

RENXIN



人心

——人的善惡天性



「美」埃里希·弗洛姆 著
范瑞平 牟斌 孙春晨 译
● 福建人民出版社



人 心

· 人的善恶天性 ·

〔美〕埃里希·弗洛姆 著
范瑞平 牟斌 孙春晨 译

福建人民出版社

1988年·福州

Erich Fromm

THE HEART OF MAN

Its Genius for Good and Evil

Harper Colophon Books, Harper & Row, Publishers, 1964

本书根据纽约哈珀和罗出版公司1964年版译出

人 心

人的善恶天性·

(美)埃里希·弗洛姆 著

范瑞平 牟 斌 孙春晨 译

福建人民出版社出版发行

(福州得贵巷27号)

福建省新华书店经销

郑州晚报印刷厂印刷

开本787×1092毫米 1/32 5.375印张 108千字

1988年8月第1版

1988年8月第1次印刷

印数：1—228600

ISBN 7—211—00409—6

B·13 定价：1.55 元

译者的话

本书作者埃里希·弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)是当代著名的精神分析学家、哲学家和社会学家,法兰克福学派的主要代表人物之一。他生于德国的法兰克福,先后在海德堡、法兰克福、慕尼黑学习心理学和社会学。1922年获海德堡大学哲学博士学位。他也在慕尼黑和柏林受过精神分析训练。30年代迁居美国,先后在许多著名大学执教。主要著作有:《逃避自由》、《健全的社会》、《自为的人》、《在幻想锁链的彼岸》、《弗洛伊德的使命》、《马克思关于人的概念》、《爱的艺术》等。

这里译出的《人心》一书,亦是弗洛姆的代表作。它与《爱的艺术》一起构成相互补充的对应本。《爱的艺术》主要探讨了人的爱潜能,《人心》则主要论述了人的恶潜能。在某种程度上也可以说,《人心》一书基本上表述了弗洛姆关于人性的独特见解。

弗洛姆的人性理论的出发点是反对把人界定为一种特定的实体,一种单一和同质的存在。在西方传统的神学和哲学思想中,人基本上被定义为恶的、堕落的,或者善的、可完善的。弗洛姆认为,这是一种抽象的人性论。因为善与恶是一种实体性的概念,在这种人性论的阐释下,人的本性就是永恒不变的。在他看来,人被定义为善,人便成为在理想的幻灭

中度其一生的人；人被定义为恶，人便成为玩世不恭的人。同时，他也反对把人定义为“政治动物”（亚里士多德），“能够允诺的动物”（尼采），以及诸如从社会学、生物学、生理学角度对人的界说。他认为，这些人性论只表述了人的某些属性，而没有涉及人的本质。

那么，人的本性是什么呢？弗洛姆认为，所谓的人性或人的本质是具体地植根于人存在中的固有矛盾。因为人性不是一种实体，一种与生俱来的抽象本质。实际上，人的本质是人主动选择、自我塑造的一种过程。

因为，人是自然的一部分，但人与动物又有根本的区别，人有理性和自我意识。一方面，人的理性和自我意识使人超越自然和动物，从事创造性的活动。另一方面，人的理性和自我意识又破坏了动物生存所特有的和谐，人失去了固有的平衡，从而进入一种变动不定、陌生的状态。人的生命意识到自身，便意识到了过去、现在和未来，意识到自己的渺小和无能，生不由己，死不由己，意识到自己是一个与自然分离的、无依靠的存在。因此，人就处于孤独、痛苦和恐惧之中。自然，人不堪忍受这种牢狱般的生活，人竭力要从分离的痛苦和孤独中解脱，寻找失去的和谐。这就构成人生存的固有矛盾，这种矛盾必然会引起和产生人的各种心理品质和心理潜能。人的本质就存在于解决或解脱这种固有的矛盾之中，因而也就表现出人趋向于善或恶的定向。这两种定向具体表现为下面将要简述的人的各种潜能。

首先，人具有各种形式的暴力定向。弗洛姆认为，暴力可分为非病理性暴力和病理性暴力两大类。非病理性暴力是有助于生活的正常的暴力形式，它包括游戏性暴力和反应性暴力，前者的目的在于寻求表现技能（如体育运动中的击

剑、比武等)；后者的目的则在于受到威胁时，保卫生命、自由、尊严和财产(如自卫)。病理性暴力包括报复性暴力、补偿性暴力和原始的“喋血渴望”。报复性暴力的目的是阻止别人对自己的进一步伤害，因而其病理程度较轻。而补偿性暴力和原始的“喋血渴望”则是病理程度严重的暴力形式；前者表明生活的残缺和空虚，并通过破坏生活来超越生活(如虐待)；后者则有一种杀人的激情，并以杀人的方式来超越生活，在动物水平上肯定生活。

其次，人具有爱死和爱生的定向。爱死表示一种伤感的情绪，杀人的愿望，对暴力的崇拜，对死尸和虐待的兴趣。爱死的人憎恨生活，希望回到无知和动物的原始生活中去，并把人的价值视为物的价值。爱生则表示生存的整体定向和完整方式，它的目的是保持生命，欣赏生命和生命的所有表现。爱生的人是健全的人，对他来说，欢乐是德性，人生的目的是献身于所有富有生气的东西。

再次，人具有自恋定向。自恋是一种比性欲和求生欲更为强烈的情绪，其特点是对外部世界缺乏真正的兴趣，以自己的人格代替现实，因而自己是“神和世界”。自恋可分为良性自恋、病理性自恋和恶性自恋三种。良性自恋使人专注于自己的活动和成就，因而具有重要的生物学功能，即保护自己，从事自己生存所需要的活动；病理性自恋与理性和爱相冲突，使人不能正确评价事物和他人，因而限制和歪曲理性判断；恶性自恋则使人成为虚伪的自我中心主义者，使人的行动相悖于群体的生存原则。

最后，人具有乱伦固恋定向。他认为，对母亲的固恋不是弗洛伊德所理解的“恋母情结”，只表示男孩对母亲的性乱伦渴求。在他看来，男孩和女孩对母亲都具有乱伦联

系，但这种联系不是性本能的联系。乱伦固恋包含渴望母亲的爱、保护和对母亲的恐惧，从而导致人缺乏独立、自由和责任。良性的母亲固恋只表现为需要母亲似人物的安慰、爱恋、称赞、供养和照顾。恶性的母亲固恋则是乱伦共生，它表现为希望永远象婴儿那样被爱，有一种返回子宫的欲望，从而不仅导致曲解理性，不能客观评价自己和他人，而且还失去人的全部独立性和完整性。

弗洛姆认为，如果爱死、恶性自恋和乱伦共生集结在一个人身上，这个人就具有衰败综合征，就会构成最危险和最恶毒的人格定向。如果与此相对应的爱生、爱和独立性集结在一个人身上，这个人就具有成长综合征，这是一种生产性的或创造性的人格定向。

总而言之，以上这些相反的心理定向潜在地存在于人身上。人在解决自身固有矛盾的过程中，这些潜能就会表现出来。在弗洛姆看来，人可以通过回归和发展这两种方式来解决自己的生存矛盾。回归的方式表示人为了解脱分离和孤独，而竭力返回到动物和自然的生活中去，抛弃使他成为人，却又折磨着他的理性和自我意识，与自然达到原始的和谐。发展的方式表示人通过充分发展自己的能力，人道性的全面发展，以超越自然，解除分离和孤独，达到一种新的和谐。由衰败综合征支配的人必然以原始的回归方式来解决人固有的矛盾，因而表现为恶；由成长综合征统制的人则必然以发展的方式来解决人固有的矛盾，因而表现为善。

实际上，弗洛姆想说明的是，人自身存在着两种相反的潜在定向，这些潜能具体地在历史中显现、展开，既可表现为原始的回归，又可表现为发展。对人来说，这两种潜在性都是真实的可能性，因此，人在这种真实的可能性中有选择

的自由，人成为善人或恶人，全凭自己自由决定。人并不是天生就恶，冷酷无情的人在刚开始生活时，都有成为善人的可能，只是人在自由作出决定时，由于不断作出错误的决定，他的心便变得愈来愈冷酷无情和恶。反之，如果一个人不断作出正确的决定，他的心就会变得愈来愈温和、活泼，变得爱和善。因此，人根本没有善恶的先天属性，人的本质最终由自由选择这一点所决定。他认为，人的善在于不断地改造、进取和发展，在于使人的存在不断接近完全的人道性。恶是人在逃避他的人道重负的悲剧企图中去失去自己；最大的恶是反对生活、爱死和乱伦共生，其次是缺乏爱、缺乏理性、缺乏兴趣、缺乏勇气。

弗洛姆是一个爱憎分明、具有坚定信念的人道主义者。在他看来，尽管人可以以回归的方式来解决人生存的固有矛盾，但人终归是人，人不能成为动物，亦不能成为上帝，非人道的和冷酷无情的心依然是人心。因此，人不能只满足于以恶来解决生存矛盾。人要解除分离、孤独和恐惧，就必须全面而充分地发展他的人道性，以创造性的生活来达到、实现新的统一与和谐。人的自由并不在于选择恶，选择回归的解决方式，在他看来，“自由仅仅是遵循理性的、健康的、幸福的、良心的呼声，以反对非理性激情呼声的能力。”倘若没有爱，没有独立性，整个人类的生活就行将毁灭。

以上便是弗洛姆《人心》一书的基本思想。由此，我们可以看到，弗洛姆基本上继承了弗洛伊德的精神分析学说，与弗洛伊德本人一样，也是从心理学角度研究人，用心理分析方法解决人性问题。但是，弗洛姆对弗洛伊德的学说也进行了修正和补充，特别是反对他的泛性欲主义，驳斥他关于性本能在个性发展中的决定作用的观点。在本书中，有几个

关键性的精神分析概念与弗洛伊德的性本能无甚联系，例如自恋概念。在他看来，自恋仅仅是对外部世界缺乏兴趣的被动情绪，在人身上，他比性本能更为强烈。就对母亲的乱伦固恋来说，弗洛姆认为，它不是弗洛伊德所理解的“恋母情结”，一种儿子对母亲的性的乱伦渴求，而是儿子和女儿对母亲的心理依赖感和心理恐惧感。在人格或个性的发展中，弗洛伊德强调性本能的决定作用，弗洛姆则强调人在两种相反的真实可能性中的选择，强调个人能有意识地改变自己的人格或个性，强调人的不懈努力和顽强奋斗的进取精神。因此，人的生物本能在弗洛姆的思想中被降低到了次要的地位。在这个意义上，他更推崇马克思，并承认，与弗洛伊德相比，马克思是一个更加渊博和更加深刻的思想家，并企图用马克思主义来补充弗洛伊德主义。

毋庸置疑，弗洛姆的人性理论，有其深刻的社会历史内涵。他认为，在现代资本主义社会里，异化使人的精神受到压抑和摧残，现代科学技术破坏了人性的完整性。人所建立的庞大的社会机器耸立在人之上，人不仅不是社会的创造者，反而只是社会的奴隶，人变成了物，机器的齿轮。在这种境遇中，人感到自己渺小无能，感到烦恼、孤独、迷茫，恐惧、孤独和忧虑成了当代人的主导情绪。因此，他对现代人的命运和困境感到深深的忧虑，对人的生存和前景给予深切的关注，并致力于人的创造性能力的全面发展。他的乌托邦式的人道主义理想，强调人没有先天永恒不变的本质，强调人的主动选择、不懈努力、顽强奋斗、创造性生活……这一切都表明，弗洛姆的人性理论既有某些独到的见解，又有许多合理的因素。无怪乎此书一出版，立即在西方世界特别是美国产生了强烈的反响，人们不仅感到诸如核裁

争这样的破坏力量的威胁，而且还恐惧于人自身潜在的毁灭自己的能力。A. 坎伯兰 (Abraham Kaplan) 在《纽约书评》上撰文指出：弗洛姆《人心》的主题之一是，“19世纪的问题是上帝死了，20世纪的问题是人死了，人类无论如何都肯定处在危机的转折点上。”因此，在生死攸关的时刻，人必须清醒认识自己的恶潜能，并主动作出善的选择，复兴人道主义传统，使人发展为全面人道性的人。否则，人类的未来是没有希望的。

尽管如此，我们认为，弗洛姆的人性论仍然是一种抽象的人性论。他虽然推崇马克思甚于弗洛伊德，但他在不少地方对马克思思想的了解是片面的。比如他认为马克思过分强调了经济因素和政治因素对人的决定作用，没有看到在人的活动中，还有一种非理性的无意识力量在起作用，并企图以心理为本位的人来补充马克思主义。在这些方面，我们必须加以鉴别。在弗洛姆看来，所有的人都具有共同的本性，这种共同的本性是由相同的人类境遇而形成的人的共同的心理定向。虽然他反对与生俱来的、永恒不变的人的本性，但在他的理论中，实际上也假定了某些永恒不变的人性（也许他自己没有意识到）：人具有爱的能力、追求自由和独立性的能力，以及恶的破坏的能力。由于他企图建立一种以心理为本位的人性论，所以，不能看到社会经济条件和阶级地位对人的决定性作用，不能理解人是“社会关系的总和”。在他的人性理论中，社会条件只影响和改变人心理定向的表现方式或形态，似乎在任何文化类型里，人自身都携带着所有的心理潜能，既可以成为象野兽那样残忍的人，又可以成为具有理性和爱的人。人性的差异仅仅在于，在同一社会里，有的人表现出原始的回归，有的人表现出创造性的

发展，人的哪一种心理定向表现出来，则取决于他具体的生活环境和他自己的主动选择。这样，他便把人的社会性降低到第二位，社会生活条件的作用只不过是人性实现的条件而已，从而最终把人的心理定向看作为不受社会制约，不依赖于社会存在的独立因素。

另外，弗洛姆认为，人与动物的区别主要是心理上的区别。心理的突变使人具有理性和自我意识，从而才构成人生存的固有矛盾，形成人区别于动物的本质。我们认为，这种观点也是错误的，因为它否定了劳动对人的产生和发展所起的决定性作用，以及社会存在对人的理性的决定性作用。

因此，我们认为，弗洛姆的人性论依然是以弗洛伊德的精神分析理论为其方法论基础的人性论，虽然新颖、耐人寻味、富于启发性，但最终仍是一种抽象的人性论，因而不能科学说明人的本质的问题。至于弗洛姆天真地希望通过人的心理革命，通过改变个人心理的价值定向，进而健全和改造社会的人道主义理想，则是一种不切实际的乌托邦幻想。

由于弗洛姆的人性论是一种抽象的人性论，所以，他不能用正确的观点来看待和分析历史事件和历史人物。在《人心》这本书中，他不区分阶级和不同的社会历史条件，把斯大林和希特勒相提并论，同视为具有衰败综合征的人，确实是一种片面的、偏颇的观点。我们在翻译中对这些地方作了一些技术处理。

本书的翻译分工大致如下：范瑞平译序、第一章、第二章、第三章，孙春晨译第四章、第五章，牟斌译第六章。牟斌校第一章、第二章和第五章，范瑞平校第四章和第六章，

孙春晨校第三章。译文中的错误和缺点在所难免，恳请广大读者批评指正。

译者

1987年7月于北京

前 言

本书吸取了我在以前的某些著作中论述过的一些思想，并力求对它们作进一步的发挥。在《逃避自由》中，我论述了自由问题、虐待狂、受虐狂和破坏性；与此同时，通过临床经验和理性思辨，我以为，我对自由以及各种类型的攻击和破坏的理解，达到了一个更深的层次。我已经能够把攻击的各种类型同破坏和恋尸的那种恶性形式区别开来，攻击总是直接地或间接地有助于生活，而恋尸则是对死亡的一种真实的爱，它与恋生相反，因为恋生是对生活的喜爱。在《自为的人》中，我以我们对于人的本性的了解为基础，而不是以宗教启示或人为的法律和约定为基础，讨论了伦理规范问题。在本书中，我将进一步讨论这个问题，并且讨论恶的本性和善恶选择的本性。最后还须说明，本书在有些方面是《爱的艺术》的一个补充，尽管《爱的艺术》的主要论题是人的爱的才能，而这里的主要论题则是人的破坏才能、人的自恋和乱伦固恋。不过，虽然在本书中讨论非爱的内容占据了很多篇幅，但尚且在一种新的、更宽广的意义上即爱生的意义上，探讨了爱的问题。我试图表明，由爱生、独立和克服自恋所构成的“成长综合征”，以及与之相对应的由爱死、乱伦共生和恶性自恋形成的“衰败综合征”。

我已经趋向不仅在临床经验的基础上，而且在过去这些

年的社会和政治发展的基础上从事这种衰败综合征的研究。有一个问题变得日益紧迫起来，那就是，尽管人们具有善良意志并且了解核战争的后果，但为什么避免战争的尝试同战争之可能和威胁之巨大（如果核军备竞赛及冷战继续进行的话）相比简直微乎其微呢？对这个问题的关注促使我去研究机械化程度不断增强的工业社会中漠视生命的现象：在这种社会中，人被转化为物品，结果，人充满着对生活的忧虑、漠视，甚至憎恨。但是除此之外，当今的暴力特征是以行刺肯尼迪总统以及青少年犯罪的形式表现出来，这可能是有所变化的第一步，需要得到解释和理解。存在的问题是，我们是否正被引向一个新的野蛮状态——即使没有核战争的爆发；或者我们的人道主义传统的复兴是否可能？

除了上述这些问题之外，本书还有一个目的乃是澄清我为一些精神分析观念同弗洛伊德理论之间的关系。我从来没有满足于被划属于精神分析的一种新“学派”，不管这种学派被称为“文化学派”还是“新弗洛伊德主义”。我相信，许多新学派，在他们发展有价值的见解的同时，也已经丢掉了弗洛伊德很多最有意义的发现。我当然不是“正统的弗洛伊德派”。事实上，任何在60年内没有发生变化的理论，本身就不再是同始祖的初始理论相同的东西；它是一种僵化的重复，由于是一种重复，实际上就是一种变形。弗洛伊德的基本发现是在一种特定的哲学参照系中构想出来的，这种参照系就是机械唯物主义，它在本世纪初的大多数自然科学家中十分流行。我认为，进一步发展弗洛伊德的思想需要一种不同的哲学参照系，即辩证人道主义。我在本书中力图表明，弗洛伊德的伟大发现，诸如恋母情结、自恋和死的本能，都受到了他的哲学前提的束缚，一旦摆脱掉它们，弗洛

伊德的发现就会变得更有说服力和更有意义。^①我相信，正是人道主义这种参照系、以及人道主义同毫不留情的批判精神、毫不妥协的实在论及合乎理性的信念之间的奇妙结合，将会使得由弗洛伊德奠定基础的这项工作取得富有成效的进展。

还有一点需要说明：尽管本书所表达的全部思想是我作为一名精神分析学家（某种程度上也是一位社会进程的研究者）的临床工作的结果，但我略去了大量的临床文献。我计划在一部较大的著作中提供那些文献，我将在那部著作中论述人道主义精神分析的理论和治疗。

最后，我要对保罗·爱德华表示感谢，他对于论述自由、决定论和选择论的那一章提供了批评建议。

埃里希·弗洛姆

① 我要强调指出，对精神分析的这种看法并不意味着要用现在知名的“存在主义分析”来取代弗洛伊德的理论。对弗洛伊德的理论的替代常常是简单肤浅的，人们引用一些人从海德格尔或萨特（或胡塞尔）那里得来的词句，却没有把它们同重要的、深层的临床事实联系起来。萨特的心理学思想虽然显赫一时，却失之肤浅粗略，缺乏可靠的临床基础。某些“存在主义的”精神分析学家也是如此。萨特的存在主义同海德格尔的存在主义一样，并不是一个新的开端，而是一个结果；它们是在两次世界大战的灾难之后西方人的绝望的表现。不仅如此，它还是资产阶级的极端的利己主义和唯我主义的表现。我们只要论及诸如同情纳粹主义的海德格尔那样一个哲学家，这一点就更易于理解了。萨特更不可信，他自称代表马克思的思想，并且是未来的哲学家，却又是他所批判并要改变的那种混乱和自私的社会精神的一个典型。至于说到任何生活意义都不是由上帝给定并加以保证的这种信念，许多学说都持有这种见解，在宗教学说中，尤以佛教为著。然而，就萨特及其追随者们认为不存在对所有的人都有效的价值标准这种主张和萨特的那种等同于自我中心主义的任意武断的自由概念而言，萨特及其追随者们不仅丧失了人道主义传统的最重要成就，而且丧失了有神论宗教和无神论宗教的最重要成就。

目 录

译者的话	(1)
前言	(1)
1 . 人——是狼还是羊?	(1)
2 . 不同的暴力形式	(8)
3 . 爱死与爱生	(22)
4 . 个体自恋与社会自恋	(50)
5 . 乱伦固结	(84)
6 . 自由、决定论、选择论	(105)
索引	(145)

1. 人——是狼还是羊？

有许多人认为人是羊，但也有一些人认为人是狼。双方都能为自己的见解找出合适的论据。认为人是羊的那些人定会指出这样的事实：人们容易受影响去做那些命令他们去做的事情，即使这样做对他们自己有害处；他们追随他们的领袖进入战争，而战争给他们带来的只有毁灭；他们相信各种胡说八道，只要那些话伴有足够的法律效力并受到权力的支持——不管是牧师或国王的严厉威胁，还是隐藏的或并不隐藏的劝说家们的温和话语。大多数人似乎都是易受暗示的半清醒的孩童，情愿使自己的意志屈服于任何以足够威胁或足够甜蜜的话语来支配他们的人。的确，深信自己能够十分有力地抵住大众的异议的人是常规的例外，这种人常常要在几个世纪以后才受到称赞，而多半要被其同代人嘲笑。

正是基于人是羊这一假定，宗教裁判官们^①和独裁者们建立了他们的制度。不仅如此，正是由于人是羊因此需要领袖来为他们做决策这种信念，经常使得领袖们真诚地确信：如果他们是领袖，为人减除了责任和自由的累赘，如果他们给人以人想要的东西，那么，他们就是在履行一项道德义务——哪怕是一项悲剧性的义务。

但是，如果大多数人都是羊的话，那么为什么人的生活

^① 指欧洲中世纪的宗教裁判。——译者注

如此不同于羊的生活呢？人的历史是用血写成的；这是一个暴力行为接连不断的历史，其中暴力几乎一直被用来屈服人的意志。难道是塔拉特帕厦^①独自灭绝了几百万亚美尼亚人吗？难道是希特勒独自灭绝了几百万犹太人吗？不！他们决不是单枪匹马的，他们拥有成千上万的人——这些人不仅心甘情愿，而且带有快乐——为他们杀人、为他们拷打。在无情的交战中，在谋杀和强奸中，在强者对弱者的无情的剥削中，在对于受摧残受奴役的人的悲叹常常置若罔闻、无动于衷的事实中——难道我们没有看见这些到处存在的人对人的残暴？所有这些事实，致使霍布斯那样的思想家作出结论：*homo homini lupus*（人对人是狼），还使得我们今天的许多人假定：人在本性上是邪恶的和破坏性的，他是一个杀人者，只是因为惧怕更为强大的杀人者，他才不能去搞这种他所特别喜爱的娱乐。

然而，双方的论据都使我们感到迷惑不解。我们可以亲自了解一些潜在的或明显的杀人者和虐待狂，他们象希特勒那样铁面无情，这是事实。但是，他们都是常规的例外。莫非我们应该假定你、我以及大多数凡人都是披着羊皮的狼吗？莫非一旦我们摆脱了那些一直阻止我们象野兽一般行动的约束，我们的“真实本性”就会暴露无遗了吗？这种假定难以否认，但也不能完全令人信服。在日常生活中，人们有无数的机会可以纵行残暴和肆意施虐而不必担心报复，但许多人并没有那样做。事实上，许多人碰到残暴和施虐时则产生一定的反感。

那么，我们这里论述这一令人迷惑的矛盾是否还有一个更好的解释呢？我们是否应该假定有少数狼与多数羊在一起

^① 塔拉特是本世纪初青年土耳其党人的三巨头之一；帕厦是土耳其等国高级官衔。——译者注

生活：狼要杀人，羊需要跟随。于是，狼使得羊去杀人、去谋杀、去扼杀；羊的遵从并不是因为它们欣赏这样做，而是因为它们需要跟随；尽管这样，杀人者还要编造一些故事，以示他们有高尚的理由：防御对自由的威胁，为被杀害的儿童、被强奸的妇女和被玷污的荣誉复仇，从而使得大多数羊象狼一样行动。这一答案初听起来似乎有理，但仍然留有許多疑问。它是否含有这样的意思：仿佛存在两种人类——狼性人类和羊性人类？而且，如果从本性上说羊不能象狼那样行动，那么，即使狼向羊表明暴力是一项神圣的义务，羊又怎么能够那么易于接受劝告而象狼一样行动呢？我们关于狼和羊的假定可能是站不住脚的；或许下述说法终究是真实的：狼代表人的本性的本质方面，只是比大多数人所显示的更为明显；最后，抑或所有的选择都是错误的，可能人既是狼又是羊——或者既不是狼也不是羊。

在今天，当一些国家考虑使用最大的毁灭武器来灭绝它们的“敌人”，似乎并不害怕连它们自己都有在大屠杀中遭到灭绝的可能时，对这些问题的回答极为重要。如果我们确信人的本性固有破坏的倾向，使用武力和暴力这种需要乃根源于此，那么我们对于不断增长的兽性行为的抵制将会变得越来越弱。如果我们都是狼，就算有些人比另一些人更象狼，我们又有什么理由要抵制狼呢？

人是狼还是羊这个问题，只是一个问题的一种特殊表达；从其更广泛和更一般的方面来讲，这个问题一直是西方神学思想和哲学思想的最基本问题之一：人基本上是恶的或堕落的，还是善的或可完善的？《旧约》并没有采取人基本上是堕落的这种主张，亚当和夏娃对上帝的不服从^①并没有

^① 指亚当和夏娃偷吃禁果一事。——译者注

被称作罪恶，而且没有任何地方提示这种不服从已经使人堕落。相反，这种不服从是人具有自我意识和选择能力的条件，因而归根到底，这第一次不服从行动是人迈向自由的第一步。他们的不服从甚至属于上帝的计划之内，因为根据先知的看法，恰恰因为人被逐出伊甸乐园，他才能够创造他自己的历史，发挥他自己的才能，并且作为一个得到充分发展的个体与他人和自然达到新的和谐，而不象以前当他尚未成为一个个体时所达到的那种和谐。先知们的救世主思想当然包含着人基本上并不堕落看法，没有上帝恩赐的任何特殊行动，人也能够得到拯救。但这并不意味着这种为善的潜能必然获胜。如果人作恶，他就会变得更恶。因而，暴君的心因为持续作恶而变得冷酷无情，直至不可能有什么改变或忏悔的程度。《旧约》所提供的作恶的例证至少同行善的例证一样多，甚至象大卫^①王那样备受称赞的人物也未能从作恶者的名单中免除。《旧约》中的看法是，人有两种能力——行善的能力和作恶的能力，人必须在善与恶、福与祸、生与死之间作出抉择。连上帝都不干预人的抉择，只是通过派遣他的使者——先知——进行帮助：讲授实现善行的规范，辨别邪恶，并进行警告和抗议。因此，人的行善和作恶这“两种努力”被单独地留待于人，由人独自作出决策。

基督教有不同的发展。在基督教教会的发展过程中，亚当的不服从被设想为罪恶。而且实际的情形是，这种罪恶严重到使他的本性堕落的程度，而且他的所有后代都带有这种罪恶，因而人依靠自己的努力永远不能摆脱这种堕落。只有上帝的恩赐行动，为人而死的基督的出现，才能根除人的堕落

^① 大卫：《圣经》故事人物，传为古希伯来王国国王（前11至10世纪）。——译者注

并且救赎那些接受基督的人们。

但在教会中决不是没有人反对原罪的教义。贝拉基^①曾攻击它，但失败了；文艺复兴时期教会内部的人文主义者们常常削弱它，但他们不能直接地攻击或否定它，而许多异教徒恰好就是那样做的。不同的是，路德^②对于人的内在的恶性和堕落持有一种更为激进的看法，而文艺复兴时期和其后的启蒙时代的思想家们则在相反的方向上迈出显著的一步。后者声称，人的邪恶只是环境的结果，因此，人并不是真的在做选择。他们认为，改变造成邪恶的环境，人的原善将会近乎自动地涌现出来，马克思和他的继承者们的思想也带有这种看法的色彩。实际上，对人的善性的信任是人产生了新的自我信心的结果，这种自我信心根源于文艺复兴以来所取得的巨大经济进步和政治进步。相反，西方的道德破产始于第一次世界大战，经过希特勒、考文垂^③和广岛^④，直到现在为全世界的灭绝所作的准备，再次引发了人们对人的作恶嗜好的强调。这一新的强调对于过低估计人的内在邪恶潜能的人是一丸有益于健康的矫正药——但它常常被用以嘲笑那些尚未对人失去信心的人，而这种嘲笑有时是由于误解甚至曲解了他们的见解引起的。

因为我的看法经常被误解为低估了人内在的恶潜能，所以我要强调，那种情感上的乐观主义并不是我的思想基调。

① 贝拉基（约360—约430）：古代基督教神学家，反对原罪教义。

——译者注

② 马丁·路德（1483—1546）：16世纪欧洲宗教改革运动的发难者，基督教新教路德宗的创始人。——译者注

③ 英国城市，1940年11月遭到法西斯德国空袭，全城几乎被毁灭。

——译者注

④ 日本港市，1945年8月遭到美军原子弹轰炸。——译者注

对于任何具有长期心理分析临床经验的人来说，实在难以轻视人内部的破坏力。在严重的病人身上，他看到了这些力在起作用，并体验到阻止它们或把它们的能量引导到建设性方向上的巨大困难。同样，对于已经亲眼目睹了从第一次世界大战开始以来邪恶和破坏的爆炸般迸发的任何人来说，不会看不到人的破坏力量及其强度。但存在着这种危险，无能无力的感觉攫住了当今人们的心——不论是普通人还是知识分子，随着日益增加的破坏力量，这种感觉可能导致人们接受关于堕落和原罪的一种新观念，使得下述失败主义的看法合理化：战争无法避免，因为它是人的本性的破坏性的结果。这种看法有时以其微妙的现实主义自夸，但基于两个理由来看它并不是现实主义的。首先，破坏性努力的强度绝不包含着它们是不可战胜的甚或是占统治地位的。第二，这一看法的谬误在于它的前提：战争主要是心理力量的结果。实际上，要理解社会现象和政治现象，几乎没有必要长时间地细想这种“心理主义”谬误。战争是政治的、军事的和商业的领导人为了获得领土、自然资源和贸易优势，为了抵制另一个政权对他们的国家安全的真正的或自称的威胁，或者出于提高他们自身的威望和荣誉的缘故而作出决策的结果。这些领导人与普通人并没有什么不同：他们自私，几乎不能为了他人而放弃自己的利益，但他们既不残暴也不恶毒。这些人在日常生活中大抵多做好事而不造成危害，但当他们掌握了政权，他们能够统帅亿万人并控制最有破坏力的武器时，他们就可能造成巨大的危害。在公民生活中，他们可能消灭一个竞争者；但在我们强有力的和集权的国家世界中（“集权的”意思是不服从对集权国家进行限制的任何道德法律），他们可能毁灭整个人类。人类的主要危险是普通人具有非凡的权

力——而不是嗜恶者或虐待狂。但是，恰似人要打仗需要武器一样，为了使亿万人甘冒其生命危险成为谋杀者，人需要憎恨、愤慨、破坏和恐惧的激情。这些激情是进行战争的必要条件，但它们不是战争的原因，如同枪炮和炸弹本身不是战争的原因一样。许多评论家评论说，核战争在这方面不同于传统的战争。一个核弹头就会杀死成千上万的人；而摠下电扭发射核导弹的人几乎不会有士兵用他的刺刀或枪械杀人时的体验。但是，即使发射核武器的行动从自觉意识上讲只是忠实地服从命令，但还是存有这样一个问题：在人格的较深层次里，即使不一定存在着破坏性的冲动，是否也一定存在着一种对生命的深沉的漠视，因而才使得这种行动成为可能呢？

我将择出三种现象，依我之见，这三种现象形成人格定向的最恶毒和最危险的形式的基础，它们就是：爱死、恶性自恋和乱伦共生固恋。这三种定向结合起来形成“衰败综合征”，它促使人们为破坏而破坏，为憎恨而憎恨。相对于“衰败综合征”，我将描述“成长综合征”，它是由爱生（相对于爱死）、爱人（相对于自恋）和独立性（相对于乱伦共生固恋）所组成。两种综合征中的某一种得到充分发展的只是少数人。但并不否定每个人都在他所选定的方向上发展，生的方向或死的方向；善的方向或恶的方向。

2. 不同的暴力形式

我要在本书的主要部分里论述破坏性的恶性形式，但我要首先讨论一下暴力的其他一些形式。我并不打算详尽无遗地论述它们，但我相信论述一下病理程度较低的暴力表现可能有助于理解严重病态的和恶性的破坏形式。各种类型的暴力之间的区别基于它们各自的无意识促动因素之间的区别；因为只有理解了行为的无意识动力，我们才能理解行为本身及其根源、过程和它所负荷的能量。^①

最正常的和非病理性的暴力形式是**游戏性暴力**。我们可以在暴力的实施旨在寻求表现技能、不是被憎恨或破坏所促动旨在寻求破坏的那些暴力形式中发现这种暴力。这种游戏性暴力的例证可以从许多事例中找到：从原始部落的战争比赛到禅宗的搏剑艺术。就所有这些战斗比赛而言，其目的不是为了杀人；即使结果是对手的死亡，也可以说是由于对手“站错了位置”使然。自然，我们说在游戏性暴力中没有破坏的愿望，这仅仅是指这类比赛的理想类型而言。实际上，

^① 关于攻击的各种形式可见精神分析研究的丰富材料，尤其是在多卷本《儿童精神分析研究》（纽约：国际大学出版社）中的各种文章；关于人类和动物的攻击行为的问题尤其可看J. P. 司各特的《攻击》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1958）。也可见A. H. 巴斯的《攻击心理学》（纽约：约翰·威利和萨恩，1961）；还有L. 贝科威茨的《攻击》（纽约：麦格劳-希尔公司，1962）。

人们常常发现隐藏在明确的比赛规程后面的无意识的攻击和破坏。但即便如此，这类暴力的主要促动因素是表现技能而不是破坏。

较之游戏性暴力具有更大实践意义的是反应性暴力。我用反应性暴力表示暴力被用于捍卫生命、自由、尊严和财产——不论是人们自己的还是他人的。它根源于恐惧，并且正是由于这个缘故，它大概是最常见的暴力形式；这种恐惧可能是真实的，也可能是想象的，有意识的或无意识的。这类暴力有助于生活而不是死亡；其目的是保护而不是破坏。它并不完全是非理性激情的结果，而在一定程度上乃是理性分析的结果；因此它也包含着目的与手段之间的某种相称性。已有论证说，在意识水平较高的情况下，杀人即使是出于自卫，在道德上也从来不是正当的。但持有这种信念的大部分人承认，出于保护生命的暴力与为自己的缘故旨在破坏的暴力有本质的不同。

通常，受到威胁的感觉和引发的反应性暴力常常不是基于现实的情况，而是由于心灵的操纵；政治领袖和宗教领袖说服他们的追随者们相信他们遭到敌人的威胁，因而唤起反应性敌意的主观反应。因此，区分正义战争与非正义战争——不论是罗马天主教会，还是资本主义政府或共产主义政府，都坚持这一点——就很成问题了，因为每一方通常都能成功地表明它处于抵抗进攻的地位。几乎没有一例侵略战争而不能用防御战争的辞藻来掩饰。① 宣称谁为正确的防御这个问题通常由胜利者来决定，有时只是在很晚以后才由较为客

① 1939年，希特勒不得不编造波兰士兵进攻西里西亚电台（实际上是纳粹党卫军干的）的谎言，以便使他的人民感到遭到进攻，以此证明他对波兰的肆无忌惮的侵略为“正义的战争”。

观的历史学家来决定。把任何战争都自封为防御战争这种倾向表明了两种情况。首先，大多数人民——至少在非常文明的国家中的大多数人民，不可能被促使去杀人或送死，除非他们首先确信这样做是为了捍卫他们的生命和自由；第二，它表明劝告亿万人民相信他们处于遭受进攻的危险之中并不困难，于是号召他们起来保卫他们自己。这种劝告主要取决于人们缺乏独立的思考和感受，并且取决于绝大多数人对他们的政治领袖的情感依赖。只要存在这种依赖，那么用强力和劝告来表示的任何东西就几乎都会被接受为真实的东西。相信一个所谓威胁这种心理上接受的结果当然与一个真实的威胁的结果是相同的。人们感到受到了威胁，为了保卫他们自己，情愿去杀人和破坏。我们在患有妄想症病人的迫害妄想中也发现了这样的机制，只是不是在群体基础上而是在个体基础上而已。就这两种情况而言，人都在主观上感到处于危险之中并作出攻击性反应。

