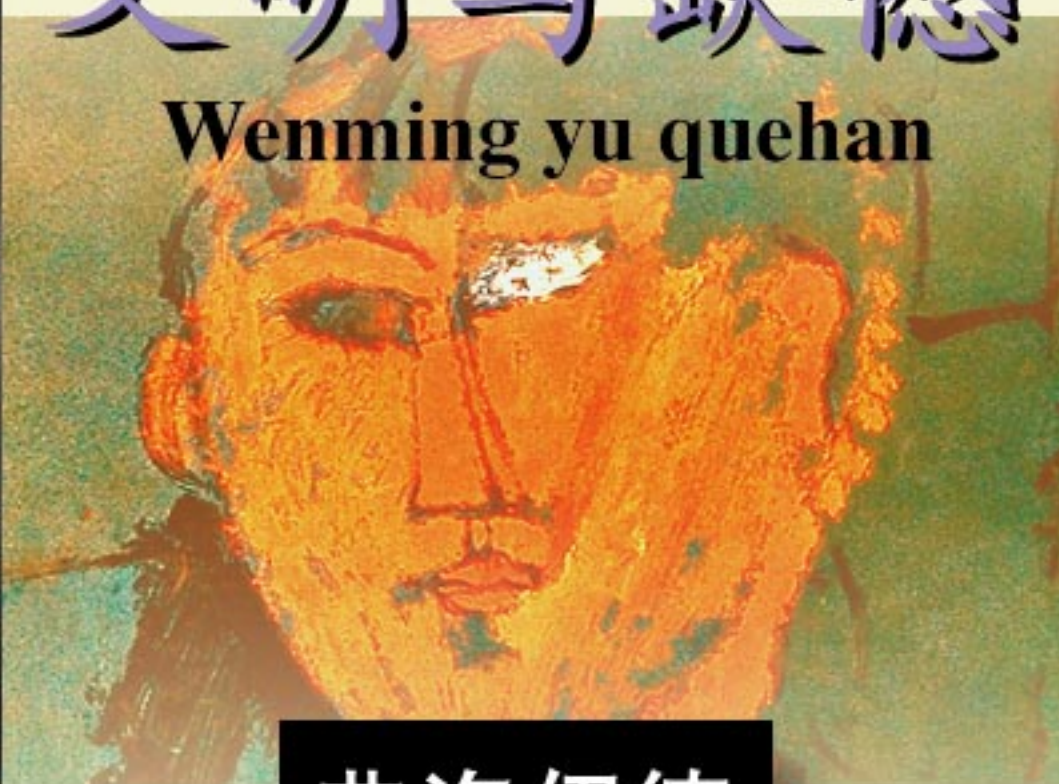


# 文明与缺憾

Wenming yu quehan



弗洛伊德

文集

弗洛伊德文集

主编：夏光明 王立信

# 文明与缺憾

## 目 录

### 文明与缺憾

第一章 .....	(1)
第二章 .....	(12)
第三章 .....	(25)
第四章 .....	(39)
第五章 .....	(49)
第六章 .....	(60)
第七章 .....	(68)
第八章 .....	(81)

### 精神分析引论新讲

第二十九讲 对梦的理论的修正 .....	(97)
第三十讲 梦与神秘主义 .....	(126)
第三十一讲 精神人格的剖析 .....	(155)
第三十二讲 焦虑与本能生活 .....	(185)
第三十三讲 女性气质 .....	(224)
第三十四讲 解释、应用和展望 .....	(254)
第三十五讲 宇宙观问题 .....	(282)

本能及其蜕变 .....	(313)
--------------	-------

外行分析的问题 .....	(338)
---------------	-------

弗洛伊德文集

---

# 文明与缺憾

傅雅芳、郝冬瑾 译

苏晓离 校

## 第一章

简直不可能不得出这样的印象：人们常常运用错误的判断标准——他们为自己追求权力、成功和财富，并羡慕别人拥有这些东西，他们低估了生活的真正价值。但是，在做出任何这类总的评价时，我们却可能忘记了人类社会和人类的精神生活是五彩斑斓的。有某些人，他们的同时代人并不隐瞒对他们的羡慕之情，尽管他们的丰功伟绩与人民大众的理想和追求毫无相关。人们无疑可能认为，毕竟是少数人羡慕这些伟人们，而大多数人是对他们漠不关心的。但是，由于人们的思想和行动的差异性，由于人们的愿望性冲动千差万别，事情大概并不这么简单。

在这为数极少的人中，有一个人在给我的信中自称是我的朋友。我曾经把我那本认为宗教是幻想的小册子送给他，他回信说他完全同意我的宗教观点，但是，他感到遗憾的是我没有正确认识到宗教情感的真正根源。他说，这种根源存在于一种独特的感觉中，他本人一直具有这种感觉，他发现其他许多人也如此。于是，他就认为上百万的人也如此。他把它称为对“永恒”的感觉（a sensation of “eternity”）；这

---

〔《幻想的未来》（1927年C）——方括弧内系英文标准版本注释。〕

种感觉是无边无际的，就如同“海洋般浩淼”。他继续说这种感觉完全是主观的事实，不是信条；它不能使人长命百岁，但却是宗教力量的源泉，各个宗教派别和宗教体系都利用它，把它引入特定的渠道，毫无疑问也详尽无遗地研究它。他认为，只要具有这种海洋般浩淼的感觉，就可以说是信教的，即使他反对一切信仰和一切幻想。

我极其敬重我的这位朋友，他本人在一首诗中曾经赞颂过幻想的魔力。他的观点使我遇到很大困难。我在我身上体验不到这种海洋般浩淼的感觉。很难科学地研究感觉。人们可能试图描述它们的生理现象，但这是不准确的（我想对海洋般浩淼的感觉也不适于作这类描述）结果只能求助于某种观念性的东西，因为它很容易与这种感觉发生联系。如果我没有错解我的朋友，那么，他所指的海洋般浩淼的感觉是一种慰藉，就像当剧中主角面临着玩火自焚的危险时，一个不同寻常的有点古怪的剧作家给予他的那种慰藉一样。“我们不可能脱离这个世界。”也就是说，这是一种牢固结合的感觉，是与外部世界联结为一体的感觉。我可以说不在我看来这似乎是一种理智的认识，当然，这种认识实际上总是伴随有感情色彩的。然而，在同类的其它思维活动中也会有类似的现象。

---

〔1930年增加脚注〕：自从他出版了《拉玛克里西纳传》(L'vie de Ramakrishna) (1929) 和《维夫卡南达传》(L'vie de Vivekananda) (1930) 这两本书后，我没有必要再隐瞒我在文章中提到的朋友就是罗曼·罗兰(Romain Rolland)。〔罗曼·罗兰在《幻想的未来》出版后不久，于1927年12月5日给弗洛伊德写了一封关于“海洋般浩淼的感觉”的信。〕

克瑞斯塔·第瑞支·格拉柏(Christian Dietrich Grabbe) (1801—1836)：“确实，我们不可能脱离这个世界，我们永远呆在这个世界上。”

从我自己的经验来讲，我不能让我自己信服我具有这种慰藉性质的感觉，但是，我不否认它确实存在于其他人身上。问题的关键在于是否正确地解释了它，是否应该把它看作是宗教全部需要的根源。

对于这个问题的解决，我提不出什么具有决定意义的建议。通过一种一开始就是致力于使人和世界结为一体的目的直接的感觉，人们知道了他们与周围世界的结合——这种观念是不可思议的，是与我们的心理结构相悖的。因此，有必要寻找一种精神分析的方法，即发生学的方法来解释这种感觉。下面的思维线索说明了这一点。通常，我们没有比对我们或我们的自我更确定的感觉了。在人们看来，这种自我似乎是独立存在的，单一的，与其它一切大相径庭的。但是，这种看法是站不住脚的；恰恰相反，自我向内延伸到一种无意识的精神存在中，我们称之为本我。二者之间没有什么明显的界限，自我是掩饰本我的门面。上述发现最初产生于精神分析的研究中，这一研究在自我与本我的关系方面，还有许多东西将会告诉我们。但是，对于外部世界，自我似乎总是保持泾渭分明的界线。只有一种状态——一种公认是不平常但不应贬之为病态的状态——在这种状态中，自我不保持它与外界的界线：在恋爱的较高境界中，自我与对象（ego and object）的界线有消失的可能。热恋中的人宣称“我”和“你”是一体，并且表现得好像这是真的，尽管他的各种感觉

---

〔弗洛伊德对术语“自己”（self）和“自我”（ego）的用法的阐述，可以在《自我与本我》（1923年b）标准版，第19卷，第7页）一书中的编辑导言中找到。〕

现象与此相悖。生理（即正常）作用能够暂时消除的东西当然也会受到疾病的搅扰。病理学使我们认识到许多状态，在这些状态中，自我和外部世界之间的界线变得模糊不清，或者说事实上被错误地确定下来。在某些情况下，一个人自己身体的各部分，甚至他自己精神生活的各部分，例如他的认识、思想、感觉都变得对他很陌生，不像他自我的一部分；在另外一些情况下，他把显然来自他自己的自我而且应该得到自我确认的事情归到外部世界。因此，即使我们自己的自我也可能失调，自我的界线是不固定的。

进一步的探索告诉我们，成年人的自我感觉不可能生来就是如此的，它一定有过一个发展过程。当然，这是不能用实例表明的，但是在很大程度上，却可以在思维中将其组建起来。吃奶的婴儿还没有把自我与作为他的感觉来源的外部世界分开。在对各种刺激的反应中，他逐渐学会了区分。他一定会深深地认识到某些兴奋的来源（以后他便知道那是他自己的身体器官）在任何时候都是可以感觉到的，而另外

---

〔参看施瑞伯病历的第三部分脚注（1911年C），标准版，第12卷，第69页。〕

参看关于自我发展和自我感觉的众多著作，从费伦齐（Ferenczi）的论文《现实感发展的阶段》（1931）（“Stages in the Development of the sense of Reality”），到费德恩（Federn）的1926、1927年及其以后的稿件，都可以参考。

〔在这段中，弗洛伊德谈的是已经熟知的问题。不久前，他曾经在《否定》（Negation）一文（1925年h；标准版，第19卷，第236—238页）中讨论过这个问题。但是在更早的时候，他也谈到过这个问题，例如《本能及其变迁》，出处同上，第14卷，第119页和134—136页；《释梦》（The Interpretation of Dreams（1900年a），出处同上，第5卷，第565—566页。这个问题的主要内容实际上在1895年的《规划》（Project）中已经出现了，见第一部分的第1、2、11节（弗洛伊德，1950年a）〕。



一些来源有时是感觉不到的，只有在他哭喊着求援时才能得到，例如他最渴望得到的他妈妈的乳房。这样，第一次出现了与自我相对的“对象”，它以存在于“外部”的事物的形式出现，只有采取特殊行动才能促使它出现。区分自我与总合的感觉即关于“外部”或者外部世界的认识的更深刻的刺激是由痛苦和不快的感觉提供的。这种感觉是经常出现的、多样的、不可避免的；只有在快乐原则无所限制地发挥时，才能消除和避免这种感觉。这时出现一种趋势，要从自我中区分出一切不快的根源，把它抛到外面，以便建立一个与陌生的而且具有威胁性的“外部”相对抗的纯粹的快乐的自我。这种单纯的快乐的自我的界线还要受到经验的更正。人们不想放弃某些东西，因为他们能带来快乐，但这些东西却不是自我而是对象；人们想极力避免的某些痛苦实际上却与自我不可分割，因为这些痛苦来源于内部。人们逐渐掌握了一种方法，即通过感觉活动的有目的性及适宜的肌肉活动，可以区分什么是内部的（什么是属于自我的），什么是外部的（什么是来自外界的）。这样，人们就向在将来发展中占据主导地位的现实原则迈出了第一步。这种划分当然具有现实意义，它使人们能够抵御所感受的，或者可能降临到身上的不快感觉。为了抵挡来自内部的不快的兴奋，自我所采取的办法与它用来抵挡来自外部的不快的方法是一样的，而且这就是许多疾病的出发点。

---

《规划》的“特殊行动”。

[参看《关于精神功能两项原则的系统阐述》，标准版，第12卷，第222—223页。]

这样，自我就与外部世界分离了。或者更确切地说，最初自我包括一切，后来，它从自身中分出一个外部世界。因此，我们现在的自我感觉只是一个范围更广的、甚至包罗万象的感觉——它相当于自我与它周围世界的更为密切的联结——的凝缩物。如果我们可以说在许多人的精神生活中，上述最初的自我感觉在某种程度上一直存在着，那么，它与范围更狭窄、界线更分明的成熟的自我感觉是并存的，就仿佛是成熟的自我感觉的同胞姐妹。在这种情况下，与最初的自我感觉相对应的观念肯定是无边无际的观念和与宇宙牢不可分地联系在一起的观念，这与我的朋友所阐述的“海洋般浩淼”的感觉是一样的。

但是，我们是否能说最初的曾经存在过的事物的残存物与后来从中派生出来的事物并存呢！完全可以这么说。无论是在精神领域还是其它领域，这种现象都是毫不奇怪的。在动物的王国里，我们认为最高级的物种是从最低级的物种发展来的；但是，我们发现所有的低级形式至今仍然存在。蜥蜴类已经发展成哺乳动物，原来的蜥蜴绝种了。但是，它的名副其实的代表鳄鱼，仍然生活在我们这个世界上。这个类比也许跟我们的问题相差太远了；而且，由于生存下来的较低的物种在大部分情况下并不是今天已经发展到较高阶段的种类的真正祖先，所以这个类比也不够充分。一般的规律是两者之间的中间环节已经消失了，只有通过推想才能为我们所认识。另一方面，在精神的王国中，原始的东西与在它基础上产生的改变了的东西是并存的；这是极其普通的，因此，没有必要再举例加以论证。这种情况的发生通常是由于发展

中出现了分叉，即（在数量意义上的）一部分态度或本能冲动保持未变，而另一部分却向前发展了。

由此又产生了一个更广泛的问题——精神区域中的保存问题。这个问题几乎还没有研究过，但是，它很吸引人，而且很重要。我们不妨来探讨一下，尽管我们这里的理由不很充分。由于我们纠正了错误，我们不再认为所熟悉的遗忘是记忆痕迹的破坏，即记忆痕迹的消亡；而是倾向于采取相反的观点，即在精神生活中，一旦形成了的东西就不再消失了；在某种程度上，一切都保存了下来，并在适当的时候，例如当回复倒退到足够的程度时，它还会出现。让我们从另一个角度打个比方来理解这个问题。我们以“永恒的城市”（the Eternal City）的历史为例。历史学家告诉我们最古老的罗马是四方城，它是位于巴勒登山丘上用栅栏围起来的居住点。接下来是七山城阶段，这是由在不同丘陵上的居住点组成的联盟。再往后是用塞维路城墙围起来的城市；继它之后，经过共和国与凯撒的早期阶段的变动，进入了由奥瑞里安皇帝用他的城墙围起来的城市。我们不再追溯这个城市所经历的变化了。但是，我们要提出一个问题。假如有一个历史和地形知识渊博的人来到这里，他还能找到早期阶段的多少遗迹呢？除了一些缺口，他会看到奥瑞里安城墙几乎没有什么改变。在某些地方，他可以看到挖掘出土的塞维路城墙。如果他所知

---

1907年，弗洛伊德在《日常生活心理学》的最后一章F节增添了论述这个问题的脚注（1901年b），标准版，第6卷，第274—275页。

〔根据休·拉斯特所写的《剑桥古代史》第7卷（1928年）“罗马的建立”。〕

道的比考古学所了解的更多，他大概能够从城市的构图中发现这个城市的所有部分以及四方城的布局。至于这个地区原来的建筑物，他不会找到了，也许只有很少的废墟，因为它们都不存在了。有关罗马共和国时期的最丰富的知识不过是使他能够指出那个时期的庙宇和公共建筑的遗址。这些地方现已成为废墟；但是，不是共和国时期的建筑物的废墟，而是火灾和破坏之后重新建造的那些建筑物的废墟，几乎没有必要指出，所有这些古罗马的遗迹都与文艺复兴以来经过几个世纪发展起来的大都市混杂在一起了。当然，古代的遗物并没有至今仍被埋在这个城市的土壤中或是它的现代建筑物之下。这就是过去的东西保存在历史遗迹中（像罗马一样）的方式。

现在，让我们插上想象的翅膀，假设罗马不是人的居住地，而是具有同样长时间的、同样丰富内容的经历的心理实体；就是说在这一实体中，**一经产生的事物就不会消亡，所有发展的早期阶段与晚期阶段并存**，这就是说一直到被哥特人围攻时，罗马凯撒和塞弗尤斯宫殿，仍然像原来一样宏伟地屹立在巴勒登山丘上，圣安吉罗堡的城垛上仍然有着美丽的塑像，为城市增色。但是，不仅如此，在卡法累利宫的所在地上，还屹立着朱庇特·卡彼托尔神庙，卡法累利宫则不必被迁移，而且这个神庙不仅保持当时那种形态，就像罗马帝国所见到的那样，还具有它最早的形态，仍然体现着伊特拉坎人的风格，仍然用琉璃砖的檐口式所装饰。在现在圆形大剧场的地方，我们可以同时赞美尼禄时代消失的金门。在万神祠广场上，我们不仅可以找到今天的万神祠，即由哈德

良传给我们的万神祠；在这同一个地方，还可以找到拉格瑞帕人所建的最初的大厦；在同一块土地上，矗立着圣玛丽亚教堂和建筑在它对面的古老的米涅瓦神庙。观察者大概只需要改变他的视线或位置就可以看到其中的一个。

很显然，没有必要再进一步展开我们的想象了，因为这可能导致不可想象的甚至是荒诞的事物。如果我们要在空间上表现历史顺序，我们只能通过空间上进行并列的方式，因为在同一个空间内不能同时存在两个不同的物体。我们上面的类比好像是个无聊的游戏；它只有一个理由：它向我们表明通过形象的描述，我们距离掌握精神生活非特性还有多远。

还要考虑到一个异议。人们也许会问为什么我们偏偏选择一个城市的过去来与精神的过去进行比较。一切过去的事情都被保存下来的假定甚至适用于精神生活。但有一个前提，即精神器官必须完整无缺，它的组织没有受到过创伤或炎症的损害。但是，破坏因素可以比做病因，这在一个城市的历史中是司空见惯的，即使这座城市不像罗马的过去那样盛衰无常；或即使它像伦敦那样，几乎没有遭受过敌人的入侵。楼房的拆毁和更新可以出现在一个城市发展中最平静的时期。因此，一座城市从本质上讲是不适合与这类精神有机体进行比较的。

我们同意这种异议，放弃进行鲜明对比的想法，而是用联系更为密切的事物进行比较——动物的身体或人的身体。但是，这里我们也会发现同样的情况。发展的早期阶段绝对没有保存下来，它们已经被融于晚期，并为晚期提供材料。在一个成年人身上是找不到胚胎的。童年的胸腺在青春期被结

缔组织代替后就消失了。在成年人的髓骨中，我固然可以找到小孩骨骼的痕迹，但是，小孩的骨骼本身已经消失了；它不断地增长、增厚，直至获得成熟的形态。事实就是如此：只有在精神中，早期阶段和最后的形态才有可能并存；我们不可能形象地描述这种现象。

也许，我们把话题扯得太远了。也许我们应该满足于这样的结论，就是精神生活中的过去可能保存下来，而不是必然被破坏。总是存在这种可能性：即使在精神中，无论在事物的正常发展中，还是在例外的情况下，某些过去的事情被忘却了或者被吸收了，结果，无论怎样都不能恢复它们的原状或生机；或者存在着这种可能性：一般来说保存是依赖于一定的有利条件的。这是可能的，但是我们对它一无所知。我们只能笃信在精神生活中过去的保存是一条规律而不是例外。

因此，我们完全赞同许多人有“海洋般浩淼的”感觉，我们把它追溯到自我感觉的早期阶段。于是又产生了一个问题：是什么东西要求必须把这种感觉视作宗教需要的根源的。

童年与宗教  
对我来说这个要求并不那么吸引人。如果感觉本身是一种强烈的需要的表现，那么它毕竟只能是一个能源。我认为宗教的需要无疑是从婴儿的无能为力和由此引起的对父亲的渴望中衍生出来的，尤其因为这种感觉不仅仅是超出了童年时代，而且由于恐惧命运的至上权力，它被永久地保存了下来。我认为童年时代没有任何需要能超过要求父亲保护的需  
要。因此，力图恢复无限自恋（Limitless narcissism）的海洋般浩淼的感觉所引起的作用被从显要的位置上驱逐了。宗教

态度的根源可以很清楚地追溯到婴儿无能为力的感觉。也许，在它背后还隐蔽着什么，但是目前还没有研究清楚。

我可以想象到海洋浩淼的感觉后来与宗教发生了联系。“与宇宙同一”(the oneness with the universe)构成了宗教的观念内容，它好像是把宗教当成慰藉的第一个尝试，就仿佛它是消除自我感到的来自外界的对它构成威胁的危险的另一种方法。我再一次承认我很难研究这些几乎是不能感知的因素。我的一个朋友如饥似渴地追求知识，做了异乎寻常的实验，最后获得了极为广博的知识。他向我保证说，通过瑜伽修行 (practice of Yoga)、从尘世隐遁、注意身体的功能和使用独特的呼吸方法，你可以在你身上激发起新的感情和一般感觉；他认为它们是向很久以前就被遮掩的精神的原始形态的回复。他从中看到了可以说是神秘主义的智慧的重要的生理学基础。这里不难找到一些与精神生活的某些难以解释的变化如入迷和忘我状态的关系。但是，我要用席勒的潜水者 (diver) 的话来说：

……让他欣悦吧，  
那在玫瑰色的光芒中呼吸的人。

## 第二章

在我的《幻想的未来》一书中，我不太重视宗教感觉的深邃根源，而是更关心普通人通过宗教所认识的东西。宗教这个充满教条与诺言的体系，一方面以无可匹敌的完美方针向人们解释了世界之谜；另一方面，又向人们保证，细心的上帝会照顾他们的生活，并为了他们在现世所受的挫折，在来世里补偿他们。普通人只能把上帝想象成是至尊至上的父亲似的形象，只有这样的存在物才能理解他的人类孩子们的需要，才能被他们的祈祷所感化，才能被他们的忏悔的表示所打动而原谅他们。这整个想象显然都是幼稚的，与现实毫不相关的。因此任何一个对人类持友善态度的人，想到大多数人永远不能战胜这种人生观时，都会感到痛苦的。更令人不可容忍的是，生活在今天的大多数人尽管看到这种宗教是站不住脚的，却仍然采取一系列可怜的防守措施，一步步地守卫着它。人们喜欢加入到宗教信仰徒的队伍中以便对付某些哲学家，警告他们：“你们不要轻慢地谈论主，亵渎你们的上帝！”因为这些哲学家认为他们能拯救宗教的上帝，其办法是把他变成一条非人格化的模糊的抽象的原则。如果过去某些伟人这样做了，我们不能指责他们，因为我们知道他们被迫这样做的原因。



再回到普通人与他的宗教上来，这是唯一应当具有宗教这个名称的宗教，我们首先想到的是我们伟大的诗人和思想家歌德在谈到宗教与艺术和科学的关系时所说的很有名的一句话：

拥有科学和艺术的人也拥有宗教；  
但是，两者都不具有的人，就让他占有宗教吧！

这句话一方面对比了宗教和人类最高的两项成就；另一方面断言在生活价值方面，这些成就和宗教是可以互相说明、互相转化的。如果我们要剥夺既没有科学也没有艺术的普通人的宗教，显然，我们就违背了诗人的意愿。我们独僻蹊径以进一步理解歌德的话。我们感到了生活的艰难，它带给我们不可战胜的痛苦、失望和不可能完成的任务。为了忍受这样的生活，我们不能不采用缓和这种艰难程度的办法。正如谢尔多·弗坦告诉我们的：“没有辅助的东西，我们是活不下去的。”大概有三种缓和的方法：极大地转移我们的注意力，使我们无视自己的痛苦；替代性的满足，它可以减少痛苦；致醉物，它可以麻痹我们对痛苦的感觉。这类办法是不可缺少的。伏尔泰在《天真》结尾中劝告人们种植花草，就想到了转移注意力的方法；科学活动也是这类转移。艺术所提供的替代性满足是与现实相对的幻想，但是这些幻想在心理上产

---

没有找到这句话的出处。

在《虔诚的海伦》中，威海姆·布施在较低的水平上谈到了同样的情况：“有忧愁的人也有白兰地。”

生了影响，因为想象在精神生活中起着作用。致醉物影响到我们的肉体，改变了它的化学物质。在这些方法之中，找到宗教所在的位置是不容易的。我们必须看得更远一些。

人类生活的目的这个问题被提出过无数次，但却没有找到令人满意的答案；也许根本就没有这种答案。一些提问的人说，如果事实上生活是没有目的的，那么一切对人们便都失去了价值。但是，即使这样也不会改变什么。相反，看起来人们好像有权利不考虑这个问题，因为它似乎是人类自以为是的产物，这种自以为是的许多其他的表现已为我们所熟知了。没有人谈论动物的生活目的，除非把它说成是为人类服务的。但是，这种观点也站不住脚。因为，许多动物对人类并没有益处，人类只不过是对它们进行描述、归类、研究而已；许多动物种类甚至连这种用途也没有，因为在人类看到它们之前，它们就消亡了。宗教再一次表明只有它才能回答生活的目的。生活是有目的的观点随着宗教制度而兴衰——这个推断几乎是不会错的。

因此，我们现在看看规模小一些的问题——人们本身的行为表现了什么样的生活目的。他们向生活要求什么？希望实现些什么？答案几乎毫无疑问是追求幸福。他们想变得幸福并保持幸福。这种追求具有正反两方面的目的。一方面，它旨在消除痛苦和不安；另一方面，旨在获得极其快乐的感觉。从狭义上讲，“幸福”这个词只指后者。与人的目的的两分法相一致，人的活动可以朝两个方向发展，其根据在于人的活动所要实现的主要目的甚至唯一目的是哪一个目的。

显而易见，决定生产目的的只是快乐原则的意图。这个

原则从一开始就控制了精神器官的活动。它的作用是不容怀疑的。但是，它的意图是与整个世界（包括微观世界和宏观世界）相悖。人们倾向于认为人类应该“幸福”的考虑并不包括在上帝“创世”的计划中。从最严格的意义上说，我们所说的幸福（相当突然地）产生于被深深压抑的那些需要的满足。而且从本质上讲，这种幸福只可能是一种暂时的现象。当快乐原则所渴望的某种状况被延长时，它就只能产生微弱的满足。我们的天性决定了我们的强烈享受感只能产生于对比，而不能产生于事物的一种状态中。因此，我们幸福的可能性已经被我们本身的气质所限制了。相对来说，不幸则是很容易体验到的。我们受到来自三个方面的痛苦的威胁：来自我们的肉体，它注定要衰老和死亡，而且，如果我们的肉体失去了疼痛、焦虑这些警告信号，它甚至就不可能存在；来自外部世界，它可能毫不留情地以摧枯拉朽的破坏势力与我们抗争；来自人际关系。人际关系方面的痛苦大概比前两个更厉害。我们时常把它看成是毫无道理的附加物，尽管它与其它的两个一样，都是命里注定的。

如果在这些痛苦的压力下，人们习惯于改变他们对幸福的要求，就如同快乐原则受到外界影响实际上变成了更有节制的现实原则一样；如果人们认为仅仅摆脱了不幸或经受了痛苦的打击，自己就是幸福的；如果一般说来避免痛苦的任务使获得快乐的任务降到次要位置上，那么，这些都是不

---

歌德甚至告诫我们：“没有比长时期的风和日丽更难忍的了。”但是，这也许是夸张的说法。

足为奇的。思考表明追求幸福的任务的实现可以采取非常不同的途径；所有这些途径都已受到各种处世哲学的推荐，并被人们所采用。无节制地满足一切需要是最动人心魄的生活方式。但是，这意味着把享乐置于谨慎之前，这样做很快就会带来恶果。其它以避免不快为主要目的的方式由于它们所关注的不快的根源不同而有所差异。有些方式是极端的，有些是适中的，有些是片面的，有些同时从几个角度解决问题。避免人际关系所产生的痛苦的最容易的保护措施是自动离群索居。这个途径所带来的幸福显而易见是静谧的幸福。面对可怕的外部世界，如果你想单枪匹马地保护自己，你就只能躲开它。事实上，还有一个更好的途径，即成为人类集团的一分子，然后，借助于科学指导下的技术，向自然发起进攻，使它服从人的意志。那么，你就是在与大家一起为了共同的利益而工作。但是，避免痛苦的最有趣的方式是对自己的有机体本身施加影响。总之，所有的痛苦都只不过是感觉；只有我们感觉到了，它才存在，而且只有当我们的有机体受到某些方式的调节后，我们才能感觉到。

在这些具有影响的方法中，最残酷也是最有效的是化学方法——致醉作用。我想谁也没有完全认识到它的机制，但是事实是，有些异样的物质一旦出现在血液或人体组织中，就会直接引起快感；这些异样物质还可以改变控制我们的感觉能力的条件，使我们感受不到不快的冲动。这两种影响不仅同时出现，而且休戚相关。但是，在我们身体的化学结构中，也一定存在着具有相同影响的物质。因为，我们至少知道一种病症即狂躁症，在没有施用任何致醉药物时，就出现了与

醉状相同的情况。除此之外，在我们正常的精神生活中，还存在着在比较容易释放的快乐与比较不易释放的快乐这两者之间的摆动，与这种摆动相对应的是接受不快的程度的减少或增加。令人深感遗憾的是，今天的科学研究还不能解释精神过程的这种中毒情况。在追求幸福和避免痛苦中，致醉媒介大有益处。它所起的作用受到了高度的赞赏，个体和各个氏族都在他们对利比多的有效利用中（economics of their libido）给予它特定的地位。我们之所以感谢这种媒介，不仅因为它能即刻产生快乐，而且还因为它满足了我们强烈要求摆脱外界的渴望。因为，人们知道在这种“解忧物”的帮助下，他们可以在任何时候都躲开现实的压力，在自己的世界里找到具有更好的感受条件的避难地。众所周知，正是致醉物的这一特点也决定了它们的危险性和伤害性。在某种情况下，它们应该对大量能量的浪费负责，这些能量原本是可以用来改善人类命运的。

但是，我们神经器官的复杂结构也接受所有其它的影响。正如本能的满足给予我们幸福一样，如果外界让我们挨饿，如果它拒绝满足我们的需要，我们也会感到剧烈的痛苦。因此，人们可能想要通过影响本能冲动来摆脱一部分痛苦。这种防备痛苦的方式不再是对感觉器官施加影响，而是要掌握我们的需要的内在根源。这种防备痛苦的方式是扼杀本能。这就像东方处世哲学所说的和瑜伽术所实行的一样。如果这种方法成功了，主体实际上也就放弃了其它一切活动，他已经牺牲了他的生活。通过这另一种途径，他又一次获得了静谧的幸福。如果我们的目的不过分，只是要控制我们的本能生活，

我们可以采用同样的途径。在这种情况下，控制因素是较高的心理机制，它们都已经服从于现实原则。在这里，满足的目的绝对没有放弃，但是对痛苦的防备却在一定程度上得到了保障。因为在本能处于依附地位的情况下，就像本能不受节制的情况一样，人们是不会很强烈地感到不满的。与此相对，享乐的可能性当然也就减少了。通过满足没有受到自我控制的不驯服的本能冲动所产生的幸福感，相对来说比通过满足受到自我控制的本能所带来的幸福感更强烈。反常本能(perverse instincts)的不可抵抗性，而且一般来说可能也包括被禁物的吸引力，在这里得到了一个简洁的解释。

另一种躲避痛苦的办法是转移利比多。我们的神经器官是允许这种转移的；通过这种转移，利比多的作用就获得了很大的灵活性。现在的任务是用上述方法使利比多本能的目的是发生变化，让它们不再受到来自外部世界的挫折。这就要借助于本能的升华。如果人们能增加心理和脑力活动所产生的快乐，他们就能获得最大的收益。这时，命运对他们也无可奈何了。艺术家从创作和塑造他幻想中的东西中得到快乐；科学家在解决问题或是发现真理中感到快乐。这类满足有一种特性，总有一天，我们能够用心理玄学的语言说明它。现在，我们只能概括地说这些满足看来“更好和更高级”。但是，它们与满足粗野的原始的本能冲动相比，就显得很微弱了。它不能震撼我们的肉体。这种方法的弱点是不能广泛应用，它只适用于某些人。它的先决条件是具有特殊的性格和能力；从实际角度讲，它是阳春白雪。即使那些确实具有这些条件的少数人，这种方法也不能使他们完全免于痛苦。它不是能抵

挡命运之箭的不可刺透的盾牌，而且，当痛苦的根源在人们自己的肉体上时，它必然就失去了作用。

虽然这种方法已经很清楚地表明，它旨在让人们从内部的心理的方面寻找满足来独立于外部世界，但是下一种方法则更加明确地表明了这些特征。在这种方法中，与现实的关系进一步松弛了；满足产生于幻想。人们不认为幻想与现实之间的差异干扰了享受，而是很欣赏幻想。幻想所产生的领域是想象的活动；当现实感出现时，这个领域被特地免除了现实检查的要求，以使用来满足很难实现的希望。处于依靠想象所获得的这些满足之巅的是对艺术品的欣赏；由于艺术家的作用，即使没有进行创作的人也可以获得这种欣赏。受到艺术影响的人不可能把艺术作为快乐的来源和生活的慰藉的价值看得过高。尽管如此，艺术产生的微弱的麻醉作用还是使我们暂时地摆脱了生活要求的压力。不过，它的作用不

当一个人没有特别的气质可以确定他在生活中的兴趣时，向每个人都敞开的专业工作就可以起到确定兴趣的作用，这是伏尔泰的明智劝告所指出的。在简短的篇幅内，充分讨论工作对有效利用利比多的意义是不可能的。没有什么方法比专心工作这种生活行为的方法更紧密地把个体与现实联系起来；因为个体的工作至少为人们在现实中和人类集体中提供了安全的一席之地。它使得大量自恋的、进攻的、甚至性爱的利比多成分可能转移到专业工作上和与之相关的人际关系上，因而它的价值决不低于它在使社会存在物得到保存和确证方面所起的不可残缺的作用。如果专业活动是自由选择的，也就是说，如果通过升华的办法，可以利用现存的爱好以及持续的或者在本质上增强的本能冲动，专业活动就是特殊满足的来源。但是，工作这种通向幸福的途径没有得到人们的高度赞赏，他们不像追求其它满足物那样追求工作。大部分人只是在贫困的压力下才工作；人类厌恶工作的本性提出了最难解决的社会问题。

参看《关于精神功能两项原则的系统论述》与我的《精神分析引论》的第二十三讲（1916—1917）。

能使我们忘却现实的痛苦。

**名人的妄想症** 另外一种方法所起的作用更有力、更彻底。它把现实看作是唯一的敌人，是一切痛苦的根源，是不可能在其中生活的；所以，如果人们要得到幸福，就必须断绝与现实的一切联系。隐士便无视现实的世界，并可能断绝与它的来往。但是，人们可能做得更多，可能试图再创造现实世界，建立一个世界来取代原来的世界。在那里，现实世界上最不堪忍受的东西消除了，取而代之的是人们所希望的东西。但是，无论谁踏上了这条通往幸福的道路，绝对蔑视现实，他都注定一无所获，这是一条规律。他在现实面前太藐小了。他疯狂了，找不到人来帮助他实现他的妄想。然而可以认为，我们每个人都在某一方面表现得像一个患妄想狂的人，通过建立一个希望来纠正他所不能容忍的那部分现实，并把这种妄想纳入现实。相当多的人想要通过以妄想再造现实来获得稳定的幸福，预防痛苦。这种做法是很普通的，具有特殊的重要性。人类的宗教应该属于这类群众性的妄想。不用说，具有妄想的人是永远不会这样来认识妄想的。

我想我没有列举出人们努力获得幸福和避免痛苦的一切办法；我也知道，这种题材还可以有不同的处理。还有一个我尚未提到的办法。我没有提到不是因为我忘记了，而是因为它与我们以后所要讲的内容有关。在所有这些方法中，人们怎么可能忘掉这种生活艺术中的方法呢？很显然，它把各种特性都完善地结合了起来。当然，它也旨在使主体独立于命运（最好这样称呼）；为了达到这个目的，它把满足置于内部神经活动中，在这样做时，它利用了利比多的可转移性，这



我们已经谈过了。但是，它并没有脱离外部世界，相反，它紧紧抓住了外部世界的对象，并通过与外部世界对象的感情上的联系而获得幸福。它并不满足于避免不快的目标——我们可以称之为具有消极顺从性质的目标；它毫不注意这个目标，把它撇在一边，而是坚持原来的狂热的奋斗，以求积极地去获得幸福。但事实上它也许比其它的方法更接近避免不快的目标。当然，我们正在谈论的这种生活方式就是以爱为一切事物的中心，并在爱与被爱中寻找一切满足。我们都很自然地具备了这种心理态度；爱的表现形式之一——性爱——使我们强烈地体验到一种压倒一切的快感，并因此为我们提供了寻找幸福的模式。我们应该沿着我们首次发现的道路坚持不懈地寻找幸福，还有什么比这更自然的吗？这种生活方式的弱点是很容易看到的，不然，没有人会想到要放弃这条通往幸福的途径，而去踏上其它的途径。这个弱点是，当我们爱时，我们在防备痛苦方面比在任何时候都束手无策；当我们失去了我们所爱的对象或它的爱时，我们比在任何时候都感到痛苦而又孤独无援。但是，这并不否定建立在爱的价值基础之上的、作为达到幸福的一种手段的生活方式。关于这点还有许多话要讲。

在这时，我们可以接着探讨一个有趣的情况，即生活中的幸福主要是在对美的享受中得到的，无论美以什么形式——人类形体和姿态的美，自然物体和风景的美，艺术创作甚至科学创造的美——被我们所感知和评价都不例外。这种对生活目标的美学态度是不能抵御痛苦的威胁的，但是它能弥补很多东西。美的享受有一种独特的令人微醉的感觉；美

没有显而易见的用途，也没有明确的文化上的必要性。但是，文明不能缺少它。美学所要探讨的是在什么情况下事物才被人们感觉为美；但是，它不能解释美的本质和根源，而且，正像时常出现的情况一样，这种失败被夸张而空洞的浩瀚词藻所掩盖。不幸的是精神分析几乎没有谈论到美。唯一可以肯定的便是美是性感情领域 (sexual feeling) 的派生物，对美的热爱是目的受到控制的冲动的最好的例子。“美”和“吸引”最初都是性对象的特性。这里值得指出的是虽然观看生殖器可以令人兴奋，但是生殖器本身不能被看成是美的；相反，美的性质似乎与某些次要的性特征相关。

尽管我的上述列举不全面〔见第 39 页〕，我还要斗胆说几句来作为我探讨的结论。快乐原则迫使我们接受的实现幸福的意图〔见第 31 页〕是不能实现的；但是，我们不应当实际上也不可能不通过某些手段来努力使快乐原则的意图接近于实现。通向幸福的道路是迥异的；我们或者可以把重点放在这个目的积极的一面，即获得快乐的一面，或者可以把重点放在消极的一面，即避免不幸的一面。这两条道路都不能够使我们获得我们所企望的一切。在较弱的意义上——我们认为在这种意义上幸福是可能达到的——**幸福就是个人利比多的有效利用问题**。适用于每个人的金钥匙是不存在的。每个人都必须自己寻找能够拯救他的特定方式。各种不同的因素都能影响个人的选择。**问题在于他从外部世界中能有希**

---

〔这是借用腓特烈大帝的一句话 (Fredick the Great):“在我的国度里,每个人都可以根据自己的方式得到拯救。”弗洛伊德不久前在《非专业分析》(Lay Analysis) 中引用过它 (1926 年 e), 标准版, 第 26 卷第 236 页。〕

望得到多少真正的满足,能在多大程度上独立于外部世界,感到能有多大的力量按照自己的意愿改造外部世界。这里起着决定作用的是个人的心理特性,与外部环境没有关系。注重爱的人首先注意的是他与其他人的感情关系;自恋的人喜欢自给自足,在内部精神过程中寻找主要的满足;重视行动的人永远也不会放弃他能够借以尝试他的力量的外部世界。在这些类型的第二类中,个人的才能特性以及他所能达到的本能升华的程度决定着他的兴趣所在。任何极端的选择都要受到惩罚,因为如果被唯一选中的生活方式证明不充分,那么个体就处于危险状态中。正如谨慎的商人不把所有的资本投在一项事业上,处世哲学大概也会劝告我们不要把所有的满足都寄托在一个抱负上。它的成功是不能卜测的,因为它取决于各种因素的综合作用,或者就取决于心理素质使本身的作用适应环境、然后再利用环境创造快乐的能力。如果一个人的本能素质天生就不好,又没有真正经受过对他的日后成功是必不可少的利比多成分的转变和重新组合,他就很难从外部世界中获得幸福,尤其在他遇到艰巨任务的时候,作为最差的一种生活方式(它至少可以使他获得一些满足的代替物),他可以逃入神经病状态:在他年轻时,他通常能够实现这种逃脱。在晚年,当他看到他对幸福的追求一无所得时,他还能够在剧烈的致醉物所产生的快乐中找到慰藉;或者,在

---

[弗洛伊德在《利比多类型》(1931年a)一文中,进一步阐述了对这些不同类型的看法。]

一种精神变态中进行绝望的抗争。

宗教限制了这种选择和适应的作用，因为它千篇一律地把自己的获得幸福和避免痛苦的道路强加于每一个人。它的方法是贬低生命价值，用妄想的方式歪曲现实世界，即假定存在着上帝的威胁。它强制人们处于心理上的幼稚状态，诱使人们陷入群众性妄想。而许多人因此得到的报酬则是，宗教成功地使他们免患神经病。但是，它再没有比这更多的作用了。正如我们已经谈过的，还有许多可以通往这种幸福的途径。但是，没有一条途径可以百分之百地通向幸福。甚至宗教也不能做出这种保证。如果信徒最终意识到自己必须谈论上帝的“深奥意图”（“inscrutable decrees”），他也就是承认他在痛苦中所能得到的安慰和快乐是来源于毫无条件地服从。如果他对此有所准备，他也许可以避免所走过的这条弯路。

---

1913年增加的脚步注：我感到我不得不至少指出上面内容的一个漏洞。对人类幸福的探讨决不应该不考虑自恋与对象利比多的关系。我们需要知道，一个人本质上的独立自主对于利比多的有效利用是很重要的。

## 第三章

到此为止，我们对幸福的探讨还没有提出新颖的内容。而且，即使我们从此出发探讨人类为什么不容易获得幸福的问题，似乎也不存在可以获得开创性见解的广阔前景。我们已经在第 31—32 页回答了这个问题，指出了造成我们痛苦的三个根源——自然的优势力量，我们肉体的软弱无力，调节家庭、国家和社会中人际关系的规则的缺乏。关于前两个根源，我们很快就可以做出判断。我们必须承认这些痛苦的根源，并且服从于这些不可避免的东西。我们永远不能完全控制自然；我们肉体的有机体本身就是自然的一部分，它永远是昙花一现的构造物，它的适应力和成功的能力都是有限的。承认这一点并不使我们悲观绝望；恰恰相反，它指出了我们活动的方向。如果我们不能消除所有的痛苦，我们至少可以消除和减轻某些痛苦。这是几千年的经验告诉我们的真理。至于第三个根源，即痛苦的社会根源，我们有一个不同的态度。我们根本不承认它；相反，我们不明白为什么我们自己制定的规则不应该成为保护和有益于我们每个人的东西。但是，当我们想到就是在避免痛苦的这个领域里我们一直是多么的不成功时，我们开始怀疑，这里是否也深藏着一种不可征服的自然——这就是我们自己的心理特性。

当我们开始思考是否存在这种可能性时，我们遇到了一个令人惊讶的观点，以致我们必须深入思考它。这种观点认为我们称之为文明的东西是我们不幸的主要根源；如果我们放弃文明，退回到原始状态，我们会更加幸福。我说这种观点令人吃惊，是因为我们无论用什么方法给文明的概念下定义，伴随着我们力求避免来自痛苦根源的威胁的活动的一切事物，确实都是这种文明的一部分。

为数众多的人是怎样开始对文明采取这种充满敌意的奇怪的态度呢？我相信它的根源在于对那时的文明状况的长期的深深的不满，在这个基础上发展了对文明的诅咒，它的起因是某些特定的历史事件。我想我知道最后的起因与倒数第二个起因。我才疏学浅，不能沿着人类历史的线索进一步追溯它们。但是，这种对文明充满敌意的因素一定早在基督教世界战胜异教时就已经发生作用了。因为它与基督教教义对世俗生活的藐视密切相关。倒数第二个起因存在于航海发现的进步使我们接触到原始民族和种族的时候。由于观察不充分以及对他们的礼仪风俗的错误认识，欧洲人感到他们过着简朴幸福的生活，几乎没有什么奢望，这种生活是来自具有比他们优越的文明社会的人所不能得到的。以后的经验纠正了其中的一些错误判断。在很多情况下，观察家们错误地把原始人这种生活的原因归结为没有复杂的文化需要，而事实上它是因为大自然的慷慨和人类的主要需要轻而易举地

---

〔两年前，弗洛伊德在《幻想的未来》的前几章中详细地探讨了这个问题。〕

得到了满足。最后的起因最为我们所熟悉。它产生在人们知道了神经病的机制的时候，它有着削弱文明人享有的少量幸福的威胁。人们发现，一个人患神经病是因为不能容忍社会为了它的文化理想而强加在他身上的种种挫折。由此推论，消除或者减少这些文化理想的要求就有可能恢复幸福。

还有一个因素是失望。在过去的几代人中，人类在自然科学及其技术应用方面取得了显著的进步，他控制自然的程度是从前的人想象不到的。这一进步的各个阶段是众所周知的，这里没有必要再详细说明，人们为这些成果感到自豪，他们也有权利自豪。但是，人们似乎发现几千年以来就渴望实现的新获得的对时空的控制权，对自然势力的征服，并没有增加他们希望从生活中得到的令人愉快的满足的程度，并没有使他们感到幸福。承认这个事实，我们就可以得出结论，控制自然的能力不是人类幸福的唯一前提条件，正像它不是文化所要达到的唯一目标一样；但是，我们不能由此推出技术进步对我们经济上的幸福也没有价值。人们也许要问：那么，如果我能够遂愿听到了住在几百英里以外我的孩子的声音，如果在我朋友经过长期艰辛的跋涉安全地到达了目的地后，我能够在最短的时间里听到他的情况，难道我没有真正获得快乐吗？我的幸福感没有增加吗？医学的成就大幅度地降低了婴儿死亡率和妇女生产时受感染的可能性，而且还延长了文明人的平均寿命，难道说这毫无意义吗？我可以列出一长串事实与这类有益的成就加在一起，它们产生于我们对科学技术发展极端歧视的时期。但是，在这里，我们所听到的却是悲观的批评和警告：大部分上述满足都是以在轶事中受到

极力赞美的“廉价享受”为模式的。例如，在寒冷的冬夜，把大腿裸露在被子外面然后再抽进来而得到的那种享受。如果没有铁路征服了距离，我的孩子就永远不会离开家乡，我也就无需打电话听他的声音；如果还不可能乘船过大洋，我的朋友就不会踏上航海的征途，那么我也不必用电缆来解除我对他的担忧。正是婴儿死亡率的下降最严重地限制了我们生育孩子的数量，因此，虽然我们普遍采取了卫生术，我们却没有比卫生术流行以前的时代养育更多的孩子；同时，我们也为婚姻中的性生活带来了困难，也许我们还在与自然选择的有益效果作对。由此看来，降低婴儿死亡率有什么用呢？最后，如果生活艰辛、没有乐趣、不幸备至，以致我们只想以死来逃脱它，那么寿命长又对我们有什么好处呢？

在当今的文明中，我们确实并不感到舒适，但是，我们很难知道早期人类是否幸福，他们幸福的程度，以及他们的文化条件在幸福问题上起什么作用。我们应该永远客观地考虑人们的疾苦，也就是说，把我们自身，连同我们自己的需要和感情，置于他们的条件中，然后再探索我们应该从中发现的他们的幸福或不幸的原因。这种探索事物的方法之所以好像很客观，是因为它不考虑主观感情的变化。但是，它却理所当然地是最主观的方法，因为它把人们自身的精神状态加在其他人身，尽管他们没有意识到。但是，幸福却是某种本质上主观的事物。不论我们对某些情况多么望而生畏，例如，古代的苦工、三十年战争时期的农民、宗教法庭的牺牲者、将被屠杀的犹太人，我们仍然不可能设想进入这些人的环境中来推测大脑最初的愚钝状态逐渐地愚昧化过程、希望



的消失以及更冷酷更精制的令人麻痹的方法对前人接受快感和不快感的状况所造成的变化。而且，在极端痛苦的情况下，人们将具有一些特殊的精神保护装置。我感到继续探索问题的这个方面没有多大益处。

现在，我们应该把注意力转到文明的本质上来，因为人们怀疑文明是否具有作为获得幸福的手段的价值。在我们通过研究而得到某种结论之前，我们不应该只是寻找几句话来概括出表达文明本质的公式。因此，我们将再一次满足于说：“文明”这个词是指所有使我们的生活不同于我们的动物祖先的生活的成就和规则的总和，它们具有两个目的，即保护人类抵御自然和调节人际关系。为了了解更多的东西，我们将一个个地把表现于人类社会中的文明的各种特点汇集在一起。在这样做时，我们毫不迟疑地以语言用法或者说语言感觉 (linguistic feeling) 为指导，并且坚信只有这样，我们才能公正地对待排除用抽象术语进行表达的内在洞察力。

第一步是简单的。我们认为一切有助于人类改造地球以使之效劳于人类、有助于抵御自然势力的凶猛进攻等等的活动和资源都具有文化的性质。文明的这一方面几乎是没有什么可质疑的。如果我们追溯过去，我们发现文明的最初行动是使用工具、控制火和建造住房。在这些成就中，对火的控

---

〔“culture”这个词的翻译参看《幻想的未来》的编者注释。〕  
参看《幻想的未来》。

制尤为突出，是一项非同凡响和前所未有的成就；其它的成就开辟了人类从此一直遵循的道路，这种动力是显而易见的。每一种工具的使用都使人类改善他的运动器官或感觉器官，或者说消除对这些器官的限制。运动力具有巨大的力量供人使用，就如同人们可以随心所欲地使用肌肉一样。有了船和飞机，水和空气就不能阻碍人的运动；有了眼镜，人纠正了眼球晶体的缺陷；有了望远镜，人看到很远的地方；有了显微镜，人克服了视网膜结构造成的视力限制。在照相机中人创造了一种可以保留转眼即逝的视觉印象的仪器，就像唱片可以保留转瞬即逝的听觉印象一样。这两者从本质上说都是人类所具有的记忆能力的物化。借助电话就可以听到远方的人说话，这在童话故事中也认为是不可能的，文字起源于不在场的人的声音，住房是母亲子宫的代替物。子宫是第一个住所，人类十有八九还留恋它，因为那里安全舒畅。

---

精神分析的材料不全面，不能对此作出明确解释；但是，却可以对人类这个伟绩的起源做一个异想天开的推测。在原始人接触到火时，他好像有一种习惯，用排尿灭火来满足与火相关的婴儿欲望（infantile desire）。我们现有的传说表明了原始人把向上喷出的火舌视为男性生殖器象征的观点，排尿灭火——这个主题仍被现代的巨人，利利比尤特岛上的古里弗和拉的雷的卡冈都亚所重复——因此是一种男性性行为，是同性恋者在其竞争中对性潜力的享受。第一个放弃这种欲望并把火留下来的人，能够随身携带它并驯服它，使它为己所用。他通过灭掉自己的性兴奋之火，制服了自然之火的力量。因此，这个伟大的文化征服是对他牺牲本能的奖赏，而且，似乎妇女曾经被指派为看守存在家里炉中的火，因为她的身体构造使她不可能屈服于这种欲望的诱惑。而且值得注意的是，分析的经验时常证明了野心（ambition）、火和尿道性欲（urethral erotism）之间的关系。——〔早在“杜拉”病历（1905年、1901年）中弗洛伊德就指出了排尿与火的关系。与野心的关系指出得较晚。在关于《火的获得与控制》（1932年）这篇晚期文章的编者注释中可以找到所有的有关材料。〕

科学技术使人类在地球上实现了所有这些成就。最初，人在地球上只是软弱的动物有机体，人类物种中的每一个人都是无能为力的乳儿，都要重新在地球上找到立脚之地（《噢，自然的微粒》）。这些成就不仅听起来像个童话，事实上也差不多是每一个童话都希望实现的。人类可以把所有这些资产称为文化的成果。很久以前，人类就形成了他的理想观念，即上帝是无所不能、无所不知的，人类把自己不能实现的希望或者受到禁止的一切都寄托在他的上帝身上。因为，人们也许要说上帝就是文化的理想。今天，人类几乎实现了这些理想，他本身也就快变成上帝了。这种说法只在通常理想是根据人类的普遍判断实现的意义上才是正确的，而不是在任何情况下都是正确的。在某些方面，根本就不对，在另外一些方面，错对参半。人类可以说已经变成了被修复的上帝(Prosthetic God)。当他用上他所有的辅助器官时，他确实很伟大；但是，他并不具备这些器官，有时，这些器官也给他带来许多麻烦。但是，他有资格用这样一种想法安慰自己，即

---

〔原著这段是用英文写的。这个莎士比亚式的句子实际上并不是在莎士比亚的著作中发现的。“自然的微粒”出现在乔治·威尔金斯写的小说《泰亚的波科尔王子的痛苦的冒险》中。这句话是波科尔对他的襁褓中的女儿说的。这部著作在莎士比亚剧出版后不久，于1608年首次出版，据说威尔金斯曾经插手过这个剧作。出人意料之外，弗洛伊德竟熟悉这个句子，乔治·勃兰戴斯关于莎士比亚的著名的书中有关于《波科尔》的根源的讨论，其中就有这个句子，而在弗洛伊德的图书馆里存有德文译本（勃兰戴斯，1896年），这就解释了弗洛伊德熟悉这个句子的原因。人们都知道他极其崇拜这个丹麦的批评家（参看琼斯1957年，120页）；在关于三个匣子（1913年F）的文章中，他还援引了这本书。〕

修复物（a prosthetic）是医学术语，指加于身体之上用来弥补缺少或不充分的人造附属物，例如假牙和假腿。

这种发展不会恰恰在一九三一年停止。在将来岁月里，文明的这个领域将会有崭新的，也许是想象不到的伟大发展，人类将更加像上帝。但是，在我们的探索中，我们不会忘记现代人在他的上帝般的特性中并没有感到幸福。

我们承认，如果我们看到在一些国家中，有助于人类利用地球和抵御自然力的一切事物，总之，一切对人类有用的事物，都受到了注意，并且有效地实现了，那么，这些国家的文明就已经达到了很高的水平。在这些国家中，可能淹没土地的河流得到治理，河水通过运河被引到缺水的地方；土壤经过精耕细作种了适宜的植物，地下矿产资源经过艰辛的劳动开采出来，制成所要的器物；交通工具又多又快又可靠，危险的野生动物已灭迹了，家畜的饲养昌盛起来。但是，除了这些以外，我们还要在文明中索取其它的东西，显然，我们也希望看到这些其它东西在上述国家中得以实现。我们好像要否认我们提出的最初要求，因为，如果我们看到人们也把他们的注意力转向没有任何实用价值或无用的东西，例如，城市中所需要的被用作运动场并用来储蓄新鲜空气的绿色空间布上了花坛，或者，住宅的窗户上摆了花盆，我们赞同这种做法，因为这是文明的表现。我们很快发现。我们希望文明所重视的这种无用的东西就是美。我们要求文明人尊重美；在自然中看到美以及在手工艺品中创造的美都应得到尊重。但是，我们对文明提出的要求并未停止，除了美以外，我们还要看到清洁和秩序。当我们读到在斯特拉特福的莎士比亚父亲家门前有一个很大的垃圾堆的描述时，我们就会认为莎士比亚时期的英国乡镇的文化水平比较低。当我们发现威那

瓦尔德 的道路上乱扔的废纸时，我们便义愤填膺并将之称为“野蛮”（与文明相对立）。我们觉得一切污秽都与文明相悖，我们也把清洁的要求扩展到人体。当听到太阳王（Roisoleil）身上有股令人讨厌的气味时，我们感到吃惊。在爱色拉岛上，当我们看到拿破仑早晨漱洗用的小脸盆时，我们不禁摇头。甚至把是否用肥皂看成是文明的一个实际尺度，我们也不会感到吃惊。秩序也不例外，它像清洁一样只适用于人类行为。但是，自然中是不需要清洁的。相反，秩序却是从自然界模仿来的。人类通过对浩瀚的天体规模的观察不仅发现了把秩序引入生活的模式，而且也找到了这种作法的出发点。秩序是一种强迫性的重复。当一条规律被永久性地确定下来时，秩序就决定一件事应在何时、何地以及如何做，这样在相同的情况下，人们就不必犹豫不决了。秩序的好处是无可争议的。它使人们能够在最大限度内利用时空，同时又保持了他们的体力。我们应该有理由希望在最初的人类活动中秩序就可毫无困难地取得它的地位；而且我们可能很惊讶：这种情况居然没有发生，而是恰恰相反，人类在他们的行为中表现出一种没有规则和不可靠的天性，并且需要通过艰苦的训练，他们才能学会以天体模式为榜样。

美、清洁和秩序在我们对文明的要求中显然占有特殊的地位。谁都不会认为它们与我们对自然力的控制和我们了

---

〔维也纳郊区的长满灌木的丘陵。〕

〔法国国王路易十四。〕

〔玛给奥湖中的一个有名的岛，玛端果战役的前几天，拿破仑到过这个岛。〕

解的其它因素在生活中同等重要。但是，也没有人会愿意把它们放到微不足道的地位上。文明不仅仅包括有用的东西，这在谈美的例子中已经说明了；在谈论文明的重要内容时，我们倾向于省略美这个内容。秩序的用处则是昭然若揭的。至于清洁，我们必须牢记它也是卫生学对我们的要求。我们可以猜测，甚至在有科学预防法之前的时期，卫生学和清洁的关系对人类就不完全是陌生的。但是，有用性并没有完全说明这些成就；除此之外，其它的因素也一定在起着作用。

然而，尊重并鼓励人类较高的精神活动（理智的、科学的和艺术的成就），承认在人类生活中思想具有主导作用，是对文明的最好的概括。在这些思想中，最重要的是宗教体系，在《幻想的未来》中，我已经阐述了宗教的复杂结构。其次是哲学的沉思。最后，可以说是人类的“理想”，即关于个人、民族或者全人类可能达到的至善至美境界的思想以及建立在这些思想基础之上的要求。事实上，人类的这些创造不是彼此孤立的，而是紧密相联的。这不仅增加了说明它们的困难，而且还增加了追溯它们的心理起源的困难。如果我们在最普遍的意义认为人类一切活动的动力都是追求实用和创造快乐这两个相互交融的目标，我们就必须承认我们在这里谈论的文明现象也是如此，尽管这种动力只在科学的和审美的活动中才是显而易见的。但是，决不能由此怀疑其它的活动也是满足人类的强烈需要，虽然也许只是满足少部分人的需要。我们也不要被有关特定的宗教、哲学体系或者理想等的价值判断引入歧途。无论我们是想在它们当中找到人类精神的最高成就，还是把它们当成心理失常来探讨，我们都只能承认

在它们所存在的地方,尤其是在它们占有统治地位的地方,具有高度的文明,这是不言而喻的。

文明特性的最后一点(但肯定不是最不重要的一点)还有待于评价,即调节人际关系以及人的社会关系的方式。这些关系影响到作为邻居、帮助的来源,另一个人的性对象,家庭和国家成员的人。这里尤其困难的是避开特定的理想要求,探讨什么是一般意义上的文明。也许,我们可以从解释文明这一成分最初产生时对这些社会关系还将是受个人的随心所欲所支配:也就是说,体格比较强壮的人将根据他自己的利益和本能冲动来决定社会关系。如果这个体格较强壮的人遇到了比他还强的人,后者也会这样做的。当大部分人聚集到一起时,就比单独的个体强壮得多,就可以团结一致对付一切个体。只有在这时,共同的人类生活才有可能。集体的力量被认为是正确的,是得到确认的,它与被诅咒为“蛮力”的个人力量截然相反。个体的力量被集体的力量所代替是文明发展中具有决定意义的一步。它的本质在于集体成员限制了他们可能得到的满足,而个体则不知道什么清规戒律。因此,文明首先要求公正,也就是要保证法律一旦制定,就不能徇私枉法。这并不表示法律的道德价值。文化的进一步发展似乎使法律不再代表一个小集体的意愿,即一个等级或者人类的一个阶层或者一个种族群的意愿,因为这个小集体反过来就像是暴戾的个体一样对待其它的、也许是更多的群体。最终的结果便是所有的人通过牺牲他们的本能创造了法律的规则,没有人可以保留蛮力,除了那些没能加入集体的人以外。

个体的自由不是文明的恩赐。在文明产生以前,自由的

程度最大，尽管那时自由没有多少实际意义，因为个体几乎不能保护他的自由。文明的发展限制了自由，公正要求每个人都必须受到限制。在人类集体中，以渴望自由的形式表现出来的东西是人类对现存不公正的反抗，因此，它可能有助于文明的进一步发展；它可能与文明一致。但是，它也可能产生于人类原始性格的遗迹中，这种性格还没有被文明所改造；因此，可能成为敌视文明的基础。所以，对自由的渴望被转到反对文明的特定形式和要求或者彻底反对文明的方向上。似乎并非一切影响都能够诱使一个人把他的本性变成白蚁的本性。毫无疑问，人永远要反对集体意志，维护对个体自由的要求。人类斗争的大部分围绕着一个任务，即寻找调节个体的上述要求与群体的文化要求的便利的办法，也就是说，能够带来幸福的办法；涉及到人类命运的问题之一是，这种调节办法是否可以通过文明的某种特殊形式获得，或者这种冲突是否不可以调节。

通过承认人类共有的感觉是指导我们确定人类生活的文明特性的根据，我们已经对文明的概况有了清晰的了解。但是，到目前为止，我们还确实没有发现任何异乎寻常的东西。同时，我们也小心谨慎，以免陷入偏见之中，认为文明就是完善的同义词，是人类预先注定的通往至善至美境界的道路。但是现在，我们提出一个可能把我们引到不同方向的观点。我们看到，文明发展是人类所经历的一个独特的过程，我们熟知其中的某些内容。根据文明所引起的人类一般本能特性的变化，我们可以圆满地概括这个过程，这个过程实际上是我们生命的有效利用的过程。这些本能中的一些成份被消耗掉



了，被某种其他的东西所取代了。在个体身上，我们称这种东西为**性格特征**。这个过程的最有代表性的例子是幼儿的肛门性欲 (anal erotism)。在幼儿的成长过程中，他们对肛门的排泄作用、排泄器官和排泄物的最初兴趣转变为一组特征，即我们所熟悉的吝啬、秩序感和清洁感。虽然这些特性本身大有益处、备受推崇，却仍然可能被强化，直至占据绝对主导地位，形成所谓的**肛门性格**。我们不清楚这种变化是如何发生的，但是，这种发现的正确性是毫无疑问的。我们已经看到秩序和清洁是文明的重要条件，尽管它们对于生命的重要性与它们适于作为享受来源的性质一样不是非常明显。从这点上说，我们不禁想到文明过程与个体利比多发展过程的相似性。肛门性欲之外的本能，则**被诱使改变其获得满足的条件，而去寻找其它的途径**。在大部分情况下，这个过程与我们所熟知的升华过程 (本能目的的升华) 是一致的。但是，在某些情况下，也可能有不同之处。本能的升华是文化发展的极其引人注目的特点；由于它的存在，科学、艺术、思想意识等较高层次的心理活动才在文明生活中起着至关重要的作用。如果人们只看表面现象，**会认为升华作用完全是文明强加于本能的一种变化**。但是，最好还是进一步思考一下这个问题。最后即第三个因素 似乎是最重要的，**即文明在多大程度上要通过消除本能才能得到确立；在多大程度上 (通过**

---

参看我的《性格和肛门性欲》(1908年b) (Character and Anal Erotism) 以及欧内斯特·琼斯 (1918) 和其他人写的进一步阐发这个问题的文章。

[弗洛伊德已经提到在文明“过程”中起作用的其它两个因素：性格形成和升华作用。]

克制、压抑或其它手段)要以强烈的本能得不到满足为前提条件,这个问题是不可能被忽略的。这种“文化挫折”(Cultural frustration)在人类的社会关系中占据很广泛的领域。我们已经知道,它造成了一切文明都必须反对的对文明的敌意。它也对科学工作提出了严格的要求,对此我们尚需作许多解释。认识如何才能剥夺对本能的满足是不容易的。要毫无危险地做到这一点也是不可能的。如果本能的损失得不到满意的补偿,严重的混乱肯定会接踵而来。

但是,如果我们想要知道我们关于文明发展这一特殊过程与个体的正常成熟过程相一致的观点具有什么意义,显然,我们还必须解决另一个问题,我们必须询问文明发展的根源受到了什么影响,这一发展是如何兴起的,它的发展方向是由什么决定的。

---

[弗洛伊德在后面第 101—102 页和第 129—131 页回到了作为一个“过程”的文明的课题。在他给爱因斯坦的公开信《为什么要进行战争》中再一次提到了它。]

## 第四章

这一任务十分艰巨，所以感到为难是很自然的。下面就是我曾做过的一些猜测。

在一个原始人已经发现通过劳动就能改善他在地球上的命运的主动权实际上掌握在他自己手中后，其他人和他齐心协力还是与他作对，对他来说就再也不是一件无所谓的事了。其他人也认识到他的价值就在于他可以是一个共同劳动的伙伴，并且和他生活在一起是有用的。

甚至早在类人猿的史前时期，人类就有组织家庭的习惯，家庭成员大概是他最初的帮手。人们也许会把家庭的建立与生殖满足的需要这样一个阶段联系起来，这时这一需要的出现已不再像是一个意外的来客，离去后就久久再无音信，而是像一个长久的房客住了下来。从此以后，男性就有了一种把女性，说得更概括一些，把他的性对象留在身边的动机；而女性则不愿离开她的弱小的孩子，为了他们的利益不得不和

强壮的男性继续生活在一起。在这样的家庭里，仍然缺乏文明的基本特征。家庭首脑即父亲的随心所欲的愿望是不受限

性发展过程中有机体的周期性现象确实保存了下来，但它对心理上的性兴奋的影响却被废弃了。这一变化很可能与嗅觉刺激的减少相关联，通过这刺激，月经就在男性的心理上产生一种效果。它们的这一作用为视觉兴奋所代替。与周期性的嗅觉刺激相反。视觉兴奋可以保持长久的效果。对月经的忌讳就是来自这种“有机体的压抑”，这是一种对已被克服的发展阶段的防御。所有其他的动机大概都只具有次要的性质（参看C. D. 戴利的著作，1927年）。当一个废弃了的文明时期的神变为恶魔时，这一过程就会在另一程度上重复。嗅觉刺激的减弱本身似乎是人类直立起来的结果，是直立行走的结果。直立行走使得以前是被隐藏起来的人类生殖器变得能够看见并需要保护，因此也就引起了人类的羞耻之情。

因此，可以说文明的这一关键性的过程是由于人类有了直立行走的姿式而开始的。从这点来看，事情发展的线索便可以说是从嗅觉刺激的衰退和月经期间的分离，到视觉刺激的增长和生殖器官的显露，然后就发展到持续的性兴奋，家庭的建立，从此人类就跨入了文明的大门。这只是一个理论上的推测，但它很重要，完全值得根据我们所获得的关于与人密切相关的那些动物的生活条件的资料加以认真检验。

一个趋向于清洁的社会事实很清楚地在文化思潮中出现，这一事实在卫生学的思考中已得到了事后证实，但它在人们发现它之前就出现了。趋向于清洁的兴趣来自人们要摆脱排泄物的需要，排泄物对于感觉已成为难以相容的东西。我们知道在保育院里，情形就大不相同了，排泄物并不会引起孩子们的恶心。粪便作为从他们体内排出的他们身体的一部分，对他们来说是有价值的。对孩子的教育尤其关心促进下一阶段的发展，在这一阶段，排泄物粪便就会变得毫无价值，令人恶心、讨厌并且可恶。体内排泄物如果不是那么臭气熏天的话，它的价值是不会这样被否定，以致遭到在人直立行走后嗅觉刺激被贬低的同样命运。所以，肛门性欲就首先被曾为文明打好基础的“有机体的压抑”所征服。对肛门性欲的进一步的转换负有责任的这一社会事实的存在，被这样一种情况所证实：就是尽管全人类有了发展性的进步，每个人却都很少觉得自己排泄出的粪便恶心，他只觉得别人的粪便恶心。所以说，一个人如果不讲卫生——他不把自己的粪便隐藏起来的话，他就会触怒别人；他没有考虑到别人的利益。这一情况被我们的最强烈、也是最普通的咒骂的语句证实了。如果狗不是由于下述两个特点引起人们的蔑视，人类用他在动物界最忠实的朋友狗的名字来做咒骂的语句就是不可理解的：一是狗的最重要的感官就是嗅觉，并且它对排泄物并不反感；二是狗对自己的性活动并不感到害羞。

制的。在《图腾与禁忌》(Totem and Taboo)一书中,我曾试图揭示原始人类怎样从这种家庭发展到以兄弟关系为纽带的群居生活这下一个阶段的。在制服父亲的过程中,儿子们发现联合起来要比一个人的力量大得多。图腾文化就是建立在种种限制之上的,儿子们之间必须互相迫使对方遵守这些限制,才能保持上述的群居生活的存在。遵守禁忌的惯例是最初的“权利或法律”(“right or law”)。所以说人类的群居生活有两重根基:一是参加劳动的强制性,这是出于外部必然性;二是爱的力量,这一力量使男人不愿意自己的性对象——女人被夺去,也使女人不愿意被夺去自己的亲骨肉——孩子。厄洛斯和阿南刻(爱情和必然性)也就成为人类文明的始祖。文明的第一个结果就是数目相当可观的一部分人能够共同生活在一个集体中。由于这两个巨大的力量在这个集体中共同发挥作用,人们可以期望文明的进一步发展将向着更好地控制外部世界,并且进一步扩大这个集体成员人数的方向顺利地前进。这种文明只能使集体的成员幸福,否则它怎能对他们发挥作用呢?

