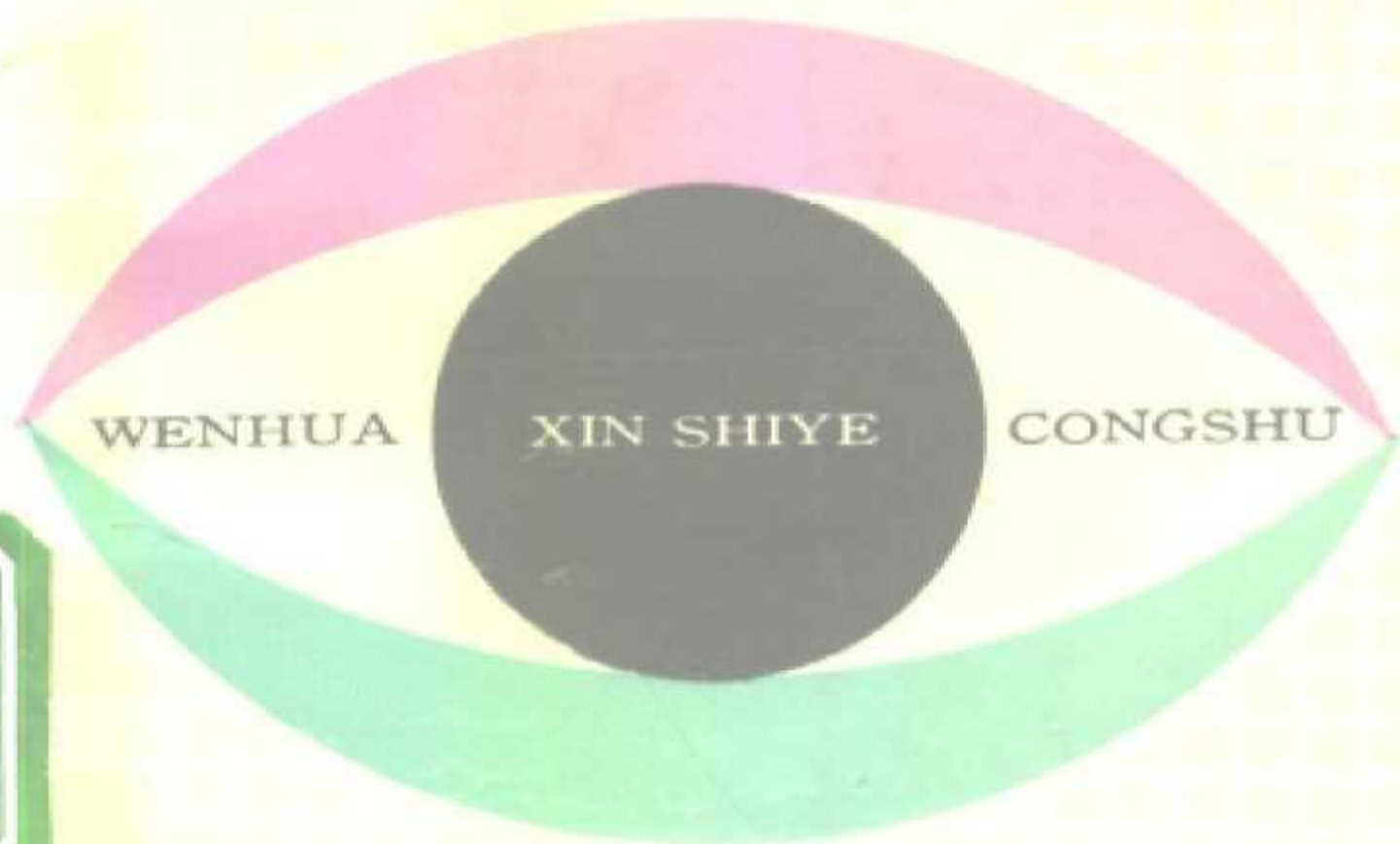


● 文化新视野丛书

# 精神分析学派的 宗教观

● 马·阿·波波娃著 张雅平译



上海人民出版社

B 84-065

87565

6

文化新视野丛书

DT95/25

# 精神分析学派的宗教观

马·阿·波波娃著 张雅平译



上海人民出版社

(沪)新登字 101 号

М. А. ПОПОВА  
ФРЕЙДИЗМ И РЕЛИГИЯ

Издательство «Наука»

根据苏联《科学》出版社1985年版本译出

责任编辑 倪为国  
封面装帧 范一辛

·文化新视野丛书·

**精神分析学派的宗教观**

[苏] 马·阿·波波娃 著

张雅平 译

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所经销 常熟第七印刷厂印刷

开本 850×1092 1/32 印张 8.5 插页 2 字数 153,000

1992年12月第1版 1992年12月第1次印刷

印数 1-2,000

ISBN 7-208-01485-1/A·184

定价 8.55元

## 译者序

近年来，在我国陆续翻译介绍了一批精神分析学方面的著述。但迄今为止，专门讨论精神分析学派与宗教研究的著作尚不多见。弗洛伊德以创立了心理学上的一个重要流派——精神分析学派而名扬于世，可以毫不夸张地说，他的学说是本世纪以来西方最有国际影响的学说之一。事实上，他以研究无意识心理过程为核心的学说触及了西方现代精神生活诸如哲学、神学、文学艺术、伦理等各个领域，他用精神分析方法阐述社会领域的一些现象，宗教现象就是他终身密切注意的领域之一。宗教研究在他的整个学术活动中占有突出的地位，精神分析学的社会观原则，正是在他的宗教研究中才原原本本地体现出来。弗洛伊德在涉及宗教的起源、教徒的心理活动、宗教的功能等方面提出了一系列与众不同的见解，在

宗教学研究界占有重要地位,十分引人注目。

弗洛伊德的宗教学著述主要有:《固执行为与宗教仪式》、《图腾与禁忌》、《一个幻想的未来》和《摩西与一神教》,此外还有一些文章和论述散见于其普通心理学或社会哲学著作中。值得注意的是,除了性欲理论外,弗洛伊德的其他学术观点再没有哪一种像他的宗教观点这样,引起那么多、那么强烈的争论——有人猛烈抨击,有人则倍加赞扬。这种争论自弗洛伊德生前开始,一直绵延至今。就其宗教观进行评论的著作层出不穷,以致就篇幅和数量而言,早已大大超出了他的有关原著。

弗洛伊德的世界观是以理性主义和自然科学经验论为基础的。他认为科学是认识世界的唯一工具。他主张从人的心理功能入手去挖掘宗教信仰的深层根源,把宗教的产生看作是人的原初欲望受到压抑的结果。这一观点同作为精神分析学说之核心的无意识理论是密切相联的。弗洛伊德通过对最原始的宗教形式之一——图腾崇拜的研究分析,对揭示宗教的发生机制取得了重大突破;他将原始人、儿童和神经官能症患者的心理加以比较,并用个体发育的过程比附社会的发展进程,从而导致了一系列耐人寻味的奇特结论。奇怪的是,尽管弗洛伊德对宗教现象作了大量研究,然而,他却不曾给宗教下过一个明确的定义,而总是根据自己研究问题的范围、具体任务和目的,时而称它为“投射于外部世界的心理学”,时而称它为“普遍的固执型神经官能症”,或称为“性欲升华的产物”,或称为“心理幼稚病体验”,或称为“集体性幻想”等

等。他把宗教当作一种心理现象加以考察，不过对宗教的社会功能也进行过概括。他承认宗教是追求幸福的一种方法，但是更强调宗教的刻板式说教的局限性。虽然弗洛伊德的宗教研究有极大局限，错误和自相矛盾之处很多，但是，他的许多思想毕竟启发和影响了西方整整一代人。当前，西方学术界特别是神学界又在重新评价弗洛伊德其人及其著作，挖掘他的思想内涵，以为自己所用，这一情况也引起了人们的广泛注意。

波波娃的这本论述精神分析与宗教的专著，是作者在国际上及苏联学术界近年来关于精神分析学及宗教学理论的研究成果基础上的系统总结。本书作者波波娃是莫斯科大学哲学系教授，哲学博士，一直从事宗教哲学特别是宗教心理学的研究，从70年代起发表这方面的专著多种，在苏联受到重视。她在本书中指出现有对弗洛伊德问题的评价过于简单化，指出许多观点没有考虑到弗洛伊德在建立精神分析理论过程中的思想演变，也没有明确区分精神分析学的客观含义与这一学说创始人的主观意图。本书对弗洛伊德及其继承者荣格和弗洛姆等人的宗教学原著作了言之有据的具体分析和评述，并力图对他们宗教学理论的文化史根源、认识论根源、社会根源和心理根源进行描述、分析、批判。本书评介了弗洛伊德在宗教研究领域提出的独到见解，和他的宗教观与整个精神分析学的关系。全书资料翔实，论述独到，极有启迪，为研究弗洛伊德的宗教观、社会观提供了一个崭新角度，也为宗教心理学研究提供了一些崭新资料，由此

也会引起读者和同行对宗教的起源以及发展进行新的思考和新的探究。

尽管译者在翻译过程中参阅了弗洛伊德的有关原著以及评论、传记材料,并对译稿进行了反复核对、推敲,但由于本人知识范围、理论修养和翻译水平所限,译文中误译、疏漏之处恐怕不少,殷切希望各界读者不吝批评指正。

张维平

# 目 录

译者序.....	1
序 言.....	1
<b>第一章 精神分析学派及其学说.....</b>	<b>11</b>
§1 哥白尼式的变革：构思和总结.....	11
§2 精神分析学说创始人在世界观方面的若干 基本思想.....	15
§3 酝酿精神分析学说的时期.....	23
§4 关于无意识的学说.....	29
§5 精神分析学说的理论前提.....	43
§6 人格的心理动力状态.....	51



<b>第二章 弗洛伊德宗教观的社会根源和思想根源</b> .....	65
§1 文化与社会问题.....	65
§2 宗教学问题在弗洛伊德著作中的地位.....	80
§3 弗洛伊德的宗教学遗产.....	93
<b>第三章 从精神分析学看宗教的起源和本质</b> .....	104
§1 偶因与迷信, 神经官能症和宗教 .....	104
§2 宗教的起源 .....	121
§3 禁忌是一种社会调节形式 .....	145
§4 宗教幻想的心理根源 .....	156
§5 无神论理论 .....	176
<b>第四章 精神分析学对宗教的解释的演变</b> .....	183
§1 精神分析学对宗教哲学和神学的渗透 .....	183
§2 现代弗洛伊德主义中的人和宗教 .....	201
§3 荣格的原始有神论 .....	217
§4 弗洛姆的“新神学” .....	240
<b>结束语</b> .....	259

# 序 言

弗洛伊德主义在 20 世纪西方社会思想史上占有特殊的地位。它的影响遍及资本主义社会精神生活中，包括哲学、道德、艺术和宗教在内的各个领域。弗洛伊德及其追随者——首先是荣格和弗洛姆——的思想，不仅早已渗透到科学的宗教学中，而且在现今广泛地被神学家们利用来对宗教的思想内容和实际活动洗旧翻新。

弗洛伊德自命为无神论者，并且预言宗教终将灭亡。他的学说之所以能够为教会人士所利用，就是因为不管这位心理学家个人的信念如何，他的理论毕竟带有深刻的唯心主义性质。而在他的学生和为数众多的追随者的著作中，精神分析学彻底失去了反抗精神，从而转到露骨地和坚决地维护宗教的立场。简言之，唯心主义的方法论和自然科学的不彻底性不可避免地使弗洛伊德派的心

理学家们陷入了信仰主义的泥潭。另一方面，教会人士对群众中出现的宗教信仰危机忧虑不安，所以乐于利用弗洛伊德主义作为一种时髦的诱饵，作为有效的手段，使劳动人民对资本主义社会的各种尖锐的社会问题和精神问题熟视无睹。

就数量而言，弗洛伊德专门研究宗教学的遗著并不多。如果不算散见在他其他著作中的部分言论，总共只有篇幅不大的四部作品：《固执行为与宗教仪式》（1907）；《图腾与禁忌》（1913）；《一个幻想的未来》（1927）；《摩西与一神教》（1939）。然而，这有限的贡献依然引起人们的关注。在不太长的时间里，围绕他的作品出现了一大批评论性的著述。在诸如“神与弗洛伊德”、“弗洛伊德与无神论”、“基督教与弗洛伊德”、“弗洛伊德与犹太教的神秘主义传统”和“弗洛伊德与基督”等老生常谈的标题下，西方每年都要发表数十篇文章和文集。这些作品大多都热衷于解决一个问题，即应当将弗洛伊德划归哪一方——无神论者阵营还是信教者阵营。半个多世纪以来，这个问题在这位奥地利精神病学家的传记作者和他的著作研究者中间经常引起激烈的争论。一些作者确认弗洛伊德是坚定的无神论者，认为他不仅在职业生活而且在个人生活中都一贯坚持自己的观点。而另一些作者则力图将其个人对宗教的反感同整个精神分析学分开，从而证明二者毫无关系。最后，还有一些作者不顾众所周知的事实，竭力从这位学者的作品中乃至他的个人生活中找出宗教神秘主义的，甚至宗教改革的倾向。

这场延续了几十年之久的争论之发展趋向明确地表明,在各种对立的观点背后,隐藏着许多同追求真理这一单纯意图相去甚远的动机。宗教辩护士们在重新评价这位精神分析学创始人及其作品方面所作的顽强努力,说明现代关于弗洛伊德的无神论问题早已超出了纯学术争论的范围,而具有鲜明的意识形态意义。

自然,可以提出一个疑问:弗洛伊德在其实际涉及的心理、社会学和哲学问题的全部领域中,所持观点实际上都同唯物史观相对立;而围绕这样一位学者的遗著,应不应该参与这场论战?对于这个问题,我们有许多理由给予肯定的回答。显然,弗洛伊德的宗教学观点最充分地体现出他把精神分析法用于社会生活现象的原则,因此,研究他的宗教学观点,是全面评价弗洛伊德主义这对现代生活最具影响的一种思潮的必要条件。另外比较重要的一点是,弗洛伊德的宗教观是现代西方自由思想史上光辉的一页,分析这些观点,有助于我们了解西方无神论在当代时代的一般发展趋势,以及全部此阶段的不彻底性和自相矛盾的特点。近来,宗教界在重新评价弗洛伊德宗教学遗著,这进一步说明了当代宗教状况的特点。说明宗教思想家们遇到了困难和挫折,不得不到自己昔日的对手中去寻找盟友。所有这一切都要求我们认真分析弗洛伊德及其追随者世界观的取向,确定他们宗教学说的性质,以及弗洛伊德主义在现代唯物主义和唯心主义、理性主义和信仰主义的斗争中的社会地位和作用。

宗教问题在精神分析学的社会哲学中占有特殊的地

#### 4 序 言

---

位。弗洛伊德不仅在专著里,而且在普通心理学、社会学和哲学研究中多次论及宗教问题。尽管弗洛伊德的宗教学研究同他对文化史、伦理学和美学所作的涉猎一样,始终服从“心理玄学”研究的任务,尽管他把这作为认识人们精神生活中诸种现象的万能方法,但是将精神分析方法用于研究社会生活现象的许多原则恰恰是在他的宗教观中才得到了最完全的、不折不扣的体现。弗洛伊德本人也意识到这一点,他指出,在自己的体系中,只有宗教这一崇高领域的认识关键被自己找到了。

首先应当说明,弗洛伊德的世界观是在理性主义和自然科学经验论的影响下形成的。在那个时代,启蒙运动的传统在社会上有教养的那部分人中仍很浓厚,资本主义上升时期所产生的自由思想的幻想,对进步、机会均等、个性自由的向往尚未消失。欧洲理性主义和自由思想对弗洛伊德产生了明显的影响。他真诚地相信人类理性的威力和科学世界观的最终胜利,相反,认为宗教是各种谬误的主要根源,是文明和进步的大敌。

弗洛伊德认为科学是认识世界的唯一手段,而且,跟许多同时代的人一样,他完全相信科学成就的万能性和绝对真理性。弗洛伊德甚至在成年以后仍把自然科学家相信圣书为神灵感应之作品——这种现象视为人格分裂的明显例证,这说明,在他看来,科学世界观与宗教世界观的折衷简直是不可思议的。

弗洛伊德同样不能容忍轻信的芸芸众生的迷信,不能容忍知识分子上层所作的宗教唯心主义的探讨。某些

西方知识分子的代表人物企图把宗教变为一种含混不清的哲学抽象，借助“各种直觉”或“神秘主义的自我沉思”为宗教思想涂脂抹粉，弗洛伊德坚决谴责了上述作法。他指出，类似情况充其量只能为我们思考自身的心理状态提供营养素，而无论如何不能成为有利于宗教的论据。

弗洛伊德对某些人从哲学的、心理学的和道德的方面为宗教辩护的作法进行了批评，指出，人类历史经验证明，宗教并不能使人们变得更幸福、更道德、更强大。宗教幻想不仅毫无益处，而且是危险和有害的。宗教歪曲现实世界，贬低人生价值，使人怯懦，麻痹人的理智，因此阻碍人们适应现实生活，限制他们的创造能力。

我们看到，弗洛伊德对宗教观点的批判具有明显的启蒙性质。他的批判并没有超出传统的自由思想的范围。因为这位精神分析学创始人始终不了解宗教的社会本质。众所周知，只有从唯物辩证法的立场出发，才能按照宗教的本来面目来再现宗教。

根据唯物主义观点对人类社会及各种社会意识形态之发展的认识，宗教产生于远古时期原始公社制度的一定阶段，是人类在可怕的又不可认识的自然力量面前软弱无力的反映。在阶级社会中，宗教的根源主要与人们在社会发展的自发过程，在剥削以及贫困面前的无能为力有关。宗教是一定阶段的历史现象，而弗洛伊德恰恰不了解这一点。

结果，他的宗教批判和对宗教未来的预测带上了空想的性质。弗洛伊德把传播知识作为克服宗教的途径，

并忽略了一个事实：在现代资本主义社会中，虽然无知仍然是宗教得以滋生的一种土壤，但宗教的主要根源其实是社会的因素。

弗洛伊德将宗教界定为“投射于外部世界的心理学”，认为必须研究宗教的深层根源，即从人类心理功能特征入手研究宗教的起源。在他看来，这种方法当能揭示关于天堂和地狱、善与恶、神与永生等神活的世俗基础即人间基础。因此，弗洛伊德认为精神分析学研究的主要任务在于“把形而上学变为心理玄学”，也就是把关于超感觉存在之学说归结为人类心理的一般理论。

如果考虑到宗教学知识各个分支的对象特点，这样提出问题是完全合理的。与哲学、社会学和历史学不同，心理学探讨宗教问题时是通过人类心理去研究、认识宗教，也就是揭示教徒群众特有的感受、情感、关系的产生及其功能之特点。但是，只有遵守一条必要的条件，即把人的心理看成是社会历史的产物，这样的研究才能奏效。其实，将宗教心理学的科学研究方法同伪科学的心理分析法分别开来的界线恰恰就在于此。

弗洛伊德认为，宗教并不仅仅是民众简单的幻觉，就其起源与职能而言，乃是一种近似神经官能症的偏执性幻觉。宗教像神经官能症<sup>①</sup>一样，是由于原初的发自本性的欲望受到压抑而产生的，而且，也像神经官能症一样，借助呆板的动作和仪式以造成心理补偿的复杂体系，这

---

① 通常又译神经症、心理症、精神神经症。——译注

种心理补偿可以帮助人们适应自身所处的难以忍受的生活条件。

显然，弗洛伊德在这里表现出某种洞察力。他成功地揭示出神经官能症患者和教徒仪式活动中存在着有趣的相同现象，这就是：他们的行为所具有的象征意义、呆板性和强制性，作为行为基础之思维的虚幻性，这些行为在职能上的补偿作用，以及其他一系列相似的外部特征。但需要指出的是，作者只有严格遵守普通逻辑规律，就现象的本质特征进行类比，这时的类比才能成为科学研究的有效方法。而弗洛伊德却根据一些次要的纯外部特征的对比，得出结论并赋予它们以普遍的意义。

弗洛伊德以一种最早的宗教信仰形式——图腾崇拜为例探究宗教的起源。他把对儿童恐惧心理的，尤其是在儿童身上常见的摆脱不掉的对某种动物的恐惧感的分析结果，作为原始人图腾崇拜的原型。根据精神分析原则，上述病症的发病原因与性心理最重要的发展阶段俄狄浦斯情结受阻有关。俄狄浦斯情结表现为男性幼儿在感情上依恋母亲，而对父亲持矛盾态度。依恋母亲的男孩对父亲既爱又恨，敬佩父亲的同时又嫉妒父亲，依恋父亲但又不由自主地希望他死去。男孩试图克服这种折磨人的矛盾意识，就把对父亲的敌对感情转移到某种动物身上，借此与父亲和睦相处。

根据弗洛伊德的理论，恰恰是这种心理机制导致了图腾崇拜的产生。这类致使年幼的神经官能症患者意识发生混乱的矛盾欲望和感情，曾以不可抗拒的力量控制



了尚不了解道德禁令和限制为何物的原始人。按照弗洛伊德的看法,如果设想,在图腾崇拜谜一般的神话和仪式中反映着人类历史早期曾发生过弑父、食人、乱伦等真实景况,似乎人们天生就向往此类举动,那么,对那些神话和仪式就易于理解了。

弗洛伊德对自己在宗教产生和发展问题上的观点进行了论证,他认为宗教之所以具有生命力,是因为不论是在人类历史的早期阶段还是在每个人的现实生活中都存在着产生宗教的心理共性。在他看来,幼儿在俄狄浦斯情结时期体验到的欲望和情感,就是致使宗教产生的那种欲望和情感,俄狄浦斯情结即为宗教幼稚型的等价物。“对父亲的苦闷”构成宗教的历史根源,这种情绪积淀为一种软弱、恐惧及渴求保护的儿童似的体验;所以,对人而言,宗教具有主观意义,并成为生活中必不可少的内容。

运用精神分析学来解释宗教的产生及其各种历史形式,这使神学界和学术界大为震惊。神学家们指控弗洛伊德把宗教的产生与弑父和乱伦等不赦之罪联系起来是蓄意渎神;学者们谴责他不可救药的不求甚解态度;而在科学界,人们则把弗洛伊德对宗教史学的涉猎说成是故弄玄虚,是对科学研究的拙劣模仿。

其实,弗洛伊德宗教学观点的主要缺陷恰恰在于彻底的反历史主义。他的观点以一系列复杂的历史学和心理学的相似现象为依据,而且在进行相似现象的类比时抹煞了正常现象与病态现象之间、心理现象与社会现象

之间的界限。弗洛伊德以为人类心理的基本核心是不变的，不受时间和环境影响，所以认为可以在婴孩与野蛮人，野蛮人与神经官能症患者，神经官能症患者与婴孩之间进行心理的类比。

弗洛伊德宗教研究之基础方法上的缺陷鲜明地表现为：企图把宗教发展的总体演变同个体发育学联系起来。弗洛伊德认为，父亲情结不仅是宗教的历史根源，也是个人信教的心理根源。这一结论的依据是假定有一种“群体心理”，群体心理似乎能保存人类历史经验，并将此种经验靠遗传机制世代相传。换言之，每个人生来就带有“古代遗产”的重负，“古代遗产”不仅包括前辈们的秉性，而且包括其思想、回忆与经验的痕迹。从这一观点出发，历史发展的迁流递转正是借助于此才得以实现。于是，弗洛伊德把存在“群体心理”作为先决条件，实质上恢复了早已被自然科学和心理学的整个发展过程所推翻了的宗教唯心主义的“天赋观念”说。

因此，实际上，弗洛伊德的宗教观点极端混乱，矛盾百出。我们在这位学者的世界观立场与他的理论根据之间，在他所提出问题的性质与解决问题的方法之间，在他的主观愿望与研究工作的客观效果之间，经常可以发现许多难以置信的南辕北辙现象。

至于弗洛伊德的学生和追随者，他们不仅抛弃了弗洛伊德学说中的无神论内容，而且在以心理学为宗教进行辩护方面迈出了重要的步伐。他们进行论述的哲学基础已完全不是 18 至 19 世纪的那种唯物主义和理性主

义，而是各种唯心主义思潮，包括公开的非理性主义。于是，当代西方一些学者为宗教进行辩护的典型：那些不合逻辑的、相互矛盾的、坐井观天的论调便应运而生。他们不了解宗教的社会本质，用唯心主义解释社会，这往往使他们在同宗教信仰的虚妄性作斗争时，自己却陷入歪曲宗教本质的思想理论的泥潭，听凭他人臆造社会生活规律，引导人们脱离为争取人类个性解放而进行的现实斗争。

# 第一章

## 精神分析学派及其学说

### §1 哥白尼式的变革：构思和总结 11

在西方的文献中，弗洛伊德其人常被称为“本世纪科学创新者之一”<sup>①</sup>，称为“以现代方式了解人的大师”<sup>②</sup>，或“在文化研究方面贡献卓著的”<sup>③</sup>学者。有人把弗洛伊德同哥白尼、达尔文、爱因斯坦等人相提并论，而把弗洛伊德的学说视为“哥白尼式的变革”，因为他的学说不仅

---

① 参见《弗洛伊德与20世纪》，纽约1963年版，第259页。

② 同上书，第103页。

③ 里·菲·弗洛伊德：《一个道德家的思想》，纽约1959年版，第339页。

改造了科学,而且改造了整个西方文化。在这点上,精神分析学的现代崇拜者们并未标新立异。弗洛伊德本人也不止一次地将自己的学说同哥白尼和达尔文的革命发现加以比较。

弗洛伊德在确定精神分析在科学史中的地位和作用时曾指出:科学思想对妄自尊大的人类有过三次沉重打击。第一次是来自宇宙学方面的打击:哥白尼提出太阳中心说(16世纪),粉碎了地球是宇宙中心的古老幻想。第二次是生物学方面的打击,它来自19世纪中期达尔文的自然选择学说,这一学说冲破了将人与动物隔离开来的高墙。这时人类已经感到自己不再是世界的中心和造物主,然而人类仍要用幻想继续安慰自己,认为自己至少是“个人心灵的主宰”。可是,人类的狂妄又遭到了第三次也是最深重的一次打击,它来自心理学方面;弗洛伊德认为这次打击与精神分析的发现密不可分。弗洛伊德认为,自以为是的人类过去也曾多次临近人的“自我”能力的极限,但对此却固执地视而不见,而把异常心理现象解释为变性或遗传因素的结果,或者说此种现象“根本不值得研究”。因此,似乎只有精神分析理论才使科学史上第一次出现了解释人类心理所有异常现象的可能性。弗洛伊德指出,远非所有精神过程都伴有和听从有意识的“自我”,“实际上‘自我’并不是自己的主人”<sup>①</sup>。

弗洛伊德认为,无意识心理过程的发现,就其科学后

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《精神分析学中心理学的若干基本理论》,莫斯科、彼得格勒1923年版,第195—198页。

果和实践后果而论都是具有特殊意义的。弗洛伊德以令人惊叹的顽强精神和自我牺牲精神，用了四十多年的时间致力于无意识心理过程的研究工作，以揭示这一过程的本质和内容及其在人们生活中的地位和作用。

我们当然会提出一连串的问题：弗洛伊德沽名钓誉，以科学的改革家自诩，其根据何在？这位精神分析创始人真的完成了足以与哥白尼相提并论的变革吗？

回答这个问题并非易事。弗洛伊德著作的研究者们，无论是拥护者还是反对者都众口一词地指出了他学说中的独特的矛盾性。用巴辛的话说，这种矛盾赋予“精神分析的整个过程以不可磨灭的貌似反常又耐人寻味的色调”<sup>①</sup>。

今天，未必有人想要继续争论弗洛伊德所提出的问题是否重要。科学界原来没有意识到人的心理活动方面，但这个方面并不是消极的。促使科学界对这一复杂而又尚未充分研究的领域予以注意，的确具有崇高的理论意义和实际意义。A. E. 谢罗吉亚指出，“实质上，这意味着尝试在意识范围之外找到一种使人类心理发生变异的特殊形式，并把它作为客观观察的对象……这样，作为心理学对象的心理，终于以所有可能的形式出现，既可以表现为意识，也可以表现为无意识；既可以是在梦中，也可以不在梦中；既可以表现为正常，也可以表现为病

<sup>①</sup> 巴辛：《无意识问题》，莫斯科1968年版，第382页。  
巴辛是苏联当代著名心理学专家。——译注

态”<sup>①</sup>。于是,弗洛伊德准确而又及时地提出了问题,但可惜的是,他没有找到解决这些问题所需的钥匙。造成这种局面的原因,既有客观方面的,也有主观方面的。最主要的原因是,19世纪末至20世纪初的心理学发展受到历史的局限,精神分析学的方法论原则十分软弱;次要的原因在于,弗洛伊德本人性格中存在着尽人皆知的盲动性,他身上有一种与学者身份极不相称的急于求成的毛病,企图用各种抽象的理论和未经检验的假说来补偿缺乏可靠知识的弱点。这些理论和假说不可避免地将精神分析学引导到用科学方法编造神话的歧路上去。结果,出现了这样一种学说,按照美国心理学家麦克·道加尔公允的评价:“它其中每一小块真理几乎都与谬误不可分割地相混融,整个学说则建筑在含混不清的、尚存争议的足以将人引向歧途的论点之上。”<sup>②</sup>

的确,精神分析学是一种极其矛盾的学说,在这一学说中,事实与臆想相容并存,严谨的科学语言与比喻性的形象语言交替使用。而且在大多数情况下,肯定的方面在弗洛伊德的理论中并不以明确的方式提出。它们经常被术语上的花样、随意的结论和未经证明的假说所混淆和歪曲。弗洛伊德不止一次称精神分析学是自己的“产

① A. E. 谢罗吉亚:《论意识与无意识心理》,梯比利斯1970年版,第1卷,第96页。

② 麦克·道加尔:《精神分析与社会心理学》,伦敦1936年版,第17—18页。

儿”，而我们不论怎样看待这件事，是否认为这位独特的思想家在谋求第一发明家和科学改革家的殊誉，都必须承认，在他所研究的学说中不可磨灭地打上了他人格的印痕。所以，我们在考察弗洛伊德整个精神分析理论中的宗教学观点时，不能不涉及他生活和创作中的那些直接影响这些观点形成和发展的重要事件。更有兴味的是，上述情况在某种程度上揭示了一个在科学史上虽非绝无仅有、却颇具教育意义的逻辑：一个人竟能由一个实验自然科学家变为预言家和社会改革家；由自发的唯物主义者 and 唯理论者变为战斗的非理性主义思想家；由“顽固不化的无神论者”变为“新福音的传播者”。

## §2 精神分析学说创始人在世界观方面的若干基本思想

弗洛伊德于1856年5月6日出生在奥匈帝国边境省城弗莱堡的一个小商人家里。不久，为躲避反犹太人运动的迫害，弗洛伊德全家迁居莱比锡，随后又迁居维也纳——这个城市大约半个世纪以后便成了精神分析学的堡垒。

弗洛伊德生长在一个丧失了宗教传统势力的家庭里。他的父亲持自由派的启蒙主义观点，家里人都认为他是“没落的自由思想者”。在他的儿子降生以前，他已不再进教堂；而迁居维也纳之后，又回避省犹太人区的监



护,而且完全拒绝犹太教关于礼仪和日常生活的规定。弗洛伊德的母亲阿玛利亚·弗洛伊德,与丈夫观点相同,据有关的人回忆,她的家庭完全笼罩着世俗的气氛。

在父亲的影响下,弗洛伊德幼时很早就喜欢读书,渴望获得知识。他接受了从小学、中学到大学的教育,这是小资产阶级的犹太家庭的典型教育。

中学时期,弗洛伊德受到唯理主义思想和自然科学经验论思想的影响,他的世界观便是在那个时期形成的。当时,启蒙运动的传统在社会教育领域中很有势力,资本主义上升时期出现的信仰进步、机会均等、个性自由等自由主义幻想尚未因资本主义进入最高和最后的阶段——帝国主义(帝国主义必然转向非理性主义和神秘主义)而被削弱。弗洛伊德接触了欧洲唯理主义和自由思想的若干主张,这对他的思想发展具有明显的影响。他虔诚地相信人的理性无所不能,相信科学世界观将彻底胜利。相反,宗教在他的观念中则是人类谬误的主要根源,是启蒙运动和进步的大敌。弗洛伊德憎恶宗教的权威主义和教义学,憎恶教会人士的因循守旧和蒙昧主义,以及他作为一个犹太人区移民所直接或间接地接触到的那些教徒的无知和狂热。

自然科学研究领域的进步对弗洛伊德世界观的形成起了决定性的作用。实际上,在19世纪下半叶,自然科学研究的空前高涨已初露端倪。物理学、化学和生物学成了知识领域中走在最前列的学科,在这些学科中涌现了许多重大发明。道尔顿和普劳斯特所研究的关于物质

粒子——原子的物理化学学说、法拉第提出的电化学的若干基本法则,布朗和库利梅尔的生物学理论,达尔文的进化论,以及其他许多发明,导致了世界自然科学大踏步地向纵深发展。这些发明标志着自然科学已进入一个崭新的发展阶段,促使自然科学的社会威望空前提高。在知识界,人们对科学著作的兴趣大大加强,为传播各种实验的成果经常举办公开讲座和演示。在上述条件下,青年弗洛伊德一改立志成为政治活动家的初衷,而把兴趣转到另外一个方向,是不足为怪的。

早在中学时代,弗洛伊德就接触到达尔文的学说。达尔文的学说构成了科学知识史中完整的一个时代。列宁曾经作出下列评价,认为达尔文“推翻了那种把动植物种看作彼此毫无联系的、偶然的、‘神造的’、‘不变的’东西的观点,第一次把生物学放在完全科学的基础上,确定了物种的变异性和承续性”<sup>①</sup>。学习达尔文的进化论,使弗洛伊德的思想发生了真正的变革,据弗洛伊德本人回忆,这使他对认识世界的空前巨大的进步抱有希望。此外,歌德的充满了泛神论激情的诗《论自然》也对弗洛伊德产生了深刻印象。诗人在这篇作品中赞美自然界是一位慷慨的、慈爱的、向人们揭示自己秘密的母亲。在达尔文主义和自然主义泛神论(泛神论中崇拜自然界的伟大同信仰人类理性的无所不能相联系)的思想影响下,十七岁的弗洛伊德决心献身于科学,按他自己的说法,在那个时期,他体验到一种“探索周围世界之谜并为解开这些谜尽可

<sup>①</sup> 《列宁全集》,中文版第1卷,第122页。

能地做些事的不可遏制的需求”。<sup>①</sup>

但是，奥匈当局的政策把犹太人的活动范围限制在商业、法学和医学这几个行业，这就妨碍了这位年轻人实现自己的功名心。通往科学的道路被封锁了，弗洛伊德尽管并不喜欢医生这一职业，但不得不选择了医学这一最接近自然科学的学科。

16 1873年，弗洛伊德进入维也纳大学医学院，八年后获医学博士学位。弗洛伊德将书本知识用于维也纳大学生理学院的工作。这个生理学院由E.布吕克(1819—1892)领导。弗洛伊德同这位杰出学者的合作，从根本上加强了他在思维方面科学的、唯理主义的气质。E.布吕克是G.赫尔姆霍茨(1821—1894)领导的很有影响的科学运动的先锋，而19世纪生理学和心理学的彻底改造，就是与赫尔姆霍茨的名字连在一起的。赫尔姆霍茨的拥护者们把能量守恒定律推广到生物学，提出要借助物理化学的方法即严谨的科学方法来研究人体活动。这一问题的提出，给用体内存在特殊的非物质力量来解释生命现象特征的活力论，以及与活力论密切相联的、认为心理现象在自然界总体系中是有独特性的观点，带来了毁灭性的打击。在自然科学思想中，这一派属于唯物主义，就其精神实质而言，也属于无神论。弗洛伊德加入到这一行列，按照E.琼斯的说法，而且在不长的时间里就成了一名“激进的唯物主义者”。

<sup>①</sup> E.琼斯：《弗洛伊德的生平与著作》，纽约1955年版，第1卷，第402页。

在布吕克的指导下，弗洛伊德完成了若干项开创性的研究工作。这些研究有助于唯物主义的神经元理论的形成。科学研究的逻辑本身，引导他走上了自然科学唯物主义的道路。他曾经坚定地相信，心理的机构是大脑，心理的过程存在于同生理学过程不可分割的联系之中；物质世界不依赖于人的意识而存在；我们掌握的有关世界的知识是从感觉器官的兴奋开始的。

弗洛伊德在布吕克的学院里工作的那一时期，一些发明打破了种种陈规陋习和旧观念，围绕这些发明经常进行激烈的辩论，对此，他也不甘于袖手旁观。自然科学中的革命要求从世界观上去说明科学发明，这对弗洛伊德又是一次新的震动，使他的兴趣转向了哲学。可是在他进入医学院时，那里的哲学必修课程已经取消，因此弗洛伊德没有受过系统的哲学训练。他只能通过自修来满足对思辨性思维的酷爱心情。

出于上述目的，在1874年至1875年间，弗洛伊德听了唯心主义哲学家F. 布伦坦诺(1838—1917)的系列17  
讲座。布伦坦诺提出许多完形心理学原理。他提出的关于心理活动是灵魂的定向运动的学说，以及他与英国心理学家G. 孟德尔就无意识问题进行的论战，均引起弗洛伊德的极大兴趣。布伦坦诺没有详细解释无意识思想，但弗洛伊德从他的著作《从经验角度看心理学》(1874)中，了解到哲学史中就这一问题存在过的各种说法。看来，弗洛伊德同布伦坦诺的交往不仅在大学的教室里，因为正是由于布伦坦诺的建议，弗洛伊德才选定并翻译了

英国实证主义哲学家 J. S. 米勒(1806—1873)的一系列著作。就中,在这项工作过程里,弗洛伊德吸收了米勒曾给予崇高评论的柏拉图哲学。柏拉图关于回忆的思想给弗洛伊德留下了深刻的印象,尔后他将这一思想用于精神分析操作技术的研究。弗洛伊德对 E. 马赫(1839—1916)的著作也颇感兴趣,当时马赫的哲学新论经常在大学界引起普遍的讨论。

当时,在实验科学家当中,迷恋实证主义哲学的现象相当普遍,其原因是实验科学与实证主义,确切地说,与实证主义中发端于启蒙运动哲学传统,发端于自然科学唯物主义的一翼之间有某些相似之处。实证主义力图以一种集各部门科学成果之大成的“正面的哲学”的角色出现,它坚信人类理性的力量和科学的无限可能性。实证主义者以自然科学的最新成果作为自己认识论理论的基点,从而促成了世界科学图景的确立。所有这些使得实证主义,或者确切地说是“用唯物主义解释的实证主义”(列宁语)同自然科学唯物主义接近起来,而且,实证论者又往往在反对信仰主义和实证主义宗教的斗争中充当自然科学唯物主义的同盟军。

19世纪末至20世纪初,实证主义在一部分实验科学家当中得到流传。这部分人否定形而上学哲学思辨的各种抽象理论,但在现实生活中尚未达到彻底的辩证唯物主义观点。这些比较彻底的或不太彻底的唯物主义者,停留在自己的职业活动范围内,只要一遇到世界

18 观问题,往往就会成为某些最坏的哲学思潮中最坏、最

庸俗的缺陷的俘虏。<sup>①</sup>

弗洛伊德在这方面也不例外。实证主义对他的观点的形成过程确有影响，不过，他的科学兴趣和科学活动的特点使这种影响只保持在一定限度。弗洛伊德早在学生时代，当他在维也纳大学生理学院作科研助手的工作时，自然科学唯理主义的思维气质已根深蒂固。他不相信形而上学，认为建立在有关世界的知识体系上的世界观与形而上学是对立的。同多数实验科学家一样，他也曾坚信自然法则的统一性和无所不在性；据弗洛伊德本人承认，他根本不善于克服具有怀疑主义色彩的唯物主义的先入之见，这就妨碍了他抵制所有超出自然规律范围之外的东西。

然而，弗洛伊德的唯物主义带有局限性，按照列宁的看法，它无非是“绝大多数自然科学家对我们意识所反映的外界客观实在的自发的、不自觉的、不定型的、哲学上的无意识信念”。<sup>②</sup>弗洛伊德的哲学观点“不定型”，缺乏严谨的认识论修养，对辩证法认识肤浅。这就导致了一种情况：弗洛伊德“下半截”是唯物主义者，“上半截”是唯心主义者，也就是说，在解释自然现象方面是唯物主义者，在解释社会问题和认识论问题时仍然是唯心主义者。

列宁在强调“唯物主义与广泛的实证主义运动的根本区别”时，一再强调指出实证主义迟早要将自己的信奉者引向不可知论和主观唯心主义的歧途<sup>③</sup>。弗洛伊德

① 参见《马克思恩格斯全集》，中文版第22卷，第345—346页。

② 《列宁全集》，中文版第14卷，第366页。

③ 参见《列宁全集》，中文版第14卷，第10页。

的思想演变完全验证了列宁所揭示的规律。大约五年之后,当弗洛伊德放下解剖刀和显微镜的时候,实际上就与唯物主义分道扬镳了。虽然他从未放弃青年时代的信念,但是他背离自然科学的认识方法这一点,则是显而易见的。按照他的传记作者E.琼斯的说法,如果布吕克得知自己最宠爱的学生之一利用有关欲望的著名理论将“目的”、“意图”、“意向”等思想(布吕克和他周围的人认为已从世界上永远消除的一些思想)再度纳入科学,那么他大概会感到惊讶的<sup>①</sup>。以下我们将看到,随着弗洛伊德的兴趣从研究高级神经活动的生理学和精神病学向普通心理学和社会哲学问题的转移,上述倾向越来越明显。

但是,不论精神分析学创始人弗洛伊德思想上发生了多么巨大的变化,在他独立地从事科学活动之前,自然科学的经验论和实证论仍然是他世界观的基本哲学“模式”,经验论和实证论的许多观点一直保留到弗洛伊德研究活动的更晚时期。牢记这一点非常重要,这不仅由于弗洛伊德的著作成分驳杂,充满矛盾,而且因为,这位独特的思想家的世界观原则并未直接地在理论上体现出来;他所研究的学说的客观内容同它的社会意义也不可能全然一致。

此外,要想彻底理解弗洛伊德世界观的倾向性问题,应当首先对精神分析学在现代思想斗争中的实质和哲学意义作一番考察。尽管如此,仍有必要指出,现有的对此问题的评价鉴于在某种程度上过于简单化,因而具有弊病。

<sup>①</sup> 参见E.琼斯:《弗洛伊德的生平与著作》,纽约1955年版,第57页。

这些观点没有考虑到弗洛伊德在建立精神分析理论过程中的思想演变，也没有明确区分精神分析学的客观含义与这一学说创始人的主观意图。

琼斯在阐述弗洛伊德的哲学观点时公正地指出，就作者在不同年代的著作中所持观点而论，有的观点表明他属于唯物主义者，而另一些观点则表明他属于唯心主义者。在琼斯看来，能够十分确定地说明的只有一点，这就是作者从未赞成过经院哲学式的实在论，也从未赞成过唯我论。的确，就弗洛伊德世界观的倾向性问题，人们很难从某一单方面的意义上给予评价。在他所经历的漫长生涯中，虽说在理论上从未改变立场，但精神分析学<sup>20</sup>内在的发展逻辑却使他作出了许多违背自己世界观之初衷的结论。关于这一点，我们将在下面的章节谈及。

### §3 酝酿精神分析学说的时期

1881年，弗洛伊德从维也纳大学医学院毕业，获得学位。尽管他在医学研究方面成绩卓著，但他未能进入科学院从事研究工作。由于家庭物质生活景况不佳（1873年经济危机后只能勉强度日），使得他的从事创造性工作的计划未能实现。他在给未婚妻的信中写道：“每日每时总是碰到同样的问题：家里缺钱、少柴，母亲患病，需要呼吸新鲜空气”<sup>①</sup>。要想摆脱贫困状态，唯一的出路在于

<sup>①</sup> E. 琼斯：《弗洛伊德的生平与著作》，第174页。



个人开业。弗洛伊德先在维也纳人民医院通过见习期，然后开了一个诊所，从事神经科的治疗。

但是，他很快发现，神经方面的疾病虽属常见病，但对此病却缺乏研究；他既不懂病理，又不具备有效方法来治疗这种病。弗洛伊德陷入了困境。这是他那个时代科学发展普遍艰难的自然而然的反映。按巴甫洛夫的说法，当时“自然科学从伽里略时代以来一直不可抑制的发展进程第一次滞留在对大脑高级部分的研究上”。恰恰在这个时候弗洛伊德转向了人的心理活动问题。照俄国这位伟大的生理学家的描述，这是“自然科学的紧要关头，因为大脑的最高形式——人类的大脑——本来是自然科学的造就者，并仍在造就自然科学，现在大脑本身却变成了自然科学的研究对象”<sup>①</sup>。

有关人类心理的科学正处在伟大发现的临界点。但是弗洛伊德不能坐等科学发展。他的患者们需要帮助，而且这些帮助是否有效，将不仅表明这位开业不久的医生的医疗结果，而且决定他的威信和物质收入。加之这时弗洛伊德结了婚，他不仅要照顾年迈的父母，而且自己还得担起养家活口的重负。于是，物质收入对他来说就更不可等闲视之。

- 21 弗洛伊德进行的可卡因（一种麻醉剂）试验（1883），充分反映了他想尽快找到新型治疗手段的渴望，反映了他的热情、失望和急切心情，开始他在自己身上、亲人身上做试验，研究可卡因的效能。弗洛伊德的试验给一些

<sup>①</sup> 《巴甫洛夫全集》，莫斯科列宁格勒 1951 年版，第3卷，第75页。

自愿受试者的健康造成了损害，丑闻因此传开。在维也纳的医学同行中，弗洛伊德长期负有冒险家和招摇撞骗者的名声。弗洛伊德在医疗实践中所找到的材料，一点也不辜负他的急切心情，多次使他得以继续探讨。但必须指出，那时的材料已不足以用来在他已涉猎的若干知识基础上再作富有成果的思考。

如上所述，弗洛伊德从事科学活动初期，正是神经学领域物理化学研究方法的繁荣时期。这一时期的研究者全都相信，现实生活中的所有现象均基于一个普遍原则，甚至一些最复杂的现象，包括人们的心理现象，都可以归结到物理学和化学中通常用的一些简单的规律。直到弗洛伊德独立从事神经生理学、组织解剖学和人体神经病理学的研究以前，物理化学方法的许多方法论原则是完全可信的。但是，当弗洛伊德将类似的方法用于最高级心理活动的研究时，它们的局限性一下子就显露出来了。弗洛伊德后来回忆，“就医学工作者的教养而论，他们总是高度评价解剖学、物理学和化学方法，而对心理学方法的评价毫无准备，也就是说，他们对这一方法漠不关心，或者持否定态度。在这个唯物主义的时代，或者说是机械论的时代更恰当，医学取得了极大的成绩，但同时由于它缺乏远见卓识而忽视了那些最重要的和难度最大的问题”<sup>①</sup>。的确，这一学派的代表人物不顾物理化学规律在生物学水平上的使用特征，不作相应的修改就将这些规律运用于心理学领域，结果滑到以简单化的、庸俗机械论

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《精神分析概要》，莫斯科1912年版，第13—14页。

的观点解释心理特征的泥潭中,这种作法一经实际应用,就明显地暴露了自己的缺陷。

- 刚刚起步的心理学未能给弗洛伊德提供多少帮助。
- 22 只是到了1879年,根据威廉·冯特的倡议,建立了世界上第一个心理学研究所,出版了正式刊物,这才确定了心理学在科学学科体系中的地位。众所周知,不论在当时,抑或在过了数十年之后弗洛伊德着手研究神经官能症问题的时候,心理学均不具备能够说明扑朔迷离的心理现象的理论。稍后,弗洛伊德写道,“心理学能够提供给我们的东西很少,而对于我们要达到的若干目标来说则什么也没提供。我们不仅必须去重新探索我们的方法,而且必须去创立这些方法引以为根据的各种理论假说”<sup>①</sup>。

弗洛伊德几乎用了五年的时间来寻找神经官能症的隐秘原因。在这段艰难的日子里,有三件事对他的思想,即后来成为精神分析学说核心的思想之形成起了关键作用。

1885年,弗洛伊德通过竞争得到维也纳大学神经病理学讲师的职位,获得了去巴黎留学的机会。他进入世界著名的“沙尔彼得里哀尔”精神医院学习,这所医院当之无愧地被称为神经学家和精神病学家的圣地。当时这个医院由大神经病理学家沙考(1825—1893)主持,他从事一系列功能性心理失调现象的研究,其中包括对歇斯底里症和歇斯底里式瘫痪等病症的研究。沙考是一个

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《精神分析学中心理学的若干基本理论》俄文版,第191页。

坚定的唯物主义者，他认为，大脑是主管精神生活的器官，是心理疾病的根源。因而，大脑活动受到破坏乃是造成功能性心理疾病的根据，正如许多器官受损的情况一样，借助病理解剖学的解剖并不容易发现大脑受损。沙考认为，心理疾病与暂时性外部损伤（“活动性创伤”）有关，应当从心理学方面去寻找功能性精神失常的原因，而不应当从解剖学中寻找。沙考的这一思想深深地印在了弗洛伊德的脑海里。

若干年之后，当弗洛伊德继续尝试用各种药理的和理疗的手段治疗病人，而又未能取得重要成果的时候，他读到了沙考的学生本汉（1837—1919）博士的著作《暗示及其在治疗中的应用》，书中对使用催眠暗示法治疗神经官能症患者的结果进行了描述。为使催眠技术得到完善，弗洛伊德于1889年来到本汉和李鲍特（1823—1904）工作的南锡。催眠法给弗洛伊德的印象颇深。在许多情况下催眠暗示使患者的歇斯底里症状完全消失。尤其使弗洛伊德感到惊讶的是本汉对一个女患者所作的试验：接受催眠术以后的患者处于睡眠状态中，别人提示她撑开一把放在角落里的伞，她就照着做了。当试验人问她为什么将放在角落的那把伞打开时，她认真地回答说，她想证实这是不是自己的伞。她对催眠暗示这件事完全没有记忆。试验人经过一再询问，才使这位妇女想起了自己行为的真正原因。人对自己所完成的行为的真正原因并不作猜想，这触发了弗洛伊德的一个思想，即大脑工作时并不总是有意识的，许多无意识的动机都可能成为人

们行为的基础,这些动机只有借助一系列手段(暗示、诱导、催眠术)才能被发现。

弗洛伊德欢欣鼓舞地返回了维也纳,然而他很快便确信,催眠术的治疗效果并不可靠,这种治疗只能更增加认识神经精神类疾病之实质的困难。企图靠一些零散的观察和推测制成神经官能症疾病的完整图景,是不能成功的。弗洛伊德回忆起一件事,这件事就是他的朋友约瑟夫·布洛伊尔博士讲述给他的、后来广为人知的“安娜的故事”。布洛伊尔的女患者是一位年轻妇女,患病症状是思维和语言障碍,神经性咳嗽、双下肢瘫痪。布洛伊尔借助催眠术成功地使患者回忆起了令自己激动不安的人物和幻象,原来,造成她心理创伤的体验与疾病和父亲死亡这两件事有关。当患者任凭自己的感觉和想象自由驰骋的时候,她就回忆和重新感受到了曾几何时给她造成创伤的那些情景,若干病症也就随之消失。布洛伊尔由此得出结论,即患病症状乃是受压抑的刺激物的替代品,他发明了治疗歇斯底里症的新方法。布洛伊尔把这种方法称作涤清法(来自希腊语“清洗”、解除),涤清法的实质是,使用催眠术强迫病人在睡眠状态下回忆和重新感受内心压抑着的那种引起患病的心理冲动,从而使这种情绪得到缓解。