反应性暴力的另一种类型是由挫折引起的那类暴力。我们发现，当动物、儿童或成人的愿望或需要受挫时，他们就产生攻击行为^①。这种攻击行为构成一个企图，通过使用暴力来达到已经受挫的目的，尽管这种企图常常是枉费心机。显然，这是一种有助于生活的暴力，而不是一种为了破坏的暴力，直到今天，既然多数社会几乎一直普遍发生需要和欲望的受挫现象，那就没有理由惊奇暴力和攻击常常被引发和展示了。

由羡慕和嫉妒引起的敌意与产生于挫折的攻击是有关联

^① 这方面有丰富的材料，可见J. 多拉德，L. W. 杜布，M. E. 米勒，O. H. 莫勒和R. R. 西尔斯的《挫折与攻击》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1939）。

的 羡慕和嫉妒二者构成一类特殊的挫折。它们是由这种事实引起：B拥有一个A所想要的东西；或者B得到一个人的爱，而A正想望得到那个人的爱。B得到A想要而无法具有的东西，A乃唤起对B的憎恨和敌视。羡慕和嫉妒是挫折，但要强调这一事实：不仅是A得不到他想要的东西，而且有另一个人代而受惠。该隐^①（他不受宠并不是由于他自己的过错）杀害受偏爱的弟弟的故事和约瑟^②与他的弟兄们的故事，乃是嫉妒和羡慕的典型说法。关于这些现象，精神分析文献提供了大量的临床材料。

与反应性暴力相关的另一类暴力是**报复性暴力**，但其病理程度已经进了一步。反应性暴力的目的旨在阻止威胁的伤害，因此这种暴力有助于生物的生存功能。相反，就报复性暴力而言，伤害已经被施行，因此该暴力就不再具有防卫功能。它具有不可思议地恢复现实中已经作完的事情的非理性功能。我们不仅发现了原始人群和文明人群的报复性暴力，而且发现了个体的报复性暴力。我们可以进一步分析这类暴力的非理性本质。报复动机与群体或个体的实力和建设力成反比。对于无能的人或不健全的人，如果他的自尊心受到严重伤害的话，他就只能用一种办法来恢复其自尊心：根据以牙还牙、“以眼还眼”的惩罚法则进行报复。相反，对于有建设力地生活的人，他没有或很少有这种需要。即使他受到过损毁、侮辱和伤害，而有建设力的生活过程会使他忘掉这些损伤。建设能力证明是比报复愿望更强有力的东西。这种分析的真实性可以根据个体和社会规模上的经验材料很容易

① 该隐：《圣经》故事人物 亚当的长子。因上帝悦的弟弟亚伯及其供物而对自己及其供物不中意，故引起嫉妒，在田间杀死弟弟。——译者注

② 约瑟：《圣经》故事人物，在弟兄12人中受父亲宠爱，引起兄长嫉妒，被卖给阿拉伯商人。——译者注

地得到确立。精神分析的资料表明，成熟的、有建设力的人，较之难以进行完全独立生活的神经质的人，很少被报复欲望所促动，而后者常常倾向于把他的整个人生系于报复愿望之上。就患有严重的精神疾病的人而言，报复变成了他生活中占统治地位的目的，因为没有报复，不只是他的自尊心、而且连他的自我感觉和个性都有崩溃的危险。同样，我们发现，在最落后的群体（就经济或者文化和情感方面而言）中，报复（例如，为了过去的民族失败）似乎具有很强的意义。在工业化社会中，较低级的中产阶级被剥夺了很多生活要素，因而他们在许多国家中都是复仇情感的焦点，恰如他们是种族主义和民族主义情感的焦点一样。借助“投射问题单”^①可以容易地确立报复情感的强度与经济的和文化的贫困之间的关系。理解原始社群中的报复可能是更为复杂的事情。许多原始社群具有强烈的、甚至制度化了的报复情感和报复模式，整个群体认为必须要为其一个成员受到的伤害进行复仇。这里可能有两个因素起着决定性作用。第一个因素与前面提到的完全相同：原始群体弥漫着精神匮乏的气氛，使得报复成为偿还损失的必要手段。第二个因素是自恋情结，我将在第四章中详细讨论这一现象。这里只须说明：原始群体有极强烈的自恋，对其自我形象的任何损害，都是一种极大的侮辱，会十分自然地唤起强烈的敌意。

与报复性暴力紧密相关的是破坏性根源，它产生于经常出现在孩童生活时的“信任破灭”。这里所说的“信任破灭”是什么意思呢？

^① 投射问题单 (projective questionnaire)，一组没有确定答案的问题，以便不是基于“意见”而是基于个体内部无意识的作用力来给出材料，其答案可用其无意识的和无意向的意义来解释。

儿童开始生活时相信善、爱和正义。婴儿信任他母亲的乳房，相信他母亲在寒冷时会给他温暖，生病时会给他安慰。这种信任可以是信任父亲、母亲、祖父、祖母，也可以是信任与他接近的任何其他人，还可以表现为信仰上帝。许多人在很小的时候这种信任就破灭了。儿童听到父亲在重要的事情上撒谎；看到他怯懦地对待母亲，为了抚慰她而情愿背叛他（孩子）；他目睹了双亲的性生活，可能觉得父亲是一头残暴的野兽；他不快活或受到惊吓，他的双亲自称那么关心他，却没有一个注意到这一点，甚至当他告诉他们时，他们也一点不重视。孩子对于父母对他们的抚爱、诚实和公正的信任，经历了无数次的破灭。那些在宗教环境中培养长大的儿童，有时会直接失去对上帝的信仰。心爱的小鸟死了，或者一位朋友、一个姐妹死了，都会使一个儿童不再相信上帝是善良公正的。不过，无论是对某个人的信任破灭，还是对上帝的信仰破灭，其意义均无显著的不同。破灭的总是对生活的信任、对生活可能有的信赖和对生活可能有的信心。不错，每个孩子都要经历好多次的幻灭，但是，具体的一次失望来得是否强烈和沉重又有多大关系呢？第一次关键的信任破灭的体验常常发生在四五岁的时候，有时甚至还要早一些，那时还不会有记忆形成。信任的最终破灭常常发生在年龄较大的时候，往往是由于他所信赖的朋友、情人、老师、宗教领袖或政治领袖背叛了他的缘故。一般来说，并不是一次单纯的事件，而是许多细微的体验累积起来，使得一个人的信任遭到破灭。人对这种体验有一些不同的反应。如果他对一个人失望了，他可能变得不再依靠那个人，自己更有独立性，并且有能力找到他所信赖的新朋友、新老师或新爱人。这乃是对早期失望的最称心如意的反应。但在许多情

况下，结果则是他仍然犹豫不决，总要考验别人，期望奇迹出现，能够恢复他的信任；如果再度失望，他可能还是要去考验其他人，或者为了重建信任，投入强大的权威（教会、政党或领袖）的怀抱之中。他常常要去迷狂地追求世俗的目标——金钱、权力或名望，以克服他对生活丧失信任之后的绝望。

从暴力的所有方面来看，上述反应是有意义的，但它无关紧要。被生活大大欺骗了的人，对生活极度失望了的人，也可能会憎恨生活。如果没有什么事可以相信、没有什么人可以信任的话，如果善良和公正的信念都是愚蠢的幻想的话，如果生活并不是由上帝统治，而是由魔王^①统治的话，那么，生活的确是可憎可恶的；人们不会再去忍耐失望的痛苦。他要去证明生活的邪恶、众人的邪恶和自己的邪恶。相信生活的人和热爱生活的人失望之后，就会变成玩世不恭和从事破坏的人。这种破坏行动是绝望的一种表现；对生活的失望导致对生活的憎恨。

在我的临床经验中，时常感到许多人丧失信任的经验根深蒂固，而且这种经验常常构成他们的生活中的最有意义的主导主题。在社会生活中，如果一个人所信赖的领导人被证明是邪恶的或无能的，也会产生同样的经验。对此的反应，如果不是产生更大的独立性，常常就是玩世不恭或从事破坏。

所有这些暴力形式，无论如何，都有助于生活，不管是现实的方式还是以奇异的方式；至少，它们都是由于对生活的损害或对生活的失望所引起的。然而，下面要讨论的暴

^① 魔王 (the Devil)：指《圣经》故事人物撒旦，无端加害于人，以考验人对上帝的忠诚。——译者注

力形式，补偿性暴力，则是一种病理性更强的形式，尽管它不如恋尸那样强烈。我将在第三章中讨论恋尸。

我用补偿性暴力表示，无能之辈用它来替代创造性活动。要想理解这里使用的“无能”这个术语，我们先得做一些初步解释。人是受自然力量和社会力量作用的对象，但是，同时，人不仅仅是受环境作用的对象，他有意志、有能力、有自由，在一定限度内，能够改造世界、改变世界。这里，意志的范围和自由的限度^①无关宏旨，关键的事实乃是人无法忍受绝对的被动。他不仅仅接受改造、接受改变，而且要进行改造、进行改变，努力给世界打上自己的印记。人类的这种需要已经表示在早期的洞穴图画中，也表示在所有的艺术、劳动和性活动中。人的意志能够指向一个目标，并且能够坚持不懈地努力，直到目标达到，所有那些人类活动都是这种才能的结果。因而，人能够使用他的能力，这种才能乃是潜能（性潜能只是潜能形式的一种）。如果一个人由于虚弱、忧虑、不能胜任工作等缘故不能行动的话，如果他是无能的话，他就会痛苦；这种痛苦出自无能，根源恰恰在于他的平衡已经失调；如果他还没有试图恢复他的行动能力的话，他就不会接受完全无能这种状况。但是，他能恢复吗？他怎么恢复呢？一种方法是，屈从于一个或一群有能力的人，投身到他们中去，象征性地参予另一个人的生活，通过这种办法，他就有了行动的幻觉，尽管实际上他只是屈从于那些能够行动的人，成为他们的一部分而已。另一种方法，乃是人的破坏能力，在这一部分里，我们主要论述这种能力。

作为生物的人被抛入生活之中，就象骰子被抛出骰筒一样；人创造生活就是要超越人的生物地位。但是，破坏生活

^① 自由问题将在第六章论述。

同样意味着超越生活，逃避不堪忍受的完全被动的痛苦。创造生活需要人的一些特质，但无能的人缺乏这些特质；而破坏生活只需要一种特质——使用暴力。无能的人，如果他有一支枪、一把刀，或有一双有力的臂膀，他就能够破坏自己的或他人的生活，以此超越生活。他没有人的生活，于是就向生活复仇。确切地说，补偿性暴力根源于无能并且补偿无能。不能进行创造的人就要进行破坏。在创造或破坏的过程中，人就超越了他的单纯的生物地位。加缪利用他笔下的人物喀利古拉^①一针见血地道出了这种看法：“我要活着，我要杀人，我要兴高采烈地发泄一个破坏者的能力，相比之下，创造者的能力简直不抵小孩子的游戏。”这是残疾人的暴力，是那些在生活中一点都不能从正的方面去表现自己的那些为人所独有的能力的人的暴力。他们需要进行破坏，正是因为他们是人类，因为作为人类就意味着超越物性。

驱力是与补偿性暴力紧密相关的，它要完全彻底地控制生物、动物或人。这种驱力，乃是产生虐待的本质。我在《逃避自由》^②中已经指出，就虐待而言，其本质并不是使他人痛苦的愿望。我们可以看到的所有不同的虐待形式都可以归属于一个本质冲动，即：全面地控制一个人，使他成为在我们的意志之下无可自助的人，我们变成他的神，随心所欲地对待他。达到这一目的的手段就是去羞辱他、奴役他，而终极的目标则是使他痛苦，因为驾驭一个人的最大能力莫过于迫使他遭受痛苦而他本人又无法自卫。完全支配一个人（或一个动物）的快乐正是虐待驱力的本质。表达这一思想的另一种方式是，虐待的本质是把一个人转变为一件物，把

① 见第四章作者所作的注解。——译者注

② 纽约：霍尔特、伦哈特和温斯顿，1941。

有生命的东西转变为无生命的东西，因为生物受到了完全彻底的控制，丧失了生命的本质属性——自由。

人们只有充分体验到个人和众人具有的破坏暴力和虐待暴力的强度和频度之后，才能认识到，补偿性暴力并不是某种表面的东西，也不是邪恶因素或坏习惯等等影响的结果。它是人的一种如同生存愿望一样强而有力的能力。它之所以如此有力，正是因为它构成了生命对于消弱生命力的反抗；人具有潜存的破坏暴力和虐待暴力，正是因为他是人类而不是物品；如果他不能创造生活，他必然试以破坏生活。在罗马帝国的圆形大剧场中，成千上万的人观看野兽吞食人、或者人与人互相屠杀，获得了极大的快感；罗马大剧场就是一个巨大的残暴纪念馆。

接着上面的论述，我们还有进一步的考虑。补偿性暴力是丧失生命力和削弱生命力的结果，而且是必然的结果。它可能会因为害怕惩罚而被抑制，也可能会由于各种奇观异景和娱乐活动而被转向。但它仍然作为一个潜力而存在，含有其充分的力量，一当抑制力量减弱，就会显露出来。治愈补偿性破坏力的唯一办法就是发挥人的创造性潜力，即人所具有的建设性地利用他的人的能力的才能。只有当人不再被消弱生命力时，他才不再是一个破坏者和虐待狂；只有当人生活在环境中感到生活有意义时，而且，只有当这个环境遏制住那些使人的过去的历史和现在的历史都变得如此可耻的冲动时，人才不再是一个破坏者和虐待狂。补偿性暴力并不象反应性暴力那样，有助于生活；它是对生活的病理性替代，表明了生活的残缺和空虚。然而，正是通过对生活的否定，它证明了人要活力，不要残缺。

我还要描述最后一种暴力形式：原始的“喋血渴望”。

这不是残疾者的暴力，而是仍然完全处于原始关系之中的人的喋血渴望。这是一种杀人的激情，把杀人作为一种超越生活的方式，因为有人害怕人类进一步发展成为完美的人类（本书后面将讨论选择问题）。有人想回归到前个体的生存状态，变得如同动物一样并由此逃避理性的重负，对于用这种方式来寻求生活的答案的人来说，血就变成生活的本质；流血就是有活力、有强力、独一无二和压倒一切的事情。在最原始的意义上，杀人是极大的陶醉，极大的自我肯定。相反，被杀则是杀人的唯一逻辑补充。这就是原始意义上的生活平衡：一个人要尽情地杀人，什么时候因为嗜血过多而生厌了，他就会情愿被杀。这种意义上的杀人从本质上说不是受死，而是在回归的最深层次上对生活的肯定和超越。我们可以看到个体对血的渴望：有时是在他们处于迷狂状态或睡梦状态时，有时则是在严重的精神疾患或谋杀事件中。在战争期间——不论是国与国之间的战争还是国内战争，正常的社会约束消除了，我们可以看到少数人的喋血渴望；在原始社会里，杀人（或被杀）是支配生活的两大倾向之一，我们看到了喋血渴望；在阿兹台克人^①的杀人祭祀这类现象中，在门的内哥罗^②和科西嘉^③等地区的血族复仇习俗中，在《旧约》里血作为给上帝的祭品这种作用中，我们都能看到喋血渴望。在G.弗洛勃特的短篇小说《慈善家圣朱利安传奇》^④中，我们看到了对这种屠杀快乐的生动描述。弗洛勃特叙述说，

① 墨西哥的印第安人。——译者注

② 参见吉拉斯（1911——，当代南斯拉夫政治家和哲学家——译者注）对门的内哥罗（现属南斯拉夫一地区——译者注）人的生活方式的描述；在人们的经验中杀人是最大的骄傲和陶醉。

③ 科西嘉：法属岛屿。——译者注

④ 纽约，新美国图书馆出版社，1964。

在朱利安出生时，有人预言他将成为一个伟大的征服者和伟大的圣者。他象普通孩子一样逐渐长大，但是有一天，他突然感受到杀戮的亢奋。那是在教堂做礼拜时，他有好几次看见一只小耗子从一个墙洞里钻出钻进，这使他有点恼怒。这次他决定除掉它。“于是，他把门关上，在圣坛的台阶上撒了一些蛋糕碎屑，然后拿起一根棍子，贴墙站在墙洞的外面等着。过了好大一会儿，从墙洞里露出一个粉红色的小鼻子，又过了一会儿，整只耗子爬出来了。他操起棍子轻轻一击，耗子就不能再动弹了。看着耗子的尸体，他一下子呆住了。一滴血染落在石板地上，他赶快用袖子擦去，然后把耗子扔出教堂，对谁也没吭一声。”后来，他又掐住了一只鸟的脖子，“那只鸟翻滚扭动，他的心怦怦直跳，浑身充满了野性的狂暴”。体验了见血的兴奋之后，他对杀戮动物简直着了迷，多强健、多敏捷的动物也无法逃脱他的杀手。见血变成超越全部生活的一种方式，变成终极意义上的自我肯定。一连几年，他的唯一激情和唯一亢奋就是杀戮动物。当他晚上回到家时，“全身裹满泥血，浑身散发出野兽的气味。他变得有些象野兽了。”他几乎达到了变成动物的目的，但是作为人类，他无法达到这个目的。有人提醒他，他最终会杀害他的父亲和母亲。他吓坏了，逃离了他的城堡，不再杀戮动物，而是成了一个出名的可怕的军官。为了奖赏他获得的一次伟大胜利，许给他一位美貌出众、可爱异常的女子。他不再当勇士了，本该安顿下来同她过甜蜜的生活——但他却感到烦闷和沮丧。有一天，他又开始了打猎，但有一种奇怪的力量使他每每发而不中。“那时，他曾经追猎过的所有动物又都出现了，在他周围筑成了紧密的一圈，有的半卧着，有的直挺挺地站着。朱利安，被围在他们中间，感到极度的恐

惧，他简直连一点也动不了。”他决定回到他妻子的身边去，回到他的城堡去；就在那时，他那年迈的父母已经到了他的城堡，他的妻子把自己的床送给了他们；朱利安把他们父母误认为他的妻子和一个情夫，当时就把他们俩都杀了。他的回归已经达到了深层，但巨大的转折出现了。他确实确实变成了一位圣者，献身于为穷人和病人的事业之中，甚至连麻风患者都得到了他的温暖。“朱利安升上了蓝天，面对着我们的耶稣，耶稣把他带进了天堂。”

在这篇小说中，弗洛勃特描述了喋血渴望的本质。它是以其最原始的形式表示对生活的陶醉；因而，当一个人达到生活关系的这种最原始的层次时，他就能返回到发展的最高级层次，返回到用他的人性来肯定生活的层次。我在前面已经说过，这种杀人渴望与爱死并不相同，看到这一点是很重要的。我将在第三章中描述爱死。而在这里，血被体验为生活的本质；使另一个人流血是为了使土地母亲肥沃，因为她的肥沃需要血（比较一下阿兹台克人的信念：流血是维持宇宙运行的必要条件；或者比较一下该隐和亚伯的故事）。即使一个人自己流血了，他也使得土地肥沃，而且变得同她合而为一。

在这种层次上的回归，血似乎等同于精子，土地似乎等同于母亲-女性。精子-卵子则是男性-女性的极向表示，只有当男性开始从土地中完全分离出来，以致女性成为他的欲望和恋爱的对象^①时，这种极向才变得至关重要。流血的结果是死亡，射精的结果是生命。然而，流血的目标与射精的目标是相似的，即肯定生活，尽管只是在几乎不高于动物的生

^① 我们从圣经故事中知道，上帝使得夏娃成为亚当的“伴侣”，这就表明了这种新功能。

存水平上。杀人者可以变成爱人者，如果他能够充分地生长出来，丢掉他同土地的固结，并且克服他的自恋的话。但是，不可否认，如果他不能这样做的话，他的自恋倾向和原始固恋会使他的生活方式同死亡方式结下不解之缘，致使我们难以区别有喋血渴望的人与爱死的人之间的不同。

3. 爱死与爱生

在前一章中，我们所讨论的那些暴力和攻击形式，仍然可被看作具有不同程度的良性，因为它们直接地或间接地有助于（或似乎有助于）生活目的。在本章和后面几章中，我们要论述一些反对生活的倾向，它们构成了严重的精神病患的核心，并且可以说是真正的恶的本质。我们将论述三种类型的定向：恋尸（恋生）、自恋和对母亲的共生固恋。

我将证明，所有这三种类型都具有良性形式，有时影响微不足道，简直可以认为它们毫无病理性。但是，我们将主要强调这三种定向的恶性形式，最严重时它们将聚合起来最终形成“衰败综合征”；这一综合征体现了恶的精髓，同时也是最严重的病态和最邪恶的破坏性和非人道的根源。

就我所知，西班牙哲学家尤纳曼诺^①在1934年的一段简短的话正是对恋尸问题的实质的最好说明。当时，正值西班牙国内战争^②的开始，将军阿斯粹在尤纳曼诺任校长的塞拉曼加大学作讲演。这位将军最喜爱的格言是“Viva la muerte”（“死亡万岁”）。他的一名追随者在礼堂的后面喊出了这句话。将军一结束他的讲演，尤纳曼诺就站起来说：

^① 尤纳曼诺（1864—1936）：西班牙著名的思想家、作家，本世纪初在欧洲影响很大。——译者注

^② 西班牙国内战争（1936—1939）：西班牙人民反对武装叛乱，保卫共和国的革命战争。——译者注

“……刚才，我听到一句恋尸性的和愚蠢的叫喊：‘死亡万岁’。就我来说，平生一直在构筑一些反论，它们已经引起了别人不理解的愤怒，但我可以告诉大家，作为一个这方面的行家里手，这句粗鲁笨拙的反论令我讨厌。阿斯粹将军是一个不健全的人，我毫不隐讳地说出这一点。他是一位伤残军人，塞尔范特斯^①也是一位伤残军人。不幸的是，现在，西班牙不健全的人太多了，而且，如果上帝不来帮助我们，不久还会有更多。令我痛苦的是，阿斯粹将军竟然支配着大众的心理模式。如果一个不健全的人缺乏一种塞尔范特斯的精神大度，他往往就会寻求一种不祥的宽慰：在他们身边造成别人的肢体残缺。”听到这里，阿斯粹再也控制不住自己，他喊道：“Abajo la inteligencia!”（“打倒智慧！”）“死亡万岁！”长枪党^②党徒们为此一阵狂呼。但是，龙纳曼诺继续说道：“这里是理智的圣殿，我是它的庄严的牧师。是你们玷污了它的神圣境域。你们会赢，因为你们有足够的蛮力，但你们不会使人信服。要想使人信服，你们需要去劝说；要想劝说，你们就需要斗争的理智和正义，而这正是你们所缺乏的东西。我想，规劝你们为西班牙着想是枉费心机的。我说完了。”^③

龙纳曼诺说出了“死亡万岁”这种叫喊的恋尸特征，触及到邪恶问题的核心。人与人之间的区别，不论是心理上的区别还是道德上的区别，最为基本的乃是爱死的人与爱生的

^① 塞尔范特斯（1547—1616）：西班牙著名小说家、戏剧家、诗人，塑造了许多著名文学人物。——译者注

^② 长枪党：西班牙的法西斯党。——译者注

^③ 引自H. 托马斯的《西班牙国内战争》（纽约：哈珀和罗，1961），pp. 354—355。托马斯所引龙纳曼诺的话出自L. 波蒂罗的译文，发表于《地平线》，在康诺利重印，《金色地平线》，pp. 397—409。当时龙纳曼诺尚在软禁之中，几个月后去世。

人之间的区别，恋尸的人与恋生的人之间的区别。但这并不表示一个人必然是要么完全恋尸要么完全恋生。有一些人完全投身于死亡，他们是精神错乱的人；还有一些人完全献身于生活，使我们感到他们达到了人所能达到的最高目标。就多数人而言，恋生和恋尸两种趋向都存在，只是混和程度不同。这里，正如在生活现象中一样，关系重大的问题始终是较强的趋向是哪一种，以致这种趋向决定人的行为——两种定向中的任何一种都不会完全省略或完全存在。

实际上，“恋尸”意思是“爱尸”（犹如“恋生”意思是“爱生”一样）。该术语惯常一直表示一种性变态心理，即，占有（妇女的）尸体以便性交^①的那种欲望，或者在尸体面前的一种病态欲望。但是，通常的情况是，性变态仅仅表示一种定向的更为显而易见的那种状况，这种定向在许多人身上都有，只是没有掺杂着性因素而已。尤纳曼诺清楚地看到了这一点，他用“恋尸的”这个词表示那位将军的讲演。他并不是说将军具有性变态，而是说他憎恨生活、喜爱死亡。

特别奇怪的是，在精神分析文献中从来没有对恋尸这种一般定向作出描述，虽然它与弗洛伊德的肛门虐待性格及死的本能有联系。我在后面将讨论这些联系。现在，我要对恋尸的人进行描述。

具有恋尸定向的人被所有没有生气的和死的东西所吸引和迷狂，诸如死尸、腐物、粪便和污垢。恋尸者喜欢谈论病症、埋葬和死亡。只有当他们能够谈论死亡时，他们才能进行生活。希特勒就是十足的恋尸类型的例症。他为破坏所迷狂，死亡的气味对他来说是甜美的。在他成功的那些年里，

^① K. 埃宾、赫希费尔德及其他人提供了许多具有这种欲望的病人的例子。

他似乎仅仅要毁灭他认为他的敌人的那些人；而当他最后在感到世界末日到来的日子里，他表现出最大的满足是亲眼看到一切的毁灭：德国人民的毁灭，他周围的人的毁灭和他自己的毁灭。有一份得自第一次世界大战的报告尽管没有得到证明，但很有意义：一个士兵看见希特勒失神似地站在那里，凝望着腐烂的尸体，不愿离开。

恋尸者生活在过去，从来不会生活在未来。他们的情感本质上是伤感性的，即：他们具有他们昨天具有的情感记忆——或者他们相信他们昨天具有。他们是“法律和秩序”的冷淡无情的信徒。他们的价值观同我们与正常生活联系起来的价值观恰好相反：不是生活，而是死亡使他们激动和满足。

恋尸者对待暴力的态度很有特点。按照S. 韦尔的定义，暴力就是把一个人转化为一具尸体的才能。正如性行为能够创造生活一样，暴力能够破坏生活。归根结底，所有的暴力都是基于屠杀的能力。我可以不杀一个人而只是剥夺他的自由；我可以仅仅羞辱一个人或者夺去他的财产——但不论我做什么，藏在这些行动后面的乃是我的杀人才能和杀人意愿。喜爱死亡的人必然喜爱暴力。对他来说，人的最大成就不是给予生活，而是破坏生活；使用暴力并不是环境强迫他作出的一次短暂行动，而是一种生活方式。

这就解释了恋尸者真正迷恋暴力的原因。正如就爱生者而言，人的两种基本极向是男性和女性；而就恋尸者而言，则有另外两种完全不同的极向：有能力杀人的人和没有能力杀人的人。在恋尸者看来，只有两种“性别”：有能力的人和无能力的人、杀人者和被杀者。他喜爱杀人者蔑视被杀者。“喜爱杀人者”这种情况确实确实存在，而且并不罕

见；杀人者是他的性吸引和性幻想的对象，只是不象前面提到的那种性变态或食尸变态（吃尸体的欲望）的欲望那样强烈而已，这种欲望在恋尸的人的梦境中并不少见。我知道许多恋尸的人在梦中同一个老妇人或一个男人性交，绝不是因为生理上的吸引，而是因为害怕或羡慕后者的能力和破坏力。

确切地说，希特勒一类的人的影响就在于他们的未受限制的杀人才能和意愿。因为这种才能和意愿，他们受到恋尸者的喜爱。除了恋尸者之外，许多人害怕他们，宁愿赞美他们也不愿意识到他们的可怕；还有许多人并没有觉察到这些领袖具有的恋尸特质，仅而把他们看作建设者、救助者和好父亲。如果恋尸的领导者们没有自诩他们是建设者和保护者的话，那么，受他们吸引的人的数量就不会达到足以帮助他们攫取权力的程度，而那些被他们厌弃的人们就可能很快会使他们垮台。

生命是以有结构的、有功能的生长方式为特征，但恋尸的人却喜爱所有不生长的、机械的东西。恋尸的人被一种把有机物转化为无机物的欲望所驱使，以机械的方式看待生活，仿佛所有的人都是物一样。所有有生动的变化、情感和思想都被转化为事物。记忆而不是经验，占有而不是存在，变成了重要的东西。恋尸的人能够同一件物品——一朵花，或一个人有关系，仅当他占有这件物品时；因此，对他的占有物的威胁就是对他本身的威胁；如果他失去了占有物，他就失去了同这个世界的关系。这就是我们发现的下述荒谬反应的原因：他宁肯失去生命也不肯失去占有物，尽管一旦失去了生命，有所占有的他也就不复存在了。他喜爱控制，在控制行动中屠杀生命。他极度地害怕生活，因为生活的本质

是混乱和不可控制的。在所罗门^①判决的那个故事中，那个错误地自称是孩子的母亲的妇女就具有这种典型倾向，她宁可要一个被分割的死孩子，也不愿失去一个活孩子。对于恋尸的人来说，正义意味着正确的分割，他们情愿为他们叫做正义的东西去杀或去死。“法律和秩序”是他们的偶像，他们感到，威胁法律和秩序的任何东西都是对他们的最高价值的恶毒进攻。

恋尸的人被黑暗和夜晚所吸引。在神话和诗歌中，他被吸引到山洞、海洋深处或被描写为盲人（在易卜生的《培尔·金特》^②中的那些巨人就是很好的例证：他们是盲人^③，生活在山洞里，他们唯一的价值是关于“家酿”或家制的某种东西的自恋价值）。所有脱离生活的或反对生活的哪些东西吸引着他。他要回归到子宫的黑暗中去，回归到无知的或过去的动物生活中去。他在本质上是面对过去而不是面对未来，他憎恨未来，害怕未来。这一点与他渴望确定性有关系。生活从来都是不确定的、不可预测的和不可控制的，为了使生活得到控制，生活就必须转化为死亡。的确，死亡是生活中唯一确定的东西。

通常，恋尸倾向明显地表现于人的梦境之中。这些梦涉及谋杀、流血、死尸、颅骨和粪便；有时也涉及那些转化为机器的人或象机器一样行动的人。许多人偶尔都会出现这类梦境，但并没有明显的恋尸倾向。恋尸的人经常会有这类梦境，有时还会重复出现。

① 《圣经》中的故事：所罗门年轻时判断的一起争执案。两位妇女都说自己是一个孩子的母亲，所罗门说一人分一半，结果假母亲同意，真母亲则不同意，放弃争执。所罗门乃知真母亲是谁。——译者注

② 易卜生1867年写的讽刺剧。——译者注

③ “盲”的这种象征意思完全不同于“准确的识见”这种意思。

高度恋尸的人常常可以通过他的外表和姿势看出来。他冷淡无味，皮肤看起来死一般的，脸上常常出现一种好象嗅到臭味似的表情（在希特勒的脸上可以清楚地看到这种表情）。他行动有节，走火入魔，喜好卖弄。艾德曼^①这个人已经把恋尸的人的这方面表现向全世界做了表演。艾德曼被官僚政治的秩序和死亡所迷狂。他的最高价值是服从和发挥适当的组织作用。他运送犹太人就象运送煤炭一样。犹太人是人类这一事实并不在他的视野之内，因此，甚至他是否憎恨他的受害者也是无关紧要的。

然而，绝不是只在审判官、希特勒和艾德曼这些人当中才发现了恋尸者的例证。有许多人没有机会和能力去杀人，但他们的恋尸倾向以其他方式表现出来，只是表面上看来害处不大而已。有一个例子是，一位母亲总是对她的孩子生病、不幸和不良的预后感兴趣；同时，对于有利的改变无动于衷；对孩子的欢乐没有反应，对孩子生长中的新问题毫不注意。我们可能会发现她的梦境涉及病症、死亡、尸体和流血。她并不以任何明显的方式去伤害孩子，但她可能逐渐地扼杀了他的生活乐趣和成长的信念，最终把她自己的恋尸定向传染给孩子。

恋尸定向与其他相反的定向产生冲突，大都达到一种特异的平衡。这类恋尸人物的突出例子是C. G. 荣格。他在自传（他死后才出版）^②中给出这方面的丰富证据。他的梦常常充满了死尸、流血和屠杀。我要提一下下面的情况，作为他在实际生活中的恋尸定向的典型表现。在博林杰建造荣

① 艾德曼（1906—1962）：纳粹官员，屠杀欧洲犹太人的主要刽子手。
——译者注

② 荣格：《记忆、梦和反省》，贾弗编辑，纽约：先哲丛书，1963。我对该书的评论载于1963年9月《科学美国人》上。

格的住房时，发现了一具法国士兵的尸体，是在150年前拿破仑侵略瑞士时淹死的。荣格给尸体拍了一张相，并把照片钉在他的墙壁上。他埋葬了尸体并朝坟墓开了三枪，作为军人的致礼。从表面上看，这个行动略微有些古怪，没有任何意义；然而，正是许多“无意义的”行动较之有意向的、重要的行动更为明显地表现出潜在的定向，这一行动就是这些“无意义的”行动之一。许多年前，弗洛伊德本人就曾注意到荣格的死亡定向。当他和荣格一起乘船去美国时，荣格总是谈到在汉堡附近的沼泽地中发现的一些保存得很好的尸体。弗洛伊德不喜欢这个话题，并对荣格说：你谈了这么多的尸体，是因为你在无意识中充满了针对自己的死亡愿望（弗洛伊德）。荣格愤怒地否认了这一点，但在几年后，大约在他同弗洛伊德的关系破裂之时，他做了这样一个梦：他觉得他（和一个黑人土著一起）不得不去杀西格弗里德^①，他提着一杆步枪出去，看到西格弗里德出现在山顶上时，他就射杀了他。随后，他就感到一阵恐惧，害怕他的罪行被人发现。但幸好一阵大雨袭来，冲掉了所有的犯罪痕迹。荣格醒来后想，要是他不能理解这个梦，他就一定要杀了自己。考虑之后，他达到了下述“理解”：杀害西格弗里德意味着杀害他心目中的英雄，因而反映出他自己的谦卑。从西格蒙德到西格弗里德的这一轻微改变就足以使得一个具有解释梦境的最大才能的人对自己隐藏了这个梦的真实意义。如果有人问这么强烈的抑制如何成为可能，回答便是，该梦是他的恋尸定向的表现，并且，既然这种完全的定向受到强烈的抑制，那么，荣格就不可能意识到这个梦的意义。还有，荣格被过去所迷狂，很少为现在和将来所迷狂，他最喜爱的东

① 西格弗里德：德国人民传说中的古代英雄。——译者注

西是石头；当他还是个小孩子时，他就曾幻想上帝掉下一块大粪石砸到教堂上，毁坏了教堂。他对希特勒及其种族理论的同情是他亲近爱死的人的另一个表现。

然而，荣格是一个富有不寻常的创造能力的人，而创造是同恋尸完全对立的東西。他通过治愈的意愿和能力与破坏力之间的平衡，通过对过去、死亡和破坏（这些都是他的卓越的思辨能力的题材）的兴趣，来解决他自身内部的冲突。

我对于恋尸定向的这种描述，可能给人留下了这种印象：这里所描述的所有特征都必定会在每一个恋尸者身上找到。确实，诸如杀人愿望、暴力崇拜、对腐尸和虐待的兴趣以及通过“次序”把有机体转化为无机体的愿望，都是这种基本定向的一部分。但是，就个体而言，在这些不同的趋向上则有极大的差异。这里提到的任何一个特征，在一个人身上都可能比在另一个人身上更为明显；还有，一个人在恋尸方面与恋生方面相比所达到的程度，而且，他意识到其恋尸趋向的程度或者把那些趋向合理化的程度，都会同另一个人有极大的差别。不过，这一恋尸概念绝不是对各种全然不同的行为趋向的一种抽象或概括。恋尸构成一种基本定向，它是与生活完全相反的东西来对生活作出的一种回答，它是人生活中的所有定向中最不健康的和最危险的。它是一种真正的变态：人尽管活着，却不爱生活而爱死亡，不爱生长而爱毁灭。如果恋尸者敢于意识到他所感受的东西，说出“死亡万岁”，那么，他就表达了他的生活格言。

