

人 心

〔美〕艾·弗罗姆 著

商 务 印 书 馆

人 心

〔美〕艾·弗罗姆 著

孙月才 张 燕 译

商 务 印 书 馆

1989 年·北京

Erich Fromm
THE HEART OF MAN

据美国纽约 Harper & Row 出版社 1980 年版译出

内 容 提 要

本书作者弗罗姆是当代西方著名的哲学家、心理学家和社会学家，是法兰克福学派主要代表之一。弗罗姆的特点是从心理学角度着手，用精神分析理论来解释和批判当代工业社会的各种现象。本书是弗罗姆人本主义伦理学的主要代表作，和《爱的艺术》是姐妹篇，主要论述产生善、恶行为的心理根源，以及人们能否和怎样才能

在善、恶之间作出自由选择。

RÉN XÍNG

人 心

〔美〕艾·弗罗姆 著

孙月才 张燕 译

商务印书馆出版

（北京东黄城根 25 号）

新华书店总店北京发行所发行

三河县二百户印刷厂印装

ISBN 7-100-00426-8/B·41

1989 年 1 月第 1 版

开本 8 0 × 1163 1/32

1989 年 12 月北京第 1 次印刷

字数 113 千

印数 0 000 册

印次 1

定价 1.90 元

译者的话

本书作者艾·弗罗姆(Erich Fromm 1900—1980)是当代西方著名的哲学家、心理学家和社会学家。他出生于德国美因河畔的法兰克福,曾在海德堡、法兰克福和慕尼黑大学攻读心理学、社会学和哲学;1922年获得海德堡大学哲学博士学位。后来,弗罗姆在柏林精神分析研究所专门从事精神分析的研究。1932年,应芝加哥精神分析研究所的邀请,弗罗姆来到美国,并加入了因纳粹夺取政权被迫离开德国而流亡到美国的著名的法兰克福社会研究所。四十至六十年代初,他先后在哥伦比亚大学、耶鲁大学、墨西哥大学和密执安大学任教,并帮助建立了威廉·艾勒逊·瓦特精神分析研究所以及墨西哥医学院的精神分析学系。1965年,弗罗姆在该学院荣获名誉教授称号,此后便移居瑞士,直至1980年在那里去世为止。

弗罗姆一生撰写了大量著作,主要有:《基督教教义的发展》(1931);《逃避自由》(1941);《精神分析和宗教》(1950);《被遗忘的语言》(1951);《健全的社会》(1955);《爱的艺术》(1956);《寓言、神话和梦境》(1957);《西格蒙特·弗洛伊德的使命》(1959);《马克思关于人的概念》(1961);《自我的追寻》(1961);《禅宗和精神分析》(1961);《在幻想锁链的彼岸》(1963);《人心》(1964);《精神分析的危机》(1970)以及《人性的破坏》(1973)等,其中许多著作被翻译成多种文字,在各国知识界广为流传。

弗罗姆一生的研究工作和法兰克福学派的指导思想有着密切的关系。法兰克福学派是现代西方哲学和社会学中一个影响较大

的学派,它形成于三十年代的德国,盛行于六十年代的美国,其宗旨就是以人道主义、人性论为基础,从政治、经济、哲学和宗教、心理学和文学艺术等各个方面对当代工业社会展开了全面的批判,以揭示当代工业社会对人性的压抑和摧残,宣扬乌托邦的社会理想。该学派那体系庞大的“批判的社会理论”就是在这一思想指导下建立起来的。

作为法兰克福学派主要代表人物之一的弗罗姆,则着重从心理学的角度入手,即用精神分析的理论来解释和批判当代工业社会的各种现象。在这个方面,他既受弗洛伊德和马克思的影响,又认为他们两人的学说各有偏颇,从而创造了他独特的所谓弗洛伊德和马克思的综合理论,主张用心理学和社会学相结合的办法来探讨当代工业社会中的人的问题。弗罗姆的著作和思想,都是围绕这个中心课题而展开的。

《人心》这本书是弗罗姆人本主义伦理学的主要代表作,它着重论述了产生善与恶的行为的心理根源,以及人们是否能,并且怎样才能能在善与恶之间作出自由选择的问题。应该承认,仅从心理学角度看,他的分析不无可取之处,它对于我们伦理学的研究,特别是对道德行为的心理动机、对人的本性或本质以及自由等问题的研究有一定的参考价值。但是,弗罗姆在这本书中把心理分析作为一种世界观,以此来观察问题、分析问题则是不科学的,如他把心理动机和性格倾向看作是一切非人道主义的罪恶的根源,用恋尸癖、自恋等精神病患者的变态行为来解释正常人的善与恶的行为、解释残暴、屠杀、战争、官僚主义、极权主义等。我们认为,人的心理不是社会现象的根本原因,心理本身就决定于多种因素,特别是决定于社会关系,因此,把人的善恶等社会问题归结为心理结构,就没有抓到问题的要害,不能不说是唯心史观的表现。我们必须以马克思主义的基本原理为指导,对弗罗姆的思想进行具体的

分析,作出实事求是的评价。

本书最后一部分《宗教丛书的意义和目的》,不是弗罗姆本人所作,也不是弗罗姆这本书的一个组成部分。但是,从思想内容来看,此文与全书有着一定的内在联系,故我们也把它翻译成中文,作为附录,供读者一并参考和研究。

由于译者受到专业和中外语言水平的限制,译文欠妥之处以至于错误在所难免,望专家和广大读者予以指正。

译者

1984年7月

于上海社会科学院哲学研究所

现代外国哲学研究室

目 录

序	1
第一章 人,是狼还是羊?	5
第二章 各种类型的暴力行为	12
第三章 对死和生的爱恋	25
第四章 个人和社会的自恋	51
第五章 乱伦关系	83
第六章 自由、决定论、选择论	103
主要译名对照表	140
附录 宗教丛书的意义和目的	144

序

本书所研讨的思想在我的一些较早的著作中业已提出过，这里仅试图对它们作进一步的阐述。在《逃避自由》一书中，我讨论了自由问题，以及虐待狂、被虐狂和破坏问题；同时，临床经验和理论上的思考也使我对自由以及各种各样的攻击和破坏性行为有了较深刻的理解。我可以对直接或间接地有利于生活的各种攻击与那种恶性形式的破坏性行为、恋尸癖加以区别，后者乃是与热爱生命的恋生癖相反的对死亡的真挚爱恋。在《自我的追寻》一书中，我在对人性的认识的基础上，而不是在天启和人为的规律和契约的基础上，讨论了伦理规范问题。在本书中，我对这个问题作了进一步的讨论，并同时讨论了恶的性质以及在善和恶之间进行选择的性质。最后，从某种角度讲，本书是《爱的艺术》一书的姐妹篇。那本书的主要论题是关于人的爱的能力，而本书的主要论题则是关于人的破坏能力、他的自恋和他的乱伦固结，并用大量的篇幅讨论了非爱的问题，而对爱的问题的论述，也是在一种新的更为广泛的意义上即对生命的爱恋的基础上展开的。我试图说明热爱生命和独立，以及自恋的克服，形成了一种“发展综合症”，以反对由爱恋死亡、乱伦依赖关系和恶性自恋所形成的“退化综合症”。

引导我从事研究退化综合症的不仅由临床经验的基础，而且也为己往岁月的社会和政治发展所决定。不论人们对核战争所造成的后果这一事实有何善良的愿望和认识，更为紧迫的问题倒是，竭力避免核战争同战争的巨大危险性和可能性相比，同继续热衷于核武器竞赛和冷战相比，何以显得如此软弱无力。对这个问题

的关切使我去研究在日益增强的机械化工业主义中那种对生活漠然的现象。在这种工业主义中，人变成了一种物，其结果就是人对生活满怀着焦虑和冷漠，如果还谈不上是对生活抱仇恨态度的话。然而，撇开这些不谈，现今表现为青少年犯罪和刺杀肯尼迪总统的暴力情绪，则需要得到解释和理解，并以此作为可能有助于改变现状的第一步。不管我们是走向新的野蛮主义——即使不发生核战争的话——还是让我们的人道主义传统有可能得到复兴，这个问题总是要提出来的。

除了上述问题以外，本书的宗旨还在于阐明我的精神分析的概念同弗洛伊德理论之间的关系。我从来就不同意把我划归一个精神分析的新“学派”，不论把这个学派称之为“人文学派”还是“新弗洛伊德主义”。我相信这些新学派中的许多人，当他们显示出明智见识时，也不会感到弗洛伊德最重要的发现对他们会有多大影响。我本人肯定不是一个“正统的弗洛伊德主义者”。事实上，任何理论即使在六十年中没有什么变化，也不再符合创始人的原意了，事实足以表明这一点；因为这种理论已成了一种陈旧的重复，而重复本身实际上就是一种歪曲。人们把弗洛伊德的基本发现看作是一种可靠的哲学上的参照构架，即盛行于本世纪初大多数自然科学家中的那种机械唯物主义的参照构架。我认为，弗洛伊德思想的进一步发展需要一种不同的哲学上的参照构架，即辩证人道主义的参照构架。我试图在本书中说明，弗洛伊德最伟大的发现，即恋母情结、自恋和死本能的发现，已被他的哲学前提弄得残缺不全了。要是摆脱他的哲学前提，使之转变为一种新的参照构架，那么弗洛伊德的发现便会变得更令人信服和富有意义。^①我

① 我要强调的是，精神分析这个概念，并不含有用现在众所周知的“存在主义的分析”来代替弗洛伊德的理论的意思。这种代替通常是浅薄的，因为海德格尔或萨特（或胡塞尔）所用的那套术语，与对临床事实的严肃洞察并没有什么联系。萨特的心理学思想虽曾显赫一时，然而却是肤浅的，因为它没有坚实的临床基础。某些“存在主义

认为,正是人道主义的参照构架,这种无情的批评,不妥协的现实主义和合理的信仰的矛盾混合,将使弗洛伊德为之奠定基础的工作获得富有成效的发展。

还有一点需要说明的是,本书所表达的思想,是我作为一个精神分析学家(在某种程度上是作为一个社会过程的研究者)的临床工作的全部结果。我略去了大量临床资料,并计划在一部较大的著作中使用这些资料,在那本书中,将讨论人道主义精神分析学的理论和治疗方法。

最后,我在此向 P·爱德华对自由、决定论、选择论那一章的批评性的建议,表示热忱的谢意。

艾·弗罗姆

的“精神分析学家亦复如此。萨特的存在主义、象海德格尔的存在主义一样,不是一个新的开端,而是一种终结。他们体现了两次世界大战的灾难以及希特勒和斯大林政权之后西方人的绝望情绪。然而他们不仅仅表达了绝望的情绪,他们还体现了资产阶级的极端的自我主义和唯我论。这就使我们较容易理解为什么象海德格尔这样一个哲学家竟然会同情纳粹主义。萨特的情况更具有欺骗性。他自称代表马克思主义思想,是未来的哲学家,其实,他自己正是他所要批判和改造的那种反常的、自私的社会精神的代表人物。许多别的思想体系也都信奉这样一个为上帝所赋予并得到上帝承认的信条,即认为现实生活是没有意义的,宗教中的佛教就明显地持有这种信条。但是,这些宗教都认为,对所有人都有效的客观价值是不存在的。而萨特及其追随者们关于自由即是自我随意性的思想,失去了有神论和无神论宗教中最重要的成就,正象失去了人道主义的传统一样。

第 一 章

人，是狼还是羊？

许多人相信人是羊，也有人相信人是狼。双方都可以为各自的见解提供有力的证据。持人是羊的观点的人只要指出这个事实就行了，即：人们很容易被唆使去干别人要他们去干的事，即使是那些有害于他们本人的事；他们会追随着把他们推入毁灭性战争中去领袖们；并相信任何一种只要是充满活力又得到权力支持的胡言乱语——不管这些胡言乱语是出自牧师和国王们的凶狠威胁，还是那些隐蔽的或不那么隐蔽的宣传鼓动者的温言软语。看来，大多数人似乎都是听话的、半懂事的孩子，心甘情愿地任人摆布，不管别人为了达到支配他们的目的，是用威胁的语调抑或是用甜美的口吻来说话。的确，信心坚强得足以挡住一群乌合之众反对的人也是有的，但这并不普遍，而是少数的例外。几百年后会有人赞美这种人，但目前多半却只能遭到同时代人的嘲笑。

宗教裁判官和独裁者把他们的制度建立在人是羊这个前提上。更有甚者，有这样一种说法，即认为人既然是羊，那就需要有领袖为他们指点迷津，这往往增强了领袖们的这一真诚的信念：如果他们能给人所需要的东西，如果他们使人摆脱了责任和自由的负担，那么，他们便是在履行一种道义上的责任，即使这是一种悲剧性的道德责任。

但是，如果大多数人都都是羊的话，那么，为什么人的生活和生活是如此不同呢？人的历史是用鲜血写成的。这是一部不断使用暴力的历史。在这部历史中，人的意志几乎总是屈从于不变的

势力。仅仅是卡巴夏 (Khalat Pasha) 一个人不就消灭了千百万个亚美尼亚人么？仅仅是希特勒一个人不也消灭了千百万犹太人么？斯大林不是消灭了无数的政敌了么？这些人并不是孤军奋战；有许多人专为他们干杀戮、拷问的勾当。干这种勾当的人不仅出于自愿，而且是为了取乐。在残酷的战争中，在谋杀和强奸中，在强者对弱者的无情剥削中，在麻木不仁、铁石心肠地对待那些经受拷问和痛苦呻吟的人的事实中，我们不是到处都看到了人与人之间的冷酷关系吗？所有这些事实使象霍布士这样的思想家们得出“人对人象狼一样”(homo homini lupus) 的结论；使我们今天许多人都认为，人的本性是恶的，具有破坏性的。人不过是一个凶手而已，他之所以没有象他的同伙那样去干杀人勾当，只是因为他害怕力量更强大的凶手罢了。

然而，双方的论据把我们给弄糊涂了。的确，我们亲自看到了某些潜在的或显而易见的凶手和象斯大林、希特勒那样残酷无情的虐待狂。但这些人并不普遍，只是少数的例外。我们能由此推论，你、我以及大多数普通人都是披着羊皮的狼吗？能认为我们一旦摆脱一直阻止我们象野兽一样行动的禁令，就会显露出我们的真实的“本性”吗？要驳倒这种论断是困难的，然而这一论断也不是令人心悦诚服的。在日常生活中要干残酷虐待的勾当有的是机会，而且不用担心什么报复，但多数人并没有这么干。事实上，当人们遇到残酷虐待的行为时，就会极其反感地进行反抗。

那么，我们在这里碰到的这个令人迷惑的矛盾，是否还有另外更合适的解释呢？我们能否作这样一个简单的回答，那就是：有许多羊是和一小部分的狼生活在一起的吗？狼要杀人，羊就要跟着干，因此，狼叫羊去行凶，去谋害，去绞杀，羊就照办。这不是因为羊喜欢这么干，以此为乐，而是因为羊想要跟着狼跑。为了让绝大多数羊象狼那样地去行动，凶手们甚至不得不编造出各式各样的

故事来表明自己行为的高尚动机；诸如为防御对自由的威胁，为被杀害的儿童、被强奸的妇女、被损害的名誉复仇等。这个回答听起来似乎很有道理，但仍存在着许多疑点。按照这种说法，是否意味着存在着两种人类，一种是狼，一种是羊？再者，羊怎么会那么容易被唆使去象狼那样行动——假如羊本身并不具有这种本性的话，假如羊知道暴力是一种神圣的职责的话？我们关于狼和羊的说法或许都站不住脚；然而，狼比绝大多数人更能公开地表现人的主要性质，这个说法或许总应该是正确的吧？或者，所有非此即彼的说法归根结底都是错误的。人或许既是狼又是羊，或者说既不是狼也不是羊吧。

回答上述这些问题在今天具有十分重要的意义。如今，各大国都打算使用最有破坏力的武器来消灭自己的“敌人”，并且，在这场大屠杀中，即使有可能同归于尽，他们也不会放弃这个念头。如果我们相信，人性本来就倾向于破坏，使用权力和暴力的需要正植根于人的本性中的话，那么我们对日益加强的野蛮行为的反抗，就会变得愈来愈软弱无力。当我们大家都成为狼的时候——尽管有一些狼比另一些狼更富有狼性，我们为什么还要去反对狼呢？

人究竟是狼还是羊？就这个问题的更为广泛、更为一般的方面而言，它也只是西方神学和哲学思想中最基本问题之一的一种特殊表述。这个基本问题是：从根本上来讲，人是恶的，堕落的，抑或是善的、完满的。旧约全书并不主张人基本上是堕落的这种观点。亚当和夏娃违背上帝的意志，这并不被认为是罪恶；圣经中也没有一处地方暗示违背上帝会使人堕落。相反，这种叛逆行为乃是人的自我觉醒、以及人有能力进行选择的一个条件。总之，这次反叛行为就是人向自由迈进的第一步。看来，亚当和夏娃的这种反叛行为是在上帝的安排之内的。按照先知的思想，正因为人被驱逐出伊甸园，人才能创造自己的历史，才能发挥自己的才干。并

且,成为一个充分发展了的个人,来体现人和自然的新的和谐,这种和谐不同于先前所获得的和谐,在那个时候,人还不是作为个人存在着。先知关于救世主的概念确实蕴含着这样一种思想:从根本上来说,人不是堕落的,他不需要上帝特殊的恩典就能得救。但这并不是说这种潜在的善良意志就一定会获胜。要是人做了坏事,他就会变得更加邪恶。由于埃及法老一直为非作歹,所以他的心肠是“冷酷”的;并且冷酷到这样一种程度,以致于不存在任何变更或忏悔的可能性。旧约所提供的邪恶行为的例子至少和用来说明正当行为的例子一样多。甚至象大卫那样的崇高人物也没能排除在作恶人名单之外。旧约认为人有两种能力——行善的能力和作恶的能力——人必须在善与恶、祝福与诅咒、生与死之间作出选择。甚至上帝也不干预人的抉择。上帝只派使者去帮助先知们传授实现善、识别恶,以及从事告诫和传话等活动的各项规则。但是,尽管如此,在人那里,还是只存在着向善或向恶的“两种欲望”,何去何从便是他个人的事了。

基督教的发展则大不一样。在基督教教派的发展过程中,亚当的反抗被看作是有罪的。事实上,这一罪行是如此之严重,以致于败坏了他的本性,并株连了他的子孙。这样,人即便靠自己的努力也永远摆脱不了自身堕落的困境。只有上帝的大慈大悲,只有等到基督(他是为人而殉难的)的出现,才能制止人的堕落,拯救那些信任基督的人。

但是,在教会中,也不是没有人反对原罪的说教的。皮拉基亚斯^①攻击过它,但失败了。文艺复兴时期教会中的人文主义者即使不直接攻击或否定这种说教,也试图削弱它的影响。许多异教徒也是这样做的。如果有区别的话,那就是路德所持的是一种更为极端的观点,他认为,人天生是有罪的、堕落的。而文艺复兴时期

^① 皮拉基亚斯(Pelagius 370--420?)英国僧侣及神学家。——译者注

的思想家以及后来的启蒙运动思想家们却朝相反的方向迈出了激进的一步。后者主张,人身上的全部罪恶不过是环境造成的,因此人确实不需要进行选择。于是,他们认为,应该改变产生恶的环境,人所固有的美德才会自动出现。这种观点也影响了马克思和他的后继者的思想。相信人的德性,这是人类具有新的自信心的结果,也是自文艺复兴以来经济和政治方面巨大进步的产物。与此相反,由于第一次世界大战以来西方道德的崩溃,以及由此出现了除希特勒和斯大林,考文垂^①和广岛事件以外的,导致今日全球性毁灭的准备部署,促使人们再次强调人具有恶的倾向的传统说法。然而,重新强调这一点对于那些低估了人本身所固有的恶的潜在性的人来说,无疑是一帖健康的良药。但是,人们也常常利用这种说法来嘲笑那些对人不曾失去信心的人,有时甚至误解或歪曲这些人的观点。

当一个人的观点常被歪曲为低估人本身所固有的恶的潜在性的时候,我要强调的是,这种多情的乐观主义并不是我的思想方式。对任何一个有长期临床经验的精神分析学家来说,让他轻视人内部的破坏力量的确是困难的。他看到这些力量在患有严重疾病的人身上起着作用,并体验到,要制止这些力量的作用,把这些力量引向建设的方面去,是极为困难的。对任何一个目睹了自第一次世界大战以来猛烈爆发的罪恶和破坏的人来说,要他对人类的破坏力量及其强烈程度视而不见同样是不可能的。然而,存在着这样一种危险性:今天,无能为力的意识以越来越大的力量紧抓住人(知识分子和普通人)不放,致使他们接受关于堕落和原罪的新的说法,从而让这样一种失败主义的观点得以自圆其说:战争是人的破坏本性的结果,因而是不可避免的。这种以敏锐的现实主义为自豪的观点,从以下两个方面来看是不现实的。第一,破坏性

^① 考文垂(Coventry)英格兰中部一城市。——译者注

欲望的强度并不表明，这些欲望是不可战胜的，甚或是压倒一切的。第二，这个观点的荒谬性还体现在这一前提中，即认为战争是心理力量的结果。事实上，我们在认识社会和政治现象的过程中，没有必要长时间地详细论述“心理主义”的这种幻想。战争是一些政治、军事以及企业的领导人为获取领土、自然资源和商业利益；为防御其它国家对他们国家的安全造成实际的和宣称的威胁；为加强他们自身的威望和荣誉而作出发动战争决定的结果。这种人和平民百姓并没有什么两样：他们是自私自利的，几乎没有为别人而放弃个人利益的气魄；但他们既不残忍也不邪恶。这种人在日常生活中也许好事要比坏事做得多，不过，当他们一旦掌握了权力，指挥着千百万人民，并控制着破坏力最大的武器的时候，他们就能造成巨大的灾祸。如果他们处在平民百姓的地位中，他们也许只会消灭一个竞争者；但在我们这个权力世界和主权国家中（“主权”意味着不受限制主权国家行动的任何道德规律的支配），他们就会消灭全人类。给人类带来危险的主要是那些拥有非凡力量的普通人，而不是魔鬼和虐待狂者。但是，正象打仗需要武器一样，为了驱使千百万人冒着生命危险，成为杀人凶手，也需要仇恨、愤怒、破坏和恐惧这些激情。这些激情是发动战争的必要条件，而不是战争的原因，正象枪炮炸弹本身并不是战争的原因一样。许多观察家评论说，从下述这个方面来看，原子战争不同于常规战争。这就是：一个人可以任意按一下电钮就能把装有核弹的火箭发出去，一颗核弹就可杀死成千上万的人，然而这个按电钮的人几乎不可能有杀人的体验。而一个步兵，当他使用刺刀和机关枪的时候，他就会体验到自己正在杀人。尽管发射核武器的行为并不比忠实地服从命令更有意识，然而是否仍存在着一个有关个性的深层结构的问题：产生这种行为的可能性不是由于破坏的冲动的話，那么就是对生活的彻底的冷漠无情。

我将列举下述三种现象,在我看来,正是这三种现象构成人的定向中最不道德、最危险的形式的基础。这三种现象是:恋死、恶性的自恋以及乱伦的依赖关系。当这三种定向结合起来的时候,便形成了“退化综合症”,从而驱使人们去为破坏而破坏,为了恨而恨。与这种“退化综合症”相反,我将要叙述“发展综合症”,它包括恋生(与恋死相反)、爱人(与自恋相反)以及独立性(与乱伦的依赖关系相反)。只有在少数人那里,其中的某一种综合症得到了充分的发展。但我们也不否认,每个人都可以朝自己所选择的那个方向发展:选择生或选择死:选择善或选择恶。

第 二 章

各种类型的暴力行为

尽管此书的主要篇幅都是用来论述各种带有毁灭性的恶的行为方式的,我仍想先讨论一下暴力行为的其他表现形式。当然,我并不打算作详尽的论述;但是,我认为,探讨这些无病态性质的暴力行为的各种表现形式将会有助于理解那些带有严重的病态性质的、恶的毁灭性行为方式。然而,各种不同类型的暴力行为之间的差异乃是以它们各自不同的无意识动机为基础的;因为我们只有理解了行为的无意识动机,才可能懂得人的行为本身,懂得行为的根源、过程及其所蕴含的能量。^①

娱乐型的暴力行为(playbal violence)是最正常的、不带有任何病态性质的暴力行为。这种行为的目的乃在于显示技能,而不是为了破坏,它不是由仇恨或毁灭的动机所引起的。我们可以从原始部落的战争和禅宗舞剑艺术等许多例子中看到这种类型的暴力行为。在所有这些娱乐活动中,搏斗不是为了相互残杀;即便会导致对手的死亡,但其结果似乎是由于对手“站错了位置的缘故”。当然,如果我们说这种娱乐型的暴力行为并不受破坏的意愿驱使的话,那么,这也仅指此种娱乐活动的理想形态罢了。事实上,我们可以经常看到,在这种毫不含糊的行为逻辑中,潜在着无意识的

^① 关于攻击性行为的各种不同表现形式请见精神分析研究中所获得的丰富材料,特别是《儿童的精神分析研究》(纽约:国际大学出版社)一卷中的各篇论文;亦可参见J. P. 斯科特的《攻击性行为》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1958)一书中有关人和动物的攻击性行为问题的论述;也可参阅A. H. 巴斯的《攻击性行为的心理学》(纽约,1961);以及伦纳德·贝科威茨的《攻击性行为》(纽约,1962)。

攻击和破坏的动机。然而,尽管如此,这类暴力行为的主要动机还是为了显示技能,不是为了破坏。

较这种娱乐型的暴力行为更具有实用价值的乃是反应型的暴力行为 (reactive violence)。我所说的这种反应型的暴力行为是指为捍卫自身或别人的生命、自由、尊严和财产所采取的行动。它根源于恐惧之中,正由于这个原因,这种反应型的暴力行为也许是最常见的一种表现形式;恐惧可能是实际存在的,也可能是想像的;可能是被意识到的,也可能是没有被意识到的。这种行为的目的是为了生,而不是死;是为了保存,而不是毁灭。它并不完全是非理性冲动的结果,在某种程度上,则是理性思考的结果;因此,这种暴力行为也包含了目的和手段之间的某种统一。但是,也有人反驳说,从更高层次的精神的角度来看,残杀——即便是出于自卫——从道德上来讲,永远是正确的。不过,大多数持有这种观点的人也承认,为捍卫生命而采取的暴力行为与那些为达到毁灭之目的的行为有着本质的区别。

当然,人们所遭受到的恐惧的感觉和导致反应型的暴力行为并不是以现实为基础的,而是以被操纵的人的意识为基础的;那些政治和宗教领袖们向自己的追随者们灌输这样一种思想,即他们因遭到敌人的威胁,才在主观上激起了反抗和敌视的反应。因此,无论是资本主义政府、共产党政府,还是罗马天主教会所说的正义和非正义战争之间的区别,都是令人怀疑的,因为每一方通常都成功地阐明了自己是为反击别人的进攻而战的立场。^①几乎没有一场侵略战争不是以防卫的名义发起的。然而,究竟哪一方是正确的,关键乃取决于谁是胜利者,有时则取决于战后持更为客观态度

^① 一九三九年,希特勒不得不组织了一支声称由波兰士兵(实际上他们是纳粹德国的党卫队成员)发起的,对西里西亚无线电台的进攻,以便使德国老百姓们产生这样一种遭到别人攻击的感觉,从而让希特勒对波兰发起的野蛮进攻成为合理的、“正义的”战争。

的历史学家。这种把任何战争都说成是一种防御性战争的倾向说明了下述两种情况：第一，没有人能够迫使大多数人民，特别是许多文明国家中的大多数人民去屠杀，去死亡，除非广大人民一开始就意识到他们这样做的目的是为了捍卫自己的生命和自由；第二，要让千百万人民相信，自己正处在被攻击的危险中，因而有必要起来保卫自己——这种说服工作是不难进行的，因为在绝大多数情况下，广大人民群众缺乏独立思考和感受的能力，在情感上依赖自己的政治领袖。假如这种依赖性存在的话，那么，人们就会把通过武力和说服所呈现在自己眼前的一切事情都当作真实的事物来接受。诚然，在言论的威胁下接受某种信念的心理结果与那些实际存在着的威胁所造成的后果是相同的。人们感到受了威胁，因此，为了保卫自己，他们愿意去杀害别人，去毁灭一切。我们在患有被迫害妄想狂的病例中，也可看到这种心理机制，不过，我们的观察是以个人为基础的，而不是以一群人为基础的。总之，在上述两种情况下，当人从主观上感受到危险的时候，便会采取攻击性的行为进行反抗。

从另外一个方面来讲，反应型的暴力行为也可能是由压抑引起的。当某种愿望或需求遭到压抑的时候，我们就可在动物、儿童和成年人中看到这种攻击性行为。^①此行为实际上乃是一种企图运用暴力来达到那个被压抑的目的所作的尝试，尽管这种尝试是徒劳无效的。显然，这种攻击性行为的最终目的还是为了生存，而不是破坏。到目前为止，既然在许多社会中，对人的需求和愿望的压抑乃是经常发生的事，那么，对于不断发生和出现的暴力行为以及攻击性行为也就没有必要感到意外了。

与这种由压抑所引起的攻击性行为有关的则是因羡慕和妒嫉

^① 参见J.多拉德，L.W.杜布，N.E.米勒，O.H.莫勒和R.R.西尔斯合著的《压抑和攻击性行为》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1939）一书中的大量材料。

所造成的敌对行为。妒嫉和羡慕构成了另外一种压抑。它们是由这样一个事实引起的,如 B 拥有一件 A 所梦寐以求的物品,或得到了别人的爱——这种爱正是 A 所渴望得到的。于是,便引起了 A 对 B 的仇恨和不满,因为后者具有了 A 想要却又不可能得到的东西。正是由于这样一个事实: A 不仅得不到他所要的东西,而且受宠的又是另外一个人,羡慕和妒嫉才成为某种压抑,并随之得到加强。该隐的故事,以及约瑟及其弟兄们的故事正是关于这种妒嫉和羡慕的古老的传说。该隐因没能得到耶和华的爱——这不是他本人的过错——而杀害了他的兄弟。^① 精神分析方面的知识为这些同样的现象提供了大量丰富的临床依据。

与这种反应型暴力行为有关的、更接近于病态行为的是报复型的暴力行为 (revengeful violence)。反应型暴力行为的目的乃在于避免因威胁而遭受到的损伤,所以,从生物学的意义上来讲,这种行为起到了生存的作用。另一方面,在报复型的暴力行为中,伤亡已经造成,因此,这种行为不具有防御的作用,而只具有奇迹般地消除一切既成事实的非理性功能。我们不仅在原始群和文明团体中,而且也在个人那里见到这种报复型的暴力行为。在分析这类行为的非理性本质的同时,我们还可以进一步看到,报复的动机是与团体或个人的力量、创造能力成反比例的。这也就是说,如果一个软弱无能和丧失生活能力的人一旦被创伤击垮的话,那么,他只有采取一种办法来恢复自己的尊严:那就是按照“以牙还牙”的惩罚原则进行报复。相反,一个具有创造性和生活能力的人就不会,也根本没有这种需要了。即使他受了伤,或遭到侮辱和损伤,然而,整个充满活力的创造过程使他忘却了过去的创伤。事实

^① 该隐是圣经·旧约中的人物,为亚当和夏娃的长子,亚伯的哥哥。该隐种地、亚伯放羊。因耶和华看中了亚伯和他的供物,而看不中该隐和他的供物,该隐心生嫉妒,把弟弟杀了。——译者注

证明，创造能力较复仇愿望更有力量。这一分析的真理性很容易得到个人和社会范围内经验论据的确证。精神分析的材料也说明了精神病患者比成熟的、具有创造能力的人更容易受复仇的愿望所驱使，因为前者要彻底独立地生活是很困难的，所以他们往往喜欢把自己的整个生命寄托在复仇的愿望上。在严重的精神病患者中，复仇成了他生活的主要目的，因为不进行报复，他不仅失去了自我尊严，而且也失去了自我感觉和自身的同一性。我们同样也可以看到，在最落后（指经济或文化和感情方面）的国家里，复仇的愿望（例如，为过去民族的失败而报仇）也就最为强烈。于是，在许多国家里，特别是在工业化的国家里，下中产阶级被剥夺得最多，因而也最集中地体现了复仇的感情，正象他们集中体现了种族主义和民族主义的感情一样。通过“投射询问法”^①，我们可以很容易地看到复仇情感的程度和经济、文化的落后之间的关系。然而，如何理解原始社会里的复仇行为乃是一个更为复杂的问题。许多原始群已具有强烈的，甚至是习以为常的复仇的感情和模式，每一个人都意识到为其受伤害的同胞报仇乃是应尽的责任和义务。在这里，似乎这样两个因素起了关键的作用：第一，正如上面所说的那样，由于原始人普遍的精神匮乏才致使他们把复仇当作补偿损失的一个必要的手段。第二则是自恋。关于这个问题，我们将在第四章作详细的论述。在这里，我们需要指出的是，从原始人所固有的自恋的角度来看，任何对自我形象的侮辱和破坏都会很自然地产生强烈的敌对行为。

与此有关，这种报复型的暴力行为也是由信仰崩溃所造成的破坏性行为的根源。这种“信仰崩溃”经常发生在童年的生活中。

^① 这是一种没有任何限制的询问方法，问题的答案只能用其中所蕴含的无意识的、无目的的意义来说明，以便提供个人内部无意识地起作用的力量依据，而不是“意见”的根据。

那么，何谓“信仰崩溃”呢？

儿童在生活刚开始的时候就产生了对善、爱和正义的信仰。婴儿信任母亲的乳房，相信母亲会在他着凉的时候给他以温暖，在他生病的时候给他以安慰。同样，婴儿也会信任他的父亲、母亲、祖父、祖母，信任任何一个和他亲近的人；我们可以用对上帝的信仰来说明这一点。然而，许多个人早在孩提时代就失去了这种信仰。孩子听到父亲在一个重要问题上说谎；他看到父亲畏惧和害怕母亲，并准备背叛自己来讨母亲的喜欢；他亲眼目睹父母亲的性交，便认为父亲是一个野蛮的牲畜；因而他怏怏不乐，感到恐慌与不安。那声称是如此地关怀他的父母亲却没有一个能注意到这一点，即使孩子把这一切告诉了他的父母，他们也不会稍加留意的。几次一来，孩子失去了对父母的爱，失去了对真诚和正义的信仰。有时，在宗教环境中长大的孩子所失去的信仰对象直接地就是上帝。他认为，上帝是善和正义本身。但当他看到自己所喜爱的一只小鸟或一个朋友、一个姐妹死亡时，他也就失去了对上帝的这一信仰。至于失去的是对一个人的信仰，还是对上帝的信仰，这没有多大的区别。然而，孩子们失去的往往都是对生活的信仰和信心，以及信赖生活的可能性。事实也确是如此，每一个孩子都要经历一系列的幻灭，关键在于失望所达到的具体程度，即它的严重性和明显性。第一次信仰崩溃的严酷体验表现在早期的孩提时代：约四、五、六岁或者更早些，那时还没有多少记忆力。过了很长一段时间以后，发生了最后一次信仰的崩溃。他被自己的一个朋友、爱人、老师或他所信赖的宗教和政治领袖所欺骗了。当然，促使他失去信仰的不是单独发生的一件事，而是不断积累起来的各种细小的经验。人们对此作出的反应是不同的。有人会摆脱对曾经使他失望过的那个人的依赖，有人会使自己成为一个更具有独立性的人；有人会找到新朋友、新的老师，热爱那些他所信赖并寄予厚望

的人。这是对早期失望所作出的最佳反应。在许多别的情况下，人们最终都采取了怀疑主义的态度，他们寄希望于奇迹的出现来恢复自己的信仰，并不时地想办法来考验别人。当别人再次使他们感到失望的时候，他们仍然会如此地考验别人，或者将自己投入一个强大的权威（教会、或政党、领袖）的怀抱之中，以便重新获得信仰。为了消除因失去信念而造成的悲观绝望的情绪，他疯狂地追求凡人所要追求的东西——金钱、权力或名誉。

