作和住所。这是很常见的。我们就可以依靠 Croix-Marine 的组织构造和城里的社会福利中心、庇护^①工场等等。但这些都是些临时措施，而且它们很快就饱和了。或者很有可能其中某个人需要在外边过两周，来试试运气。医院委员会因而可以决定拨上一笔津贴，来让他有地方住，有东西吃，可以在这两星期里找找工作，然后这个家伙会意识到……这通常会起作用，但有时候，不（起作用）……

所有人都承认，这是某种团结基金，但其主要的好处在于，这个团结基金是被一群在那儿的、彼此熟悉的病人们所管理的。这就消除了某种可

① 从文章来看，应该是指招聘那些刚出院的精神病患者（和其他人）的福利性手工作坊。

疑的慈善。病人每次来的时候，我们都说对他说：“我们将帮助你……”这个家伙走的时候就会感到更振作，他知道是一些伙伴给他的钱，他们也可以对他说：“当你有钱时，再还给我们。”这取决于具体情况。如果是他的同类这样做（借钱给他），而不是通过行政部门（获得帮助）的时候，这个人会感觉到（与同伴）更有联系。这是医院委员会的好处之一。但是医院委员会的这笔积蓄也可以被用于电影俱乐部，或者还可以用来买一个改善医院内部生活的设备，而不需要直接和医院的管理层打交道。

为什么我要坚持举这些例子呢？这是为了引入一个潜藏在下面提法中的困难问题：制度心理治疗，就是设置中介的一些技术。中介这个词听起来并不让人高兴，但是我们还是要使用它。

似乎医院委员会是在个人与个人的关系，或者集体与个人的关系中设置一个中介的坚实的例子。那些直接的关系，不管我们愿意与否，都常常是非常压迫人，并充满偏见的。医生的介入，难道不是因其角色、身份和他在社会中的地位而始终会产生一些歪曲的吗？我们很清楚地看到，应该试着引入其它一些东西和另一个（不同的）组织构造，这就是我们称之为中介的组织构造。不要忘了，在生活中的每一天，我们都需要一些中介的组织构造。我们遇到某个人，不知道要和他说什么，我们就给他递一根烟。我们可以说，香烟就是让我们展开交谈的一个中介。

当我们说，为了能够在集体中工作，并创立一个自由行走的环境，在其中人们可以更好地相互交谈的话，就必须有个酒吧，^①在那儿我们可以买卖报纸杂志、烟草，因为正是在那里，通过有机会买点什么，我们就有一个彼此的交流。甚至那些并不期待（与人交流）的人，由于他们来买东西，也将进入到某种（人际）关系的“陷阱”中，一个起码的谈话就展开了，有时，这个谈话可能会具有不同寻常的重要性。就是通过它，人们将有机会彼此熟悉，或者参与一场谈话，或者他们将一起散步等等。我们清楚地看到，有一个中介的系统的建立和戏剧、电影、报刊等等活动是一回事。

^① 法国的很多乡村酒吧就常常承担着报刊亭、议事厅、娱乐室等等多重功能。





其 它



理想化移情的临床样态及其应对策略

姜启壮^①

【内容提要】理想化移情是精神分析的临床实践中非常普遍的现象，本文通过克莱因和科胡特理论模型来阐述理想化移情的内在心理动力，并结合笔者的临床经验尝试探讨分析家在临床工作中应如何识别分析者的理想化移情，以及如何做出恰当的临床干预推动分析的进程。

【关键词】理想化移情 理想化

在精神分析或动力学心理治疗的临床工作中，分析者（analysand）所表现出的各种理想化移情（idealization transference）是一种极为常见的临床现象。所谓“理想化”（idealization），是指“一种精神过程，经由这一精神过程，客体的品质和价值被抬升到完美的程度”。^②而理想化移情则是指在治疗关系中，分析者有意识或者无意识地将全部的权力、美好、完美、控制等品质或价值归之于分析关系中的某一方或双方，^③同时依从于这一理想化的角色，往往伴随着对另一方的负面感受（脆弱、

① 姜启壮：西南财经大学心理健康教育中心。

② Laplanche J, Pontalis JB, *The Language of Psychoanalysis*, New York: W.W.Norton&Company Ltd, 1973, p.202.

③ 对自己的理想化，在精神分析的文献中，很多用自大狂（grandiosity）来称谓。但是考虑到自大狂并不是一个相对正式的术语，以及很多分析家并没有用自大狂来描述对自己理想化这种现象，本文所讨论的理想化现象包括了对自己的理想化或者是对客体的理想化。

无助、依赖等)。笔者在临床中发现分析者表现出的理想化移情既有可能促进分析关系的建立，并推动分析进程，但也有可能破坏分析关系或阻碍分析进程。本文将结合笔者的临床经验，尝试探讨分析家在临床工作中应如何识别分析者的理想化移情，以及如何做出恰当的临床干预才能更好地推动分析的进程。