恋尸定向的对立面是恋生，其本质相对于恋尸的爱死来说是爱生。如同恋尸一样，恋生并不是由某种单一特性所构成，而是表示生存的一种总体定向和完整方式。它是由一个人的身体变化、情感、思想以及姿态表现出来；恋生定向是

由整体的人表现出来。这种定向的最基本的形式在所有生物的趋向中表现出来。相对于弗洛伊德有关“死的本能”的假定，许多生物学家和哲学家作了这种假定：求生是所有生物的内在属性；我同意这种假定。正如斯宾诺莎所指出的：“每一个自在的事物莫不努力保持其存在。”^① 斯宾诺莎把这种努力叫作所谈事物的本质。^②

我们注意到，这种趋向存在于我们周围的所有生物身上：青草突破石头来获取阳光而生长；动物为了逃避死亡战斗到最后一刻；人为了保持生命不惜去做任何事情。

保持生命和抵抗死亡的趋向是恋生定向的最基本形式，也是所有生物共同的形式。由于它是保持生命、抵抗死亡的一种趋向，它仅仅代表指向生活的那种驱动力的一个方面。另一个方面则是一个更为积极的方面：生物具有整合和统一的趋向；它常常融合不同的或相反的实体，并以一种结构方式进行生长。统一和整合生长是所有生命过程的特征，不仅就细胞而言，而且就情感和思维而言，也是如此。

这种趋向的最基本表现是细胞之间和有机体之间的融合，从无性细胞之间的融合到动物之间或人之间的性结合。就人而言，性结合是基于男性和女性之间的相互吸引。男女两种性别构成了这种结合需要的核心，人种生命由这种结合得以延续。似乎正是由于这一原因，在两性之间的结合过程中，大自然给人以极大的快感。从生物学上讲，这种结合的结果一般来说是一个新生命的创生。生命周期是结合、出生和成长，而死亡周期则是生长停滞、分解和衰败。

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1981年版，第97页。——译者注。

^② 同上书，第98页。——译者注

然而，尽管从生物学上讲性本能有助于生命，但是从心理学上讲它并不必然是表示恋生的一种本能。似乎很少有任何强烈的情感不与性本能相关或者不与性本能掺合在一起。虚荣心、发财欲、冒险欲，甚至死亡的吸引力，仿佛都能使性本能为其所用。怎么会是这样呢？这是一个有待思考的问题。人们乐于认为，由于大自然的狡黠使得性本能柔顺易变，任何类型的强烈情感，甚至那些与生活本身相抵触的情感，都能把它调动起来。但是，不论原因是什么，性欲望与破坏性相互掺合这一事实却很少有人置疑（弗洛伊德在有关讨论中指出了这种混合，尤其是在讨论诸如出现在虐待狂和受虐狂身上的死的本能与生的本能的掺合时）。虐待狂、受虐狂、恋尸癖和恋粪癖之所以是性变态行为，并不是因为它们违背了性行为的惯常标准，而恰恰是因为它们表示了一种基本的变态：生与死的掺合^①。

我们将在生产性定向^②中看到恋生的充分发展。完全热爱生活的人在各个方面都被生命和生长过程所深深吸引。他喜爱建造而不是保留；他好奇心，喜欢看到新事物而不是安全地确证旧事物；他喜欢生活中的奇遇更胜于必然发生的事情。他的生活方式是功能性的^③而不是机械性的。他要了解整体而不仅仅是部分，要了解结构而不仅仅是总和。他要通过爱情、理性和自我榜样，而不是用暴力、分裂和别人似乎是物一样地受支配的官僚方式来塑造和影响别人。他欣赏生命及其所有表现而不是单纯的刺激。

^① 许多宗教仪式的程序涉及把清洁的人（生命）与不清洁的人（死亡）分开，这就强调了避免这种变态的重要性。

^② 参阅弗洛姆在《自为的人》（纽约：霍尔特、伦哈特和温斯顿，1947）中有关生产性定向的讨论。

^③ 指人要在生活中起作用。——译者注

恋生者的伦理学具有他们自己的善恶原则。所有有助于生命的东西都是善的，而所有有助于死亡的东西都是恶的；对生命的珍重^①是善的，所有增强生命、生长和发展的东西是善的，而所有抑制生命、消减生命和分裂生命的东西是恶的。欢乐是善良的，而悲哀是邪恶的。正是出自恋生者的伦理学观点，《圣经》中提到的犹太人的最主要的罪恶是：“因为你富有的时候不欢心乐意地事奉上帝”（《旧约》，申命记：28：47）。恋生者的良心并不是迫使自己抑恶扬善的良心，也不是弗洛伊德所描述的超我（超我是一位严厉的监工，为了德性而去虐待自己）。恋生者的良心是由其受生命和欢乐的吸引所促发；道德努力在于独自强化爱生这一方面。由于这一原因，恋生者并不是生活在懊悔和内疚之中，懊悔和内疚毕竟只是自我厌恶和悲哀的方式。他迅速转向生活并且努力行善。斯宾诺莎的《伦理学》就是恋生道德论的一个显著例证。斯宾诺莎说：“快乐直接地并不是恶，而是善；反之，痛苦直接地即是恶。”^②他还以同样的精神指出：“自由的人绝少想到死，他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。”^③爱生构成了各种人道主义哲学学说的基础。尽管这些哲学学说具有不同的概念形式，但它们都具有同斯宾诺莎的学说相同的格调，它们表达了这样的原则：健全的人爱生；悲哀是罪过，欢乐是德性；人的生活目的乃是献身于所有富有生气的东西，并把自己同所有死的和呆板的东西分开。

① 这是史怀哲（1875—1965；生于法国，牧师、医师，曾获1952年诺贝尔和平奖——译者注）的主要主题。无论就其作品还是就其人格而言，史怀哲都无愧于爱生的伟大代表之一。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，第188页。——译者注

③ 同上书，第205—206页。——译者注

我已经力图对恋尸定向和恋生定向的纯形式作出描述。这些纯形式表现在实际生活中当然是罕见的。纯粹的恋尸者是疯子，而纯粹的恋生者则是圣徒。多数人只是恋尸定向与恋生定向的特定的掺合体，重要的是两种趋向中哪一种占据优势。恋尸定向占据优势的那些人将会逐步地扼杀掉他们自身的恋生方面；通常，他们并没有意识到自己的爱死定向，他们将使自己的心变得冷酷；他们对死亡的喜爱似乎是他们所经历的现实情况的逻辑结果或合理反应，他们就以这种方式进行行动。相反，对于那些爱生方面仍占优势的人来说，如果他们发现了自己距“死荫的幽谷”^①只有一步之遥的话，他们将会极度震惊，这一震惊会把他们唤醒从而走向生活。因此，不仅要知道一个人的恋尸趋向有多么强，而且要知道这个人在多大程度上意识到这一点，这是十分重要的。如果一个人自以为生活在生命的疆域之中而实际上却生活在死亡的疆域之中，他就丧失了生命，因为他已经没有返归的可能。

通过对恋尸定向和恋生定向的这些描述，产生了一个问题：这两个概念同弗洛伊德的生的本能和死的本能概念有多大关联？它们的类似性是显而易见的。弗洛伊德闪烁其词地提示：人内部存在着上述两种二重驱动力，但是，破坏性冲动的暴力给他留下了极深的印象，尤其是受到了第一次世界大战的影响。为了下述假设起见，即：生命驱动力和死亡驱动力二者正是内在地存在于生命本体之中，弗洛伊德修正了他的旧理论，因为在他的旧理论中，性本能用以反对自我本能（既有助于生存，因而又是生命的目的）。在《超越快乐原则》（1920）中，弗洛伊德表达了这样一种看法：从种系发

^① 《圣经》中的用语。——译者注

生史上看，存在着一个古老的原则，弗洛伊德称其为“强迫重复”。它的作用在于恢复以前的状态，最终使有机生命回复为无机存在的最初状态。弗洛伊德说：“如果生命是在一个无法设想的遥远过去，并且以一种难以想象的方式从无生命的物质中产生出来，如果这确是真的，那么，按照我们的假设，某种本能在那时就必定存在，其目的是要废除生命，重新确立事物的无机状态。如果我们在这一本能中辨识出我们的假设中的自我破坏这一冲动，那么，我们就可以把这种冲动看作是一种死的本能的特定表现，而这种死的本能从来没有从任何生命过程中消失。”①

实际上，可以看到，死的本能有时向外针对其他人，有时则向内针对自己，并且常常同性的本能掺合在一起，如同虐待狂和受虐狂这些性变态行为的情况一样。同死的本能相反的是生的本能。死的本能（在精神分析文献中也有人把死的本能称作塔那托斯②，不过弗洛伊德本人并没有这样称述）具有分离、分解的功能，而生的本能（厄罗斯③）则具有使生物之间和生物内部的细胞之间相互凝结、整合和结合起来的功能。因而，每一个个体的生命，都是这两种基本本能的一个战场：“厄罗斯努力把有机体结合起来，不断成为更大的统一体”，而死的本能总是努力破坏厄罗斯正在力图成就的东西。

弗洛伊德本人只是犹豫不决、闪烁其词地提出这个新理

① S. 弗洛伊德：《精神分析后期文选》（纽约：W. W. 诺顿公司，1933）。

② 塔那托斯：出自希腊神话，死之神。——译者注

③ 厄罗斯：出自希腊神话，爱之神。——译者注

论。这并不奇怪，因为这个理论是建立在强迫重复这种假设之上的，而这个假设本身至多只是一个未经证实的思辨推测。事实上，那些有利于他的二重性理论的论据似乎没有一个能够回答那些基于许多与该理论相冲突的材料之上的异议。许多生物似乎都是以极其坚韧的精神来为生而战，只是在很反常的情况下才可能去毁灭自己。而且，就不同的个体而言，其破坏性有极大的不同，绝不只是仅有死的本能的对外表现或对内表现这样一种变动。我们注意到，有些人具有特别强烈的毁灭他人的被动情感，而大多数人的破坏性却绝没有达到这种程度。然而，这方面的破坏性程度低，并没有相应地产生自我破坏、受虐狂和病症等等的程度高。^①如果我们考虑到所有这些都对弗洛伊德理论的异议，那么，我们就不会奇怪有那么多正统的分析家们，诸如费尼科尔，拒绝接受他的死的本能理论，或者只在有条件的情况下，并且附加许多限制才接受它。

我认为，弗洛伊德理论可以在下述方面得到发展：厄罗斯与破坏性之间、亲昵生与亲昵死之间，其矛盾确实是存在于人的最基本的矛盾。然而，这种二重性并不是生物学上的两种固有本能的二重性，仿佛相对恒定而且始终在那里相互搏斗直到死的本能取得最终胜利，而是最原始的和最基本的生的趋向（保持生命^②）与其对立面（如果人缺乏生的目标，就会产生其对立面）的二重性。根据这一看法，“死的

^① 参阅弗洛姆在《健全的社会》（纽约：霍尔特、伦哈特和温斯顿，1955）第一章中对自杀和杀人的统计讨论。

^② 弗洛伊德注意到这种异议：如果死的本能如此强烈，人们通常就可能去自杀，因为“生物自身期望死。这就产生了一种自相矛盾的状况：生物极其积极有力地同一些事变（实际存在的危险）进行斗争，而有些事变却可能帮助生物迅速达到其生活的目标——通过一种捷径”（《超越快乐原则》，第51页）。

本能”乃是一种恶性现象，它产生出来并且接管了厄罗斯没有扩及的范围。死的本能代表着精神病理学，不是象弗洛伊德认为的那样作为正常生物学的一部分。因而，生的本能构成了人的首要潜力，死的本能只是一种次要潜力^①。如果存在生命的适宜条件，首要潜力就会得到发展，正象一粒种子在给定适宜的湿度和温度的条件下就会生长一样，但如果没有适宜的条件，恋尸趋向就会出现并占据人的优势。

造成恋尸的条件有哪些呢？如果从弗洛伊德理论的观点出发，人们一定会认为，生的本能和死的本能的强度（各自）保持恒定不变，并且就死的本能来讲，要么转向对外，要么转向对内，只存在这样一种二中择一性。因此，环境因素只能说明死的本能所取的方向，不能说明其强烈程度。相反，如果人们遵从我们这里所提出的假设，他们就会提出这样的问题：一般说来，何种因素有利于恋尸定向或恋生定向的发展？具体说来，何种因素有利于特定个体或特定群体产生较强烈的或较微弱的爱死定向？

对于这个重要问题，我无法给出一个全面的回答。在我看来，进一步研究这个问题，具有极大的意义。不过，这里我想大胆地给出一些尝试性的答案，这些答案是我在精神分析的临床经验的基础上以及对群体行为的观察和分析的基础上作出的。

就一个儿童而言，其爱生得到发展的最重要条件是让他同爱生的人生活在一起。爱生恰似爱死一样易于传染，不用言语，不用解释，而且肯定不用任何诸如人应该爱生这类说教，它就能得到传达。较之观念和言词，姿势和声调更易于

^① 参阅我在《自我的人》第一章部分A中对于破坏性和首要潜力与次要潜力间的区别所进行的分析。

表达它。它可以从一个人或一个群体的整体形象上观察出来，而用不着那些他们据以组织其生活的明确原则和规则。下面是我提出的发展恋生所必需的一些具体条件：在婴幼儿时期同他人温暖的、友爱的接触；自由，并且不存在威胁；关于有助于人的内在和谐和力量的原则的教导——通过例证而不是说教；“生活的艺术”方面的导引；激发接受他人的影响并作出应答；真正有意义的生活方式。而促进恋尸发展的条件正好与此相反：在爱死的人中长大；缺少激励作用；恐怖，使生活惯常化并且毫无意味的条件；机械呆板的秩序，而不是人际间通过直接的和人道的联系所决定的秩序。

就发展恋生的社会条件而言，显然，它们正是那些促进我在上面谈论个体发展时提到的那些趋向的条件。然而，就算下述论述仅仅是思考的开端而不是结束，我们还是可以进一步思考一下这些社会条件。

或许，既从经济学上又从心理学上来看，这里应该提到的最明显的因素就是一种相对于稀缺的富有状况。只要人的主要精力集中于捍卫生命，抵抗攻击，或者逃避饥饿，爱生便必定会受阻，而恋尸便会滋长。发展恋生的另一个重要的社会条件在于废除不公正。我这里所说的不公正并不意指那种贮存概念，根据那种概念，如果不是所有的人都拥有完全相同的东**西**，那就是不公正；我所指的是一种社会状况，其中，一个社会阶层剥削另一个社会阶层，并把一些不允许后者发展其富裕的、有尊严的生活的条件强加于后者身上；换句话说，一个社会阶层不能同其他社会阶层一样享有共同的基本生活体验；总而言之，我所说的不公正意指一种社会状况，其中，一个人本身不是一种目的，而是变成了为另一个人的目的的一种手段。

最后，发展恋生的一个很有意义的条件乃是自由。不过，免除政治束缚的“自由”并不是一个充分条件。如果爱生要得到发展，那就必须要有自由的“行动”：自由地创造和构造，自由地好奇和探险。这种自由要求个体成为积极主动、负有责任的人，而不是一个奴隶或者一台机器中保养精良的一个齿轮。

概括地说，在一个具备下述几个条件的社会中，爱生将会得到很大发展：安全，维持有尊严的生活所必需的基本物质条件不受威胁；公正，任何一个人都不能因为另一个人的缘故而成为一种目的；自由，每一个人在社会中都有可能成为一个积极主动和负有责任的成员。最后一点特别重要。如果一个社会不能促进个体的创造性自我活动，即使这个社会存在安全和公正，它也可能无助于爱生。人仅仅不作奴隶是不够的，如果社会条件促进了机器式的人生存，其结果将不是爱生，而是爱死。我在后面论及核武器时代的恋尸问题时，特别是有关社会的官僚组织问题时，还要谈到这里所说的最后一点。

我已经试图表明，恋生和恋尸概念同弗洛伊德的生的本能和死的本能概念有联系，但又不尽相同。它们还同弗洛伊德的另一个重要概念相关，即“肛门力比多”和“肛门性格”概念，这正是弗洛伊德早期的力比多理论的一部分。1909年，弗洛伊德在他的论文“性格与恋肛癖”（Charakter und Analerotik）中发表了他的这一基本发现^①。他写道：

我将要描述的这些人最值得注意的东西是下述三种特征的固定结合。这些人格外清洁、恋物和固执。实际上，这每

^① S. 弗洛伊德（标准版，伦敦：霍根思出版社，1959），第9卷。

一个词都包含着—小组或—系列相互关联的性格特征。“清洁”包含着身体洁净观念，以及在履行小型义务和从事可靠事件时的谨慎观念。其反面则是“杂乱无章”和“疏忽大意”。恋物癖是贪婪的一种夸大的表现形式；而固执狂则有挑衅的意味，常常伴随着愤怒和报复。后两种特质，即恋物癖与固执狂，它们相互关联较之它们各自同第一种特质即清洁癖的相互关联更为紧密。它们也是整个情结的较为恒定的要素。不过，在我看来，所有这三种特质都以某种方式不可分割地结合在一起，这似乎是无可辩驳的。①

然后，弗洛伊德继续提示“清洁癖、恋物癖和固执狂这些性格特征常常在那些以前是恋肛癖的人身上表现突出，它们被看作是恋肛癖“升华后的第一个和最惯常的结果”②。弗洛伊德以及后来的精神分析家们都说明，恋物癖的其他形式不能归诸于粪便，而是对金钱、污垢、财产和对于毫不使用的物品的占有。他们还指出，肛门性格经常显示出虐待和破坏的特征。精神分析的研究已经以丰富的临床事例证明了弗洛伊德的这一发现的有效性。然而，对于“肛门性格”（即我所称的“贮存性格”③）这种现象的理论解释尚有不同意见。为了同他的力比多理论相符合，弗洛伊德假定满足肛门力比多的能量及其升华同—个性感带（在此即肛门）有关，并且因为体质因素加上控制便溺训练过程中的个体经验，肛门性格中的这种肛门力比多较之一般人的要强。我的看法与弗洛伊德不同，因为我发现并没有充足的事例表明肛门力比

① S. 弗洛伊德(标准版, 伦敦: 霍根思出版社, 1959), 第9卷, 第169页。

② S. 弗洛伊德, 第9卷, 第171页。

③ 参阅弗洛姆《自为的人》第65页以后。

多（作为性力比多的部分驱动力）是肛门性格发展的动力基础。

我自己研究肛门性格的经验促使我认为，我们这里所论述的具有肛门性格的人对粪便怀有深深的兴趣和亲昵感，这是他们对于所有无生气的东西的普遍亲昵感的一部分。粪便是机体最终要排泄出去的废物，它对机体不再有任何用处。具有肛门性格的人被粪便所吸引，如同他被所有对生命无用的东西（诸如污垢、无用的物品、仅仅作为占有物而不是作为生产或消费的手段的财产）所吸引一样。至于无生气的东西的这种吸引力的发生原因，尚有大量问题有待研究。不过我们有理由假定，除了体质因素之外，父母的性格，尤其是母亲的性格，乃是一个重要因素。如果一位母亲坚持严格的便秘控制训练，并且对儿童的排泄过程表现出过分的兴趣，等等，那她就是一个具有强烈的肛门性格的女人。也就是说，她对那些毫无生气的东西和死的东西具有强烈的兴趣，并且会同样地影响了她的孩子。同时，她还缺少生活的欢乐，毫无兴奋，死气沉沉。她的忧虑常常促使孩子害怕生活并被吸引向无生气的东西上。换句话说，并不是此类排便控制训练及其对肛门力比多的影响导致肛门性格的形成，而是由于母亲惧怕或憎恨生活，从而把兴趣转向排便过程并以许多其他方式把孩子的精力引向占有和贮存的被动情感上。

从这一描述易于看出，弗洛伊德意义上的肛门性格与前面几页所描述的恋尸性格具有许多相似之处。事实上，就它们对于无生气的和死的东西的兴趣和亲昵而言，它们具有质的相似，它们的不同仅仅在于这种亲昵的程度。我认为，恋尸性格是性格结构的恶性形式，而弗洛伊德的“肛门性格”则是性格结构良性形式。这意味着肛门性格与恋尸性格之间

没有截然分明的界限，而且在许多时候人们难以确定正在考虑这一个还是那一个。

就恋尸性格这一概念而言，在弗洛伊德以力比多理论为基础的“肛门性格”这一概念和他的由纯生物学思辨得来的死的本能这一概念之间，具有一种联系。同样的联系也存在于弗洛伊德的“生殖性格”概念和生的本能概念以及恋生概念之间。这就为在弗洛伊德早期理论与后期理论之间的鸿沟上架设桥梁迈出了第一步，而且可以希望进一步的研究将有助于扩大这一桥梁。

现在，我们再回到恋尸的社会条件上来。存在的问题是：恋尸与当代工业社会的精神之间的联系是什么？进一步的问题是：恋尸和对生命的漠视对于促发核战争的意义是什么？

这里，我将不论及促动现代战争发生的所有因素，因为许多因素在以往的战争中就已存在，就核战争而言也没有什么改变，我只论及有关核战争的一个非常关键的心理问题。不论以往的战争发生的原因是什么——抵抗进攻、经济收益、解放、荣誉或保护某种生活方式，所有这些原因在核战争中全部失效。即使在“最好”的情况下，一个国家也会有半数人口已经在几个小时之内化为灰烬，全部文化中心遭到毁灭，残存的人们只能去过野蛮的兽性生活，他们简直会去羡慕那些已经死去的人。^①这还能有什么捍卫、什么收益、什么解放、什么荣誉呢？

尽管如此，为什么核战争准备依旧进行但却没有更大范

^① 我无法接受那些劝说我们相信下述观点的理论：(a) 6000万美国人的突然毁灭并不会对我们的文明有十分深重的影响；或(b) 甚至在核战争爆发之后，在敌人中间也会继续存在这种合理行动；他们将依据一套规则来进行战争，这套规则将防止全体的毁灭。

围的抗议呢？我们如何理解为什么没有更多儿孙满堂的人站起来抗议呢？为什么本来有许多追求或似乎可以有许多追求的人却偏要处心积虑地毁灭所有的人呢？答案有许多，^①但是，除非包括下述观点，否则，任何一种答案都不能给出令人满意的解释：人们不怕全体毁灭，因为他们不爱生活；或者因为他们漠视生活；甚或因为他们中的许多人被吸引向死亡。

这一假说似乎同我们所有那些人爱生而惧死的假定相冲突；而且，我们的文化比以前的任何文化都更多地为人们提供了丰富的刺激和娱乐。但是，由此我们必须询问：或许我们所有的娱乐和刺激都同生命的快乐和爱好迥然不同？

为了回答这些问题，我必须诉诸前面对于爱生和爱死定向的分析。生命是构造性生长，就基本性而言并不受严格的控制或预言的支配。在生命的王国里，他人仅仅受诸如爱情、激励和榜样这类生活压力的影响。生活只能通过个体表现来感受，通过一个个体以及一只鸟或一朵花来感受。不存在“群众”的生活，不存在抽象的生活。但我们今天对生活的探索却变得日益机械古板。我们的主要目的变成生产商品，在这种拜物过程中，我们把自己本身也转化成了商品。人们被当作商品来对待。这里的问题并不是人是否受到了良好对待和充足喂养的问题（物品也可以受到良好对待），而是人是物品还是生命的问题。人们喜爱机械装置甚于生命，而对人的探索是抽象理智的。人们对作为物体的人，对他们的共同特性以及群体行为的统计学规则感兴趣，而对生活着

^① 有一个重要答案似乎在于下述事实：大多数人都在深深地忧虑他们个人的生活——尽管是完全无意识的。在社会阶梯上的不断抗争，对失败的持续恐惧，造成忧虑和紧张的固定状态，这使得一般人忘却了对于他们自身和世界存在的威胁。

的个体没有兴趣。所有这些都伴随着作用日益增强的官僚主义方法。在大型生产中心、巨大的城市和强大的国家里，人仿佛是用用品一样受到支配；人及其管理者都被转化为用品，服从于商品规律。但是，一个人并不意味着是一件用品，如果他变成一件用品，他便遭到了毁灭；在他变成用品之前他就会因绝望而去杀掉所有的生命。

在一个官僚组织化和集中管理的工业社会里，人们的情趣受到操纵，致使他们在预测可得利的范围内最大限度地进行消费。他们的理智和性格在不断增强的考验作用面前变成了标准化的东西，因为那些考验优先选择平庸的和从不冒险的人，反而淘汰有创见的和敢冒风险的人。确实，官僚工业文明已经在欧洲和北美获得了胜利，创立了一种新型的人，这种人可以被描述为驯顺的人、被动的人和消费的人。他还可以被叫做机械人（*homo mechanicus*）。我用该词意指一种如同机械装置的人，这种人被所有机械呆板的东西深深吸引，常常抵制那些有生气的东西。不错，人的生物和心理构造为他提供了如此强烈的性冲动，甚至连机械人都仍然具有性的欲望并要追寻女人。但是，毫无疑问，这种机械人对女人的兴趣正在减小。在《纽约人》上有一幅漫画相当有趣地表明了这一点：一位女售货员力图把一种香水卖给一位年轻的女顾客，她这样推荐说：“它嗅起来象一辆新跑车。”的确，在今天，关于男性行为的任何观察家都会确认，这幅漫画不只是一则聪明的玩笑。显然，有很多男人对于跑车、电视机、收录机、空中旅行和数不清的小装置的兴趣大于对于女人、爱情、自然和食物的兴趣；他们通过操纵无机的、机械的东西较之操纵生命得到更大的刺激。甚至用不着过于牵强就可推测出，机械人对于那种在数千英里之外几分钟之内

就可杀死成千上万人的发明物的自豪和迷狂，较之全体毁灭这种可能性所引起的恐惧和沮丧，更胜一筹。机械人仍然会欣赏性生活和饮酒，但所有这些快乐都要在机械呆板的、毫无生气的参照系内寻求。他期望存在一个按钮，如果摁一下，就会给他带来幸福、爱情和快乐（许多人去找精神分析学家时就带着一种幻想：后者能告诉他们在哪儿找到这颗按钮）。他注视女人时就象在注视一部汽车：他知道在哪儿去摁正确的按钮，他利用自己的能力去使她“竞争”，而他仍然是一个冷酷、警觉的观察者。机械人变得越来越对操纵机器感兴趣，而不是参予生活和应答生活。因而，他变得对生活漠视，被机械迷狂，最终为死亡和全体毁灭所吸引。

请考虑一下杀人在我们的娱乐活动中所起的作用。电影、连环画和报纸充满了刺激，充满了破坏、虐狂和暴行的报道。千百万人生活得单调无味却又悠然自乐——没有什么东西能够比观看或阅读杀人事件更能刺激他们，不管是谋杀还是在汽车大赛中的一起致命事故。这不就是对死亡的迷狂已经变得多么深的一个说明吗？请想一下这类表达：“高兴得要死”，想做这做那“渴望得要死”，“笑死我了”等。请考虑一下由我们的交通事故率所反映出来的对生活的漠视。

因而，简略地说，理性化、定量化、抽象化、官僚化和实物化正是现代工业社会的特征，而这些特征却被适用于人而不是适用于物，它们不是生活的原则而是力学的原理。生活于这种体制中的人们变得漠视生活，甚至被吸引向死亡。但他们并没有觉察到这一点。他们为生活中的快乐刺激所激动，生活在自我感觉生气勃勃的幻觉之中，因为他们占有和使用着许多物品。对于核战争的抗议之声的不足，我们的

“原子学家们”对于全体或半数毁灭的资产负债表的讨论，表明了我们已经多么深地陷入了“死荫的幽谷”。

在过去几十年内，对生命的恋尸性蔑视与对速度和所有机械的东西的崇尚之间的姻亲关系，已经昭然若揭。不过，早在1909年，它就可见端倪，玛利奈蒂^①在他的“未来主义的首次宣言”中已经把它简明扼要地表达出来了：

1. 我们将歌唱爱险、歌唱活泼和大胆的习性；
2. 我们作诗的本质要素将是勇敢、鲁莽和反抗；
3. 迄今为止，文学一直在赞美出神入化的凝炼、喜悦和睡眠；我们将颂扬攻击性运动、热性失眠症、飞快的步伐、一百八十度的大转弯、掴耳光和斗拳。

4. 我们宣布：一种新的美已经丰富了这个世界的壮丽——速度美。一部赛车，它的骨架是由很多管子装饰起来，就象一些带有爆炸气息的阴沟导管……一台轰鸣的汽车，看起来仿佛一块飞驰的弹片，比撒摩得拉斯岛的胜利^②还要美妙。

5. 我们将歌颂那握着驾驶盘的人，理想的转向轴穿透地球，冲出地球的圆周轨道。

6. 诗人定要使自身具备狂热、华丽和富足，以便为基本的生活增添炽烈的热情。

7. 除了竞争，不再有美；没有攻击，就没有绝笔。诗歌必须是对那些未知力量的一种剧烈攻击，命令它们在人的面前俯首称臣。

① 玛利奈蒂(1876—1944)：意大利诗人、小说家。——译者注

② 撒摩得拉斯岛属希腊。1863年在该岛发现一座雕像，传为“撒摩得拉斯岛的胜利”。——译者注

8. 我们正站在这些世纪的极端之点！……我们被迫在不可思议的世界的神秘入口处破门而入，为什么要回头去看呢？时间和空间已经在昨天消失，我们已经生活在绝对之中，因为我们创造了速度，创造了永恒的现在。

9. 我们期望赞美战争——这个世界的唯一的健康给予者，赞美军国主义、爱国主义、无政府主义者的破坏臂膀、美妙的杀人观念和对妇女的轻蔑。

10. 我们期望毁灭博物馆、图书馆，打倒伦理主义、女权主义以及所有机会主义的和功利主义的无聊玩艺儿。

11. 我们将歌颂：在劳动、快乐和反抗的激奋之中的大众；在现代大都市中涌起的五彩缤纷、多音喧嚣的革命浪潮；在强烈的电月亮照耀下的武库和车间的午夜中的震响；贪婪地吞食烟蛇的空间站；被无数烟绳悬挂在云中的工厂；象武术家立在可怕的剑戟上一样跨过日光沐浴的河流的桥梁；突然发现地平线的探险航船；在铁轨上驰骋的满载的火车，象巨大的铁马拖着长长的管子；飞机的满翔飞行，螺旋桨的轰鸣象是旗帜的飘动，又象是狂热的人群的欢呼。①

这就是玛利奈蒂对技术和工业所作的一种恋尸性说明。把它同惠特曼②在诗歌中所作的深沉地恋生性说明比较一下，是很有意义的。惠特曼在他的诗“穿过布鲁克林③渡口”的最后写道：

繁荣吧，城市——带着你们的货物，带着你们的产品，

① J.C. 泰勒：《未来主义》，达布藏公司，1909，第124页。

② 惠特曼（1819—1892）：著名美国诗人。——译者注

③ 布鲁克林：美国纽约市的一个区。——译者注

广大而富裕的河流，

扩张吧，你们也许是比一切更为崇高的存在，

保持你的地位吧，你是比一切更为持久的物体。

你们曾经期待，你们总是期待，你们这些无言的美丽的
仆役哟，

我们最终怀着自由的感觉接受你们，并且今后将没有厌
足，

你们将不再使我们迷惑，也将不会拒绝我们，

我们用你们，不会把你抛开——我们永远把你们培植在
我们的心里，

我们不测度你们，——我们爱你们——在你们身上也有
着完美，

你们为着永恒贡献出你们的部分，

伟大的或渺小的，为着灵魂贡献出了你们的部分。①

他还在“开路之歌”的最后写道：

伙伴哟！我给你我的手！

我给你比黄金还宝贵的我的爱，

我在说教和解释法律之前给你我自己！

你也给我你自己吗？你也来和我同行吗？

在我们的一生中，我们能忠实相依而不分离吗？②

惠特曼有一句话最好地表达了他对恋尸的反对：“走过

① 《草叶集选》，惠特曼著，楚图南译，人民文学出版社1978年版，第164页。——译者注

② 同上书，第154页。——译者注

去（活着，永远活着！），把尸首留在后头！”

如果我们比较了玛利奈蒂和惠特曼对待工业的不同态度，就可以明显看出，现代工业生产并不必然是同生活原理大相径庭的。问题是生活原理应该从属于机械化原理，还是生活原理应该占主导地位。显然，迄今为止，工业化世界尚未对下述问题找出答案：我们有多大可能创立一个人道主义的工业社会以反对现在统治我们的生活的官僚工业社会？

4. 个体自恋与社会自恋

弗洛伊德最富成果和最有影响的发现之一是他的自恋概念。弗洛伊德本人认为，自恋是他的最重要发现之一，并用来理解诸如精神病（“自恋神经病”）、恋爱、阉割恐惧、嫉妒、性虐狂等不同现象，还用来理解群体现象，如忠诚于其统治者的被压迫阶级的意愿。在这一章里，我要继续沿袭弗洛伊德的思想线索，来考察自恋的作用，以理解民族主义、民族仇恨和破坏与战争的心理促动因素。

我想顺便提及这一事实，即自恋概念在荣格和阿德勒^①的著作中几乎未引起重视，而且在霍尼^②的书中也很少给予应有的地位。即使在正统的弗洛伊德学派的理论和治疗中，自恋概念的使用也依然大都局限于婴儿的自恋和心理疾病患者的自恋。也许是因为弗洛伊德强使其概念进入他的力比多理论框架内，使得自恋概念的效用未被充分认识。

弗洛伊德依据力比多理论理解精神分裂症开始了他所关心的工作。由于精神分裂病者似乎与对象没有任何力比多的联系（不论在事实中还是在幻想中），弗洛伊德被导向这一问题：“在精神分裂症中，力比多离开外部对象后会出现什么情况呢？”^③他的回答是：“离开外部世界的力比多必定

① 阿德勒（1870—1937）：奥地利著名的精神分析学家。——译者注

② 科·霍尼（1885—1952）：德籍美国精神分析学家。——译者注

③ 弗洛伊德：《论自恋》，标准版。伦敦：霍根思出版社，1959，第XIV卷，第74页。

指向自我，并因此产生一种可称之为自恋的态度。”^① 弗洛伊德假定，力比多最初完全贮存于自我中，仿佛在一个“巨大的贮水池”中，然后扩展至对象，但是力比多很容易离开对象而返回自我。这一观点在1922年发生了变化，弗洛伊德写道：“我们必须认识到本我（id）是力比多的巨大贮水池。”尽管他似乎从未完全抛弃其早期的观点。^②

然而，力比多最初起源于自我还是本我这一理论问题对力比多概念自身的意义没有本质上的重要性。弗洛伊德从未改变关于人的最初状态——在早期婴儿中——是自恋状态（“一级自恋”）的基本观念。在这种状态中，人与外界还没有任何联系。这以后，在正常的发展过程中，儿童开始在范围和程度上增加他（力比多的）与外部世界的联系。但在许多例证中（最激烈的是人患有精神错乱），人将自己从与对象的力比多依恋中分离出来，并将力比多重新导向自我（“二级自恋”）。但即使在正常的发展状况下，人在其整个生活中依然保留着某些程度的自恋。^③

什么是“正常的”人的自恋发展？弗洛伊德勾勒了这一发展的主要线索。下面的一段就是他的发现的简要概括。

子宫内的胎儿尚生活在绝对自恋的状态中。弗洛伊德说：“由于出生，我们迈出了由绝对自足的自恋到对变化着的外部世界的知觉并开始发现对象这一步。”^④ 婴儿需要几个月的时间才能感觉到作为“非我”存在部分的外部对象。通过对儿童自恋的数次打击，加之，儿童对外部世界及其规

① 弗洛伊德：《论自恋》，标准版。伦敦：霍根思出版社，1959，第XIV卷，第75页。

② 见弗洛伊德对这一发展的讨论，附录B，标准版，第XIV卷，第63页以后。

③ 弗洛伊德：《图腾与禁忌》（标准版），第XIII卷，第88—89页。

④ 弗洛伊德：《群体心理学》（标准版），第XVIII卷，第130页。

则甚至“必然性”的认识不断增加，他就把最初的自恋发展为“爱对象”。但是，弗洛伊德说：“即使人为其力比多发现外部对象以后，他仍然保持某种程度的自恋。”^①确实，个体的发展在弗洛伊德的术语中可以定义为从绝对自恋到客观地推理和爱对象的才能的进化。当然，这一才能不会超越确定的界限。“正常的”、“成熟的”人，其自恋已降低到社会可接受的最低程度，但未曾完全消失。日常经验证明了弗洛伊德这一观察。就大多数人而言，人们似乎都能发现一个不易理解的自恋内核，它使得完全毁灭自恋的任何企图完全落空。