弗洛伊德决定对这种方法进行检验。他很快便从自己的实践中举出了若干相反的情况。1895年,在总结已有经验的同时,布洛伊尔和弗洛伊德合作发表了《歇斯底里症研究》。当时流行的“能量理论”即以这本书为基础

形成。根据这种理论,人体具有持久的心理能量,倘若此能量一时受阻而无法反映为现实,倘若它被滞息或者压抑,那么人体便会产生在力量、效果方面与之相等的病态症状。布洛伊尔和弗洛伊德提出的心理疗法的意义恰恰就在于可以“释放”掉致病心理能量。

这部著作是弗洛伊德多年探索的总结。它一方面表明弗洛伊德在努力坚持以自然科学为基础解释神经官能症(重视赫尔姆霍茨派的唯能论),另一方面则说明他逐渐否定了用解剖生理学的相关概念来探索心理疾病病因的作法。该书所表述的一系列雏形的思想和论点(必须将精神活动分为有意识和无意识,情感的重要调节作用,情感受压抑的致病后果等)便成了以后的精神分析理论的基础。

#### §4 关于无意识的学说

24

如前所述,弗洛伊德在研究临床综合病症的起因过程中,首次接触到无意识的问题。他企图阐明神经官能症的发生机制<sup>①</sup>,因而注意到未得满足的欲望和未得到反应的冲突性情感的致病后果。这些异己的、破坏了意识之统一状态的,患者丝毫未曾发觉的向往和激动情绪,

① 机制,这个词源于古希腊文 *mechane*, 本意指工具或机器。这个词最早出现于工程学,指机器构造方式和工作原理,同时具有体系(系统)和过程的含义。18世纪的机械唯物论认为人体也是一架机器,或类似机器的装置。此后,这个词就在生物学和医学中得到广泛使用。——译注

乃是弗洛伊德用来说明无意识之存在的第一的和主要的证据。鉴于这类向往和激动情绪对病人来说往往是不愉快的、难为情的,或不为社会道德规范所容的,弗洛伊德推测,可能有一种特殊的防御机制决定着上述活跃的、易引起冲突的心理力量的无意识性质,这种防御机制被称为“抑制”。

- 25 按照弗洛伊德的观点,抑制机制如同一道堤坝,它保护意识使之不致焦躁,消除那些令人痛苦而又缠绕萦回的回忆、欲望和冲动。但是,既然上述回忆、欲望和冲动在无意识中保存着心理的紧张状态,所以,一旦紧张超过限度,便可能表现出病态的综合症状。因此,在精神分析理论发展的最早阶段,无意识曾被想象为被压抑状态,弗洛伊德认为它是某种能够引起心理病变的异己的病态因素。

随着精神分析学的发展,弗洛伊德关于无意识的概念变得更加准确、更加复杂。弗洛伊德解释的无意识,由一种偶然的、异己的致病因素,变成了每个人心理机制中不可分割的一部分。与此同时,对心理动力的解释已经有“心理理论”作为后盾,“心理理论”能够阐明,“某一心理活动在哪一个体系中或哪些体系之间发生和进行”。<sup>①</sup>

根据弗洛伊德提出的模式,每个人的心理都存在着性质完全不同的两种范畴,意识和无意识。所有“进入我们意识的和被我们回忆的”心理活动属于意识范畴,而所有不直接进入自我意识的心理活动属于无意识范

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《精神分析学中心理学的若干基本理论》俄文版,第132页。

畴。<sup>①</sup> 意识如同注意力，因为心理活动只有在特定情况下，即“如果它能够吸引意识注意自己”<sup>②</sup>，才是有意识的心理活动。意识是精神体系的表层，位于内心世界和外在世界的交界处，通过感官得到的外部印象和来自大脑底层部门并规定着机体状况的内心冲动都在这里进行加工。而且，意识不仅在相对变化之结构上，而且从功能上来说均为一种表层。弗洛伊德写道，意识被局限于大脑皮层。但是，如果说皮层可以由头颅防护，排斥外界的影响，而只通过窄小的视觉和听觉洞孔（感觉器官）与外界进行交流的话，那么，则没有什么东西可以使皮层与大脑底层部门隔绝。可见，意识受内心刺激作用的控制要比受外部刺激作用的控制更甚。换句话说，按照弗洛伊德<sup>26</sup>的意见，人的行为的决定性因素，归根到底并非意识，而是处于意识范围之外的无意识。喜欢作结论的弗洛伊德写道，“一切精神过程实质上都是无意识的”。<sup>③</sup>

无意识的范围并非仅此一种。属于这个范围的，一方面是潜在的、“暂时无意识的”行为，它们随时可能变成有意识的行为（例如记忆），弗洛伊德把这类行为称作前意识；另一方面则是无意识行为，这类行为“尽管具有紧张度和效能”但始终是与意识分离的。<sup>④</sup> 无意识行为由“遗传心理形成物”构成，近似于动物本能；在个体生命过

① 弗洛伊德：《精神分析学中心理学的若干基本理论》俄文版，第15页。

② 弗洛伊德：《精神分析导论》莫斯科，彼得格勒1923年版，第2卷，第84页。

③④ 同上书，第1卷，第28页。



程中有一种与自身的本性不相容而实质上与遗传因素毫无差别的被抑制的情感,这种情感也能导致无意识行为。

被封闭在大脑皮层以下组织中的无意识,积蓄着从身体各个器官传来的内在的机体刺激。代表这些刺激的心理反映就是欲望。按照弗洛伊德的观点,欲望乃是人体中通过遗传机制巩固下来的、属于天性的生物本原。弗洛伊德把所有欲望分为性欲和“自我”欲(或自我保存欲)两种,后来,又将这两种欲望合并为一种——性欲(或“爱罗斯”),同它对立的是死亡欲(或“塔纳托斯”)。这确切说明,虽然表示弗洛伊德正努力消除精神分析学中非理性的和消极的倾向,但他对欲望本质的认识实质上并没有改变,他仍然把欲望看作是人类生存活动的推动力量。

根据精神分析学的观点,欲望对人的控制力异常强大。如果说外来的刺激能够“通过肌肉运动予以消除,即通过对刺激来源的控制或逃避等方式来消除的话,那么,机体内产生的欲望对人的刺激则不可能通过同样的方法加以消除”。<sup>①</sup> 内在刺激是一种持久的力量。与感官感受到的外在的影响不同,内在欲望的刺激是逃避不掉的,它们顽强地要求获得满足。因此,如果说意识受着“现实原则”的支配,那么,内在刺激却仅仅服从“快乐原则”。

欲望的满足如不加以控制,则可能直接破坏个体的正常生活,而担当消除、压抑这些欲望职能的是一种特殊的部门——“监察部门”。监察的第一哨所设在意识与前

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《精神分析学中心理学的若干基本理论》俄文版,第106页。

意识的交界处,第二哨所将意识与前意识区分开来,并且进行监视,禁止偶然过界的破坏性欲望和冲动进入意识。就实质而言,“监察部门”就是良心,就是个体经过教育过程而形成的社会意识。

可是,意识及其忠实护卫“监察部门”的权力是相对的。而无意识则是一口盛满欲望的沸腾的大锅,为使机体紧张程度得到缓解,锅里的欲望则不断外溢,当“监察部门”处于被蒙蔽和放松警觉的状态时,无意识便显露出来。它或者表现为各种病态,或者表现为诸如梦、玩笑、失语等日常生活现象,或者表现为创造性的升华状态,“如人类精神中文化的、艺术的和社会方面的有价值的东西”。<sup>①</sup>于是,无意识在弗洛伊德那里已不再是某种偶然的、零散的、异己的东西;它已变成人人具有的若干综合性体验,直接或间接地决定着人们各式各样的生存活动;无论是以往的抑或是现今的生活,无论是正常的抑或是病态的生活,也无论是最低下的抑或是最高尚的生活,无不由某种无意识所决定。上述无意识说使精神分析学由一种解决心理病理之理论与实践中的具体问题的方法顺理成章地转向建立一种关于个性、社会 and 文化的无所不包的观念体系。

人们在评价精神分析学的历史意义时,不能不承认一点,即弗洛伊德极其成功地扩展了心理学的研究范围。传统的心理学认为本学科的任务在于将意识分成一些最简单的成分(观念、感情、意志),然后再找出这些成分相互

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《精神分析导论》俄文版,第2卷,第29页。

结合的规律；精神分析与传统的心理学不同，它率先超越了对心理现象的外部描述，揭示了作为这些现象之基础的“深层机制”。弗洛伊德不仅象以往的学者一样注意到未被意识的心理活动的存在，而且企图赋予它们正面的定义，使无意识同意识一样成为人格的一种基本特征。他认为无意识并不是意识所不需要的、一些微不足道的观念和记忆的垃圾，而是一种复杂的具有心理能量的动力的体系，它能够对人的意识和行为产生非常直接的影响。正如巴辛所指出的那样，“即使是精神分析理论最刻薄的评论家也从不否认，弗洛伊德学说使人们注意到人类激情生活中难以想象的复杂状况，注意到被独特感受到而又被掩盖着的欲望问题，注意到各种动机之间的冲突，以及‘愿望’和‘应当’之间时常发生的尖锐矛盾，所有这些课题恰恰是弗洛伊德学说的优势与功绩。”<sup>①</sup>

但是，正如科学史上屡见不鲜的前例一样，弗洛伊德在作出重要发现、触及了重大而引人注目的问题之后，未能对它们作出科学的说明。

首先应当指出的是，尽管弗洛伊德决心要对传统心理学进行彻底改造，但实际上他还是不由自主地作了传统心理学的俘虏。以患者同医生亲密无间的、无需见证的谈话为基础的精神分析方法，来自弗洛伊德心理治疗所的一些最初经验。这种方法包括两个方面，一是病人对自己的感受进行回忆、叙述，二是施行精神分析的人对上述感受予以解释说明；这种解释就中仍以观察为基础，

<sup>①</sup> 巴辛：《无意识问题》俄文版，第385页。

然而恐怕已是对自己的观察。弗洛伊德承认,精神分析不具有公认的“客观见证”。他写道,精神分析方法可以归结为“对自身的即对我们自己的人格的研究”,因而“可以把精神分析看作是一种自我认识形式”。<sup>①</sup>这表明,弗洛伊德以对无意识的崭新观察角度丰富了人类心理的观念之后,未能找到对之进行研究所需的把握全局的方法,不得不因循守旧地根据内省心理学的观点来考察人类心理。他依然遵循着这种心理学的传统,把心理现象区分为思维、感知和意志,并将这种区分挪用到无意识领域,将心理现象的各个成分完整地而又分对象地纳入无意识领域。

弗洛伊德是最早发现无意识在调节心理能动性方面所起重要作用的学者之一,然而,由于缺乏远见,他匆忙地将“心理学动力论”的全部丰富内容归结为意识同无意识的对抗和斗争。巴辛指出,这种简单化做法导致的结果是,“意识得到的高级神经活动与意识不到的高级神经活动各种形态之间的实际职能关联的全部图景,被篡改得面目全非了”。<sup>②</sup>而这种情况的出现是因为:弗洛伊德在很大程度上已把无意识归结为通常见于神经官能症患者身上的那种不断冲突着的对抗性心理现象。其实,正如最新研究成果所表明的那样,无意识范围并非仅此一种。它包括各种不同的非表述反映形式,例如直觉、空间形象思维是保持在记忆中,而当时意识不到的信息,由于与主体意识之规范不相容而受到压抑的各种感受,欲望

① 弗洛伊德:《精神分析导论》俄文版,第1卷,第25页。

② 巴辛:《无意识问题》俄文版,第260页。

和动机,最后,还有在医疗实践中常见的那些未受意识调节的各种病态行为。<sup>①</sup>它们与意识的关系和相互作用是多种多样的,绝不像弗洛伊德描述得那样清晰,一定归结为永久的、紧张的、不可解决的斗争。相反,正如一些科学资料所表明的,在通常条件下,两种体系明显地相互协调,以保障人们成功地适应周围环境的要求。

本能心理学将人类心理现象的所有丰富内容全部归结为低级的、生物水平的命定选择。弗洛伊德在自己的欲望理论中恰恰是重犯了本能心理学的典型错误。他特别重视性欲的作用,认为性欲是心理动力的基础;他把本能论的基本原则推向逻辑的终点,从而不自觉地向人们表明,任何凭借一种或几种本能、需求或欲望组成的空洞公式来构造人的内心世界的尝试都是荒谬的。

弗洛伊德本人对他的理论的脆弱性也有所察觉,谦称自己的理论为“我们的神话学”。然而这并没妨碍他提出欲望理论作“心理玄学”的根据,尔后从这种理论引申出人格心理学,又引申出社会学、哲学、历史和文化。

在精神分析理论中,为什么性欲成了这一学说的基准点,为什么恰恰是性欲成了人类生存的源泉和推动力?这个问题如何解释呢?精神分析学对性问题的极端重视,乃是由一系列情况促成的,这里既有主观的因素,也有客观的因素。

弗洛伊德早在同布洛伊尔共事时期,已开始注意到,

---

<sup>①</sup> 参见洛丁堡:“意识与无意识之间的种种关系”,载苏联《哲学问题》,1978年第2期。

患者在病中的记忆常常同他们儿童时期的性经验吻合。这类事实使弗洛伊德认识到，心理疾病的根源在于性创伤。例如，歇斯底里症与儿童幼时受成年人引诱而失足的往事有关，强迫性神经官能症则与病人本人积极参与过失行为有关。虽然性的问题在上个世纪90年代中期已经引起人们的兴趣（出版性学方面的书刊，发行了《性异常现象年鉴》专刊），但是，按照P.让恩的说法，弗洛伊德的结论自然被人们看成是“傻瓜说出来的笑话”。甚至弗洛伊德最亲密的朋友和合作者布洛伊尔也反对他。用F.威德尔斯的话说，布洛伊尔“不想当象形字的解释者和魔术师，他决心作原始现象的忠实崇拜者，让那些原始现象如实地呈现在眼前的显微镜下和蒸馏瓶里”。<sup>①</sup>

性欲在当时不仅是个缺乏研究的问题，而且围绕这个领域存在大量的偏见和社会禁忌，这使许多著名学者采取了有意回避的态度。而弗洛伊德是一个开业的心理疗法医师，他在工作开始以后不断地遇到的，恰恰就是人们在这一方面出现的偏差。他的病人多数是社会中等阶层人士，这些人踏入精神病学家办公室的门，并不是因为遇到类似为挣一块面包而需辛劳奋斗的困难，也不是因为经受着对未来感到恐惧的心灵折磨，他们的来访纯是为了解决与家庭事务紧密相关的隐秘问题。

弗洛伊德是个严肃的、善于思考的研究者，他不能对 31  
这方面出现的问题袖手旁观。但是，弗洛伊德在企图探

<sup>①</sup> F.威德尔斯：《弗洛伊德及其个性、学说和学派》，列宁格勒1925年版，第54页。

索患者心理状态与他们的隐私之间的联系时，未能超出卧室和儿童期这两个狭窄的领地，也就是说，他未能超出他所观察的冲突赖以发生的那一直接背景。他不曾认识到，他的患者身上表面看来非常隐秘的问题，实际上都有更加深刻的根源；在男人与女人，父母与子女的个人冲突之外，多数情况下都有“非个人的”社会关系问题。弗洛伊德没有考虑到，一个家庭不仅是生物学意义上的，而且首先是一个社会细胞，家庭如同一滴水，能够反映出现存社会的各种特征。家庭中亲情手足关系的改变是整个资本主义社会逐步加剧的反人道化的结果。

弗洛伊德在实践活动中系统地观察了性范围内的各种偏差，并对这一方面在正常人生活中的意义予以重新评价。但是，由于他把性问题置于社会范围和历史范围之外，因此必然对它们作出纯生物学的解释。这一点反映在：性欲被归结为人类行为中最初的、而且几乎是唯一一起决定作用的因素。

精神分析学发展的第一阶段（弗洛伊德与布洛伊尔合作时期）就这样结束了。布洛伊尔回过头来从事他的器官病症研究——这是他青年时代的兴趣之所在；而弗洛伊德则埋头致力于神经官能症的与性相关的病源学研究。他单枪匹马地工作了若干年。医学界和科学界的阻力未能使他却步。他被自己的发现陶醉了，不断地从自己患者的病史中寻找着神话式的儿童期失足行为。

1897年，弗洛伊德在他积累起来的大量事实的压力下被迫承认，他所建立的理论与实际情况大相径庭，是他

本人对患者进行了诱导回忆的微妙暗示。他在自传中回忆道：“我对自己制定的技术以及对这种技术的结果所抱的信念，遭受了惨重的打击”。<sup>①</sup> 祸不单行，弗洛伊德的个人生活经历——父亲去世，朋友们不理解，物质条件不坚实等等，又加重了因缺乏根据的发现而带来的痛苦，而最主要的痛苦是，自己的思想在同行当中极不受欢迎。在这生活的关键时期，为抑制内心的忧郁，弗洛伊德开始进行 32 自我分析。从那时起，自我分析便成了培养精神分析学者不可缺少的内容。

经过对个人的梦境、幻想、儿童时期的回忆和自由联想进行认真的记录、比较和象征性解释，弗洛伊德一步步地重新修复了一度曾经倾斜的精神分析学大厦。弗洛伊德这些顽强努力的成果，是出版了最著名的著作《梦的解析》（1900）。随后又出版了《日常生活的心理分析》（1904）、《谈笑与无意识的关系》（1905）、《性学三论》（1905）、《精神分析学五讲》（1909）等著作及若干篇论文。关于无意识的本质和无意识在人们生活中的作用的理论，关于欲望和里比多按阶段发展的观点，抑制思想和无意识心理活动产物的发现方法，神经官能症理论和心理疗法的基本原则等问题，均在上述论著中得到了阐述。于是，到1910年，精神分析学在理论心理学和实用心理学方面的基本原理大体上已制定完毕。

此时，精神分析学开始得到社会承认，情况发生了根本的改变。按弗洛伊德本人玩笑似的说法，他同布洛伊

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《自传研究》，伦敦1950年版，第61页。



尔决裂后的若干年是在“绝妙的孤立”中工作的。其实，早在1902年至1903年间，聚集在他周围的信徒和志同道合者就已经开始形成一个小团体（“心理学星期三学会”），这个小组于1908年改为维也纳精神分析学会。一批瑞士精神病学家立刻对精神分析学发生了兴趣，于是，经荣格倡议，于1907年在苏黎世创建了弗洛伊德学会。1908年在萨尔斯堡召开了第一次国际精神分析学大会，以此为开端，每年都举行这种国际大会，这一传统一直延续至今。一年之后，《国际精神分析杂志》开始出版。

精神分析学不仅逐渐引起了操日尔曼语的各国的兴趣，而且引起了操英语的各国的兴趣。1909年，根据霍尔（1844—1924）的建议，弗洛伊德和荣格赴美国演讲。弗洛伊德在评论美国人为他举行的隆重欢迎时说，“这些人还不知道我给他们带来了鼠疫”。然而，他未必能料及这些话具有多少预见性。美国人开始迅速掌握精神分析学。1911年，纽约出现第一个精神分析学会，而大约半个世纪以后，美国便成了公认的精神分析运动领袖，赢得了国际精神分析中心的称号。

于是，精神分析学从知识界的封闭状态中脱颖而出，其信徒人数迅速增加。尽管它仍被排除在科学之威严性和西方的体面圈子之外，但它对人们精神生活和社会生活的影响却不可遏止地增强了。而所有这些都不可不反映出来。

“心理学星期三学会”最初是为讨论心理治疗理论和实践的具体问题而设立的。它很快吸收进一些没有受过

医学教育的人参加,这些人与其说是关心心理疗法技术,不如说是对精神分析能否成为一种世界观的问题感兴趣。这些人直接加入以后,《星期三学会》医学专栏逐渐让出部分版面,以便开展社会哲学问题和文学艺术问题的讨论。1912年,为登载有关将精神分析运用于人文科学材料,创办了专门的杂志《意象》。

弗洛伊德转向社会哲学课题这一举动,促使精神分析运动内部发生了分裂。例如,阿德勒和荣格先后于1911年和1913年与弗洛伊德分道扬镳;20年代中期,奥托·兰克和费伦齐也重演了这样的事件。一些脱离国教的人开始审查传统精神分析学,他们试图用社会哲学理论来丰富传统精神分析学,用社会秩序决定论来补充单纯地用生物学解释心理活动的观点。

为捍卫自己学说的“纯洁性”,保持其工作能力,弗洛伊德不得不就一些往往是与医学完全不沾边的、尚存争议的问题表明自己的立场。其实,新的研究方向对弗洛伊德本人也产生了极其深刻的印象,因为他早已怀有热望要把精神分析学变成认识个体心理和社会心理所有现象的万能方法。他在1896年至1898年间给威廉·弗里斯<sup>34</sup>的信中写道,“我怀着一种希望,想设法接近我最初的目标——哲学”,并且执著地一再问这位朋友,“心理玄学”这个术语对于上述目标贴切与否。

不难发现,“心理玄学”的术语是弗洛伊德类比形而上学——有关万物的本质和原则的学说——一词构造出来的。可是,形而上学被弗洛伊德尖刻地称作“滥用思

维”、“宗教世界观时代的残余”，<sup>①</sup>在弗洛伊德看来，心理玄学乃是以心理活动基本规律的知识作为基础的实验科学，而不是思辨科学。<sup>②</sup>作为一种玄学理论，精神分析学本应包括人们心理生活中那些十分活跃的、具有局部意义的和充分显示自己能量的各个方面，并因此成为“关于精神科学的科学”，成为与人们精神产品有关的一切知识领域的的方法论基础。

弗洛伊德的意图反映了19世纪末至20世纪初自然科学观中一种有代表性的倾向，这就是把科学认识的结果绝对化，把物理学、化学、生物学及其他局部科学的带有历史局限性的表达方式变成包罗万象的世界观原则。

这一倾向通过实证论——它以发现自然现象与社会现象的一般性规律并将这些规律之数量压缩到最低限度为己任——获得了哲学上的论证。例如，在康德看来，社会理论充其量不过是“社会物理学”，斯宾塞则将社会科学和自然科学的所有规律都归结到生物进化规律。

上述倾向在心理学中表现得不十分强烈，原因是心理学在传统上接近哲学。虽然自然科学对“灵魂”的冲击削弱了心理学对哲学的依赖性，但是，在日后的发展中，二者的联系仍然相当密切；因为哲学的基本问题——精

<sup>①</sup> 《弗洛伊德著作选》，伦敦1969年版，第391页。

<sup>②</sup> 参见上书。

神与物质、意识与存在的关系问题稍微变换一下表达方式(心理与大脑,心理方面与社会方面的关系)便可成为心理学的中心问题。因此在心理学的发源地出现了为数不少的哲学家,而在心理学领域形成了与哲学流派相类似的一些流派,决非偶然。

但是,仅心理学与哲学在起源上的接近这一点并不能成为心理学谋求作为世界观综合体的条件。心理学处在自然科学知识和哲学知识的结合部,这种状况导致在心理学中形成了两条相对独立的发展路线。一条路线根据自然科学的原则和方法,研究心理现象的物质基础和结构,另一条路线主要以社会科学为指导,探讨社会历史对人们精神生活的制约。两条路线之间的联系时隐时现,不甚分明,在心理学科学形成的时期,更是如此。这就使一些人自然而然地希望将两条路线结合起来,创造一种可以囊括所有水平上的、诸种多样化的精神生活形式和现象的统一理论。冯特曾企望架设一座由《生理心理学》(1867)通向《民族心理学》(1900)的桥梁,他的创造活动可以被看作是创造上述体系的鲜明例证,可惜他的愿望未能实现。

我们还必须提及心理学发展在19至20世纪之交遇到的许多困难。H.兰格<sup>①</sup>在评述心理学在这一危机时刻的状况时写道:“当前在我们的科学中尚没有一个总的,也就是普通认可的体系……一个当代的心理学家好比坐

<sup>①</sup> 俄国心理学家,实验心理学的代表人物。——译注

在特洛亚废墟上的普里阿摩斯”。<sup>①</sup>的确，由于在概念、方法和基本观点方面缺乏统一的体系，结果造成一种情况：每个派别的代表都必须独立地研究已取得的资料，制定各自的理论和方法论。于是，导致了必须进行过多的超出直接研究领域范围的解释和概括。其结果是，任何局部的发现都可以被宣布为万能的解释原则。例如，投射学派的代表所说的投射，本能说派所说的本能，完形说者所说的完形，等等，无一例外。精神分析学在这方面没能得出结论。弗洛伊德揭示了无意识心理发挥作用的一些特点，尔后，赋予他们以普遍性，并企图凭借这些特点去解释人类生存活动的多样性。在《梦的解析》以及《谈笑与无意识的关系》中，他开门见山地指明，精神分析学说并不囿于医学范围，它可以在精神研究的各个科学领域大显身手。

诚然，精神分析学对社会学和文化领域的涉猎在初期阶段带有支离破碎和谨小慎微的特点。精神分析学对社会学和文化领域的涉猎使人们马上想到作者的一些离题的言论，而这些言论引得许多人指出上述涉猎具有假设性质。但是，随着精神分析理论的发展及其社会地位的巩固，情况发生了根本改变。社会哲学理论在弗洛

<sup>①</sup> H. 兰格，《心理学》，莫斯科1914年版，第48页。在希腊神话中，普里阿摩斯是特洛亚城的末代王。赫刺克勒斯攻占特洛亚时，他的兄弟全被杀死。以后当希腊联军攻打特洛亚时，普里阿摩斯已经年迈，不能直接指挥战斗。在古希腊罗马的艺术作品中可以看到这位老人的许多画像。在古代，他的名字成了饱经沧桑者的代名词。  
——译注

伊德著作中开始占据越来越重要的地位，逐渐排挤着医学生理学课题；而到弗洛伊德的晚年，精神分析学中的医学生理学课题实际上已被完全排挤出去。社会哲学理论的声调变得越来越武断，事实与假设、现实与虚构之间的界限变得更具相对性。

我们可以把1907年发表的《固执行为与宗教仪式》一文看作是上述过程的转折点。该文开始尝试从神经官能症发病机制的角度探讨宗教现象。在接下来的一年里，弗洛伊德发表了论文“‘文明的’性道德与当代的神经质”，其中触及到伦理学和社会问题。1910年，关于达·芬奇的篇幅不大的研究著作发表，它标志着精神分析学已闯入美学和文艺创作心理学的领域。到1912年，弗洛伊德发表了纲领性的论文“精神分析的科​​学意义”，他简要地概述了精神分析学在自然科学体系中的地位，尔后，对于把无意识学说运用于哲学、文化史、宗教学、伦理学、美学和教育学等等领域的乐观前景，逐一进行了描绘。在这篇文章中，精神分析学第一次明确而坚决地被宣布为认识社会现实生活的万能方法。《图腾与禁忌》(1913)一书乃是这一宏大纲领的具体实施。该书运用精神分析学说的观点解释人类社会的起源，解释道德、宗教和法的形成机制。后来，弗洛伊德回忆这段日子时写道，他在自然科学、医学和心理疗法等方面经过长久的摸索之后，最终又把兴趣重新转到了文化问题，这些问题在很早很早以前，当他还是一个刚刚具备思考能力的青年时就征服了他。

后来，物质条件逐渐坚实起来，这使弗洛伊德可以减少用于给他人治病的时间，而完全献身于社会哲学的和历史文化的研究。尽管他将一些旧的论著进行了补充和再版，并对自己思想的发展结果进行归纳概括，而使之传播开来，但他还是不断地就无意识学说在理论心理学和应用心理学中的个别情况加以更准确的说明。精神分析学愈益明显地与医学脱节，成了文化哲学的独特变种。正如F.里弗所指出的那样，弗洛伊德最终实现了他的宿愿，成了哲学家。弗洛伊德将他的哲学应用于自身，应用于全人类和整个世界，即应用于他作为学者兼医生观察所及的一切可见和不可见的事物上。

我们把弗洛伊德的主要著作简单地列一张清单，便可大致说明他在晚年的兴趣所在及从事写作的特点：1920年发表《快感原则的彼岸》，发展并明确了欲望乃人类生存活动之推动力的理论；1921年发表《群体心理学与自我之分析》，书中运用上述理论对发挥社会教育职能的机构，包括诸如教会和军队等社会设施进行了分析，从而将这种理论作了具体化解释。1923年，弗洛伊德修订人类心理结构模式（《自我与伊特》），他一方面企图通过这种结构模式将欲望理论改头换面，另一方面，则企图发挥和强化其中对人类行为的社会调节作用。1927年，弗洛伊重新转向宗教问题（《一个幻想的未来》）；约两年之后，发表纲领性著作《文明及其缺憾》，这部著作概述了他关于人、社会与文化之本质的观点。1932年出版的《精神分析学引论新编》是弗洛伊德三十余年坚持

不懈研究精神分析问题的独特总结，本书对精神分析的基本原则、方法和理论进行了系统的阐述。1939年，弗洛伊德的最后一本书《摩西与一神教》出版，它总结了这位精神分析学创造人多年来在宗教史学方面的探讨。在以上这些著作中弗洛伊德已经不再以一个医生的身份、一个遵循实证主义的实验科学家的身份讲话，他这时俨然成了一位热衷于建立体系的人，一位能够预言深重灾难的先知，一位给人类指引获救道路的社会改革家。

20至30年代，精神分析运动蔓延到大多数欧美国家。弗洛伊德狂热而独断地竭诚领导了这场运动，不知疲倦地为之开拓“更宽的道路”。在这一点上，弗洛伊德“有权获得普遍的承认”。<sup>①</sup> 这些努力卓有成效。精神分析学愈益牢固地掌握了知识界人士的思想，开始向科学研究机构和一些大学渗透。

法西斯分子侵占奥地利的战争，给弗洛伊德连同他所领导的运动带来了厄运。弗洛伊德惨遭迫害；他的著作遭到查禁，精神分析学会被解散，印刷所被捣毁。弗洛伊德本人成了维也纳犹太人区的囚徒。只是靠了国际精神分析学会的奔走，他才被赎出，携同全家迁往英国，在英国生活了一年左右，于1939年9月23日逝世。

---

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《我的生涯与精神分析》，第59页。



## §5 精神分析学说的理论前提

39 弗洛伊德用了近半个世纪的时间建造起一座精神分析的宏伟大厦。他不止一次地强调，他没有任何必要改变自己原先的观点。尽管如此，精神分析学还是向前发展了，而且在发展过程中的许多变化使之完全改变了最初的面貌。精神分析作为微不足道的心理疗法产生以后，很快就开始谋求建立普通心理学理论，继而又全力闯入了社会文化研究领域。因此，在精神分析学中，历史地形成了三种相互联系的，而就其内容和客观意义来说又完全不同的层次。其一，是探讨神经官能症病源学、详细制订神经官能症治疗方法的医学研究；其二，是描述人类心理活动之结构、内容和原则的心理学研究；其三，是企图解释人们整个多样化的精神生活和实际生活的社会哲学研究。

在弗洛伊德的体系中，精神分析的上述三个方面不可分割地相互联系在一起并互为补充。然而对于我们今天的研究目标而言，它们的意义各不相同。在不影响大局的情况下，本书对一整套专门论述医学生理学的问题及具体应用问题略去不谈。我们不准备对弗洛伊德学说作面面俱到的阐述，而是着力介绍那些能直接引导我们理解这位独特而多层次的思想家的宗教理论的方面。

弗洛伊德认为，将心理分为意识和无意识两部分，是

“精神分析学的基本前提”<sup>①</sup>。可是，与普遍流传的观念相反，弗洛伊德并非首先发现人类心理结构非单一性的人。著名英国学者 J·布劳恩反对在发现无意识现象这件事上过分地宣扬弗洛伊德的功绩。他指出，无论是无意识这个术语，还是其思想本身，都不是弗洛伊德的发明，他不过是在中学六年级学习心理学时才从当时流行于德国和奥地利的心理学家赫尔巴尔特（1776—1846）的教科书上接触到这些东西。事实上，有关无意识的思想，且不论其是否被信仰主义、唯灵论和自然主义哲学的体系所采用，即使仅从它成为科学关注的对象那一时刻算起，也比精神分析学早得多。19世纪中期，无意识思想已经稳固地进入心理学和心理生理学。关于这一点不仅可以举出赫尔巴尔特的教科书，而且有另一位德国心理学家卡鲁斯的观点为证，卡鲁斯早在弗洛伊德出生以前四十年已把无意识宣布为“认识心理过程之本质的关键”。

稍后，在美国，W·詹姆斯坚决主张“潜意识”具有重要调节作用的思想；在德国，冯特大力宣传意识具有特殊的潜在能动性的观点，赫尔姆霍茨则发挥了“无意识推理”理论；在法国，沙考、P·李勃等人均从事潜在心理活动的研究。总而言之，当弗洛伊德以心理治疗医师的身份闯入精神活动这一神秘领域时，无意识思想应该说已经广泛传播了。严格说来，弗洛伊德并未谋求过无意识思想的发明权。在自己70岁生日的庆祝会上，他

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《自我与伊特》，伦敦1924年版，第7页。

对众多崇拜者的赞誉致答辞说：“许多诗人和哲学家在我之前发现了无意识，我只不过是发现了一种对无意识进行研究的科学方法而已”。<sup>①</sup>

弗洛伊德在论述精神分析与当时占统治地位的哲学观点在心理研究方面的根本区别时指出，哲学观点的主要毛病在于将心理与意识混为一谈，“绝大多数哲学家仅仅把意识现象称作心理现象。在他们看来，意识世界被心理现象的范围所覆盖。他们认为，难以认识的‘灵魂’中的其他现象，均在器官上有其赖以发生的前提，或者属于与心理现象平行的过程”。<sup>②</sup>这种认识在沿哲学主要思潮和流派的轨迹发展起来的心理学中亦随处可见。19世纪末至20世纪初的心理学大都是“意识心理学”，其研究对象局限于直接属于自我观察的现象。当时一些学者对被掩盖的“潜意识”或“无意识”心理过程的重要作用已经有所认识，但即使是这部分人也仍然仅仅把这些过程看作意识之外围，看作一种不太明显的意识过程，也就是说仍未超出意识范围。

或许，恰恰因为弗洛伊德是作为临床心理疗法医师而涉足心理学的，不曾背上陈规陋习和过时观念的因袭包袱，所以才善于比其他人更深刻地洞察内省型意识心理学的局限性，更深刻地感到彻底摒弃旧观念和旧方法的必要性。经过对神经病患者的多年观察，并以观察结果为基础进行总结，最先认识到，意识过程并不能囊括全

<sup>①</sup> 参见L.图林：《自由想象》，伦敦1962年版，第34页。

<sup>②</sup> 弗洛伊德：《精神分析概要》，奥德萨1926年版，第14页。

部心理内容，“感觉、思维、愿望等心理过程也能够表现为无意识的感觉和无意识的愿望”。<sup>①</sup>弗洛伊德恰恰是以这一可靠前提为依据，开始建立自己无意识心理活动的学科体系的。

弗洛伊德受过自然科学经验论的熏陶，与同时代的多数学者一样，认为大脑或神经系统是精神生命的“载体”。他写道，“确凿的研究结果恰恰是这样一个事实：精神活动仅仅与大脑功能相联系”。<sup>②</sup>然而弗洛伊德虽然承认大脑活动对心理的制约，但也清楚地看到，生理学对于深入研究“心理动力状态”显得无能为力，至少他所处时代发展水平上的生理学是这样。弗洛伊德相信，尽管迄今为止“所有揭示精神过程更为细微的局部状况的尝试，所有关于观念如何在神经细胞中聚合，激情如何沿神经纤维运行的假设，均已以失败告终”，<sup>③</sup>但将来生理学总有一天会代替心理学对之作出解释。

的确，到20世纪初，生理学在高级神经活动方面已作出不少重大发现，但它距离揭示高级心理活动的生理学机制仍差得很远。这些问题即使在今天也未能得到圆满解决。苏联著名心理学家巴辛就解决这些问题的特殊的复杂性指出：“这里仍然覆盖着……无知的浓雾，几乎无法穿透它，就如同半个多世纪以前导致弗洛伊德产生

① 弗洛伊德：《精神分析导论》俄文版，第1卷，第28页。

② 弗洛伊德：《精神分析学中心理学的若干基本理论》俄文版，第133页。

③ 同上。

悲观思想时陷入的迷惘，当时他认为运用生理学范畴研究心理学概念简直是徒劳无效”。<sup>①</sup>

弗洛伊德不断地寻找与心理活动完全同义的相关概念，但结果使他深感失望，因而他又探讨用纯心理学的方法去研究心理活动。这种探讨很大程度上反映出心理学研究者当中对如下不容置辩的事实已经有所意识，这个事实就是：心理活动是不能被生理活动所完全包容的现象，这一复杂活动有其自身的内在规律，因而必须要有与之相应的研究方法。弗洛伊德在指出仅从生理学角度研究心理现象的局限性时写道，任何一种生理学观点，任何一种化学过程都不能给我们提供有关心理现象本质的概念。

关于心理现象不能归结为生理现象的思想，并非新观点。早在弗洛伊德之前很久，恩格斯在批判庸俗唯物主义观点时就已指出：“终有一天我们可以用实验的方法把思维‘归结’为脑子中的分子的和化学的运动；但是难道这样一来就把思维的本质包括无遗了吗？”<sup>②</sup>恩格斯曾经强调指出，心理的高级表现形式不仅是大脑的产物，而且是个体与外界相互作用的结果。要想揭示心理内容及其内在规律，首先必须完成一种过渡，即从单纯的生理决定论水平转到一种更为复杂的、因果联系的（心理原因和社会原因相联系的）体系。

在这种情况下，势必对生理学 and 心理学各自的研究

① 巴辛：《无意识问题》俄文版，第168页。

② 《马克思恩格斯全集》中文版，第20卷，第591页。

领域作一划分，把生理学视为高级神经活动的学科，把心理学视为高级心理活动的学科。这是科学发展和学科划分越来越细的必然结果。但是，正如在科学发展的转折时期往往会发生的情形那样，在这一复杂而细微的事业当中不可能不出现挫折或唯心主义的偏差。

弗洛伊德反对以各种生理过程偷换心理现象之本质特征，在这点上他是正确的。但是他在捍卫心理学使之免受生理学混淆的同时，未能避免另一极端作法，而将心理学的和生理学的内容绝然分开了。弗洛伊德著作的研究者们一致承认，他置心理内容于绝对孤立的境地以及明显地表现出来的反生理学观点的倾向，都是由于当时缺乏关于大脑活动的知识而不得已的结果。弗洛伊德在19至20世纪之交展开自己的活动，当时他无法把自己发现的事实同严谨的心理学概念和生理学概念联系起来。当然，关于这一点，精神分析学中已经多有提及，但我们绝不能因此便不再进行评论。正如巴辛所指出的：“原则上离开大脑培养基的问题去研究有关大脑活动规律的观点的作法，是一种在生理学上未经检验，因而在哲学上非常危险的尝试。这一尝试可能导致，而且事实上已经导致了一种后果，表明上述研究方法若在逻辑上遵守严密性则会推翻该方法自身。”<sup>①</sup>

弗洛伊德所取立场的更严重的危险性还在于，他在否定了庸俗生理学的论点之后，却对庸俗生理学关于解释人和人类心理方面特有的自然主义观点坚信不渝。这

<sup>①</sup> 巴辛：《无意识问题》俄文版，第379页。

位心理学新派别的创始人在生物进化论影响下形成的世界观理论，妨碍了他去认识这样一个事实：人不仅是自然动物，而且首先是社会动物。他不懂得人类心理尚需取决于社会这样一个重要特点，因而整个复杂而多层次的精神分析学体系的思想基调只能被限制于这一水平。

## §6 人格的心理动力状态

随着精神分析学由一种解释和治疗神经官能症的方法向研究无意识心理过程的科学转化，人格问题在精神分析中所处的地位越来越重要。<sup>①</sup> 弗洛伊德与研究个体心理功能的传统心理学相对立，提出了从整体上认识人格的问题，即提出了研究“个人的嗜好，欲望，动机，意向，直至他对亲人所采取的行为和态度”<sup>②</sup> 等一系列问题的必要性。从前把心理构成分为理性的意识和非理性的无意识两部分，这样的区分已不适用于解决上述任务。因此，弗洛伊德提出一种新的心理结构模式，以承担反映“人格心理动力状态”的全部复杂性和完整性的使

① 弗洛伊德在下列著作中对精神分析学的人格观点作了阐述，这些著作是：《快感原则的彼岸》（1920），《群体心理学与自我之分析》（1921），《自我与伊特》（1923）。

② 弗洛伊德：《群体心理学与自我之分析》，莫斯科1925年版，第6页。

命。弗洛伊德将人格看作是“自我”、“超我”和“伊特”<sup>①</sup>三种心理结构的相互作用。其中每一结构均具各自的内容，行使独特的职能。

“自我”是“精神活动在人格中有条理的组织”，这一精神次级控制着所有局部过程，使它们适合现实生活的要求。“自我”同意识相联系，充当着理智、审慎的角色。<sup>②</sup>

弗洛伊德将人格中处于“自我”以外的心理领域，归为“伊特”，伊特是激情，是“装满情欲的一口大锅(里比多)”。<sup>③</sup>“自我”和“伊特”虽然与原来对心理所作的意识和无意识的划分基本相同，但又不完全一样。

弗洛伊德发现，某些一般认为由意识管辖的高级心理活动，例如，强度较大的智力活动，良心谴责，犯罪感等<sup>44</sup>等，经常在未被意识的情况下进行。这表明，不仅卑下的激情可以表现为无意识，而且高尚的精神迸发也可以表现为无意识。这后一种情况的媒介，乃是由“自我”分离出来的另一特殊次级——“超我”。

“超我”是旨在反对“伊特”情欲的、具有反应能力的层次，它是已经变成人格内在物的良心，是社会规范和标准的总和。如果说“伊特”体现人的生物本原，那么“超我”则完全受周围环境影响而形成，是将环境的规定

① OHO；原意是“它”，源于拉丁文 id；作为心理学术语，常音译为“伊特”，也可意译为“本我”。——译注

② 弗洛伊德：《自我与伊特》，伦敦1924年版，第12页，22页，25页。

③ 同上书，第28页。



和要求变成自我理想的代表。

上述心理结构究竟是在什么样的具体形式下形成的呢？弗洛伊德认为它们的形成与性心理发展的各阶段密不可分，而性心理发展的各阶段又以里比多<sup>①</sup>发展期为基础，各发展期过程的个体特点决定着人格的特征和行

为。根据精神分析学的观点，新生儿的心理不具有上述差别。新生儿的心理最初只有一个次级——“伊特”，其中性欲占主导地位，它受快乐原则所支配。婴儿出生的第一年要经过以口唇为标志的(同嘴有关的)发展期，在这一时期，婴儿的性感快乐是靠摄入食物，吮吸母亲的乳头，自己的手指及嘴唇获得的。与此同时，婴儿对周围人和世界客体的认识已经开始，“自我”的基础逐渐形成。在第一年末，婴儿向肛门期的发展过程日趋完成，这一时期的特点是婴儿把排便和排尿的行为看作是获得感官快乐的途径。在这一阶段，婴儿通过闭便或相反的行为——随意大小便获得性的满足。但是，儿童经过教育会逐步了解一些卫生知识和道德要求，学会控制自己的愿望。儿童45的“自我”，因此愈益得到加强，逐步获得限制“伊特”里比多欲望的能力，从而使自己的行为与社会规范吻合起来。

人格发展的决定性转折是在生命的第三年末至第四

---

<sup>①</sup> *Audugo*——里比多，精神分析学的术语，指人的基本的心理能。弗洛伊德认为它是性欲本能的潜力。——译注

年初,也就是出现俄狄浦斯情结<sup>①</sup>时发生的。按照弗洛伊德的说法,俄狄浦斯情结是“幼儿性欲期的中心现象”。<sup>②</sup>俄狄浦斯情结是每个人童年时期都要经历的心理创伤,表现为“情感上对异性父母的依恋和对同性父母的对立情绪”。<sup>③</sup>比如,在男孩身上<sup>④</sup>发生把母亲纯粹当作性爱对象的现象。在此情形下,父亲是同他“争取母亲喜爱的竞争者(母亲是他那种朦胧性爱萌芽的对象)”。男孩对父亲产生敌对感;男孩因父亲的存在而苦恼,因父亲与母亲要好而嫉妒,甚至希望他死去。但同时男孩又依恋父亲,崇拜父亲的威严,并竭力效仿父亲。这是一种颇富于戏剧性的情景,然而,这种情景不同于希腊传说,无需用流血来解决。儿童到十四、五岁以前,俄狄浦斯情结完全可以自行消失;这在某种程度上是“由于病态似的失望状态开始”,某种程度上是“按照发展逻辑……就像乳牙脱落一样”。<sup>⑤</sup>俄狄浦斯情结的克服对人格之形成具有决定性影响。男孩面对父亲的惩罚(阉割性器)深感惧怕,这有助于他克服对母亲的性欲。结果,儿童的“自我”不断地否

① “情结”这一概念是弗洛伊德从联想心理学借用来,表示联结起一般感情色调的许多观念之和。俄狄浦斯情结之名称来源于奈福克勒斯的传说《俄狄浦斯王》,传说俄狄浦斯由于劫运将父亲杀死,并娶了自己的母亲。

② 弗洛伊德,《精神分析概要》俄文版,第39页。

③ 同上。

④ 对于女孩来说,存在着相当于男孩的俄狄浦斯情结的伊赖克顿情结,根据同名的希腊悲剧,女主角之母杀死女主角之父,女主角后来促成了母亲的死亡,伊赖克顿情结表现为女孩的恋父憎母。

⑤ 弗洛伊德,《图腾与禁忌》:原始文化和宗教的心理学,莫斯科、圣彼得堡1923年版,第139页。

定俄狄浦斯情结，与俄狄浦斯情结相联的里比多一部分移置或升华，一部分在达到目的途中受到挫折而转换成一些温和的动机。伴随儿童克服对母亲的性欲而产生的  
46 强烈的内心冲突，锻炼了儿童的“自我”，于是“超我”——良心开始形成。儿童与父亲的求同作用是“超我”的基础。随后，父亲权威的替代者——教师，指导者和领导的影响使这一基础层层坚实起来。

人格的基本心理结构——“自我”、“超我”、“伊特”就是这样形成的，它们体现着不同的决定论原则和相应的心理调节方法。它们的斗争和相互作用决定着人格的全部特征和行为。对于一个人来说，如果“超我”占主导地位，这个人便可能患上神经官能症；如果优势在“伊特”一方，他就可能表现出违反道德的和进攻性行为。调节和平衡这些对立倾向的使命落在“自我”身上，因为“自我”是人类理性和意识的本原。

弗洛伊德并不否认社会因素对人们行为的决定作用。他写道，“个体心理学从一开始就同时又是社会心理学”。人生活在与其他人经常不断的相互影响中，恰恰是从这一意义上我们才说，人的所有方面“都可能作为社会现象来评价”。<sup>①</sup>人格的形成是一种动态过程，在此过程中，“先天的结构性要素和周围现实生活的影响相互起作用”。<sup>②</sup>正是靠了环境的教育作用，“自我”才变得理智，才能够在周围世界中遵循合理的方向。

① 弗洛伊德：《群体心理学与自我之分析》俄文版，第6页。

② 《弗洛伊德著作选》俄文版，第316页。

因此说，弗洛伊德企图以社会决定论来补充支配人类行为的生物决定论，企图在说明人格时，既不使人格与自然相对立，也不将它归结于简单的文化投射。弗洛伊德的错误并不在于他忽视了社会对心理的制约作用，而在于他对社会制约作了错误的解释——在这一问题上，笔者对通常流行的观点不敢苟同。

在弗洛伊德看来，社会性不是人格的本质特征。社会性是某种反对人的、与人敌对的东西，是约束人的自然本能，限制人的私欲、攻击欲和性欲的桎梏。自然人向社会人的转化，向人格的转化，是通过社会的镇压职能由外向内转为“超我”的渠道进行的。这一转化的完成，是直接排除种种原始的、不文明的欲望和冲动，并将其能量移用于社会容许的活动的结果。然而，这一社会化过程并未消灭心理的低级活动，只不过使之受到排挤或部分地改变了形态而已。它们与文明的教育继续并存，而且时常理直气壮地申明自己的权利。这样一来，在弗洛伊德的体系中，人格中文明的、具有社会制约力的层次便如同一座漂浮冰山的露出水面的顶端，而水下看不见的、往往比顶端重许多倍的大部分则由原则上反社会的自然本原组成。尽管人类经历了种种磨难，忍受了痛苦的束缚，终于适应了集体生活的规范，但是这些规范对于人类依然是异己的和敌对的。

正如我们看到的，弗洛伊德不善于认识人类自身中生物性与社会性之间，个体性与群体性之间的复杂的辩证联系。他没有考虑到，虽然“人首先是属于自然的动

物,但就人的本性而言却是历史的产物”。<sup>①</sup>结果,社会化过程被弗洛伊德归结为生物性欲望与社会规范之间进行的紧张冲突,而这一过程的形式则被归结为“父母情结”,也就是归结为婴儿与父母之间充满性欲关系的历史。

弗洛伊德认为成年人的心理是他童年经验的直接投射。一个人性格上的任何特点和特征,无非是他人格中发端于童年时期而随后被压抑到无意识中的那些更深层次的直接的或经过伪装的表现。诸如热情——冷淡、利己——利他、乐观——悲观等基本特点,在个体生命的最初几年已趋形成。口唇期发展过程受阻,造成自爱、冷酷、淡漠等性格;肛门期发展过程不顺利则造成节俭、整洁、固执等性格。俄狄浦斯情结所起的作用更大。按照弗洛伊德的学说,最初的爱和最初的恨必定给一个人留下最强烈的、难以磨灭的印象,与最初的情感比较,这个人以后的一切情感,都不过是他对待父母态度的无足轻重的仿制品。他在自己以后的生活中将一再重演俄狄浦斯的情景,自然而然地把自己童年的好恶感情移用到生活中同其他人的关系上。因此,一个人终生都将背负着自己童年时期的十字架。

弗洛伊德是最早指出童年在人格发展中具有重要作用的人之一。他注意到儿童早期性兴奋的事实,注意到婴孩断奶时期的障碍以及在最简单的卫生习惯和社会习惯的训练方面所引起的困难。不过,这些正确的观察在他的体系中受到了歪曲的解释。

<sup>①</sup> C.И.鲁宾斯坦:《普通心理学原理》,莫斯科1957年版,第55页。

人格范畴内的性心理发展理论是以回顾的方法建立起来的，弗洛伊德认为这一理论代表了精神分析学的特点。弗洛伊德强调指出，精神分析“如果不是将患者带回到以往的生活，就不可能对患者的现状作出任何解释”。<sup>①</sup>弗洛伊德根据患者的陈述及自我分析的结果，由现状推及以往的生活景况，构拟了人格发展的早期阶段。在此过程中，里比多发展期以及与它们相关的儿童期诸情结都被显示出来。值得注意的是，对儿童心理的具体研究是在上述理论的基本原则得到确定以后才着手进行的，弗洛伊德及其学生们对某些儿童恐怖症病例的分析，并没有给这一理论增加任何新内容，因为他们的分析完全是步里比多分期发展刻板式观点的后尘。

弗洛伊德的批评家们公允地指出，弗洛伊德在重拟人格发展之早期阶段的过程中，把成年人（况且不是正常的成年人，而是神经官能症患者，心理变态不能真实地反映现实的人）的矛盾和问题投射到了童年时期。尽管弗洛伊德常常告诫他的学生们不能仅仅“根据病态现象来衡量正常现象”，但实际上他自己却忽略了健康人与病人、儿童与成年人在心理上的本质区别。<sup>②</sup>他把在临床病理学资料基础上进行的观察当作万能的法宝，于是，身不由己地对关于精神产生的规律以及原动力的问题作了歪曲解释。结果，人格的心理发展被归结为性欲的分期成熟，