一、两种理论模型：克莱因与科胡特

理想化本身是防御机制的一种，其发生与人格形成和发展的早期有密切的关系，也是许多国外精神分析家关注和讨论的一个重要主题。其中，梅兰妮·克莱因（Melanie Klein）和海因茨·科胡特（Heinz Kohut）分别对理想化的发生机制提出了他们的理论假设，并发展成最有影响力的两种理论模型。具体来讲，克莱因和科胡特分别沿袭了弗洛伊德关于理想化发生机制的两种理论假设。首先，弗洛伊德从驱力（drive）投注的角度解释了理想化的发生机制。他注意到理想化来自于目标受限的力比多投注，它既可以体现为幼儿对自己性对象的过度评价（overvaluation, over-estimation）——这个过程中的理想化来自于儿童对母亲温柔的情感，^①也可以表现为一种自恋现象，即力比多对自我的投注导致自恋力比多多于客体力比多。^②其次，弗洛伊德也从攻击性（aggression）的角度解释了理想化的发生，即理想化源于攻击性以及攻击后的内疚感。弗洛伊德在讨论宗教起源以及俄狄浦斯冲突的解决等问题的时候都潜在地讨论了孩子对父亲理想化的需要。弗洛伊德认为，在孩子对父亲的认同、内化过程中，包含了对好父亲的内化和认同，以及为了处理对父亲的恨、竞争而发展出的对父亲的理想化。弗洛伊德在讨论乱伦禁忌的起源时，

① Freud, S., "Three Essays on the Theory of Sexuality", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VII (1901-1905): A Case of Hysteria, Three Essays on Sexuality and Other Works, 1905*, pp.123-246.

② Freud, S. "On Narcissism", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works, 1914*, pp. 67-102.

假设了原始部落中儿子们杀死父亲后有强烈的内疚感，为了消除这种内疚，儿子们将父亲视为神并给予图腾崇拜。所以，这里的理想化其实是源于攻击以及攻击后的内疚感。^①下面将简要介绍克莱因与科胡特是如何分别继承和发展了弗洛伊德关于理想化发生机制的两条线索。

克莱因：理想化与攻击性冲动

克莱因继承了弗洛伊德关于理想化和攻击性有关的这一线索，但她将理想化的发生置于生命的最早期，并指出理想化作为原初自我(primary ego)所使用的原初防御机制源于应对迫害焦虑的需要。克莱因认为，婴儿通过理想化母亲的好乳房这一部分客体^②来防御被内在的攻击性冲动所投射的坏客体——坏乳房，以避免在心理内部感受到迫害的焦虑。在1946年的“关于某些分裂机制的说明”一文中，克莱因对理想化的心理机制作了如下阐述：“理想化源自于客体的分裂，乳房好的方面被扩大以防卫迫害性的乳房带来的恐惧。理想化是迫害恐惧的必然结果，它源自于指向无限制的满足的冲动欲望，并以此创造了一个永不枯竭的、丰富的乳房的形象——理想的乳房。”^③当婴儿对外部客体的理想化无法实现时，或者由于过强的迫害焦虑使其将理想化的客体转化为迫害性的客体时，婴儿就会将冲动内投，转而对部分自己(part of the self)予以理想化。^④

简言之，克莱因认为理想化的本质是对攻击性冲动的掩藏，并常常和投射(projection)、分裂(splitting)、贬低(devaluation)等防御机制联合使用。所以，当面对临床工作中分析者的理想化移情时，克莱因

① Freud, S. "The Ego and the Id", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923-1925): The Ego and the Id and Other Works*, 1923, p.1-66. Freud, S. "Totem and Taboo", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIII (1913-1914): Totem and Taboo and Other Works*, 1913, p.vii-162.

② 弗洛伊德谈论的儿童对于父母的理想化指向的是整体客体，而克莱因谈论的婴儿对母亲乳房的理想化指向的是部分客体。

③ Klein, M., "Notes on Some Schizoid Mechanisms", in *International Journal of Psycho-Analysis*, 1946, Volume 27, p.100.

④ Klein, M., "Notes on Some Schizoid Mechanisms".

学派提倡结合移情的线索，通过解释手段着重分析此时此地分析者所掩藏的指向分析家的嫉毁（envy）^①、怨恨、竞争等各种攻击性冲动，以帮助分析者从其理想化的防御中走出，并面对真实的无意识欲望。

科胡特：理想化与自恋性满足

与克莱因不同，科胡特则关注到了弗洛伊德关于理想化与自恋相关的理论线索。但与弗洛伊德不同的是，科胡特没有从力比多投注这样一个角度去理解原发性自恋，而是认为每个个体在其生命最早期就处于一种原发性自恋（primary narcissism）的状态，这个原发性自恋和极乐、完美、创造性、力量等有关，是这一切的最初来源。但是，这个原发性自恋不可避免地会在接受教养的过程中受到一些损害，于是婴儿会通过两种方式来实现这样一种古老的自恋：一种是夸大化的自体（grandiose self），一种是理想化的父母（idealizing parents）。随后，这种夸大化的自体有可能逐渐发展为成人自我（adult ego），而理想化的父母有可能会被内化为超我的一部分。但如果这个发展并不顺利，那么婴儿这一夸大的自体就会以一种没有改变的原始方式存在那里，并不断试图实现它。在科胡特看来，所谓自恋性人格障碍患者就是在生命早期遭遇到自体发展的挫折，而在成年后通过夸大的自体或者理想化外部客体的病态方式不断试图修复曾经的原发性自恋。^②