那些未充分熟悉弗洛伊德专门术语的人，也许不会获得关于现实与自恋力量的清晰观念，除非我接受对这一现象作出更为具体的描述。我将在下面诸页里试以说明这一点。但在着手此事之前，我想将有关的专门术语加以澄清。弗洛伊德关于自恋的观点建立在性的力比多概念之上。正如我所指出的那样，这个机械论的力比多概念被证实与其说进一步发展了自恋概念，倒不如说阻碍了自恋概念。我认为，如果有人使用一个与性的驱动能量不同的心理能量概念，则促使自恋概念充分展开的可能性会更大。荣格做了这样的工作；甚至在弗洛伊德丧失性征的力比多观念中也有某种初步认识。尽管非性化的心理能量不同于弗洛伊德的力比多，但它与力比多一样是一个能量概念；这一能量概念诉诸于心理力量，后者只有通过其外部表现才可得到观察，它们都具有一定的强度和一定的方向。这种能量将个体约束、统一和容纳于自身内部，又使个体与外部世界发生联系。即使有人不同意弗洛伊德早期的观点，即除生存欲望以外，性的本能（力比多）能量是人类行为的唯一重要的动力，而且即使有人变换

^① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》（标准版），第XIII卷，第89页。

使用一个一般的心理能量概念，其差异也不会象一些有教条思维的人所易于相信的那样大。任何可被称之为心理分析的理论或疗法，其依赖的基本观点是人类行为的动力学概念。这一思想是这样假定的：大量负荷着的力量促动行为，只有通过理解这些力量才能理解和预见行为。这个人类行为的动力学概念是弗洛伊德体系的中心。这些力量在理论上是如何设想的，是依据机械唯物论哲学，还是依据人本主义的实在论，确实是一个重要问题。但该问题相对于人类行为的动力学解释这一中心论题还是次要的。

让我们以两个极端的例证开始我们的自恋描述：新生儿的“原始自恋”和精神错乱者的自恋。新生儿尚未与外部世界接触（用弗洛伊德学派的专门术语，就是他的力比多还未与外部对象相通）。这一观点亦可这样说，外部世界对新生儿不存在，而且达到不能区别“我”与“非我”这样的程度。我们还可以说，新生儿对外部世界不“感兴趣”（interesse = “to be in”）。对新生儿来说，唯一存在的现实是其自身：他的身体、他对冷、热和渴的生理感觉、睡眠和身体触抚的需要。

精神错乱者的情形与新生儿没有本质的区别。但对新生儿来说，作为真实的外部世界尚未出现，而对精神错乱者来说，外部世界已经不是真实的。例如，在幻觉情形下，感官已失去指示外部事件的功能，而是用对于外部对象的感觉反应的范畴来指示主观经验。在偏执狂者的幻念中，同样的机制起作用。如作为主体情绪的恐惧或猜疑具体体现到这种程度以致于偏执狂者确信别人在共谋反对他。这正是与神经症患者不同的地方：神经症患者也许总是担忧被仇恨、被迫害等，但他还是知道这只是他的恐惧感而已。对偏执狂患者来

说，这种恐惧已转化为事实。

在某些权力达至极限的人身上，我们可以发现横亘于健全与非健全的界限之间的自恋的特殊例证。埃及法老^①、罗马凯撒^②、波吉亚^③家族、希特勒、特鲁希略^④——他们都表现出某些相同的特征。他们掌握绝对的权力；他们的话就是每件事情包括生死的最终判决；他们意欲行事的能力似乎毫无限制。他们是神，仅受到疾病、衰老和死亡的限制。他们竭力作孤注一掷的努力，以寻找解决人生问题的途径来超越人生的限制。他们无限制地竭力满足自己的贪欲和权力，所以，他们与数不清的妇女睡觉，他们杀害了无数的人。他们到处建造城堡、他们“要月亮”、他们“要不可能的东西”^⑤。这就是疯狂，尽管这是尝试非人道地解决人生问题的一种努力。这种疯狂在痛苦的人生中常常增长。他越是想成为神，他自身就越与人类种族相分离；这一分离使得他更为恐慌，每个人都成为他的敌人。而且，为了免受恐慌之苦，他不得不增强他的权力、他的残忍和他的自恋。这种凯撒式的疯狂只不过是普通的精神错乱，假设它不是由一种因素引起，即凯撒依靠其权力使现实屈从于他的自恋幻想。他迫使每个人赞同他为神、他的至高无上，并且他是众人中最聪明者——所以，他自己的妄想自大似乎是正常的感觉。另一方面，许多人仇视他，试图推翻他并杀死他——所以，他的病态

① 埃及法老：古埃及王之尊称。——译者注

② 罗马凯撒：罗马皇帝之尊号。凯撒（公元前102或104--44）：古罗马的将军和政治家。——译者注

③ 波吉亚(1476?—1507)：意大利枢机主教、军人、政治家。——译者注

④ 特鲁希略(1891—1961)：多米尼加共和国独裁者，在位期为1930—1961年。——译者注

⑤ 加缪在其戏剧《喀利古拉》中非常确切地描述了这种权力狂人。

怀疑又得到某种现实的支持。因此，他感觉不到与现实的脱离——所以，尽管是在臆断的情形下，他能够保持微弱的清醒。

精神病是一类绝对自恋的状态。当一个人处于这一状态时，他已经断绝了与外界的所有联系，而以自己的人格代替现实。他完全被自身充塞，他自身已成为“神和世界”。严格地说，弗洛伊德第一次提出这一见解，开辟了通往对精神病本质的动力学理解的道路。

当然，对于并不熟悉精神病的人们来说，我们有必要给出一幅在神经病患者或“正常的”人中发现的自恋的图景。最基本的自恋例证之一可以在普通人对自己身体的态度中发现。绝大多数人都喜欢自己的身体、自己的面孔、自己的相貌，而且当问及他们是否愿意与另一个或许更漂亮的人交换这些时，他们都非常明确地表示不愿意。更为有力的事实是，当绝大多数人对别人的粪便有明显的恶意时，他们一点也不介意自己粪便的样态或气味（实际上，有些人喜欢自己的粪便）。很显然，这里并不涉及美学的或其他的判断。同样的事情是，当这些与自己身体有关时，他们就感到愉快，而这些与别人身体有关时，他们就不愉快。

现在，让我们再举一个不太常见的自恋例证。一个人打电话到医生的诊所要求约诊。医生说他在这一周内约诊，建议在下周的某天约诊。这位病人坚持他想早些约诊的要求，但不作任何解释，即他为什么这样着急，而是指出这一事实：他的住地离医生的诊所只有5分钟的路程。医生回答道，病人只要花费那么一点时间就可到他的诊所来这一事实并不能解决他的时间问题。病人表示不理解，他继续坚持他已经给出充足理由要求医生给他早些约诊。如果医生是一位精神病专家，那么，他已经做了一次有意义的诊断观察。

即，他在这里遇到了一位极端自恋者，也就是说，遇到了一个病情极重的人。理由不难发现，病人不能看到自己之外的医生的境况，在这位病人的视野内，所有要做的一切就是他自己希望看病，而且事实上，对他来说，只要花费一点时间就可以来医生的诊所。而有着自己的时间安排和需要的医生都不存在。病人的逻辑是，假定他来诊所是容易的事，那么，医生看他也是容易的事。当医生第一次解释后，假若这位病人能够回答：“噢，大夫，我当然明白。对不起，我说的确实有些蠢。”那么，对病人的这次诊断观察就略有不同。假如这样，我们可能是遇见了另一类自恋者，他起初分辨不了自己和医生的境况。但他的自恋并不象第一位病人那样深重和顽固。当他的注意力被唤起时，他就能够发现医生的境况是现实的，并能作出相应反应。第二位病人一旦领会这点，可能对他的谬误感到局促不安。第一位病人没有丝毫的局促不安——他只会谴责医生，感到医生太愚蠢，看不到这么简单的东西。

在一个陷入对女子的爱恋而女子全然无知的自恋者身上，我们可以容易地观察到同样的现象。这位自恋者难以相信女子不爱他。他会这样推论：“当我这么爱她时，她不爱我是不可能的。”或“假如她不爱我，我也不会这么爱她。”然后，他通过下述设想，继续使女子缺乏反应的情况合理化：“她在不知不觉地爱我，她担忧自己爱得强烈，她要考验我、折磨我”——等等。就象前面的情形一样，这里的主要之点在于自恋者不能觉察到与自己不同的另一个人的内在现实性。

让我们考察一下这两种现象。它们表面上看来非常不同，但二者都是自恋。某位女子每天花费几小时在镜前化妆，不应简单地说她自负。她被自己的身体和美貌所困扰，

并且她的身体是她所知道的唯一重要的现实。她也许最接近于希腊神话中所说的那耳喀索斯，这位美丽的少年拒绝接受厄科女神的钟情，厄科带着一颗破碎的心死去。涅墨西斯^①惩罚了那耳喀索斯，使他爱恋自己在湖水中的影子，他在自我赞美中落入湖中死去。这个希腊神话清楚地指出这种“自恋”是一祸根，而且在其极端形式上，以自我毁灭而告终。^②另一位女子（很可能是数年后的同一个人）患有癡病，她总是不断地凝神于自己的身体，不是想使身体漂亮，而是害怕病症。当然，对所选择的肯定的或否定的形象有其各自不同的原因，但我们在此无须涉及这些。我们所关注的是隐藏在这两种现象背后的东西，即对自身的同样的自恋凝注，而对外界几乎没有任何兴趣。

道德癡病从本质上说是不同的。这里，一个人并不担忧生病或死亡，而是担忧犯罪。这种人总是把精神集中于他们做错事的内疚上、犯下的罪恶上等等。虽然对局外人——以及对自身——他可能表现出很讲良心、道德，甚或关心他人，实际上，这种人仅仅关心自身，关心自己的良心，关心他人可能对自己说些什么等等。以生理或道德癡病为基础的自恋与自负者的自恋是一样的，只是对缺乏洞察力的眼睛来说不太明显而已。有人发现了这种自恋，并且科·亚伯拉罕^③将其列为**消极自恋**，尤其是就忧郁症状而言，以不适当的、非现实的和自我控诉的情感为特征。

① 涅墨西斯：最古老、最受尊敬的希腊女神之一，兼惩罚和报复女神于一身。——译者注

② 参见我在《自为的人》一书中有关自爱的讨论。我试图表明，真正的对自己之爱和对他人之爱没有差别。可以在那些既不能爱他人也不能爱自己的人身上发现自我中心意义上的“自爱”和自恋之爱。

③ 科·亚伯拉罕（1877—1925）：德国精神分析学家。——译者注

在激烈程度较低的形式中，我们可以看到日常生活中的自恋定向，一个著名的笑话恰当地表达了这类情形。一位作家遇见一个朋友，对朋友长时间地谈论自己，然后，他说：

“关于我自己，我已谈了很长时间。现在，让我们谈谈你吧，你是怎么喜欢上我的最后那本书的？”此人是那些凝神于自身者的典型，这些人除了对自己的附和者关心以外，对其他人几乎不关心。即使他们经常帮助他人、友好和善，但他们这样做是因为他们喜欢看到自身扮演的这种角色，他们的能量是用来赞美自身，而不是用来按照他们所帮助的人之看法办好事情。

怎样识别自恋者呢？有一个容易识别的模式，即这种人都显示出自我满足的所有迹象。人们可以发现，当他说出某些无足轻重的话时，他感到似乎他所说的东西非常重要。对于别人所讲的，他通常不听，也不感兴趣。（假如他比较聪明，他就会通过提问努力隐瞒这一事实，好象感兴趣似的。）人们还可以通过他对任何一种批评的敏感性来识别自恋者。这种敏感性可能用否定任何一次批评的有效性来表达，或者通过生气或沮丧的反应来表达。在许多例证中，自恋的定向隐匿在羞怯和谦卑的态度之后。实际上，一个人的自恋定向很少把他的谦卑作为自我赞美的对象。无论自恋的显现有多少差异，它们都对外部世界缺乏真正的兴趣，这一点是所有形式的自恋共同的^①。

^① 有时，自负者、自恋者与谦卑的自我评价者之间不易区别，后者常常有自豪和赞美的要求，这不是因为他对其他任何人感兴趣，而是因为他的自我怀疑和谦卑的自我评价。还有一个重要的区别也不总是易于作出的，即自恋与自我中心的区别。强烈的自恋蕴涵着充分地体验现实的无能；强烈的自我中心所蕴涵的很少涉及对他人的爱恋与同情，而且，它并不必然蕴涵某一主体的过高评价过程。换句话说，极端的自我中心并不必然是极端的自恋；自私并不必然地对客观的现实性缺乏判断力。

有时，还可以通过面部表情认出自恋者。我们经常发现某一种红光焕发或微笑，给一些人以沾沾自喜的印象，给另一些人以快乐、可信和天真的印象。自恋者经常——特别是在极端的形式上——眼里闪出特殊的光亮，这种表情被一些人称作近乎神圣的症状，被另一些人称作近乎颠狂的症状。许多极端自恋者经常在就餐时不停地谈论，那时，他们忘记了吃饭，因而使得其他诸位等候着他。伙伴与食物与他们的“自我”相比都显得无关紧要。

自恋者甚至没有必要将他的整个人格作为其自恋对象。他的自恋对象经常集中于其人格的某一特定部分，例如，他的名誉、他的智慧、他的体力、他的才智、他的美貌（有时甚至是他的头发或鼻子这样的细小部分）。有时，他的自恋诉诸在正常情况下一个不会引以自傲的品质，诸如忧虑的能力，由此而预知危险的能力。“他”等同于自身的某一特殊方面，如果我们问“他”是谁，合适的答案则是：“他”是他的大脑、他的名望、他的财富、他的阴茎、他的良心等等。诸种宗教的所有偶像都代表人的如此众多的特殊方面，对自恋者来说，他的自恋对象是构成其自身的这些特殊品质的任意一个。以财富表示自身的自恋者可能很容易给他的尊严带来某种威胁，但对其财富的威胁就好似对其生命的威胁。另一方面，对以智慧表示自身的自恋者来说，讲出有几分愚蠢的言论是很痛苦的事情，以致可能引起一阵阵严重的忧郁心境。然而，自恋越是强烈，自恋者就越不能接受他自身的失败事实，或者越不能接受他人的任何合理的批评。由于他人的污辱行为，他确实感到被凌辱，或者认为他人愚钝无知得不能作出合适的判断。（我认为，在这一方面，一个有才华但高度自恋者，面对他所进行的罗莎测

验^①的结果，这一测验没有达到他所具有的理想图景，他会说：“对这位心理学家所做的这一测验，我感到很遗憾，他肯定是非常偏执的。”）

现在，我们必须注意另一个使自恋现象变得复杂的因素。就象自恋者使他们的“自我形象”成为其自恋爱慕的对象一样，他使得与其相关的事物都成为自恋爱慕的对象。不仅他的观念、他的知识、他的住房，而且在他的“兴趣范围”内的人们都成为他自恋爱慕的对象。正如弗洛伊德指出的，最为常见的例证也许是人们对孩子的自恋爱慕。许多父母认为，他们的孩子与别的孩子相比是最漂亮的、最聪慧的等等。似乎孩子越年幼，这种自恋偏见越强烈。父母之爱，尤其是母亲对婴儿的爱，达到了这样重要的爱的程度：他们把婴儿当作是自己的延伸来爱。男女成人之间的爱恋也经常具有自恋的特征。一位男子与一位女子相爱，一旦她成为“他的”，就可以将他的自恋移向她。他赞美和崇拜她，因为他赋予她以特征，严格地讲，因为她是他的一部分，她成为特别特征的承担者。这种男子还经常认为，他所拥有的一切都是异常美妙的，并且，他应该与它们“相爱”。

自恋是一种被动情欲，在许多个体身上表现出的剧烈程度只能与性的欲望和求生欲望相比。事实屡番证明，自恋的热情比性的欲望和求生欲望二者更为强烈。即使在普通个体身上，自恋不会达到这样剧烈的程度，但他保留的自恋内核看来总是不可毁灭的。既然如此，我们可以猜想，如同性和生存一样，自恋的热情也具有重要的生物学功能。一旦我们提出这个问题，答案就随之而来。除非个体的身体需求、他

① 罗莎测验：心理学测验之一，视对墨水点及画的反应而分析性格之测验。——译者注

的利益、他的欲望负荷着许多能量，否则，他怎么能生存呢？在生物学理论上，根据生存观点，人们必定把自己看得比其他任何人更为重要，否则，从哪里吸取能量和产生兴趣来反对别人以保存自己、为自己的衣食而工作、为自己的生存而战斗、坚持自己的观点以反对别人的观点呢？缺乏自恋的人也许是圣徒——但圣徒具有更高的生存比率吗？从精神观点出发，自恋的缺乏是最悦人心意的；但从世俗的生存观点出发，自恋的缺乏又是最危险的。从目的论观点讲，我们可以说，自然必须赋予人类以相当数量的自恋以保证人类从事生存必需的活动。更为确实的是，由于自然没有赋予人类象动物所具有的那样发达的本能。动物因为天生本能可以照料自己的生存，以致于它没有必要通过思考或决定究竟要不要作一番生存努力，在此意义上，动物没有生存“问题”。在人类身上，本能器官已丧失了绝大部分的功效——所以，自恋承担着—个非常必要的生物学功能。

然而，我们一旦认识到自恋履行着一个重要的生物学功能，那么，我们又要面临另一个问题。极端的自恋难道没有导致自恋者对他人漠不关心的功能吗？——即使为了与他人合作，有必要使自己的需要退居二位，但自恋者不能这样做。自恋不会使人变为自我中心吗？实际上，当自恋达至某一极端程度时会使人精神失常。无可怀疑，极端的个体自恋对一切社会生活都有严重的妨碍。而且，若果真如此，自恋必然被认为是与生存原则相冲突的，因为只有当个体将自身成群地组织起来时，个体才能生存。几乎任何人都不能完全独立地保护自己以抵御自然的威胁，他也不能从事那些只有在群体中才能实施的许多工作。

因而，我们得出一个矛盾的结论，即自恋对生存是必要

的，但同时又是对生存的威胁。这一矛盾的解决取决于两个方面。一是用最理想的自恋而不是最大的自恋来为生存服务，也就是说，自恋在生物学上的必要程度应被降低到与社会上的合作不相矛盾的自恋程度；二是取决于个体自恋向群体自恋的转化，家族、民族、宗教、种族等代替个体成为自恋情感的对象，这样，既保持了自恋力量，又将自恋运用于群体生存而不是个体生存的利益中。在我论述群体自恋问题及其社会学功能以前，我想讨论一下自恋病理学。

自恋爱慕的最危险后果是理性判断的扭曲。自恋爱慕的对象被认为是**有价值的**（好的、漂亮的、聪明的等等），但这些价值不是建立在客观的价值判断基础之上，而是因为自恋爱慕的对象就是**我或我的**，自恋的价值判断是偏颇的或有偏见的。通常，这种偏见以这一种或那一种形式合理化了，并且这种合理化由于涉及人们的智力和诡辩可能带有或多或少的虚伪。通常，在酒鬼的自恋中，这种扭曲是明显的。我们看到，某人用肤浅的和平淡的方式谈论，却又表现出一个谈论最美妙最有趣的事情的人所具有的精神和声调。当他实际上处于自我夸大状态时，他主观上拥有“在世界顶端”的幸福感。这一切并不意味着高度自恋者的谈吐必定是令人讨厌的，假若他有天赋或智慧，他会产生有趣的思想，并且假若他高度地评价这些思想，那么，他的判断也不是完全错误的。然而，自恋者总是设法高度地评价他自己的产物，而这些产物的真正特征对于达到这种评价并不是决定因素（在“消极自恋”情形下，情况相反。这种人竭力低估自己的每件事物，他的判断同样地存有偏见）。假若自恋者意识到他的自恋判断的曲解性质，那么，后果就不会这么糟。他会——而且能够——对他的自恋偏见采取幽默的态度。但这

是少有的。一般地，这种人确信自己没有偏见，而且他的判断是客观的和现实的。这就导致他的思考能力和判断能力的严重扭曲。因为当他论及自身与属于自身的东西时，这一能力再三被钝化。相应地，自恋者对于那些非“他”或非他的东西的判断也就存有偏见。这个外来的（“非我”）世界就变成低等的、危险的、非道德的。因此，自恋者以极大的曲解而告终：高估他和他的东西，低估外界的任何一事物。这对理性和客观性的损害是明显的。

自恋更为危险的病理要素是对于批评的情感反应，不论是对于自恋凝注的任何观点的批评。通常，当一个人所做的或所说的某些事情遭到批评，如果这一批评是公正的，并不带有敌意，那么，此人不会感到气愤。然而，当自恋者遭到批评时，他就会作出强烈的气愤反应。因为正是他的自恋本性使他难以想象批评是公正的，所以他往往认为批评是敌对的攻击。自恋者气愤的强度，只有当人们考虑到他与世界没有联系并因此孤独而感到恐吓时才能得到充分理解。自恋者的这种孤独与恐吓的感觉，通过自恋性的自我夸大而得以补偿。假如他是世界，那么，就不存在能使他感到恐吓的外部世界；假如他是一切，他就不会是孤独的。所以，当他的自恋受到损害时，他就感到这是对他整个生命的威胁。当他的免受恐吓的保护机制和自我夸大受到威胁时，恐吓就会出现并引起强烈的愤慨。这种愤慨是非常强烈的情感，因为用适当的行为完全不可能减少威胁，唯有批评家——或自身——的毁灭才能将他从对其自恋安全的威胁中解脱出来。

自恋受损后的结果，除了剧增的激怒外，还有一种就是沮丧。自恋者通过夸大获得自我的意义，外部世界毫无疑问地为他存在，外部世界的力量不是在控制他，因为他自认为

就是世界，感到自己全知全能。如果他的自恋受到损害，即使是由于多方面的原因，诸如他的见解与批评家的见解相比，在主观上或客观上都具有弱点，他也禁不住变得狂怒，变得沮丧。他与这个世界没有联系，对这个世界不感兴趣。他没有任何价值，因为他没有把自己当作与世界相联系的中心而发展自身。如果他的自恋遭受这样严重的损害以致他不能再维持自恋的话，那么，他的自我行将崩溃，这种崩溃的主观反映就是沮丧情感。按照我的观点，忧郁症中的悲哀成分是由于已经死去的美妙的“我”的自恋形象，沮丧者为此感到悲哀。

正是由于自恋者惧怕因其自恋受损引起的沮丧，他就竭力避免这样的损害。达到这一目的有几种途径，一是增强自恋，以便使得外在的任何批评或失败都不能够真正影响自恋主张。换句话说，自恋强度的增加是为了击退威胁。当然，这就意味着自恋者通过更为严重的心理疾病直至达到精神病的程度来试图治愈由威胁引起的沮丧。

当然，还有一个个体更为满意的解决对自恋的威胁的途径，尽管这对别人更为危险。这一解决在于这种努力，即通过改变现实使之在某种程度上达到与他的自恋式的自我形象相一致。在这方面，有一个自恋式的发明者的例子，这个人认为自己发明了永动机，实际上，他只是做出了一个有一定意义的小发明。更为重要的解决在于取得另外一个人意见的一致，并且，如有可能的话，获得数以百万人意见的一致。前者的例子是两人一起的疯狂（*folie à deux*）（有些婚姻和友谊就是依赖这一基础）。而后者的例子是一些社会人士通过取得数以百万人的赞同和意志一致来阻止他们潜存的精神病的公开爆发。对后一种情形来说，最著名的例证是希特

勃，他是一个极端自恋者。假如他没能成功地使千百万人相信他的自我形象，接受他的关于“第三帝国”的黄金时代的宏伟幻想，甚至通过改变现实向他的追随者证明似乎他是正确的，他也许已经患了明显的精神病。（他失败后不得不自杀，因为不然的话，他的自恋形象的崩溃确实是不堪忍受的。）

历史上妄想自大狂的领袖还有其他的例证。他们通过改变世界以适合自恋来“治疗”他们的自恋。这种人不得不竭力杀害所有的批评家，因为他们不能宽容对他们构成威胁的公正声音。从喀利古拉^①和尼禄^②到希特勒，我们看到，他们都需要寻找信仰者，都要改变现实以使之适合他们的自恋，并且杀害所有的批评家。这些需要如此强烈和如此不顾一切，确是因为它是一种阻止精神病爆发的意图。如果做一奇论，就这些领袖人物而言，精神病因素还使他们获得了成功。精神病因素给领袖人物带来确定性，并且为他们免除了普通人总是具有的疑虑。不消说，改变世界并争取其他人共享自己的观念和幻想这一要求还需要普通人、精神病人或非精神病人所缺少的才智与天赋。

在讨论自恋病理学时，区分自恋的两种形式是重要的。一种是良性的，一种是恶性的。就良性形式而言，自恋的对象是个人努力的结果，因而，举例来说，一位木匠、一位科学家或一位农夫在工作中可以具有自恋性的荣耀。因为他的自恋对象就是他为之工作的某些事物，他的唯一兴趣就在于他的工作[·]与他的成就[·]，对这些工作和成就的兴趣与他对工作自身的过程和他在工作中所使用的材料的兴趣总是能够得以

① 喀利古拉(12—41年)：罗马皇帝，在位期为37—41年。——译者注

② 尼禄(37—68年)：罗马暴君，在位期为54—68年。——译者注

平衡。因而，这种良性自恋的动力就是自我检查。推动工作的力量在很大程度上具有自恋的本质，但正是工作自身使得自恋与现实的联系成为必要这一事实，从而不断地检查自恋并将自恋保持在一定范围之内。这种机制可以解释为什么我们发现那么多的自恋者仍具有较高创造力的原因。

在恶性自恋情形下，自恋的对象不是人所从事或生产的任何一件东西，而是他拥有的东西，如他的身体、他的相貌、他的健康、他的财富等等。这类自恋的恶性本质在于它缺乏我们在良性形式中发现的那种矫正成分。假使我是“伟大的”，是因为我拥有某些品质，而不是因为我实现某些事情，那么，我就不需要与任何人或任何事情发生联系；我就不需要作任何努力。在保持我的伟大形象中，我越来越将自己与现实分离，且不得不增强自恋负荷，以便更好地防备我在自恋中夸大了的自我可能被揭示为我的空洞想像的产物这种危险。这样，恶性自恋就不是自我限制。因此，它是与生人恐怖症同样粗糙的唯我论。已经学会做出成就的人不得不承认别人也用类似的方式达到了同样的成就——即使他的自恋可能使他相信他的成就比别人的成就更伟大。没有实现任何事情的人将难以认识他人的成就，因而，这种人不得不在自恋的光彩中逐渐使自我孤立。

至此，我们已描述了个体自恋的动力学；自恋现象、自恋的生物学功能和自恋的病理学。现在，这一描述能使我们理解社会自恋现象及其作为暴力和战争的一种根源所起的作用。

接下去讨论的中心问题是从个体自恋向群体自恋转化的现象。我们可以从考察与个体自恋的生物学功能相对应的群体自恋的社会学功能开始。从任何有组织的群体都需要生存

这一观点出发，群体的成员使群体带有自恋能量是重要的。一个群体的生存在某种程度上依赖于它的成员对群体重要性的认识，即他们把群体看作与他们自己的生活同样重要或更为重要。此外，还取决于他们相信自己的群体与其他的群体相比具有公正性乃至优越性。如果群体缺乏这种自恋凝聚，那么，为群体服务所必需的能量、甚或为群体所作的重大牺牲都会急剧减少。

在群体自恋动力学中，我们发现了与已经讨论过的关于个体自恋现象类似的现象。这里，我们也可区分自恋的良性和恶性形式。假如群体自恋的对象是一种成就，那么，与我们上面的讨论相同的辩证过程产生了。正是达到某些创造性事物的需要，使得自恋必然离开封闭的群体自我主义范围，并且，必然对所要达到的目的感兴趣。（假如某群体追求的成就是征服，那么，真正的建设性努力的有益效果当然会大量丧失。）另一方面，假如群体自恋把群体自身、群体的光彩、群体以往的成就、群体成员的体格作为对象，那末，上面提到的那些趋势将不会发生，并且自恋的定向和继起的危险将不断地增长。当然，实际上这两种成分经常融合在一起。

至此，还有一种群体自恋的社会学功能未被讨论。当一个社会缺乏足以供给绝大部分或占有较大比例的社会成员生活必需品的手段时，如果这个社会试图防止他们的不满足感，它就必须提供给这些成员恶性形式的自恋满足。对于那些经济上和文化上贫困的社会成员来说，由群体的属性所引发的自恋性的自尊心是唯一的——而且常常是非常有效的——满足的源泉。正因为生活对于他们来说是没有“趣味”的，而且也不能为他们提供发生兴趣的可能性，所以，他们

可能产生一种极端的自恋形式。在近几十年中，这一现象的很好例证是存在于希特勒德国中的种族自恋，这种例证也可在今天的美国南部发现。在这两个例证中，种族优越感的核心过去是，而且现在还是地位较低的中间阶级；这一落后阶层，在德国和在美国南部一样，经济上和文化上被剥夺，没有任何改变其境况的现实希望（因为他们是社会中一种老化的和垂死的形态的遗存）。他们唯一的满足是把夸大的群体形象作为世界上最值得称赞的群体，并且是优越于另一个挑选出来的低级种族群体。这种落后群体的成员感到：“尽管我贫困和愚昧，但我还拥有几分伟人的价值，因为我属于这个世界上最值得称赞的群体——我是白人”；或者，“我是印欧语族人（Aryan）”。

与个体自恋相比，群体自恋不太容易辨认。假定某人告诉他人：“我（以及我的家庭）是这个世界上最值得称赞的人，唯有我们是清洁的、聪明的、诚实的、可敬的；所有其他人都是肮脏的、愚蠢的、虚伪的、可鄙的。”大多数人会认为他粗鲁莽撞、精神失常乃至精神错乱。然而，假如一位宗教狂热演说家对一群听众发表讲演，以民族（或种族、宗教、政党等）代替“我”和“我的家庭”，许多听众会因为他对祖国的热爱、对上帝的敬拜等等而对他表示赞美和称颂。而其他民族和宗教会憎恨这种演讲，其原因是明显的，因为他们受到别人的蔑视。无论怎样，在受称誉的群体内部，每个个体的自恋都得到奉承，并且实际上成千百万人都赞同这些表述，以使得他们成为合理的。（绝大部分人对什么为“合理的”东西的认识是一致的，即使不是其中所有的人，至少也有相当数目的人的意见是一致的。对大多数人来说，“合理的”与理性毫无关系，只是与舆论有关。）由于

作为一个整体的群体为了自身的生存需要群体自恋，这将增进自恋态度，并赋予自恋一种特殊品德的资格。

纵观历史，具有自恋态度的群体在结构上和范围上变化很大。在原始种族或部落中，群体可能仅仅包括几百人，这里的个人还不是一个“个体”，而仍然是通过尚未打破的“原始关系”^①结合在一起的血缘群体。这种对于部落的自恋关系是十分强烈的，因为在感情上，部落成员还不具有外在于部落的他们自己的生存。

在人类种族的发展中，我们可以发现社会化范围的不断扩大。建立在血缘姻亲基础上的最初的小群体让位给建立在共同语言、共同社会秩序、共同信仰基础上的更大的群体。群体范围上的扩大并不必然意味着自恋的病理性质减少。正如我们前面论述的，“白人”或“印欧语族人”的群体自恋与单独个体可能具有的极端自恋一样是恶性的。但一般来说，我们发现，在导致了更大群体形成的社会化进程中，需要同那些与该群体没有血缘关系的人们进行合作，这种需要常常消除群体内部的自恋负荷。另一方面，我们已经讨论过的关于良性的个体自恋的情况同样属实：因为大的群体（民族、国家或宗教）把在物质、智慧或艺术领域中实现的某些有价值的事物作为其自恋性自尊心的对象，所以正是在这些领域的工作中常常减少自恋的负荷。罗马天主教会的历史就是在一个大的群体内部自恋因素与消除力量相互奇异混合的许多例证之一。天主教内部消除自恋的要素，首先是人类的普遍性思想和“一般的”宗教思想，这种宗教已经不再是一个特殊种族或民族的宗教。其次是随着上帝观念和偶像否定而继起的人格谦卑观念。上帝的存在意指没有一个人能成为

^① 参见弗洛姆在《逃避自由》一书中对原始关系的讨论。

上帝，没有一个个体可以是全知全能的，因而，这就对人类自恋性的自我偶像崇拜规定了一种明确的界限。但同时，教堂助长了强烈的自恋。教堂的成员由于相信教堂是救世的唯一可能，并且教皇是基督的代理人，而他们自己是教堂这种特别机构的成员，因而，他们就产生了一种强烈的自恋。在与上帝的关系上，也出现同样的情况，尽管上帝的全知全能导致人类的谦卑，但个体经常将自身与上帝认同，因而在这个认同过程中，产生了超常程度的自恋。

在所有其他大的宗教中，例如在佛教、犹太教、伊斯兰教和新教中，自恋作用和反自恋作用都一样模糊不清。我之所以提及天主教，不仅因为它是一个著名的事例，而且主要因为在同一个历史时期（15—16世纪）罗马天主教既是人道主义的基础，又是暴力和狂热的宗教自恋的基础。教堂内部和外部的人道主义者以人道主义名义进行讲演，而人道主义是基督教教义的基本原理。库萨的尼古拉倡导对一切人的宗教宽容；费希诺告诫爱是一切创造性的基本动因；伊拉斯谟要求相互宽容和教会的民主化；不遵守国教的托马斯·莫尔为普教说^①原理和人类团结摇唇鼓舌并为之献身；波斯特尔依赖尼古拉和伊拉斯谟奠定的基础发表全球和平与世界团结的演说；斯库罗追随比科·德尔拉·米兰德拉满腔热情地鼓吹人的尊严、理性和美德以及自我完善的能力。^②这些人与其他人一道在基督教人道主义的土壤中生长起来，他们以普教、友爱、尊严和理性的名义发表演说，他们为宽容与和平

① 普教说：一切人最终都能得到拯救的学说或信仰。——译者注

② 库萨的尼古拉、费希诺、伊拉斯谟、托马斯·莫尔、波斯特尔、斯库罗、比科·德尔拉·米兰德拉均为文艺复兴时期倡导人文主义的哲学家或思想家。——译者注

而斗争。^①

有两方面的宗教狂热力量反对这些人道主义者，即路德一方和教会一方。人道主义者力图避免灾祸，但两方面的狂热派最终取胜了。宗教迫害和宗教战争在三十年战争^②的灾难中达到顶点，这是对人道主义发展的一次打击，欧洲至今尚未从这次打击中恢复过来。回顾16和17世纪的宗教仇恨，它的非理性昭然若揭。在上帝、基督和仁爱的名义下进行的两方讲演，它们在观点上的差异如果与一般原则相比较，只是次要的。但他们相互仇恨，每一方都满腔热情地确信：他自己的宗教信仰穷尽了人道。这种对自己观点作过高估价而对所有与自己意见不同的人怀有仇恨的实质就是自恋。“我们”是可称赞的，“他们”是可鄙恶的；“我们”是善的，“他们”是恶的。对自己教义的任何批评都是恶意的和不可忍受的攻击；而对他人观点的批评则是帮助他们返归真理的善意努力。

自文艺复兴以后，群体自恋和人道主义这两种巨大的对立力量都以自己的方式发展。不幸的是，群体自恋的发展大大超过了人道主义的发展。在中世纪后期和文艺复兴时期，欧洲有可能出现政治的和宗教的人道主义，但这一希望并没有成为事实。群体自恋的新形式出现了，并且支配了以后的诸世纪。群体自恋表现出多种形式：宗教的、民族的、种族

^① 参见弗里德里希·希尔的杰作《第三种力量》（S·费希尔·维兰吉，1968）

^② 三十年战争：1618—1648年以德意志为主要战场的欧洲大战。起因于天主教与基督教新教之间的矛盾以及欧洲各国的政治冲突和领土争夺。交战双方为：新教同盟和丹麦、瑞典、法国联合，得到荷兰、英国、俄国支持；神圣罗马帝国皇帝与天主教联盟同西班牙联合，得到教皇和波兰支持。战争给社会带来深重的灾难。——译者注

的、政治的。新教反对天主教，法国人反对德国人，白人反对黑人，印欧语族人反对非印欧语族人，共产主义反对资本主义。虽然它们在内容上是有差异的，但从心理上讲，这里所涉及的都是相同的自恋现象及其引起的宗教狂热和破坏行为。^①

在群体自恋增长的同时，其对立面——人道主义——也发展了。在18世纪和19世纪——从斯宾诺莎、莱布尼茨、卢梭、赫德尔、康德到歌德和马克思——发展了这一思想，即人类是一个整体，每一个体自身内部都携带着全部人性，自称其特权建立在群体内在的优越性基础之上的特权群体根本不存在。第一次世界大战是对人道主义的严重打击，并引起了群体自恋不断增长的放纵，第一次世界大战期间，所有交战国家中的民族癔症，希特勒的种族主义，穆斯林和印度教徒的宗教狂热，西方社会反共产主义的狂热，这些群体自恋的各种表现将世界带向了完全毁灭的深渊。

