

第一章

弗洛伊德的精神分析和弗洛伊德主义

第 1 节 古典精神分析：理论原则和观点

精神分析的哲学前题和自然科学的前提

古典形式的精神分析是弗洛伊德在19世纪和20世纪之交创立的。当时关于人的心理生活、关于认识心理现实的方法和界限的传统观念出现了剧变的征兆，而这种心理现实已成为哲学家、心理学家、生物学家和神经病学家等所密切注视和争论的对象。在与认识心理现实有关的各种问题之中，可以突出两个主要问题，而正确地认识这两个问题对于解决其它问题有着举足轻重的影响。第一个问题是，心理现实的内涵问题以及它的一个较为具体的方面，即把心理归结为意识的合理性问题；第二个问题是，对心理现象本身的研究方法问题。精神分析的产生，恰好是与弗洛伊德对上述两个最重要的基本问题的独特看法有关，与他自己解释和解决这两个基本问题的尝试有关。

其中第一个问题有其以前的历史，它深深地扎根于几百年来来的哲学思想。这个问题在19世纪末到20世纪初曾引起过十分热烈的讨论。大家知道，关于肉体 and 灵魂、物质和意识的相互关系的争议，构成了以往许多哲学体系的基础。哲学思想发展史清楚地表明，还是在哲学知识形成的最早阶段，即在古希腊“古代中国和印度的哲学中，就已经显示出对认识人的灵魂的兴趣。古代哲学的鼻祖、古希腊思想家泰勒斯的“认识自己”这一句名言——后来它成为苏格拉底哲学的中心论题——表明，古代世界对于了解人、了解人的精神生活赋予何等巨大的意义。同时，在泰勒

斯那里，我们已可看到灵魂和肉体作为不能互变的人的存在的两种本质的划分。泰勒斯观点是，灵魂和肉体的主要区别在于，灵魂被赋予理性的属性，而肉体并不具有这一属性。作为古代许多哲学体系基础的关于灵魂的理性的观念，晚近几个世纪已发展为关于人的精神生活的自觉性的学说。在17世纪，笛卡儿曾提出精神的东西和有意识的东西的同一性论题，在以后的数百年间，布伦坦诺、冯特以及哲学、心理学、社会学中的唯理论学派的拥护者，都继承了笛卡儿学派的路线，把一切精神的东西归结为有意识的东西。

许多思想家都试图了解人的内心生活，了解不能直接观察的人的隐蔽的心灵的内容，了解先天的和经过培养而获得的个体的素质、特性和性格特点。使思想家们感到激动的问题是，人是什么样的：人之初是性本善还是性本恶，是有理智的、有能力把握自己的行动，或者无力抑止或约束自己的情欲的人？哲学家们在解决这些问题时曾发表过各式各样的意见，有时甚至是对立的意见。中国古代哲学家孟子曾提出人之初性本善的学说，而他的同胞荀子则提出与他的观点截然相反的人之初性本恶的论点。随着世代的推移，性恶和性善这些概念的内容已发生了变化，人的先天的和后天的品质发展方面的侧重点已经变了，但是人性善还是人性恶这个问题依然不断地浮现在哲学意识的表层：不论在柏拉图的《对话集》中、帕斯卡的《思想录》中，还是从爱尔维修、直卢梭和狄德罗等启蒙思想家的争论中都一再提出这一问题。对

灵仅仅归结为理智的起因。柏拉图认为，在每个人的心灵中，看不见地潜藏着野蛮的、野兽般的因素，在酒足饭饱的作用下它把廉耻和理性弃之于不顾，竭力追求满足一己之情欲，甚至那些初看起来颇具理性、老成持重和道貌岸然的人，也隐藏有“某种可怕的、非法的和野蛮的情欲……”^①

在哲学史上，恐怕很难找到对人要表露其抑制不住的情欲这种可能性持否定态度的哲学家。甚至主张有意识的东西与精神的东西同一性的笛卡儿，在他有生之年的最后几年还专门研究过人的内心的情欲。在《心灵的情欲》专论中，笛卡儿不仅试图对情欲作分类，而且还试图论述心灵的“低级部分”（他称之为“感性部分”）和“高级部分”（他称之为“理性部分”）之间的冲突。很清楚，问题不在于承认人的心灵中有非理性的力量本身，而在于承认还是拒绝承认理性对情欲的威力。例如，柏拉图对这一问题的回答只有一个，即理性能够和应该使情欲屈服于自己，并且能够对心灵的非理性因素的愿望加以监督。笛卡儿相信，人通过自己的意志取得对情欲的绝对威力。但是，有些思想家则认为，人的情欲不受理性的控制。他们认为，理性在企图抑制情欲的猛攻这一点上是无能为力的，理性唯一能做的就是它认

柏拉图：《柏拉图著作集》（三卷本），第3卷第1部分，莫斯科，1971年，俄文版，第391页。

^② 参见《笛卡儿著作选》，莫斯科，1950年，俄文版，第619页，中文参见《西方伦理学名著选辑（上卷）》，商务印书馆，1964年版，第598页。笛卡儿论述的心灵的“感性部分”和“理性部分”以及他对自己梦境的解释，曾成为弗洛伊德着重探讨的对象（弗洛伊德：《关于笛卡儿的梦境。致马西姆·莱容的信》，《弗洛伊德全集（标准版）》，第21卷，伦敦，1961年，英文版，第203—204页）。看来这似乎给一些理论家认为笛卡儿和莱布尼兹·叔本华和哈特曼三人一样同是无意识理论的鼻祖提供了口实，特别是G·邦克尔坚持这一观点（《精神分析和社会工作》，第15页）但是，把笛卡儿列入后来发展成弗洛伊德的精神分析中心概念——无意识心理的观点的哲学家未必是合理的。对于笛卡儿，一切心理的东西都是与有意识的东西的领域相符合，但在个人方面，在解释自己梦境的方面，这位法国哲学家的确碰到无意识问题，这是另一个问题。不过，这里作为思想家的笛卡儿和作为个性的笛卡儿，二者之间存在一定界限，而这一定是评价笛卡儿哲学观点时必须应予注意的。

识到，自己在感欲面前是无能为力的。斯宾诺莎就反对把理性对情欲的威力加以绝对化。他断言，这种威力不是无条件的。休谟在这一个问题上则采取更加坚决的立场，他断言：“理智是并且只能是情感的奴隶。除服务和服从于感情外，不应当去追求任何别的职位（Office）。”^① 理智和情欲的相互关系问题，在哲学和心理学之中是常常被人们提出的，后来这个问题逐渐地在研究有意识的和无意识的知觉之间、思想、动机、人的行为动机之间的相互关系的平面上混在一起。

在莱布尼茨哲学中，这一问题是因研究人所没有意识到的所谓“渺小的”、“不易察觉的知觉”而提出的。这位德国思想家的出发点是，对这些“不易察觉的知觉”或“无意识的痛苦”^② 缺乏理性的了解，关于个性、“自我”的内部世界的观念就远不是完全的。他为曾试图深入人的内部世界，在个性中划分出“自我”现象领域和“自我”意识领域。大家知道，莱布尼茨的关于无意识心理活动的观念，在那些把无意识心理问题当做自己集中注意对象的许多哲学体系中都有所反映。例如，在康德、黑格尔、赫尔姆霍茨、赫尔巴特的著作中，以及在叔本华，尼采和哈特曼的哲学论断中，都有关于这一观念的反映。

在康德面前，无意识问题显示出它的尖锐性，因为他认为在人的心灵中可能存在着干扰理性的“模糊的”观念而理性企图把这些“模糊的”观念置于自己的影响之下，但是它却往往不能摆脱这些观念的影响使它产生的那些荒谬”。

假定说存在着这样一些观念，那么，这就产生一个问题：如果人没有意识到它，那么，人怎样能够去认识它呢？这个问题当

① 参见《斯宾诺莎著作选》，第1卷，莫斯科，1957年，俄文版，第558页。

② 《休谟著作选集（两卷本）》，第1卷，莫斯科，1965年，俄文版，第558页。

参见莱布尼茨，《人类理智初探》，莫斯科—列宁格勒，1936年，俄文版，第107页。

《康德著作选集》（六卷本），第6卷，莫斯科，1966年，俄文版，第367页。

年洛克就提出来过，这位英国哲学家象康德认为的那样，正是根据这一点否定了人的心灵中有“模糊”观念的存在。根据康德的看法，即使人没有直接意识到这一类观念，但是却可能间接地意识到它们。

初看起来，可能给人们造成这样一种印象；在这一问题上康德的立场跟洛克是根本不同的。实际上，他们俩人之间是有着共同之处的。因为洛克并不断然否定有“模糊”观念和思想存在的可能性。问题的实质在于，洛克的问题本身是：“怎样能够知道我们所没有意识到的东西？”回答这一问题曾经是极为困难的，这一点从下述这一事实即可看出：无论是康德还是洛克以及19世纪以后的思想家们，都未能对上述这一问题作出回答，这里补充一句，弗洛伊德对这一问题也未能做出令人满意的回答，尽管他的精神分析理论是专门研究意识和无意识心理过程的相互关系问题的。

谈到康德，他曾对“模糊的”观念或潜藏于个性深处的无意识观念这一广泛的领域给予了应有的注意，并曾指出研究人类心灵上的污点的重要性，而以往的思想家们对于这一重要性并未作过充分的阐述。然而，在他的著作中，对这个问题并没有展开讨论。只是在《从实用主义观点看人类学》（1798年）一文中涉及到这一问题，并仅仅为以后在这一领域的研究创造了条件。诚然，康德在这里把阐明无意识这一问题的前景只局限于思辨哲学的框框内。但是，以往的所有的思想家都具有这一缺点，因为无论是当时科学的实际成就，还是哲学思想的抽象结构，都没有为这一问题“落实到”具体心理材料上提供可能性。在康德的思想中最重要的是，他坚持对理性信念，而且承认认识无意识的间接途径。同时他似乎已经预料到他在这方面研究工作的某些方向。

① 参见《洛克哲学著作选集》（两卷本），第1卷，莫斯科，1960年，俄文版第294页。

在黑格尔那里也有关于无意识的哲学论断。例如，黑格尔在《精神哲学》中，就把对精神的无意识行为的探讨同对黑暗的“无意识的深处”的论述相对比，在“无意识的深处，有一个无穷无尽的形象的和意识中没有的观念的世界”。同时，黑格尔详细地考察了这种沉睡于人的深处的形象和观念加入人的生活经验时，是怎样上升到意识的层面的。某种表面上类似的东西也发生在弗洛伊德的精神分析学说中同黑格尔关于人的精神的“无意识的深处”观点有某些相似的东西，也出现在弗洛伊德的追随者之一——荣格的哲学论断之中。如荣格特别注意形象、观念、精神的古代积淀上升到“自我”意识表层的过程。

黑格尔对“不幸”这一意识的分析，对自我意识中矛盾的分析，可作为描述个性内心世界分裂的方法的最好例证。这种方法在精神分析著作中就有。在弗洛伊德许多论断中，存在着不少同描述“无意识精神”的漫游指出“意识与无意识的对立性”^②、揭示黑格尔所采用的“无意识的象征意义”形象相类似的东西。显然，很久以前，把无意识问题作为自己考虑中心的精神分析尚未出现时，对这一问题的许多方面就已在各种哲学体系中加以探讨过，其中也有黑格尔的哲学体系，至于弗洛伊德赋予整个问题以完全另外的意义，则另外讨论。这一点正是我们试图在下面加以指出的。

在黑格尔那里，对“无意识精神”漫游的描述是纯理性的，它已被有机地列入黑格尔哲学的纯理性结构之中。但是，在哲学史上还有另外一条路线，这条路线把无意识问题看作是非理性的东西。对黑格尔的理性主义持批评态度的叔本华在他的主要哲学著作《世界即意志和观念》中曾提出一种学说。在这一学说看

参见《黑格尔全集》第Ⅲ卷，1956年，莫斯科，俄文版，第256、257页。

参见《黑格尔全集》，第Ⅳ卷，1955年，莫斯科，俄文版，第246、248页。

③ 参见黑格尔的《美学》，第2卷，1969年，莫斯科，俄文版，第34页。

来，无意识的意志是万物之起因，而观念则是意志的第一事实。在叔本华看来，正是无意识的意识创造了现实客体，后者通过观念逐渐成人的意识可以理解的。这就是说，在叔本华的论断中，无意识不仅属于人的精神领域，而且也属于本体论的存在本身：心理的无意识的东西仅仅是本体论的无意识的东西的一小部分，人的无意识本身和人的意识就是在演化发展过程中从本体论的无意识核心中产生出来的。由此就得出叔本华的关于无意识比意识占首要地位的结论。他说：“无意识性——这是一切事物的起始的、自然的状态；因此，无意识性是有些物种中作为无意识性最精华部分的意识的成长基础：这是无意识的东西甚至在这一最高阶段上仍然对意识占优势的原因所在。”

尼采也得出与上述观点相类似的结论。在尼采看来，“无意识性乃是一切理想境地的必要条件”。诚然，与叔本华不同，无意识的东西在尼采那里并不具有总体的特征，因为他认为，并不存在本体论的无意识这一概念。尼采直接转向人，设定人天生就具有无意识的“权力意志”这一论题，这种“权力意志”既是任何人的行为的动力，也是整个历史进程的动力。在尼采那里，意识和无意识的关系问题是按叔本华的精神解决的，人的意识是没有吸引力的，可能，它注定要消亡，让位给最完全的无意识性，因为对于无意识说来，意识是起次要作用的。弗洛伊德在创立自己的理论时就采纳了尼采的这些观点，尼采的思想在弗洛伊德本人的精神分析中得到了反映，而尼采的“权力意志”这一基本的哲学概念，则成为阿德勒的个性心理学的中心思想之一。

无意识问题在爱德华·哈特曼的著作中也被仔细地研究过，

① 叔本华：《世界即意志和观念》，第Ⅱ卷，莫斯科，1901年，俄文版，第138页。

② 《尼采全集》，第Ⅱ卷，莫斯科，1901年，俄文版，第189页。

③ 《尼采全集》，第Ⅱ卷，莫斯科，1910年，俄文版，第242—243页。

• 爱德华·哈特曼 (Karl Robert Edward Von Hartman)，德国哲学家、唯心主义者，悲观主义者，神秘主义者。——译者注

如他的巨著《无意识哲学》（1869年）一书就是全面阐述这个问题的。这位德国哲学家也没有局限于对心理方面的无意识的分析，而是象叔本华那样企图（虽然是以另一种形式）把这一概念移植到本体论上飞在他的“无意识的形而上学”理论中，无意识是作为人的心理一个不可分割部分，作为生命的源泉和动力而出现的。有趣的是，在哈特曼的哲学中包含着那些后来构成弗洛伊德的精神分析学说的一切成分，即承认无意识在每个人的生命活动中的重要性，反对仅把心理归结为有意识的活动，强调无意识在个性创造过程中的作用，企图认识意识与无意识之间复杂的相互关系，它们存在于人的内心世界，但远不能被人所认识。不仅如此，哈特曼的哲学还提出认识无意识的可能性问题，后来这个问题成为弗洛伊德的精神分析学说所专门考察的课题。在这方面两位思想家则认为，人的意识是比无意识更为重要的，至少哈特曼的哲学表面上是以扩大意识和理性的范围的必要性为方向的。

此外，在阐述本体论的无意识时，却暴露出哈特曼哲学内部所具有深刻的绝望的悲观主义倾向。在《无意识哲学》一书的第二部分中，哈特曼叙述了人生存在的不幸，人内在具有的痛苦以及存在的苦难。看来似乎存在着下面这样一些明显的矛盾：关于理性在人的生活中的重要意义的论题同关于人所做的事无益、关于非存在好于存在的假设是矛盾的。但是，如果注意到，对于哈特曼，在意识战胜无意识的道路上，迈进的每一步，都意味着同非存在从存在向非存在迈进一步的话，那么，这一矛盾也就完全消失了。在哈特曼看来，“逻辑因素完全战胜非逻辑因素之日，也就是世界过程的终结和末日来临之时。”这就是哈特曼哲学的最后的结论。

哈特曼这一种绝望的悲观主义，在19世纪末到20世纪初被许

① 爱德华·哈特曼：《世界过程的实质或无意识哲学》，第2分册，莫斯科，1875年，俄文版，第373页。

多资产阶级理论家所接受。他的这一影响在弗洛伊德的文化哲学中也有一定程度的表现。诚然，哈特曼的人类存在的绝望的悲剧性在弗洛伊德那里更确切地说获得了怀疑论的特征，但是，哈特曼对意识和无意识之间的斗争所作的研究，无论是在古典精神分析奠基人那里，还是在其继承人那里都得到了进一步的发展。至于在弗洛伊德的精神分析理论和新弗洛伊德的精神分析理论中是怎样解决这一问题的，我们将在后面加以论述。在这里，我们只强调一点，这就是哈特曼的无意识哲学，同作为古典精神分析的理论观点和假说的基础的那些问题及其解决方法有关系。

在哲学层次上来解决心理事实的内容问题，也就充分揭示了不同的理论家们所采取的完全对立的立场；一种是传统的观点，按照这种观点，凡是意识中没有的，心理内容中也没有；另一种观点认为，在人的心理和意识并列的有一个无意识领域，这个无意识的领域就其规模来看，明显地超过了意识领域。19世纪后半叶，这后一种观点不仅被哲学家们广泛地提出来了，而且在自然科学家的著作中也提出来了，因而在20世纪初，它为精神分析学说的产生奠定了基础，精神分析学说则把无意识这一问题作为自己的理论研究和实践研究的中心。

但是，精神分析不仅仅是关于无意识的学说，它也是治疗神经症的一种方法，是研究心理过程（其中包括无意识），研究人的内心生活的一种方法。

在以往的各种哲学体系中，对人的精神活动的分析和对人的主体个性特征的理解，都是借助于对人的内心的抽象思维和抽象论断来进行的。千百年来，认识人的内部心理现象的最可行的方法，恐怕也是唯一的方法，就是人的内省视法。而这一种方法的基点是：主体有能力并且善于深入到自身内心感受的实质中。由于

不能确切地肯定，弗洛伊德对哈特曼的无意识哲学有多深的了解，但是，弗洛伊德对19世纪70—80年代的无意识问题的大量出版物中的某些哈特曼的思想有所认识，则是确定无疑的。

人有能力使意识转向自身，所以可以设想，只有借助于意识，深入观察自身内心深处，才有可能透辟地揭示出和描述内部心理过程。这种关于人的认识可能性的观点是以自然科学知识的状况为先决条件的，而自然科学当时的状况尚不能为心理过程的研究提供精密科学的方法。正是因为如此，对于人及其内心精神生活的内省研究方法，直到19世纪，才一直是主导的方法。

19世纪，自然科学发展所取得的成就迫使理论家对人的内部世界的内省研究法的效果和可靠性发生了怀疑，并确信运用自然科学的方法分析心理活动富有成效。对感官的生理学研究、使用物理学和数学方法分析感觉和运动动作。实验方法分析人的神经系统、研究人体内的物理-化学反应和大脑的反射等等，所有这一切都给人们带来一种希望：人的心理生活通过与生理学的实验材料的对比，是有可能获得更好的认识和更好的解释的。

自然科学方法开始被广泛应用于研究意识现象和无意识现象上。无意识问题不仅成为科学发展史上第一次抽象的哲学研究的对象，而且也成为实验研究的对象。1868年，生理学家卡彭特在伦敦皇家学院作了一篇专门论述人的无意识的大脑活动的报告。1886年，麦耶尔茨发表了关于存在所谓“阈下意识”的思想。西方一些理论家认为这一思想是19世纪心理学最重要的发现。生理学家开始谈论起感觉的一些固定的阈，“无意识感觉”（费希纳）以及“无意识推理”（亥姆霍兹）。无意识也引起医学家们的很大兴趣。

但是，依据已制定出来的自然科学研究的经验方法对人的这

例如美国哲学家、心理学家詹姆斯认为，任何其他心理学的发现都不能同麦耶尔茨的这一发现的意义相提并论（参看E. 詹姆斯：《宗教经验的形形色色》，1910年，莫斯科，俄文版，第220页）。

例如马尔格特斯指出，1820年以后，关于无意识理论在医史中开始广泛地传播开来（E. 马尔格特斯：《医学心理学史上的无意识概念》，《精神病理学季刊》，1953年，英文版，第27卷，第1期第132页）。

—“新的”洞察，局限于把人作为自然界一部分进行自然主义的考察的框框之内，这虽然有助于探求人性的更深的物质的决定因素，但是，却不能够促使弄清心理现象本身发挥机能的机制。姑不论这一点是多么荒谬，但是，正是自然科学的新发现和新成就引发了这一种对人的新的洞察和相应的对心理的研究方法。与此同时，这也揭示出这类方法的片面性以及这种方法对人性所作的机械论的和自然主义的解释。显然，把人归结为自然的特征，无助于洞悉人的存在的奥密以及个体的个体-个性生活领域，这一领域用自然主义的解释解释不了，利用经验观察也弄不清楚。因此，特别是在与经验主义没有联系，有时甚至是与它相互对立的抽象思维领域里，已开始形成对世界和人的反纯理性主义的认识。

19世纪末，反纯理性主义的倾向表现得特别明显。与试图用人的生理规律来解释人的精神生活的因果关系学的所谓“解释心理学”同时，还产生了一种所谓“描述心理学”。这一心理学的拥护者们坚持认为，不能把人的全部精神财富归结为人的生命活动的基本生理动作。与认为自然科学所使用的方法可以用于精神科学的人相反，“描述心理学（即领会心理学——译者注）”的拥护者们则认为，精神科学具有自己的特殊的认识方法。

例如，维廉·狄尔泰在批判“解释心理学”（即实践心理学——译者注）时曾断言，可以解释的只有自然现象，而人的精神生活只能通过内部知觉和对心理现象全部联系的直观理解来认识。狄尔泰认为，只有“描述心理学”能提供人的精神生活的全貌，因为这种心理学把心理过程的全部组成部分和关系结成一个统一的关系，而这种关系既不是借助于一切可能的假说虚构出来的，也不是引申出来的，而只能是人自身所体验的。这种心理学使用分析方法。在狄尔泰看来，只有借助这种分析方法才有可能对想象、表象、回忆和个体行为动机的相应描述，对人的精神生活的完整结构有所了解。

不难看出，狄尔泰关于心理分析的判断和其他一些思想，不仅同弗洛伊德的精神分析学说的某些个别论点相一致，而且在荣格、阿德勒和弗洛伊德主义其他拥护者的心理学体系中，还得到了进一步的发展。但是，作为古典的精神分析的基础的，不仅有“描述心理学”，还有“解释心理学”。弗洛伊德的精神分析，在某种程度上来说乃是对人性研究的两个平面予以综合的一种尝试：一方面，是考察人的本质的自然成分；另一方面，是揭示人的心理欲望、人的内心世界、人的行为的意义，以及文化和社会教育对形成人的精神生活和人的心理反应的意义。“描述心理学”和“解释心理学”的方法在弗洛伊德的学说中相互有机地交织在一起，从而形成了对人性进行精神分析研究的独特方法，形成了对人进行分析的特殊的方法。

正如我们所看到的，这时为心理分析的产生已奠定相应的理论基础和经验基础。我们前面已经指出，在19世纪末20世纪初，认识和解释无意识的心理的本质已成为心理学研究的兴趣的焦点。如法国哲学家和心理学家昂利·柏格森所预言，心理学作为侧重于研究人的内心深处活动的有意识过程和无意识过程的一门科学，其前途是远大的。他认为，在即将到来的这一世纪里，心理学将面临着“辉煌的发现，其重要程度可能不亚于上一世纪中物理学和自然科学的发现”。

无意识问题，对精神神经病学来说，也具有非常重要的意义。这个领域的重要专家夏科·伯恩海姆和让内以及其他一些专家们在研究个性的心理和神经错乱时，都注意到人在癔病发作时发生意识分裂的事实。尽管神经学家在说明癔病成因方面分成两派（其中一派所研究的是癔病致病的器质性原因，另一派则侧重研究心理因素本身），但是，他们都明确地认为有必要按新的方式去考察人的行为动机的本质。不仅需要考虑到人的有意识行为，

A. 柏格森：《柏洛森全集》，第4卷，圣彼得堡，俄文版，第78页。

而且也需要估计到人在神经错乱时或者受别人暗示（如催眠术）的影响所完成的无意识行为。催眠术在当时已广泛地应用于医学实践。用催眠术治疗癔病的维也纳医生布赖尔认为，根据临床资料，癔病症状的形成与人的某些完全未意识到的思想停滞和情感有关。在布赖尔看来，在催眠的状态下，人在自己的意识中不由自主地再现过去没有意识到的思想，这些没有意识到的思想以其本身的无意识性导致病态症状的产生，从而象是在进行着“自身的净化”。布赖尔使用亚里士多德的一个著名的术语，把这种治疗癔病的方法叫做“净化（Catharsis）”。

布赖尔的思想以及同他在一起工作，对弗洛伊德产生了影响。弗洛伊德读完医科，成为一个私人开业医生以后，就开始从事于神经病致病问题的研究。正是在布赖尔的影响之下，弗洛伊德才形成关于无意识的思想和情绪向意识的领域转化的可能性的观念。如果说布赖尔当时使用过催眠法，那么，读了夏科关于癔病的心因性学说和其他神经病学家（例如列博和伯因海姆）研究著作之后，弗洛伊德深入地研究了他自己的治疗神经病的心理疗法的理论。他拒绝把催眠术作为一种使无意识转化为意识的方法，从而提出了取代催眠术的“自由联想”法。这一方法以病人不受来自医生的任何干预自由地、不受拘束地叙述自己的思想为基础。治疗神经症的新方法的基础是：在患者的语言联想的后面存在着患者未意识到的某些原因。医生应当对这些原因加以说明，揭示患者的联想的涵义和意义，破译患者所不了解的思想过程和活动过程，以便把无意识转化为意识。同时认为，与其说“自由联想”决定于生理因素，不如说决定于心理因素。弗洛伊德所提出的学说正是以上述前提为基础的，它与弗洛伊德曾经赞同过的布赖尔的“净化”法不同，被命名为精神分析。

精神分析之镜中的心理结构

在弗洛伊德以前，心理学通常以肉体上和精神上正常的健康人作为研究的对象並研究意识现象。对无意识的心理的东西的分

析，只局限于说明人的心理不可只归结为意识这些哲学论断方面，或者只限于生理学关于个体无意识的运动动作的研究领域。

19世纪下半叶的神经病理学说，侧重于研究病理上偏离传统公认的理性准则，揭示出从个性内部心理特征的病态的失调角度来研究个性内部心理特征的必要性。这是以理解人的行为隐蔽动机以及对个性结构的深层研究为前提的。因为研究者常常会碰到一些不属于人的意识和理性的范围的行为特征。

弗洛伊德作为一位精神病理学家在研究神经症的性质和发生原因时，发现有必要研究心理的东西的本质，包括原来未被列入人的“有意识的东西”本身的那些心理结构。因此，研究任务本身和研究对象，使他对与有意识一起构成心理特殊内容的心理动作得出一个假定。

无意识的精神活动的精神分析假定，在一定意义上来说，同康德对外部知觉的理解所做的确切说明相类似。康德强调，人的知觉的主观相对性、知觉与不受认识支配的可被知觉东西的非同一性。弗洛伊德也强调把意识的知觉、同作为这一意识的客体的无意识的心理过程等同起来是不合理的。换句话说，意识对精神过程的知觉，仿佛可以同感官对外部世界的知觉并驾齐驱。因此，精神分析主张，“一切精神过程实质上都是无意识的”，“有意识过程只不过是我们的全部精神活动的个别表现”。

从这些前提出发，弗洛伊德得出一个结论：人的心理是由各种不同成分构成的聚集物，这些不同的成分就其性质说来不仅是有意意识的，而且也是无意识的和前意识的。

如上所述，弗洛伊德不是把心理划分为有意识和无意识的创始人，他也不以这一点自居。他强调指出，无意识概念也包括在诗人和哲学家的论述中，他们充分理解这一现象对于揭示人的内

心生活的全部重要性。但是，弗洛伊德对于无意识的看法，同其他各种哲学体系对无意识的议论是不同的。正如一位研究者所指出的那样，“对于弗洛伊德说来，无意识是一个事实问题，是人的精神‘领域’，是人的活动的一个不可分割的部分”。首先他感兴趣的是无意识的具体内容。他想理解无意识过程活动的本质，所以，他对于无意识作了剖析。弗洛伊德首先划分出隐蔽的潜在的无意识，有意识表象是指那种以后可能不成其为有意识表象，而在一定的条件下还可能再成为有意识的东西；其次，他划分出来的是被取代的无意识：不能成为有意识的表象，是因为有一种力量与它们相抗衡。而这一对抗力量只能通过特殊的精神分析治疗才能消除，并且只有借助于这种精神分析治疗，上述的相应表象才能成为意识。弗洛伊德称无意识的第一种形态为前意识，把它同被取代的无意识或无意识本身的心理的东西区别开，精神分析主要是同无意识打交道的。

弗洛伊德学说的“有意识”、“无意识”和“前意识”形成了包括人的全部精神生活领域的三个系统。弗洛伊德不是局限于描述心理活动怎样从这一系统向另一系统转化，而是试图去揭示他所划分的三个系统的运转机制。他对上述任务完成的如何，姑置不论，但是，他的提法本身就已把精神分析同“描述心理学”区分开来，弗洛伊德本人甚至把精神分析同这一类型的心理学对立起来。

但是，仅仅根据精神分析对心理的研究和对心理的描述也包括了解释功能，把精神分析同“描述心理学”对立起来，恐怕未必是公正的。大家知道，狄尔泰不仅试图描述“无意识联系在其中对有意识动作产生影响”的各种形式，而且还提出“无意识和

B. 沃尔曼：《无意识心理·弗洛伊德心理学的意义》，新泽西，1968年，英文版，第4页。

参见弗洛伊德的《精神分析的基本心理学理论》，莫斯科，1923年，俄文版，第132页。

意识的相互作用”问题^①。归根结底，弗洛伊德终于从自己这个角度得出结论：“对无意识发挥功能的某些机制不能解释，只能描述”。^②因此，对于弗洛伊德把精神分析同“描述心理学”对立起来，只能看作是克服后者的片面性的一种尝试，并不排除在精神分析中使用狄尔泰学说的方法论原则。

象以往的许多思想家一样，弗洛伊德在研究无意识领域时提出一个问题：人怎样判断自己的无意识表象？若无意识表象不是意识的对象，不能被人所认识，那么，是否可以说在心理中有无意识表象呢？有些哲学家对这一问题作了否定的回答，并且认为只能说是认识得很不够的，而不能说无意识表象。在同这些哲学家进行争论时，弗洛伊德坚决把关于无意识精神活动的概念作为自己的理论公设的基础。

同时，弗洛伊德也不同于以往的思想家（他们也假定无意识的心理的存在）的抽象论断，他所依据的是那些通过对患神经衰弱的病人的临床观察所取得的具体资料。他得出的结论是，无意识是每个个体心理活动不可避免的阶段：任何心理活动开始都是无意识的，而在以后才被意识到，但是，如果在通向意识的道路上遇到对自己说来不可克服的障碍，那么，也可能就停留在无意识上。因此，我们再一次重复地指出，弗洛伊德并没有仅仅局限于对人的心理中存在着无意识表象这一事实本身的确认，而是要**设法揭示从心理活动无意识领域向意识体系转化的机制。**

首先，弗洛伊德试图回答这一问题：无意识表象在个体生命活动中是怎样表现的，他怎样得以识别无意识的心理的东西？就实质说来，这是再一次尝试按自己的方式去解决洛克曾提出的问题：“我们何以能够认识我们所未曾意识到的东西？”许多哲学

^① 参见狄尔泰的《描述心理学》，1924年，莫斯科。俄文版，第50页。

^② 参见弗洛伊德的《儿童神经症的精神分析》，莫斯科—列宁格勒，1925年，俄文版，第184页。

家为了解决这一问题都曾毫无结果地大伤脑筋。

弗洛伊德认识到，人只能通过使无意识转化为意识才能认识无意识。但是，怎样才能做到这一点呢？使某种东西成为有意识的东西又意味着什么呢？可以设想，内部无意识动作达到意识的表层，或者相反，意识渗透到无意识领域，在这一领域里去“觉察到”和辨别出这些无意识的动作。但是，这一假设还没有对上面提到的问题作出答复。究竟怎样才能摆脱困境呢？在这里弗洛伊德找到了解答，它类似当年黑格尔谈出巧妙的想法时所说的：回答哲学尚未回答的那些问题是，这些问题应当按另一种方式提出来。弗洛伊德虽然没有援引黑格尔的话，然而他正是这样做的。“随便什么东西是怎样成为有意识的？”这一问题变成“随便什么东西是怎样成为前意识的？”问题。在弗洛伊德看来，前意识和嗣后的有意识；只能是许久以前的、因时间过久而被遗忘了的有意识的知觉，但它在某种程度上仍然保留着记忆的痕迹。

弗洛伊德关于可能意识到前意识的论断，令人吃惊地想起柏拉图关于知识是对以往在人们心灵中存在的东西的回忆这一思想。大家知道，柏拉图关于认识的学说的前提是，在人的心灵中预先储存有模糊的知识，只要把它记起来，就能使它成为自己意识的客体。弗洛伊德也把类似的假说作为自己的精神分析理论的基础。二者的区别仅仅在于：“柏拉图所依据的前提是，存在着客观的世界精神，它的物的世界则以理念形式反映在人的心灵中，而弗洛伊德所讲的，则是保留在人的心理中的直观的无意识表象。在古典的精神分析奠基人看来，有意识表象和无意识表象并非是对各种心理系统中同一内容的“记录”：有意识的表象包括直观的、形成为相应词语的表象，而无意识的表象仅仅是由单一直观表象组成的。在弗洛伊德的精神分析中，对无意识的“认识”过程是从现有的直观表象被赋予词语形式之时开始的。因此，弗洛伊德在揭示意识分裂性的病理症状时赋予语言和语言结构的作用多么重要意义。“自由联想”法恰恰是以任何无意中脱口说出的

话、流露出来的东西的某些涵义为基础的。在弗洛伊德看来，在这些东西的后面是无意识心理的直观内容。

弗洛伊德用传统问题的新提法做到部分地解决了在无意识和有意识的心理系统层次上形成的直观表象和词语表象的互相关系问题。但是，对这些涵义的揭示和对无意识的东西的“痕迹”的破解，并没有最终地解决认识无意识心理的东西的可能性问题。问题在于，对反映在人的言语中的词语表象的解释可能是最任意的解释，因为一方面，个体个性的言语在许多场合下是被渲染了的，是掩盖事物的真实情况的；另一方面，对语言材料和语流的理解，取决于对精神分析学说的主观理解。很明显，在解释无意识的符号“语言”时，可能会犯更大的随意性的错误。

由此可见，精神分析学家所确定的直观表象和语言表象的联系，还不意味着对无意识的东西有所认识，而只是为作到这一点而创造一种可能性和前提。弗洛伊德本人也不得不承认，在他所分析的情境中，与其说应当说是假说的可能性，莫如说应当说是，当直观表象和词语表象相遇时，认识无意识的东西的现实性和必要性^②。此外，指出下面这样一点是十分重要的：由于直观表象同前意识系统中的词语表象相遇，这可以说是对无意识的东西（用弗洛伊德的术语即前意识）的一种类型认识的可能性，而不是说被取代的无意识的东西。因此，就造成这样一种反常情况：当讲到在理论上对无意识的认识时，弗洛伊德指的是前意识，但是在实践中实质上利用的不是前意识，而是被取代的无意识的东西。以精神分析法进行的治疗法，其基础就是，被取代的无意识向个性意识领域的转化。在弗洛伊德的经过逻辑上周密思考的精神分析系统中，存在着很明显的不协调之处：在解决对无意识的

法国语言学家爱·邦佛尼斯特在《简论弗洛伊德学说中的语言作用》一文（参见爱·邦佛尼斯特的《普通语言学》一书，莫斯科，1974年，俄文版，第117页）中注意到这一事实。

^② 参见弗洛伊德的《精神分析的基本心理学理论》，俄文版，第158页。

心理的认识可能性问题时，弗洛伊德忽略了他自己划分的无意识结构中那两种组成成分的区别。由于不善于把自己的分析无意识心理的差异法贯彻始终，弗洛伊德不得不承认精神分析学家虽然能指出无意识动作表现的方面，但是，也正如大多数哲学家一样，他都“不能说出无意识是什么”。

仅此一点就不得不使人们对弗洛伊德全部精神分析体系的科学根据产生怀疑。除了已被现代科学否定的明显的错误观点和公设之外，古典精神分析还包含着个别正确的原理，而这些原理正被现代学者用来研究人的生命活动。

在许多场合下，弗洛伊德忽视对无意识的区分，而且是完全有意这样做的。弗洛伊德是在分析个性心理结构中无意识的东西和意识的相互关系时把无意识和前意识心理体系结为一体的。从总的方面来说，弗洛伊德认为，人的心理是分裂为意识和无意识两个相互对立的领域，它们是个性的重要特征。但是，在弗洛伊德的个性结构中，这两个领域并不具有相同的意义；他认为，无意识是构成人的心理的实质的核心成分，而有意识的仅仅是建立在无意识基础之上的一个特别的级，有意识的起源应归功于无意识，而且有意识是在心理发展过程中由无意识晶化而来的。

尽管弗洛伊德关于人的心理的各种结构层次的概念，在他的理论活动期间不断变化^②，但是，有意识和无意识两个领域的原则划分，总是以这种或那种形式在他所创立的全部个性模式中保留着。他在自己的著作《满足原则的彼岸》（1920年）、《群众心理学和对人的“自我”的分析》（1921年）、《自我和本我》

弗洛伊德：《精神分析专著》，1926年，奥德萨，俄文版，第15页。

关于这一事实，乔治·戈德和阿·古尔德伯格在他们的著作（J. Gedo and A. Goldberg: 《Models of the Mind·A Psychoanalytical Theory》 芝加哥—伦敦 1973年，关文版）中已有详细的剖析，他们指出，弗洛伊德不是使用一种，而且使用几种个性模式。

(1923年)中,最终实现了人心理中的相应各级的划分。弗洛伊德在这里所创立的个性模式是作为三个相互处于某种从属关系的组成部分的组合出现的:(1)、“本我(Id)”——是无意识趋向的深层、是精神上的“自己”、积极的个体的基础,是遵循自己固有的规律(它们不同于个性的其余组成部分的运转规律)的一个心理级;(2)、“自我(Ego)”——是有意识的领域,是人的无意识的内心世界和外部现实(其中包括自然机能和社会机能)的中介,是把无意识的活动同这一现实性、合理性和表面上认为的必要性相比较;(3)、“超我(Supper-Ego)”——是个性内在的良心,是体现社会定势的一个级,是一种道德的监察官,它是作为无意识和意识之间的中介产生的,这是由于无意识和意识的冲突无法解决,意识无力抑制人的无意识冲动、企图和愿望,也无力使它们从属于文化和社会现实的要求。

为了深入了解人的心理活动的机制,弗洛伊德是从下面这一点出发的:即他所划分出来的心理的深层、自然层——“本我”,是依据任意选择获得最大满足的程序而发挥作用的。但是,要满足自己的情欲和欲望,个体就得同与“本我”相矛盾的外部现实发生抵触,从而在“本我”中划出“自我”,这个“自我”就设法去抑制无意识趋向,把它们引向社会赞同的行为轨道。初看起来,甚至可以认为,正是“自我”这一有意识的本源是一种推动力,迫使“本我”改变自己的活动方向,以适应于社会存在的合法规范。但是,在弗洛伊德的个性结构中问题就不同了:不是“自我”控制“本我”,而是相反。“本我”逐渐地并且蛮横地迫使“自我”接受自己的条件,为了形象地描述“自我”与“本我”的相互关系,弗洛伊德以骑手与马的比较关系作类比,正象叔本华当年曾用这个类比来揭示理智和意志的关系。在叔本华看来,如果说意志象一匹马服从笼头那样,仅在表面上服从理智,实际上意志可能象马那样咬紧嚼子,露出它的野性,任其本性大发,那末,弗洛伊德的“本我”则仅仅是服从“自我”的一种假

象；正象不善驾驭马的骑手一样，只好把马带到它所想去的地方。“自我”就是这样把意志——“本我”变成这样的行为而这种行为仿佛正是它自己的意志。

作为无意识欲望的恭顺的奴仆，弗洛伊德的“自我”试图同“本我”和外部世界保持良好的一致，但是对“自我”说来常常做不到这一点，因为在“自我”本身中，形成着新的级——“超我”或“理想自我”——它统治着作为良心或无意识的罪恶感的“自我”。在弗洛伊德的个性模式中，“超我”仿佛是最高的本质，它反映着戒律、社会禁忌、双亲和权威人士的权力。如果说“自我”主要是外部世界的代表，那么，“超我”对“自我”的关系说来，就是“本我”利益的捍卫者。就其在人的心理中的地位和功能说来，“超我”负有使无意识的欲望得到升华的使命，即把社会所不赞成的“本我”冲动，转为社会可以接受的“自我”冲动，从这一意义上来说，仿佛是在抑制“本我”的欲望中同“自我”取得一致的。但就其内容看来，弗洛伊德的“超我”仍是与“本我”有着近亲关系和血缘关系因为它“奥狄浦斯情结的继承者，从而也是‘本我’的最强烈的内心活动和它的最重要的里比多命运的表现”。“超我”甚至是同作为“本

参见叔本华的《世界即意志和观念》，第2卷 第212页；弗洛伊德的《自我和本我》，列宁格勒，1924年，俄文版，第22页。值得注意的是，叔本华以前的哲学家也打过类似的比喻，如柏拉图在对话录《斐德罗篇》中把心灵比作“长双翼的两匹马和御者的统一力量”（《柏拉图文集》〔三卷集〕第2卷，莫斯科，1970年，俄文版，第181页）；古印度哲学家也有过类似的比喻，如《奥义书》中把感情同马相比，把理智同马车夫相比（参看《世界哲学家文选》第1卷，莫斯科，1969年，俄文版，第87页）。

弗洛伊德：《自我与本我》，第235页。

弗洛伊德对“超我”的这一观点同柏拉图对人类心灵“暴怒”的起因的解释如出一辙。在柏拉图那里，这一起因就其本质说来，“是理性起因的捍卫者。”但是，它的内容却跟弗洛伊德的“超我”相似，它包含着“非理性的东西”的起因。柏拉图认为它就是“非理性的暴怒”的起因，所以，他强调同弗洛伊德的个性结构中作为“本我”的那个起因有关（参见《柏拉图文集》〔三卷集〕，第3卷 第一部分，俄文版，第235页）。

我”内部世界的代表的“自我”相矛盾的，这能引起蕴育着人的心理障碍的冲突情境。因此弗洛伊德的“自我”是以“不幸的意识”形式出现的，它正象定位器那样，被迫转到这一方面或那一方面，为的是既与“本我”和谐一致，又与“超我”和谐一致。

尽管弗洛伊德承认无意识的“遗传性”和“天赋性”，可是他主观上相信，无意识的东西能够被认识。他所提出的“有本我的地方就有自我”这一公式，就最明显地说明了这一点。他认为，精神分析的任务在于，把人的心理的无意识材料转到意识领域，揭示无意识的本性，帮助人在现实生活中去把握自己的情欲和自觉地支配它们。这就是弗洛伊德的心理分析的用意所在。但是，在人的本性的研究中使用精神分析方法所取得的客观结果并不是富有成效的。弗洛伊德的人的心理结构分析，不仅没能建立关于个体内心生活的完整概念，没能揭示出个体行动的动机，而且这位精神分析奠基人提出来的许多原则和观点，已逐渐暴露出它们明显的非科学性和虚幻性。

心理的活动动态和无意识冲突的“逻辑”

人们在许久以前就觉察到，人甚至常常不能意识到自己行为动机的涵义和意义。如果要某人解释一下自己的行为，那么，他常常会说出那些不反映他真正意图的原因。人的许多行为，如果事后再考虑一下，不仅周围的人感到不可理解，就是他自己也会感到莫名其妙。这是不足为怪的。因此个体的有动机的活动、个体的行为背后的动力以及促进个体这样做、而不是那样做的原因，一直吸引着那些力求了解人性本质的、人类中有求知精神人们的注意，是不奇怪的。弗洛伊德也不能放过对人的行为的隐秘动机的考察。对他来说，分析人的行为乃是他认识心理活动的动

弗洛伊德：《精神分析演讲集新序》，《弗洛伊德心理学著作全集〔标准版〕》第22卷，伦敦，1964年，英文版，第80页。

精神分析的这一任务，与出自“应驾驭理性的起因”的柏拉图的“医治”心灵相一致（《柏拉图文集》〔三卷集〕，第3卷，第1部分，第237页）。

态和个性内心深处戏剧性地展开的无意识冲突的“逻辑”的最重要的一个方面。

有些理论家企图在引起人的机体回答反应的外界环境中去寻找人的行为原因。同这些理论家们相反，精神分析奠基人却研究内部刺激。在弗洛伊德看来，那些制约人的行为动机结构的一切心理活动过程，都是在内部刺激之下运行的。这是由于他已经认识到，隐藏于认识主体视野之外的内部动力，是不能借助于把心理过程思辨地分解为它的各个组成部分的办法来加以揭示的，所以，他试图去寻找一些起始的理论前提，并且提出一些在他看来研究人的行为动机时不得不用、与经验材料相吻合的条件假设。从这一意义说来，最适合于弗洛伊德的，就是无意识欲望这一概念。他把作为条件假设的无意识欲望这一概念当做人的行为功机的基础。在他的理论中，无意识欲望概念变为一个具有现实意义的概念，并借助于这一概念来说明一切生物（从原始生物到人的高度发达的心理组织）的进化。