科胡特发现带有自恋性人格障碍的分析者会在与分析家的移情关系中退行到早期自恋受损的两个阶段。在第一个阶段，婴儿需要得到来自母亲的羡慕和赞叹以满足夸大性的自体，科胡特用自大狂（grandiosity）来描述个体对自己的理想化。在分析情境中，主要表现为分析者感觉自

① envy 通常被翻译为嫉羨，但是如果仔细考察其在克莱因理论体系中的含义，它更多是在表达婴儿无意识中摧毁（而不是羡慕）客体的冲动。

② Kohut, H. "Forms and Transformations of Narcissism". in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1966, volume 14, pp.243-272. Kohut, H. "The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders—Outline of a Systematic Approach", in *Psychoanalytic Study of the Child*, 1968, volume 23, pp.86-113. Kohut, H. and Wolf, E.S., "The Disorders of the Self and their Treatment: An Outline", in *International Journal of Psycho-Analysis*, 59:413-425.

已是完美的,并想要得到分析家的赞赏,这种移情被称为镜像移情(mirror transference)。在第二个阶段,婴儿的自体需要和理想的父母融合,在分析情境中则表现为分析者将分析家感受为完美的客体并渴望和分析家融合,这种移情被称为理想化移情(idealizing transference)。^①

基于上述假设,科胡特主张分析家应该允许分析者理想化移情的发生,并借助于这种理想化的移情而使分析者的自体——通过与其理想化了的分析家形象产生融合、内化——得以修复。自体心理学的临床主张认为,如果分析家通过解释或其他干预方式打断了这一理想化的过程,分析者的自体将再次遭受伤害。对此,科胡特有如下评论:“假如在理想化自恋力比多的层面上,分析家持续地对分析者与分析家分离的意义进行解释,并且伴随着对分析者的情感进行正确的共情,特别是针对早期的匮乏以及分离中分析者的冷漠和退缩进行解释,那么接下来逐渐就会有大量的富有意义的关于当前经验的动力学原型的记忆出现。病人会记起他童年那些孤独的时光,在那些时光中,他如何试图克服由于和理想的父母分离而造成的碎片化、疑病以及死寂感,以及他如何试图找到代替物。”^②

从上面克莱因和科胡特关于理想化心理发生机制的不同模型的讨论可以看出,二者基于不同的理论出发点得出了完全不同的应对理想化移情的临床技术策略,前者强调解释(interpretation)的必要性以揭示分析者的各种防御,而后者主张接纳、共情、陪伴以修复分析者受损的自体。

二、理想化移情的四种临床样态

由于理想化的发生有多种不同的心理来源,故而可以想象理想化移情在临床中也会呈现出各种不同的样态。根据相关精神分析文献的讨论

^① Kohut, H., "The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders—Outline of a Systematic Approach", in *Psychoanalytic Study of the Child*, 1968, volume 23, p.95.

^② *ibid.*

并结合笔者的临床经验，本文从移情关系的维度将理想化移情归纳为四种临床样态，即对分析家的理想化、对自身的理想化、对分析家 and 自身的同时理想化，以及对第三方的理想化。下面将分别描述这四种理想化移情的临床表现并讨论其背后的心理动力。

对分析家的理想化

所谓对“对分析家的理想化”是指，分析者有意识或无意识地（多为后者）将各种美好、甚至完美的品质投射到分析家的身上，理想化的内容可能包括分析家的专业水平、个人态度、人格魅力等，同时往往伴随着对自身的贬低。

此类理想化移情在临床工作中最为常见，但其背后的心理机制也是复杂多样的。首先，它可能属于俄狄浦斯的负性移情。戈多（John E. Gedo）认为，对于神经症人格结构的分析者而言，理想化的心理机制往往是将一个有爱、能给予的父母形象投射到分析家身上，以此来防御由于对分析家的恨而产生的矛盾情感和内疚。所以，其理想化移情的背后其实是对负性移情的防御。^①

其次，对分析家的理想化也可能属于前俄狄浦斯的理想化移情（pre-oedipal idealizing transference）。肯伯格（Otto Kernberg）指出，在边缘人格结构的分析者那里，对一个全然的好而又有力量的对分析家的投射是对一个施虐性的、妄想性的分析家的投射的防御，而在自恋人格结构的分析者那里，这个对分析家理想化的移情则是将夸大性的自体投射到分析家身上。^②

瓦斯格（Robert Waska）提到，在前俄狄浦斯的理想化移情中有一类非常显著，它是分析者对自身的贪婪和嫉毁——占有或者摧毁、贬低分析家——的欲望的防御。其心理机制源于分析者希望和完美的客体融

① Gedo, J.E., “Forms of Idealization in the Analytic Transference”, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1975, volume 23, p.485-505.