① 弗洛伊德：《精神分析学中心理学的若干基本理论》俄文版，第49页。

② 参见弗洛伊德：《群体心理学与自我之分析》俄文版，第20页。

49 年龄特点被归结为客体依恋感的变化形式，个体之间的差异则被归结为里比多在某一发展阶段受阻的结果。现代心理学家们多次尝试将弗洛伊德理论作为经验论的基础，并借助实验方法对他的理论加以论证，但都没有成功。看来，精神分析学后来越来越激进地将上述思想从性的范围引向人格之间诸种关系的领域，绝不是偶然的。

弗洛伊德力求全面阐明极为复杂心理活动，他对实现这一意图的困难性是有所认识的，在自己第一部研究巨著中弗洛伊德写道：“我认为，倘若我们能尊重常识，不把一些供建筑用的木材当作高楼本身，那么，我们所作的假设就有了纵横驰骋的广阔天地”。<sup>①</sup>然而，常识如果不用严谨的科学方法来充实，在人类心理这座昏暗迷宫中它也只能是个让人信不过的向导。弗洛伊德把全部希望寄托在常识上，这使他走上了一条歧路。诚然，常识在任何情况下都是必需的，但对于科学领域中富有成果的探索来说，常识不仅不能作充足条件，而且在某些场合还可能戏弄那些过于相信它的学者，因为，众所周知“常识在它自己的日常活动范围内虽是极可尊敬的东西，但它一跨入广阔的研究领域，就会遇到最惊人的变故”。<sup>②</sup>弗洛伊德仅依靠常识，借用黑格尔的一句话来表达，就是他集自己所处时代全部偏见之大成，他在对人格进行解释方面，带上了典型的资产阶级社会中等阶层人士的错误观

① 弗洛伊德：《梦的解析》，莫斯科1913年版，第383页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版第20卷，第24页。

念,使他们的错误观念相应地打上了心理学的烙印。

正如弗洛姆正确地指出的那样,弗洛伊德在认识人类方面未能超出业已流行的观点的圈子,他只给那些已被人们接受的稳定的观点增加了新份量,弗洛伊德表明了,那些观念乃是由人类自身的本性为基础的,这里所指的首先是这样一些观念:人作为社会原子,只因迫于环境压力才与其他人交往;人的天生秉性对人有决定性作用;人具有不可逆转的利己主义和堕落性,以及 19 世纪末的其他许多“流行真理”。

弗洛伊德在自己的研究工作中很重视技术程序,不过,他也用技术程序来证实自己的上述错误见解。弗洛伊德的密友弗利斯有一次责备他,说他是在患者身上试验,引导患者证实自己的学术观点。这个意见对弗洛伊德刺激很大,以致他就此中断了与弗利斯多年的友谊。<sup>50</sup>看来,问题不仅仅是弗洛伊德根本不容忍批评,而是弗利斯的批评切中要害,它暴露了弗洛伊德方法中的最薄弱环节和这种方法的随意性、主观性,以及结论完全不受检验的缺陷。

弗洛伊德在概括自己的方法时说,他在多年的工作当中学会了“对一些同样的现象进行一遍又一遍的观察,直到它们自己表明观点”。<sup>①</sup>本来,在分析过程中严谨仔细可以成为可贵的优点,可惜,一位熟知弗洛伊德的学生证明:弗洛伊德有个习惯,对于自己感兴趣的现象要一再

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《精神分析学中心理学的若干基本理论》,第 31 页。



观察,直到这些现象成为合乎他原来设想的那种样子。<sup>①</sup>弗洛伊德用未经检验的假设指导自己的具体研究,结果使研究结果的价值等于零。这种例子不计其数,寻找儿童欲望创伤的例子仅仅是其中之一,我们在此论及的人格发展理论则又是一例。

弗洛伊德在说明自己学说(他称之为产儿)的性质时经常强调,精神分析不是脱离实际的抽象理论,“同任何自然科学一样,它是以对感知世界中的大量事实进行耐心而艰苦的研究为依据的”。毫无疑问,精神分析与弗洛伊德的临床心理学观察密不可分,尤其是早期精神分析学更是这样。但是,我们不能因此便断定它属于经验论科学。

西方心理学家们多年来一直希望用实验方法确认精神分析理论,他们的努力注定未能成功。美国心理学家西尔斯在总结实验室研究时,得出结论说,以精确科学的标准来衡量,精神分析学并不是真正的科学。之所以如此,是因为精神分析学的方法不当。他写道,精神分析学所运用的方法经不住重复观察,不具有自明性,得不到人们的无条件承认,而且,这些方法在不确定的范围内允许观察者进行主观设想,因而不能自圆其说。

---

<sup>①</sup> 参见F.威德尔斯:《弗洛伊德及其个性、学说和学派》,列宁格勒1925年版,第60页。

## 第二章

# 弗洛伊德宗教观的社会 根源和思想根源

51

### §1 文化与社会问题

当弗洛伊德尝试把研究个体精神生活中无意识部分的方法用于解决重大的社会问题，其中包括宗教及其在社会中的作用和意义问题时，精神分析学的弱点就特别明显地表现了出来。

弗洛伊德认为，世上总共存在两种科学：一是研究人周围的自然界客体的自然科学；一是研究人本身和所有与人相关事物的心理学。他将整个社会科学纳入心理学体系，把社会科学各学科作为心理学的部门(应用)学科。

弗洛伊德将上述构想具体运用于对社会和社会规律的研究,并断言,社会学无非就是应用心理学,不可能是什么别的东西。

弗洛伊德的研究手段并不适合被观察现象的规模,但这一情况未能引起他的不安。他确信社会现象与个体现象、历史现象与直接观察到的现象原则上是相似的,甚至认为这些现象就其实质而言属于同一过程,只不过发生在不同客体中而已。根据弗洛伊德的观点,这一进程的原推动力乃是性欲能量,或称之为爱罗斯。他写道,“人们社会生活中发生的情景,恰恰就是精神分析研究已经知道的个体里比多发展过程的情景”,<sup>①</sup>所以,里比多已具备某种宇宙本原的性质,对于它来说,个体和社会只是自我实现的手段,是用以塑造自身形式的物质。正如我们所见,由于用生物学解释了心理现象,那么用心理学解释社会现象在逻辑上便顺理成章,于是这一理论可以自圆其说了。

52 弗洛伊德的观点的社会根据在于,人乃是非理性的、自私的和富于进攻性的动物。霍布斯的座右铭“人对人来说就像狼一样”这句话被弗洛伊德看作是为历史发展全部过程所证实了的公理。一个人之所以需要由其他人参与的社会,是因为共同生活有利于个体的自我保存。同时,弗洛伊德作为一名心理学家也认识到,如果一个人不曾从内心感到对社会的需求,那么,外部的强迫作用则不

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《群体心理学与自我之分析》,莫斯科1925年版,第45页。

可能维持个体内心的某些倾向。弗洛伊德把这种需求也同里比多的性质联系起来。人乃是受里比多控制的动物，他需要爱和权威的程度甚于需要自我保存。他写道，“人们的共同生活建立在两个基础之上，其一是外在需要决定了他必须进行被迫的劳动，其二是爱的力量，即男子不愿失掉自己的性欲对象——女人，而女人不愿与从自己机体中分离出来的孩子分别”。<sup>①</sup> 因此，阿南克——外在世界的压制，以及爱罗斯——内心欲望的力量在人类社会的摇篮时期就存在了。

人们需要联合一致地抵抗强大的自然力量，这种共同生存方式要求限制个人自由，强迫劳动，压制个别社团成员的利己欲念。弗洛伊德认为，企图建立一种不需要强制机构的社会，纯属空想。人就其本性来说是懒惰的（“自己并不愿意劳动”）和非理性的（“在欲念面前说教总是无能为力”），所以，要想使人的所作所为符合社会需要，只能依靠强制力量。但是，按照弗洛伊德的意见，正是由于人们的反社会意向受到压抑，才开了文化发展的先河。得不到满足的本能欲望被疏导为社会容许的活动，这使人类不断丰富起来，获得了知识、技能、有益的习惯和规章制度。弗洛伊德在最早涉猎社会学的一篇文章中写道，“我们的文明建立在对本能的压制上。正是由于这种压制，文化领域中的物质财富和精神财富总量才得以积累和创造出来”。<sup>②</sup> 弗洛伊德终生对这一观点坚守不渝，始

① 《弗洛伊德选集》，伦敦 1969 年版，第 290 页。

② 《弗洛伊德心理学著作全集》，伦敦 1955 年版，第 58 页。

终认为文化是里比多能量受挫而升华的产物。

根据弗洛伊德的观点，文化即人类积累起来的若干成果和规范的总和，负有保护人类使之免受自然侵害的使命，同时承担着调整人际关系的职责。但是，文化不仅是欲望受挫的产物，它同时又是造成压抑的根源。文化的一切规范 and 规定、准则和训诫、思想和理论等等，无一不旨在强制人们从事有益于社会的活动。文化运用的强制手段多种多样，这里既有赤裸裸的暴力，也有诸如艺术和宗教这类诱饵，艺术和宗教能诱导人们容忍无法避免的限制，并对他们所作的牺牲进行奖励。

弗洛伊德根据文化参与者们的道德水平来衡量文化的进步，而道德水平又取决于人类固有的习性的稳固程度和内倾程度。然而，从个人心理平衡的角度来看，取得文化成果所付出的代价过高，因为“文化进步是以损害幸福换取的”。<sup>①</sup>

文化的惩罚性质在其参与者那里不能不激起自觉或不自觉的反抗。按照弗洛伊德的观点，仇视文化的倾向为一切人所固有（“每一个体都是文化的明显敌人”）而在受剥削和受压迫的社会成员当中表现尤为明显。然而，弗洛伊德全然不了解这种对抗性的阶级实质。在他看来，“使人与人之间要么作为邻居，要么作为谋求相互帮助的个体，要么作为其他人的性欲对象，要么作为一个家庭的或一个国家的成员而联系在一起”<sup>②</sup>的关系，便是社会关系。

① 《弗洛伊德选集》俄文版，第 320 页。

② 同上书，第 231—232 页。

弗洛伊德不是根据社会的阶级结构，而是根据个人的体质特征和心理特点来归纳社会差别。他用心理因素，而首先用“体质方面的攻击性”解释历史上出现的社会分化现象，似乎这种攻击性能保障一个民族对另一个民族的胜利，结果，战胜者成为主人，战败者沦为奴隶。弗洛伊德完全不了解社会发展的推动力之所在，这一点我们可以举出一个事实：弗洛伊德甚至认为俄国专制制度的衰落与沙皇家族因近亲联姻而产生的退化有关，也就是说，他仍旧以纯心理学方面的原因解释历史现象。类似的盲目性对于一个在马克思主义产生约半个世纪以后从事研究工作的社会学家来说，是不能原谅的。这种盲目性不仅反映出弗洛伊德研究社会现象之基本方法的缺陷，而且也反映了他的小资产阶级偏见。<sup>54</sup>

弗洛伊德是个善于思考的研究者，是个正直的人，他不可能对自己周围尖锐的社会矛盾视而不见。但是，他不了解这些矛盾的真正背景。他在解释社会冲突时把它们当作个人同社会的、自然本原同社会本原的斗争，而看不到它们是阶级斗争。虽然弗洛伊德承认，“令如此众多的参与者心怀不满或迫使他们奋然起义的文化，不能指望它长期存在，它也不配长期存在”，<sup>①</sup>但他仍坚决反对进行社会变革。弗洛伊德认为，任何用暴力手段改造世界的尝试都是不明智的，是妄想。从精神分析的观点看，革命再现了儿子对作为权力和威信化身的父亲的永恒反抗

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《一个幻想的未来》，载苏联《无神论者》杂志，1928年第32期，第68页。

行为。但是,由于儿子反对父亲的冲动具有内在矛盾,即这种冲动同时包括仇恨和爱慕两种情感,因而民众的暴力行动也必然产生程度相等的犯罪感和悔过感,这种情感可能导致原有制度复辟。于是,革命尚未到来,已经被宣告失败。

弗洛伊德的社会保守性是上层社会人士对理想的  
55 社会制度的认识联系在一起。他认为,“必须使民众服从少数人,正如必须强制民众接受文明一样,要想不这样做是很困难的”。<sup>①</sup> 弗洛伊德不相信能够建成平等的社会。自然界本身已规定了人们的不平等,从性别的不平等到个体生理能力和心理能力的不平等无一不是如此。然而,建立社会平等的主要障碍,根本在于人的自私性和攻击性。在弗洛伊德看来,一旦取消强制机构,立刻将出现无政府状态,引起所有人的混战。因此,他认为,平等的个体之和睦相处并非理想的社会制度,理想的社会制度应该是:因循守旧、目光短浅、放荡不羁的民众听从于“具有远见卓识的、洞察生活的全部复杂性和规定性、善于主宰和压抑个人私欲的”<sup>②</sup> 聪明人。同时,这一高踞于群氓之上的理智的上层社会必须对社会实行必要的改良。弗洛伊德认为,文化领域迫在眉睫的任务是,减轻人的心理紧张程度,找到个人需求与社会规范之间适当的平衡关系。这并不等于倡导反道德行为和无政府状态。弗洛伊

<sup>①</sup> 《弗洛伊德著作选》俄文版,第181页。

<sup>②</sup> 同上书,第65页。

德对现代资产阶级社会中往往以弗洛伊德名字来遮盖的性和暴力的泛滥应该说没有责任。相反，弗洛伊德主张强化人的理性本原，主张修身养性，主张道德和文化的宽容。所有这些当能减轻人们在“走向文明”过程中的痛苦，帮助他们从文明的敌人变成文明的载体。弗洛伊德认为，要达到这一目的，必须依靠精神分析，精神分析不仅是个人精神医疗的手段，而且是社会进步和精神进步的工具。

诚然，弗洛伊德在此问题上依然表现出不彻底性，陷入了他的体系的不可调和的矛盾之中。一方面，他认为个人与社会的进步在于人之意识的“自我”的不断发展和巩固（“在有伊特的地方必须有自我”），与此相应，他认为，精神分析学的目标是为了达到“人类‘自我’之最高和谐，而自我的任务是，在原始呼唤（即伊特）的生活要求与外部世界的要求之间，也就是在内心的现实和外在的现实之间进行成功的调解”。<sup>①</sup>另一方面，弗洛伊德极力贬低人们在受教育方面的能力，认为“在欲念面前说教总是无能为力”。<sup>②</sup>

弗洛伊德在若干观点上的不彻底性，反映了他在更重要的一个问题上的踌躇，而这个问题对每个社会思想家犹如试金石：从原则上讲，能否使人的生活变得轻松些？能否使人的幸福有所增加？

① 《弗洛伊德著作选》俄文版，第344页。

② 弗洛伊德：《一个幻想的未来》，第65页。



根据弗洛伊德的观点,人类的痛苦有三种根源:自然力量的强大、人身肉体的脆弱和社会制度的不完善。人在第一种和第二种现实面前是无能为力的。人作为自然的一部分,永远不可能完全统治自然,要达到永生不死则更不能。第三种根源乃是人类自身活动的产物;一些激进的思想家认为通过对社会结构进行革命改造可以解决社会制度的不完善,但弗洛伊德不赞成这些人的乐观主义。弗洛伊德发问道,社会制度的缺陷显而易见,“难道这里没有隐藏着某种不可战胜的自然力量的因素,即我们自身的心理力量的因素吗?”<sup>①</sup>

上述问题的表述使得精神分析学演化的逻辑昭然若揭,精神分析学先是对心理现象作出生物学的解释,然后把社会现象等同于心理现象,最后,对社会现象也作了生物学的解释。近而观之,社会制度不过是不可战胜的自然界的凶险面目上的一层涂饰。于是,弗洛伊德理所当然地将社会发展和文化发展本身象征性地描述为爱罗斯和塔纳托斯这两种宇宙本原无休止的斗争。

他曾寄希望于“宇宙力量”之一的爱罗斯的努力,希望它能在与同样长生不死的对手的争战中站住脚。但是,约过了四年,当希特勒掌权之后,面临着新的世界大战,弗洛伊德在自己准备再版的著作《文明及其缺憾》中加上了最后一句话:“但是谁能预见战争的最终结局,谁能预

---

<sup>①</sup> 《弗洛伊德著作选》俄文版,第277页。

言胜利将属于哪一方呢？”<sup>①</sup>

弗洛伊德的悲观主义和宿命论引起了精神分析学中非理性主义倾向的加强。上述两个过程几乎同时开始，这是由一系列相互关联的原因造成的。<sup>57</sup>

正如我们已经指出的那样，被目的论和形而上学拖累的经典唯理主义使理性变得无所不包，变得理想化，它的理论未能经得住科学知识发展的检验。而形而上学的唯物主义也不能辩证地解决这一矛盾，因而导致了自然科学的危机；其表现是部分实验科学家转向了哲学唯心主义。按照列宁的观点，这种转向反动哲学的偏向乃是对那些合理形式的独特反应，恰恰是那些合理的形式已不再适合新的历史条件，不再适合科学发展的要求了。<sup>②</sup>

自然科学的危机不仅表现在物理学和生理学领域，而且在心理学领域也可见到（心理学中已经为众人接受的有关人类心理之结构和功能的观念在19至20世纪之交曾受到沉重打击）。行为心理学（行为论）和无意识心理学（弗洛伊德主义）代替了内省心理学。

弗洛伊德主义对将理性加以绝对化的意识心理学进行了批判。但是，正如我们所见，这种批判没有以辩证唯物主义世界观作为基础，没有用严格的科学方法来加强无意识心理范畴的研究，因而很快就失去了它的积极意义。上述批判在进行论战时不可避免地走到极端：将无意识心理过程的作用绝对化，将其作用同意识对立起

① 《弗洛伊德著作选》俄文版，第330页。

② 参见《列宁全集》，中文版第14卷，第320—321页。

来。这些作法使得弗洛伊德学说同若干世纪以来垄断了无意识问题并对它加以广泛应用的哲学非理性主义接近起来。

弗洛伊德本人也承认，无意识思想和象征性地解释无意识的产物的许多原则，以及压抑、移置、升华等思想和其他许多原则，均可以从柏拉图、康德、叔本华和尼采等人的哲学体系中找到根源。“在能够称之为我们的先驱的著名哲学家当中，首先需指出伟大的思想家叔本华，他的无意识‘意志’乃是精神分析学中所讲的心理欲望的等价物”。<sup>①</sup> 在另一部著作中弗洛伊德写道，“我称之为‘移置’的那个东西，用尼采的话说，也可以描述为‘对心理价值的重新评价’”。<sup>②</sup> 诚然，弗洛伊德在此否认二者之间有直接联系，强调这充其量仅是一种相似，二者处于“平行地位”。可是，如许多研究所表明的那样，“通过对弗洛伊德著作进行认真的版本学分析，有根据认为，虽然这位精神分析创始人否认自己与以往哲学遗产的联系，但他对各种哲学体系已不仅仅是熟悉它们，而且是把自己的精神分析理论建立在哲学家们的思想基础之上”。<sup>③</sup> 这一点已经被几位熟悉弗洛伊德的人的有关回忆所证实。例如，威德尔斯写道，“弗洛伊德在以往岁月里常常自嘲似地宣称，他不读哲学家的书，因为不幸的是他读不懂，可是不久前人们看到这位学者在外出休假时随身带着叔本华著

① 《弗洛伊德心理学著作全集》，第17卷，第143页。

② 同上书，第5卷，第654—655页。

③ B. M. 列伊宾：《新弗洛伊德主义的心理学与哲学》，莫斯科1977年版，第60页。

作的袖珍本。他在晚年时开始比较接近形而上学”。<sup>①</sup>

在我们的文献中，精神分析学通常被划归主观唯心主义的变种，弗洛伊德本人则被排进诸如叔本华、尼采、哈特曼、柏格森等欧洲非理性主义代表人物的行列。这种评价一方面正确地反映了弗洛伊德主义这一独特的思想流派的本质，但同时又由于某种程度的简单化而具有弊病。

E.琼斯认为弗洛伊德属于唯物主义者和坚定的唯理主义者，持这种观点的并非仅此一人。众所周知，西方知识界许多进步的代表人物（托马斯·曼、罗曼·罗兰、S.茨威格等人）都把弗洛伊德看成欧洲唯理主义和人道主义优秀传统的继承人。此外，苏联在建立心理学时期，哲学家和心理学家当中曾就能否利用弗洛伊德主义作为建立马克思主义心理学的基础的问题，进行过严肃的讨论，这件事也是尽人皆知的。当时许多人都觉得，弗洛伊德学说贯穿着“一元论、唯物论和……辩证法”，<sup>②</sup>精神分析学可以并且应当有能力解决心理学、辩证唯物主义和历史唯物主义面临的一系列基础理论问题<sup>③</sup>。我们现在 59  
不打算就这些观点的谬误加以论证，但有一点是显而易见的，即把上述有关弗洛伊德遗产的简单评价，仅仅说成

① F.威德尔斯：《弗洛伊德及其个性、学说和学派》，列宁格勒1925年版，第61页。

② B.贝霍夫斯基：“论弗洛伊德精神分析学说的方法论原则”——载《在马克思主义旗帜下》，1923年第11—12期，第169页。

③ 参见M.A.列斯涅尔：“心理学问题和历史唯物主义理论”——载苏联《社会主义学院学报》，1923年第3期。

是那些人抱有成见或盲目行事，恐怕不合适。不论这些观点的错误程度如何，显然，这类结论的得出总有某些现实基础。

正如我们已经指出的那样，琼斯在介绍弗洛伊德的哲学立场时指出，人们根据自己的愿望，既可以把弗洛伊德划为唯心主义者，同样，也可以把他划为唯物主义者。因为弗洛伊德不同年代的著作中，既有偏向唯心主义的，也有偏向唯物主义的。但可以肯定地说，他从未对经院哲学的现实论或唯我论发生过好感。他自认为是严谨的科学世界观的信徒，甚至自称具有唯物主义信念。当然，我们不能赞同精神分析学创始人的自我评价，因为在非职业哲学家当中，能够弄清自己世界观的真正历史根源与哲学根源的，纯属凤毛麟角。至于有关弗洛伊德其人的评介著述，其中也存在两种截然相反的观点。一些作者认为，弗洛伊德发扬了欧洲唯理主义思想传统，是具有唯物主义和辩证法精神的心理学学说创始人；而另一些作者则相反，认为他属于唯心主义阵营。因此，我们在公正地批判弗洛伊德学说中固有的主观主义和非理性主义的同时，对一些包容了各种倾向的（有时是截然对立的）观点，应当予以分别评价。

看来，与布吕克的合作对弗洛伊德观点的形成具有决定性影响。弗洛伊德在布吕克的指导下，完成了多项目标明确的有价值的研究工作，建立了唯物主义的神经元理论。这一领域科研工作自身的发展逻辑，引导他走上了自然科学唯物主义的道路上。弗洛伊德曾经确信，心

理的器官是大脑,心理过程同生理过程密不可分,物质世界不依赖于人的意识而存在,人们有关世界的知识始于感官的刺激。但是,弗洛伊德的唯物主义观点就其实质而言,仍然具有自发性质。作为哲学家的弗洛伊德没能看到“自发唯物主义同早已闻名的、由马克思和恩格斯证实过千百次的、作为一个派别的哲学唯物主义之间的不可分割的联系”。<sup>①</sup> 60

上述评论就其整个内容而言不仅针对弗洛伊德,它也适用于赫尔姆霍茨和布吕克派的大多数代表人物。这一学派的拥护者们坚信自然界及其发展规律的客观性,承认科学资料与所研究客体的现实性之间的一致关系。但是,按照列宁的说法,他们的唯物主义在哲学上是不定型的,因为他们“不懂得辩证法”。<sup>②</sup> 在自己的职业活动范围内,在自己所研究的具体的科学问题领域中,他们还可以算是比较彻底的唯物主义者,但要让他们进行更广泛的概括,比如一旦需要解决认识论问题,特别是社会问题时,就往往会滑入唯心主义和不可知论的泥潭。随着弗洛伊德的兴趣从研究高级精神活动的生理学和神经病学领域转到普通心理学方面,而随后是哲学范围,他越来越背离了唯物主义立场。尽管弗洛伊德曾经完全赞同实证主义的观点,认为研究哲学等于白白耗费智力,等于“滥用思维”,是“宗教世界观时代的残余”<sup>③</sup>,并一度坚持自己

① 《列宁全集》中文版第14卷,第366页。

② 同上书,第277页。

③ 《弗洛伊德遗集》俄文版,第341页。

学说的纯经验论性质,但实际上,随着他的研究深入到社会课题领域,他就愈益明显地从自然科学的立场滑向了主观主义和非理性主义的泥潭。

精神分析学创始人曾经目睹或参与的许多社会历史事件,对他世界观和作品中表现出来的上述转变起了很大的促进作用。

资本主义进入垄断资本阶段的过程,充分暴露了唯理主义哲学社会哲学理论与社会历史实践之间存在的不可克服的矛盾。备受推崇的“理性的王国”,按照恩格斯的看法,“不过是资产阶级的理想化的王国”。<sup>①</sup>原先对社会和精神进步的无限可能性所抱的理智的希望破灭了,代之产生的是面对这些进步带来的无法预测、无法控制的后果的恐惧;而对启蒙时代理想的胜利深信不疑的情绪,也让位于怀疑理性能否解决人类面临的问题的失望感。资产阶级社会丧失了继续发展的可能性,这一危机反映为非理性主义和社会悲观主义情绪,并在民众中不断增长。哲学上的非理性主义正是这些情绪的系统的表达,它肯定自然界和人的最初的非理性,提出直觉领悟,直接体验和“情绪感受”,并使这些内容同对世界的理性认识和改造对立起来。

弗洛伊德是典型的中产阶级代表人物,由于处在对社会政治气候的细微变化极为敏感的中间阶层,他不可能不觉察到周围资本主义现实生活中的矛盾情绪和非理性主义。在1873年财政危机时期,他的家庭经济拮据,

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》中文版第20卷,第20页。

为求生存和争取社会的承认他奋力拚搏，加之第一次世界大战带来无限恐怖，而新的灾难的威胁又将迫近，法西斯主义掌权，以及由此引起一连串后患，自己被迫迁居英国，以及留在欧洲的亲属全部死于瓦斯室——所有这些他生活中经历的事件，所有这些直接或间接地反映欧洲半个多世纪中伴随着经济危机、战争、思想反复，政治反动势力猖獗的历史，不可能不对精神分析学创始人的世界观和创作发生影响。

正如弗洛姆形象地指出的那样，“一个持怀疑论的启蒙主义哲学家，深为自己所处的世界的崩溃感到震惊，自此他将人的命运视为绝对悲剧，变成了一个全面的怀疑论者”。<sup>①</sup>

精神分析的实践活动毕竟牵制了弗洛伊德从“全面的怀疑论者”变成“毫无希望的悲观主义者”。弗洛伊德本人开玩笑地自称为“乐天派的悲观主义者”，虽然“未来一 61  
团漆黑”，“幸福无从获得，我们却不能放弃为争取幸福所做的努力”。

不应忘记的是，自然科学的唯物主义在弗洛伊德生活中起着重要作用，是弗洛伊德无神论的“哲学之母”。弗洛伊德终生对自然规律的普遍适用性坚信不渝。在他看来，自然界无所不包，他不曾看到任何足以说明有什么事物可以存在于自然界之外的见证。他坚决否认超自然物、奇迹和任何自生的、不受物质制约的事物存在的可能性。他认为科学是认识世界的唯一手段。由于弗洛伊德的创

<sup>①</sup> 弗洛姆：《精神分析学的危机》，纽约 1970 年版，第 45 页。



作具有以上方面的特点，加之他在非理智充斥的世界面前依然诉诸理智，表现出坚贞不屈的精神和高尚的情操，唯其如此，才使得他与诸如托马斯·曼、罗曼·罗兰、茨威格、德莱塞、爱因斯坦、诺伯特·维纳等许多进步的世界文化活动家和科学活动家建立了亲密的友谊。

## · 52 §2 宗教学问题在弗洛伊德著作中的地位

宗教是一种世界观体系，无论它符合不符合研究者的个人信念，研究者都必然要在这一问题上表明自己的立场。因此，我们要想了解弗洛伊德宗教学观点的实质，就不能避而不谈他对待宗教的态度。

众所周知，弗洛伊德自认为是无神论者，在同朋友的交谈和通信当中多次自称是“始终不渝的不信神的人”，“有罪孽的异端分子”，“亵渎神灵的多神教徒”等。这些半玩笑半认真的评价并不是信口说出来的。弗洛伊德属于表里如一的人：他的日常生活为他的哲学观点提供了最好的证据。

如前所述，弗洛伊德生长在一个摆脱了宗教偏见的家庭中。幼时的弗洛伊德不仅受到父母的教养，还受到另一个人——一个捷克族老保姆的照顾。如果不是有些西方研究者对这个保姆在弗洛伊德世界观形成当中所起的作用有许多仅凭想象的杜撰的话，关于这个人我们完全不必提及。有些人仇视这位精神分析学创始人所主张的

无神论,不顾众所周知的事实,企图将弗洛伊德划归宗教同盟者之列,对于这些人来说,利用这个捷克女人作文章,那是轻而易举的。关于这个人的事情人们知道得并不多,只知道他是个天主教徒,有时带着小弗洛伊德去教堂,小孩一度对这个女人十分眷恋,以致她因小偷小摸行为而被辞退时(弗洛伊德当时两岁半)小孩大哭大闹,对于她的突然离去长时间不能适应。这些极其有限的事实便成了那些别有用心的人说三道四的根据。例如,按照一些作者的说法,弗洛伊德对宗教的态度带有两重性。这种近乎病态的两重性似乎来自弗洛伊德幼时的经验。同保姆离别造成的创伤,以及保姆违背宗教道德规范一事对弗洛伊德引起的震动,似乎在他不成熟的心灵上留下了不可磨灭的印痕。根据这一观点,弗洛伊德对宗教的

---

对列强也... 从这证明他属于宗教的无神论者生于幼时的他

接受宗教概念的条件,甚至一些最简单的礼仪习惯,孩子们在很长时间里也仅把它们当作一种“游戏”来接受,并不同宗教象征和宗教思想联系起来。至于说弗洛伊德对基督教道德力量的信念因保姆的不轨行为而遭破坏,至于他的感情创伤,则必须说明,弗洛伊德只是在46岁时(按他自己的说法,当时他已经是“完完全全不信神的人”<sup>54</sup>)才从母亲那里偶然得知老保姆被辞退的原因。现在事情完全清楚了,那些声称老保姆肯定影响了弗洛伊德的论调均带有公开的投机性质,而损害弗洛伊德无神论的名声才是它们的唯一目的。

事实上,我们无需从弗洛伊德未曾意识的吸引和幼时创伤中寻找他对宗教抱否定态度的根源。

每个生长在宗教环境中的儿童都必然经过非反射性的儿童期信仰阶段,在较成熟年龄段克服这种信仰往往带有戏剧性色彩,而弗洛伊德顺利地绕过了儿童期信仰阶段。弗洛伊德从来不知道什么是意识上近似病态的不谐调,不知道有什么介于信仰和不信仰之间的痛苦摇摆。他的学生和实验员厄内斯特·琼斯就这方面的问题写道:“他摆脱了对上帝和长生不死的任何信仰,似乎从未感到过这方面的需要。通常人们在少年时代所表现出来的那种感情需要,在他身上一开始表现为十分模糊的哲学思辨,随后又表现为对科学原则的狂热的崇拜”。<sup>①</sup>

① E. 琼斯:《弗洛伊德的生平与著作》,纽约1955年版,第1卷,第43页。

当然，所有这些并不表明弗洛伊德生活在某种人为的与宗教影响完全隔绝的真空环境中，他属于他那个环境和时代，而在那个时代，宗教占有相当重要的地位。他很早就知道《圣经》，当他还不会阅读的时候，就喜欢捧着那本路德维希·菲利浦森出版的、带有古代历史和比较宗教学方面的详细注释的、装帧精美的《圣经》，看里面的插图。后来，弗洛伊德在解释他为什么热衷宗教问题时写道，早先的《圣经》知识对他以后选择科学志向起了很大作用。此外，根据从奥匈帝国沿袭下来的义务宗教教育的规定，在中学时代他曾听过神学律法课。弗洛伊德居住在一个多种民族混居的大城市，不可能不接触各种宗教生活现象，这也是显而易见的事，然而，这种接触很大程度上带上了否定性质。弗洛伊德作为犹太人移民，很早便耳闻目睹了宗教狂热和民众过度兴奋引起的各种暴乱，对教会人士善于煽动不容忍情绪、挑拨教会间的反目以及往往由此酿成惨重的流血事件也有所了解。这些情景无一不在弗洛伊德的心灵上留下深刻痕迹。加之弗洛伊德所受的家庭教育，和以后对有关世界的科学知识的掌握，所有这些构成了他那种坚决的、信守终生的反宗教情绪的基础。

前面已经提到，弗洛伊德的观点是在中学和大学时期受唯理论和自然科学经验论的影响形成的。在他看来，自然界无所不包，他没有看到任何足以证明超自然物、奇迹和其他不受物质制约的现象存在的证据。

弗洛伊德与神秘论完全无缘。他对在布吕克的实验

室里掌握的原理终生信守不渝。19世纪至20世纪之交充斥欧洲的降神术,心灵学及其他荒诞怪事,到他那里均受到怀疑论的冷静审视。弗洛伊德幽默地说,“可惜,我必须承认,我属于不配领略神恩的人,我这类人一在场,神灵就停止活动,超感觉物也不翼而飞,因此,我从没有机会亲自感受什么能使我有理由相信奇迹的事”。<sup>①</sup>当时有一些轻信的民众相信预见、“梦谶”、心灵交通术等等超自然力现象,弗洛伊德在分析这些现象时,没有一次发现能表明上述现象真实的证据。他坚持科学的客观主义立场,对缺乏研究的现象不作笼统的否定,而且认为,倘若科学能够判明超感觉现象的现实性,“我们也会把我们的‘规律’改造成这些新认识所要求的形态,但同时又不放弃关于物质普遍联系的概念”。<sup>②</sup>也就是说,他坚信,要想解释人类心理的“神秘”现象,只有将这些现象置于自然科学的世界图景中才有可能,在这个领域中,不容许对神秘论作任何让步。

在弗洛伊德的观念中,宗教集人类谬误和幻想之大成,是科学的直接对立面。科学世界观与宗教世界观的调和对他来说简直不可思议。让我们举一个事实来说明这点:弗洛伊德认为,实验科学家相信《圣经》,此种情况是一种明显的人格分裂,因为根本无法想象,一个学者分析批评的思维方法如何能够同盲目的、不容说理的信仰结合起来。

<sup>①②</sup> 弗洛伊德:《日常生活的心理分析》,莫斯科1910年版,第147页。

弗洛伊德在其科学活动中，总是坚持这样一种做法：不借助于超自然力量来解释任何现实中的事物。他对某些人著作中形形色色的超自然现象进行分析，从而证明，这些现象建立在对心理现象错误解释的基础上，的确不包含任何“奇迹”内容。<sup>①</sup>他在接到从事心灵学及其他“超感觉”现象研究的美国心理研究所邀请他作为该所成员的信件后，坚决要求在涉及这些问题的研究中不要提及他的名字，这绝非偶然。他之所以拒绝该所邀请，不仅因为他希望把精神分析学同通灵术和神秘论分开，而且从个人角度也不喜欢与这些学说相关的所有东西。他写道：“我无法克服自身唯物主义怀疑论的某些先入之见，而且可能会带着这样的见解来研究通灵现象。例如，即令作为一种简单的科学假设，我也完全不能接受人死后仍存在这一思想”。<sup>②</sup>

弗洛伊德不仅不能容忍轻信民众的迷信思想，而且也不能容忍知识分子上层人士所作的宗教唯心主义探讨。他坚决谴责某些西方知识界代表人物变宗教为含混的哲学抽象的尝试，谴责他们企图借助直观的颖悟或神秘的自我沉思来复活宗教思想的作法。弗洛伊德指出，这些作法充其量只能引起我们对自身心理的思考，而无论如何不能作为有利于宗教的论据。他痛心地写道：“应当感到羞耻的是，我们同时代的人本应当懂得，这样的宗教是捍卫不住的；可是他们当中的多数人仍然企图捍卫它，

① 参见弗洛伊德：《日常生活的心理分析》，莫斯科1916年版，第147页。

② 《精神分析与未来》，纽约1937年版，第13页。

且战且退，步步为营，这真让人可怜。”<sup>①</sup>

弗洛伊德把同宗教的各种形式和各种表现作斗争视为己任，他尤其不能容忍教会人士蓄意侵犯个人精神自由和人权的行为。在商谈参加“国际伦理文化共济会”事宜时，他表示，对他有吸引力的是这件事的实际的、攻守相当的性质：当国家和社会表现不公正的时候，能够同他们的权威进行公开的斗争。

如果不是一些西方刊物特别是教权主义刊物企图掩盖甚至怀疑弗洛伊德的自由思想的话，关于他对宗教之态度的讨论其实可以告一段落了。

例如，50年代末在天主教作者的作品中常可见到一种说法，认为弗洛伊德晚年与天主教和解了，甚至对天主教会大加奉承；似乎弗洛伊德暗自产生过皈依天主教的愿望；似乎他最后一部著作《摩西与一神教》能够证明上述情况。在该书的序言中，弗洛伊德描述了法西斯统治临近时自己的心情，他写道：“我们生活在天主教国家，生活在天主教的庇护下，不知道天主教会究竟还要存在多久。只要他的庇护还存在，我在做某件能够激起对教会仇视情绪的事情时，自然要有所踌躇，这不是怯懦，而是谨慎；新的敌人（我将努力不使他注意我）比旧的敌人更加危险，我们毕竟已经学会了同旧的敌人和睦相处。”<sup>②</sup>后来，弗洛伊德料到纳粹分子可能禁止精神分析学，他指出：“如此野蛮的镇压方法天主教会毫不陌生，然而当

① 《精神分析与未来》，纽约1937年版，第13页。

② 弗洛伊德：《摩西与一神教》，纽约1939年版，第14页。

别人使用这些方法时，天主教会则认为这是对自己的特权的侵犯。”<sup>①</sup> 我们可以看到，此处没有任何和解或奉承的暗示。对弗洛伊德来说，天主教会历来就是黑暗势力的象征，是愚昧和野蛮的发源地。他像以前一样对教会充满仇恨。然而教会是习以为常的敌人，因此在面临更残忍更危险的敌人——德国纳粹党时，他认为没有必要激化同教会的关系。

弗洛伊德生长在犹太人区，自幼目睹了千百年来天主教会在欧洲各国挑起的教会反目的所有可怕情景。难怪他利用写作攻击宗教时，几乎总是针对天主教。

弗洛伊德所进行的理论探讨的性质，同样不利于与教会建立和睦关系。每当弗洛伊德的著作出版，对其精神分析进行最恶毒攻击的就是罗马天主教会。他们诅咒弗洛伊德蓄意攻击宗教，侵犯道德和扰乱社会秩序。精神分析学研究成了天主教怀疑、注意的对象。弗洛伊德的著作被教皇列入《禁书目录》，这一禁令直到弗洛伊德去世之后才取消。

有些人试图说明弗洛伊德对新教抱有好感，这一作法未免有些牵强。弗洛伊德有一次开了个玩笑，说他想去信新教，其实正如琼斯所证实的，他这样做恰恰是出于反宗教的动机，弗洛伊德当时正准备结婚，他对所有仪式深恶痛绝，并痛心地发现，既然新教徒被允许按世俗方式结婚，他应该赶在参加教堂婚礼之前接受新教。弗洛伊德有时自称是“性欲的新教徒”，这也为尽人皆知。他并不

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《摩西与一神教》，纽约1939年版，第16页。



想以此说明自己对新教抱好感,而意在强调,精神分析学要从全新的角度对待性的问题,而当时这个问题恰恰被清教的羞耻感与伪善的禁忌遮蔽得严严实实。就实质而言,新教与所有其他宗教一样,同弗洛伊德格格不入。曾有一位新教神职人员普菲斯泰尔对能否把精神分析运用到牧师活动中感兴趣,弗洛伊德在给他的回信中说,自己从未考虑过这个问题。

然而,不仅仅是基督教的思想家们企图在今天使弗洛伊德“转向”自己的宗教,犹太教的辩护士们也不甘落后。尽管弗洛伊德本人如同对其他任何一种宗教一样,曾声明,他很少追随过犹太教,但他们还是不顾事实地硬说精神分析学创始人似乎一直感到同自己民族在宗教精神上的割不断的联系,声称犹太教的神秘主义传统对弗洛伊德的著作具有决定性影响。

弗洛伊德的确曾生活在犹太人中间,他的学生、朋友和患者大多数也是犹太人。他非常了解自己民族的历史和民族传统,但他坚决反对把他的思想脉络同犹太人的宗教联系起来的任何尝试。弗洛伊德在给一个犹太复活主义组织成员的信中写道:“我有责任在此说明,我与犹太教没有关系,无论是信任感,还是民族自豪感都不曾使我同犹太教连在一起,因为我始终是个不信教的人,我没有受过宗教教育,虽然我尊重人类文化中被称之为‘道德’规范的东西。”<sup>①</sup>

诚然,第一次世界大战后由于欧洲反犹太主义运动

<sup>①</sup> 《精神分析与未来》,纽约1937年版,第6页。

盛行，迫使弗洛伊德重新审查了自己在民族问题上的立场。1927年他在接受采访时说：“我的语言是德国语言，我的文化、我的知识是德国的。在我发现德国和奥地利反犹太人的偏见日益抬头之前，我认为自己就精神生活而言是个德国人。但自从发现那种情况时起我不再认为自己是德国人，我更倾向于称自己是犹太人”。然而，这并未改变他在宗教问题上的立场。

此外，犹太教神职界称弗洛伊德最后一部著作《摩西与一神教》是不堪入耳的无礼诽谤，认为它破坏了犹太教的根本基础，亦非偶然。弗洛伊德在一封信中评述此书引起的反应时写道，仅仅应当是犹太教，而不应当是基督教有理由感到被侮辱，因为仅有几种毫无新鲜内容的见解是暗指基督教的。

在援引精神分析学创始人本人的评价对他与自己身边几种宗教的关系作了简略的回顾之后，我们有足够的根据得出结论说，他像对待其他任何一种宗教一样，基本上没有追随过犹太教。

可是，我们与站在宗教立场观点解释弗洛伊德个性的某些人之间的论战尚未完结。一些资产阶级研究者考虑到，把弗洛伊德直接划归某一具体宗教派别的作法易受攻击，因而声称，弗洛伊德属于教会外信教者之列。他们指出：“上帝知道”、“我的上帝”这类言词在弗洛伊德的信件中比比皆是；弗洛伊德常称逻各斯或爱罗斯是自己的上帝；美感在他的身上得到高度发展，而这一点如果排除宗教式的生活态度似乎根本不可思议。所有这些均

证实：弗洛伊德是个信教的人。至于他发表了抨击教权主义的言论，那是因为他希望维护宗教并清除教会制度固有的因循守旧观念。

70 上述问题的提出具有一定意义。例如，在弗洛伊德同时代的人当中，确有不少科学工作者和文人，他们不能算传统意义的教徒，但却倾向于信仰主义、神秘主义、泛神论甚至通灵术的各种变体，这是众所周知的事实。

19世纪末至20世纪初，由于犹太—基督教的传统处于尖锐的危机之中，出现了一些人身在教会之外而又信仰宗教的现象，这一现象反映了这些知识分子世界观的不彻底性。一方面，社会上的一部分有文化修养的人反对陈腐的宗教虔信；另一方面，他们当中只有为数很少的人才具有正直精神和平民的勇气敢于否定整个宗教。这种情况是由许多因素造成的，其中包括：传统势力、随波逐流的习性、世界观的不彻底性和不成熟性，以及许许多多客观的和主观的因素。一些西方知识分子的代表（其中不少具有进步思想）开始任意解释“宗教”概念。实质上有这样两种论点：一是将其归结为哲学唯心主义的精致形式，二是将其描述为个人不受理性支配的主观体验。一度曾对神秘主义的东方宗教颇感兴趣的罗曼·罗兰在描述类似神秘感觉时写道，宗教信仰的真正根源，就是从离开信奉者的某种浩淼无际的“海洋般的”“恒定”感。这种情感是一种纯主观的现象，而不是宗教教条，任何对个人永生的担保均与之无关。然而一个人只有以这种“海洋般的”情感为依据才能称自己为教徒，即便他反对任

何宗教和任何幻想。弗洛伊德在答复罗曼·罗兰和所有倾向于认为宗教等同人固有的“永恒感”和“无限感”的人时,写道,“我在自己身上没有发现这种‘海洋般的’情感。看来,所指的这种情感属于作为一个整体的外部世界,正如它与外部世界不能分割……凭借个人经验,我不可能相信这种情感的原发性质,然而,我也不能以此为根据来否定这种情感在其他人身上存在的事实。问题仅仅在于,这种感情能够在何等程度上被正确地加以解释,果真应该把它看作所有宗教需求的‘前提和源泉’(fores et origo)吗?”<sup>①</sup>

稍后,弗洛伊德表示不赞成对某些未加认真研究的心理现象作宗教唯心主义的解释,他在给罗曼·罗兰的信中说:“在对直觉的评价问题上,我与您的观点相去甚远。您的神秘论对直觉采取相信态度,期望借助直觉解开若干世界之谜;而我们则认为,除粗浅的、近似于原始需要的动机和反应之外,直觉无论如何不可能再向我们揭示什么别的东西;诚然,这些动机和反应对从胚胎学角度正确了解灵魂很有价值,但作为我们在陌生的外部世界中的行动指南则不合适”。<sup>②</sup>

弗洛伊德视科学为唯一的认识工具,始终强调自己对科学公理和原则的坚定信心。弗洛伊德认为科学世界观是唯一真实有效的世界观。这一世界观的基础是各种知识,而任何一种知识都不会因启示、直觉或预言而产生

① 《弗洛伊德选集》俄文版,第258页。

② 同上书,第344页。

生。科学知识有赖于事实、经验和对周围世界若干客体和现象所作的缜密而全面的研究。它的主要目的在于“适应现实，即适应我们身外的、不依赖于我们而存在的事物。这种对外部世界现实生活的适应，我们称之为真理”。<sup>①</sup> 弗洛伊德极其乐观地评价科学的能力，把科学的发展看作是人类社会和精神进步的主要条件。虽然他的观点当中存在着众所周知的、从实用主义出发的对各种哲学论断的轻视成分，虽然他过于天真地相信具体科学知识能解决一切问题，但弗洛伊德对科学的信仰，即对世界的原则上的可知性和科学思维的无限可能性的信仰，使得他与欧洲唯理主义的许多优秀代表人物接近起来。

弗洛伊德本人不止一次地强调，他具有“理性主义的智慧库”。他自认为是科学世界观的信徒，甚至称自己的观点是“怀疑论的唯物主义观点”。

那么，究竟是什么内容构筑了弗洛伊德信念的哲学模式？他在近半个世纪的时间里满怀激情地与宗教进行不懈战斗，其思想根源又来自哪里呢？这些问题之所以提出，是因为否定上帝观念，排斥各种教义和礼仪等行为，并不永远只伴随唯物主义世界观而发生。许多哲学家如  
72 休谟、叔本华、尼采以及现代的雅斯贝尔斯、萨特、罗素等人的著作都表明，也可以从唯心主义立场出发对宗教进行批判。诚然，这种批判必然带有不彻底性，并往往导致战斗的反教权主义或宗教虚无主义。由此可见，弄清弗洛

<sup>①</sup> 《弗洛伊德选集》俄文版，第350页。

伊德宗教态度的哲学基础问题乃是正确评价其无神论属性和实质的重要条件。

弗洛伊德在晚年总结自己的一生时写道：“不论在个人生活中，还是在著作中，我从不隐瞒我是一个彻底的不信神的人”。<sup>①</sup>的确，就弗洛伊德对宗教的态度而论，这点是毫无疑问的。他坚决否定上帝、超自然物和其他任何不受物质决定的现象的存在，始终不渝地反对宗教组织的反动政治与活动。人们在评价弗洛伊德的生活道路时，完全可以赞同他的学生和传记作者的结论，即弗洛伊德至死仍然是个“不知悔改的无神论者”。然而，仅限于这种解释是不够的，弗洛伊德之所以引起我们的关注，不仅因为他是这样的人，而且因为他是一个具有影响的思想流派的奠基者，是独具特色的心理学派别的创始人，是一种广为人知的宗教学观点的主张者。因此，我们必须揭示他的无神论的性质和丰富内容，阐明他的观点在当代思想斗争中的地位和作用。而在直接转入对弗洛伊德宗教学遗产的具体分析之前，让我们先对他在这方面的遗产作一个概括的介绍。

### §3 弗洛伊德的宗教学遗产

73

弗洛伊德在整个一生中对宗教问题深感兴趣。他

<sup>①</sup> 《弗洛伊德书信集》，纽约1960年版，第453页。

在《论歇斯底里症的心理机制》(1893)一书中最早接触到宗教课题,其中分析了神职人员和僧侣的歇斯底里式的视幻觉谵妄;弗洛伊德最后一部宗教学著作是《摩西与一神教》,该书于1939年即作者去世前不久出版。

弗洛伊德作为心理疗法医师,不得不关心自己患者的世界观特点,他就是以这样的身份开始关注宗教学问题的。因此在他的著作中最初只是附带地提到宗教,而整体内容均以揭示神经官能症的病理机制为主要任务。他的著作中要算《日常生活的心理分析》的部分章节和《精神病治疗》中的札记最有兴味;前者涉及了迷信的心理学本质,后者借分析“奇迹般治愈”的故事说明了语言对心理的作用。弗洛伊德作品中对宗教现象的剖析,贯穿着自然科学经验论的精神,虽然不乏某种讽刺和怀疑成分,但还是慎重而有分寸的。

弗洛伊德第一篇宗教学研究的专论,当属“固执行为与宗教仪式”(1907)一文。尽管围绕该文应否将教徒的礼仪动作同神经官能症患者的固执行为加以对照分析的作法存在许多争议,但最终的、不容怀疑的结论是:精神分析学已超出生理病理的狭窄范围,勇敢地闯入了宗教学独占的研究领域。

由此文的发表引出的闹剧(教会人士认为此文是蓄意诬蔑)未能窒息弗洛伊德的研究热情。他继续深入思考这一问题的实质,直到儿童性欲方面的研究成果最终为他提示出全面解决问题的新方法。这一方法最早被试用于关于达·芬奇的随笔(1910)。弗洛伊德在描述这位

艺术家精神成熟的过程时写道：“精神分析使我们看到了父亲情结<sup>①</sup>与信神之间的内在联系，它告诉我们，人格神在心理上无非就是理想化的父亲。而且，就我们日常观察，青年人心目中的父亲权威一旦遭到破坏，他们便会丧失宗教信仰。因此，我们从父母情结<sup>②</sup>中可以发现宗教需求的根源”。<sup>③</sup>

弗洛伊德将宗教同幼稚期情结联系起来的思想，使他产生了在宗教领域进行探究的新的冲动。1911年，他告诉厄内斯特·琼斯，说自己将着手关于宗教信仰的心理学的研究，看来这件事需要付出若干年时间。魏玛大会以后，精神分析学研究队伍中出现了严重的意见分歧，但弗洛伊德决心不放弃这项工作。他之所以心情急切，是因为尽管精神分析学已越来越普及，但在研究者内部尚缺乏统一意见。阿德勒首先背离了弗洛伊德，紧接着是荣格给正统精神分析学带来重大打击。