作为对人道的这一威胁的反应，人道主义的复兴现今在所有国家都可观察到，并在不同的意识形态中表现出来。在天主教和新教神学家中，在社会主义和非社会主义的哲学家中都有激进的人道主义者。整个世界的毁灭这种危险、新人道主义者的那些观点以及所有的人之间依靠新的交流工具创立起来的联结是否能够有效地阻止群体自恋的影响，乃是一个可能决定人类命运的问题。

群体自恋继续增长的强度——只是从宗教的自恋向民族的、种族的和政党的自恋之转换——确实是令人惊奇的现

^① 另有一些直接有关小群体的较少危害的群体自恋形式，如分会、小宗教区域、“老同学联谊会”等等。尽管这些情形下的自恋程度并不亚于大群体的自恋程度，但这种自恋是较少危险的，只是因为这类群体很少有什么权力，所以造成危害的能力也小。

象。首先是因为自文艺复兴以后，人道主义力量的发展，这在前面我们已讨论过。再者是由于削弱自恋的科学思想的进化。科学方法要求客观性和现实性。它要求把世界看作是本来那样的存在，而不被自己的欲望和恐惧所曲解。它要求在实在的事实面前的谦逊态度，并抛弃一切全知全能的希望。需要批判的思考、实验、证明和怀疑态度，这些都是科学努力的特征，它们正是常常限制自恋定向的思维方法。毫无疑问，科学思维方法已经影响了当代新人道主义的发展，我们今天大部分杰出的自然科学家都是人道主义者绝不是偶然的。但是，对于西方的绝大多数人来说，尽管他们在学校或大学里已经“学会”科学方法，但他们丝毫没有为科学的方法和批判的思维所深深触动。即使自然科学领域里的大部分专业人员保留着技术人员的称号，但他们并没有获得科学的态度。对绝大多数人来说，教给他们的科学方法意义很小。据说高等教育在一定程度上有助于缓和或改变个体和群体自恋，但它也未能阻止大部分“受过教育的”人满怀热情地投身民族、种族和政治运动，而这些运动是当代群体自恋的表现。

相反，科学似乎为自恋创造了新的对象——技术。人成了先前根本想象不到的事物世界的创造者，成了收音机、电视机、原子能和空中旅行的发明者，甚至成了整个地球的潜在毁灭者。对这些结果的自恋性骄傲就给自恋的自我夸大提供了新的对象。在研究近代自恋发展的全部内容时，人们回想起弗洛伊德的说明，哥白尼、达尔文以及弗洛伊德自己严重地伤害了人的自恋，他们破坏了人的这样一个信念，即人在宇宙中具有独一无二的作用和人的意识是基本的和不可或缺的实在。但是，尽管人的自恋遭到如此伤害，自恋并没有

象人们期望的那样大大减少。人通过将其自恋转向民族、种族、政治信念、技术等其他对象而作出应对。

关于群体自恋的病理学，与个体自恋的情形一样，最明显、最常见的特征是缺乏客观性和理性判断。如果一个人考察贫困的白人对黑人的判断或纳粹分子对犹太人的判断，那么，他能容易地看出他们各自的判断的曲解特征。真理的颗粒很难组合起来，而且，由此形成的整体包含着虚伪和捏造。假如政治行为建立在自恋的自我炫耀基础上，那么，客观性的缺乏就会经常导致灾难性的后果。我们已经看到本世纪前叶民族自恋后果的两个著名例证。在第一次世界大战前数年，法国官方的战略思想是，法国军队不需要很多的重炮或大量的机关枪，法国士兵应该具有法国人的勇敢品德和攻击精神，仅仅用步枪就可以击败敌人。结果，成千上万的法国士兵被德国的机关枪扫倒。只是由于德国战略上的失误以及后来美国的帮助才使法国死里逃生。在第二次世界大战中，德国犯了同样的错误。希特勒，一个极端的个体自恋者，激发起数百万德国人的群体自恋，过高地估计了德国的力量，过低地估计了美国的力量和苏联冬季的严寒——象另一个自恋的将领——拿破仑一样。希特勒尽管聪明，但他不能客观地认识现实。因为取胜愿望和统治愿望对他来说，比兵力和气候更为重要。

群体自恋需要满足，正象个体自恋需要满足一样。在某一层次上，这一满足由自己的群体是优越的而所有其他群体都是低劣的这种共同理想来达到。在宗教群体中，这一满足很容易由我的群体是唯一信仰真正的上帝的群体这样一种假定来得到。因而，既然我的上帝是唯一真实的上帝，那么，所有其他群体均由误入歧途的非宗教信仰者所组成。而且，

对某一群体优越性的证明甚至无需诉诸上帝，群体自恋在世俗意义上就能得到相似的结论。在美国部分地区和南非，白人比黑人优越的自恋信念表明，对自我优越或另一群体低劣的感觉没有什么约束。不过，某一群体的这些自恋性自我形象的满足还需要在实际中得到一定程度的确认。只要阿拉巴马^①或南非的白人有权通过社会的、经济的和政治的歧视行动来证明他们比黑人优越，他们的自恋信念就有了某种真实成分，因而也就增强了总体上的自恋性思想体系，对纳粹来说情形也相同，所有犹太人肉体上的毁灭必定可以充当印欧语族人优越的证明（事实上，对一个虐待狂来说，他能够以杀人来证明杀人者是优越的）。然而，如果一个自恋性夸大的群体找不到一个完全孤立无援的小型群体，以使自己成为自恋性满足的对象，那么，群体的自恋将易于导向战争征服的愿望，这就是1914年前泛日耳曼主义和泛斯拉夫主义之道路。这两个种族中的每一种族都具有比其他民族优越的“选民”角色，因而都有理由进攻那些不同意他们具有优越性的民族。我的意思并不是说第一次世界大战的原因就是泛日耳曼运动和泛斯拉夫运动的自恋，但他们的狂热的确是有助于战争爆发的一个因素。并且，除此之外，人们一定不要忘记，一旦战争开始，各种各样的政府都试图引起民族的自恋，因为这是战争顺利进行的必要心理条件。

假如某一群体自恋受到伤害，那么，我们可以看到与我们讨论关于个体自恋的伤害同样的愤怒反应。事实上，诽谤群体自恋的象征事物，经常产生接近于精神病的愤怒，这在历史上有许多例证。对旗帜的亵渎；对某群体的上帝、皇帝及领袖的无礼；战争的失败与领土的丧失——这些经常导致激

^① 阿拉巴马：美国南部一州。——译者注

烈的复仇性的公众感情，这种感情又导致新的战争。被伤害的自恋只有当触犯者被征服，因而对某群体自恋的无礼被消除后方可得以复原。个体与民族的复仇经常建立在受伤害的自恋和通过消灭触犯者以“治愈”损伤的要求之上。

还必须说说自恋病理学的最后一个要素。高度自恋的群体渴望拥有一位能与群体自身同一的领袖。由于群体将其自恋投射于领袖身上，因而，这位领袖便受到钦佩。正是对有权的领袖服从这一举动，在广义上说这是一个共生和认同的行动，个体自恋就转向领袖，领袖越伟大，追随者越伟大。具有特别自恋性的个体的人格最有资格担当这种领袖的职责，确信自己的伟大并且毫无疑虑的领袖，其自恋正是吸引服从他的那些人的自恋的东西。有点精神错乱的领袖常常是非常成功的人，直到他在客观判断方面的欠缺、在受阻情况下的愤怒反应、在保持全能形象的要求方面促使他犯下错误，从而导致他的毁灭。但总有天才的近乎精神病者随之而来满足自恋性公众的需求。

至此，我们已经讨论了自恋现象、自恋病理学以及自恋生物学和社会学功能。因此，我们可以得出结论，自恋是必要的和有价值的定向，只要这种自恋定向是良性的，并且不超越某一确定的界限。然而，我们的描述是不全面的，人不仅有生物学和社会学的生存，而且还有价值观念及其发展变化，正因为此，人才成其为人。

从价值观来考察，自恋与理性和爱的冲突是明显的，这一陈述几乎不需要再作进一步的阐发。正是由于这一自恋定向的本质，自恋阻止人们——自恋的存在达到这种程度——客观地看待世界。换句话说，自恋限制理性。自恋对爱的限制也许没有这样明显——尤其是当我们回忆起弗洛伊德所说

的，一切爱中都有一种强烈的自恋成分。一位男子与一位女子相爱，这种爱使她成为他自己的自恋对象。因为她成为他的一部分，所以她变得漂亮可爱和悦人心意。女子的情形与男子完全一样。因而，我们就有了“伟大的爱”的例证。这一例证与其说是爱，毋宁说常常只是两人一起的疯狂。两人都保持他们的自恋，他们相互间没有任何真正的、深入的兴趣（更不用说对其他人），他们保留着狂燥和猜疑，并且很可能他们中间的任一个人都需要某位能给他们以新的自恋满足的新人。对自恋者来说，伴侣从来不是一个以其本身即以其全部现实而存在的一个人，而只是作为伴侣的自恋性夸大的自我的一个影子而存在。相反，非病理性的爱不是建立在相互自恋之上，而是两个都把自身作为独立的存在的人之间的一种联系，他们都将自己向对方敞开因而相互成为一体。为了体验爱，人们必须体验分离。

从宗教伦理的观点看，假定我们认为所有影响巨大的人道主义宗教的基本学说都可以概括成一句话：人的目标乃是克服人的自恋，那么，自恋现象的意义是非常清楚的。也许这一原则没有一处比在佛教里表达得更为激进。佛教教义是说，只要人类从其幻想中醒悟过来，并且意识到他的现实性，诸如疾病的现实、衰老和死亡的现实、他的贪婪目标不可能达到的现实，那么，人类就能把自己从苦海中拯救出来。佛教教义说“顿悟的”人是已经克服了自恋的人，因而能够达到完全觉醒。我们还可从不同的方面提出相同的思想：只要人类能够废除其不可毁灭的自我之幻想，只要他能够丢弃他的所有贪欲对象，那么，他在那时就能向世界敞开，并与世界充分地联系在一起。在心理学上，变为完全觉醒的过程就等同于以同世界的联系来代替自恋。

在希伯来和基督教传统中，各种话语表达了相同的目标：也是克服自恋。《旧约全书》说：“爱你的邻居就象爱你自己。”这就要求克服一个人的自恋至少要达到这一点，即：某人的邻居与某人自身同样重要。但在《旧约全书》中还有比上述走得更远的要求，即爱“陌生人”。（你了解陌生人的心灵，因为陌生人迫使你逗留在埃及的土地上。）这种陌生人的确是这样的人，他不是我的家族、我的家庭、我的民族中的成员；他不是把我自恋性地吸引在其中的群体中的成员；他只是人类而已。人们在陌生人身上发现了人类，正如赫尔曼·科恩指出的那样^①。在对陌生人之爱中，自恋之爱消失了，因为这意味着爱另一个人的本性，爱他不同于我的东西，而不是由于他象我一样。当《新约全书》说出“爱你的敌人”时，则是用更为显著的形式表达了同样的观念。假使陌生人对你来说已变成充分的人，那就不再会有一个敌人，因为你已经变成真正的人。只有克服了自恋，只有当“我就是你”时，爱陌生人和敌人才有可能。

与偶像崇拜的斗争，是先知教海的中心问题，同时也是反对自恋的斗争。在偶像崇拜中，人的某一部分才能被绝对化而成为偶像。于是，人便以一种异化的形式崇拜自己，人遮蔽于其中的偶像便成为其自恋情感的对象。相反，上帝观念是对自恋的否定，因为唯有上帝——不是人——是全知全能的。然而，尽管这个不可限定和不可言状的上帝观念否定偶像崇拜和自恋，但上帝随即又成为另一种偶像，人用自恋的方式将自身与上帝认同。因而，这就与上帝观念的本来作用完全矛盾，宗教成为群体自恋的表现。

^① H. 科恩：《来源于犹太教的理性宗教》（法兰克福—阿姆—梅因；F. 考夫曼，1929）。

当人从个体与群体两种自恋中全部超脱出来时，人就达到了完全成熟。心理发展的这一目标，用心理学术语所表达的，与人类的伟大精神领袖用宗教精神的术语所表达的在本质上是相同的。尽管概念不同，但各类概念所表示的本质和体验是相同的。

我们生活在一个以人的智慧发展与人的心理情感发展之间的矛盾为特征的历史时期；人的智慧发展导致了具有最大毁灭力的军备的发展，而人的心理情感发展使人仍然处于带有全部病理特征的明显自恋的状态之中。为了避免由这种矛盾可能易于引起的异常灾难，我们能做些什么呢？虽然所有的宗教教义都预见未来，而人从未能够提前采取措施，那么对人来说，在可以预见到的将来采取措施全然可能吗？自恋果真是如此深入地习染于人以致如弗洛伊德认为的那样，人永远不能克服他的自恋内核吗？那么，在人有可能成为完备的人之前，自恋的疯狂不会导致人的毁灭，这一希望有没有呢？没有人能够回答这些问题，人们只能考察那些可以帮助人类避免异常灾难的最理想的可能性途径。

人们可以从似乎是最容易的途径着手。即使对于每个人来说没有减少自恋能量，但自恋对象是可以改变的。假如人类，即整个人类家族，能够代替一个民族、一个种族或一个政治体系成为群体自恋的对象，那么，目的就基本上达到了。假如个体能够主要是作为世界公民来体验自身，并且假如他能够为人类及其成就感到自豪，那么，他就会把人类作为自恋对象，而不是把相互冲突的部分人类作为自恋对象。假如所有国家的教育体系都强调人类的成就而不是某个单一民族的成就，那么，作为人的自豪感将会促成更为令人信服和令人感动的情景。有一种感情，希腊诗人以安提戈

涅^①的话来表达就是：“没有任何事物比人更美妙。”如果这一情感能够成为所有人都有的体验，这当然就向前迈进了一大步。此外，还必须提及另一要素，即所有良性自恋的特征都表示一种成就。不是某一个群体、某一个阶层或某一种宗教而是所有人类都必须着手实现的任务，这些任务使每个人都为属于这一种类而感到光荣。人类面临的共同任务是：一起同疾病斗争，同饥饿斗争，通过我们的交流，在世界所有人之中传播知识和艺术。事实上，尽管在政治上和宗教意识形态上存在着差异，但在人类中没有任何部分团体能足以将自身从这些任务中排除出去；因为这一世纪所取得的伟大成就就是关于人的不平等性的自然原因或神赐原因的信念、关于一个人剥削另一个人的必然性或合理性的信念，已经受到打击以至无还点。文艺复兴时期的人道主义，资产阶级革命，苏联、中国及殖民地的革命——都建立在一个共同的思想之上，即人的平等。即使这些革命中有些在有关的制度内违背了人的平等，但一切人的平等观念，因而人的自由与尊严观念，已经为全世界所接受，这是历史的事实。无法设想人类还能返回到仅仅在不久前还支配着文明史的那些观念上去。

人类形象及其成就作为良性自恋的对象已被超民族的组织，如联合国所代替。联合国甚至能够开始创造自己的象征物、假日和节日。不是民族的假日，而是“人的节日”应成为一年中最高的假日。但是，显然，这样的发展，只有在许多民族并且最终所有民族都协力相助，不仅在政治上，而且在情感上情愿减少其民族主权而支持人类主权时才能出现。一个强有力的联合国以及合理地和平地解决群体冲突，对于

^① 安提戈涅：希腊神话中的人物，她是骨肉情深、英勇刚毅的化身。
——译者注

把人类及其共同的成就作为群体自恋的对象这种可能性来说，是显而易见的条件。^①

自恋对象从单个群体改为整个人类及其成就，正如前面指出的，确实有助于消除民族的和思想上的自恋的危险，但这还不够。假如我们真正怀有我们的政治和宗教理想、社会主义的和基督徒的无私的和兄弟般的理想，那么，我们的任务就是减少每个个体身上的自恋程度。尽管这需要花费几代人的时间，但现在确比以前任何时候都更为可能，因为人已具备了为每一个高贵的人的生活创造物质条件的可能性。技术的发展废除了一个群体奴役和剥削另一群体的需要，它已使得作为一种经济上的民族行动的战争完全废止；人类将第一次从他的半动物状态发展成为完全人性的状态，因而，不需要以自恋上的满足来弥补他的物质上和文化上的匮乏。

以这些新的条件为基础，科学的和人道主义的倾向能够大大地有助于人类克服自恋的努力。正如我所指出的，我们必须改变我们的教育方向，从主要是技术的倾向转到科学的倾向上来，即转向更深的批判思考、客观性，承认现实和真理观念，并且真理观念不附属于任何命令，它对所有可想到的群体都有效。如果文明民族能够使其青年将科学倾向当作一种基本态度，那么，在反对自恋的斗争中就会获得基本的胜利。第二个因素是人道主义哲学和人类学教育。我们不能期望所有哲学的和宗教的差异消失殆尽，我们甚至不能要求这样，因为一个声称是“正统的”体系的确立可能导致自恋

^① 作为这种设想的较为具体的措施的例证，我想只提出几点想法。历史教科书应重新写成世界历史教科书，其中，每个民族的生活所占比例应与现实保持一致，不能曲解，就象所有国家的世界地图都是相同的，没有扩大任何一个国家的范围一样。此外，制成的电影要增强人类发展的自豪感，表明人类及其成就是由各类种族所进行的许多单一步骤最终整合而成。

回归的另一种来源。但即使允许所有现存的差异，仍然具有共同的人道主义信条和体验。这一信条就是每一个体自身都携带着全部人性，“人的状况”是一整体，并对所有人来说都是相同的，尽管在智慧、才能、身高和肤色上有不可避免的差异。这种人道主义体验在于感受到没有任何一个人与另一个人相异化，感受到“我即是你”，感受到一个人能够理解另一个人，因为他们俩人享有相同人生要素。这种人道主义体验只有当我们扩大了认识范围之后才能充分达到。我们自己的认识通常要被限制于我们是其成员的社会所允许我们意识到的范围，那些不适合这一范围的人类体验就会受到压制。我们的意识主要表达我们自己的社会文化，而我们的无意识则表达我们每个一般的人。^①自我意识的扩展，超越意识和说明社会无意识的范围将能使人自身体验到人性的一切。他会体验到：他既是罪犯又是圣贤，既是孩童又是成人，既是健全的人又是精神病患者，既是过去的人又是未来的人——他在自身内部携带着人类已有的和将会有的一切。

一切宗教的、政治的和哲学的体系都声称主张人道主义，它们也承受着我们的人道主义传统。我相信，这种传统的真正复兴将引起巨大的进步，朝着今天存在的最重要的“新领域”前进——人发展成为全面的人。

提出所有这些想法，我的意思并不是象文艺复兴时期人道主义者信奉的那样，只有教育才是实现人道主义的决定性步骤。实际上，仅当基本的社会、经济和政治条件发生改变时，即：从官僚工业社会变为人道社会主义的工业社会；从

^①参见弗洛伊德《*宗教与精神分析*》（纽约：哈珀和罗，1960）和《*在幻想领域的彼岸*》，“论文集”，由鲁恩·南达·安申编辑（纽约：西蒙和舒斯特出版公司，1962；纽约：袖珍本，1963）。

中央集权制变为地方分权制；从组织机构内驯服的成员变为有责任心和参与的公民；民族主权附属于人类主权及其精选机关；“富有”（“have”）民族与“贫穷”（“havenot”）民族携手合作、共同努力建立后者的经济体制；并且普遍地裁减军备和有效地利用现有的物质资源进行建设工作。只有那时，所有这些学说才会有作用。由于下述原因，普遍裁减军备也是必要的：假如人类的某一部分生活于被另一部分整个毁灭的恐惧之中，并且人类的其他部分生活于被这两个部分毁灭的恐惧之中，那么，确实，群体自恋不可能得到消除。人只有生活在这样的氛围中才是合乎人性的，即他能够期望他和他的孩子活着看到明年以及更多的明年到来。

5. 乱伦固结

在前面两章中，我们已经讨论了两种定向——恋尸与自恋，它们在极端的形式上反对生活和成长，赞成争斗、毁灭与死亡。在这一章里，我将讨论第三种定向——乱伦共生，它在其恶性形式上导致如前所述的那两种定向相似的后果。

我再一次从弗洛伊德理论的一个中心概念，即对母亲的乱伦固恋开始。弗洛伊德相信，这一概念是他的科学大厦的基础之一。我认为，弗洛伊德的对母亲乱伦固恋的发现确实是在人的科学中最有深远影响的发现之一。但在这一领域，就象先前讨论过的那些领域一样，弗洛伊德由于不得不依据他的力比多理论来表达这一概念，便限制了这一发现及其重要意义。

弗洛伊德观察的是小孩固有对母亲依恋的特殊能量，一般人几乎不能完全克服这种依恋。弗洛伊德观察了男性把自己同女性相联系的能力所导致的损害，观察了男性的独立性受到削弱，在他的意识目标和被压抑的乱伦固恋之间的矛盾可能导致各种神经质的冲突和症状这样的事实。弗洛伊德认为，在小男孩这一情形下，对母亲依恋背后的能量是生殖器力比多的力量，这就使得他对母亲有性的欲望，并痛恨作为性的竞争者的父亲。但是，由于父亲这个竞争者有更强大的力量，小男孩便压抑了自己的乱伦欲望，并同父亲的命令和禁

律保持一致。然而，他被压抑的乱伦愿望无意识地徘徊着，只是那些病理程度较高的病例，这种愿望才很强烈。

就小女孩而言，弗洛伊德在1931年承认，他先前低估了女孩对母亲依恋持续的时间，有时候，这个时间“包括早期性萌发这个更加长得多的时期……这些事实表明女性的前恋母情结阶段比我们迄今所假定的更为重要。”弗洛伊德继续说道：“似乎我们必须收回恋母情结是神经症的核心这一断言的普遍性。”然而，他又补充说，假如任何人感到难以采纳这一修正，那么，他就不必这样做，因为一个人既可“扩充恋母情结的内容以包容孩子与双亲的所有关系”，一个人也可以说：“女性只有克服由消极情结支配的最初阶段后才能达到正常的恋母状态。”弗洛伊德作出结论：“我们在小女孩的发展中洞察到这个前俄狄浦斯阶段使我们感到惊奇，它在另一方面可与发现希腊文明之后又发现米诺斯——迈锡尼（Minoan-Mycenaean）文明的影响相比”。^①

在上述这句话里，弗洛伊德不是明确地而是更含蓄地认识到：对于发展的最初阶段的两性来说，他们对母亲的依恋是共同的，并可用前希腊文化的家长制特征来与其对比。但他没有继续探究这一思想。首先，他得出的结论多少有点自相矛盾。他认为，可被称作前俄狄浦斯阶段的对母亲的俄狄浦斯依恋的阶段，对男性来说就不如对女性那样重要。^②其次，他只有依据力比多理论才能理解小女孩的这个前俄狄浦斯阶段。许多没有足够长的喂奶时间的妇女的抱怨使他怀疑“假如一个人分析了象原始氏族那样长期得到喂奶的小孩，那么，他将遇不到同样的抱怨”这种说法。当他注意到这一

^① S. 弗洛伊德：《论文集》，第V卷，第253—254页。

^② 同上，第258页。

点时，他接近于超越力比多理论，但他的答案仅仅是：“孩子的力比多贪欲是多么巨大。”^{①②}

男孩与女孩对母亲的这种前俄狄浦斯依恋，在性质上不同于男孩对其母亲的俄狄浦斯依恋，在我看来，这是最为重要的现象。与此相比较，小男孩生殖器的乱伦欲望是非常次要的。我发现，男孩或女孩对母亲的前俄狄浦斯依恋是进化过程的主要现象之一，也是神经症或精神病的主要原因之一。我与其称它为力比多的显现，不如描述它的性质。无论我们运用还是不运用力比多这一术语，其性质在某些方面完全不同于男孩生殖器的欲望。在前生殖器意义上，这种“乱伦”渴求为男性或女性最基本的情欲之一，它包括人类寻求保护的欲望、人类自恋的满足；他逃避责任、逃避自由、逃避意识的危险的渴求；他对无条件的爱的渴求，这种爱丝毫不期望以他的爱作为回报。的确，这些需要一般存在于婴儿身上，并且母亲是满足这些要求的人，假如不是这样的话，婴儿就无法生存，因为他不能自立，不能依靠自己的才略，他需要不取决于他自己的任何能力的爱和照顾。假使母亲不能尽这种职责，就会有另一个如沙利文^③所谓的“尽母职的人”，她能够担负母亲的职责，也许是祖母或是姑母。

但婴儿需要一个尽母职的人这一更为明显的事实所隐藏的，不仅是婴儿不能自立又渴望确定这一事实，而且成年人在许多方面也同样不能自立。确实，成人能够工作并完成社会赋予他的任务，而且同婴儿相比较，他更能意识到生活的风险，他知道他不能控制自然和社会的力量，不能预知偶然

① S. 弗洛伊德：《论文集》，第V卷，第262页。

② M. 克莱因认为，两岁的小孩就产生了恋母情结。弗洛伊德明确地反对他的理论。

③ 沙利文(1892—1949)：美国精神分析学家。——译者注

事故，不能逃避疾病和死亡。人竭力渴望给予他确定性、保护和爱恋的一种力量，在这种情况下，比这一渴望更为自然的渴望是什么呢？这一渴望不仅仅是他对母亲的渴望的“再现”，这种渴望的产生是因为使婴儿渴望母爱这一极为相同的条件依然存在，尽管是在不同的层次上。假如人——男子或女子——能够为今后的生活找到“母亲”，生活就会从危险和悲剧中解除出来。人类如此不懈地追求这种空中楼阁，难道我们会感到惊奇吗？

迄今，人们也或多或少清楚地知道，失去的乐园难以寻回；他被判定要伴随不确定性和风险而生活；他不得不依靠自己的努力，并且只有全部发展他的能力才能给他以微量的勇气和胆量。因而，自人出生始，他就受到两种倾向的纠缠：一是出现光明，另一是返回子宫；一是渴望冒险，另一是喜欢确定；一是追求独立的风险，另一是希望得到保护和依赖。

在发生学上，母亲是保护和保证确定性的第一个化身，但她绝不仅仅是这种化身。以后，当孩子长大后，作为一个人的母亲经常被家庭、部落，以及被那些有同一血缘和出身于同一地区的人们所代替和补充。再以后，当群体范围增大时，种族和民族、宗教或政党都成为“母亲”，成为保护和爱的保证者。在更为古远的东方人那里，自然即地球和大海就成为“母亲”的伟大代表。母亲的作用就从真正的母亲转移到家庭、部落、民族、种族身上，这种转移与我们已经注意到的关于从个体自恋到群体自恋的转变具有同样的优越性。首先，任何一个母亲都可能死于她的孩子之前，所以，他需要一个永恒的母亲形象。再者，只对某一人格母亲的忠诚会使人感到孤独，并使他与其他有不同母亲的人相分离。

然而，假定整个部落、民族、种族、宗教或上帝能成为一个公共的“母亲”，则母亲崇拜就超越了个体，并且使他与所有其他崇拜同一母亲偶像的人和睦相处，因而，任何人也不必在崇拜他的母亲问题上感到为难。对群体共同的“母亲”的崇拜将统一所有的思想，并消除所有的嫉妒。对伟大母亲的许多崇拜仪式，对圣母玛丽亚的崇拜仪式，对民族主义和爱国精神的崇拜仪式——它们都是对这种狂热崇拜的证明。以经验为依据，我们易于证实这样的事实，即在那些对其母亲具有强烈固恋的人与那些对民族和种族、土地和血缘具有异常强烈固恋的人之间有着密切的相互联系。①

这里，关于与母亲关系的性因素的作用需要补充说明。弗洛伊德认为，对于小男孩被吸引向母亲来说，性是决定性的因素，弗洛伊德通过结合两种事实而得出这一结论，即男孩被吸引向母亲和男孩小时候生殖器渴望的存在。弗洛伊德以第二个事实来解释第一个事实。毫无疑问，在许多情形下，小男孩对母亲、小女孩对父亲有性欲。但他完全不顾父母的诱惑影响对那些乱伦渴望来说是一个非常重要的原因这一事实（弗洛伊德最初看到，后又否认这一事实，而弗伦克茨再次接受这一事实）。性的渴望不是对母亲固恋的原因，而是结果。此外，人们在成年人的梦幻中发现了乱伦的性欲望，这可以确立，性的欲望经常是抵抗更深层回归的一种防御。通过表现他的男性特征，他就能保卫自身，以抵抗回去吃奶甚或返回母亲子宫的欲望。

同一问题的另一方面是女儿对其母亲的乱伦固恋。在男

① 在这一情形下意大利西西里岛的黑手党是有趣的。黑手党是一个拒绝妇女加入的，并有着严密契约的男子的秘密社会（顺便说一句，它决不伤害妇女），其成员就称其为“妈妈”。

孩那里，我们在此从广义上使用的对母亲的固恋，与性因素成为这种关系的一部分的说法是一致的，但对女孩来说却不是这样。女孩的性吸引力应该直接指向父亲，而我们使用的乱伦固恋应该直接指向母亲。正是这一点使下述事实更为清楚，即与母亲相联系的最深的乱伦没有性刺激迹象也能存在。女人也有同母亲的乱伦联系，其强度与男人相同，对此，我们有大量的临床经验。

与母亲的乱伦关系不仅极为经常地包含着渴望母亲的爱和保护，而且还包含着对她的恐惧。这种恐惧首先正是依赖的结果，依赖削弱了人自己的力量感和独立感。它可能也正是对我们在深层回归的情形下发现那些趋向的恐惧，那就是吃奶或返回母亲子宫的趋向。正是这些欲望使母亲转化为一个危险的食人肉的野蛮人，或一个全面破坏的怪人。然而，必须顺便提及的是，这些屡番出现的恐惧并不主要是一个人回归狂热的结果，而实际上是由母亲是一个餐食人肉、吸人膏血、酷爱死亡的人这一事实引起的。假定这类母亲的儿女没有挣脱与她的这种关系而成长，那么，他或她就不能逃避对被母亲吃掉或毁灭的强烈恐惧。在这种情况下，能够治疗可能使人濒临精神病恐惧的唯一途径是割断与母亲联系的能力。而且，在这样的关系中形成的恐惧同时也是一个人难以割断脐带式的联系的原因。由于一个人仍然被这种依赖性所俘获，所以，他自己的独立、自由和责任就被削弱。①

至此，我试图给出非理性依赖的本质和对母亲恐惧的一般描述，我所说的母亲有别于那种性联系的母亲，而弗洛伊

① 在一些重要方面，我的观点与荣格的观点相类似。荣格第一次将乱伦情结从狭隘的性的界限中解放出来。在许多基本点上，我与荣格有分歧，但假若我深入研究这些分歧的论说，则会使这本小册子的负担过重。

德则在这种性联系中看到乱伦渴求的核心。但问题还有另一方面，我们至此已经讨论了另一现象，即在乱伦情结内部的回归程度。这里，我们也能区分“母亲固恋”的良性形式和乱伦固恋的恶性形式。前者实际上是极为良性的，以致它们几乎不能被称作病理性的，后者我称之为“乱伦共生”。

在良性层次上，我们发现一种更为常见的母亲固恋的形式。这样的男子需要女子安慰他们、爱恋他们、称赞他们；他们需要母爱、供养和照顾。假如他们不能得到这种爱，他们势必感到有点焦虑和沮丧。当这类母亲固恋强度很小时，它不会损害男子的性或感情的潜力，以及他的独立与完整。我们甚至可以猜测，大多数男子仍然留有一种固恋成分以及在一个女子身上寻找几分母性的欲望。然而，假如这种关系的强度是巨大的，人们通常就会发现性或感情天性的某些冲突和迹象。

乱伦固恋的第二级层次是非常严重的和神经质的。（这里，在讲述不同的层次时，为了简洁地陈述，我仅仅选择了一种简单的描述形式。实际上不存在三种相区别的层次，从乱伦固恋的最无害形式延伸至最有害形式是一连续过程。我在这里描述的层次是这一连续过程中的典型之点。对这一论题作更为充分而深入的讨论，每个层次都至少可分为几个“副层次”。）在母亲固恋这级层次上，人不能发展他的独立性。在其几乎不严重的形式里，它是这样一种固恋：他的身旁必须永远有一个母亲似的人物，并且伺候他无条件地依赖的这个人，而只提出很少的要求或根本不提出要求。在母亲固恋更为严重的表现中，我们可以看到这一情况，例如，一位男子选择了一位严厉的母亲似人物的妻子，他觉得自己好似囚犯，没有权利不为这位妻子——母亲效劳，并且一直

惧怕她，以免她生气。他也许会无意识地反抗，但事后又有犯罪感并越发顺从她。他的反抗可能表现有性的不贞、沮丧的心境、愤怒的突发、心身疾病的症候或通常故意阻碍事情进行。这种人还可能患有严重地怀疑其男性特征的病，或者遭受性失调之苦，诸如阳痿或同性恋。

与这种焦虑和反抗支配的图景不同的是另一种情况：母亲固恋同一种诱人的男性自恋态度相混淆。经常有这样一些男子，他们在小时候感到母亲喜欢他们，而不喜欢父亲；他们得到母亲的称赞，而父亲却受到轻视。他们发展了强烈的自恋，从而感到他们比父亲更好——或者宁可说比其他任何男子更好。这种自恋的信念使他们不必做很多事情或者做任何事情以证明他们的伟大，他们的伟大建立在与母亲的关系上。因此，对这些男子来说，他们自我价值的总体感觉被束缚在与女子的联系上，这些女子无条件地和无限地称赞他们。他们的最大恐惧是他们不能获得自己选择的女子的称赞，因为这一失败会威胁他们的自恋的自我评价的基础。但当他们恐惧于女子时，这种恐惧不如前述情形明显，因为这一图景被他们的自恋诱惑态度所支配，这种态度显示出强烈的男性效果。然而，在此情形下，正如任何其他形式的强烈的母亲固恋一样，除母亲形象之外，他对任何人，无论是男子或女子表示爱恋、兴趣和忠诚都是一种犯罪。一个人甚至不得对其他任何人或任何事情包括工作感兴趣，因为母亲要求绝对的忠诚。常常有这样一些男子，即使他们对任何事情有最无恶意的兴趣，或者他们成为那类对任何人也不能保持忠诚的“背信者”，他们也有犯罪意识，因为他们不能对母亲不忠诚。

这里是母亲固恋的一些特殊梦幻。

1. 一位男子梦到，他因为失业而感到孤独。一位老年妇

女面带微笑向他走来，她向他示意，他可以吮吸她的乳房。

2. 一位男子梦到，一位有权势的女子抓住他，并将他带至深深的峡谷边缘，她将他推下，他坠落峡谷而死。

3. 一位女子梦到，她邂逅一位男子。这时，一个巫婆显现，做梦者深为恐慌，这位男子拿起一支枪，毙死了这个巫婆。她（做梦者）落荒而逃，唯恐再被巫婆发现，并招呼这位男子紧随着她。

这些梦幻几乎用不着解释。第一种情况，主要内容是希望母亲抚养他；第二种情况是担忧被一个拥有一切权利的母亲所毁灭；第三种情况是这位女子梦到，假定她钟情于一位男子，她的母亲（巫婆）将毁灭她，而只有她母亲的死亡才能使她解脱。

但是，对父亲的固恋是什么呢？毫无疑问，这种固恋确实既存在于男子之中又存在于女子之中。在女子的情况下，固恋有时与性欲相混合。但是，似乎对父亲的固恋从未达到对母亲——家庭——血缘——土地固恋的深度。当然，在有些特殊情况下，父亲自身可能是一位母亲的形象，但在正常情况下，父亲的作用与母亲的作用是不同的。在孩子小时候的生活中，抚养他并给予孩子以保护感的是母亲，保护感是母亲固恋者的永恒欲望的重要组成部分。婴儿的生命依靠母亲——所以，她可以赋予婴儿以生命，也可以不给婴儿生命。母亲的身份既是生活的给予者又是生命的毁灭者，既让人热爱，又使人恐惧^①。另一方面，父亲的作用与此不同。他代表社会的法律和秩序、社会的规则和义务，并且他是司惩罚或奖励的人。他的爱是有条件的，并且只有做他所需求的

^① 参见：例如在神话中，印度女神卡丽的双重角色，以及在梦幻中，母猴作为老虎、狮子、巫婆或食小孩女妖的象征。

事情才可能获得爱。因这一缘故，受父亲支配的人按照父亲的意志行事就更为容易地希望获得他的爱。但是，完美的和无条件的爱的幸福感、确定感和保护感在受父亲支配的人的体验中很少出现^①。在父亲中心者身上，我们也几乎不能发现我们现在将要描述的有关深层的母亲固恋回归。