弗洛伊德远不是第一个把欲望看作是人的行为的主要动力的人。从古希腊哲学开始到20世纪，曾经出现过各式各样的试图论证人的行为实质的相类似的观点。亚里士多德是最早企图把欲望作为人类心灵活动的基础的人之一。但是，当把欲望、意向以及人的心灵的智慧的意义加以比较之后，他得出的结论是：人的心灵的主要动力不是智慧，不是欲望，而是称为意向的心灵的能力。象笛卡儿、洛克、斯宾诺莎、康德、黑格尔这些大思想家，都曾经不止一次地探讨过欲望的作用。

同弗洛伊德的观点最接近的，是斯宾诺莎的立场。在斯宾诺莎看来，欲望不外是“人的实质本身”：人的本性就是这样的，正是由于欲望，人才得以作为一个种而保存下来，因此“人在这个方

参见《亚里多德文集》（四卷本），第1卷，1975年，莫斯科，俄文版，第442—443页。

向活动是确定无疑的”。因此，斯宾诺莎关于欲望的解释，就已包含着后来那些成为弗洛伊德的精神分析观念的基础的全部因素：关于欲望是人的行为动力的表象，关于欲望的核心乃是首先保存人种的欲望的思想。显然，这并没有提供根据认为，弗洛伊德就是从斯宾诺莎那里接受了关于欲望在人的行为活动中具有重要作用的思想。他得出关于这一思想的结论，首先是以研究神经病症状为基础的。但是，有关的一些哲学思想和理论（其中包括斯宾诺莎的思想）都对弗洛伊德产生了一定的影响。这是完全可能的。众所周知，精神分析奠基人不止一次地援引过叔本华的观点，他指出，他自己的理论观点同这位德国哲学家的论断是一致的。

同时，以往许多思想家都曾经把欲望这个问题作为深入思考的对象，而弗洛伊德也不是简单地把这一问题作为自己的精神分析观念的中心。他是试图通过无意识欲望这个中介既考察别人的行为，也考察人类的全部发展史。这就是把局部规律往较为普遍的历史过程的规律性上推的不合理的外推法。

弗洛伊德提出无意识欲望是人的动机行为的基础这一假说之后，他的目的是要说明构成无意识的核心的所谓“始初欲望”。多年来，他一直从事于对这一问题的研究，对“始初欲望”的本性的理解不断进行过修正，但是，这一“始初欲望”问题不仅成为弗洛伊德的，也成为他的继承人的绊脚石。从这一方面来说，精神分析的全部历史，是驳斥精神分析奠基人早期理论假说的一个最明显的例证。正是在这一点上暴露出弗洛伊德同那些弗洛伊德主义继承人，如阿德勒、荣格、赖希、赫妮和弗洛姆之间的严重的分歧。

弗洛伊德最初是把性欲看作是“始初欲望”即无意识的动力的基础的。他错误地认为，性欲不仅是神经病产生的原因，而且

也是心理正常的人的创造性活动和社会文化成就的强有力的刺激物。

弗洛伊德相信，神经病的症状应当在回忆性的体验的蛛丝马迹中寻找，似乎每个人童年时期都发生过。在弗洛伊德看来；这些被遗忘的童年体验，并未自动消失，而是在人的心灵中留下了不可磨灭的痕迹，只有揭示并使这些回忆的痕迹转化为意识才能消灭病症。由此而引伸出治疗神经病者的特殊的精神分析程序，弗洛伊德就把这一程序确定为教育的一种继续，其目的是消除童年的遗迹。

关于神经病的性语源学学说，后来在弗洛伊德那里发展成为更为一般的理论。根据这一理论，性欲最直接地参与人类精神的高级文化、艺术、伦理、美学和社会财富的创造活动。后来，古典的精神分析奠基人的这些理论假设，受到来自许多资产阶级学者的经验的检验，因为他们感到，弗洛伊德的论据在科学上没有说服力，他们试图用具体材料去充实这些论据。但是，他们想证实弗洛伊德的精神分析学说的初始原理的尝试是不成功的。有时会出现这样的反常情境，一些作者用具体材料驳斥弗洛伊德的观点，强调其非科学性，与此同时，另外一些作者则似乎发现了弗洛伊德的精神分析假说的正确性。有时甚至对同一经验研究材料，不同的作者可以得出完全相反的解释。

弗洛伊德本人为了论证自己的假说，竟去援引神话中的某些情节，援引历史上的艺术和文学的古代传说，特别是去求助于古希腊的奥狄普斯王的神话故事。这一神话讲的是奥狄普斯王的悲剧的命运。奥狄普斯王杀死了弗武王，但是，他不知死者竟是他的生身之父，他登上王位之后娶了他的生身之母。当真相大白

参见弗洛伊德的《论精神分析》莫斯科，1912年，俄文版，第48页。

普·克兰：《事实与弗洛伊德理论的幻想》，伦敦，1972年，英文版赫埃森科和格·威尔逊：《对弗洛伊德理论的实验研究》，伦敦，1973年，英文版。

之后，被罪恶意识强烈折磨的奥狄普斯把自己双眼弄瞎。弗洛伊德认为，这一神话题材，不仅证明性欲是人的活动的基础，也证明似乎从童年起人就具有的性欲情结是存在的。这样，就产生了弗洛伊德的关于自古以来就有的“奥狄普斯情结”这一著名的假说。根据这一假说，男孩恋母而视父为情敌。弗洛伊德从婴儿的性欲、乱伦的欲望的角度出发，把这些现象看作是人的形象思维和幻想的能力，是艺术家的创作活动，甚至是社会上人的行为。

毫无疑问，弗洛伊德对性欲的解释，与对问题的严谨的科学态度毫无共同之处。弗洛伊德的论据荒诞无稽，这由他求助于神话类比法的事实本身所证明。顺便提一下，弗洛伊德以前的唯心主义思想家们就不止一次地使用过这类的类比法，把古希腊神话中的奥狄普斯王视作人的无意识活动的原型。特别是黑格尔在他的《精神现象学》这一著作中，就曾经使用过这一比喻。黑格尔在思考个体不常理解其涵义的那些人类行为的复杂性和神秘性时，曾经指出：人通常只知道自己行为的一个方面，而不能知道人的行为的另一方面，因此，实际情况并未向意识表明它实际上是怎样的，“……未向儿子表明，他所杀死的那个侮辱他的人乃是他的生身之父，同时也未向他表明，他娶作妻子的王后，正是他的生身之母”。关于这一点，柏拉图事实上也讲过，¹⁾他已觉察到，“非理性的”、兽性的因素若是想要就不会止住不干，“甚至在同自己的生身之母苟合这一企图上也不会止步……”。但是，如果说，在黑格尔看来这一类比不过是一个形象的对比，它使人意识到他认识自己的行为动机的全部复杂性，那么，在弗洛伊德那里，它就成为一个理论假设，用以解释宗教、道德、艺术和各种社会制度的起源。这一点不能不引起那些严肃的学者们

《黑格尔文集》，第IV卷，俄文版，第251页。

《柏拉图文集》（三卷集），第3卷，第1部分，第391页。

的否定的反响，他们批判地接受了把幻想的和神话的构想当作科学知识真实性标准的任何企图。

在那些早在弗洛伊德以前就考虑过性欲在人的生命活动中起何种作用的哲学家们的论断中，明显地存在着两种倾向：一些人说性欲是人的主导因素，并且把人的全部的爱都归结于它，另一些人则对爱这一概念作出更为广泛的解释，把爱欲当作万物的本源。叔本华就是属于前者的哲学家，古希腊思想家（包括柏拉图）以及费尔巴哈则属于后者。在费尔巴哈看来，爱就是思维和存在的统一。弗洛伊德在这一方面的理论观点并非只是单一意义的。最初，他只是把性欲看作是“原始的”，后来他开始分为两组，“原始的性欲”：性欲和“自我”欲望（或自我保持欲望）。再以后，随着弗洛伊德的性欲观得到更加广泛的解释，它已接近于柏拉图的爱洛斯（Eros，即爱）概念，并把人类之爱的一切领域（父母之爱，友谊，全人类之爱，等等）都包罗进去，弗洛伊德则开始将更广泛的内容纳入“原始欲望”这个概念之中。他得出一个结论：“原始欲望”构成建设性的爱和破坏性的爱这样完全相反的一对。最后，他提出这样一个假说：人的活动取决于生物性的欲望和社会性的欲望的存在，在这里，“生存（Eros 爱洛斯）本能”和“死亡（Tanatos 腾纳托斯）本能”起着主要的作用。

弗洛伊德认为，“生存本能”和“死亡本能”是预先决定人的生命活动的主要的无意识欲望。他的这一观点，使人们想起恩培多克勒在他解释推动一切有生命的东西的两种对抗力量时所描述的情景。其中一种力量被希腊哲学家称之为爱、友谊，另外一种力量被称之为憎恨、仇恨。恩培多克勒曾赋予这两种对抗力量以神话中的名子，把它们分别称为阿芙洛狄忒和阿瑞斯。顺便说说，弗洛伊德在晚年也曾经提出，他自己关于本能的精神分析理论，颇近于恩培多克勒的哲学。他称恩培多克勒是“希腊文明史

上最伟大的和最杰出的的人物之一”。

弗洛伊德曾假定人的内部存在着他称之为“死的欲望”的本能。他的这一假定是他根据所有生物的进化得出的。一切生物达到有机的存在之后，由于内在的原因它逐渐死亡，并回复到非有机体的状态。所有其余欲望，包括维持生命的欲望，都被精神分析的奠基人看作是保证生命机体通向死亡的固有途径：这些“生命的卫护者”，在弗洛伊德看来，最初都是死亡的奴仆，因为“死是一切生的目的”。

弗洛伊德的这些与科学相抵触的论断，完全被纳入现代存在主义特有的关于生与死的实质的哲学思考之中，在过去的某些思想家那里也有。如果提到叔本华说的“死，毫无疑问是生的真正目的”^③这一名言的话，那么，这一名言竟然同精神分析奠基人的见解如此相近，以致弗洛伊德本人也不得不承认：他仿佛十分吃惊地注意到，在他提出死的内在规律性的假说时，竟在无意中进入叔本华哲学的“港口”。

弗洛伊德关于存在“死亡欲望”的假定，是与他的关于假定的理论和假说有关联的，最终形成于20年代的精神分析学说。就是以上述理论和假说为基础的。但是，这一假定正是精神分析奠基人的创造性遗产中最阴暗的和不足凭信的假设之一，尽管这一假设的意图是想要去创立一个严谨的科学的分析理论。但是，它不仅没有彻底贯彻科学的客观性原则，而且明显地表现出主观偏执的成分。至于“死的本能”的假设，它甚至招致资产阶级理论家们的最尖锐的批判^④。

弗洛伊德之所以对“原始欲望”的本性的观点作了修改，对

S·弗洛伊德：《对有极限的和无极限的分析》，《西格蒙德·弗洛伊德心理学全集》（标准版），第23卷，伦敦，1964年，英文版，第246页。

S·弗洛伊德：《满足原则的彼岸》，1925年，莫斯科，俄文版，第76页。

③ A·叔本华：《作为意志和表象的世界》，第2卷，俄文版，第663页。

④ R·帕索梯：《西格蒙德·弗洛伊德的主要著作集·批评性评论》，纽约，1974年，英文版，第3页。

于自己关于性本能是人的行为的动力的最初假说感到不满意，主要不是因为精神分析在他在世时因“泛性论”而遭到的尖锐批评，而是因为他研究神经症时不得不跳出对心理过程的纯“自然”解释的框框。在较为晚期的著述中，他转向对资产阶级社会中人的生活和社会和文化方面的研究，并提出神经病症的社会制约性问题。

弗洛伊德把个别的人的个体和整个文明发展都看作是生（Eros）和死（Tanatos）斗争的舞台，并且他不止一次地强调说，这一观点不外是一种为了说明生活之谜而提出的假说。因而也象所有假说一样，它也可能被新的科学发现所推翻。生物学在这一方面被弗洛伊德看作是一个无限可能性的王国：很难预言生物学会带来什么样的令人震惊的发现以及几十年后生物学会为精神分析所提出的问题提供什么答案，很可能是，“我们整个精巧的假说大厦都会土崩瓦解”。

看来，弗洛伊德的这些观点仿佛证明：他准备放弃那些被科学材料所推翻的理论假说。但是，事实上他并没能这样做。他的所有修改都是局部性的，只是在“原始欲望”的本性的不同观点上兜圈子，而不去涉及无意识欲望构成人的生命活动隐蔽实质这一假说，这就是说，没有触及精神分析学说的基本原理。尽管作了许多修改，但是，在弗洛伊德看来，无意识欲望仍然是作为精神分析基础的奠基石。

但是，恰好这一假设不仅是没有根据可证明的，而且实质上也是错误的。当然，问题不是说无意识欲望本身是不存在的，或者说它对**人**没有任何影响。无意识欲望的存在以及它对人的生命活动的意义，是无可争议的。根据唯物主义观点，正如恩格斯所指出的，历史的决定性因素，是生产和直接生命的再生产，“人类自

① S·弗洛伊德：《满足原则的彼岸》，第106页。

身的生产，即种的蕃衍”^①。但是，参与这一过程的无意识欲望仅仅构成这一过程的一个方面，而且远不是主导的方面。因此，如果象弗洛伊德的精神分析学说那样，过高地评价无意识欲望在个人生活以及在人类历史发展中的意义，那是极端错误的。

根据弗洛伊德的构想，揭示无意识欲望的本性，必将促进对于全部心理过程的动态和运转方式的理解。根据他的假说，人的心理是依据于其本身的规律起作用的：心理活动受“满足原则”自动调节，因为这一原则把无意识欲望引向获得最大满足的轨道。凡是未得到满足的东西都是心理器官所拒绝的，心理器官仿佛封俄了心理活动的一切别的通道，只把它们引向那一个能够获得满足的方向。

我们注意到，弗洛伊德的“满足原则”还是一种使精神分析同哲学发生直接联系的一个理论体系。值得注意的是，不止一次地抗议把精神分析列入哲学的弗洛伊德自己，也不否认他在这一点上同哲学有关系。

弗洛伊德所提出的“满足原则”跟那些以享乐主义为目标的思想家们的哲学思想是一致的，因为，他们把享受、满足的追求都看作是人的行为的基本原则。享乐主义学说是以昔勒尼派（阿亚里斯提卜及其门人）的伦理学为基础的，他们认为，生活的意义在于使肉体得到享受的满足。与昔勒尼主义者不同，伊壁鸠鲁认为，满足并非是肉欲的快乐，满足也没有痛苦，而这一点只有在发挥人的精神素质的基础上才能得到。他十分注重精神上的享受，同时，也批判了那些把肉体的满足看作高于一切的思想家们的观点。后来，许多哲学家也都论及了满足和不满足、快乐和痛苦的相互关系问题。

可以这样认为，弗洛伊德提出“满足原则”后，就完全加入到形成人的享乐主义观点的哲学传统中了。但是，事实上并非如

《马克思恩格斯全集》，第21卷，中文版，第30页。

此。以往的享乐主义本是以理性主义原则为基础的，根据这一原则，人对满足的追求和得到满足，伴随而来的并非是无意识的性欲的泛滥，而是人的理性的活动。弗洛伊德提出的“满足原则”的动作是在人的无意识欲望的层次上发生的。这是始初给定的，每个人内在固有的无意识心理过程的运转程序。这个程序不仅没有扩展到人的意识活动中去，而且常常与意识发生矛盾，它根本就没有被列入意识定势中去。

但是，弗洛伊德认为，按照得到最大限度的满足这个原则说来，人的心理的机能作用具有相反的方面，这就是：第一，满足只产生于自己的心理范围之内，而不超出心理的界限；第二，满足是与未预见到的苦难相伴而行的，因为，正如伊壁鸠鲁当年曾经指出的那样，人只有因没有满足而感到痛苦时，才需要满足，否则人并不需要满足。因此，弗洛伊德想到：在人的心理中与“满足原则”同时形成一个自我限制的原则，它的机能活动不仅与人的需要是相适应的，而且也与外部现实条件是相适应的。这一新的原则，即“现实性原则”，是对“满足原则”的一种反对力量，它对心理过程的运行作了相应的修改。

确定心理活动的新原则后，弗洛伊德仿佛承认了外部世界的心理意义，把外部世界包括在他们的精神分析的基本观念之中，从而为研究内部心理过程，也为研究给人的机能活动打上烙印的外部文化和社会结构，开辟了广阔的余地。

弗洛伊德的“现实性原则”认为，对于人，重要的不是使他愉快和满足的东西，而是实际的、现实的东西，即使它不是令人愉快的东西。正如追求满足的人是抱着获得满足，避免不满足的愿望那样，坚持“现实性原则”的人是以寻找收益和保证自己免受损害为目的的。不言而喻，弗洛伊德根本不认为，精神分析的“现实性原则”在消灭人获得满足的一切可能性。不，“现实性原则”并不排斥获得满足这一最终目的，只是延缓获得直接满足的可能性，也就是通过迂回之路获得满足。瞬间的满足，即不

全的满足之所以消失，是为了保证人能获得更可靠的，那怕是延缓的满足。由此可见，弗洛伊德的“现实原则”无非是“满足原则”的变种，对于人的功能活动说来，这一原则的纲领性作用，仍然具有自己的意义。

弗洛伊德从上述的“现实原则”和“满足原则”的相互关系出发，以相应的方式阐述意识和无意识之间的冲突情境的产生。在他看来，心理器官并不总是能够使遵循“满足原则”的“本我”的活动同服从“现实原则”的“自我”活动相协调一致，因为“满足原则”在无意识欲望的领域中处于支配地位，它常常凌驾于“现实原则”之上，这样也就不可避免地会导致内部心理的冲突。

对于个性结构机能的分析，使得弗洛伊德承认人的存在的悲剧性：在个性的各层次之间复杂的相互关系，人的心理机能的各原则之间复杂的相互关系，同时并存的创造与破坏的欲望以及延续生命和走向死亡的意向，所有这一切，都被弗洛伊德在解释人时用来证实从人一诞生直到他生命的最后时刻，在意识和非意识、理智和情欲之间似乎一直存在着不可调和的、相互对立的关系。弗洛伊德还不断指出，人自己孕育着这样的深刻的感受，其戏剧性的结局不仅常常导致个性去承受新的苦痛，而且也导致完全的精神空虚，

弗洛伊德在确认个性心理的对抗性矛盾，以及个性中的意识力和无意识力之间不间断的斗争时，他在一定意义上是赞同以前那些表达过类似观点的思想家们的观点的。例如，帕斯卡早在18世纪就表达过的思想，在这一方面与精神分析奠基人的论断是相一致的。帕斯卡曾经论述过：在人本身不断进行着理性和情欲之间的内战。“在人本身存在着理性和情欲之争。人或者只具有理性，……或者只具有情欲，但是，人既赋有理性又赋有情欲，那他就要不断地作自我斗争，因为，只有同情欲作斗争时才能容忍理性，或者相反。因此，他常为此而痛苦，常常被这些矛盾所

折磨。”与此同时，弗洛伊德依据他那时代的材料表述了这些过程。毋庸置疑，他通过形象的描述成功地揭示出资本主义文明条件下个性意识的冲突情境、戏剧性和分裂。不过，弗洛伊德在自己的理论结论中，毫无根据地把这一分裂绝对化了。他使这一问题尖锐化了，在他那里，个体的意识和无意识的欲望之间的矛盾，变成了每个人心灵中的永恒的悲剧，它不仅决定着每个个性的命运，而且也决定着整个人类的命运。这就是弗洛伊德的精神分析结构使他得出的客观结果，也就是在许多方面同他最初的乐观主义的构思相矛盾的结果。

第 2 节 作为哲学世界观的弗洛伊德主义

历史哲学和文化哲学

弗洛伊德学说在自己发展的最初几个阶段，就已远远地超出了医学范围。弗洛伊德阐明精神分析的基本思想以后不几年，在他周围就形成了一个人数不多的小组，在小组内热烈讨论一般精神分析问题。参加小组的有医生，也有受过人文科学教育的人们（作家、艺术家和音乐家）。后来，弗洛伊德在追溯精神分析的产生和发展史时写道，他的《梦的解析》、论机智以及其他一些著作，从一开始就表明：精神分析学说并不局限于医学领域，它

也可能被应用于各种论述精神的科学之中^①。1912年，他的得意门生格·扎克斯和欧·兰克开始出版《无意识意向》(Imago)杂志，它的使命是从精神分析角度阐明和研究哲学体系、神话问题和语文学，以及对某些个别个性进行精神分析研究。柯·阿布拉罕和欧·兰克还应用精神分析的方法分析了神话和童话，他们描述了关于普洛米修斯、奥德赛、伊西达和奥西里斯的神话。维·施特克勒从精神分析的观点考察了基督生平，描述了唐璜·卡桑诺瓦们和米萨利林们的个性；艾·琼斯研究了路易·波拿巴和安德烈亚·德尔·萨尔托的个性肖像画；埃·基奇曼写了论叔本华的著作；而格·扎克斯和欧·兰格对许多哲学家如柏拉图、斯宾诺莎、笛卡尔、康德、斯宾塞的个性进行了心理描述法的研究。正如当时一本美国心理学杂志所指出的，到1916年为止，已经写出了20多篇对杰出个性的传记和创作进行精神分析研究的专

正如我们认为的那样，弗洛伊德的著作中的脚注、注释和引文可能已成为证明他的精神分析学说的一般哲学意向的补充论据，尽管他极力强调自己跟哲学没有关系。例如，《梦的解析》一书实质上是第一次阐释精神分析的思想，我们发现那里引用了哈特曼的《无意识的哲学》一书的引文（弗洛伊德：《梦的解析》，莫斯科，1913年，俄文版，第109页）。在这本著作中，弗洛伊德还援引了许多前辈思想家的话，其中有卢克莱修、亚里士多德、柏拉图、康德、黑格尔、费希纳、赫尔姆霍茨、赫尔巴特、席勒和叔本华的话。在弗洛伊德的后来的著作中援引的哲学家就更多了，如他援引过柏格森，也提到帕斯卡（S·弗洛伊德：《机智及其与无意识的关系》，俄文版，第253、280、281、299、300、303、317页），也研究过阿纳克西曼德（S·弗洛伊德：《图腾和禁忌·原始文化和宗教心理学》，莫斯科，1923年俄文版，第162页），援引过斯宾塞和杜尔盖姆（S·弗洛伊德：《图腾和禁忌》，第126—127页），专门探讨过勒邦的观点（S·弗洛伊德：《群众心理学和人类“自我”分析》，莫斯科，1925年，俄文版，第6—19页），不止一次地援引尼采和叔本华（S·弗洛伊德：《精神分析史论文集》，奥德萨，1919年，俄文版，第9页；《图腾和禁忌》，第98页，《性心理学论文集》，莫斯科，1925年，俄文版，第10页；《满足原则的彼岸》，第91页；《自我与本我》，第20页），也研究过恩培多克勒（《S·弗洛伊德心理学全集》，标准版，第23卷，第149、246—247页），援引过狄德罗（《S·弗洛伊德全集》，标准版，第16卷，第337—338页；第23卷，第192页），等等。总之，对弗洛伊德的著作的认真的文本分析使有根据认为，精神分析的奠基人尽管否认自己与过去的哲学遗产有关，但他不仅熟知各哲学体系，而且在自己的精神分析理论中，是以哲学家的思想为依据的。

著^①。在 40 到 50 年代这一条路线仍在延续着，如 J·维茨道姆在一本精神分析杂志上发表两篇文章，论述叔本华哲学的无意识的起源和笛卡儿的梦，同时，还写了一本论贝克莱哲学的书。作者企图在这本书中“对贝克莱的哲学结构作出详尽的精神分析的解 释”^②。总之，精神分析已开始应用于人文知识的各领域中。德国精神分析学家弗·维捷尔斯以精神分析已变成精神科学为借口而宣称：“医学的成分已退居次要地位，哲学家占了主要地位。”^③

历史哲学和文化哲学已成为运用弗洛伊德的精神分析学说的一个领域，弗洛伊德认为，通过对个人的精神分析研究可以揭开许多人类历史之谜，所以，他利用精神分析来设计自己的历史哲学。弗洛伊德的出发点是，个别人的心理发展简略地重复着整个人类的发展进程，而无意识过程的进行，既取决于人类行为的伦理和道德的规范产生的特征，又取决于社会联系、文化成就和社会法规产生的特征，而后者则证明人类文明从低级的原始社会到现代资产阶级社会组织的进化。

人类原始状态历史发展的精神分析的图景，是由弗洛伊德在《图腾与禁忌》这一著作（1913 年）中首次描述的，他在这一著作中从自己学说的立场出发，试图说明原始人的心理生活的形成过程。他在后来的著作中，特别是在《摩西和一神教》（1937 年—1939 年）一书中研究过这一课题。对原始社会许多富有特征的现象（原始人的心理机能的机制、原始禁忌的形成过程——禁忌、万物有灵论和图腾崇拜的产生）的说明，弗洛伊德都是在研究典型儿童神经病患者（所谓儿童恐惧症）时获得的材料的基础

^① 参见阿·鲁利亚：《从现代心理学的基本倾向来看精神分析》，1923 年，喀山，俄文版，第 32 页。

^② J·维茨道姆：《贝克莱哲学中无意识的起源》，1953 年，伦敦，英文版，第 VII 页。

^③ 弗·维捷尔斯：《弗洛伊德·他的个性、学说和学派》，1925 年，列宁格勒，俄文版，第 118 页。

上进行的，而理论定势仍旧是“奥狄普斯情结”。

儿童神经病患者（所谓恐惧症）表现为对某一种动物的恐惧。在这种情况下，通常显示出儿童的双重定势：一方面，他惧怕动物，另一方面，对这一动物又十分感兴趣，把自己的注意力集中到这一动物上，并且去模仿它。在弗洛伊德看来，对动物的这种双重感情，无非是儿童的双亲（男孩对父亲）的那种潜在感觉在心理上无意识的取代反应。正如弗洛伊德所认为的那样，正是由于这一无意识的取代反应，内部心理的矛盾才得以解决。这一无意识取代反应的使命是掩饰儿童恐惧的真实原因，儿童的恐惧主要的不是取决于父亲对儿子的态度（严厉、严格），而是取决于儿童自己对于父亲的无意识的和矛盾的态度。男孩爱父亲而同时又恨父亲：男孩希望成为象他父亲那样强有力的人，但又想消灭他，以取代父亲对母亲所具有的地位。儿童这种无意识的欲望是同他在受教育过程中所获得的定势相矛盾的。这一在儿童心灵中展现的内部心理矛盾的解决，恰好是通过由一个对象到另一个对象的无意识的转化来实现的：儿童感到羞耻的那些欲望由意识中被排挤出去，以无意识的形式转向别有喻意的客体，对于这个客体来说，则能以毫无掩饰的形式来表现自己的感情^①。

弗洛伊德的关于儿童恐惧症结论本身，不能认为是科学的，因为结论的神话化的底子是显而易见的。可是，精神分析的奠基人后来却毫无道理地把它移植在人的发展过程上，并从中引申出个体发育和种系发育的理论。在这一点上，他的依据是儿童与原始人之间具有类似之处，而这种原始人仿佛也具有孩子气的精神组织。

弗洛伊德在创建精神分析哲学史的过程中，也是以当时的生理学^②和民族学中的有关假说为依据的。从达尔文那里他继承了关于强悍有力的父系原始群落的概念，从苏格兰民族学家艾特金逊

^① 参见弗洛伊德的《儿童恐惧心理学》，莫斯科，1913年，俄文版。

那里继承了所谓大家族思想（这种思想就是：子辈们纠集起来，奋起反抗父辈的残暴并杀死他们），从罗柏森·史密斯那里继承了关于图腾崇拜的产生这个观念，

弗洛伊德根据上述假说而描述的原始社会的幻景，可以归纳如下：在人本身形成的早期，人生活在父亲起主导作用的原始群落内，儿辈们都得服从父亲的威力和意志，只有父亲一人享有对妇女的占有权，而那些长大成人试图行使自己的权利的儿辈们，则只会被父亲逐出原始群落。由于争夺妇女而产生的冲突情境的可能性，被父亲所采取的果断行动所预先制止了，而父亲则由于身强力壮而捍卫了自己对妇女的独占权。但是，这种状况终于不能维持多久。被父辈逐走的儿辈们纠集到一起，把父亲杀死并吃掉，从而结束了原始父权群落。但是，儿辈弟兄们在双重感情的影响之下，即使在今天这种双重感情仍然在儿童和神经症患者的身上表现出来：儿辈们既仇视父亲又爱慕父亲，杀死父亲而使自己仇恨感得到满足的儿辈们，为温情脉脉的血缘感情所控制，而这种血缘感情正是意识到罪恶和忏悔产生的基础。这就激励他们要永远把父亲作为图腾而铭记在心。同时，他们也宣布杀戮父亲取代者是不容许的。对于自己所干的事情的罪行的认识，也迫使兄弟们放弃了他们所想要的妇女，并规定乱伦的禁忌。这样，就产生了图腾崇拜的主要禁忌，而这些禁忌是同那种被排挤的“奥狄普斯情结”欲望相一致的。在弗洛伊德看来，人类的文化就始于这一伟大事件，这一事件使人永远记起他们祖先的罪行。

“社会现在是建立在参与共同犯下的罪行的基础上的，宗教是建立在意识到罪恶和忏悔的基础上的，道德部分地是建立在该社会需要的基础上的，部分地是建立在罪恶感所要求的忏悔的基础上的。”^①

因此，从精神分析的解释中，可以得出一切现代的文化及其道

S·弗洛伊德：《图腾和禁忌》，俄文版，第155页。

德的规定以及日益增加的种种限制，都是建立在那些无形迹地存在于每个人心灵中的对所犯罪行的罪恶感的基础上的。但是，弗洛伊德的结论不仅与科学事实相矛盾，而且也和他自己的理论结构相矛盾。弗洛伊德在《摩西与多神教》一书中承认，他赖以构思其原始社会发展的精神分析史的艾特金逊和史密斯假说，并没有得到他同时代的民族学家们的支持。但是，他虽然通晓民族学的新理论，然而，却没有改变他自己对历史哲学的最初的观点。同时，所使用的论据对弗洛伊德是很能说明问题的：他总是引以为据的，只是那种与他的精神分析观念不矛盾的理论材料和经验材料。例如，弗洛伊德常常援引这样的话：他首先是精神分析学家而不是民族学家。他接着补充说明，“有权从民族学的事实中选取那些有利于他的分析工作的材料”。但是，他对这种经验材料的任意引用，并未能把弗洛伊德从那种被称为“循环论证法”的矛盾和逻辑错误中拯救出来。实际上，如果说罪恶意识渊源于原始社会的人所固有的“奥狄普斯情结”，那么，由此就可以得出结论：早在无意识欲望在实际出现以前，早在那一伟大的罪行事件（弗洛伊德认为，人类历史就是以这一事件开端）完成以前，道德因素就先天地存在于人之中了。换句话说，道德原则从一开始就寓于人的心理之中了。

但是，在对个性进行结构—机能分析时，弗洛伊德的出发点是，道德检察官、人的良心（“超我”）的产生都应归功于无意识欲望（“本我”）。弗洛伊德的“超我”建立于人的社会化过程中的“自我”之上，其目的是消除在有意识的和无意识的心理力量相互对抗的基础上产生的那些内部心理冲突。对个性的精神分析观念和对人类发展史的精神分析解释之间的矛盾是明摆着的；在一种场合下，道德规定是从人的无意识欲望中引伸出来的，而在另一种场合下，无意识行为的完成事先决定于从一开始

就存在着这种罪恶感，更确切地说，事先决定于人的内部有先天的道德法则和道德观念存在。

对弗洛伊德关于个性、文化、人类发展史的观点进行比较分析时，就会明显地发现古典精神分析的这一矛盾。问题在于，在试图揭示作为人的社会活动基础的道德和伦理规范的本性时，他把社会欲望与“原始的性欲”同等看待了。在这一点上，恰好暴露出弗洛伊德从人的无意识欲望中引出的道德原则的模棱两可的态度和矛盾性，而对于这些无意识欲望的出现，他又是通过那些在人的无意识活动发生之前就已潜存于人本身中的道德原则来加以说明的。

精神分析对历史哲学的解释是从下述这一点出发的，即宗教、道德和社会感最初结构成为一个整体，它们都是在“奥狄普斯情结”基础上以种族进化方式“养成”的，即宗教和道德是通过“奥狄普斯情结”的压力，社会感则是由于克服原始群落中子辈之间争夺妇女占有权的竞争感的必要性。但是，当精神分析奠基人用这一观点来解释宗教、道德和人们的社会关系时，就立即碰到了一系列的问题。例如，产生这一问题：原始人心理的哪一部分——“自我”还是“本我”是创立宗教和道德的基础。如果说后二者均产生于“自我”，那么，就应当说遗传性存在于“自我”结构之中。如果说宗教、道德和道义是来自“本我”，那么，就必须揭示宗教观念、伦理的和道德的观念产生的机制不是根据人对罪恶感的认识，而是根据某种别的什么东西。于是就引起这样一个问题，把对文明人的心理划分，心理的几个组成部分——“自我”、“本我”和“超我”的划分，扩展到生活于原始社会的人身上究竟有多少是合情合理的。

弗洛伊德曾试图对上述这些问题作出回答。他承认心理划分为“自我”和“本我”，不仅在现代人或原始人那里，而且在更

为原始的活的生物那里也是如此。在他看来，这一划分是外部世界能够作用于活的有机体的必要条件。但是，在弗洛伊德看来，无意识的“本我”不借助于“自我”（对“本我”来说“自我”就是外部世界）就不能体验和感受到现实性，而道德的和宗教的东西仿佛是来自“自我”并且仅仅对“自我”具有意义。但是，这并非意味着弗洛伊德承认“自我”中的直接继承性（在这种场合下，就出现了具体的人和人类这一概念的鸿沟）。因此，我们要提请大家注意，弗洛伊德的“自我”和“本我”之间的差别是相对的，因为“自我”是“本我”被划分出来的一个部分。因此，弗洛伊德认为，“自我”的体验就是转化为“本我”的体验，这种“本我”的体验则由于遗传而保留和延续着。换句话说，虽然弗洛伊德的“自我”是从“本我”中汲取“超我”（良心）的，但是，这仅仅证明最初就存在于“自我”本身中陈旧的构成显露出来了，而遗传下来的无意识欲望在自身的具体表现中暴露出某种先验的道德规律的沉淀。一言以蔽之，精神分析奠基人得出一个结论：存在着人的心理生活的道义的和道德的原则，并从中产生出人类的一切文化成就和社会成就。

但是，对道德本性的这种观点同精神分析的最初观点是不一致的。根据精神分析的最初观点，人类进步完全与受“奥狄普斯情结”左右的人的无意识的精神力量有关系。为了使自己的学说从这一内在的矛盾中解脱出来，弗洛伊德不得不放弃这两个前提中的一个。但是，他却没有这种勇气和科学的客观态度。学者的良心不允许他放弃下面这一条原则，即道德原则构成人的生命活动的真正本质。而他作为精神分析的奠基人又不得不去捍卫关于无意识不仅在人的心理中，而且在人类发展史上起着主导作用的假定，否则，他精巧地建立起来的精神分析大厦就将毁于一旦。最后，弗洛伊德除继续坚持那两个原理外别无他法，不但如此，他把这两个原理之间的矛盾不是理解为精神分析本身的观点方的对抗性，而理解为人的内部精神力量之间无法消除的对抗性冲

突方面。

弗洛伊德从考察原始社会发展史开始，试图勾画出一幅整个人类文化和文明的历史发展草图。弗洛伊德认为，逐步脱离原始人所具有的天生的无意识欲望和情欲，是文化发展的基本因素之一。在他看来，个体发育方式第一次的这种脱离是在原始群落之中发生的，当子辈们杀父并感受到罪恶感后，⁵他们放弃了对妇女的占有权。弗洛伊德认为，后来的文化发展和活的生物人化过程，是在它有意地放弃愿望的瞬间满足，以利于获得暂缓的，然而在更可靠的满足的轨道上进行的。而且有意地放弃直接满足天生的情欲，最初是由于受外部的强迫，目的是保存人类，逐渐地才变成一种遵循相应文化的道义准则和道德规范的个性的内部定势，由此可见，弗洛伊德认为，整个文化都是奠基于对人的无意识欲望的内部或外部的压力之上的人放弃一部分自己所固有的东西，使自己原有的性欲得以升华。

弗洛伊德在《“文明的”性道德和现代神经过敏》(1908年)一文中所描述的对人类文化史和文明发展动力的观点，无疑地是虚构的。在他后来的著作中，弗洛伊德重新考虑了自己关于历史和文化发展的观点。但是，甚至在这一早期阶段，在他的文化理论，虽然对问题实质的解释是完全错误的，但是，却具有旨在反对当时资产阶级社会的道德基础和道德规范的批判倾向。弗洛伊德对资产阶级的性道德的伪善性进行了批判，同时也指出了资本主义文化和社会制度是不完善的，但是，弗洛伊德针对资产阶级文明所发表的所有批判意见，都具有狭隘的特殊性质。这些意见没有进一步明确指出人们所看到的资产阶级道德和人们日常生活中的行为之间的脱节现象。弗洛伊德没有揭露出资产阶级社会的社会—经济组织和存在于其中的道德规范之间的相互联系，因而他就未曾认识如下的事实：财产的任何一种社会形式都有各自

5· 弗洛伊德：《心理学专著》，莫斯科，1912年，俄文版，第29—55页。

的道德与之相适应……。

弗洛伊德在他的 20—30 年代的著作中考察人类文化发展的历史时，已考虑到人类生存的社会因素，并试图揭示文化的互相交织在一起的物质方面和精神方面。不言而喻，这种对文化史加以深思熟虑的态度是比较富有成效的。他的理论的批判倾向^②更加增强了。弗洛伊德已发现，当人类在认识自然现象的规律性和使自然力服从于自己这一点上取得重要成就时，“在调整人的关系这个领域中，却不可能取得同样的进步”，但是，既然文明的物质成就（它证明人对自然的胜利）没有消除对个体和整个社会文明有害的后果，这种后果导致个性的心理失常和精神沮丧，所以，在弗洛伊德看来，理论研究和实践研究首先^③应当着重在人的心理上。

弗洛伊德甚至在探讨人在社会中的劳动过程时，也根本没有改变他的这一立场。不过这件事本身同他早期著作的相比较是前进了一大步，他的早期著作侧重在个体的性活动上。

弗洛伊德承认，人的任何一种别的活动都不能象他迷恋工作那样，使他同社会现实联系起来。人的职业活动能给人带来他在性关系方面不能得到的满足，而这一点只有在人可以自己选择职业活动的情况下才是可能的。弗洛伊德确认，在现代社会中，大多数人不过仅仅是由于需要才去工作的，因而除了酬金之外，从工作中得不到任何满足。弗洛伊德这一正确的意见同马克思关于资产阶级社会中劳动异化性质的结论是一致的。在马克思看来，在资产阶级社会中，人的劳动活动不仅不会给人带来内心的满足，相反地会使人陷于被奴役的境地，导致肉体 and 精神的衰退。但是，马克思认为，存在资本主义劳动分工和私有制社会关系是这一种状况的原因同时他把人的劳动活动看作是“不以一切社会

① 《马克思恩格斯全集》第 17 卷，中文版，第 610 页。

② 弗洛伊德：《一个幻想的未来》，莫斯科—列宁格勒，1930 年，俄文版，第 9 页。

形式为转移的人类生存条件”，是自然界的必然，是这样一种因素，没有它就不能有“人和自然界的物质交换，即人类生活。”

在弗洛伊德看来，人的任何劳动都是以外部强制的形式出现的，他认为，因为人们天生有惰性，人们不愿意劳动。从这一虚假的理论假设出发，弗洛伊德就得出一个十分错误的结论：“严重的文化的和社会的后果起源于人天生对劳动就具有的厌恶感”^②。

弗洛伊德试图通过心理过程进行的中介，探讨人类文化和各种社会制度，放弃了他自己所创造的个性模式。他认为，个性的各层次之间心理的相互作用机制，同社会的社会过程和文化过程有其相似之处，既然人不能脱离他人的存在，他的心理生活中常常有他所接触的‘他人’存在着，所以在精神分析奠基人眼里，个性心理学同时也是社会心理学，因此，他得出一个结论：精神分析方法不仅能够应用于个体—个性的研究，也能够应用于文化社会问题的研究，这就是说，这一方法被他不适当地当成能普遍应用的方法。

弗洛伊德在从精神分析的立场考察文化的和社会构成的历史过程时，得出毫无科学根据的概括：他认为他在资产阶级文化中所观察到的个体与社会之间的对抗，是整个人类文明的不可分割的一部分。把资产阶级社会发展的规律强加在其他社会制度上，这显然是毫无道理的。因此，弗洛伊德的分析在这种情况下只能局限于阐明那些资产阶级社会强加于人并使人遭受精神痛苦和创伤的“文化的贫困和社会的贫困”。

但是，精神分析奠基人对资产阶级文化的批判意见以及他关于资产阶级社会的社会机构不完善的论断，即使在今天也还具有它的现实意义。正是弗洛伊德思想的这一批判倾向，吸引了今天那些在思考着西方文化和全人类命运的富有创造性的知识分子的注意，同时，也吸引西方那一部分“叛逆”青年的注意，这部

《马克思恩格斯全集》，第23卷，中文版，第56页。

② S·弗洛伊德：《文明及其不满》，《弗洛伊德心理学著作全集》，英文标准版，第21卷，第80页。

分青年拒不接受现代资产阶级社会的道德戒律、道德规范、文化财富和社会定向。

从19世纪末至20世纪初，对资产阶级文化的批判倾向是许多思想家的特点。在阿·韦伯、格·西姆梅尔、弗·琼尼斯、奥·施本格勒等人描述和揭示西方文化危机的著作中，对这种批判倾向作了透辟的研究。在某种意义上，弗洛伊德也属于“文化危机”的杰出理论家之列。他指出文明发展中的消极方面，着重探讨了文明对人的影响造成的后果。弗洛伊德确认资产阶级道德和人的行为的功利主义动机之间的不协调现象，思想和感情的从众趋向个性的易感性和道德空虚占优势社会上的“小圈子习气”。贪婪、欺骗和诽谤的表现；同时他也注意到这样的事实：人们不是过着丰富多彩的生活，而是经常处于由文明的物质成果而造成的恐惧和不安状态之中，因为这些文明的物质成果会被用来反对人们；弗洛伊德还强调指出，恐惧和不安感之所以日益有所加剧，是因为本来作为调节人们之间关系的各种社会制度却作为莫名其妙的异己力量同人们相对抗。弗洛伊德正确地看出资产阶级社会的各种社会制度的反人道主义和人们之间关系的被扭曲的性质，而且他在解释这些现象时不是把注意力集中于这一社会的社会组织上，而是把注意力放在个别个体上面，并认为，一切文化的、社会的不协调，都渊源于人对侵略和破坏的自然倾向。因此，人的痛苦的社会源泉是无法消除的，它经常在威胁着人类。在弗洛伊德看来，人决不是心肠软的、慈爱的生物；因为在他本能的欲望中就有一种天生的破坏倾向和一种不可遏制的虐待自己和别人的癖好。正是由于人的这种内在的心理素质，文化和文明才经常处于毁灭的威胁之下。

弗洛伊德的这一结论在许多方面是以与第一次世界大战有关的经验观察以及因他的亲人逝世而引起的个人思考为基础的。被人的残酷性和人的种种生活遭遇的悲剧结局所震惊的弗洛伊德，无保留地把人的侵略性和人所具有的“死的本能”概念加进他自

己的精神分析学说之中。从这个时候起，弗洛伊德就从制止人的侵略倾向和“生的本能”与“死的本能”不断进行斗争这一观点出发，来研究文化的发展。他认为，文化的成就负有促进克制人的侵略本能的使命。当文化做到这一点的时候，侵略就有可能成为人的内部世界的一部分，这就不可避免地会导致神经症。由于文化不是某一个人的财富，而是众人的财富，所以这就产生了“集体神经症”问题。因此，弗洛伊德提出这样一个问题：某些文化时期是否就是“神经症时期”？人类是不是在现代文化和社会的限制的影响下成为“神经症的”呢？弗洛伊德讲道：“对‘社会神经症’的精神分析是一种可能的治疗社会疾病的社会的办法，然而他却留下了一个没有答案的问题。他只是把文化发展和个别个体的发展、社会神经症和个体神经症的本质作了类比，同时他表示了一个希望。或许在哪一天会提出对于文化病理学进行研究的可能性。其实，弗洛伊德常常幻想拥有一个‘作为患者的整个人种’^①，正是对人类发展史的研究使他作如是想的。但是，对产生‘社会神经症’的真正原因和消灭‘社会神经症’的途径和办法，弗洛伊德却没能阐明。