以俄狄浦斯情结为分歧焦点的争论在1912年达到高潮。荣格批判弗洛伊德的泛性论，弗洛伊德则反过来指责荣格“贬低”了性因素的作用，指责他把新教的笃诚和庸人道德带进了精神分析学。

- 
- ① 父亲情结，系精神分析学术语。弗洛伊德指人在儿童期对父亲产生的一种敬畏和依赖关系。——译注
- ② 父母情结，系精神分析学术语。此处指俄狄浦斯情结、伊赖克辍情结、父亲情结。见第一章第六节和本节注。——译注
- ③ 弗洛伊德：《关于列奥纳多·达·芬奇童年时期的回忆》，莫斯科、彼得格勒1912年版，第78—79页。



同苏黎世学派<sup>①</sup>分道扬镳的必然趋势已显而易见。在这精神分析运动的危机时刻，弗洛伊德决定从荣格的研究领域——古代神话学和宗教学研究领域打开缺口，从而捍卫自己学说的纯洁性和不容侵犯性。为此目的，他必须完成《图腾与禁忌》这部著作，该书是他“按照自己的幼稚型遗传理论来推测图腾崇拜的原始含义的一次大胆尝试”<sup>②</sup>。弗洛伊德赶在慕尼黑大会(1913)之前完成了这部著作，并指望人们通过此书能划分精神分析学和整个雅利安人的宗教信仰之间的界限。

弗洛伊德以极大的热情投入工作，然而命运却捉弄了他：他寄予极大期望的那本书，并没有引起读者的注意。全书在1914年出版，当时欧洲正在打仗，在这种时刻，很少有谁会去关心精神分析学领域内的历史及宗教研究创新，当然也很少有谁会去关心精神分析学信奉者之间发生的内讧。而当专家们终于发现了这本书时，又众口一词地称该书为一大历史笑话，说它是对科学研究的拙劣模仿，是为激发读者对精神分析学的兴趣而故弄玄虚。

这次失败的确惨重。但弗洛伊德对自己的发现的信心并未动摇。他在以后的所有著作中顽强地一再重复《图

① 早期精神分析学派主要活动中心除维也纳之外，还有瑞士苏黎世。1913年，荣格同弗洛伊德和精神分析学分道扬镳以后，在苏黎世发展成一个学派，自称分析心理学派，分析心理学派也被称作苏黎世学派。——译注

② 弗洛伊德，《精神分析学中心理学的若干基本理论》，莫斯科、彼得格勒1923年版。

腾与禁忌》所表达的宗教起源于俄狄浦斯情结的观点。

1921年,弗洛伊德在《群体心理学与“自我”之分析》一书中再次转向宗教的心理学本质问题。这部著作的目的在于更进一步地从精神分析的角度解释社会心理现象,以此回击《图腾与禁忌》一书的众多批评者。《群体心 75  
理学与“自我”之分析》与接下来的一部著作《自我与伊特》均将宗教放在父母情结的背景中加以研究,对各种心理结构同宗教根源、宗教职能之间的关系作了更加深刻和具体的解释。

1927年,弗洛伊德最著名的宗教学著作——《一个幻想的未来》问世,这部著作当之无愧地被认为是弗洛伊德无神论信念的标志。该书辩论辞令激烈,结论斩钉截铁,据同时代的人评论,读起来使人觉得是一位久经生活磨练,直面惨淡现实的睿智者信念的总结。弗洛伊德郑重地指明,最古老最普遍的幻想——宗教——终将消亡;随着社会的向前发展,宗教定将被科学世界观所克服,这只是时间早晚的问题。

大约过了三年,弗洛伊德在其最重要的社会哲学著作之一——《文明及其缺憾》中继续上述课题的研究,这部著作把宗教放在当代西方文明社会及其未来发展的背景上加以考察,表现了这位七十四岁高龄的学者看到破坏文物的新浪潮在欧洲重又兴起时所表现的痛苦沉思与忧伤预感。尽管弗洛伊德一如既往地认为宗教是人类谋求幸福的一种幻想形式,但他在从普通社会学预测的角度评价科学世界观将取代宗教这一前景时,采取了较前

更为审慎的态度。

弗洛伊德在1933年出版的《精神分析引论新编》中重新提出科学世界观与宗教世界观的关系问题。这部著作被人们看作是精神分析学的基本原则、方法和理论的总结。弗洛伊德历来反对有些人试图把精神分析当作某种“生活哲学”的作法,他指出,精神分析是一门科学,而且对他来说是唯一可以接受的科学世界观。为揭示这一科学世界观的本质,弗洛伊德把它同繁琐哲学和宗教进行了对比,宗教世界观在此遭到毁灭性的批判,这种批判恰恰表现了资产阶级自由思想的优良传统。

弗洛伊德最后一部宗教学著作《摩西与一神教》,是他运用精神分析学描述著名的文化历史古代经典——76 《圣经》的初步成果,他想作这件事的念头由来已久,但以前一直未能实现。这一总结性的作品在很大程度上带有弗洛伊德个人经历的印痕。他在对一神教观念产生过程中的心理冲突进行分析时,也涉及对人、社会和道德之本质的一般性论述,甚至因有感于法西斯施行危害种族政策造成的残酷现实,而插入大段大段有关犹太人的性格特点或有关反犹太人运动的心理根源等借题发挥的议论。以论述犹太人一神教的起源为内容的《摩西与一神教》,概括了弗洛伊德多年来在一般宗教学和宗教历史学领域的研究成果,集中反映了作者关于宗教属性和本质的观点,但也比其他著作更清晰地暴露了用精神分析方法进行宗教学研究的许多弱点。

从弗洛伊德的宗教学遗著中,人们会发现存在两种

时而相互联系、时而各不相同的思想层次。其中第一个层次反映了弗洛伊德在宗教问题上受欧洲唯理主义和自由思想影响形成的个人立场；第二个层次则反映了作为个体心理现象和社会历史现象之认识方法的精神分析学的自身发展逻辑。

弗洛伊德不止一次地强调，他的宗教批判内容“全是其他优秀人物曾经表述过的……而且前人的批判要全面得多、生动得多、令人信服得多”。<sup>①</sup>的确，在他的著作中很容易找到西方自由思想优良传统中一些久经考验的思想，但弗洛伊德并不满足进行普及宣传，他力求“以崭新的内容对以往的发现作出补充”，“以某些心理学的论据”丰富伟大的先驱者们所作的批判。<sup>②</sup>这种论据的理论基础即精神分析学，它使弗洛伊德的宗教学研究独具特色，不过，有时也把自己搞得很狼狈。

为剖析迷信的心理特点，弗洛伊德在《日常生活的心理分析》一书中第一次提出了关于以精神分析学进行宗教研究的原则，弗洛伊德认为迷信是投射的结果，即人将无意识动机转移到外界的结果。人能模糊地感到自己的行为受着某种内在因素制约，但却不能正确地解释这种现象，因而把行为的根源归于外部世界。这样便形成了一个超感觉的现实。根据弗洛伊德的看法，这种超感觉现实乃是一切宗教的基础。

弗洛伊德把宗教规定为被投射到外部世界的心理

---

①② 弗洛伊德：《一个幻想的未来》俄文版，第83页。

学,继而提出,必须对根植于人类心理功能特点之中的宗教的深层根源进行研究。<sup>①</sup>他认为,这一方法当能揭示有关天堂、地狱、善恶、神灵、长生不死等神话的世俗基础即人间的基础。

值得注意的是,德国著名唯物主义哲学家费尔巴哈(1804—1872)在弗洛伊德以前很早就曾表述过类似的观点。他指出,神的本质无非就是人的本质的投射;诸神的特征实质上不过是拟人化的表现。费尔巴哈把宗教看作是被加以神秘化的心理,对于这种心理,科学必须清洗其“神圣”表层上的污秽;费尔巴哈认为这一任务的完成应当与遗传心理学的方法联系起来。

然而,费尔巴哈仅仅指出了一个方向。当时的心理学尚不具备解决如此艰巨的任务的条件,直到19世纪、20世纪之交,在宗教学、哲学、社会学和心理学互相融汇的基础上,才形成了宗教心理学这门特殊的学科。这一新学科沿着心理学基本流派的轨道发展起来,并逐渐吸收了各流派的社会原则、方法论和概念体系。于是,宗教心理学中也开始形成一些学派,它们制定了各自的宗教意识研究方法。

弗洛伊德便是上述学派中一派的创始人。他认为宗教研究的意义在于“变形而上学为心理玄学”,也就是将有关超感觉现实的学说归结为人类心理的一般理论。考虑到宗教学知识各个门类的对象特征,这样提出问题是完全合理的。心理学与哲学、社会学和历史学不同,它通

<sup>①</sup> 参见弗洛伊德:《日常生活的心理分析》俄文版。

过人的心理研究宗教,专门从心理学角度揭示宗教产生、发展和发挥职能的规律性。然而,只有遵循一个必要的条件,即把人类心理本身看作是社会的产物,上述研究才能有成效。特别应该说明的是,宗教心理学研究的科学方法和伪科学方法的分水岭恰恰就在于此。

弗洛伊德用什么方法来实现自己变形而上学为心理玄学的构想呢?我们知道,精神分析学是作为“个体精神生活的无意识部分”的研究方法而产生的。虽然弗洛伊德承认,“个体心理学从一开始就同时又是社会心理学”,但是,这一命题对他来说,与其说表示要把个体心理放在制约着它的社会关系体系中考察,不如说意味着可以通过对个体心理进行类比去认识社会现象。弗洛伊德认为,不论是在涉及单个人的心理研究领域,还是在涉及社会心理的研究领域,都可以借助于精神分析方法来建立某种类比。所以,在弗洛伊德看来,研究宗教、艺术、法等诸如此类复杂的社会历史产物的意义就在于:从这些产物当中抽出相同的个体心理内核,然后借助精神分析学制定的技术对之加以剖析。

但是,如前所述,精神分析的技术并非单纯针对个体的人。使用这一技术乃是出于心理疗法实践的需要,它从一开始就被纳入病理学的轨道,即以治疗为目的。然而,弗洛伊德认为,这里不存在什么自相矛盾。他写道,“分析不仅给我们提供对病理过程的解释,而且也表明了病理过程与正常的精神生活之间的联系;分析揭示出精神病学与其他各种以精神活动为研究内容的科学之间的

难以预料的关系”。<sup>①</sup>

弗洛伊德对健康心理和病态心理不作原则的区分。  
79 他认为,对二者进行比较是从量的特性,而不是从质的特性上着眼的。弗洛伊德强调指出,“神经官能症并不具有任何特有的,即我们从健康人身上找不到的内容……神经官能症患者的病因,恰恰就是我们健康人也经常碰到的那些矛盾事物。全部问题均取决于量的关系,取决于各种相互斗争着的力量之间的相互关系,取决于斗争的结果导致什么:导致健康、神经官能症还是具有补偿能力的高级创造活动”。<sup>②</sup>

梦境和记忆错误、俏皮话和玩笑、忧伤和爱恋、创造性活动和社会积极性——所有这些在弗洛伊德看来都是“病理过程的正常表现”。<sup>③</sup>

弗洛伊德在不同的著作中曾多次重复一个著名命题:“我们大家都是病人,都是神经官能症患者”,这一命题不仅是他了解个体思想行为的钥匙,而且成了他认识诸如宗教这类社会历史现象的关键。

弗洛伊德没能合乎逻辑地评价自己对科学宗教学的贡献。一方面,他承认自己对宗教的解释并不排斥其他领域已获得的知识,说精神分析学的目的仅仅在于用现代心理学的理论丰富这些知识;另一方面他又认为,他的发现之性质决定了这种发现将来定能起举足轻重的作用,

① 弗洛伊德:《精神分析学中心理学的若干基本理论》俄文版,第43页。

② 同上书,第61、62页。

③ 同上书,第160页。

为此甚至必须克服许多强烈的慷慨激昂的反抗。也就是说，精神分析学在科学宗教学体系中注定要起主导作用，而所有其他观点均为“慷慨激昂的反抗”，它们将证明，恰是精神分析学掌握着真理，虽说这真理并不总能为周围人所接受。

那么，精神分析学在宗教学领域揭示的真理究竟是什么呢？



# 第三章

## 从精神分析学看宗教的 起源和本质

### 80 §1 偶因与迷信,神经官能症和宗教

弗洛伊德认为,任何心理现象均有其决定因素,只要正确地解释这些现象,就能够预见其后果。他在作了这样的假设之后,自然会察觉,精神分析学充当着预言未来的角色,它让人想到一种貌似科学的迷信。因为迷信的人也不承认偶然性,认定每件事情背后必有某种未知的力量在起作用。弗洛伊德指出,虽然精神分析者和迷信的人大体上都倾向于不承认偶然性,竭力否认偶然性成为现实的可能,但二者是不同的。这在于,精神分析者仅

仅不承认内在的即心理上的偶然性，而承认在外部世界存在着偶然性。如果说迷信的人当弄不清自己行为的隐秘动机时，归之于外部的推动原因（先见之明、命运等），那么，精神分析者则相反，他力求从人们外在行为表现的背后去发掘这些行为的内在动因。

弗洛伊德将精神分析与迷信区分开来，以保护精神分析学不致被指摘为神秘论。与此同时，他也不由自主地暴露了自己方法上的弱点，正是这些弱点后来使他的学说真的变成了一种时髦的迷信。而之所以如此，首先是因为，弗洛伊德不能设想社会对人类行为的制约作用，企图用特殊的内在心理因素解释人类行为；其次，弗洛伊德违背自然科学的观点，主张心理现象不受适用于整个现实生活的一般客观规律的约束；对外部世界发生作用的偶然性，一接触到心理现象便无能为力了。

现在让我们回顾一下弗洛伊德有关迷信本质的见解。弗洛伊德认为迷信是投射的结果，即人将自己行为不曾意识到的动因转移到外界的结果。迷信的人可隐约感到自己行为的内在条件性，但又找不到满意的解释，于是，像精神病患者一样，开始把行为的根源归于外界。按照弗洛伊德的说法，上述机制便是所有迷信当然也包括宗教这一人类最普遍、最顽固的迷信的基础。弗洛伊德写道，神话学认识世界的方法甚至也被推广到现代宗教，神话学世界观中最重要的成分不是别的什么，而是投射外部世界的心理学。我们说人们对心理因素和无意识方面有所认识（可以说是内心领会），这反映在……构成了超

感觉的现实。不妨试一下循此途径解释有关天堂地狱、上帝、善恶和永生不死等等神话。因此，根据弗洛伊德的观点，宗教学研究的基本任务就在于，“变形而上学为心理玄学”，也就是把论证超感觉原理的学说归结为研究人类心理的一般理论。

读了上面这段文字，人们自然会想到费尔巴哈的有关思想。众所周知，费尔巴哈认为揭示“宗教秘密的关键”是人类学，他确信，超验的客体“完全不是神学幻想所描述的那个样子，它们并不是外界强加来的，而是我们熟悉的宗教神秘剧，是人类的宗教神秘剧”<sup>①</sup>。神的本质就是人的本质的投射，诸神的特征实质上不过是拟人化的结果。按照这位哲学家的观点，既然人类意识活动的特点造成了人类幻想的根源，那么，就应当以遗传心理学方法为根据对宗教进行科学分析，只有这一方法才能揭示现实中致使宗教产生的心理机制和认识机制。换句话说，费尔巴哈认为宗教批判的任务，在于通过人的自身、人的需要和感情来揭示宗教<sup>②</sup>。

弗洛伊德同费尔巴哈一样，企图找到虚无缥缈的宗教观念的“世俗内核”，把“天国的”原因归结为“尘世的”原因。他认为宗教是故弄玄虚的心理学，科学则必须清洗其“神圣”表层上的污秽。而关于这一方法的有效性，费尔巴哈在其受到马克思和恩格斯高度评价的著作《基督

① 《费尔巴哈哲学著作选》，莫斯科 1955 年版，第 23 页。

② 参见上书，第 15 页。

教的起源》和《论宗教的本质》中已经作了精彩的表述。正如马克思所着重指出的，虽然这一工作完成之后主要的事还没有做<sup>①</sup>，但对于一个心理学家来说，这种对待问题的态度应该说是无可指责的。

与哲学家、社会学家或历史学家不同，心理学家有自己独特的一套把握全局的研究方法。心理学家通过人类心理这一多棱镜来研究宗教。因此，就力求揭示形而上学观点的心理根源的愿望本身而论，不应当引起异议。但是，这一方法的成功有赖于一个很重要的条件：必须首先把人的心理看成是社会历史的产物。而研究宗教意识的科学方法与各种伪科学的投机取巧行为的分界线恰恰就在于此。

弗洛伊德认为宗教不过是内在心理过程的投射，他犯了与费尔巴哈同样的错误：仅仅以人类学和心理学来解释宗教。在历史发展的一定阶段，自然主义的宗教观，即把宗教看作是人类大脑活动的产物，而不看作是神的赐物的观点，在与宗教唯心主义世界观的斗争中曾起过很大作用。但在马克思列宁主义的奠基人已阐明人类学方法的局限性，揭示了社会对人的意识的制约作用以后，仍然坚持上述宗教观点已不仅仅是原地踏步的问题，而从某种意义上说就等于倒退。因此，我们看到弗洛伊德早期对宗教的论述有许多与费尔巴哈相同的思想，但没见到对这些思想更深入的和更有成效的发展，就不足为怪了。

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》中文版，第1卷，第124—125页。

如前所述,弗洛伊德认为偶然性是迷信的根源之一。费尔巴哈也曾表述过类似思想。他写道:“偶然性是……宗教的主要表征”,之所以如此,是因为“宗教乃是某种无法预计的和必须循规蹈矩的东西,它不依赖于人的知识和意志,然而却左右着人的命运”。<sup>①</sup>弗洛伊德认为,偶然性与人形影不离,其原因在于它不仅存在于外部世界,而且存在于人的内心世界即心理之中。乍一看来,一个人的行为和过失似乎是偶然的,由某种未知力量支配的,而实际上这些行为和过失绝非偶然,它们受到一定条件的严格制约,即事出有因,只不过这些条件之根源存在于意识之外而已。由此,弗洛伊德得出结论:在宗教世界观的产生过程中无意识起着作用。

- 83 精神分析学的拥护者们常常宣称,弗洛伊德引进无意识概念是对宗教研究的一次革命。事实上,这方面的优先权并不属于弗洛伊德。在他之前半个世纪,费尔巴哈在《论宗教的本质》中已经谈到,不仅人类的外在本质属于宗教范围,而且,人的内在本质(是一种独立的并区别于人的意志和理性的东西)也属于宗教范围。根据费尔巴哈的观点,宗教的秘密归根结蒂不过是意识与无意识、意志与本能在人体中结合的秘密。人具备“自我”或意识,他站在一个无底深渊的边缘;这个深渊不是别的,正是使他感到陌生的他自己的无意识。面对此深渊,人所反应的惊诧感情用语言表示出来就是:我是何许人?从哪儿来?为什么要来?就其实质而言,这便是宗教感情,此时

<sup>①</sup> 《费尔巴哈哲学著作选》俄文版,第49页。

此刻人便觉得：没有“非我”，“自我”便是微不足道的存在，“非我”乃是既与我相异，又以最隐秘方式与我相联系并组成我之存在的另一形式。“非我”具有随意性和不可控制的特点，它使人在“非我”面前犹如在不可抗拒的自然界面前一样，体验到一种类似的依赖感和恐惧感，使人似乎陷入一种异己的超自然力量的活动领地。正因为如此，人们在病态中，例如在癫痫发作、在入迷状态、昏迷和精神失常状态中往往会感到神的启示或神的显现。值得注意的是，费尔巴哈在有关大脑活动和人类心理结构的科学观念产生之前很久就已表述过上述思想。这位哲学家的功绩恰恰在于，他敢于同当时占统治地位的自然哲学和唯灵论的观点针锋相对（这些观点视无意识为非理性存在的基础），站在科学唯物主义立场对待无意识问题。他不仅强调对人类心理这一薄弱领域加强研究的重要性，而且从根本上深化和扩展了有关宗教的认识论根源的观念。列宁在1909年摘录费尔巴哈《论宗教的本质》一书时，认为该书观点是对宗教本质最透彻的（同时又简单明了的）哲学说明。

但是，我们不应对弗洛伊德和费尔巴哈在宗教本质 84  
问题上的一些相似的观点产生误解。在费尔巴哈那里，无意识仅仅是宗教的众多根源之一。他认为，在宗教幻想产生的过程中，依赖感、恐惧感、利己主义等心理因素具有同等重要的意义。而对于弗洛伊德来说，无意识则成了宗教的核心和首要基础；而且由此认为，宗教研究的任务就在于把宗教之各种表现归结为无意识心理学。不

过,弗洛伊德在其宗教研究的早期阶段,包括在《日常生活的心理分析》一书中,尚未提出作为宗教感情基础的无意识欲望的内容、特点和本质问题。从《日常生活的心理分析》中,我们只能看到从精神分析角度研究宗教问题的最初的、相当谨慎的摸索。

稍后,在1907年发表的“固执行为与宗教仪式”一文中,弗洛伊德提出一个目标,对直接属于宗教和直接属于病态的两种心理现象进行对比分析。

在弗洛伊德之前很久,便有人注意到宗教跟意识和行为的病理变化之间的联系。威廉·詹姆斯曾对心理学家、精神病学家和宗教学家积累的大量事实材料进行总结,并着重指出,要想研究宗教生活,就不能不涉及这些现象的病态方面。詹姆斯在描述虔信教徒时写道,他们在感情方面高度兴奋,内心生活因矛盾重重而忐忑不安。许多教徒一生中大部分时间都处于忧郁状态。他们不知道怎样掌握分寸,深受癫狂症和固执观念缠绕之苦。他们神魂颠倒,出现幻听幻视,总而言之,他们具有一系列病态症状。

诚然,在20世纪初以前,人们对宗教与“精神失常”即“精神疾病”所作的比较多半都带有形而上学的性质。直到研究高级神经活动的精神病学和生理学取得成果之后,关于某些信仰形式与意识的病理变化之间联系的问题才开始作为科学的、经验论的基础。在此之前,许多宗教心理现象一直被人认为神秘莫测,事实上,这些现象不但能够描述出来,而且能够加以科学的说明。与弗洛伊

德同时代的法国神经病学家沙考、让内、宾内·桑格列等人用实验方法证明，颠狂、鬼魂附体、全身痉挛狂喊乱叫及歇斯底里症、癫痫等均属于同类病症。他们通过对催眠状态的研究，发现催眠疗法的效果同所谓“奇迹疗法”的情况十分相似。对歇斯底里以及最常见的心理功能紊乱的研究也表明，上述症状与鬼魂附体、全身痉挛狂喊乱叫、癔症等现象具有共同特征。从精神病学的角度对一些宗教改革家、神秘主义者和幻想家的生平所作的研究更为有趣。人们发现，基督教的圣徒和神秘主义者能在虔信状态下看到神灵，或于神魂颠倒状态中受到启示，这并非神赐的标志，而是信仰使他们神志混乱而呈现病态的结果。原来，人格中的偏执性趋势以及其他一些反常倾向往往成为他们癫狂的基础。总而言之，上述种种观点均表明，宗教与病态接近。

各种迹象使人感到，弗洛伊德接触过以上论述。至少，他在“固执行为与宗教仪式”一文的首篇已经说明，他并非首先发现在神经病患者的所谓固执行为与宗教徒用以表现其信仰的仪式之间存在相似状况的人。

对在宗教土壤上产生的心理异常现象所作的研究，大大丰富了科学宗教学的课题。不过，此时研究者当中还没有人想到把每一个宗教徒都当作神经官能症患者，把每一个宗教机构都类比成精神病院。但这位精神分析学创始人恰恰是从这一立场着手解决问题的。他用了一个著名而糟糕的公式表达自己的观点，即：“宗教乃是整个人类的固执型神经官能症”。在就本质、内容和功能而



言都如此不同的现象之间进行比较，这种做法究竟有多少根据呢？弗洛伊德实际上并没有涉及这个问题，他认为这是不言自明的。而我们要想了解他的见解的指向性和变化过程，就必须对这两种现象分别进行哪怕是概略性的描述。

众所周知，宗教礼仪（弗洛伊德所论及的宗教仪式即指此种）是宗教不可缺少的组成部分，是日常的宗教实践活动。礼仪是幻想活动和实践活动的总和，宗教徒企图借助这些活动影响臆造的（超自然的）或现实存在的客体。所有与宗教信仰观念和魔法观念相关的活动，诸如各种仪式、祭祀、斋戒、祈祷等均属于礼仪。在所有这些活动中，参加者都是从象征意义上，而不是从自然意义上感受它们。根据宗教教义，参加礼仪活动是保证教徒在人间和阴间获益的必要条件。严格遵守礼仪活动的固定形式也具有重要意义。例如，据认为，只有动作准确地祈祷才能保证达到教徒所希望的结果。礼仪作为刻板的、习惯性行为的总和，属于宗教最保守的成分之一。礼仪经过不断重复，获得了很大的稳定性，渐渐纳入日常风俗和民族传统。经常参加礼仪活动可以使人形成稳定的习惯，这些习惯往往又转化为深刻的内心需要。因此，教徒当中常见有这样一些人，礼仪作为习惯性的行为方式，使他们与宗教保持着基本的联系。

在精神疾病的临床诊断中，谈及固执型神经官能症时一般是指患者总是产生不受控制的、纠缠不已的念头，回忆、恐惧的总和，患者通常借助所谓防卫仪式摆脱

这些困扰。防卫仪式由刻板的动作、强迫性的重复行为组成，这些行为可使患者的整个生活就范。固执行为是在特定情景下(例如在穿衣、脱衣、睡眠将醒或出门时)的单调动作或行为，病人虽明白这些动作是不恰当和毫无意义的，但却无法自行免除这种行为。固执行为对患者通常具有防卫性质，被患者想象成一种预防不愉快事件(实际上后果是臆想出来的)在某情景下发生的方法。这些行为衍化出许多细微动作，变成了独特的“程式”、“仪式”。不操练这套“程式”或“仪式”，就会产生恐惧感和压抑感，相反，完成这些行为则能带来轻松感和慰藉感。

关于宗教仪式与神经官能症行为特点的某些相似之处(刻板性、重复性)，许多研究者都曾指出：对这两种乍看上去毫不相干的现象之间存在的内在联系作一番设想，是别有深意的。但是，弗洛伊德认定它们不仅外在特征相似，而且内在的品格也相似；并且以此为根据得出结论，“在深入了解神经官能症之程式化行为的发生过程以后，或许可以冒险尝试一下按照类比法对与宗教信仰相关的精神过程作出结论”<sup>①</sup>。弗洛伊德进一步探讨二者在起源和职能方面的联系，然后得出结论，认为可以“把神经官能症确定为个体的宗教信仰，而将宗教看作普遍的固执型神经官能症”<sup>②</sup>。正是为了阐释这一问题，他写下了“固执行为与宗教仪式”一文。在这篇文章中，他实际上第一次不是习以为常地以精神病学家和心理疗法医师的

① 弗洛伊德：《精神分析概要》，奥德萨 1926 年版，第 10 页。

② 同上书，第 15 页。

身份出现,而是以一个宗教心理学家的身份,借助精神分析方法来研究宗教感情赖以为基础的那些精神过程。

弗洛伊德在对神经官能症患者的程式化行为和宗教徒的仪式进行比较时写道,很容易看出,神经官能症患者的程式化行为与宗教徒仪式之礼拜行为有哪些相似之处,这就是:不完成动作良心便受谴责;须在完全独处中完成(禁止干扰);极认真地完成动作的细节。但是,二者的区别也同样显而易见,其中有些区别是绝不容混淆的,如若混淆会导致亵渎神灵。两种行为的区别是:神经官能症患者的程式化行为更大程度地具有个体的多样性,这点与宗教仪式(祈祷等)的刻板性不同;并且,前者具有个体性而后者具有公开性和社会性。但主要的区别在于,宗教仪式所使用的器物都有象征意义,易于为人所理解;而神经官能症患者使用的器物则让人感到是盲目的和毫无意义的。弗洛伊德总结道:“固执型神经官能症在这里制作着一幅半喜半悲的个人宗教的漫画”<sup>①</sup>。

人们只要比较仔细地观察就能发现,上述区别中有一些不属于实质区别。问题是固执行为事实上并不是那么盲目和缺乏含义,而宗教仪式则远非像表现出来的那样有理智。对于一个神经官能症患者来说,固执行为充满了深刻的含义,并有助于表露那些未进入意识的动机与意象。而一个普通的宗教徒却并不是总能原原本本地了解自己所做的宗教仪式的含义。弗洛伊德在此暗示了宗

<sup>①</sup> 弗洛伊德:“固执行为与宗教仪式”——载苏联《心理疗法》1911年第4—5期,第27页。

教一个颇具代表性的特点，这就是作为制度被规定下来的宗教形式与对个体具有意义的宗教日常形式之间的脱节。宗教徒要么对某种具体仪式的神学含义一无所知，要么就用对他个人有意义的另一内容代替此种含义。弗洛伊德强调指出，神经官能症患者和宗教徒均有犯罪感体验，并把自己所完成的动作看成是一种保护性措施。不论对前者还是对后者来说，都是通过一丝不苟地完成仪式的动作来排遣内心情绪，因而这些动作逐渐获得了首要意义。根据弗洛伊德的观点，神经官能症患者与宗教徒之间最根本的相似点在于，自然本能受到压抑是他们体验的共同基础。诚然，在前者受到压抑的是性欲本能，而在后者受到压抑的是利己的、危害社会的本能。弗洛伊德完成自己的分析时，得出以下结论，“以这种相似和类比为根据，我们不妨把固执型神经官能症当作宗教发展的病理学摹本来看待，认定神经官能症为个人的宗教信仰，认定宗教为普遍的固执型神经官能症”。<sup>①</sup>

弗洛伊德这篇不长的文章刚一发表就引起了轰动。虽然文章竭力保持客观者的语气，但它的结论是一目了然的：宗教——包罗万象的固执型神经官能症。弗洛伊德将宗教归结为心理变态现象，这不仅使宗教失去了以往神圣的灵光圈，而且从整体上对它存在的权利表示了怀疑。

以往许多无神论者曾多次表述了宗教是人类精神变态现象的观点。如前所述，在费尔巴哈的著作中也可以

<sup>①</sup> 同上书，第54页。

见到这一思想。费尔巴哈在《基督教的本质》一书的导言中确定自己研究工作的目的和任务时写道：“在所论及的这部著作中，宗教形式仅仅被认为是一些形式，而不是思想……也不是物质；也就是说，其中既不把神学看作与基督教神话学相反的神秘论的实用主义学说，也不看作与宗教思辨哲学相反的本体论，而是看作心理病理学”<sup>①</sup>。费尔巴哈认为，一个人背上宗教幻想的重负，他的意识便成了病态的意识，需加彻底治疗。因此，他认为揭示宗教的心理病理学本质、说明人们头脑中和心中的病患是自己的责任。但是，费尔巴哈是一个哲学家，在谈及宗教意识的病理状况时，他指的仅仅是宗教意识对现实生活做出的歪曲的、某些环节上过多的、不真实的反映。费尔巴哈确定神学为心理病理学，而将自己的著作比作治疗学著作，但他远远没有走到将宗教设施比作疯人院、将每一个宗教徒视为神经官能症或心理症患者的地步。

弗洛伊德却首先是一个精神病学家，他在把宗教归结为包罗万象的固执型神经官能症时，是在直接意义上使用精神病学术语的。我们看到，虽然从精神病学角度对宗教生活某些方面所作的研究在许多情况下看来很有成效，而且以大量珍贵的观察材料丰富了宗教学，但要将精神病学角度的研究作为解决宗教一般理论问题的方法（弗洛伊德其实追求的正是这点），却完全没有根据。

弗洛伊德在对固执行为和宗教仪式进行分析时，依

<sup>①</sup> 《费尔巴哈哲学著作选》俄文版，第10页。

常的是类比法。众所周知,类比法是对事物的诸种认识方法中的重要环节,经常被用于启发或说明教导的目的。人们在进行宗教研究,特别是历史人类学的和比较宗教学的研究时也广泛采用类比法。学者们从就地域和时间来说均相距较远的许多民族的宗教—魔法信仰中发现的相似现象,有助于人们更准确地掌握宗教发展的一般规律,确立各类信仰与信仰赖以产生的具体历史条件之间的联系,探索宗教观念和传统承转交替的规律,构拟宗教信仰的原始形态等。

然而必须指出,古人早已发现,“任何比较均有缺陷”;<sup>90</sup> 尽管类比具有直观性和表面的可信性,但将类比的可能性作为获得和确定知识的手段则难免显得捉襟见肘。类比法尽管具有上述直观性、明显性和可信性,但它提供的仅仅是类似结果,而并非可靠的真理性结果。列宁曾经指出:“任何比较都不会十全十美,这一点大家早就知道了。任何比较只是拿所比较的事物或概念的一个方面或几个方面来相比,而暂时地和有条件地撇开其他方面”<sup>①</sup>。类比的不可靠性即起因于此,类比可能使似是而非的推理偷换可靠的知识。所以,使用类比作论证方法时,不仅必须恪守一系列方法论要求,而且首先当严格按照这一结论形式的逻辑规则来进行。除此之外,还必须考虑研究对象领域本身的特点。否则,所进行的对照比较就可能与玩弄“庸俗”类比的戏相差不多。

然而,弗洛伊德恰恰未能履行上述要求。他忽视了

<sup>①</sup> 《列宁全集》中文版,第14卷,第366页。

宗教赖以产生和发展的复杂的社会关系体系，忽视了宗教结构的非单一性及其在社会历史形态中的多样化表现。他没能划清作为思想体系和制度设施的宗教与作为教徒个人心理表现的宗教信仰之间的界限，毫无根据地将二者统统归结为教徒的仪式活动。结果，在某一水平上的观察所得被挪用来对另一水平的现象进行观察，固执行为与宗教仪式的相似状况被用来充当了解释神经官能症与宗教原则上具有共同性的证明。

弗洛伊德全神贯注于宗教与神经官能症的纯外部特征的吻合，忽视了二者不能加以直接比较的本质区别。结果，在他那里，类比法不再是启发式的、说明式的认识方法，而变成了无所不包的解释原则，变成了对显而易见的错误思想进行论证的工具；根据这一错误思想，不论是神经官能症，还是人类精神的最高成就，皆发端于一个共同的根源——原欲能量。弗洛伊德认为，神经官能症和宗教都是人的原欲受到压抑后的无意识的反映，所不同的仅仅是，前者的基础主要是性欲，后者的基础主要是私欲。

91 在弗洛伊德看来，神经官能症患者是单枪匹马地与个人意识中的（确切地说是无意识中的）幻象搏斗；宗教则与之不同，它是集体与个人的破坏性倾向作斗争的工具，因而可以认为它是一种集体性神经官能症。

弗洛伊德的观点在神学界和科学界引起了愤怒，掀起一场轩然大波。专家们众口一词地对他进行批评，以致他在以后的一部著作中不得不承认“宗教的本质……不限于这种类比”，“对于认识社会现象来说，个体病理研究

成果不是很有价值的参照对象”<sup>①</sup>。然而要想否定自己的观点已不可能，因为弗洛伊德关于宗教具有神经官能症性质的论点乃是精神分析学宗教观的基础；否定这一点便意味着可能破坏整个结构。弗洛伊德为了替自己大可质疑的类比法的可信性进行辩解，硬说“宗教发生及演变过程的许多时机与背景情况恰恰是通过这种对比才变得易于理解和一目了然的”<sup>②</sup>。

在许多宗教学著述中都可以发现不少不成功的类比，这些类比不仅容易导致错误，而且往往导致伪科学的理论。例如，当代法国学者让·居伊约把动物和人的行为加以比较，然后得出结论说，宗教的根源应当从动物含混不清状的意识中寻找。就实质而言，弗洛伊德有关宗教是无所不包的固执型神经官能症的结论，也属此类非科学的类比。弗洛伊德在这个问题上实际犯有下列几点错误：首先，他没有遵守被比较诸现象之本质特征必须相同的普遍逻辑原则。良心谴责、与世隔绝、心甘情愿地完成细小动作，拒绝使自然本能得到满足等等行为表现，似乎是教徒和神经官能症患者共同固有的行为表现，但实际上它们均不属本质特征，因为其中没有一种可以揭示被对照的两种现象的真正本质。其次，如让·居伊约没能看到动物心理与人类心理之间的本质区别一样。弗洛伊德也没有看出正常现象与病态现象、社会心理现

---

①② 弗洛伊德：《一个幻想的未来》——载《无神论者》，1928年第32期，第88页。



- 92 象与个体心理现象之间的本质区别。最后，他将适用于宗教信仰诸种表现之一，即教徒仪式活动方面的局部性结论，扩大应用于整个宗教。

在将类比法运用于宗教学研究时必须特别谨慎，因为在这一研究领域中，研究者的主观因素对于如何选择比较客体，如何分辨本质特征与非本质特征具有很大影响。只要读一读弗洛伊德的著作，这一点很容易证实。人们得到一种印象：他得出的结论是事先假设出来的，而且只选择那些对他有利的特征来论证。

接触到我们所分析的弗洛伊德著作，人们首先得到的印象是：弗洛伊德对宗教的解释具有狭隘性和片面性。显然，这里暴露了他所受教育的某些缺陷和他在理解社会问题时固有的哲学唯心主义。弗洛伊德从未站在理论的高度系统地研究过宗教问题，而他在日常生活中所接触到的，被加以形式化了的宗教生活现象，又强化了他把宗教看成是一整套令人厌倦的陈规陋习的观点。

宗教乃是一种复杂的社会构成物，其特点是具有多分支、多层次的结构。它包含多种形式的宗教意识现象：思想体系、心理、各种礼仪以及与之相关的物质客体的庞杂体系、不同的组织形式。礼仪尽管为任何宗教所不可缺少，但它既不是宗教唯一的，更不是起决定作用的成分。礼仪的类型和形式归根到底从来都是某一具体宗教特有的观念体系的派生物。上述一切复杂繁纷的联系，盘根错节的交织，以及宗教的多种多样的具体历史形态，全然不在弗洛伊德的视野之内，这就预定了他的研究活动

的最终结果。

弗洛伊德对信教的解释同样是片面的，他发现了群众信教的形式化特点，发现被当作制度确定下来的宗教形式与对个体有意义的日常宗教形式之间的日益脱节，这都是不错的。然而此处的信教不等同于宗教仪式，否则信教就不再是本意的信教，它或是变成一种病态，或者变成一种对随波逐流的行为方式的周全的适应。换言之，此时若重弹良心谴责、心甘情愿地完成细微动作和弗洛伊德所说的使宗教与神经官能症相互接近的其他标志的老调，纯属荒谬。

## §2 宗教的起源

精神分析学在宗教起源问题上的观点，以一系列历史心理学的参照比较为论证基础和方法论前提；而这一方法论前提抹杀了存在于个体的与群体的、心理的与社会的、病态的与正常的、健康的与疾病的现象之间的界限。精神分析学在宗教起源问题上的观点，最早是弗洛伊德在四篇札记中加以阐述的，这四篇札记先刊载在《意象》杂志上，随后集为一册，以《图腾与禁忌》的名称出版。弗洛伊德以最早的宗教信仰形式图腾崇拜为素材，制定了宗教起源理论。他提问道，野蛮人为什么把动物图腾作为自己的祖先，他们一年一度杀死图腾动物，大吃一顿，然后又进行哀吊，这种风俗是从哪里来的？按照弗洛

伊德的观点，儿童恐怖症可以作为原始图腾崇拜的幼稚形态，因此，对儿童恐怖症进行分析将有助于上述问题的解决。

按照弗洛伊德自己的说法，在《图腾与禁忌》一书中，他试图“借助精神分析来研究各民族的心理问题，从这一问题直接涉及最重要的文化设施、国家秩序、伦理关系和宗教的起源，同时也涉及近亲乱伦的禁规和信仰的诫令”。为解决这一难题，弗洛伊德放弃自己十分熟悉的古希腊神话学，而转向一个全新的题材，去研究世界上最落后的一些民族的信仰和习俗。很难说究竟是哪件事情直接导致他作这种连他最亲近的学生也感到意外的选择，但我们无论如何不能不佩服弗洛伊德的科学直觉，他认定图腾制是认识最重要的“文化设施”之起源的关键。

与弗洛伊德熟悉的古希腊宗教或荣格当时研究的  
94 “北方人种文明论的”神话学比较，图腾崇拜的课题研究起来更具优势。因为图腾崇拜在许多现存民族中仍在实行，而且，从现代各发达宗教中均能找到它的残迹。这说明，在社会发展的一定阶段，所有文明民族都曾经历图腾制阶段。根据图腾崇拜与最古老的社会组织形式——早期氏族制的联系，可以推测，图腾制是科学已经认识的最古老的一种人际关系制度。因此它可以作为构拟原始社会历史和文化的基礎。

这一古老的宗教形式在东南亚、北美和非洲的许多民族中存在过，它的基础是，相信氏族团体与某种动物（有时是植物，但较少见）有血缘上的亲密联系，氏族似乎

由这种动物繁衍而来，并加以命名。与图腾崇拜有关的制度有：同族禁婚，有关杀食图腾动物的一整套特定的禁忌，图腾繁殖仪式和成年仪式<sup>①</sup>（少年男子通过仪式方可被认为是氏族的正式成员），以及其他一系列原始制度。

19世纪末至20世纪初，图腾崇拜的起源和本质成了资产阶级民族学和比较宗教学研究的中心问题。到20世纪初，已积累了相当数量的原始资料，迫切需要总结性的著作。1910年，弗雷泽的四卷本著作《图腾制与族外婚》问世；1912年，杜尔凯姆的内容翔实的研究著作《宗教生活的基本形式》出版。W.冯特、A.朗日等其他研究者也撰写了一些有关图腾崇拜的论著。图腾崇拜成为科学研究的对象之后，围绕这一问题出现了许多理论和假说。于是，各方展开了激烈的辩论，辩论很快超出了纯学术争论的范围。1912年，美国民族学家A.戈登威泽建议V.施密特提供《人类》杂志（天主教会的历史民族学杂志）的版面，以便在更大范围内讨论图腾崇拜问题，施密特欣然应允。欧洲和美洲的许多名人专家都被卷进了这场为时十五年之久的辩论。

弗洛伊德非常熟悉当时涉及图腾崇拜问题的宗教史学资料和人类学资料。这些资料中有关图腾崇拜起源问题的理论总结，至今仍有现实意义。然而，弗洛伊德对

<sup>①</sup> 成年仪式：指一些原始部落青少年成长过程中必须经受的宗教色彩甚浓的风习，往往在特设环境下令受礼者经受种种身心考验，常伴有肉体的伤残和折磨。经受此礼之后，受礼者必须服从大人的禁忌并享受大人的权利。有些部落仅男性少年须行此仪，有些部落男女少年均须行之。亦称“成丁礼”、“加入仪式”。——译注

95 那些理论中的任何一种都不满意,因为依照他的观点,它们全都过于理性化了。就连冯特、华生、弗雷泽等人提出的所谓心理学理论,在弗洛伊德看来也未能揭示出图腾崇拜的情感本质。这些心理学理论认为图腾崇拜的产生与神灵崇拜和魔鬼恐惧密不可分,也就是说,实质上把图腾崇拜与万物有灵论等同起来了。

弗洛伊德批判了上述观点,他在图腾崇拜问题上表现出相当的洞察力。在弗洛伊德看来,当时流行的所有理论都没能揭示图腾崇拜的深层根源。为了填补这一空白,他大胆地担负起一项重任,试图借助精神分析方法阐明各民族心理研究中尚属朦胧的和无可置疑的诸种问题。他理由充分地指出,恐惧或魔鬼在心理学上都不能被认为是最后的原因,即无法再找到其来源的原因;除非魔鬼的存在是真实的。可是我们知道,像上帝一样,它们都不过是人类心灵的造物;它们由某种东西构成,然后又超越出此种东西。<sup>①</sup>弗洛伊德挖掘到了问题的最深层。的确,神灵崇拜和魔鬼恐惧均属第二性的事物,在历史上出现较晚。依照弗洛伊德的观点,应当从历史学和心理学两个方面研究图腾崇拜的本质。要想了解图腾崇拜及与之相关的禁忌的本质,必须牢牢抓住它们自上而下的一条历史发展线索,确定其基本形态,找出这一形态的内核。可是,怎样才能做到这一点呢?这个问题一度成了许多研究者的绊脚石,但却没能难倒弗洛伊德,因为弗洛伊德一劳永逸地解决了研究方法问题,他的方法适用于现

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《图腾与禁忌》,莫斯科,彼得格勒1924年版,第39页。

实生活的所有现象；不仅适用于心理现象，而且适用于社会文化现象；不仅适用于现存现象，而且适用于未来现象。“对个体精神生活的无意识部分所作的研究”——精神分析学，为解释图腾崇拜和禁忌之奥秘提供了钥匙。

如上所述，19世纪末至20世纪初，图腾崇拜问题成了科学界热切关注的对象。这一术语最早出现在17世纪末朗日的《一个印度翻译家兼商人的旅行记》中，用来说明相信人与动物同源的现象。可是，这一现象长期以来一直被视为荒诞怪事。图腾崇拜对科学的真实意义是由苏格兰律法家J. 麦克伦南在《动植物崇拜》(1869)一书中<sup>96</sup>阐明的。以后，由于民族学研究范围扩展到东南亚和澳大利亚，人们对图腾崇拜的兴趣愈加浓厚。A. 豪伊特<sup>①</sup>、B. 斯宾塞、F. 吉伦<sup>②</sup>等研究者的著述组成了有关图腾崇拜经典资料的“黄金储备”。这些著述将世界展现在科学面前，世界名副其实地变成了认识原始社会历史的“活的源泉”。图腾崇拜成了科学研究的对象以后，围绕着何为最古老的图腾群体，图腾崇拜综合体中的哪方面成分应该着重加以研究等问题，产生了各种理论。弗雷泽并不回避这些矛盾，他结合社会学派和心理学派的意见，不断修改自己关于图腾崇拜的观点。他的这种摇摆丝毫无损于他在民族学和宗教学领域的功绩；他的这种摇摆

① 豪伊特(1830—1908)英国探险家，澳大利亚学家，对澳大利亚东南部与东部居民的文化有所研究。著有《澳大利亚东南部诸土著部落》。

② 弗兰克·吉伦，澳大利亚学家，著作有《中澳大利亚诸土著部落》(1899)，《中澳大利亚北部地区诸部落》(1904)。

在他的《金枝》和《图腾制与族外婚》等著作中留下了鲜明的印迹。这两部著作实质上是大量纪实的分类目录，这些纪实经常前后矛盾，而且并不完全可靠，有的甚至被作了不正确的解释。从这些纪实当中，任何一个研究者都可以找到最适合自己口味的内容。弗洛伊德恰是这样做的，他只从弗雷泽的收集物中挑选了对精神分析理论有利的材料。

在弗洛伊德看来，要想解决图腾崇拜领域的问题，存在许多不利条件，而精神分析学者对图腾崇拜这一学科的职业修养不足还不是最大的不幸，主要的困难在于，科学所运用的民族学材料特别杂乱，以致不管根据哪一种理论的结论，几乎都不可避免地遇到许多例外的矛盾的情况。弗洛伊德发现，重要的民族学材料都是由旅行家和传教士收集起来的，他们事先未经充分培训，而且往往为了迎合某种宗教观念而故意歪曲事实。学者们在加工这些材料时又都从个人角度进行主观的和不无成见的解释。现代的文明人一般很难了解野蛮人，况且野蛮人也不愿意向陌生人叙说自己的秘密。最后还必须指出的是，原始民族同文明民族一样，也具有自己的历史。他们最初的观念经过了漫长的演变道路。因此在着手构拟原始社会的历史时，大概很难把真实的古代原貌与以后的覆盖层和变形的东西区分开来。

弗洛伊德对民族学资料的典型特征以及这些资料给原始社会研究者带来的困难所作的评价是令人折服的。但是，科学分析在客观上的艰难程度无论如何不能用以

论证对事实的精选和思考肯定劳而无功，更不能论证这种精选和思考肯定具有随意性。尽管弗洛伊德的意图是好的，但他在自己的研究中还是犯了上述两个错误，这对一个学者来说是不能原谅的。

弗洛伊德著作的研究者们，无论是批评者，还是赞扬者，都一致指出他在选择资料作为论证基础时有严重的失误。无论弗洛伊德对那些人类学家、历史学家、宗教学家收集的事实的质量及对事实所作的解释进行如何的挑剔与指责，但不能忘记的是，这些资料在 20 世纪初具有重要的科学意义，并且成了心理学和宗教哲学领域别具一格的研究基础。

弗洛伊德认为群体心理现象与个体心理现象原则上是一致的，他将这一思想作为研究图腾崇拜之本质的基础。他写道：“从许多民族的精神生活中当能发现……一些与个体精神分析显示的相似过程和联系”<sup>①</sup>。

这一结论早在《梦的解析》和《日常生活的心理分析》这两部初期著作中就已得出，并且成了弗洛伊德文化研究的出发点。为探讨无意识的象征，弗洛伊德常常借助于历史上形成的固定的语言形式，借助于神话故事。他指出，“精神分析研究从一开始就表明，个体的人的精神活动结果与民族心理学的研究结果存在着类似和相同状况”<sup>②</sup>。这种类比又使弗洛伊德产生了用精神分析方法

① 《图腾与禁忌》，莫斯科、彼得格勒 1924 年版，第 13 页。

② 同上书，第 17 页。



研究思想现象和社会心理现象的念头。如果说个体心理现象(梦境、幻象等)可以借助于社会文化构成(语言、民俗、神话等)来了解,那么,为什么不能尝试一下逆向研究,即借助于个体心理现象来了解社会文化构成呢?弗洛伊德还给自己提出一个更大胆的任务:“借助精神分析学中已经成型的若干观点来阐明民族心理学中尚未研究的和大可置疑的问题”,即宗教、道德和法的发生与起源问题。这里自然出现一个疑问:将精神分析这一研究人体精神生活无意识部分的方法应用于人类社会历史发展的其他许多现象,这是否合理呢?弗洛伊德本人的回答是肯定的。在弗洛伊德和许多唯心主义心理学家看来,社会不过是许多单独个体的机械的组合,其中一部分人对另一部分人实行压制,因而他们经常发生冲突。弗洛伊德将意识形态、文化及社会组织等一概看作是个别人精神活动的产物,而不是社会物质生活的产物。因此,他认为,研究社会历史与文化发展诸现象的意义,就在于发掘其中原有的个体心理内核,然后用通常的精神分析法加以分析。

但是,就我们所知,精神分析的技术并不简单地受控于个人。这种技术是因研究和治疗神经官能症的需要而产生的,也就是说,它最初的目的在于说明病理倾向,在于给人治病。于是问题出现了:把病理学的说明方法用于正常人乃至社会现象的研究,这是否合理呢?人们不止一次地对弗洛伊德提出责问,这种责问并非没有根据,但他本人却坚信自己的做法的可行性和可以论证性。

当弗洛伊德着手著书以阐明他的宗教史学观点时，他已经意识到，要想实现经过深思熟虑的研究计划是很困难的：一是由旅行家和传教士们搜集的民族学资料矛盾百出，不足置信，要想在这样的资料基础上重拟原先的思想方面和制度方面的形态相当繁难；二是缺少必要的专业语言和能从事民族史学及宗教史学资料整理的熟手；三是必须克服自己圈子中一些专家们的反对意见，等等。弗洛伊德料到可能有人会指责他的不求甚解态度，他语气十分缓和地在书中说明，他的著作是“作者对一块自己陌生的土地的初次涉足”，无论如何没有企望彻底解决问题；它们的目的是给那些已为人知的或尚未被发现的有关宗教、道德和社会方面的资料增加“新内容”。