母亲固恋的最深层次是“乱伦共生”。“共生”意指什么？共生有各种各样的层次，但它们都具有共同的一个成分：共生依恋的人是他依恋的“主人”的重要部分。没有这个人，他就不能生存。并且假如这种关系受到威胁，他会感到极端的焦虑和恐惧。（就濒临精神分裂症的患者而言，主人与他的分离可能导致精神分裂症的突发。）当我说没有这个人他不能生存时，我并不意指他必然会与这个人始终有生理上的结合。他也许很少看见他或她，或者主人甚至可能死亡（在这种情况下，共生可能采取这一形式，即在一些文化中，把“祖先崇拜”习俗化），这种联系主要是一种情感和幻想的联系。对共生依恋的人来说，他很难清楚地感觉到他与主人之间的区别，尽管这并非不可能。他感到自身与主人合而为一，是她的一部分，与她混合在一起。共生的形式越极端，就越不可能认识他们两人各自的独立性。这种不可分离性也能解释，为什么在更为严重的病例里，讲到共生依恋者对主人的“依赖”会令人误解。“依赖”是假定两人之间有明显的差异，其中的一个人依赖于另一个人。在共生关系的情况下，共生依恋者对于主人来说有时感到优越，有时感到低下，有时又可能感到平等——但他们总是不可分离的。

^① 我只是顺便提及母亲中心和父亲中心的文化与宗教之间在结构上的差异。南欧和拉丁美洲的天主教国家以及北欧和北美的新教国家就是充分的例证。其心理学上的差异，马克斯·韦伯在《新教伦理》以及我自己在《逃避自由》中都有论述。

实际上，这种共生结合只要提及母亲与胎儿的结合就可得到最好的证明。胎儿与母亲是两个人，但他们又是一个整体。①涉及两个人互相共生依恋的情况也经常发生。如果这样，人们就会遇到两者一起的疯狂，这种病使其二者意识不到他们的疯狂，因为他们共有的系统构成他们的现实。在共生的极端回归形式上，无意识的欲望实际上是返回子宫的欲望。这类愿望经常以共生形式表示出来，例如对在海洋中被淹死的愿望（或恐惧），或者对被大地吞没的恐惧。这是一种完全失去个人独立性与自然再次合为一体的欲望。由此推论，这一深深的回归欲望就与生活的愿望发生冲突。在子宫内生存就是远离生活。

我一直尽力说明的事情是，与母亲的关系（即对她爱恋的欲望和对她破坏的恐惧），比弗洛伊德的“俄狄浦斯关系”更为强烈和更为基本。弗洛伊德认为，“俄狄浦斯关系”建立在性的欲望之上。然而，问题在于我们的有意识知觉和无意识现实之间的不一致。假设一位男子回忆或想像对他母亲的性欲，他难以抗拒，由于他又知道性欲的冲动，那么，性欲就是他的意识不想知道的欲望的唯一对象。我们这里讨论的共生固恋与此有很大的差异，共生固恋是希望象婴儿那样被爱，失去人的全部独立性，再次吃奶，或者甚至生活于母亲子宫内。所有这些欲望都绝不是用“爱恋”、“依赖”甚或“性的固恋”这些语词所能概括的。所有这些语词与语词后面的体验能量相比显得苍白无力，这也适用于“对母亲的恐惧”。我们都知道，对母亲的恐惧意味着害怕某人，他可能责骂我们、贬抑我们、惩罚我们。我们经历过这

① 参见 M. A. 赛切海的《共生关系》（国际大学出版社，1955）。他对严重的心理失常患者的共生固恋作了精彩的描述。

种体验，并多少有些勇气面对它。但假如我们被推入里面装着一只等候着我们的狮子的兽笼，或者假如我们被扔进一个挤满毒蛇的凹坑，我们知道我们有怎样的感觉吗？当我们发现自己被宣判患有令人战栗的阳痿时，我们能够表现这打击我们的恐怖吗？不过，这种体验确实构成了对母亲的“恐惧”。我们这里使用的这些言语，要达到无意识的体验非常困难，所以，人们经常说出他们的依赖或恐惧，但没有人真正知道他们谈论的是什么。适合于描述真实体验的语言是梦呓，或者神话和宗教的信条。假使我梦见我在海洋里快要淹死（有死亡和极乐的混合情感陪伴），或者假使我梦见我正竭力逃离将要吞食我的狮子，那么，确实，我是在使用一种与我真实的体验相符合的语言来做梦。当然，我们的日常语言与我们自己知觉到的经验相符合。假如我们想要深入了解我们的内在现实，我们必须努力忘记习惯语言，用遗忘掉的象征性语言来思考。

乱伦固恋的病理程度显然依赖于回归的层次。在最为良性的情形下，也许除了有点过于依赖和惧怕女子以外，几乎没有什么病理可言。回归的层次越深，依赖和恐惧的强度就越大。在最为原始的层次上，依赖和恐惧二者已经达到与健全生活相冲突的程度。病理的其他成分也依赖于回归的深度，乱伦定向就象自恋冲突那样与理性和客观性发生冲突。假如我不能割断脐带式的母性联系，假使我坚持崇拜确定性和保护的偶像，那么，偶像就成为神圣的，我必然不能非议它。假定“母亲”不可能犯错误，假定一个人与母亲相冲突或受到她的指责，那么，我怎能客观地评价他呢？当固恋的对象不是母亲而是家庭、民族或种族时，这种有损判断的形式几乎不明显，由于这些固恋被设定为美德，一种强烈的民

族固恋或宗教固恋容易导致带有偏见和曲解的判断，而这些判断被当作真理，因为那些分享同一固恋的所有一切人都有这样的判断。

除了曲解理性之外，乱伦固恋的第二个十分重要的病理特点是不能从经验中发现另外的人是完整的人，而只有那些共有同一血缘或土地的人才被认为是人，“陌生人”是异族人。这样，我对自身也依然是一个“陌生人”，因为我不能体验到人道性，除了那种不健全的形式，其中以共同血缘结合成的群体能分享人道性以外。乱伦固恋损害了或破坏了（依据回归的程度）爱的能力。

乱伦固恋的第三个病理特征是与独立性和完整性的冲突。受母亲或氏族支配的人，其自身是不自由的，他没有自己的信念而委身于他人。他不能对世界开放，也不能领悟世界。他总是生活在母亲式的种族——民族——宗教的固恋的监狱中。人只有完全地生出来，然后才能自由地向前发展，与自我相称，达到将自身从乱伦固恋的所有形式中解放出来的程度。

我们通常不能识别这样的乱伦固恋，或者乱伦固恋被合理化了，这种方式使它显得是有道理的。一些受母亲束缚的人可以用多种方式使其固恋合理化：为她服务是我的义务；或者，她为我做了这么多的事情，并且，我感激她给予我生命；或者，他遭受了这么多的痛苦；或者，她是一个非常好的人。即使固恋对象不是个体的母亲而是民族，其合理化形式也是相似的。合理化形式的中心是这样的观念：人们把一切都归功于这个民族，或者这个民族非常卓绝和非常美好。

综上所述，保持与母亲式的人及其等价物——血缘、家庭、种族——的联系趋向在所有男子和女子身上是固有的，

它与相反的趋向——出生、发展、成长——的冲突是永恒的。在正常的发展情况下，成长的趋向获胜；在严重的病理情形下，共生结合的回归趋向获胜，并多少会导致人的无能。在儿童身上发现的弗洛伊德关于乱伦渴求的概念是完全正确的，但这一概念的意义超出了弗洛伊德自己的设想。乱伦愿望主要不是性欲的结果，而是构成人的最基本的趋向之一；这种趋向表现为依然想受其出生者束缚的愿望，对自由的恐惧，以及对被某人毁灭的恐惧，正是为了这个人，他使自己不能自立，完全放弃了独立性。

我们现在有能力比较这三种趋向，本书已经论述了它们之间的相互联系。在它们几乎不严重的表现中，恋尸、自恋和乱伦固恋互相之间有很大的差异，并且，一个人常常可能只具有这些定向中的一种定向，而不具有其他两种定向。再者，在它们的非恶性形式里，这些定向里的一种定向不会导致严重的理性和爱恋的无能，或引起强烈的破坏。（为此，我想以富兰克林·罗斯福这个人作为例证。他具有适度的母亲固恋、恰当的自恋和强烈的恋生。相反，希特勒则几乎完全是一个恋尸、自恋和乱伦的人。）但是，这种定向越是恶性，它们就越是集结在一块。首先，在乱伦固恋与自恋之间有着非常紧密的联系，因为个体尚没有完全从母亲的子宫或乳房中脱离出来，他不能自由地与他人发生联系或爱恋他人。他和他的母亲（作为一个整体）是他自恋的对象。在个人自恋转向群体自恋那里，这一点看得最为清楚。在那里，我们非常清楚地发现乱伦固恋与自恋的混合。正是这种特殊的混合，解释了所有民族、种族、宗教和政治狂热崇拜的力量和非理性表现。

在乱伦共生与自恋的最原始形式里，恋尸把它们结合在

一块。对子宫和过去回归的渴望同时也是对死亡和破坏的渴望。假如恋尸、自恋和乱伦共生的极端形式结合在一起，我们就涉及到一种综合征，我打算称它为“衰败综合征”。患有这种综合征的人确实是邪恶的，因为他辜负了生活和成长，并且是死亡和不健全的牺牲品。关于患有“衰败综合征”的人，最好的例子就是希特勒，正如我在前面指出的那样，希特勒深深地受到死亡和破坏的吸引，他是一个极端的自恋者，对他来说，唯一的实在就是他自己的愿望和思想；而且，他还是一个极端的乱伦者。无论他与其母亲可能有何种联系，他的乱伦都主要表现为他对共有同一血缘的种族的狂热献身，他受到为拯救德意志民族以阻止其血统被玷污的观念的困扰。首先，正如他在《我的奋斗》中所表达的那样，把他的民族从梅毒中拯救出来；其次，拯救民族以不受犹太人的亵渎。自恋、死亡和乱伦是一种不幸的结合，它使得诸如希特勒这样的人成为人类和生活的敌人。里查德·休斯在《阁楼里的狐狸》一书中，对这三种东西所组合的特征作了最为简明的描述：

毕竟，完整的性行为的整个本质是对一个“他者”的承认，而希特勒一直未曾失去的那种绝对的“我”怎能屈从于这种完整的性行为呢？我的意思是说，如果希特勒的那种他是宇宙的独一无二的知觉中心的固定信念没有受到任何损害的话，那么，此信念是否包含着或曾经包含着一个唯一可靠的、具体的意志呢？因为这一意志显然是他优越的内在“能力”的基本原由，即，希特勒独自存在。“我存在，我之外别无他者。”宇宙所容纳的除他之外没有他人，只有事物；这样，对他来说，全部“人称”代词都完全丧失了其正常的情感内容。这就使希特勒的计划和创造活动变得无法无天、

毫无止境，他这样的建筑师成为政治家实在只是自然而然的
事，因为他看不出他所掌握的新事物有什么真正的差异，这
些“人”只不过是模仿他的“物”而已，是与其他工具和
石头相同的一类。一切工具都有把手——这一类物以耳朵作
为把手。并且，喜爱石头、憎恨石头、怜悯石头（或对石头
讲真话）都是毫无意义的。

因而希特勒处于一种罕见的病态人格状态，一种实际上
毫无通融余地的自我状态。当这样的自我异常地存在于一个
在其他方面成熟的、从临床上看健全的成年人的智慧中时，
这就是一种罕见的病态人格（因为就新生儿而言，毋庸置疑，
这种人格是一种完全正常的开端，甚至可以正常地出现在
少儿身上）。于是，希特勒成年的“我”发展成为一种更
大的但仍然没有任何变化的心理结构，就象一种恶性的生长
一样……。

遭受折磨、变得疯狂的希特勒在床上辗转反侧……。

“黎恩济^①之夜”，即林兹^②对面的弗莱堡^③歌剧后之
夜：这肯定是他少年时代经历的高潮之夜，因为就在那时，
他第一次确信自身独自所具有的无限能力。他在黑暗中被驱
使走向那里，爬上那块高地，他不是立刻向地球上所有王国
炫耀了自己吗？在那里，面对古老的信念疑问，他的整个生
命还不是一种赞同的表示吗？以11月的星夜为证，他不是
在那座高山的那个地方达成了这项永久的协议吗？不过，现
在……当他似乎象黎恩济那样乘着浪峰前进时，上升着的汹
涌澎湃的海浪本可以把他带至柏林，但浪峰开始翻滚，对着

① 黎恩济（1313—1354）：罗马演说家和护民官。——译者注

② 林兹：奥地利北部一城市。——译者注

③ 弗莱堡：德国西南部一城市。——译者注

他劈头盖脑地冲击，并把他猛力往下推，推至那深深的滔滔绿水之中。

希特勒绝望地在床上翻滚、喘息——他快要淹死了（在所有事情中，希特勒最为恐惧的就是淹死）。淹死？那时……很久以前，自暴自弃的少年一时间在林兹的多瑙河大桥上摇摇欲坠……毕竟，这个忧郁的男孩已经跨越了很久以前的那一天，但从那天以来一切都是梦幻啊！因而，在他梦中灌满他耳朵的这种喧闹声正是浩瀚的多瑙河的歌唱。

碧清的水一般的亮光环抱着他，一具脸朝上的死亡面孔向他漂浮而来，长着他自己的那双微凸而未闭的眼睛；这是他死去的母亲的面孔，就象他最后看到的那个搁在白枕头上的面孔：一双未闭的、白色的眼睛。死亡、白色和空虚都恰好是对他的爱。

但是，现在，那副面孔增多了——在水中，他的四周全是这副面孔。所以，他的母亲就是这水，这水就要淹死他！

此时，他停止了挣扎，以一种原始姿态把双膝屈至下颚，躺在那里，任随自己被水淹没。

于是，希特勒终于睡着了。①

在这一短节里，“衰败综合征”的所有成分都以这种方式得到集中的论述，这只有伟大的作家才能做到。我们看到，希特勒死去的母亲的面孔象征着他的自恋，他对被淹死的渴望（水是他的母亲），以及对死亡的喜爱。他把双膝屈至下颚。这一原始姿态象征着他对于子宫的回归。

希特勒仅仅是“衰败综合征”的一个著名例证。有许多人助长暴力、仇恨、种族主义和自恋民族主义，他们都具有

① 理查德·休斯：《阁楼里的狐狸》（纽约：哈珀和罗，1961），第266—268页。

这种综合征。他们是暴力、战争和破坏的领袖或“真正的信仰者”。在他们中间，只有最错乱的病人才会明确地表达，乃至知道他们的真正目的。他们会努力把他们的定向合理化为对国家、义务、名誉等等的爱。但当正常的文明生活形式遭到破坏，国与国战争或国内战争发生时，这样的人就不再需要抑制他们最深层的欲望，他们将唱起仇恨的赞美歌。当他们能为死亡效劳时，他们有时也走向生活，显现出他们的全部能量。确实，战争和暴力的一种氛围是一种境遇，在这种境遇中，具有“衰败综合征”的人与自身完全相称。极有可能只有少数人被这种综合病征所驱动。不过，既不是他们，也不是那些未被如此驱动的人知道这种真实的动机因素，正是这种事实使他们在争斗、冲突、冷酷而火热的战争时代成为危险的仇恨的传染病的携带者。所以，对他们是什么的认识是重要的，他们是热爱死亡、恐惧独立的人，对他们来说，只有他们自己群体的需要才是现实的。人们不必象对待麻风病患者那样将他们隔离开来，假如正常人打算理解隐藏于他们虔诚的合理化形式后面的不健全和恶意的渴望，以使正常人对他们的病理影响获得一定程度的免疫力，做到这一点就足够了。当然，为此，我们必须弄清一件事情，即，不要把语词当成事实，还要识破那些病患者的骗人的合理化形式；只有人才能患上这种在生命消失前就否定生命的病。①

我们对恋尸、自恋和乱伦固恋的分析，引出了对在此提出的与弗洛伊德的理论相关的观点的讨论，尽管这一讨论在本书的前后论述中必定是简要的。

① 我提出一个以经验为依据的研究计划，它运用“心理描述质询”的方式，以发现患有爱死、极端自恋和乱伦共生的人的影响。这种质询可运用于美国人口的分层抽样和典型抽样。这就使我们了解“衰败综合征”的影响及其与社会——诸如经济地位、教育、宗教和籍贯这些其他因素的联系成为可能。

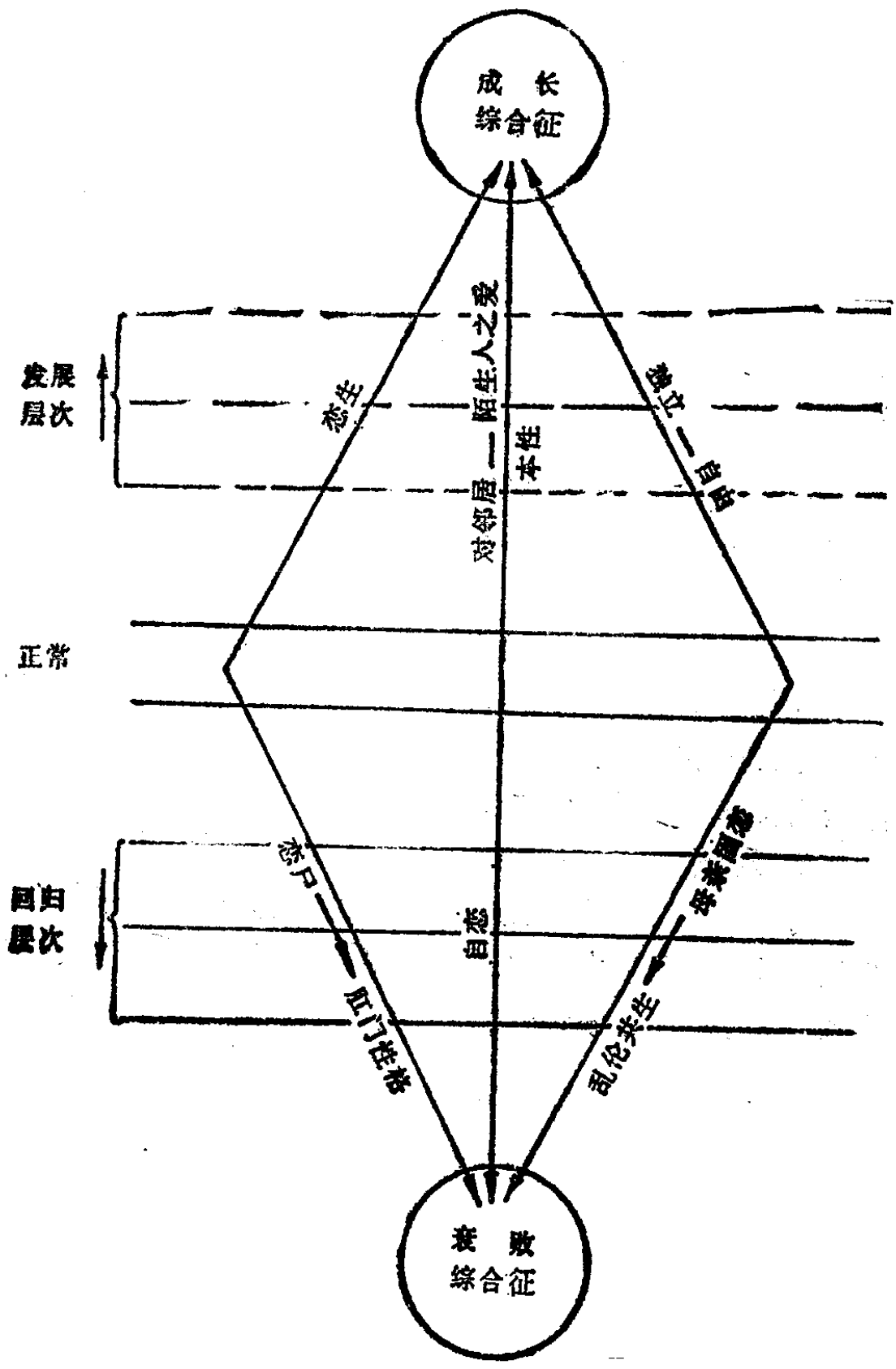
弗洛伊德的思想以力比多发展阶段的进化框架为基础，他认为，这种发展阶段表现为从自恋到口唇接受、口唇回归、肛门虐待，再到生殖器崇拜的和生殖器特征的定向。根据弗洛伊德的观点，最严重的精神疾病类型是由力比多发展的最初层次的固恋（或回归）所引起的。因此，举例来说，口唇接受层次的回归被认为比肛门虐待层次的回归有更严重的病态。然而，在我看来，临床观察的事实并没有证实这个一般原则。口唇接受定向自身比肛门虐待定向更接近于生活，所以，一般地讲，肛门定向被认为比口唇接受定向更易于导致严重的病态。再者，口唇回归定向比口唇接受定向似乎更易于导致严重的病态，因为口唇回归定向包含着性虐待和破坏的因素。因此，我们几乎得出与弗洛伊德模式相反的结论，即最不严重的病态是与口唇接受定向相关的病态，其后的口唇回归和肛门虐待回归定向是较严重的病态。在发生学上的发展顺序是从口唇接受到口唇回归再到肛门虐待的定向，假定弗洛伊德的这个观察有效，那么，人们肯定不会同意他关于较早期状态的固恋意味着更为严重的病态的观点。

无论怎样，我认为，较早的定向是较重的病态显现的根源这一进化的假定不能解答这个问题。正如我们看到的那样，每种定向自身都有不同的回归层次，从正常的层次到最原始的病理层次。例如，当口唇接受定向与一般的成熟性格的结构即一种高度的生产性相结合时，它就可能是适当的。另一方面，它可能与一种高度的自恋和乱伦共生相结合，假若这样，口唇接受定向就是一种极端依赖和恶性病理的定向。就与恋死性格相比较的几乎正常的肛门特征而言，情况也相同。因此，我打算不根据力比多发展的诸种层次之间的区别，而是根据在每一定向（口唇接受、口唇回归等）内能

被决定的回归程度来确定病态程度。而且，必须牢记的是，我们不仅论述了弗洛伊德看作为植根于各种性感带（同化模式）的定向，而且还论述了与多种同化模式具有某些联系的人格相关性（如爱恋、破坏、施虐—受虐狂）形式。^①因此，举例来说，在口唇接受定向和乱伦定向之间，在肛门定向和破坏定向之间，有一种密切的联系。在本书中，我论述了相关性领域（自恋、恋尸、乱伦定向——“社会化模式”）的定向，而没有论述同化模式，但在两种定向模式之间，存在着一种相互联系。在恋尸和肛门定向之间的密切联系的情形下，这一相互联系在本书里得到一定程度的详细论证。这一相互联系还存在于恋生和“生殖特征”以及乱伦固恋与口唇特征之间。

在这里，我竭力指出的是，我所描述的三种定向的任何一个定向都可能在各种回归层次上出现。每一定向的回归越深，这三种定向的集结就越紧。在极端的回归状态下，它们集结到我称之为“衰败综合征”的形式上。另一方面，对于已经达至成熟顶峰的人来说，这三种定向也竭力集结在一起，与恋尸相对的是恋生；与自恋相对的是爱恋；与乱伦共生相对的是独立自由。后三种态度的共存我称之为“成长综合征”。下图是表示这一思想的图解形式。

^① 参见弗洛姆《自为的人》，第62页以后。



6. 自由、决定论、选择论

我们已经讨论了某些有关破坏和暴力的经验问题。也许，我们现在作好了进一步解决那些我们在第一章里尚未澄清的准备的思考。让我们回到这样一个问题：人是善的还是恶的？他是自由的抑或是由环境决定的？或者这些二中择一的选择是错误的，人既不是这样又不是那样，或者他既是这样又是那样呢？

倘若我们首先开始讨论至今尚无定论的另一个问题，将有助于我们回答这些问题，即一个人能谈论人的本质或本性吗？假如他能谈论人的本质或本性，那么，他又如何定义人的本质呢？

就人是否能谈论人的本质的问题而言，我们很容易发现两种相对立的观点：一种观点断定根本不存在诸如人的本质这样的东西，人类学相对主义者持有这样的观点，他们坚持人只是文化模式塑造的产物；另一方面，本书关于破坏性的具体讨论则以弗洛伊德和其他人的观点为依据，认为存在着诸如人的本性这样的东西。实际上，全部动力心理学都以这个前提为基础。

为人的本性寻求一个令人满意的定义，其障碍在于下面的困境：倘若一个人把某种实体假定为人的本质，那么，他就被迫处于一种非进化、非历史的境地，它意味着自人类诞生伊始，人没有发生根本性的变化。这种观点很难同这样的

事实相一致，即我们发现，在我们大多数最不发达的祖先和出现在最近4000年到6000年的文明人之间，也存在着巨大的区别。^①另一方面，倘若一个人接受进化的思想，并因而相信人类在不断发生变化，那么，什么能够作为有疑问的人的“本性”或“本质”的内容呢？人是政治动物（亚里士多德），人是能够允诺的动物（尼采），或者人是根据预测和想象来生产的动物（马克思），诸如此类的关于人的“定义”也不能解决这个困境。因为，这些定义只表达了人的主要属性，但是，它们没有涉及人的本质。

我相信，不把人的本质定义为一种特定的属性或实体，而把人的本质定义为人固有的矛盾，就能解决这个困境。^②我们在两类事实中发现这种矛盾：（1）人是一种动物，然而，与其他一切动物的天性本能相比较，人的天生本能是不完备的，并不足以保证他的生存，除非他生产财富来满足他的物质需求，发明语言，研制工具。（2）人如同其他动物那样具有智力，这种智力使人有可能为达到眼前的实践目标而使用思维。但是，人还有动物所没有的另一种精神属性，他意识到他自身，他的过去和未来（即死亡）；他意识到他

^① 马克思尤其受到这种困境的烦扰，他曾讲到“人的本质”，尽管在《1844年经济学哲学手稿》写成后，他放弃了这种表达。例如，他只提到“健全的”人，但是，健全的人也预先假定了一种人性概念，即人能够是不健全的。（在《资本论》第3卷里，马克思仍然在使用“人性”的概念，他把非异化劳动称作在“最适合人性和最合乎人性”的条件下的劳动。）另一方面，马克思强调人在历史过程中创造自己，在某种意义上，他甚至走到强调人的本质是社会关系的“总和”的地步。显而易见，马克思不想放弃人的本性的概念，他也不想对非历史和非进化的观点让步。实际上，马克思没有解决这个困境，因而没有获得关于人的本性的定义，所以，他有关这个主题的论述仍然有点模糊和矛盾。

^② 在《健全的社会》里，我已经说明了在这几页里所要陈述的观点，我在此必须概要地重复这些观点，否则，本章的论题就没有根据。

的渺小和无能；他意识到把其他人当作朋友，敌人，或者陌生者。人超越其他全部生命，因为人是首先意识到生命自身的生命。人存在于自然之中，并屈从于自然的指令和偶然事变，不过，人又超越自然，因为人不象动物那样是没有意识的，动物由于没有意识，所以它是自然的一部分。人面临令人恐惧的冲突；人是自然的囚徒，然而在思想上则是自由的；人是自然的一部分，然而仿佛却是自然的畸形物；人是不重要的。人的自我意识使人成为世界中的陌生者，并使他感到分离、孤独和恐惧。

我在此描述的矛盾基本上类似于这种古典的观点：人既是肉体又是灵魂，既是天使又是动物，他属于两个彼此冲突的世界。现在，我想指出的是，把这种冲突看作人的本质，也就是说，看作人之为人的根据是不够的，我们必须超越这种观点，并认识到正是人的冲突需要得到解除。关于冲突的表述直接会产生某些问题：人能做什么来克服他的存在固有的恐惧呢？人能做什么来寻求和谐，以解除孤独的痛苦，使他在世界里生活得舒适自如，获得统一感呢？

对这些问题，人必须给出的回答不是一个理论的答案（尽管这个答案反映在关于生活的观念和理论中），而是一个关于他的整个存在、他的感情和行动的答案。该答案也许是较好的，也许是较坏的，然而，即使是最坏的答案也总比没有答案好。每一种答案必须满足一个条件，它必须有助于人克服分离感，获得统一感、完整感和归属感。人向自己询问这个事实上已经产生了的问题，人能给予这个问题许多回答；我将在下面简略论述这些答案。我想再次强调的是，这些答案都不能作为人的本质的答案，人的本质只是要求作出回答的那种疑问和需要。人存在的各种形式不是本质，而是对那

个本身即为本质的冲突的回答。

关于超越分离和获得统一的探求的第一个回答，我称之为**回归**的答案。倘若人要寻求统一，逃避孤独与不安的恐惧，他能尽力返回到他出生的地方——返回到自然、动物的生活，或者祖先的生活。他能尽力抛弃使他成为人，不过却折磨着他的理性和自我意识。人类几十万年来似乎这样在做。原始宗教史对这种企图就是一个证据，因此，它是个体心理的严重变态。在原始宗教和个体心理的种种形式中，我们都能发现回归到动物的存在，回归到前个性化状态，即抛弃人的特殊性的企图这样的严重病态。然而，这种观点必须在某种意义上受到限制。假如许多人都具有**复古倾向**，我们就会碰到一个有数不清的精神病人的情景。实际上，正是无区别使愚蠢也显得聪明，虚构也显得真实。诚然，那些加入这些蠢人行列的个体不会感到深深的孤独和分离，因而逃避了他在一个发展社会中应当体验到的**紧张的焦虑**。然而，我们必须记住的是，就大多数人而言，理性和现实仅仅是公众意见的一致。如果其他人的理智同这个人的理智没什么不同，这个人就不存在“丧失理智”的问题。

关于人的存在问题和人的重负问题，除了回归的原始的解除方式之外，另一个解除方式是**发展的解除**，即不是通过回归，而是通过一切人的能力，人自身中的人道性的全面发展来寻求一种新的和谐。最初形式的发展解除首先具体出现在公元前1500年和公元前500年之间的那段奇异的人类史中，并且有许多宗教构成原始回归和人道宗教之间的过渡阶段。在埃及，它大约于公元前1350年出现在依克纳顿①的训海

① 依纳克顿：古代埃及第十八王朝国王(公元前1372—前1354在位)在位期间曾发动宗教改革，立阿顿即日神为国家的主神，并称其为宇宙间唯一的神。——译者注

中，在希伯来人那里，它大约于同一时期出现在摩西^①的训诲中；大约在公元前600年到500年之间，中国的老子，印度的释迦牟尼^②，波斯的查拉图斯特拉^③，希腊的哲学家，以及以色列的先知都发表了同样的见解。这些不同的思想和宗教信条都表达了人成为全面的人，因而重新获得他失去的和谐这个新目标。对依克纳顿来说，太阳象征目标；对摩西来说，鲜为人知的上帝史象征该目标；老子称该目标为道；释迦牟尼称该目标为涅槃^④；古希腊哲学家称该目标为不动的推动者；波斯人称该目标为查拉图斯特拉，先知称该目标为弥赛亚^⑤的“世界末日”^⑥。这些思想在很大程度上受到不同思维方式的决定，并且最终受到实际生活和不同文化不同的社会—经济—政治结构的决定。虽然表达该目标的特殊形式取决于各个不同的历史环境，但是，该目标在本质上则是相同的，即根据正确回答生活所提出的问题来解决人存在的问

①摩西：圣经故事中犹太人的古代领袖。他奉上帝之命带领希伯来人离开埃及，脱离为奴境遇，并在西奈山传授上帝刻在两块石板上的“十戒”，命希伯来人遵守。——译者注

②释迦牟尼：佛教创始人，姓乔达摩，名悉达多。相传是古印度北部迦毗罗卫国净饭王的太子，29岁出家修道，后到伽耶（菩提伽耶）毕波罗树下静坐思维四谛、十二因缘之理，最后达到顿悟成佛。他奠定了原始佛教的基本教义。——译者注

③查拉图斯特拉：古代波斯宗教的改革者，琐罗亚斯德教（即拜火教）的创建人。该教奉《波斯古经》为经典，主张善恶二元论。光明是善端，黑暗是恶端。在善恶两端之争中，人有自由选择的意志，也有决定自己命运之权。——译者注

④涅槃：佛教全部修行所要达到的最高理想，一般指熄灭“生死”轮回后获得的一种精神境界。——译者注

⑤弥赛亚：上帝的派遣者，即救世主。基督教所信奉的救世主是耶稣。——译者注

⑥世界末日：基督教教义之一，认为有一日现世将最后终结，所有的人都将接受上帝的最后审判。得到救赎者升天堂享永福，不得救赎者下地狱受永刑。——译者注

题，以及解决人成为全面的人，因而解脱分离恐惧的问题。在1500年以后，当基督教和伊斯兰教分别对欧洲国家和穆斯林国家带来类似观念的时候，大半个世界都知道了这个新的启示。然而，人类过去一听到这个启示，就歪曲了该启示，不使自己成为全面的人，而盲目地把上帝和教条当作“新目标”，因而用一个符号或一个词代替自己体验的现实。不过，人也不断地试图返回到真正的目标，例如，人的那些在宗教、在异端教派中，在新哲学的思考和政治哲学中表现他们自己的努力。

尽管所有这些新宗教与新运动的思想概念大相径庭，但是，它们在关于人的基本选择上则有一致的观点，人只能在回归和继续向前发展这两种可能性中选择。他既能回归到一种原始的、病态的解除，又能不断前进，发展他的人性。我们发现各种关于这种二中择一选择的表达式，例如，在光明与黑暗之间的选择（波斯）；在祈祷与诅咒、生与死之间的选择（《旧约》）；或者在社会主义和暴虐之间的社会主义者的选择公式。

不仅各种人道主义宗教提出了同样的二中择一选择，而且，该二中择一选择也被看作精神健康和精神疾病的区分点。我们衡量一个健康的人的标准取决于某种文化的基本参考框架（general frame of reference）。由于条顿民族的狂暴，他们把一个“健康人”视为一个有能力象野兽那样行动的人，在今天，这样的人则是一个病态者。全部有关精神体验的原始形式——恋尸、极端的自恋和乱伦共生，在回归的原始文化中已经成为“正常”，甚至“理想”，因为他们共同的原始奋斗使大多数人统一起来。但是，在今天，这些精神体验的原始形式则被视为严重病态的形式。在一个几乎没有

紧迫感的形式中，当这些原始的力量受到相反力量抗拒的时候，它们就受到压抑，压抑的结果则是一种“精神病”。回归文化的原始定向和发展文化定向之间的根本区别分别在于这样的事实，在原始文化中具有原始定向的人不会感到分离，共同意见的一致反而维护着他们的统一；另一方面，在发展文化中的同样一个人则会感到分离。他“丧失他的理智”，因为他的理智与其他一切人的理智相对立。实际上，甚至就象在今天这样的发展文化中，许多人都有回归的倾向，他们表现出来的力量是相当大的，因为他们在日常生活中受到压抑，结果却在特殊的条件下（譬如战争）成为牺牲品。

关于我们着手解决的问题，以上这些思考给了我们什么启发呢？让我们对此作出一个概括。首先，就人的本性问题而言，我们得出的结论是，人的本性或本质不是象善与恶那样的特殊实体，而是植根于人存在条件中的一种矛盾。这种冲突自身要求得到解除，并且基本上只有回归和发展这两种解除方式。人有时所表现出的发展的内在趋势仅仅是寻求新的解除动力。无论人类达到怎样新的水平，新的矛盾又会出现，新的矛盾又迫使他继续从事追求新的解除工作，这个过程循环往复，直到他达到成为全面的人的终极目标，与世界完全统一为止。我们在此不涉及人是否能够达到完全的“顿悟”这个终极目标，在其中没有贪婪和冲突（如佛教所训海的那样）；我们在此也不涉及，是否这个终极目标在人死后才会实现（根据基督教的训海）。重要的是，在全部人道主义宗教和哲学的教诲中，“新目标”都是相同的，人只有凭借那种他能够不断地接近这个终极目标的信仰而生活。（另一方面，倘若人追求回归的解除方式，那么，人必然会完全追求那种无异于癫狂的非人道性。）