在我们接着探讨对文明的抵触产生于什么地方之前,上述把爱视为文明的基础之一的观点允许我们在此说一些题外话,借以弥补我们在前面讨论中(第40—41页)留下的空缺。我们在那里叙述了人类发现性的(生殖的)爱给予他最强烈

---

〔弗洛伊德常把这里提到的“原始家庭”称为原始群(primal horde),它相当于阿特金森所说的“独眼巨人家庭”。关于这种家庭的见解大都来自于阿特金森,所以这些请参看标准版,第13卷,第142页脚注〕

〔在德文中,“Recht”有“权利”和“法律”两重含义。〕

的满足的经验,而且实际上是为他提供了所有幸福的典范,而这一发现一定向他表明他应当在他的生活中沿着性关系的途径继续寻找到了幸福的满足,并且应当使生殖器的性欲(gemital erotism)成为他生活的中心点。我们接着又说在这个过程中,他使自己以一种最危险的方式依赖于外部世界的一部分,即他选择的爱的对象,并且如果他被所爱的对象拒绝,或是由于不忠或死亡而失去所爱的对象,他就会使自己遭受最大的痛苦。正是由于这个原因,每个时代的智者贤人都严厉地警告我们要抵制这种生活方式;尽管如此,这种生活方式仍对大多数人有着很大的吸引力。

有一小部分人,他们自身的素质使他们不顾一切地沿着爱情的途径找幸福。但是在找到幸福之前,在他们的爱的活动方面必然发生广泛的精神变化。这些人把他们主要看重的东西从被爱转移到爱他人,从而使自己独立于对象的意愿;为了避免自己失去所爱的对象,他们不是把自己的爱仅仅给予某一个对象,而是一视同仁地给予全人类;为了避免由生殖的爱带来的不稳定和失望,他们远离爱的性目标,并把这种本能转化成一种其目标受到控制的冲动(impulse with an inhibited aim)。这样他们就在自己的内心产生了一种均衡的、稳定的爱,这种爱与生殖的爱是暴风雨般的激动不安不再有任何外在的相似之处,但它仍然是来自于生殖的爱,也许阿西斯(Assisi)的圣弗朗西斯对这种追求内在幸福感受的利益的挖掘得最深了。再有,我们视之为满足人类快乐原则的手段往往是和宗教联系在一起的。这种联系也许存在于很模糊的领域之中,在那里自我与对象的区别,或是对象本身的区

别被忽视了。根据一个伦理学观点——我们马上就会认识到更深一层的动机——这种对人类和世界的博爱是人类能够达到的最高的境界。尽管刚刚开始讨论这一问题，我还是要提出我对这个观点的两个主要的异议。对我来说，一视同仁的爱似乎通过对所爱的对象做不公正的事而丧失了一部分自身的价值；其次是并不是所有的人都值得爱。

建立家庭的那种爱不仅以保持直接性满足的最初形式，而且以目标被控制的爱这种改变的形式继续在文明中起作用。不管以哪种方式，并且比通过共同的劳动利益能产生更为强烈的效果。语言运用爱情 (love) 这个词的粗率的方式是有其发生学的理由的 (genetic justification)。人们把由于生殖的需要而建立一个男人和一个女人之间的关系称为“爱情”，但是人们把家庭中父母与孩子之间、兄弟姐妹之间的积极的情感也叫做爱情，尽管我们必须把这种情感描绘成“目标被抑制的爱情” (aim-inhibited love) 或是“爱” (affection)。目标被抑制的爱原本是一种纯粹的肉体的爱，但人们还没有意识到这一点。纯粹的肉体之爱和目标被抑制的爱二者从家庭延伸出去，就使从前相互疏远的人们之间产生了一种新的联系。生殖之爱导致了新的家庭的建立；“目标被抑制”的爱产生了“友谊”。友谊从文化的角度来看是很有价值的，因为这避免了生殖之爱的某些局限，比如说它的排他性。但是在爱的发展过程中，爱对文明的关系失去了它的确切性。一方面爱反对文明的利益；另一方面，文明以众多的限制威胁着爱。

文明与爱之间的裂痕似乎是不可避免的。裂痕的原因不

能够立刻被认识到。它首先表现为家庭与个人从属于其中的那个较大的集体之间的冲突。我们已经看到，文明的主要努力之一就是要把人们集中到一个更大的集体之中。但是家庭不愿意放弃它的个人。一个家庭的成员之间的关系越是亲密无间，他们往往就越要脱离其他的人，他们也就越难进入一个更宽广的生活圈子。从人类发展史来看，比较古老的、而现在只在儿童中存在的共同的生活方式本身，是不会被以后取得的文化生活方式所取代的。脱离家庭成为每一个年轻人面临的任務，并且社会常常通过青春期仪式和入社式来帮助他們解决这个任务。我們得到这样的印象，即这些困难是所有的心理发展——其实说到底所有的有机体发展——的固有的困难。

此外，妇女很快就站在文明的对立面，展示出她们阻碍和约束文明发展的影响——正是这些妇女最初通过对爱的要求奠定了文明的基础。妇女所代表的是家庭利益和性生活的利益。创造文明的工作日益成为男人的事，使他們面临更为艰巨的任务，不得不实行本能的升华，而这在妇女是几乎不可能的。由于一个男人没有无限的心理能量可供使用，所以他必须恰当地分配自己的利比多以完成自己的使命。为了达到文化的目的，他在很大程度上要与女人和性生活保持距离。他与男性的频繁交往，以及他对他与他们的关系的依赖，更加使他不能胜任做丈夫和父亲的义务。因此妇女发现，正是由于文明的要求，她们才被置于次要的地位，所以她们就产生了对文明的敌对情绪。

文明限制性生活的倾向像它的扩大文化阵地的其它倾向



一样明显。最初的图腾阶段就有反对性对象选择中乱伦行为的禁律，也许这是一切时代中人类的性生活所经历的最激烈的打击。禁忌、法律和风俗习惯强加了更多的约束。这些约束不仅影响到男人，也影响到妇女。并不是所有的文明在这点上都是走得一样远；社会的经济结构也影响着现存的性自由的程度。在这里我们已经知道文明是服从效益需要（economic necessity）的法则的，因为文明用来为自己的目的服务的大量心理能量必须从性欲中节省下来。在这一方面，文明对于性欲的做法就像一个民族或是一个阶层的人所做所为一样，使另一方遭受到剥削。由于害怕被压迫的因素起来反抗，压迫一方就制定了更为严格的预防措施。在这样的发展过程中，我们西欧的文明已达到了很高的水平。从心理的角度来看，一个文化集体完全有理由从一开始就禁止各种形式的儿童性生活。因为如果在儿童时代没有为约束性欲打好基础的话，在成年人中就没有希望来约束性欲了。但是这样一个集体无论如何也没有理由最终实际上否认上述那些不难证实，甚至是令人吃惊的现象的存在。对于性发展已成熟的个人来说，对象的选择只局限于异性，并且大多数超出生殖器以外的满足被认为是性反常行为而加以禁止。这种禁律所表明的要求是一切人只能有同一种性生活，而毫不考虑在人类的性素质方面所存在的先天或后天的差异；这一要求使相当一部分人失去了性的享受，所以它成为严重的不公正的根源。这样的约束措施也可能使没有受到自身素质妨碍的正常人的全部性的兴趣毫无遗失地流入敞开的性通道。但是，对异性的生殖器的爱恋虽然已经不再被宣布为非法，它本身却由于合

法婚姻和一夫一妻制的主张而受到了进一步的约束。如今的文明表明它只承认一男一女在一个唯一的、不能撤销的契约基础上的性关系；它赞成性行为成为快感本身的来源，只准备容忍性行为，因为到目前为止，还没有什么能代替性行为来作为人类繁殖的手段。

上述要求当然是一种极端的情况。大家都知道它已经证明它是绝不可能实施的，即使是短期的实施也不可能。只有弱者才屈服于这样一种对他们性自由的广泛侵犯。而强者只有在得到补偿的条件下才忍受这种侵犯。这些在以后我们还要提到。文明社会自知它不得不默默地放过许多根据其法令应予惩罚的犯罪者。但是我们不应当犯相反的错误，以为由于社会不能达到它的所有目的，它的上述态度就完全是无关紧要的。文明人的性生活还是大大地被削弱了；它有时给我们这样一种印象，即它作为一种功能正处在退化过程中，正像我们的牙齿和毛发作为我们器官似乎在衰退一样，人们有理由认为它作为一种快乐情感的来源，在实现人生目的方面的重要性明显地减少了。有时候，人们似乎发现不仅是文明的压力，而且还有我们的性功能本身的某种东西，使我们不能得到充分的满足，并且把我们推上了另外的道路。这一说

---

〔补偿的方法是获得一些安全措施，请参看下文第 91—92 页。〕

在今天公认的杰出英国作家约翰·高尔斯华绥的作品中，有一篇我早期给予很高评价的小说，这就是《苹果树》。这本书使我们深切地感到，在今天的文明人的生活中，绝没有两个人纯粹的自然的恋爱的余地。

法也许是错误的，但是很难下定论。〔关于很难找到“男性”和“女性”的心理学意义这个问题，请参看弗洛伊德于1915年为《性学三论》中第三篇所加的较长的脚注（标准版，第7卷，第219—220页）——性器官和排泄器官的接近的重要性最早由弗洛伊德在1896年1月1日（弗洛伊德，1950年a）寄给弗利斯的未发表的草稿K中阐述过。他还经常回到这一论点上。比如：参看“杜拉”病历，标准版，第7卷，第31—32页；以及《爱情心理学》的第二篇论文（1912年d），出处同上，第11卷，第189页；也请参看前面第6页编者的

上面阐述的观点有以下几方面的依据。人是一种动物有机体，（像其他的动物一样）有着清清楚楚的两性气质（bisexual disposition）。**个体的人相当于两个对称的一半的融合。**根据某些研究者的看法，其中一半纯粹是男性的，另一半纯粹是女性的，而每一半原先也同样可能是两性的。性是一个生物的事实，尽管它在人的精神生活中有着显著的重要性，却很难从心理的角度去把握它。我们习惯于说每个人都表现出男性和女性的本能的冲动、需要和特征；但是尽管解剖学确实可以指出男性和女性的特征，心理学却不能。对于心理学来说，两性之间的差别消失了，变成了一个主动性和被动性之间的区别；我们也非常喜欢把男性与主动性，女性与被动性等同起来，然而这一观点在动物王国中绝没有得到普遍的进一步证实，关于两性共存的理论仍然还有许多晦涩难解的问题，我们只能把它看成是精神分析的严重障碍物：我们还没有发现它与本能理论有任何联系。然而假如我们把二者的联系设想为这样一个事实，这一联系却是有可能的；这一事实就是每一个人在其性生活中都既寻求男性的也寻求女性的愿望和满足，并且我们也考虑到了这些需要也许不能被同一目标所满足，以及除非它们可以被分开并且每一冲动都被引入一个适合它的特定渠道，否则它们就会相互干扰。另一种困难产生于这样一种情形，就是与性爱关系相联系的除了性本能自身的虐待狂部分以外，常常还有一种明显的进攻倾向。爱的对象往往不能看到这一复杂性，而农妇则对此表现出某种程度的理解和忍耐；她抱怨说她的丈夫不再爱她了，因为他一个星期没打他了。

注释。]

---

然而，最深刻的推测是从我在前面的注解中的论述开始的。由于人类采用了直立的姿式并且嗅觉变得价值不大了，结果不仅他的肛门性欲，而且他的整个性欲都有沦为有机体压抑的牺牲品的危险，由于这一原因，性功能就伴随着一种不能做进一步解释的抵触，这种抵触妨碍了它的充分满足，迫使其远离性目标，进入升华和利比多移置作用。我知道布洛勒 (Bleuler) (1913) 曾经指出存在着这样一种对性生活的原始的抵触态度。一切神经病患者，还有许多其他人，反对“我们是在尿与粪便间出生的”这一事实。生殖器使人感到气味难闻，这使许多人无法忍受，并且破坏了他们的性交。因此我们可能发现，与文明的发展共进的性抑制的最深的根源，是有机体为了保护人直立行走后所形成的新的生活方式而对其早期动物式的生存的抵触。这一科学研究的结果奇怪地与早有耳闻的世俗的偏见巧合。然而，这些偏见目前仍不过是一些没有经过科学证明的缺乏根据的可能性而已。我们也不应忘记，尽管嗅觉刺激作用的减弱是不容否定的，但对我们来说是不可忍受的生殖器的气味，甚至在欧洲的一些民族中被誉为性刺激物，并且拒绝清除它们（参看伊万·布劳克 (Lwan Black) 从调查中收集到的一些关于性生活中嗅觉的民间传说，它们发表于弗里德里希·S·克劳斯的 (Anthropophyteia) 的各卷中)。

## 第五章

精神分析的工作向我们表明，被称为神经病的那些人不能忍受的恰恰是这些性生活的抵抗。神经病患者在他的症状中为自己创造了一些替代性的满足，这些满足不是本身造成他的痛苦，就是成为他的痛苦的来源，因为它们使他很难与周围环境和 he 所属的社会相处。后一个现象是容易理解的，前者却又给我们提出了一个新的问题，但是文明除了需要性满足的牺牲外，还需要其他牺牲。

我们把文化发展的困难追寻到利比多的惰性和它不愿放弃旧的位置而更换一个新的位置的倾向，这样我们就把文化发展中的困难当作一般性的困难来对待了。性爱是两个人之间的一种关系，在这种关系中第二者只能是多余的或是碍事的，而文明却依赖于相当多的个人之间的关系；当我们从这一情形推论文明与性欲间的对立时，我们说的大都是一回事。当爱的关系发展到高潮时，恋人们对外界就毫无兴趣了。对于一对恋人来说有他们自己就足够了，甚至不需要共同生育孩子来使自己幸福。在其他情况下，爱神厄洛斯并没有这

---

〔对于弗洛伊德通常使用的“心理惰性”这一概念的评论，请参看编者对弗洛伊德的注解，1915年，标准版，第14卷，第272页。〕

样明显地表现出他的本性的核心，即他要使多结合为一的目的；但是当他以众所周知的方法通过两个人的恋爱达到这一目的时，他就拒绝再往前走了。

目前，我们完全可以想象这样一个文化集体，它的成员是具有双重性的个人，其利比多在他们自身中即获得满足，因此他们通过共同工作和共同利益的纽带联系在一起。如果真是这样的话，文明就不必再从性欲中吸取力量了。但是这种称心如意的状况并不存在，也从来没有存在过。现实告诉我们，文明是不满足于我们现在赋予集体的那些关系的。它的目标还在于把集体的成员用一种利比多的方法联系在一起，并且运用各种手段达到此目的。它赞成可以在集体成员间建立强烈的一致感的一切途径；它在最大程度上唤起了目标被抑制的利比多以便借助友谊关系加强集体纽带。为了实现这些目标，对于性生活的限制是不可避免的。但是我们不能理解迫使文明沿着这条途径发展并且引起文明对性欲的对抗性的必要性是什么。一定还有某种我们尚未发现的起干扰作用的事实。

我们称作文明社会的理想要求之一可以作为一个线索。这个要求就是“爱邻犹爱己”(Thou shalt love thy neighbor as thyself)。这一要求是举世皆知的，并且无疑比基督教还要悠久。基督教把它作为最骄傲的主张加以推崇。然而它当然并不十分为人们所熟悉；即使是在各个历史时代它对人类仍然是陌生的。让我们以一种天真的态度来对待这一问题，就像我们是第一次听到它一样，于是我们将抑制不住地产生一种惊奇和困惑的情感。我们为什么要这样做呢？这样做对我们

有什么好处呢？但是首先，我们如何达到这一目的呢？它怎么可能呢？我的爱对我来说是某种宝贵的东西，我不应当不加考虑地将它抛出。这种爱使我承担某些义务，为了履行这些义务，我必须准备做出牺牲。如果我爱某一个人，他在某些方面就必须值得我去爱（我在这里不考虑他可能对我有什么用，也不考虑他作为性对象对我有什么可能的重要性，因为这两种关系对于爱我的邻居这一告诫所涉及的情况都无足轻重）。如果他在许多方面很像我，以至我在爱他时能够爱自己，那么他是值得我爱的；如果他是一个比我完美得多的人，从而我在爱他的同时可以爱我自己的理想，那么他也是值得我爱的。再者，如果他是我朋友的儿子，我也必须去爱他，因为如果他遇到什么灾难的话，我的朋友所感到的痛苦也就是我的痛苦——我应当去分担这一痛苦。但是，如果他对我来说是一个陌生人，并且如果他自身并没有什么有价值的东西，或任何对我的感情生活具有重要意义的东西可以吸引我，那么要我去爱他是很难的。的确，我这样做是错误的，因为我的爱被我自己的亲友珍视为一种我偏爱他们的表示，如果我把一个陌生人和他们同等对待，这对他们来说不公平的。但是如果我去爱他（用那种普遍的博爱去爱他）只是因为他像昆虫、蚯蚓或草蛇一样也是地球上的公民，那么通过我的理性的判断，恐怕他只能分享我的爱的一小部分——而绝不会得到我的爱的全部。如果一个告诫的实施不能够被认为是理智的话，那么庄严地宣布它又有什么意义呢？

再进一步观察，我发现了更多的困难。一般来说这样一个陌生人不仅不值得我爱，我还必须老实地承认，他更多地

引起的是我的敌意甚至憎恨。他似乎对我没有一丝爱的迹象，并且对我没有表示丝毫的关心体谅。如果对他有益，他会毫不犹豫地伤害我，他也绝不会问自己他所得的利益是否和他伤害我的程度相当，实际上他甚至不需要去获得什么利益，只要可以满足他的欲望，他就会毫无顾忌地嘲笑我、侮辱我、诽谤我并且向我显示他的优势；他越是感到安全，我就越是感到无依无靠，也就越是肯定他会这样对待我。如果他的行为完全不同，如果他向我表示一个陌生人的关心和克制，我也愿意在任何场合以同样的方式对待他，而不顾任何箴言。的确，如果这条庄严的圣训这样说的话：“爱你的邻居就像他爱你自己一样，”那么我就不应当对此表示反对了。还有第二条圣训，它似乎使我越发不可理解，并且引起我内心更强烈的反感。这就是“爱你的敌人”。然而，如果我仔细考虑这一圣训，那么我觉得把它当作一个更严重的过分要求是错误的，说到底，它与第一条圣训是一回事。

我想我现在可能听到一个高贵的声音在告诫我：“恰恰是由于你的邻居不值得你爱，并且相反，他是你的敌人，因此你应当爱他像爱你自己一样。”于是我明白了这条圣训不过是

---

一位伟大的富有想象力的作家，可能让自己以开玩笑的方式说出那些被严格禁止的心理上的真实情况。例如，海涅承认，“我的性情是平和的。我的愿望是：‘一间茅顶的陋舍，但是有舒适的床，精美的食品，最新鲜的牛奶和奶油，窗前的花坛，门前的绿树，并且如果上帝想让我完全幸福的话，他就应允许我享受这样的快乐，看到大约六七个我的敌人吊在这些树上。在他们临死之前，由于内心的感动，我将饶恕他们生前对我做的一切坏事。’的确，一个人应当饶恕他的敌人——但是在他没被吊起之前绝不饶恕。”



一个荒谬的信条而已。

现在,当我的邻居被告诫说爱我要像爱他自己一样时,他完全可能与我所回答的一样,并且为了同样的原因拒绝爱我。我希望他不会有和我同样的客观理由,但是他却有和我一样的思想。尽管如此,人类的行为还是显示了差异性,伦理学忽视了决定这些差异性的因素,并把这些差异性分为“好的”和“坏的”两类。只要这些不可否认的差异性没有消除,对偏激的伦理要求的服从就会对文明的目标造成损害,因为它明确地助长人们去做坏事。人们不禁会想起当准备废除死刑时在法国议会发生的一件事。一个议会成员热情地支持废除死刑,他的演讲得到阵阵激动的掌声,这时大厅里有一个人说道:“首先会采取行动的是谋杀者。”

隐藏在这一切之后的、也是人们不愿意承认的一个真实的因素,是人类不是温和的动物,这种动物需要得到爱,当受到进攻时至多只能自卫;相反,人类这一动物被认为在其本能的天赋中具有很强大的进攻性。因此,他们的邻居不仅仅是他们的潜在助手或性对象,而且容易唤起他们在他身上满足其进攻性的欲望,即毫无补偿地剥削他的劳动力,未经他的允许便与他发生性关系,霸占他的财产,羞辱他,使他痛苦,折磨他并且杀死他。“人对人是狼”。面对这些人生的和历史的经验,谁还有勇气对这个结论提出疑问呢?一般来说,这种残酷的进攻性等待着某种刺激或是为某种其他的

---

〔参看《幻想的未来》第五章。弗洛伊德在后面第 138—139 页又回到了“爱邻犹爱自己”这一圣训的问题上。〕

意图服务,这种意图的目标也许用比较温和的手段就可达到。在有利于这种进攻性的情况下,当平时禁止它的精神上的反对力量失去效用时,它也会自动地出现,暴露出人类是一种野兽,对于这种野兽来说,对它的同类的关心是一种异己的东西。凡是想到在种族大迁徙或是匈奴人侵略时期,在人所周知的成吉思汗和帖木儿统治下的蒙古人的侵略中,或是在虔诚的十字军占领耶鲁撒冷的时候,或是恰恰就在最近的世界大战带来的恐怖中所犯下的罪行的人,都将不得不承认这一观点的真理性。

我们在自己的内心中可以觉察到这一进攻倾向的存在,而且正确地设想它也存在于其他人身上。这一倾向的存在是扰乱我们和邻居关系的一个因素,并且迫使文明耗费了如此之高的能量的代价,由于人类的这一原始的互相敌视的缘故,文明社会永远存在着崩溃的危险。共同的工作利益不会把人们联合在一起;本能的情感要比理智的利益强得多。文明必须尽其最大的努力来对人类的进攻本能加以限制,并且运用心理的反作用形成(psychical reaction-formations)来控制它们的显现。从此就产生了目的在于促使人们进入自居作用和目标被抑制的爱的关系的方法,就有了对性生活的限制,进而有了爱邻犹爱己的理想的圣训,这一圣训的合理性实际上在于这样一个事实,即没有其他东西像它这样强烈地反对人类原始的进攻天性。尽管做了种种尝试,文明的这些努力目前还没有取得多少成效。文明希望通过使用暴力打击罪犯的权利,来防止最赤裸裸的野蛮暴行,但是法律是不能够控制人用比较谨慎而且狡猾的方法来表现进攻性的。现在,我们

每个人都必须摆脱年轻时寄托在自己同伴身上的幻想性期望；我们应当懂得，由于他们的恶意，给我们的生活带来了多少艰难和痛苦。同时，指责文明试图从人类活动中消除冲突和竞争是不公平的。这些东西无疑是必不可少的。但是对抗并不必然成为敌对，它完全被误用了，并且给敌对创造了一个机会。

**共产主义的看法** 共产主义者确信他们已经发现了一条从我们的罪恶中解脱出来的途径。根据他们的观点，本来所有的人都是好的，并且是乐于助人的，但是私有制败坏了他的天性。私有财产的拥有权赋予个人以力量并诱使他运用这种力量去虐待他的邻人，而那些被剥夺了财产的人就必定会怀有敌意地反对他的压迫者。如果废除了私有制，所有的财产都为公共所有，每个人都允许分享这些财产，那么恶意和敌意就会在人类中消失，由于每个人的需要都将得到满足，任何人没有理由把另一个人当作他的敌人；所有的人都将会心甘情愿地承担起必要的工作。我不介入对共产主义体系的任何经济批评，因为我不能探究私有财产的废除是权宜之计还是进步。但是我能清楚地认识到作为共产主义体系基础的心理学前提是站不住脚的幻想。在废除私有财产中，我们剥夺了人类喜爱进攻的手段之一；这当然是一个很强的手段，尽管不一定是

---

任何一个人，如果他在年轻时曾尝过贫困的痛苦，并且感受过富人们的蔑视和傲慢，他对反抗人类财富的不均至其所导致的一切后果所作的努力，就决不会不理解或无好感。尽管如此，如果这种抗争以公正名义下的人类平等的抽象要求作为根据，它就显然会引起下述异议，即由于大自然赋予每个人的体质和精神能力相差很大，大自然已经造成了不可改变的不公正。

强的，但是我们绝没有改变在能力和影响方面为进攻性所滥用的差异性。我们也没有改变人类天性中的任何东西。进攻性并不是由财产创造的。在原始时代，虽然财产非常缺乏，进攻性的统治却几乎是漫无边际的。几乎在财产放弃原始的、肛门阶级的形式之前，进攻性就已在保育室里显示出来了，它构成了人们中间各种感情和爱情关系的基础（也许只有一个例外，就是母亲和她的男性孩子的关系）。即使我们废除了物质财富的私人所有权，仍然存在着性关系领域的特权，这一特权必定会成为在其他方面完全平等的人们中间的极度的不悦和最强烈的敌意的根源。如果我们允许性生活完全自由，并且进而废除家庭这一文明的生殖细胞，以此来消除这种特权因素的话，我们确实不能够预知文明发展可能会走怎样的新路；但是我们可以预期一件事，这就是人类天性中的这一不可毁灭的方面将会仍然跟随着它发展。

显而易见，要人们放弃对进攻倾向的满足是不容易的。没有这一满足，他们就会感到不适。一个比较小的文化群体为其成员所提供的以敌视侵入者的形式发泄这种本能的优越性是不会受到鄙视的。只要还存在着可以承受进攻性的人，通过爱就可能把相当数量的人结合在一起。我曾经讨论过这样一种现象，即恰恰是疆土毗连，并且在其他方面相互联系的集体总是不和，并且常常互相奚落——比如西班牙人和葡萄

---

〔参看《群体心理学》（1912年C），标准版，第18卷，第101页的注释。就这点做的更长的讨论是在《精神分析引论新讲》的第三十三讲的结尾都分（1933年a）〕

牙人，北部德国人和南部德国人，英格兰人和苏格兰人等等。我给这种现象取名为对**较小差异的自恋** (Narcissism of minor difference)。这一名称当然并不足以解释这一现象。我们现在可以看到这是一种合适的并且相对来说是**无害的对进攻倾向的满足**。通过这一满足，就更容易形成其集体成员间的内聚力。就这点看来，散居在各地的犹太人一直为他们的东道国的文明做着最有用的服务；然而不幸的是中世纪所有的犹太人大屠杀未能使那个时代里他们的基督伙伴们生活得更和平、更安全。一旦使徒保罗 (A postle paul) 把人们之间的普遍的爱奠定为他的基督集体的基础时，**基督教世界对那些处于这一世界之外的集体的极度不容便成为一个不可避免的结果**。罗马人没有把作为一个国家的集体生活建立于爱之上，因此，宗教的不相容对他们来说是陌生的，尽管对他们来说，宗教是国家所关切的事，并且宗教弥漫着整个国家。日耳曼人主宰世界的梦想要以反犹太主义来做补充也不是不可能理解的偶然现象。在俄国建立一个新的、共产主义的文明的企图竟然会以迫害资产阶级作为心理支柱也是可以理解的。人们只是关心布尔什维克在彻底清除他们的资产阶级后将会做些什么。

**如果文明把如此大的牺牲不仅强加于人类的性行为，而且还强加于人类的进攻行为的话，我们就能更好地理解为什么在这样一种文明里人们极难使自己感到幸福。其实原始人**

---

[见《群体心理学》第6章(1921年c)，标准版，第18卷，第101页，以及《童贞和禁忌》(The Taboo of Virginity)(1918年a)，出处同上，第11卷，第199页。]

由于不懂得限制他的本能，他们的境况反而更好一些。但作为平衡，原始人却很难有希望长期地享受这一幸福。文明人则用他可能获得的一部分幸福换取了一部分安全。然而，我们不应忘记在原始的家庭中，只有它的首领才能享受这种本能的自由；其他人则生活在奴隶般的压迫之中，所以在那个文明的原始时期，享受文明的利益的一小部分人和被剥夺了这些利益的一大部分人之间的悬殊差别达到了极点。至于今天仍存在的原始民族，认真的调查已表明他们的本能生活绝不会因为其自由而受到嫉妒。它依附于一些不同类型的约束。但也许比附加于现代文明人身上的约束更为严格。

当我们理直气壮地挑剔文明的现状，指责它没有充分满足使我们幸福的生活计划所提出的要求，允许本来也许是可以避免的严重痛苦存在时，当我们带着严厉的批评试图发掘它的不完美的根源时，我们无疑是在行使正当的权利，而不是在表明我们自己是文明的敌人。我们可能希望在我们的文明中逐渐实现这样的变化，即它将更好地满足我们的要求，并且将不再受到我们的指责。但是我们可能也熟悉这样一种思想，即文明的本性附有种种困难，它们是不会向任何改革的企图妥协的。除了我们准备去完成的限制本能的义务之外，我们还注意到一种可以称之为“群体的心理匮乏”的危险事态，当一个社会的纽带主要是由其成员相互间的自居作用所组成，而领导者个人却没有在群体的形成中发挥应有的重要

---

〔德语“psychologisches Elend”（心理匮乏）似乎是雅内的术语“Misere psychologique”的译文，雅内用这一术语来描述他认为是神经病患者所具有的无法进行精神综合的特征。〕

作用时，这一危险就最具有威胁性。目前美国的文化状况给予我们一个很好的机会，来研究人们所害怕的这种对于文明的损害。但是我将避免对美国文明进行评论；我不希望给人留下一个我自己想使用美国方法的印象。

## 第六章

在我过去的写作中,我从来没有像现在这样强烈地感到,我所描述的东西不过是些众所周知的事情,并且我在浪费着纸张、笔墨,在一定的時候还浪费着排字工人和印刷工人的劳动和材料,来论述一些实际上是不言而喻的东西。因此,如果对一个特殊的、独立的进攻本能的認識似乎意味着关于本能的精神分析理论的一种变化,那么我会很高兴接受这种认识的。

然而我们将会看到,事情并非如此,这只是把很久以前就实现的一个思想转变以及对这一转变结果的探究置于更明显的中心地位。在分析理论的所有缓慢发展的部分中,关于本能的理论是摸索着一条最费力的路向前发展的。但是这个理论对于精神分析的整个结构是必不可少的,因此必须使它获得应有的地位。在我最初感到困惑时,我把诗人哲学家席勒的一句话作为我的起点,这就是“食欲和爱情推动了世界前进”。食欲可以看作代表旨在保存个人的本能;而爱情则

---

[一些对于弗洛伊德本能理论发展的评论可以在他的论文《本能及其变迁》(1912年c)的编者注中看到。标准版,第14卷,第113页。]



寻求对象，无论从什么观点看，自然赐予它的主要功能都是保存人类。所以，首先自我本能和对象本能（ego-instinct and object-instinct）是相互对立的。我采用“利比多”这一术语是表示后者而且仅仅是后一种本能的能量。因而这一对立就是自我本能和指向对象的爱（从最广的意义上讲）的利比多本能之间的对立。确实，这些对象本能中的一种，即性虐待狂本能，是和其它对象本能不同的；因为它的目的远非去爱。再者，就某些方面来讲，它是明显附属于自我本能的：它与没有利比多目的的控制他人的本能（instinct of mastery）有着极密切的关系，这点是无法隐瞒的。但是这些差异被我们理解了；显然，性虐待狂毕竟是性生活中的一部分；在性生活的行为过程中，爱是能够被残忍所代替的。神经病被认为是自我保存的利益和利比多需要之间斗争的结果，在这一斗争中，自我是胜利者，但是付出了严重的痛苦和自我克制的代价。

每一个分析家都会承认即使在今天，这个观点看来仍然是正确的，而不会被彻底摒弃。不过，它的变化也是必然的，比如我们的探究从被抑制力量发展到抑制力量，从对象本能发展到自我。发展中决定性的一步是我们引用了自恋（narcissism）概念——这就是说，发现了自我本身受到利比多的精神

---

〔参见关于焦虑型神经病的第一篇论文的第二部分。〕

〔即柏拉图用过的那种含义。参看《群体心理学》第四章（1921年c），标准版，第18卷，第99页。〕

专注，甚至自我是利比多的本来归宿，并且在某种程度上是利比多的指挥部。这种自恋的利比多转向对象，于是就成为对象利比多；而对象利比多可能再次转换为自恋利比多。自恋这一概念使我们有可能对**创伤性神经病** (traumatic neuroses)、许多近似精神病的爱情以及精神病本身取得精神分析的理解。我们没有必要放弃移情精神病 (transference neuroses) 是由自我所实行的防御自身性欲的尝试这种解释；但是利比多的概念却受到了危害。由于自恋这种自我本能也是属于利比多的，所以我们暂时似乎必须使利比多等同于一般意义上的本能的能量，正如 C .G .荣格早期提倡的那样。不过我内心依旧深信本能并不都是同一类型的，对此我找不到理由。当强制性重复和本能生活的保存性开始引起我的注意时，我便在《超越快乐原则》中迈出了下一步。从对生命开端的思索和生物学比较的情况出发，我得到的结论是，除了保存生物并使它加入更大的单位的本能外，一定还存在着另外一个相反的本能，这一本能试图分解这些单位，并且把它们带回到它们的原始的、无机的状态。这就是说，不仅存在着爱神厄洛斯，还存在着死亡本能 (death instinct)。生命的现象可以从这两种本能共存的甚至互相对立的行为中得到

---

[这一方面请参看《自我和本我》(标准版，第 19 卷，第 63 页) 中的编者附录 B。]

由厄洛斯产生的向外扩展的无止境的趋势和本能的普遍保存性之间的对立是显著的，它可以成为对下一步问题研究的出发点。

解释。然而要具体说明这一假定的死亡本能的活动是不容易的。厄洛斯的现象则是足够明显和突出的。可以设想死亡本能在有机体趋向死亡的过程中默默地起着作用，但这当然是没有证据的。一个更富有成效的思想是，一部分死亡本能转向外部世界，以进攻本能和破坏本能的面貌出现。通过这一途径死亡本能本身可能被迫为厄洛斯服务，因为有机体在破坏其它某种有生命或无生命的东西，而不是在破坏其自身。相反，任何阻止进攻性向外发展的行为都必定会助长有机体的自我破坏，自我破坏是时时处处都在进行的。同时，人们根据下面的例子可能产生这样的猜测：这两种本能极少或可能从不在彼此分离的状况中出现，而是以变化着的并且迥然不同的比例相互融合，因而变得很难为我们所辨认。我们早就知道性虐待狂是合成的性本能（component instinct of sexuality）。在这一现象中，我们看到了爱情的趋向和破坏本能间的这种极其强烈的融合；而它的对应物，性受虐狂，则是指向内部的破坏和性欲的结合，这一结合把在其他场合感觉不到的趋向变成了惹人注目的、明确的趋向。

关于死亡本能或破坏本能存在的假想甚至在分析界也遭到了反对；我很清楚人们常常有这样一种倾向，就是宁肯把爱情中的一切危险和敌对的东西都归于爱情自身性质中的原始的双向性（bipolarity）。我最初提出这里阐述过的这些观点

是带有尝试性的，但是随着时间的推移，这些观点在我头脑中变得根深蒂固，以致我再也不能用其他任何方法思维了。我认为从理论的角度来看，它们比任何其他可能的理论都更有用；它们既没有忽视上述事实，也没有歪曲这些事实，而是提供了科学工作力求达到的通俗易懂的说明。我知道有性虐待狂和性受虐狂中，我们总是看到破坏本能（向外的和向内的）与性欲的牢固融合；但是我无法再理解我们怎么能够忽视非性欲的进攻性和破坏性的普遍存在，并且我们怎么能够在我们对生活的解释中不给予这一普遍存在以适当的位置（破坏的欲望转向内部时大都为我们感受不到；当然，除非它带着性欲的色彩）。我记得当关于破坏本能在精神分析的著述中最初出现时，我自己采取的是防御态度，并且用了很长时间才接受了这一思想。所以其他人已经表现和仍在表现的对这一思想的同样的反对态度，就不怎么让我吃惊了。当人们谈论到人类天生喜好“邪恶”、进攻性和破坏性以及残酷性时，儿童是不喜欢这种谈论的。上帝根据他自己的完美形象创造了人类；谁都知道要使邪恶的无可否认的存在和上帝的全能或至善协调起来是多么困难，尽管基督教科学派肯定这种协调。主张魔鬼作为高效率能量释放的执行人所起的作用，就像犹太人在雅利安人的理想世界中的所作所为一样。尽管如此，人们仍可能认为上帝应对魔鬼的存在以及魔鬼所代

表的邪恶负责。鉴于这些困难，在适当的时机，我们每个人都会受到很好的劝导，要求我们顺从人类深刻的道德品性；它将帮助我们普遍受人欢迎并且使我们免除许多烦恼。

“利比多”一词可以再次被用来表示厄洛斯能量的具体表现，这样做为的是把它们和死亡本能的能量加以区别。必须承认，对于掌握死亡本能，我们的困难更大；我们似乎只能猜测它是爱神厄洛斯背后的东西，我们捕捉不到它，除非它与厄洛斯相融合而出现。恰恰是在性虐待狂中，死亡本能把性欲的目的扭转到自己的方向，但是又充分满足了性欲的需要。在这方面我们成功地获得对它的本质以及它与厄洛斯的关系的最为清楚的认识。但是，甚至在死亡本能的出现没有

---

在歌德的摩菲斯特中，我们看到了一个相当有说服力的具有破坏本能的邪恶倾向：

所有从虚无中唤起的事物，  
都是应当破坏的……  
因而，你视为罪恶的一切——  
破坏，——它的每一部分都与魔鬼融为一体——  
那是我的真正本性。

这个魔鬼自认为他的敌人并不是什么圣洁的和善的东西，而是在大自然进行创造和繁殖生命的力量，即厄洛斯：

从水中、土中和空气中显露出来，成千的胚芽破土而出，勃勃生长——在干燥、潮湿、温暖和寒冷之中：

如果我不是真的蕴藏着热情的火焰的话，  
那我就没有什么特别的东西可以展示了。

〔以上两段都是摘自歌德的《浮士德》第一部分第三幕，由班扬·泰勒翻译。在《释梦》（标准版，第4卷，第78页）一书的第一章有对第二段引文的附带的暗示。〕

我们现在的观点大致表现在以下陈述中：本能的表现中都有利比多，但并不是所有的表现都是利比多。

任何性目的，并处于最盲目的狂热的破坏性之中的场合，我们仍然可以认识到这种本能的满足是伴随着很高程度上的自恋享受的，因为这一本能通过对自我过去对享有无限权力的愿望的满足显示了自我。当破坏本能受到节制、驯服并且可以说在目标方面受到抑制而转向对象时，它就会帮助自我满足其生存需要和控制自然。由于对这一本能存在的假设主要是建立在理论基础上的，所以我们应当承认它不是反对理论上的异议的充分证据。但是在我们目前的知识状况下，我们所能知道的就是如此，将来的研究和思考无疑可以给我们带来更深刻的见解，将会解决这一问题。

因此，在下面的论述中，我采取了这样一种立场，就是**进攻倾向是人的一种原始的、自我生存的本能的属性**，并且我又回到了我在第 85—86 页上阐述的观点，**就是这一倾向构成了文明的最大障碍**。在这个研究过程中的某一点上（见第 62 页），我倾向于这样一种思想，就是文明是人类所经历的一个特殊的过程，并且我仍然受这一思想的影响。我现在再补充一点，就是文明是为厄洛斯服务的**一个过程**，它的目的是**把人类单个的人，然后是家庭、种族、民族和国家结合在一个大的统一体中，即人类的统一体中**，我们不知道什么事情会是这样，厄洛斯的工作就是如此，**人类的这些部分是通过利比多互相联结起来的**。单靠需要，共同的利益是不会把他们聚到一起的。但是人类天生的进攻本能，单个人对全体人和全体人对单个人的敌意反对着文明的这一过程。进攻本

能是衍生的，是死亡本能的主要代表。我们是与厄洛斯同时发现死亡本能的，它与厄洛斯分享对世界的统治。我想现在文明进化的含义对我们不再是什么晦涩的东西了。它一定显现着爱神和死神、生存本能和破坏本能的斗争，正如它在人类发展中所起的作用那样。这一斗争是所有生命的最基本的内容，并且因此文明的进化可以简单地描述成人类为了生存的斗争。此外，我们的保姆用她们关于天国的摇篮曲试图平息，正是这场巨人间的战斗。

---

〔我们大概可以更准确地说，这种形态的生存斗争，必定是对某个尚待发现的事件的模仿。〕

## 第七章

为什么我们的亲属动物没有表现出这样的文化斗争呢？我们不晓得。但是很可能有一些动物，比如说蜜蜂、蚂蚁和白蚁，它们斗争了几千年，然后进入了动物的国家制度，实行了功能的分配和对个体的限制，我们今天对此仍羡慕不已。而我们的现状的标志在于，我们根据自己的感受知道，在任何一个上述动物的王国里或者成为任何一种分配到个体的角色，我们都不会认为自己是幸福的。至于其他动物，很可能在它们的环境影响和它们内部的相互竞争的本能之间已达到了暂时的平衡，因而发展就中止了。在原始人中，利比多的新的发作也许突然引起了破坏本能方面的新的活动。这里还有许许多多尚未解答的问题。

另一问题与我们的关系更为密切。文明用什么方法来抑制与自己对抗的进攻性，使其无害，并且可能摆脱它呢？我们已经认识到了其中的几种方法，但是我们尚未发现似乎是最重要的方法。对此我们可以在个人的发展历史中加以研究。如何使个人的进攻愿望变得无害，这将会给他带来什么呢？将会带来某种十分重要的东西，我们也许从未猜测过它，然而它却是很明显的。他的进攻性将会转向内部，实际上也就是回到其发源地——即指向他自己的自我。在那里它被一部分



自我所接管，这部分自我作为超自我使自己与自我的其它部分相对立，并且总是以“良心”的形式、用自我本来喜欢在其他、外部的个体上予以满足的同样严厉的进攻性来反对自我。严厉的超自我和受制于它的自我之间的紧张关系被我们叫做内疚感（sense of guilt），它表明了一种对惩罚的需要。因此，文明通过减弱、消除个人的危险的进攻愿望，并在个人内心建立一个力量，像一座被占领的城市中的驻军一样监视这种愿望，从而控制了它。

至于说内疚感的起源，分析家和其他心理学家有着不同的观点；但即使是分析家也发现要解释这一问题不是那么容易的。首先，如果我们问一个人怎么会有了内疚感时，我们就会得到一个不容怀疑的答案：当一个人做了某种他知道是“坏的”事情时，他就会感到内疚（虔诚的人们会说是“邪恶的”）。但是我们看到这一答案并未讲出什么东西。也许通过稍稍考虑，我们会补充说，即使一个人没有真正去做坏事，而只是意识到自己想要干坏事，他也可能会感到内疚的；于是有人提出这样的问题：为什么要把做坏事的意图和做坏事的行为等同起来呢？然而，两种情况都包含着这样的意思，就是他已经认识到坏事是应该受到谴责的，是不应当做的。这一判断是怎样得到的呢？我们可以否定存在着一个原初的亦即天生的辨别是非的能力。坏事对于自我来说常常并不是什么有害的或危险的东西，而是相反，可能是自我所欲望和欣

---

〔参看《性受虐狂的效益问题》（1924年c），标准版，第19卷，第116—117页。〕

赏的东西。因此，这里有一个外部的影响在起作用，恰恰是这一影响决定了什么是好事，什么是坏事。由于一个人自身的情感并不会把他引向这条途径，所以他必须有一个服从这一外部影响的动机。在个人孤立无援的情况下和对别人的依靠中可以轻易地发现这一动机，我们可以恰当地把这一动机称为对丧失爱的惧怕。如果他失去了他所依靠的人的爱，他也就失去了免受种种危险的保护。首先，他就会面临这个较有力的人用惩罚的形式来显示其优势的危險。所以在最初，坏的事物就是使个人受到失去爱的威胁的事物。因为害怕那种丧失，也就必须避免那种丧失。这就是为什么一个人干了坏事和准备干坏事之间没有多大差别的原因。无论哪一种情况，只要被上述权威所发现，丧失爱的危險就会降临，并且在任何一种情况下，权威的做法都是一样的。

这种精神状态被叫做“内心惭愧” (bad conscience)；但实际上它不应得到这一名称，因为在这一时期，内疚感显然只是一种对失去爱的恐惧，一种“社会性的”焦虑。在小孩子中间，内疚感绝不会是任何其他东西；但是在许多成年人中，它也只是被改变到这样一种程度，即父亲的或者双亲的位置被一个更大的人类集体所取代。因此，只要这些人确信权威不会知晓他们所干的坏事，或者不能责备他们，他们就习惯于允许自己去干种种可能给予他们享乐的坏事；他们所

---

[这使人想起了卢梭的著名的贵人 (mandarin)。卢梭提出的问题在弗洛伊德的论文《我们对于死亡的态度》(Our Attitude towards Death)(1915年b, 标准版, 第14卷, 第298页)中有详细引述。]

害怕的只是被发现。如今的社会大都必须认真对付这种精神状况。也正是到了这时，对于被发觉的恐惧不复存在了，而且做坏事和想做坏事间的区别也全然消失了，因为一切东西都瞒不过超自我，即使是思想也是如此。从现实观点来看，上述情况的严重性确实已经消失，因为新的权威超自我并没有我们所知道的虐待自我的动机，而是与自我紧密地结合在一起；但是遗传的影响却使过去的和被超越的东西继续生存下来，以致人们感到事情从根本上来讲就同它的开端一样。超自我使邪恶的自我遭受同样的焦虑情感的折磨，并且寻找着通过外部世界来惩罚自我的机会。

在良心发展的这第二个阶段，它呈现出一种特性，这种特性在第一阶段是没有的，并且不再那么容易解释了。因为一个人越是正直，他对自己的行为就越为严厉和不信任，所以最终恰恰是这些最圣洁的人指责自己罪恶深重。这意味着美德丧失了一部分应得的奖赏；驯服和节制的自我并没有获得它的忠实朋友的信任，它获取这种信任的努力看来是徒劳的。我相信很快就会有人提出异议，说这些困难是人为的，并且有人会说更为严格和保持警惕的良心恰恰是一个守道德的

---

每一个有辨别力的人都会理解并且考虑下述事实，即在上面的概括性陈述中，我们已经明确地限定实际上是通过逐渐地过渡才发生的事件，并且这不仅仅是一个超自我存在的问题，而且是它的相对力量和影响范围的问题。还有，上面对于良心和内疚的所有论述都是众所周知的，而且几乎是毋庸置疑的。

〔弗洛伊德以前就论述过这个矛盾，例如在《自我与本我》的第五章，那里还提到了其他的有关情况（1923年b，标准版，第19卷，第54页）。〕

〔“Heiligkeit”，这同一个术语，在“神圣”这一不同的意义上，被弗洛伊德在其他文章中讨论过。参看关于“文明的性道德”的论文（1908年d，标准版，第9卷，第187页）〕

人的标志。此外，当有德性的人称他们自己为罪人时，他们并没有错，因为他们在很大程度上受到本能满足的诱惑——因为众所周知，诱惑只是在频频受挫后才会增强，而对它们的偶尔满足却会使它们至少是暂时地被削弱。道德学领域充满了问题，它呈现给我们另一个事实：即恶运——外部挫折——大大增强了超自我中良心的力量。当一个人一切都顺利时，他的良心便是宽容的，并且让自我做各种事情；但是当恶运降临到他头上时，他就检查他的灵魂，承认他的罪过，提高它的良心的要求，强制自己禁欲并且用苦行来惩罚自己。整个人类已经这样做了，而且还在这样做。然而，这一点很容易地用原初的、早期阶段的良心来解释。正如我们看到的，在良心进入超自我阶段后，这一早期的良心并没有被放弃，而是始终和超自我在一起，并作为它的后盾。命运被认为是力量的替代者。如果一个人不走运，那就意味着他不再为这一最高力量所爱；并且由于受到这种失去爱的威胁，他就会再一次服从于他的超自我，即父母的代表——在他走运时他总是忽视这一代表。在严格的宗教意义上，命运被看作是神的意志的体现；在这里，上述情况更显而易见。以色列人相信他们自己是上帝的宠儿，而且当伟大的天父将一场接一场的不幸降到他们头上时，他们从来没有动摇过对于天父与他们关系的信念，或者怀疑上帝的威力和正义。他们用先知作为天父的代表，向先知宣布他们所犯的罪过。由于他们的内疚

感，他们创造了具有教士的宗教，它包含极其严格的训诫。原始人的所做所为则极为不同。如果他遇到了不幸，他不是责备自己，而是责备他的物神 (fetish) 显然没有尽到责任，并且他不会自罚而是鞭打他的物神。

因而，我们懂得了内疚感的两个来源：一个是起源于对于某个权威的恐惧，另一个是后来起源于对超自我的恐惧。第一个坚持要克制自己的本能的满足；第二个也是这样做，迫切要求进行惩罚，因为被禁止的欲望的继续存在是瞒不过超自我的。我们还知道了超自我的严厉性——良心的要求——是怎样被理解的。它只不过是外部权威的严厉性的延续，它继承了后者而且部分地取代了后者。现在我们可以看到，对本能的克制是在怎样的关系中坚持内疚感的。最初，对本能的克制是对外部权威的恐惧的结果：一个人为了不丧失外部权威的爱便放弃了他的满足。如果一个人实现了这样的克制，他就可以说是服从于外部权威了，并且也不再有了内疚感了。但是对于超自我的恐惧，情形就不同了。在这里，对本能的克制是不够的，因为本能的欲念依然存在并且不能瞒过超自我。因此，尽管做了克制，内疚感还会发生的。这就是超自我的建立过程中，或者说是在良心的构成中，造成了一个很不经济的条件。对本能的克制再也没有全然自由的结果了；虔诚的节欲也不再保证会得到爱的奖赏了。外部不幸的威胁——失去爱和外部权威的惩罚——已经换成了永久的内心的不幸

---

〔对于以色列人与其上帝关系的更为广泛的解释，可在弗洛伊德的《摩西和一神教》一书中找到。〕

和加剧了的内疚感。

这些相互关系既极其复杂又极其重要，因此，我不怕重复，将再从另一个角度来探讨这一问题。这些关系发生的时间顺序如下所述。首先，由于恐惧外部权威的进攻而产生了对本能的克制（这当然就是对失去爱的恐惧，因为爱可以使人们免除这种惩罚性的进攻）。然后是内部权威的确立和由于对它的恐惧，即对良心的恐惧而产生的对本能的抑制。在第二种情况下，做坏事的企图和做坏事的行為是相当的，因此就有了内疚感和对惩罚的需要。良心的进攻性接替了外部权威的进攻性。到目前为止，事情无疑已经弄清楚了；但是这种接替在什么地方加强了不幸（从外部强加的、抑制的）影响（见第 108—109 页），以及使最善良、最温顺的人们形成了良心的惊人严厉性呢（见第 108 页）？我们对良心的这两种特性已作过解释，但是我们大概仍然觉得这些解释并未触及问题的根本实质，仍然还有一些没有解释的问题。最后，在这里出现了一种观念，它完全属于精神分析领域，它是与人们的一般思维方式不同的。这种观念可以使我们明白为什么我们研究的题材好像总是混乱和晦涩的。因为它告诉我们良心（说得更准确些，是后来成为良心的焦虑）实际上是最初对本能实行克制的原因，但是以后这种关系就颠倒了。每一种对本能的抑制现在都成为良心的一个有力的源泉，并且每一种新的抑制都增强了后者的严厉性和不宽容性。如果我们

---

〔“Gewissensangst（内心谴责）”，在《抑制、症状和焦虑》（标准版，第 20 卷，第 128 页）一书的第七章编者注释中可以找到对该术语的解释。〕

能把这一说法与我们已经知道的关于良心起源的历史较好地统一起来，我们就要维护下面的这种似非而是的论述，即良心是克制本能的结果，或者说对本能的抑制（从外部强加我们的）创造了良心，然后良心又要求进一步抑制本能。

这一论述和以前关于良心起源的说法之间的矛盾实际上并不大，而且我们发现了进一步减小这一矛盾的方法。为了便于阐述，我们把进攻的本能作为例子，并且设想这里所谈到的抑制总是指对进攻性的抑制（这当然只是作为暂时性的假想）。于是，抑制本能对良心所产生的作用便是：主体停止予以满足的进攻性的每一部分都被超自我所接管，并且加强了后者（对自我）的进攻性。这一观点与良心最初的进攻性是外部权威的严厉性的延续，因而与抑制无关的观点不一致。但是，如果我们为超自我进攻性的这一最初部分假设一个不同的起源，这种差异就不复存在了。不管外部权威要求儿童放弃的是哪一种本能，它都使儿童不能实现其最初的、但却是最重要的各种满足，所以在儿童中一定会形成对外部权威的相当程度的进攻性；但是他必须放弃满足他的报复性的进攻性。借助众所周知的种种机制，他找到了逃出这一困境的途径。利用自居作用，他把不可攻破的外部权威变为己有。权威现已变成了他的超自我，并且具备了一个孩子原本用来反对它的所有进攻性。儿童的自我必须满足于扮演倒霉的权威即父亲的角色，因为这样一来，父亲的地位就降低了。在这里，事情的真实情形常常是颠倒的：“如果我是父亲，你是孩子，我将会对你更坏。”超自我和自我之间的关系是尚未分化的自我和外在对对象间的真实关系经过愿望变形后的再现。

这种情况也是具有典型性的。但是根本的区别则是超自我最初的严厉性不代表、或者说不完全代表一个人从对象那里所体验到的或者归之于对象的严厉性；它毋宁说是代表一个人自身对外部对象的进攻性。如果这个说法是正确的，我们就可以断言，良心一开始是通过进攻性冲动的压抑产生的，后来则由于进一步的同类压抑而得到加强。

这两种观点哪一种是对的呢？先提出的那种观点从发生学的角度看似乎是无懈可击的；而新提出的这种观点则以上述令人满意的方式圆满地完成了这门理论。很显然，同时也是根据直接观察的事实来看，这二者都应当肯定。它们相互并不矛盾，甚至在某一点上它们是一致的，因为儿童的报复的进攻性部分地是由他所预料的来自父亲的惩罚的进攻性的程度所决定的。然而经验表明，儿童所形成的超自我的严厉性绝不是和他所受到的待遇的严厉性相对应的。前者的严厉性似乎独立于后者的严厉性。一个在宽容的环境中长大的孩子可能会有非常严厉的良心。但是夸大这种独立性也是错误的；我们不难相信，养育的严厉性也会对孩子的超自我的形成发生强大的影响。这就等于说，在超自我的形成和良心的出现过程中，天生的气质的因素和来自现实环境的影响是联合起作用的。这根本谈不上令人吃惊；相反，它是所有这



些过程的一个普遍的原因条件。

也可以断言，当一个孩子用极其强烈的进攻性和相应的严厉的超自我来对他的最初的本能挫折做出反应时，他是在模仿种系发展史中的模式，并且将超出被普遍认可的反应；因为史前期的父亲无疑是严酷的，并且大部分进攻性可能应归于他。因此，如果我们从个体的发展转移到种系的发展，就会看到关于良心的起源的两种理论间的差异进一步缩小了。另一方面，一个新的重要的差异就会在这两个发展过程中出现。我们不能排除这样的设想，就是人类的内疚感是从俄底浦斯情结 (Oedipus Complex) 中萌生的，并且在弟兄们联合起杀死父亲的时就存在了。在那种情况下，进攻的行为不是被压抑而是被实施，但正是对这同一种进攻性行为的压抑，应被认为是儿童内疚感的源泉。在这点上，我不会对下述情况感到吃惊，譬如读者气愤地喊道：“那么一个人是否杀死自己的父亲就无关紧要了——他在两种情况下都会有内疚感。我们在这儿可以提出几点疑问，或者内疚感并非产生于对进攻

---

关于两种主要导致儿童患病的养育方法——过度严厉和过度娇宠——弗兰兹·亚历山大 (Franz Alexander) 在他的《对总体人格的精神分析》(The Psychoanalysis of the total Personality, 1927)——关系到艾卡豪恩 (Aichhorn) 对少年犯罪的研究〔《任性的青年》〕——中作了准确的评价。“过度宽容和溺爱的父亲”是孩子形成过分严厉的超自我的原因。因为在他们得到爱的影响下，他们没有发泄他们进攻性的方法，只有把它转入内部。少年犯在没有爱的情况下长大，他们缺乏自我和超自我间的紧张状态，他们的整个进攻性只能向外部。所以除了那些可以认为是存在的气质方面的因素，我们可以说严厉的良心起源于两个因素的联合作用：本能的挫折，它释放了进攻性；以及被爱的经验，它使进攻性转向内部并且把它交给了超自我。

[《图腾与禁忌》(1912—1913)，标准版，第13卷，第143页。]

性的压抑；或者杀父的故事是杜撰的，原始人的孩子与今天的孩子杀父的次数一样多。此外，如果这不是一个杜撰的故事，而是一段可能存在的历史，那么它将是每个人都希望发生的并正在发生的事情——即一个人感到内疚是因为他确实干了不能为自己辩护的事情。而关于这件毕竟是每天都在发生的事情，精神分析却没作任何解释。”

读者的批评是有道理的，我们将弥补这一遗漏。这个问题没有什么神秘之处。当一个人做错一件事，并且因为这件事而有了内疚感时，这种情感应该叫做悔恨 (remorse) 更为合适。它只是与已经做过的行为有关，而且它的前提当然是良心——感到内疚的准备状态——已经在这一行为发生之前就存在了。因此，这种悔恨永远不会帮助我们发现良心和一般的内疚感的起源。在这些日常情况下发生的事情通常是：本能的需要不顾良心的反对而获得了实现满足的力量，因为良心的力量毕竟是有限的；由于被满足，本能需要就自然减弱，于是以前的力量平衡重新恢复。因而，精神分析是有理由在现在的探讨中把由悔恨产生的内疚感的情况排除在外的，不管这种情况出现得多么频繁，也不管它们实际上的重要性有多大。

但是，如果把人类的内疚感上溯到杀死原始时代的父亲，那也只不过是一个悔恨的情况。我们应当假设（在那时候）良心和内疚感，像我们已经假设的那样，在杀父之前就存在了吗？如果不应当，那么在这种情况下，悔恨是从哪里产生的呢？毫无疑问，这种情况将会向我们阐明内疚感的秘密，并且最终解决我们的困难。我相信这是能够做到的。这种悔恨

是人对于父亲的感情的矛盾心理的结果。他的儿子们恨他,但也爱他。在他们通过进攻行为满足了他们的憎恨之后,他们的爱就会在这种行为的悔恨中涌现出来。这种爱用模仿父亲的自居作用建立起超自我;它把父亲的权力给予了超自我,好像是作为对他们施加于父亲的进攻行为的惩罚。它制定了旨在避免重现这种行为的种种限制。由于反对父亲的进攻倾向在以后的世世代代中反复出现,内疚感也就一直存在,而且再一次被受到压抑并转交给超自我的每一部分使进攻性有所增强。现在,我想你们对于两件事可以说是完全清楚了:在良心的起源中,爱的作用和肯定不可避免的内疚感。一个人是杀死了自己的父亲还是没有这样做,并不是真正具有决定性的。不管在哪种情况下,一个人都必定会感到内疚,因为内疚感是矛盾心理的斗争的表现。是爱神厄洛斯和破坏或死亡本能间的永恒斗争的表现。当人们面临共同生活的任务时,这一冲突就开始了。由于集体采取的只是家庭这一形式,所以这一冲突也必定表现为恋母情结的方式,从而建立起良心并且产生了最初的内疚感。当人们企图扩大家庭这种集体时,同样的冲突在由过去所决定的方式中继续存在;它被强化了,并导致了内疚感的进一步加剧。由于文明所服从的是把人类组成为一个密切联结的群体的内在的爱的冲动,所以它只能通过内疚感的不断增强而达到其目的。起初与父亲有关的事情在与群体的关系中得以完成。如果说文明是从家庭向整个人类社会发展的必要过程,那么——由于来自矛盾心理的先天的冲突,以及爱的趋向和死亡的趋向之间的永恒斗争——文明将不可避免地日益增长的内疚感紧紧地联系在一起,

而且内疚感也许将加强到一个令人难以忍受的程度。人们不禁会想到伟大诗人对“天神们”(heavenly Powers)的动人的责难——

你们把我们带向地球，这个令人厌倦的地球，  
你们让我们不知不觉地走向罪恶，  
然后让难以容忍的悔恨来折磨我们：  
一时的过错，终身的苦恼！

我们可以放心地吐口气了，因为我们想到只有少数人有能力毫不费力地从他们自己的混乱感情中挽救出最深刻的真理，尽管我们其余的人必须通过令人痛苦的不稳定性和永无休止的摸索，才能找到通往这些真理的道路。

---

[选自歌德的《威廉·迈斯特》(Wilhelm Meister)中的一首竖琴曲。前两句诗作为对一个梦的联想，出现在弗洛伊德的小册子《论梦》中(On Dreams), 1901年a, 标准版, 第5卷, 第637页和639页。]

## 第八章

当写到本书的结尾部分时，作者必须请求他的读者原谅，因为他未能更好地做读者的向导，并且未能使读者少走些冤枉路和麻烦的弯路，而这无疑本来是可以做得更好的。我以后将设法改善这种情况。

首先，我猜想读者会认为我们对内疚感的讨论破坏了这本书的结构：它们占据了太多的篇幅，因此其他与它们关系不很密切的论题就被挤到了一边。这可能破坏了我的著作的结构；但是我的意图是表明内疚感是文明发展中的最重要的问题，并且表明我们为了文明所付出的代价是由于内疚感的加强而失去了幸福，而这种破坏恰恰忠实地符合了我的这些想法。这一说明是我们研究的最后结论。它所涉及的似乎

---

“因而良心使我们每个人都变成了懦夫……”

今天年轻人所受的教育向他们掩盖了性欲将会在他们生活中所起的作用，但这并不是我们对这种教育的唯一谴责。这种教育的过错还在于它没有使年轻人对他们注定会成为其对象的进攻性有所准备。当教育用这样一种错误的心理学方针把年轻人送入生活时，它的行为就好像是一个人给将要踏上两极考察征程的人们配备了一套夏装和一张意大利湖泊的地图。在这里很显然存在着对伦理学要求的滥用。如果教育说：“这是人们为了自己和他人的幸福应该做的；但是你不必指望他们如此去做，”那么这些要求的严厉性就不会有那么多的危害了。但是相反，教育却使年轻人相信其他每个人都实现了这些伦理学要求——即每个人都是具有德性的。年轻人也应当具有德性的要求正是以这种说法为基础的。

是奇怪的任何事情，大概都可以追溯到一个相当奇特的关系——这一关系至今尚未解释——就是内疚感与我们意识的关系。在我们视为正常的悔恨的一般情况下，这一情感是我们完全可以清清楚楚地意识到的。实际上，我们习惯于说“内疚意识”（consciousness of guilt），而不是说“内疚感”。我们对神经病的研究为我们提供了认识正常状况的最有价值的线索，但它也使我们遇到了一些矛盾。在这些疾病中的一种即强迫观念性神经病（obsessional neurosis）中，内疚感使已被意识所察觉；它支配着该病的临床情景以及病人的生活，并且几乎不允许任何其他东西出现在它旁边。但是在神经病的大多数其他情况和形式中，内疚感则完全是无意识的，然而却并没有因此而减少其重要影响。当我们告诉病人他们有“无意识内疚感”时，他们不相信我们。为了让他们完全理解我们的说法，我们给他们讲希求惩罚的无意识需要，内疚感就是通过这种需要表现的。但是不应过高估计它与某种特殊形式的神经病的联系。即使在强迫观念性神经病中，某些类型的病人如果被阻止做某些行为，他们也意识不到他们的内疚感，或只能把它感受为一种令人痛苦的不安，或是一种焦虑。我们是能够逐渐认识这些情况的，但目前还不行。在这里，指出下一点也许是令人高兴的：内疚感从根本上讲只不过是一种位置改变了的焦虑；在其后来的阶段上，它完全与对超自我的恐惧相符合。焦虑与意识的关系展现了同样离奇

---

在这里德文是“Schuldbewusstsein”而不是“schuldgefühl”。第二个术语是弗洛伊德使用最多的术语。除去它们的字面含义外，它们是同义词，两个词在日常英语中都被译为“内疚感”，以上的特殊情况是例外。

的变化。焦虑总是藏在每个病症后面的某个地方；但是有时它又明显地展现于人们的整个意识之前，而在别的时候，它则完全把自己隐藏起来，以致如果我们想要对心理学上的良心有一个较为清晰的认识的话，我们就必须谈论无意识焦虑，或者由于焦虑首先只不过是一种情感，我们就不得不谈论焦虑存在的可能性。因此，完全可以设想，文明所产生的内疚感本身也未被觉察到，它在很大程度上仍是无意识的，或者只是表现为一种不适（malaise），一种人们因此而寻找其他动机的不满足感。至少宗教从来没有忽略过内疚感在文明中所起的作用，此外——这是我在其他地方没有意识到的——它们声称要把人类从他们所谓的罪孽感这种内疚感中挽救出来。在基督教中，这种挽救是通过某个个人的牺牲实现的，这个人以牺牲的方式承担了每个人都具有的罪孽。从这种方式我们可以推断原始的内疚亦即文明的开端最初产生的必要性。

以下工作尽管不可能特别重要，但却不会多余，即解释下面几个词的含义，如“超自我”、“良心”、“内疚感”、“对惩罚的需要”和“悔恨”，因为这些词我们也许常常用得不太准确并且交替使用。它们都与同一种事态有关，但是却说明事态的不同方面。超自我是我们已经指明的一个力量，良心

---

〔参看《抑制、症状和焦虑》，标准版，第20卷，第132页。——情感被描述为“无意识的”是不合适的（参看《自我与本我》，标准版，第19卷，第23—31页。）〕

〔“Unbehagen”（不适）：这个词出现在本书德文版题目中。〕

在《幻想的未来》（1927年c）中。

〔《图腾与禁忌》（1912—1913）标准版，第13卷，第153—155页。〕

是我们归于这个力量的诸功能中的一个功能。这一功能包括监视自我的行为和意图以及对之加以评判，并施行潜意识压抑力。因为，内疚感即超自我的严厉性与良心的严厉性是相同的。它是自我对于这样被监视的感觉以及对自我的反抗和超自我的要求之间的紧张状况的估价。对谴责性力量的恐惧（从根本上讲是对整个关系的恐惧）和对惩罚的需要，是自我这一方面的本能表现，它在性虐待狂的超自我的影响之下变成了性受虐狂。它可以说是自我中有助于内部破坏的一部分本能，用来构成对于超自我的性爱性质的依附。直到超自我的存在可以被表明时，我们才应当谈论良心。至于说内疚感，我们必须说它是先于超自我而存在的，因此也就先于良心而存在。当时它是对外部权威的恐惧的直接表现，是对自我和外部权威之间的紧张状态的承认。它是对外部权威的爱的需要和本能满足的欲望——对这种欲望的抑制产生了进攻倾向——之间斗争的直接产物。内疚感的这两个层次——一个来自对外部权威的恐惧，一个来自对内部权威的恐惧——的重叠在若干方面妨碍了我们对良心的认识。悔恨是表示内疚感基础上的自我反应的一个总的概念。它以几乎未变的形式包含了焦虑的感觉材料，这一材料在内疚感背后发挥作用；它本身是一种惩罚，而且能够包括对惩罚的需要。所以悔恨也可能比良心产生得更早。

在我们的探讨中再次回顾一下令我们困惑的矛盾是没有什么害处的。例如一方面，内疚感是已被放弃的进攻行为的结果，但是另一方面——恰恰是在内疚感历史的开端即杀父时期——它是已经被实施了的结果（见上文第



115—116页)。但是我们找到了解决这一困难的方法。因为内部权威超自我的建立,使情况发生了根本变化。在这之前,内疚感相当于悔恨(我们可以顺便说一下,“悔恨”这一名称应当保留给真正实施了进攻行为后产生的反应)。在这之后,由于超自我的无所不知,进攻的企图和进攻的行为之间的区别失去了意义。从此以后,内疚感不仅可以由确实做了暴力行为所产生(如众所周知的),而且可以仅仅由一种暴力行为的意图所产生(如精神分析所发现的)。但是产生于矛盾心理的冲突,即两种主要本能间的冲突,却不考虑心理状况中的这种变化,而是留下了同样的后果(见第117—119页)。在这里,我们想要找出解决内疚感在何种不同关系中才可以被意识到这一问题的方法。我们可能会认为来自对于某种邪恶行为的悔恨的内疚感应当总是有意识的,而来自对某种邪恶冲动的感觉的内疚感却可能是无意识的。但是答案并不那么简单。强迫观念性神经病强有力地反驳了这一答案。

**第二个矛盾关系到我们所谓的超自我的进攻能力。**有一种观点认为这一**能力只是继续施行外部权威的惩罚能力。**并使它活跃在心灵中(见第103—104页);而另一种观点则认为恰恰相反,它是由一个人自身尚未使用的进攻能力所组成,这一进攻能力现在用来反对施加抑制的外部权威(112—114页)。第一种观点似乎更适用于内疚感的历史,第二种观点则更适用于内疚感的理论。进一步的思考则可以说是非常完善地解决了这一表面看来是不可调和的矛盾;两种观点都不可缺少的因素和共同的因素是在每一种情况下,我们讨论的都是已经被移向内部的进攻性。再者,临床的观察实际上允许

我们把归之于超自我的进攻性来源区分为两个；在特定情况下，两者之一发挥更强的作用，但是作为一个普遍规律，它们却是共同发挥作用的。

我认为在这里，出于认真的考虑，我可以提出一个早些时候我曾建议暂时接受的观点。在最近的分析学著作中，表现出对这样一种观点的偏好，即任何一种挫折，本能满足的任何受阻，都导致或可能导致内疚感的增强。如果我们认为这一观点只能就应用于进攻本能，那么我认为我们的理论就会变得十分简明易懂，并且我们也不会找到与这一假想相矛盾的东西。根据能动的 (dynamic) 和效益的理由，我们将怎样理解未实现的性爱要求被内疚感的增强所取代这一现象呢？看来也许要采用迂回的方法——即假如我们设想性爱满足的受阻会引起对干涉这一满足的那个人的某种进攻性，并且这种进攻性本身接着受到了抑制。但如果是这样的话，那么由于被压抑并且转交给超自我而转变成内疚感的，归根到底只是进攻性。我相信，如果精神分析发现内疚感的起源只是进攻本能的话，那么对许多过程就可以作出更为简单和更为清晰的解释。对临床材料的考察在这里没有给予我们任何明确的答复，因为正如我们的假设告诉我们的，这两种本能几乎从来不以纯粹的、相互分离的形式出现；但是对极端病例的研究也许会指向我所期望的方向。

我也想过把这个较受限制的观点应用于抑制的过程，

---

〔找到这一早期的建议已不可能了。〕

这一观点尤其为欧内斯特·琼斯、苏珊·依沙克和麦兰尼·克雷斯所接受；同时我认为也被雷克和亚历山大所接受。

从而从中推论出它的基本优点。正如我们所知，神经病的症状从其本质上看是对于未实现的性愿望的替代性满足。在我们的精神分析工作过程中，我们惊奇地发现，可能每一种神经病都隐蔽着一定量的无意识的内疚感，它反过来又利用神经病症状，把它们作为一种惩罚，从而增强了这些症状，现在来系统地阐述下列主张似乎是很合理的。当一个本能的趋势受到压抑时，它的利比多因素就会转化为症状，它的进攻因素就会转化为内疚感，即使这一主张只是一般地接近于真理，它还是值得引起我们的注意的。

此外，这部著作的某些读者可能会得到这样的印象，就是我关于厄洛斯和死亡本能之间的斗争这一观点讲得过多了一些。这一观点是用来表示人类所经历的文明过程的特性的（见第 101—102）。但是它也与个人的发展过程有关（见第 97—99 页）。除此之外，据说它还揭示了一般有机体生命的秘密（见第 96 页）。我想我们不能不探究这三个过程相互间的关系。在这里同一观点的重复是有道理的，因为人类文明的过程和个人的发展过程都是生命的过程——这就是说它们都必定具有生命的最普遍的特性。另一方面，正由于表明这一普遍特性存在的迹象具有一般的性质，所以，如果不通过特定的限制缩小它的范围，它就不能帮助我们认识到任何（这些过程间的）差别。因此，我们只可能满足于断言，文明的过程是人类生命所经历的一个变化，它是在由厄洛斯所确定、阿南刻（必然性）即现实的迫切需要所推动的重任的影响下进行的；并且满足于断言这个重任在于通过利比多的纽

带把分离的个人联合在一个集体中。但是，当我们审视文明的过程和人类个体的发展或教育过程的关系时，我们可以毫不迟疑地作出如下结论，即二者在本质上是极其相似的，只不过是同一过程应用于不同的对象罢了。当然，人类文明的过程是个人发展过程的较高等级的抽象，因此也就比较难以用具体的术语来认识，我们也不要一味追求二者之间的类似之处；但是考虑到这两个过程的目的的相同性——一个是把分散的个人融合于一个人类群体中，另一个是从许多个人中创造一个统一的群体——我们对于二者使用的方法和导致的结果方面的类同也就不会吃惊了。

但是，这两个过程间有一个特别重要的区别，迟迟不提它是不应该的。在个人的发展过程中，快乐原则的意图在于获得幸福的满足，它是发展的主要目的。而个体融合于或适应于一个人类集体，则似乎是上述幸福目的得以实现的一个几乎是不可避免的、必须满足的前提条件。如果这一目的能够脱离那个条件而实现，它也许会变得更好一些。换一句话说，个人的发展过程对我们来说似乎是两种需求相互影响的结果：一种是对幸福的需求，我们通常称之为“利己的”，另一种是对于与集体中其他人相结合的需求，我们称之为“利他的”。这两处描述都没有深入到问题的本质。如同我们所说的，在个人发展的过程中，主要的特征大都在于利己的需求（或者说是对于幸福的需求）；而另一个可能被描述成“文化的”需求，则通常只满足于赋予强制性限制的作用。但是在文明的过程中，情形就不同了。在这里，最重要的事显然是把人类个体创造成一个统一体这一目的。诚然，幸福的目的

依旧在这里存在，但是它被推到了一个次要的位置上。如果不是必须关注个人的幸福的话，我们几乎会以为这种创造伟大的人类集体的工作仿佛是最大的成就。因而，我们可以推测个人的发展过程很可能有它自己的独特性，这种独特性在人类文明的发展过程中没有再现。只有当个人的发展过程把与集体的结合作为它的目的时，它才需要和人类文明的发展过程取得一致。

像行星在围绕一个中心星球公转的同时，也围绕自己的轴自转一样，人类的个体在参加人类的发展过程的同时，也在走着他自己的生活道路。但是在我们的眼睛看来，天体中的各种力量的运动似乎总是固定在一个永不改变的秩序上；而在有机生命领域里，我们却能够看到各种力量是怎样地互相竞争，并且冲突的结果是怎样地在不断变化。因此，在每个人身上，追求个人的幸福和努力与别人联合这两个需要一定在互相斗争；而个人的发展和文化的发展这两个过程也必定处在相互敌对的立场，并且彼此争夺着地盘。但是个人和社会间的斗争并不是厄洛斯与死亡这两个基本本能间的也许是不可调合的矛盾的衍生物。它是利比多的效益范围内的争执，可以比之为自我与对象在利比多分配上的争夺；它也有可能在这个个体身上得到最终的调解，因为人们希望它在未来的文明中也将发挥作用，然而目前的文明却很可能严重地压抑着个人的生活。

文明的发展过程和个人的发展道路间的类似可以在一个重要的方面得到扩展。可以断定人类集体也促进了超自我的发展。超自我对文化的进一步发展产生着影响。详细地探索

这一类似，对于任何一个理解人类文明的人来说都是一个诱人的任务。我在此仅限于提出几个引人注目的观点。一个时代的文明的超自我与个人的超自我有着类似的起源。它是建立在伟大的领袖人物的人格所留下的影响基础上的——这些人具有压倒一切的精神力量，或者说在他们身上人类的某种冲动获得了最强烈、最纯粹、因而也常常是最片面的表现。在许多实例中，这一类似变得更加突出；在他们的有生之年，他们——即使不是永远也是经常地——受到别人的嘲弄和虐待甚至残酷的处决。实际上，原始时期的父亲的命运就是如此：他直到被暴力处死之后很久才获得了尊敬。在基督耶稣这一人物身上，我们也可以看到这一命中注定的结合最引人注目的例子，假如他的确不是神话传说中的人物的话。神话从关于原始事件的模糊记忆中创造了耶稣。文化的和个人的超自我的另一个相同点就是前者像后者一样建立起了严厉的理想要求；对这些要求的不服从将产生“良心的恐惧”（见第 111—112 页）。在这里我们甚至发现了令人注目的情形，即我们在群体中看到有关的精神过程比在个人中所能看到的精神过程实际上更为我们所熟悉，更容易被意识到。在个人身上，当出现紧张状态时，只是超自我的进攻性以指责的形式使自己被自我所感觉到；而其真正的要求却保持在无意识的背景中。如果我们把它们带到意识认识中，我们会发现它们与流行的文化的超自我的戒律是一致的。在这点上，群体的文化发展和个人的文化发展这两个过程可以说是永远相互联结的。因为这一缘故，超自我的一些表现和特性在文化集体的行为中要比在分散的个人行为中更容易被发现。

文化的超自我已经形成了它的理想并且建立了它的要求。在后者中间，以伦理学为名，组成了处理人们相互间关系的要求。人们总是给予伦理学以最高的评价，好像他们希望尤其是它会产生极其重要的结果。实际上，它探讨的是在每一个文明中都可以很容易地认识到的人类的最痛苦的处境。因而伦理学也被看作是一种治疗的尝试——它试图通过超自我的命令取得到目前为止还没有被其他文化活动所取得的成绩。我们已经知道，摆在我们面前的问题是如何摆脱文明的最大障碍——**即人类互相间进攻的气质上的倾向**；正因为这个缘故，我们才尤其关心可能是超自我的最新的文化要求，即爱邻犹爱己的训戒。我们在对神经病的研究和治疗中，倾向于从两个方面来责备病人的超自我。在它的严厉的要求和禁律中，它很少考虑自我的幸福，因为它首先没有充分地估计本我在反对服从这些要求和戒律方面的本能的力量；其次，没有充分地估计现实的外部环境所造成的困难。因此，为了治疗的目的，我们常常必须反对病人的超自我，并且试图降低它的要求。准确地说，我们也可以同样反对文化的超自我的伦理要求。它也没有充分地考虑到人类的精神构造的实际情况。它发布了命令，却不问人们是否能服从它。相反，它设想一个人的自我从心理的角度来看是能够办到要求它做的任何事情，他的自我能无限地控制他的本我。这种设想是错误的，即使在正常人那里，他的本我也只能在一定的范围内受到控制。如果对一个人要求过多，在他身上就会产生一种反抗心理，或是引起神经病，这将会使他感到不愉快。“爱邻犹爱己”这一训戒是对人类进攻性的最强有力的防备，并

且是文化超自我的非心理学行为的一个出色例子。这一训戒是不可能实现的；如此庞大的爱的膨胀只能降低其价值，而不能摆脱人类相互进攻的困境。文明对此置若罔闻；它只是告诫我们，这一训戒越是难以服从，它就越值得去服从。但是在今天的文明中，凡是遵循这个训戒的人与漠视这个训戒的人相比，只能使自己处于不利的地位。如果对进攻性的防备可能引起像进攻性本身所引起的那么多的不愉快，那么进攻性对文明来说是一个怎样的有力的障碍啊！所谓的“自然的”伦理学，除了让人们获得一种能够认为自己比别人强的自恋的满足之外，在这里没有提供任何东西。在这点上，基于宗教的伦理学提出了关于更美好的来世幸福的诺言。但是，只要美德在现世得不到酬报，我想伦理学的说教就将是徒劳的。我也认为，在这方面人类与财产关系的真正变化肯定要比任何伦理学要求更为有效；但是社会主义者对这一事实的认识却变得模糊不清，并且被关于人类本性的新的理想主义的错误概念搞得对实际目的毫无用处了（参看前面第 86—88 页）

我相信，试图在文化发展的现象中探索超自我的作用这种思想方式，还会使我们获得进一步的发现。我的这部著作很快就要结束了。但是还有一个问题我几乎是不能回避的。如果说文明的发展与个人的发展有这样广泛的类似性，并且运用了与后者同样的方法，那么难道我们没有理由作出如下的诊断——就是在文化要求的影响之下，某些文明或者文明的



某些阶段，也可能整个人类，都变成了“神经病”吗？对于这种神经病的分析性的解剖很可能导致治疗性的建议，这些建议可能自认为具有重大的实践意义。我不认为把精神分析转用于文化集体这种企图是荒谬的，或者说是肯定没有成效的。但是，我们应当非常谨慎，并且不要忘记我们所涉及的毕竟只是类似之处，而且无论是把人还是把概念，从它们所产生和发展的领域中分离出来都是危险的。再者，对集体的神经病的诊断面临着一个特殊的困难。在个人的神经病中，我们把使病人和他所处的、被认为是“正常的”环境区别开的对照作为出发点。而对于一个集体来说，它的所有成员都患有同一个失常症，但却不存在个体神经病那样的环境；它也许能在别处发现。至于说把我们的知识运用于治疗，由于谁也没有权力将这样一种治疗强加于集体，所以对文化神经病的最正确的分析又有什么用呢？尽管有这一切困难，我们仍希望有一天有人会敢于提出一个关于文化集体的病理学。

由于这样或那样的原因，对人类文明的价值作出评价远非我的打算。我努力使自己不受下述狂热偏见的影响，它认为我们的文明是我们拥有的或者可能获得的最宝贵的东西，并且它的道路必然通向一个我们难以想象的完美的高度。我至少可以心平气和地倾听这样一种批评家的观点，他认为当人们审查文化努力的目的和它所使用的方法时，他们一定会得出这样的结论，即整个努力不值得这样劳民伤财，它的结

果只能是一些个人不能忍受的事态。由于我对这一切几乎是一无所知，所以我更容易做到公正无偏见。我确实知道的事情只有一件，即人类的价值判断是直接根据他对幸福的愿望的——因此这些判断都是用来为其幻想效劳的论据。如果有人指出人类文明的过程具有强制的性质，并且比如说人为限制性生活的倾向，或者以自然的选择为代价建立人道主义理想的倾向，是一种发展的趋势，它是不能防止或避免的，我们对它最好是屈服，就好像它是必然规律一样，我会觉得这种认识是可以理解的。我也知道可能有人反对这一观点，其大意是说，在人类的历史中，像这些被认为是不可克服的趋势常常是被抛到一边，并被其他的趋势所代替。因而，我不敢以先知的身份在我的同胞面前自居，我甘愿接受他们的指责，责怪我不能给予他们以任何安慰：因为说到底，这就是他们所要求的一切——在这方面最狂热的革命者和最虔诚的信徒一样容易对我们发怒。

对我来说，人类的决定性问题在于，他们的文化发展能否并在多大程度上控制住他们的进攻性和自我破坏本能对他们的集体生活的干扰。从这方面看来，也许恰恰是现在这个时代应受到特别的注意。人类已经在很大程度上取得了对自然力量的控制，以致他们可以借助于自然的力量，毫不困难地进行自相残杀直到最后一个人。他们明白这一点，目前的不安、痛苦和焦虑的心情大部分就是由此产生的。现在我们期待着两个“天神”之一的永恒的爱神厄洛斯将会维护他的权利，与同样永恒的对手死神进行不懈的斗争。但是谁能预

见何者成功，并且结果怎样呢？

---

〔最后一句是在 1931 年加上去的——当时希特勒的威胁已经开始明显化了。〕

# 精神分析引论新讲

苏晓离、刘福堂 译

## 讲 演

### 第二十九讲 对梦的理论的修正

在间歇了十五年之后，我又把你们召集在一起，与你们讨论在这段时间里，精神分析取得什么新的发现和改进。我认为，从不止一个角度去看，我们都应把注意力首先放到梦的理论上，这是正确的、合适的。该理论在精神分析的历史中占有特殊的地位，而且是转折点；分析由一种精神治疗法变成了一种深层心理学(depth- psychology)，是与梦的理论分不开的。自此以后，梦的理论一直是这门年轻的科学中最独特的东西，我们的其他知识中没有任何东西可以与之匹敌，它是从流行的观念和神秘主义的掩盖下揭示出来的一片新疆域。这个理论所必然提出的种种主张的奇特性，具有试金石的功能，运用它就能确定谁可以成为精神分析的拥护者，谁将永远不能理解精神分析。就我本人而言，在那些困难的时

---

本书是弗洛伊德《精神分析引论》(以下简称《引论》)一书的重要补充、修正和发展，它更新了《引论》的思想，因此本书目录衔接《引论》(共二十八讲)一书目录。《引论》已由商务图书馆出中译本。——译者注。

期，即由于缺乏经验，尚未辨认出来的有关神经病的种种事实扰乱我的判断的时期，我发现梦的理论是我的最后依托。每当我对自己动摇不定的结论的正确性产生怀疑时，只要我能够把做梦者身上的一种没有意义的、杂乱无章的梦成功地转变为有逻辑的、明白易懂的精神过程，我就重新相信我走的路是正确的。

因此，以梦的理论为例，一方面考察精神分析在这十五年来的变迁，另一方面研究它在被当代思想界所理解和评价的过程中有哪些进展，对于我们具有特殊的重要性。但我同时可以告诉大家，你们会对这两方面都大失所望的。

让我们来看看各期《国际精神分析（医学）杂志》。

自1913年以来，我们这一研究领域里的最重要的著述都集中于此。在最初几期上，你们会发现每期都有一个分标题：“论释梦”，它们包括大量关于梦的理论的各个方面的撰文。但你们越往后翻，就会发现这种撰文越少，最后连这个分标题也完全消失了。尽管分析家似乎再没有就梦说些什么，似乎不再需要对梦的理论做什么补充了。但是，如果你们要问有多少梦的解释已经被外行所接受——他们包括许多借用我们这方面成果的精神病学者和使用精神疗法的人（顺便说一句，他们对我们的一片好心并无感激之意），包括那些习惯于吸收惊人的科学发现的受过教育的人，包括文人和一般公众——那么答案是不能令人满意的。有几种说法已是众所周知的，但其中有一些我们却从未提出过，例如一切梦都具有性的属性这一命题。然而，真正重要的事情，如外显的（manifest）梦的内容与内隐的（latent）梦的思想之间的根本区别；关于梦

满足愿望的作用与焦虑的梦并不矛盾的观点；一个人不运用做梦者对梦的种种联想就不可能释梦；其中最重要的则是，我们关于梦中本质的东西是梦的工作(dream-work)过程的发现——公众意识对这一切的无知程度，似乎仍与三十年前的情况相同。我是有理由这样说的，因为在这十五年间我收到了无数封来信，写信者介绍了他们做的梦以求给予解释或要求了解梦的性质，他们声称他们已读过我的《释梦》，尽管信中的每句话都暴露了他们对我们的梦的理论缺乏了解。但这一切不会阻止我们就我们关于梦的知识再给予详细的说明。你们将会记起，上一次我们关于梦的全部讲演，都是用来表明我们是如何逐渐了解梦这种迄今尚未得到解释的精神现象的。

\* \* \* \*

那么，让我们假设某人——例如一个接受精神分析的患者——把他的一个梦告诉我们。我们可以假定以这种方式在为我们提供一种信息，他通过开始接受分析治疗这一事实，表明他决心提供这种信息。诚然，这种交流所采用的方式是不适当的，因为梦本身不是社会语言，也不是传递信息的工具。的确，我们并不懂得做梦者究竟想对我们说什么，他自己也同样无从知晓。我们现在必须立即作出一个决断。一方面，非精神分析的医生向我们断定，梦是做梦者睡眠差的征兆，是

他大脑的某些部分没有休息的征兆，是他大脑的某些区域在未知的刺激因素的影响下，力图继续工作又只能以很不完善的方式来这样做的征兆。如果是这样，那么，正确的做法是不必进一步研究这种没有任何心理价值的夜间发生的失调行为的产物了。因为我们不可能指望从对梦的研究中得到有益于我们目的的东西。另一方面——很明显，我们已选定了这种相反的方面——我们已经作了假设，并以之为一个先决条件——应当承认，这个假定是相当专断的——那就是，甚至这种难以理解的梦也必定是一种完全正常的、有意义和有价值的心理活动，在精神分析中，我们能够像利用其他任何信息一样来利用梦。只有我们的实验结果才能表明我们是否正确。假如我们成功地把梦转化为那种有意义的语言，我们就显然有希望了解到某些东西，得到某种用其他方法难以获得的信息。

然而，现在呈现在我们面前的却是这项工作的困难和课题的暧昧不明。我们如何把梦转化为正常的信息，又如何理解病人的某些语言呈现出了一种对他对我们来说都是晦涩难懂的形式这一事实呢？

正如诸位所知，这次我不解释问题的起源，而是采取一种专断的说明。我们的第一步是通过介绍两个新概念和新名词来建立我们对梦的问题的新态度。对于被称为梦的东西，我们将描述为梦的内容或外显的梦，而我们正在寻找的，可以说是我们怀疑藏在梦背后的东西，我们将其描述为内隐的梦的思想。做完这一点，我们就能够将我们的两项任务表达如下，我们必须把外显的梦转变为内隐的梦，并解释在做梦者



的头脑中后者是如何变成前者的。第一部分是实践的任务，这要靠对梦的解释来完成；它要求一种技术。第二部分是理论的任务，它的职责是解释假定的梦的工作；它只能够成为一种理论。释梦的技术和关于梦的工作的理论都必须另行创立。

那么，我们将从这两方面的哪一个方面开始呢？我想应该从释梦的技术开始；它表现得更为具体，会使你们产生更生动的印象。

\* \* \* \*

好，上述病人已经告诉了我们一个梦，我们将对它进行解释。我们只是被动地倾听，而没有运用我们的思考。下一步怎么办？我们决定尽可能少地考虑我们所听到的东西，即外显的梦。当然，这个外显的梦所显示的各种特征并非全然与我们无关。它可能首尾连贯、结构完整，犹如一部文学作品；也可能混乱到不可理解的地步，几乎像是胡说八道；它可能包含着荒谬的东西或者废话，也可能是机智的推论；对做梦者来说，它可能显得清楚、明确，也可能显得含糊、晦涩；梦的情景可能展示健全的感觉力，也可能朦朦胧胧，就像混浊的迷雾；最不同的特性可能出现于同一个梦中，分属于它的不同部分；最后，梦可能显示出一种淡漠的情调，也可能伴有最强烈的愉快或悲痛的情感。你们不应当认为我们对外显的梦的这种无穷的变化性根本不加考虑。后面，我们将回过头来探讨这种变化性，并在其中找到大量我们能够用于释梦的东西。但目前我们先不去管它，而是要注意进行释

梦的主要途径。就是说，我们要求做梦者自己也不要受外显的梦的印象的影响，而是要把注意力从作为整体的梦转移到梦内容的各种个不同的部分，并连续地向我们汇报他所想到的每一件与上述每一部分有关的事情——如果他的注意力分别地集中在它们的每一部分上，那么它们自身的联结就会显现给他。

这不是一种奇妙的技术吗？——它不是通常的处理信息或语言的方法。你们无疑会猜测，在这一过程的后面还有一些尚未明确论述的假定。不过让我们先继续说下去。我们打算让病人按何种顺序叙述他的梦的各个部分呢？可能有好几种不同的顺序，我们可以简单地采用这些部分在对梦的叙述中出现的先后顺序。这是堪称为最严格的标准的方法。或者，我们可以指导做梦者先从梦中寻找“白天的残余”；因为经验已告诉我们，几乎每一个梦都包含对做梦的前一天的某事（常常是几件事）的残存记忆或暗示，如果我们按照这些联系找下去，我们常常很快就会从虚无缥缈的梦的世界，进入到病人的现实生活中。再者，我们可以告诉病人先述说梦的内容中的那样一些要素，这些要素因其特别明晰和具有感觉的强度，给他留下了深刻的印象；我们知道他很容易产生对这些要素的联想（association）。我们用这些方法的哪一种来探索我们正在寻找的联想，那是无关紧要的。

接着，我们获得了这些联想。这些联想向我们显示的东

---

在《对释梦的理论与实践的评述》（1923c）中，有关于这些可供选择的方法的细微区别的表述。——英译注。

西是各式各样的：有对做梦前一天的记忆，对“昼梦”和很久以前的事情的记忆；有思考、讨论（并伴随有赞成与反对两个方面的争论）、忏悔和询问。病人倾诉出其中的一些；而对另外一些则一时想不起来。其中大多数表明与梦的某些成分有明确的联系，这不足为怪，因为这些成分本是这些联想的出发点。但是有时也会发生这种事：病人用这些话来介绍联想：“这个联想在我看来似乎与梦毫无关系，我只是因为想到了它，才把它告诉你。”

如果一个人认真地听这些丰富的联想，他马上会注意到，它们与其说仅仅与它们的出发点有共同之处，不如说更类似于梦的内容。它们出人意外地阐明了梦的各个不同的部分，填充了各部分间的缝隙，并使它们之间的奇怪的并列关系变得明白易懂；人们最终一定会清楚它们与梦的内容之间的关系。我们把梦看作是这些联想的一个经过缩略的精选物，当然，这种选择是按照我们还不理解的法则进行的，而梦的成分就像是由民众挑选出来的代表一样。无疑，通过我们的技术，我们已经撑握了某种被梦所代替的东西，梦的心理价值即存在于其中，但这种东西已不再是令人迷惑的、奇怪的和混乱的了。

不过，请你们不要有任何误解。关于梦的联想还不是内隐的梦的思想。后者包含在联想中的情形就像碱在母液中那样，然而又不完全包含在联想之中。一方面，这些联想给予我们的，远比我们用于阐明内隐的梦的思想所需要的多得多；联想所表示的东西，包括病人在探求梦的思想的过程中，其智力必定产生的全部解释、转化和联系。另一方面，一个联