② Kernberg, O., *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York: Jason Aronson, Inc., 1975.

合来应对迫害性焦虑,但急切抓住一个完美的客体(构成了理想化的基础)的贪婪导致掏空了这个客体的所有好的部分。^①

上述诸种原因导致的分析者对分析家的理想化移情,究其根源,均来自于分析者对其无意识中的攻击性冲动的防御,正好符合克莱因关于理想化的理论模型。

但这类分析者对分析家的理想化移情也还可能有其它的心理来源,比如可能是分析者为了应对丧失、创伤或不成熟的分离,即分析者为了防御已经被其内化为自身一部分的内在客体的创伤性幻灭。^②这类理想化分析家的移情的产生是由于分析的情境(分离、冲突等)激发了分析者早期的创伤性经验,从而通过理想化移情来防御这类痛苦的情绪经验。这里,分离与丧失而非攻击性是导致此种移情表现的主要心理动力。科胡特所提到的理想化移情,和戈多提到这类理想化移情非常相似,分析者需要通过理想化分析家,重新建立和理想化客体的连接,并修复早期的创伤。

对自身的理想化

所谓“对自身的理想化”是指,分析者有意识或无意识地(多为后者)通过一种放大化的方式将各种美好,甚至完美的品质投到自己身上,同时可能伴随着对分析家的贬低。

在现有的精神分析文献中,关于分析者对自身理想化的讨论非常有限而且略带混乱。弗洛伊德很多时候用“自恋”来描述一个人对自身的理想化现象,科胡特则称之为“自大狂”,克莱因虽然讨论了这一现象但却没有给予具体的命名。从发生机制来讲,分析者童年早期正常自恋满足的需要没有得到父母的回应是此类理想化移情的一个普遍的心理根源,在分析情境中具体表现为,分析者退行到生命的早期阶段并通过理

^① Waska, R., "Greed, idealization, and the paranoid-schizoid experience of insatiability", in *Scand. Psychoanal. Rev.*, 2003, volume 26, pp.41-50.

^② Gedo, J.E. op.cit.

想化自身来修复受损的自恋满足。^①前文提到，科胡特将临床中的此类移情现象称之为镜像移情。^②

对自身的理想化的另一个重要心理动力机制和前面提到的对分析家的理想化一样也是源自于贪婪和嫉毁。处在迫害性焦虑中的分析者由于贪婪和嫉毁的无意识冲动迫切需要完美的保护者，当这种力量指向外部的时候就需要理想化客体（对分析家的理想化），而这种驱力指向自我内部的时候，就变成了对自身的理想化。^③如果分析者将贪婪和嫉毁（也有可能是脆弱、无助、恐惧等）投射给分析家，此时分析家往往变成了迫害者，成为对自身理想化所要防御的客体。

临床上区分这两类截然不同的分析者对自身的理想化，需要在具体的移情关系中结合分析者的人格结构、防御机制、客体关系等做出判断。

对分析家和自身的同时理想化

所谓“对分析家和自身的同时理想化”是指，分析者同时对分析家和自身的品质或价值进行夸大化。根据分析者在这一双方理想化的过程中是否伴有针对第三方的贬低或攻击，该类理想化移情又可以区分为两类非常不同的样态：

第一类样态科胡特称之为理想化移情（idealizing transference），即分析者通过退行到童年早期的第二个阶段去把分析家理想化，并试图和这个理想化的分析家融合。其心理动力是恢复受损的自恋以及与客体连接。这时分析者的无意识逻辑是：你（分析家）是完美的，而我是你的一部分。

第二类样态是分析者在对分析家和自身理想化的同时还表现出对分析关系之外的第三方的贬低。这样的理想化移情样态实际是将此时此地移情中的负性因素投射到第三方。这个过程伴随着分裂机制的运用，即

① Lachmann, F.M. and Stolorow, R.D., "Idealization and Grandiosity: Developmental Considerations and Treatment Implications", in *Psychoanalytic Quarterly*, 1976, volume 45, p.565-587.

② Kohut, H., *How Does Analysis Cure*, Chicago University Press, 1984.

③ Waska, R., op.cit.

将美好、保护、有力量的关系保留在自己和分析家里，同时将施虐性、攻击性的关系投射到第三方的身上。这是早期的分裂机制在分析中的移情表现。

对第三者的理想化

所谓“对第三者的理想化”是指，分析者对分析关系之外的第三者进行理想化。这类理想化移情的心理动力是将保护的、照顾的、美好的分析家和分析者之间的关系投射出去，而保留了施虐性的、控制性的分析关系在分析家和分析者之间。这与上文提到的分析者同时理想化分析家和自身并对关系之外的第三者予以贬低类似，同样是分裂机制运作的结果。