这种反应——在有关暴力行为的学说中占有重要的地位——还说明了另外一点，即深受欺骗而失望的人亦开始痛恨生活。如果世界上没有什么是可以相信的，没有什么人是可以信赖的话；如果人们对善和正义的信仰都只是一种愚蠢的幻想；如果生命不是由上帝来主宰，而是被恶魔所控制的话，那么，生活只能充满了仇恨；人不可能再忍受失望的痛苦。他力求证明，生活是一种罪恶，人性是恶的，人本身也是恶的。于是，那些本来相信和热爱生活的人由失望而变成了一个愤世嫉俗者和破坏者。这种破坏乃是一种绝望的表现；生活所带来的失望必然引起对生活的痛恨。

在我的临床经验中，这种失去信仰的深刻表现是屡见不鲜的；它经常构成了一个人一生中的主旋律。在社会生活中，情况也是如此。人们所信赖的领导人往往是恶的、无能为力的。如果人们不是因此而获得更大的独立性的话，那么，人们就会采取愤世嫉俗和破坏的办法作为一种反抗。

所有这些暴力行为的形式都是现实地、奇迹般地与生活服务的，或者说，至少是生活中所遭遇到的损害和失望的结果，而我们所要讨论的另一种形式，即补偿型的暴力行为(compensatory violence)，则是一种带有更严重的病态性质的表现形式，尽管它没有我们将在第三章中所要讨论的恋尸癖那么严重。

我所说的补偿型的暴力行为乃是指用以取代一个软弱无能的

人的创造性活动的行为。为了理解这里所说的“软弱无能”这个词，我们必须回顾一下早先的一些说法。当一个人成为统治他的自然和社会力量的客体的时候，他同时不只是环境的客体，他又具有改造和改变世界的愿望、能力和自由——当然这是在确定的范围内而言的。但是，关键并不在于人的意愿和自由^①的范围，而在于这样一个事实，即人不能忍受绝对的被动性。他不仅是被改造和改变的，而且必然地要在世界上打下自己的烙印，要改造和改变世界。人们的这种需要体现在早期的洞穴绘画，体现在一切艺术作品、劳动和性欲中，可见，所有这些活动都是人能确立自己奋斗的目标并为实现这些目标而作出努力的结果。人发挥自己力量的能力就是有作为的表现（性的能力也是其中的一个表现形式）。如果一个人由于软弱、痛苦、无能等种种原因不能行动的话，如果他是无能为力的话，那么，这个人必然是痛苦的；由于无能为力而引起的痛苦的根源乃在于这样一个事实，即人的平衡被破坏了，人不能只安于彻底无能为力的状况，而不作任何尝试来恢复自己行动的能力。然而人究竟是否能够恢复自己行动的能力以及如何恢复这种能力呢？一种办法是，服从那些有权有势的人或团体，并与他们保持一致。通过这种象征性地加入别人生活的行列，人似乎在活动着，但实际上，他成了那些行动者们的附属品，成为他们的一部分。另一种办法是运用人的破坏能力，这是我们本章所最感兴趣的。

创造生活意味着超越动物的生存状态，动物就象被抛出茶杯外的骰子一样被抛进了生活的激流中。但是，破坏生活也意味着超越动物的生存状态，摆脱痛苦不堪的彻底被动的状况。然而，创造生活需要某些特性，这些特性正是那种软弱无能的人所缺少的，破坏生活则只需要一种特性——那就是使用暴力。如果一个软弱

^① 第六章将讨论自由的问题。

无能的人有一支手枪，一把小刀或一个强有力的胳膊的话，那么他就可以用破坏别人或自己的生活来超越生活。因此，对于他来说，否定生活就是为了向生活复仇。补偿型暴力行为的根源在于人的无能，它是为补偿这种无能而采取的一种暴力行为。一个不具有创造能力的人只想进行破坏。人只有在创造与破坏中，才能超出仅仅作为一个动物所起的作用的范围。加缪借喀利古拉之口明确地表述了这一思想：“我要生活，我要屠杀，我要疯狂地施展一个破坏者的能力！与这种能力相比，一个创造者的能力简直如同儿戏。”这是丧失了活动能力的人所表现出来的暴力行为，对于这些人来说，生活已经否定了他们本来可以明确表现出来的人的力量，他们需要的必然是破坏，因为他们是人，人便意味着对物的超越。

与这种补偿型的暴力行为有关的乃是一种彻底、绝对地控制一种生物、动物或人的动机。这种动机正是虐待狂的本质。正如我在《逃避自由》^①一书中所指出的那样，希望别人遭受痛苦还不是虐待狂的本质。我们所能观察到的虐待狂的一切不同形式都可归结为这样一个基本动机，即为了彻底地控制别人，使那些不能自立的人成为自己意志的对象，而自己却成为别人的上帝，以便随心所欲地摆弄别人。侮辱和奴役是达到这一最根本的目的——使别人遭受痛苦——的手段，因为在操纵别人的过程中，没有比迫使别人遭受痛苦而无法自卫的力量更强大了。彻底控制别人（或其他动物）的快乐是虐待狂冲动的本质。换言之，虐待狂的目的乃在于使人变为物，使有生命的东西变为无生命的东西。于是，由于彻底和绝对的控制，活着的人便失去了生活的一个基本的特性，即自由。

我们只有充分体验到个人和群众中所经常表现出来的、具有毁灭性的虐待狂行为的激烈程度，才能认识到这种补偿型的暴力

^① 纽约，1941。

行为并不是一种表面现象，也不是罪恶、坏习惯等影响的结果，而是人的一种力量，它与人的生存愿望一样强烈和不可摧毁。这恰恰构成了反抗摧残生命的力量；因为人不是物，人才潜在地具有毁灭和虐待狂行为的能力；因为人不能创造生活，人才需要破坏生活。罗马的圆形剧场乃是虐待狂的伟大的纪念碑，在那里，成千上万个软弱无能的人曾通过观赏野兽与人的互相残杀，观赏人被野兽吞噬的情景来得到最大的快乐。

从上述的分析中我们可以得出另外一个结论，即补偿型的暴力行为乃是丧失了生命和生活能力的必然结果。这种行为可以因对惩罚的恐惧而遭到压制，也可以因各种类型的娱乐活动和壮丽景色而得到转移。但是，如果这些压制的力量尚软弱，而这种暴力行为的潜在能力仍很强大的话，那么，此种行为就会充分地表现出来。医治这种补偿型暴力行为的唯一办法是发挥人潜在的创造能力，以及创造性地使用自身权力的能力。只有当人不再丧失活动能力的时候，人才不会成为一个破坏者和虐待狂者；只有当人处在热爱生活的状况中，人才能消除那些给过去和现在的人类历史带来耻辱的动机。补偿型的暴力行为不同于反应型的暴力行为，后者是为生活服务的，前者则是用一种病态的形式来取代生活，它揭示了这样一个事实：生活是不完美的、空虚的。但是，它想通过对生活的否定来说明人的这一需要，即人要求充满活力地生活，而不是成为一个丧失生活能力的人。

最后，我们还需要论述的是原始的“嗜血型”行为（blood thirst）。这不是那些丧失生活能力的人所采取的暴力行为，而是那些仍然未能摆脱与自然之联系的嗜血者们的行为。这种人嗜好残杀，并把残杀看作是超越生活的一种途径，因为他害怕进步，害怕成为一个名符其实的人（关于这样一种选择，我将在以后讨论）。这种人通过回到人以前的生存状态，通过成为一个动物，从而摆脱

理性的负担来寻求生活的答案。对于这种人来说，血就是生活的本质，流血则是为了感觉到自己的存在，使自己成为独一无二的强者，从而凌驾于一切人之上。在最原始的社会里，残杀乃是伟大的自我肯定，是最能令人陶醉的事了；反之，被杀乃是残杀的唯一合理的选择。人可以竭尽全力地进行残杀。当人的生活充满鲜血的时候，这个人也就行将被别人杀害——这正是原始人意义上所说的生活的平衡。这种残杀本质上并不是对死亡的爱恋，这是在极度退化的基础上对生活的肯定和超越。我们可以从个人及其幻觉或梦中，从严重的精神病患者或谋杀者那里，看到这种对血的嗜好。当正常的社会禁忌发生变化的时候，我们也可以在国际或国内的战争中看到少数人有这种癖好。在原始社会里，我们同样也能看到这一点，那时候，杀害（或被杀害）是支配生活的两极。这种现象也体现在阿兹台克人的人殉中，体现在诸如黑山或科西嘉岛^①等地方所实行的血的复仇中，这些地方的人民把血看作是圣经中所说的向上帝敬献的贡品。我们也可以在福楼拜所写的短篇小说《传教士圣·朱利安的故事》^②中看到有关残杀的喜悦的最生动的描写。福楼拜是这样写的，朱利安一生下来就被预言家断定，他将来一定会成为一个伟大的征服者和圣人；朱利安和普通的孩子一样成长，有一天，他发现了残杀的喜悦。那是在参加教堂仪式的时候，他好几次都看到了一只小老鼠从洞里急匆匆地跑到墙上，这使他发怒了，从而决定要亲自消灭这只老鼠，“于是，朱利安把门关上，并在祭坛的台阶上撒了一些糕点的碎屑，手里拿着一根棍子然后便守在洞口前。过了许久，出现了一只粉红色的小鼻子，接着便露出了整只老鼠。他轻轻地打了一下，却被不再动弹的小老鼠吓

① 参阅达吉莱斯所描写的有关黑山人的生活方式，他指出，在那个地方，人感受到的最大快乐，并最能引以为豪的是残杀。

② 在纽约公共图书馆，1964。

呆了，一滴鲜血滴在石板上，朱利安迅速地用袖子擦去了这滴血，把老鼠扔了出去，事后对谁都没有说起过。”以后，当他打死一只小鸟的时候，“小鸟的颤动使他的心怦怦地直跳，他充满了野蛮的、激动的喜悦。体验到这种流血的欢快以后，朱利安开始对杀害动物发生了兴趣。任何身体极强壮、行动极迅速的动物都逃脱不了被他杀害的命运。流血乃是对自己的最好的肯定，是超越一切生活的唯一方法。多年来，杀害动物成了这位传教士的唯一爱好和喜悦。晚上他回家时，“浑身沾满了血迹和泥巴，散发着野兽的臭味，他变得越来越象只野兽了”。朱利安几乎已经达到了变成动物的目的。当然，倘若他是一个人的话，他也就不可能实现这个目的。然而，当一个声音对朱利安说，他会最终杀害自己的父母亲的时候，他害怕地逃离了自己的城堡，不再杀害动物，而成为军队的一名严峻、有名的将领，并得到了一位非常漂亮可爱的女人的爱情——作为对他所取得的伟大胜利的报酬。从此，朱利安不再是一名勇士，而与他的爱人定居下来，过上了一种幸福的生活——不久，他又过腻了这种生活，感到厌烦和沮丧，于是，便再次开始狩猎。但是，一种莫名其妙的力量使他丧失了射箭的能力。“他以前所杀害的一切动物重又出现在他的眼前，紧紧地团团围住了他。有的动物蹲着、有的直立着。朱利安被围在它们中间，吓得呆若木鸡，动弹不得。”他决定回到自己的妻子身边，回到自己的城堡去；正在那个时候，他的父母亲也抵达他的城堡，并睡在他妻子的床上——这是他的妻子安排的；朱利安误以为这两个人是他的妻子及其情夫，故把他们杀害了。正当他的人性达到深度退化的时候，出现了一次重大的转折。朱利安成了一名圣人，他将自己的生命奉献给穷苦百姓和病人，一位麻疯病患者就在他的怀抱中得到了温暖，“朱利安登上蔚蓝色的太空，面对着基督耶稣，并在耶稣的指引下走向天国。”

在这本小说中，福楼拜描绘了嗜血的本质，它以最原始的形式表现了对生活的迷恋；因此，一个人一旦达到了与生活有关的最原始的表现形式的话，他就会回到发展的最高阶段，即用人性来肯定生活。更为重要的是，正如我以前所说的那样，这种残杀的嗜好并不同于我在第三章中所要说的对死亡的爱恋。血是生活的本质；使别人流血正是为了滋润需要得到养料的国土（试比较阿兹台克人有关流血的必要性的看法，即他们认为，流血是宇宙继续发生效能的条件或者说是有关该隐和亚伯的传说）。只要一个人的血在流淌，就说明了这个人是正在滋润着大地、与大地融为一体。

在这个退化的阶段中，血似乎相当于精液；大地则相当于母亲或妇女。精液和卵细胞代表了男女两性，只有当人完全出现在大地上，只有当女人成了男人所渴望和爱慕的对象的时候，两性才能融为一体。^①死亡是流血的终止；射精乃是生命的开始。但是，第一个目的就象第二个目的一样，二者都是对生活的肯定，尽管二者都难以超出动物生存的状况。如果杀人者生来就是一个真正的人的话，如果他摆脱了与大地的联系，克服了自恋的话，那么，他就会成为一个情人。诚然，如果他做不到这一点，他的自恋和原始的固恋就会以一种接近于死亡的方法来诱惑他，这也是不可否认的。至于嗜血者和爱恋死亡的人之间的区别则是很难分清的。

^① 圣经故事告诉我们，上帝使夏娃成为亚当的“配偶”，这正显示了这种新的功能。

第三章

对死和生的爱恋

在第二章中，我们讨论了各种类型的暴力行为和攻击性行为，这些行为直接或间接地是为（似乎是为）达到生的目的服务的，因而对人的生活来说，多少是有益处的。在本章和以下各章中，我们将要论述各种反对生的定向，这些定向形成了严重的精神病的核心，换言之，也即是真正罪恶的本质。我们所要论述的这三种不同的定向是：恋尸癖（恋生癖）、自恋和恋母固结。

必须指出，倘若这三种定向的程度都是极其轻微的话，那么，它们便不是病态的表现，而是健康的表现。但是，本章重点论述的是这三种定向的恶的表现形式，它们结合起来最终形成了一种“退化综合症”（the syndrome of decay）。这是最严重的病态行为；同时也是最残暴的破坏行为和非人道主义的根源；它体现了罪恶的本质。

关于恋尸癖的核心问题，我认为，没有比西班牙哲学家乌纳穆诺在1936年所作的扼要解释表明得更清楚了。那时正值西班牙内战刚开始之际，乌纳穆诺任萨拉曼卡大学的校长。米兰·阿斯特雷将军来到这所大学发表演说。那天，就在演讲大厅的后排座位上，将军的一个随从高呼了“死亡万岁！”这一口号。这一口号乃是米兰·阿斯特雷将军最喜欢的格言。当将军演讲完后，乌纳穆诺站起来说道：

“……刚才我听见一个恋尸癖愚蠢地叫喊着：‘死亡万岁！’我想对你们说，这样一个稀奇古怪、似是而非的论点已使我感到讨

废。作为一名专家权威，我一生都在为廓清这些悖论而努力，正是这些悖论引起了那些没能理解的人的愤慨。米兰·阿斯特雷将军是一个残废人，不说也明白，他是一个战争伤员。塞万提斯亦是如此。不幸的是，目前在西班牙，这样的残废者太多了。如果上帝不来拯救我们的话，那么，不久就会出现更多的残废人。这使我痛苦地意识到，米兰·阿斯特雷将军代表了这样一种大众心理的模式：一个缺乏塞万提斯式的伟大精神的伤病员总喜欢通过造成他周围人的四肢残缺来寻求某种不祥的解脱。”说到这里，米兰·阿斯特雷将军再也控制不住自己，大声疾呼起来：“消灭理智！”“死亡万岁！”随即，从长枪党成员们那里暴发出一阵表示赞同的呼声。但是，乌纳穆诺继续说道：“这里是理智的神殿，我是这殿堂的最高教父。玷污这神圣的教堂之地的正是你。你会获胜，因为你拥有更多足够的野蛮势力。但是，你却征服不了人民的心，因为赢得别人的心需要采用说服的方法，而说服别人则需要在斗争中获得理性和正义，这正是你所缺少的。我知道，规劝你考虑一下西班牙的命运，确实是徒劳无用的，我一直是这样认为的。”^①

乌纳穆诺在说到“死亡万岁”这一恋尸癖特征的时候已接触到了罪恶问题的实质。人与人之间在心理和道德方面的区别没有比对死和生的爱恋以及恋尸癖和恋生癖之间的差异更为重要了。但这并不是说，如果一个人不是恋尸癖的话，那么这个人就一定是一个恋生癖。有些人将自己毕生的精力献身于死亡的事业，这些人是不健全的。另外一些人则全力以赴地投身于生活之中，他们激励着我们，因为他们实现了人所能达到的最高目标。还有许多人，既有恋尸癖的定向，又有恋生癖的定向，只是这两种定向互相结合的

^① 引自H.托马斯《西班牙内战》（纽约，1961）第354—355页。乌纳穆诺这段演讲，托马斯转引自L.波普洛的译文，此译文发表在《地平线》以及在考诺力重印的《金色的地平线》，第397—409页。乌纳穆诺在自己的住宅里被捕，数月后去世。

程度不同。但问题的关键在于,究竟是何种定向更为强烈,正如在活生生的现象中所通常认识的那样,因为它能决定一个人的行为——当然不是绝对地仅指其中的某一种定向。

在书面语言中,“恋尸癖”意指“对死者的爱恋”(“恋生癖”则指“对生命的爱恋”)。这个词习惯上是用来指一种性的反常行为,即渴望占有死者(一个女人)的身体,以达到性交的目的,^①或一种力求看到死尸的病态的欲望。但是,在大多数情况下,性的反常行为仅仅为一种定向描绘出一幅更为公开的、清晰的图像——我们可以在许多没有掺入性欲的人中发现这种定向。乌纳穆诺在用“恋尸癖”一词来说明阿斯雷特将军的演讲时就已清楚地表明了这一点。他并不是说,阿斯雷特将军表现出性的反常行为,而指的是将军对生命的仇视和对死亡的爱恋。

奇怪的是,作为一种普遍倾向的恋尸癖,尽管与弗洛伊德的肛门—虐待狂性格和死本能有关,却从未出现在精神分析的语言中。关于这一点,待后详论。现在,我只想就恋尸癖患者作一简单的说明。

具有恋尸癖定向的人对一切无生命的、死的东西特别感兴趣;他们常常被尸体、腐烂的东西、大粪、脏物所吸引;喜欢谈论疾病,谈论死亡和葬礼。他们恰恰是在能够谈论死亡的时候,才感到自己活着。希特勒便是这种纯恋尸癖的一个典型人物。希特勒迷恋于破坏,他认为,死者的气味是甜蜜的。在希特勒获胜的那些年月里,他显然只希望消灭他所说的敌人。诚然,目睹德国人民以及自己周围的那些人和他本人的全部彻底的毁灭乃是希特勒最大的满足,在哥特丹麦隆所度过的岁月最终揭示了这一点。此外,来自第一次世界大战的一个报告——尽管这个报告的真实性尚未得到证实——却也作了很好的说明:一位士兵看见希特勒呆呆地伫立着,

^① 克拉夫特·埃宾·赫施费德等人已经举了许多例子来说明病人的这种愿望。

两眼直瞪瞪地注视着一具腐烂了的尸体，久久不愿离去。

恋尸癖的视线只停留在过去，却从未展望过将来。他们基本上都是些感伤的人，换言之，他们只回味着昨日的感受，或者只相信他们自己曾经历过的事。这些恋尸癖患者的感情是冷漠的、疏远的，他们是“法律和秩序”的忠实信徒。他们的价值观恰恰与正常人的价值观相反：令他们激动和满足的不是生命而是死亡。

对强权的态度是恋尸癖的特点。这里我们想引用西蒙娜·韦尔给强权所下的定义。他认为，强权即是指将人变成一具死尸的能力。正象性欲可以创造生命一样，强权则能摧毁生命。一切强权，归根结底都是建立在有杀人权力的基础上的。我也许不想杀害一个人，而只想剥夺他的自由；我也许只想侮辱他或者剥夺他的一切物品——不论我想干什么，这些行动中都蕴含着我爱杀人的能力和愿望。爱恋死亡的人必然也爱恋暴力。在这种人看来，人最伟大的成就不是创造生命，而是毁灭生命；强权的使用不是由环境强加给人的——一种转瞬即逝的行动——而是生命的一种方式。

这正表明了恋尸癖之所以真诚地倾心于强权的原因。在热爱生命的人看来，男女是人的基本的两性，同样，在恋尸癖患者看来，存在着另外一种完全不同的“两性”：那些拥有屠杀权力的人和缺少这种权力的人；换言之，即是有权者和无权者、杀人者和被杀者。恋尸癖一方面爱慕杀人者，另一方面则鄙视被杀者。他不只是仅从语言上来表明自己“对杀人者的爱恋”，而是把杀人者视为自己性吸引和性幻想的对象，尽管这没有上述所说的性行为反常或吃尸行为（吃尸体的欲望）那么严重。然而，我们亦可以在恋尸癖患者的梦中常常发现这种吃尸的欲望。我熟悉一些恋尸癖患者的梦。他们常梦见自己与一位年老的女人或男人性交，但他们与她（或他）之间没有任何肉体上的吸引，他们只是害怕和羡慕这些人的权力和破坏的能力。

希特勒或斯大林之所以能对人们产生影响，恰恰是因为他们具有无限的杀人的能力和愿望。正是出于这个原因，他们才得到恋尸癖的爱慕。其余许多人则害怕他们，这些人宁愿去赞美希特勒和斯大林，也不愿意识到自己所具有的恐惧感；另有许多人则根本不知道这些领导人所具有的恋尸癖的特性，而把他们视为缔造者、救世主和善良的父亲。当然，假如这些具有恋尸癖的领导人不把自己打扮成缔造者和保护人的话，那么，被他们所吸引的广大人民就不会如此尽力地帮助他们夺取政权，那些遭受迫害的人也许早就把他们拉下了台。

以一种有组织的、实用的方式成长乃是生命的特点。恋尸癖患者们则喜欢一切机械的、不能成长的东西，他们渴望把有机物改造成无机物，把一切生命过程、感觉和思维都变成物，并且用一种机械的眼光来看待生命，似乎所有活生生的人都是物。在恋尸癖患者看来，一切有考虑价值的不是经验，而是记忆；不是存在，而是占有。只有当恋尸癖患者占有了某物时，他才能与这个某物——一朵花或一个人——发生关系；因此，对他的占有物的威胁乃是对他本人的威胁；一旦他失去了这个占有物，他也就失去了同这个世界的联系。那正是我们所见到的这种不可思议的反作用的原因：即他宁愿牺牲自己的生命，也不愿失去自己的占有物；然而，一旦他失去了自己一直想要占有的生命，他也就不复存在了。恋尸癖喜欢控制和操纵他物，正是在这种行动中，生命被扼杀了，当然他也极其害怕生命，因为就其本质来讲，生命是混乱无序的、不可控制的。在有关所罗门作出判决的故事里，^①那个谎说自己是婴儿的母亲的女人典型地表现了这种倾向；她与其失去一个活生生的

^① 所罗门是《圣经·旧约》中的人物，他以智者著称。一次两个妇女到所罗门那里告状，都说自己是婴儿的母亲，所罗门就命令把婴儿劈成两半，分给二人。一个女人表示同意，另一个女人坚决反对。于是，所罗门判定坚决反对的那个女人是婴儿的母亲。——译者注

婴儿，倒不如要一个被劈成两半的死孩子。恋尸癖患者认为，正义意味着公正的分配，正是为了他们所说的正义，他们才愿意去残杀、去死亡。“法律和秩序”是这些恋尸癖患者的偶像——对法律和秩序所造成的一切威胁都被看成是对他们最高价值的恶毒的攻击。

恋尸癖患者喜欢黑暗和夜晚。用神话和诗歌的语言来说，也就是喜欢洞穴、大洋的深处或通常所说的瞎子。（在易卜生所写的《彼尔·金特》中的巨人们便是一个很好的例子；这些巨人们都是生活在洞穴里的盲人，^①他们的唯一价值就是对“自产自给”的物品的迷恋。）这种人热衷于远离和敌视生活，并希望回到子宫的黑暗处，回到过去无机的或动物的生存状态。从本质上来讲，这种人倾向于过去，而不是未来，后者正是他们所仇恨和害怕的，因为这些盲人追求的正是某种确定性。但是生命永远是不确定的、不可预测的，也是不可控制的；为了控制生命，他们就必须把生变为死；死是生命中唯一可确定的。

这些恋尸癖的定向通常最明显地表现在一个人的梦中。这些梦涉及到凶杀、鲜血、尸体、头盖骨、大粪；有时也涉及到已被变成机器或象机器那样行动的人。许多人也会偶然做过这种类型的梦，但没有表现出恋尸癖的定向。在恋尸癖患者那里，这种梦是经常重复出现的。

我们可以通过各种表情和姿态识别那些患有严重的恋尸癖的人。这种人通常是冷漠的，其皮肤看上去就象死人一样，只有当他闻到一股臭味的时候，他的脸上才会显露出一丝表情（我们可以从希特勒的脸上看到这样一种表情）。这种人守纪律、专心一致、表现出迂腐的样子。象艾希曼这样的人物就足以向全世界表明恋尸癖患者的这一特征。艾希曼迷恋于官僚主义的秩序和死亡，他的

^① 这里所说的失明只具有一种象征性的意义，它完全不同于“真正的视力”。

最高价值就是服从和起适当的组织作用。艾希曼曾象装运煤炭一样地装运着犹太人,在他的眼里,犹太人就根本不是人,所以,他是否仇恨或不仇恨他的牺牲品这个问题是无关紧要的。

但是,我们不仅仅在宗教法庭的审判长、在希特勒和艾希曼式的人物中看到恋尸癖的特征。其实,任何一个人都具有恋尸癖的定向,只是因为这些人没有杀人的机会和权力,所以,这种定向则以别的表面上看来是更无害的方式表现出来罢了。我且以下述这位母亲为例。她总是对自己孩子的疾病、失败,对未来的盲目预测感兴趣;这位母亲从不注意孩子成长过程中出现的任何新现象,而且对自己孩子的美好变化和欢乐欣喜也无动于衷。我们发现,这种母亲经常梦见疾病、死亡、尸体和鲜血。她不以任何明显的方式去伤害孩子,而是逐渐地压制孩子的生活乐趣及其成长中的信念,最终用自身的恋尸癖定向来影响孩子。

恋尸癖定向往往与其对立的定向相冲突,这样,才能得到一种奇特的平衡。荣格便是表现这种恋尸癖特征的典型例子。在荣格逝世后出版的自传中,^①举例证实了这种特征。荣格指出,死尸,鲜血和残杀经常出现在他的梦中。我将提及下述这件事来说明荣格的这种恋尸癖定向在现实生活中的典型表现:人们在波利根建造荣格住宅的时候,发现了一具法国士兵的尸体,该尸体大约是在一百五十年前,拿破仑入侵瑞士时淹死的。荣格给那具死尸拍了照片,并将这张照片挂在他房间的墙上。随即,荣格埋葬了这具尸体,对着坟墓鸣枪三声,致以军人的敬意。从表面上看来,这一行为似乎有点奇怪,而且不具有任何意义,但正是这些“无意义的行为”比那些目的性明确的,重要的行为更清楚地体现了一种潜在的定向。许多年以前,弗洛伊德本人就已注意到荣格的这一爱恋死

^① C. G. 荣格:《记忆、梦、反思》,阿内莱·热弗主编,纽约,1963。试比较我在1963年9月《科学的美国人》这一杂志上发表的论述这本书的文章。

亡的定向。弗洛伊德在和荣格一起动身前往美国的时候，荣格津津有味地谈起了在汉堡附近的沼泽地中所发现的被保存得很好的尸体。弗洛伊德不喜欢这种谈话，他对荣格说，你之所以大谈死尸，其原因就在于你无意识地满怀着希望我死去的意愿。荣格理直气壮地否认了这一点。但是，过了若干年后，大约在离开弗洛伊德的时候，荣格做了这样一个梦。荣格觉得，他必须（和一个当地的黑人一起）杀害西格弗里德。于是，他带了一支手枪出去了，正当西格弗里德出现在山顶的时候，荣格杀死了他。惊恐不安的荣格害怕自己的罪行会被人发现。然而，所幸的是下了一场暴雨，冲走了犯罪的所有痕迹。荣格从梦中醒来，思索着。他决心要解释这个梦的含义，否则的话，他宁愿自杀。经过一番思考后，荣格得出了下述这个“结论”：杀死西格弗里德意味着杀死自己心目中的英雄，以表现自己的谦卑的美德。从弗洛伊德向西格弗里德的微妙变化足以使一个具有最高明的释梦技能的人掩饰自己这个梦的真实含义。如果有人扪心自问这些强烈的压抑是何以可能的话，这个人就会回答说，梦便是自己恋尸癖定向的一种表现。既然这种定向被彻底地压抑了，荣格当然不可能意识到这个梦的含义。荣格只迷恋于过去，而不是现在和将来；墓碑乃是他最喜欢的物质材料；他就象一个孩子一样幻想着上帝向教堂扔下一团大粪，然后又摧毁了这座教堂——这正是对荣格的恰当的说明。荣格对希特勒及其激进的理论的同情就是他酷似死亡爱恋者的另一种表现。

然而，荣格又是一个不平常的创造者。创造性恰恰与恋尸癖相冲突。荣格通过与自己的愿望背道而驰的破坏能力同医治创伤的能力之间的平衡来解决自身内的这种冲突；对往事的兴趣、对死亡和破坏的迷恋，成了他深思熟虑的主题。

在对恋尸癖定向的描述中，我可能已给读者们造成了这样一种印象：即这里所说的一切特征都可以在恋尸癖患者中找到。事

确实如此,这些不同的特征:如残杀的愿望,对力量的崇拜、对死亡和脏物的迷恋、虐待狂、“有秩序地”将有机物变为无机物的愿望等都是这种基本定向的组成部分。诚然,就个人而言,在各种定向的程度方面存在着相当大的差异。首先,这里所讲的某一种特征在这个人身上也许比在另一个人身上表现得更为明显;其次,这个人所具有的恋尸癖定向的程度也许大于他本人的恋生癖定向;再次,对恋尸癖定向的认识或使这些定向合理化的程度也是因人而异的。但是,恋尸癖这个概念决不是一种抽象,也不是各种孤立的行为定向的综合。恋尸癖构成了一种基本的定向;它是对生命问题的一个回答,然而,这都是彻底地反对生命的;它是人所具有的最病态、最危险的生命定向。这才是一种真正的性行为反常:当人活着的时候,他爱恋的不是生命,而是死亡;不是生长,而是毁灭。假如一个恋尸癖患者敢于意识到自己的这种感觉的话,他就会用他所说的“死亡万岁!”的口号作为有关自己生命的座右铭。

与这种恋尸癖定向相对立的便是恋生癖定向;后者的本质乃在于对生命的爱恋,而不是对死亡的爱恋。和恋尸癖定向一样,恋生癖定向也不是由单一的特征所构成的,它表明了一种完整的定向和整个存在的方式;体现在一个人的生理过程、情感、思维和各种姿态中;总之,体现在一个完整的人中。这种恋生癖定向的最基本形式表现在一切活生生的有机体的生存定向中。与弗洛伊德所说的“死本能”相反,我同意许多生物学家和哲学家们的观点,即认为生存、维持自身的存在乃是一切有生命的实体所固有的特性;正如斯宾诺莎所说的:“每一个自在的事物莫不努力保持其存在。”^①他认为,一物竭力保持其存在的努力不是别的,即是那物的现实本质。^②

①② 参见斯宾诺莎,《伦理学》III,命题VI、VII,商务印书馆,1958年版,第97、98页。

我们可以在我们周围的一切有生命的实体中观察到这种生命的定向；一棵小草为得到阳光继续生存下去，竟可以破土而出；一只动物为逃脱死亡，竟可以决战到底；一个人为维持自己的生存竟可以干任何事情。

维持生命和反对死亡的定向乃是恋生癖定向最基本的表现形式，也是一切生命的实体所共有的。就这种维持生命、反对死亡的定向来说，这种表现形式也仅仅是生命冲动的一个方面。另一方面具有更积极的表现形式：一切生命的实体具有综合与统一的倾向；其目的乃在于把各种不同的、对立的实体熔合在一起，并使其有规律地得到发展。综合和统一的发展乃是一切生命过程的特点——不仅细胞如此，一切感觉和思维也是如此。

恋生癖定向的最初表现形式是细胞和有机物之间的熔合，在动物和人中就表现为无性细胞同有性细胞的结合。在人那里，性的统一乃是以男女两性的互相吸引为基础的。男女两性成了性统一这种需求的本质——人类生命有赖于两性的这种统一。看来也正是由于这个原因，大自然才在两性的结合中给人以最大的快乐。从生物学的意义上来说，两性结合的结果便是一个新的生命的诞生。生命的周期表现为结合、新生和成长——正如死亡的周期是成长的中断、崩溃和衰落一样。

但是，生物学上所说的、为生命服务的性本能，也不一定就是心理学上所讲的恋生癖。看来几乎没有任何强烈的感情不是受性本能的吸引、与性本能无关的。甚至空虚、对财产、冒险的追求以及对死亡的爱恋都是性本能作用的结果。为什么说这是性本能作用的结果，则是一个思辨的问题。人们或许会认为，正是大自然的机智才使性本能富有那么大的弹性，以致可以受任何一种强烈感情甚至受那些与生命相矛盾的感情所驱使。然而，不管出于什么原因，性欲和毁灭欲望之间的结合这个事实是不容置疑的（弗洛伊

德把这种结合,特别是在他论述死本能和生本能相结合的时候,把这种结合看作是虐待狂和被虐待狂之间的结合)。虐待狂、被虐待狂、食尸体和吃大粪都属于性反常行为,那不是因为这些行为不符合性行为的正常标准,而恰恰是因为,它们体现了一种基本的反常的性行为:生与死的结合。^①

我们可以看到创造型性格定向的人充分体现了恋生癖的特点。^②这种人十分热爱生命,深深为一切领域内生命发展的过程所吸引,他宁愿创造,也不愿保存;宁愿看到新鲜事物,也不愿安安稳稳地寻求对旧事物的证明。这种人充满了好奇心,他喜欢冒险,而不喜欢过安稳的生活;他喜欢采取实用的方法而不是机械的方法去接近生活。这种人看到的是整体,而不是部分,是结构而不是结果。他要用爱情、用自己的行动和理智去改变和影响别人,而不是用暴力、用肢解事物的办法、用官僚主义地操纵人、把人看成物的办法来影响别人。他充分享受人生的一切乐趣,而不仅仅是兴奋。

恋生癖的伦理学有其自己关于善和恶的原则。一切对生命有利的事物都可谓善;^③一切导致死亡的事物都可谓恶;善意指生命、意指促进生命的发展和表现生命的一切事物。恶则是对生命的窒息,扼杀和毁灭。快乐是道德的,悲哀是恶的。因此,从恋生癖伦理学的标准来看,圣经中所说的希伯来人的罪恶便是典型的一例:“在万物丰收的日子里,你没有用欢乐的心来为上帝效劳。”恋生癖患者所说的良心并不是迫使自己避恶从善,也不是弗洛伊德所描绘的超我这样一位严厉的监守人——出于道德的缘故,这位严厉

① 许多仪式将清洁的生活与肮脏的生活区别开来,以强调避免这种性反常行为的重要性。

② 试比较弗洛伊德《自我的追寻》(纽约,1947年)一书中,有关生产型性格倾向的人的讨论。

③ 这是艾伯特·施莱辛格的主要信念。无论就他的著作还是就他的为人来说,他都可算是热爱生命的杰出代表人物之一。

的看守人虐待狂式地对待自己。所谓良心正是受生命和欢乐所驱使；道德的努力便是加强自身对生命的热爱。正是出于这个原因，恋生癖不会陷于悔恨和罪恶之中，这些毕竟只是自我厌恶和悲伤的一个方面，他很快就会转向生活，力图从善。斯宾诺莎的伦理学便是恋生癖伦理道德的一个典型的例子。斯宾诺莎指出：“快乐本身并不是恶，而是善；反之，痛苦本身才是恶。”^①同样，他还指出：“自由的人绝少思想到死；他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。”^②热爱生命乃是各种不同的人道主义哲学的基础。在不同的概念形式中，这些哲学与斯宾诺莎的思想一脉相承；它们都体现了这样一个原则，即健全的人热爱生命；悲伤是恶，快乐是善。对一切有生命的东西的热爱，使自己脱离一切死亡的、机械的事物才是人生活的目的。