想常常在快要触及到真正的梦的思想时却突然终止了：它仅仅接近梦的思想，而且仅仅通过暗示与后者发生联系。在这一点上，我们则独自进行探索；我们来说明暗示，引出无可争辩的结论，并且把病人在联想中仅只触及到的东西明确表达出来。这听起来好像我们允许自己独创性地和随心所欲地来处置做梦者为我们提供的材料，仿佛我们滥用这种材料，为的是把做梦者所说的话解释成某种他的话中所没有的东西。用抽象的描述来表明我们这种做法的合理性是不容易的。但是，只要你们亲自进行一次梦的分析，或在我们的著作中选择一个对梦的出色说明来加以研究，你们就会承认，用这种方式来进行解释是令人信服的。

如果说在释梦时，我们一般地和主要地总依赖做梦者的联想，然而对梦的内容的某些成分，我们却采取了一种相当独立的态度，这主要是因为我们不能不这样做，因为在这些成分方面，做梦者通常不能产生联想。我们以前就曾注意到，这种情况的发生总是与一些相同的成分相联系；这些成分并不很多。并且，不断重复的经验告诉我们：这些成分应被视为并解释为另外某些事物的象征。在与其他的梦的成分相对比时，可以赋予它们一种固定的意义，不过这种意义不必很明确，它的范围由我们所不熟悉的特殊法则所决定，因为我们知道如何解释这些象征，而做梦者不知道，尽管他自己使用过这些象征，所以可能发生这样的情况：我们一听完梦的内容，甚至还没有试图解释它，这个梦的意义在我们看来就已非常清晰了，然而对做梦者来说，却仍然是个谜。但是，关于象征的意义，我们对它的了解以及它给我们提出的问题，我

在以前的讲演中已对大家说过不少，现在就不重复了。

以上就是我们释梦的方法。第一个正当的问题是：“我们能够借助这种方法来解释所有的梦吗？”回答是：“不，不能；但是能解释许多梦，因此，我们相信这种程序的有效性和正确性。”“但为什么不能解释所有的梦呢？”对此的回答告诉我们某些重要的东西，这些东西马上把我们引导到构成梦的心理上的决定因素：“因为对梦的解释工作要反对一种抵抗(resistance)，这种抵抗可能无足轻重，也可能不可制服（至少在我们目前方法的力量所及的范围内是这样）。”在我们工作期间，忽略这种抵抗现象是不可能的。在某些方面，病人毫不犹豫地作出联想，其第一或第二个观念便可用于解释梦。在其他方面，病人则是要停顿、犹豫一下，然后再进行联想，在这种情况下，我们常常必须先听完一长串观念，才能得到有某种有助于我们理解梦的东西。我们认为，联想之链越长、越曲折，则病人的抵抗就越强烈，这种看法肯定是对的。

我们可以看到同样的力量在对梦的遗忘方面也起作用。病人尽管竭尽全力，也仍然记不起一个梦，这是经常发生的事。但是，当我们在一项分析工作的进程中，能够清除干扰病人与这一分析的关系的困难时，被遗忘的梦就会突然重现。还有另外两种观察在这里也应提到。梦的一部分一开始被省略了。但过后又作为附录补充了进来，这是很经常的事。这种情况应被视作一种忘掉该部分的企图。经验表明，它是最

---

见《引论》(1916—1917)第十讲。——英译注。

弗洛伊德于此前不久对《关于解释的可能性的限制》一文(1925)加了一个专门的注释。——英译注。

重要的一种特殊的部分；我们认为，在传送它的道路上，存在着比传送梦的其他部分更大的抵抗。此外，我们常发现做梦者力图在醒后立即把梦写下来，以便使其不致被遗忘掉。我们可以告诉他这样做是徒劳的。因为尽管他想强制地摆脱抵抗而保存梦的原貌，这种抵抗却会移置到关于梦的联想上，而使外显的梦变得无法解释。考虑到这些事实，我认为，即使病人的抵抗进一步加强以致完全压抑了联想，使对梦的解释彻底失败，我们也不必感到吃惊。

根据这一切我们推论：我们在释梦工作中所遇到的这种病人的抵抗，在梦的形式方面也一定发生了作用。实际上，我们能够把梦区分为两种：一种在较低的抵抗压力下产生，一种在较高的抵抗压力下产生。但此种压力在同一个梦的各个部分也是不同的；它造成了梦的裂痕、晦涩和混乱，这些情况可以破坏甚至是最精巧的梦的连续性。

但是，抵抗正在制造什么呢？它以反对什么为目的呢？对于我们来说，抵抗是冲突的明确标志。梦中必定存在着两种力量，一种力图表现某物，另一种却竭力阻止前者的表现。这场冲突的结果便是外显的梦，它包括了这场冲突的一切结果，该冲突以凝聚的状态存在于这些结果中。在某一点上，一种力量可能成功地表达了它想要说的东西；而在另一点上，成功者却是相反的力量，它或者设法完全销毁了对立者有意表达的东西，或者用某种不露痕迹的事物来取代那种东西。梦

---

参见《释梦》（1900a）第七章（A）。——英译注。

参见《精神分析对梦的操作》（1911e）。——英译注。

参阅《对释梦者的理论与实践的评述》（1923c）第二节。——英译注。

的构成的最常见、最有特色的状况是：上述的冲突以妥协告终，以致那种想要表达某种东西的力量，虽然确实能够说出它想要说的东西，但却不能采用它所希望的方式——它只能采用一种削弱了的、歪曲的和辨认不出的方式。所以，如果梦没有如实地描写出梦的思想，如果需要用解释工作来填补这二者之间的裂痕，这就是那种相反的、起着约束和限制作用的力量所造成的结果，我们已从释梦时所感受到的病人的抵抗中，推测到这种力量的存在。只要我们把梦作为独立于类似的心理构造物的孤立现象来研究，我们就可以称这种力量为梦的检查员。

你们早已知道，这种检查并不是梦的生活所独有的一种特征。你们也知道，两种精神力量——我们不甚确切地将其称之为“受到压抑的无意识”和“意识”——之间的冲突决定着我们的全部精神生活；而且你们还知道，反对释梦的抗拒，即梦的检查的标志，也是起源于那种把上述两种力量加以分离的压抑作用的。你们也知道，此两种力量间的冲突在一定条件下也可能产生其他的心理构造物，它们也像梦一样是妥协的产物；我想你们并不期望我在这里重复我在关于神经病理论的介绍中已谈过的内容，以表明我们对形成这种妥协的决定性因素的认识。我们已经知道梦是病理条件的产物，是包括癡病的症状、迷恋、强迫性观念 在内的那类东西的

---

弗洛伊德很少用人格化的形式“Zensor”（检查员）来代替非人格化的“Zensur”（检查）。——英译注。

该句的这一部分几乎是逐字重复弗洛伊德《释梦》第一版序言中的第二句话。——英译注。

第一个成员，但是由于其短暂性和出现于属于正常生活一部分的条件下，梦又区别于其他症状。让我们牢记，正如亚里士多德已经指出的，梦的生活是我们的心灵在睡眠状态下从事工作的方式。睡眠状态包含对现实的外部世界的脱离，在那里我们遇到了精神病发展的必要条件。对于严重精神病的最细致的研究，也不会揭示出关于这些病理条件的更显著的特征。然而，在精神病中，脱离现实是以两种方式实现的：或者由于被压抑的无意识过于强烈以致于压倒了附属于现实的意识，或者由于现实已不堪忍受，令人痛苦至极，于是受到威胁的自我在反抗已绝望之后，便投入到无意识本能力量怀抱中，无害的梦的精神病是退出意识所期待的外部世界的结果，而且仅仅是暂时的，并且当与外部世界的关系恢复时，这种精神病也就消失了。在睡觉的个人处于这种与外部世界脱离的状态中时，其精神能量的分配也出现了一种变化：通常用来抑制无意识的压抑作用，现在可以节约一部分不用了，因为如果无意识利用它的相对自由而积极活动时，它就会发现活动的道路已被关闭，而唯一向它敞开的途径则是导向幻觉满足的无害之路，这样，一个梦才能够被形成；然而，梦的检查这一事实则表明，甚至在睡眠期间，人们也保留有起源于压抑的足够的抵抗。

至此，我们已经有能力来回答下述问题了：梦是否也有一种功能，是否肩负着某些有价值的重任。睡眠状态意欲建

---

见《释梦》第一章。——英译注。

这种观点见于弗洛伊德较早的一篇心理学论文，即他的第一篇名为《防御的神经精神病》（1894a）的论文。——英译注。



立的免除刺激的休息情境，受到三个方面的威胁：（1）睡眠时来自外界的刺激；（2）尚未中断的前一天的兴趣，这两种方式都具有相对的偶然性；第三种方式则是不可避免的，即未被满足的受压抑的本能冲动，它们密切注视着发泄的机会。由于夜里压抑作用削弱的缘故，可能会发生这样一种危险：即每当来自外部或内部的刺激成功地与一种无意识的本能源泉联结在一起时，由睡眠提供的休息就会受到干扰。做梦的过程则是允许上述三种刺激的协作的产物，在无害的幻觉经验中得到发泄，从而以这种方式保证了睡眠的继续。梦偶尔使睡眠者醒来并伴有焦虑这种情况与上述功能并不矛盾；可以说，这也许说明检查员认为梦中的事态过于危险，以致于感到不能再控制它了。而且，当我们处在睡眠中时，我们常常会产生一种自我安慰的想法：“然而这毕竟只是梦！”这种想法努力防止我们觉醒。

以上就是关于释梦我想对各位说的话。释梦的任务是指引我们从外显的梦通向内隐的梦的思想。当这一任务完成后，就实际的分析而论，我们对梦的兴趣大体上就结束了。我们把以梦的形式所得的信息加到病人的其他信息中去，并继续对病人进行分析。然而，我们很愿意更详细地讨论下一个梦。我们很想研究内隐的梦的思想转化为外显的梦这一过程。我们称这一过程为“梦的工作”。诸位将会记得，我在以前的讲演中曾极详细地描述过梦的工作，所以，我们现在可以只作一个简单的介绍。

\* \* \* \*

看来，梦的工作过程是某种全然新奇的事物，与以前我们知道的事物没有任何相似之处。它使我们第一次看到了发生于无意识系统之内的过程，并且向我们表明：这些过程与我们从意识思维中所认识到的过程完全不同，与后者相比，它们一定显得十分荒谬。我们还发现：构造神经病症状的机制（我们尚不敢说是“思想过程”），也就是把内隐的梦的思想转化为外显的梦的机制，这一发现使上述发现变得更加重要了。

对于下面所谈的，我只能采用一种纲要式的表达方法。我们假定：在某种特殊的情况下，我们观察到了全部内隐的思想，它们或多或少都带有感情，外显的梦得到解释后即被这些思想所取代。我们将会明显地看到，这种种内隐的思想间存在着一个区别，这一区别将给予我们很大帮助。几乎所有这些梦的思想都被做梦者辨认出来或承认；他承认他在某个时候曾有过这个想法，或者也许有过这个想法。他拒绝承认的只有一种思想，这种思想对他来说是不可思议的，或者也许是令人反感的；他很可能带着强烈的感情拒绝它。现在对我们来说情况很明显：别的思想都是意识的或者（更确切的说）思维的前意识的（preconscious）系列的各个部分。它们或许是人们清醒时所思考的，甚至可能是在前一天所形成的。然而，这种被否定的思想，或严格地说这种冲动，却是夜间的产物；它属于做梦者的无意识，因此被他所否定和拒绝。它只有等到夜间压抑作用减弱后，才能得到某种表现。而且无

论如何，它只是一种被削弱的、歪曲的和伪装的表现；没有我们的释梦工作，我们就不能发现它。这种无意识冲动必须感谢与其他无可非议的梦的思想的联系，因为正是这种联系使它有机会在难以察觉的伪装下，逃过检查的关卡。另一方面，前意识的梦的思想也多亏这种联系，才有能力在睡眠期间仍然占据着精神生活。毫无疑问，这种无意识的冲动是梦的真正创造者；这产生了梦的构成所需要的心理能量。它像任何其他本能冲动一样，也只是追求自身的满足；我们的释梦经验也表明，这就是做梦的全部意义。在每个梦中，都必须满足一种本能的愿望。精神生活在夜晚即脱离现实，从而有可能回复到种种原始的结构中去。这样，人们就可以在当下以一种幻想的方式，体验到上述所渴望的本能的满足。作为这同一种回复的结果，观念在梦里转化为视觉意象，也就是说，内隐的梦的思想变得生动和形象化了。

这种梦的工作显示了梦的某些最显著和最特殊的性质。我要重述一下梦的形成中各种事件的发展。作为先导的是：睡眠的欲望和有意识地脱离外部世界。接着，由此产生了心理机能方面的两种结果：第一，在回复过程中，存在着出现更古老更原始的活动方式的可能性；第二，由于压迫着无意识的压抑作用而产生的抵抗减弱了。因为这后一因素，便产生了形成梦的可能性，积淀下来的各种原因，即已活跃起来的各种内外刺激，便利用了这后一因素。以此种方式产生的梦，已经是一个妥协的构造物。它具有双重的功能：一方面，它

适应于自我，因为消除了干扰睡眠的刺激性因素，它就满足睡眠的愿望了；另一方面，它允许被压抑的本能冲动，以愿望在幻想中实现的形式，得到在此种环境下可能得到的满足。然而被睡眠中的自我所许可的梦的形成的整个过程，仍然受到检查作用的制约，这种制约是由仍在起作用的压抑的残余所施加的。我不可能更简单地来表达梦的形成过程，因为它本来就并不更简单。现在，我能够进一步说明梦的工作了。

让我们再次返回到内隐的梦的思想。梦的思想中最有力的因素是被压抑的本能冲动，这种冲动基于当时发生的偶然刺激，并通过转移到白天的残余物上，而在梦的思想中为自己创造了一种表现形式——尽管是一种减弱了的和伪装起来的表现形式。像每一种本能冲动一样，它也迫切要求通过行动得到满足；但它通往行动的途径被潜藏在睡眠状态下的生理调节机制堵住了；它被迫选择了一种相反的知觉的途径，不得不仅限于一种幻想的满足。内隐的梦的思想因此而转化为感觉形象和视觉情景的混合物。在这种转变过程中，梦的思想在我们看来显得是那样的奇异和古怪。我们用以表达比较精密的思想关系的所有语言工具——连词和介词，以及名词、形容词、代词的变格和动词的时态及语态的变化——都被省略了，因为无法表达它们；正如在原始语言中那样，没有语法，只有粗糙的思想材料得到了表达，而且抽象的词都回复为构成其基础的具体的词。这样一来，剩下的东西就很可能是支离破碎的。梦中使用了大量的象征来代表某些物体和过

程，这种情况与有意识的思维不相容，但却与回复到原始时期的心理机构和检查的要求是协调一致的。

但是，在梦的思想的成分中所发生的其他变化，却比上述变化更重要。这些成分中凡是相互间在某一方面具有联系的，均被凝聚（condensed）成新的统一体。在把梦的思想转化为意象的过程中，优先允许的显然是这种组合与凝聚。仿佛有一种力在起作用，它使梦的思想材料受到压缩（compression）和聚集。作为凝聚的结果，外显的梦的一个成分可能相当于内隐的梦的思想的诸多成分；而反过来，梦的思想的一个成分，又可能被外显的梦中的几个形象所表示。

更为引人注目的是另一过程——移置（displacement）或重点的改变——我们在意识思维中，只是在错误的推论或开玩笑的方式中才看到这一过程。的确，梦的思想中的不同观念并不具有完全相等的价值；它们所受到的精神专注（catheted）具有不同程度的情感性，并相应地被认为具有不同程度的重要性和值得关注的性质。在梦的工作中，这些观念与依附于它们的情感分离了。这些情感则被单独处理：它们可能被转移至另外某物上，也可能仍然保留于原物之上，或可能发生了改变，抑或可能根本不在梦中出现。这些被剥夺了情感的观念，因其在梦的意象中所具有的感觉强度，在梦中恢复了它们的重要性；但我们看到，着重点已从重要的成分转移到一般的成分上去了。因此，在梦的思想中仅起次要作用的某种东西，在梦中却被作为主要东西而提至突出的地位上；相反，作为梦的思想之本质的东西，在梦中却只是得到了附带的、不明确的表现。正是梦的工作中的这一部分，使

梦对做梦者来说显得奇怪和费解。移置是梦的变形 (distortion) 所使用的主要方法,在梦的检查机制的影响下,梦的思想必定受到这种变形。

在对梦的思想施加了上述这些影响之后,梦就接近于形成了。当梦已作为一种知觉的客体出现在意识面前之后,一种不太稳定的因素进一步开始起作用了,这就是所谓的润饰 (secondary-revision)。在这一方面,我们对待梦的态度,就像我们一般所习惯地对待我们的知觉内容的态度一样:填补缝隙,引入联系,而这样做时我们常常犯严重的曲解的错误。这种行为可以被视为一种文饰 (rationalizing) 的行为,这充其量不过使梦具有一个与其真实内容不相符合的协调的外表。但是,这种行为也可能被省略,或仅仅被表现到一个非常适当的程度。在这种场合下,梦将会公开地显现出它的一切缝隙和裂痕。另一方面,我们不可忘记,梦的工作也并不总是以同等的能量起作用的;它常常仅局限于对梦的思想的某些部分发生作用,而允许其余部分原封不动地出现在梦中。在这些场合,梦给予我们这样一种印象,即它在进行着最精密而复杂的理智活动,例如从事思考,开玩笑,作出决定和解决问题;然而这一切都是我们正常的精神活动的产物,可能在做梦前的那一天就已经完成了,它们与梦的工作毫无关系,没有表现出梦的任何特性。再一次强调梦的思想本身即无意识的本能冲动与白天的残余物二者之间的重大区别,并不是多余的。后者表明了我们精神生活的复杂性,而前者——它成为形成梦的固有动力——则永远只是在愿望的满足中寻找出路。

\* \* \* \*

十五年前，我就能够告诉大家这一切了，而事实上，我当时的确和你们谈了这一切，现在，我来如实地介绍一下这十五年里在梦的理论方面发生的变化和取得的新发现。我已说过，恐怕你们会感到我的讲演没有多少价值，而且诸位会无法理解：我为什么要让你们听两次同样内容的讲演，而且为什么要自己讲两次。这是因为从上次演讲到今天已过去了十五年，我希望通过这次讲演，可以最容易地与诸位重建联系。再者，我讲的这些东西都是很基本的知识，以于理解精神分析具有决定性的重要意义，故再一次听听它们，可能也是令人愉快的；而且，由于它们保持了十五年而变化比较小，可见它们是很值得为人们所了解的。

当然，在这一期间的有关文献中，大家会找到大量的实证材料和详细的描述，我对此只想给大家举几个例子。此外，我也可能附带地告诉诸位一些事实上早已为人所知的情况。我们所谈论的主要是梦中的象征方法 (symbolism) 和其他的表示方法。现在就请大家注意听下述情况。仅仅在不久前，美国一所大学的全体医学教员，以精神分析没有被任何实验所证明为由，拒绝承认它的科学地位。他们其实也可以对天文学提出同样的反驳；对天体的实验甚至更加困难。在那里，人们只能求助于观察。不过，有些维也纳的研究者已开了对梦的象征方法的实验证明之先河。早在 1912 年，一个叫施莱特 (schrotter) 的医生就已发现：如果指示一个已被完全偕眠的

人梦见性的活动，那么，梦中所出现的性的材料都被我们所熟悉的象征物代替了。例如，让一个妇女梦见与一个女友性交。在她的梦中，这个女友拿着一旅行包出现了，包上贴着“女士专用”的标签。1924年，贝特海姆和哈特曼（Betheim and Hartmann）做了一个给人印象极其深刻的试验。他们对患有所谓的科萨克夫紊乱性精神病的病人进行实验。他们给这些病人讲粗野的性行为的故事，然后要求病人重述该故事，以观察在重述中该故事所发生的变形。结果，再一次出现了我们所熟悉的性器官和性行为的象征物，其中有楼梯的象征物。正如这两位试验者公正评论的，病人决不可能通过有意识的变形愿望来形成这些象征物。

赫伯特·西尔伯莱（Herbert Silberer）于1909年和1912年在一系列引人入胜的实验中表明，在梦的工作将抽象的思想转变为视觉意象时，我们可以控制梦的工作。他说，当他处于疲惫和昏昏欲睡的状态时，如果试图强迫自己做理智工作，那么思想往往就会化为乌有，并被一种显然是思想的代替物的幻象所取代。

这里举一个简单的例子。西尔伯莱说：“我考虑必须修改一篇文章中的一段不相称的文字。”取代这种考虑的幻象则是：“我看见自己正在刨一根木头。”在这些实验中，常出现这样的情况：幻象的内容并不是被思考的思想，而是他努力从事该思考的主观状况——这种状态代替了思考的对象。西

---

《释梦》（1900a）第六章（E）对这些试验作了更详细的描述。——英译注。



尔伯莱把这种情况描写为一种“功能性现象”(functional phenomenon)。有一个例子将立即向你们表明这种现象是什么意思。作者正在努力比较两个哲学家关于某个特殊问题的意见。然而，在他处于睡眠的条件下时，他总是忘掉这些观点中的一种。最后他产生了一种幻象：他正在向一个伏在写字台上的冷漠的秘书探听消息，那个秘书先是不理睬他，然后又厌恶地白了他一眼表示拒绝。做这些实验的条件本身，可能解释了实验所引起的幻象为什么如此经常地代表一种自我监视(selrobservtion)的活动。

我们还没有论述完象征问题。有一些象征，我们自信认识它们，但它们仍然困扰着我们，因为我们不能解释这一特殊的象征怎么会变得具有那种特殊的意义。在这些场合，来自其他地方——来自语言学、民俗、神话或典礼——的证实必然大受欢迎。这类情况的一个例子是大衣或斗篷(德文“Mantel”)的象征意义。我们讲过，在女人的梦中它代表一个男人。西奥多·里克(Theodor Reik)(1920年)为我们提供了如下材料：“在贝督因人(Bedouins)的极端古老的结婚仪式上，新郎用特制的名为“Aba”的斗篷盖住新娘，并且口中念叨着如下典礼用词：“从今以后，除我以外无人保护你了。”(引自罗伯特·艾斯勒(Robert Eisler)的著作第599页，1910年2月)我希望诸位听了上述材料后会留下深刻的印象。

---

弗洛伊德1914年对《释梦》(1900a)第六章(D)及(I)的几段补充中，对西尔伯莱的实验作了更充分的说明，并附有大量的引文。——英译注。

《引论》第十讲论述了象征意义，但这种适应于女性的梦的事实，则仅在某些早期发表的《观察与实例》(弗洛伊德，1918a)中提到过。——英译注。

象，我们还发现了几个新的象征，我至少可以告诉你们其中的两个。按照阿伯拉罕 (Abraham) (1922 年) 的看法，梦中的蜘蛛象征着母亲，但却是儿童的崇拜男性生殖器阶段的母亲，是我们所害怕的母亲；所以，害怕蜘蛛表明了害怕与母亲的乱伦，害怕女性生殖器。你们也许知道，希腊神话所创造的东西，美杜莎的头，可以追溯到怕被阉割的同样动机。我想告诉你们的另一个象征例子是桥，弗伦齐 (Ferenci) 在 1921 和 1922 年解释了这一象征。首先，它代表男性生殖器，该器官在性活动中使父亲和母亲相联结；然而在此之后，它从上述意义中又派生出了更深一层的意义。我们能够脱胎来到这个世界，应归功于男性器官，就这一点而言，桥变成了从另一个世界（未出生状态，在子宫中）来到这个世界（生命）的通道，而且，因为人们也把死描述为回归母腹（回到水里），所以桥也获得了导向死亡的某种含义。最后，在脱离桥的本意的更远的意义上，桥还象征着一般的过渡和变化的情况。这与下述情况是符合的：如果一个女人没有打消成为男人的欲望，她就会常常梦见桥很短，以致达不到更远的彼岸。

在外显的梦的内容中，我们常常发现使人回想起童话、传说、神话中的熟悉题材的意象和情景。对这些梦的解释阐明了产生这些题材的最初兴趣，虽然我们同时不应忘记，随着时间的推移，这种材料已发生了意义上的变化。可以说，我

---

参阅弗洛伊德死后出版的他对该论题的注释 (1840a(1922 年))。——英译注。

们的解释工作就是揭示这种原材料，它常常完全可以被描述为具有最广义的性的性质，它在后来的种种适应中获得了多样化的应用。这种追溯易于引起所有未经过精神分析训练的人的愤怒，似乎我们力图否定或贬低在性的原始基础之上而建立的所有东西。然而，这种发现是建设性的和有趣的。追溯造型艺术中特殊题材的起源时，所发现的情况也是如此。例如，M·J艾斯勒(Eisler)在1919年根据他的病人梦中的各种象征，对伯拉克西特列斯(Praxiteles)创作的雕像《赫尔墨斯》(Hermes)中所描绘的那个逗弄小男孩的青年，作了精神分析的解释。最后，我必须指出，对梦的解释尤其经常地阐明了神话题材的含义。例如，关于希腊神话中迷宫(Labyrinth)的传说，可以被认为是象征着从直肠中诞生：弯弯曲曲的小路是肠子，阿里阿德涅(Ariadne)的线是脐带。

通过深入研究，梦的工作所采用的象征方法——其迷惑人的性质几乎无法阐述透彻——越来越为我们所熟悉了。我将给大家举其中几例。如，梦中相同事情的多次发生象征着频繁性。下面是一个少女的奇怪的梦。她梦见她走到一个大厅里，见到有个人坐在椅子上；这种情况重复了六次、八次或更多次，但每次椅子上那个人都是她的父亲。当我们在解释中根据少女所补充的细节，发现这个大厅象征着母亲的子

---

公元前四世纪古希腊的雕塑家。——中译注。

古希腊神话中众神的使者，亡灵的接引者。——中译注。

古希腊神话中克里特王弥诺斯和帕西淮的女儿，一译阿莉阿德尼，淮德拉的妹妹。雅典英雄忒修斯杀死弥诺陶洛斯后，她用小线团帮助忒修斯逃出迷宫。所以现在“阿里阿德涅线团”常用来比喻解决问题的方法。——中译注。

宫时，此梦便容易理解了。这梦表示少女所常有的幻想，想象她在胎儿时就已见其父亲光顾母亲的子宫了。你们不要被下述情况弄糊涂了；在梦中某种东西是颠倒的——她的父亲“进入子宫”的行为移置到了她自己身上；附带说一下，这种情况也有其本身的特殊含义。父亲形象的重复出现，只可能表明那件事曾重复发生。我们毕竟得承认，梦在通过重复表示频繁性 (multiplicity) 时，并没有许多意义。我们只须找出后一个词汇的原始意义就可以了；今天该词在我们看来意味着时间上的重复，但它却是来源于空间的堆积。的确，一般地说，凡在可能之处，梦的工作都把时间关系变成空间关系，并如此象征它们。例如：在梦中，我们可以看见这样的情景：其中的两个人看起来十分矮小并距离我们很远，就像把望远镜倒过来用所看到的情形一样。这里，空间上的微小与遥远二者具有同样的意义，它们所表示的就是时间上的遥远，我们应该明白，上述情景来自遥远的过去。

再者，诸位可能记得，我在早期的讲演中已经告诉你们（并举例加以说明），我们甚至已学会利用外显的梦的形式的性质来进行解释——即把它们转化为产生于内隐的梦的思想的素材。正如诸位所知，所有在同一个晚上做的梦都属于一个系统。但是，这些梦在做梦的人看来是否连续统一，或者他是否将它们分成几部分或许多部分，却并不是无关紧要的事。这些部分的数目，常常等于内隐的梦的思想的构造形态

---

德文为“Häufigkeit”和“Haufung”。两词都派生于“Haufen”——“增多”。——英译注。

参阅《引论》第十一讲。——英译注。

中各个焦点的数目 (focal points), 或者相应于做梦者精神生活中各种斗争倾向, 这些倾向中的每一种都在梦的一个特殊部分中, 获得了主要的但又并非唯一的表现。一个短的序梦和随之而来的长的主梦之间, 常常是一种条件与结果的关系 (条件从句和结果从句), 在以前的讲演中可以找到一个极明显的这方面的例子。如果一个梦被做梦者描述为“是莫名其妙地插进来的”, 这个梦实际上就可能相应于梦的思想中的一个从句。弗兰兹·亚历山大 (Franz Alexander) 在 1925 年对成对出现的梦的研究中已指出: 如果对同一夜做出的两个梦一并考虑, 那么它们就是两个阶段上来表现愿望的满足, 从而分别完成梦的任务——尽管每个梦独立存在时不会产生那种结果——这种情况并不少见。比如, 假定梦的愿望是在梦的内容中对某个特定的人采取某种不正当的行为, 那么, 在第一个梦中, 这个人将会毫无伪装地出现, 而欲对其采取的行为则仅处于胆怯的被暗示状态。第二个梦的情况则不同, 这种行为将会被明确提到, 而那个人或者变得认不出来了, 或者被某个无关的人所取代了。你们将会承认, 这种情况看来确实很巧妙。此外, 我们发现, 在相互关联的两个梦之间存在着另一种类似的关系: 一个梦代表惩罚, 另一个梦代表邪恶欲望的满足。这就等于是说: “假如一个人接受了对他的邪恶行为的惩罚, 他就可以允许自己继续做那种禁止的事。”

\* \* \* \*

关于上述一般发现或者梦的解释在分析工作中的运用的讨论，就到此为止。我深信你们渴望听到关于梦的性质及其意义问题，我们的基本观点发生了什么变化。我已提醒过大家，正是在这一点上没有什么可以告诉你们的。整个梦的理论中争论最大的焦点，无疑是所有的梦都是愿望的满足这一主张。外行们不可避免地甚至反复不断地提出了反对意见：然而仍有许多梦是焦虑的梦呀！我想，这个问题可以说在我以前的讲演中已经完全解答了。在把梦划分为愿望的（Wishful）梦、焦虑的（anxiety）梦和惩罚的（punishment）梦时，我们一直保持着我们理论的完整性。

惩罚的梦也是愿望的满足，然而这些愿望不是本能冲动的愿望。而是内心的批评、检查和惩罚机构的愿望。如果我们遇到一个纯粹的惩罚的梦，那么我们无须费多大力，就能够根据它恢复愿望的梦，因为惩罚的梦是对它的责备性反驳，由于这一否定，惩罚的梦便取代它而成为外显的梦。正如你们所知，对梦的研究首先是帮助我们认识了神经病，你们将会发现，我们对神经病的知识后来很自然地就会影响我们对梦的看法。你们将会听到，我已不得不假定心灵中存在着一个我们称之为“超自我”（Superego）的进行批判和发布禁律的机构。因为认识到梦的检查机制是这个机构的一种职能，我们便可以仔细地考虑在梦的构造中超自我的作用。

对于梦的愿望满足的理论来说，只有两大难题。对这两

个问题的讨论虽然很深入，但实际上并未得出任何完全令人满意的结论。

第一大难题表现如下：受过震惊，有过严重心灵创伤（trauma）——这种情况在战争期间常发生，并且是创伤性癔病的基础——的人，在梦里常常返回到受创伤的过程中。按照我们关于梦的功能的假设，这是不应该发生的。什么样的愿望性冲动能够被以这种方式对极端痛苦的创伤的重新经验所满足呢？难以猜想。

在分析工作过程中，我们几乎每天都遇到第二个难题，但是它所包含的对我们的理论的反驳，不像第一个难题那样重要。你们知道，精神分析的任务之一就是揭开隐藏了童年的最初情况的健忘症的面纱，以及使人们有意识地回忆起包含着早期婴儿性生活的种种现象。儿童的这些最初的性经历，是与对焦虑、禁令、失望和惩罚的痛苦印象联系起来的。我们能够理解这些性经验正在受到压抑；然而即使如此，我们却难于理解它们是如何自由地通向梦的生活的，它们是如何为如此众多的梦的幻想提供模式的，梦又是怎样被这些童年景象的复制品以及对它们的暗示所充斥的。必须承认，这些性经验的令人痛苦的性质，和梦的工作使愿望满足的目的似乎难以相容。然而，也许我们夸大了这种困难。归根到底，凡是不可磨灭而又不能实现的愿望，都和儿童的这些经历有不解之缘，这些愿望终生都在为构成梦提供动力；而且，我们无疑可以认为，这些愿望有可能伴随着别的痛苦经历的素材，有力地强行涌现到意识的表面。另一方面，再现这种素材的方式和形式确切地表明，梦的工作努力通过变形的方式来否定

痛苦并变失望为成功。

至于创伤性神经病，情况就不同了。在这些情况下，梦多以焦虑的产生为结局。我想，我们不应当害怕承认：在这里梦没有成功地发挥它的功能。我们不应当求助于例外证明规律的说法，在我看来，这一说法是否明智大可怀疑。但毫无疑问，这一例外推翻不了规律。为了研究起见，我们把一种特殊的心理功能例如做梦，从作为整体的心理机制中分离出来，这就有可能发现那些为这一特殊功能所独有的规律；但当我们再次把它放回到整体关系中时，我们就应该准备看到这些被发现的规律，由于与其他力量的冲突而变得模糊或被减弱了。我们说梦是愿望的满足，但是如果你们想照顾到上述后两种相反情况，那么，你们也可以说，梦是愿望满足的企图。任何一个能正确理解心灵动力说（dynamics of the mind）的人，都不会认为这两种说法有什么不同。在某些条件下，梦只能极不充分地实现其意图，或者必须完全放弃它的意图。就梦的机能来说，对伤痕的无意识依恋似乎是最大的障碍。尽管睡者不得不做梦，但因为夜晚压抑作用的减弱，使得创伤性依恋活跃起来，他的梦的活动的功能就会失灵，从而不可能把关于创伤性事件的记忆痕迹转化为愿望的满足。在此种情况下，一个人将会出现失眠，将会由于担心梦的功能的失灵而睡不着。在这里，创伤性神经病为我们提供了一个极端的例子；但我们必须承认：童年的经历也具有一种创伤性；而且，倘若在其他条件下也可能出现与梦的功能的比



较轻微的冲突，我们不必大惊小怪。

---

最后三段所论的题目，弗洛伊德最初是在《超越快乐原则》（1920g）第二、三章中提出的。对该题目的更深入的提示请见后面第三十二讲第 106 页（该页码指本书边码，下同；无论正文中还是脚注中出现的此类页码均为边码——中译注）。——英译注。

## 第三十讲 梦与神秘主义

今天，我们要循着一条可将我们引向广阔前景的狭窄小路前进。

当你们听说我打算讲梦与神秘主义（occultism）之间的关系时，不应感到惊奇。确实，梦经常被人们认为是通往神奇境界的途径。甚至今天，也有许多人把梦看成一种神秘现象，即便我们这些把梦作为一个科学研究对象的人，也不否认梦与那些费解的事有一种或多种联系。玄秘论（mysticism）神秘主义——这些字眼意味着什么呢？你们千万不要期望我会试图用定义来表明这个模糊的领域。我们都大约知道这些词对于我们来说意指什么。它们指称某种“别的世界”——它位于科学为我们所构造的受无情的法则支配的明亮世界之外。

神秘主义宣称，事实上，“天空和地球上所存在的东西，要比我们的哲学所想象的更多”。因此，我们无需受学究式哲学的狭隘胸襟所限制，我们应当认为，凡是向我们显现的东西都是值得相信的。

---

欧内斯特·琼斯在弗洛伊德传记第三卷第十四章中，对弗洛伊德关于神秘主义的态度作了综合概括。——英译注。

我们准备像处理其他任何科学材料那样来着手研究这些事物：首先，搞清是否能确实证明这些事物的存在；然后——而且也只有当这些事物的真实性无可怀疑之后——便去解释它们。然而，不可否认，从理智的、心理的和历史的诸因素来看，单是把上述决定变为行动就很困难。这与我们研究其他课题时的情况不同。

首先，我们会遇到理智的困难。请允许我浅显地解释我的想法。我们假设眼下的问题是地球内部的构造。你们知道，我们对此尚无明确的了解。我们怀疑它是由白热化的金属构成的。尔后，我们来想象某人提出主张：地球的内部是由被碳酸即一种苏打水所饱和的液体所组成的。无疑，我们要说这是根本不可能的，它与我们的所有预测都相矛盾，而且丝毫不顾那些导致我们接受金属假说的已知事实。然而，这一假说并不是不可思议的；如果有人要告诉我们一种验证苏打水假说的方法，我们会愿意倾听的。但现在若有另外某人出来断然宣称，地心是由果酱构成的，我们的反应将会大相径庭。我们将告诫自己：果酱并不存在于自然界中，它是人类烹制的产物；此外，果酱的存在需以果树及果实的存在为先决条件，我们不能想象怎样才能将植物和人类的烹调法安置于地球内部。这些理智的反驳将转变我们的兴趣：不是开始研究地心是否确由果酱组成，而是自问能够提出这一见解的会是什么类型的人，最多只是问他从何得出此结论的。倒霉的果酱理论发明者将感到深受侮辱，抱怨我们仅仅依据貌似科学的成见，便拒绝对其主张进行客观的调查研究。但这对他无济于事。我们知道成见不总会受到非难；相反，成见有

时被证明是正确和有利的，因为它们使我们避免了无益的劳动。事实上，成见仅是从其他可靠的判断类推所得的结论。

神秘主义者的所有主张，给我们的印象都与果酱假说相同，因此，我们认为有理由对其不做更深入的研究，不假思索地便拒绝接受它们。但尽管如此，这种观点却并不那么简单。我所选择的那个比较证明不了任何东西；或者像一般的比较那样，只能证明极少的东西。这样的比较是否合于实际情况是值得怀疑的，很显然，我们傲慢的否定态度决定了比较物的选择。成见有时是有利的、正确的；但有时又是错误的，有害的。人们不可能知道何时是前者，何时是后者。科学史上有许多事例，警告人们不要过早盖棺定论。我们现在所说的陨石，可能是从外层空间来到地球的；含有贝壳残渣的、构成山脉的岩石，可能是过去的海底，这些假说在过去的很长时间内被认为是毫无意义的。附带提一下，当我们的精神分析提出存在着一种无意识的推论时，也出现了几乎同样的情况。所以，为反对新假说而采用理智上的考虑时，我们分析者应特别小心谨慎；我们必须承认，理智考虑不能消除我们的厌恶感、怀疑感和不确定感。

我已经说到了作为心理因素的第二个因素（这个因素使我们难于接近研究课题）。我指的是人类一般具有轻信的倾向及对奇异事物的信仰。虽然生命把我们置于它的严格规则的控制之下，但我们一开始就产生了一种抵抗，以反对思维规

律的严酷性和单调性，反对实在性实验 的要求。理性变成了敌人，它剥夺了我们许许多多享受的可能性。我们发现，哪怕暂时摆脱理性的束缚，沉溺于无聊的诱惑，我们也会得到很多乐趣。念书的孩子喜爱绕口令；科学会议结束后，专家们拿自己的研究开玩笑；甚至是一本正经的人也爱听笑话。对“理性和科学——人类具有的最强大力量”的更深的敌意，在等待着机会；它使得人们宁愿选择巫医或自然疗法开业者，而不找“合格的”医生；它偏爱神秘主义的论断，只要它们所宣称的事实能够被用来破除规律和法则；它哄骗批评家对它保持沉默，歪曲人们的知觉，将得不到证实的观点和意见强加于人。如果考虑到人类的这一倾向，就有充分理由对神秘主义著作中所提出的大量资料表示怀疑。

我将第三个因素称为历史因素，我的意思是指出神秘主义世界中实际上并没有任何新东西。这个世界中一再出现的不过是古代传说和古书中流传下来的各种奇迹、预兆及神奇古怪的事情；长久以来，我们认为它们不过是骋驰无疆的想象或接近欺骗的行为的结果，是人类无知至极、科学精神处于襁褓之中的时代产物。假如我们承认据神秘主义者宣称至今仍然存在的那些事实的真实性，我们也就必须相信古代遗留给我们的那些传说的真实性。于是，我们也就必须考虑到

---

即检验事物，以便看它们是否真实的过程。这在《对梦的理论的一个心理玄学补充》(1917d)中有论述。也可参见《引论》第二十三讲。——英译注。

关于这种“无聊的愉快”，弗洛伊德在《论笑话》一书(1905c)(诺顿，1961)第四章第125—127页有详细论述。——英译注。

引自歌德《浮士德》第一幕第四场。——英译注。

所有民族传说和神圣诞籍中，都有无数类似的神奇故事；必须考虑到宗教正是将其信仰的可靠性，建立在这些神奇事物的基础之上，并从中找到种种超人的力量在起作用的证据的。既然如此，我们就难免要怀疑：对神秘主义的喜爱其实是一种宗教性的喜爱；神秘主义活动的隐秘动机之一，就是援助宗教，因为宗教受到了科学思想进步的威胁。这一动机的发现，增强了我们的怀疑，使我们更加厌恶研究这些想象的神秘现象。

然而，这种厌恶感迟早应当克服。我们面对一个有关事实的问题：神秘主义者告诉我们的事情究竟是否真实？这个问题最终有可能通过观察得到解决。事实上，我们应当感谢神秘主义者。古代的奇闻怪事是我们的实验力所不及的。虽然我们认为它们不可能得到证实，但也得承认：严格地说，它们也不可能被反驳。但有关我们能够亲身经历的当代事件，我们则必定可以做出确定的判断。如果我们确信今天不会出现那样的奇迹，就无须害怕那种认为它们可能在古代发生过的反对意见：在那种情况下，其他解释会显得更有道理。至此，我们已弄清了疑点，准备开始进行对神秘现象的研究。

但是，在此我们不幸遇到了对我们的真诚意图极为不利的情况。我们的判断所应依赖的观察，是在使我们的感官知觉模糊、注意力迟钝的条件下进行的。神秘现象往往经过长期无望的期盼之后，在黑暗中或朦胧的红光下发生。据说，我们的怀疑（亦即批判）态度实际上可能阻止预期现象的发生。因此，这些现象所发生的环境是与进行科学探索的一般环境根本不相同的。这些观察的对象是被称为“巫师”

(mediums) 的人——传说他们具有特殊的“感应”能力，但这些人决不是由于突出的智力或性格而闻名的，也不是像过去创造奇迹的人那样，受某种伟大见解或重要目标的鼓舞。相反，即便是相信他们的神秘本领的人，也认为他们特别不可靠；我们已经发现他们中的多数人是骗子，也有理由期待看到：等待尚未被揭穿者的是同样的命运。他们的行为给人以孩子淘气的恶作剧感或变戏法的诡诈感。从“巫师”们的降神术中，还从未产生过任何有价值的东西，例如向人们揭示一个新能源。的确，变戏法者以魔术从空的大礼帽中变出鸽子，但我们决不会期望由此得到关于鸽子生育的新知识。我很容易理解这样的人，他为了做到无偏见而去参加神秘的降神会，但他很快就会厌倦，厌恶地离开他曾怀抱期望的东西，而退回到其先前的成见中。对于这样的人，人们会指责他：这不是正确的行为方式；我们不应预先规定正在致力研究的现象应该是什么样的，又应是在什么样的环境中发生的；相反，我们应不屈不挠，把侧重点放在采用防止“巫师”们的不可靠性的最新预防的监督措施上。遗憾的是，这种现代的防备措施却使对神秘现象的观察变得难以进行了，对神秘主义的研究成为一种困难的特殊的工作——一种不能同时兼顾其他兴趣的活动。在从事这些研究的人们得出结论以前，我们只好保留我们的疑惑和假设了。

在这些假设中，最有希望的无疑是下述假设：在神秘主义中，存在着一个种种未知事实的真实的核

心，欺骗和幻想已织成了蒙蔽我们的面纱。然而，我们怎样才能接近这个核心呢？我们在哪一点上可以进攻这个难题呢？在此，我想梦能帮助我们；梦暗示我们应从这个混乱中，选取心灵感应（telepathy）这一材料。

\* \* \* \*

众所周知，我们称之为心灵感应的是这样一种所谓的事实：某一特殊时刻发生的事件，大约同时来到远处某人的意识中，而不通过我们所熟悉的有实际重要性的通讯途径。这种情况内含一种先决条件：这件事关系到某人，而另一人（信息的接收者）对他有强烈的情感上的关注。譬如，甲可能是一场灾祸的受害者或是死了；乙是某个与之关系甚密的人（可能是其母、其女儿或其未婚妻），她大约在同一时刻通过视觉或听觉知道了此事。在这里，就好像已有电话通知她，但事实却不是这样；这可称是一种心理上的无线电了。我无须在各位面前坚持认为这种事情是不可能的，我有充分的理由对大部分这类报告不加考虑。但剩下的少数则不能用这种方式轻易地解决。现在，为了便于使你们明白我要讲的内容，请允许我省略掉前面用过的“所谓的事实”中“所谓”这个词，这样看来，似乎我相信心灵感应现象的客观实在性，但请记住：那只是似乎而已，实际上我根本没有表示确信这种客观实在性。

其实我可以奉告的东西不多，唯有一个千真万确的事实。我要说实质上梦与心灵感应几乎毫无关系，这可能会立即进



一步使你们失望。心灵感应没有为梦的性质提供任何新的说明，梦也没有为心灵感应的客观性提供任何直接证据。此外，心灵感应现象与梦绝没有密切关系，它在觉醒状态下也能发生。讨论梦与心灵感应之间关系的唯一原因乃是：睡眠状态似乎特别适于接受心灵感应的信息。在睡眠状态中，我们会做所谓的心灵感应梦；对这类梦进行的分析使我们形成这样一种信念：心灵感应到的信息与白天的其他残留物起相同的作用，它同样被梦的工作所改变，从而服务于后者的目的。

在分析一个心灵感应梦时，发生了一件事，此事虽显平常，我却饶有兴趣地把它做为本次讲演的出发点。1922年，我第一次说明此事时，手头只有一个观察事例。自那时起我作了大量的类似观察，但我仍采用第一个例子，因为这一例最易描述，而且我们由此将立即接触到这件事的核心。

一个显然很聪明的人——他自称根本不倾向于神秘主义——曾写信告诉我他做的一个梦，他觉得这个梦非同寻常。一开始，他告诉我，他远嫁的女儿预期在十二月中旬生第一胎，这个女儿深得他的珍爱，而且他也知道女儿深深地依恋着他。十一月十六日至十七日的那个晚上，他梦见妻子生了一对双胞胎。接下来他讲了一大堆细节，这里我就不提了，事实上这细节都未得到解释。梦中双胞胎的母亲是他的第二个妻子——他女儿的继母。他说，他并不希望他现在的妻子生孩子，因为她显然没有抚育孩子成长的能力；而且在做梦时，他已

---

这个例子首次公布时极其详细，见《梦与心灵感应》（1992a）。——英译注。

停止与她发生性关系多日了。促使他写信给我的原因，不是他怀疑我的梦的理论，虽然他的梦的外显的内容足以使他产生这种怀疑——为什么那个梦与他的愿望相反，让他的妻子生孩子呢？——据他所说，也没有任何理由担心这件他不希望发生的事情可能发生。促使他把这个梦写给我的是这样一个情况：十一月十八日早晨他收到电报，通知说他的女儿生了一对双胞胎。电报是前一天拍的，孩子在十六日至十七日那个晚上出生，与他梦见妻子生双胞胎几乎同时。做梦者问我是否认为该梦与真实事件的一致性是一种巧合。他没有冒昧地称这个梦为心灵感应，因为梦的内容与事实间的区别恰恰就表现在对他来说是根本的东西——生孩子者的身份上。但他的解释之一表明，他不会对一个心灵感应梦表示惊奇：他相信女儿在生产期间特别想念他。

我确信你们已经能解释这个梦了，也明白我为什么要把它讲出来。这是一个对他的后妻不满意的人，他宁愿他的妻子是一个像他第一次婚姻所生的女儿那样的女人。当然，在他的无意识中，“像……那样的”是被筛除掉了的。那天晚上，心灵感应传来了他女儿生下了双胞胎的信息，梦的工作则控制了这一信息，让无意识的愿望对之产生作用——这愿望即是能由女儿代替后妻——因而产生了令人费解的外显的梦；这个梦掩盖了愿望，歪曲了信息。我们必须承认，这是对梦的解释，它表明那个梦是一个心灵感应梦；精神分析揭示了一个非此不能发现的心灵感应事件。

不过，你们千万别误会！尽管如此，梦的解释并没有告诉我们任何东西来表明这个心灵感应事件的客观实在性。它

也可能是一个可用另一种方式解释的幻想。此人内隐的梦的思想可能是：“如果像我猜想的那样，我的女儿确实算错了一个月，那么今天就该是分娩的日子了。我上次看见她时，她的样子像是要生双胞胎。我那已故的妻子非常喜欢孩子，她见了双胞胎该是怎样的欣喜若狂啊！”（最后一个因素基于梦的联想，上文未曾提及）如果是这样，梦的导因就可以认为是做梦者本身的猜测，而不是心灵感应到的信息，但梦的结果仍然相同。至此你们明白了，即使对这个梦的解释，也没有告诉我们任何东西以回答是否应承认心灵感应的客观实在性。这个问题只能靠对与此有关的一切情况进行全面的研究来解决。但不幸的很，对这个例子并不比我所接触到的其他例子更有可能进行这种详细的研究。就算心灵感应假说显然作出了最为简单的解释，那也帮不了我们什么忙。最简单的解释不总是正确的解释；真理常常并不是简单的；在决定赞成这样一种影响重大的假说时，我们应当十分慎重。

\* \* \* \*

现在我们可以不讨论梦与心灵感应这个题目了，关于它我已无可奉告。但请注意，使我们了解到有关心灵感应某些知识的，看来并不是梦，而是对梦的解释，即对梦的精神分析研究。因此，下面我们可以全然把梦置于一边，而是看看精神分析的运用能否为我们解释其他一些所谓神秘事件。例如，有一种很接近于心灵感应的思维传递现象，其实这一现象基本上可看作就是心灵感应。它表现为一个人的心灵过程

——观点、情感状态、意向性冲动——可以穿过无物空间传递给另一个人，而无须用人们熟悉的词汇和符号手段进行交流。倘若真正出现了这样的事，你们知道那会是多么地非同寻常和具有怎样的实用价值。但是我们偶然地注意到：很奇怪，这种现象在过去的神话故事中却极少提及。

在对病人进行精神分析治疗的过程中，我产生了这样一种想法：职业算命者的活动中包含着对思维传递进行观察的好机会。这些算命者卑微低下，热衷于这样一些活动：摆开纸牌，研究笔迹和掌纹，或观察星象，然后说明他了解求卜者的过去和现在，并接着推测其未来。求卜者通常对算出的东西表示满意，即使预言落空也毫无怨言。我已遇到过几例，采用分析法给予了研究。我马上会告诉你们其中一个最为奇异的例子。遗憾的是，由于我受到医疗职业道德的约束，不得不对其中许多情况保持缄默，从而大大削弱了事情的可信性。但我将力图避免曲解事实。现在请听我讲我的一个女病人的故事，她和一个算命者有过这样的经历。

---

弗洛伊德在其死后出版的早期论文《精神分析与心灵感应》（1941d [1921] 节中，详细说明了算命者通过无意义的活动分散求卜者注意力的意义，他认为这是一种释放无意识心灵过程的方式。在这篇文献中，他比较了在开某类玩笑时，类似的“分散状态”的运用。请看他《论笑话》一书（1905c）的第五章，第151—153页。更早的时候，在《歇斯底里研究》（1895d）一书他写的部分中。他对几种有效的催眠术（尤其是对他先前通过按压病人的前额，使病人回忆起已经忘却的事的方法）提出了同样的解释。后来，在其《群体心理学》一书的第十章中讨论催眠术时，他又深化了这种解释。也可比较弗洛伊德在《日常生活的精神病理学》（1901b）第六章结尾处，对指向某种自动的行为的注意力干扰这种行为的实行这一事实的几种评述。见第132页。——英译注。

在《精神分析与心灵感应》中，这件事叙述得更为详细，有几处略为不同。而在1925年写的i篇论文的第C节中则讲得较为简练。——英译注。

她是一个多儿女之家的长女，一直深深依恋着父亲。她结婚较早，婚姻美满。唯有一点使她感到美中不足：她没有孩子。因此，她心爱的丈夫不能完全代替她父亲在她心中的位置。多年失望之后，她决定做妇科手术。但丈夫此时告诉她：责任在于他，婚前的一场疾病使他丧失了生育能力。她绝望了，得了神经病，并且显然陷入了唯恐受人诱惑（对其丈夫不忠）的痛苦之中。为了使她快慰，丈夫带她去巴黎出差。一天，当他们正坐在旅馆大厅里时，她注意到旅馆服务员中产生了一阵骚动。她问发生了什么事，有人告诉她蒙西厄·拉 (Monsieur Le) 来了，正在那边的小房间里解释疑难问题。她表示希望试一试，丈夫反对这一想法。但趁他不注意时，她溜进了那个房间，见到了那位算命者。那时她 27 岁，不过看起来要年轻得多，并且摘掉了结婚戒指。蒙西厄·拉让她把手放在一个装有灰烬的碟子里，仔细研究她的指纹，然后向她解释她当时的各种疑难，最后安慰她说：她还会结婚，32 岁时会有两个孩子。她告诉我这件事时，已经 43 岁了，重病缠身，根本无望生育孩子了，因而那个预言没有实现。但她提及此事时没有任何苦楚，而是带着明显的满足感，仿佛在回忆一件愉快的往事。显然，她丝毫没有理会预言中的那两个数字（2 与 32）可能意味着什么，或是否意味着什么。

你们会说这是一个荒唐费解的故事，并问我为什么要讲它。如果不是因为——这一点很重要——分析已使我们有可能解释这个预言；并且对这一预言的细节的解释尤为有说服力，我也会产生与你们完全一致的看法的。在我的病人的母亲的生活史中，我找到了这两个数字。她母亲结婚晚，年过

30 才成家。家人常说起母亲在补偿损失的时间上取得的成功。她的头两个孩子（我的病人是其中的年长者）的年龄间隔已尽可能缩短了，是同一年中出生的；事实上当她 32 岁时，已有两个孩子。可见蒙西厄·拉对我的病人所说的话的意思是：“你还很年轻，不必忧愁。你母亲的命运就是你的命运，她也曾好长时间才盼到孩子的，所以你 32 岁时也会有两个孩子的。”然而，有与其母同样的命运，把自己置于母亲的位置，代替和父亲的关系——这便是她年轻时最强烈的愿望。因为这个愿望未能实现，所以她开始患病。那个预言允诺她这个愿望无论如何也会实现的；她怎能不感激预言者呢？然而，你们认为蒙西厄·拉有可能了解一个偶然碰到的求卜者的家庭秘事吗？这显然是不可能的！那么，他是怎样获得信息，从而有可能以包括二个数字的预言道出我的病人的最强烈的最隐秘的愿望的呢？我仅能找到两种可能的解释：或者我所听到的故事是假的，其中的种种事件是另外一种样子；或者思维传递现象确实存在。无疑，我们可以猜测，十六年后病人从无意识中将这两个数字引入她的回忆。对这个猜测我没有根据，但又不能排除它。我想你们更倾向于相信这个解释，而不相信思维传递的实在性。倘若你们的确相信了思维传递的实在性，那么请别忘记：正是分析引出了这种神秘事实——当它被曲解到难以辨认的程度时，是分析重现了它。

如果说明问题的仅是上述那样一个实例，我们会对之一笑置之的，我们不能想象仅据一例观察就建立某种信念。不过你们应该相信我的保证：这不是我所遇到的唯一实例。我收集了大量此类预言，从中得到这种印象：算命者只是就求

卜者向他提出的疑问，表达了求卜者的想法，特别是其内心隐秘的愿望；因此，我们有理由在分析中把这预言看作是求卜者的主观产物、幻想和梦。当然，并非每个例子都同样令人信服，也并非对所有例子都同样可以排除更合理的解释，但从总体看来，思维传递现象可能是事实，这个问题很重要，我本应将我的所有例证都公之于众，但如果这样做，不仅过于冗长，而且违反了我的职业道德。因此，我只能尽可能在我的良心许可范围内再举几例。

一天，一个很聪明的男青年拜访了我，他是个准备参加博士学位最后一次考试的学生；但他抱怨说已不能参加考试，因为他丧失了一切兴趣，无法集中精力，甚至丧失了有条理的记忆能力：这种半瘫痪状况之前的情况很快就弄清楚了：他在患病前曾采取了一个重要的自我抑制的行动。他有个妹妹，他深深爱着她，但常压抑感情；她对他也一样。他们彼此间常对对方说：“多遗憾，我们不能结婚！”这时，一个受人尊重的男子爱上了他妹妹，她也表白了对他的深情，但父母不同意他们结合。在困境中这对年轻人向我的这位病人求助，他给予了帮助，使他们有可能互通音讯，并最终劝说父母同意了这门婚事。然而，在婚约期间，发生了一件意外的事，这事的意义是容易猜到的。他和妹妹的未婚夫进行了一次艰难的爬山；他们没有向导，迷路了，面临不能平安返回的危险。妹妹结婚后不久，他就陷入了这种心力枯竭的境地。

精神分析的影响使他恢复了工作能力，他离开我去参加

考试；那年秋天，他在成功地通过了考试后，回到我这里待了不长的一段时间。就是那次，他对我讲述了一件令人惊讶的事，这事发生在夏天到来以前。在他上大学所在的城里，有位算命者很受欢迎，甚至皇宫的王子在做重大事务前也常去请教她。她的算命方式很简单：除了求卜者的出生年月日外，她不要求知道任何其他的事情——甚至不要求知道来访者的姓名。然后，她即开始查阅占卜书，详加推算，最后说出一个预言。我的这位病人决定求助于她的神秘方法，算算她妹夫的命运。他拜访了她并提供了所需要的日期，经过推算，她预言：“所算的人今年七月或八月将死于小龙虾或牡蛎中毒。”我的病人用这样一句话结束了这件往事：“真不可思议！”

一开始我就很恼火，他发出这一感叹后，我忍不住问：“在这个预言里，有什么事那么不可思议呢？现在已是晚秋，你妹夫还没死，否则你早就告诉我了。可见预言并没有实现。”“无疑是这样的，我妹夫并没死。”他回答说，“但不可思议的是：我妹夫对小龙虾和牡蛎有着特殊的嗜好，并且在去年夏天——也就是在我去算命之前——他吃牡蛎中毒，差点儿丧命。”对此我能说些什么呢？我只感到气恼：这样一个受过高等教育的年轻人（此外，他还经过了一次成功的精神分析），居然不能明了事情的原委。就我看来，从占卜书中推算出小龙虾或牡蛎中毒是不可能的。我倒是更倾向于认为，我的病人并未消除对其情敌的憎恨，对这种憎恨的压抑早先曾使他陷于痛苦，而算命者的预言不过表达了他自己的愿望：“不要



放弃这种嗜好，总有一天，他会死于这一嗜好。”我必须承认，对这一实例我想不出任何其他解释；除非我的病人在对我开玩笑，但据与他先后两次接触的情况看，他的真诚是无可怀疑的。

下面是另一个例子。一个身居要职的男青年与一妓女私通，这种隐秘的关系带有严重的强制特征。他常常用嘲讽和侮辱性的言辞激怒她，直到把她逼得完全失望，以此获得某种满足。当到达这种程度后，他轻松了，于是又跟她和好，送她礼物。但现在他想抛弃她，他觉得这种关系的强制性已使他再也不能忍受了。他注意到这种私通正在损坏他的名声，他希望有自己的妻子和家庭。但他不能凭自己的力量摆脱那个妓女，因此求助于精神分析。当他开始接受分析时，在又一次辱骂之后，他让她在纸上写点东西，以便拿给笔迹学专家看。从笔迹学专家那里得到的说法是：笔迹作者是处于极度绝望的人，几天后必会自杀身死。当然，他的情妇并未自杀，她仍然活着；但分析却成功地使他摆脱了束缚。他离开了那个女人，而倾心于一位年轻姑娘，他希望这姑娘能成为他的好妻子。此后不久，他做了个梦，这个梦使他开始怀疑那姑娘的品格。他也把那姑娘的手迹拿给同一位笔迹学权威，从笔迹考察所得的判断证实了他的怀疑。因此他打消了娶她为妻的念头。

为了评价笔迹学专家的推断——尤其是第一次推断，我

---

在《精神分析与心灵感应》中，此例描述得更为详细，但这里的分析更为充分。——英译注。

们必须了解有关我们主人公以前私生活的某些事情。他少年时期曾发狂地爱上一个有夫之妇（这与他的感情型性格是一致的），这位夫人虽很年轻，但仍比他大。他遭拒绝后，试图自杀，这个念头无疑是发自内心。他侥幸逃脱了死神，经过长期护理后恢复了健康。而这一疯狂行为给他所爱的女人以很深的印象，她开始青睐他，他则成了她的情夫，暗地里与之亲热，献给她一片赤诚。二十多年后，他们都变老了——自然这个女人比他更老——于是在他心底产生了离开她、自由自在过自己的生活、盖栋房子并建立自己的家庭的愿望。带着这种厌腻的感情，久居于心底的要报复她的渴望又在心里油然而生。他曾由于她冷漠的拒绝而试图自杀，所以他希望获得使她因为被遗弃而自寻短见的满足。但他对她的爱仍很深，使他的这一愿望不能变成意识，并且他也不会伤害她而使其自杀。在这种心理支配下，他把第二个情妇当作替罪羊，对她进行各种折磨，而这些折磨本是他期望施于第一个情妇使其痛苦的。第一个情妇了解他欲报复的心理，因为他并不隐瞒自己的背信弃义，反而在新的恋爱过程中将她引为知己和参谋。这个可怜的女子已由施舍爱情而降为乞求他的爱，她由于做这样一个参谋所产生的痛苦，可能比第二位情妇受他虐待的痛苦更甚。他抱怨那个替罪羊时谈到的强制感，亦即促使他进行精神分析的压制感，当然也从昔日的情妇身上转移到了第二个情妇身上。他想摆脱而又摆脱不了的是第一个情妇。我不是笔迹学方面的权威，对从笔迹判断性格的技术也没什么好印象，更不相信用此法可以预知书写者的未来。不过你们知道，不管人们对笔迹学的价值作何感想，这样一个

事实是再清楚不过的：笔迹学专家断言他眼前的手迹的书写者会于近期内自杀时，不过是再现了询问者强烈的内心愿望。至于后来的第二个推断，也不过是同类事情；但在这个推断中有关的不是无意识的愿望，而是由笔迹学专家明确表达的询问者初发的怀疑和担心。顺便提一句，借助于精神分析，我的这位病人成功地逃出了他曾沉溺于其中的魔力圈，找到了他爱的对象。

至此，你们已知道了，对梦的解释与精神分析通常是如何帮助神秘主义的。我已用实例向你们说明：正是通过上述两种方法，那些否则便不为人知的神秘事情才公之于众的。精神分析不能直接回答我们是否要相信这类事情的客观实在性的问题——这无疑是诸位最感兴趣的。然而，借助于精神分析所揭示出来的所有材料，看来则是有利于作出肯定的回答的。当然，你们的兴趣不会停留在这一点上，你们想知道精神分析没有涉及的更为丰富的那些材料证明了什么。但我不能满足你们了，因为它已超出了我探讨的范围。我进一步要做的唯一事情是汇报几种观察——这些观察与精神分析关系甚密，是在精神分析治疗期间进行的，甚至是由于这种治疗的影响才成为可能的。我要告诉你们一个这样的例子——这个例子后来给我留下了最深刻的印象。我将详细讲述，请你们注意其中的大量细节。尽管如此，你们仍不得不舍掉许多本可大大增强该观察说服力的细节。这是一个真相明了的事例，无须以精神分析来进一步揭示。但是讨论这个例子时，又非有精神分析的帮助不可。但我预先说明，在分析条件下，此例虽有明显的思维传递现象，可并不能不让人产生各种怀疑，

更不足以证明神秘现象的客观实在性。

事情是这样的：1919年秋的一天，大约上午十时四十五分，我正给一个病人看病时，刚从伦敦来的大卫·福西斯(David Forsth)医生递进一张他的名片，(我相信，如果我以这种方式泄露他在我的引导下，花了几个月时间研究精神分析技术这件事，这位伦敦大学受人尊敬的同事是不会把它视为不慎的)。我很忙，只能打个招呼，并约定以后再会。福西斯医生引起了我的兴趣，因为他是我因战争而中断与外界来往后找我的第一个外国人，他带来了美好岁月的信息。片刻之后，在十一点钟，我的一个病人赫尔·毕先生来了。他是个聪明而和善的人，年龄在40至50之间。他最初找我看病，是因为在与女人性交上有困难。他的病毫无治疗成功的希望，我早就建议中止治疗，但他希望继续治下去，这显然是因为他把对父亲的温柔的爱转移给了我，并从中获得了安慰。那时候医疗费对我来说已不重要了：这种治疗花钱很少。给他诊疗对于我也是一种刺激和休息。因此，我们不遵从严格的医学规则，进行分析治疗的时间往往延长到一个预定的界限。

那天，毕又想和女人发生性关系，并再次提起一个漂亮、泼辣而身无分文的姑娘。他觉得如果他不是畏缩于她是处女

---

该例本应作为“第三类实例”收入《精神分析与心灵感应》中，其省略的情况见弗洛伊德在那篇论文中的说明。正如弗洛伊德指出的，这个实例的原稿得到幸存。但它极其类似于这里所作的描述，以致人们怀疑前者是对后者的复制。还要补充说明一下，那个幸存的原稿再一次莫名其妙地失踪了。——英译注。

大卫·福西斯医生(1877—1941)，伦敦查林十字医院的顾问医生，是1913年创建的伦敦精神分析学会的最早成员。——英译注

这一情况，也许是有可能与她性交成功的。他过去常提到她，但那天他第一次告诉我：虽然她并不知道他发生性交障碍的真实原因，但她常称他“Herrvon Vorsicht”（Mr. Foresight（预知先生））。听到这件事我大吃一惊，Forsth（福西斯）医生来访的名片尚在手边，我便拿给他看。这些都是此例的事实，我想你们会认为它们是微不足道的，不过请再听下去，后面还有别的事。

毕年轻时在英国度过了几年，从那时起，便对英国文学很感兴趣。他拥有一个丰富的英文藏书室，常从那里拿书给我看。他使我有幸结识了本涅特、高尔斯华绥这样的作家，直到那时，我才读到他们的作品。一天，他借给我一本高尔斯华绥的小说，名为《有产者》。故事发生在一个作者取姓为“福尔塞（Forsth）”的家庭中。显然，高尔斯华绥被自己的这一创造吸引，在后来的作品中，多次写到这个家庭的成员。最后，他集中了所有有关这个家庭的故事，起名为《福尔赛世家》。就在我刚才讲的那件事发生前不几天，他还带给我这套书中新出的一本书。“福尔赛”这个姓以及作者力图在书中刻画的每一个典型事件，都成了我和毕谈话的资料，并成了两个相互了解很多的人间的那种很容易形成的暗语的一部分。这些小说中的姓“Forsyte（福尔赛）”与我的来访者“Forsyth

---

本涅特（Arnold Bennett, 1867—1931），英国作家，主要作品有长篇小说《老妇谭》等。——中译注。

高尔斯华绥（John Galsworthy, 1867—1933），英国作家，著有长篇小说《岛国的法利塞人》及三部曲《福尔赛世家》。1932年获诺贝尔文学奖。——中译注。

(福西斯)”几乎没什么不同。如果按德国人的发音，这二者的区别几乎分辨不出；有一个具有意义的英文单词“foresight (预见)”，其发音方式也同上面两个词相同，译为德文即为“voraussicht”或“Vorsicht”。因此，毕从他个人关心的事物中所挑出的这个姓，实际上恰是同一时期里我经常想到的姓，这是他并不知道的事。

你们将会同意，现在情况清楚些了。但我认为，如果分析阐明了毕在同一时期的另两个联想的话，我们会对这一引人注目的现象有更强烈的印象，甚至会洞察它的决定性因素。

第一个联想：在这次见面前一个星期的一天，十一点钟时，我等待赫尔·毕来访，但他未来。然后我去拜访安东·冯·费洛英德 (Anton von Freund) 博士。我很惊奇地发现，赫尔·毕就住在同一公寓的另一层楼中。后来，关于这事我对毕说：在某种意义上，我到他府上拜访过他；但我确切地知道，我并没有告诉他我去那个公寓拜访的那个人的姓。在谈到“Herr von Vorsicht”后不久，他问我，正在 Volkuniversität 讲授英文课程的佛洛英德·爱特里格 Freund-Ottorego 是我的女儿吗？在我们长期的交往中，这是他第一次将我的姓 Freud (弗洛伊德) 误为 Freund——如同我已被工作人员、官员和排字员工习惯于误称的那样。

第二个联想：在同一时期结束时，他讲给我一个梦，他被该梦惊醒，认为这是一个十足的“Alptraum (恶梦)”。他

---

杰出的匈牙利精神分析者。——英译注。

系“民众大学”，提供英国人所理解的“成人教育”。——英译注。

补充说：不久前他忘了英文中“恶梦”是什么词，当别人问及此词时，他竟误以为是“a mare's nest”（即：牝马之窝），当然这是很荒谬的，“a mare's nest”指某种不可思议的无稽之谈，而“Alptraum”则应译为“nightmare”（恶梦），这一联想中唯一的相同之处就是同为英文。我当时想起了约一个月前发生的一件小事。我与毕正坐在房间里时，我在伦敦的亲密朋友欧内斯特·琼斯博士不期而至，我和琼斯已很久没见面了。我示意琼斯到隔壁房间去，等我给毕完成诊疗再谈。但毕马上从挂在候诊室的照片上认出了琼斯，甚至表示希望我把他介绍给琼斯。琼斯是一本论恶梦（Alptraum）的专著的作者。我不知道毕当时是否知道该书，他忌讳阅读精神分析的著作。

下面，我想开始研究从有关毕的联想背景和动机中可得到的分析结果。“Forsyte（福尔塞）”或“Forsyth（福尔西斯）”这个姓对于毕和我具有相同的意义，我之熟悉这个名字完全归因于他，不同平常的事情是：由于新出现的一件事——伦敦那位医生的到来，这个姓在另一种含义上对我来说变得富有意义了，但在这之后极短的时间里，他就把它引入了我们所进行的精神分析。此外，这个姓在精神分析疗程中出现的方式，与这件事本身一样令人感兴趣。例如，他还说：“我正好想起了Forsyte（福尔赛）这个您所熟悉的小说中的姓。”他不曾提及这一出处，却能将这个姓引入他自己的经历中，并因此提出了它；这是一件早就有可能发生，但直到那时才发生的事。他当时说的确实是：“我也是个Forsyth（福西斯），是那姑娘对我的称呼。”我们不会弄错，这句话所表

达的忌妒的需要和自我贬低二者兼而有之的心情。但如果将这句话用下述方式补充完整，我们就不会误入歧途了：“您的心思竟然完全用在这个新来者身上，这伤害了我的感情。请返回来注意我吧，我毕竟也是个Forsyth（福西斯）——尽管实际上如那姑娘所说的，我只是一个Herr von Vorsicht（预见先生）。”随即，他的思路沿着“英国人”这一联想的线索，又回到以前的两件事，这两件事能引起同样的忌妒心。“几天前您访问了我的公寓——不是去看我，而是看安东·冯·弗洛伊德（Anton von Freund）”，这种想法使他把“Freund（弗洛伊德）”这个姓误为“Freund”。出自讲演提纲的Fueund Ottorego（弗洛伊德·爱特里格）这个姓名必定会在此出现，因为她作为英文教师提供了明显的联想。尔后，回忆中又出现了几周前的另一位来访者。对这位来访者，他无疑也是心怀忌妒的，但却深感无法与之抗衡，因为琼斯博士能够写出论恶梦的专著，而他自己充其量不过能做这样的梦罢了。他之提到弄错“a mare s nest”的意思是与此相关的，因为这只能意味着：“反正我不是真正的英国人，如同我不是真正的Forsyth（福西斯）一样。”

我现在不能把他的忌妒之心说成是不合适或不明智的；我曾预先告诉过他：一旦外国学生或病人回到维也纳，我对他的分析和接触便可能结束。事实上，这件事不久就发生了。但至此我们已成功地进行了一次分析研究：对同一时期中提出的三个孕育于相同动机的联想做出了解释。而这个解释与下述另一个问题有很大关系，即：没有思维传递能否形成这三个联想？这个问题在这三个联想的每一个中都出现了，因



为分为三个不同的问题：毕能否知道福西斯医生刚刚对我进行了首次拜访？他能知道我在他的公寓里所访问的那个人的姓吗？他知道琼斯博士写了一本论述恶梦的专著吗？倘若都不能，那么，他联想中所显示的难道仅仅是我关于这些事的了解吗？我的观察是否能得出肯定思维传递的结论，就取决于这三个问题的回答。

我们暂时把第一个问题放在一边，因为后两年问题更容易处理。我去他公寓拜访一事，乍看起来很能表明毕不知道我访问的是谁。我敢肯定，在我简单而开玩笑地提及到他府上的原因时，我没有提到任何姓。我认为，毕绝不会在公寓里打听我拜访的那个人的姓；我倒相信，那个人的存在他全然不知。而这件事提供证据的上述价值被一个偶然情况完全破坏了。我去公寓里看望的那个人不仅仅叫“Freund（弗洛伊德）”，他还是我们大家的忠诚的朋友。他就是安东·冯·弗洛英德（Freund）医生。他的捐款使我们有可能创建出版社。他的过早去世以及我们的同事K·阿伯拉罕的去世，是降临于精神分析发展中的最大灾难。因此，我有可能对赫尔·毕克说过：“我到你公寓里拜访了一位朋友（friend [Freund]）。”就这种可能性而言，他的第二个联想的神秘性消失了。

第三个联想给予我们的神秘性印象也很快消失了。如果毕从未谈过任何精神分析著作，他能知道琼斯出版了一本关

---

德文词“Freund”的意义是“朋友”。此人去世后，弗洛伊德为他写了一个催人泪下的讣告。——英译注。

于恶梦的专著吗？回答是肯定的，他能知道。他拥有我们出版社出的书，而且无论如何，他看见过印在书的封皮上的新书广告标题。这一点无法证明，但也无法反驳。因此，按照这种方法我们得不出任何结论。我感到遗憾的是，我的这个观察和其他许多类似观察有着同样的弱点：记录下来的时间太晚，讨论时已不能再见到赫尔·毕，无法进一步向他询问了。

现在我们回到第一件事上。这件事本身就证实了思维传递的明显事实。毕能知道他来之前十五分钟，我与福西斯医生会晤过吗？他能知道福西斯医生的存在或他在维也纳？我们不应当断然否定这两个问题。我认为，有一种情况可以导致作出部分肯定的答案。我毕竟可能对赫尔·毕说过，我正在期待某个医生从英国来接受精神分析的指导，他是战争灾难之后到来的第一个和平使者。这话可能在 1919 年夏天说了，因为福西斯医生提前几个月就写信与我商量好了。我甚至可能提起过他的姓，尽管对我来说这似乎是极不可能的。考虑到这个姓对我们两人具有的另一方面意义，我们必定应当讨论它，讨论的某些内容也将保存在我的记忆中，不过，虽然这种讨论可能发生过，但以后也可能被我完全遗忘了。所以以下情况是很可能的：在对毕作分析治疗时，我对他说出“Herr von Vorsicht”甚感惊讶。如果我们把自己视为一个怀疑主义者，那么有时也怀疑一下我们的怀疑主义是有好处的。可能我自己就有一种关于神奇事物的隐秘的倾向，因而会制造一些神秘的事实。

尽管我们如上所述排除了一种神秘现象存在的可能性，

但另一种此类可能性却在等待着我们，而且最难对付。假定赫尔·毕知道有福西斯医生，也知道我期望他秋天来维也纳，但如何解释他恰恰在福西斯到达的那一天，在福西斯初次拜访之后不久，便知道他来了呢？我们可能说这是偶然的，亦即不必加以解释。但是，我阐述毕的其他两个联想，以便表明毕确实对我的访问者心怀忌妒意识，其目的恰恰在于排除偶然性。所以，我们不应忽视一种最极端的可能性，即我们可以假定：毕观察到我显得特别激动（我自己对此固然毫无所知），并由此作出推论；或者，毕虽然是在英国人走后十五分钟到达的，但在他们两人都经过的一条街上碰见那个英国人，毕通过英国人特有的外表认出了他，并在一种强烈的忌妒状态中以为：“哦，那就是福西斯医生；他来了我的分析也就告终了！他说不定就是刚从教授那里回来的哩。”我不可能再推进这些理性主义的假设了。我们又落得个“没有证实”的结局。但我应该承认，这个实例倾向于肯定思维传递现象。此外，在分析的情形中，经历过上述“神秘”事件的人肯定不止我一个。赫伦·多伊特施（Helene Deutsch）于1926年发表了类似的观察报告，并研究了这些神秘事件受患者与分析者之间的移情作用所决定的情况。

\* \* \* \*

我确信，我在这个问题上所持的不完全相信但又准备相信的态度，使你们很不满意。你们可能会对自己说：“这又是一个这样一种人的例子：这种人作为科学家终身做着令人尊

敬的工作，然而到了晚年却变得低能、轻信和虔信宗教。”我知道这类人中有一些伟人，但不应将我归于此类。至少我还没有变成宗教狂，我也希望自己还没有陷于轻信。如果一个人在他已走过的人生历程中，一直尊重事实，避免与其发生令人难堪的冲突，那么他在晚年时就仍应时刻准备尊重新的事实。无疑，你们希望我能够坚持一种温和的有神论信念，并且毫不留情地否定一切神秘事物。但是我不能曲意逢迎，而且我还要劝你们对思维传递和心灵感应的客观可能性持更为宽容的态度。

你们不应当忘记，我在此论述这些问题，不过是在尽可能地从事精神分析的角度去探讨它们。十多年前，当这些问题首次进入我的视野时，我也曾感到一种担心，以为它们使我们的科学宇宙观受到了威胁：如果某些神秘现象被证明是真实的，恐怕科学宇宙观就注定会被唯灵论或玄秘论所取代了。但今天我不再这样认为了。我想，如果我们以为科学没有能力吸收和重新产生神秘主义断言中的某些可能证明是真实的东西，那表明我们的科学宇宙观还不十分信任科学的力量。尤其就我们所说的思维传递现象而言，它实际上看来有助于我们把科学的（或者如我们的反对者所说的，机械的）思维方式扩展到那些很难把握的心灵现象。心灵感应的过程应当是：一个人的心灵活动使另一个人产生了相同的心灵活动。联结这两个心灵活动的东西，很可能是一种物理过程。在心

---

弗洛伊德逝世后问世的《精神分析与心灵感应》（1941d）的引言部分，对这些思想有详细的阐述。——英译注。

灵感应的这一端，一个心灵活动转化为该物理过程；而在心灵感应的另一端，该物理过程又还原为相同的心灵活动。这种转化无疑类似于别的转化过程，例如打电话时听和说之间的那种转化。试想一下，要是我们能够掌握这种精神活动的物理等价物，那该会怎样地了不起呵！在我看来，由精神分析把无意识插入了物理性事物和以前被称为“精神的”事物之间，从而可能已经为将上述转化过程假设为心灵感应铺平了道路。只要我们使自己习惯于心灵感应这种观念，我们就可以用它来做很多事情——当然，目前还只能在想象中进行。我们大家都知道这样一个事实，即我们还不了解在一个大的昆虫社会中，共同的意图是怎样产生的吧。我们由此猜想：心灵感应是个体间的原始而古老的信息交流方式；在种系进化的过程中，它被更好的、借助于被感觉器官所接收的信号进行交流的方式取代了。但是，这种古老的方式仍可能存留在幕后，在特定的条件下（如在情绪激动的民众中），还会表现出来。这一切猜测固然还不能肯定，并且充满着未解之谜，但我们也不必害怕它。

如果心灵感应这种事物是一种真实的过程，那么，尽管它很难证实，我们仍可以假设它是一种非常普通的现象。当我们能够表明它尤其存在于儿童的心灵生活中时，它是可能符合我们的预期目的的。在这里，我们想到了儿童经常感受到的焦虑：自己的所有思想不跟父母说他们也都知道——这与成年人对上帝无所不能的信服惊人的相似，而且也许就是后者的起源。不久前，一个可信赖的见证人多萝蒂·伯林翰（Dorothy Burlingham）在一篇关于儿童分析与母亲的文章中

(1932), 发表了一些观察报告。这些观察如果能被进一步证实, 必定会消除对思维传递的真实性尚存的怀疑。她利用一个很方便的条件进行观察: 同时对一个儿童和他的母亲作精神分析, 结果发现了如下一些引人注目的事情。一天, 母亲在受分析时, 谈起了一枚金币, 它在她童年的一段时期内曾具有特殊的意义。不久之后, 当她回到家里时, 她的大约十岁的男孩子来到她房间, 给她一枚金币请求替他保存。她吃惊地问他是从哪里得到这枚金币的; 原来这是孩子的生日礼物。但他的生日已过去几个月了, 难以解释他为什么恰在此刻想起了这枚金币。母亲向孩子的分析医生讲述了此事, 请她查明孩子这一举动的原因。但是对孩子的分析一无成果; 那个行为似乎与孩子的生活毫无联系。几星期后, 当母亲遵照医嘱, 正坐在书桌前记述这一经历的过程时, 男孩进来向母亲索回了那枚金币, 因为他想要在受分析时给医生看。这次对孩子的分析也没有查明他这一行为的愿望。

现在, 我们又回到了精神分析——我们当初就是从这里开始讨论的。

## 第三十一讲 精神人格的剖析

我知道，你们无论是与人还是与物打交道，都深知自己所持态度的出发点是十分重要的。对于精神分析来说情况亦然。精神分析起源于对这样一种东西的研究，这种东西关系到心灵的一切内容，但它与自我完全不同，它表现为症状（symptoms）。这个出发点无论对精神分析的发展过程来说，还是就它所受到的待遇而言，都并非无关紧要。症状派生于被压抑物，它们宛如后者派往自我（ego）的代表；但被压抑物是与自我完全不同的领域——一种异质的内部领域，正好像现实是自我的异质的外部领域一样（但愿你们能原谅我采用这种奇特的表达方式）。这是一条从症状通向无意识、通向本能的生活，通向性行为的途径；由于精神分析研究这些东西，它便遭到了堂而皇之的反对。人们说：人类不仅仅是性生物，他还有比性更高尚更高级的冲动。但我们也可以补充说，由于受到有关这些高级冲动的意识的熏陶，人们常常以为有权利思考废话和事实。