三、理想化移情的临床应对策略

前文所示，分析者在临床过程中所呈现出的理想化移情的样态是多样的。但究其心理机制却大致可以分为两种。第一种情况是，分析者的理想化移情实际上是对负向移情的防御，负向移情的内容既可能是俄狄浦斯期的指向父母（在分析关系中指向分析家）的敌意或竞争，也可能是前俄狄浦斯期的指向外部客体的贪婪或嫉毁。第二种情况是，分析者的理想化移情是对其早年受损自体的自恋性修复。可以看出，这两类情况基本分别对应了克莱因与科胡特的两个模型。而在临床工作中分清这两类情况有助于分析家采取与之相适应的应对策略。

对于基本符合克莱因模型的第一种情况，干预策略的重点应该是在移情框架下对分析者防御的负向移情（尤其是其隐藏的攻击性）进行解释。对此，分析家首先要保持一个中立而客观的角色，能够去体会和感受病人的嫉毁、暴怒和贬低等负向移情的元素。而分析家在这个过程的耐心、持续、接纳，以及所呈现出来的现实性和灵活性有助于分析者的内化和

认同。^①同时在分析工作中，分析家需要承受这些贪婪、嫉毁的投射内容，避免卷入强烈的投射性认同。

对于基本符合科胡特模型的第二种情况，干预策略的重点在于分析家能够共情性地允许分析者退行，并对于其夸大性自体给予共情性的回应。^②具体来讲，当此类理想化移情发生时分析家持续的情感在场并对分析者的痛苦情绪给予共情性回应至关重要。共情和陪伴（而非解释）是干预的重点。有观点指出，分析家并不需要特别地促成这类移情发生，因为它会自然地发生。客体关系学派的一些分析家将这个过程称之为融合性的依恋（fusing attachment）。自体心理学派认为在理想化移情阶段，分析家首要的任务不是解释这个理想化移情，而是允许这个移情发生。

下面笔者将根据在临床工作中的两例个案，具体探讨如何识别分析者所表现出的理想化移情背后的心理机制，以及应该如何针对同一样态的理想化移情开展工作。

案例一

A女士，30岁，已婚，在一家企业工作。她的母亲患有非常明显的迫害妄想，并且在分析者的生命早期就已显现端倪。最初她来和笔者工作的原因是因为她非常焦虑，这些焦虑交替地表现为这样两个主要的主题：她总认为自己得了某种非常严重的躯体疾病（本有躯体不适），并因此不断地寻求检查和医治，这些疾病的种类会不断变化，但是又往往害怕药物会伤害自己的身体而不敢服用。第二种情况是，她总会感觉到其他人会强迫她去做一些他们自己不愿意做的工作，有时也会觉得其他人会摧毁她或者控制她，她因此充满了愤怒。

① Waska, R., op.cit; Kernberg, O., op.cit.

② Lachmann, F.M. and Stolorow, R.D., op.cit.

临床片段一

A女士第一次到我的工作室时，一坐下后就开始抱怨工作室太破旧、空气不好，她甚至直接问我“是不是很久没有使用了？”随后她又直接问我“你这么年轻，能不能理解我啊？”接下来，她开始讲述她的前任分析家（因为现实变故被迫中断了和她的工作并转介给我）非常温暖、非常能够理解自己，治疗已经到了最有帮助、最开始触及她内心的关键点，可惜治疗不得不结束了。在随后讨论治疗费用问题的时候，她觉得我非常无情、冷酷、自私（事实上我在考虑了她的经济状况后采取了非常低额的收费）。

在这个片段中，分析者A女士对其前任治疗师以及他们的治疗关系有非常明显的理想化，同时伴随着对于现任分析家、分析关系非常明显的贬低。这是前面所提到的对第三方的理想化中的第二种情况。就其心理机制而言，前任分析家和现任分析家是其内在部分客体的投射和外化。她将温暖、理解、关注的内在部分客体投射给前任分析家，而将无情、控制、破旧的内在部分客体投射给现任分析家。伴随着投射和分裂的机制，通过理想化防御其内在幻想中由于她的暴怒、嫉毁摧毁了好的前任分析家（因为变故停止和其工作）所带来的内疚感，同时通过贬低现任分析家来防御依赖、连接的欲望，避免使现任分析家变得重要，并表达了部分客体所代表的攻击性冲动。这是A女士早期的客体关系在此时此地的临床情境中的再现。

考虑到分析者在分析初期强烈的迫害性焦虑，我并没有立即对其防御机制背后的攻击性做出解释，而是用共情的方式来回应“我想，你想让我知道的是，失去熟悉的、好的分析家对你来说是一个多么痛苦、恐惧的经历，而进入一个新的关系再次充满了不安和不确定。你希望在这个关系中你可以得到理解、支持，而不会再次经历痛苦而又恐惧的结束和分离。”如果在这个时间点上快速地对其贬低、攻击、内疚等做出解释，很可能会加深A女士的被迫害焦虑。而共情的回应有助于其缓解焦虑并