假若人的本质既不是善也不是恶，既不是爱又不是恨，而是一种寻求新的解除，并反过来又创造一种新的矛盾的矛盾，那么，人确实能够既在一种回归，又在一种发展的方式中解除这个困境。近代历史为我们提供了许多这方面的例子。例如，在希特勒的统治下，成千上万的德国人，尤其是那些失去了金钱和社会地位的中下阶层，返回到他们的条顿祖先的那种对“变狂暴”的狂热崇拜。对于日本人在南京的“奸杀”，对于南美洲的私刑来说也是如此。就大多数人而言，原始体验的形式始终是一种真实的可能性，因为它能够出现。然而，我们有必要区分出现的两种原始的体验形式，一种可能性是原始的冲动依然十分强烈，但它又受到压抑，因为它相悖于一定文明的文化模式。在这些情况下，诸如战争、自然灾害，或者社会的分崩离析这样的特殊环境，很容易打开缺口，放任受到压抑的原始冲动爆发出来。另一种可能性是在一个人或集体成员的发展中，他们已达到和固定在发展阶段上。在这种情况下，诸如我们上面提到的损伤性事件几乎不能引起原始冲动的回归，因为在这些人那里，这些冲动与其说受到压抑，倒不如说受到替换。不过，甚至在这种情况下，原始的潜能还没有完全消失，在诸如延长集中营的监禁，或者某种药物在体内的作用这样的特殊环境下，一个人的整个心理系统就会受到损害，原始的能量可能重新复活、爆发出来。当然，在两极（以原始的、受到压抑的冲动为一方，以完全替换了原始冲动的发展定向为另一方）之间存在着种种细微的区别，其比例在个体身上有所不同，压抑的程度与对原始定向认识的程度在每个人身上也有所不同。有的人不是由于压抑，而是由于发展定向的进化，他们完全消除了他们的原始定向，以至于他们失去了压抑原始的定向

的能力。同样，有的人完全毁灭了发展定向的全部可能性，他们因而也失去了选择自由——在这种情况下，他们就失去了发展的自由。

以上不是说某种社会的总的精神在很大程度上影响一个人两方面的发展，甚至在这方面，个人也可能在很大程度上不同于社会的定向模式。正如我已经说过的那样，在现代社会里也有成千上万的具有原始定向的人，他们自觉信仰基督教义或启蒙学说。然而，在这种外表后面，他们“狂暴”、恋尸，或者崇拜巴力^①或阿施塔特^②。他们甚至不必体验任何冲突，因为他们认为发展的观念没有价值，他们仅仅根据深藏的或隐蔽的原始冲动而行动。另一方面，在原始文化中，许多人也不时显示出一种发展定向。他们成为领导者，并在特定的环境里给其集体中的绝大多数人带来光明，他们为整个社会的逐渐变化奠定了基础。当这些个体表现出不同寻常的才干时，当他们的训诲依然为人所知晓时，人们就称他们为先知、导师等诸如此类的名称。如果没有他们，人类决不会从原始状态的黑暗中走出来。不过，他们能够影响人类，完全是因为在劳动的进化中，人类逐渐使自己从自然界的盲目力量中解放出来，并发展了他的理性和客观分析力，结束了象捕食动物或牛马那样的生活。

对群体是真实的事情，对个人同样也是真实的。每一个人都有我们刚才讨论过的原始力量的潜能，只有完全的“恶”和完全的“善”才根本没有选择。几乎每个人都能够压抑原始定

① 巴力：迦南宗教的丰产神，每年都代表禾稼生长面对干旱和不育之神莫特作斗争，于春耕后死去。对丰产神的崇拜仪式带有纵欲特征。——译者注

② 阿施塔特：迦南宗教的大女神之一，并被称为巴力的配偶，为司繁殖之女神。对她的崇拜仪式也带有纵欲特征。——译者注

向，或者创造性地充分发展他的人格。在第一种情况下，我们提到严重精神病的蔓延；在第二种情况下，我们认为疾病的自行康复，或者是一个人完全转变为醒悟和成熟的人。这是精神病学、精神分析学说和各种精神学科的研究任务。不过，这些精神学科主要研究各种发展出现的条件，它们根据什么能够促进最适宜的发展，什么能够阻止有害的发展来制订方法。^① 本书的范围不包含这些方法的描述，我们能够在精神分析学说和精神病学的治疗文献中发现这些描述。但是，对我们的问题来说，至关重要的是认识（除了极端的情况之外）每个人和每个群体在任何意义上都能压抑最没有理性的、破坏的定向，并能发展文明的、发展的定向。人既不是善的又不是恶的。如果一个人相信人的善是唯一的潜在性，那么，他就会被迫用玫瑰色来装饰被歪曲了的事实，或者在惨痛的幻灭中度其一生；如果一个人相信人的恶是唯一的潜在性，那么，他就会象一个玩世不恭的人那样了却一生，并且不知道自己和其他人行善的许多可能性。正确的见解应是把两种可能性都视为真实的潜在性，并且研究它们两者出现的条件。

这些思考把我们导向关于人的自由的问题。人在任何确定的时刻能自由选择善吗？或者由于他受到自身内部和外部力量的决定，而没有这样的选择自由吗？许多著作已经讨论了意志自由的问题。我发现W. 詹姆士关于这个论题的意见是恰当的陈述，它可以作为下面几页的引言。他写道，“一个共同的流行观点是，自由意志争论的精华在很久以前已被挤出，新的自由意志的提倡者所做的事情仅仅是重新启用那

^① 参见D. T. 苏朱克在他许多著作中采纳的禅宗的训诲和实践。特别参见D. T. 苏朱克，E. 弗洛姆和R. D. 马蒂诺《禅宗与精神分析》（纽约：哈珀和罗，1961）。

些每个人都闻知的陈旧论据。这是一个根本的错误。我认为，任何论题几乎都没有什么文章可做了，除非有创造的天才在这个论题上有一个开辟新领域的较好机会。也许其结果不是非要得出一个结论，或者强迫人们接受，而仅仅是加深我们对两派之间的问题的正确认识，以及加深我们对命定论和自由意志观念真实意义的认识。”^①关于自由问题，我在下面提出的某些见解的努力是建立在这种事实基础上的，即精神分析的经验可以对自由问题提出某些新见解，因而使我们能看到某些新的方面。

关于自由的传统论述的不足之处在于，它们没有运用经验的和心理学的资料，因而，它们表现出用某些一般的和抽象的词来讨论该问题的倾向。假如我们所说的自由是指选择自由，那么，该问题就等于问，比如说在A和B之间，我们的选择是否是自由的。决定论者认为，我们不是自由的，因为，人象自然物那样受到原因的決定，正象一块从半空中下落的石头没有不下落的自由一样。因此，人不得不选择A或B，因为动机決定他，迫使他，或引起他选择A或B。^②

反对决定论的人所持的观点与此相反。有的人根据宗教的理由论证，上帝给予人在善与恶之间选择的自由，因此，人有这种自由。第二，有人论证，人是自由的，否则，他就不能对他的行为负责。第三，有人论证，人有关于自由的主

^① W. 詹姆士《决定论的困境》再版于1884年，保罗·爱德华兹和亚瑟·帕普编“现代哲学导引”（纽约：自由出版社，1957年）。

^② 在这里和本书所使用的决定论一词的意思是W. 詹姆士和当代英语国家的哲学家所说的“强决定论”，这种意义上的决定论同休谟和穆勒著作中的决定论具有很大区别。休谟和穆勒有时称自己的决定论为“弱决定论”，根据弱决定论的观点，相信决定论和相信人的自由是一致的。我的观点与其说与“强”决定论相似，倒不如说与“弱”决定论相似，但它也不是弱决定论。

观体验，因此，对这种自由的认识是自由存在的论据。这三个论据似乎都不能令人信服。第一个论据要求信仰上帝和相信上帝为人设计的智慧。第二个论据根据于人有责任才能被惩罚的愿望。惩罚观念是过去和现在的绝大多数社会系统的组成部分，它的主要根据是（或被看作是），为了保护少数“富人”以反对多数“穷人”的一个手段，它是权威的惩罚力量的象征。倘若一个人想惩罚别人，他需要一个具有责任的人。在这个意义上，我们想起肖伯纳的格言，“绞刑已经过去——一切尚在审判中。”关于对选择自由的认识是证明自由的存在论据，已经完全被斯宾诺莎和莱布尼兹所推翻。斯宾诺莎指出，我们具有自由的幻想，因为我们知道我们的愿望，但不知道它们的动因。莱布尼兹也指出那些在某种意义上的无意识倾向促动着人的意志。如果一个人不考虑无意识的动力决定着我们的意志，那么，他就不能解决选择自由的问题，尽管我们愉快地确信我们的选择是自由的。斯宾诺莎和莱布尼兹以后的大多数讨论没有认识到这个事实是不足为奇的。而且，除了这些明确的反对意见以外，这些关于自由意志的论据似乎也同日常经验相矛盾。无论宗教道德学家、唯心主义哲学家，或者倾向于马克思主义的存在主义者拥护意志自由，意志自由至多也只是一个杰出的假说，但也许还不是杰出的，因为，它对个人来说是不公正的。人们能够真正断言，一个在物质和精神贫困中生长的人，一个从来没有体验到对另外人的爱和关心的人，一个他的身体习惯于多年嗜酒恶习的人，一个根本没有可能改变他的环境的人，能够“自由”作出他的选择吗？这种观点不是同事实背道而驰吗？这种观点不是没有怜悯吗？这种观点不是象萨特的哲学那样，用20世纪的语言反映了资产阶级的个人主义和自我中心主义的立场

12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

吗?这种观点不是马克斯·施蒂纳^①的《唯一者及其所有物》(Der Einzige und sein Eigentum)的现代翻版吗?

与此相反的观点(决定论)主张,人的选择不是自由的,人的决定在任何意义上都是由发生在前的外部事件和内部事件所引起或决定的。这一观点乍一看来似乎更真实、更合理。关于我们是把决定给运用到社会集团和阶级还是运用到个人的问题,弗洛伊德和马克思的分析不是已经指出,人在反抗决定的本能和决定的社会力量的斗争中是非常软弱无力的吗?精神分析不是已经指出,那些没有解决对母亲依赖的人缺乏行动和决定的能力吗?精神分析不是已经指出,这样的人感到软弱,因此,在他到达无返归之点以前,他不得不继续增强对母亲似的人物的依赖吗?马克思主义不是已经指出,一旦某个阶级(如中下层阶级)失去了未来、文化和社会作用,它的成员就失去了希望,并回归到原始的、恋尸的和自恋的定向吗?

不过,马克思和弗洛伊德都不是那种相信不可逆的因果决定意义上的决定论者。他们两人都相信,尽管一个过程已发生,但也有改变这一过程的可能性。他们两人都看到植根于人的能力中的变化的可能性,人的这种能力能够意识到在他背后驱使他行动的力量,也就是说,能够使他重新获得自由。^②他们两人都象斯宾诺莎那样(马克思尤其受到斯宾诺莎的影响)既是决定论者又是非决定论者,或者既不是决定论者又不是非决定论者。他们两人都认为,人受到因果律的决定,

① 施蒂纳(1806—1856):德国唯心主义哲学家,青年黑格尔派代表之一,唯我论者,无政府主义的先驱者。他在其代表作《唯一者及其所有物》中认为,“唯一者”即“自我意识”是唯一的实在,整个历史是“我”的产物,从而“我把一切都归于我”。这种学说后来为无政府主义者所继承和发展。——译者注

② 关于这个问题的更详尽论述,参见E. 弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》,纽约:西蒙和舒斯特,1962年,以及袖珍本,纽约:1963年。

不过,通过知觉和正确的行动,人又能创造和拓宽自由的范围,最终使自己获得最大的自由,使自己挣脱必然性的锁链。弗洛伊德认为,对无意识的认识是自由的条件。马克思认为,对社会经济力量和阶级利益的认识是自由的条件。他们两人都认为,除开认识以外,行动的意志和奋斗是自由的绝对条件。^①

确实,每个精神分析学家都治疗过这样的病人,这些病人一旦认识到决定他们生活的倾向,并且竭尽全力来重新获得他们的自由的时候,他们能够逆转那些决定他们生活的倾向。不过,不必非是一个精神分析学家才有这样的体验,我们某些人对自己和其他人也有类似的体验,即他们能打破所谓的因果链条,取得一个似乎是“不可思议”的方向,因为,这个过程与那些本来根据他们过去的行动而确立的最合理的经验相矛盾。

关于意志自由的传统论述的缺陷在于,它们没有适当采纳斯宾诺莎和莱布尼兹关于无意识动因的发现。除此以外,还有种种使该讨论看起来是徒劳的原因。在下面的几段中,我将提到在我看来相当严重的某些错误。

该讨论的一个错误在于,它只习惯于谈论人的选择自由,而没有讲到一个特定个体的选择自由。^② 我将努力在下

^① 古典的佛教基本上也持有同样的观点。佛教认为,人被束缚在轮回的车轮上;不过,人能通过对自己的存在环境的认识,通过遵循正确行动的八重路前进,就能摆脱这种决定。《旧约》中的预言家的观点也与此相类似,他们认为,人能在“祈祷与诅咒”、“生与死”之间选择,但是,如果人在选择生的问题上长期犹豫不决,他就可能到达这一个无返归之点。

^② 我们发现,甚至奥斯汀·法勒也有同样的错误。尽管他关于自由的著述属于最精致、最聪明和最客观的分析。他说:“根据定义,选择在于存在着几种可供选择的事物。人们在心理上能够真正地选择一种事物,这一点已经得到人们实际上已经选择了这种事物的观察的支持。人们有时没有选择这一事物,并不表明选择就不存在。”《意志自由》(伦敦, A. and C. 布莱克, 1958年)第151页。着重号由弗洛姆所加。

面指出，只要一个人谈论一般人的自由而不是个体的自由，他就是在用抽象的方式谈论自由，这种抽象的方式使自由问题难以得到解决，我们这样说是完全恰当的，因为，实际情况是有人有选择的自由，而另外的人失去了选择的自由，倘若选择自由适用于一切人，那么，我们就是在康德和 W. 詹姆士的意义上既讨论抽象的自由，又讨论纯粹是道德假设的自由。传统的关于自由的讨论，尤其是从柏拉图到阿奎那的古典学者关于自由的讨论的另一个困境在于，他们倾向于用一种一般的方式来讨论善恶问题，仿佛人有在善与恶中进行选择的“一般”自由，而且是选择善的自由。这种观点严重地混淆了该讨论，因为，当大多数人面临一般选择的时候，他们能对照“恶”来选择“善”。不过，根本就不存在诸如在“善”与“恶”中选择这类东西。如果善恶得到适当的定义，那么，就存在着许多对善事物是手段的具体的和特殊的行动，并且也存在着其他许多对恶事物是手段的具体的和特殊的行动。当我们不得不作出一个具体的决定，而不是选择一般善恶的时候，我们在选择的问题上就会发生道德冲突。

传统讨论的另一个缺陷在于，它经常讨论与选择决定论相对立的选择自由，而不是研究种种不同程度的倾向。^①正如我在下面将努力指出的那样，与决定论相对立的自由问题实际上是一个种种倾向相互冲突的问题，以及这些倾向的强度问题。

最后，传统讨论所使用的“责任”一词也存在混乱。“责任”主要被用于表示我是该受惩罚的或我是可指责的。在这个意义上，我是否允许别人来指责我和我是否责备自己

^① 很少有人谈论“倾向不是必然性”，但莱布尼兹便是其中之一。

之间几乎没有区别。如果我发现自己有罪，我就惩罚自己；如果其他人发现我有罪，他们就惩罚我。然而，责任还有另外一种含义，它与惩罚和“罪恶”没有联系，在这个意义上的责任仅仅意味着“我认识到我做了这件事”。实际上，只要我的行动被当作“犯罪”或“罪恶”，我就开始与我的行动相分离，不是我作出了这个行动，而是现在必定受到惩罚的“罪犯”、“坏人”，即“其他人”作出了这个行动。更不用说犯罪感和自我责备感产生了忧伤、对自我的厌恶以及对生活的厌恶这样的事实。伟大的虔诚教派的先驱之一，德国的艾萨克·迈耶尔极好地论说了这个观点：

无论谁谈论和回想他作的恶事，他都在思索他所犯的罪。一个人所思考的东西正是一个人沉浸于其中的东西——由于一个人的整个心灵完全沉浸于他所思考的事物之中，因此，他就仍然沉浸在恶事之中。于是，他肯定不能改变这种状况，因为，他的精神已变得粗糙，他的心已腐烂。此外，一种忧伤的情绪可能打击他。你愿意做什么呢？激发这种方式的道德败坏和那种方式的道德败坏，仍然是道德败坏。犯了罪还是没有犯罪——这究竟对我们有什么益处呢？我此刻正在焦急地考虑这个问题，我能够为了天堂的幸福用线把珍珠串起来。这就是为什么有人说“离开恶，并做善事”——完全同恶相分离，不要以恶的方式郁闷地沉思，并做善事。你做过错误的事情吗？那么，通过做正确的事情就能抵消这个罪恶。①

《旧约》中的 Chatah 一词也有类似的意思。它通常被译为“犯罪”，实际上却意指“迷途”（路），它没有“犯罪”

① 引自N.N.格拉策编《时间与永恒》（纽约，肖肯丛书，1946年）第100页。

和“罪犯”一词所具有的责备性质。同样，“忏悔”的希伯来词是 *teschubah*，它意指“返回”（到上帝、自身、正确的道路），它也没有自我责备的含义。因而，犹太圣法经传（*Talmud*）^①只使用“返回的主人”（“忏悔的罪犯”）这种表达，并认为这样的人甚至位于那些从来没有犯过罪的人之上。

假定我们同意，我们谈论的在两种具体的行为过程之间的选择自由，是一个具体的个体面临的选择自由，那么，我们就能以一个具体而平常的例子，即在吸烟与不吸烟之间的选择自由，来开始我们的讨论。我们的例子是，一个烟鬼读了关于吸烟危害人的健康的报告，他由此得出他想戒烟的结论。他已经“决定他将戒烟”，不过，这个“决定”根本不是决定，它仅仅是一个希望的形式而已。他已经“决定”戒烟，然而，在第二天他感到情绪极佳；在第三天他感到情绪极坏；在第四天他不想表现为“不合群”；在第五天他怀疑健康报告的正确性。因此，他继续抽烟，尽管他已经“决定”戒烟。全部这些决定都只不过是观念、计划、幻想罢了，在作出真正的选择之前，这些决定几乎没有或根本就没有现实性。只有当他面前有一支烟，并且不得不决定是否吸这支烟的时候，这个选择才是真实的选择。此外，他必须不断地对另一支烟作出决定……等等。选择自由始终是一个需要作出决定的具体行为，问题是在每个选择的环境里，他是否在吸烟上是自由的，或者他是否在不吸烟上不是自由的。

^① *Talmud* 又译为塔木德，是犹太教的口传律法集，为该教仅次于《圣经》的主要经典。公元175年由该教领袖犹太亲王发起并主持编纂前辈律法家口传资料。此书内容不仅讲律法，而且涉及天文、地理、医学、算术、植物学等方面的内容。——译者注

这里会产生几个问题，假定他不相信关于吸烟的健康报告，或者即使他相信这个报告，他也确信，即使少活二十年也不放弃吸烟的愉快，是一种更好的选择。在这种情况下，表面上似乎没有选择的问题。不过，该问题只不过被掩盖了而已，因为，他感到即使努力也可能不会获得戒烟的胜利。他的有意识的思想仅仅是这种感觉的合理化形式，因此，他宁愿佯装他不能获得戒烟的胜利。但是，他是否认识到选择的问题，抑或是没有认识到选择的问题，其选择的性质是同样的，都是那种受理性支配的行为抵制受非理性支配的行为之间的选择。在斯宾诺莎看来，自由以“适当的观念”为基础，适当的观念以对现实的认识和认可为基础，适当的观念决定那些获得个人的心理和精神最充分发展的行为。斯宾诺莎认为，被动情感或者理性都能决定人的行为。当人的行为受被动情感支配的时候，人就处于被奴役状态；当人的行为受理性统制的时候，他就是自由的。

非理性激情是那些压制人，迫使人作出相悖于他的真正利益的行为的情感，它减弱和破坏人的能力，并使人感到痛苦。选择自由的问题不是在两种具有同等善的可能性之间的选择问题，它也不是在打网球和长途旅行之间，或者在访友和呆在家里阅读之间的选择问题。涉及决定论和非决定论的选择自由始终是对照较坏的东西来选择较好的东西（我们始终根据生活的基本道德问题来理解较好的和较坏的东西），它始终是在发展与回归、爱与恨、独立与不独立之间的选择自由。自由仅仅是遵循理性的、健康的、幸福的、良心的呼声，以反对非理性激情的呼声的能力。在这方面，我们同意苏格拉底、柏拉图、斯多葛派学者、康德等的传统观点。我一直竭力强调的是，遵循理性命令的自由是一个能在将来检

验的心理学问题。

让我们返回到我们在上面所举的例子，即一个人面临既可吸这支烟又可不吸这支烟的选择，或者我们可以用另外一种方式表述这个问题，即一个人是否有自由遵循他的理性意向：我们能够想象一个人，并能近乎确定地预言他不能遵循他的意向。假若他完全是一个依赖母亲似人物的人，同时又是一个有口唇接受定向的人，一个永远期望得到别人东西的人，一个毫无能力表现自己的人。由于这一切原因，他有着强烈的、长期的焦虑，因此，对他来说，吸烟是对他的接受渴求的满足，并且是对焦虑折磨的防卫；对他来说，香烟象征着力量、成年、活动力。由于这些理由，他不能没有香烟。他对香烟的渴求是他的焦虑、他的接受定向等等的结果，并且同这些动机一样强烈。在这个意义上，这些动机强烈得使他不能战胜自己的渴求，除非某种灾难性的变化改变了他自身内的种种力量的对比。否则，就实用目的而言，我们能够认为他在选择他认为较好的东西的问题上是不自由的。另一方面，我们也可以想象一个如此成熟、富有创造性、没有贪婪的人。这种人不能按照一种与理性和他真正利益相悖的方式而行动，他也是不“自由的”。他不能吸烟，因为，他感到没有吸烟的意向。^①

选择自由不是一种人们“具有”或“不具有”的形式的、抽象的能力，而是一个人性结构的一种功能。某些人没有选择善的自由，因为，他们的性格结构失去了按照善而行动的能力。某些人失去了选择恶的能力，恰恰是因为他们的性格结构失去了对恶的渴求。在这些两极的事例中，我们可以说，人们只能象他们的行动那样而行动，因此，他们受

^① 圣奥古斯丁认为，在至福的状态中没有犯罪的自由。

到决定，因为他们性格中的力量对比没有给他们留下选择的余地。然而，我们在大多数人那里却发现种种相互矛盾的倾向，这些倾向的力量对比使人们能够作出一种选择，因此，行动是一个人性内部不同强度的倾向相冲突的结果。

现在必须清楚的是，我们能在两种不同的意义上使用“自由”概念。第一种意义的自由是一种态度，一种定向，是成熟的、已充分发展了的、创造性的人的性格结构的一部分。在这种意义上，我说的一个爱的、创造性的和独立的人就等于一个“自由”的人。实际上，在这种意义上的自由的人是一个爱的、创造性的和独立的人。这种意义上的自由不涉及在两种可能的行动之间的特殊选择，而只涉及一个人的性格结构，而且，这种意义上的“不能自由选择恶”的人是完全自由的人。自由的第二种意思是到目前为止我们一直主要使用的意思，即在相反的两种可能性之间作出选择的能力，不管怎样，二择一的选择始终意指在生活的理性意愿和非理性意愿之间，成长与停滞、死亡之间的选择。当我们在第二种意义上使用自由一词的时候，最好的人和最坏的人没有选择自由，而正是那些具有矛盾倾向的普通人才有这种自由，选择自由的问题仅仅对他们来说才是存在的。

如果我们在第二种意义上谈论选择自由，那么产生的问题是：在种种矛盾倾向之间的选择自由取决于哪些因素呢？十分明显，最重要的因素在于种种矛盾倾向各自不同的强度，特别是这些倾向的无意识力量。然而，倘若我们问，即使在非理性倾向更强的时候，哪些因素为选择自由提供论据。我们发现，选择较好的行为而不是较坏的行为的决定因素在于意识：（1）对善或恶的组成的意识；（2）对在具体环境中的行为的意识，而行为对于期望的目标来说是合适的手

段：(3) 对表面的愿望背后的力量的意识，这意味着无意识欲望的发现；(4) 对人能够选择的真实可能性的意识；(5) 对一种选择相对于另一种选择的结果的意识；(6) 对这样的事实的认识，即如果意识没有附有行动的意志，没有作好准备以忍受由一个反对被动情绪的行动所引起的挫折而带来的痛苦，那么，这种意识就不是有效的。

现在，让我们来考察这些不同种类的意识。对哪些是善和哪些是恶的意识不同于在大多数道德系统中被称为善和恶的理论知识，根据传统的权威知道，爱、独立和勇敢是善的，而恨、屈服和懦弱是坏的，这种知识毫无意义可言。因为，这些知识是从权威传统的训戒等等那里学到的异己的知识，并且，仅仅由于这种知识来源于权威，人们才相信它们的真实性。意识则意味着人自己学到的，从经验中发现的，自己亲身体验的，通过观察别人而认识到的、最终获得的信念，而不是一种不可靠的“看法”。但是，仅有决定的基本原则是不够的，除了这种意识以外，一个人必须认识到自身内的各种力量的对比，以及隐藏着无意识力量的合理化形式。

让我们举一个具体的例子。一个男人深深地受到一个女人的诱惑，他感受到一种想同她发生性关系的强烈愿望，他在意识上认识到自己有这个愿望。因为，她非常美丽妩媚，或者聪明颖悟，或者她是那么需要被爱；或者他自己有着强烈的性渴求，或者如此需要爱，或者十分孤独，或者……。他可能认识到，同她搞不正当的恋爱便会给他们两人的生活带来麻烦；同时，他又认识到，她感到恐惧，需要某种保护的力量，因而，她不会轻易让他离开。尽管认识到全部这些事实，他也可能会走向前去，同她搞不正当的恋爱。这是为

什么呢？因为，他知道自己的愿望，而不知道位于该愿望下面的力量。这些力量是什么呢？我们仅仅提及这些力量中的一种力量，即空虚和自恋，因为这种力量在这些力量中是非常有效的。倘若他下决心征服这个女人，以证明他的魅力和价值，那么，他通常没有意识到这个真正的动机，他受到我们上面提到的全部合理化形式和其他东西的欺骗。因此，他按照他的真正动机而行动，这恰恰是因为他不能意识这个动机，他只处于他正在按照其它更合理的动机而行动的幻想中。

意识的下一阶段是对他的行为结果的全部认识。人在作出决定的时刻，充满着各种愿望和真实的合理性形式。然而，如果他能清楚地看到他的行为的后果，例如，如果他能认识到，这是一个长期而疲劳的、虚假的性爱；他对她已感到厌倦，因为仅靠新的征服就能满足他的自恋；他仍然继续作出错误的承诺是因为他感到有罪，害怕承认他决没有真正地爱过她；他和她的这种冲突将带来气馁和沮丧的结果等等；那么，他的决定可能是不同的。

然而，即使意识到隐蔽的真正动机和结果，也不足以强化正确行动的倾向。另一个重要的意识是必要的，即当一个人作出真正选择的时候，他能意识到自己能够在其中选择的真实可能性是什么。

假定他意识到全部动机和全部后果，假定他已经“决定”不同这个女人上床，而是带她去看戏。在送她回家以前，他提议“让我们一块喝点吧”。从表面上看，这句话听起来没有一点伤害性，共同喝酒似乎没有什么错误。实际上，如果力量的对比不是早已如此脆弱的话，他的举动没有什么错误。如果在那时，他认识到“共同喝酒”将会导致什么结

果，他也许不会邀请她喝酒。他接着经历了如下事情，饮酒的气氛是浪漫的，并减弱了他的意志力；他禁不住不知不觉地进入她的房间，又再次饮酒；几乎可以确定，他发现自己在同她作爱。由于他完全有意识，他能够预见几乎不可避免的后果，而且，如果他能预见这种后果，他能够抑制“共同喝酒”。不过，既然他的欲望使他看不到必然的后果，当他仍然有抑制同她饮酒这种可能性的时候，他没有作出正确的选择。换言之，当他邀请她喝一杯的时候（或者也许当他提出看戏的时候），而不是当他开始与她作爱的时候，他能够作出真正的选择。在一系列决定中作出最后一个决定的时刻，他再不是自由的了，而在作出前面决定的时刻，假若他知道在那时作出的真正决定是正确的，他是自由的。人没有对照较坏事物来选择较好事物的自由，关于这种观点的论据在很大程度上以下面的事实为依据，即人们通常着眼于一系列事件中的最后决定，而不是着眼于第一个或第二个决定。确实，在作出最后决定的时刻，选择自由一般消失了，但是，在作出较早的决定的时刻，当人还没有完全被他自己的激情俘获的时候，选择自由仍然存在。一个人可以这样概括，大多数人在他们生活中失败的原因之一，恰恰是因为当他们仍然能自由地根据理性而行动的时候，他们没有意识到这一点，而仅仅是因为他们在太晚的时刻作出决定时，他们才意识到选择。

与认识作出真正选择的时刻密切相关的问题是另一个问题，即我们的选择能力随着我们的实践生活而不断变化。我们不断作出错误决定的时间愈长，我们的心就愈冷酷无情；我们愈能经常作出正确决定，我们的心就愈益温和——也许愈益活泼。

关于该原理的最好例证是下国际象棋。假若两个棋艺相当的棋手对弈一局，两人都具有同样取胜的机会（虽然白方获胜的机会稍微大一点，我们为了现在的目的也可以忽略不计）。也就是说，他们每一方同样有获胜的自由。比如说，在走完五步棋以后，棋局也许有所不同，两方仍然都有可能取胜，但是，A由于走了一步妙着，他获胜的机会更大了，他似乎比他的对手B具有更大的获胜自由。不过，B仍然有获胜的自由。在走了很多步棋以后，由于A继续走出了许多妙着，而B却不能有效地予以反击，A差不多肯定能够获胜，但仅仅是差不多而已，B仍然能够获胜。继续下了许多步棋以后，棋局已经决定。假若B是一个熟练的棋手，他就会认识到他不再具有获胜的自由，他知道在他没有被完全击败以前，他已经输掉了这盘棋。只有蹩脚的棋手才不能恰当分析起决定作用的因素，在他们失去了获胜的自由以后，他们仍生活在他能获胜的幻想之中。由于这种幻想，他不得不继续走向悲惨的结局，直到他的王被吃掉。①

下棋游戏这一比喻的含义是明显的，自由不是一个我们“有”还是“没有”的不变属性。实际上，除了作为一个词和一个抽象的概念以外，不存在诸如自由这种事物，而只存在一种现实性，即在作出选择的过程中，人的自主行动。在这种过程中，我们作出选择的能力的大小随着每一个行动，随着我们生活实践的变化而变化。那种在生活中增强我的自

① 假若只是输掉一盘棋，其结局可能不会如此悲惨，但是，当结局是牺牲几百万人生命的时候，由于将军们没有那种看到他们已失败的技艺和客观的分析能力，其结局确实是悲惨的。关于这种悲惨的结局，我们可以举出两个发生在本世纪的事例来佐证。第一个事例是在1917年，第二个事例是在1943年，在这两个时候，德国的将军们没有认识到他们已经失去获胜的自由，他们继续毫无意义地进行战争，结果使千百万人丧生。

我信心、正直和我的勇气的每个行为，同样也能提高我选择称心的可能性的能力，直到最终我几乎不可能选择不称心的行动，而不是称心的行动。另一方面，让步和屈从的每一个行动则减弱我的信心、勇气，并使我作出更多的让步行动，最终使我失去自由。在我不能再做一个错误的行为和我已失去做正确行为的自由这两极之间，存在着无数选择自由的范围。在生活实践中，选择自由的范围在任何确定的时刻都是不同的。倘若选择善的自由范围大，那么选择善几乎不需作出什么努力；倘若选择善的自由范围小，那么选择善就需作出很大的努力，并需要得到其他人的帮助以及极有利的环境。

圣经故事里有一个典型例子可以说明这种现象。这个故事叙说古埃及法老对让希伯来人离开的要求的反应。法老害怕他和他的人民继续遭受日益增大的严重痛苦，因此，他承诺让希伯来人离开。但是，一旦临头的危险消失，“他的心就变得冷酷”，他重新决定不让希伯来人自由。这个心理变化过程是埃及法老的行动的中心问题，他拒绝选择正确行动的时间愈长，他的心就变得愈冷酷，大量的痛苦也不能改变这种悲惨的发展，直到他和他的人民毁灭。法老决没有经历心的变化，他仅仅基于害怕来作出决定，由于没有这种心的变化，他的心就变得愈来愈冷酷，直到不能为他的选择留下任何余地。

倘若我们着眼于我们自己和其他人的发展，那么，关于埃及法老的心变得冷酷的故事，仅仅是我们用诗意的语言表达了我们在日常生活中所观察到的事情。让我们看看这样的例子，一个八岁的白人男孩有一个小朋友，这个小朋友是黑人侍女的儿子。白人小孩的母亲不喜欢自己的孩子同一个黑

小了玩耍，并告诉她的儿子不要同他见面，而她的儿子不同意。母亲又许诺：如果他听话，就带他去看马戏。于是，他让步了。这种自我欺骗的手段和对诱惑的认可在小孩身上多少有点作用。但是，他感到羞耻，他的正直感受到伤害，他失去了自信心。不过，这并没有发生不可弥补的事情。十年以后，他爱上一个女孩，这不仅仅是一次迷恋，他们两人都感受到一种使他们联在一起的深厚的结合力。但是，该女孩的家庭地位比男孩的家庭地位低，他的父母憎恨这门婚姻，并竭力劝阻他。当他依然表现得十分坚决的时候，他的父母对他承诺，让他去欧洲旅行六个月，只待返回后就正式订婚，因而，他接受了这个建议。他自信旅游会给他带来很多快乐——当然，他相信他返回后不会不爱他的女友。然而，事情进展的结果却不是这样。他认识了许多其他女孩，他非常受人欢迎，他的虚荣心因而也得到满足。最后，他的爱情和结婚的决定变得愈来愈弱，在他返回前，他就给他的女友写了一封断绝他们恋爱关系的信。

他在什么时候作出这一决定的呢？不是象他所认为的那样是在他写最后一封信的那一天，而是在他接受父母要他到欧洲旅行的建议的那一天，他感到（虽然不是有意识的），由于接受了旅行的诱惑，他就已经出卖了自己——他不得不履行他所承诺的事情，同女友绝交。他在欧洲的行为不是绝交的理由，而是绝交的手段，通过这种手段他成功地履行了他对父母的诺言，在这个方面他再次背叛了自己。这种后果强化了他的自我轻蔑，以及内在的软弱和缺乏自信，而这种内在软弱和缺乏自信隐藏在他的新的征服的满足后面。我们还要更详尽地追述他的生活吗？他最终接替了他父亲的事业，而放弃学习物理学，尽管他在这方面颇有天资；他娶了

他父母的一个富家朋友的女儿，他成了一个成功的企业家和政治家，他不顾自己良心的呼唤，作出不可挽回的错误决定，因为他不敢反对公众的意见。他的历史是心变得冷酷的历史，一次道德上的挫折使他更易遭受另一次挫折，直到他到达无返归之点。他八岁时，本来能够自主行动，拒绝诱惑，仍然是自由的；而且，也许一个朋友、祖母、教师获悉他的困境后，本来能够帮助他。他十八岁时，他的自由更少了。他以后的生活是一个减少自由的过程，最终使他失去生活的勇气。大多数其结局是无耻的，心是冷酷的人，甚至象希特勒那样的人，在开始他们生活的时候，都有成为好人的机会。通过对他们的生活进行详尽的分析，我们可以懂得在任何确定的时刻人心变得冷酷无情的标准是什么，在什么时候人失去了保持作为人的最后机会。反之，也存在着另一种情形，即第一次成功使人更容易而获得下一次胜利，直到他选择正确的行动不再需要努力。

我们的例子证明了这样一种观念。大多数人之所以缺乏生活的艺术，不是因为他们天生就坏，也不是因为他们缺乏过一种好生活的意志。他们的失败是因为他们没有清醒地看到，什么时候他们站在岔路口上，并且不得不作出决定；他们不知道什么时候生活向他们提出疑问，什么时候他们仍有二中择一的回答。因此，他们的每一步都沿着错误的道路行走，他们愈益变得难于承认他们是处在错误的路上，常常到了不得不承认他们必须回到第一个错误点上时，他们才接受他们一直在浪费精力和时间这一事实。