---

本讲演中的大部分材料和某些详细阐述，均取自于《自我与本我》（1923b）的第一、二、三、五章。——英译注。

症状指病人患病时所发生的主观上的异常感觉。——中译注。

你们很清楚，我们一开始就说过，人类的生病乃起因于本能生活的要求和人类本身所产生的反对本能生活的抵抗之间的冲突，我们一刻都未忽略这种抵制的、反抗的、压抑的因素；我们认为，它是由它的种种特殊的力量即自我本能装备起来的，它和一般心理学中的自我相符合。事实上，由于科学工作要取得进展十分艰苦，甚至精神分析也不可能同时研究每一领域，一下子对每个问题都表达它的观点。但是，当我们有可能把注意力从被压抑物转移到压抑的力量上时，我们毕竟还是研究了自我。我们面临的这个自我，曾似乎是那样的不言自明，但我们却抱有可靠的期望，相信在它那里我们将再一次有所发现，尽管我们的准备工作可能还不充分。然而，要找到研究的一个入口却很不容易；这就是今天我想要告诉你们的东西。

但是，我必须让你们知道，据我揣测，今天关于自我心理学(egopsychology)的论述和以前关于底层精神领域(psychical underworld)的介绍，将会对你们产生不同的影响，我不敢肯定为什么是这样。我最初以为你们可能会发现：我们以前对你们所讲的基本上都是奇怪和特殊的事实，而现在将要听到的则主要是一些观点即推测。但这样以为是不适当的。进一步考虑之后，我则认为必须强调指出：我们在自我心理学中对事实材料所作的理性研究的程度，比起神经病心理学来并不更高。而且，关于我所揣测的上述影响，我也不得不放弃了其他各种解释：现在我们相信，问题在于我们研究的课题本身的性质，在于我们还不习惯于和它打交道。总而言之，如果你们在进行判断时比以前更为保守和谨慎，我是不



会惊奇的。

如果在研究的开始，我们能够了解自己的情况，我们就可望找到探讨的方法。我们期望以自我，即我们自己的自我作为研究的材料，但这可能吗？自我就其本质而言毕竟是主体，它如何能成为客体呢？回答是肯定的。自我能够使自己成为客体，能够像对待其他客体一样对待自己，观察自己、批评自己，这是无可置疑的。在这种情况下，自我使它的一部分相对于其余部分。因此，自我是可以被分离的；在它进行某些活动时，它至少能够暂时分离为不同部分。各个部分以后又可以再次结合在一起。严格地说，这并不新奇，不过尽管人们一般都知道这一事实，却仍需我们予以特别的强调。另一方面，我们很熟悉这样的观点，即病理现象通过夸张事物和使其简略化，可以使我们注意到正常的情况，否则我们就会忽略那些正常情况。破损的东西凡是显现出裂口和缝隙的地方，在完好的状态时就是一个接合处。如果我们往地板上扔一个水晶物体，它就摔碎了，但它的碎片并不是杂乱无章的，而是沿着解理（cleavage）的线条形成的。虽然这些线条我们看不见，但却是由水晶物体的结构事先决定的。心灵病人（mental patients）就是这类性质的分裂物与破碎物。我们甚至不能不对他们产生某种以往人们对疯子所怀有的敬畏感。他们已经避开了外部现实，但正是由于这一点，他们知

---

解理是矿物的物理性质之一，指矿物晶体受外力作用后，能沿一定方向裂开成光滑面。——中译注。

在弗洛伊德的术语中，心灵病人是精神病人（psychotie）和神经病人（neurotic）的总称。——中译注。

道更多的有关内部的、精神现实的情况，并可能为我们揭示一些通过其他途径难以认识的事物。

这些病人中有一类可以说患有以为自己被监视的幻觉症。这些病人向我们抱怨，说他们甚至在最秘密的行为中，也不断地受到某种不明机构——可能是人——的监视的干扰。在幻觉中，他们听到这些人在报告他们的监视结果：“现在他要说这件事情了，现在他正穿衣服要出去”，诸如此类等等。这类监视虽然不能说与虐待相同，但却相距不远；它意味着人们不能信任他们，想在他们进行被禁止的活动时抓住他们并予以处罚。但是，是否可以说这些心灵病人是对的，甚至在我们每一个人的自我中，都存在着一种这样的机构，它实行监视，威胁给予处罚，它明显地从自我中分离出来，并被错误地移置到外部现实中——可以这样说吗？

我不知道对此你们是否会和我产生同样的看法。自从上述临床情景给我留下了深刻印象以来，我形成了这样的观念：自我中的监视性机构与其他部分的分离，可能是自我构造的一个普通特征。我一直没有放弃这个观念，它推动我进一步研究这样分离出来的监视性机构有什么特征和关系。我很快作出了下一步推论。被监视的幻觉其内容已经表明，监视只是评判和处罚的准备，因此我们推测，这个机构的另一功能一定是我们称之为良心(*conscience*)的东西。在我们身上，几乎没有任何其他东西，能够像良心那样明确无疑地使我们常常与我们的自我相分离，并很自然地与后者相对立。例如，我觉得做某种我想做的事情将使我愉快，但我没有做它，因为我的良心不允许。或者，一个有力的获取愉快的愿望征服了

我，结果我做了某件违反良心的事情；之后，我的良心便通过令人痛苦的责备惩罚我，并使我对此行为感到悔恨。我也许可以简单地说，我开始从自我中区别出来的上述特殊机构就是良心。但更为慎审的做法则是：使上述机构成为一个独立的事物，并假定良心是它的功能之一，而作为良心的评判活动的基本准备工作的自我监视，则是该事物的另一功能。既然我们承认该事物是一种独立的存在，我们就给它起一个自己的名字；从今以后，我们将把自我中的这个机构称之为“超自我”（superego）。

我现在准备听到你们轻蔑地问我：你们的自我心理学是否衰败成只能从实在的原始的意义上去使用那些日常的抽象观念，仅仅把它们从概念转变成事物，此外就没有什么新东西了？对此我的回答是：自我心理学要想避开众所周知的东西是很难的；问题不在于做出新的发现，而是要对事物采取新的观察方式和新的整理方式。因此你们现在可以继续保持对我的轻蔑的批评，而我将给你们进一步的解释。病理现象的各种事实为我们的努力提供了基础，而这个基础在一般心理学中是找不到的。我现在继续往下讲。

我们一旦熟悉了这种超自我的观念——这个超自我享有一定程度的自主性；它遵循自己的意图行事；在能量的供给方面，它是独立于自我的——就必然会注意到某种临床的情景，它显著地表明了超自我这个机构所具有的严厉性甚至残

酷性，以及对自我的种种改造作用。我正在考虑的是忧郁症的状况，说得准确一点，是忧郁症发作的状况。你们一定经常听到这方面的情况，尽管你们不是精神病学家。对于这种病的起因和机制，我们知道得微乎其微。这种病最引人注意的特点是超自我（你们在心中可能把它称为“良心”）对待自我的方式。虽然在健康时，忧郁病人对自己的严厉程度像其他人一样；但是忧郁症发作期间，他的超自我却变得极度严厉，它折磨、羞耻、虐待可怜的自我，并以最可怕的处罚恐吓自我，为了自我在很久以前作过的一些轻率的行为而谴责自我，仿佛超自我在两次发作的间歇期间，一直在搜集罪名，等到现在力量增强时，就宣布这些罪名，并以此为根据对自我进行责备性的评论。超自我把最严格的道德水准应用于受它支配的软弱的自我；它通常代表着道德要求。我们忽然意识到，我们所具有的道德内疚感，就是自我和超自我之间紧张关系的表现。领会德性是一种极为非凡的体验，因为它被认为是由上帝赋予我们的，并深深地灌输于我们心中，作为一种周期性的现象（在这些病人身上）发生作用。几个月之后，因为道德上的全部争辩都结束了，超自我的批评也静息了，于是自我恢复了它的地位，并再次享有人所具有的一切权利，直至下次发作为止。在该病的某些状态中，这个间歇期内甚至会发生相反的情况：自我处于一种极度兴奋的快乐状态中，它庆祝胜利，好像超自我已丧失了全部力量或已融

---

现在医学中表示该病症的术语可能是“depression”（机能降低；抑郁症）。——英译注。

于自我之中了；这个自由的，疯狂的自我使自己的所有欲望都得到真正的、毫无禁止的满足。这些情况大多是一些未解之谜。

当我告诉你们，我们已经搞清楚了关于超自我的形成即良心的起源的所有情况时，你们无疑会希望我多作一点说明。康德曾在一个著名的论断中，把我们心中的良心与星空相提并论。一个敬神的人很可能仿效康德的论断，把良心和星空尊为上帝的两件杰作。星空的确是宏伟的，但在良心方面，上帝却做了一件质量不均的和粗心的工作，因为大多数人与生俱来的良心都不多，甚至少得不值一提。我们决没有忽视在良心起源于神的主张中，包含着部分心理学的事实；但此论点需要加以解释。虽然良心是我们身上的某种东西，但在人的生命之初却并无良心。这一点正和性生活相反，后者事实上产生于生命之初，而不仅仅是后来才增加的。但是，众所周知，婴儿是无所谓道德的，他们并不具有对自己追求快乐的冲动的内心抑制。后来由超自我承担的这种职责，起初是由某种外部的力量即父母的权威来行使的。父母系用下述方式来发挥影响，管理儿童：他们一方面给予爱的表示，另一方面以惩罚相威胁。惩罚标志着儿童失去了父母的爱，而儿童为了自己的利益必定会惧怕这些惩罚。这种现实的 (realistic) 焦虑是以后的道德的 (moral) 焦虑的先兆。只要父母的影响处于支配地位，就不会形成儿童的超自我和良心。只是到了后来，第二种情况即道德焦虑才逐渐形成（我们往往

---

原文为“Gewissensangst”，字面意思是“良心的焦虑”。——英译注。

言过其实地将其看作标准状态)，这时外部的限制内在化了，超自我取代了父母的力量，并采用和以前父母对待孩子完全同样的方法来监视、指导和恐吓自我。

这样，超自我就接受了父母这一机构的权力、功能甚至方法；然而它不仅仅是该机构的承继人，而且是它的合法的继承人。它直接产生于该机构而又继续发展下去，我们现在将认识它的发展过程。然而，我们必须首先评述二者之间的不同。超自我似乎只选择了父母职权的一个方面，仅继承了父母的冷酷与严厉，接管了他们的禁止与处罚的功能，而他们的爱的关心却似乎并没有予以接管和保持。如果父母真是以严厉来实行他们的权威，那么我们可以很容易地理解儿童为什么会形成严厉的超自我。但是，与我们的预料相反，经验表明，即使父母对儿童的训练和教育是和善和仁慈的，并且尽可能地避免恐吓和处罚，超自我也能够获得同样无情的严厉性。以后，当论述超自我形成期间本能的转移时，我们再来谈这个矛盾。

关于父母权威转变为超自我这个问题，我不可能把我想说的全部告诉你们，部分原因是这个过程很复杂，对它的阐述不适合现在这个介绍性讲演的范围，而另一部分原因则是，我们自己不能肯定我们已经完全理解了它。所以，你们应当满足于下面的概述。

这个过程的基础是所谓的“自居作用”（identification）——即是说，一个自我同化于另一个自我之

中，于是第一个自我在某些方面像第二个自我那样行事，模仿后者，并在某种意义上将后者吸收到自身之中。人们已经不把自居作用不恰当地比作别人的人格来补充自己的结合行为。它是一种很重要的依恋于他人的形式，而且大概是最早的一种，但它与选择对象不同（the choice of object）。这二者的差异可如下所述：如果一个男孩以他的父亲自居，他的意图是像他父亲；如果他把父亲作为选择的对象，他就是想拥有他，占有他。在第二种情况中，就不需要作这种改变了。自居作用和选择对象在很大程度上是彼此独立的，然而，一个人在以某个他人自居时，也可能例如既把他选择为性（sexual）对象，又以他为模式来改变自己的自我。据说性对象对自我发生影响的情况，特别经常地发生在妇女身上，这是女性气质的特征。在早先的讲演中，我已跟你们讲过自居作用和选择对象之间的这种富有启发意义的关系。无论是在孩子还是在成人身上，是在正常人还是病人那里，我们都同样可以容易地观察到这种关系。如果一个人失去了对象或不得不放弃它，他就常常会以该对象自居，并再次在他的自我中建立该对象，以此来补偿他的损失，以致我们可以说，在这种情况下，选择对象的行为回复到了自居作用。

我自己也远远不满意这些对自居作用的说明。但是，如果你们能同意我关于超自我的构成可以被描述为是以父母的

---

即一个自我逐渐相似于另一个自我。——英译注。

这个问题在《引论》中实际上只是极为简短地提了一下（见《引论》第二十六讲后半部分）。自居作用是《群体心理学》（1921c）第七章的主题。超自我的形成问题在《自我和本我》（诺顿，1961）第三章中有详细论述。——英译注。

机构自居的成功事例的观点，那么上述说明也就足够了。明确支持这个观点的事实是：这个在自我内部新产生的具有更大权力的机构，与俄底浦斯情结（the Oedipus complex）的命运有着非常密切的联系，其结果便是超自我作为对儿童来说具有极大重要性的那种情感依恋即俄底浦斯情结的后继者而产生。随着俄底浦斯情结的放弃，正如我们可以看到的，儿童就一定会断绝倾注于父母的那种强烈的对对象的精神专注（object-cathexes）。为了补偿对象的丧失，儿童就会进一步加强模仿父母的自居作用，这种自居作用也许早已存在于他的自我中了。自居作用是已被放弃的对对象的精神专注的积淀物，它们将在儿童生活的后期频繁地发生。超自我所以能够在自我中获得一个特殊的地位，那完全是由它在情感上的重要性所决定的。进一步的研究也告诉我们，如果俄底浦斯情结的克服没有完全成功，超自我的加强与增长就会受到阻碍。在发展过程中，超自我也接受了那些介入父母领域内的人——教育者，教师和被选为理想模式的人的影响。在通常情况下，它越来越远离原来的父母形象，也可以说，它变得更加非人格化了。我们不应忘记，儿童在其不同的生命阶段，对父母会有不同的估价。在俄底浦斯情结让位于超自我的时期，父母在儿童心目中是相当高大的；但后来父母便失

---

即恋母情结。俄底浦斯是希腊神话中一个命中注定在无意识中“弑父娶母”的国王。弗洛伊德借用这个国王的名字来表示男孩在“崇拜男性生殖器的阶段”发生的恋母仇父的心理状态。这一情结也往往包括女孩子在同一阶段发生的恋父仇母的情况。——中译注。

精神分析术语，指把精神集中于某人某事某种想法或自己身上。——中译注。



去了大部分影响。然后自居作用根据这些后来的父母形象所产生。它们甚至常常对性格 (character) 的形成发生重要的影响, 但是在那种情况下, 它们只影响自我, 而不再影响超自我, 后者已被最早的父母形象所决定了。

我希望你们已经形成了一个印象, 即关于超自我的假设真实地描述了一种结构关系, 它不只是把某种诸如良心那样的抽象物人格化。超自我还有一个更重要的功能尚未提到。超自我也是自我理想 (the ego ideal) 的载体, 自我根据它来衡量自己, 竭力仿效它, 争取满足它所提出的任何更高的完美性要求。这个自我理想无疑是早期的父母形象的积淀, 是儿童当时对他们认为父母具有完美性的钦佩的结果。

我相信你们听说过很多关于自卑感 (the sense of inferiority) 的议论。自卑感特别被认为表现了神经病的特征。它在所谓的纯文学的作品中尤其经常出现。使用“自卑情结”术语的作者认为, 他这样做就满足了精神分析的所有要求, 也就使他的作品上升到较高的心理学水平。事实上, “自卑情

---

弗洛伊德在《性受虐狂的效益问题》(1924c) 一文中论述了这一观点。——英译注。

本段、尤其是“自我理想的载体”(原文为 der Träger des Ichideals) 这部分有点含糊。弗洛伊德在论自恋的文章(1914c)中首次使用“自我理想”的概念时, 把自我理想本身与下述机构作了区分: 该机构的任务是认识自恋从自我理想中确保获得满足的情况, 并根据这种认识, 经常用自我理想来监视和衡量实际的自我。与此类似, 《引论》第 26 讲中, 他说一个人感到“自我中有一种支配性的机构, 它根根理想化的自我衡量实际的自我及其每一项活动, 从而, 他在发展过程中自己创造了自己”。但在弗洛伊德后来的一些著述中, 自我理想与执行理想机构之间的这种区别变得模糊了。在本段中, 超自我看来重新又被等同于执行自我理想的机构了。在后面第二段(第 105 页)中, 术语‘Idealfunktion’的使用引起了同样的问题。——英译注。

结”是一个精神分析中很少使用的专门名词。对我们来说，这个术语不具有任何单纯的、更不必说是基本的意义，我们认为，像以“个人心理学家”（Individual Psychologists）著称的学派喜欢做的那样，把自卑感归结为对也许是有机体的缺陷的自我知觉，这是一种目光短浅的错误。自卑感有很强的情爱根源。一个孩子如果注意到他不被人爱，就会感到自卑，成人也如此。唯一真正被认为是低下的身体器官，是萎缩的阴茎，即女孩的阴蒂（clitoris）。但是，自卑感的主要部分却产生于自我和超自我的关系，如同内疚感（the sense of guilt）一样，它也是自我和超自我之间紧张关系的表现。总之，我们很难把自卑感和内疚感分离开。认为前者是对道德自卑感的性爱补充的观点，也许是正确的。精神分析很少注意这两个概念的界限问题。

只是因为自卑情结变得如此流行，我才会愿意在这里给你们讲一点题外话。我们这个时代有一个著名的历史人物——他目前仍然活着，但已退居幕后——他的某个肢体因出生时损伤而残废了。一个很出名的现代作家特别喜欢编辑名人传记，他论述了我正在谈的那个人的生活。现在写传记，要想抑制剖析人物心理深度的要求，可能是很困难的。因为这个原因，我们的作者进行了一个大胆的尝试，他把他的主

---

指以阿德勒为首的个人心理学派的精神病学家。——中译注。

弗洛伊德在本书第三十四讲第140页以下部分讨论了他们的观点。——英译注。

参见弗洛伊德在论两性的解剖学区别一文（1925j）的脚注。——英译注。

见埃米尔·卢德维格（emil Ludwig）著《威廉二世》（1926）。——英译注。

人公性格的全部发展过程，都建筑在他认为是由生理缺陷所导致的自卑感的基础上。但是，他在这样做时却忽略了一个虽然微小但却意义重大的事实，这就是对于不幸而生下一个有病的或在其他方面有缺陷的孩子的母亲来说，她们通常都是以过分的爱去补偿孩子所遭受的不公平的缺陷。但在我们所举的这个例子中，傲慢的母亲却采取了另一种行为；她因为孩子有病而收回了她的爱。当孩子长成为一个拥有极大权力的成人时，他用行动明确地表示他从未忘记他的母亲。如果你们认为母亲的爱对于儿童精神生活很重要的话，你们无疑就会在心中对该传记作者的自卑理论进行修正了。

\* \* \* \*

现在我们反过来谈超自我。我们已经规定超自我具有自我监视、良心和（维持）自我理想的功能 根据我们关于超自我起源的说明，它的产生以一个非常重要的生物学事实和一个重大的心理学事实为前提：即人类儿童对父母的长期依赖和俄底浦斯情结。这两个事实又紧密地相互联结。我们认为，超自我代表了每一个道德限制，它是追求完美的倡导者——简要地说，超自我就是我们心理学方面所能够把握的、被描述为人类生活的较高层次的那种东西。由于它本身起源于父母、教育者等人的影响，所以，如果我们探究这些起源，就

---

原文为 'Idealfunktion (理想的功能)。参见第 65 页脚注 1 (该脚注编号系原书编号，与中译本脚注编号有出入，请按有关边码中出现的英译注实际顺序查阅，下同——中译注)。——英译注

会更好理解它的重要性。一般来说，父母以及类似于父母的有权威的影响者，是根据他们自己的超自我的教诲来教育儿童的。不论他们的自我与超自我达成了何种谅解，他们在教育儿童时都是严厉的和苛刻的。他们已经忘记了自己儿童时期的困难，他们很高兴现在能完全以他们自己的父母那样自居；他们的父母过去也是以同样严厉的限制来管束他们的。因此，儿童的超自我的形成所依据的模式，实际上不是他的，而是他的父母的超自我；两种超自我的内容是相同的，它成为传统和所有抵抗时代风气的价值判断的传递物，这些价值判断以超自我的方式世代相传。你们可以很容易地推测到，在我们理解人类的社会行为——例如过失问题——时，考虑到超自我将会给予我们何等重要的帮助，这种考虑甚至可能给予我们有关教育问题的富有实际价值的提示。唯物史观的失误看来很可能就是低估了这个因素。他们主张人们的“意识形态”只是同时代的经济条件的产物和上层建筑，从而漠视超自我这一因素。这种主张是正确的，但很可能并不是全部真理。人类从未完全生活在现实中。种族和民族的过去即传统，以超自我的意识形态存续下来，它只是缓慢地向现实的影响和新的变化让步的；由于它是通过超自我活动的，所以，它在人类生活中可以独立于经济条件而发挥强大的作用。

1921年，我试图利用自我和超自我的差异来研究群体心理学。我得出了这样一个公式：心理群体是这样一些个体的集合，他们把同一个人引入他们的超自我，并根据这个共同

的成分，在他们的自我中相互求得一致。当然，这只适用于有领袖的群体。如果我们掌握了更多的这类应用，我们就可以完全理解超自我的假设，并且，一旦我们熟悉了心理的底层领域后，在进入更为表面的、更高层次的心理结构时，至今仍然存在的困境就可以消除了。当然，我并未认为分离出超自我就是解决了自我心理学的根本问题。相反，这只是第一步，但在这种场合下，艰难的还不仅仅是第一步。

\* \* \* \*

然而，也许我们应该提出，在自我的相反一端，尚有另一个问题等待我们去解决。实际上，在很早以前的分析工作中，观察就已经向我们显示出这个问题了。因为这个问题常常发生，所以我们花了很长时间才找到了认识它的重要性的关键所在。正如你们所知道的，全部精神分析的理论，事实上是建立在对抵抗的理解基础上的。当我们试图使病人的无意识变为意识时，病人就会表现出这种抵抗。这种抵抗的客观标志是病人的联想失败或远离所涉及的题目。他也可能在主观上意识到抵抗的存在，这表现为当他接近论题时便产生种种痛苦的感情。但是这最后一种标志也可能不出现。在出现抵抗时，我们对病人说：从你的行为推断，你现在正处于抵抗的状态；他回答说对此毫无所知，只意识到他的联想变得更困难了。结果证明我们是对的；但在那种情况下，他

的抵抗也是无意识的，正如我们正在研究如何加以提升的被压抑物是无意识的一样。很久以前，我们就已经提出过这个问题：这种无意识的抵抗产生于心灵的哪一部分？精神分析的初学者将准备立刻回答：它当然是无意识的东西进行的抵抗。这是一个含糊而无用的回答！如果它意味着抵抗从被压抑物中产生，我们就必须回答说：肯定不是！相反，我们应该认为被压抑物具有一种向上的强大的内驱力，具有一种努力进入意识状态的冲动。抵抗只能是自我的一种表现。自我最初实行压抑，现在又希望维持压抑。而且，这就是我们曾经一直采取的观点。由于我们已经假定在自我中有一种特殊的机构即超自我——它代表了各种具有限制和否定特征的要求——我们就可以说压抑是这个超自我的工作：超自我或者亲自实施压抑，或者由自我按它的指令实施压抑。假若我们在分析时所遇到的抵抗未被病人所意识到，这就意味着在某些相当重要的情况下，超自我和自我都能够无意识地进行工作，或者——这也许更重要——自我和超自我的某些部分本身都是无意识的。在这两种情况下，我们都必须考虑到这样一种令人不快的发现：一方面，自我（和超自我）与意识不完全一致；另一方面，被压抑物与无意识也不完全一致。

\* \* \* \*

讲到这里，我觉得我必须暂停一下，休息休息——你们对此可能也是欢迎的——并在我继续讲之前，向你们表示歉意。我的意图是对我在十五年前发表的精神分析引论作某些

补充。我在这样做时必须假设，在十五年前的间歇期里，你们像我一样，都只是在从事精神分析。我知道这个假设是不合适的；但我没有办法，我只能这样做。这种情况无疑与下述事实有关，即一般说来，要使一个本身不是精神分析家的人，透彻理解精神分析是很困难的。你们可以相信，我们并不高兴给人一种神秘社会的成员和从事神秘科学的印象。然而，我们也不得不坚决地认为和表示：谁要是不具备只有通过自我分析才能获得的特殊经验，谁就没有权利参加关于精神分析的讨论。我在十五年前讲演时，曾尽力省略了我们理论的某些思辨部分；不过，今天我要讲给你们的那些新的收获，却是起源于这些思辨部分的。

\* \* \* \*

现在言归正传，我们面对这样一个问题：自我和超自我本身就是无意识的，还是仅仅产生于无意识的结果？根据充分的理由，我们已经赞成前一种可能性。事实确实如此，大部分自我和超自我是能够保持在无意识状态中的，而且在正常情况下就是无意识的。那就是说，个体完全不清楚它们的内容，需要花费努力才能意识到它们。事实上，自我和有意识的、被压抑和无意识的并不相一致。所以，我们觉得需要把我们对意识一无意识问题的态度作一个基本的修改。最初，我们极力倾向于贬低“有意识”这一准则的价值，因为它已经表明了自己的不可靠性。但是，我们的这个评价可能是不公正的。如同我们的生命一样，我们可以说，这一准则的价

值尽管不是很大，但却是我们所具有的一切。没有意识光芒的引导，我们将迷路于深层心理学的晦暗之中，但我们一定要试图重新找到我们的方向。

不需要讨论什么叫做有意识，因为它的含义是一清二楚的。“无意识”一词的最古老的和最恰当的意义是描述性的；我们称这样一种精神过程为无意识的：根据从结果推知原因的理由，我们不得不假设该精神过程的存在，但我们又对它毫无所知。在那种情况下，我们与它的关系像我们与存在于另一个人身上的精神过程的关系一样，区别只有一点：这种精神过程实际上是属于我们自己的。如果我们想要作出更正确的解释，我们就需要修改我们的主张说：如果我们必须假定某一过程目前正在进行着，然而目前我们又对其一无所知，我们便称该过程为无意识的。这个限定使我们想到，大多数意识过程都仅仅是暂时的，它们不久就变为了内隐的，但又很容易再次成为有意识的。我们也可以说，即使在内隐条件下，这些过程无疑仍是精神的东西，它们也已经变成无意识的了。到目前为止，我们好像还没有认识到什么新东西；也没有获得把无意识的概念引入心理学的权利。但是我们已经能对动作倒错现象发表新的见解了。例如，为了解释口误，我们感到自己必须假定在口误者心中存在着说出某种东西的意图。从已经出现在他的言谈中的冲突性，我们可以肯定地推测到这种意图；但它并不表现出来，因此它是无意识的。如果我们接着把该意图告诉口误者，他承认自己对它很熟悉，这便说明该意图对他来说只是暂时的无意识；但是，如果他否



认该意图，表示与它毫不相干，那么它就会永久地无意识了。根据这种经验，我们也有权把前面提及的描述为内隐的东西宣布为是无意识的。考虑到这些动态的关系，我们现在可以区分两类无意识：一类可以比较容易地在经常发生的情况下，转变成为有意识的东西；而另一类则很难发生这种转变，必须付出巨大的努力才有希望，或者完全不可能产生变化。在使用“无意识”一词时，为了避免含混性，为了表明我们指的是哪一类无意识，表明我们使用这个词是在描述的意义还是在动态的意义，我们使用了一种可允许的和简单的方法。我们称那种只是内隐的，因而容易成为意识的无意识为“前意识”，而把“无意识”这个术语留给另一类“无意识”。我们现在已经有了三个术语：“意识”（conscious），“前意识”（preconscious）和“无意识”（unconscious），它们可以协调地用于我们对心灵现象的描述中。再重复一遍：在纯粹的描述性意义上，前意识也是无意识的。但我们不赋予它这个名称，除了在不严谨的谈话中，或者在我们必须论证的心灵生活中存在着一般意义上的无意识过程时。

我希望你们将承认，到目前为止，我们的观点还不太令人讨厌，而且是很容易理解的。然而不幸的是，精神分析的工作已经不得不在另一种即第三种意义上使用“无意识”这个词了，而这样做确实可能已经导致了混乱。我们获得了一种新的和强有力的印象，即心灵生活的广泛而重要的领域通常都未被自我所意识到，因此在真正动态的意义上，我们必

须把存在于心灵生活中的这些过程，都称之为是无意识的。根据这种印象，我们已认为，“无意识”这个术语也具有一种地域的或系统的含义；我们已开始谈论前意识的“系统”和无意识的“系统”，以及自我和无意识系统之间的冲突，并日益用这个词来表示心灵的领域，而不是心灵事物的一种特征。关于自我和超自我的各部分在动态的意义上也是无意识的这一发现，使用起来实际上很不方便，但令人宽慰的是，在以下方面它还是起作用的——它有可能减轻问题的复杂性。我们认识到，我们并没有权利把不同于自我的那个心灵领域称之为“无意识系统”，因为无意识的特性并不仅限于这个领域。那么好吧，我们将不复在系统的意义上使用“无意识”这个术语，我们将赋予我们迄今一直称之为无意识系统的领域以一个更好的名称，一个不再会产生误会的名称。仿效尼采（Nietzsche）的用词，并吸取乔治·格罗德克（Georg Groddeck）1923年的建议，我们今后将把这一领域称之为“本我”（id）。这个非人称代词似乎特别适合于表达该心灵领域的主要特征，即它与自我不相同这一真实情况。超自我，自我和本我——这些是三个领域、区域、范围，我们把个体的心灵机构划分为这三个部分，在下面的讨论中，我们将涉及它们的相互关系。

\* \* \* \*

---

德国医生。弗洛伊德很欣赏他的一些非同寻常的观念。——英译注。  
该词在德文中是“Es”，英文中相应的一般词汇是“it”（它）。——英译注。

注。

我先插一小段话。我猜测你们对我的上述说法并不满意，因为意识 (Consciousness) 特征的三种性质 (Qualities) 和心灵机构的三个范围并未结合成三组和好相处的对子，你们可能认为这种情况在某种意义上使我们的发现物变得费解了。然而，我想我们不应该为此感到遗憾，我们应该对自己说：我们无权期望任何这样和谐的排列。让我来给你们作一个比喻；比喻确实不能解决问题，但它能使人们产生更放心的感觉。我设想一个国家具有各种不同构造的地形：山区、平原和一连串的湖泊；还有混住一起的人口：德国人、马扎尔人 (Magars) 和斯洛伐克人，他们进行着不同的活动。现在事情可以这样划分：德国人生活在山区，饲养牛；马扎尔人生活在平原，种植谷物和酿葡萄酒；斯洛伐克人生活在湖泊旁，打鱼和编席。如果划分能像这样整齐和清晰，伍德·威尔逊 (Woodrow Wilson) 将高兴了，地理课的讲授也将方便了。然而，如果你到这些地区去旅行的话，你可能会发现那里并没有什么条理性，更多的是混杂性。德国人、马扎尔人和斯洛伐克人到处混和着居住；在山区也有农耕地，在平原也饲养着牛群。有几件事情和你们所期望的一样，即鱼不能在山上捉到，葡萄酒在水中也不酿成。的确，你们携带的关于这一区域的说明图可能在整体上符合事实；但你们必须容忍细

---

下述情况值得注意：只是在写本书前大约一年的时候，弗洛伊德与 W·C·布莱特 (Bullitt) (当时美国驻柏林大使) 一起完成了对威尔逊总统 (美国 1913—1921 年的总统——中译注) 的研究。弗洛伊德严厉抨击了威尔逊总统的政治判断。该研究作品至今 (1965) 尚未发表。——英译注。

节上的偏差。

\* \* \* \*

关于本我，除了它的这个新名词之外，你们不要希望我给你们讲更多的新东西。本我是我们的人格中隐秘的、不易接近的部分；我们对它所了解的不多，而这也是从对梦的工作和神经病症状形成的研究中认识到的，它们大多只具有否定的特性，仅能被描述为不同于自我。我们是用了沸腾着的各种兴奋素 (excitations) 的大锅。我们假设它的某一点与躯体的影响相通，在那里本我吸取了各种本能的需要，使它们获得了精神表现，但是我们无法表明该点是什么样的底层。本我充满了本能所提供的能量，但是没有组织，也不产生共同的意志，它只是遵循快乐原则 (the pleasure principle)，力求实现对本能需要的满足。逻辑的思维规律不适用于本我，矛盾律尤其如此。相互矛盾的冲动并不彼此抵消或减弱，而是并列存在：至多在支配性的效益 (economic) 的压力下，为了有助于能量的释放，会聚在一起以形成种种中间物。本我中不存在可以比作虚无 (negation) 的东西；我们惊奇地发现了一个对于主张空间和时间的心灵活动不可缺少的形式这一

---

在这里，弗洛伊德认为本能是生理的东西，心灵作用则是对它们的表现。——英译注。

弗洛伊德的“效益”指本能力图以较小的能量获得较大的满足这种需要。——中译注。

哲学原理是例外的情况。在本我中没有什么相当于时间观念的东西；它不承认时间的推移，而最引人注意的和等待着用哲学思维去加以考察的东西，则是在它的心灵过程中，时间的推移没有造成任何变化。那些从未超越本我的愿望性冲动，甚至还有因压抑而陷于本我的种种观念，实质上都是永恒的；即便经过数十年之后，它们仍然显得像是刚产生的一样。只有在通过分析工作使它们被意识到之后，人们才可能辨认出它们是属于过去的东西，它们才可能丧失它们的重要性，并被消除掉精神专注的能量。分析治疗的效果在不小的程度上依赖于上述情况。

我一再感到，在理论上对下述这个已无疑得到证实的事实利用得太少，这个事实即是：时间无法改变被压抑物。这个事实似乎为我们提供了通向最深刻的发现的一个入口。不幸的是，我自己对此还没有取得任何进展。

本我当然不懂得价值判断：它没有善恶，无所谓道德性。如果你们喜欢，也可以说节制的或数量（quantity）的因素——它密切地和快乐原则相联系——统治着本我的所有过程。寻求释放的本能的精神专注——在我们看来，这就是本我中存在的一切。这些本能冲动的能量状况甚至好像和其他

心灵领域的能量状况不同，前者更好动、更容易释放；否则的话，梦的工作的移置和压缩就不会发生；它们是本我的特征，它们完全漠视受到精神专注的事物——在自我中我们可能称之为观念——的性质。我们愿意对这些事情作更多的说明！顺便提一下，你们能看出，我们可以把不同于无意识的特征归之于本我，你们也可能认识到，自我和超自我的各部分，都可以在不具有与本我相同的原始的、非理性的特征的情况下，变成无意识的。

通过考察自我与心灵机构最外层的表面部分——我们将其称之为“知觉意识”(perceptual-conscious)——的关系，我们就可以把它与本我和超自我区分开来，从而更好地揭示实际的自我具有的种种特征。这个系统转向外部世界，它是知觉因此产生的环境，在它进行活动的时期，意识现象便在其中产生。它是全部心灵机构的感觉器官；此外，它不仅感受来自外界的刺激，而且也感受产生于心灵内部的刺激。我们几乎不需要寻找理由来论证这个观点；自我就是本我中由于接近外部世界并受其影响而改变的那个部分，它变得适合于接纳刺激，而作为一种防备刺激的保护物，其功能类似于

---

弗洛伊德在很多地方都提到了这个差异。尤其是在论“无意识”的心理玄学论文(1915e)第五部分和《超越快乐原则》(1920g)第四章这两部分中，弗洛伊德把这个区分归功于布洛伊尔(Breuer)；而且，他显然打算为《歇斯底里研究》(1895d)第二节(A)加一个脚注，以说明布洛伊尔的理论贡献。在《无意识》一文中，弗洛伊德论述到，据他认为，这个区分代表了关于神经能量的性质，我们迄今为止所获得的最深刻的认识。——英译注。

这段关于本我的论述主要根据《无意识》一文第五节的内容。——英译注。

把一个生命物质包裹起来的外皮的作用。对外界的关系已成为自我的决定性因素；它承担了把外部世界要求传达给本我的任务，这对本我来说是一种幸运。因为当本我盲目地追求本能的满足时，它就会无视最强大的外部力量，从而不可避免地导致自身的毁灭。在实现这个功能时，自我必须观察外部世界，必须把关于外部世界的准确的图景贮存在它的知觉的记忆痕迹中，并通过实行“现实实验”（reality-testing）的功能，排除掉附加在这个外部世界图景中的任何来自内部的兴奋源的成分。自我在本我的指令下控制着各种活动渠道；但是在需要和行动之间，插入了一个起到延缓作用的思维活动，在这期间，它利用了记忆的残余经验。以这种方式，它废除了无限制地控制着本我中的事件过程的快乐原则，而代之以现实原则（reality principle），该原则保证更高层次的确定性和更大的成功。

时间的关系——描述它很困难——也通过知觉系统引入到自我中了；几乎不用怀疑，知觉系统的工作模式，就是提供了时间观念起源的因素。但是，自我和本我之间的主要区别则是自我倾向于综合（synthesis）其内容，以便结合并统一它的各种心灵过程；本我完全缺乏这种结合与统一。当我们不久开始论述心灵生活中的各种本能时，我希望我们将成功

---

在《精神的拍纸簿》一文（1925a）的结尾，弗洛伊德对此阐述了他的看法。——英译注。

地找到自我的这个基本特性的根源。它单独创立了高度的组织，这是自我为获取它的最好成就所需要的。自我从知觉本能发展到控制本能；但要想控制本能，自我就必须能够作为本能的（精神）代表，为本能在一个重要的集合体中安排好恰当的位置，并将其纳入一个有条理的联系中。用一句通俗的话来说，自我代表了理性和机智、而本我则代表不驯服的热情。

到目前为止，我们已经对自我的优点和功能有了印象，现在可以考虑自我的另一方面了。自我毕竟只是本我的一部分，这一部分因接近外部世界，受到它的危险和恐吓，发生了有利于本我的改变。从动态的观点来看，它是软弱的，它从本我中借来了能量。我们并非完全没有察觉到这些方法——我们也可以称它们为诡计，用这些方法它进一步从本我中榨取了一些能量。例如，这些方法中的一种就是自我以实际的或被放弃的对象自居。对对象的精神专注来自于本我的本能需要。自我必须首先注意这些需要。但是通过以对象自居，自我便取代了对象，而使自己受到本我的欢迎，并试图使本我

---

事实上，弗洛伊德在这些讲演中没有再回到这个题目上来。《抑制、症状与焦虑》第三章对自我的这个特征曾有详细论述。虽然弗洛伊德在晚期著作中（例如《非专业分析的问题》第二章中的许多段落）很强调自我的综合倾向，但在对自我的最早的描述中，却没有明确使用这个概念。例如，请注意在布洛伊尔时期，谈到受压抑的观念时，他几乎总是使用“不相容”这一术语，这就是说，这些观念可能没有被自我加以综合。第一篇关于防御的神经—精神病的论文第二节的论述亦然。——英译注。



的利比多 (libido) 转向自我。我们已经看到以前对对象的精神专注的积淀物，吸收到自身之中。从整体来看，自我必须执行本我的意图，它通过发现能够使本我的意图完满实现的各种环境来完成这一任务。自我与本我的关系可以比作骑手与马的关系。马供给运动的能量，而骑手的权力则在于决定运动的目标和指导这个强壮动物的运动。但是在自我和本我之间却经常出现不理想的情形：在这种场合，骑手往往不得不引导马沿着它自己想要走的路行进。

本我中有一部分原属于自我，后因自我在压抑作用下对其采取抗拒的态度，故而从自我中分离了出来。但是压抑并没有延伸到本我；所以被压抑物便合并为本我的其他部分。

有一句格言告诫我们：一仆不能同时服侍两位主人。然而可怜的自我却处境更坏：它服侍着三位严厉的主人，而且要使它们的要求和需要相互协调。这些要求总是背道而弛并似乎常常互不相容。难怪自我经常不能完成任务。它的三位专制的主人是外部世界、超自我和本我。如果我们注意到自我努力同时满足这三位主人，或毋宁说按它们的意旨行动这种情况，我们就不可能对将这个自我人格化并视为单独的机构这种作法感到遗憾。它感到自己在三个方面被包围了，受到三种危险的恐吓。如果它难以忍受其压力，它就会产生焦

---

“libido”是弗洛伊德的基本术语，音译即“利比多”或“里比多”。这个术语包括广狭两种含义。就狭义而言，即指自然状态的性欲基力。就广义而言，则表示一种寻求快乐的心理欲望，它源于对性关系的渴求，但又远远超越了这种渴求；凡是使个体感到愉快的活动，都构成利比多的目标。弗洛伊德更强调这种宽广的含义。——中译注。

虑作为反应。由于自我起源于知觉系统的经验，所以它的本职是表达外部世界的需要，但是它也力求成为本我的忠实奴仆，与本我保持友好关系，并把自己作为一个对象介绍给本我，把本我的利比多引向自己。在它企图斡旋于本我和现实之间时，它常常不得不用它自己的前意识的文饰作用，来掩盖本我的无意识的要求，以隐瞒本我和现实的冲突；甚至当本我固执己见，不愿屈从时，它会采用圆滑的手段诡诈地表示它正在关注现实。另一方面，它采取的每一步骤都受到严厉的超自我的监视；超自我丝毫不体谅自我在本我和外部世界方面遇到的种种困难，为它的行为制定了若干明确的准则；如果自我不服从这些准则，超自我就用强烈的自卑感和内疚来处罚自我。自我就是这样被本我所驱使，受超自我所限制，遭现实所排斥，艰难地完成它的效益任务，使它所遭受的种种内外力量 and 影响之间达到调和；现在我们能理解：为什么我们常常会抑制不住地呼喊：“生活多么不容易啊！”如果自我不得不承认它的软弱，它就会突然产生焦虑——有关外部世界的现实焦虑、有关超自我的道德焦虑和有关本我中的激情力量的神经病焦虑。

我想根据上述描述，以一种简单的图表形式，描绘一下心灵人格的构造关系。现在请你们看下面这张图表：

正如你们从中看到的,超自我与本我结合在一起了。的确,作为俄底浦斯情结的继承者,它和本我有密切的关系;它比自我距离知觉系统更远。本我只有通过自我才能与外部世界发生交往,至少按这个图表来说是如此。目前要说这张图表有多少正确性当然是很困难的。但在某个方面它无疑是错误的,即无意识的本我所占据的空间,应该无可比拟地大于自我或前意识所占据的空间。我应该请你们在思想中纠正这一错误。

\* \* \* \*

这些论述听起来无疑是吃力的,而且可能讲得不太明确,但在结束它们时,我还是要向你们提出告诫。在你们考虑这种把人格分为自我、超自我和本我的分化时,你们当然不要把它想象成具有明显的分界线,像绘制政治地理的人为区分那样。

---

如果把这张图表与《自我与本我》(1923b)第二章中的类似图表作一比较,可以看出在某一点上,早期的图表与现在这张图表存在着基本差异,即前者没有指出超自我,不过该书后来说明了这种缺少的理由。在本书这些讲演的初版中,这张图表如同它在《自我与本我》中的前身一样,是竖着印的,而在两处全集版中,为了某种理由,可能是节省空间,图表则是横着排的,其他方面则均未变动。——英译注。

运用素描或原始绘画中的那些线条轮廓,是不可能恰当地描绘出心灵的各种特征的。相反,我们应该像现代画家那样,采用使各种色彩区域相互融合的方法。在完成这种分离之后,我们必须使被我们分离的东西再次合为一体。精神过程是很难把握的,所以这是对于用图表来表达这种东西的最初尝试,你们的评价不要太苛刻了。这些分化的产生很可能因人而异;在实际的活动过程中,它们也可能发生变化和经历暂时的退化阶段。特别对于在分化的发展过程中最后产生且最微妙的分化——自我和超自我的分化——来说,情形确实如上所述。毫无疑问,精神疾病也能产生同样的分化。而且不难想象,施行某些神秘术(mystical practices),可以有效地扰乱不同心灵领域之间的正常关系,例如,使知觉也许能够掌握在自我和本我的深部发生的那些事物,而在其他情况下,知觉是难以接近这些事物的。然而,上述途径是否能够引导我们达到极有价值的最终真理,对此大可怀疑。虽然如此,我们可以承认,精神分析的治疗选择的是一种类似的处理方法。的确,这种的意图是加强自我,使它更独立于超自我,加宽它的知觉领域,扩大它的组织,以便它能够占领取自本我的新领地。本我在哪里,自我便将到哪里。这是一种文化(culture)性的工作——可以比作排须德海的水。

---

弗洛伊德在《自我和本我》最后一章曾说过类似的话。——英译注。

须德海(Zuider Zee)原为北海的海湾,在荷兰西北。十三世纪时海水冲进内地,同原有湖沼汇合而成。1932年,荷兰人建成长29公里,宽90米,高出海面7米的堤坝,把须德海同北海分开,上有公路,下有水闸,可通小型渔船,内部相当大一部分的水已被排干,改造成了圩田。——中译注。

## 第三十二讲 焦虑与本能生活

有关我们的焦虑和心灵生活中的各种基础性本能的概念(或观点),我将向你们介绍一些新内容。但是,这些新内容中没有一个是能够自称为这些尚未解决的问题提供了最终解答,对此请你们不要感到惊讶。我在这里使用“概念”一词是有特殊理由的。虽然我们面临的这些问题很难解决,不过,难点并不在于观察资料不充分,因为和这些难题一起显现出来的,实际上都是一些最普通的、我们最熟悉的现象;难点也不在于这些问题所引起的各种思辨具有晦涩性,因为思辨性考察在这个领域中无足轻重。真正的困难在于这些问题事实上关系到各种概念,即关系到采用恰当的抽象观念;而只要把这些观念应用于原始的观察材料,就可以使它们变得富有条理性和明晰性。

在我过去的讲演集中,曾有一讲专门论述焦虑问题(第25讲)。我现在应该先来简要地回顾一下那一讲的内容。在那里,我们把焦虑描述为某种情感状态——亦即焦虑是快乐和痛苦的情感系统(the pleasure—unpleasureseries)中的某些情感的结合物。它具有各种相应的释放性神经兴奋作用和对

这些作用的知觉。但它也可能是某种特别重要的经历的积淀 (precipitate) ,并通过遗传体现出来。我们可以把它比拟为个体身上的歇斯底里 (hysteria) 的发作。我们认为,这个特别重要的经历就是婴儿诞生 (birth) 的过程,它在个体身上留下了焦虑性情感的痕迹。这是因为诞生这一行为对心脏活动和呼吸特征的作用很容易产生焦虑。因此,这种最初的焦虑本来是有害的。然后,我们开始区分现实的焦虑和神经病的焦虑。前者是对危险——即来自外部的预料到的伤害——的反应;这种焦虑看来是可以理解的。后者则完全不可思议,而且似乎也是毫无意义的。

在分析现实焦虑时,我们将它一直解剖到仅仅是感觉注意力的加强和运动肌的紧张这种初始的状态。我们称之为“焦虑的准备”(preparedness for anxiety)。现实的焦虑就是从这种状态中发展起来的。这里可能出现两种结果。一种是焦虑——对早期创伤性 (traumatic) 经验的重演——的产生仅仅是一个信号。在这种情况下,焦虑反应的结果就可以使自己适应于新的危险情况,并能够进行战斗或防御。另一种是仍以感觉注意力的加强和运动肌的紧张为主,整个焦虑反应依然停留在产生的阶段。在这种情况下,焦虑的情感状态就变成了麻痹人的意志的东西,对于个体当时的意图是极为不利的。

接着,我们又转向了神经病焦虑。我们观察到这种焦虑具有三种状况。首先,我们发现它是一种自由飘浮的、普遍性的忧虑 (a freely floating, general apprehensiveness)。它很容易

采取众所周知的“预期性焦虑(expectant anxiety)”的形式,使自身暂时依附于任何一种可能是新近出现的事物,如在典型的焦虑性神经病(anxiety—neurosis)中那样。其次,我们发现这种焦虑牢固地依附于某些处在所谓的“恐惧(phobias)”之中的感觉。虽然在这种依附中仍可以辨认出与外部危险的关系,但是我们认为这种恐惧被极度地夸大了。最后,我们发现这种焦虑也存在于歇斯底里和其他严重的神经病之中。在这些疾病中,焦虑或者伴随着各种症状,或者单独出现,表现为一次性发作或较持久的状态,但都缺少外部危险方面的任何明显根据。于是,我们向自己提出两个问题:“人们在神经病焦虑中害怕的究竟是什么?”“我们如何把这种焦虑与面对外部危险而感受到的现实焦虑联系起来?”

我们的研究并非徒劳无功,而是得到了一些重要的结论。临床经验表明,焦虑性预期与性生活方面的利比多效益(economics)具有经常性的联系。焦虑性神经病的最普通起因,就是兴奋尚未达到顶点。利比多兴奋被唤起了,但却未予满足和加以利用,于是忧虑代之而起。我甚至认为有理由说,这种未予满足的利比多直接转变成了焦虑。幼儿身上频繁出现的某些恐惧便证实了这种观点。这些恐惧中的许多是十分费解的。但也有一些,例如对独居的陌生人的畏惧,却无疑可以给予解释。孤独就如同一张陌生的面孔那样,唤起了儿童对熟悉的母亲的思念。他无力控制这种利比多兴奋,也不能使它中止下来;他只能把这种兴奋转变为焦虑。所以,这种婴儿的焦虑不应被认为是现实的类型,而应被认为是神经病的类型。婴儿的恐惧和焦虑性神经病中对焦虑的预期,为我们提供了神经病

的焦虑产生的下述途径的两个实例：这种途径就是利比多的直接转化。我们不久便会知道第二种产生途径，不过它与第一种途径并无实质性区别。

我们认为，导致歇斯底里和其他神经病的因素是压抑过程。可是相信，现在能够比过去更好地讨论这个因素了，不过必须把受到压抑的观念(idea)所发生的情况，与依附于这一观念的利比多部分所发生的情况区分开来。观念很容易受到压抑，并被歪曲到难以辨认的程度。然而它的情感部分却往往转变成焦虑。不管这种情感的性质可能是什么——攻击性也好，爱情也好——情况都是如此。这种情况与上述利比多变得无法利用的情况本质上没有区别：它或者是由于婴儿期自我的软弱，如在儿童的恐惧中那样；或者是由于性生活中的各种肉体作用，如在焦虑性神经病中那样；或者是由于压抑，如在歇斯底里中那样。由此可见，引起神经病焦虑的两种途径实际上是一致的。

我们在研究过程中注意到，焦虑的产生与症状的形成之间有着一种极为重要的关系，即二者是互相体现和取代的。例如，一个患广场恐怖症(agoraphobia)的病人，很可能是由于在某条街上突然产生焦虑而开始患病的，以后每次当他再走进那条街道时，焦虑都会重现，于是他就形成了广场恐怖症的症状。症状的形成可被认为是对患者自我活动的一种约束和限制，患者借助这种限制来摆脱焦虑的发作。如果我们在可能的条件下干预症状——例如各种强迫性观念(obsessions)——的形成，我们就可以看到相反的情况：只要我们阻止病人进行洗涤仪式，他就会陷入焦虑状态。这种焦虑



使他难以容忍,因为他曾经借助症状避开过它。所以焦虑的产生看来的确在先,而症状的形成位于其后,症状仿佛是为了避免焦虑的突然发作而产生的。神经病在儿童时期的最初表现是各种恐惧状态,我们从中非常清楚地看到最初产生的焦虑怎样被后来形成的症状所取代。这一事实进一步证实了以上观点。所以我们,应该到这种相互关系中去寻找理解神经病焦虑的道路。与此同时,我们成功地回答了在神经病焦虑中人们害怕什么的问题,并成功地证实了神经病焦虑与现实焦虑之间的区别——他所害怕的显然是他自己的利比多;而两种焦虑的区别在于:前者的危险来自内部而非外部,并且这种危险是意识不到的。

在各种恐惧中,我们可以很容易地观察到这种内部危险转变为外部危险的方式,亦即神经病焦虑转变为明显的现实焦虑的方式。为了简化通常是极为复杂的事物,我们假定广场恐怖症患者所害怕的始终是一些诱惑的情感,而这些情感是他走在某条街上时被相遇的人们所唤起的。于是,他就在恐惧中产生某种取代作用,把他所害怕的诱感情感变成某种外部情形。通过取代作用,他以为自己能够更好地保护自己。一个人当然能用逃跑的办法从外部危险中解救自己,但逃离内部危险却是一件很困难的事情。

我在早期关于焦虑的讲演的结论中,曾亲自表述了下述看法:尽管我们探讨所得的这些不同的发现相互间并不矛盾,但不知怎的,它们却不能够彼此配合。这些发现乃是:作为一种情感状态,焦虑似乎是曾带来过危险恐吓的以往事件的重演;焦虑为自我保存的目的服务,而且是某种新危险出现的信

号 ;它起源于在某种程度上已变得不能利用的利比多 ,同时 ,也产生在压抑的过程中 ;它被症状的形成所取代 ,似乎从精神方面被约束住了。但是 ,我们有一种感觉 ,即我们没有发现那种能够把上述一切碎片聚集成整体的东西。

\* \* \* \*

在上次讲演中 ,我曾经把心灵人格分解成超自我、自我和本我。这一分解也迫使我们重新选择在焦虑问题上的方向。根据自我是焦虑的唯一住所——即只有自我才可能产生并感觉到焦虑——的观点 ,我们建立了一种稳固的新立场 ,按照这种立场 ,某些事物将会呈现出新的外貌。的确 ,当谈到“本我的焦虑”时 ,或者把忧虑 (apprehensiveness) 的能力归之于超自我时 ,是很难理解这些说法的含意的。焦虑的三种主要类型——现实焦虑、神经病焦虑和道德焦虑——可以很容易地与自我的三种依赖(对外部世界的、对本我的和对超自我的〔见第 78 页〕)结合起来。对于这一事实中相应的合乎我们需要的成分 ,我们已经予以采纳了。而且 ,伴随着这个新立场 ,焦虑作为预告危险情况的信号这一作用(顺便说一下 ,这种说法我们并不陌生)变得突出了 ,而构成焦虑的材料是什么的问题则不再引人注目了。另外 ,现实焦虑与神经病焦虑之间的关系出乎意料地显得明白易懂了 ,而构成焦虑的材料是什么的问题则

---

在《自我与本我》将近结尾处 ,弗洛伊德用几乎相同的语言 ,第一次阐明了这个观点。《抑制、症状与焦虑》中也有几处讨论了这一观点。以后关于焦虑比较重要的见解 ,则是后期研究的结果。——英译注。

不再引人注目了。人们还将注意到,较之对那些曾经被认为是简单的东西,我们现在可以对产生焦虑的各种显然是复杂的情况获得更好的认识。

我们最近一直在研究从某些恐惧——我们将其归类为焦虑性歇斯底里——中产生焦虑的途径。我们选择了若干病例,在这些病例中,我们可以看到施加于从俄底浦斯情结中产生的各种愿望性冲动的典型压抑。我们本来希望发现,上述情结就是男孩把母亲作为对象所给予的利比多精神专注(libidinal cathexis),这种精神专注曾通过压抑转变成焦虑,后者又接着表现为症状,并依恋于作为母亲替代者的父亲。我无法向你们表明这类研究的详细步骤。但我可以充分说明,我们的研究得出了令人吃惊的结论,它与我们的期望正相对立。我们发现,引起焦虑的并不是压抑,焦虑早在压抑之前就存在了。相反,是焦虑造成了压抑。但是,已有的焦虑可能是哪一种呢?它只能是面临具有威胁性的外部危险的焦虑,即现实焦虑。男孩的确是在面对他的利比多要求时体验到焦虑的——在这种情况下,焦虑产生于对母亲的恋爱中——所以,这种情况实际上是一种神经病焦虑。但是,这种恋爱中的利比多要求是作为一种内部危险出现的,而男孩必须放弃母亲这个对象来避免这种危险,因为它莫名其妙地召来了某种外部的危险情况。我们在研究的每一个病例中,都得到了同样的结果。但是应该承认,我们当时并未想到会发现,对于外部的现实的危险状况来说,

---

参见《抑制、症状与焦虑》第四章。其中所考察的病例是“小汉斯”和“狼人”。——英译注。

内部的本能危险本质上是一种决定性的、准备的因素。

然而,迄今为止,我们还没谈到作为男孩与母亲恋爱的结果而被男孩所恐惧的,是一种什么样的现实危险。这种危险就是被阉割的惩罚,就是失去生殖器的惩罚。你们一定会反对说,那毕竟不是现实的危险;我们的男孩并没有被阉割,因为他们只是在俄底浦斯情结中与母亲相恋。不过问题是不能这么简单就一笔抹掉的。首先,这并不是一个阉割是否真实进行了的问题;具有决定意义的是,这种危险是一种来自外部的恫吓,而儿童却相信它。儿童的相信具有某种根据,因为在崇拜男性生殖器阶段(the phallic phase),在他的早期手淫(masturbation)阶段,人们常常吓唬说要割掉他的阴茎;而且,从发展的观点来看,这种惩罚的暗示一定会在他身上得到强化。我们推测,在人类家庭的原始时期,忌妒而残忍的父亲实际上常常对发育中的男孩进行阉割。那种作为原始人习俗的、在人的青春期如此频繁地实行的割礼仪式(circumcision),就是一种显然可以辨认的阉割的遗风。我们知道,在这个问题上,我们正在严重地背离一般见解;但我们仍然必须牢固地坚持这种观点:对阉割的惧怕,是压抑从而也是神经病形成的最一般和最有力的原因。在某些病例中,割礼——尽管确实不是阉割——作为对手淫的纠正和惩罚(这种现象在欧美社会中绝不罕见),已经对男孩实行了。对这些病例的分析大大增强了我们的信心。我很乐意进一步深入探讨

---

犹太教、伊斯兰教的一种仪式,把男性教徒生殖器的包皮割去一些。这种做法在原始人中是一种习俗。——中译注。

阉割情结(the castration complex),但是我将紧紧围绕我们的主题。

当然,对阉割的惧怕并不是压抑的唯一动机。的确,女人身上不存在这种惧怕。因为她们虽然也有阉割情结,但却不可能形成对被阉割的惧怕。这种惧怕在女人性活动方面的地位,被对失去的惧怕取代了。这种惧怕显然是婴儿发现母亲不在时所产生的那种焦虑,它一直延续到儿童的晚期。你们将会认识到,这种焦虑所暗示的危险状况是多么的真实。如果母亲不在了,或者收回了对孩子的爱,孩子就会不再确信自己的需要能够得到满足,因而很可能陷入种种最悲痛的紧张情绪之中。不能否认下述观点,即这些决定焦虑的因素在本质上是婴儿诞生时的原始焦虑状态的重演,那些状态当然也表现了孩子与母亲的分离。如果你信奉费伦齐(Ferenczi,1925)所提出的思想,你甚至可能把对阉割的畏惧也加到这些因素中去,因为失去这一男性器官的结果,就是不能再次通过性活动与母亲(或她的替代者)联结在一起。顺便提一下,回到母亲子宫中去这种非常频繁地产生的幻想,是与母亲发生性交往的愿望的替代物。在这一方面,我可以告诉你们许多饶有趣味的事情和令人吃惊的关系,但我不能够超出精神分析引论的范围。我只能请你们注意这一事实:在这里,心理学的研究正在接近生物学的事实。

○ 兰克(Rank)——他对精神分析作出了许多出色的贡献——也明确地强调诞生行为和与母亲分离的意义(1924)。不过我们认为,他从与神经病理论甚至分析疗法有关的这个事实中作出的极端推论,却是不可以接受的。他那时已经形成

了其理论的核心,即诞生时的焦虑体验是以后所有危险情况的原型。只要用少许时间来详细阐述一下这些危险情况,我们就能够表明,决定焦虑的每一个特殊因素(即危险情景),实际上都被分派给了每一个适应于它的发展阶段。心理上不能自助的危险性适应于自我早期的不成熟阶段;失去对象(或失去爱)的危险性适应于童年期最初几年缺乏自信的阶段;被阉割的危险性适应于崇拜男性生殖器阶段;最后,对超自我的畏惧——它采取一种特殊的态度——则适应于潜伏期。在这个发展过程中,决定焦虑的早期因素将被摒弃,因为由于自我的加强,相应于这些因素的危险状况便失去了它们的重要性。但是这种情况只是很不完全地存在着。许多人没有能力克服对失去爱的畏惧;他们从来没完全独立于别人的爱,而是在这一方面仍然表现得像婴儿一样。对超自我的畏惧在正常情况下是决不会停止的。因为它采取道德焦虑的形式,而这在社会交往中是不可缺少的。只有在罕见的情况下,个体才可能独立于人类社会而存在。此外,有一些早期的危险状况也一直残留到后期阶段,但作为焦虑的决定因素,已被时代作了修正。例如,阉割的危险在梅毒恐惧症(syphilido-phobia)的名目下继续存在着。确实,一个人进入成年后便懂得,阉割已不再是对放纵性欲望的习惯性惩罚了;但是另一方面,他也已经认识到,那种本能的自由受到各种严重疾病的威胁。毋庸置疑,我们称

---

弗洛伊德在《释梦》第二版(1909)增补的一条脚注中,首次发表了这一评价。但是有理由相信,他的理论则在更早的时候就被他在维也纳的追随者所知悉了。他对兰克出生论的批评主要见于《抑制、症状与焦虑》第八、十两章中。——英译注。

之为神经病的那些人,在对待危险方面仍然孩子气十足,并且尚未克服决定焦虑的早期因素。我们可以认为,上述内容从事实的角度进一步描绘了神经病的特征。但要说明情况为什么会这样,则是不那么容易的。

我希望你们并没有失去我的讲演线索。请记住,我们正在研究焦虑与压抑的关系。我们已认识到两个新情况:首先,是焦虑造成压抑,而非如我们曾以为的,是压抑造成焦虑;其次,被惧怕的本能状况可以最终溯源到外部的危险情况。我们的下一个问题是:怎样描述焦虑影响下所发生的压抑过程?我认为答案应如下所述。自我注意到,如果满足正在形成的本能要求,便会招来一种危险情况——它过去经常出现,现在则又被充分地回忆起来了——所以,必须以某种方式约束、阻止这种本能的精神专注,消除它的力量。我们知道,如果自我是强大的,并把有关的本能冲动吸收入到它的组织中,它就完成这一任务。然而在压抑的场合之下发生的情况则是,本能性冲动依然隶属于本我,自我还很弱小。因此,自我通过某种方法来帮助自己。这种方法本质上等同于正常思维(thinking)。思维是一种试验性活动,所用的能量较小,采用的方式像一位将

军在调动大批部队之前,先在地图上四处移动小型人像那样。这样,自我就预先采取措施来防止对有问题的本能性冲动的满足,它允许思维重演由以前所惧怕的危险情况所产生的种种痛苦的情感,于是快乐—痛苦原则(the pleasure-unpleasure principle)就自动地开始发生作用,对具有危险的本能性冲动施行压抑。

“停一下!”你们可能会喊道:“我们不能再继续跟随你了!”你们当然是正确的。我应该再作一些补充说明,以便上述观点能够被你们所接受。首先我得承认,我已经努力把那种实际上应该既非意识也非前意识的过程——它发生于处在不可设想的最底层的各部分能量之间——翻译成了关于我们正常思维的语言。但这并不是什么严重的缺点,因为不可能以任何其他方式来研究这个过程。更重要的是,我们应该清楚地区分:当压抑存在时,自我发生了什么,本我的情况又怎样。我们刚才说过,自我所做的事情是利用试验性的精神专注,并通过焦虑的信号发动快乐—痛苦原则的自动作用。然后,自我可能

---

在上次讲演(见第 76 页)中,弗洛伊德就提到了这种延缓的(post-poning)思想活动,把它作为自我的一种主要功能。作为试验的、小规模活动的思维这一概念,是弗洛伊德理论中最早和最基本的概念之一,与他关于基本的和第二位的精神过程的区分(见第 74 页及脚注 3)密切相关。这一概念最初出现在 1895 年《规划》(project)的第一部分第十六、十七和十八节中。后又在同一著作的第三部分(1950a)第三节中再次被论述,当时使用的显然是神经病学的术语。但是,在《释梦》(1900a)第七章(E)中,它又作为纯心理学的术语重现。此外,人们还可以在《论笑话》一书的第七章中,在《精神活动的两个原则》一文的第 192 页,在《无意识》一文的第五节,在《自我与本我》的第五章以及《虚无》一文中一再见到这个概念。它最后一次的出现则是在弗洛伊德的最后一部主要著作,即《精神分析纲要》(1940 [1938])第八章中(诺顿,1949)。——英译注。



产生若干不同的反应,或这些反应在各种不同比例中的结合:或者是焦虑充分地产生,而自我则完全撇开那种令人惧怕的兴奋;或者是自我用一种反精神专注(anticathexis)来与这种兴奋相抗衡,以取代试验性的精神专注。这种反精神专注与受压抑的冲动的能量相结合从而构成症状;或者这种反精神专注被吸收入自我,变成反作用—形成(reaction—formation),变成对某些自我意向的加强,变成对自我的持久性的改变。焦虑的产生可能越是局限于一种纯粹的信号,自我消耗在各种防御活动——它们相当于对被压抑物(冲动)的心理束缚——上的能量就越多,从而这种防御过程也就越接近于对被压抑冲动的一种正常的重新唤起(workingover),虽然无疑并没有完全实现这一点。

顺带提一下,在这里我们可以略为详细地阐述一个论点。你们自己无疑已经假定,被称作“性格(character)”的东西——对它很难下定义——应该完全归之于自我。对于产生性格的诸因素,我们已经有了一些了解。首先,它是超自我,是与

---

反作用—形成是一种防御机制,指一个人把使他感到焦虑的冲动隐藏起来,改装成另一种相反的冲动,如用爱来代替恨。——中译注。

关于反精神专注导致改变自我的观念,很可能在弗洛伊德相当早的几部作品中就已经形成了,例如在第二篇《防御的神经—精神病》一文(1896b)的结尾。之后又出现在《抑制、症状与焦虑》(1926d)第11章中。在很晚写的一篇学术性论文分析的有限期与无限期(Analysis Terminable and Intermittent;1937c)中,弗洛伊德进一步阐述了该观念。——英译注。

作为处理不愉快的精神事件的正常方法的“重新唤起”这个概念,是弗洛伊德的一个老概念。例如,在布洛伊尔(Breuer)与弗洛伊德的“初步交往”时期,弗洛伊德在一次论歇斯底里的讲演中说:“顺便提一下,健康的机制在对付精神创伤的影响上,还有另外一些方法……——即通过联想重新唤起该精神创伤。”(1893b)——英译注。

早期的父母机构的一种结合体,超自我无疑是该结合体中的最重要的和决定性的部分。然后,它是儿童在晚期模仿其双亲以及其他对儿童发生影响的人物的自居作用(identifications),以及作为已被放弃的对象—关系(object-relations)(参见第64页)的积淀所构成的种种类似的自居作用。关于性格的构成原因,我们现在可以再补充一些内容,它们就是自我决不会缺少的各种反作用—形成,是自我在否定不受欢迎的本能冲动时,于首先实行压抑然后采用较为正常的方法的过程中习得的。

现在我们转回来讨论本我。要想推测在反对本能性冲动的压抑中发生的情况是不容易的。所以我们主要关心的问题是:这种本能性冲动的能量,即本能兴奋的利比多负荷发生了什么情况?也就是说,这种利比多负荷是怎样被利用的?你们可能会回想起,我早先作过的一个假定是:被压抑转变为焦虑的恰恰是这种利比多负荷。但我们现在不再认为可以这样说了。确切地讲,慎重的回答应是:本我所发生的情况大概并不总是相同的。我们应该知道,就受压抑的冲动而言,发生在自我中的情况与发生在本我中的情况或许存在一种本质上的—一致。这是因为,我们根据焦虑信号,在行动中建立起了快乐—痛苦原则。而由于我们已经断定这个原则在压抑中起作用,我们就应该改变我们的预期。这个原则完全不受限制地控制

---

本段的前一部分起源于《自我与本我》第三章开头的—一个论述。后一部分则以《抑制、症状与焦虑》第十一章(A)为基础。——英译注。

参见弗洛伊德“压抑”的一篇心理玄学的(the metapsychological)论文,以及《引论》第二十五讲。——英译注。

着本我中所发生的情况。我们可以相信,这个原则使这里谈到的本能冲动发生了相当深刻的变化。我们将会发现,压抑能产生各种非常不同的、影响或深或浅的后果。在某些场合中,受压抑的本能冲动可能保持着它的利比多精神专注,并继续存留于依然如故的本我中,尽管它时常受到来自自我的压力。而在另一些场合中,发生的情况却似乎是:本能冲动被完全破坏了,而且其利比多被永久性地转移到了其他途径。我曾经表示过,这就是在正常条件下处理俄底浦斯情结时所发生的情况。所以,在这些恰当的场合,俄底浦斯情结在本我中就不只是被压抑了,而且是被破坏了。此外,临床经验已进一步表明,在许多场合,利比多组织回复(regression)到某一早期阶段。当然,这种回复可能仅仅发生在本我中,而且只要它产生了,它就要受到已由焦虑信号带入的同一冲突的影响。在这一方面,强迫观念性神经病(the obsessional neurosis)提供了最引人注目的实例。在这种疾病中,利比多回复与压抑一起发生作用。

我担心你们会觉得这种说明很难把握,会猜测我并没有详尽阐述这个问题。我很抱歉把你们的情绪破坏了。但是我可以保证,我的唯一目的就是使你们了解我们的这些发现所具有的性质,以及获得这些发现时所遇到的困难。我们愈是深入研究心灵过程,就愈是认识它们的丰富性和复杂性。有一些简单的原则,一开始似乎符合我们的需要,后来却证明是不恰当的。我们乐意改变并完善这些原则。在关于梦的理论的

讲演(即本书第一讲)中,我向你们介绍的那个领域十五年来几乎没有任何新发现。然而在这里,在与焦虑打交道的场合,你们却看到每件事都在流动和变化着。新的发现尚未得到彻底研究,这种情况或许也增加了阐明这些新发现的难度。但我们要耐心!我们不久即能结束焦虑这个题目了。我不能许诺说对这个问题的解答将会令人满意,但取得一些进展总还是有希望的。在此期间,我们获得了所有种类的新发现。例如,我们对焦虑的研究为自我增添了一个新特点。我已经说过,自我比本我弱小,它是本我的忠实奴仆,渴望着执行本我的指令并实现它的要求。我们不打算收回这个论点。但是另一方面,这同一个自我又是本我中组织得较好的部分,它面向现实。我们不当过分夸大自我与本我的区别。而且,如果自我作为自身能够对本我中发生的各种过程施加影响的话,我们亦无需感到惊讶。在我看来,自我是根据焦虑所显示的信号,通过运用几乎是至高无上的快乐—痛苦原则来施加其影响的。但是,自我后来又很快地再次表现出它的软弱性,因为由于压抑的行动,它放弃了对它的一部分组织的控制,并不得不允许被压抑的本能冲动长时期地脱离它的影响。

此外,关于焦虑问题尚需指出,虽然在我们这里,神经病焦虑已经变成了现实焦虑,变成了对特殊的外部危险情况的恐惧,但我们不能就此止步。我们应该迈出另一步,虽然它将是向后的一步。我们向自己发问,在这种危险的情况下,实际上构成威胁的和被恐惧的究竟是什么?它显然不像从客观方面所判断的那样,是对患者的某种伤害。因为这种伤害在心理学上是毫无意义的。它是由于伤害而在患者精神上引起的

某种东西。例如,作为焦虑状态原型的诞生行为,毕竟决不能仅仅被认为是一种伤害,虽然它可能包含着一种伤害的危险。像上述各种危险情况一样,诞生行为的基本内容在于,它在人的心理经验中引起了一种高度紧张的兴奋状态,这种状态令人痛苦,而人们又不可能借助释放来对它加以控制。快乐原则(the pleasure principle)的各种努力在它面前土崩瓦解。我们称这种状态为“创伤性”的因素(‘traumatic’ moment)。因此,如果我们逐一地理解了神经病焦虑、现实焦虑和危险情况,我们就能得到这样一个简单的论点:那个令人恐惧的东西,那个作为焦虑对象的东西,始终是创伤性因素的浮现,快乐原则的正常作用对它无能为力。同时我们知道,我们的拥有快乐原则的天赋,并不能保证我们不受来自外界的伤害,它只能保证我们不受精神节制所产生的某种特殊的伤害。从快乐原则发展到自我保存本能(the self preservative instinct)是很大的进步;二者的目的从一开始就是十分不同的。但是,我们还看到了其他某种东西,它或许就是我们所要寻找的答案,这就是说,它是一个相对的数量问题:把一种印象转变为创伤性因素,并使快乐原则失去作用和赋予危险情况以重要性的,仅仅是兴奋的总合的数量。如果情况确是这样,如果这些困难如此容易就解决了,为什么类似的创伤性因素——在这些因素中,焦虑不是作为信号被唤起,而是为了某种别的理由而重新产生——就不可能在没有危险情况这一前提的场合下在精

---

这个用语是重复沙可(charcot)的术语。可以溯源到弗洛伊德关于歇斯底里的最早论述。例如,可参见他论《防御的神经—精神病》的第一篇论文(1894a)的第一节。——英译注。

神生活中产生呢？临床经验清楚地表明，情况事实上就是这样。那些显示了我们已描述过的作用的——在这种作用中，焦虑是作为有关早期危险情况的信号被唤起的——只是后来的各种压抑。当自我遇到某种过于强烈的利比多要求时，最初的和原始的压抑就直接从创伤性因素中产生了；它们重新构造它们的焦虑，尽管所依据的确实是诞生的原型。在因性功能的肉体组织受到损伤而产生的焦虑性神经病中，产生焦虑的过程亦如上面所述。我们不再坚持认为，在这些场合中，转变为焦虑的就是利比多自身。但是，我们毫无疑问地发现，焦虑存在着双重起源：它一方面是创伤性因素的直接后果，另一方面是预示将要重演创伤性因素的信号。

\* \* \* \*

我可以肯定，你们正在为不必再听到有关焦虑的话而高兴。但是这种高兴维持不久，因为下面即将论述的问题同样不能令人愉快。我今天还计划带领你们参观利比多理论或本能理论的领域。我们在那里同样取得了若干新的进展。但我并不以为我们的成绩十分重要，以致值得你们不辞辛苦地来学习它们；我们绝没有这种想法。我要介绍的是这样一个领域，我们正在其中艰苦地努力寻找我们的方向和作出各种发现；你们将仅仅是我们的努力的见证者。在这一方面，我还必须回

---

至少作为一种可能性，在《抑制、症状与焦虑》中，弗洛伊德仍坚持主张，在焦虑性神经病中，“焦虑的产生过程中所释放的东西，恰恰是未予利用的利比多的剩余物”，而在本段中，这个旧观点的最后痕迹也被消除了。——英译注。

过头去讨论一些以前对你们讲过的东西。

关于本能理论可以说是我们的神话学。本能是一些神秘的本质(entities),具有极大的不确定性。虽然我们在工作中须臾不能忽视它们,却又从来不敢确信我们正在非常清晰地观察它们。日常思维对待本能的态度你们是知道的。人们假定本能就像他们当下碰巧需要的东西那样丰富多采——有自我肯定(selfassertive)的本能、模仿(imitative)本能、游戏(play)本能、群居(gregarious)本能以及其他许多类似的本能。可以说,人们利用这些本能,让它们各自完成自己的职责,然后再把它们丢掉。我们的行动始终建立在这样一种推测的基础上:在这一切较为特殊的本能后面,隐藏着某种重要的强大的东西,我们希望仔细研究这种东西。我们采取的第一个步骤很审慎。我们对自己说,如果一开始就能根据两种重要的欲求——食欲和爱(hunger and love)区分出两种主要的本能或对本能进行分类,我们就可能不会误入歧途。不管我们通常怎样细心地将心理学与每一种其他学科区别开来,以保护心理学的独立性,这一次我却是立足于牢固的生物学事实——有生命的个体有机物受两种意向的支配,即自我保存和种族保存(selfpreservation and the preservation of species)。这两种意向可能是相互独立的。就目前所知而言,它们没有共同的起源;而且在动物的生命中,它们的利益常常发生冲突。我们正在谈论的实际上是生物心理学,我们正在研究的是生物过程的心理附属物。精神分析采用“自我本能”和“性本能”的概念,就表示了问题的这一方面。我们的“自我本能”包括一切有关保存、肯定和赞扬个体的东西。对婴儿的性生活和倒错的性生

活所需要的大量东西,我们归之为“性本能”。在研究神经病的过程中,我们认识到自我是限制和压抑的力量,性倾向则是被限制和被压抑的力量。因此,我们相信,我们不仅掌握了表明这两组本能之间差别的明确证据,而且掌握了表明它们之间冲突的明确证据。我们研究的第一个对象是性本能,并且把它们的能量称为“利比多”。我们只有结合这些性本能,才能阐明有关什么是本能和什么应当归因于本能的种种观念。现在我们就来论述利比多理论。

本能起源于人体内部的刺激。它作为一种经常性的因素发生作用。主体不可能像对付外部刺激那样,采用逃避的办法来躲开它。这些事实把本能与刺激区别开来。我们可以识别本能的起源、对象和目的。它的源泉是人身体中的某种兴奋状态;它的目的是消除那种兴奋。在从源泉通向目的的道路上,本能对人的心理发生作用。我们把本能描绘成某种向着某种特殊方面努力前进的能量。本能正是根据这种努力的特点而得到它的名称“Trieb”的。人们都说“主动的”和“被动的”本能,但是,我却认为,说具有主动目标和被动目标的本能要更为恰当,因为被动性的目标也需要运用主动性。这种目标也可以在主体自己身上得到实现;而通常产生的是外部对象,本能要想实现它的外部目标就要与它们打交道。它的内部目标则总是在于使身体发生令人愉快的变化。本能与它的肉体源泉的联系是否赋予本能一种特殊的性质?如果是的话,那是一种

---

这个德文词常译作“内驱力”(drive),但“本能(instinct)”一词在《标准版》中已普遍使用,其理由在第一卷的概论中作了说明。——英译注。



什么性质呢？这些问题我们还尚未搞清楚。分析经验的证据表明：从一种源泉产生的本能性冲动与来自其他源泉的本能性冲动紧密结合，并一起经历着变化；而且一般来说，一种本能的满足可以用其他本能的满足加以替换——这些都是无可否认的事实。但是应该承认，我们并没有很好地认识这些事实。本能与它的目标和对象的关系也是易于改变的；二者都可能转化为其他关系；而本能与其对象的关系则更为松散。对目标的某种修改和对象的转换——在这种修改和转换中我们考虑的是社会评价——被我们称之为“升华”(sublimation)。除此之外，我们应该将目标受到约束的本能区别出来。它们产生于我们所熟悉的地方，具有明确的目标，但尚未获得满足便被阻止了，结果就产生了一种持久的对对象的精神专注，一种长时期的〔感情的〕倾向。例如，微妙的性爱便是如此；它无疑起源于性的需要，但又总是克制这些需要。

你们知道，对于这些本能的许多特征和演变，我们迄今依然一无所知。在这里，应该谈一谈表现在性本能与自我保存本能之间的一种比较深刻的区别。总的来说，如果这种区别也适用于群体的话，那它将会具有最重大的理论意义。性本能值得被我们所重视，因为它具有可塑性，具有改变自己目标的能力，具有可替换性——这种属性允许一种本能的满足用另一种本能的满足来替换——并愿意被加以延缓，在这些方面，我们刚才已举出一个其目标受到约束的本能的恰当实例。我们

---

本段内容在很大程度上是对《本有及其变化》(1915c)一文第一部分的重复。——英译注。

也许愿意认为这些特征不属于自我保存本能。这些本能难以改变,对它们的满足刻不容缓,它们在任何不同的意义上都是绝对必需的,并与压抑和焦虑具有一种完全不同的关系。但是,哪怕稍微考虑一下我们就会发现,这种特殊的见解并不适用于一切自我本能,它仅仅说明了食欲和渴欲,而且显然建立于那些本能的发源地所具有的特殊性质之上。这一切所造成的混乱效果有一个好处,那就是我们没有孤立地考察有组织的自我的影响,对那些在起源上隶属于本我的本能性冲动所造成的变化。

当我们研究本能生活适应于性功能的方式时,我们感到自己获得了更加牢固的基础。我们在这方面已经有了相当肯定的知识,而你们对这些知识也是了解的。但是,作为从一开始就是某种指向性功能目标——两个性细胞的结合——的工具的性本能,其实际情况却是另外一种样子。我们所发现的情况是,许多部分本能(component instincts)从人体的各个区域和部位产生,它们各自完全独立地寻求满足,在我们可能称之为“器官的快乐”(organpleasure)那种状况中达到目的。生殖器是这些“动欲区”(erotogenic zones)中的最后一个。“性”快乐这个名称完全可以用于生殖器上所产生的器官快乐。这些追求快乐的冲动没有被全部纳入性功能的定型组织中。它们当中的一些被作为无用的东西,通过压抑作用或其他某些方式抛弃了;另一些的目标则被我提过的那种值得注意

---

弗洛伊德在《引论》第二十一讲中,曾详述过该术语。该讲包括了有关本段第一部分的许多内容。——英译注。

的方式(见第 97 页)转移了,用于加强其他的冲动;但也有一些以较小的作用继续存在着,它们用于完成引导性动作(introductory acts)和造成前快乐(fore-pleasure)。你们已经得知,在这个漫长的发展过程中,可以分辨出几个预备性组织的阶段,这个性功能发展的历史也阐明了性功能的各种变型和退化。据我们所知,这些“前生殖器”(pregenital)阶段的第一个是口唇(oral)阶段,因为当时婴儿正在母亲的怀抱中吃奶,嘴的动欲区支配着这一生命阶段的性活动。接着是虐待狂和肛门冲动(sadistic and anal impulses)阶段。该阶段无疑与牙齿的出现、肌肉器官的加强和对括约肌功能的控制有关。尤其是关于这个值得注意的发展阶段,我们已认识到一些有趣的细节。第三个阶段是崇拜男性生殖器(phallic)阶段。这时在男女两性中,男性器官(和女孩身上相应于男性器官的东西)获得了重要性,它再也不会被忽视了。我们用生殖器阶段这个名称来表示定型的性组织。这个阶段在青春期之后建立,此时女性生殖器第一次得到识别,而男性生殖器则在很久以前就被确认了。