和我建立关系。

临床片段二

A女士在此次工作的开始描述自己最近对于身体的焦虑（此时A女士已经和我以一周三次的频率工作了一年，并且在生活中刚刚怀孕），担心自己的身体会越来越虚弱，以及没有办法吃进去东西。接着提到了她的母亲给她带来了许多恐惧。然后她又重新提到自己非常的焦虑并且不知道焦虑的原因。至此我一直在安静地听她讲述，这时她突然问“你在想什么，你有什么想告诉我的吗？”在我还没来得及开口之前，她又说到“你到底能不能和我工作啊？我怀疑你也不知道怎么办！你完全不像我以前的治疗师（在她来找我之前曾和她有过几次面谈的一个治疗师），他一说话就让我觉得说到点子上，有种豁然开朗的感觉。你到底行不行啊？”

A女士此时处在一个克莱因所说的偏执-分裂态中，她正承受着来自坏母亲、坏乳房的攻击，她害怕她所吸收的食物、药物会在她身体内摧毁她，这个导致了她进食的困难，这个被迫害的焦虑加剧了理想化一个好乳房的需要，所以她幻想一个胜任的分析家可以通过一句话可以让她豁然开朗，并能从这个焦虑中解放出来。与此同时，她将脆弱、无助、无能的部分投射给当前的分析家，并使得她和分析家之间的关系变成了一个迫害与被迫害的关系。通过投射与理想化第三者，她来勉强应对难以承受的迫害焦虑。此时，仅仅通过理想化分析家，已经无法来应对这个强烈的迫害焦虑，需要同时通过理想化一个第三者，并且将被迫害的自我投射给分析家来降低这个强烈的焦虑。此时，干预的重点在于解释其内在客体的迫害性焦虑，以及如何通过理想化来应对这个迫害性焦虑。

临床片段三

这个片段发生在工作的第三年。在我准备休假三周前的一个月的时间里，A女士开始持续地迟到，并抱怨这个工作没有帮助到自己，自己

没有兴趣和分析家继续工作。但是在我假期的第一周刚结束的时候，她就通过短信告诉我她非常痛苦，她觉得自己灵魂深处的声音是她至少需要马上和我工作一次，而我是这个世界上唯一可以理解她并最能帮助她的人。假期结束恢复工作以后，她并没有表现得那么急于开始工作，相反，她又开始迟到，害怕投入情感到分析工作中，原因是“你在我最信任你、觉得这个工作开始对我有帮助的时候抛弃了我。”于是我对 A 女士说“我想当你想到我在控制你、抛弃你的时候，这让你对我充满了愤怒，然而当分离真正发生的时候，你害怕你的愤怒会摧毁那个可以帮助你的那个我，这让你痛苦而又无助，这是你为什么在假期中急于确认我还在，并且告诉我是唯一可以理解和帮助你的人。通过这种方式，你来确认并没有失去那个好的部分。”

在随后的工作中，A 女士进一步联想到，当她想到我正在和家人过着愉快时光的时候，这让她非常愤怒，她需要得到我的关注而不是其他人得到。所以当她在对分析家理想化的时候，也在攻击那些夺走了对她关注的人，这其中也充满了嫉毁以及恨。伴随着这些嫉毁、贪婪、攻击被更多地理解和部分修通，在接下来的几次分析中，A 女士开始更多地讨论到依赖、信任。在最近一次（第四年初）分析中，她流着眼泪说“不知道为什么，我听你说的时候，我流泪了，现在，我似乎可以尝试让你真正进入我内心一点了。”

从这个临床判断可以看出，当分离发生在她和分析家之间的时候，她对分析家的理想化移情增强了，这个理想化移情是对分析家、分析关系的理想化，伴随着脆弱、无助的自己。分离所带来的脆弱，依赖所带来的危险，都唤起了内在被迫害的焦虑以及恨、攻击。对分析家的理想化来源于内疚、修复的冲动，以及与性冲动有关的诱惑。由于这些强烈的负性情感，阻碍了她和分析家好的部分连接，也阻碍了她对分析家的信任。随着这些负性移情通过解释逐步得到理解和修通，分析者和分析家更深层次连接增强了。

案例二

B女士，29岁，未婚。求助的原因是她持续地感到情绪低落、人际敏感，以及难以建立稳定的亲密关系。她时常感到被周围的一些重要的人所拒绝、要求、利用，同时感到没有被接纳、理解、照顾。B女士早年经历父母离异，和母亲生活。在随后的成长阶段中，疏离的父亲没有给予她足够的情感和生活支持。同时承受着经济压力 and 情感空缺的母亲处于一定程度的自恋状态，更倾向于在家庭之外的人际关系中获得满足。B女士非常聪慧，在非常年幼的时候就已经知道如何得到周围大人的喜欢，这也让她在“自己很好”与“自己很糟”，“没有人喜欢我”与“很多人喜欢我”之间摇摆。这是典型的自恋受损，和科胡特所描述的自恋性人格非常相似。