我已经试图描绘了恋尸癖和恋生癖定向的纯粹的表现形式，当然，这些纯形式是不多的。纯粹的恋尸癖都是些理智不健全的人；纯粹的恋生癖则象圣徒一样的纯洁。然而，绝大多数人都是恋尸癖和恋生癖定向的特殊结合，关键在于这两种定向究竟何者占主导地位。那些由恋尸癖定向占主导地位的人就会逐渐地扼杀自身中的恋生癖定向；通常他们并没有意识到自己爱死亡的定向；他们是铁石心肠的人，并经常以这种方式行事，似乎他们对死亡的爱恋已成了对自己所经验到的事物的一种合乎逻辑和合乎理性的反应。另一方面，那些对生命充满了爱的人一看到自己是如此地接近于“死亡的黑暗深渊”的时候，便会感到震惊，从而醒悟过来。因此，我们不仅要认识到一个人所具有的恋尸癖定向的程度，而且还要认识到这些人是如何意识到这一程度的。强调这一点很重要。如果他相信自己是居住在生命的大地上，而实际上，他只是生活在

① 参见斯宾诺莎：《伦理学》，IV. 命题XII，商务印书馆，1958年，第18页。

② 参见斯宾诺莎：《伦理学》，IV. 命题LXVII，商务印书馆，1958年，第205页。

死亡的大地上的时候,这个人便会失去生活的信心,因为他已经没有什么机会可以重返生命的大地了。

在对恋尸癖和恋生癖的描述中出现了这样一个问题:即这些概念与弗洛伊德所说的死本能和生本能之间有何联系呢?二者的相同之处是不难看到的。第一次世界大战和破坏性暴力的使用对弗洛伊德的震动很大,他试着提出了一个人本身存在着这样两种内驱力的假说,即同一个生命实体中存在着追求生和死的两种欲望,并且,在他看来,性本能是与自我本能相冲突的(不过二者都是为了生存,为达到生的目的服务的)。以后,弗洛伊德又修正了自己先前的这一理论。他在《超越快乐原则》(1920)这本书中,阐明了这样一种观点。他认为,存在着一种古老的系统发生学的原则,他称之为“强迫性的重复”(repetition compulsion),其作用在于恢复先前的状况,最终使有机的生命回复到无机生存的初始状态中去。弗洛伊德指出:“如果说生命在不可认识的、遥远的过去,以一种不可想像的方式从无生命的物质中产生出来这一论点是正确的话,那么,按照我们的假设,本能在那时就已出现了。本能的目的是为了再次扼杀生命、重新确立事物的无机状态。如果我们根据自己的这一假设,承认这种本能中所具有的自我毁灭的冲动的话,那么,我们就能把这种动力看作是死本能的体现,这种本能是一切生命的发展过程中都是不可缺少的。”^①

事实上,这种可以被认识到的死本能既可以向外反对别人,又可以向内反对自己,并通常与性本能结合起来,这在虐待狂和被虐待狂的反常行为中是屡见不鲜的。与死本能相对的是生本能。当死本能(在精神分析学的术语中,有时又称之为“死亡本能”,尽管弗洛伊德本人并没有这么说过)具有分离与崩溃的作用的时候,爱欲则起到了联结、综合的作用。它将有机物同有机物,以及有机物

^① 弗洛伊德:《精神分析新论》,(纽约,1933年)。

中的细胞结合起来。因此，每一个人的生命都成了这两种基本的本能互相争夺的场地。“爱欲力求使有机的实体结合成更庞大的整体”，而死本能则把爱欲所要最终确立起来的东西彻底摧毁。

弗洛伊德犹豫不决地试着提出了这个新的理论，这并不奇怪，因为他的理论是建立在强迫性的重复这一假说的基础上。这一假说充其量也只不过是尚未证明的思辨罢了。事实上，弗洛伊德偏好的二元论中的任何一个命题都不是以众多矛盾的依据为基础来回答反对的意见的。绝大多数活着的人都以惊人顽强的毅力为生存而战，只是在少数例外的场合下他们才企图毁灭自己。而且每个人所具有的破坏能力也是大不相同的，这一差别不仅仅指死本能的各种外在表现和直接的内在表现之间的区别。我们看到，有一些人具有特别强烈的破坏欲望的特点，但绝大多数人却没表现得那么突出。然而，不具有如此强烈地毁灭他人的欲望，并不是说一定会具有更强烈的自我毁灭、受虐狂、疾病等等的特点。^①在阐明了所有反对弗洛伊德的观点之后，我们对象奥·费尼谢尔这样一大批正统的精神分析学家拒绝接受弗洛伊德的死本能理论或仅仅是有条件地、有限制地接受这一理论就不会感到惊奇了。

我认为，弗洛伊德的理论应当向以下这个方面发展：爱欲和毁灭的欲望、对生与死的爱恋确实是人本身存在着的最基本的矛盾。但是，这种矛盾并不是生物学意义上所说的人固有的两种本能，它们经常处于互相的冲突之中，直到死本能占上风为止，而是最初始的和最基本的生的倾向之间的矛盾，这一矛盾保存在生命之中，^②只有当人未能达到生的目的的时候，才显现出来。按照这个观点，

① 试比较弗洛姆《健全的社会》(纽约,1955)第一章中有关自杀和杀人的数字。

② 弗洛伊德很注意这种反对意见——如果死本能是如此之强烈的话，那么，正常的人都会自杀，因为他们都认为“有机物是自愿要求死亡的，于是，便会出现这样一种矛盾的状况，即通过一个近期的循环，活生生的有机物竭尽全力起来反对各种有助于迅速达到生的目的的事件，事实上，即危险)”。(《超越快乐原则》，第51页。)

“死本能”是一种恶的现象,这种现象不断地出现,并占了主导地位,致使爱欲得不到发展。在弗洛伊德看来,死本能属于心理病理学,而不是正常的生物学的一部分。因此,生本能成为人的最初的潜能,死本能则是人的第二种潜能^①。一旦具备了适当的生存条件,这种初始的潜能就会得到发展,正象一粒种子只有在一定的水分、温度等适当的条件下才能生长一样。如果这些适当的条件不存在的话,那么,就会出现恋尸癖的定向,人便受这种定向的支配。

那么,哪些条件会导致恋尸癖的倾向呢?从弗洛伊德的观点来看,生与死本能的力量都是永恒不变的。对于死本能来说,仅仅存在着向外或向内的选择。因此,环境因素只能说明死本能发展的方向,而不是这一本能所达到的程度。另一方面,如果有人以我们现在所提出的假说为依据的话,那么,他就会提出这样一个问题:一般来说,究竟是哪些因素促使恋尸癖和恋生癖定向得到发展;又有哪些因素促使一定的个人和团体具有较强或较弱的爱恋死亡的定向呢?

对于这样一个重大的问题,我不可能作出全面的回答。我认为,对这个问题作进一步的研究才是至关重要的。然而,我不妨在自己精神分析的临床经验以及观察和分析群体行为的基础上,试着对这些问题作出回答。

促使孩子热爱生命的最重要的条件是让他和那些热爱生命的人生活在一起。爱生命就象爱死亡那样具有感染力。它不需要通过语言、解说,更不需要通过诸如人应该热爱生命这样的教义来感染人,它是通过手势、温柔的语调,而不是思想和语言起作用的。我们可以从一个人或某一团体的整个气氛中,而不是那些明确的原理和规则中——他们的生活正是按照这些原理和规则组织起来

^① 参见我在《自我的追寻》第五章中对破坏能力以及第一和第二种潜能之间的差别的分析。

的，观察到这样一种感染力。在恋生癖定向得以发展的所有必要的特定条件中，我要着重指出的是这样一些条件：在婴儿期间，必须给孩子以温暖，使之与别人亲近；不要随便威胁恐吓孩子，使其能自由自在地活动；身教重于言教——有助于让孩子获得内心的和谐和力量；用“生活的艺术”指导孩子；注意他人对孩子的巨大影响以及孩子对他人的反映；过一种真正有意义的生活。与这些条件相反，则会进一步增强恋尸癖的定向：生长在爱恋死亡的人们中间；缺少积极的影响；恐惧；单调、无趣味的环境；机械的秩序取代了为人们直接所规定的秩序。

至于恋生癖定向发展的社会条件，诚如我刚才所说的有关个人发展的条件一样，正是这些条件促进了恋生癖定向的发展。但是，要进一步考察社会条件也不是不可能的，尽管下述的论述只是这种考察的开始，而不是终结。

这里应提及的最明显的因素也许是经济和心理学中所说的富裕和匮乏的状况。只要人的大部分精力都用来防止对生命的摧残或避免饥饿的话，那么，对生命的爱恋就会受到抑制，反之，恋尸癖的定向就会得到发展。此外，废除非正义也是加强恋生癖定向的另一重要的社会条件。在这里，我所说的非正义不是指，每一个人并不拥有或储存同样多的东西，而是指这样一种社会状况，即一个社会阶级对另一个阶级的剥削，并且将一种不能使人的丰富、健康的生活得到充分发展的条件强加于另一个阶级的身上；或者，换言之，在那种状况中，一个社会阶级不可能与别人共同享受生活的基本乐趣；总之，非正义，归根结底是指这样一种社会状况，在这一状况下，人不是他自身的目的，而成了他人目的的手段。

有利于恋生癖定向发展的最后一个重要的条件是自由。但是仅仅“摆脱”政治的束缚还不能算是一个充分的条件。一旦热爱生命的定向得到了发展，那么，必然会出现“行动的”自由——创造与

建设的自由、惊奇与冒险的自由。这种自由需要能动的、有责任心的个人，而不是奴隶或机器上被加足了油的齿轮。

总之，只有在这样一种社会里，对生命的爱恋才能得到充分的发展。这是一个安全的社会——为一种有意义的生活所提供的基本的物质条件不会遭到任何威胁；这是一个正义的社会——没有人是别人目的的手段；这是一个自由的社会，每一个人都具有这样一种可能性，即他能成为该社会一名活跃的、肩负重任的成员。最后一点特别重要。即使在一个既安全又有正义的社会里，如果具有创造性的、自我活动的个人得不到进一步发展的话，那么，这种社会也不可能有助于对生命的热爱。仅满足于人不成为奴隶这一点是不够的；如果社会状况使得机器般的人进一步存在的话，其结果只能导致对死亡的爱恋，而不是对生命的热爱。关于这一点，我将在论及核武器时代中，特别是同该社会的官僚组织的问题有关的恋尸癖这个问题时作更为详细的说明。

我已经试图阐明了恋生癖和恋尸癖概念同弗洛伊德的生本能和死本能之间的关系，以及与这两种本能的不同之处。此外，恋生癖和恋尸癖这两个概念又同弗洛伊德的另一个重要的概念，即“肛门欲”和“肛门型性格”有密切的联系。这两个概念正是弗洛伊德早期里比多理论的一个组成部分。弗洛伊德在1909年《性格与肛门性欲》这篇论文中阐明了他的这一最重要的发现。^①弗洛伊德指出：“值得注意的是，我所要描述的人是下述常见的三种性格的综合。这三种性格是：守纪律、过度节俭和固执。这三个词中的每一个词都确实掩盖了身体整洁和认真履行自己职责的含义。它的反义词是‘不整洁’和‘玩忽职守’。过度节俭乃是被夸大了的贪婪的表现形式；固执可能会导致违抗的行动，也很容易产生狂怒和复仇的行为。后两种性格特征——过分节俭和固执之间的联系较它们

^① 《西格蒙特·弗洛伊德全集》，第9卷。

与守纪律这一性格特征的联系更为紧密。它们也是构成整个复杂性格的不变的因素。然而，我认为，三者总是以某种方式联结起来，这也是无可辩驳的。”^①

于是，弗洛伊德进一步指出：“守纪律、过度节俭和固执这三种性格特征在这样一些人中表现尤为突出，这些人过去曾具有肛门性欲，现在却成了使这一性欲升华的最初和最普通的表现形式。”^②弗洛伊德和以后的精神分析学家所说的、过分节俭的其他形式不是指肛门的排泄物，而是指金钱、脏物、财产，指对无用的物质的占有。而且，肛门型性格也通常表现出虐待狂和破坏的特征。精神分析的研究用充分的临床依据证实了弗洛伊德这一发现的有效性。但是，对于“肛门型性格”或我所说的“囤积型性格”这一现象的理论说明有人持不同的意见。^③按照弗洛伊德的里比多理论，用于肛门性欲及其升华的能量与生殖区（在这种情况下即指肛门）有关，而且由于个人在接受排泄粪便训练过程中的经验和构成肛门性欲的因素不同，因此，肛门型性格所表现出来的肛门性欲较正常的人更为强烈。与弗洛伊德的这一说法不同，我认为，没有任何充分的依据可以肯定肛门性欲——作为性欲冲动的一个组成部分——是肛门型性格发展的基本动力。

我在从事肛门型性格的研究中所获得的经验使我相信，我们这里所说的这种人都对排泄物产生极大的兴趣，这些排泄物正是他们所感兴趣的、无生命物的一部分。粪便没有任何用处，因为它是人体最终所要消灭的产物。但它对肛门型性格具有极大的吸引力，这种人喜欢任何对生命无用的东西，例如：脏物、毫无用途的物品以及仅仅作为占有物而不是作为生产和消费之手段的财产。至于为什么有些人会对无生命的东西感兴趣的原因我们还可作进一

①② 《西格蒙德·弗洛伊德全集》，第9卷，第169、170页。

③ 参见弗洛伊德：《自我防御》，第65页。

步的研究。我们有理由相信,除了人体结构的因素以外,父母的性格,特别是母亲的性格起了重要的作用。如果母亲坚持严格的粪便训练,并对孩子的排泄过程表示极大的兴趣的话,那么,这位母亲乃具有强烈的肛门型个性,即对无生命的、死的东西产生极浓厚的兴趣,并以此来影响孩子。同时,这位母亲又缺少生活的乐趣;她没有活力,总是死气沉沉。她的焦虑和忧愁通常使她的孩子害怕生活,从而对无生命的东西感兴趣。换言之,造成这种肛门型性格的并不是诸如此类的粪便训练及其肛门性欲的影响,而是母亲的性格。母亲通过对生活的恐惧或仇恨直接影响了孩子的排泄过程,并以许多方式使孩子的能量变成了对占有和囤积的一种渴望。

从这一论述中,我们可以很容易地看到,弗洛伊德所说的肛门型性格和前面几页中提到过的恋尸癖性格有很多的相似之处。事实上,对无生命的、死的东西的兴趣与爱好方面二者在性质上是相同的,它们只是在爱好的程度方面存在着差异。我认为,恋尸癖性格是性格结构的病态形式,而弗洛伊德的“肛门型性格”乃是性格结构的健康形式。这也就是说,肛门型和恋尸型性格之间不存在明确的界限,人们很难确定哪一种是肛门型性格,哪一种则是恋尸癖性格。

从恋尸癖性格这个概念中,我们可以看到,弗洛伊德所说的以里比多理论为基础的“肛门型性格”和他的纯生物学的思辨之间存在着某种联系。弗洛伊德的死本能这个概念乃是从纯生物学的思辨中推导出来的。同样,在弗洛伊德的“生殖型性格”和生本能及恋生癖之间也存在着某种联系。这是将弗洛伊德的早期理论和晚期理论连结起来所进行的第一项工作。我们希望,未来的研究将会有助于扩大这种联系。

当我们回到产生恋尸癖性格的社会状况时,又出现了下述这些问题:恋尸癖与当代工业社会的精神之间有何关系?此外,恋尸

解及其对生活的冷漠态度，对核战争的动机来说究竟会有什么意义？

我不可能在这里全面地论述促使现代战争发生的一切原因，这些原因不仅导致了以前各次战争爆发，而且也将导致目前核战争的爆发。但是，我想论述其中的一个原因，这是与核战争有关的、十分重要的心理学问题。不管以前各次战争有多么合理——自卫反击、经济利益、解放、荣誉、捍卫生活方式——这些不能成为核战争的真正理由。事实上，当一个国家的绝大多数人在几小时内被烧成灰烬时，当所有的文化中心被摧毁、侥幸残存的活人羡慕死者并过上一种原始野蛮的生活的时候，根本就不存在着什么自卫、利益、解放和荣誉。^①

但是，尽管这样，为什么还继续不断地进行核战争的准备？为什么扩军备战较反对战争的呼声更高？我们如何理解为什么人们没有和自己的子孙们一起起来反对战争这个问题呢？为什么人们满可以过上美好的生活，但却如此地热衷于破坏一切呢？问题的答案有许多；^②然而，没有一个答案可以对这些问题作出令人满意的解释，除非我们阐明这一点，即由于人们并不热爱生命，或者说，由于人们对生活毫不关心，许多人被死亡所吸引，因此，人们才不害怕全面的毁灭。

这一假说似乎与我们所说的这些论断相矛盾：我们认为，人人都热爱生命、害怕死亡；我们的文化为人们所提供的乐趣较以前任

① 我不能接受这些理论，因为这些理论试图让我们相信：（1）六千万美国人的突然死亡并没有对我们的文明产生深远的、破坏性的影响；（2）甚至在核战争发生以后，这种理由依然存在于敌人中，即他们是按照防止全面毁灭的一系列规则来指挥战争的。

② 有一个很重要的答案似乎是以这一事实为基础的，即绝大多数人——尽管在许多情况下是无意识地——陷于对个人生命的忧患之中。社会范围内所发生的持久的战争以及对失败的恐惧产生了永恒的忧虑和悲伤的状态，从而使每一个普通百姓忘却了对自己和世界的生存所造成的威胁。

何一种文化都大。但是,我们也必须提出这样一个问题:也许我们所说的乐趣与欢乐和对生活的爱恋与享乐根本是两码事。

为了回答这些问题,我们必须重述先前对爱恋生和爱恋死的定向所作的分析。生命是有结构的演化的,就其本质而言,是不可预测、不可严格控制的。在生命的领域内,其他人只能受到各种生命力,如爱、刺激、范例的影响。生命以单个的形式,如一个人或一只小鸟、一朵花表现出来。“大众”的生命是不存在的,抽象的生命也是不存在的。今天,我们对生命的体验日益被机械化了,我们的主要目的是生产物品,并且在崇拜物品的生产过程中,我们自己也成了商品。人被当作数目来对待。问题并不在于这些人是否得到很好的照顾和抚养(就像得到很好保养的物品一样);而在于这些人究竟是物还是具有生命的存在。人们爱好机械装置远胜于有生命的存在。此外,研究人的方法也是纯理智的、抽象的。人们只是对作为客体的人、对人所共有的属性、对大众行为的统计规则感兴趣,而不是对活生生的个人感兴趣。所有这一切都是与日益起作用的官僚主义方法有关。在生产的庞大中心、在大城市、大的国家中,人的管理似乎与物的管理没有什么两样;人及其管理者被改造成了物,那么人就有被消灭的可能;所以,人在被消灭之前,总是失望的,并想扼杀一切生命。

在官僚组织的一体化的工业社会里,人的爱好也受到控制。于是,人们就按预期的、有利可图的要求尽情地消费。人的理智和性格也因日益加强的各种试验的作用而变得标准化,这些试验宁愿采取平庸、无冒险的行动来取代原始的、大胆的行动。的确,曾在欧洲和北美获得成功的官僚主义的工业文明创造了一种新型的人:这些人都是驯服的社会成员,都是机器人。他们深深地为一切机械的东西所吸引,却与一切有生命的东西作对。然而,事实是,人的生物和生理方面的需求为人提供了如此强有力的性欲冲动,

以致“机器人”仍然具有性的欲望，他们会去追求女人。但是，有一点是毫无疑问的，即机器人对女人的兴趣正在逐渐消失。一部纽约电影非常幽默地说明了这一点：一位女售货员试图将一瓶香水卖给一位年轻的女顾客，向她推荐说：“这瓶香水的味道就象一辆崭新的赛车”。的确，今天任何一名男性行为的观察家都承认，这部电影不只是一则聪明的笑话，它显然表明，有许多男人，他们只是对赛车、电视、无线电、空间旅行和任何一些机械的小玩意儿感兴趣，而女人、爱情、大自然、食物都不为他们所吸引；在他们看来，对无机的、机械的物品的操纵，比生活更够刺激。因此，肯定这一点是不会过分的，即与其说人是因为大规模毁灭的可能性而感到害怕与沮丧，倒不如说机器人因各种发明能在几分钟内杀害方圆几千里内外的千百万人民而感到骄傲和陶醉。当然，机器人仍能享受女人和酒的乐趣。但是，所有这些快乐都是在机械的、无生命的范围内得到的。人期望存在着这样一种按钮，只要用手一按，人就会得到幸福、爱情和欢乐。（许多人都去求助于精神分析学家，幻想着精神分析学家能够教会他们找到这个按钮。）这种人对待一个妇女就像对待一辆汽车一样：他知道按钮在哪里，应该如何去撤这个按钮，并拥有使女人成为“类”的权力——他成了一个冷漠的旁观者和观察家。机器人越来越对机械的操纵感兴趣，反而觉得参予生活，反映生活是索然无味的事。因此，人们对生活漠不关心，只迷恋于机械的东西、最终被死亡和全面毁灭所吸引。

现在，让我们来谈谈残杀在我们娱乐活动中的作用。电影、连环漫画、报纸都充塞着刺激性的东西，因为这里满载着毁灭、虐待狂等野蛮的事实。成千上万个人过着无聊而又舒适的生活——没有什么能比看到或阅读到有关杀人的报道更能使他们兴奋。不管这是一个谋杀案抑或是汽车比赛中的一次伤亡事故。难道这一切还没能说明人们是怎样深深地迷恋死亡的吗？换言之，这也使人

想起了诸如“死亡的激动”或“为了某事而死”或“杀死我”这些说法，而频繁的赛车事故正反映了对生活所持的这种冷漠的态度。

简言之，理智化、定量化、抽象化、官僚化、物化——正是当代工业社会的特点，当这些特点被运用于人而不是物的时候，这些就成了机械的原则，而不是生活的原则。生活在这种制度中的人对生活毫不关心，却深深地迷恋于死亡，但他们自己并没有意识到这一点，他们把刺激与兴奋误认为生活的享乐，他们靠幻想过日子，还以为自己生活得很好，因为他们拥有许多物品，可供自己享用。然而，对核战争持容忍态度以及我们的“原子论者”关于全面毁灭或部分毁灭的资产负债表的讨论表明，我们已经陷入了“死亡阴影的深处”。

恋尸癖定向的这些特征存在于所有的现代工业社会中，尽管这些社会具有各自不同的政治结构。在这个方面，苏联国家资本主义与企业资本主义的雷同之处比两种制度所具有的不同特征更重要。这两种制度的共同之处乃在于官僚主义的机械方法，二者都在为全面的毁灭作准备。

只是在最近十几年中，恋尸癖对生活所持的蔑视的态度和对速度以及一切机械的东西的赞美之间的紧密联系才日益明显起来。然而，早在一九〇九年，马里耐蒂在他“未来学的最初宣言”中就已明确地揭示了这一点。

1. 我们将歌颂对危险的热爱，歌颂充满活力和无畏的习惯。

2. 我们诗歌的基本特征应当是令人鼓舞并富有勇敢和反叛的精神。

3. 迄今的文学赞颂思想的平静、得意忘形和睡眠；我们将赞美攻击性行为，鼓吹失眠、快步前进，一百八十度的转变和拳击。

4. 我们宣告，世界由于一种新的美、即速度的美而增添光辉。一辆比赛用的摩托车，因其结构装满了大的管子而增色，它就象张

口呼吸的蛇一样。……一辆奔腾向前的摩托车就象一颗榴散弹一样，比萨莫色雷斯的胜利更漂亮。

5. 我们将歌颂操纵方向盘的人，他们驾驭着理想的航船，在围绕地球轨道疾驶的同时，又能使地球停止转动。

6. 诗人必须具备激情和才华，必须慷慨大方，以便为原始的自然环境增添热情。

7. 只有在斗争中才存在着美。没有一件杰作不带有攻击性。诗歌必须猛攻那些不可知的力量，使它们屈服于人类。

8. 我们必须站立在各个世纪的顶峰！……当我们闯入这所神秘的不可思议的大门的时候，为什么还要回顾过去呢？昨日的空间与时间已经消失。我们已经生活在绝对之中，因为我们已经创造了速度，创造了永恒的现在。

9. 我们要赞美战争——这是有益于世界人民健康的唯一途径，赞美军国主义、爱国主义、无政府主义者的破坏性的武器，赞美能摧毁一切美的理念，赞美对女人的轻视。

10. 我们要破坏博物馆、图书馆，反对一切道德主义、女权主义和一切机会主义，功利主义式的自私与卑鄙。

11. 我们要歌颂沉浸在劳动、娱乐和造反的喜悦中的伟大群众；歌颂现代资产阶级城市中不同肤色、不同语言的人的革命浪潮；歌颂在强烈的令人兴奋的月光照耀下，军火库和工厂在夜间发出振动的声音；歌颂贪婪的车站吞噬着冒烟的长蛇；歌颂因缕缕炊烟而悬挂在云雾中的工厂；歌颂象体操运动员那样跨越酷似尖刀般地沐浴在阳光下的河流上的大桥；歌颂追逐着地平线的冒险的大炮；歌颂奔驰在铁道上的高大的火车头，它们就象拴上长长缰绳的巨大的铁马；我们还要歌颂滑翔的飞机，飞机上螺旋桨的声音既象来自迎风飘扬的旗帜，又象来自热情喝彩的观众。^①

^① J. C. 泰勒：《未来主义》，德博代出版公司，1909年，第124页。

如果我们将马里耐蒂就技术和工业所作的恋尸癖的解释与在沃尔特·惠特曼诗歌中所能找到的对恋生癖的阐述加以比较的话，这将是十分有趣的。沃尔特·惠特曼在《横渡布鲁克林渡口》这首诗的最后部分写道：

繁荣吧，城市——带着你们的货物，带着你们的产品，广大而富足的河流，

扩张吧，你们也许是比一切更为崇高的存在，

保持你们的地位吧，你们是比一切更为持久的物体。

你们曾经期待，你们总是期待，你们这些无言的美丽的仆役啊，

最后我们怀着自由的感觉接受你们，并且今后将没有厌足，

你们将不再使我们迷惑，也将不会拒绝我们，

我们用你们，不会把你们抛开——我们永远把你们培植在我们的心里，

我们不测度你们，——我们爱你们——在你们身上也有着完美，

你们为着永恒供献出你们的部分，

伟大的或渺小的，为着灵魂供献出了你们的部分。

此外，在《大路之歌》这首诗的结尾，惠特曼是这样写的：

伙伴哟！我给你我的手！

我给你比黄金还宝贵的我的爱，

我在说教和解释法律以前给你我自己！

你也给我你自己吗？你也来和我同行么？

在我们的一生中，我们能忠实相依而不分离么？

在惠特曼的诗歌中，没有比这行诗更能表现出他对恋尸癖所持的反对态度：“活下去（啊，活着，要永远地活着），把死尸抛在后头。”

如果我们将马里耐蒂对待工业的态度同惠特曼的态度相比较的话，我们就能清楚地看到这种工业生产并不是必然地与生活原则相矛盾的。问题乃在于生活的原则是否从属于机械化的原则，或者说，生活的原则是否占统治地位。显然，到目前为止工业化的世界并没有回答这里所提出的问题：如何可能创造一种人道主义的工业来反对统治我们今天生活的官僚主义的工业？

第四章

个人和社会的自恋

弗洛伊德最有成效、意义最深远的发现之一乃是他的自恋这个概念。弗洛伊德本人认为,这是他的最重要的发现之一,运用这个概念就能解释(“自恋精神病患者”)爱、阉割恐惧症、嫉妒、虐待狂等诸如此类显而易见的精神病现象。同时也能解释这样一种普遍的现象,即被压迫的阶级对其统治者的忠诚。在这一章中,我想继续沿着弗洛伊德的思路,考察自恋的作用,以理解民族主义、民族仇恨以及毁灭和战争的心理动机。

我想进一步指出这样一个事实:即在荣格和阿德勒的著作中几乎找不到自恋这个概念,甚至在霍尼的著作中也很少提及它。在正统的弗洛伊德理论和治疗方法中,自恋这个概念通常仅用于婴儿和精神病患者,这也可能是因为这样一个事实,即弗洛伊德将他的这个概念包括在里比多理论中,因为他没能充分地估计到这个概念的有效性。

弗洛伊德一开始就热衷于用里比多理论来解释精神分裂症。由于患精神分裂症的人似乎同任何客体(无论是在实际事务中,还是在幻想中)都不发生性欲的关系,因此,弗洛伊德便提出了这样一个问题:“被驱除出外在客体的里比多在精神分裂症中又是怎样的呢?”^①弗洛伊德的回答是:“从外在世界驱除出去的里比多被直接指向自我,因而产生了被称之为自恋的一种态度。”^②弗洛伊德

^{①②} 弗洛伊德:《论自恋》,载《弗洛伊德全集》,第14卷,伦敦,1959年,第74、75页。

认为,里比多最初都储存在自我中,这个自我就象“一个巨大的蓄水池”,然后,再扩大到客体中去。但是,里比多也很容易地摆脱外在客体,回到自我中去。1922年,弗洛伊德改变了这一观点,他写道:“我们必须把本我看作是里比多的巨大的蓄水池”,尽管弗洛伊德似乎从未全部抛弃早期的观点。^①

但是,就这个概念本身的意义来说,里比多究竟是出自自我还是本我,并无实际的重要性。弗洛伊德从未改变这个基本的思想,即认为人在早期婴儿阶段中的初始状态即是自恋(“最初的自恋”),在这种自恋中,婴儿与外在世界并不发生任何关系。在正常的发展的过程中,无论是在广度和深度方面,孩子开始逐步地与外在世界发生(里比多的)关系,但是,在许多情况下(最疯狂的情况乃是不健全的)。孩子又将自己的里比多依恋从外在客体回复到他的自我(这就是“第二次自恋”)。不过,从某种程度上讲,即使在正常的发展情况下,自恋始终贯穿着人的一生。^②

那么,在正常人中,自恋的发展过程又是怎样的呢?弗洛伊德描绘了这一发展的主要过程,下述这段话便是对弗洛伊德的这些发现的简要说明。

子宫中的胎儿仍然处于一种绝对自恋的状态中。弗洛伊德指出:“一经诞生,我们就从一种绝对自我满足的自恋向感知一个变化着的外在世界迈出了一步,并开始发现了各种客体。”^③几个月以后,婴儿才能知觉到这样一些外在客体,知觉到这个“非我”部分。由于对婴儿自恋的多次打击,以及婴儿对外在世界及其规律,亦即“必然性”的了解,人将自己初始的自恋发展成“对客体的爱恋”。但是,弗洛伊德认为,“从某种程度上来说,即使人找到了外

① 参见有关弗洛伊德思想发展的讨论。《弗洛伊德全集》第19卷,附录B。

② 弗洛伊德:《图腾和禁忌》,《弗洛伊德全集》,第13卷,第88—89页。

③ 弗洛伊德:《群体心理学》,《弗洛伊德全集》,第18卷,第130页。

在客体作为自己性欲的对象”的话，那个人仍然保持了自恋。”^①事实上，用弗洛伊德的话来说，个人的发展可以说是从绝对的自恋上升为一种客观的推理与爱的能力。然而，这一能力并未能超出特定的局限性。这个“正常”，“成熟”的人正是这样一种人，这种人的自恋已被减少到为社会所接受的最低程度，而不至于彻底地消失。日常生活的经验证实了弗洛伊德的这一观察。看来，在大多数人中，我们都可以找到自恋的核心，这一核心是不为人们所接受的，它反对任何彻底消融的企图。

那些并不十分熟悉弗洛伊德术语的人不可能得到明确的、有关现实和自恋权力的观念，除非他们对这种现象作出某些更为具体的描述。关于这一点，我想在下文中作一说明。但是，在这之前，我打算阐明一下有关的术语。弗洛伊德关于自恋的思想是以他的性的里比多这个概念为基础的。正如我以前所说的那样，这个机械的里比多概念并没有使自恋这个概念得到进一步的发展，相反却阻止了这一思想的发展。我相信，如果我们使用与性冲动的能量不同的精神能量这个概念的话，那么，这样才有更大的可能使自恋这个思想得到有效的发展。荣格就是这样做的；尽管荣格一开始也承认弗洛伊德的非性欲化的里比多思想。但是，非性欲化的精神能量完全不同于弗洛伊德的里比多，不过，象里比多那样，它也是一个能量概念，并涉及到各种精神的能量。这些精神能量具有一定的强度和方向，它们只有通过自身的显现才为人们所看见。这种能量在个人以及个人与外在世界的关系中束缚、统一和控制着个人。即使人们不同意弗洛伊德早期的这一观点，即认为除了生存的冲动以外，性本能（里比多）的能量是人之行为的最重要的动力，而且，即使人们运用一般的精神能量的概念的话，这一差别并不象那些相信教条术语的人所认为的那么大。任何一门

^① 弗洛伊德：《图腾和禁忌》，《弗洛伊德全集》，第13卷，第88—89页。

可以被称之为精神分析学说或治疗方法的理论所强调的重点乃是人之行为的动力学概念,换句话说,各种充满了强烈感情的力量促使了行为的发生,我们只有认识这些力量,才能理解和预测人的行为。有关人的行为的这一动力学概念乃是弗洛伊德体系的核心。那么,如何从理论上来认识这些力量,究竟是从机械唯物主义哲学方面抑或是从人道主义的现实主义这个方面来认识这些力量乃是一个重要的问题,它仅次于对人的行为作出动力学的解释这个中心问题。

现在我们就从下述这两个颇为极端的例子出发,对自恋作一番描述:一个是新生婴儿的“最初的自恋”,另一个则是精神病人的自恋。婴儿尚未同外在世界发生关系(用弗洛伊德的话来说,婴儿的里比多尚未贯注于外在客体之中)。换言之,对于婴儿来说,外在世界是不存在的,因此,婴儿不可能区分“我”与“非我”。我们也可以说,这个婴儿并不对外在世界“感兴趣”,即这个婴儿并不“存在于”外在世界中。在婴儿看来,唯一存在的现实就是他自己:他自己的身体。他自己对冷、热、口渴的肉体感觉以及他自己对睡眠和身体接触的需要。

精神病患者的状况同婴儿没有多大本质上的差别。但是,对于婴儿来说,外在世界还没有作为一个真实的世界显示出来,而对于精神病患者来说,外在世界不再是真实的。例如,在幻觉中,感觉已失去了表达外部事件的功能——它们用知觉反映外在客体的范畴来表现主体经验。在患妄想狂的人的幻觉中,同样的机制在起作用。如恐惧或怀疑,这些都是主体的情感,它却以这样一种方式成为客观的东西,即这种患妄想狂的人相信,别人都在密谋反对他;对于精神病患者来说,情况就不同了:精神病患者通常害怕遭到仇恨、迫害等;但他仍然意识到,这正是他所恐惧的。对于患妄想狂的人来说,这种恐惧已成为一个事实。

我们可以在那些拥有特权的人那里找到自恋的特例，这一例子也揭示了健全的人和精神病患者之间的区别。埃及的法老、罗马的凯撒、波吉亚、希特勒、斯大林、特鲁希略——他们都体现了某些共同的特征。他们拥有绝对的权力；他们的言词就是对一切事物，包括生与死的最高判断；似乎不存在任何局限性可以限制他们为所欲为的能力。他们是上帝，仅仅受到疾病、年龄和死亡的限制；他们试图通过超越人类生存的局限性这一令人绝望的方式来解决人类生存的问题，并自以为拥有无限制的欲望和权力，因而可以同无数个妇女一起睡觉，可以杀害无数的人，到处建造别墅；他们想“得到月亮”，“想做一切不可能办到的事情。”^①这是一种疯狂的行为，尽管这是想通过自以为别人都不是人的方式来解决生存问题所作出的一种尝试。这种疯狂的行为在受害人的一生中不断出现，他越想成为上帝，也就使自己越来越脱离人类；孤独使他感到恐惧，每个人似乎都成了他的敌人，因此，为了忍受这种恐惧的结局，他开始增强自己的权力、野蛮行为和自恋。这种凯撒式的疯狂行为不是别的，正是痛苦的精神病，如果不是出于这个原因的话：即凯撒想利用自己的权力使现实服从其本人自恋的幻想。他迫使每个人都同意，他就是上帝，是最有力量、最聪明的人——因此他那权迷心窍的自大狂似乎是一种合理的感情。而另一方面，许多人都仇恨他，并试图想推翻和杀死他——因此，他那病态的疑虑得到了一系列事实的支持。结果，他不再感到脱离现实——于是，尽管自己处在危险的状态中，他仍保持着一点健全的心智。