到目前为止,我们所讲的一切都不过是老生常谈。然而你们不应该认为,我这次未提及的东西便不再有效。这种重复是必要的,因为我要把它作为出发点,向你们介绍我们的认识所取得的进展。可以夸口说,我们已经认识到许多新东西,关于

---

弗洛伊德在《性学三论》第三版第一节中,对“前快乐”有一个很长的论述。在《论笑话》一书(1905c)第 137 页中,该题目又数次出现。——英译注。

这些细节将在下面第 100—102 页中加以论述。——英译注。

参见《婴儿的生殖器组织》一文(1923e)。——英译注。

利比多早期组织的情况尤其如此。还可以夸口说,我们对旧东西的意义也有了更清晰的理解。而且,我至少还能提供一些例子来加以具体说明。阿伯拉罕(Abraham)在1924年即证明虐待狂—肛门阶段可再分为两个小阶段。其中早期的阶段受毁坏和遗弃这些破坏性倾向(the destructive trends)的支配;而晚期的阶段则以友好地指向对象的倾向即保存和占有的倾向为主。因此,在该阶段的中期,对对象的关心第一次作为以后在性爱方面的精神专注的先驱而出现了。我们也有理由对第一阶段即口唇阶段进行类似的再划分。在第一个小阶段中,我们所讨论的仅仅是口唇与对象的结合,这时在口唇与对象即母亲乳房的关系中,不存在任何的矛盾心理。第二个小阶段的特点是刺激性活动。该阶段可称之为“口唇—虐待狂”阶段。它首次显示了矛盾心理(ambivalence)的现象。这种现象在继之而来的虐待狂—肛门阶段中变得更加明显。如果我们到诸如强迫观念性神经病和忧郁症(melancholia)这些特殊的神经病中,去寻找利比多发展的各种倾向点(dispositional points),我们就尤其能够发现上述新区分的价值。在这里,你们应当回忆起我们关于利比多固定、倾向和回复三者关系已认识到的那些情况。

我们对利比多组织的各个发展阶段的态度,总的来说已

---

指利比多发展中的这样一些阶段,其时“固定作用”倾向于某些特殊的神经病。参见《强迫观念性神经病的倾向》(1913a)一文。“倾向点”这一术语出现于施雷贝(Schreber)分析(1911c)第三节中。——英译注。

即固定作用,指人格的由于某种不利条件而滞留在某一早期阶段。——中译注。

见《引论》第二十二讲。——英译注。

经发生了一些变化。我们过去强调的是这样一种情况,即这些阶段中的每一个都在下一阶段到来时便告结束,而现在我们则转向注意这样一些事实,它们表明每一个较早的阶段都保持到与较晚的阶段并存,而且延续到它之后,此外,它们都在利比多的效益和患者的性格中得到了长期的表现。我们的各项研究变得更加富有意义,它们告诉我们,在各种病理条件下,向早期阶段的回复频频出现,那些特定的回复则是特殊类型疾病的性质。但在这里我们不可能深入研究这种情况。这种研究构成了专门的神经病心理学的组成部分。

我们已经能够研究本能的各种转化了,特别是肛门性欲(anal erotism),即产生于肛门动欲区的兴奋方面的类似过程。对于这些本能冲动被多样化地加以利用的情形,我们曾感到十分吃惊。某种特殊的动欲区想要逃脱被淘汰的命运恐怕是很不容易的。肛门这种特殊的动欲区便已在进化过程中被贬黜了。让我们来听听阿伯拉罕的见解。他认为从胚胎学上讲,肛门相当于早期的嘴;那时的嘴现在则下移到肠子的尾部。我们还认识到,当人的粪便即他自己的排泄物失去了对他的意义后,肛门性欲这种本能的兴趣便不再理睬这些可以作为礼物赠送的东西了。事实正是这样,因为粪便曾是婴儿能够赠送的第一件礼物,是某种他可能由于对照料他的人的喜爱而出让的东西。然后,精确地相应于语言发展中所出现的类似变化,这种对粪便的古老关心就转变为对黄金和钞票的高

---

这个观点也可能与阿伯拉罕 1924 年出版的重要著作有关。——英译注。

同

度评价,同时也影响着对婴儿和阴茎的充满情感的精神专注。那些长期保留着厕所意识(cloaca theory)的儿童,普遍相信婴儿是像一段粪便那样从肠子里生出来的:大便是诞生动作的原型,但是,圆柱状的粪便也被视为阴茎的先驱,这种粪便充满并刺激着肠粘膜。当儿童很不情愿地认识到还存在着没有阴茎的人时,在他看来那个器官似乎就成了某种可以脱离他的身体的东西,因而变得极其类似于粪便了;后者便是他不得不抛掉的第一件身上的东西。这样,大部分肛门性欲都转变成了对阴茎的精神专注。不过,对人体上那个部位的关注,除去肛门性欲的根源外,还有口唇的根源,此根源或许更为有力,因为当婴儿的吮吸宣告结束时,阴茎就变成母亲乳头的继承者。

如果一个人没有意识到这些深刻的关系,他就不可能找到理解人类的种种幻想、他们受无意识影响而产生的种种联想以及他们的症状语言(symptomatic language)的途径。在那些幻想、联想和症状性语言中,粪便——钞票——礼物——婴儿——阴茎仿佛意味着同样的东西,被同一些符号所表示。你们不应忘记,我能够提供给你们的只是一些很不完善的知识。我或许可以马上补充说,对阴道的关注——它是后来产生的——基本上也起源于肛门性欲。对此无需大惊小怪,因为阴道本身——借用L·阿德里安(Lou Andreas)的一个恰当的词来

---

参见弗洛伊德关于儿童的性理论的一篇早期文章(1908c)。——英译注。

说——是从直肠“租来的”。在同性恋生活中,那些性功能发展不正常的人,一再地用直肠来代替阴道。在梦中,常常出现这样的场所,它开始是一件结构单一的房子,后来却被一堵墙或以其他方式隔成两间了。这种梦总是意味着阴道与直肠的联系。要理解下述情况也不困难:在女孩子身上,那种完全不适合女性的占有阴茎的愿望,正常地转变成了对婴儿的愿望,继而又演恋成对作为阴茎持有者和婴儿给予者的男人的愿望;因而在这里我们也能够看到,一部分起源于肛门性关注(analerotic interest)的东西,是怎样获准进入后期的生殖器组织的。

我们在研究利比多的各个前生殖器阶段时,还对性格的形成问题获得了一些新知识。我们注意到了某种三合一(triad)的性格特征组合,这些特征是相当经常地被共同发现的,例如这样一组性格特征:整洁、吝啬和固执,根据对显示了这些特征的人们的研究,我们推测这些特征产生于肛门性欲,该性欲被各种不同的方式同化和利用了。所以我们提出了“肛门性格”(anal character)。我们在这种性格中发现了上述值得注意的结合体,并在一定程度上描绘了肛门性格与保持原状的肛门性欲之间的差别。我们还在野心(ambition)和尿道性欲

---

弗洛伊德在1920年为第二版《性学三论》增写的一条脚注中,概述了阿德里安的文章。——英译注。

这个例子已于1919年补充到《释梦》第六章(E)中。——英译注。

最后两段的大部分内容源出《本能的转变》(1917c)一文,但是这里又增添了一些新观点。《引论》第二十讲已间接谈到了该题目。——英译注。

事实上弗洛伊德早在《性格与肛门性欲》(1908b)一文中就指出了这些联系。——英译注。

(urethral erotism)之间发现了一种类似的却可能更牢固的联系。有一个传说明显地暗示了这种联系。据说在亚历山大大帝诞生的同一个晚上,某位赫罗斯特拉斯(Herostratus)仅仅由于渴望成名而放火烧毁了位于以弗所(Ephesus)的著名的阿耳忒弥斯神庙(temple of Artemis)。可见古人似乎并非没有认识到这种联系。排尿与火以及灭火具有何种关系,你们自然是知道的。我们当然希望能够像上述那样证明,其他的性格特征本身也是与各种特殊的前生殖器的利比多结构有关的积淀或反作用—形成,但我们目前还做不到这一点。

\*            \*            \*            \*

现在我可以返回到历史中和我的题材中去,再一次提出本能生活的最一般问题。首先,自我和性本能之间的对立曾以我们的利比多理论为基础。但是后来,当我们开始更严密地研究自我本身并获得自恋(narcissism)概念时,这种区别本身就失去了基础。在很少的场合,我们可以看到自我把自己作为对象,其所作所为好像是在跟自己恋爱。所以,我们从希腊神话中借用了“那喀索斯”(narcissism)这个词。但这仅仅是正常事态的极度夸张而已。我们曾经认为,自我一直是利比多的主

---

亚历山大大帝(Alexander the Great,公元前356—前323),马其顿国王。曾率兵侵略东方,建立了亚历山大帝国。——中译注。

小亚细亚古都。——中译注。

弗洛伊德在此之前不久写过一篇专论该题目的短文(1932a)。——英译注。

那喀索斯是希腊神话中一个爱慕自己的人。——英译注。



要储藏所,对对象的利比多精神专注源出于此又返回于此,而这种利比多的主要部分则长期存留于自我中。自我利比多就是这样不断地转变为对象利比多,然后对象利比多又转变为自我利比多。但在这种转变中,两种利比多性质并无二致,把一种利比多能量与另一种利比多的能量加以区分可能是没有意义的;我们可以丢掉“利比多”这个术语,也可以把它用作一般意义上的精神能量的同义语。

这种观点我们没有保持很长时间。我们不久即采用了另一种更加尖锐的形式,来表达我们关于两种利比多在本能生活中成为对立物的看法。然而,我并不愿意把本能理论中的这个新观点的来源告诉你们,这种新观点基本上也是立足于生物学方面的各种思考,我将仅仅把这种新观点作为现成的结论提供给你们。我们的假定是:存在着两类本质上不同的本能,一类是最广泛意义上所理解的性本能——也可以称为性爱(eros),如果你喜欢这个名称的话。另一类是攻击性本能,它们的目的在于破坏。当我如下所述提出这个观点时,你们几乎不会把它看成是新东西。这种观点看起来是这样一种尝试,它将爱与恨之间的日常性的对立作了理论性的升华。这种对立与物理学所假定的在无生物界中存在的吸引与排斥之间的对立也许是相符的。而值得注意的是,这种假定仍然被许多人看作是一种新观点,甚至认为它是一种最令人反感的、应尽快摒弃的新观点。我估计在这种对我们观点的否定中,有某种强

---

不过参见本书第 77 页的论述:“对对象的精神专注产生于本我的各种本能要求。”还请参见本书第 105 页上关于同破坏性本能有关的自我和本我的论述。——英译注。

烈的情感因素在起作用。为什么我们自己要经过很长时间才决心承认攻击性本能呢？为什么我们在为了我们的理论而利用这些对每个人都是一目了然和熟悉的事实时，曾经犹豫不决呢？当然，如果我们把具有破坏性目的的本能归之于动物的话，可能就不会遭到什么反对。但是说人类气质中包含这种本能，就仿佛是对人类的亵渎。我们的观点也与许多宗教的假定和社会习俗相冲突。这些假定和习俗认为，人类应当生来就是善良的，或者至少本性是善良的。如果人类偶尔表现出残忍性、兽性和狂暴性，那只是人类情感生活的暂时失调而已。这些表现在很大程度上是煽动出来的，或可能仅仅是他迄今为止仍然强加于自身之上的不明智的社会制度所造成的。

遗憾的是，历史和我们自己的经验却并未表明上述情况，相反，它们证明了这样一种判断：对人类本性之“善良”的确信只不过是一种有害的幻想；人们凭借这种幻想，期望他们的生活变得美好和更加舒适，而实际上他们却只是在破坏。我们无需继续进行这场争论，因为我们对人类身上存在的特殊的攻击性和破坏性本能的证明，所依据的并不是历史的教诲或我们自己的生活经验，而是对性虐待狂(sadism)和性受虐待(masochism)现象所作的种种一般性的考察。你们已知道，当性满足与使性对象遭受痛苦、虐待和羞辱的条件相联系时，我们称之为性虐待狂。而当这种满足的需要被受虐待的对象自身所体验时，我们则称之为性受虐狂。你们还知道，在正常的性关系中，存在着这两种倾向的某种混合体。当这两种倾向把其他性目标排挤到次要地位而代之以自己的目标时，我们就

称之为性倒错行为(perversions)。你们恐怕不会没有注意到,性虐待狂与男性气质(masculinity)的关系较为密切,而性受虐狂则与女性气质(femininity)具有更密切的关系,它们之间似乎有着某种隐秘的亲缘关系。不过我要补充一个说明,关于这个问题我们没有取得任何进展。性虐待狂与性受虐狂这两种现象均为利比多理论所难以解释,而尤以后者为最。这两种现象构成了利比多理论的障碍,然而同时,它们又恰恰适合成为另一种取代利比多理论的学说的基石。

这样,我们就认为,在性虐待狂和性受虐狂中,我们看到了两类本能即性爱和攻击性的混合体的两个典型实例。我们进一步假设,这种混合的关系是一种原型关系——每一个能够予以检验的本能冲动,都是由这两类本能的某些类似的融合或合金所组成的。这些融合的比例在每个本能冲动中当然是非常不同的。因此,性爱本能使融合物具有多种多样的性目标,而攻击性本能的倾向则在融合物中趋于缓和或发生渐变。这个假定为我们的研究开辟了一个前景,将来总有一天,这个假定会显示出对于认识病理学过程具有重大的价值。由于融合起来的东西还可以分解开,故我们可以预料,融合活动将受到各种分解作用的最大影响。不过这些概念仍然太新,还没有人试图在我们的工作中运用它们。

我们现在回到性受虐狂所显示的那个特殊问题上。只要我们稍稍怠慢了性受虐狂中的性爱成分,它就会向我们表明

---

关于性倒错行为请参见《引论》第二十、二十一讲。——英译注。  
本问题请参见《自我和本我》第四章。——英译注。

以自我破坏为目标的那种倾向存在的迹象。如果性受虐狂确实也包括破坏性本能(如同也包括利比多一样),以致自我——不过我们在这里所考虑的东西确切地说是本我即整体的人——从起源上讲包含了一切本能性冲动,那么我们就得出了下述观点:性受虐狂比性虐待狂产生得更早,后者是指向外部世界的破坏性本能,故具有攻击性特征。一定数量的原始的破坏性本能可能仍旧保留在内心里。我们似乎只有在两个条件下才能感觉到这种本能:一个条件是当这种本能与性爱本能相结合而转化为性受虐狂时;另一个条件是当它携带着或多或少的性爱成分,作为攻击性指向外部世界时。我们现在有这样一种想法:攻击性也许不可能在外部世界中得到满足,因为它遇到了真实的障碍。在这种情况下,攻击性就可能退缩,而加强在内心中处于支配地位的自我破坏性。我们将会认识到这就是实际上所发生的情况,并认识到这种情况的重要性。受到阻抑的攻击性似乎包含着一种严重的伤害。对于毁坏他物和他人、以便不使自己遭受毁坏、以便预防自我破坏的冲动产生的意图来说,上述伤害仿佛是必要的。而在道德家来看,这真是一种糟透了发现。

不过道德家们会长时间地安慰自己,认为我们的推测是不可能被真正证实的。这种古怪的本能甚至把破坏的目标指向自己所栖身的有机体。诗人们确实谈到了这种东西,但他们对此不负责任,因为在诗的领域里他们享有豁免权。顺便提一下,这种观点甚至与生理学也不是毫不相干的。例如,胃粘膜

侵蚀其自身就是一个例子。不过我们应该承认,我们的这种自我破坏本能还需要在更广泛的基础上寻找依据。人们毕竟不可能仅仅因为少数几个蠢货把他们的性满足与某种特殊的条件相联系,就对如此广阔的领域贸然作出假定。我相信,对这种本能的更深入的研究,会提供我们所需要的东西的。这种本能不仅支配着精神生活,而且支配着植物性神经的活动。这种有机物的本能表现出一种我们应该给予高度重视的特征(我目前尚不能确定该特征是否为各种本能所共同具有)。因为这些本能显示了一种回复到事物的早期状态的努力。我们可以假定,只要事物发展中已经达到的某种状态被搅乱了,一种本能就会产生出来重新制造那种状态,形成一种我们可以称之为“强制性重复”(compulsion to repeat)的现象。例如,整个胚胎学就是一种强制性重复。再生已丧失的器官的能力存在于整个动物领域。复原的本能——除了治疗的帮助外,我们疾病的痊愈应归功于这种本能——大概就是上述能力的残余。这种本能在低级动物那里获得了极大的发展。鱼在排卵期的回游、鸟的定期移栖,甚至可能包括一切我们称为动物本能(instinct)的表现形式的东西,都是根据强制性重复的法则发生的。这个法则表现了本能的保存性(conservative nature)。在心灵领域里也不是看不到这个法则的表现形式。下述事实给我们留下了深刻印象:在分析工作期间,病人被压抑和遗忘了的童年经验,在尤其是移情状态下的各种梦和反应中得到了

---

原文为“instinct”,下面一行中“本能”的原文则是“Triebe”。——英译注。

再现,尽管这种再现是不符合快乐原则的利益的。我们假定在这种情况下强制性重复甚至正在克服快乐原则的抵制,这样一来上述现象便得到了解释。不通过分析,人们也能够观察到某种类似的东西。在有些人的一生中,不断地原封不动地重复着相同的自我伤害行为。而在另一些人那里,他们似乎总是被厄运纠缠着,可是深入的调查却表明,厄运往往是他们自己无意识地召引来的。针对这种情况,我们说强制性重复具有“恶魔”的特征。

然而,本能的这种保存性特征怎么能够帮助我们认识我们的自我破坏性呢?这种本能想要回复到事物的什么样的早期状态呢?答案不难找到,而且我们的答案将开辟种种广阔的前景。如果生命在某个无法估计的遥远时代,以某种我们难以设想的方式,确实曾经产生于无机物,那么,按照我们的假定,某种本能在当时就应该已经产生了,它一再企图毁灭生命,重建无机物状态。如果我们承认我们所假定的自我破坏性存在于这种本能中,我们就可以把自我破坏性视为“死亡本能”(death instinct)的一种表现,而死亡本能是不可能不在每一个生命过程中显示出来的。我们所确信的这些本能被划分为两组——一组是性爱本能,它把生命物质结合成越来越大的整体;另一组是死亡本能,它的作用正好相反,是使有生命物退到无机物状态。生命现象就是从这两组并存而又矛盾的行为中产生的,然后又被带向死亡的终点。

你们可能会不以为然地耸耸肩说:“那不是自然科学,那是叔本华的哲学!”但是,一个勇敢的思想家为什么就不可能预先猜测到某种以后被严肃而艰苦的细致研究所证实的东西

呢。何况世上并不存在任何从未被说过的东西；早在叔本华之前，类似的话就有许多人说过了。而且我们正在谈论的实际上并不是叔本华的哲学。我们并没有断言死亡是生命的唯一目标；我们没有忽略除死亡外还存在着生命这个事实。我们只是承认这两种基础性的本能，使它们每一个都具有自己的目标。这两种本能是怎样混合在生命进程中的？死亡本能是怎样用来为性爱的目的服务的（特别是当它作为攻击性而转向外部时）？这两个任务将留待未来的研究去解决，我们现在仅仅是能够看到这种解决的前景。此外，保存性特征是否可能并非毫无例外地归属于一切本能，当性爱本能努力使生命物综合成更大的整体时，它们是否也可能并不打算退回到事物的一种早期状态——这个问题我们也将留待后人去解决。

\* \* \* \*

从我们的基础出发，我们已经取得不少进展。我将回顾这个基础，即我们有关本能理论思考的出发点。这个出发点也就是引导我们修正自我与无意识之间关系的那种东西——它是得自分析工作的一种印象：进行抵抗(resistance)的病人常常没有意识到他的抵抗。病人不仅没有意识到他的抵抗，而且对这种抵抗的动机亦一无所知。我们乃不得不去寻找这种动机。我们不无惊奇地发现，这种动机是一种强烈的受折磨需要

---

关于强制性重复和死亡本能的这一论述，几乎完全源出于《超越快乐原则》一书(1920g)。在弗洛伊德较晚写的一篇论文《性受虐狂的效益问题》中，可以看到关于性受虐狂的更详细的阐述。——英译注。

(need for punishment)。我们只能把这种需要归类为性受虐狂愿望。这个发现的实践意义不亚于它的理论意义,因为这种受折磨的需要可以说是我们治疗工作的顽敌。满足这种需要的受苦行动与神经病相联系,因为这个缘故,该需要使病人坚持处于病态中。受折磨的无意识需要这个因素,似乎存在于每一种神经病中。在某些病例中,神经病性质的受苦能够代之以其他种类的受苦。这些病例都是令人信服的。我将向你们介绍一种这类体验。

我曾经成功地使一位中年独身妇女摆脱了症状情结(the complex of symptoms)。她曾因该情结而蒙受了大约十五年的折磨,几乎不能参加生活中的任何活动。她后来感到病好了,于是变得十分活跃,渴望发挥她那不算太差的能力,赢得一点承认、享受和成功,尽管这种时刻来得晚了些。然而,每当她尝试做一件事情时,只要别人告诉她或她自己意识到因年纪太大,已不可能在那一领域有所成就,她的尝试就结束了。这种结果本来显然会导致她旧病复发的,可是她现在却不可能再得那种病了。相反,她每次都会碰到一件事,使她暂时停止活动并感觉很痛苦。例如,在她做某件事情时,她或者摔倒在地,扭伤了脚踝或膝盖,或者碰伤了手。当人们使她知道她自己对这些明显的事故负有重要责任时,她似乎就改变了她的方法。于是相同的烦恼不再引起事故,而是导致各种身体上的小毛病,如粘膜炎、咽喉炎、流行性感冒和风湿性肿胀。一直到她最后下决心放弃各种尝试时,整个不安定的状况才宣告结束。

我们认为,这种渴望折磨的无意识需要的来由已是明白



无疑了。这种需要显得像是良心的一部分,是良心向无意识的一种延伸。它应当与良心具有相同的起源,并因而与一部分已经被超自我内在化并接收过去的攻击性相符合。只要上述说法不错,为了各种实践的目的,我就有理由把这种需要叫做“无意识内疚感”(unconscious sense of guilt)。在理论方面,我们实际上还尚未确定,我们到底是应该假定整个已从外部世界返回的攻击性都受到超自我的束缚而转向反对自我呢,还是应该假定攻击性的一部分作为一种自由的破坏性本能自我和本我中继续进行着沉默而危险的活动。后一种情况的可能性更大,但我们对它缺乏更多的了解。可以肯定的是,当超自我最初建立时,它所接管的是儿童指向其双亲的攻击性——由于儿童在性爱方面的固定作用和遇到的外部困难,儿童没有能力向外释放这部分攻击性。因此,超自我的严厉性完全不需要与抚育的严格性求得一致。最有可能的是,当以后出现了压制攻击性的需要时,这种本能会选择在超自我刚建立时的那个决定性时刻向它展现过的同一条途径。

在分析治疗中,无意识内疚感过于强烈的人,是通过消极的治疗反应来表现他们自己的。对于预测诊断来说,这种反应是很难对付的。当人们向他们解释了他们的某个症状时——这种解释通常应该至少在该症状暂时消除时才作出——他们所发生的情况反倒是该症状和疾病暂时加重了。只要对他们在治疗中的表现予以表扬,或说几句分析取得进展的鼓舞人心的话,就足以使病人的情况趋于恶化。关于这种情况,

---

参见《自我与本我》第五章的一个长脚注。——英译注。

一个非分析者可能会说病人缺少“复原的愿望”(will to recovery)。如果你遵循分析的思考方式,你就会在这种情况下看到无意识内疚感的表现。这种处于病态的表现,以及折磨和受挫折,恰恰是病人所需要的东西。这种内疚感所显示出来的各种问题,如它与道德、教育、犯罪和过失等的关系,目前是精神分析者所偏爱的研究领域。

在这里,我们意识不到的已从精神的底层来到了开阔的旷野,我不可能再带领你们前进了。不过,在我今天跟你们分手之前,我还要告诉你们我的另一个思考结论。我们已习惯于认为,我们的文明是以性倾向为代价建立起来的。这种被社会所禁止的性倾向,一部分确实被压抑了,而另一部分却运用于其他目标了。而且我们承认,无论我们怎样自豪于我们所取得的文化成就,但要想实现文明所提出的要求并在文明中感到舒适却是不容易的。因为强加于我们身上的各种本能的制约,构成了巨大的精神负担。我们关于性本能所说的,同样甚至更适用于别的本能即攻击性本能。使人类公共生活变得困难并威胁着其中的生存者的,首先便是这种本能。对个体攻击性的限制,是社会要求个体首先作出的、并可能是最重大的牺牲。我们已经认识到一种在其中这种难以驾驭的事物已被驯服的领域,即超自我。超自我接管了各种危险的攻击性冲动,它似乎在有反抗倾向的区域都派驻了重兵把守。但另一方面,如果纯粹从心理学上来考虑问题,我们却应该承认,自我在这样为

---

对这种内疚感的主要论述请参见《自我与本我》第五章,《性受虐狂的效益问题》和《文明及其缺憾》第七、八章。——英译注。

社会需要作出牺牲时是并不情愿的,也并不乐意忍受那些它本来想用于反对他人的破坏性的攻击倾向的折磨。这种情况很像是支配着有机动物界的“吃或者被吃”这种困境在人类心灵领域中的扩展。幸运的是,攻击性本能从未单独存在过,它总是与性爱本能并存,而后者在人类创造的文明条件下则具有减轻或避开攻击性的作用。

---

弗洛伊德此前不久曾在《文明及其缺憾》特别是该书第五、六两章中,详细论述了攻击性和破坏性本能。——英译注。

## 第三十三讲 女性气质

我一直就想告诉你们,我正在与某种内心障碍作斗争。可以这样说,我感到难以把握这些讲演的合理范围。在十五年的工作过程中,精神分析的确发生了变化,而且变得更加丰富了。但是,尽管如此,对精神分析的介绍即使不作修改和增补,也是可以应付的。我常常思忖,这些讲演是没有存在的理由的。因为对精神分析者来说,我讲的东西太少,而且毫无新意;但对于你们来说,我讲的东西又太多,而且对于其中的一些,你们还尚未作好理解的准备;它们超出了你们的知识范围。我为这些讲演寻找了各种理由,并根据不同的理由努力证明了各个相互独立的讲演的正确性。第一个讲演谈梦的理论,它应该再次一举把你们送回到精神分析的气氛中去,并向你们表明我们的观点实际上是非常牢固的。这个讲演所引导产生的第二个讲演,则从对梦的解释走向了所谓的神秘主义(occultism),利用这个机会,我不受拘束地讲出了我对这样一种研究领域的看法:在这个领域中,许多有偏见的想法尽管遇到

---

这个讲演主要依据两篇较早的论文,即《关于性别的解剖学区分的若干心理学结论》(1925j)和《女性性欲》(1931b)。但是本讲演涉及到成年妇女,包含了新的材料。在弗洛伊德死后出版的《精神分析纲要》(1940a[1938])第七章中,作者再次回到了这个课题。——英译注。

了激烈的反抗,却仍然在斗争着。我希望你们在作出判断时能够学会容忍精神分析的实例,并且不要拒绝和我一起来漫游这个领域。第三个讲演探讨了人格剖析问题。它涉及到你们所不熟悉的题材,无疑对你们提出了最严格的要求。然而,要我向你们隐瞒这个自我心理学(ego—psychology)的最初起源则是不可能的。如果我们在十五年前就把握了这种剖析,那么当时我就会对你们谈到它的。至于我的上一个讲演,你们恐怕只有付出艰苦努力才有可能领会它。这个讲演对我过去的有关见解提出了种种必要的、具有决定性的修正,它们对解决各种最重要的问题作了新的尝试。如果我不谈到这些修正的话,那么我的介绍就会把你们引入歧途。正如你们所知道的,一个人一旦提出辩解的理由,这些理由最终便将证明是不可缺少的;它们是命中注定的。我服从命运,并请求你们也采取这种态度。

就介绍精神分析本身来说,今天的讲演并不重要。但是,把它作为详细的精神分析工作的一个实例提供给你们,却是很合适的。我可以谈两点情况来介绍一下今天的讲演。首先,它所提出的仅仅是观察到的事实,而几乎没有附加任何理论性的东西;其次,它所论述的题目比别的题目更能引起你们的兴趣。古往今来,人们都在女性气质的性质这个谜面前一筹莫展:

那些戴着有象形文字的方冠的头 ,

---

指古代埃及的僧侣。——中译注。

那些包着头巾的头和扣着黑色教士帽的头，  
那些装着假发的头以及其他无数  
不幸的、淌着汗珠的人们的头……

你们当中的男人将不得不为这个难题而烦恼；但女人们却没有这种烦恼，因为女人本身便是这一难题。你们在遇到一个人时所做的第一个区分就是：“他是男的还是女的？”并且习惯于以毫不犹豫的确定性进行这种区分。解剖学在这点上具有和你们相同的确定性，而且并不比你们更加深刻。男人的性产物即精子及其载体是阳性的，而卵子及其聚藏它的有机体则是阴性的。两性方面的器官已经形成，它们的唯一功能就是从事性活动。它们很可能起源于相同的（遗传的）性倾向，但发展成为两种不同的结构。此外，男女两性的其他器官、身体形态和组织结构，则显示了人体性别的影响，不过这种影响是不稳定的，它的程度也是可变的。这些就是所谓的第二性征。其次，科学会告诉你们某种东西，它与你们的期望背道而驰，并可能被认为会搅乱你们的思想。它引导你们注意这一事实，即男人性器官的若干部分也出现在女人身上，尽管它们处在发育不全的状态，反之亦然。这种观点认为，上述事实的存在是双重性别特征（bisexuality）的表现，仿佛人类个体即非男人亦非女人，而始终既是男人又是女人——只不过一种性别比

---

引自海涅诗集《北海》第二部分第七篇“问海”。——英译注。

在初版《性学三论》（1905d）中，弗洛伊德阐述了双重性别特征。该部分包括一个长脚注，该书的以后各版均对这一脚注作了增补。——英译注。

另一种性别更明显罢了。另外,我将要求你们熟悉这样一种见解,即在个体中作为男性成分与女性成分结合标准的那种比例,常常具有很大的不稳定性。然而,除去非常罕见的情况以外,一个人身上所呈现出的仍然只是一种性别的产物——卵细胞或精液。所以你们一定会怀疑上述成分的决定性意义,并推断构成男性气质(masculinity)或女性气质的东西是某种解剖学所无法控制的不为人知的特性。

\* \* \* \*

那么,心理学能够解决这个问题吗?我们也习惯于把“男性的”和“女性的”作为精神特征来使用,并且已用同样的方式把双重性别特征的概念转入了精神生活领域。例如,当我们谈到某人(不论男女)行为时,我们说他在这一方面采用的是男性方式,而在另一方面采用的是女性方式。但是你们很快就会发现,这种说法不过是对解剖学或习俗的让步。你们不可能赋予“男性的”和“女性的”概念以任何新的内涵。这种区分并不是心理学的区分。当你们说“男性的”时候,你们通常意指“主动的”;当你们说“女性的”时候,你们通常意指“被动的”。这种关系确实是存在的。男性的性细胞是积极活动的,它寻找女性的性细胞;而后者即卵子则是静止的,它被动地等待着。这种基本的性生物体的活动状态,确实就是性交中性个体行为的雏型。男子为了性交的目的而追求女子,他占有她并在性交中穿进她的身体。但是,从心理学的角度来看,这种说法就恰好

把男性气质的特征转变成了攻击性(*aggressiveness*)。但在某些动物中,例如蜘蛛,雌性却更为强壮,更富于攻击性,而雄性则仅仅在性交这一个行为中才具有主动性。如果你们考虑到这些事实的话,你们就很可能怀疑上述说法是否真有道理。抚养和照料幼儿的功能,被认为是女性特有的美德。然而在动物界中,甚至这种功能也并不都属于雌性。我们发现在相当高级的动物中,照料幼仔的任务是由两性分担的,有的甚至是由雄性单独承担的。即便在人类的性生活中,你们也会很快发现,把男性行为与主动性划等号、把女性行为与被动性划等号是多么的不恰当。从任何意义上说,母亲对她的孩子都是主动的,哺乳这一行为本身,可以等同地说成是母亲给婴儿喂奶或者她被婴儿所吮吸。只要你们脱离狭隘的性交领域前进得愈远,这种“重迭性谬误”(error of superimposition)就会暴露得愈明显。女子可以在各个不同方面表现出重大的主动性,而男子却不能与其同类相伴生活,除非他们形成了大量的被动适应性。如果你们现在告诉我,这些事实恰好证明男子和女子在心理学的意义上都是双重性别的,那么我将断定,你们已经自己决定把“主动的”等同于“男性的”而把“被动的”等同于“女性的”。但是我劝你们不要如此推论。在我看来,这种见解对于追求有价值的目的是不适用的,也不能给我们的知识增

---

指把两种不同事物误认为一种事物。《引论》第二十讲对这个术语作了说明。——英译注。



加任何东西。

人们也许会考虑从心理学角度把女性气质描述为偏爱各种被动性目标。当然,偏爱被动性目标与被动性不是一回事;实现被动性目标可能需要大量的主动性。情况或许是这样:对于女子来说,基于她所承担的性功能,她在生活中通过遗传或多或少地继承了对被动性行为和目标的偏爱,这种偏爱相应于各种有限的或广泛的领域,她的性生活可作为这些领域的模式。但是,我们应当谨防在这方面低估社会习俗的影响,它们也促使妇女陷入被动状态。不过这也远未说明我们的问题。我们不应忽视,在女性气质和本能生活之间,存在着一种特别稳定的关系。对妇女攻击性的压抑——法律作出了关于这种压抑的规定,社会又把这种压抑强加给妇女——促使妇女产生了强烈的性受虐狂冲动。正如我们所知道的,这种压抑有效地约束了妇女性欲的破坏性倾向,而这种倾向现在已经转向了妇女自身。这样一来,人们就说性受虐狂确实是女性的行为。可是,如果像经常发生的那样,你们在男人当中也遇到了性受虐狂,你们除了说那些男人显示了非常清晰的女性特征外,还能说些什么呢?

现在,你们已经知道心理学对女性气质这个谜也束手无策。谜底无疑应该到其他方面去寻找,而且只有在我们大体上认识了生命有机体是怎样演变成两种性别之后才能找到。关

---

在 1915 年的第三版《性学三论》(1905d)第四节中增加的一个长脚注中,后来又在《文明及其缺憾》(1930a)第四章末尾的一个更长的脚注的开头部分,弗洛伊德论述了查明“男性的”与“女性的”这两个概念所具的心理学含义的难题。——英译注。

于这种演变我们迄今一无所知,而两种性别的存在却是有机生命物的最显著特征,它把有机生命物与无生命的自然界明显区分开来。然而,对于研究那些因为拥有女性生殖器而被主要和明显地描绘成具有女性气质的人类个体来说,我们已经发现了很多东西。鉴于我们这种研究的特殊性质,精神分析并不试图说明什么是妇女——那将是一件它几乎无法胜任的工作。但是它已经着手研究妇女是怎样形成的,她是怎样从具有双重性别倾向的儿童成长起来的。我们近来已经掌握了一些这方面的情况,这应当归功于我们的一些杰出的从事精神分析工作的女性同事,她们已经开始研究这个问题了。我们从对性别的区分中获得了特殊的吸引人的东西。对于今天与会的女士们来说,只要某种比较的结果似乎不利于她们的性别,她们就可能提出怀疑,认为我们作为男性精神分析者,不可能克服对于女性气质所抱有的某种根深蒂固的偏见,而且我们的不公正研究正在损害着这种比较。但是从我们方面来说,我们坚持立足于双重性别特征,所以我们毫不困难地避免了对女士们的失礼行为。我们只要这样说就行了:“这种比较并不适用于你们;你们是例外;在这点上你们更富于男性气质而较少女性气质。”

\* \* \* \*

关于妇女的性别发展,我们提出两点预测。第一,在这种发展中,妇女只有经过反复斗争,才有使自己适应性构造的功能。第二,性别发展中的决定性转折点在青春期以前就已准备

好或者已经完成。这两个预测很快就会被证实。与男孩的情况所作的比较进一步告诉我们, 幼女向正常妇女的发展是十分艰难而复杂的。因为它包括了两个额外的任务; 在男人的发展过程中却没有任何与之相当的任务。让我们沿着从两性发展的源头开始的平行线向前行走。首先, 男孩与女孩的肉体结构无疑就是不同的; 这无需由精神分析来确定。这种生殖器结构上的区别伴随着身体其他方面的区别。我们很清楚后者也是需要谈到的。而且, 在男孩和女孩的本能气质方面也形成了种种区别, 我们从中可以隐约察觉到后来所形成的妇女性质。一般说来, 幼女较为缺少攻击性、对抗性(defiant)和自我满足感(selfsufficient); 她似乎更需要给予抚爱, 并从而似乎更富于依赖性和顺从性。这种顺从的结果很可能恰恰就是, 她能够较容易地接受训练和较快地控制排泄, 而尿和粪便是婴儿们赠给其照管者的第一批礼物, 这种控制是儿童的本能生活中能够诱导作出的第一个让步。人们还得到这样一种印象, 即幼女较之同龄幼男更聪明和更活泼; 她们更经常走出户外去认识外部世界, 同时形成了更强烈的对对象的精神专注。我无法说明这种幼女在发展中的领先是否已被精确的观察所证实, 但毋庸置疑的是, 在任何意义上都不能把女孩的智力说成比男孩落后。然而, 这些性的区别并不是很重要的结论, 它们的重要性能被个体的种种变化所超越。对于我们的当前目的来说, 这些区别可以忽略不计。

两种性别似乎都以同样的方式经历了利比多发展的早期阶段。人们原本期望在肛门受虐狂阶段, 女孩已表现出在攻击性方面的某种落后, 然而事实却并非如此。我们的女性分析者

通过对儿童游戏的分析表明,幼女的攻击性冲动在(内容的)丰富性和(程度的)猛烈性方面都是完整无缺的。随着进入崇拜男性生殖器阶段,两性间的区别就完全被两性间的一致所掩盖了。我们不得不承认此时的幼女就是幼男。如同我们所知道的,在男孩那里,这个阶段以下述事实为标志,即他们已经学会从其小阴茎那里获取快感,并把阴茎的兴奋状态与他们的性交念头联结起来,幼女则使用更小的阴蒂做着同样的事情。看来她们的一切手淫行为都是凭借阴茎的相等物(即阴蒂)来进行的,而真正女性的阴道则未被幼女幼男所发现。诚然,也有一些关于早期阴道感觉的孤立的报告,但是要把这些感觉同肛门或前庭(vestibulum)的感觉区别开来却是不容易的;而且,这些早期的阴道感觉无论如何也不可能起重要作用。我们有权利坚持这种观点:在崇拜男性生殖器阶段,女孩的阴蒂是主要的动欲区。但是,情况当然不会一直如此。随着女性气质的产生,阴蒂将把它的敏感性连同它的重要性,全部或部分地移交给阴道。这将是妇女在其发展过程中必须完成的两项任务之一。反之,较为幸运的男子却只需在他的性成熟期,继续进行那种他显然在自己性欲的早期旺盛阶段即已从事过的活动就行了。

我们以后还会返回到阴蒂作用的问题上来的;现在则让我们来考察女孩在其发展过程中所肩负的第二项重任。男孩的母亲是男孩爱情的第一个对象,在男孩形成俄底浦斯情结的时期依然如此,而且从本质上说,在他的整个生活中都是如此。就女孩而言,她的第一个对象也应当是她的母亲(以及与母亲融为一体的作为奶妈和养母的人)。儿童最初具有的对于

对象的精神专注表现为对基本而主要的生命需要 的满足的  
依恋,并且照料孩子的环境对男孩和女孩来说都是相同的。然  
而在俄底浦斯状态中,女孩的父亲却变成了她的爱情对象,我  
们认为在正常的发展过程中,女孩将会找到从这个以父亲身  
份出现的对象通向选择最后对象的道路的。所以,女孩最终将  
不得不改变其动欲区和对象。但在这两个方面,男孩都将保持  
原状。于是便产生了问题:这种转变是如何发生的?尤其是女  
孩是如何从对母亲的依恋转向对父亲的依恋的?或者换言之,  
从生物学角度来看,女孩是如何命中注定地从男性阶段转向  
女性阶段的?

如果我们假定,从某个特定的年龄开始,两性间相互吸引  
这一基本力量便被儿童清楚地认识到了,并促使幼女趋向男  
性;同时,这一法则允许男孩继续和母亲在一起,那么这种假  
定将是一个虚构的简单的解释。我们也许还可以假定,在这个  
时期,孩子们是在遵从其父母的性偏爱(the sexual prefer-  
ence)所给予他们的暗示。不过我们并不打算这么轻易就找到  
答案;我们并不认真相信这种两性间相互吸引的力量。虽然诗  
人们对这种力量热情洋溢地大加谈论,精神分析却不可能对  
它作进一步的分解。依靠艰苦的研究,我们已经找到了一种性  
质完全不同的答案,至少该答案所需要的材料已经获得了。你  
们大概知道,有一些女人直到晚年仍然温柔地依恋着父辈对  
象甚至自己的父亲,她们是十分杰出的。这些女人对她们的父  
亲怀有长时期的强烈依恋,在这方面我们已经发现了某些令

人惊奇的事实。当然,我们知道在这之前,女孩有过一个依恋母亲的预备性阶段,可是我们却不知道这一阶段的内容是那样的丰富,那样的持久,它给以后的阶段留下了那样多的固定和支配的机会。女孩的父亲在这一时期不过是一个令人讨厌的竞争者。在某些实例中,这种对母亲的依恋一直持续到十四岁以后。我们从女孩后来与父亲的关系中所发现的几乎一切东西,都曾经呈现于这种早期的依恋中,而且后来都转向了父亲。简言之,我们认为如果不懂得这个依恋母亲的前俄底浦斯(pre-Oedipus)阶段,我们就不可能理解妇女。

于是,我们就很想知道女孩与母亲的利比多关系的性质。答案是:这些关系的性质是非常不同的。它们贯穿于婴儿性欲的所有三个阶段,具有各个不同阶段的特征,通过嘴的、肛门虐待狂的、崇拜男性生殖器的愿望来表现自己。这些愿望既体现了被动性冲动,也体现了主动性冲动;如果把它们与将在以后出现的性别分化相联系——不过我们应该尽可能避免这样做——我们就可以称它们为女性的和男性的。除此之外,它们就完全是矛盾的,既富于情感又具有敌对和攻击的性质。后者常常只是在转变为焦虑观念后才明朗化的。系统地阐明这些早期的性愿望并非总是易事;女孩表达得最清楚的是让母亲怀孕和为她生一个小孩的愿望。它们都属于崇拜男性生殖器阶段的表现,而且都相当出人意外,但却无疑都被精神分析的观察证实了。这些研究为我们带来了各种惊人而详细的发现,它们是颇为引人注目的。例如,我们发现,对遭受谋杀或毒害的恐惧——它们后来可能构成妄想狂疾病的核心——已经在这个前俄底浦斯时期,出现于同母亲的关系中了。再举一个例

子。你们大概能回想起精神分析研究历史中的一件曾使我苦恼良久的趣事。那时我的主要兴趣在于发现婴儿的性外伤。几乎我的所有女性患者都告诉我,她们曾被自己的父亲诱奸过。但我最后被迫承认,这些报告都是假的,我从而懂得,歇斯底里起源于幻想,而不是起源于真实发生的事件。只是到了后来,我才能够从这种关于被父亲诱奸的幻想中,辨认出它是典型的女性俄底浦斯情结的表现。而现在,在女孩的前俄底浦斯阶段,我们又再次发现了关于诱奸的幻想,不过这时诱奸者却往往是母亲。但是,这一次幻想涉及的却是真实的领域,因为确实就是女孩的母亲,通过给她擦身洗澡等活动,激起了而且可能是首次激起了女孩在生殖器方面的愉快感。

对上述幼女与母亲性关系的丰富性和强烈性的说明,我确信你们很快就会表示怀疑,觉得我言过其实了。你们会认为,我们毕竟是有机会观察幼女的,然而谁都没有注意到任何

---

弗洛伊德在其关于歇斯底里病因的早期论述中,常常提到成年人的诱奸,视之为歇斯底里的最普遍的原因之一(例如,可参见第二篇论防御的神经—精神病文间的第一节(1896c)和《歇斯底里的起因》(1896c)的第二节(b))。但是,在这些早期发表的著作中,他在任何地方都没有把诱奸特别归罪于女孩的父亲。当然,在1924年为《全集》中《关于歇斯底里的研究》的重印本所写的几条增补脚注中,他承认自己在两个场合隐瞒了女孩父亲的责任。然而1897年9月21日给弗利斯(Fliess)的信中(弗洛伊德,1950a,信件69),他非常清楚地说明了这个事实。在这封信中,他第一次对患者告诉他的那些经历表示了怀疑。数年之后,在第2版《性学三论》(1905d)的提示中,他首次公开承认了错误。但是,关于这种态度的更为详尽的说明,则出现在收入洛温菲尔德(Lowenfeld)编的论精神—神经病起因的文集的文章中。他后来两次说明发现这一错误对他自己思想所产生的影响:一次在他的《精神分析运动的历史》(1914d)中,一次在他的《自传研究》(1925d)(诺顿,1963)中。本文该段所描述的进一步发现,则早已在《女性性欲》一文中就有所预示了。——英译注。

这类情形。这种反对意见并不中肯。只要一个人懂得怎样去看,他就可以在儿童身上看到足够多的东西。而且你们应该考虑到,一个儿童能够带到前意识加以表现或传达的性愿望是何等之少呵!所以,如果我们是在这些发展过程显然已经完成、甚至达到极度扩展的成年人身上,通过他们的回忆去研究这种情感生活的遗迹和后果,我们的推断就应当极为谨慎。病理现象总是通过分离和增大的办法,帮助我们弄清楚那些在常态下隐而不露的各种条件。而且,由于我们的研究是对那些绝非严重变态的人进行的,所以我认为研究的结论是值得信赖的。

我们现在将把兴趣转向下述问题:是什么东西促使幼女对母亲的强烈依恋趋向消亡的?我们知道,这种依恋的通常命运是注定要让位于对父亲的依恋。在这里,我们偶然发现了一个将引导我们取得更大进展的事实。发展中的这一步骤所包含的不仅仅是对对象的简单改变。对母亲的疏远伴随着敌视;对母亲的依恋以仇恨告终。这种敌视可能变得非常显著甚至延续终生;它也可能在以后受到精心的过度补偿(*overcompensate*)。一般来说,当这种仇恨的一部分被克服时,它的另一部分就得到坚持。儿童较晚时期的经历当然对这种态度发生了很长影响,然而我们将仅限于研究幼女转向父亲时对母亲的敌视态度,而且仅限于探讨这种态度的动机。我们还收到一份很大的表格,上面列举了各种对母亲的谴责和抱怨,人们期望可以用它们来证明儿童这种敌视情绪的正当性。我们必须审查这些谴责和抱怨,看看它们是否具有正当性。其中有一些显然属于文饰作用(*rationalizations*),仇恨的真实根源尚待发



现。我们现在就请你们看一下精神分析研究这个问题的一切细节,希望能够唤起你们的兴趣。

对母亲的非难可以追溯到儿童发展的最早时期,原因是母亲喂给孩子的奶水太少——这种情况被解释为:孩子反对母亲是因为母亲对他爱得不够。今天我们各自的家庭中,就存在着证明这种非难具有正当性的事实。我们的母亲们常常不为孩子们提供充足的营养品,而且只满足于给孩子喂几个月奶:半年或九个月。而在原始人中间,母亲哺乳孩子的时间长达两三年。如果孩子不是由母亲而是由奶妈喂奶,那么在通常情况下,在孩子心目中奶妈即和母亲融为一体。如果在这种融合还未完成时奶妈走了,儿童对母亲的责备就会转变为抱怨母亲过早地辞退了热心喂养他的奶妈。不过,无论真实的情况可能是什么,儿童对母亲的指责也不可能常常被证明具有合理性。确切地说,儿童对最早期的营养品的要求似乎是贪得无厌的,他似乎决不愿意去克服失去母乳的痛苦。原始人的儿童在已经可以到处跑动和说话时,仍然可以吮吸母亲的乳房。但是,如果对原始人的儿童进行精神分析,揭示出他对母亲也有同样的指责,我是不会感到惊奇的。儿童有一种对被人毒害的恐惧,也可能与母亲停止哺乳有关。毒品是使人致病的食品。儿童很可能把他们早年生病的原因归咎于失去母乳这一挫折(frustration)。相当程度的理智教育是相信偶然事件的前提条件。原始人和未受教育者,无疑还包括儿童,能够把(他们遭受挫折的)原因归之于所发生的任何事情。从起源上看,这很可能是一种以泛灵论为基础的理性认识。甚至今天在我们人类的某个层次中,人们还认为一个人的死亡一定是被其他某

人所杀,而最有可能是被医生所杀。此外,一个神经病患者对与自己关系密切的某人之死亡的通常反应,是把引起死亡的责任归于自己。

当儿童发现自己的保育室里出现了别的婴儿时,他就会对母亲爆发出又一种责备。由于母亲需要为新生儿准备营养品,她就不能或不愿再给原来的孩子喂奶了。这种失去母乳的口唇挫折的影响可能会保存下来。如果两个儿童的年龄非常接近,以致第一个孩子的吃奶受到第二个孩子的损害,那么他对母亲的指责就获得了真实的根据。下述事实很值得注意:一个儿童并不会因为年龄太小而注意不到身边正在发生的事情,即便他与新生儿的年龄只相差十一个月,他也会有所反应。儿童对讨厌的闯入者和竞争者的忌妒不仅仅表现在哺乳方面,而且还表现在母亲照料孩子的其他一切方面。他感到自己从重要的位置上被推了下来,自己的权利遭到剥夺和损害。他把妒忌的仇恨投向新生儿,并抱怨母亲对自己不忠实,这种抱怨常常表现了他的行为变得令人讨厌了。他很可能变得“淘气了”、易怒了、不听话了,并且放弃了他在控制排泄方面所取得的进展。这一切都是人们早就十分熟悉并承认了的,是不言而喻的。但是,关于这些忌妒性冲动的强度,它们持续存在的顽强性,以及它们对以后发展的影响的重要性,我们却很少形成正确的观念。特别在儿童时代的晚期,这种妒忌不断地抵挡着新的食品的刺激,每一个新弟弟或妹妹的诞生都会使整个打击重复一遍。即便这个孩子碰巧仍然是母亲偏爱的宝贝,情况亦基本相同。儿童对爱的要求是无节制的,他们要求独占而不能容忍别人分享。

儿童对母亲仇恨的根源在于他的多样化的性愿望。这些愿望的变化取决于利比多的发展阶段,它们多半不能得到满足。倘若母亲禁止儿童用生殖器获得快感的活动(这种禁止常常采用威胁的方式和各种生气的动作)——而这种活动归根结蒂是由母亲本人介绍给儿童的——那么儿童就会在崇拜男性生殖器阶段遭受最强烈的挫折。人们大概会认为,这些理由足以说明女孩对母亲产生厌恶感的原因;大概会推断说,倘若真是如此,这种厌恶就是从儿童的性欲特征、从他们对爱的需求的无节制特征以及从他们的性愿望不可能获得满足的状态中必然产生出来的结果。人们甚至可能认为,儿童的这种最初的爱情关系是注定要消亡的,而原因恰恰在于它是最初的东西,在于这种早期的对对象的精神专注常常包含着高度的矛盾心理。强有力的攻击性倾向总是伴随着强有力的爱。一个儿童越是热烈地爱他的对象,他对于从那个对象所遭受的失望和挫折就越加敏感,而这种爱最终一定会屈从于积聚起来的恨。这种关于在性的精神专注中存在着一一种诸如上述的原始矛盾心理的见解,有可能会遭到否定。人们或许会指出,这是母亲与儿童关系的特殊性质,它以同样的必然性倾向于毁灭儿童的爱。因为甚至最温柔的抚育也不可能避免运用强制手段和采取各种约束,而任何这种对儿童自由的干预,都必将激起儿童的反抗性和攻击性倾向,以便反对这种干预。我想讨论这些可能性大概是十分有趣的。不过又出现了另一种反对意见,它迫使我们把兴趣转向了其他领域。人们发现,轻蔑、爱的失望、妒忌和由于禁忌而产生的诱奸等因素,毕竟也在男孩与母亲的关系中起作用,但却不可能使他放弃把母亲作为爱

的对象。因此,我们只有发现某种东西,它仅为女孩所特有,而不存在于或不以同样的方式存在于男孩身上,我们才能说明女孩终止对母亲的依恋这种现象。

我相信我们已经找到了这种特殊的因素,而且的确是在我们所期待的地方找到的,尽管它采取了令人惊奇的形式。这种特殊因素存在于阉割情结中,这也正是我们所期望找到它的地方。两性间的解剖学性质的区别最终会表现为心理学的结果。不过,当我们在精神分析中听说女孩声称她们的母亲应对她们缺少阴茎这一不幸负责,认为自己因此受到损害而绝不宽恕她们的母亲时,我们是感到十分意外的。

因此,正如你们所听到的,我认为妇女也具有阉割情结。但由于种种有趣的原因,它的内容却不可能与男孩的情况相同。后者从对女性生殖器的观看中了解到,他们十分重视的那个器官并非一定要与身体相伴随,之后他们就产生了阉割情结。在这种情况下,男孩回想起他因为玩弄那个器官所招致的恐吓,他开始相信那些恐吓的真实性,并形成了害怕阉割的恐惧情绪。这种恐惧将成为他以后发展的最强大的动力。女孩的阉割情结也是在看到异性生殖器后产生的。她们立刻注意到了那个不同的东西,而且想必也承认它的重要性。她们感到非常委屈,常常表示她们希望“也有那样一个东西”,于是变成了“阴茎羡慕”(envy for the penis)的受害者。这种羡慕将在她们的发展中、她们性格的形成过程中留下难以消除的痕迹。哪怕在孩子最受宠爱的情况下,如果不付出巨大的心理能量,这种羡慕感也是无法克服的。女孩对自己没有阴茎这一事实的认知,决不意味着她们很容易就会屈服于这一事实。正好

相反,她们长时间地坚持希望自己获得某种阴茎那样的东西;在很长的时间里,她们还相信这种可能性。精神分析还表明,当儿童对现实的认识否定了这种愿望,指出它不可达到之后,它就存在于无意识之中,并且保持着相当可观的精神专注能量。获得阴茎这一愿望,最终有可能不顾一切地促使形成某种动机,该动机推动成年妇女向精神分析求教,而她们从这种分析中合乎情理地希望获得的东西——例如继续从事某种知识性职业的能力——常常可以被确认为是这种受压抑愿望的升华后的变型。

人们是无法怀疑这种对阴茎的羡慕心理的重复性的。如果我断言,羡慕和妒忌在女人心灵生活中要比在男人心灵生活中作用更大,你们就可能把这种断言作为男性不公正的一个实例。我并不认为羡慕和妒忌这些特征不存在于男人身上,也不认为在女人身上这些特征的基础只是对阴茎的羡慕。但是,我倾向于主张,这些特征在女人身上之所以具有更大的重要性,原因即在于阴茎羡慕的影响。不过,现在已经有一些精神分析者显示出一种倾向,他们贬低女孩最初时期的阴茎羡慕在崇拜男性生殖器阶段的重要性。他们觉得我们从妇女的这种态度中所发现的东西,主要是第二位的构造物,是后来妇女发生精神冲突时,回复到这种早期婴儿冲动的场合下产生的。不过这是深层心理学(depth psychology)的一般问题。在许多病理学的甚至异常的本能态度中(例如在一切性倒错行为中),产生了下述问题,即这些本能行为的强度有多少应归因于早期婴儿的固定作用,多少应归因于后期经验和发展的影响。在这些场合,这个问题几乎始终是如同我们在关于神经

病起因的讨论 中所提出的那种互相补充的问题。上述两种因素以不同的重要性在这种因果关系中发生作用 ;如果一个方面的作用较小 ,另一个方面的作用就要大些 ,以此达到平衡。婴儿期因素在所有场合都建立了模式 ,但并不总是决定这个问题 ,尽管常常是决定性的。正是在阴茎羡慕这一场合 ,我要坚决地论证婴儿期因素的优势。

发现自己被阉割是女孩成长过程中的转折点 ,由此开始了三条可能的发展路线 :一条导致性约束(sexual inhibition)或神经病 ;一条使女性的性格向女性男化情结(masculinity complex)方向转变 ;第三条则通向正常的女性气质。我们对这三条路线已经知道了相当多的东西 ,尽管并没有认识一切。

第一条路线的基本内容如下 :幼女迄今为止是以男性方式生活的 ,她可以通过刺激阴蒂得到愉快 ,并把这种活动与她以母亲为目标的性愿望联系起来 ,这种愿望常常是主动的 ;但是现在 ,由于阴茎羡慕的影响 ,她失去了男性生殖器性欲意义上的乐趣。因为与更为优越的男性的同类物作比较 ,她的自爱心(self-love)受到了伤害 ,于是她放弃了从阴蒂获得愉快的手淫方式 ,并否定了对母亲的爱。与此同时 ,她还常常压抑她的一般性欲倾向中的合理方面。她对母亲的反感无疑不是突然出现的 ,因为女孩一开始只是把她的阉割看作个人的不幸 ,后来才逐渐把阉割与其他女性联系起来 ,并且最终也与她的母亲联系起来。她的爱是指向在她看来具有男性生殖器的母亲的 ,由于发现母亲也遭到阉割 ,她就有可能不再把母亲作为

爱的对象,结果她身上长期以来一直在积聚的仇恨动机便占了上风,所以,这种情况表明,对于女孩来说,就像对于男孩和成年男子来说一样,由于发现妇女缺少阴茎,她们的价值就降低了。

你们大家都知道,我们的神经病患者把他们患病的重要原因归之于他们的手淫。他们要手淫为他们的一切烦恼负责,我们很难使他们相信他们错了。但是事实上,我们却应该对他们承认他们是对的。因为他们在婴儿期的性欲正是通过手淫得到发泄的,他们确实深受婴儿期的这种处于不完善发展状态的性欲之苦。可是神经病患者多半却把责任归之于青春期(period of puberty)手淫;他们通常都忘却了早年婴儿期的手淫,而这种手淫才是症结所在。我希望日后能有机会向你们详细阐明,早期手淫的所有真实细节对于个体后来产生的神经病和性格是多么重要。这种手淫是否被发现了,父母是怎样极力反对它或容忍它的,或者,是否儿童自己成功地把它压抑下去了,这些情况都在儿童的发展过程中留下永久性的痕迹。然而总的来说,我很高兴我不必这样做。这将是一件艰苦而沉闷的工作,而且在它结束之际,你们一定会要求我提供一些关于父母或教师应当怎样对待幼儿手淫的切实可行的建议,从而使我陷入为难的境地。我可以从女孩的这种发展中——这是我本次讲演所关心的问题——为你们提供儿童本人努力摆脱手淫的事例。如果对阴茎的羡慕激起了仅对阴茎手淫的强

---

弗洛伊德关于手淫的最详细的阐述,见他寄给维也纳精神分析学会举办的专题讨论会的论文(1912f)。——英译注。

烈冲动,而阴蒂手淫仍然拒绝让步,结果就会发生一场“阴茎羡慕”从阴蒂手淫控制下争取自由的激烈斗争。在这场斗争中,女孩本人可以说接替了被她所黜的母亲的角色,并在反对从阴蒂获取快感的努力中,表现出对自己的低劣的阴蒂的全部不满。多年以后,手淫活动虽然早已被制止了,但是对这种手淫的某种关注依然存在,我们应当把这种关注解释为是对某种仍然令人担心的手淫方面的诱惑的防御心理。这种诱惑表现为同情那些陷入类似困境的人们,它在人们缔结婚约的行动中起着动机的作用,甚至可能决定对丈夫或情人的选择。根除早期婴儿手淫的确不是一件容易的或寻常的事情。

随着阴蒂手淫的放弃,女孩的主动性也在一定程度上被废除了。如今被动性居于优势。女孩借助于被动性的本能冲动,基本上完成了以父亲为目标的转折。你们可以发现,上述的发展浪潮把女孩在崇拜男性生殖器时期的主动性扫除一空,从而为形成女性气质廓清了地基。如果在这种扫除过程中女孩的主动性未因压制而丧失过多,那么所形成的女性气质最终就可能是正常的。导致女孩转向父亲的愿望最初无疑就是一种对阴茎的愿望,它在母亲那里已遭到拒绝,现在则寄希望于父亲。但是,如果对阴茎的愿望被对婴儿的愿望所取代,也就是说,在一种早期的象征性的“等同”中,对婴儿的希冀代替了对阴茎的希冀,一种女性情势也就随之建立了起来。我们不是没有注意到,早在崇拜男性生殖器这个安宁的阶段,女孩就已经在盼望着有一个年幼的婴儿了。这当然就是她和玩偶做游戏的意义。但是那种游戏实际上所表现的并不是她的女性气质,而是模仿母亲的自居作用,其目的在于用主动性代替



被动性。她在扮演母亲的角色,而玩偶就是她自己。她现在能够对这个玩偶婴儿做她的母亲曾对她做过的一切事情。一直到产生了对阴茎的愿望时,这种玩偶婴儿才变成了来自女孩父亲的婴儿,后来又转变为最强烈的女性愿望这一目标。倘若这种对婴儿的愿望日后在现实中实现了,女孩就会觉得非常幸福,而如果这个婴儿是一个带有女孩所渴望的阴茎的小男孩,情况便尤其如此。在“来自父亲的婴儿”这一复合描述中,给予充分强调的往往是婴儿而不是父亲。渴望占有阴茎这个古老的男性要求,仍然以这种方式在现已形成的女性气质中隐约可见。不过,我们或许反倒应该承认,这种对阴茎的愿望是一种十分典型的女性愿望。

随着对阴茎—婴儿的愿望进一步转向父亲为目标,女孩便进入了俄底浦斯情结的状态。她对母亲的敌视——这无需重新产生——现在大大加强,因为母亲变成了女孩的竞争者,她从女孩父亲那里得到了女孩也渴望从那里获得的一切东西。按照我们的看法,女孩的俄底浦斯情结长时期地隐蔽了她在前俄底浦斯阶段对母亲的依恋,然而后者仍然十分重要,它留下了种种极为持久的固定现象。就女孩而言,她的俄底浦斯状态是长时期艰难发展的产物。它是某种初步的解决,某种不会很快放弃的宁静状态,在作为为期不远的潜伏期的开端时尤其如此。我们现在已对两性间的区别有所认识,这个区别对于俄底浦斯情结与阉割情结的关系大概是十分重要的。处于俄底浦斯情结中的男孩想望母亲,而且可能希望赶走作为竞

争者的父亲。他的这一情结是很自然地从小崇拜男性生殖器的性欲阶段发展而来的,然而阉割的威胁迫使他放弃了那种态度。由于害怕失去阴茎,俄底浦斯情结乃遭到摒弃和压抑,在最正常的情况中也是被完全破坏(参见第92页),严厉的超自我则作为它的继承者建立了起来。在女孩那里发生的情况几乎正好相反。她的阉割情结是为俄底浦斯情结作准备而不是破坏它;她因为羡慕阴茎而不得不放弃对母亲的依恋,她置身于俄底浦斯状态就仿佛是躲入了避难所。由于不存在对阉割的担忧,女孩便缺少一种导致男孩克服俄底浦斯情结的主要动机。她在这一阶段停留了或长或短的一段时间,她后来摧毁了俄底浦斯情结,但很不彻底。在这些条件下,超自我的形成将会受到妨碍;它无法得到使它具有文化意义的力量和独立性。可是,当我们向男女平等主义者指出这个因素对一般女性特征所具有的影响时,他们并不表示高兴。

现在我们返回去谈一下。我们曾经提到,强有力的女性男性化情结作为对发现女性被阉割的第二种可能的反应发展了起来。这一情结意味着,女孩似乎挑战性地拒绝承认被阉割这一讨厌的事实,她甚至夸大她过去的男性气质,坚持阴蒂手淫活动,而且逃避到模仿在她看来是具有男性生殖器的母亲或父亲的自居作用中去。那种促使产生这一结果的决定性因素是什么呢?我们只能假定它是某种气质上的因素,是较高级的主动性,诸如男性特征那样的东西。不管它可能是什么,这个过程的本质在于:在发展的这一时刻,女孩躲开了开辟转向女性气质道路的被动性潮流。这种女性男性化情结的极端实现,似乎会影响到女孩的对象选择,使之趋向于明显的同性恋(ho-

mosexuality)。当然,分析的经验教导我们,女性同性恋极少或者决不是从婴儿的男性气质直接延续下来的。对于这种女孩来说,她甚至必然在某个时期把父亲选择为对象,并进入俄底浦斯状态。不过此后她不可避免地会对她的父亲失望,结果便是退回到早期的女性男化情结中去。这些失望情绪的重要性不应加以夸大;注定要形成正常的女性气质的女孩也会产生这些情绪,然而它们具有不同的影响。这种气质的重要性似乎是无可争议的;而女性同性恋发展的两个阶段则充分地反映在同性恋者的实践中;她们经常和明显地既相互扮演母亲和婴儿的角色,又相互扮演丈夫与妻子的角色。

\* \* \* \*

我在此告诉你们的东西,可以说是妇女的前历史(pre-history)。它仅仅是最近几年的研究成果。作为精神分析工作的一个详尽事例,它可能已经使你们发生了兴趣。由于它的主题是妇女,我在此将冒昧地提到几位女性,她们对这一研究作出了富有价值的贡献。鲁特·迈克·布鲁恩施维克(Ruth Mack Brunswick)医生(1928)第一个描述了下述神经病病例,这种疾病返回并固定在前俄底浦斯阶段,并且从未到达过俄底浦斯阶段。这种病例采取妒忌狂想症的形式,事实证明治疗对其是有效果的。珍妮·拉姆普—德·格罗特(Jeanne Lamalde Groot)医生(1927)通过某些值得信赖的观察,证实了女孩在崇拜男性生殖器阶段对母亲所进行的那种不可思议的活动。海伦·多伊特朔赫(Helene Deuthso)医生(1932)表

明同性恋妇女的性行为再现了母亲与婴儿的关系。

我不打算追踪探讨从青春期走向成熟期的女性气质的进一步表现。而且,对于这个目的来说,我们的知识也是不够的。但是在下文中,我将把若干特征综合起来。我把妇女的前历史看作某种出发点,故在此我将强调女性气质的发展仍然受到来自早期男性化时期的残留现象的干扰。趋向于前俄底浦斯阶段固定现象的回复行为频频出现;在某些妇女的生活进程中,男性气质占优势的阶段与女性气质占优势的阶段交替重复存在。我们男人称之为“妇女之谜”的东西的某个部分,大概来自于关于妇女生活的双重性别特征这种印象。但是在这些研究过程中,对另一个问题作出判断的时机似乎成熟了。我们已认为性生活的动力是“利比多”。性生活是被男性—女性的对立倾向所控制的。所以,这种见解主张要考察利比多与这一组对立面的关系。如果这种见解能够证明每种性别都有适合于自己的特殊的利比多,以致一种利比多追求男性性生活目标,另一种追求女性性目标,那么这种见解就不会令人感到奇怪了。但是上述情况并不存在。实际上只有一种利比多,它既适合于男性的性功能,也适合于女性的性功能。我们不可能把任何一种性别指定为利比多本身。我们若是按照主动性等于男性气质的传统公式,倾向于把利比多描述为男性的,那么我们不应忘记,它也包含着具有被动性目标的倾向。然而,说存在着与此并列的“女性利比多”则缺乏充分的理由。我们的看法是,当利比多被迫用于女性功能时,它就受到了更大的压抑。而且,用目的论的话来说,比起男性气质的情况来,大自然较少关心它的女性功能的要求。目的论还认为,不关心的原因

可能在于这一事实,即生物学目的的实现已经托付给了男人的攻击性,而且在某种程度上已经不经妇女的赞同而实现了。

妇女的性冷淡(*the sexual frigidity*)——它的频繁性似乎进一步证实了这种冷淡——是一种尚未充分认识的现象。它有时是由精神冲突引起的,在这种情况下它容易受影响。但是在其他场合,它却暗示了下述假设,即它是由气质上的因素决定的,甚至有某种解剖学的因素在起作用。

我已经允诺过,要告诉你们一些我们在精神分析观察中发现的成熟的女性气质的其他精神特质。我们并不要求这些断言具有很大的有效性。而辨别这些特质中什么东西应归之于性功能的影响,什么东西应归之于社会的熏陶,却并不是很容易的。例如,我们认为大多数自恋现象属于女性气质。这种现象也影响到妇女对对象的选择,以致于对她们来说,被人爱较之爱他人是一种更强烈的需要。而且对阴茎的羡慕对妇女天然生成的虚荣心也发生影响。因为她们一定会高度估价自己的魅力,以此作为对她们早期性低能的一种晚期的补偿。羞怯心被认为是一种非常优秀的女性特征,然而它远比我们所料想的要平常。我们认为,它的目的在于掩饰生殖器方面的缺陷。我们当然没有忽略羞耻心在较晚时期还有各种其他作用。妇女似乎对文明史上的各种发现和发明没有作出什么贡献。然而有一种技巧即编织,则可能是她们所发明的。倘若如此,我们则有兴趣猜测一下这种成就的无意识动机。自然本身通过在人的成熟期长出阴毛以掩盖生殖器,这似乎已为妇女

发明编织技巧提供了可资效仿的模式。虽然大自然的这一步骤在人体身上表现为使毛发长进皮肤并杂乱地交织在一起,但是它却被妇女保持了下来,体现为使各条线相互交织的编织活动。如果你们认为这个观点不过是一种古怪的想法而加以拒绝,同时断定我关于女性缺少阴茎的现象对女性气质结构的影响是一种成见的话,我当然是毫无办法的。

对于妇女选择对象具有决定性的因素,常常是由各种社会条件造成的,当然具体情况很难辨认。但是,只要这种选择能够自由进行的话,它就往往是女孩在自恋情境中所希望成为的那种理想化的男性形象作出的。如果女孩继续存在于对父亲的依恋中即俄底浦斯情结中,她的选择遵循的就是类似于父亲的模式。因为,当她从依恋母亲转向依恋父亲时,当她对母亲怀有充满矛盾心理的敌视态度时,这种选择便可能保证婚姻的幸福。但是,这种选择的结果也往往无助于解决由上述矛盾心理所产生的冲突。随着对父亲的无可置疑的依恋而来的就是对母亲的敌视。这种敌视保留了下来并蔓延到了新的对象身上。妇女的丈夫首先是父亲的继承者,过了一段时间之后又变成母亲的继承者。因此,在妇女生活的后半生中,就自然可能充满着与丈夫的斗争,如同在她较短的前半生中充满着对母亲的反抗一样。这种反应一旦经历完毕,后半生的婚姻生活就可能很自然地变得十分令人满意了。恋人们对妇女性格中的另一个变化也将毫无准备。这个变化可能是在头胎婴儿出生后出现的。由于妇女本人变成了母亲,她就可能恢

复模仿自己母亲的自居作用,虽然她曾经反抗过这种自居作用,直到结婚时才停止反抗。这种自居作用可以使妇女把所有能够获得的利比多都吸引到自身,以致这种强制性重复重演了其双亲的不幸婚姻。母亲对儿子或女儿的出生所抱有的不同反应,表明缺少阴茎的这个古老的因素甚至到现在都没有丧失力量。母亲只有在与儿子的关系中才获得无限满足;总而言之,这是最高的完善,使她最大限度地摆脱了对所有人类关系的矛盾心理。母亲很可能把她一直被迫压抑在心中的抱负寄托于儿子,期望从他那里实现自己过去的女性男化情结中遗留下来的愿望。甚至,如果妻子不能成功地使她的丈夫也处于她儿子的地位,成功地以母亲的身分对待她的丈夫,她的婚姻就会是不牢靠的。

我们可以把妇女模仿其母亲的自居作用区分为两个阶段:第一个是前俄底浦斯阶段,它植根于妇女对母亲的深情依恋,并把母亲作为楷模;第二个阶段由俄底浦斯情结构成,它企图摆脱母亲并代之以父亲。我们显然有理由认为,这两个阶段有许多内容遗留到妇女发展的以后时期,并且任何一种内容都尚未在这个发展过程中被完全克服。但是,富于情感的前俄底浦斯依恋则决定着妇女的未来;这一阶段为使妇女获得这样一些特点作好了准备:这些特点将使妇女在以后实现她在性功能方面的作用并履行价值无量的社会职责。由于这种自居作用,她还获得了对男人的魅力,使男人对其母亲的那种

---

弗洛伊德似乎是在《群体心理学》(1921c)第六章的脚注中,首次提出这个观点的。后来在《引论》第十三讲和《文明及其缺憾》第五章中,他又重复了这个观点。上述第66页所举事例表明了可能存在的例外。——英译注。

俄底浦斯依恋在这里爆发为对她的狂热激情。不过经常发生的情况却是,只有男人的儿子才获得了他本人所希求的东西!人们得到的印象是,男人之爱与女人之爱在心理学意义上是不同的。

妇女往往被认为缺少正义感,这种情况显然与妒忌在她们精神生活中的支配性相关。因为正义的要求就是限制妒忌,并规定某种条件,只要人们遵守这个条件就能摒除妒忌。我们还认为,妇女的社会兴趣比男人小,她们更缺乏使自己的各种本能得到升华的能力。前种情况无疑起源于那种的确属于一切性关系特征的自私的性质。情侣们相互得到满足,即便组成家庭,也反对被包含在更复杂的联结体中。升华的能力则往往造成个体的最大变化。另一方面,我必须提到一种主要得自于分析实践的印象,即一个三十岁左右的男人,在我们来看是一个年轻的、有点不够成熟的个体,我们希望他们能充分利用精神分析为他揭示的各种发展可能性;然而相同年龄的妇女,却常常显示出心理上的僵化和不变性;我们对之甚感惊奇。她的利比多已固定在最终状态,并且似乎已不可代之以其他状态了。对她来说,不存在通向进一步发展的道路;全部发展路程仿佛都已走完,并且以后不会再接受治疗影响了。的确,在这个通向女性气质的艰苦发展中,她好像已经用尽了与人类有关的一切可能性。作为治疗者,我们对这种事态感到遗憾,尽管通过解除患者的神经病冲突,我们治愈了她的精神失调

---

参见《群体心理学》(1921c)第十二章(D)中关于这一观点的若干评论。——英译注。



症。

\* \* \* \*

以上便是关于女性气质我应该告诉你们的一切情况。它们当然不够完善亦不太全面,而且听起来有时很不顺耳。但是请不要忘记,我对妇女所作的描述仅限于她们的气质受她们的性功能影响这一方面。这种影响确实是非常深远的。不过我们也没有忽略下述事实,即个体的妇女也可以作为人生活于其他领域中。如果你们想知道更多有关女性气质的情况,你们就去询问自己的生活经验,或者去向诗人请教,或者等待科学为你们提供更深刻、更首尾一致的知识吧。

## 第三十四讲 解释、应用和展望

为了减轻这些讲演的枯燥性,请允许我现在跟你们谈一些这样的事情吧,它们没有多少理论意义,但是如果你们对精神分析采取友好态度的话,它们也是值得一听的。例如,我们假定你们在空闲时拿起一本德国的、英国的或美国的小说,希望从中找到一段关于当代人和当代社会的描写。你们翻了几页就遇到了第一段关于精神分析的议论,不久之后又看到了其他各段这类议论。然而,该书的内容似乎并不需要它们。你们不应当以为这是作者在运用深层心理学,以便读者可以更好地理解书中的角色及其行为。顺便说一下,在别的更严肃的著作中,这种尝试实际上已经做过了。不,这些谈论大都属于作者的滑稽议论,旨在炫耀他博闻广识、智力超群。你们也并不总是觉得他确实懂得他正在谈论的东西。另外,你们也可能在消遣时去参加社交性集会——不一定在维也纳。人们的话题不久即转向精神分析,你们可以听到五花八门的评价,它们大都使用毫不犹豫的肯定性语调。在最通常的情况下,这些评价是傲慢的,它们也常常是诽谤性的,至少它们又是在开玩笑。你们要是在这种集会上轻率地暴露了你们关于精神分析的知识,那些人就会一致向你发起进攻,要求你提供资料和说明。你很快便会知道,所有这些苛刻的评价,原来都缺少任何

知识的基础。这些批评者中甚至几乎无人看过精神分析的书，即便看过，也只是停留在因接触这种新思想而产生的最初的抗拒阶段。

你们或许希望能有一本介绍精神分析的书，为你们提供各种指导。你们将运用其中的论据去纠正人们关于精神分析的明显谬误，推荐它所提到的书以便使人们获得更为准确的资料。你们甚至会根据你们的知识或经验，在这种讨论中运用该书所提出的各种事例，以改变朋友的见解。我必须劝告你们，上述事情一件都不要做，那是徒劳无益的。最好的办法是完全隐瞒你们的先进的知识。如果这一点做不到，那你们就仅限于向别人说明，就你们所知，精神分析是知识的一个分支，它很难理解，人们很不容易对它形成某种见解；它关涉到十分严肃的事情，开几句玩笑是不可能了解它的；所以，为了增加社交活动的乐趣，人们最好是开一些别的玩笑吧。当然，如果有人不小心讲出他们所做的梦，你们也不要尝试给予解释；你们要克制自己，不要到处传播关于精神分析疗法的报道以赞扬这个学说。

然而，你们可能会产生疑问：这些人——包括著述者和谈论者——为什么表现得这样恶劣？你们也许会认为，造成这种情况的责任不仅仅在于他们，而且也与精神分析有关。我的看法也是这样。你们在文学作品和社交界中遇到的那种偏见，乃是某种早期评价的后果，这种评价是正统科学的代表针对初期精神分析所形成的。我曾在我写的一部历史描述性的书

中对此作过抗议。我将不再采取那种做法，那一次也可能是多余的。然而事实却是，当时科学界反对精神分析时，采用的是违反逻辑、无视礼节和背离高雅情趣的做法。这种情景不禁使我们想起在中世纪，民众把恶徒乃至仅仅是政治上的反对派带上颈手枷并加以粗暴虐待的事情。你们也许没有清楚地认识到，在我们和社会中，民众特性的影响向上层扩展得多么深广；当人们认为自己是民众的一部分感到不必承担个人责任时，他们会做出多么不公正的事情来。在精神分析运动的初期，我是很孤立的。我不久即发现，反驳无济于事，哀伤与乞求他人仁慈心的帮助也同样毫无意义，因为并不存在受理我的上诉的法庭。所以我选择了另一条道路。我对精神分析的首次运用，是向自己阐明，民众的这种行为，乃是我曾经不得不与之斗争的、发生在个体患者身上的同类抵抗的另一种表现形式。我强制自己不进行反驳，并在我的拥护者逐渐出现时也劝告他们不要反驳。这个步骤是正确的。现在，当时对精神分析实行的封锁已被解除了。但是，如同一个已被抛弃的宗教信仰仍然作为迷信意识残存着，一个已被科学所否定的理论继续作为群众的信念存在一样，科学界对精神分析的早期拒绝，今天也仍然以那些著书立说或高谈阔论的门外汉轻蔑地讥笑的形式继续存在着。知道了上述情况，他们的恶劣态度就不再会使你们觉得惊讶了。

然而，你们也不要期望听到好消息，什么关于精神分析的斗争已经结束了，它已被承认为科学，并被大学采纳为讲授科目云云。这一点是毫无疑问的。斗争还在继续进行，只是形式变得温和些了。另一个新发生的情况则是，在科学界中形成了

一个介于精神分析与其反对派之间的缓冲层。它的组成者承认精神分析的某些部分是合理的,并以极为有趣的种种限制为条件,采纳了这些部分。但同时他们又否认精神分析的其他部分,否认某种他们不可能公开予以赞扬的事实。使他们作出这种选择的决定性因素是很难推测的。它似乎是个人的情感倾向。有的人反对性欲,有的人不同意无意识,而尤其不受欢迎的好像是象征主义。尽管精神分析的建造尚未完成,但是它甚至在今天就已显示出某种整体性。这种整体性与该学说各部分的联系是不会被任何加入者的任性所破坏的。而这些折衷主义者却似乎无视这一点。我感到这些半拉的或四分之一的拥护者,在拒绝我们学说的其余部分时,从未对它们进行过考察。这类人中也有一些名流学者。诚然,他们的时间和兴趣主要用在他们所精通的其他事情方面,我们可以因为这一点而原谅他们。但我们也可以说,他们不是最好应该悬置他们的判断于一旁而不要明确表态吗?我曾经成功地使这样一位要人的看法迅速发生了变化。他是一位世界著名的批评家,他遵循时代的精神潮流,具有仁慈的谅解心和预言式的洞察力。在他八十高龄时我认识了他,他的谈话仍然富有魅力。你们很容易猜到我说的是谁。是他而不是我提起了精神分析的话题。

---

指乔治·勃兰戴斯(Georg Brandes),著名的丹麦学者(1842—1927)。弗洛伊德一直很钦佩他。1900年3月弗洛伊德在维也纳听过他的讲演,之后便按妻子的建议,热情地把一本《释梦》送到勃兰戴斯下榻的旅馆,但不知道是否有什么反应。参见弗利斯(Fliess)信件131(弗洛伊德,1950a)。琼斯(Jones)在他写的传记第三卷(1957,第120页)中,提到了两人的会见(发生于1925年)。弗洛伊德在1927年4月19日给一个侄子的信(信件229,弗洛伊德,1960a)中,再次描写了那次会晤。——英译注。

他以非常谦逊的方式把他自己与我作了比较。“我不过是一个文人，”他说，“而你却是一个自然科学家和发现者。然而，有一件事我应该告诉你：我从未对我母亲产生过性的情感。”你完全不必意识到那种情感，”我回答说，“对于成长中的人来说，它是无意识的情感。”哦，你主张的东西原来是这样的呀！”他宽慰地说，并紧紧握住我的手。我们继续在一起谈了几个小时，气氛十分和睦。我后来听说，他在垂暮之年常常很友好地谈到精神分析，并很高兴能够使用“压抑”这个对他来说挺新鲜的词汇。