弗洛伊德认为，人类最根本的，同时也是最要害的问题，乃是在人的无意识欲望同文化的、道德的要求之间，在个性的心理组织和社会的社会组织之间规定合理的平衡关系。在晚年，弗洛伊德曾对文明的许多成就表示怀疑，认为上述这种平衡能否达到，这些规定之间的冲突是否根本不可能被消除，这都是不可逆料的。

精神分析奠基人在高度评价人类在控制自然方面所取得的成就时，还看到历史进步的另一个侧面。“人们在控制自然力过程中拥有这样一种威力，使用它，就会轻而易举地相互毁灭，直到最后一个人。人们知道这一点，因此他们现在的不安、苦闷和忧

① S·弗洛伊德：《精神分析专著》，俄文版，第22页。

郁的预感大量出现”。

弗洛伊德曾警告说，文明的发展有可能产生灾难性的情境，但他并没有充当人类的悲剧命运的预言家。弗洛伊德通过自己的思想和预言表明，与其说他是一个悲观主义者，莫如说是一个怀疑论者。他表达了自己的希望和怀疑，也表达了对于理性胜利的信心和预言文化进一步发展的可能性的慎重态度。精神分析奠基人的这种心情，以及与此有联系的对资产阶级文化的批评，终于被许多思考人类文明的命运的西方理论家所接受。

没有宗教幻想的未来

在弗洛伊德的遗产中，文化发展问题是跟他对宗教的起源与实质问题的阐述紧密地结合在一起的。他曾试图用精神分析的观点来说明宗教信仰、宗教仪式，论证宗教在全人类文化和人的生命活动中的作用。

就本章的标题而言，弗洛伊德的宗教观在下述几个方面引起人们的兴趣，它使人们能够更好地了解他的历史发展观念的意义，更突出地显示出他的思想的批判倾向，也给评述他的世界立场增添了另外的特征。弗洛伊德关于宗教问题的个别方面的观念，在他的学术创作活动的过程中不是一成不变的。弗洛伊德关于宗教起源的学说则更是如此。谈到宗教和宗教信仰本身的价值

① S·弗洛伊德：《文明及其不满》，《弗洛伊德心理学全集〔英文标准版〕》，第21卷，第145页。

② 关于这一点，在资产阶级文献中存在着各种不同的观点。一些理论家认为，关于社会的未来，弗洛伊德常常是以适度的乐观主义精神来描绘的（E·琼斯：《弗洛伊德的生平和著述》，第3卷，1975年，纽约，英文版，第348页）。另外一些理论家则认为，弗洛伊德对一般生活的观点，特别是对西方文明的观点，绝不是乐观主义的（B·沃尔曼：《无意识的心理》，英文版，第112页）。还有一些理论家强调，弗洛伊德对于文明进步的最深刻的悲观主义（《弗洛伊德和20世纪》，英文版，第268页，J·沃梯斯：《对弗洛伊德的分析片断》，纽约，1975年，英文版，第189、192—193页）。精神分析哲学之所以站不住脚，往往正是和这一点有联系的（N·布朗：《生反对死》，《历史的精神分析的意义》，米德尔顿，1968年，英文版，第86页）。在我们看来，虽然弗洛伊德的晚期著作确实有一些悲伤的情调，但是，他不能被认为是一个悲观主义者。

意义，弗洛伊德在这些问题上始终忠实地站在无神论的立场，批判他的同时代人，包括精神分析学说的拥护者等许多人所赞同的宗教幻想。

最初，弗洛伊德根据对强迫性神经症的比较分析和教徒举行的宗教仪式来研究宗教的实质和起源。在《强迫行动和宗教信仰》

（1907年）一书中，弗洛伊德提出了这样一种思想，上述这两种现象，尽管它们各个方面都不相同，都具有以隐蔽的形式压抑人的无意识欲望的功能。换句话说，这两种现象为基础的就是节制自然欲望的直接满足，这就决定它们彼此是相似的。由此他得出一个结论：强迫行为，强迫性神经症可以看做是宗教发展的病理学的复制品。同时，他给神经症和宗教定义为：“神经症是个体的宗教性，宗教是强迫状态的普遍的神经症”^①。这样一来，在弗洛伊德心理学解释中宗教是人反对自己的无意识欲望的一种保护措施。这些无意识欲望在宗教信仰中得到满足的隐晦曲折的形式，于是，意识和无意识之间的个性内部心理冲突便失去其尖锐性。对宗教的这种观点跟弗洛伊德早期对人类文化发展的解释相一致。根据他的解释，人的性欲的外部和本能的压制是文化进步的基础。弗洛伊德认为，实现压制人的本能过程的一部分，有益于宗教，各种各样的宗教仪式和典礼象征着人放弃直接的肉体的快感；为了以后能够得到平静和幸福感，作为对节制肉体享受的回报。在弗洛伊德看来，宗教中恰好反映出人的心理机能活动从“满足原则”向“现实原则”转变的使命，宗教仪式的宗旨就是延缓对人的愿望的满足，使无意识欲望转到社会上普遍接受的崇拜神的层面上。

弗洛伊德就是从这种观点考察古代宗教的，在这些宗教中人把自己放弃的许多东西转给神了，并且只能以神的名义才被允许。信仰这些宗教的古代人民在神那里仿佛发现了自身，虽然在

① S·弗洛伊德：《精神分析的专著》，第15页。

他们的意识之中出现的只有神的形象。他们仿佛在外面把自己内部无意识的论据作了投影，赋予神以人所固有的内部心理素质。

由此可见，宗教在弗洛伊德那里获得纯心理学的（更确切地说是精神分析的）解释，其基点是人使无意识欲望得以升华的能力，从外部无意识欲望的投影和对社会不能接受的、被禁止的愿望象征性的满足的能力，在他的整个科学活动时期，他一直都坚持这种见解：宗教迷信、信神和神话世界观无非都是“投影于外部世界的心理学”。

弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中对于宗教产生所作的解释，也没有超出心理学主义的框框。就是在考察原始社会史和整个人类文化时，他也是从他所假定的“奥狄普斯情结”出发的。他的论断过程与对历史发展的精神分析解释相类似。在原始群落中，子辈们杀死父亲以后认识了自己的罪，他们仿佛陷于这样一种心理情境：在双重感情影响之下，他们自己对以往曾经坚决要获得的东西加以禁止了，由于所谓心理转变，子辈们把图腾放在父亲的位置上。最初的图腾崇拜形式出现的宗教，就这样从罪恶和悔恨的意识之中产生出来。因此，图腾崇拜的宗教被弗洛伊德看作是平息人的矛盾情感的一种独特的方式，可以使子辈们以后听从他们所选出的父亲的代替物——图腾来赎自己的罪。后来的一切宗教都被他看作是解决同一类问题的各种尝试：宗教根据不同的文化而采取各种不同的形式，宗教是在文化这个框框中形成的，但是宗教“乃是对作为文化从其开始的伟大事件的反应，并且从那时起这伟大事件就没有给人类以安宁”。

这种对弗洛伊德说来仿佛是新的关于宗教产生的观点，实质上跟他的精神分析观点是不矛盾的。只是在宗教问题上反映出来的关于人放弃自己的愿望以及对这些愿望的象征性满足的一般论

S·弗洛伊德：《日常生活的精神病理学》，莫斯科，1923年，俄文版，第227页。

S·弗洛伊德：《图腾与禁忌》，俄文版，第154页

断，现在用具体内容充实起来。宗教产生的机制却仍然如故，被归结为对无意识欲望的压制。区别仅仅在于：第一种情况，是考虑到对人的仪式活动的无意识心理定势，而第二种情况考虑的是心理的转变，以及仇恨的眷恋的一个对象被另一个对象的取代。从这一意义上来说，弗洛伊德认为野蛮人的禁忌对现代人并非格格不入的。在现代人的无意识的内心深处却无形地存在着“奥狄普斯情结”，因此，具有无意识的杀人天性。但是，这种杀人的天性被现代的禁忌所抑制，现代的禁忌就是按基督教戒条“勿杀戮”类型规定的道德规范和伦理律令。

在弗洛伊德关于宗教产生的新的解释中，社会方面一直被他用心理主义观点隐而不露地考察着。宗教不是从个别别人的心理中引伸出来的，而是从子辈们所管辖的原始群落的心理中引伸出来的。在弗洛伊德看来，图腾崇拜不仅是宗教体系，而且也是“社会体系”，其基础是为子辈们所承担的一定义务（即子辈对父亲的替代物——图腾、对部落的妇女以及彼此之间所承担的义务）所制约的社会联系。但是，社会方面在这里虽然被指了出来，但是只是局限于群落的子辈们作为一般心理定势所采取的协议和义务这个狭隘的框框里。就其实质说来，这里所讲的不过是宗教的社会心理的基础。弗洛伊德对通过“奥狄普斯情结”中介而折射出来的社会因素的这种狭隘的解释，堵塞了他真正科学地阐明宗教产生原因的道路。

弗洛伊德在《一个幻想的未来》（1927年）一书中还提出关于宗教产生的另一个说法。他提出的这一说法的立足点是，关于人类在其周围的自然力量面前软弱无力和孤立无援的假说，关于人必须自卫以防止未被认识的超人的力量侵犯的假说。在弗洛伊德看来，当自然界的力量还是模糊不清的，因而也是与人格格不入的时候，人是不能了解它们的。因此他力求赋予自然界的灵性，

使它人性化；必须以后运用他日常生活中使用的那些手段去征服大自然。他可能试图讨好有灵性的自然界客体，使它成为崇拜的对象，从而或能弱它的威力，或使它成为自己的同盟者，这样，就产生了最初的宗教观念，它们是对人天生的软弱无能的某种特殊的补偿。

弗洛伊德在上述论断中正确地探索到宗教观念产生的因素之一，这就是认识论方面的决定性因素。马克思和恩格斯曾对宗教的认识论根源作了全面的分析。马克思主义经典作家指出，原始人关于自己的本性和外部环境的观念是宗教的来源。他们认为，宗教思想是那些在日常生活中统治人的外部力量在人脑中的歪曲的和虚幻的反映。在人类历史的初期，这一反映的客体主要是以人的化身的形式出现的自然力量；原始人把它们看作是某种异己的、神秘的、超越一切的东西，“用人性化的方法来同化它们。”马克思主义经典作家没有局限于揭示宗教的认识论方面的问题；同时也考察了信教的社会根源，恩格斯指出社会力量与自然力量同时在起作用，这种社会力量也是作为异己的、人无法解释的实质而与人对抗着。虚幻形象和表象（它们在人类历史发展的开始阶段只是反映自然力量）“现在又获得了社会的属性，成为历史力量的代表者”^②。弗洛伊德在讲到使外部力量人化和神化时，他所指的不仅是自然力量，而且也包括社会力量。但是，如果说马克思和恩格斯所理解的社会力量首先指的是对人占有统治地位的、人自己创造的社会经济关系本身，那么，对弗洛伊德说来，社会力量主要指那些阻止个性的无意识欲望自由表现的文化限制和道德律令。由此就得出关于宗教的本质的独特的观点，正如我们上面所指出的，弗洛伊德把宗教称为全人类的强迫性神经症。有趣的是，从这一意义说来，弗洛伊德的宗教观同尼采的哲学论

《马克思恩格斯全集》，第20卷，中文版，第672页。

② 《马克思恩格斯全集》，第20卷，中文版，第342页。

断是相近的，尼采曾说过所谓“宗教的神经症”。

从人是软弱无力的这一事实引伸出来宗教观念，正如同弗洛伊德关于宗教产生的其他说法一样，是与他的精神分析观念毫不矛盾的。可以在精神分析的“奥狄普斯情结”和弗洛伊德对人在防止与之对抗的自然力量方面的需要的观点之间确定直接联系。例如，这种联系在弗洛伊德对儿童和成人体验的孤立无援感所作的类似的解释中有所表露。正如同儿童在父亲那里寻找支持，赋予父亲个性以超自然力量的属性那样，成人则认为自然力量是父亲的本质特征，并赋予它们以神的意义。

弗洛伊德对于宗教的解释，由于摈弃了作为精神分析学说基础的假说和前提，所以只是狭隘地局限于社会方面，并且在方法论方面是错误的。

往往是，弗洛伊德埋头于科学探索后就不由自主地越出精神分析理论体系的框框。这也是受那些同精神分析学说相矛盾的已取得的知识本身所迫。为了挽救把自己全部科学活动都用在对它进行研究之上的自己的这一学说，精神分析奠基人每次都不得不在某种程度上把科学材料和他最初提出的假说结合起来。而且我们必须指出，弗洛伊德常常能够找到一些解释，虽然这些解释并非总是符合科学的真理的，然而却造成一种所有精神分析原理都是协调一致的假象。至少弗洛伊德经常给自己的理论做些修正，他试图消除他研究工作中产生的矛盾。在考察宗教起源问题时就发生过类似的情况。当他接近于科学的理解宗教观念产生的认识论根源时，却急忙地回到那些作为文化历史的精神分析观点的基础概念和假说的怀抱了。

弗洛伊德考察过的宗教问题的另一个方面涉及到宗教观念的心理学意义问题和维持或消除宗教幻想的适宜性问题。在讨论这些问题时，弗洛伊德毫不含糊地申明自己的反宗教立场，他不仅

批评了个别的宗教学说，而且也批评了宗教制度本身。

在哲学史上，在那些企图对宗教教义进行论证的人们当中，有人曾提出“我信仰，因为它是荒谬的”的论题作为论据。弗洛伊德批判了对信仰所作的这类论证，他强调指出，在这种情况下，宗教学说仿佛已处于理性之外，因而也就超出了理性批判的范围：先前认为，宗教学说的内在的东西无法理解，只能感受。以援引宗教的感悟来论证信仰是弗洛伊德无法接受的。弗洛伊德认为，如果宗教学说的可信性取决于人的内部的自我感受的话，那么，这些宗教学说就将受到怀疑，要知道，并不是所有的人都具有自我体验这种罕见的天赋的。弗洛伊德在下面修辞性的问语中表明了自己的立场：“如果已处于神魂颠倒的状态的某一个人坚信宗教学说的现实真理性，那么，这对别的人有什么意义呢？”

正象没有充分有力的理由有利于接受“我信仰因为它是荒谬的”这一命题那样，同样，也没有那种证明上帝存在的不自相矛盾的论据。弗洛伊德注意到，那些叙述神的起源的圣经本身就是相互矛盾的和不足凭信的。弗洛伊德从逻辑上的无根据性的观点出发，批判了宗教学说，完全赞同尼采的思想：“任何时候，任何一种宗教，既不直接地，也不间接地，既不教条式地，也不隐晦地包含有真理。”

弗洛伊德的宗教观完全可以列入具有丰富的历史的无神论传统的范围之内。对宗教教义的信仰，已被哥白尼、布鲁诺和伽里略的著作、英法唯物主义者的哲学以及费尔巴哈著作中对宗教和唯心主义之间相互联系的确定和达尔文的进化论所动摇了，最后则被最深刻的学说——辩证唯物主义学说所动摇了。在这一意义上说来，弗洛伊德对宗教所持的批评意见决不能认为是独创的。

S·弗洛伊德：《一个幻想的朱来》，莫斯科—列宁格勒，1930年，俄文版第32页。

② 《尼采全集》，第3卷，莫斯科，1911年，俄文版，第91页。

但是，有一种情况赋予弗洛伊德对于宗教的批评态度以一种特殊的意义：他是从心理学观点来批判宗教观念的。对宗教信仰对于人的意义的探讨和对宗教的心理学根据的批判，显然使人感兴趣，同时也是弗洛伊德对无神论传统的特殊贡献。

弗洛伊德发现，尽管许多宗教教义有矛盾和缺乏根据，但是，它们却具有某种使人着迷的力量，能对人产生强有力的影响。用什么来解释这一事实呢？弗洛伊德认为，宗教幻想的吸引力的秘密就是人的无意识欲望。为了有效地反对宗教，正如弗洛伊德所认为的那样，必须揭开宗教幻想的心理本性。

我们都记得，在考察人类的文明史时，弗洛伊德曾经设法去揭示人类从“自然”性欲向“文化”性欲转变的情景，并把文化看作是对人的无意识欲望压制的结果和形式之一。弗洛伊德认为，从这一意义说来，宗教是对人类文化的某种效劳，因为它抑制着那些扰乱每一个体的心灵的无意识欲望。

按照事物的逻辑说来，宗教观念和文化规定仿佛应当赋予人以幸福感，对人在日常生活中所经受的困难、失败和失望给予补偿。但是，弗洛伊德和他的志同道合的人的精神分析实践所揭示的情况恰恰相反：生活于现代的人是不幸的，其中许多人都是神经衰弱患者，他们不会把内部需求同宗教和文化的要求协调起来。许多资产阶级思想家把资本主义社会中对文化的不满、道德基础的堕落、神经症的蔓延，同宗教失去对现代人的影响连在一起。弗洛伊德对这一类解释并不感到满意，他认为宗教观完全占居统治地位的上几个时代人们未必是更幸福的。此外，无数历史事例证明，不道德总是比道德得到宗教的支持更多。“如果宗教不能给人以幸福，不能使他们更适应于文化和道德，那么，就产生一个问题：我们是否过高地估价了宗教对于人类的必要性？把我们的文化要求建立在宗教基础上，我们做得是否正确？”弗洛伊

① S·弗洛伊德、《一个幻想的未来》，第41页。

德毫不含糊地回答了上面提出的问题。他公正地断言：如果人类从宗教这一沉重的负担下解放出来，那么，人类不是有所失，而是有所得。

弗洛伊德既然认为宗教是全人类的强迫性神经症，宗教学说是以往的神经症的遗产，那么，从人的意识中消除宗教观念的可能性是和精神分析的疗程（同弗洛伊德及其志同道合的人治疗个体神经症所使用的疗程相近似）联系在一起。无论在哪一种情况下，无意识的东西将逐渐被挤掉，而代之以人的理性的脑力活动。在弗洛伊德看来，这一点能够促进个别人和全人类的自觉地对重新审查的和合理论证的文化规定。但是，在这方面还有待于持久而勤恳耐心的工作。要知道，宗教观念多少世纪以来一直牢固地留在人们的意识之中，也不可能用强制的方式去消灭它们。弗洛伊德相信，类似的尝试事先就注定不会成功的。这正象精神分析学家想用强制的手段使神经症患者的无意识的东西变为意识，必然遭到失败一样。

如果摒弃弗洛伊德的纯精神分析方法的话，那么，他的关于借助科学知识和人的理性消除宗教幻想的思想，是很正确的，不论是马克思的“宗教是人民的鸦片”，还是弗洛伊德的宗教是“甜的或又甜又苦的毒药”。

弗洛伊德有一种思想是正确的。他认为，同宗教观念作斗争要求对人进行长期的反宗教教育，丝毫也没有减弱他对理性最终将战胜宗教幻想以及人能够控制自己无意识欲望的乐观主义的信念。正是对人的有意识的活动和对人的理性威力的信念，使精神分析奠基人对一些资产阶级理论家持反对立场，他们不仅对消灭宗教幻想的可能性持怀疑态度，而且对科学成就也抱怀疑态度，他们认为，科学对外部世界无法驾驭的自然力量和人的内部本性

《马克思恩格斯全集》，第1卷，中文版，第453页。

S·弗洛伊德：《一个幻想的未来》，俄文版，第52页。

是无能为力的，这些理论家们（如神学家H·菲利普）力图证明，弗洛伊德在考察宗教问题时，向人们展示的不是一个幻想的未来，而是未来的幻想，“对于他科学已成为一种信仰，而精神分析已成为他的教派”^①。那种企图贬低弗洛伊德的反宗教观点的意义，责准他把科学变成新宗教的做法，显然是站不住脚的，以至资产阶级思想家中最清醒的人不得不承认这一点。不，科学不是幻想，科学在认识自然的规律性和人的心理活动的规律性方面所取得的成就证明了这一点。在弗洛伊德那里，科学也不是那样的。他绝没有把科学变成全能的偶像，他知道，即使借助于科学的帮助也不会很快地解决人类的所有问题。但是，他相信，正是科学知识和科学研究，使人增强了力量，并使人取得对自然力和自己本身的无意识欲望的最后胜利。没有任何事物能够长久地抵御住理性，其中也包括宗教观念。宗教观念的幻想性，随着人类对外部世界和人本身的科学的认识，会变得更为明显。在弗洛伊德看来，人类的未来要从任何一种幻想，首先是从宗教幻想之中解脱出来。

但是，由于受资产阶级世界观的框框的局限，弗洛伊德提出通过“全人类治疗”来摆脱宗教观念，借助“全人类治疗”也象治疗个体的神经症那样仿佛可以将无意识的宗教产物转到意识领域，可以了解宗教观念的幻想性以及它对人的生命活动毫无益处，而且可以在科学知识和逻辑思维论证的促进下，摈弃宗教学说、宗教观念和整个宗教。

诚然，宗教能够而且应当在历史发展过程中，在由人类获得的科学材料的基础上加以克服。然而，从科学上揭露宗教幻想虽然是必要的，但作为消灭宗教的前提，毕竟还不够。要求摈弃关于人在现实生活中的状况的幻想，用马克思的话来说，就应当要

① H·L·菲利普：《弗洛伊德和宗教信仰》，伦敦，1956年，英文版，第129页。

R·帕索蒂：《弗洛伊德主要著作》，英文版，第116页。

求“抛弃那需要幻想的处境”。要真正消灭宗教，光是提倡是不够的。消除宗教偏见，首先是与消除“宗教的社会根源”^②相联系的，是同消灭人的被压迫状况，消灭资本主义剥削相联系的，是同资产阶级社会经济制度的革命变革相联系的。弗洛伊德仅仅考察了宗教的心理学方面，而把这些原则问题弃之不顾。他的实际消除宗教的无神论观点，仍然保留着西方那些批判地思考着的知识分子许多代表人物所具有的资产阶级局限性的一切特征。

至于那些坚持宗教立场的资产阶级理论家们，则指责精神分析奠基人错误地理解了人的“宗教体验”的本质^③，说他的反宗教言论“是错误的，它所反映的与其说是他的精神分析的结果，不如说是他个人的好感”。在我们看来，对于弗洛伊德宗教观的评价，应当区别对待，应当把他的宗教观区别为两个方面：一方面，是弗洛伊德对宗教的起源和本质的观点，另一方面，是他对宗教和宗教信仰的态度。我们在前面所作过的分析，已力争做到这一点。这种方法使我们得出如下的结论：尽管存在着由对这一问题的精神分析观点决定的局限性，但弗洛伊德对宗教的态度是批判的、无神论的。

弗洛伊德力求揭示宗教幻想对人类是毫无裨益的，他的这一努力象一条红线贯穿在他的全部作品中，这明显的证明，他所进行的与认识个性无意识活动意义有关的精神分析研究，虽然基本前提和不合情理的广泛概括是完全错误的，但追求的只有一个目的——帮助人们对付他们自己内部的情欲，增强他们对自然力的威力，把人类的文化、科技和社会成就都用在有利于个体的发展

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，中文版，第435页。

② 《列宁全集》，第15卷，中文版，第379页。

③ A·圭尔德哈姆，《基督和弗洛伊德·关于宗教体验和宗教仪式的研究》，伦敦，1916年，英文版，第11页。

④ H·菲利普：《弗洛伊德和宗教信仰》，英文版，第Ⅺ页。

上。但是，弗洛伊德的许多思想在现代资产阶级哲学、社会学和心理学思想中却得到了反理性主义的解释，并且以被歪曲的形式进入西方青年和知识分子的意识之中。

用弗洛伊德自己的话说，精神分析从来没有说过任何一句有利于放纵个性的有害于社会的欲望的话，相反，他总是号召有意识地掌握人的情欲，揭穿一切可能的幻想，不论是性幻想还是宗教幻想。他写道：“我们可以无休止地强调，人的理性同人的欲望相比是软弱无力的，……但是，在这一薄弱的环节当中具有一个奇特的特点：理性的声音并不大，但是它直到人们听到它以前是不会沉默不响的。归根结底，经过反复无数的和不断重复的抗议之后，它终于达到自的。这就是使人们能够乐观地审视人类未来的为数不多的事实之一。”^①。虽然这一世界观的信念是弗洛伊德的研究工作的基础，并且决定了精神分析奠基人的构想，但是，他的学说的现实结果却是另一个样子。

精神分析和艺术创作

弗洛伊德在分析文艺创作和艺术问题的特征时也使用了精神分析方法。在这方面他也摈弃了他最初提出的那些假设，首先是摈弃了“奥狄普斯情结”这一观念。按照弗洛伊德的意见，在“奥狄普斯情结”中，“宗教、道德、社会性和艺术的原则”是历史地“相一致的”。他认为，艺术起源于想象力，子辈们借助于想象力，放弃了在现实生活中成为父亲替代者的打算，在想象中使自己取代父亲的地位，试图以此来满足自己的无意识欲望。谁的想象力特别发达，谁就成为第一个诗人。他能将自己的无意识欲望罩上一层神话的色彩，无意识欲望则借助于这种色彩而不再是危害社会的东西，它就成为诗人本身的想象中和那些听从诗人呼声的其他人的幻想景象中的自我满足的工具。正如弗洛伊德所

① 弗洛伊德：《一种幻想的未来》，俄文版，第5页。

② S·弗洛伊德：《图腾和禁忌》，俄文版，第165页。

斯言的那样，诗的想象力，能够掌握住群众，并且将群众吸引到幻想和想象的世界中去。所以，诗的想象力具有重大的意义，这是因为它的基础是对原始的父辈的激情的眷恋感。

总之，幻想和神话创作，在弗洛伊德的学说中被赋以人的无意识欲望升华的机能。对艺术起源的这种观点，不论对弗洛伊德对艺术创作的精神分析观念，还是对个别艺术作品的具体分析，都打上了烙印。精神分析的治疗无论在哪种情况下都提供无意识‘语言’的译解而这种无意识“语言”在幻想、神话、故事、梦中和艺术著作中，仿佛是以符号的形式寻得自身的独立。因此，艺术被弗洛伊德看作是通过排除人的意识中不被社会所接受的冲动，来调和“现实性”和“满足”这两个对立原则的一种特殊方法。艺术有助于消除人生活中的现实冲突和保持心理平衡，也就是起着消除病症的特殊疗法的作用。在艺术家的心理中，这一点是通过他的创作的自我净化和把无意识欲望消溶在社会可以接受的艺术活动中来达到的。就它本身的意思来说，这一疗法使人想起亚里士多德的“净化”。但是，如果说在亚里士多德那里精神净化的方法仅仅是悲剧，那么，精神分析的奠基人认为，净化是一切艺术的特征。

把升华的机制变成艺术创作的普遍规律，未必能够收到什么成效，因为艺术家的创作是比较复杂和比较多种多样的。但是，毫无根据地赋予局部规律性以普遍性的这种倾向，是弗洛伊德的思想的一个特征。弗洛伊德在为艺术的功能下定义时，也表现出这一种倾向。他错误地认为，艺术的主要功能是补偿艺术家对于事物现状的不满。不仅是补偿艺术家的，也是补偿欣赏艺术的人们的不满，因为他们在鉴赏艺术作品之美的过程之中，他们都被引入对自己的无意识欲望的虚幻的满足中，而这种欲望是被精心地瞒着周围的人们，也瞒着自己的。

艺术无疑是包含补偿职能的。艺术的补偿作用在一定条件下甚至可以提到首要地位，在现代资产阶级文化中常常是如此的，

现代资产阶级文化的精神产品的使命就是调和人和社会现实，而这一点是通过使人忘掉日常的烦恼和现实的生活问题来达到的。但毕竟补偿不是艺术的基本职能，更不是唯一的职能。只有在文艺创作变成与艺术家的内心需求不相符的、按社会旨意而进行的无创造性的作品，而艺术作品变成供消费者来寻开心的大路货色时，艺术的补偿职能才是主要的。

诚然，弗洛伊德本人并没有从这一角度来考察艺术的补偿职能。由于弗洛伊德想要揭示文艺创作过程中对不满足愿望的补偿的构成机制，所以他所侧重的并不是这一职能，而是文艺创作和对艺术作品的感受的心理方面。

弗洛伊德在研究艺术问题时，力图揭示艺术作品的本质，首先是诗歌创作的本质。在弗洛伊德看来，人的这类精神活动始初的痕迹应当到儿童那里去探寻。无论是诗人，还是儿童，都能够创造自己的幻想世界，而这种幻想世界并非是那种缺乏诗的想象力的人的日常观念所能容纳的。儿童在游戏过程中根据自己的情趣改造现有的世界，并且对待自己幻想的成果十分严肃。诗人也是如此，由于具有创造的想象力，不仅在艺术中创造了新的美妙的世界，而且常常相信它的存在。弗洛伊德看到了这一事实。但是，通过他的精神分析思维的中介，他得出这一虚假的解释，仿佛不论是儿童游戏和幻想，还是诗人的创作，其基础都是以性欲居主导地位的隐蔽的无意识欲望。由此便得出一个同样虚假的结论：人的幻想（包括诗人的创作）的动因和刺激，不是贪图功名的愿望，就是情欲。在弗洛伊德看来，这些无意识欲望构成了艺术作品本身的隐蔽的内容。

我们上面已经指出对人类活动动因的这种解释是不科学的。尽管无意识的心理的东西是任何创作过程（包括诗歌创造过程）的必要的成分，但是超出与有意识过程的联系把它作为文艺创作的重要原则提出来，并且把它的作用绝对化，是毫无道理的。勒·斯·维果特斯基指出：“只有同社会心理学一刀两断，

闭眼不看现实，才肯下决心断言：作家在创作中仅仅追求无意识冲突，一切有意识的社会使命都不是由作者在他的创作中完成的。”

弗洛伊德没有考察创作活动过程中有意识和无意识的相互关系。或许他认为这是多余的，因为在分析个性的心理结构及其多方面层次的发挥功能的原则时，他曾试图认识有意识的“自我”和无意识的“本我”之间的相互作用。但是，那时讲的是人类整个心理机能的原则，而没有涉及人的生命活动的具体表现。弗洛伊德把他所创立的意识和无意识之间的关系的抽象图式机械地搬到人的活动的具体形式上，而搬到科学的、艺术的、性的、日常的和行为的活动上。同时，人的活动每一种形式的特点都没有加以说明。

弗洛伊德对诗歌创作的特点所下的定义也是不成功的。这远非偶然。问题在于，这一问题在精神分析以及他强调的人的活动的无意识动机这个范围之内，是根本不能解决的。可是，弗洛伊德本人却不得不承认，精神分析远不是总能深入到个性的创作工作的机制之中。用他的话说，作为想象（包括文艺想象）构成的基础的升华能力不容许精神分析的支解。这就是说，“艺术创作的本质是很难为精神分析所理解的。”后来，在1933年，弗洛伊德在给法国研究人员玛莉·波拿巴的一本书（该书试图以精神分析观点阐释爱德华·爱伦·坡的创作）写的序言中再次承认，精神分析的研究并不能解释诗人的天才^③。

弗洛伊德在考察诗歌创作的动机时，还提出艺术作品对人的心理影响的问题。他正确地注意到这一事实，即人对艺术作品，特

勒·斯·维果特斯基：《艺术心理学》，1968年，集斯科 俄文版 第110页。

S·弗洛伊德：《列奥纳多·达·芬奇》，1912年，莫斯科，俄文版，第117页。

③ S·弗洛伊德：《玛莉·波拿巴的序·爱德华·爱伦·坡的生平和著作。精神分析解释》，《西格蒙特·弗洛伊德心理学著作全集》（标准版），第22卷，第54页。

别是对诗歌作品的感知的真正的享受，这并不取决于这一享受的根源是令人愉快的或是令人不愉快的印象。但是，这一点，诗人即不幸的人，用基尔凯郭尔的话来说，是能够做到的，他“心灵中有着无以名状的痛苦，他有一张这样的嘴，呐喊和呻吟从他的嘴冲出来时，听起来象是优美动听的音乐”。弗洛伊德认为，这一效果，是诗人把自己的无意识的愿望转变为已不引起道德个性愤慨的象征形式而取得的，如果不加掩饰地描述无意识的东西，其情况就是如此：诗人使私欲和情欲的性质冲淡，掩饰它们，赋予以诗的幻想的形式，从而引起人们美的享受。弗洛伊德的门徒在解释精神分析奠基人这一思想时曾指出，诗歌采用的是“形形色色的爱抚，改变动机，转向反面，减弱联系，一种形象分为多种形象，过程加倍，把材料特别是符号诗化”^②等。从精神分析观点看来，从诗歌作品中之所以能得到真正的美的享受，是因为在每个人的心灵中都蕴藏着类似诗人具有的无意识欲望。

弗洛伊德关于文艺作品对人的影响机制的阐释，同柏格森的观点是一致的。弗洛伊德在研究喜剧作品的本质时曾不止一次地援引过柏格森。在柏格森看来，艺术的使命是迫使人去揭示自然界中和在他本身之内所存在的、不论借助于自己的感觉还是借助于意识都不能很清楚地加以发现的那些东西。象征地描述自己心灵状态的艺术家用，唤起人生来就有的内在心理状态。“当他们（艺术家——译者注）对我们说的时候，我们面前就出现情绪和思绪的细微差异，无疑很长时间以来我们就有这些差异，但是看不出来。”柏格森表示了人对艺术作品感知的一般想法，而精神分析奠基人与柏格森不同，他试图揭示人的心灵中那些积淀的内

基尔凯戈尔，《美学家格言》，《欧洲学报》，1886年俄文版。第Ⅲ卷，第5期，第108页

② 奥·兰克和格·扎克斯：《心灵科学中的精神分析的意义》，圣彼得堡，1913年，俄文版，第134页。

③ 阿·柏格森，《柏格森文集》，第4卷，俄文版，第10页。

容，这些积淀是在诗人魔力的影响下浮现在意识表面的。在弗洛伊德看来，人的心灵的这些积淀仍旧是私欲和情欲，它们仿佛是以象征的形式再现于诗人的想象之中。

很明显，正象考察其他文化现象那样，弗洛伊德在这里仍然有意地想把他在研究神经病过程所采用的方法论观点和假说当作艺术的基石。弗洛伊德企图从这一立场出发来揭示文艺作品的内涵，提议用自己的精神分析方法阅读列奥纳多·达·芬奇、莎士比亚·妥思托耶夫斯基、歌德、霍夫曼、詹森、易卜生和其他作家的作品。

弗洛伊德把理解文艺作品的潜在意义和内涵，同“译解”无意识的动机和乱论愿望联系在一起，在他看来，这些是事先决定艺术家构思的。弗洛伊德认为，如果说精神分析及其对人的精神生活的分解，对个性的内部心理冲突的阐释和对无意识的语言的

“译解”不是研究文艺作品的唯一的方法，那么，至少也是最合适的方法，而文艺作品的真正意义是在对这些著作的创作者和主人公的个体—个性活动的心理动态的分析基础上确定的。如果考虑到弗洛伊德在世界艺术的杰作中所搜寻的仅仅是对作为他的精神分析学说基础的假定和假说的论据，那么，关于他在具体分析文艺创作时的思想倾向，就不难预料了。

譬如，弗洛伊德曾试图通过达·芬奇这一位意大利学者和画家一生中所经受的童年体验，来考察他的科学思想和艺术创作的风格。由于弗洛伊德比较熟悉德·斯·麦列日考夫斯基为纪念达·芬奇所著的《基督和反基督的“人”三部曲（德文版）》的第二部分，这大大地有助于他对这位伟大的意大利人的创作的研究。弗洛伊德在研究达·芬奇的传记材料时，曾经把注意力都集中在他一生中早期事件上，在这位精神分析家看来，这些早期事件可

参 见 Д·С·麦列日考夫斯基的《神的复活》，《列奥纳多·达·芬奇全集》第Ⅲ卷，圣彼得堡—莫斯科，1911年 俄文版。

能对这一位伟大的学者和画家后来的全部活动产生过重大的影响。他还特别注意到，达·芬奇是一个私生子，他是在娶了一个无子女的妇女为妻的父亲家中受的教育。

为了弄清这位艺术家的创作道路，研究他的传记事实，原则上是完全容许的，甚至是有益的。结合对时代的社会精神和文化精神的分析，揭示个性的内心世界，有助于更深刻地探索艺术创作的热情、艺术作品的内容以及艺术家的绘画风格和手法。在这一方面，试图研究达·芬奇一生的各个阶段的精神状态并在此基础上更加全面地了解这位艺术家的不朽创作，是完全合情，合理的。但是，弗洛伊德对达·芬奇传记显然是先入为主的。对弗洛伊德说来，艺术家早期生活的编年史，是很需要的。因为他要用达·芬奇著作中的材料去证明精神分析的一些起始公设的真理性，他所考察的只是传记中这样一些事实：从中可以得出性欲对人有影响、关于儿童早年生活对个性后来的生活道路具有决定意义、关于双亲的对人的活动仿佛起预先决定作用的所谓“情结”等等结论。弗洛伊德正是企图把艺术家传记中这些事实同达·芬奇的艺术活动和科学活动紧密地联系起来。例如，在达·芬奇最初的艺术经验（微笑的妇女和可爱的儿童的头）中，在弗洛伊德看来，体现着艺术家在那个时候所体验到的自由和轻快的感觉，他当时并没有因为自己的无意识愿望而感到受良心折磨的痛苦。对更加成熟年龄时的无意识欲望的抑制，仿佛在《秘密的夜晚》这幅壁画中得到了反映，而且是把重点从艺术活动转向科学活动这一点上得到了反映。按照弗洛伊德的意见，由于达·芬奇五十岁时对性生活恢复了兴趣，因此在他那里出现了新的形象，其结果是他又回到写生画的怀抱，并且创作了著名的油画《蒙娜·丽萨》和《圣安娜》。甚至达·芬奇轻易地舍弃了他自己所创作的绘画这件事，被弗洛伊德解释为，因画家同幼年时没有给予他这个儿子足够关怀的家庭相互关系所致。“象画家那样进行创作的人，当然就会感到自己象父亲一样对待自己的作品。对达·芬奇

的艺术作品说来，达·芬奇与父亲的认同具有决定性的意义。他创造了这些作品，但并没有更多地关心它们，正象他的父亲没有关心他一样。”^①

但是，连弗洛伊德选的供他分析之用的那些有关达·芬奇的传记材料，也被他做了片面的研究。精神分析奠基人用性的原因来解释达·芬奇由三十岁到五未岁这个成熟期的艺术活动的减弱，但是，他却不顾这一事实。就是在这一时期，这位艺术家创作了全世界推崇的肖像画，如《圣约洛尼》、《圣母丽达》和《岩间圣母》，更不必说他用了近十年功夫为法兰西斯科·斯福查所创作的骑马的雕像。对达·芬奇没有把他所创作的艺术作品保存在自己身边这件事，弗洛伊德所作的评价是，画家和他父亲认同的结果。同时完全没有估计到那时的政治环境，迫使世界杰作的作者不断变换居住地点以便寻找从事创作工作的适当条件，有时只好把已开始的绘画丢下不管。

在考察艺术家的传记材料的过程中，精神分析奠基人像人所共知的那样，依据的是瓦萨里在《传记》中所提供的证据，而这本《传记》的可靠性已不止一次地遭到来自达·芬奇创作研究者的怀疑。但是，完全可以设想，虽然拥有从艺术理论家最近研究中获得的关于达·芬奇的新资料，弗洛伊德仍旧没有放弃他自己的精神分析方法以及由此得出的全部结论。总之，显而易见，对列奥纳德·达·芬奇的传记材料的片面选择和单方面的解释，在精神分析奠基人那里成为对艺术创作的实质和画家的绘画内容的别有有用的注释，这是与客观分析的任务根本不符的。

弗洛伊德对阐述文艺作品的意义所抱的态度，由于上述许多原因不但不能认为是严肃而科学的，而且，从逻辑上说来，也是毫无根据的。因为为了证明事先所作出的结论，竟然使用了没有证明的论题：达·芬奇的传记材料是以精神分析学说的观点来解

① S·弗洛伊德：《列奥纳多·达·芬奇》，俄文版，第92页。

即：瓦萨里著：《著名画家、雕塑家，建筑师传》。

释的，这些材料的内容被转移到画家的艺术活动和油画上面，然后随着一幅幅绘画的“秘密”的被揭开，去维护用艺术事实证明精神分析假说的思想。

精神分析方法在揭开艺术杰作的“秘密”中是怎样具体地反映出来的呢？让我们以列奥纳多·达·芬奇的《圣安娜》和《蒙娜·丽萨》为例来考察这一问题。弗洛伊德把《圣安娜》这幅画说成是对列奥纳多·达·芬奇童年历史总结的艺术描绘：这幅绘画构图的细节，被说成是与达·芬奇有两个母亲有关的亲身体验。在父亲的家里小列奥纳多不仅看到仁慈的继母阿尔别拉太太，而且也看到祖母（自己父亲的母亲）曼娜·柳乔雅。在弗洛伊德看来，这一事实恰恰在《圣安娜》中得到反映。但是在画上这两位妇女都被画得很年轻。弗洛伊德对此解释说，达·芬奇仿佛希望把两个母亲（生育他的卡特丽娜和养育他的阿尔别拉太太）的形象刻画出来）。弗洛伊德也从艺术家受家庭关系影响的童年感受的角度来解释《蒙娜·丽萨》提出乔孔德微笑的精神分析的谜底。她的形象经常引起全世界的艺术理论家们的深思和争论。弗洛伊德的解释可以归结为：微笑着的佛罗伦萨人蒙娜·丽萨·乔孔德清秀温柔的面容反映着列奥纳多·达·芬奇对自己母亲卡特丽娜的儿时回忆。弗洛伊德认为，在乔孔德的微笑中铭刻着矜持和魅力、羞怯和性感，即按照“奥狄普斯情结”，这就构成母子之间关系的秘密。列奥纳多·达·芬奇巧妙地刻画在乔孔德的微笑中这一潜在的秘密，按照弗洛伊德的解释，就是吸引住每个观赏此画的人的迷人的力量。这一秘密仿佛给画家本人一种不可磨灭的印象：蒙娜·丽萨·乔孔德的微笑唤醒了他对母亲的回忆，早期童年的感受，列奥纳多·达·芬奇从那时以来所画的圣母像就有贫苦的农村姑娘柔顺低垂的头和异常恬静幸福的微笑。

对列奥纳多·达·芬奇油画意义的这种看法，一方面，是植根于画家的家庭关系和创作活动的倾向性之间密切联系的精神分析观点上的，另一方面是植根于对艺术家童年的感受与回忆和艺

术作品内容之间的密切联系的精神分析观点上的。诚然，在一定程度上是可以确定这种联系的，但是这种联系并不象精神分析中那样明显和直线式地表现出来。这种联系是能够对理解画家的创作活动提供补充的特点，但是，一旦成为分析的焦点后，这些联系就把研究转移到与科学相距十万八千里的画家及其作品中人物原型的最暧昧关系层面上。破译达·芬奇的《蒙娜·丽萨》的性的潜台词和精神分析的乔孔德微笑的谜底，正是对世界名画所作的片面的和先入为主的解释，目的是“直观地”证明精神分析观点的生命力。任何精神分析术语都不能掩饰在解释事实、事件和作品题材方面的任意性和矛盾性，也不能掩饰在解释画家的创作经历方面存在的时间先后顺序和逻辑的不一贯性。事实上，如果说乔孔德的微笑给达·芬奇以强烈的印象，以致从那时起他所画的所有圣母像都带着“农村姑娘的非同寻常、宁静幸福的微笑”的话，那么，怎样去解释达·芬奇早在他创作《蒙娜·丽萨》前完成的油画《圣母丽达》和《持花的圣母》呢？认为情况恰好相反才更合乎逻辑。事实上正是微笑的乔孔德的形象吸取了达·芬奇以前绘画的微笑的圣母像的一切特色、线条和难以表现的细微差别。因此，乔孔德的微笑既完美又神秘，从而这不仅引起永恒的、经久不衰的强烈愿望去揭开这一微笑的秘密，而且也引起强烈的愿望去研究这一微笑。

弗洛伊德用精神分析观点分析了莎士比亚、易卜生和亚斯陀耶夫斯基的一系列艺术作品（其中包括《李尔王》、《哈姆雷特》、《理查三世》、《马克白斯》、《洛斯梦尔斯赫姆》、《卡拉莫佐夫兄弟》）。他每次解释戏剧事件的内情后面，总是可以发现预先决定人们命运的“奥狄普斯情结”。例如，他从儿童与双亲的关系这个角度分析了莎士比亚的《马克白斯》，以下列方式论证登上王位的马克白斯谋杀邓肯主的心理底蕴。犯下的罪行在马克白斯王及唆使丈夫去进行谋杀的马克白斯夫人的心中唤起良心的谴责，这对他们的以后的行动起了决定性作用。在谋杀罪行得

之后，马克白斯夫人感到懊悔，而马克白斯王则顽固不化。这是对罪行的两种可能的反应，这些反应来自一个个性，这个个性的心灵仿佛分为互不协调的两半。在精神分析奠基人看来，莎士比亚特意把一个人的性格分成两个面孔，从而强调人的情感的矛盾性。莎士比亚的人物确实显示出其情感和感受的双重性。但是，弗洛伊德的解释则是这背后有父子关系：弗洛伊德把马克白斯夫人的懊悔看作是对不能生育子女的反应。仿佛这种反应使她加强了在自然界规律面前无能为力的思想，同时也使她想起了从她那里夺走了可能成为犯罪果实的罪过。