精神病乃是绝对自恋的一种状态。在这种状态中，精神病患者打破了与外在现实的一切联系，用自我取代了现实。他彻底地占居了自身，他自身即是“上帝和世界”。正是弗洛伊德第一次认

^① 加缪在“喀利古拉(《凯撒》)”一出戏中，对这种疯狂的权力作了最精确的描述。

识到了这一点，才为从动力学的意义上来理解精神病的实质开辟了道路。

但是，对于那些并不熟悉精神病的人来说，有必要对精神病患者或“正常人”的自恋作一番描述。我们可以看到，普通人对自己身体的态度便是自恋的一个最基本的例子。大多数人喜欢自己的身体、自己的脸型 and 身材。当有人问他们，是否愿意同一个人也许更漂亮的人交换一下自己的身体的话，这些人就会十分坚决地拒绝的。更具有说服力的事实是：大多数人并不介意自己粪便的颜色或臭味（实际上，有些人则喜欢自己的粪便），但是，他们却明显地厌恶别人的粪便。显然，这里不涉及任何美学或其他方面的判断；同样，当人们接触到自己的身体的时候，他们就会显得十分愉快，而接触到别人的身体时，却并不感到快活。

让我们再举一个并不十分普遍的自恋的例子。有一个人曾打电话给医生的诊所，想同医生约一个看病的时间。这个医生说，本星期他没空，因而答应病人下个星期来。但是，这个病人坚持要求早一点就诊，他并没有象人们所预料的那样向医生解释一下他急于求诊的原因，相反，他却告诉医生这样一个事实，即他只需化五分钟的时间就可从自己的住家赶到医生的诊疗所。当医生告诉他，医生本人的时间问题并不是因患者到诊疗所只需很少时间这个事实便可得到解决的，但患者并没有理解一点。患者继续坚持己见，认为他有足够充分的理由请求医生早一点约时间给他看病。如果医生是一个精神分析学家的话，他就会作出有意义的诊断和观察，即认为，他正在同一个人极其自恋的人打交道，换言之，同一个人患有严重疾病的人打交道。人们不难看出其中的一些原因。患者除了自己的处境以外，并没能看到医生的处境。患者的整个视野体现在他自己想看医生的愿望中，事实上，对于他说来，看医生几乎不需要化费多少时间。医生，作为一个独立的、具有自己的作息制度

和需求的人是不存在的。患者的逻辑是，既然他来求医是件非常容易的事，那么，医生为他治病同样是不难的。关于这个患者我们又可以作出不同的诊断和观察。如果当医生向他作了第一次解释以后，这个患者就能回答说：“哦，医生，我当然明白；对不起，我这样说实在是太愚蠢了。”在这种情况下，我们遇到了这样一个自恋的人，这种人一开始并没能区分自己的处境和医生的处境。但他的注意力一经提醒，就能看到现实，并作出相应的反应，因此，这种人的自恋程度未能象先前所说的那个病人那样强烈和顽固。这个病人一旦意识到这一点，或许会为自己的错误感到窘迫，而先前那个病人则根本不可能意识到这一点——他只会对医生持批评的态度，认为医生连这点小事都办不到，实在是太愚蠢了。

同样的现象我们也可以在一位热恋着一个女人的自恋者中观察到。不过，这位女人并没有因他的爱作出任何反应。这位自恋者简直不敢相信，这个女人会不爱他。他推测道，“我如此地爱她，难道她就一点儿也不爱我吗？这是不可能的。”或者说，“如果她不爱我，我也就不再爱她。”于是，他又进一步推测了这位女人没有作出任何反应的原因：他认为“她无意识地爱着我；她害怕堕落情网；她想考验我、折磨我”——不过如此而已。和前面一个例子一样，自恋者未能意识到另外一个人的现实存在，未能意识到自己与他人的区别，这就是问题的关键所在。

让我们再看一下截然相反两种现象，但是这两种现象都是自恋的表现形式。一个女人每天化许多时间在镜子面前凝视着自己的头发和脸蛋，这不能说，她这样做是毫无意义的，她迷恋着自己的身体和美貌，她的身体乃是她知道的、唯一重要的实在。也许这种女人是最接近于有关那喀索斯的希腊神话的。那喀索斯是一个美少年，他拒绝了回声女神厄科的爱，后者因此伤心而死。复仇女神娜美西斯惩罚他，使他爱恋自己在湖中的倒影；在自我欣赏中，

堕入水中死亡。希腊神话明确地揭示了这一点，即这种“自爱”乃是一种灾祸，并以其激烈的形式导致自我的毁灭。^①另一种患有疑心病的女人（或许几年以后也同上述那种女人一样），经常全神贯注地关心自己的身体，但并不是为了使自己感到自身的美丽，而是害怕生病。当然，这些妇女之所以选择肯定或否定的形式，是有其原因的；在这里，我们没有必要论述这些原因，需要指出的倒是这样一个事实，即在这两种现象背后，同样都隐藏着对自己的全神贯注的爱，而对外在世界却丝毫不感兴趣。

从本质上来讲，道德方面的疑病症同上述的症状没有多大的区别。在这里，这种人不是害怕生病和死亡，而是害怕犯罪。他经常因自己所犯的错误而具有一种罪恶感，并经常承认自己的错误等等。而在旁观者——以及在他自己看来——他似乎表现得特别地有良心、有道德、甚至特别地关心别人。事实上，这种人关心的仅仅是他自己，是他的良心，是别人对他的看法等等。这种以生理的或道德的疑病症为基础的自恋与那些徒劳的人的疑心病是相同的，除了从那些未受训练的人的眼睛中看出来的不很显而易见的现象以外。人们可以在忧郁症的状况中发现这种类型的自恋，它被 K. 阿伯拉罕称之为否定的自恋，其特点乃在于具有不充分的、不现实的、自我责备的感觉。

在日常生活中，我们也能看到以一种不太激烈的形式表现出来的自恋倾向。一则著名的笑话巧妙地说明了这一点。一位作家遇到了他的一个朋友，并长时间地对这个朋友谈论着自己；于是，他说道：“关于我自己，我已经谈了许多，现在让我们来谈谈你。你喜欢我最近出版的那本书吗？”这个人正是那些只关心自己，除了

^① 参见我在《自我的追寻》一书中论述的自爱问题。在那本书中，我试图表明真正的自爱与爱别人没有什么区别；我们可以在那些既不爱别人又不爱自己的人身上，看到这种自我、自恋意义上的“自爱”。

自己的附加者以外，很少关注别人的典型。即使他们经常助人为乐，显得和蔼可亲，但是他们之所以这样做的原因还是为了在这一作用中看到他们自己；他们的能量只是用来赞美自己，而不是从他们所给予帮助的对象立场出发来认识现实。

那么，如何识别这种自恋者呢？这种人是很容易地被人认出来的。他具有自我满足的一切特点；人们可以看到，当他说这些无关紧要的话的时候，他就觉得自己的话似乎道出了具有十分重要的意义。这种人通常不听别人的话，对别人也丝毫不感兴趣。（倘若他是个聪明人的话，他就会通过询问的方式，或表面上装作感兴趣的样子来掩盖这个事实。）我们还可以根据对任何批评的敏感性程度来识别自恋者。这种敏感性可以表现为对任何有效批评的否定，或者表现为对批评作出愤怒和沮丧的反应。在许多例子中，谦虚和谦卑的行为往往掩盖了这种自恋的倾向；事实上，对于具有自恋倾向的人来说，把本人谦卑的行为当作自我欣赏的对象是不足为奇的。尽管自恋的各种表现形式不同，但一切自恋的形式都具有这一共同的特点，即对外在世界缺乏真正的兴趣。^①

有时，我们也可以通过面部表情来识别自恋者。我们通常可以发现一种激情或微笑，在一些人那里，这是沾沾自喜的表现，在另外一些人那里，则是天使般的、令人信服的、稚气的表现。此外，以其最极端的形式出现的自恋还表现在闪动的眼睛中，一些人认为，这是半圣洁的象征，但也有人认为，这是半疯狂的象征。许多自恋者经常在吃饭的时候不停地谈话，以致于忘记了用餐，使别人

^① 有时，要将徒劳无益的自恋者和那种低估自我价值的人区别开来是不容易的；后者经常需要表扬和赞赏，这并不是因为他对任何人都不感兴趣，而是由于他的自我怀疑和低估自我价值的缘故。此外，另有一种重要的区别，即自恋和以自我为中心之间的区别也是很难分清。一个极其自恋的人意味着不具有充分体验现实的能力；一个极其自私自利的人则意味着一点儿也不关心、热爱和同情别人，但这并不必然地表明过高地估价自己主体的过程。换言之，极端的自私自利者并不必然地是极端的自恋者；自私并不必然地就是对客观现实的盲目无知。

久等。他们的“自我”比伴侣或食物更为重要。

自恋者并不是一定要把自己的整个人当作自恋的对象。他通常将自己的自恋贯注于个性的某个方面：如他的荣誉、智慧、他在体力上的勇猛、他的机智以及他那美丽的外表（有时甚至局限于诸如头发或鼻子这样一些细节）。有时，他的自恋对象指的是那些正常的人所并不引以为自豪的特性，如害怕及预测危险的能力。“他”同自身的某一部分相同一。如果我们问“他”是谁，最恰当的回答是“他”就是他的头脑，他的名声、财富、阴茎、他的良心等等。所有各种不同的宗教偶像代表了人的许多方面。在自恋者中，自恋的对象乃是构成他自身那些特征中的任何一种特征。财产代表着他的自我，而财产对他的尊严是一种威胁，然而，对财产的威胁也是对他的生命的威胁。另一方面，对于那些以智力为其自我特征的人来说，愚蠢是令人痛心的，结果使他产生了严重的沮丧情绪。但是，自恋的程度越强烈，自恋者越不肯承认自己的失败这一事实，或者说，不肯接受来自别人的合理的批评。他会对别人的侮辱行为感到愤慨，他认为，别人太不聪明、太无教养，因而不能作出恰当的判断。（我认为，在这里，当一个前途光明，却又是一个严重的自恋者与他所接受的个性分析试验的结果相冲突的时候、当这些试验的结果未能指出有关他自己的理想图景的时候，他就会说：“我对进行这次试验的心理学家深感遗憾；他肯定是一个患有妄想狂的人。”）

现在我们必须提及另外一个导致复杂的自恋的现象的因素。正如一个自恋者将“自我形象”当作自己自恋的对象那样，他同样也把自己所感兴趣的事情当作自恋的对象。他的思想、知识、房屋，甚至在他所“感兴趣的范围内的人”都成了他自恋的对象。正如弗洛伊德所指出的那样，最经常出现的例子也许就是对自己孩子的爱恋。许多家长认为，与别人的孩子相比，他们自己的孩子是

最漂亮、最聪明的，等等。看来，孩子越小，这种自恋的偏见越为强烈。父母的爱，特别是母亲对婴儿的爱，在相当大的程度上来说，即是自我的延伸。成年男人和女人之间的爱通常也具有自恋的性质。当男女相爱时，一旦这个女人成了他的，那么，⁵这个男人就会将自恋转向这个女人。他会赞赏和崇拜他所给予那个女人的特性，她拥有超乎寻常的品质，因为那个女人成了他自己的一部分。于是，这个男人会经常以为，自己所拥有的一切东西都特别好，他会“喜欢”这些东西的。

自恋是一种激情，许多个人所具有这种激情的程度只能与性欲和生的欲望相比较。事实证明，这种激情比性欲和生的欲望更强烈。甚至在那些尚未达到这种强度的普通的人那里，也具有一种自恋的核心，这一核心几乎是不可破坏的。正因为如此，我们可以预料，象性欲和生的欲望一样，这种自恋的激情也具有重要的生物功能。一旦我们提出了这个问题，我们也就不难找到问题的答案。如果人的身体的需求、兴趣、欲望不充满那么多的能量的话，人又何以能够生存？从生物学生存的意义上来看，人把自己看得远比别人更重要，如果不是这样的话，人又从哪里获得反对别人，以捍卫自己、维持自己生存、坚持自己主张的能量和兴趣呢？没有自恋，也许他可以成为一个圣人——但是，圣人是否具有高度的生存率呢？从精神的角度来看，摆脱自恋是最令人向往，但从世间生存的角度来看，没有自恋则是最危险的。从目的论的意义上来说，大自然赋予人类强烈的自恋，促使人类为生存而从事必要的工作。这是千真万确的，因为大自然并没有赋予人类象动物那样所具有的高度发展的本能。动物没有生存的“问题”，那就是说，动物内在本能的本质是以这样一种方式关心自身的生存的，即动物不需要考虑或决定它是否要作出努力。在人那里，本能的机构失去了绝大部分的有效性——因此，自恋必然地具有生物的功能。

但是，一旦我们承认自恋具有重要的生物功能的话，那么，我们就会遇到另外一些问题。绝对的自恋是否具有使人不关心他人的功能，即当人们必然地与他人合作的时候是否不肯让自己的需求退居次要的地位？自恋是否会使人成为脱离社会的人，即使人达到精神错乱这一极端？毫无疑问，极端自恋的个人对于整个社会生活来说是一种严重的障碍。但如果是这样的话，自恋必须是与生存的原则相冲突的，因为个人只有使自己置身于群体中，才能生存下来；几乎没有人能够仅靠自己的力量来捍卫自己，抵御大自然的威胁，也没有人能够单独从事只有在群体中才能完成的工作。

于是，我们得出了这样一个矛盾的结论，即自恋既是生存所必需的，同时又是对生存的一种威胁。解决这一矛盾的办法有两种。一是让最理想的，而不是最全面的自恋来为生存服务；换言之，将生物上必要的自恋程度降低到与社会合作相一致的程度。另一种方法是，把个人的自恋转变为群体的自恋，亦即使自恋激情的对象由个人变为氏族、民族、宗教、种族。这样，一方面自恋的能量得到了维持，另一方面，这一能量不是用来为个人的生存服务，而是为群体利益服务的。在论述群体自恋及其社会功能的问题以前，我想讨论一下自恋的病态形式。

自恋最危险的结果是歪曲合理的论断。自恋的对象被认为是有价值的（好的、美的、聪明的等），但这不是以客观的价值为依据的，而是因为这就是我或者说，这是我的，才作出这样的判断。自恋的价值判断是带有偏见的。这种偏见往往以一种或另一种形式出现，从而成为合理的事情。根据人所具有的智力及其丰富的经验来看，这种合理性或多或少都具有欺骗性。在酒鬼的自恋中，这种歪曲通常是明显的。我们所看到的正是这样一种人，这种人用一种肤浅的、平庸的方式说话，他那语音语调似乎道出了人间最美、最有趣的言词。他主观上具有一种欢快的“世界第一”的感觉，

实际上这种人则处在一种自我满足的状态中。所有这一切并不能表明，这一深受自恋的人所说的话必然是令人讨厌的。如果他具有天赋和才智，他就能创造出令人感兴趣的思想；如果他能高度地评价这些思想的话，他的判断就不会是完全错误的。但是，自恋者总希望高度地评价自己的造物，尽管这些造物的真正性质，在作出这种评价的过程中不起关键的作用。（在“否定的自恋”中，情况就完全相反。这种人低估了自己的一切，他的判断同样也是片面的。）如果这种人能意识到自恋的判断所具有的这种歪曲的本性的话，那么，结果就不会那么糟糕。他愿意——而且也能够——对自己自恋的偏见采取幽默的态度。但是，这种情况是很少的。通常这种人深信，不存在任何偏见，自己的判断是客观的、实际存在的。这就歪曲了他的思考和判断的能力，因为当他论及他自身和属于他的事物的时候，他便一次又一次地削弱了这种能力。自恋者的判断同样也相应地对“非他”或“不属于他的”事情持有偏见。外在的（“非我”）世界是低级的、危险的、不道德的。于是，自恋者以极大的歪曲而告终。他过高地估价了他自己和属于他自己的事物，低估了一切外在的事物。这对理性和客观性的损害是十分明显的。

自恋中一个更为危险的病理因素是对任何所贯注的自恋对象的批评而作出的情感上的反映。一个正常的人当受到别人的批评，这一批评又是正确的、毫无恶毒攻击的意图的时候，这个人是不会生气的。但相反，一旦自恋者遭到了批评，他就会暴跳如雷。他认为，这种批评就是恶毒的攻击，因为他具有自恋的性质，他不可能认为，这种批评是公正的。人们只有考虑到这一点，即自恋者与这个世界毫无联系，因而是孤独的、受惊的，人们才可能理解自恋者愤怒的程度。正是他那自恋式的自我满足才弥补了他的这种孤独感和恐惧感。如果自恋者就是这个世界本身，那么就不存在任

何可以使他感到害怕的外在世界；如果他就是一切，那么，他就不会感到孤独；结果，当他的自恋遭到破坏的时候，他就会在自己的整个生存中感到恐惧。当他的恐惧感得到预防的时候，他的自我满足就会遭到威胁，随即便出现了恐惧，导致了强烈的愤怒。这种愤怒更为强烈，因为采取适当的行动，并不能消除这种威胁；只有推翻这一批评——或者推翻自身的话——才能从这种威胁中拯救出来，获得自恋的安全感。

还存在着一种可选择的爆炸性的愤怒，即沮丧。这是自恋遭受挫折的结果。自恋者通过自满获得了一种同一性的感觉。对他来说，外在世界并不成为一个问题，外在世界的力量并不使他感到震惊，因为他本人就是一个很成功的世界，他无所不知，拥有无限的权力。但是，如果他的自恋遭到了伤害，如果由于种种原因，例如面对批评，他未能从主观或客观上坚持自己软弱的立场的话，他也就不会发怒，而只会感到沮丧。自恋者对这个世界不感兴趣，他与这个世界无关；他就是无，因为他没能发展自我，使自我成为与这个世界有关的中心。如果他的自恋遭到如此严重的挫伤，以致于不再能坚持自恋的话，那么，他的自我就彻底地崩溃了，这一崩溃的主体反映即是一种绝望的感觉。在我看来，忧郁症中哀悼的因素指的就是这个已死亡的、奇妙的“我”的自恋形象，一个丧失信心的人哀悼的正是这个已故的“我”。

这个自恋者害怕的恰恰是由于自恋的挫伤而导致的绝望，因此，他极度渴望避免这种创伤。方法有好几种。一种是加强自恋，以便不使外在的批评或失败能够与自恋的观点发生冲突。换言之，加强自恋的程度，为的是避免遭到这种威胁。当然，这也就是说，人们只有患越来越严重的精神疾病直至精神变态为止才能使自己摆脱因遭威胁而产生的绝望感。

但是，还存在着另外一种解除对自恋所造成的威胁的方法，个

人对这个方法感到比较满意,但却给别人带来了更大的危险性,这种方法就是对改造现实的尝试,在某种程度上来说就是使现实符合自恋的自我形象。一个具有自恋倾向的发明创造者便是其中的一个例子。这个发明者认为,自己发明了一部永恒的汽车,并在这一过程中,又作出了一些有意义的小发明。更为重要的是,这种发明与发现必须得到另外一个人的承认,如果可能的话,必须得到千百万人的承认。第一个例子是感应性精神病(某些婚姻和友谊是以此为基础的),而后一个例子则与大众的形象有关,即通过千百万人的主张和认可来阻止潜在的精神病之突然爆发。后者最著名的例子便是希特勒。希特勒是一个极其自恋的人。如果他没能成功地使千百万人相信自己的自我形象、相信他那自以为是的幻想,认真严肃地对待“第三帝国”的话;如果他没能成功地以这样一种方式改造现实,使他的追随者们看来,他所采取的这种方式似乎被证明是正确的话,那么,希特勒早就患有精神病了(希特勒失败以后,不得不自杀,因为他确实不能忍受自恋形象的崩溃)。

在患妄想狂的领导人的历史中还可以举出许多这样的例子。这些领导人通过改造世界、使之服从自身愿望的方法,来“医治”自恋;这种人也必然地试图毁灭所有的批评者,因为他们不能忍受这样一种威胁,即健全的声音代替了他们的自恋。从凯撒罗马皇帝到斯大林和希特勒,我们可以看到,他们需要找到自己的信仰者,需要改造现实,使现实适应他们的自恋心理;他们也需要推翻一切批评,这种需求之所以是如此的强烈,那恰恰是因为这是阻止精神病发生的一种尝试。从另一个自相矛盾的意义来说,正是这些领导人中的精神病因素才使他们获得了成功。这种因素赋予了他们以确定性和摆脱怀疑的自由,对于普通的人来说,这种自由是令人难忘的。不用说,改造世界、赢得他人对自己的思想和幻觉的赞同也需要才能和禀赋,而这种才能和禀赋正是普通的人,无论是心

智健全或不健全的人所缺少的。

在讨论病态的自恋的时候，区别这样两种形式的自恋乃是至关重要的——一种是有益的自恋，另一种则是恶性的自恋。在前一种自恋中，自恋的对象乃是一个人自己作出努力的结果。例如，一个人也许因自己是一个木匠、一个科学家或一个农民而感到自豪。就这个自恋的对象乃是他努力工作的结果而言，他唯一感兴趣的便是自己工作的内容和所获得的成就也就是工作过程本身和他工作所用的材料。因此，这种有益的自恋的动力是自我检验。在相当大的程度上来讲，推动工作的能量具有自恋的性质，但事实上，工作本身必然地要同现实发生关系，并经常抑制着自恋，将其束缚在一定的范围内。这种机制就能向我们解释为什么许多自恋的人同时又是具有高度创造能力的人的原因。

在恶性的自恋中，自恋的对象不是人所创造的任何东西，而是他所占有的某物，如自己的身体、外貌、健康等；这种自恋的恶的本质体现在这样一个事实中——即它缺少我们在有益的自恋形式中所找到的正确的因素。如果我是个“伟人”，那是因为我具有某些特征，而不是因为我取得了某些成就，我不需要同任何人或任何事物发生关系；我不需要作出任何努力。在获得本人之伟大的形象的过程中，我越来越使自己脱离现实，并且不得不增加自我的能量，以便更好地防止遭到这种危险，即我那自恋和夸大的自我被说成是自己空洞想象的产物。因此，恶性的自恋是没有自我限制的。结果，这种自恋既是野蛮地唯我的，又是令人生畏的。一个学会取得成就的人禁不住会承认，别人也以同样的方式获得了同样的事情——即使他的自恋会说服他，自己的成就远比别人的大。而一个毫无成就的人很难欣赏他人的成就，于是他就会在自恋的光彩中，逐渐地迫使自己产生一种孤独感。

我们已经描述了个人自恋的动力：自恋的现象及其生物功能

和病态形式。现在，这一论述已足以使我们能够理解社会自恋的现象以及这种现象所起到的作用——它是暴力行为和战争的一个源泉。

下面我们要讨论的中心问题是个人的自恋向群体自恋转变的现象。我们从观察群体自恋的社会功能谈起。这种社会功能相当于个人自恋的生物功能。从渴望生存的任何有组织的群体的观点来看，这是很重要的，即群体的成员们赋予这个群体以自恋的能量。在某种程度上来说，群体的生存有赖于这样一个事实，即群体的成员们认为，整个群体和自己的生命一样重要，或比自己的生命更重要，而且他们还相信，自己的群体比其他别的群体更优越、更仁慈。如果没有群体自恋的贯注的话，为本群体服务或者说贡献给本群体的必要的能量就会消失。

在群体自恋的动力中，我们同样可以发现我们已经论述过的个人自恋的现象。在这里我们仍然要区分自恋的两种形式：有益的自恋和恶性的自恋。如果群体自恋的对象是一种成果的话，那么，就会出现上述我们已经论述过的同样的辩证过程。要取得某些创造性的成果的需求，使得脱离封闭的群体自恋的圈子，以及对自恋所希望获得的对象感兴趣，成为必要的事情。（如果一个群体试图寻求的成果是征服土地的话，那么，当然会缺少真正具有创造性努力的有效成果。）另一方面，如果群体自恋把群体的光辉形象、过去的成就以及成员们的体格作为群体自身自恋的对象的话，那么，上述所说的与此相反的倾向就不可能得到发展，自恋的倾向以及随之而出现的危险性将稳步增长。当然，在现实中，这两种因素通常是交织在一起的。

群体自恋的另一种社会功能是我们尚未论述过的。倘若一个社会缺乏提供给广大人民的充分的财富的话，那么，这个社会就必然给它的成员们提供恶性的自恋的满足——如果它想防止成员中

产生不满情绪的话。对于那些经济和文化上贫穷的人来说，从属于群体自恋的满足乃是满足的唯一的——通常也是有效的来源。这恰恰是因为生活对于这些人来说是“毫无意义的”，生活并没有为他们提供产生各种兴趣的可能性，因此，他们也许就产生了自恋的极端形式。最近几年中，所出现的自恋现象的典型例子，也就是曾经出现在希特勒的德国和今日美国南部的那种民族自恋。在这两个例子中，种族优越性的核心曾经是，现在仍然是中下层阶级；无论是在德国还是在美国南部，这一落后的阶级在经济和文化上的被剥夺，使他们没有改变自己状况的现实的希望（因为他们是腐朽没落的社会形式的残渣余孽），他的唯一的满足是：把自身形象夸大为世界上最令人羡慕的群体，这个群体比任何一个种族团体都优越，后者总是作为低劣的团体被挑选出来的。这一落后团体的成员们感到：“即使我贫穷，没有文化，我仍然是一个重要人物，因为我属于世界上最令人羡慕的群体——我是白人”或者说，“我是雅利安人。”

识别群体自恋远没有识别个人自恋那么容易。假如有一个人告诉别人：“我（和我的家庭）是世界上最令人羡慕的人；只有我们才是清洁的、聪明的、善的、体面的；其他所有的人都是肮脏的、愚蠢的、不诚实、不负责任的。”然而，绝大多数人会以为，这个人一定很粗鲁，思想不正常，甚至有点精神错乱。但是，如果一个充满幻想的演讲者向广大听众演讲时，用国家（或者民族、宗教、政党等）来取代“我”和“我的家庭”的话，那么，这个演讲者会因对自己祖国和上帝的爱而赢得许多人的赞扬。但是，别的国家和宗教团体会因自己遭到蔑视而憎恨这一次讲演。然而，在被吹捧的群体中，每一个人的自恋得到了夸张，并使这一事实，即千百万人赞同这样的演说和声明成为合理的事情（绝大多数人民认为是“合理的”事情，不外乎就是这些。关于这一点，尽管不可能取得完全一致的意见，但

至少在相当一部分人的中间还是一致的。大多数人认为,所谓“合乎理性的事”,其实与理性无关,它只涉及到舆论问题)。就作为一个整体的群体需要群体自恋来维持其存在而言,那么,这个群体必将进一步加强自恋的态度并赋予这些态度以特别公正的性质。

在整个历史中,自恋态度所广泛涉及到的群体的结构和规模是不同的。在原始部落里,这个群体仅仅包括几百个人;那时,个人尚未成为一个“个别的人”,他仍然同血缘群体联系在一起,尚未摆脱“原始的纽带”。^①因此,从感情上来讲,部落的成员们仍然未能在部落以外获得自身的存在。正由于这一事实,使得卷人部落的自恋得到了加强。

在人类的发展中,我们可以看到社会化的范围在不断扩大;以血缘亲属为基础的原始的小团体让位给以共同的语言、共同的社会秩序和共同的信仰为基础的,规模更大的群体。群体规模的扩大不一定会减少自恋的病态性质。正如我们以前所指出的那样,“白种人”或“雅利安人”的群体自恋和一个人的极端的自恋一样都是恶性的。然而,总的来说,我们可以在导致形成更大群体的社会化过程中看到,与其他毫无血缘关系的、同自身无关的人的合作将反作用于群体内部自恋的能量。从另一个方面,即从我们已经论述过的、与有益的个人自恋有关的这个方面来看,情况也是如此:就规模庞大的群体(民族、国家或宗教)使自己成为物质、精神和艺术生产领域内制造出有价值的物品这样一种自恋对象而言,这些领域内的劳动过程的目的乃在于减少自恋的能量。罗马天主教会的历史乃是自恋同一个大群体的反作用的力量特殊混合的许多例子中的一个。天主教会内部反作用于自恋的因素首先表现为人的普遍性这个概念,以及和天主教不再成为一个特殊的部落或民族的宗教这一思想。第二则表现为从承认上帝和否认偶像的思想

^① ② 曼弗,在《逃避自由》一书中有有关原始部落的论述。

中所得到的人的谦卑的观念。上帝的存在表明,人并不是上帝,没有一个人是全知全能并拥有无限权力的。这样就给人的自恋的自我崇拜设定了一个明确的界限。但同时,教会又促使自恋的增长;教会的成员们相信,教会是唯一的一次挽救的机会,一贯正确的人便是教皇,而且他们还相信,由于自己是这种特殊机构的一员,因而才能发展强烈的自恋心理。在同上帝的关系中,情况亦是如此:一方面,全智全能、拥有无限权力的上帝导致人的谦卑,另一方面,个人将自己等同于上帝,结果就在这种同一的过程中,使自恋发展到一种惊人的程度。

自恋和反自恋的功能之间的模糊性同样也表现在所有其他伟大的宗教中,例如佛教、犹太教、伊斯兰教和新教中。我之所以提及天主教,不仅因为这是一个著名的例子,而且,更主要的是因为,天主教在同一历史时期内,即十五和十六世纪中,既是人道主义的基础,又是幻想的宗教自恋的基础。天主教会内部和外部的人道主义者都以人道主义的名义说话,这一人道主义乃是基督教的源泉。库萨的尼古拉向一切人鼓吹宗教的容忍原则;菲西诺教育人们,爱情是一切创造的基本力量;爱拉斯谟主张互相的容忍和教会的民主化;托马斯·莫尔这个不信国教的人宣扬普遍性和人类团结的原则,并为这些原则献出了自己的生命;波斯托则强调世界和平和统一,他的理论是建立在尼古拉和爱拉斯谟思想的基础上的;西库洛紧步 P. D. 米拉多拉的后尘,热情地歌颂人的尊严、歌颂人的理性和美德、歌颂人的自我完善的能力。这些人和其他在基督教人道主义土壤中成长起来的许多人一样,都以普遍性、兄弟般的情谊、尊严和理性的名义说话。他们为容忍与和平而战。^①

与此相反,双方都存在着各种狂热的力量,即以路德为一方,

^① 参见费里德里克·希尔所写的优秀著作:《第三力量》(S. 费希尔出版社,1960)。

天主教会为另一方。人道主义者试图避免灾难；双方的狂热最终都占了上风。以多灾多难的三十年战争为高潮的宗教迫害和战争对入道主义的发展是一个打击，欧洲在遭受这次打击后，一直未能得到恢复（人们禁不住会想起类似的斯大林主义，三百年后必将摧毁社会主义的人道主义）。回顾十六和十七世纪的宗教仇恨，其中的非理性因素是显而易见的。双方都以上帝、基督、爱的名义说话，他们具有各自不同的观点，这些观点与普遍的原则相比，居于次要的地位。然而，他们互相仇恨，每一方都满怀激情地相信，人道主义终止于他自己的宗教信仰中。这种过高地估价自身观点以及仇恨一切持不同意见的人的本质乃是自恋。“我们”是令人羡慕的；“他们”是遭人鄙视的。“我们”是善的，“他们”则是恶的。任何对自身信念的批评都是恶毒的、不可容忍的攻击；对他人观点的批评乃是帮助他们返回到真理的一种有意义的尝试。

从文艺复兴以来，两大矛盾的力量即群体自恋和人道主义都以各自的方式发展着。不幸的是，群体自恋的发展大大超过了人道主义的发展。在中世纪后半期和文艺复兴时期似乎存在着这样一种可能性，即欧洲为一种政治和宗教的人道主义的出现作了准备，然而这一希望未能如愿以偿，结果出现了群体自恋的新形式，这一形式统治了以后的几个世纪。群体自恋具有多种形式：宗教、国家、种族和民族的形式。新教同天主教，德国人同法国人、白种人同黑种人、雅利安人同非雅利安人、共产主义同资本主义之间的斗争，尽管内容不同，但是，从心理学的角度来看，都涉及到了相同的自恋现象以及由此而产生的盲从和毁灭。^①

当群体自恋发展的时候，与其相应的人道主义也得到了发展。

^① 另外还存在着这样一些无害的群体自恋的形式，直接表现为协会，小的宗教团体，“校友会”等小型的团体。这些形式中的自恋的程度并不低于那些规模较大的群体，但却没有象后者中的自恋具有很大的危险性，原因很简单，这些团体几乎没有什么权力，因而也就不具备制造灾难的能力。

在十八和十九世纪中，从斯宾诺莎、莱布尼茨、卢梭、赫德尔、康德到歌德和马克思，这一思想得到了发展，即认为人类是一个整体，每一个人都具有全部的人性，任何享有权力的团体都不能认为他们的特权是以自身固有的优越性为基础的。第一次世界大战对人道主义来说是一次严重的打击，并且不断地产生无节制的群体自恋：第一次世界大战期间，一切交战国家中出现了民族的歇斯底里、希特勒的种族主义、斯大林搞的党的崇拜，墨索里尼和印度的宗教狂、西方反共产主义的狂热。群体自恋的各种不同的表现形式将世界引向全面毁灭的深渊。

人道主义的复兴乃是人道主义遭到威胁的反应。今天我们可以在一切国家和代表不同意识形态的人那里看到这种复兴；在天主教和新教的神学家以及社会主义和非社会主义的哲学家中存在着激进的人道主义者。全面毁灭的危险、新型的人道主义者的思想以及通过新的通讯手段在一切人中间建立起来的各种纽带究竟是否足以阻止群体自恋的影响，这是一个决定人类命运的问题。

群体自恋的不断加强——仅仅从宗教转向国家、民族和党的自恋——这确实是一个令人感到惊奇的现象。首先是因为自文艺复兴以来人道主义力量的发展，关于这一点，我们先前已讨论过。第二是由于科学思维的发展才摧毁了自恋。科学的方法需要客观性和现实性，它要求认识世界的本来面目，而不能因自己的欲望和恐惧去歪曲整个世界。科学的思维需要对实际存在的事实采取谦卑的态度，并摒弃一切至高无上、全知全能的希望。对批评性的思维、实验、证明的需求以及怀疑的态度——这些既是科学努力的特点，也是科学思维的方法，其目的乃在于反作用于自恋的倾向。毫无疑问，科学思维的方法对当代新人道主义的发展产生了影响，今天，大多数杰出的自然科学家都是人道主义者，这也绝不是偶然的。但是，西方大多数人尽管在学校或大学中“学习过”科学的方

法,然而,他们却从未接触过科学的、批评的思维方式。甚至自然科学领域中绝大多数的专业人员也都成了技术员,他们未能获得一种科学的态度。对于大多数人来说,学会科学方法并没有多少重要的意义。尽管人们会说,高等教育的目的在某种程度上就是要削弱和改变个人及群体的自恋,但是,高等教育却不能阻止绝大多数的“受教育者”积极地参与国家、民族和政治运动,这些运动正是当代群体自恋的体现。

相反,科学似乎创造了一个新的自恋的对象——技术。人因为自己成了以前做梦也不可想象的物质世界的创造者、成为无线电、电视、原子能、宇宙航行的发明者,甚至因自己能成为整个地球之潜在的破坏者而感到自豪,这种自恋又使人本身成了自恋式的自我夸张的一个新对象。在研究现代史中自恋发展的过程这个问题时,我们想起了弗洛伊德的这一论断:弗洛伊德认为,哥白尼、达尔文以及他本人是通过这一方式来医治自恋的,那就是取消人对自己在宇宙中以及个人意识中的独一无二的作用的信仰,取消把人的唯一作用看作是基本的、不可摧毁的实在的主张。正是通过这种方式,人的自恋才得到了医治,但另一方面,人的自恋不可能完全消失殆尽,他可以将国家、民族、政治信念、技术等看作是自己的自恋对象。

说到病态的群体自恋时,最为明显,也是经常出现的症状是缺乏客观性和合理性。这在个人自恋中也是如此。如果我们检验穷苦的白人对黑人的看法、或者一个纳粹分子对犹太人的看法时,我们就可以容易地看到,他们各自的判断都具有歪曲的特点,几乎没有什么真理可言,因此,这样形成的判断都是谣言和虚假言论的综合。如果各种政治运动都是以这种自我夸张的自恋为基础的话,那么,由于缺少客观性,其结果往往都是有害的。在本世纪上半叶,我们目睹了表明民族自恋的两个著名的例子。第一次世界大