\* \* \* \*

有一句常言说，应该向我们的敌人学习。我承认在这点上我从未成功过。但我仍然认为，要是我对精神分析的反对者所提出的一切责难和异议作一番回顾的话，如果我接着指出这些责难和异议犯有不公正和违反逻辑的错误的话——这些谬误很容易就能揭露出来——对你们可能会有所启示。不过“考虑再三”后，我对自己说，那样做也许非但不会引起人们的兴趣，反而会显得沉闷和令人苦恼，而这恰恰是我多年来倍加小心防止的局面。所以，如果我没有继续走这条路，如果我省略了对我们所谓的科学界的反对者进行评价，你们应该原谅我。而且，这个问题毕竟几乎一直是那样一些人争论的问题，他们囿于无偏见的要求，总是漠视精神分析的经验，故对其进行评价实无必要。但是我知道，就其他情况而言，你们是绝不会这么轻易就放掉我的。你们会对我说：“可是，你的最后一个说法

对某些人并不适用。他们并没有回避分析的经验,他们对患者作了分析,很可能也对自己作了分析;他们甚至在一段时期内变成了你的合作者。然而他们得出了别的观点和理论,因而与你分道扬镳,建立了独立的精神分析流派。这些脱离主义运动(secessionist movements)在精神分析的历史中已经变得非常频繁。你应该对我们阐明这些运动产生的原因及其意义。”

好吧,我将尽力按你们的要求去做;不过只能简略地谈谈,因为这些运动对理解精神分析帮助甚微,远非你们所可能期望的那样。我相信你们首先会想到阿德勒的“个体心理学”(Individual psychology)。它(例如在美国)被认为是与我们的精神分析并驾齐驱的一种思想,而且具有同等价值,人们常常把它与精神分析相提并论。实际上个体心理学与精神分析没有多少关系,只不过作为一定历史事件的结果,它寄生于精神分析之中。我们认为属于这类反对派的上述决定性特点,仅仅在有限的程度上适用于个体心理学的创立者。甚至“个体心理学”这个名称都是不恰当的,它似乎已经产生了使问题复杂化的结果。我们不允许这个作为“群体心理学”(group psychology)对立面的术语的合理用法遭到破坏;况且,我们自己的活动大部分并主要是与人类个体的心理学相关的。我今天的目的不是要批评阿德勒的个体心理学;因为在我的介绍

---

阿德勒(Alfred Adler, 1870—1937),奥地利精神病学家,精神分析代表人物之一。曾是弗洛伊德的得意门生,后因见解分歧与弗洛伊德分裂,另创立了个人心理学派。“自卑感”和“优越感”是该学派的基本概念;个人心理学派反对弗洛伊德的泛性论,强调社会因素。——中译注。

心理学分支之一。以一定社会条件下的团体或群众的心理现象为研究对象。——中译注。

性讲演的计划中,并没有安排这个内容。而且我已经作过一次这种尝试,并且尚未感到需要对当时所说的话作任何改动,不过,我将告诉你们一件前分析时期的小事,以说明阿德勒的观点给予我的印象。

摩拉维亚的一个小镇是我诞生的地方,三岁时我离开了那里。小镇附近有一所简朴的疗养院,它很漂亮地坐落在树林中。我当学生时假期里总要去那里好几次。大约二十年后,因为一位亲戚生病,我得以再次访问那个地方。疗养院里有一个医生护理我的亲戚。我在和这个医生聊天时问起他与当地农民——我想是斯洛伐克人——的关系。这些农民就是他在整个冬天里的全部护理对象。他告诉我他的医疗工作是这样进行的:在门诊时间里,病人们进入他的房间站成一排。他们依次走上前来,描述自己的病情:背疼或肚子疼,或者腿很累,等等。然后医生对病人进行检查,在满意地发现症结所在之后,就说出某种诊断;他对每个病人作出的诊断都是相同的。他向我解释了他的诊断,其含义近乎于说“中了魔法”。我吃惊地问他,这些农民对他这种千篇一律的诊断是否表示了异议。“哦,没有!”他回答说,“他们对此非常高兴;那正是他们所期望的东西。他们每个人回到队列中自己的位置上后,就用神色

---

弗洛伊德对阿德勒观点的主要批评是在《精神分析运动的历史》(1914D)一书中提出的。令人吃惊的是,他几乎没有提到荣格的背叛,仅仅在后面第240页上有寥寥几句不明确的暗示;而且他显然希望读者把阿德勒的观点放在首位。这种情况符合他在《精神分析运动的历史》中的某些评论,他说:“在这两种正在讨论的运动中,阿德勒的无疑更为重要。”——英译注。

该镇原名弗赖堡,后更名为普莱波。——英译注。



和手势向其他人表示我是一个懂得各种事情的人。”我当时几乎想到这种情况所具有的性质；阿德勒心理学的性质正与此相类似。

阿德勒学派的“个人心理学”宣称，无论一个人患的是同性恋还是尸体迷恋症(necrophilic)，是焦虑性歇斯底里(hysterical suffering from anxiety)还是隔绝于社会的强迫观念性神经病或胡言乱语症(raving lunatic)，其动机都是希望表现自己，补偿自己的缺陷，保持“领先”或从女性方式转向男性方式。记得在年轻的学生时代，当人们在门诊部里向我们介绍歇斯底里的病例时，我曾经听到了非常相似的内容。人们告诉我们，歇斯底里患者做出各种症状，为的是使他们自己显得有趣，从而把别人的注意力引向他们。值得注意的是，这种陈旧的说法竟然沿续至今。但是，甚至在当时，这种不完善的心理学解释也未能解开歇斯底里之谜；有些问题尚未被阐明，例如，这种患者为什么不采用其他方式去达到目的呢？当然，“个人心理学”的理论中一定包含着某种正确的东西，不过这种颗粒般的真理却被当成了该理论的整体。例如，自我保存本能企图利用每一种情况；自我甚至试图把疾病也转变成对它有利的条件。这种情况在精神分析中被称为“次要的来自疾病的益处”。然而，性受虐狂、受折磨的无意识需要和神经病的自我伤害(neurotic selfinjury)等事实，却似乎证实了人类存在着各种与自我保存背道而驰的本能冲动这一假定。当我们考虑

到这些事实时,我们甚至对构成个体心理学理论结构基础的上述日常真理的有效性,不采用较难把握的新概念,并对无意识毫无所知;如果它一笔勾销了性欲这个到处惹是生非的问题,仅限于去发现可以使人们生活变得轻松的技能,那么这个理论就一定会博得大多数人的青睐。因为大多数人都把事情看得很容易:他们不需要多于一个以上关于原因的解释;他们并不感谢科学所作的深入研究,他们只想要简单的解答,并希望知道问题都已解决。当我们考虑到个人心理学是多么出色地满足了上述愿望时,我们情不自禁地想起了华伦斯泰(Wallen—stein)的一段话:

如果这个观点不是聪明得如此令人讨厌,我就会认为它真是愚蠢之至。

专家们毫不留情地抨击精神分析,而对个人心理学的批评一般说来却是温和灵活的。当然,美国也有一个备受尊敬的神经病学者。发表了一篇名为《够了》(Enough)的文章以反对阿德勒,其中对个人心理学的“强制性重复”深表厌恶。但是,如果说别人对个人心理学更为友好的话,那显然是与他们同精神分析的对抗大有关系的。

至于其他从我们的精神分析中分化出去的流派,我就无

---

华伦斯泰(1583—1634),三十年战争期间德皇军队的统帅。——中译注。

需详述了。这种分化的事实既无助于赞成亦无助于反对精神分析理论的正确性。你们只需考虑到：有种种强烈的情感因素，他们使得精神分析难以为许多人所接受，以致这些人不能与别人相适应或服从于别人；只需考虑到：更大的困难正如同格言所正确主张的：有多少人就有多少观点。当观点的分歧超出某种关节点时，最明智的做法就是分手，然后沿着我们不同的另一条道路继续走下去；而当理论上的分歧包含了某种实践过程中的变化时，情况尤其如此。例如，我们假定某个分析者不重视患者个人过去经历的影响，而是仅仅从他当前的动机和对未来的期待中寻找神经病的因果关系。在这种情况下，他也将忽视对童年期的分析；他必将用一种完全不同的技术，并且势必凭借增强他的说教性影响和直接指出某种特殊的生活目标，来弥补缺少患者童年期种种经历这种遗漏。对此我们则将指出：“这可能是一个聪明的学派，不过它已不再是精神分析了。”或者，其他某人可能主张诞生时的焦虑体验，播下了后来所有精神障碍的种子。因此，在他看来，仅仅分析这种单一影响的重要性，并向病人断言三四个月的疗程就能获得成功是合理的。你们可以看出，我选择的这两个实例产生于正好相反对立的两个前提。这些“脱离主义运动”的共有特点是：它们每一个都孤立地抓住精神分析研究的丰富课题

---

这里暗指荣格(Carl Gustav Jung, 1875—1961, 瑞士精神分析者, 原为弗洛伊德的学生和信徒, 后与弗洛伊德分道扬镳, 建立了“分析心理学”——中译注)。——英译注。

此处指兰克。——英译注。

之一,以此为根据使自己独立出去。例如,它们有的选择支配本能(the instinct for mastery),有的选择道德冲突(ethical conflict),有的选择母爱(就其重要性而言),有的选择生殖问题,等等。如果你们认为精神分析历史中的这种脱离现象,如今似乎变得比其他理论运动中的脱离更加严重,我不敢肯定我会同意你们。如果情况确实如此,其责任应当归之于精神分析中那些存在于理论观点和医疗方法之间的本质性关系。纯粹的观点分歧是能够长时期容忍的。可是人们却喜欢谴责我们精神分析者排斥异己。这种邪恶特征的唯一表现形式,恰恰就是我们与那些见解不同者断绝了关系。除此之处,我们没有做任何伤害脱离者的事。相反,他们却很有运气,而且境况有所改善。这是因为他们自脱离了我们之后,通常也就摆脱了一种压在我们身上的重担——它可能是婴儿性欲的臭名声,也可能是象征主义的荒谬性——而且在周围人看来,他们还是值得尊重的。至于我们,则仍然被世人所鄙视,仍然背负着上述重担。除了一个值得注意的例外,实际上,正是他们自己把他们排除在精神分析之外的。

你们以宽容的名义提出的进一步要求是什么呢?难道当某些人说出了我们认为是一种完全错误的见解时,我们应该对他们说:“非常感谢你们的反驳。这将使我们防止自满的危险,给我们机会向美国人表示,我们确实是像他们一直期望的那样‘宽宏大量’的,我们固然并不相信你们所讲的东西,但那

没有关系。你们很可能正像我们一样也是正确的。归根到底，谁能知道谁正确呢？请允许我们在自己的出版物上，不仅与你们对抗，而且也阐述你们的观点。作为交换，我们希望你们也能够为你们所否定的我们的观点。提供一个发表的地方吗？”也许在将来，当爱因斯坦的相对论被完全滥用之后，上述说法将显然成为科学活动中的惯常做法。但在目前，我们确实还做不到这一点，我们按照传统的方式，仅限于提出我们的自己的信念，并甘冒犯错误的危险。因为错误是不可能防止的。我们拒绝与我们相矛盾的见解。如果我们认为我们发现了某种更好的东西。我们就会在精神分析中充分运用它，以改变我们的观点。

\* \* \* \*

精神分析的最早运用之一，就是指导我们去认识我们的同时代人因为我们把这一学说付诸实践而对我们提出的反对意见。其他各种具有客观性质的运用，则可能会产生更为普遍的影响。我们的最初目的当然是为了理解人类心灵的各种紊乱现象。因为一次值得注意的经验已经表明，在这个领域中，认识与治疗几乎是同步进行的，存在着一条从认识通向治疗的道路。长期以来，这是我们的唯一目的。然而后来我们却发现，在病理学过程与人们认为是正常的过程之间，存在着各

---

指勃洛伊尔(Breuer)对他第一个病人的治疗。参见《引论》第十八讲。——英译注。

种密切的关系,甚至存在着内在的同一性。这样,精神分析就变成了深层心理学。加之没有心理学的合作,人类所产生的东西或所做的事情就难以理解,所以,我们就主动地把精神分析运用于广阔的知识领域,特别是心灵科学领域,并走向这些领域的理论前沿,与其他学说进行交流。然而,这些任务不幸遇到了各种植根于同一环境中的障碍,它们甚至迄今亦未克服。这种运用的先决条件是掌握有关领域的专门知识,而分析者却缺乏这种知识;另一方面,那些掌握了专门知识的人,即有关领域的专家,却又对精神分析一无所知,而且可能也不想知道什么。结果精神分析者只好作为业余爱好者——他们只具备往往是仓促准备起来的不太充分的条件——游览了诸如神话学、文明发展史、人类文化学和宗教学等知识领域。该领域的专家所作的研究,一般说来并不比外来者更出色。这些外来者运用的方法和所发现的东西,当引起人们注意时,最初总是被否定的。不过这方面的状况不断地趋于好转。每个领域都在产生着一些人,他们研究精神分析,以运用于他们所研究的专门学科,并作为外来者取代该领域的拓荒者。我们在这里可以期望获得大量的新发现。同时,精神分析的运用总是进一步巩固了它自身。还有一点,只要科学研究距离实践活动较远,那种势在必然的观点分歧所采取的形式,无疑就将较为和缓。

我强烈地希望使你们了解精神分析在心灵科学中的一切运用。对于任何具有理智兴趣的人来说,这些运用都是值得知道的。况且,有一段时间不让你们听到关于变态和疾病的内容,也是一种很有必要的休息。可是我必须放弃这个念头。因为它曾经一再使我们超出了这些讲演的范围。我还必须老实

承认,我不能胜任这项任务。是的,我本人在这个领域的几个方面是最早采取行动的,但我今天已不再能控制整个领域了。我必须做大量的研究,以便真正掌握从我的工作开始到现在为止已经取得的成就。你们当中对于我的这一谢绝感到失望的人,可以从我们的刊物《意象》(Imago)中去寻求弥补。这个刊物专门介绍精神分析的各种非医学性质的运用。

\* \* \* \*

但是,有一个课题我却是不能这么随便就略而不谈的。不过,这并不是因为我对它非常熟悉,也不是由于我为它付出了很多心血。恰恰相反,我本人几乎完全没有关心过它。我之所以必须提到它,乃是因为它极端重要,它充满着关于未来的希望,并很可能是所有分析活动中最重要的。这个我正在考虑的东西,就是精神分析在教育方面、在培养下一代的活动中的运用。令人欣慰的是,我至少可以说,我的女儿安娜·弗洛伊德(Anna Freud)已把这一研究作为她的毕生事业,并已

---

见《引论》第十讲,载标准版。——英译注。

虽然这很可能是弗洛伊德关于精神分析与教育关系的最长的一次论述,但实际上并不是唯一的一次。除了大量的附带论述以外,他在“小汉斯”病例的第三章第三节中也极为详细地考察了这个问题。在为普非斯特尔(Pfister)和艾赫洪(Aichhorn)分别所著的两本书所写的序言中他再次谈到这种关系。这个与性教育有关的特殊问题,是他的一篇早期论文《关于儿童的性启蒙》的主题,它在《分析的有限期与无限期》一文的第四节末段中又被提到,对该问题的最近一次阐述是在《幻想的未来》第九、十章中,起因是谈到了宗教教育问题。——英译注。

安娜·弗洛伊德(1895—?)自我心理学(Ego psychology)的主要代表之一。主要从事儿童精神分析工作,她强调自我在心理活动中的作用。——中译注。

在这一方面弥补了我的疏忽。

通向这种运用的途径不难找到。当我们治疗某个成年精神病人,追踪他的症状的决定因素时,我们常常被引回到他的童年时期。无论对于认识病症还是制造疗效来说,我们关于病人童年以后时期的各种致病因素的知识,都是不够用的。因此,我们不得不去了解童年时期的心理特质;我们认识到一些只有凭借精神分析才可能认识的事物,因而能够纠正许多通常被认为是有关童年的见解中的错误。我们确认童年时期的最初几年——大概一直到五岁——具有特殊的重要性,所依据的理由是:首先,那几年是性欲的早期全盛时代,它遗留下来对于成年人的性生活具有决定性的各种诱使性因素;其次,这一时期的各种影响冲击了幼稚的、脆弱的自我,像创伤那样折磨着自我。自我不能躲开这些情感的风暴,只有靠压抑的办法才能避开它们。童年期的自我就在这种状况中,获得了所有导致以后各种疾病和功能失调的倾向。我们发现,童年期的艰难在于儿童必须在很短的时间里,掌握几千年变化发展的结果,其中包括至少是对其本能的初步控制和对社会的初步适应。儿童通过自身的发展只能实现这种变化的一部分,大部分则要借助于教育强加给他,我们对于儿童常常不能理想地完成这个任务并不感到诧异。在这些童年时期,他们大多数都经历了可以说是与神经病相等的状态,而那些后来产生了明显疾病的儿童则尤其如此。某些儿童尚未进入成年就产生了

---

德文为“Erziehung”,在本部分均译为“教育”。该词比英文的“教育”具有更广泛的含义,它包括一般意义上的“培养”。——英译注。



神经性疾病,结果给他们的双亲和医生造成许多麻烦。

无论是把分析疗法应用于已显示出明确的神经病症状的儿童,还是应用于尚处在性格发展不顺利阶段的儿童,我们都没有什么顾虑。我们的反对者担心接受分析治疗的儿童会受到伤害,这实在是杞人忧天。我们的分析治疗表明,我们可以根据儿童患者的情况,进一步证实我们从成年患者那里所推测的东西(可以说是根据历史材料)。而儿童从这种治疗中则受益匪浅。事实上对于分析治疗来说,儿童是极为适宜的对象;他们的疗效既彻底又持久。当然,为成年人设制的医疗技术需加以很大改变,方可运用于儿童。儿童心理与成人心理相去甚远。由于儿童尚无超自我,故自由联想(*free association*)的方法远不能为他们所接受;移情作用(*transference*)亦表现出不同于成人的特点(因为真正的双亲仍然处于负责的地位)。我们在成人身上所极力反对的那种内在的抵抗,在儿童的场合则很大程度上被外在的困难所取代了。如果儿童的父母使他们自己成为儿童抵抗分析治疗的工具,则分析的目的以至分析本身,就会经常受到威胁。所以,把对儿童的分析,与对其双亲施加一定程度的精神分析影响结合起来,常常是很有必要的。另一方面,下述情况减小了儿童分析与成人分析之间的必然差异,即我们的某些患者保持了众多的婴儿特征,以致分析者(他再次不得不适应于他的患者)必须对他们运用某种儿童分析的技术。儿童分析很自然地变成了女性分析者的领域,这种局面无疑将牢固地保持下去。

对大多数儿童在其发展过程中都经历了一个神经病阶段这一事实的确认,产生了一种正在萌芽的卫生学要求。我们可

以提出这样一个问题：即使儿童没有显示出精神失调的迹象，作为一种保护其健康的措施，对他采用分析法是否有利，如同今天我们不等到发现儿童患白喉病，而是在他健康时就给他注射白喉预防针那样。讨论这个问题目前仅只具有学术意义，我在这里是可以大胆考虑它的。对于我们大多数现代人来说，这个建议本身似乎就是一种伤天害理的行为。考虑到大多数位于父母立场的人对分析法的态度，我们现在必须放弃任何将这种想法付诸实行的愿望。这种针对神经病的预防法——它很可能是非常有效的——也要以全然是另一种结构的社会为先决条件。把精神分析应用于教育这种口号，今天只有到别的社会中去才能找到。我们需要弄明白什么是教育的首要任务。儿童应当学会控制他的本能。不加限制地允许儿童自由实现他的所有冲动是不可能的。对于儿童心理学家来说，给予儿童上述自由的做法，或许是一个非常具有启发性的实验。但对于儿童的父母来说，这样做则是办不到的，而且儿童本人也将深受其害，这种损害有的很快就会表现出来，有的则在以后的年月里呈现。因此，教育必须对儿童的冲动实行约束、禁止和压抑。这种情况在历史发展的各个时期都可以充分看到。然而，我们却从分析中发现。恰恰是这种对本能的压抑包含着导致神经病的危险。你们应该记得，我们已经详细地考察过神经病产生的情况。所以，教育就不得不在既干涉儿童的本能，又防止他遭受挫折这种进退两难的处境中找到它的道路。除非这个难题完全不能解决，否则我们就一定会发现某种最恰

当的途径,它能够使教育取得最大的成功,产生最小的损害。它确定对儿童本能实行禁止的数量、时间和方式。我们应该考虑到这样一种情况,即我们施以教育影响的对象具有非常不同的遗传的性格特征,以致同样的教育步骤不可能相等地有益于所有儿童。某种重要的反省告诉我们,教育迄今为止在完成它的任务方面是十分糟糕的,并且对儿童造成了严重的伤害。如果教育找到了最合适的途径,理想地完成了它的任务,它就大有希望消除一种致病因素,那就是童年期偶然蒙受的创伤所发生的影响。但教育无论如何不能消除另一种致病因素,即不顺从的本能气质的力量。如果我们现在就考虑这些摆在教育者面前的难题——例如他应该怎样认识儿童的个性,怎样从微小的迹象去猜测儿童未成熟的头脑中所进行的活动,怎样既给予儿童适量的爱又保持有效程度的权威——我们就会明白,唯一适合于从事教育职业的准备工作,就是彻底的精神分析训练。最好的办法是教育者对自己作分析。因为即便其他方面做得很好,但如果没有亲身体验过精神分析,还是不可能掌握这种方法的。对教师和教育者的分析比之对儿童本人的分析,似乎是一种更为有效的预防性措施,而且更易于付诸实施。

我们以上提到的方法——虽然只是一种附带的考虑——对于培养儿童来说可能是间接的,但它确实有益于这种培养,并将日益产生重要影响。凡是使自己体验过分析法并从中受益颇多,而且洞悉他们自己的培养方式的缺点的父母,都将会更好地懂得怎样对待他们的孩子,在很多他们本人不曾受过宽容的方面宽容他们的孩子。

在精神分析努力对教育施加影响的同时,它的其他各种研究则正在探讨过失和犯罪的原因及其预防方法。在这里,我们不过是再一次向你们敞开精神分析的大门,让你们看看大门后面的那些屋子,而没有带领你们登堂入室。我确信无疑,如果你们忠实地保持对精神分析的兴趣,你们就能学到许多有关上述题目的新颖而有益的知识。不过,在结束教育这个题目之前,我还要谈谈它的一个特殊方面。有人认为——这无疑是合法的——每一种教育都具有一个派别性目的,它致力于使儿童遵守已建立的社会制度,而无论其有多少价值和稳定性。也有人争辩说,如果我们承认我们的现存社会秩序中存在着缺点,那么,教育与精神分析的结合为这些社会秩序服务就是不正确的:这种结合应当被赋予别的更高级的目的,应当摆脱流行的社会要求的束缚。然而,在我看来,这种争论在这里是不适宜的。上述要求超出了分析的有效功能范围。同理,一个医生被请去治疗肺炎病人,他无须关心病人是否正直,是否企图自杀者或罪犯,或者病人是否值得继续活着或我们是否应当希望他继续活着。上述的后一种人们希望赋予教育的目的,也将成为一种派别性目的。在这两种派别间作抉择不是一个分析者的事情。我全然没有考虑这样一种情况,即如果精神分析容许各种与现存社会制度相冲突的目的,它对教育施加的任何影响都会遭到拒绝。但是,如果精神分析的教育试图把它的学生培养成反抗者,那它就是在亲自承担一种多余的

---

这方面请参见弗洛伊德为艾赫洪(Aichorn)的《难以捉摸的青春》一书写  
的序言(弗洛伊德,1925f)。——英译注。

责任。如果精神分析的教育能够使它的学生尽可能健康而富有才干地离开学校,它就算尽到了本分。这种教育本身所包含的革命因素,足以保证它所教育的每一个人在今后的生活中绝不会成为反动者和压迫者。我甚至认为,无论从任何观点来看,革命的儿童都是不能令人满意的。

\* \* \* \*

我现在打算进一步谈谈作为治疗方法的精神分析。十五年前我论述过这个问题的理论方面,今天我还将以同样的方式论述它。我现在就告诉你们这十五年里我们所取得的经验。你们知道,精神分析是作为治疗方法诞生的。虽然它的作用如今已发展得远远超出了治疗方法的范围,但它并没有放弃它的原始基础,它仍保持着与病人的接触,以便增加自己的深度,促进自己的进一步发展。最终导致产生了我们的理论的种种逐渐积累起来的想法,是不可能以其他方式获得的。我们在治疗中遇到的失败,常常向我们提出了新的任务,而现实生活的要求,则是一种防止推测过分的有效因素,虽然我们的工作没有推测也不行。很久以前,当精神分析作为一种治疗病人的方法,确实有益于病人时,我就已经论述过它;而今天我要考察一下这种方法究竟取得了多少成就。

你们也许知道我从未热衷于治疗过;所以,你们不用担心

---

见《引论》第二十七、二十八讲。——英译注。

参见《标准版》第十二卷最后的脚注和论分析技术的文章。——英译注。

我会滥用这次讲演,迷恋于对分析疗法的赞颂。我宁愿说得过少而不愿说得过多。在我是唯一的分析家的时期,一些对我的观点显然持友好态度的人曾经对我说:“你的观点确实很精密、很聪明。但是,让我们看一位你用分析法治愈的病人吧。”人们在排斥他们所讨厌的新生事物时有许多先后接替使用的手法,上述说法便是其中的一种。如今,这种手法也像其他许多手法一样过时了;在我这个精神分析家的文件夹中,也装了一大堆被我治愈的病人写来的感谢信。我们继续进行这种比较。精神分析这种疗法确实像其他疗法一样,有它的成功和失败,有它的困难、局限性和适用范围。过去曾有一种对分析法的批评,主张不必认真对待这种疗法,因为它不敢发表关于它的成就的任何统计资料。从那时以来,麦克斯·埃伊廷通(Max Eitingon)医生创建的柏林精神分析研究所发表了关于精神分析在头十年里取得的成果的评论。这些治疗上的成功既未使精神分析自豪,亦未使它自惭。不过一般说来,那些统计资料启发性不大;这些用以说服人的材料成份极为不纯,以致其中相当大的部分反而可以证明任何疗法。考察人们的个体经验要更为明智。在此我想补充一句:我不认为我们的治疗能够与卢德(Lourdes)的治疗相媲美。有很多人,他们相信圣母玛利亚的奇迹,却不相信无意识的存在。倘若我们想求教于我们的竞争者,我们就应该把分析疗法与他种精神治疗法进行比较。今天,治疗神经病的肉体疗法已无需再提了。

---

见弗洛伊德为该评论撰写的前言(1930b)。——英译注。

卢德是位于法国西南部的一个小城镇,有一座供奉圣母玛利亚的神殿,为罗马天主教徒朝圣特别是去治病的重要场所。——中译注。

作为一种精神治疗步骤的分析法,与医学的这一特殊分支中使用的其他方法并不对立;它既不贬低它们的价值也不排除它们。一个医生喜欢对病人自称是采用分析法的心理治疗家,同时又根据患者的特点和各种有利或不利的条件,采用了某种别的疗法,这两者在理论上并不矛盾。事实上,使医疗实践必然趋于专门化的因素正是治疗技术。例如,外科术和矫形术就不得不从同一种疗法中分离了出来。精神分析活动是艰苦而严格的,这不可能像一副眼镜那样好用:阅读时戴上,散步时摘下。一个医生通常既不完全接受也不完全拒绝这种疗法。据我所知,那些在各种方法中有时运用了分析法的心理治疗家,并不具备牢固的分析学基础;他们没有接受分析法的整体,而是打了折扣的——也可能已经把分析法的“毒牙”拔掉了;这些人不可能被认为是分析家。我想这是令人遗憾的。但是,在医疗实践中,分析家与严格采用其他技术的心理治疗家之间的合作,将会有助于极有价值的目的。

较之其他精神治疗步骤,精神分析无疑是最有效力的。这种方法费力最大,花时最多,它不应被运用于轻微患者。考虑到这种情况,说它效力最大也是公允合理的。对于合适的病人,使用这种方法就可以消除精神失调,并引起分析法产生前的时期人们不敢指望的种种变化。不过它也有各种非常明显的局限性。我的一些拥护者在治疗方面作出了巨大努力,希望克服这些障碍,使每一种神经紊乱都可以用分析法治愈。他们努力缩短分析工作的时间,加强移情作用,期望它能克服任何抵抗;并把其他各种形式的影响和移情作用结合起来,使病人不得不接受治疗。这些努力当然精神可嘉,但我认为他们太自

负了。他们还带来一种危险,即迫使自己脱离分析法,陷入无止境的实验过程。我觉得这种希望每一种神经病现象都能被治愈的愿望,可能是产生于外行的一种想法;他们认为神经病都是一些没有任何权利存在的、完全不必要的东西。而事实上它们却是严重的、由气质所决定的疾病。这种病在一个人身上不是只发作几次,而是通常要持续很长一个时期甚至终生。我们的分析经验表明,这些疾病可能受到广泛的多种因素的影响,譬如各种历史积淀下来的原因和某些偶然的次要因素。我们充分重视了这种情况,但却因此而忽视了病人气质上的因素。对于这种因素我们是绝对无能为力的。不过在理论上,我们不是应该始终把它记住。从根本上说,分析疗法是很难接近精神病(psychoses)的,但精神病与神经病(neuroses)关系密切,所以我们的首要目标将是治疗神经病。精神分析的疗效仍然被一系列重要的和难以攻破的因素所束缚。在儿童的场合,妨碍取得最大疗效的因素,是关系到儿童与其父母联系的外部困难,虽然这些困难归根到底还是儿童自身的问题。在成人的场合,困难最初产生于两种因素:患者目前的心理僵化程度和疾病的类型。当然,在类型问题中还包含着其他更深刻的决定因素。

第一种因素常常被错误地忽略了。无论心灵生活的可塑性和恢复过去状况的可能性有多大,总有一些东西是不会复原的。在某些场合,当一个过程自然结束时,某些变化看来已

---

在写这些话时,弗洛伊德想到的可能是他的朋友费伦齐。几个月以后,在关于这位朋友讣告中,他又重申了这些看法。——英译注。



经定形,并相应于已形成的心灵创伤。在另一些场合,我们的印象是患者的心灵生活已陷入全面僵化;他的精神过程——我们完全可以为它指出别的途径——似乎没有能力摒弃原有的轨道。但这很可能就是我刚才提到的同一种现象,只不过我们的着眼点不同罢了。我们一再发现,这种治疗似乎缺少病人方面的某种必需的动力,而这正是阻止我们引起治疗变化的原因。病人身上的某种异常的从属性的关系,某种特定的本能成分,比我们所能够动员起来的对抗力量要强大得多。就精神病而言,这是相当普遍的现象。我们很熟悉这些疾病,知道在什么时候应该使用对抗的手段,但这些手段却很难动摇上述关系和成分。的确,在这一方面,我们只能寄希望于这样一种可能性:我们关于荷尔蒙(你们都知道它们是什么东西)的作用的知识,可能为我们提供战胜这些疾病的数量因素的武器。不过现在距离那一天还很远。我知道,这一切问题中难以控制的因素,就是使分析尤其是移情作用完善化这样一种永恒的刺激。尤其是使用分析法的新手,他们在失败时无疑闹不清是应该责备病症的奇特呢,还是应该归咎于自己没有控制好治疗过程。但是,如同我已经说过的,我认为这方面的努力不可能成果辉煌。

限制分析法取得成功的第二种情况指神经病的类型。你们已经知道,分析法治疗的适用领域是各种移情神经病(transference neuroses)——如恐惧症、歇斯底里、强迫观念

---

荷尔蒙(hormone),即激素,亦称“内分泌”。人和动物的内分泌腺器官直接分泌到血液中去的有特殊效应的物质。各种激素的协调作用对维持身体健康是必要的。——中译注。

性神经病,此外还包括各种已经形成并取代了上述疾病的性格异常。而别的一些疾病,如自恋的和精神性的(psychotic)症状,则或多或少都是不适合的。所以,小心地排除这类患者,从而预防治疗失败是完全合理的。这种审慎将导致分析法统计资料工作的重大改进。不过这样做有一种潜在的危险。我们的论断常常是在治疗之后才作出的。这些诊断颇像我在维克多·雨果的作品中读到的苏格兰国王识别女巫的试验。这个国王宣称他掌握一种识别女巫的万无一失的方法。他把要鉴别的女人放在沸水锅里煮,然后品尝其肉汤,这样他就能够说:“那个人是女巫”或“不,那个人不是女巫”。我们的情况与此相同,不过我们却是受害者。我们只有在用分析法考察了来求医的患者(包括以同样的方式考察来接受训练的考生)几个礼拜或几个月之后,才能对患者作出诊断。我们实际上是在瞎忙乎。病人具有不明确的一般性的精神失调,对此是不能孤立地作出诊断的。可是经过试验之后,结果却很可能是患者不适于作分析治疗。在这种情况下,如果被试是考生,我们就把他送走;如果是病人,我们就再试验一段时期,希望能够发现有利的因素。患者通过增加我们的失败数额报复了我们,而遭到拒绝的考生如果好猜疑的话,就可能通过亲自写关于分析法的著作来进行报复。到头来就像你们所看到的,我们的谨慎没有得到任何好处。

我担心这些详细的讨论快要让你们感到乏味了。不过,如

---

这段轶事的出处已无法找到。弗洛伊德曾在一篇谈手淫的文章中利用过它。——英译注。

果你们认为我是要你们低估关于作为治疗方法的精神分析,我将不胜遗憾。看来这个问题的开头我确实没有讲好。因为我想要做的是相反的事:通过指出分析疗法局限性的不可避免,来为这种局限性辩护。考虑到同样的目的,我现在转向另一方面。人们责备分析疗法用时过长。应该说,精神上的变化实际上是很慢的。如果治疗变化迅速地突然地出现了,那倒反而是一个坏兆头。确实,对某种相当严重的神经病的治疗,很可能要延续数年之久。可是,如果治疗成功的话,我们则应考虑到,这种疾病若不治疗,延续时间则要更长。每治疗一年,也许就缩短了十年患病期。换句话说,如果不作治疗,这种病是根本不会自行消除的。对于某些患者。我们有理由在多年之后恢复分析法治疗,因为这时生命已经对新积淀起来的致病因素形成了新的病理反应;但是在同一时期,病人的自我感觉还是正常的。第一次分析事实上并没有发现病人的所有病理倾向,而当治疗取得成功时,停止分析当然是很自然的。还有一些病情非常严重的人,他们终生都要受到分析的监护,并一次又一次地重新接受分析治疗。否则的话,他们就完全不能自理生活;我们应当感到高兴的是,通过逐渐的反复的治疗,他们能够恢复健康。对性格失调的分析也需要长时期的疗程,但它常常是成功的。你们知道有其他什么疗法能够胜任这种任务吗?当然,仅仅这些疗效是不能令人满意的。不过我们已从肺结核与狼疮的例子认识到,只有当某种疗法适应于疾病的

特点时 ,这种疗法才可望成功 。

\* \* \* \*

我已经对你们说过 ,精神分析肇始于一种治疗方法。但是 ,我想使你们产生兴趣的却并不是治疗方法 ,而是精神分析所阐明的真理 ;尤其是在与人类有关的方面 ,即人类自身的本性方面为我们所提供的知识 ;是它所揭示的人类各种极其不同的活动之间的联系。作为治疗方法 ,精神分析是许多种方法中的一种 ,然而无疑是最有效的一种。可以说 ,如果精神分析没有治疗价值 ,如果它不与病人相联系 ,它就不会被发现 ,也不会持续发展达三十多年。

---

请见弗洛伊德很晚写的一篇文章《分析的有限期与无限期》(1937c) ,该文充分论述了精神分析疗法的各种局限性。——英译注。

## 第三十五讲 宇宙观问题

上次见面时,我们谈的是琐碎的日常事物,好比整理我们自己的简朴住宅一样。这次我提出,我们应该大胆地跃进一步,回答以下这个别人经常向我们提出的问题:精神分析是否导致一种特殊的宇宙观?如果导致,又是哪一种宇宙观呢?

“Weltanschauung(宇宙观)”是一个特殊的德国人的概念,把它翻译成外文恐怕会有种种困难。如果我尝试给这个概念下一个定义,这个定义在你们看来一定是很笨拙的。我认为,宇宙观是一种理智的构造物,它以某种凌驾一切的假定为基础,统一地解决我们生存中的所有问题。所以,它没有留下任何未作解答的问题;在它之中,我们所关心的每一件事情都获得了自己的确定位置。不难理解,拥有这样一种宇宙观是人类的一种美好愿望。信奉它,人们就能够在生活中感到安全,就能够知道努力追求的东西是什么,怎样才能更恰当地对待自己的情感和利益。

---

Weltanschauung 这个词可译作“宇宙观”,不过弗洛伊德本人在下面第二段中解释了它的含义。由于这个词在本讲演中出现了三十多次,故最简单的办法就是保留它的德文形式;好在我们的语言也差不多已采用了这个德文词(为便于阅读,中译本均将该词译作“宇宙观”——中译注)在《抑制、症状与焦虑》第11章结尾的一段中,弗洛伊德已经探讨了本讲演的主题。——英译注。

如果这就是宇宙观的性质,那么精神分析的回答就不难作出。作为一种特殊的科学,一种心理学的分支——深层心理学或无意识心理学,精神分析构造一种它自己的宇宙观是完全不适宜的。它应该接受科学的宇宙观。而科学的宇宙观很明显不符合我们的上述定义。诚然,它也表现为对世界的一种统一的解释,然而它的解释仅仅是一个纲要,其完善要留待于将来。此外,它具有各种消极的特征,局限于目前所能认识到的东西,并严格拒绝某些异己成分。它主张,除了对受到仔细检查的观察资料所作的理智研究——换句话说,即我们称之为调查研究的东西——之外,关于宇宙的知识没有任何别的来源;同时,没有任何知识产生于神的启示、直觉或本能的预知(*divination*)。这种观点好像是在最近几个世纪里才逐渐得到普遍承认的。然而在我们这个世纪里,却出现了一种傲慢的反对意见,它认为这种宇宙观同样毫无价值,同样令人不满;它忽视了人类理智的要求和人类心灵的需要。

这种反对意见必须予以猛烈抨击。它显然毫无根据。因为像任何非人类物一样,人类理智和心灵同样也是科学加以研究的对象。精神分析有一种特殊的权利,可以在这一方面为科学的宇宙观辩护,因为它不可能被指责为在宇宙图景中忽视了心灵事物。它对科学的贡献恰恰在于扩大了心灵研究的领域。附带说一句,如果没有这样一种心理学,科学就会是很不完整的。然而,即便把对人类(和动物)的理智功能和情感功能的探究包括在科学中的话,我们也可以看到,这种科学的观点总体上仍然未变,不会出现新的知识源泉或研究方法。直觉和本能的预知即便有的话,也不会是知识的源泉;它们完全可

以被认为是幻想,是对愿望性冲动(Wishful impulses)的满足。此外,我们不难看到,对某种宇宙观的需要,仅仅依赖于情感。科学注意到人类心灵制造了这些需要,并愿意考察它们的源泉。但是,认为这些需要具有合理性则毫无根据。相反,科学把这种情况看作是一种告诫,从而小心地把每一种幻想和类似的情感需要的产物,与知识区分开来。

这样做决不意味着我们将轻蔑地抛弃这些愿望,或者贬低它们对于人类生活的价值。我们很愿意探讨这些愿望是如何满足的;在艺术作品中,在宗教和哲学的体系中,人们已经为他们自己创造了这些满足。但我们仍然不能忽视,如果允许这些愿望进入知识领域,那将是不合理的,是极不明智的。因为这样就会打开通向各种个体的或群体的神经病的道路,将会把人们的许多宝贵精力从指向现实的努力中抽取出来,以便尽可能地去满足这些愿望和需要。

根据科学的观点,在宇宙观问题上我们不得不运用批评的能力,继续作出各种否定和驳斥。有一种观点宣称,科学是人类心灵活动的一个领域,宗教和哲学则是其他领域,后者与科学至少具有同等价值;因此,科学无权干涉其他两种领域:双方有相等的权利成为真理;每个人都可以自由地作出选择,他将从自己的选择中吸取信心,寄托信念。我们不能同意这种观点。有人认为它极为优秀、宽容大度,摆脱了狭隘偏见。但不幸的是它站不住脚,它具有一切完全是属于非科学的宇宙观的有害特点,而且实际上就等同于后者。事实很简单,科学的真理不可能是宽宏大量的,它不容许妥协和受到限制;它认为人类活动的所有领域都是属于它的,任何其他势力倘若企

图接管它的任何部门,它都将对之进行严厉的批判。

\* \* \* \*

在三种可能对科学的基本立场提出质疑的势力中,唯有宗教才被我们真正视为敌人。艺术几乎总是无害而有益的;它所追求的仅仅是幻想。除了产生一些据说是被艺术“迷住了”的人以外,艺术决不试图侵入现实领域。哲学与科学并不对立。它像科学一样行事,并在一定程度上采用同样的方法进行研究。但是,由于它坚持某种幻想,即人们有能力描绘出一幅没有缺陷的、连贯统一的宇宙图景——尽管由于我们知识中的每一次新的进步,这种幻想都一定会破灭——从而与科学发生了冲突。它过高估价了我们的逻辑活动所具有的认识论价值,并承认了诸如直觉这样的别致的知识源泉,结果在方法上就误入了歧途。诗人在谈到哲学家时所发出的嘲弄性评论,常常显得不无道理:“他用睡帽和晨衣的破布条,把宇宙构造中的缝隙缝补了起来。”(海涅语)

然而哲学对于人类的大多数没有直接影响,甚至在知识分子的最上层中,也只有少数人对哲学有兴趣;而对其他人来说,哲学则几乎是不可理解的。另一方面,宗教却是一股巨大的势力。它支配着人类最强烈的各种情感。众所周知,在某个

---

这是弗洛伊德喜欢的几段话。在《释梦》第六章(1)中阐述梦的润饰时,地提到了这几段话。在1908年2月5日给荣格的信(琼斯,1955,488)中再次提到它们。很久以前,显然是1883年,他在给未婚妻的信中就完整地引用过这些话。——英译注。



较早的时期,宗教囊括了与人们生活有关的一切理智性事物;当时几乎还没有科学这样的事物,宗教扮演着科学的角色;它建造了其坚固性和自足性无与伦比的宇宙观。这种宇宙观尽管已遭到严重打击,却仍然维持到了今天。

如果我们要说明宗教的自负性质,我们就应当记住它保证为人类所做的事情。它为人们提供关于宇宙起源和产生过程的知识;它向人们保证,在变幻不定的生活中给予他们保护和最终幸福;它运用全部权威,以它所制定的各种戒律去指导人们的思想和行动。这样它就实行了三种功能。第一种功能是满足人们对知识的渴求;它做着科学以自己的方式努力去做同样的事情,并在这一点上与科学分庭抗礼。宗教的绝大部分影响无疑应归功于它的第二种功能。在镇定人们对生活中的危险和变动所感受到的恐惧情绪方面,在向人们保证他们将获得的幸福的结局并为之提供不幸之中的安慰方面,科学无法与宗教相抗衡。当然,科学能够教导我们如何避免某些危险,也可以战胜某些苦难。否认科学是人类的有力助手是很不公平的。但是,在许多情况下,科学却不得不任人继续受苦,它只能劝告人们要忍受折磨。宗教的第三个功能是发布戒律,制定禁忌和限制。这是它与科学的最大区别。科学虽然也确实从其应用中产生出指导生活的规则与告诫,但它更热衷于研究和证实事实。在某些情况下,科学的规则和告诫与宗教的戒律是相同的,然而二者的根据却迥然不同。

宗教这三个方面的联系不很清楚。关于宇宙起源的解释与关于某种特殊道德戒律的教诲之间有什么关系呢?但是,关于提供保护和幸福的保证却十分紧密地与道德要求结合在一

起。前者是对满足后者的报酬 ;只有服从那些要求的人才可指望得到这些好处 ,而惩罚则等待着不服从者。顺便提一句 ,类似的情况在科学中亦存在。科学告诉我们 ,凡是漠视它的教诲的人都将遭受损害。

宗教中教导、安慰和要求这三方面的奇特结合 ,只有在对之从发生学方面进行分析时 ,才可望得到理解。我们可以从最显著的聚焦点 ,即宗教关于宇宙起源的教导方面开始研究。我们可能会发问 :宇宙进化论为什么应该是宗教体系的一个固有部分呢 宗教的教义说 ,宇宙是由一个类似于人的存在物所创造的 ,而这个存在物无论能力、智慧和情感力量 ,都远远优胜于人 ,它是符合于理想的超人。把动物当作宇宙的创造者则表明了图腾的影响 ,关于图腾我们稍后至少要简单地评论一下。一个有趣的事实是 ,即使在人们认为存在着许多神的时候 ,这个创造者也始终只是单个的存在物。同样有趣的是 ,这个创造者通常是男性 ,尽管并不缺少女神。而且在某些神话中 ,宇宙的创造是从男神除掉被人们贬低地描绘成妖怪的女神 开始的。最有趣的各种细节问题在这里都显现了出来 ,不过我们没有时间加以详述 ;我们要进一步往下探讨。我们将指出的情况是 ,这个神性的创造者被坦率地称之为“ 父亲(father)”。精神分析认为 ,他确实是一位父亲 ,因为他具有在幼小的儿童看来是宏大的一切特征。宗教徒在描绘宇宙的起源时 ,就好像是在描绘他自己的起源一样。

---

在《摩西与一神教》D 节第一部分第三篇论文中 ,弗洛伊德对女神作了大量论述。—— 英译注。

这样,我们就很容易解释安慰性保证和严格的道德要求,是怎样与宇宙起源说相结合的。具有同样特点的人,即儿童把自己的存在归因于他的父亲(或更准备确地说,无疑是作为父亲和母亲的综合体的父母机构),也保护和照管着处于软弱和不能自助状态中的儿童,因为儿童这时面临着潜伏在外部世界中的各种危险,父亲的保护使他感到安全。诚然,当儿童长大后,他知道自己拥有了更大的力量。但同时他也加深了对生活中各种危险的认识,他正确地断定,从根本上说,他仍然像童年时期那样不能自助和自我保护;相对于这个世界来说,他依然是儿童。所以,甚至在现在,没有他的儿童期所享有过的保护,他就什么事情也办不了。然而他早已认识到,他的父亲能力极为有限,并不具备每一种杰出的特征。于是他便返回到他在童年时曾给予极高估价的记忆中的父亲形象,并把这种形象强化为神,使其成为某种当代的和现实的东西。这种记忆中的父亲形象的力量和对保护的需要的执着性,一起支持他信仰上帝。

宗教纲领的第三个方面即道德要求,也很容易符合这种童年状况。我可以提醒你们注意康德的著名断言,他把星空和我们的道德法则相提并论。不管这种并列听起来可能多么奇怪——因为各种天体与一个人类生物热爱或是杀死他的同胞的问题能有什么关系呢?——它却触及到了重要的心理学

---

在本节初版中,该话是这样说的:“在一个著名的断言中,哲学家康德指出星空的存在与我们的道德法则的存在,是上帝之伟大的最有力的证明。”而在《全集》(1934)中,这段话已变成了上面所译的那种形式。显然,对康德同一段话的较早的引证,早在以前就有所遗漏了。——英译注。

的事实。正是给予儿童以生命并保护他免遭伤害的同样的父亲(或父母机构),也教育儿童应当或不当做什么,告诫儿童应该使自己习惯于限制自己的某些本能愿望,并使他知道,如果他想成为家庭圈子里和以后更大的社交圈子里的一个可以被接受并被欢迎的成员的话,他就应当熟悉那些他的父母和兄弟希望他了解的与他有关的东西。通过爱的奖惩方法,儿童受到了教育,认识了他的社会职责。人们告诉他,他的生活中的安全依赖于爱他的双亲(以后则是爱他的其他人),并取决于他们能相信他们对他们的爱。所有这些关系后来都原封不动地被人们采纳入他们的宗教中。他们的父母对他们规定的禁令和提出的要求,则作为道德良心存留于他们身上。借助于这种同样的奖惩办法,上帝统治着人的世界。分配给个人的保护和幸福的数量,视个人服从这些道德要求的情形而定;他对上帝的爱和他被上帝所爱的意识,是他的生活安全的基础。他用这些爱武装自己,以防备外部世界和他的人类环境中的各种危险。最后,在祈祷中,他确信可以直接影响神的意志,从而得到神的全能的帮助。

\* \* \* \*

我确信,你们在听我讲演的过程中,已产生了若干问题,并大概很乐意听到关于它们的解答。此时此地我尚不能着手这项工作。不过我相信,这些详细的质疑没有一个能推翻我们关于宗教宇宙观取决于我们的童年状况的论点。然而,更加令人惊奇的是,尽管这种宇宙观产生得很早,它还是有自己的先

驱。毫无疑问,有过一个既无宗教也无神的时期,它被称为泛灵论(animism)时期。那时世界上充斥着类似于人的心灵存在物,我们称它们为精灵。外部世界中所有物体都是它们的寓所,或者就等同于精灵。然而,当时并不存在某种比精灵更优越的力量:它创造了精灵,并随后统治着精灵,人类也可以向它请求保护和帮助。泛灵论所谓的精灵对人类多半持敌对态度,不过人类在当时似乎比后来更为自信。他们一定常常处在一种对这些邪恶精灵的极度恐惧状态中;但他们采用某些行为以保护自己,防备精灵。他们认为那些行为具有驱赶精灵的威力。即便撇开这一点不谈,他们也并不认为他们没有防御能力。如果他们想从大自然中企求什么东西,譬如求雨,他们并不是向掌管天气的神作祈祷,而是实行某种巫术作法,即自己做出类似于下雨的事情,他们希望这种作法能够直接影响自然界。在他们反对周围环境中的各种势力的斗争中,他们的首要武器就是巫术(magic),这是现代技术最古老的祖先。我们推测,他们之所以相信巫术,乃是因为他们高估了自己的理智作用,相信“思想万能”。稍带提一句,这种凭信也可以在我们的强迫观念性神经病患者身上遇到。我们可以猜想,当时的人类对他们的语言方面取得的成就特别自豪,这些成就大概伴随着非常简单的思维。他们认为巫术的力量产生于词汇。

---

宗教的来源之一,产生于原始社会。它认为自然界一切事物都为精灵所控制。——中译注。

利用虚构的“超自然的力量”来实现某种愿望的魔术,是原始社会的信仰和后世天文、历算、宗教的起源。——中译注。

这一切请参见《图腾与禁忌》(1912—1913)第三篇论文(诺顿,1952),尤其是其中的第3节。——英译注。

这个特征后来被宗教继承了过去：“上帝还说：‘让那里有光’，于是那里就有光了。”此外，人们的巫术行为这个事实表明，泛灵论时期的人根本不相信他们的愿望的力量。准确地说，他们采取一种行动是期望产生这样一种效果，即诱使自然界模仿这一动作。他们想要雨水时，就做倒水的动作；想让土地多产果实时，就在田里对着土地进行戏剧般的性交动作。

你们知道，任何东西一旦获得了精神表现就很难消失了。因此，当你们听到许多泛灵论的东西一直存留到今天时，你们不应感到吃惊。这些东西大部分被我们称为迷信，它们与宗教并存或包含在宗教中。更有甚者，你们几乎不可能否认这样一个看法，即今天的哲学也依然保留着泛灵论思维方式的某些特征。这种思维方式就是过高估计语言的巫术作用，并相信世界上的实际事件都是按照我们的思维企图强加给它们的那种方向进行的。所以，看来确实存在着一种没有巫术动作的泛灵论。另一方面，我们可以认为甚至在当时，也存在着某种伦理学，即为人们的相互关系所制定的各种戒律，然而我们却没有发现这些戒律与泛灵论信仰有什么内在联系。它们很可能直接表现了人类的相对能力的实践需要。

了解使泛灵论转变为宗教的原因，可能是很有价值的。但是你们可以想象到，人类精神发展的这个远古时期，直到今天仍然是模糊不清的。真实的情况似乎是，宗教首先表现为图腾崇拜(totemism) 即动物崇拜这种奇怪的形式。而最早的伦

---

原始社会中人与氏族公社同时产生的一种最早的宗教信仰。原始人相信每个氏族都与某种动物具有亲属关系，该动物即为氏族的图腾，即保护者和象征。——中译注。

理戒律即各种禁忌,便是这样崇拜的结果。在一本题为《图腾与禁忌》的书中,我曾经详述了一种思想,它把这种转变的原因一直追溯到人类氏族环境的一次变革上。与泛灵论比较,宗教最主要的成就在于从精神上控制住了人类对精灵的恐惧。不过这个古老时期的残余即邪恶的精灵,却在宗教体系中仍然占有一席之地。

\* \* \* \*

以上便是宗教宇宙观的前历史。现在我们转向研究以后所发生的以及今天在我们面前所进行的那些事情。凭借对自然过程的观察而强大起来的科学精神,终于把宗教视为人类的事情,并对之进行了批判性的考察。宗教经受不住这种考察。首当其冲被怀疑的是宗教关于各种奇迹的故事,因为它们与严肃的观察所指出的一切正相矛盾,而且十分明显地表现出人类想象活动的影响。接着,宗教关于宇宙起源的解释的教条也遭到了否定,因为它们显示出某种具有古代特征的愚昧。由于人们日益增加了对自然法则的了解,他们认识到这些法则要比宗教教条更为优越,认为宇宙通过某种类似于人类个体起源的交媾或发生行为而产生的见解,已不再是最显然和不证自明的前提了。因为具有心灵的动物与非动物自然界之间的区别,给人类思维留下了深刻的印象。这种印象使人们不可能再保持对原始泛灵论的信仰了。在这一方面,我们还要考虑到对各种不同宗教体系的比较研究的影响,以及这些宗教体系彼此间排斥和不宽容所产生的作用。

这些初步的论战加强了科学精神,它获得了足够的勇气,以致敢于考察宗教宇宙观中的那些最重要和最富于情感意义的成分了。人们可能已经看到——尽管敢于公开讲出来是很久以后的事——虽然宗教向人们许诺,只要他们能够遵守一定的道德要求,就会向他们提供保护和幸福,但事实已表明这些许诺是不值得信赖的。宇宙中看来并不存在着那样一种力量,它以父母般的关怀照管着个人的福利,并把人们的活动引向幸福的结局。相反,人类的命运既不可能符合于宇宙善行的假定,亦与部分内容是相反的宇宙的公正赏罚的假定无关。地震、海啸、大火的发生与善良、敬神还是邪恶、不信教风马牛不相及。更有甚者,因为我们谈论的是人而不是非动物自然界,所以个人的命运就一定是依赖于他和别人的关系;善有善报、恶有恶报决不是一个规律。凶暴的、狡猾的、残酷的人常常占有令人羡慕的世间财富,而善良的人却往往一贫如洗。各种黑暗的、冷酷的、无情的力量决定着人们的命运;宗教归之于宇宙政府的那种奖惩办法纯属子虚乌有。这也说明我们应该抛弃宗教从泛灵论中所继承的那些东西。

在批判宗教宇宙观方面,最新的贡献是由精神分析作出的。它表明了宗教是怎样从儿童的不能自助性中起源的,并剖析宗教的内容,一直追溯到童年期的各种愿望和需要在成年期的残存物。这显然并不意味着否定宗教。但它仍然是对我们关于宗教认识的一种必要的完善,而且至少在一个方面,是对宗教的一种否定,即否定宗教本身关于万物起源于神的主张。当然,如果宗教认可我们对上帝所作的解释,那么它在这方面就没有什么错误了。



括而言之,这就是科学对宗教宇宙观所作的评价。尽管各个不同的宗教派别在它们之间谁占有真理的问题上彼此争论不休,我们却认为宗教信仰是毫无真理性可言的。由于各种生理和心理的必然性,在我们身上形成了一个愿望的领域。我们凭借这些愿望而生活在世俗社会中。宗教的企图就是统治这个世俗社会。但它不可能实现这个企图。它的种种教义具有它从中产生的那个时期即人类童年的无知时期的特征。宗教的安慰毫无信赖价值。经验教导我们,宇宙并不是保育室。相反,宗教竭力强调的那些伦理要求应该给予别的基础。这些要求对于人类社会来说是不可缺少的,但如果把服从它们与宗教信仰结合起来,那就是一件危险的事情。倘若我们试图确定宗教在人类进化中的地位,那么我们可以说它似乎并不具有永久性,它不过是某种类似于个体文明人从童年向成人发展中所必须经历的那种神经病的东西。

你们当然可以自由批评我的观点;在这方面,我甚至可能会半道上和你们走到一起的。的确,关于宗教宇宙观江河日下的情况,我所谈的东西很简略,很不完全。关于宗教宇宙观不同发展过程的次序,我提得也很不准确;我亦未阐明在科学精神的觉醒过程中各种不同因素的合作情形。我也没有论述在宗教实行绝对统治的时期和后来受到日益增强的批评的影响下,宗教宇宙观自身所发生的变化。最后,严格地讲,我的评论

---

在《幻觉与未来》第八章及《文明及其缺憾》靠近末尾部分,弗洛伊德已提到了社会蒙受类似于个体神经病的那种神经病之苦的可能性。在《摩西与一神教》C节第一部分第三篇论文中,他详述了这一问题。而在更早的时候,他就已经指出了宗教仪式与强迫性观念的行为之间的类似性。——英译注。

仅限于宗教的一种形式,即西方人的形式。可以这样说,为了尽快作出论证,我构造了一个解剖学模型,以期尽可能给人以深刻印象。总之,我的知识是否能够把这件事做得更好和更全面,这个问题姑且不论。我知道就我谈的这些问题而言,你们可以在别处听到比我更好的论述,我这里没有什么新东西。不过我坚信,关于宗教问题资料的最细心的研究,也不会动摇我们的结论。

正如你们所知道的,科学精神反对宗教宇宙观的战斗并没有结束;它今天仍然在我们眼前进行。虽然精神分析通常很少参与论战,但我并不反对研究这场辩论。这使得我们有可能深入阐明我们对宗教宇宙观的态度。你们将会看到,宗教拥护者提出的某些论据是很容易予以答复的,不过也有一些可能很难驳倒。

我们遇到的第一个反对意见的要旨是:科学把宗教作为它的研究课题乃是无礼之举,因为宗教是一种比人类理智的任何活动都要崇高和优越的东西,不可以采用极为琐细的批评对它加以探讨。换言之,科学没有资格评判宗教:如果科学不超越自己的领域,它还是有用的,也值得受到尊重;然而宗教并不是科学研究的对象,后者无权干涉它。如果我们没有被这种粗暴的严厉拒绝所吓住,而是进一步质问:宗教提出的这种对所有人类事物中的优越性地位的要求根据何在,那么对方就会这样答复我们(如果认为值得这样做的话):宗教不可以用人类的尺度加以评判,因为它涉及的是神的本源,它是被圣灵作为启示赐予我们的,而人类精神是不可能理解圣灵的。人们大概已经想到,这种论据简直不堪一击:它显然是一种预

期理由,即是“用未经证明的假定来进行辩论”——我知道德文中没有恰当的同类表达方式。这里提出的问题实际上是:神的精神及其启示究竟存在否?这个问题当然不是下述说法所能解决的:不可以提出这个问题,因为上帝是不可以被质问的。我们在分析工作中有时也碰到这种态度。如果一个智力正常的病人根据极为愚蠢的理由拒绝某项特殊建议,这种逻辑上的缺陷便证明病人身上存在着一种特别强烈的拒绝接受一切的动机——这种动机只可能是情感性的,具有一种情感上的联系。

我们也可能听到别的答复,它公开承认这种动机:不能对宗教进行批评性的考察,因为它是人类精神创造出来的最高级、最珍贵、最崇高的事物;因为它表现了最深沉的感情,并且仅靠它自己就使得我们的世界对人们变得可以容忍,生活对人们显得富于价值。我们无需质问这种关于宗教的评价,我们关心的是别的问题。我们强调这一事实:现在的问题根本不是科学精神侵犯了宗教领域,恰恰相反,是宗教侵犯了科学思维的领域。无论宗教多么有价值、多么重要,它也没有任何权利限制思想,因而没有权利拒绝对它进行思考。

科学思维本质上与一般思维活动并无二致。我们大家,包括信教者和不信教者,在料理日常事务时使用的便是后者。但是科学思维显示出某些特点:它对于那些缺乏直接和实在效用的事物也颇有兴趣;它非常谨慎地避免个人因素和情感影响;它极其严格地审查科学将其结论建筑于其上的那些感官

知觉的可靠性；它用不可能借助日常手段得到的新知觉来充实自己，并在有意识加以调整的实验中把新经验中的决定性因素分离出来。它孜孜以求达到与现实一致——也就是说，与存在于我们之外、不依赖于我们的东西取得一致。正如经验教导我们的，这种现实决定着我们的愿望能否实现。这种与现实的外部世界的一致，我们称之为“真理”。即便我们不考虑科学工作的实践价值，我们也要探求这种真理。所以当宗教断言它可以取代科学，声称由于它的行善和使人高尚，它也一定是正确的时候，这种说法实际上就是一种侵犯。我们必须为了大多数人的利益驳斥它。因为宗教正在要求许多人——他们已学会根据经验法则对现实的关心来指导日常事务——把他们对恰恰是他们的最本质利益的关心移交给某种代理者，这种代理者根据特权要求免去理性思维的戒律。至于宗教向其信徒允诺的保护，我想，如果某个汽车驾驶员宣称他开车决不受交通规则约束，而是根据他那异想天开的冲动，那么，我们当中甚至谁也不会打算坐他的车的。

并且，宗教为保护自己而颁布的对思想的禁戒，既不能使个人也不能使社会脱离危险。分析经验已告诉我们，这种禁戒虽然最初仅限于特殊领域，但它倾向于向外扩张，而后便成为教徒生活行为中各种严厉禁律的起因。这种结果可以在某些女性中观察到。他们被禁止甚至在思想中做任何与其性欲有关的事情。传记可以指出，几乎所有已故名人在其生活经历中都因宗教对思想的钳制而受到了伤害。另一方面，理智——

或者让我们用一个大家都熟悉的名称即理性来称呼它——是这样一种力量,在对人类实行统一的影响方面,我们可以对其寄以最大期望;人类是很难团结一致的,更难对其加以控制。可以想象,如果每个人都有自己的乘法表和度量衡单位,人类社会将怎么可能存在。我们对于人类前途的最好希望,就在于理智即科学精神、理性能够逐渐建立起对人类精神生活的统治。理性的性质在于这样一种保证,它以后不会忘记给予人类的情感冲动及其所决定的东西以它们应得的地位。但是,这种理性统治所实行的普遍强制,将证明它是团结人类的最有力的纽带,并将引导人类走向进一步的团结。不管什么东西,只要它像宗教对思想所实行的禁戒那样反对这种发展,它对于人类的未来就是一种危险。

那么,可能有人会问:宗教为什么不坦率地宣布:“我确实不能给予你们一般所谓的‘真理’;如果你们需要那种东西的话,你们就应该坚持科学。但是,我要向你们提供的东西,将比你们从科学中所能获得的任何东西都无可比拟地更加美好,更加抚慰人心,更加使人高尚。所以我告诉你们,宗教是另一种更高级含义上的真理”——宗教为什么不以此来结束这场毫无希望的辩论呢?这个问题不难回答。宗教不可能作出这种承认,因为那将使它失去对大多数人的影响,普通人只知道一种真理,即日常语言含义中的真理。他不可能想象更高级或最高级的真理可能是什么样子。对他来说,真理就像死亡一样,似乎是无比较等级之分的;他不可能从美好的事物飞跃到真实的事物。在这一点上,你们也许会像我一样认为他是正确的。

所以,这场斗争没有结束。宗教宇宙观的拥护者信奉这样一句古老的格言:最好的防御是进攻。他们问道:“这个科学究竟是什么东西?它居然敢诽谤我们的宗教。要知道,正是这个宗教,千百年来为成千上万的人们带来了帮助和安慰。可是这个科学迄今为止实现了什么呢?据它自己供认,它并不能给人以安慰和提高。这些问题我们就暂且不论了,但这并不意味着它们不重要。那么,它的理论又怎样呢?它能告诉我们宇宙产生的方式,以及宇宙产生之前所发生的一切吗?它可以为我们画一张清晰的宇宙图景,或向我们表明怎样去解释种种生命的奇迹,或说明人类的精神力量怎么能够作用于无生命物质吗?如果它能够解答这些问题,我们就将对它表示尊敬。然而它至今也未能解答其中的任何一个问题。它为我们提供了各种支离破碎的所谓发现,却又不能使它们相互协调;它收集了关于各种事物发展过程之间一致性的观察材料,并把这种一致性称为法则,还对此提出狂妄的解释。请想一想,科学赋予其发现的必然性程度是何等微小呵!它教导我们的每一种思想都仅仅是暂时的正确:今天被赞扬为最高智慧的,明天就可能遭到否定,而代之以其他某种将再次证明不过是暂时性的认识,于是,最新的错误被认为是真理。为了这种真理我们要奉献出我们的最高利益。”

我想,如果你们本人便是受到上述言论攻击的科学宇宙观的拥护者,这种批评就不会严重动摇你们的信念。在这里,

我要提醒你们想一想一段曾传遍奥匈帝国的话。那个恶魔曾对他所厌恶的议会党委员会吼道：“这并不是一般的反对意见！这简直是在捣乱！”与此类似，你们将会看出，宗教在谴责科学时，以一种不正当的、恶毒的方式夸大了科学未能解决各种宇宙问题的情况。科学的确还没有足够的时间来取得这些成就。因为它还非常年轻，它是近代才发展起来的一项人类活动。我们应该记住——我不过选择了几个日期——开普勒(Kepler)是在仅仅大约三百年前刚发现行星运动法则的；把日光分析成各种光谱颜色并建立万有引力定律的牛顿(Newton)，逝世于1727年，即距今不过两百多年；拉瓦锡(Lavoisier)发现氧则是在法国大革命之前不久。与人类进化的时间相比，个体的生命是极为短暂的。我今天算得上是一位老人了；可是在达尔文(Darwin)发表他的《物种起源》时，我就已经出世了。而在同一年即1859年，镭的发现者皮埃尔·居里(Pierre Curie)诞生了。如果你们想进一步追溯下去，到古希腊人那里去寻找精密科学的起源，追溯到阿基米德(Archimedes)，追溯到萨姆斯岛的阿里斯塔恰斯，他是哥白尼(Copernicus)的先驱，甚至到巴比伦人中去寻找天文学的最初开端，你们就会发现，科学发展的这段时间，仅仅是人

---

人们一般这样称呼弗兰西斯·约瑟夫皇帝(Francis Joseph, 1830—1916, 奥匈帝国皇帝。——中译注)。——英译注。

弗洛伊德写本书时76岁。——英译注。

阿里斯塔恰斯(Aristarchus, 约公元前250年), 古希腊天文学家, 生于萨姆斯岛。曾提出地球绕太阳运行的概念, 这是古代朴素的日心说。——中译注。

巴比伦(Babylonia)为古代东方奴隶制国家, 其时数学和天文学都已有较大发展。——中译注。

类学者所确定的人类从其祖先类人猿形态进化到今天所需要的漫长时间中的一小段。而这种进化所花费的时间无疑要长达十几万年。而且,我们还应该记住,上个世纪产生了极为丰富的新发现,大大推动了科学的发展,我们完全有理由满怀信心地展望科学的未来。

当然,在一定程度上,我们应该承认上述批评的正确性。科学的道路实是缓慢的、摇摆不定的、艰苦的。这个事实不可能被否定或改变。难怪宗教阵营的先生们会不满意,因为他们被宠坏了;宗教的启示使他们生活得太安逸了。科学研究的进展恰如它在精神分析中的进展一样。我们带着各种期望从事分析工作,而我们又必须严格控制这些期望。在观察中,我们时而在这里时而在那里碰到某些新东西;但它们开始只是一些彼此相互分离的碎片。我们提出推测,构造假设,如果没有得到进一步证实,我们就收回这些推测和假设。我们需要巨大的耐心和准备,以等待任何偶然情况的出现。我们一开始就摒弃了各种确信,以免不致因此而忽视各种未预料到的因素。最终,我们付出的全部努力得到了报偿:分散的各种发现依靠自身结合到了一起;我们洞察到了各种精神事件的整体方面。我们完成了自己的任务,现在可以进行下一步的工作了。不过,在精神分析中,我们不得不在没有实验提供帮助的情况下进行工作。

此外,上述对科学的批评中存在着大量的夸张。什么科学盲目地摇摆于两种实验之间,什么它用一种错误取代另一种错误,等等,这些说法都是不真实的。科学工作通常就像雕塑家的工作一样:雕塑家摆弄他的泥制模型,不知疲倦地修改着



他的粗糙的草稿,往上加些什么,又去掉点什么,一直到他满意地看到他所感受的东西符合于他所看到或想象的那种东西为止。而且,至少在历史较长或比较成熟的科学中,甚至到今天也仍然具有坚固的基本原理,它们只是受到修正和改善,而不会被推翻。由此看来,科学活动中的情况并不像批评者所说的那样糟糕。

最后,这些对科学的猛烈污蔑的企图何在呢?尽管科学目前还具有不完善性以及本身的各种难题,它对于我们依然是不可或缺的。它可以取得意想不到的改进。宗教宇宙观则不然。它在所有的本质方面都是完整的,所以,如果它曾经是一个谬误,那它就一定永远是一个谬误。对科学的贬低决不可能改变下述事实,即科学正在努力考虑我们对现实的外部世界的依赖性,而宗教却是一种幻想,它的力量仅仅在于它很容易满足我们的各种本能的愿望性冲动。

\* \* \* \*

我有责任接着考察与科学宇宙相对立的其他宇宙观,不过这是不情愿的,因为我知道严格地说,我是没有能力评判它们的。所以,你们在听以下论述时,应记住这个限制条件。而如果你们对这种考察发生了兴趣的话,你们则应当到别处去寻找更好的指导。

---

弗洛伊德关于宗教的最完备的评价请见《幻觉与未来》一书。——英译注。

我在此应该首先提一下各种不同的哲学体系,它们根据宇宙在那些多半是隐居的思想者的头脑中的反映,大胆地描绘了宇宙的图景。我已经努力对哲学的各种特征作了概括的说明。而且,我恐怕没有资格像少数人已做过的那样,去建立一种对各种不同哲学体系的评价。所以,我只想邀请你们和我一起考察另外两种现象。尤其是在我们这个时代,这两种现象是决不能加以漠视的。

\* \* \* \*

第一种现象类似于政治上的无政府主义,而且很可能就派生于后者。当然,这种理智的虚无主义者(intellectual nihilists)以前就有。但是现代物理学的相对论却冲昏了今天的虚无主义者的头脑。他们是从科学出发的,但他们策划迫使科学实行自我取消乃至自杀;他们交给科学一项任务,即通过否认自己的各项权利来把自己摆脱掉。在这方面,人们的印象常常是,这种虚无主义不过是一种权宜之计,只要上述任务完成了,这种态度也就无需存在了。一旦科学被消灭了,腾出来的这块领地就将被某种神秘主义(mysticism)甚至陈旧的宗教宇宙观所占据。根据这种哲学上的无政府主义理论,像真理这样的东西是不存在的,也不可能有对外部世界的确定认识。我们称之为科学真理的东西,不过是我们自己的各种需求的产物,因为这种需求一定会根据外部条件的变化来表示它们的意见:它们再一次成为幻觉。归根到底,我们发现的仅仅是我们所需要的,我们看到的也仅仅是我们想看到的。我们没

有其他希望。因为真理的标准——与外部世界相符——是不存在的,我们采取什么观点完全无关紧要。它们全都是同等的正确和错误;任何一个都没有权利谴责另一个是谬论。

具有认识论兴趣的人可能会发现,探究诡辩论的方式是富有诱惑力的;正是通过这种方式,哲学上的无政府主义者都成功地从科学中得出了上述蛊惑人心的结论。无可置疑,我们将会碰到某种类似于从众所周知的克里特人的反论(Paradox)中所产生的东西的情况。克里特人说,所有的克里特人都是说谎者。但是,我既不需要也没有能力深入探讨这个问题。我能够说的只是:只要这种无政府主义理论涉及到有关抽象事物的见解,它听起来就具有惊人的优越性;然而一进入实际生活,它迈出的第一步便是不成功的。人们的行动受到他们的见解和知识的支配;正是这同一个科学精神,既推测原子的结构或人类的起源,又设计能够承载重物的桥梁结构。如果我们相信的东西确实是无关紧要的,我们就可以像用石头那样,用卡片纸板来筑桥;就可以给我们的病人注射 10 克而不是百分之一克吗啡;就可以把催泪毒气而不是乙醚当成麻醉剂。然而,即便是这种理性的无政府主义者,也会断然否认在实践中如此运用他们的理论。

\* \* \* \*

---

这种被称之为“爱匹门尼德”(Epimenides)的反论的量简单形式,是一个人说“我在说谎,如果他在说谎,他说的就是真话,而如果他说的是真话,他就是在说谎。”——英译注。

至于第二种现象,亦即另一种与科学宇宙观相对立的宇宙观,则必须认为要严重得多。关于这个例子,我感到很遗憾的是我的知识不太充分。我想你们对此知道的比我更多,你们大概早就主张赞成或反对马克思主义了。卡尔·马克思对社会经济结构的研究,对不同经济制度给予人类生活各个领域影响的研究,在我们的时代已获得了无可否认的权威性。他的观点具体有多少正确性和错误性,我当然不可能说清楚。我知道甚至对于比我受到更好教育的人来说,这也不是一件容易的事。但是在我看来,马克思的理论中包含着一些奇怪的主张:例如社会形式的发展是一个自然历史过程;社会阶层的变化是以辩证过程的方式相互产生的。我还远不能认为这些主张是正确的,它们也不像是“唯物主义的”。相反,它们倒很像是晦涩的黑格尔哲学的沉淀物。须知马克思就是在黑格尔哲学这所学校中毕业的。我不知道怎样才能抛弃自己的外行见解。我认为,社会的阶级结构起源于历史开端之际就从相互间只有极小差别的各部落之间所产生的那种斗争。因此我想,社会的差别溯其根源乃是氏族或种族之间的区别。胜利是由诸如适度的气质上的攻击性等精神因素,以及部落内部组织结构的坚固性所决定的。由于生活在同一区域,胜利者就变成了主人,被征服者乃沦落为奴隶。在这种情况下,看不出有任何自然法则或概念(辩证的)进化的迹象。而另一方面,人类对

---

在弗洛伊德那里,术语“部落”始终是在比较的意义上表示较小的人群。——英译注。

自然力量的日益控制,却明显地表现出对人类社会关系所施加的影响。因为人类总是把他们新近获得的有威力的工具,效劳于他们的进攻性,用来彼此反对。金属即青铜和铁的采用,结束了人类文明中那一整个时期以及那时人们的社会制度。我确实认为,消灭骑士制度和贵族统治的是火药和火枪;而且认为,俄国专制政府早就定要败于第一次世界大战,因为欧洲统治阶级家族之间的近亲交配,已不可能生育出那种能经受住甘油炸药的爆炸力的沙皇了。

的确,由于大战之后到来的目前的经济危机,我们很可能正在付出我们仅仅是最近才对自然界取得的胜利,即对天空的征服为代价。这种说法听起来不太好懂,但至少这根链条的第一个环节还是可以清楚辨认的。作为英国政治基础的国家安全性,是由冲刷出她的海岸的海洋所保证的。然而,当布莱里乌乘坐飞机飞越英吉利海峡时,这种保护性的隔离状态就被打破了;而当德国的策佩林巡航于伦敦上空时(平时与演习时),反对德国的战争就显然已成为势在必然的结局了。在这方面不应忘记的还有德国潜水艇的威胁。

我感到很惭愧,因为我用以上不太充分的话对你们谈论了十分重要和复杂的问题。而且我也知道,这些东西对你们来

---

布莱里乌(Louis Bleriot 1872—1936):法国飞行员,1909年首次驾机横越英吉利海峡。他是单翼机的早期提倡者。——中译注。

一种呈雪茄烟形状、硬式的可驾驶的飞船,用于横渡大西洋。——中译注。

我是在第二次世界大战的头一年从可靠人士那里听到这一消息的。——原注。

说并不新颖。我的意图只是想使你们注意这一事实：人类与其对自然的控制(他们从这种控制中获取用来与同胞打仗的武器)之间的关系,也必然对人类的经济活动产生影响。我们似乎已远离了宇宙观问题,不过我们马上就会言归正传的。马克思主义的力量显然并不在于它的历史观或以该历史观为基础对未来所作的预言;它的力量在于富有远见地指出了人们的经济条件对其理性的、伦理的和艺术的看法具有决定性的影响。这种观点揭示了以前几年完全被忽视的若干种关系及其内含。然而我们不可能假定,经济动机是决定人们的社会行为的唯一因素。显而易见,在相同的经济条件下,不同的个人、种族和民族具有不同的行为。仅仅这一事实便足以表明,经济动机并不是唯一的决定性因素。在谈论有生命的人类生物的各种反应时,忽视心理因素是完全不可理解的。因为这些反应不仅仅与经济条件的建立有关,而且与心理因素有关,甚至只有在对这些经济条件的控制之下,人们才有可能利用他们的各种基本的本能性冲动,如自我保存本能、攻击性、对被爱的需要以及趋乐避苦的倾向。在一个较早的研究中,我还指出了超自我所提出的许多要求。超自我代表传统的和过去的各种观念,它在一段时期内会抵制新的经济状况的刺激。最后,我们不应忘记,大多数受到经济必然性制约的人,也经历了文化发展的(或像其他人所可能说的,文明的)过程。这个过程虽

---

参见《战争的原因》(1933b)中的类似段落。在《幻想的未来》中,弗洛伊德对这个词汇的意义作了这样一个总的评论:“我认为完全不必对文化和文明(culture and civilization)加以区分。”——英译注。

然无疑受到所有其他因素的影响,但它在起源上(类似于有机物的发展过程)肯定独立于那些因素,并且完全有能力对其他因素施加影响。它转移本能的目标,并促使人们反抗那些他们以前曾加以容忍的东西。另外,科学精神的日趋加强看来构成了它的一个基本部分。如果有谁能够详细阐明这些不同因素,即一般的遗传的人类气质、种族的变异和文化沿革,在社会等级、职业和谋生能力等条件下,相互抑制和促进的情况,谁就能够补充马克思主义,使它成为一门真正的社会科学。因为社会学实际上探讨的是人们的社会行为,它只能是应用心理学。严格地说只有两门科学:一门是心理学,包括纯粹的和应用的两种;另一门是自然科学。

关于经济关系具有重大的深远影响这一最新发现,具有一种诱惑力,即教导人们不要把经济关系的变革消极地留给历史发展过程本身,而是应当通过革命行动去亲自实行这些变革。当理论上的马克思主义在实践中表现为俄国的布尔什维主义时,它获得了一种宇宙观的力量和自足的、排他的特点。但是同时,它也产生了与它正在反对的东西的某种不可思议的相似性。虽然马克思主义在运用中最初是科学的一部分,并且是以科学和技术为基础建立起来的,但它却制造了对思

---

这一时期,弗洛伊德经常想到“文明过程”这个观念。在《文明及其缺憾》中,他好几次谈到它;在《战争的原因》中又再次提到它。而这个观念与另一个已产生很长时间的观念具有密切关系。那个观念是关于作为有机物发展过程的抑制的假说。在《文明及其缺憾》第四章开头和结尾的两段长脚注中,弗洛伊德对这一点作了充分说明。——英译注。

想的限制,而且正像宗教过去所做过的那样冷酷无情。对马克思主义的任何批评性考察都遭到禁止,对它的正确性提出质疑即被宣布为异端邪说,而它采用的方式与天主教教会曾采用过的方式如出一辙。马克思的著作取代圣经和古兰经而成为启示的本源,虽然比起过去的宗教书籍来,它们之中的矛盾和晦涩之处看来亦不相伯仲。

虽然实践的马克思主义已经无情地清洗了所有的唯心主义体系和幻想,然而它自己却又形成了种种幻想,它们同较早的幻想一样,也存着不少问题并难以被证实。它希望经过几代人的时间就改变人类的性质,使人们在新的社会制度中几乎是亲密无间地生活在一起,并将完全自觉地承担起劳动的职责。与此同时,它把那些在社会中是必不可少的各种本能性限制转移到其它地方;把威胁到所有人类团体的攻击性倾向转向它的外部,并把它的基础建筑在穷人对富人的仇恨、至今无权力者对昔日统治者的仇恨之上。但是,像这样去改进人类的性质是完全办不到的。只要新的制度不完善并面临来自外部的威胁。那种推动着大量群众追随布尔什维克的煽动的热情,就不会确信今后这种新制度将完全建立起来,社会将摆脱危险。与宗教所采取的方式毫无二致,布尔什维主义也不得不向人们许愿一个更为美好的未来,那时人们的一切需要都将如愿以偿,以此来补偿它的信徒们今天所蒙受的痛苦和匮乏。而且,这种天堂将在此生、在地球上建立,并在可能预见到的时期内成为现实。但是我们不要忘记,犹太人——它的宗教并不



重视来世——也期望弥赛亚 降临到地球上 ;在基督教的中世纪 ,人们多少次地相信上帝的王国即将来临。

当然 ,布尔什维主义会回答这些反对意见。它将会说 :只要人们的性质尚未改变 ,就有必要运用今天这些方法来影响他们。不实行强制教育 ,不禁止思想自由 ,不动用武力甚至杀戮是行不通的。如果不在人们身上唤起那些幻想 ,他们就可能会接受这些强制。也许有人会很有礼貌地问我们 :你们认为怎样管理才好呢 ?这种要求将击败我们。我无法提供建议。我应该承认 ,是这种试验的那种状况 ,使我以及类似于我的那些人不敢赞成这种试验。但我们并不是唯一的关心者。有一些活动家 ,当他们处于有利于实现其意图的地位上时 ,其信仰不可动摇 ,不会产生疑虑 ,没有对他人痛苦的感受。正是这种人 ,使得创建新制度的惊人实验目前正在俄罗斯实际进行着。当着很多国家都宣布他们将仅仅从保持基督教的虔诚中期待拯救时 ,俄罗斯的革命尽管在细节方面令人讨厌 ,却似乎仍不失为一种关于更美好的前景的启示。遗憾的是 ,无论是我们的怀疑还是另一方的狂热信仰 ,都没有说明这个实验的结局将会怎样。这个试验的未来将会告诉我们 ;它可能会表明 ,这个实验进行得过早了 ;只有到新的各种发现增强了我们对自然界力量的控制 ,从而使我们各种需要的满足变得比较容易时 ,对