对易卜生的《洛斯梅尔斯赫姆》一剧的剧情也作了类似的解释，在这个剧中女主人公里贝克的行为也是“奥狄普斯情结”的结果。牧师约甘涅斯·洛斯梅尔及其未生育过的妻子比达，他们生活在洛斯梅尔斯赫姆世袭的城堡中，让一位年轻的姑娘里贝克·罔比克来服侍他们。她爱上了洛斯梅尔，于是偷偷塞给洛斯梅尔妻子一本书，书中论证结婚的目的在于生儿育女，而且还讲她同洛斯梅尔莫须有的不正当关系。比达以自杀结束了自己的生命，而过了一段时间后，洛斯梅尔请求里贝克作他的妻子，但是里贝克同时既感到自己的胜利又感到悔恨，于是两次拒绝洛斯梅尔的求婚。弗洛伊德问道：一个妇女残酷无情地为自己开辟了通向实现阴谋和愿望的道路，并且最终取得了成功，她却放弃了她梦寐以求的东西，这是怎么回事呢？对里贝克的行为，弗洛伊德所作的解释是：在她犯罪以前她就有罪恶感，这种罪恶感是在她对医生维斯特的关系的基础上产生的。里贝克在童年时，医生维斯特曾抚养过她，而他同时也拒不承认与里贝克的父女关系。

总之，对戏剧情节，弗洛伊德是通过家庭关系的折射进行考察的：温情脉脉的双亲感情、仇恨、犯罪动机、犯罪行为本身、懊悔和罪恶感——所有这一切都是从“奥狄普斯情结”中引伸出来的。我们记得，弗洛伊德试图借助这个“情结”解释宗教、道德、艺术以及全部人类文化的起源。但是，这一点是否意味着弗

格伊德借助“奥狄普斯情结”说明各种各样现象，而实际上什么也没有说明呢？如果承认“奥狄普斯情结”确实是文艺创作的基础的话，那么，就不得不承认，象弗洛伊德所称呼的伟大的“深知人心的作家”是完全不懂人的心理的。例如，莎士比亚的马克白斯夫人和易卜生的里贝克，他们为什么在干罪恶勾当之前就意识到自己的罪过，还去唆使别人犯罪呢？要知道，这种感觉应当阻止他人去犯罪，而不是唆使他人去犯罪。同时，在莎士比亚和易卜生的文艺作品中展现的戏剧场面，完全能使读者相信，马克白斯夫人和里贝克在犯罪之前并没有产生罪恶感。由此可见，弗洛伊德对文艺作品的解释并未反映出主人翁的动机行为的真实情况。至于弗洛伊德曾试图借助于精神分析方法，来揭示人的情感的矛盾、意识和无意识的斗争，以及个性的两重性和分裂性，这一切很久以来就是艺术著作的悲剧冲突的基础，则是另外一回事了。然而，精神分析奠基人在探讨文艺创作和世界名作时，只是确认个性的内心感受复杂而矛盾的情景，而对其本质并没有作出令人满意的说明。

应当指出，弗洛伊德对艺术的精神分析观点，得到西方一些知识分子的赞许，之所以如此，在颇大程度上可以由下述这一点来加以说明 为了揭示文艺作品的意义 它们对人们的美学影响 艺术的特征，对人的活动的有意识方面和无意识方面的研究，是很重要的。但是，现代资产阶级理论家片面地利用弗洛伊德的理论遗产，他们专门重点研究艺术家们早期童年所获得的无意识和下意识的印象。这种对艺术所采取的态度，弗洛伊德在世时就已在一些作者那里有所反映。其中有些人断言，文艺创作的动力是下意识的“自我”，靠这种“自我”的力量，“菲狄亚斯以大理石和青铜进行了创作，拉斐尔画了圣母，而贝多芬谱写了自己的交响乐”。另一些人则热衷于弗洛伊德的“奥狄普斯情结”，例如涅，

И·瓦利德施坦：《下意识的“自我”及其与健康和教育的关系》，1913年莫斯科，俄文版第16页。

菲尔德的以精神分析观点，论述亚斯陀耶夫斯基的创作的专著。

由于弗洛伊德开创了先例，许多赞成精神分析观点的资产阶级研究人员都去研究莎士比亚的悲剧《哈姆雷特》。弗洛伊德当时把莎士比亚的主人公叫做“全世界著名的精神症患者”^②并且不仅试图从“奥狄普斯情结”的观点，而且还试图从病态心理的特征的角度去揭示哈姆雷特的内心世界。对《哈姆雷特》的这种精神分析观点，得到了西方美学家和艺术研究家的承认。通过“奥狄普斯情结”来对莎士比亚的悲剧进行探讨，在西方已经非常普及。某些资产阶级理论家甚至认为，哈姆雷特的“奥狄普斯情结”正是弗洛伊德从中吸取这一“情结”的思想本身的源泉，不管他自己是否认识到这一点。

弗洛伊德思想在西方得到广泛传播的同时，他对文艺创作的本质的精神分析观点却遭到具有现实主义情绪的知识分子的内部抗议和批评反驳。其中许多人不仅极其厌恶精神分析奠基人一贯试图在文艺创作中探求的那种性的底蕴，而且也极其厌恶在文艺创作的研究中所表现的那种倾向，即把创作过程中的特殊作用赋予人的无意识欲望上，而创作中有意识的动机则不予考虑。从这些观点出发，弗洛伊德的艺术观点，不仅受到马克思主义的，而且也受到进步的资产阶级美学和艺术研究思想的公正批评。与此同时，弗洛伊德的某些一般思想，首先是有关艺术作品对人的心理影响，艺术活动的个体-个性以及艺术家、观众和整个艺术的心理学等思想，已为西方艺术界知识分子的许多代表人

JI·涅菲尔德：《亚斯陀耶夫斯基·弗洛伊德教授编的精神分析论文集》，列宁格勒-莫斯科，1925年，俄文版。

S·弗洛伊德：《精神分析的方法和技术》，莫斯科，1923年，俄文版。第21页

③ E·琼斯：《哈姆雷特和奥狄普斯》，1949年，伦敦，英文版。

④ 克·尔·埃斯勒：《论哈姆雷特·精神分析质疑》，1971年，纽约，英文版，第470页

物所接受。如果考虑到精神分析奠基人在他自己的理论著作中是作为对资产阶级道德的伪善、宗教的幻想、资产阶级社会制度和整个资本主义文明的一个不妥协的批判者的话，那么，就会明白，为什么他的一些精神分析观点，包括关于艺术心理学的理论原理，对资产阶级社会某些范围内的精神气氛的形成有如此重大的影响。

把精神分析的基本思想和弗洛伊德主义看作是社会可接受的特殊的世界观，是有批判思想的资产阶级知识分子的处世哲学表明：个性、人类历史发展、宗教、艺术以及整个人类文化的精神分析观念，包括着多方面的前提、判断和最终的结论，而后者则是引起对弗洛伊德的个体心理学和文化哲学学说的矛盾态度的原因。在评价精神分析和弗洛伊德主义、在判定精神分析学说的积极方面和消极方面、在阐明精神分析方法对研究个性、文化、社会的方法论的无根据性和资产阶级局限性时，则必须考虑上述这一点。

下面这些是精神分析学说的优点，如：弗洛伊德思维的批判倾向；把人的本质和人的内心世界这些抽象的哲学概念同精神分析观察的经验材料加以对比的尝试，揭示神经症产生的原因和特殊条件，把不符合人的有意识领域的人的活动范围划分为特殊的研究客体，从艺术家心理学的角度探讨艺术活动和艺术作品，揭露宗教幻想和相信理性，批判资产阶级社会的理论规范和道德律令；对资产阶级文化价值的否定态度等。

同时，弗洛伊德的精神分析包含着大量的明显的和隐蔽的矛盾，方法论方面不正确的观念和科学上没有根据的，近似神话的虚构、幻想和空想主义的论点（承认人的“原始的”无意识欲望的先天性和继承性；儿童的性发展理论；人类的历史发展的观念；通过艺术家童年的家庭关系和个体一个性的体验来解释文艺作品的潜在涵义和内容，对消除宗教世界观的可能性所持的空想的启

蒙主义态度；以历史局限性的观点来分析人类文明的文化成就和社会成就，把根据局部观察所得出的结论外推到自然和社会发展的较为一般的规律性上）。

因此毫不奇怪，弗洛伊德的在科学和方法论方面最薄弱的理论观点，不仅受到不赞同弗洛伊德的一般哲学论断及其最终结论的思想家们的怀疑，而且甚至遭到弗洛伊德主义的拥护者们的批评。对古典精神分析的进一步改造显然证明，精神分析奠基人是有失误的和在方法论方面有不正确观点的，也证明作为弗洛伊德世界观基础的那些思想是错误的，那些广泛的概括是没有根据的。

第二章

精神分析的论争

精神分析运动的发展史的特点，是有各式各样的变体，这是由于对弗洛伊德理论遗产的矛盾态度决定的。对弗洛伊德关于无意识和神经症患者的行为、人的一切活动的性的决定思想等的最初反应，特别是医生的反应，是极不赞成的，以至于使精神分析奠基人实际上陷于十分孤立无援的地位。后来，随着弗洛伊德自己思想的发展，他才开始获得拥护者，这些拥护者出面为精神分析观点进行辩护。卡尔·荣格、阿·阿德勒就是其中最初的几个拥护者。他们不仅在报刊上赞许地评论了这位维也纳精神病理学家的创举，并且本着这一方向继续进行理论研究和实践工作。精神分析逐渐地引起了西方学者们的兴趣，其中许多人接受了弗洛伊德的思想。从此以后，开始在研究个体-个性、文化的和社会方面的各种现象时使用精神分析思想，开始出版有关精神分析的学术杂志，召开精神分析学家代表会议和国际会议，并建立起旨在研究弗洛伊德创立的精神分析和在国际范围内传播精神分析知识的“国际精神分析学会”。

但是，随着弗洛伊德主义日益广泛的传播，在精神分析运动内部的主要代表人物之间出现了意见分歧。这些分歧不仅导致对古典精神分析的个别理论原理进行重新考虑，而且导致从其中分出几个想独立存在的派别。其中，荣格的“分析心理学”、阿德勒的“个性心理学”、赖希的“性-经济心理学”占有特殊的地位。我们对这几个派别作一番批判考察，不仅能够有助于揭示精神分析运动演化的总的情况，也有助于人们弄清楚弗洛伊德主义的拥护者在试图改变和革新弗洛伊德精神分析学说时遇到的问题

盾。

第 1 节 卡尔·荣格的“分析心理学”

无意识“原型”、“情结”、心理的结构层次

瑞士精神病学家卡尔·古斯塔夫·荣格（1875—1961）的“分析心理学”，是作为对弗洛伊德精神分析的一种论争。开始，荣格赞同自己老师的基本思想，但是，很快在对无意识的本质和性质的理解上同自己老师发生了意见分歧，最后，荣格对心理学学说的理论原则、任务和目的，提出了自己的见解，由于它不同于古典精神分析，因此获得“分析心理学”的称号。

跟精神分析奠基人一样，荣格在自己理论体系方面，既以临床实践为根据，又以过去的哲学为根据。这位瑞士精神病学家对于西方哲学的熟谙程度大概高出弗洛伊德许多，更不要说他同精神分析奠基人不同的是，他对东方哲学，特别是对于道教和佛教颇感兴趣。荣格本人在自己的《回忆》中指出：在青年时期他就十分爱好哲学，甚至有一段相当长的时期不能决定是以哲学研究，还是以行医作为自己的终身职业。甚至最终选定以行医为业之后，荣格对哲学仍没有失去兴趣。他说过：“我不顾日益增长的科学兴趣，有时还重新阅读我的哲学书籍。”^②他强调，在他所接受的教育中，占主导地位的哲学影响来自柏拉图、康德、叔本华、哈特曼和尼采。但是，归根结底，荣格的临床实践直接把他引向批判地重新认识弗洛伊德的思想。在治疗精神分裂症时，荣格接触到人的精神分裂的一些情况，而这些情况不可能用个体的儿时性的体验来解释，因此它们没有写入弗洛伊德关于人的行为

道教是古代中国哲学思想的一个派别，它以“道的学说”，即遵循自然发展的人的“道路”，作为理论的基础。

C·荣格：《回忆·梦·反映》，阿·雅夫录音、编辑，1967年，伦敦。英文版，第104页。

C·荣格：《书信集》，G·阿德勒和雅夫合作选编，第2卷，新译西，1975年，英文版，第500—501页。

的性决定观念中。

弗洛伊德的“里比多”概念，在荣格那里获得更宽泛的解释，如他认为，“里比多”是一种心理能，它决定在人心灵中进行的心理过程的强度。荣格没有确定这一心理能同某一具体的心理力（例如，在弗洛伊德那里它是由性欲决定的）的关系，而是确定它同说明人的心理活动特征的内部心理情绪的关系。

弗洛伊德的无意识观点，虽然由于过于性化而受到荣格的批评，但是，荣格本人对无意识心理过程的解释却跟弗洛伊德颇为近似。我们要强调指出，在荣格那里无意识是一个纯心理学概念，它说明那些或因为不是意识对象而未被意识到的，或被理解为是从意识中排挤出去的心理过程的特点。荣格和弗洛伊德在评价无意识上的观点分歧，只有在揭示无意识内容的方面才能显露出来。例如，如果说精神分析奠基人把人的一切活动都归结为生理上继承的本能的话，那么，在荣格看来，人的本能与其说具有生物本性，莫如说具有象征本性。诚然，弗洛伊德也承认这一无意识的象征本性，甚至试图揭示无意识欲望的象征意义。但是，荣格提出了下面的假设：象征意义是心理本身的一个组成部分，无意识培育出具有象征性质的并构成人的一切观念基础的某些思想。在他看来，这些思想不是心理的内容成分，而是心理的形式成分。荣格把这些思想叫做“原型”，因为把它们理解为某种一般的、整个人类内在固有的东西。“原型是一个象征说法，它或者在没有意识概念的地方，或者在按内部根据或外部根据都不可能有些概念的地方发挥其作用”。

换句话说，荣格的“原型”是行为的表面模式或象征性图式，在此基础上形成具体的、内容充实的形象，人在自己现实生活和活动中利用这些形象^②。乍一看，这一点可能给人以这样一

C. 荣格：《心理学类型》，莫斯科，俄文版，第59页。

② 参见C. C. 阿维林采夫的“荣格的‘分析心理学’和创造性想象的规律性”一文，载《论现代资产阶级美学论文集》，第3辑，莫斯科，1972年，第127页。

种印象，即荣格的“原型”，像弗洛伊德的“始初欲望”那样，也是无意识因素。但是，并非如此，荣格的“原型”是作为人的心理的更深层的积淀，它们不仅是个别的个体，也是整个人类几千年来积累起来的适应和争取生存的经验。这些古老的形式、积淀和痕迹，在自身中保存着原始的精神生活方式的心理内容和职能的古代性质。十分有趣的是，荣格没有把它们仅仅同人的存在领域相对比，而是把它们扩展到整个有机界，就是说，使它们超出无意识心理自身的范围。在荣格那里，确切地说，“原型”是类精神的现象。

弗洛伊德认为，无意识是个人心理的基本因素，荣格与之不同，他把“个体的”和“集体的”无意识加以区分。“个体的无意识”（或者象荣格那样还把它叫做“个人的”、“个人特定的无意识”）反映个别人的个性经验，并且由曾经是有意识的，但是由于遗忘或压抑而丧失了自己有意识性的体验构成的。“个体的无意识”包括个体-个性的存在的一切有价值的东西，包括处于意识阈限的一切。

“分析心理学”的一个中心概念是“集体的无意识”，它包括人类过去记忆中的隐蔽痕迹：种族史和民族史以及前人类的、动物的存在。这是全人类的经验，对所有的种族和民族说来都具有代表性。在荣格看来，集体构成材料的无意识内容，是从人的遗传心理结构和人脑结构中产生的。对这位瑞士精神病学家来说，正是“集体的无意识”，才是集中一切“原型”的宝库。

“集体的无意识”思想，荣格汲取自法国民族学家累维·布律尔的“集体表象”理论。荣格本人承认，他给上述理论“仅仅提供了经验的根据”。看来，这一承认应当说已经证明荣格是继承累维·布律尔的路线，在布律尔那里，集体的表象是同个性

J. 赫尔曼：《分析的神话·原型心理学三篇论文》，埃文斯顿，1972年，英文版，第217页。

荣格：《心理学和宗教》，纽黑文，1967年，英文版，第64页。

社会化过程联结在一起的。但是，在荣格那里，达到考察集体意识的社会问题方面的水平，却莫名其妙地同从生物学观点，有时甚至同神秘主义地解释人的存在纠缠在一起。荣格首先感到兴趣的是反映在“集体无意识”中的遗传下来的心理结构：他试图从集体意识结构特点的象征要素的观点出发来揭示它们。在这一点瑞士精神病学家预先想到了现代结构主义者的某些思想。但是，如果说，在结构主义者那里研究无意识的象征功能与人的语言活动相关的话（这一点最明显地表现在 R·拉康说的一句话中，他说：“无意识有语言的结构”），那么，荣格在揭示“集体无意识”的象征因素时，已经转向那些“具有宗教色彩”的意识。在他看来，正是宗教表象表现出作为神话形象中心（这些形象构成为集体意识的隐蔽的内容）的“集体无意识”的继承材料的事实方面。在他看来，神话联系、宗教关系都是人的心理生活的重要因素。荣格不仅承认宗教的积极价值，而且还从这一立场出发批评弗洛伊德不能理解宗教经验”。

这位瑞士精神病学家引入“原型”、“集体无意识”这两个概念，为的是不要象弗洛伊德那样从心理学和生理学方面去考察无意识的本性和内容，而是从人的结构表象的象征意义和图式化定形的观点出发的。在这一点上，他的立场跟法国结构主义者列维-斯特劳斯、富科、拉康的观点接近：荣格和结构主义者都试图把弗洛伊德的无意识从天赋的和生理上继承的沉积层中解救出来。但是，如果结构主义者在某种程度上得以把无意识非生物化的话，那么，这个问题在荣格那里只能在表面上得到解决：无

参 见 L. 累维-布律尔的《原始思维》，1931年商务印书馆版，第25页。

C. 荣格：《探索灵魂的现代人》，1970年，伦敦，英文版，第135页。

决不能认为无意识的结构主义的非生物化，是古典精神分析的直接反题，因为即使在研究语言问题的平面上和在人的思维结构化的基础上重点的改变，“通过结构主义运动‘构成者的’奇怪的万花筒可以清晰地看到它的核心——弗洛伊德精神分析理论。”（勒·伊·菲力波夫：《结构主义和弗洛伊德主义》，苏联《哲学问题》，1976年，第3期，第156页）

论是“原型”，还是“集体无意识”，归根结底，都是人心理的内部产物，它们是全人类的继承下来形式和意识。从理论结构说，弗洛伊德和荣格的差异仅仅在于：对精神分析奠基人说来，预先决定人的活动动机的本能自身，是继承下来的生理材料，对于“分析心理学”创始人来说，形式、意识、典型的行为方式才是继承下来的生理材料。诚然，弗洛伊德的生物主义比荣格的更为彻底和更为直接了当，而荣格对这一问题的见解则是自相矛盾的。但是，生物预先决定性和继承性的机制，保留在这两位精神分析主义者的理论结构之中，尽管这一机制是在人心理的各种不同层次上作用着。至于荣格关于积淀于“集体无意识”中的宗教形象的观念和承认人生活中的宗教关系的必然性，那么，“分析心理学”在这一问题上，已偏离想要揭穿宗教幻想的古典精神分析的无神论观点。

“情结”理论是荣格的“分析心理学的”一个组成部分，它也是被组成一定系统的对人的生命活动经常起作用的构成物的个体无意识心理力量。在荣格看来，在深层无意识中个体的过去回忆——“情结”时刻处于一种准备的状态，首先是双亲的、儿童的或所谓“家庭的情结”、“权力情结”和“有缺陷的情结”，等等。“情结”——它是一种心理上的魔鬼、打破心理过程平静定向流动的无意识动作的自发激荡，它是一种难以驾驭的力，它们仿佛证明，人心理中的无意识对有意识的权力。

荣格及其追随着试图以“情结”观念为基础，更为深入地了解无意识发挥作用的机制，阐释无意识和有意识心理过程之间的复杂的相互关系，揭示无意识欲望在形成人的行为中的作用。但是，这一观念同弗洛伊德的被取代的无意识理论是没有什么差别的。虽然“情结”一词在资产阶级心理学和医学以及其他科学中已开始成为通行的术语，因为借助这一术语能够形象地描述人的行为的各种无意识因素和动机，可是，正在实际地丧失着自身特征的无意识的那些不同方面的表现，往往是有联系的。按照弗洛

伊德的论断，从来没有哪一个精神分析范围内所创造的术语，“这样经常错误地应用而有损于准确的概念的形成”^①。

荣格认为，构成人的精神世界内核的无意识，在心理的各个结构层次上都起着作用。这一论点同弗洛伊德的无意识心理的分析观点完全一致。诚然，与弗洛伊德不同的是，荣格进行了较为多方面的心理层次的划分，并把一系列概念引入自己的理论结构。按他的论断，这些概念描述着对个性的新认识。除“集体无意识”、“个体无意识”这些概念之外，他还划分出“人格面具”(Persona)、“阴影”(Shadow 或 der Schatten)、“阿妮玛”(Anima)、“阿妮姆斯”(Animus)、“自身”(das Selbst)等概念。

在说明人心理的这些级的特点时，荣格曾转而研究过去的哲学遗产，特别是17世纪日本哲学家中江藤树的思想。中江藤树把人区分为“真我”和对自己本身持错误意见而构成的“假我”。荣格把“假我”叫做“人格面具”。“人格面具”是作为一种特殊的面具，个性戴上它以应付社会环境的要求，它起着一个屏风的作用，“真我”就隐藏于其后。它表现的是人对自己和别人显出来的特点，而不是人的本来面目的特点。“人格面具”是个体和社会之间的一种妥协，是“个体意识和社会之间的复杂的关系系统”。 “人格面具”的目的在于通过掩盖自己真实的面貌给周围的人以相应的影响。如果“自我”和“人格面具”是同一的，那么，个性就会以异化的人的形式出现，它就起着社会所强加的某种社会作用。在这种情况下，讲的是人的无个性化构成个体体的“真我”的本质力量的同一化。

“阴影”则体现着人的所有卑鄙的、原始的东西，体现着个性心理结构中一切反社会因素，这些因素仿佛随时都准备表现出

① S. 弗洛伊德：《精神分析史概论》，俄文版，第20页。

② C. 荣格：《论分析心理学的两篇论文》，纽约，1956年，英文版，第203页。

来似的。荣格提出，“我认为‘暗影’是个性的‘消极’方面。”

“暗影”似乎象征着侵略性和破坏性逐步消失于人的心灵深处的趋势。诚然，荣格认为，“暗影”的反社会意向可能并不以公开的形式表现出来，因为它们隐藏在“人格面具”的后面，或被排挤到“个体的无意识”那里。但是，在这这情况下，显露出个性分裂和神经症发作的高于正常的因素，因为“暗影”的力量对人的内心世界有破坏作用。不难觉察到，对于“暗影”的解释在一定意义上同弗洛伊德关于“本我”的观点是一致的，本我的活动方向在个性本身也导致神经衰弱症。在弗洛伊德和荣格那里，治疗神经症的程序都是同一个平面的，这不是偶然的：在古典精神分析那里，是以消除冲突和在“自我”和“本我”之间建立可容忍的关系为前提的，在“分析心理学”那里则在探寻“真正自我”及其“暗影”之间彼此和睦相处的那种心理平衡。

“阿妮玛”和“阿妮姆斯”这是抽象的形象，它们分别代表男性中的女性“原型”和女性中的男性“原型”。它们是人们共同生活的内部心理的产物，具有古老的性的起源并有助于两性之间达到相互了解。缺乏这种相互了解就孕育着严重的个性内部冲突和神经症。荣格认为，这种情境常发生在“原型”的形象投射在没有考虑其具体特点的现实客体上。因此，如果一个男人把理想的妇女形象放到某一具体的妇女身上，那么，希望有的品质和她的实际品质的不同，可能使这个男人失望和内心沮丧。

“自身”是个性的核心“原型”，在它的周围集中了人的一切心理属性。这个术语是荣格受古印度奥义书的哲学的影响而造定的。这一哲学把注意力集中在个性的完整性上。荣格通过各种不同的象征来表现这一“原型”，其中主要的象征——魔法界或

曼德拉体现了古代印度关于万物集中的观念。如果说在荣格的心理结构中“自我”是个性的意识主体的话，那么，“自身”则是人的完整的心理主体。因此，“自身”的范围是有意识与无意识之间的某种中间的东西，个性的中心既不与“暗影”同一，又不与“人格面具”同一，也不与“自我”同一：这就是说，这一新的平衡点由于自己处于有意识与无意识之间的焦点，故预先就决定了旨在达到其各组成部分的完整性和统一的人的全部生命活动。荣格认为，“自身”常常以理想的个性形式表现在人的无意识的幻想中，如歌德的浮士德或尼采的扎拉图斯拉。象在歌德那里一样，同浮士德的形象一起出现还有美菲斯多菲尔的形象，而在尼采那里，跟扎拉图斯拉的形象一起出现的有“极为丑陋的人”的影子，在这一理想的个性中保留着人的过去、现在和朱来的一切高尚的和卑鄙的古老特征。

由此可见，荣格的个性结构和弗洛伊德的个性结构不同，首先在于：这位瑞士精神病学家是沿着进一步划分弗洛伊德的“本我”的道路前进的。他试图探索那些把精神生活的有意识和无意识因素结合在一起的整合因素，从这一目标出发引入“自身”概念，这就导致与“集体无意识”并列地考察个性的社会化过程。无论如何，与弗洛伊德是不同的，因为在弗洛伊德那里“本我”全然是生理的东西，并且只有借助“超我”才能取得它与社会领域的相关性，而在荣格那里，无意识还包括社会因素：不论是现今的人格化的形象，还是人类以往经验的象征性的表象。并且与新弗洛伊德主义者的不同，他们假设人在进化过程中产生的“社会无意识”是无意识心理的最高层次这一论题，而荣格的无意识“原型”则是带有继承的性质。从“阿妮玛”到“暗影”，从“个体无意识”到“集体无意识”的“原型”，仍然是人的心理的直

在描述“原型”时，荣格一般常常援引东方的哲学。例如，他认为，古印度“卡玛尔（精神始基）”概念代表着“对深刻了解‘原型’本性的十分重要的方面。”（C.荣格：《论分析心理学的两篇论文》，第314页）。

接现实，它们只能在继承了前人类的、动物的远古遗迹的人类机体的“自然性”和“天然性”的怀抱才有权存在。因此，在荣格那里，人的有意识的活动似乎已经退居次要的地位，这并不是偶然的。

“个体无意识”观念和它的个性的古老形象，为宗教一神秘主义的解释“原型”开辟了广阔的前景，与其说“原型”的意义取决于全人类的认识，不如说取决于个别个性的病态的荒诞幻想和个体的主观认识。虽然荣格认为，在“个体无意识”形象中包含着对“集体无意识”的一般典型认识，并且在这一意义上说来，一切“原型”都具有普遍意义，但是，这一论点并没有消除对各种形象和“原型”本身解释的任意性。归根结底，“分析心理学”（虽然它提出来的对无意识的观点里潜在的并包括社会方面）并没有从对人的本质力最的直观-宗教理解的成分和主观神秘主义理解的成分中摆脱出来，它比古典精神分析更为逊色。

定势心理

荣格和弗洛伊德之间的争论，不仅决定于他们对无意识本性和心理结构层次的理解不同，也决定于他们对有意识和无意识的相互关系问题的见解不同。我们提醒一下，精神分析奠基人未能克服意识和无意识之间的脱节现象：意识和无意识这二者在精神分析奠基人那里是作为彼此不断冲突着的两个独立的实体。荣格曾试图克服弗洛伊德观点的方法论的局限性，超越纯内部心理问题的框框，以新的观点来看待意识和无意识、人的行为的客观因素和主客因素之间的相互关系。荣格就是抱着这一目的在“分析心理学”中使用定势这一概念的。

定势这一概念，早在荣格之前的实验心理学那里就产生了。19世纪末，德国心理学家郎格，后来的弥勒尔和舒曼都曾经指出过，在多次重复同一行为过程中，使人养成知觉和反应外部具情境的一定素质和准备。艾宾浩斯把定势同在习惯完成动作过程中产生的个体心理状态作了对比。荣格所谓的定势也是指心理准

备在某一方面的动作或反应。定势概念，在他看来之所以重要，恰好在揭示人的复杂的精神现象方面、心理状态方面，在这些精神现象心理状态的影响下养成固定的行为类型。

引入定势概念后，在人的动机活动的精神分析观中，发生了什么变化呢？首先，从定势心理学的观点看，以个体无意识活动的性的制约性为定向的古典精神分析受到批判。荣格认为，问题不在于性欲本身，而是完全在于任何活动都从属于它的定势。此外，这位瑞士精神病学家试图借助定势来表明，意识和无意识并不互相矛盾，而是相辅相成的。他在论证这一观点时，把定势分为有意识定势和无意识定势两种，并认为这种两重性使有可能说补偿是心理的功能平衡：无意识活动被看作是有意识定势的平衡，相反地，意识活动时被看作是无意识定势的平衡。他写道：“我特别使用‘补偿的’这个词而没有使用‘对立的’这个词因为意识和无意识不是处于必然反对的立场，而是互为补充的，以便构成一个整体，这就是自我本身。”^①

在研究定势问题时，荣格力求考虑到主观因素和客观因素，这两种因素构成人的素质和完成某些具体动作的准备。他认为人的天赋的禀性，在教育过程中获得的品质，社会环境、外部环境的影响、个体个性的信念以及集体观念，都是给心理以重大影响的因素。总之，在荣格看来，这些因素决定着人的一般定势，反过来，它又导致在心理各种机能之间相互关系中的种种变化。

在讲到一般定势时，荣格还讲到外倾定势和内倾定势^②。这就切实地把他引到个性心理类型的分类上，对这一分类的需要，早在荣格之前就已经感觉到了。培根早就指出过：“对人的性格和一般心理气质应当作出某种细致的和准确的剖析，以便揭示出每个人的个人才能和志趣的秘密，并在这一知识的基础上去发现治

① C·荣格：《论分析心理学的两篇论文》，英文版，第186页。

② C·荣格：《心理类型》，俄文版，第14.60页。

疗心灵的更正确的途径”。^①

荣格认为，从理论方面来说，外部条件和内部素质对于外倾机制和内倾机制的职能是能够起相同作用的。而在实践中外部情境和内部情境常常有利于某一机制和限制另一机制，因此才发生它们之中的某一个机制的优势并产生常见的、典型的定势，那时人的行为主要取决于他的利益的外部客体或决定于内部的主观素质。这一典型的定势就是心理类型分类的基础。

因此，荣格所考察的定势问题，至少应当划分成以下三个重要方面，而这三个方面都对了解和揭示这位瑞士精神病学家的一般理论观点有直接关系。

第一方面，定势概念有机地包括在“分析心理学”理论构想的框架之中。荣格试图通过这一定势概念说明无意识的本质、意识和无意识的相互作用，人行为的动机结构，个性心理类型，心理组织层次；他也通过定势去说明人的文化生活现象：创造性活动是同具有创造性的内部定势彼此相关的，宗教则被看作是一种特殊的适应内部世界和外部世界的特殊心理定势。

第二方面，荣格引入定势概念是想扩大对人的心理决定的真实原因的视野。在古典精神分析中，对于内部心理过程的动向和发挥功能的因果关系的解释，是借助于无意识实现的，这就是说任何心理动作，首要的和主要的还是和心理动作彼此相关，不过性质不同而已。在“分析心理学”中，通过定势概念，为考察客观上的外部条件和人主观上的内部素质的相互关系提供了可能性。同时，荣格对定势的理解，乍一看来跟19世纪心理学家特有的对这一概念的主观唯心主义解释是不同的。问题在于，那个时代的实验心理学中，通常把定势概念跟个体的个性的、内部感受程度相互联系在一起，就是说，实质上，肯定了人心理的主观决定。荣格不排除人的有目的行动的内在素质，但他把注意力放在

^① 弗兰西斯·培根：《培根两卷集文集》，第1卷，1971年，俄文版，第425页。

预先决定心理准备在某一方面行动或反应的外在情境上。不仅如此，他还竭力强调这一客观基础，并把它看作是“分析心理学”同以个体心理学为依据的古典精神分析的区别。

实际上，仅仅诉诸于无意识，就将导致精神分析的客体（患者、被观察者）丧失参加有意识的工作的可能性：一切都由精神分析者、观察者来支配了。定势心理学改变了这一情况，因为这里已经考虑到外部的客观情境，有意识心理既作为观察者的，又作为被观察者的分析基础。用荣格自己的话说，他自己的理论构思是以“个体的主观的一有意识的心理”为基础的，因为这样至少已得到某些一定的客观支柱：而想要以无意识作为心理规律的根据时，这一支柱就完全消失了。”

第三方面，在荣格的解释中，定势概念实际上是以考虑和研究人心理的主观决定因素和客观决定因素为前提的，而且在这一方面是可以同意他关于“分析心理学”客观基础的论断的。但是，荣格的构想、意图远远没有同他的理论工作和实践工作的最终成果相吻合。但是，承认存在人心理的客观的决定因素是一回事，这一概念被塞进什么内容，又是另一回事了。从这一角度看来，荣格的定势心理学突然变成了另一个样子，在一定意义上甚至同荣格要和洛弗伊德的精神分析划清界限的努力相连。

在考察人完成一定的行动的客观情境和主观素质时，荣格认为，给个体的一般定势以主要影响的正是主观因素。与易于发生变化的客观因素不同，他觉得始终是自身同一的主观因素比外界客体更为真实可靠。此外，对荣格说来，世界不是独自存在，不是作为客观真实性而存在的，而是人感觉它是什么样就是什么样的。他倾向于认为，没有主体就没有客体，世界之所以存在仅仅是因为存在着主体。由此他得出结论说，定势心理学中具有决定性意义的是主观素质，与其说主观素质取决于外部情境，不如说

① C·荣格：《心理类型》，俄文版，第42页。

取决于继承来的心理结构他说，“决定性的感觉不是对客体真实性的感觉，而是对主体因素的真实性的感觉，也正是对始初形象的感觉，它们总体上是反映在镜中的心理世界。”由此可见，荣格的“分析心理学”力求客观地探索人的心理机能运转的规律性，并且正是从这一立场出发去反对古典精神分析的主观主义的，可是，实际上它也是依靠主观因素和无意识，而且丝毫也不比弗洛伊德的学说少。

为了不背离自己最初的设想——借助定势心理学越出无意识的内部心理现象的界限——，荣格就必须承认，作为主体的特殊状态的定势，产生于客观情境对人的影响过程之中：主体的内部体验，它以后的方向和行为的活动，均由作为它们的原始定势，但对于创造这一定势的客体则是派生定势的这一定势决定的。不过正是在解决关于定势的本性和内容这一重要的、本质的问题上，荣格采取的立场不仅没有使他接近真正了解人的心理的决定，而且也证明了“分析心理学”奠基人试图摆脱古典精神分析的假说、假设的框框的徒劳无功。

无意识符号和个别化

为了揭示无意识过程的意义和内容，荣格和弗洛伊德一样，也转而去研究无意识符号。但是，在“分析心理学”中符号问题是以另一种缩影出现的。同弗洛伊德把性的潜台词作为无意识各种符号的基础不同，荣格则更加广泛地研究了符号。此外，对精神分析奠基人说来，各种符号这首先是要要求相应的译解的无意识的特殊语言，那么，在荣格看来，无意识的符号功能就是人的全部心理（它本身就具有符号性质）的重要成果。因此，荣格对待理解和解释无意识的方法问题的态度是略有不同的。

同处理无意识产物的精神分析方法（它也可以叫做还原法）相对立，荣格根据“分析心理学”的任务提出所谓的结构法（或

① C·荣格：《心理类型》，俄文版。第77页。

综合法)。在精神分析法那里，对无意识的材料的分析是通过还原法进行的，即通过将无意识归结为对人的心理具有重要影响的儿时回忆的成分和过程，最终归结为婴儿的性本能的愿望进行的。同时，无意识的产物被看作是以所研究的的过程为基础的某种东西的标志或症候。研究和处理无意识的产物（它们是在分析梦和幻想时被阐明的）的结构方法的实质在于：无意识材料被看作是符号表示，它象是以预料到的方式指出心理进一步发展的可能性。因此，在“分析心理学”中，事先就承认无意识有能力朝着以符号形式出现于主体面前的某种目标发展。在这一意义上，荣格解释无意识产物的结构方法与其说是旨在弄清人心理的这一材料的产生来源，不如说是旨在从未来行动的角度去揭示这一材料的符号表示和无意识过程进行的总方向。

正如我们所看到的，荣格研究无意识的“结构”方法是力求根本不同于研究类似现象的精神分析方法。同时，这一位瑞士精神病学家还试图发展狄尔泰在描述心理学中拟定的和在弗洛伊德精神分析构想中没有反映的若干思想。同狄尔泰一样，荣格也讲到无意识心理过程的有目的的方向性，他的解释无意识产物的“结构”方法更象是说明它们的合理意义，而不是译解它们的始初来源。但是，这种研究无意识的方法表明，与其说荣格把注意力集中于客体本身上，不如说集中于主体的定势上。由此可见，荣格所研究的无意识的特点，就在于说明那些与未来的主体的定势有直接关系的无意识的产物以符号形式表达的意义，就在于在意识面前揭示人的心理运转机能的目的性。

因此，说明人的符号目的就成为“分析心理学”的一个重要的任务。在荣格看来，这一目的是什么呢？为了回答这一问题必

① 对弗洛伊德说来，无意识现象更象是一定过程的符号标志，而不是象荣格所理解的那样的符号。现代资产阶级理论家们也注意到这一点。如 W·萨德勒强调说：“弗洛伊德的符号——这是心理的征兆”，即“未必大于症状”。（W·萨德勒：《存在和爱。对存在现象学的新探索》，纽约，1969年，英文版，第132页）

② 参见狄尔泰的《描述心理学》，俄文版，第81页。

须说明：他是怎样理解符号本身产生的过程的，符号是作为客观的反映现实的手段，或不取决于外界周围环境的人的心理固有产物呢？这位瑞士精神病学家认为，符号不可能出自个人的来源（例如，弗洛伊德的精神分析中的来自个体的性欲），而是产生于自身保存的人种发展史的古老的积淀、痕迹之中（在这一意义上，他还断言：“人总是背着自己的全部历史和人类的历史”）。因为古代痕迹对荣格说未是人心理的继承下来的产物，是“集体无意识”的生理上继承下来的材料，所以，那些仿佛先验地存在于人的心灵中的形象和思想的古老形式，在他那里恰恰就是符号。如果说康德在他的《纯粹理性批判》中力图证明，先于经验的感性的先天形式，是思维的基础，那么，荣格不仅会赞成康德的这一论题，还会把它扩展到人类的全部心理上。在他看来，人类心理从一开始就不是白板（*Tabula rasa*）而是随着自己发展成相应的符号的程度所形成的继承图式，或“原型”、“形象”、“观念”的特殊宝库。

关于人类心理继承的图式的思想，在一定程度上已在弗洛伊德精神分析的构想中奠定了基础。例如，他讲到继承图式，在这些图式的影响下人的生活经验已被纳入一定的程序，并且他认为这些图式是人类文明史的最古老的痕迹。他强调说：“了解孩子与父母关系的奥狄普斯情结是属于这些图式的，更正确地说，它是这一类的著名范例。”弗洛伊德在他的晚期著作中也讲过“过去的古老遗产”^③。诚然，在荣格那里由于对无意识“原型”的考察这一思想得到更为详尽的阐述，但是，对“原型”的探索甚至已在精神分析的自身怀抱里就进行了。

① C·荣格：《心理类型》，俄文版第18页。

② S·弗洛伊德：《儿童神经症的精神分析》，俄文版，第196页。

③ 弗洛伊德：《摩西和一神教》，英文版，第157，159页。

④ 正如一些研究者所认为的，“原型”术语的产生始于弗洛伊德早期思维中占重要地位的精神病人的观念。（I·普洛高夫：《心理学的死亡和再生》，英文版，1956年，纽约，140页）

荣格在揭示符号的本性和“原型”的内涵时，使用了下述概念，如“形象”、“自古以来的形象”、“原始的形象”、“观念”。这些概念在他那里具有各种各样功能：有时他把这些概念作为同一的东西来使用。有时他赋予它们之中的每一个概念以特殊意义。例如，荣格的“形象”的观点在一定程度上与黑格爾的观点有内在联系，在荣格那里，无意识形象同样形成符号，并以符号形式出现在意识的面前。但是，如果说在黑格爾那里形象就来源说是客观的，因为归根结底形象是存在现实性（虽然是被唯心主义地解释的）的反映，那么，对荣格说来，形象并不是客观世界的反映，因为在“分析心理学”中注意力并没有集中在外部现实上，而是集中在内部现实上。他认为，形象“不是外部客体的心理映象，确切地说是来自诗歌的惯用语中的一种看法，即仅仅是与知觉外部客体间接有关的幻想形象。”这就是说，荣格的“形象”，无论从它的存在方式说，还是从它产生的起源上说，都是主观的；完全与“分析心理学”原理是一致的。根据这些原理，主观性给人的心理功能的作用打上了决定性的印迹。

荣格把具有古代性质的和再现某些神话情节的形象叫做“自古以来的”或“原始的形象”，正是用“原型”这一术语来表示这一形象的，它是一切人、民族和时代所固有的，并且是人的记

有一次，荣格写道：在他生长的“智力的世界”中，黑格爾的思想没有起过任何作用，因为黑格爾的“艰涩的语言”象海德格爾的语言一样，很难理解（《荣格书信选集》，C·阿德勒、A·雅法合编，第2卷，新泽西州，1975年，英文版，第501页）。不过，荣格的这一补充说明不能作为有利于下面这一论断的理由，即荣格对黑格爾的哲学并不熟悉，或者是这一哲学对他没有产生任何影响。相反地，完全可以有根据地说，黑格爾的某些思想已经有机地吸收到“分析心理学”的观点中了。当他指出黑格爾哲学的某些学说同自己有关“集体无意识”的精采之处有“惊人的一致”时，连荣格本人最后也不得不承认这一点（同上书，第502页）。

② C·荣格：《心理类型》，俄文版，第91页。

忆的集体积淀。它的要素是“集体无意识”，并且在这一意义上说，它是所有过去、现在和将来各代的全人类生存的活过程的统一表现。荣格把“观念”同“原始的形象”区分开，认为“观念”是在经过思想加工的这一形象的基础上产生的。荣格还用“观念”概念来描述那些丧失直观特点和不具备神话色彩的“集体形象”，更确切地说，他用它来表现“原始的形象”蕴含的和从具体的神话积淀层中抽象出来的意义。但是，荣格对这些概念所下的定义不具备逻辑的严密性和彻底性的特点，因此，对“自古以来”、“原始的形象”以及“观念”的理解上有模棱两可和模糊不清的弱点

在违反哲学传统方面（我们记得，在柏拉图那里，例如“实体理念”或“观念”是感性世界的事物的本质、原因和始初形象，而在康德那里，观念则作为超验的存在，即超越可能的经验界限的存在），在荣格这里，“观念”仿佛具有一种矛盾的本性。一方面，作为抽象概念的“观念”，对荣格来说，是第二性的、派生的，是从更本源的东西那里发展而来的，另一方面，既然“观念”是“原始的形象”的某种意义的表示而这一意义已经象征地在其中表示出来了，所以，就其本身的内部实质说来，它不可能是什么派生的东西。换句话说，“观念”同时是第一性的，也是第二性的。

因此，这就使人们得出一种印象。这位瑞士精神病学家是企图调和唯物主义和唯心主义这两种哲学观点。同时，荣格解决“观念”的第一性或第二性问题，不是从哲学基本问题的角度，而是从它与“无意识”原型“的相互关系、合理的加工以及为揭示人的符号活动而使用的观点解决的。这一哲学基本问题在他那里事先就解决了，因为，观念是在实质上，而不是提法上被他认为是奠定基础的，先验地存在的和遗传下来的。在这一方面，荣格与资产阶级

① C·荣格：《书信集》，英文版，第2卷，第460、521页。

思想中形成的唯心主义有着内在的联系。

荣格认为，形象、“观念”、无意识“原型”是以各种符号形式出现的。以符号表示的“原型”的内容，决定于直观意识的定势。荣格把深入了解它们的隐蔽的符号意义同确定主体的目的定势联系起来，同译解以符号表示的、为个体心理所依靠的目的联系起来。在这一过程中所谓的个体化被赋予以最重 要的意义。