战前许多年中，法国官方的战略决策声称：法国军队不需要许多重型大炮，也不需要许多机枪；法国士兵具有勇敢和冒险精神这些法国人的美德，因此，他们只需要用刺刀就能打败敌人。事实上，千百万法国士兵死于德国人的机枪底下。最后，仅仅由于德国人的战略错误以及后来美国的援助才将法国从失败中拯救出来。第二次世界大战中，德国人犯了同样的错误。希特勒是一个极端自恋的人。他滋长了千百万德国人的群体自恋的倾向，过高地估计了德国的力量，不仅低估了美国的力量，而且也低估了俄国的冬天——他和另一个自恋者拿破仑将军一样。尽管希特勒十分聪明，但是他却不能看到客观实在，因为他一心希望自己获胜，希望自己能一统天下，这一切对他来说较武器和气候这些现实问题更为重要。

群体自恋也需要同个人自恋一样的满足。从某个方面来说，这种满足是由这样一种共同的意识，即认为自己的群体拥有优越性，而轻视其他一切群体所提供的。在宗教团体中，使自恋得以满足的显然是这样一个论断：我的群体是唯一信仰真正的上帝的团体，因此，既然只有我的上帝才是唯一真实的上帝，那么，其他群体都是由不相信上帝、被引入歧路的人所组成的。在世俗范围内，尽管人们并没有把上帝看作是体现自己优越性的证人，但是，群体自恋的结论都是相同的。在美国和南非部分地区白人比黑人更优越这一自恋的信念表明，没有什么能限制自我的优越感或别的群体的低劣感。此外，一个群体自恋的自我形象的满足也需要在现实中得到某种程度的肯定。只要阿拉巴马或南非的白种人能通过社会、经济和政治的歧视来证明自己较黑人拥有更优越的权力的话，那么，他们自恋的信念就具有某些现实的因素，从而维系了自恋的思想体系。对于纳粹来说，情况也是如此。在德国，对一切犹太人的肉体上的折磨成为雅利安人优越性的证明（在虐待狂者看来，他

能杀人这一事实便能证明这个杀人者的优越性)。但是,假如一个充满自恋、自我夸张的群体不可能使少数人完全无能为力地成为满足自恋的对象的话,那么,群体的自恋就很容易地产生军事镇压的愿望;这是一九一四年前泛德意志主义和泛斯拉夫主义所走过的道路。在这两种主义中,两个民族各自扮演着“精选的民族”的角色,它们比一切别的民族都优越,因此,有理由攻击那些不愿意承认这种优越性的国家。我并不是说,第一次世界大战爆发的“原因”归结为泛德意志主义和泛斯拉夫主义的自恋,而是说,这种盲从主义也确实是大战爆发的一个因素。然而,除此之外,我们不能忘记,一旦战争爆发,各个政府就试图引起民族的自恋,认为这是成功地发动战争的一种必要的心理条件。

如果群体自恋遭到了挫折,于是我们同样也能看到狂怒的反应,这是我们先前所论述过的、与个人自恋有关的反应。历史上有许多例子可以用来说明这个事实——对群体自恋的标志的轻视经常引起濒于精神病边缘的狂怒。对国旗的侵犯、对某个团体的上帝、帝王和领导人的侮辱;战争的失败和土地的沦丧——这些经常产生报复这一激烈的大众感情,这种感情随即就能导致新的战争的发生。只有当冒犯者被击败、对某人自恋的侮辱消失的时候,才能医治这种受伤的自恋。个人和国家中报复行为通常是以受了伤的自恋和通过消灭冒犯者来“医治”创伤的要求为基础的。

我想要补充说明的是,自恋病理学的最后一点因素,即具有强烈自恋心理的群体渴望着有一个领导人与自己同一。于是,这个领导人就受到群体的仰慕,这个群体又将自恋投射给这位领导人。正是在服从享有充分权力的领导人的行动中——这一行动深刻地表现为一种共生和自居的行为——一个人的自恋随即又转移到这位领导人身上。领导人越伟大,追随者也越伟大,而一个具有特殊自恋之个性的人是最有资格扮演这个角色的。领导者的自恋证实了

自己的伟大,正是这种自恋无疑地吸引着那些服从他的人的自恋。处于半精神病状态中的领导人往往是最成功的领袖,除非他缺少客观的判断,在任何失利情况下的狂怒反应、以及保持无上权力的需求使他犯下了导致自己毁灭的错误。但是通常存在着这样一些具有天赋的半精神病患者,他们随时都能满足自恋狂的要求。

我们已经如此详细地论述了自恋的现象、自恋的病理学以及自恋的生物功能和社会功能,最后我们得出了下述这个结论:假如自恋是有益的、并没有超出某种限度的话,那么自恋就是一种必要的、有价值的倾向。但是,我们的描述远没有结束。人不仅与生物生存和社会生存有关,而且也与价值有关,随着价值的增长,人也因此而成为人。

从价值观的角度来看,自恋显然与理性和爱情是相冲突的。这一事实几乎无需再作进一步的说明。就自恋倾向的本质而言,自恋阻止人们——在其存在的范围内,客观地认识现实的本来面目;换言之,自恋限制了理性。而且也限制着爱情,这一点是不难明白的——特别是当我们回忆起弗洛伊德所说的那段话的时候。弗洛伊德指出,在一切爱情中,都存在着一种强烈的自恋的成分;一个热恋着的男人使一个女人成为自己的自恋对象,由于这个女人成了他自己的一部分,他才会感到这个女人是多么漂亮、多么迷人。同样,一个热恋着的女人也会这样对待一个男人的。因此,我们所举的“热恋”的例子与其说是爱情,倒不如说是感应性精神病。男女双方都具有自恋的特性,他们并不是真正地对各自的对方深感兴趣(当然不是指别人),他们比较敏感,疑心病很重。在许多情况下,他们中的每一个人都需要另一个新人给予他自己以新的自恋的满足。对于自恋者来说,伴侣永远不是一个拥有自己的权力或实际存在的人,而是自恋式夸张的自我的影子。另一方面,非病态的爱则不是建立在相互自恋的基础上的,它是男女双方之间的一

种关系：这两个人都体验到自己是独立的实体，他可以将自身奉献给对方，但又可以和对方融为一体。为了体验到爱情，必须体验独立性。

从伦理——精神的观点来看，如果我们认识到一切伟大的人道主义宗教的基本教义可以用“人的目的是为了克服自身的自恋”这样一句话来概括的话，那么自恋现象的意义也就非常明确了。也许这一句话并没有象佛教教义表现得那么激进。佛教的教义指出：人只有摆脱幻觉，意识到自己的现实，即疾病、年老、死亡以及不可能达到自己所贪求的目标的时候，才能把自己从痛苦中拯救出来。佛教所说的那种“大彻大悟”的人乃是克服了自恋的人，因而也是彻底觉悟的人。我们还可以换一种方式来表达这一相同的思想：人只有摆脱了自己那不可破坏的自我的幻觉，并随之抛弃一切他所贪求的别的对象，才能面对世界，才能彻底地与世界发生关系。从心理学的角度来看，这一充分觉悟的过程也就是同世界发生的关系来取代自恋的过程。

在希伯来人和基督教传统中，同样的目标可以用各种不同的术语来表示，这些术语都意味着自恋的克服。旧约中指出“爱邻如己”，这就要求人们克服自恋，起码要做到这一点，即你的邻居和你自己一样重要。然而，旧约在要求爱“陌生人”方面，则远远超出了这一点（你知道陌生人的灵魂，因为你在埃及的土地上曾经是个陌生人）。这个陌生人恰恰不属于我的部落、我的国家和家庭；他不是我所迷恋的那个群体中的一员，但他不是别的，他是人。正如赫尔曼·库恩^①所指出的那样，人们发现这个陌生人也是人，并且在爱陌生人的过程中，自恋的爱也就消失了。这表明爱另一个人的原因正是这个人本身，这个人与我不同而不是因为他象我。当旧约指出“爱你的敌人”时，这就以更尖锐的形式表达了同样的思想。

^① 赫尔曼·库恩：《起源于犹太教的宗教理性》，法兰克福1929年。

如果这个陌生人在你看来的确是一个人的话,那么,敌人就不再存在了,因为你也彻底地成为一个人。只有当自恋被克服、当“我就是你”的时候,才能爱陌生人、爱敌人。

反对偶像崇拜的斗争,乃是预言家教义的中心问题,这同样也是反对自恋的斗争。在偶像崇拜中,人的一部分能力被绝对化了,而发展成为一种偶像。于是,人以一种异化的形式崇拜自己,人所出现于其中的偶像成了他自恋激情的对象。相反,上帝的概念乃是对自恋的否定,因为只有上帝——而不是人——才是全智全能、拥有无限权力的。但是,当一个不确定的、不可捉摸的上帝的概念乃是对偶像和自恋的否定时,上帝立刻又成为一种偶像;人以自恋的方式将自身等同于上帝,于是,同上帝概念的原始功能截然相反,宗教成了群体自恋的体现。

人只有彻底摆脱自恋,既要摆脱个人的自恋,又要摆脱群体的自恋,才能成为一个完全成熟的人。这个可用心理学术语来表达的精神发展的目标本质上同以宗教——精神的术语来表达人类伟大的精神领袖是相同的。尽管所用的概念不同,但是这些不同的概念所指的实质和经验则是一样的。

我们生活在这样一个历史时期,其特点乃在于人的精神发展的明显差异,这种差异导致了毁灭性的武器的产生,而且,人的精神—情感的发展也使人仍然处在带有一切病理症状的、显而易见的自恋状态中。人们又能采取什么措施来避免由这一矛盾而产生出来的灾难祸患呢?人们是否可能在可预测的未来中,摆脱一切宗教的教义,向前迈进一步,——这一步乃是人在以前永远没有能力跨出的?自恋是否如此深刻地渗透到人的内心,以致于象弗洛伊德所说的那样,人永远也不可能克服“自恋的核心”?是否存在着这样的一种希望,即在人类获得成为一个彻底的人的机会之前,自恋的狂热将不会导致人的死亡?没有人能对这些问题作出回答。

人们只能观察到那些有助于人们避免这种灾难的令人满意的可能性。

我们可以从最简单的方法开始，尽管我们不能减少每个人自恋的能量，然而我们却能改变自恋的对象。如果人类、即整个人的家族成为群体自恋的对象，而不是一个国家、一个民族、或某种政治制度成为对象的话，那么，收获就很可观。如果一个人一开始就体验到自身是世界的一个公民，并对人类及其成就感到自豪的话，那么，就会转向人类，把人类当作自恋的对象，而不是转向冲突的组织。如果一切国家的教育体系强调人类成就，而不是哪一个国家的成就的话，那么，就会出现一个更令人振奋和感动的场面，即因自己能成为一个人而感到自豪。如果这种感情被所有一切人体验到的话，那么，必然会出现一次伟大的飞跃。希腊诗人安蒂戈涅用这句话表达了这种感情，他说：“世界上没有比人更伟大的了。”此外，我们还要补充说明这一点：即一切有益的自恋的特征指的是一种成就。承担起完成这些任务之责任的不是一个团体、一个阶级或宗教，而是全人类，它使每一个人都因自己属于这个人类而感到骄傲。眼下人类共同的使命是：联合起来，反对疾病，反对饥饿，运用我们的通讯工具在全世界人民中间传播知识和艺术。尽管在政治和宗教意识方面存在着种种差异，人类的任何一个组成部分，事实上都不可能使自己摆脱这些共同的任务；因为本世纪的伟大成就是击垮对人类之不平等，以及人剥削人的必然性或合理性的自然原因或神圣原因的信仰，并使之不可能再重复出现。文艺复兴时期的人道主义思想、资产阶级革命、俄国和中国以及各殖民地人民的革命，都是以人的平等这一共同的思想为基础的，尽管这些革命，在有关的体系中产生了违背人的平等原则的行为，但是，一切人的平等的思想、人的自由和尊严的思想征服了这个世界。人类再也不可能回复到不久前仍然统治文明史的那些观念中去了。这

是难以置信的,但这却是历史事实。

人类形象及其成就的具体表现,作为有益的自恋对象 就象联合国那种超越国界的组织,这一组织自成立的那天起就创造了自己的标志、假日和节日。正是“人的节日”而不是国庆节才成为一年中最盛大的节日。但是,这一点是十分明确的,即只有当许多国家,最终是一切国家同意并愿意为了整个人类的主权而减少自己国家的主权的时候,才能在政治、情感和现实中获得这种发展。一个强有力的联合国组织以及合理地、和平地解决集体之间的冲突乃是实现这种可能性的条件: 人类及其共同的成就将成为群体自恋的对象。^①

正如我们以前所指出的那样,自恋对象从单一的群体发展到整个人类及其成就的目的乃在于反作用于国家和意识形态的自恋的种种危险。但这是远远不够的。如果我们真正地坚信政治和宗教的理想,既坚信基督教,又坚信社会主义关于无私和兄弟般的情谊的理想的话,那么,我们的任务就是减轻每一个人的自恋程度。尽管完成这一任务需要几代人的努力。然而,目前存在的可能性较前更大了,因为人具备了创造物质条件的能力,使得每一个人都能过上一种享有尊严的生活。技术的发展使一个团体摆脱了剥削和奴役另一个团体的需要;它已经消灭了战争,并使之转变为经济上的一种合理行动;人第一次脱离半动物的状态,而进入一个真正的人的状态之中,因此,人们不需要用自恋的满足来弥补物质和文化的贫困。

① 说到作为具体衡量这样一种尝试的例子时,我还想提几点建议。历史教科书必须重新改写成世界历史的教科书,在这种教科书里,每一个国家生活的比率必须是真实地符合现实,不可遭到丝毫的歪曲。正如世界地图在所有的国家都是相同的,都不能随意更改每个国家的大小一样。此外,电影也必须使人们对人类的发展感到自豪,以表明人类及其成就是如何成为各个不同的群体所作出的单一努力的最终综合的。

科学和人道主义的倾向大大地有助于人在这些新的条件基础上所作出的克服自恋的尝试。正如我已经指出的那样，我们在教育方面所作出的努力方向应从最初的技术倾向转移到科学倾向中来；这也就是说，我们必须进一步发展批判的思维能力，加强客观性，承认现实，坚持真理的观念。这一真理并不属于任何偏见，它对每一个具有认识能力的群体来说都是有效的。如果各个文明的国家都能够创造一种科学的倾向，使之成为年轻人的基本态度的话，那么，我们就能在反对自恋的斗争中取得很大的成绩。产生同样效果的另一个因素是人道主义哲学和人类学的教育。我们不可能期望一切哲学和宗教之间的差别都会消失，我们不可能做到这一点，因为每一个体系的建立都声称自己是“正宗的”体系，这就可能成为倒退到自恋的又一源泉。但是，尽管允许这些差别的存在，一个共同的人道主义的信念和经验也是存在的。这个信念是：每一个人都具有全部的人性。虽然人在智力，才能，高度和肤色方面有所不同，“人的状况”对于一切人来说都是相同的。这种人道主义的经验包括这样一种感情，即人都是相同的，“我就是你”，人可以理解对方，因为双方都具有人生存的共同要素。只有扩大了我们意识的范围，这种人道主义的经验才是完全可行的。我们自己的意识往往只局限于我们的社会所允许自己的成员意识到的范围，那些不符合社会所描绘的图景的人道主义经验都被压抑了。因此，我们的意识主要代表了我们的社会和文化，同时，我们的无意识也代表了我们每一个人所体现的人的普遍性。^①扩大自我意识、超越意识以及揭示社会无意识的领域将使人体验到自身中的全部人性；也能使人经验到这一事实，即他既是一个罪犯，又是一个圣人，既是一个孩子，又是一个成人，既是一个健康的人，又是一个精

^① 参见弗洛伊德：《*精神分析与宗教*》（纽约，1960），以及《*在幻想锁链的彼岸*》（纽约，1962）一书中由鲁恩、南达、安中主编和撰写的跋：“宗教丛书”。

神病患者，他既能回顾人类的过去，又能展望人类的未来——他本人正体现了人类的过去和未来。

我认为，由一切声称代表了人道主义的宗教、政治和哲学体系所继承的真正人道主义传统的复兴，结果将导致向当代所存在着的最重要的“新领域”的迈进——即人发展成为一个真正的人。

我所论述的所有这些思想，并不意指这一点：正如文艺复兴时期的人道主义者所相信的那样，教义乃是实现人道主义的唯一关键的途径。我认为，只有当基本的社会、经济和政治状况改变的时候，即官僚主义的工业变为人道主义—社会主义的工业；一体化变为非一体化；“机器人”成为一个有责任心的、积极肯干的公民；国家主权服从人类的主权及其精选的机构；“富国”同“穷国”国家合作双方共同努力来建立穷国的经济体系；普遍的裁军以及为完成建设任务而有效地使用现存物质资源，具备上述条件时，一切教义才能产生影响。普遍之所以必要的另一个原因是，如果人类的一部分生活在遭另一个集团全面毁灭的恐惧中，而其余的人则生活在害怕遭到双方集团的毁灭的恐惧中，那么，群体自恋确实是不可能消失的。人只有在这样一种气候中才能成为人，在这种气候中，人能够期待着自己和自己的孩子们活着看到明年，看到未来的日子。

第五章

乱伦关系

前几章中，我们讨论了两种定向——恋尸癖和自恋——这两种定向的极端形式是反对生命和发展而有利于争斗、破坏和死亡的。在这一章中，我将要讨论第三种定向，即乱伦的依赖关系。^①这一定向的恶的表现形式所造成的后果与前面讨论过的那两种定向是相同的。

我将再次从弗洛伊德理论中的这个主要概念，即乱伦的恋母固结谈起。弗洛伊德认为，这个概念是他的科学体系的基石。我觉得，他对恋母固结的发现在人的科学中确实是最具有深远意义的。但是，在这个方面，正象我们先前讨论过的那几个方面一样，由于弗洛伊德不得不用里比多理论来表达恋母固结，因而限制了他的发现和成果。

弗洛伊德观察到，在孩子对母亲的依恋中，存在着一种先天的超乎寻常的能量，因而，普通人要完全克服这种依恋是很困难的。弗洛伊德也曾注意到了男人因自己同女人发生关系的能力遭到破坏而产生的后果这一事实，那就是：这个男人的独立性被削弱了，他的有意识的目的和被压抑的乱伦的依恋之间的冲突，可能会导致各种精神冲突和症状。弗洛伊德认为，在男孩对母亲依恋的背
后起作用的力量，是生殖的里比多力量。这种力量使他对母亲产

^① 乱伦的依赖关系原文为“incestuous symbiosis”，直译为“乱伦共生”。“共生”为生物学术语，指两种生物必须互相依赖才能生存的现象。弗洛姆用“乱伦共生”这个术语来表明乱伦双方互相的依赖关系。——译者注

性的欲望,从而仇恨父亲,把父亲视为性欲的竞争对手。但是,这个男小孩慑于自己的对手有更大的力量,只好将自己这种乱伦的欲望压抑下去,使自己遵从父亲的命令和禁忌。然而,他那被压抑的乱伦欲望却无意识地保存下来了,尽管这些欲望只有在较严重的病状中,才强烈地表现出来。

至于女孩子,弗洛伊德在 1931 年承认,他以前低估了女孩对母亲依恋的持续性。有时,“这种持续性包含着一段很长时期的性欲发端期。……这些事实表明,女子的前恋母情结阶段比我们迄今所想象的更为重要。”弗洛伊德继续说道:“看来,我们应该取消把恋母情结是神经病的基础这一论断的普遍性。”然而,他又补充说道,如果有人不愿接受这个修正意见的话,那么,他尽可以这么做,因为人们既可以“扩大恋母情结的内容,使之包括到所有的孩子同双亲的关系”,或者,也可以说:“女子只有在征服了被消极的情绪所支配的第一个阶段之后,才能达到正常的恋母情结的状态……。”由此,弗洛伊德得出了这样一个结论:“我们在女孩的发育过程中,可以清楚地看到这个前恋母情结阶段。这个认识令我们惊奇,它可与希腊文明之后所发现的米诺——迈锡尼文明的意义相匹敌。”^①

在最后这句话中,弗洛伊德与其说是清楚地不如说是含蓄地承认,早在发育的最初阶段,两性中就已普遍地存在着对母亲的依恋,这种依恋与前希腊文化的母系氏族特征相比较,犹胜一筹。但是,弗洛伊德并没有一贯坚持这个思想。首先,他认为,恋母情结的依恋阶段可以称之为前恋母情结阶段,以为这个阶段在女子那里远比在男子那里更为重要,这种说法有点荒唐^②。第二,弗洛伊德只是用里比多理论来理解女孩的这个前恋母情结阶段。不过,

① S. 弗洛伊德《论文选》第五卷第 253--254 页。

② 同上书,第 258 页。

当弗洛伊德表明下述看法时，他已接近于超越里比多理论。弗洛伊德指出，许多妇女都抱怨没有足够长的喂奶期，这就使他感到怀疑，“如果审查一下那些和原始人具有同样长的哺乳期的孩子的话，是否就不会碰到这样的抱怨了。”但是，弗洛伊德只作出了这个回答：“孩子的里比多欲望是多么强烈啊！”^{①②}

就我的经验而言，女孩的前恋母情结在性质上不同于男孩的前恋母情结，前者是一种更为重要的现象，与这种现象相比，男孩的生殖乱伦的欲望则居于次要地位了。我发现，男孩或女孩的前恋母情结的依恋是进化过程中的主要现象之一，也是神经病或精神病的主要原因之一。然而，我不愿把这一现象称为里比多的表现，不管我们用不用里比多这个名称。我宁可对这种现象作这样的解释，即它的性质完全不同于男孩的生殖欲望。从“前生殖”的意义上讲，这种“乱伦”的欲望是男人或女人的一种最基本的情感，是人渴望得到保护，得到自恋的满足的需求；人也渴望从责任、自由和意识的危险中解放出来；他还渴望得到无条件的爱，而不需要付出自己的爱作为报答。在正常的情况下，这些需要在婴儿那里是存在的，母亲则成了能够满足这些需要的人。如果不是这样的话，婴儿就无法生活下去。因为他是无能为力的，他不可能依靠自己的各种力量。他需要爱和关怀，而这是不能依靠自己的聪明才智得到的。如果母亲不能起到这种作用，那么必须有另一个被 H.S. 沙利文(H.S. Sullivan)称之为“象母亲那样的人”担负起母亲的任务，这个人可以是祖母，也可以是姑母。

但是，婴儿需要一个如同母亲一般的人这个相当明确的事实却掩盖了这一点，即不仅婴儿是无能的，他需要一种安定感，从许

① 同上书，第 262 页。

② 弗洛伊德明确反对 M. 克莱因(Melanie Klein)关于恋母情结早在儿童生命的第二年便开始的理论(引自同上书第 270 页)。

多方面来看,成年人也是无能的。尽管成年人能劳动、能完成社会分派给他的工作; 能比婴儿更清楚地意识到生活中存在的威胁和危险,但却知道他是无法控制自然和社会的各种力量的,无法预测灾难的发生,无法避免疾病的死亡。在这种情况下,还有什么能比疯狂地渴望获得一种给自己带来安定、保护和爱的力量更为自然呢? 这种欲望不仅仅是他眷恋母亲的“再现”,它产生的原因和条件与婴儿渴望能一直得到母亲的爱是一样的,虽然这不是在同一时间内发生的。如果人,不论是男人还是女人也能为自己的余生找到“母亲”的话,那么就可以消除生活中出现的危险和悲剧。假如人真的如此无情地去追求这种海市蜃楼 (*fata morgana*), 我们是否会感到惊奇呢。

但是人至少也明白,失去的乐园是不能复得的; 人注定要生活在不安定和危险之中; 他必须依靠自己的努力,只有充分发展自己的权力,才能使自己获得一点力量和胆识。于是,他从诞生伊始,就为这两种倾向所苦恼: 一种是走向光明,另一种是倒退到母体中去; 一种是向往冒险,另一种是祈求安定; 一种是为争取独立而冒险,另一种则安于保护和依靠。

从遗传学的意义上讲,母亲是第一个维护和保证这种安定性的力量的化身。但母亲决不是唯一的一个化身。当孩子长大的时候,作为一个人的母亲以后经常被家庭、家族以及同一血统和诞生在同一块土地上的所有的人代替或补充。往后,当集体的数目日益扩大的时候,种族、民族、宗教或各种政党便成了“母亲”,成了保护和爱的保证人。在较原始的人那里,自然本身、大地和海洋都是“母亲”的伟大化身。真实的母亲所起的作用已由家庭、家族、民族、种族所取代,这种转变具有同样的好处,我们已经在个人自恋转化为群体自恋的过程中注意到这一点了。首先,任何人的母亲多半死在自己的孩子之前; 因此就需要有一个不朽的母亲的形象

象。此外,对自己的母亲的忠实,会使这个人感到孤独,并远离其他具有不同母亲的人。然而,如果整个氏族、民族、种族、宗教或上帝可以变成一个共同的“母亲”的话,那么,母亲崇拜就会超越个人,把他与所有那些崇拜同一母亲偶像的人联合起来;而且,谁也不会再在崇拜自己的母亲这一偶像的时候感到忸怩不安;对团体所共有的“母亲”的赞美会使人的思想统一起来,消灭各式各样的妒嫉。对伟大母亲的许多崇拜,对圣母马利亚的崇拜,对民族主义和爱国主义的崇拜——它们全都证明这种崇拜的强烈程度。我们很容易从经验上来证明这一事实,即那些深深地爱恋着自己母亲的人,与那些对民族、种族、土地和血统有着特别深厚关系的人是密切相联系的。^①

在这里,我们有必要对关于在同母亲的关系中性欲因素的作用这个问题作一补充。对弗洛伊德来说,性欲在男孩对其母亲的依恋中是一种决定性的因素。这个结论是弗洛伊德将下述两个事实联系起来才得出的:一是男孩对母亲的依恋,再一个是幼年时存在着的生殖要求。弗洛伊德用第二个事实来解释第一个事实。毫无疑问,有许多例子可以表明,男孩对他的母亲有着性欲要求,而女孩则对她的父亲有着这一要求。但是,完全撇开双亲的吸引力是这些乱伦欲望的重要原因这个事实不谈的话,弗洛伊德首先看到这个事实,结果又否认了,后为弗兰茨(Ferenczi)所接受,那么可以说,性欲要求不是恋母情结的原因,而是它的结果。再者,人们可以在成年人的梦中发现乱伦的性欲,从而说明,性欲常是防御进一步退化的机制,男子以此维护其男性的特征,从而抵御返回母体去的欲望。

① 在这里,注意到这一点是十分有趣的,即西西里岛人的黑手党,一个专属于男人而拒绝妇女参加的严密的秘密团体(顺便说一句,这个团体也从不伤害妇女),被它的成员们称为“妈妈”。

这个问题的另一方面是，女孩对其母亲的乱伦固结。在男孩方面，这里所说的恋母情结，从广义上来讲是与进入这种关系的任何性欲因素相一致的。女孩就不是这样了。她的性欲吸引力是针对父亲的。按我们的理解，乱伦固结是针对母亲而言的。正是这一区分使得这个事实更为清楚：即使没有性刺激的痕迹，同母亲的最深沉的乱伦关系依然存在。有关女子的大量临床经验说明，她们对母亲的乱伦的依恋程度，和我们在男子那里看到的一样强烈。

同母亲发生的这种乱伦关系经常不只是意味着渴望得到母亲的爱和保护，而且也包含着对母亲的恐惧。这种恐惧首先是削弱自己的力量和独立意识的那种依赖的结果；也可能是害怕我们在严重退化的例子中所看到的那种倾向：倒退到幼儿或返回到母体中去。正是这些乱伦的愿望把母亲变成一个危险的吃人的东西，或一个十足的破坏性的怪物。然而，须略加说明的是，这种恐惧往往并不首先是一个人倒退的想象的结果，而是由这一事实引起的，即在现实生活中，母亲是一个野蛮的、吸血鬼似的或有恋尸癖的人。如果这样一个母亲的儿子或女儿，在没有和她切断联系的情况下成长起来，就难免摆脱不了被母亲吃掉或毁掉的种种极度的恐惧。在这种场合下，唯一能治疗把他逼到疯狂边缘的恐惧的方法，就是要有割断和母亲联系的那种能力。但是，在这种关系中所产生的恐惧，同时又说明了人之所以很难切断这种密切联系的原因。因此，人仍受这种依赖关系的约束，从而削弱了自己的独立性、自由和责任感。^①

至此，我已对母亲的不合理的依赖和恐惧的性质作了一般的描述，以此同弗洛伊德所说的性的关系区别开来。弗洛伊德从这

^① 在某些重要的方面，我的观点同荣格是一致的。荣格是把乱伦情结从它狭隘的性欲范围中解放出来的第一个人。然而，在许多基本观点上，我和荣格又有分歧。但是如果我深入论述这些不同之处的话，就会使这本小册子显得过分冗长。

些性的关系中看到了乱伦欲望的核心。我们还应注意问题的另一方面，也就是我们已经讨论过的另一种现象，即在乱伦固结中倒退的程度。在这里，我们也要把良性的恋母情结形式同恶性的乱伦固结区别开来。所谓良性，即不是病态性质的，而恶性的乱伦固结形式我又称之为“乱伦的依赖关系”。

我发现良性的恋母情结的形式是颇为常见的。有这种恋母情结的男人，需要得到女人的安慰，得到女人的爱和崇拜；他们需要有人照顾、供养和关心。如果他们得不到这种爱，他们就会有几点焦躁不安和沮丧。当这种恋母情结还不至太强烈的时候，它并不会损害男人的性欲或感情的力量，也不会损害他的独立性和尊严。令人惊奇的是，多数男人，仍有这种固结的因素，希望在女人身上找到某种母亲的形象。然而，当这种恋母情结很强烈的时候，我们常能发现性欲或感情冲动的某种冲突和症状。

第二种形式的乱伦固结具有更严重的神经病性质（在这里，我只是选择一种描述的形式来谈这种区别，以便达到简明扼要的目的。实际上不存在三种明确的区别，只存在着从最无害的乱伦固结形式到最有害的形式的一种连续。我在这里论述的层次就是这种连续的最典型的表现。如果我们对这个问题展开较为充分的讨论的话，那么，每一个层次至少还可以被划分为几个“次层次”）。在恋母固结这个层次上，人就不能发展自己的独立性。而在并不那么严重的形式里，这种固结经常需要随时就能获得一个母亲形象，这个形象本身很少或根本就没有什么需求，只是期待着成为一个人们可以无条件依靠的人。在这种固结的更为严重的表现形式中，例如，我们可以看到，一个男子选择一个具有严厉的母亲形象的女人作为自己的妻子，他觉得自己象一个囚犯，无权去做任何不利于母亲式的妻子的事。他一直害怕她，以免惹她发火。他或许会在无意识中进行反抗，然而他自觉有罪，从而比以前更加顺从了。反

抗可以在性关系的不贞，情绪的郁闷，突然的发怒，身心不宁或一般的阻碍工作进程的形式中表现出来。这个人也可因严重怀疑自己有无男子汉气概而苦恼，或因诸如阳痿、同性恋这种性欲失调而苦恼。

与这种忧虑和反抗占支配地位的情况不同，另一种恋母固结与有诱人的男性自恋的态度混合在一起。这样的人在幼年时往往感到母亲喜欢的是他们而不是父亲；母亲夸奖他们，而藐视父亲。因此，他们发展了一种强烈的自恋，使他们觉得自己胜于父亲——说得更恰当一点，比所有其他的人都强。这种自恋的信念使他们不需要做很多或根本不需要做任何事情就能证明自己的伟大。他们之所以伟大是以同母亲的关系为基础的。因此，他们整个自我价值的意识，是与那种无条件地、无限止地崇拜他们的女子的关系密切相联的。他们最害怕的莫过于得不到他们所选择的女子的崇拜，因为这种失败将会威胁到自恋、自我崇拜的基础。但是，这种男人虽然害怕女子，却不如前一种害怕那样明显，因为这种害怕的情景是为他们有诱人的自恋态度所支配的，这种态度给人以热烈的男性形象。然而，和其它类型的强烈的恋母固结一样，这种类型同样认为，对其他（除母亲形象外的男人和女人）的爱、关心和忠实都是一种犯罪。人们不必对任何人或任何事，包括工作在内，发生兴趣，因为母亲要求忠贞不二的顺从。如果他们对什么事有一种即使是最无害处的兴趣，或发展成为不能忠实于任何人的那种“叛逆者”的话，那么，这些人就会常常感到一种内疚，因为他们不能不忠实于母亲。

下面几个梦便可以说明恋母固结的特征。

1. 一个男子梦见他独个儿徘徊在海滩上，一位年老的妇女走过来，对他微笑。并暗示他可以吸吮她的奶。

2. 一个男子梦见一个很有力量的女人抓住了他，把他举在深

谷之上，又将他摔下去，使他身亡。

3. 一个女子梦见自己遇到了一个男子；这时出现了一女巫，她深为惊恐。这个男子开枪打死了女巫。她（梦者）却跑了，因为她害怕自己会被人发现，于是向这个男子打招呼，示意他跟着她跑。

我们几乎不需要对这几个梦作任何解释。第一个梦的主要意思是希望得到母亲的爱抚；第二个梦是害怕为全能的母亲所毁；第三个梦是女子梦见她母亲（女巫）会把她毁掉，如果她爱上一个男子的话。所以只有母亲死了，她才能获救。

那么，恋父固结又是怎么回事呢？毫无疑问，男女中都存在着这种固结；对女子来说，有时还混杂着性欲。但是，恋父固结永远也不可能达到依恋母亲——家庭——血统——土地的固结那样的深度。当然，在某种特殊的场合下，父亲本身可能成为一个母亲形象，但在正常情况下，父亲的作用完全不同于母亲。母亲在孩子生命的一开始就养育着他，使孩子感到有人在保护着他。这种感情是具有恋母固结的人的一种永久性的愿望。婴孩的生活完全依赖于母亲——因此母亲既能给予生命又能夺走生命。母亲形象既是生命的给予者又是生命的毁灭者，一个既可爱又可怕的人。^①另一方面，父亲的作用则不同。他代表人为的法律和秩序，社会统治和责任。他是一个执掌惩罚或奖励的人。父亲的爱是有条件的，只有做了必须做的事才能获得这种父爱。由于这个原因，对受父亲约束的人会更希望通过顺从父亲的意志来获得他的爱；但是，完全的和无条件的爱，稳定和保护等这种快感是很少出现在受父亲约束的人的经验中。^②我们在以父亲为中心的人身上，很少发现

① 例如可以比较一下在印度神话中女神卡丽（Kali）的双重作用，和在梦中老虎、狮子、巫婆或吃人的妖人作为母亲的象征这样两种情况。

② 我顺便提一下以母亲为中心和以父亲为中心的文化和宗教在结构上的区别。南欧和拉美的天主教国家以及北欧和北美的新教徒国家就是一些很好的例子。在 M. 韦伯（Max Weber）的《新教徒的伦理学》和我的《逃避自由》这些著作中，已讨论了这种心理上的不同之处。

将要论述的有关恋母固结的那种退化的深度。

恋母固结最深的层次是“乱伦的依赖关系”。这种“依赖关系”又是怎么回事呢？有各种不同程度的依赖关系，但它们都有一个共同的因素：有着依赖关系的人，是他所依恋的那个“主人”的重要部分。没有那个主人，他就无法生存下去，如果这种关系受到威胁，他就会感到极度的忧虑和害怕（在接近于精神分裂症的病人中，隔离可能会导致精神分裂症的突然爆发）。当我说没有那个主人他就无法生存下去的时候，我并不是说，他在肉体上总是必然地和这个“主人”联结在一起的；也许他难得见到他或她，或者说，这个主人也许已死了（在这种情况下，依赖关系可以采取某种文化中所规定的“祖先崇拜”的形式）；这主要是一种感情和想象上的结合。对有依赖关系的人来说，要认识他本人与主人之间的那种明确界限即便是可能的，也一定是十分困难的。他感到自己和别人浑然一体，是她的一部分而和她结合在一起。这种依赖关系的形式愈极端，也就愈没有可能明确地意识到两人的这种分离。正因为缺乏对这种分离的认识，才能说明在更为严重的情况下，依恋自己主人的那种人的“依赖”性之所以遭到误解的原因。因为“依赖”必须先有两个人之间的显著区别为必要条件，才能使一个人依赖于另一个人。在一种依赖关系中，具有这种依恋倾向的人有时会觉得自已比主人强，有时又觉得自己不如这位主人，甚或同这位主人处于平等的地位中，但这两个人总是分不开的。实际上，母亲和胎儿的合一是对这种互相依恋的统一体的最好的说明。胎儿和母亲既是两个人，又是一个人。^①然而，也会发生这样一种情况，即当事者双方都互相依恋各自的对方，这种情况并非罕见。在这种情况下，我们涉及到一种感应性精神病。这种感应性精神病使得