---

弥赛亚为希伯莱文 *mahsian* 的音译。原意为“受膏者”。古代犹太人封立君王、祭司等职位时 ,常举行在受封者头上敷膏油的仪式 ,故君王等人有“受膏者”之称。公元前一、二世纪到公元一世纪 ,犹太国处于危亡时期以来 ,犹太人中流行一种说法 ,称上帝终将重新派遣一位“受膏者”来复兴犹太国。弥赛亚遂成为犹太人想象中的“复国教主”的专称。——中译注。

社会制度的彻底改革才有成功的希望 ;只有到了那时 ,新的社会制度才可能不仅消除了群众的卑俗需要 ,而且把注意力转向满足个体的文化需要。当然 ,即使到了那时 ,我们仍将与各种困难作长期斗争 ;人类本性的不驯服特征 ,在任何社会形态中都会显示出这些困难。

\* \* \* \*

请允许我在结尾时 ,对上述就精神分析与宇宙观问题的关系所进行的论述 ,作一个总结。依我之见 ,精神分析没有能力创建它自己的宇宙观。它不需要宇宙观 ;它是科学的一部分 ,可以遵循科学的宇宙观。但是 ,论述这种关系几乎不值得使用这么大的标题 ,因为科学宇宙观没有囊括一切 ,它也是不完善的 ,没有权利要求具有自足性和构造各种体系。人类的科学思想也还非常幼稚 ;也存在许多它至今无能为力的问题。以科学为基础建立起来的宇宙观 ,除去对现实的外部世界的强调之外 ,其性质主要是消极的 ,如服从真理 ,拒绝幻想等。我们的同胞中那些不满意这种情况的人 ,那些要求获得比这更多的短暂安慰的人 ,可以尽其可能去寻找那种安慰。对此我们毫不介意 ,我们也不可能阻止他们 ;而如果为他们着想的话 ,恐怕他们也只能那样做。

# 本能及其蝉变<sup>\*</sup>

滕守尧 译

人们常常坚持这样一个观点：科学必须建立在清晰明确的基本概念之上。但事实又怎样呢？我们看到，没有一种科学，甚至包括最准确的科学，是从所谓明确的基本概念出发的。科学活动的真正开端是对现象的描述，然后才是对这些现象进行分组、归类和找出它们之间的联系。即使在描述阶段，人们也免不了运用某些抽象的概念去称呼眼前的材料。这些概念有看不同的来源，但决不仅仅是来自新的经验中。这样一些观念——它们迟些时候将变成科学的基本概念——会随着材料的加工而更加不可缺少。开始时，这些观念有可能具有某种经验的不确定性，但毫无疑问都有确定的内容。只要它们保持这种状态，我们就能最终理解它们的含义。要达到这个目的，关键是要反复联系它们指向的观察材料，虽则我们会从这些材料中推导出抽象概念，但它们本身却仍然处于从属地位。严格说来，它们仍然是一种习俗性的东西。虽则如此，对每一种证明材料的选择仍不是随意的，而是根据它们同经验材料之间的重要关系而决定的——这种关系在为我们证明和认识之前，对我们都是神圣的。只有通过对这个领域的进一步研究，我们才能更加清楚地提出关于它的基本科学概念。这些概念经过进一步改进之后，便广为人们接受和使用，与此同时又达到逻辑上的前后一致。紧接着要做的，便是给它们下一个定义。然而，科学要想取得进步，即使在为其下定义时，也要求有一定的灵活性或伸缩性，物理科学

---

\* 本文根据《弗洛伊德选集》第4卷（伦敦，弗拉德福出版社，1946年第三版）译出。

中的例子为此提出了很好的证据。在这个领域中,即使那些已经用定义形式确定下来的最基本概念,也会随着这门学科的发展而不断变换着自己的内容。

在心理学中,这种最为常见的和对我们来说仍然很模糊的基本概念,当然是“本能”。下面我们所要做的,是要从不同角度来探明和确定这一概念的内涵。

我们首先从生理学的角度来分析它。生理学中,有刺激和反射弧这样的概念。按照这样的概念,一种来自外部世界的刺激如果作用到活的机体组织上(神经器官),就会使它释放出一种朝向外部世界的行动,这一行动之目的,是使已经受到外部刺激物作用的机体避开这件刺激物,撤离到这一刺激所能达到的范围之外的某一地方。

那么在“本能”和“刺激”之间究竟又有什么关系呢?我们肯定会不加思索地把“本能”概念归并到“刺激”这一大概概念中,认为本能只不过是对心理(mind)的一种刺激。但是过后我们马上又会想到,把本能同心理刺激当作同一种东西看待是不太合适的。很明显,在对心灵的各种刺激中,除了来自本能的那些刺激外,还有种种其它刺激,这些刺激看上去更像是一种生理的刺激。举例说,当一束强光照射到眼睛时所造成的刺激就不属于本能刺激。但是,当食道上的分泌粘膜因为干渴而变得干燥时,或是胃部因为饥饿而开始疼痛时,这种刺激便成为本能的。

我们现在已取得足够的材料,把来自本能的刺激同作用

---

我们假定这些内部活动是构成干渴和饥饿这样一些需要的机体基础。

于我们心理的其他刺激(如生理刺激)区别开来。首先,凡是来自本能的刺激都不是来自外部世界,而是来自机体自身。因为这种刺激会激起一种完全不同的心理效果,而且需要采取一种完全不同的行动才能消除这种刺激。进一步说来,一种外部刺激的最重要和最关键的特征,是它总是作为一种单一的冲击力出现,因此只会引起与之相应的单一的反射行为。最典型的例子是某些刺激引起的逃跑行为。当然,这样一些冲击力会重复发生,它们的力量会积聚得愈来愈大,但是,在我们心目中,它并没有发生本质上的改变,因为用来消除这种刺激所需要的基本条件并未因此而改变。从另一方面说,任何一种本能从来都不是一种瞬间即逝的冲力,而是一种永恒的力量。但是,如果它的冲击不是来自机体外部,而是来自机体本身,那么任何逃避行为都不可能将其消除。因此,为了把这种来自本能的刺激区别出来,我们最好称之为“需要”。凡是能够消除这种“需要”的行为,我们称之为“满足”。“满足”只能通过适当改变内在“刺激源”而达到。

设想有一个完全无助的活的有机体,它在这个世界上还未找到一个稳定的定向,这时恰好有一种“刺激”作用于它的神经组织上,在这种情况下,这个机体很快就能作出第一次区别和获得第一个定向。一方面,它会分辨出那些仅仅通过肌肉的逃避活动便能消除的刺激,并把它们归并到外部刺激中;另一方面,它还会分辨出另外一种完全不同的刺激,对这种刺激不能用肌肉的逃避行动消除,它们是内部世界的标志,是本能需要的证明。这就是说,生命机体本身的统觉能力会发现其肌肉活动有着这样一种特殊的功效:把“外部”和“内部”区别开

来。

这样,我们便对“本能”的本质特征有了初步的认识,这种初步的认识是通过考虑它的主要特征而得的,如它来源于机体内部的刺激,它呈现为一种持续不断的力等等。由此我们又进一步推导出它的另一个明显的特征:这种本能力量不能通过逃避的方式予以消除。在列举出这样一些特征之后,我们不由地想起了另一件事实,这件事实促使我们的探讨更加深入一步。在这儿,我们不仅仅是把某些习俗的东西当作基本概念而运用于我们通过经验而获得到的材料中,而且还运用各种各样的复杂假设,去引导我们探索各种心理现象。我们已经对这些复杂假设中的最重要的一个作了引用,它要求我们即刻对它作出重点考虑,这一假设基本上是从生物学角度提出的,而且运用了“目的”(换言之,是手段同目的的适应)这一概念。这一假设如下:神经系统乃是这样一种装置,它的作用就是消除那些到达它的刺激,或者说,将这种刺激引起的兴奋减少到最低水平。如果上述假设说得通,神经系统就应该处于一种似乎未被刺激的状态(或非兴奋状态)。如果暂时先不考虑这一假设中提到的事实是否有例外,我们就应该承认,神经系统的任务就是控制刺激(或消除刺激)。我们看到,当我们使用“本能”这一概念时,原以为很简单的生物反射机制就变得大大复杂起来。外部刺激为机体带来了一个单一的任务——使自己避开这种刺激。这一任务是通过肌肉的运动完成的。如果某种运动可以达到预定的目标,而且最适宜于达到这一目标,久而久之便成为遗传的倾向。但是,那些来自于机体内部的本能刺激却不能以这种方式消除,所以,它对神经系统提出了更高

的要求,并迫使它做出种种复杂的和相互依赖的活动。这些活动能引起外部世界的变化,使它们为内部刺激(需要)提供满足。最主要的是,本能的刺激(需要)会迫使神经系统抛弃其避开刺激的最终意图(或目的),因为这种刺激总是源源不断地到来,因此,我们满可以得出这样的结论:进步的真正动力是本能(内在需要)而不是外部刺激。正是这种动力,才卓有成效地促进了神经系统的发展,使它达到现有的高水平。当然,我们也会由此而想到,本能本身按其需要(至少是部分地)积淀或制造出种种不同的外部刺激形式。这些形式在生物的种系发生过程中,又反过来改造了机体本身。

以后,当我们进一步发现,即使那些发展到最高水平的心理器官(装置)的活动,也都服从“快乐原则”,换句话说,也会自动地被那些属于“快乐—痛苦”系列中的感情所制约,就会不可避免地得出另一个假设:这些感情反映了一种支配刺激物的过程。这就是说,痛苦的感情与刺激的增加有关,快乐的感情则与刺激的减少有关。但是,由于这样一种假设目前还极不确定,所以我们只有小心从事,才能取得成功。在可能情况下,我们还可以一方面发现“快乐”与“痛苦”之间究竟有一种什么关系,另一方面又能发现“刺激”在量的方面的起伏变化对心理生活的影响。可以肯定,我们会发现各种不同的“关系”,有些并不那么简单。

假如我们从生物学角度去考虑心理生活,“本能”在我们眼里就会成为一个位于精神和物质之间的“边缘概念”。它既代表着来自机体内部(一直到精神领域)的刺激,同时又是衡量精神为了肉体的需要应付出多少精力(由于它与身体之间



的联系)的一个尺度。

现在我们应该做的,首先是讨论与本能这一概念有关的某些字眼,如本能的动量,本能的目的和源泉。

本能的动量是指它的动力部分,如力的大小或是需要付出的能量的程度等。冲动或刺激是一切本能共有的典型特征,也是它的本质。实际上,每一种本能都是一种活动,如果我们有时说某种本能是一种被动性的本能,那就意味着它的目标是被动性的。

至于说本能的最终目的,在任何情况下都是指“满足”。而“满足”只有靠消除本能中产生刺激的条件才就达到。但是,虽然满足在任何情况下都是本能的终极目的,但导向这一终极目的的方式却各各不同,所以我们往往会发现一种可能有各种较近的或处于中间位置的的目的本能。这些目的既可以相互结合,又可以相互交换。经验还告诉我们,本能的目的还有被抑制的时候,这时,每当它向着“满足”的方向前进一步,就要受到抑制甚至偏离这个方向。我们可以设想,即使在这种情况下,本能也可以得到部分的满足。

本能的目标,则是指本能可以在其中或通过它达到目的的东西。这是与本能有关的所有因素中一种最易变换不定的东西,它最初与本能无关,只是由于它特别适合于提供“满足”,所以才开始附着于它。目标不一定是一个外部事物,它也许是主体身体的某一部分,也许时时变换着,在生命的进程中,本能转换多少次,它也就变化多少次。目标所起的重要作用,是它在本能中的置换作用。有可能发生这样的情况:同一种目标可以同时满足好几种本能。对于这种现象,阿德勒称之为

为本能的“合流”，然而最能表达本能与目标之间的密切关系的字眼是“固置”；“固置”常发生于本能发展的早期，它可以结束本能的运动状态，通过激烈的抗争，这种“固置”终于变得牢不可破。

所谓本能的源泉，主要是指某一组织或身体某一部分的“机体活动”，通过这种活动，便产生出一种刺激或兴奋，在心理生活中则为本能冲动。我们现在还不知道，这种活动究竟是一种通常的化学活动，还是一种同机械力的释放相类似的活动。对本能之源泉的研究已超出了心理学的范围。虽然发源于身体内部是本能的一个独特而重要的特征，但在心理生活中，我们只能通过它的目标才能认识它。严格说来，对于本能之源泉作出更准确的认识并不是心理学研究的目的，在多数情况下，其源泉可以直接从它的目的中推导出来。

我们是否可以设想，那些作用于精神但又源于肉体的种种不同的本能，是通过它们质的不同而区别开来的，而且它们在精神生活中的作用方式也各有质的不同，这一假说未必正确。我们更喜欢作出一个更加简单但又有效的假说，这就是：各种本能在质上都是相同的，它们之所以产生出不同的效果，是因为伴随它们的兴奋强度的不同。或者更进一步归因于由这种量造成的某些功效的不同，不同的本能产生出不同的心理效果，这一点可以追溯到它们源泉的不同。在任何一种事件中，只有在较晚出现的联系中，我们才有可能弄清所谓“本能的质量”所真正标示的东西。

那么究竟有多少种本能？它们都是些什么？当人们说到游戏本能、破坏本能(Leslrutio)或社会本能等字眼时，没有人

会提出反对意见,觉得这些概念不够恰切。这一方面是由于他们只考虑人自身的需要,另一方面是由于心理分析的局限。但我们不能不继续追问,在这样一些专注于一个方面的本能动机后面,是否还有另外一些比之更基本的本能动机作为其推动力呢?是否应当说,只有这些更基本的动机,才有权使用“本能”这个字眼呢?

我早已说过,我们至少可以辨别出两种最基本的本能。一种是自我保存本能或自我本能,另一种是性本能。生物学研究表明,“性”与个体的其他功能并非位于同一层次上。因为它的“目的”超出了个体,它的内容就是产生新的个体,即种族的保存和持续。生物学还进一步证明,对于自我同“性欲”之间的关系基本上有两种看法,而且表面上都有道理,一种是,自我被视为头等重要的东西,性爱是它的诸种活动中的一种,性满足则是它诸种需要中的一种,另一种看法认为,个体被视为一种短暂的和迟早会死亡的东西,附属于本种族传给它的那种永不灭绝的种质(生物学专有名词)。那种认为性功能与身体其它功能之不同在于它的独特的化学过程的说法,我个人认为这只不过是艾赫尔生物学派的研究的一个重要出发点。

由于从意识方面对本能的研究有几乎不可逾越的困难,所以心理分析对心理失调的研究就成为探索本能的主要手段和源泉。这种研究迄今已经为我们认识性本能的较确定的性质提供了许多材料和信息。它之所以能取得如此成就,主要是因为只有这种独特的研究方式,才能和病理分析那样,单独进行观察。随着心理分析向其他精神作用范围的推广,我们肯定能发现认识“自我本能”的基础,虽然期望在更多领域中获得

这种有利的观察条件还为时过早。

对于性本能的一般特征,我们可以作如下的归纳:它们为数众多,而且从各种不同的器官发放出来,起初各自独立,只有到达最后的阶段才成为综合的整体。其中每一种本能所追求的目的都是“器官快感”,只有当它们成为一个综合的整体时,它们才真正服从于生殖的功能,从而真正转变为众所周知的性本能。在刚刚呈现时,它们与“自我保存”本能混为一体,并依靠它维系自身,以后又逐渐脱离它,成为独立的存在。在选择对象时,它们同样步自我本能(自我保存本能)的后尘,其中有某些自始至终都与自我本能连接在一起,成为它的总构成中的性欲成份。在正常情况下,这些性欲成分很容易逃避注意,只有当病症出现时,它们才能被清楚地认识出来。它们还具有这样一个突出的特征——由于它们均具有高度的相互替代能力,所以可以随时改变自己的(追求)目标。这一特征使它们有能力从事各种各样的活动,这些活动均大大不同于(或脱离了)它们开始时达到目的的方式(即升华方式)。

对这样一些活动,我们可称之为本能的蜕变形式,即本能的其一生的发展过程中所经历的变态形式。我们目前所探讨的,则是性本能的蜕变形式,因为性本能是我们最熟悉的。观察表明,一种本能可以经历下列蜕变:

通过颠倒,转变为其对立面;

回返到主体自身;

抑制;

升华。

我在此不打算探讨升华问题,而对“抑制”问题的阐述则

需要另辟章节。所以,剩下来需要我们讨论和描述的只有前面两种。此时我们应该牢牢记住:由于这里所讲的倾向同本能之直线性追求目标的倾向正好相反,所以很可能将上述蜕变看成是反本能的自卫形式。

对本能通过颠倒而转变为其对立面的活动作仔细审查,就可以把它分解为两种不同的活动:一是主动活动向被动活动的转变,二是其内容的完全颠倒。由于上述两种活动有着本质的不同,所以必须分别阐述。

关于第一种,我们可以从两组相互对立的活动中找到,即:性的施虐欲——性的受虐欲(以后简称施虐欲和受虐欲);“见色思淫欲”(以后简称色淫)——裸露欲。上述颠倒仅仅指本能的目的(即目的的颠倒),即被动的目的(如喜欢被虐待折磨或喜欢被观看)为主动的目的(即虐待和视淫)所替代。至于目的的颠倒,则只可以在一种例子中见到,即爱转变为恨。

至于本能回转到主体自身,我们可以从下述角度考虑,如:受虐欲其实是施虐欲将施虐目标转向主体自身的“自我”;裸露欲实则是喜爱盯视主体自身的身体(将视淫目标转向自身)。进一步的分析和观察使我们对下述事实深信不疑:受虐者其实喜欢自己的身体受到折磨,裸露欲患者则喜欢自己身体暴露在外。因此,上述活动的真相,实则是目标的转变,其目的本身并没有改变。

但我们决不能忽视,在上述例子中,返回主体自身以及从主动转向被动皆发生于同一种活动中。要想对这两种活动之间的关系作出阐明,需作出更加深入彻底的调查研究。

对于施虐——受虐的总过程,可以说明如下:

1 施虐是指行使暴行或施强力于他人,他人即成为施虐的目标。

2 放弃这一外在目标,由主体自身之“自我”加以替换。随着向主体自身的回返,本能的目的也发生了从主动向波动的变化。

3 再次把另外一个人作为目标。由于本能在目的方面发生的变化(从主动向被动),这另外一个人同时又可以被看作开始时的主体,只不过这时发生了从主动向被动的转变。

第三种情况,一般被称之为受虐,由这一活动所得到的满足,可等同于原来的施虐活动的满足。这个被动的自我在幻觉中使自己回到开始时的情景中,只不过现在它自身已让位于自我之外的另一个主体罢了。除此之外,是否还有另一种更为直接的受虐满足,这是大可怀疑的。那种所谓的纯的受虐(即一种不同于从施虐中转变而来的受虐),至今还没有遇到过。因此,我们对上述第二阶段的假设看起来并非多余。当我们观察迷狂症患者施虐冲动时,事情就更清楚了。在这种情况下,这种转变仅是一种向主体自身的返回,而没有由被动态度向主动态度的再转变(第三阶段)。这就是说,这种转变仅仅到达第二阶段。自我折磨和自我惩罚出自于一种虐待欲,但不是一种受虐狂;其主动的愿望发生了变化,但还没有转变成被动的愿望,而是转变成一种反身的(折回的、反射的)中性愿望。

至于施虐欲,由于本能除了有一个一般性目的之外(或二者结合为一体),还追求一个相当专门的目的;除了支配和统治目标之外,还要使之痛苦;所以就更为复杂。心理分析似乎想证明,这种施虐在本能对原来目的的追求中并不起什么作

用。举例说,施虐的儿童并不注意它是否造成了痛苦,他们的目的不在这里。但是一旦施虐开始向受虐转化,这种痛苦经验就很快被我们当作一种被动的受虐性目的,因为我们有种种理由相信,这种痛苦的感受,也同其它不愉快的感受一样,扩大为性的兴奋,造成一种愉快的优势,为了得到这种愉快,主体宁愿经历疼痛造成的不愉快。不管在什么情况下,只要疼痛的折磨被经验为一种受虐性目的,就可以被转化为一种施虐的情势,产生出一种“施加痛苦”的施虐性目的。这种“施加痛苦”的活动也可以被主体经验为一种向别人施加痛苦的施虐性愉快。因为在这种情况下,主体本身与承受痛苦的客体已达到认同。当然,不管出现哪种情况,都不能说痛苦本身是快乐的,真正快乐的是与之伴随的性兴奋,这在施虐者又是很容易达到的。因此,由痛苦造成的这种性快乐乃是最为基本的受虐目的。当然,它还可以随之转变为施虐本能原来的目的。

为了完善我的阐述,我必须补充另一点,即同情不是施虐本能转变的结果,而是与这种本能相对抗的“反应过程”的必然产物。

对另一组对立面的研究导致了另一种不同的、但又更简单的结果。这组对立面即上面所说的,视淫(观看欲)同自我裸露欲(在正常语言里被称为偷看下流场面欲和裸体癖)之间的对立。在这儿,我们仍然像上面那样,把它分为三个阶段:即1“观淫”作为一种直接指向外在物体的活动;2 放弃外在物体,观淫本能转向主体自身的某一部分,从而成为被动的,并为自己确立另一个目的——自身被观看;3 形成一个新的主体,这个主体为了被观看而展示(裸露)自身。毫无疑问,在这

里同样是主动目的先于被动目的出现,视淫欲先于裸露欲出现。但它又与施虐欲中发生的事情有着重要的不同之处,即:我们可以在视淫本能中识认出一个比上述第一阶段更早的阶段。这就是说,视淫本能在其活动刚开始时,是一种朝向自身的性欲,它的确有一个目标,这个目标就是主体自己的身体。只是在后来,这种本能才通过比较,从这个目标转向另一个人的身体(与之类似的身体),这就是上述第一个阶段的开始。这一初始阶段之所以有意思,完全是因为它是以后产生的那组对立面中呈现的两种情势的发源地。下面的图表,可以作为对这种视淫本能的粗略说明。

这样一种初始阶段在施虐本能中是没有的,因为施虐本能一开始时就直接指向一个外在的目标。虽然把这一阶段视为儿童开始控制自己的四肢的阶段,却并非全无道理。

以刚才阐述的两种本能为例,我们可以得出这样一种看法,即:它们从主动向被动的反向转变,以及它们向主体自身的回返,事实上根本或从来就未涉及本能所具备的全部推动力。在一定程度上说来,它的较早阶段上的主动趋向,同较晚



阶段上的被动趋向总是并列存在的,尽管它们的变形极为强烈。因此,对于视淫本能的唯一正确描述乃是:它发展阶段上的所有阶段,包括它朝向自身的性欲,它的初视阶段和它的最终的主动形式或被动形式,都是同时存在、一起发展的。如果我们的阐述不是基于本能发起的活动,而是基于本能的满足机制,它的真实性就更为明显。我们还可以用另一种更合理的方式对其作出思考与描述。例如:我们可以把每一本能的“生命”分裂成一系列“希望”(或盼望)。它们出现的时间各不相同,但在它自身存在的一小段时间内,却自始至终不变(同质)。各个“希望”之间的关系,恰似熔岩的连续性喷发。这样一来,我们所能描绘的那种最早的和最原始的“本能喷发”实际上是以一种不变的形式存在着,根本就未经任何发展(成长),接下来的“希望”或许在一开始时经历一次形式的变化,如从主动转向被动,但自此之后,便保持这一新的性质,从而在早期层面的基础上,增加一个新的层面,而不是以新的代替旧的。假如我们对这种本能倾向从开始产生到某一特定停顿的过程,作一番观察,我们所描绘的这一“希望”序列将会把本能之一步步发展的过程明确的呈示出来。这意味着,即使在本能发展的晚期阶段上,尚可观察到其早期形式的存在与它的对立面(被动的)同时存在着。对于这一事实,鲍勒曾使用“矛盾心理”这一字眼去称呼它,我认为这个字眼是再合适不过的。

对某种本能之发展过程和整个发展过程中各个中间阶段的持久性质的上述描述,使我们对这种发展过程的了解更加全面。经验证明,随着个人、群体和种族的不同,这种“矛盾心

理”的矛盾对立程度也就不同(即反向发展的程度),当今人类本能中那些最为明显的“矛盾心理”可视为一种来自远古的遗传,因为我们有理由假定,在原始时代,这些原始的积极冲动在本能活动中起的作用,要比其现代作用的平均水平高得多。

我们习惯上把自我发展的这一早期阶段(在这一阶段,它的性本能获得的是一种“自身——性欲”的满足),称之为“自恋期”,但至今还未来得及就“自身性欲”同“自恋”之间的关系进行讨论。其结果是,在我们讨论视淫本能的初级阶段时,只要主体自己的身体成为视淫的对象,我们就把它称之为“自恋”和“自恋的构成”。从这一阶段起,积极的视淫本能就脱离了自恋期,开始发展起来,而与之相反的被动性视淫本能则紧紧地盯住自恋对象。同样,从施虐和受虐的转变也预示着向自恋对象的反转。在上述两种情况中,自恋(积极的主体)与另一个外部的自我作了等价交换,仅仅考虑施虐本能初始时的自恋阶段,我们就可以得出如下的一般性见解:本能的种种蜕变,从它向主体之自我的返回,到它经历的从积极性向被动性的反转,都取决于自我的自恋机制,而且带有这一阶段的烙印。或许它们代表的是一种自卫性企图,这种自卫活动在自我之更高的发展阶段上,是由其它手段激发的。

至此而止,我们还只讨论了两种本能及其对立面,这就是:施虐——受虐,视淫欲——裸露欲。这是一些以“矛盾心理”形成来说的最有名的性本能。其他一些晚期出现的性本能成份,目前的分析还无能为力,因此,不能以同样的方式作出讨论。总起来看,我们可对它们作出如下判断,它们的活动是

“自身——性欲”型的,换言之,它们的目标与作为它们之源泉的器官相比较,是微不足道的,而且一般情况下,这二者是重合为一体的。视淫本能的目标,虽然开始时是主体自己身体的一个部分,却不是眼睛本身。在施虐本能中其器官源泉或许是一种具有活动的能力的机体组织,这就决定了它必然追逐一个其自身之外的目标,当然并不排除这个目标是主体自己身体中的某一部分。在“自身——性欲”本能中,由器官方面所起的作用是决定性的,按照P·费德恩和叶开尔斯的假设,器官的形式和功能决定了本能之目的主动性和被动性。

一种本能之“内容”向其对立面的转化,可以在下面仅有的一种情况下观察到,这种情况就是爱向恨的转化。这种爱与恨同时指向同一个目标的情形极为常见,这种“共存”现象为人类感情生活中的“矛盾心理”提供了一个最为重要的例子。

爱向恨转化的例子之所以引起人们的极大的兴趣,主要是它不属于我们所提到的本能中的某一类。毫无疑问,在这两种相反的感情之间有一种极为密切的关系,但没有人会很自然地想到“爱”乃是性欲本能的一个特殊的组成成分,正如我们刚才讨论的其它本能也是它的一个组成成分一样。人们宁愿把“爱”看作是整个性欲生活的一种表现。但这样一种看法并没有消除我们的困难,我们不知道在这种对抗中,最基本的对立是什么。

在“爱”中,不是仅包含着一种,而是包含着三种对立面。首先是“爱——恨”的对立,其次是“爱——被爱”的对立。除此之外还有第三种对立,即爱与恨合并在一起之后,与一种中性

状态(或无动于衷状态)的对立。这三种对立中的第二种,即爱与被爱的对立,正好同上面说的由主动向被动的转化相一致,也可以与视淫本能的最初的情形相一致,这种情形就是“爱自己”,即我们说的典型的“自恋”。紧接着,根据那作为客体或主体的自我是否转换为一个外在的对象,便使它产生了爱的主动性目的或“被爱”的被动性目的,后面一种与“自恋”紧密相关。

如果我们想到我们自己作为整体的心理生活要受下列三种对立面的支配(即:主体(自我)——客体(外部世界)、愉快——痛苦、主动——被动),就能更好地理解“爱情”中包含的各种各样的对立。

正如我早已说过的,自我与非自我(外部世界)的对立(即主体与客体的对立)在其早期阶段上,就已经出现在个体存在中,例如:个体感到,它可以通过肌肉活动消除(驱赶)外部来的刺激,但它在那些内部刺激面前却显得无能为力。这样一种对立总是君临于我们所有的思想活动之上,也是我们的研究面临的一个最基本的情况,无论如何也无法逃避。愉快——痛苦的两极对立建基于一套情感系列,它在决定我们的行动(意志)方面具有至上的意义,对这一点,我们已作过强调。至于主动与被动之间的对立,我们且不可与自我主体同外部物体之间的对立相混淆。自我只要从外部接受刺激,它同外部世界的关系就是被动的,只要它对外部刺激作出反应,这种关系就成为主动的。它的本能迫使它以一种特定程序的主动性对付外部世界,因此,如果我们着力强调物质的本性,就有可能说,自

我主体相对于外部刺激而言是被动的,而相对于它自己的本能来说,又是主动的。主动与被动间的对立,在后期和男性与女性间的对立相结合(或携手)。对于“男性——女性”间的对立来说,除非上述接合发生,就没有心理学方面的意义。主动性与男性的融合,被动性与女性的融合,往往被我们认为是一种生物学的事实,但它并不像我们习惯认为的那样,是一种永远不变的和唯一的事实。

在我们的心理中,上述三组对立体以各种各样的意思的方式相互联系着。其中有一种可称之为最初始(最基本)的心理状态,在这种状态中,上述三组对立体中有两种重合在一起,当心理生活刚刚开始时,自我的本能指的是自我本身,因此它能在一定程度上从自身中获得自身的满足。这种状态被我们称为“自恋”,而这种导致满足的潜力则被我们称为“自身情爱”,在这一阶段上,它对外部世界一般并不感兴趣,因为它对它的满足的获得并无多少意义(中性的)。因此,在这一阶段上,“自我主体”同快乐的东西,外部世界同中性的东西(即那些对它无所谓和使之无动于衷的东西),其实都是重要的,或者说,它们都是一回事儿。根据这一点,我们可以为

---

就我们所知,某些性本能是能够获得这种“自身性爱”的满足的,因此,可以在快乐原则(后面还要专门描述)的支配下,变成导致这种满足的途径。性本能一开始时需要一个目标,而“自我——本能”的需要(它从来不能获得“自身性爱”的满足)当然会对它的这种需要作出干扰,这种干扰的后果为“进步”开辟了道路。进一步说来,如果不是因为每一个个体都经历了一段不能自立和某人抚养的阶段(在这一阶段,他的急迫的需要,是由其自身之外的代理者满足的,因而它自身倾向的发展受到了阻碍),开始的自恋就不可能发展为这样一个状态。

“爱”下这样一个定义：所谓“爱”，就是自我同它的快乐之源发生了联系。根据这样一个定义，这种“自我只爱它自己而对外部世界无动于衷”的现象，就成为所有包含着“爱”的两极对立中的最初一种。

只要自我仅仅是从自身获得情爱的满足，它就不需要外部世界。但是，由于自我保存的本能所经历的经验，它又倾向于在外部世界中发现“对象”，因而很可能在一段时间内，其内在本能刺激只能使它感受为一种痛苦。由于“快乐原则”的支配，这时产生出一种新的状态，这就是：外部对象，只要它是快乐之源，就会呈献给主体，并被主体之“自我”吸收进去，成为一种“内向投射”（该字眼为弗朗西斯所杜撰）。与此同时，自我也将自身内部任何导致痛苦的东西投向（或归因于）外部世界（即投射机制）。

这样一来，开始时的“现实——自我”——它总是通过一种可靠的客观标准把外部同内部的区分开来——就转变成一种纯化了的“快乐——自我”，换言之，转变成一种把快乐看得高于一切的“自我”。对于这个“快乐——自我”来说，外部世界分成两部分，一部分是快乐的，这部分被它吸收进来，与自己结合为一体；另一部分则被它视为异己的。与此同时，它自身的一部分也被它切割下来，投射到外部世界，成为与它自己敌对或有害的东西。按照这样一种新的排列方式，就产生了两组对立叠合，即：

自我——主体同快乐的叠合；

外部世界同痛苦的叠合（更早些时候，被视为中性的）。

这就是说，当开始的自恋阶段被外部对象侵入时，又产生

了第二种与爱截然相反的态度,即恨。

如上所说,自我的“目标”一开始是由自我保存本能从外部世界提供给它的。不可否认,“恨”标示着自我同异己的外部世界的关系(异己的世界即不断地给予它痛苦刺激的世界)。至于中性状态,则又可被看作是“恨”或“抛弃”态度的一个特例:因为它一开始时,就是作为“恨”的先导出现的,因此,在开始阶段,“外部世界”、“对象”以及被“恨”的东西,其实是一回事儿。只是到了后来,物体才呈现为自我的快乐之源,从而变成“可爱”的。但这时它又往往被自我所吸收,并变成自我的一部分。在这种情况下,这种纯化的“快乐——自我”,又一次把“对象”视之为外在的、异己的和可恨的。

但我们又注意到,正如“爱与无动于衷”的对立反映了“自我”同“外部世界”的对立一样,第二种对立,即“爱”与“恨”的对立,也再现了“快乐”与“痛苦”的对立。当纯粹的“自恋阶段”让位于“对象阶段”时,快乐与痛苦的关系就标示着自我同对象的关系。当对象变成快乐感情的源泉时,就产生出一种“运动”倾向——即一种想摄取对象,并把它与自我结合为一体倾向。在这种情况下,我们就说,“那造成快乐的对象”具有“吸引力”或“我们爱这个对象”等等。相反,当对象是造成痛苦感情的源泉时,就出现了一种极力想增加和扩大对象与自我之间距离的倾向。它与对象的关系恰恰就是开始时那种极力逃避外部世界,以躲避其有害刺激的关系。这时,我们就从对象中感到一种“排斥力”,并开始恨它,这种恨还可以进一步强化,滋生出一种想消灭和毁掉这一对象的侵略性倾向。

当本能从一个对象获得满足时,我们很可能会说,它“爱”

这个对象。但是,当我们说它“恨”一个对象时,听上去就有点不顺耳。这就使我们意识到,爱和恨的态度,并不是本能同其对象之间关系的特征,只有作为一个整体的自我同对象之间的关系,才可以用“爱或恨”等字眼表示。但是,如果我们考虑用另一种有关爱和恨的口语表达时,就会看到爱与恨之含义的另一种局限性。在提到那些有助于我们自我保持的物体时,我们一般不说“我爱它们”,而是强调我们需要它们,或许还要附加上另一种不同的语言成分,表示我们同对象之间还有另外一种关系。一般说来,这种附加语言所表示的“爱”的程度要小一些,举例说:“我喜欢它”,或是“我赞同它”等等。

这样一来,“爱”这个字眼,便被逐渐专门化了,开始时,用于自我同其对象之间的一种“愉快——关系”,后来,又用于主体的性爱对象,最后竟狭窄到仅用于那些能满足性本能升华之后需要的对象。实际上,把自我——本能同性本能区别开来(这种区别也是心理学所要作的),同我们语言的使用方式是一致的。例如,我们习惯上从来不说“某一种性本能成分”爱它的对象,而是觉得,只有在标示自我同它的性对象的关系时,才最适合使用“爱”这个字眼。

从这一事实可以看出,只有当所有本能成分围绕着服务于生殖的性器官组成一个综合的整体时,才适合使用“爱”这个字眼。

众所周知,在使用“恨”这个字眼时,就不存在这种性爱快乐和性功能的密切关系。相反,这种关系的痛苦特征倒成了其主要的和决定性的特征。自我对一切成为其痛苦根源的对象都痛恨、厌恶,甚至想彻底摧毁它们,并不计较是因为它们阻



碍了其性欲的满足,还是因为它们仅仅能满足其自我保存需要。事实上,这种憎恨关系的真正雏形并不是来自于性生活,而是来自于自我从事的自我保存和自我维持的斗争中。

因此,我们平时视之为一组根本对立的“爱与恨”,其实并没有什么密切关系。它们并不是从同一个原始要素中分裂出来的,而是来自于不同的地方,每一个都有自己独特的经历。只是后来由于“快乐——痛苦”关系的影响,它们才被撮合为一组对立的感性范畴。

“爱”起源于自我通过获得“器官快感”来满足其自身性欲的能力。开始时是自恋式的,后来便转向合并到自我之中的“对象”,现在则大大扩大,表示自我的一种动态的追求——对那些可感为快乐源泉的对象的追求。它与较晚些时候出现的这种性本能的活动紧密相连,当这些性本能完全综合为一个整体时,它便同整个性欲趋向合并为一体。“爱”在开初阶段,展示为一种短暂的性的目的,而性本能则通过一种复杂的发展而消失。开始,我们可以在其中识认出一个“合并”或“吞食”阶段——这是爱的一种形态,等于是消灭或清除对象中一切异己的存在,因此,被称之为一种“矛盾心理”。在更高级阶段上,对对象的追求则显示为一种掌握对象的冲动,在这一时期,损害和消灭对象对它简直是一种无所谓的事情。因此,爱在这一初始阶段上的表现形式与“恨”对外物的行为差不多(无所区别),只有当生殖系统发育完全时,“爱”才成为恨的对立面。

恨与对象之间发生关系的时间要比“爱”早得多。它来自于开始时“自恋的自我”对外部世界(这个世界不断强刺激)的

排斥,作为一种由外物引发的痛苦反应的表现,它同自我保存的本能自始至终保持着一种亲密关系。因此,性本能和自我本能,很容易发展为对立,这种对立即后来的爱与恨的对立。当性功能被自我本能支配时,它们便将“恨”的性质,转嫁到本能的“目的”上面。

爱产生的历史和源泉使我们懂得,为什么爱向来呈示为一种矛盾心理——即为什么爱总是伴随着对同一物体的恨。恨与爱的这种混合,可以部分追溯到爱的初始阶段,这一阶段并未完全消失,并且部分建基于自我本能的厌恶的和痛苦的反应,这种自我本能通过在自我利益和爱的吸引力之间的频繁选择和衡量最终才会得到真实的和实际的动机的支持。因此,在上述两种情况中,恨之所以混入爱,其根源却在自我保存的本能。当与某一特定对象的“爱”的关系破裂时,常常伴随着“恨”,我们常常误以为这是爱转化为恨。这样一种特征还可以同我们对“施虐欲”的描述联系起来。换言之,这种因现实的考虑而导致的恨,会因为爱本身退回到施(淫)虐欲的初始阶段而得到加强。在这种情况下,恨便有了情欲特征,从而使爱的关系得以保持。

“爱”的第三种对立,即爱转变为被爱,其实代表着主动性与被动性之间的转化关系,因此对它的判断可以采取我们在对待施虐欲和视淫欲时采取的方式。因此,作为本文的总结,我们可以得出这样一个总体的看法:本能所经历的蜕变,有这样一个基本特征,即:它们总是服从于那支配心理生活的三大“对立极”。对于这三大对立极,我们还可以作出下述描述:主动性与被动性的对立是生物性的,自我与外部世界的对立是

现实性的,快乐与痛苦的对立是经济性的。

对本能所经历的上述蝉变,我一般称之为“压抑”,关于这样一个概念,我还要在别的文章中专门论述。

# 外行分析的问题

——与一位“公正的人”谈话

姚锦清 译

## 绪 论

这本小书的题目并非一目了然的。所以我要先解释一下。“外行”(Layman)=“非医生”(Non—doctor)；“问题”就是能否非医生和医生一样从事分析工作。这个问题在时间和地域上都有其局限。在时间上,是因为迄今为止还没有人关心过谁从事分析工作这个问题。事实上人们对这个问题确实是不太关心了——恐怕只有一点是人人赞同的,那就是但愿没有人去从事这项工作。为什么会有这样的愿望呢?原因是多种多样的,但是所有的原因都有一个相同的基础,即对此反感。因此,要求只有医生可以分析,实际上意味着对精神分析的一种新的、似乎更为友好的态度——也就是说,假如它能逃脱终究不过是原先的态度略微改变了一下的嫌疑的话。人们总算作出退让,同意在某些情况下施行分析治疗,但是认为这项工作只能由医生承担。这样一来,提出这种限制的原因便成了一个值得探究的问题。

这个问题在地域上的局限在于,它并不是在每一个国家都具有同等重要的意义。在德国和美国,它充其量不过是学术上的探讨;因为在这两个国家,每一位病人都可以自由选择接受什么样的治疗,而每一个人只要自己愿意充当“庸医”,都可

以诊治病人,唯一的条件就是应该为自己所做的承担责任。法律并不干预这样的事,除非不得不诉诸法律来阻止某个伤害病人的行为。但是在奥地利——我正是在这个国家也是为了这个国家写这本小书——却有一条法律禁止非医生治疗病人,不管治疗的结果如何。因此在这里,外行能否用精神分析法治疗病人的问题便有了实际意义。然而,这个问题一提出,似乎立刻就能从法律条文中找到答案。神经症患者是病人,外行就是非医生,精神分析是治疗或减轻神经性疾病的一种疗法,因此所有这样的治疗都应由医生施行。因此,外行是不准许对神经症患者从事分析治疗的,要是他这样做的话应该受到惩罚。答案是如此简单,人们几乎不敢正视外行分析的问题。但是尽管如此,却仍有一些法律并不干涉值得考虑的复杂情况。很可能这里所涉及的病人与其他病人不同,外行也并非真正是外行,医生也不一定具备人们有权指望医生具备的素质和依据这些素质工作的权利。假如这一点能得到证实,我们便有充分的理由要求废除这样的法律,除非改变我们所面临的这一实际情况。

—

上述情况能否得到证实将取决于那些没有义务非得熟悉分析治疗的独特之处的人。向这些公正不倚的人提供有关这一课题的信息是我们的任务;我们暂且不必假设这些人仍对此一无所知。遗憾的是,我们不能让他们来充当这样一种治疗

---

这种情况实际上只在美国的某些地区存在。英国也是这样的国家之一。

的观众,因为“分析现场”是不允许有第三者在场的。再说,每一次治疗不一定具有同等的价值。一般说来,一位偶然碰上一次分析治疗的外行观众是不会产生有用的印象的,他会面临无法理解分析者与患者之间究竟在干些什么的危险,或者他也可能会感到无聊。因此,他无论如何只能满足于我们提供的信息。当然,我们将尽可能使这些信息真实可信。

一位患者可能会因为无法控制情绪的波动而患病。也可能会因为一种沮丧感,即感到自己无能,什么事都做不好而患病,或者又可能会由于同陌生人在一起时总是神经紧张而患病。他会感觉到自己难以从事专职工作,或者难以作出任何比较重要的决定,尽管他自己也搞不清原因何在。他会忽然有一天莫名其妙地感到痛苦不堪,或者焦虑重重,从此就不能单独上街,或不能坐火车出门,以致他可能会完全放弃这两件事。另一个十分显著的现象是,他的思绪可能会不听他的意志的支配,自行其事。他会去思索一些他并不感兴趣但又无法摆脱的问题。他也会被迫去做一些非常可笑的事,例如数房子里的玻璃窗,等等。有时他刚做完一件很简单的事。如寄信或关煤气等。过不多久就会怀疑自己是否真的这样做了。这当然只是使他感到恼怒和讨厌罢了。但要是他忽然发现自己无法摆脱这样一些念头,如把一个孩子推到了汽车轮子底下,或把一个陌生人从桥上推进了河里,或者他不得不怀疑自己也许就是警察正在搜捕的当天发现的一桩凶杀案有牵连的凶手,那么他就会陷入不堪忍受的境地。其实他自己也知道,这些念头都是显然的胡思乱想,他从不曾加害于任何人,但是假如他真的是警察正在搜捕的凶手,他的感受——他的负罪感——也

不会更强烈了。

我们的患者——这回让我们专指女患者吧——还可能以另一种方式,在另一个领域忍受疾病的折磨。她是一位钢琴家,但她的手指却像被钳子夹住了似的,不听她的使唤。或者,当她一想到要去参加一个社交聚会时,立刻就会感到非上厕所不可,而满足这个生理需要又似乎违背社交场合的礼节。因此,她就从此不再去参加这类聚会,也不再去跳舞、看戏、听音乐会,等等。她会在最不适宜的时刻忽然感到头疼难忍,或者产生其他痛苦的感觉。她甚至还会咽不下所吃的东西——长此以往自然是危险的。更可悲的是,她会忍受不了任何动荡,而生活中毕竟是免不了会有这样那样的动荡的。在这样的场合,她就会陷入昏厥状态,并常常伴随着使人想到严重病态的肌肉痉挛。

还有一些患者患的是属于一个特殊领域的病症,亦即情感生活同肉体要求发生了冲突。如果是男患者,他们就会发现自己无法用肉体的方式来向自己所钟爱的异性表达最温存的情感,但是对于不那么热爱的异性他们却可以随心所欲地做出任何反应。或者他们的性欲情感会使他们依恋于他们瞧不起并且唯恐避之不及的异性;同样的这些情感也可能向他们提出一些要求,而满足这些要求使他们自己也感到讨厌。假如是女患者,她们就会因焦虑、厌恶或其他莫名其妙的障碍而感到无法满足性生活的需要;或者,如果他们一味沉溺于爱情,他们便会发现是造物主为奖励他们的这种顺从行为而提供的快乐被骗走了。

所有这些都认识到自己病了,所以去找医生。人们总是



指望医生能够祛除这样的神经性疾病。医生也把这些人的自诉进行分类,每个医生都依照自己的观点作出诊断,将它们标上各种不同的名目,神经衰弱,精神衰弱,恐惧症,强迫性神经症,癔病等等。他们检查了产生出症状的器官——心脏、胃、肠道、生殖器等——结果发现它们毫无毛病。他们便建议患者改变他们已经习惯了的生活方式,去度假,加强锻炼,增加营养。有时这些办法可以使病状暂时减轻,有时可能什么结果也没有。最后,这些患者终于听说有这些人是专门治疗这类病症的,于是开始同他们一起投入了分析。

在这场关于神经症症状的专题讨论中,我想象今天在场的这位“公正的人”一直在表现出不耐烦的神情。不过谈到这一点的时候,他已变得专心起来,并开始表现出兴趣。他说:“看来,现在我们该了解一下分析者是如何对待医生始终爱莫能助的病人了。”

他们之间除了互相谈话以外什么也没有发生。分析者并不使用任何医疗器械——甚至不用器械检查患者——他也不开任何处方。如果可能的话,他甚至允许患者在治疗期间仍旧不脱离他的生活环境,仍旧保持他往常的生活方式。当然这并非必要的条件,而且有时这样做也并不实际。分析者与患者达成协议,每次规定一小时治疗时间,让患者谈话,自己认真听着。然后自己对患者谈,让患者听着。

现在这位“公正的人”的脸上已经明确无误地流露出宽慰和安然的神色,但这神色中不免仍含有明显的轻蔑。他仿佛是在思忖:“难道再也没有别的了?就像哈姆雷特王子说的,谈话,谈话,尽是谈话。”而且他无疑还想到了魔鬼墨菲斯特谈论

人们可以借助谈话生活得十分舒适的那些揶揄之词——这些话是没有任何德国人会忘记的。

“这么说,这是一种魔术了,”他评论道,“你光是谈话,就把病人的病谈好了。”

一点不错,要是这个方法见效更快一些的话,它倒确实可以称得上是一种魔术,一个魔术师的主要本领就是快速——或者说突然——成功。然而分析治疗却要花费几个月,甚至几年的时间,见效这么慢的一种魔术自然会失去其神奇的特性。不过,我们也千万不要小看谈话的作用。归根到底它还是一种非常有力的措施,是我们互相传达情感的途径,也是我们影响别人的手段,语言可以带来妙不可言的好处,也可以造成难以忍受的伤痛。毋庸置疑,“最初存在的是行为”,语言是后来产生的,在某种场合下,把行为转化为语言便意味着文明的进步。但是谈话原本就是一种魔术——一种具有魔力的行为,并且至今还保留着其古老的力量。

这位“公正的人”继续说道:“让我们假定患者和我一样对分析疗法一无所知,那么,你打算怎样让他相信语言或谈话具有把他从痛苦中解救出来的魔力呢?”

我们当然应该让他有所准备,而且这样做很简单。我们要求他对他的分析者完全坦率,不要有意隐瞒任何进入他头脑的念头,要抛开一切可能阻碍他讲出某些思绪或记忆的拘束。每个人都会意识到自己内心有一些很不愿意告诉别人的事,

---

见《浮士德》第一部分第四场魔鬼同浮士德的谈话。

见《浮士德》第一部分第三场。

或者是根本不可能说得出口的事。这些事就是他的“隐私”。他也会认识到——这代表自我心理认识的一大进步——还有一些事是人们不愿向自己承认的,因此,一旦这些事冲破了一切阻力出现在一个人的头脑中,他便会立刻停下来把它们逐出自己的思想,不允许自己去了解它们。或许他自己也会注意到,在这种情境中开始出现了一个非常奇特的心理问题——即他会向自己隐瞒关于他自身存在的想法。仿佛是,他的自我已不再是他一直所认为的那个统一体,仿佛他的内心还存在着别的什么东西可以同这个自我相对峙。他可能会模糊地认识到一个自我与一种精神存在之间在更广泛的意义上发生了冲突。如果这时他接受了分析疗法提出的要他毫不隐瞒地说出一切的要求,他就会很容易产生这样一种期待的心情:在这样一种不同寻常的条件下同别人发生联系,交换思想,可能也会产生出奇异的結果。

“我明白了,”这位“公正的人”说道,“你认为每一个神经症患者的心理都承受着某种压迫——某个秘密。让他把这个秘密对你说出来,你就消除了他承受的压迫,给他带来了好处。不用说,这就是‘告解’的原理,自古以来天主教一直就是运用这个原理来统治人的思想的。”

我们的回答只能是:“既对又不对!”告解在分析疗法中无疑是起到一定作用的——也许可以说是起到了分析治疗的前奏作用。但是它远远不能构成疗法的本质。也远远不能解释

---

“告解”(confession)系天主教用语,指教徒向教士所作的忏悔。——译者注。

这种疗法的效果。在告解中,赎罪者述说的是他知道的事,而在分析治疗中,神经症患者要述说的不只是他知道的事,而且我们也从没听说过,告解已经真有足够的力量祛除实际的病症。

“这样看来,我终究还是理解不了,”我们的反驳者又说道,“你说‘不只是述说他知道的事’究竟是什么意思呢?不过,我倒是完全可以相信,你作为分析者对你的患者所能施加的影响比一位司铎对忏悔者所能施加的影响更大,因为你和患者的接触时间更长,程度更深,也更具有个人色彩,而且还因为你是运用这种加强了的影响来把患者从他的病态思绪中转移开,来消除他的恐惧,等等。如果运用这样的手段也可以控制诸如呕吐、腹泻、痉挛等纯生理性的现象,那必定会令人不可思议;可是我知道,只要使一个人进入催眠状态,这样一种效果实际上是完全可能产生的。由于你在患者身上花费了很大的功夫,你就很可能成功地同他建立起这样一种催眠关系——暗示他依恋于你——尽管这可能并非你的本意。从这一层意义上说,你的疗法之所以取得奇迹般的效果,是由于催眠暗示的作用。然而就我所知,催眠疗法却要持续几个月。甚至几年。”

如此看来,我们的这位“公正的人”并不像我们起初所想象的那样无知,或那样困惑。有明显的迹象表明他正试图借助已有的知识来理解精神分析,并正试图把精神分析同他已经了解的某种东西联系起来。现在我们所面临的困难任务是要让他明白:他这样做是不会成功的,分析法是一种独特的疗法,是一个新颖、特殊的发现,只有借助于新的洞察力——或

新的假设,如果这样听起来更恰当一些的话——才能理解。不过他仍在等待我们对他的最后看法作出答复。

你所说的分析者的特殊个人影响当然是值得重视的。这种影响在分析中存在并起到很大作用——但是同催眠术所起的作用并不一样。我们应该可以使你相信,这两种情况是大不相同的。我们只需指出这样一点就足以说明问题,那就是,我们并不像催眠暗示那样运用这种个人影响,即运用这样“暗示”因素,来抑制疾病的症状,而且,如果你认为这种因素是贯穿治疗始终的媒介的催化剂,那就是错误的。在治疗的初期阶段,无疑是如此。但是后来它就同我们的分析意图相对抗,并逼迫我们采用最有力的对策。我愿意举一个例子来说明患者的思想偏离分析技术有多远。如果我们的患者摆脱不了负罪感,仿佛他犯了什么大罪似的,那么我们就不能建议他忽视自己的良心不安,也不能强调他的毋庸置疑的清白;他自己常常试图这样做,却未能成功。我们所做的只是提醒他,这样一种强烈的、持久的情感毕竟总是有着某种真实的基础的,而这个基础是可能发现的。

“如果你能以这样赞同患者的负罪感的方法使他们得到安慰,那将使我颇感惊讶,”这位“公正的人”评论道。“不过你的分析意图到底是什么呢?你究竟对病人做些什么呢?”

## 二

如果我希望我的话能说得明白易懂,我无疑应该向你谈谈某个在精神分析领域之外无人知晓或无人欣赏的心理学理论。从这个理论中你将不难推导出我们从患者那儿想要获得

和如何获得的东西。我将以教条主义的态度来向你阐述这一理论,把它看作一个完善的理论结构。但是你们不要想当然地认为它就像一个哲学体系那样,是作为这样一个结构诞生于世的。这个理论结构是我们非常缓慢地发展起来的,我们在每一个细节上都进行了艰苦的探索,我们不停地对它进行修改,始终不脱离实际观察,直到最后形成一个似乎足以适合我们的目的的完整结构。就在几年前,我还不得不用别的方式来表述这一理论。而且今天我当然也不能向你保证说,我用来表述这一理论的形式是再也不可更改的。正如你所知道的,科学绝非神灵的启示;一门科学在诞生之后很久仍然会缺乏不容怀疑、不可更改、绝对正确的特性,尽管人类的思想是多么深切地渴望这些特性。但是现实就是这样,我们目前只能做到这一步。如果你能进一步牢记,我们的这门科学还非常年轻,而且它所涉及的也许可能是成为人类研究课题的最棘手的内容,那么你将会很容易对我的阐述持正确的态度。不过,要是你没听懂我的话,或希望我作出进一步解释,你可以随时打断我。

“我甚至想在你开始讲之前就打断你。你说你打算向我阐述一种新的心理学,但是我总认为心理学根本不是新的科学。心理学和心理学理论已经够多的了;我还在大学的时候就已听说过这一领域的巨大成果。”

我根本不想对这些成果提出质疑。但是,只要你更细致地考察一下这个问题,你就不得不把这些巨大成果归为感官生理学范畴。我们不可能发展关于精神生活的理论,因为这种发展受到一个本质的误解的阻抑。按照当今大学里的教学情况来看,这种理论包含哪些内容呢?除了在感官生理学领域所获

得的那些可贵发现,有关我们的精神活动过程的一系列分类法和定义已经成为每一个受教育的人共有的财产。显然,要提出一种解释我们的精神生活的见解,光靠这些还是不够的。你难道没有注意到,每一位哲学家,每一位作家,每一位历史学家,每一位传记作家都各自建立了自己的心理学,都提出了自己独特的关于精神活动的相互联系和目的的假说——每一个假说都似乎多少有些道理,但每一个假说又同样不可靠。这些假说显然缺乏任何共同的基础。也正是因为这个原因,在心理学领域中可以说是毫无尊严和权威的。在这个领域中每个人都可以随心所欲,“恣意妄为”。如果你提出一个物理学或化学方面的问题,每一个知道自己不具备“专业知识”的人都不会妄加评论。但如果你想提出一个心理学方面的见解,你就必须准备好遇到来自各界人士的评判和驳斥。看来在这个领域里是没有“专业知识”的。每个人都有自己的精神生活,所以每个人都把自己看作心理学家。不过在我看来,这并不是一个完全合法的称号。我听说过这样一个故事。有个人申请当保育员,别人问她会不会照看孩子。“当然会啦,”她回答说,“不管怎么说,我自己原来也当过孩子嘛。”

“你还声称自己已经通过观察病人而发现了一直被每一个心理学家忽视的那个精神生活的‘共同基础’,是吗?”

在我看来,为了发现科学的真理而对病态的人进行观察,这并不会使这些发现失去价值。不妨以胚胎学为例,假如胚胎学不能对先天畸形的根因作出明确的解释,这门学科便不值得信赖。我已经对你讲过,有些人的思想总是“自行其事”,不听主观意志的支配,因此这种人总会被迫对一些他们完全不

感兴趣的问题忧虑重重。你认为学术性的心理学能够对解释这样的反常现象作出一丝一毫的贡献吗 而且说到底 ,我们每一个人都在夜间有过类似的体验 ,即我们的思想“自行其事” ,创造出一些我们无法理解的、使人联想到病态结果的情景。我指的是我们的梦。普通大众始终相信梦是有涵义、有价值的——它们总意味着什么。但是学术性的心理学从来未能告诉我们梦的意义究竟何在。它根本不能解决梦的问题。即使它试图提供这方面的解释 ,这些解释也根本不属于心理学范围——诸如认为梦是由感官刺激造成 ,或把梦归因于大脑不同部位的睡眠深度不等 ,等等。总之 ,我们可以公平合理地说 ,一门不能解释梦的心理学 ,对于理解正常精神生活也是毫无用处的 ,因此它根本没有权利被称作是一门科学。

“看来你已经开始发起主动进攻了 ,因此你已触及到了一个敏感的问题。不错 ,我已听说在分析治疗中梦具有极重要的价值 ,分析者总要对梦作出透彻的解析 ,并从梦的背后寻找对于真实事件的记忆。但是我同时又听说 ,对梦的解析是完全听凭分析者随意安排的 ,而且分析者自己在梦的解析方法以及根据梦的解析得出结论是否可靠的问题上也一直争论不休。如果确是如此 ,你就不应当如此着重强调分析法胜于学术心理学的优势。”

你所说的确实很有道理。梦的解析的确对精神分析的理论 and 实践都具有无与伦比的重要性。假如我的话说得有点强词夺理 ,那也只是我的一种自卫方法。倘若我想到有些分析者给释梦工作造成的损害 ,我也许就会失去信心 ,耳边就会回响起我们最伟大的讽刺家内斯特罗伊的悲观言论——他曾说



过,我们向前迈出的每一步,起初看来都像是一大步,其实仅仅是半步而已。然而,你是否发现过这样的现象,人们总喜欢混淆和歪曲自己已获得的东西?其实,借助于一点点预见能力和自我克制,释梦的大多数危险都能毫无疑问地得到避免。不过想必你也会承认,要是我们一味地听任自己在这样的枝节问题上争论下去,我就永远没法开始阐述我的论点。

“不错。假如我没有理解错的话,你是要告诉我这门新的心理学的基本原理。”

这并不是我首先要讲的。我的目的是要让你听一听,我们在精神分析研究过程中对精神器官的结构了解到了哪些情况。

“你所说的‘精神器官’是什么?它是由什么东西构成的?”

关于什么是精神器官的问题很快就能搞清楚,但是我不得不请求你不要问它是由什么材料构成的。这不是一个心理学所感兴趣的问题。心理学对这个问题的冷漠就像光学对于望远镜的镜筒是由金属还是用纸板做成的问题一样。我们将把这种精神器官的构成材料问题完全撇开一边,不过空间问题不能撇开。因为我们把这种为心理活动服务的未知的器官描绘成确实像某种器械一样是由几个部件构成的(我们称之为“媒介”),每一个部件发挥一种特定的功能,并且互相保持着一种固定的空间关系。实际上,我们所说的空间关系——“前面”和“后面”,“表层”和“深层”——首先仅仅意味着一种

---

内斯特罗伊(Johann Nestroy, 1801—1862年),维也纳著名的喜剧作家。——译者注。

固定序列的功能的表现形式。我已经讲得够明白了吗？

“还不太明白。也许我到后来会明白的。不过，归根到底，你所讲的其实是一门奇怪的心灵解剖学——这对于科学家说来毕竟是再也不存在的东西了。”

你还能指望什么呢？这是一个假说，就像科学中的其他许许多多假说一样：最初的东西总是相当粗糙的。这里我们不妨借用一下“有待修正”这个说法。在我看来，我没有必要在此诉诸“仿佛”这个已为人广泛使用的词儿。这样一种“虚构”（如哲学家费英格所说的）的价值取决于我们借助于此所能获得的成绩大小。

不过我们还是接着说下去吧。只要立足于日常的知识，我们就会发现人有一种精神组织，存在于他们的感官刺激及其对肉体需要的感知与他们的运动行为之间，并为了某个特定的目的而在这两方之间进行调解。我们称这一组织为“自我”。这里根本没有什么新奇的东西。我们每一个人不必成为哲学家就可以提出这一设想，有些人甚至尽管是哲学家也能提出这一设想。但是在我们看来，提出这一设想并不等于对精神器官进行了透彻无遗的描绘。除了这个“自我”以外，我们还发现了另一个精神区域，比这个“自我”更为广泛，更为有力，更为模糊，我们称此为“本我”。这两者之间的关系是我们必须予以直接注视的。

---

费英格(Hans Vaihinger, 1852—1933年),德国哲学家,其哲学体系在一九一一年出版的《仿佛哲学》中得到全面阐述。该书英译本于一九二四年问世,译者查·凯·奥格登(C. K. Ogden)这部论著在德语国家影响颇大,尤其是在第一次世界大战之后。

你很可能反对我们选用这样简单的代词来描绘这两个心理媒介或区域。并不是以朗朗上口的希腊词来给它们命名的。然而在精神分析中。我们不愿脱离通俗的思维方式,我们所希望的是使这些概念在科学上具有实用价值,而不是让人们拒绝它们。这样做并无好处,我们是被迫采用这个方法的。因为我们的理论必须被我们的患者理解,而我们的患者虽然常常是十分聪明的,但并不总是有学识的。那个非人称代词“它”是与平常人所使用的某些表达形式直接相联的。“我忽然感到,”人们说,“当时我的心里有一种比我自己更强的东西。”

在心理学中我们只能借助于比喻来进行描绘。这并没有什么值得惊奇的,在其他地方也有类似情况。但是我们不得不时常变换这些比喻,因为没有一个比喻能够维持足够长的时间。正因为如此,为了搞清自我与本我之间的关系,我们只能要求你把自我想象成本我的一种门面,就像是本我的一种外表层。我们可以抓住这最后一个比喻。我们知道,外表层的特性应归于其紧靠着的外部媒介的限制性影响。这样,我们便可以假定,自我就是那种精神器官(本我)的表层,它受到外部世界(现实)的影响的限制。由此你可以看出我们在精神分析中是如何采用空间的方式来认真看待事物的。在我们看来,自我确实是一种表面的东西,而本我却是更深层的——当然是从外部观察。自我存在于现实与本我之间,而本我是真正属于精神领域的。

“我暂且不想问这一切都是如何了解到的。但是请你先告诉我,你从自我与本我的这一区分中究竟获得了什么?又是什么东西导致你作出这一区分的?”

你的问题使我看到了我应该如何讲下去。看来,了解自我与本我在许多方面的区别,是一件重要而有价值的事。自我与本我中支配精神活动过程的规律不同;自我追求几个不同的目的,并且采用别的方法。要说清这方面的问题需要费很大功夫。不过,也许你会满足于一个新的比喻和实例。请考虑一下战争期间“前线”与“后方”的区别。这样一来,我们就不会因为前线与后方在某些方面有所区别而感到惊奇,例如有些事在后方是允许的,但是在前线却遭到禁止。决定性的因素当然是与敌人的距离远近,所以在精神生活中决定性的因素是外部世界的距离远近。有时,所谓“外部”、“陌生”和“敌对”等概念是完全一致的。现在我们来看这样一个例子。在本我中不存在冲突;所有的矛盾和对立都互不相干地并存着,而且常常由于形成折衷而得到调和。在类似的情况中,自我会感到一种必须解决的冲突,而解决的办法就是为了保全一种冲动而放弃另一种冲动。自我是一种以显著的综合、统一趋向为特征的组织。本我中缺乏这一特征;我们也许可以说它是“四分五裂的”;它的不同冲动都互不相干地各自追求自己的目的。

“那么,假如这一种‘后方’的精神区域果然存在的话,你该怎么解释它在精神分析问世前一直被忽视这一事实呢?”

这个问题又把我们带回到你在前面提过的问题上去了。心理学由于坚持一个似乎很可能得到证实但实际上站不住脚的假说而堵住了自己进入本我领域的道路。这个假说就是:所有的精神活动者是被我们意识到的——意识是衡量精神活动的标准,如果我们的大脑中有什么意识不到的活动,它们便不配被称作精神活动,因而也不是心理学所关心的内

容。

“可是在我看来,这显而易见是正确的。”

不错,心理学家们也正是这么认为的。然而,我们很容易证实这是一个错误的假说——也就是说,是一个很不实际的区分。即便是漫不经心的自我观察也能表明:有些念头在进入我们的大脑之前必然有一个预备的过程,但是我们丝毫体验不到这种思想的前奏,虽然这些前奏无疑也具有精神活动的性质。进入我们意识之中的无非是现成的产品。偶尔你也可以通过沉思(retrospect)使这些预备性的思想结构变成有意识的,仿佛是重新构造一样。

“也许是我们的注意力被分散了,所以没能注意到这些思想前奏。”

纯粹的借口!你并不能以此逃避这样一个事实:你的头脑中经常会产生一些属于精神性质的活动,而且往往是十分复杂的活动,可你的意识却对它们一无所知,你自己也对它们一无所知。莫非你还打算设想,你的“注意力”的强弱足以把一种非精神的活动转变成一种精神活动吗?不过,这样争论下去又有什么用呢?已经有催眠实验无可辩驳地向任何愿意了解事实真相的人证实了这样一些无意识思想的存在。

“我不想收回我说过的话,但是我相信我终于理解你的意思了。你所说的‘自我’是意识的,而你所说的‘本我’就是如今人们常常谈论的所谓潜意识的。可是为什么要故弄玄虚地提出这些新的名称呢?”

这并不是故弄玄虚,而是因为其他名称没有用。请你不要用文学来取代科学。要是有人谈到潜意识,我就难以分辨他究

竟是从位置的角度来使用这个词(指心理中位于意识之下的某个区域),还是从质的角度来使用这个词的(指另一种意识,可以说是一种隐秘的意识)。谈论的这个人很可能对这两种情况也搞不清楚。唯一可靠的对比只能是意识与无意识。不过,要是你认为这个对比与自我和本我之间的区分完全吻合,那就是大错特错了。当然,如果问题真是如此简单,我们也就高兴了,我们的理论就会畅通无阻地被人接受。但是事实并非如此简单。唯一正确的只是,本我中所发生的一切活动都是、并且始终是无意识的,只有自我中的活动可能成为意识的。但并不是自我中的所有活动都是、或都始终是、或都必然是意识的;事实上自我中的相当大一部分活动都可能永远是无意识的。

一种精神活动从无意识变成意识是一件十分复杂的事。我抑制不住地要对你讲一讲我们在这方面的假想——仍然是非常武断地。你应该还记得,自我是本我的一种外表层。因此,我们相信这个自我的最表层的地方有一种直接同外部世界发生联系的特殊媒介——一个系统,一个器官——只有通过这一特殊媒介的刺激才会产生我们称作意识的现象。这个器官既可以从外部得到充分的刺激,亦即(在感官的帮助下)接受来自外部世界的刺激,也可以从内部得到充分的刺激亦即首先感知到本我中的种种感受,然后他能感知到自我中的各种活动过程。

“这个问题越搞越糊涂,我越来越没法理解了。不管怎么说,你本来邀请我是为了讨论一下外行(=非医生)应该不应该从事分析治疗的问题。既然如此,你谈论这些无法使我相信

已经得到证实的模糊不清的理论又有什么用呢？”

我知道我不能使你信服。其实要让你信服是根本不可能的,正因如此,我的目的也根本不在于此。当我们向我们的学生教授精神分析理论的时候,我们会发现,一开始我们的教授给他们留下的印象是多么淡漠。他们吸收这些理论的态度是那么冷淡,正如他们吸收其他抽象概念一样。他们中少数人也许渴望信服这些理论,但是我们丝毫看不出他们有真正信服迹象。尽管如此,我们仍要求每一个希望对别人进行分析的人都必须首先自己接受分析。只有在这种“自我分析”(其实这个名称并不贴切)的过程中,他们才能真正触及分析所要达到的目的,首先使自身——或更确切地说,自己的心灵——受到影响,继而获得后来为别人分析时奉为准则的信念。现在我们能做到的仅仅是向你这个“公正的人”简略地、因而也是相当费解地叙述这些理论,没法用你自己的体验来证实它们,因此,我怎么能指望让你信服呢?

我这样做有一个不同的目的。现在你我之间迫切需要解决的问题根本不是分析究竟有理还是无理,其假说究竟正确还是大错特错的问题。我之所以在你面前展示我们的理论,只是因为这是让你搞清这种分析究竟包含着哪些观念的最好办法。用这样的方法无疑可以阐明外行分析的问题。请不要害怕。既然你已经跟我走到了这一步,最大的难关也就渡过了。下面所要涉及到的问题对你来说都不那么难理解了。不过请你原谅,我要停下来稍稍歇口气。

三

“我希望你能给我讲讲,怎样才能依据精神分析理论描述神经症原因。”

好,让我试一试吧。但是要达到这个目的,我们必须从一个崭新的角度研究我们的自我和我们的本我。也就是说,从动力学的角度来研究,亦即着眼于在自我与本我中或在这两者之间起作用的动力。前面我们已经较为满意地对精神器官进行了一番描述。

“我唯一担心的是又会听不明白!”

我希望不会这样。你很快就会在这个问题中找到门径的。你不妨先听一听吧。我们假定,驱使精神器官发挥作用的动力如同主要肉体需求的表现方式一样是在身体器官中产生的。你一定能想起我们的诗人兼哲学家说过的话:“饥饿与爱情(是推动世界的力量)。”顺便说一句,这是一对多么令人生畏的力量。我们把这些促动精神发挥作用的肉体需求称作“内驱力”(本能)——这是一个在许多现代语言中都找不到的确切词语。本我中充满着这些本能,而且简单说来,本我中的一切能量都源于这些本能。其实自我中的动力也没有别的来源,它们也都源自本我中的这些本能力量。那么,这些本能究竟需要什么呢?它们需要满足——也就是说,需要构成一些能够清除这些肉体需求的情境。只要这种需求的张力减小,我们的意识器官就会感觉愉快,这种张力增大,就会感觉不愉快。在这



种张力的波动中出现了一系列愉快与不愉快的情感,而整个精神器官便是依据这些情感调节其活动的。在这方面我们常常谈论的是“快乐原则的支配地位”。

如果本我的本能要求得不到满足,就会出现无可忍受的局面。经验很快就告诉我们,这种满足的情境只有在外部世界的帮助下才能构成。在这种情境产生的时候,本我中与外部世界发生联系的那一部分——即自我——便开始发挥作用。如果说使这个运载工具开动的所有动力都是源自本我的话,那么自我可以说是执行掌握方向盘的任务,否则是到达不了任何目的地的。本我中的本能总是不惜一切代价急于得到满足,这样它们就会一无所获,甚至会造成较大的损失。因此,自我的任务是要防止发生这样的恶果,在本我的要求与外部世界的对抗之间进行调解。自我是以双向的形式发挥作用的。一方面,它在其感官或意识系统的帮助下观察外部世界,以便抓住有利的时机安然获得满足;另一方面,它又影响本我,制约其“情欲”,诱使其本能延迟满足;要是认识到有必要的话,它其实还会改变其目标,或者为了得到某种补偿而放弃这些目标。就其以这样的方式控制本我的冲动这一点而论,自我可以说是以所谓的“现实原则”取代了快乐原则。在此之前唯一起决定作用的就是快乐原则,而现实原则虽然最终也要追求同样的目标,却不得不考虑现实外部世界所提出的条件。后来,自我渐渐了解到,除了我已经描述过的适应(adaptation)外部世界以外,还有另一种获取满足的方法。它也可能通过改变外部世界的途径进行调停,并且可以在外部世界中有意建立一些使满足可能实现的条件。这种活动于是就成为自我的最高

功能——即决定什么时候更利于控制一个人的强烈情感并屈服于现实,什么时候更利于同这些情感成为盟军,向外部世界发起进攻。这样的决定构成了处世本领的整个核心。

“你是说本我总是心甘情愿地听任自我的支配,尽管——假如我没有理解错的话——它是力量更强的一方,对吗?”

不错,要是自我能保持其完整的组织和全部的功能,要是它能触及本我的每部分并且对它们施加影响,那么一切都将顺利进行。因为自我与本我之间并不存在先天的对抗;它们互相隶属,而且在健康条件下实际上是无法分别的。

“这听起来还是挺美满的;只是我看不出在这样一种理想的关系中怎么可能存在病态紊乱的余地。”

你说得对。只要自我及其与本我的关系能够达到这种理想的条件,自然就不会出现神经症紊乱。这种疾病的突发是难以预料的,尽管任何一个熟悉普通病理学的人都清楚地懂得这样一条原理:疾病或机能失调的种籽恰恰存在于最重要的发展和演变之中。

“你又说得太深奥了。我没法理解你的话。”

我不得不再回过来说几句。一个小小的生命有机体,同实际上充满破坏力的异常强大的外部世界相比,实在是一个可怜的、毫无力量的东西,难道不是吗?一个尚未形成完整的自我组织的原始有机体对这些“创伤”是无能为力的。它靠着“盲目地”满足其本能愿望而生存,到头来常常是遭到灭亡。不管怎么说,自我的演变至少是向自我保存(self-preservation)迈进了一步。不用说,遭到毁灭的东西总不会带来什么好的结果;不过如果我们幸运地逃脱了这种创伤,我们就会注意到产

生类似情境的途径,并且能通过简略地重复我们已经感受到的关于创伤的印象——即通过一种焦虑情感——来预示再次遭受创伤的危险。这时,这种对于危险感的反应便会引起一种逃遁的企图,这种逃遁可以起到挽救生命的作用,直到我们最终长大成人,具有足够的力量以更为主动的——甚至可能是侵犯性的——方式去对付外部世界的危险。

“这一切都还不是你答应要对我讲的。”

你没有意识到我离实践我的诺言已经非常近了。甚至在后来形成健全的自我组织的有机体中,其自我在童年时期也是颇为脆弱的,并且几乎没有从本我中演变出来。你不妨想象一下,要是这个毫无力量的自我感受到某个来自本我的本能要求,立刻想要抵制它(因为自我感觉到,满足这个要求是危险的,会引起某种创伤性的情境,或者会导致与外部世界的冲突),但是又无法支配它(因为自我还不具备足够的力量去支配它),结果又会如何呢?要是出现这样的情况,自我就会把这种本能危险当作一种外来的危险来对待;它就会首先收回它通常对本能冲动所作的一切贡献,然后试图逃遁,逃离这一部分本我,让它去听天由命。正如我们所说的,自我使这些本能冲动形成一种压抑作用,这一作用暂时具有防止危险的效果;但是我们不能心安理得地把内在的东西与外在的东西混淆起来。一个人不可能逃离自己。在压抑过程中自我遵循的是快乐原则,并往往习惯于对这一原则进行纠正,因此它必定也要遭到对方的报复,蒙受其伤害。其结果便是自我永远不停地缩小自己的影响范围。本能冲动一旦被压抑,就会孤立起来,一切听任自己,不可触及,也不可影响。它完全自行其事。一般

说来,甚至到后来自我变得更强健时,它仍不能消除压抑;其综合会受到破坏,本我的一部分将始终自我不能进入的禁区。而且被孤立起来的本能冲动也并不总是闲着;它知道如何弥补被剥夺正常满足的缺憾;它会产生出取代自己的精神衍生物;或者会把自己同其它精神活动——这些活动是它也以同样方式凭借自己的影响从自我中抢过来的——联系起来;最后,它还会以一种扭曲得无法辩认的替代物形式强行闯入自我,闯入意识,产生出我们所说的症状。这样看来,神经症的本质也就一下子清楚了:一方面是自我在其综合过程中遭到了阻抑,对本我的某些部分毫无影响力,必须摒弃自己的某些活动,以便防止同已被压抑的东西发生新的冲突,并且在大都属于徒劳的抵制症状——即被压抑的冲动的衍生物——的防御行为中耗尽自己的力量;另一方面是在本我中个别的本能已经取得独立地位,不顾一个人的整体利益一味追求自己的目标,因而只遵从在本我深处起支配作用的原始心理学的法则。我们只要考察——整个局面便可以得出有关神经症起因的一个简单的公式:自我试图以适当的方式抑制本我的某些部分,结果遭到失败,于是本我进行了报复。由此可见,神经症是自我与本我之间发生冲突的结果——细致的调查表明,自我为了不惜一切代价维持其与现实外部世界的适应关系,往往会向本我发起袭击。真正的分歧在于本我与外部世界之间;这是因为,自我要忠于自己的内在本性,便同外部世界站在一边,以致同本我发生了冲突。但是请你注意,产生出致病的决定因素,并不是这种冲突本身——因为现实与本我之间的这种分歧是不可避免的,而且在这两者之间进行调解正是自我的

长期任务—而是自我运用压抑这一无效的手段来处理这种冲突的实际情况。不过再深究一下的话,其实这也是因为自我在接受那个任务时尚未发展成熟,仍然毫无力量。决定性的压抑都发生于幼年时期。

“这是一件多么奇妙的事!我将听从你的建议,不随便进行评论,因为你只是想要告诉我精神分析学对神经症起因的看法,这样你就可以接下去谈论它是如何同这种疾病展开斗争的。我当然有各种问题要问,后面我会提出几个请你回答的。不过此时此刻我第一次感到迫切希望你继续顺着你的思路讲下去,并且情不自禁地想要冒昧提出我自己的一个理论。你已经阐述了外部世界、自我及本我之间的关系,并且断定导致神经症的决定因素是依赖于外部世界的自我与本我进行的斗争。那么,难道相反的情况是不可思议的吗?亦即处于这种冲突之中的自我允许自己被本我牵着鼻子走,放弃自己对外部世界的关心。要是真的出现这种情况又会怎样呢?根据我对精神错乱的本质的外行见解,我想导致精神错乱的决定因素大概就在于自我作出这样一个决定。总之,这样一种逃离现实的行为似乎就是精神错乱的核心所在。”

是的。我自己也考虑过这种可能性,事实上我相信这是符合事实的——尽管要论证这一推断的正确,就需要对一些极其复杂的问题进行一番探讨。神经症与精神病显然有着密切的联系,然而两者无疑在某个关键的方面是绝然不同的。这个关键的方面很可能就是自我在这种冲突中所采取的立场。在这两种病症中,本我都始终保持其盲目的不可动摇的特性。

“很好,接着说下去!你的理论在神经症的治疗方面提供

了什么知识呢？”

现在已不难描述我们的治疗目的。我们努力使自我恢复原状,把它从其束缚中解放出来,重新赋予它由于早期压抑而失去的对本我的支配力。我们从事分析就是出于这唯一的目的;我们的整个疗法也只是为了实现这一目标。我们必须找出已经形成的所有压抑,并督促自我在我们的帮助下去纠正它们,去解决冲突,而不要试图逃遁。既然这些压抑属于童年的最初阶段,我们的分析工作也必然把我们带回到那个时期。产生冲突的情境大都被患者遗忘,我们便要想方设法使它们在患者的记忆中重现。为我们指明这条道路的是患者的症状、梦及自由联想。然而,这些东西首先必须进行一番解析——或者可以说是翻译——因为在本我心理结构的影响下,它们已采用了使我们感到奇异难解的形式。我们可以设想,只要是患者必须进行一番内心斗争才能向我们传达的那些联想、思绪和记忆,都必然同被压抑的材料有着某种联系,或者是其衍生物。我们总是以鼓励患者抛弃一切抵抗,对我们讲述所有这些联想、思绪和记忆的方式,来教育自我如何克服试图逃遁的倾向,如何忍受与被压抑的材料接触。最后,要是产生压抑的情境能成功地在患者的记忆中重现出来,他一时的屈从就会得到极可贵的报偿。他当时的年龄与现在的年龄之间的全部区别都会发挥对他有利的作用,他儿时的自我惊惶逃离的事,在他成年的、更有力量的自我看来,往往不过是小孩的游戏而已。

#### 四

“到现在为止你对我说的都是心理学。这门学问听起来总是那么陌生,那么难懂,那么模糊;可又总是——如果我可以这样说的话——那么‘纯洁’。不用说,在此以前我对你的精神分析学几乎一无所知;然而谣言还是传到了我的耳朵里,说你主要热衷于无权享有‘纯洁’这一形容词的事物。但是我到现在还没有听到谈论那种事物,这就不免使我感到你是在故意隐瞒什么东西。另外我还有一个抑制不住的疑惑。正如你自己所说的,归根到底,神经症是精神生活的紊乱现象。那么,难道像我们的伦理道德、我们的良心、我们的理想这样重要的东西在这些心灵深处的紊乱中丝毫不起作用吗?”

这么说,你已经感觉到在我们到现在为止的讨论中,既没有触及最低贱的东西,也没有触及最高尚的东西。这是因为我们还根本没有考虑精神生活的内容。不过现在请允许我自己充当一次阻碍谈话顺利进行的干扰者的角色。我对你谈论了那么多的心理学问题,是因为我想让你明白精神分析工作是应用心理学的一部分——而且还是一门在分析领域之外不为人所知的心理学的一部分。因此,要成为分析者,首先必须学会这门心理学,学会这门深度心理学或无意识心理学。我们需要用它们来为我们后面将要提出的结论奠定基础。不过现在我倒想先问一问,你刚才提到“纯洁”二字究竟是什么意思?