这种“新内容”究竟是什么呢？弗洛伊德准备凭借什么手段和方法来阐释“民族心理学中的尚属模糊的和大可置疑的问题”呢？

有三根台柱支撑着弗洛伊德的奇特建筑，这三根台柱就是在三种人之间进行的心理比较，即把原始人的心理与儿童的心理、儿童的心理与神经官能症患者的心理、神经官能症患者的心理与原始人的心理加以比较。弗洛伊德将这一程式简化，便得到一个封闭的连环：野蛮人——儿童——神经官能症者——野蛮人。这种连环成了他进行社会文化研究和宗教史学研究的出发点。这种类比的连环的基础，乃是经过精神分析学指导加工的海克尔<sup>①</sup>的“基本生物发生律”。根据“基本生物发生律”，任何

<sup>①</sup> 德国进化论者。——译注

有机形式在其个体发展(个体发育)中均以缩微的形式重复着类的进化(系统发育)的基本周期。20世纪初,海克尔的著作在知识分子中得到广泛传播,知识界以为个体发展与类的进化相互等同的思想不仅能解决自然科学的问题,而且能解决社会历史的问题。这样一来,起初仅适用于生物学诸形式的生物发生律,未加必要的修改,很快就被移植到了社会科学领域。该定律在这里已经变形,成了个体发展与历史发展平行的思想。根据这一思想,个体的心理成熟过程被看作是人类精神发展的重演,只不过时间上已被压缩而已。由于把生物体进化的辩证法机械地搬到社会现象上,社会科学研究者们竟认为个体发展与生物系统进化之发展过程相互等同的思想能够解决许多社会历史问题和个体心理问题。

20世纪初,许多声名显赫的心理学家、社会学家、历史学家和民族学家都非常重视上述这一普遍流行的理论。对这一理论的解释则仁智异见。乐观主义的进化论者认为,发展是一种从简单到复杂、从不完善到完善的不断运动过程;悲观主义的进化论者则认为,以往时代遗传下来的重负是个人和社会前进道路上不可克服的障碍。

100 弗洛伊德倾向于后一种观点,把往事看作是一种沉重的、阴暗的、继续控制着现实生活的负担。

弗洛伊德指出,在每个文明人身上都有野蛮人的影子。对这位精神分析学创始人来说,他的说法并不是简单的比喻。他主张一种极其错误的观点,即认为存在着一种保留了种系演变的血缘经验的“群体心理”。在这种

经验中积淀了人类千百年的历史，这种经验靠着遗传机制世代相传。按照弗洛伊德的看法，每个人从呱呱坠地起就背上了人类古代遗产之重负，这份遗产“不仅包括秉性，而且包括思想内容，残存的回忆以及先辈经验的痕迹”<sup>①</sup>。

根据弗洛伊德的观点，以往时代留在人的无意识领域中的心理遗产往往不甘寂寞，它们常常要表现自己，以各种隐蔽的形式反映出来。尤其是当来自意识的控制由于种种原因被削弱的时候，上述古老的积淀暴露得更为明显。众所周知，这种包罗宏富的、人人固有的状态就是梦。因此，弗洛伊德认为，往事在人的精神生活中的第一个栖息地恰恰也是梦境。为了公正起见，应当指出，在弗洛伊德以前很久，首先是柏拉图，尔后是尼采，均已表达过类似关于梦境本质的思想。尼采在《悲剧的诞生》一书中写道，梦境能把我们带回到黑暗的、人类文化得以发端的源头，在梦中再现着人类原始记忆的痕迹。弗洛伊德所作的表述也大抵如此，他说，“梦境活动能把我们带回到史前时期，史前时期包括两类：一是个体的史前时期，即儿童期；二是人类进化的史前时代”<sup>②</sup>。弗洛伊德把梦看作是朝往事回复的退化例证，看作是古人本能冲动的再现形式，看作是“原始人妄自尊大心理”的重新建立。这一观点的根据是：精神分析学发现，现代人（首先是神经

① 弗洛伊德：《摩西与一神教》，纽约1939年版，第157页。

② 弗洛伊德：《精神分析导论》，莫斯科、彼得格勒1923年版，第1卷，第207页。

101 官能症患者) 梦境中的象征物与原始社会的民族习俗中的极为相似。在弗洛伊德看来, 由于梦境中的象征物与神话中、巫术仪式中和旧时的日常宗教仪式中的象征物相似, 因此可以得出结论说, 上述活动基于同样的心理根源。弗洛伊德认为, 梦境中性的象征物与古代民族神话中的情况相似, 说明它们是从同一个素材汲取各自的内容的。因此, 对其中之一种现象的分析可以作为了解另一种现象的参照对象。弗洛伊德确信, 梦境分析当能揭示人类的古代遗产, 心理表现乃是天生秉赋的反映。《梦的解析》在精神分析学中占有如此重要的地位绝非偶然, 照里弗的说法, 该著作乃是发掘“心理古风”的独特的考古学。

弗洛伊德认为往事的另一栖息地是童年期。将文明初期与人类童年期对比, 将野蛮人与婴幼儿对比的作法, 可以上溯到卢梭。这种类比在 20 世纪初社会科学的代表人物当中曾广泛流行。他们将生物体进化的辩证法(此处令人想起德国生物学家、达尔文进化论者海克尔建立的生物发生律) 机械地运用于社会发展领域。这一类比法也为冯特、弗雷泽、泰勒、阿特金森、斯密特等原始文化研究家们所广泛采用。而且, 普通心理学中有关个体发育与种系发育并行的思想, 当时也在鲍尔杜因、里博、霍尔等许多著名心理学家所研究的重演论中得到体现。这一理论的实质是: 儿童在其生长过程中粗线条地重复着人类精神发展之道路, 在对世界的感受方面从前逻辑的和宗教-巫术的形式一步步走向现代科

学思维。

重演学说使心理学向前迈进了一大步，因为这一理论把人格和意识之形成放在文化史的概念中考察，也就是说，不把它们视为个体成熟过程，而视为凌驾于个人之上的能够支配人类社会及其文化的法则对个性发展影响的结果。重演学说的拥护者们在说明心理发展问题时，力求从文化和历史角度补充生物进化论的解释；可是，他们在解释心理发展规律时所使用的广泛的文化-历史比较法，多数情况下都显得苍白无力。之所以出现这种情况，一方面是因为他们对人类社会以及推动它前进的力量作了唯心主义的解释，另一方面是由于他们对于作为人格形成之因素的教育与训练的作用估计不足。生物发生律的拥护者们归根结底不可避免地要承认先天自然因素的主导作用。人格的发展与个体成熟被视为等同，而个体成熟的基本阶段和分期早已被规定好了（因为幼儿实现遗传秉赋的过程只是人类历史道路的重复）。教育和训练等因素在他们看来并非决定性的条件，它们的意义仅仅在于能使原初取决于自然的发展倾向得以实现。例如，美国心理学家霍尔在研究了教育心理学之后认为：教育的基本职能与其说是给儿童灌输文化，不如说是为他们创造条件，以便使他们能迅速而健康地通过儿童发展过程中所必然要经过的原始万物有灵论、巫术和宗教各阶段。

弗洛伊德也是沿此方向的轨迹评价儿童发展的。他认为，每个人的童年时期都在程度不同地大致重复着人

类的发展。在他看来，一个人在儿童期应当走完从石器时代到现代文明这样一条艰难的发展道路。发展中的各个阶段和分期已由人类历史的整个进程预先决定下来。这种决定作用相当大，以致弗洛伊德认为，人类世界观发展的各个阶段可以与单个人的性欲的（里比多）发展阶段相提并论（弗洛伊德赞成实证主义的历史观，根据此观点，人类在其精神发展过程中从万物有灵论开始通过宗教迈进到科学）。弗洛伊德所解释的文化史上的万物有灵论时期相当于“幼儿自恋时期”，宗教时期相当于儿童依恋父母时期，科学时期相当于个人适应了现实生活之后的成熟期。因此，按照弗洛伊德的观点，人类的往昔与个体的童年期有类似之处。反过来说，个体的童年期不过是时间上压缩了的人类往昔。正是由此开始，精神分析学创始人萌生了一个念头，要按照图腾崇拜的“幼稚期的足迹”“猜测它的最初含义”。

根据弗洛伊德的观点，往事的第三个避难所是疾病。他把心理分裂状态看作是一种“退化”，看作是心理向较低发展程度的回复，这一观点并非独创。这一观点早在19世纪初已得到德国唯心主义心理学家卡卢斯的论述，后来，英国神经病学家杰克逊、法国心理学家里博和P. 让内等人又发展了与此相似的观点。但是，看来弗洛伊德认定，所谓民族心理学的创始人之一的德国唯心主义哲学家M. 拉查鲁斯的著作所阐述的观点与自己的见解最接近。拉查鲁斯将心理疾病看作是向“自然人”的虚幻世界的潜入。弗洛伊德概括了上述思想并使它们在

逻辑上走向极端：他把非正常状态与原始性直接等同起来。他在《图腾与禁忌》一书中写道：“民族学向我们表明了‘原始人的心理’，而我们又通过精神分析方法了解到神经官能症患者的心理，通过对比当能揭示这两种心理极其相似”。<sup>①</sup>如前所述，弗洛伊德所解释的神经官能症，不是什么别的，而正是“性功能特有的疾病”，是“里比多(性欲)不正常地发展的结果”，即幼稚期的性欲不得满足和受到压抑的结果。弗洛伊德认为，神经官能症的基本情结在于被乱伦愿望所支配的对待父母的态度，也就是说，神经官能症的情结在每个幼儿身上都有，它应当在幼儿的成长发育过程中得到克服。

我们看到，这个圆被封闭起来了。类比和比较的链条最终使弗洛伊德得出了下列结论（它对于我们了解弗洛伊德的研究方法和思维逻辑十分重要），这就是：既然禁忌与固执性神经官能症的基本特征是一致的，而造成神经官能症的心理机制已经弄清，弗洛伊德便决定依据禁忌与神经官能症的类比方法来塑造致使禁忌发生作用的机制。按照精神分析学的观点，固执性神经官能症是由于某种强烈的欲望在儿童时期受到压抑而引起的。例如，幼儿常常不顾父母的禁令而喜欢玩弄自己的生殖器，禁令之所以能被接受，是因为它来自亲人。然而，接受禁令并不等于最初的欲望已经消失，它遭到直接的压制后，转向了无意识。结果，被意识到的禁令同无意识的欲望之间发生冲突，造成一种以个体对欲望客体和与客体相关的

104

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》俄文版，第15页。



行为的矛盾态度为基础的心理固定状态。既然冲突不可能通过直接途径得到解决,被压抑着的、渴求成为现实的欲望便转移到其他能够代替它的对象上。欲望相应地改变自己的指向性并抵制内在禁令,导致行为向更多的领域扩展。当这种斗争特别尖锐并持续了一段时期时,神经官能症就发生了。这时,固执性的行为变成了一种能以伪装形式给无意识的矛盾冲动提供出路的妥协性反应。

而这里立即出现一个问题,即弗洛伊德究竟企图通过幼稚期经验的哪些东西来说明原始社会史的缺陷呢?从他的观点来看,表现为病态似的、无缘无故害怕某种动物的儿童恐怖症能为重拟遥远的往事提供必要的材料。弗洛伊德及其追随者们(兰克、亚伯拉罕等)对上述情况进行的精神分析研究表明,“如果接受研究的小孩是男孩,他们的恐惧实质上是针对父亲的”<sup>①</sup>,仅仅在恐惧转移时才指向动物。弗洛伊德以他对一个五岁男孩的恐惧症进行的分析为例,说明禁忌不是毫无根据的。这个分析即精神分析学文献中著名的“小汉斯”病例。

小男孩在五岁时对马匹产生了病态性恐惧。他因为害怕马跑到房间里来吃掉自己而拒绝上街。精神分析过程表明,对马匹的恐惧,即是一种固执的、希望马匹倒下来死掉的愿望,实际上掩盖着小孩对亲生父亲的敌对情绪。这个推论究竟是怎么形成的呢?弗洛伊德认为,小孩

---

<sup>①</sup> 同上书,第137、138页。

“对父亲表现出双重的矛盾情绪”。<sup>①</sup>他对父亲既爱又恨，把父亲当作争取母亲喜爱的竞争者，而对母亲朦胧地萌生着一种性的愿望<sup>②</sup>。

孩童这种不可排遣的、通常有所指向的感受冲突，只有用转移仇恨情感的方法，也就是把对父亲的态度转向一种替代物，即转向某种动物的办法才能解决，充当这种替代物的有时就是马。弗洛伊德指出，“可以这样设想，儿童对动物的这种恐惧，以相片底板似的隐蔽形式再次显现了图腾崇拜的某些特点”<sup>③</sup>。原始社会的许多民族都把图腾动物视为自己的祖先，正是这一事实使弗洛伊德确信，作上述对比并非毫无根据。

弗洛伊德透过图腾餐的秘密弄清了图腾崇拜的本质。众所周知，图腾氏族的成员平时极为珍视自己的图腾动物的生命，但他们每年要举行一次大的盛典，集体动手把图腾动物杀死，然后聚餐。这一活动的过程是，先对图腾进行哀悼，痛哭流涕，随后全体在场的人尽情狂欢，举行盛典打破禁令，杀死图腾动物并煮汤食用。这使弗洛伊德想到：这一节目与现实生活中的某种情景相似，野蛮人象征性的活动背后隐含着人类历史中的某种真实情景。我们知道，根据精神分析学的理论，神经官能症患者的任何活动，哪怕是最荒诞的活动，对他自己来说都具有某种完全现实的性命交关的重要含义。因此，精神分析者的

① 同上书，第139页。

② 参见上书。

③ 参见上书。

任务就在于，通过神经官能症患者的种种错综复杂的置换物去发现病人心理创伤的隐秘根源。弗洛伊德将图腾崇拜的象征意义通过类比法翻译成“真实”情景的语言，提出一种假说，此种假说虽然“看起来就像幻想的一样，但却很可能出乎意料地将几组不相连的现象连接起来”<sup>①</sup>。

涉及图腾崇拜之产生的有关情景最终被重新构拟出来，它是这样的：有一天，那些被父亲驱逐的兄弟们聚合在一起，杀死并吞食了他们的父亲，于是，家长统治部落的方式终于结束。兄弟间的联合使他们产生足够的勇气去成功地完成他们个人所无法达成的目标（某些文化上的进步，例如造出某些新式武器使他们产生优越感）。在食人肉的野蛮民族里，不仅杀害父亲，而且食用他的肉，这种现象不足为怪。

在此情况下，那位残暴的父亲无疑就是他儿子们所畏惧和羡慕的对象。儿子们凭借着分食他的肉体来加强自己对父亲的认同感，同时，每个人都经由这一行为分得了他的一部分能力。由此看来，图腾餐也许可说是人类最早的庆典仪式，它是对上述弑父食肉的出类拔萃的罪恶行为的重复与回忆，后来的社会组织、道德禁制和宗教等均发端于此。<sup>②</sup>

为使这种流血的历史看来更为可信，弗洛伊德提出一种假说，“这些聚合在一起的兄弟们具有现实生活中儿童都有的父亲情结和在心理症患者身上所常看到的那种

① 同上书，第150页。

② 同上。

矛盾情感”。<sup>①</sup>一方面，他们憎恨自己的父亲，因为他使他们在追求权力和满足性欲时面临障碍；另一方面，他们又热爱父亲，羡慕父亲的力量和威严。在儿子与父亲认同的行为中，能够消除的仅仅是仇恨和竞争感，而他们对被杀的父亲怀有的温情不但没有消失，甚至加剧了。儿子们忽然幡然悔悟。“死后的父亲被形容得比生前更伟大。儿子们为了克服罪恶感，像典型的神经症患者一样，他们开始对自己实行尽可能多的限制。他们自愿放弃原先属于父亲的那些妇女（乱伦禁忌）。性欲破坏了人们的联合，于是，他们开始建立社会组织。同时，分裂了的弟兄们把自己无处发泄的认同感转向父亲的替代者——某一种动物，例如我们所知的小汉斯那样。儿子们爱护和讨好图腾动物，是对自己弑父行为的一种独特的宽恕，他们以此给自己的罪恶感和懊悔心理找到一条出路。宗教便由此产生”。

弗洛伊德指出：“图腾宗教导源于儿子们的罪恶感，他们企图以此减轻负罪心理，并以服从的方式请求被害的父亲的宽恕”。<sup>②</sup>

但是，图腾崇拜不仅包含忏悔和赎罪的渴望，而且也体现了儿子们战胜父亲的有关回忆。废除了一切禁忌的图腾餐，以象征形式再现了杀死父亲（族长，祖先）的情景，从而给悲伤的儿子们一条出路，并为他们提供了表达胜利者之欢欣的场合。例如“大杀戮”成了人类历史的转

① 同上书，第152页。

② 同上书，第154页。

折点,推动了人类文明、宗教、道德和社会结构的建成。“社会的存在建筑于大家对某些罪恶的认同,宗教则由罪恶感及附于其上的懊悔心理所产生;而道德,则一部分是  
107 基于社会的需要,一部分是出于由罪恶而促成的赎罪心理”。<sup>①</sup>但是,弗洛伊德明白,由此得出的关于俄狄浦斯情结是图腾崇拜的原初核心的思想,很可能被人们理解为精神分析学的又一趣事,因为上述结论不仅精神分析者以外的人不相信,而且以荣格为首的脱离了正统精神分析的瑞士派也不相信。

必须从民族学、人类学及历史学方面寻找支持。弗洛伊德找到了这种支持,他的根据得之于英国民族宗教学家弗雷泽的民族学的大量事实,得之于苏格兰考古学和宗教历史学家斯密斯关于献祭起源的观点和苏格兰民族学及人类学家阿特金森的“大家庭”理论(阿特金森首先依据达尔文学说)。

里弗在评述《图腾与禁忌》一书的事实基础时,发现弗洛伊德主要是从“民族学的趣闻怪事”中为该书搜集素材的。的确,弗洛伊德从弗雷泽的四卷本著作《图腾制与族外婚》的大量事实中,只挑选了对自己的理论有利的内容;他在分析禁忌制度的起源时,从科学已知的多种多样的禁忌形式中只选择了四种禁令,也绝非偶然。

斯密斯和阿特金森的观点在弗洛伊德认识图腾崇拜的本质问题上起了巨大作用。弗洛伊德写道,自己正是从他们手中接过认识“原罪本质”的钥匙的。“原罪”为宗

<sup>①</sup> 同上书,第155页。

教和文化开了端。有些西方宗教学家认为，仪式是所有宗教的第一基础和首要成份，斯密斯也是该派追随者之一。他认为，宗教仪式的形成乃是激情自然过渡到行动的结果，尔后为了对它们进行思想论证才在这些行动的基础之上产生了宗教观念和神话。108

弗洛伊德从斯密斯的《闪族人的宗教》(1899)一书中找到了自己建立历史宗教学观点的环节。这部著作使弗洛伊德甚为欣喜，他庆幸自己的论点得到了斯密斯著作的支持。在该书中，斯密斯就宗教信仰的起源和发展及献祭餐的发生和演变问题表达了不少饶有趣味的思想。他对图腾崇拜已经接近于一种正确的认识，即把它看作原始部落社会制度的反映。他强调，受到氏族尊敬的图腾动物，象征着这一氏族成员的统一。但是，弗洛伊德感兴趣的不只是斯密斯这方面的研究，他的注意力集中到斯密斯的一种推论上，这就是，“图腾餐”乃是杀死并吞食图腾动物的仪式，它象征着氏族与自己的神之间的“血缘联盟”的终结，因此，它也是一种最古老的宗教行为。“图腾餐”似乎是图腾崇拜体系的主要部分，是宗教史中所有已知的祭祀活动的根源和原型。

斯密斯的观点遭到许多著名民族学家的批评。他们指出，一种行为能够获得宗教意义，仅仅是由于观念，在这个意义上说，图腾崇拜也不例外。他们批评斯密斯运用大量历史事实材料时的牵强作法，批评他过高地评价了仪式餐在图腾崇拜体系中的意义等。

弗洛伊德观点的另一重要来源是阿特金森的家庭起

源理论。

1903年，阿特金森在对新喀里多尼亚人的生活进行了长期的观察之后，发表了《原始社会的法》一书，其中表述了一种思想，即人类共同生活的最初形式是“大家庭”，它由一个男人、几个女人和一些孩子组成，男人对女人及孩子拥有完全的支配权和驱使权。阿特金森的理论首先以达尔文在《物种起源》中表述的若干思想为依据。阿特金森摘录了达尔文的一些话，其中描述了人们所熟悉的猴子的生活组织。一群猴子就是一个成年公猴和若干母猴聚集起来的一个家庭。如同所有群居动物一样，  
109 一群猴子中存在着优胜劣汰系统，某一公猴身边的母猴数量取决于该个体在上述系统中的地位。在群体序列中地位最低的公猴（病弱猴、老猴）以及尚未成年的猴身边没有母猴。因此，优胜劣汰系统在群体中除了其他职能之外也具有以强壮公猴压制孱弱公猴之性本能的职能。当年幼公猴逐渐长大并积蓄起力量的时候，便力图改变自己在优胜劣汰系统中的地位，它们经常同统率着众母猴的公猴开战。在这种情况下，公猴之间力量关系的改变将导致母猴们重新组合。猴子当中由一雄数雌组成的家庭的存在，既受制于该种动物繁殖生理特点，同时也为其性本能的正常发挥提供了条件。

达尔文把高等灵长目动物和人类在性关系上的组织形式加以比较，力图驳倒部分人类学家中流行的关于存在乱婚的观点（也就是说在原始的血亲部族内性关系自由到不受任何限制的程度）。在这一背景上区分大猩猩的

家庭类型和人类的动物祖先与名副其实的人，情况就完全不同了。这里需指出的是，把动物在自然状态下的生活与人类在文化环境中的生活混为一谈，把群居动物的生物学规律移用于人类家庭的社会组织是根本不容许的。

然而，阿特金森忽视了人类发展的这一质的飞跃，他在例举说明时，不仅提到类人猿的生活，甚至提到野马野牛的生活，在这些动物的生活当中，性欲往往导致对体弱和衰老的动物的杀害。他提出“暴力过渡”的理论。意思是以成长中的雄性动物即儿子们杀死头领为前提，可以逐步从“人”家庭过渡到人类的社会组织。阿特金森的奇谈怪论已遭到人类学家和民族学家们众口一词的驳斥，然而却被弗洛伊德接过来作了武器。这一理论正中弗洛伊德的下怀，印证了他的关于儿子永远同父亲对抗的观点，展示了从遗传学角度论证俄狄浦斯情结的颇具诱惑力的前景。

于是，精神分析学有关儿童性欲的解释，斯密斯所论述的献祭餐起源的观点以及阿特金森的“大家庭”说，便成了弗洛伊德论述图腾崇拜起源问题的立足点。弗洛伊德后来回忆，在分析这些资料的过程当中，他脑海里曾浮现出一种“假说，或最好应该说是幻象”，在《图腾与禁忌》一书中就可以感到这些假说与幻象的体现。

弗洛伊德透过精神分析学魔术般的透明晶体看到了什么？按照他的观点就是：很久很久以前，在远古洪荒时代，有一原始人群，他们当中经常发生暴乱，这些事实必



然“在人类发展的历史过程中留下不可磨灭的痕迹”<sup>①</sup>。此处完全符合达尔文以及阿特金森的模式，即原始群里有一个残忍的爱吃醋的父亲主宰一切，他统率了所有雌性，一旦儿子们长大就将他赶走。弗洛伊德指出，对于此类社会状况任何地方都无从考察。科学已知的最早的社会组织是母系氏族，那么原始的一雄多雌群体向族外婚的母系公社的演变怎么能够发生呢？

根据弗洛伊德的观点，禁忌的使命在于抑制性欲、攻击欲、贪欲和冲动，同时迫使这些欲望妥协，并将它们纳入社会允许的形式。在弗洛伊德看来，禁忌与神经官能症的分界线恰恰就在于此。他写道，神经官能症一方面与诸如艺术、宗教、哲学等重大的社会成就极为相似，一方面又造成一种歪曲上述成就的印象。可以大胆地说，歇斯底里症是对艺术作品的模拟，固执型神经官能症是对宗教的模拟，妄想狂则是对哲学体系的歪曲模拟。归根结底，上述倾向发生的原因是：神经官能症是反社会的产物；神经官能症具有个体色彩，不过，它的患者采取的却是社会上因群体活动而发展形成的行为。对神经官能症发生过程的剖析表明，决定性的影响来自性欲，而相应的文化构成却以诸种社会欲望，即排除了贪婪与色情因素的欲望为基础。

<sup>①</sup> 同上书，第168页。

§3 禁忌<sup>①</sup> 是一种社会调节形式

111

弗洛伊德在把宗教放到历史背景中进行研究时遭受挫折的主要原因,在于他的观点从一开始就带有指定性,他的观点产生于对具体的历史状况进行研究之前,而且不顾及这些状况。弗洛伊德总是以其特有的方法解决社会文化问题:把精神分析学的现成公式套用于每一个研究对象,同时把套不进这些公式的内容统统砍掉。这一方法在与荣格展开辩论的《图腾与禁忌》一书中表现得更为淋漓尽致(荣格广泛利用历史-心理学的对比来解决临床诊断问题,他的研究动摇了弗洛伊德心理动力论的深层根基——俄狄浦斯情结说)。弗洛伊德运用这一方法的结果是:本想借助精神分析来阐明民众心理之中那些模糊不清的问题,却变成了用历史人种学对乱伦欲望的普遍性进行论证,确立了精神分析主要假说的坚定性与正确性,从而对苏黎世派改良主义分子予以反击。

不歪曲事实是不可能实现上述任务的。选择和解释经验性材料时的随意性早在《图腾与禁忌》涉及原始禁制分析的最初的一些札记中已明显可见。

① 禁忌,也可音译作“塔布”。这个名词的内涵包括了“神圣的”、“超出寻常的”及“危险的”、“不洁的”等意义。禁忌表示一个人、一个地方、一件东西或一种暂时性的情况,它们具有上述神秘力量的传导作用或本身即是这种神秘力量的来源,同时,该词常常代表与这种事物相关的禁制。——译注

禁忌现象是英国航海家库克于18世纪末在玻利尼西亚群岛首先发现的。随后，类似禁忌的社会调节形式在世界各地许多尚停留在氏族阶段的民族中都有所发现。“禁忌”这一概念本身具有双重含义(神圣的，崇高的；禁止的，危险的)，它表示绝对禁止。破坏禁忌要受各种惩罚。禁忌的种类和形式五花八门：有调节劳动活动的禁忌，保护个人财产和社会团体财产、保护弱小者的禁忌，因个人生活和社团生活中特别重要的事情而制定规则的禁忌等。各种禁忌在集体生活形式的基础上产生之后，逐渐同宗教融为一体，最终以理论与方法论的形式展开。人们由此可以追溯到科学所知的最早的一种人类社会机制——图腾崇拜的起源，而图腾崇拜不止一次地被人们作为重构原始社会历史和文化的基礎。

112 弗洛伊德对禁忌本质的研究是从我们已经谈过的宗教与神经官能症相似这一命题入手的，不过这一次只以原始社会的禁制为材料作出说明。

弗洛伊德从这一角度考察禁忌(似乎禁忌的基础正是神经官能症之固执行为)，因而得出结论：禁忌是一种非常古老的禁令，是某种权威从外部强加给人们的，其目的是压制人们那些最强烈的欲望。在人们的无意识中有一种想要破坏禁忌的强烈愿望。履行禁忌的人对禁忌所限制的事怀有矛盾情绪。人们通常认为禁忌具有魔力，这种魔力被归结为使人受诱惑的能力，魔力犹如传染病，因为范例具有感染力，而且，被禁止的情欲经常在无意识中转移到其他事物上。谁破坏了禁忌就得节制相应行为

进行赎罪,这说明,节制是遵守禁忌的基础。为使自己的结论更有说服力,弗洛伊德例举了姻亲关系、人们对待敌人、领袖和死者的态度等方面的禁制。

在弗洛伊德看来,原始社会团体对近亲的相互关系(父女、母子、兄弟姐妹、女婿和岳母)设置许多限制的事实(在民族学中一般称之为“回避”),证明了野蛮人中乱伦欲望的力量之大,证明了人们对可能发生的乱伦感到的畏惧。野蛮人心理的这一特点,“乃是典型的幼稚期特点”,说明野蛮人心理“与神经官能症患者的精神生活惊人地相似”。在弗洛伊德看来,这种欲望的双重特性也见于其他一些变换了形式的禁忌。例如,许多落后民族在残酷地处置敌人(砍头,剥取带发的头皮)时,通常还要举行同被杀敌人和解的仪式(举行丧葬仪式,为表示仁慈而供献祭品等);他们对领袖人物尊崇和奉承的态度当中,夹杂着某种明显的敌意(这一情绪反映在头领就职前需接受众人痛打的仪式,以及为限制头领自由而作出的许多规定);亲属们对死者表达爱戴时的不停哭泣的举动,也伴随有对他的仇恨和他死后可能进行报复的恐惧。弗洛伊德认为,所有这些都证明人们在竭力压制自己固有的血亲之间性行为的天性。否则,禁令也就毫无意义。倘若任何人对此都不感兴趣,那何必去禁止呢?可见这类倾向和欲望的确存在,而且设置的禁令愈严格,这类倾向和欲望就愈强烈。

上述愿望在现代文明人身上仍然存在。有人可能要申明,他对杀人或乱伦的想法极端厌恶,然而作这样的说

明于事无补。弗洛伊德对梦境的分析例证已成功地表明，现代人受到杀死另一个人的情感诱惑的情况比我们能料到的要强烈得多，而且也经常得多。这种诱惑正是在不进入我们意识的情况下对人的心理发生影响的。而这恰恰说明，禁忌同神经官能症患者的强迫性禁止行为一样，是从无意识欲望中吸取力量的。

但是，无论禁忌与神经官能症多么相似，二者毕竟不能等同。禁忌与神经官能症的不同之处在于，它不具有性欲的起源，而具有社会性的起源，也就是说，禁忌产生于私欲和色欲的混合因素引起的社会性欲望。

可是，弗洛伊德解释的社会性十分独特，他认为社会性绝不意味着各种综合因素的总和。根据弗洛伊德的看法，社会性欲望本身靠着私欲和色欲的混合成分演变为特殊的情结。色欲本原在其中仍是原初的和第一性的。例如，对领袖人物的态度（意识到他作为氏族首领的社会作用，仰仗他的权力和财产等）归根结底来自儿童期幼儿对父亲的指向性，也就是说来自我们已知的俄狄浦斯情结，只不过这一情结从父亲身上转移到了父亲的替代者（领导者、统治者、指导者）身上。

弗洛伊德在两篇札记——《乱伦的畏惧》和《禁忌与矛盾情感》中对原始禁忌制度之出现及发挥职能的心理机制进行了分析。精神分析学在这一复杂的、科学迄今尚未作出明确解释的问题上究竟发现了什么？根据弗洛伊德的观点，只有将禁忌与神经官能症的强迫性禁止加以比较才能认识它。许多禁忌事无巨细地规定着野蛮人

的生活,同神经官能症患者的强迫性禁止有不少共同点,这些共同点是:(1) 无动机性——它们的来历不明,不能加以理性的论证;(2) 强制性——对它们的遵守,似乎与个人的意志与愿望无关;(3) 转递的能力——对之实行禁令的客体能够将其危险性转移给其他客体或人;(4) 114 仪式化——维护禁忌规定通常伴随一些仪式,而一旦禁忌遭到破坏更需举行复杂的魔法式的仪式,准确地完成仪式当中的每一细微动作是当事人排除危险的必要条件。既然禁忌的基本特征与神经官能症的强迫性禁令一致,而导致神经官能症的心理机制也已搞清,那么,剩下的只是按照同神经官能症的类比来模拟描绘原始禁忌制的本质了,弗洛伊德所作的正是这件工作。

前面说过,神经官能症不是什么别的东西,而正是里比多发展受阻的结果,是幼稚期性欲得不到满足并受到压抑的结果。神经官能症因儿童时期某种强烈欲望的压抑而产生,然而这一欲望并未因此消失,它在受到直接的压制之后,转向了无意识领域。结果,意识的禁令和无意识欲望之间的冲突造成一种心理固定状态,个体在对待欲望对象及以此对象为目标的行为上的矛盾态度是造成这一状态的基础。既然冲突不可能经由直接途径得到解决,被压抑着的、力求得到实现的欲望就要转移到其他替换物上去,欲望适当地改变自己的目标和内心禁令,导致行为向越来越多的领域扩展。当上述斗争特别紧张并持续相当一段时间以后,神经官能症就发生了。强迫性行为成了调和的产物,以伪装的形式给无意识的内在矛盾

冲动提供了一条出路。

那些被纳入《图腾与禁忌》的问题在书中的论述是详略不一的。根据弗洛伊德本人的解释，这是由于科学掌握的材料在可接近程度和可信度方面的差异所致。在弗洛伊德看来，社会和科学的进步对禁忌的冲击比对图腾崇拜的冲击要小得多。图腾崇拜作为一种宗教的和社会的制度，与文明人的世界观格格不入，而禁忌则仍然存留在当代社会道德调节体系之中。因此，弗洛伊德在评价自己对上述问题研究的贡献时指出，他对禁忌的分析相当可信，对这一问题的解释更是详尽无遗，而谈及对图腾崇拜现象的研究，他只能声明：现今精神分析研究对于图腾问题只能提供这样一些说明。

尽管弗洛伊德作了上述说明，然而恰恰是图腾崇拜，而不是禁忌成了弗洛伊德宗教研究的核心问题。他对禁忌作心理学分析的主要目的，是使读者了解精神分析的方法和逻辑，并表明运用精神分析学考察诸如宗教、道德、社会组织等这类根植于图腾崇拜的社会历史现象，是言之有据，效果明显的。

逐渐变得形式多样的禁忌与宗教结合得越来越紧密，最终融合进了宗教道德规范和禁令的体系。关注过这一问题的学者们都知道，禁忌制度在人类历史上留下了重要的一页，道德、宗教和法的根源皆可上溯到原始禁制体系；如不考虑人类社会调节机制这一特征，就不可能揭示人类社会形成的秘密。对这一现象，不仅历史学家和民族学家，而且社会学家和心理学家都曾给予过科学

的说明。20世纪初用心理学观点解释禁忌现象的最典型的观点是由冯特提出的，他认为，哪里有人类最原始的和最持久的欲望，哪里就要产生禁忌。根据冯特的观点，禁忌是一种社会性的、具体化的恐惧。原始人天真地将某种特定的客体同鬼神力量联系起来，宣布它为禁物。随着禁忌与产生它们的观念的分离，它们变成一种独立的势力，这股势力靠着意识的惰性，以习俗、传统的面目继续控制人们的行为。弗洛伊德着手研究禁忌问题以后，在大量掌握论据的基础上摒弃了冯特的观点，认为他的解释“不说明任何问题”。

弗洛伊德善于对事物进行追本穷源的探究。的确，对神灵的恐惧是第二位的，而且出现较晚。要想了解禁忌的实质，必须回溯其历史发展，抓住它的来龙去脉，还其本来面目，剥取其内核来进行考察。但是，如何做到这点呢？这是许多研究者都曾遇到过的绊脚石。然而这个问题对弗洛伊德来说并不棘手，因为他已一劳永逸地掌握了一种适用于世界所有现象的研究方法。在他看来，解 116  
开禁忌之谜的关键就在于对个体精神生活无意识部分的研究。像以往一样，弗洛伊德又一次准确地把握住了问题的实质，用看上去明明不适用的方法使问题迎刃而解了。

于是，弗洛伊德将禁忌解释为一种与固执型神经官能症相似的妥协性构成物，其中冲动和禁令不可分割地联在一起。禁忌之所以产生，是出于社会遏制无意识的性欲、攻击欲、贪欲等诸如此类的反社会欲望的需要，是因为这些欲望破坏着社会的统一和团结。



弗洛伊德注意到这一复杂的、迄今尚不完全清楚的问题的许多重要方面。禁忌的确是在人类历史早期作为对威胁着集体生存的动物本能和个体违背集体意志倾向的一种遏制手段而产生的。关于禁令-塔布是最古老的道德调节形式的观点，也是正确的。弗洛伊德关于禁忌行为的心理机制，关于意识动机和无意识动机的相互关系、关于遵守禁忌时产生的心理状态的动力，关于禁忌的转递机制及其在一些新的禁忌对象产生过程当中所起的作用等等问题的思考也饶有兴味。人们可以自然而然地发现，这些问题范围广泛，而弗洛伊德解决问题的手段十分局限，二者之间存在尖锐的矛盾。毫无疑问，心理学应当纳入社会-历史研究内容；人类起源和社会起源问题，物质精神文化的发生和发展问题如果不考虑心理学因素就不可能得到全面的解决。显而易见，仅仅在心理学（况且还是病态心理学）范围来解决上述若干问题是根本不可能的。为了自圆其说，弗洛伊德不得不扩展心理学的学科范围，使心理学的方法成为普遍适用之方法，使仅具有局部意义的结论带上绝对化色彩，结果，他对禁忌制度的所有研究都带上了极端的随意性。

例如，弗洛伊德从民族学家们发现的各种各样的禁忌中，只挑选出与性关系、领袖人物、敌人和死者有关的禁令，这难道是偶然的吗？在以揭示禁忌的性质和实质为目的的著作中，对曾流行各地域的、与原始人群经济活动密切相关的生产、饮食等方面的其他禁忌只字不提，这如何解释呢？弗洛伊德在把真正最古老的乱伦禁忌列为主

要禁忌的同时，把仅仅在氏族关系解体时期才产生的有关首领的禁忌也归为主要禁忌，又是为什么呢？所有这些不和谐的地方之所以出现，原因只有一个：不阉割研究方法，不损害理论，弗洛伊德所想出的问题是不可解决的。为了自圆其说，弗洛伊德在无可奈何之下采取了削足适履的办法，不是根据事实得出理论，而是使事实屈从于理论。于是，只要扩大一下视角，补充进一些新的材料，弗洛伊德苦心孤诣建造的大厦就会坍塌。

抱着各种不同世界观和科学目的的历史学家和民族学家们无不批评弗洛伊德在研究禁忌现象上的局限性，在这一点上他们的意见惊人地一致。他们指出，不应当将禁忌只看作孤立的单个禁令的总和，而应当看作是许多相互关联的职能的社会体制。这种体制反映出人们对某些物品（食品、劳动工具、动物、植物）和关系（互相帮助、和睦、集体主义等）的社会价值的认识。禁忌是社会控制总体系的一部分，这种控制体系在具有社会意义的、最重大的、生命交关的场合对自己成员的行为起着调节作用。禁忌不仅有禁止力，而且有强制力，保障人们将精力和热情集中于完成对群体有益的活动。历史学家和民族学家们强调指出，禁忌与固执型神经官能症的类比，是建立在就其起源和社会意义来说完全不同的两种现象的比较之上的。这不仅不利于科学地认识禁忌，而且相反，使这一复杂的历史问题和社会心理问题扭曲变形并带有神秘色彩。

民族学家们搜集的事实证明，各种禁忌并非来自无

意识的深层,而是植根于原始人群的实际生活条件。它们由于日常生活需要和所面临的诸种关系、由于物质生产的特点和条件而得到发展。其中定出的规则和禁令多数情况下都具有理性的特点,虽然这一特点并不总是非常清醒地被意识到。性方面和生产方面的禁忌、围绕着食物储存、劳动工具、狩猎所必不可少的场地、水域而设置的禁令,为保护弱者免受强者之攻击而制定的措施——所有这些对于需要自我保存的群体来说均有其理性的意义。

乍一看来,禁忌包含着某些随意性和非理性,但这不是由于无意识的主导作用所致,而应当用致使这一社会调节形式产生的条件和前提来加以说明。众所周知,禁忌产生于远古时期,即人类和人类社会形成时期,在那个时代,在他们为争取生存所进行的艰苦斗争中,对原始人群的最大威胁是动物特有的个体自顾,遏制动物性个体自顾,不论对群体还是群体中每个成员的自我保存而言,都是最迫切的需要和基本条件。但是在当时的思维发展水平上,上述需要不可能被原原本本地意识到,正像威胁着群体之险恶情况的实质未被意识到一样。伦理性禁忌作为消除现实的危险性的手段而产生,这一危险性对原始社会来说就是人们的动物性个体自顾。如通常的道德规范一样,伦理性禁忌中也反映着群体的社会性的和生产性的需要,但是,群体及其成员并未意识到这是他们自身的需要。一个集体要求其成员遵守禁忌,并不因他们对破坏禁忌所可能产生的后果有所认识,而是出于他们

对因集体成员之一破坏禁忌给集体造成的危险后果有所畏惧。集体并不把禁忌中所反映的需求视为自身需求,而是把必须遵守禁忌这一事实本身视为自身需求。通过世世代代的经验,对社会有益的行为才得以选择和巩固下来。此外,他们制定的规范一旦被巫术和宗教加以歪曲的解释,逐渐变成了许多毫无意义或随着时间的推移慢慢失去了意义的法器、仪式和信条。在有益的禁令产生的同时,往往也产生出一些对社会无益甚至有害的禁令,究其原因,是人们认识和实践活动的狭隘,以及不善于找到诸种现象之间客观的因果联系所致。

弗洛伊德关于禁忌的无意识性和矛盾性的说法,无疑是值得注意的,虽然这些特性并不具有如精神分析学所赋予的那种普遍意义。民族学家们发现,破坏禁忌的愿望时有发生,但这种愿望几乎永远是有意识的。无意识在禁忌的产生和发挥职能过程中并不起什么主要作用。禁忌在如下意义上来说是“无意识的”,即导致禁忌产生的客观需要是群体所不知道的。此外,集体中形成的道德规范实现于个体身上的过程是不被意识的。由于不论针对集体的还是针对个人的禁忌,都既表现为内心需要(作为良心的表述),同时又是某种外在的带强制性的被迫行为,因此,无意识概念本身仍然有意义,只不过与精神分析学所宣扬的意义完全不同。例如,弗洛伊德提到的对待死者的双重态度就绝对不是普遍现象。除此之外,许多民族中对死者怀有的恐惧感并不是针对死者本人,而

是一种对招致死亡的而且继续存在于死者肉体中的恶神的恐惧感。也就是说,在这种情况下,爱和恐惧所指向的是完全不同的客体。

#### §4 宗教幻想的心理根源

在精神分析学创始人弗洛伊德的论著当中,除了性欲理论外,恐怕就没有哪一种学术观点像他的宗教学观点那样,引起了那么多的争议和莫衷一是的评论,招致了如此猛烈的攻击或是如此热情的赞扬。围绕其宗教学探索进行的论战,自弗洛伊德生前开始,一直绵延至今,以致评论性著述就数量和规模而言早已大大超过了作为评论基础的有关原著。

人们对弗洛伊德宗教学遗产所怀有的经久不衰的兴趣并不是偶然的。宗教问题在精神分析学创始人的哲学中占有重要地位。弗洛伊德不仅在专门著作中,而且在社会心理学和社会哲学性的研究中都经常关注宗教问题。然而,奇怪的是,他虽然撰写了数百页论述宗教的文章,却不曾给宗教下过某种明确的定义。他根据自己研究问题的范围、具体任务和研究目的,先后对宗教有过多种表述,这就是:“投射外部世界的心理学”,“普遍的固执性神经官能症”,“性欲升华的产物”,“心理幼稚病的残余”,  
120 “集体性幻想”等等。在这种变幻无常的对特定事物的评价当中,似乎对所考察的事物的评头品足比按照严格程

序确定它们的本质特征还要重要。然而，这里也保持着某种一贯性：在弗洛伊德的著作中，宗教历来被作为从神经病学角度考察的一种心理现象。弗洛伊德认为宗教是大众性的幻想，就其起源和功能而言类似于固执性神经官能症。像神经官能症一样，宗教因发自本性的原初欲望受到压抑而产生；像神经官能症一样，宗教借助刻板式的行为和仪式造成复杂的心理补偿体系，这种补偿有助于人们适应那些不可容忍的现实条件。上述观点最早在《固执行为与宗教仪式》一书中得到表述，以后从未更改过。而且，弗洛伊德在去世前不久又重新强调了自己对这一问题始终如一的立场。他在精神分析学的社会哲学中确定人们精神活动最高形式的地位时写道：“对于宗教而言，我是在探讨了‘集体性神经官能症’这一范畴之后才找到了这一最高级精神活动所处的位置。”<sup>①</sup>弗洛伊德曾经不止一次地从各个不同的角度理解宗教的产生和发展问题，但实质上从他的著作中只能找到两种有关宗教观念之发生的说法，一种涉及到宗教产生的一般规律，另一种则是对具体宗教形式的起源过程——图腾崇拜的重新构造。二者之间不存在任何内在联系，因此也便于我们将弗洛伊德论述中可以归为一般理论的有关宗教的心理根源的问题同具体的历史宗教学的论点加以区分。

20世纪初实证主义历史观点风行一时，弗洛伊德根据这一观点认为，人类的发展经过了万物有灵论、宗教和科学三个时期。我们在此不准备论及把万物有灵论划在

<sup>①</sup> 《弗洛伊德选集》，伦敦1969年版，第349页。

宗教以外是否合理的问题，因为关于原始信仰形式能不能算作宗教的问题至今仍有争议。对我们来说，更重要的是要揭示万物有灵论的心理根源，因为按照弗洛伊德的看法，万物有灵论即使不能算是一种宗教，也“包含着以后宗教赖以建立的所有必不可少的前提”。<sup>①</sup>

弗洛伊德认为，万物有灵论是人类最早的一种世界观，当时人们仅仅凭借心理感受来解释世界。原始人认为周围世界到处都是灵魂和魔鬼，其实它们不过是人类自身情感冲动的一种投射而已，“原始人将自己情感的目标转到灵魂与魔鬼身上，然后于外在世界中再次安排它们与自己内在的心理过程相交会”。<sup>②</sup>

那么，是什么东西激发人类通过幻想将世界二重化的？是什么原因促使人类把自己的心理状态投射到外部的？弗洛伊德对此问题的解答相当精彩，他写道，“我们不必假设人类对最早的世界体系的认识是出于纯理论性的好奇。实际上，想要支配世界的需求本当推动他们做出这种努力”。<sup>③</sup>应当指出，弗洛伊德对这个问题的论述，比起他同时代的许多人来表现得更有远见。例如，他的同时代人当中有人认为存在着“野蛮人哲学家”（泰勒），有人则认为“探求真理的迫切需要”是宗教的主要根源（弗雷泽）。如此看来，虽然弗洛伊德的上述正确提法由于精神分析理论在社会-哲学观上的局限性而未能在他

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》俄文版，第88、89页。

② 同上书，第102页。

③ 同上书，第89页。

的著作中得到有效的发挥，但是，他已准确地抓住了问题的实质。而且，看来恰恰是这一点能够解释下列情况：尽管弗洛伊德在论述宗教幻想的心理根源时存在方法论上的重大失误，但他仍能作出许多有价值的观察和结论。

弗洛伊德写道，原始人或野蛮人面临着的是残酷无情、狂暴多变的自然界。他们当时既没有知识，又缺乏同自然界斗争的手段。他们感到自己是软弱无力的，但他们希望存活下去，于是，“使自然界人格化”成了他们在克服自身的软弱无力的道路上迈出的第一步。

人类将自然界之规律和特性想象为本质上与自身没有区别的东西，即把自然界作为自己能够认识和接近的东西，“开始感到在难于忍受的世界当中自己的适应能力有所增加，此时他就可以在心理上改变和克服恐惧感，消除毫无意义的焦虑”。<sup>①</sup>人类在自然界面前依旧是束手无策，但已不再感到自己软弱无力。他开始祈求、收买甚至恫吓神灵和魔鬼，简言之，企图用所有能做到的方法对外在环境施加影响。 122

难怪弗洛伊德把万物有灵论称为“心理学理论”，而把巫术看作是这种理论在实际生活中的物化。不论前者还是后者，其实都不过是人类想要通过内在的纯心理手段来支配外在现实生活的尝试。弗洛伊德认为，从这个意义上说，野蛮人与儿童相类似，他们共同的特点是深信思想的力量，他们都不具备使思想成为现实的实际手段，因而就用幻想的方法来满足这些愿望。后来，人们对魔

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《一个幻想的未来》俄文版，第70页。



法活动动机的关注重点转移到了实现这些动机的技术和手段方面，技术和手段有助于人类根据自己的构想建造使人满意的环境。

“在魔法和万物有灵论思维方式中起主导作用的原则，是‘思想全能’原则”<sup>①</sup>——弗洛伊德对自己的观点作了这样的归纳。

读到弗洛伊德的论述，人们不能不想起马克思对魔法所作的评价：“弱者总是靠相信奇迹求得解放，以为只要他能在自己的想象中驱除了敌人就算打败了敌人”。<sup>②</sup>马克思强调指出，正是由于生产力发展水平的低下和缺乏解决实际存在的难题的现实手段，才迫使原始人求助于臆想的和虚幻的方法来达到自己的目的。普列汉诺夫也曾注意到这一点，他写道，魔法存在的基础在于“人们尚不能明确地区分头脑中产生出来的东西与现实生活中存在的东西”，它“混淆客观现象和主观现象”。<sup>③</sup>

弗洛伊德未能从一般性地提出人类在外在的和异己的自然力量面前感到的软弱无力，过渡到分析发展的社会经济规律，他没有揭示出导致人类软弱无力的决定性因素，他远未达到这个水平。他只局限于在原始人和儿童的心理活动之间进行对比。尽管如此，在研究万物有灵论和巫术产生过程的心理机制问题上，他的分析仍起了深化认识的作用，这种分析完全可以纳入科学宗

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》俄文版，第96页。

② 《马克思恩格斯全集》中文版第8卷，第125页。

③ 普列汉诺夫：《论宗教与教会》，莫斯科1957年版，第236页。

教研究的范围。

弗洛伊德认为人类与自然界的对立状态是宗教的重要根源，但不是唯一根源。社会文化从整体上对宗教的产生过程起了重要作用。人们在强悍巨大的自然力量的压制下必须继续生存下去的迫切需要，迫使他们团结一致；共同生活和集体劳动首先要求每一个人都得消除利己的、攻击的和性的欲念。然而，在弗洛伊德看来，压抑人类心理之深层基础——原初欲望，必然造成紧张气氛，并导致给社会造成危险的神经官能症。为了防止这类不良现象的发生，社会就像一个企图借助一整套防御性仪式来缓和自己心理的神经官能症患者一样，创造了自己的“精神财产”，自己特有的安全防卫系统。宗教便是“精神文化财产”中的一部分，它承担的任务是，使人们背负的日常生活重担有所减轻，并缓解过剩的心理紧张因素。诸神把人安置在这个世界上，它们的使命是“驱逐自然界的恐惧，使人服从于残酷的命运……褒奖人类所受的苦难和所作的牺牲（这些苦难与牺牲乃是文明人的社会生活造成的）”<sup>①</sup>。

我们看到，弗洛伊德相当确切地揭示了宗教幻想的世俗根源，阐明了宗教幻想与人们的实际需要之间的联系，指出了它们在填补人类的虚弱、“克服”人们的需求与满足需求之手段之间存在的矛盾方面的作用。宗教丝毫不能改变人们的现实生活，宗教只能借助心理上的幻想“解决”人们内心世界与外在世界的冲突，“解决”人