临床片段一

这个片段发生分析工作进行了两年左右的时候。这次会谈是在B女士刚刚旅行结束回来之后。她谈到了在旅途中经历到的某些特别的感受：“我一个人安静地呆在那里，那么松弛和平和，看着他们在那里，感到前所未有的平静，只要我自己放松了，不管在世界上的任何一个角落，我都可以平静而愉快地活着。”随后，她提到了一本读过的书，书里的主人公按照自己的方式生活，非常成功。然后她说：“未来有很多的可能性，只要我内心真正强大了，有力量了，我就可以按照自己的方式尽情地生活。”

在这个片段中，B女士表现出对自身的理想化。这里既有对自己的内在状态的理想化，也有对自己能力的理想化。之所以说是理想化，因为这些状态是她在那一刻放大的感受，同时也说明她幻想的那个状态是脆弱的。在那一段时间的分析工作中，B女士会持续地重复一种模式：在会谈的前三分之二的的时间里体验到美好、愉快、连接、活力，而在后面的时间里，开始感受到困意、疲倦、沮丧、失望、隔离等。导致这种“前

好后糟”的模式的一个很重要的原因是，我曾经在和 B 女士工作的初期阶段尝试对她的理想化移情做出与竞争、攻击性相关联的解释。而她当时的反应模式是：先认可我的解释，但是接下来的情绪变得沮丧，并且不断地打哈欠显出倦意。我后来理解到这其实重复了她父母（尤其是她母亲）对她的忽略和共情失败的经历，使得她不得不以一种隔离的方式来处理由于这种共情失败所带来的愤怒。于是，我逐渐调整了和她工作的方式，改从自恋性修复的视角来理解她的理想化移情，并更多地做出共情性的（而非解释性的）的干预。但是 B 女士无意识中还在重复过去分析中的情绪反应，她无意识地以为我会对其攻击性、排斥、竞争等做出解释性的干预——在早期工作时我往往会在会谈的后半段进行这种干预。

B 女士虽然在对自身的理想化移情中的确带有对负向移情防御的色彩，即通过感觉到自己的美好和能力来避免使我（分析家）变得重要，并以此来防御她所投射的控制性、剥削性、竞争性，甚至是贪婪的分析家的形象。然而，随着对她理解的加深，我越来越感觉到，如果直接去解释她对自身理想化背后的内容会使她觉得更加的挫败、愤怒和隔离。虽然她的确在防御一些竞争和攻击的元素，然而她的主要推动力不是要来摧毁、破坏分析家，而是希望得到分析家的回应、赞赏，希望以此来修复早年受到损害的正常的自恋。所以，在这次分析中，我对她的回应是“感受到平静、独立，相信自己可以在这个世界上生活得很好，这是个多么愉快而又重要的感觉。”这个回应降低了分析者隔离、脆弱的感觉，确认了她渴望平静、独立的感觉，由此来促进其内在自我的成长。

临床片段二

这个临床片段发生在近期（分析工作的第三年年末），当我结束假期和她恢复工作时。B 女士在这次会谈的开始就对我说：“在没有和你工作的这段时间里，我意识到了这个工作对我来说是多么重要，只有你

才能那么清楚地理解我的感受。我甚至在梦里梦到你，并且告诉你，我现在已经把你记在心里了”，“这个世界上有多少人可以像我们这样可以静静地去探索自己，我越是理解自己越多的时候，越是觉得我们内心的想法对我们的影响往往超乎意料。”当我听到这些的时候，并没有给予直接的回应，而是在稍后的一个时机回应她说：“在你这样一些特殊的时刻里，我没有和你工作，你觉得那么孤单。当你把我记在你心里的时候，你也可以在内在和我对话，这让你可以静静地探索自己。”在这个临床判断中有科胡特所说的理想化移情——分析者有试图和自己理想化的分析家融合的愿望。但同时可以看到，这时发生的理想化移情已经不再那么强烈，她已经允许自己内化分析家，并且可以在内心和分析家对话，这意味着分析者也许即将迈入科胡特所说的下一个移情阶段——双生移情（twins transference），即越来越多地发现自己和分析家有更多的共同点，产生更深的连接和融合。

小结

通过上述讨论，我们可以看到，由于分析者的人格结构、防御机制、客体关系、情绪情感等不同，所展示的理想化移情也有本质性不同。以克莱因和科胡特所代表的两类理论模型是临床上理解理想化移情的两条重要线索。前者对于理解个案中的以防御攻击性为主要目标的理想化移情有着重要启示，而后者对于理解个案中的以修复受损的正常的自恋需要为主要目标的理想化移情有着重要帮助。在具体的干预方式上，笔者认为分析家共情性的态度、持续的情感在场、工作中所展示的灵活和包容等都是最为基本的要素。在此基础上，分析家需要仔细衡量分析者的人格结构、移情种类，同时也要关注自身的反移情反应以及移情发生的治疗阶段等因素，以此来判断对于分析者的理想化移情究竟是做出解释性的干预还是共情性的回应。

鉴于笔者理论和临床水平的局限以及该问题的复杂性，错误和遗漏

不可避免,但希望本文可以促进更多同行对这一主题兴趣与关注。此外,本文并未针对如何更好地在临床上区分这两类理想化移情的做出深入的讨论,沙尔文、卡尔·霍尼等精神分析家关于理想化移情的不同假设和干预策略,也碍于篇幅没有提及。

参考文献:

Laplanche J, Pontalis J.B., *The Language of Psychoanalysis*, New York: W.W.Norton & Company Ltd, 1973.