荣格提出的个体化的观点，是同考察人在现代文化中的地位和作用，人的世界使命，个体-个人和人的存在的具有普遍意义的价值，人的整个心理结构发展的可能性等相联系的。这一种观点，按荣格自己的说法，构成“分析心理学”全部理论原理的核心。因为在这一位瑞士精神病学家看来，个体化的过程，即个性-个体性的发展过程，是人的心理发展的开端和终结。

个性化的观点，同时也是了解资产阶级社会心态的一把特殊的钥匙。荣格正确地看出下面这一事实：西方文明的物质成就不仅未能促进个性的内部发展，相反地，导致它的精神的分裂和不协调。是的，在资产阶级社会组织的条件下，劳动产品作为异己力量是与人对立的，物质的丰富转变为精神的空虚和对人生的失望。荣格确切地记录下这种情境，但是他的解释仅仅归结为，人丧失了生活中的价值定向，失去了体现在神的形象中的内部符号。因此，形成特殊的精神真空。他认为，这一真空应当由出自人的心灵深处的新符号来充实。现代人仿佛处于“探索灵魂”之中，并且必须帮助他们首先在自己身上找到和谐。荣格认为，恰恰是“分析心理学”能够完成这项任务，它能揭示指明个体生活的意义和目的真正的精神符号。为此，必须揭示出理解无意识符号的重要性和自我实现个性的精神创造力、重新评价人的存在的基本因素的重要性；必须向现代人表明，他应该“把自己的注意力从物质的东西转到自己本身的主体过程上。”^①

① C·荣格：《记忆·梦·反省》，英文版，第235页。

对荣格说来，“探索灵魂”——这首先就是要认清：达到个性的整体化，或者翻译成荣格的语言，在个性化过程中所获得的“自身”是符号的目的和生命的意义。因为在荣格那里，“自身”是人的整个心理的主体，而不仅是有意识的“自我”。因此，个性化是人的个体性的整体化过程，这一过程包括人的生命活动的全部心理表现。

瑞士精神病学家试图借助“个性化”概念在人的集体存在和个体存在之间划一条明显的界限，指出必须发展人的个体-个性特征，但不是由现代资产阶级文化人为地创造出来的，而是先验地存在于人的本质的特征。社会的集体规范对个性化的任何阻碍，在荣格看来，都会给个体的生命活动带来伤害。因此，他提出一个命题，必须为人的社会存在创造出使个性的心理整合过程得以自然和自由实现的条件。

可能会造成这样一种印象，即荣格在维护个性发展的同时，也在维护资产阶级个人主义原则，因为他是反对生活组织的各种集体形式的。实际上，并不是这样。荣格懂得，个性的发展不可能在社会范围之外实现，因此也不应同集体规范相对立，而是在与这些规范相一致的同时，选择一条人的天赋自我发展的生存规范的个人道路。在现代西方文化中，和具体规范的冲突是不可避免的，特别是在个人发展的道路被绝对化的情况之下，则另当别论了。荣格把这种个性发展定义为同个性化毫无共同之处的病态的发展，在个性化过程中，人的生命活动的展开是以确定在社会中生活着的各个个体之间的必然联系为目标的。

因此，个性化是以同个性发展不相矛盾的集体规范为前提的，而且从这一意义说来，荣格的观点是旨在反对资产阶级社会的道德规范和价值的。在这个社会的框框里，个性的自由发展受到约束，并服从于那些不符合人的内部需求的目的。因此，对于

个体说来，经常具有头等重要的意义的，用荣格的术语说是成为社会面具化身的“人格面具”符号，而不是“自我”的符号。由于把改变既定情境的方针包括在内，所以荣格的个性化观点是批判性的。但是，它的批判性在观念上是有局限的，因为并不以人的社会生活条件的改变为前提，而是探索那些在人的心理中仿佛是天生具有的方向和符号。但是，由于个性对生活的意义和目的的不正确的认识，它们瞒着意识。恰恰是这一点，它在科学上站不住脚，因为忽略了：个体的价值定向的形成，与其说取决于个体的意识，不如说取决于个体的社会存在。相反的论断则是典型的建立在虚假命题之上的资产阶级幻想，仿佛改变人的个体存在，发展个性的创造才能和禀赋。仅仅取决于人的良好愿望。

因此，个性化，这是“自身”这一符号的成就。在荣格看来，它说明人的精神发展的最高点，人的心理的无意识内容和有意识内容相互交织的中心，以及那个事实上与神的概念相近意的，具有普遍意义的理想。在“分析心理学”中，“自身”和“神”实质上是两个相同概念。荣格描述“自身”时指出：它（即“自身”——译者注）同样可以被称做“我们内心的神”，这并不是偶然的。因此，探索灵魂，找到可靠的价值和符号，在荣格那里变成宗教问题了。在宗教问题里神正是那种在其中进行着统一所有“原型”，个体-个性表象和集体表象的自然本质和非自然本质的符号。

应当指出，在荣格那里，对于神的观点本身是不同于那种把它看作某种绝对的东西的正统解释的。例如，基督教所特有的解释就是，神是在人之外和人之上独立存在的。荣格坚持这样一种观点，即神不是与人隔绝的，在某种程度上神依赖于人，因为人神之间似乎建立起相互谅解。在荣格的观念中，神的形象体现着个性的一定心理状态的符号表示。这就是说，每一个个体都可能

① C·荣格：《论分析心理学的两篇论文》，英文版，第250页。

有自己的神、自己个人的宗教、自己的有助于确定生活方面的价值体系。荣格认为，“分析心理学”的任务恰好在于帮助透了解自己生活的意义和目的，把无意识的符号内容展示在人的面前，唤醒在“集体意识”中昏睡着的神的形象并促进个性化的自然发展过程。个性化观念的宗教的本质，也被那些倾向于把荣格的“分析心理学”看作是一门完全科学学科的资产阶级理论家所承认。如E·科恩指出：“作为同个人的转变和根本改变相联系的个体化，与宗教有直接联系。”

的确，为了反对各教条式的解释基督教和神，荣格把个性的精神发展同在人们中间建立的某种新的宗教关系作了对比。实质上，他正是试图把东方宗教传统和西方宗教传统统一起来，正如这两种宗教传统在佛教中和在E·舍甫列尔和F·施莱尔马赫的德国神秘主义中所表现的那样（前者把注意力放在人的“自我”的内心深处，认为，没有人也就没有神，后者坚持对宗教的神秘—心理特点，强调其中个性内部的体验作用），荣格的个性化概念中包含的正是这样一个宗教的潜台词。除复活宗教精神之外，荣格没有看到创造性发展人的生命力的其他道路。对产生人在资产阶级世界丧失自己个体性的原因的虚假的理解，妨碍荣格把个性精神发展的可能性同创造社会存在的那些条件联系起来，用马克思的话说就是，社会生活将是“自觉活动并控制自己的社会运动的人们的自由结合的产物”^②。

上面对“分析心理学”的分析表明，尽管是荣格的构想，他的理论工作的结果却不那么富有成效。同弗洛伊德的论战，实质上并没有使荣格摆脱弗洛伊德主义的基本原则和观点的框框。荣格对弗洛伊德提出的问题作了另外的解释：对个体的动机行为、

① E·科恩：《C·荣格和科学态度》，1976年，纽约，英文版，第140页。

② 《马克思恩格斯全集》，第49卷，中文版，第195页。

心理的结构层次、无意识的符号活动等的主观因素和客观因素的理解作了更精确的说明，所有这一切都是对精神分析观点的进一步研究。但是，在“分析心理学”中对古典精神分析所作的那些“修正”，证明荣格是拒绝了精神分析学说的合理而有价值的东西。例如，弗洛伊德揭露了宗教的虚幻，而荣格却在寻找新的宗教价值和神的内部心理符号。个性化的观点和“原型”、“自身”最终是埋头于宗教问题的一个前提。

此外，“分析心理学”的特点是叙述不严谨。荣格的许多思想都带有模棱两可的性质，可以有不同的解释：同一个“原型”可能与几个无意识符号有关系（例如，“阿妮玛”既同“灵魂”是同一的，又同“性本能”是同一的），个性化既被认为是人的个体性的发展过程，又被看作是人的各种意向的最终目的，等等。弗洛伊德当年就对荣格学说的含糊不清表示过不满，他指出：“不管从哪一方面去研究它都得准备听到说，你们没有正确地理解它，到最后你也不知道，怎样才能达到对它的正确的理解。”所有这一切都再一次证实了这一结论，即荣格的“分析心理学”不能被看作是古典精神分析的真正的非此即彼的抉择，因为它没有去掉古典精神分析的缺点和错误。

尽管荣格正确地注意到资产阶级社会中的物质进步和个性的精神发展之间存在的日益深化的裂痕，但是，他却设能揭示这一不调和的真正原因，也没能提出一个以消灭西方文明中人格解体和个体化过程为目标的现实纲领。问题在于，在荣格的理论思索和世界观观点中已可看到由社会存在向个体个性存在的重心转移，虽然人丧失自己的内心世界，自己的唯一性首先决定于他的存在的具体历史条件。荣格的“分析心理学”在学术上站不住脚正在于此，因为它是以宗教神秘主义解释个性及其同人类文

化、社会存在的相互联系为前提的。

第 2 节 阿·阿德勒的“个体心理学”

人的心理发展动力

维也纳医生阿尔弗莱德·阿德勒（1870—1937年），同荣格一样也对古典精神分析的某些理论公设和假设提出了批评。最初，他同荣格一样，也是赞同弗洛伊德的精神分析学说的基本思想的：在弗洛伊德关于梦的著作（指《梦的解析》一书——译者注）受到报刊上的批评时，他是最早起来捍卫这部书的人之一，他开始应用和宣传精神分析方法治疗神经症，并领导了维也纳精神分析家小组研究无意识在神经症中的作用和人的发展的个体心理特征。但是，这位维也纳医生在医疗活动和对人的行为动机进行理论探讨的过程中，很快就发现，弗洛伊德的神经症患者性病因学和“奥狄普斯情结”的观点，对神经症的产生、个体内部心理活动，以及人的心理发展都没有提供真正的说明。1911年，即荣格与弗洛伊德彻底绝裂的两年之前，阿德勒在精神分析问题的理论讨论过程中，对于人的行为的性的制约性论点提出了批评。在弗洛伊德和阿德勒之间暴露出来的这一意见分析，十分尖锐，以致这一位维也纳医生不得不同弗洛伊德精神分析小组脱离关系。为了跟“正统”精神分析划清界限，他领导了那些拥护创立所谓的不受弗洛伊德的教条主义原则约束的、“自由的”精神分析的人。阿德勒重新研究了弗洛伊德的人的心理的生物决定论观点，并提出了“个体心理学”理论。“个体心理学”试图全面研究和了解作为社会生物的人，它的心理发展决定于社会环境。

荣格在批评古典精神分析理论的基础时着手研究无意识的符号的本性，阿德勒与荣格不同，他提出人的主观上的“缺陷感”（国内一般意译为“自卑感”——译者）、所谓的“补偿”机制和“超补偿”机制。阿德勒认为，人天生就是一个不健康的和柔

弱无力的生理上有缺陷的生物，无论是视听器官还是神经系统都有障碍。导致神经症发病的冲突情境，多发生在同文化环境和社会环境发生冲突的人特别尖锐地体验到自身的“缺陷感”的时候。而且，正如阿德勒认为的那样，在上述感觉影响下，每个人的心理上形成某些特殊的机制，以便建起“补偿的精神上层建筑”，借助这个上层建筑进行着个体在克服自身“缺陷”方面的生命活动的无意识扩展。这样，在这个主观感觉和克服它的相应机制的影响下，实现着人的心理的内部发展和使自己从幼儿生活的头几年就知道的无意识过程的目标职能作用。

阿德勒提出的对人及其行为动机的解释，并非完全是新的解释。例如关于个体的“缺陷感”的论断在一定程度上同帕斯卡关于具有理性力量和不健全体质的人的伟大和渺小的思想相符。在帕斯卡看来，人在与自己格格不入的世界中意识到自己的缺陷，并因此对自己感到怜悯。人“感觉到自己是渺小的，因为他意识到他是渺小的；因而他也是伟大的”。但是，与帕斯卡不同，阿德勒并没有简单地承认人的身体组织的缺陷，而是由此做出进一步的结论：正因为身体的不健全导致补偿人的缺陷这样一些精神力量的运动，它们使个体完善、使个体表现出创造活动，使人强大和伟大。因此，弗洛伊德的性欲说的地位在阿德勒那里为“补偿”机制所取代，它们仿佛刺激着个体的生命活动，是人的一切活动，其中包括艺术活动的基础。

阿德勒用下列事例来加强自己的论断：天生口吃的德摩斯梯尼，由于“补偿”和“超补偿”的心理机制，逐渐成为古希腊的一位最伟大的演说家，而贝多芬有听觉缺陷，由于“补偿”和“超补偿”的心理机制，而成为著名的作曲家。同样，席勒的视力不好似乎促进了他的戏剧才能的发展：“超补偿”机制决定

富·德·拉罗什富科：《格言》，别·帕斯卡《思想》、日、德、拉布吕耶尔：《性格》，俄文版，第176页。

了他们创作的舞台力量，也决定于选材和艺术加工（例如在《维廉·退尔》一剧中，描写主人公之一失明的一场就是补偿作用）

不难看出，阿德勒的全部论断都是建立在与弗洛伊德相似的原则基础之上的，虽然阿德勒不去考虑性的动因。跟弗洛伊德一样，阿德勒也注意到神经症和个体创造才能这二者产生的血统关系的基础。无论是在这种情况下还是在另一种情况下，对阿德勒说来，人经常感觉到的“缺陷感”的补偿，是具有决定意义的。弗洛伊德没有注意到自己研究神经症的方法和阿德勒的方法相似，他同阿德勒就实质问题展开了辩论，他指出，关于“缺陷感”是神经症的来源的假设，是毫无根据的。如果说，神经症产生于对感官缺陷的主观感觉的基础上，那么，它应该被看作是退化了的副产品。同时，实践表明，“大量的长相难看的人、畸形人、残疾人没有用发展神经症来对待自己的缺陷。”

无需更详尽地研究弗洛伊德和阿德勒之间的辩论。重要的是要强调指出，无论是精神分析奠基人，还是“个体心理学”创始人，在互相批评观点和结论的随意性时，完全没有注意到这一事实，正是在这一点上他们的立场是紧密相连的。

阿德勒用在个体对“缺陷感”的心理反应过程中产生的主观态度，取代弗洛伊德的客观的生物主义。他提出一个构想取代“利比多”观念，按照这一构想，“补偿”和“超补偿”按一定方向发展，同时受无意识的“权力欲”的支配^③。阿德勒认为，

约翰·克里斯多夫·席勒（1759—1805），德国诗人、剧作家。

《阿德勒的个体心理学。他的著作选》，H. L. 安思贝契尔和 R. R. 安思贝契尔编，1956年，纽约，英文版，第28页

② 弗洛伊德：《精神分析史概论》，俄文版，第42页

③ 参见阿德勒：《无意识在神经症中的作用》，《心理治疗》，俄文版，1931年，第1期第5页。

“权力欲”，超越别人和主宰别人的欲望，正是每个人的内部固有的心理发展的基本动力。自己身体素质孱弱的个体极力想用获得无限的权力来补偿“缺陷感”，同时无限的权力既是补偿手段，也是生活于现代文明的大多数人的目的。

阿德勒的“权力欲”论题，远不是什么新货色，而且也不是独创的理论假说。

众所周知，尼采的哲学中权力欲思想就形成为“权力意志”学说。仿佛预先就已料到阿德勒同弗洛伊德之间会发生这一场理论之争一样，尼采曾经指出，人在自己的活动中不寻求满足也不回避不满足。因为无论是前者还是后者——只是他追求无限权力的结果。尼采认为，“权力意志”是人的创造性本能存在的最深刻的本质，人的一切表现的基础。“一切‘任务’、‘目的’、‘意义’——仅仅是任何一个过程所固有的同一意志的表现形式和变化形式：这就是权力意志。”尼采的“权力意志”观念在阿德勒的论断中也有它的反映。他并不掩饰自己同尼采哲学有关，相反，他明确指出他对人的本性的观点与尼采完全一致的事实。阿德勒在他的著作中多次援引尼采的话，称他为“伟大思想家”^②并不是偶然的。他们在观点上的区别仅仅在于，在尼采那里“权力意志”是人的创造性本能，而在阿德勒那里“权力欲”是人的心理发展的动力，是补偿缺陷感的心理机制。

因此，“权力欲观念，从历史—哲学方面说来并不是什么新东西，而是弗洛伊德的人的行为的性决定观念的反题。人的无意识的欲望在这一观念中只是作为取得强大的推动力。这里已不谈个体内部心理活动的性的底蕴。在阿德勒和弗洛伊德这一理论争论的背后，隐藏着对人生活中的无意识的意义的不同解释。

正如上面已经指出的，在弗洛伊德那里，有意识过程和无意

尼采：《尼采全集》，第9卷，俄文版，第325页。

② 阿·阿德勒：《对于人类本性的理解》，纽约，1928年，英文版，第259页。

识过程之间的相互作用范围，是不可调和的、对抗斗争的舞台。阿德勒对个性生命活动的弗洛伊德精神分析的描述重新作了考察，同时不仅摒弃了人的行为的性决定作用，而且也摒弃了意识和无意识的心理之间不可调和的冲突。跟弗洛伊德不同，他认为，有意识和无意识的过程在心理结构中构成各种联系的统一和交错，因此，在认识有意识过程时所使用的办法，在解释无意识过程时也可能成功地加以利用。对阿德勒说来，无意识这是未被认识的、未被理解的东西，相应地，无意识欲望是意识的直接事实，它的意义到现在仍未为人们所彻底了解。阿德勒指出：“我们不能把‘有意识的’、‘无意识的’对立起来，它们就象是个体存在的两个对抗性的半个。只要我们不了解有意识的生活，它就变成无意识生活，而只要我们了解无意识的倾向，它就变成有意识的倾向。”

但是，弗洛伊德和阿德勒在理论观点上的差别是极其相对的。他们所涉及的，确切地说，不是决定人的内部心理活动的问题本质，而是与心理发展动力的基本原理有关的一些细节。在一种情况下人的行为动机被解释为性的组成部分，而在另一种情况下又被解释为追求势力，追求权力。弗洛伊德的精神分析和阿德勒的“个体心理学”的共同点是双方都承认：无意识欲望在人的生命活动中的头等意义和决定性作用。为争得独立的存在，这两种学说中的每一种学说都在申明自己不接受初看起来是对立的最终结论。但是，同时每种学说都赞同与理解人的活动的无意识制约性实质有关的相同信念。

生活的社会方面

随着自己心理学观点的发展，阿德勒逐渐得出一个结论：仅仅研究人的行为无意识的动机，不能保证了解人的本性的全貌。为了要了解人的内部的本性、它的生命活动的动机，就必须研究

个体借以同周围的自然界和社会建立关系的各种联系的总和，而人从小就同世界进行接触了。如果说弗格伊德认为儿童的兴趣主要在自己，在自己的身体，那么，对阿德勒说来，儿童的生活是与社会环境纠缠在一起的，与其说他注意自己，不如说注意他人。因为人与他人的关系既取决于外界或自然宇宙的客体，也取决于社会的种种制度，社会间各种联系和关系，所以“不同时去了解这些社会关系，就不能了解心理的活动”。^①

因此，在阿德勒看来，人不是孤立的人，不是独立于他生活的社会环境而自由地和无拘无束地行动的人。这位维也纳医生还着手研究人的“社会生活逻辑”、人的社会存在条件 试图了解个性内部世界和物的关系的外部世界相互作用的动态。阿德勒把注意力集中地放到那些对人的精神生活和内心活动发生影响的分工事实、人的共性的产生、经济制度和社会制度等。他把分工看作是人的社会存在的一个最重要的方面。他在自己的论断中指出他同时代的资产阶级文明的特征及其以私有制和金线力量为主导的价值，指明在资产阶级文明中，人的性格形成是怎样由这些占主导地位的价值预先决定的。阿德勒记下这一事实：即人渴望掌握大量财产，更多的金钱，而社会道德认为首先去发展那些以促进增强财富和获得权力为目标的个性品质和性格特征是合法的。同时，在阿德勒那里，社会条件和经济境况是人的性格及其内部结构形成的背景和基础。阿德勒自认为，他对人的存在的社会制约性的解释同马克思主义关于这一问题的立场有内在联系。他强调说：“我们研究的这一重要的方面，是以马克思和恩格斯所论述的唯物主义的划分阶层为基础的。”

当然，直接同马克思主义作这样的类比并不是有充分根据的，尤其是，阿德勒甚至没能把自己对人的本性解释跟弗洛伊德

阿·阿德勒：《了解人的本性》，英文版，第26页。

② 阿·阿德勒：《了解人的本性》，英文版，第26页。

和荣格的解释加以充分地比较。同时在20年代的理论著作中，关于人的存在的社会制约性问题（特别是与教育、人的性格形成的社会心理方面人们生活的社会条件有关的问题），在“个体心理学”奠基人和与他持同一思想的人那里，被提到了首位。

在这一时期，对社会问题和社会心理问题感兴趣的，不仅有赞同阿德勒思想的理论家，也有坚持古典精神分析理论观点的资产阶级学者。甚至当时弗洛伊德本人也谈起劳动过程中的社会联系、私有制在资产阶级社会中的作用、人固有的“社会欲望”。但是，他仅仅提出“社会欲望”问题，尽管阿德勒把社会驱力、社会情感看作是人存在的基础，而个人则是自古以来的社会生物。无疑地，对于人的本性的这一研究方法，比精神分析研究人的方法更富有成果。

但是，让我们回到阿德勒关于“个体心理学”理论观点同马克思主义社会经济学说相接近这一论点上来。虽然阿德勒承认社会经济条件对人的精神世界的形成及人的行为动机有预先的决定影响，但是，他并没有把注意力集中在揭示社会经济结构和人的个体-个性的存在之间的相互影响上，而是把注意力集中在说明什么会产生歪曲的认识和个性对经济情境要求的错误反应上。虽然这两个问题是紧密相联的，但是“个体心理学”创始人却把它们割裂开来去考察。他的兴趣并不在于资产阶级社会中个体的异化意识和虚假需求产生的机制，这必须以分析异化的社会关系为前提，而仅仅在于存在对该社会经济情境的某些心理反应这一事实本身。因此，他仅仅局限于去考察个性的性格特征和道德品质（包括虚荣心、嫉妒、吝啬、顺从、自我孤立），并不去注意它们产生的原因问题。实际上，阿德勒不参与对资本主义社会形成的各种联系和关系的具体研究。如果对此再加上一点即阿德勒对社会性的理解近似于承认“社会情感”的天赋性和遗传性，那么，“个体心理学”和马克思主义学说的毫不相干就十分清楚了。例如，阿德勒甚至没有提出在人的个体发展和社会发展中改造遗传

下来的特性和品质的问题，同时，研究这一问题和阐明自然和社会之间的界限，是马克思主义关于人的哲学的重要任务，它科学地揭示“人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确认、自由和必然、个体和种之间的斗争的真正解决”。

阿德勒认为，了解个体的个性、人的内在本性，这意味着揭示人所处的那个自然的和社会的环境。正是从这一意义上说来，一方面，人是软弱的，缺乏自卫能力、有缺陷的生物人。他试图用“权力欲”来补偿自己的“缺陷感”，另一方面，作为社会的人，他具有同整个人类、整个宇宙相关的“宇宙情感”。正如阿德勒认为的那样，人的存在的这两个方面之间具有紧密的、需要自己的译解的联系。“个体心理学”恰恰是追求这一目的，以揭示无意识“权利欲”的本性，个体之间的社会联系和以人种的社会从属情感为基础的全人类团结。在这里主要的标准是“社会情感（或“社会兴趣”）它表示社会共同体中人与人之间的联系、宇宙关系中人与人之间的联系。阿德勒的看法是，只有借助于“社会情感”才能“有效地衡量心理生活现象”^②。

对阿德勒说来，“社会情感”是一个重要的标准，但并不是唯一的标准，他试图借助它来阐明人的本性的隐秘之处。另一个较为重要的标准就是前面已提到的无意识的“权力欲”。在“个体心理学”中正是它们代表人类存在的两种最重要的和最普遍的因素，代表着决定人的心理发展、它的生命活动方向和它的生命定势的形成的两个倾向，它们代表着为揭开个性的内心世界、个体的社会心理特征和人的行为动机而设定的两种构想。

在阿德勒的解释中，“社会兴趣”的概念不仅包括个体之间相互联系的普遍的人的情感，或个体—个性的、反映人的性格

《马克思恩格斯全集》，第42卷，中文版，第120页。

阿·阿德勒：《了解人的本性》，英文版，第189页。

特征的情感，而且还包括人对整个生活的评价态度。这就是说，每一个个体都有能力用别人的眼睛去看自己和世界，从社会法规、人在一定共同体的共同生活过程中所创造的那些文化、道德和和社会规范的观点来评价生活情境。法的关系、伦理的和美学的评价，都是建立在“社会兴趣”的基础上的，因为在理论上和实践上“生活的一切问题都具有社会价值”。 “个体心理学”的使命就是帮助人去认识这些价值并以适当的方式去适应生活情境。

归根结底，“社会兴趣”和“权力欲”这些阿德勒的观点，尽管难以令人置信，却是被引向同一个轨道上了。“社会兴趣”仿佛应当是无意识的“权力欲”的直接反题，因为，与其说它与人们的理性的社会生活有联系，不如说与个体生理上的、抑制不住的冲动有联系。但是，在阿德勒的观念中，把补偿人的缺陷的功能给了“社会兴趣”，也给了“权力欲”。他强调说，“社会兴趣这是对个体的人的天生缺陷的真正和必要的补偿。” 在阿德勒看来，正是由于“社会兴趣”才有个体对这一生活情境的社会上可接受的适应，这种适应在社会层次上和和心理层次上都是可以实现的。

由此看来，阿德勒的“权力欲”和“社会兴趣”这两个概念具有同一序列性质。这两个概念都产生于人的缺陷感和无能为力力的基础上，二者的作用是作为刺激发展适应自然界和社会的机制。诚然，按阿德勒的构想，“社会兴趣”应当是“个体心理学”这一整座大厦借以建立的奠基石，应当是划分这一学说同弗洛伊德精神分析的界限的出发点。但是，阿德勒想弄清生物因素和社会因素之间的社会性质和相互联系的全部企图，不仅没有一点结果，而且最终甚至导致得出这样的后果，它们非但没有证明“个体心理学”同古典精神分析理论基础的差别，反而证明二者

《阿·阿德勒的个体心理学》，英文版，第155页。

《阿·阿德勒的个体心理学》，英文版，第154页。

的同一。在阿德勒那里，无意识的“权力欲”和“社会兴趣”仅在形式上是相互矛盾的，它们的内在的东西都是具有血缘关系的，与弗洛伊德的无意识欲望是相类似的。因此，在考察人的心理发挥作用的生物的和社会的决定因素和整个人的本质方面，把“个体心理学”同古典精神分析对立起来是没有根据的。

当然，阿德勒是前进了一步，他把人看作是社会的人，他的生活是在社会关系的环境中度过的，而且不仅是在弗洛伊德着重注意的家庭关系或荣格所指出的象征性的集体关系中度过的，而且也是在立法、法律的、道德伦理的、私有制的和劳动的关系中度过的。但是，这一点并不意味着精神分析运动的大转变，因为阿德勒对社会性的理解并没有超越人的无意识欲望的框框，而个性所固有的社会情感和社会兴趣同时具有生物的、天赋的性质。在这种场合下，甚至阿德勒的补充说明也无济于事，即就某种具体的确定的和非常完善的生物本质来讲，“社会兴趣”并不是天赋的，而是代表着“一种应当有意识地加以开发的天赋的潜在能力”。这一补充说明只缓和了有关人的“社会情感”在生物学上继承预定性的命题。归根结底，无论是“权力欲”还是“社会兴趣”都是作为那种一开始就仿佛为一切人所具有的人类存在的要素，阿德勒由此得出最后结论：“社会兴趣是天赋的，克服缺陷的渴望也是天赋的。”^②

很明显，阿德勒对于“社会兴趣”、“社会情感”的解释，是以另一种形式再现弗洛伊德关于人的无意识欲望的天赋性学说的中心思想。因此，阿德勒的“个体心理学”和它对人的存在的社会制约性的强调，不过是精神分析学说的一种弱化的不同说法而已。因此，就象精神分析一样，“个体心理学”对人的自然的和社会的东西，对使人在实际上成为个体的，同时又成为社会的人的东西，未能作出科学的解释。包括“社会性”范畴的“个体

、 《阿·阿德勒的个体心理学》，英文版，第134页。

心理学”的概念工具，并没有反映西方文化中在个体一个性存在和社会存在之间的各种现实的社会联系和矛盾。

目的论和“假如哲学”^④

阿德勒把“个体心理学”同弗洛伊德理论对立起来的意图，在研究对人的心理发展和个性的生命活动具有影响的因果性因素和目的性因素之间的关系时才有所感觉。阿德勒不赞成弗洛伊德对心理现象所持的决定主义的僵化立场，他更接近于荣格关于无意识心理过程的有目的的倾向性思想。不仅如此，还可以在他的理论观点中发现有目的的联系同因果联系的对立，这种对立比在“分析心理学”中发生过的更为明显地暴露出阿德勒想要越出弗洛伊德对人的发展动力的精神分析解释的框框的意图。阿德勒认为，承认一切心理的东西的生硬的因果制约性，是许多哲学家和心理学家，包括弗洛伊德的一种广为流传的错误。在阿德勒看来，在心理学中不应讲因果性或决定论，因为，本能、冲动都不能成为研究个性心理活动倾向性时的始初的解释原则。要说明人的行为、个体心理的反应、人的生命活动，就必须知道个性意向的最终目的，因为，“人的心理生活决定于他的目的”，“人的所有行为都是建立在力求达到目的的基础上的”。

但是，看来，阿德勒这一绝对的立场，并不意味着他完全抛开因果因素。这一因素对他说来只有在解释个人行为、揭示人的生命活动方面是没有意义的。在解释发展的机制和个性社会化时，因果性在阿德勒那里起着决定性作用；他确信，个性发展的原因是力求克服它所固有的、由于人本性的生物的不完善而体验的“缺陷感”。其实，“补偿”和“超补偿”机制恰恰被当成扩展人的生命活动的原因。同时，阿德勒的观点是，这个原因仅仅指明人的活动的自我扩展的潜在可能性，而不是解释个体行动的方向性。他认为，后者（即个体行动的方向性）主要由于理解了人

阿·阿德勒：《理解人的本质》，英文版，第19、82页。

的最终目的（任何人的活动，都是以此目标为方向）才有可能取得。

对个性内部心理活动的意义、个体隐蔽潜能的自我扩展的原因，个体力求达到的最终目的等的说明，必然超出心理学研究的范围和不得不闯入哲学领域。因此，阿德勒被吸引到对这一问题进行哲学研究是毫不奇怪的。

大家知道，前辈许多思想家对目的问题都很感兴趣，并且是答种哲学学派之间多次争论的中心。最概括地说，在哲学史中试图从两个方面来解决这一问题：以目的论的学说形式，它假设为“存在的客观目的”，万物的确是目标的本原；以“意志自由”是人存在特征的学说形式。更确切地说，阿德勒在这一方面同亚里士多德以来的哲学传统有内在联系。亚里士多德认为，任何事物只有当它的内部本质，它的由最终目的决定的内部组织被阐明时，才能被理解。

在一定程度上，阿德勒关于最终目的的观点，就其涵意来说是同康德的问题提法（关于人的活动的目的倾向性论断）相接近的。但是，如果说康德在提出人的活动的合理性的论题时，把注意力集中在有意识地提出来的目的上，那么，“个体心理学”奠基人研究的断面，则变为考察无意识的目的联系的平面。因为按照他的观点，人的最终目的预先由个体“补偿”的无意识机制来决定。结果，阿德勒放弃了康德哲学，而转到有关目的的问题的这样一种理论哲学立场，即最重要的方面与维·狄尔泰的目的论学说一致。

与康德不同，狄尔泰认为，目的联系不是必须在意识中出现，它们可能是无意识的。同时，“它不是臆造的、虚构的本质。它们是心理现实。”跟狄尔泰一样，阿德勒在考察无意识的联系时曾提出关于个性对目的的内部企望，关于心理生活目的

① 维·狄尔泰：《描述心理学》，俄文版，第62页

性的公设。但是，如果对狄尔泰说到目的本身是心理实在性的话，那么在阿德勒那里，作为实在的事实不是目的，而只是对目的的企望。对他说来，目的本身是一种虚构，人似乎是借助这种虚构在世界的混沌中，在自身存在的混沌中来辨认方向。虚构本身被他理解为一种特殊的心理构成，这一心理构成造成对理解自然存在和社会存在的本质的错觉，以及在存在中实际辨认方向的可能性。对虚构的这一研究，是阿德勒从德国理论家 G·法伊欣格尔的虚构主义哲学观那里学来的。G·法伊欣格尔在他的《哲学是假如》（1911年）一书中，详细地阐述了这一哲学观的实质。

阿德勒认为，借助“假如哲学”可以了解人的行动的个体环境、人的生活目的。这一哲学能够建立一种虚构的模式，人就借助于这一模式辨别生活中的方向，对给定的情境选择这种或那种反应方法。不管这是多么荒诞，结果对虚构的最终目的的认识是借助于虚构的目的论的预先决定实现的，而这些预先决定在无意识中获得心理本质的意义。阿德勒认为，最终目的并不是现实地存在着的，因此，用揭示隐蔽的因果联系无法发现它。“但是，它（最终目的——译者注）作为需要定向的精神的目的论计划而能够被理解。这一目的论是自己独自形成的，它发生在心理器官，并可能被作为一种方案、个体的一种特殊结构来理解。”

因此，阿德勒承认存在着某种目的论的力量，它是人的机体内部固有的并给个体的一切活动指明方向的力量。他提出虚构主义目的论观点，根据这一观点，每一个体在无意识地使用“假如”哲学时，都在自己内部制定着生活的目的论计划、虚构，指导性的行为路线、个性哲学和个体的生活风格，并借助于它们保障达到最终目标。阿德勒认为，既然这一计划或方案总是处于人的心灵中的无意识层面上，所以必须帮助人去认识他最初制定的计

阿·阿德勒：《理解人的本性》，英文版，第73页。

《阿·阿德勒的个体心理学》，英文版，第93页。

划，以便他在达到最终目的时能够熟练地遵循自己的生活哲学，或对被理解错了的、脱离常规的计划进行修订。阿德勒也认为，“个体心理学”的基本任务是在人的面前揭开他生活的这一神秘的创造力。

因此，阿德勒的虚构主义目的论观点的主观唯心主义性质，是毫无疑问的。这一观点的出发点是，人的精神生活的发展，他的生命活动的展开，只是通过他的借以达到最后目的的内部计划实现的。这个内部计划似乎是人的个体-个性的重要收获；它的起源可以追溯到幼儿时期。在那时幼儿借助自己的想象力创造出自己最初的虚构。阿德勒认为，这些儿童的虚构是儿童要从其与现实世界接触过程中所感觉的那种“缺陷感”争取出来的渴望，是儿童构筑通向未来的“桥梁”，创造自己以后行动指导路线的最早的尝试。他认为，在虚构和现实中没有的以及不遵循“假如”原则就不能得到无意识愿望的基础上，逐渐地建立起儿童的无意识生活计划，后来这一计划变成为成年人的生活哲学。

我们记得，试图揭示人的无意识欲望的弗洛伊德，也是以儿童体验和想象力的事实作依据的。但是，阿德勒与弗洛伊德不同，他着手搞最初的儿童虚构并没有独立自主的意义，更确切地说，把它作为一种手段，他试图借助于它去展望未来和直观地掌握人的最终目的的一般特征。从这一意义上说来，阿德勒的“个体心理学”和荣格的“分析心理学”是同源的，因为这两者与其说把目标朝向过去（这是弗洛伊德精神分析的典型特点），不如说朝向未来。

实质上，阿德勒是以存在人的生活目的论计划的公设，预料到了存在主义框架中形成的人的存在的个体-个性的、主体的“方案”这些较晚的观点的出现。例如，阿德勒的个性的“生活计划”概念，在很大程度上使人想起几十年后让·萨特在《存在与虚无》一文中所提出的人的存在的“基本设计”思想。特别突出的是，《存在与虚无》一文的作者不止一次地援引了阿德勒的

作，流露出他是熟悉“个体心理学”思想的。其实，这并不奇怪。因为从整体上说，弗洛德伊主义，如上面指出过那样，对于存在主义哲学，其中对于包括雅斯贝斯、海德格尔和萨特的哲学的形成，都产生过影响。特别是阿德勒的本体论著作的编者们在考察人的“缺陷感”、“社会兴趣”、神经衰弱问题时，指出了他们在理论观点上的共性^②。

生活的目的论计划，人的个性哲学，在阿德勒那里是企图达到最终目的的个体的本质力量的发展基础。但是，这一预先决定人的全部活动的目的本身是什么呢？阿德勒在很长时间不能对这个问题作出明确的回答。开始他声称，对个体的“缺陷感”起“超补偿”作用的“权力欲”是人的活动的最终目的。后来，阿德勒以“渴望超越”取代了“权力欲”，它是与经济成就、社会承认和社会威望、教育和个性的精神的发展等人的这样一些强大的威力的社会属性联系着的。在阿德勒的著作中，还可以看到这样的思想，即渴望达到“个性的理想”是人的最终目的^③。

阿德勒在他晚期著作中对人的最终目的提出一个新观点：他从“权力欲”开始，经过“渴望超越”，最后得出“渴望完善”这一概括的命题。“渴望完善”是以个性的完善性、完整性和整体性为前提的。“渴望完善”是人生活的最重要的部分，它证明在个体发展过程中个体内部发生的进步的演化（正是在这一意义它被阿德勒看作是天赋的），这是渴望内部本质的自我发展、渴望达到“自我”这一个性精神发展的最高点。我们记得，在荣格的“个体化”和“自我”的观念中也有类似的思想。但是，与把“自我”认为是符号和神的形象的荣

让·萨特：《存在与虚无。一篇关于现象学本体论的论文》，纽约，1966年，英文版，第561、579、732页。

《阿·阿德勒的个体心理学》，英文版，第16页。

^③ 参见阿·阿德勒的“梦及其解析”一文，《心理治疗》，俄文版，1914年，第1期，第26页。

格不同，阿德勒不用宗教象征物就顺利解决了。他们“渴望完善”，是在人的社会化过程中导致人发展的完善化、整体化这一内部运动的表现。如果说在“权力欲”基础上诞生出尼采的超人，那么，在荣格的“个体化”过程中似乎在进行着人与神的融合（神成为人，而人成为神）。而阿德勒的“渴望完善”则导致既非由神又非由超人形成的人，正是由完善的人形成的人。康德可能要这样说：这样的人“自己就是自己的最终目的”。阿德勒把“渴望完善”表达为“心理学原理”——即“没有它生命活动就成为不可思议的”，还表述为“在个体和在人类的进化的意义上，渴望解决生命问题”。

对人的最终目的的这种看法，同弗洛伊德关于在人的精神发展中对个体-个性的满足起决定作用的观点是对立的。在批评那些赞成人具有天赋的“渴望完善”的观点的理论家时，弗洛伊德写道：很高兴相信有支配人的整个生活的、使人变得高尚的这种渴望。“但是，我本人不相信有这种内部的渴望，而且我也看不出始息这一愉快的幻想有任何意义。”^③但是，尽管阿德勒的观点同弗洛伊德的精神分析观点相对立，下面这一有趣的细节是引人注目的：“渴望完善”这一论题是阿德勒在20年代末30年代初的著作中提出来的，而且正是在这一时期弗洛伊德对自己就讨论这一问题的观点作了修正。他在《一个幻想的未来》这本著作中明确地说：“在这个世界上生命活动是最高的目的，显然这一目的是很难猜透的，但是，它大概被归结为人的完善。”由此可见，即使在这一问题上“个体心理学”和古典精神分析之间的分歧，也是大同小异的。

在阿德勒看来，“个体心理学”的任务尽管同古典精神分析

《康德文集》（6卷本），莫斯科，1966年，俄文版，第351页。

② 《阿·阿德勒的个体心理学》，英文版，第104、114页。

③ S·弗洛伊德：《满足原则的彼岸》，俄文版，第81页。

S·弗洛伊德：《一个幻想的未来》，俄文版，第21—22页。

的任务不同（弗洛伊德把注意力集中于人的心理的无意识表现和有意识表现的对立，而在阿德勒那里，一切都从属于对人的最终目的的考察，弗洛伊德试图描述和揭示“自我”和“本我”之间的冲突情境，而阿德勒则直接去描述下述两方面之间的不一致。即人力求借个体-个性的生活计划达到“自我”和妨碍人在资产阶级社会达到最终目的的各种社会限制之间的不一致），而从根本上说来，这两种观点讲的是同一个，即个性和社会，人和文化的不协调现象。区别仅仅在于，在阿德勒的理论中，社会直接包含在人的存在的环境中，但在弗洛伊德的精神分析理论中，它借助于“超我”这一特殊精神层次，间接地被编织在人的精神生活之中。个性和社会生活之间相互关系的总情况并未因此而改变。显然，正因为荣格的“分析心理学”和弗洛伊德的精神分析之间的分歧，仅仅涉及局部而不是属于一般世界观观点一样，阿德勒的“个体心理学”在实质上也不是弗洛伊德的古典精神分析的直接反题。有趣的是，在评价阿德勒和荣格这两个人的学说时，弗洛伊德更着重阿德勒的学说，认为这一学说在精神上更接近于精神分析。弗洛伊德写道：“（这一学说）绝对是谬误的。但它的特点是彻底性和严整性。它仍然是建立在关于欲望的学说的基础之上的。”

但是，在“个体心理学”中有一个积极的因素，从肯定的意义上说，它把“个体心理学”与弗洛伊德的观点区别开，这就是肯定人生的积极的原则，把注意力不仅着重放在人的活动上，而且放在人的能动性上。阿德勒在对人的本性的理论研究和自己的治疗神经症的医学实践中，都是从这一原则出发的。在治疗方面他依靠患者在消除自己疾病症状上的主动作用：医生只是通过直观深入患者的内心世界揭示病人的生活内部，而最后的治疗则是由在医生帮助下认识自己生活道路并能在此基础上改变自己行为

① S·弗洛伊德：《精神分析史概论》，俄文版，第45页。

的病人去做。无论在理论上还是在实际上，阿德勒都把人看作是自己个人的生活道路、自己本质力量内部发展计划的创造者，并且最终是把自己看作是个性、个体性。对他说来。每一个个体，都是人的存在的独特性，是由自己的“自我”个性创造形成的：

“因此，个性既是一幅图画，又是一位画家。它是自己本人的个性的画家，但是，作为一个画家，它既不是一个未犯过错误的工作者，也不是完全了解理性和肉体的个性，更确切地说，个体的一个软弱的、最能犯错误的和不完善的人。”但是，这一弱点在一定意义上改变了人的力量：阿德勒相信，人认识自己的缺陷使他能够通过“渴望完善”的补偿而达到人的存在的最终目的，即作为每一个性的自我创造的“自我”。

阿德勒强调人的内部心理力量的自我发展，无疑地比弗洛伊德研究人的精神分析方法前进了一步。把个性看作是它自己的创造物，打开通向了解主体积极的方面的通路。主体不是消极知觉自然界和社会，对自己本身在其中的存在并不漠然处之，而是创造自然界和社会并为个性-个体的存在创造着条件。对个性的这种认识，同荣格对人的描述相比较也前进了一步。

阿德勒对人的本性的观点，仍然与把人同时解释为直观的和能动的人的唯物主义观点相距甚远，即与下述这一观点相距甚远：人“既作为社会存在的直观和现实享受而存在，又作为人的生命表现的总体而存在”^②。阿德勒只是确认，人天生就是社会的人，他能够创造性地形成自己的个性，但没有揭示也不能揭示人的内部世界同他的外部自然界的存在和社会存在的真正联系和关系，个性和社会之间深远的相互关系。此外，阿德勒只是在人的心理发展的无意识动机层次上来揭示人的行为的社会决定因素和阐释个体的社会利益的。人的社会利益和它的“渴望完善”是由天

①《阿，阿德勒的个体心理学》，英文版，第177页。

②《马克思恩格斯全集》，第42卷，中文版，第123页。

生的、人的本性内部固有的和有目的地决定的。在臆造的虚构和肯在取得虚假的最终目的的“假如”的个性哲学影响下进行的人的活动的拓展，也成为一种虚构，它可能带来内心的满足，但无助于解决各种实际的生活问题。

然而，正是阿德勒对人的行为的社会决定因素的特别注意，提出对人作为社会的人的独特观点。简明地说出了人生活的积极原则，因此，从他开始形成并发展了精神分析运动中的社会学化的倾向。在这里，注意力不仅仅集中在，或者与其说集中在人的行为动机的生物制约性上，不如说已集中在那些预先决定个体活动发展方向的社会因素上了。