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《一个幻想的未来》俄文版，第68页。

的主观愿望与客观要求之间的矛盾。

值得注意的是,在论述上面的问题时,有关宗教具有神经官能症性质的说法已退居次要地位,在这里宗教成了未能满足的愿望产生出的一种“集体性幻想”。弗洛伊德强调指出,任何幻想都同知识对立,但这并不意味着它就等于谬误。谬误乃是植根于知识不足而造成的一种认识错误。而幻想则是强烈愿望起了决定作用而造成的错误。弗洛伊德写道,“宗教观念并不是经验的产物或思维的最终结论,宗教观念是一种幻想,是人类最古老的、最强烈的、最固执的一些愿望的达成,宗教观念之所以强烈,其奥秘就在于这些愿望强烈”。<sup>①</sup>

弗洛伊德不了解社会条件对人的愿望的制约性,这是他的主要欠缺之处。弗洛伊德仅仅局限于从心理学角度考察问题,在很大程度上是用人类学的观点解释产生和再生着宗教幻想的那些需求的本质。但是,对于宗教职能的意义,即宗教充当着虚幻地满足人们愿望的手段这一点,弗洛伊德却界定得既清楚又准确。弗洛伊德在谈及宗教观念之所以富有生命力的原因时写道,对天意的信仰能使人们面临危险时减轻恐惧感;对合乎道德的世界秩序的信仰包含着人们对正义获胜的期待(因为在现实生活中正义常常轻而易举地被破坏);对阴间奖赏的信仰使人们对幸福充满希望(而这幸福在今生今世可望而不可及)。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《一个幻想的未来》俄文版,第79页。

<sup>②</sup> 参见上书。

为达到上述信仰之目的,人们设置了一整套仪式、禁令、训诫和典礼,这些方式的所有细枝末节都被详加考虑,各种宗教的礼仪活动均由这些方式组成。弗洛伊德指出宗教活动具有无比的功效,例如,忏悔仪式即用语言表达出“痛苦的隐秘”,这有助于缓解因不安的良心谴责引起的情绪紧张状态。弗洛伊德经常强调暗示和自我暗示在集体的宗教活动中的重要作用,并注意到祈祷、诅咒、法术等仪式对于身处危急情势或逆境中的人的特殊意义,这些仪式都具有保护作用 and 防御性质。<sup>125</sup>

因此,弗洛伊德认为,宗教是对人类的软弱无力进行幻想式补偿的一种方式,是对人进行安慰并使之与现实生活的消极方面达成和解的工具。

简而言之,精神分析学对宗教研究领域的新探索的实质就在于此。必须说明,弗洛伊德从未企望建立一种包容无遗的宗教学理论,他经常强调,他只求对已有的发现作一些新的补充,他所揭示的有关宗教观念产生的心理机制问题,充其量不过是“对上述过程已有的公开论证的浅陋补充”。<sup>①</sup>但是他也深信,就总体思想而言,他的理论应当占中心位置,因为他的理论揭示了宗教内在的、深层的和本质上属于无意识的根源。<sup>②</sup>

弗洛伊德宗教学观点的似是而非的复杂性恰恰在于,他在坚决否定宗教的神灵思想、企图找到其世俗的、人间的内容的同时,却得出了与神学家们的观点相似的

<sup>①</sup> 同上书,第75页。

<sup>②</sup> 参见《图腾与禁忌》俄文版,第166页。

结论,认为宗教需求具有与生俱来的性质。

弗洛伊德实质上恢复了一种早已为科学心理学所摒弃了的“思想先天来源”说。这一学说早在17世纪已遭到毁灭性的打击。当时洛克曾指出,人类知识的唯一来源乃是经验,积聚在个体意识中的所有情感、观念和思想之财富无不取决于他自身的生活实践。以后自然科学的发展,特别是遗传机制的发现,使“思想先天来源”概念从有关心理活动的科学观点的武库中被一笔勾销。然而弗洛伊德仍认为,群体心理,即“人类情感生活的延续性”能够不受个体死亡而造成精神活动间断的影响;他确信,倘若不作这样的假设,民族心理学就根本不可能存在。“如果一代人的精神过程不在另一代人身上延续,如果每一代人都必须重新摸索自己的生活方向,那么在这一方面就不会有任何进步和任何发展”。<sup>①</sup>弗洛伊德不满足于仅用存在社会性继承现象的观点来解释上述问题。在他看来,口头传授、传统和教育——所有这些都不足以说明“世世代代迁流递传的精神生活之延续性”。弗洛伊德问道,什么东西能让我们对另外一些人的反应作出解释,能让我们了解以往形成的习俗、仪式、法令呢?在他看来,令人满意的解释只能是提出一种假设,即:精神生活的延续性是“靠着心理素质的遗传”得以实现(哪怕是部分地)的。

我们不能说弗洛伊德完全不了解自己所提论题的不可靠性。应当承认,他总是相当明确地把经过科学论证

<sup>①</sup> 同上书。

的事实与各种假说、假设和猜测区分开来的。他总是告诉读者，他著作中的结论不知道是属于经过确凿证明的呢，还是只是他自认为可能的。然而，他认为没有必要从科学准确性的角度去否定那些于己方便的、表面看来有助于解决问题的假设，即使有些假设与事实相违。这种在采用手段方面的不加选择性在很大程度上只能作如下解释（而并非为之辩解），这就是，弗洛伊德虽然承担了最复杂的社会文化的和宗教历史问题的研究，但事实上他根本不具备解决这些问题的必要手段。有一个事实足以说明这点：弗洛伊德凭借一个外行的无畏勇气运用精神分析加以探讨的族外婚和图腾崇拜，科学至今未找到令人满意的解答。多年以前，当弗洛伊德仍然信守着“古人的心理遗产”思想的时候，已经承认，由于现代生物学观点的出现，坚持上述思想已变得越来越困难，因为生物学推翻了关于已有品质能够世代相传的观点。弗洛伊德并不掩盖他在捍卫上述思想时所掌握的论据毫无把握，但他仍然认为自己有权“提出这一理论作为假设”。他坚持把先天心理遗产定为假设，为此他论证道：“如果事情不是这个样子，我们在精神分析学和群体心理学中便一步也不能前进”，而从科学逻辑的观点看，这一理由是十分“有害的”。于是，为了照顾精神分析理论的便利以及这一理论的虚幻的严整性，科学的真理再次遭到排挤。

为了说明这一问题，我们不能不提及最具权威性的 121  
弗洛伊德著作研究家F.里弗的评价。他认为，弗洛伊德的《图腾与禁忌》根本没有坚实的科学基础，作者在这本

书中大量利用奇闻怪事、巧谈乖论，不过是赤裸裸地对精神分析学进行了一番装潢。我们很难反驳里弗的意见，但同时也不能断定作者就是有意提供危及自己声誉的或完全不可信的材料。于是问题出现了：如此不成功的选材会不会仅仅出于偶然，即因诸种情况偶然促成或作者一时误入歧途所致？可是，弗洛伊德本人的表述完全排除了上述可能性。在《图腾与禁忌》一书中极其鲜明地表现出了弗洛伊德所遵循的一般方法论原则，即：不追求某一判断的真实性，而取其对于精神分析学的适用性。

不言而喻，弗洛伊德宗教观点的彻底的反历史性是一个主要缺陷。他的宗教观点以一连串复杂的历史现象与心理现象的对比为根据，而这些对比无视前面已经论及的存在于正常和非正常、历史与心理诸现象之间的界限。弗洛伊德指出，人类心理之基本内核永不改变，不受时间和环境的影响。因此他认为可以在儿童和野蛮人、野蛮人和神经官能症患者、神经官能症患者和儿童之间进行心理上的对比。从这个意义上说，弗洛伊德的观点雄辩地证明了这样一个简单真理：任何不顾人类心理所反映的客观条件而又企图强调宗教来自人类心理的做法，必然导致将宗教囿于人类学与心理学框框之中。

弗洛伊德所描述的意识与无意识、“文明”与“天然”之间的冲突，是西方社会中社会方面与精神方面对抗日渐剧烈的趋势在心理学范畴的特定而准确的反映。劳动领域日益增长的反人道主义倾向和社会关系中的官僚化促使人们将兴趣和需求从劳动领域和交往范围转向了娱

乐和消费。结果,正如马克思指出的那样,形成了这样一种状况:人只有在完成自身的动物职能时才感到行动是自由的,即在饮食,在性行为,充其量还有在安置住所及装饰自己等方面是行动自由的;而在行使人的职能方面,他却感到自己只不过是个动物而已。<sup>①</sup>弗洛伊德没能认识到上述转变的深层机制,他把表面性当作了实质,把自然的东西当作了历来为人类所固有的东西,把原初欲望当作了人们生活的出发点。毫无疑问,这里最终的任务在于,揭示世俗基础中致使人们头脑产生和再生若干宗教幻想的矛盾性。换句话说就是,“从现实生活的上述矛盾关系中引出与之相应的宗教形式。这一方法是唯一的唯物主义方法,因而也就是唯一科学的方法。”<sup>②</sup>

最后,我们想指出,弗洛伊德在一般宗教学和宗教史学研究领域的活动没能使他博得荣誉。他的所有宗教学著作毫无例外地引起了相同的反应:来自虔信者和教会人士方面的强烈愤恨和来自专家方面的严厉抨击。

尽管如此,弗洛伊德仍然极为重视自己在这一领域的研究。诚然,宗教学研究如同他对文化史、伦理、美学等学科的涉猎一样,总是服从于“心理玄学”问题的研究(因为他把“心理玄学”研究当作认识一切社会生活现象的普遍适用的方法),然而,正是在宗教观点中,运用精神分析方法研究社会生活现象的原则才得到了最鲜明最完全的体现。之所以如此,很大程度上是因为弗洛伊德本

<sup>①②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》中文版,第23卷,第409页。



人把宗教问题看作是自己在研究人类高级精神生活诸种现象时唯一可以成功地认识其本质的一个领域。

我们知道，根据弗洛伊德的观点，原初欲望受到压抑——这是人类心理必然导致威胁社会的神经官能症现象的基础之基础。为了避免这些现象，社会本身就好像一个患病的人，力求借助各种现成的仪式来卫护自己的心理状态，不断挖掘自己的“心理财产”以增强综合防御能力。宗教正是此类财产的一种，它使人们摆脱日常生活的恐惧和焦虑，来到幻想中存在的世界，于是，宗教似乎可以消除社会性的紧张状态。<sup>①</sup>

根据弗洛伊德的解释，宗教乃是人们面对力所不支的自然压迫和社会压迫而产生的幼稚型软弱无力。上帝、神灵和其他超自然物不过是幻想的产物，是未得满足的人类需求向外部世界的投射，是未能实现的欲望和理想的人格化表现。宗教丝毫不能改变人们的现实生活，而只能凭借心理幻想创造一种使需求与满足需求的可能性之间的、主观愿望与客观现实之间的矛盾得以消除的主观感受。

129 弗洛伊德承认宗教对于人的心理平衡起着重要作用，承认许多人从宗教中找到了唯一的安慰和幸福，但是，他坚决否认宗教具有任何价值。他把宗教称作窒息人的意志和理智的“苦中带甜的毒药”。

弗洛伊德对从哲学、心理学、道德等角度为宗教辩护的人进行了批判。他指出，人类的历史经验已经证实，宗

<sup>①</sup> 参见弗洛伊德：《一个幻想的未来》俄文版，第66—68页。

教不能使人们变得更幸福,更道德,更强大。他强调,宗教幻想不仅无益,而且是危险和有害的。宗教歪曲现实世界的图景,贬低人类生活的价值,搅乱和麻痹理性,而这些都妨碍人们适应现实生活,限制他们的创造能力。

弗洛伊德指出,宗教必然伴随人类的儿童期而发生。然而一个人不可能永远停留在儿童期。随着人类社会的发育成熟,“同宗教的脱离将随命中注定的生长过程而成为必然的事情”。<sup>①</sup>弗洛伊德认为,科学作为认识和改造世界的工具,是促进上述过程发展的主要力量。弗洛伊德充满乐观地评价世俗化过程的前景。“一个人否弃自己寄予彼岸的期望并把解放出来的全部精力集中到现世生活上,这一情景肯定会使他变得丰富起来;而生活从此对所有的人都将成为可以忍受的,文明再也不对任何人造成压迫”。<sup>②</sup>

不难发现,弗洛伊德的见解在许多方面同西方学者的无神论和自由思想之精华之处存在内在联系。现将这些观点的实质简要地归纳如下: (1) 宗教是集体性的幻想,人类未能满足的愿望对于幻想起着决定作用; (2) 宗教是理性和进步不可调和的敌人,它压制批判性思维,限制人们的认识能力和实践能力; (3) 宗教是不道德的,因为它在解释道德规范时将其归于超自然的起源,这就剥夺了人们自由和自觉地选择自己行为的权利; (4) 宗教对社会是危险的,因为它历来支持并继续支持着理应否

① 同上书,第88页。

② 同上书,第92页。

弃的社会制度；(5)克服宗教——乃是人类社会和精神进步的必要条件和必然结果。弗洛伊德的言论常常激怒教会人士，这是不足为怪的。教权主义者群起而攻之，谴责弗洛伊德犯有渎神、反道德及其他不赦之罪。他的学说被排斥在教会以外，他的著作遭到查禁。当然，对弗洛伊德措词尖刻、针锋相对的言论所引起的（于他生前乃至当今，虽然当今程度较轻）强烈的社会反响，我们也不应估计不足。尤其是弗洛伊德在晚年赢得的科学威望，加重了他的反教权主义倾向的份量。据 F. 里弗证明，弗洛伊德的许多论证都对无神论有利。这些论证对西方知识界的学者们产生了巨大影响，为他们与失去生命力的宗教信仰彻底决裂提供了理性主义的根据。即使在今天，弗洛伊德的许多思想仍然被西方各种主张世俗化或自由思想的组织用来进行反宗教的宣传。

同时，我们不能回避这样一个事实：尽管弗洛伊德的言论具有相当大的影响，但从未超出过启蒙主义性质的宗教批判的范围。受到传统的西方自由思想熏陶的弗洛伊德，将这一思想的优点和不足一并接受了下来。像许多先驱者一样，弗洛伊德在激烈抨击宗教危害的同时，却没能认识宗教的社会本质。虽然他一再强调，宗教并不是由“野蛮人哲学家”的思辨好奇心设置出来的，<sup>131</sup>而是产生于实际生活的需要，这种需要指的是：群体在争取生存的斗争中，必然对人们的性欲和私欲本能进行压制，而人们在心理上有对这种压制进行补偿的需要。因此，弗洛伊德的宗教批判，如同他对宗教未来的预见一样，都具有自

由主义的、启蒙主义的和空想主义的特点。弗洛伊德把普及知识同克服宗教联系起来，他完全忽视了一个事实，即在现代资本主义社会，尽管蒙昧无知仍是宗教滋生的土壤，但它既不是宗教存在的唯一原因，更不是主要原因。如果说上述观点在法国唯理主义者和启蒙主义者时代曾具有进步性质和战斗性质的话，那么，在马克思主义奠基人已经制定了认识宗教的科学原则之后，它就显得过时了。虽然教会人士仍旧迫害持上述观点的人，但这一观点已不能再给教会带来任何实质性的损害，因为它的批判之箭，只瞄准了局部，却偏离了主要目标——阶级对抗社会中社会对宗教的制约性。

由于自由思想的许多理论通过精神分析的加工以后，在弗洛伊德那里获得了变本加厉的错误解释，上面所指出的弗洛伊德的缺陷就显得更为突出。弗洛伊德不满足于充当别人思想的宣传员，这种角色在他看来无足轻重。他认为自己的任务是，用以精神分析学最重要的假设为基础的心理学理论丰富无神论的思想宝库。而这种“丰富行为”一直对他的宗教学遗产的命运起着决定作用。早在精神分析开始用于研究和治疗神经官能症的草创阶段，弗洛伊德就酝酿着一个沽名钓誉的幻想，他要在上述研究和治疗的基础上创建一种包罗万象的人类心理学理论，这一理论能够用统一的概念体系描述和解释丰富多彩的人类生活。按照弗洛伊德的构想，精神分析学当能成为“精神科学的科学”，当能运用于所有与人以及人的精神产物有关的认识领域。弗洛伊德为争取这一构

想的实现奋斗了约半个世纪。在这期间，精神分析由一种局部的精神治疗方法变成了拥有许多分支的学说，变成了既包括专业性的医学 - 生理学和精神病学理论，同时也包括一般心理学、社会哲学和历史文化学的思想体系。

然而，弗洛伊德的包罗万象的铺设也有它的反面。恩格斯在《自然辩证法》中对某些庸俗唯物主义者“把自然科学理论应用于社会”的作法进行过批判，他指出，“每个自然科学家在他自己的专业之外也不过是一个半通，不客气地说，是一个门外汉”。<sup>①</sup>换句话说，这个意见对弗洛伊德也完全适用。尽管弗洛伊德智力超群，知识广博，但他首先是一个精神病学家，在解释社会现象时他也时常只以该医学知识范围得出的公设为出发点。性欲理论和无意识理论最初都只是为解释神经官能症病源学的问题而提出来的，后来被弗洛伊德用来作为认识所有现象，其中包括最复杂的社会的和人类精神活动现象的普遍适用的工具。弗洛伊德对个体和群体的、心理和社会的、健康和疾病的、正常和病态的各种现象不作明确区分，他认为，神经官能症和人类精神的最高成就皆起源于里比多能，而二者的直接引发机制在于个体内心的、发自本性的愿望与外界社会的限制之间的冲突。所以，弗洛伊德认为，研究人类生存活动的各种表现，即不论研究个体心理现象，还是研究社会文化现象，其意义无不在于，清洗这些现象表层的所有装饰，暴露它们原初的心理内核，从

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》中文版，第20卷，第381页。

而揭穿它们；这些现象均属幻想，均属受压抑的性欲的附带现象。宗教也是被精神分析学从这一角度来考察的。

弗洛伊德在历史-民族学领域的失败并没有摧毁他的锐气。他在自己以后所有的宗教学和文化学著述中，反复重复自己有关宗教起源的论点。到了晚年，他重新转向宗教历史的研究，写下了最后一部以论述一神教起源为内容的《摩西与一神教》。这部著作是弗洛伊德在极端困难的条件下完成的，这位精神分析学创始人此时已年逾八十，成了年迈多病的老人，精神和心理状态的异常沉痛更加重了他肉体上的痛苦。法西斯统治了奥地利。弗洛伊德的书被焚毁，印刷所遭查封，许多志同道合的朋友迁居国外，而弗洛伊德本人以及他的家庭每时每刻都生活在被毁灭的威胁之中。所有这些情况都不能不影响到他正在写作的那本书的内容和质量。书中许多牵涉到个人的一些思想和联想（关于反犹太人主义的心理根源，关于犹太人的性格特点）同主题关系并不密切。该书结构松散，逻辑和论据也经不起辩驳。同时，这部总结了作者三十多年来宗教研究观点的著作，比其他任何一本书都更清楚地表明了他在滥用自己创立的方法。 133

该书内容简要地归纳起来就是：摩西不是犹太人，而是埃及人，很可能是某法老许多女儿当中一个的私生子。通常与摩西的名字联在一起的犹太一神教也起源于埃及。经过阿蒙荷特四世埃赫那吞的宗教改革，犹太一神教后来发生了变化。据认为摩西是埃赫那吞的信徒。埃赫那吞死后，他所创立的唯一神——太阳神崇拜

仪式由于祭司们反对而遭取缔，埃及重又回到传统的多神教。摩西决心保存一神教，他让受压迫的犹太人部落作埃赫那吞的继承人。为此目的，他将犹太人从埃及的奴役下解救出来，企图向他们传授唯一神思想而取代其原始信仰。但是，由于人的思维倾向于因循守旧，人们习惯于遵循祖辈的传统，加之在蛮荒之地的漂泊使他们备受艰辛，犹太人中终于一次次地爆发了对其教主和恩人的不满情绪。在这种情况下，犹太人起义了，他们杀死了摩西，恢复了对古老的氏族神的信仰。几个世代过去了，然而犹太人对摩西的记忆却未能完全消失。这种记忆存留在他们的无意识中，他们感觉到自己所犯的罪行；这种记忆随着时间的推移又复活了。受无意识的犯罪感驱使，犹太人转向了曾几何时被他们放弃的一神教，并把传说中摩西的名字当作带来宗教和律法的本族伟人永久纪念。

134 我们准备对弗洛伊德有关一神教起源故事中的所有变故进行分析，这样会占去我们过多篇幅，且于我们无益。据苏联和国外一些著名专家评论，该著作中没有一个论点与历史学材料相符。正如美国著名宗教史学家阿尔布特所说：“弗洛伊德的新作完全不根据严肃的科学方法论，作者对待历史事实甚至比运用内省心理学和实验心理学的材料还要随便。”<sup>①</sup>弗洛伊德本人也承认，在他的假设中，“一个假设恰恰建立在另一个假设的基础之

<sup>①</sup> W. 阿尔布特：《从石器时代到基督教》，巴尔的摩 1946 年版，第 75 页。

上”。不仅如此，他还认为自己虽然是心理学家，但有权在别人的领地进行偷猎，他写道：“我们要冒险试一试不依靠历史学家……去开辟自己的道路。”<sup>①</sup>那么，他在这条路上究竟揭示了什么真理呢？

弗洛伊德在《摩西与一神教》中，企图在完全不同的历史环境下重建《图腾与禁忌》中关于杀父情景是历史的起动机制这一基本思想。他写道，“犹太人历史上也发生过弑父这一原始时代的大暴行，或者这是命运的安排；犹太人通过摩西的形象——伟大的父亲的替代人的形象重复说明了这一事件”<sup>②</sup>。他认为，一神教作为一种宗教，经过了三个发展阶段：因无意识冲动引发的对亲人的犯罪；退到的犯罪感和忏悔心；以新的热情恢复一度被否弃的权威——补偿作用。按照弗洛伊德的说法，上述一连串的事件在人类历史的每一新阶段得到周而复始的重演。他写道：“摩西被杀的情景通过后来犹太教拟议杀害耶稣的故事又得到重复，所以这些事件被推为第一位的原因”<sup>③</sup>。基督教正是作为一种弑父之后怀着赎罪情绪的形式，作为使人们与上帝之父调和的手段而产生的。但是，在弗洛伊德看来，从基督教中可以发现另一种十分引人注意的历史规律，这就是，父亲的宗教变成了儿子的宗教，即人类逐渐摆脱与弑父行为之原罪相联系的神经官能症诸情结，父亲被已能自立的儿子所排挤。

① 弗洛伊德：《摩西与一神教》俄文版，第60页。

② 同上书，第143页。

③ 同上书，第162页。



尽管弗洛伊德的宗教史观点具有令人眼花缭乱的新奇之处，但它的许多重大缺陷的确是无法掩盖的。这些缺陷是：(1) 不尊重最简单的科学研究常规；(2) 有意忽略相应知识领域的成果；(3) 对事实和科学理论进行随意取舍；(4) 片面而教条地解释事实和科学理论；(5) 毫无根据地抹煞正常与病态、心理与社会诸现象之间的差别；(6) 用艺术构思偷换历史事实。但是，看来最能令人信服地说明精神分析在宗教史方面的新论缺乏科学根据的事实是：《图腾与禁忌》和《摩西与一神教》几乎都不曾被严肃的学术著作援引过。如果说在一些评论著作中谈到这两部著作，那纯粹是作为一种历史怪论，一种缺乏根据的发现之例证被提及。

## §5 无神论理论

我们在即将结束对弗洛伊德的宗教观点进行分析的时候，还应当概略地说明一下他对无神论的心理学本质的理解。如前所述，弗洛伊德在其著作中，总是以个人与历史在发展中存在并行性这一思想作为出发点。他认为，“每一个人总是通过某种方式粗线条地重复着人类的发展过程”。<sup>①</sup>这就意味着，可以把单个个体的心理发展当作整个社会精神演变的类比物。因而，根据弗洛伊德的观点，个体心理的发展规律同无神论的社会历史发展规

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《精神分析导论》俄文版，第2卷，第207页。

律在若干基本点上应当是吻合的。如果说宗教是因恋母情结发生过程受阻而产生的，那么，在弗洛伊德看来，无神论则建立在对上述困难卓有成效的克服之中。一个人摆脱宗教幻想的过程，与他逐渐摆脱父亲的监护，克服自身幼稚期的软弱感而变成独立的、有意识的和自由意志的个性的过程同时发生。弗洛伊德写道，“精神分析方法教会我们在父亲情结与信神之间看出它们的内在联系，并向我们表明，人格神在心理学上无非就是被理想化了的父亲的形象。我们在日常生活中也观察到，青年人心目中父亲的权威一旦被破坏，他们就会放弃宗教信仰”。<sup>①</sup>与此同时，弗洛伊德认为无神论在整个人类范围内的胜利，与社会的科学进步和道德心理进步密不可分，这些社会进步承担着把人们从形形色色的幼稚型软弱无力（无论是面对自然界或不完善的社会制度表现出来的压抑，还是受无意识欲望支配而产生的软弱无力感）中解放出来的使命。这一过程仍需从宗教内部开始，第一步骤应是前面已经提到过的由儿子们的宗教取代父亲的宗教，这一更替似乎可以表明：社会自我意识正在增强，人类逐步从精神上实现着自我确定。社会的进一步发展本应包括结束此类心理幼稚症。弗洛伊德在答复一个记者的提问——犹太教和基督教哪一个宗教在上面的问题上更感到自己受伤害时，表述了一个著名的论断：“一同被捕获，一同被绞死”，从而强调，按照他的观点，所有宗教都不

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《达·芬奇儿童时代的回忆》，莫斯科1912年版，第19页。

好,都没有存在的权利。

弗洛伊德的宗教观点和他的无神论理论一样,事实中掺杂着显而易见的杜撰,是真理与谬误,科学与神话创作奇特地混融糅合的产物。弗洛伊德提出要把宗教神话内容还原到世俗的人的基础,“变形而上学为心理玄学”,但他对于如何有成效地完成这个任务,看来却缺乏足够的准备。在 worldview 立场方面弗洛伊德自认为是个无神论者,但从他的作品中又找不出这一立场的具体体现。他的宗教批判中的自然科学的唯理论的内容,同整个精神分析学的反科学的和非理性主义的原则发生了不可克服的矛盾。在他的著作中,有趣的思想 and 细致的心理学观察比比皆是,但这些思想和观察全被混淆和歪曲得一塌糊涂,有时简直被许许多多任意的推论,不受检验的命题和虚幻的假设所湮没了。

在弗洛伊德的世界观立场同他对这一立场所作的理论说明之间,在弗洛伊德所提问题的性质同他解决问题的方法之间,在弗洛伊德对待研究工作的主观愿望同他工作的客观效果之间,都存在着惊人的南辕北辙现象。我们能否仅仅把这一现象看成是这位学者个人的悲剧呢?毋庸置疑,弗洛伊德的失败在很大程度上是由他的个性和创作特点决定的,但是,仅限于指出这方面的事实是不够的。弗洛伊德的错误和失误同时也反映了帝国主义时代资产阶级自由思想的一些共同倾向,即整个时代发展的不彻底性和矛盾性。如前所述,弗洛伊德是现代资产阶级自由思想的典型代表,现代资产阶级自由思想虽

然继承了欧洲唯理论和启蒙思想的丰富传统，但未能对这些传统进行创造和发挥。资产阶级放弃了社会先进阶级的阵地，资产阶级无神论的革命精神也就随之消退，以往的战斗传统和胜利果实同样也保不住。如果引用列宁的话说，就是资产阶级无神论堕落为“资产阶级反对宗教的战争”，堕落为人数很少的知识分子阶层反对宗教教义和市侩式的虔信的个人主义式的造反。他们的批判言论的哲学基础，已经不再是18至19世纪的唯物主义和唯理主义，而是形形色色的唯心主义思潮，其中包括公开的非理性主义思潮。资产阶级代表人物在同宗教神秘主义作斗争的时候，本身受着将社会生活规律加以神秘化的种种思想和理论的支配，这些思想和理论歪曲宗教的本质，因此不可避免地使人们脱离争取人的精神解放的现实斗争。

所有这些缺陷在弗洛伊德身上也得到了充分的反映。公开的反历史主义及对所研究社会现象的本质不了解，使得弗洛伊德研究工作的科学价值化为乌有。他的观点脱离了科学唯物主义理论基础，错误百出，矛盾重重。例如，他一方面坚决否定宗教的神灵观念，试图找出其世俗的、人的根源；一方面又倾向于认为，人的宗教需求具有以恋母情结为条件的先天性特点；他既痛斥宗教是“集体的固执型神经官能症”，是“群体的幻想”，同时又认为宗教可以拯救个人，是一种使人免患各种神经官能

138

① 参见弗洛伊德：《一个幻想的未来》俄文版，第88页。

认为精神分析能够像为世俗人服务一样很好地为宗教界服务。<sup>①</sup>弗洛伊德宗教观点中的这些矛盾和缺陷早已被神学家们巧妙地利用了。他们在公正地指出弗洛伊德关于宗教的许多论点没有根据的同时，将作者宗教学说的所有其他论点都当作未经论证的而弃置一旁了。这样一来，弗洛伊德对资产阶级自由思想体系作出实际贡献的部分，即他对宗教和教会的无神论批判中的那些重要内容，却因他理论体系的反科学性质而受到无可弥补的损害。教会人士的上述策略并不仅仅是使用手腕破坏思想对手的威信。当前在西方学术界以激进态度对弗洛伊德本人及其著作进行重新评价的情况之所以可能出现，是因为在弗氏许多著述中构成优势的唯理论的宗教批判，的确同精神分析学的整个精神大相径庭。

弗洛伊德在其论述心理的结构与动力的学说中，违背唯理论哲学关于人之精神生活在健全、睿智的理性支配下呈正常有序状态的观点，描绘了人们内心互不相容的各种倾向残酷搏斗的凄惶图景。在他看来，理智的人，即仅以理性支配行动的人是不存在的，人类精神的最高成就在他那里成了轻而易举就能破坏掉的装饰，就其起源而论仍属于动物性的愚钝粗陋的本能。关于无意识于人的动机结构中起主要作用的学说，以心理学方法论证了非理性主义，并因此为神学家们撑了腰。精神分析学将人类视为自然欲望与本能的盲目工具，剥夺了人类

<sup>①</sup> E. 琼斯：《弗洛伊德的生平和著作》，纽约 1955 版，第 2 卷，第 489 页。

的尊严,从而否弃了关于人是有理性的、自我充实的、有目的性地活动的、能向上帝挑战的存在的观点。正如新教神学家 L. 尼布尔所正确地指出的那样,弗洛伊德的理论从科学基础上修正了从前对人的本性认识上的悲观主义观点,而那种观点源于《旧约》中“原罪”的传说,认为人类本性的“堕落”和被毁坏始造成“原罪”。弗洛伊德所坚持的理论与非理性倾向必然导致一种结论,即人的真实存在处于自然规律和社会规律之外。<sup>138</sup>

然而,神学家们从精神分析学中不仅为宗教非理性主义和悲观主义找到了貌似科学的论据,而且找到了有助于宗教实际活动的办法。目前,精神分析学研究已被列入许多神学院的教学大纲,甚至成了牧师心理学和宗教心理疗法不可缺少的部分。当代的神学家们考虑到弗洛伊德主义广泛普及的事实,开始将其作为一种完善教徒工作的手段。他们特别重视精神分析学说中“正面的”东西,即对宗教有利的那些方面,而对弗洛伊德著作中的若干无神论思想却避而不谈,或者干脆加以歪曲。

弗洛伊德自认为是无神论者,终身同宗教和教会势力作斗争。这位学者的苦难结局在许多方面是值得吸取教训的。这一结局清楚地表明,只有建立在科学唯物主义世界观基础上的无神论,才是彻底的无神论,只有把对自然科学和社会历史的分析有机地结合起来才能建成科学的宗教观。弗洛伊德及其宗教学遗产的命运恰恰说明,不管作者的主观愿望如何,只要离开了唯物主义原则就必然滑向信仰主义。这一点列宁曾在《唯物主义与经

验批判主义》一书中以著名自然科学家马赫为例作过精彩的论述。马赫同弗洛伊德一样，自认为是无神论者，在自己的哲学体系中俨然站在“科学的僧侣主义”的立场，按照列宁的说法，这种僧侣主义不过是“通向公开的僧侣主义的前阶”。<sup>①</sup>科学史中不乏这样的先例：如果不是根据科学原理而只凭个人好恶来反对宗教，那么，这种做法或者成为科学家生平中的个别事实，根本不能反映他的社会面貌；或者堕落为不能导致任何严肃社会后果的虚无主义的反抗性。不仅如此，丧失了积极内容的宗教虚无主义本身便是“错误意识”的变种，它或迟或早总要变成一种世俗化的宗教，而神学家们当然乐于从这种宗教中吸取新鲜思想和论据来充实自己的体系。

弗洛伊德所面临的正是这种命运。随着时间的流逝，弗洛伊德从捍卫理性的坚定分子不由自主地变成了蹂躏理性的、信仰的辩护士；从一个立志把人类从世世代代的幻想和谬误中解放出来的社会改革者，变成了伪科学神话的炮制者，而这种伪科学的神话已成为当今思想领域中反动势力的桥头堡。

<sup>①</sup> 《列宁全集》中文版，第14卷，第360页。

# 第四章

## 精神分析学对宗教 的解释的演变

141

### §1 精神分析学对宗教哲学和神学的渗透

现代的宗教思想家们往往把精神分析学称作“基督教神学史中的一个时代”，而把精神分析学的创始人几乎看成是“新教父”、“新福音的辩护士”或“在教堂围墙外面传播真理的先知”。<sup>①</sup> 上述关于弗洛伊德个人及其学说的评价出自教会人士之口，这至少是人们始料不及的。大

---

<sup>①</sup> P. 霍曼斯：《弗洛伊德以后的神学：一个诠释性的问题》，纽约1970年版；《耶稣和弗洛伊德：精神分析与神学论文集》，慕尼黑1972年版。



约半个世纪以来，基督教始终是抵制精神分析学的主要堡垒。神学家和教会人士不久以前还在指责弗洛伊德犯有渎神罪，并将其学说排斥在教会之外，将其著作列为禁书。而且应当承认，他们这样做的理由相当充分：尽人皆知，弗洛伊德主张认识世界的唯一工具乃是科学，与同时代的许多人一样，他笃诚相信科学成果的万能性和绝对真理性。

弗洛伊德在宗教问题上的个人立场，对其宗教学研究的特点不无影响。他在这方面的所有著述或多或少都含有批判宗教思想基础、攻击教会政治、预测宗教在科学和文明的夹击下必将灭亡等内容。弗洛伊德终身对这些信念坚守不渝。

142 弗洛伊德在科学界的威望以及他捍卫各种无神论观点的言论，很大程度上促进了西方广大知识分子具有充分根据地同失去生命力的宗教信仰彻底决裂。<sup>①</sup>自然，教会人士不可能不考虑弗洛伊德言论的社会反响，也没有放过机会对之进行反击。

来自教会方面的猛烈攻击必然触及到弗洛伊德学说本身。精神分析学在解释人的本性时所固有的自然主义，认为性欲在人的生存活动所有方面均起主导作用的不恰当的提法，把人类最高文化成果看成是里比多能量转换过程中的副产品，以及从神经病学的角度机械地看待艺术、宗教和道德——所有这些均与基督教传统的价

<sup>①</sup> 里·菲·弗洛伊德：《一个道德家的思想》，纽约1959年版，第297页。

值体系大相径庭。以教权主义分子为首的一些帮派蜂拥而起反对弗洛伊德,指控他犯有渎神、反道德和破坏社会法规等十恶不赦之罪。

从基督教长期同精神分析学势不两立这一背景着眼,今天二者的互相靠拢,其速度之快不能不令人吃惊。几十年前弗洛伊德还称宗教为“集体性神经官能症”,并预言它不久即将灭亡,如今他的学说已经被教会人士接过来作了自己手中的武器;而学说的创始人几乎被推崇为宗教改革家,这一现象该如何解释呢?

教会方针的改变实际上并不像人们感到的那样突如其来和出人意料。其实,把精神分析学用于宗教实践目的的最初尝试,早在20世纪初就开始了。当时各宗教组织为了抑制宗教冷淡主义和自由思想的增长,非常重视实践神学,其中包括对牧师心理学和宗教心理疗法问题的研究。神学家们面对一些教徒群众脱离宗教团体的现象,为寻求能影响他们思想行为的有效方法,不得不诉诸心理学。此时除心理学其他流派以外,他们特别偏重精神分析学,从其方法论中发现一种大有希望的、适宜于对教徒进行个别工作的途径,有助于教徒工作形式和方法更加完善。福音派神职人员奥斯卡尔·普菲斯德尔最先发现能将精神分析用于“拯救灵魂”的工作,他试图把弗洛伊德学说同自由主义神学思想结合起来,这一创举曾遭到不长时间的抵制,尔后在欧洲,特别是在美国便赢得了为数众多的拥护者。精神分析学早在30年代就已成为牧师心理学不可分割的一部分,而到了40年代,则被正 143

式列入各新教神学院的教学计划。天主教会抵制精神分析学的时间略长一些，但也终究未能经受住这一时髦手法的诱惑，因为借助于此教会活动更能适应现代的条件。

诚然，直到 50 年代初以前，神学家对精神分析学的兴趣主要带有功利主义的性质。他们首先采用的是弗洛伊德的临床经验，对这种经验稍加修改，便可以移用到教区的忏悔堂、修道院和学校等场所。弗洛伊德学说中有伤教会体面的自然主义，尤其是它与宗教不可调和的战斗性，妨碍了精神分析学在更广泛领域中的使用。因此，基督教神学家们从一开始就把精神分析学中的医学内容与其他内容明确地分开。他们既承认弗洛伊德在发现无意识与研究治疗神经官能症方面的贡献，同时顽固地认为他对普通心理学、社会哲学特别是宗教学的探讨是他在研究精神分析学过程中的无谓消耗，并说这在很大程度上是由弗洛伊德自身的毛病造成的。

然而，到了 50 年代中期，神学界为弗洛伊德恢复名誉的新时期开始了。弗洛伊德学说的各个方面都被重新估价。宗教组织从利用精神分析于教堂实践入手，进而开始对其进行理论的、神学的和宗教哲学的加工。而他们的做法之所以可行，乃是由于在此时期之前，基督教本身的原则与精神分析学的原则都已发生了若干重大改变。

早先完全附属于宗教的社会生活和个人生活，其各个方面受到越来越严重的“玷污”。面对这种情况，基督教会自身的思想体系和实际活动做了相应的大幅度革

新,不可改变的“上帝的箴言”迫不得已地去适应不断变化的生活条件。基督教对其思想的重新装备是从几个方面着手、通过以下途径实现的,这就是:摒弃教义与礼仪中最古旧的内容;对一些传统的原则和学说重新加以确定;同化教会以外最流行的一些思想和思潮。弗洛伊德主义正是战后几年渗透到资产阶级社会精神生活各个领域中的这类大众性思潮之一。到50年代中期,它的影响范围已不仅限于医学和心理学,而且扩大到哲学、社会学、教育学和艺术等领域。弗洛伊德的思想成了西方文化不可分割的一部分,神学家们再也不能对它置若罔闻了。 144

神学对弗洛伊德主义的采用,是在战后年代西方世界唯心主义哲学与宗教哲学中的非理性主义和人本主义特别明显地加强的背景下开始的。成千上万的人在第二次世界大战的战火中丧生,核武器带来巨大威胁,阶级矛盾日益尖锐,社会生活变得官僚化和标准化——所有这些都使群众对现实生活惴惴不安,对未来忧心忡忡。人们面对陌生的社会生活所产生的没有出路和无能为力的情绪,在50年代至60年代成了西方宗教、哲学和艺术等思想的主弦。人们对人的自身、人的内心世界以及人的日常生活等诸多复杂问题的兴趣相应地增强了。

由于群众的宗教意识逐渐世俗化,对于神学和宗教哲学来说,人本主义倾向日趋显著。随着科学进步和社会进步所导致的信仰对理性的让步,宗教的重心逐渐从描述和解释世界方面转到了道德和主观心理活动领域。

神学家们面对这些不可逆转的事实，仍企图以独特的方式力挽狂澜。“高格调”的经典神学把“超验物”——神的问题摆在首位，而现代基督教神学与之不同，把视线转向了人、人的本性和命运，以及人的现今和将来的问题。但是，既然神学家们要控制解决人类生存问题的垄断权，就不可能再轻视人们已有的知识水平。现代教徒掌握大量关于世界的科学观念，越来越相信科学观念的实践效果，他们的世界观愈益渗透唯科学主义精神。甚至在解答某些传统的基督教问题（关于生命的意义、死亡的秘密等）时也采用社会学、心理学或医学的观点。因此，神学家要想笼络教徒的思想与感情，只能更经常地求助于世俗的材料和说理方法。可以毫不夸张地说，今天的宗教人类学如果不顾及自然科学成果和以人与人际关系为研究对象的社会科学成果，就不可能存在。从上述种种转变，人们可以更清楚地认识神学界垂青弗洛伊德学说的动机正如美国学者F.里弗所指出的，“现今宗教人类学如果不吸收弗洛伊德学说的大量内容，便不可能有效地为基督教服务”。<sup>①</sup>况且，神学家们从弗洛伊德学说中不仅替自己的人类学学说找到了时髦的心理学框架，而且为宗教传统的非理性主义找到了崭新的貌似科学的论证。

不言而喻，倘若弗洛伊德学说本身不曾发生最终决定其在现代思想斗争中所处地位的许多重大变化，它就未必可能为神学所用。

随着弗洛伊德的兴趣从医学实践转向社会文化问

<sup>①</sup> 里弗：《一个道德家和思想》，纽约1959年版，第299页。

题，他越来越背弃了自然科学的方法论。他不再试图以实验的或临床的观察为立足点，而明显地偏重了抽象的构思和催眠术，而这二者往往都带有明显的思辨的甚至神话创作的色调。在这个时期，柏拉图、康德、叔本华和尼采等人的唯心主义哲学成了他的理论体系的思想基础，精神分析学本身逐渐变成了公开反科学的学说。

因此，如果说在精神分析学处于创造时期时，尚能从中找到某些与唯物主义相近的成分的话，那么，到了弗洛伊德科学活动的后期，企望得到这种结论的一切幻想均已破灭，事实完全清楚了：弗洛伊德主义在它所考察问题的整个领域都与唯物主义背道而驰。由于这种演变，神学抵制精神分析学的一个根据已自行消失；相反，随着时间的推移，在弗洛伊德学说中非理性主义倾向逐渐加强了，从而为精神分析与神学之间的对话准备了条件。

在此有必要指出存在主义的作用，存在主义曾经是上述我们所关注的过程的特殊媒介。现代基督教神学，特别是其中非理性主义的一派，从存在主义中找到了适合自己的哲学观点，即把人类看作是生性不安定的、多灾多难的和永不得满足的动物。神学家们在接触了存在主义之后，对精神分析学有了崭新的认识。现代存在主义者先是摒弃了弗洛伊德学说中的自然主义成分，然后对其若干思想，尤其是无意识理论、自由联想法、以象征手法解释人的行为等思想广为利用。存在主义实际上在神学与精神分析学之间起过知识桥梁的作用。靠了存在主义信奉者们的努力，精神分析学当中有伤体面的泛性论

内容被清除了；通过哲学上的说理，它日臻精致地呈现于神学家面前。

神学、存在主义和精神分析学浑然一体的倾向，在新教的存在主义神学中反映尤为显著。按照该派主要代表人物之一 P.蒂利希的说法，神学从存在主义和精神分析学那里获益极大，这在五十年甚至三十年前根本无法想象。蒂利希认为，这种变化的意义在于，存在主义与精神分析学“重新展示了不仅仅由意识主宰的个性中的全部内部”，并且对“人的艰难处境、人的局限性、疏离感、恐惧和绝望等古老的宗教问题”<sup>①</sup>作了妥善的表达。

美国著名学者 P.霍曼斯证明，神学自从接触弗洛伊德的作品以后，经历了一场特殊的自身革命。<sup>②</sup> 精神分析学对许多新教学者，其中包括蒂利希、尼布尔等公认的新教思想家的著作的影响尤为明显。这些作者不仅试图在精神分析学和基督教之间简单地进行外部的比较，而且想在某种程度上使二者有机地结合起来。天主教的神学家和哲学家通常更器重荣格，但他们也对弗洛伊德在以全新角度审视人的个性方面所作的贡献给予了很高的评价，尽管同新教学者相比，显得比较拘谨。例如，新托马斯主义的主要代表人物马利丹，虽然以怀疑主义态度对待弗洛伊德的哲学主张，但仍然认为，弗洛伊德作为精神分析法的创立者，是一位天才的研究家。马利丹把弗洛伊德和托马斯·阿奎那关于心理的本质的观点

① P.蒂利希：《文化神学》，纽约 1959 年版，第 124、128 页。

② 参看 P.霍曼斯：《弗洛伊德以后的神学》英文版，第 15 页。

加以对比,得出结论,认为天主教徒可以毫不犹豫地赞同弗洛伊德的无意识定义。按照托马斯主义的观点,弗洛伊德在解释心理活动时恢复了“动力论和神学启示论”,<sup>①</sup>同样是难能可贵的。

弗氏的无意识学说以及他关于心理的结构和动力、人之行为的内心刺激等问题的观点,不仅赢得了新教思想家的喝彩,而且得到许多天主教思想家的支持,这说明了什么问题呢?