“哦,人们普遍传说,在分析过程中连性生活中最亲昵——最下流——的行为都要提出来——进行详尽的讨论。如果真是这样——根据你的心理学讨论,我还不能认为必然是

这样——那么主张把这种治疗局限于医生的观点就有了十分有力的论据。人们做梦也不会允许这样危险的自由权落到自己在各方面都不甚了解的人手中。”

不错,医生在性的范围内确实享有某些特权,他们甚至可以检查病人的性器官——虽然在东方国家这是不允许的,而且已有一些理想主义的改革家(你知道我想到的是谁)对这种特权进行过抨击。不过你首先想要知道的是,在分析中情况是否如此,为什么必须如此。我的回答是:一点不错,正是如此。

而且必须如此,首先是因为精神分析学是完全建立在彻底坦率的基础上的。譬如说,某些经济问题对于一般公民——即便不是竞争者或税务员——往往是保密的,但是在特定情况下,这些问题也可以同样详尽、坦率地进行讨论。我不想辩驳,事实上我自己将有力地强调——这种必须坦率的义务也使分析者承担了重大的道德责任。其次是因为在神经症的起因和致病因素中,来自性生活的因素起着极其重要的、支配性的、也许甚至是独特的作用。精神分析除了紧紧抓住自己的题材,即抓住患者所提供的材料之外,还能做些什么呢?分析者从来不把患者引诱到性的话题上去。他也不会事先对患者说:“我们将要谈论你性生活中的隐私!”他允许患者愿意从哪儿开始讲就从哪儿开始讲,并且一言不发地等着患者自己触及到性方面的问题。我曾经不断地提醒我的弟子们:“我们的反对者们总是告诉我们说,我们总有一天会遇到性的因素根本不起作用的病例。我们应该小心,千万不要故意把性的因素引进我们的分析中,以致破坏发现这样一个病例的机会。”但是迄今为止,我们中间还没有一个人遇到过这样的好运。



我当然明白,我对性欲的见解已经成为——不论是否公认如此——别人对精神分析产生敌意的最强大的动力。这能动摇我们的信心的吗?不,这仅仅向我们表明,我们的整个文明生活具有多么严重的神经症性质。因为正常人的行为与神经症患者的行为好像并无多大区别。记得当初精神分析在德国的知识界面临严峻考验的时候(今天的情况已经平静多了),有一个人曾声称自己拥有一种独特的权威,因为——用他自己的话来说——他甚至允许他的患者随便说话(显然是出于诊断的目的)并检验分析者的主张是否正确。“但是,”此人接着说道,“要是他们开始谈论起性的问题,我立刻让他们住嘴。”你对这样一种示范方法怎么看呢?有意思的是,当时知识界竟对这位发言人报以热烈的鼓掌,却不是因为此人的无稽之谈而感到羞愧。那么,这位发言人为什么会如此缺乏逻辑思维呢?原因只有一个,那就是当时人们普遍怀有的偏见意识为这种言论提供了战胜一切的保证。几年之后,有几个当时一直追随我的人终于屈服于把人类社会从性欲的枷锁中解脱出来的需要。其中有一位解释说,性生活根本不意味着性欲,而是意味着某种别的东西,某种抽象、神秘的东西。另一位竟宣称,性生活仅仅是人们竭力把他们对于权力和统治地位的迫切需求付诸行动的领域之一。这些人赢得了许多喝采声,至少一时是如此。

“这一次我倒想冒昧赞同这种观点。在我看来,认为性欲不是生命有机体的一种自然、原始的需求,而是其他某种东西的表现形式,这是一种极为大胆的见解。我们只需要以动物为例就一清二楚了。”

这也没有什么区别。任何胡乱凑成的东西,只要做个广告把它说成是能够制服那可怕的性欲优势的解毒药,我们的社会便总会心甘情愿地吞咽下去。

而且,坦率地说,你所流露的对于性因素在神经症起因中起到如此重大作用的见解的厌恶,在我看来似乎并不符合你作为一个“公正的人”所应承担的任务。难道你不害怕这种厌恶之情会干扰你的客观判断吗?

“听你这样说我感到很遗憾。你对我的信赖似乎已开始动摇。但是既然这样,你为什么选择不选择别人来充当你所需要的‘公正的人’呢?”

因为别人的想法也不会同你的想法有什么区别。而假如这个人从一开始就已认识到性生活的重要性,那么每一个人都会大声惊呼:“哟,这可不是一个‘公正的人’,他是你的支持者!”不,根本不是要放弃能够影响你的观点的期望。然而我不得不承认,据我看来,这个情况同我们前面探讨过的情况并不相同。就我们所进行的心理学讨论来说,你相信不相信我的观点是无关紧要的,只要你能认识到我们所探讨的是纯粹心理学的问题就行。但是现在我们所谈论的是性欲问题,我还是希望你能领悟到你的最强烈的反对动机恰恰说是你与其他那么多人共有的那种根深蒂固的敌意。

“可我毕竟没有那种使你建立起不可动摇的信念的经验呀。”

说得好。现在我可以继续讲下去了。性生活并不仅仅是一种给人以刺激的东西,它也是一个严肃的科学问题。这个问题中有许多新奇的东西需要了解,有许多奇怪的现象有待解

释。我刚才还对你说过,分析工作必须回溯患者童年时代的初期阶段,因为起决定作用的压抑是在那时、亦即自我还很脆弱的时期发生的。可是,童年时代肯定没有性生活吗?性生活肯定只是在青春期开始的吗?恰恰相反。我们必须了解,性本能冲动是从出生时起就伴随着人生的,而且幼儿的自我之所以要形成压抑,恰恰就是为了防止这种性本能的侵袭。这么幼小的儿童竟然已经在同性欲的力量作斗争,正如后来知识界的那位发言人所做的一样,也正如后来那些纷纷建立了自己的理论的我的追随者所做的一样,这真是一个绝妙的巧合,难道不是吗?这种情形是怎么发生的呢?最笼统的解释也许是,我们的文明完全是在牺牲性欲的条件下建立起来的。但是,这个问题决不是这样一句话就能说清楚的。

幼儿性欲的发现是我们有理由感到羞愧的发现之一(因为这其实是显而易见的)。有些儿科专家似乎早已了解;有些儿童保育员也不例外。一些自称为儿童心理学家的聪明人却一直以谴责的口气把这个发现说成是“亵渎童年时代的天真无邪”。这是个老问题——以感情用事取代说理!这样的事在政治机构中是家常便饭。一位反对派成员站出来谴责行政机构、军队、司法机关等部门的某种弊政。于是另一位成员——往往是政府官员——便予以驳斥,声称这些言论是对政治机构、军队、王朝、甚至民族的公开侮辱。因此这些话就等于是无中生有。像这样的情绪当然是不能容忍当众侮辱的。

儿童的性生活自然不同于成人的性生活,人的性功能从一开始直到形成我们非常熟悉的确定形式为止,其间经历了一个十分复杂的发展过程。它产生于大量带有不同目的的本

能成分,经过几个组织阶段,最终承担起生殖的职能。并非所有的本能成分对于形成最终结果都具有同等功效;它们必须经受一定的加工、改造,有一部分还得受到抑制。这样一段漫长的发展历程也并非总是一帆风顺、毫无差错的;在发展过程中会出现各种阻碍,在早期阶段还会出现局部固着的现象。一旦后来在行使性功能的时候出现障碍,性原欲——我们称之为“利比多”——便往往会返回到这些早期的固着点上。对于儿童性欲及其成熟转换过程的研究,还为我们提供了理解所谓性变态现象的钥匙。长期以来,人们一谈到性变态总会表现出极度的厌恶,但是这种现象的起因,他们却永远解释不了。其实这整个问题是具有不同寻常的意义的,但是考虑到我们这次谈话的目的,对你大谈这方面的内容并无多大意思。要在这个问题中找到门径,当然需要解剖学和生理学知识。不幸的是,并非所有这些知识都能在医科学学校获得。同时,对于人类文明史和神话的熟悉也是一样必不可缺的。

“听你说了半天,我却仍看不清儿童性生活究竟是怎么回事。”

那就让我把这个问题继续阐述下去吧。不管怎样,要我对这个问题避而不谈是不容易的。下面我要告诉你,在我看来,儿童性生活中最值得注意的现象是,它那相当复杂的发展过程是在婴儿降生后的最初五年中完成的。从五岁开始一直到青春期,便出现我们所说的潜伏期。在这个潜伏期中,性欲一般都是停滞不前;不仅如此,性原欲的力量还会有所减弱,幼年时期做过的和知道的许多事情都会被放弃并遗忘。在人生的这一阶段,亦即在性欲的第一次旺盛期衰淡之后,自我便产

生出诸如羞耻、厌恶和道德之类的态度,它们注定要抵挡后来青春期到来时的性冲动暴发,并且为新觉醒的性欲规定通行的道路。性生活的这种所谓的“双相迸发”(diphasic onset)与神经症的发生关系很大。这种现象似乎只发生于人类,因此这也许是人类拥有患神经症的特权的决定因素之一。在精神分析学产生之前,性生活的史前情形正如另一部门的意识精神生活的背景情况一样受到忽视。你完全有理由推测这两者是密切相联系的。

关于这种早期性欲的内容、表现形式及成果,有待解释的东西还很多,其中大都是出乎我们意料的。譬如,要是你听说小男孩经常害怕被自己的父亲吃掉,你无疑会感到惊讶(而且要是我把这种恐惧归入性生活的现象之列,你可能会大吃一惊)。不过我可以使你回想起克洛诺斯神吞吃自己孩子的那个神话故事;你小时候上学时一定听说过这个故事,现在也许还能想起来吧。当你第一次听到这个传说时,你一定觉得这是多么怪诞!可是我想当时我们谁都不会去多想它。今天我们还能回想起一些童话故事,其中会出现一些诸如狼这样的残暴野兽。我们会把它们看作是父亲的伪装。要让你相信只有运用幼儿性欲的知识才可能真正理解神话和童话故事,上述情况提供了一个良好的机会。由此看来,我们的分析研究在

---

希腊神话中一男性神,传说是天神乌拉诺斯和地神该亚的儿子。他不但根据其母的意见用弯刀阉割了他父亲(所以他在艺术作品中被表现为一位手持弯刀的老人)从而使天空和大地分离,而且把同自己的妹妹瑞亚所生的孩子赫斯提等全部吞吃下去。后来他的另一个儿子宙斯一出生下来就被瑞亚藏到克里特,没有被他吃掉。宙斯长大后,迫使克洛诺斯吐出他的兄弟姐妹,并把他战败。——译者注。

这方面获得了一种副产品。

还有一种情况会使你感到同样的惊讶：男性儿童往往会害怕被父亲夺走性器官，以致这种害怕被阉割的恐惧对于他们性格的发展，以及在决定他们的性欲发展方向等方面产生了极其有力的影响。这里，神话将再次为你提供相信精神分析的勇气。前面提到的那个克洛诺斯神除了吞吃自己的孩子以外，还阉割了自己的父亲乌拉诺斯，而且后来自己又被儿子宙斯在复仇中阉割，宙斯是靠着母亲的计谋而幸免被父亲吞吃的。假如你已经感到不得不认为所有这些有关儿童早期性欲的精神分析报告都出自分析者杂乱的想象的话，那么至少你也不能不承认，他们的想象力创造出的产品同原始人以神话与童话故事为表现形式的想象活动所创造的产品是一样的。另一种更为友善、可能也更为中肯的看法是，在今天的儿童精神生活中我们仍能窥见那些曾一度在人类文明原始时期普遍起主导作用的古老因素。儿童会在自己的精神发展过程中以简缩的形式重复人类的发展史，正如早已确立的胚胎学是反映肉体发展过程的一样。

早期幼儿性欲的又一个特征是：正常的女性性器官尚不起任何作用，因为幼儿尚未发现它。所有的重要性都落在男性性器官上，幼儿的全部兴趣都集中于男性性器官存在不在这个问题。我们对女孩的性生活不如对男孩的性生活了解得多。但是我们无须为这一区别感到羞愧；归根到底，连成年女子的性生活也还是心理学难以看清的一片“黑暗大陆”。不过我们已经了解到，女孩总是深深感到自己缺少一个与男性性器官价值相等的性器官；她们因此而把自己看作“低人一等”。

而这种“阴茎妒忌”就是整个一系列女性独特反应的起源。

还有一个表现儿童特点的现象是：他们的两种排泄需求都注入(充满)了性的兴趣。后来，儿童接受的教育会在这儿划出鲜明的界线，而这条界线又会在说笑话中被抹杀。尽管在我们看来这似乎是一个令人不快的事实，但是儿童却要经历很长的时间才能发展到产生厌恶情绪的程度。这个事实即使是坚持认为儿童心灵如天使般纯洁的人也不否认。

然而最值得注意的一个事实是：儿童通常把自己最亲近的亲人当作实现性愿望的对象——因此，首先就是父母，然后是兄弟姐妹。男孩的第一个爱恋对象是母亲，女孩的第一个爱恋对象则是父亲(除非有一种先天的双性倾向为相反的态度同时并存创造了条件)。父母中的另一方便会被视为碍手碍脚的对手，并且常常在孩子心中引起强烈的敌意。你必须正确理解我的话，我的意思并不是说，孩子希望其喜爱的父母一方仅仅以我们成年人喜欢视为父母与子女之核心的那种疼爱之情来对待自己。不，精神分析已确凿无疑地告诉我们，孩子的愿望是超越这种情感的，完全到达了我们所了解的肉欲满足的地步——亦即就孩子的想象力所及。孩子当然根本猜想不到实际的性交行为，这是显而易见的；他用源自他自己的经验与情感的其他观念取代了这种行为。一般说来，他的愿望总是在产生以某种模糊不清的方式生出孩子的意图时达到顶峰。男孩也由于无知而同样怀有生孩子的愿望。我们把这整个精神结构命名为“俄狄浦斯情结”(源出希腊神话)。随着性发展

的早期阶段的结束,这种情绪通常应被放弃,应发生剧烈的分裂,并实现转换,而这种转换的产物是注定要在后来的精神生活中发挥重要作用的。但是一般说来,这种转换的程度总是不够彻底;倘若如此,一进入青春期,这种情结又会复苏,并会产生严重后果。

你竟然仍沉默着,这使我颇感惊讶。你的沉默不太可能是表示赞同。精神分析在提出儿童最初的对象选择是具有——用专业术语来说——乱伦意味的这一主张时,它无疑又一次伤害了人类最神圣的情感,完全有必要准备好迎接同等强烈的怀疑,驳斥和攻击。当然,这种遭遇对精神分析说来早已不是什么新鲜事了。遭到最猛烈攻击的是它把“俄狄浦斯情结”看作人类命中注定存在的结构。顺便说一句,这段希腊神话必然也有同样的含义,但是今天的大多数人,无论是知识的还是没有知识的,都宁愿相信造物主在我们的心灵中种下了一种防止乱伦可能的天生的憎恶。

不过,让我们首先求助于历史吧。当凯撒大帝进入埃及国土时,他发现年轻的公主克娄巴特拉(她很快就在凯撒心目中占据了重要地位)嫁给了比她更年轻的同族兄弟托勒密。在埃及王朝中这事是毫不稀奇的;托勒密家族具有希腊血统,他们只是继承了其祖先——古代法老——保持了几千年的这一习俗而已。不过这还只是兄弟姐妹间的乱伦,这种关系即使在当今也是不会遭到严厉斥责的。所以现在让我们再来看一看我们探讨原始时代种种问题的主要见证——神话学吧。神话学告诉我们,每个民族的神话——不仅仅是希腊神话——都充满了关于父女之间、甚至母子之间相互爱恋的例子。宇宙论几



乎和王族家谱一样,也是在乱伦关系的基础上发展而成的。在你看来,这些神话传说究竟是为了什么目的创造出来的呢?是为了给诸神和国王都贴上罪犯的标记?是为了把人类的憎恨都集中到他们身上?无疑不是,而是因为乱伦的愿望是人类的原始遗产,从未得到彻底的克服,因此,当大多数普通人都已被迫抛弃这种愿望的时候,诸神及其后代仍然拥有这种愿望的权利。我们发现乱伦的愿望在人的童年时代仍然存在并起作用,这是与这些历史和神话学的研究结果完全一致的。

“你想对我隐瞒所有这些关于幼儿性欲的见解,这会使我感到不快。我觉得这方面的问题极有意思,尤其是联系人类史前阶段来看。”

我是担心这个问题会使我们偏离我们的目的太远。不过,或许归根到底这还是有用的。

“请你先告诉我,你能为你在儿童性生活方面的分析发现提供什么确凿的根据?难道你的信念只是基于符合神话学和历史的那几点吗?”

哦,根本不是。这是基于直接的观察的。情况是这样的。起初我们根据对成人的分析——也就是说,对二十或四十年以后的情况的分析——来推导童年性生活的内容。然后,我们便对儿童本人进行分析,要是我们能在他们身上确证我们曾经预料到的一切——尽管在分析间隔中会出现遮盖和扭曲的现象——这无疑是不小的胜利。

“什么?你还对小孩进行分析吗?六岁以下的孩子?这可能吗?这对孩子来说不是太危险了吗?”

这是完全可以做到的,四五岁的孩子头脑里出现的东西

简直是难以相信的。那个年龄的孩子大脑非常活泼；他们早期的性阶段是一个知识成熟的阶段。我认为，随着潜伏期的开始，他们也在精神上受到了阻抑，而且也是从那时起，许多孩子会失去他们身体上的魅力。至于早年分析造成危害问题，我可告诉你，第一个接受到这一试验的孩子——那是大约二十年以前的事——现在已经长成一个健康、能干的年轻人。他安然无恙地顺利度过了青春期，尽管他出现过一些生理上的严重创伤。我们可以指望其他早年分析的“受害者”也不会遇到更大的危险。这种儿童分析中有着许多令人感兴趣的东西，很可能将来会变得更为重要。从理论角度来看，他们的价值是毋庸置疑的。一些在成人分析中未能解决的问题，通过儿童分析而得以澄清，从而使分析者避免犯一些或许一时对他有用的谬误，只要在那些导致形成的因素正实际起作用的时候偶然抓住它们，后来就再也不会搞错了。诚然，为孩子的利益着想，分析影响必须与教育措施结合起来。这项技术仍然有待改进。但是，一旦我们观察到我们的许许多多孩子在发育过程中都经历过一个明显的神经症阶段，这就产生了实际的利益。既然我们已经学会怎样观察得更敏锐，我们就禁不住要说，儿童的神经症并不是例外，而是常规，仿佛是从婴孩先天的生性通向文明社会的通路上能够避免的现象。在多数情况下，这种童年神经症阶段是自发地克服的。可是它难道不可能也很规律地在一般的健康成年人身上留下痕迹吗？另一方面，在那些后来患神经症的人身上我们总是能发现与童年疾病的种种联系，虽然当时不一定十分明显。我相信，如今有些医生认为我们每一个人就在童年时代遭受过结核病的侵袭，这正和我刚才说

的情况相仿。当然,在神经症的情况中免疫因素并不起作用,所起作用的只是预定因素。

让我们再回过头来考虑你关于确凿性的问题。根据对儿童的直接分析考察,我们已经相当普遍地确信我们对成年人讲述的童年经历进行解析是正确的。不过,在相当多的实例中,也有可能得出另一种确信的证据。从某些患者的分析中获得的材料使我们能够重新构造出他们童年时代的某些外部经历,某些给人深刻印象的事件,虽然患者本人并未保存对这些事件的意识记忆。后来,由于某种偶然的巧合,或根据从父母或保姆那儿了解到的情况,我们得以获得确凿无疑的证据,证明我们所推测的那些事件果真发生过。这种情况当然并不经常出现,但一旦出现,就会产生极为有效的作用。你必须明白,这种遗忘的童年经历的正确重新构造总是具有极大的治疗效果,无论能否运用客观的证据来证实。这些事件之所以重要,当然是因为它们发生于这样小的年龄,发生于它们还能对虚弱的自我产生创伤影响的时期。

“这种必须通过分析来发现的事件究竟是什么样的事件呢?”

各种各样的事件。首先是能对儿童性蕾期生活产生永久影响的事件——例如见到成年人之间的性行为,或自己与成年人或与另一个孩子的性经验(这类事件并不罕见);此外又如无意中听见一些谈话,使这孩子认为自己能由此得出关于神秘、离奇事件的结论——无论是当时就明白了,还是经过深思才明白的;或者还有孩子自己说的话或做的事,表现出对别人的爱慕或敌视的态度。在分析中诱导出关于患者自己遗忘

了的以及被成年人阻止了的童年性行为的记忆,是特别重要的。

“我有一个早就想问的问题,现在你的话给了我这样的机会。儿童的这种早期‘性行为’的本质究竟是什么?照你所说,它在分析以前总是被忽视的。”

奇怪的是,这种性行为的规律性的、根本的部分并未被忽视。或者更确切地说,这是一点都不奇怪的;因为要忽视这一部分是不可能的。儿童的性冲动主要是通过摩擦自己的生殖器——更准确地说,是男性生殖器——这一自慰方式表现出来的。这种异常普遍存在的孩童“顽皮”形式,成年人每时每刻都知道,并被视为严重的罪孽,受到严厉的惩罚。但是请不要问我人们怎样才能把这种儿童不道德倾向——据儿童自己说,他们这样做是因为能从中获得快乐——的观察结果同所谓儿童天生纯洁无邪、毫无性意识的理论统一起来。你必须让我们的反对者去解开这个谜。我们还面临着一个更重要的问题。我们对幼年期性行为究竟应采取什么态度?我们知道要是抑制这种性行为将担负什么样的责任,但是我们又不敢听任其毫无束缚地自由发展。在文明水平较低的种族,或在文明种族的较低层的圈子里,儿童性欲似乎是放任自流的。这很可能为防止个人后来的神经症发展提供了有力的保护。但是,这是否同时也造成了文化成就能力的巨大丧失呢?有很多迹象表明,在这儿我们遇上一对新的斯库拉与卡律布狄斯。

但是,对于神经症患者性生活的研究所激起的兴趣是否

为鼓励淫荡行为造成了有利的气氛——这正是我冒昧想留给你自己去判断的问题。

## 五

“我相信我能理解你的目的。你是想要让我看到,为了从事分析必须具备哪一种知识,以便我能判断是否只有医生才有权利这样做。不错,到现在为止还没有出现什么同医学有关的东西,大部分是心理学,还有一些性生物学。不过,我们也许还没有谈论完吧?”

绝对没有。还有不少需要填补的空白。我能提一个要求吗?请你描绘一下你现在对分析治疗是怎么看的——就像你自己必须进行一次这样的治疗一样——好吗?

“不用说,这是个好主意!不,我根本不是想用这样一种试验来解决我们的争议。只是为了让你满意,我才愿意按照你的吩咐去做——责任应由你承担。很好。我不妨假定有一位患者来找我,向我诉说他的病状。我向他担保说,只要他听从我指示,恢复健康,或病情好转是必然的。我要求他完全坦率地把他所知道的以及他所想到的一切都告诉我,即使有些事不宜说出口也不要隐忍不言。我这样做合乎规则吗?”

没错。你还应该加上一句:“即使他所想到的似乎很不重要,或者莫名其妙。”

“好,我添上这句吧。然后他就讲述起来,我便听着,再往下呢,我从他对我讲的话中推导出他一直压抑着的那种印象、经历和愿望,因为他是在其自我还很虚弱的时候遇到这些印象、经历和愿望的,并且害怕它们,而不是正视它们。当他从我

的话中了解这一情况时,他便又使自己返回原来的情境,然后在我的帮助下逐渐认清真相。他的自我所受的局限逐渐消除,最后他便治愈了。这样对吗?”

了不起!真是了不起!我又一次看到人们能够有机会指责我把一个不是医生的人变成了分析者。你已经完全令人满意地掌握了这种疗法。

“我只不过是把从你那儿听到的重复了一遍罢了——就好像这是我牢牢记住的东西似的。尽管如此,我还是难以想象我应该怎么做,而且我也根本闹不懂这样一项工作为什么竟要每天进行一小时并持续那么多月。说到底,平常的人一般都没有经历过这样的遭遇,而且童年时期所压抑的内容很可能是每个人都一样的。”

如果要真正从事分析,你还得学会其他各种各样的事。譬如说:你根本不会发现从患者对你讲的话中推导出他已遗忘的经历和他所压抑的本能冲动是那么简单的事。他对你说的一些话起初你听了也和他本人一样不知所云。你不得不打定主意用一种相当特殊的方法去看待他遵循规则传送给你的那些材料——仿佛那是矿石,必须用一种特殊的工序从中提炼出贵重金属的含量。你还必须做好思想准备,很可能从好几吨矿石中只能提炼出极少你所寻找的宝贵材料。这可以算是我们解释分析治疗持续较久这一特征的第一个原因。

“可是怎样对这些原材料进行提炼呢?”

你可以假设患者的述说和联想只不过是其所寻找的材料的变形物——也可以说是一些暗示,你必须猜出其隐藏着的含义。总而言之,这种材料,无论其实际内容是记忆、联想还是

梦,都必须首先得到解析。由于你具有专门的知识,你在听的过程中就会在头脑中形成种种预料,从这点来看,你当然会对这些材料进行解析的。

“‘解析!’多么令人讨厌的词,听起来就叫人不喜欢;它使我完全丧失了确凿性。要是一切都取决于我的解析,谁能保证我的解析正确无误呢?这样看来,终究还是一切都听凭我随心所欲。”

且慢!事情并不像你所说的那么糟糕。你为什么偏偏要把你自己的精神活动从你在别人的精神活动中发现的法则中排除出去呢?当你已经获得了某种程度的自我约束,并且掌握了某些能自由支配的知识时,你的解析就会脱离你的个人特性而击中要害。我并不是说分析者的个性在他的这一部分任务中是无关紧要的。一种善于听出无意识的和被压抑的内容的敏锐力——这不是每个人都同样具备的——显然起到相当大的作用。而且这里我们首先还得要求分析者恪守职责,通过对自己的深入分析而使自己能够不怀任何偏见地接受分析的材料。诚然,还有一个现象也不能忽视,亦即相当于天文观察中的“人差”的那种现象。这个人因素在精神分析中比在其他任何地方都将起到更大的作用。一个不正常的人完全可能成为一名严谨的物理学家;但是作为一位分析者,他就会因为自己的不正常而无法看清未经扭曲的精神生活图景。既然谁都不可能向别人论证自己的不正常,因此要在深度心理学的问题上达到完全一致是格外困难的。事实上,有些心理学家还认为这是完全不可能的,认为每一个傻瓜都拥有同等的权利,把他的愚蠢当作智慧表现出来。我承认我在这个问题上倒是更

为乐观的。不管怎么说,我们的经验已告诉我们,即使在心理学领域也是能达到比较令人满意的一致的。每一个研究领域都有其独特的困难,需要我们努力去克服。而且,即使在精神分析的解析技术中也有许多像其他任何研究材料一样可以学会的东西,例如那种通过象征间接表现的独特方法,等等。

“行了,我再也没有从事分析治疗的任何欲望了,连做梦都不想干这种事。谁能说得准我还会遇到别的什么意料不到的事呢?”

你放弃这个念头是完全正确的。你已看到,做这项工作还需要多少训练和实践啊。等你作出了正确的解析时,另一个任务又摆在你的面前。你必须等待合适的时机才能向患者传达你的解析内容,否则是毫无成功希望的。

“怎样才能总是看准合适的时机呢?”

这是一个策略的问题,它会随着经验的积累而不断趋于完善。如果你一作出解析立刻就往患者的脑袋里塞——也许是为了缩短分析过程——你就会犯严重的错误。因为这样一来,你就会促使患者表现出抵抗、拒绝和愤怒,而不能使他的自我掌握被压抑的材料。正确的做法是:等到患者已经非常接近被压抑的材料,只需要在你所提供的解析引导下再跨出几步就能大功告成时,才让你的解析发挥作用。

“我想我是永远学不会这项工作的。不过,假如我在解析过程中遵守这些规则,那么下一步怎么样呢?”

然后你就注定了会发现一些你事先毫无思想准备的东西。

“那会是什么呢?”



例如,你受了患者的蒙骗;你根本不能指望得到他的配合和依从;他会尽其能事地在你们的合作道路上随时设置种种困难——总之,他丝毫不希望得到治愈。

“真的,这可是你到现在为止对我说的最荒唐的事。而且我也不相信这样的话。患者得了这么严重的病,如此伤心地诉说他的痛苦,为了治疗而作出那么大的牺牲——可你竟说他丝毫不希望得到治愈!不用说,你说的其实并不是这个意思。”

冷静一下吧!我说的就是这个意思。我说的是真理、——当然不是百分之百的真理,但无疑是非常值得注意的一部分真理。患者想要治愈,但他又不想治愈。他的自我已失去协调,正因如此,他的意志也已失去协调。要不是这样,他也就不是神经症患者了。

“‘倘若我明智,我当不是退尔!’”

压抑内容的衍生物闯入了自我,并在那儿安顿下来。自我对这些衍生物正如曾经对实际压抑的内容一样无法驾驭,而且一般说来对它们一无所知。这些患者确实具有奇特的性质,他们造成了我们还不惯应付的困难。我们的所有社会机构都是为那些具有协调、正常的自我的人设置的,而这种自我是可以按好与坏来分类的,它不是完成自己的职能,就是被一种强大的影响完全征服。因此从法律上就可以分为:负责与不负责。这些区别全都不适用于神经症患者。我们必须承认,把社会要求运用于他们的心理条件是有困难的。这在上次大战期间有过大量的实际经验。逃避服役的神经症患者是不是装病

逃差的人呢？既是又不是。如果把他们当作装病逃差者对待，使他们在疾病中不得安宁，他们就会恢复健康；要是在他们表面好转之后立刻送回军队，他们便会马上又重新遁入疾病。对这种人是无计可施的。不服役的神经症患者情况也是如此。他们诉说自己的病痛，但又竭尽全力发掘自己的疾病；要是有人试图把疾病从他们身上夺走，他们就会像传说中的母狮子保护小狮子一样全力保护自己的疾病。然而，因为这种矛盾而指责他们却是没有道理的。

“可是，难道最好的办法不是根本不给这种难对付的人作任何治疗，随他们去吗？照你说的情况来看，你在他们每个人身上都花费了那么大的心血，我怎么也想象不出这有什么价值。”

我不能同意你的说法。对于生活中的种种复杂情况与其反抗倒不如认可，这无疑是人们更愿意采取的态度。我们所治疗的患者并非全都值得费这样的周折予以分析，这可能也是对的。但是这些患者中也有一些十分宝贵的人物。我们必须努力去实现这样一个目标：使尽可能少的人带着这样的有缺陷的精神装备进入文明生活。为了这一目的，我们必须积累大量经验，学会许多知识。每一次分析都可能给人以教益，都可能为我们开辟一个新的知识领域，这是远远超过个别患者的个人价值的。

“可是，如果在患者的自我中形成了一种受本人意志控制的想要保存疾病的冲动，这也必须有其原因和动机，而且必然能以某种方式证实自己的正当。不过，要搞清人们为什么竟会希望患病，或者他能从中获得什么好处，我看是不可能的。”

哦,这可不是那么难搞清的。你看看那些战争神经症患者,他们正是因为有病而不必服役。在平民生活中,疾病可以作遮掩职业上或与别人竞争时的无能的屏障;而在家庭中,疾病又可以充当牺牲家里其他成员并逼迫他们对自己表示爱或把自己的意志强加于他们的手段。这一切都是比较明显的现象;我们可以用“患病的利益”这个说法来予以归纳。然而奇怪的是,患者——亦即他的自我——对这一切互相关联的动机以及这些动机所牵涉的行动竟是一无所知。于是,人们总是迫使自我认识到这些趋势,以此来消除其影响。但是还有一些别的不肯放弃疾病的动机,埋藏得更深,不那么容易对付。不过要理解这些,必须重新对心理学理论进行一番探讨。

“请讲下去。现在讲一点理论已经问题不大了。”

当我向你描述自我与本我之间的关系时,有一部分关于精神器官的重要理论我没有讲。我们不得不设想,在自我的内部有一个特殊的媒介被区分出来了,我们把它命名为“超我”。这个超我在自我与本我之间占据着特别的位置。它属于自我,在很大程度上属于其心理组织的一部分,但是它与本我又有着特别密切的联系。其实它是本我最初的对象精神注入(object-cathexes)的沉淀物,是俄狄浦斯情结继承者。这个超我能正视自我,并把它当作对象看待,而且常常对它非常严厉。自我与超我应该像它与本我一样和睦相处,这是很重要的。自我与超我的疏离能对精神生活产生极大的影响。你也

---

源自本我的精神能量释放(注入)到本我最初的外界对象(即父母身上)之后,便转化为自居作用,这样,其对象便被引入自我,并在那儿形成超我。

许已经猜到了超我就是我们称作良心的那种现象的媒介。精神健康在很大程度上取决于超我的正常发展——也就是说，取决于它失去足够的人情味。神经症患者所缺乏的正是这一条件，因为他们的俄狄浦斯情结没有经历过正确的转换历程。他们的超我仍然正视着他们的自我，就像一个严厉的父亲正视着孩子一样；他们的道德是以一种原始的方式发挥作用的，亦即自我主动让自己遭受超我的惩罚。疾病被用作这种“自我惩罚”的工具，因而神经症患者必须表现得好像受到一种负罪感的支配一样，而这种负罪感为了得到满足就需要受疾病的惩罚。

“这听起来实在太玄虚了，最奇怪的是，甚至连患者的良心这一强大的力量似乎也停留在他的意识之外。”

不错，我们还只是刚开始懂得所有这些重要现象的意义。也正因如此，我的描述注定了会这么含糊不清。但是现在我可以继续往下说了。我们把所有阻止患者痊愈的力量称作患者的“抵抗”。所谓患病的利益就是这样的抵抗之一。“无意识负罪感”代表着超我的抵抗，是最有力的因素，也是我们最害怕的力量。在治疗过程中我们还会遇到其他的抵抗。如果自我在早期出于恐惧而建立起一种压抑，那么这种恐惧在自我接近被压抑的材料时仍会继续起作用，并表现为抵抗。最后，正如你能想象的那样，如果几十年来一直沿着一条特定的道路行进的本能活动过程突然被引上一条刚刚为它开辟的新道路，那就可能会出现一系列困难。这也许可以称作本我的抵抗。我们在分析治疗过程中的主要任务就是与所有这些抵抗作斗争；与此相比，解析任务就算不得什么了。正是由于这场

斗争的胜利,也正是由于这些抵抗的征服,患者的自我便会发生巨大的变化,大大得到增强,因此我们在治疗结束时可以对他将来的行为寄予乐观的期望。另一方面,现在你也该明白我们为什么需要这么长的治疗时间了。决定因素并不在于发展道路的漫长和分析材料的丰富。更重要的问题还在于这条道路是否顺畅。一支部队可能会在一个和平时期每隔一、两小时就驶过一列火车的地区被整整堵上几个星期——假如这支部队必须冲破敌军设在这里的抵抗的话。精神生活中这样的战斗也需要花费时间。我不得不遗憾地告诉你,迄今为止,任何试图加快分析治疗速度的努力都明显是以失败告终的。缩短时间的最好办法似乎是依照规则循序渐进。

“如果我哪天产生了亲手试一试对别人进行分析的意愿的话,你告诉我的这些关于抵抗的话,肯定会把我的这个意愿治好。不过你自己到头来还是承认的那种特殊的个人影响究竟怎样呢?难道这种影响不能对患者的抵抗起到任何阻挡作用吗?”

你向我提出这个问题太好了。这种个人影响是我们最有力的武器。这是我们引入分析情境的新的因素,通过它我们可以使分析流畅地进行。我们的解释中的知识内容不能起到这种作用,因为患者分享着他周围的生活天地的种种偏见,不免和我们的科学界评论家们一样不相信我们。一个神经症患者之所以在分析中予以配合,是因为他相信分析者,他之所以相信分析者,是因为他对分析者的形象产生了一种特殊的充满感情的态度。孩子也是这样,只相信他们所依恋的人。前面我已经对你讲过我们是如何利用这一特别大的“暗示”影响

的。不是为了抑制症状——这就是分析疗法与其他人精神疗法的区别所在——而是作为诱导患者克服其抵抗的动力。

“哦,要是这一点成功的话,是不是接下去一切都能顺利进行了?”

是的,应该是这样。但是实际上还会出现一个意料不到的复杂情况。分析者最感惊讶的也许是发现患者主动与他建立的情感关系是具有十分独特的性质的,最早尝试分析疗法的那位医生——不是我本人——遇到了这种现象,但不知道如何对待。因为简单说来,这种情感关系具有恋爱的性质。这很奇怪,不是吗,尤其是如果你考虑到分析者根本没有挑动这种情感,反倒是竭力与患者保持距离,从不让自己感情冲动——如果你还了解到,这种奇怪的爱恋关系根本不顾及其他任何真正有利的条件,以及个人魅力的各个方面,如年龄、性别、社会地位等等,你就会更觉得不可思议。这种爱恋是完全强迫性的。这并不是说自发的爱恋之情不能有这种特点。你也一定知道,事实往往与之相反。但是在分析情境中,这一特点完全有规律地出现,对此无法作出任何理性的解释。人们不免会认为,患者与分析者的关系所必需的只不过是一定程度的尊敬、信任、感激和人与人之间的同情罢了。但事实却并非如此,这种关系中还有这样的爱恋之情。这本身就使人感到是一种病态的现象。

“尽管如此。我还是认为这对于你的分析目的是有利的。要是一个人产生了爱恋之情,他就会表现得顺从,他就会为了对方做出一切牺牲,承担一切义务。”

是的,一开始确实是有利的,但是一旦这种爱恋之情变得

更深,它的整个本质就会完全暴露出来,其中很大一部分是同分析任务格格不入的。患者的爱恋之情并不满足于顺从;它会提出种种要求,需要得到感情上和感官上的满足;它要求独占对方的身心,产生妒忌,还会越来越明显地表现出其相反的一面——要是达不到目的就会随时产生敌意和报复的愿望。同时,就像任何爱恋一样,它会驱除其他任何精神材料;它会扼杀对治疗与痊愈的一切兴趣,简而言之,它无疑已经取代了神经症,我们的治疗工作也无疑造成了以一种疾病形式驱走另一种疾病形式的结果。

“这听起来真的叫人感到失望!有什么办法改变这种情况呢?不然分析治疗就不得不放弃了,不过,要是像你所说的那样在每一次分析中都会发生同样的情况,那就根本不可能完成任何分析了。”

我们起初总是利用这一情境以便从中学到一些东西。然后我们所学到的东西也许能帮助我们掌握这种情境。我们成功地把每一种神经症——不管其具体内容如何——都转换成一种病态爱恋的状态,这难道不是一个极为值得注意的事实吗?

这一经验必然不可动摇地加强了我们的信念,即一部分不正常的性生活构成了神经症的基础,这一发现使我们再次有了坚实的立足点,能够大胆地把这种爱恋本身当作分析的对象。此外我们还可以观察到另一种情况,作为分析对象的爱恋并不是在每一个实例中都表现得像我刚才所描述的那样清楚,那样暴露。为什么呢?我们很快就能搞清楚的。患者的爱恋中纯感官的、敌视性方面越是想表现自己,患者对它们的反

抗就越强烈。他就在我们的眼前同它们进行斗争,试图把它们压抑下去。现在我们知道了事实真相。患者是在以爱上分析者的形式重复他曾经经历过的精神体验;他是把他头脑中现存的并与他的神经症关系密切的精神态度转移到了分析者身上。他还在我们的眼前重复他生活中被遗忘的那一阶段的全部历史。因此,他真正向我们展示的是他个人生活历史的核心部分:他是在明确而又主动地再现这一内容,仿佛此时此地正在发生,而不是他在回忆。这样一来,移情的谜就解开了,分析工作就能继续进行下去——在本来似乎是对分析工作的一大威胁的这种新局面的帮助下。

“这真是太巧妙了。可是患者真的这么容易相信自己并不是爱上了什么人,而只是被迫重演一出旧戏吗?”

现在一切都取决于这一条件了。操纵“移情”的全部技术就在于导致移情产生。正如你所见到的那样,分析治疗技术的要求在这一点上达到了最大极限。在这儿可能犯最严重的错误,也可能获得最大的成功。试图以抑制或忽视移情的方法来躲避困难将是愚蠢的,因为在治疗中所做的其他任何事都不值得被称作分析。每当患者的移情神经症的种种麻烦一出现就把他打发走,也是同样没有道理的,而且还是怯懦的表现。这就好像是一个人念咒招来了鬼怪,等它们一露面又连忙逃之夭夭一样。诚然,有时除了避而远之以外没有别的办法。在有些病例中,我们无法驾驭像脱了缰的野马似的移情,因此分析只好中断。但是我们至少必须尽自己的最大力量同这些邪恶的精灵进行一番搏斗。屈服于移情的要求,去满足患者情感上和感官上的欲望,不但受到道德观念的正当禁止,而且也完



全不能充当达到分析目的的技术方法。要想通过使神经症患者能够不加修正地再现他头脑中现成的无意识铅版的方法治好神经症患者是办不到的。如果我们想要同他达成妥协,向他提供部分的满足,以换取他在分析中的继续合作,我们就必须提防不要陷入那种可笑的境地,就像让一个牧师去说服一个病人信奉他的教义那样。结果,病人对他的说教无动于衷,而这位牧师最终必然只好放弃努力。解决移情情境的唯一可能的办法就是把这种情感追溯到患者的以往经历,或者是像亲身经历的那样,或者是像他通过想象力中的愿望满足行为所描绘的那样。这就要求分析者具有高超的技术,极大的耐心,并保持头脑冷静,善于自我克制。

“你认为神经症患者是在哪儿体验到这种移情爱恋的原型的?”

在童年时代,一般都是通过同父母中一方的关系体验到的。你一定还记得我们把这种最早期的情感纽带看得多么重要。所以走到这一步。整个分析过程也就到头了。

“你终于讲完了吗?我对你所讲的这些还有一点糊涂。我只想再请你回答一个问题:从事分析工作所必需的技术怎样以及从哪儿才能学到?”

目前有两个教授精神分析学的机构。一个在柏林,是由那儿的精神分析学会会员迈克斯·埃廷根医生创建的。另一个是由维也纳精神分析学会用自己的资金、作出相当大的牺牲创办起来的。这两个机构的权威人士所起的作用同这一年轻的事业所存在的许多困难相比,还是相当有限的。眼下伦敦的精神分析学会正在那儿开办第三个训练机构。由欧内斯特·

琼斯医生负责。在这些机构中,接受训练的学员自己也要充当分析的对象,还要接受理论指导,听教师讲授一切对他们起到重要作用的课题,当他们获准初次尝试对一些比较轻微的病例进行分析时,他们能得到资历更老、经验更丰富的分析者的直接指导。这一训练大约需要两年时间。当然,结束这段训练时间之后的学员也还只能算是一名新手,还不能充当老师傅。接下去所需要的经验必须在实践中不断积累,必须通过精神分析学会中青年会员与老年会员之间的交流思想而获得。分析活动的准备工作也决不是如此容易,如此简单的。任务是艰巨的,责任是重大的。但是,任何一个人,只要他通过了这门教程,只要他已经分析过自己,只要他掌握了今天所能教授的关于无意识心理学的一切知识,只要他熟谙关于性生活的这门科学,只要他学会了复杂而又精细的精神分析技术、释梦技术、征服抵抗和操纵移情的技术——只要他具备这一切素质能力,他就再也不是精神分析领域中的一个外行。他可以对神经性疾病进行治疗,而且总有一天能够在这一领域获得这种疗法所能提供的一切成果。

## 六

“你已经费了很大功夫给我讲解精神分析的性质,以及成功地从事分析工作所必需的知识。这太好了。听你讲解是不会给我带来任何害处的,但是我还不知道你希望自己的解释能对我的判断力产生什么影响。在我看来,这种情况毫无异常之处。神经症是一种特殊的疾病,分析是治疗这种疾病的一种特殊的方法——是医学的一个专门分支。一个选定医学的某

一专门分支作为主攻方向的医生,不满足于在学校为获得文凭而接受的教育,这在其他情况中也是司空见惯的——尤其是如果他打算在一个较大的城市开业行医,以便仅靠这一途径就足以维持生计的话。任何一个想要成为外科医生的人都会设法在一个外科诊所工作几年,眼科医生,喉科医生等等也都一样——且不说精神病医生,他们也许始终不能脱离公立医疗机构或疗养院。所以精神分析领域也会发生同样的情况,任何一个决定从事这一新的医学专门分支的人在完成学习之后,总会愿意在某一所学院继续接受你所说的那两年训练的——如果真的需要那么多时间的话。他后来也会意识到,与精神分析圈子里的同行们保持联系是对他大有裨益的,因此一切都将顺利进展。我搞不懂这里有什么必要探讨外行分析的问题。”

一个医生如果真正能够像你代表他许诺的那样做,那当然谁都会欢迎他的。在我看作弟子的那些人当中有五分之四都是不折不扣的医生。但是请允许我向你指出医生与分析的关系实际上是怎样发展的,而且还会怎样继续发展。医生并没有独占分析专利的历史依据。相反,直到最近为止他们始终是以一切可能损害分析的手段——从最浅薄的嘲弄到最恶毒的中伤——来对待它的。你完全可以有充足的理由回答说这已经属于过去,不见得会影响将来。我同意,但是我所看到的将来恐怕同你预见的并不一致。

请允许我改变“庸医”这个词的法定意义,而赋予它应有的意义。根据法律,庸医就是没有证明他是医生的正式文凭而给患者治病的人。我倒愿意提出另一个定义:庸医就是没有从

事治疗工作所必须的知识与能力而给患者治病的人。以这个定义为立足点,我冒昧提出这样一个见解:在分析领域构成庸医主力军的就是医生——这一情况不仅限于欧洲国家。他们常常是没有学过也没有理解分析疗法就从事分析治疗工作。

你一定会反驳说,这样做从良心上说不过去,你没法相信一个医生竟能这样做,不管怎么说,一个医生毕竟懂得医学文凭并不等于许可证。患者也决不是违法者,我们时刻都应相信医生总是真心诚意想要治好患者的病,即使他也可能犯错误——但是你这样反驳是没用的。

事实摆在我们面前:我们也希望他们确实像你所认为的那样。我可以向你解释一下一个医生是怎么可能在精神分析中采用一种他在其他任何领域都会小心避免的方法的。

首先应该考虑的是,一个医生在医学院所接受的训练同他后来从事精神分析工作所必需的知识是多少相对立的。他的注意力被引到了有关解剖学、物理学和化学等方面的各种可以客观地考察清楚的事实上,而医疗的成功正是取决于这些事实的正确鉴别和合理影响的。他对人生问题的考虑完全局限于迄今为止我们所了解的范围,亦即通过那些在无生命本质中也能观察到的力量所起作用来解释的内容。生命现象的精神方面引不起他的兴趣;医学并不涉及对更高智力功能的研究,这种研究属于另一学科的任务。只有精神病学可以处理精神功能的紊乱问题;但是我们知道它是以什么方式、抱着什么目的来处理这一问题的。它是要寻找精神疾病的肉体成

---

即并不等于给他私人开业的执照。

因,并像对待其他致病因素一样对待它们。

精神病学这样做并无不当,医学教育显然也非常出色。如果有人把它说成片面,他就必须首先找到他据以指责这一特征的立足点。每一门科学本身都是片面的。它们必须如此,因为它们都把自己局限于特定的课题、特定的观点和特定的方法。抬高某一门科学以贬低另一门科学,这是毫无意义的事,我根本不愿这样做。归根到底,物理学不能抹杀化学的价值,它既不能取代化学,又不能被化学所取代。精神分析学作为研究无意识心理的科学。无疑是特别片面的。因此,我们不能对医学科学拥有的片面权利表示异议。

如果要从科学的医学理论转到实用的治疗方法,我们只需要找到我们所寻找的立足点就行了、一个病人是一个复杂的有机体。他会使我们想到,即使是那么难以把握的精神现象也是不应该从生活的图景中抹掉的。确实,神经症患者是复杂得令人失望的人,无论是治疗学还是法学和兵役制都是一样,对他们无可奈何。但是他们还是存在,需要医学对他们特别的关心。然而医学教育对于理解和治疗他们却是置之不理,完全置之不理。从我们区别为生理的和心理的两种现象之间的密切联系来看,我们可以指望有一天从有机生物学和化学通向神经症领域的知识道路能畅通无阻——更希望它们能互相产生影响。这一天似乎仍然很遥远,目前我们从医学的途径还无法触及这种疾病的真相。

倘若医学教育仅仅是本能在神经症领域给医生们指出方向,那倒还可以容忍。可是它所做的不仅仅是如此而已,它还给医生们灌输了一种虚假的、有害的态度。对于生命的心理因

素没有产生兴趣的医生往往容易低估这些因素的作用,并把它们斥之为非科学的现象。正因如此,他们就不能真正严肃地看待同这些因素密切相关的任何现象,从而也认识不到他们在这方面应尽的职责。这样一来,他们就和外行一样陷入了对心理研究缺乏重视的境地,并自以为是地把自己的任务简单化了。——毫无疑问,既然神经症患者也是病人,也来向医生求医,他们当然必须得到治疗。医生应该随时乐意进行一些新的试验。但是何必自讨苦吃去做这种费力而又乏味的事呢?我们可以应付自如,谁能说得准他们在精神分析学院教授的内容有没有用呢?——对这方面的问题了解得越少的医生就变得越大胆;只有真正了解实情的人才会谦虚,因为他深深懂得自己的知识是多么欠缺。

由此看来,你为了安慰我而提出来的分析专门性与医学其他分支专门性之间的比较是没有实际意义的。对于外科、眼科等等医学分支说来,医学院本身提供了进一步教育的机会。分析训练学院数量少,历史短,也没有权威性,医学院始终不承认它们,并对它们置之不理。年轻的医生一直都不得不极大地信赖自己的老师,以致很少有机会培养自己的判断力。因此,要是有一个千载难逢的机会使他们可以在一个尚无公认权威的领域里充当一下评论家,他们自然会高兴地抓住不放。

他们以精神分析医生(其实是庸医)的身分出现还有其他的好处,如果他们试图在没有充分准备的情况下进行眼科手术,他们的白内障摘除术和角膜切除术就会失败,病人就再也不上门来诊,他们的冒险生涯也就很快告终了。从事分析治疗却较为安全。公众已经被眼科手术一般都能成功的事实娇惯

坏了,因此总是指望手术后能够痊愈,但要是一个“神经症专家”未能使病人恢复健康,谁都不会感到惊讶的。人们还没有被神经症治疗的成功娇惯坏:神经病专家至少“在这种疾病中花费了很多心血”,说实在的,没有什么办法可想,只好听天由命,或者只好走着瞧。就拿女人来说吧,首先是来月经,然后是结婚,接着是绝经,最后就是死亡,一劳永逸。而且,精神分析者对神经症患者所作的医疗工作也是那么不明显,以致没法找到指责的理由。他治病不用医疗器械,也不用药。他只是同患者谈话,试图通过谈话向他灌输什么或者使他发泄出什么。毫无疑问,这是不会造成任何危害的,尤其是如果分析者避免触及令人痛苦、令人不安的话题的话。一个在医疗中不拘泥于课本知识的分析者无疑不会忽略改进分析方法的尝试,总会努力拔去分析的毒牙,使患者不对此感到讨厌,不过他应该停留于这一步才是明智的。因为他要是真的敢于唤起患者的抵抗,却又不知如何对付它们,那说实在的,他就真的会使自己不受欢迎。

为了诚实起见,我不得不坦率地说,一个未受训练的分析者对他的患者所能造成的危害要比一个技术不高明的外科医生所能造成的危害更小。分析者可能造成的危害充其量只是使患者白费精力和费用。延误或减少治愈的机会。再进一步说,分析疗法的名声当然也会降低。这一切都是极不理想的,但是同外科庸医的手术刀所带来的危险根本不能相比。根据我的判断,即使是拙劣的分析治疗所造成的病情严重加剧或持续加剧也不必害怕。过一段时间这些不良的反应就会自然消失。同触发疾病的生活创伤相比,这一点点失误算不了什

么。事实无非是 ,以不合适的方法试图治愈 ,因而没有给患者带来益处。

“我一直在听你谈论分析中的庸医 ,没有打断你 ,不过我倒产生了一个印象 ,觉得你好像难以克服对历史解释中的医疗行业的敌视态度。但是有一点我是同意的 :如果要从事分析 ,那就应该由受过全面训练的人来从事。难道你不认为随着时间的推移愿意从事分析治疗的医生会想尽一切办法去获得这种训练吗?”

我想大概是这样。只要医学院对分析训练机构的态度保持不变 ,医生们就难以抵挡贪图方便的诱惑力。

“不过你好像始终是在有意避免直接表达对外行问题的看法。现在我的推测是 ,因为不可能阻止想要从事分析治疗的医生 ,所以你可以说是出于报复而想通过剥夺他们在分析中的垄断权并把这一医学活动向外行敞开大门的方式来惩罚他们。”

我没法说你是否猜对了我的动机。也许以后我能向你表明一种更不偏激的态度。但是我仍然强调这个要求 :凡没有经过特定训练获得分析权利的人都不应从事分析工作。至于这个人是不是医生在我看来并不重要。

“那么你究竟要提出什么明确的建议呢?”

我还没有考虑到那一步 ,而且是否会考虑到那一步我也还说不准。我倒想跟你讨论一下另一个问题 ,并首先触及一个特殊的要点。据说当权者在医学界的煽动下想要彻底禁止外行从事分析治疗 ,这样的禁令也会影响到精神分析学会的非医学界会员 ,而这些会员都接受过出色的训练 ,并已在实践中



大大完善了分析技术。如果这一禁令付诸实施,我们就会发现自己处于这样一种境地,有一些人被剥夺了从事某种我们有把握相信他们能够完成得很好的活动的权利,而另一些无疑也具有类似把握的人却可以自由从事这同一项活动。准确说来,这不是法律应该产生的结果。然而,这一特殊问题既非十分重要,也非难以解决的。涉及到的只是一小部分人,他们不会受到严重的损害。他们很可能会移居到德国,在那儿没有法律会阻止他们使自己的能力得到公认。只要希望使他们摆脱这一禁令,减轻法律的严厉程度,根据一些众所周知的先例那是很容易能做到的。在奥地利帝国,允许一些臭名昭著的庸医亲手从事某些领域的医疗活动——因为有人相信他们的真实能力——是经常发生的事。这类人大都是农民行医者,他们的推荐证明似乎往往是由某一位公爵夫人——这种贵妇人曾经多得很——提供的;但是这在城镇居民中根据一种不同的、仅仅是专家的保证也应该可能做到。这样一条禁令对维也纳的分析训练机构将产生更重大的影响,因为有了这条禁令之后,它就不能接受来自非医学界的训练学员。这样一来,一项在其他国家被准许自由发展的智力活动又会在我国遭到抵制。我是最不愿意声称自己有能力对法律和各种规章作出评判的人,但是至少有这样一些情况我看得一清二楚:强调我们的反庸医法并不能使我们更接近如今我们多么向往的德国国情;把这条法律应用于精神分析的现状不免有点时代错误,因为在该法律付诸实施时精神分析还没有问世,神经性疾病

---

这当然是魏玛共和国时期的情况。

的特异本质也还没有被认识到。

现在我要提出一个新的问题。在我看来,讨论一下这个问题似乎更为重要。精神分析的实施是否应该普遍受制于官方的干涉?让它自然发展是否更为有利?此时此地我当然不想就这个问题作出决断,但是我想冒昧地在你面前提出这个问题供你考虑。在我们国家,热衷于禁令早已成为惯例;也就是说,总有人喜欢把别人置于自己的监护之下,喜欢干涉,喜欢禁止,而正如我们都知道的,这种做法并未结出什么特别好的果实。在我们这个新的奥地利共和国,情况似乎也还没有发生多大变化。我凭想象认为你在判断我们正在考虑的精神分析问题上要表达一些重要的见解;我并不知道你是否有愿望或有影响去同这种官僚倾向抗争。不管怎样,我还是愿意向你表达一下我对这一问题的浅见。在我看来,过多的规章和禁令会损害法律的威信。我们可以看到,在一些禁令较少的地方,人们总是小心的遵循;而在那些每走一步你都伴随着禁令的地方,人们反倒不知不觉地对此置若罔闻了。而且,即使有人愿意认为法律和规章并不是本来就具有神圣不可侵犯的性质,认为它们经常含有不合理的成分,并伤害我们的正义感,或者过一段时间之后会伤害我们的正义感,认为从当权者的呆滞僵化来看,常常除了大胆违反以外没有其他纠正这些有弊无利的法律的办法,这也并不意味着这个人就是无政府主义者。再进一步说,如果一个人渴望保持对法律和规章的尊敬,那么他在制订任何法律和规章之前,都应该首先肯定能够很容易监视它们是被遵守还是被侵犯,否则还是不制订为好。我在前面所引用的关于医生从事分析治疗的观点,有很多都可以在

此重复,因为它们也同样适用于法律正在竭力阻止的外行从事名符其实的分析治疗这一情况。分析治疗的过程极不明显,它既不用药也不用任何医疗器械。其主要内容只是谈话,交流思想;要证实一个外行的确是在从事“分析”相当容易,只要他宣称自己只是在提供鼓励和解释,只是试图使那些正在寻求精神援助的人接受健康人的影响。仅仅因为医生有时也是这样做的,所以要禁止这种行为无疑是不可能的。在英语国家,基督教科学派的实践活动已经相当普遍——他们的宗旨是在信仰基督教教义的基础上辩证地否定生活中的一切邪恶。我愿意毫不犹豫地指出,这一活动代表了人类心灵的一种不幸的变态;但是在美国或英国又有谁会想到禁止这种活动,并对此予以惩罚呢?难道当权者真的是如此确信救世的正确道路,以致敢于阻止每个人去努力“按照自己的做法得到拯救”吗?假定许多人一旦任其行事就陷入了危险,遭遇了痛苦,那么当权者们难道不会更为小心地标出禁止人们侵越的界线,反倒是尽最大可能允许人们在实践经验和互相影响中获得教育吗?精神分析学是刚刚诞生于世的新鲜事物,人类大众对此尚了解甚少,正统科学对它的态度仍游移不定,因而在在我看来,现在就用法定的规章去干涉它的发展未免操之过急,让我们允许患者自己去发现,向那些尚未学会如何提供援助

---

一八七九年在美国波士顿创立的一种宣传靠信仰治病的宗教派别,代表人物是科学家玛丽·贝克·艾娣夫人。该派别声称,只要人把自认为有罪、受苦和将死的错觉纠正过来,就可以获得健康。——译者注。

源出一句名言:“在我的国家,人人都能按照自己的做法得到拯救。”据说这句名言系希腊特列大帝所说。

的人去寻求精神援助是有害无益的。我们可以向他们这样解释,并提醒他们加以防备,但是大可不必予以禁止。在意大利的各条大道上,我们能见到那些架高压电缆的铁塔上印有一条简洁而醒目的告示:“Chitocca, muore〔小心触电〕”。这完全可以起到提醒过路人不要碰触可能悬挂下来的电线的作用,相应德语告示就表现出一种多此一举的、令人生厌的噜嗦:“Das Berühren der Leitungsdrahte ist, weil lebensgefährlich, strengstens verboten〔碰触传播电缆有生命危险,所以应严加禁止〕。”为什么要禁止呢?任何珍惜自己生命的人都会自己禁止的;而任何想要用这种方法自尽的人是不会请求准许的。

“但是我们确实可以举出一些反对外行分析的合法先例;我指的是禁止外行施行催眠术以及最近实施的禁止举行招魂仪式和成立招魂会的法令。”

我不能说自己赞成这些措施。后者其实是完全公开地利用警察的干涉来侵犯、破坏知识界自由的行为。我本人当然并不怎么相信那些所谓的“神鬼现象”,也根本不渴望它们得到认可。但是这样的禁令并不能扼杀人们对那个假定的神秘世界的兴趣。相反,它们可能会带来很多危害,可能会阻碍一种公正不倚的好奇心的正常发挥,而这种好奇心也许会导致一种可以使我们摆脱这些扰乱人心的可能事物的判断。但是这又是只有在奥地利才有的事。在其他国家,“灵学”研究并不遭到法律的阻碍。催眠术的情况和分析的情况多少还有些不同。催眠术的作用是触发一种反常的精神状态,如今只被非医学界的人用于当众表演的目的。假如催眠疗法还保持着开始时

的那种前程远大的面貌的话,它本来也能达到类似分析疗法的地位。不巧的是,催眠术的历史却以相反的方向为分析疗法提供了先例。当我还是一个年轻的神经病学讲师的时候,我就听到过医生们愤慨地抨击催眠术,宣称它是骗术,是魔鬼花招,是一种极其危险的做法。今天他们却又垄断了这同一种催眠术,并毫不犹豫地把它用作检查患者的方法;对于一些神经病专家来说,它仍然是他们的主要治疗手段。

但是我已经对你说过,我根本无意以分析中应该偏向法律控制还是偏向任其发展的决定为基础提出任何建议。我知道这是一个原则性问题,对于这个问题的回答当权人物的偏爱很可能比具体说理更有影响。我已经阐述了在我看来是赞成 *laissez faire* (放任主义) 政策的意见。假如采取另一种决策,亦即采取主动干涉的政策,那么在我看来,仅仅以站不住脚的、不正当的措施无情地禁止非医生从事分析,无论如何是不足以令人心服的结果。在这种情况下还有更多的问题需要考虑:必须制度允许所有致力于使用分析疗法的人都能从事分析工作的条件;必须建立起能够使人从中学到分析工作的性质及其所必需的准备条件的权威机构,还必须鼓励人们开拓分析教学的可能性。由此可见,我们应该或者听其自然,不予干涉,或者建立秩序,澄清问题,而决不应该以一条机械地从不合理的规定中搬来的孤立的禁令鲁莽地闯入一个错综复杂的境地。

## 七

“不错,可是医生呢!医生呢!我真的没法把你引入我们

的真正话题。你始终在躲避我。问题在于,我们为什么不应该把从事分析工作的专利权交给医生——既然他们已经获得了某些行医的条件。大多数医生无疑不是你描述过的那种分析庸医。你自己也说你的大多数弟子和追随者都是医生,我已有所风闻,说他们在外行分析的问题上同你的观点远不是完全一致的。毫无疑问,我可以设想,你的弟子们同意你对于充分准备等等的要求,但是他们认为不让外行从事分析是完全有道理的。事实是这样吗?如果是的,你又作何解释呢?”

我看得出来你的消息很灵通。是的,事实就是这样。确实,有相当一部分我的医界同行——但不是全部——都不同意我对这一问题的看法,他们赞成医生享有用分析法治疗神经病患者的专利权。这可以使你看到,即使在我们的阵营内观点分歧也是允许存在的。我所采取的立场是众所周知的,在外行分析问题上的矛盾并不影响我们的全面理解。我怎么能向你解释我的这些弟子的态度呢?我也知道得不确切,我想这一定是职业感所起的作用。他们的发展途径跟我的不一样,把他们从同行中孤立出来仍然会使他们感到难受,他们希望被“本行业”承认为拥有完全的权利,而且为了换得这种宽容而愿意在重要性不明显的问题上作出牺牲。当然事实也可能不是这样;说他们是出于互争高下的动机,不但等于是指责他们的情趣低下,而且也等于是认为他们目光短浅。他们始终乐意介绍别的医生来从事分析,而从物质利益的角度来说,他们想必是根本不会计较究竟是和医界同行还是同外行共占上门求医的患者的。但是很可能还有另一种因素在起作用。我的这些弟子也许是受到了某些保证使医生在分析实践中优越于外行的因

素的影响。

“保证使他优越？对了，我们总算说到点子上了。看来你终于承认这种优越性了？这样一来，问题就能解决了。”

要我承认这一点并不难。由此你也可能看到，我并不像你所想象的那样充满偏见。我迟迟不提这些事，是因为这些事的讨论又必须再次涉及到理论的考虑。

“现在你有什么想法？”

首先想到的是诊断问题。当我们要对一位患有所谓神经性疾病的患者进行分析时，我们总会希望事先确定——当然是尽可能确定——这位患者适合这样的治疗，亦即这种疗法能对他产生疗效，但是这种情况只适用于真正的神经症患者。

“照我看来，这是可以从患者诉说的情况，也就是症状中识别的。”

正是在这里会出现新的复杂情况。这并不是在任何时候都可以确定无疑地识别的。患者可能会表现一些神经症的表面现象，但实际上并不是神经症的症状——而是某种不可治愈的精神疾病的开端，或大脑中某个破坏过程的初步表现。这一区分工作——亦即鉴别诊断——并不总是很容易的。也许不是在每一个阶段都可以立刻完成的。这样一种决断的责任当然只能由医生承担。正如我已经说过的，这一任务对医生说来并不总是轻而易举的。一种疾病有可能在相当长时间内一直表现出良性的假象，直到最后才终于暴露出其恶性的特征。确实，变得精神错乱是神经症患者通常的恐惧之一。不过，要是一个医生在诊治这种病症时犯了一段时间的错误，或者一时确定不了如何诊治，这并不会导致任何危害，也不会产生什

么不必要的麻烦。事实上,作分析法治疗病症也不会带来任何害处,虽然到头来会证实这是不必要的浪费。当然,肯定会有相当多的人把不幸的结果归咎于分析疗法。这无疑是不公正的。但这种情况毕竟应该避免。

“但是这话听起来叫人失望。它从根本上摧毁了你对我讲的关于神经症的本质和起源的那些内容。”

根本不是。这仅仅是再次证实了这个事实:神经症患者使得任何涉及到的人——包括分析者在内——都感到讨厌和窘迫。不过,要是我用更正确的措辞来阐述我的新见解,也许能澄清你的混乱。关于我们正在谈论的这类病症更正确的说法也许是,它们所呈现的确实是一种神经病,但是其根本原因并不是精神的,而是肉体的,是由生理因素而不是心理因素导致的。你明白吗?

“哦,我明白了。但是我没法把它同另一面,即心理的那一面对应起来。”

只要我们记住生物的复杂性,这还是不难做到的。我们是在哪儿发现神经症本质的?是在这样的事实中发现的——自我,亦即精神器官的较高组织(它是通过外部世界的影响而得以提高的),不能完成在本我和现实之间进行停调的作用,它由于虚弱而逃离本我的某些本能成分,为了弥补这一点,它就不得不容忍其以约束、症状及不成功的反应构成等为表现形式的抛弃的后果。

这样一种自我的虚弱在我们每个人的童年时代都能见到;而且正因如此,童年最初几年的经历才对我们后来的生活具有如此重要的意义。在童年这一时期的独特的重压之下



——我们还要过几年才能走完从“石器时代的原始人”到当代文明的参与者之间这段漫长的发展历程,尤其是我们同时还得抵挡这一早期性欲阶段的本能冲动——在这一重压之下,我们的自我便在压抑中寻求藏身之处,这样就容易受到童年神经症的侵袭,而这种童年神经症的残余又被我们的自我带入成熟期,为后来的神经性疾病埋下了种子。这时,一切都取决于命运如何对待这不断成长的有机体了。如果生活变得过于艰难,如果本能要求与现实要求之间的鸿沟变得过于不可逾越,自我在这两者之间所作的努力调解就可能失败。而且,自我越想进行调解,它就越容易受到它在幼儿期埋下的种子的阻抑。于是,压抑的过程就会重复,本能就会挣脱自我的控制,并在回归的道路上寻找替代的满足,这可怜的自我也就成了孤立无援的神经症患者了。

我们只要牢牢抓住这一点就行,整个局面的波节点和枢轴就在于自我组织的相对力量。这样一来,我们就会发现要完成我们的病因勘探已经不难。我们已经知道有这样一些因素可以称作神经症的通常病因:童年期自我的虚弱;对付早期性欲冲动的任务;以及童年时代多少带有偶然性的经历的影响。但是,难道不可能还有其他源于儿童生命开始之前的因素在起作用吗?例如,从一开始就阻碍自我顺利完成任务的本我本能生活中的某种先天的力量和某种先天的不服驾驭的倾向?或者由某些尚不为人所知的原因导致的自我发育过程中的某种特殊的虚弱?这样一些因素当然应该获得病因学的重视,在某些病例中甚至应该比其他任何因素都更受到重视。我们每时每刻都应该认真对待本我的本能力量;如果这种力量发展

得过于强大,我们的治疗就会前景暗淡。我们对自我发育中的阻抑现象的起因还了解甚少。这些起因所导致的神经症病例想必具有一个基本的构造上的基础。没有这样一些构造上的、天生的促成因素,神经症无疑是不大可能发生的。

但是,如果说自我的虚弱是导致神经症发生的决定因素,那么成年后的生理疾病也不可能触发神经症——只要这种疾病能够促使自我趋于虚弱。这种现象又是十分常见的。这种生理紊乱可以影响本我的本能生活,并能把本能的力量增强到超越自我所能对付的界限。这样的过程的典型模式也许就是由月经不调以及绝经所导致的女人的性格变化。或者,某种一般的肉体疾病,确切地说,某种中枢神经器官的器质病,也许会破坏精神器官的营养状况,迫使精神器官减弱其功能,并阻止它发挥较为精细的作用,这些作用之一就是维持自我的组织。所有这几类情况都会表现出基本相同的神经症现象,神经症总是具有相同的心理机制,但是正如我们所看到的,它们也总是具有极为不同的、往往十分复杂的病因。

“你现在说的话倒更中听一些。你终于像个医生那样谈论问题了。所以我现在期待的是你能承认,像神经症这样一个复杂的医学问题只能由医生来处理。”

你这样做恐怕太过分了吧。到现在为止我们所讨论的只是病理学的问题,而我们在分析中所关心的却是治疗过程。我承认——不,我坚持认为——在考虑进行分析治疗的所有病例中,首先应该由医生确定诊断。幸运的是,我们所接触的神经症病例绝大多数都是由心理因素触发的,没有必要从病理学角度作任何推测。一旦医生确定了诊断,他就可以满怀信心

地把治疗工作移交给外行分析者。在我们精神分析学会,事情总是这样安排的。多亏医学界成员与非医学界成员之间的亲密关系,人们可能担心的那些错误几乎是完全避免了。不过话说回来,随着治疗工作的深入还可能出现某种意外情况,使得分析者不得不求助于医生。在分析治疗过程中会出现这样一些症状——最常见的是生理性症状——使分析者拿不定究竟是否应该把它们看作属于神经症,或者是否应该把它们同某种中途介入的独立的器质性疾病联系起来。这一点仍然得由医生来定夺。

“这就是说,即使在分析过程中一个外行分析者也还是不能没有医生。这可是证明外行不适于分析的一个新的论据。”

不。根本不能从这样的可能性中强行得出否定外行分析的论据,因为在这种场合,即使是医界的分析者也只能这样做。

“我不明白你的意思。”

分析治疗中有一条技术规则,如果在治疗过程中出现这样的难以确定的症状,分析者就不应任自作出判断,而应该听取某一位与分析无关的医生——可能是一位会诊医生——对这种症状的看法,即使分析者本人就是医生并仍然精通医学知识。

“可为什么要制定这样一条在我看来似乎毫无必要的规则呢?”

这不是毫无必要的;事实上,制定这样的规则是有好几个原因的。首先,由同一个人来进行器质性疾病和精神性疾病的综合治疗并非上策;其次,由于移情关系的存在,由分析者对

患者进行身体检查也是不妥的 ;再次 ,既然分析者的兴趣如此强烈地集中在心理因素上 ,他就完全有理由怀疑自己是否存有偏见。

“现在我已经相当清楚地了解你对外行分析的态度了。你已认定非有外行分析者不可了。由于你只能相信他们是能够胜任这项工作的 ,所以你就东拼西凑地找出种种理由来为他们辩解 ,为他们的存在创造有利条件。可我却一点都看不出为什么应该有外行分析者 ,因为他们毕竟只能充当二流治疗家。在我看来 ,已经被训练为分析家的少数外行倒可以作为例外情况看待 ,但不应该再产生出新的外行分析者 ,所有分析训练机构都应该把不再训练外行当作应尽的职责。”

我完全同意你的看法 ,如果能证明所涉及的一切利益都将通过这一约束而获得的话。你一定会同意我所说的利益有三种 ,即患者的利益 ,医生的利益 ,以及——最后但不是最次要的——科学的利益。事实上 ,科学的利益包含着一切未来的患者的利益。我们现在来综合考察一下这三方面的利益 ,好吗 ?

对于患者说来 ,分析者究竟是不是医生是无所谓的 ,只要在开始治疗之前 ,或在某些情况下也可能是在治疗过程中 ,有必要的医学鉴定报告排除他的病状被误解的危险就行。在患者看来 ,具有无可比拟的重要性的是分析者应具备使他值得信任的个人品质 ,应该已获得能使他圆满完成任务的知识、理解以及经验。也许有人会认为 ,如果患者知道分析者不是医生 ,而且在某些情况下离不开医生的援助 ,这就有可能损害分析者的威信。我们当然从不忽略向患者介绍他们的分析者的

素质,而且我们始终能使自己相信,职业偏见在患者身上是找不到回声的,他们乐意接受来自任何途径的有效治疗——顺便说一句,医学行为早就应该为此深感羞辱了。而且,今天从事分析工作的外行分析者也根本不是七拼八凑的乌合之众,而都是受过学术教育的人,哲学博士,教育家等等,同时还有一些生活经验丰富、个人品性出众的女人。精神分析不但是分析训练机构的每一位受训者必须接受的训练项目,同时也是判断他们从事这一艰难工作的个人能力的最好途径。

现在谈谈医生的利益。我不能认为把精神分析融入医学会有什么收益。医学院的课程已经需要花五年时间才能学完,毕业考试甚至要延续到第六年。每隔几年就会有新的要求向学生提出。要是达不到这些要求,学生将来的工作能力就会显出不足。进入医学界的道路十分艰难,进入医学界之后的工作既不令人满意,也没有多大报酬。如果我们支持医生也应熟悉疾病的精神方面这一无疑是完全正当的要求,如果我们出于这一目的而把医学教育的范围扩大到包含一定的精神分析训练,这就意味着医科课程需要进一步增加,学习期限也要相应延长。我不知道医生是否会因为这一后果而感到高兴。但是问题几乎是不可避免的,尤其是在当今这一特殊的时代,对于产生出医生的这些阶层来说,物质生存条件已糟得不堪忍受,年轻一代深知自己不得不尽早依靠自己谋生。

不过,你也许会选择这样一种态度,赞成不给在校医科学生增加分析训练的负担,但主张将来的分析者应在结束医科学习之后接受必要的训练。你可能会说,这里所涉及的时间损失并没有实际意义,因为一个不到三十岁的年轻医生毕竟是

难以赢得患者信任的,而这种信任又是向患者提供精神援助的先决条件。对此无疑可以这样回答,一个专治生理疾病的初出茅庐的医生也不能指望得到患者多大的尊敬,而一个年轻分析者大可不必浪费这段时间,倒不如直接到某个精神分析门诊所,在经验丰富的分析家指导下从事实际治疗工作。

但是在我看来似乎更重要的是,你提出这个建议实际上是在支持一种浪费精力的做法,而在当今这艰难的时世,我实在无法从经济上找到这样做的正当理由。诚然,精神分析训练确实是横贯医学教育领域的,但是谁也不包含谁。如果——这在今天听来已有点荒唐——我们要建立一所精神分析学院,那么在这所学院中就得教授许多也是由医学师资教授的课程,例如,在教授深度心理学这门主要学科的同时,学生必须学习生物学的基础知识,必须尽可能多地了解性生活科学,还必须熟悉精神病症状学。另一方面,分析教学包含着距离医学相当遥远的,医生在实际治疗工作中接触不到的知识分支。如文明史、神话学、宗教心理学,以及文学理论等。要是分析者不熟悉这些课题,他就根本不能利用他的大量材料。由此造成的损失是,他在医学院所学到的大量知识对于他的分析目的毫无用处。关于附骨解剖的知识,关于碳水化合物构成的知识,关于头部神经组织的知识,以及医学所揭示的关于杆菌是疾病的促成因素、关于消灭这些病因的方法、关于血清反应、关于赘生物等的知识——所有这些知识本身无疑具有极大的价值,然而对分析者却毫无意义,和他无关,既不直接帮助他理解和治愈神经症,又无助于提高他的职业最迫切需要的那些智能。我们不能不承认,如果一个医生从事的是医学的另一专

门分支,情况与基本一致——譬如说他从事的是牙科学,同样他也用不到某些他为了通过考试所必需的知识,他还必须额外学习很多东西,这些东西他在学校里是根本接触不到的。但是这两种情况是不能同等对待的。在牙科学中,病理学的主要原理——如关于发炎、化脓、坏死、身体器官新陈代谢等的理论——仍具有很大的重要性。但是一个分析者的经验却在于另一个领域,所依据的是别的现象和别的法则。不管哲学多么忽视生理与心理之间的鸿沟,这条鸿沟在我们的直接经验中还是存在,在我们的实际努力中则更是存在。

如果想强迫一个希望把别人从恐惧症或强迫症的折磨中解脱出来的人去走医科课程这条迂回的道路,是既不公正也不利的。而且即使要这样做也不会成功,除非最终导致完全扼杀分析治疗。我们不妨想象这样一幅情景:有两条路同时通到一个风景秀丽的山顶,一条又近又直,另一条又远又曲折。你想要在这条近路上立一块禁止通行的告示牌——也许是因为这条路要经过一些你想要保护的花圃。你要让你的禁令生效只有一个可能,那就是如果这条近路又陡又难走,而那条远路却十分平坦的话。如果事实不是这样,如果那条迂回的路反而更难走,那么你的禁令有多大价值,你的花圃命运如何也就可想而知了。我看你恐怕很难成功地逼迫一个外行去学习医学,正如我也很难诱使医生去学习分析一样。因为你和我一样了解人的本性。

“如果你的看法是对的,要从事分析治疗工作必须接受专门的训练,但是医科课程又不能承受分析训练这一负担,而且医学知识在很大程度上对于分析者是不必要的,那么我们怎

样才能得到能应患者的需要而胜任各种疾病的治疗任务的理想型医生呢？”

我无法预见克服这些困难的办法,而且指出这种办法也不是我份内的事。我只看到了两点:第一,分析工作使你感到棘手,因此最好是不让它存在,虽然神经症无疑也是令人感到棘手的;第二,如果医生能够容忍一批治疗家来为他们卸去治疗那异常普遍的由精神因素触发的神经症的繁重任务,而考虑到患者的利益这批治疗家又始终与医生保持联系,那么每个人所涉及到的利益都将暂时得到满足。

“这是你就这个论题最后要说的话吗?或者你还有什么别的要说?”

是的,确实还有些话要说。我要提出第三种利益——即科学的利益。我在这方面所要谈论的对你并无多大关系,但是相比之下,这对我却是最重要的问题。

因为我们根本不希望精神分析学被医学吞没,然后在精神病学课本中找到其最后的栖身之处,同诸如催眠暗示、自我暗示、劝诱等治疗手段——这些治疗手段孕育于我们的无知,应该感谢人类的懒惰和怯懦使它们得以产生短命的效力——一起并列在“治疗方法”的标题之下。精神分析学应该有更好的命运,而且我们可以指望它确实能遇到更好的命运。作为一门“深度心理学”,作为一套论述无意识精神的学说,精神分析学可能成为一切关于人类文明及其主要内容:如艺术、宗教、社会秩序等的发展史的科学所必不可缺的知识领域。在我看来,它已经为这些科学解决它们自己的问题提供了极大的帮助,但是相比之下这些还只是小小的贡献,如果文明史家、宗



教心理学家、语文学家等等都说服自己去运用这一听从使唤的新的研究方法,它的贡献将远远不止于此。运用分析法治疗神经症仅仅是精神分析学实际应用的一个方面,将来也许能证明这并不是最重要的方面。不管怎么说,仅仅因为这一应用触及到医学的利益而牺牲其他各方面的应用,这将是大大错误的。

说到这里,又一幅美好的前景展现在我们眼前,谁想破坏这一前景,谁就会受到惩罚。如果各门精神学科的代表人物愿意研究精神分析学,以便能够运用精神分析学的方法和探索角度来处理他们自己学科内的材料,那么对他们说来,仅仅停留于精神分析学文献中所记载的现有成果是不够的。他们必须学会以那个唯一可能的方法——即通过让自己经受分析的方法——去理解精神分析学。这样一来,就会有第二类人加入到需要接受分析治疗的神经症患者的行列中。这类人接受分析是出于汲取知识的动机,但是他们无疑也欢迎他们可能偶然获得的能力提高。为了进行这些分析,需要有那么一些分析者,对他们说来,任何医学知识都特别不重要。但是这些“数学分析者”——让我们这样称呼他们吧——也需要接受一种特别细致的教育。如果这种教育不应受到阻碍,那就必须让这些分析者有机会从有教益的,有启发作用的病例中积累经验;既然同样缺乏好奇动机的健康人也不会主动要求接受分析,这些教学分析者仍旧只有依靠神经症患者才可能接受到适于他们后来所从事的非医学活动的教育——当然需要得到细致的指导。然而,这一切教育需要一定程度的行动自由,哪怕是小小的束缚也会使它遭到损害。

也许你并不相信精神分析学的这些纯理论性的利益,或者不允许这些利益去影响外行分析这一实际问题。那么让我再告诉你一点:精神分析学还有另一个应用范围。这个应用范围同庸医法无关,医生也很少会把它看作是属于自己的本行领域的。我指的是在抚养孩子方面的应用。假如一个孩子开始表现出不良的发育迹象,假如他变得喜怒无常,倔强固执,心不在焉,儿科医师、甚至学校的校医对此是无计可施的——即使这孩子表现出明显的神经症症状,如神经质,食欲不振,呕吐,失眠等。如果施用一种把分析影响和教育措施结合起来的治疗方法——由那些不羞于关心儿童世界的事情并懂得如何去探索儿童精神生活的人来施行这一疗法——那就立刻能产生两个结果:祛除神经症症状,恢复已经开始的性格变化。只要我们认识到儿童的这种不那么显著的神经症在为成年后的严重疾病埋下种子这一方面的重要性,这就意味着我们应该把这种儿童分析当作一种出色的预防方法。当然至今仍有人敌视精神分析,这是不可否认的。我不知道这些人是否有办法阻止这些教育分析者或分析教育者的活动。我认为这不太可能;但是世事难料,谁也不能永远高枕无忧。

现在让我们回过头来看看对成人神经症的分析治疗问题,即使在这一领域我们也还没有穷尽每一种探索方法。我们的文明向我们施加着一种几乎不能忍受的压力,这种现象亟需纠正。精神分析虽然有着种种困难,但是如果我们认为它必将承担为人类提供这样一种纠正办法的任务,这是不是太异想天开了呢?也许美国人又会灵机一动想出这样一个主意:愿意花一点钱让他国家的“社会工作者”接受分析训练,把他们

组织成一批与文明的神经症作斗争的援助者。

“好哇！一支新的救世军！”

为什么不呢？我们的想象总是依据一定模式的。到那时就会有源源不断的人跑到欧洲来殷切地学习分析法，这些人必定会避开维也纳。因为在这里精神分析的发展也许早已夭折于过早的禁令带来的创伤。你笑了？我这样说并不是想要贿赂你，以便赢得你的支持。根本不是这样。我知道你不相信我的话，我也不能保证这样的事一定会发生。但是有一点我是知道得一清二楚的。你在外行分析的问题上究竟作出什么决断根本不是那么重要。你的决断总会有局部的效力。但是真正关系重大的是精神分析学内在发展的可能性，这是任何规章和禁令都永远不能左右的。