^① 参见M. A. 列车哈也 (M. A. Lechehay) 的《象征的实现》(国际大学出版社 1955) 一书中对一个患有严重精神紊乱的病人所具有的这种依赖关系的精辟论述。

两个人都意识不到自己的幻觉，因为他们所共同享有的这个体系构成了他们所认为的现实。在极端退化的依恋关系的形式中，无意识的欲望实际上也就是回到母体中去的欲望。这种愿望经常以象征的形式表现出来，如希望（或害怕）淹死在海洋里；害怕为世事所毁；希望人的个性完全消失，重新与自然结合为一体。然而，这种深刻的退化欲望必然与生存的愿望相冲突。因为回到母体中去也就意味着剥夺生的权利。

我已经试图说明的是这样一种同母亲的关系，既希望得到母亲的爱，又害怕母亲所具有的这种破坏性。这两方面都要比弗洛伊德在性欲基础上所设想的“恋母情结”更为深刻、更为重要。但还有一个问题那就是我们有意识的知觉与无意识的现实之间的矛盾。如果一个男子记起或想像到自己对母亲所具有的性的要求的话，那么他就会遇到抗拒的困难。因为他懂得性欲的性质，他的意识不需要知道他所欲求的那个对象。希望象婴儿一样得到别人的爱；希望丧失人的全部独立性；希望重过幼儿的生活；甚或回到母体中去，这一切和我们正在讨论的依赖关系很不相同。所有上述要求决不是可以用“爱”、“依赖”甚或“性欲固结”这些字眼来包含的。所有这些术语与在它们背后起作用的经验力量相比都是贫乏的。“对母亲的恐惧”同样如此。我们全都知道，害怕一个人意味着什么。这个人可以咒骂我们，侮辱我们，惩罚我们。我们都有过这种经验，并多少有些勇气去对付它。但是，如果我们被关进一个狮子笼子，这头狮子正张口以待，或者，如果我们被扔进满是毒蛇的深坑，我们是否知道，那会有什么感觉呢？当看到自己处于这种令人战栗的无助地位时，我们能否表达出我们所遇到的这种恐怖呢？然而，对母亲的“恐怖”，也恰恰是这种经验。我们要使所用的这些字眼获得无意识的经验，那是十分困难的。因此，人们常常说到依赖、恐惧而没有真正懂得他们所谈的究竟是什么意思。适用

于描述现实经验的语言，也就是梦的语言或神话和宗教中的象征性文字。如果我梦见我要在海洋中溺死（伴有畏惧与快乐的复杂感情），或者，如果我梦见我正想从要把我一口吞下的狮子身边逃走，那么，实际上，我是在一种语言中做梦，这种语言符合于我实际经验到的事物。当然，我们的日常语言与那些允许我们自己可能认识的经验是一致的。如果我们要透彻了解我们内心的真实性的话，我们必须努力忘掉习惯性的语言，用已被遗忘的符号主义的语言来思考。

显然，乱伦固结的病状，依赖于退化的程度。在最良好的情况下，除了对女人的稍有过分的依赖和恐惧外，几乎没有什么病状可言。退化的程度愈深，依赖和恐惧程度就愈强烈。在最原始的层次上，依赖和恐惧已达到与健全的生活相冲突的程度。还有其它病状的因素也依赖于退化的深度。乱伦定向犹如自恋那样，是与理性和客观性相冲突的。如果我未能切断与母亲的密切联系，如果我坚持崇拜稳定和保护的偶像，那么这种偶像就会变成神圣的东西。人们不能批评它，如果“母亲”是不会犯错误的话，那我又如何能对别人作出客观的评价呢？即使这个人是与“母亲”有冲突或不为“母亲”所赞赏的。当固恋的对象不是母亲而是家庭、国家或民族的时候，这种判断的有害形式就不会显得那么明确。因为这些固恋被认为是有价值的，所以对国家或宗教的一种强有力的固恋很容易导致偏见和歪曲的评价，而人们却把这种评价看作是真理，因为这是一切具有同一固恋倾向的人所共同享有的。

对理性进行了歪曲之后，在乱伦固结中居于次要地位的病理特征，就是没有把其他人当作完全的人来体验。只有那些具有同一血统或土地的人才被看作是人，而“异乡人”则被认为是野蛮人。结果，我也成了我自己的一个“异乡人”，因为除了被共同的血缘关系系统一起来的团体所体验到的这一残缺不全的形式外，我不可能

体验到人的本性。这样，乱伦固结就损害或毁灭了——按退化的不同程度——爱的能力。

乱伦固结的第三种病症就是它是与人的独立和完整性背道而驰的。受母亲和家族束缚的人，就没有自身的自由，没有确立自己信念的自由，甚至也没有犯罪的自由。他既不能面向这个世界也不能拥抱这个世界。他总是处在母亲般的民族——国家——宗教固结的牢狱里。人只有彻底摆脱母亲，才能自由地发展，达到自身的独立，以致于从所有乱伦固结的形式中解放出来。

乱伦固结通常是得不到人们的承认的，或者说，它似乎总是以那种看来是合理的方式使之合理化。有些被他母亲牢牢束缚着的人可能以各种不同的方法使自己的乱伦关系合理化，诸如为母亲效劳就是我的责任；她为我做了那么多事；她对我有生身之恩；她吃了那么多苦头；她是多么了不起啊。如果固恋的对象不是个别的母亲，而是国家的话，这种使之合理化的理由也是相同的。它主要表现为这样一种想法，即人们应把一切归功于国家，或者赞叹国家是多么不平凡，多么不可思议！

总而言之，继续受母亲式的人和类似母亲形象的血统、家庭、家族束缚的倾向，是一切男子和女子与生俱来的。这种倾向经常与相反的倾向——生、进步、生长——相冲突。在正常的发展情况下，生长的倾向总是占上风。在患有严重疾病的情况下，那种倒退的、互相依赖的倾向占主导地位，结果使人多少陷于无能之中。弗洛伊德关于在任何一个孩子身上都可以发现乱伦欲望的思想是完全正确的。但是这个思想的意义远远超过了弗洛伊德自己的设想。乱伦欲望首先不是性欲的结果，而是构成人的一个最基本的定向：希望同自己出身的地方保持联系，害怕自由，害怕被他本人没有能力接近的形象所毁灭，因而他只得放弃任何独立性。

我们现在可以比较一下本书所讨论的这三种定向之间的相互

关系。恋尸癖、自恋和乱伦固结的轻度表现形式彼此是十分不相同的,而且,往往一个人可以有其中的一种定向,而不同时具有其它定向。在这些定向的非恶性的形式中,也不会有一种定向会严重地剥夺理性和爱的能力,或造成强烈的破坏(作为一个例子,我想提一下D. 罗斯福这个人。他是一个兼有温和的恋母固结和自恋,同时又具有强烈的恋生定向的人。对比之下,希特勒几乎完全是一个只有恋尸癖的、自恋的和乱伦定向的人)。但是,这三种定向的恶性程度愈甚,它们也就愈汇合在一起。首先,乱伦固结和自恋有一种密切的联系。就个人还没有完全从母体中出现这点而言,这个人就不可能自由地与别人发生联系或自由地去爱别人。他和他的母亲(作为一个整体)都是他自恋的对象。我们可以在个人自恋被转化为集团自恋的过程中最清楚地看到这种情况。在那里,我们可以清楚地看到乱伦固结与自恋的混杂。这种特殊的混合可以用来解释权力和一切国家、民族、宗教以及政治狂热的不合理性。

乱伦依赖和自恋的最原始的形式,是与恋尸癖结合在一起的。渴望回到母体中,回到过去,同时也就是渴望死亡和毁灭。如果将恋尸癖、自恋和乱伦依赖关系的极端形式混杂在一起的话,我们就可以把这种混合称之为综合病症,我建议可称它为“退化综合症”。患有这种综合症的人,确实是邪恶的,因为他背弃了生活的发展,是一个献身于死亡和不健全的人。希特勒便是这种“退化综合症”的最具有史实意义的一个例证。正如我在前面已经指出过的那样,希特勒深深地迷恋于死亡和破坏;他是一个极端自恋的人,对于他来说,他自己的愿望和思想就是唯一的现实。最后,他又是一个有极端强烈的乱伦欲望的人。不管他与他母亲的关系怎样,他的乱伦定向主要表现为狂热地献身于有共同血统关系的民族和人民。他为不让德国民族的血液被毒化从而拯救德国民族这一思想所困扰。这正如希特勒在《我的奋斗》一书中所表达的那样,首

先要把德国民族从梅毒中拯救出来,其次,把它从犹太人的衰渎中拯救出来。自恋、死亡、乱伦这三种定向的混合,必然使象希特勒这样的人成为人类和生活的敌人。这种三位一体的特征,在 R. 霍夫(Richard Hughes)的《雅典的狐狸》一书中得到最明确的描述:

“当性行为即整个本质就是承认一个‘他者’的时候,希特勒的那个永远不会丧失的一元论的‘我’,究竟如何会屈从于整个性行为的呢?无疑,希特勒有一个牢固信念,即他认为自己是宇宙唯一的感情中心,唯一的真实化身。宇宙会有这种化身或曾经有过这种化身吗?由于希特勒是唯一的存在,这当然是他至高无上的内在‘权力’的理论基础。‘我是唯一的存在,在我之外,没有其他人。’这个宇宙除他之外没有人只有物。因此,对他来说,全部‘人’的代名词都缺乏应有的感情内容。这就使希特勒无拘无束、庞大无边地设计和创造各种意图:对这个设计师来说,要改变政治家的态度也是十分自然、容易的事,因为这些政治家同他掌中的新鲜玩意儿没有什么真正的区别。这些‘人’只不过是仿效他的‘物’,也即是工具、石头的同义语。所以工具都是有把手的——耳朵就是充当把手用的。诚然,对石头的爱、恨或怜悯(或把真理告诉石头)都是没有任何意义的。

“这样,希特勒便成了一个个性极为病态的人,一个真正赤裸裸的自我:当这样一个自我反常地生活在从临床角度看是健全的成熟的成年人中的时候,他就显得极度的病态(对新生儿来说,自我无疑是一个极为正常的开端,这种正常状态一直可以延至青少年时期)。这样,希特勒的这个成年人的‘我’,已发展成为一个膨大而无特征可言的赘物,就象一个恶性肿瘤一样……

“这个痛苦的、疯狂的动物在自己的床上辗转反侧……

“‘黎恩济^①之夜’,即是一个看完歌剧以后,在林茨城(Linz)的

^① 黎恩济(Rienzi 1313?—1354)罗马演说家和市民官。——译者注

弗莱堡(Freinberg)度过的那个夜晚。那一定是他少年时代最美妙的一夜,因为就在那个夜晚他第一次证实自己是一个孤胆英雄。这驱使他在黑暗中走到一个高高的地方。难道他不曾在此时此地展示了全部尘世的王国吗?面对古代的教理问题,难道他不曾一度全心全意地赞成过吗?在十一月星星的作证下,难道他就没有在高山上海达成永久的契约吗?但是,现在……现在,当他似乎浮在黎恩济式的浪尖上的时候,汹涌的海浪以强大的力量把他冲到柏林。波峰倒海翻江地向他压来,把他冲下去,使他深深地、深深地陷入绿色的咆哮着的深渊中。

“他在床上猛烈地翻腾着,喘着气——他要淹死了(这是所有事情中希特勒最害怕的事)。淹死?那么……好久以前,在林茨城的多瑙河桥上自杀的少年摇摇欲坠的一刹那……很久以前,这个具有神经质的孩子毕竟已经跳了下去,然而,这一切终究是一场梦!然而,在他梦中淹在水里的那对耳朵,现在毕竟听到了雄壮的多瑙河歌唱的声音了。

“在他四周的深绿色的亮光中,一张死人面孔正向他漂来:这张死人脸上,有他自己的稍微肿胀的睁着的眼睛,这是他已亡故的母亲的面孔,就像他最后一次看到的那样,睁着眼睛、毫无血色地躺在白色的枕头上。这张死了的,白色的和空虚的脸曾给过他以爱。

“但是,现在那张脸变成了好几张脸——它们全都在水中围绕着他。所以他的母亲就是这水,就是这将要淹死他的水!

“这样,他就不再挣扎了。他的主要姿态是把下巴支在膝头上,躺在那里,让自己淹死。

“于是,希特勒终于睡着了。”^①

在这短短的一段引文中,作者就以一个作家仅有的方式把“退化综合症”的全部因素都集中在一起了。我们看到,希特勒的自

^① R. 霍夫·雅各的狐狸(纽约1961)第266页—268页。

恋,他渴望溺死——水就是他的母亲——死对他的吸引力,这一切都是由他死去的母亲的面孔来体现的。他将下巴支在膝盖上这一主要姿势,则象征着他试图退到母体中去的样子。

希特勒只是“退化综合症”的一个突出的例子。有许多人是以暴力、仇恨、种族主义和自恋的民族主义为生的,这些人便患有这种综合症。他们是暴力、战争和破坏的领导者或“真正的信奉者”。他们之中只有那些最不安定和有病的人才会清楚明确地表达自己的这一真正的目的,甚或有意识地认识到这些目的。他们试图使自己的定向合理化,即把这种定向说成是对国家的热爱,是责任和荣誉等。但是当正常的文明生活的方式被破坏的时候,就象在国际战争或内战中所发生的那样,那些人就不用再去压制自己的最强烈的欲望了;他们会唱起仇恨的赞歌;当他们能为死亡尽力的时候,他们将表现出活力,并发挥出各自的才干。确实,战争和暴力的气氛乃是患有“退化综合症”的人最能充分显示自身的场合。当然,多半只有少数人才是为这种综合症所驱使的。然而,事实上,在争斗、冲突、冷战和热战的时候,不管这些人是不是为这种综合症所驱使,他们都没有认识到使他们成为危险的传染病(一种仇恨的传染病)的媒介的真实动机。所以,对这些人来说,最重要的是,必须承认自己是热爱死亡、害怕独立的人。在他们看来,他们自己团体的各种需求才是唯一的实在。他们在肉体上并不象麻疯病人那样处于孤立的状态之中。正常的人如能认识到隐藏在他们虔诚的合理化背后的那种不健康的恶性的需求,也就行了,它足以使他们对疾病的影响获得某种免疫力。当然,为了做到这一点,必须知道:不要把言词当作现实,要从患有一种疾病的人的欺骗性的合理化中看到,只有人才可能患有这种疾病,这就是在生命消失之前对生命的否定。^①

① 我建议一种经验性的研究提纲,即通过“投射询问”的方法,可以发现那些患

我们对恋尸癖、自恋和乱伦固结的分析，提出了一个与弗洛伊德的理论有关的观点，这个观点是可供讨论的，尽管在本书中，这种讨论必须是简单的。

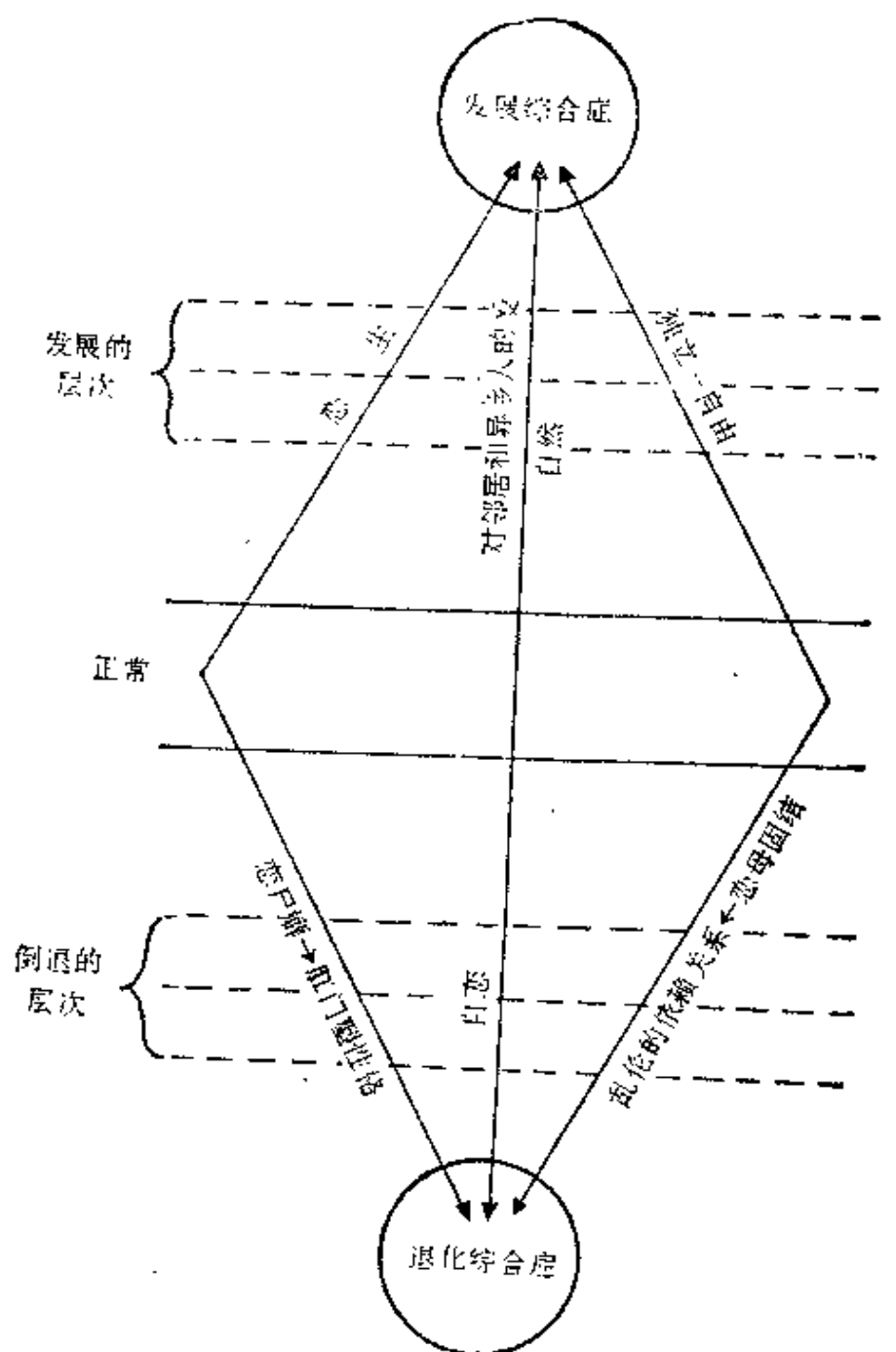
弗洛伊德的思想是以里比多这一发展与进化的理论为基础的，即从自恋定向发展到口腔接受型定向、口腔进攻型定向，肛门虐待狂型定向，再发展到阴茎和生殖型定向。在弗洛伊德看来，最严重的精神病是由停止或倒退到里比多发展的最初阶段所引起的。例如，倒退到口腔接受阶段，结果被认为是比倒退到肛门虐待狂阶段更为严重的一种症状。但是，根据我的经验，这个一般原则，并不为临床观察的事实所证明。口腔接受型定向本身比肛门型定向更接近于生活；因此，一般说来，肛门型定向比口腔型定向更容易使症状加重。此外，口腔攻击型定向则比口腔接受型定向更容易使症状变得严重，因为前者包含着虐待狂和破坏的因素。结果，我们几乎把弗洛伊德的理论颠倒了一下。与口腔接受型定向相关的是最不严重的症状。较为严重的症状分别与口腔攻击型定向和肛门虐待狂定向联系在一起。假定弗洛伊德的这一观察，即从遗传学的角度讲，发展的次序是由口腔接受型定向到口腔攻击型定向，再发展到肛门虐待狂型定向是有效的的话，那么，人们就必然不同意他的这一观点，即在较早阶段的固结就是更为严重的症状。

无论如何，我认为，较早的定向是更严重的症状的根源，这种进化的假设并不能解决问题。我的理解是，每一种定向自身还有各种倒退的层次，即从正常的到最原始的病理层次。例如，当口腔接受型定向与一般成熟的性格结构，即创造力的最高程度相结合有恋尸癖、极端自恋和乱伦依赖疾病的人的影响。这样一种询问方法也可以应用到对美国人口进行分层、抽样的研究中去。这不仅可以发现“退化综合症”的影响，而且也可以发现这种影响同其它因素、诸如社会经济地位、教育、宗教以及地理起源之间的关系。

的时候,它可能是温和的。另一方面,当它与高度自恋和乱伦的依赖之间相结合的时候,口腔接受型定向将表现为一种极度依赖和恶的病状。如果将几乎是正常的肛门型性格和恋尸癖性格相比较一番,情况也是如此。所以,我建议,不能按里比多发展的不同层次之间的区别来决定病状的轻重,而应按照倒退的程度来判断。这种倒退的程度又是在每一种定向(口腔接受型、口腔攻击型等等)中确定的。此外,必须记住,我们不仅研究弗洛伊德所认为的那种根源于各自生殖区域(同化模式)中的定向,而且也研究与各种同化模式有一定类似之处的人的关系形式(如爱、破坏、施虐受虐狂)。^①这样,例如在口腔接受型定向和乱伦定向之间、在肛门型定向与破坏型定向之间便存在着一种亲缘关系。我在本书中所研讨的是这种亲缘关系领域中的定向(自恋、恋尸癖、乱伦定向——“社会化模式”),而不是研讨同化模式;但在这两种定向模式之间存在着一种相互关系。本书多少证明了恋尸癖与肛门定向之间的亲缘关系。这种关系也存在于恋生与“生殖型性格”之间,以及乱伦固结与口腔型性格之间。

我已经试图说明,这里所描述的这三种定向中的任何一种定向都可能发生在退化的各个层次上。在每一种定向中退化愈深,这三种定向也就联系得更紧密。在极端退化的状态中,它们汇合成我所说的那种“退化综合症”。另一方面,这三种定向也随着达到的最佳成熟条件,而倾向于融为一体。与恋尸癖相对立的是恋生;与自恋相对立的是爱人;与乱伦的依赖关系相对立的是独立和自由。这三种定向的综合我称之为“发展综合症”。下面用图解方式来说明这个观点:

① 参见F. 弗洛姆《自我的追寻》第62页以后诸页。



第 六 章

自由、决定论、选择论

在讨论了有关破坏和暴力的一些经验问题以后，我们现在似乎已为重新提及第一章留下的、尚未展开明确论述的议题作了较为充分的准备。让我们重新回到这个问题上来：人是善的呢，还是恶的呢？他是自由的呢，还是为环境所决定的呢？或者说，这种非此即彼的选择是错误的吗？是否人既不具有这种性质也不具有那种性质，抑或他既具有这种性质也具有那种性质呢？

为了回答这些问题，达到我们的目的，我们有必要从讨论下述这个尚待研究的问题入手：我们是否可以探讨人的本质或人性这个问题？如果可以的话，那么，我们又如何给人性或人的本质下定义呢？

关于能否谈论人的本质这个问题，我们不难找到两种截然相反的观点：一种观点认为，不存在着人的本质这种东西。这是相对主义的人类学的观点。它以为人只不过是用来铸造其自身的文化模式的产物。弗洛伊德和其他许多人则持另一种观点，他们认为，人的本质这种东西是存在的。本书关于破坏性经验的讨论就是建立在这一观点的基础上的。事实上，全部心理动力学（dynamic psychology）都是以这个前提为基础的。

由于下述这个二律背反的存在，我们很难给人性找到一个令人满意的定义。这个二律背反是：如果我们假定人的本质是由某种实体所构成的话，那么，我们就会被迫陷入非进化的、非历史的观点中去。这种观点以为，人从产生伊始便不曾有过基本的变化。

然而,这样一种观点很难符合这一事实,即我们最不开化的祖先与近四千年到六千年历史中出现的文明人之间存在着巨大差异。^①相反,如果我们接受进化的思想,因而相信人是处在不断变化之中的话,被认为确实存在的“人性”或“人的本质”的内容又是什么呢?以下这些有关人的“定义”,如人是政治动物(亚里士多德),人是有希望的动物(尼采)或人是靠先见知明和想象力进行生产的动物(马克思)等都未能解决这个二律背反,这些定义揭示了人的主要特性,却都没有表明人的本质。

我认为,这个二律背反可以用这样的方式来解决,即不要把人的本质看作是既定的性质或实体,人的本质就是人的存在所固有的矛盾。^②我们可以在下列两个事实中发现这个矛盾:(1)人是一种动物,但同所有其他的动物相比,人的本能结构是不完善的,因而不足以维持自身的生存,除非他能生产满足自己物质需要的财富,他能发展语言和工具。(2)人象其他动物一样,具有智力,这使他能够通过思维过程达到直接的实际目的;但人还具有一种其它动物所缺少的智力特性:他能认识自身,认识自己的过去和未来即死亡;他能认识到自己是渺小的、无能为力的;认识到别人之所以为别人(朋友、敌人或陌生人)的原因。诚然,人胜过其它一切生命,因为人首先是具有自我意识的生命。人一方面生活在自然界

① 马克思特别为这个二律背反烦恼。例如,当他说“健全的”人,说到“人的本质”的时候,(虽然在《1844年经济学哲学手稿》以后,马克思已不再使用这个术语),他已预先假定了不健全的人性的存在(在《资本论》第1卷第III部分,马克思仍使用“人性”这个概念,并论及“在最无愧于和最适合于人的本性”的条件下的没有异化的劳动)。另一方面,马克思强调指出,人在历史过程中能够创造自身。在这个问题上,他所要强调的正是这一点,也即人的本质不是别的,而是他生活于其中的“社会关系的总和”。显然,马克思既没有放弃人性的概念,也不想接受非历史的、非进化的观点。事实上,马克思从未解决这个二律背反,因而也就没能给人性下一个确切的定义。他在这个问题上的说法多少有点含糊不清、自相矛盾。

② 我在《健全的社会》(纽约,1955)一书中用很少的篇幅表达了这个思想。在这里,我只能简要地重复一下,不然的话,本章的主要部分就会缺少一个基础。

中，顺从自然界的指令及其偶然性的支配，但另一方面，人又要超越自然界，因为他没有使动物成为自然一部分（与自然联成一体）的那种盲目性。一方面，人面临着成为自然囚徒的那种可怕的冲突，另一方面，人的思想又是自由的；他既是自然界的一部分，又仿佛是自然界的一种怪物；他既不存在于自然界中，又不处于自然界之外。于是，人的自我意识使人成为这个世界中的陌生人，他与世隔绝，既感到孤独，又感到害怕。

我们说的上面这个矛盾，本质上与下述这一古典的观点是相一致的，即人兼有肉体与灵魂、天使与野兽两个方面，人属于彼此对立的两个世界。现在，我们要指出的是，仅仅把这一冲突说成是人的本质，说成是人之所以为人的根据，那是远为不够的。我们不能局限于这一说法，我们还应该承认人本身存在的这种冲突必须得到解决，因为从这种对立中马上会产生出这样一些问题：人如何才能应付他生存中所固有的这种可怕的怪事？人如何才能找到这样一种和谐，使他从孤独的苦闷中解放出来，让他在这个世界中安居乐业，找到一种统一的认识？

人必须对这些问题作出回答。但这不是一个理论上的问题（虽然它被反映在有关生命的观念和理论中），而是关于人的整个存在，人的感情和活动的回答。这个回答可能是令人满意的，也可能是较差劲的，然而，即使是最糟糕的回答也总比没有回答好。不过，这必须有一个条件：即每一种回答都必须实践自己的诺言，那就是说，每一种答案都必须能帮助人们克服孤独感，获得统一的认识，获得整体感和家园感。人可以对这个问题作出许多回答，而这个问题也正是由于人的诞生才向人提出来的。下面我将对这个问题的各种答案作一简要的论述。我要再次强调的是，这些答案中没有一个是构成人的本质；人的本质究竟是由什么构成的，这是个需要回答的问题；不过，人类生存的各种不同的形式并不就是人

的本质，而是对人所具有的这一冲突的种种回答。人本身的冲突才是人的本质。

对探求超越分离获得统一的第一个回答，我称之为具有倒退性质的(regressive)的回答。这个答案告诉人们，如果人要寻求统一，要从孤独和无常的恐怖中解脱出来，他可以试着回到他所诞生的地方去——回到大自然中去，回到动物的生活中去，回到自己的祖先那儿去。他可以试图摆脱使他成为其人，且又给他带来烦恼的这些东西：理性和自我意识。千百年来，人们似乎都想这么干。原始宗教的历史便证明了这一点，严重的精神病患者也证明了这一点。在原始宗教和个体心理学的种种形式中，我们发现同样严重的病状：倒退到动物世界中去，倒退到个性化之前的状态中去，以求摆脱人的特性。不过，这种说法只是在某种意义上来说是合理的。如果许多人都具有这种倒退的原始倾向的话，那么就会出现无数疯狂(a folie à millions)的现象；然而，正是统一的认识这个事实，才使愚蠢变为智慧，使虚假变为真实了。而那些参与这类普遍的愚蠢活动的人，却不会具有完全孤立和分离的感觉，从而避免遭受到在一个进步的社会中所能体验到的紧张焦虑的心情。当然，我们必须记住这一点，即对于大多数人来说，理性和现实不是别的，而是公众的舆论。当别人的思想和自己的思想并没有什么两样的时候，人是决不会“惊慌失措”的。

对人的存在问题，对人的责任，选择一种倒退的原始的解决方式，实际上是一种进步的解决方式。因为它不是通过退化，而是通过人的一切力量的全面发展，以及内在于人本身的人性的全而发展，获得一种新的和谐的。我们可以从公元前1500年，到公元前500年之间的人类历史的这个卓越时代中，看到第一次以激进的形式表现出来的进步的解决方式（从原始的倒退到人道主义宗教的过渡，是由许多宗教形式构成的）。公元前1350年埃及的伊

克纳顿^①的学说以及同一时期的希伯来人所提到的摩西的学说，就体现了这一进步的解决方式；同一思想也为公元前600至公元前500年中国的老子，印度的释迦牟尼，波斯的查拉图斯屈拉，希腊哲学家和以色列的先知所论述。人们用各种不同的概念和象征性的术语来表现人的这个新的目标，即：使人更富有人性，才能重新获得失去了的和谐。用伊克纳顿的话来说，太阳就代表人的这一目标；摩西用尚未被人认识的历史的上帝来说明这一点；老子称目标为道（道路）；释迦牟尼称之为涅槃；希腊哲学家则把它叫做不动的推动者；波斯人称之为查拉图斯屈拉；先知们则称之为基督的“末日”。这些概念在相当大的程度上是由思维方式所决定的，归根结底则是由生活的实践和每种文化的社会经济结构所决定的。但是，尽管表达这个新目标的特殊形式依赖于各种不同的历史状况，然而从本质上来讲这个目标都是相同的，就是要对生活提出的问题作出正确的回答，以解决人类的存在问题，使人变得更富有人性，免遭分离的恐怖。在五百年、一千年之后，基督教和伊斯兰教分别把这一思想传播到欧洲和地中海国家，使世界许多地方都获悉了这种新的使命。但是，人一旦知道了这个使命，就开始曲解它，不是使自己更富有人性，而是把上帝和教条偶像化为“新目标”的体现，结果用一个形象或一个术语代替了自己对现实的体验。然而，人一次又一次地试图恢复真正的目标；这种努力便体现在宗教中，体现在异端教派、新的哲学思想和政治哲学中。

尽管所有这些新宗教和运动的思想概念不一样，但它们在表现人的基本选择的观念方面却是相同的。人只能在以下两种可能性之间作出选择：要么倒退，要么前进。他不是回到原始状态采取弊病多端的解决方式，就是前进，发展自己的人性。我们可以发现

① 伊克纳顿（Ikhnaton）系埃及国王和宗教改革家。在位期间约为纪元前1375—1358。世宗 Amenhotep 五世。——译者注

以各种不同的形式表现出来的这种选择：例如，光明与黑暗之间的选择（波斯）；祝福与诅咒，生与死之间的选择（旧约）；或者是社会主义者所说的关于社会主义与野蛮主义之间的选择。

同样的选择不仅表现在各种不同的人道主义宗教中，而且也表现为健康心理和病态心理之间的基本区别。我们所说的一个健康的人是以一种既定文化的总的参照结构为依据的。对狂暴的条顿战士来说，一个“健康”的人，就一定是一个能象野兽一样行动的人。然而，在今天看来，这样一种人无疑就是一个精神病患者，所有心理经验的原始形式——恋尸癖，极端的自恋，乱伦——不管那一种形式，在倒退的原始文化中，都是“标准的”甚至是“理想的”形式；显然，当时将人们联合起来的那种共同的原始欲望，今天却被看作是严重的心理疾病的表现形式。当这些原始力量遭到相反的力量反对时，如果这些原始力量并不那么激烈的话，那么，这些原始力量就会被压制下去。压制的结果便产生一种“神经病”。倒退的原始倾向与进步的文化之间的主要区别在于这样一个事实：在原始文化中，具有原始倾向的人并不感到孤独，相反，他却得到公众舆论的支持，但是在一种进步的文化中，情况就截然相反。这种人显得“惊慌失措”，因为他的思想和所有别人的想法是对立的。事实上，甚至象在今天这样进步的文化中，许多人仍具有相当大力量的倒退倾向，不过这种倾向在正常的生活中是受压制的，它们只有在特殊的情况下，如发生战争的情况下才表现出来。

综上所述，这些思考向我们揭示了我们一开始所提出的问题。首先，就人性问题而言，我们已得出这样一个结论：人的本性或本质不是象善或恶那样的一种特殊的实体，而是植根于人类生存状况中的一种矛盾。这种矛盾本身需要得到解决，解决的方式基本上只有倒退或进步这两种。有时在人身上会出现一种内在的进步力量，那只不过是探究新的解决方法的一种力量。人不管达到什

么新的水平,都会出现新的矛盾,正是这些新的矛盾又迫使他去继续寻找新的解决方式。这个过程一直要延续到他成为一个富有人性的人和达到人与世界的完全统一这个最终目标为止。究竟人是否能实现贪婪和冲突全都消失(如佛教所说的那样)的彻底“醒悟”这个最终目标,或者说人是否只有死后才能达到这一目标(如基督教所说的那样),这不是我们现在所要关心的事,问题在于这个“新的目标”在一切人道主义宗教和哲学学说中都是相同的。人们相信自己总能不断地接近这个目标——人就是靠这个信仰活着的(相反,如果人们用一种倒退的方法来希求问题的解决,那么必然会达到一种完全非人化的境地,这无疑等于发疯)。

如果说人的本质既不是善也不是恶,既不是爱也不是恨而是一种矛盾的话,那么这种矛盾就要求探究新的解决方法。然而,这种新的解决方法随即又会产生新的矛盾。于是,人或者用倒退的方式或者用发展的方式来解决人本身的这个矛盾。事实的确如此,晚近的历史给我们提供了许多事例。如,在希特勒的统治下千百万德国人,特别是那些失去金钱和社会地位较低的中产阶级,要恢复对“疯狂”的条顿祖先的崇拜。同样的情况也发生在斯大林统治下的俄国,日本人在南京的“掠夺”,南美的私刑队亦体现了这一点。对大多数人来说,原始的体验形式通常是一种现实的可能性,这种可能性会出现的。然而有必要将出现的两种形式区别开来。一种可能性是,当原始的冲动仍很强烈,但却因它们违背现存的文化模式而被压制着的时候。在诸如战争、自然灾害或社会的分裂这种情况下,就会很容易地打开种种渠道,让被压抑的原始冲动泛滥成灾。另一种可能性是,当一个人或一个集团的成员们的发展确实达到进步的阶段,这一阶段确实得到巩固的时候。在这种情况下,刚才提到的灾难性事件就不容易产生向原始冲动倒退的行为,这是因为这些原始冲动并没有遭到过分的压制就被取代了。甚至