无意识学说是弗洛伊德用数十年时间发展和完善起来的,我们在此不准备就其细节进行深入探讨,仅只提及与我们感兴趣的题目直接相关的若干论断。

根据弗洛伊德的思想,无意识(后来称作“伊特”)是指低级的、从遗传学角度来说是最初的心理机构层,其中既包含世代相承的若干心理构成物,又包含个体发展过程中被压抑的不愉快的、羞耻的、不为社会所容的一些意愿、思想和感情。无意识即“原欲”的心理学概念,而“原欲”是指人体中与动物本能相似的、属于天性的即生理的本原。“原欲”分为性欲(爱罗斯)和死亡欲(塔纳托斯)。“原欲”本身规定了无意识的全部内容。无意识好比一口盛有性欲、私欲、攻击欲等若干欲望的沸腾的大锅,这些欲望不屈从现实生活的影响,在它们那里“快乐原则”独占一统。虽然这些欲望急于通过运动解除紧张状态,但却要受到意识(人格中有意识的“自我”)的压制,意识是指有组织功能的、有条理的、有理性的本原,根

<sup>①</sup> 参见《弗洛伊德与20世纪》,纽约1963年版,第231—257页。



据“现实原则”，即周围现实生活的要求行动。在个人走向社会化的过程中，心理结构中还形成了另一次级——“超我”，社会与文化向个人提出的要求、规范在“超我”中得到集约，“超我”直接反对“伊特”的控制，充当良心的喉舌，负有责任感。

148 根据弗洛伊德的“心理动力论”，精神生活是上述三种心理次级展开搏斗的舞台。在它们当中，“伊特”完全是非道德的，“自我”极力要成为道德的，“超我”则是超道德的。<sup>①</sup>三者相互作用状态的特点，规定着个体性格和行为的全部独特性。

弗洛伊德对理性之能力的评价是一贯的。他生活和工作在 19 与 20 世纪之交，他的学说则是当时社会内在矛盾和对抗性的反映。一方面，弗洛伊德坚持青年时代的信念，认为“除了自己的理性、智力以外，我们没有任何方法可以抑制欲念和企图，并主宰它们”。<sup>②</sup>另一方面，根据自己对各种精神反常和精神错乱现象的多年观察（虽然他对这些现象的社会本质不甚了解），他终于得出结论：这些反常现象的根源在于人自身，“在欲念面前说教总是无能为力”，想用理智扼杀情感和欲望的作法，不过是一种徒劳的、陈旧的和危险的幻想。<sup>③</sup>于是，经过弗洛伊德的一番解释，体现理智、理性和审慎的“自我”不仅表现得软弱无力，而且成了“极其不幸的东西”，它经常感

① 参见弗洛伊德：《自我与伊特》，列宁格勒 1924 年版，第 56 页。

② 弗洛伊德：《一个幻想的未来》——载苏联《无神论者》，1928 年第 32 期，第 90 页。

③ 同上书，第 65 页，第 92 页。

受到来自外部世界的压力，既被“伊特”主宰着又为“超我”严格地控制着，因而永远处于惶恐不安的状况之中。

上述人格“心理动力论”的解释，同长期以来在欧洲哲学和心理学中占统治地位的传统观念是背道而驰的。传统观念的代表者们认为，意识、理性是人类精神生活的立法者。弗洛伊德本人对这点十分清楚，在他看来，自命不凡的人类把自己封为“自己精神的主宰”<sup>①</sup>，并以此怡然陶醉，而他的学说给了这种陶醉狠狠一击。弗洛伊德的见解同唯理主义哲学朴素乐观的观念相反：后者认为人的精神生活由万能而睿智的理性所掌管，是和谐有序的；而弗洛伊德却描绘了一幅内心势不两立的倾向相互搏斗的凄惨图景。这样一来，理智的人，即以理性支配行动的人就被排除了，人类精神的最高成就则变成一种纯属外在的、轻而易举就能破坏掉的贴面，熔铸在这个贴面中的是起源于动物的愚钝不堪的、粗陋浅薄的本能。 149

关于无意识（即非理性的本原）在人格动力结构中具有首要意义的学说，实质上是以心理学手段论证了非理性主义，恰恰在此意义上它才赢得了神学家们的广泛喝彩。从神学家的观点来看，精神分析学的主要价值就在于它破坏了人的尊严，推翻了关于人是有理性的、自我充实的、有目的地进行活动的、能向上帝挑战的存在物的观念。于是，在崇尚理性者与践踏理性的信仰主义辩护士之间已进行了若干世纪的论战中，弗洛伊德不由自主

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《精神分析学中心理学的若干基本理论》，莫斯科，彼得格勒1923年版，第194—195页。

地作了后者的同盟军。神学家甚至对他的“原欲”(性欲、私欲、攻击欲)理论也要利用(尽管它具有明显的自然主义特点),他们用“原欲”理论解释传统宗教观中的一种流行的说法,说明人是“罪恶的容器”,是自己丑陋欲念的永久奴隶。

弗洛伊德的学说不仅同唯理论彻底绝缘,而且同仇视基督教教义精神和经典的启蒙运动的乐观主义格格不入。按照新教神学家L.尼布尔的说法,弗洛伊德的主要功绩是,“他基于科学的理论在涉及人的本性问题上对古老的悲观主义观点进行了修复”,<sup>①</sup>即对《旧约》中关于“原罪”、最初的“堕落”、人类天性“弱点”等传说进行了修复。此类古老观点最早在文艺复兴时代已被彻底动摇;尔后,启蒙运动时期又给犹太-基督教传统带来更大的打击。因为文艺复兴时代提出了人的自我价值问题,每一个人都有权追求幸福的问题;启蒙运动时期则非常推崇人的无限的能力,并主张邪恶是可以克服的。

在人文主义者和启蒙主义者当中,对于人的本质问题,一部分人主张用唯理主义解释,另一部分人赞成用感觉论解释。前者把思维和理性视为人类存在之基本根据,后者则把激情的即感情本原视为人类存在之基本根据。然而无论前者还是后者在评价人的发展和前景时都是十分乐观的。同宗教将人视为不能依靠自身力量得救的堕落物的解释相反,近代社会思想的优秀代表人物相信人的善性与生俱来,相信人能够达到自我完善。他们认

<sup>①</sup> 《弗洛伊德与20世纪》英文版,第260页。

为造成人的不幸的原因,要么是愚昧和野蛮,要么是不利于人的发展的生活条件,是这样的生活条件扭曲了人的自然秉性。他们把对人类美好未来的希望,或者系于理性掌握知识的能力,或者系于本能的拯救力量。这种观点在很大程度上是幼稚的,但却表现了最高的人道精神,其社会指向性是进步的。上述观点的乐观主义倾向是随着资本主义上升时期的发展而产生的,是以相信进步和普遍福利,相信能力均等和个人意志自由为基础的。

资本主义进入最高的和最后的阶段——帝国主义的步伐粉碎了自由主义者和启蒙主义者的上述幻想。相信全能的理性和善良意志是解决任何矛盾与冲突的手段——这种信念曾激励了以往的许多思想家,而今却已变成深刻的社会悲观主义:当人们发现历史进程几乎变得毫无目的、毫无意义时,信念消失了;代之而来的是恐惧。

弗洛伊德主义以独特的方式反映了上述精神面貌。弗洛伊德被第一次世界大战的惨状和欧洲传播的“褐色鼠疫”深深触动,他在晚年时得出了悲剧式的结论:人们生来具有攻击和破坏的倾向,它是通往社会进步大道上的一个难以克服的障碍;以理性作为基础对世界进行改造的任何企图都注定要失败;人类追求幸福的愿望根本不可能实现。弗洛伊德将所有这一切的原因,都归结到人自身,归结到人的本性的保守性和人类生命中自古以来不断阵发着的非理性主义和利己主义。按照弗洛伊德的观点,无意识的乱伦欲望、食人和杀人欲望是构成人心理

上最古老的生理遗传成分，这些欲望不可避免地再现在每一代新人身上。社会企图消除这些反社会意愿的一切尝试都必然受到限制，因为人们接受教育的能力是有限的，教育过程可以压制或兼并这些原初念头，但却消灭不了它们，因而人类只能永远地沦为自己的不满足欲的奴隶。

- 151 弗洛伊德认为，人类生来的利己主义和攻击性在现代技术能力下已对他们生存的事实本身构成威胁。他在《文明及其缺憾》一书中写道，人类的命运取决于文化发展是否成功，如果成功，则多少可以遏止对人们共存关系起破坏作用的、原初的攻击念头和破坏念头。然而，弗洛伊德根本无法预言这一斗争的出路，因为无论是从人自身，还是从人所创造的社会中，他都看不到任何涉及人类未来的哪怕是一点点令人乐观的希望。

不难发现，弗洛伊德社会哲学的基调是悲观主义和社会保守主义。他认为人类永远不能超越自己的本性，甚至到了最完善的社会，人仍然只是内心充满“原初欲望”和冲动的一成未变的亚当。这一观点使弗洛伊德学说带上了明显的反动性质。这一观点一经明朗化，神学家们同精神分析学的对抗也就随之烟消云散了。教会人士知道可以利用弗洛伊德主义，它是一种最新的而且闪着“科学”权威之光的思想武器。他们用这一武器反对那些将人的个性的完备发展同社会革命改造联系在一起的人，反对那些要求社会改革的人。正如美国学者J.泰布斯所指出的，“神学家和教权主义者把精神分析学看作是

世俗的原罪说，这一解释可以帮助他们扼制马克思主义的千年王国说”。<sup>①</sup>于是我们发现，神学界对弗洛伊德主义抱有好感的一个重要原因原来隐藏在这里。的确，弗洛伊德的社会哲学同马克思主义的社会发展理论是格格不入的。如果说马克思主义是从完全可能在科学基础上组织社会这一认识出发，把历史当作人类逐渐向“自由王国”迈进的过程的话，那么，弗洛伊德则把历史说成是被卷入一个盲目转动的车轮中的过程。在他看来，人们被命中注定演奏各种调子；他们穿上各个不同时代的服装，在各个不同时代的布景下扮演着乱伦和弑父等老一套角色。这样一来，弗洛伊德主义不仅放弃了对理性、对人的创造能力的信仰，而且把人类发展的思想本身变成了一幕残酷而伤感的闹剧。

弗洛伊德描绘出一幅前景黯淡的、任凭人类怎样努力都毫无指望的未来图景。由此作为背景，基督教的一个古老的问题——“救赎”问题正被重新提出。倘若人不能依靠自身力量获取自由和幸福，那么就只有继续仰仗上天的帮助。我们且不论弗洛伊德的主观愿望如何，但就其学说的客观效果而言，已引起广泛的恐惧和忧虑；这种情绪恰恰就是滋生宗教的土壤，自古以来基督教正是惨淡经营扶植利用这种情绪的。福音派新教神学家 D. 朋霍费尔当时已注意到弗洛伊德主义的上述特点，他在描述 20 世纪的宗教形势时指出，随着上帝逐渐被排挤出自然界和社会生活，神学家们企图至少在“个人的”范围，

<sup>①</sup> 《精神分析学与未来》，纽约 1957 年版，第 136 页。

即在人的“内心”生活中保留住上帝的位置。因此,上帝已被当作解决生活问题的一种方式、摆脱困境的一条出路和排除灾难的一个帮手。他写道:“结果,要想让一个不曾经历痛苦的人、不肯与上述有痛苦经历者认同的人投靠上帝,就办不到。争取这样的人信仰上帝恐怕只有一种办法,这就是向他指明,他是所有这些问题、痛苦和冲突的牺牲品,尽管他自己意识不到或不想承认这点”。<sup>①</sup>用朋霍费尔的话说,在这里,对自己的牺牲者进行“宗教恫吓”的精神分析学派再次帮了神学家们的忙。<sup>②</sup>他们给人灌输的思想是:自己的幸福实际上该受诅咒,自己的健康实际上已成病患,自己的力量和坚定意志实际上在进行欺骗,并以此将人推向宗教的怀抱。

朋霍费尔曾一度反对凭借这种低劣的、因而希望渺茫的方法巩固宗教信仰。可是,现代基督教神学家们正面临空前增长的宗教冷淡主义,他们不允许自己在选择方法时只注意表面细节。今天,当“许多人把宗教当作一种平复神经官能症的手段而转向它”<sup>③</sup>时,已得到广泛流行并对群众思想深有影响的弗洛伊德主义便成了基督教的重要同盟军。这是不以精神分析学家的主观愿望为转移的。正如英国著名学者J.贝尔纳所指出的,“精神分析学的效用的普遍结果是,导致人们不再尝试通过任何联合行动或政治活动去解决社会问题,使他们远离这些问题

① D.朋霍费尔:《监狱书信》,格拉斯哥,1968年版,第114页。

② 同上书,第116页。

③ 《研究报告》英文版,1955年,第1卷,第24期,第428页。

并转向只关心自己的个人利益”。<sup>①</sup>把现实中人际关系罩上一层神话色彩,把社会冲突转嫁到心理范围,并制造一种幻境,让人觉得凭着个人主观的自我感觉,社会冲突似已消失——这便是弗洛伊德主义与宗教的共同特点。同时也可以说,在资本主义社会条件下弗洛伊德主义与宗教具有同样的社会职能。无怪乎弗洛伊德主义经常被视为宗教世界观的世俗形式,被视为用科学伪装起来的神学变种。关于这一点,弗洛姆曾经指出,“精神分析学已成为城市里中高阶层的宗教代用品”,对于那些“想逃避令人惶惶不安的世界的人”<sup>②</sup>来说,尤其是这样。

上述对弗洛伊德的评价,是否与弗洛伊德宗教学观点的虚无主义精神相悖呢?看来,下列事实是对这一问题最好的回答:教会人士不仅善于对弗洛伊德宗教学著作中表现出来的批判热情保持中立,而且能使其为自己所用。他们的做法之所以可行,乃是因为弗洛伊德宗教学观点引为基础的理论前提本身存在着重大错误。

乍一看来,弗洛伊德在将宗教归为一种心理病态现象的同时,不仅抹掉了宗教的神圣灵光圈,而且对宗教存在的权利表示怀疑。但是,尽管弗洛伊德的宗教观在形式上非常激进,其实不过是个“泥足巨人”。虚弱的经验主义基础、公开的反历史主义、对所研究的现象的社会本质完全不了解——所有这些使弗洛伊德研究工作的科学

① 贝尔纳:《社会历史科学》,莫斯科1956年版,第612页。

② E.弗洛姆:《弗洛伊德的使命:其人和影响的分析》,纽约1959年版,第112、115页。



意义化为乌有。在郑重的学术文献中，人们提到弗氏理论时只把它作为一种令人伤脑筋的奇谈怪论，作为作者不加控制地随意幻想的典型。弗洛伊德失去了科学界的支持，成了神学家们随意使用的靶子。神学家们从先前的懵懂状态清醒过来，才恍然大悟，原来弗洛伊德的许多理论对宗教并不构成严重威胁。尔后，他们对这些理论进行了适合教会需要的加工改造。首先他们认为必须将弗洛伊德的“无神论”同其职业活动分开。这一任务并不十分困难，因为弗洛伊德从唯理主义立场出发所作的宗教批判同整个精神分析学的主旨之间的确存在着很大矛盾。弗洛伊德的学生和继承者（荣格、弗洛姆等人）也给神学家们帮了不少忙。他们对弗氏学说的上述矛盾方面未加直接摒弃，而是采取了一系列重大步骤使得精神分析学更加靠近了宗教。于是，弗洛伊德的非理性主义获得了逻辑上的完成。

神学家们赋予精神分析学以合乎基督教标准的体面形式，接下来又以激进的态度重新评价精神分析学创始人其人。他们违背众所周知的事实，硬说弗洛伊德在内心深处是一个信教的人，说他针对宗教和教会的批判言论，实际上是希冀筛除宗教中被曲解的内容和情绪变异的质层。按照他们的看法，弗洛伊德的宗教批判并未触及宗教的实质，其目标主要是反对权威主义、教条主义、虚伪、表现型的虔信及假仁假义；而基督教如果不打算退出历史舞台的话，的确必须克服这些东西。慕尼黑大学基础神学教授H·弗利斯写道，“精神分析学揭露了使人

们相互疏远的、耶稣所反对的、言不由衷的对上帝之爱，因此，人们应当欢迎这种学说”。<sup>①</sup>这样一来，经过神学家们的精心策划，弗洛伊德便由一个“罪孽的异端分子”<sup>②</sup>（如他自称的那样）变成了号召基督教会“驱逐自己内部的魔鬼”<sup>③</sup>的崭露头角的救世主。

155

这一令人吃惊的“蜕变”过程在许多方面是值得吸取教训的。首先，这一过程清晰地展示了现代宗教形势的特点，说明教权主义分子已不得不从自己昔日的敌人当中寻找同盟军。其次，它表明，尽管20世纪的宗教蒙受了诸多损失与失败，但尚具有“强健的胃口，能够消化甚至最公开的反对派”。<sup>④</sup>最后，根据普遍的观点，“无神论者”弗洛伊德比任何一个对宗教持辩护态度或冷淡情绪的学者为神学做的事都要多，这个事实再次证明，无论研究者本人的主观愿望如何，唯心主义的方法论必然将他引向“科学的僧侣主义”（列宁语）的立场。

## §2 现代弗洛伊德主义中的人和宗教

当前，在西方世界有大量的在某种程度上遵循弗洛伊德主义观点论述宗教问题的著作。弗洛伊德主义不仅影响着西方心理学家、社会学家和历史学家的研究，而且

① 《耶稣和弗洛伊德》英文版，第21页。

② E. 琼斯：《弗洛伊德的生平与著作》第2卷，第490页。

③ 《耶稣和弗洛伊德》英文版，第90页。

④ 同上书，第91页。

影响着接受时代精神的神学家们的所作所为。这些神学家把精神分析看作是革新宗教思想库的手段之一。

表面看来,这些学者和神学家的立场观点众说纷纭,其实,多数拥护或倾向于弗洛伊德主义的学者和神学家都是在自己的著作中盲目地抄录精神分析学派三位最杰出的代表人物的观点或以折衷主义态度将它们糅合到一起。这三位代表人物是西格蒙德·弗洛伊德(1856—1939)、卡尔·荣格(1875—1961)和埃利希·弗洛姆(1900—1980)。他们形成了一个我们提及的思想流派:正统弗洛伊德主义、后弗洛伊德主义和新弗洛伊德主义,并在其基本倾向的基础上阐述了最著名的一些宗教观点。

对弗洛伊德、荣格和弗洛姆的宗教观点进行批判分析,可以帮助我们彻底弄清弗洛伊德主义的内在演变过程以及它逐渐变为宗教的思想同盟军的原因与后果。弗洛伊德在倡导这一学说之初还是“无可挑剔的不信神的人”,他认为宗教是“没有前途的幻想”。但是,当他的学说与现代神学和教会接近起来时便暴露了精神分析学说社会哲学观点的真谛,它的反科学、非理性本质和社会保守性。

弗洛伊德认为,从原初阶段始,人就是被无意识的欲望和冲动推动的非理性动物。然而,人毕竟生活在特定的自然环境和社会环境之中,这环境对他提出了严酷的要求。活下去的愿望迫使人适应各种环境,限制自身的满足个人需求的欲望,发挥内在的心理控制手段,以克服无意识的本能活动和冲动。按照弗洛伊德的主张,这种

控制的功能，成为一种特殊的心理结构，组成“自我”和“超我”这两个心理系统。在这里，“自我”起着组织者、调节者的作用，从而维护理性，根据现实的要求采取行动；而“超我”则使社会与文化对个人提出的准则成为个人内心世界的准则。<sup>①</sup>

156

弗洛伊德认为，对人进行教育的意义和任务在于有目的地发展和巩固其“自我”与“超我”系统，从而约束无意识的“伊特”（即本我），把“伊特”的能量引导到社会允许的活动形式中去。心理疗法通常被看作是对个人的教育、前教育和再教育过程，而谈及个人和社会的心理疗法的目的时，弗洛伊德概括出一句著名的格言，“哪里有‘伊特’，哪里就当有‘自我’出现。”他把理智战胜无意识之非理性力量的过程同人类的社会进步紧紧联系起来，认为科学和理性思维的发展是社会进步的推动力。在弗洛伊德心目中，宗教是科学的对立物，宗教集中了人类的幻想和谬误。

可是，弗洛伊德对宗教进行批判的理性主义动机却同作为整体的精神分析学说中的反科学的非理性原则发生了不可克服的矛盾。他自认为是无神论者，但他的世界观立场在自己的作品中却找不到相应的理论体现。这一点在精神分析学有关宗教史观点的论述里表现得尤为明显。弗洛伊德认为，无论从历史上看，还是从个人人格的角度看，俄狄浦斯情结都是宗教的最早的心理基因。在这一基础之上他创立了纯属幻想式的关于历史上

<sup>①</sup> 参见弗洛伊德：《自我与伊特》。

宗教形式产生的假说。

神学家们不失时机地利用了这一假说。他们深知精神分析学说在现代社会的影响，企图改换弗洛伊德具有批判性的言论，将其纳入宗教和教会所希望的轨道。神学家们这样做并未受到很大阻力，因为弗洛伊德批判观点的不彻底性的确授人以话柄，使神学家们得出与弗洛伊德之初衷截然相反的结论。例如，弗洛伊德在坚决反对宗教神性学说，竭力寻找宗教的世俗的、人性的根源的同时，却得出了关于宗教需求与生俱来的结论。

再者，弗洛伊德的学生和追随者们给一些神学家帮了大忙，给神学家们歪曲弗洛伊德的宗教观点造成了可乘之机。他们的许多作法使精神分析学说与宗教大大接近起来。

后弗洛伊德主义最著名的代表人物——瑞士精神病学家卡尔·荣格是最早开始这方面工作的人。他对弗洛伊德的批评是从保守的思想立场出发的，实际上是“从右的方面”批评弗洛伊德。荣格学说的基础是赤裸裸的非理性主义和唯灵论，他把自己的学说与弗洛伊德的生物决定论、不彻底的理性主义对立起来。

荣格的宗教学观点乃是集体无意识学说与新教自由主义神学思想的独具风格的混和物。荣格认为宗教是人类精神活动最早的而又包罗万象的形式。他把宗教教义和礼仪视为一种派生现象，是人类心理深处最原始的宗教经验变形与教条化的结果。按照荣格的观点，宗教经验的核心是“神圣”、“神意”和“启示”。荣格的这一

概念是从德国唯心主义哲学家奥托那里搬来的(音译是“奴米诺朱姆”),要想把握它的确切含义很不容易。在为这一概念下定义时,荣格有时说这是“主体的任意状态”,有时说这是能引起这种状态的“可见的和不可见的客体的特性”。总而言之,荣格所描绘的特定的经验是一种不受人的理智和意志控制的被征服的感觉,被某种非理智的、无法控制的力量所迷惑的感觉。

这种特定的经验根植何处?它是在什么样的客观基础上产生和发展的?大家知道,宗教传统总是把宗教经验同神联系在一起。荣格的观点如何呢?他不拒绝运用这一概念,不过,他赋予这一概念略有不同的解释。荣格认为:“神的形象总是强大的无意识现象之内心经验的投影”。<sup>①</sup>

荣格认为,人处于诸种无意识欲望和冲动的控制之中,并且不自觉地把这些欲望和冲动投射到外部世界。这些欲望和冲动被加以具体化,然后获得了独立于人的存在,并成为人们顶礼膜拜的对象。因此,不应当把宗教教条理解为对神和神的特性之肯定的集大成,而应当把它看作是人本身所特有的某些心理状态和过程的象征性表达。荣格认为,神学家们有关宗教教条的神启性质(即教条之根源超出人的意识之界限)的论断,与分析心理学的假定完全合拍。但是,心理学者将这一表述从宗教的陈旧语言翻译成现代科学的语言时,“代之运用了关于无意识的观点,确切地说,是关于集体无意识的观点。”<sup>②</sup>

① 荣格:《记忆·梦·反射》,伦敦1967年版,第368页。

② 《荣格著作选》,伦敦1959年版,第2卷,第150页。

荣格认为人的心理是意识与无意识之间的动态的相互作用。在这点上，他同弗洛伊德的看法是一致的。但是，荣格把无意识领域分成个人无意识和集体无意识两部分（分析心理学与正统精神分析学之间的区别之一正在于此），前者包括在个体生活中积累起来的，“被遗忘、被压抑和未被意识的各种知觉、思想和感情”<sup>①</sup>；后者包括家族的、民族的、民族的、种族的全民性经验的积淀，以及人类史前动物期的残余。

根据荣格的观点，集体无意识在人类先天的心理结构中根深蒂固，而且必然在每一代新人身上得到体现；集体无意识在起源上先于意识，是第一性的存在物，而意识只能在集体无意识的基础上和完全依赖于它而产生，在人类心理中意识不过是占很小比重的小块表层。

荣格认为，将宗教经验的根源——神——置于意识之外这一点再一次证明，人们意识中的“自我”不过是漂浮在无意识海洋上的一个小岛。他写道，“这个岛地盘狭小，而海洋却广阔而深邃；所以，如果仅仅谈及神灵居住的位置，住在地下还是地表，这是完全不重要的”<sup>②</sup>。可见，无意识作为一种超出意识经验之外的领域，完全能够代替神话中的九霄云外而作为神灵的栖身之所。

158 荣格将集体无意识看作是一种全民性经验的凝结物，赋予它传统观点中的上帝所具有的所有特性；无意识超越个体生存的范围，不受时间空间法则所限。而且相

<sup>①</sup> 参见J.雅各比：《荣格的心理学》，新哈芬1943年版，第6页。

<sup>②</sup> 荣格：《心理学与宗教》英文版，第105页。

反,荣格认为,人类创立了关于世界精神的假设,使这一精神获得了意识和意志,具有人格的外形,也就是成为上帝,这是自然而然的事。

在上述论点中,上帝成了无意识的同义词。如果说作者在随心所欲地玩弄概念游戏的同时不隐含某种辩护意图的话,那就是滥用词汇。荣格在批判犹太-基督教传统意义上的上帝观念时,远没有考虑要破坏宗教的基础。他强调指出,他的立场观点不论与“唯物主义的谬误”比较,还是与精神分析学的只把上帝看成是因恐惧、权力意识或被压抑的性欲而产生的一种幻想这一极端认识比较,都毫无共同之处。

荣格虽然从整体论上取消了上帝存在的资格,但实质上,他的用意在于使宗教避免在科学批判的冲击下处于极其脆弱的状态。他曾经强调,把上帝解释为心理过程的投射现象,这丝毫不会贬低上帝的意义和价值;相反,用一个内在的“我们内心的上帝”来代替那个超验的和彼岸的上帝,反而把宗教变成了人类生活中不可分割的部分。荣格写道,“……不能说‘上帝’就是神话,然而神话却将上帝的生活展示在人身上。并不是我们杜撰神话,很可能是它作为上帝的语言同我们讲话”。<sup>①</sup>

荣格经常强调上帝观念对个人心理平衡的万能性和特殊的重要性。上帝在一个人心灵中的死亡必然导致精神沮丧和痛苦的心理波动。荣格写道,“那些不能持续地投射上帝形象的人,正处于胡思乱想和精神分裂的真正

<sup>①</sup> 荣格:《记忆·梦·反射》,伦敦1967年版,第373页。



危险当中”<sup>①</sup>。

159 同弗洛伊德将宗教视为强迫性神经官能症的观点相反，荣格认为神经官能症是失掉了用宗教之观点对待世界的的能力引起的后果。他指出宗教具有若干重要职能，如果没有这些职能，不论是个体的人，还是整体的社会，都不可能正常生活；宗教发挥着补偿的职能，使人与生活的重压相和解，而同时又不完全受之奴役；宗教作为一种强大的整合力量，使人的思想和行为合乎规范。按照荣格的说法，宗教借助一套专门的崇拜动作和仪式来平复人的心理，因而具有治疗心理疾病的作用，最后，宗教作为人类生存基本原则的表达方式，还具有世界观的职能。

荣格认为信仰宗教是个人心理健康必不可少的条件，而现代资产阶级社会中心理疾病的日趋增多，同宗教生活的急剧衰退不无联系。在他看来，恐怕只有宗教才能制止心理疾病增多这一大灾难。然而，有的宗教自身尚需刻不容缓地加以拯救，依靠这样的宗教当然徒劳无益。荣格断定，犹太-基督教传统正在经历深刻的危机。危机的出现一方面是由于理性主义和唯物主义的不断冲击，另一方面则是由于宗教跟不上时代的步伐；宗教停止了发展，宗教教条和神话未能适应社会精神生活的深刻变化——这后一种情况被荣格看作是宗教陷入危机的决定性原因。

荣格把为陈腐的宗教教条输送新鲜血液，创造适应现代形势的神话，视为自己的责任。他认为心理学面临

<sup>①</sup> 荣格：《心理学与宗教》英文版，第105页。

着两项任务，一方面应当向现代人重新展示宗教贤明的古老宝藏，另一方面必须用崭新的、与科学不发生抵触的内容充实宗教。尽管荣格对各种理性主义体系十分反感，但是他懂得，在日益变得理性化的现代生活条件下，一种信仰如果不在理论上得到论证，就不可能抵御得住批判思想的攻击。因此，在他看来，宗教教育的首要任务，就在于把不自觉的信仰变成自觉的宗教信念。荣格为此作了大量努力，他以具有权威性的科学语言把蕴含在僵化的教条和仪式之中的心理学内容描述出来，并用这种方式论证教条和仪式对现代人生活的心理学价值。 160:

荣格写道，人们当前对童贞女受孕等教义之所以反应冷淡，是因为这些教义不符合现实中的任何事实。“但是，倘若我们懂得为什么那些象征物能保留至今，我们对象征物所包含的不可估量的智慧就会感到惊奇，就会由衷感谢那些以教义的方式保存并发展了象征意义的传统”。<sup>①</sup>

荣格认为神学家同心理学家的合作，是现代社会中宗教得以成功地发挥职能的保障。他指出，在针对人进行工作方面，神学家与心理学家目标一致，方法相似，因此，他们之间传统的对立状态应当结束了；为了拯救人的灵魂，他们应当在思想上结成联盟，行动上携手并进。心理学家应当在更广泛的范围内使用宗教这一心理疗法工具；神学家则应当在自己的传教实践中有效地利用心理学的成果。

<sup>①</sup> 《荣格著作选》英文版，第2卷，第199页。

著名德国心理学家和哲学家魏泽克尔在评价荣格的分析心理学时说：“荣格为心理疗法提供了卓著的服务。他把心理疗法加以人道化，使心理疗法摆脱了精神分析学在科学上自命不凡的干扰”<sup>①</sup>。魏泽克尔对荣格的褒奖有意无意地暴露了荣格学说的特点——对理性、逻辑、科学的不信任，这种不信任往往转成露骨的、富有挑战性的蒙昧主义。

弗洛伊德认为人类只有抑制无意识才能获救，而荣格则不同，他把人和社会在精神方面弃旧从新的希望，系之于人们向非理性的、集体无意识体验的回归。他写道，“宗教教条代表着较之科学理论更完全的灵魂，宗教教条直接用悲剧的形式，用忏悔、献祭和赎罪的形式表现着活生生的无意识过程”<sup>②</sup>。

他认为，不论是针对个人的还是社会范围的心理疗法，其意义皆在于使人产生一种“具有疗效的错觉”，这种错觉永远取之于宗教的武库。因此，魏泽克尔所指的心理疗法摆脱“科学上自命不凡的干扰”，实际上意味着把心理疗法从科学变成“宗教信仰中的上帝的权标”，从医学的一个门类变成“拯救灵魂的”萨满教的变种。

在弗洛伊德的继承者当中，荣格并不是唯一尝试使精神分析学接近宗教的人。这一倾向在新弗洛伊德主义的著名代表“人道主义精神分析学”创始人弗洛姆的著作中表现得更为鲜明，只不过弗洛姆是站在另外一个理论

① 《弗洛伊德与 20 世纪》英文版，第 74 页。

② 荣格：《心理学与宗教》英文版，第 55 页。

立场罢了。

161

与荣格不同的是，弗洛姆不把主要精力用于分析人的内在心理过程，而是潜心研究人的心理的社会性序列式。研究个人如何适应周围生活条件的问题<sup>⑤</sup>。精神分析学走向社会学的轨道虽然是由许多因素造成的，但弗洛姆接触了马克思主义这一点就起了不小作用。弗洛姆并未舍弃弗洛伊德的基本观点，即关于无意识心理过程的作用，关于显示这些过程的方式以及其他一些问题的解释等，不过，他企图通过关于社会对人心理的制约作用的思想来丰富弗洛伊德的基本论点。

弗洛姆认为，不是生理本能造就了人，而是文化和社会环境造就了人。意识与无意识不过是主体在不同程度上对自己的动机、意念、体验等方面的认知。不论意识还是无意识，均由社会所规定，而且首先取决于一个社会的结构。

弗洛姆在谈及自己对无意识的论述之特点时写道：“弗洛伊德所说的无意识，是一种不好的、受压抑的东西，它不符合文明或者我们高尚的自我提出的要求。而荣格体系中的无意识被说成是启示的源泉，是宗教中所说的上帝的象征物。从他的观点来看，我们受到无意识的支配，‘这本身已构成宗教事实。以上两种观点都是片面的，都歪曲了真理。我们认为无意识乃是我们人格当中处于组织有序的‘自我’之外的一部分（我们往往把‘自我’与我视为同一）。我们所说的无意识同时包含着低下的与高尚的、坏的与好的。我们既不应当把无意识当作

神明,因而对它俯首听命,也不应当把它当作恶龙,因而必置其于死地,面对无意识,我们不必惶恐不安,而应当像对我们自身另一面那样,带着平和而又含蓄的幽默感来看待无意识”<sup>①</sup>。

弗洛姆的观点既同弗洛伊德对宗教的批判立场有着原则的区别,也根本不同于荣格公开为宗教辩护的论调。在他看来,宗教是人类特有的现象,当人类作为一种独立意识的存在从自然王国中分离出来的时候就产生了宗教。人类在努力克服自己的生物本性与精神本质之间的冲突的同时,迫不得已采取了各种合乎理性的办法。人类设计了无所不包的世界图景,把它当作在各种各样生活现象和各种关系中的取向标记。但是,人不仅是能思维的动物,而且是有感情的动物。人需要某种自己值得为之献身的理想的对象(或思想、或目的),需要在这种无私的奉献中实现自己的本质,获得存在的完满性。

162 弗洛姆将这种需要归为人类诸种生存需要的一种,认为这种需要乃是产生宗教的基础和根源。他写道,“不存在没有宗教需要的人,即每个人都需要一个赖以确定目标的基础和崇拜对象”。弗洛姆进一步说明,当然“这种判断无论如何不意味着事先规定表现宗教需要的特定背景”<sup>②</sup>。这一补充说明对于我们了解弗洛姆的宗教观点非常重要。弗洛姆并没有把宗教等同于上帝或超自然力量的观念体系。他断言,人类不仅可以崇拜各种动

① 弗洛姆:《精神分析学与宗教》,纽约1967年版,第93页。

② 同上书,第24—25页。

物、偶像或神祇，而且也可以崇拜民族、阶级、政党、金钱、成就、力量，同样可以崇拜理性、爱情、友谊等等诸如此类的东西。他写道，“我所说的宗教是指得到某一人群赞同的一些思想和行为的任何体系，这体系为个人提供确定目标的基础和崇拜对象”<sup>①</sup>。

弗洛姆不重视“宗教”这一概念在历史上的含义是什么，他认为宗教从整体上说就是一种世界观。他所说的“宗教”概念不仅包括传统观念中的宗教信仰，而且包括哲学学说、世俗的思想体系、政治学说，而不论它们的内容是什么。按照弗洛姆的看法，“问题不在于它是不是宗教，而在于它是哪一种宗教”<sup>②</sup>。他认为，分界线不应划在宗教与无神论之间，而应划在各种类型的宗教之间。弗洛姆根据“宗教是否促进人类向前发展，是否促进人类特有的能力实现抑或使这些能力归于泯灭”，把宗教分成专断的宗教和人道主义的宗教。

163

专断的宗教的本质是使人服从一种否定自己的尊严、理性和追求幸福的权利的力量。不论它的内容是用世俗概念还是神学概念来表达，也无论它是否确定了对帝王、领袖或神的崇拜仪式，专断的宗教必然将人置于一种卑躬屈膝的、被奴役的、受人蔑视的地位。在政权集中于少数人手中的社会，在人压迫人的社会和把人性作为手段而不是目的的社会，必然产生专断的宗教。

相反，根据弗洛姆的观点，人道主义的宗教关注人的

① 弗洛姆：《精神分析与宗教》，纽约1967年版，第22页。

② 同上书，第25页。

自身问题。人道主义宗教的基础是,相信人的无限潜能,相信人类理性的力量和人类的高尚情操。按照人道主义宗教之宗旨,人类“应当发展自己理性的力量,以便认识自己,了解自己与他人的关系以及自己在世界中的位置。人类应当发展自己爱人如己的能力,感受自己与所有生物的和谐一致”<sup>①</sup>。

对宗教概念进行的广义的解释,使精神分析学中久久争持不下的关于“宗教——神经官能症”的传统观点重新被提起。弗洛姆既不赞成把宗教完全等同于神经官能症,也不赞成无条件地认为宗教就是拯救神经官能症的手段。按照弗洛姆的意见,唯有帮助人类认识和实现生命之崇高价值的人道主义宗教,才能拯救神经官能症;宗教与精神分析学的汇合点恰恰就在于此。换句话说,精神分析学清晰地表现出宗教的职能,而人道主义的宗教则带有显而易见心理疗法的特性。

这样一来,就可以自圆其说了,精神分析学被提高到宗教的地位,宗教则具备了科学心理疗法的值得敬重的资格。

一部分现代西方知识分子抱有乌托邦式的幻想,企图凌驾于宗教与无神论的冲突之上,建立一种理想的、“人道主义的”、教徒和无神论者均能等同接受的改良型宗教——这反映了这些知识分子精神上的烦躁不安。这种理想虽然激烈地反对在历史实践冲击下业已名誉扫地

<sup>①</sup> 同上书,第36—37页。

的宗教体系,但却未能超出原有意义上的宗教范围;虽然号召人们崇尚人道,但又不相信确实存在着一种不靠宗教权威庇佑的人道主义。

半个多世纪以前,造神派曾企图把道德理想同宗教联为一体。对于这种作法,列宁在给高尔基的信中批评道,“您想以此来说出‘善良和美好的东西’,指出‘真理——正义’等等。但是您这种善良的愿望只是属于您个人的东西,只是您的一种主观的‘天真的愿望’。您既然写了这些东西,它就散布到群众中去了,它的作用就不是由您的善良愿望来决定,而是由社会力量的对比、阶级的客观对比来决定了。由于这种对比,事情结果(违背了您的意志并且不依赖于您的意识)就变成了这样:您粉饰、美化了教权派的……观点。”<sup>①</sup>

的确,不管弗洛姆的主观愿望如何,他肯定宗教,试图用新的内容补充宗教,赋予宗教以伦理学和心理学意义,所有这些作法在客观上都有利于他的文章中批判锋芒所指的那些社会势力。

宗教问题当前正处在思想斗争的焦点上,根据某一思想流派对待宗教问题的态度,可以准确无误地识别这一思想派别的科学价值及其世界观的指向性;根据该派对宗教所持态度的性质可以确定,它在现实中属于哪个营垒,反映什么人的愿望,为什么人的利益服务。

正如我们所见,弗洛伊德主义违背了关于保持“科学

<sup>①</sup> 《列宁全集》中文版,第35卷,第110页。



上的客观性”和“世界观上的中立”的广泛声明,其发展方向越来越靠近宗教。恰恰由于精神分析学把唯心主义的方法论作为其社会哲学基础,用非理性主义观点解释人类精神生活和社会发展规律,上述方向的改变才得以发生,这是历史的必然。

165 弗洛伊德主义与宗教的共同特点在于:把现实中人的关系神化化,将社会问题纳入心理问题范畴,在个人主观的自我感觉水平上制造一种解决上述问题的幻想。可以说,这正是弗洛伊德主义与宗教在思想基础和资本主义制度下之社会职能方面的共同之处。弗洛伊德主义实质上是披着科学外衣的宗教世界观之通俗形式。弗洛伊德主义充当了当前西方旨在将心理学与宗教熔为一炉并积极与宗教界人士合作的思想运动中的急先锋,亦绝非偶然。美国著名马克思主义哲学家威尔斯写道,“神学对精神分析学的吸收消化,可以大大促进拯救灵魂事业的发展,并宣告这一事业进入了一个新纪元;而精神分析学在充当‘灵魂医疗师’角色的同时,越来越靠近了或无神的或有神的神学”。<sup>①</sup>于是,唯心主义的学者同神学家之间的联盟总是得到与宗教和教会影响的巩固利害相关的帝国主义各国统治集团的大力支持。

<sup>①</sup> 威尔斯:《精神分析的破产:从弗洛伊德到弗洛姆》,莫斯科1968年版,第223页。

### §3 荣格的原始有神论

当今的宗教现代派是一种复杂繁纷、变幻多端的思潮。它竭力使“经久不变”的神学内容适应迅猛变化的世界。宗教现代派不仅发端于越来越强烈地感到必须重建宗教的教义基础和仪式基础的神学界，而且产生于教会以外，诸如西方的哲学、历史学、心理学领域，上述诸领域的学者们把无神论的扩展视为对西方文明精神财富的威胁，企图挽回宗教早已失去的威望。西方这些知识界人士在实现上述任务当中已不再指望因循守旧、谨小慎微的神学家，而是在谋划对宗教思想的整个体系进行根本性的改变，企图把旧有的宗教思想翻译成当代文化的语言。他们依仗科学权威，正在努力建立一种新的、精致的宗教形式，这种形式当摆脱崇尚教条、独断专行的积习，剔除神话与魔法的稚气，它与科学技术进步的精神不相抵触，但与此同时却保持着自己独特的澎湃激情：对秘密和奇迹的渴望，内心充满对神的忐忑不安，虔诚恭敬带来的兴奋欣喜等。没有这种激情，任何一种宗教都是不可思议的。

著名的瑞士心理学家、分析心理学的奠基人卡尔·古斯塔夫·荣格是当代宗教现代派中影响最大的非教会方面的代表人物。在西方世界，荣格是杰出的宗教思想家，他使宗教世界观的价值在科学的基础上得以回升。许

多对荣格的创作活动表示景仰和为他的著作进行注释的人指出，荣格最先发现精神分析与宗教之间的联系并首先指出了能使信仰与知识融为一体的途径。<sup>167</sup>

卡尔·荣格于1875年生于瑞士。他的父系亲属包括祖父和父亲全都是神职人员。荣格自幼生活在充满了瑞士加尔文教精神的气氛之中。荣格在自传体文章中写道，他的童年印象中宗教占有显著地位。他很早就开始思考关于上帝及其造物，常常做宗教内容的梦，他承认，对他来说，上帝“是他心目中确定无疑的直接体验之一”。<sup>①</sup>宗教环境对荣格的世界观产生了巨大的影响，在相当大的程度上决定了他的职业兴趣和创造性探索的方向。尽管荣格违背了家庭传统，没有选择宗教职业而走上了从事医学的道路，但是在这位精神分析医生的白罩衣下跳动着的一颗传教士的心，他作为布道者的影响随年龄之增长变得日益显赫，时至暮年，布道者的影响实际上全然压倒了作为医生和学者的影响。

荣格对精神病学的关注绝非偶然。早在上中学的时候，他在父亲的书斋翻阅各种书籍时，已经接触了柏拉图、康德和叔本华的思想，上大学时努力研读了哈特曼的作品。因此，当他面临专业选择时，就毫不犹豫地决定从事精神病学工作，他认为，恰是在这里医学同哲学的结合是最紧密的。

1900年，荣格在巴塞尔大学医学系毕业，开始在苏黎世一家精神病诊所工作。对于精神分裂症病例的研究

<sup>①</sup> C. 荣格：《回忆·梦·反射》英文版，第73页。

使他开始考虑无意识的问题。在这一时期关于无意识问题还没有任何科学定论。荣格曾打算从叔本华和哈特曼的思想中找出萦绕脑际的许多问题的答案，然而这两位学者的思想对于解释具体的临床病理问题显得过于抽象。

正在此时，荣格得到一部1900年出版的弗洛伊德的《梦的解析》。关于无意识心理活动之产物被排挤以及用象征方法对之进行解释的理论，使荣格入了迷，不久他便成了精神分析法的积极拥护者和鼓吹者。1907年，荣格与弗洛伊德相识，这次相见为他们之间多年的亲密合作奠定了基础。弗洛伊德认为荣格是自己学生中天资最高的一位，在他身上寄托了巨大希望，把他当作自己的接班人和精神分析运动的未来领袖。不过，弗洛伊德的希望破灭了。1913年，在师生长期争论未能找到和解途径的情况下，荣格为了全力从事自己的心理学研究，终于与弗洛伊德及其一派彻底决裂，他不再使用“精神分析”这一概念，提出了自己的“分析心理学”。<sup>168</sup>

此后，荣格修改了正统精神分析学中一系列根本性观点，例如涉及里比多之实质、无意识之结构、个性发展之阶段等，这样，荣格逐渐独立，成为一个自成体系之学派的领袖。他批评了弗洛伊德的下述弱点：夸大病理因素和性欲因素在心理中的作用；把文化解释为被压抑的性欲之副产品；对宗教的特性不了解，等等。但是在二人的上述分歧背后还隐藏着更为深刻的、世界观方面的分歧。荣格对精神分析创始人所持的“科学唯物主义”深为

反感。按照荣格的说法，他无论如何也无法赞同这个主义，这个哲学品类。弗洛伊德的无神论观点对于荣格的信念也水火不相容。荣格写道：“如果让我概括自己对这一问题的立场，我承认所有宗教都具有积极的价值。”<sup>①</sup>因此，尽管荣格与弗洛伊德的论战包含了不少正确思想，但就意识形式而言，荣格是从保守的立场出发的，他对弗洛伊德的批评，究其实质，是“来自右面的”。荣格反对弗洛伊德的生物决定论，反对他那真诚的、虽然不总是一贯的理性主义，而他提出的学说则是以公然的非理性主义和信仰主义作为基础的。

荣格度过了漫长的充满创作活动的一生。他见多识广，博闻强记，具有多种语言能力，加之涉猎多种学科的兴趣，使得他的研究触及了十分广阔的领域。他的十七卷的全集与心理学研究专著中包括对神话和宗教、炼丹术和占星术、文化史和当代精神等各个方面若干问题的分析探索。荣格写道：“我曾以为，我在严格的科学范围内从事工作，我在查明事实，进行观测、分类，描述因果联系与功能联系，后来我才终于发觉，我已陷入一个议论之网，这种议论早已超出自然科学的范围，进入到哲学、神学、比较宗教学和整个人文科学的领域。”<sup>②</sup>

在谈及自己研究课题的范围时，荣格专门举出神学和比较宗教学，自有其原因。宗教形式复杂多样，宗教现

① 荣格：《拯救灵魂的现代人》，伦敦1970年版，第137页。

② 荣格：《心理学精神》——摘自：《精神与自然》，伦敦1955年版，第426页。

象五花八门,它们在荣格的创造性活动中占有重要地位,而在荣格将“分析心理学”的一般理论运用到社会文化课题中时,宗教是他研究的主要对象。荣格对宗教的兴趣很大,既深入地钻研,又持久地关注。他写了二十多种宗教学著作。其中有:《心理学与宗教》(1938),《以心理学方法研究三位一体教义》(1942—1948),《弥撒中形式变化的象征意义》(1942—1945),《答伊奥夫》(1952)等。与多数西方心理学家不同,荣格并没有局限于对宗教信仰中个人心理现象的研究,他十分注重对各种宗教之教义基础和崇拜基础的研究,力图透过僵化的形式发现人的精神脉搏的跳动。

按照荣格的观点,宗教经验乃是一种不受人的理智和意志控制的被占领状态和迷惘状态;这时主宰人们的是某种非理性的、不可思议的和不受监督的力量。

按照荣格的观点,上述力量栖身于何处?它的来源和起动机制是什么?众所周知,宗教传统总是把这种力量与神联在一起。而荣格不是神学家,他是心理学家,正是由于这个原因,在他的体系中论述重点乃是人与人的内心世界。荣格对于作为超验现象——神的存在的问题不加论述,却代之举出关于作为心理学现象的神的体验问题。因此,引起他兴味的宗教教条不是作为一堆关于神及其特性的说教,而是作为人本身所特有的关于确定的心理状态和过程的具有象征意义的表达。荣格认为,神学家们关于宗教教条的神启性,即关于教条是人意识以外的某种源泉给人以启迪的说教,与分析心理学中的

- 170 公设是完全合拍的。不过，心理学并没有打算把这个源泉从古老的宗教语言翻译成现代科学的语言，而是“运用了无意识理论，确切地说，是集体无意识理论”。<sup>①</sup>

荣格把人类心理视为意识与无意识二者间充满活力的相互作用。不过，荣格与弗洛伊德以及其他正统精神分析派代表有所区别：他把无意识划分为两部分，一是包括遗忘、抑制、未意识到的体验等个人生命活动中积累起来的诸种因素在内的个体无意识，二是作为以往若干代人思想和情感的积淀的集体无意识。集体无意识包括家族、氏族、民族、种族以及全人类经验的沉积，同时也包括近于动物的人类史前时期的印痕。在无意识当中隐约映出人们在所有与人类有关的境况下所采取的典型反应，例如在生育、死亡、生存、爱情等方面的反应。无意识在人类心理的天赋结构中形成，并按照必然规律在每一代新人身上有所扩展。就形成之先后而论，无意识比意识年长得多，它乃是最原始的存在，而仅仅具有极薄的心理表层的意识就是在无意识的基础之上产生的，这种产生完全取决于无意识。

集体无意识表现为自生的反应和冲动，表现为病症、综合病症或梦和幻想。它的语言与意识的语言截然不同。无意识以象征的、形象的方式表现，超出个人经验所概括之范围，并记录着集体无意识反应的诸种象征，对于整个人类具有典型意义。荣格把这种象征称之为古喻。荣格承认，这一术语不是他的发明，他是从奥古斯丁那里

<sup>①</sup> 《荣格著作选》英文版，第150页。

借用来的，就其内容而言，它与亚历山大城的斐洛所说的“体现在人身上的神的形象”以及柏拉图的“理念”十分相似。

古喻是人类经验的天赋的总结，“它是时时处处、所有人都相信的东西”。古喻能以拟人的方式出现，也能以非人格的形式出现，它能以可见形象、数学符号、几何图形等表现出来。例如，母亲在古喻中代表着创造、愉快、休憩；圆圈代表完满、精神的完整；星星——指路的灯；玫瑰——事件的中心，如此等等。荣格认为，古喻在人的心理平衡中起重要作用。作为集体无意识的语言，古喻中的形象表现了人类心灵中最深刻、最隐秘的方面。荣格主张，意识与无意识之间和谐的相互作用是心理健康的主要条件，恰恰由于这一点，人们精神上的平衡和完整才取决于他们捕捉和理解意识与无意识之象征意义的能力。 171

一般说来，荣格的作品叙述不甚清晰，表达不甚精确，论证不够严密，而关于集体无意识之古喻的观点则属于最为模棱两可、含混不清的论述之一，这亦是世所公认的。荣格提出这一观点，本想借此阐明当代人们做梦、呓语幻想与古代神话、传说之间的相似处，阐明世界各个民族其中包括一些相互之间从未有过交往的民族创造的艺术形象、神话题材、宗教活动细节之间的同源现象。根据荣格的观点，上述事实表明，存在一种天赋心理构造和行为方式，它们依照人类历史发展进程中业已形成的古喻典范来安排人们的个人经验。



乍一看来,上述论点颇有经验论的味道,尽管如此,这种解释仍带有极其精致的随意性与投机色彩。著名的美国心理学家麦尔菲在评价荣格的创作方法时诙谐地说,他的方法可归结为如下过程:甲与乙有某些相似之处,乙在某种情况下同丙有些共同点,而丙呢,正如大家知道的那样与丁有联系,因而,甲等于丁。麦尔菲最后说:“作为科学语言,这是毫无意义的。”<sup>①</sup>麦尔菲道出了这位“分析心理学”创始人理论构思的主要特点。尽管荣格企图从当代生物学资料中寻找根据,他的关于集体无意识的观点以及古喻的论断仍不免重蹈早已声名狼藉的“天赋思想”理论的覆辙。二者之间的区别仅仅在于,荣格将自己的论点从神的领域移用到无意识领域,况且这个无意识很快就带上了神的色彩。

172

那种认为人的心理内核中存在着某种收容器,从而产生种族特色、一成不变的象征和思维方式的观点,与遗传学、历史心理学和人类学提供的资料是矛盾的。当代科学断然摒弃了关于人类的社会性行为特点、方式可以通过生物遗传机制进行传递的论调。只能说存在着社会性的承继,即通过诸种社会法则,通过传统、教育、培训等渠道进行文化传递。至于说一些相互之间从未有过交往的民族之神话题材、情节彼此相近似,多数当代心理学家、历史学家和民族学家对这一事实是这样解释的:尽管现存的文化类型千差万别,但这些文化的代表者在

<sup>①</sup> 参见 J. 布朗:《弗洛伊德与后弗洛伊德主义》,巴的摩尔 1961 年版,第 45 页。

因所处社会条件不同而形成差异的同时，还具有一定的共同性的生活经验，正如生活在大地上所有人都会生、死、爱、恨一样，他们都生自父母也将为人父母，他们都在劳动，在为生存而斗争，在观察自然现象，如此等等。因而，他们的想象与幻想具有许多共同之处，他们的神话与传说中都有“强有力的父亲”、“智慧超人的老者”、“伟大的母亲”、“奇迹般降生的婴儿”等形象，就不足为奇了。

荣格关于集体无意识之实质的观点在学术界受到猛烈的批评。由于他的缘故，心理分析学家中最坚定的反科学分子、对理性的和经验的方法持敌视态度的人，在学术界的声望有所巩固。可以再补充一句，从基本的前提到最后的结论，荣格的思想不仅是反科学的，而且带有深刻的反动性质。正如英国著名科学家贝尔纳所说，荣格的“心理学实际上不仅回到了神话(就这个词的本来意义而言)，而且回到了遗传神话的观点，回到了通灵术的‘高级’顶端，他的观点在某种形式下成了20年代法西斯运动的基础”<sup>①</sup>。的确，荣格认为，集体无意识之内核中存在一个种族无意识层，种族无意识似乎是每一种族特有的一成不变的心理特质的积淀。他的这一论点曾被德国纳粹分子用来为种族优越论和对非雅利安民族进行种族迫害政策作辩解。

集体无意识论是分析心理学整个体系的基石，它以最直接的方式影响了荣格宗教观的性质。荣格关于宗教的特点和本质、宗教的历史形式和功能的理论是以集体

<sup>①</sup> 贝尔纳：《社会历史中的科学》，莫斯科1956年版，第612页。

无意识理论为基础的，这一基础使他的宗教观具有确定无疑的心理学色彩。当然，荣格本人对宗教的态度在很大程度上决定了他对无意识心理过程所作的解释，使这种解释具有相当多的信仰主义和神秘主义成分。

荣格在阐述自己关于宗教经验之根源及本质的观点时指出：“神乃是集体无意识之人格化，因为神是通过无意识心理活动展现在我们面前的。”<sup>①</sup>按照荣格的观点，神学传统中把宗教经验之根源排除在人的意识之外的做法，再次证明了这样一个道理：人的有意识的“自我”不过是隐没在无意识的汪洋大海中的一个孤岛<sup>②</sup>。对于意识而言，心理中的无意识部分就像外部世界一样，乃是疏远、不可控制、不可认识的现象。因此，作为超验意识领域的无意识完全可以取代神的地位，从而登上那云遮雾障的神秘主义的巅峰。

荣格把集体无意识视为整个人类经验的结晶，赋予它以传统上本属于神的全部特征。无意识超越个体存在的框框，不受时间和空间法则的制约。荣格写道：“倘若能使无意识人格化，我们则可把它称作兼有男女两性特点的、超越青春与衰老、生与死的集团人，由于它拥有一百万或二百万年的人类经验，我们认为它几乎是长生不死的。”<sup>③</sup>如此说来，荣格完全有理由认为：人类作出关于世界精神的假说，同时给它以具有意识和意志的人的形

① 《荣格著作选》英文版，第11卷，第163页。

② 荣格：《心理学与宗教》英文版，第102页。

③ 荣格：《拯救灵魂的现代人》英文版，第215页。

式,即把它视为神,是很自然的事。

在上述论调中,神与无意识成了同义词。倘若在滥用概念背后不包含全然确定的有意辩解,那么,上述论调只能被视为文字游戏。荣格在论述当代宗教问题时写道:“神的思想成了耸人听闻之事,它已越出神学讲习班的范围,成了波及整个社会的宗教迷雾,以至于像我这样的神学外行,也能够(或者说应当)在解决宗教问题上做出自己的贡献。”<sup>①</sup>

的确,20世纪将人们信仰的许多真理置于受怀疑的地位,同时也触动了宗教的根基——神的思想。荣格深知,关于世界的科学知识在不断增长,在这种情况下,《旧约》中关于上帝创世以及上帝主宰世界的思想已成为陈腐不堪的东西。这种陈腐思想已经无法适应现代人的需求,而所有从理性角度论证这些思想的企图,无异于想使一具僵尸复活,因而注定要失败。然而,荣格在批判传统的犹太教和基督教的上帝观念(先验的、人格化的、以人的面目出现的)的同时,却不打算破坏宗教的基础。他曾强调指出,他的立场同唯物主义的谬误毫无共同之处,因为唯物主义否定神的根据是,在整个宇宙间不可能找到神。他同时强调,他的立场与心理描写派的观点也不同,因为他们主张神乃是畏惧、权力欲望或性压抑造成的幻觉。实际上,荣格从本体论的角度否定神的存在,其目的在于使宗教从最易受到科学批判的那些观点中解脱出来。他强调说,把神解释为心理过程之投射,这丝毫也不降低神的