这种情况对社会政治生活来说也是真实的。希特勒的胜利是必然的吗？那时的德国人在任何意义上都能推翻他吗？在1929年，存在着许多因素使德国趋向于纳粹主义。这些因

素是，存在着受苦的、有残忍癖性的中下层阶级，他们在1918年和1923年之间就形成了自己的性格；1929年的萧条所引起的大量失业；早在1918年，社会民主党的领导者就容忍国家军国主义势力的不断增大；重工业巨头对反对资本主义发展的力量感到恐惧；认为社会民主党是主要敌人的共产主义倾向；半疯狂的（虽然是天才的）机会主义煽动者的粉墨登场——以上所提到的因素只是最重要的因素。另一方面，存在着强烈反对纳粹的工人阶级团体和力量强大的工会；存在着一个反纳粹的、思想开明的中产阶级；存在着德国文化和人道主义传统。两种趋势的力量对比在这种方式中是平衡的，以至于在1929年击败纳粹主义仍然是一种真实的可能性。这种结局在希特勒占领莱茵河地区以前也是真实的，因为，某些军方领导人正在酝酿一个反对希特勒的计划；希特勒的军队的编制还很小，最有可能的也许是西方盟国的军事行动能导致希特勒的垮台。另一方面，假若希特勒的精神错乱般的残忍和暴行没有引起被占领国民众的反抗，那么，会发生什么事情呢？假若希特勒听从他的将军的劝告，实施从莫斯科、斯大林格勒和其他地区的战略撤退，那么，会发生什么事情呢？希特勒仍有避免彻底失败的自由吗？

意识在很大程度上决定选择的能力。我们的最后例子引起了意识的另一方面，即对二中择一选择的意识。二中择一的选择是真实的，与其相比较，那些不是建立在真正可能性基础之上的二中择一选择是不可能的。

决定论的见解断言，在每个选择的环境中只存在一种真实的可能性。在黑格尔看来，自由的人意识到这种单一的可能性，即意识到必然性而行动，不自由的人对这种必然性毫无

所知，因而，他被迫以某种不知道他是必然性（即理性）的
执行者这种方式而行动。另一方面，在非决定论者看来，在
选择时刻存在着许多可能性，人在这些可能性中有选择自
由。我认为，常常不只存在着一种“真实的可能性”，而存
在着两种或更多种真实的可能性，但是，也不存在任何那种
让人在无限的可能性中进行选择的任性。

“真实可能性”意味着什么呢？就一个人或一个社会相
互作用力量的整个结构而言，真实可能性是一种能够具体实
现的现实可能性。真实可能性与虚假可能性相反，虚假可能
性相当于人的愿望与希望，但是，即使给定存在的条件，它
们也决不会实现。人是根据某种确定的方式而建构的力量丛
（constellation of forces），这种特殊的结构模式“人”
受到种种因素的影响，受到环境条件（阶级、社会、家庭），
以及遗传的和固有的条件的影响。通过对这些固有的确定趋
向的研究，我们可以看到，这些条件几乎不是决定某种“结
果”的必然“原因”。一个生来怕羞的人既可成为一个胆小
鬼、隐士、默从之人和懦夫，也可成为一个创造性的人，诸
如一个天才的诗人、心理学家和内科医生，但是，他没有成
为一个无感觉的、无忧无虑的“超人”的“真实可能性”。他
到底顺着哪种方向前进，这取决于驱动他的其他因素。同样
的原则也适用于那些天生就具有，或者很早就获得残忍癖性
的人。对这样的人来说，除了可以成为一个具有残忍癖性
的人之外，如果他能抵抗和克服他的残忍癖，他就能形成一
种强烈的心理“抗体”，这种抗体能使他没有能力采取残忍
的行动，并且能使他对其他人和自己的残忍行为产生高度的
警惕。但是，他决不能成为一个对残忍癖漠不关心的人。

让我们从天生因素范围内的“真实可能性”返回到吸烟

者的例子。吸烟者只能遇到两种真实的可能性：他既可以照旧吸烟，又可以不吸一支烟。关于他的能继续吸烟，但仅仅吸几支烟的可能性的信念其实是一种幻想。在我们的那个不正当的恋爱事例中，那位男人也有两种真实的可能性：他既可以不带那女人出去，又可以同她发生不正当的性关系，就他和她性格的力量丛而言，他所想的他能同她一块喝酒，以及不同她作爱的可能性是不真实的。

假如希特勒对被征服的民众不是那样残忍和蛮横，例如他不是如此自恋，以致于不允许战略撤退……等等，那么，他有赢得战争胜利的真实可能性。然而，除了这些二中择一的可能性之外就不存在真实的可能性。如同希特勒所希望的那样，他可以对被征服的民众发泄他的毁灭欲望，而且以不撤退来满足他的虚荣和浮夸，并且用他自己的野心来恫吓其他资本主义力量，同时又在战争中获胜。以上这些可能性并不是都在真实可能性的范围之内。

这种说法对我们目前的处境来说也是真实的。各国的核武器的出现，因而产生的互相恐惧和怀疑造成了强烈的战争倾向；存在着对国家霸权的盲目崇拜以及没有保障和理智的外交政策。另一方面，两大阵营中的大多数民众有一种避免核毁灭灾难的希望；其他国家里的人民的和平呼声强烈，他们要求大国不应把他们卷入疯狂的对抗中；同时存在着种种只容许被用于和平目的的社会和技术的力量，它们为人类幸福的未来开辟了新的道路。当我们面临这两种倾向时，我们仍有能够选择的两种真实的可能性，即结束军备竞赛和冷战的和平的可能性，或者继续奉行目前战争政策的可能性。这两种可能性都是真实的，即使一种可能性比另一种可能性更大，我们仍有选择的自由。但是，决不存在这样的可能性，

即我们能够继续进行军备竞赛，而且继续搞冷战和继续宣扬幻想狂的仇视精神，与此同时，我们又能避免核毁灭。

1962年10月^①，我们似乎失去了决定的自由，也许除了某些疯狂的爱死者以外，所出现的灾难性局面完全违背每个人的意志。在那个时候，人类本来可以自己拯救自己，谈判和协议有可能导致紧张气氛的缓和。现在——1964年——也许是人类在生存与毁灭之间作出自由选择的最最后时机。如果我们不超越只象征善良意志的表面的和解（因为善良意志并不意味着对二择一的洞见，并不意味着对种种不同选择的不同后果的洞见），那么，我们就失去了选择自由。如果人类毁灭自己，这并不是因为人心天生就软弱，而是由于人无力清醒地认识现实的二择一性以及选择的后果。自由的可能性恰恰在于弄清，在我们能选择的事物中哪些是真实的可能性，哪些是基于我们思想愿望的“非真实可能性”。凭借真实的可能性，我们才能使自己免除在那些是真实的，但在社会和个人意义上则是不受欢迎的选择中作出决定而引起的麻烦，因为，这是一个令人不快的艰苦工作。当然，不真实的可能性根本不是可能性，它们是痴心妄想。不过，遗憾的是，当大多数人面临真实的二择一的选择时，当他们面临必须作出一种需要顿悟和牺牲的选择时，他们宁可认为他们能够选择另外的可能性，他们也因而搞不清不存在不真实的可能性这样的事实，于是，他们的追求只是一个烟幕，在烟幕后面则是任命运作出决定。如果人生活在无可能性的东西也能实现的幻想中，那么，当选择对他有益和出乎意料的灾祸发生的时候，他就会感到惊奇、愤慨和苦痛。在这个意义上，当他能责备的唯一事情是他自己缺乏直面困难的勇

^① 指美苏两个超级大国之间发生的“古巴导弹危机”。——译者注

气，缺乏理解问题的理性的时候，他就会陷入责怪其他人以保护自己，或者祈祷上帝的失常的心境中。

因此，我们的结论是，人的行为总是由种种倾向引起的，这些倾向植根于（通常是无意识地）在他的人格中起作用的各种力量。如果这些力量达到一定的强度，它们强烈到不仅驱使人行动，而且决定人的行动，那么，人就没有选择自由。在相反的倾向有效地在人格内发生作用的情况下，人就有选择自由。不过，这种自由受到现实的真实可能性的限制，这些真实可能性又是由整个环境所决定的。人的自由是指他具有在现实的真实可能性（二中择一性）之间选择的可能性。因此，在这种意义上的自由不应被定义为“根据对必然的认识而行动”，而应被定义为根据对二中择一性和它们的后果的意识而行动。非决定论根本就不存在，存在的只是以独特的人类现象，即以意识为基础的决定论或选择论。也就是说，每个事件都是有原因的。但是，在事件发生之前的状态中，有几种动力能够成为这一个事件的原因，这些可能的原因中的哪一个原因能够成为有效的原因，取决于人在作出决定时刻的意识。换句话说，没有什么事物是没有原因的，不过，并不是任何事物都受到决定（在决定一词“硬性”意义上说）。

我们在此展开的关于决定论、非决定论和选择论的观点，基本上是按照斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德的思想而得出的结论。这三位思想家常常被称为“决定论者”，我们也有许多充足的理由称他们为决定论者，最主要的理由则是他们自己也如此认为。斯宾诺莎说，“在心灵中没有绝对的或自由的意志，而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定，而这个原因又为另一原因所决定，而这个原因又

同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。”^① 斯宾诺莎解释了这样的事实，我们主观地体验到我们的意志同自我欺骗的结果一样是自由的（对于康德和许多其他哲学家来说，主观的体验是关于我们意志自由的最好证明）。我们知道自己的愿望，但是，我们不知道我们愿望的动机，因此，我们相信我们愿望的“自由”。弗洛伊德也表达了一种相信心理的自由和选择的决定论见解。他认为，非决定论“完全是不科学的……，在甚至认为能支配精神生活的决定论的见解面前，我们必须废弃非决定论”。马克思似乎也是一个决定论者，他发现了历史的规律，这种历史规律把政治事件解释为阶级分化和阶级斗争的结果，而阶级斗争是现有的生产力及其发展的结果。这三位思想家似乎都否定人的自由，并且发现了在人背后起作用的力量，这些力量不仅驱使人行动，而且决定他象他行动那样而行动。在这个意义上，马克思是一个严格的黑格尔主义者，对他来说，认识必然性是自由的最高表现。^②

不仅斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德用这些使人把他们当作决定论者的术语来表达自己的思想，许多他们的学生也把他们理解为决定论者，他们尤其是这样看待马克思和弗洛伊德的。许多“马克思主义者”认为，似乎存在着一种不变的历史进程，将来由过去所决定、某种事件必然会发生。许多弗洛伊德的学生也断言弗洛伊德也有类似的观点，他们声称，弗洛伊德的心理学之所以是科学的心理学，恰恰是因为它能从先前的原因中预见结果。

① 斯宾诺莎：《伦理学》，第80页。——译者注

② 关于这个问题的详细论述，参见 E. 弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》（纽约西：蒙和舒斯特，1962年和袖珍本，1933年）。

然而，把斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德当作决定论者，这种理解完全忽视了三位思想家的哲学的其他方面。为什么“决定论者”斯宾诺莎的主要著作是一本关于伦理学的书呢？为什么马克思的主要目的是社会主义革命呢？为什么弗洛伊德的主要目标是治疗精神病人呢？

对这些问题的回答是相当简单的。这三位思想家都认识到驱使人和社会以某种方式而行动的程度，并且常常是达到倾向成为决定因素这样的程度。同时，他们不只是想解释和说明的哲学家，他们还是想变革和改革的哲学家。对斯宾诺莎来说，人的主要任务，他的伦理目标确切地说是完全克服决定因素，取得最大的自由。在他看来，人能通过自我认识，通过把被动情感（被动情感使人盲目和束缚人）改变为行动（“主动情感”），使人完全达到这一目标，主动情感使人能按照他作为人的真正利益而行动。“一个被动的情感只要当我们对它形成清楚明晰的观念时，便立即停止其为一个被动的情感。”^①在斯宾诺莎看来，自由对于我们并不是任何给定的东西，而是在某种限制的范围内，我们能够通过洞见和努力而获得的东西，倘若我们有坚毅的精神和知觉，我们就能在二中择一性里选择。自由的获得是艰难的，并且，这就是大多数人不能获得自由的原因，正如斯宾诺莎在《伦理学》结束时所说的那样。

现在，我已经将我要说的所有关于心灵克制情感的力量，以及关于心灵的自由的意义充分发挥了。由此可以明白看到，智人是如何地强而有力，是如何地高超于单纯为情感所驱使的愚人。因为愚人在种种情况下单纯为外因所激动，从来没有享受过真正的灵魂的满足，他生活下去，似乎并不

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，第224页。——译者注

知道他自己，不知神，亦不知物。当他一停止被动时（根据斯宾诺莎的意思是被动情感——弗洛姆），他也就停止存在了。反之，凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。如果我所指出的足以达到这目的的道路，好象是很艰难的，但是这的确是可以寻求得到的道路。由这条道路那样很少被人发现看来，足以表明这条道路诚然是很艰难的。因为如果解救之事易如反掌，可以不劳而获，那又怎么会几乎为人人所忽视呢？但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。①

斯宾诺莎是现代心理学的创始人，他认识到决定人的因素，因而写了一本《伦理学》。他想指出，人怎样才能挣脱束缚、实现自由，因此，他的“伦理学”这一概念完全是自由的获得这一概念，自由的获得只有根据人的理性，适当的观念和知觉才是可能的，而且，只有当一个人作出的努力比大多数人立意作出的努力更大的时候，自由的获得才是可能的。

如果斯宾诺莎的著作是一本旨在“拯救”个人的论文（拯救意味着通过知觉和努力而获得自由），那么，马克思的目的也是为了拯救个人。不过，斯宾诺莎旨在解决个体的非理性问题，马克思则扩展了这一概念，他认为，个体的非理性是由他生活于其中的社会的不合理性所造成的，个体的非理性是现实经济和社会固有的无计划性和矛盾的结果。如同斯宾诺莎那样，马克思的目的旨在造就自由和独立的人。然而，为了获得这种自由，人必须认识那些存在于他背后，

① 斯宾诺莎：《伦理学》，第248—249页。——译者注

并起着决定作用的力量。解放是意识和努力的结果。尤其是，马克思相信工人阶级是解放整个人类的历史主人，并相信阶级意识和阶级斗争是人类解放的必要条件。如同斯宾诺莎那样，马克思是一个决定论者，他在这种意义上认为，如果人仍然是盲目的，并不作出最大限度的努力，那么，他就会失去自由。不过，如同斯宾诺莎那样，他不只是一个想解释的人，而是一个想变革的人，因此，他的全部著作都竭力教导人们如何通过认识和努力而成为自由的人。马克思决没有象有人经常假定的那样说过，他预测到必然出现的历史事件，他始终是一个选择论者，如果人认识到在他背后起作用的力量，如果他作出最大的努力去获得自由，他就能挣脱必然性的锁链。R. 卢克西蒙伯格是马克思的最伟大的解释者之一，正是他把这种选择论概括为：在本世纪，人类有“在社会主义和野蛮之间”选择的两种可能性。

弗洛伊德是一个决定论者，他也是一个想变革的人，他想把精神病人改变为健康的人，用自我（Ego）的控制代替伊得（Id）的支配。如果精神病（不管什么类型）不是人失去理性行动的自由，还能是什么呢？如果精神健康不是人根据他的真正利益而行动的能力，还能是什么呢？如同斯宾诺莎和马克思那样，弗洛伊德认识到人在什么程度上受到决定；但是，弗洛伊德也认为，通过自我意识和努力，我们能够改变以某种非理性方式，因而是破坏的方式而行动的难以遏制的冲动。因此，他的著作旨在制订一种用自我意识来治疗精神病的方法。他关于治疗的座右铭是“真理将使你自由。”

对这三位思想家来说，他们主要的几个思想是相同的。
(1) 人的行动受到先前原因的决定，但是，他能够通过意识

和努力，使自己从这些原因的力量中解放出来。(2) 理论和实践是不可能分离的，为了得到“拯救”或自由，一个人必须认识，必须有正确的“理论”，但是，如果一个人不行动和奋斗，他就不能认识正确的理论。^① (3) 在人可能失去自由和独立的意义上，他们是决定论者，但是，他们在本质上是选择论者。他们认为，人能够在某些确定的可能性之间选择，只要人还没有失去他的自由。因此，斯宾诺莎不相信每个人都能得到拯救。马克思不相信社会主义必定胜利。弗洛伊德也不相信用他的方法能够治愈每一个精神病人。实际上，这三位思想家是怀疑论者，同时又是怀着深深的信念的学者。对他们来说，自由不仅仅是认识到必然性的行动，自由是人选择相对于恶的善的最大的或然性，即自由是根据意识和努力在真实可能性之间选择的一种或然性。他们的观点既不是决定论的又不是非决定论的，而是现实的、批判的人道主义观点。^②

这也是佛教的基本立场，佛教认为，人类苦难的原因是

^① 例如，弗洛伊德相信，病人为了付治疗费，作出一定的经济损失是必要的；而且，病人为了得到治疗，为了不根据他的非理性的幻想而行动，他有必要作出忍受失败的牺牲行为。

^② 在此描述的选择论的见解基本上也是《旧约》的观点，上帝不是通过改变人心来干预人的历史。他派遣的信使（先知）肩负着三个使命：向人指出某种目标；向人指出他的选择的后果；对人的错误决定提出抗议。人有能力作出他自己的选择，任何人甚至上帝也不能“拯救”他。关于这个原则的最清晰的说明表现在当希伯来人要求有一个国王的时候，上帝这样回答撒母尔“故此你要依从他们的话，只是当警戒他们，告诉他们将来那王怎样管辖他们。”在撒母尔对希伯来人描述了东方严厉的专制政治以后，希伯来人仍然要求要一个国王，上帝就说“你只管依从他们的话，为他们立王。”（《旧约》撒母尔记上）选择论的类似思想也表现在这样的句子中，“我现在把祈祷和诅咒，生与死放在你面前，于是，你选择生活。”人能选择，上帝不能拯救他，上帝所能做的一切是使人面临生活和死亡的基本选择，使人鼓舞勇气选择生活。

贪婪。佛教使人面临两种选择：保持人的贪婪、苦难和受轮回束缚的选择，以及放弃贪婪，因而结束苦难和轮回的选择。人能在这两种真实的可能性之间选择，不存在其他可供人选择的可能性。

我们已经考察了人心的善恶倾向。现在，同我们在本书第一章提出某些问题的时候相比，我们是否获得了更可靠的结论呢？

也许，至少我们有必要总结一下我们所探讨的结论：

1. 恶是一种人所特有的现象，恶是人回归到前个性状态的，并消除人所特有的理性、爱情和自由的企图。不过，恶不仅是一种人性，而且也是一种悲剧性。即使人回归到他所体验的最原始的形式，他也决不可能不是一个人，因此，他也决不可能只满足于把恶作为解脱。动物不可能是恶的，动物主要根据它的适合于其生存利益的天生本能而行动。恶是超越人的领域，进入不人道领域的企图，不过，恶是深刻的人性，因为人不可能成为动物，正如人不可能成为“上帝”一样。恶是人在逃避他的人道重负的悲剧性的企图中去失去自己。而且，恶的潜能是非常大的，因为，人有一种能使他想象恶的全部可能性的想象力，所以，人希望这些可能性并按照这些可能性而行动，以满足他的恶的想象。^① 在此表达的关于善恶的观念基本上相当于斯宾诺莎的见解，他说，“在下文里所谓善，是指我们所确知的任何事物足以成为帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型（斯宾诺莎也把它称为人性样式——弗洛姆）的工具而言。所谓恶是指我们所确知的是以阻碍我们达到这个模型的一切事物而言。”^② 对斯宾诺

^① 有趣的是，关于善恶冲动的词是Jezer，此词在《旧约》里意指“想象”。

^② 斯宾诺莎：《伦理学》，第156—157页。——译者注

莎来说，在逻辑上“一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样地遭到毁灭了。”^①善在于改造，在于使我们的存在不断接近我们的本质，恶则使我们的存在和本质不断疏远。

2. 恶的程度同时是回归的程度，最大的恶是那些反对生活的渴求，即爱死；竭力返回到子宫、返回到土壤，返回到无机物的乱伦共生；那种使人成为生活的敌人的自恋的自我毁灭。这一切都是由于人不能离开他的自我的牢笼。这种方式的生活是“地狱”的生活。

3. 如果回归的程度较小，那么，由此而生的恶就是较小的恶，这种恶表现为缺乏爱，缺乏理性，缺乏兴趣，缺乏勇气。

4. 人倾向于回归或前进，这是他倾向于善或恶的另一种说法。如果这两种倾向处于某种平衡中，而人又能运用意识和作出努力，那么，他就能自由选择。人在二中择一之间的选择是自由的，这种二中择一性本身又受到他生活于其中的整个环境所决定。不过，如果他的心已经冷酷到失去平衡的程度，他就不再有任何选择自由。在引起失去自由的事件的链条中，最后的决定通常是人在其中不再有自由选择的决定。但是，假若他认识到第一个决定的意义，他在第一个决定时能自由选择导致善的行动。

5. 人应对他自由选择的行动负责。但是，责任仅仅只是一个伦理假设，并常常是权威惩罚人的愿望的合理性形式，这完全是因为，恶是一种人性，恶是回归的潜能，恶是人道的丧失，是我们每个人内在所具有的东西。我们愈知觉到恶，我们就愈不能以我们自己来判断其他人。

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，第157页。——译者注

6. 人心可能变得冷酷无情，可能变成非人道，但决不会变成非人性，冷酷无情的心依然是人心。我们全部都受到我们生来就是人这个事实的决定，因而受到必须作出选择这个永无止境的任务的决定。我们必须选择同目标一致的手段，我们不必依靠其他人来拯救我们，但是，我们完全能认识到错误的选择使我们没有能力拯救自己这个事实。

确实，为了选择善，我们必须要有意识。不过，倘若我们失去由其他人的苦恼，其他人友好的凝视，一只鸟的歌唱，草地的绿色所感动的能力，认识也对我们无甚助益。倘若人成为对生活漠不关心的人，他就不再有任何选择善的希望，由此，他的心必定完全变得冷酷，以致于他的“生活”行将完结。倘若这一切发生在全部人类身上，或发生在最有能力的人类成员身上，那么，人类的生活可能正好在最有希望的时刻而毁灭。

索引

(英汉对照)

- Abel, biblical story 亚伯, 圣经故事
- Abraham, K. K. 亚伯拉罕
- Adler, Alfred A. 阿德勒
- Adam and Eve 亚当和夏娃
- aggression 攻击
- Alabama 阿拉巴马
- alcoholic 酗酒者
- alienation 异化
- anal libido 肛门力比多
- anal-sadistic character 肛门-虐待性格
- Antigone, in Greek legend 希腊神话中的安提戈涅
- anxiety 焦虑
- apathy 冷漠
- Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那
- Aristotle 亚里士多德
- Astarte, pagan goddess 阿施塔特, 异教女神
- Astray, Millan, Spanish general 西班牙将军阿斯粹
- Augustine, St. 圣·奥古斯丁
- authority 权威
- Aztecs 阿兹台克
- Baal, pagan god 巴力, 异教神
- Berkowitz, Leonard: Aggression 伦纳德·贝科威茨: 《攻击》
- Berserks, the Teutonic 条顿民族的狂暴
- Beyond the Pleasure Principle 《超越快乐原则》
- Beyond the Chains of Illusion 《在幻想锁链的彼岸》
- Bible, the 圣经
- biophilia 恋生
- biophilous orientation 恋生定向
- blind/blindness 盲的, 盲
- blood/bloodthirst, archaic 原始血族, 原始喋血渴望

- Bollingen, Switzerland 斯威策兰德·博林根
- Borgia family 波吉亚家族
- Buddha/Buddhism 佛、佛教
- bureaucracy 官僚政治
- Buss, Arnold H.: The Psychology of Aggression 阿诺德·H·巴斯:《攻击心理学》
- Caesars 凯撒
- Cain, biblical story 该隐, 圣经故事
- Caligula 喀利古拉
- Camus Albert: Caligula 艾伯特·加缪:《喀利古拉》
- castration fear 阉割恐惧
- Capital 《资本论》
- cathexis 精神贯注
- causality 因果性
- cell fusion 细胞结合
- Cervantes, Miguel de M. 迪·塞尔范特斯
- change, possibility of 变化的可能性
- Character and Anal Eroticism 《性格与恋肛癖》
- chess, game of 国际象棋比赛
- child 儿童
- China 中国
- choice 选择
- Christ, Christianity 基督, 基督教
- Church, Roman Catholic 罗马天主教教堂
- clean, unclean 洁净, 不洁
- Cohen, Hermann: Die Religion der Vernunft aus den Quellen Judentums H·科恩:《来源于犹太教的理性宗教》
- Collected Papers 《论文逸集》
- Colosseum, at Rome 罗马大剧场
- compensatory violence 补偿性暴力
- Connolly, Cyril: The Golden Horizon 西里尔·康诺利:《金色地平线》
- Copernicus, Nicholas 尼古拉·哥白尼
- coprophagia 恋粪癖
- corpse 尸体
- Corsica 科西嘉
- Coventry 考文垂
- creativity, in man 人的创造性
- criticism, sensitivity to 对批评的敏感性

Cuba 古巴
 darkness 黑暗
 Darwin, Charles 查尔斯·达尔文
 David, biblical king 《圣经》中的大卫王
 death/death instinct 死亡/死的本能
 decay, syndrome of 衰败综合征
 defense 防卫
 dependence 依赖
 depression 沮丧
 destructiveness 破坏、破坏性
 determinism 决定论
 disillusionment 幻灭
 Djilas, Milovan 米诺万·吉拉斯
 Dollard, J. et al.; Frustration and Aggression J·多拉德等人, 《挫折与攻击》
 Doob, L. W. L. W. 杜布
 dreams/dreaming 梦幻/做梦
 drowning 溺死
 earth, as mother 地球当作母亲
 Echo, legend of 厄科的神话
 education 教育
 egg 卵子
 ego/egotism 自我、自我主义
 Egypt 埃及
 Eichmann, Adolf 阿道夫·艾德曼
 Enlightenment, the 启蒙运动
 environment 环境
 envy 羡慕、嫉妒
 Erasmus of Rotterdam 鹿特丹的伊拉斯谟
 Eros 厄罗斯
 Escape from Freedom 《逃避自由》
 ethics/moral norms 伦理学/伦理规范
 evolutionism 进化论
 excitement 兴奋、刺激
 existence/existentialism 存在/存在主义
 faith 信仰、信念
 Falangists (西班牙右翼政治团体) 长枪党党徒
 fantasy 幻想
 Farrar, Austin: The Freedom of the Will 奥斯丁·法勒: 《意志自由》
 father 父亲

- fear 恐惧
- feces 排泄物
- Fenichel, O. O. 费尼科尔
- Ferenczi, Sandor 桑多尔·弗伦茨
- fertility 肥沃
- Ficino, Marsilio M. 费希诺
- First World War 第一次世界大战
- Flaubert, Gustave: The Legend of St. Julien the Hospitaler G. 弗洛勃特: 《慈善家圣朱利安传奇》
- force 力量
- France 法国
- freedom 自由
- free will 自由意志
- Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德
- Fromm, Erich 埃里希·弗洛姆
- frustration 挫折
- fun 快乐
- genital character 生殖性格
- genocide 种族绝灭
- Germany/German people, the 德国, 德国人
- Glatzer, N. N., ed.: In Time and Eternity N.N.
- 格拉策编: 《时间与永恒》
- God 上帝
- Goethe, J. W., von J.W. 冯·歌德
- good and evil 善与恶
- Great Mother 伟大的母亲
- Greece 希腊
- groups/group behavior 群体, 群体行为
- Group Psychology 《群体心理学》
- guilt 犯罪
- hallucinations 幻觉
- Hamburg 汉堡
- hate 仇恨、憎恨
- Hebrews, the 希伯来人
- Heer, Friedrich: Die dritte Kraft 弗里德里希·希尔: 《第三种力量》
- Hegel, G. W. F. 黑格尔
- Heidegger, Martin 马丁·海德格尔
- Herder, J. G. von 冯·赫德尔
- hero 英雄
- Hiroshima 广岛
- Hirschfeld, Magnus 马格纳斯·赫希菲尔德
- history 历史

Hitler, Adolf 阿道夫·希特勒

hoarding concept 贮藏概念

Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯

homosexuality 同性恋

Horizon (periodical) 《地平线》(杂志)

Horney, Karen 科·霍尼

hostility 敌对、敌视

Hughes, Richard: The Fox in the Attic 理查德·休斯:《阁楼里的狐狸》

humanism 人道主义

Hume, David 大卫·休谟

Husserl, Edmund 埃德蒙·胡塞尔

hypochondriasis 忧郁症

"I", the, and the "not-I",
“我”与“非我”

Ibsen, Henrik: Peer Gynt
亨里克·易卜生:《培尔·金特》

Id 伊特

identity 同一

idols/idolatry 偶像, 偶像崇拜

Ikhnaton 依克纳顿

impotence 无能

incestuous symbiosis 乱伦共生

independence 独立

India 印度

individual (-ism) 个人(主义)

industrialism 工业社会

infancy/infant, the 幼年、
婴儿

infidelity, sexual 性的不贞

insanity 精神错乱

instincts 本能

isolation 分离

Islam 伊斯兰

Israel, ancient 古以色列

Jeffe, Anicla A. 贾弗

James, William 威廉·詹姆士

Japan/Japanese people, the
日本, 日本人

jealousy 嫉妒

Jews, the 犹太人

Joseph, biblical story 约瑟夫, 圣经故事

joy and sadness 快乐与悲伤

judgment 判断

Jung, C. G. G. G. 荣格

Memories, Dreams, Reflec-

- tions 《记忆、梦和反省》
- justice 正义
- juvenile delinquency 少年
犯罪
- Kali, Indian goddess 卡丽,
印度女神
- Kant, Immanuel 伊曼努尔·
康德
- Kennedy, John F. 约翰·F·
肯尼迪
- killer-killing 杀人者-杀人
- Klein, Melanie M·克莱因
- language 语言
- Lao-Tse 老子
- law and order 规则与秩序
- leaders, political 政治领袖
们
- Leibniz, G. W. von 莱布尼
茨
- libido theory 力比多理论
- life/living 生活/生存
- love 爱
- lower middle class 低级中
产阶级
- Luther, Martin 马丁·路德
- Luxemburg, Rosa 罗沙·卢
克西摩伯格
- Mafia, the Sicilian 西西里
岛的黑手党
- male-female polarity 男-女
两极
- man, essence or nature of
人的本质或本性
- Man for Himself 《自为的
人》
- Marinetti, F. T.: Initial
Manifesto of Futurism
弗·特·玛利奈蒂:《未来主
义的首次宣言》
- Martino, R. de 鲁·迪·马
蒂诺
- Marx, Karl 卡尔·马克思
- Marxism 马克思主义
- masochism 受虐狂
- materialism 唯物主义
- megalomania 妄想自大狂
- Meier, Isaac, of Ger 德国
的艾萨克·迈耶尔
- Mein Kampf 《我的奋斗》
- melancholia 忧郁症
- Mill, J. S. 穆勒(密尔)
- Miller, N. E. 米勒
- Mohammedanism 伊斯兰教
- money 金钱
- Montenegro 蒙特尼哥罗(黑
山)
- More, Thomas 托马斯·莫尔

Moses 摩西
mother 母亲
mother substitutes 母亲代
替者
mother-worship 母亲崇拜
motivation 促发因素
Mowrer, O. H. 莫勒
murder 杀戮、谋杀
mythology 神话

Nanking 南京
Napoleon 拿破仑
narcissism 自恋
narcissistic core, the 自恋
内核
Narcissus, legend of 自恋神
话
nationalism 民族主义
nature 本性
Nazi-Nazism 纳粹—纳粹主
义
necrophilia 恋尸
necrophilous orientation
恋尸倾向
Negro, the 黑人
Nemesis, legend of 涅墨西
斯神话
neohumanism 新人道主义
Nero 尼禄
neurosis/neurotic 神经病、

神经病患者
New Introductory Lectures
on Psychology Analysis
《精神分析新论》
New Yorker, The (periodi-
cal) 《纽约人》(杂志)
Nicholas of Cusa 库萨的尼
古拉
Nietzsche, F. W. 尼采
nuclear age, the 核时代

obsession 分心
obstinacy 顽固
Oedipus complex 恋母情结
Old Testament 旧约全书
On Narcissism 《论自恋》
oral orientation 口唇倾向
orderliness 秩序

pain 疼痛
paranoia 偏执狂
parents 父母
parsimony 吝啬
passivity 消极
past 过去
pathology/pathological 病理
学、病理学的
Pelagius 贝拉基
Persia 波斯
perversion, sexual 性变态

pharaohs, Egyptian 埃及法

老

philosophy 哲学

Plato 柏拉图

playful violence 游戏性暴力

pleasure 快乐

Poland 波兰

pope, the 教皇

possession/possessions 所有

物、占有物

Postel 波斯特尔

potency 潜力

power 权力

pride 自豪

primitive societies 原始社

会

progression 进步

Protestantism 新教

psychic energy 精神能量

Psychoanalytic Study of the

Child, The (periodical)

《儿童精神分析研究》(杂志)

psychopathology 精神病理学

psychosis 精神病

punishment 惩罚

Purgatory, concept of 炼狱

概念

race/racialism 种族、种族主

义

rage 狂暴

rationalization 合理化

reactive violence 反应性暴

力

realism/reality 实在论、实

在性

reason 理由、理性

rebellion 叛逆

regression 回归

relativism 相对主义

religion 宗教

Renaissance, the 文艺复兴

repetition compulsion 强迫

重复

repression 抑制

responsibility 责任

revenge 复仇

revolutions 革命

Rienzi 黎恩济

ritual 仪式

Roosevelt, Franklin D. 弗

兰克林·D·罗斯福

Rorschach test 罗莎测验

Rousseau, J. J. 卢梭

Russia 苏联

sacrifice, human 杀人祭祀

sadism 虐待狂

sadness 悲伤

- saint-/saintliness 圣徒、圣者
- Samuel, biblical prophet 撒母尔, 圣经中的先知
- sanity 心智健全
- Sartre, J. P. 萨特
- science/scientific method 科学、科学方法
- schizophrenia 精神分裂症
- Schweitzer, Albert 艾伯特·史怀哲
- Scientific American (periodical) 《科学的美国人》(期刊)
- Scott, J. P.: Aggression 司各特: 《攻击》
- Sears, R.R. 西尔斯
- Sechehaye, M. A.: Symbolic Realization 赛切海: 《共生关系》
- Second World War 第二次世界大战
- security 安全
- self, the 自我
- self-awareness 自我意识
- sexual intercourse 性交
- sexuality 性特征
- Siculo 斯库罗
- Siegfried 西格弗里德
- sin 罪恶
- smoking 吸烟
- society-social organization 社会—社会组织化
- Socrates 苏格拉底
- Solomon, biblical king 所罗门, 《圣经》中的国王
- South Africa, Union of 南非
- South, the American 南美
- sovereignty, national 民族主权
- Spinoza, Baruch or Benedict: Ethic 斯宾诺莎: 《伦理学》
- Stalin, Josef 约瑟夫·斯大林
- Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum 马克斯·施蒂纳: 《唯一者及其所有物》
- Stoics, the 斯多葛派学者
- sublimation 升华
- suffering 痛苦
- suicide 自杀
- Sullivan, H. S. 沙利文
- superego, the 超我
- suppression 镇压
- survival 生存
- suspicion 猜疑
- Suzuki, D. T.: Zen Buddhi-

sm and Psychoanalysis
 苏朱克:《禅宗与精神分析》
 symbiosis 共生
 symbiotic-incestuous fixation 共生-乱伦固恋
 syndrome of growth 成长综合征

Talaat Pasha 塔拉特帕夏
 Talmud 塔木德
 technique 技术
 theology 神学
 The Art of Loving 《爱的艺术》
 The Sane Society 《健全的社会》
 things/thingness 事物、物性、用品
 Thirty Years War 三十年战争
 Thomas, H.: The Spanish Civil War. H·托马斯:《西班牙国内战争》
 Totem and Taboo 《图腾与禁忌》
 threat 威胁
 toilet training 排便控制训练
 Trujillo, Rafael 拉斐尔·特

鲁希略

Unamuno, Miguel de 尤纳曼诺
 unconscious, the 无意识
 United Nations, the 联合国
 United States of America 美国

values 价值
 vanity 空虚
 violence 暴力

war 战争
 wealth, desire for 财富欲望
 Weber, Max: Protestant Ethic 马克斯·韦伯:《新教伦理》
 Weil, Simone 西蒙娜·韦尔
 Whitman, Walt: "Crossing Brooklyn Ferry," "Song of the Open Road," 沃尔特·惠特曼:《穿过布鲁克林渡口》;《开路之歌》
 womb 子宫

Zarathustra 查拉图斯特拉
 Zen Buddhism 禅宗

本PDF电子书制作者

本PDF电子书制作者：

阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877>

内有大量制作精美的电子书籍！！
完全免费下载！

进入首页，点击"她的资料"，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋！

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至！