在这种情况下，原始的潜在的欲望也没有完全消失。然而，在下述这些异常的情况下，如长时期地被囚禁在集中营里，在人体内新发生的某种化学过程中，或人的整个精神系统垮了，原始冲动就可以获得更新的力量爆发出来。当然，以原始的被压抑的冲动为一方和以取代这些原始冲动的进步倾向为另一方——两极之间存在着许多细微的差别。两极之间的比例，以及倒退的程度与对原始倾向意识的程度之间的比例，都因人而异。在有些人那里，原始本能已完全消失了，其原因不在于压抑，而在于进步定向的发展，也许这些人已丧失了倒退到原始本能去的能力。同样，有的人则完全失去了发展进步定向的种种可能性，因而也就失去了选择的自由——在这种情况下，就是失去了选择进步的自由。

毋庸置疑，一个既定的社会的普遍精神在相当大的程度上会影响每个人向进步和倒退这两个方面的发展。然而，即便是这样，个人与社会的定向模式仍有极大的差异。正如我已指出的那样，在现代社会中，千百万具有原始定向的个人自觉地相信基督教或启蒙运动的学说，但在这个假面具背后隐藏的却是“疯子”，恋尸癖和对太阳神或爱神的崇拜。他们甚至不必经历任何冲突，因为他们所思考的进步观念并不具有任何力量，他们总是以隐蔽的或虚假的形式按自己的原始冲动行事。另一方面，在原始文化中，常有发展到进步定向去的个人；在一定的条件下，这些人会成为领袖，给自己集团的大多数人带来光明，并为整个社会的逐渐变化奠定基础。当这些人具有非凡才智，其学说依然产生影响的时候，他们被戴上先知、导师等诸如此类的桂冠。没有他们，人类永远不可能摆脱原始状态的黑暗。然而，这些人之所以能影响人类，只是因为是在劳动的进化中，人渐渐摆脱了未被认识的自然力量，发展了自身的理性和客观性，而不再象捕食动物或负载动物那样生活了。

对群体所作的有效的说明同样也适用于个人。刚才我们已讨

论过，每个人都存在着一种潜在的原始力量。只有完全“恶”的人和完全“善”的人才不再需要作出任何选择。几乎每一个人都能倒退到原始的定向中去，或向充分显示自己个性的方面发展。我们以为，严重的精神疾病正是在第一种情况下发生的；在第二种情况下我们所论及的则是疾病的自发恢复，或者是被改造成彻底醒悟的、成熟的人，精神病学、精神分析学和各种精神训练的任务就是研究精神病发生的各种条件，进而提出促使精神病患者向有利方面发展或阻止其向有害方面发展的方法^①。论述这些方法已超过本书的范围。这种论述应该出现在精神分析和精神病学的临床文献中。但是为了解决我们的问题，承认这种方法也是十分重要的。撇开极端的情况不谈，我们以为每个人和每个群体，都有可能在任何特定的时间，倒退到最不合理和最富有破坏性的定向上去，但也有可能朝文明和进步的方向发展。人既不是善的，也不是恶的。如果人们相信善是人的唯一的潜能的话，那么，人们就会不得不对事实作乐观的歪曲，并在幻想破灭的痛苦中结束这种歪曲。如果人们相信另一个极端，即相信恶是人的唯一的潜能的话，那么，就会看不到别人和自己身上所拥有的许多善的可能性，最终成为一个愤世嫉俗者。一种现实主义的观点应该是，既要看到作为真实潜在性的两种可能，又要去探究每一种潜在性得以发展的条件。

上述思考把我们引向人的自由问题。人是否在任何特定时刻都有选择善的自由，抑或他没有这种选择的自由，因为他被内在或外在的力量所决定？关于这个自由意志的问题人们已经写了许许多多的书。作为下文的导言，除了威廉·詹姆士关于这个问题的论述外，我找不到更合适的说明了。詹姆士写道：“现在，普遍流

^① 参见铃木(D. T. Suzuki)在他的许多著作中所阐明的禅宗的学说和实践，特别是苏泽基，E. 弗洛姆和 R. de 马丁纳(R. de Martino)的《禅宗与精神分析》(纽约，1961)一书。

行着这样一种说法，即认为人们的精力在多年前就已为关于自由意志的争论消耗得够多的了。新的论战者除了热心于早已成为陈词滥调的论据外，不可能有更大的作为了。这种看法是根本错误的。我不知道还有哪一个问题比这个自由问题更值得研究，还有哪一个问题比这个自由问题能为奋发有为的天才开辟一个新天地提供更好的机会——这并不是靠强制手段得出的一个结论，也不是迫使人们同意这一点而得出的结论，我们是通过加强对两派争论的实质的认识，加深对命运和自由意志之含义的认识后才获得的。”^①我在下文中试图提出有关这个问题的某些想法都是以这个事实为基础的，即：精神分析学的经验可以对自由问题作出新的说明，从而使我们看到问题的某些新的方面。

关于自由的传统论述，因未采用实验心理学的材料，而出现了在一般抽象概念中讨论问题的倾向。如果我们把自由看作是选择的自由的话，那么，问题也就是说，我们究竟是否能在A和B之间进行自由的选择。决定论者说，我们是不自由的，因为人象自然界的所有其它事物一样，是由原因所决定的；正象坠到半空中的石头没有不落地的自由一样，人被迫去选择A或B，因为动机决定他、强制他或促使他去作这样的选择。

决定论的反对者，则持相反的观点。他们以宗教为论证的基础^②，认为上帝赋予人在善与恶之间进行选择的自由，因此，人是自由的。其次，人是自由的，否则的话，他就不可能对自己的行为负责。第三个论证是，人具有主体经验的自由，因此，自由的认识

① 威廉·詹姆斯《决定论的二律背反》1884，再版于P.爱德华(Paul, Edwards)和亚瑟(Arthur)的论文集《现代哲学导论》纽约1957。

② 这里使用的以及本书所使用的“决定论”这个词，是指詹姆斯和当代奎格——萨克逊哲学家们所说的“硬性决定论”(“hard determinism”)。这一意义上所说的决定论有别于休姆和穆勒的著作中所说的“软性决定论”(“soft determinism”)。“软性决定论”既坚持决定论又相信人的自由。我的观点更接近于“软性”决定论而不是“硬性”决定论，也不是前面所提到的那种决定论。

正是自由存在的证明。所有三个论证都是不足以令人信服的。第一个论证需要信仰上帝，并认为上帝是处处为人打算的。第二个论证似乎出于这样一种愿望，即为了让人受到惩罚，他必须对自己的行为负责。惩罚这个观念是古往今来大多数社会体制的组成部分，它以下述这个论断为主要依据，即惩罚是(或被认为是)少数“富人”反对大多数“穷人”的一项保护措施，是权威的惩罚力量的一种象征，如果一个人想要惩罚别人，他就必须要有一个承受者。这使人想起萧伯纳说的话：“不要犹豫不决了，我们所能做的就是审判。”第三个论证是说，自由选择意识证明自由的存在。这一论断早已为斯宾诺莎和莱布尼兹彻底推翻了。斯宾诺莎指出，我们有自由的幻想，因为我们能知道自己的欲望，但不知道这些欲望的动机。莱布尼兹也说过，意志受种种意向推动，这些意向一部分是无意识的。令人惊奇的是，斯宾诺莎和莱布尼兹以后的大多数争论都不承认这样一个事实：如果不意识到我们是由无意识的力量所决定的，我们就无法解决自由选择的问题。尽管这样，这些论争仍然给我们留下了一个乐观的信念：我们的选择是自由的。但是撇开这些专门的反对意见不谈，有关自由意志的论证看来也与我们日常的经验相矛盾，不管是谁坚持这一观点，不管他是宗教道德家，唯心主义哲学家，还是马克思列宁主义的存在主义者，这一观点充其量是一种高尚的主张，或许还并不如此高尚，因为它对个人是极为不公正的。一个在物质贫乏和精神空虚的境遇中成长起来的人，从来没有体验过对别人的爱和关心，他的身体只习惯于饮酒，这是多年来的酒精饮料所造成的，他没有可能改变自己的环境——我们能说这种人是可以“自由”地作出选择的吗？难道这不是一种与事实相矛盾的观点吗？归根结底，难道这不是一种没有同情心的立场吗？用二十世纪的语言来说，这种观点和立场，也正象萨特的大量哲学著作所揭示的那样，反映了资产阶级个人主义

和自我中心的精神，它是马克斯·斯蒂纳的《唯一者和他的财产》(Der Einzige und sein Eigentum)的一种现代说法。

与此相反，决定论则认为，人没有选择的自由，在任何特定的场合下，人的决定都是由发生在决定前的内外事件所引起和限定的。初看起来，这个观点显得更为实在和合理。不论我们用决定论来说明社会团体和阶级，还是个人，难道弗洛伊德派和马克思主义的分析，还没能表明，在反对起决定性作用的本能和社会力量的斗争中，人是显得多么的软弱无力吗？难道精神分析学也没说明一个无法摆脱对其母亲依恋的人正是因为缺乏行动和决定的能力，才感到软弱无能，以致于被迫不断地增强对其母亲形象的依恋，直到他达到无以复归的程度为止？难道马克思主义的分析也没有证明，一个阶级(如较低的中产阶级)一旦失去了财产，文化和社会作用，它的成员就会失去希望从而朝原始的、恋尸癖的和自恋的定向倒退？

然而，从以为一种因果决定具有不可变更性的意义上来说，马克思和弗洛伊德都不是决定论者。他俩都相信，改变一个已经开始的过程是可能的。可以说，他们都注意到，这种改变的可能性乃植根于人对推动他前进的力量的觉醒能力，于是，人才能重新获得自己的自由。^① 马克思和弗洛伊德就象曾经给马克思以相当大影响的斯宾诺莎一样，既是决定论者，又是非决定论者，或者说既不是决定论者也不是非决定论者。他俩都认为，人是由因果规律决定的，但是，人又可以依靠认识和正确的行动来创造和扩大他的自由领域，从而获得自由的最佳条件，从必然的锁链中解放出来。至于获得解放的条件，在弗洛伊德看来就是对无意识的认识，在马克思看来，是对社会经济力量和阶级利益的认识，除此之外，他们俩人都把一种能动的意志和斗争也看成是获得解放的必要条

^① 关于这一点可参见弗洛姆在《幻想锁链的彼岸》一书中的更详尽的论述。

件。^①

当然,每个精神分析学家都见到过这样一些患者,这些患者能扭转似乎曾经决定他们生命的各种倾向——一旦患者意识到这些倾向,并全力以赴去获得自身的自由的话。但是,要获得这些经验,并不一定需要成为一个精神分析学家。有些人从自身的经验中或别人的经验中得出相同的结论:所谓的因果关系的锁链被打破了,他们采取了似乎“令人感到不可思议”的行动,之所以不可思议,原因在于,在这一行动与他们以往行动的基础上所作出的最合理的预测是相矛盾的。

不仅是因为斯宾诺莎和莱布尼兹发现无法适当解释无意识动机这一事实,使意志自由的传统讨论蒙受损失,还有别的原因,这些原因也应对这种看来是无谓的讨论负责。我将在下文提及某些错误,在我看来,这些错误都具有十分重要的意义。

错误之一便是习惯于说人的选择的自由,而不是指具体的个人的选择自由。^②我在以后将要试图说明的是,只要人们是一般地谈论人的自由,而不是谈论个人的自由的话,那么人们只是运用一种抽象的方法进行讨论,这无助于问题的解决;正是因为一个人可以选择自由,另一个人才会失去自由。如果将自由应用到所有人的身上,我们不是在进行抽象的讨论,就是在论述康德和詹姆士

① 古典佛教亦采取基本相同的立场。一方面人被束缚在轮回的锁链上,另一方面人又能通过对自己存在状况的认识,通过走上行动正确的八重道路,使自己从这种决定论中解放出来。旧约先知们持同样的观点。人可以在“祝福和诅咒”,“生存和死亡”之间进行选择,但是如果他在选择生活时犹豫太久,他可能会达到无从复归的地步。

② 我们甚至可以在A. 法勒(Austin Farrar)这位作家的著作中发现这种错误。法勒那些论自由的著作是对自由的最精彩,最透彻最客观的分析。他写道:“选择,就其定义而言,就是指两者任择其一。二者任择其一便是真正的、心理学上的选择,它可以得到人们所选择的观察的事实所证明。有时人们没有选择这种观察的事实,这不能表明这一事实对选择没有任何意义。”(《论意志自由》[伦敦,1958]第151页,着重号是我加的,E. 弗洛姆。)

所提倡的道德的主张。在传统的关于自由的讨论中存在着另一个困难,也就是说,存在着这样一种倾向:即用一般方法来讨论善与恶的问题。似乎人可以在“一般”的善与恶之间进行选择,可以自由地选择善。从柏拉图到阿奎那的这些古典作家,都具有这种倾向。这种抽象的观点使讨论陷入一片混乱之中,因为面对一般选择,多数人总是趋“善”避“恶”。但象这样的在“善”“恶”之间进行的选择是不存在的——只存在着具体的特殊的行动,其中的一些行动是行善的手段,另外一些行动则是作恶的工具,假如我们已对善和恶下了适当的定义的话。我们在选择问题上的道德冲突是发生在我们作出具体决定的时候,而不会发生在选择一般的善和恶的时候。

传统讨论的另外一个缺点在于这样一个事实,这种讨论通常把自由与选择决定论对立起来,而不去探讨各种程度不同的意愿。^①正如我在下文试图说明的那样,自由与决定论的相对立的问题,确实是一个各种意愿与其各自的强度相冲突的问题。

最后一点,即表现为乱用“责任”这个概念。在绝大多数场合下,“责任”这个概念是用来表明这一事实——我受惩罚,或我遭到责备;从这个意义上讲这个概念与我是否允许别人来责备我或我是否要责备自己并无什么区别。如果我发现自己是有罪的,我就要惩罚自己;如果别人发现我有罪,他们就会惩罚我。此外,责任这个概念还有一种含义,这与惩罚或“犯罪”无关。在这个意义上,责任仅仅是指“我知道,我已经这么干了。”事实上,我的行为一旦被看作是“罪恶”或“犯罪”的话,这种行为也就被异化了。刚才干这件事的不是我而是个“罪人”,是个“坏蛋”,是“另外一个人”,这个人应该得到惩罚;我们不用提及这个事实也可以明白,犯罪感和

^① 莱布尼兹是论及“无必然性倾向”(inclinac sans necessiter)的极少数的作者之一。

自我责备的感觉产生了悲观失望、自我厌恶和对生活的厌弃。这个观点已为伟大的哈西迪克(Hasidic)导师之一，德国的伊萨克，美尔(Isaac Meier)作了精彩的表述：

“凡是在谈论和回想他所做过的坏事的人，都是在思考他作恶的罪行。这种人所想的正是他所迷恋的事，也即是他用自己的整个身心去迷恋的事，所以说他们仍在卑鄙地迷恋着罪恶。他无法确定能改变自己，因为他的精神是下贱的，他的心是枯朽的。除此之外，还有一种悲愁的情绪会向他袭来。假如你处在这种情况下，你会怎么办呢？用这样或那样的方式去掩盖丑行，但丑行毕竟还是丑行。已经犯了罪或不曾犯过罪——这会给在天国的我们带来什么好处？当我在沉思这个问题的时候，我也正在为获得天国的欢乐而修行。这就是为什么我们要‘弃恶从善’的原因——彻底摆脱恶行，不用恶的方式而用善的方式来思考，假如你做错了事，那就用正确的行动来补偿。”^①

同样的精神体现在旧约“Chatah”这个字中。这个字通常被译成“罪恶”，实际上却意指“迷失”(道路)；它并不具有“罪恶”和“犯罪”这些字所含有的谴责的性质。同样，“忏悔”在希伯来语中叫“teshubah”，意即“归来”(回到上帝，回到自身，回到正道上)，它也不含有自我谴责的意思。所以犹太法典用“归来的主人”这个术语意指“忏悔的罪犯”，甚至认为这个罪犯比那些从来没犯过罪的人还要高明。

假如我们同意谈论在两种具体的行动过程中进行自由选择(具体的个人同这两种行为相冲突)的话，那么，我们就可以从一个具体的，普遍的例子：吸烟或不吸烟之间的自由选择开始我们的讨论。以一个烟瘾很大的人为例。这个人在读到关于吸烟会损害

^① 引自N. N. 格莱泽(N. N. Glazer)主编《在时间与永恒中》一书。纽约，1946。

健康的报导后，便作出戒烟的决定。他“决定不再抽烟了”。这个“决定”其实并不是什么决定，只不过说出了一种希望而已。虽然他已“决定”戒烟，而且，第二天的心情很愉快，但隔了一天，他的情绪就很坏了。到了第四天，他就不想显得那么的“不合群”，以后便怀疑起这份有关健康的报导是否正确。于是他又继续抽烟，尽管他已经“决定”停止抽烟了。所有这些决定都不过是些想法、计划、幻想而已；它们具有很少或根本就不具有现实性，除非人们作出真正的决定。也就是说，只有在这种情况下，即当我们将一支香烟放在他的眼前，等他作出是否抽它的决定；过一会儿，又让他决定是否抽另外一支香烟的时候，这种选择才是真正的选择。一个具体的行动通常需要人们作出某一决定。在这种场合，问题就在于人究竟是否有不抽烟的自由，或者说，人是否就是不自由的。

这里会出现几个问题。假定这个人不相信关于吸烟的健康报告，或者即使他相信这一点，他以为宁可不失去这种抽烟的乐趣，也不愿多活二十年。在这种情况下，显然不存在选择的问题。但是，问题可能只是被掩盖了。他的有意识的思想不是别的，就是想使自己的感情合理化，但即使他努力去争取，仍未能获胜，因此他宁可假装任何成功都是不存在的。然而不管选择的问题是有意识的还是无意识的，选择的本质都是相同的。这就是在由理性指导的行为和与此相对立的，由非理性的感情所控制的行为之间的选择。斯宾诺莎认为，自由是以“合适的思想”为基础的，而这些“合适的思想”又是以对现实的认识和承认为依据的。这种“合适的思想”决定着保证个人精神和智慧的展开获得充分发展的行动。在斯宾诺莎看来，人类的行为理所当然的是由感情或理性决定的。当人受情感支配时，人就要遭奴役；受理性控制时，人就能获得自由。

非理性的情感是指那些操纵人、迫使人去干与自己真正的自我利益相违背的事，从而削弱和毁坏自身力量而遭受苦难的种种

情感。自由选择的问题不是在两个同样善的可能性之间进行的选择；也不是在去打网球还是去散步之间的选择，更不是去拜访一个朋友还是留在家里看书之间的选择。包含着决定论或非决定论所说的自由选择，总是指选择好，摒弃坏的自由——好与坏通常是按生活的基本道德问题来理解的——也就是在进步或倒退，爱与恨，独立与依赖之间的选择。自由不外是遵循理性，健康，幸福，良心的愿望而反对非理性情感的能力。就这方面而言，我们同意苏格拉底、柏拉图、斯多噶派和康德的传统观点。我所要强调的是，服从理性指令的自由是一个可以进一步研究的心理学问题。

让我们回到那个面临选择抽烟还是不抽烟这一例子上来，或者换个角度来探讨这个人是否有遵从理性意图的自由这样一个问题。我们可以设想，并能相当确切地预言，这个人是不会遵从他的理性意图的。假使他是一个深为母亲形象所束缚，并具有一种口腔接受定向的人，他便是一个对别人有所期待的人，这种人永远也不能维护自己的权利，因为这一切都充满了紧张和持久的痛苦；对他来说，吸烟是自己接受需求的满足，以解除自己的痛苦；他把吸烟看作是力量、成熟和活力的象征，为此，他不能没有烟。他渴望抽烟乃是他痛苦的结果，是他乐于接受等等的结果，他吸烟的渴望和这些动机一样强烈。有一点值得注意，当这些动机强烈到人无法克制自己欲望的时候，除非在他自身内力量的平衡发生猛烈的变化，否则的话，我们可以说，他并不能自由地去选择他认为较好的动机，以达到一切实用的目的。另一方面，我们可以想象一个成熟的，富有创造性的，并不贪婪的人，他不可能按照与理性以及与自己真实利益相冲突的方式来行动。但他也是不自由的；他不抽烟，那不过是因为他没有抽烟这种嗜好而已。^①

自由选择不是人们既可“有”，也可“没有”的一种形式上的抽

^① St. 奥古斯丁说过，人在至福的状态中是没有选择犯罪的自由的。

象的能力;毋宁说,它是人的性格结构的一种功能。有些人没有选择善的自由,因为他们的性格结构已失去依据善来行动的能力。另一些人则失去了选择恶的能力,因为他们的性格结构已失去了对恶的渴望。我们认为,这两种截然相反的情况都取决于他们所采取的行动,因为在他们的性格中,力量的平衡没有给他们留下选择的余地。然而,在大多数人身上,我们会碰到各种矛盾倾向,这种倾向的平衡才使选择成为可能。行为乃是人的性格中种种冲突倾向的各自力量相较量的结果。

讨论到现在,有一点是清楚的,即我们可以在两种不同的意义上使用“自由”这个概念:从一种意义上来说,自由是一种态度,一种定向,它是成熟的、充分发展的、富有创造性的人的性格结构的一个组成部分;就这个意义而言,我所说的一个自由的人,就是指一个仁慈的、富有创造性的独立的人。在这个意义上,自由并不是两种可能的行动之间的具体选择,而是指行动的人的性格结构。因此,一个“没有自由地去选择恶”的人,就是一个完全自由的人。我们所说的自由的第二种含义,主要是指从对立的可能性中作出选择的能力。两者择一,经常是指生活中的合理的利益与不合理的利益之间的选择,及其发展与停滞、死亡之间的选择。在第二种意义上,最好和最坏的人,都没有选择的自由,恰恰是具有矛盾倾向的普通人,才存在着自由选择的问题。

如果我们是从第二种意义上来谈论自由的话;那么,就会出现这样一个问题:人们究竟是根据哪些因素在矛盾的倾向中进行自由选择的?

十分明显,最重要的因素就是矛盾倾向的各自力量,特别是这些倾向中所存在的无意识方面的力量。但是,如果我们要问,在非理性的倾向较强大的时候,又是什么因素保证选择的自由,我们就会发现,选择较好而不是选择较坏的决定性因素在于认识。(1)在于

对构成善或恶的东西的认识；(2)认识到在具体情况下应采取何种行动，才是达到目标的一种适当的手段；(3)认识到在愿望之表面，现象的背后起作用的力量，这就是说，要发现无意识的欲望；(4)对可供人们在其中进行选择的种种现实可能性的认识；(5)对人们选择一种可能性反对另一种可能性所产生的后果的认识；(6)要认识到这样一个事实，即：只有让行动的意志参予这种认识，同时亦准备经受失败的痛苦——这种痛苦是因为人的行动违背人的感情而引起的必然结果。这样的认识才是有效的。

现在让我们来考察一下这些不同种类的认识。对善和恶的认识，不同于多数道德体系中被称之为善和恶的理论知识。按照传统权威的观点来看，爱、独立和勇气都是善；恨、屈从、胆怯则是恶。这种认识并没有多大意义，因为从权威、传统学说等获得的知识乃是被异化的知识，人们之所以相信它是真理，仅仅因为这种知识有那样的来源。认识意味着人通过经验、实验和观察，通过获得一种信念而不是采用一种不负责任的“意见”，使所获得的东西成为自己的知识。但是，以一般原则为依据的决定是远为不够的。除了这种认识外，人们还需要意识到自身力量的平衡，以及隐藏在无意识力量中的理性化的东西。

我们举一个较为特殊的例子来说明。一个男子被一个女子强烈地吸引着，并具有有一种想与她发生性交的强烈愿望。这个人有意识地认为他所以有这种欲望是因为这个女人太美了，太聪明了，她是那么需要被人爱。或者说，这个男人的性欲太得不到满足，他多么需要爱情，他感到多么孤独……也许他会意识到自己与那个女人的恋情，可能会把他们两人的生活弄得一团糟；也许这个女人会因害怕而寻找保护的力量，因此不轻易放走他。尽管他意识到这一切，他还是继续和她保持暧昧关系。为什么呢？因为他只知道自己的欲望，而不知道潜伏在欲望底下的种种力量。那么这些力

量会是什么呢。我只想指出其中的一种力量，这是经常发生影响的一种力量，这就是空虚和自恋。如果他把自己的思想集中到这一点，即认为征服这个女孩子就证明自己有魅力、有价值的话，那么他通常是认识不到这个真正的动机的。他就会听信所有上面提到过的或更多的理由。诚然他之所以能按自己真正的动机行事，恰恰是因为他没有理解这个动机，他还沉湎于这一幻想中，即认为自己是按照另外一种更为合理的动机来行事的。

下一步，就是要全面认识自己行动的后果。在作出决定的时刻，他的头脑中充满了各种欲望和使人平静的合理的想法。然而，如果他能清楚地看到自己行动的后果，他就会作出不同的决定。例如，倘若他能看到这是一个持久的没有真情的恋爱事件的话，他就会因只能通过肉体的征服，才达到自恋的满足这一点而厌倦这个女人。不过，也许他会继续作出虚假的允诺，因为他感到自己有罪，并害怕承认他从来就没有真正爱过她这一事实；也许他害怕他们两人之间的冲突会给自己带来软弱无力的后果，等。

但是，即使是认识到这种潜伏着的真实的动机和后果，也不足以增强作出正确决定的倾向。此外，另一种重要的认识也是必要的，这就是：要认识到什么时候能作出真实的选择，认识到一个人所能作出选择的各种可能性中，何者是现实的可能性。

假如他认识到所有的动机和全部后果，假如他“决定”不和这个女人睡觉，而是带她去看展览，在回家之前又建议“一起去喝上一杯”。表面看来，这并不伤害别人，一起去喝一杯酒似乎没错儿。的确，如果各种力量的平衡不是早已变得如此脆弱的话，是不会出差错的。如果他会意识到“一块儿喝一杯酒”会引起什么后果的话，那么这时他就不会邀请她了。因为，他会认识到气氛将是浪漫的；饮酒会削弱他意志的力量；他会禁不住又溜进她的公寓去碰另一次杯，他会清楚地发现自己爱上了她。清醒的认识会使他预见到

几乎不可避免的后果。当然,要是他能预见到这一点,他就能克制住“一起喝一杯”的欲望。但是,正因为他的欲望使他看不到这种必然的后果,所以当其仍有进行正确选择的可能性的时候,就不能作出正确的选择。换句话说,他作出真实的选择是在他邀请她去喝一杯(或者当他邀请她去看展览)的时候而不是开始爱上她的时候。这样,在决定的最后环节上,他不再是自由的了,如果他早点认识到当时当地所作出的真实决定是正确的话,那么,他也许就自由了。关于人没有选择较好的事物以反对较坏事物的自由这一论断,在相当大的程度上是以下述这个事实为基础的:人们通常只看到事件发展过程中的最后的决定,而忽视了第一个或第二个决定。事实上,到作出最后决定的时刻,选择的自由往往倒是不存在的。但是,当一个人在早期阶段,即深深地陷入自己的感情中去的时候,他仍是有选择的自由的。我们或许可以作出这样的概括:多数人对自己的生活感到失望的原因之一,是因为他们没有把握好他们仍能按理性去自由行动的时刻,而当他们认识到这种选择,想要作出决定的时候又为时太晚了。

至于何时才能作出真实的决定,这是另外一个问题,但它同上述这个问题有紧密的联系。我们的选择能力常常随着我们生活实践的改变而改变。我们作出错误决定的时间越长,我们的心肠就越硬;我们越能作出正确的决定,我们的心肠就越软——或者说得更确切一点,我们的心也就越充满了活力。

下棋是对这个原则的很好说明。假定两个旗鼓相当的棋手开始对弈,他们两人同样都有获胜的机会(拿白子的这边获胜的机会可能多些,但就我们这里所要论述的目的而言,可以忽略这一点)。换句话说,每一方都同样具有获胜的自由。后来,比方说,走了五步棋以后,局面就不同了。虽然双方仍都能获胜,但是,由于A出奇制胜,已获得更多的取胜的机会。看来他比对手B有更多的获胜

的自由。然而B并未因此失去获胜的自由。又走了几步棋以后，A落子步步正确，B无法进行有效的反击，A几乎就要赢了，但只是几乎而已。B仍能取胜。经过更进一步的交锋，最终决定胜负了。倘若B是一个高明的棋手就会看出，他在实际上被“将”死之前已失败了，他早已不再有取胜的自由了。只有那些棋艺很差劲的人才不可能对具有决定性意义的因素作出恰当的分析，并抱有这种幻想，即认为他在失去了获胜的自由以后仍能取胜，从而在这一幻觉下继续维持残局；也正是这种幻觉使他落得一个痛苦的结局：他终被“将”死了。^③

下棋这个比喻的含义是明显的。自由并不一定要“有”或“无”这样一种一成不变的性质。事实上，自由只是一个单词，一个抽象概念，除此之外并不存在称之为自由这样一种东西。存在的只是这样一种现实：在作出选择的过程中，存在着使我们自己获得自由的行动。在这个过程中，我们进行选择的能力的强度，因每一行动以及我们的实际生活而不同。凡是在能增强我的自信心，我的正义感，我的勇气和我的信念的生活中前进一步，也就增强了我选择愿意选择的東西的能力，以至最后我觉得选择不愿意的行为比选择愿意的行为更困难。另一方面，每一种屈从的，怯懦的行为都会使我软弱无力从而为进一步顺从的行为开辟道路，最终导致自由的丧失。在这样两种截然不同的情况之间，即一方面，我不再想犯错误，另一方面我已失去正确行动的自由时，存在着无数层次的自由选择。在实际生活中，自由选择层次，在任何一个特定的时刻都是不同的。如果选择善的层次是很多的话，那么人们只须作

^③ 如果下棋失败了，结局不会是很痛苦的。但是，由于将军们在他们已失去优势的时候，不擅长于指挥而又缺乏观察的客观性，从而造成千百万生灵的死亡时，结局确实是惨的。在本世纪，这样的痛苦结局我们已目睹了两次。一次是在1917年，另一次是在1943年。当时德国将军们都没有意识到他们已失去了获胜的自由，而是继续进行无谓的战争，牺牲了千百万人的生命。

出较小的努力便能选择善。反之，如果这种层次是少的话，那么，就要付出巨大的代价，并需要从别人那里得到帮助和良好的环境。

这种现象的一个典型例子体现在圣经中法老对提出让希伯来人返回家园这一要求的反应。法老害怕给他和他的人民不断带来痛苦；因此，他答应放走希伯来人。但是，眼前的危险一旦消失，“法老的心又变得冷酷了”。他重新决定不让希伯来人获得自由。心变得冷酷的过程乃是理解法老行为的关键。法老拒绝作出正确选择的时间越长，他的心也就变得越冷酷。对痛苦的任何说明都不可能改变这一必然的发展过程，而法老及其人民的毁灭便是这一发展的终止。此外，法老从未经历过一种心的变化，因为他是以害怕为任何决定的基础。也正是因为缺乏这种变化，他的心才变得越来越冷酷，直到他不再拥有任何选择的自由为止。

如果我们回过头来看一下自己和别人的发展的话，那么关于法老的这颗冷酷的心的故事只是充满诗意地表现了我们每天都可观察到的事实。让我们来看这个例子：一个八岁的白人男孩有一个小朋友，后者是一个有色姑娘的儿子。这个男小孩的母亲不喜欢他跟一个小黑人玩耍，因此不让他再去看他的小朋友。男小孩不听。母亲就对他说，要是他听话，便可以带他去看马戏。孩子服从了。这种自我背叛和接受诱惑的行为对这个小孩子发生了一定的作用。他感到羞愧。他诚实的意识遭到损害，从而失去了自信心。然而，并没有发生任何无可挽回的事。十年以后，他爱上了一个女孩子；这是一件远为令人迷恋的事；他们俩人都感到有一种深厚的人情心意使他们结合在一起。但是女孩子的家境比男孩低微，因此男孩的双亲对他们的婚约感受不快，并试图劝阻他。当他仍固守己见时，他的双亲允许他去欧洲旅行六个月，假如他回来后愿意等待这门婚事门当户对的话。他接受了这个建议。他自觉地相信，当他回来时，他不会减少对这个女孩子的爱。但是，结果没有

按这个方向发展。他在欧洲见到了许多别的女孩。他很受大家的欢迎,于是,他的虚荣心得到了满足。最后,他对那个女孩的爱情和结婚的决定动摇了,从而变得愈来愈软弱,在他回来之前,他就写信给那个女孩,解除了婚约。

那么,他是什么时候作出决定的?这并不象他自己所想的那样,是在他给她写最后一封信的那天决定的,而是当他接受双亲让他去欧洲旅行的那天起就决定的了。他意识到——虽然不是自觉的——接受这种诱惑就意味着背叛了自己,于是,他不得不违背了自己的诺言,他毁约了。不过,在欧洲旅游的行为并不是他毁约的原因,而是他试图成功地实践自己诺言所依赖的心理机制。这时他再次背叛了自己,结果便增强了自卑感和(隐藏在对新的征服的满足背后的)内心的虚弱、自信心的缺乏。我们还须详述他往后的生活吗?他献身于父亲的事业,不再进行他具有天赋的物理研究;他同他双亲的一个有钱朋友的女儿结了婚。他成为一个成功的商人,成为让关键性的决定违背自己良心的那种政治领袖,因为他害怕舆论的反抗。他的历史就是心肠冷酷的人的历史。道德上的一次失败,使他更易于遭受另一次失败,以至弄得不可收拾。在八岁的时候,他还可能坚持己见,拒绝诱惑,他仍可以获得自由。一个朋友,一个长辈,一个教师知道了他的困境,或许还可以给他帮助。但当他十八岁的时候,他的自由就不多了;对他来说,未来的生活即是自由逐渐减少的过程,直到他失去生活的目标为止。大多数以无耻的冷酷了其一生的人,诸如希特勒或斯大林的官员们,在他们刚踏上生活旅程的时候,都有成为善良人的机会。详尽地分析他们的生平,我们就可以知道,在何种既定的时刻,人的心会冷酷到什么程度;何时才会失去维持人性的最后机会。相反的情况也是存在的;第一个胜利使取得第二个胜利更为容易,以至最后不再需要任何努力即可作出正确的选择。

我们所举的例子表明,多数人在生活艺术方面的失败,并不是因为他们天生就是坏的;同样,也不能说,他们因缺乏意志,才不能过上一种更美满的生活。他们之所以失败,是因为当他们站在生活的十字路口必须进行选择的时候,他们的头脑既不清醒也没有意识到这一点。当生活向他们提出一个问题,他们仍可以作出各种选择和回答的时候,他们都还蒙在鼓里。于是,沿着错误的道路每走一步,要他们承认自己是走在错误的道路上这个事实,就显得更为困难了。其原因通常在于这样一来,他们就不得不承认有必要追溯到错误行为的起点,并不得不接受这样一个事实,即他们浪费了精力和时间。

社会生活和政治生活的情况同样如此。希特勒的胜利是必然的吗?德国人在任何时候都有推翻他的自由吗?在1929年就已存在着促使德国人走向纳粹主义的各种因素:存在着一个痛苦的、具有虐待狂性格的下层中产阶级,它的心理状态在1918—1923年间就已形成;1929年的经济萧条引起大规模的失业;早在1918年就为社会民主党领袖所容忍的国家军事力量得到不断的加强;部分重工业的领导人害怕反资本主义力量的发展;把社会民主党人视为自己主要敌人的共产主义者所制定的策略;同时也出现了那些虽有点才干,却近于半疯狂的机会主义者煽动民心的宣传——这里提到的只是最重要的一些因素。另一方面,还存在着强大的,反纳粹的工人阶级政党;存在着强有力的工会;存在着反纳粹的自由中产阶级;以及德国文化和人道主义的传统。如果1929年双方的倾向与因素得到平衡的话,那么,击败纳粹这一现实的可能性仍然是存在的。这也可同样用来说明希特勒在占领莱茵之前那段时间内的情况。在一些军事领导者之中,出现了准备反对希特勒的阴谋。并且,当时希特勒的军事设施是有相当弱点的,西方同盟军很可能采取强有力的行动来搞垮希特勒的统治。另一方面,要是

希特勒不以自己疯狂的、残忍蛮横的行动来反对被占领国的人民，其结果又会是怎样的呢？如果希特勒听从他的将军们关于从莫斯科、斯大林格勒和其它阵地作战略撤退的劝告，那么，又会发生什么情况呢。希特勒仍然有免遭失败的自由吗？

我们所举的最后一个例子可以使我们看到认识的另外一个方面，这一方面在很大程度上决定着选择的能力，即：认识那些现实的选择，反对那些不可能实现的选择，因为后者是不以现实的可能性为根据的。