<sup>①</sup> 《荣格著作选》英文版,第11卷,第453页。

意义和身价。恰恰相反，舍弃了神之超验的、彼岸的意义，代之以内在的意义（即“神在我们之中”），能把宗教变成人类存在之不可分离的独特物。荣格有条不紊、坚持不懈地向神学家们进言，说明分析心理学并不是像神学家们怀疑的那个样子，它根本不想破坏信仰的基础。相反，分析心理学使人们看清宗教教条中蕴含着的心理意义，使宗教教条在这个已被理性主义毒害的世界中保持生机。

荣格背离科学传统与科学原则竟至如此程度，这理所当然地导致了学术界对他的批评，学者们谴责他在心理活动研究中故弄玄虚，把神学思辨不堪容忍地运用到心理学中。为了对自己的骑墙态度作辩解，荣格写道：“如果有谁把我所进行的观察当作对神之存在的证明，那就大错而特错了。我的观察仅仅证明了古已有之的神的典型形象的存在。但是，由于这是一个极其重要的、影响广泛的形象，看来，它的相对经常的出现乃是值得自然神学重视的事实。”<sup>①</sup>这样一来，对宗教的辩护披上了客观主义和经验主义的冠冕堂皇的外衣。然而，荣格关于自己与形而上学思辨无关的宣言，以及他为了洗清自己为神的思想辩护的责任（这与学者的称号是水火不相容的）所做的努力，实际上充其量只是为划分心理学与神学之学科界限这种传统做法效劳而已。事实上，荣格不仅在任何场合都没有对神的存在表示过怀疑，而且以自己的“心理现实”之理论对神的存在进行了相当详尽的论证。

<sup>①</sup> 荣格：《心理学与宗教》英文版，第169页。

根据这一理论,人面临着两种类型的现实:物理的与心理的。物理的现实乃是外部世界的反映,可以通过经验的渠道加以验证。心理的现实涉及一些用经验方法既无法解释,无法证明,又无法反驳的东西。臆想、梦幻、梦境、信仰均属心理现实。它们反映的不是外部世界之现实,而是“心理现实”。而对于“心理现实”,通常检验真与伪的标准、存在与想象的标准是不适用的。荣格写道:“一种带有欺骗性的思想,甚至若从事实的观点来看它纯属愚念,但它仍是现实的。”<sup>①</sup>进一步的说法则是:一切思想“在心理学看来都是真理,其原因就是它存在着。”<sup>②</sup>一种思想中包含真理的量取决于它传播的程度:如果它仅为一人所知,它属于主观;如果所有的人都赞同,它就属于客观。换言之,人的心理之任何产物,不论在实际中是否有其相似物,是否同被它反映的客体和现象完全相符,从心理学观点看,这些产物都是实在的、真的,其中体现的真理性仅仅取决于其传播程度。

认识论上的相对主义和运用概念时的随心所欲,显然导致抹杀了现实与想象的界限、真与伪的界限、客观与主观的界限。荣格力图把患者的幻想视为对其行为起决定作用的现实的心理现象,这是可以理解的。然而,承认某种心理现象是现实的,却不等于说医生完全有权尽情想象。某些想象和感受确属客观存在,但这一事实不能把想象和感受变为真物,对于这一点,一个几乎每天接

① 《荣格著作选》英文版,第11卷,第150页。

② 荣格:《心理学与宗教》英文版,第3页。

触各种心理异常现象的精神病医师比其他人了解得更为深刻。按照常规，观察一个患者总是先从了解他的思想范围以及这些思想与客观现实相符的程度开始，健康心理与病态心理的区别正在于这种相符程度，任何一个医生在自己的实践活动中都不能对此熟视无睹。<sup>117</sup>

但是，真与伪的问题远远超出精神病临床学的范围。对于心理活动的任何产物，不管它反映的是外部世界还是内心世界，均能够也应当从它们与被反映的实际情况是否相符合这点来评价。这种检验方法能帮助人们区分真与伪、现实与臆想、真理与谬误。列宁在《唯物主义与经验批判主义》一文中指出，“人们能够去想和‘设想’各种各样的地狱，各种各样的鬼怪……但是认识论的任务就在于指出这一类设想的非实在性、幻想性和反动性”<sup>①</sup>。

还应指出，某种思想如果不能如实反映客观现实，仅靠传播程度丝毫也不能使它接近客观真理。以往人们普遍地相信驱鬼和神灵托梦，然而这种信仰并不比迫害狂的呓语或某些精神病患者的自大狂更接近客观实际。精通历史的荣格无疑知道这样的事实：非常错误的思想一旦掌握了群众的头脑，便给人们带来无穷无尽的灾难。尽管这种思想可以成为一种现实的社会力量，但却不能因此变成真理，在这方面，即评价上述思想的客观内容和社会作用时“心理的”这个形容词也帮不上什么忙。因此，荣

<sup>①</sup> 《列宁全集》中文版，第14卷，第71页。

格关于物理现实与心理现实、客观真理与主观真理的论调，究其实质，仍属于“一种教授式烦琐哲学”的变种，它无视人们感觉到的客观现实，却用臆造的词语拼凑出诸如“客观的即对大家都重要的、是经社会组织过的”等概念，他不能够而且也往往不愿意“把客观真理和牛鬼蛇神的教义区别开来”<sup>①</sup>。从这个意义上讲，关于“心理现实”的理论追求的是更为确定的目标，它的使命是对神话和宗教、炼丹术和占星术等社会意识之“空幻花朵”存在的权利进行论证。

荣格维护宗教信仰，他写道，宗教信仰所体现的不是外部世界的现实，而是具有特殊的自身规律的“心理现实”。荣格断言：“神乃是明显的心理现实，而不是物理现实，它只能在心理上成立，而不能在物理上成立。”<sup>②</sup>照这样说来，神的观念以及其他宗教信条，都不适用于客观证明的原则。它们是科学方法无法分析无法批判的死角，因而任何从理性立场批驳上述观念和教条的企图注定要失败。荣格写道：“认识论的批判主义在论证神的思想的现实性与真实性时，证明神是不可能认识的，但心理一经向前发展便确认了神的经验。神是直接经验的心理事实。”<sup>③</sup>

早在本世纪初列宁就指出，信仰主义者总是力图把神描绘得“更抽象、更模糊，同时（为了显得更真实）更接

① 《列宁全集》中文版，第14卷，第127页。

② 《荣格著作选》英文版，第11卷，第464页。

③ 同上书，第12卷，第462页。



178 近于“心理的东西”，如“直接的复合”，无须证明的直接存在的东西”。<sup>①</sup>荣格的论调对上述思想倾向没表示任何怀疑，在这个意义上他的论调纯属老生常谈。这些论调实际上是传统的从情感和心理角度证明神存在的主张之变种，只不过不再论证神的存在，而是论证宗教体验的存在。

荣格将神限制在人的无意识范围里，他经常强调这种原始的东西对于个人心理平衡的通用性和极端重要性。神在人心灵中死亡必然导致人的精神沮丧和沉重的心理变化。“不能持久感知神的形象的人……处于精神膨胀与分裂的现实危险之中。”<sup>②</sup>

弗洛伊德认为宗教是集体的强迫性神经官能症，荣格则不同，他恰恰相反地认为神经官能症是丧失宗教世界观所致的不可避免的后果。按照他的理论，精神病症是由于意识与无意识之间的平衡遭到破坏的结果，特别是当一个人不再听到、不再理解自身的无意识的声音时就出现这种病症。宗教作为历史上形成的原始形象的宝库，给予人们的是无意识心理过程的现成的、得到社会核准的形式。宗教学说和宗教仪式既是宣泄过剩的心理能量的渠道，又是阻挡无意识欲望的危险激荡的堤坝。

荣格坚持认为宗教是包罗万象的、效果极其显著的心理治疗体系。他强调说：“不仅是带有拯救象征的基督教，而且所有的宗教，包括进行魔法仪式的最粗俗的宗

① 《列宁全集》中文版，第14卷，第240页。

② 荣格：《心理学与宗教》英文版，第105页。

教，都是心理治疗形式，这些宗教能治疗和治愈心灵的苦痛和由心灵引起的肉体疾病。”<sup>①</sup>这些宗教的心理治疗特征不仅取决于直接的医疗效力，而且取决于宗教特有的一系列功能，若没有这些功能，无论是个体的人，还是整个社会都不可能拥有旺盛的生存能力。宗教起着一种补偿作用，它使人们与生活的重担相调和，不让这重担把人彻底压垮。宗教使人的意识与行为严整有序，它是一种强大的凝聚力量。最后，作为人类存在之最根本原则的体现，宗教还具有世界观的功能。无论是科学还是哲学，<sup>179</sup>都不能代替宗教的这一作用，因为它们不善于向人提供最为迫切需要的东西，即信仰、希望、爱和理解。仿佛只有宗教才具有这些无法估量的天赋品格。因此，荣格把失掉宗教信仰视为失掉人的自身。他写道：“在我的患者当中，凡跨入人生后半段的即35岁以上的人，其问题无不可以归结为寻找宗教对人生的看法。可以肯定地说，他们当中每个人都觉得自己的病因是：失掉了千百年来宗教曾给予其信徒的那些活的东西；患者中没有一个人未经重建宗教世界观事实上能痊愈的。”<sup>②</sup>

荣格将宗教视为人的心理健康必不可少的条件，并将当代资产阶级社会中存在的心理病症增多的事实同宗教生活日益不景气的现象联系在一起。“……欧洲人的心理状况表明了令人惊恐的平衡失控。毫无疑问，我们生活在一个让人担惊受怕的时期，让人神经极度紧张的时

① D.考克斯：《荣格和圣保罗》，纽约1959年版，第257页。

② 荣格：《拯救灵魂的现代人》英文版，第264页。

期，而就世界观而言则是个混乱的、人们无所适从的时期。”<sup>①</sup>按照荣格的观点，只有宗教能够防止迫在眉睫的灾难。不过，等待宗教的拯救也不会有结果，因为宗教本身正需要刻不容缓的救援。荣格指出，犹太-基督教的传统正处于深刻危机之中。这一方面是由于理性主义和唯物主义的夹击，另一方面是由于宗教不善于紧跟时代的步伐。荣格认为后一个原因起着决定作用。宗教停止了发展，它的教义和神话同社会精神生活中发生的深刻变化不相适应。“我们的神话对上述变化未能做出回应。神话在经典中是如何记载的，这都没错，错的仅仅在于我们自己，我们没有将它发扬开来；更可怕的是，我们压制任何向前发展的尝试。”<sup>②</sup>荣格认为自己的使命是给过时的宗教教条输入新的生命，创造一种符合现代形势的神话。这个神话便是他关于“集体无意识”即关于蕴含在人的心灵中的某种超验本原的学说。

180 按照荣格的观点，心理学面临着一个合二为一的任务：一方面必须向人们重新展示自古就存在的宗教智慧的宝库，另一方面则需用与科学并行不悖的新内容丰富此宝库。荣格虽然极端厌恶任何理性主义体系，但他毕竟懂得，在现代生活越来越趋于理性化的条件下，缺乏合理论证的信仰是经不住批判思潮的冲击的。他写道，如果宗教教条仅仅是信仰的对象，那将是很危险的，“因为凡有信仰的地方必有怀疑存在，信仰愈是强烈和朴素，怀

① 荣格：《拯救灵魂的现代人》英文版，第266页。

② 荣格：《回忆·梦·反射》英文版，第364页。

疑对它愈具毁灭性。”<sup>①</sup>因此，他认为宗教教育最重要的任务在于，把不自觉的信仰变为自觉的宗教信念。为了以权威性的科学语言来阐述隐含于教条和礼仪的僵死形式后面的心理学内容，从而论证教条、礼仪在现代人生理生活中的心理价值，荣格可说是花费了不少努力。“但是，倘若我们懂得为什么那些象征物能保留至今，我们对象征物所包含的不可估量的智慧就会感到惊奇，就会由衷感谢那些以教条的方式保存并发展了象征意义的传统。”<sup>②</sup>

荣格认为神学家与心理学家的合作是宗教在现代社会成功地发挥效能的保障。他指出，在同人打交道当中，神学家与心理学家有着共同的目的和类似的方法，因此，他们之间因袭于传统的龃龉应当代之以思想的联合，以及在拯救人们灵魂方面付诸行动的共同努力。心理学家应当更广泛地将宗教作为心理疗法的一种手段来应用，而神学家则应当在自己的宗教实践中采用心理学的成果。值得指出的是，以前只有新教牧师O.普菲斯德尔宣扬过此类论调，显然，他的目的乃是用精神分析的某些新成果来丰富自己的神学观点。相反，作为非信教者，弗洛伊德的追随者们通常总是坚决避免与神学家合作，他们这样做或是由于思想上与之格格不入，或是出于保持精神分析学的科学声誉之考虑。恰是因为这个缘故，作为医生和学者的荣格提出的同神学家结为同盟的主张才

181

①② 《荣格著作选》英文版，第11卷，第199页。

标志着：在精神分析学与宗教的相互关系中一个新时期开始了。<sup>①</sup>

弗洛伊德在自己的活动中遵循的主要原则可以用一句格言来概括：“真理可以使你成为自由的人。”他认为只有用理性扼制本能，只有把科学观点传播到整个世界，才能拯救人类。与弗洛伊德适成对照，荣格公开表示厌恶理性思维，他把人和社会在精神方面弃旧从新的希望系之于人们向非理性主义的、集体无意识的体验的回归。<sup>②</sup>

然而，荣格作为信仰的志愿捍卫者的殷勤举动并没有立即得到神学家们的应有赞赏。正如一位对荣格著作进行解释的基督教人士所说，荣格力图扮演宗教卫道士的角色，然而，神学家们并未认真对待他的观点，这使他感到沮丧。<sup>③</sup> 教会人士对荣格采取审慎态度是有各种原因的。如所周知，精神分析学最初是以唯物主义和无神论的面貌出现于心理学界，在教会人士心目中这一既成印象保持了相当长的时间。过了一段时间神学家们才相信，从精神分析学派派生出来的与弗洛伊德正统精神分析和阿德勒的个体心理学不同的另一些派别，并不那样与宗教敌对，其中某些派别甚至倾向于宗教。公开捍卫宗教的分析心理学派便属于倾向于宗教的派别。不过，尽管荣格一再倡导合作，神学家们依然不肯立刻向荣格观点中令人厌恶的非正统观念妥协。在神学家们看来，荣

① 《弗洛伊德与 20 世纪》英文版，第 74 页。

② 荣格：《心理学与宗教》英文版，第 55 页。

③ 参见 D. 考克斯：《荣格和圣保罗》英文版，第 256 页。

格对宗教的解释“充斥着人性”，神学家们也不能容忍他用心理学观点阐述神的观念。但是，现今世界宗教危机日趋深化的形势，愈来愈尖锐地提出了革新宗教思想宝库的要求，同时也迫使神学家们改变了对待荣格的态度。

当前，即便在最虔诚的信教者当中，也很少有人赞同《圣经》所描绘的上帝形象和世界图景。具体的社会学调查表明，在群众的宗教意识中，将上帝想象为与人同形的、超验的存在现象正逐渐改变，这一观念已让位于更为精致的、唯灵论的理解。一位美国学者一针见血地指出，自从哥白尼革命以来有神论的宗教已经失去了宇宙论方面的发言权，它不得不退到人的内心世界。在这种情况下，荣格将上帝局限于集体无意识之原型范围的思想已经显不出其怪异了。他的思想同宗教思想中现代派的探索如出一辙，这个派别曾力图从宗教中清除前科学时代的诸种陈腐观念。在最新的神学和宗教哲学体系中，上帝越来越经常地从传统的“天国”降临人世，降临于人的内心，进而如此这般地从彼岸的、超验的神变为此岸的内在的神。 182

后来，荣格越来越倾向于超验性上帝的思想，确切地说，即神是超验性与内在性兼有、绝对性与相对性结合的混合物的思想。这种变化促使荣格的思想走上了自成体系的轨道。他写道：“有人怪罪我把心灵神化了。其实并不是我，而是上帝把心灵神化了……我不过是指出了一些表明心灵就其本性而言具有宗教性质的事实而已。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《荣格著作选》英文版，第12卷，第12—13页。

在宗教界，天主教首先对分析心理学表示赞许的注意。荣格自己承认，他的原型理论在一定程度上受到教父著作和中世纪经院哲学的影响。荣格的主张不断论证宗教信条和仪式具有心理治疗的功能，这完全合乎实践神学的要求。天主教神学家O.莫雷诺写道：“毫无疑问，在宗教现象学领域内荣格是首创者，他对宗教在心理治疗方面的价值的探索确实是独一无二的。”<sup>①</sup>

新教是如何对待荣格的呢？最初，新教认为荣格的学说缺乏人类学的味道，不过，荣格学说的“感召力”后来还是感动了新教。英国圣公会的神学家D.考克斯写了一本书，那书名简直不伦不类，叫做《荣格和圣保罗》。考克斯在书中写道：“荣格完成了基督教教会自产生之日起就为之奋斗的使命。与其说荣格的结论与基督教的训诫相抵触，毋宁说他的结论是基督教训诫的补充。最主要的是，只要把他的论述方法同基督教暗示的意思加以对比，便能使基督教学说在当代世界的问题和思维形式背景中更易于理解。我们相信，基督教与分析心理学的‘交合混融’会带来令人欣慰的光彩夺目的结果。”<sup>②</sup>

神学家们抱有如此期望是有根据的。荣格的学说对神学家来说是求之不得的，符合他们切肤的利益，有助于他们完成使命。当前，在科学技术进步的影响下，宗教信

---

① O.莫雷诺：《荣格的宗教观》——载《托马斯主义者》英文版，1967年，第31卷，第3期，第311页。

② D.考克斯：《荣格和圣保罗》英文版，第11页。

仰逐渐被赶出了认识领域和社会实践领域,恰在这时,荣格的学说使宗教看到柳暗花明又一村的前景,使宗教有可能在人类生存的最为隐秘、最难于研究的领域——心理学中稳占一席之地。荣格曾强调指出,宗教是“人们心理活动最早的和囊括一切的形式”,人天生具有自发的宗教功能,它植根于无意识的本性之中,这一功能的有效实现取决于人的心理健康状况和精神的完整性。荣格的上述观点在神学家看来之所以宝贵,是因为观点出自一位著名心理学家之口,于是,在那些不甚懂得哲学奥妙的芸芸众生心目中,上述观点竟罩上了一轮科学权威的光环。

对荣格的宗教学观点以及教会人士后来与其观点的同化进行研究,有助于人们在理论和实践方面得出一系列重要结论。首先,荣格的经历向我们表明,有教养的西方代表人物企图以何等精明的手段人为地为信仰主义保持或寻找地盘<sup>①</sup>;其次,荣格的经历还表明,在宗教危机日趋严重的形势下,唯心主义阵营的代表人物们已开始不分信仰、不论职业的力量集结;最后,荣格的经历颇具说服力地证明,在挽救信仰的传统手法名声扫地的情况下,借助教会外的形式促进宗教现代化已具有越来越大的意义,换言之,宗教日益重视借用教会外的形式来探索和铺设新的道路,以便使宗教更好地适应当代的要求。

<sup>①</sup> 参见《列宁全集》中文版,第14卷,第240—241页。



## §4 弗洛姆的“新神学”

184 弗洛姆是改良精神分析学派当中唯一创立了独特而完整的宗教观的卓越代表。弗洛姆的宗教观是他所描绘的包罗人类社会生活和精神生活、人类过去、现在与未来的全景画面的有机组成部分<sup>①</sup>。他的宗教观之所以令人感到兴味，不仅仅因为它是弗洛姆本人生活经历中富有光彩的篇章，也不仅仅因为它是精神分析学整体发展中的重要里程碑，而且因为它集中表现了60年代初西方广大知识分子和青年中普遍的精神追求。

弗洛姆本人将自己的学说概括为“遵循辩证法和人道主义方向的精神分析学”，他自称是“激进的人道主义者”，以此强调自己同欧洲人道主义之间的联系。弗洛姆坚持认为，创立了“人类理性科学”的弗洛伊德的思想是“人道主义精神分析学”的科学实践基础，揭示了“人类行为之社会决定因素”的马克思的思想是“人道主义精神分析学”的社会哲学基础。弗洛姆写道：“我试图正视弗洛伊德学说中仍有意义的真理，也反对他学说中需加修正的论断。对于马克思的理论，我也采取上述态度。我的最终意图是在批判地掌握这两位思想家的学说之基础上

<sup>①</sup> 弗洛姆关于社会哲学、心理学的观点的类似论述，可参见：G. 威尔斯：《精神分析学的破产：从弗洛伊德到弗洛姆》；B. 多勃连科夫：《寻觅“真理”的新弗洛伊德主义》，莫斯科，1974年。

进行综合。”<sup>①</sup>于是，“用社会学观点”解释的弗洛伊德学说和用小资产阶级思想修正的马克思观点，加上存在主义哲学——便组成了“人道主义精神分析学”的理论基础。

弗洛姆毫不掩饰地承认，“人道主义的”或者说是“存在主义的”精神分析学是“西方人精神危机和在此危机中寻求出路的反映”。<sup>②</sup>他深信，当代资本主义社会残酷地摧毁人，压抑人的自然需求，腐蚀人的本性，因而痛心疾首地指出，人“已死了”，倘若不赶快采取必要措施，大灾难必将来临。这一前提性的立场决定了弗洛姆全部著作的基调。不管论及什么问题，弗洛姆总是要回到下面三个主要问题上来：人为何物，生存于什么样的条件之中；“文明社会呈现的病态现象”之原因何在；通过什么途径能“保住”人类与社会。在弗洛姆有代表性的宗教学研究著作中主要也是探讨上述几个问题。这些著作包括：《精神分析与宗教》（1950）、《禅宗与精神分析》（1960）、《基督之教义与宗教、心理学和文化诸问题中的其他论述》（1964）、《你将成为神》（1969）。

依照弗洛姆的观点，在人类起源发展过程中，人逐渐丧失了动物所特有的同大自然的稳固联系，人类虽然仍是大自然的一部分，仍屈从于铁面无私的自然法则，但与此同时，人已超越自然的界限，站到了自然界之上，并以

① E.弗洛姆：《超越幻觉的锁链》，纽约1962年版，第9页。

② E.弗洛姆：《禅宗与精神分析》，收在D. T.苏祖基、E.弗洛姆和R.麦提诺所著《禅宗与精神分析》中，纽约1950年版，第80页。

一个意识到自我的主体同自然进行抗衡。弗洛姆认为，人能凌驾于整个动物界之上的特性之一便是人具有理性、自我意识和想象力。然而这一极其伟大的天赋同时又成了人的可憎的重负，原因在于：恰恰是理性使人领悟到人的地位的全部悲剧性，领悟到“人之状态”是不得解脱的，这难题的核心乃是：人自身的自然本原与超自然（“超验”）本原之间无法调和。

动物生活在与自身以及自然界和谐无间的天堂之中，而人失却了这样的天堂且无可挽回，于是，为了生存下去，人被迫探寻适应世界与和谐地同其他人相处的新途径。人类运用理性，创造了日新月异的处世方针，同自然界和社会建立了各种新型关系。弗洛姆把自己的观点加以发挥，用以说明人的本性，他写道：“由于人生存于不和谐的环境中，便产生了远远超出其动物起源之范围的需求”<sup>①</sup>。这些需求包括：同其他人交往，确立自我的位置，有所依恋，保持自身内在完整性，确定取向标准和崇拜对象等等。这些需求并不像本能那样由遗传因子传递，他们是“人之状态”的普遍性反应。换言之，由于这些需求不是天生的，它们必须通过人的诞生这一事实方能产生。

按照弗洛姆的观点，宗教是人类特有的现象，与人（作为具有理性与自我意识的存生）从自然界王国分化出来的同时而产生。宗教是“人之状态”的原初的、不折不扣的反映，是人们对生命攸关的重大问题进行思考的

<sup>①</sup> E. 弗洛姆：《精神分析与宗教》英文版，第24页。

一种形式。为了克服肉体与灵魂之间、自身的动物本性与精神本质之间的冲突，人无可奈何地诉诸各种理性思考。为了解答生存本身提出的问题，人在冥思苦想：怎样克服恐惧、痛苦、孤独，怎样获得爱，怎样与世界达成和谐。在寻找答案的过程中，人通过自己的意识勾勒了一幅包罗宏富的世界图景，借助于这一图景他意识到自身、自然界与社会，同时这一图景又是他在多种多样、变化无穷的生活现象中识别方向的独特参照物。不过，人不仅是有思考能力的存在，而且是有感知能力的存在。他不满足于制定一个干巴巴的理智的宇宙模式。人需要某种能为之献身的理想化客体（如思想、目标等），人要在这种无私的奉献中使自己的本性得以实现，取得生存的全部价值。弗洛姆认为这种对取向标准和崇拜对象的需求属于人的生存需求的一种，并认为这种需求乃是宗教的根源和内在核心。<sup>①</sup>

有些人通常把宗教与关于神或超自然力量的观念体系视为等同，弗洛姆驳斥了这种看法，认为这种看法具有表面性和片面性。他认为，人不仅可以崇拜动物、偶像或神灵，而且可以崇拜民族、阶级、政党、金钱、成就、力量，当然也可以崇拜理性、爱情与兄弟般的友谊。宗教的存在取决于人能提出生活中占据主导地位的问题这一事实本身，而不取决于他在解决问题时依历史条件的变化而采取的具体方法。“有的人极其认真对待摆在自己面前的问题，把这一问题当作自己‘终极关怀’的事，这种人准备

<sup>①</sup> E. 弗洛姆：《精神分析与宗教》，第25页。

作为一个完整的人格而不仅仅运用理智对人生主要问题作出回答,这种人属于有宗教信仰的人;而任何希冀找到对上述问题的答案并把这答案传授给下面若干代人的体系,就是宗教。”<sup>①</sup>在这里,弗洛姆忽视了“宗教”这一概念在历史上业已形成的含义,把它同一般世界观等同起来<sup>②</sup>。这样一来,弗洛姆的“宗教”概念不仅包含传统意义上的宗教信仰,而且还包括了哲学体系、道德学说和社会政治主张等等。

广义地解释宗教,这在西方宗教学中并非新举,研究者有时因为想给宗教这一复杂而形态多样的现象下一个名副其实的、最为全面无所不包的定义,而对它加以广义的解释,此类研究者的愿望是完全可以理解的。但是,令人遗憾的是,更多的人在给予广义的解释时,往往只是以此作为拯救宗教的一种手段,因为宗教在世俗化进程的冲击下已失去自己的立足之地;或者以此作为诋毁马克思主义的一种方法,诋毁的前提是把马克思主义视为宗教的世俗变种。然而,不管研究者追求的是何种目的,只要他们对宗教采取广义解释的做法,“宗教”这一概念便会完全失去其确定性,丧失其作为认识手段应有的工具职能;这种状况很容易将研究者引入伪科学思辨的困境。

弗洛姆随心所欲地将“宗教”概念扩展到任何一种或多或少涉及人类生存问题的概念体系,他把宗教分为“专

① E.弗洛姆:《禅宗与精神分析》英文版,第92页。

② E.弗洛姆:《精神分析与宗教》英文版,第22页。

断的”与“人道主义的”两种<sup>①</sup>。

“专断的宗教”乃是孤独者的宗教<sup>②</sup>。孤独者与人疏离的和被人认为是独立自主的品质等特质，逐渐成为这种宗教的崇拜对象(偶像、神)。弗洛姆激烈地批判各种“专断的宗教”，抨击它的宗教仪式形态和世俗形态。他认为所有世界性宗教的悲剧均在于：一旦这些宗教成了教会官僚体制控制的群众性组织，必然开始践踏和歪曲它们宣布的自由、独立与幸福等原则。

对于当代世俗性质的各种偶像崇拜形式，弗洛姆也 188  
予以坚决反对。他否定种族优越观念、政治威信、物质繁荣，反对成功、权力和享受的贪婪等等，并认为这些追求会使人成为有缺陷的残人，成为商品、社会大机器上面的螺丝钉，成为社会政治阴谋与欺骗的牺牲品。

“专断的宗教”如果用来作为人们满足自己的主要需求的一种方法，是无效的。弗洛姆认为，“专断的宗教”乃是社会的必然产物。在这种社会里，自私自利的少数人掌握着权力，存在着人压迫人的现象，人格在这里不是目的，而是手段。“在少数有产者掌权的社会中，当掌权者将群众置于屈从地位时，个体将充满恐惧，无从感觉自

① E. 弗洛姆：《精神分析与宗教》，第 26 页。

② 弗洛姆在这里表现了宗教思维的典型偏见。恩格斯曾讽刺一些人枉然地不惜任何代价想要保持“宗教”这个词从唯心主义观点理解的贵重性，他写道：“40 年代，巴黎的路易·勃朗派改良主义者正是这样说的，他们也认为不信宗教的人只是一种怪物，并且对我们说：因此，无神论就是你们的宗教！”（《马克思恩格斯全集》中文版，第 21 卷，第 327 页）。

己的强大和独立,在这种情况下,一个人的宗教经验必然是崇尚权威的,无论他是崇拜严峻的、动辄惩处人的上帝,还是崇拜处于同样地位的领袖。”<sup>①</sup>

按照弗洛姆的观点,与“专断的宗教”直接对立的是“人道主义的宗教”,这种宗教关心人本身,将人视为生活中最高价值。这种宗教的根本立足点是:相信人具有无限的潜能,相信人的理性的力量和动机的高尚性。“人道主义宗教”的含义是:人不是无能为力的,而是强有力的;人不应驯服恭顺,而应当尽最大努力全面实现自身的潜力;人不应感到悲伤,不应有负罪感,而应当追求生活的乐趣和全面的幸福<sup>②</sup>。前面已经谈过,“专断的宗教”是人与人之间疏远的社会的必然产物,“人道主义的宗教”则不同,它所在之处“个体感觉自己自由的、对自己的命运负有责任,或者说它产生在少数为自由、独立而斗争的人中间”<sup>③</sup>。

弗洛姆对“专断的宗教”进行了批判,并提出爱与普遍幸福这个参照物与之抗衡,不难看出,他的做法与伟大的德国哲学家路德维希·费尔巴哈的思想是有内在联系的。不过,尽管二者之间有某些相似之处,弗洛姆的做法却有着另外的世界观依据,追求着截然相反的实践目标。

189 费尔巴哈思想的立足点是无神论与唯物主义(尽管并不彻底)。他的宗教批判包含着战斗的革命结论,其矛头指

① E. 弗洛姆:《精神分析与宗教》英文版,第 51 页。

② 同上书,第 25 页。

③ 同上书,第 51 页。

向唯心主义与非理性主义的、信仰主义与神秘主义的所有表现。而弗洛姆观点的性质与意义则完全不同。弗洛姆本人将自己的立场归结为“不信神的神秘主义”。<sup>①</sup> 这便极其明确地确定了他在唯物主义与唯心主义斗争中的位置。与费尔巴哈不同的是，弗洛姆并不是一个毫不妥协的宗教批判家，而是一个宗教改革者，不信神的与无神论的势力的日益强大经常使他感到不安。他对种种有神形式的或无神形式的偶像崇拜和神圣权威所进行的揭露，从来不是出于根除宗教的目的。恰恰相反，他认为自己的使命乃是迫使已陷入尘世忙乱生活的庸俗之辈深刻认识到自己在精神上的堕落，并使他们感触到对宗教改革的无法抑制的需求。因此，我们即使不去贬低弗洛姆对当代普遍的宗教进行批判的意义（这些宗教因与执政的阶级的瓜葛而名誉不佳，而且不能把自己宣布过的任何原则付诸实践），也应当指出，他对宗教神圣权威情绪激昂的揭露和对二者必居其一的解决方式的执著寻求，最终要达到的目的乃是使读者相信：可能而且必须有一种以“人道主义”面目出现的宗教，据称这种宗教能够有效地解决人类生存的根本问题。

弗洛姆认为，生活在 20 世纪的人比以往任何时代都更需要宗教。杰出的科学发明和技术成就使人们得以征服自然，减轻了劳动强度，使人们的生活更舒适。当代人可以因自己双手创造的成果而自豪。弗洛姆问道：“但是，面对自身，当代人能说些什么呢？人类自古以来就幻

<sup>①</sup> E. 弗洛姆：《你将成为神》，纽约 1969 年版，第 19 页。



想着人的完善，当代人接近了这种幻想的实现了吗？”<sup>①</sup>按照弗洛姆的看法，对这一问题的回答只能是否定的。原来，人能够创造极其复杂、十分完善的物，却不能完善自身。人的内心生活充满了矛盾和冲突，人的行为与愿望不协调，人对幸福、真理与正义的渴求都被虚假的动机扭曲了。为了寻求保护与慰藉，人只得诉诸宗教。但是，现代普遍的宗教不能够切实满足人们对于严谨的世界观、富有生命力的理想和崇高的目标的需求。这时，只有新的宗教，即摆脱了专断与教条的、能够消除群众意识中之惰性与保守心理的、能够为纠缠于自身问题而无法自拔的人类开辟社会与精神发展新天地的新宗教，才能拯救人类。按照弗洛姆的想法，经他改造过的“人道主义宗教”应当义不容辞地担此重任。

弗洛姆似乎没有发现，他用来概括上述新宗教的术语本身已包含着无法克服的矛盾。在历史上，人道主义就其指向性而言乃是一股世俗的、反教权主义的社会思潮；宗教禁欲主义主张人是有罪的、微不足道之物，而人道主义恰恰由于与之相抗衡才确立了自身的美德和尊严，确立了争取自由与幸福的权利。时至今日在西方文化中“人道主义”、“人文主义”等术语仍然被当作世俗思潮和自由思想的同义词，绝非偶然。看来，问题并不仅仅在于历史传统。不把人视为最高存在价值、而仅仅把人当作达到超人类的、超验的目的之工具的宗教世界观，本质上与人道主义格格不入，因为对于人道主义来说没有

<sup>①</sup> E.弗洛姆：《精神分析与宗教》英文版，第1页。

任何东西比人更崇高、更尊严。当前,宗教企图披上人道主义外衣,对此,不仅神学家们竭力促成,而且知识界某些自由主义代表人物也在推波助澜。这一事实表明宗教和资产阶级人道主义同时陷入了危机;一方面,宗教仍在竭力借助于社会上尚有吸引力的思想来巩固自己摇摇欲坠的地位;另一方面,资产阶级人道主义业已丧失昔日的进步传统,在实践中,对于缺乏人性的资本主义世界践踏人道主义原则的情况,表现得完全无能为力。

弗洛姆当时已是驰名世界的学者,他的进步的政治观点是尽人皆知的,他是捍卫人的民主权利、反对军国主义、种族主义、环境污染运动的鼓动者之一。当他以宗教改革家的面目出现提出上述主张时,难道能够认为这是偶然现象,或者认为这是并无特别动机的纯个人行为?卡尔·马克思早就指出:“凡是把理论引到神秘主义方面去的神秘东西,都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”<sup>①</sup>弗洛姆的人道主义宗教究竟反映了哪一方的现实生活?表现了社会实践的哪些倾向?代表了哪些人的情绪与社会追求?

目前,宗教的衰落之势十分明显,从某种程度上说已成为妇孺皆知的事实。宗教的衰落在民众意识方面表现为:宗教信仰的传统形式逐渐解体,对于违反理性的教条的信仰正在削弱,教籍变得徒具形式,参加宗教活动的人次不断减少,人们的道德意识和日常行为日益摆脱宗教影响。上述过程在当今时代涉及西方社会的所有阶层。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》中文版,第3卷,第8页。

这已为社会学研究的具体材料所证明，这些过程在知识分子和青年大学生中间表现尤为突出；因为这部分人受到较高水平的教育和专业训练，所以最易受对世俗化发展有利的各种因素的影响。

科学向直接的生产力的转化，使科学在社会上的声誉空前提高，使科学在社会生活、专业技术以及道德方面对广大群众的指导作用大大加强。现代人掌握了有关世界奥秘的大量的正面知识，通过日常生活深信这些知识的实践效果，他们的世界观中愈益渗透进理性主义和唯科学主义的精神。在他们心目中，《旧约》的上帝创世说以及与此相关的宇宙图景简直如同幼稚的童话，充其量不过具有历史艺术价值，而绝不具有认识价值和实践价值。即使对于传统的宗教问题（生命的意义、死亡的奥秘等），受过教育的现代人也是力求通过社会学、心理学、医学等学科提供的资料来解决，而绝不会到神学典籍与教父的奇迹中去寻找根据。于是，知识阶层同传统的教条和行为准则发生了决裂，知识分子的宗教信仰逐渐淡化，去除了粗陋的神人同形说的成分。

然而，知识阶层包括大学生当中表现出来的宗教信仰减弱以及信仰形式改变的情况，并不是随时随地都导致这些人同宗教决裂，自觉地否定信仰，更谈不上导致他们走向无神论。这种世界观上的不彻底性之根源，在于现代资产阶级社会世俗化进程本身的不彻底性与内在矛盾性。科学技术进步取得的成就、教育领域的成绩、民众的社会政治觉悟的提高等因素是世俗化进程的推动力量。

这种力量动摇着宗教的处世哲学，与必然要一再地产生宗教（即以幻想的方式作为“颠倒”的世界的补充与辩护）的资本主义的社会基础相抵触。知识分子作为这一社会的组成部分不可能不感到社会法则的制约，因而必须以特殊的思想方式去适应“异己的”社会现实。此外，由于知识分子处于社会主要阶级之间的交界地带，它的社会组成形形色色，它的社会职能与众不同，这就使知识分子常常处在社会冲突与精神冲突的震中，处在就方向和客观意义来说互相对峙的诸种社会发展趋势的焦点上。一方面，科学技术进步导致社会生活与个人生活的各个方面走向世俗化；另一方面，非理性主义与神秘主义作为深化社会矛盾和阶级矛盾的一种势力，正在加强。这两种倾向的冲突促进了西方知识分子与青年学生中世界观立场的两极分化，一些人参与了促进世俗化与传播自由思想的运动，另一些人进行着宗教探索。而他们的宗教追求就其实质而言是在主观的宗教需要与对传统宗教的不满之间采取的一种妥协态度。于是便出现一种独特的“无宗教的信仰”。一些研究表明，这种现象的特征是：同客观存在的、业已成形的宗教形式决裂，从正统的有神论转向泛神论思想体系，淡化“宗教参与”感情，主张宗教混合主义，沉湎于东方哲学，倾向于非理性主义与神秘主义。

这种情绪与趋向，弗洛姆不仅从旁看得一清二楚，而且从自己的切身经验里感受到了。他所走过的生活道路，他所经历过的徘徊动摇和他所进行的世界观方面的

探索，对于当代资产阶级知识分子是相当典型的：与虔诚心一般的教徒所具有的那种宗教信仰决裂了，但却依然无法放弃固有的宗教世界观。他提出的“人道主义宗教”的理论乃是一种独特的探索，其目的是要建立一种排除教条与礼仪限制的、清除神话和魔法的幼稚质层的、与科学的世界图景不相违拗的宗教，此外，这种宗教还需保持那种任何宗教缺之则不能成其为宗教的特定的情感色彩，即期待“奇迹”的发生，体验“秘密”，感受“神圣的惴惴不安”和“虔敬的欢欣”等。弗洛姆强调指出，“人道主义宗教”并不是由思辨构成的，不是坐在书房里苦思冥想出来的结果。“人道主义宗教”的根基深深地扎在宗教思想与社会思想的历史当中，是由公正、平等、友爱、自由、幸福等人类理想积淀而成。弗洛姆认为，它的思想源流可追溯到以赛亚、耶稣、佛陀、老子和孔子，也可追溯到苏格拉底、斯宾诺莎和启蒙时代的一些优秀代表人物。

“人道主义宗教”所包含的内容中，既没有既定的具体概念，也没有仪礼。按照弗洛姆的说法，它的核心，它的原初的、固定不变的实质是“宗教经验”，即人对自己身在其中的环境的直接体验。对直接体验的强调，反映了当前日益加剧的宗教主观化的典型过程，即宗教挤入个人道德心理体验范畴的典型过程。实质上，弗洛姆的“人道主义宗教”表现了现代教徒中十分常见的一种处世哲学，这些教徒信仰中占主导地位的不是教条与仪礼，而是充满了斯多噶派特有的道德主张的主观自我感受。

按照犹太-基督教的传统说法,宗教经验乃是教徒感受神的参与的一种体验,是与神交融的体验,而弗洛姆偏离了传统观念。他说:“宗教经验是不是必须同有神论连在一起?我认为不必。可以把宗教经验描述为这样一种人类经验:它是某些有神论的、同样也是某些不主张有神的无神论的、甚至某些反对有神论的观点的基础,是它们共有的。上述诸种观点因把经验提炼为概念的194程序不同才表现得倾向不同,而不是它们引以为基础的经验基质不同才表现各异。”<sup>①</sup>尽管这种对宗教经验的解释与犹太-基督教传统相抵触,因而不能不受到正统派教会的攻击,但就其总体而言,仍未跳出宗教现代派研究的框框。所谓不信神的宗教经验指的是与古老的关于神的观念(即把神视为超验世界的与人同形的存在)没有联系的经验,当代就此问题在神学著作中进行着广泛讨论。在这些讨论中,“人格神”思想越来越退居于次要地位。例如,蒂利希就把神看作是存在的“基础”与“深层”,这无疑偏离了正统的有神论,向泛神论跨出了一步。与此相适应,他把宗教经验也看成是这一“深层”程度上的体验,是个体对“与自身相毗邻的境界”有所觉察的结果。阿尔蒂瑟、罗宾逊、布贝尔以及基督教和犹太教中其他一些代表人物也在沿着这一方面探索。而弗洛姆不过是抓住并且用心理分析的语言表达了宗教哲学与神学思想当中现代派的典型愿望,这一愿望就是:不惜任何手段拯救宗教的神圣基础所面临的危机。抵制这一

<sup>①</sup> E.弗洛姆:《你将成为神》英文版,第56页。

基础从当代社会生活中彻底消逝而带来的威胁。弗洛姆宣扬关于宗教的包罗万象的经验基质似乎是有神论、不信神的主张和无神论的共同基础的论调，其目的恰恰在于通过扩展习惯上的宗教外延的方式，通过以世俗内容丰富神圣内容、变世俗内容为神圣内容的方式来挽救宗教。

只要分析一下宗教经验的主观心理特征，上述倾向便昭然若揭。按照弗洛姆的观点，人道主义的宗教经验须包括下面一些方面：(1)人具有感受生活的能力，即把生活看作是不断寻求解决的一个问题；(2)总是渴望得到自我发展，渴望以最适宜的方式发挥自己所有的内在潜力；(3)使价值判断中的等级观念服从于生活，因为在生活中人与人性原则起着首要作用；(4)人对于世界要坦荡，要有团结意识，要有全身心参与的渴求；(5)要具有自我超越的精神，即克服“自我”的局限性，摆脱个人主义、贪婪、自顾自恋，摆脱各种形式的乱伦心态和具有破坏性的消极倾向，并针锋相对地培养自己的爱的能力、创造力和认识真理的能力，使自己善于运用自由的权利，并准备为坚守自己的信念而吃苦<sup>①</sup>。人们不禁要问：在上述规定之下，“宗教经验”这一概念岂不失去了任何宗教意义吗？倘若将上面罗列的特点称之为道德标准不是更合适吗？它们不能作为宗教的特点，它们与任何超验性的源头无关，因而也不是信教者特具的品格。弗洛姆也并不坚持认为这是信教者特具的品格。他曾写道：“不难

<sup>①</sup> E. 弗洛姆：《禅宗与精神分析》英文版，第58—66页。

发现，许多人公开宣称信仰上帝，但在人际关系的背景下，他们是偶像崇拜者或没有信仰的人；相反，一些战斗性极强的‘无神论者’献身于人类发展事业，倡导团结与友爱，在他们身上却表现出信仰和深刻的宗教态度。”<sup>①</sup>

于是，弗洛姆得出一个似乎不近情理的结论：他把宗教经验解释为树立爱与正义、自由与幸福的原则，并认为这种宗教经验在更大程度上属无神论者所有，而不属虔诚信徒所有。这一结论之所以能够成立，是因为他把宗教变成了人道主义伦理学，或者更确切地说，是把伦理学提到了“人道主义宗教”的高度。弗洛姆在论证自己的观点时写道：“我深信，伦理与宗教之间的区别在很大程度上是认识论意义上的，虽然并不完全是这样。”<sup>②</sup>当他企图确定自己有所保留的那部分观点的特征时，当他刻意想找出那些使他的宗教经验模式免于融化在伦理之中的特点时，他仅能无可奈何地搬出诸如只有感受过宗教经验的人才能理解宗教经验等苍白无力的说法，其实，这种人恰恰不需要对宗教经验下任何定义<sup>③</sup>。

归结于主观经验也并非新鲜之举，这是神学家们的传统策略，每当宗教受到批判思潮的致命冲击时，每当科学分析使宗教濒于解体时，他们总要搬出这套办法来挽救宗教。而弗洛姆无奈之下使用这一早已声名狼藉的手法的事实本身，恰恰证明了这位学者在科学方面的不彻

① E. 弗洛姆：《精神分析与宗教》英文版，第 110 页。

② 同上书，第 90 页。

③ 同上书。



196 底性以及世界观的保守性。值得注意的是，弗洛姆在其后期的著作中用“x”符号来代替宗教经验这一概念，借此强调：这种经验无法用语言概括，而只能通过诗意的或视觉的象征来表达。这种符号替代表示了明显的征兆，确定无疑地证明弗洛姆创作活动中非理性主义与神秘主义倾向有所增长。

上面这种发展过程完全合乎规律。列宁曾不止一次地指出，滑向信仰主义是哲学唯心主义的典型表现。弗洛姆的社会哲学观点与宗教观点的演变充分证明了列宁的这一论断。弗洛姆在评价人的本性和人类社会之职能的法则时表现出的反历史主义与人本主义导致他从过宽的角度解释宗教的本质。与此同时，把宗教视为人的存在主义特征，视为人类生存活动不可分割的表征这一点，则成了后来宗教伦理化的出发点，也就是说，上述做法实际上促成了弗洛姆卷入一种意识形态活动，列宁早在半个世纪以前把那种活动斥为“僧侣们的把戏”，<sup>①</sup> 它的实质在于从宗教中“撇开历史上和生活里的东西”，填补进“善良而庸俗的词句”，从而使宗教的反人道主义本质变得扑朔迷离，使宗教的反动作用模糊不清。

当然，人们未必能找出理由怀疑弗洛姆是故意歪曲真理，故意以思辨方式替宗教进行辩护。我们没有根据怀疑这位学者主观上的正直，他因道德败坏与暴力增长而担忧的感情是真诚的，热切希望在疯狂的、毫无人性的资本主义世界确立新的、人道主义思想原则。但是，在科学

<sup>①</sup> 《列宁全集》中文版，第35卷，第109页。

活动的主观意愿与客观效果之间并不总是协调一致。

弗洛姆在现实世界中找不到他一手炮制的宗教模式的类似物，在其后期的著作中，为寻找自己所规定的宗教经验得以实现的例证，他越来越经常地求助于基督教、犹太教和佛教禅宗的神秘主义思潮。弗洛姆竭力表达人道主义道德理想的崇高意义，使这种理想具有凝重的感情吸引力和深广的社会影响，为此，他经常采用传统的宗教思想与宗教概念。 197

弗洛姆不了解道德的社会本质，他企图从“同上帝意旨很相似的唯一主义或半唯心主义论调中引出这种道德来”<sup>①</sup>。上述弱点使他的伦理纲领变成了缺乏任何现实基础的美好而空洞的幻想，客观上起到为资产阶级警察官僚国家与教会等社会势力效劳的作用，尽管弗洛姆的著作的批判热忱确定无疑地是指向上述社会势力的。

超脱现实生活中宗教与无神论的冲突，建立某种教徒与无神论者均可接受的、理想化的“人道主义的”宗教变种——这种乌托邦式的幻想反映了当代部分资产阶级知识分子精神上的彷徨。这部分人激烈地反对已被历史实践弄得名誉扫地的宗教体系，但又不善于跳出这类宗教体系的框框，即在召唤人类走向仁爱的同时，却不相信不依靠宗教权威能够建立人道主义。

弗洛姆的思想被神学与宗教哲学著作广泛引用；弗洛姆的名字也被一些人大提特提，为的是给宗教宣传中常用的教条增加“科学的”份量。事实是：弗洛姆有意无

① 《列宁全集》中文版，第31卷，第258页。

意地已经成了以不惜任何代价保住宗教在当代世界中的地位为目的的宗教革新运动的先锋队当中的一员，而这个事实本身乃是检验弗洛姆宗教观之科学价值与世界观倾向的准确无误的指示计。

## 结 束 语

弗洛伊德的宗教学观点,和他的无神论观点一样,都是现实存在与公然臆造、真理与谬误、科学与神话的奇特混和物。这些观点的反历史性,以及他对研究现象的社会本质不了解,导致他研究活动的科学价值化为乌有。由于不具备科学唯物主义基础,弗洛伊德的观点中有许多谬误和自相矛盾的地方。例如,弗洛伊德坚决否定宗教的神灵思想,企图找到这一思想的世俗的即人间的根源,但同时又认为宗教需求具有与生俱来的特点;他诅咒宗教是“集体的固执型神经官能症”,是“大众的幻想”,但同时又将宗教视为拯救个人并使之摆脱各种神经官能症病患的手段。这些矛盾和缺陷被神学家们巧妙地利用了。神学家们虽然公允地指出了弗洛伊德许多宗教观点缺乏根据,但与此同时,又把他全部的宗教学说都当作缺乏根据的理论而弃置一旁。于是,弗洛伊德学说中构成

对自由思想的实际贡献的部分，即针对宗教和教会进行无神论批判的健康内容，被他的理论体系的反科学性混淆了。

现代的宗教思想家们恰恰是利用弗洛伊德自己的武器来反对弗洛伊德这位无神论者。他们断言，精神分析学创始人的自由思想不能有机地构成其学说的一部分，他的自由思想带有偶然性、异己性和病态性质，它是由弗洛伊德本人的神经官能症综合病症造成的；弗洛伊德企图以宗教虚无主义的假面具掩盖自己无意识的宗教倾向。这些思想家们的说法完全符合以揭示人们行为的隐秘动机为宗旨的精神分析原则。神学家和宗教哲学家的上述行为不能简单地看成是置思想对手于声誉扫地境况而常用的策略。当前在西方重新评价弗洛伊德个性及其作品的现象之所以可能出现，正是因为弗洛伊德从唯理主义立场对宗教的批判（即在他一系列著作中占有举足轻重地位的一面）的确违背了整个精神分析学的精神。

弗洛伊德关于心理之结构和动力的学说，违背了唯理论哲学关于人的精神生活在万能睿智的理性支配下呈和谐有序状态的观点，描绘了一幅多种内在的互不相容的倾向之间残酷斗争的戏剧性图景。在弗洛伊德看来，理智的人，即以理性支配行动的人是不存在的，而人类精神的最高成就成了纯外部的、轻而易举就可毁掉的一种装饰，它乃起源于动物粗陋愚钝的本能。关于无意识在人格动机结构中具有首要意义的学说，以心理学手段论证了非理性主义，因而完全使神学家们感到满意。

神学家们从精神分析学中不仅找到了貌似科学地论证宗教非理性主义的论据，而且在自己从事的实际活动中也受益非浅。当前，精神分析学研究已经被纳入许多神学院校的教学大纲，并且成了牧师心理学和宗教心理疗法不可分割的组成部分。当代的神学家们注意到精神分析学的广泛普及性，把它视为完善教徒工作之方法的一种手段，同时不断强调其“积极的”即对宗教有利的方面，而对弗氏著作中的无神论观点闭口不谈或干脆加以篡改。所有这些都说明，科学的宗教观只有通过自然科学研究和社会历史分析的有机结合才能建立起来。弗洛伊德及其宗教学遗产的命运告诉人们，无论研究者的主观愿望如何，背离唯物主义原则必然滑入信仰主义的泥潭。