Freud, S., “Three Essays on the Theory of Sexuality” , in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VII (1901–1905): A Case of Hysteria, Three Essays on Sexuality and Other Works*, 1905.

Freud, S., “On Narcissism” , in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914–1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, 1914.

Freud, S., “The Ego and the Id” , in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923–1925): The Ego and the Id and Other Works*, 1923.

Freud, S., “Totem and Taboo” , in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIII (1913–1914): Totem and Taboo and Other Works, 1913*, pp.vii–162.

Klein, M., “Notes on Some Schizoid Mechanisms” , in *International Journal of Psycho-Analysis*, 1946, volume 27.

Kohut, H., “Forms and Transformations of Narcissism” , in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1966, volume 14.

Kohut, H. “The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality

Disorders—Outline of a Systematic Approach” , in *Psychoanalytic Study of the Child*, 1968, volume 23.

Kohut, H. and Wolf, E.S., “The Disorders of the Self and their Treatment: An Outline” , in *International Journal of Psycho-Analysis*, 1978, volume 59.

Kohut, H. “The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders—Outline of a Systematic Approach” , in *Psychoanalytic Study of the Child*, 1968, volume 23.

Lachmann, F.M. and Stolorow, R.D., “Idealization and Grandiosity: Developmental Considerations and Treatment Implications” , in *Psychoanalytic Quarterly*, 1976, volume 45.

Kohut, H., *How Does Analysis Cure* , Chicago University Press, 1984.

Gedo, J.E. “Forms of Idealization in the Analytic Transference” , in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1975, volume 23.

Kernberg, O., *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York: Jason Aronson, Inc., 1975.

Waska, R., “Greed, idealization, and the paranoid-schizoid experience of insatiability” , in *Scand. Psychoanal. Rev.*, 2003, volume 26.

《精神分析研究》约稿

《精神分析研究》是由四川大学公共管理学院应用心理学硕士点（精神分析与心理治疗方向）、社会学与心理学系主办，四川省哲学学会成都精神分析中心、四川省心理学会精神分析专业委员会协办的综合性学术读物。

本书海内外公开发行人，凡是有关本领域的研究成果，均欢迎赐稿。本书所刊用文章均为作者之研究成果，文责自负，不代表编委会的观点。

来稿请提供电子 Word 文本。同时，请另附作者的联系地址、邮编、电话以及电子信箱等信息，以方便编委会与您联系。

本书编委会的主要联系人：谷建岭

联系地址：四川省成都市望江路 29 号四川大学公共管理学院社会学与心理学系

邮政编号：610064

联系电话：13730852099（谷建岭）

E-mail: plainy@163.com

来稿规范说明

1. 来稿应包括论文题目、内容提要（200 字左右）、关键词（3-5 个）、作者简介、正文等内容，字数一般控制在 5000-10000 字。

2. 正文中引用参考文献，一律用脚注。对正文的注释性文字说明，也一律用脚注。为了查考的需要，外文文献不译成中文。

3. 参考文献的书写格式分完全格式和简略格式两种。

4. 参考文献第一次出现时，应用完全格式。完全格式的构成：

著作：作者、著作名、出版者、出版年、页码

J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966, p.53.

译作：作者、著作名、译者、出版者、出版年、页码

拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联书店，2001年，第47页。

S. Freud, *Two Case Histories* (“*Little Hans*” and *The “Rat Man*”),
Trans. by Anna Freud, Assisted Alix Strachey and Alan Tyson, The Hogarth
Press, 1955, p.100.

载于期刊的论文（译文参照译作格式在译文题目后加译者）：

霍大同：“无意识思维的两种形式——梦与汉字的比较研究”，《汉字文化》，2001年，第1期。

载于书籍的论文（译文参照译作格式在译文题目后加译者）：

霍大同：“无意识像汉字那样构成的——无意识的剖理”，载《精神分析研究》，霍大同主编，商务印书馆，2015年。

M. Guibal, “Un barbare en Chine, Brèves remarques sur la voix au pays de la Voie”, in *L’indifférence à la psychanalyse, Sagesse du lettré chinois, désir du psychanalyste, Rencontres avec François Jullien*, Textes recueillis, présentés et publiés sous la direction de Laurent Cornaz et Thierry Marchaisse, 2004.

5. 参考文献在文中第二次及其后出现时，可用简略格式。简略格式可采用如下二种：

第1种 只写作者、书（文）名、页码（文章无此项），这几项的写法同完全格式，如：

J. Lacan, *Écrits*, p.53.

M. Guibal, “Un barbare en Chine, Brèves remarques sur la voix au pays

de la voie” .

第2种 紧接同一条文献，中文只写“同上。”字样，西文只写“ibid.”字样。