第3节 维·赖希的心理学理论和社会学理论

在弗洛伊德的信徒当中，对人的本性、人的行为的决定因素，个性的结构以及个性同社会环境的相互关系提出自己见解的还有：奥地利精神病学家维廉·赖希（Wilhelm·Reich, 1897—1957）。如果说荣格和阿德勒同弗洛伊德发生分歧首先是因为他们不肯接受古典精神分析关于人的行为受性的制约这一原理的话，那么与此相反，作为精神病学家的赖希则把性的问题当作他的理论观念和实践活动的中心。从一定的意义说来，他甚至较之弗洛伊德走得更远。他曾试图去发展弗洛伊德早期的性欲因素观念，而这一观念后来已为精神分析创始人所摈弃，然而这并不意味着赖希毫无批判地全盘继承了弗洛伊德的精神分析思想。赖希在摒弃古典精神分析的假说时，不仅重新对精神分析的某些概念进行了考察，而且还对一些问题提出自己的解决方案。在这一方案中，他力图把关于人、社会和文化的精神分析观点同柏格森的哲学概念、佛教哲学学说以及按一定方式解释的马克思主义社会经济理论结合在一起。

从他提出的理论角度来看，赖希是试图考察个人，也考察

整个社会关系。① 赖希把弗洛伊德关于性经济学的观点概括为：

个性结构和个性性格 ② 赖希把弗洛伊德关于性经济学的观点概括为：

赖希把弗洛伊德早期关于性能量 (Sexual Energy) 的观念绝对化以后，开始从事对神经症和人的机体生物能的研究。这位维也纳精神病学家在实验室和理论概括的基础上，得出下面一个结论：人的健康和疾病取决于性能量释放可能达到的程度。弗洛伊德曾经把神经症同那些与“性欲”这一概念的广义解释有关的心理障碍现象联系起来，赖希与弗洛伊德的这种作法不同，他十分重视神经症的动力来源。他认为，“神经症的心理器官与健康的心理器官的区别在于，持续不断地保持着未被释放的性能量”。

赖希力求在他的理论中把弗洛伊德的精神分析观点同马克思的经济学理论结合起来，并称之为“经济学”理论，但是，他在研究精神症时所使用的“经济学”这一术语具有特殊涵义，而它与马克思主义的术语毫无共同之处（这一术语是用来测定人机体内产生的性能量，同时，动能的来源则被他归结为个体的生理电压、电荷和生物电位）。尤其在概念的内涵方面，二者更是毫无共同之处。赖希关于经济过程的论断原本是通过人的心理结构层次折射出来的。从另一方而来看，如果说弗洛伊德理论的特点是把自然主义观点同主观唯心主义现象观点结合起来的话，那么，赖希则是彻底地坚持自然主义的方向，把整个心理过程都归结为人的机体发展和发挥机能的物理学规律和生物学规律。所以，他讲什么机体的，“生物电能”、“生命能 (Orgon Energy)”^③，并且把他治疗神经症的方法叫做“生物物理学生命能疗法”^④。

① 维·赖布：《性乐高潮的机能，关于生物能的性经济学问题》，纽约，1964年，英文版，第88—89页。

② “Orgon”一词是赖希用来表示每个人固有的生命能力的。后来“生命能”这一术语在他的理论中获得了重要特性和神秘性质。但是一般说来，它同柏格森的“生命迸发”是类似的，柏格森关于生命力的哲学思想已为这位维也纳精神病学家所接受。

赖希提出的治疗神经症的程序与他关于神经症形成根源的认识是完全一致的。他认为，神经症形成根源在于人的正常性生活在生理上和心理上的障碍。因为在现代资产阶级文化中，个体表露性欲被看作是对人的天赋之爱的病态的丑化，所以，赖希的“性经济学”疗法是为实现天赋的两性关系，为发展真正人的爱的本能创造先决条件，“这一点决定于社会条件和心理条件”。

临床实践本身促使赖希产生了神经症的社会制约性的思想。当这位精神病学家不得不同来自没有生活保障的家庭和工人中间的神经症患者打交道时，这一点尤为明显。作为私人开业医生的弗洛伊德没有接触过这类神经症，因为到他这里来就诊的，都是生活有保障的社会阶层的患者。其实，不论是早期精神病学，还是弗洛伊德的精神分析，通常都没有重视患者的社会生活条件，而社会支援和经济支援恰恰是对病人进行有效治疗最为必需的。赖希注意到了这一点。在他看来，目的在于揭示心理的病态分裂的弗洛伊德的精神分析，不可能被看作是广泛应用的有效治疗方法，这是非常明显的。神经症的治疗问题已超出了个体心理治疗范围，成为一个尖锐的社会问题，这个问题的解决，既有赖于精神分析方法的完善，更有赖于社会结构。就连赖希也注意到这一事实。

诚然，关于这一因素，精神分析创始人并未忽略，他也认识到在资产阶级社会里使用心理治疗方法的范围。弗洛伊德指出：“对于深受神经症折磨的各广大阶层的居民，我们暂时是无能为力的”。他期望，有朝一日“社会良心发现”，并且国家认识到：有必要给予贫苦人以医疗救护，实行免费治疗。但同时，弗洛伊德却极力使自己的学说避免直接卷入社会政治生活中去，他虽然公开批判资产阶级道德、文化和宗教偏见，但他却认为，对

赖希：《性乐高潮的机能》，英文版，第XIX页。

② S·弗洛伊德：《精神分析的方法与技术》，俄文版，第131页。

现行制度提出改造的具体改革办法并不是医生的职责。赖希则与他不同，他积极参加了把自己的思想付诸实践的活动，特别是在20年代末，他曾在维也纳建立过好几个以广大群众为对象的心理治疗门诊所。他想引起社会人士对性的问题的注意，在他看来，这一问题不解决，就不可能实现社会革命。

赖希的这些观点和结论都是有其理论基础的，这一基础在人的本性，个性结构和性格这些概念中表现得最为明显。根据赖希提出的、不同于弗洛伊德的新的个性结构说法，仿佛它是由三个独立的发挥机能的组织层面，或平面组成。其一是“表层”，即虚伪的“伪装社会层”，或“社会合作层”，在这一“层面”中，人的真面目隐藏在温、良、恭、俭、让的伪装之下，在现行的道德规范和社会法规面前，个体用虚假的社会性和虚假的自我监督掩护自己。其二是“中间层”——“反社会层”，或弗洛伊德所谓的“无意识的东西”。它是“各种继发性的冲动”的总和，其中包括粗鲁的、暴虐的、性欲的冲动和变态的无意识的欲望。其三是“深层”，或由“天赋的社会冲动”构成的“生物内核”。当人暴露出这一种“天赋的社会冲动”时，他是以健康和谐发展的、诚实和热爱劳动的，并且能够具有人的真挚的爱的人出现的。赖希认为，个性结构最重要的和最本质部分是“深层”，它说明人的天赋的、健康的基础。在此“深层”中，人的一切欲望和冲动的表现即使具有缺乏理性的、自发的、无意识的性质，仍具有真正的人的性质。“天赋的社会冲动”，只有在个性结构组织的第二个平面上才具有变态的，非理性色彩，在这一平面上它们曲解和歪曲得面目全非。这些被歪曲的非理性冲动上升到个性表层时，就会巧妙地伪装起来、从而创造出人的特殊性格，它在证明侵略欲同现行社会秩序的臆造的可调和性。赖希认为，在此基础上产生所谓的“神经质”，它是防止来自外界社会的过大的压力的特殊保护伞，是个体天赋的社会冲动自由表现的人工屏障。

赖希提出的个性结构模式同弗洛伊德对人的描述是不同的。

它们的区别在于：弗洛伊德的“自我”和“本我”的这两个级在这里好像互换了位置。所以，如果说弗洛伊德指的无意识的东西以及它所固有的不可抑制的冲动和侵略欲望是人的个性的深层（在深层之上增添了有意识的“自我”这一个层次），那么，赖希在对人的阐述中，“深层”被说成是“天赋的社会性”，它只有在中间层次上才成为非理性的，在这一层次上，劳动、爱情和认识等天赋的社会本能，在资产阶级社会的，唯心主义道德和文化的合法教育的影响下，具有异化和变态性质。

由此产生了这两位理论家关于神经症的病源说，个性行为动机和人的活动动力学说的分歧。弗伊洛德认为，神经症是人的心理的病态分裂，是对无意识欲望的畸形的满足，这种满足说明对无意识的“本我”和有意识的“自我”的人为的调和，赖希则认为，神经症和个性的“神经质”，不是个体的个别病态表现，而是人的共同的病态现象，是人生在具体的历史和社会生活条件下的病态现象。因此，在赖希看来，全面研究人的性格比研究个性心理障碍表现出来的个别症状更为重要。赖希把个性的两种基本性格区别如下：一种是我们已经提到的在资产阶级社会中由人所生存的文化和社会条件造成的神经症性格，另一种是“健康的”性格，它证明个体自由地、自然地表现其天赋的社会性。前者是一种伪装，与个性的表层相一致；当个性面向外部社会并设法适应它时，这种表层在现代资产阶级文化中获得极大的发展。后者反映着个性结构的深层次，当个体面向自己的内部需求时，在这个深层次的基础上，对劳动、爱情和认知的天赋动机在发展，至少应当得到发展。

显而易见，赖希认为“神经质”的产生与个体在社会中生存的文化和社会条件有直接联系。在资产阶级文明的条件下，人的天资正遭到扼煞，它发展下去就具有病状性质了，也就是形成了孤独感，无能为力，对社会势力的恐惧感等这样一些个体特征。这一切就使人对自己的内部潜力，对他自己所具有的“天赋的社

会性”产生异化，使这种潜力转化为被歪曲的、非理性的欲望。赖希直接了当地强调，这一异化的“根源不是生物学的，而是社会的和经济的”。

由此可见，赖希仍继续“社会学化的精神分析”的路线，而且比阿德勒更前进了一步。赖希没有停留在对人们之间的社会情感和社会关系的抽象议论上，而是去追溯资产阶级社会中人们生活的社会经济条件。对人的性格和社会制度的相互关系这一观点，预示了新弗洛伊德主义者后来的思考，他们曾撰写专门的著作来阐述个性形成的心理因素和社会因素的关系（例如，埃·弗格姆^②）。但是，如果说以文化和社会学为基点的新弗洛伊德主义者并不认为性欲在神经症的形成和人们活动过程中具有特殊作用；那么，赖希则把性欲当成中心，他认为，不仅人的个体、个性生活是围绕着这一中心展开的，而且整个社会进步也是围绕着它进行的。这一点不仅在他的以性为主题的理论著作中，而且也在他推行社会改革的实践活动中有所反映。

赖希从他解释个性结构和人的性格形成过程的观点出发，尤其是从他理解个性的“深层”（在这“深层”中，仿佛原来就有对劳动、爱情和认知等天赋的社会冲动）的作用的观点出发，探讨了人的侵略欲。他批判了弗洛伊德的下述论点，即似乎人的本性内具有的自我毁灭和死亡这两种本能，在人身上占着统治地位。赖希认为，侵略欲是在一定社会条件下发生的对天赋的冲动的歪曲，并认为，“死亡的本能”是资产阶级社会造成的结果和产物。由此可见，赖希充当了批判弗洛伊德这一假说的、后来还有弗洛伊德的“恋母情结”^{*}公设的社会批判家的角色。赖希得出结论，认为古典“精神分析”这一基本假说只有在资产阶级文化中才有意义，随着人们的社会组织的改变，随着社会关系的变

① 赖希：《性乐高潮的机能》，英文版，第XX页。

② 弗洛姆：《逃避自由》，纽约，1941年，英文版。

• 即奥狄浦斯情结——译者注。

化。“恋母情结”是必然要消失的。^②

如果不谈使用“恋母情结”概念本身是否科学合理，不谈对这一概念作的心理分析解释问题，我们可以承认，赖希对弗洛伊德的观点的批判有其积极性质，因为这种批判是以分析资产阶级社会中形成的社会联系和社会关系为依据的。赖希发现了弗洛伊德的“恋母情结”掩盖下的人的特殊的性关系、人的内部冲突同人们具体的、一定的（即资产阶级的）社会生活条件之间的实际联系。

赖希把人的内部心理活动与一定的社会关系联系起来认识的尝试，就预先决定了他的心理学的积极方面。

心理学化的社会学

赖希试图把他所提出的个性结构扩展到社会生活现象上。如上所述，他还认为，必须把弗洛伊德的精神分析思想同马克思的社会经济学说结合起来并使之“协调一致”^②。问题在于赖希发觉，精神分析一旦变为要解释各种社会问题的世界观学说，就会暴露出它的不懂行、局限性和空想主义，这些同以个人主义观点理解社会现象有关，同天真地相信在资产阶级社会中有可能通过个性对自己的无意识欲望的认识来合理调整人的关系有关。

赖希公正地认为，个性以“现实性原则”为目标是精神分析的保守方面。事实上，因为弗洛伊德的“现实性原则”来源于人的心理，并被说成是某种绝对的，所以，弗洛伊德就没有提出“现实性原则”与具体社会可能具有相关关系问题。赖希认为，“现实性原则”根据具体的社会条件而具有不同的内容，“这种现实性原则本身是相对的，它决定于专横的社会，并为它的目的服

关于这一点的详细内容，请参看克·勃·克列曼、普·布留诺、列·赛夫的《对精神分析的马克思主义的批判》，莫斯科，1976年，俄文版，第161—184页，第194—198页。

^② 赖希：《法西斯主义的大众心理学》，纽约，1946年，英文版，第19页。

务。”而且他还把“现实性原则”看作是资产阶级社会的原则，对这一原则适应的目的就是力图使人屈服于资产阶级社会制度。

总而言之，这位奥地利精神病学家所得出的结论是，精神分析不能代替社会学说，但却可以成为马克思主义社会学说的辅助性学科，因为它作为社会心理学的一种形式，似乎能够揭示社会条件、经济结构和思想因素对人的内部心理的发展和对于个性性格形成的影响。精神分析使宗教幻想破灭，正在破坏着资本主义社会的精神基础和道德伦理准则，导致对资产阶级的价值的重新估价，并有助于人们从不可遏制的自然力控制之下解放出来，这一切都被赖希认为是与马克思主义相似的。他还认为，马克思的经济学说和弗洛伊德的精神分析具有共同的动机，这些共同的动机与揭示存在与意识的关系，理解发生在社会生活各个不同方面之间，或个性的各深层之间的各种内部矛盾和对抗趋势有联系。

“正如马克思主义以其社会学观点表明对经济规律和少数人剥削多数人的现象的深刻认识，精神分析也表明对于社会的性的代替的深刻认识。”赖希由此得出结论，马克思主义社会学和精神分析可以互为补充，可以作为分析社会结构和个性结构的辅助性学科而彼此相关，从这个意义上来说，他对古典精神分析的批判主要集中在支解出这一学说的“辩证的方面和唯物主义部分”。在赖希看来，它们或许可能“补充”马克思主义。

我们可以看出，赖希试图把马克思主义与精神分析结合起来，是有一定目的的。一方面，他竭力想要强调作为研究社会现象和揭示社会现象对人的心理活动的影响的辅助性学科——古典精神分析的“社会意义”与作用，另一方面，他借助马克思的社会经济学说，试图提出创立一种新学说的可能性，这种新学说既能

赖希：《性革命，向自我管理的性格结构迈进》，纽约，1970年，英文版，第19页

赖希：《辩证唯物主义和精神分析》，载于《在马克思主义旗帜下》，1929年，俄文版，第7—8期，第204页。

汲取精神分析关于人的概念中有价值的成分，又能汲取马克思关于社会学说的有价值的成分。同时，赖希毫无根据地认为，产生在19世纪的经验材料上的科学经济学理论——马克思主义，似乎有的部分已经过时了，因为20世纪的资本主义已经不同于它过去的形式，而马克思从前描述过的过程现在具有完全不同的性质。

赖希在自己的论断中，从一种毫无根据的强加给马克思的理论观点出发，说什么在经济基础和上层建筑之间仿佛已不存在直接的相互关系，因而，“再不能把意识形态看作是单纯的经济条件的反映”。他认为，意识形态、上层建筑等社会现象完全来源于个性结构，个体的精神生活，人的性格结构。因此，离开对人的积极的情绪结构的理解，经济学本身是不可理解的。

不言而喻，这样理解经济基础与上层建筑的从属关系，是与马克思主义毫无共同之处的。赖希引证马克思和恩格斯的话，他们确实说过存在经济现象和上层建筑现象脱离的可能性。他们曾指出资本主义生产方式与资产阶级文明的社会关系之间存在着不一致，并且指出上层建筑的相对独立性以及它对经济基础的能动作用。马克思主义的经典作家强调，上层建筑的各个不同组成部分，包括意识形态，对历史的发展进程具有一定的影响，“起着一定的作用，虽然不是决定性的作用”。赖希求助于马克思的经济理论，同时又用下述观点来重新解释马克思主义关于上层建筑的相对独立性的原理。他认为，理解社会经济过程和社会过程的决定性因素是个性结构，人的性格，他是在家庭生活中发生冲突情境的基础上来揭示它们的。赖希之所以重新这样解释，是试图把马克思的经济学思想与弗洛伊德的精神分析观点结合起来，从而维护他提出自己的社会理论的权利。他称自己的社会理论为“性经济社会学”。赖希认为，这种社会学的使命就是克服精神分析和经济主义的片面性，因为这种社会学似乎采用的仅仅是古

赖希：《性革命》，英文版，第27页。

《马克思恩格斯全集》，中文版，第37卷，第401页。

典精神分析和马克思主义的符合时代精神的现代思想。

由于赖希认为，对历史进程规律的理解和揭示同对个性的结构的理解是相联系着的，所以，他把自己对人的观点扩展到社会生活的社会、政治和精神领域中去。依照他的观点看来，社会上的各种不同的政治和思想派别以及各种社会运动，都是与人的心理水平，个性的结构层次，人的性格结构相适应的。赖希声称，他似乎并不坚持维护人的结构永恒不变的唯一主义哲学，他试图把他划分出来的心理水平与各种不同社会现象加以对比。由此，在赖希看来，自由主义的伦理观念和社会观念，与个性的“表层”，人的性格结构的“伪装的社会层面”，是相适应的：这些观念仿佛是为抑制和改变“第二次动机”效劳的。但是，“天赋的社会性”对于他们仍是格格不入的。他把一切真正的革命运动与个性结构的“深层”，个性“天赋的生物内核”加以对比。在赖希看来，法西斯不过是一种非理性的、无意识的东西，是人的个性结构的中间层面在政治上有组织的表现。法西斯主义被这位维也纳精神病学家理解为“小”人物对专横的社会和权力的一种情绪的无意识态度，这种态度的特点是双重感情，即个性既倾向于建立专政，又自发地反抗这一专政。

由于对法西斯主义作了这样的解释，所以对法西斯主义产生的根源所作的分析，就不是与魏玛共和国的社会经济结构相联系，而是与揭示专制家庭和家庭成员内部关系的特征联系在一起。诚然，赖希于1933年在德国出版的一本关于法西斯心理学的专著中，并没有忽略当时资产阶级社会的社会经济生活条件，他引证了反映当时社会的工人阶级和中等阶层情况的统计资料，对社会经济结构和思想结构作了一番比较分析，但是，他有倾向性地使这一经验材料服从于他自己的目的：证明导致德国法西斯专政的实际政策中，决定性因素似乎不是经济结构，而恰恰是意识形态的分层，即

① 赖希：《法西斯主义的大众心理学》，英文版，第IX—XI页。

深深扎根在中等人的个性结构中的意识形态。由于人的性格是在童年，在家庭圈子里及其固有传统、道德伦理基础和行为准则影响下形成的，所以赖希认为，了解社会现实及其经济基础的社会上层建筑，就意味着首先要弄清家庭关系的特征，了解促使一定的个性性格结构形成的这一家庭的类型。因而，赖希的研究中心是小资产阶级家庭。把法西斯主义起源的研究断面，从社会的社会经济结构转移到这方面来了。

赖希探讨了小资产阶级家庭的专横思想体系、中等人的侵略动机和性欲在建立法西斯专政中的作用。同时，他多次强调，“性经济社会学研究人的结构”，而且它只是研究历史的主观因素，即“研究该时代的人们的性格结构”

因此，赖希认为父权制家庭是法西斯主义产生的根源，在这种家庭中似乎为显示独裁主义和变态性欲打下基础，为形成人的一种性格结构，即起主导作用的是“派生层”，是“派生动机”，打下基础。因为这样的家庭类型以及在其基础上产生的个性性格结构，对于小资产阶级是特别典型和特别能说明问题的，所以，赖希把后者看作是法西斯主义的潜在基础。

显然赖希在其理论论述中，是从历史过程的精神分析观念出发的。我们记得，弗洛伊德从孩子对自己父亲的双重感情的存在引申出宗教、文化、道德和全部历史过程的产生。尽管赖希也批驳古典精神分析中所论述的弗洛伊德的恋母情结，然而，他以儿童性欲受压抑为中介提出的对宗法社会家庭关系的解释，以及从“小”人物对待专横政权的矛盾态度而得出法西斯主义的心理学基础，是精神分析学说的方法论原则观点。赖希紧步弗洛伊德的后尘，决不是偶然的。他不仅探讨了压抑天赋性欲所造成的、对形成个性病态性格有影响的心理学后果（按照他的说法，法西斯主义是一种病态，是破坏人的内部心理结构的一种疾病），也

着手揭示被压抑的性欲各种象征。

赖希与弗洛伊德对“无意识”（背后通常隐藏着性欲的象征）的解释完全一致，他力图阐明性欲在法西斯专政建立中的作用。特别是，他试图解释法西斯的卍字的象征意义以及它对人的无意识欲望的影响。赖希探讨了卍字的发展史，从东方印度的观念到西欧的各种不同说法，并得出结论，卍字最初就是性的象征。按照赖希的说法，正是在这种性质上，作为性欲的象征标志的卍字才对人产生相应的效果。他的这一说法曾为法西斯主义思想所利用。然而，“性经济社会学”作者分析社会现象的这种观点，乃是在科学上站不住脚的社会结构研究方法的逻辑上的翻版。这种方法正是古典精神分析所使用的，也是赖希本人批判过的。

由于赖希把家庭中对性的压抑看作是一种政治反动的基础，所以他很自然地就把消除政治上的反动同消除性压抑、解放天賦的性欲、消除资产阶级性道德与真正的人的爱情表现之间的脱节现象联系起来。在他看来，要消除惩罚性的道德，就必须破坏父权制家庭的基础，与此同时还需摧毁产生人的病态的“神经症性格”的种种根源。但是，仅仅借助于政治手段或社会改革，此举是不可能实现的，还必须进行“性革命”，似乎只有这种“革命”才能使人从政治、经济、社会、道德以及其他任何的压迫下真正解放出来。赖希认为论证“性革命”的必要性是自己主要的理论任务和实践任务。

“性革命”

总之，在赖希看来，性问题是文化、政策和革命政策的核心。他在30年代曾于德国发表过《文化斗争中的性欲》一书。这本书后来经过修订，曾在美国和西欧以“性革命”为名多次再版。该书曾毫不含混地声称，这种革命是实现个体在道德上和经济上

获得解放的“真正人的革命”的必要基础。赖希认为，对实现这种革命的要求是强烈的和迫切的，这不仅因为专制社会及其父权制家庭压制人们性欲的自然流露，从而产生各种不同的歪曲理解爱情的形式，而且还在此基础上产生了人的行为的反社会型和侵略型，产生了个性性格的病态结构和有可能成为产生保守思潮、政治反动和社会反动基础的疏远关系。在这位维也纳精神病学家看来，人的一切偏离“天赋的社会性”，都明显地表现在资产阶级文化及其道德伦理上调节人的性生活之中。资产阶级文化鼓励发展的不是个性的“深层”，而是个性的“中间层次”“第二性的动机”，无意识的非理性的追求和冲动。因此，必须消除对人的私生活的现有的调节并号召全面实现“性革命”。

应当承认，赖希注意到了资产阶级文化中需要和满足人的天然追求的能力之间实际脱节现象。问题是，在资产阶级文明条件下，“想要”和“能够”这两个概念是两种性质不同的范畴，两者不仅在个体的意识中不能并存，而且还会引起意识的病态分裂，从而产生精神沮丧和精神错乱。关于这种情况，弗洛伊德早在他的文化哲学中就指出过。赖希实际上研究的问题正是弗洛伊德提出的那些问题，不过，他是以另外的方法加以解决的。

这另外的方法，已经在赖希对文化、对性的因素在文化形成中的作用的理解，同弗洛伊德对这类问题看法的争论之中奠定了基础。问题在于，赖希和弗洛伊德对人的无意识欲望和人类文化成就之间相互关系的实质，个体和社会之间相互关系的实质评价不同。批评弗洛伊德一贯主张的自然界与文化、性欲和社会性绝对对立的观点，是赖希提出消除资产阶级文化中的各种矛盾、为发展人的天赋潜力，即为发展‘性革命’观念创造有利条件这一“积极”纲领的先决条件。

必须指出，赖希使用的“革命”和“革命性”这类术语，指

① 参见S·弗洛伊德：《心理学专著》，俄文版，第42页。

的并不是强行消除现行社会结构的爆炸性力量，而是揭开反映人的生活实质，个性在社会中生存的相应方式的“真相”。正是在这一意义上赖希认为“性经济”**心理学和社会学**是“真正的革命”理论。他认为，这二者的实际体现同医学中发现微生物和无意识的心理活动的革命，同技术中发现机械规律和电的规律的革命，同经济学中揭示劳动、资本以及劳动力的性质与本质的革命相似。由此可见，赖希说的“革命”所触及的首先和主要是指人自身的内部世界，而人本身则应当意识到资产阶级文化对自己天赋情欲压抑的消极方面，应当意识到靠专横的道德调节个体生活不可能保障两性爱情的自然表现，应当意识到在这一基础上来建立自己的道德规范。他们不是从外部而是从内部调节整个心理过程。

然而，对改变现在情境的可能性的这种观点，事实上就是在重复尼采的对人类的一切价值进行重新评价的口号，其差别只是把重点放在性的问题上。在一种情况下，对一切价值重新评价会导致对超人的宣扬（既然一切神灵都已死去，就让超人活着吧？）；在另一种情况下，会导致旨在解放人的生命力的“性革命”得以实现。对这两位理论家来说，最终目的虽然完全不同，但他们重新评价价值的纲领却是同一类型，都没有超出唯心主义观念的框框，即把改变人的存在，使人变成真正的人的期望，不是寄托在改造外部社会的存在上，而是寄托在揭示个体本身的内部本性上，寄托在个体本质力量的自我发展上。赖希认为，特别是“性革命”并不单纯是对政治和经济革命的必要的补充，而是进行彻底改造的不可少的要素，是个性摆脱道德、社会和经济的束缚的基本因素，是社会上一切改革的出发点。

在赖希看来，“性革命”归根结底是要建立旨在实现人的爱情自然表现的自我调节。他否定了资产阶级社会的那种道德调节，而赞成人的真正的道德活动。他所理解的“道德”并不是与人的本性对立的，而是与人和文化、个性和社会协调一致的。

不管理论家心目中的目标如何，可是以资产阶级世界当前如

此广泛宣传的“性革命”为例来看，这种口号在实践中会造成什么样的后果。在那里，“性革命”变成了独特的“工业”，向商市场提供“性商品”，从满足人为地强加于人的需求，就连资产阶级理论家自己有时也不得不承认，“性革命没有成为社会改革的催化剂，反而成为开辟新领域——商业剥削的新大陆——的商业活动的催化剂”。

这位维也纳精神病学家所指的革命是要求确立真正人的道德调节，在开发人的劳动能力和认识能力方面也建立真正人的关系。他的出发点是：在清除资产阶级道德的调节作用的过程中，代替专制制度的是所谓的“劳动民主”。他把所谓的“劳动民主”看作是一种与任何政治立场都无关的民主构成，有了它人的一切生活职能就将得以自然发展，人的关系在他们共同活动过程中得到合理的管理。赖希所想象的“劳动民主”其使命就是保证社会的社会制度和文化制度同人的自然需要和谐一致，即创造比资本主义生产更好的劳动条件，消除人与其劳动产品和生产过程的疏远，创造条件使个体在劳动生活和私生活方面获得充分的满足，当在某一领域中的不满足导致人在另一领域中的过分积极或机械的不满足时，能使个体在这些活动领域中不产生冲突。

赖希不否认“劳动民主”这一观念实质上是自由资产阶级理论家不止一次地提出过的观念的翻版，他们曾制定过建立更先进和更人道的社会制度的计划。但是，他承认他自己的观念同以前提出的未来社会理论有相似之处，而且他还认为，他的“劳动民主”有证明新的思想转变的特点。确切地说，不是从思想意识或应当创造的条件中，而是从自然赋予的和永远起作用的过程中推断出“人类社会未来制度的可能性，这在社会学史上是前所未有的”。^③当然这里可以看出赖希的“劳动民主”同资产阶级关于

① G·弗兰柯：《性革命的失败》。伦敦，1974年，英文版，第58页。

② 赖希《性革命》，英文版，第26页。

③ 赖希：《法西斯主义的大众心理学》，英文版，第288页。

未来社会的其它变种的区别。但这是无关紧要的事实。比较重要的是确定达到所希望的未来的方法。在这一方面，“劳动民主”这个观念，比之资产阶级思想家提出的关于未来社会的其他理论同样带有空想性质。

很难说，赖希是否已经认识到自己观点的空想性质。至少在50年代他滞留美国时，他不仅一直担心自己的理论被曲解，而且还一再朝着宗教神秘主义方向去修改自己的理论观点。如今，赖希把人的“生命能”看作是宇宙实体，并试图以此为基础去创立一种神秘主义理论，既能用在人的个体-个性的存在上，也能用在宇宙的行星的发展上。在他创作的初期，科学知识是作为宗教偏见的对映体，现被说成是虚幻的东西，取而代之的则是提出耶稣是把个性和全人类从万恶世界的污泥浊水中拯救出来的救世主的宗教思想。赖希颂扬“大”人物之伟大来与沉溺于尘世虚幻的“小”人物相对立，他把耶稣、布鲁诺等及其本人都列为“大”人物。他现在认为，把人从异己的世界拯救出来的并不是“性的革命”，而是人对自己的宗教命运的自我理解。这就是赖希的观点演变的宗教、神秘主义色彩的结局。

我们可以看出，赖希关于“天赋的社会性”、关于人的个体-个性存在与社会存在相协调的必要性的思想，并没有超出资产阶级批判思想理论家所特有的福利原则。他们意识到西方文明的社会弊病和它对个体的破坏性作用，但是看不到个性解放的实际方向。赖希把全部希望都寄托在对个性内部结构的改造上。但是，此种纲领事实上恰恰是资产阶级的乌托邦，是不对社会存在进行彻底改造，而用人的内部重新整合，这一整合在宗教的神秘主义中得到逻辑上的完成，来消除资本主义社会的社会不协调和文化不协调的行不通的尝试。归根结底，宗教神秘主义原来是人得以回返到自身的唯一避难所。显然，这种学说与马克思主义毫无共同之处，马克思主义科学地论证了，在资产阶级社会关系革命地改造成共产主义的社会关系的基础上，使人成为真正

的人的现实前景。

赖希在世时，他的心理学和社会学观点在资产阶级理论家中并没有得到广泛的传播和承认。他的许多书籍都被禁止发行，因为它们触犯了资产阶级社会有威望的人士。被人遗忘的赖希这个名字在学术著作和政论文章中就很少出现了。

在他逝世之后，特别是在赖希的思想被资产阶级思想体系所接受的60年代，呈现出另一种景象。30年代在德国被焚，50年代在美国被禁止发行的赖希的著作，今天不仅在美国和西欧各国广泛出版，而且资产阶级报刊也在对它们大肆吹捧。在一些出版物的护封上还用压有花纹的字母醒目地写着：“赖希——性革命之父”。许多有声望的出版机构整版整版地发表文章论述赖希，称他为“真正的革命者”。有些资产阶级理论家把他列入文化大师之列。甚至将他的名字同布鲁诺、伽利略、开普勒、尼采、陀斯妥耶夫斯基、弗洛伊德以及普罗米修斯相提并论。另外一些人把他说成是“生活的积极的哲学家”，把他的观点同资本主义社会中广泛流传的悲观主义和消极主义对立起来。他的被歪曲了的“性的革命”观念被造反的敏感青年（首先是一些知识青年）读者所接受，他们竭力想要找到“自我”，那怕是通过性方面的解放也好，因为他们在生活的其他领域中看不到自我确定的途径。

“性革命”问题，在资产阶级报刊上开始广泛地讨论起来，使弗洛伊德主义的和赖希的观点在“造反的知识分子”中间更加广泛地传播开来。在60年代学生运动期间，赖希的思想对西方青年的影响特别明显。例如，在1968年5月法国学潮期间，赖希著作封面上的标志被画在巴黎大学的墙壁上，联邦德国大学生在

J·威科夫：《赖希著的〈生命力的探索者〉》，美国康涅狄格州格林威治村，1973年，英文版，第12、135页。

② E·漫：《生命能，赖希和爱神、维·赖希关于生命能的理论》，纽约，1973年，英文版，第12页。

游行时挥动赖希的著作一字一句地高呼赖希著作中的一些口号和语录。

正如我们力图表明的那样，赖希的方案提出了使人从资产阶级文化压力下解放出来，建立新社会，使人们之间的关系建立在个性对爱情、劳动和知识等的天赋追求上。他指的是对开始暧昧关系的青年人的心理上的准备，扩展人在劳动活动中的内在需求，而不是削弱家庭的联系，不是性的混乱现象，不是靠提高性生活的积极性来贬低劳动领域，而当今资产阶级世界中恰恰相反，正是这样来理解“性革命”的。赖希所期望的不是社会上的卖淫、春宫画和性混乱现象的繁荣，而是爱情中原有的幸福和人的各种天赋素质的发展。但是，他的观念通过部分狂热的西方青年的折射，并以被歪曲的形式成为部分青年的世界观，在实际生活中则变成对赤裸裸的肉欲的追求。

近几年来，在资产阶级思想家中间，对赖希的理论遗产的研究的兴趣增加了。在一些著作中不仅出现了个别的文章和章节，在其中赖希被看作是一个左派弗洛伊德主义者、著名的社会批判家，甚至被看作是“真正的革命家”，而且还出版了专题著作，专门分析论述他的观点、生活道路和他的世界观的演变。^②甚至还论述精神分析运动的新方向，以及所谓“赖希主义”或“新赖希主义”。它的拥护者继续在发展赖希的理论观点。

值得注意的是，70年代的资产阶级理论家们感兴趣的，首先是那被些认为是精神分析中生物学取向的社会学变体的赖希观点。

众所周知，30年代至40年代的精神分析运动曾出现两个方

② 参看 J·C·康恩：《个性社会学》，莫斯科，1967年，俄文版，第 245—246 页。

O·瑞克耐斯：《赖希与生命能说》，纽约，1970年，英文版。

Ch·瑞克洛夫：《赖希》，伦敦，1971年，英文版。

D·鲍德拉：《维·赖希他的著作的发展》，伦敦，1973年，英文版。

J·格林菲尔德：《维·赖希对美国》，纽约，1974年，莱文版。

向：一些理论家所持的观点是研究人的发展的内在心理因素和生物学因素，另一些理论家则集中于分析人的活动的文化和社会方面的决定因素。赖希的教学观点和实际立场并不属于这两派。他的一些著作被专门用来究生物学问题，另一些著作则被用来研究社会心理学和社会学综合问题，而这方面的问题后来曾反映在以社会为方向的埃·弗洛姆式的新弗洛伊德丰义者的著作中，赖希在精神分析运动中的矛盾论点，以及他通常被看作是一位急进的弗洛伊德主义著名教学家和对形成60年代青年反抗运动的影响并不亚于赫·马尔库塞的社会批判家，所以，引起持各种不同世界观和思想倾向的资产阶级研究人员对他的遗产的注意。因此，用马克思主义的观点批判地认识赖希的思想，不论对了解精神分析运动从古典精神分析到它的现代变种的演变，还是把马克思列宁主义同资产阶级世界观加以比较，都是十分重要的。

第三章

新弗洛伊德主义哲学

批判地对待古典精神分析的立场、思想和观念，导致在精神分析运动内部形成一些理论派别。这些派别的代表人物都提出了自己的学说，以求对人的生存的个体-个性、文化和社会问题有自己的新见解和解释。有些理论家着重于分析个性的形式，揭示“自我的第二性机能”，探讨在弗洛伊德（阿·弗洛伊德、汉斯·哈特曼，德·拉波尔特、鲁道夫·列文斯坦）的精神分析观念中没有详细阐明的“自我保护机制”，为所谓的“自我心理学”的发展奠定了基础。另一些研究人员，包括格·罗海姆和阿·卡尔基涅尔专就原始文化、少数民族和人类文明做精神分析研究，以及思·布拉温等人试图用存在主义的观点来理解弗洛伊德的思想等。还有一些理论家不属于上述任何流派，他们试图以古典精神分析的观点和假设为出发点，来发展“精神分析哲学”，赋予弗洛伊德的精神分析学说以哲学论证（例如，赫·马尔库塞）。

相当多的现代精神分析代表人物把注意力集中在那些决定个性的动机行动、人的生命活动和个体的内部个性冲突的社会过程和文化过程上。这个学派可以叫做新弗洛伊德主义，不管这一学派的个别代表人物是否承认自己是新弗洛伊德主义者。属于这个学派的有卡·霍妮、亨·沙利文和埃·弗洛姆。下面我们就来逐

一地探讨这几个人的观点。①

第 1 节 霍妮的“文化—哲学精神病理学”

个性的内部冲突

霍妮 (Karen Horney, 1885—1953) 就是那些特别重视人的行为的文化决定因素, 人的生命活动的社会方面, 以及个体之间相互关系的特点的人们中的一个。霍妮作为弗洛伊德精神分析理论的继承人, 赞同弗洛伊德对神经症个性的研究方法, 但她逐渐认识到弗洛伊德观点的局限性与错误。霍妮于 1932 年从德国到美国之后, 在精神病学的实践中遇到了神经症的新特征, 这种特征不同于欧洲患者的神经症, 古典精神分析基本理论是根据对它们的观察推断出来的。霍妮确信, 看清这种现象以及解释人的活动的特点, 必须到人们的文化和社会生活条件差别中去寻找。

霍妮的这种看法, 是根据她在欧洲和美国的临床研究, 以及她在 30 年代所了解的人类学和社会学领域的科学著作的印象形成的。在这段时期里, 曾发表过“文化人类学家”的研究成果, 他们反对传统的按时间先后顺序的方法研究种族和民族, 维护提出问题的研究方法。许多社会心理学定向和文化定向的人类学家, 包括布·马林诺夫斯基、鲁·别涅基克特、姆·米德、鲁·林顿等人的经验主义的研究和理论研究都有助于反驳弗洛伊德关于

有些西方理论家更倾向于把霍妮、沙利文和弗洛姆称为“新阿德勒主义者”, 而不称他们为“新弗洛伊德主义者”(帕·克林:《事实与想入非非的弗洛伊德理论》, 英文版, 第 322、344 页。H·安斯巴切尔:《‘新弗洛伊德主义者’还是‘新阿德勒主义者’》, 美国精神分析学会成员的调查报告, 载《美国心理学家》, 1953 年, 第 3 卷, 第 165—166 页。弗·维特斯:《新阿德勒主义者》载于《美国社会学刊》, 1939 年, 第 6 卷, 第 433—445 页。虽然阿德勒的确对霍妮、沙利文和弗洛姆的观念的形成有一定影响, 但是, 他们的基本理论思想正是以弗洛伊德的精神分析的轨道为基础的, 而不是阿德勒的“个体心理学”。因此, 我们认为, ‘新弗洛伊德主义者’这一术语更符合反映这些理论家们提出的精神分析改革的实质。

“恋母情结”、“死的本能”、儿童天生的性欲、野蛮的乌合之众诸假设。还出版了另外一些社会学研究著作，它们也促成了对弗洛伊德的生物学决定论的批判态度的形成。霍妮果断地重新考察了弗洛伊德的理论，她摒弃了生物学决定论，从而为发展以文化和社会学为方向的精神分析，为创立自己的人的内部冲突理论和个体本质力量自我实现的理论开辟了道路。

霍妮所批判的范围，如果说不是全部，至少也是弗洛伊德的许多前提和基本理论原理，她对下述一些论点都是持批判态度的：人的行为的性决定说和神经症的性病因说；内部心理现象的生物制约性；人的情欲的先天继承性，以及弗洛伊德关于男人的优越性和女人的缺陷的观念、个性的结构水平、内部心理过程的功能机制；弗洛伊德的“恋母情结”童时的体验在成年人生活活动中的预先决定的作用，等等。但是，同荣格、阿德勒和赖希一样，她对精神分析理论的批判态度伴之以不取消研究个性和文化的精神分析方法，只是不愿接受弗洛伊德的假设而已。因为这些假设说明内部心理过程的过分生物化和本能的制约性。

对古典精神分析基本原理采取这种批判态度的目的通常都是一样的：用否定有争议的理论假设和提出另外一些假设的方法给精神分析理论以更为充分的根据，从而促使它们的推广。在这一方面，霍妮也是毫不例外的。她对弗洛伊德观点进行批判，其目的首先就是为使精神分析沿着她认为最有前途的方向顺利发展而创造前提，这就是以文化定向和社会学定向为方向。霍妮就是沿着这一轨道来探讨和论证她对个性内部冲突实质，神经症的产生，人和文化的相互关系的观点的。她特别重视精神病理学问题。她不是从解决狭隘的医学任务的角度研究这些问题，而是从解决文化和哲学的任务（即对人的存在，现代文化中个体的戏剧性生

本书没有必要专门论述霍妮对弗洛伊德精神分析原理的批判。关于这方面的详细论述，请参看：格·维勒斯：《精神分析的破产，从弗洛伊德到弗罗姆》，莫斯科，1968年，俄文版，其中的《霍妮是怎样批判弗洛伊德的》一节，第 95—111页。

活；个性对内部潜力与外部社会的疏远等的哲学意义）这一角度研究这些问题的。

霍妮在着手研究人的心理冲突性和分裂性时，提出这样一个命题；冲突情境不仅是神经病患者内部固有的，也是任何一个人内都所固有的。她认为，个性内部冲突本身并不能证明个性的病态偏离，因为它是“人的生命活动不可分割的一部分”。

在《我们的内在冲突》（1945年）和《神经病与人的发展》（1950年）这两本书中，她试图以另一种方式去理解人的生活的戏剧性（弗洛伊德认为这一生活的戏剧性，是个体与文明之间不可调和的冲突）。霍妮认为，个性内在冲突在很大程度上决定于人当时所处的社会文明。是的，几如果文明具有稳定的发展方向，具有人们一致赞同的经久不变的固定传统，则选择价值定向对一个人来说并不是复杂的问题，因此，在这个基础上产生冲突情境的可能性并不大。当文明处于不断变化的状态中，情况就不同了。在这种情况下，可以看到旧价值的崩溃，新价值的产生，各种不同生活方式同时并存，这就给个性选择价值定向造成困难，为个性内在冲突的产生创造了有利条件，尽管人本身远不是总能够认识到这一事实的。如果霍妮正是从这方面试图揭示冲突情境的产生的原因，那么，这样的研究工作是有意义的。然而，霍妮选择的是另一条道路。她认为，个性内在冲突的产生似乎和人总是感到所谓的根本不安有关，而这种“不安”同人的绝望和孤立无援感有联系，异己的自然力量和社会力量是与人对立的。霍妮透过仿佛个性一向具有的“根本不安”来研究人的内在世界和人周围事物之间的依存性，这一方向最终导致这样来解释人的本性，没有揭示出造成个性内部不协调和精神压力的真实原因。

不难看出，这一“根本不安”很象阿德勒说的人同敌对世界

卡·霍妮：《我们的内在冲突。神经症的结构理论》，纽约，1900年，英文版，第23页。

发生冲突时所体验到的“缺陷感”，尽管霍妮在探讨这个问题时更多地是借助以前的哲学学说，其中包括基尔凯郭尔关于个性恐惧和绝望的论断，而不是借助阿德勒的“个体心理学”。后来，成为存在主义者和新弗洛伊德主义者的武库（包括霍妮的哲学观点）中用语的“恐惧”与“绝望”这两个范畴，在基尔凯郭尔探求对人的存在的理解中起着重要的作用（他的一些著作的名称，如1842年发表的《恐惧与颤抖》，1843年发表的《恐惧概念》，1894年发表的《死亡之症》，都可说明这一点）。她援引基尔凯郭尔的论述，基尔凯郭尔写道：人的现实生活充满相反的现象，包括无意识的绝望与有意识的绝望这种相反的现象。诚然，对于基尔凯郭尔的这一论点，霍妮赋予了另外的意义；她把注意力放在恐惧和绝望感的有意识性和无意识性这两个相反的现象上，她不是象基尔凯郭尔那样把它们直接同个体的本体论特点联系起来，而是直接同个性内部的心理冲突联系起来。但是，这并未能改变事情的实质。在这方面，重要的是霍妮利用基尔凯郭尔的哲学观点作为出发点，她想到，仿佛个性的正常的冲突可能完全是有意意识的，而神经症的冲突则始终是无意识的。

霍妮认为，个性内在冲突是在个性的“根本不安”的基础上产生的，她提出关于个性的“根本冲突”的假设，这种“根本冲突”同人在世界上孤立无援之感和人在不断变化的文化条件下认不清方向有关。其实，类似这样的冲突过去许多思想家也都发现过，他们论述过光明与黑暗、神与鬼、善与恶的斗争。这个问题，弗洛伊德也曾提出过，他认为这种冲突是人的无意识的欲望同道德的文化禁区之间的对抗矛盾。与弗洛伊德不同，霍妮认为个性冲突的主要根源，并不是人对实现其潜藏的愿望的有意意识的追求，同违反家庭和社会道德戒律之间的矛盾，而是个体表示期望