决定论的观点认为，在每一种状况的选择中，只存在着一种现实的可能性：在黑格尔看来，自由的人就是按照他对这种可能性的认识，即对必然性的认识来行动的；不自由的人不能认识到这种必然性，因此他被迫按一定方式行动，却不知道自己就是必然性或理性的执行者。另一方面，从非决定论的观点来看，在进行选择的时候存在着许多可能性，人能在许多可能性之中进行自由的选择。但是，常常不是只有一种“现实可能性”，而是有两种或更多的“现实可能性”，并且决不带有任何任意性，使人在无限止的可能性之中进行选择。

“现实可能性”是什么意思呢？就一个人或一个社会中能互相作用的各种力量的整体结构而言，现实可能性就是一种能物化的可能性。它与想象的可能性相反，后者是以人的希望或欲望为依据，但这种可能性在既定的现存环境中永远不可能变为现实。人是由某种可以确定的方式构成的各种力量的集合。作为一种特殊构成的模式，“人”受许多因素的影响：既受环境条件（阶级，社会，家庭）的影响，又受遗传和先天条件的限制。研究这些固有的既定趋势，我们就能看到，它们不是决定某种“结果”的必然“原因”。一个天生胆小怕事的人，既可以是过分腼腆、羞怯、消极、沮丧的，又可以成为一个直觉很敏锐的人。例如一个天才的诗人，一个心理

学家，一个医生。但他不具备成为一个毫无情感的“能干的”幸运儿的“现实可能性”。他究竟是朝这一方向还是朝那一方向发展要由倾向于他的其它因素来决定。同样的原则也适用于先天就有，或早先获得虐待狂成分的人。在这种情况下，这个人或许能成为一个虐待狂者，或许能通过反对和克服这种虐待狂，形成一种特殊坚强的心理“抗体”，使他不可能采取粗暴的行动，从而对任何他人或自己身上的残酷行为十分敏感。这种人决不可能对虐待狂采取冷漠的态度。

现在让我们从探讨气质因素范围内的“现实可能性”，回到关于抽烟者的例子上来。这个吸烟者面临这样两种现实的可能性：或许他仍是一个有烟瘾的人，或许他从今以后不再抽一茎烟。他相信，自己有继续抽烟的可能，但仅仅抽几支烟。然而，这种信念最后只能成为一种幻想。在我们所举的恋爱的例子中，那个男人也面临着两种现实的可能性：或者不邀请这个女孩外出，或者就和她发生恋爱关系。他以为自己可以选择这样一种可能性，即他可以邀请女孩一同喝酒，但不发生恋爱关系。事实上，就他们两人性格中各种力量的综合而言，这种可能性是不真实的。

如果希特勒不是那么野蛮和残酷地对待被征服国家的人民，如果他不曾自恋到这种程度以致于拒绝作战略撤退等的话，那么，希特勒就有赢得战争胜利的现实可能性，或者说，他至少具有一种不遭惨败的可能性。但是，除了这些选择以外，也不存在别的现实的可能性。正如希特勒本人所希望的那样，他给被征服的人民以毁灭性的打击，用拒绝撤退的决策来满足他的虚荣心，从而按照自己的野心范围来威胁其他资本主义国家，最后赢得战争的胜利——所有这些都不在现实可能性的范围之内。

目前的形势也是这样：由于各方都拥有核武器，以及由此而产生的相互害怕的猜疑，因此存在着发动战争的强烈欲望；也存在着

对国家主权的偶像崇拜；在外交政策方面则缺乏客观性和理性。另一方面，在两大集团的大多数人中，还存在着避免核毁灭灾难的希望，这就是两大集团外的人民的呼声，他们坚决认为，大国不应当把其它国家也卷入他们的疯狂行动中去。当然，也存在着允许用和平的方式来解决问题的社会和技术因素，这些因素为人类打开了通向幸福未来的道路。当我们拥有这两类倾向性的因素的时候，还存在着这样两种现实的可能性，人们可以在这两种可能性中进行选择：或者以结束核武器竞赛和冷战来选择和平的可能性；或者是继续推行现行的政策，以选择发动战争的可能性。这两种可能性都是现实存在的，即便一种可能性会大于另一种可能性，但仍有选择的自由。不过，这样一种可能性是不存在的：我们在继续进行军备竞赛、煽动冷战和掀起偏执狂的仇视情绪的同时又要避免核武器所造成的毁灭。

1962年10月，人们似乎已经失去了作出决定的自由，那些违背每个人的意志——除了那些疯狂的恋死者外——的灾难就要发生。但在这一时刻，人类得救了。紧张局势的缓和，使得谈判和妥协成为可能。当前即1964年，恐怕是人类在生活与毁灭之间进行自由选择最后时机。但是，如果我们不透过表面上的和解看问题，那么我们会失去选择的自由。因为这种象征着善良意志的表面上的和解并不意味着对已定的选择及其各自后果的深刻认识。如果人类要毁灭自身，其原因并不在于人心固有的邪恶，而是由于人类无力认识现实的选择及其后果。自由的可能性恰恰就在于认识何者是我们可以在其间进行选择的现实可能性，何者是“非现实可能性”。这种“非现实可能性”只不过是我們所希望的意愿而已。我们正是借此意愿，企求摆脱那种虽现实但却不普遍的（无论是就个人而言，还是就社会而言）两种可能性之间作出决定的，令人不愉快的任务。当然，非现实的可能性，根本就不存在着任何

的可能性；它们只不过是一种妄想。但不幸的是：我们绝大多数人在面对现实的选择，以及必须作出需要洞察力和有所牺牲的选择的时候，宁愿认为还存在着别的可能性供我们去寻求。于是，我们就看不到这样一个事实，即这些不现实的可能性实际上并不存在，人们对这种可能性的寻求不过是一种烟幕而已；在这一烟幕的掩盖下，命运作出了自己的决定。期望非现实的可能性会成为现实，这是一种幻想，如果在这种幻想下生活，那么，当人作出选择并发生了意外灾难的时候，人就会感到震惊，感到愤怒和痛苦。就在这时，他唯一应该做的是责备自己缺乏面对问题的勇气，责备自己缺乏认识问题的理性，但是，他却采取了谴责别人，为自己辩护或向上帝祈求的错误的态度。

我们的结论是，人的行动总是由某些欲望引起的，这种欲望植根于（通常是无意识的）在人的个性中起作用的力量。如果这些力量达到一定的紧张状态，它们就会变得如此强烈，以致于不仅能引起人的欲望，而且亦能使人听命于它们的摆布——因此，人就没有选择的自由。但是，如果矛盾着的欲望在个性中有效地发生作用的话，那么，在这种情况下，人是有选择的自由的。这种自由被现实的可能性所制约，这种现实可能性又为整个形势所限制，人的自由表现为他在现存的现实可能性之间（两者择一）进行选择的可能性。从这个意义上来说，自由可以被定义为在认识选择及其后果的基础上的行动而不是根据“对必然性的认识来行动”。由此可见，非决定论是永远不存在的；有时存在着决定论，有时存在着以认识——这一唯一的人类现象为基础的选择论。换句话说，每一件事情的发生都是有原因的。但是，在事情发生以前的总的原因中，可能存在着一些成为下一事件之原因的动机。然而，何者是这些可能的原因中的有效原因，也许得依赖于人对那个决定时刻的认识。换句话说，没有一件事情的发生是没有原因的，但不是每一

事物都是被决定的(就这个字的最“严格”的意义而言)。

我们在这里对决定论、非决定论和选择论进行详细论述的思想,主要来源于三个思想家。他们是斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德。这三个思想家,通常被人们称为“决定论者”。我们有充分的理由这样称呼他们。最有力的证据便是他们也是这样称呼自己的。斯宾诺莎写道:“在心灵中没有绝对的或自由的意志,而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定的,而这个原因又为另一个原因所决定,而这个原因又同样为别的原因所决定,如此递进,以至无穷。”^① 斯宾诺莎把我们主观上体验的意志自由这一事实——在康德和许多别的哲学家看来这是对我们意志自由的最好证明——解释为自我欺骗的结果:我们只认识到自己的欲望,但我们不认识欲望的动机。因此,我们仅仅相信我们有欲望的“自由”。弗洛伊德也表明了这种决定论的观点;他相信精神的自由和选择。他说,非决定论“是相当不科学的。……它必须让位给支配整个精神生活的决定论的主张。”马克思也被看作是一个决定论者。他发现了历史的规律,并用这种规律来说明政治事件是阶层和阶级斗争的结果,而阶级斗争又是现存的生产力及其发展的结果。看来,这三位思想家都否定人的自由,都看到人是由各种在其背后起作用的力量武装起来的。这些力量不仅使人产生了欲望,而且决定着人的行动。从这个意义上来说,马克思属于正宗的黑格尔派。在黑格尔看来,对必然的认识是最大限度的自由。^②

我们不仅可以从斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德本人的表述中看到他们三人都是不折不扣的决定论者,而且他们的许多学生也是这样认识的。对马克思和弗洛伊德来说尤其如此。许多“马克

^① 《伦理学》II,命题 48。参见商务印书馆 1958 年版第 80 页。

^② 对这个问题的详尽讨论 参阅 E. 弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》(纽约 1962、袖珍本 1963)。

思主义者”都谈到,好象只有一个不可变更的历史过程:未来是由过去决定的,某一事件的发生即有其必然性。弗洛伊德的许多学生持与弗洛伊德相同的观点。他们认为,弗洛伊德心理学是一门科学的心理学,因为他的心理学能从前因中预见后果。

但是,把斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德完全说成是决定论者,这就忽视了这三个思想家的哲学的其它方面。为什么“决定论者”斯宾诺莎的主要著作是一本伦理学的书?为什么马克思的主要目的是社会主义革命?而弗洛伊德的主要宗旨是医治神经病患者的精神疾病?

要回答这些问题十分容易。这三位思想家都看到,人和社会以一定方式进行活动所达到的程度,往往使欲望成为决定的因素。但同时,他们不仅是想要说明和解释世界的哲学家,而且是要改变和改造世界的人。对斯宾诺莎来说,人的任务,他的伦理学的目的,恰恰在于缩小限定的范围,以便获得最大的自由。人能通过自我意识,通过把那些蒙蔽人、束缚人手脚的情感变为行动(“积极的影响”),使他按照人的真实利益去行动。“一个被动的情感只要当我们对它形成清楚明晰的观念时,便立即停止其为一个被动的情感。”^①按照斯宾诺莎的这一说法,自由不是任何给予我们的东西;在一定的范围内,我们是靠认识能力和努力才能获得自由这种东西的。如果我们有坚忍不拔的毅力和清楚明晰的认识,我们就可选择该选择的东西,获得自由是件很难办到的事,这就是我们大多数人遭受失败的原因,正如斯宾诺莎在《伦理学》结尾处所写的那样:

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

^① 《伦理学》V、命题3。参见商务印书馆1958年版第244页。

魂的满足，他生活下去，似乎并不知道他自己，不知神，也不知物。当他一停止痛苦(斯宾诺莎指的是被动)时，他也就停止存在了。

“反之，凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且让某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。

“如果我所指出的足以达到这目的的道路，好象是很艰难的，但是这的确是可以寻求得到的道路。由这条道路那样很少被人发现看来，足以表明这条道路诚然是很艰难的。因为如果解救之事易于反掌，可以不劳而获，那又怎么会几乎为人人所忽视呢？但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。”^①

斯宾诺莎，这个现代心理学的奠基者，看到了决定人的因素，才写了一本《伦理学》。他要证明人是怎样从奴役变为自由的。他所说的“伦理”这个概念指的恰恰是自由的获得。人们通过理性，通过适当的观念，通过认识，完全有可能获得自由。但是，人只有比那些愿意参加劳动的人付出更多的努力，才有可能获得自由。

如果说，斯宾诺莎著书立说是为了达到“拯救”个人(拯救的意思是用意识和劳动来获得自由)的目的的话，那么，马克思也同样是为了实现拯救个人这个目的。但是，斯宾诺莎只研究了个人的非理性的东西，马克思则发展了这个思想。马克思看到个人的非理性的东西，是由他生活于其中的不合理的社会造成的。这种不合理本身即是经济和社会现实本身的无计划性和矛盾的结果。马克思的目标和斯宾诺莎一样，是造成自由和独立的人。但是为了实现这种自由，人必须认识到，在他背后起作用并决定他的那些力量。解放是认识和努力的结果。特别要指出的是，马克思相信，工人阶级是全人类解放的承担者，相信阶级意识和阶级斗争是人获得解放的必要条件。如果你仍是盲然无知，不尽最大的努力，你就

^① 《伦理学》命题42注，参见商务印书馆1958年版第248—249页。

会失去自由——从这个意义上讲，马克思和斯宾诺莎一样是个决定论者。不仅如此，马克思和斯宾诺莎的相同之处还在于他不只想要成为世界的解释者，更重要的是想改变世界；因此，马克思的全部著作都试图教会人们如何靠认识和努力来获得自由。马克思从来没有象人们通常所说的那样，预言过必然要发生的历史事件。马克思始终是一个选择论者。人一旦认识到在他背后起作用的力量，一旦付出巨大的努力去赢得他的自由，那么，人就能砸碎必然性的锁链。正是罗莎·卢森堡，这位马克思的最伟大的解释者之一，道出了这样一个选择论的观点：在这个世纪中，人可以在“社会主义和野蛮主义之间”作出选择。

弗洛伊德这个决定论者，也是一个要求改变世界的人：弗洛伊德把神经病患者变为健康的人，要用自我的控制来取代本能的控制。不管那一种精神病患者，都是失去按理智自由活动的人，除此之外，还有什么可称之为精神患者的呢？除了人按其真正的利益行动的能力外，还有什么可以被称作为心理健康的呢？弗洛伊德和斯宾诺莎和马克思一样，知道人可以被决定到什么程度。但是，弗洛伊德也认识到，以某些非理性的，具有破坏性方式进行的强迫性的行动，可以通过自我意识和努力得到改变。因此弗洛伊德的著作试图依靠自我意识和他治疗疾病的箴言：“真理将使你获得自由”，设计一套治疗精神病的方法。

下述几个主要思想是他们三人共有的：(1)人的行动是由先前的原因所决定的，但人能借助认识和努力从这些原因的力量中解放出来。(2)理论和实践不能分开。为了得到“拯救”或自由，人必须要有知识，提出正确的“理论”。但是，人只有通过行动和斗争，否则就不可能获得认识。① 理论和实践，解放和改造的不可分离

① 例如，弗洛伊德就相信：为了治愈疾病，患者必须为此付款，作出经济上的牺牲，而不能受其非理性幻想的驱使，拒绝交付医疗费用。

恰恰是这三个思想家的伟大发现。(3)人会在为争取独立和自由的斗争中打败仗,从这个意义上来说,他们三人都是决定论者;但他们又认为,人能在某种确定的可能性之间作出选择,至于选择哪一种可能性,这要由人来决定,只要人还没有失去自由的话,——从这个意义上讲,他们三人主要是选择论者。因此,斯宾诺莎不相信每一个人都会得救,马克思不相信社会主义一定会胜利;弗洛伊德也不相信他的方法可以治愈每一个神经病患者。事实上三个人都是怀疑论者,同时又都是深有信仰的人。对他们来说,自由不只是依据对必然性的认识来行动;它亦是人选择善反对恶的一个极好机会——它是在以认识和努力为基础的现实可能性之间进行选择的一个机会。可见,他们的观点既不是决定论的也不是非决定论的,而是一种现实的,批判的人道主义观点。^①

这也是佛教的基本立场。佛教认为人类苦难的原因是贪婪。佛教使人面临这样一种选择,即保持贪婪、痛苦,仍旧受轮回的奴役,还是弃绝贪婪从而结束痛苦和轮回。人只可能在这两种现实的可能性之间进行选择,再也没有其它可能性可供选择了。

我们已经考察了人的心,及其为善为恶的倾向。那么,我们是否已获得了比本书第一章提出问题时的根据更为可靠的根据呢?

也许,我们已做到了这一点;现在,不妨让我们来总结一下我们的研究成果——至少还是值得总结的。

^① 这里所说的决定论的观点,主要是指希伯来人的《旧约》中所说的观点,即上帝不以改变人心的办法来干预人的历史。上帝派遣他的使者,先知带着三个使命:给人指示一定的目标;向人揭示他选择的结果;反对错误的决定。正是人,才能作出自己的选择;没有任何一个人,即使是上帝也不能“拯救”他。这个原则最清楚地体现在当希伯来人向上帝要一个国王的时候,上帝对撒母耳(samuel)的回答中:“现在,你们因此要听从他们的意见,向他们慎重声明,给他们指出将要统治他们的那个国王的态度。”撒母耳给他们描述了东方专制主义的残酷性,希伯来人仍旧需要一个国王。上帝便说:“听从他们的意见,给他们一个国王吧。”(撒母耳 8:9,22)。选择论的这种精神同样也表现在这一句话中:“现在,我要把祝福和诅咒,生存和死亡放在你的面前,你可以选择生存吧。”人可以作出选择。上帝却不能拯救他;上帝唯一能做的只是使人们面临各种基本的选择:生存和死亡,并鼓励他们去选择生存。

1、恶是一种特殊的人类现象。它企图使人倒退到人类史前的状态中去，消灭为人类所特有的理性，爱和自由。但是，恶不仅是人性的，而且亦带有悲剧性质。即使人倒退到最原始的经验方式中去，他决不就其成为人。因此，人类决不满足于这种恶的解决方法的。动物不能被看作是恶；动物只是依据其内在的、主要为其生存利益服务的本能冲动而行动的。恶企图超越人的领域达到非人的领域，但它又带有深刻的人性，因为人不能变成动物，就象他不能变成“上帝”一样，恶是人在试图逃避他的人性责任的悲剧中的自我丧失。恶的潜在可能性是十分强大的，因为人具有一种想象力，正是这种想象力幻想着作恶的各种可能性，并在此基础上产生了各种欲望和行为，以满足自己罪恶的想象。^① 这里所说的善恶观，基本上符合斯宾诺莎的思想。斯宾诺莎指出：“因此在下文里所谓善是指我们所确知的任何事物足以成为帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型（斯宾诺莎也称它为人性模式）的工具而言。反之，所谓恶是指我们所确知的足以阻碍我们达到这个模式的一切事物而言。”^② 斯宾诺莎认为，从逻辑上讲“一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样地遭到毁灭了。”^③ 善使我们的存在变得越来越接近我们的本质；恶则使存在与本质不断疏远。

2、罪恶发展到什么程度同时也就是倒退到什么程度。最大的恶是最直接地侵害生活的那些力量；是对死的爱恋；是试图返回到母体，返回到土地，返回到无机界去的乱伦的依赖关系；是使人成为生活的敌人的自恋和自我牺牲，这一切都是因为他不能离开自我这个牢狱。这样的生活，无疑是在“地狱”中生活。

① 注意到这一点是十分有趣的，即善和恶的冲动叫“*jezer*”，它在希伯来文的《旧约》中就是“想象”的意思。

② 《伦理学》，序言，参见商务印书馆1958年版第156—157页。

③ 同上。

3、倒退得少一点，恶也就少一点。目前存在的是缺少爱，缺少理性，缺少兴趣和勇气。

4、人既有倒退的倾向又有前进的倾向；这是人既有行善的欲望，又有作恶的欲望的另一种说法。如果两种倾向仍处在某种平衡中，如果人又能发挥认识的作用并加以努力的话，那么他就有选择的自由。他可以在两种相反的可能中进行自由的选择。这些可供选择的可能性又是由整个形势所决定的。而人却能在这种形势中发现自己。但是，他的心冷酷到这样一种程度，以致于两种倾向间的平衡亦不复存在的话，那么他也不再获得选择的自由，在导致失去自由的一系列事件中，最后的决定，往往是人无法作出自由选择的；而在作出第一个决定的时候，倘若他认识到第一个决定的重要意义的话，那么，他就可以有选择导致善的自由。

5、人应对他自由选择的行为，负全部的责任。但责任无非是一种伦理准则，它通常是为了把权威惩罚别人的欲望加以合理化的一种说法。正因为只有人才会行恶，也正因为恶是倒退的潜在力量，是人性的丧失，所以它存在于我们每个人之中。我们愈清楚地认识到这一点，就愈不会去充当审判别人的法官。

6、人的心会变得冷酷；变得非人道，但决不会不是人的心。人心总还是人心。我们都为这一事实所规定：即我们生来就是人，因此也就为永无完结地承担选择的任务所决定。我们在选择目标的同时选择手段。我们不应该依赖别人来拯救我们。但是，我们必须正视这个事实，错误的决定会使我们没有能力来拯救自己。

为了选择善，我们的确必须有相应的意识。但是，如果我们失去了这一能力，即我们对他人的苦难，对他人友好的关怀，对鸟儿的歌唱，以及对绿色的草原，无动于衷，那么也就没有什么意识可以帮助我们了。如果人以冷漠的态度对待生活，那么也就不存在选择善的希望了。于是，人的心会越变越冷酷，直到他的“生命”结

束为止。如果这一切是发生在整个人类，或发生在人类最有力量的成员中的话，那么，人类的生命就有可能在其最有发展前途的时刻终结。

主要译名对照表

A

Abel 亚伯
Adam and Eve 亚当和夏娃
Adler, Alfred 阿德勒
alcoholic, the 饮酒过度的人
alienation 异化
alternativism 选择论
anal libido 肛门欲
anal-sadistic character 肛施虐性格
apathy 情感冷漠, 无感情
Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那
Aristotle 亚里士多德
Augustine, St. 奥古斯丁
authority 权威
Aztecs 阿兹台克人(墨西哥印第安人)

B

Bible 圣经
biophilia 恋生物癖, 生物自卫本能
biophilous orientation 恋生定向
blood 血
bloodthirst 嗜血的, 残忍好杀的
Budda 释迦牟尼
Buddhism 佛教
bureaucracy 官僚主义

C

Cain 该隐
Camus, Albert 加缪
castration fear 阉割恐惧症
cathexis 情感贯注
causality 因果性, 因果关系
choice 选择

compensatory violence 补偿型暴力行为

Copernicus, Nicholas 哥白尼

corpse 死尸, 尸体

Corsica 科西嘉

D

Darwin, Charles 达尔文

David 大卫

death 死亡

death instinct 死本能

defense 防御

dependence 依赖

depression 抑郁症, 抑制

destructiveness 侵略破坏

determinism 决定论

disillusionment 幻想破灭, 醒悟

dream 梦

E

Echo 回声女神

ego 自我

egotism 自我中心, 利己主义

Eichmann, Adolf 艾希曼

energy 能力, 能量

Enlightenment, the 启蒙运动

environment 环境

envy 羡慕, 嫉妒

Eros 爱欲

ethics 伦理学

evolutionism 进化论

excitement 兴奋状态, 兴奋躁动

existence 生存, 存在

existentialism 存在主义

F

faith 信仰
Falange 长枪党(西班牙)
Falangist 长枪党党员
fantasy 幻想、空想
fear 恐惧、恐怖
feces 粪、排泄物
fertility 丰富、肥沃
fixation 固结
 father-fixation 恋父固结
 mother-fixation 恋母固结
Flaubert, Gustave 福楼拜
folie à deux 感应性精神病
freedom 自由
free will 自由意志
Freud, Sigmund 弗洛伊德 (1856~
 1937, 奥地利精神分析学家)
Fromm, Erich 弗洛姆
frustration 挫折, 挫败

G

genital character 生殖型性格
genocide 种族灭绝, 灭绝种族的屠杀
Goethe, J.W. 歌德
good and evil 善和恶
group 群体
 group behavior 群体行为
guilt 犯罪, 罪恶

H

hallucinations 幻觉
Hamburg 汉堡
hate 憎恨
Hebrews 希伯来人
Hegel 黑格尔
Heidegger, Martin 海德格尔
hero 英雄
Hiroshima 广岛(日本港市)
Hitler, Adolf 希特勒
hoarding 收藏(癖)
Hobbes, Thomas 霍布斯
homosexuality 同性恋

Horney, Karen 霍尼
humanism 人道主义, 人本主义
Husserl, Edmund 胡塞尔
hypochondriasis 疑病(症)

I

"I" and the "not-I" 我和非我
Ibsen, Henrik 易卜生
id 本我
identity 同一性
idol 偶像
idolatry 偶像崇拜
impotence 阳痿, 无能
incestuous symbiosis 乱伦共生, 乱伦
 的依赖关系
independence 自主性, 独立性
India 印度
individual 个人
 individualism 个人主义
infancy 婴幼儿期(指从出生至六岁)
infant 婴儿
infidelity 无宗教信仰, (夫妇间的)不忠
 实
 sexual infidelity 不贞
insanity 精神病
instinct 本能
intercourse 交合
 sexual intercourse 性交
Islam 伊斯兰
isolation 隔离, 孤立

J

James, William 威廉·詹姆斯
jealousy 嫉妒, 嫉羨
Jews 犹太人
joy and sorrow 欢乐和悲伤
Judaism 犹太教
judgment 判断, 判断力
Jung, C.G. 荣格 (1875—1961, 瑞士精
 神病学家, 原为弗洛伊德的学生, 以后
 建立其自己的心理学派)
justice 正义、公正
juvenile delinquency 少年犯罪

K

Kant, Immanuel 康德
Kennedy, John F. 肯尼迪

L

language 语言
Lao-Tse 老子
law and order 法律和秩序
Leibniz, G.W. von 莱布尼茨
libido theory 里比多理论
love 爱
lower middle class 中下层阶级
Luther, Martin 马丁·路德
Luxemburg, Rosa 罗莎·卢森堡

M

Marx, Karl 马克思
Marxism 马克思主义
masochism 受虐狂
materialism 唯物主义
megalomania 夸大(妄想)狂
melancholia 抑郁症, 忧郁症
Mohammedanism 伊斯兰教
More, Thomas 托马斯·莫尔
Moses 摩西
motivation 动机, 动力
murder 谋杀, 杀害
mythology 神话, 神话学

N

Napoleon 拿破仑
narcissism 自恋
narcissism core 自恋核心
narcissus 那喀索斯
nationalism 民族主义
nature 自然
Nazi 纳粹分子
Nazism 纳粹主义
necrophagia 恋尸狂, 恋尸癖
necrophilous orientation 恋尸定向
Negro 黑人
Neohumanism 新人道主义

neurosis 神经症, 神经官能症
neurotic 神经症的, 神经质的
Nietzsche, F.W. 尼采
nuclear age 核时代

O

obsession 强迫症, 强迫观念
obstinacy 顽固
oedipus complex 恋母情结
Old Testament 旧约
oral orientation 口腔欲定向
orderliness 秩序井然

P

pain 痛苦
paranoia 偏执狂, 妄想狂
parsimony 过度节俭, 吝啬
passivity 被动性
pathology 病理学
pathological 病理学的
perversion 反常行为, 变态, 倒错
sexual perversion 性反常行为
pharaohs 法老(古埃及君王称号)
Plato 柏拉图
playful violence 娱乐型暴力行为
pleasure 快乐
Poland 波兰
Pope (罗马天主教的) 教皇
possession 占有, 凭依
potency 能力, 潜能
power 力量, 权力
primitive society 原始社会
progression 进步, 前进
Protestantism 新教, 耶稣教
psychic energy 精神能量
psychopathology 精神病学
psychosis 精神病
punishment 惩罚
purgatory 炼狱

R

race 种族
racialism 种族主义

rage 激怒,暴怒,热情,狂热
 rationalization 合理化
 reactive violence 反应性暴力行为
 realism 现实主义,实在论
 reality 现实,实在
 reason 理性
 rebellion 叛乱,反叛
 regression 退行,倒退
 relativism 相对论,相对主义
 religion 宗教
 Renaissance 文艺复兴
 repetition compulsion 重复的强迫机制
 repression 压抑
 responsibility 责任能力
 revenge 复仇
 ritual 仪式
 Roosevelt, Franklin 罗斯福
 Rousseau J.J. 卢梭

S

sado-masochism 施虐受虐狂
 sadism 施虐狂
 sadness 悲伤
 saint 圣徒
 sanity 精神健全
 Sartre, J.P. 萨特
 schizophrenia 精神分裂症
 security 安全感
 self 自我
 semen 精液
 sexuality 性欲
 sin 罪恶
 Socrates 苏格拉底
 Solomon 所罗门
 sovereignty 主权
 Spanish Civil War 西班牙内战

Spinoza, Baruch 斯宾诺莎
 Stalin, Josef 斯大林
 sublimation 升华
 suffering 受苦,痛苦
 suicide 自杀
 Sullivan 沙利文
 superego 超我
 suppression 压制
 survival 生存,幸存
 suspicion 怀疑
 symbiosis 共生
 syndrome 综合症,症状群
 syndrome of decay 退化综合症
 syndrome of growth 发展综合症

T

technique 技术
 theology 神学
 threat 威胁
 toilet training 排泄粪便训练

U

unconscious 无意识
 United Nations 联合国

V

values 价值
 vanity 虚夸,空虚
 violence 暴力

W

Weber, Max 韦伯
 will 意志
 womb 子宫

Z

Zen Buddhism 禅宗

附录 宗教丛书的意义和目的

这套宗教丛书表明了对人的重新发现的探求。它力图明确人对存在本质的探索，以便使人获得关于这方面的目的的知识。这套丛书也尽力想说明，仅仅依靠分析的方法，以现象为基础，是不可能理解人的全部本质的。它希望指出天启和理性、信仰和知识、恩赐和自由、勇气与痛苦之间那虚假的矛盾。尽管数学、物理学、哲学、生物学和宗教都有其充分的独立性，然而，人们已开始意识到它们之间的内在联系，意识到这样一种认识方法，这种方法表明，“光存在于我心中，我自身即是光”。

现代人受到了他自己所创造的那个世界的威胁。他所面临的是精神向自然主义、向一种教条化的尘世主义和反对超验信仰的转化。然而，人们已开始认识到，宇宙并不是一个存在着的、被感知的客体，而是主体与客体的统一；但人们也不可以说主体与客体之间的界限随着物理科学近年来的研究成果的出现而消失了，因为这一界限根本就是下存在的。面对意义的问题，人们不得不重新仔细地研究不变性和永恒性——它们不仅构成了差别的原则，而且也构成了生活的运动和统一的方面；人们也不得不将这同一性和差异、可变性与不变性统一起来。此外，人们亦开始承认，每一个人都有各自特殊的衰败道路和兴旺道路，兴旺的目的乃在于复归到创造的源泉。复归到自己业已离去了的内在的家园。

这套宗教丛书希冀着对人的重新发现将会指出重新发现上帝的途径。为了达到这一目的，第一原则的重新发现所能取代的原则，并不是兴衰存亡的历史世界的原则。我们只有在人的心灵和

精神之中才能寻求到这些原则,并且,对宇宙所作的仅仅是一种历史的或科学的解释,都不能指导这种探求。宗教丛书的目的不仅在于心平气和地追问上帝的本质,而且还力求在人的生活中恢复有关上帝的假说以及和人有关的信条。它力求指出,一方面人面临着宗教的真理这个形而上学的问题,另一方面又遇到了宗教对人类生活的影响以及宗教的社会意义这样一个经验问题。这里所说的宗教有别于神学和神学的教条形式,它旨在揭示人的感情、灵感和行动,因为这一切都是与整个现实紧密联系在一起。

使这套宗教丛书得以丰富起来的是世界思想所具有的精神和智力的能量,并且多亏那些宗教和伦理学的领袖们,他们不仅是旁观者,而且也是深入研究一切宗教所共同面临的批判问题的学者。这些思想家们认为,人的德性和理想只有在超验地对待宗教状况时才能得到发展,而且只有指出了在人的宗教体验中存在着的共同本质和同一性的基础,人们才能确定宗教的基本本质。因此,他们不得不重新估价永恒性的意义,这种永恒性乃是构成一切宗教结构的内容,这乃是一种已经失去的体验。许多人始终被这种最终的统一性所吸引,怀特海称这种统一性为上帝的表露和以往经验的永恒性。

这套宗教丛书试图表明,我们所说的这种统一性乃是寻求上帝的人之本质的必然流露,以及寻求人的上帝之本质的必然流露。这种必然性亦是由神的本质参予的,一种直观的认识活动,它与理智的自然精神有关。但是,这决不是说,在人类历史的传统宗教中,一切信仰都是相同的,相反,它强调了一切宗教所承认的世俗与宗教之间的区别。因为思维的持续时间是由超于时间的各个瞬间所组成^①,它是对永恒的存在及其超越历史的现实的一种直观。事实上,在每一本宗教丛书的封面上所能发现的标记乃是宗教体验的本质、直接性和永恒性的可见记号或表述;一个不变的中心,也

许同样与纯行动中的存在有关，由于离心和向心的必然性而向外运动，于是便形成了许多模式，同时也因动力学的向心力和充满了意向的能量而复归到源泉中去。通过不同的作者，这套丛书表明，对每一种信仰的基本而强烈的关注指的是在我们这个启示的时代所出现的危机以及危机的克服——即人脱离人和脱离上帝的危机——亦即爱的失去。更重要的是，作者们试图揭示这样一个真理，即人心是能够把握上帝，并且渴望深入到上帝中去的；现时代的黑暗与冷酷以及被僵化了的精神的悲惨状态，正在崩溃、破裂，并且开始松动，以求克服精神上的空虚和道德上的瘫痪状况。因此，我们希望，在人类生活中那直接出现的主要的悲剧与苦难都可以转化成精神和道德上的胜利。因为人的自我超越的能力正是人的特性的表现。

总之，宗教丛书的目的就是为了探求上帝的意义，这种探求构成了人的内在本质的某个方面及其本体论存在的一部分。此外，这套丛书的产生还有赖于对这一事实的永久的关注，即科学不仅部分地解放了人的创造力，而且也揭示了大自然的基本秩序。人的精明的计算与人的工具有关；而先前与信仰上帝、与行为的绝对准则有联系的人的目的的选择则是不明智的。上帝并不存在于形而上学的原则之外，它能阻止这些原则的崩溃。上帝本身就是这些原则的主要体现，它是一切潜力的源泉。个人那自由和天意、意志和良心的现实都已表明，“一个能认识上帝的人”控制着世俗的人所达不到的意识的深度，并获得这样一种理想，即防止一切善的行为变为无耻行为。这一宗教体验的内容并不存在于科学的领域；它纠正了对待科学阐述的错误，似乎它本身就是一种形而上学或宗教；而且，这一宗教体验的内容对这种倾向表示异议，亦即使科学的宗教或宗教的科学成为摧毁人的道德动力的一种教条行为。的确，许多科学家面临的是意想不到的、他们自己思想的影响，并

开始承认现实本性所具有的超时空的向度。

宗教丛书试图揭示历史中与上帝显然无关的那种幻觉，并且承认，如果没有包括上帝在内的、有关人的本质和自由的哲学，那就不可能产生有说服力的人的形象，尽管人的思维可以通过许多方式来说明人的形象。然而，人的这一形象蕴含着最高的、可认识的自由，即深入宇宙结构的自由；蕴含着人同创造的过程合作的新的公式，唯有这一公式才能使人们摆脱生存的恐怖。这一形象也意味着这样一个事实，即精神和良心能产生真正的分辨能力，从而能调停世俗与宗教、凡俗和神圣之间的紧张关系。神圣的观念意味着存在、永恒的存在。强调永恒的存在、反对作为现实的理性，使我们在同永恒存在的联系中摆脱了不可打破的“先前和以后”的秩序。于是，我们就能肯定，宗教中的所有形式和象征，通过对错误的否定和对真理的现实性的肯定，使人们才有可能体验到凌驾于一切知识之上的认识，体验到宇宙向无止境的统一性运动的道路。

宗教丛书试图向造成人与上帝分离这一危机挑战，揭示被束缚着的宗教的合理性以及人的经验范围内的神秘的存在。如果这套丛书成功地达到了这一目的，那么，它将引导人类走向永恒的实在，以摆脱幻想和暂时的偏见。

现在，人所面临的乃是人的负担和人的伟大这些问题：“有人向我说，守望的呵，夜里如何。守望的呵，夜里如何。”^①也许人类灵魂中的痛苦在这个回答中，在上帝的人的同化中得到解除：“守望的说，早晨将到，黑夜也来。你们若要问，就可以问，可以回头再来。”^②

鲁思·南达·安申

① 《圣经》，《旧约》，以赛亚书，第二十一章。

② 同上，第二十二章。