参见斯·基尔凯郭尔：《美学理论家的格言》，载于《欧洲通报》，1886年，俄文版，第111卷，第5期，第109页。

取得某种十分具体的、确定的东西的能力，因为在人的生存的文化条件和社会条件影响下，人的愿望竟然是分裂的并朝向对立方面的。

对“根本冲突”产生根源的这种理解，最终决定了霍妮研究精神病理学问题的独特方法。如果说弗洛伊德认为这种冲突是多方面的和根本无法消除的话，那么，霍妮却认为这种冲突是可以解决的，如果说精神分析创始人着重研究个体的特征和内部心理冲突的表现，那么，霍妮则竭力探讨冲突情境的全部情景，揭示个性冲突进行的主导方向；如果说弗洛伊德在研究冲突时所考虑的是儿童的性体验，那么，霍妮则分析了人们之间的关系和神经症个性的各种不同类型。

霍妮在试图揭示个性内在冲突产生的原因时，特别重视个人的需求与在现有文化条件下满足这些需求的可能性之间的矛盾。对于这些问题，她是从人们之间关系的角度进行研究的。根据个性对其周围的人的态度，霍妮把需求分为：对别人的需求，反对别人的需求和回避别人的需求。其中的每一种态度都仿佛说明“根本不安”的某一种因素的加强：在第一种情况下，起主要作用的是人的孤立无援之感，在第二种情况下，是对别人的敌意，在第三种情况下，是与人隔绝。在霍妮看来，由人们之间的关系中产生的这种冲突是形成各种神经症的核心“根本冲突”。如果说在个性正常发展的情况下，个性的需求（对别人的需求，反对别人的需求和回避别人的需求）不是相互排斥的话，那么，在神经症的个性中，这些需求之间的平衡则遭到了破坏，三种倾向中有一种倾向占了优势。

霍妮根据一个人对别人的各种不同态度，分出神经症个性的几种可能的类型：个性对别人的需求倾向占优势导致形成“让步型”个性，当反对别人和回避别人的倾向占主导地位时，则形成与之相应的“侵略型”个性和“回避型”个性。

“让步型”个性对参与别人的生活，接受别人的影响，有高

度的需求。他的自我评价是取决于别人对他的评价，因为这种个性不善于独立思考。这种个性的价值定向是围绕着对别人的同情、和善和爱的准则形成的，因而形成一种特殊的“生活哲学”，其特征就是试图以爱和渴望属于别人来解决个性内部冲突。与此相反，“侵略型”个性则认为人们是相互敌对的，把生活看作是你死我活的无休止争斗的舞台，这里只有强者生存。这种个性的根本的需求是用一切手段（包括政权、权力，财富等）取得对别人的统治。尼采对超人的好感可认作为“侵略型”个性的明显例证。如果把这两种类型个性加以比较，就可以看出，这两者都是由其内部定向决定的。当然 这种内部定向是截然相反的：“一种类型追求的（尽管是神经症式的）是人的理想，而另一类型所追求的则是弱肉强食的哲学。”

霍妮认为，“回避型”个性就是通过建立在个体与其他人之间的内在的情感距离，解决个性内部冲突的一种尝试。这种个性不想介入社会、不遵从别人的意见，也不顾及既定的规范。易卜生的象征主义哲学剧“培尔·金特”中的索里维格或者美国哲学家 G·托罗的《乌尔金，或者说林中的生命》的主人公，可以作为这种“回避型”个性的例证，这两个人物都由于他们的自尊心和个性生活的独特性而表现出对别人的回避态度。嬉皮士也具有类似的个性，然而，他的回避则是由精神空虚决定的，而这种空虚是在冷漠或乖张的自我表现的假面具掩饰之下。

霍妮试图借助于这一类型学来形象地揭示神经症个性的实质，并证明正常状态与病态现象，健康与疾病是相对的。事实上，她作为神经症特征来描述的，也是健康的个性所固有的。当然，确认人的这种特征有助于揭示个性类型的特点。但是，更为重要的是分析和了解在现存社会的文化条件和社会条件影响下，一些特征占优势的发展和另一些特征的被“封钱”是怎样发生的。

例如，在霍妮的以回避别人为特征的“回避型”个性，既可说明资产阶级社会中人的疏远，也可说明个体精神生活的内部充实性，他在周围的人们中找不到知音，周围的人不赞同他们的价值定向。

为了论证这一切，就必须具体分析个性的性格特征是如何依据社会情境而形成的，但是霍妮未能做到这一点。诚然，她曾指出她所描述的个人对别人的态度的消极意义和积极意义，她强调说，态度的这三种类型，只有在一定的文化下才具有神经症的色彩。^①但是，她在这点上的意见，没有超出对现在文化和社会环境的适应机制的一般哲学论断的框框。在她看来，根本问题不是揭示具体历史社会关系条件下的个性与文化之间独特的相互联系，而是探讨既防止自身内部心理冲突的情境，又防止影响人的外界环境的个体的保护机制。而且，霍妮所注意的是个性的心理构成和它的内在反应，而不是人生存的文化决定因素和社会决定因素。

这一趋向清楚地表现在霍妮所作的一些尝试中，如她试图揭示受人的性格结构制约的“理想化的形象”的意义。按照她的说法，这个形象是一种无意识的现象，它不同于功能正常的个性的真正典范和价值，它是一种神经症的虚构观念；所以要创造这样一个形象，目的是要消除或解决那些令人痛心的矛盾。霍妮认为，揭示这个“理想化的形象”，无论对认识正常个性的思维过程，还是认识病态个性的思维过程，都是必要的。

从哲学上来认识这一现象，许多思想家（包括精神分析领域的思想家）都已尝试过。霍妮本人对“理想化的形象”提出了自己的解释。她认为这一形象取代了个性的实际的自我确认，它是真正的思想代替物，执行着把现存冲突划一的职能。在这一形象中，仿佛现实生活中存在的一切矛盾都调和、缓解了，因而，个性

霍妮：《我们的内在冲突》，英文版，第89页。

也就不再认为它们是真正的冲突了。“因此，理想化的形象是解决根本冲突的一种尝试。”

不难看出，霍妮的“理想化的形象”是按照“假如怎样”这类哲学设计的，就其内容来说，类似阿德勒的虚构。至少它们构成的基础是相同的，尽管霍妮想把它们加以区分。说什么“理想化的现象”并不完全是虚构的，它是由人的现实的内部需要产生的，它执行着现实的职能，并对个性有实际的影响。但是，就是从这个意义上来说，这个形象也只不过是一种表面现象，因为人为了消除个性内部冲突而创造的这一形象，同时还能引起意识的更大的分裂，原因是“理想化的形象”和现实之间太脱节了。而且，解决冲突的这种神经症的方法，实际上不单是空想的，而且也是现实问题的特殊的虚假解决，因为一种冲突情境被另一种能导致更为严重的精神沮丧和自我异化冲突情境所取代了。

最不寻常的是霍妮已经认识到这一点。她决非偶然地认为，心理疗法的任务就是帮助神经病患者认识自己的“理想化的形象”及其职能，并且向人们指出这种解决冲突的尝试并不会导致预期的结果。在这个疗程中，希望首先寄托在个体身上，寄托在个体认识解决个性内部冲突的虚幻的方法的能力上。但是，这种消除冲突情境的方法是不可能奏效的，因为无法保证当个体认识到一种解决方法的虚构性后而不转向另一种同样虚幻的解决方法。此外，在任何情况下，结果都是人对现存的（资产阶级的）文化与社会同现实的适应，而不是人的生存的外部条件的改变。

在霍妮看来，创造“理想化的形象”，并不是个性可能采取的解决个性内部冲突的唯一方法。她认为另一种方法是“外化”——就是个性有意识地使内部过程重现，假定它们发生在个体之外的倾向。在这种情况下，冲突情境的责任就转移到外部因素上来。霍妮还探讨神经症的解决冲突和在个性的各种矛盾意向之间

建立人为的和谐等一系列其他方法（如“合理化”机制——合理地论证冲突情境；“自我辩护”、“自我监督”等意向）。但是，霍妮关于这一点思考的最终结果，是承认她所探讨的假解决没有一个能够实际消除的冲突。冲突不仅没有缓和，反而加剧了，反而促使个性全面异化，丧失精神价值，使绝望和恐惧感加剧。

同时，霍妮并不认为解决个性内部冲突是根本不可能的。她认为，既然冲突情境的基础是人们之间一定关系的存在，所以，消除冲突的情境与改变人的关系是联系着的。

看来，这里开始出现消除个性化和自我异化的可靠途径。但是，与古典精神分析一样，霍妮的观念是完全属于主观唯心主义世界观范畴的，因为它们仍停留在改变个别个体意识上。考虑人的生存的文化条件和社会条件，只是因为，对它们的探讨有助于揭示神经症产生的特点。同时，注意力不是放在现存社会的矛盾上，而是放在冲突的情境上，放在别人的个人生活中发生的内心悲剧上和解决个性内部冲突的神经症的方法上。霍妮认为，冲突本身并不是由于个性在对抗性社会中所处的地位的结果，而只是个性与其他人的联系和关系的不协调。至于那种想通过改变个体的意识及其价值定势来改变资产阶级文明中人的关系的希望，人借此以不可思议的方式选择切实有效的解决方法来消除个性内部冲突的愿望，也就象18世纪思想家对启蒙运动的信念那样素朴了。

此外，霍妮的“文化—哲学精神病理学”所讲的，实质上并不是人与资产阶级文明之间的现实矛盾，而只是观念的反映，个性的观念，其中存在的不协调现象，具有歪曲的、故弄玄虚的性质。而且独立存在的状态恰恰被认为是这些观念反映和观念，而不是资产阶级社会中发生的客观冲突。其结果是“个体处在其中的现实矛盾，变成了个体和自己观念的矛盾……。”^①因此，消

参看《马克思恩格斯全集》，中文版，第3卷，第324页。

除人与文化，个性与社会相对抗只不过是一种假象，一种错觉。至少以这样的观念来分析个体上个性的不协调，分析在现存文化下个人的需求与满足需求的可能性之间的矛盾，表明一种思想：

“似乎问题不在于具体的消除实际冲突，而只在于抛弃关于这种冲突的观念……”实质上，这就是霍妮的世界观立场。

“自我实现”问题

霍妮的“文化—哲学精神病理学”，描述与揭示个性神经症的发展趋势，研究个性内在冲突和人解决这些冲突的神经症的方法，都同道德整个问题有极其密切的联系。

众所周知，研究人的本质力量的自我发展的态度，在很大程度上取决于研究者的立场，例如，取决于他承认人是性本“善”还是性本“恶”，或是象弗洛伊德说的人天生的攻击欲望，还是象赖希那样承认的人的天赋的社会性。至于霍妮，她确信人内在固有的、促使个体先天素质实现的、积极的创造力量。这并不意味着她认为人之初，是性本“善”的，但是，她承认人具有自我实现的能力。如同阿德勒赋予人“追求完美无缺”，而荣格说人“追求个体化”一样，霍妮则提出这样的命题，人生来就具有“自我实现的追求”，这种“追求”就是无法遏止的发展内部潜力的需求。这种追求人的发展的目标，决定着个性的价值定向和个性发挥功能的方法和行为方式。

“自我现实”问题，实质上是霍妮的理论思想的中心。她求助于个性的内部世界，人的意识，试图揭示人的本质内核，这种本质内核构成个性的独特性，它应当在个性潜在的先天素质“自我实现”的过程中得到全面的发展。在这方面，她对个性结构作了自己的解释，把它划分为“真实自我”或者是“经验自我”，“理想化的自我”和“现实自我”等这样一些内容的心理构成。同时，“真实自我”被理解为个性在自身存在的现阶段具有其肉体

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第3卷，第324页

的和精神的本质特征，具有健康的与神经症的发展潜力。“理想化的自我”是个性在非理性的想象中的自我，或者是个性根据其内部的神症的追求而应成为的自我。“现实自我”是人的个体发展所籍以实现的“原动力”，人的“活生生的、唯一的个性中心”，是每个个体都期望在自身中发现的自我。针对神经症患者而言，“现实自我”则可以被说成是“可能的自我，跟不可能达到的理想化的自我相反”。^①这就是霍妮关于个性、关于构成个性因素与方式的观念。

霍妮通过人的各种不同的“自我”的折射来考察个性时，从弗洛伊德的精神分析概念走向美国哲学家和心理学家 B·詹姆士的实用主义的个性理论。詹姆士思想的影响在这里是显而易见的。詹姆士把作为用截断个性意识流来认识的客观个性的“经验自我”和“纯粹自我”或“认识自我”区别开，他所说的“认识自我”就是正在成为自身认识客体的这种意识流。霍妮把詹姆士的“经验自我”这一概念纳入自己的理论体系。因为她对詹姆士所提出的认识的与被认识的个性因素的相互关系问题不感兴趣，所以“纯粹自我”或者“认识自我”这一概念被她摒弃了，而把注意力集中在个性的其它方面。

众所周知，詹姆士曾试图揭示“经验自我”的结构，把它描绘成阶梯形的。这一结构从“肉体的自我”——即个性的物质部分（包括肉体及其本质属性）开始，其间有各种不同的“社会自我”（即自我周围的人们认定某人怎么样），到代表个性的意识状态、个性精神素质和倾向的总和的“精神自我”为止。对个性这一断面的深入探索并未引起霍妮的兴趣。在否定弗洛伊德关于个性结构的概念时，她只借用了詹姆士的部分思想，把研究重

霍妮：《精神症和人的成长，为自我实现而斗争》，纽约，英文版，1950年，第158页。

② 参看 B·詹姆士，《心理学的科学原理》，1902年，圣彼得堡，俄文版，第146页。

点转到探讨“理想化的自我”和“现实自我”，或者最好说成是“自我”这些个性的不同侧面的平面上。^①

总之，霍妮就直接研究人的“自我”，她探讨了个性的异化与自我异化问题（个体在非创造性劳动中的异化，艺术家在创作激情过程中的异化、人对他人的异化、神经症对现实生活问题的异化）。同时，霍妮曾求助于基尔凯戈尔和尼采的哲学，求助于卡缪、萨特、易卜生、茨维格、莎士比亚和其它许多人的艺术作品以及伦布朗和达理的油画。在她看来，这些作品形象地描绘和塑造了个性异化的征兆。

由于她把主要注意力放在个性的神经症的发展上，所以，异化问题是通过神经症倾向的展现来揭示的，而这种神经症倾向使人失去自己的内在世界，使人失去个性。霍妮认为，这种状态用“人格解体”这一术语来表述是最确切的，因为这一术语意味着“失去”自己本身，正如基尔凯郭尔指出的，它与“疾病”或“死亡”的意义相同。霍妮就是从基尔凯郭尔这一观点来考察个性的神经症异化的。

各种形态的异化，最终都被霍妮归结为一个中心议题，即人对“自我”的异化。个性内在冲突的存在，“理想化自我”的产生，解决内在戏剧性的情境以及调和从精神生活中的对抗性倾向等的神经症尝试，在霍妮看来，这一切都不仅与个体自我异化相联系，而且是通过这一现象来揭示的。因此，在“文化—哲学精

^① 霍妮用“现实自我”这一术语所表示的东西，在思想和内容上同荣格的“自我”这一概念是一致的，荣格的“自我”是在其周围集聚着人的一切本质力量以及其发展的潜在可能性的一个中心。霍妮也谈到人的内部能力，它能使人的生命活动活跃起来，以便最大限度地发挥创造潜力，使其达到顶点。人的生命力发展的最高峰，在精神分析者看来，就是每个个体内部固有的，唯一的、个性的东西，这种东西就叫做“自我”。因此我们今后不宜使用“现实自我”这样的概念，而应该使用与精神分析研究个性的精神相应的СаМОСТЬ（自我）这一术语。关于这一概念，我们在《精神分析对人性结构的解释和新弗洛伊德主义的“自我”（СаМОСТЬ）概念》一文中作了详细的考察。参看苏联《哲学问题》杂志，1977年，第6期。

^② 霍妮：《神经症和人的成长》，英文版，第161页。

神病理学”中，异化问题一方面与个性的神经症的发展交织在一起，另一方面与人的本质力量的“自我实现”可能性交织在一起，这就可能认为是消除异化。

在霍妮提出的个性结构因素的分类中，“理想化自我”是人对于“自我”异化的典型例证。实际上，当个体为解决个性内在冲突而创造的“理想化形象”被人当作现实时，它会对人产生这样一种影响，即在个性结构中占统治地位的正是“理想化的自我”，并使人的一切生命力和追求都从属于它。在这种情况下，个体已不再是自己本身，它与“理想化的自我”完全混为一体了，它很象易卜生笔下的受理想化的观念所支配的培尔·金特。霍妮认为，在她曾经与之打过交道的患者中，“有许多培尔·金特”，他们强烈地感到自己失去了个性，如同易卜生所描述的特罗利^②一样，感到无意识的欲望渗透着他们的整个身心。这些患者不仅试图把“理想化的自我”扩展到内在世界，而且试图把它扩展到外部世界以及同他人的关系中去。

当人处于所谓“内在强制”（它无形地支配着个体的活动，指出个体应当做什么）的负担之下，他以“假如”这一哲学为指针，经常倾听自己的内部呼声：“忘掉现有的，牢记应当有的”。但是，这种“内在控制”的压迫，会造成人与人之间的关系的失调，也会导致个性的内部分裂，即病态地承受着现有的和应当有的之间、“我能”和“我想要”之间的分裂。

尽管霍妮摒弃了弗洛伊德的个性结构的概念，但是她的“内在强制”很象弗洛伊德的根据应当的一定准则校正意识活动的“超我”。诚然，与“超我”在其中起道德检查作用的古典精神分析不同，霍妮的“内在强制”与道德问题没有直接关系，而道德问题，比根据“假如”原则个性内在追求达到应该达到的，对

培尔·金特是挪威作家易卜生创作的戏剧《培尔·金特》中的主人公。

^② 特罗利，是斯堪的纳维亚民间信仰中超自然的生物。或是巨人或是侏儒，通常是与人为敌的——译者注。

人更有意义。但是基本上弗洛伊德和霍妮都在探索人的心理中产生的类似的冲突情境（霍妮的“自我”和“理想化的自我”相分裂，弗洛伊德的“自我”和“超我”相分裂）。如果注意观察一下霍妮观点的演变，在早期著作中（《当代的神经症个性》，1937年，《精神分析的新途径》，1939年，《自我分析》，1942年，等等），她把个性内在冲突以及在这一基础上产生的神经症看作是人际关系的失调：在其最后一部著作《神经症与人的发展》（1950年）中，冲突情境和神经症的产生已经同人本身的内在精神生活失调有关系，那么，“文化——哲学精神病理学”的概念与精神分析的理论原理在这个问题上的相似之处就更为明显了。

由于重视“中心的内在冲突”，霍妮通常只是从揭示个性的精神价值这个方面来考察人的发展趋向（病态趋向和正常趋向）。从这一观点来看，“理想化的自我”形成的神经症的过程，变成人的一种悲剧：人不能回答他是高级生物还是微不足道的东西这一问题，不能判定生活目标，不能发现真正的人的价值，找不到自身内部潜力“自我实现”的途径。

霍妮在她的论断中所持的出发点是：每个个体都有个性的侧面，有完全特定的、尽管不总是被意识到的生活目标。她承认外部因素对人的行为的决定作用，象阿德勒一样，她同时又提出人的活动的内在制约性论题，因此，个性在接受相应的道德准则，力图实现自己的想法。正象霍妮认为的那样，神经症患者往往没有活动的内在倾向，自我发展的引导力量减弱或者被歪曲，因此，他们不是力求去实现“自我”，而是力求“理想化的自我”的现实化。

很明显，就一般特征来说，霍妮的分析疗法与弗洛伊德的古典精神分析，荣格的“分析心理学”，阿德勒的“个体心理学”完全相同。她的目的是通过揭示“理想化的自我”及其解决内在个性冲突的各种神经症的尝试，在个体真正的人的发展中，帮助个体，在发展个体的实质力量获得“自我”方面帮助个体。

霍妮认为，这种疗法是以往许多思想家使用的一种古老的治疗人的精神的方法。而霍妮恰恰是从苏格拉底哲学和印度哲学以及他们强调的人的自我认识这个方面来考察个性的思想、感情和生活方面改变方向的过程的。只有弗洛伊德提出的，所有精神分析家都赞同（作过一些补充和详细的说明）的自我认识，自我分析的具体方法是新的。这一方法的主旨就是帮助患者去认识内部的破坏性的力量和积极的力量，使患者能够调动自己的力量去消除前者并发展后者。霍妮对这一方法所作的详细说明是：患者对自己生存的各种不同因素的认识，不应是一种单纯的信息，而是真正的了解，换句话说，人对自己本身的了解不应该是理智上的装模做样，而应该成为他自己的情绪感受。重要的是，人主要的不是去考虑自己的内在力量，而是要深切地感受到它们，使它们成为自己个性内在的组成部分。

在考察这个问题时，霍妮实质上接近了20年代精神分析家们曾经广泛讨论过的问题：精神分析是否应该只限于帮助患者认识内在的心理力量，还是应该成为向人提供某种正面的、他可以信赖的精神综合呢？用茨维格的话说，是否应当“用有粘合性的和可熔为一体的精神综合来补充可划分和阐述的精神分析”呢？根据霍妮的观点，弗洛伊德的精神分析学说是与前者一脉相通的，而她自己的观点与弗洛伊德的精神分析不同，它是属于后者。她强调指出，她的观点以古老的日常生活经验为依据，并根据这种经验，人的内部具有自我发展的创造力，因而，分析家的帮助应当是激起患者的积极力量。霍妮从这个方面谈了“自我实现”的过程，谈到人获得“自我”的问题。

由此可见，在霍妮看来，心理疗法是消除人的“自我”和神经症的个性发展过程中形成的‘理想化的自我’之间的不协调现象。弗洛伊德提出“有‘自身’的地方，就必定有‘自我’”这个公

式，这一公式在霍妮那里变得现代化了，变成“凡是有‘理想化的自我’的地方，就必定有‘自我’”的假设。人的精神的治疗程序仍旧不变。按霍妮的思想来看，归根到底，“文化—哲学精神病理学”的使命是帮助饱尝自我怀疑之苦的异化的人（如哈姆雷特或将灵魂出卖给魔鬼的浮士德）重新获得对自己的积极力量的信念，发现自己，发现自己在世界上所占据的地位。在霍妮看来，从揭示外部冲突情境到了解个性之间关系的冲突，最后到认识自己本身的“普遍性冲突”——这就是人“自我实现”自己内部潜力的途径。“自我实现”意味着：个性追求对自己的愿望和情感深刻的内心感受，渴求弄清楚自己生活的使命，担起对自己和对别人的责任，在家庭、团体和社会中建立起友好的联系和关系。

霍妮确信，“自我实现”过程是能够实现的，人的积极力量会战胜破坏力量。从这方面来看，霍妮的“文化—哲学精神病理学”是一种乐观主义的学说，这种学说同现代资产阶级哲学和心理学的广泛流传的关于个性、文化和文明的悲观主义的理论，是截然相反的。

由此可见，霍妮的“文化—哲学精神病理学”完全没有跳出古典精神分析和它的各种花样翻新的变种——荣格的“分析心理学”和阿德勒的“个体心理学”的理论原理的框框。象一个精神分析的叛逆者一样，霍妮对弗洛伊德的许多精神分析论点都持批判的态度；她也同阿德勒和赖希一样，把注意力集中在人生活的文化条件和社会条件上，不仅试图对精神分析概念进行修改，而且还试图对个性与文化、个性内在冲突与神经症，社会关系与个体意向之间的相互联系提出自己的看法、理解和解释。但是，霍妮要创立一种与古典精神分析根本不同的新学说的意图，正如荣格、阿德勒、赖希的类似意图一样，实际上，是不可能实现的。不论霍妮学说的否定部分，即批判古典精神分析的

物主义和泛性论，还是霍妮学说的肯定部分，与荣格、阿德勒和赖希的理论都是一脉相承的。同时，霍妮也分担他们的精神分析观念固有的各种局限性、片面性和弊病。我们到处都可以看到这样一种倾向：即为比弗洛伊德的精神分析学说略胜一筹，不是去取消它的方法论的基础、原则和假定，而是把古典精神分析创始人的个别论点、前提和最后的结论加以现代化。连霍妮本人也直接了当地宣称，她的理论探索的目的并不是取消作为研究个性和文化的方法、了解和治疗精神症的专门方法——精神分析，而是给它提供文化与社会的方向。

霍妮在自己对人的实质力量的“自我实现”所作的解释，也没有超出上述方法的框框，而只是指望唤起个性的自我意识而已。很明显，这种方法与马克思主义关于个性全面发展的原理是毫无共同之处的。马克思主义认为，革命的变革世界，是人改变自己的现实的前提。

第二节 亨·沙利文的“人际精神病学”

人的人际存在

20世纪20—30年代，在哲学、社会学和心理学对人的活动的文化因素展开研究的同时，对互动作用（交往、个体之间的社会的相互作用）问题的研究，也日益迫切起来。在许多资产阶级理论家（包括美国哲学家乔治·米德、社会学家库里、心理学家卡·勒温）的著作中，对这一问题的研究已有所反映。他们全在研究个性与其周围社会界的相互关系、个体之间在它们的共同的活动的过程中的相互联系，以及人为了回答具体社会情境而产生的行为反应。

美国精神病学家亨利·斯台克·沙利文（H·S·Sullivan，1892—1949）就是特别重视这一问题的人们中间的一个。他曾经提出，“精神病学的人际理论”，就其意义和内容来说，同以社

会学作为研究方向的新弗洛伊德主义的概念是一致的。霍妮感兴趣的是人的一切行为的文化制约性，沙利人与她不同，他把自己的研究用于人的人际的存在，从人们交往过程中所形成的人际联系和人际关系的角度，对个性作了考察。

沙利文断言，由于每一个个体的生活同它生活于其中的人际情境是不可分割地联系着的，所以，为了要去了解人的内部心理活动、外部规定的社会交往和社会存在等一系列综合性问题，首先有必要去弄清人际行为的全部含义、意义和内容。

沙利文在其生前发表的唯一一部著作《现代精神病学概念》（1947年）中，阐明了自己的基本观点。他的《精神病学的人际理论》和《精神病学家的谈话录》这两部著作（它们是在他逝世后发表的，是他在华盛顿精神病学学校授课的讲义）以及收入1965年在美国出版的两大部著作中的材料，也提供了他的理论观点。

这位美国精神病学家的观点的形成不仅受到弗洛伊德的精神分析学说的影响，而且也受到大部分流行于美国本土的精神病学、哲学和心理学各学派的影响。例如，精神病学家怀特和迈耶尔，哲学家布里奇曼和米德，心理学家勒温和莫雷诺，社会学家库利和帕尔科，人类学家贝涅迪科特和马林诺夫斯基等人的思想都对沙利文有过影响。在他的著作中可以看到援引自柏格森和雅斯贝斯，罗素和累维-布律尔等人的言论。资产阶级学者和哲学家的各种观点的这种错综复杂，紧密交织，决定了沙利文的“人际精神病学”的特点。它具有一整套特殊术语，而这些术语是以对精神分裂症现象的研究，对勒温的心理“场论”和一系列人文学科、自然科学学科的范畴以及布里奇曼的操作主义哲学的范畴的应用为基础的。此外，尽管使用的术语不同，从不同侧面研究个性，也不采用弗洛伊德的个别理论假设，“人际精神病学”仍可认为是古典精神分析的一个变种。

诚然，这位美国精神病学家一开始就在其实践活动中驳斥了弗洛伊德治疗神经症时所用的“自由联想”法。他认为治疗精神分

裂症有其自己的特点。不久，他在理论方面也与弗洛伊德的精神分析学说发生了分歧。沙利文逐渐摒弃了弗洛伊德的一些观念和神经分析的术语，否定了弗洛伊德的本能论和“性欲 (libido)”的作用的假设，以及作为一种具有生物继承性的预先决定人的活动的、万应机制的“恋母情绪”假设。他不赞同精神分析创始人关于个性结构断面、个体的内部心理过程同现存文化的相互联系的观点。他提出自己的与弗洛伊德上述论点相对立的“精神动力”“分裂”、“自我系统”等思想。

沙利文并不完全忽视生物学的因素，但他把注意力集中在人的心理发展的社会决定因素上。他认为，考察个体之间的联系和关系具有特殊意义，因为在他看来，真正的个性只有在与别人交往时才能表现出来；“个性永远不能离开它所生活的人际关系的复合体。”

沙利文懂得，在人的生活中并非任何时候都能感觉到存在着人际系联。例如，当个性与之打交道的不是现实的人，而是文学中的主人公或者神话中的形象的时候，这种人际关系就具有假想的性质，有时是幻想的性质。但是，人际关系总是以这种或那种形式存在于人的活动中，而不管他是否意识到这一点。因此，可以说一切心理过程就其性质来说都是人际间的心理过程。沙利文得出一个结论：为了了解个体的本性和内心活动，了解人的生存特点，必须研究人际间的情境，人就是在这些情境中流露自己的感情和情绪，暴露自己活动的倾向性的。

沙利文提出的“精神病学人际理论”，其意图是要填补心理生物学、文化人类学和社会心理学各学科之间的空白。建立在这些学科的衔接点上的这一理论，其使命不是研究个体的人的机体或具体的个性的社会威信，而是研究人际间的情境，在其中，个体表露出心理上的正常的或病态的发展，从而把人的内部心理发履

联结成一个整体。因此，可以说“精神病学人际理论”就是“人际关系学说”。

看来，沙利文提出“精神病学人际关系理论”后，就同古典精神分析固有的生物主义分道扬镳了。要知道，研究人际关系和个体之间的交往，为分析人的存在的社会制约性开辟了前景。事实上，情况并非如此。虽然沙利文的“人际精神病学”原则上是反对弗洛伊德的生物主义的，但它仍然保留了生物学原理。沙利文本人承认，他的人际理论（或者，象他称之为的“逻辑哲学”）框架有三个原理：共存原理、机能活动原理和组织原理，而它们无一不是汲取自生物学原理。而且，他甚至一点也不想明确地论证把这些原理和活的有机体发展规律用在研究社会生物——人之上的合理性。在沙利文看来，这些生物学原理是天经地义的。因此，他用不着麻烦自己去检验这些原理在社会交往和人的行为这一层次上的适用性，就把它们纳入“精神病学人际理论”之中了。因此，克服弗洛伊德的生物主义的尝试就没有说服力了，因为这位美国精神病学家否定了一些生物学观念，同时又假设了另外一些生物学观念。

从这个意义来说，生物学的和社会学的相互关系问题，对他的理论来说仍然是一块绊脚石。这再一次证明，用精神分析的理论原则对个体个性现象和社会现象进行研究来解决上述问题是不可能的。

正如我们上面提到的，沙利文在人际关系的背景上考察人的动机行为机制的问题时，没有采纳弗洛伊德关于人的活动的性的制约性论点和个性意识的病态分裂的性的病因学论点。他认为，个体心理活动的决定因素是特殊的“精神动力”——生命有机体的“相对稳定的动能型”，它表现在人际关系的特殊过程之中。在沙利文看来，每个人的内部心理生活都有大量“精神动力”（例

如“升华的精神动力”、“强迫观念的精神动力”、“忌妒心的精神动力”、“不安的精神动力”、“自我的精神动力”、“分裂的精神动力”），这些精神动力在不同的个体那里是根据特定的社会情境和生活经验，以不同方式表现出来的。个性行为的总方向及其活动取决于这些“精神动力”的结合。

我们应当强调指出，“神精动力”这一概念在沙利文的理论中并没有严格的明确界限：可以把“精神动力”理解为人的内部心理力量，也可以把它理解为人际关系中发生的一个过程，还可以把它理解为个性的“一个部分”，其机能被看作是依赖于人生存的社会条件的一个整体。对“精神动力”解释的多义性，时而有有的不确定性，使这一概念扩展到完全不同的现象上了：它可以被看作是一种“定势”、“本能”，还可以看作是无意识欲望和完全可以意识到的人的感情表现。总而言之，在沙利文提出研究个性的新方法时，他创立的理论没有术语严格、定义清楚明白的特点。仅这一点就足以说明，他对人的内部心理活动想作恰如其分的解释的愿望是没有根据的。

这位美国精神病学家把“精神动力”同在人际交往中产生的人的需求作了比较。根据沙利文的意见，个性中的许多冲突的情境，都是由于人的需求和满足需求之间的不相适应（“紧张状态”）产生的。结果，仿佛形成着所谓“分裂的精神动力”，它事先决定着个体在人际情境中的病态的和危害社会的行为。根据沙利文的看法，造成个性内部心理“紧张”的主要根源有二：一，在现存社会条件下生命有机体的需求同满足这需求的方法之间的不协调；二，个性对自己生存其中的社会 and 人际环境的“不安”。这后一个根源给个性造成最危险的“紧张”状态，这是由于人际联系和人际关系失调所致。

① 《沙利文选集》，第2卷，纽约，1965年，英文版，第6、28、91、129、136页。

正象沙利文所认为的那样，这种“不安”从人诞生之日起就产生了，并且一直存在到生命的最后时刻。这种“不安”最初由母亲传给孩子（孩子既感到需要母亲的关怀和抚爱，同时又时刻担心可能会失去母爱），“不安”逐渐成为个性的极重要的特征。因此，揭示促使这种感觉消除的保护机制，就成为“人际关系理论”的任务。

由此可见，正象霍妮的“文化—哲学精神病理学”一样，沙利文的“人际精神病学”确认资产阶级社会中人的需求的形成和满足人们需求的方式之间的矛盾。这位美国精神病学家还试图确定个别个性的需求与整个社会需求之间的依存关系。同时，他也指出现代资产阶级社会（首先是美国社会）所特有的社会弊病就是：经常存在的道德败坏、冷漠态度和个体的内部心理障碍。然而，他对资本主义社会关系条件下个性的意识二重化及其病态表现的深刻根源，都避而不谈。他认为，“分裂的精神动力”狂郁精神病，个体的妄想性表现，都是由于人对自己的天生的缺陷的认识而产生的。不难看出，在这方面，沙利文的观点是与阿德勒的人的“缺陷感”这一概念相近的，因为不论“个体心理学”还是“人际精神病学”，都谈到个性的内在缺陷。

从另一方面看，正如霍妮一样，沙利文把对个性“不安”的分析转到研究内部心理过程、各种情绪的“精神动力”，包括恐惧、愤怒、憎恨、忌妒等等这一层面上，至于对社会联系，个性之间的关系、社会交往的形式等问题的研究，则仅仅轻描淡写地一带而过。社会的社会弊端及其在个体意识中的反映，实质上并未触及，没有改造资产阶级的人际关系意图。

这就是心理疗法的特征，它的主旨不是向患者揭露资产阶级社会中生存条件的危害性，而是“消除”个性的那些不利于维持个体之间的可以忍受的关系的，使社会交往过程发生困难的形势。但是，这样做的目的，首先就在于使个体适应于社会环境。在这方面它也与古典精神分析的个体心理疗法，荣格的“分析心理

学”、阿德勒的“个体心理学”没有什么区别，尽管沙利文对治疗神经症和精神分裂症的心理疗法作过一些改革。

如果说弗洛伊德在分析神经症时使用过排除来自精神分析家的一切干扰的“自由联想”法，那么，沙利文基本上是与精神分裂症患者打交道，从而提出“精神病学家的谈话录”或者“身临其境的观察者”的方法。使用这种方法，精神病学家就成为思想文流过程的积极参与者，是他与患者之间形成的人际情境的参加者。在《精神病学家谈话录》中，思想交流过程的机制具有重要意义，这种机制的功能明显地表现在人际关系之中。在这种情况下，不论思想交流内容，还是实现这一过程的形式，都受到重视，因为“精神病学家谈话录”的这一方法，规定了精神病学家与患者进行“面对面”的接触，不仅要求要对患者口述的内容进行分析，而且还要求对患者的谈话方式（声音的音色、表情、谈话速度等）进行分析。在弗洛伊德看来，重要的是揭示患者的无意识谈话隐藏着的含义。而沙利文所注意的不是遣词造句，而是声音方面。他批判了那种认为沟通只是人的思想的语言表现的观点。在沙利文看来，“精神病学家谈话录”，主要是声音的沟通问题。他认为，声音的音频变异，谈话的音调变化具有重大的意义。在他看来，这些是沟通过程的直接信号，或着是沟通过程的指示器。个性的一切有表情的行为都是精神病学家获得信息的重要源泉。所以，精神病学家与患者之间应当建立起相互的联系，按照沙利文的说法，就是建立“相互的情绪”，使沟通过程的参与者统一于该人际情境中，建立起融洽的易于打交道的氛围。沙利文认为，只有在这种情况下，才能指望取得有效的精神疗法。在这里，精神病学家起着人际关系鉴定人的作用。

这位美国精神病学家关于人际情境中的沟通过程的特征的思想（有时是以最一般的形式来表达的、也不想得出什么超出精神

① 《沙利文选集》，英文版，第1卷，第7页。

病学范围的结论），在一些理论家那里得到特殊的反映和不同的理解，他们不是在“精神病学家——患者”这一体系内，而是在整个社会范围内对人的交往问题进行专门的研究。当然，在沙利文关于沟通交往过程的思想与那些“信息命”的拥护者的思想之间，未必能合理地建立起直接联系，因为，他们宣称，“全部实质在于手段”，最重要的东西不是信息本身，而是信息怎样传递的，因而研究信息对人的影响的中心环节不应该是沟通过程的内容方面，而应是联系手段，交往手段本身的运用。但是，沙利文的看法（重要的不是人说了什么，而是他怎么说的——这一思想，是他早期提出的看法之一）可以从它对资产阶级沟通理论所造成的思想影响这一方面来加以考察，然而对这些理论研究的侧重点，已经转到沟通过程的技术方面去了。

至于沙利文认为可能治愈个性的精神疗法观点，与个体精神疗法比较，并没有提出任何原则性的新东西。这两者都认定，只要使个体摆脱潜在的，莫明其妙的欲望，人就会了解自己内心世界的活动过程和社会生活中人际情境的重要性，就能毫无痛苦地“加入”现有的文化和社会结构。所以，不管这位美国精神病学家最初的想法如何，他的理论是再一次重复了古典精神分析的方法论的错误。

个体的错觉和“自我系统”

同弗洛伊德和荣格一样，沙利文在他的著作中也探讨了符号的种种问题——人的符号活动，标记，符号和信号在个性日常生活经验中的意义。他特别指出，符号活动在心理失调和不稳定的患者生活中所起的重要作用。紧步荣格之后尘，沙利文断言，正常人的符号观念同精神分裂症患者的幻觉有许多共同之处，从这个意义上说，正常状态和病态、健康和疾病之间的区别正是极其相对的。因此，沙利文把在研究精神分裂症患者的符号材料基础

上形成的看法用来探讨心理健康的人的符号活动。沙利文认为，在每一个体的发育过程中，都可以发现那些证明个性的形象概念的发展，证明人的生活中存在的形形色色的幻觉的大量符号。这些符号仿佛能够在个体心理中形成独特的符号系统，它对个性的活动、思想趋向以及价值定向，具有重大影响。

弗洛伊德当时曾经直接了当地宣称，人们必须从宗教错觉的重压下解脱出来。沙利文也力图使人的错觉黯然失色，这些错觉被个体当作真正的价值和现实的本质，尽管它们带有象征的和幻觉的性质。但是，他所研究的对象并不是人们的宗教观念，而是人们对于物质世界的东西、社会威望，以及作为个性在资产阶级社会中取得成就的象征的人的人格化的威力的信仰。

沙利文注意到这样一个实际情况：即在非理性的社会中，物质福利的取得被理解为是生活中的自我确定，是个体稳定生存的唯一可靠保障，个性内心世界在丧失着，就用幻觉的、威望价值来填补。换句话说，非理性社会在促使人产生错觉，它们渐渐成为人的个体-个性生存的真正价值的代替物，在这样广阔的范围内，个性本身也变成某种错觉，即变为一个消灭差异的个性，它以该社会的典型的社会错觉为方向，它是失去个体-个性特征的个性，也就是变为一个“个性的个体错觉。”所以，沙利文认为，人的个性不过是一种假设，是人们在人际（最好是称之为面具）交往中所必需的各种面具的总和。从某种意义上来说，沙利文研究个性的这种观点同荣格和赖希的类似的论断一致。但是，如果说在荣格和赖希那里，在个性的“面具”、“人格面具”的“原型”和表面的“社会伪装”层后面有人的真正本质，那么，在沙利文的人际精神病学中，在个性的各种不同的人格化后面，并未考察那构成人的独特性和个体性的内核。在这位美国精神病学家看来，社会面具也好，个性的个体性也好，都不外是

一种错觉。就连人本身都未察觉到自己在资产阶级社会中自己的个体性的丧失，这只是因为在其精神生活中形成了一种所谓“有选择的疏忽大意”的特殊机制。因此，个体只是看他想要有的东西（根据“假定”类型），而不去注意真正的现实：错觉已被他当作现实。

沙利文并没有把他生动描述过的个性的个体性错觉的产生与人的某种具体生存条件联系起来，而是把它同个体在人际情境中不以这些条件为转移的功能机制联系起来。因此，与承认人的个体性（尽管是被社会和文化的特性层所歪曲或掩饰个体性）的荣格和赖希相反，沙利文一向是否定个体性的，他把它看作是人们错误地接受下来的典型的错觉。这就说明，这位美国精神病学家在试图揭露社会错觉的同时，他本人也受到错觉的影响了，把人的个体性同在资产阶级社会的人际情境中发挥作用的个性的个体情绪混为一谈。

沙利文重又把个性生存的错觉、人丧失其个体性同个性的“不安”感的加剧（这是由于个性自身的生存以及与别人形成的关系而产生的）联系起来。沙利文认为，发展所谓的“自我系统”或“抗不安系统”，是防止个性加重“不安”感的保护性措施。这一“系统”被认定是消除“不安”感或者使它缩小到最低限度的个性行为的确定模式。所以，“自我系统”在“人际精神病学”中是作为个性独特的保护性机制而存在，这与阿德勒的“超额补偿”很相似。沙利文的“自我系统”与阿德勒的“超额补偿”不同，后者与人生存的社会条件没有直接关系，它是对人固有的“缺陷”感的反应。沙利文的“自我系统”是同社会的非理性性质和人际关系联系着的，它正是个性形成和社会化过程中建立的，并逐渐表现出来的。

“自我系统”的使命是，通过消除和淡化个性的“不安”感稳定人的正常活动，它是个性的一个阶段，对人们在社会交往过程中产生的某些新方向，起着人的内部心理活动的特殊“开关”

作用。尽管沙利文断言，他的“自我系统”同弗洛伊德的任何一个个性阶段都是不同的，但是，它与“超我”有相似的特征，两者的功能也相同：这两个阶段的使命都是根据受外部制约的社会现实（不论是现存社会制度或者是人际情境）来纠正人的动机行为。

前面我们已经指出，在阿德勒的“个体心理学”、荣格的“分析心理学”和霍妮的“文化—哲学精神病理学”中，“自我”这一概念是一种典范，达到这一典范，就意味着个性得到了真正的发展，个性的全部内在力量都得到了发展，人的个体性确立起来了。在这些系统中，“自我”乃是个体上个性发展的最高目标，是每个具有正常心理而不是病态心理的人所追求的。而在沙利文的“人际精神病学”中“自我系统”则具有另外的意义。为消除个性的“不安”感而存在的“自我系统”，并不是预先决定人的内部心理发展的具体目标，而是对现实的适应机制，其主要任务是使个性以相应的社会价值为方向。既然沙利文把大部分社会价值看作是错觉，那么，“自我系统”也就被说成是个性的一个阶段，它反映资产阶级社会范围内人的生存的一种错觉。“自我系统”作为稳定人际关系的错觉机制，不可能是，而且也不是个性发展的最终目标和潜在的含义，因此，沙利文的“人际精神病学”无论如何也不能被看作是一种乐观主义的学说。

沙利文的“人际精神病学”想求得对人的一种新的看法，它能够考虑到个性的思想沟通过程，人际联系和人际关系。但是，这一追求是不可能实现的，这是因为沙利文没有超出古典精神分析及其以后的各种变体所特有的个性研究方法的框子。与精神分析学派的其他学说一样，沙利文的“人际精神病学”也没有解决个性和社会的相互关系问题。它仅限于指出人的动机行为的社会和人际方面的来龙去脉，而未能揭示出个性与其周围的文化和环境相互作用的真正机制。在沙利文的解释中，也象在古典精

神分析中一样，个性的东西与社会的东西是无法解决的对抗性矛盾，它只能借助可保证人在人际关系系统中的相应方面的精神病学来加以“缓和”，但不可能消除。

归根结底，“人际精神病学”的主旨并不是改变现存的条件，而是把个体“磨得适应”这些条件。要知道，在个性社会化过程中出现的“自我系统”，反正要吸收资产阶级社会的现存社会的观点和价值，所以，在“人际精神病学”中对社会错觉的揭露，只不过是变成另一种错觉的产生。沙利文的理论学说变成一种资产阶级的批判主义，它无力揭示西方世界个体-个性的和**社会的病态的真实原因**。这就是沙利文理论学说的最终结论。

第 3 节 埃·弗洛姆的“人道主义”精神分析论

人的生存的二律背反

个性与社会的相互关系，心理因素与社会因素的相互作用问题，是提出所谓的“人道主义”精神分析论这一概念的埃利赫·弗洛姆（E·Fromm, 1900—1980）理论的中心论题。弗洛姆重新考察了古典精神分析的许多观点、原理和结论：他批判了弗洛伊德的生物主义和泛性论，驳斥了以里比多解释“恋母情结”，批判了弗洛伊德关于人和文化的对抗性矛盾，关于人的社会的天性和社会性之间的脱节现象等观点。弗洛姆认为，人是**社会的人**，他与自然界和人化的世界处于经常的接触之中。

总的来说，弗洛姆的观点是在弗洛伊德主义和各种哲学流派的思想影响下形成的。在他的著作中，既引证了过去的思想家，包括赫拉克利特、柏拉图、亚里斯多德、阿奎那、霍布斯、斯宾诺莎、赫尔巴赫、帕斯卡、康德、黑格尔、尼采、狄尔泰、胡塞尔、杜威、詹姆斯和一些佛教哲学家的论述，也引证了当代人本主义学派的资产阶级哲学理论家，包括海德格尔、萨特、卡缪、

奇里赫、尼布尔以及其他人的论述。按照他的说法，对他的观点有过重要影响的是马克思的思想。

弗洛姆在重新认识古典精神分析观点时，首先批判弗洛伊德把心理学、伦理学割裂开来，把人的存在的意义问题，把本应成为人活动的组织因素的道德和伦理准则问题置诸脑后，这种指责只有部分是正确的。不能说弗洛伊德没有介入哲学问题，因为他提出的许多问题，正像我们可以确信的那样，都是在哲学的范围内认识人的问题的各个方面的。但是，弗洛姆正确地觉察到精神分析的表面倾向：避开任何一种哲学体系，把关于无意识（和个性的整个内心世界）的抽象的推论转到具体研究内部心理过程发挥作用的机制上。尽管精神分析有助于丰富有关人的知识，但是弗洛伊德的学说并未扩大有关人应当怎样生活和人应当做什么的知识。从这个意义上来说，荣格的“分析心理学”也没有使弗洛姆感到满意，因为在“分析心理学”里，也象在弗洛伊德的精神分析里一样，对人的生存问题也没有完整的答案。

与上述两种学说相反，弗洛姆试图探讨哲学——伦理学问题，并把它和揭示与理解人的存在的意义和价值方面的道德规范、道德冲突联系在一起。弗洛姆没有象弗洛伊德那样，在人的“本性”和“精神”两领域之间划一道分界线，而是认为有必要去研究从前的人道主义伦理学家（包括亚里士多德和斯宾诺莎）的传统。他们把人作为整体来加以考察，在人本身的天性中发现道德行为准则的根源，并认为，道德法规应以人的内在品质为基础，违反这些法规就会导致个性在心理上和情绪上的崩溃。由此可见，“人道主义”精神分析的目的就是促使人的内在潜力朝着生命力和效率方向自我展开，这就要求把握人道主义伦理学的精华，认识其自身的内在本性，掌握“生活的艺术”。按照弗洛姆的意见，只有把注意力放在人的实质和人的生存问题上，只有对个性生活的哲学——伦理学、社会经济学方面加以考察，才能达到上述目的。这就是说，“心理学既不能同哲学和伦理学分割开

未，也不能同社会学和经济学分割开来”。^①

弗洛姆早在他的第一部自己独立完成的著作《逃避自由》（1941年）中就开始研究人的生存问题。他探讨了在资产阶级社会中形成的典型的生活情境，资产阶级文明发展的社会因素和经济因素，试图去揭示在那种社会制度下发挥作用的个性性格形成的特点。弗洛姆成功地发现，资产阶级文明的发展伴随着一系列矛盾的产生：在自由范围扩大时，人同时又陷入自由的重压之下；与宗教和对传统神灵的崇拜绝裂之后，人们突然发觉自己树立了非常狂热崇拜的新偶像；人克服了中世纪社会特有的一些异化形式后，在资产阶级社会组织条件下，人更加异化了，同自己和其他人的劳动产品异化，甚至同自己本身异化；它使人对生活持冷漠态度，怀念昔日的与大自然融合的幻想，丧失个性的个体性和作为人的本身特有的独特性。因此，弗洛姆把人的自由与异化看作是人类文明发展同一历史过程的两个极端。从这个观点来看，他已开始认识人的生存意义。

弗洛姆把人的自由解释为一种复杂的、双重过程，即否定的“逃避……自由”和肯定的“对……的自由”。他认为，人类的发展是沿着扩大“逃避……自由”这条道路前进的，但是，这种自由的程度越大，人对它的依赖性也就越大。最终，人仿佛自由到这样程度，以至否定的“逃避……自由”开始使他苦恼变为一种凌驾于人的异己力量。这时异化不仅没有消除，恰恰相反，却成为人生存的更为敏感的和包罗万象的因素，因此，现代人“正在失去本身的自我。”^②

当然，最先对自由作出这一解释的并不是弗洛姆。对人的自由提出类似观点的，如，尼采。尼采在《查拉图什*如是说》（1883

弗洛姆。《利己者。对伦理心理学之探究》，纽约，1967年，英文版，第7页。

① 弗洛姆：《逃避自由》，纽约，1970年，英文版，第280页。

② 查拉图什，是神话传说中的古代波斯等地祆教的创始者。——译者注。

年——1884年)一书中论述自由的两个方面时写道：“‘你摆脱了什么？’这与查拉图什有什么关系！但是，你的观点应当告诉我：‘你自由了，为了什么？’” 弗洛姆把这个问题置于自己对人的思考的中心则是另外一回事。把自由理解为两个方面的过程，^①使他能够更鲜明地强调资产阶级文明中的人生存的矛盾性。诚然，弗洛姆把“逃避……自由”与“对……自由”的分裂绝对化了，他没有看到个性自由的两个方面之间的辩证联系，从而不能理解：没有“逃避”奴役个体的社会存在的“自由”就不可能有个体成为真正的人的“自由”。他的这个自由概念对一些资产阶级理论家的处世态度和生活感的形成有明显的影响。他们认为，个性不能理智地利用所获得的自由来发展自己的精神世界和内部潜力，并且由此论点得出与人的异化，人格解体以及人的内部心理障碍有关的各种消极的结果，这决不是偶然的。耐人寻味的是，弗洛姆关于自由的肯定和否定两个方面的观点，也进入赖希的理论思想了。他在美国修订和再版的论述法西斯主义心理的著作中，采用了弗洛姆的思想。他认为，人们不善于使用自己的自由，并论述了人对所争得的自由的恐惧感的生物心理特性，以及“追求自由和害怕自由”之间的不可避免的冲突，决定个性的结构。^②

弗洛姆在分析当代世界上个性的异化时，仔细研究了在人的活动过程中，个体的生命力如何转变为与之对立的异己的“东西”，他描述了人的新的崇拜对象，既有舆论、社会威信、经济成就、“个体自恋”（其表现形式为，通过内部的“自我”的折

尼采：《查拉图什如是说》，莫斯科，1930年，俄文版，第64页。

^② 赖希：《法西斯主义的大众心理学》，英文版，第275页。赖希在他这一著作的德文版（1933年）中提出关于人的性格结构和纳粹主义心理的观念，也为弗洛姆所接受，并且用在《逃避自由》一书中，尽管他没有引证赖希的上述著作，只是简略地提到他的论述人的性格分析的文章。正如我们所了解的。这一点有助于说明这两位理论家的相互影响。

射，以独特方式认识外部世界)的偶像，又有“社会自恋”(这与科学成就有联系，首先与科学创造新的崇拜对象——技术有联系)的偶像，他记录下人的异化的各种形式，在其中人们之间的关系成了商品关系的完整的表现形式，这里一切都可以买卖，这里数量和抽象性成为人的联系的基本特征，质量和具体性则失去了本身的意义。他探讨了“技术”社会对人的影响后果，包括不仅生产过程，而且消费过程也异化时，人变为消极的消费者的问题。总而言之，弗洛姆分析了整个“异化综合症”的全貌。象霍妮一样，他认为人的异化顶点是个体丧失“自我”；他指出，基尔凯戈尔是最早注意个性孤独、精神空虚以及人的生存毫无意义等现象的一位思想家。这类问题已成为弗洛姆理论思考的核心，在这类问题的范围内，他试图回答那些一直使人感到不安的、具有重大意义的问题。

同精神分析运动的其他参加者一样，弗洛姆也求助于索福克勒斯、歌德、巴尔扎克、易卜生、陀思妥耶夫斯基和卡夫卡的著作，从中发现异化的主人公原型，发现人失去内心世界、个性担心自己命运的确切特征，发现个体精神上与世隔绝绝对所作所为或犯罪念头的各种个体—个性心情的确切特征。弗洛姆在探讨人的本质和生存问题时，研究过索福克勒斯的《奥狄浦斯王》和《安提戈涅》、歌德的《浮士德》、巴尔扎克的《幻灭》、易卜生的《培尔·金特》、陀思妥耶夫斯基的《卡拉玛卓夫兄弟》，以及卡夫卡的《过程》中的主人公。

弗洛姆运用这些艺术形象突出地强调了资产阶级社会中人的异化。例如，在《培尔·金特》中，按照弗洛姆的意见，异常准确地“抓住了”个体无益的和异化的特征，甚至可以把这部著作称之为“寻求自我的当代人”。^②同时，弗洛姆也象沙利文一样使

弗洛姆：《跨越幻觉的枷锁。我同马克思、弗洛伊德的冲突》，纽约，1962年，英文版，第88页。

② 弗洛姆：《利己者》，英文版，第100页。

人看到，资产阶级社会中的人已逐渐变成象机器一样的人，不可能具有真正的个体性，只保留着有创造性的和有成效的生存的错觉。沙利文完全否定人的个体性的存在，弗洛姆与沙利文不同，他把个体发展的不可能性与“工业”文明联系起来，认为，随着生存条件的改变，人有可能发展自己的个体性，给自己找到已经失去的同一性，也就是在现代社会中发现自我。同时，弗洛姆的出发点是，所谓个体的同一性，从笛卡儿起，到特别重视“真正的”个性的当代理论家为止，一直是一般哲学问题。

实际上，各个时代的思想家都曾思考过这样一些问题：什么是人？什么是人的本质力量的实现？哪些生存条件有助于这种实现？弗洛姆在探讨这些问题时，尽管重视资产阶级文明发展的社会经济因素，但他侧重的与其说是对人生存的社会方面的阐述，不如说是对人生存的心理学方面和人类学方面的阐述。他在这个方面仍然信守古典精神分析的理论前提，只是把精神分析对人的本性的解释多少赋予一些时髦的色彩而已。因此、如果说弗洛伊德竭力赋予自己的深奥的心理学以生物学根据的话，那么，弗洛姆认为，“心理学应当以人的存在观念为基础”。他的人本主义哲学就是根据这一观点来研究人的本质和人的存在问题的。

弗洛姆对下面这种关于人的观念是持批判的态度的：人的本性被归结为生物学能量和心理学能量的简单的、不变的总和，或者被归结为原生的“白板”，“每种文化记载自己正文”^②的绝对纯洁的表面。他驳斥了亚里士多德关于人是政治生物的定义和尼采关于人是大有希望的动物的评价；他还驳斥了弗洛伊德关于人是由性欲决定的生物的解释，而且也驳斥了马克思认为人的本质是社会关系的总和的看法。他的根据是：所有这些定义仿佛都只是注意到人的存在的个别因素，而对于做人意味着什么这个问

弗洛姆：《利己者》，第54页。

② 弗洛姆：《人的破坏性剖析》，纽约，1973年，英文版，第219页。

题没有作出全面的回答。弗洛姆认为，现在不可能对这一问题作出最后的答案，因为人的进化还在继续着。

但是，这种怀疑主义并不意味着弗洛姆一般地拒绝回答人是什么这个问题。他只是认为，若给人的本质、人的本性下一个定义，就必须另外提出问题，它包括揭示人的生存的条件。归根结底，弗洛姆的全部论断可归结为：人的本质“是人的生存内部固有的”矛盾，是自然界中人的存在之间的矛盾，是“不由自主地被抛入这一世界中来的东西”的存在，同借助“认识自己和别人，认识过去和现在的能力”越出自自然的范围之外的人之间的矛盾。正如苏联一些作者所公正指出的那样，弗洛姆关于人的本质的观念，实质上就是竭力对人的本性各种不同的定义进行调和的“不偏不倚”的哲学。弗洛姆着手研究人的生存的二分法，是这样提出问题的结果。与此同时，弗洛姆试图把古典精神分析、存在主义和哲学人类学中分析人的某些方面相同的，但决不能混淆的片断揉合在一起。各学派都对研究人的特点，人在存在结构中的地位，以及人的个体—个性特征和内部心理过程，提出了自己的看法和见解。但是，所有各学派的出发点都是共同的，这就是人的生存的二律背反性。弗洛姆在他关于人的思考中也利用它作为出发点。与弗洛伊德（他把这个问题理解为文化和人、个性的各个不同阶段之间的矛盾）不同，在弗洛姆看来，这个问题是处在存在主义和哲学人类学代表人物的处世态度和生活感的同一个平面上。此时思考的中心是人的生存的矛盾性，不过不是作为个体的主观个性活动的矛盾性，而是作为本体论的事实。弗洛姆正是以此为出发点来揭示人的生存的二律背反，即“存

① 弗洛姆：《人心——善恶之源》，纽约，1964年，英文版，第116页。

弗洛姆：《人本主义精神分析对马克思理论的应用》，载于《社会主义人本主义》一书，纽约，1965年，英文版，第219—220页。

② 例如，参看，布·依·多甫林科夫：《探求‘真理’的新弗洛伊德主义，埃·弗洛姆的错觉和错误》，莫斯科，1974年，俄文版，第54页。

在主义的”和“历史主义的”二律背反。

弗洛姆认为，人从功物界分化出来这一事实本身，就是所谓的“存在主义的各种二律背反”的起源。弗洛姆认为，其中的一个二律背反就是人的强与弱：人既是受自然规律支配的自然界的一部分，同时又是富有理智而又能认识自己在世界上孤立无援的主体。作为自然界的**变化无常而生**的，又不具有动物所固有的强烈本能的人，养成了独立自主地做出决策的能力。但是，当人碰到一系列可供选择的决定时，并非总是能够选择其中的正确决定，这就会产生犹豫不决，惊恐和不安，同时证明还有一种“存在主义的二律背反”存在，因为“人为意识所付出的代价就是犹豫不决”。作为“在一个偶然的**地方和偶然的时间**”“被投入”这个世界，而又偶然地从这个世界“被排除出去”的人，认识到自己的死亡不可避免，正是这种认识深刻地影响着人的生活。根据斯宾诺莎的论断，虽然人的明智不在于“考虑死”，而在于“考虑生”^②，但是在弗洛姆看来，最重要的“存在主义的二律背反”正是人的生死之间的二律背反。属于“存在主义的二律背反”的还有下述这一矛盾，它的表现是，每个人都是自身具有的某些素质和潜力的载体，但是，由于本身存在的时间短暂而不能使它们实现。最后，作为从自然界分化和异化出来的人，他仿佛渴求重新取得同外部存在的协调，这也导致“存在主义的二律背反”：人使自己与世界认同，但同时又试图保持自己的作为人的单独的特性，他希望同其他人建立联关和关系，但同时又要保持自己的独立性。根据弗洛姆的观点，这些就是基本的“存在主义的二律背反”，它们对人的活动，人的内心世界，以及对认识自然界和社会存在的方式，都有明显的影响。这些矛盾根源于人

弗洛姆：《希望的革命。走向人性化技术》，纽约。1968年，英文版，第62页。

② 《斯宾诺莎选集》，两卷集。第1卷，俄文版，第576页。

的存在的事实本身；人不摆脱这些矛盾，但是，人对它们采取的态度则依其性格和文化而异。

弗洛姆称之为“历史性的”矛盾，具有另外的性质。弗洛姆把那种不是人的生存的必要部分，而只在历史发展过程中形成的和解决的二律背反当作是“历史性的”。例如，在现代资产阶级文明中所见到的技术进步的成果同不能把它用于和平目的、不能用于个性的自由发展之间的矛盾。弗洛姆认为，这类矛盾是可以克服的，就像在古希腊曾经存在过的，被当时看作是无法消除的矛盾的奴隶制度，在以后的历史时期被消灭一样。诚然，当找不到消除“历史性的矛盾”的有效办法时，人就往往把它们与“存在主义的矛盾”混淆起来，从而认为自己在具体历史情境中不能解决这些矛盾的这种无能为力，是理所当然的。但是，这样的解决方法并不是真正的人对生活中出现的困难和问题所作的回答。弗洛姆极力强调“历史性的矛盾”与“存在主义的二律背反”之间的区别，这决不是偶然的。他认为，个体的努力应当用于解决“历史性的矛盾”，因为，“人能够对历史性的矛盾有所反应，并通过本身的活动来消除这些矛盾，但是，人不能消除存在主义的二律背反，尽管能够以各种不同的方式对它们加以反应。”

对人的生存的“存在主义的二律背反”和“历史性的矛盾”作这样的探讨，是弗洛姆试图摆脱研究人的纯精神分析方法的一种独特尝试：列入这一探讨范围的不仅有人个性特征，而且还有人的本体论特征。同时，弗洛姆得出人的本性中的这种永恒的差别所依据的事实是：人生存的个性基础和本体论基础，一方面好象是互为补充的，同时既创造了人的独特性，又创造了人的普遍性，另一方面，由于独特性和普遍性两者互不相容而彼此矛盾着。

弗洛姆的论断，在相当大的程度上，同存在主义者的对人的

本质和存在所作的解释有关，也同哲学人本主义所作的解释有关。对人的存在的矛盾性以及对人的本质的矛盾性的理解，使弗洛姆向存在主义者靠拢。不论在这种或那种情况下，谈的都是有关人的无法避免的怪现象，这就是，人天生就是不完善的，它没有作为某种严格确定下来的和不可改变的东西的本质。但同时，作为区别于其余领域的个体性，它应具有某种特殊的本质。弗洛姆和存在主义者，其中包括海德格尔、卡缪和萨特，都注意到这一怪现象。当然，他们对所描述的怪现象的解释则各不相同。存在主义者从人的存在这一事实推断出人的本质，在他们看来，人的本质“什么都不是”；在弗洛姆看来，人的本质是以人的存在的内部所固有的矛盾形式出现的。从这个意义上来说，他更接近于力求通过揭示人的矛盾状态来描述人的独特性的哲学人类学观点；人处于自然界的存在之中，并受这种存在的规律的支配，同时，由于自己的理智，人又超出这一存在的范围。

同哲学人类学理论家一样，弗洛姆十分注意个体的具体活动。在对人的活动动机的解释方面，弗洛姆同存在主义者的观点和精神分析观点是接近的，未使活动的动机超出个性内部活动的范围。这一切都证明，弗洛姆的意图是把关于人的各种不同学说（主要是存在主义、精神分析和哲学人类学）的零散的部分结合起来，尽管他追求的是创立“以辩证法和人道主义为指南的精神分析”，并把精神分析和马克思主义关于个性、文化、社会的理论吸收进来。

弗洛姆在制定自己学说的过程中，力求找到一条解决人的存在的二律背反的途径，确定消灭人的各种异化形式的方法，拟定健全资产阶级文明的办法，展示个体自由的和创造性的发展前景。弗洛姆把消除以人们生活的一定社会条件为转移的“历史性的矛盾”同建立以人道主义伦理学，新的价值和博爱等原则为基础的“人道主义社会”联系起来。谈到源于人的存在这一事实本身的“存在主义二律背反”时，弗洛姆认为，它们只有通过人的

爱、信仰和思考的内在能力的解放，才能得到部分地解决。在这两种情况下，人实现其本性，恢复个体和自然界之间的协调关系，要求在运用“人道主义”精神分析的基础上进行，仿佛这种“人道主义”精神分析能激起个性意识中的批判因素，也就是说，对现存的社会关系不必采取革命的变革。

希望和人道主义的复兴

弗洛姆对现存社会持批判态度，因为在这一社会中创造物质财富和精神财富的人失去了自己的独特性，变为丧失人自身量度的单纯的物，他不仅做到了形象地描述和精细地说明了资产阶级文明的社会弊病的特点，而且也说明了这些弊端在个体意识中的反映的特点，揭示出促使依靠人为制造需求满足的一定类型结构化的内部心理过程。弗洛姆认为，人失去“自我”这并不是由于个体被别人看作是“可买可卖的无生命的物体”，而是由于个性不认为自己有能力创造性地自我发展自己的内部力量。

弗洛姆认为，在资产阶级文明中，大多数人发展的不是真实的“自我”，而是“虚假的自我”，因为，人把自身只看作和理解成一种工具，它在社会上的社会作用只当作是物的一种必然的属性。人似乎把自己和“虚假的自我”等同起来，却未觉察到他利用虚假生存的虚假价值偷换了自己的真正本质。资本主义社会中人的生存条件，促使人开始用“有”和“拥有”诸范畴来思考，并且使人失去自己真实存在的感觉。现代资产阶级文明的一个极为突出的怪现象是：甚至当一个人几乎拥有物质生活的一切必需品，包括房屋、家庭和娱乐，但却没有一种主要的东西，这就是个体性，人还是什么也不是。

弗洛姆效法前辈理论家（帕斯卡和基尔凯戈尔）以及对个性进行精神分析研究的信徒们（阿德勒，荣格，霍妮和沙利文），确认在一个人身上，“我”和“自我”是分开的，他像帕斯卡一样建议人去思考自己本身的生存，存在的意义以及生命的各种二律背反；如同基尔凯戈尔一样，他谈论人自己丧失自己并根据

荣格和霍妮的论断强调，把自己看作是“我”，而不是“自我”的个性表象不相同。如果说帕斯卡认为，借一种哲学的帮助，人是不可理解的，基尔凯戈尔强调人的生命是微不足道的，认为“人不仅对别人”是个谜，“而且对自己本身”也是个谜。那末，在弗洛姆看来，人应当意识到在资产阶级社会中自身生存的非真实性，以便进而实现人的实体中具有的潜在力。人的生存的二律背反是可以解决的，人是能够发现“自我”的，这种乐观主义信念是与存在主义者的关于存在的无止境的悲剧性、人的“计划”、“方案”的无法实现性的论点相对立的，它证明，弗洛姆的学说是同认为人是活动实体的哲学人类学代表人物的理论观点相近的。

弗洛姆的乐观主义也是以人的个性特征和本体论特征为依据的，他把“希望”这样极为重要的一个因素包括在这些特征中。弗洛姆认为，每一个体所固有的“希望”就其内部本质来说是很怪的，它既不是消极的等待，也不是幻觉。“希望”是人对某种尚未出现的东西的一种内部准备，是对行动的准备，“希望”可理解为，个体追求的不是“有”什么东西，而是“成为”什么人，首先是“成为”自己本身。显然，这样解释的希望是与现代资产阶级文明条件下的人的积极性和活动毫不相干的。弗洛姆认为，真正的“希望”是“生命结构的内部因素，是人的精神动力”，是“人的存在的”基本的和“重要的条件”，可见，他阐明个体的本质和生存所持的观点，是一种乐观的哲学观点，它在人现有的全部特征之上又加上一个特征——“希望”，它把人说成是有希望的人。

弗洛姆以前的许多哲学家都曾研究过希望这一现象。一些人把它解释为能带来一种快感的灵魂属性，另一些人认为它是人内

① 参看基尔凯戈尔：《美学家的箴言》，载于《欧洲通报》，1885年，俄文版，第3卷，第5号，第114页。

弗洛姆：《希望的革命》，英文版，第13、60页。

部所固有的罪恶，还有的人把它解释为人的生存所必须的幸福。例如，在斯宾诺莎看来，“希望是由未来的或者以往的事物的观念中产生的非经常性快感，对其结局我们是抱有某种程度的怀疑的”。尼采用神话论证“希望”这一概念是延续人们的苦难的最坏的坏概念。^①潘多拉^{*}给人们带来了“幸福的宝箱”从中飞出了使人受害的一切灾难，只有一个灾祸除外，它在潘多拉遵循宙斯的意志关闭箱盖之前，没有来得及溜出来，这就是希望。宙斯把希望给予人，为的是，尽管有一切痛苦和灾难，人永远处于苦难之中，而不抛弃生活。按尼采的说法，人把希望看作是福祉和幸福。事实上，它同时又是最大的灾难。在弗洛姆的当代人马尔库塞那里，希望是人应当为之奉献自己生命的“伟大遗赠”的一种形式。

弗洛姆所说的希望，同所有这些解释不同，它是人的生存的必要条件，是人内部固有的、在人的存在中实现旨在发展个性内部素质的各种变化的准备。这并不是卡夫卡在《过程》一书中所描述的那种消极的期待：一个人走到通往天堂的大门口，请求守门人放他进去。但当他遭到拒绝后就没了决心进去，并终生期待获得允许，最后直到看门人宣布说这个大门是专为此人开的。但现在时间已过，他把大门关了。弗洛姆说的希望也不是这样一种希望，即目前什么都不能实现，只有在将来，人无所事事地期待着将来，相信对“进步”的崇拜，相信“未来”这一偶像。弗洛姆所说的希望也不是在一部分西方青年中流行的和一些资产阶级思想家所鼓吹的绝望和虚无主义的假激进的伪装，那些资产阶级思想

① 《斯宾诺莎著作选》，两卷集，俄文版，第1卷，第511页。

② 参看《尼采全集》，俄文版，第3卷，第66页

• “潘多拉”是希腊神话中用水和土制造的第一个女人。宙斯给她一个小箱子，叫她不要打开，她因好奇而打开来看，结果里面所装的人类一切不幸都放出来了。这样，人间才有了不幸。——译者注。

马尔库塞：《单面的人。对先进工业社会思想体系的研究》，波士顿，1968年，英文版。

家认为，人的进步就是回到幼稚的生活，回到人与自然界融为一体的那种“过去的黄金时代”。弗洛姆认为，希望是对此地此时（而不是等待明天）积极行动的准备，因为资产阶级文明对人的非人道主义的影响在明天可能会非常之大，它会使人毁灭。怀有希望的人一旦认识到本身的生存的非真实性，就应当竭力改变自己的社会存在，改变作为实体的“我”，改变价值和定向体系。

这些关于人的希望的话中都写进以社会和人的人性化为方向，改革资产阶级社会结构的积极纲领，弗洛姆曾在《希望的革命》（1968年）中阐述这一纲领。他提出的改变现存社会现实的理论模式，其基础就是实行“人道主义的计划”通过用“人道主义的管理”方法取代“异化的官僚主义化”方法，使个体“积极起来”；改变消费方式以消除个体的消极性，推广“心理精神上的定向和依恋”的新形式。这些形式应当是过去的宗教体系的等价物。很明显，弗洛姆关于资产阶级社会人性化的一切建议都围绕在人的价值问题上，认为确立它们，遵守它们，人就能表现自己的真面目，而不是穿着回答现有文明的社会要求，道德规范和伦理规定的社会伪装出现。但是，弗洛姆所提出来的，事实上，是一种特殊的宗教，尽管它不具有过去的宗教体系的本质属性。

正如我们看到的，人的价值和行为准则是弗洛姆哲学的中心问题。他批判地理解资产阶级哲学其他流派理论家提出的价值观念，没有接受存在主义者对价值的解释。这一解释认为，道德、伦理问题和价值定向具有相对主义的色彩。例如，弗洛姆认为萨特的哲学是价值相对主义的典型例子。在弗洛姆看来，“社会内在的”和“生物内在的”价值观念也是不能接受的。在前一个观念中，伦理准则等同于社会准则，它们为该社会制度的永世长存服务，维护和支持该社会制度，被看作是整个社会和每一个体的最高价值；在后一个观念中，人的一切价值都转移到动物界，因此，把人固有的特征砍掉了，把个人主义竞争和侵略性看作是最

高的生活价值。

与所有这些观念相反，弗洛姆对价值提出了如下的观点：“凡是有益于人的发展、人的生命力的，就是肯定的；凡是挫伤个体的积极性和“摧残”人的生命的，就是没有价值的、否定的。弗洛姆认为，他和霍妮一样，是把富有朝气的施韦泽的哲学及其“对生命的崇拜”的观念作为自己的价值体系基础的。

这样维护人道主义的价值，是在走资产阶级哲学中广泛流行的抽象人道主义的老路。这种抽象的人道主义往往同伦理的神秘主义、宗教纠缠在一起，而神秘主义和宗教的价值观就是使现代资产阶级文明中衰落的朝气蓬勃的世界观复活的唯一手段。例如，施韦泽认为，只有最深刻的和最人道的哲学变为宗教，而宗教又逐渐成为从哲学上被认识的，似乎它有助于唤起人的人道主义情感和进取精神，才能实现彻底的人道主义。在这方面弗洛姆的观点是与施韦泽的观点接近的。他指出，他对这个问题的观点是对“伟大的人道主义宗教”（包括佛教、犹太教、基督教、伊斯兰教）以及同样伟大的人道主义哲学体系的准则和价值的发展，这是并非偶然的。弗洛姆竟把自己称作是“无神论的神秘主义者”，这也是很有特色的。

弗洛姆宣称，爱的能力是人的基本价值。弗洛姆像费尔巴哈一样，后者的理论是，“爱是存在的准则”，发展自己的所谓爱的哲学，仿佛这一哲学有助于消除人们之间的隔绝状态，有助于消除人的生存的二律背反和重建人与世界的和谐。弗洛姆认为，爱能够“对人的生存问题”作出唯一正确的和“令人满意的答案”。^③

德·豪斯多夫：《埃·弗洛姆》，纽约，1972年，英文版，第3页。

《费尔巴哈哲学著作选》，两卷集，莫斯科，1955年，俄文版，第1卷，第186页。

弗洛姆：《爱的艺术·对爱的本性的探索》，纽约，1962年，英文版，第133页。

弗洛姆把爱看作是最高的人道主义价值，他对爱所作的解释更接近于费尔巴哈对这一现象所作的哲学——人类学的解释，而不是接近于弗洛伊德的性的——生物学特征。弗洛姆所以指摘精神分析的创始人，并非因为他过高评价性欲的意义，而是因为他只从生理学观点解释爱这一现象，然而对爱这一现象还必须以人类学和存在主义这一平面进行衡量。

弗洛姆对爱所作的解释最终同“爱他人”这个基督教教义相距不远了，变成了实行博爱的非宗教的宗教。在任何情况下，这种基督教的因素都有机地融合在弗洛姆的“人道主义的”价值体系中，他的这一体系吸收了各种家教体系的教旨。

值得注意的是，弗洛姆在探讨人的新的“心理—精神定向”时，把注意力集中在佛教哲学和禅宗的价值上。他认为禅宗包含着非宗教的宗教的一切形式，它们能促进人的自我认识和人的内在的实质力量的解放。众所周知，禅宗的最终目的是，人通过摆脱现存社会的存在和达到内心“顿悟”来寻得自己。弗洛姆认为这与精神分析有某种相似之处：精神分析有助于消除人的异化和解决人的内部矛盾，禅宗则“帮助人找到有关他的存在问题的答案”。尽管弗洛姆断言，施韦泽的富有生气的哲学，是他有关价值和“人道主义伦理学”学说的基础，但是，他对禅宗的理解无论如何与这种论断不一致，和施韦泽本人的世界观立场也不相符合。施韦泽曾特别强调，“对生命之崇拜摒弃了印度哲学和神秘主义中所作的对文化的单纯个人主义的和精神方面的解释”。弗洛姆最终还是归到这点上，他把希望寄托在这个非宗教的宗教——禅宗上。而这种非宗教的宗教应该成为人的“心理—精神定向”的基础。这就是弗洛姆为形成新的“人道主义社会”的精神气氛所提出来的价值体系的真实内容。

弗洛姆：《精神分析与禅宗》，载于《禅宗与精神分析》，纽约，1970年，英文版，第30页。

施韦泽：《文化与伦理学》，莫斯科，1973年，俄文版，第327页。

所以说，弗洛姆的“改造”社会存在和人的生存条件纲领，完全是靠人的内部道德的新生和精神的复苏，而没有触及资产阶级体系的实质。弗洛姆所宜扬的通过人对自己生存的非真实性的认识，复兴希望与人道主义，不外乎是旨在改变人的个体上个性结构的道德说教，在这一结构中，居首要地位的不是物质消费的“我”，而是真正的人的“自我”。诚然，弗洛姆认为，社会的社会结构的改变也会随之发生。他把希望寄托于个体的内部自我折射，寄托于从自身存在的错觉中解放出来的个性，发挥生命力和发展自己作为真正人的独特性的能力上。在这种情况下，尽管把注意力集中在主体活动方面和人内部潜力的自我实现上，但是，通过治愈个体来治愈社会的精神分析治疗法本身，则是唯心主义的和空想的。他提出的使资产阶级文明的精神气氛“健康化”的抽象的人道主义建议，是绝对没有前途的，因为它既不可能根除资产阶级意识分裂的真正原因，也不可能根除现存社会危机的真正原因。

马克思主义经典作家曾令人信服地批判了这样的乌托邦思想——即人不去改造自身生存的社会条件，而去寻求自我的道德律条。他们认为资产阶级的那些口号和纲领在科学上是站不住脚的，它们的作者妄图使普通人相信：“只有他们在自己的意识中改变自己这个‘抽象的我’，鄙弃对自己的实际存在、自己存在的实际条件，即实际的‘我’的任何实际的改变，他们才会真正地改变并转变为实际的人”。马克思主义对19世纪乌托邦式的纲领所作的批判，完全是针对今天的弗洛姆的哲学—人类学和伦理学理论的，也是针对弗洛伊德主义和新弗洛伊德主义的全部哲学的。

精神分析的调和主义（代结语）

自弗洛伊德最初提出个性研究的精神分析方法这一思想后差

不多快20年时，他认为有必要对精神分析运动发展作一个总结。一方面这是因为精神分析已登上国际舞台，另一方面由于这一运动在内部产生了明显的分歧。弗洛伊德在《精神分析史概论》（1914年）一书中，概述精神分析的形成和演变成精神分析运动的道路时，曾经不得不承认，古典精神分析不仅遭到“来自外部”的批判，而且也遭到“来自内部”的批判。对于来自精神分析运动内部的批判趋向的出现，弗洛伊德并不认为是能够左右精神分析的一种危机征兆。譬如，在评述阿德勒和荣格背离精神分析学说时，弗洛伊德不认为它们对精神分析将会是致命的。他确信不疑，失去“分析心理学”和“个体心理学”的信徒，反而会得到更多的拥护者。弗洛伊德甚至还祝愿那些“觉得呆在精神分析这一地狱中感到不自在”的人们，在理论研究和实践中取得成功。

精神分析运动的发展表明，不仅荣格和阿德勒，连那些开始赞同弗洛伊德精神分析观点的许多其他理论家们都认为“呆在精神分析这一地狱”中是不自在的。赖希的“性—经济”心理学和社会学，霍妮的“文化—哲学精神病学”、沙利文的“人际精神病学”以及弗洛姆的“人道主义”精神分析，这些远不是寄身于弗洛伊德主义中试图修正弗洛伊德的精神分析学说、以新的观点理解个体—个性结构和社会结构的各种理论和流派的全部清单。同时，还出现这样一种反常的情况：弗洛伊德主义思想“在外部”的传播越广，“来自内部”的批判也就越多；每一种力图取得独立地位的精神分析理论，在它的批判部分中，都否定精神分析创始人的许多假定，声称他的那些模棱两可的观点是不可接受的；对于有关人的内部心理活动的本质的看法、有关个性性格形成的心理因素和社会因素的相互关系、个体的动机行为、人的内部结构、个性内部冲突，以及有关人和文化之间、个性和社会之

① 弗洛伊德：《精神分析史概论》，俄文版，第61页。

间的相互联系等等的哲学概括，也都表示不赞同。但是，“来自内部”的批判并没有触及精神分析学说及其方法论的实质。

在“来自外部”的批评家中，有一些理论家试图重新认识和发展弗洛伊德本人的学说，以及这一学说中所原有的各种趋向。这方面的典型人物就是赫·马尔库塞。他在《爱罗斯*和文明》一书（1955年）中试图从哲学上理解弗洛伊德的精神分析学说，以便更加突出地强调他的哲学和社会学观念的“革命”的一面。如果说精神分析运动的参与者，从阿德勒到弗洛姆，都竭力使弗洛伊德学说具有文化和社会学的方向，那末，马尔塞库则认为，弗洛伊德的精神分析本身就其深度是哲学、社会学的。从这一观点来看，可以说，他批判了“新弗洛伊德主义的修正主义者”，其中包括荣格、赖希、霍妮、沙利文和弗洛姆。

因此，指出弗洛伊德主义和新弗洛伊德主义的发展，过去、现在一直在引起尖锐的论战并不过分。而这一论战常常在那些自认为是不走样地阅读弗洛伊德的著作，并能正确无误地理解其精神分析思想的理论家之间进行。每个对精神分析这一论题提出过自己看法的理论家，都认为自己的神圣职责不仅是重新考察古典精神分析的陈旧原理，而且还要批判他的同行和论敌对弗洛伊德学说所作的许许多多的补充论点，这种情况决非偶然。其结果是，精神分析运动分裂成许多流派和学派，其代表们彼此指责对方歪曲弗洛伊德的精神分析观念的本意和内容，毫无根据地追求创造与弗洛伊德对个性和文化研究方法分道扬镳的独立的学说。阿德勒和荣格的论战，赖希与阿德勒、霍妮与荣格的争论，都可证明这一点。弗洛姆对精神分析运动的前辈和同行们所采取的立场^②，也可证实这一点。

* 爱罗斯，本是希腊神话中的爱神，这里意为情欲。——译者注。

赫·马尔库塞对精神分析论观念作的评述见《二十世纪资产阶级哲学》一书，莫斯科，1974年，俄文版，第209—213页。

弗洛姆：《精神分析论的危机》，英文版，第7、21页。

那些发展精神分析思想的理论家们彼此的批判态度，决不是偶然的。它说明精神分析运动内部日益增长的危机趋势。从这种相互非难和指责的后面，可以看到各种精神分析学说的一个共同愿望，那就是不惜一切代价来维护精神分析对个性、文化和社会的研究方法，尽管伴有对古典精神分析的个别原理的批判或拒绝，提出新的思想或者力求把弗洛伊德主义同马克思主义、存在主义和哲学人类学结为一体。如果说荣格和阿德勒的著作对弗洛伊德理论进行的重新认识的最初尝试，仅仅是精神分析学说危机的征兆，那么，现代的精神分析运动内部的论战，则反映了它的理论和实践的全面危机。

事实上，弗洛伊德以及所有无保留地赞同他的精神分析论思想的人，都期望用精神分析方法达到激起个性的批判的自我意识，消除错觉和内部心理失常，使人从资产阶级文明强加给他们的那些阻碍个体内部潜力发展的束缚下解脱出来。精神分析追随者把精神分析看作是批判的个性理论，是促使人解放的理论，是批判的文化理论，是揭示文明对人的不良影响后果的和说明个性道德败坏原因的理论，最后，把它看作是批判的社会理论，是把社会制度同单一个体心理中的结构变化联在一起的、并指明建议“人道主义社会”道路的理论。正是精神分析对资产阶级社会人的发展在道德、文化和社会方面的局限性所采取的批判态度，过去吸引了、现在仍在吸引着西方部分知识分子和青年的注意力，他们不肯接受资产阶级文明统一规定的指令、法定的行为方式和价值的那一部分。

但是，如上所述，精神分析理论家的批判情绪，事实上，已变为纯粹的道德说教或乌托邦式的关于人的生存的非真实性，无需改造社会制度的基础，就可使社会制度人道主义化等的论断。因为精神分析治疗人的心灵，旨在使人认识自己在现代世界的角色和意义，而不是改变社会的存在。甚至在精神分析专家要求改变个体生存的社会条件，以便建立“人道主义社会”时，谈的

还是个性的自我反射，自我省悟，自我净化和完善，而不是谈人应该准备为争取资产阶级社会关系的革命变革而进行坚决的斗争。这样做的最后结局，就是迟早要与现存制度调和起来，“习惯”于资产阶级社会的社会关系。

弗洛伊德主义，作为一种哲学的世界观，是毫无前途的。下述事实就足以证明这一点：不论提出什么样精神分析理论的变体，都不能成功地克服精神分析一切变体和变形所固有的内部矛盾。要知道，为了使人能自由地发展自己的生命力和素质，用新弗洛伊德主义者的语言来说，就是达到人的生存的最高目标，获得失去的“自我”，就必须创造与“真实的人的本性”相适应的社会条件，也就是对资产阶级社会制度实行革命的变革，使它转化为社会主义制度。

弗洛伊德主义认为，社会存在的改变可以通过人本身的道德水平的提高，灌输新的生活价值和新的“心理—精神定向”来实现。由此可见，这是循环论证：为了“新人”的出现，必须改变人生存的社会条件，但是，为了改变社会条件，个性必须自我完善。那么，怎样跳出这个圈子呢？弗洛伊德及其追随者力求通过创立各种不同形式的精神分析（从它的古典变体到现代的变种）来解决这一矛盾，为的是帮助人去获得批判思维，挣脱错觉的束缚，发展“新的意识”。然而，为了激起人的批判思维，和主要的是引导个人去改造自身生存的条件，必须有革命的批判理论，这种理论不是精神分析。就连古典精神分析具有的那种不彻底的、片面的社会批判方向，也在逐渐消失，因为在精神分析运动发展过程中，精神分析正在迎合资产阶级社会的需要，把人引入迷途，成为调和主义的和一本正经的理论。许多资产阶级理论家，包括精神分析运动的参加者：对此都无法否认。①

参见赖希：《辩证唯物主义和精神分析》，载于《在马克思主义旗帜下》，1929年，第7—8期，第205—206页。弗洛姆：《精神分析论的危机》，英文版，第4页。

当弗洛伊德在《精神分析史概论》中记述精神分析运动发生内部分歧意见时，这一运动刚刚萌生，它被看作是奇谈怪论、命运的嘲讽和一个可悲的插曲。如果说这种分歧之所以受到重视，那只不过是从把异己思想的污垢清除出精神分析的角度出发的。为了对弗洛伊德发现的病症的最初症状作出准确的诊断，已经花费了好几十年的时间。到了70年代，新弗洛伊德主义的主要理论家之一弗洛姆才简短扼要地把它定义为“精神分析危机”。他不得不痛苦地指出，精神分析肩负的期望，证明是不正确的，因为精神分析已成为迎合资产阶级社会需要的理论。

但是，承认精神分析危机这一事实，并不意味着精神分析理论家们准备放弃研究个性、文化和社会的精神分析方法。例如：弗洛姆就表示希望说，如果精神分析放弃调和主义和一本正经的立场，而重新获得自己的批判内容，那么它就不能成为对人的认识作出自己贡献的理论。他认为，现代的人类危机（他正是这样理解资本主义制度的危机的）是要求对人的内部动机和反应，对人的本性有科学认识问题，似乎对人的本性的科学认识，不使用精神分析方法，就不可能取得。但是，弗洛姆的这一期望也不外是一种空想而已。现代精神分析不可能对“人的本性”作出科学的解释，更不可能对社会发展规律作出科学的解释。精神分析甚至解决不了它本身固有的内部矛盾，这在很大程度上决定了精神分析的危机。

近几年来，作为批判性理论的精神分析在西方的复兴，决非偶然。它的复兴主要的不是与新弗洛伊德主义的各种变体有关，而是与各种哲学流派有关。这些哲学流派的代表们试图使研究人的精神分析方法同存在主义、现象学、人格主义和结构主义对人在世界上的存在的分析结为一体。这种趋向在当今法国的结构主义运动中表现得尤为明显。值得注意的是，70年代精神分析思想在西方的传播与资产阶级哲学思想中新的社会批判思潮有极其密切的联系。未来将表明，精神分析理论和整个精神分析运动今后将会

怎样和朝什么样的方向进一步演变。目前只有一点是清楚的，这就是现代精神分析正在经受着一场不可避免的、并且不断深化的危机，而解决这一危机的希望却是十分渺茫的、无法实现的。抱有这种希望的，只有那些没有别的希望能使人的关系“健康化”的人，只有那些不懂得使用精神分析方法并不能摆脱具有深刻的社会性“疾病”的人，也就是只有那些无法砸烂把他们永远禁锢于资产阶级文明的世界观铁钱链下的资产阶级文明的批判家们。

提 要

新弗洛伊德主义是以奥地利神经症医生弗洛伊德的精神分析学说为思想指导的现代西方最流行的学派。怎样来解释西方对新弗洛伊德主义的特殊兴趣呢？在哲学科学副博士B·M·雷宾这本著作中透辟地研究了精神分析思想的发展历史，批判地考察了古典精神分析和它的各种变种，其中包括新弗洛伊德主义的概念。

本书对象是教学人员和大学生，同时它也必将会引起对哲学和心理学感兴趣的读者的注意。